

# 地方社會中的族群話語與儀式傳統

## ——以閩江下游地區的「水部尚書」信仰為中心的分析

黃向春

廈門大學人類學研究所

### 提要

「水部尚書」信仰是流行於閩江下游地區水上世界的主要民間信仰之一。這一信仰及其廟宇和儀式體系的形成過程，是在明清以來地方社會與國家制度變遷的背景中展開的。由於其神化的語言多來自於「水上人家」及「走水」商人，而其神廟的建立又與陸上社會的社區權力密不可分，因此，「水／陸」、「水上人／岸上人」、「曲蹄仔／商人」等社會分類與身份認同的表達與轉換，就成為貫穿於整個廟宇與儀式傳統發展脈絡的族群話語，並呈現出區域性特徵以及以參與權為核心的一系列等級格局。「岸上人」與「水上人」在象徵性資源的爭奪中不斷自我定義和被定義，並在地方性傳統的影響下策略性地進行着靈活的文化實踐；同時，地方社會本身也在這種實踐中相應發生着變化，使得以「迎船」、「迎神」及「扒龍舟」等儀式傳統為紐帶的文化網絡的建構始終具有內在活力。在這一過程中，一方面，族群的界線和話語不斷地被創造和表達；另一方面，地方社會的各種構成要素，如家族、地方精英、生計模式以及國家制度等等，也在不同時期被不同人群揉進了自己的歷史和文化實踐之中，共同塑造地方社會中的多元結構。

**關鍵詞：**福建、地方社會、族群話語、水上人家、水部尚書

---

黃向春，廈門大學人類學研究所助理研究員。聯繫地址：中國福建省廈門大學人類學研究所。郵政編號：361005。電郵：xchuang2004@126.com。

## 一、前言

近年來，對民間信仰的討論一直是區域社會文化史和社會人類學及其社區研究的熱門話題。之所以如此，是因為民間信仰不僅關涉到民間社會宗教生活的基本形態，並且還與「國家」的、制度的以及地方社會的變遷緊密相連，而這些因素的互動與聯結是如何塑造了我們所說的「傳統」及其演變模式的，則正是研究者們所關注的理論焦點。可以說，民間信仰為研究者提供了一個觀察傳統中國社會變遷的多維立體視角，這一視角既有「整體性」又有「過程感」，人類學家和歷史學家們從各自學科的關懷出發對之進行了很多有益的研究。<sup>1</sup> 從這些研究旨趣的變化可以看出，在民間信仰的相關討論中，一個越來越明顯的趨勢是：人們更多地把民間信仰看作是一種文化認同

- 
- 1 例如：P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987); Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, eds. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1973), 131-182; Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China* (London and New York: Routledge, 1992); James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985); 鄭振滿、丁荷生，〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第73期（1992），頁33-50；鄭振滿，〈神廟祭典與社區空間秩序——莆田江口平原的例證〉，載王銘銘、王斯福主編，《鄉土社會的秩序、公正與權威》（北京：中國政法大學出版社，1997），頁171-204；鄭振滿，〈明清福建里社考〉，載唐力行主編，《家庭·社區·大眾心態變遷國際學術研討會論文集》（合肥：黃山書社，1999），頁255-267；陳春聲，陳文惠，〈社神崇拜與社區地域關係——樟林三山國王的研究〉，《中山大學史學集刊》（第二輯）（廣州：廣東人民出版社，1994），頁90-105；陳春聲，〈信仰空間與社區歷史的演變——以樟林神廟系統的研究為例〉，《清史研究》，1999年，第2期，頁1-13；陳春聲、吳雪彬，〈天后故事與社區歷史的演變——樟林四個天后廟的研究〉，《潮學研究》（第八輯）（廣州：花城出版社，2000），頁159-171；陳春聲，〈宋明時期潮州地區的雙忠公崇拜〉，載鄭振滿、陳春聲主編，《民間信仰與社會空間》（福州：福建人民出版社，2003），頁42-73；劉志偉，〈神明的正統性與地方化——關於珠江三角洲北帝崇拜的一個解釋〉，《中山大學史學集刊》（第二輯）（廣州：廣東人民出版社，1994），頁107-125；劉志偉，〈大族陰影下的民間祭祀：沙灣的北帝崇拜〉，《寺廟與民間文化》（臺北：漢學研究中心，1995），頁707-722；David Faure, "The Emperor in the Village: Representing the State in South China," in *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), 267-298。

與社會組織的再生產過程，它創造了地方社會中多元的歷史主體，也創造了地方社會本身和「地方傳統」及其內在的變遷機制。

受以上種種思路的啓發，筆者在近期對福建閩江下游地區的文獻與田野研究中，一直留心體察當地的民間信仰體系，以期獲得對明清以來該地區地方社會及地域傳統的整體性理解。筆者所稱的閩江下游地區，是指閩江河道進入閩侯縣界到以琅岐島為標誌的入海口所流經的縣市，較具體的「田野」則主要包括閩侯縣、福州市、長樂市及連江縣（在行政區劃上均屬福州市）沿閩江兩岸村落、大小島嶼及閩江江面所構成的水陸交錯地區。閩江及其支流與沿江沖積小平原及灘塗、沙洲，構成了該地區基本的生態系統、生產和生活環境。這一帶的開發可追溯到漢唐時期，並在歷史上形成了沿江近水的密集聚落區。筆者在田野調查所經的村落，既有歷史悠久、仕宦輩出的「人文教化」之鄉，也有尙處開基立業階段、甚至尙未「成形」的「新村」。兩者無論是在外在的面貌上，還是在內在的歷史和文化上都有很大的反差，令人印象深刻。而這種反差的一個最主要的表現，就是兩者在祠堂、神廟及其儀式系統上存在有和無、精緻和簡陋、以及成熟和草創的區別，以此為中心也相應形成了不同的語言表達和歷史記憶，構成了一幅富有「差序」和「邊界」意味的圖畫，極易讓人從中歸納出某些「類型學」化的「模型」。在空間象徵或者社會現實的層面上，神廟及其圍繞神廟的儀式活動具有濃厚的界域性。在日常生活中，顯得較為隱晦的族群關係或身份認同，往往在村社儀式傳統上「刻意」地被保留、強化並以各種形式進行操演<sup>2</sup>，使得儀式傳統的建構往往與族群分類的話語糾纏在一起，成為社區史和地方社會變遷的核心脈絡之一。對於相關問題，時賢的研究已經做過不同層面的回答。以下筆者以流行於閩江下游地區水上世界的「水部尚書」崇拜為例，對這些問題再略作分析和探討。

## 二、陳文龍與「水部尚書」信仰的形成

「水部尚書」信仰是流行於閩江下游地區水上世界的主要民間信仰之

2 Choi Chi-Cheung, "Reinforcing Ethnicity: The Jiao Festival in Cheung Chau," in *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, eds. David Faure and Helen F. Siu (Stanford: Stanford University Press, 1995), 104-122. 另見蔡志祥，〈香港長洲島的神廟、社區與族群關係〉，載鄭振滿、陳春聲主編，《民間信仰與社會空間》，頁354-381。

一。它既與該地區更盛行的「臨水夫人陳靖姑」、「五帝」、「大王」等諸神信仰有千絲萬縷的聯繫，又在信眾和儀式的群體性上與後者有別，形成了一個相對獨立的系統。這一信仰所奉祀的神靈，即「水部尚書」，相傳為南宋興化人陳文龍。

關於陳文龍的生平與事蹟，《宋史·忠義傳》有較詳細的記載。<sup>3</sup> 端宗景炎間，陳文龍率部於興化抗元，兵敗被俘，後殉難於杭州，葬西湖之畔，諡「忠肅」，與同葬此地的岳飛、于謙並稱「西湖三忠肅」，在後世更是獲得了「民族英雄」的稱號。陳文龍以忠烈節義之名享祀於後人，當屬民之常情，亦為史上所習見。對陳文龍的祭拜最早起於何時何地，現已難以確考，若按常理，在陳文龍的家鄉及拒敵守節地莆田，最初由其族人或鄉人建廟崇祀似較有可能。鄭麗生《閩廣記》言：「……文龍，莆田人，縣之玉湖有二相祠，祀陳俊卿與陳文龍。文龍，俊卿之從侄也。又縣城有二忠祠，祀陳文龍與陳瓚。瓚，文龍之從子也。皆建於明。」<sup>4</sup> 然而，在莆田，對陳文龍的祭祀長期以來只停留在紀念家族先賢和忠義之士的層面上，並沒有被進一步神化。<sup>5</sup> 反而是在與其英雄事蹟並無太多聯繫的福州地區<sup>6</sup>，陳文龍被「敕封」為「水部尚書」，對之的信仰和膜拜自明代以後盛行，並作為「水神」而被大批水上信眾所崇祀。

陳文龍被神化的過程可能始於明代之前。鄭麗生引元人程棨《三柳軒雜識》云：「初，文龍入太學，累試不及格，太學守土之神岳侯也。一夕，夢神請交代，意必老死於太學，既而廷對第一，仕宦日顯，前夢不復記矣。及守鄉州，又夢神通書，前面曰交代，後書至元年月，未幾國亡城陷，俘至杭州，幽於太學之側。則文龍為神之說，由來已久矣。」<sup>7</sup> 由此可見，早在元代，陳文龍即已被附會上了某種神秘色彩；但這段文字只是提及陳文龍能托夢通神，並未涉及一般對神靈和神廟都具有重要意義的「靈驗」傳說，且通

3 《宋史》，卷451，〈忠義傳〉，〈陳文龍〉。

4 鄭麗生，《閩廣記》（6卷寫本，民國，具體年代不詳），卷1，〈陳文龍〉。

5 在陳文龍的家鄉莆田古山村，陳氏一姓聚族而居，祀文龍之祠亦稱「尚書祖廟」，陳文龍在此既是祖先，也是神明。但據介紹，這一名稱是在民國以來每年農曆二月十六陳文龍生日古山陳氏赴陽岐尚書祖廟進香的制度建立以後，才逐漸出現的。

6 據《宋史》及《福建通志》等文獻記載，宋益王稱制於福州，用陳文龍為參知政事，兵敗莆田被俘後，在押解途中經停福州，其母亦被禁於福州，後病死於福州。參見民國《福建通志》，〈列傳〉，卷15，〈宋十二〉，〈陳文龍列傳〉。

7 鄭麗生，《閩廣記》，卷1，〈陳文龍〉。

神之說行於何地、是否已有立廟崇祀等情況也無從據此知悉。

福州民間祀陳文龍之俗，儘管其源頭可上溯至明代之前，但有文字可據者，則在明代中葉以後。弘治年間，陳文龍之祀始入祀典，《明史·禮志》載：「按祀典，……孝宗時，……福州祀陳文龍，興化祀陳瓚，……皆歷代名臣，事蹟顯著，守臣題請，禮官議覆，事載實錄，年月可稽。」<sup>8</sup>可見，祀陳文龍之俗至遲在明代中葉已流行於福州地區，但有關其建廟的情況卻沒有較明確的文字記載。一般認為，福州地區最早的水部尚書廟在陽岐，因此稱「尚書祖廟」，其始建年代已不可考。<sup>9</sup>所謂「敕封水部尚書」，由於沒有相關文字記載，「敕封」之事均屬民間之說；而陳文龍之被封為「水部尚書」，則是一個主要在「水上世界」完成的「造神」過程的結果。從正史、方誌等史料記載來看，陳文龍的事蹟和殉難故事本身與「水」並無多少關聯，然而，民間卻通過神化的敘事把陳文龍由人到神的過程與「水」緊密地聯繫在一起。<sup>10</sup>而一個與此說相類但更為詳細的說法，則明確提及「水部尚書」與海上商船的關係。<sup>11</sup>這個說法不知起於何時，但顯然是經過文人加工潤色而成的，除了添加許多細節之外，與其他說法較大區別的地方在於，此說包含有二「番將」投水自盡並攜「血書」漂流入海以及神（陳文龍）在海上顯靈、護航救難的內容，在形式上已經具備了一般的神化故事的完整情節。這些故事大體上都符合福州地區極為普遍的關於神及神廟來歷的敘事模式——「神由水上漂來」。類似的說法大量存在於當地方誌及口述史中，其基本要素就是「水」（江、海）與「神」的關係，並由此而形成關於該神廟的「來歷」的種種解釋。在這一敘事模式之下，無論關於陳文龍與尚書廟初建情形的說法是否「真實」，其「神」與「水」的密切關係仍然由此得以建立起來，且在不斷的口傳歷史中得到強化與鞏固，而「神」與「人」的關係

8 《明史》，卷50，〈志第二十六〉，〈禮四〉，〈吉禮四〉。

9 1993年重修尚書祖廟所立碑誌載：「尚書祖廟始建於明朝天啓七年（1627）。」但筆者遍查史誌，未能找到相關記載，不知此說所本，姑存疑備考。

10 林國清，〈嚴復和陽岐尚書祖廟〉，載福州市政協文史資料辦公室編，《嚴復與家鄉》（福州市郊區文史資料專輯）（1982年），頁48-50；嚴培庸，《陽岐尚書祖廟珍貴文物出土》（修建陽岐尚書祖廟籌備委員會，2001）。筆者在田野調查中聽到過這個故事的幾種不同版本，不同之處主要是對隨潮漂來的東西有不同說法，如一說陳文龍在興化灣戰敗，其戰船漂至陽岐江邊，鄉人立小廟祀之；另一說陳文龍的屍首從杭州漂至陽岐江邊，駐留不去，鄉人收埋之，並立廟祭祀；還有一說為陳文龍的血衣漂至陽岐，村民把血衣葬於陽岐，作衣冠塚，並在江邊建廟奉祀。

11 王鐵藩，〈陳文龍與尚書廟〉，《榕樹》，1994年，第1期，頁54-58。

也經由「水」的媒介得到了合乎情理的聯結。

在明清以來地方社會的生態、經濟和社會文化變遷的背景下，以「水」為紐帶的區域網絡的締結，使水部尚書信仰得到了迅速傳佈。從清中葉到民國，供奉水部尚書的廟宇紛紛建立，其中又以陽岐尚書祖廟及萬壽、竹林、龍潭、新亭尚書廟等五廟最為著名，形成了所謂「福州五尚書」的廟宇系統，「市賈、蛋民祀之尤虔」。<sup>12</sup> 各廟均在所在社區發展出一整套的儀式傳統，尚書公與尚書船隔年「出巡」和「出海」，以尚書廟為中心的打醮儀式也逐漸成為閩江下游地區規模最大的儀式活動之一。<sup>13</sup>

### 三、尚書祖廟與陽岐「七境」的儀式傳統

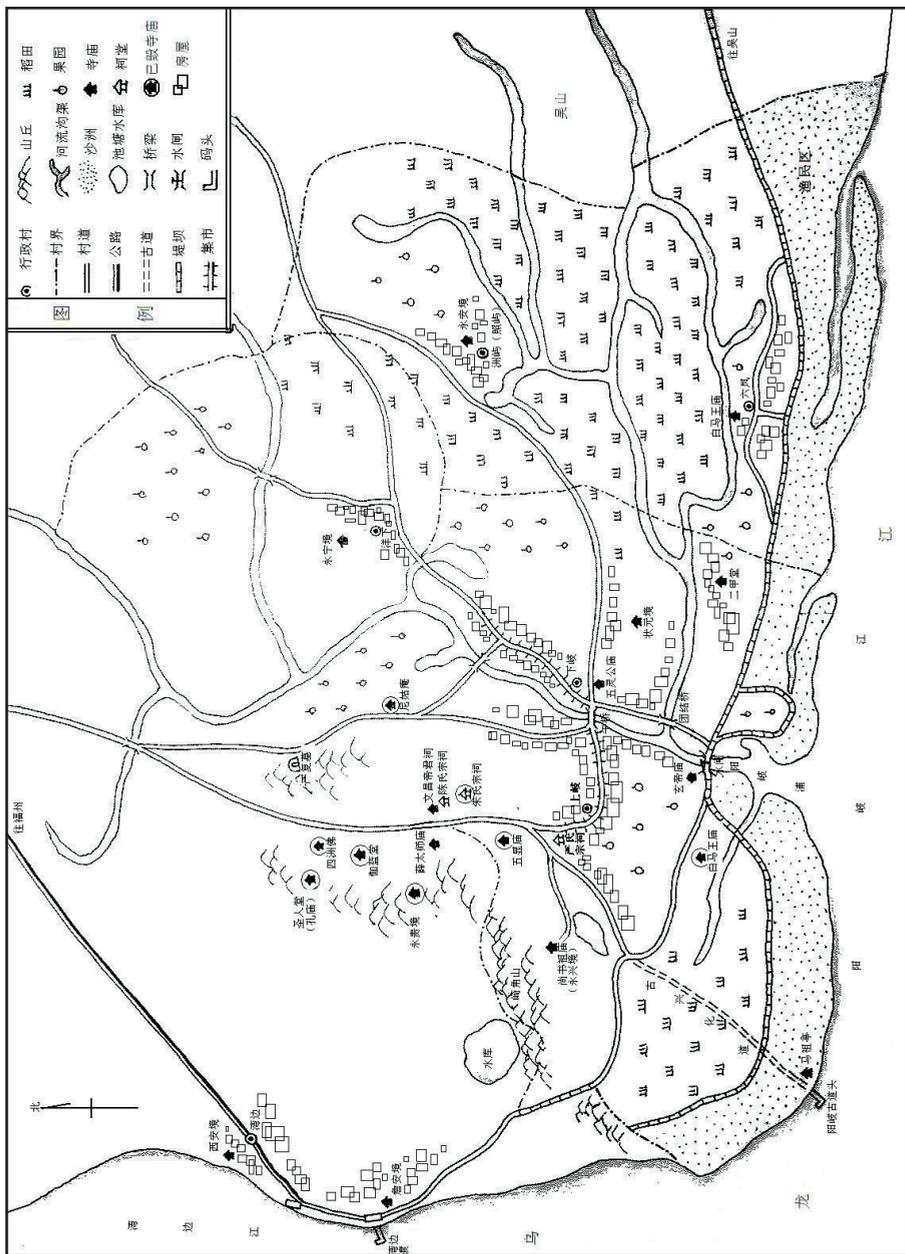
作為被民間公認的最早的尚書廟，陽岐尚書祖廟在整個尚書廟系統中的主導地位及與之相關的規模盛大的儀式傳統，是在一個長時期的演變過程中逐漸獲得與形成的。在這一區域性廟宇和儀式系統的建構中，尚書祖廟的發展軌跡實際上還經歷了另一個基本的發展脈絡：社區化。這一從江邊小廟轉變為陽岐「境主」的過程與陽岐社區認同的建構過程相並行。正是在這一社區化的過程中，尚書祖廟才延伸出一個「超社區」的崇祀網絡。

#### 1. 陽岐七境認同：「里社」及其儀式傳統

陽岐七境，包括永興境、永寧境、永安境、永貴境、西安境、詹安境和狀元境，清代屬侯官縣四十五都。以現在的行政村區劃作為參照，永興境、永貴境在上岐，永寧境在洋下，永安境在照嶼，西安境、詹安境在灣邊，狀元境在下岐。這七個境構成了儀式傳統中的陽岐，而現屬陽岐的六鳳在1950年代才劃歸陽岐，本不在此內；而本屬陽岐七境之內的灣邊則已被劃歸建新鎮。七境中除永貴境廟已毀，其他各境均有廟存世。由於缺乏文字記載，七境分別創立於何時，七境之間有何關係，都已無從查考。從清人鄭思銓對位於陽岐北面今倉山下渡一帶的藤山十境祠（現稱「港頭祖廟」、「萬安境大王廟」、「萬安廟」，2000年後又稱「漢閩越王廟」）的描述看，陽岐七境的形成或與此類似：

12 鄭麗生，《閩廣記》，卷1。

13 徐天胎，〈福州神道迷信〉，載福建省政協文史資料委員會編，《文史資料選編》（第2卷）（福州：福建人民出版社，2001年），頁177-210。



圖一、陽岐七境

《史記·孔子世家》書社注云：古者二十五家為里，里各有社，社字從土從示。《白虎通》：人非土不立。封土立社，以示有土也。藤山十境祠，即古之里社。唐宋之時，藤民寥寥，南渡而後避地來者甚眾。元季鄉積為十，以地相接，不謂之鄉，而謂之境。舊祠在鄉尾萬安境，狹陋已甚。至正間，鄉人潘民常拾今地以易，十境之人醵金成之，故名十境祠。初在清安、清泰兩境之間，面山枕江，建三殿，中祀文昌，崇文也。左祀土穀之神，重農也。兼祀潘地主，志始也。右祀漢忠烈李侯、馬侯，敦節也。……乾隆四十一年，于庭左增造歌台一座，築屋三椽，右祀土神舍人，殿左牆之外為毓麟宮，祀臨水夫人。……十境曰：清安、清泰、義安、登龍、東安、興義、龍橋、南北鼇頭、萬安。乾隆以後增八境，道光以後增二境，共為二十一境，而祠仍以十境名。<sup>14</sup>

這段文字很清楚地說明「社」、「祠（廟）」、「境」三者之間的相互關聯以及作為「祖廟」的十境祠與「十境」、「二十一境」之間分而合、合而分的關係。自元季形成十境，並於萬安境合建十境祠後，在各路神靈不斷加入享祀之列的同時，原有的十境也逐漸裂變為二十一境，而李、馬二侯也成為「誕降之辰，鄉人皆有觴祝」<sup>15</sup>的主神，並作為守土尊王的主要陪神形成了二十一境迎神的儀式傳統。<sup>16</sup>據鄭振滿的研究，境的形成與明初的里社及明中葉以後里社向村廟的轉變有密切關係，「社」與「廟」並存是構成一「境」的必備條件，而「祖社（祖廟）」與「分社（分廟）」關係的形成，則代表了地域社會的分化與整合相並行的過程。<sup>17</sup>筆者在田野調查中也

14 鄭思銓，《藤山誌稿》（民國鄭麗生抄本，年代不詳），〈藤山十境祠記〉。

15 鄭思銓，《藤山誌稿》，〈漢忠烈李馬二侯碑記〉。

16 據當地民間口傳，清末至民國時期的下渡迎神，所經路線已經遠遠超出了二十一境的範圍，甚至跨過閩江（白龍江），經台江界而入福州城，福州俗諺「下渡迎神——好看後」即源於此。參見方炳桂，《福州熟語》（福州：福建人民出版社，2001），頁31-34。有趣的是，時過境遷，由於李、馬二侯乃閩越王部將，又為守土尊王陪神，因此在後世人們逐漸模糊了大王與閩越王的差別，四月初八二侯神誕，必先祭閩越王，2000年重修廟宇時，懸於「藤山守土尊王殿」的楹聯「八閩始祖守土安民，功垂漢室道昭萬春」則更是明確地把閩越王（八閩始祖）與守土尊王連在一起。該廟住持鄭偉先生即對筆者提到了「祖廟」與閩越王的關係，而對所謂「祖廟」之名的本義早已淡忘、也無心追尋了。

17 鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式——莆田江口平原的例證〉，《史林》，1995年，第1期，頁33-47，111；〈明清福建里社組織的演變〉，載鄭振滿、陳春聲主編，

獲悉，十境在乾隆間所增八境，其中包括由萬安境一分為三，即萬安上境、萬安中境及流澤東境，後二境雖另創廟宇，祀李、馬二侯及臨水夫人，但均「不供大王」（不立社），仍以萬安境為其「境主」。由此可見，「萬安境」→「十境祠」→「港頭祖廟」與「十境」→「二十一境」→「下渡」實際上既是分與合的邏輯推展，也是地域社會所經歷的現實過程。陽岐七境的最終定型應該也大致經歷了這樣一個過程，「里社杯琰催修廟」的情景可以說明陽岐在清代社廟合一的情況，而福州一帶「社神皆稱大王」<sup>18</sup>，有的有「夫人」相伴，而「大王」、「夫人」與莆田地區的「社公」、「社媽」是一致的。時至清末，陽岐仍有祭社之俗，而且是社區生活中的大事，葉大莊的詩作裡有不少涉及，如「南鄰斂錢北社鼓，東臯刈稻西倉糶。縣吏官符索稅田，里社杯琰催修廟」<sup>19</sup>，「今年我歸大作社，黃羊白酒祠社公」<sup>20</sup>，「昨聽花溪鳴里鼓，社公祠外鱗魚肥」<sup>21</sup>，「祭社先生鄉有典，瓣香羅拜鱗魚王」<sup>22</sup>等等。葉氏所提到的社廟即下岐的狀元境，由五社（角落）合祀，神號「水陸尊王」，元宵前後合境巡遊。其詩曰：

才遇元宵第一宵，東風暖到柳邊潮。

春弦五社迎神酒，火樹新橋接舊橋。

余居下崎，有五社合祀尊神，元夕前後排夜臨各家張宴，十六夜則過余家。<sup>23</sup>

值得注意的是，狀元境與漁民和「水」有不同尋常的關係。葉大莊詩作

《民間信仰與社會空間》，頁335-353。

- 18 葉大莊（？—1898），字臨恭，號損軒，閩縣（今閩侯）人，同治十二年（1873年）舉人，官松江海防同知、邱州知州，好考據，為同光體派詩人，有《寫經齋全集》17卷傳世，在陽岐築有「玉屏山莊」。葉大莊把「大王」、「夫人」的名稱來源歸因於王氏據閩的歷史遺留。其詩〈陽岐雜事詩五十首〉云：「社神皆稱大王，枯木庵題名『廉主王大王』是其證，夫人即國夫人，見張寶《閩王墓誌》，皆五代之統稱。王氏有閩，相沿如此。」見葉大莊，《寫經齋續稿》（武昌：光緒辛丑〔1901年〕刊本），〈陽岐雜事詩五十首〉。
- 19 葉大莊，《寫經齋初稿》（光緒乙未年〔1895〕刊本），〈秋日與厚甫芸齋仲貺泛舟循午橋至秋樹讀書齋〉。
- 20 葉大莊，《寫經齋初稿》，〈吳江舟中三首〉。
- 21 葉大莊，《寫經齋初稿》，〈歲暮抒懷四首〉。
- 22 葉大莊，《寫經齋續稿》，〈陽岐雜事詩五十首〉。
- 23 葉大莊，《寫經齋續稿》，〈陽岐雜事詩五十首〉。詩注為作者原注。

中，多以「水寺」、「水祠」作為狀元境水陸尊王廟的簡稱，水陸尊王也被稱為「魚王」：

槿樊殘照掠林鴉，屋角山光一桁斜。  
水寺魚王喧晚鼓，墓田蛋女酌寒花。  
癸辛巷尾潛大宅，丁卯橋頭用晦家。  
幾度經過歸不寐，西風腹痛雨如麻。<sup>24</sup>

辨色呼舟渡，春潮健未降。  
寒罽漁舍集，曙鼓水祠撞。  
山影飄旗帶，江聲咽鎖椿。  
終年吸濃翠，是我讀書窗。<sup>25</sup>

詩中所描繪的景象，點綴着「墓田蛋女」、「寒罽漁舍」，且均與「水寺」、「水祠」形成對仗，這樣的描繪恐非隨性偶得。狀元境之得名，一說源自宋人林垌，如民國《福建通誌》載：「林垌宅，在楊崎（即陽岐）山，宋狀元，今人猶呼狀元境。」葉大莊也持此說：「社祀水陸尊王，宋詩人林垌相傳喜食鱗魚，今三月十五夜為神降誕，漁戶競獻鱗魚，因呼鱗魚王」。<sup>26</sup>而史籍表明林垌並未中過狀元，因此另一說認為，所謂「狀元」是指宋狀元、後來被奉為「水部尚書」的陳文龍，狀元境也改稱水陸尊王廟。<sup>27</sup>從田野調查中可知，目前的狀元境供奉的是尊王與尚書公，是兩個各自獨立的神，只有尊王才是在元宵前後擡出來繞境巡遊的正神，而尚書公是由漁民寄爐於廟內而來。因此，狀元境實際上代表了已經上岸的漁民的一個儀式中心。這個中心大約在清末已形成，並結成了由「五社」共同組成的里社祭祀組織，而漁民可能也有一部份較早上岸者已經進入了這一組織之中，成為「五社」的成員。據村民介紹，現在狀元境中的尚書公是民國時期才由林姓漁民通過卜杯供奉進去的，由於七境有一個更為重要的迎尚書公活動，尚書公逐漸成為狀元境的主神，大王反而退居其次。在當今的陽岐，許多村民都認為狀元境就是尚書公的廟，而對葉氏所說的「鱗魚王」則沒有留下多少記

24 葉大莊，《寫經齋初稿》，〈晚歸下崎遇亡友陳君南村舊宅〉。

25 葉大莊，《寫經齋初稿》，〈陰崎〉。

26 葉大莊，《寫經齋續稿》，〈陽岐雜事詩五十首〉。

27 黃榮春，《福州摩崖石刻》（福州：福建美術出版社，1999），頁348。

憶。社——大王——鱗魚王——尚書公，這樣一個連續演變的過程，反映了在社廟合一的背景下，狀元境作為一個社區如何接納不斷加入的新成員，同時也反映了不斷上岸的漁民進入一個原有社區的途徑和方式。

與下岐狀元境一樣，其他各境也都擁有自己的社廟組織並每年定期舉行繞境儀式，因而也都各自構成一個完整的「境」。儘管由於缺乏相關的文字記載，七境之間的關係已難以釐清，但從民間口傳記憶所透露出的某些線索看，七境很可能就是從被稱為「古跡」的「岐山上境」（即永興境）發展演化而來。永興境被村民們認為是陽岐七境中「最老」的一個，而該境的大王（守土尊王）也被認為是地位最高者，因此陽岐七境的認同應該就像「萬安境」與「十境」的關係一樣，與永興境和其他六境的關係相關聯，而所謂「祖廟」的說法及其含義很可能也發端於此。對於這一當地民間歷史記憶的「底層」，我們或許可以稱之為七境迎神的「結構性底層」。然而更為重要的是，在這一「底層」之上，一個以上岐尚書祖廟為中心、由七境共同參與的迎尚書公的儀式傳統逐漸疊加進來，不但使原有內涵變得豐富，而且把七境有機地聯在一起，持續並有力地維持着「陽岐」的社區認同和族群邊界。而這一切，都始於上岐尚書廟本身地位的升遷以及相應的社區權力格局的轉變。

## 2. 尚書祖廟的重修與社區權力格局的轉變

上岐尚書祖廟從一個江邊小廟，演變成為象徵着「七境」社區認同的大廟，是在不斷重修以及相應的社區權力格局的轉變過程中完成的。

據閩江口傳，陽岐最早供奉尚書公的廟宇是馬祖亭。馬祖亭位於陽岐古道頭之上，面朝烏龍江，背對上岐村落，供奉馬祖（天后）與尚書公，現存廟宇為1999年由上岐村民捐資於舊址重建。儘管最初建廟的具體年代已無文字可據，但村民們都認定馬祖亭是當地最早的廟宇之一。從其廟名推斷，此廟可能先為馬祖廟，後來才有人增祀尚書公於此。由於馬祖亭位於自宋以來繁忙的「興化道」的道頭（從馬祖亭至上岐聚落之間的一段古道也因此被村民們稱為「馬祖道」），因此有論者認為馬祖亭為莆仙商人及舟人渡子（即「水上居民」）所建所祀，亦有其可信之處。<sup>28</sup>遺憾的是，馬祖亭的早期歷史已邈不可及，只有明代以後的事才成為人們追憶的起點。由於泥沙沖積，河牀擡高，臨江而立的媽祖亭常有水淹之虞，約在明末有人在離江邊較遠的

28 黃啓權，「滿門忠烈陳文龍」（1997），未刊稿。

鳳鳴山下另建一廟，奉祀陳文龍與媽祖，為日後尙書祖廟漸成規模、成為社區主廟打下了基礎，並為陽岐村民留下了有關祖廟第一次重修的記憶。耆老言，據其祖輩人說，在明朝時這個廟就很大，也有戲臺。這次重修除了廟的規模有所擴大之外，更為重要的是，它從村落周邊的江邊渡頭，進入了上岐社區的中心——與上岐的社廟「岐山上境」為鄰。<sup>29</sup> 對於陽岐的社區發展史及其儀式傳統的形成過程而言，此次修廟的實質意義，在於它反映了在不斷進行的水上居民由水而陸、成為社區成員和轉變身份認同的過程中，尙書廟扮演了關鍵而特殊的角色——一方面，只有廟從「邊緣」小廟轉變為具有「中心」地位的大廟，才真正意味着「進入」或「接納」過程的開始；另一方面，通過這種轉變，為日後逐漸形成尙書廟信眾群體的雙重性，即「岸上人」和「水上人」的族群分類，以及他們在儀式傳統中的權力等級關係埋下了伏筆。

尙書祖廟自明末新廟建立至清乾隆朝的情況由於缺乏史料無從知曉。在乾隆四十六年（1781），該廟進行了一次較細部的整修，廟中「題捐碑」對所修添專案記載頗詳；而此碑也是陽岐尙書祖廟現存最早的碑記：

乾隆肆拾陸年歲次辛丑仲秋大吉

重修

祖殿水部尙書敕封三次加封鎮海王全堂並東邊行樂一，暨掛袍新添皂班，整作神龕，大殿全座油漆彩畫，殿內新置案桌、敕印、籤筒、筆架、硯、扁額、柱聯、黃絹簾、滿堂紅、殿前板彩板簾、桌裙、漆桌，執事內外簽指、欄杆，又油黑白中軍殿一座，連頭門中軍前新作桌裙，各縣弟子樂助緣金開列於左：

黃重養拾員，蕭上淮拾員，鄭青山拾員，游中嶽捌員，高長鵬捌員，蔡逢源陸員，柯孝邱陸員，葉彩彬伍員，謝陟生三員，謝芳春三員，陳禮存三員，林起助伍員，李孝佑伍員，蕭瞻雲三員，葉凌雲三員，陳義賜三員，方玉彪伍員，陳時書肆員，郭維佐三員，

29 據黃啓權的研究，此次重修（實際上是擇地另建新廟）的具體年代是明末天啓七年（1627），主其事者為「當地水上居民和莆仙商幫」。參見黃啓權，「滿門忠烈陳文龍」。筆者未能查閱到相關的文獻記載，「天啓七年」之說可能與1993年尙書祖廟重修碑有關（見注10），而「當地水上居民和莆仙商幫」之說，則可能是作者根據現存清代碑記（題捐者中有不少商幫）及當地民間口傳（最早是由水上人為尙書公建的廟）所作的推斷。

蕭作霖三員，吳禮細三員，何鳴高伍員，張世道肆員，陳日朗三員，林道來三員，五芝堂貳員，陳仕爵伍員，高能華肆員，韓元坦三員，林兆泰三員，蕭硯開貳員  
 高尊孔捐伍拾員，高尊賢拾員  
 募緣董事高尊孔、高尊賢立<sup>30</sup>

碑中所記樂助者之身份已難判斷，從其中「弟子」來自「各縣」的記載看，此次重修的參與者可能涵蓋了一個較大的地域範圍，這說明尚書廟作為超社區的信仰中心的地位已經有所顯現。值得注意的是，碑中明確提到了此廟的廟名與神號為「祖殿水部尚書敕封三次加封鎮海王」，就現有的文字而言，以陽岐尚書廟為「祖殿」，陳文龍為「敕封三次」的「水部尚書」，並「加封鎮海王」，此碑的記載均為目前所見最早的記錄。儘管這條記載極為簡略，但我們仍可從中窺探到尚書廟歷史上的某些重要資訊：一，廟名與神號應在此前已經出現，並已獲得了信眾的認可。二，既有「祖殿」，必有「分廟」，因此最遲至乾隆時期，尚書廟已有分廟，福州地區眾多尚書廟的存在及其「分香」系統的發育，最晚亦不晚於此時。三，陳文龍被「敕封」為「水部尚書」，象徵着他從「忠賢烈士」轉變為水上之神的神化過程已在此前正式完成，而「敕封三次」則意味着對尚書公「靈跡」顯著的一再褒獎，「加封鎮海王」又使其神格得到進一步擡升。此後「祖廟」歷次重修及其他尚書廟所立碑記，都以「敕封水部尚書」為神號及廟名，「加封鎮海王」之說，卻僅見於此廟此碑。然而，令人略感詫異的是，所謂「敕封三次」及「加封鎮海王」等情，以筆者所見，並未留下除碑記之外的任何隻言片語，與之相呼應的「護國佑民」、「禦災捍患」等「顯靈」故事也付諸闕如。直到清末，有關尚書公的「靈跡」和「神功」仍難在各類文獻中找到相關記載，民間口傳的「顯靈」故事大都只是跟水上人家的日常生活有關，而與「國家」和「地方」無涉，其流傳範圍也僅在這一群體之內。這一狀況與同為水神的媽祖相比，可謂有天壤之別。造成這一狀況的原因，無疑與在陳文龍被神化及神格擡升過程中起主要作用的群體的特殊性有密切的關係。

道光二十年（1840），尚書祖廟又進行了一次重修。此次重修有一個很明顯的特點，即參與重修捐款者，大部份都是以「墩」為單位、以某種集體性的名義出現在「題捐碑」上：

30 乾隆四十六年「重修尚書祖廟題捐碑」，此碑現存於陽岐尚書祖廟。

重修尚書祖廟各墩捐題總列於左：

吳山林 壹百陸拾肆兩，陸德份 壹佰貳拾柒兩肆錢，南嶼墩 壹佰貳拾壹兩伍錢，吳嶼墩 壹佰壹拾柒兩，葛歧嶼 壹佰壹拾肆兩伍錢，尚幹墩 玖拾伍兩，九仙陳 玖拾肆兩伍錢，□渡墩 玖拾兩玖錢，曉歧墩 柒拾玖兩，馬保墩 柒拾柒兩捌錢，□窯墩 柒拾陸兩，竹欖境 柒拾貳兩壹錢，九仙觀 陸拾捌兩肆錢伍厘，洋下墩 陸拾壹兩三錢，高宅墩 伍拾陸兩捌錢，陳厝墩 伍拾陸兩，後漕洲 伍拾肆兩，照嶼墩 伍拾肆兩，東厝街 伍拾壹兩，葛嶼墩 伍拾壹兩，馬騰墩 肆拾陸兩，北園墩 肆拾貳兩玖錢，光橋墩 肆拾貳兩捌錢伍厘，洲尾墩 三拾陸兩壹錢伍厘，官添墩 三拾肆兩，高歧墩 三拾肆兩，下洲墩 三拾貳兩肆錢，南邊墩 貳拾伍兩伍錢，渡舡幫 貳拾壹兩壹錢伍厘，葉安貞 貳拾兩，首山墩 壹拾伍兩，東門墩 壹拾肆兩，盛漢墩 壹拾三兩柒錢伍厘，下宅墩 壹拾三兩，赤東墩 壹拾貳兩伍錢，下岐鋪□□壹拾伍兩伍錢，江口墩 伍拾三壹錢伍厘，上岐鋪 三百三拾玖兩三錢，龍舟幫 伍拾三兩

道光庚子年荔月上院 鄉長 毛伯天 嚴其發 董事 毛伯天 陳興福 朱文標 嚴文玖 陳崇江 同勒石<sup>31</sup>

碑中所涉地名，除竹欖「境」、後漕「洲」及上岐、下岐「鋪」之外，其餘均為「××墩」。這些「墩」大多分布在以陽岐江為中心的烏龍江兩岸。所謂「墩」，即「村」，在清代，「里（都）—圖—墩」構成福州府「鄉都」系統的三級，「墩」屬於最底層一級行政劃分。<sup>32</sup>而在福州方言中，民間都以「墩」泛指村落（亦可寫成「墘」），尤指在水邊洲地形成的村落，這些村落往往都築有擋水堤壩，而碑記中的這些村落，如陸德份（現稱「六十份」）、南嶼、尚幹、葛歧、曉岐、葛嶼、洲尾、下洲、江口等等，往往是水上人家最為集中的寄棲之地，不少「墩」本身即由水上人家陸居而成，有些「墩」的水上人家上岸定居一直持續到近幾年。筆者在走訪這些村落時，幾乎都能感受到村民們對「曲蹄仔」（「岸上人」對「水上人」的稱呼）記憶的鮮活。這些「墩」以集體名義捐資修廟的情況表明，在清代道光年間，很可能已經形成了某種以村落為單位的拜尚書公的地緣性組織，

31 道光二十年「重修尚書祖廟題捐碑」，此碑現存於陽岐尚書祖廟。

32 乾隆《福州府誌》，卷8，〈鄉都〉。

這些組織的成員以已成村落的「岸上人」為主，而隨港寄泊的水上人家也以諸如「渡舡幫」、「龍舟幫」等超村落的組織參與其中。

時隔20年後的咸豐九年（1859），尙書祖廟再次重修。此次重修規模盛大，所費頗巨，僅從可辨的碑文記載估算，共募緣金多達三萬餘兩，善信的來源也覆蓋了更廣的地域範圍。

從現存於陽岐尙書祖廟立於咸豐九年的「重修尙書祖廟題捐碑」，可見在此次重修中，義序黃氏、南嶼（陳厝）陳氏等地方大姓充當了很重要的角色，陳氏更是除了個人，還以「宗祠」、「支祠」的名份捐資，這一方面說明水部尙書已成為這一地區的主要神祇之一而廣受崇祀，另一方面也暗示了地方大姓及其宗族組織在尙書祖廟的重修中開始發揮主導作用，並同時在儀式傳統的形成過程中開始取得支配地位。

以上歷次重修募緣範圍雖呈逐漸擴大之勢，但仍然集中在以陽岐為中心的陽岐江兩岸鄉村地區。伴隨着商貿的發展以及人口流動的加劇，尙書公作為水上保護神流布漸廣，至清末光緒十年（1884）祖廟重修時，樂助者已經超越了這一傳統的募緣範圍，不僅有來自馬尾、晉江者，還有來自江西、廣東等外省的信眾：

九仙境沈開農、沈開志各壹佰伍拾兩，沈道心、沈文鑿、沈開筠、沈貞娘各壹佰兩，□□□□□□、沈開嘉、沈開緘、許觀雲各伍拾兩。

方村方宗祠壹佰貳拾伍兩，晉江楊京盛壹佰兩，義嶼黃天章壹佰兩，□嶼李□□伍拾兩。

江西李鳴盛貳佰兩，彰申甫壹佰陸拾兩，謝敬哉、黃秉行、高筠松、吳從峰、全□先、王□美各壹佰兩。

廣東江應春、江景良各壹佰貳拾兩。

南台王任珪壹佰陸拾三兩。

上幹林根利圍縉幫貳佰伍拾兩，吳山陳承業陸拾貳兩伍錢。

馬江四□堂貳佰兩，鄭偉秀壹佰伍拾兩，三益堂壹佰兩，陳丙東壹佰兩，吳文明壹佰兩，林本錫陸拾伍兩。

林尚超、朱金生、宋夢成、陳天煥、陳傳武、王德成、翁尊德各伍拾兩，朱延春伍拾兩，翁必祥 隆慶堂壹佰兩，慶蘭堂、張明海各伍拾兩，同慶堂壹佰兩<sup>33</sup>

33 光緒十年「重修尙書祖廟題捐碑」，此碑現存於陽岐尙書祖廟。

「四□堂」、「三益堂」、「隆慶堂」、「慶蘭堂」及「同慶堂」等商號參與捐資修廟，體現了尙書祖廟信眾群體的多元化和複雜化。實際上在此前多次重修中，商號已有不同程度的參與，如乾隆年間有「五芝堂」，咸豐年間有「福隆棧」、「大盛齋」、「大成齋」、「公濟堂」、「合興堂」等，可見水部尙書及尙書祖廟歷來就與商號、商幫和商人有關。商幫、商人的參與所帶來的影響，一方面是以商人為媒介與整個地域社會相聯結而使超社區的崇祀網絡得以擴大，並創造出更多的社會流動的可能性；另一方面則是，使得廟宇和儀式的經營與社區權力的聯繫更加緊密——商號、商人分散各地，往來不定，他們的參與多少具有臨時性的特點，廟宇和儀式活動的意義更多的是著落於社區生活的層面上，它們為社區成員通過各種方式獲取和維護對這一象徵性資源的擁有權和經營權提供了動力。

### 3. 修廟與尋找祖先：嚴氏家族史的表達

近半個世紀後，歷經重修的尙書祖廟至民國初期已破損嚴重。年過花甲的嚴復回鄉養病，並着手募緣重修尙書祖廟。自民國八年（1919）籌款，九年動工，十年竣工，前後歷時三年，耗資二萬餘元，尙書祖廟不僅廟貌宏偉，煥然一新，由原來的土木結構變成了青磚灰瓦的瓊宇，而且完成了其歷史上最為重要的一步——與陽岐「岐山上境」的社廟合而為一，成為上岐乃至整個陽岐唯一的儀式中心。現存祖廟建築主體，即為當次重修所建，三間四進，建有戲臺、酒樓、鐘鼓樓、天井、中亭、享殿等。神龕三座並列，中殿為「岐山上境」，供奉守土尊王；左殿為「忠肅祠」，供奉水部尙書陳文龍；右殿為「毓麟宮」，供奉陳文龍之母及臨水陳太后（陳靖姑）。文革其間，尙書祖廟遭受嚴重破壞，大部份石柱均被毀，並埋入地下。1990年代初，在重新建立和恢復地方文化傳統的熱潮中，陽岐嚴氏後人及數位熱心人士自組修建理事會，挖出石柱殘段，修補拼湊，竭力復其原貌，使祖廟重現昔日恢弘。

由於沒有留下關於民國初年修廟原委的碑記，現已很難瞭解整個重修過程的詳細情況，但嚴復與這次重建非同尋常的關係卻是顯而易見的。包括陽岐嚴氏族人的積極參與，祖廟在重修前後的這段歷史與嚴氏家族的發跡緊密聯繫在一起。從嚴復在修廟後的一些詩作中，可以窺見他倡修祖廟的直接緣由，或與他蒙尙書公之佑而病癒有關，如：「老來悲悶意如何，坊里維摩示疾多。多謝靈丹遠相界，與留衰鬢照恒河。」而他對世事滄桑的感懷，也多借由尙書公神靈長在來抒發，如：「多生倚業刪難盡，每時神明起內慚。敢

望刀圭分九輕，他年插翼作蘇耽。」、「權利紛爭事總非，亂來十日見周圍。天公應惜炎黃盡，何日人間有六飛。」、「天水亡來六百年，精靈猶得接前賢。而今廟貌重新了，帳裡英風總肅然。」<sup>34</sup> 在從作「啓募緣」到帶頭捐資廣募善款，再到大殿上樑及附屬工程完工的整個重修過程中，嚴復始終都投入了極大的熱忱，其用心之深與關注之切，在他於修廟其間所寫的日記中有生動體現。<sup>35</sup>

然而，如果僅僅以為尙書祖廟此次重修只是嚴復的個人行爲，或者說是僅由「獲佑病癒」等偶然的因緣所促成，則未免把發生於特定時空背景之下的一次隱含豐富歷史意味的修廟「事件」過於簡單化了。嚴復主其事，不僅以其顯赫的身份和地位，主要還是依靠在鄉的陽岐嚴氏族人襄成其功的，從此次重修的董事會人員組成情況看，嚴氏明顯佔據了主導地位。除嚴氏之外，毛氏、陳氏也是其中的主要成員。他們都是清代中葉以後崛起的陽岐「大姓」，尤其是嚴氏，自道光後家族勢力增長，至嚴復入仕、跨越清末民初半個多世紀之世代變遷漸臻頂峰，而此前曾經作為祖廟代言人的高氏則漸漸式微，最終退出陽岐社區權力的歷史舞臺。在嚴氏勢力漸長的過程中，他們積極參與尙書祖廟的重修和相關儀式活動，同時，他們努力通過追溯祖源、以書寫家族史的方式來凝聚家族認同，確立和維護自己在社區生活中的地位和正統性。嚴瑜（字伯敬）用心查考嚴氏支派源流、辨明宗脈關係，於民國二十八年（1939）撰成的《陽岐嚴氏宗系略紀》，正是在這樣的背景之下進行的，所費三十餘年時間正與嚴復倡修祖廟相前後。這恐怕很難說是某種偶然性的巧合。

嚴氏在陽岐取得社區代言人的地位誠非朝夕之事，但也並不久遠。儘管嚴氏族人認為始祖在唐代入閩，開基立業於陽岐，但現存的文字記載及種種跡象表明，嚴氏宗族組織最初形成於清康熙年間<sup>36</sup>，而真正以「大族」的面目出現在陽岐的歷史舞臺上則最早不會早於清道光之時，嚴氏族人對本族的家世和淵源甚至直到民國時期還有許多環節不甚了了。由於嚴氏族譜據說已

34 所列四首詩作皆出自嚴復，〈陽岐尙書廟扶乩，有羅真人者降，示余以丹藥療疾，賦呈四絕〉，載嚴琚編，《瘡壑堂詩集》，引自王栻主編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986年）（第2冊），〈詩文（下）〉，頁412。

35 參閱林國清，〈嚴復和陽崎尙書祖廟〉。

36 乾隆「重修嚴氏宗祠碑記」載：「陽岐嚴氏宗祠始創於康熙三十年（1691），乾隆丁巳（1737）毀於回祿，乾隆三十三年（1768）重修。」此碑現存福州于山天君殿碑廊。

失多年，筆者幾經周折，找到了《陽岐嚴氏宗系略紀》。這部《略紀》傾注了嚴瑜數十年的心血，對本族始祖、世祖年代事略、失譜之說、以及陽岐嚴氏與莆田、福清嚴氏之間的源流世系關係無不詳加耙梳考訂，從中我們可以窺見民國時期嚴氏族人對閩嚴衍派中某些不明之處的困惑以及追尋家族歷史的心路歷程。

對於為何要撰寫《略紀》，嚴瑜在序言中坦陳了他用心於此的動因，那就是當他在得知陽岐與閩清、莆田、福清等各地嚴氏世次不詳、相互矛盾之後而產生疑惑，因此決心通過彙輯舊譜、查考派系，以達到「知根源所自、獲傳次相承」的目的。<sup>37</sup> 爲了確定一個比照的起點和標準，他首先對嚴氏始祖、世祖及其與陽岐的關係作了一番說明。<sup>38</sup> 從字面上看，嚴瑜此說未免稍嫌簡略，諸如「隨王入閩」、「擇山水明秀之地而居」等也是套用了很常見的譜牒語言<sup>39</sup>，還可能參考了閩林之「控鶴林」的說法。但顯而易見的是，嚴瑜把全閩嚴氏的始祖歸爲懷英公一人，且肇基於陽岐，其他各地的嚴氏都由陽岐遷居分派而來。而其證據，則只有陽岐嚴氏宗祠碑記的記載：「余族世居河南光州，至唐天佑間，懷英公隨王師入閩，以軍功晉秩朝請大夫，鎮守福州，遂擇閩之歧陽而居焉。」<sup>40</sup>

然而，在肯定始祖於唐代入閩的同時，對於碑文所言具體年代，嚴瑜也不無疑問。<sup>41</sup> 由於無譜可據，陽岐嚴氏的家族史歷來只能靠口耳相傳，這一狀況多少讓已經在地方上取得顯要地位的嚴氏有些尷尬，也始終是嚴瑜的一塊心病。「失譜」之說固然可以爲「無譜」之實辯解，但其說法不一，實難印證。<sup>42</sup> 爲了彌補這一缺憾，嚴瑜遍搜莆田、福清、閩清、永泰等各地嚴氏族譜，以期通過甄別比較，追根溯源，爲陽岐嚴氏找到一個可以統合於其中的源流系譜。<sup>43</sup> 他之所以認爲福清嚴氏族譜「確有價值，足資研討」，除了

37 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》（1939年刊本），〈序言〉。

38 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈始祖世祖事略〉。

39 據宋怡明（Michael Szonyi）的研究，此類關於祖先移居的說法在當地族譜中甚爲常見，它反映了在當地普遍存在的「入贅婚」及「異姓收養」現象及通過「開基祖」來追溯姓氏與家族認同的方式。參見Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 36-42.

40 乾隆「重修嚴氏宗祠碑記」，此碑現存於福州于山天君殿碑廊。

41 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈碑文及年代考〉。

42 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈陽岐失譜之說〉。

43 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈福清藍田族譜考〉。

福清譜體現了「用心考辯、求真務實」的精神之外，更重要的是福清譜的記述較有利於順理成章地把各地嚴氏的來源指向陽岐，換言之，即由此可證明陽岐嚴氏與其他嚴氏為同一始祖所衍生。<sup>44</sup> 雖有頗多疑問、缺漏，但嚴瑜還是推導出了福清嚴氏與陽岐嚴氏的關係，而其考證的過程與依據，卻是極為簡單：一是確認為「隨王后人」，二是「既非莆出，定是岐往」。這兩點似乎成了判斷陽岐嚴氏與其他各地嚴氏源流世系關係的充要條件。對於「似是而非」的莆田譜，嚴瑜也詳加考證，並終因其與陽岐嚴氏難以扯上關係而「殊不敢強之使同」。<sup>45</sup>

經過以上考證，嚴瑜對陽岐、莆田、福清等嚴氏的派系作了一個總結。<sup>46</sup> 在確定了派系源流框架之後，為了使這種追溯和推導出來的關係更加言之成理和具體化，嚴瑜又在各地嚴氏行字的世代、對應關係上作了進一步的對照和說明。<sup>47</sup> 而比對行字的意義不僅僅在於辨世次、序長幼，更重要的意圖是以統一的行字為紐帶，聯結起一個完整的閩嚴衍派歷史，使尚嫌簡略、難以圓滿的嚴氏「來歷」可以在後世得到彌補。為此，嚴瑜似乎又改變了「不敢強之使同」的心態，其良苦用心，溢於言表。<sup>48</sup>

至此，嚴瑜已基本上完成了尋根覓祖、聯宗續脈的大任，陽岐嚴氏也因此而與陳、朱等族一樣擁有了自己的歷史，這一點對於進一步鞏固其「大姓」的身份認同以及在社區生活中的地位無疑具有很重要的意義。嚴瑜開始留心查考嚴氏宗系是在民國初年前後，距嚴氏族人作為「鄉長」、「董事」在道光年間出現在尚書祖廟捐題碑上已有五十餘年之久，若以嚴復的崛起及其於民國九年（1919）修廟作為嚴氏家族發展的鼎盛時期，我們可以看出嚴瑜此舉所反映的似乎是當本族勢力在地方得到長期積累之後才開始發生對祖先「來歷」的濃厚興趣的，並表現出追溯歷史、考辨源流的迫切願望。而嚴復主持重修尚書祖廟所呈現的也完全是一種地方「大姓」的姿態，其襄助者即包括諸如李厚基、薩鎮冰、陳寶琛、葉大莊等高官名士，這無疑極大地強化了該次重修的「正統」的、「官方」的意味，同時也強化了嚴氏在陽岐社區中的至高權力和地位。

44 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈福清藍田族譜考〉。

45 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈莆譜考〉。

46 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈陽岐、莆田、福清等處派系之管見〉。

47 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈行序考〉。

48 嚴瑜，《陽岐嚴氏宗系略紀》，〈行字芻言〉。

值得關注的是，經過嚴復的重修，本屬不同兩廟的尙書祖廟與岐山上境合二爲一，統稱尙書祖廟（廟匾由嚴復親筆題寫），而岐山上境則被稱爲「古蹟」。由於新廟是在社廟被拆後的舊址上重建，意即尙書公乃移寶座於社廟之內，所以中殿神座仍爲岐山上境的守土尊王，尙書公只能「屈尊」居其左。但從廟名及匾額來看，尙書公無疑已成爲新廟實際上的主神，由祭社儀式形成演變而來的本境「迎大王」的社區年度慶典，其重要性和社區權力的象徵性也隨之被削弱（儘管沒有被完全取代）。因此，兩廟合一的意義並非僅僅在於廟舍和神龕的歸併，更重要的是在於它標誌着由一個地處邊緣的江邊小廟發展而來的尙書祖廟，真正徹底地完成了「進入」上岐社區的過程，並成爲名副其實的儀式與社區生活的中心。與此同時，通過具有流動性強、活動空間廣的水上崇祀者（包括商人與水上人家）的播遷流布以及大規模的迎神儀式的舉行，尙書公神力所及範圍也得以不斷擴大，尙書祖廟也成爲閩江下游地區江海世界的信仰中心之一，陳寶琛所題石柱聯「惟公節義文章，是宋季第一流，不負科題垂史冊；爲神聰明正直，願海濱百萬戶，永消災患奉馨香」，即爲此真實寫照。在很大程度上，正是超社區的崇祀網絡的發展與社區化的不斷強化這兩個相反相成的因素，共同塑造了當地的社區形態、族群格局與儀式傳統。

#### 四、迎尙書公與迎尙書船：儀式傳統與族群話語

在尙書祖廟被不斷重修，廟貌規模不斷擴大並一步步向社區中心靠攏，以及各姓圍繞祖廟重修及歷史重建展開宗族建設的同時，一個以尙書祖廟爲中心的儀式傳統也在悄然形成，那就是陽岐七境迎尙書公與百餘村迎尙書船的年度遊神儀式。

##### 1. 迎神與迎船

每年正月十五前後，構成「陽岐七境」的永興境、永寧境、永安境、永貴境、西安境、詹安境和狀元境，各自都舉行「迎大王」或「迎娘奶」的繞境遊神儀式。永興、永甯、永安、永貴和狀元五境均爲迎大王（守土尊王或水陸尊王），西安、詹安二境爲迎娘奶（臨水陳太后）。迎大王爲本境社事，意在祈求五穀豐登，添丁發財。而兩年一度的迎尙書公，則是繞七境的巡遊，它所維繫的是整個「陽岐」的認同和尙書廟的「祖廟」地位，並在參與的權力上強調上岐人的優越性和某種「特權」。據村民回憶，民國時各

境都有尙書公的「部將」，如徐爺、藍爺等，在迎神時各境「部將」和大王都要到祖廟來送駕。解放後迎神只在上岐，各境「把社」也隨之解散，「送駕」之俗遂廢。從這點看，永興境（岐山上境）與其他六境的關係應具有「祖廟一分廟」的性質，而這種關係則可能在與尙書公信仰的疊合過程中得到了強化。

七境迎尙書公與百村迎尙書船的儀式起於何時已無從稽考。就後者而言，從葉大莊的記載推斷，這一儀式在清末同光年間之前即已成傳統：

鼇山佳氣火騰騰，如鏡春江月乍升。

何止千金爭一刻，尙書廟裡上元燈。

尙書廟在上岐，祀宋參政陳公文龍，香火甚盛。方余少時，每歲上元燈市，神船出巡，西南百餘村競獻牲禮，彌月不散。比來社事漸落，余亦久遊不歸矣。<sup>49</sup>

葉氏對年少時迎尙書船的盛況記憶深刻，所記時間（上元）、神駕（尙書船）與巡遊地域範圍（西南百餘村）與民間口傳基本一致。葉氏「少時」約在道光年間，而在道光二十年與咸豐九年祖廟重修題捐碑上，也能看到某些與百餘村迎尙書船相吻合的跡象，如道光題捐碑所記捐緣各墩地名：陸德份、南嶼、吳嶼、葛歧、尙幹、曉歧、馬保、洋下、高宅、陳厝、後漕洲、照嶼、葛嶼、馬騰、北園、光橋、官添、高歧、下洲、南邊、首山、東門、盛漢、下宅、亦東、江口等，均屬「西南百餘村」的範圍；「渡舡幫」與「龍舟幫」作為水上人家的捐資單位，也是迎船儀式不可或缺的樂助者。<sup>50</sup>咸豐題捐碑所涉地名，如：柳浪、東厝、謝宅、陳厝、潘厝、江邊宅、九仙觀、馮宅、周宅、高宅、南嶼等，同樣也是在此範圍之內。這些村落主要分布於現屬福州市倉山區的蓋山鎮、新建鎮以及閩侯縣的南通鎮、南嶼鎮和上街鎮，即陽岐西南面以烏龍江（陽岐江）為紐帶的廣大地區。這些村落中的主要姓氏及其「把社」歷來都是迎船路線中接駕的主力，其中陳厝的陳氏宗祠、支祠以祠堂的名義捐資修廟，在迎船儀式中也以此方式接駕祭神，並成為被陳氏和祖廟人最為誇耀的巡遊途中的一站，在這一站整個迎船活動達到高潮。而所謂「東、西社鄉長」結合「理事」的募緣主事組織規則，同樣也是迎船儀式人事安排的慣例，只不過修廟的「理事」換成了迎尙書船的「福

49 葉大莊，《寫經齋續稿》，〈陽岐雜事詩五十首〉。詩注為作者原注。

50 道光二十年「重修尙書祖廟題捐碑」。

首」而已。<sup>51</sup> 因此，如果可以認定修廟與遊神的參與者具有相當的重合性，則百餘村迎尙書船的儀式至道光之時已基本定型，而其規模之巨，在福州一帶當屬絕無僅有。嚴復手題柱聯「十萬家飯美魚香，惟神之賜；百餘鄉風清魔伏，為民所依。」所謂「十萬家」與「百餘鄉」，也從一個側面反映了民國時期迎尙書公與尙書船所及的地域範圍。

### （1）「福首」與「把社」

七境迎尙書公（簡稱「迎神」）與百餘村迎尙書船（簡稱「迎船」），均由上岐村民擔任福首，這是上岐人所「獨享」的權力，同時也是一項不可推卸的義務。每一屆福首輪值兩年，共有八戶人家，八個福首，一年負責迎尙書公，一年負責迎尙書船，交替進行。迎神稱「小年」，迎船稱「大年」，前者在正月十五，後者則自正月十一至十八。據說這是從清代以來就形成的規矩，兩年一輪，直到解放後才被迫中斷。在上岐村民們的心目中，所謂「參加迎神、迎船」實際上可以區分為四個不同的層次：其一就是輪當福首，這是只有上岐人才有的資格；其二是除上岐之外的其他村落負責接神的「把社」，迎神、迎船所經過的每個村幾乎都有此類「把社」，他們由各村信眾自發組成，迎候神、船的駕臨；其三是以「斬犯」、「花枷」等形式「獻身」於尙書公，以求得神靈保佑、消災禳病的信眾，他們多為個人（或代表其家戶），廣泛分布於迎神、迎船沿途各村；其四是以水上人家為主體的各種組織，如「渡船幫」、「圍罾幫」、「龍船幫」等，他們既包括已經上岸陸居者，也包括尚未上岸、浮居寄泊者，這些「曲蹄仔」往往只以「捐金銀」的形式表達對迎神、迎船的參與。

福首的選任，在上岐村民之內原則上是一種平等的輪流充任制度。一般每戶都有輪當的機會與權責、義務，不論貧富與丁口多寡。福首負責從擇日、分工、製備神駕旗鼓、請道士、登禮簿、定路線、排行程，到出巡、迎送、回鑾或出海等整個巡遊過程的組織、協調、指揮與秩序維護，作為「回報」，福首將得到尙書公最多的賜福和庇護，並可在迎神結束後分得「禮儀」——祭神的供品，同時，通過出色地完成迎神、迎船「任務」，福首有機會得以在社區乃至整個巡遊線路所涵蓋的地域社會中樹立威望，鞏固其業已建立的地位。因此，擔任福首更多的是關涉「面子」的事，充任者無論是否出於熱忱與情願，都會全力以赴，以求在眾人面前有好的表現。除八位福

51 咸豐九年「重修尙書祖廟題捐碑」。

首之外，上岐東、西兩社還要各選一位「鄉長」，作為迎神、迎船的「總理」，而他們實際上不承擔任何具體的事務，只是象徵性地扮演總負責人的角色，並也在儀式結束後分得「禮儀」。

除福首及由祖廟組織的各班人馬，各村的「把社」是整個神船出巡過程中的主角。所謂「把社」，即以拜神、迎神為活動形式和依託的自願性的「神明會」組織，因所拜為尚書公，所以稱「尚書把」，此外還有以尚書公的部將和陪神為名號的「把」，如「徐爺把」、「藍爺把」、「黑都督把」、「白都督把」以及「保長把」、「孩兒把」等等。每個村都有若干個「把社」，每個「把社」一般由幾戶、幾十戶組成，其成員稱為「把友」。各村「把社」負責在神、船迎到本村時排宴迎候，並接手在本村內的巡遊。由於「把社」在迎神、迎船期間的活動需要一筆數目不小的開支，因此「把社」一般都由「把友」共同出資置備固定產業，如稻田、蠶田、果園等等，這些產業的收益即作為迎神、迎船的資金。「把社」也由「把友」輪當福首，輪值者支配當年積累的共同資金收益，負責準備和安排本村內的迎接、祭拜諸項事宜，所費牲禮、酒水、香燭、鞭炮，均由此開支。而各「把社」之間所達成的接神先後順序及巡遊路線，也自然成為本村內迎神、迎船秩序的保障。「把社」所獻「大禮」（即全豬、全羊），多為「把友」數人合殺一頭或數頭，拜完之後各分一份。有的還在當晚聚餐一頓，稱為「盼夜」，以達歡慶、和樂、共享福祉之意。因此，「把社」不僅是迎神、迎船所經各村的「代理人」，也是所在各村中的社區權力與「神份」權力的「代言人」，他們在儀式中的表現，不僅強化了與尚書公和祖廟的關係及其象徵意義，也作為共有財產的實體而獲益。組織「把社」在以尚書公、尚書船巡遊所經各村極為盛行，據一位現任祖廟常務理事估計，在解放前夕，「尚書把」及其他名號的「把社」已多達二、三百個，分布於神船出巡沿途的一百九十餘村。

在整個神船巡遊過程中，最熱鬧的一站當屬陳厝。陳厝陳氏聚族而居，人丁興旺，財力雄厚，加之陳氏以尚書公為本族祖先，因此在迎船中的表現可謂極盡豪華。陳氏以整個宗祠及支祠為單位，以族田祠產的收益為厚資，把祠堂與「把社」以某種方式結合在一起，並將祭祖的因素揉入到祭神的儀式當中，體現出宗族與神靈崇拜的特殊關係，使之成為在整個神船巡遊中頗為引人注目的亮點。同時，陳氏例子也透露出宗族組織與「把社」之神明會組織之間的密切關聯，儘管陳厝陳氏的情況比較特殊，他們把尚書公既當作神靈又當作祖先來崇拜，其實據筆者調查，在其他的村落和姓氏中，「把

社」與宗族相結合的趨勢也普遍存在——「把社」的成員大多來自同一族姓或同一房支，而這一狀況實際上反映了「把社」具有一定程度的邊界性——宗族代表了「岸上人」的成熟社區，在這一點上「水上人」（包括已經上岸、但仍被「岸上人」稱為「曲蹄仔」的「水上人」）相對而言存在「先天」的不足，而他們拜尙書公、迎尙書船有他們自己傳統上的方式，漂泊於水上世界時所形成的「龍船幫」、「渡船幫」的組織形式，在上岸之後的相當一段時間內仍然繼續維持着。

## （2）「斬犯」、「花枷」與「插彩」

尙書船出巡途中另一些表現極為虔誠的信眾，為「斬犯」、「花枷」。他們不僅是當尙書船迎入本村時接神信眾中較為特別的一部份，並且以「掛號」的方式建立和維持着較長時期與尙書公的特殊關係，而他們的「掛號」則成為祖廟各項經費（特別是迎神、迎船所需經費）的主要來源。

所謂「斬犯」、「花枷」，意即向尙書公贖罪的罪人，他們以在迎神、迎船中向尙書公「獻身」或「伏罪」的形式向神靈表達一種極端的虔誠與敬畏，以求得神靈的護佑，換取自身或家人的健康與長壽。兩者性質相同，而「罪責」程度有別（亦即虔誠的程度有別）。一般願當「斬犯」、「花枷」者，大多都是自己或家人罹患重病，希望通過這種方式祈求尙書公保佑平安，渡過劫難。要成為「斬犯」、「花枷」，必須通過在祖廟「掛號」的程式來取得。所謂「掛號」，即到祖廟繳納一定的「掛號費」之後，由祖廟登記造冊，並得到寫有自己姓名及相應「押頭」的「文書」，以獲得「斬犯」、「花枷」的身份。在尙書船迎入本村時，他們身穿紅衣背插「押頭」，肩掛木枷，手鎖鐐銬，跪迎神船，並隨神駕在本村內巡遊，直到送駕完畢，才卸下枷鎖，妥善保存，以備下次迎船之用。由於「斬犯」、「花枷」一旦在「掛號」之後就成為一種長期性、義務性的身份，必須每年都通過到祖廟「掛號」來繼續獲得神佑並補充靈力，否則將前功盡棄，且每年不斷有新的「罪人」加入到這個行列之中，因此每年的「掛號」就成為祖廟收入相對固定的重要來源。

除了每年定期來「掛號」的「斬犯」，祖廟的收入還有一部份來自於出巡途中所得的「插彩」。所謂「插彩」，即神船迎入上岐以外各村時，由信眾自願捐獻給尙書公的禮金，捐禮者可以是集體性的「把社」，也可以是家戶或個人，一般三、五塊不等，多寡隨意，是祖廟所得的一筆臨時性的收入。「插彩」通常與「排宴」相伴而行，但也不是必須。所謂「排宴」，即

信眾以「把社」或家戶為單位制備供桌及牲禮香花，來迎接和款待尚書公。神靈「吃宴」完畢後，供品由自家帶回或在「把友」間均分，同時捐金「插彩」。「掛號」與「插彩」既是祖廟及其儀式活動的主要資金來源，所維繫的是信眾與祖廟和尚書公之間的既神聖又世俗的關係，同時，「掛號」的「斬犯」、「花枷」與「插彩」的「把社」、家戶、個人一道，構成了崇祀尚書公、「有份」參與神船出巡儀式的廣大信眾的主體。正是這個主體所具有的強烈的「有份」感使得規模巨大的祭祀網絡得以建立，並通過年度的巡遊儀式不斷得到鞏固與延伸。

### (3) 「捐金銀」

以上這些以「有份」參與迎神、迎船為基礎形成認同感的「岸上人」，並沒有涵蓋尚書公信眾的全部，雖然他們要扮演的角色在整個儀式期間得到了充分的表演，以他們的主體性意義而言，已經基本上完成了儀式的整體性表達；在儀式的背後，還隱含著一群更寬泛的、超越時空「閩限」的參與者——「水上人」，他們在歷史上形成了具有很明顯的群體性特徵和傳統的參與形式，即以「龍船幫」、「渡船幫」、「圍罾幫」等集體名義向祖廟、尚書公「捐金銀」（亦稱「捐元寶」）。由於「水上人」隨港寄泊，居無定所，且其出入往來受所操生涯執業的流動性與季節性的限制，因此他們表達對尚書公的崇祀之心在時間的節律與週期上相對而言較具臨時性、隨時性，一般情況下都在每個月的初一、十五來祖廟燒香祈福、酬神還願並適當捐金，從這點看，他們與尚書公的關係更具有日常性的特點。而在迎船的當年，自十二月起各港「水上人」也開始陸續到祖廟燒香、「捐金銀」——供尚書公回鄉省親途中用的「盤纏」及柴米油鹽等生活用品。這些「金銀」、雜物將在十八夜出海時化給尚書公，而大部份作為捐獻者的「水上人」並不能親眼目睹這一過程。在兩年一度的迎船中，「水上人」隱退到後臺，但他們卻仍然能夠感受到這種熱鬧，因為他們知道自己以「龍船幫」、「渡船幫」、「圍罾幫」以及個人的名義所捐的「金銀」也可以被尚書公享用，他們在平時所捐的錢也是修廟、迎船等祖廟「大事」的資金來源。

基於此，被「岸上人」認為「沒份」參加迎神、迎船的「水上人」實際上始終都認為自己是「有份」的，甚至比「岸上人」更「有份」。至於「有份」的理由，除了強調他們有「捐金銀」且所捐「金銀」與眾不同外<sup>52</sup>，更

52 在田野調查中問及「捐金銀」的情況，不少水上人家的後代都會強調「水上人」所捐「金銀」與「岸上人」不同：他們的「金銀」除了有「錢」，還有柴、米、油、鹽等

重要的一點是在迎神、迎船中尙書公的鑾駕和寶船都由他們「水上人」來擡。然而，對於這一慣例，「岸上人」卻有另一種全然不同的解釋，他們認為擡船是件很累的事，所以都派給「曲蹄仔」去做，否則「鄉紳就對他們說以後你們不許在我們這裡找工、耕田」。對這個相沿已久的慣例的不同體會與解釋，反映出「水上人」與「岸上人」在迎神、迎船的儀式傳統的形成過程中族群界線長期存在的表達方式。上岐的福首，陽岐七境及百餘村的「把社」、「斬犯」、「花枷」，以及閩江各港的「龍船幫」、「渡船幫」、「圍罾幫」，不僅代表了儀式中不同參與者的權力等級關係，還隱含着族群分類的意義及其形成、維繫機制。在他們的共同參與下，迎神、迎船的儀式傳統得以被制度化，並通過輪年交替的上演，創造了一個社區性、地域性與族群性相互交織的狂歡時空。

至解放前夕，上岐迎大王已完全被七境迎尙書公取代，迎尙書船所經路線也達到了空前的193村，涵蓋了跨烏龍江兩岸、今屬福州南台島蓋山鎮、建新鎮、倉山鎮及閩侯縣南通鎮、南嶼鎮與上街鎮（俗稱「南港」）的廣大地域範圍。<sup>53</sup> 每到「大年」，祖廟即提前一個月派人到各村張貼紅榜，通告迎船消息，以利信眾準備。迎船從正月十一至十八，共七天，所經路線及迎到各村的先後次序都是固定的。由於巡程很長，村落眾多，且各村、各「把社」都希望尙書公神駕盡量多在本村、本族駐留、「吃宴」，因此整個巡遊的行程必須安排得很緊湊，幾乎都是日夜兼程，福首們要對在神駕各村停留的時間把握得恰到好處，以保障整個過程在有限的七天之內和正常的秩序之中進行、完成。而爲了在尙書公駕前表現出與眾不同的誠意，以吸引神駕駐留，獲得更多的庇佑，同時也爲了與別村、別族、別把爭強鬥勝，有的把社在供品上費盡心機，避開量之多寡而以質之奇特取勝，以彰其實力。

在這種村、族、把社之間的較量中，迎船過程中發生村落或姓氏、家族之間的矛盾在所難免。特別是迎船及繞境關涉地域範圍的邊界及村民對「領

---

物，這些都是尙書公在幾天的返鄉省親途中在船上的生活必需品，就像他們自己在船上的生活一樣。這一傳統延續至今。

53 所謂「193村」，可能並非確指，其中既包括現在的自然村，也包括傳統上的「境」，以及「宅」、「墩」等。依尙書祖廟人的說法，以南通、南嶼爲中心的「南港」有93村，其他地區則共有100村，但無人能逐一說出所有193村的村名。比較確切的說法是：經鳳崗里36宅，湖里24墩及高蓋山、盤嶼、首山、北園、吳山，再轉南港各村。參見李鄉瀾、李達，《福州習俗》（福州：福建人民出版社，2001），頁287。有些村可能爲巡遊途徑之地，並沒有實際的排宴迎接，只是在神船過境時放鞭炮表示相送而已。

土」和「主權」的象徵性擁有，有時為不經意，而有時則出於顯耀和示強。某村會故意對鄰村有「犯界」之舉，對方則認為除非是祖廟的人擡船，別村人擡船進來是「欺負他們沒有人擡」，因此也不甘示弱，往往成為引發雙方衝突的誘因。據一位受訪者的回憶，因此類問題而引起的爭吵、鬥毆，在沿途各站都時有發生，如1948年尙書船迎到上湖、下湖（即今倉山鎮對湖），即因上湖人在擡船繞境時越出本村地界，「侵入」了下湖，兩村發生爭執，並釀成群毆，後經福首及祖廟人的竭力勸阻和調停才避免了嚴重衝突。為了明確地界，以杜後患，事後雙方經協商在路口埋木樁為界。由此可見，迎船的意義是多元而複雜的，既包含「岸上人」與「水上人」的族群分類意義，也包含「岸上人」的村落、宗族之間的明爭暗鬥和地域界線的意義，這些不同意義的相伴相生並在神船出巡中得到共時性的表達，共同構建了一個完整的儀式過程。另一個值得注意的方面是，雖然儀式中不同的意義表達是一種共時的結構關係，但在這種關係的背後可能還隱含着某些歷時性的因素。如擡船「犯界」及衝突的頻發，可能與不少村落地界未明、社區尙處形成之中有關。迎船所經許多村落地處烏龍江沿岸，被冠作村名的「岐」、「墩」、「洲」、「嶼」、「洋」等很明顯地說明了它們與水的關係——在沖積而成的洲地、小島上形成村落；而這些村落的主人有不少都是上岸定居的「水上人」。因此，儘管迎船各村都以「岸上人」自居，但不同村落的形成實際上存在早晚關係，「岸上人」身份認同的轉換也有先後，村落社區的成熟與否也參差不齊。由於閩江的沖積作用長期持續，新的洲地不斷出現，老的洲地也多有伸展，諸如「新洲」、「新岐」、「新墩（同墩）」等村落之「新」，不僅表示這些土地乃新近浮壅而成，還意味着在這些土地上新的聚落的出現。新聚落初成之時，往往沒有自己的村廟，而由「水上人」上岸形成的村落在很長的一段時期內仍然延續着拜祖廟尙書公的傳統，於是，無境廟而以出巡途中的尙書船來繞境就成為一種很普遍的現象。在這一狀況之下，在較老的社區與較新的村落之間，在類似的尙屬初建的新村落之間，始終都存在着「邊界」的緊張關係，迎船途中出現的越界、爭界及其所引起的矛盾、衝突與最終立樁劃界，正是這種緊張關係的儀式性表達與現實體現。

## 2. 「復興」的傳統：在「正規」與「不正規」之間

193村迎尙書船的儀式在1953年舉行了最後一次，七境迎尙書公也隨即停止，兩者都改為只在上岐村內迎。1993年，迎神、迎船的儀式傳統被恢復，仍延舊俗，兩年一輪，但神、船巡遊的範圍僅限於上岐「本鄉」，七境迎神

與193村迎船的大型儀式只能成爲歷史而留在人們的記憶當中。現在的迎船雖已簡化，但其過程和程式的主體還是較完整的，可以說是原來193迎船大型巡遊儀式的縮影。如「水上人」（連江琯頭、長樂潭頭等地江、歐、連、林等姓漁民）到祖廟「捐金銀」的方式；擡船及出巡隊伍中各班的分工、組成（儘管「岸上人／水上人」的族群界線已經模糊），仍大體依照舊俗；出巡繞境途中至各家駐蹕「吃宴」、接受禮拜及賜福，與原來的「把社」迎接「吃宴」及「掛號」、「插彩」也有形式上的類似性；而「出海」及之前的「收元寶」、之後的「回鑾」，則基本上完全按原來的樣式進行，惟一的改變是，現在均以燒化尙書船代表「出海」，而原來則是把尙書船放入江中「任其漂沒」。值得注意的是，整個迎船儀式的節奏、程式與秩序，自始至終都掌握在祖廟理事們的手中，他們所承擔的實際上就是原來「福首」份內的事，而作爲本次迎船「總理」的常務理事，則已經超越了單純「福首」的職能，兼顧充當了道士的角色——所有有關「請神」、「認疏」、「送神」等原由道士操持的科儀，都由「總理」代之完成。這一點，可以說是現在的迎船儀式被大爲簡化的主要表現，也是與傳統上的迎船最主要的差別。

由於祖廟理事會始終把迎神、迎船當作一整套獨有的「傳統」和「習俗」來盡力「恢復」，是否請道士來做，就成爲判斷這種「恢復」是否「像樣」、是否「正規」甚至是否「尊重尙書公」的依據。因此，對於由「總理」代行道士之職的做法，祖廟的一位常務理事就頗有異議，他認爲應該完全恢復原樣，請道士來主持儀式，但其兄長（亦爲祖廟常務理事）卻不願意，堅持要自己來做，爲此事及其他廟務工作，兄弟倆常發生爭吵。祖廟理事之間圍繞剛剛「恢復」的迎神、迎船本身所產生的爭議，其中或許還包含着權力之爭的因素，同時也從一個側面反映了道士的在場對於傳統的、合「規矩」的、「正式」的儀式而言所具有的重要意義。從這位常務理事的描述看來，當時的做法與福州地區迎神、打醮中流行的道士科儀是大體一致的。<sup>54</sup> 因此，尙書祖廟迎神、迎船的儀式傳統是整個福州地區民間信仰的地域傳統的組成部份，道士的「在場」及其對這一傳統的形成和制度化所產

54 有關清代及福州地區迎神、打醮活動的情況，參閱Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese* (New York: Harper & Brothers, 1895), Vol. 1, 255-292; Vol. 2, 91-133. 民國時期的情況可參閱李家駒，〈瑣記舊時福州民間請道士做法事的一些陋習〉；鄭孝耀，〈福州的「迎神」〉；蔡耀煌，〈福州人迷信「五帝」的活動〉；李家駒，〈福州的「迎神」與「普渡」〉，以上四文俱載於福建省政協文史資料委員會編，《文史資料選編》（第2卷），頁211-244。

生的決定性作用，似乎使得「水上人」的參與以及整個儀式過程中所隱含的族群分類的意義，並未對其作為「岸上人」的社會習俗的「規範性」和「正當性」帶來多少負面影響。但是，現在迎神、迎船活動所表現出的某種「不正規」以及由此而帶來的祖廟理事之間的矛盾，其實並非完全是兄弟二人的固執和擅權使然，弟弟的異議不經意地流露出對固有傳統未能「恢復」到與記憶中的歷史完全吻合而產生的疑慮和擔憂，而這種疑慮和擔憂的根源又與「水上人」及其在迎神、迎船習俗中角色的變化聯繫在一起。

與清代及民國時期相比，在1990年代祖廟重建、迎船恢復的過程中發生的一個較明顯的變化，就是「水上人」取代「岸上人」的主導地位，成為修廟及迎船活動的主角。1990年，尚書祖廟理事會成立，開展祖廟重建的籌備工作。據這位常務理事的回憶，當時為恢復祖廟，以陽岐幾位鄉耆為牽頭人，得到了南港及馬尾、琅岐、長樂、連江等地漁民的積極回應和大力支持，在第一批理事會成員三十多人中，上述各地漁民佔了二十多名。1998年理事會改選增補，在全部43名理事中，來自琅岐（江、連）、馬尾（林）、亭江（江）、閩侯峽南（連、歐）、江中（江）以及連江瑄頭（江、連、歐）、長樂潭頭（江）、營前（江）等地的漁民佔23名。雖然常務理事六人中有五人均為陽岐本鄉人，但他們只是負責日常廟務的管理，一切大事均須全體理事商討決定。修復後的祖廟內的十幾付新制楹聯及翻新匾額中，絕大部份都由福州馬尾亭江村、城門下洋村、連江瑄頭東升村、長樂潭頭福星村、閩侯尚幹江中村、江中新墘村、峽南新建村等地的漁民捐獻。祖廟日常管理、維護、修繕、購買香燭紙箔及迎船、迎神等各項經費開支，自重建之後也主要來源於各地漁民的樂助善款，歷年的題捐碑上也以漁船及江、歐、連、林、翁等姓漁民為主，與清代所立題捐碑以本鄉及各地「大姓」為主的情況形成鮮明的對比。這些漁民，大部份都在民國及解放後的土改和漁業大隊的建設中上岸定居，瑄頭東升與潭頭福星即屬解放後建立的「漁業新村」，他們大都仍然保留着「水上人」的認同，「岸上人」也很清楚他們的「曲蹄仔」身份，他們在祖廟重建及迎船恢復中出資出力並成為理事會的主體，使得祖廟真正作為「水上人」表達認同的中心這一象徵意義得到前所未有的凸顯。這一變化所帶來的一個間接的結果，就是與原有的儀式傳統脫節的、某些「非制度性」的因素攙入了新傳統的重建之中，「水上人」不諳於「岸上人」的儀式「技藝」，也相對較少受到既有規範的束縛，他們參與祖廟的各種儀式活動與其說是「恢復」傳統，不如說是一個重新學習的過程，因而在許多具體的環節上都「不拘小節」，表現得更加靈活與「非制度

化」。正月十五尙書船出巡繞境，三位來自江中新墘村的江姓理事代行禮儀，他們無論是作為「福首」，還是作為道士的「代言人」，在傳統的迎船活動中都是不可想像的。而他們「會做迷信」——大體知道做儀式的基本程式，是通過自身的體會和模仿而非正規的學習和訓練，並在不斷的操演中去掌握。

促成「水上人」取代「岸上人」成為尙書祖廟及迎船活動主角的原因，首先是隨着1950年代193村迎尙書船終止，祖廟失去了一個以「岸上人」的社會網絡為主體的平臺和依託，而原來被排斥在邊緣的「水上人」則起而填補了這一空白。在193村迎船這一大型巡遊儀式不太可能得到完全恢復的情況下，許多巡遊路線中的村落都比較現實地轉而經營本村的村廟，或者建立尙書廟的「分爐」，接續這一香火。如南嶼、尙幹等地自解放後陸續建立了十幾座「分爐」，並逐漸發展出在本村迎尙書公的「新」習俗。而對於「水上人」而言則不存在這種「心理落差」，他們實際上是延續了傳統的參與方式，只不過是從原來的「幕後」走到了現在的「前臺」。其次，1950年代以後，「水上人」的生活環境有了改善，並逐漸定居化。在這一過程中，以定居的「水上人」為主形成的新村落往往沒有建立自己的村廟，他們仍然與陽岐尙書祖廟保持着密切的聯繫，而一旦他們在本村建立「分爐」，由於這些所謂的「分爐」開始時大都只是在家內設立一個尙書公的神座而已，並沒有建廟，因此無法形成社區性的儀式，在傳統的儀式節律上仍然相當依賴於祖廟所能提供的時空。其三，「水上人」在近50年執業及謀生手段多元化的過程中，逐漸積累了一定的經濟基礎，使他們在「做迷信」中的投入有了更多的資金保障。而對經濟狀況上的改善，他們又往往歸因於得到了尙書公的保佑，因此在尙書公的「神佑」與「水上人」的「酬神」之間不斷得到強化的互動關係，就成為祖廟相當穩定的資金來源。

實際上，隨着信眾群體的擴大和分化，尙書廟的「分爐」過程早在清代中葉以後就開始了，經過長時期的發展、演變，一些「分爐」不但建立了富麗堂皇的廟宇，而且還形成了自己的社區空間和儀式傳統，最終構成了「福州五尙書」的廟宇和儀式系統。所謂「福州五尙書」，除陽岐尙書祖廟之外，包括台江萬壽尙書廟、竹林尙書廟、龍潭尙書廟以及倉山新亭尙書廟，此五廟是閩江下游地區「水部尙書」崇拜的主體廟宇，其他廟宇均稱由此五廟「分爐」而來。由於五廟系統的形成所涉及的明清以來「走水」商人在福州地方社會變遷中所扮演的角色，以及隱含於其中的「水上人／商人／岸上人」族群界線的推演與身份認同的轉化，限於篇幅，筆者將另文探討。

## 五、「上岸」與「分爐」：下岐鄭氏二甲堂的例子

在陽岐尚書祖廟的迎船儀式活動中，一個值得注意的環節，就是正月十八出海時下岐鄭氏二甲堂的藍爺、徐爺來祖廟「送駕」。在整個迎船儀式的進行過程中，這是前來「送駕」的唯一超出上岐範圍之外的神，並已成慣例。據說在解放前迎船，陽岐七境的「部將」都要來祖廟「送駕」，解放後迎船中斷，此俗亦廢。由此推斷，二甲堂藍爺、徐爺兩位「部將」來「送駕」，應該是源自這一習俗。

下岐鄭氏是民國時期上岸的「水上人」，他們的祖先原居閩侯甘蔗桐口江面，後有一支遷到陽岐寄泊道頭。最初是在外浦江邊搭船而居，後來才通過買地、建房，逐漸進入裡浦，成為下岐人口較多的族姓之一。在鄭氏族人的記憶中，他們定居下岐的歷史上有兩件對他們而言具有重要意義的大事：一是在民國時即已建立了拜尚書公的二甲堂，二是在1990年代創修了《榮陽鄭氏族譜》。這是鄭氏完成定居化過程、並力圖成為下岐社區成員的兩個關鍵步驟。而更加耐人尋味的是，在這兩個並行的過程中，鄭氏族人形成了把二甲堂當做「鄭氏祠堂」的觀念，並以此來強調自己與那些同住下岐卻沒有祠堂、族譜的江、歐、連等姓漁民的區別。

鄭氏在陽岐已傳十一世的說法，在創修不久的《榮陽鄭氏族譜》中有相關的記述，或許這種說法即來源於族譜的文字：「吾輩祖籍河南滎陽，始祖天福公約在三百年前，因避戰亂從滎陽逃難到福州倉山區陽岐村，在六十份洲渡船頭落腳，以撐渡為生。天福公相繼生七子，取名德富、德勝、……（七房頭即七支）。而後代多以捕魚、務農、打工、搞運輸為主。而今子孫興旺，多散居在福州市各區及閩侯縣尚幹等各地，也有的在香港、臺灣、新加坡一帶生活。」<sup>55</sup> 以天福公為第一世，到修譜的1996年已傳至第十世。然而，這樣的追溯和記載除了把本族的歷史套上一個通行於當地的「因避亂從河南遷閩」的「話頭」之外，其實並沒有比口傳詳盡多少。「七房頭」之說有明顯的拼湊痕跡，其中除了長房德富房（分布在福州台江區、倉山區、馬尾區）、二房德勝房（分布在閩侯尚幹）外，其餘五房均無始祖名諱，在陽岐的三房、四房只能名曰「陽岐甲房」和「陽岐乙房」，有些房支甚至到第四世仍無名諱，大部份的譜系在第五世之後才逐漸明晰起來。由於修譜時最年長的一輩多為第七世，我們可以透過這些跡象推知，鄭氏族譜的編修很可能就是以當時在世的第七世族人為起點，憑記憶上溯到他們的祖父輩即第五

55 《榮陽鄭氏族譜》（1996），〈前言〉。省略號及括符內的說明均出自原文。

世（最多到第四世），再在前面補上自「一世祖」天福公而下的三、四世，即組合而成如此房支系譜和規模的，其世次關係和表字可能也是由此而來。這一現象與水上人家一般只記憶和祭祀三代以內的祖先這一普遍事實相吻合。

被鄭氏族人指認為祠堂的的二甲堂建於1993年，據筆者調查，鄭氏族人心目中的「祠堂」，其實只不過是上岐尚書祖廟的分爐，這座廟的建立與奉尚書公的鄭氏龍船幫有密切關係，堂內所供奉的也只是尚書公及其公子、部將，並沒有任何形式的祖先牌位，讓人難覓半點祠堂的味道。據說陽岐鄭氏也在近幾年開始合族祭祖，但都是與祭神合在一起進行，家戶祭祖也有些到此廟上香，他們似乎並不在意要把二者區分開來，或者實際上仍未真正形成如岸上「世家大族」般祭祖的概念。這種把神廟當做祠堂、祠廟合一的現象是頗為耐人尋味的。由於沒有岸上人的「歷史知識」，他們在剛開始進行這類以創造新的歷史記憶為主的文化實踐時往往難得要領，也難免被周圍那些自視「比較有文化」的「大姓」們嘲笑<sup>56</sup>，與當地常見的大姓族譜相比，他們的族譜體例簡單，編次粗陋，文欠雅馴，以正統的宗族文化傳統的眼光來看實在是難登「大雅之堂」，但這恰恰反映了水上人在上岸後試圖轉換身份和認同時所做的最初努力。起碼他們已經在「習得」一種新的「歷史知識」——祖先從河南南遷入閩的語言，來建立起本族新的歷史記憶這方面，邁出了第一步。這樣的例子並非絕無僅有，筆者在田野調查中曾看到過多部這樣的族譜，想必在福州地區歷史上由水而陸的人們大都經歷了這樣一個在文化上「起步」的過程。<sup>57</sup>

二甲堂的全稱為「祖殿尚書二甲魁龍堂」，很明確地表明它是尚書祖廟的分爐。從立於堂內的「碑誌」看，現有的建築為1993年所建，耗資二

56 筆者在田野調查中感受到，對「曲蹄」公然的歧視和嘲弄已極為罕見，但私下的看法仍有不少表露，特別是文化上的族群界線仍是難以磨滅。陽岐一些「有文化」的陳、嚴等「大姓」人即表現出對鄭氏的「祠堂」、「族譜」很不以為然、不屑一顧，說這是「曲蹄仔頌（穿）鞋」，意即「不配」、「沒必要」或者「根本就不是這麼回事」。

57 這類新修族譜有兩個明顯的特點：一是不竭力隱瞞自己「漁民」的身份認同，二是順應當代時勢與社會文化環境。這顯然是時過境遷的社會環境使然，因此也可以說是一種新時代背景下的新文化實踐。如《滎陽鄭氏族譜》前言除了說到後代多以捕魚等為業之外，還說明了修譜的目的：「為了加強對後世子孫進行愛國、愛家鄉、愛人民教育，為了宣揚尊親敬祖、孝敬長輩、家庭和睦、族間團結傳統，以及海外赤子尋根認祖的需要，便於家族之間聯繫，特修此家譜，使鄭氏後裔萬世不忘。」

萬六千餘元，籌委會為鄭氏族人，捐款者除以鄭氏為主之外，還包括歐、翁、江、林等姓人，他們也都是自民國以來陸續上岸、定居於下岐的「水上人」。從外觀上看，二甲堂顯得頗為奇特而簡陋，既不像當地民間常見的廟宇，也不像一般的祠堂，若非匾額、門聯及兩根支撐出簷的紅色木柱，一眼望去很難讓人把它與廟宇聯繫在一起。堂內神龕供奉着尙書公、藍爺、徐爺、世子及「舊單八」等神，每年的正月十五，諸神也要在下岐出巡，但這種「繞境」一般只在鄭氏及江、歐、翁、連等姓漁民較集中的裡浦、外浦進行，而其中的藍爺、徐爺，則要按慣例在正月十八祖廟尙書船出海時到祖廟送駕。二甲堂雖為1993年所建，但據鄭氏族人說，他們的祖先從剛上岸時開始就建有拜尙書公的廟，只不過原來的廟很小，到1990年代初時已破損嚴重。1993年，當祖廟籌備重建時，鄭氏族人受到啓發和鼓舞，也同時在本族及下岐漁民中募緣，並得到積極回應，新廟費時一月即告建竣。關於二甲堂的來歷、迎神以及與祖廟的關係，鄭氏族內頗有威望的鄭依興的說法隱約透露出鄭氏在陽岐迎神的儀式傳統中的地位以及二甲堂分爐的真實原因。作為下岐較早上岸的漁民，他們在民國時已獲得了參與迎神、迎船活動的「資格」，並有了自己的「把社」組織。但是「水上人」的出身卻成為他們進一步加強參與感和相應權力的障礙——表面上是因為「地方太大」而分開，但背後的實質是「漁民被欺負」、「怕搞宗派」。所以，在積累了一定條件時，他們即以建立自己的廟宇、組織自己的迎神來努力擺脫被「岸上人」所支配的祖廟的束縛和低下地位，可以「痛快」地「搞自己的」，「愛怎麼走就怎麼走」。從這個角度看，以鄭氏為代表的在下岐上岸定居的漁民，他們「進入」下岐以及陽岐這個大社區所經歷的過程是相當曲折和艱難的：他們實際上並沒有真正進入以狀元境為中心的社區生活圈及儀式組織網絡，他們的「藍爺把」、「徐爺把」也因受到狀元境「尙書把」的排擠而處於不利境地，以至最終在儀式的象徵性權力上不能獲得平等地位。如此一來，使得二甲堂無論是在下岐還是在整個陽岐的角色都顯得有些尷尬：一方面，二甲堂只為下岐裡浦、外浦的漁民所有，並形成了獨立的出巡「繞境」儀式，而狀元境則為陳氏等老的「岸上人」所有，其「迎大王」的年度慶典也不涉足前者的地界；另一方面，二甲堂作為祖廟的分爐，與祖廟的關係更為密切，這種關係通過「送駕」以及派人參加祖廟的各項活動的方式來表達和強化，但是在陽岐這個以拜尙書公而凝聚認同的社區內，其「把社」地位卻顯得甚為卑微，因受限於「把社」的地位，其神力所及與儀式空間的拓展也受到很大局限。從這個意義上說，二甲堂的建立及相應儀式活動的舉行，多少反映出

以鄭氏爲主的「水上人」在「上岸」過程中的遭遇與無奈。他們雖然身居下岐，但卻難以爲下岐的社區認同所接納，只好轉而經營以尙書公爲媒介而與上岐尙書祖廟結成的關係，這種關係使之更像是祖廟的一個「飛地」，而與下岐及整個陽岐七境的社區系統相脫節。因此二甲堂的建立非但沒有促進社區整合，反而在一定程度上增加了村落發展中某種「異化」的因素。造成這一結果的原因，在二甲堂本身特殊來歷的背後，實際上與鄭氏等「水上人」從水上延伸到岸上的具有族群認同意義的生活節奏、儀式週期及相應的社會組織形式有密切的關係。

在上岸之前，鄭氏屬於寄泊陽岐、在外海捕魚的「水上人」。由於受到漁汛及氣候等自然規律的制約，這類「水上人」有着很明顯的不同於「岸上人」的生活節奏，他們出海捕魚一般集中在每年的陰曆二至四月與九至十一月這兩個時段，而十二至一月及五月至八月間，則回港停靠，修船補網。在這樣的生活節奏下，他們也有相應的儀式週期，如在回港「過新年」的十二月至正月，他們到尙書祖廟「捐金銀」，以求尙書公保佑平安；而在五月至八月間，則有每年一度的端午划龍舟祭尙書公、演戲酬神及七月初三的「補庫」。所謂「補庫」，用「水上人」自己的話說，就是「每年到這時菩薩的錢用光了，要拿紙箔燒給他。」在上岸之後，「水上人」仍然保留着這些習俗，對於下岐鄭氏而言，他們的儀式週期不僅延伸到岸上，而且逐漸與「岸上人」的儀式週期有了某些疊加，如在原有的「捐金銀」、划龍舟及「補庫」所構成的儀式週期上，又加進了正月十五、十八、三月初十的「迎神」、「出海」、「回鑾」，以及參與二月十六神誕及莆田人至祖廟進香等。

由於在正月的儀式中，「水上人」的參與度極爲有限，且被排擠到邊緣地位，因此在他們的心目中，端午划龍舟才是一年中最隆重、最熱鬧的節慶。每自端午前數天（一般是五月初一）開始，各港漁民紛至還來，到尙書祖廟燒香，禮畢後各回本港，掀起龍舟競渡的熱潮。對此景況，葉大莊有詩云：

細雨遊人濕葛衣，清江競渡浪如飛。

漁人愛趁龍船社，終歲離家五日歸。

江上漁人有終年在沿海布網，端午五日必歸，繫棹皆有定處，節事甫畢，趁潮悉去。<sup>58</sup>

58 葉大莊，《寫經齋續稿》，〈陽岐雜事詩五十首〉。詩注爲作者原注。

「江上漁人」的龍舟大部份都是拜尚書公的「尚書龍船」，除了以陽岐為本港的漁民每年定期回港祭尚書公、賽龍舟，其他各港凡有「尚書龍船」者，皆於同期赴祖廟祭拜，既為祈福，也為競渡取勝求得神助。作為一種集體性的活動，在閩江下游一帶出現了一種通行於地方的參與賽龍舟的組織形式——「龍船幫」，而其中每一條龍舟及其所代表的村落、「港」或姓氏群體，則以「甲」為名，若在同一村落、「港」或姓氏內有多條龍舟，則別以一、二、三等數位，稱為「一甲」、「二甲」、「三甲」；若在原有的某「甲」內再分出一條龍舟，即再分出一「甲」，則在某「甲」名前冠以「新」、「舊」，稱為「舊×甲」、「新×甲」。「龍船幫」是清代至民國時期盛行於水上社會的一種較為鬆散的組織，以共同合股置備一龍舟、組織參與端午龍舟賽為紐帶，因此具有臨時性、儀式性的特徵。他們以一個單位的名義所出現的場合，除了端午節，還有捐緣修廟、「補庫」等，如民國時期各港漁民即以「龍船幫」之名義，於七月初三到尚書祖廟「補庫」。由於「龍船幫」的節令性、儀式性特徵，尤其是在端午節期間的活躍表現，所以葉大莊亦稱「江上漁人」回陽岐祭尚書公之舉為「龍船社」。儘管如此，隨着「水上人」不斷上岸並開始定居化，「龍船幫」延伸至岸上，因而這種原屬臨時性、儀式性的組織也就具有了「社區化」的傾向，如鄭氏在定居下岐的過程中在很長一段時期內仍保留着這種組織，他們每年到祖廟「補庫」即以「龍船幫」的名義（而非以「把社」的名義）。因為他們長期維持着以「龍船幫」為象徵的認同，並在整個陽岐地界內自成一派，所以「岸上人」亦呼其為「鄭家夥」——意即「以鄭姓組成的龍船幫的一幫人」。

二甲魁龍堂的由來，顯然是鄭氏「龍船幫」在上岸以後延續而來的產物。所謂「二甲」，即鄭氏參與划龍舟時的「編號」，而「魁龍」則為龍舟的舟名。因世代都拜尚書公，所以在上岸後即為之立廟，崇祀不輟，並以其龍舟之名為廟名。在鄭氏及祖廟人關於二甲堂的含義、「甲」與龍舟的關係的一種歷史與現實互相疊合在一起難分彼此的解釋背後，隱含着一個與地方制度傳統相連的變遷過程。「水上人」的龍舟別為「×甲」，很可能與明清以來行於沿海地區的「澳甲」以及保甲制在「水上人」特殊的寄居形式下的管理方式有關。以寄泊的方式附居於各港、澳的「水上人」，一方面在體制上被納入到所寄泊港、澳的保甲、澳甲之內，另一方面在信仰及相關儀式習俗上也受到所寄泊港、澳岸上社區的影響和制約，所謂的「掛靠」——岸上有何廟何神，寄泊於此的「水上人」也藉以供奉祭拜，即為這種關係的真實

體現。由於不堪重課，以「水上人」舟行水處的靈活機動，逋負時有發生<sup>59</sup>；而爲了尋找更多的生計，他們也常常離開原港而遷至別港，並在「舊港」、「新港」形成多重課稅關係。這種關係在嘉慶九年（1804）立於尙書祖廟的一方「示禁碑」中有很清楚的體現。<sup>60</sup> 龍舟的名稱出現所謂「新×甲」、「舊×甲」也很可能與此有關。上岸以後，「水上人」在體制上與習俗上的傳統在岸上得到不同程度的延伸，當其制度性意義漸褪之後，在儀式傳統中卻得以長期保留下來，「甲頭」變成了一種純粹的儀式身份——解放前下岐陸居漁民在尙書船出巡193村時負責擡船的任務，一般都由裡浦、外浦的「甲頭」去分派，就是這方面的一個例子。而這一習俗，總會讓人聯想到歷史上「甲頭」向各漁船戶催收「漁課米」的情景。

鄭氏及其他「水上人」正是在這樣的背景之下，開始其上岸定居進程的，儘管他們試圖進入一個原有的儀式與社區的體系，並爲此進行了種種嘗試，如組成「把社」參與迎船，建立自己的廟宇，把廟宇想像成本族的「祠堂」，並創修了本族的族譜等等，但這些努力並未在短期內奏效，他們的「進入」受到了重重阻力，身份認同也尚未發生根本性的改變。爲此他們盡力通過密切與祖廟的關係來維護自己的「正當」地位，並組織自己的「繞境」巡遊來伸張在下岐擁有定居「領地」的權力。從這個層面上說，二甲堂的建立及其儀式傳統的形成就具有雙重含義：一方面它代表着鄭氏由「水上人」轉變成爲「岸上人」及其社區成員的努力，另一方面，它恰恰延續甚至強調了他們作爲「水上人」的「族性」表達，這種表達因附着於根深蒂固的制度傳統而難以褪去族群界線的色彩，同時也爲一個新社區的形成提供了可能。在日漸增多的祖廟分爐中，二甲堂算是較爲特別的一個，由於它就在祖廟的近旁，並通過「送駕」等儀式與祖廟保持着密切關係，同時也以這種關係爲紐帶，在儀式傳統的「恢復」與維繫中不斷操演着自己的歷史。但是，雖然祖廟人有些爲失去昔日盛景而略感失落，分爐漸多的情況卻在實際上強化了長期以來所形成的以祖廟爲中心的認同網絡，「水上人」在上岸定居過程中仍然以拜尙書公來表達這種認同，並使之作爲在原有的以迎船爲紐帶的網絡式微之後的一種信仰與儀式的新傳統而得到重建，而新聚落、新社區的形成過程也基本與之同步展開。

59 崇禎《長樂縣誌》，卷4，〈食貨志〉，〈雜征〉。

60 嘉慶九年「示禁碑」，此碑現存於台江萬壽尙書廟。

## 六、結語

通過以上敘述和分析，以陽岐為中心的閩江下游地區「水部尚書」信仰的概貌已經得到了粗略的勾畫。如果要對之做一個「結構性」的說明，我們可以用圖二來表示。

總體而言，「水部尚書」信仰的廟宇和儀式體系的形成過程，是在明清以來地方社會與國家制度的變遷背景中展開的。由於其神化的語言多來自於「水上人家」及「走水」商人，而其神廟的建立又與陸上社會的社區權力密不可分，因此，「水／陸」、「水上人／岸上人」、「曲蹄仔／商人」等社會分類與身份認同的表達與轉換，就成為貫穿於整個廟宇與儀式傳統發展脈絡的族群話語，並呈現出以參與權為核心的一系列等級格局模式。以「岸上人」自居者努力經營廟宇，並通過主導迎神儀式、建立社區化的儀式傳統來強化「岸上人」的身份認同；而被「岸上人」所排斥的「水上人」亦以自身獨特的參與方式堅持着對「水部尚書」的信仰，並在不斷上岸的過程中，通過改變參與方式或者設法建立自己的廟宇、形成新的社區化儀傳統，來改變「水上人」的身份而成為「岸上人」。在由這兩股力量相交織而演進的過程中，一方面，族群的界線和話語被不斷地創造和表達；另一方面，地方社會中的各種構成要素，如家族的、地方精英的、生計模式的以及國家制度的資源，在不同的時期被不同的人群揉進了自己的歷史和文化實踐之中，共同塑造了地方社會中的多元結構。因此，我們可以把閩江下游地區的「水部尚書」信仰看作是由社會分類、族群認同和不同層面的文化實踐糅合在一起的地域傳統以廟宇及儀式為舞臺的一種歷時性「展演」，不同的個人和群體都在這種「展演」中爭取扮演不同角色的機會，從中獲得自己的「意義」，並創造着自己的語言和表達某些歷史記憶。

（責任編輯：吳滔）

圖二、閩江下游地區「水部尚書」信仰的廟宇和儀式系統示意圖

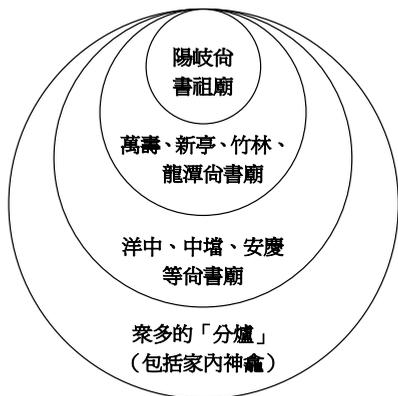


示意圖1 閩江下游地區尚書廟的祖廟與分爐構成

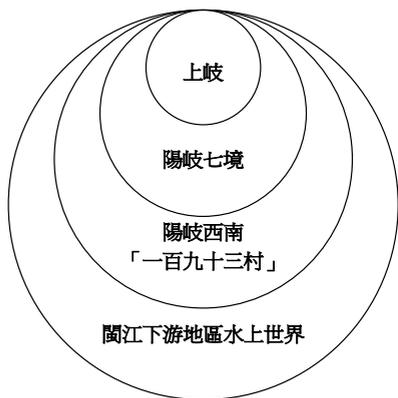


示意圖2 以尚書祖廟為中心的社區與地域層級結構

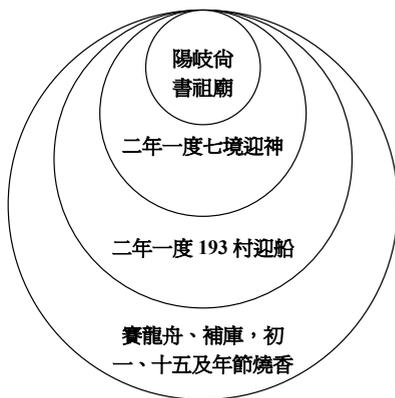


示意圖3 以尚書祖廟為中心的儀式層級結構

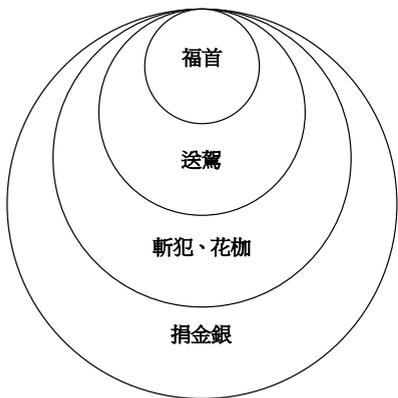


示意圖4 迎尚書公、迎尚書船儀式參與身份層級結構

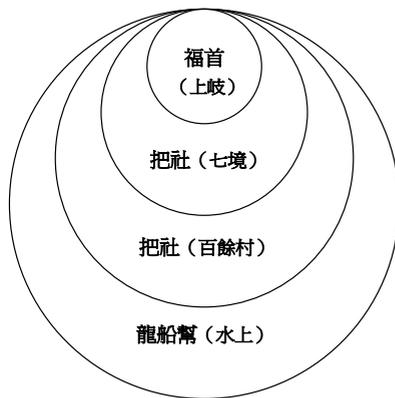


示意圖5 以尚書祖廟為中心的儀式組織層級結構

# Group Discourse and Ritual Tradition in Local Society: An Analysis of the Cult of the Minister of Water in the Lower Reaches of the Minjiang River

Xiangchun HUANG  
Institute of Anthropology  
Xiamen University

## Abstract

Since the Ming dynasty, the temple and ritual networks of the Minister of Water (Shuibu shangshu), a cult popular among the boat-dwellers living on the lower reaches of Minjiang river in Fujian, has evolved in the context of changing institutions of the state and local society. Most of the cult's apotheosizing rhetoric originated among the boat people and river merchants, but the construction of its temples was inseparable from power relations in local land-dwelling society. As a result, certain modes of social classification and identity formation, such as water/ land, boat-dweller/ land-dweller, "*koleang*" (a derogatory term for boat dwellers)/ merchant, have become discourses of ethnicity through the history of the temples and their ritual networks. These are expressed through the formation of hierarchies based on rights of ritual participation. A system of root and branch temples oriented around five Ministers of Water has emerged in the area. Both the self-identity and the externally imposed identity of the boat people have been defined and redefined in the continuous contest for symbolic resources. The boat people's strategic practice has been influenced by the dominant traditions of local society, which have in turn been shaped by these cultural practices. As a result,

---

Xiangchun HUANG is Assistant Research Fellow in the Institute of Anthropology, Xiamen University. Address: Institute of Anthropology, Xiamen University, Fujian Province, P. R. China. E-mail: xchuang2004@126.com.

the cultural networks articulated by such rituals as boat processions (*yingchuan*), deity processions (*yingshen*) and Dragon-boat races have evolved dynamically. Elites among the boat people who have affiliated with Daoist priests and the literati served as the “cultural agents” in this process.

**Keywords:** Fujian Province, local society, discourse of ethnicity, boat people, Shuibu shangshu