

## 祭祀空間與地域社會

### ——雷州雷祖祠及其周邊鄉村的靈物、神廟與祠堂

賀喜

香港中文大學歷史系

#### 提要

雷祖陳文玉在雷州一方面是重要的地方神明，另一方面也被周圍的陳氏鄉村認作祖先。陳文玉的歷史與傳說是一個可以為陳姓以及非陳姓鄉村所運用的共有的文化與象徵資源。

白院雷祖祠附近的四村以及英山村都以此為基礎建立起村落聯盟。但是，二者卻發展出了針鋒相對的故事，以及截然不同的合族方式。四村的陳姓人主持一年一度的「雷祖巡城」儀式，從系譜結構以及儀式組織來看，這個跨村際的同姓聯盟相對穩定與固定。從清代中期開始，英山村陳姓人宣稱英山是雷祖誕降處，逐漸建立起有別於四村範圍的更加廣闊的同姓聯盟。

但是，在這些鄉村內部，祭祀的核心單位是「境」，每一個境的範圍與具體的一尊神建立關係，當地人稱之為「地頭」。「地頭」包括了白馬將軍、鰲蛇大王等多種神明。規模小的村子只有一個境，而大村則可能是幾個境的聯合。鄉村內部空間感以及身份的確定與調適往往體現於地頭神的巡遊以及祭祀中。

相對於四村以及英山，麻扶村是雜姓村。麻扶村的村民沒有宣稱雷祖是祖先，但由於麻扶在水利體系上的重要位置，這裡是雷祖巡城的必經之地。不僅如此，相對其他村落而言，麻扶村地頭神的

---

賀喜，香港中文大學歷史系，香港新界沙田，電郵：cuhkhexi@hotmail.com。

本文的研究工作得到香港特別行政區大學教育資助委員會第五輪卓越學科領域計劃「中國社會的歷史人類學」(AoE/H-01/08)的資助。本文初稿曾於2011年11月23-24日在香港中文大學歷史系召開的「中國鄉村與墟鎮的建構空間——神聖之角色」研討會上報告。感謝科大衛教授、勞格文教授以及兩位匿名審稿人的寶貴建議。

權威需要更高一級的神明——雷祖的承認。五月賽端陽的儀式集中地體現這樣的主從關係。

本文通過描述與比較這六個鄉村的祭祀地點、系譜、口述故事以及儀式活動，在地方社會的脈絡中理解和討論它們在敘事結構上相同和相異的部份，以期展示出村落中空間觀念的流動性與多重性，進而討論鄉村、宗族、血緣與地緣等理解傳統中國鄉村社會的基本概念。

**關鍵詞：**祠堂、神廟、宗族、雷州、鄉村

勞格文(John Lagerwey)在討論中國宗教的合理性時，考慮到鄉村地理空間與祭祀地點之間在對應上存在着某種結構，這種結構的形成、鞏固與變動都紮根於村民處理社會關係的策略。<sup>①</sup>從這個觀點出發，鄉村的空間可以是多重的。由此產生了另一類問題：怎樣算是一個鄉村？怎樣算是一個宗族？鄉村與宗族有怎樣的互動？這些看似簡單卻非常複雜的問題，都需要放到地方人士的敘事話語之內才有意義，也只有置於歷史發展之中，才能把握演變的脈絡。

自從弗里德曼(Maurice Freedman)對華南宗族的研究，提出了宗族的地緣關係以來，研究者常用來區分傳統中國鄉村中社會關係的「血緣」與「地緣」概念產生了變化。<sup>②</sup>學者們意識到宗族關係不僅是血緣，還有似血緣而非血緣的關係。神明的祭祀並不是地緣的唯一聚合，因為地方宗族基本上就是地緣組織。歸根到底，宗族是一套以血緣語言為基礎的譜系化的社會關係，可以是地緣的，也可以超越地緣的範圍。所以，祭祀同一位神明或者同一位祖先的群體之間可能存在着很大的分歧，表現出來的往往正是他們所述故事或儀式表演在敘事結構上相同或相異的部份。

弗里德曼的出發點在廣東珠江三角洲。在這個地區，祖先與神明分別拜祭。而在雷州，祖先與神明疊加一起。雷州白院雷祖祠是雷州半島重要的廟宇。主神陳文玉既是雷州半島的地方神，又被周圍陳姓鄉村視為祖先。唐代的記錄裡，雷神狀類豬熊，沒有一個明確的雷祖。宋代，儘管雷祖陳文玉從中分別出來，雷祖創雷州的故事開始流傳，但是仍然保留着作為天神的痕跡。明代，陳文玉的形象愈趨人格化，雷祖祭祀深受家族禮儀的影響。在雷州，很多鄉村因應各自的背景，講述不同版本的雷祖故事，由此與陳文玉建立聯繫。

從2002年開始，我多次在雷州雷祖祠及其周邊鄉村進行田野考察。2006年，我着重考察了正月初十、十一日舉辦的「雷祖巡城」儀式。<sup>③</sup>當時，我注意到遊神路線上的鄉村——億年村、夏井村、井園村與西邊村（見附圖1）——與雷祖祠有特別的關係。這些鄉村內的陳姓人都宣稱自己是雷祖後

① John Lagerwey, *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2012), 168-170.

② Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: Athlone Press, 1965).

③ 有關雷祖祠的歷史演變和「雷祖巡城」儀式的詳細討論，參見賀喜，《亦神亦祖：粵西南信仰建構的社會史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），頁96-150。

裔，巡城的活動由他們主持。為了了解它們之間的關係，我在2012年5月特別訪問了這四個鄉村。同時，我又從了解雷祖祠旁的鄉村與雷祖祠關係出發，重新考慮了與雷祖有系譜關係的另一個村——英山村的歷史。此外，我訪問了「雷祖巡城」儀式中特別停留的雜姓村——麻扶村。麻扶與雷祖祠附近的陳姓村落形成一個很有趣的對比。本文通過理解與比較這些鄉村的祭祀地點、系譜、口述故事以及儀式活動，以期展示出村落中空間觀念的流動性與多重性，進而集中討論鄉村社會中人們如何利用不同性質的禮儀與祭祀標識，來建立認同範圍與程度有別的血緣系譜和地緣空間。

### 一、作為長房的億年村

雷祖祠附近的陳姓鄉村都認同億年村是長房。<sup>④</sup> 億年村是單姓村，姓陳。村內建有陳刺史祠，祭祀雷祖陳文玉。比之於珠江三角洲的家廟，雷州鄉村裡的祠堂規制狹小，億年村的陳刺史祠亦然。清靜的院落，簡陋的正殿，兩旁的耳房鮮見其他陳設。正殿門楣上，設一小龕，供奉關帝與文昌。該祠供奉神主牌39塊，最早追溯到太祖陳銜，始祖陳文玉，最近者為四十六世，代際之間有所缺漏。

祠堂所見可以與族譜記錄互相參照。億年村《海康縣白沙社一年村陳文玉公長房族譜》的封面注明該譜民國戊寅年（1938）合族修撰，存有宣德四年（1429）、嘉慶二十年（1815）、光緒十七年（1891）三篇譜序。1982年，該村陳氏族人在民國譜基礎上續修，增補後續世系，並作〈再次續修支譜序〉。<sup>⑤</sup> 宣德四年（1429）的譜序落款者是三十一世孫陳本。他這樣講述自己初次見到族譜的情形：

余叨以戊子鄉薦出宰容邑，簿書期會，惴惴焉惟恐玷厥宗風，恨不獲以我祖治雷之政治容子民。去年秋，余子嵩來署，攜家譜一帙，出示余曰：此乃汀州教授克忠大叔所續新稿，命質家君。余取閱之，見其序次分明，有條不紊，因向嵩而詔之曰：昔馬璘讀家傳而慨然興思，元起念磐石而泣然流涕，而小子獨不念其本源乎？舊

④ 億年村過去名為「一年村」，當地人以為「億年」的意思更加吉利，因而改名。在很多場合可見「一年村」或者「乙年村」的寫法。

⑤ 《海康縣白沙社一年村陳文玉公長房族譜》，譜存雷州市白沙鎮億年村。

譜纂自淳熙，凡屢經續輯，適皆值於兵燹，荒殘之，遺其人事，未免有缺略，而應訾復。率由舊章，據核詳考，不知其幾費心力而能完此缺典也。亦何啻飲水思源、溯所由來者哉！閱竟聊取數語，弁之於首，以念來茲云。

這篇序言是我在陳姓各村族譜中所見最早的譜序。但是，從宣德至嘉慶的數百年間，再也沒有其他的文字材料顯示陳氏曾經修譜。嘉慶之後，修譜的活動才頻繁起來。嘉慶的譜序顯示，「計今以來，舊本蟲蝕敝朽，篇次將為失見」，由此「仍依舊帙，互相校讎」，透露出重修之際似有所本之意。

族譜記錄的系譜遠比祠堂牌位所見複雜。族譜同樣以陳銜為太祖，陳文玉為二世祖。從二世至二十二世之間譜系連續。二十二世至二十六世之間出現了陳彥德、陳元鼎以及陳宏甫（見世系圖1）。這三位陳姓人是方志的記錄中除了陳文玉之外海康最早的時賢。據萬曆《雷州府志》記載，唐代得薦辟者為陳文玉，宋代僅有兩位，即得授參軍的陳彥德以及陳元鼎，元鼎之子陳宏甫更於淳熙八年（1181）成為雷州進士及第第一人，時人對此有「破天荒」的評論。<sup>⑥</sup> 族譜說明從二十五世陳元鼎開始，「公始分三房」。進士陳宏甫被排在次子的位置，作為三房的共祖受到祭祀。另外三個兒子子宜、子惠、子清成為了三房各自的世祖，這三個兒子在方志中沒有任何記錄。

從祠堂所供奉的神主牌看，三世至二十一世卻是缺漏的部份，從二十二世陳彥德開始才完整起來。也就是說，與當地人社會關係密切相關的系譜結構其實是子宜、子惠與子清。子宜房至三十世分支，長子潤甫為億年村始祖，而次子毅甫則是夏井村始祖。由於是長房的族譜，對於次房子惠一支的分支狀況沒有詳細說明。而三房子清一支則在三十一世後中斷了記錄。<sup>⑦</sup> 與其他三個兄弟相比，宏甫在這個架構之中處於超然的位置。

顯然，整個系譜的代際數目以陳文玉及其傳說的年代為根據，陳銜、陳文玉、陳彥德、陳元鼎、陳宏甫這些在文字資料中有跡可尋的陳姓海康名人是作為三房共同的資源被置於系譜之中。並且，通過三房共祭陳宏甫，以當地的社會關係為基礎建立的系譜和以文獻名人為基礎建立的系譜契合在了一起。

長房子宜公的子孫不限於億年村的範圍。1993年所立的「一年村刺史祠

⑥ 萬曆《雷州府志》（北京：書目文獻出版社，1990），卷14，〈選舉志〉，頁364-365。

⑦ 夏井村族譜對於三房的記錄也止於三十一世，西邊村的族譜也注明三十二世三位元祖先全部都「亡」。

重修碑誌」、「陳刺史祠文化大樓落成碑」寫明重修祠堂的發起人是北月村、木蘭村以及億年村。北月村和木蘭村看來比億年村經濟狀況優越，他們出資較多，在碑記上的地位也更為重要。當地的陳先生說明，北月村是從億年村遷出去的，而木蘭村又是從北月村遷出去，這兩個村都在湛江，不在本地。但是歸根究底，他們都是長房子宜公的子孫。碑曰：

祠堂是祖宗的根本，我們北月村父耆兄弟研究，要有思鄉之念，發動大家集資，支持吾舊鄉雷州海康乙年村陳刺史祠門前環境場地。<sup>⑧</sup>

除了雷祖巡城，農曆九月初一還有雷祖寶誕的儀式。寶誕的組織者與雷祖巡城相同，也是由雷祖祠附近的雷裔陳姓鄉村輪流出首組織。寶誕的祭祀地點在雷祖祠內，不舉辦遊神。2011年張貼在億年村陳刺史祠內的佈告顯示當年夏井村是組織者，而「人口款」的捐款則來自於億年村、西邊村、井園村、夏井村以及東井村（白院雷祖祠所在）。在支出的記錄中，有一項是「接待兄弟」的費用，這裡的「兄弟」指的就是這幾個鄉村的陳姓人。當地人稱「大家的祖公都是陳文玉」。

億年村的祭祀地點除了陳刺史祠，還有兩座土地廟、三師廟以及石狗（見附圖2）。

對於億年村的地域範圍而言，三師廟是最重要的廟宇。但是，村民對於主神張興武的故事並不清楚。該廟供奉三尊神明：境主敕賜白馬靈崗三聖大王、會主玉封興武張趙侯上帝、會主萬天雷首主令鄧天君。每年二月十二日的活動是為了慶祝張興武的誕期。興武誕以「丁」為捐款單位。在2011年的儀式中，每丁捐款五元，村內的丁是主體，有632丁，其他鄉村的丁一百餘人，共有781丁。

由於新村建設，億年村的空間正經歷着改變。兩座土地廟原本分別建在老村的村口，其中的一座正對着村外的稻田。但是，隨着鄉村的擴張，新村建在了田地的另一邊，越來越多的村民搬到新村居住。因此，需要防備的村外範圍，變成了鄉村內的一部份。鄉村的擴張對神明的方位產生了影響，原本面對村外農田的石狗，現在只好掉頭轉向着本村。

億年村的村民雖然都是陳姓人，但是他們以不同的身份參與村內不同祭祀地點的活動。在土地廟、三師廟以及石狗，他們以村內「丁」的身份參與，他

<sup>⑧</sup> 《陳刺史祠文化大樓碑文》（1993），碑存雷州市白沙鎮億年村。

們與這些神明的關係基於地緣而非血緣；在陳刺史祠，他們用血緣的語言來表達彼此關係，他們是長房子宜公的子孫，與雷祖陳文玉的後裔結成「兄弟」。

## 二、雷裔陳氏的其他房支

在我所訪問的這四個鄉村中，陳姓人都清楚知道自己所在的房支，他們強調四村分作三房：億年村為長房；西邊村為二房；夏井是從億年分出的一支，井園又從西邊分出，井園成為了第三房。這四個鄉村除億年村外都是雜姓村，有的鄉村中陳姓並不是力量最強的姓氏，社會關係各有特點，不能一概而論，故分別討論。

其一，西邊村（當地人也稱作「西排村」）。

西邊村有1,000多人，主要是黃、劉、陳三姓。黃、劉二姓沒有祠堂，陳刺史祠坐落在鄉村當中，正對戲臺。當地陳姓村民宣稱他們的族譜與億年相同，並向我展示了由四十九世子孫於1984年續修的《海康縣白院西邊村陳文玉神祖裔孫譜》。

宣統年間的舊序清楚地記錄了西邊村始修專譜的緣起及當時情形，曰：

茲以雷祖裔西排村陳族之譜古來未有人起而修之，至四十六世孫有年公、爵卿公抄錄古代宗支，僅記本股祖諱，亦碩果僅存，一脈延一線。今得族父老恐其歷久失傳更多，即同心踴躍專托余修。余不自揣，強承其任，遂搜集各家神主，見夫或則諱氏不登，或則父子不記，或則神主不存，既無可稽，世遠年湮，永無考據。不得不即其能識，亡葬備書；其不能識者，名氏存疑。用五代一起世，棟唐公以上之祖宗，一一注明；棟唐公以下之諱氏，（此處疑缺一「世」字，作者按）數莫稽，此亦事之無可如何者也。只翼後之孝子賢孫，誠念作之於前，因而繼之於後，將此譜氏纂輯成書。譜系按世修明，倫序歷年不紊，則世代相承，賢豪輩出，用光神祖之靈英、後裔之熾昌焉。<sup>⑨</sup>

<sup>⑨</sup> 譜序的下款為「宣統壬午年十一月吉日麻舍村陪貢生鄰孫陳乙輝敬撰」。宣統時期並沒有壬午年，疑抄錄有誤。《海康縣白院西邊村陳文玉神祖裔孫譜》（1984），譜存雷州市白沙鎮西邊村。

譜序透露了幾個重要的歷史情況：首先，光緒年間有年公、爵卿公倡議修譜之前，西邊村原本並沒有專譜；其次，有年公與爵卿公從某處的族譜中抄錄了「古代宗支」，至於是否來自於億年村，譜序並未言明。可以肯定的是，有年公與爵卿公不滿意該譜對於西邊村祖先的記錄，「碩果僅存，一脈延一線」；其三，有年公與爵卿公託付的族譜編纂者就是該序的作者——麻含村讀書人陳乙輝。因此，序言裡提到修譜時遭遇的困難就是序作者的親身經歷。陳乙輝說他主要依靠「搜集各家神主」來追根溯源。但是，神主的供奉與記錄並不完善。其四，宣統譜將三十五世的棟唐公奉為西邊村始祖。以棟唐公的二子元勳與汝隆為基礎，村內的陳姓又再析分二房。陳乙輝提到棟唐公之上的祖宗，一一注明，而此後的祖宗，則有莫可稽考的無奈。

今天所見族譜，棟唐公之下的記錄已相當完備。可以想像，自創修族譜以後，該系譜經歷了不斷發展的過程。但是，從各代祖宗資料的詳略，大致還可以推測修譜之時的情況。族譜中，從三十六至四十二世只記錄了祖先名諱，四十二世以後祖先記錄開始詳細，出現了生卒年份以及墓地位置朝向等資料。很可能，三十五世之前是有年公、爵卿公可以抄錄的部份，三十六世至四十一世正是令陳乙輝感到無可如何的資料空白期，四十二世以後距離修譜者已比較接近，因此陳乙輝可以找到墓地、神主甚至傳說故事等資料。對於有年公、爵卿公而言，四十二世是其曾祖，恰好是一般家庭祭祀中神主牌位所涵括的世系。值得注意的是，這篇譜序中完全沒有提到陳刺史祠。若可以大膽推測，此時西邊村很可能還沒有修建陳刺史祠，也沒有形成制度性的祭祖禮儀來祭祀超越家庭祭祀範圍的多代際的祖先。

對比西邊譜與億年村譜，在敘事的結構上大體可以互相呼應。兩份族譜第一次析分房支都發生在二十六世，西邊村屬於次房子惠公之子孫，至三十五世棟唐公分支該村。在祖先的名諱等細節上，西邊村譜與億年村譜存在無關宏旨的出入。比如陳宏甫在西邊村成為了「子宏公」。我猜測，這或許是村民為了使他能與其他三位子字輩的祖先在名諱上一致而做出的改動。但是，西邊村的族譜仍寫明子宏公是受到三房共同祭祀。另外，西邊村譜記錄子惠一支傳至二十九世恭選，「遷於廉江縣齋堂角村」。下文將要討論到英山村認為恭選從廉江再遷至英山，從而成為他們的始祖。西邊的陳氏村民顯然了解英山村的這一說法。

西邊村地處平緩坡地，這個村子的發展經歷了從高處不斷向下擴展的過程（見附圖3）。村裡正在進行舊村改造。進村道路兩側都是新房，新舊村之間的水塘邊坐落著兩座小廟。兩廟原本應位於村口，由於鄉村擴張，才被

包圍進入了村子中間。兩座廟分別是鄔白廟和天后宮。鄔白廟奉「境主敕賜勇猛顯赫鄔蛇大王、敕賜白馬靈崗三聖大王」，天后宮則奉「會主宣封輔斗護國庇民天妃齊天大聖后」。

當地人說，正月雷祖巡遊之時，鄔王、白馬及天后都會被請到陳刺史祠看戲。鄔王是「地頭」神，只給他做生日。正月初五給鄔王祝壽之時，演六天戲。九月初一雷祖寶誕，村民會去雷祖祠祭祀。

西邊村的東西兩個村口各有土地廟。另有石狗一尊坐落在井邊，這個位置今天是聚落的邊界。但是，石狗正對着的並非曠野，而是人跡罕至的破敗民居。從石狗的位置可以猜測村子的擴張過程。當村民都向下移居之後，原本守衛老村的石狗，調轉朝向，守衛新的居地，荒廢的老村反而成為了需要防備的空間。

其二，夏井村（當地人也稱作「下井村」）。

夏井村由黃、陳、章三個姓氏組成。黃姓居村西，600-700人；陳姓居村東，500人左右；章姓居北，只有100多人。黃、陳二姓都有祠堂，而章姓則無。主要的祭祀地點包括陳刺史祠、天后宮、土地廟、黃氏宗祠以及兩尊石狗（見附圖4）。

夏井村的陳姓人會和億年等村的「兄弟」一起組織雷祖巡城和寶誕。陳姓建立了陳刺史祠供奉太祖與始祖，其餘神主牌都在二十六世之後。在這裡我搜集到1988年修訂的《陳氏族譜》以及2008年續修的《夏井村陳文玉族長房（子宜）十三世毅甫公支譜》。《陳氏族譜》無譜序，主體分兩部份，前為「雷祖始祖說」，後為歷代世系。從世系來看，和億年村譜非常配合。第一次析分在二十六世，子宜房至三十世分支，長子潤甫為億年村始祖，而次子毅甫則是夏井村始祖。當地人始終認為，「夏井只是億年村的一支」。夏井譜在三十九世之前包括億年以及夏井兩村的祖先名諱，至三十九世後的世系則「只修夏井，別處無修」。三十九世開始，夏井又再析分三房。

黃氏宗祠的規制與陳刺史祠相當，正殿的門楣上也供奉著文武閣。祠堂的正樑上寫著道光三年（1823）建，1999年重修。祠堂內懸掛了數塊重修之時雷州各地的黃氏宗親贈送的匾額。我沒有看到黃氏的族譜。受訪的黃先生，76歲，他說，夏井黃姓的祖公原來在湛江平樂住，到十五世分支到此，至今一共25世。

黃姓人表示，正月的雷祖巡城，村內的陳姓不會邀請他們參加，因為他們不是姓陳。但是，農曆九月初一，是雷祖的大生日，他們也會去雷祖祠祭拜。很明顯，雷祖對於他們而言是地方神，而非祖先。

對於整個夏井村來說，天后宮最為重要，天后的神主牌寫着「會主宣封輔斗護國庇民天妃齊天大聖后」。天后宮外立有道光二十一年（1841）三月立的《奉海康縣正堂永禁碑》，記錄了三姓耆老如何請求海康縣知縣訂立禁約，移風易俗。天后宮正對戲臺。據村民介紹，逢天后寶誕，農曆三月二十一日晚請道士作法事，二十二是寶誕的正日，二十三日黃、陳、章三姓一起供奉。誕期要請戲班唱戲，最少唱八晚，2011年則唱足了14晚；還要從雷祖祠請雷祖的四位部將到此坐鎮看戲。

天后宮內安放有出遊的鑾轎，比較古舊，儀仗卻是簇新的。訪問之中，陳老先生說他自己沒有親眼見過天后出遊，只是聽聞，因為這個活動停辦很久了，民國時期還曾舉辦。他講述了聽來的情況：農曆三月二十、二十一、二十二日三天都有遊神。二十日遊到石狗坡做懺，晚上回到黃氏祠堂看戲；二十一日巡遊村東陳氏範圍；十二日遊到北門，再回來看戲。章姓的範圍是不會特別巡遊的。不過，他補充說明，現在章、陳的居地都已混在一起了。

天后巡遊的必到之地石狗坡是怎樣的地方？夏井村的石狗坡其實是村邊的一大片墳地。這裡的墳墓絕大部份都只是土堆，少數幾座立有墓碑。在墳地的盡頭安放著大小兩座石狗。石狗背部刻有萬字花紋，大石狗的生殖器曾被毀壞，現在用水泥新塑了一個。兩座石狗都面向村外。由此可見，這兩尊石狗所在就是村子的邊界所在。天后巡遊的路線一方面強調包括墳地在內的村落範圍；另一方面又體現與鞏固著黃、陳和章姓之間的等級關係。

其三，井園村。

2011年，我對井園村的訪問進行得比較倉促。井園村的陳刺史祠正中供奉著文昌和關帝，11塊神主牌設於神龕之上，最早追溯到三十世國重公。這裡人跡稀少，香火寥落。我沒有搜集到該村的族譜，據西邊村《海康縣白院西邊村陳文玉神祖裔孫譜》的系譜，井園屬於次房子惠公之裔，至三十世國重公分房，從白院移居井園，作為井園村的始祖。在當地人的講述中，從億年分支的夏井沒有被算作一房，而井園則被視為「第三房」。

在考察過程中，我常常遇到「三房」的說法。由於宗族的系譜本身是一個不斷析分的過程，這些大小不同的支系，都可稱作「房」，因此「三房」可以指涉的範圍可以有很大的伸縮性，也就是說，它可能指的是從樹狀譜系中不同的代際點所析分出的支派。族譜記錄二十六世「子宜」、「子惠」和「子清」分成三房，以及宏甫公「三房共祖」，這兩條資料所指的「三房」是一致的。但是，在億年村的族譜中「子清」公的後嗣在三十二世以後就沒有記錄了。那麼，井園村被視為「第三房」又是什麼意思呢？我發現，幾個

村子的陳姓人在提及雷祖巡城的組織者時，就是指四條村子，而不是從二十六世析出來的大範圍的「三房」譜系。但是，當地人很明白在文字層面有三房說法的存在，所以在實際的活動中，他們將四村的陳姓成員對應到「三房」的印象中去。

井園村村口正對着靈岡廟和陳刺史祠（見附圖5）。靈岡廟供奉白馬將軍以及土地，白馬將軍的名號是「境主敕賜白馬靈崗三聖大王」。神像前還有一個小神座，座上安放著一個紅紙寫成的小神位，上面有「神祖敕封老像陰兵忠順侯」字樣，據說是從雷祖祠請來的。在廟裡上香的婦女說，白馬是這裡最重要的神——地頭神。村民按戶輪流祭祀白馬，15日一輪。在外的人若被輪派，也要請村裡的親友代勞。每年的正月十七日是白馬將軍誕辰，村內都會演戲酬神。

白馬廟裡立碑兩塊，都與當地事宜相關。嘉慶元年（1796）碑曰：

（此處缺三句）□上顯機保障。奸人舟覆網翻，踵廟賠罪免央。從此門港權利，神人共樂同沾。利為酌神香燭，權歸陳符共用。兩氏來世勿爭，尊余遺志相讓。勿輕業薄利微，保守增加為上。⑩

門港名為「麻井」，陳永高與符文琮代表有權的二姓同立此碑。嘉慶五年（1800）《永遠禁約碑》曰：

嘗聞朝廷有法律，鄉黨有禁約，法律不可犯，禁約切宜遵。近有□之輩留□心費浪，自謂本少利多，生平之所托業，□莫斯□愈。殊不知此風一倡，□□破產蕩家，小則廢時失事。當其勝敗相關之際，子不讓（此處缺多字）讓兄，比有之，嗟嗟之風俗傾頹，至此極矣。切今會集村內□□人（此處缺多字）白馬神前□禁。即禁之後，不許村中窩賊□，不許出外偷（此處缺多字）究治，尚其欽哉毋違，特□示。一議村中窩賊罰三千文（以下缺多字）；一議村內老幼出外□□，拿着，罰銀二千文、米二斗、肉十斤；一議□工村內□□，拿着，責二十板，但□獲□賞（此處缺多字）。⑪

⑩ 《門港碑權利記》（嘉慶元年〔1796〕），碑存雷州市白沙鎮井園村白馬廟。

⑪ 《永遠禁約碑》（嘉慶五年〔1800〕），碑存雷州市白沙鎮井園村白馬廟。

這兩塊碑記給我們更加豐富的材料，反映出「地頭」神對於當地的影響。嘉慶元年（1796）碑就是陳、符二姓人就如何分配使用村中重要資源門港所達成的協議。碑的重點在於「利」與「權」為神人共用，一旦作奸謀利，神會懲奸罰惡。因此，人要獲得港權，要在神前訂立協議。嘉慶五年（1800）碑更清楚地說出「朝廷有法律，鄉黨有禁約，法律不可犯，禁約切宜遵」。可見，早在清中期靈岡廟就已是此地解決糾紛與處理村內事宜的核心機構。

### 三、對雷祖祠附近陳姓鄉村的總結

雷祖祠附近的陳姓四村所展示的鄉村空間，尤其是祭祀格局皆有相似之處：

第一，鄉村中的主要姓氏大都建立了宗族組織。與珠江三角洲的宗族相比，這裡的祠堂以及族譜都簡單得多。村裡的陳刺史祠平時沒有多少香火，有些姓氏的祠堂甚至久缺祭祀。與村落內宗族祭祀冷清的狀況相比較，四村陳姓所建立超越村際範圍的聯盟，則顯得有序而活躍。在一年一度的雷祖巡遊活動中，四村所表現出來的秩序是需要長期舉辦共同儀式才可以達致的。村落裡的陳刺史祠也只有在這些日子才香火旺盛。

第二，他們有地緣的概念，村落範圍以及當地人的「地方感」依賴村子裡的廟宇維持。比如，億年村的三師廟，夏井村和西邊村的天后宮，井園村的靈岡廟。在雷州，天后、興武、白馬以及鄔蛇大王常常作為一個小的範圍的主神，當地人稱之為「地頭」。在神主牌上天后被稱為「會主」，興武、白馬和鄔蛇則被稱為「境主」。我認為，這裡的「地頭」所對應的意思就是一個「境」，大多時候一個境或者幾個境的聯盟與村民約定俗成的村的範圍（非行政意義上的村）相配合。在這些村子內部，主要的祭祀活動其實是在「地頭」神前舉行的，而「地頭」神巡遊的範圍往往就是境的範圍。這裡的「境」或者「村」不僅是指地理的邊界，更涵括了根植於這一塊地上的種種權益。比如，建房子、葬墳墓、砍樹等等，即科大衛(David Faure)所指的入住權。<sup>⑫</sup>地頭神的活動是村落內各個姓都參與的，當然他們所處的地位可能有所分別。巡遊就是維繫、鞏固、調適甚至分化人群關係的集中展演。村裡

<sup>⑫</sup> David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986), 30-36.

最重要的儀式活動是圍繞這些廟宇展開的，與鄉村關係密切的碑刻也大多樹立在這些廟宇中。

第三，雷州還有石狗的崇拜。本文將其稱為「靈物」。雷州市博物館收集了數千隻石狗，可以想見過去雷州的石狗比今天所見普遍得多。今天所見石狗大多置於在村落的邊界，他們是保護村子的靈物。雷州的石狗都力求張顯其雄性的生殖器。<sup>⑬</sup>

如果說這幾個村子的情況集中體現了雷州各地祭祀空間的模式，恐怕過於簡化了。今天看似穩定而契合的模式從來都是處於變化之中的，四村的敘事也會受到外來力量的干預和挑戰，其中之一是英山村。

### 四、另一種敘事：英山陳氏

雷州市附城鎮英山村位於雷城東部，不屬於雷祖巡城的範圍，也不屬於白院雷祖祠周圍的陳姓鄉村聯盟（見附圖6）。

英山本身就是一個村委會，它分佈在幾個土墩上。英山村是雜姓村，包括陳、王、吳三姓。陳姓1,000人左右；吳姓最多，2,000人左右；王姓人少，只有100多人。吳氏雖然人數最多，但是祠堂非常簡陋，他們已經久不經營宗族之事。

在陳、吳二姓的範圍之間，有一座天后宮，面向着東洋田。陳姓老人說天后是全村人的神，神主牌寫有「會主宣封輔斗護國天妃聖娘」。每年三月二十三日村民會請道士做懺，但是並不出遊。廟牆嵌有嘉慶九年（1804）村民的捐款題名碑，捐款者來自陳、王二姓。村內有數座小的土地廟，以及興武宮和白馬廟。白馬廟寶誕在農曆正月十七日。興武廟只有吳姓人去拜，農曆二月十二日請道士來，拔草抬神過火。總之，祭祀天后為基礎的英山村是幾個境的聯合，每個境有各自奉祀的神，比如白馬、鄔蛇大王等。而祭祀天后的範圍就是整個英山村的範圍（見附圖7）。這樣的格局與前文所述億年等村的祭祀空間類似。

<sup>⑬</sup> 除了石狗，在雷州也發現了數量不多的柱狀石且（男性生殖器狀）以及突出女姓生殖特點的女石人。這並非雷州特有的祭祀現象。臺灣金門廣泛流佈的風獅爺像與雷州石狗非常相似。在越南中部占婆人生活的區域，生殖崇拜也是普遍現象。在越南的鄉村，也有崇拜石狗的風俗。關於石狗在北部灣沿岸的流佈，所牽涉的範圍非本文所能涵蓋，因此筆者將會另外撰文討論。

對於四村敘事的挑戰主要與英山村另一處祭祀地點——雷祖誕降處有關。

有關英山與雷祖的關係至少可以追溯到宋代的文獻。北宋大中祥符（1008-1016）年間雷州知州吳千仞搜集見聞，撰寫了〈英山雷廟記〉。這篇記文詳細說明了雷祖誕生的經過，曰：

雷廟也者，所謂奇異殊怪者也。按州之二里英靈村，有居民陳氏，無子，嘗為捕獵，家有異犬，九耳而靈。凡將獵，卜其犬耳動者，所獲數亦如之。偶一日，九耳齊動。陳氏曰：今日必大獲矣。召集鄰里共獵。既抵原野，間有叢棘深密，犬圍繞驚匝，不出。獵者相與伐木，偶獲一卵，圍尺餘，攜而歸，置之倉屋。良久，片雲忽作，四野陰沉，迅雷震電，將欲擊其家。陳氏畏懼，抱其卵置之庭中。雷乃霹靂而開，得一男子，兩手皆有異文：左曰「雷」，右曰「州」。其雷雨止後，陳氏禱天而養之。既長，鄉人謂之雷種。至大建二年，領鄉舉，繼登黃甲，賦性聰明，功業冠世，授州守刺史之職，陳文玉是也。歿後，神化赫奕，震霹一方。<sup>⑭</sup>

早期文獻資料以及傳說中提到的「英山」以及「英靈村」都是英山村講述自身與雷祖關係的重要歷史資源。英山村建立了專門的廟宇來顯示這個地點與雷祖降生的特殊淵源（見附圖8），廟門的橫額即「雷祖誕降處」。1994年該廟成為雷州市政府公佈的第三批文物保護單位之一，關於此廟有這樣的說明：

雷祖誕降地即唐代雷州首任刺史陳文玉的誕降處，位於本市附城鎮英山南村。……現在誕降處廟宇的中庭，還保留着「九耳呈祥」卵窟。<sup>⑮</sup>

該廟規制較大，分為三進，坐落於村口。廟內並未見到「九耳呈祥卵窟」，我估計正殿的神龕就是建於被視為「卵窟」的地點之上，因為神龕最內層，鑲嵌了一塊綠色的石頭，刻有「雷母祠」字樣。神龕中間一列供奉太

⑭ 吳千仞，〈英山雷廟記〉，收入萬曆《雷州府志》，卷11，〈秩祀志〉，頁3下-5上。

⑮ 英山雷祖誕降地1994年被定為雷州市文物保護單位時，雷州市政府公佈的誕降地說明。

祖陳銜、始祖陳文玉以及文玉的三位姐姐，最外層則是雷祖、李廣、英山石神的坐像以及神主牌。

神龕中的三列神明所代表的意涵很不相同：卵由雷母所生，雷母所在就是卵窟所在，雷母與雷祖誕降關係最密切。這一層強調的是血緣關係。發現雷卵的陳銜與雷種雖然沒有血緣關係，但是雷種姓陳卻是由陳銜而來。並且，三位姐姐為了照顧幼弟矢志不嫁，不嫁的陳家姐姐在某種程度上代替了母親的角色，也加強了雷種與陳家的淵源。中間一列強調的是姓氏的由來，由此才可以與陳氏系譜建立聯繫。而最外層的三位神明則是在朝廷祀典中承認的神明，也是陳文玉作為刺史統率雷州的體現。由內及外的三列神正好反映出雷祖陳文玉的三重身份：天神雷種、陳家祖先以及祀典神明。

在2011年訪談中，英山的長者陳先生多次提到他們與億年等村的分歧。主要體現在兩個方面：其一，億年等村認為雷祖九月初一誕生，正月十五升天；而英山正好相反，正月十五誕生，九月初一升天。其二，億年等村認為雷祖63歲任刺史，而英山則認為他23歲即任刺史。第一個分歧是決定性的，雙方認可的雷祖寶誕與雷祖升天的時間正好相反。這意味着雙方雖然同時舉行慶典，但是一方在慶生祝壽的時候，另一方則在祭祀雷祖之死。可以說，英山村和億年等村的故事正好是鏡子的兩面。

英山陳先生說，正因為他們和雷祖祠的活動時間正好相反，雷祠祝壽的時候，英山不會參與；雷祠正月出遊的時候，他們會派一個代表去雷祖祠，但是也不會參加出遊。老人說在解放前白院雷祠已有出巡活動，那時候他們就已經不參與其中。老人強調，億年等村是承認英山誕降地的，並且，英山的故事有碑刻為證。

老人提到的「碑刻為證」，指的就是豎立在誕降處之後乾隆八年（1743）《雷祖後裔族譜記》。碑曰：

（陳文玉乃於陳太建）八年丙申九月初一日，白晝升天，止出一嗣，諱言，以衍支派。而在天靈爽，屢現真形，子孫就所出地東立祠，塑像祀之。於唐貞觀十六年，皇封雷祖為雷震王。至梁乾化二年八月十六夜，颶風大作，飛二樑於白院英榜山，奉旨重建祠宇以祀。而一支子孫，隨居白院各村，一派仍住烏侖山之源頭。自祖至今，卜世三十有六。皇帝屢有加封，歷朝均免差役，一以旌靈異，一以表功德。現茲散住海、遂、徐、石各地，老幼千餘丁，均屬一脈流行，無非我祖根深源遠、鐘英毓秀也。特慮世遠代隔，罔



識宗支，爰修譜系，勒諸貞璠。凡有祠田，照舊管業，以垂萬世云。今將後裔房序、分住各地村名，開列於後。<sup>①⑥</sup>

碑記證明至遲從乾隆時起，英山就已有雷祖「九月初一日，白晝升天」的說法。碑記強調，陳文玉的子孫有兩派，除了白院，還有烏侖山一支。白院是祠宇所在，而烏侖山是雷祖的源頭。不僅如此，碑刻記錄「海、遂、徐、石各地，老幼千餘丁」都是「一脈流衍」，也就是說都是雷祖後裔。碑記也點出了成為雷祖後裔的重點在於「歷朝均免差役」。不過，碑記只留下「照舊管業」的含糊記錄，沒有明確說明「祠田」的運作制度。通過對當地80多歲老人的訪問，了解到至少在他們的記憶中英山在白院雷祖祠的祠田中沒有份額，也沒有提到誕降處曾設有祠田。

比之於對祠田的曖昧態度，英山的碑記非常清楚地開列了「三房」所包括的村落：長房：一年村、下井村、調朗村；二房：白院大村、烏侖山村、浩發村、東井村、調羅村、海州新僚二村、調排村、山園村、井園村、茅園村、石城那腮村、那良村、邁岑村；三房：錦盤村、新安村、橫罡村、足榮村、特朗村。

這個名單比巡遊的四村範圍大得多。與億年等村的系譜相比，長房多了調朗村。英山所在的二房是村落最多的一房，億年等村、算作三房的井園村此時仍被記載在二房之列。三房的村落與雷祠周圍的陳姓四村則毫無關係。

英山如何與這些村落建立關係？如上所述，億年諸村意圖建立的是一個固定而穩定的鄉村聯盟，每年一次的雷祖巡城就是對這一聯盟的強化。而英山卻與之相反，英山建立的聯盟一直處於變化之中，從乾隆年間到民國時期，參與其中的陳姓人不斷擴充。同時，雷祖誕降處可以說是一個具有神蹟的地點，通過它，英山可以與雷州所有自認為是雷裔的陳姓人建立關係。這是建立大範圍聯盟的優越條件。

誕降處保留下來的諸多歷史遺蹟說明了英山村建立聯盟的過程。至咸豐三年（1853）英山村集資重修碑亭，以安置乾隆八年（1743）石碑，首事者是村人廣增與廣秩。落成之後，在廟中立碑記之，曰：

我始祖刺史鄉賢公自陳發跡於此，歷朝皆就其地以奉祀，未嘗少廢。國朝乾隆間加建一亭，年久墮壞，眾裔孫等重而修之，恢而

<sup>①⑥</sup> 《雷祖後裔族譜記》（乾隆八年〔1743〕），碑存於雷州市附城鎮英山村雷祖誕降處。

大之。沿鄉題捐，擇日興工，茲以告竣，祖得憑依，合族量必踴躍興起也。是為序。<sup>①⑦</sup>

碑記記錄，英山村集資採用「沿鄉題捐」，完全沒有提及是否有田產的支持。碑末所列「各鄉創捐裔孫」顯示了當時的集資者大體分兩類：一是陳姓的讀書人以及低階官員；二是各地陳姓祠堂，主要有白院西祠、邁岑祠、調排祠、特浪祠、石板平餘祠、山園祠等。同年所立的另一塊碑則專門列出英山村內捐款的「裔孫」，廣增與廣秩也名列其中。從當時捐款記錄來看，億年、西邊等村沒有參與。至民國時期，捐款者的範圍進一步擴大。廟內有一塊未著年份的重修碑記錄了當時的題捐者，涉及各地祠堂眾多，也包括了億年村、西邊村的刺史祠以及湛江的北月村。

英山村一方面聯合雷州各處陳姓為雷祖誕降處捐款，另一方面則試圖以誕降地為基礎建立合族祠。《烏侖山陳氏族譜》清楚地呈現了英山村如何用血緣的語言與這麼多的地點建立起聯繫。我所見的是1988年重修譜。該譜從始祖至二十五世元鼎系譜大體與億年等村相同。元鼎公以降，英山村有自己的敘述方式。本文選取二十五至三十六世的系譜，來說明族譜的結構。根據族譜，筆者繪製了世系簡圖（見世系圖2）。<sup>①⑧</sup>

從世系圖2看，英山村的族譜也認可三房分房從二十五世元鼎開始，「迄今三派子孫散住海、遂、徐、石各處，均屬一脈流衍焉」。對於子宏公則注明「絕」，即絕嗣之意，沒有提及三房共祭之事，也正說明英山其實並不屬於雷祖祠附近陳姓三房的體系。英山把自己的開基祖追至次房子惠之嗣、二十九世恭選。如前文所述，西邊村譜中二十九世確有恭選，譜中記錄其「遷於廉江縣齋堂角村住」。族譜通過恭選回遷英山的故事，將譜系與白院四村聯繫起來。

從恭選之嗣三十一世開始至三十四世，系譜的結構非常整齊：長子在英山繼續傳承，而次子或三子無一例外地成為了另一個地點的開基祖。通過次子成為他處開基祖的方式，外地的陳姓人變成了雷裔的一部份。包括石邑那腮、那良二村，調羅村以及邁岑村，這些地點在乾隆八年（1743）的碑記中也都名列在二房之內。也就是說，碑記上二房所包括的村落，除了白院周邊

<sup>①⑦</sup> 咸豐三年（1853）碑，無碑名，碑存雷州市附城鎮英山村雷祖誕降處。

<sup>①⑧</sup> 《烏侖山陳氏族譜》（1988），譜存雷州市附城鎮英山村。

的鄉村，其他鄉村大都是被置於英山的分支的地位。這一批鄉村最早進入這一聯盟。

至三十六世，英山的陳氏分為四房，與這個地點本身的社會關係密切相關的世系才算開始。族譜記錄，咸豐年間為廟修亭集資的廣字輩處於四十二世，那麼，乾隆八年（1743）立碑發生在一百年前，若以三十年為一代計算，中間大約相隔三至四代，也就是說乾隆時期的陳姓人在族譜中大致處於三十八世左右，他們以三十六世作為分房的起點。三十六世正是這群人的父輩或祖輩，是憑藉記憶就可以記錄的世系範圍。可以推測編修族譜與建立石碑是在大致相同的時期進行的。

在誕降處旁的鄉賢陳公祠內供奉的52塊神主牌中，半數以上是各個地點的開基祖。開基地涉及竹尾、河北、何昌、東邊山子村、吳畫村、調羅、石板、邁豪、香坑等等，徐聞、廉江等多個地點的開基祖牌位也供奉於此。祠堂內開基祖的範圍比民國時期的捐款範圍更大，可見英山村一直持續着合族的努力。

乾隆至清末，英山能在如此大的範圍進行合族並非僅憑藉一村之力；這與雷祖陳文玉受到敕封，宗族組織的推廣，甚至緝捕秘密會社的緊張氣氛都有關係。有清一代，雷州的陳姓讀書人都在為提升雷祖的地位而努力。從乾隆十九年（1754）雷祖受封，得授御書匾額，到嘉慶年間陳文玉的牌位放入府學與鄉賢祠，卵生的雷種由「神」而成為「賢」、「儒」。在地方官員以及讀書人歷時長久為提升雷祖地位而努力的過程中，誕降之地必然成為關注的焦點。尤其是這個地點原本並沒有力量強大的地緣聯盟，更容易開放地接納，或者主動爭取大範圍同姓人的支持。至嘉慶年間，官府稽查洋匪，指明對象是福建同安陳姓人。在官府緊鑼密鼓的軍事活動中，沒有什麼舉動比宣稱「雷裔」的身份更能輕而易舉地與「匪」撇清關係了。大量的陳姓宗族就是在這個過程中建構出來，並在遠離白院，卻又與雷祖密切相關的新地點建立聯盟。<sup>19</sup>

清末雷州的多位文人和官員都在誕降處留下了墨寶，這說明官員，尤其是陳姓官員的參與也是其助力。康熙年間，福建巡撫陳瑛題寫楹聯讚頌神起英山。而光緒末戶部主事郡人陳喬森與雷州知府黃儒荃都曾題寫楹聯。「烏侖山」匾額出自陳喬森的墨寶。他所題楹聯意味深長。曰：

<sup>19</sup> 關於清代雷祖演變的歷史情況，參見賀喜，《亦神亦祖：粵西南信仰建構的社會史》，頁96-150。

降於烏侖，歸於白院，顯於擊雷，是多歷代徽封號；  
學則鄉賢，政則名宦，報則神聖，惟有吾家老祖宗。<sup>20</sup>

陳喬森原籍遂溪縣人，同治初年才遷居雷州府城，所以他並非白院，也非英山陳姓人。但是英山的合族行動卻可以將所有陳姓人都納入「雷裔」的範圍，因此陳喬森也視雷祖為集「鄉賢」、「名宦」、「神聖」於一體的「吾家老祖宗」。

英山與億年等村的根本分歧在於白院雷祠的財產由誰管業。乾隆二十六年（1761）《廟田租碑》詳細記錄了當時的運作情況，曰：

雷府海康縣為乞准清查，以光廟貌事。查看得雷郡之有雷祖神祠，自陳代至今，歷有年所。緣祠向設佃租穀四百餘石，土名座落官和、沙園椿等處。從前俱係後裔長、二、三房統管。迨雍正五年按丁分佃，奈三房人多心異，租欠累累，廟事傾頽。乾隆十三年，前縣黃令設有印簿，每年抽出租穀一百石，存修廟宇。嗣於二十三、四等年，陳璋等因年成不豐，拖租未清，致陳妃由、陳□□、陳□□聯名赴縣呈控。陳璋等亦據訴前來。卑縣親詣雷祠索訊，並據兩造俱有悉聽別姓耕種之供。但此田原係後裔佃種，一旦他族承領，恐原佃者口是心非。當即設闕神前，拈得異姓批耕字樣，三房子孫咸皆心悅誠服，具尊依隨，即出示招佃。業據□□□又□□□等領佃，各給印照。惟是每年所收租穀，若不分析明白，日久仍復朦朧。春秋祭祀若干，神誕費用若干，修廟宇又若干，並田地土名丘段四至，置簿四本。三房每給一本，復縣一本存查，斷蓋印信。並於三房中，每房各擇賢能一人，每年出三人，按年更換，出席董理其事，年終造具經費開銷清冊，出具並無侵冒甘結遞縣，以備稽考。胥吏不得假手，後裔不致侵吞，庶神田世守勿替，而廟貌亦可以常新等。理合造具田地土名丘段四至清冊一本，租穀支銷冊一本，呈請察核批示，以便勒石，永垂不朽，實為公便。須至申者，田乙千四百九十七丘，園乙百零三丘，地五所，樹一林，通共收租穀四百一十四石正，土名四至繁多未載。冊存各衙門卷案。每年租穀，除廟內香燈，每年春、秋、清明、冬至、寶誕五祭出遊、安

<sup>20</sup> 陳喬森楹聯，未注年份，存於雷州市附城鎮英山村雷祖誕降處。

燈、修齋、演戲，交完納丁糧，需用穀二百九十石，實存穀一百二十石，以為修廟之需。此租穀一應俱收入廟倉，不許首事私貯。其二百九十石租內，每年除二十石以為修葺沙園主廟之費。<sup>②</sup>

簡而述之，雷祖祠乾隆二十六年（1761）的《廟田租碑》清楚地說明至少在雍正五年（1727）之前，雷祖祠的廟田就已經是由長、次、三三房管業，儘管在乾隆二十六年（1761）轉由異姓佃耕，但是「董理其事」者仍輪流由三房選出。因此對於雷祠周圍的三房而言，擁有雷裔三房的身份是與對於雷祠田產的控產權利聯繫在一起的。但是，核心的問題是「三房」到底是由什麼人組成？是指白院附近的雷祖後裔，還是以英山為主建立的廣大範圍的同姓聯盟？在這塊碑裡同樣沒有清楚地說明。但是，從兩個方面，我們可以推測這裡的三房應當是指雷祠周邊的鄉村。其一，碑記說明租穀的目的在於「每年春、秋、清明、冬至、寶誕五祭出遊、安燈、修齋、演戲」，也就是說這個群體的重要的儀式之一是慶賀寶誕。嘉慶二十一年（1816）由海康縣令所立的《豎石碑以杜侵蝕》碑更清楚地列明了「九月祝壽演戲」是從祭田中開支的項目。「九月祝壽」正說明了碑記所指的「雷祠後裔」，並不是主張雷祖九月升天的英山村。其二，嘉慶二十一年（1816）碑還提到管理田產的首事「居與廟相近」。<sup>②</sup>

億年等村的「三房」與英山村詮釋的「三房」是不同的。由於外來的參與者將分薄祠產的收益，因此，億年等村三房的結構從文字到儀式上都是傾向於封閉與穩定。對於英山村而言，幾乎沒有材料說明清代以前這裡就已經有神廟的建設。在明末編修、嘉慶五年（1800）重編的《雷祖志》所繪的烏侖山圖中（見附圖9），這個地點有村名碑、卵窟（卵窟旁畫有一隻狗，對應雷祖誕降傳說中的「異犬」）、九耳呈祥的牌匾以及烏侖山石坊，但是並沒有誕降處的廟宇以及鄉賢陳公祠。所以廟宇以及鄉賢陳公祠是遲於嘉慶五年（1800）的建築。誕降處沒有多少的田產，籌資的辦法是「沿鄉題捐」。這意味着，越多的人進入聯盟，可募捐的範圍就越大。英山所努力結合起來的群體並不是一個有實際利益的控產組織，而更類似於享受名譽的會員制的機構。英山已經獲得了官府以及讀書人的認可，他更希望通過建立大的聯盟獲得地方上的認可。但是這並非易事。

① 《廟田租碑》（乾隆二十六年〔1761〕），碑存雷州市白沙鎮白院雷祖祠。

② 《豎石碑以杜侵蝕》（嘉慶二十一年〔1816〕），碑存雷州市白沙鎮白院雷祖祠。

這樣的分歧和億年等村參與誕降地的重修並不矛盾。弗里德曼以血緣和地緣關係將宗族分三類：第一類是地方宗族，他們是居住在同一個村落，或者相鄰村落的群體；第二類是包括不同地方宗族的中層宗族，以追溯共同的始祖為基礎，儘管居住地不同，但是歸根到底還是以祠堂或者是其他財產作為群體整合的核心；第三類宗族則是以相同姓氏為基礎的更大範圍的聯宗。<sup>③</sup> 我們需要追問的核心問題是究竟這些群體在什麼層面稱為一個族。白院四村可以說是以地方宗族為基礎的中層宗族，歸根到底它們是一個控產的團體。而英山的聯盟則更傾向於是第三類的宗族團體。所以白院雖然願意參與其中，但是卻並不開放自身的聯盟。若從這個角度來看，英山發展出一套截然相反的敘事，可能正是雷祖巡城緊密的地緣性引致的結果。在億年等舉辦巡城的村子，我從來沒有聽到人們有關與雷祖生死日期的討論。也就是說，被排除在外的村落才需要發展出一套針鋒相對的敘事來解釋儀式上的這種弱勢地位。

## 五、麻扶賽端陽

前文的討論已經可以勾勒出雷州鄉村空間的大致輪廓。從村內的空間結構上來說麻扶與之相類似。那麼，為什麼還要談麻扶的賽端陽儀式？討論這個儀式的重要性在以下幾個方面：其一，該村賽端陽的儀式是由雜姓村民組織的祭祀雷祖陳文玉的活動。從中我們可以窺見非陳姓的村民可以怎樣建立與陳文玉的關係。其二，麻扶的儀式雖然經過恢復與重整，但是仍保留着唱歌頌神的傳統。這有助於我們了解正在消失的神人溝通方式。其三，在前文所論各村，雖然建立了陳刺史祠，但是地頭神是確立村落內部地緣關係的最重要的神明。在麻扶，雖然也有地頭神，但是雷祖公館卻擁有特別的地位。地頭神與雷祖祠四位神明之間的關係在賽端陽的儀式中展現得非常清楚。因此，本節的重點放在對於一場地方儀式的討論。

麻扶村委會包括含頭、麻扶、下北山三個自然村。據麻扶的人說明，「麻扶」原名「墨府」，有六姓，黃、吳、林、邱、陳、盧，一共2,000多人。黃姓人最多，1,000多人；吳姓700人；邱姓只有兩家。

在訪問中，麻扶的陳姓村民表示不知道自己屬於陳氏的第幾房，這與億

③ Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London: Athlone Press, 1966), 20-24.

年等村的情況迥然不同，說明麻扶不屬於雷祠陳氏後裔的聯盟；同時，麻扶也沒有英山那樣的條件，在文獻和傳說上都沒有與雷祖的誕降或者升天有關。但是麻扶卻建立了雷祖公館，並且是雷祖巡城的首個必經之地（見附圖10）。

麻扶村與雷祖祠的特殊關係在於水利。麻扶緊臨雷祖祠，村口即是雷州最重要的淡水河南渡河的分支河道，河道延伸兩公里達南渡河。南渡河與雷祖祠之間一片沃壤，又稱麻扶洋田。在雷州，洋田有東西之分。東洋田沿東部海岸分佈，時時受到鹹潮內湧的威脅，開發較遲，英山村屬於東洋田的範圍；西洋田面臨南渡河，享灌溉之利，絕少堤潰田毀之憂，發展也較早。雷州老話「東洋的稻米只夠給西洋做種」，就說明了西洋產量遠高於東洋。雷祖祠所在的麻扶洋田就是西洋範圍內的良田。至遲清初，公館前的河道就設有三道水閘，控制麻扶、白院以及周邊洋田的灌溉。公館內樹立着多塊清代和民國時期由官員所立的碑刻討論水閘事宜。這個地點是水利體系上的關鍵。

當地人很清楚麻扶村建立的公館不是陳刺史祠，所謂公館是「雷祖的行宮」。可以說，正因為不是祠，所以麻扶的人不是雷祖祠控產團體的成員；正因為是「行宮」，這個地點，又在雷祖祠的勢力範圍之內。平時，公館內沒有神像，供奉一塊神主牌，寫有雷祖祠四位神明的名號「郡主敕封老像陰兵忠順侯、郡主敕封陰兵助應忠順侯、郡主敕封康濟光化昭德王、郡主敕封奮靈協應廣佑侯」。在雷祖巡城儀式中，雷祖的鑾駕會在周圍鄉村中的陳刺史祠停駐，接受陳氏子孫的祭拜。除此之外，鑾駕還會停留的地點之一就是麻扶雷祖公館。在2006年的巡遊中這裡是鑾駕停留的第一站。鑾駕並不進入公館，只是在門口稍作停留，接受信眾的祭拜。儀式上的微妙差別也說明當地人很清楚雷祖對於陳姓人以及非陳姓人採取的不同姿態。

麻扶雷祖公館最重要的儀式是端午節的「賽端陽」。1996年的碑記記載，雍正十三年（1735）前這裡舉行龍舟競渡，禁止後改唱姑娘歌，於是建立起麻扶歌臺。可見，這個地點早期的儀式就是強調其與南渡河之關係。距離公館百米之處還可見龍船塢的遺跡。雍正年間的轉變影響至今，現在賽端陽的儀式是圍繞着姑娘頌神展開。

麻扶包括「四境六隊」。四境是金寧、中正、塘北、樂南，六隊則是一、二、三、四、五隊以及塘北。為期七天的儀式，前六天每天各由一隊負責。每年農曆四月初八，村民就會抽籤決定當年負責儀式的各隊順序，初七送神則「由公家負責」。

2011年6月2日（農曆五月初一），即儀式的正日，我考察了麻扶。當日的程式是：1、龍角公穿新衣；2、請神；3、安神；4、做懺（選緣首）；5、安歌；6、姑娘頌神、姑娘對唱、演雷劇。唱歌與演劇一連持續六天，至第七日送神。

村民強調請神過程中龍角的重要性，這與過去賽龍舟有關。雖然現在改為唱雷歌，但是龍角請神的規矩卻延續了下來。整個儀式就是從「龍角穿新衣」開始。龍角用竹子和紙紮製，村民稱現存的兩隻龍角是從清代流傳而來。所謂「穿新衣」就是清潔並用五色花紙與金色花翎裝飾紙紮的龍角。隨後，身着白色清朝服飾的村民手捧龍角，帶着儀仗前往雷祖祠迎神。隊伍途經麻扶鄔王宮。

迎神隊伍一到，等候在雷祖祠的紅頭道士，立即在正殿內開始拜懺。隨後，村民把雷祖、英山石神、李廣新像與老像四尊行宮請上鑾駕，返回麻扶。到達鄔王宮的時候，鄔王已經坐上鑾駕在門口迎候。四神一到，鄔王即開道引路，抵達公館。此時公館門口，也早已有其他幾尊小神的鑾輿在迎候，分別是北山墩白馬廟的無尊白馬將軍，塘北村鄔王廟的鄔王、北帝及白馬將軍。在這一活動中，麻扶內不同地點的「地頭」齊聚一堂。在儀式上，雷祠三殿的四位神明顯然比「地頭」神尊崇。將到齊的眾神迎入公館，即所謂「安神」。

安神結束後，村民和道士會停下來吃早餐。大家分食奉神的熟雞肉和米飯。請神與安神的參與者全部都是男性的村民。早餐之後，村民割豬殺雞；而道士同時紮起紅頭頌神。道士說這一個環節叫做「血丹敬上」。豬血由眾神同享，公雞血則專門奉獻給此處的地頭麻扶鄔王。血丹敬上之後，道士還會進行頌神儀式。前後兩次頌神在供品上有生、熟之別。村民將雞、雞血、豬血與內臟煮熟與背插屠刀的生豬一起奉獻於神前。道士也更換法衣、法帽。麻扶鄔王仍享有特別的供奉，獨享一隻熟雞。頌神結束，道士用拋擲筊杯的方式和村民一起選出來年緣首。至此，儀式主要是圍繞迎神以及頌神展開。

下午4時多以後，儀式的重點放在「歌」上。首先舉行的是「安歌」。道士的科儀書專門有〈安歌科〉，結構和頌神部份相類似。隨後，姑娘歌手來到公館，2011年共有七位，四女三男。「姑娘頌神、姑娘對唱」並不是指由女性來演唱，而是指雷州當地的特有音樂形式姑娘歌。夜色初臨的時候，歌手們開始在公館內用姑娘歌頌神。姑娘歌都是即興而唱，歌手們從頌唱神

明的威靈開始；接着頌唱雍正時期由龍舟競渡改為麻扶歌臺的故事；再接以頌神，頌雷祖。

頌雷祖開始以後，廟內的氣氛逐漸緊張起來。忽然一位中年男子，表情痛苦地飛奔入廟——雷祖降身了。降身者念念有詞，老人們時而湊近與他交談，時而緊張驚恐地低聲耳語。同時，頌唱雷祖的姑娘歌仍在繼續。整個降身過程大約持續了10分鐘。隨後男子應聲倒地，老人們為他按摩四肢。他起身後，恢復常態，參拜眾神，匆匆離開。雷祖降身是整個儀式的高潮。結束後，村裡的人都湧入公館上香。很快，姑娘對唱和雷劇在廟外的戲臺上上演，來看戲的村民聚滿了戲臺前的空地。

以上就是麻扶賽端陽的大致情況。村裡老人說過去這個儀式年年都做，是麻扶最重要的活動。文革的時候停頓了，1986年以後開始恢復。這樣的說法可以得到碑記的印證。同治十年（1871）的碑記記錄了一個與賽端陽有關的官司：勞鄧氏將瓦鋪一座捐給雷祠公館，「以為五月端午香燈之資」，但是勞家人覬覦鋪租，與麻扶村首事互控，經海康縣令核斷，「此鋪歸入雷祠公館，永為神香燈之資」。當時立碑的「端陽首事」包括了黃、吳、盧、林、陳五姓各一人。<sup>④</sup>

今天所見的儀式其實是1998年重整的結果。村民提供的科儀書《墨府村端午賽端陽規例程式》詳細地記載了重整的經過：

雍正十三年起，罷免龍舟，轉作謳歌，古例頻繁，靠憶意傳說，只有原存醮懺科簿一本，記載神銜。據道士說及沒順序。於西元一九八八年首事黃發輝、吳學錦以古簿請人代抄四本，每在後面開載請神物品、牲儀財寶、年節常例及對聯等項，但不詳細。一百零捌門炮如何鳴法、老王三爺坐位憶意不清。正月歌樓對及《墨府存劇場》本由黃永葵撰題並注明來歷，不知某人於簿上以刀刮掉姓名，手段惡劣，理所不該。鄔王宮新加三副對聯，撰者無名且不適用。因此於西元一九九八年閏五月初九晚上召開新老首事、公館文物理事會和村中賢老會議，決定：校對神銜秩序，注明正月對聯歌樓名字來歷，刪去鄔王宮不適用對聯，端陽規例作程式開載。<sup>⑤</sup>

<sup>④</sup> 《麻扶村雷祠公館鋪碑》（同治十年〔1871〕），碑存雷州白沙鎮麻扶村雷祖公館。

<sup>⑤</sup> 《墨府村端午賽端陽規例程式》（科儀書），手抄本，存於雷州白沙鎮麻扶村。

這段難得的資料清楚地寫明了兩次重整時，對儀式所作的改動。1988年村民恢復儀式的時候依據的是「記載神銜」的醮懺科簿，並參照了道士的回憶。儀式的很多細節，包括請神物品、年節常例，都是1988年確定的。但是，當地人對於四個細節存在爭議：如何鳴炮、老王李廣的坐次、鄔王宮對聯以及黃氏題名。十年之後他們針對這四項再進行了重整，並且把端陽的儀式用文字固定了下來。重整後的端陽儀式程式如下：

四月初八晚請道士開龍舟花，公雞一對。道士啟稟完周，各班首事抽籤拾定稟牲拜懺日期。

五月初一日早，兩位龍角將軍加穿紅、黃、藍、白、黑五色衣套，往白院請神。備辦公雞一對，鐵炮三門，將軍令、鑼鼓、笙、簫配套，竹旗一枝，請神對聯一副。

首事四人，頭戴清帽，身穿白袍。黃姓首事請左龍角將軍，北山請右龍角將軍，林姓請白院公印箱，吳姓請令旗。到祠，由道士稟鳳，啟奏完周，裝轎請神。鳴鐵炮三門，雷祖啟轎（雷祠三殿）一副頭牌在首，老王行前，三二爺公在後，效古路所行進館安座（神圖在後）。

安壇完周，鳴鐵炮三門，則由初一日班起稟牲。牲儀辦妥，適道士醮懺。道士每天醮懺三次，將軍令每天鑼鼓三次，歌童、歌女晚上頌神，早上繳歌。初一至初六晚共演歌六本，初五日加演日歌一本。初七早歌畢，則接稟牲，醮懺完周，裝轎請神，鳴炮三門。雷祖起轎，到雷祖祠英山勝境牌坊，鳴鐵炮三門。安神坐定，道士稟舉，拜神完周，於中廳繞閣左至右遊鑼三周，鐵炮三門，復回公館。出祠三門炮，回祠六門，則謂之出三入六。

五月初九日早備辦豬腳一個，豬肉二方，財寶約量，供稗四碗，清稗青菜各四碟，茶酒各四盅。安排妥適，則由首事稟知，鳴炮安神。鄔王亦按本例，安神完周，首事輪流點香，共作年節。

這一份記錄與儀式現場看到的情況基本吻合。只是由於參與儀式重整的是首事和道士，因此這一份程式主要記錄的是村民和道士參與的部份。歌童、歌女的角色語焉不詳，而對於雷祖降身則隻字未提。

在村民抄錄的舊版科儀《五月端陽懺疏》中有這樣的記錄：

大清國廣東省雷州府海康縣第四都金寧、中正、塘北、樂南四村住奉道禮懺演歌保安。首事某某合眾，即日誠心仰天丙監，伏以德厚功高，端陽醮典昭千古；恩深德重，弦歌雅頌慶萬年。感罔極之恩深，贊無窮之福蔭。言念眾等，叨居靴下，世奉郡王，前設龍舟醮祝，蒙准弦歌演揚，逢年屆期，鳩集詣詞，接請王侯聖駕，臨館誦德歌功。

這段文字說明，今天的賽端陽儀式雖然有儀式重整的部份，但是並非完全新創。從「龍舟醮」轉變為「弦歌演」以後，「弦歌雅頌」就是端陽禮懺中重要的部份。出自於道士之手的科儀書同樣也只是偏重於記錄道士的角色。

但是，歌手並不屬於道士的系統，他們的表現形式與傳承方式與道士有很大的差別。「姑娘歌」的最大特色就是「即興創作」，依靠的一方面是口傳記憶，另一方面是歌手的自我發揮。所以，姑娘頌神的時候雖然根據科儀書所記錄的神譜來頌唱，但是內容卻由歌手們自行創作。這些歌手都是雷州本地人，他們對於神明的故事亦相當熟悉。公館內貼出了六代姑娘歌傳承人的名單，歌手也強調自己都是由「師傅」傳下，並要經過多年的訓練。儀式中的關鍵環節——雷祖降身，完全沒有文字的記錄，降身比姑娘歌更具有不確定性。但是，降身的過程與姑娘歌的頌唱是互動的。在我的觀察中，雙方都配合了彼此的節奏。

韓明士(Robert P. Hymes)注意到人與神的溝通中存在個人模式與官僚模式的分別。地方的禮儀原本是通過個人與神溝通，而宋代以後道士的影響越來越深入民間，他們趨向於把這種個人化的溝通轉變成了制度性的科層禮儀。當然，他和多位研究者都注意到在村民的實際生活中多種模式的並存。<sup>②⑥</sup>在麻扶的例子裡，我們同樣看到了多層傳統的互動。

麻扶的例子還提醒我們，賽端陽儀式的重點是要供奉雷祖祠的神，而非本地的地頭。本地的地頭對雷祠三殿的神表現出了特別的尊崇。這與前面所論鄉村有較大的分別。顯然，在賽端陽的儀式上，神明之間存在着等級關係。為什麼其他鄉村結合地緣的重要儀式都落在地頭神之上，而麻扶卻要尋求更高級的庇佑？討論這種關係的形成，需要了解麻扶村與雷祖祠之間的關係。如前文所述，雷祖祠的田地原本由裔姓承種，拖欠累累，乾隆二十六年

<sup>②⑥</sup> 韓明士(Robert P. Hymes)著，皮慶生譯，《道與庶道》(南京：江蘇人民出版社，2007)，頁289-299。

(1761)在官府的主持下改由異姓佃耕。嘉慶二十一年(1816)海康縣又清點雷祖祠田產，並在祠內「樹石碑以杜侵蝕」。<sup>②⑦</sup>該碑所開列的雷祠大量田產中也包括了麻扶的部份洋田。這些佃耕的「異姓」究竟是哪一些人？緊鄰雷祖祠的麻扶村是否參與其中？儀式的展演是否就是這一類關係的投射？由於資料的闕如，筆者目前尚難以回答這些問題，需要留待日後的研究，到曾經建立但是不一定維持至今的社會經濟與階級關係中去探尋答案。

## 六、重構消逝的圖景：一個大膽的猜測

不能忽略的是，今天我們見到的鄉村圖景是多年來經濟發展後的現象。在訪問中，不少老人都提到直至1980年代自己家才修建磚瓦房。湛江市博物館陳館長也多次強調茅草房在30年前的雷州非常普遍。可以想像，在更為久遠的歷史時期中，這片土地上的大部份房子不是磚瓦修葺，而是茅草房。

雷州鄉村雖已大量地建築新房，但是茅草房仍不時可見。比如，在英山村吳氏居地就保留了不少茅草房。大的一間，長約13步，橫約10步，從地面至屋頂最高處約五米。屋頂處有皮繩將茅草固定住，皮繩子拴在地面的大石頭上。也有幾座用磚塊壘砌而成的簡陋房舍，配以竹篾編製的大門。

和茅草房一起，逐漸消逝的，還有石狗。這二者原本是鄉村圖景中最主要的底色和點綴，卻又幾乎同時在人們的視野中黯淡。吳姓居地的環境給我們提供了一些線索，去思考從茅屋到磚房的轉變對於整個雷州鄉村圖景的影響。

茅屋和磚房的分別不僅在於耐久性，更在於是否有一個牢固的地基。磚瓦建築的房子即使遭遇火災，根基還在。但是茅草房一旦遭到火燭或者颱風，可能蕩然無存。那麼，原來的屋主如何可以訪求原來的地點，甚至說明自己在這塊土地上的權利？不畏火燭的石狗是否是最好的證據？

在雷州，石狗原本無處不在。它被放置在屋頂、門邊，甚至鑲嵌在屋牆之內，與房子具有緊密的共生關係。當茅草房因為水、火、颱風等災害而毀壞，石狗可能就是證明茅草屋存在的地標。石狗也被放置在水井、墳地附近，顯示村子與外界的邊緣。因此，石狗也是村莊圖景中重要的地緣符號。

但是，文獻的記錄中幾乎沒有對石狗的記載，這與其大行其道的時代是相關的。在道士的科儀書中，石狗不作為神祇科層中的成員。它的傳播與道

<sup>②⑦</sup> 《豎石碑以杜侵蝕》(嘉慶二十一年〔1816〕)，碑存雷州白院雷祖祠。

士的體系關係甚微。石狗甚至沒有一一對應的名字，人們只能憑藉形象上的特徵對其加以區別。令人驚異的是，雷州博物館所藏的千餘座石狗竟然沒有一座是相同的。

如果村民普遍依靠石狗來維持地標以及邊界的感覺。那麼，這種對地緣的感覺是比較含糊而廣泛的。因為有的石狗即使重達幾百斤，仍是可以搬動的。並且，茅草房若要維持，需要比磚石房子經歷更多次的重建，在地基不能持久固定的條件下，隨着房子的不斷重建，鄉村的地點也會處於不斷的變動之中。如此，鄉村的核心理也就難以確定和維持。由於文獻的缺乏，我們現在已經很難觸摸甚至接近幾近消失殆盡的那個世界了。

磚瓦建築的普遍化實在是一個非常漫長的歷史過程。當大多數人還生活在茅草房的時候，並不是沒有磚瓦建築；有些神廟和祠堂是以磚瓦來修建的。隨着建築材料的改變，人們對於建築、地點甚至地域的概念也會逐漸改變。石狗作為地域標識的意味淡漠下來，由磚瓦修建的廟宇取而代之。

當然，與廟宇神明流佈相關的，不僅僅是神的法力，還有諸多交織其中的歷史因素，包括科儀專家之間的鬥法，文字傳統對於非文字傳統的挑戰，以及國家處理祀典之神與淫祠的揚抑態度等等。也正由於此，消失的不止是石狗，還有與祭祀石狗緊扣在一起的以茅草房為主要形態的雷州社會。可以說，有一層非常重要的雷州祭祀圖景或者已經消失，了解這種祭祀所維繫的社會是一把鑰匙，可以啟發我們思考沒有宗族甚至沒有神廟的社會怎樣運作。但是，文字資料的匱乏使得這樣的問題尚無法解答，因此我只能提出一些猜測。

## 七、結論：鄉村空間的流變與重疊

雷祖祠周圍的鄉村中，祠堂都比較簡陋，但是系譜的流傳卻相當普遍。這裡所見系譜與珠江三角洲、江西等地不同，很少存有年代久遠的序言。在對於系譜的討論中，本文主要以陳氏的故事為主，因為億年等村與英山村正好展示了出截然不同的合族的方式與結果。雙方的族譜代際都是以陳文玉為核心確定的，億年等村的族譜在結構上互相契合，組成一個穩定的房支結構，父子相承的血緣系譜就是四村之間的合約。與之比較，英山村的族譜呈發散狀態，長子一系在英山繁衍，而其他兒子則分佈到各地開基。通過這樣的方式，英山陳姓在族譜結構上將自身確立為合族（除雷祖祠附近的陳姓村落）的中心。億年等村之所以能長期維持其儀式的穩定與雷祖祠的祭田管理

相關。這些鄉村至少在明末清初就在雷祖祠的田產管理中處於特殊的地位。因此，他們更傾向於將聯盟的範圍限制在四村之內。而英山雷祖誕降處是清中期以後才日益凸現的一個地點。英山陳姓的祭祀點是開放的，他們的系譜、祠堂都是以大規模聯合陳姓為主要目的。

在雷州的鄉村，拜神比祭祖的儀式更為隆重。若簡化來看，雷州的鄉村最基本的核心單位是「境」，每一個境的範圍與具體的一尊神建立關係。規模小的村子只有一個境，比如億年、夏井、井園，他們供奉一座主要的廟宇；而大村則可能是幾個境的聯合，比如西邊、麻扶、英山。村內的廟宇不止一座。當地人將這些與「境」相關的神又稱為地頭。作為「地頭」的神似乎都具有濃厚的地方色彩，比如鄔蛇大王、白馬將軍、興武公；而各境共同供奉的則往往是受到王朝敕封的神明，比如天后和雷祖。當然，這並不是一個固定的模式，有些時候天后也作為某個境的地頭神。很有可能，在某個時候，這些廟裡的神，也只是一塊石頭，或一個有特徵的地點，比如英山的卵窟。但是，隨着磚瓦房的興建，磚瓦的神廟變成了磚瓦建構的鄉村的一個部份。房子的建築一旦可以長期固定於同一個地點，鄉村的核心理也就相對可以確定下來。神廟成為了鄉村的核心理，或是鄉村中間具有不同意義的地點的象徵。

鄉村空間感的確定與調適往往就體現在禮儀活動中。在這些鄉村中，祠堂陳設簡單，香火寥寥。即使是億年等村的雷祖巡城，在儀式進行的程式上，與其說是祭祖，不如說是主神的出遊更為貼切。舉行儀式的時候，道士、村民、神明降身者以及姑娘歌手等諸多因素決定着儀式的節奏。「給地頭神过生日」是當地人常常提到的活動。境內的地頭享有比其他神明更凸顯的地位。但是麻扶的例子顯示，這種模式也不是固定的，境或者村的範圍可能需要境外的更高一級的神來承認。可見，宗族的語言是很表層的，雷州地方社會運作機制仍然是以神廟為核心。但是，宗族的語言又能熟練地被地方人士操弄。

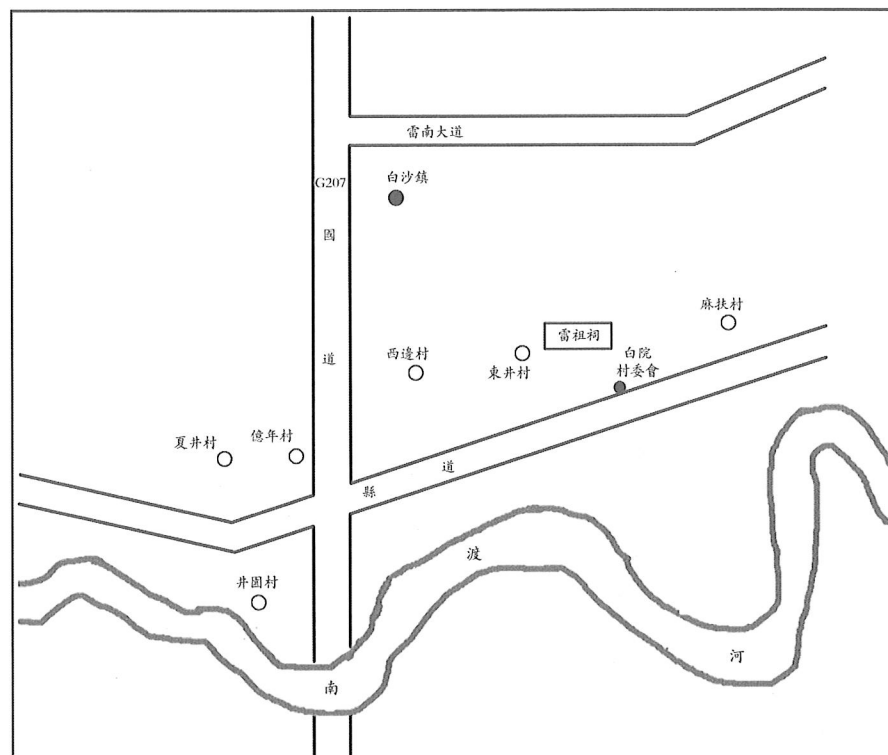
總之，在雷州，雷祖陳文玉的歷史與傳說是一個共有的文化與象徵的資源。不僅是陳姓四村、英山村、麻扶村與雷祖祠相關，甚至更大範圍的陳姓或者非陳姓的鄉村也根據自身在這個資源中所處的地位，發展出各自的敘事方式，並與他者建立聯繫。所以，若以雷祖祠為核心看出去，這個祭祀的空間是重疊着的，有分別，卻沒有邊界。

在一個交錯混雜的環境中，田野資料尤其是田野筆記表達出來的是研究者在田野中可以觀察，可以透過訪談或地方文獻了解，再通過自身所理解的

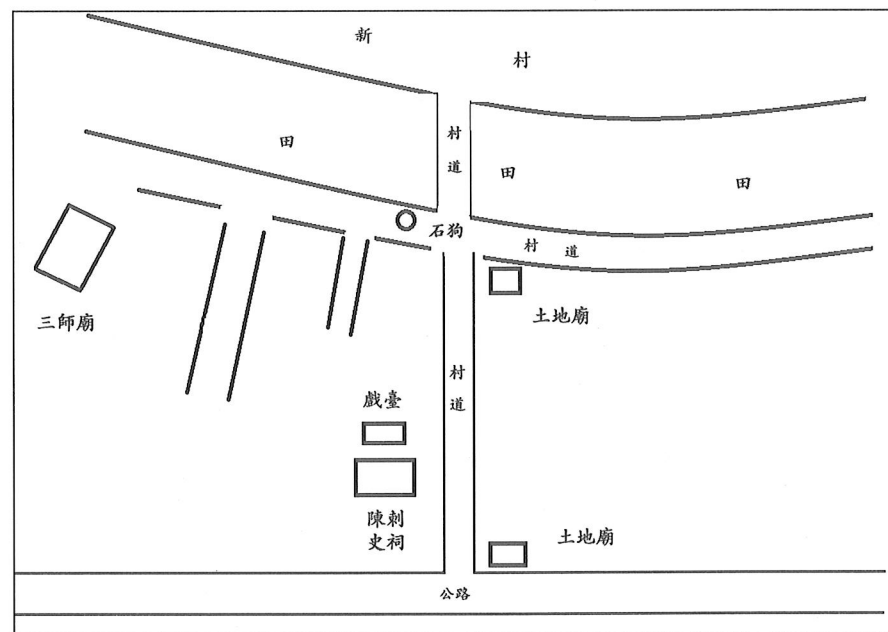
理論，重新建構的地方社會。所以，運用這一類資料的時候，需要區別與比較至少三個層面的內容：研究者在田野所遇到的情況；祭祀地點與科儀展演的日常狀態（往往也出自於研究者的直接觀察）；以及地方人士運用家庭、宗族、鄉村、祭祀等理念性的概念所描述的宗教與禮儀生活。當然，看似虛無的而又切實存在的還有研究者自身帶入地方研究的觀念。比如，研究者的「宗族」或「鄉村」不一定等同於地方上的他/她們所使用的、所以為的能代表「宗族」或「鄉村」的概念。所以，研究者在田野所觀察到的、所訪問出的時人記憶內的事實，或文字資料所見的某時期的記憶，都需要放在敘事結構的歷史內，才可以成為歷史的材料。當然，現在的歷史材料，到某一天，也會變成以後的歷史記憶。帶着這樣的警醒，這篇文章就是一個從田野觀察出發的嘗試。

（責任編輯：唐金英）

附圖1：雷祖祠及周邊陳氏鄉村相對位置

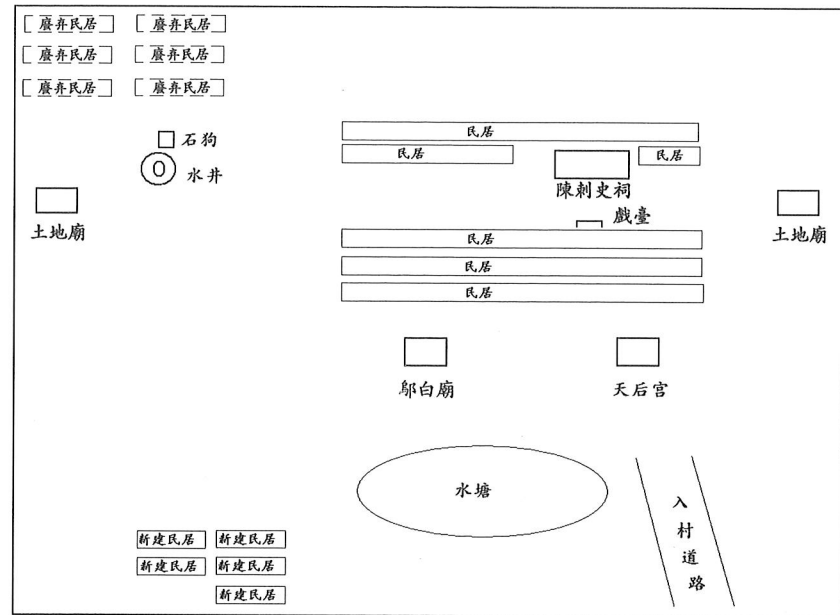


附圖2：億年村祭祀點

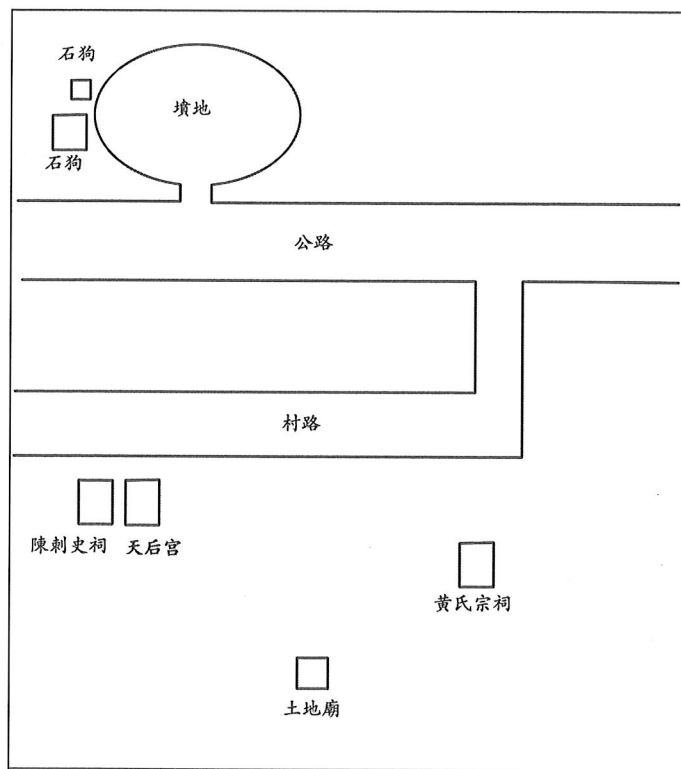




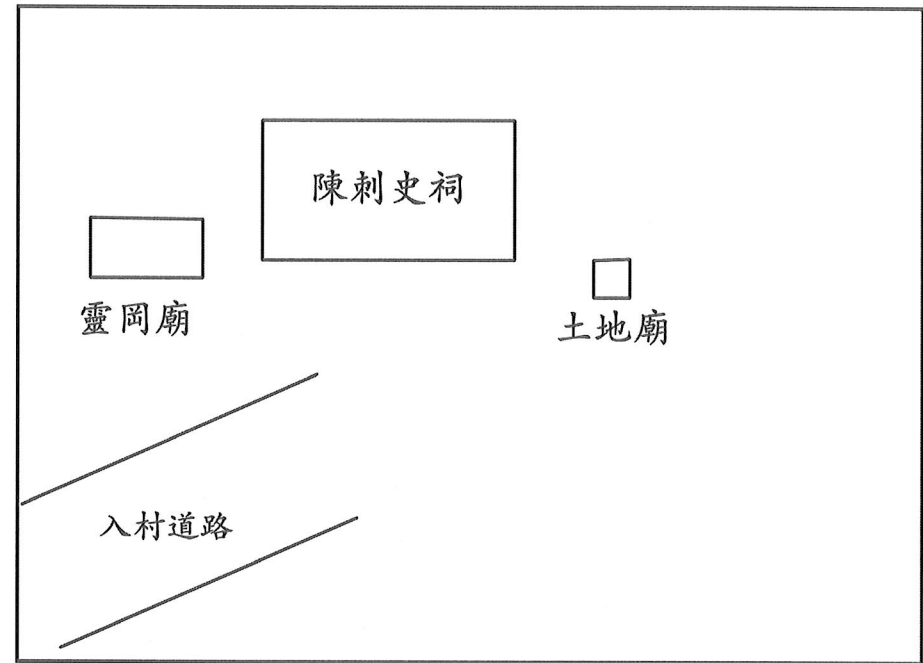
附圖3：西邊村祭祀點



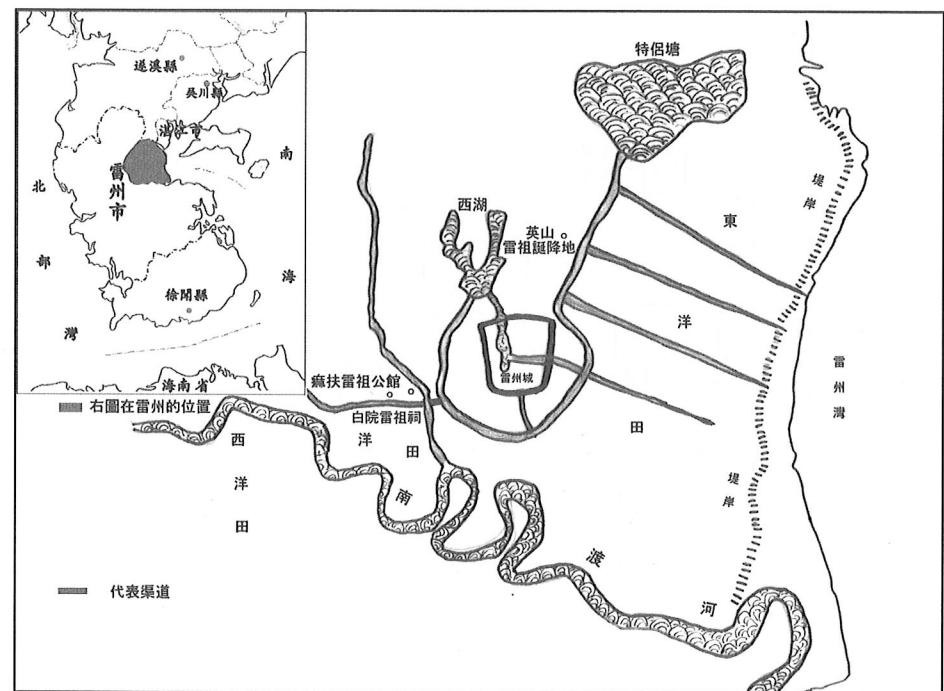
附圖4：夏井村祭祀點



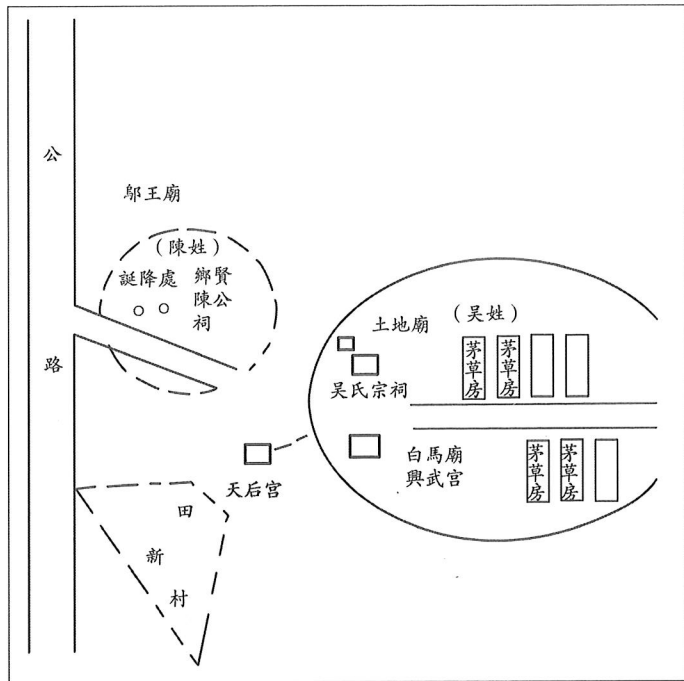
附圖5：井園村祭祀點



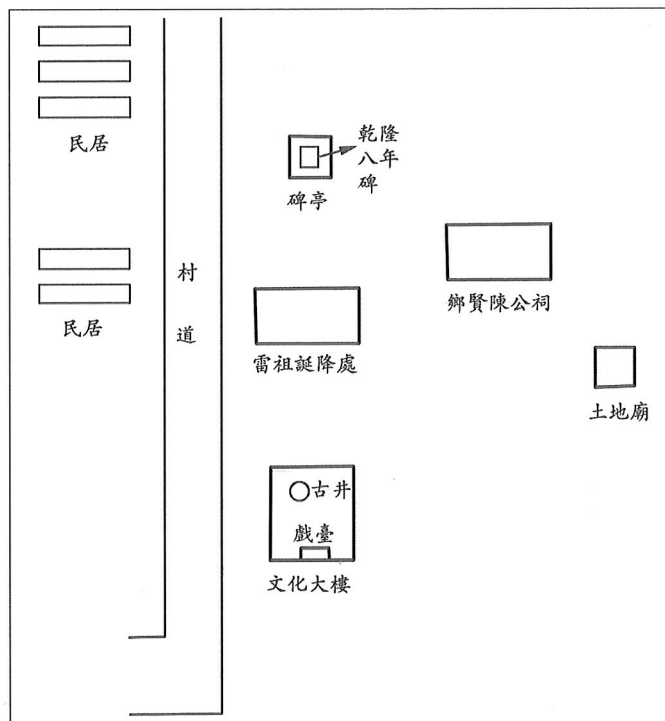
附圖6：白院雷祖祠、英山雷祖降地、麻扶雷祖公館的相對位置



附圖7：英山村祭祀點



附圖8：英山村雷祖誕降地

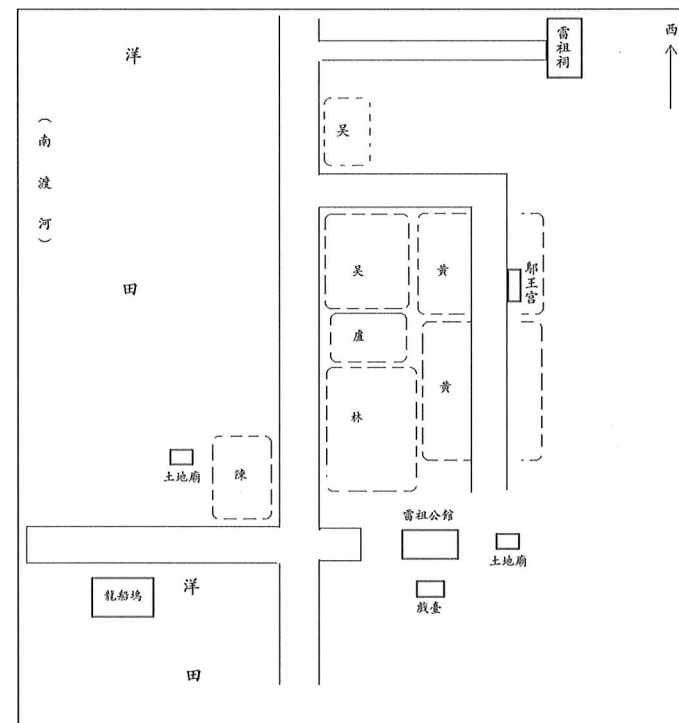


附圖9：《雷祖志》所繪烏侖山圖

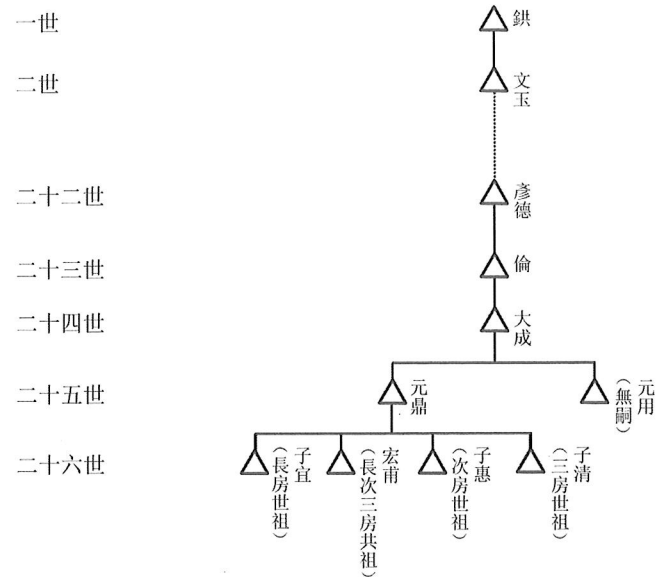


圖片來源：《雷祖志·烏侖山圖》，嘉慶五年（1800）重編版，無出版地點，原書注明板藏雷祖祠，今藏於廣東省立中山圖書館。《雷祖志》最初為明莊元貞編修，嘉慶五年陳氏族人重編，本圖依據的為嘉慶五年重編版。

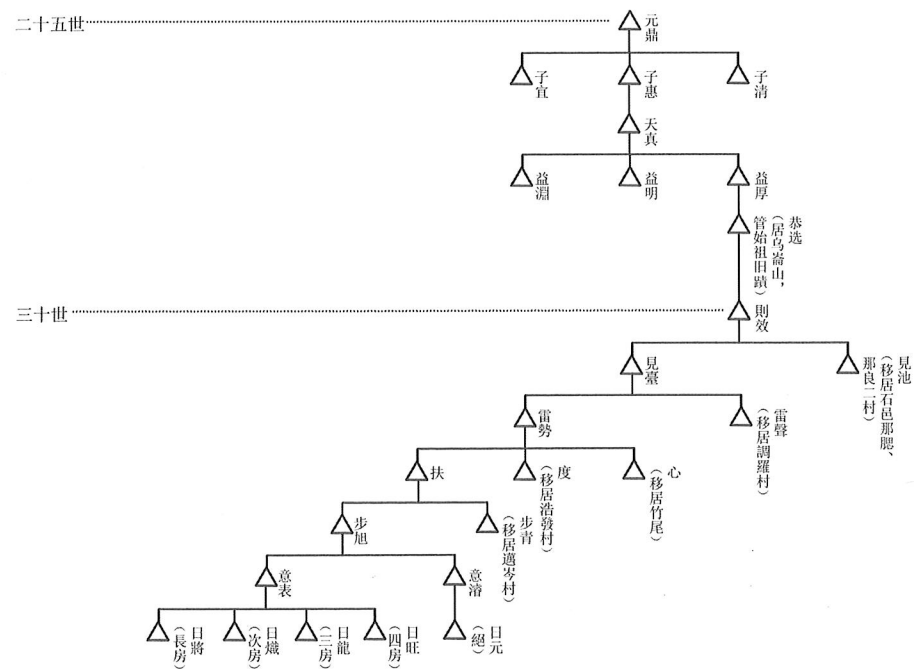
附圖10：麻扶雷祖公館與雷祖祠相對位置圖



世系圖1：億年村陳文玉公長房族譜簡略系譜



世系圖2：英山陳氏簡略世系



# Ritual Space and Territorial Community: Spiritual Objects, Temples and Ancestral Halls in the Villages Surrounding the Thunder God Temple in Leizhou

Xi HE

Department of History

The Chinese University of Hong Kong

## Abstract

The Thunder God, also known as Chen Wenyu, is an important deity in Leizhou. Local people of the Chen surname also consider him to be their ancestor. The tradition of Chen Wenyu is thus a story of how Chen and non-Chen villages use the same shared culture and symbolic resources differently. Chen's principal temple is the Thunder God Temple (*Leizu ci*) at Baiyuan, which is maintained by people of the Chen surname in four surrounding villages. They are responsible for the annual parade that carries the statues of the god to Leizhou city, an activity which can be seen as marking the territorial space that came under the purview of people of the Chen surname in the historical past. The parade also goes through Mafu village, whose residents were historically the tenants of the Chen. In addition, the Thunder God is also celebrated at another hall in Yingshan village, which serves as the centre of another alliance of Chen surname people, drawn from a much wider area than the alliance of villages at Baiyuan. This paper examines the geographical layout of these villages and shows that each village maintains its own protective deities, and carries out a separate set of local rituals within its own village space aside from the Thunder God tradition. Sacrificial

Xi HE, Department of History, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N. T., Hong Kong. E-mail: cuhkhexi@hotmail.com.

activities, therefore, mark out for multiple ritual spaces. Within these multiple ritual spaces, ritual markers denote both the extent of the village, and the engagement of the village in wider alliances.

**Keywords:** ancestral hall, temple, lineage, Leizhou, village

*The Paper Road: Archive and Experience in the Botanical Exploration of West China and Tibet.* By ERIK MUEGLER. Berkeley: University of California Press, 2011. xiv, 376pp.

在《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》(*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*)中，柯文(Paul A. Cohen)呈現了三種解讀歷史的可能進路：由歷史學家解讀的、作為事件的，由親歷者體驗的、作為經驗的，及由作家與大眾媒體等創造的、作為神話的。儘管柯文呈現了多種可能的解讀歷史的進路，但他的落腳點仍是借由比較不同進路各自的特點，來釐清歷史學家在其中的自我定位(頁242-250)。作為一個人類學家，本書作者埃里克·繆格勒卻看到了混合進路解讀歷史的潛力。

繆格勒近年來的研究重心主要在中國西南，他於2001年出版的*The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*(以下簡稱《野鬼的時代》)，曾在美國獲得麥克亞瑟天才獎(可參見馬健雄的相關書評，《歷史人類學學刊》，第2卷，第2期〔2004年10月〕，頁175-179)。如果說在《野鬼的時代》中，歷史僅僅是作為理解現實的工具，那麼在本書中，理解歷史則成為研究的目標，而文化正是協助理解歷史的一個中介。時隔十年，眼下這本著述見證了他從對經驗的研究過渡至對經驗與檔案的研究，從社區研究過渡至區域研究，從人類學研究過渡至跨學科研究的歷程。

本書講述了一段有關20世紀上半葉的往事。這段往事自1906年蘇格蘭植物採集者佐治亞·福瑞斯特(George Forrest)在玉龍雪山南麓山腳下的Nvlvk'ö村(Nvlvk'ö為納西語村名，音譯為巫魯肯村，即現在的麗江市玉龍納西族自治縣玉湖村)招募嚮導始，至1950年威尼斯裔美籍植物學家約瑟夫·法蘭西斯·查理斯·洛克(Joseph Francis Charles Rock)由於對雲南西北部新的社會秩序之困惑與恐慌而與部份村民匆匆告別，踏上前往印度的飛機而告終。在這四十多年的歲月裡，兩代Nvlvk'ö村村民為西方的公園與科研機構在中國西部採集高山植物。第一代村民大約在25-30歲之間，在趙成章的帶領下受雇於福瑞斯特，他們勇敢、有技能且知識豐富。他們曾伴隨福瑞斯特在雲南進行七次遠距離的探險以採集高山植物，直至他於1932年去世。第二代參與採集的村民，是由12名第一代村民的兒子與侄子組成的，他們伴隨洛克前往了雲南北部、甘肅、一片現在屬於青海的高山草甸，以及四川西部的貢嘎雪山。在1928-1929年，由於供洛克採集植物的費用中斷、洛克對地圖繪製的興