

田野與文獻

華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:

South China Research Resource Station Newsletter

田野考察筆記

從真身到塑像——金元以來高平聖姑廟的地方化

• 田芳

《清代山東的地方組織與宗族建構——青州府壽光縣的歷史人類學考察

• 黃雅雯

香港歷史的教與學

一個香港的上海移民家庭歲前祭祀的考察報告

• 陳康言

華南研究資料中心系統成員單位：

中山大學歷史系

中山大學歷史人類學研究中心

江西師範大學區域社會研究資料中心

香港科技大學華南研究中心

廈門大學歷史系

嘉應學院客家研究所

韓山師範學院潮學研究所

編輯委員會：馬木池、張兆和、陳春聲、程美寶、廖迪生、劉志偉、蔡志祥

執行編輯：黃永豪

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》（季刊） 第七十八期

香港科技大學華南研究中心 中山大學歷史人類學研究中心 合編

香港科技大學華南研究中心 出版

出版日期：二零一五年一月十五日

香港科技大學出版技術中心 印製

ISSN: 1990-9020

通訊地址：

香港 九龍 清水灣

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

Fieldwork and Documents: South China Research Resource Station Newsletter Editorial Office

South China Research Center, The Hong Kong University of Science and Technology

Clear Water Bay, Kowloon, Hong Kong

電話：(852) 23588939 傳真：(852) 31758145

電子郵箱 (E-mail address): schina@ust.hk

網頁 (Web Site): <http://schina.ust.hk>

從真身到塑像——金元以來高平聖姑廟的地方化

田芳

香港中文大學——中山大學歷史人類學研究中心

今天山西省東南部的晉城、長治兩市，大體是明清時期的澤、潞兩州。高平是晉城下轄的縣級市，位於兩市交界處。聖姑廟在高平縣西北20公里左右的上董峰村，廟中供奉在元代雲遊並羽化於此的馬仙姑，據元朝至元二十一年(1284)的《仙姑祠堂記》記載，馬仙姑及其徒眾於宋代端平三年(1236)年左右，自河北永年來高平通義里定居，當年仙姑即羽化成仙，弟子吳之顯看到她的屍體「宛然若生」，於是聯合鄉里信眾為仙姑立祠修廟。聖姑廟目前最早的建築「仙姑祠堂」保存了馬仙姑的仙骨真身。馬仙姑及其徒眾以治病靈驗而出名，根據元代的碑陰題名來看，除澤州高平縣之外，馬仙姑教門還在河北永年、肥鄉；山西壺關；河南武陟等縣的諸多村落分別建造多座下廟，推斷此教門在元初的澤潞地區很可能擁有眾多信眾。儘管馬仙姑所代表的教門很快消失了，但是聖姑廟對高平乃至澤州地區的影響一直延續至今，如今每年的七月初五附近村落的居民還會在聖姑廟為仙姑慶祝生日。

從碑文來看，這間廟的歷史非常獨特，除該教門的傳人之外，金元之際的地方世侯、元代蒙古宗室貴族、明代藩王、清代的村社組織以及今天的某些神職人員等，都曾與此廟發生聯繫。聖姑廟的歷史，是我們瞭解高平地區金元以來地方歷史的一條非常寶貴的線索。本文擬通過對現存碑文和當地傳說等資料的爬梳，初步釐清「聖姑」由神秘宗教轉變為地方神的過程。

1. 聖姑廟的修建與金元高平地方勢力的更迭

聖姑廟最早的兩間建築是「仙姑祠堂」和「太上祖師天公玉皇廟」，根據元代的幾通碑刻¹，建廟的大功德主是金元之際實際控制澤州的段直家族²：

元至元二十一年《仙姑祠堂記》

初，仙姑之來也，時則有前州牧夫人，聆其善言，炙其善行，故命男軍千戶段紹先，董治其祠宇，事功垂成，吳之顯棄而他往。繼有本墅信士張璿、秦元、張□緒成其功，構東西廡，以為四方來者設齋供之所，典廟事者，繼繼承承，皆段公泊里人所招致。

元至元二十一年《太上祖師天公玉皇廟碑並序》

時則有吳之顯、張悟德，同本墅遺老，克緒前念，新建此殿，將以像三聖，允豫未決，請於官。值前本州長官段使泊夫人李氏，敦信善道，判疏許允，人情歆說。其材木工役，不期而集，廟貌嚴峻，堂陛歸然，棖題鱗周，簷牙翼舉，繚以金碧，塗於丹雘，實一方之雄觀也。功既成，徒眾解散。功德主今千戶段公泊里人秦元、張璿，累命人掌司管鑰。遇旦望祝延聖壽，以祈四時，香火嚴潔。

然而與金元之際其他記錄段直興學建廟、意圖彰顯段氏重整地方秩序的碑刻³不同，雖然聖姑廟的修建得益於段氏家族，但以上兩碑並不是立於廟建好的段氏當政時期，而是段氏家族已經失去統治權的四十餘年後。⁴並且在兩碑的題名中，我們看到的立碑功德主是「主簿兼尉路從政：高平縣達魯花赤兼管諸軍奧魯禿魯閑」這樣一個代表元朝高平地方官身份的名字。段氏家族為什麼費力打造「一方之雄觀」的廟宇不立碑記錄，反而是在失勢之後由蒙古地方官記錄下這段淵源？這個

矛盾或許與馬仙姑教門的性質有關。⁵

元至元二十一年《仙姑祠堂記》

丙申之歲，仙姑遽爾稅駕於此，乃心舒意適，因結廬而居，疇昔之願，神實相之。其徒數人，皆蓬首衣褐，無諷誦之煩，無衣鉢之具，唯效膜拜，朝日於東，夕月於西。居人觀其法象，則悚然喜，愕然慕。睹其真氣粹容飄飄然，信其可與神遊於八極之表也。問其徒，則曰：「仙姑辟谷不食數年矣。」於是一方之民，紛集雲合，奔走奉信，如市賈然。病者得愈，瘍者得痊。間以前定之事往問，應答如神，一一昭合。

從碑文來看，馬仙姑教門雖然行事獨特，但是在高平附近吸引了大量信眾，《仙姑祠堂記》碑陰開列了此教門的下廟，這些下廟中的一些廟宇至今仍與聖姑廟保持密切的關係。⁶

因此，段氏家族對此教門的資助很可能是鑒於此廟在高平附近的影響力，或許還有把此廟當做私家祠寺的意願，但並不把對這個民間教門的資助和管理歸入興學修廟的政績。

到立碑時的至元二十一年(1284)，金元之際澤州動亂無序的狀態已經結束，元王朝對澤州地區的統治秩序已經建立，獲得元王朝支持的道教勢力不斷增強，此時聖姑廟代表的民間教門似乎遭到了質疑。《仙姑祠堂記》碑文回顧了馬仙姑教門傳教及建廟的過程之後，作者「長平後進」張克孝寫了這樣一段話：

故以士夫之賢，不免於若存若亡，況以婦孺之質，不緇不黃，慤然有所操守，巍然有所成就，使仙風懿範，至於今而不泯絕。追而配之古女仙，其衛夫人、謝自然之流亞歟，得不書之金石，以播無窮焉？若其懼人以淫邪之說惑人，以怪誕之論馳襍祥以欺流俗，此又誹仙姑之素志也。

這段話雖極盡溢美之詞誇讚馬仙姑的功績，但真實原因很可能是當時當地出現了「淫邪之說惑人」等對馬仙姑教門質疑的聲音。此時，馬仙姑徒眾四散，掌管聖姑廟的是「以疾禱於祠下……故願永守祠宇」的女信士韓貴志，儘管不清楚韓貴志與段氏家族、通義里附近鄉耆的關係，但是她對聖姑廟的管理一定獲得了這些建廟功德主們的認可。這篇碑文出現的直接原因很可能是為韓貴志的掌權建立合法性。

此外，同年十月，為前殿「太上祖師天公玉皇殿」立的《太上祖師天公玉皇廟碑並序》中提到聖姑廟此時遭遇的另一場爭端：

貴志思惟仙姑，學道宗派，既不歸於空門，又不入於玄教，無易服之異，特同於流俗，遂佔籍道義，與編戶等。猶且義未獲申，訴之上官。蒙省部符下，仰與齊民一例應役，稍獲安。

顯然，韓貴志認為馬仙姑的教門既非佛門也非道門，對於元王朝之前對該教門的定籍方式不滿，因此上訴「省部」，最後獲得「與齊民一例應役」的滿意判決。此處「編戶」、「齊民」分別指什麼還需要進一步的研究，但是這場爭端的核心應該涉及聖姑廟的廟產，而聖姑廟的教門性質是解決爭端的關鍵，因此，在《太上祖師天公玉皇廟碑並序》這篇主要講述馬仙姑崇奉主神的碑文中，我們看到韓貴志等人不斷強調教門獨立性的努力。同時，除段紹先、「里人張璿、秦元」等前碑提到的主持修廟的人之外，我們在此碑的題名中還發現了：「前潞州同知鄧朗、壺關縣尹王全、敦武校尉河內縣尹趙慶、聞喜縣達魯花赤忽馬里、浮山縣達魯花赤到刺沙、前榆社縣達魯花赤兀魯思」等多縣地方官員的名字。其中，潞州同知鄧朗與此廟頗有淵源。

壺關縣沙窟村玉皇七佛廟有一通元至元十八年(1281)的《重修玉皇七佛廟記》碑，這則碑文的後半部分講到了鄧朗的生平及重修此廟的原因：

國朝至元五年，洺州肥鄉縣致公彥

明來尹是邑，適以比歲薦罹蝗旱常於祠下禱請，致膏雨應祈蝗不為災。深思所以酬神患者於石室之外，上棟下宇以壅覆之，又視其故地狹隘，無以重神明之威，於次東□舉武卜得爽塏之地，經營基址，肇立新廟，為歲時致祭之所。功未及完而公移武安，迨至元十六年己卯以承事郎同知潞州事，且以前功未竟為慊，又與敦武校尉壺關縣尹牛天麟有平生之舊，遂同心協慮，謀於眾，而營葺之人樂為之用，以資以力，未暮年而厥功告成。輪焉奐焉，壯麗於昔日矣。

鄧朗通過向廟神祈請，不僅緩解了當地的蝗災，而且治蝗有功又幫助他獲得升遷，所以重修此廟是為了酬神。巧合的是，這間廟的廟神也是聖姑廟所崇奉的。

《重修玉皇七佛廟記》的前半部分講了該廟的來歷：

本村都統牛成之甥，路仲平（小字福童，澤州解莊人也），忘形落魄如為神所憑依者。日於其處鑿地運工而不以為勞，歲餘得巨石高約一丈五尺，廣潤如之。其下石室二所，東西相背，左玉皇右七佛。石像儼然□是，飾以金碧，外則構以簷楹。凡鄉民之祈請者，雨暘疾疫，無不如願。神異既著，香火踵來，至於鄰邑及他郡，仰其威靈，蒙其利澤者皆置為行祠而奉事焉。（澤州高平縣長官段直次男段紹先作功德主於通義里立廟）有以見神之庇民者廣爰。有本縣前縣令王公諱全，鳩工伐木營建小殿於其側，又別為屋數間俾主廟者居之。

「澤州高平縣長官段直次男段紹先作功德主於通義里立廟」所指的正是聖姑廟的前殿「太上祖師天公玉皇殿」，此殿的碑記《太上祖師天公玉皇廟並序》中也提到了相同的故事：

通義里仙姑祠堂之前，有曰太上天公玉皇之殿。余見里中故老，訪其所由，則曰：仙姑自廣平初悟道，時常欲尋訪三聖像，故西登太行，駐上黨，居民時致廩餼，則曰往送路福童。福童者，自幼似悟前世事。日於壺關沙窟里古聖山之前，或默坐不語，或荷鍤而立。其下曰：「此有石像焉，即仙姑所謂三聖也。」厥□竟獲，實符仙姑之遺說，若無曩昔之可驗，則涉於新垣平、呂用之詐也。

因此，鄧朗的名字出現在高平聖姑廟的原因似乎很清楚了：馬仙姑教門崇奉的「三聖」是壺關玉皇七佛廟供奉的石像，鄧朗獲得玉皇七佛廟神的幫助，因此對供奉相同廟神的通義里「太上祖師天公玉皇殿」也一應支持。

另一方面，我們注意到聖姑廟立碑的時間（1284）晚於壺關玉皇七佛廟立碑的時間（1281），根據前文，此時遭遇危機、急於證明本教門獨特性的聖姑廟，將與玉皇七佛廟的淵源搬出來，是否希望借用鄧朗等人的官員身份為本教門爭取更多的保護？我們看到，在不久之後的至元二十五年(1288)，記錄「仙姑祠堂」廟產的碑記被冠上了《七佛祖師天公玉皇廟院仙姑祠宇下常住土田壁記》這樣一個明顯強調澤州仙姑祠堂與壺關七佛玉皇廟隸屬關係的名字。

然而，韓貴志等人的努力未能保住這個教門的獨立性。

至元二十七年，嗣孫康妙善門徒明真大師韓志誠，備述仙姑始末實錄，禮謁真人宮岳八祖，考議靈驗，有合於真大道，高風懿範，可謂並行而不相悖也。於時，敬奉阿識罕大王令旨，香燭護持。志誠之功力，前後居多。大德十一年，明真弟子提點張進善，悼其師雲軒遠馭，恐弗克荷付託，意思欲有光於前，無愧於後。復受教於天寶宮鄭真人，乞行部符，定萬壽宮額。

至治二年（1322）的《重修萬壽宮記》，記載了馬仙姑教門投入真大道門下的過程。或許是此時段氏家族勢力的衰落不足以保護馬仙姑教門的獨立性，或許是出於教門內部的爭鬥，被稱為「嗣孫」的韓志誠在至元二十七年（1290）之後成為聖姑廟的關鍵人物，她禮謁真大道教後，聖姑廟擺脫了之前被質疑的尷尬處境，在真大道教的名義下，獲得代表正統的蒙古統治者的支持。碑文中提到的阿識罕大王，根據邱軼皓⁷的考證，「可能是托雷家族的疏屬宗王。而其在高平地區的活動，應該是其繼承自父輩的權益之反映。」

這份頒布於大德元年（1297）的令旨，以及元貞（1295-1297）年間的一塊令旨殘碑記載了馬仙姑教門歸入真大道教後，廟院更名以及權力獲得保護的情況：

（元貞年間的令旨殘碑）

……與隨城子里達魯花赤……來□□大道□□宋通……聖山有馬仙姑指引路福童……來的院子一處，懷孟路武陟縣府……真觀，如今他的徒弟韓志誠為他徒門，與俺大道岳真人師父教法一般上頭……，將那……皇廟改為靈應觀。

（大德元年的令旨）

俺真大道大宗師、崇玄廣化真人岳氏祖管著的馬仙姑徒門為頭兒行的，平陽路澤州高平縣通義村馬仙姑祠廟崇真觀女冠韓志城，□□□撒□兒妃子老娘娘出家的，上頭在先曾與懿旨，那崇真觀里降香掛幡佈施，有來為那般呵。韓志誠執把行的令旨再與去也。屬平陽路潞州壺關縣沙窟村靈應觀、懷孟路武陟縣府城村修真觀，並隨處但有舊屬馬仙姑的徒門祠廟，照依在先體例裡韓志誠為頭兒管著行者，更依著聖旨體例裡，這韓志誠管著的馬仙姑隨處行門觀廟裡，不棟甚麼差發休著者。田產水土不□甚物業，或是置賣來的，諸人施恩與來的，開耕佔到的，不棟甚人休倚氣力

爭佔，休搔擾，休欺負。□□了的人每有呵，仰本處官司，添□□與大道頭目每，一同好生的理問歸斷者。□人每不做信呵，寫將名姓來俺根前說者，怎生般要罪過呵，俺識也者。

結合兩通碑文內容，馬仙姑教門歸入真大道教後，首先更改了廟院的名字，壺關沙窟村的七佛玉皇廟更名為「靈應觀」，高平仙姑祠廟更名為「崇真觀」，另一處廟院在河南武陟縣府城村，叫做「修真觀」。根據前文，高平的仙姑祠廟應該是隸屬於壺關沙窟村玉皇七佛廟的，但是韓志誠求得阿識罕大王令旨後，名義上壺關「玉皇七佛廟」、武陟「修真觀」及他們的下廟開始統歸韓志誠管理。

從聖姑廟金元時期的經歷，我們看到高平地區地方權力更迭的歷史軌跡，隨著金元之際漢人世侯勢力的衰落，地方秩序開始重建，鄧朗在玉皇七佛廟祈請得應的事件，幫助馬仙姑教門成為對地方有功的教門，在一定程度上獲得官方的認可；然而這種認可還不足以保證該教門的獨立性，於是大勢所趨之下，馬仙姑教門投入了蒙古宗室扶持的真大道門下，並藉助蒙古宗室的力量重整了教門內部的秩序。雖然這個神秘教門在在金元時期的成功與地方勢力的保護密切相關，但是它並沒有隨著元王朝的滅亡而消失，清中期高平的村社力量興起之後，聖姑廟煥發了新的生機。

2. 融入地方祈雨傳統的聖姑廟與清中期高平的村際聯繫

清初，與同在高平地區的二仙廟不同，⁸我們似乎沒有看到周圍村社聯合起來修繕聖姑廟的情況，甚至可以說已經遺忘了這座曾在元明時期⁹顯赫一時的祠廟。清康熙十五年（1676）《重修萬壽宮記》的作者是原浙江巡撫、康熙帝師田奉吉，也是上董峰附近的良戶村人。清初對聖姑廟的修葺就是由他的父親田馭遠倡導的，田奉吉這樣描述了父親重修此廟時的情況：

是庵也，肇封於元，迨明成化間始大剏興，及於今垂三百年，浸假而至於廢，佔祀田則有人，盜山木則有人，因歲時以為利則有人，而殿廡則任其廢而莫之興……歲辛酉，家大人至庵，見其狀，油然念之，向里中善信馬永禎輩謀修葺。僉曰：「工浩用繁，計將安出？」家大人曰：「余瘠宦也，弗能從事。惟是二三閭閻，十室九虛，募之不應，反以隳功無已，則有因物成務之術乎？夫山阿之松，往日被我竊伐無算，盍酌取焉，或庀之為棖棟之用，抑□之亦工料之資也。累之以錙銖，需之以歲月，舊者新、敝者整矣。」眾唯唯而退，卜日治事，經理維勤，出納必謹。

從碑文看，田馭遠修繕此廟的初衷是不忍心見廟荒蕪，廟產被周圍鄉民盜賣，然而事實是鄉民對田馭遠修廟的倡議態度非常消極。碑文末尾，田奉吉發出了這樣的感慨：

彼佔田盜木以為利，是毒脯救餓，鳩酒止渴，獲戾神明，詎能昌後？吾願後人之戒之也。審如是也，雖千百世可以有興而無廢也，是則家大人之志也夫！

很明顯，田馭遠父子修廟立碑的行為是為了實現士紳教化鄉民、整頓地方秩序的志向，並不是出於對此教門的信仰，說明此時聖姑廟原本的宗教性質已經被淡忘。

清中期之後，澤州地區村社之間的競爭開始增強，尤其體現在賽社演劇的過程中，其中「祈雨」這項在澤州地區由來已久的活動，被附加了越來越多的村社競爭的意義。聖姑廟也成為高平祈雨活動的中心之一。

同治六年(1867)《高平縣志》，對當地的祈雨儀式有這樣一段記載：

歲旱祈雨曰捉旱水，城西府君廟，

伯方村、店上村、唐莊樸村村廟各埋古瓷瓶一，出而負諸唐安成湯廟、羊頭山六名寺、吳莊五龍廟、董峰聖姑庵、傘蓋山裘山寺。擇童男朝夕朝者三，始二十四拜，已而增久則無甯時，拜久則□水生，曰聖水。探之以一滴為止，多則兇，復拜而消去之。拜水者曰水官，主祀者曰神官，探水者曰探水官，水官有拜僕至死者。

聖姑廟是如何從清初蕭條敗落的神廟轉變為祈雨儀式的中心呢？這個轉變很可能出現在清中期，在聖姑廟嘉慶之後的碑記中，出現大批村社祈雨並捐資修廟的記錄。

嘉慶五年(1800)《重修萬壽宮碑序》

第村若彈丸，人多貧乏，即使家家樂輸，亦難支此浩費。因思他鄉社眾常蒙甘雨之施，受福既多，寧無樂助之誌？由是持疏募化，共獲二百餘金。

道光十八年(1838)《重修大聖仙姑殿碑記》

迄今數百餘年，拜藥者猶繁，獻被者不乏，遇乾旱而禱雨澤，求聖水者不下七十餘村……本村社首崔正銓，目睹心傷，使住持趙元枝佈告七莊，首事、執事雲集，咸相謂曰：「仙姑為一方庇佑，吾等沐其恩者深矣，而忍令風雨飄搖，有傷聖體乎？」於此心同意合，踴躍爭先，捐金助理，擇吉興工。但役鉅費繁，資財不繼，復多方募化以補益之。

在眾多來祈雨的村落中，甘潤村非常出名，此村的位置在澤州縣北部，緊鄰高平。甘潤的名字不斷出現在聖姑廟嘉慶之後碑記的碑陰上，有時是「甘潤大社」，有時是「甘潤社」。直到現在，董峰附近村民提到甘潤，還會說一句與祈雨關係密切的俗語：「東咚咚，西咚咚，甘潤來到上董峰。」

對於甘潤村與上董峰村兩村關係人，有這樣一些傳說：¹⁰

馬仙姑的娘家是甘潤村，是村中一戶姓申家的姑娘，平日做一些紡織的活計，一日打算出門時，正在門口的上馬石處準備上馬，忽然一陣風吹過，把她吹到了東四義姥姥家，從姥姥家拿了些米，然後又到了董峰，因為走時身上帶著一根未紡完的線，人們就跟著這根線找到了董峰，發現申家姑娘在董峰成為了聖姑姑。後來村中乾旱無計可施，社首做夢夢到了這個申姓姑娘，於是帶人去董峰聖姑廟求雨，但是其中一個男子說話冒犯了聖姑，因此被聖姑懲罰而死。此後村中就流傳有去董峰祈雨必死一人的傳說，也有人說甘潤會抬著棺材去董峰祈雨。由於去董峰祈雨的犧牲很大，所以只有到禾苗旱的可以點著火時，人們才會特意去董峰，但是只要去董峰就一定能求回雨來。

仙姑的哥哥在甘潤，哥哥不同意仙姑到董峰去，兩人吵架之後，哥哥發誓，不管遇到什麼麻煩都不會去董峰找仙姑。但是，後來甘潤乾旱嚴重，到處求不到雨，只好去董峰，仙姑給甘潤施雨，但作為懲罰要村中一戶人家的獨子的命。

仙姑成仙後，留有真身屍骨，人們給她塑了躺像，並在堂中放置梳頭、洗臉的東西供她梳洗，每日換水時發現水中還有頭髮絲。但是看廟人進出仙姑住的地方必須退著進，也就是背對仙姑進出祠堂，據說是因為仙姑長相奇醜，滿臉麻子，見過她真容的人就會嚇死。

在姚春敏對澤州祈雨儀式的研究中，我們看到與此類似的傳說廣泛流傳於澤州各地。根據多村村志記載，姚春敏概括了這類祈雨傳說的特點：1、整個故事有社首參與；2、祈雨傳說一定

以一個有具體姓氏的醜姑娘為核心；3、醜姑娘的婆家一定是處於遙遠的外村社，大都跳出了本縣的範圍。姚春敏將以這類祈雨傳說為核心的儀式稱為「直線式祈雨」，儀式的精神紐帶是兩村社之間結為「神親」，並一定要捨近求遠。¹¹

如果按照姚的分析，甘潤村選擇上董峰村聖姑廟為祈雨目的地，很可能是受到清中期之後澤州地區流行的祈雨方式的影響：甘潤在澤州縣，上董峰村在高平縣，距離大約50里，符合「捨近求遠」的祈雨習慣；將當地流行的「醜姑娘」中的主角替換成董峰馬仙姑，在性別和稱謂上也十分切合。至於甘潤強調的「抬棺祈雨」，恰恰反映了甘潤在眾多村社的競爭中，突顯本村「大社」地位的企圖。

然而，這種流行的「神親」關係，不僅出現在甘潤這類清代才受到聖姑廟影響的村落，也被當地村民用來解釋記憶已經非常暗淡的聖姑廟與其元代下廟之間的關係。比如，元至元二十五年(1288)《七佛祖師天公玉皇廟院仙姑祠宇下常住土田壁記》中記載了聖姑廟的廟產，其中一段就提到在陳莊置有土地：

本鄉陳莊村置到院基土田

東至古道，南至街，西至張恩……村東桃樹坡地一段，南北畛……郃段地一所……次東北簸箕掌嶺上地三段……

說明元代陳莊的聖姑廟已經是上董峰村聖姑廟的一間主要下廟，目前周邊村落對這兩間廟關係的解釋是「董峰大仙姑，陳莊三仙姑」。陳莊距離上董峰村大約7公里，是董峰山山腳處，位於交通要道的一個村子。從該廟光緒重修碑¹²看，這間廟在晚清的重修，受到了上董峰聖姑廟復興的影響，但這種關係顯然已經不是元代的教門關係，而是經過地方化處理的新解釋。

至此，聖姑廟已經不再代表元代的神秘宗教，廟中馬仙姑的真身成為該廟神秘而「靈驗」的標誌，同時因為這種「靈驗」，聖姑廟捲入澤州地方村社的爭鬥中，成為村社間競爭的有利砝碼。對於聖姑廟本身，在村社間競爭中被反覆

提及進一步擴大了她的影響，通過村民的口耳相傳，聖姑廟變得更加靈驗，香火也就愈加旺盛。然而，聖姑廟的復興主要得益於上董峰周邊的村落聯盟，這個聯盟的介入，促使聖姑廟完成了由神秘的民間教門向地方神廟的轉變。

3. 七莊對聖姑廟的「爭奪」及聖姑塑像的出現

乾隆元年(1736)，聖姑廟的修繕雖然是由周邊某村的富戶秦咸宜提出的，但是此時我們已經隱隱可見村社聯盟的身影。乾隆元年的《重修列宿東殿記》與乾隆二十七年(1762)的《重修萬壽宮西廡碑記》一起講了這樣一個故事：里人秦咸宜在乾隆元年一人出資重修了聖姑廟東廡，西廡在當年就約定好由鄉眾共修，但直到乾隆二十五年(1760)，西廡才得以重修，這次修繕主要是由「七莊」這個村社組織共同完成。

根據田野訪問，現在的「七莊」指上董峰附近一條山泉流經的七個村莊，由北至南依次為西坪、東掌、窯則頭、上董峰、水南、下董峰、西溝。從乾隆版《高平縣志》可知，這七個村莊，除現在的水南外，都屬於「馮村里」。然而，從乾隆之後歷次修繕的碑記來看，「七莊」似乎並不能完全控制聖姑廟，大多需要藉助清中期以後通過「靈驗」吸引來的外村幫助才能支持聖姑廟的重修。

然而，道光二十九年（1849）至咸豐二年（1852），七莊第一次獨立完成了對聖姑廟的修繕：翻修正殿，增建戲台，給所有偏殿換瓦，描金彩畫，新建翼殿，三年後的1855年又重修後土殿三清殿。在完工後的《重修後土殿三清殿碑記》中，「七莊」寫到：「凡廟後門前社屬地隅松柏榆楊樹株，原本七莊栽培，日後長大成材，非萬壽宮公用，非七莊公議，不許私行伐斫。」而且「每旦望，七莊社首集齊祝筵周旋」，這段話明確指出聖姑廟是七莊共有的。七莊是如何實現需要向其他村莊募款到獨立修廟的呢？這個轉變似乎與「神前像言傳人」的出現有關。

咸豐二年（1852）《馬聖仙姑靈顯記》中，記載了道光丁未（1847）聖姑廟中發生的一次爭端：

道光丁未，皇天不雨。邑之李村、店上村來求靈液。自大元以來，乃常事也。事雖常事，而伊等到而無禮之論。一日，邑之西南鄉回山村亦來拜禱，踵至門，鼓樂人眾不得入門，僅十數拈香者入門，少身拜禱，善男崔鳳閣像其言，傳以李村、店上村拜禱者，責之曰：「爾等封門閉戶，私一己之拜禱，阻多方之虔誠，不得神之。」退去郊村者，及遷入宮，一同登堂拜禱，使得以申其誠敬，展其肅□。歸後，李村、店上村得靈液亦歸。後四□醫瘍回生起死，南北東西聞風來著，內科真正病疾、外科雜症、癰瘍，與夫妖魔鬼魅纏繞，瘋邪病恙。仙姑像捕拿盜賊，跟尋罪犯，析疑辯難。求子延壽，風水地理等事求神指化者，靈顯像善男，莫不理解分明，莫不辭說周旋，積有餘液。

解決李村、店上村與回山村爭端的人是崔鳳閣，在同年的另一塊《整修萬壽宮記》碑中，崔鳳閣的稱謂是：神前像言傳人。根據碑文的描述，「神前像言傳人」大概是被仙姑附身，獲得了仙姑賦予的神力，可以向村民傳達仙姑意思的仲介人。最重要的是，這個仲介人獲得了仙姑賜予的神力，不僅可以給村民看病，還可以斷案、看風水、求雨等等，基本解決了村民的大多數需求。崔鳳閣作為這樣一個仲介人出現之後，聖姑廟的信眾和善款源源而來。

咸豐二年（1852）《整修萬壽宮記》

四方聞風，虔誠拜禱者，源源而來，不啻若江漢之朝宗；士庶被澤，肅敬享祀者，濟濟□盛，不啻若肆市之爭先。眾善自來捐輸，社首住持募化，累以錙銖，需以歲月。

上文提到七莊大修聖姑廟的資金正是神前像言傳人崔鳳閣出現之後募集而來的，崔鳳閣也是上董峰村人，他的後代現在仍然住在村裡。所

以，如果只看聖姑廟募款的來源，似乎發生了這樣一個改變：由原本的「七莊」向外村募款修廟，變為現在外村主動捐款給神前像言傳人，七莊用這部分捐款獨立修廟。

那麼「神前像言傳人」與七莊是什麼關係？七莊通過神前像言傳人獲得的捐款除了修廟外，對七莊是否有好處？這些問題雖然暫時還無法解釋，但是通過崔鳳閣這樣的仲介人，「七莊」完全控制了聖姑廟，開放聖姑廟給其他村落朝拜的同時，將聖姑廟的所有權掌握在自己手中。

有趣的是，在道光二十九年（1849）至咸豐二年（1852）的這次大修中，「七莊」在「後宮床前增築木龕一小間，內塑聖姑像一。」¹³鄉民按照自己的習慣，在據說存放馬仙姑「真身」的棺槨之上塑了一尊臥像，馬仙姑所代表的神秘宗教幾經沉浮後，終於被鄉民改造成了自己熟悉的地方神。

註釋：

- ¹ 元至元二十一年《仙姑祠堂記》；元至元二十一年《太上祖師天公玉皇廟碑並序》；元至治二年《重修萬壽宮記》，碑在高平市上董峰村聖姑廟。
- ² 至元二十七年，劉因所撰《澤州長官段公墓碑銘》詳細介紹了段直的生平經歷。
- ³ 這些碑文主要由金代狀元李俊民執筆撰寫，在李俊民的《莊靖集》中有收錄，內容涉及廟學、醮祭文、祈請聖水、重修祠廟等。
- ⁴ 元朝建立後，為加強對地方統治，實行遷轉法，削弱地方漢族世侯的權利，段氏家族正是其中的代表。
- ⁵ 對於馬仙姑教門的性質，趙世瑜，〈聖姑廟：金元明變遷中的「異教」命運與晉東南社會的多樣性〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》；

曹飛，〈萬壽宮歷史淵源考：金元真大道教宮觀在山西的孤例〉，《山西師大學報（社會科學版）》的兩篇文章中已經做過討論，此處傾向趙世瑜的觀點，「此教門是非佛非道的民間教門」。

- ⁶ 這包括：南李村下廟一所、陳莊下廟一所、周纂村下廟一所、沁水縣德義□泉村下廟一所、沁水縣郭壁村下廟一所、壺關縣和登村下廟一所、洺州永年縣□□堡下廟一所、永年縣北中堡下廟一所和廣平縣肥鄉□家堡下廟一所。根據田野調查，高平縣的南李村、陳莊村、周纂村（今大周村）至今仍有聖姑廟，很可能是元代的下廟。
- ⁷ 邱軼皓，〈元憲宗朝前後四兀魯思之分封及其動向——大蒙古國政治背景下的山西地區〉，頁107。載《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第82本第1分(2011)，頁79-127。
- ⁸ 羅丹妮，〈唐宋以來高平地區寺廟系統與村社組織之變遷——以二仙信仰為例〉，收入趙世瑜主編，《大河上下：10世紀以來的北方城鄉與民眾生活》（大同：山西人民出版社，2010），頁169。
- ⁹ 由於資料的缺乏目前還不清楚聖姑廟在明代的發展情況，根據正德元年（1506）《大明宗室隰川王令旨》碑等現存資料，我們知道這間廟在明中期與澤州的衛所與宗室藩王勢力產生了聯繫，更具體的分析有待進一步考察。
- ¹⁰ 根據2014年11月對上董峰村、甘潤村的訪問記錄整理。
- ¹¹ 姚春敏，《清代華北鄉村廟宇與社會組織》（北京：人民出版社，2013），頁259-263。
- ¹² 清光緒十六年（1890）《萬壽宮重修補修碑記》，碑在高平市陳莊村萬壽宮。
- ¹³ 咸豐五年（1855）《重修後土殿三清殿碑記》，碑在高平市陳莊村萬壽宮。

清代山東的地方組織與宗族建構 ——青州府壽光縣的歷史人類學考察

黃雅雯

香港中文大學——中山大學歷史人類學研究中心

關於地方組織的研究，大多離不開賦役制度。自從明中葉一條鞭法實行以來，隨著各地徵稅折銀，強調官府對人民控制的裡甲制度已經解體，里甲戶籍已經由人丁事產的結合體變為納稅的花戶名。¹本文試圖從山東順莊法施行後地方組織的改變中探索鄉民所作出的宗族應對。以青州府壽光縣的一個鄉為例，可以在對族譜和碑刻的收集中窺見地方社會組織的演變，反之也可以看見地方組織演變中鄉民對其應對的方式。

1. 從社到莊——順莊法與地方組織的演變

壽光縣在齊國就設縣，在明清時屬於青州府。這個縣沒有山，大都是平原。向北距離海邊大約70公里，故壽光自古有魚鹽之利。在明清時期壽光縣下設有六個鄉，其中壽光縣的東南部，在明清時叫做東青龍鄉。

在對東青龍鄉的族譜和殘碑的收集中，筆者發現在不同時期，這些資料對本地的稱謂是不同的。比如，太平寺村中一塊明代的碑中寫道：

……此釋道之隆替，所以未嘗不由乎人也。東青龍鄉南齊章社曰太平寺創制之始……²

這個太平寺是在太平寺村，太平寺在南北朝時期就建成了，朱氏在明代遷到寺廟旁邊立村，於是把村子叫做太平寺。³但是當時把這個地方叫做「南齊章社」。以及，乾隆年間南韓村的《韓氏族譜》中對始遷祖的描述：

始祖諱明善自正德十六年遷於壽邑之東南鄉田馬社而家焉。⁴

都出現了「社」的地名。是在東青龍鄉之下的一個組織。但是到了清末，又變了另外一種組織的名稱。如孟家莊的《孟氏族譜》記載：

按壽光縣支，其始遷祖諱德義系亞聖孟子五十代裔孫，於元延佑年間由鄒縣原籍宦遊隨遷居青州府壽光縣城東三十里東青龍鄉十一約孟家莊，改入民籍。嗣後在壽光聯姻，世族人丁繁衍，傳一世次支善祖公，復分支城南二十五里西青龍鄉四約紀台莊，傳九世彥士公又分支城西二十五里豐城鄉六約孟家莊。自是遂分為三支……⁵

大概在清中前期以前的資料，對當地的描述都是某某社，而不是某村或某莊。然後到了清末，就變成了第幾「約」，而不是某某社了。社和約無疑都是東青龍鄉下面的地方組織，鄉之下的單位經歷了從社到約的演變，其中自然反映出地方組織的變革。在對地方誌的發掘中發現，這種演變的緣由，是因為官府對賦稅制度的改革，即順莊法的施行。

壽光縣在乾隆十六年(1751)縣令王椿上任之後，就實行了順莊法。在順莊法之前，鄉之下是以社為單位的。在地方誌裡很容易就能找到社的描述，如康熙三十七年(1698)的《壽光縣誌》中就有〈鄉社考〉：

邑分為鄉，鄉分為社，猶之分省為州郡、分州郡為邑也。良以地大物博，禁然難舉，愛使之各定其居，以便稽核。於是，鄉必有長，而社必有約。亦若州郡之守而邑之宰也。桓公治齊，

分其國為二十一鄉，而什伍軌連之制，於是乎興。今鄉、社者，是其遺意也云爾。……一曰東青龍鄉（約在城東南偏），領社三十三，曰：稻田、永興、王望、青丘、桂西、青田、張建橋、孟家莊、河南、南齊章、屯田、北齊章、清河、堯河、孟家橋、管村、西龐、田馬、南龐、下田、新建、新龐、跪河、恩龐、存丹、安全、官路、太寧、恩劈、恩榮、好義、永和、安福。⁶

由此可知這裡的社並不是山西的神社或社廟，而是一種地方行政組織。其中就有之前族譜和碑記中提到的南齊章社、田馬社、青田社、下田社。可見族譜中提到的社與地方誌中「鄉社」的社無異。嘉靖四十四年(1565)的《青州府志》中，就有關於鄉社的記錄，不過那時候東青龍鄉下麵僅有18個社。所以從明末到清初，壽光縣是「邑一鄉一社」的地方組織結構。壽邑有六個鄉，鄉有鄉長，社有社約。就如郡有郡守，縣有縣長一樣。不過這只是統治者一種的設想。實際上，「社」是時時刻刻都在變化的，僅在地方誌的記錄中，東青龍鄉由嘉靖四十四年(1565)的18社變為康熙三十七年(1698)的33社——它可以由居民自行分劈的，更不用說地方上實際的情況了，甚至有「一煙戶析而為什佰社」。所以，社並不完全是官府劃分的如郡、縣一樣整齊劃一的單位，這也許和王朝政權無法下到鄉村有關，官府對「社」控制極其有限，縣衙只管收稅和審案，故縣以下的這些基層組織會有較大的自治性。而且，官府對於社的自行分批也表露出承認的態度，嘉慶五年(1800)的《壽光縣誌》中提到：

壽邑舊設六鄉，統領各社各甲。歲有總書，總催辦理糧冊糧銀，甲乙輪換充膺，名曰：當大差，所管各社各隅，按畝派出公食。而膺者猶不勝其苦，蓋以糧銀歲內不完，則甲年膺差乙年猶不得卸事也。而且有押差之騷擾與逋賦

之賠累，蓋大差之難當如此。故自康熙四十八年(1709)以後，社又劈社，隅又劈隅，各立社約隅頭以分理之，析重為輕，眾擎易舉，大差可以稍稍息矣，而押差之擾與逋賦之累，社約隅頭亦不免焉，法亦未盡善也。⁷

由此可知，以社為單位派出勞役，社等同於裡甲的「裡」的概念。官府也認為社和隅的分劈是分擔了大差，態度是認可的。

壽邑舊設六鄉，統計二百零五社，又不入鄉社者曰隅，共十處。每社隅立社約隅頭，遵行滾單挨次遞催。⁸

社的功能是催辦錢糧，是收稅的單位。社的首領叫社約，隅的首領叫隅頭，他們負責催辦錢糧。其中「不入社者曰隅」，隅因為「各隅向無民佃，亦無車輛」，⁹所以差徭一概豁免。嘉靖年間《青州府志》中記載，壽光縣有六隅，康熙年間的時候《壽光縣誌》中記載有十隅，到了乾隆十六年(1751)縣令王椿上任的時候，他發現其實分劈成了二百多隅。¹⁰顯然很多人把自己的土地寄在隅的名下，這樣便可以免除差役。

按照社隅來收稅的制度弊端叢生。理論上來說，社約管理其名下各村莊的稅收，但是隨著私自分劈社隅的情況越來越多，社隅已經不能與其名下的土地相對應。

或系逃亡故絕，或地去糧存，或買地而勒減輕賦，或過割變退科則，或藉買空糧而灑派，或詭定居名而避差。種種弊端情偽百出，且各原社悉皆私劈，有數戶立一社者，有一戶立一社者，一莊煙戶析而為什百社，分更名易號莫可稽察，往往一單出不能指某戶隸於某莊，某莊隸於某鄉，錯綜變亂，滾單之良法停擱不行。¹¹

總之，隱瞞土地的問題很嚴重，官府收不到

稅，民間訟端滋生不已。這也是縣令王椿上任後所看到的，於是，他與山東其它地區一樣，實行了順莊法。

王椿所寫的〈順莊紀略〉對順莊實行的情況作了詳細的解釋：

因思滾單為催征不易之法，然欲行滾單，非順莊不能滾，欲行順莊，非裁去社隅名免不能順。於是選派書役，將東青龍、西青龍、豐城、秦城、南皮、孝義六鄉按莊編定戶名地畝等則糧數，就村莊之大小、戶名之繁簡，均勻酌配，分為約數，俾各約莊村星羅棋佈，皎如列眉，不致有脫漏版籍混同不分之戶。合縣共計六百七十一莊，每約酌添地方名數催辦錢糧，仍按約設立總保，專司督催其應設地方，亦即於裁去社約中擇其老成謹慎者報充，如此莊順戶清，滾單便易，又何事紛紛籍籍重擾吾民哉。¹²

簡單來說，順莊就是裁去社隅名，論莊不論社，論戶不論地。查明莊對應的土地，每年照造赤書，作為徵稅標準，按照戶名徵稅。然後根據一定莊數，設立約，從此就有了一個新的地方組織——「約」，取代了之前的社和隅。按約設立總保，來管理催辦錢糧的事。所以，東青龍鄉就在乾隆二十年(1755)之後，由邑一鄉一社一戶，變為了邑一鄉一約一莊的結構，反映到前文所引的碑文和族譜對當地的描述中，明代和清初就是某某社，而道光年間就是第幾約了。其實在社會組織的結構上，貌似並沒有實質上的改變，只是做了一次土地的清查而已。不論是以前社的社約還是現在約的總保，催辦錢糧的這群人始終存在。而且，擔任總保的人是從以前社約中「擇其老成謹慎者報充」——連人員都沒有改變，只是變少了。然而順莊之後，東青龍鄉由原來的33社變為24約，這代表人數變少了，權力擴大了。而且「擇其老成謹慎者」的說法也太過牽強，從以前的社約中選擇新的總保並無具體標準，其實完

全由縣令說了算。這樣來看，縣令其實是把一部分原來的社約裁掉了，這樣看來似乎有排除異己的嫌疑。雖然當時的稅收是採用滾單的辦法，自封投櫃，但老百姓不可能自己去官府交稅，催辦錢糧的人是否具有包稅的性質，還未可知。

2. 順莊之後的宗族應對

江浙地區的順莊法是有把課稅事務委託給包稅人這種現象，¹³但是在山東，社約和總保是不是存在包稅的成份還存有疑問，他們仿佛僅僅擔任催辦錢糧的職責，他們的背後可能有村莊真正的領導，如士紳、族長等，在地方上的爭奪勢力、打擊異己的也許是各個村莊真正的領導。順莊所導致的地方組織的演變不僅僅是在名稱上，它的本質在於對地方賦稅徵收的調整，背後隱藏著官府與一部份「社」合作、排除異己的意圖。

宗族的建設，包括第一次修族譜，第一次建祠堂的時候，一定是有具體的原因刺激和推動的。調查所及的東青龍鄉的所有族譜都是清代的時候修撰的，最早的自稱是在康熙二十二年(1683)修撰。山東的宗族建設自從清代開始以後，始終不溫不火。比如，閣上村的韓氏族譜首次編修於康熙四十六年(1707)，祠堂的建立卻從道光十九年(1839)購置了1.64畝家廟地之後，直到同治十一年(1872)才建成家廟大門和廂房。¹⁴與華南地區相比，山東地區的宗族建設非常緩慢，財力有限，而且大規模囤積財富的情況非常少見。但是宗族也是很重要的地方組織，尤其是有些單姓村內部聯繫十分緊密，對外較有戒心。族譜和祠堂大多經過多次重修，每年有拜家堂的祭祖活動。這些行為無疑用血脈和同宗同祖的意識，營造「自己人」的範圍，強化內部聯繫。

前文所引的材料中「各原社悉皆私劈」的情況也在族譜中有所表現。在南韓村的韓氏族譜中，就記錄了宗族的支系分劈社這樣的現象：

始祖諱明善自正德十六年遷於壽邑之東南鄉田馬社而家焉……後於嘉靖九年，泰又遷于田馬南桑園村，劈其社為下田，生四子……於康熙四十年，由下

田分出劈而為西田，七十若柳劈而為青田。噫！向使自今而後分劈不已，數傳而後世遠年湮，其不至相視如途人者幾稀。」¹⁵

這份族譜中描述了一個家族支派的分立門戶，是遷到某一個地方，然後把這裡分劈成為一個新的社。上文已經提到，私自分劈社得到官府的贊許，因為可以分擔「大差」。但是從居民自己來說，私自分劈社並不可能是為了分擔「大差」。既然社約是包稅人，他們分劈成立新的社也許是為了讓自己人當社約。在《順莊紀略》中，就有社約庇護自己村莊利益的情況，順莊條約的其中一條就是，「預防社約推諉，其中有貧富頑抗之戶，社約推出別莊，希圖免累，該書必查封保甲隣佑是否在某莊居住，方准順入，即寫在左右隣佑之中以便催納。」¹⁶由此可知，社約保護自己村莊的利益，把賦稅推到其它村莊的情況是有的。那麼南韓村的族譜中提到的許多支系不停地分劈出一個自己的社來，很可能是為了擺脫先前社約的過度徵收和推諉。分劈出一個新的社，可以讓自己人做社約，保全自己的利益。而且，當時縣令在獎勵墾荒，更增加了他們遷往別處定居、分劈社的動力。¹⁷

然而順莊的實行，從33個社約到24個總保的變化中，鄉村的賦稅繳交一定會受到影響，打破原來的平衡。試想一個原本由自己人做社約的甲村落，如果自己的社約在順莊之後被革除，由另一個村落的人來擔任總保，那麼村落甲需要繳交的賦稅很有可能比以前多了。筆者發現，一些村莊在順莊編里之後，確實做出了減輕賦稅的努力。如孟家莊，他們的族譜是在道光二十三年(1843)的時候，由族人孟傳璋去鄒縣抄錄回來的，族譜名字叫「孟子世家流寓壽光首次續修支譜」，他把孟家莊人變成了孟子的後裔，於是就有了蠲免差役的優待。他們抄族譜的目的是很明確的，就是為了蠲免差役，因為在孟傳璋去抄族譜的前一年，他在村子裡豎了一塊碑，內容是山東布政使司張某重申的「先賢四氏後裔可以蠲免差役」這樣的優待。¹⁸所以孟傳璋第二年去鄒縣

抄族譜，就是為了給孟家莊人蠲免差役拿一個憑據。不管孟傳璋如何能抄到這本族譜，不管他們是不是孟子的後裔，總之他能做到這件事，為什麼沒有早點去呢？

在順莊法之前，孟家莊這裡是屬於孟家莊社的，由孟家莊社的社約來收這個村子的稅。而孟家莊社的社約很有可能就是孟家莊的人，因為這個社就是這個村子的名字。所以當時他們繳納賦稅是可以得到自己人的偏袒謀私的。然而順莊之後，這裡由東青龍鄉孟家莊社變成了東青龍鄉十一約。很有可能他們的包稅者被革除，不再是自己人了。所以為了減輕賦稅，不得不尋求另外的辦法，這就能解釋為什麼他們在道光二十二年(1842)的時候，非要立碑，然後第二年去鄒縣抄一本族譜回來。

把自己附會到聖賢的後代身上可以減免差役，這無疑是應對包稅人改變，稅收增多的情況的一種辦法。還有一種辦法，就是與現在的總保，也就是包稅人，重新建立關係。之前提到過的南韓村的韓氏，他們首次修族譜的時間不確定，後代推測是乾隆五年。他們在族譜中首先說了之前各支系分劈社的情況（是為了自己人當社約），以及他們韓氏一族當時已經分散到十幾個村莊裡去，同族人相見不相認的現狀。¹⁹可以想見他們修這個族譜是很需要費工夫的，他們把分散在各個村落所有同宗的韓氏又編到一起。不敢直接說他們編這樣一本族譜就是為了與現任的總保建立關係，這也僅僅是揣測。但是，他們這本族譜幾乎把整個東青龍鄉西南部的幾個村子，包括田馬、南韓、東里、西里、南里、任家莊、河東裡等全部納入韓氏宗族的族譜裡了。負責徵收錢糧的人就算再怎麼變也不太可能跑出這個範圍了。

總之，山東地區的宗族建構或許與順莊法的推行有關。通過修族譜可以調整和確認他們之間的血緣關係，從而應對順莊法後繳交賦稅的變化。當然山東地方社會組織的改變與宗族建設的動機之間的關係還需進一步探討，需要更多一手資料的搜集分析，才能還原出一個較為完整的歷史情形。

註釋：

- ¹ 劉志偉《在國家與社會之間——明清廣東裡甲賦役制度研究》(廣州：中山大學出版社，1997)。
- ² 這塊碑是殘碑，文革期間被劈成兩半，很多資訊丟失。但是由其中「國朝洪武」的字樣，可知是明代的碑。
- ³ 原文署名中並沒有年份。後人推斷年份是乾隆五年。
- ⁴ 南韓村，《韓氏族譜》(出版資料不詳，筆者田野考察時所收)，〈壽光南韓韓氏族譜原編序〉。
- ⁵ 《孟子世家流寓青州府壽光縣(孟家莊、紀台莊)續修支譜》(光緒八年編修，筆者田野考察時所收)，卷2。
- ⁶ 安致遠纂修，《壽光縣誌》(刊於康熙三十七年，現藏於壽光市檔案館)，〈鄉社考〉。
- ⁷ 劉翰周纂修，《壽光縣誌》(刊於清嘉慶五年，現藏於壽光市檔案館)，卷3，〈輿地志三·鄉社〉。
- ⁸ 王椿纂修，《續壽光縣誌》(刊於乾隆二十年，現藏於壽光市檔案館)，卷14，〈藝文考·順莊紀略〉。
- ⁹ 王椿纂修，《續壽光縣誌》，卷14，〈藝文考·順莊紀略〉。
- ¹⁰ 王椿纂修，《續壽光縣誌》，卷14，〈藝文考·順莊紀略〉。
- ¹¹ 王椿纂修，《續壽光縣誌》，卷14，〈藝文考·順莊紀略〉。
- ¹² 王椿纂修，《續壽光縣誌》，卷14，〈藝文考·順莊紀略〉。
- ¹³ 吳滔，〈明清江南基層區劃的傳統與市鎮變遷——以蘇州地區為中心的考察〉，《歷史研究》，2006年，第5期，頁51-71。
- ¹⁴ 閣上村，《韓氏宗譜》(出版資料不詳，筆者田野考察時所收)，〈附記〉，頁183。
- ¹⁵ 南韓村，《韓氏族譜》，〈壽光南韓韓氏族譜原編序〉。
- ¹⁶ 王椿纂修，《續壽光縣誌》，卷14，〈藝文考·順莊紀略〉。
- ¹⁷ 王椿纂修，《續壽光縣誌》，卷14，〈藝文考·

順莊紀略〉，〈開墾論〉：「六鄉鄉長務為多方勸諭，以該鄉內報墾荒地志多寡，以視勸墾之勤惰，本縣定義賞罰，如民開墾荒地五十畝以上者，給以花紅紳士，開墾二頃以上者，給予匾額，以該鄉而計，鄉長報墾五頃以上者，基於花紅酒食，十頃以上者，亦給予匾額。數十頃者定行格外獎賞。」

- ¹⁸ 碑文如下：「大清欽命署理山東等處承宣佈政史司按察使司加二級紀錄八次張，為重申恩例嚴禁擾累差徭事，順治十三年山東前布政使司奉山東前府院耿准戶部，諮查先聖先賢四氏後裔原與齊民有別，凡一切差徭概行蠲免等。因久經遵行在案第，恐間有書役妄派擾累之處，深為未便，合再申飭，為此示仰該州縣並書役人等知。先聖先賢後裔嗣後遵照舊例，遇有差役一體蠲免。如有妄行擾累者，已經該法除將嚴行究治外，定該州縣嚴參，以示警戒，絕不寬貸。各宜稟遵，勿違特示。道光二十二年六月二十八日示。戶舉孟傳璋奉宗府、襲授翰林院五經博士筭委勒石，紀城候補學錄孟廣議。」

- ¹⁹ 南韓村，《韓氏族譜》，〈壽光南韓韓氏族譜原編序〉：「始祖諱明善自正德十六年遷於壽邑之東南鄉田馬社而家焉……後於嘉靖九年，泰又遷于田馬南桑園村，劈其社為下田，生四子……於康熙四十年，由下田分出劈而為西田，七十若柳劈而為青田。噫！向使自今而後分劈不已，數傳而後世遠年湮，其不至相視如途人者幾稀。」

一個香港的上海移民家庭歲前祭祀的考察報告

陳康言

香港浸會大學人文及創作系

一、一個上海移民家庭¹

上世紀40年代起，不少大陸人隨著移民潮來到香港，成為新的勞動人口。² 在他們當中，有部份是出身於比較富裕的上海人家庭。當年的北角、紅磡、尖沙咀等地區都是他們主要的生活範圍。之後他們便植根在香港，成為了七、八十年代香港經濟起飛的其中一大動力。筆者的外公和外婆便是其中之一。

根據母親的憶述，外公於國共內戰時隻身一人，帶著家中僅有的金條，於1947年前往香港。那時他只有20歲左右。外公當時雖然年少，但在上海已受過一定程度的教育，亦曾經在上海聖約翰大學短暫就讀³，能說英語和日語。他在香港的第一個定居地是紅磡，並於一間洋服公司擔任店面職員。由於外公是外省人，故不時被本地人欺負。⁴ 外婆的背景則不同，她的媽媽，即我的太婆，於40年代末，跟隨在上海生活的穆姓僱主來到香港，並寄居在九龍塘。到了1950年，她先後從上海接我的太公、外婆和姨婆到香港團聚。

在50年代初期，於香港居住的上海人並不多，但外公和外婆雙方都希望可以跟本籍，甚至本鄉人士結婚。故此在友人介紹下，雙方以相親形式認識並且結婚。婚後的十多年，他們的居所經歷了多次的搬遷，先後從紅磡搬到尖沙咀；亦曾在北角、上水、佐敦居住；最後於1968年成功獲得華富邨的廉租屋並居住至今。外婆先後誕下七名子女，亦即我母親以及她四名妹妹和兩名弟弟。

外公自婚後就沒有在原先的公司工作，而到了裁縫學校當老師；之後轉到一所洋服公司當店員以維持生計。到了韓戰爆發時，外公決定開設製衣工場以應付因大量美軍來港度假而衍生的商機。製衣工場先後由北角搬到尖沙咀。但隨著外公身體日漸轉差，工場於1967年結業。及後，外

公於1968年在長沙灣再開設小型製衣廠，直到1982年退休。

外公和外婆除了從上海帶來了江南人士的傳統縫紉技術外，亦帶來了不少他們在家鄉的傳統儀式和生活習慣；當中包括了到今天仍會舉行的歲前祭祀儀式。本文將會以此儀式為中心，探討上海移民家庭的傳統祭祀方式，以及儀式如何因時間和地點的變遷而作出相應的變化。筆者主要以於2015年2月16日（農曆十二月二十八日）所舉行的儀式內容為考察對象。⁵

二、歲前祭祀儀式的介紹⁶

此歲前的祖先祭祀儀式乃是外公和外婆鄉下的傳統。根據外婆的憶述，每年農曆最後一日（農曆十二月二十九日或三十日），亦即年夜飯舉行當天便會進行此儀式。由此可見，此祭祀儀式是伴隨著年夜飯而舉行的。除了已外嫁的女兒外，家中所有成員都需要參加。儀式舉行的地點就在家中。另一方面，儀式的祭祀對象包括了家族中歷代的祖先和神明，包括了土地公和灶君。

時至今天，此儀式已經歷了無數次的改變，包括儀式舉行地點已由上海的老家到了香港的華富邨。舉行日期亦不再局限在農曆年最後一天，反而會依照家人的協商而定出日期。⁷ 今年的儀式定在2月16日（農曆十二月二十八日）舉行。

1. 儀式的準備⁸

儀式的準備工作會在儀式舉行前一天開始進行。今年主要由二姨負責準備祭品。⁹ 當天她到菜市場去採購祭祀用的祭品，包括齋菜、魚、蝦、鮑魚、雞、豬、豆品、米飯、水果、糖果以及酒。根據二姨所說，祭品的種類繁多，代表了家族成員希望祖先和自己都能在新一年豐衣足食。

另一方面，除了食品之外，金銀衣紙和紙錢亦是重要的祭品，這工作則由外婆負責。在儀式舉行前約一星期起，外婆會把大量的金銀衣紙摺成元寶狀，另外亦會把紙錢整理好以備祭祀之用。

到了儀式當天，家人會把用品再點算一次。一方面會在廚房整理早已準備好的食品，另一方面在大廳進行祭祀的預備工作。此工作是把兩張摺桌拿出來，並放在大廳中間，以作祭壇，另外會把凳子排在桌子兩旁。（圖2）之後會在桌面上放上煮好的食品、水果、糖果等祭品，以及拜祖先用的酒杯、木筷子、香燭檯和香燭（圖2）。¹⁰在屋外亦會預備好燃燒金銀元寶和紙錢用的鐵桶。入夜後，大約7時左右，儀式便正式開始。

2. 儀式的過程

歲前祭祀儀式共分為兩個部份，分別是「拜祭」和「化元寶」。兩個儀式的形式和祭祀的對象會有部份重疊，而且會同時進行，合起來才是整個歲時祭祀儀式。「拜祭」會在屋內進行，而「化元寶」儀式則會在屋外進行。

a. 「拜祭」

此部份的儀式會在屋內舉行。在大廳早已放好了兩張祭祀用的桌子，並整理好桌面上的儀式用品，成為了祭壇。到了7時左右，家人便點起香燭，象徵拜祭儀式開始（圖3）。儀式的過程分開兩個部份。所有當天在家的家族成員都會參與。¹¹據外婆所說，在她小時候舉行的祭祀，要等所有家族成員都回家後才舉行儀式，而且會由輩份最高的成員開始拜祭祖先。到了今天已經有所改變。除了會由外婆先開始拜祭外，其他成員則採取先到先拜的方式，不再理會輩份的高低。

第一部份的儀式是拜祖先儀式。之前所擺設的兩張桌子分別用作祭祀父系（徐姓）祖先和母系（蔣姓）祖先。儀式參與者會從靠近門口的一張桌子先開始拜祭，因那是代表了父系的祖先。儀式過程很簡單，只須在祭祀桌子前著彎腰拜祭三下，之後再到另一張祭祀母系祖先的桌子前同樣地拜祭三下，那整個拜祭祖先的儀式便告完成。大家都不會在儀式過程中說話，只會以行

為，即「拜拜」，作為跟祖先溝通的方式。正如上段所言，家人會以先到先拜的方式進行此拜祭儀式。值得注意的是，在儀式進行中是絕對不可以觸碰拜祭的桌椅，因為那代表了祖先正在享用祭品，碰到桌椅會打擾到他們。

當家人都拜祭完畢，而香燭快要燃盡之際，便會進行第二部份——灶君的祭祀。大家會把所有食物的祭品放到廚房的灶頭前，象徵性地獻給灶君。

在祭品獻給灶君的同時，香燭亦已燃盡。這代表了「拜祭」的部份已經完全結束。即使有家人在這之後才回到家中，亦不會再進行拜祭儀式。¹²那些獻給祖先和灶君的食物祭品在加熱後，就成為了年夜飯的菜餚。據二姨說，這儀式除了表示尊重祖先外，更是代表了祖先與我們同在。在歲晚之時亦能一同享用年夜飯。

b. 「化元寶」

在屋外會同時舉行另一個不同的祭祀儀式，即「化元寶」。此儀式的祭品包括金銀元寶和紙錢。能夠直接參與此祭祀儀式的只有一個人，那就是長子嫡孫的大舅舅，並且會以上海話進行。此儀式會根據不同的祭祀對象而分為三個部份。

首先，大舅舅會把一部份的祭品燒給在陰間祖先的鄰居。在燒金銀元寶和紙錢時，大舅舅會以上海話說：「這是結緣。」¹³此行為代表我們家好客，為在陰間的好友鄰居送上紙錢。之後大舅舅會以祖先逝世的先後次序，由近及遠，把金銀元寶和紙錢燒給我們家的所有祖先。所以第一位接受祭品的會是近期逝世的外公、之後是太公和太婆，再到其他徐氏的列祖列宗。在奉上祭品時，大舅舅會用上海話說：「這是給阿爸/阿婆/阿公的。」最後會預留一部份金銀元寶和紙錢給灶君和土地，祈求牠們於來年保佑家人。

當所有元寶冥鏹都燒完便代表「化元寶」儀式的完成。一般而言，此儀式會比「拜祭」儀式早完成。

三、歲前祭祀儀式的改變¹⁴

據外婆所說，她從小已在上海的故鄉進行此

歲前祭祀儀式。在過去的數十年間從未間斷過。但來到香港後，此祭祀儀式跟以往¹⁵相比，已出現了不少偏差。

最明顯的是祭祀地點由上海轉移到香港，而且在香港亦因不斷的搬遷而作出多次的改變。但自1968年起，此祭祀儀式都在現址（華富邨）舉行。祭祀時間亦有所改變。據外婆所說，以往一定嚴格規定於農曆十二月最後一天，亦即農曆十二月二十九或三十日舉行，而且一定要在丑時舉行。不過到了今天，已沒有跟隨這個規矩，反之會依據家中各人的時間，而得出一個共識。在時間上，亦不再於丑時舉行，反之會在晚上7時左右舉行。此改變的原因乃是由於家人愈來愈多，大家工作時間不一，時間上難以遷就，故只能以人數多寡來定出祭祀日期和時間。

不過，祭祀對象卻從沒有改變，依然是以祖先和神明作祭祀對象，亦即父系祖先、母系祖先、灶君、土地和祖先在陰間的鄰居。唯一不同的是祭祀的對象增加了在香港逝世的太公、太婆和外公。

參與祭祀的人有非常大的改變。據外婆說，在上海時，已出嫁的女兒和她們的丈夫、兒女是不能夠參與拜祭的儀式，只有兒子和其他未嫁的女兒才可以參與。¹⁶ 出嫁的女兒和她的家人只可以參與其後的年夜飯。據母親所言，作出此改動的人是太婆。因為太婆沒有兒子，故她把「外孫」都當成了「孫」，希望大家沒有間隔之分。另一方面，在上海，儀式須依輩份高低而進行，但在香港，已改為先到先拜的形式進行，不再區分輩份高低。不過家族成員亦可能因個人原因而沒有參與祭祀。¹⁷

祭品的改動則不大，依然以不同的食品、線香、蠟燭、金銀元寶和紙錢為主。但有一項改變了，那就是雞的做法。有別於以往必需用白切雞，但因家人的愛好，而今變成了咖哩雞。

除此之外，祭祀方式亦跟以往有所不同。現在進行「拜祭」儀式時會以「拜拜」作為敬拜祖先的方法。但據外婆說，以往一定要用跪拜的形式來祭祖，這才是尊敬的表現。此改變乃是為了適應香港房子面積的問題。外婆說她在上海的老

家比華富邨的單位大得多。可是在香港，由於空間不足，故只能簡化祭祀程序。

另外，在「化元寶」儀式上，大舅舅依然以上海話作主要使用語言，但亦難免用上了少許廣府話。這跟昔日完全只以上海話作言語媒介的情況有所不同。

四、反思傳統祭祀的意義和傳承

透過此儀式，我們可以了解到民間信仰在今日香港的發展。

此祭祀儀式圖回應了荷蘭漢學家高延（J.J.M. de Groot）於《中國的宗教體系》（*The Religious System of China*）中所說到的兩點，即中國的宗教是透過驅除或安慰某種力量以達到今世的安寧與來世的拯救，¹⁸ 以及中國各地的信仰雖有差異性，但整體上仍看作「一」或「多」。¹⁹ 根據筆者二姨的說法，此祭祀儀式的目的是為了與祖先一起享用年夜飯以及透過不同的祭品，祈求來年得到祖先以及神祇（灶君和土地公）的庇佑。另一方面，此儀式雖是上海家庭的傳統祭祀儀式，但把它跟香港的祭祀儀式相比，仍可以發現到不少的相同之處。比方說，祭品（包括各種食品、線香、蠟燭、金銀元寶和紙錢）的運用以及祭祀的對象（灶君、土地公）都與香港的傳統家庭祭祀儀式相近。當然，我們可以輕易地找到不少相異之處，例如語言上的運用。不過在社會性上，此祭祀儀式跟其他大中華地區的祭祀儀式是一致的，由此可以證明高延的理論是可取的。

這個祭祀儀式在我母親的家族已進行了很多年。我外婆自少便進行此儀式。若以家中最年長的外婆作指標，以她現在的年齡去推算，此儀式至少有80年以上的歷史。根據母親所說，太婆在生前亦曾經提及小時候已在進行此祭祀儀式。若然屬實，此儀式應該有一個世紀以至更長的歷史。可惜的是，經過長年的變遷後，儀式的原貌已不能復元。儀式的過程、祭品的意義等內容大都沒有留存下來。

這個家族祭祀儀式亦將會面臨更大的挑戰，那就是傳承問題。母親的兩名弟弟都沒有子女，而在筆者的同輩中亦沒有人能夠說上海話，也沒

有人了解整個儀式的流程。凡此種種，成為了此祭祀儀式，乃至很多漸漸被人們遺忘的民間信仰，所面對的困難。

祭祀作為中國傳統的文化，反映出先賢的宇宙觀，而且有著一種與前人交流的想法，有重要的文化價值。筆者以此文章作一個起點，去關注及保留傳統家庭祭祀儀式，以及對家中祖先的緬懷。同時亦提醒自己，作為家族中的晚輩，須認識繼承傳統的責任。

註釋：

- ¹ 此部份的內容乃根據筆者母親以口述方式所記錄，特此致謝。
- ² 上世紀的大陸移民潮對香港人口結構、都市計劃等都帶來了不少改變。參李思明、余赴禮，《香港都市問題研究》（香港：商務印書館出版社，1987），頁1-15。
- ³ 現已被合併入上海多所高等院校之中。
- ⁴ 據母親所說，外公剛到香港時，於紅磡唐樓租住一房間，但租金卻比本地人多付十倍以上。
- ⁵ 筆者以田野調查方法，透過觀察、訪問以及親身參與去蒐集一手資料。
- ⁶ 此部份的內容乃根據筆者外婆以口述方式所記錄，特此致謝。
- ⁷ 年夜飯日期會由母親以及姨姨、舅舅等七人共同協議。
- ⁸ 此部份的內容乃根據筆者二姨以口述方式所記錄，特此致謝。
- ⁹ 在過去的20年，均由外婆和二姨負責祭祀的準備。但隨著外婆年紀老邁，大部份工作已由二姨一人負責。在此之前即由已去世的太婆和外婆兩人負責。
- ¹⁰ 據二姨說所有酒杯、木筷子和香燭本應各有數量限制和儀式意義，但現在已沒有考究。
- ¹¹ 以下儀式的詳細過程乃是筆者的親身體驗。
- ¹² 儀式進行當天，筆者表哥因工作關係而遲來，所以沒有參與拜祭儀式。
- ¹³ 雖然在此儀式中用上海話作溝通語言，不過據筆者觀察，儀式過程中亦運用了不少廣府話。
- ¹⁴ 此部份的內容是在儀式結束後，綜合對家人的

訪問而得出的。

- ¹⁵ 這裏的「以往」乃指外婆來港之前，約1950年以前。
- ¹⁶ 若然依照往時的習俗，筆者是不能夠參與此儀式的，因為筆者是徐家長女的兒子。
- ¹⁷ 如今年祭祀當天，筆者五姨因工作關係沒有參與祭祀儀式，筆者兄長亦因在外國讀書而沒有出席。
- ¹⁸ J.J.M. de Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect: Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith* (Taipei: Southern Materials Center, 1982), Volume 1, p. 7.
- ¹⁹ J.J.M. de Groot, *The Religious System of China*, p. 9.

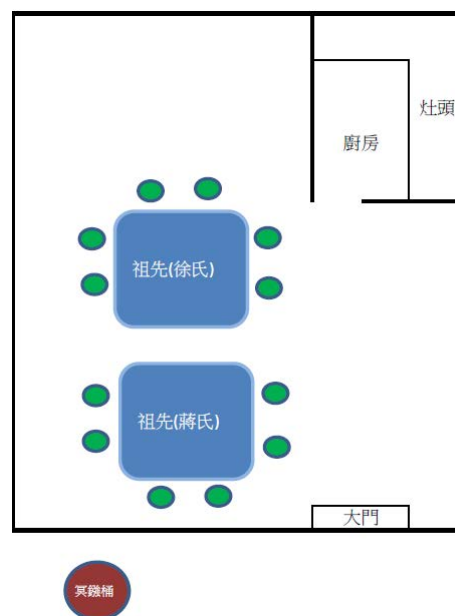


圖1：歲時祭祀儀式平面圖



圖2：祭祀儀式擺設的準備。陳康言拍攝，2015年。



圖3：家人點燃起香燭象徵儀式開始。陳康言拍攝，2015年。

活動消息

春季田野考察

3月5日
March 5
Thursday
點燈儀式
Lantern Lighting Ritual
元朗厦村 Ha Tsuen, Yuen Long

3月15日
March 15
Sunday
觀音開庫
Kwun Yum Open Treasury
銅鑼灣大坑 Tai Hang, Causeway Bay

4月1日
April 1
Wednesday
洪聖誕
Hung Shing Festival
西貢滘西 Kau Sai, Sai Kung

4月11日
April 11
Saturday
宗族與文物
Lineage Organization and Heritage
元朗屏山 Ping Shan, Yuen Long

4月25日
April 25
Saturday
非物質文化遺產與地方社會
Intangible Cultural Heritage and Local Society
大嶼山大澳 Tai O, Lantau Island

報名及查詢

電話 2358 8939
電郵 schina@ust.hk
網頁 schina.ust.hk

華南
研究

2015 SPRING FIELD TRIP

REGISTRATION & ENQUIRES

2358 8939
schina@ust.hk
schina.ust.hk

香港科技大學華南研究中心主辦
Organized by South China Research Center
The Hong Kong University of Science and Technology

活動消息

卓越學科領域計劃：「中國社會的歷史人類學研究」

雲南納西族的語言和神話

語言學習和資料記錄

黑澤直道教授（國學院大學）

日期 2015年3月12日（星期四）
時間 下午2:30-4:30
地點 香港科技大學教學大樓3401室
語言 普通話

查詢 電話 2358 8939 電郵 schina@ust.hk 網址 schina.ust.hk

主辦 香港科技大學華南研究中心 香港中文大學—中山大學歷史人類學研究中心

《歷史人類學學刊》

徵稿啟事

(本學刊收錄為「臺灣人文學引文索引核心期刊」THCI)

1. 《歷史人類學學刊》由中山大學歷史人類學研究中心和香港科技大學華南研究中心聯合主辦。
2. 本刊發表具有人類學視角的歷史研究和注重歷史深度的人類學研究論文。
3. 本刊為半年刊，定期在每年四月及十月在香港出版。
4. 本刊實行匿名評審制，所有發表之論文均須經兩名或以上評審人審閱通過。
5. 本刊發表論文稿件一般不超過三萬字。書評稿件不超過三千字。
6. 來稿請注明中、英文篇名、作者中、英文姓名、所屬院校機構、職稱、通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料，並附中、英文摘要各約300字及中、英文關鍵詞各3至5個。
7. 來稿以打印稿為準，同時敬希作者盡量通過電子郵件提供文本格式之電腦文件。
8. 本刊不設稿酬，來稿一經採用刊登，論文作者將獲贈該期學刊五本，書評作者則獲贈兩本。
9. 來稿文責由作者自負。
10. 作者投稿前，請自留底稿。投稿後一般會在兩個月內接到有關稿件處理的通知。為免郵誤，作者在發出稿件兩個月後如未接獲通知，請向編輯部查詢。
11. 本刊編輯部設在中山大學歷史人類學研究中心，聯繫方法如下：

郵政地址：中國 廣東省
廣州市新港西路135號
中山大學歷史人類學研究中心
《歷史人類學學刊》編輯部
郵政編碼：510275
電 郵：hshac@mail.sysu.edu.cn
電 話：86-20-84114831
傳 真：86-20-84112122

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》讀者回條*

____更改地址

____新訂戶

姓名 (Name) : _____ 先生 / 女士 (Mr / Ms.)

服務機構 (Institution) : _____

通訊地址 (Mailing Address) : _____

電話 (Phone) : _____ 電子郵箱 (E-mail) : _____

*上述資料只用作華南研究資料中心系統通訊之用。

田野與文獻：華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:

South China Research Resource Station Newsletter

徵稿啟事

- (一) 本刊由「香港科技大學華南研究中心」出版。
- (二) 本刊為季刊，每年出版四期。分別為一月十五日、四月十五日、七月十五日和十月十五日。
- (三) 本刊接受有關華南地域社會研究的學術動態介紹，包括學術會議、研討會紀要；研究機構、資料中心介紹；田野考察報告及文獻資料介紹等。
- (四) 來稿必須為從未發表的文章。
- (五) 來稿中、英文不拘，字數原則上以不超過五千字為限。
- (六) 截稿日期為一月一日、四月一日、七月一日和十月一日。
- (七) 本刊不設稿酬，來稿一經刊登，作者將獲贈該期十本。
- (八) 來稿可以原稿紙書寫，或以電腦文件方式寄本刊。
- (九) 來稿由本刊編輯委員會審閱。
- (十) 收稿地址：

(1) 香港九龍清水灣道

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃永豪先生收

電郵：schina@ust.hk

(2) 中國廣州市

中山大學歷史人類學研究中心轉

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃曉玲小姐收

電郵：hshac@mail.sysu.edu.cn