明清以来江南民间信仰中的庙界:以苏、松为中心

王 健

[摘 要] 庙界是明清以来苏松民间信仰中的一个重要概念,在该地区主要存在有围绕土地庙形成的庙界和围绕城隍庙、东岳庙等市镇庙宇形成的庙界,两类庙界的存在有着不同的意义,而在不同的庙界内部均有相应的组织与各类信仰活动。庙界的划分则往往与地方行政区划有关。值得注意的是,在庙界之间,由于地域开发的先后、相关群体的利益驱动等原因,还存在相互间的竞争与冲突,对此加以考察将有助于我们更全面地了解乡村信仰共同体的面貌。

[关键词] 明清 苏松地区 庙界

[中图分类号] D668 [文献标识码] A [文章编号] 1007-1873(2008)06-0118-17

[作者简介] 王健,助理研究员,上海社会科学院历史研究所 200235

滨岛敦俊教授在研究明清以来江南的民间信仰问题时,主要从时间与空间两个维度对这一现象进行了考察,而庙界则是他首先发现的一个重要概念,这一概念对于我们理解明清江南民间信仰在空间的展开有着重要的启示。

在其所著《总管信仰》一书中根据地方文献与调查所得,滨岛曾经详细列出了嘉定县娄塘镇、青浦县朱家角镇、练塘镇以及湖州市双林镇等地若干行政村落的聚落形态与土地庙关系,并且认为在高乡与低乡地区,土地庙的分布密度是有差异的,特别是在高乡地区,“图”是庙界划分的基础。而自明末以来,随着商品经济的发展,又出现了所谓“解钱粮”的习俗,在镇城隍庙与乡村土地庙之间形成了所谓“上位庙”与“下位庙”的关系。总之,在他看来,在乡镇中以庙宇、神灵为中心的生活空间,包括共同的祭祀、娱乐活动等便构成了传统中国“农村居民之社会共同性”成立的契机之一。①

滨岛先生对于明清江南庙界以及解钱粮的研究无疑具有开创性的意义,但其阐发亦尚有未及之处,如庙界究竟是一个单数的概念,还是一个复数的概念,是否存在不同类型的庙界?庙宇与聚落分布的关系在高乡与低乡的差别是否真那么明显?庙界是一个臆想的概念,还是与现实世界有着密切的联系?不同庙界之间存在怎样的关系?解钱粮现象还有没有进一步解释的空间?有感于此,故笔者不揣浅陋,拟在滨岛教授相关论述的基础上,以苏州、松江地区②为例,进一步对明清以来江南的庙界问题作一些探讨,以就教于方家。③

① 参见滨岛敦俊:《总管信仰》,(日本)研文出版 2001年,第四、五章相关内容。另外,吴滔在《清代苏州地区的村庙和镇庙:从民间信仰透视城乡关系》(《中国农史》2004年第 2期)一文中,从城乡关系的角度探讨了清代苏州村庙与镇庙的多层次关系,并且针对滨岛的观点指出“简单地用支配与被支配关系来概括共同信仰的社会组织的构成,是值得商榷的”。

② 其范围大致相当于今天的上海市和苏州市及其所辖各区县。

③ 本文初稿完成后,在不同场合,曾经得到业师钱杭教授以及王振忠、牟发松、巫仁恕等诸位先生的斧正,使笔者受益良多,在此谨表谢意。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

一 围绕土地庙的庙界及其活动

所谓庙界, 顾名思义, 首先是一个地域范畴的概念, 而在最初的意义上, 土地庙是庙界构成的核心。历史上的土地庙与里社有着密切的关系。《说文解字》解释"社"字为"地主也, 从示、土"。《周礼》云: "二十五家为社"。可以看到, 社在一开始就表示了一种地缘方面的联系, 而非家族血缘之间的联系。社的标志最初是上面涂着血的一束茅草, 后来则演化为所谓社树, 无论是茅草还是社树, 事实上都是为了表明土地的占有情况, 即地是有主的, 而这种占有当然是有其边界的, 这同样可以通过划沟、种树、立石来体现。所以, 我们认为社的存在从来就不仅仅是一种想象和信仰, 而是与对土地的拥有相关, 这与下文的分析有着重要的关联。

到了朱明立国之初, 朱元璋建立了两项制度以加强对基层的控制, 即里甲与里社制度。关于明初的里甲制度, 史载:

> 洪武十四年(1381)诏天下编赋役黄册, 以一百十户为一里, 推粮多者十户为长, 余百户为十甲, 甲凡十人。岁役里长一人, 甲首一人, 董一里一甲之事。先后以粮多寡为序, 凡十年为一周, 曰排年。在城曰坊, 近城曰厢, 乡都曰里。里编为册, 册首总为一图。①

与里甲制度相适应的, 就是明初同时还建立了里社制度, 根据万历《明会典》的记载:

> 凡各处乡村人民每里一百户内立坛一所, 祀五土五谷之神, 专为祈祷雨旸时若, 五谷丰登, 每岁一户轮当会首, 常川洁净坛场。遇春秋二社, 预期率办祭物, 至日约聚祭祀。其祭用一羊、一豕、酒果香烛随用。祭毕就行会饮, 会中先令一人读抑强扶弱之誓, 其词曰: 凡我同里之人各遵守礼法, 毋恃强凌弱, 违者先共制之, 然后经官。或贫无可赡, 周给其家, 三年不立, 不使与会。其婚姻丧葬有乏, 随力相助。如不从众及犯奸盗诈伪一切为非之人, 并不许入会。读誓词毕, 长幼以次就坐, 尽欢而退。务在恭敬神明, 和睦乡里, 以厚风俗。②

在此我们要注意的是, 这两项制度的建立将地方信仰与基层的乡里制度联系在了一起。此后制度虽有变迁, 但是其影响却一直是存在的。

郑振满先生曾经以福建为例, 指出当地在明中叶以后就已经出现了里社演变为神庙以及社庙合一的情形。③ 在江南, 情形亦相类似, 史料表明, 在苏松地区, 明初设立的里社坛不久就遭到了废弃, 如常熟到弘治年间, 遵依洪武礼制所立之里社坛便已"渐废"。④ 在太仓, 各乡里社坛在嘉靖年间亦渐废。⑤ 到了清代, 里社坛在很多地方已经是荡然无存, 所谓"世俗视如儿戏",⑥"前明仅传有里社坛, 今沿为故事"矣。⑦

考察其流变, 就是逐渐与土地合流, 里社的"坛而不屋"被偶像崇拜所替代, 如顾禄在《清嘉录》

---

① 《明史》卷 77《食货一• 户口》, 中华书局 1974年版。

② 万历《明会典》卷 94《礼部五十二• 里社》, 中华书局 1989年版。

③ 郑振满: 《明清福建里社组织的演变》, 载郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》, 福建人民出版社 2004年版。

④ 弘治《常熟县志》卷 1《坛壝》。

⑤ 顾雪亭: 《土风录》卷 18土地条。

⑥ 黄廷鑑: 《琴川三志补记》卷 3里社条。

⑦ 光绪《杨舍堡城志稿》卷 13《坛庙》。不过, 值得注意的是, 里社制度在嘉靖初年又曾再次得到强调, 笔者就曾见到数方立于嘉靖五年的重申里社制度的碑刻。如《明清以来苏州社会史碑刻集》就收录有立于嘉靖五年(1526)二月的《长洲县九都二十图里社碑》(495号碑), 碑文中强调洪武里社之制"敦本尚贤之政, 良有司者自当(缺六字)催督各将领过乡约本数, 建立□里社处所, 选过约正、约副姓名, 备造文册, 各令□□□□以□查考, 实举之有迟速, 行之有勤堕, □有司文贤否□□□焉, 定行分别劝惩, 决不□示□□□□除遵奉外, 今将备蒙案□内事理刻石, 立于□社, 以为遵守施行。"这样的措施显然可以与嘉靖初年毁淫祠活动的相对频繁相联系起来考察, 即两者均以整顿地方风俗为目的。不过, 这种重申最终只能成为纸面文章, 并未得到确切实施。(关于苏松地区的毁淫祠运动, 可参见拙作《明清江南毁淫祠研究: 以苏松地区为中心》, 《社会科学》2007年第 1期。)

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

中所说“吴中土谷之神, 分配古贤名姓, 塑像奉祀, 如任彦昇、蒋子文、张翰、王洵之类皆是”。[①] 正是围绕着这些土地庙, 在基层村落中形成了所谓的庙界, 并产生了各类祭祀组织与祭祀行为。

(一) 自然村落内部的祭祀组织与行为

费孝通先生在《江村经济》一书中曾经介绍了吴江江村的神灵祭祀情况: 在当地有着奉祀神道“刘皇”(即刘猛将)的地域性群体, 由大约 30户组成, 被称为“段”。江村共有 11个段, 每个段都有自己的刘皇偶像, 同段的每一户每年要出一名代表, 在正月和八月各聚会一次。聚会时, 要把神道请到其中的一户人家, 这家主人则准备好盛宴供奉。而且每年还要请剧团前来演戏酬神。[②]

同样是在民国年间, 吴县善人桥的穹隆山东南各村, “向例每越七年, 必举行穹隆老会一次, 加入计四十村, 约一千余户, 分作七十二段, 木渎区与本区各占其半”。[③] 依此估算, 作为最基本信仰单位的“段”大致亦由十几户人家组成。

而根据民俗学者欧粤对松江五厍地区的调查, 当地也有着类似的组织, 被称为“社”。它以自然村为基础, 由十来户农家结合而成, 每个社的户数最多不超过十五六户; 最少不少于七八户。结社以地理位置接近为前提, 姓氏在社中并不重要。如果自然村规模大, 则依自然村的走向, 按地理位置划分为数十个社。不入社的农户在当地绝无仅有。社的负责人称社头, 其职责是安排好本社每年的例行斋祭活动, 即做社。该地区每年做社一到两次, 年成好则做春秋两次, 年成差则仅做秋社。[④] 做社时, 由社头带社中两三人到附近庙前献上猪头三牲, 进行斋供, 请求神灵保佑。[⑤] 同时还要请说书人过来说半天书, 既是娱神, 亦为娱人。[⑥]

滨岛敦俊曾经对上海青浦练塘镇泖口行政村的社进行过调查, 并结合乡镇志书, 列表如下:

表 1 青浦县练塘镇泖口村的社

	1914年		1991年		
自然村	人口	户数	人口	户数	社的数量
泖　口	436	87	270	71	3
夏家村			184	54	1
尤家村	179	36	202	58	1
陆家浜	363	73	389	113	1
高家埭	397	79	465	132	3

资料来源: 滨岛敦俊:《总管信仰》(日本)研文出版 2001年, 第 215页。

以上数例大致可用以说明江南乡村地区村落内部的祭祀组织与祭祀行为。尽管名称有所不同, 但是就以上资料所显示的内容来看, 以自然村为单位, 或合一村之人户, 或在村内分别以数十户为规模的神灵祭祀组织围绕着土地神所进行的各类活动, 包括定期聚会、演出神戏、举行宴会等, 满足了民众的日常信仰需求。

不过要进一步指出的是, 此类村落内的组织及其行为似乎尚未足以构成一个自足的祭祀单位, 一个最为显著的特征就是, 在其内部还并不存在大型的群体性活动。如在江村, 凡是遇到干旱、蝗

① 顾禄:《清嘉录》卷 3。

② 费孝通:《江村经济》商务印书馆 2001年版, 第 98—99页。

③ 王洁人、朱孟乐编《善人桥的真面目》, 吴县善人桥农村改进委员会民国 23年版, 第 35页。

④ 敦煌文书中曾经出现“坐社”的说法, 据郝春文研究, “坐社”即“作社”, 是敦煌私社所举行的祭祀与宴会活动。参见郝春文:《敦煌遗书中的“春秋坐局席”考》,《北京师范学院学报》1995年第 3期;《再论敦煌私社的“春秋坐局席”活动》,《敦煌学辑刊》2006年第 1期。另外, 关于敦煌社邑的研究, 在敦煌学界已经取得了一系列成果, 具体可参见余欣:《神道人心: 唐宋之际敦煌民生宗教史研究》, 中华书局 2006年版, 第 42页。

⑤ 所奉供品在仪式结束后, 一般而言是部分归于社内人户, 部分用于酬谢主持、参与仪式的和尚、道士等。

⑥ 欧粤:《上海五厍地区的神信仰》,《中国民间文化》第 18辑, 学林出版社 1995年。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

灾或水灾, 所有宗教和巫术的活动便都在镇区举行。[①] 而在五厍, 社的活动也只限于斋祭, 参与迎神赛会而已。明人王稚登在《吴社编》中指出, 苏州社会之时, 有所谓"荒隅小市, 城阴井落之间, 不能为会, 或偏门曲局, 一部半伍, 山装海饰, 各殚其智, 以俟大会成而入之", [②]所谓"不能为会", 即已点出了此类祭祀单位的基本性质, 因此从某种程度而言, 它们只能被看作是庙界成立的基础。

(二) 围绕土地庙的庙界

围绕土地庙的庙界是建立在村落内祭祀行为基础之上的, 其最主要的特征就是在一定地域范围内的村落之间形成了一个中心庙宇, 并且围绕这一中心庙宇及其神灵出现了相应的祭祀组织及相关活动。乾隆《唐市志》曾经提到常熟土谷神灵周孝子在当地乡村的具体分布情况: 灵惠庙"祀宋周孝子容在河东中市, 其在市泽者为孝子故居, 俗名老府, 又名隆兴庙。近市乡村几百家之聚, 里人必立庙以祀, 不能具载。"[③]这里所谓的"几百家之聚"实际上就可以被看作是一个以土谷神周孝子为中心的庙界的范围。

再看上述五厍的例子。五厍地区, 社之上有会, 会由辖区内所有的社组成。当地有两个会, 东北部属城隍神管辖, 辖区内有 7个自然村, 500多户人家, 西部和南部属吾沙神管辖, 辖区内有数十个自然村, 2000多户人家。[④] 因此, 在该地区, 实际上就形成了以城隍神和吾沙神为中心的两个庙界, 其迎神赛会通常由界内居民各自举行, 并且有固定的组织加以运作, 当地称之为六房书吏, 分别由指定各村世袭担任。

类似于五厍地区的庙界与祭祀组织, 在明清时代的苏松地区应当可视为一种常态。如《嘉定嘐东志》就记载当地"庙宇划分地界, 每庙分设六房、轿班等职司, 六房司庙中事务, 轿班司神像进出。每逢三春、十月二期举行待佛, 宰猪杀羊, 合资聚饮, 另雇小唱说书等以为娱乐"。而在奉贤, 当地施王庙会之时, 也同样要组成所谓六房, 由其负责募捐经费, 商讨出巡事宜等。[⑤]

每次赛会, 除了上述六房书吏这样的组织各司其事外, 还要有一些大的村落或宗族来总持其事。在五厍, 信奉吾沙老爷的区域内有数十村, 其中以洙浜村、曹家浜村、田渡浜村、打牲埭村规模为最大, 因此就成为了吾沙老爷出会时的"台基", 也就是在神灵出会时, 负责提供留宿、搭台演戏等事务, 由于吾沙老爷两年出巡一次, 因此上述四村逢八年才会轮到一次做"台基"的机会。

而在上述善人桥地区, 所谓七十二段, 亦有主段、散段之分, "主段之村落, 轮值主持会务, 散段之村落, 仅可协助会务。主段为柳家场、唐冈头、堰头村、旺家坞、石臼亩、徐家场、上堰头七村, 各家所认定之仪仗, 亦有老账根据, 不可轻易变更, 如力不能负, 虽借债卖田, 亦所情愿。会中偶像每七年一次, 轮值供奉在七村段头家内"。[⑥]

类似的, 在其他地方实际上也有相近的习惯。如吴江各地每年演春台戏, 同样是将神灵辖区内人户分为数坊, 每年按照顺序轮流负责酬神演戏事宜。[⑦]

---

① 费孝通: 《江村经济》第 99页。

② 王稚登: 《吴社编》, 《丛书集成初编》3025册。

③ 乾隆《唐市志》卷上。

④ 欧粤: 《上海五厍地区的神信仰》。

⑤赵仁予: 《"施老爷"出会》, 《上海道教》2006年第 4期。值得指出的是, 此类组织在不同地域社会中的作用似乎有进一步探讨的必要。如钱杭在关于薛忠训庙的研究中, 曾经对该地围绕此庙宇形成的祭祀组织运作方式、原则、发展趋势等进行过深入的分析, 指出该地的祭祀组织当其活动局限于祭祀事务时自然有其合理性, 但当超越这一范围插手其他事务时则必然遭到质疑。不过, 与之相比, 华南的情况似乎有所不同, 如江口的村庙祭典组织, 不仅是一种宗教组织, 同时也是一种社区组织, 往往与基层政权相结合, 成为里甲组织和保甲组织的有机组成部分。村里的各种政治、经济、文化活动都是由村庙出面主持的, 两者在功能上明显不同。 (参见钱杭: 《忠义传说、祭祀圈与祭祀组织——浙江平阳县腾蛟镇薛氏忠训庙的历史与现实》, 《史林》2002年第 1期; 郑振满: 《神庙祭典与社区发展模式 ——以莆田江口平原为例证》, 《史林》1995年第 1期。)

⑥ 王洁人、朱孟乐编《善人桥的真面目》, 第 36页。

⑦ 张振昌: 《春台戏杂说》, 吴江市政协文史资料委员会编《吴江风情》, 天津科学技术出版社 1993年版。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

滨岛敦俊曾经根据乡镇志记载对明清以来江南地区的土地庙分布密度进行过一个估计,他认为由于在该地区,高地乡村一般是形成了小村或散村的聚落形态,如盛桥里 212个自然村落的平均户数为 7. 7户;而低地乡村则是形成了集村的聚落形态,如相城 69个村落的平均户数为 112 9户。因此与之相适应的就是,在高地乡村平均每个土地庙所分享的村落数要远高于低地乡村,他以湖州乌青镇为例计算出当地大体上每十村强有一个土地庙,这是低地的例子;而地处东部微高地的盛桥里则大约 40个自然村才有一个土地庙。不过,无论是在低地还是高地乡村,以土地庙为核心的祭祀则是两者都有的基层组织。[①] 这样的组织在一些地方被称为社,一些地方则被称为会,如五厍。[②]

必须指出的是,滨岛在此以乡镇志的记载为依托,对庙宇与村落比例进行的估计,从论证过程来看是存在一些问题的。因为一方面正如我们已经认识到的,由于受到儒家正统理念的影响,乡镇志编纂者不可能完全记载本地的大小庙宇,因此以此为基础加以统计必然会有所偏颇;另一方面,滨岛在此显然忽略了作为土地庙庙界基础的村落内的祭祀组织与祭祀行为。也就是说在统计中必须先弄清楚哪些庙宇是作为庙界的中心而存在的,哪些则只是作为村落内祭祀的对象,哪些既是村落内祭祀的对象,又是庙界的中心,否则统计的有效性便值得怀疑。[③] 不过,无论如何,他在此正确指出了以土地庙为核心的庙界所具有的地方基层聚落的性质,这是十分有价值的。

二 围绕市镇庙宇的庙界及其活动

关于市镇庙宇的庙界,事实上包含两个层面的涵义:一是指在镇市范围内(明清时代江南的乡镇志中经常将这一区域称为“镇图”,以区别于“乡图”)以特定庙宇与神灵为中心的地域范畴;二则是指在镇市及其乡脚范围内,乃至跨镇域的范围内,围绕某些庙宇与神灵形成的地域范畴。以下我们从“解钱粮”习俗入手来对此加以说明。

(一) 解钱粮的兴起

所谓解钱粮是明代中后期以后,伴随着商品经济的发展和市镇的兴起而出现的一种现象,其主要表现形式是当县或镇的特定庙宇举行庙会时,乡村庙宇赶往参拜并象征性地交纳阴间使用的纸钱。滨岛敦俊在其研究中最早注意到了这一现象,并加以研究,他认为,解钱粮及镇城隍等现象的出现实际上是小农被卷入商品经济,生活范围扩大在宗教上的反映,解钱粮的习俗亦是在模拟人间官府的征收钱粮的行为。[④] 但由于他主要是从商品经济发展的角度来考察这一现象,因此关于解钱粮本身及其所反映的城乡神灵之间的关系还留有继续探讨的空间。

关于解钱粮的起始,滨岛在其著作中所引最早资料为康熙《昆山县志》卷六《风俗》云:

> 六七月间有土地会……顺治年间小民创为阴司上纳钱粮之说,自四五月便舁各向土地神至会首家,号征钱粮。境内诸家每纳阡张若干束,佐之钱若干文。至六七月赛会,舁神像,各至城隍庙,以阡张汇纳,号为解钱粮,而以钱为会费。

不过笔者所见的最早与解钱粮相关的记载则出现于万历《常熟私志》卷 3《叙俗》中:

> 常熟每年“三月廿八日东岳天齐帝诞日,邑中十二庙炳灵公、清源君、寿亭侯、白龙王、睢阳

① 滨岛敦俊:《旧中国江南三角洲农村的聚落和社区》,载《历史地理》第 10辑。另见氏著《总管信仰》,(日本)研文出版 2001年,第 159—161页。

② 不过,社的称呼可能更多一些,如明代《外冈志》说:“镇之社,西为潼杠,东为彩仙,不知其为何神。”(《外冈志》卷 2)袁景澜《赛猛将》诗描摹清代苏州猛将会情况:“林梢一旗扬,村路喧声沸。……南邻足谷翁,今年为社首。”(袁景澜:《吴郡岁华纪丽》卷 1)

③ 如清代苏州人袁学澜在《三月廿八日即事诗》描写道:“廉纤细雨湿芳尘,七十村庄赛社神。”其自注云:“丁浦庙社神所辖村庄七十二所,例于是日解饷朝岳帝,赛会甚盛。”可见在西部低地同样存在象丁浦庙这样的大社。(袁景澜:《吴郡岁华纪丽》卷 3)

④ 滨岛敦俊:《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》,《中国社会经济史研究》1991年第 1期。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

公、孚应王、惠济侯、利济侯、永定公、李烈士、周孝子、城隍神齐来祝寿", 到了万历年间, 又"起解纸之说, 每神诣岳解纸钱, 钱几扛焚之"。[①]

更早的类似记载在弘治《常熟县志》中也已经出现, 该志卷 3载: "前每岁春三月城中福山聚为春会, 其事势尤为可怪, 成化甲辰春愚尝撰《春会行》一篇: 世传三月廿八日, 东岳山神降诞时, 执圭臣卫十二庙, 连舆晨进万年"。[②] 这表明在当时已经有其他庙宇朝拜东岳神的现象, 它与上述记载唯一的区别就是还没有出现解钱粮的记录。另外, 在崇祯《松江府志》中也有类似的记载:

(三月) 旧志载歌骂游山 (千山, 即天马山)迎会, 先时巫者舁神偶沿门互唱索钱, 结彩成幡胜, 以奉岳神为钱幡会……二十八日东岳帝诞辰, 里人聚鼓乐旗幡旗盖迎神于东岳庙。[③]

由以上几条资料, 我们大致可以判断地方神灵对东岳庙的朝拜应该在明代中后期就存在了,[④] 而解钱粮的现象至少在明末也已经出现。而到清初则逐渐蔓延至各个乡镇, 如乾隆《沙头里志》载:

三四月间乡村社会捏神通榜, 通衢人家敛束楮, 华轩彩仗, 争奇绚丽, 近多马匹, 结彩亭故事, 金玉器皿之属, 舁神像押后, 至璜泾东岳庙, 曰解黄钱 (前代无此风, 始顺治间), 亦有解本镇玉皇庙者, 男女聚观, 喧阗道路, 曩时演剧酬神必架高柏, 近则神庙仪门各建戏台。[⑤]

此后, 解钱粮在苏松各个乡镇成为了一种普遍的习俗, 兹再举数例:

光绪《罗店镇志》卷 1《疆里志上·建置·节序》"三月二十八日东岳诞……有好事者先于正月九日上天表, 届期各庙界土地司神赛会, 以纸箱藏楮帛纳诸宫前, 堆积如山, 名曰解天饷。焚时迎诸神团走, 又谓验楮。"《浏河镇纪略》卷 9《街巷》"玉皇宫及五岳庙有天库一座, 乃镇乡之城隍土地解天饷焚化之所。"《璜泾志稿》卷 8《琐缀志》"尝见岳庙时解纸有杨老相公、王二官人、新安又有张五娘子庙, 石牌有王二官人庙, 皆土神"。民国《崇明县志》卷 4《地理志三·风俗》"三月二十八日, 东岳帝诞, 城隍诣贺 (俗谓朝王), 有以纸箱盛冥镪赴会焚化, 曰解黄钱"。

(二) 围绕市镇庙宇的庙界

分析各乡镇关于解钱粮的史料, 我们发现, 解钱粮的对象大致有三类:

一是东岳。如万历《常熟私志》载"岁季春, 各庙集社朝岳"。[⑥]《清嘉录》卷 2《解天饷》载: "春中, 各乡土地神庙, 有解天饷之举, 司香火者董其事。庙中设柜, 收纳阡张、元宝, 俗呼钱粮。凡属境内居民, 每户献纳一副、十副、数十副不等。每完一副, 必输纳费钱若干文, 名曰解费。献纳稍迟, 则遣人于街鸣锣使闻, 谓之'催钱粮'。有头限、二限、三限之目, 限满之日, 盛设仪从鼓乐, 戴甲马, 舁神至穹隆山上真观, 以钱粮焚化玉帝殿庭, 为境内居民祈福, 名曰'解天饷'"。

二是镇城隍。如道光《直塘里志》卷 1《地理、节序》载: 当地"三月五日城隍神生日, 每年演戏, 俗称生日戏。凡神庙皆择日解费钱"。

三是土地神。如嘉庆《二续淞南志》上《寺庙》记载: "陈土地公馆在慈定庵东。每年秋收后, 农民至陈庵村太平庵, 完纳天饷。道远不便, 嘉庆十二年特建公馆, 以要神灵"。

毫无疑问, 最后一类中类似于陈土地这样的神灵, 直接从农民手中接受"天饷", 其性质应该就是以土地庙为中心的庙界的主神, 并不在我们这一节讨论范围之内。

值得注意的是镇城隍。如滨岛所发现的, 在一些情况下, 镇城隍会成为周边乡脚范围内"解钱粮"的对象, 从而形成市镇庙宇第二层意义上的庙界。如在嘉定, 从康熙年间开始, 亦"谣言土地解

① 万历《常熟私志》卷 3《叙俗》, 民国瞿氏抄本。

② 弘治《常熟县志》卷 3《神祀》。

③ 崇祯《松江府志》卷 7《风俗》。

④ 当然, 苏松地方民众对东岳的崇拜则应该在宋代就已经是很普遍了, 如淳祐《玉峰志》就记载当时昆山"自三月旦, 争往岳祠拜祈祷赛……(四月)望日山神诞, 县迎神设佛老教, 以祈岁事, 并社为会以送神, 自山塘至邑前, 幕次相属, 红翠如画。它州负贩而来者, 肩袂陆续"。(淳祐《玉峰志》卷上《风俗》)

⑤ 乾隆《沙头里志》卷 2《风俗》。

⑥ 万历《常熟私志》卷 6《叙神》。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

钱粮于城隍, 城隍解钱粮于玉帝 ”。[①] 而吴县黄埭的一项“解天饷 ”行为则比较典型地体现了镇城隍对村落庙宇的上位庙的地位:

> 俗于四月间赛城隍会三日, 谓解天饷, 循年例也。第一日巡行本街为演会。第二日诣管山解东岳饷为正会, 时日导从之盛, 仪仗之丰为他乡所莫比。……第三日至琳桥为末会, 俗称神望外婆家, 到则一年平安, 田地丰盛, 否则彼处不吉。[②]

我们可以认为, 这样的习俗从一个侧面反映了明代中后期以来, 部分江南市镇与周边乡村相整合的过程, 但却不能以偏概全。从源头上说, 镇城隍的产生, 是明代中叶以来江南市镇兴起的结果, “其根源是这一地区的商业化 ”。因此, 在江南, 不少镇城隍庙形成的路径之一就是由土地庙向城隍庙的变迁。[③] 如苏州府长洲县、昆山县交界的甫里镇城隍庙原来是“孔侯将军庙, 本镇社稷之神 ”, “明万历间庙祝苏某募改府城隍行祠, 附孔侯于门庑 ”。吴江县黄溪镇城隍庙由合路村的土地庙“合应明王庙 ”在康熙年间改建而成。江阴县杨舍的城隍庙“旧系里社坛, 明季里人公建 ”。[④] 既然很多的镇城隍本来就是脱胎于土地神, 因此可以想象, 它首先继承的一定是原来那个土地神的庙界, 其实质是在商品化背景下以土地庙为中心的庙界的变形, 即庙界由乡村转向了市镇。

所以, 在这一意义上, 它和其他土地神之间是平等的。一些个案表明, 镇城隍对其他土地庙并不一定就占有优势的地位, 有时恰恰相反。如嘉定县黄渡镇本身有两座城隍庙, 但是周围农村的信仰活动, 似乎却是集中在重固的猛将庙举行: “猛将庙在重固镇, 为乡人报赛之所, 八月十八日前后数日, 远近烧香者争趋之, 田家器用毕聚成市, 至晚自烧香归, 各携农织具络绎于路, 遇岁稔则近庙村民鸣锣至黄渡以百计, 谓之敲灯。每乡土地神各分庙界, 备龙灯至猛将庙以供神观, 谓之解灯。”[⑤] 滨岛在其论文中曾经认为这是一个特殊的例子, 但笔者以为这实际上正表明了镇城隍与其他土地神之间并非天然地具有地位上的隶属关系。

而另外一些习俗也表明了镇城隍与土地神在地位上的平等。如道光《双凤里志》载双凤“普福宫奉玉皇, 远近神庙每年三四月解黄钱赴宫焚化, 迎神者名曰会首, 富者任意求奇, 贫者相随竭蹶, 耗费不资, 镇中城隍、周神两庙分地界以角胜, 亦解黄钱于玉皇宫, 其会甲于他庙 ”。[⑥] 我们看到, 在这里土地庙的解钱粮对象直接就是东岳, 而非城隍。相反, 镇城隍也要向东岳交纳黄钱, 显示了在东岳面前它与其他土地神庙具有平等的地位。

综合以上信息, 我们看到在明清时代的苏松市镇, 虽然在表面上各类庙宇及神灵之间形成了如下图所示的关系, 但是当镇城隍作为“上位庙”的地位并不稳固的情况下, 这样的关系显然更多地是显示了一种理想的状态。

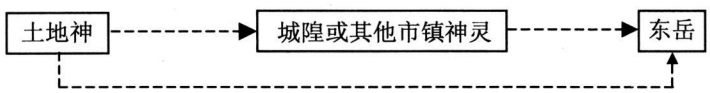

图 1: 理想的神灵“解钱粮 ”关系示意图

最后, 让我们再把目光转移到东岳身上, 毫无疑问, 在明清时代的江南市镇, 东岳神的地位是最高的, 就“解钱粮 ”关系而言, 它既可以接受来自镇城隍和其他中心庙宇的钱粮, 又可以直接接受来自各土地神的钱粮; 但又不需向其他神灵交纳钱粮的。

不过, 以东岳为对象的“解钱粮”行为, 在很多时候都是跨越单一市镇的, 甚至是跨县的。如上面我们提到的苏州穹隆山、松江干山 (天马山)的东岳庙, 其解天饷的范围显然已经超过了一镇的区

① 康熙《嘉定县志》卷 4《风俗》。
② 民国《黄埭志》卷 2《风俗》。
③ 参见滨岛敦俊: 《明清江南城隍考》, 申浩: 《〈明清江南城隍考〉补正》, 《中国社会经济史研究》1999 年第 2 期。
④ 乾隆《吴郡甫里志》卷 15《祠宇》, 道光《黄溪志》卷 2《庙祠》, 光绪《杨舍堡城志稿》卷 13《坛庙》。
⑤ 咸丰《黄渡镇志》卷 2《疆域• 风俗》
⑥ 道光《双凤里志》卷 1之《流俗》。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

域。民国《重修常昭合志》详细记载了当地的市镇数量及寺庙情况, 我们也发现, 在所有 60个左右的市镇中, 只有 11个市镇是有东岳庙的, 而且分布相对均匀, 可以想象, 一个东岳庙的朝拜区域肯定包括了周围的数个市镇。如常熟辛安乡城隍庙便在每年七月二十日到与其邻近的吴县相城东岳庙解秋饷, "仪从甚盛"。[①] 再如常熟的归市、太仓的毛家市地区亦是十年一次至 (太仓)沙溪上岳。[②]

在此, 还值得深入考虑的是, 东岳的地位为什么会如此崇高? 恐怕这也并非仅仅是商品经济发展的结果, 而应该跟东岳神的功能结合起来考察, 即"俗谓神权天下民人生死, 故酬答尤虔"。[③]

三 关于庙界划分的基础

从表面上看, 庙界似乎代表了民众对于神灵管辖区域的一种臆想, 是虚幻而不现实的。乾隆《方泰志》载当地有小土地庙、房十八家土地庙、八字桥土城庙等, "其神皆葛江宋王司。乡民取报赛之便, 各建一祠以奉之, 而分画其庙界"。[④] 民国《钱门塘乡志》作者在叙述太平天国后当地民间信仰恢复的情况时也说: "乡民辄附会一人以为神, 私分区域以为界, 焚香顶礼"[⑤]。这些叙述给人的印象是, 庙界的划分好象只是乡民图地利之便而采取的一种随意性很强的行为, 因此无一定之规。事实究竟是否如此呢? 要回答这一问题, 我们不妨可以对庙界划分的依据和基础进行一点讨论。

滨岛教授在其研究中, 曾经以宝山县盛桥里为例,[⑥]认为在高乡棉作地带, 以图为单位的信仰活动是划分庙界的基础, 同时这也与当地所谓疏村的聚落分布形态相关。[⑦] 这一观点对我们无疑具有启发意义, 但同时也有进一步探讨的必要。

在《明清以来苏州社会史碑刻集》收录有康熙六十年 (1721年)所立《长洲县大云乡灵迹司土地奉宪□复古原管三图碑记□□□□□□》。据该碑载:

> 江南苏 州府长洲县利二、利三、利四图里民陆伯荣等"世居本土, 遇有婚丧疾病, 祈祷疏文, 僧道祝献, 为乡贯俱书吴县大云乡土地管界, 但户口、田房、交纳钱粮, 仍在长洲县, 岂有阴属于吴县, 阳属于长洲县, 殊不可解! □细根求, 始知府县二志可考, 开明□图□某乡土地, 我里并非吴县所属。因长吴两县, 各有大云乡土地, 是以□□错误, 虽在幽明之中, □思阴阳一理, 关系民间祸福。□□一家, 有阴阳各别, 不但祈祷无益, 焉能生□之遵。若不辩明志书, 遗世徒然, 《书》云非其鬼而祭之也。是以抄录志书: 吴县大云乡管五图, 长洲县大云乡管三图, 公呈□□留侯正一嗣教五十四代天师大真人府先人老爷, 因匆匆入觐, 未奉批发。荣等至今仰望, □幸天师大真人府大老爷□□苏城, 用敢□□□□□, 伏乞明念下民祸福, □□阴阳风水, 祈□出示, 并移明苏 州府, 转行长洲县及僧纲道纪阴阳学取具, 照志遵依, 庶民间婚丧疾病, 祈祷疏文, 阴阳一理, 毋欺于冥冥之中矣。有此, 连名上呈"。

在官府批复由长洲县大云乡土地管辖后, "复遭无知棍徒, 活□千百年古迹正神之庙指称新建淫祠, 聚众煽惑, 纠□□十五人, 驾词兴讼, 捏将淫祠惑世□民"。这块碑记实际上是记载了两个土地庙庙界内居民因对庙宇管辖地域发生疑问, 进而产生冲突, 最终由官方出面加以确认的事件。

在这里, 我们特别要注意的是, 长洲县大云乡土地的管辖范围恰恰是以图为单位的, 而其依据

---

① 民国《相城小志》卷 3《风俗》。

② 徐兆玮: 《徐兆玮日记》(常熟图书馆藏稿本)光绪 25年 (1899年)四月十二日条: "是日为毛家市盛赛之期, 十年一次, 至沙溪上岳, 观者如堵。"

③ 《清嘉录》卷 3"东岳生日"条。

④ 《方泰志》卷 1。

⑤ 民国《钱门塘乡志》卷 3《营建志· 庙宇》。

⑥ 民国《盛桥里志》三《礼俗志· 风俗》: "盛桥四乡花稻登场, 好事者以敬神为名, 搭台演剧, 家家邀亲请友 ……甲图演罢, 乙图接踵而起。"

⑦ 滨岛敦俊: 《总管信仰》, 第 165—167页。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

则是由官方编纂的地方志书,[①]可见,事实上不仅仅在高乡棉作地区,在低地同样有以图为单位的划分庙界的例子。

因此,“图”作为庙界划分的基础,也并不一定与聚落的分布形态有着必然的联系。以大云乡土地庙的例子来说,我们认为,民众的要求神灵管辖界限要与现实行政区划相符合的看法,其实恰恰正体现了官方行政机制对民众祭祀观念的影响,亦隐晦地表明了他们对国家力量的认同与重视。

对于民众的要求,地方官员的看法是认为“神明之道,无远不□,使荐享之时,而必诚必敬,在昭昭之灵自必来歆而来格,何庸分此疆彼界?”[②]这一方面表明了他们与乡土观念之间的距离,他们没有认识到所谓“阴阳一体”在民众观念中的重要性,另一方面则更没有意识到这种阴阳相符的观念,还表明了在民间信仰领域,国家始终在场并发挥着它的影响,甚至于神灵的管辖区域也被要求与阳世的行政区划相匹配。[③]

而这在江南,至少是苏松地区,或许是一个比较普遍的现象,乃至于成为一种常识。比如明代华亭县有张翁庙,明末崇祯五年重修时,其碑志就言明其为“十三保一区界庙”,[④]并且还进一步说“考之邑乘,有邑即设区保,有区保即设界庙,殆与邑俱永乎”。[⑤]

再如清代上海漕河泾二十六保有漕河庙,乾隆以前,该庙“庙之界为上海县二十六保十图、十三图、十四图及十五图、二十二图之半,有义冢二,所属十图、十四图,为神巡莅散赈地”。[⑥]金山张泽罗许庄庙在二十三图荒字圩,供奉有城隍神,“凡八保各图民人均祀之”。[⑦]在这些例子中,庙界与图、保、区这些地方基层行政区划是紧密联系在一起的。[⑧]

进一步的,依附于基层管理而产生的地方职役人员在乡村庙界诸多活动的运作方面也发挥着作用。这在清代中后期以后表现尤为明显。在常熟“市乡各图地保每届农民收获之际,遍发请贴,美其名曰祀神”。[⑨]而在滨岛敦俊等人的调查中,也多次提到地保、甲长等在赛会过程中担当着组织者的角色。[10]或许正是因为如此,所以在咸丰四年苏州府元和县所立《元和县示禁保护韩蕲王庙祀碑》中就提到韩蕲王作为“习义乡土谷正神”,该庙的维护,由“娄塘六陈各牙行、籴粜各商民担户及司事地保地保”承担,而地保尤应负责,即所谓“地保徇隐,察出并惩”。[11]

四 内外有别:庙界之间的竞争与冲突

生长于江南的茅盾先生有不少文字,如《多收了三五斗》等都非常真实地反映了江南的一些世

---

① 在此我们注意到被引用的是正德《姑苏志》而并非于康熙30年刊行的《苏州府志》,参见正德《姑苏志》卷18《乡都》:长洲县大云乡庆云里管图三:利字二至四;吴县大云乡庆云里管图五:北亨二至五北利三。

② 王国平、唐力行编《明清以来苏州社会史碑刻集》,第342号碑。

③ 在明清时代的江南地区,县以下的基层区划格局虽然历有变迁,而且各地具体情况也有所不同,但基本上可以分为以下四级:乡或区、场—都或保—图或圩—圩或村、镇、市。参见徐茂明:《江南士绅与江南社会(1368—1911)》,商务印书馆2004年版,第124页。

④ 明代松江府的基层管理系统具体为县—乡—保—区—图。参见冯贤亮:《明清江南地区的环境变动与社会控制》,上海人民出版社2002年,第115页。

⑤《重建张翁庙记碑》,见浦东新区档案馆编《浦东碑刻资料选辑》,1998年内部印行,第197页。

⑥《重修漕河庙记》(乾隆51年,残),上海市历史博物馆藏碑刻拓片。

⑦ 光绪《张泽志》卷9《方外志》。

⑧ 不过,庙界的划分与行政区划相比,似乎又存在滞后性。如康熙《常熟县志》“每都皆注里名,如第一都辖虞山里、武昌里、小山里、新兴里之类”,后来几经变迁,但直到光绪年间,僧道疏文所依据的却仍然是康熙志中的记载。(参见光绪《常昭合志稿》卷8《都图》。)而在上述大云乡个案中,依据正德《姑苏志》而非康熙府志,似乎也表明了这一点。不过,在康熙时期,由于多方面的原因,里、图的编制与明代相比,还没有出现非常大的变动,如权仁溶关于清初徽州里编制的研究就表明了这一点。(参见权仁溶:《清初徽州的里编制和增图》,《上海师范大学学报》2007年第3期。)

⑨《地保纷纷祀神》,载《常熟日日报》(常熟档案馆藏)1916年11月24日。

10 参见滨岛敦俊、高桥正、片山冈:《華中・南ツ　　農村実地調査報告書》,大阪大学文学部纪要第34卷,1994年。

11 王国平、唐力行编:《明清以来苏州社会史碑刻集》,苏州大学出版社1999年版,第342号碑。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

俗风情, 短篇小说《赛会》同样如此。在这篇小说中, 茅盾讲述了一个江南小镇因干旱而举行周仓会求雨的故事。在故事中, 小镇分东区与西区分别举行迎神赛会, 镇东区的张老四由于在观看西区的赛会时对神灵出言不逊, 因而遭到了西区人的谴责, 为此他的老婆埋怨他说: "你看会只管看会, 说他们什么? 又不是本坊会, 写过你的疏"。结果本来东区也要举行赛会, 又因为西区的人扬言要报复, 因此东区的"有些老成人提议缩短路线, 总管老爷只在本区内抬一转, 不到别区去"。[①]

作为小说, 情节自然是虚构的, 但它所提供的背景却无疑是真实的, 从一个侧面展示了常态下江南民众的信仰观念与行为。一个突出的表现是, 人群作为信仰的主体, 他们对不同神灵的信仰程度是因时因地而异的, 所谓写疏与看会, 本坊会与他坊会之间的区分就真实地表明了这一点。自己要写疏捐钱的神灵自然是最为亲近的, 而其他的神灵在多数情况下只是提供了一个"看会", 凑热闹的机会而已, 与自己的切身利益其实关系并不大。

而另外一些资料则表明, 土地神有时甚至还可能"越境为祟"。如民国《望仙桥乡志稿》记载了这样一个故事:

> ……仙溪之东, 巨门之野向有小庙一所, 相传肇自康熙朝, 迄今百数十稔, 香火不衰。祷者酬者五体投地, 心慑而忱服焉, 顾未尝考其所奉者为何神也。道光岁甲辰中秋前四日, 忽有蓬溪胡生持梃毁其庙, 至瓦墁无完。里人大骇, 欲执生。予故生父执也, 往询之, 云其室人顾疾病, 为斯神所凭, 多亵语, 生不堪而为此。情若孔迫者, 然莽矣。父老言此庙多历年所, 有利无害, 越境为祟, 为诬神。生喋喋, 众汹汹然, 余(引者按: 指作者)为解围, 重建其庙。[②]

庙神"越境为祟", 庙界内的父老却总还是曲为维护, 其原因则无非是要其护佑本境民生, 而自认被其侵犯的外来者却气势汹汹, 乃至持梃毁庙, 两相比照, 内外有别之势判然矣。而这种态势的形成事实上是有多方面原因的。

(一) 地域开发与庙界竞争: 漕河庙的例子

漕河庙是明清时代坐落于上海县二十六保漕河泾镇以西二里的一座普通的地方庙宇。它的历史比较典型地体现了地域开发和庙界变迁、竞争之间的关系。[③]

1. 从土地庙到城隍庙: 漕河庙的早期历史

乾隆五十一年《重修漕河庙记》中对漕河庙内神灵的方位是这样描述的: "庙之中为东岳殿, 殿后供文昌、大士、三官诸像, 殿前为土地祠, 城隍神向在东, 而今迁西"。

从这一引文来看, 清中叶漕河庙中的主神似乎应该是东岳, 但《重修漕河庙记》同时却又说"龙华南之漕河庙向亦有城隍神行祠"。那么到底应该如何理解清代漕河庙的性质呢? 嘉庆十八年《漕河庙重并庙界记》中提及, 漕河庙神每年"清明、中元节暨十月朔"均要出巡, "赈祭孤魂, 驱除邪祟", 而其巡视目的地是位于十图、十四图的两座义冢。在明清时代的江南, 这种完全模仿于府县城隍的行为,[④]一般而言, 只可能出现在镇城隍的身上, 因此无疑所谓漕河庙神也就是指城隍神。而据我们在前文中的分析, 东岳处于江南神灵体系的最高层, 一般是不会出巡的, 只是接受其他土地神与城隍神的朝贺。此外, 在道光二年的《重修漕河庙城隍行祠碑》中, 作者更是直接将城隍行祠与漕河庙等同了起来: "上海之南, 地名漕河, 离城十余里, 向有城隍神别祠, 因目之曰漕河庙"。因此笔

---

① 参见茅盾: 《赛会》, 开明书店 1945年 9月出版。

② 张子渊: 《安巨门野庙神文》, 民国《望仙桥乡志稿· 寺观》。

③ 据笔者所见, 现存与漕河庙相关的资料主要包括以下两类: ①碑刻八通 (包括残碑): 包括重建曹湖庙记 (天启四年, 残)、重修漕河庙碑 (清乾隆五十一年, 残)、漕河庙重并庙界记 (嘉庆十八年)、重修漕河庙城隍神行祠碑 (道光二年)、漕河庙修庙捐田事略碑 (道光二年)、庙公各图捐资姓氏碑 (道光二年)、上海县许告示碑 (道光二年)、重修漕河庙碑记 (民国二十五年)等 (以上碑刻拓片均藏于上海市历史博物馆, 感谢马学强教授的帮助, 使笔者有幸能够见到这些资料并加以利用); ②地方志书中的相关资料: 包括光绪《二十六保志》、《民国续修上海县志》、民国《上海研究资料》等。

④ 按照明清礼制, 郡县城隍神"每岁清明日及孟秋望、孟冬朔从郡厉坛祭无祀鬼神"。(隆庆《长洲县志》卷 11《坛祠》) 在上海县城, 每年三元令节, 亦有三巡会的存在, 同治《上海县志》卷 10载"三月……清明日祭邑厉坛, 悬牒城隍神诣坛赈济各义冢幽孤, 名祭坛会, 舆从骈集, 亘四五里。亦名三巡会, 以七月望、十月朔皆有此举也"。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

者以为, 虽然漕河庙正殿所供为东岳神, 但是城隍神的形象显然压倒了其他神灵, 在当地, 漕河庙主要是以城隍行祠的形象出现的, 而到光绪《二十六保志》中在提到漕河庙时, 更仅仅只是说其“祀上海县城隍神作行宫”,[①]并没有提到其他的神灵。由于在明末《重建曹湖庙碑》中并未出现与城隍相关的信息, 因此可以认为, 漕河庙中开始出现所谓城隍神行祠应该是在明末以后。

而根据光绪《二十六保志》的记载, 漕河庙的确切位置是在二十六保十并十三图 (参见图 2), 这里实际已属于龙华镇了, 在其他的记载中也有这样的说法: “龙华寺本连漕河庙, 长约里余。”[②]所以镇城隍的出现其实是明季以来龙华镇发展的结果,[③]最初应该是以龙华镇镇城隍的面目出现的。

至于在此之前的漕河庙的性质, 似乎也可以作些推断。明天启四年《重建曹湖庙碑》中有一段文字值得注意: “我朝承天启运, 铲革蒙古之陋规, 遵仿成周之善治, 分圻画野, 列郡邑之疆土而分别之, 俾每区之中各建之庙, 所以神地□而为民御灾捍患, 祈报丰登, 保安境内也。□我区有曹湖庙, 其来尚矣。”结合前文论述, 这段文字所指的就是明初朱元璋整顿地方祠祀, 在地方推行里社制度的行为, 而漕河庙即是作者认定的明初每区之中所建之庙, 也就是地方里社。所以, 清代中叶以前漕河庙的变迁轨迹很可能就是由里社而土地庙, 再一变而为城隍庙, 关于这一点乾隆时代庙宇中存留的土地祠也可为之佐证。

2. 庙界纷争

作为镇城隍的漕河庙神, 乾隆五十一年的《重修漕河庙记》指出了它的庙界:

> (漕河)庙之界为上海县二十六保十图、十三图、十四图及十五图、二十二图之半, 有义冢二, 所属十图、十四图, 为神巡莅散赈地。

不过, 就在这块石碑树立后的第七年, 围绕着漕河庙的庙界问题, 当地人之间发生了争议。嘉庆十八年的《漕河庙重并庙界记》对此事的记载是这样的:

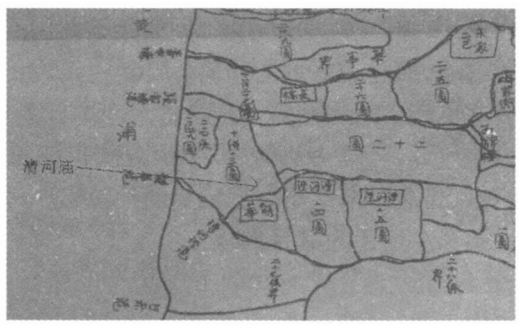

图 2 漕河庙区位示意图
(光绪《二十六保志》卷首)

> 上邑之龙华有漕河庙, ……向系十并十三图、十四、十五图及廿二图之半俱属漕河庙界, 其来尚矣。嗣缘生齿日繁, 群情不一, 图中好事争华者欲另立章程, 分疆划界, 因是不免纷争, 虽意为敬神而设, 但迹涉嫌疑, 似乎不经, 不独未能蒙福, 且恐别致祸端, 非所以妥我神明, 奠安斯土也。近日赖有十五图绅士耆民唐超群等鉴前车之覆, 杜后来之危, 佥议仍循向例, 率由旧章。从兹每遇清明、中元节暨十月朔, 庙神出巡, 赈祭孤魂, 驱除邪祟, 凡吾四图无分疆域, 各尽其诚。议定届期神驾至十五图, 该图各善信设供迎送, 共致虔恭, 各司其职, 克襄厥事, 神鉴非遥, 必邀默佑, 御灾捍患, 福庇群黎, 凡属庙界各图画定叨神贶。

可见, 该碑的刻立主要目的是要“鉴前车之覆, 杜后来之危”, 由地方绅士出面重勒旧规, 以维护地方之安靖。碑文中并没有具体谈及所谓“前车之覆”到底是什么事件, 倒是光绪《二十六保志》的作者唐锡瑞在《漕河泾城隍庙源流记》中提到了这件事:

---

① 光绪《二十六保志》卷 4。

② (民国)吴莘耕编:《龙华今日》, 第 5页。《龙华志》(释道渊原辑, 张宸重辑, 共读楼钞本)卷 2《建置志》载龙华寺寺基“在上邑二十六保十并十三图墨字圩”。

③ 根据马学强等人对龙华镇历史的研究, 认为嘉靖一朝的 45年间为龙华发展的重要时期。张辰重辑《龙华志》(共读楼钞本)卷 8《逸事》载: “嘉靖癸丑(三十二年)四月初七日, 倭船泊龙华港, 遂登岸劫掠, 焚大雄、大悲二殿, 廊庑、山门及”, 从“市廛千余间”可见当时的龙华已经有很大发展。此前的弘治《上海县志》中龙华仍然是以村的面貌出现的, 属于高昌乡二十六保十并十三图, 而到了之后的万历《上海县志》中, 龙华镇便已经赫然成为了上海九大镇之一了。(林峰、张青华、马学强主编《千年龙华: 上海西南一个区域的变迁》, 学林出版社 2006年版, 第 12页。)而天启《重建曹湖庙碑》反映出的漕河庙在嘉靖、隆庆、万历间持续得到修缮的情况也恰可与之相印证。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

我漕河泾镇始于明代,而城隍庙即邑之副也,向祀梵寿庵,由来久矣。国朝乾隆五十八年二月二十四日清明令节,有镇东二里之漕河庙神典祭,绕道经镇,未设奠茶,互相龃龉。越三日,有十并十三、十四图好事者俞明立、陈友生、计彦心、石土、沈秀等众来镇寻衅,我镇社人不免拘执,以致亵神伤命毁庙等祸。讼案五年,审经府道,伤财劳民,不堪闻问矣。①

我们且不论唐锡瑞的叙述的立场如何,但在乾隆末年,因庙界纷争而在漕河泾地区发生讼案则是无可争议的事实。那么,这样的纷争何以会发生呢?

从《漕河庙重并庙界记》的文字来看,其中所谓"仍循向例,率由旧章"云云,即表明漕河庙庙界范围是历史形成的,在某种程度上已经成为了地方惯例。而纷争之所起,就在于有人要打破这样的惯例,另搞一套。而我们注意到,意图"另立章程,分疆划界"的主要是十五图之"好事争华"者。

那么,为什么十五图民人会采取这样的行动呢? 我以为,这一情况的发生,与漕河泾市镇经济中心的位移有着密切的联系。根据《二十六保志》的记载,漕河泾镇亦兴起于明末,所谓"贸易扩充,以港名呼曰漕河泾,镇自此始"。② 但在它与龙华镇两者之间,显然是后者的兴起要更早些,而前者的兴起在某种程度上应该是得益于后者。《二十六保志》记载,漕河泾镇兴起后数百年间主要分为东镇、中镇与西镇,其中"东镇坐十四图,中与西镇俱坐十五图","国朝雍康时,东镇甚盛。乾嘉以来,东镇渐衰,中镇聚盛,巨商集于此"。③由此可见,东镇也就是十四图是漕河泾镇最先发展起来的区域,而它正靠近龙华镇(十并十三图),在某种意义上,其兴起正是龙华镇进一步发展的延伸,④因此也就自然地被包括到了漕河庙的庙界之中。

所以,有理由认为,虽然十五图也在庙界的范围内,但与作为镇市中心的十图、十三图、十四图相比,长期以来却是处于边缘的地位,这一点在漕河庙城隍神每年三次巡境方面的体现就是巡行以十图和十四图为其目的地。

但是,到了清代中叶,情形发生了微妙的变化,也就是所谓"乾嘉以来,东镇渐衰,中镇聚盛,巨商集于此"。换句话说,乾嘉时期,漕河泾镇的中心由东镇转移到了中镇,由十四图转到了十五图。随着经济的发展,地位的提升,为了彰显其独立性,十五图的民众便产生了另立城隍庙的想法,这正是经济发展在信仰问题上的表现。所以当乾隆五十八年漕河庙神祭典时就不再承认其正当性,从而引发冲突及讼案。

那么,他们的依据是什么呢? 根据唐锡瑞的说法,在漕河泾镇一向存在着供奉于梵寿庵的邑城隍神,而且历史悠久。对此,我们无从考证,但也不应否认存在这样的可能性: 即在此之前在梵寿庵中确实存在所谓的城隍神,不过其出现晚于漕河庙城隍则是无疑义的,而即使到乾嘉年间,它的影响力也显然无法与漕河庙相比。无论事实如何,到嘉庆年间,十五图的绅商们还是修建了一座全新的城隍庙。《二十六保志》卷四漕河泾城隍庙条载: "国朝嘉庆十六年,里人沈良浩等募就镇殷富商农创建头门大堂,左右各有夹室"。可见,当地殷商富户是支持该城隍庙修建的重要力量。

于是,在漕河泾附近地区从此就公然存在了两座供奉城隍神的庙宇,势必再次引起冲突。可以想象,为了维护地方的安定,以唐超群为代表的十五图士绅此时出面加以调停,因此有了两年后,也就是嘉庆十八年《漕河庙重并庙界记》的出现。但这显然无法改变十五图人民对漕河庙表现出的冷淡的态度,根据道光二年《庙公各图捐资姓氏碑》的记载,当时在漕河庙庙界之内的十图、十三图、十

① 光绪《二十六保志》卷 4之《寺庙庵堂》。

②③ 光绪《二十六保志》卷 1之《镇市》。

④ 光绪《二十六保志》作者唐锡瑞在讨论明代龙华文人、万历《上海县志》作者张之象籍贯问题时所加的一条按语亦可以证实龙华与漕河泾镇的关系: "锡瑞考之象之先铁一,居张家宅,即西牌楼,咸称龙华张氏者,相传已久矣,因当时漕河泾市已骤而名未振,梅家弄未立也,故以龙华名之,实则西牌楼耳。"(光绪《二十六保志》卷 2之《文苑》)莫如忠作《浙江按察司知事张公之象墓志铭》也称张之象的家乡是在龙华里: "公讳之象,字月鹿,一字玄超,别号王屋。先世有铁一者,自严陵徙上海之龙华里,家焉"。(焦竑《国朝献征录》卷 84《续修四库全书》第 525—531册)即使是乾隆五十一年《重修漕河庙记》的抄录者张良源也还自称是龙华里人。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

四图、二十二图、十五图民众共 1226人捐资修庙, 但其中来自十五图的却只有区区 19人。

不过讲到这里, 关于庙界争议的故事还没有结束。仔细阅读嘉庆十八年《漕河庙重并庙界记》一文, 我们发现其中有这样一段话:

> 如上邑之龙华有漕河庙, 虽无从考证其始建之时, 然于前明嘉靖、隆庆间劝修落成, 之后于万历元年立碑志事, 详述显然, 现在不致残缺, 尚足取徵, 想亦土神之有功德于民者也, 故宜附入祀典。迄于今已越二百三十余年, 不为不久, 既无栋折榱崩之患, 又无墙倾瓦脱之虞, 而且金碧辉煌, 威灵显赫, 可见人心所聚, 神必相依, 血食此土, 定能福庇此方也。

细细咀嚼, 在这段话中, 来自十五图的唐超群等人在该碑记中固然对漕河庙表现出了应有的尊重, 但对城隍神却只字未提, 只是说其所供之神"想亦土神之有功德于民者, 故宜附入祀典"。也就是说, 实际上唐超群等人在承认漕河庙神"亦土神之有功德于民者"的同时, 还是将城隍神的名义给了新建的漕河泾城隍庙。因此, 在这篇碑记中, 唐超群等一方面要平息争端, 另一方面还是存在有明显的偏向性的, 其中折射出的微妙心态是显而易见的。而这种倾向性可以说一直延续到了清季, 上述唐锡瑞对相关历史的叙述就是一个典型。道光二年的《漕河庙事略碑》详细列出了自乾隆至道光年间漕河庙"历年修建董事之名", 共计 113人, 但其中却无一唐姓者, 由此亦可见唐氏家族对漕河庙神的基本态度。

那么, 唐氏家族为何会有这样的态度呢? 这就必须要考察漕河泾地区家族兴替的情况。根据上海图书馆藏唐锡瑞所编《唐氏世谱 (不分卷)》记载, 漕河泾唐家是在明万历年间才定居于此的: "至明万历时有锡祉公者由浦东唐家山店 (即今之王家港镇) 入赘张氏, 乃居漕溪, 遂为□之始祖"。[①] 而《上海唐氏族谱 (不分卷)》中同样也说, 唐家"至万历间迁上邑二十六保十五图之漕河泾镇, 即公 (引者按: 指唐元锡) 之高祖父讳锡祉, 是为居漕之始焉"。[②]

在明末, 十五图显然并非漕河泾地区的中心, 当土著居民占据了市镇中心地带时, 作为外来者, 唐氏家族当然只能在其边缘落脚。不过, 经过多年的奋斗, 至清末民初时, 唐锡瑞《二十六保志》卷 1《镇市》中说, 漕河泾镇"自有以来, 至光绪初年, 号称张、唐、杨三姓为著, 而唐素称唐半镇云"。那唐氏又是靠什么发家的呢? 在《二十六保志》所录科举名录中, 我们并没有发现获高级功名的唐姓者, 因此可能的发家路径就只能是经商, 所谓"唐半镇"或许正是形容其在镇市中所拥有的店铺之多。所以, 十五图的兴起应当与唐氏的经营有很大关系, 那么, 其家族支持本图内的神灵, 也就是理所当然的了。

而对于原来的漕河庙而言, 情况又如何呢? 我们不妨分析一下道光二年《漕河庙事略碑》所列乾隆至道光年间漕河庙 113名"历年修建董事"的姓氏分布 (见表 2)。

表 **2** 漕河庙历修董事姓氏分布表

姓氏出现频率	10次及以上	5—9次	5次以下
具体姓氏及出现次数	潘 (14)、陈 (13)、张 (10)、吴 (10)	杨 (9)、蔡 (6)、计 (6)、沈 (5)、王 (5)	4次: 俞、徐、刘 2次: 赵、史、何、顾、陆 1次: 叶、汤、卫、朱、金、李、许、袁、陶

根据《二十六保志》卷 3《族谱》记载, 以有无族谱为标准, 在漕河庙庙界范围内的主要家族有漕河泾杨氏、程家桥杨氏 (十并十三图)、龙华潘氏、陈家桥陈氏 (十四图)、漕河泾吴氏、潘家宅潘氏 (十并十三图)、漕河泾唐氏、漕河泾史氏等。结合上表, 我们发现, 正是潘、陈、吴、杨等龙华镇 (十并十三图)及漕河泾东镇 (十四图)的家族在乾隆以后的漕河庙修建过程中发挥着重要作用, 而从乾隆五十一年《重修漕河庙记》及道光二年《重修漕河庙城隍神行祠碑》的落款来看, 其中尤应以潘氏家族出力为大。[③]

---

① 唐锡瑞:《唐氏世裔考》, 民国《唐氏世谱 (不分卷)》。

② 《旌表孝子元锡唐公序》, 唐锡瑞:《上海唐氏族铺 (不分卷)》。

③ 道光二年, 又有潘基振"绝买沈德胜田四亩捐作漕河庙义冢"。(道光二年《上海县许告示碑》)

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

漕河庙个案的典型意义在于它揭示出了庙界的变迁往往是与地域开发的历史联系在一起的, 关于庙界的争议实际上代表了在地域发展过程中所形成的不同人群之间的冲突与竞争, 曲折地表达了不同人群之间的交往关系。

当然, 不同庙界之间的关系并非一定要表现为互相竞争, 它们也有和平相处的一面。如清代昆山的菉溪镇有三座城隍庙, 其中一为府城隍行宫, 而另外两个是县城隍行宫, 均祀昆山县城隍神。当举行赛会之时, "两行宫一时出巡, 俱上行宫请安禀见, 禀词则更无谓, 又两宫交相拜, 有寅弟帖"[①], 互相之间称兄道弟, 这样的关系自然是不错的。而在以土地庙为中心的庙界之间同样也有和平相处的例子: 如弘治《吴江志》载: 赛会时"或两村之会相遇于途, 则鼓舞移走, 自成行列, 歌唱应答, 亦自有情, 观者如堵, 欢声动地。"[②]不过, 这样的和谐场景, 推其原始, 或许也正是在经历了历史上的竞争与冲突后所达成的一种平衡状态。

(二) 庙界竞争中的利益驱动

如果说, 地域开发是庙界冲突与竞争的深层原因, 那么经济利益的驱动则往往是庙界之间竞争的直接起因。其实, 明清时代的人们已经认识到, 一个确定的管辖范围对地方庙宇的生存是非常重要的, 如明人董含记上海"有岳忠武祠, 不知何年所建, 神于地方无专辖", 故而"祭饗寥落, 栋宇倾颓。"[③]民国时期, 上海市政府进行寺庙普查时, 仍有不少庙宇在填报经济状况时说"本庙并无香汛, 故仍须依赖耕种度日"[④]云云, 香汛即是庙会, 有庙界才会有庙会, 有庙会则会有相应的收入。

因此, 庙界的存在也就意味着有相对稳定的信众, 从而带来相对稳定的收入, 而就一个特定的庙宇而言, 能在其中获利的主要有以下几个人群: 一是庙宇的拥有者[⑤]; 二是庙宇的主持者; 三是庙宇所在地的所谓"地党无赖", 正是这些人群在利益的驱动下, 往往会发动、参与或挑起庙界之间的竞争。如在我们上文讨论的大云乡土地庙的个案中, 就牵涉到利益的问题, 因为本来利二、利三、利四图"婚丧疾病, 祈祷疏文, 僧道祝献"均要经过吴县大云乡土地, 而一旦改变则必然减少吴县大云乡土地庙的收入, 因此很有可能是那些本来得利于该庙的人群挑起了所谓的庙界争议。

清代常熟文人清代常熟文人郑光祖在其所著《一斑录》中曾经比较详细地描述了一个地方神庙的兴衰故事:

> 顾文彬居娄家桥, 开砖瓦石灰行, 道光七年二月, 伊偶至金泾庙, 见庙中有霤神连橱一具, 颇新整, 系他家造而不用, 故置此者。文彬欲之, 因施石灰两担于庙, 将此位携回其家, 而家遂因之不靖。……姑许为神建庙, 稍安数日, 妖又起, 乃即于桥畔度营区区地, 庀材料, 定规模, 尚未建树而远来烧香者以问道至, 云病者在床, 自言必到此地新造庙烧香也。既而来者踵接, 姑卷纸印佛马供奉以应之, 构未及半, 进香许愿远近来者, 挨挤不能容, 多于桥外礼拜。闰五月底, 三间庙成, 来者日以千计, 往周墅陆巷观音堂, 请观音神像来庙供奉, 彼庙道士索钱争论, 空中瓦石立至, 因不敢争, 抬过张墅, 暂借娘娘庙神袍, 装著以入新庙。次日论还, 瓦石又至, 乃另制偿之。八月初, 余过其地, 见说书唱因果, 茶馆排摊者, 喧闹一如城墅繁华, 香火甚盛。壁贴各姓许愿纸条, 鳞比重叠, 稽簿上登记之数, 已四千六百余号, 每愿钱一百二十文, 缴者已五百余愿。顾文彬日收香钱数千, 朔望且倍蓰其数, 半为地党分肥。无何, 廓其基, 造后殿, 文彬被烧之屋亦并重新。年余香火渐稀。十二年冬, 文彬死, 贫如旧。邻近有时瑞张银元并以小康开

① 民国《菉溪志》卷 2。

② 弘治《吴江志》卷 6《风俗》。

③ 董含: 《纯乡赘笔(下)》(丛书集成续编子 96册)后卷 21《鄂王灵应》。

④ 上海档案馆藏《上海市社会局关于社庄庙注册登记等文件》, 档案号 Q6—10—95。

⑤ 也就是指庙宇产权的拥有者。笔者以为, 在明清时代的江南地区, 地方庙宇的产权存在方式主要有三类: 一为公建, 即地方人士公同建设, 延请僧道尼主持, 僧道尼有使用权, 但无处置权, 一般还设有董事会, 由地方名流组成; 一为募建, 即由僧道自行募建, 产权一般比较清晰, 即由该僧道拥有; 一为私建, 亦可称为家庙, 有家族传承, 产权应亦比较清晰。关于庙宇的产权问题, 笔者将另文撰述。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

店,因其香火之盛,生意亦倍。两年中二人皆死,藉寡妇操家,虽能守志撑持,而家日以索。盖妖之兴因其地运之衰也。[①]

查阅民国《重修常昭合志稿》,娄家桥位于昭文县东张市附近,而金泾庙即是附近东周市的东岳庙,在东张市又有陈周娘娘庙,"香火极盛"。[②] 在这则故事里,新建神庙者显然并非顾文彬一人,而是还有分肥之地党无赖,他们通过一系列的手段制造了神灵显应的现象,其目的就是要取代附近的观音庙、娘娘庙等,以获得实际的利益。但是,最终他们在竞争中败下阵来。

不过也有成功的例子。如常熟璜泾东岳庙本为"方一二百里祈福之所",但据说在"乾隆三十四年冬,(东岳)神见于刘河镇陆宅,宛坐中堂而呼与之语者。陆氏,国子生,字裕昆,感于梦,遂诣茜进香而许愿焉。择于次年五月十一日度土鸠工,装饰神像,荧煌金碧,焕然一新。凡两月余而修葺以竣。比年各村之解黄钱者皆不之横泾江庙,而之茜泾矣。"[③]不久璜泾之东岳庙便"渐衰"矣。[④] 根据民国《镇洋县志》卷2《营建·市镇》记载,茜泾镇在"城东五十里……清自游击营移驻于此……后复筑城捍御,遂为海疆重地"。而所谓筑城的时间,据乾隆《茜泾记略》所收落款为乾隆四年的《茜泾镇建城城形风水论》一文推测,应该在乾隆初年,因为该文建议应于第二年也就是乾隆五年筑城,否则风水不利。所以可以推测,在建城以后,茜泾地位得到提升,经济发展,人流物流凑集,因此陆氏才会在那里投入重金修葺东岳庙,乃至分走了璜泾东岳庙的香火,使庙界的中心发生了转移。[⑤]

与之相类似的事例还有不少,如宝山厂头"施相公庙,本唐氏家庵,中祀宋后军使臣施全。神颇灵,每岁元宵前后,浦东人来拈香者昼夜不绝。郁公庙住持欲夺香火,指为淫祠,以控于县,已批准勘拆矣。庙祝求计于坍石桥沈氏,沈教以易供关帝,而加匾额焉。越日,县令至,见关圣像,瞻礼而去,庙得不毁。"[⑥]如高行有猛将庙为黄氏经营,但据说其神像"本薛仲英家所塑,黄造远夺归,一夜造成,斯庙讼得胜。"[⑦]

五 余论

在讨论中国乡村民间信仰的构成时,祭祀圈无疑是一项重要的理论工具。[⑧] 但是,祭祀圈作为来自于人类学的一种分析概念或工具,本身必然带有某种简练的、理想化的色彩,其着重点是在于

---

① 郑光祖:《一斑录》杂述一。

② 民国《重修常昭合志稿》卷2《疆域志·市镇》。

③ 乾隆《茜泾纪略》不分卷。

④ 道光《璜泾志稿》卷5《旧绩志》。

⑤ 不过,茜泾的繁荣却在太平天国战乱期间毁于一旦,史载"咸丰庚申兵燹后,官署民房焚毁殆尽,都司营亦裁撤"。(民国《镇洋县志》卷2《营建·市镇》)至今璜泾东岳庙犹存,而茜泾岳庙则访之无有矣。

⑥ 《厂头里志》卷2。

⑦ 曹瑛:《高行竹枝词》。

⑧ 它最早是由日本学者冈田谦在研究台湾士林地区的民间信仰问题时所提出来的,他认为所谓祭祀圈是"共同奉祀一个主神民众所居住之区域"。此后这一概念在台湾的民间信仰研究中得到了进一步的发挥,刘枝万、施振民、许嘉明、林美容等先后给他下过定义,甚至还提出了祭祀圈为台湾移民社会所特有的看法。参见林美容:《由祭祀圈看草屯镇的地方组织》,载《中研院民族学研究所集刊》第65期(1986年)、《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》,载张炎宪主编《中国海洋发展史论文集》第三辑(台北,1988年)。林美容曾经提出,一个祭祀圈的成立必须满足以下几个条件中的两项或以上:1、共同出资修、建神庙;2、收丁钱或题缘金;3、演出公戏;4、头家炉主;5、巡境;6、其他共同的活动,如宴会等等。祭祀圈理论在台湾的兴起实际上是台湾人类学界对欧美人类学相关理论与概念反思的结果。值得一提的是,在祭祀圈这一概念之外,林美容还曾提出过所谓信仰圈的概念,她认为两者最大的区别在于前者是义务性的,而后者则是志愿性的,不过在作为地域组织这一点上,两者却取得了最大的一致。但关于这一观点已经有学者提出了质疑,如张宏明便认为,这两个概念的提出并没有很好地解决民间祭祀活动中的自愿性和义务性问题,同时将祭祀圈与信仰圈无条件地转化为地域组织也是值得商榷的。(张宏明:《民间宗教祭祀中的义务性和自愿性——祭祀圈和信仰圈辨析》,《民俗研究》2002年第1期。)总之,到目前为止,信仰圈应该如何被运用到民间信仰的研究中,并成为与祭祀圈有明确区隔的一个概念,其前景似乎还并不明晰。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

对象的理论化与概念化, 而且在具体研究中似乎也更重视共时性的分析。

陈春声教授在其关于樟林神庙系统的研究中, 就针对常见分析框架下, 祭祀圈概念被理解为“一种比较确定的, 可满足共时性研究需要的人群地域关系”提出了质疑, 认为实际情况要复杂得多, 樟林神庙系统“乡村庙宇的空间格局及其内部关系, 是在长期的历史变迁中积淀的结果”, 应该更注重对信仰空间之所以存在的历史过程和历史场景的了解。基于这样的原因, 他提出了信仰空间的概念, 试图以此来概括当地民间信仰的形态与内容。[①] 而郑振满先生则通过对莆田江口平原个案的研究, 指出“以祭祀圈为标志的地域组织并不是台湾移民社会的特殊历史产物, 而是中国传统社会的普遍现象”, 而江口平原的神庙祭典比祭祀圈有着更为丰富的内涵, 而且其发展不仅仅是地域社会自我组织的过程, 同时也受到官方意识形态与政治体制的制约。[②]

本文所考察的庙界这一来自民间的概念, 应该比祭祀圈具有更强的解释能力, 或许能帮助我们较好地展示明清江南地方民间信仰系统的历史过程, 我们试图通过它进入江南乡村的信仰世界。

在江南, 所谓庙界的产生, 就其原初意义而言, 无疑指的是以土地庙为中心的一个地域范畴的概念, 在这一范围内出现了相应的祭祀组织及其活动, 大致可以被看作是是作为明清时代江南地区的基本聚落形态而存在的。明代中后期以后, 随着江南商品经济的发展和市镇的兴起, 使得本来只存在于乡村的庙界的概念也被移植到了市镇中, 以镇城隍为代表的一些市镇神灵成为了市镇中庙界的中心, 这在江南民间信仰的领域是一个新现象。

但镇城隍的庙界, 在本质上首先还是继承了乡村土地庙的庙界, 从这一意义上说, 镇城隍并不必然地有凌驾于其他土地神之上的资格, 相反在一些个案中两者表现出了相互间的平等, 当然这也并不妨碍有些镇城隍可能成为土地神“解钱粮”的对象。不过, 庙界在市镇与乡村的同时存在, 或许正从一个侧面表明了在明清时代的江南市镇与乡村在根本上所具有的同源性。事实上, 在江南, 市镇与乡村的倏忽转换本来也是很常见的, 镇与乡之间的区分或许并没有我们想象得那么大:

> 如松江“华亭富林之西, 盖有古糜公庙云, 相沿奉为土神……富林故茂草也。前百年市不能三家, 为镇至微浅, 不得附名于郡国之书, 而况一庙乎。暨天顺成化, 国家承平, 闾阎号为充实, 生齿日阜, 商贾辐辏络绎, 弘治以来, 又彬彬矣。镇望既著, 外史列其名于平原贞溪之间, 而庙亦显于时, 宫观之丽, 祷祠之稠, 黄冠羽衣之所守而不去, 与镇适际其盛。夫昔之微也, 而后之显也, 若此风气人物固有所生, 而亦孰非神之力也哉。乃今三四十年间, 风销泽艾, 而庙亦圮矣。”[③]

从表面上看, 庙界似乎是作为一个臆想的概念而存在的, 但是研究表明它的划分依据却往往与现实的行政区划发生着联系, 而其中或许正体现了在民间信仰领域国家的在场并发挥其影响。

最值得我们注意的就是在不同庙界之间出现的竞争关系, 滨岛敦俊在其系列著作中, 从民间信仰的角度探讨明清以降江南地区的聚落与社区问题, 其目的是“弄清解放前农村的共同体关系以及农民的共同性或生活空间的实态”。[④] 但在具体的研究中, 他对共同体的关系似乎更多地注意到了相互协调、顺从、支配的一面, 而对于它们之间的冲突关注不多。但事实上, 正如滕尼斯指出的“(共同体)因为持久的接近和经常的接触作为相互提携和肯定同样也意味相互妨碍与否定”[⑤], 因此, 讨论庙界之间的冲突与竞争问题, 有利于我们更全面地认识乡村信仰共同体的面貌。至于冲突与竞争的原因, 在深层次上往往是与特定地域开发的历史相互联系的, 表达了不同人群之间的关系, 而直接的原因则又经常又源于那些围绕庙宇的利益相关群体的态度与行为。

最后还要指出的是, 在地方宗族与乡村信仰系统建构的关系上, 江南与其他地区似乎有着一些

---

① 参见陈春声: 《信仰空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例》, 《清史研究》1992年第 3期。

② 参见郑振满: 《神庙祭典与社区发展模式——以莆田江口平原为例证》, 《史林》1995年第 1期。

③ 嘉庆《松江府志》卷 18《建置志》。

④ 参见滨岛敦俊: 《旧中国江南三角洲的聚落与社区》, 《历史地理》第 10辑, 上海人民出版社 1992年版。

⑤ 滕尼斯: 《共同体与社会》, 商务印书馆 1999年版, 第 68页。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki

不同。在江南,明代中后期以后,地主宗族纷纷开始向城居地主转化,这样一个过程大致到明末就完成了。这一现象在乡村信仰中的表现就是他们很少再成为乡村祭祀的主导者,以下一则史料就表明了这一点:

上海盘龙里之有侯祠(指关王庙)则始于封佥宪白村侯公,封公有子曰复吾公者起家辛未进士,累官藩参。方藩参公之为青衿弟子也,适当乙卯秋,比封公因视曰:即吾子幸歌鹿鸣,必建侯祠而香火焉,乃藩参果以是科举于乡……遂卜地得于新居之左偏,鸠工庀材,创侯庙而塑像其中,左右侍从毕备……始而福及一家,继而福及一乡矣……封公化去,藩参公又游于宦,子弟皆僦居城中,岁时伏腊,惟二三村老一诣祠下尸祝,庙貌亦半蚀于风雨,藩参公之子孔鹤顾瞻梁栋,慨然咨嗟,以为非先封公所经营而示永永者耶,各捐资新之。[①]

在这里关王庙虽然仍然得到了侯氏家族的修缮,但很明显随着子弟"僦居城中",平时的祭祀活动中已经难见其身影了。

田仲一成在讨论江南与华南的宗族和祭祀戏剧关系时,也指出了宗族力量在两地祭祀活动中作用的差异,其总体的趋势是,在广东等华南地区,强宗大族控制各类祭祀活动的现象比较常见,而在江南由于市镇经济的发展,地主宗族的城居,这样的情况就比较少见。当然也存在少数单姓村落以"保禾苗"为目的的祭祀。[②]

因此,我们也就看到在苏松地区,庙界内的活动往往很少注重姓氏问题(如本文多次提到的五厍),即使是出现宗族的力量,也多是由多个宗族共同出面,轮流组织。比如在吴江同里,当地"五月十三日为关帝圣君诞辰,罗星洲赛会,士民进香,往来摆渡,起于国初。里中众姓及周陆王顾徐五姓轮流司会。歌曰:卯寅众姓戊辰周,己亥陆宅递轮流,子午王家丑未顾,寅申徐氏六年周。"[③]而钱杭师在关于浙江平阳薛忠庙的研究中亦指出了当地四大基础姓与其他小姓共同管理庙宇的现实。[④]

所以,与其他因素相比,宗族在明清苏松地区庙界的建构过程中所起的作用应当是有限的,而由强宗大族主导某一庙界的情况更是绝少。当然,这也不是一概而论的,事实上即使是城居、镇居的地方宗族也仍然在通过其特有的方式影响着民间信仰的发展,如上文所讨论的漕河庙与唐氏家族的关系就是一例,不过更深入的研究还有待进行。

(本文为上海市普通高校人文社会科学重点研究基地上海师范大学中国近代社会研究中心(SJ0703)项目。)

(责任编辑:段 炼)

① 王圻:《重修关王庙记》,《王侍御类稿》卷8,四库全书存目丛书集部第140册。

② 参见田仲一成:《中国的宗族与戏剧》(钱杭、任余白译),上海古籍出版社1992年版。

③ 嘉庆《同里志》卷6《风俗》。

④ 钱杭:《忠义传说、祭祀圈与祭祀组织——浙江平阳县腾蛟镇薛氏忠训庙的历史与现实》,《史林》2002年第1期。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki