

寺廟進村

——閩西四保的寺廟、宗族與村落（約14-20世紀）

劉永華
復旦大學歷史系

提要

本文試圖通過梳理歷史上閩西四保地區的寺廟修建活動和寺廟步入當地村落的歷史進程，揭示寺廟和神明對於不同時期四保社會的意義，探討神明祭祀與地域社會之間的動態關係。

從宋元時期至明代中葉，四保的儀式—社會實踐主要圍繞佛教寺院、地方神廟、社壇和厲壇及功德寺進行，這些寺廟和神壇主導着當地鄉村的象徵生活和社會生活。明中葉以來，在明清王朝推行的鄉村統治制度、禮下庶人、鄉村經濟的商業化、地方權力角逐等多種因素的交相影響下，四保社會發生了一系列變動，具體體現為：宗族組織的興起、神壇的分化、村廟的普及、跨村落聯盟的興起和神明會社的湧現等。在這些變動的影響下，寺廟與地域社會之間的關係開始發生重大轉變。

從15世紀中葉起，在士大夫和地方精英的推動下，四保宗族啟動收族實踐，此後至18世紀末，宗族逐漸在當地普及。隨着宗族的普及，祖先祭祀從寺廟剝離出來，轉移到祠堂舉行，同時，親屬關係成為動員社會資源、重組社會關係最重要的「語言」之一。儘管

劉永華，復旦大學歷史系，上海市楊浦區邯鄲路220號，郵政編碼：200433，電郵：liuyh2211@163.com。

本文曾提交香港中文大學歷史系主辦的“*The Emergence of a Temple-Centric Society*”研討會（2017年9月28-30日）和廈門大學民間歷史文獻研究中心主辦的第九屆民間歷史文獻論壇（2017年11月25-26日），感謝楊彥杰、吳滔的評議和與會者的討論。兩位匿名評審人提出了具體的修改意見，勞格文(John Lagerwey)也對本文的修改提出了建議，謹此一併致謝。

如此，明代中葉以前建立的以寺廟為中心的社會框架基本延續下來，但其地位和社會內容發生了一定程度的改變。

在宗族興起的同時，四保寺廟與地域社會之間的關係也出現了種種變動。從明中葉至土改前夕，當地寺廟數量劇增，寺廟與村落社會的關係越來越密切，部份寺廟與村落逐漸結合，成為界定村落邊界、建構和強化村落認同的宗教象徵，從而出現筆者稱之為寺廟進村的歷史進程，現代意義上的祭祀圈開始普遍出現。寺廟還藉由為跨村落聯盟和宗族內部的人際網絡提供儀式—社會框架，深刻地介入鄉村生活當中。最後，一個以寺廟為中心的村落社會形成了。

關鍵詞：祭祀圈、宗族組織、村落、村落聯盟、神明會、明清

本文試圖通過梳理歷史上閩西四保地區的寺廟^①修建活動和寺廟步入當地村落的歷史進程，揭示寺廟和神明對於不同時期四保社會的意義，探討神明祭祀與地域社會之間的動態關係。

傳統漢人社會的人類學研究，寺廟與地域社會之間的密切關係，很早已得到學者的關注。20世紀30年代，日本學者已注意到寺廟與地域人群之間的密切關係，在此基礎上提出了「祭祀圈」概念。至70年代初，臺灣人類學者在研究漢人社會時，重新「發現」、豐富了這個概念。^②此後，寺廟及其儀式被視為地域社會界定邊界、建構認同的一種重要方式。在80年代興起的明清社會史研究中，學者比較關注朝廷和士紳對寺廟及其儀式的管治，同時對寺廟與地域社會之間的複雜關係也頗有觸及。^③不過由於社會史研究處理的空間範圍較大，學者較少在一個小尺度的地域空間內，細緻地探討寺廟與宗族、村落、自願結社、跨村落聯盟等地域群體之間長期的動態關係。基於這一認識，本文將歷史上寺廟與四保地域社會之間的關係作為探討的主題。

由於史料本身的局限，在時間上，本文側重處理明清和民國時期，亦即周紹明(Joseph P. McDermott)在近著中討論的宋元鄉村「四重奏」結束、近世宗族興起之後。^④換言之，有別於周氏探討的鄉村宗教「四重奏」演變為以祠堂為中心的宗族社會的歷史進程，本文探討的重心在於揭示「後宗族時代」寺廟、神明對於鄉村社會的意義。當然，為便於與明清時代展開比較，筆者也試圖在有限史料的基礎上，對宋元時代四保地區的寺廟與神明稍作討論。在主題的處理上，本文側重從寺廟、神明及其相關儀式而非宗族的

① 本文的寺廟取其廣義，包括寺院、神廟、神壇等類型。

② 在傳統漢人社會研究中，20世紀70年代就有學者對寺廟與地域社會之間的關係進行了深入探討，在此基礎上提出了「祭祀圈」概念，參見許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期（1973年秋季），頁165-190；施振民，〈祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期（1973年秋季），頁191-208。祭祀圈概念本身最早是由日本學者岡田謙在20世紀30年代提出的。

③ 這一方面的代表作是鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式——莆田江口平原的例證〉，載氏著，《鄉族與國家：多元視野中的閩臺傳統社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁210-237。

④ Joseph P. McDermott, *The Making of a New Rural Order in South China: I. Village, Land, and Lineage in Huizhou, 900-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). 周紹明所說的「四重奏」，是指宋元時代村落信仰會社、民眾宗教崇拜壇廟、正規宗教機構和親屬組織等四種儀式—社會組織並重的時期。

視角，觀察地域社會本身如何變動及寺廟為這些變動提供了何種儀式框架。

具體而言，本文側重從宗族、村落、儀式群體、跨村落關係等不同層面，討論明清鄉村寺廟的五個問題：（一）宗族興起對寺廟和鄉村社會關係帶來的影響；（二）明初建立的里社壇、鄉厲壇祭祀體系的崩潰與村落、宗族自主修建社壇、厲壇的過程；（三）明後期開始寺廟進入村落、與村落認同結合的曲折過程，尤其是村廟的普及過程；（四）明末清初開始出現的以寺廟為紐帶的跨村落聯盟的發展過程；（五）清代中葉開始神明會社大量湧現的現象。在討論這些問題時，筆者將緊扣神明祭祀與地域社會之間的關係，揭示寺廟、神明在明清四保地域社會變動中的重要意義。

一、明中葉以前的儀式—社會框架

四保是位於閩西汀州府長汀、清流、連城、寧化四縣交界地帶的一個村落群，明清時期大致包括長汀縣四保里、清流縣四保里、連城縣北安里和寧化縣安樂里數十個大小不等的村落，目前主要村落歸連城縣四堡鄉、北團鎮，清流縣長校鎮、里田鄉，長汀縣童坊鄉等鄉鎮管轄。宋元時期，這個村落群已初具輪廓。明初大多數村落已建立里甲體系。自明清以來，當地民眾擁有相對獨特的方言（屬客家方言）、民俗與認同，形成一個相對獨立的跨縣域社區。自1995年以來，筆者在此地域開展長期的田野調查，對該社區社會文化史的不同層面進行綜合探討，本文就是在這些研究的基礎上寫成。^⑤

大體說來，在15世紀宗族組織興起之前，主導四保社會與儀式生活的主要是一系列寺院、神廟和神壇。四保所在的汀州，自唐代置州後，宗教活動就為官方所關注。據方志記載，莆田人林披在天寶年間（742-755）授汀州曹椽，他發現當地「多山鬼淫祠」，於是「著《無鬼論》曉之」。^⑥林披的努力並未動搖汀州民眾的儀式傳統。南宋慶元二年（1196），當陳暉擔任知州

^⑤ 有關筆者對明清四保社會文化史的綜合研究，請參見 Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911* (Leiden: Brill, 2013)；劉永華，《禮儀下鄉：明代以降閩西四保的禮儀變革與社會轉型》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，即將出版）。

^⑥ 劉國光、謝昌霖等纂修，《長汀縣志》（清光緒五年〔1879〕刊本），卷23，〈政績〉，頁1。

時，面臨的還是類似的情形：

俗尚鬼信巫，寧化富民與祝史之奸者，托五顯神為奸利，誣民惑眾，侈立廟宇，至有婦人以裙襦畚土者。暉廉得之，竄祝史，杖首事者，毀其祠宇。……民有疾，率舍醫而委命於巫，多致夭折，乃大索境內妖怪左道之術，收其像符祝火之，痛加懲禁，流俗丕變。^⑦

因此，《臨汀志》所言「今郡所事多合於《禮》，未可謂閩俗機鬼云」，^⑧大致可視為粉飾之辭。在這些早期記述中，最可注意的是對「山鬼」的崇拜和巫在鄉村生活中的地位。

從現有史料看，明代以前四保地區影響範圍最廣的信仰中心，當推平原山廣福院。《臨汀志》載廣福院修建始末云：

廣福院：在長汀縣東六十里。乃伏虎大師道場。師得業開元寺。早遊諸方，悟旨而返，憩於平原山麓，遂躡其巔，以開元錢七為駐錫兆。繼而有樵者懷其一以歸，詰朝復故所。耆老歡傳，材役輻輳，忽成刹，名「普護庵」。宋朝建隆三年九月十三日示寂，塑真身於庵。熙寧三年，郡以狀聞，賜庵為「壽聖院」。元豐間鼎創。乾道間，改今名。^⑨

伏虎禪師俗姓葉，法號惠寬，寧化縣人，得業於汀州開元寺。其駐錫平原山的時間是南唐保大三年（945）。保大七年（949），禱雨有應。北宋建隆三年（962）圓寂後，民眾塑像於庵，其後多次顯靈。熙寧三年（1070），郡列狀以聞，賜庵為「壽聖精舍」。乾道三年（1167），改賜「廣福」，即今名。紹興七年（1137）、乾道三年（1167）、淳熙十一年（1184）、嘉熙間（1237-1240）屢有敕封，伏虎成為與定光齊名的神明，名列汀州最具影響的

^⑦ 胡太初修，趙與沐纂，長汀縣地方志編纂委員會整理，《臨汀志》（福州：福建人民出版社，1990），〈名宦〉，頁143。

^⑧ 胡太初修，趙與沐纂，長汀縣地方志編纂委員會整理，《臨汀志》，〈祠廟〉，頁60。

^⑨ 胡太初修，趙與沐纂，長汀縣地方志編纂委員會整理，《臨汀志》，〈寺觀〉，頁73。

神明。^⑩ 伏虎最重要的信仰中心是平原山，淳熙元年（1174），郡守迎武平均慶院定光的香火入州，復於廣福院迎伏虎禪師，「以便祈禱」，^⑪ 如此便在州城出現伏虎的信仰中心，這一舉動可能削弱了平原山的信眾基礎，但同時強化、提升了伏虎在整個汀州的影響力。

平原山位於四保盆地西部，四保西部靠近平原山的幾個村落，可能很早就深受廣福院的影響，參與圍繞伏虎信仰形成的儀式圈子。舊日在平原山附近，曾有一個以奉祀伏虎為中心的十鄉輪祀圈，^⑫ 十鄉中的彭坊、大埔、龍頭坊、義家（又稱魏家坊）、珊瑚坑、蕭屋嶺和南柴（又稱南柴坑）均在清代長汀縣四保里的轄區內，^⑬ 其中義家、南柴坑等村還是八將約儀式聯盟（詳後）的主體村落。現今已難以斷定這個輪祀圈出現的年代，不過來自這些村落的民眾，很可能在廣福院修建後不久，就已加入崇奉伏虎的行列。^⑭ 在這個圈子之外，伏虎的影響範圍主要向西部而非東部——四保盆地的核心地帶——擴張、延伸。伏虎在汀州城的香火很旺，但在四保多數鄉村，其影響受到其他地方神的競爭與排擠。

在四保盆地中心，據說以馬屋大佛庵的歷史最為久遠，其主神是彌勒。一位當地文化人說它建於北宋，不過這一說法沒有文獻證明。^⑮ 據說長校的忠武廟也建於宋代，不過這一說法同樣沒有文獻證明。位於馬屋與留坑接壤處的赤土岡地方的豐饒寺，據說建於元代，^⑯ 後來跟附近馬屋、留坑、江坊等幾個村落皆形成密切關係。明永樂間，留坑土紳謝惠據說曾倡導修建豐饒

^⑩ 對汀州伏虎祖師信仰的討論，參見 John Lagerwey, “Of God and Ancestors: The Ten-Village Rotation of Pingyuan Shan,”《民俗曲藝》，第137期（2002年9月），頁61-139，尤其是第67至73頁。

^⑪ 胡太初修，趙與沐纂，長汀縣地方志編纂委員會整理，《臨汀志》，〈仙佛〉，頁167。

^⑫ 周立方，〈長汀縣平原山伏虎祖師十鄉輪祀圈〉，載楊彥杰主編，《閩西的城鄉廟會與村落文化》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1997），頁232-252；John Lagerwey, “Of God and Ancestors: The Ten-Village Rotation of Pingyuan Shan,” 73-99。

^⑬ 劉國光、謝昌霖等纂修，《長汀縣志》，卷2，〈疆域〉，頁3。

^⑭ 不過，這些村落最初參與廣福院儀式活動的方式，可能是由村民獨立參與。十鄉輪祀的辦法，可能明清時代才開始出現。這個輪祀圈與下文討論的八將約聯盟之間的關係，尚待進一步的研究，不過兩者的組織方式相似，值得注意。

^⑮ 孝思堂《馬氏大宗族譜》（鉛印本，1993），二集，頁68。

^⑯ 敦本堂《馬氏大宗族譜》（鉛印本，1993），卷1，頁31記載，馬屋六世祖馬千七郎生於宋元之際，因軍功授武略將軍，歸田後「建清溪道院暨豐饒寺」。

寺。^⑯同生活在15世紀前期，來自馬屋的馬子仁曾捨田入寺。^⑰可能因為這個原因，馬屋馬氏成為豐饒寺的檀越主，在馬氏與豐饒寺之間形成相對固定的儀式關係。江坊東面貴人峰頂的貴人廟，據載建於元代。^⑱四保鄒公廟的歷史，最晚也可上溯至元代。鑑於這個神明在四保地區的重要影響，有必要在此對其早期狀況進行討論。

土地改革前夕，鄒公無疑是四保地區最有影響的神明，四保盆地絕大多數的村落，曾參與對這個神明的祭祀活動。^⑲它們若不是建廟供奉鄒公，就是和其他鄉村一同參與鄒公祭祀。這些村落包括：霧閣、馬屋、上保、雙泉、梶頭、社下前、黃坑、洋背、嚴屋、留坑、江坊、茜坑、下謝、長校、黃石坑和大連坑。這份清單囊括了當時四保所有規模最大的村落和許多中等規模的村落。

在元末之前的若干年，四保人已開始奉祀鄒公，因為元末鄒公信仰已在當地相當流行。在此期間，上保和馬屋分別建廟供奉鄒公。四保第一座鄒公廟建於上保，修建時間是至治元年（1341），此後先後於成化三年（1467）、萬曆三十九年（1611）、順治元年（1644）、雍正十年（1732）、道光三十年（1850）重建。^⑳筆者搜集到的文獻沒有記載上保鄒公廟最早修建者的身份。不過我們確切知道，成化三年（1467）上保鄒公廟的重建經費，主要來自上保村富戶鄒得良。^㉑元末建立的第二座鄒公廟位於馬屋。此廟名為感應廟，廟基由汀州左廂民陳有信所捐。^㉒從這一信息判

^⑯ 童金根，〈清流縣進士鄉的民間信仰與民俗特色〉，載楊彥杰主編，《汀州府的宗族、廟會與經濟》（香港：國家客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1998），頁231。謝惠，生卒年代不詳，登永樂二年（1404）進士，歷任江西分宜縣知縣、南京戶部主事等職，「致政歸，好善樂施，常以俸錢給其族之貧乏」。見《蘭林謝氏族譜》（乾隆十九年〔1754〕刊本），卷首，頁4-5。

^⑰ 孝思堂《馬氏大宗族譜》，卷1，頁37載：馬子仁「以吏員選授南京衛經歷，未就任」，由於沒有後嗣，他「樂施糧田二十五畝零八（當作入——引者）豐饒壽供燃燈」。

^⑱ 《濟陽郡江氏族譜》（油印本，1990），卷27，頁13-14。

^⑲ 對四保鄒公信仰的詳細討論，參見劉永華，〈道教傳統、士大夫文化與地方社會：宋明以來閩西四保鄒公崇拜研究〉，《歷史研究》，2007年，第3期，頁72-87。

^㉑ 敦睦堂《雙泉鄉鄒氏族譜》（雙泉木活字本，光緒二十六年〔1900〕），卷12，〈景初公廟圖〉，頁1；敦本堂《范陽鄒氏族譜》（洋子邊鉛印本，1994），卷首，〈上保鄒公廟圖〉，頁1；劉國光、謝昌霖等纂修，《長汀縣志》，卷13，〈祠廟〉，頁6。

^㉒ 敦本堂《范陽鄒氏族譜》（洋子邊鉛印本，1994），卷首，〈上保鄒公廟圖〉，頁1。

^㉓ 孝思堂《馬氏大宗族譜》，二集，頁28。

斷，此廟並不為一村或一姓獨佔，而且其信眾不以四保一隅為限（四保離長汀縣城近百華里）。可見，明中葉以前，鄒公應該已成為四保最重要的神明，當時的幾個大姓都參與奉祀鄒公，而兩座鄒公廟及在廟內舉行的儀式，很可能成為四保盆地南端和中部鄉村動員社會資源和再生產社會關係的重要參照框架。

在明中葉以前的四保鄉村，還有另外一類神明，四保人一般築壇奉祀，即社壇和厲壇。對社的祭祀可追溯至先秦，唐宋時期，社不僅是官方祀典的基本組成部份，也成為民間供奉的神明。每屆春、秋二季，鄉民來到社壇之前，祈求、感謝神明賜予豐收。祭祀之時，鄉民還請樂班奏樂，並雇請巫師在壇前起舞娛神。這一做法一直延續至元代。²⁴

在宋代的汀州，每縣均建社稷壇。汀州社稷壇位於州衙西一里處，風雨雷師壇之側。南宋時期，壇前豎屋，壇四周築牆。其後，由於年久失修，神壇荒廢，直至13世紀初才得到重建。這種情況並不限於汀州，南宋武平縣社稷壇也遭遇類似命運。由於武平縣社稷壇年久失修，「春秋寓祭於西庵淨信堂」。²⁵至於鄉間的社稷壇，我們只能找到一條史料。《臨汀志》記載，清流北部的李田廟，「初為里社，散地以祭，不屋而壇」，南宋紹興間被改建為廟。²⁶這說明，宋代里社壇已開始在汀州鄉村出現，但很可能尚未普及。

對元代的里社祭祀，徽州胡炳文（1250-1333）給我們留下了較為詳細的記載。他的好友張泰宇在汀州做官，在後者的要求下，胡氏撰寫了一篇文章記述好友重建社廟的經過：

社，古禮也。壇而不屋，因地所宜木為主。今庶民之社，往往多繪事於家，屋而不壇，非古。繪一皓首龐目者，尊稱之曰社公，而以老嫗媿之，寢非古矣。游汀張公泰宇因見文公所述《政和禮

²⁴ 金井德幸，〈社神和道教〉，載福井康順等監修，朱越利、徐遠和等譯，耿欣校，《道教（第二卷）》（上海：上海古籍出版社，1992），頁129。同時參見金井德幸，〈宋代浙西村社と土神——宋代鄉村社會の宗教構造〉，載《宋代の社會と宗教》（《宋代史研究會研究報告》，第二輯，東京：汲古書院，1985），頁81-118；金井德幸，〈南宋における社稷壇と社廟について——鬼の信仰を中心として〉，載福井文雅主編，《臺灣宗教と中國文化》（東京：汲古書院，1992），頁187-209；和田博德，〈里甲制と里社壇鄉厲壇——明代の鄉村支配と祭祀〉，載慶應義塾大學東洋史研究室編，《西と東と——前島信次先生追悼論文集》（東京：汲古書院，1985），頁413-432。

²⁵ 胡太初修，趙與沐纂，長汀縣地方志編纂委員會整理，《臨汀志》，〈壇壝〉，頁83。

²⁶ 胡太初修，趙與沐纂，長汀縣地方志編纂委員會整理，《臨汀志》，〈祠廟〉，頁67。

儀》，取舊所繪焚之。於是就汀中印墩築墳北向，以石為主，環植嘉樹，前為屋四楹備風雨，捐田二畝共祭酒。社制之古，略見於今。²⁷

這條史料表明，元代汀州官方的社神祭祀，也從壇變為屋，而供奉的對象從木主變為神像，針對這種從俗的做法，張泰宇進行了整飭。

明王朝建立後，下令天下每里建里社壇、鄉厲壇各一所。從明代方志看，各縣里社壇與鄉厲壇的數量，與里數大致相當（參見附表1）。由於四保地區分屬四個不同的里，當地民眾肯定分別參與了八所不同的里社壇、鄉厲壇的祭祀。在這些神壇中，地處四保境內的神壇至少有四所，此即長汀四保里和清流四保里的里社壇和鄉厲壇（詳後）。

綜上所述，明中葉近世宗族興起之前，四保的儀式—社會生活主要是圍繞若干佛寺、神廟和神壇進行，這些宗教空間通常尚未成為某村或某姓的獨佔物（儘管由於某些村落和姓氏捐助修建，它們與這些宗教空間的關係相對密切），在相應的儀式中，來自不同村落、不同姓氏的民眾，可能齊聚於這些宗教空間，共同參與儀式。²⁸

二、宗族建構與社會關係的重組

在明中葉以前圍繞寺廟儀式形成的儀式—社會框架背後，親屬關係²⁹ 扮演了何種角色？對明中葉宗族興起的討論，很容易給人一個誤解，認為親屬關係在此前並不重要。³⁰ 從現有研究看，在中國不少區域，親屬關係在明中葉以前的鄉村生活中可能扮演着重要角色。宋元時期各地流行的功德寺，其社會基礎就是親屬關係。³¹ 就四保而言，我們可以找到兩個相對晚近的例

²⁷ 胡炳文，《雲峰集》（《四庫全書珍本》，四集，第298冊，臺北：商務印書館，1973年影印故宮博物館藏文淵閣本），卷2，頁4-5。

²⁸ 有關宋元徽州的類似現象，請參見 Joseph P. McDermott, *The Making of a New Rural Order in South China I. Village, Land, and Lineage in Huizhou, 900-1600*, 39-108。

²⁹ 由於主題所限，本文討論的是父系親屬關係，特別是父親親屬群體（房、宗族、高等宗族等），姻親關係不在本文考察之列。

³⁰ 這當然不是相關學者的本意，他們強調的只是社會「語言」的變動，而非社會關係的變動。

³¹ 竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉，載氏著，《中國佛教社會史研究》（京都：同朋社，1982），頁111-143。

證。據《范陽鄒氏族譜》記載：

按吾鄉集福庵之始築也，在於明之成化二年。當時八世伯祖志琳公富甲全鄉，因向吳宅購到是處基地，用價紋銀四十八兩。以其山環水繞，幽僻堪珍，旋生善念，丁即聘堪輿名師辟為寺院。創築之初，規模較小，惟其旨在賴神靈而為民讓（當作禳——引者）災錫福，仗佛力用以永固河山。在昔已著有求必應、士女雲集之盛事。迨至成化十五年，復由精於輿術之僧人繼泉提唱，商請院主大量捐資，擴大規模，於是鳩工伐木，拓立法梵正殿以及上下兩廊、左右庵廚、房舍，不一載，而大院鼎新。並建觀音樓閣，塑佛像三尊，諸佛一堂。寺外門樓、牆壁皆盡一時之美。……弘治十八年歲在乙丑之春，僧世盛入寺主持，志琳、德良二公及上祖社郎、福郎、禎郎、祥郎、禮郎、祐郎、祿郎復樂捐稻田一十四處，悉作該寺千秋香火之需。^②

上保鄒氏建祠修譜始於乾隆末年，但在明中葉，上保鄒氏鄉民就捐資修建集福庵（後改名為積福庵），更動員宗親的力量捐田入寺。其後，寺內立牌兩塊，一塊供奉檀越主鄒志琳，另一塊供奉鄒社郎、福郎、禎郎、祥郎、禮郎、祐郎、祿郎兄弟祿位。由於鄒氏捐助建寺，該寺召請的住持必須「朝夕奉祀香燈，赴應上保鄉大小吉契、禮懺、功德、香花之類，毋得推托、違誤日期等事」，^③如此便在鄒氏族人與集福庵之間形成較為固定的儀式關係。可以說，通過修建寺廟，上保鄒氏在明中葉已開始某種程度的宗族整合，這種整合是圍繞一座寺院進行的（元明時期的上保鄒公廟很可能也扮演了類似角色），直到18世紀建祠修譜後，這種姓氏的整合也沒有完全被以祠堂為主要紐帶的結合方式所取代，而是出現了寺院、祠堂並重的格局。

另一個例證來自豐饒寺，上文提到，由於馬屋先祖曾捨田入寺，在馬氏與豐饒寺之間形成相對固定的儀式關係，據族譜記載：

去鄉二三里，有豐饒寺，地隸清流，寺則吾族所共建者也。昔

^② 敦敬堂《范陽鄒氏族譜》（洋子邊木活字本，民國三十五年〔1946〕），卷首，〈建造集福庵略歷記〉，頁1。

^③ 敦敬堂《范陽鄒氏族譜》，卷19，〈集福庵歷來古跡序〉，頁1。

子仁公字福壽者，曾施田若干畝以為常住資，其糧米若干，尚隸伊戶焉。寺僧數十，皆香花教也，往往供吾鄉應伏。昔朱子曰：今之僧，古之巫也。然則彼為吾禱神驅疫，是亦吾鄉中所不可缺者哉。^㉙

這裡明確提到豐饒寺應為馬屋民眾禱神驅疫，這種關係與積福庵和上保鄒氏的關係頗為相似。除了馬屋、留坑外，江坊江氏和嚴屋嚴氏都先後捐助豐饒寺（詳後），因而與該寺建立某種儀式關係。

因此，在明中葉以祠堂為中心的宗族開始在四保興起之前，親屬關係在鄉民的社會生活中已經相當重要，只是當時的親屬關係主要是透過寺廟儀式，而非祠堂祭祖儀式來進行組織的。只有到明中葉四保士大夫開始倡導修建宗祠、編纂族譜之後，親屬關係的儀式表達方式才開始發生變動，多數宗族的祖先祭祀活動從寺廟剝離出來，祭祖空間逐漸從寺廟轉移至祠堂。

在明代中葉以前，作為一個偏遠地區，四保只有為數不多的士大夫，他們對鄉村社會的影響不大。明初四保的頭面人物，大概是當地的土豪、里長階層。從現存資料看，明代第一位獲取科舉功名並出任官的四保人是上文談到的謝惠。我們知道，謝惠在家鄉的活動，還僅限於「好善樂施」，周濟貧乏，對於重建社會秩序，推廣禮教，則尚未措意。

四保最早開展宗族建構實踐的士大夫，應為馬屋馬氏族人馬河圖。馬河圖，歲貢，曾任河南彰德府磁州知州，正統四年（1439），他編撰本支族譜。這應該是四保歷史上最早的一部族譜。此譜「斷自遷鄭江之始祖」，^㉚ 應包括馬氏開基祖以下，馬河圖所在的千七郎一脈（本地稱上祠）約十餘代子孫，馬屋馬氏另一支千五郎公後裔（本地稱下祠）並未包括在內。除了修譜，馬河圖還在正統年間（1436-1449）修建宗祠一座，祠堂位於馬屋村外舊鄒公廟左，「祀始、世祖以及高、曾、祖、父」，^㉛ 並擬定〈祠規〉數則，「每值月吉，集子姓講誦之，而鄉族之風庶不灑云」。^㉜ 此處所謂〈祠規〉，當即《馬氏大宗族譜》中所載〈呈道公訓辭〉。〈訓辭〉共有12條，包括和睦宗族（第一條）、元旦祭儀會飲（第二條）、尊長謹守禮法（第三

^㉙ 孝思堂《馬氏大宗族譜》，二集，〈名勝〉，頁25。

^㉚ 敦本堂《馬氏大宗族譜》，卷1，頁6。

^㉛ 敦本堂《馬氏大宗族譜》，卷1，頁48。

^㉜ 敦本堂《馬氏大宗族譜》，卷1，頁31。

條）、婚姻（第四、五條）、立繼（第六條）、誠不忠不孝（第七條）、主僕名分（第八條）、倡行《家禮》（第九條）、辨昭穆（第十條）、祭祠當謹敬（第十一條）和賞罰宜公平（第十二條）。^⑧ 從其內容看，〈祠規〉包括了對祭祀禮儀、宗親關係、宗族運作的一系列規定。

繼馬河圖之後，馬氏另一支、馬千五郎的後裔馬馴也開始宗族建構的實踐。馬馴（1421-1496），字德良，號樂邱，其父為明初四保里里長馬任敏，正統十年（1445）進士，官歷戶部主事、郎中、四川參政、四川布政使、右副都御史等職，以右都御史致仕。^⑨ 馬馴身居高位，有政聲，又留心鄉邦，在家鄉建祠修譜、駁正流俗，對四保地方文化有着重要影響。

成化二十一年（1485），在右副都御史任上，馬馴就捐俸建祠，稱「馬氏大宗祠」。據他所撰〈鼎建馬氏大宗祠記〉的追述，馬氏先祖大約在元代遷入馬屋，至馬馴的時代，族人繁衍至數百人，但由於沒有士大夫推行有意識的收族活動，族人的凝聚力不高，對先祖的祭祀也付之闕如。馬馴修建的祠堂，奉祀其高祖、曾祖及其三位兄弟，在祠中定期舉行祭祀、冠婚、歲飲等禮儀。^⑩ 這種祠堂的建制，與當時流行的《家禮》的做法並不相同。根據《家禮》的說法，祠堂供奉高、曾、祖、考四代直系祖先，除特殊情況外，旁系是不放入祠堂的，相關的祭祀主體是家庭而不是宗族。而馬馴設計的祠堂，儘管供奉的也是高祖以下祖先，但不僅包括直系祖先，而且包括了曾祖的三位兄弟。^⑪ 因此，其祭祀主體應該不是馬馴一家，而是馬馴高祖一脈的所有子孫，換句話說，這裡涉及的不是一個家庭，而是一個宗族。馬馴致仕後，又於弘治八年（1495）命孫修撰本支族譜，梳理祖先譜系，在譜系中，馬馴引用樹木的隱喻，提示收族的重要性，指出修譜乃是讓族人意識到「一本」的重要途徑。這部譜應該是千五郎公一支族譜。^⑫

除建祠、修譜外，馬馴曾立〈祠規〉、作〈諭俗〉。今《馬氏族譜》載

^⑧ 敦本堂《馬氏大宗族譜》，卷1，頁14-15。

^⑨ 何喬遠編撰，《閩書》（福州：福建人民出版社，1995），卷104，〈英舊志〉，頁3121、3123。

^⑩ Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 113, 117-118.

^⑪ 馬馴，〈鼎建馬氏大宗祠記〉，碑撰於成化二十一年（1485），萬曆二十一年（1593）重立，今存連城縣四堡鄉馬屋村馬氏大宗祠內；碑文又見於孝思堂《馬氏大宗族譜》，二集，頁3-4。

^⑫ Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 114-115.

〈祠規十五條〉，據說前十四條均由馬馴手定，〈祠規〉涉及聖諭、祖先祭祀、婚姻、繼嗣、奴僕等的規定，對大逆不道的族人的懲罰等，在內容上對馬河圖的〈訓辭〉多有承襲，〈祠規〉第三、五、七至十三條基本上沿襲了〈訓辭〉，只是措辭稍有改動。〈祠規〉第一條大體綜合了朱元璋的《聖諭六言》的內容。在禮儀方面，〈祠規〉大體重申了〈訓辭〉倡行《家禮》，禁止良賤為婚，禁止叔嫂婚，嚴主僕之分等規定。^⑬

與馬馴同時，留坑謝氏的一位士大夫謝堅也創修了本族族譜。謝堅曾任華亭縣丞，在成化十九年（1483）的譜序中，他指出：「堅奉承先訓，亦得廁身仕籍，自分才疏識淺，不堪煩劇，乃解組歸，而與二三父老共話桑麻，以娛目前。更與二三賢子弟商訂家譜，序其昭穆，定其尊卑，教以相親和睦，俾人知身之所出與身之所同出，而孝親敬長之心，自油然而生矣。」^⑭可見，他是在致仕返鄉後修撰族譜的。這次修譜之舉，與馬屋馬氏修譜活動一樣，都是在士大夫宣導、主持下進行的。

15世紀中後期，以馬河圖、馬馴、謝堅為代表的士大夫，開始在四保地區開展收族實踐，推行禮教，改革風俗，這是明代四保士大夫重組鄉村社會的最初嘗試。不過，這些士大夫的開創性活動，在16世紀前期幾乎找不到追隨者，馬馴興建的祠堂年久失修，淪為廢墟。直到16世紀後期起，四保地區才出現新一輪建構宗族的浪潮。在一批下層士紳和衙門吏員的倡導與參與下，四保盆地的幾個姓氏開始了創修族譜、建立祠堂的嘗試，比較重要的有霧閣定敷公一支、葉勝公一支、雙泉鄒氏、黃石坑鄒氏、長校李氏等親屬群體的收族活動。這次的宗族建構浪潮中經明末清初的朝代交替，一直持續到18世紀前期。四保最後一波的宗族建構浪潮，出現於18世紀末，其主體是聚居於四保盆地周邊或大族夾縫之間、規模較小的父系親屬群體，如馬屋附近的嚴屋嚴氏和上文提及的四保盆地南端的上保鄒氏及其近鄰梶頭吳氏、社下前楊氏等。至此，長達三個多世紀的宗族建構浪潮才算大致告一段落，近世宗族基本普及了。^⑮

這個長達數個世紀的宗族建構浪潮，在四保的人文社會景觀中留下深刻的印跡。在社會關係的層面，以父系繼嗣為基礎的社會關係，在一定程度上

^⑬ Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 115-116.

^⑭ 《蘭陵謝氏族譜》（乾隆十八年〔1754〕刻本），卷首，〈譜舊序〉，頁4-6。

^⑮ 詳見 Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 120-132。

取代以地緣結合為基礎的社會網絡，逐漸演變成鄉村生活中佔主導地位的關係，親屬關係（體現為族、房、支）在儀式—社會生活中的地位得到強化，逐漸成為動員社會資源、重組社會關係最重要的人際關係類別之一。在社會表述的層面，宗祠逐漸取代寺廟，成為親屬關係最重要的表達方式，寺廟的功能隨之發生變動，某些重要神明的身份被重新定義，而寺廟與民眾的關係也發生一定程度的改變，寺廟作為親屬關係表達方式的意義逐漸淡化，轉而藉由其他方式介入鄉民的社會生活。

在明中葉近世宗族興起之前，親屬關係可能是四保社會相當重要的一種人際關係，是動員社會資源的重要渠道之一，族人們通過交換禮物、相互幫扶，形成具備某種互動頻度的親屬圈子。另有若干親屬群體（如上文提及的上保鄒氏、馬屋馬氏）甚至透過修建寺廟、捐助寺產、舉辦儀式，結合為具有一定制度化特徵的社會組織。這些親屬圈子和親屬群體的存在，告誡我們不宜低估親屬關係在明中葉以前四保社會的重要性，但同時也不應將這些群體與後世的宗族組織混為一談。明中葉四保地區開始建構的宗族，固然存在諸多不同的形態（其組織化程度存在弗里德曼所言從 A 到 Z 的種種差別），不過總體而言，跟此前的親屬群體相比，這些宗族的組織化程度要高得多。

明中葉開始出現的宗族組織，在幾個方面顯示比此前的親屬群體更高的組織化程度。其一，組織對個人與家庭的干預。馬河圖、馬馴等人在建構宗族的過程中，有意識地將《聖諭》和相關的朝廷禮制等融入祠規，以此加強對族人言行舉止的控制，個人與家族的空間受到一定的限制與擠壓。在《馬氏大宗族譜》中，若干族人因違反祠規被削名，就是這方面的例證。^⑯ 其二，經濟基礎。鄭振滿指出，宗族興起的過程，也是一個財產共有化的過程，在此過程中，越來越多的財產控制在宗族的手中。^⑰ 民國時期蘇區政權估計，閩西的「公堂」土地佔土地總量的四分之一左右，而40年代學者對閩西土地佔有狀況的調查顯示，閩西三至四成的耕地屬於族田。在四保地區，族田所佔比例甚至達到耕地總數的一半以上。^⑱ 因此，不少宗族組織具備較

^⑯ 試舉數例：孝思堂《馬氏大宗族譜》，卷1，頁49，第14世馬宏金次子、三子、長子馬峰次子均書「削名」；頁111，第15世馬承勤二子均書「削」字；頁117，第15世馬承饗二子均書「削」字；卷2，頁21，第十七世馬恤三子書「削名」。

^⑰ 鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992），頁257-271。

^⑱ 劉永華，〈明中葉至民國時期華南地區的族田和鄉村社會——以閩西四保為中心〉，《中國經濟史研究》，2005年，第3期，頁52-60。

為優越的經濟基礎，是鄉村最為重要的社會經濟實體。其三，宗族作為社會實體對地方事務的參與。由於經濟基礎較為優越，組織化程度高，宗族在明清地方公共事務中扮演着非常重要的角色。在四保地區，大多數的墟市，都有來自宗族的力量。^⑯ 它如修橋、建寨等地方公益和防禦設施，也大都是由宗族或其房支主導。可見，宗族興起的過程，可謂是親屬關係的制度化、實體化過程。在此過程中，儘管同一姓氏的不同宗族之間、同族不同房支之間充滿各種矛盾和衝突，但親屬關係可以說是得到相當程度的強化，親屬關係逐漸成為當地鄉村社會動員最重要的參照框架之一。

總之，明中葉宗族興起之後，寺廟與親屬群體之間的關係發生一定改變，祭祖的重心從功德寺轉移到祠堂；親屬群體逐漸被制度化、實體化，成為多功能的社會組織；親屬關係作為鄉民社會行動最重要的參考框架之一，通常成為寺廟儀式的社會基礎。

三、村廟的興起與普及

隨着近世宗族的興起，鄉民與寺廟的關係發生若干變動。一些寺廟和神壇背後的社會關係，不再是地緣結合，而是以親屬關係為主體。這一過程表現為跨村落宗教象徵的分割和村落／宗教獨佔壇廟的出現，明清時期社壇與厲壇所經歷的變化，就是一個突出的例證。

理論上說，明初建立的里社壇和鄉厲壇，本為同一里所有民眾共同祭祀，非一姓一族之獨佔物。但從現存明清四保社壇和厲壇史料看，它們已成為一族或一房的獨佔物。明代中後期，福建不少地區出現了分社的過程，在此過程中，一些地區的社壇被改造成社廟。^⑰ 四保也經歷了類似的分社過程，而且厲壇經歷的過程與此相似，不過與沿海地區不同的是，這裡的社壇和厲壇並未被改造成神廟，壇而不屋的形態被保存下來，從而為我們提供分社和分厲更直接的線索。現存的社壇碑和厲壇碑為理解分社和分厲背後的社會主體提供了具體的線索。

長汀縣四保里最初的里社壇設於何處，現在已難考其詳，不過考慮到明

^⑯ 劉永華，〈墟市、宗族與地方政治——以明代至民國時期閩西四保為中心〉，《中國社會科學》，2004年，第6期，頁185-198。

^⑰ 鄭振滿，〈明清福建里社組織的演變〉，載氏著，《鄉族與國家：多元視野中的閩臺傳統社會》，頁238-253。

初馬氏在四保里的重要地位，里社壇很可能修建於馬屋。但這個神壇似已不復存在。馬屋現存據傳最為古老的社壇，位於馬屋村後龍山上，壇內立有社壇碑兩通，一碑無字，另一碑則有題刻：

大宋紀□始（？）祖馬七郎 立
 大元至治六代祖_{千六}^{千五}扶風社稷之神……
 大……
 大明正統十代任磁州知州馬河圖
 十一代任湖湘巡撫……^①

從文字判斷，這通社壇碑應該是由馬氏族人以馬河圖和馬馴的名義立的，具體年代不詳，不過清楚的是，這個社壇並非一里的社壇，而是馬屋馬氏全族（統合了千五、千七兩房）所立的社壇。另一個例證來自江坊，明清時期，江坊屬清流縣四保里。據《濟陽江氏族譜》記載：

一合鄉設立社壇，架造石龕一所，內書「濟陽郡社壇之神」。
 於崇正（當作禎——引者）十二年戊寅重修。

江坊社壇名為「濟陽郡社壇之神」，崇禎十二年（1639）重建，^②可見這個社壇至遲建於16世紀末，而濟陽郡是江氏郡望，這個社壇屬江氏所有無疑。已知立於清代的社壇碑也有幾通。上保的一通社壇碑，立於村落西南面，上題：「道光二十一年／本境社公神／七郎公立」，^③可知這是由鄒七郎後裔亦即上保鄒氏所立。上保鄒氏還專門劃出老、新社壇田片，其租金供社公春秋祭祀之用。^④嚴屋是介於霧閣與馬屋之間的一個小村，是嚴氏聚居地，該村社壇上書：「大清甲戌眾立／順和鄉_社^神一位」，^⑤順和鄉即嚴屋，此社壇亦為嚴屋嚴氏專有。

筆者在四保實地也找到不少厲壇碑。從現存文獻看，清流四保里的厲壇

① 社壇碑現立於馬屋後龍山。

② 《濟陽江氏族譜》，卷27，頁5。

③ 此碑現存於上保村內。

④ 敦敬堂《范陽鄒氏族譜》，卷19，〈社田片〉，頁2。

⑤ 此碑現存嚴屋村內，可能立於1874年。

似乎設於長校村水口處。⁵⁶ 相關村落設立厲壇的時間，可能比分社的時間更晚，大致不早於清代中葉。來自江坊的一則族譜史料稱：

一厲壇，老上十年值甲者，往祭於長校水口，遺址尚存。後屋頭門立於下馮鉅頭塹尾路邊，塘塹上立於水口砂堤中間月形上，係萬實公已助之業。坪上門立於會龍橋尾后土右手溪墈上。今嘉慶七年壬戌歲四月初二日，高盛、義魁、堯士等為首，立於今之營上下手石藪內，後靠復鐘形，前朝大溪水，辛山乙向，天然佳境也。輦石下、橫坑、井邊各幫有錢。⁵⁷

清流四保里各村原本輪流到長校水口祭祀厲壇，至18世紀末，江坊江氏方才在村中修建厲壇。⁵⁸ 一份道光十八年（1838）來自山村黃石坑的史料稱，村民原本至長校水口祭祀厲壇，但若干年前已不再前往。⁵⁹ 筆者在考察黃石坑時發現，村中最早的厲壇碑，上書「嘉慶六年十二月 日吉立」。⁶⁰ 其創建年代與江坊厲壇相近，可視為清中葉清流四保里厲壇分化的旁證。

至清末，修建厲壇與社壇一樣，成為四保鄉村習見的做法。鄉民祭祀厲壇有兩種通行做法：其一，基於一村或一角落，或是一族或一房。其二，相關信眾可結成自願會社。馬屋現有厲壇中，最早建於嘉慶年間，碑文稱：

嘉慶丁丑年十月吉日立
無祀神壇座位
折桂鄉眾祀⁶¹

這個建於嘉慶二十二年（1817）的厲壇，標明是「折桂鄉眾祀」，而折桂鄉即是馬屋的雅稱，可見這應是由馬屋馬氏合族共建的。位於四保盆地西面山

⁵⁶ 長校水口現有厲壇一所，不過是近年重建，舊碑無存。這個位置在長校社會和儀式生活中相當重要，李公廟（供奉李氏始祖伍郎）與原鄉約所均建於此處。

⁵⁷ 《濟陽江氏族譜》，卷27，頁5。

⁵⁸ 從上引史料看，嘉慶七年（1802）前，江坊必已在本村設立厲壇。

⁵⁹ 《穀城鄒氏族譜》（黃石坑鉛印本，1992），卷1，頁21載：「查得長校村口之無祀壇，吾鄉歇祭歷有年所，……不如將此二處出租助歸無祀壇，以便遞年清明永作設祭之需。」此處所謂「無祀壇」，即是厲壇。

⁶⁰ 此碑現存於黃石坑後龍山。

⁶¹ 此碑現存於馬屋後龍山。

間的小村珊坑，立有厲壇兩所：嘉慶二十二年（1817）所立厲壇，標明為「杉坑合鄉眾全祀」，應為全村各姓公立；另一所立於民國三十五年（1946），是由村中邱氏所建（「邱二郎公」）。^⑫ 茜坑厲壇也是由村中王氏家族所立。^⑬ 江坊建有厲壇五所以上，四所是由村中的人群建於嘉慶七年（1802）之前，^⑭ 江坊是江氏聚居的單姓村，在這些人群的背後，應是江氏的房支。上保的厲壇立於後龍山上，具體時間是同治十一年（1872），為鄒國柱裔孫所立，也是一房的厲壇。^⑮ 上保對面的楓頭，是吳氏聚居的小村，村中的厲壇建於道光二十三年（1843），修建者為吳氏十七世祖吳其化之裔孫。^⑯

18世紀中葉，馬屋10位民眾組織了無祀神會，這是目前可考的四保最早的厲壇祭祀會社（詳後）。19世紀和20世紀，這種會社時有出現。光緒二年（1876），幾位村民在義家坊建立了一所厲壇。^⑰ 江坊的一所厲壇是由13位村民所建，時間是光緒十一年（1885）。^⑱ 四保西部雲峰的厲壇建於民國十八年（1929），修建者是10位村民。^⑲ 馬屋的一所厲壇建於民國二十八年（1939），由八位村民所建。^⑳ 時至今日，在四保一些村落，還不時可見村民興建厲壇的事例。

對明清、民國時期四保社壇、厲壇的討論表明，原本主要以地緣紐帶為社會結合方式的神壇祭祀，至明後期以降，逐漸轉變為基於親屬紐帶的祭祀。其運作主體，或為某一單姓村落或家族，或為該村、族的某一群或房支。因此，宗族的興起，不僅改變祖先祭祀的空間，也在一定程度上導致神明祭祀背後的社會關係的重組。不過同時也應看到，多數神壇是以「鄉」而非「族」的名義修建的，儘管背後的社會主體一樣，但言語表達的是地緣紐帶，更準確地說，是親屬關係的地緣面向。在馬屋社壇的事例中，社壇還成為也許是馬屋馬氏兩個支派共同參與的唯一的儀式活動（兩支在歷史上從無合修祠堂、族譜之舉）。從這個角度看，社壇、厲壇分化的背後，是神壇與

^⑫ 兩碑均立於珊坑村水口。

^⑬ 此碑現存於茜坑王氏宗祠後。

^⑭ 《濟陽江氏族譜》，卷27，頁5。

^⑮ 此碑現存於上保村後。

^⑯ 此碑現存於楓頭村後。

^⑰ 此碑現存於義家坊水口。

^⑱ 此碑現存於江坊村北。

^⑲ 此碑現存於雲峰村水口。

^⑳ 此碑現存於馬屋村水口。

村落關係的變動。從這種意義上說，社壇、厲壇在四保的普及過程，可理解為某種村落意識逐漸出現的過程，或更準確地說，是村落意識藉由神壇進行表述的過程。

在明中葉以降里社壇、鄉厲壇分化的同時，還可以觀察到，這一時期絕大多數鄉村除了繼續參與此前修建的寺院、神廟的儀式外，還開始在村中修建自身獨立經營的神廟，村落與寺廟開始結合在一起，如何理解這個過程？筆者認為，這一過程無法完全放到宗族興起的脈絡中進行理解，因此有必要仔細回顧寺廟進入村落的過程，探討這一過程背後的諸動力。

寺廟「進村」之前寺廟與村落之間的關係，上文已有所論，這裡簡單談談。概而言之，進村前，寺廟與村落的關係不強，且多非排他性關係。上文提到的廣福院，是一個遠近聞名的信仰中心，由多村眾姓共同經營，並非某村獨佔性的象徵資源。豐饒寺位於馬屋與留坑之間，離江坊和嚴屋也不遠，同時與四村保持密切關係，直到晚清民國時期，還是同時服務於四村，始終沒能成為村廟。^① 四保盆地南端的積福庵、鄒公廟、賴仙庵也是如此，這些寺廟是這一帶鄒、吳、楊、賴等家族之間相互結合的主要紐帶。類似的例子還有馬屋鄒公廟。

值得注意的是，這些寺廟中，並非看不到村落和宗族意識的表達。豐饒寺的普賢像，由江坊的江觀政於成化二年（1466）捐資塑造，後來就成為其後裔的財產，而江觀政的後裔也負責神像的重塑。寺中的地藏王、金童、玉女由江文通捐獻，後來成為其後裔的財產。^② 馬屋鄒公廟也是如此，廟內的四尊鄒公像，分別屬於四個鄉村／宗族（詳後）。積福庵是另一個例子。庵中的歐陽、羅、賴三仙公由上保鄒氏家族所捐，太佛姑婆的捐獻者是上保的鄒文學，而三大祖師是由梶頭吳氏所立。上保的一部族譜談到，吳氏的神像原本供奉於梶頭一座廟內，後來該廟失火被毀，經徵詢鄒氏的同意，神像被放入積福庵供奉。^③ 由於神像屬於不同村落或宗族及其房支，神明祭祀和神像維護的責任，自然就落到捐獻者頭上，其中有能力的群體還捐助田產入寺。在一些特殊事例中，神像的捐獻者還取回神像。豐饒寺的元帝祖師、趙

^① 本文所說的村廟，包括作為村落認同的表達、界定村落邊界的寺院、神廟和神壇。筆者希望在本文強調的是，這種類型的寺廟可能在明代以前已經出現，但是其普及則是明清時代的事。

^② 《濟陽江氏族譜》，卷27，頁1。

^③ 敦敬堂《范陽鄒氏族譜》，卷19，〈積福庵歷來古跡序〉，頁1-2；敦善堂《吳氏族譜》（梶頭木活字本，光緒二十五年〔1899〕），卷1，頁4。

元帥、殷元帥由江坊江氏的一個房支捐塑。後來因為某種原因，他們從寺中取回神像，將它們供奉於江坊的一座廟內。後來，這一房又重塑三尊神像送入寺中供奉。⁷⁴ 在上述事例中，村落、宗族、房支的認同是圍繞寺廟內的神像，而非寺廟本身來進行建構的。在極端情況下，神像像是股份一樣，可以相對自由地加入、撤回。這類事例可能在宗族興起之前就已出現，宗族興起後繼續存在。這也許是村落認同表達的一種變異形態，或是寺廟進村之前寺廟與村落互動的某種過渡形態。

寺廟進村是一個漫長的過程。從現有史料看，最早的村廟可能是江坊的江公廟，據當地族譜記載，其修建年代是明弘治年間（1488-1505）。⁷⁵ 黃石坑的鄒公廟，據廟碑記載，也建於弘治間。⁷⁶ 村中的悟真堂，供奉歐陽、羅、賴三僊和真武祖師，可能修建於成化十年（1474）。⁷⁷ 上保積福庵修建於弘治年間，不過這不是真正意義上的村廟。霧閣是目前四保地區最大的村落，不過直到明末，當地才獨立修建了一座佛寺。⁷⁸ 同樣，這座佛寺能否算做村廟，目前沒有明確的證據。筆者認為，直到晚明關帝信仰進入四保後，村廟才獲得比較清晰的表達。

關帝是明清時期最為流行的神明之一，清代關帝信仰遍及帝國各地。關帝首次進入四保應該是在明後期。嘉靖三十六年（1557），馬屋萬壽橋的神臺供奉了一尊關帝像。這座橋本來沒有屋頂，嘉靖三十五年（1556），生員馬良舉（1517-1608）夢見關帝蒞臨橋上，於是倡建橋屋，並在此橋神臺上供奉關帝。萬曆年間，神像被移至村內一個亭子內供奉，取代其位的是北帝。⁷⁹ 在四保地區，橋不僅是交通要道，也意味着村落的邊界。鄉民將橋建於重要的關口，比如說水口，其目的在於防止本村的「財」外流，同時也克服風水方面的缺陷，並把邪魔外道阻擋在村外。因此，在橋上供奉神明，有助於強化這些功能。從這種意義上說，橋和神都標示了村落的邊界。

及至清代，不少四保村落均興修了關帝廟。雙泉村的關帝廟是村中最大的神廟，建於18世紀初，大殿供奉關帝、關平和周倉，左右兩側供奉劉備和

⁷⁴ 《濟陽江氏族譜》，卷27，頁2。

⁷⁵ 《濟陽江氏族譜》，卷27，頁26。

⁷⁶ 〈鄒公廟記〉，李於堅撰，此碑現存於黃石坑鄒公廟內。

⁷⁷ 悟真堂神龕右側現存石碑一通，形如神主，上書「大明成化十年二月初十乙丑良日敬清（？）／豐山得道妙應真僊神座／會龍鄉信士江□□」。

⁷⁸ 敦本堂《范陽鄒氏族譜》（霧閣木活字本，民國三十六年〔1947〕），卷29，頁7。

⁷⁹ 孝思堂《馬氏大宗族譜》，二集，頁27。

張飛。正殿之前，修建戲臺一座。每年村民在廟內舉行打醮活動。每年農曆六月二十三日，村民還在廟內給鄒公過生日。^⑩ 主修關帝廟的是鄒國儀，一位頗具地方意識的商人。他的傳記談到，他不僅主持重修了上保鄒公廟，還倡導在本村興建了心田庵、鄉約所、羅星塔和關帝廟。^⑪ 關帝廟和羅星塔的興建原因相同，其目的均在於加固風水：村子北面沒有護山，而通過修建廟、塔，可以形成某種「鎖鑰」，阻擋神煞長驅直入村內，因而實質上也具備劃清村界的意義。

霧閣村的關帝廟歷經重建，目前仍屹立於村南。該廟的具體建置年代不詳，不過很可能興建於18世紀中葉或18世紀初。^⑫ 現在廟內供奉關帝、關平、周倉、天后和觀音（天后很可能是20世紀中葉天后宮被拆毀後放入廟內的）。霧閣每年的打醮活動原本在天后宮舉行，如今沒有天后宮，就轉移到關帝廟。此廟位於村南溪側，其修建亦有風水方面的考慮：和橫跨小溪的水壩和小橋一樣，此廟的興修目的在於防止村「財」外流。一壩，一橋，一廟，共同標示了霧閣的村界。

四保南端的洋子邊和圳邊，是上保的兩個角落，原本都建有關帝廟，不過目前只有圳邊的關帝廟幸存。此廟是一間獨立的小屋，廟內供奉關帝、關平和周倉，我們不知道它們是何時供奉在此的。洋子邊關帝廟修建年代不詳，不過據洋子邊鄒氏族譜記載，此廟是在鄒隆殿（1789-1863）倡導下重建的，重修年代大約是19世紀前期。^⑬ 每逢關帝誕辰，洋子邊組織關帝出巡活動，並搬演木偶戲。從兩村分建兩座關帝廟推斷，修建原因可能是為了劃清兩個角落之間的界限，這意味着兩廟是兩個角落地域認同的焦點。

這些關帝廟有何共同之處？不少關帝廟修建，是出於風水上的考慮，是為了修補風水缺陷。值得注意的是村民選擇的是關帝（還有北帝）而非其他神明，背後的原因很可能是，關帝不僅是忠義的象徵，而且象徵着勇武，這正是一個村落保護神所需具備的神明性格。通過護佑村落，關帝也就劃清了

^⑩ 春攸，《雙泉村史》（雙泉：油印本，1996），頁177。

^⑪ 敦睦堂《雙泉鄉鄒氏族譜》，卷首，頁9。

^⑫ 新修霧閣上祠《范陽鄒氏族譜》稱關帝廟建於萬曆二十年（1592），重修於崇禎五年（1632），不知何據。參見敦本堂《范陽鄒氏族譜》（霧閣鉛印本，1996），卷3，頁100-101。筆者所見最早的關帝廟記載，是乾隆三十年（1765）的一幅廟圖。參見新奕堂《范陽鄒氏族譜》（霧閣木活字本，宣統三年〔1911〕），卷首，〈關帝廟圖〉，頁1。

^⑬ 敦敬堂《范陽鄒氏族譜》，卷15，〈十九世繼仁公傳〉，頁1；卷5，頁13-14。

村落的邊界。因此，關帝廟成為村落認同的象徵。

村廟的出現，還有來自其他方面的動力，這在天后宮的修建過程中有較為明顯的表現。18世紀，四保興修了兩座天后宮，兩者均建於墟市，這並非巧合。天后宮如何進村，牽涉到這個神明與商人群體、商業活動之間的關係，有必要在此對這個過程稍加討論。

從筆者搜集的史料判斷，明代天后（天妃）信仰尚未進入四保。四保最早的天后宮建於18世紀中葉，位於長汀、清流兩縣交界的賴家墟。據後人回憶，這座神廟佔地面積一畝，曾是馬屋最大的寺廟。前為主殿，後為寢宮，主殿建築面積約為250平米。主殿之前，有戲臺一座，約40平米。每逢天后誕辰和打醮，僱請戲班在廟內演戲，有時一連演出達一月之久。^{④4}

這座神廟的興建，得益於馬龍（1702-1781）的捐獻。馬龍，字斯見，號文田，出生於一個出版商家庭。其祖父馬權亨是四保最早進入出版行業的書商之一。其父馬定邦（號怡庵，1672-1743）是清初一位出色的書商。馬定邦生有二子，即馬龍及其弟弟馬就。在父親的安排下，馬龍在家讀書，而馬就外出販書。馬龍進了學，後來被選為貢生，而馬就由父親捐了監生。馬定邦在世時，就參與修建了若干公共建築，如本村鄒公廟、本房祠堂及連接四保和寧化、長汀的兩座橋。^{⑤5} 馬龍在馬屋兩座神廟的修建中發揮了很重要的作用，有關他參與修廟的經過，《馬氏族譜》收錄了一篇行述，出自馬龍一位孫輩之手，對此作了記載：

我族屢有往廣西售書者，見各地方立伏波馬公廟，歲時致祭，群謂靈應，因亦禱公默佑，歷年以來，水陸平安。歸，輒設公神位建醮酬恩。後並塑公小像回鄉奉祀。大父見之，曰：「此漢之功臣也，余之宗室也。」欣然商於眾，而建廟於賴家墟側，規模宏敞，大塑金身，所費殆以千計，象（應作眾——引者）捐半，而大父所捐亦半。每至三月十六日，合族詣公廟致祭。

眾議建天后宮，擇其地，惟大父田內為佳，因商於大父而請讓。大父曰：「天后聖母娘娘獲（應作護——引者）國庇民，恩同

^{④4} 馬傳永，〈連城縣四保鄉馬屋村民間習俗〉，載楊彥杰主編，《閩西的城鄉廟會與村落文化》，頁328。

^{⑤5} 孝思堂《馬氏大宗族譜》，五集，頁55-58；《汀州府志》（乾隆十七年〔1752〕刊本），卷32，〈鄉行〉，頁14。

天地，歷朝加封，無或有異。上至朝廷，下及郡邑，山陬海隅，無不崇奉，今吾鄉此舉，誠美且重也，田需多寡，任裁起建，焉用價為？」今宮在伏波忠顯王廟右畔。^⑥

儘管馬龍本人不事貨殖，但他來自商人家庭。書商與馬公廟的關係較為密切，馬公信仰就是由書商引進的，而且馬公廟與天后宮建於墟市而非村內，也從側面體現了兩座神廟與商業活動的關係。

天后宮與商業活動的關係，也可見於霧閣天后宮的修建。乾隆四十三年（1778），霧閣開設墟場，這個墟場離當時四保盆地中心的賴家墟僅有數華里之遙，而且其墟期與賴家墟完全相同。從四保地方權力格局的變動看，這是一個極具意義的事件。四保核心地區最早的墟場，是位於長汀與清流邊境的賴家墟。在明代中葉馬屋馬氏崛起後，逐漸控制了這個墟場。從17世紀後期起，霧閣鄒氏進入出版業，從這個行業中賺取了可觀的利潤，鄒氏的實力大幅提高，四保盆地中心的地方權力結構開始發生變動，在地域控制中，鄒氏成為馬氏的勁敵。在這個脈絡下，在離馬屋控制的賴家墟數華里的地方，開設一個墟期完全相同的墟場，其政治意涵是不言而喻的。^⑦乾隆五十七年（1792），霧閣新墟修建了一座天后宮，據族譜記載，這座神廟是由霧閣闔鄉所建，而主事者是出版商鄒淡軒。^⑧這座神廟已毀於文革，據老一輩村民回憶，此廟為霧閣規模最大的寺廟，廟前建有戲臺。每逢天后誕辰，請戲班來廟演出。這個年度慶典的組織者，是一個叫龍翔會的會社。這個會社有社友46人，分別持有股份48股（其中一位社友持三股）。筆者了解到其中23位社友的社會背景，其中八位是商人（主要是書商）。其餘成份較為複雜，其中七人雖不事貨殖，但均來自擁有商業背景的家庭。此外，23人當中，九人捐了監生，可見身家不菲。^⑨霧閣天后宮的地點、倡建者和龍翔會的社會構成，都顯示了天后宮與商人群體、商業活動之間的密切關係。這種關係其實並不奇怪。有清一代，不僅朝廷對天后恩寵有加，這個來自福建的神明，也深受福建商人的青睞，作為全國各地福建會館主祀的神明，她受到福建商人

^⑥ 孝思堂《馬氏大宗族譜》，五集，頁80-81。

^⑦ 劉永華，〈墟市、宗族與地方政治——以明代至民國時期閩西四保為中心〉，頁193-194。

^⑧ 新奕堂《范陽鄒氏族譜》，卷20，頁65。

^⑨ Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 253-255.

的頂禮膜拜。^⑩

四保第三座天后宮於道光二十四年（1844）建於上保。該廟位於上保西北，靠近附近的交通要道。上保鄒氏三房均捐資修建神廟。有關此廟修建的原委，當地《鄒氏族譜》作了交代：

道光甲辰，吳門併優於保生大帝之廟，族人鄒明章、華林、世本、朝梅全往視焉。觀看之下，相顧而言曰：「吾等皆屬七郎公之裔，分處三門。上祖之時，三門皆可云富盛。其於奉祀神明，可謂極其誠敬。如積福庵建造禪堂，廣施香田，招僧主持香火，敬奉神佛；太祖廟丹楹刻桷，極其美麗。而又助下香田，架造廟亭，俾廟祝棲止奉祀太祖。獨於天后宮未之有焉。豈聖母靈顯之不如諸神哉！實未有人焉出而倡之耳。」歸而與玉生、繼院、繼仁、裕和、隆選、華有諸人言，僉曰：「聖母誕生於閩，大而京師、會城、郡邑，小而市鎮、鄉村、山陬野澨，無不建宮奉祀。雖是女流，自天子以至於庶人，莫不焚香禮拜。且我等叨蒙聖母庇佑，或舟行涉水，凡有僥倖傾危之際，有呼即赴，此所謂鎮狂瀾如衽席，壓洪波如砥道，豈非普天慈母而天下之人之莫不尊親，吾等所當出而倡事也哉。」於是訂簿題捐，各各歡欣，而或多或少，量其分以出。雖不能出助錢米者，或助石，或助工，無不踴躍而樂赴焉。不數月，題捐共算得花銀數百許，又錢幾萬許。因擇其基址，取於三門下手之羅星上大路傍，戌山辰向，兼辛乙分金，即擇於十月初十日辰時興工動土架馬。……^⑪

此處提到的吳門，就是上保近鄰覩頭吳氏。道光七年（1827），吳氏在村南修建保生大帝廟（俗稱吳公廟），保生大帝廟普及閩南、臺灣和南洋，^⑫但

^⑩ 陳支平主編，《福建宗教史》（福州：福建教育出版社，1996），頁496-497。

^⑪ 敦敬堂《范陽鄒氏族譜》，卷首，〈鼎建天后宮源流序〉，頁1。

^⑫ 對保生大帝信仰的討論，參見 Kristopher Schipper, “The Cult of Pao-sheng Ta-ti and Its Spreading to Taiwan,” in E. B. Vermeer, ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 397-416；Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 61-93。

在汀州甚為罕見。此廟倡建者是書商吳源旺（1766-1840）。^⑬由觀看保生大帝廟的演戲，引出了一座天后宮的興建。在鄒氏族人的對話中，提到了兩個建廟理由：其一，天后是流行於帝國各地的一個重要信仰，來自不同社會階層的人都崇奉天后；其二，天后庇護「我等」，尤其是那些「舟行涉水」之人，亦即以商人為主體的經常需要外出旅行的社會群體。因此，儘管上保天后宮的修建跟墟場無關，商人群體、商業活動是這座神廟修建過程中不容忽視的一個因素。

總之，對三座天后宮的討論顯示，在四保天后宮的修建過程中，商人群體和商業活動（包括墟市買賣和長距離貿易）在其中扮演相當重要的角色。在贛南安遠縣進行田野考察時，一位村民告訴江西學者劉勁峰，如果沒有天后宮，「墟場會倒」。筆者在四保沒有聽過這一說法，不過在這裡，天后宮跟墟市商業活動的關係同樣相當密切。天后所具備的這種性格，也許跟桑高仁(P. Steven Sangren)談到的女神的包容性有關，^⑭畢竟在墟場主事者的角度看，前來做買賣的民眾不應限於一村一姓，而是多多益善。這種神廟進村的動力，與關帝廟進村的動力相對，形成有趣的對比（當然這不妨礙天后宮成為建構村落認同的關鍵象徵）。

綜上，筆者討論了明後期以降、尤其清代寺廟進村的過程，認為這個過程背後的動力，大約有村落認同和商業活動兩種，兩者在象徵的選擇上存在一定差異，但最終都為寺廟與村落結合提供了基本動力。

四、跨村落聯盟的登場與神明會社的勃興

神明祭祀不僅為宗族、村落和特定社會群體提供儀式框架，在跨村落層面，它們也扮演着重要角色。在臺灣，以神明祭祀為紐帶形成的跨村落結合，與族群之間的界分和矛盾關係密切。^⑮在莆田平原，這種跨村落結合

^⑬ 瞞本堂《吳氏族譜》（棍頭木活字本，光緒己亥〔1899〕），卷8，〈旺生宗翁老先生大人傳〉，頁1。

^⑭ P. Steven Sangren, “Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the ‘Eternal Mother’,” *Signs* 9: 1 (1983): 15-20.

^⑮ 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，頁165-188；施振民，〈祭祀圈與社會組織〉，頁191-206。

(當地稱為「七境」)與地方公共事務，尤其是水利灌溉有着密切的關係。^⑨那麼，四保跨村落聯盟表現出何種形態？其基本動力是什麼？

四保的跨村落聯盟形成的具體時間，現在已難以知曉。從現有史料判斷，明末清初是跨村落聯盟出現的一個關鍵時期。明萬曆年間，擔任福建巡撫的趙參魯、許孚遠、陳子貞、黃承玄等人，對推行鄉約保甲制均不遺餘力，^⑩這一在福建全省推行的制度，為四保跨村落聯盟的出現提供了基本動力。四保有確切年代的第一個跨村落聯盟，應該是以此為契機形成的，這個聯盟是位於四保盆地西部的八將約。

據當地《馬氏族譜》記載，八將約形成於萬曆四十年（1612）前後，具體過程如下：

再下岡屋地名下庵原立庵壹所，舉凡春秋祈報，兩門共作醮筵。至萬曆四十年，伯祖萬泰、文寶、新慶兩門人等，議庵太近人家出入，僧人不便，將庵移至水口，以作通鄉保障，總名八將約。雲窩為約正，竹園、溪背為約副，魏家坊為約贊，蘆坑、黃楓坑為約通。凡官府往來點冊及期會公事以迄春祈秋報，四約眾等幫墊消耗之費，同集公所。故八將約下庵老基，萬泰、新慶共議兩門建學館以延師德後。^⑪

從這段文字看來，以南柴坑為中心的八將約似乎在萬曆四十年（1612）之前便已存在，至此年乃以庵場為約所。這個鄉約有着比較完善的組織，約內設有約正、約副、約贊、約通等職。不過，這些職位是固定的，也就是說，它們分別「承包」給特定的自然村。雲窩、竹園、溪背、魏家坊、蘆坑、黃楓坑都是南柴坑村角落及附近幾個小村的名字。

^⑨ Kenneth Dean, Zheng Zhenman, *Ritual Alliances of the Putian Plain, volume One: Historical Introduction to the Return of the Gods* (Leiden: Brill, 2010).

^⑩ 鄭振滿，〈明後期福建地方行政的演變——兼論明中葉的財政改革〉，載氏著，《鄉族與國家：多元視野中的閩臺傳統社會》，頁273-275；三木聰，《明清福建農村社會的研究》（札幌：北海道大學出版會，2002），頁296-302；Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 169。

^⑪ 《馬氏族譜》（手抄本，2000），不分卷，〈老譜遺語〉。兩門是指馬氏的兩個房。八將約之名，應得自該鄉約之約所。引文提到的庵場，即南柴坑的八將廟，八將可能是楊家將父子八人之謂。

因此，八將約實際上是個跨村落的聯盟組織。從引文還可看出，八將約的主要職責有三：一是協助官府「往來點冊」等公事，支付其費用；二是負責約內的「期會公事」及其開銷；三是主持春祈秋報的酬神活動（八將的祭拜？），並幫墊活動開支。從現有史料判斷，這個聯盟直到乾隆前期都還在當地活動。^⑨

同期或稍後，上保和附近幾個村落建立了另一個跨村落聯盟，這一聯盟的建立，最初也與政府推行鄉約保甲制有關：

右約所在鄒公廟前山下，甲山庚向。東至山，西至雙泉鄉飲福亭與廟坪，南至田，北至坪。大明崇禎十七年春，七郎公裔孫完堯等首建上保鄉約所壹植，毗連五間，中廳設立聖諭壹座，上懸「鄉約所」匾額，右畔豎「上保鄉約所」大石碑，以杜混淆。每逢正、三、七月三季，衿耆詣約所議論約規，遞年正月十三、十五日，六月二十一、二十三日，上保慶祝神誕，衿耆飲福於內，世世勿替。……至國朝康熙四年春正月，吳、楊、李、賴四姓同議合約，奈無約所，懇借鄒七郎公約所尚（當作商——引者）議約規。後鄒、吳、楊、李、賴五姓人等，編立仁、義、禮、智、信五班字號，拈鬮為定，輪流辦備約務。^⑩

據筆者考證，這裡有幾個問題需作澄清。其一，上保約建立時間是萬曆年間，而非崇禎十七年（1644）。其二，上保約最初涵蓋的社會主體可能是上保鄒氏，至康熙四年（1665），方才與鄰村的吳、楊、李、賴等姓合而為一，因此這個跨村落聯盟出現的時間，似當斷於康熙四年（1665）。其三，五姓合併和編立字號二事，可能並非同時進行，前者發生於康熙四年（1665），後者大概發生於康熙十幾年至三四十年之間。^⑪ 通過合併、編立字號，上保、梘頭、黃坑等聚落組成一個以鄒公祭祀為紐帶的跨村落聯盟。

^⑨ 參見劉永華，〈明清時期閩西四保的鄉約〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003年10月），頁24-25；Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 174-177。

^⑩ 敦敬堂《范陽鄒氏族譜》，卷17，〈鄉約所記〉，頁1-2。

^⑪ 劉永華，〈明清時期閩西四保的鄉約〉，頁27-28；Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 183-184。

八將約和上保約形成的契機，均與晚明政府推行鄉約保甲制有關，同時地方政治也可能為這兩個跨村落聯盟的出現提供重要動力。以上保約為例。這個聯盟位於四保盆地南端，由幾個小村組成，這些村落結為聯盟，固然有來自政府的動因，同時也可能與防止匪患和大族侵擾有關。這一帶位於長汀、連城交界地區，附近歷來有土匪出沒。同時，這幾個村落村子小，人丁單薄，時或有來自四保盆地中心幾個大族的威脅。通過結為聯盟，可以對抗大族的侵擾。通過編立字號，這個聯盟所屬村落之間形成了相當穩固有力的合作關係，聯盟存續了兩個多世紀時間，一直運轉到19世紀末。¹⁰²

上保約建立後，在這一帶的社會生活中扮演相當重要的角色。其一，每年舉行例行的活動。每年正月初二日，在鄉約所聚餐，各個字號於此日交接約務。三月初三日，議定規條。七月初二日，在鄉約所宣講聖諭。另外，如有突發地方糾紛，鄉約也予以調處。其二，維護水利工程。上保約的主要成員村落，基本上屬於同一個水利系統，它們購置田產，召佃耕種，其收入用於維持水利設施的正常運轉。其三，組織神明祭祀。上保約範圍內，有賴僊庵、積福庵、鄒公廟等寺廟，每年上保約在這些寺廟舉辦打醮等儀式，組織民眾對這些寺廟的神明進行祭祀。其四，在大桐橋地方，開設墟場。自乾隆年間霧閣開設新墟後，四保盆地進入多墟市時代，清末在長校設立墟場，民國時期江坊也開設墟場，而位於四保南端的上保約，也於同治五年（1866）開設新墟，以此便利本地鄉民做買賣，同時也有助於擺脫對大族的控制。其五，頒行禁規，規範本地民眾的社會生活。上保約在境內頒行各類禁約、禁條，以期減少境內民間糾紛及盜賊活動，而輪值約務的地方精英的主要職責之一，就是踐行禁規，做到令行禁止。¹⁰³

上保約和八將約均是由幾個規模較小的村落組成的跨村落聯盟，代表四保跨村落聯盟的一個較為重要的類型。上文提到的圍繞廣福院伏虎祖師祭祀形成的十村輪祀圈大體也可歸入這種類型。與此同時，還有兩種結為聯盟的方式，其一是由大族主導的跨村落聯盟，其二是由同姓或同宗組成的跨村落聯盟。前者以馬屋鄒公廟聯盟為代表，後者以上保鄒公廟鄒氏三村聯盟為代表。

¹⁰² 劉永華，〈明清時期閩西四保的鄉約〉，頁29-32；Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 184-187。

¹⁰³ 劉永華，〈明清時期閩西四保的鄉約〉，頁35-41；Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 193-198。

有關馬屋鄒公廟聯盟，我們可從《嚴氏族譜》卷四〈鄒公廟圖〉的幾行文字中了解其大概：

吾鄉奉祀鄒公福主神像一尊，其廟在於折桂鄉之南，吾鄉之北。廟貌巍峨，名以「顯烈」。當日建造其廟，係馬、嚴、賴三姓共勸盛舉，惟馬姓大族，出金倍多。其馬姓祀奉鄒公，安立於正中之左；賴姓祀奉鄒公，安立於正中之右；吾鄉祀奉鄒公，安立於正中後座；其溪頭祀奉鄒公，安立於正廳左角上。^{⑩4}

很明顯，修建鄒公廟的三姓，地位並不平等。馬氏從明初開始，就是當地較為強勢的親屬群體，明中葉的宗教建構活動，更進一步強化它的地位。相比之下，嚴、賴兩姓則較為弱勢。從《嚴氏族譜》所收康熙五十五年（1716）〈議字〉來看，馬氏是里長戶，而嚴氏是依附於馬氏的甲首戶。^{⑩5} 從這個角度看，鄒公祭祀很可能是馬氏控制周邊鄉村小族的一種方式，這種聯盟的存在形態與上保約有相當大差別。

圍繞上保鄒公廟形成的鄒氏跨村落聯盟，不同於上保約和馬屋鄒公廟聯盟，因為同宗關係是這個聯盟的基礎。這個聯盟成立的契機，很可能是順治元年（1644）鄒公廟重建，據敦睦堂《雙泉鄉鄒氏族譜》記載：

謹按：景初公廟，元至治元年建於本里上保鄉之石橋小溪邊，號金鯉上灘形，坐庚向甲，兼酉三分。嗣於順治甲申年，三鄉重新建造。自後廟宇金像歷久，屢經修飾。三鄉原置祀田數處，歷付廟祝耕收為香火之需，契帖俱係上保鄉收執。每年二次祭祀日期定限：正月十三日，上保鄉；十四日，龍足鄉；十五日，雙泉鄉。各分日致祭。六月二十一日，上保鄉；二十二日，龍足鄉；二十三日，雙泉鄉。亦各按日致祭。若每年張燈諧廟，慶賀上元節期限，雙泉鄉，正月十四夜；上保鄉，十五夜。俱係歷代相沿，並無違悞。所有廟右磚封大廳，係雙泉鄉飲福亭，於順治丙戌年建立。廟

^{⑩4} 衍慶堂《嚴氏族譜》（嚴屋木活字本，民國二年〔1913〕），卷4，頁5。

^{⑩5} 衍慶堂《嚴氏族譜》，卷4，〈議字〉，頁1。康熙五十五年（1716），甲戶嚴華選與里長馬允興合議，一次性幫貼馬允興白銀五兩，此後「嚴戶任從永遠自納，里戶毋得異說」。

前兼右邊建屋一植，係龍足、上保二鄉公共之飲福亭。其餘廟之前後左右界內，三鄉公議俱不許架屋開墳。並廟右近山現蓄古杉大木玖杆，亦不得擅伐。¹⁰⁶

上保鄒公廟最初係由上保鄒氏所建，與四保鄒氏的其他支派應本無關係（儘管他們都視鄒公為祖先）。以順治元年（1644）重建為契機，鄒氏聚居的雙泉和霧閣兩村參與重建，從而與上保鄒氏一起參與鄒公祭祀，在此基礎上實際上結成了三村鄒氏聯盟。當時，上保、雙泉本來人丁就不少，而霧閣尚未進入出版業並從中獲益，因此在當時朝代更替的政局和地方權力格局中，這一聯盟是有意義的。不過從儀式安排看，這一聯盟的組織較為鬆散，具體體現在：其一，三村分別在三個不同時間舉行鄒公祭祀，而不是在同一時間共同舉行祭祀；其二，三村只是利用相同儀式空間進行祭祀，各自飲福時間不同，地點也不盡相同（霧閣、上保合一，雙泉則另建飲福亭）。三村共同參與管理的主要事務，僅限於祀田的經營，這是由三村共同出資購置的，也由三村共同管理。

明末清初在四保興起的跨村落聯盟，應區別於元代至明前期存在於寺廟、神壇的那種跨村落的儀式—社會網絡，筆者認為前者通常並非後者的歷史性延續。明末清初跨村落聯盟的出現，與宗族組織的興起、村廟的普及往往是同步進行的。跟明中葉以前的跨村落網絡相比，這些聯盟是制度化程度較高乃至實體化的社會群體，而這種聯盟的社會基礎通常是村落，尤其是宗族聚居的單姓村落，而不是制度化程度較低甚或尚未制度化的跨村落人際網絡。

跟莆田平原和臺灣北部鄉村相比，明清以來四保的跨村落聯盟較為鬆散，缺乏較為明顯的系統性和層級特徵。¹⁰⁷ 在明清四保地區，圍繞寺廟形成幾個跨村落聯盟，但這些聯盟基本上規模較小，有的聯盟組織構架相對鬆散，層級特徵不甚明顯（如天后宮雖然建於墟場，但並未與市場圈內村廟形成層級關係）。筆者認為，其原因在於明清時期四保缺乏形成大規模跨村落聯盟的基本動力，這裡的水利工程較為零碎，沒有灌溉數十或數百村的大中型水利工程；也不存在較為明顯的族群矛盾和大規模社會矛盾。在這裡，儘

¹⁰⁶ 敦睦堂《雙泉鄉鄒氏族譜》，卷12，〈景初公廟圖〉，頁1-2。

¹⁰⁷ 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，頁165-188；施振民，〈祭祀圈與社會組織〉，頁191-206；P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987), 104-126；Kenneth Dean, Zheng Zhenman, *Ritual Alliances of the Putian Plain volume One: Historical Introduction to the Return of the Gods*。

管少數大族也組織跨村落聯盟，但這個聯盟在地方權力角逐中並不特別重要，聯盟多半像上保約、八將約那樣，是由若干小族、小村組織的，屬於一種弱者的武器。在這種環境下，很難想像類似於晚清莆田平原聯合數十個村落的聯盟。不過，無論在四保盆地還是莆田平原，這種跨村落聯盟是擁有其存在空間的，而作為這些聯盟的儀式—社會框架的主要提供者，寺廟和地方神祭祀獲得了持續介入鄉村社會的一個重要渠道。

最後，在清代、民國碑刻、分家文書和土改檔案等文獻中，可以發現為數甚多的自願會社，其中相當部份與儀式有關，對寺廟、神明與地域社會之間關係的討論，自然應把這一現象納入考慮。1952年，黃石坑鄉工作組在一份調查中談到，黃石坑公田佔全村土地總數的65.5%，而公田名目繁多，大體可分為祖公田、學田和神會田三大類，其中「神會田有念經會、無是會、山客巖會、祖師會等二十余種，其中公王安會又有五六種之多」。^{⑩8} 光緒三十二年（1906）所立上保「造天后宮門樓碑」，共列舉了一系列會社，如奉敬社、同敬社、波恬社、永慶社、清瀾社、誠敬社、昇平社、永清社、森春社、暖壽社等。^{⑩9} 僅僅從這些會社的名字，難以知曉所有會社的結社緣由，不過它們似乎大多數都是神明會社，其中的波恬社、清瀾社一類，很可能是圍繞天后祭祀形成的自願會社。光緒三十五年（1909）長校的一份李氏分家文書，列舉了19個會社，其中一半——李公會、天后會、關帝會、新立夏會、真武會、厲壇會、懶公會、四月八會、太保會——明顯屬神明會。^{⑩10}

為理解這些會社的運作與背後的社會關係，此處選取兩個會社稍加討論。上節談到圍繞厲壇祭祀形成的自願會社，在清代、民國時期的四保，這種會社頗為常見。上文提到的黃石坑「無是會」，應作無祀會，亦即厲壇祭祀會社。李氏文書中提到的厲壇會，明顯是圍繞厲壇祭祀形成的結社，而新立夏會應該也是以厲壇祭祀為主要目的而形成的結社，因為立夏是當地祭祀厲壇的一個重要時間（其淵源可追溯至明初的鄉厲壇祭祀制度）。18世紀中葉，書商馬履智（1724-1788）在馬屋發起組織了無祀神會，這是四保的另一個厲壇祭祀會社。有關這個會社的緣起，馬氏的傳記中作了介紹：

^{⑩8} 〈黃石坑鄉公田情況調查報告〉（1952年3月23日），《第五區黃石坑、田坪鄉：有關土改、土整、鎮反、反霸工作的計劃、方案、簡報、總結（1952年3月2日-7月8日）》，《清流縣土改檔案》，第15宗，第71卷，頁13。

^{⑩9} 此碑現存於上保村內。

^{⑩10} 長校李氏闡書，宣統元年（1909）立。

連轄許坊屢有溺水死者，時出為祟，群相驚怖，以告府君。府君曰：「此孤魂無祀也。」因捐金糾眾，立無祀神會，每年七月十四日，設祭江邊，嗣後遂安。^⑪

除了無祀神會外，馬屋還有另一個厲壇祭祀會社——立夏慶神社。該社成立於道光六年（1826），成員10位，社友分為三組，每年輪值祭祀，三年輪值一次。該社置買祭田，其租金用於祭祀和辦理酒席。這個會社延續了一百餘年，至遲在1930年還見於相關文獻，可能一直存續到50年代初的土改。^⑫

上文提到的霧閣龍翔會，是圍繞天后祭祀而形成的會社，這個會社成立於乾隆五十七年（1792）。最初成立時，該社共有社友46人，48股會份，每股股金二銀元，分為四組，輪流負責組織天后祝壽儀式。股金除用於支付儀式、宴席等費用外，如有積餘，則用於放貸。嘉慶十七年（1812），該會積攢了506個銀元，社友將其中495元購買三塊田地，此後租金用於支付祭祀、酒席費用。^⑬我們提到，在筆者了解社會背景的23位會友中，商人有八位，約佔四分之一，其餘成員的社會背景是舉人、生員、監生、族產管理者、鄉飲賓，可能還包括若干富農，其中七人來自擁有商業背景的家庭，^⑭可見該會的中堅主要來自下層士紳、商人家庭。

如何理解這些會社的興起？從目前搜集的史料判斷，這些會社很少越過宗族的邊界，但同時它們跟宗族的關係也不密切。它們的成員的確來自某一宗族，但同宗關係並非形成會社的基本條件，它們通常是在宗族內部以神明祭祀為契機形成的功能性會社。照當地人的說法，這種會社是由「愛吃酒」的人組成的，祭神僅僅是吃酒的一個由頭。1950年代初的工作組在調查中也指出：

神會田是前人積資買田共起的，多是假籍（當作藉——引者）
一個名目，以達其酒肉徵逐之慾，純粹用於迷信浪費。^⑮

^⑪ 孝思堂《馬氏大宗族譜》，五集，頁83。

^⑫ 《立夏慶神社簿》（道光六年至民國十九年〔1826-1920〕），無頁碼。

^⑬ 敦本堂《范陽鄒氏族譜》（霧閣木活字本，民國三十六年〔1947〕），卷29，頁3-4。

^⑭ Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 254-255.

^⑮ 〈黃石坑鄉公田情況調查報告〉，頁13。

可見在酬神的同時獲取口腹之樂，是成立會社的重要動因之一。同時，從對神明會社成員的分析看，儘管進入會社的門檻不高，但並非具備相應經濟能力的村民就會參與這些會社。在某種意義上說，加入某一會社的民眾，多半具備類似的社會背景和閱歷，因此，建構、再生產人際關係，很可能也是參與會社的一個重要動機。跟清代、民國四保相當流行的錢會、穀會等經濟性會社相比，這類會社的主要職能不是積累財富，而是提供娛樂（本身也是社會性的）與人際網絡的建構和再生產。因此，作為神明與民眾結合的一種特殊方式，這類會社體現為部份民眾與某一神明之間的關係，實質上可能代表了藉助神明為紐帶建構、再生產人際關係的努力。

五、結論

過去三十幾年明清社會史研究的一個重要突破，就是在揚棄弗里德曼宗族發展模型的基礎上，大幅推進了我們對近世宗族興起過程及其給鄉村社會文化景觀帶來影響的理解。在這種視野下，不僅宗族及其物化象徵——族譜和祠堂——本身成為研究熱點，它們還被視為開展地域社會史研究的重要切入點，成為「禮儀標籤」。相比之下，我們對明清寺廟歷史的了解要膚淺得多。現在一些學者已開始意識到這一問題，試圖轉換視角，嘗試從寺廟儀式和神明信仰的角度，觀察地域社會的演進及寺廟儀式在其中扮演的角色。¹¹⁶本文討論的重點，就在於沿着這一思路，探討寺廟發展與地域社會演進之間的關係。筆者認為，與近世宗族興起過程大致同步，在中國東南的一些鄉村，出現了筆者稱之為「寺廟進村」的過程，在此過程中，在跨區域和地方因素的交相影響下，寺廟與村落社會的關係越來越密切，部份寺廟與村落逐漸結合，在相關村落形成現代意義上的祭祀圈。筆者認為，對理解明清鄉村社會而言，這一過程也許頗有深入探討的必要。

四保近五、六個世紀寺廟發展的歷史表明，雖然歷經15至18世紀宗族組織的興起過程，四保地域社會發生了重要的變動，但宋元至明初建立的以寺廟神壇為中心的儀式—社會框架基本上延續下來。宗族的興起在一定程度上改變了寺廟自身的地位和儀式表達的社會內容，但並未將寺廟趕出

¹¹⁶ 2016年9月28-29日和2017年9月28-30日，在勞格文的推動下，香港中文大學先後舉辦了“Local Society and Its Religious Institutions”研討會和“The Emergence of a Temple-Centric Society”研討會，討論宋代以降寺廟、神明與地域社會的關係。

歷史舞臺，甚至沒有完全將寺廟降格為第二等的宗教—社會力量，「馴服」為宗族進行地域控制的工具。相反，寺院、廟宇、神壇的數量增長了，寺廟藉由不同途徑介入社會生活，成為四保鄉村社會難以分割的一個內在構成部份。

對寺廟進村，亦即寺廟與村落之結合過程的討論提醒我們，不要把村廟當做一種理所當然的現象，村廟本身其實也擁有一段歷史過程。這並不是說，在寺廟進村前，四保鄉村就沒有寺廟——這個說法當然是沒有歷史根據的。本文強調的觀點是，寺廟與村落相互結合的現象，可能在宋元時期或中古就已出現，不過至少就東南地區的不少鄉村而言，這種結合逐漸普及、村廟普遍出現的過程，並非自古有之，而主要是發生於明中葉以來的歷史現象。在此過程中，村落選擇某些寺廟服務於本社區的目的，這個寺廟遂成為所在祭祀圈的主廟。在這種意義上說，祭祀圈並非「臺灣漢族移民社會的特殊歷史產物」，「而是中國傳統社會中的普遍歷史現象」。^⑩進而言之，原鄉社會祭祀圈的興起，也有一個歷史過程。至於各地祭祀圈如何興起，尚有待於日後開展跨地域的比較研究。

寺廟不僅與村落結合，它們還在村落／宗族組織的「兩肋」尋找自身的生存和發展空間。超出宗族和村落的界限，在宗族聚居的不同村落之間，親屬的「語言」經常已難以表達這一層面的複雜關係。在這一層面，寺廟找到了自身的生存、發展空間，跨村落聯盟基本上是圍繞某一寺廟形成的，藉由寺廟及其儀式，它們大都表達了超越村落／宗族的利益和訴求。在宗族內部，也存在難以通過親屬的語言表達的利益和關係，那些橫穿宗親關係的階層利益和群體關係，卻可以透過組織神明會社，劃出從屬於自身的儀式—社會空間。因此，跨村落聯盟和神明會社，構成了「後宗族時代」的兩個相當重要的社會進展。

筆者認為，村廟的出現及其普及，其動力首先來自村落邊界的界定和村落認同的建構。如何理解這種動力的出現，尚待日後進一步的討論，明中葉以降政府推行的鄉村統治制度、16世紀以來人口的增長及隨之而來的生態資源爭奪的日益激烈，很可能在其中扮演了重要角色。明初在四保地區推行的里甲制和里社壇—鄉厲壇祭祀制度，尚未以村落為基礎，一里往往包括十幾個村落，但明後期推行的鄉約保甲制，通常以某一村落或若干個較小村落為基本單位。這種制度的推行，可能提高了村落作為一個基本地域和社會單元

^⑩ 鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式——莆田江口平原的例證〉，頁237。

的重要性。同時，16世紀初至18世紀末，中國人口增加了近四倍。^⑯相形之下，生態資源必定較前更為緊張，對村落邊界的界定，很可能因此提上議事日程，藉由寺廟界定村落邊界的做法，也許在此過程中普及了。

本文還指出，村廟的出現還可能跟商人群體與商業活動有關。地處墟場中心的天后宮的修建，其用意在於提供一個具備一定包容性的宗教象徵，吸引遠近的鄉民和客商前來做買賣，但它們跟關帝廟一樣，也是由村落／宗族管理的，它們的興建、重修和儀式表演的費用，主要來自相關的村落／宗族，而且它們並未與村落其他寺廟形成明顯的層級關係。從這種意義上說，儘管它們在鄉村扮演的角色跟關帝廟一類村廟不盡相同，但就其管理主體而言，它們也屬於村廟。由於這一屬性，它們有別於科大衛(David Faure)討論的建於珠江三角洲市鎮的寺廟，因為至少在科大衛的筆下，那些寺廟背後的社會主體要複雜得多。^⑰

總之，透過討論宋元以降寺廟與四保鄉村的複雜關係，我們可以觀察到宗族並未從根本上改變寺廟與地域社會的關係，寺廟從不同層面與村落進行互動，其數量不但沒有下降，反而逐漸增長。明代以前，四保盆地可考的寺廟、神壇僅有廣福院、鄒公廟等數所。但至土改前夕，當地25個村落共修建了165所寺廟、神壇和神臺，每村平均有6.6所，扣除74所神壇和神臺，每村仍有平均近三所寺廟，其數量稍少於1940年代華北的宣化(4.2)，但頗為接近今日莆田平原的數據(3.25)。^⑱可以說，寺廟及其儀式已更為深入地滲入四保鄉村生活的不同側面，成為當地生活中不可或缺的一個部份。

(責任編輯：唐金英)

^⑯ 何炳棣著，葛建雄譯，《明代以降人口及其相關問題(1368-1958)》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000)，頁3-113。

^⑰ 科大衛(David Faure)著，卜永堅譯，《皇帝和祖宗：華南的國家與宗族》(南京：江蘇人民出版社，2009)，頁229-256。

^⑱ 參見 Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeast Chinese Community, 1368-1911*, 290-297，「Appendix Seven」所列歷史上和當代四保地區的寺廟和神明，對附錄七的簡要討論，參見此書第208頁；Willem Grootaers, “Rural Temples Around Hsüan-hua (South Chahar), Their Iconography and Their History,” *Folklore Studies* 10: 2 (1951): 9; Kenneth Dean, Zheng Zhenman, *Ritual Alliances of the Putian Plain volume One: Historical Introduction to the Return of the Gods*, 31。

附表1：明代汀州的里社壇與鄉厲壇

縣份	明初里數	成化九年里數	成化八年里社壇、鄉厲壇數
長汀	10	10	10 + 10
寧化	12	12	14 + 14
清流	9	7	6 + 6
上杭	10	7	9 + 9
武平	7	7	6 + 6
連城	6	6	6 + 6
歸化	—	7	7 + 7 (a)
永定	—	5	5 + 5

資料來源：黃仲昭纂修，弘治《八閩通志》（《北京圖書館古籍珍本叢刊》本），卷16，〈地理·鄉都·汀州府〉，頁9-11；卷58，〈壇壝·汀州府〉，頁8-9；嘉靖《汀州府志》（明嘉靖六年〔1527〕刊本），卷3，〈地理·山川〉，頁8-10。

注：(a)據《八閩通志》記載，歸化縣的里社壇與鄉厲壇均為45所，遠超朝廷規定的數量，而嘉靖《汀州府志》的記載為七所，此處從後者之說。

Temples Entered Villages: Temples, Lineages and Villages in Sibao, Western Fujian (ca. 14th-20th Centuries)

Yonghua LIU

Department of History
Fudan University

Abstract

By reconstructing temple-building activities and the historical process of temples entering villages in the Sibao region, western Fujian in the late imperial period, this essay examines the evolving meanings of temples and deities to the Sibao society and the changing relationship between temple-centered rituals and the local society.

From the Song and Yuan through the mid-Ming, the ritual-social practice in Sibao centered around four types of religious sites: Buddhist monasteries, local temples, altars of the soil and orphaned souls, and kinship-based chapels. Rituals performed at these sites dominated the symbolic and social life of the region. However, under the combining influence of the implementation of imperial rural institutions, popularization of Confucian rituals, commercialization of rural economy, and competition among local powers, a series of social changes took place from the mid-Ming onward, including the rise of lineage organizations, division of altars, popularization of village temples, rise of village alliances, and the emergence of god-worshipping societies. As a result, the relationship between temples and local society was modified accordingly.

Since the mid-fifteenth century, in the efforts of gentry and local

elites, Sibao witnessed a process of lineage building that lasted over three centuries. By the end of the eighteenth century, lineage organizations with ornate ancestral halls and written genealogies became popular. Ancestral rites started to be performed at ancestral halls rather than temples, and kinship became one of the most important “languages” to mobilize social resources and reorganize social connections. Nevertheless, the temple-centered social framework established before the mid-Ming continued to exist, while its status and social content underwent some remarkable changes.

While lineage organizations were gaining importance, the relationship between temples and local society also witnessed a series of changes from the mid-Ming until the eve of land reform in the early 1950s. During this period, the number of village temples rocketed, relationship between temples and village society tightened, and some temples combined with villages and became key symbols to define village boundaries and to construct and highlight village identity. The changes initiated a process which the author calls “temples entering villages,” and temple-defined ritual-social space (*jisi quan*) became more common. In addition, temples also provided ritual-social frameworks for inter-village alliances and intra-lineage/village interpersonal network, and thus played a vital role in the rural social life. Finally, a temple-centric village society was in place.

Keywords: religious sphere, lineage organization, village, village alliance, god-worshipping society, Ming and Qing dynasties