

# 宗教組織與水利系統：

## 蒙元時期山西水利社會中的僧道團體探析

王錦萍  
耶魯大學歷史系

### 提要

蒙元時期，山西社會中佛道組織與地方水利系統之間存在密切的內在聯繫。佛道人士的特權地位、組織勢力和經濟實力，與其對重建地方社會的貢獻相輔相成，成為他們在地方水利社會中威信的來源。許多寺觀住持成為地方水利組織的管理者，領導地方民眾開挖渠道，主持日常的分水和渠道管理事務，有的甚至能制定僧道寺觀優先的用水秩序。在水神信仰領域，僧道組織也在水神祭祀、神廟管理和水神形象的塑造等方面，對地方水利系統產生了深遠的影響。元末明初以後宗教組織在地方水利系統中角色的淡化，與佛道人士失去蒙古統治時期享有的特權地位，及鄉村社會關係和宗教秩序的重組相關。在這一過程中，水利系統中的水神祭祀空間與佛道寺觀逐漸分離。

**關鍵詞：**山西、宗教組織、水利系統、水神信仰、村廟

---

王錦萍，Department of History, Yale University, 320 York Street, New Haven, CT 06520, USA，電郵：jinping.wang@yale.edu。

本文初稿曾於2010年8月在太原、臨汾召開的「首屆中國水利社會史國際學術研討會」上提交討論。之後受惠於法國社會科學高等研究院藍克利教授(Christian Lamouroux)和耶魯大學歷史系韓森(Valerie Hansen)教授的修改意見，做了較大幅度的修改。謹向山西大學中國社會史研究中心和山西省歷史學會，藍克利、韓森教授，及兩位匿名評審人表示感謝。

## 一、前言

筆者在研究山西地區的碑刻資料過程中，注意到蒙元時期（1234—1368）僧道團體活躍於水利組織的現象。如何理解宗教組織在水利系統中的角色呢？Clifford Geertz 對巴厘島的研究顯示，祭司通過主持水利系統中的儀式活動，給水利組織提供日常運作所需要的協調機制，是當地水利系統的重要組成部份。<sup>①</sup> 除了祭祀儀式的紐帶，宗教組織與水利系統之間，還可能存在經濟權力和組織管理的內在關係。如，鄭振滿在對福建莆田平原的研究中指出，佛教作為福建地區一種傳統的社會組織，其發展很大程度上是為了適應莆田平原水利建設和土地開發的需要。鄭振滿提出，要將宗教組織（以及宗族組織）和水利系統之間的關係，置於地方傳統社會組織的發展及時代變遷下社會重組的過程中去考察。<sup>②</sup> 這一觀點揭示了宗教組織在中國地方水利系統中的角色往往與其經濟、政治、社會影響力密切相關。本文力圖在此研究思路下，探討蒙元時期的宗教組織（主要為道教和佛教組織）在山西地方水利社會中的角色。

由於系統性材料的不足，本文的研究方法是對搜集到的相關水利碑刻資料做個案分析，解讀每一個案中有關僧道團體和水利系統關係最有特色的信息，以建構相對多面立體的僧道寺觀在水利社會中的形象。同時，本文將立水利碑理解為一種重要的社會行為，分析是什麼人，為了什麼目的而立碑。文中所用的資料，主要集中在水利灌溉相對發達的晉西南地區（今臨汾市與運城市），在蒙元時期屬平陽路（1305年山西大地震後改名晉寧路）轄下。個別例子來自太原路（1305年改名冀寧路）的汾陽地區。

文章從材料本身傳遞的信息出發，提出並回答三個方面的問題：蒙元時期，僧道人士為何在地方水利社會中擁有權威？僧道團體在地方水利事務中扮演了怎樣的角色？佛道寺觀與水利社會中居於信仰中心的水神廟之間有怎樣的關係？

---

① Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 75-77.

② 鄭振滿，〈莆田平原的宗族與宗教——福建興化府歷代碑銘解析〉，《歷史人類學學刊》，第4卷第1期（2006年4月），頁1-28。

## 二、僧道的權威：道士姜善信個案

筆者對本研究課題的興趣，始自讀到道光七年（1827）刊《趙城縣志》載北石明村善利渠創修歷史時產生的疑惑。據縣志節錄的元人馬迪撰〈善利渠碑記〉載：

善利渠者，金泰和初北石明村人姜善信令汾西師家莊、本邑南北石明三村各設渠長，聚夫開洩。泰和三年渠成，澆灌三村地土。貞祐之亂廢。大元中統間，村人郭元長集三村人復議開渠，依前例使水。<sup>③</sup>

同書卷20〈壇廟〉引前代縣志和《山西通志》載，「真人祠，在縣西北十里北石明村。祀邑人郭元長、姜善信二人，皆石明人。鑿下河、善利二渠，有功水利，故里人祀之。」<sup>④</sup>在地方歷史記憶中，善利渠的創始人是金元時期出身石明村的兩位道士，他們因興修本村水利的功勞而被村民立祠紀念。<sup>⑤</sup>

金元時期確實有郭元長、姜善信兩位道士。筆者之所以對上述敘事有疑惑，是因為根據現存史料判斷，姜善信不可能在泰和初年領導三村開渠。有關郭元長，筆者所見只有金末士大夫王若虛所撰〈太一三代度師蕭公墓表〉中提及，郭元長在泰和七年（1207）擔任金朝中都皇家道觀太極宮（後改名「天長觀」）提點，在施法禳治蝗災的過程中敗給了太一教道士蕭志冲後被免職。<sup>⑥</sup>有關姜善信的材料相對多些。據1289年儒臣李槃奉敕撰寫的〈靖應真人道行碑〉（「靖應真人」為姜善信死後忽必烈所賜道號），姜善信卒於

③ 道光《趙城縣志》，卷37，〈雜記下〉，頁1。

④ 道光《趙城縣志》，卷27，〈壇廟（寺觀附）〉，頁10。

⑤ 道光《趙城縣志》，卷37，〈雜記下〉，頁20，記載了郭、姜二人作為道士的故事：「郭元長，石明村人，七歲禮道士郭貞常為師。金泰和中奉敕禱雨立應，命提點太極宮事，授元靜太師，賜紫服圭璋，常告人曰：『某歲之暮，吾當逝世矣。』至期果卒，壽七十有二。邑人今祀之。姜善信，亦石明人，為蓮峰真人靳道元弟子，隱居碧霞洞。元世祖南征，駐師驛亭，召問行師事，特陳仁義之舉。後屢聘，言事多中。年七十八終，贈『靖應真人』。」

⑥ 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁839-840。

至元十一年（1274）春，享年78歲。<sup>⑦</sup> 則姜善信當生於1196年左右，泰和初時仍是兒童，不可能如〈善利渠碑記〉所載，組織三村民眾開渠。

由於縣志節錄的碑記並不完整，具體立碑時間無從得知。然碑記作者馬迪署名晉寧路錄事司教諭，則至少應該是在1305年之後。〈善利渠碑記〉在史實層面上的「誤差」，有兩種可能的解釋。一，姜、郭二道士領導三村民眾開挖善利渠之事為史實，但在時間順序上是顛倒的。在泰和初曾受到女真皇室寵信的郭元長，在當時可能有足夠的社會影響力領導民眾開渠。到元中統年間（1260—1263）的時候，郭元長很可能已去世。彼時受到忽必烈支持的姜善信集三村民眾復議開渠，也能說得過去。只是幾十年後石明村鄉人對善利渠早期創修歷史已不十分清楚，因而產生時間、人物上的混淆。二，郭、姜二人沒有參與本村開渠活動，此故事是鄉人杜撰。實際情況如何，並非問題的關鍵。重要的是，為什麼是（或被相信是）道士在金元之際組織民眾興修地方水利？本文認為，〈善利渠碑記〉從歷史記憶的層面，揭示了當時地方社會對郭、姜二位本地出身的名道士之威信的認同。這種社會認知並非空穴來風，而是有深刻的時代背景和現實依據。下文以姜善信為中心，考察金元之際道士在山西地方水利社會中威信的來源和表現。

姜善信出身趙城縣是毫無疑問的。現存山西河津市博物館的至元二十二年（1285）〈大禹廟住持姜善信碑〉載：「□也諱善信，字□□，河東趙城人也，幼慕玄風，親戚不能奪其志也。」<sup>⑧</sup> 姜善信在元初是具有相當政治、社會影響力的人物，這可從忽必烈的支持、儒臣名士的推崇以及全真教團的「拉攏」三方面體現出來。

中統年間忽必烈南下伐宋過程中，召見姜善信詢問征伐吉凶，因其預言屢驗而對姜善信極為寵信，前後六次召見，並命鎮守陝西的安西王子對姜善信在山陝地區的活動予以照顧。當時姜善信正帶領門徒致力於修建平陽地區的重要廟宇，特別是如龍門禹王廟和臨汾堯廟等在傳統國家祭祀中具有重要地位的神廟。他的修廟行為得到忽必烈的鼎力支持，並與忽必烈加強蒙元帝國對漢地的政治控制有密切關係。禹廟建成後，忽必烈親賜「建極宮」廟額、遣使祭祀，並在〈祭禹王文〉中稱，「惟予眇躬，續茲丕緒。即位伊始，遭難實多。乃者同氣咸和，一朝畢會。顧天地之祐相，亦神明之護持。

⑦ 李槃，〈敕賜靖應真人道行碑〉，載陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，頁1120-1121。

⑧ 該碑記目前沒有發表，筆者於2009年6月16日在河津博物館抄錄。

肆遣近臣，聿修嚴祀。聊申謝臆」。<sup>⑨</sup> 此祭文顯然出自儒臣之手，暗示大禹護祐忽必烈在爭奪蒙古汗位的政爭中取得勝利，體現出忽必烈在統治初期，以中國的傳統政治理念合法化蒙古在中原統治的政治意圖。

中統四年（1263）六月姜善信開始修建臨汾堯廟，得到忽必烈更為積極主動的支持。1999年10月，臨汾堯廟出土一塊立於元至正十七年（1357）的碑刻，記載中統四年忽必烈支持姜善信修繕堯廟的聖旨和廟產細目。<sup>⑩</sup> 該聖旨稱：「長生天氣力裡皇帝聖旨：今為靖應真人姜善信平陽、臨汾縣併建堯廟，已命中書左右部、兼諸路都轉運使、知太府監於斷沒平陽李毅地內撥地壹拾伍頃，以資營繕。」<sup>⑪</sup> 「平陽李毅」為元初平陽路總管，世襲其父李守賢之職。<sup>⑫</sup> 李毅因涉嫌中統三年（1262）李璫之亂被忽必烈斬首，李毅家族在平陽境內的大量田產被沒收充公，忽必烈將其中的15頃賜給姜善信修堯廟。至元五年（1268）堯廟修成後，忽必烈又賜名「光宅宮」，並命翰林直講學士王磐撰〈重建堯帝廟碑〉。忽必烈打擊平陽地區世侯家族勢力，支持中國傳統國家祭祀，以加強朝廷對地方控制的政治策略，是其支持姜善信修建堯廟的重要政治背景。

姜善信不僅受到蒙古統治者的推崇，也受到元初儒臣名士的禮敬。姜善信死後，時任平陽路總管府判官的元初名士王惲（1227—1304），親自出席姜善信的葬禮，並為其撰寫祭文。王惲在〈祭靖應真人姜公文〉中回憶，他在中統二年（1261）初次結交姜善信時，後者「野服黃冠，道淳德沖，曾無一言及乎本宗。其揄揚稱頌若恐隕越者，堯舜禹湯文武之道之功，建祠奉祀，竭夫一躬，退而論思，豈墨名而行與儒同者耶？」<sup>⑬</sup> 在儒學不受重視的

⑨ 成化《山西通志》，卷11，〈聖製（詔制附）〉，頁10。該祭文的時間，參考正史所載，當為至元元年（1264）七月。宋濂等撰，《元史》（北京：中華書局，1976），卷76，〈祭祀志〉，頁1903載：「禹廟在河中龍門。至元元年七月，龍門禹廟成，命侍臣持香致敬，有祝文。」

⑩ 此碑完整的碑文目前還沒有發表，筆者根據2001年6月實地考察拍攝的碑文照片內容轉錄。

⑪ 此碑記與正史記載相合。宋濂等撰，《元史》，卷5，〈世祖本紀〉，頁93載：中統四年六月，「建帝堯廟於平陽，仍賜田十五頃」。

⑫ 宋濂等撰，《元史》，卷150，〈列傳〉，〈李守賢〉，頁3547-3548；另見胡聘之在《山右石刻叢編》卷24〈長春觀記〉後對「都會首平陽路兵馬都總管李」的考證，載國家圖書館善本金石組編，《遼金元石刻文獻全編》（北京：北京圖書館出版社，2003），第一冊，頁258-260。

⑬ 王惲，《秋澗集》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷63，〈祭文〉，〈祭靖應真人姜公文〉。

蒙元時期，王惲盛贊姜善信雖道近儒，有借姜善信之舉強調儒家治國理念的重要性。李槃在〈敕賜靖應真人道行碑〉中也表現出此種傾向。<sup>14</sup>

元初姜善信還可能受到全真教團的拉攏。〈大禹廟住持姜善信碑〉和〈敕賜靖應真人道行碑〉都提及姜善信最初入道時，拜蓮峰真人靳道元為師。<sup>15</sup> 靳道元的宗派背景不明。但〈大禹廟住持姜善信碑〉還稱，「真常所以喜其來。未及幾年，欽弘厥教」。「真常」應指全真教教主李志常（1193—1256），號真常。暗示姜善信皈依全真教門下，為傳揚全真教作出了貢獻。金末元初全真教在蒙古統治者的支持下勢力急劇發展，不僅成為戰亂中社會各階層人羣的避難所，更吸收了許多其他派別的道士皈依全真教，在華北社會勢力如日中天。<sup>16</sup> 但忽必烈上臺後，因其個人崇信西藏佛教和為抑制全真教勢力的政治考慮，曾採取一系列措施對全真教團進行鎮壓。<sup>17</sup> 筆者翻閱有關姜善信的所有資料後發現，除此碑刻外，無其他史料提及姜善信皈依全真教。<sup>18</sup> 〈大禹廟住持姜善信碑〉的作者身份因碑刻漫漶而不明，但很可能與全真教關係密切。考慮到1281年全真教剛剛受到忽必烈最嚴厲的政治打擊，作者有可能借姜善信之名，來增強對忽必烈朝廷的政治影響力。

姜善信在平陽地區的地方社會中擁有相當的動員能力。王磐撰〈重建堯帝廟碑〉稱，在姜善信修廟之初，忽必烈曾「賜銀二百錠，仍敕有司下太原

<sup>14</sup> 碑文稱姜善信在修完禹廟後，「上褒其功，因問禹以所行之道，公引尚書太（下闕）世猶古之世也，陛下誠能思政求賢，即今之堯舜也。上悅而從之」。見陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，頁1120-1121。

<sup>15</sup> 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，頁1120-1121。

<sup>16</sup> 關於全真教的救世思想、濟世職能及其與蒙古統治者的關係，參見姚從吾，〈金元全真教的民族思想與救世思想〉，載氏編著，《東北史論叢》（臺北：正中書局，1959），下冊，頁175-204；高橋文治，〈モンゴル王族と道教——武宗カイシャンと苗道一〉，《東方宗教》，第93號（1999年5月），頁24-44；Stephen Eskildsen, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters* (Albany: State University of New York Press, 2004), 155-170。

<sup>17</sup> 關於忽必烈的宗教政策及其上臺後對全真教的鎮壓，參見鄭素春，《全真教與大蒙古國帝室》（臺北：臺灣學生書局，1987），頁145-166；Morris Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times* (Berkeley: University of California Press, 1988), 37-43。

<sup>18</sup> 另外，蒙元時期皈依全真教的道士，一般都會被按照「志」、「道」、「德」的輩分序列重新命名。下文提到姜善信的嫡系門徒，如董若沖、成若安等，名字中第二字都是「若」。姜善信不太可能曾正式皈依全真教。陳垣在《道家金石略》中將有關姜善信的碑刻列入「歸屬不明者」，也不是沒有道理。關於全真教組織的命名體系，參見Vincent Goossaert, "The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism," *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001): 130。

木場給官材二千根」，而姜善信則「皆辭不受。勤力節用，方便勸誘，遇有勞苦，則以身先。道俗信嚮依歸，富者輸財，壯者助力……以祈福者甚眾，不約而孚，不敦而勸，凡三閱歲而廟貌崇成」。<sup>19</sup> 王磐敘述姜善信以己力動員道俗建成規模巨大的堯廟，有溢美的成份。然而，如果沒有傑出的社會動員力，也是無法在三年內建起「為地七百畝、為屋四百間」的煌煌大廟的。<sup>20</sup>

此外，姜善信門下不僅弟子眾多，且自成一派，他們在重修平陽地區重要的地方廟宇之後，往往由本宗弟子壟斷廟宇提點的職位，進而掌握了數量極為可觀的常住廟產。依託所控制的地方神廟和大量常住廟產，姜善信及其門下弟子在平陽地區建構起分佈於眾多州縣的組織網絡。據至元十二年（1275）〈龍門禹王廟聖旨碑〉載：

長生天氣力裡大福蔭護助裡皇帝聖旨：

光宅宮真人董若沖繼靖應真人姜善信在平陽路滎河、臨汾縣起蓋后土、堯廟，及於河、解、洪洞、趙城修理伏羲、媧皇、舜、禹、湯、河瀆等廟宇。仰董若沖凡事照依累降聖旨，依舊管領行者。仍仰本路官司常加護持，禁約諸人毋得沮壞，及使臣軍馬人等不得安下騷擾。准此。

至元十二年二月 日

提點成若安立石<sup>21</sup>

董若沖等姜門弟子顯然繼承了姜善信的角色，繼續充當蒙元朝廷控制平陽地區重要神廟的代理人。<sup>22</sup> 元至元十三年（1276），安西王子給董若沖另一份令旨，承認和保護他們的既得利益，並重申了免除他們所住持的神廟名下田

<sup>19</sup> 成化《山西通志》，卷14，〈壇廟類〉，頁33。

<sup>20</sup> 成化《山西通志》，卷14，〈壇廟類〉，頁33。

<sup>21</sup> 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，頁1104。該碑記與《元史》卷76〈祭祀志〉所載相合：「（至元）十二年二月，立伏羲、女媧、舜、湯等廟於河中解州、洪洞、趙城。」（頁1903）

<sup>22</sup> 姜善信一派道士奉敕住持解州關帝廟的史料，1324年〈重修武安王廟記〉載：「聖朝至元三年（1266），宗師靖應真人姜善信奉世祖旨護持本廟。凡廟之恆產，悉主之，俾修其廟。姜公扃建道院於廟左，即今崇寧宮。志安，靖應之孫，皇慶元年（1312）又奉仁宗旨護持之。」見王汝鵬編著，《山西地震碑文集》（太原：北嶽文藝出版社，2003），頁124。

產物業的地稅和商稅。<sup>23</sup>

姜善信一派道士所擁有的實際產業，從堯廟廟產可見一斑。〈重建堯帝廟碑〉稱廟成後，忽必烈「賜白金二百兩、良田十五頃，為贍宮香火費」。<sup>24</sup> 此處「良田十五頃」應是重申中統四年賜田之詔。現存堯廟的1357年〈光宅宮田宅記〉碑陰所刻光宅宮廟產，分佈於臨汾、洪洞、垣曲、聞喜、沁水等縣，田產達到3500畝，另有28所院地和眾多水磨、水紡車等物業。1357年立此碑時光宅宮中尚住着至少80名道眾。光宅宮道士擁有這些廟產長達一個世紀左右，可見他們在平陽地區的勢力根深蒂固。

光宅宮道士的經濟生活與地方水利系統有密切聯繫。廟產碑中提到多條渠道，光宅宮道眾擁有這些渠道灌溉下的「水白地」、「稻地」等數目不等的水田。另外，該碑文還記載了光宅宮使用不同村莊水磨的日期，如「金店西王胡磨坊三十日，本宮四日。又賈口東單輪水磨一座，三十六日內，本宮十日。又橋村西單輪水磨一座三十日，本宮六日」等。

姜善信與蒙元朝廷的密切關係及其在平陽地區的勢力，為地方社會所認同，一些地方聚落在無力修建本地神廟時，力邀姜善信主持。這些神廟包括了地方水利系統中的水神廟，如絳縣鼓堆泉孚惠聖母祠。鼓堆泉是絳州地區水利的最重要水源。據北宋治平元年（1064）薛仲儒撰〈梁令祠記〉所載，鼓堆泉水利為隋開皇十六年（596）臨汾縣令梁軌所創，「以亢陽頻災，遂跡泉之故道，審勢逗絕，疏源分派，乃開渠十二，率灌田五百頃」。<sup>25</sup> 鼓堆泉水利系統規模浩大，從隋至宋金時期，地方官一直是開發鼓堆泉水利工程及修廟的組織者。在地方傳說中，地方官被賦予主導鼓堆泉水神祭祀的重要職責，因為他們能為神靈建立合法的祠廟，列入國家祀典，獲得朝廷爵號。<sup>26</sup> 據1343

<sup>23</sup> 〈1276年龍門禹王廟令旨碑〉，載蔡美彪編著，中國科學院語言研究所編輯，《元代白話碑集錄》（北京：科學出版社，1955），頁25。

<sup>24</sup> 成化《山西通志》，卷14，〈壇廟類〉，頁33。

<sup>25</sup> 張學會主編，《河東水利石刻》（太原：山西人民出版社，2004），頁35。

<sup>26</sup> 南宋洪邁撰《夷堅志》記載了鼓堆泉龍女祠的軼聞，稱金朝時鼓堆泉神龍女與郡守女真人菩察達成的人神協議：龍女派遣三子守渠運水，助菩察浚渠之役；菩察則為龍女三子立祠祭祀，並向朝廷請封爵號。見洪邁撰，何卓點校，《夷堅志》（北京：中華書局，1981），第二冊，頁778。在此版本中，「鼓堆」寫作「骨堆」。關於地方官為地方神靈申請爵號，並與神靈達成互惠協議的研究，參見 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 79-104；中文版為韓森著，包偉民譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999），頁76-101。

年〈重修孚惠宮記〉載：「董真人重修宮碑備載其實……提點道士劉志順詣予請曰：宮之祠宇，興自晉，隨遭宋金兵革，廢弛蕩盡。吾宗姜真人者，德感世祖宸極，力大緣重。鄉人堅請之，復興此祠。不幸工事未殫，而真人遐舉。」<sup>27</sup> 碑文中「董真人」為姜善信門徒董若沖，在姜善信去世後繼續主持修繕孚惠廟，並改廟為宮，立重修宮碑。1289年在絳州立〈敕賜靖應真人道行碑〉中，立石人為「宣授光宅宮真人董若沖」及「至德大師提點孚惠宮事（下關）」，<sup>28</sup> 表明在1289年以前，孚惠聖母祠已被改稱為孚惠宮，並由姜善信另一弟子住持。姜善信、董若沖改廟為宮的舉動，在提高神靈祭祀等級的同時，也在某種程度上將該神廟變成了本派私產。<sup>29</sup> 更重要的是，他們在此後很長時間內主導鼓堆泉水神祭祀，將道觀與水神廟融為一體。

上文分析了姜善信在元初的政治、社會、宗教影響力，及其門下道眾在平陽地區的組織力量、經濟實力，也證明了姜善信一派道士確實參與不同地方水利系統中的分水和祭祀水神等事務。姜善信無疑在元初的平陽地方社會中有相當的權威。〈善利渠碑記〉的敘述反映了姜善信家鄉北石明村村民對姜善信權威的認同，對本村出身的郭元長、姜善信在善利渠創修過程中組織者地位的強調，似有鞏固北石明村在善利渠分水秩序中的優勢地位的深意。據〈善利渠碑記〉載：「師家莊夫十八名，使水三日；北石明夫三十六名，使水六日；南石明夫二十四名，使水四日。各驗日期，周而復始。」<sup>30</sup> 顯然北石明村的使水日最多。北石明村位處趙城縣西，清朝時屬西鄉石明里。據楊延亮觀察，「西鄉人性椎魯，地亦鮮上腴，瀕河諸村稍資溉浸，然灘地居七八，畛畷盈絀不時，故常訟」。<sup>31</sup> 可見善利渠水利對農田環境不利的北石明村有不容置疑的重要性。本村出身的權勢人物對本村水利有實際的保護能

<sup>27</sup> 《山右石刻叢編》，卷36，〈重修孚惠宮記〉，載國家圖書館善本金石組編，《遼金元石刻文獻全編》，第一冊，頁530。

<sup>28</sup> 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，頁1121。

<sup>29</sup> 宗教建築的「宮」，代表着建築中的最高等級。但「宮」不完全都指道教建築，有些地方神廟也稱為「宮」，如祭祀媽祖的天妃宮。在蒙元時期，「宮」頻繁出現在道教建築中，特別是全真教的許多道觀，都經歷了由「觀」升級為「宮」的過程。最有名的，如芮城祭祀呂洞賓的純陽祠，在蒙元時期重建成規模龐大的永樂宮。關於道教建築的性質和等級，參見 Nancy Shatzman Steinhardt, "Taoist Architecture," in *Taoism and the Arts of China*, eds. Stephen Little and Shawn Eichman (Chicago: The Art Institute of Chicago, in association with Berkeley: University of California Press, 2000), 57-75。

<sup>30</sup> 道光《趙城縣志》，卷37，〈雜記下〉，頁1。

<sup>31</sup> 道光《趙城縣志》，卷6，〈坊里〉，頁11。

力，對普通村民來說是夢寐以求的重要社會資源。

從〈善利渠碑記〉來看，在元代的善利渠水利系統中，除了姜善信，北石明村還有徐氏家族是當時的政治、社會精英，並對本村善利渠水利做出貢獻。〈善利渠碑記〉後段載：「惟地形高下不一，自汾西小河村北過幹河村村南有石坂數十丈，水流窒礙，筭接為勞。乃募工鑿石成渠，以通引灌。有前任太原鹽使司徐公德舉獨備工資，鑿石渠八十餘尺，公議免夫二名。其餘石坂以次開鑿，水得順流。」<sup>32</sup> 徐德舉家族或許是蒙元時期北石明村最有勢力的大族。據徐德舉之子徐毅墓神道碑載，徐氏家族原為北石明村普通農民，徐德舉之父徐玉在金元之際投靠蒙古，由軍官發家，終於河東南路提舉常平倉事。徐德舉由吏出仕，終於太原路鹽使司提舉，徐德舉之子徐毅最為突出，官至御史中丞。<sup>33</sup> 受蒙古統治者支持的道教組織和金元之際因投靠蒙古而發家的世侯家族，可以說是元初漢人社會羣體中最有勢力的兩大羣體。〈善利渠碑記〉中對姜善信和徐德舉創修善利渠的貢獻的描述，同金元之際地方社會權力關係的重組相對應，反映出他們對北石明村村民的實際保護能力和村民對其權威的認同。有意思的是，徐毅墓神道碑中提到，徐毅一女嫁與姜端信。若姜端信與姜善信有親屬關係，<sup>34</sup> 則姜善信本家與徐氏家族可能都是當時鄉里的權勢家族。

岸本美緒在對明清時期的鄉紳研究中指出，鄉紳在地方社會中的威信，與其說來源於國家制度和個人財富，不如說來源於周邊人羣對其勢力的認同。在這種社會認同中誕生了鄉紳對周邊人羣的實際保護能力，後者又進一步將周邊人羣吸引到鄉紳周圍，形成明清社會「鄉紳支配」的特色。<sup>35</sup> 姜善信（及郭元長）與其家鄉北石明村人的關係，與這種「鄉紳支配」的社會關係模式有類似之處。

北石明村民眾對姜善信權威的認同在口耳相傳的地方傳說中被強化，進一步影響到後代的歷史書寫。道光《趙城縣志》編者楊延亮稱，「予始至北石明村，見渠水潺湲，映帶村落，樂之。人曰此下河渠也。問所修，曰元中

<sup>32</sup> 道光《趙城縣志》，卷37，〈雜記下〉，頁1-2。

<sup>33</sup> 黃潛，〈元故御史中丞贈資政大夫中書右丞上護軍追封平陽郡公諡文靖徐公神道碑銘並序〉，載王汝鵬編著，《山西地震碑文集》，頁164-168。

<sup>34</sup> 據1289年〈敕賜靖應真人道行碑〉載，「為季父所迫，迫令還家。未幾復辭去，親知其不可留，聽其所如」，則姜善信確實在北石明村還有親屬。

<sup>35</sup> 岸本美緒，《明清交替と江南社會：17世紀中國の秩序問題》（東京：東京大學出版會，1999），頁47-52。

統間村人郭元長、姜善信創築。然故渠廢久矣」。<sup>36</sup> 即便故渠早已廢棄，從元直至晚清，北石明村人始終相傳本村出身的郭元長、姜善信是善利渠及下河渠的創修者。村民的傳說和真人祠的存在，對道光《趙城縣志》記載善利渠的創修歷史，以及節錄〈善利渠碑記〉的選擇大概都有直接的影響。

### 三、寺觀團體與水利系統：霍泉水利系統個案

本節以灌溉趙城、洪洞兩縣（1958年後合併為洪洞縣）的霍渠水利系統為個案，進一步探討以下幾個問題：佛道寺觀團體如何介入地方水利系統？如何影響水神祭祀、分水修渠等日常水利事務？它們與水利系統中的鄉村聚落之間有哪些內在的聯繫？

#### （一）廣勝寺與水神廟

蒙元時期宗教組織積極參與霍泉水利系統的一個典型例子，是廣勝寺僧對霍泉水神廟事務的深度介入，促進了寺與廟之間密不可分的體制性關係的形成。

水神廟位於現洪洞縣東北15公里的霍山西南麓，與旁邊的廣勝下寺僅一牆之隔。現存水神廟建築為元朝大德七年（1303）地震後重修的正殿「明應王殿」，「明應王」為霍泉水神，俗稱大郎，神靈屬性上為龍王，霍山神長子。「明應王」的稱號是民間從「明應」的廟額演化而來。<sup>37</sup> 殿內完成於元泰定元年（1324）的壁畫，描述了地方官員向霍泉水神明應王祈雨以及明應王行雨等許多場景。<sup>38</sup> 中

<sup>36</sup> 道光《趙城縣志》，卷31，〈人物傳〉，頁20。

<sup>37</sup> 徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），第一冊，〈禮二十〉，〈霍山神祠〉條，頁815記載：「霍山神山陽侯長子祠在趙城縣，徽宗崇寧五年十二月賜廟額『明應』。」黃竹三最早據《宋會要輯稿》的記載解釋霍泉水神與霍山神的關係，參見黃竹三，〈山西洪洞縣霍山水神廟及水神廟祭典文碑祭祀演劇考述〉，《民俗曲藝》，第109期（1997年9月），頁1-58，後收入氏著，《戲曲文物研究散論》（北京：文化藝術出版社，1998），頁169-201。

<sup>38</sup> 學者對明應王殿的壁畫有許多研究，特別是題為「大行散樂忠都秀在此作場」的戲劇壁畫，引起了中外研究者廣泛的關注。參見柴澤俊、朱希元，〈廣勝寺水神廟壁畫初探〉，《文物》，1981年，第5期，頁89-90；磯部彰，〈廣勝寺明應王殿の元代戲曲壁畫の畫題について〉，《東方學》，第79輯（1990年1月），頁47-66。另外，美國藝術史學者景安寧(Anning Jing)的《廣勝寺水神廟：藝術、儀式和戲劇的宇宙論功能》(The Water God's Temple of the Guangsheng Monastery: Cosmic Function of Art, Ritual and Theater, Leiden: Brill, 2002)，對水神廟壁畫以及明應王信仰等內容進行了較為全面的研究。

國傳統祀典中對山川神祭祀的原則，如《禮記·祭法》所言：「山林、川谷、丘陵，能出雲為風雨，見怪物，皆曰神」。<sup>39</sup> 霍泉水神作為行雨之神被崇奉和祭祀的歷史，應該是相當久遠的。從唐代貞觀年間霍泉水被引渠灌溉趙城縣農田之後，霍泉神信仰就與逐漸擴展的霍泉水利系統密不可分。自宋以後霍泉水利系統覆蓋洪洞、趙城兩縣，包括南、北霍渠兩條主渠和小霍渠、清水渠兩條支渠，規模龐大。霍泉水神廟成為這些渠系水利組織，特別是北霍渠和南霍渠，水神信仰和祭祀的中心。

廣勝寺何時介入水神廟事務，沒有明確的史料記載。金天眷二年（1139）所立南霍渠渠條，記載了南霍渠渠長、溝頭等在春秋兩季向渠下水戶收取祈神錢以祭祀水神，但沒有提及廣勝寺。<sup>40</sup> 筆者推斷，廣勝寺僧團正式介入水神廟祭祀，當在金末廣勝寺僧人道開重修水神廟之後。至元二十年（1283）〈重修明應王廟碑〉載：

金季兵戈相尋，是廟煨燼，居民遑遑，予遺者生有不給，奚暇水神之祀哉！……自時厥後，廣勝寺戒師、前平陽僧錄道開憫茲荒廢，有修復之志，乃歎曰：「是廟濟人之源，祀典所載，雖責在有司，亦我寺之福田也，忍使久而堙廢乎？」乃鳩材命工，築以新基，棄其舊址。有北霍渠長陳忠等附益之，創為正殿，十有八楹。<sup>41</sup>

金末平陽地區遭受戰亂重創，居民無力、官府無心恢復戰前的水利祭祀，這是道開修水神廟的社會背景。此後，廣勝寺僧團在宗教理念、建築空間和藝術表現等諸方面，將其影響滲透到明應王水神信仰的傳統中。

首先，道開等廣勝寺僧人應用佛教「福田」理念，解釋了佛教組織與霍泉水利系統之間的內在關係。道開「是廟……亦我寺之福田」的說法，其意思是，廣勝寺僧通過「照看」「濟人之源」的水神廟來惠及民眾。這種理解強調了廣勝寺與水神廟之間的紐帶關係，以及廣勝寺僧團在修建、管理水神

<sup>39</sup> 鄭玄注，孔穎達疏，田博元標點，《禮記注疏》（臺北：新文豐出版公司，2001），卷46，頁1994。

<sup>40</sup> 孫煥命纂，《洪洞縣水利志補》（太原：山西人民出版社，1992），頁68。

<sup>41</sup> 黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》（北京：中華書局，2003），頁9。

廟的行為中所具有的慈善功能，為僧團在水利系統中的角色提供宗教思想上的合理性。然而從嚴格的佛教思想來說，「福田」理念用在解釋廣勝寺與水神廟關係上是有問題的。「福田」在佛教話語中，通常指世俗社會通過供養僧團來累積功德。僧尼自身也可通過建塔、寫經、修寺、供養菩薩僧眾等方式獲得功德，但只限於此類佛事。<sup>④</sup> 僧團通過照顧民間神靈的祭祀來累積功德的說法，則幾乎沒有，因為這是降低佛教神祇在神界等級的自降身份的做法。即便是僧人自己，大概也沒有意識到「福田」話語在教義與實際應用之間的衝突。〈重修明應王廟碑〉中道開「是廟……亦我寺之福田」的敘述，未必是道開的原話，作者劉茂寶撰此碑記時距道開修廟已近五十年，其出處可能來自廣勝寺僧口述，也可能是劉茂寶自己的「創造」。兩種可能性都反映出當時僧俗社會對佛寺與民間神廟之間存在密切關係的認可。

在廣勝寺與水神廟之間體制化關係的建立中，廣勝下寺的建立是關鍵。廣勝寺現存碑記證明，位於霍山頂的廣勝上寺建於唐中期，<sup>④</sup> 而緊鄰水神廟、負責水神廟日常灑掃的廣勝下寺，史料中沒有明確的建寺時間。<sup>④</sup> 〈重修明應王廟碑〉稱，「又口僧徒構屋其旁，以備灑掃，時大元甲午歲也」。僧徒在水神廟新址附近所建屋宇，很可能為廣勝下寺的起源。如果當時下寺已經存在，就沒有必要在水神廟邊上另建屋宇。藝術史研究者對現藏美國大都會博物館 (Metropolitan Museum) 和納爾遜-阿特金斯藝術博物館 (Nelson-Atkins Art Museum) 的廣勝下寺主殿壁畫的研究表明，這些壁畫繪於13世紀末或14世紀初。間接證明廣勝下寺可能建於蒙元時期。儘管學者們對壁畫繪製的具體時間有所爭議，但都一致認為，納爾遜-阿特金斯藝術博物館所藏以

④ 如長治縣王村金皇統四年〈寶雲寺佛殿記〉稱，寺僧法淵及檀越李諒修殿之舉為「發心造立精舍，求福田利益」。見《山右石刻叢編》，卷19，載國家圖書館善本金石組編，《遼金元石刻文獻全編》，第一冊，頁130。關於「福田」在印度佛教和中國佛教中的概念，參見 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 157-164; B. J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 24-28。

④ 〈唐大曆四年(769)狀請置寺文碑〉、〈廣勝上寺舍利寶塔序〉，載扈石祥編著，《廣勝寺志》(北京：中央民族學院出版社，1988)，頁37-39。

④ 有學者根據現存下寺〈董村重修太上神佛廟志〉之碑，推定廣勝下寺的建築早已存在，在金時是一道教神廟。但筆者認為，該碑刻很可能是被後人移入廣勝下寺之內的，從該碑記內容來看，太上神廟與廣勝上寺和水神廟都毫無關係。董村是北霍渠流經趙城縣的村，距霍泉34里。參見劉液，〈董村重修太上佛神廟志〉，載李永奇、嚴雙鴻主編，《廣勝寺鎮志》(太原：山西古籍出版社，1999)，頁209-210。

熾盛光佛(Tejaprabha)為主題的壁畫，暗示與1303年山西大地震有密切關係，因為熾盛光佛在佛教經典中掌管天空星辰運行，有防止自然災害的神力。<sup>45</sup>

大德七年八月初六(1303年9月17日)晚，山西平陽、太原兩路大地震。地震研究者據現存碑碣史志資料分析認為，此次地震震級達到八級，震中在趙城縣，而且此後幾年餘震不斷。<sup>46</sup>此次地震對整個山西社會造成嚴重破壞，據震後地方碑刻記載，平陽路30%的人口(近二十萬人)在地震中喪生，70%的建築塌毀，其中包括廣勝上寺和水神廟。<sup>47</sup>現藏國家圖書館的洪武十五年(1382)刻本《平陽志》卷6〈趙城縣寺觀〉條載，「廣勝寺，在霍山南嶺上……至元大德地震，廟塔傾頽，遂移寺於山下，當霍泉之北，舊寺遺址尚存」。從大德七年地震至明初，上寺一直處於廢棄狀態，廣勝寺僧集中居於並未完全被毀的下寺。據延祐六年(1319)〈重修明應王殿之碑〉載，「不幸至大德七年八月初六日夜，地震河東，本縣尤重，靡有孑遺……上下渠堰陷壞，水不得通流」。<sup>48</sup>可見此次地震對霍泉水利系統破壞之嚴重。大德九年(1305)南北兩渠渠眾在地方官監督下重修水神廟時，廣勝寺僧眾從旁添力。〈重修明應王殿之碑〉載：「始經營之也，時有寺僧聚提點亦嘗施工……及山之僧妙潛添力贊成其事。」<sup>49</sup>明應王殿於延祐六年(1319)建成，很有可能廣勝下寺也在同期重建，並在主殿牆壁上繪製了熾盛光佛的壁畫，祈求熾盛光佛的庇祐，避免類似大災的再次發生。<sup>50</sup>

<sup>45</sup> 景安寧提出壁畫的繪製時間在1309至1319年之間，參見 Anning Jing, "The Yuan Buddhist Mural of the Paradise of Bhaisajyaguru," *Metropolitan Museum Journal*, 26 (1991): 159。另有學者認為，廣勝下寺主殿可能並未毀於1303年地震，壁畫的時間可能在13世紀晚期。藝術史學者對壁畫年代的爭論，參見 Michelle Baldwin, "Monumental Wall Paintings of the Assembly of the Buddha from Shanxi Province: Historiography, Iconography, Three Styles, and a New Chronology," *Artibus Asiae*, 54:3/4 (1994), 241-267。

<sup>46</sup> 孟繁興、臨洪文，〈略談利用古建築及附屬物研究山西歷史上兩次大地震的一些問題〉，《文物》，1972年，第4期，頁17。

<sup>47</sup> 王汝鵬編著，《山西地震碑文集》，頁48、55-56、66。關於這次地震對元朝統治的影響，參見太田彌一郎，〈元大德七年(1303)山西大震災始末——元朝衰亡への轉換點〉，《東北大學東洋史論集》，第10輯(2005年3月)，頁267-284。

<sup>48</sup> 王刺哈刺，〈重修明應王殿之碑〉，載黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁16。

<sup>49</sup> 黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁16。

<sup>50</sup> 平陽地區佛寺在1303年地震後重建時繪製熾盛光佛神像的例子，還見於襄汾縣壽聖寺，參見1335年〈太平縣故城壽聖寺繪像碑〉，載王汝鵬編著，《山西地震碑文集》，頁139-140。

廣勝寺僧人不僅在興修水神廟的過程中表現積極，而且對繪製水神廟壁畫也有深刻影響。明應王殿建成後，廣勝寺僧繼續與南北霍渠渠眾合作，雇人繪製明應王殿內的壁畫，完成於泰定元年（1324）。在西壁正中描繪地方官向明應王祈雨的場面中，在明應王的正上方畫有三個佛的形象，<sup>⑤①</sup> 暗示在神界佛居於龍王之上的等級關係。中國佛教僧團內部對佛教與中國地方神祇的認識，往往突出佛教高僧通過其神力令地方神祇皈依佛教，或在一定條件下與其和平相處。<sup>⑤②</sup> 水神廟壁畫體現的佛與明應王的等級關係，與佛教「征服」地方神靈的話語是一致的，反映廣勝寺僧團從藝術表現上強調佛教相對地方神靈的優勢地位，間接強調廣勝寺對水神廟的優勢地位。

廣勝寺僧團能夠對水神廟事務有諸多影響，和其作為蒙古皇家寺院的地位應該是分不開的。〈重修明應王殿之碑〉載：「泉之北，古建大刹精蘭，揭名曰廣勝，不虛譽耳。視其佳麗絕秀，非大雄能棲此乎？殿廊齋舍，僅可百楹，僧行稱是。世祖薛禪皇帝御容、佛之舍利、恩賜藏經在焉，乃為皇家祝壽之所由。」<sup>⑤③</sup> 廣勝寺藏有忽必烈所賜藏經和忽必烈的畫像，並專為蒙古統治者祈福，可見廣勝寺僧團直接受到蒙古皇族的支持。廣勝下寺壁畫主題的選擇也能體現這一點。有學者指出，熾盛光佛的形象不僅出現在主殿壁畫，還出現在前殿壁畫（現存美國賓夕法尼亞大學博物館）。頻繁使用熾盛光佛為壁畫主題，除了防地震外，可能還蘊含褒揚忽必烈的深意。在佛教經典中，熾盛光佛同時又是手握金輪的轉輪王，與文殊菩薩信仰有密切關係。<sup>⑤④</sup> 忽必烈在1260年成為蒙古大汗後立西藏喇嘛八思巴（1235—1280）為國師，八思巴則認可忽必烈為轉輪王及文殊菩薩化身。<sup>⑤⑤</sup> 廣勝寺僧團與忽必烈之間的密切關係是顯而易見的。

⑤① 柴澤俊編著，《山西寺觀壁畫》（北京：文物出版社，1997），頁225。

⑤② Bernard Faure, "Space and Place in Chinese Religious Traditions," *History of Religions*, 26:4 (1987): 341; Koichi Shinohara, "Buddhist Precepts in Medieval Chinese Biographies of Monks," in *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World: An International Symposium*, eds. Charles Weihsun Fu and Sandra A. Wawrytko (Westport: Greenwood Press, 1994), 78.

⑤③ 黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁15。

⑤④ Marilyn Gridley, "Images from Shanxi of Tejaprabha's Paradise," *Archives of Asian Art*, 51 (1998/1999): 7-15.

⑤⑤ Herbert Franke, *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yuan Dynasty* (München: Verlag der Baerischen Akademie der Wissenschaften, 1978), 58-63.

關於廣勝寺與水神廟關係的本質，好並隆司指出，水神廟在金元時期經歷了一個為廣勝寺私產化的過程。<sup>56</sup> 筆者則認為，蒙元時期，廣勝寺僧眾確實對水神廟的修建和水神祭祀有深遠影響，但寺與廟在宗教空間和宗教屬性上仍有明確的區分。廣勝寺僧並不居住於水神廟之內，也沒有將其改建為佛教建築，因此不能簡單地將水神廟定性為廣勝寺的私產。然而可以肯定的是，廣勝寺通過建構與水神廟之間的體制化聯繫，與南北霍渠水利組織之間形成了長期的合作關係。

這種合作關係表現為，廣勝寺僧人為兩渠看守霍泉水源，負責水神廟日常灑掃與祭祀，並為聚集水神廟議事的渠長、溝頭提供棲居之所。與此相應，兩渠渠眾則為廣勝寺提供定期定額的香火銀錢。這種關係作為地方傳統被明文規定下來。明萬曆四十八年（1620）趙城縣知縣為霍泉水利所立的〈水神廟祭典文碑〉，詳細地規定了雙方的義務和權利。如，兩渠在水神廟每月初一祭祀時，提供「各門神、上下寺紙箔，銀一錢四分，每月常明燈油四斤，銀一錢二分；每月細香、盤香，銀三分」，「正月元旦備絕大油蠟二對，一對在廣勝寺供獻，一對在城行宮供獻，務點至正月終。銀一兩五錢」，「與下寺住持房錢銀三兩六錢，應承渠長、各村溝頭歇宿，待蓋房後議去。止應住宿，不得騷擾茶水」。<sup>57</sup> 另〈水神廟祭典文碑〉「北霍渠禁約」條中有一項禁止廣勝寺僧人下鄉科斂的記載：「下寺之設，原為看守霍泉，應承廟祀往來人等，往常科斂無數，今已酌定住歇公費，住持僧再不許在各里綽收秋夏。」<sup>58</sup> 則廣勝下寺的建立確實與水神廟有直接的關係，而後代下寺僧人下鄉徵收錢糧的活動，很可能借水神祭祀的名義。蒙元時期廣勝寺僧團建構起來的寺與廟之間的體制性關係，以及這一關係在當地的傳統化，是後代寺僧能夠直接向渠眾徵收物資的前提。

## （二）南北霍渠渠系內的佛寺道觀

除了廣勝寺之外，霍泉水利系統中還有不少建在村落中的佛寺道觀。延祐六年建成明應王殿之後所立〈重修明應王殿之碑〉，給我們留下了研究這些佛道寺觀的重要史料。該碑目前仍完好地保存在水神廟內，碑陰刻〈助緣

<sup>56</sup> 好並隆司，〈山西省の碑刻に見える水利祭祀と灌溉〉，《中國水利史研究》，第33號（2005），頁50。

<sup>57</sup> 黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁50-51。

<sup>58</sup> 黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁52。

題名之記〉，記錄參與重修的南北霍渠渠長、各村溝頭，以及其他贊助立碑的個人和團體。據此題名記統計，當時北霍渠灌溉網絡覆蓋趙城縣沿渠28個村莊，南霍渠覆蓋趙城縣四個村和洪洞縣九個村。<sup>59</sup>

〈助緣題名之記〉所記參與者名單中，來自21所寺觀的20位僧道人士，擔任渠長、渠司、溝頭等南北霍渠組織內的管理者職務。<sup>60</sup> 這些寺觀分佈於南北霍渠網絡覆蓋下的眾多村落中。北霍渠系統內包括柴村全真觀、上紀落村長春觀、王樂村玉清觀、師同村三清觀、董村玉虛觀、大李宕村祥光觀、王開村普覺院、胡坦村普濟東寺、普濟西寺、永樂村容攝寺、圓明寺、楊堡村慈氏院、北伏牛村紫微觀等13所寺觀，南霍渠系統中有道覺村靈泉觀、馮堡村清微觀、封村北社大雲禪寺和裕副寺、南秦龍祥觀等五所佛道寺觀。此外北霍渠下尚有天寧宮、臥雲觀、寶嚴寺三所寺觀，情況比較特殊，下文將專門分析。

水利系統中的寺觀團體，因其宗派屬性而具有超越於地方組織以上的教團關係網絡。在〈助緣題名之記〉中出現的道觀中，我們可以肯定，至少柴村的全真觀和道覺村靈泉觀都曾為全真道觀（柴村和道覺村分別為北霍渠和南霍渠的上游村），且同為道士棲元真人門下道觀。據現存河南孟縣立於至元十五年（1278）前後的〈棲元真人門眾碑〉載，洪洞縣五座村落道觀和趙城縣七所道觀的男、女道士，為該棲元真人門眾，趙城縣七所道觀中包括了柴村全真觀和道覺村靈泉觀。<sup>61</sup> 棲元真人的身份，從其門眾分佈來看，應該是活躍於河南和山西南部的一個全真道士。全真教組織的一個特色就是重視宗派傳承，當時立碑刻宗派系圖或門眾名錄的做法風行一時。同一宗派下的門眾及其所在道觀，分佈於跨路、州、縣的眾多城鎮村落中，門眾之間互通往來，能夠依靠教眾的力量組織開發水利工程。<sup>62</sup>

現存於洪洞縣上紀落村的兩塊元代長春觀碑刻（見附圖1），是筆者目

<sup>59</sup> 關於南霍渠村落格局從金元至明清的變化，參見張小軍、卜永堅、丁荷生（Kenneth Dean），〈《陝山地區水資源與民間社會調查資料集》補遺七則〉，《華南研究資料中心通訊》，第42期（2006年1月），頁17-25。

<sup>60</sup> 〈助緣題名之記〉，載黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁20-22。

<sup>61</sup> 王宗昱編，《金元全真教石刻新編》（北京：北京大學出版社，2005），頁173。

<sup>62</sup> 1247年全真教王重陽弟子郝大通門下王志謹，率門眾道侶開發終南山祖庭附近的澇水，是最好的例子。參見〈棲雲王真人開澇水記〉，載陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，頁620-621。

前所見有關南北霍渠村落寺觀的唯一詳細記載。<sup>⑬</sup> 這兩塊碑所提供的信息，至少可以讓我們了解以下兩方面的問題：長春觀何時、通過什麼方式在上紀落村建立？長春觀道團與上紀落村民眾之間有怎樣的關係？

1967年山西省歷史地震調查組在調查記錄1303年山西大地震的碑刻時，搜集到兩碑中立於1335的〈長春觀田土記〉之碑，<sup>⑭</sup> 為附圖1中立於牆壁之前的碑刻（下文簡稱為「碑一」）。該碑碑文內容目前已出版。<sup>⑮</sup> 嵌於牆壁中的碑刻（下文簡稱為「碑二」，見附圖2），概因不涉及地震內容，而沒有被調查組著錄。據目前能辨識的碑文內容，碑二敘述了長春觀的建觀故事，部份已漫漶不清，具體立碑時間不明。據1335年〈長春觀田土記〉的記載，長春觀由外來道士與村民在元初合力共建，在1335年之前有另一塊石碑記錄建觀始末，<sup>⑯</sup> 很可能即為碑二。

碑一〈長春觀田土記〉的內容相對完整，提供了長春觀道士扎根於上紀落村的重要信息，下文將結合碑二內容對碑一進行具體分析。

#### 長春觀常住田土記

承事郎安豐錄事王好古撰

萬迪篆額並書

晉甯屬縣趙城，邑治之南，村落曰上紀。地形高阜，左仰霍山之雲嵐，右瞰汾川之隴畝，前臨崖壑灣轉，有古龍洞，樹木森鬱，溪洞間寂。適值道士任志蹇偕同流過之，盤桓遊憩，瞻此佳勝，地僻泉甘，注意不忍去矣。因而相謂曰：「實吾儕隱逸者也，可留居焉。」奈無得地。是時皇元開創，政尚無為，田野多蕪，民俗簡樸，人人樂相施與。會里人任德輩，蓋亦惡世而慕仙者，遂割己□為築園堵、結庵，俾永住持焉。自時厥後，道門儔俗相求而□者眾，

⑬ 照片由日本早稻田大學飯山知保、井黑忍和九州大學船田善之於2010年3月田野調查時拍攝，特別感謝三位先生與筆者分享這些資料。據飯山知保告悉，當地有老人稱兩碑所在地是原長春觀遺址，當地人稱該觀為老（發音為Lao，或為別的同音字）春觀。

⑭ 孟繁興、臨洪文，〈略談利用古建築及附屬物研究山西歷史上兩次大地震的一些問題〉，《文物》，1972年，第4期，頁17。

⑮ 〈長春觀田土記〉，載王汝鵬編著，《山西地震碑文集》，頁137-138。

⑯ 道光《趙城縣志》，卷27，〈壇廟（寺觀附）〉，頁12載：「長春觀，在縣南十五里上紀落村，唐咸寧中建。」《洪洞介休水利碑刻輯錄》中引用此記載，顯然有誤。

遂謀建殿宇，增葺日盛。繼而王志杳克纂前修，率眾課瓜，賴田租備齋糧之費。<sup>⑥7</sup>

里人施捨田土給道士在本村建道觀，在蒙元時期華北社會中是普遍現象。<sup>⑥8</sup>碑記中「皇元開創，政尚無為，田野多蕪，民俗簡樸，人人樂相施與」的記載，暗示了出現這種社會行為的政治、社會和經濟因素。蒙古征服戰爭造成北方人口劇減，戰後大量田地荒蕪，缺乏人力開墾。<sup>⑥9</sup>蒙元政府對戰後社會重建介入的力度很小，遭受戰爭重創的普通村民很難依靠己力重建家園。在這種情況下，村民與當時聲勢浩大的道教，特別是全真教，組織合作重建鄉村社區，對村民和道士而言是雙贏的選擇。

除了「惡世而慕仙」的宗教信仰，任德等村民通過立契的方式將田土捐給道士任志蹇等建庵的行為背後，可能存在實際利益和需要的考慮。首先，元代道觀的常住田產往往有免稅特權。<sup>⑦0</sup>村民可以與道觀達成互惠的協議，一方面通過將耕地捐給道觀來避稅，另一方面則繼續耕種這些耕地，並供給道觀一定數目的田租。此類小農將土地獻給寺觀並成為寺觀佃戶以圖蔭庇的現象，在元代屢見不鮮。<sup>⑦1</sup>〈長春觀田土記〉稱「王志杳克纂前修，率眾課

⑥7 王汝鵬編著，《山西地震碑文集》，頁137-138。

⑥8 長春觀碑文中道士與村民合作建觀的故事模式，在蒙元時期遍佈華北各地的全真教碑刻中比比皆是。據學者保守估計，當時全真教在華北各村落中建立了四千多所道觀，參見 Vincent Goossaert, “The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism,” *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001): 117。

⑥9 目前學界尚無對蒙古征服戰爭中北方人口死亡率的研究，但現存的一些人口數據已經很能說明問題。據《金史》記載，金朝1207年進行最後一次人口統計時，官方記載在籍人口7618438戶，53532151口。見脫脫等撰，《金史》（北京：中華書局，1975），卷46，〈食貨志〉，頁1036。1236年，蒙古政府在河北、山西、山東擴戶時僅得200000戶。河南一地在1207年時人口達到1746210戶，而到1252年時劇減到30018戶。儘管有不在籍戶、戶規模的變化和版籍的變化等問題帶來的統計誤差，金元之際北方人口劇減是顯而易見的。關於蒙古政權下戶籍種類和戶口數目的問題，參見愛宕松男，〈蒙古人政權治下的漢地における版籍の問題——特に乙未年籍、壬子年籍及び至元七年籍を中心として〉，載氏著，《愛宕松男東洋史學論集》，第4卷，《元朝史》（東京：三一書房，1988），頁212-259；吳松弟，《中國人口史（第三卷）：遼宋金元時期》（上海：復旦大學出版社，2005），頁379-384。

⑦0 關於元代僧尼道士的賦稅問題，參見白文固、趙春娥，《中國古代僧尼名籍制度》（西寧：青海人民出版社，2002），頁183-219。

⑦1 李景林，〈元代寺院土地佔有狀況初探〉，《元史及北方民族史研究集刊》，第10期（1986），頁13。

瓜，賴田租備齋糧之費」，則長春觀道眾的日常生活靠獲取田租來維持，而租種這些田土的村民，可能就包括了捐地之人。其次，人口稀少的聚落可以通過建立道觀來吸引外來人口落戶本村，發展本村農業經濟。碑二殘文稱最初建庵的道士有包括任志蹇在內的「四子」，後來逐漸增加到20人以上。又稱「至□修水碓，假力農耕」，則長春觀道士確實參與了上紀落村農田水利生產在戰後的恢復發展。此記載也證明了長春觀道士有參與上紀落村水利組織的資格。水利組織的核心功能是為農田灌溉和使用水碓等水利設施進行有效地分水。對於落戶鄉村聚落的僧道寺觀團體來說，擁有水田、水碓等資源，往往是其參與分水的重要前提。

據道光《趙城縣志》載，上紀落村所在南鄉「地平衍，霍水盈渠，得灌溉利，水田多種秔稻，春夏間畦塍如繡，樂土也」。<sup>②</sup> 對任志蹇等道士來說，儘管考慮到「樹木森鬱，溪澗間寂……地僻泉甘」的自然環境適合道士隱居，但得霍水灌溉之利的富饒田產恐怕也是吸引其選擇定居上紀落村的重要因素。1303年的趙城大地震中，長春觀也遭到極大的破壞。〈長春觀田土記〉的後半部份敘述了地震後長春觀道士王道全的修觀過程，反映出田產的存在是長春觀在災後得以重建的重要原因：

迨於大德七年，坤輿大震，觀洞屋廬摧圮為之一空。道徒數少，暨乎唯王君道全嗣守故業，服田力穡，積歲累月。收穫之餘饒，貿易什物。改作正殿，庫庖齋□，靡不完葺，輪奐更新，可謂肯堂肯構，乃亦有秋者也。一日，道全集□□曰：「夫道流，異性類聚，得不離睽，以義居者，食用足也。食用之□□□□□之所出矣。契券雖存，慮或殘毀遺失。欲將若干頃畝□□以□諸石，傳之不朽。」請予屬文記之。予聞而歎曰：「前人□□□□□□知守成之為尤難也。其觀號長春，肇造之始末，□先生記□□□□□碑文，其載詳明，餘不必書。」固辭不獲已，姑始附其所□□。大元元統三年歲次乙亥三月既望，沖和集義大師晉甯路霍州提舉□□□。

王道全通過親自耕種農田和出售農產品來累積資財、重建長春觀，又因擔心

② 道光《趙城縣志》，卷6，〈坊里〉，頁7。

③ 王汝鵬編著，《山西地震碑文集》，頁138。

記錄長春觀常住田地的「契券」殘毀遺失，而希望通過立碑的方式將長春觀產業「傳之不朽」，證明了田產對扎根於村落社會中的寺觀團體之重要意義。1319年水神廟〈助緣題名之記〉中，「長春觀主」作為上紀落村溝頭的身份出現，王道全很可能就是1319年時的「長春觀主」。值得一提的是，地震後長春觀的重建與元初興建的模式有着很大不同，地震後不僅原有道徒數目減少，且少有外來道眾的參與和村民的施捨。<sup>⑦④</sup>

不僅是上紀落村的「長春觀主」，1319年〈助緣題名之記〉中擔任渠長、溝頭的所有各村寺主、觀主，都沒有被提及本人名字。這是為何呢？該題名記中提到宗教人士姓名的，只有南霍渠上四村清和觀趙德致和東華觀遼道榮，而此二人與另外四人的名字，與四村渠長、溝頭的名單是分開單列的。說明包括此二道士在內的六人，是以個人身份贊助立碑。以此反推，擔任渠長、溝頭的觀主、寺主不被留名，恰恰說明了這些寺觀的寺主、觀主可能是各村社的常任渠長、溝頭。

山西地區的水利組織大多以村莊為分水的基本單位，在寺觀裡居住的僧道，往往以整個寺觀團體為一戶作為村落成員的一分子，參與水利系統的日常事務。<sup>⑦⑤</sup> 在這種情況下，寺觀團體內個人的身份只有在具體事件中才被記載。例如，在〈助緣題名之記〉中「天寧宮主」是北霍渠渠長之一，碑陽〈重修明應王殿之碑〉碑文載記，「府吏段士良，屢注意於是，一日，率老而德者史珪、郭景文、郭翊、高仲實、石克明、翟天錫、天寧宮提點趙思玄等，踵門求記於予」。<sup>⑦⑥</sup> 這些向趙城縣主簿王刺哈刺求記的所謂的「老而德者」，大多為南北霍渠渠長、渠司等水利組織領導者，如史珪為大德九年重修明應王殿的北霍渠渠長，翟天錫為延祐六年立碑時的北霍渠渠司。天寧宮提點趙思玄，顯然是作為北霍渠渠長的天寧宮主。

⑦④ 地震造成山西大量道觀的倒塌和道士的傷亡，參見宋濂等撰，《元史》，卷21，〈成宗本紀〉，頁459：大德八年五月「庚辰，以去歲平陽、太原地震，宮觀摧圮者千四百餘區，道士死傷者千餘人，命賑恤之」。

⑦⑤ 這點可從霍邑縣杜莊村在元初的爭水案例中管窺一二。至元十二年（1275）所立〈霍邑縣杜莊碑〉中所列本村人戶，包括了「金田院」、「妙峰院」、和「遇聖院」三個寺廟，而且在至元十年（1273）杜莊村人狀告宋聖村二村婦盜水案中，向官府遞狀子的四人中一人為僧人「惠吉祥」，來自於上述三個寺院中的一個。見《山右石刻叢編》，卷25，〈霍邑縣杜莊碑〉，載國家圖書館善本金石組編，《遼金元石刻文獻全編》，第一冊，頁293。

⑦⑥ 王刺哈刺，〈重修明應王殿之碑〉，載黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁16。

除天寧宮主外，還有兩位寺觀住持為北霍渠渠長：臥雲觀主和寶嚴寺主。他們和其他四人（續忠賢、李天祥、郭仁卿、高宜之）一起，並列於「郭下渠長」名下。郭下村在霍泉水神廟附近，例來壟斷北霍渠渠長之職。然天寧宮、臥雲觀、寶嚴寺這三所佛道寺觀並非坐落於郭下村中。天寧宮位於城內桂林坊，臥雲觀和寶嚴寺都在城東里許，<sup>⑦</sup> 從位置上來說都在北霍渠的下游。為何這三個寺觀的住持可以擔任北霍渠渠長呢？元朝時北霍渠水可能已被引至城區為坊里居民所使用，但「天寧宮主」、「臥雲觀主」、「寶嚴寺主」以「郭下渠長」的身份出現，表明當時城內坊里組織還沒有另設的北霍渠渠長之職。<sup>⑧</sup> 這三所寺觀在北霍渠水利系統內顯然有特殊的地位。筆者推測，可能當時這三所寺觀擁有大量分佈於北霍渠灌溉網內的常住田地和水磨等產業，甚至有的就在郭下村。<sup>⑨</sup> 因材料不足，我們無法確切理解這三所寺觀和霍泉水利系統之間的內在關係，特別是這些宗教團體在開渠、分水、制定用水秩序等水利社會核心事務中的角色。下文通過另一個平陽地區的個案來探討這些問題。

#### 四、寺觀與村落：絳縣大陰寺個案

本節通過絳縣孝義鄉張上村華山大陰寺的個案，來分析實際參與開渠、分水和制定用水條例的宗教組織在地方水利系統中的角色。該個案顯示，在佛寺與水利系統中的村落有某種隸屬關係時，僧人在領導當地村民開挖渠道和設立水規中有主導權，但村莊仍然是分水的基本單位。本節分析的主要碑

<sup>⑦</sup> 據縣志載，天寧宮建於北宋太平興國年間（976-984）。臥雲觀，後周顯德三年（956）建；寶嚴寺，唐武德元年（618）建。見乾隆《趙城縣志》（中國科學院圖書館選編《稀見中國地方志彙刊》本，北京：中國書店，1992，第七冊），卷10，〈寺觀志〉，頁181、184。

<sup>⑧</sup> 水神廟明嘉靖四十年（1561）〈供桌銘文〉有信義坊渠長、渠司和水巡的題名。見黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁38。當時趙城縣城區三個坊（桂林坊、信義坊、寶賢坊）都各設渠長職位，作為北霍渠組織的組成部份，負責城區的分水。據萬曆四十八年（1620）年〈水神廟祭典文碑〉所載內容來看，北霍渠中覆蓋24村的上、中、下三節管理組織，與城區以坊里為基礎的管理組織是分開的。見王應豫，〈水神廟祭典文碑〉，載黃竹三、馮俊傑等編著，《洪洞介休水利碑刻輯錄》，頁52-55。

<sup>⑨</sup> 村落以外的僧道寺觀購買本村水地的例子，如1253年霍山觀音堂僧從北霍渠下柴村購買11畝水田，作為本寺的長生田。參見釋力空，《霍山志》（太原：山西人民出版社，1986），卷5，〈藝文志〉，頁67-68。

刻史料，是大陰寺於後至元三年（1337）所立水利規約。據該碑記載：

華山大陰寺 □大□□縣胡誠

絳州絳縣孝義鄉張上村華山大陰寺，尊曾【筆者按：「曾」當為「宿」】威講主等□有□華山一□□□□葦溝內出到清泉山水二處，合渠一道。威講主等令大陰將軍下七村人等，通同議得，將前項清泉山水為本寺修蓋使用罷，□□餘長流泉水與下次村，分三十四日為始。張上村一十一日，大陰寺在內，韓莊五日，曾村五日，范村四日，衛莊三日，□□三日，李□[村]二日，止輪下次，周而復始，各依日程澆溉。如有一村卻行慵悔，不依番次使用，強行□水□人，依乙卯年（1255）元立文字，□隨軍白米一十碩，更罰本縣祇應羊貳口。外有□□□泉地土不在番次，依舊使用。一定以後，故立文字為據。

大德四年（1300）閏八月日立文字人威講主

衛莊村李□長同立文字人李福董福政

曾村梁順鄭德王迪孫成常興印

范村馬羊

韓莊村□海盧成姜通事白珍張彬吉德王進吉享侯世

大元至元三年（1337）歲次丁丑八月

立石人尊宿、前解州僧判智淵惠濟□□大師陳天葉歲□□□吉印<sup>80</sup>

該水規首立於1300年，以大陰寺僧威講主與七村代表立據的方式出現。其中「乙卯年（1255）元立文字」的記載提示，供大陰寺和七村村民澆溉田地之用的渠道，應在1255年或之前已經開挖完工。

分水是水利社會中的核心事務，上述碑文表明，威講主在渠道的開挖、分水規約的制定過程中擔任着組織者和管理者的角色。這可能與其個人權威有關，但和大陰寺在地方社會中的角色也密不可分。公議後形成的用水秩序中，大陰寺和寺所在的張上村的優先地位非常明顯。這顯然和大陰寺與七村的關係有關。從「大陰將軍下七村人等」的表達方式來看，「大陰將軍」的

<sup>80</sup> 〈大陰寺碑記〉，載張學會主編，《河東水利石刻》，頁187-188。

身份是理解大陰寺與七村之間關係的關鍵。材料的缺乏使得我們很難明晰它們之間關係的實質，筆者提出兩種可能性的解釋。

其一，「大陰將軍」可能為神祇，據轉錄該碑的《河東水利石刻》編者按語稱，該碑原置於張上村太陰寺大雄寶殿西牆，則「大陰」又作「太陰」解。「太陰」為北方之神，沈括《夢溪筆談》載，「六壬有十二神將……貴人為之主……其後有五將：謂天后、太陰、真武、太常、白虎也，此金、水之神在方右者」。<sup>⑩</sup> 則所謂「大陰將軍下七村」，可能是信仰該神祇的村落聯合。但此神祇屬道教系統，大陰寺雖為佛寺，但供奉道教神祇，並以「大陰」為名，則有可能該寺在當地兼具民間神廟的性質。大陰寺僧對於七村村民的領導關係，與大陰將軍在村民中的權威相輔相成。若此推測屬實，則大陰寺的例子體現出，在某些水利系統中，特定神祇的信仰圈對水利組織的範圍和等級關係有深刻影響，僧道團體通過控制該神祇來建構他們對信眾的等級關係。

其二，「大陰將軍」可能實有其人，或為受封七村之地的蒙古權貴。碑文在違反水利規約的懲罰條例中提到，「依乙卯年（1255）元立文字，口隨軍白米一十碩，更罰本縣祇應羊貳口」。對違規者處以上交當地政府一定財物的懲罰，這在山西水利社會中是常見的做法。但供應「隨軍白米」的處理，似暗示某一駐軍和七村之間有密切的關係。1236年蒙古窩闊臺汗分封諸王，將山西南部部分給成吉思汗長子術赤之子拔都大王一系，據郝經〈河東罪言〉所記，當時「王府又將一道細分，使諸妃、王子各徵其民，一道州郡至分為五、七十頭項，有得一城或數村者，各差官臨督」。<sup>⑪</sup> 則王府下屬某一蒙古貴族受封絳縣孝義鄉七村，也不無可能。碑文中韓莊村使水用戶中有「姜通事」，似乎表明這些村落與蒙古人有直接的接觸。若此推測屬實，大陰寺之名直接來自於實有其人的「大陰將軍」，有可能承擔着為其管理屬下七村的代理人角色。

根據目前所見材料很難判斷何種解釋更具合理性，或許實際情況又在上

⑩ 沈括撰，胡道靜校證，《夢溪筆談校證》（臺北：世界書局，1961），卷7，〈象數〉，頁290。

⑪ 郝經，〈河東罪言〉，載李修生主編，《全元文》（南京：江蘇古籍出版社，1998），第四冊，頁91。關於蒙元帝國的分封制度和平陽地區受封蒙古貴族的變化，參見李治安，《元代分封制度研究（增訂本）》（北京：中華書局，2007）；村岡倫，〈モンゴル時代初期の河西・山西地方——右翼ウルの分地成立をめぐって〉，《龍谷史壇》，第117期（2001年10月），頁1-22。

述兩種可能性之外。不可否認的是，七村相對大陰寺有某種程度的隸屬關係，這種關係深刻影響到彼此在水利系統中的角色，大陰寺僧在分水中具有主動權。1337年大陰寺另一僧人在三十多年後將此規約立石，暗示大陰寺僧團可能希望借此鞏固有利於己的用水秩序。當然，大陰寺個案中體現的宗教組織與鄉村聚落之間的隸屬關係，在山西地區的眾多水利系統中恐怕是比較特殊的，我們不能把這種關係引申到其他水利社會中，但這種特殊關係的存在，還是能從一個側面體現出蒙元時期宗教組織在地方社會經濟生活中的主導地位。同時需要指出的是，大陰寺所在的張上村，屬於大陰將軍下七村之一，然「張上村一十一日，大陰寺在內」的分水形式表明，在大陰寺和七村組成的水利系統中，村莊仍然是分水的基本單位，即便大陰寺地位特殊，也並不獨立於村落組織之外。

## 五、從寺觀到村廟：抄真觀個案

上文證明了蒙元時期僧道寺觀與地方水利系統之間存在密切的內在聯繫。元以後的情形，如鄧小南對洪洞水利社會的研究所指出的，在明清時期，除修繕水神廟殿宇等事務外，僧道人士在直接的水利管理活動中的身影逐漸淡出，有些渠冊甚至明文規定渠長、溝甲不得由僧道擔任。取而代之起主導作用的，是生員一類地方鄉紳。<sup>83</sup> 的確，霍泉水神廟現存的明清時期碑刻中，再沒出現鄉村寺觀住持擔任南北霍渠渠長（後又稱「掌例」）、溝頭等職務的。水利組織領導層從僧道向鄉紳的轉變，體現了元明社會變遷的發展方向。關於明以後鄉紳階層的興起，已有諸多研究，筆者不再贅述。本節以汾陽縣永豐渠組織中抄真觀的個案為中心，分析元末（一般指1333—1368年元順帝妥懽帖睦爾統治時期）明初僧道勢力衰退的社會背景下，僧道團體與鄉村聚落關係變化的表現，以及這些變化對宗教組織與地方水利系統關係的影響。

據金泰和五年（1205）〈永豐渠記〉載，永豐渠為孝文村和南千安村民

<sup>83</sup> 鄧小南，〈追求用水秩序的努力——從前近代洪洞的水資源管理看「民間」與「官方」〉，《暨南史學》第三輯（廣州：暨南大學出版社，2004），頁75-91。關於明清時期山西地方水利組織中有功名出身的人主導管理者階層，又參見森田明，〈清代華北における水利組織とその性格——山西省通利渠の場合〉，載氏著，《清代水利社會史の研究》（東京：國書刊行會，1990），頁288；郝平、張俊峰，〈龍洞水利與地方社會變遷〉，《華南研究資料中心通訊》，第43期（2006年4月），頁3。

眾開挖，澆灌兩村24戶渠眾共六十多畝耕地。永豐渠初建時，兩村還沒有專門的鄉村神廟作為祭祀水神和管理渠務的公共空間。渠眾議事往往借用當地大族私宅和城內佛寺。<sup>84</sup> 泰和五年的永豐渠碑最初立於南千安村武氏家族的壺春園，經過金末元初的戰亂，兩村於元至元十四年（1277）重新立石於靈顯真君殿前。據至元十四年碑文載：

汾陽西爰有澗河，清渾澆溉。二社議得南千安村壺春園立石祀深摧倒，淺土暗埋，古計深移未辨。有孝文村老人郭彥祥、社長高畛糾集人眾，商議得當里靈顯真君殿前重建立石。眾人等照得當里抄真觀自古常住地土四處，詳細明刻之於石，開立於後。<sup>85</sup>

靈顯真君殿是孝文村玉皇廟的一部份。關於玉皇廟的由來，據後至元二年（1336）冀寧路汾州前儒直學本州曹思敬撰〈重理廟堂記〉載：

古今寰宇，艱有向道者入玄牝之門，悟道者行不言之教。知教當行日，用憤煙霞之癖；知門可入時，復見天地之根。是則我玄元妙旨，虛極真風，昭茲來許，自有不期然而然者矣。茲汾之西孝文里者，古有人焉。談玄嚼妙者韓江輩，易俗羣靡、勤工眾勉，肯構岑巍之觀。洎兩廡連楹，儀玉皇安於南向，敘四聖、三官、馬鳴、靈顯等咸在上而有倫焉。以時歆祭，進香火有所歸依。恐日月居諸有不逮經營而屢圯矣。非患補葺為難，惟患其力不足為尤難爾。於是均輸阿堵，置肥磽幾半百之田，以耕穫豐凶供內費，輒圖為永計。奚可以不增崇而見棄耶。前人命妙虛觀女觀蘇道全、泊介美、王志升寓守。<sup>86</sup>

孝文村玉皇廟最早由村人韓江率村眾始創，內祀玉皇為主神，四聖、三官、馬鳴、靈顯等陪祀。靈顯真君即灌口趙二郎神，或謂李冰之子二郎，是公認的水利之神。孝文村在玉皇廟並祀靈顯真君，顯然是因永豐渠水利灌溉之

<sup>84</sup> 王培昌輯，武毓璋、王希良、張源點校，《汾陽縣金石類編》（太原：山西古籍出版社，2000），頁282-284。

<sup>85</sup> 王培昌輯，武毓璋、王希良、張源點校，《汾陽縣金石類編》，頁284-285。

<sup>86</sup> 王培昌輯，武毓璋、王希良、張源點校，《汾陽縣金石類編》，頁317。

故，民眾將靈顯真君看作是永豐渠水利系統中的水神。永豐渠碑既被重立在玉皇廟靈顯真君殿前，可想而知，孝文村祭祀水神必然會在靈顯真君殿舉行，平時處理渠務大概也會聚集於此。

關於玉皇廟最初的性質，細讀之下，我們會發現它原為道觀。韓江等被描述為「談玄嚼妙者」，與碑記開頭一段對「玄元妙旨，虛極真風」的議論相呼應，凸現他們崇道的心意。碑記又言韓江等人「肯構岑巍之觀」而非「岑巍之廟」，暗示他們最初所創的確實是道觀，很可能就是〈永豐渠記〉中提到的「抄真觀」。如果抄真觀與永豐渠沒有任何關係，為何如此突兀地出現在永豐渠石碑上？由於靈顯真君殿是抄真觀的一部份，永豐渠碑又立於靈顯真君殿之前，在石碑上明列抄真觀之地產才合情合理，且從永豐渠碑所列抄真觀地畝數量來看，雖其中一處地的面積不明，但另外三塊地加起來有三十多畝，與〈重理廟堂記〉中所言的玉皇廟之「幾半百之田」差不多吻合。由此推斷，至元十四年孝文村重立的永豐渠碑，立於抄真觀的靈顯真君殿之前。抄真觀兼具為永豐渠眾提供議事和水神祭祀之公共空間的職能。

元初孝文村民建抄真觀，並邀女冠住持，與前述趙城縣上紀落村長春觀的故事有類似之處。那麼道士、女冠對他們居住的鄉村道觀及廟產有沒有支配權呢？孝文村抄真觀在元末向玉皇廟的轉變所體現的，正是道觀團體與村落組織在廟產所有權問題上的糾紛。〈重理廟堂記〉接上文記載：

延及陳姓氏，心茆不剪，日蔓滋多，以靜守不為甜，將有土就鬻於傭耕之佃者，昧人謂徵租歲納。未久陳氏沒，里人不日而同詞曰：是廟暨是土，惟首韓江率村眾肇造於前，其次劉福領羣力落成於後，非道釋二家之屬也。里人李顯、盧彥祥以鯁直，眾口推尊，俾與潛謀昧土者，若執訊詞，窮價還地。復無交錯相違之竟，旅悅師愉，以公論期功為盧、李，不亦重乎。盧、李曰：「伐善矜能，果君子之心而不顧，乃小人之志而必文也。吾於是愧。豈舍君子而學小人哉。況斯廟之由，斯土之有，皆里人同力同價之所成。今逐簪裳弗宅，肯誕真而俱廢歟？然而委受之田者，司其所出，悉會計當而已。但畢竟營修之費有圭撮，盡俾人周知，豈欺心之謂焉。」<sup>87</sup>

<sup>87</sup> 王增昌輯，武毓璋、王希良、張源點校，《汾陽縣金石類編》，頁317。

陳姓氏估計是當時守廟的陳姓女冠。抄真觀從創立始由女冠住持，抄真觀所有田地則佃給他人租種。陳姓女冠將常住地產賣給佃耕之人的事件，引發了村人在陳氏死後的所謂「重理廟堂」之舉。該事件呈現出鄉村社會關係的微妙變化：從元初以來村民與道士女冠的合作，轉變為村民尋求地方精英家族的保護。孝文村眾人聲稱，該廟及廟產係鄉人創建購買，守廟道人沒有私自出賣廟產的權利。李顯、盧彥祥代表村民通過訴訟從佃耕者那裡收回了廟地。不僅如此，「逐簪裳而弗宅」表明，李、盧二人將所有原抄真觀道士驅逐出觀，並命令新的受田者以後需將廟產收支向村民作彙報。李顯後又「命前西河吏王敏偕州吏賈瑞具實錄詣門求記」於前汾州儒直學曹思敬，並以本村功德主的身份，同盧彥祥一起立〈重理廟堂記〉之碑。<sup>88</sup> 盧彥祥的身份不明，據碑陰題名可知，李顯之子為當時本縣儒學齋長。李顯家族與政府官吏的關係網絡，對孝文村民贏得田產訴訟有利，在孝文村內顯然是有影響力的精英家族。村落社區不再尋求與僧道的合作，並將道觀改成村廟，是當時僧道團體勢力漸趨衰落的表現。碑記中未提及該廟原為抄真觀的事實，而使用意思含混的「廟堂」之名，顯然是為配合鄉人對本廟並非道釋之屬的聲明。此後玉皇廟作為孝文村的村廟，繼續承擔着永豐渠水神祭祀空間的功能。

僧道團體勢力的衰落，與元末國家政策、社會環境的變化有關。元順帝上臺不久，即於元統二年（1334）春正月下詔，「敕僧道與民一體充役」。同年，「禁私創寺觀庵院。僧道入錢五十貫，給度牒，方聽出家」。<sup>89</sup> 這兩道詔令被貫徹的力度難以考證，但它們表明僧道所享有的法定特權被削弱了。現存的元末山西地方碑刻史料中，有關地方水利系統中僧道團體的材料極少，我們很難確知這一時期兩者關係變化的具體情形。除了孝文村改觀為廟個案所提供的線索外，前文提及的1343年〈重修孚惠宮記〉，揭示出姜善信門下住持孚惠宮的道士在元末經濟實力減弱、無力修廟的現狀。道士劉志順稱，自其祖師姜善信、董若沖於元初重修孚惠宮後，「經今七十年餘。吾宮力薄，不能繼續。鄉士大夫又莫肯先施。前此監牧多不暇問，匪今邑長有愛民敬神之實，不數年又成遺址矣」。<sup>90</sup> 元末天災人禍頻仍，各地的動亂和起義風起雲湧，烽火連年的大環境顯然對地方社會經濟有直接的影響。山西

<sup>88</sup> 王培昌輯，武毓璋、王希良、張源點校，《汾陽縣金石類編》，頁317。

<sup>89</sup> 宋濂等撰，《元史》，卷38，〈順帝本紀〉，頁820、825。

<sup>90</sup> 《山右石刻叢編》，卷36，〈重修孚惠宮記〉，載國家圖書館善本金石組編，《遼金元石刻文獻全編》，第一冊，頁530。

地區雖然沒有爆發大規模的民間起義，但在元朝最後十年裡，山西地區為察罕帖木兒及其養子擴廓帖木兒（漢名王保保）為首的軍閥集團所控制，成為其兵源和軍糧補給的重要根據地。察罕帖木兒父子支持元廷對抗北方紅巾軍和後來北上的朱元璋軍隊，並多次與大同地區的軍閥孛羅帖木兒為爭奪山西發生內戰，山西地方社會受困於沉重的徵役負擔和軍閥混戰。<sup>①</sup> 元明之際的社會變化與金元之際很不同的一點是，宗教組織受到政權的抑制而非扶持。僧道團體自身難保，更遑論如金元之際的全真教組織那樣成為華北各階層民眾的避難所。

明初朱元璋打壓佛、道二教的國家政策，進一步削弱了宗教組織在地方社會中的勢力。洪武二十四年（1391）合併寺觀的詔令，對佛、道二教打擊最為嚴厲。據《明史》卷74〈職官志〉載：「二十四年清理釋、道二教，限僧三年一度給牒。凡各府州縣寺觀，但存寬大者一所，併居之。凡僧道，府不得過四十人，州三十人，縣二十人。民年非四十以上、女年非五十以上者，不得出家。」<sup>②</sup> 從方志記載來看，該政策在山西許多州縣都被很快落實。萬曆三十五年（1607）《重修崞縣志》載，洪武年間，該縣38所佛寺合併為八所，十所道觀併為一所。修纂者劉楫濟慨歎：「蓋雖未嘗人其人，火其書，廬其居，而亦浸以口弱矣。」<sup>③</sup>

雖然宗教組織勢力在明初以後急劇下降，僧道團體完全退出山西水利組織的歷史過程，卻並非在朝夕之間完成。1402年，原為小霍渠曹南溝溝頭的僧人李妙智，領導地方民眾興修副霍渠、創修副霍廟（祭祀霍泉神明應王），並在此後十年內兩次擔任副霍渠渠長。<sup>④</sup> 李妙智的個案體現的，是蒙元時期宗教組織與水利系統之間的密切關係，在明初地方社會中自然延續的表現，在明以後的山西水利社會中則已不再具典型性。

寺觀與村落關係的變化，是元明社會變化的一個重要內容。蒙元時期的

① John W. Dardess, *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yuan China* (New York: Columbia University Press, 1973), 119-146; 瞿大風,《元朝時期的山西地區：政治·軍事·經濟篇》(沈陽：遼寧民族出版社, 2005), 頁333-369。

② 張廷玉等撰,《明史》(北京：中華書局, 1974), 卷74,〈職官志〉, 頁1818。

③ 萬曆《重修崞縣志》, 卷8,〈雜述考〉, 頁9。二戰期間日本陸軍山岡部隊本部對山西全省縣市的綜合性調查報告中, 對山西境內寺觀在洪武年間被大量省併的情況也有多處提及。參見陸軍山岡部隊本部編,《山西省大觀》(東京：生活社, 1940), 第二冊, 頁409; 第三冊, 頁69、112、216、315; 第四冊, 頁343; 第五冊, 頁432。

④ 〈創修副霍廟記〉, 載孫煥倫纂,《洪洞縣水利志補》, 頁93-97。

華北社會，佛道寺觀幾乎遍及所有的村莊聚落。元末明初以後，寺觀數目減少，宗教組織勢力趨弱。同時，以社廟為中心形成的村社組織，成為山西鄉村中最重要的社會組織形式。在這一變遷過程中，蒙元時期遍佈於華北社會的寺觀，成為鄉村社會重整宗教生活秩序時的重要資源。孝文村玉皇廟的例子顯示，明清以後鄉村社會中普遍存在的玉皇廟，雖有部份原來即是作為民間神廟存在，但也有部份是元末以後改建道觀的結果，很多道觀原本就有供奉玉皇的殿宇。在某種程度上，元末孝文村玉皇廟的性質已經非常接近明清以後普及的社廟。<sup>⑤</sup>

## 六、結語

蒙元時期，在蒙古統治者優遇宗教的國家政策下，僧道人士享有賦稅、差役方面的優免權，有很高的社會地位。在社會重組的過程中，經歷戰爭破壞的鄉村聚落出於種種需要經常和僧人道士合作，以重建鄉村的社會經濟和宗教文化生活。僧人道士在修建地方社會廟宇宮觀的過程中，將宗教組織的勢力深入鄉村。許多佛道寺觀在當地擁有大量常住田產，積極參與地方社會的農田水利建設，此潮流在蒙古統治下的整個華北地區具有普遍性。在本文討論的山西地區，許多寺觀住持成為地方水利組織管理者的重要成員。他們不僅領導地方民眾開挖渠道，而且有權制定優先僧道寺觀的用水秩序，並在水神祭祀、神廟管理和水神形象的塑造諸方面，深刻影響到水利系統中的水神信仰。當時僧道組織在水利社會中的權威和主導地位，為周邊民眾所認同，並通過立碑建祠等活動在鄉村聚落的歷史記憶中留下了印跡。元末以後，宗教組織在地方水利系統中的角色有逐漸淡化的趨勢，這與佛道團體失去蒙古統治時期享有的特權地位有關，也與鄉村社會關係和宗教秩序的重組相關。在這一過程中，許多佛道寺觀建築被轉化為村廟，水利系統中的水神祭祀空間與佛道寺觀逐漸分離。

本文的研究有助於深化對中國傳統社會中宗教組織在水利系統中角色的理解。首先，宗教組織與水利系統的關係，主要集中在水神祭祀和水利組織構成兩方面，並在很大程度上受區域社會中水利系統特色的影響。山西地區水利系統內的分水和水利組織的構成，大多以村莊為基本單位。祭祀水神的

<sup>⑤</sup> 參見杜正貞，《村社傳統與明清士紳：山西澤州鄉土社會的制度變遷》（上海：上海辭書出版社，2007），對明清時期澤州村社發展與社廟之間關係的研究。

儀式活動與村莊之間權力等級關係的形成和表達有內在聯繫，往往在渠長、溝頭等水利組織領導者的主持下進行。<sup>⑥</sup> 僧道團體雖在不同的場合參與乃至主導水神祭祀活動，但他們的角色並沒有像巴厘島的婆羅門祭司一樣體制化為水利系統中負責祭祀儀式的特殊羣體。參與山西水利組織管理的寺觀團體，在水利系統內往往並不獨立於鄉村組織之外，而是以村莊成員的身份出現。宗教組織勢力在不同歷史時期的興衰，影響到寺觀與村落關係的變化，並進而影響到僧道人士在地方水利組織中的角色。其次，在寺觀與水神廟（或其他水神祭祀空間）的關係上，佛寺與道觀有所不同。通過改廟為宮觀或在道觀內建立水神殿的方式，道觀能直接與水利系統中的水神廟融為一體。這種情形在佛寺中則很少見。這和兩種宗教與中國民間信仰關係的性質不同有關。

由於本文所使用的史料來自於山西不同州縣的不同水利系統，材料的分散使得結論不可避免地有其局限性，但筆者並不強調從單獨個案中抽取出來的結論具有適用於山西其他水利系統的普遍性。另外，由於材料有限，一些宗教組織與水利系統關係的重要問題也無法得以展開，如本文將佛教、道教並列，實際上，蒙元時期，道教和佛教組織之間矛盾突出，僧人和道士在爭奪廟產方面的衝突尤為激烈。<sup>⑦</sup> 可惜的是，筆者目前所見材料中，沒有水利系統中佛教和道教團體之間合作、衝突的直接記載。此外，又如祭祀和差役的問題。佛道的祭祀禮儀，特別是佛教的素食祭祀，與水神的「血食」祭祀傳統之間是否存在現實的張力？水利組織成員一般都有參與興工修渠等夫役（在山西水利社會傳統中一般稱為「夫」）的強制性責任，這種世俗社會組織中夫役的責任，與宗教組織中的修行戒律是否有衝突？<sup>⑧</sup> 若水利系統中的寺觀將常住田地租與他人耕種，水戶的責任和義務是由寺觀團體承擔，還是由佃農承擔？這些問題對於我們深入了解中國傳統社會中宗教組織與水利系

⑥ 參見沈艾娣(Henrietta Harrison)著，陳永升譯，〈道德、權力與晉水水利系統〉，《歷史人類學學刊》，第1卷第1期（2003年4月），頁153-165；董曉萍、藍克利，《不灌而治——山西四社五村水利文獻與民俗》（北京：中華書局，2003），頁304-310。

⑦ 參見卜永堅，〈元代的道佛衝突——以河北省蔚縣浮圖村玉泉寺碑為中心〉，《華南研究資料中心通訊》，第35期（2004年4月），頁17-31。

⑧ 1416年〈創修副霍廟記〉記載，在1401年李妙智主持開副霍渠的過程中，「有佛殿院僧張文漣施本院古舊磨渠平地一畝五分以為北岸，及有稅糧本院閉納。所有本院地畝該辦夫稍除免」。見孫煥命纂，《洪洞縣水利志補》，頁94。從此記載來看，水利系統中的寺院，原則上也需要根據其地畝多少提供夫役，實踐中則有僧人通過捐地的方式折免夫役。這至少說明，夫役的責任對僧團來說是希望能盡量避免的負擔。

統的內在聯繫有重要意義。筆者希望將來在發現新材料的基礎上再做進一步的研究。

本文以碑刻為主要資料，以個案研究的方式探討了蒙元時期僧道團體與地方水利系統之間存在的內在關係，並主張，佛道等宗教組織的興衰及其在當時社會中所扮演的角色，是研究中古時期華北基層社會不容忽視的重要環節。我們在研究宋金元明時期的社會轉型與區域文化演進時，需要改變過分關注士紳階層的研究路徑，重視基層社會中非士人階層，特別是宗教團體的社會行為和社會角色。

（責任編輯：周驚濤）

附圖1：上紀落村長春觀元碑現況之一



圖片來源：早稻田大學飯山知保、井黑忍和九州大學船田善之提供。

附圖2：上紀落村長春觀元碑現況之二



圖片來源：早稻田大學飯山知保、井黑忍和九州大學船田善之提供。

# Religious Organizations and Irrigation Systems:

Buddhist and Daoist Organizations in Shanxi

Irrigation Societies under Mongol Rule

Jinping WANG

Department of History

Yale University

## Abstract

Buddhist and Daoist organizations were closely connected to local irrigation systems in Shanxi during the thirteenth and fourteenth centuries under the Mongol Yuan dynasty. The privileged social status, organizational abilities and control over economic resources enjoyed by Buddhist and Daoist clergy, coupled with their efforts to rebuild local society after wars and natural disasters, served as the basis for their authority in local irrigation systems. Abbots of Buddhist and Daoist monasteries frequently served as managers of irrigation associations. They organized local people to construct irrigation projects and took charge of regular water distribution and water management. In some cases they set up regulatory systems that favored their own monastic communities. Buddhist and Daoist communities also influenced the local cults of water gods associated with irrigation systems, through their performance of sacrifices to water deities, contributions to the rebuilding and management of temples, and shaping of representations of water gods. The presence of Buddhist and Daoist communities in local irrigation systems weakened in the late Yuan and early Ming periods, when these clergy gradually lost the privileged status they had enjoyed under Mongol rule. Meanwhile, villagers sought to take over the clergy's monastic property and

---

Jinping WANG, Department of History, Yale University, 320 York Street, New Haven, CT 06520, USA. E-mail: jinping.wang@yale.edu.

transformed Buddhist and Daoist institutions into village temples. The sacred space for worshipping water gods gradually separated from Buddhist and Daoist monasteries.

**Keywords:** Shanxi, religious organizations, irrigation systems, cults of water gods, village temples

