

历史研究

历史过程的“折叠”与“拉伸”

——社的存续、变身及其在中国史研究中的意义

赵世瑜

摘要:社与社祭是中国社会的古老传统,起源于上古并遗留至今,既存在于国家礼仪,又在民众的日常生活中扮演重要角色,作为国家和社区的认同标识,成为中国社会与文化中最具贯通性的表征。人们通常认为社与社祭已经消亡,但通过田野调查,我们发现它或继续存在,或不断变身,在各个区域多元而不同步的发展过程中持续生成或得到重塑。从不同区域现存的社与社祭的观察出发,可以在本体论的意义上对历史过程中的“折叠”与“拉伸”有所认识。

关键词:社; 历史过程的“折叠”与“拉伸”

作者简介:赵世瑜,北京大学历史学系(北京 100871)

DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.002922

关于历史和现实生活中的社的问题,学术界已有些研究,当然也还有许多模糊不清和值得深入探究之处。杜正贞针对近年来晋东南有关社的研究进行了讨论,倡导超越宗教分类、国家—社会框架和功能论的分析,回到人的情感、观念和行为上去。^①我们知道,社的存在是非常古老的传统,进入国家时代后在礼仪制度和民间传统中共存,而且一直存续至今。这个“不绝若线”的传统究竟是如何形成、变化和保持的,不是一个简单的问题,也不是某种单一的方式所能解决的。

通过田野观察了解传统中的社,是顾颉刚开启的方法。“社会的研究,是为论禹为社神引起的。社会(祀社神之集会)的旧仪,现在差不多已经停止;但实际上,乡村祭神的结会、迎神送祟的赛会、朝顶进香的香会,都是社会的变相。我见到了这一层,所以很想领略现在的社会的风味。”而根据他看到的先秦材料,“似乎社是宗庙以外的一个总庙”,所以十分重要。^②但顾先生当年没有机会到各地进行调查,对社祭的延续和变化了解不多,因此本文通过几个不同区域的例子,试图对顾先生的关注有所推进。

一、珠三角地区的社坛

对华南的历史人类学研究可以说是从珠三角地区研究起步的,但是,科大卫、刘志伟、萧凤霞等人,都没有专文讨论过这里的社。倒是郑振满对福建的里社,陈春声对潮州的社火有专门的探讨。所以,在杜正贞讨论晋东南的社时,基本上是以福建的情况为参照。^③

① 参见杜正贞《区域社会中作为信仰、制度与民俗的“社”——基于近十年晋东南研究的反思》,《学术月刊》2016年第6期。

② 顾颉刚《古史辨第一册自序》,见氏著《顾颉刚古史论文集》第1册,北京:中华书局,1993年,第70—71页。

③ 参见郑振满《明清福建里社组织的演变》,见氏著《乡族与国家——多元视野中的闽台传统社会》,北京:三联书店,2009年,第238—253页;杜正贞《村社传统与明清士绅——山西泽州乡土社会的制度变迁》,上海:上海辞书出版社,2007年,等。以上学者的研究都为人所熟知,这里不再展开介绍他们的观点。

虽说珠三角研究的学者尚无专论,但刘志伟在一些讲演和对谈中对此有多次提及。我们在珠三角地区的乡村里四处行走的时候,经常会遇到社坛,对我有颇多启示。在海南或者广西,我们也常常见到一棵大榕树的下面,放着几块大体呈三角形的石头。这种形式,无疑是从上古时期留存下来的传统。

珠海淇澳岛的情况比较少见。这是个不到24平方公里的岛屿,处于珠江口内,清代属香山县,我们可以在村里看到几十个社,名称为成东社、南稷社、南华社、永中社、文兴社等等。虽然不是明初里社那个意义上的社坛,且大多数是新建的,但这个传统应该还是比较古老的存续,现在的人已很难说清社是什么了(见图1)。

如今的中山市已经完全不能看出明代香山县的地理形貌,萧凤霞研究的中山小榄及其西南边的古镇在明代都已成陆,分布着大量卫所屯田,但与县城区域之间还隔着海,所以在明代嘉靖县志的地图中还是被画成海中的岛屿;现在珠海东北的淇澳岛,应该是明代香山县东沿海的云梯山和金星山两个岛屿,后来也因填海连为一体。^①元朝时有人回顾说“香山环海孤屿,土旷人稀,昔为东莞县之一镇,绍兴壬申始建为邑,哀南海、番禺、新会、东莞畸零乡分以实之,从邑士陈天觉之请也。”^②明代县志则称:

邑本孤屿,土旷民稀,自永乐后寇乱不时,迁徙归并,以故户口日就减损。弘治初,番、南、新、顺寄庄益繁,自恃豪强,赋役不供。吾邑里甲贍累日甚,欲户口之增亦难矣。异乡逃匿、猾寓村落者,谓之流民。民如授以间土,使耕垦为田园,未计租赋,俾生计岁积,徐编诸畸零,亦可庶也。嗟乎!荒畛蕪区,皆为人有,此策曷施也哉!^③

这说明整个香山县都是个孤悬海上的岛屿,南宋初始设县,自明朝天顺、弘治以后开始大开发,人口流动性很强,编户数量不多。就更不用说淇澳岛,是一个在清代中叶才形成的村落了。^④

但是按照明代地方志的记载,珠三角祭社的习俗似乎是更古老的传统,而不是朱元璋的里社之制。“古者,百粤之俗性朴,率意亲情,合即定交焉。封土为坛,祭以丹鸡”,是说这里的人垒土为坛,杀鸡盟誓,作为结成某种联盟关系的仪式。“二月……上戊祭社,乡众必会,立石于众路之冲,题名里域。至日纠钱祭之,谓之社日”。^⑤是说这个地方常在路口、水口摆一块石头,写上本地名称,在社日举行祭祀,这已经发展为礼制中社祭的形式,但因到处都是(正如我们在淇澳岛所见),所以也不纯粹是明初的里社,而有上古传统的遗存(见图2)。在珠三角地区,里社是有房屋的,至今依然可见。



图1 珠海淇澳岛上的社坛



图2 广东新兴的社坛

① 在嘉靖《香山县志》中,并无淇澳村这个村名的记载,在那一带地区也没有编制都图里甲。
 ② 阮泳《修县记》,嘉靖《香山县志》卷七《艺文志·文》,见广东省地方志志办公室辑《广东历代方志集成·广州府部 三四》,广州:岭南美术出版社,2006年,第98页。
 ③ 嘉靖《香山县志》卷二《民物志·户口》,见广东省地方志志办公室辑《广东历代方志集成·广州府部 三四》,第21页下—22页上。
 ④ 在本地地方志中第一次出现淇澳岛这个地名,是在光绪《香山县志》卷八《海防》:“水道:淇澳岛南半与波拉富角之间,阔约半里,为金星门港口。”第46页上。当然这不是说到晚清才有淇澳岛这个地名。
 ⑤ 嘉靖《香山县志》卷一《风土志·风俗》,见广东省地方志志办公室辑《广东历代方志集成·广州府部 三四》第10页下。

黄佐试图对珠三角地区的祭社传统实行整合,所以做了《泰泉乡礼》。他主张“凡上户,准古礼。庶士得祭门、户、井、灶、中霭中宫土地,是为五祀。有疾病惟禱于祠堂及五祀或里社,中户、下户惟禱于祠堂、里社,不许设醮禳星,听信巫覡,违者罪之。”春秋祭社的时候要集体宣读誓词“凡我同里之人,各遵守礼法,毋恃力凌弱,违者先共制之,然后经官。或贫无可贍,周给其家;三十不立,不使与入会;其婚姻丧葬有乏,随力相助。如不从众,及犯奸盗诈伪一切非为之人,并不许入会。”每月朔望乡约集会,也要到“里社鸣鼓三通,约众序齿入庭中,北面再拜。约正升堂上香,降阶再拜,乃誓于神社”。其目的在于“综各乡之政化教养,及祀与戎而遥制之”^①他的这套想法事实上是重申洪武的里社之制,但并不意味着要取代林林总总的社坛。因此虽在乡村中确有施行,即在乡村中形成某种划一的秩序,但由于各地方人口定居和开发的时间、程度不一,以及明初“画地为牢”的体制逐渐崩解,出现不同的共同体,分散的社坛还是比比皆是。

明中叶以降在香山县核心地区发生的沙田开发等变化,稍晚也出现在淇澳岛上。按这里乾隆五十五年(1790)的《奉各大宪恩给三墩沙坦永禁私典卖碑记》,淇澳岛因为沙田的开垦发生纠纷,涉及乾隆五十四年番禺县民龙姓与黄蔡氏互争水坦,造成人命官司,后追出田价充公,永禁买卖,将三墩沙坦“分给淇澳贫民垦种,以资俯仰,不许豪强兼并”。具体是由香山籍淇澳居民钟姓将沙田25顷83亩赎回,价银充公,“分给在澳居民均分承垦,照例升科”。又据道光十九年(1839)《奉各大宪恩给三墩新涨沙坦永禁侵承碑记》,钟姓上告说,淇澳九姓贫民被分给了新涨沙坦70顷,但又被富绅龙姓占去5顷,改了土名,诡寄于马姓户头之下。后批将马姓呈报扩大的沙田注销,重申今后新涨沙坦“一准淇澳九姓接承纳课”。

按当地钟姓的传说,康熙初年有个叫钟宝的人在迁海期间结成“十八党”,贩卖私盐,后被姚启圣招安,并在收复台湾时立功,被朝廷赐予三墩一带沙田。^②这显然说明,淇澳钟氏原来是水上人,但他们到乾嘉时期还被列为“九姓贫民”,证明“钟宝”在清初的光荣历史只是后人为强调其在此处定居垦种的合法性,只是这时钟氏应该已经积累了相当的财富,成为“九姓”的代表,“贫民”或许只是一个区分腹地或岸上的不同人群的标签。

乾隆碑记中的黄蔡氏应该也是岛上“九姓”中的一分子。按乾隆二十二年的钟氏祖墓,称其宋代始祖的夫人即为黄氏。蔡氏据称来自莆田,打渔为生,所以建了天后宫。道光十三年碑记中说,“地辟三弓,殿增两庑,左祀禾谷夫人、龙母夫人、金花夫人、痘母夫人、圣济娘娘,右祀蔡二将军”。^③可知除天后外,其他亦多是广东沿海水上人的神祇,再加上一个本族的神灵,与比较常见的福建人天后宫的“标配”不大一样。

因此,随着沙田的不断增加和开垦,水上人群不断陆居,就会不断出现作为新居民定居标签的社坛。黄佐在香山县腹地看到的社坛的情形,在当时的淇澳岛可能并不存在,或有不多几处。但随着清代水上人不断上岸,特别是地方官府着意以沙田开发招纳水上人陆居,这种情形便在淇澳岛日益普遍,甚至比那些经历过里甲、宗族、乡约等制度规训过的地方更为芜杂多样。可能一个社就代表着曾经的几条船。

二、浙江遂昌的社殿

2018年8月下旬,我们在浙江的遂昌进行田野观察,看到那里几乎每个自然村都有一座社殿。

① 嘉靖《香山县志》卷四《教化志·乡礼》,见广东省地方史志办公室辑《广东历代方志集成·广州府部 三四》,第56页下、第60页上、第57页上。

② 参见杨永生、刘蜀永《揭开淇澳历史之谜》,北京:中央文献出版社,2002年,第182页。

③ 道光《重建天后宫序》碑在淇澳岛天后宫西壁。

(见图3)引起我的比较性思考的是,它们与晋东南的社庙有共性,就是几乎看不到两广地区那样在聚落中常见的社坛,而是都有一个较大的庙,只不过这里称为社殿。不一样的是晋东南的社庙里几乎都有碑,说明社在两地的地方传统是有很大差别的,比如晋东南、豫西北地区就存在过作为税收单位的社,社首的作用不止是组织仪式。记得当时我们在晋东南看到社庙中的碑是晚清时期的时候,都会感到失望和索然无味,却没有想过十几年后在其他地方的社庙里,连一块碑都没有的时候,我们也会感到可以理解。

遂昌的社殿当然都是新的——我的意思并不是说这之前村里没有社殿,而是说这些简陋的社殿因为不是“文物”,所以很容易被毁坏,当然,复建起来也不难。这些庙里有的有神像,多数就只有神主牌,不是只有一个神,如晋东南社庙中的成汤即社神那样,而是有数个,社神也不一定在正中间的位置。但在神主牌上,社神往往居中,两侧则书写着各种不同的神灵,即如图3所示,中间一行为“本境坞砭社主大王福德正神之位”。^①这让人有一种历史被压扁了的感觉——在某些地方经历了上千年的历史,在另一些地方被挤压在数十年中发生,套用过去一个常用的表述就是“跨越历史阶段”,^②或者是我以前提到的“打结”。用现在的学术语言来说,可以视为“层累”,也可以被看成“结构过程”。



图3 浙江遂昌的社殿

遂昌在明清时期属处州府,现属丽水市,属于浙南山区,环境与淇澳岛有很大不同。遂昌虽于东汉建县,到明代中叶以降,“矧遂隶西鄙,实衣冠人物之区,甲科之后先相望者,与他郡争衡……迩年以来,矿徒出没,莫可底止,若有所恃而然者”。^③清康熙时的浙江巡抚王度昭则说“遂昌一邑,又界在郡之西鄙,崇冈复岭,诘曲逶迤,鸟道羊肠,尤称险隘。矧地逼三衢,越仙霞关即与闽壤犬牙相错,其间芝麻砭者,多非土人,性不易驯,谁曰弹丸黑子而可骤臻上理乎?”^④一方面本地已有不少士大夫,但另一方面也同样经历人口流动和山区开发的过程。

如今遂昌比较知名的仪式活动是西乡的“七月会”,即蔡相大帝出巡的游神活动。地方志中只说蔡相等24人在深山中死后成神,而在民间传说中他们是在山里伐木为生,后羽化成神的。我注意到,在蔡相大帝出巡的途中,凡经过各个自然村的社殿时,均会由道士指引,大队停顿下来举行仪式,或分出一只小队前去举行仪式,本村的代表会把社殿中的神主牌请出来,加入游神行列。这说明蔡相大帝

① “砭”,一说音同“坛”,遂昌话音同“当”,该字即大石头的意思,也就是社的初始形态。

② 这个表述在20世纪50—70年代常用于云南山区的少数民族社会,甚至清入关前的女真社会。因为那个时候认为所有社会都要依次经历某些社会形态,如果没有找到经历的痕迹,就只能说成是“跨越”。

③ 乾隆《遂昌县志》,见《遂昌县志旧序》,第1页上,乾隆三十年刻本。

④ 乾隆《遂昌县志》,见《遂昌县志旧序》,第16页上,乾隆三十年刻本。

与各村社主之间存在某种关系。据民国《毛氏宗谱》,毛氏先祖在关川开基之初,只建立了一个社坛,称新兴社。到了洪武二十八年(1395)才创设蔡相庙,作为替代性的社殿,^①说明在他们的记忆中蔡相庙晚于社坛,而且社坛之建是其开基的标志。

我们不太清楚更为古老的社坛在遂昌是何时变为社殿的。在光绪《遂昌县志》的县境图中,除了官方的社稷坛外,在四个城门之内相对之处,都各标记有一个画成房屋形状的社亭,应该已经是今天社殿那种形态了。从位置来看,与前面说的珠三角地区“立石于众路之冲”的社坛传统应该是一致的。

如果不是当地的百姓仍将这些村庙称为社殿,或者有的庙里写明了社主,多数外来者未必知道这就是社庙。幸运的是,我们在蔡源乡蔡和村的禹王庙看到了这段历史的“拉伸”“解结”或者“解构”。由于庙门锁着,附近没有村民,只能从窗缝中看到里面的陈设。正中神龛中应该是禹王夫妇的像了,但其右侧有个简陋的祭台,祭台中间有个香炉,两旁摆着两个三角形的石头,我猜测就是代表着原始状态的社(见图4,因未进行访谈而不敢确定);而在那两块石头和香炉上贴的红纸,中间那行字清楚地写着“遂昌县河光里十九都蔡源坦新兴社”(见图5)。现在的主神大禹夫妇居中,位于神坛之上,但在其两侧也摆着同样的两块三角形石头,神像上面还有屋顶式的装饰,说明这也是这个社的一种过渡形态:社的最原始形态应该是石头,后来在国家的里社制度下变成了神主牌,在这个地方显示为一张红纸;后来到某个时期变成了具有正祀意味的偶像,但很有可能只是直接置于户外那种低矮的小庙,最后才变成这样一间大屋。这四种形态(石头、有神主的社坛、小庙、大庙)在珠三角地区都有同时存在,但在这里被折叠到了同一个空间中。



图4 浙江遂昌蔡源乡蔡和村禹王庙内部

图5 禹王庙神龛右侧的神主

图6 苏州东山镇席家湖

蔡源三村或三坦是蔡相信仰起源的地区,也是海拔较高的山区。在访谈中,他们也说他们的蔡相游神活动是不到下面去的,下面的也不巡游上来,因此是相对隔离的体系。但随着山地挖矿、伐木、种山的人群向丘陵或山间盆地(当地称为坦)迁移,蔡相也在一些地方替代了原有的社,称为新的偶像化的社主。比如图中所示,王村口镇下属独山村的南宁社,在清同治间已经变为蔡王庙了。但这不等于说,这一地区所有的社殿都变身为蔡相庙,如上述蔡和村禹王庙,还有我们在王村口天后宫看到的参与2014年天后游神活动的名录中,提到钟根村新隆社、蔡相庙,亚洋村新兴社、白鹤尖白鹤先师,塔潭村回龙社、黄山头村新兴社、桥西村新兴社、枫树湾村新兴社、雨山头村新兴社、突头村新兴社等,可知有的村有社殿,也有蔡相庙,但也有很多村的社殿不一定是蔡相。

遂昌蔡相信仰从西部山区向低海拔地区的扩展,逐渐替代某些村落原有的社,并试图通过对该区域原有的村社系统的仪式性整合,或许体现了山地人群因势力壮大下山定居和发展的某种具有共性的过程。有如此之多叫做“新兴社”的现象,说明他们是比较晚近迁入的人群所建,而不是受明代里社制度影响下建立的社,性质更像珠三角那样的社坛。而在遂昌这样的基本上属于山区,一直到晚清

^① 参见《关川重建百宝庙记》,民国《关川毛氏宗谱》藏于遂昌县图书馆。

还时有动乱、科举并不发达的地方,山地人群的生计方式与文化行为可能比更早的本地居民更有优势,认同感更强,从而创造出像蔡相这样在特定区域内更为强势的礼仪标识。当他们在练溪十六坦这样的低海拔区域站稳脚跟并发展起士大夫社会之后,蔡相便通过融入社的体系获取了正统化的地位,然后逐渐超越之,成为区域性的神祇。

三、苏州东山的猛将堂

太湖流域的刘猛将信仰,已有不少研究涉及;我在给佐藤仁史和吴滔等人的《虹桥问俗》一书的序中,也简单谈了一下我的看法。为了进一步论证我的假设,我在2018年夏和2019年春节期间的两次去苏州吴中区的东山镇,即历史上赫赫有名的洞庭东山做田野调查,继续坚持刘猛将是水上人登岸后的神的看法,同时认为猛将堂或刘王庙虽无社之名,却有社之实,即太湖渔民上岸居住后建立的社庙。如果不是这样,也不会在清朝雍正时驱蝗的神迹得到强化,从而进入正祀。

太湖流域的开发,无论从时间上说还是从程度上说,不是珠三角入海口地区和浙南山区所能相比的,但也不能被笼统地理解为铁板一块。明嘉靖《吴县志》的编者这样描绘吴县和辖下的洞庭东、西山:

吴县与长洲附郭虽同,而所辖各异。吴之所分辖者,西南二方也。多山少田,半为大湖。愚尝登西山之巅而览之,龙脉自建康沿湖而来,崇冈大峡,不可胜纪,绝无溪峒翦翦可以窜贼,山险不足患也,所患者惟太湖耳。西望阳羨,北号昆陵,南负乌程,茫茫数百里,水光接天。七十二峰峙于其中,若荡若浮,盗舟凌风驾涛,齐噪竞进,难于控御。且洞庭两山,富饶著天下,盗素染指,备之不可不豫。^①

这是从治安的角度强调吴县与长洲这两个附郭县的不同,但也说明洞庭两山与水上人(湖盗)之间的关系。

吴之疆邑,特郡城西南南一角云耳。夫长洲之都,间以上下,及南北中为称,而吴则三十一等都,徒存其名,久为缺分者。盖以濒湖之地,每沦于水,及山田多瘠,民苦于赋役,而流徙者众故也。若南之一、西之十一,号为沃区,凡粮重遣,二都实任之矣。概观吴域,阻山负湖,非若他邑之多平壤,及长洲之多腴田也。湖渔山樵,仅足衣食,欲求殷户,其在洞庭乎?夫洞庭之民,鲜务农耕,多商于远,而地饶梨桔,俗务勤俭,不同城郭,迄今亦累困重役焉。^②

这虽确有地方官有意抱怨的因素,但也说明这两个太湖岛屿人口流动性强、多从事商业的特点。

今天的东山岛已经与陆地连接起来,将明清两代各个版本的方志图与今天东山地图相比较,朝向湖中的圩田在明代中叶便已出现,主要是在岛东侧的一小块,南边和东边更大面积的圩田则主要出现于近代,特别是1949年以后。在这个意义上说,虽然从南朝梁开始,历代岛上都有佛寺兴建,根据正德《姑苏志》,东山当时已有居民数千家,甚至在明代划分了四个里七个都,还设立了东山巡检司以备倭,出了大学士王鏊这样的士大夫,但许多靠经商致富的人家不断迁出岛外,居于苏州,或至晚清多赴上海,所以大量水上人上岸开发圩田,也是比较晚近的,与珠三角地区的许多地方差不多。

从我在东山跑过的大部分猛将堂来看,可以很明显地看出岛西的山地(莫厘峰)与其东、南圩田的分界线,而大多数猛将堂都在这条分界线上,也就是山前低地。事实上,到实地才能知道,在西南的长方形圩田地区中,还是存在许多被称为港或塘的水面,至今还有大量船只停泊在那里,改革开放以后从事水上养殖业(见图6)。但因近年来已禁止太湖养殖大闸蟹,因此这些半陆居的水上人可能很

① 嘉靖《吴邑志》,《吴县总论》,见《天一阁藏明代方志选刊续编》卷一〇,上海:上海书店,1990年,第721页。

② 嘉靖《吴邑志》,《吴县疆域图说》,见《天一阁藏明代方志选刊续编》一〇,第701—702页。

快变成完全的陆居。

非常幸运的是,我在海拔较高的长圻西巷村的猛将堂外,找到一块明代嘉靖初年的碑刻,虽已漫漶不清,但却是明代里社在这里实行的有力证据。碑额题为《吴县二十八都十三图社》,文字依稀可见“直隶苏州府吴县为申明乡约以敦风化事。钦差总理粮储兼巡抚应天等府……洪武礼制,每里……嘉靖五年二月起,每遇春……”等字样。同样幸运的是,现存嘉靖五年二月《长洲县九都二十图里社碑》的内容中也有与上述相同的文字,^①可知是同一时间在各地立的相同的碑,所以后碑中谈到建社场、立乡约、建社学等内容,在前碑中也应存在。在明嘉靖《吴邑志》二十八都下有长圻这个村名,但无西巷;但在清同治《苏州府志》中二十八都下就有西巷村了,说明西巷可能是清代从长圻析分出来的,甚至有可能现在西巷猛将堂这个位置,原来就是长圻的社场所在。

在东山卜家下村口的观音堂外墙下,还保留着两块非常重要的碑刻,清晰地显示了从明初里社之制到嘉靖初年重申,再到晚明形似而实改的变迁轨迹。一是嘉靖二十六年(1547)的《劝善堂碑记》,由里人叶具瞻撰文;二是万历三十三年(1605)的《里社申明亭碑记》,碑额上书“吴县二十九都十五图立”,作为明初全国普遍推行的申明亭制度的遗存,实为难得。前碑说到,“我皇上御极之五年,实一切轸念……责在抚巡”,说明这是当地士绅响应前述应天巡抚遵嘉靖皇帝之旨所下命令的举措。他们“百费民资纠会,化腐易坚,丹漆炳然”,并将朱元璋“《教民榜文》立石而东西之,勒陈公宣谕辞居东,西其碑”。后碑说到原来“每遇春秋二社,里民絜陈□□,致祭于五土五谷之神,仍立乡约,选约正,置簿籍,书善恶”,后来这套制度逐渐破坏,现在里人杨氏倡导大家各出资财,重修庙宇。但这已经不再是明初的社坛,因为“复塑诸圣像,而庙貌尽新,文彩灿然矣”。可见在万历年间的东山,社坛已变成了神庙的形态。

明代的里社制度逐渐瓦解,并不等同于社的消失。就好像被某个人认为无用的废物,会被另一个人当作宝贝。我们现在已很难在这里找到社坛或者社庙的痕迹,却在太湖地区的很多村落里看到猛将堂。崇祯《吴县志》卷二一记“显灵庙在东洞庭之杨湾,祠五显灵官及刘猛将,栋宇甚壮丽,不知始于何年。元时有王烂钞者重建内殿,尤坚致。元末,长兴耿元帅炳文撤去为府。灵佑庙在东洞庭莫厘峰之东麓,祀玄帝及刘猛将,建置无考,嘉靖四十五年里士许廷璧重建。”^②杨湾在明代是巡检司所在地,没哨,这个显灵庙就是今天的轩辕宫,^③这里当年祭祀的是五显(五通)和刘猛将,现在在前殿有个城隍殿,城隍神却是奏毁五通等淫祠的汤斌,显然是清康熙以后发生的变化。这说明,刘猛将在士大夫眼里并非正统神祇。但是刘猛将又已经成为太湖流域众多村落神祇之一(总管堂和猛将堂都是这类村落小庙),于是便在雍正时期附着了驱蝗的神话而摇身一变,成为正统化神明。

费孝通的家乡吴江的开弦弓村虽在陆上,其实距离东山岛很近,由于圩田分别向外扩展,如今两地间的湖面已经非常狭窄,因此也是在圩田基础上形成的村落,估计也是水上人上岸定居的结果。他说村里有个拜“刘皇”的地域性组织,由30户人家组成,这个组织叫做“段”。开弦弓村有11个段,分别是城角圩4段、凉角圩3段、西长圩2段、谈家墩2段。虽然费先生没有说明这个“段”是怎样的祭祀组织,却说“每年两次聚会的目的据说与收成有关”,“刘皇是上苍派来保护免遭蝗灾的神道”。^④显然说明这个“刘皇”就是刘猛将,而且所谓“两次聚会”即指春祈秋报,这个刘猛将其实就是社神。

与东山不同的是,处在大陆边缘的开弦弓等村成陆后就农业化了,不像东山至今还有许多人从事水上养殖。但费孝通所讲吴江县“刘皇”成神的故事是,刘皇是个淘气的、与后母关系不好的小朋友,

① 参见《长洲县九都二十图里社碑》,见王国平、唐力行主编《明清以来苏州社会史碑刻集》,苏州:苏州大学出版社,1998年,第674页。

② 崇祯《吴县志》卷二一“祠庙下”崇祯刻本。

③ 参见薛利华主编《洞庭东山志》“轩辕宫”,上海:上海人民出版社,1991年,第319页。

④ 费孝通《江村经济》戴可景译,北京:商务印书馆,2001年,第99页。

有一天把朋友们叫到家中,把家里的牛都杀了。为了有时间把死牛放置好,他还用巫术让太阳晚些升起,结果被后母虐待致死。^①我认为这个故事隐喻着水上人初上岸后对农耕生活的抗拒,因为水上捕捞不需要考虑农时的因素,也不需要相对较大的生产成本,特别是较容易逃避赋役,并享有更大的自由度。

正如我在《江南“低乡”究竟有何不同》一文中所说,认为刘猛将最初是水上人的神犹属假设,只能通过这样的一些间接的材料加以证明。但从田野观察来看,目前可以肯定东山的猛将堂与水上人上岸之后建立的村落有着对应关系,只是这些人上岸的时间早晚有差别。如今镇中心街区靠近山麓地带的猛将堂一般规模较大,而且传说是刘猛将七兄弟或八兄弟;但今紫金路以东的潦里村以下各自然村,至今充斥水面和船只的圩田、港、塘地区,猛将堂的规模较小,而且相距很近。上面会有一些佛教寺、庵及城隍殿、东岳庙等,下面的村落中却只有猛将堂。此外,虽然现在多数“抬猛将”是村落间走街串巷,但农历六月二十三有些村落是要坐船从水路去槎湾葑山寺举行仪式的,比如潦里下面的港东、港西、俞家库等村的猛将,这或许体现了水上人与先上岸陆居的人群之间的关系(见图7)。



图7 潦里的港东、港西和俞家库猛将堂

东山刘猛将的例子,若看其背后的人群则与淇澳岛类似,但做法又与遂昌的蔡相或社殿诸神相近,即抛弃了更为“原始”的社坛形式,而以具有历史生平的偶像神的形式登堂入室,这当然与各自区域历史的结构过程有直接关系。浙南山区至少保留着宋代居民留下的碑刻,东、西两山出现寺院和文人足迹还要早得多,这使他们具有长期存在的、更为成熟的神灵系统,作为后来者的文化资源。这三者的共性在于它们都在形式或者本质上被纳入了社的传统,只不过包括刘猛将在内的太湖流域村社神灵已经基本脱去了社的外衣,而这在作为中原王朝腹心地区的黄河中游体现得更为明显。

四、山西晋祠周围村落中的五道庙

晋东南的村社组织已因赵树理的小说和杜正贞的研究为人熟知,但除了豫西北和晋南的部分地区有类似的现象外,山西的中北部地区似乎情形有所不同。其重要性更体现在以这些村庙为中心的作为社会组织的“社”,体现为他们的仪式活动称为“赛社”,而不仅仅是因为那些村庙在民间文献和百姓口中被称为“社”“大社”或“社庙”。

在最近的文章中我已讨论了自先秦以来各种层级的社在北方地区的逐渐消失,^②我以为这是中

① 参见费孝通《江村经济》第140—153页。

② 参见赵世瑜《多元的标识,层累的结构——以太原晋祠周边地区的寺庙为例》,《首都师范大学学报》2019年第1期。

央集权化或大一统体制的结果。我怀疑晋祠(唐叔虞祠,不是圣母殿)具有诸侯之社的性质,只是后来被逐渐淡化了,因为祈雨本来就是社祭的基本功能。明嘉靖《吴邑志》中有这样一段记录:

吴泰伯至德庙在闾门内。东汉桓帝永兴二年,太守糜豹建于闾门外,历吴至唐天宝约七百年。采访使狄梁公尽毁江南淫祠,而此庙特存。后梁乾化二年,吴越武肃王钱氏始徙置于此。宋元佑(祐)六年,知军州黄履奏赐额曰至德。崇宁元年,知府吴伯举请疏上爵,有诏封至德侯。淳佑(祐)六年春,提刑潘凯款祠,已而趋两庑下,见土木塑像诸诡异,列陈其中,退亟戒其属撤之,乃像仲雍、季札侑泰伯祀,并叙其系,自古公至友为世三十三,刻之石焉。至国朝洪武二年,例改封曰吴泰伯之神,定为春秋二祭。宣德五年夏,知府况钟始至,以苏多嚣讼,思以礼让化之,亟率父老谒祠下,见其颓圯,即日涂墍翻圻,凡修饰旧屋四十楹皆一新。^①

我猜测泰伯祠和叔虞祠都是由诸侯的国社变化而来,所以唐代狄仁杰在尽毁淫祠的同时,唯独将它保留了下来。但到宋代,地方官还是觉得庙内神像十分诡异,于是加以改造,到明初把它进一步儒家化或礼仪化。此后,这些庙就被改造为先贤的纪念堂,而不是在仪式中要贡献血淋淋牺牲的社。

与诸侯的国社命运相同,除了天子之社永远存在之外,洪武礼制中的里社遗迹在北方也已十分罕见。2017年6月,我们在山东济宁市任城区的喻屯村发现一块明嘉靖二年《临清卫左所屯社坛》碑,据碑阳文字“山东都司临清卫指挥使司为申明乡约以敦风化事”,可知系与东山及长洲里社碑属同一背景下的产物,其他文字除“里社”改为“屯社”、“当年里长”改为“当年屯头”、“嘉靖五年”改为“嘉靖元年”等外,大部分文字雷同。同时碑阴之额为“题名屯营永远碑记”,首行为“临清卫左所百户郑全并屯约正约副等”,后依次为屯丁题名,最后是“庙主宋山”,可见在一个百户所中也建有社坛。但在绝大部分北方地区,不要说在生活中完全不见社坛,就是遗迹也极少。

不过,我在晋祠周围的村庄里进行田野调查的过程中,还是发现了让我感兴趣的东西。在这些村庄的路口处或者古树下,有一个或两三个连底座一人高的小庙,庙中通常有一尺高的神像,村中居民平时都会烧香,形式和位置都非常像社,即社坛向社庙转变的过渡状态,但现在多称为五道庙,也有少数称三元宫(见图8)。



图8 山西太原晋源区乡村里的五道庙

关于华北的五道庙,许多晚清的地方志都记载人死后下葬之前,要去五道庙那里“告庙”,多数建在村口。但嘉靖《太原县志》却在记载台骀庙之下备注“俗呼五道庙”,^②倒是一个全新的解释。台骀是上古传说中山西的地方水神,在王郭村,规模曾大到“成屋八十有二楹”。宋代有《重修昌宁公庙碑

① 嘉靖《吴邑志》卷六《境内坛庙祠宇》,见《天一阁藏明代方志选刊续编》一〇,第873—874页。

② 嘉靖《太原县志》卷一《祠庙》,见《天一阁藏明代方志选刊》,上海:上海古籍书店,1981年,第10页下。

记》其中说“昔孔融以甄子孝闻 配享邑社;刘涓以太伯庙毁 遽修衡宇”是将其视为一邑之社的,后至明代衰微 沦落为一村的社神。也有人说“五圣祠一名五道庙 村村有之”与江南地区的五通、五显、五路都是一样的神灵 不过“若北方所祀 则皆云为土地、山神、苗神、龙王、增福诸神 或减其二为三圣 又或增为七圣、九圣 与南方有异”^①这些神的功能都是保佑一境 这等于说到了某个时期 社化为了若干分身 五道庙只是这些分身的集合。

清代乾隆时河北昌黎有个文人叫邢汝谦 某日去拜访朋友,“见宅之东有石四片 砌为小洞 似坛非坛 似室非室 令徒告余曰:此五道庙也 余先生朔望实尽礼焉”于是就写了两封长达4 000字的信去教训那位朋友。他在第二封信中说:

今者奉祀五道 朔望进香 足下若谓从俗 仆亦不可则止。乃又妄为引经据典 援正入邪 若谓古今之尊而奉之者 实有其人 问其所以 五道之神非他 社稷是也。夫五道之神为祀典不载之神 为士君子不齿之祀 足下乃以社稷当之 是以杨墨为程朱 以佛老为孔孟也。

这说明 那位朋友的确是把五道当作社来祭祀的。他在讲了一大篇礼制中的社祭应该如何之后,还继续尖刻地讽刺说:

今足下之所谓社坛……而但见白石砌为环垣 似坛而非坛也;小洞频藏鸡犬 似室而非室也。即足下亦自言 宅东石庙 虽未入其形也 而已宇其地矣。夫亡国之社屋之 庵其上 紫其下 自言与天地绝也。今以石建庙 其为屋之也 奚疑天阳之气何以达?雨露之气何以接?封土累土之义 又何以著?将以石室藏社乎?^②

这又说明乾隆中叶北直隶地区还是有我们今天在华南见到的那种社坛的,只不过它们就叫做五道庙。这也初步证实了我的判断 晋祠周围各村中的五道庙 其实就是社的变身。

明清时期的太原县城 即今天的太原市晋源区内晋阳古城 至民国时城内原共有22个五道庙 大者占地十余米 小者尺余 至今仍保存若干。里面有两座神像 一座是柳下跖 一座是福德正神 当地人认为 这些五道庙源于过去的社庙。直至民国时 城内又有二十四社 东、西街各有六社 南街八社 北街四社 社日祭社时要各家点灯。另外七月初五龙天庙会时城隍出巡 先去晋祠迎接圣母 然后巡游各村,“有五道的地方”是各地必经之处 叫做“神路”。仪式的主要执行者就是四街二十四社 整个过程直至七月十四。虽然经历了长时间的历史层累 我不能确定城内这24个社(祭祀组织)是否对应那22个五道庙;又因为城隍出巡久已停止 它们到周边各村的五道庙时是怎样一种仪式 也暂时无从得知 但作为社坛变身的五道庙依然在区域的意义上发挥作用 则是毫无疑问的。

从表面上看 华北很少见到华南那种社坛 晋东南、豫西北普遍存在的社庙或者类似遂昌社殿那种可以纳入社的传统的系统也不多见 但在实际上却可以看到许多社的变身 而且深深地嵌入基层社会结构之中。在黄河中游和长江下游地区漫长的历史过程中 尤其是在北族居民进入中原后产生的影响下 神庙系统发生了许多复杂的变化 按邢汝谦引申南宋福建理学家陈淳的话说:

北溪陈氏曰:佛老来而祀乱。乡邑之僧寺、道院金碧荧煌 其腴民膏血而成之者 久置社稷于弗道矣!而五道尤为入佛老之始 盖梵刹蕊珠 乡里力不能建 姑且隘其规模 先立五道以祀之 以五道为佛老役使之神 岁时致祭 庶不得罪于佛老耳。故有祀佛老而不祀五道者 未有尊五道而不遵佛老者也。^③

① 光绪《乐亭县志》卷六《建置志下·坛庙》,《中国海疆旧方志》,香港:蝠池书院出版有限公司 2006年,第347页。

② 光绪《永平府志》卷六四《列传十六·文学下》,《中国海疆旧方志》,香港:蝠池书院出版有限公司 2006年,第4513、4514—4515页。

③ 光绪《永平府志》卷六四《列传十六·文学下》,见《中国海疆旧方志》,第4516页下。

实际上陈淳的原话是说“大凡不当祭而祭,皆曰淫祀。淫祀无福,由脉络不相关之故。后世祀典只缘佛老来,都乱了。如老氏设醮,以庶人祭天有甚关系?如释迦亦是胡人,与中国人何相关?”^①并未与五道庙直接联系。但无论陈淳和邢汝谦的解释是否正确,古老的社的系统确已不能满足实际需要,被各种各样、来源不同的礼仪标识所遮蔽,或者变身,或者隐藏在后起的祭祀系统中,留存在社区人群和社区生活的深层记忆里。

五、历史过程的“折叠”与“拉伸”

以上四个例子,分别处在珠江流域、钱塘江流域、长江流域和黄河流域,又分别属于海岛、山区、湖区和平原。这并不是我有意选择的,而只是因为在那里都有过若干次田野观察的经历。它们所体现出来的社的类型大体上是这样的:只是在大树下或路口、码头放几块石头(类型 I);用石块搭起来或砌起来一个台或者一个坛,有或没有神主牌(类型 II);一个一两米高、有屋顶的小庙,里面有或没有神像(类型 III);人可以进去烧香祭拜的社庙,无论人们叫不叫它社庙(类型 IV)。

我并不试图把它们理解为线性进化过程中依次出现的几种社的形态,而试图寻求制造它们的人群的动机和赋予它们的不同意义,当然我也并不能否认说,在上古时期存在的社,一般是那种只有几块石头或一棵大树的形态。事实上,即使是各地官府依据礼制建造的社,也有不同类型,如浙江宣平“社稷坛,旧在城东瓯溪下,今移置县南通济桥侧。按古礼,左宗右社,在西旧坛庶于礼合。其祭器用磁,案卓高一尺三寸,以社为土神,古者皆席地而祭也”。^②又如闽北浦城“社稷坛,在县西官社巷。成化十年副使刘城置□德星门外,万历年知县任僖重建。一、坛制:北向,广二丈五尺,深如之;高三尺,阶三级,前九丈五尺,三面五丈。祀者从北入。一、石主:长二丈五寸,方一尺,立坛上正中。近有□露圆尖,距坛二尺五寸。一、社稷木主二:高二尺二寸,阔四寸五分,厚九分,座高四寸五分,阔八寸五分,厚四寸五分”。^③前者有个低矮的供桌,规模不大,类似民间的社坛;后者不仅规模很大,而且有个很高大的石主,应该是以石为社的传统遗存,而木主则是明初礼制的产物。

我想起郑振满教授解释福建山林契约中的“土记”一词,说是山区的人们为了标识领地,就做个记号,表明此地将来要用作坟地。无论在宗教的意义上说,社的最初含义是什么,但对生活中的人们来说,社的初始意义和基本意义就是一个“土记”。所以,无论处在哪个历史时期,新定居或新移入的人群需要用一种比较明确而简单的形式留下一个标识入居权的记号,但定居渐久之后,这个记号会被赋予更为丰富多样的、适应居民不断增长的需求的意义,同时逐渐符合地方文化传统和主流社会意识形态的制度要求,社的不同形态应该是这样的历史特征的表现。

我认为在历史人类学的区域性研究中,对珠江三角洲地区的思考最为成熟;在另文中,我也指出,这些思考彰显出的珠三角地区的历史特征使其成为类似研究中的“理想型”。根据我有限的田野经验,我们今天能在珠三角地区看到社的上述四种类型的全部,而在华北和江南地区至多能看到类型 III 和类型 IV,而以类型 IV 为主,甚至浙南山区也差不多。是什么原因造成这样的状况呢?

我认为,这是因为珠三角地区是在相对较短的时间内经历了快速的发展。我们都知道这一地区在秦汉时期就已进入中原王朝的版图,珠三角的腹心地区在唐宋时期开始了早期开发,但直到明代,随着沙田的开发,才开始了一个与中原王朝节奏基本同步的社会结构过程。但与此同时,沙田的开发还在继续,广州地区周边的山地族群和沿海的水上人还在不断加入这个过程,这个过程甚至跨越清

① 陈淳《北溪字义》卷下“论淫祀”,文渊阁四库全书本。

② 顺治《宣平县志》卷八《裡祀志·坛壝》,第1页下,顺治十二年刻本。

③ 顺治《浦城县志》卷三《建置考·坛壝》,第18页上一下,顺治八年刻本。

代,一直延续到民国时期以后。在这个过程的数百年内,世界和中国又经历了人类历史上最剧烈的变化,而这个变化又使这一地区首当其冲,使其成为中国感受这一变化的窗口,大大加速了这里的社会历史进程,使不同的人群面对着完全不同的历史使命:一些人刚刚开始在新的土地上争取到“入住权”,另一些人还在努力使“神明正统化”,还有些人已经在国家和地方上获得了话语权。在数百年内,面对不同使命的不同人群,在这块土地上留下了不同形态的印记,而没有被时间的长河完全淹没,或者被完全整齐划一。我们今天可以同时看到珠三角地区四种类型的社,就是这一快速发展过程的表征,所以在一个比较的意义上,我将其视为历史过程的“折叠”或者“压缩”,但又是某种社会结构的“拉伸”或者“延展”。因此,珠三角地区的历史人类学研究有助于我们对整个中国史的认识和把握。这一对“华南研究”本体论意义上的认知,是以往主要从方法论意义上的评价所忽视的。

这样一种历史过程的“折叠”还可以通过另一种方式表现出来,那就是浙江遂昌的禹王宫所展现的那种形貌。如今我们看到的禹王宫,已经是社的形态 IV 了。村前有一条山溪,一条条巷子走进去就是一个个自然村,形态上有点像珠三角地区的篦状村落,这个禹王宫就在一条巷子走进不去不远,大致在村口的位置。我们不太清楚历史上的社是否就在这个位置,但庙内既有社主的神主牌即形态 II,又有带屋檐的矮小神台和神像即形态 III,如果神台上摆放的三角形石头真是传统的石社遗存的话,形态 I 也就有了,他们一起构成了形态 IV。这种格局的存在,或许是因为在“神明正统化”的过程中,原来一直存在的几种形态的社在某个时期被集中放到庙里,或许是因为后人们新建寺庙时在其中着意保留他们不同时代的历史记忆。

遂昌西乡村落中的社殿也在某种程度展现了这种“折叠”。许多社殿里都有一个神台或者供桌,上面通常就是贴一张红纸,书写着许多神灵的名称,中间一行往往是社主,这实际上就是神主牌的简易形式。但也有神台上放置神像,比如淤头兴新圆满社正中央供的是三尊神像,右边一尊的形象明显是土地公。在其左侧另有一个较简陋的神台,神像是樟树娘娘,左联写的是“千年古樟保孩儿”,上面横批上写的是“樟娘保孩”,应该是较古老的社树的遗存。这体现了形态 III 和形态 IV 的共存,也体现了形态 I 的人格化。这种情况在珠三角地区也比较常见,比如在一个较小的北帝庙里,侧面会摆放一个矮小黝黑的神像,虽然处在一个不起眼的边角位置,但本村人往往尤为重视。

遂昌西乡地区的开发历史较长,我们在当地发现一块南宋理宗嘉熙年间的墓志,墓主是从松阳迁至此地的,但明清时期福建移民大量迁入,他们会用一些新的神灵系统来彰显他们的入住权。如前所述,蔡相信仰是在明代起源于遂昌蔡源三村的,后来才逐渐扩展到练溪十六坦地区。直至今日,蔡源三村的蔡相游神活动也是自成一体,并不加入练溪十六坦的游神,这说明两个区域的人群之间的关系是疏离的。但是,蔡相与各自地区的社神系统又是并存的,蔡相庙并未覆盖掉本地的社殿,比如禹王宫所在的蔡和村的蔡相庙就在该村的更高处。蔡相游神时要在各村社殿停留祭拜,是对更古老的传统的尊重;而祭拜后将社殿的神主请出,加入蔡相游神的行列,又是表示古老传统对新进因素的接纳。这样,蔡相庙就成为新进人群的类型 IV 社庙。所以蔡相庙往往规模宏大,雕饰华丽,但庙内并无任何标记表现更古老的传承,也即并不显示任何历史的折叠。它的重要作用在于将原有的传统挤压到一个更为狭小的空间,因此形成了禹王宫那样的历史折叠,这种情况在中国的其他地区也常常可以见到。

在我们跑过的浙中、浙南和闽北地区,情况与遂昌很像,这是因为地缘接近,生态环境及历史过程相似。在金华武义县陶村,原来的 6 个自然村每村都有一个香火屋,就是社庙,原来水口有 5 个庙,现剩一个关帝庙,应该也是社。在闽北的浦城、邵武,许多村口、路口都有直接称为“社庙”的建筑,村中也有叫别的名称,实际上也是社庙的庙宇,在比较偏僻的山里,也有几个小村联合做一个社的。总的来说,我所见多为类型 IV,只是在邵武的坎头村赵氏宗祠旁的大樟树下,有个类型 III 的社。一棵老树、一个社、一口古井,是一个定居聚落的典型标识(见图 9)。



图9 福建邵武的坎头村赵氏宗祠旁的社与社树



图10 山西大同助马堡武道庙

在遂昌以南的松阳石仓,我们从田野观察和民间文献中均发现与遂昌非常相近的现象。原来的社坛后来都变成了社庙。如山头村兴庆社、后宅村齐佑社、永城西社等均为水口社,有些社庙供奉着社公、社婆,但也有更多的社庙后来供奉更为知名的神祇。如上述兴庆社拜的是大禹,下宅街永城大社同样拜的是大禹,后宅下水口则直接称为禹王庙,还有拜大禹的被称为大王庙。除此之外,一些村里的龙王庙、大王庙、夫人庙、五显庙等,无一不是社庙。这些社庙在清代的民间文献中被称为社殿,而且山头村的龙神庙也是徐福社所在整个坦的社庙。^①如果我们仔细考察这些社庙重修的时间和内容,大体上可以知道它们何时从类型 I 和类型 II 转变为类型 III 或类型 IV 的,从而可以进一步了解在这些时候不同的聚落发生了怎样的社会变化。

太湖流域和华北腹心地区已经几乎见不到类型 I 和类型 II 的社了。今天的当地人也不会认为猛将堂或五道庙就是社,这只是我们根据文献记录、庙的形制和功能所做的判断,认为它们是不同人群根据需求和情况变化对原有传统的改造,所以是社的变身。正如乾隆年间编的《太湖备考》记载东山的土地祠时说,“又令各乡村每里立社,以祀土谷之神,是则土地乃正祀也。今各乡村不称土地,而称为某王某侯,且各有姓氏,厌常喜怪,变正为淫,良可叹息”。^②

我认为,这是由于在漫长的人群定居和区域开发的历史过程中,原有的礼仪标识经过了多次选择、淘汰、清洗和覆盖,经过了多次“神明正统化”过程,礼仪标识变得日益单一和标准化。比如,当北族几次南下中原之后,佛教和道教势力渗入地方社会,可能极大地影响到景观的改变;都城在这两个地区的先后建立,使国家礼仪率先对这些地区进行冲刷荡涤,等等。就像前面提到的例子,在清中叶河北某地还存在类型 I 或 II 的社,但立刻被某个很强调礼仪制度正统的文人狠狠批判了一通,相信很快就消失了。所以,同样在比较的意义上说,这里的区域历史过程得到某种“拉伸”或“延展”,即区域社会的某些历程比其他一些地区更漫长和复杂,在某种意义上说,傅衣凌所说“死的拖住活的”或是这种“拉伸”或“延展”的动因。^③我们知道,将富有弹性的材料,比如皮革,进行拉伸后,材料表面上的一些特征会被改变,皮革上原来肉眼可见的细小孔隙或纹路就会消失不见了。

晋东南—豫西北等地区存在至今的社庙可以归入类型 IV,也可以被视为历史过程“拉伸”的结果。但这当然不能只是赋予如此笼统而宏大的解释,不同区域存在不同类型的社背后,也都有更为深

① 参见《雍正七年十月六日包元进立卖山契》,曹树基等编《石仓契约》第3辑第3册,杭州:浙江大学出版社,2011—2018年,第4页;山头村龙神庙中的匾额落款则有“合坦重修”“合坦众弟子”等字样。

② 乾隆《太湖备考》卷六《祠庙》,台湾:成文出版社,1970年,第431页。

③ 傅衣凌《中国封建社会中的村社制和奴隶制残余》,《厦门大学学报》1980年第3期。尽管傅衣凌先生所用概念具有时代性特征,也尽管本文中提出的“死的拖住活的”提法略带贬义,但文中列举的历史现象和他真正想表达的思想,是探索中国社会结构的特征。本文的“社”确与他所说“村社制”“奴隶制”有关,但与它们作为社会形态的概念无关,是否“残余”就更当别论。

层的社会肌理和运行机制,尽管本文的重点并不在此。我们不是很清楚汉唐时期这里是否存在过类型 I 至类型 III 的社,也许我们的田野工作做得还很不细致,甚至没有看到明初里社社坛即类型 II 的遗存,但从现存的古建筑形式和修庙碑文中的描述来看,至少在金元时期就存在许多社庙性质的规模较大的庙了。我初步的想法,是北朝隋唐时期地方社会的佛教社邑组织从佛教造像的形式发展到修建大型的佛寺,影响到后世,使得宋金时期作为乡里组织的社也将大型的、具有更为正统化名称的庙宇作为社庙的主要形式,逐渐替代了小型的社坛或社庙。^①在其他许多地方,那些小型的社坛或社庙则变身而成具有别的名称的小庙或祭坛。

就五道庙而言,当代的一位摄影家为我们呈现了近 300 年来华北常见的现象(见图 10)。在晋北长城脚下的助马堡,当地人对他说“我们堡原来是全庙堡,城隍、龙王、关帝庙都有,后来全拆了。”结果他发现,“完整的庙只有一座了,在东堡中间有一座门朝东的小武道庙,小庙只有 3 平方米左右,庙中有神画像三幅,正面是武道神君,南北分别是白无常、黑无常像,这也是村里有老人故去报庙的地方”。^②从庙里的神像可以判断,这个武道庙无疑就是五道庙,因为是复建,改名“武道”比较容易获得批准,也可以用长城的特点赋予其合法性。村民所谓“全庙堡”是明代的制度与情势决定的,因为在嘉靖年间这里由参将驻扎,下辖 9 堡,军数千人,即千户所城的级别,根据礼制应建城隍庙等一应祠庙,其他村、堡就未必了。但无论是从明中后期以降的整体变化来看,还是从隆庆和议后助马堡的重要地位降低来看,明初礼制规定的乡村祭社、祭厉系统被逐渐破坏了,但乡民在生产和生活中的需求依然存在,这样就分化出不同职能的神祇,集中于五道庙中,特别是与死亡礼仪有关的神祇,但这并不妨碍社的传统仍在五道庙中延续。这个例子说明,生活世界的变化会导致文化表征的改变,但传统是否依然存在,取决于它是否具有被“再发明”的价值。

江南地区和华北地区一样,佛教势力在南北朝时期十分兴盛,并且极大地影响到了基层社会,同时也伴随着道教势力和国家意识形态力量的扩展。在这种情况下,原有的礼仪系统受到冲击,或至少在悄然改变,像我以为曾经是诸侯之社的太原晋祠和苏州泰伯庙也被披上了新的外衣,在毁淫祀的旗号下,大量地方性神灵被迫消失或变身。但在两宋以后,江南的山区开发和湖区围垦、华北地区北族的入居,都造成了人群、资源和社会结构的重组,原有的由佛教控制地方社会的局面遭到改变。比如我们在江西南昌附近的安义县所见,大批建于唐代的名为某某院的佛寺,到了明清时期已多数废毁了,新的居民树立了自己新的礼仪标识。也即如我们今天所见,社消失了,顾颉刚为了体验上古的社祭只好去考察与社的系统没有太大关系的妙峰山。

在一般意义上说,任何一个社会的结构都是层累的;但在不同区域,这个层累的表现都是很不相同的。有的社会经过漫长而多次的层累,原有的历史过程被大小不同的、能动的力量遮蔽或者固化了,看起来就像一个始终未变的、僵化的社会,黑格尔对中国的认识就是被这种表面现象欺骗了的结果;还有的社会经历了相对短暂而迅猛的变化,没有来得及僵化或被遮蔽,于是看起来比较多样化,其结构的层累比较简单,甚至曝露在人们的目中。因此,一个漫长历史过程的“折叠”恰恰是某一社会结构的“拉伸”,就像珠三角地区和遂昌禹王宫所展现的那样;而这一历史过程的“拉伸”又恰恰是某一社会结构的“折叠”,就像江南、华北和其他许多地方那些无名有实的社庙所表现的那样。

(责任编辑:王正华)

① 在我关于山西高平圣姑庙的个案研究中,一个金代“异端”宗教寺庙到元代被改造为道观,然后在清代亦成为乡村中的社庙,或许是一个说明这一转变的例子。

② 任彦龙《“戏说”助马堡》,津门网,“人文纪实”,http://www.sohu.com/a/315109697_784145。

ABSTRACTS

Folding and Stretching of the Historical Processes*——*Last and Shape Shifting of She (Territorial Shrine) and Its Significance in the Studies of Chinese History Zhao Shiyu

She and *She worship* are very old tradition in Chinese society , which originated from the ancient time and has been lasting till today , both of which existed in the rites of the state and play important roles in popular daily life. As a marker of identity both for a state and for a community , there is a most coherent representation in Chinese society and culture. In common sense , *She* and *She worship* are thought to have disappeared , but by field-work we have found they are either alive or shape shift , continuously making and reshaping in the multi-variant and out-sync development of the regions. By observations on living *She* and *She worship* in different regions , we may know more about the *folding* and *stretching* in the historical process in an ontological sense.

To Eliminate State and Family: The Role of Family in Reconstructing Social Ethics Zhao Yanjie

In the late Qing Dynasty , some radical intellectuals had critiques of both state and family as the emblems of selfishness and therefore called for abolishing them. As a result , the traditional political doctrine of *self-cultivation , family-regulating , state-ordering and maintaining world peace* began to shift towards *self-cultivation , family-elimination , state-elimination and maintaining world peace*. In the May Fourth Era characteristic of rising individualism , some contemporaries insisted on installing an ideal social structure with a direct linkage of individuals to society , featuring public rearing of children , public support of seniors and the abolition of family. To address the question how to bind together a society without families , the post-May Fourth new youth proposed an alternative of various-isms to achieve the social integration of strangers. The wide-spread abomination of family as a social institution further shaped China's political and social developments. The discourse of family revolution was indicative of an intellectual trend that ran counter to both traditional and Westernized ideas , and represented a major breakthrough in the thinking of fundamental questions including the intrinsic evils of humanity , the finiteness of human capabilities and the substitutability of family ties.

Wen Shi Tong Yi and Historical Aesthetics

Lu Xinsheng

Zhang Xuecheng styled himself Shizhai. His masterpiece *Wen Shi Tong Yi* was written in the reign of Qianlong when Han studies excluded Song studies and the textual research abandoned philosophy , but Zhang Xuecheng's academic research united metaphysical theory and practice. The textual research and the moral principles were emphasized together in his work , which was excellent and unique at the time. The most commendable thing was that a large number of discussions in *Wen Shi Tong Yi* were connected with the methodological principles of aesthetics , which meant that something in *Wen Shi Tong Yi* could be interpreted by means of historical aesthetics. Zhang Xuecheng believed that poetry and history were tightly intertwined , and historians should contain but not present the sense in their writing. Meanwhile , they were required to control the emotions to avoid to be dissolute , lost and biased by excessive mood. The essence of these theories is good enough to serve as a mirror for today's academic circles. In view of the fact that there is no precedent for the academic circles to interpret the historical aesthetics of *Wen Shi Tong Yi* , this article attempts to arouse the academic circle attention to the concept of historical aesthetics.