

主持人语:

本期的主题是“区域社会史”。中国的区域社会史研究从华南起步,经过二十多年的探索,已经形成气候,学界冠之以“华南学派”的称呼。尽管这群研究者中最核心的成员一再否认这样的称呼,且他们的研究渐次扩展到华北、西南、江南、长江中游地区等更为广阔的地域范围,走出了华南,但“华南学派”已成为习用的标签,是区域社会史或历史人类学的代名词。相对于华南研究提出理解本区域社会进程的一系列成熟个案及模式总结,华北的区域社会史研究仍处于摸索阶段,赵世瑜教授是代表性人物。他率先总结出中国历史人类学研究的三个核心概念——结构过程、礼仪标识、逆推顺述,本期刊发他十几年来有关晋祠的总结性研究,即是对上述三个概念的具体诠释,亦是对今后华北区域社会史研究指出的方向。邓庆平副教授从“边军”这一具体人群的活动出发,探讨明中叶北部边镇的社会秩序,也是从区域社会秩序和民众的日常生活角度,重新理解一直困扰明帝国的“北虏”问题。华北区域自秦汉以来即处于帝国统治的核心地带,其历史发展经历了一次又一次的“结构过程”和“再结构过程”,与华南有着巨大的差异,本组文章的推出,相信将有助于推进中国历史人类学的比较研究。(游自勇)

多元的标识,层累的结构

——以太原晋祠及周边地区的寺庙为例

赵世瑜

摘要: 相对于以珠江三角洲地区研究为代表的华南研究来说,对华北以及其它地区的历史人类学研究相对后起,但人们在相似的方法论平台上进行对话时,也发现珠三角研究是个“理想型”。本文试图以太原晋祠及周边村庙这些礼仪标识为线索,展示华北地区长程历史复杂性和多元性的一个面相,通过勾勒晋祠及周边村庙的变化轨迹,认识这一地区结构过程的差异性。

关键词: 礼仪标识;晋祠;村庙;结构过程

中图分类号: C958 **文献标识码:** A **文章编号:** 1004-9142(2019)01-0001-23

收稿日期:2018-08-01

作者简介:赵世瑜,男,四川成都人,北京大学历史学系教授,博士生导师,文学博士。(北京 100871)

2012年,科大卫对其“中国社会的历史人类学”项目进行了说明,文章的题目是《从礼仪标签到地方制度的比较》。^①他认为,按照珠江三角洲的经验,地方社会上的多种礼仪标识,往往是当地社会制度的表达。甚至这些宗教-礼仪制度往往代行了国家的职能,对地方社会实行管控和调适。当然,按照劳格文和科大卫所说,珠江三角洲和徽州的“宗族村”“越来越像是中国乡村结构的例外而非常态”。^②在刘永华最近的研究中,他也强调了闽西四保地区从明代以来的“寺庙进村”现象,而宗族的建构并未改变当地原有的乡村社会关系。^③虽然区域间存在差异几乎是不言自明的,但比较的目的并不仅是为了揭示多样性,对于我来说,它是为了说明不同区域在中国历史演进中的不同位置和角色。

在地处华北的山西,需要讨论的东西远远超过了珠江三角洲历史所提供的经验。晋南陶寺遗址中的观星台作为一种礼仪标识,已经表现了一个4500年前的区域性邦国的社会-文化发展程度。此后在同一地域存在的晋文化,乃至后世一直不绝于史的关于尧、舜、汤的传说和崇祀,都体现了某种更为复杂却大体上连续的历史过程。然而,珠江三角洲社会的历史人类学研究却并非对山西宋代以后特别是明清时期的历史没有启示性的意义,因为这一时期各区域社会结构发生的变化,是在一个文化日益趋同的一体化国家的框架内发生的,因此这一时期社会中的各种礼仪标识背后的地方社会制度或多或少、或迟或早地呈现出共性。如果放到中国的范围内去思考的话,山西研究的意义,应该是提供一个区域社会的“前结构过程”或“早期结构过程”,及其如何向宋明以后过渡的经验。

一、叠加的礼仪标识

今日的晋祠,即晋祠公园或晋祠博物馆,是包括圣母殿、叔虞祠、水母楼等数十所祠庙在内的复合祭祀空间。它周边的村落,指的是由发源于晋祠悬瓮山的泉水所灌溉的30多个村落,或行龙所称晋水流域三十六村,^④总体范围即今山西太原晋源区的晋祠镇及相关村落。虽然我们今天看到的晋祠主要建筑,以及周边聚落里的礼仪标识,多是北宋以来的产物,但圣母殿前的周柏、战国至隋唐的许多考古发现,还是可以证明这里有过更为久远的历史。

晋祠本身现在已经成为一个纯粹的旅游场所,而非宗教场所,它与我们在周围看到的村庙、祠堂不同,甚至与具有政治象征意义的黄帝陵、人民英雄纪念碑等也不同。在某种意义上说,它已经不再是一种礼仪标识,对于研究者来说,它只是收藏着过去的礼仪标识的博物馆或档案馆。对于历史人类学来说,它大体上类似于文献,但这也正好展现历史人类学如何对文献做田野工作的尝试。^⑤

晋祠的位置在今天太原市的南郊,但自战国到北宋初,这里才是山西的政治中心;春秋末年赵简子营建的晋阳城,就在今太原以南,晋祠则在其西南15里处。至宋太宗毁晋阳城,在今太原市的位置建太

① [日]末成道男总主编,刘志伟、麻国庆主编《人类学与“历史”:第一届东亚人类学论坛报告集》,北京:社会科学文献出版社,2014年版,第233-239页。2010年,香港卓越领域计划(AoE)项目《中国社会的历史人类学》启动,在项目的计划书中,科大卫提出了“重要礼仪标识”(significant ritual marker)这个概念。当时的定义是“地方社会的成员认为是重要的、实际可见的礼仪传统指示物(indications of ritual tradition)。”本文亦即该项目的成果。在一些涉及这个术语的文章中,它或被译为“礼仪标签”,或被译为“礼仪标记”,由于“标签”可以对应英文的label,往往是被人认为是如此,其实并非如此(即贴标签)的意思;而“标记”可以对应英文的mark,与marker相比,后者更强调人的着力营造,而不是一般的鸿爪留痕,故在此一并译为“标识”。

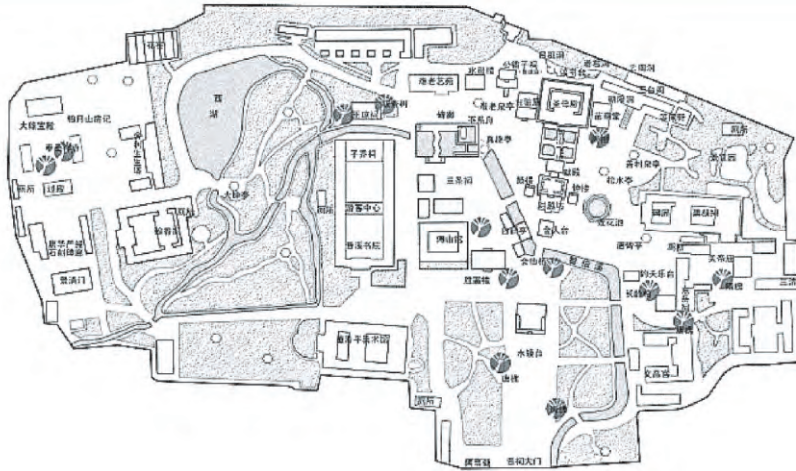
② [法]劳格文、科大卫主编《中国乡村与墟镇神圣空间的建构·序论》,北京:社会科学文献出版社,2014年版,第22页。

③ 刘永华《寺庙进村——闽西四保的寺庙、宗族与村落(约14—20世纪)》,《历史人类学》2018年第1期。

④ 行龙《晋水流域36村水利祭祀系统个案研究》,同作者《走向田野与社会》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年版,第108-131页。

⑤ 人类学者对晋祠有所关注,比如张亚辉《水德配天——一个晋中水利社会的历史与道德》,北京:民族出版社,2008年版。虽然对相关文献缺乏分析,但该书还是提出了一些富有启发性的假设。Tracy Miller, *The Divine Nature of Power, Chinese Ritual Architecture at the Sacred Site of Jinci* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 2006), 主要是从建筑史的角度,当然也结合了多学科的视角,讨论了晋祠神祇的多元性及对不同人群的意义。

原府城,晋祠才与地方行政中心发生分离,这是晋祠地区的历史以北宋初为转折点的重要因素之一。到明洪武初,复于古晋阳城基础上建太原县城,晋祠重新与次一级行政中心贴近,这一特点有助于我们理解明清时期晋祠地区与当地行政中心的关系,更重要的则是引导我们去探索明代以后区域历史发生了哪些不同于北宋以来的变化。



图一 晋祠博物馆平面图

晋祠中的各种祠庙看起来是散乱无章的,但大体上可以分为四个部分(图一为上西下东)。第一部分是从大门向西的中轴线,由水镜台、金人台、献殿、鱼沼飞梁、圣母殿,以及北侧的苗裔堂、朝阳洞和老君洞,南侧的骀台庙、水母楼、公输子祠,顶上的吕祖阁等组成;第二部分是北部的叔虞祠、关帝庙、东岳祠、三清洞、文昌宫等;第三部分是南部的三圣祠、子乔祠和晋溪书院;第四部分就是最南端的奉圣寺了,不过最后这部分在现代以前应是在晋祠墙外的。其中,从金人台到圣母殿这组中轴线建筑,反映的是北宋的历史;圣母殿两侧的庙宇反映的是明代中叶以来的历史;东北角的关帝庙、东岳庙、文昌宫等大体反映的是清代的的历史,因此,今天看到的晋祠空间,是个历史层累的结果。

除了文献中见诸北朝的叔虞祠以外,我们也不能忽略圣母殿前的周柏,据说树龄在2600—3000年,以下限算,其年代约与赵简子营建晋阳城的时代同。^①《周礼》记载大司徒的职责是“辨其邦国都鄙之数,制其畿疆而沟封之,设其社稷之壇而树之田主,各以其野之所宜木,遂以名其社与其野。”^②所以古人有“大社唯松,东社唯柏,南社唯梓,西社唯栗,北社唯槐”的说法。^③本来社树是“各以其野之所宜木”,像华南的社树多为榕树,但后世国家正祀中多以松柏,民间也颇仿效之。当时这个种植柏树,而且在后世成为一个寺庙群的地方不一定不是赵人的一个祭祀的所在。联想到发现赵简子墓的金胜村位于古晋阳城以北约10余里,与古柏所在的晋祠隔晋阳城南北而对,可知这一地区已有颇具规模的开发。

晋祠的背面(西侧)是悬瓮山,向北依次是龙山和蒙山。在南北朝和隋唐,山上修有佛教寺院,凿有石窟,从今天保留下来的造像和造像记并结合文献来看,其规模极为宏大,一直到明清时期还颇有修葺。由于佛教寺院的影响一直存在于后世晋祠周围的村落体系,所以不能将其排除在我们对晋祠“礼仪标识”的考察之外。

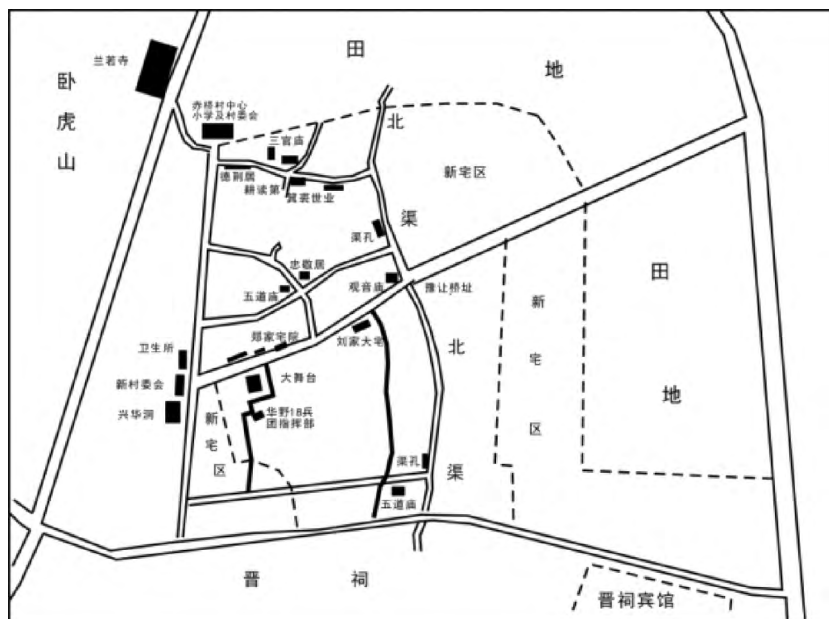
晋祠的前面(东侧)是宋元时期形成的晋祠镇,明代中叶因修筑城墙始称晋祠堡,堡墙和绝大部分建筑今已拆除,其矩形的原貌已无复得见。据当地人回忆,其南门上为三官阁,北门上为真武阁,两门之

^① 晋阳城建于周敬王二十七年(前497),距今2514年。按刘大鹏《晋祠志》,左侧一处周柏已于清道光初被伐,随即为庙祝补种于原处。

^② (汉)郑玄注(唐)贾公彦疏,彭林整理《周礼注疏》卷9《地官司徒第二》,上海:上海古籍出版社,2011年版,第335页。

^③ (清)陈立撰,吴则虞点校《白虎通疏证》卷3《社稷》引《尚书》逸篇,北京:中华书局,1994年版,第90页。

间有市楼,上为老爷阁。南堡门外有白衣庵,北堡门外有关帝庙和龙王庙,东堡墙上有华严阁和三官阁。由于整个晋祠堡分为南堡、中堡和北堡,因此堡内各庙即为各堡的堡庙,相当于堡外村落的村庙。



图二 赤桥村示意图

晋祠的北邻赤桥因是刘大鹏故里而闻名,清代的总河三村之一。这个村现有观音庙、兴化洞(今名悟园寺)、兰若寺,都是清代建立的。重要的古迹是村口的豫让桥(赤桥),即史载豫让刺杀赵襄子藏身那个桥,虽此桥不一定就是战国时的原物,^①村中的两个五道庙和一个三官庙也是重建的,但在豫让桥、兴化洞和一处五道庙(刘大鹏称为槐树社)旁,分别有三棵唐槐,可能就是原来的社坛或其它祭祀场所之所在。(参见图二)

晋祠的东南有王郭村,在明清时期的晋水灌溉体系中是一个很重要的村落,在这个村落中目前保留着一座明秀寺。据明嘉靖三十八年(1559)的《重修明秀寺记》,该寺为“住持僧师伯讳德果”所修,该寺“引以晋水,植以宜木”。但到“嘉靖壬寅(1542)边将失守,北狄入寇,经兵火而寺为煨烬”,^②所以十余年后再行重建。此次修庙的纠首21人中,绝大多数为王姓,但列名的却有太原府僧纲司都纲,太原县僧会司署印僧,晋王府的崇善寺钱粮长老,天龙寺住持长老,奉圣寺、闲居寺、晋祠三官庙、隆福寺、圣寿寺等住持,以及周边村落东庄观音堂、索村阁、兴家峪观音堂、柳子口观音堂、东柳林庄观音堂、三家村观音堂、洛阳村观音堂、北格东岳庙等等的主持,说明明代这里有一个庞大的佛寺网络。

此外,王郭村还有一座关帝庙。据道光二十年(1840)《重修关帝祠碑记》,该庙“闻创自康熙四年”,不仅建庙时间较晚,其影响也不如明秀寺。

索村是晋祠的南邻,只是王郭村在官道的东边,而索村在西边。该村有三官庙,有缺年月《重修三官庙碑记》,但碑文大部漫漶,依稀可见碑文中有“索村三官庙不知昉自何代,旧碑已载康熙年间重葺,迄今几凡十载”,^③估计其创修也不会早于明代。

王郭和索村是南河的村落,而在北河各村中,花塔村在明清时期势力最大,这在我以前讨论分水的

^① 《山西通志》和《太原县志》都认可这个说法,但更早的《水经注》说“城东有汾水南流……水上旧有梁,青并殒于梁下,豫让死于津侧,亦襄子解衣之所在也。”似说豫让死于汾河边,汾河在古晋阳城东,而赤桥却在城的西南,地点不相符合。参见(北魏)酈道元撰,陈桥驿点校《水经注》,上海:上海古籍出版社,1990年版,第119页。

^② 原碑在王郭村明秀寺内。

^③ 原碑在索村三官庙内。

文章中已经提及。花塔村现存花塔寺一所,据乾隆五十五年(1790)《重修花塔寺碑记》:“浮图多建塔,或此寺原有塔,取释迦佛拈花微笑之义,因名花塔寺,而村即以寺而得名。”^①又据嘉靖《太原县志》:“华塔寺,在县西三里安仁乡。唐贞观八年僧法宝建。内有无垢净光佛舍利塔。……元至正间塔毁,国朝洪武间复建。”^②此外花塔村还有关帝庙,根据庙外两棵数百年树龄的大槐树来看,此庙亦应有较长历史。据1996年所立《维修关帝庙重塑金身碑记》,“据石碑记载,创造何时何代,无可考证。……清顺治年间战火焚之,日益颓废”,但庙内旧碑无存。

此处不拟将晋祠周边村落及其中的寺庙一一列举,兹据田野调查的情况,大体上每个村都有一个或一个以上的佛寺,还另有一个或一个以上的道教寺庙,同时还有若干五道庙。从时间来看,佛寺的年代往往更古老,或者说有佛寺的地方往往是更古老的聚落。从功能来看,道教庙宇如关帝庙、三官庙之类更像是村庙或者社庙,而在更早的年代,即佛教寺院的网络覆盖程度较高的年代,这样的功能是由许许多多观音堂来体现的。这样的社庙或者村庙往往是更容易毁坏或者被取代的,所以在今天的村落中,观音堂已经比较少见了。从形制、位置和功能来看,五道庙很像是社坛的遗存,一村中往往有数处。至于祠堂,不是完全没有,但的确是较少见的。

于是,我们基于这些“礼仪标识”,发现了晋祠历史上两个相互交织叠加的社会系统。无论是在叔虞祠及其背后的西山上,还是在其前方的村落中,存在许多佛寺,这种状况盛于北朝、隋唐,一直延续至今;又由于水利等等因素,圣母殿香火自北宋开始大盛,由此启动的区域开发和村落体系的发展,逐步造就了明代中叶以后晋祠内部以水母楼、骀台庙为代表,晋祠外以晋祠堡为代表的大发展。因此这里有一个起源很早且一直延续和丰富着的仪式社区的系统,宋代以后又加入了一个围绕水利或以水利为名发展起来的社会系统,二者无法完全分开,却又可以看出明显的分别。

二、见于胡汉间: 5 至 10 世纪的晋祠、佛寺与袄祠

历史人类学这个标签表示的是一种“逆推顺述式”的研究,即从现存的历史遗迹回推到它们所显示出来的这一地区的历史起点,然后再揭示其后来的发展,在此不赘述。通过前文,当我们把眼前看到的一切向过去逆推的时候,恐怕就不能只推到明代,并以之作为我们叙述的起点。

晋祠建于何时的较早记录还是《水经注》讲晋水和悬瓮山时提到的“唐叔虞祠”。《魏书》的表述是“西南有悬瓮山,一名龙山,晋水所出,东入汾。有晋王祠、梗阳城”^③因为没有说明晋王何指,所以唐代《元和郡县图志》进一步解释说“晋祠一名王祠,周唐叔虞祠也。”^④但它是谁建的,又是怎样的祭祀,郦道元、魏收和李吉甫都没有说。北魏末年的重臣薛孝通系河东大族,晚年受到高欢的猜忌,“曾与诸人同诣晋祠,皆屈膝尽礼,孝通独捧手不拜,顾而言曰‘此乃诸侯之国,去吾何远,恭而非礼,将为神笑。’拜者惭焉。”^⑤虽然可能是《北史》作者借薛孝通讥刺高欢之语来褒扬正统,但也说明当时晋祠确是代表“诸侯之国”的一座庙宇。

北魏宣武帝时刘芳上疏讨论郊祀问题,提到“国之大事,莫先郊祀”。其中引“晋《祠令》云:郡、县、国祠稷、社、先农,县又祠灵星”。说明按西晋的礼制,郡、县、国各级都有社、稷和先农的祭祀。他接着举例说“周公庙所以别在洛阳者,盖姬旦创成洛邑,故传世洛阳,崇祠不绝,以彰厥庸。夷齐庙者,亦世为洛阳界内神祠。今并移太常,恐乖其本。天下此类甚众,皆当部郡县修理,公私于之祷请。”^⑥周公庙、

① 原碑在花塔村花塔寺内。

② 嘉靖《太原县志》卷1《寺观》,《天一阁藏明代方志选刊》本,1963年,第14页上。

③ (北魏)魏收《魏书》卷106上《地形志二上》,北京:中华书局,1974年版,第2466页。

④ (唐)李吉甫撰,贺次君点校《元和郡县图志》卷13《河东道二》,北京:中华书局,1983年版,第366页。

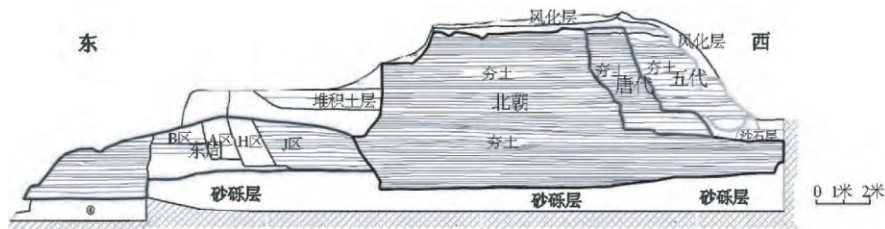
⑤ (唐)李延寿《北史》卷36《薛孝通传》,北京:中华书局,1974年版,第1336-1337页。

⑥ 《魏书》卷55《刘芳传》,第1223、1224-1225页。内又有“灵星本非礼事,兆自汉初,专为祈田”之说(第1224页)。

夷齐庙和唐叔虞祠的性质是一样的,都可能是类似郡、县、国社的地方神祠,也有可能唐叔虞祠是负责农事的灵星祠,因为“参为晋星”。当然这种传统是更早时期的延续,如汉代“民间祠有鼓舞乐”,汉武帝时“汾阴巫锦为民祠魏胜后土营旁”,但因发现了一个周鼎,汉武帝便下令祀汾阴后土。^① 汾阴当地的巫为百姓在魏国的故地造后土祠,说明后土本是战国魏地的一个地方信仰,此时被改造成国家礼仪。

约略与此同时,晋祠附近还出现了唐叔虞墓。据《元和郡县志》:“唐叔虞墓,在县西南十六里。”^② 隋开皇间的《虞弘墓志》中也提到,虞弘死后葬于“唐叔虞坟东三里”。^③ 唐叔虞及其子燮在晋南建国,其墓不太可能在太原,所以这应该也是北朝到隋之间某时期的建构,而这种建构的同时出现应该不是偶然的。魏孝文帝时,曾征祖鸿勋“至并州,作《晋祠记》,好事者玩其文”;^④ 又《元和郡县图志》引《序行记》曰“‘高洋天保中,大起楼观,穿筑池塘,自洋以下,皆游集焉。’至今为北都之胜。”^⑤ 说明北魏时晋祠已为一方胜景,至北齐初则更受重视。

由于缺乏直接证据,我们只能设想这与北族政权对太原地区的重视有关。北魏先定都于平城,后迁都于洛阳,太原正好处在两地之间。由考古发掘可知,晋阳城在西晋的时候规模就已经很大了,到唐代更扩大了一倍有余,是明清时期太原县城的十几倍。在这中间承上启下的是北魏后期到东魏、北齐的阶段。北魏永熙元年(532)北魏大丞相高欢灭尔朱氏,在晋阳设大丞相府。两年后迁都邺城,以晋阳为陪都,晋阳的地位得到极大提升。考古发掘看到的城墙夯土层也以北朝时候为最厚,唐、五代都是在北朝的基础上增厚。(参见图三)在这种情况下,郦道元就有可能对以往人们完全不予重视的叔虞祠略书一笔。



图三 晋阳古城西城墙剖面图^⑥

但也就是这一时期,纷乱已久的族群关系开始发生某种变化。就在迁都后两年(495),孝文帝分定氏族,除鲜卑帝族八姓之外,汉人地位与之相同的为“四姓”或“四海大姓”,范阳卢氏、清河崔氏、荥阳郑氏和太原王氏成为北方土族的最高门第。“胡”“汉”标签开始被有意模糊。在这种背景下,作为地方历史传统象征的唐叔虞被重新发明,特别是被视为代表中原正统的象征,不是不可想象的。

在唐代修的北朝史书和其它文献中,我们看到大量不同的族群“标签”,但也看到这些标签在实际生活中并不总是显示对立,并且日渐模糊。汉末匈奴内附,曹操便将其安置在晋阳。十六国以降,鲜卑、羯、乌桓、氐、羌等族也随之入晋,由此形成“并州胡”。匈奴人刘渊之父豹的时代,匈奴“乃分其众为五部,以豹为左部帅,其余部帅皆以刘氏为之,左部居太原兹氏,右部居祁,南部居蒲子,北部居新兴,中部居大陵。虽分属五部,然皆家于晋阳汾涧之滨,与中国民杂居”。^⑦ 在高欢与尔朱兆发生分裂的前后,大小军阀“各拥兵为暴,天下苦之。葛荣众流入并,肆者二十余万,为契胡陵暴,皆不聊生”。^⑧ 六镇兵为汉、氐、羌、鲜卑、高车等多族构成,却又受契胡的欺压;羯人石勒的“十八骑”也包括了匈奴、乌桓和汉

① (汉)班固《汉书》卷25上《郊祀志上》,北京:中华书局,1962年版,第1232、1225页。

② 《元和郡县图志》卷13《河东道二》,第366页。

③ 山西省考古所等《太原隋代虞弘墓清理简报》,《文物》2001年第1期,第33页。

④ 《北史》卷83《祖鸿勋传》,第2787页。

⑤ 《元和郡县图志》卷13《河东道二》,第366页。

⑥ 太原市文物考古研究所《晋阳古城遗址2002—2010年考古工作简报》,《文物世界》2014年第5期,第9页。

⑦ (北魏)崔鸿《十六国春秋》卷1《前赵录一·刘渊》,明万历三十七年屠氏兰晖堂刻本,第2页上。

⑧ (唐)李百药《北齐书》卷1《神武本纪上》,北京:中华书局,1972年,第4页。

人。在一个纷乱的而非大一统的社会里,为了生存,“天然的”族群身份在普通人那里是要被淡化而非强化的,这甚至会放大到分立的政权和过渡性统一帝国的政治议程里。在晋阳地区北朝至隋唐的墓志中,撰者并未刻意指出许多墓主的北族身份,甚至努力追溯其华夏渊源,这不仅需要从底层的实况而非简单从统治者的政策去理解,而且应跳脱出“汉化”或“胡化”这种出自士大夫意识形态的身份标签去理解。

在这一背景下,我们再来审视此时期晋祠地区的“礼仪标识”。晋阳在北朝时地位抬升的同时,是佛教在这一地区的繁荣。在晋祠背后的天龙山,即从东魏、北齐时代开始凿建石窟,现存两座东魏窟,三座北齐窟。山下有孝昭帝高演所建天龙寺,后更名圣寿寺,一直延续至今。文宣帝时,又在天龙山东北的蒙山雕凿大佛,建开化寺,大佛旁有窟,留有康熙四十六年的题记,说明信仰一直未绝。同时期,在上述两山两寺之间,还建有童子寺,并凿大佛,现留有的唯一遗迹是一座燃灯塔。

又于晋阳起十二院,壮丽逾于邺下。所爱不恒,数毁而又复。夜则以火照作,寒则以汤为泥,百工困穷,无时休息。凿晋阳西山为大佛像,一夜然油万盆,光照宫内。又为胡昭仪起大慈寺,未成,改为穆皇后大宝林寺,穷极工巧,运石填泉,劳费亿计,人牛死者不可胜纪。^①

此外,北齐后主高纬天统五年“夏四月甲子,诏以并州尚书省为大基圣寺,晋祠为大崇皇寺”。^②可知这一时期晋祠周围出现了许多具有皇家背景的佛寺,连晋祠甚至官僚机构都被改造了。

在北朝,晋阳地区既是一个城市发展时期,也是一个战乱频仍时期。北齐显祖高洋“尝登童子佛寺,望并州城曰‘此是何等城?’或曰‘此是金城汤池,天府之国。’”^③一方面,虽然因城市营造而产生人口集聚,但战争和徭役又会极大地影响周边聚落的稳定发展;另一方面,西山一带大修佛寺、石窟,也有大量宗室、贵族的墓地,都城以南又都是皇帝举行郊祀的地方,^④此时期晋祠附近是否有比较密集的村落,是值得怀疑的。

除上述以外,北朝在这一带建立的佛寺很多,如崇福寺(大寺村)、法华寺、悬瓮寺(悬瓮山)、雨花寺(纸房村)、上生寺(晋源都)、大云寺(金胜村)、仙岩寺等等,隋唐时期又陆续兴建。当然,这些在明代及以后的方志中记录并溯源至较早年代的佛寺,确系有连续不断的历史,还是后世兴建之后的伪托,无法一概而论。

已有不少学者利用造像记等材料讨论过北朝隋唐时期华北乡村中的佛教社邑,知道这些祭祀组织既有地缘性的,也有血缘性的,且可以是僧俗共同参与,在华北社会中相当普遍。但在晋祠周边地区尚未发现此类材料,所以较难了解此时期佛教寺院与当地社会的具体关系。据日本僧人圆仁《入唐求法巡礼行记》,圆仁经太原前往长安途中,曾“巡礼西山”,至石门寺、童子寺、雨花寺。其时石门寺一僧感得舍利,“太原城及诸村贵贱男女,及府官上下,尽来顶礼供养。……从城至山,来往人满路稠密”。^⑤说明佛教在当地同样具有深厚的社会基础。

北朝以来这里也居住着不少来自中亚的族群,如粟特、柔然等等。十六国时期后赵的石勒及其羯族部下系粟特后裔,敬奉祆教的胡天神,至北魏祆教更受尊崇,灵太后曾令取消所有淫祀,独留胡天神。死于并州的北魏并州刺史苟景墓志盖上的图案,表明了他的祆教信徒身份。其墓志中提到对他极为器重

① 《北齐书》卷8《幼主本纪》,第113页。

② 《北齐书》卷8《后主本纪》,第102页。

③ 《北齐书》卷40《唐邕传》,第531页。

④ 如杨銜之《洛阳伽蓝记》卷1,“永宁寺……府南有太社”(魏)杨銜之撰,周祖谟校释《洛阳伽蓝记校释》,北京:中华书局,1963年版,第19页;再如《北齐书》卷7《武成本纪》:“河清元年春正月乙亥,车驾至自晋阳。辛巳,祀南郊。”第90页。

⑤ [日]圆仁原著,[日]小野胜年校注,白化文等修订校注《入唐求法巡礼行记》卷3,石家庄:花山文艺出版社,1992年版,第323页。

的大丞相尔朱荣及其家族,居住于今忻州、太原一带,也都是信奉祆教的。在北齐“后主末年,祭非其鬼,至于躬自鼓舞,以事胡天。邺中遂多淫祠,兹风至今不绝”。^①后主高纬长期居住在别都晋阳,这里的祆祠亦应十分普遍,晋阳城东北的北齐徐显秀墓室装饰,就是汉人信奉祆教的代表。就在前述王郭村,曾发现了著名的隋代虞弘墓。虞弘家族来自西域龟兹,为粟特人,不赘。在其石椁床座上,有火坛和半鸟半人祭司的浮雕,多数学者认为这表现了祆教的拜火仪式,但也有学者认为这应该体现了佛教的影响。^②北齐娄睿墓也在王郭村,娄睿为鲜卑人,本姓匹娄。他的墓中出土莲花装饰灯被有些学者认为是祆教的火坛,其它壶、瓶等也都被认为是拜火仪式的祭器,壁画中的獬豸实际上则是古代伊朗神话中的神祇森莫夫。^③

除了墓葬以外,我们没有在这一地区发现具有北族或中亚族群宗教信仰特点的地上遗存,只能将这些墓室中展现的情景,视为墓主及其家族或族群成员生前仪式活动的部分反映。造成这种状况的原因可能有三:一是可能与后世的灭佛运动有关,原来信奉该教的族群逐渐融于汉人;二是可能因为这些人可以佛教作为其替代性的信仰,如果是这样,我们就可以找到自北朝以降这一地区佛教势力兴盛的重要原因,即佛教可以为这一地区的不同族群所共享;^④三是因为北宋初对晋阳地区的摧毁性破坏,使原来胡人的礼仪标识丧失殆尽。

根据荣新江的研究,在北朝隋唐的胡人聚落中,一般都有祆祠存在。祆祠作为胡人的宗教祭祀中心,具有以下的功能:胡人聚落管理机构萨保府所在地、祭祀场所、萨保继承仪式和盟誓举行地、凝聚胡人的场所、祈雨之地和医疗场所。^⑤虽然文中之例并不涉及晋阳地区,但因这里确有大量胡人、特别是西域胡人存在,因此上述情形也可能在这一地区发生。比如隋大业十一年卒于洛阳的翟突娑,“字薄贺比多,并州太原人也。父娑摩诃,大萨宝”;^⑥唐代住在晋阳城安仁坊的龙润,“又署萨宝府长史”,据说晋阳龙氏为粟特后裔。^⑦当地方上的胡人渐渐融入汉人社会中以后,原来的萨保府已无须存在,而一般的祭祀、祈雨、医疗等等活动也可以在佛寺或者其它寺庙中进行,因为在这些方面,祆祠与佛寺等汉人庙宇的功能没有太大分别,比如晋祠,就是一个重要的祈雨之地。

但是,我们虽然可以确定佛教是北朝隋唐时期最普遍的民间信仰,但却很难根据崇拜的神祇了解其背后的人群。因为自汉末以来,除少数几个时期外,多数的王朝统治者都不排斥佛教,但也无一将其列入礼制,所以对于佛教来说,几乎不存在所谓“神明正统化”的问题,或者说佛教对于多数人来说都是“正统”的。我们常常可以在造像记中看到“诸村邑仪道俗等敬白十方诸佛,一切圣贤”这样的辞句,^⑧也就是看不出被赋予具体人群指向性标签的神祇分别(比如唐宋以降的弥勒信仰或明清时期珠三角的北帝);我们仍可将其视为某种乡村秩序的表征,但却无法得知形成这种秩序的具体过程。

在当时山西的佛教社邑或邑义中,包含胡汉不同族群邑众在内的并不少见,甚至僧俗、官民混杂,已

① 《隋书》卷7《礼仪二》,北京:中华书局,1973年版,第149页。

② 张小贵《虞弘墓祭火图像宗教属性辨析》,《欧亚学刊》第9辑,北京:中华书局,2009年版,第266-278页。

③ 施安昌《北齐徐显秀、娄睿墓中的火坛和礼器》,《故宫博物院院刊》2004年第6期,第41-48页。

④ 《新唐书》说西域的康国“尚浮图法,祠祆神,出机巧技”。(《新唐书》卷221下《西域传下》,北京:中华书局,1975年版,第6244页)此前的《魏书》也在说到康国时提到“米国、史国、曹国、何国、安国、小安国、那色波国、乌那曷国、穆国皆归附之。有胡律,置于祆祠,……奉佛为胡书。”(《魏书》卷102《西域传》,第2281页)说明这些地方的人群是对祆教与佛教兼容的。

⑤ 荣新江《北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰与祆祠的社会功能》,荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》,上海:上海辞书出版社,2003年版,第385-412页。

⑥ 《隋翟突娑墓志》,见张庆捷《丝绸之路与北朝晋阳》,收于中国魏晋南北朝史学会、山西大学历史文化学院编:《中国魏晋南北朝史学会第十届年会暨国际学术研讨会论文集》,太原:北岳文艺出版社,2011年版。有学者断句为“父娑,摩诃大萨宝”,不明其据。

⑦ 《龙润及妻何氏墓志》,见太原市三晋文化研究会、《晋阳古刻选》编辑委员会《晋阳古刻选》,“隋唐五代墓志”上卷,北京:文物出版社,2013年版,第39页。

⑧ (清)陆耀遒《金石续编》卷2《东魏·兴化寺高岭诸村造像记(武定七年)》,《历代碑志丛书》第7册,南京:江苏古籍出版社,1998年版,第680页下栏。

为论者指出。^①究其原因,乃是北朝时期社会动荡、人口流动频仍,人们希望建立一种相对稳定的地域关系的产物。有些造像记反映出特定的势力试图借此主导或整合聚落,如肆州邢多等造像的背景是北齐建国后,“是以广□乡豪,立为都将,弟相部领,坊兹丑竖”而“邢多五十人等,昔因封而居,子孙留偶,今在肆土,为人领袖”;^②又如阳城天保六年造像记的背景是遭遇战乱,“君建州刺史,仪同云祺,率集营筑此戍,回名州辟,历代居住。上官显□上官达并为此辟戍主,西道大都□□等,忠□申明,武同韩白,以德苞仁,率乡归仰,左清津惜,右肃君境”。^③两者都是地方豪强彰显自己对地方的控制力,或营建以坞壁为中心的势力范围的合法性。由此看来,佛寺作为北朝地方社会的礼仪标识,其包容性和广泛适应性恰好说明王朝国家对地方的松散控制,地方社会也只是需要在礼仪上表达对皇帝的祝愿就够了。

当然,从国家的层面到乡里的层面,社的传统是一直延续的,这就要看这些地区是否开始形成稳定的聚落。在北族入据中原之十六国北朝时期,这个传统也未中断,并为北族所接受,如,“初,(慕容)皝之迁于龙城也,植松为社主。及秦灭燕,大风吹拔之,后数年,社处忽有松二根生焉”;又如,“太平十六年夏,自春不雨,至于五月。有司奏右部王荀妻产妖,傍人莫觉,俄而失之。乃暴荀妻于社,大雨普洽”,^④在社的地方暴晒一个女性,导致下雨;再如北魏孝文帝太和十五年“十有二月壬辰,迁社于内城之西”,^⑤等等。

到了唐代,《大唐开元礼》中有“诸里祭社稷”的详细规定。《册府元龟》中记载唐高宗曾于咸亨五年(674)下诏“春秋二社,本以祈农。如闻除此之外,别立当宗及邑义诸色等社,远集人众,别有聚敛,递相绳纠,浪有征求。虽于吉凶之家,小有裨助,在于百姓,非无劳扰。自今以后,宜令官司严加禁断。”^⑥说明统治者不仅把乡里的社祭列入礼制,将其与农事联系起来,还试图用这一与定居聚落有关的制度,置换掉佛教社邑这类与纷乱时期相适应的信仰组织。杜正贞在她的著作中已经提到,在晋南闻喜县的姜阳乡南五保,就有一块《汤王庙碑铭》,记载了唐末彼处祭拜成汤就是为了祈雨。泽州析城山的汤王庙在北宋也被列入祀典,成为官方和民间祈雨的主要场所。她也提及自唐代开始在高平、陵川一带流行的二仙庙,以及高平的炎帝庙,都主要是用于祈雨的,并因之将其称为“雨神”。她认为成汤行宫开始可能只是一般祠庙,随着祈雨仪式与春祈秋报活动的合一,逐渐替代村社中原有的社坛,成为社庙。^⑦如是,这些庙宇就是以往乡村社庙或社坛的延伸或者升级版,甚至,这些庙从一开始就是被当做社庙而被建立起来的。晋祠在唐代文献中的日益凸显,赤桥五道庙等处的三株唐槐,都应与此趋势是一致的。我们发现,最早的晋祠水利记录,就在唐朝李吉甫的《元和郡县志》:“晋泽在县西南六里,隋开皇六年引晋水溉稻田,周回四十一里。”

郦道元在《水经注》中提及叔虞祠,是因为它与水的关系。但是水变得真的重要起来,必然是与这一地区的人口定居和农业耕作有关。我们已知李渊太原起兵便是借口到晋祠祈雨,李世民的《晋祠铭》中,也有“其施惠也,则和风溽露是生,油云膏雨斯起”之句,但唐代的两个故事还是可以说明晋祠的功用,其实唐代人直称其为晋祠,而少称其为唐叔虞祠,也可以作为佐证:

李鄘在北都,介休县百姓送解牒,夜止晋祠宇下。夜半有人叩门云:“介休王暂借霹雳车,某日

① 参见侯旭东《五、六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察》,北京:中国社会科学出版社,1998年版;刘淑芬《中古的佛教与社会》,上海:上海古籍出版社,2008年版。

② 《金石续编》卷2《北齐·邢多五十人等造像记(天保二年)》,第682页上栏。

③ 天保六年《敬造释迦佛像碑记》,《三晋石刻大全(晋城市阳城县卷)》,太原:三晋出版社,2012年版。

④ 《十六国春秋》卷46《后燕录四·慕容宝》,第21页上;卷98《北燕录一·冯跋》,第11页上。

⑤ 《魏书》卷7下《高祖本纪下》,第168页。

⑥ (宋)王钦若等编纂,周勋初等校订《册府元龟》(校订本)卷63《帝王部·发号令第二》,南京:凤凰出版社,2006年版,第673页。

⑦ 参见杜正贞《村社传统与明清士绅——山西泽州乡土社会的制度变迁》,上海:上海辞书出版社,2007年版,第26-27、34页。

至介休收麦。”良久，有人应曰：“大王传语，霹雳车正忙，不及借。”其人再三借之，遂见五六人，秉烛自庙后出，介山使者亦自门骑而入，数人共持一物如幢扛，上环缀旗幡，授与骑者曰：“可点领。”骑者即数其幡，凡十八叶，每叶有光如电起。百姓遂遍报邻村，令速收麦，将有大风雨，村人悉不信，乃自收刈。至其日，百姓率亲情，据高阜候天色。及午，介山上有黑云，气如窑烟。斯须蔽天，注雨如绠，风吼雷震，凡损麦千余顷，数村以百姓为妖讼之。工部员外郎张周封，亲睹其推案。^①

这是说晋祠的神灵有霹雳车，介休的神灵前来藉以降雨。另一则故事是说会昌年间，太原大旱：

数百里水泉农田无不耗斲枯竭，禱于晋祠者数旬，略无阴暝之兆。时有郭天师者，本并土女巫，少攻符术，多行厌胜之道。有监军使将至京师，因缘中贵，出入宫掖，其后军牒告归，遂赐天师号。既而亢旱滋甚，闾境莫知所为，金言曰：“若得天师一到晋祠，则灾旱不足忧矣。”^②

可见晋祠的确是个祈雨之所，但这并不意味着这个具有水神或雨神神格的神祇不是唐叔虞。李商隐的诗里说“信陵亭馆接郊畿，幽象遥通晋水祠。”^③就是把唐叔虞祠当作晋水水神祠的。又据李德裕所写祭祀唐叔虞的祭文，地方官去晋祠祈求止雨就是向唐叔虞禱拜的：

维元和十二年(817)岁次丁酉六月己未朔，二十一日己卯，河东节度使检校吏部尚书平章事张弘靖敢昭告于晋唐叔之灵，惟神娠母发祥，手文为信，殪徒林之兕，以启夏墟；受密须之鼓，以疆戎索。岂止削桐无戏，归禾有典；宜在晋蕃育，与周盛衰。况式瞻西山，神灵是宅，每廷烟夜簇，岚气朝隳，必肤寸而合，油然以遍，蓄泄在我，神宜主之。属淮雨为灾，霖盛将废，是用率兹祀典，以荣闕宫。伏愿降福蒸人，撤兹阴沴，俾三农有望，万庾斯丰，永储牺牲，以答神祝。尚飨。

奈元和中掌记戎幕，时因晋祠止雨，太保高平公命余为此文，尝对诸从事称赏，以为征唐叔故事，迨无遗漏。今遇尚书博陵公移镇北都，辄敢寄题庙宇。会昌四年(844)三月十五日司徒兼门下侍郎平章事李德裕。^④

不过，具有降雨、止雨的功能不一定说明唐叔虞只是一位水神或雨神，晋祠仍有可能就是一个社，关于成汤赴桑林之社祈雨的传说就说明了这一点，前述狄惟谦故事记录朝廷所颁敕书说他“焚躯起天际之油云，法同翦爪”就是比喻他与成汤的做法一样；又提到有一女巫在晋祠祈雨，也符合社祭的特点，其实成汤的做法也是巫法。

在一个长达500年的没有统一集权国家的时期，特别是在北族政权统治下、多族群并存的华北地区，胡汉各族通过佛教结社结成某种社会关系，同时兼容汉人的里社和胡人的袄祠。国家与地方豪族乃至民众之间，缺乏有效的行政、税收等制度纽带，而靠可以共享的宗教将不同的人群勉强捏合成一个松散的社会整体。^⑤进入隋唐时期，这种情形虽有延续，但亦有明显改观。

我们在目前所发现的北朝造像记和墓志等资料中，几乎没有在晋祠地区看到坞壁组织和邑义组织的

① (唐)段成式撰，方南生点校《酉阳杂俎》前集卷8《雷》，北京：中华书局，1981年版，第81-82页。

② (唐)康骕《剧谈录》卷上，“狄惟谦请雨”条，上海：古典文学出版社，1958年版，第19页。

③ 郑在瀛《李商隐诗集今注·过故府中武威公交城旧庄感事》，武汉：武汉大学出版社，2001年版，第495页。

④ (唐)李德裕《李文饶集》别集卷7《祭文·祭唐叔文》，《四部丛刊初编》第121册，据商务印书馆1926年版重印，上海：上海书店，1989年版，第9页上-10页上。

⑤ 谷川道雄指出“在这里与其说是经济关系，不如说是精神关系，形成了人与人之间相互结合的更加强有力的纽带。”参见[日]谷川道雄《中国中世社会与共同体》，“中文版自序”，马彪译，北京：中华书局，2002年版，第6页。

存在。^①如果不是由于资料缺失,就可能是因为这里是统治中心地区,国家的控制力比较强大。也可能如前所述,这一带地区的聚落在北朝时期还比较稀疏。从墓志资料来看,北朝至隋墓主埋葬地点都说得比较含糊,基本上是一个大致的方位,但在唐代的墓志中,写明埋葬地点在某某村附近的便多了起来,如后世之金胜村应即为唐代的金城村,井峪村即唐代井谷村等,这应该是唐代前后聚落发展程度差别的例证。

三、11 至 15 世纪晋祠地位的凸显与社区重构

在另文中,我已经提到晋祠地区历史发生转折的几个重要事件。^②一是宋太宗平北汉时将晋阳水淹火焚,并于唐明镇新建晋阳城,这不仅使晋祠远离区域行政中心,而且造成本地的人口流散,社会断裂,用欧阳修的诗句来说就是“顽民尽迁高垒削,秋草自绿埋空垣”;^③二是北宋“不抑兼并”,对区域性土地开发和流转造成刺激,作为朝廷经略西夏的前方,太原地区的农业开发也要求建立新的社会秩序。

正是在这样的背景下,大约在熙宁、元丰时期,晋祠主神的“单轨制”就变成了“双轨制”:一个新的“晋水源神”,即“昭济圣母”被创造出来,这应该是因为晋水重要性的凸显。^④以往这里主要是祈雨,现在关注的则是灌溉,这必然与水利制度的确立有关,也是地方民众与国家的“共谋”。^⑤唐叔虞的“社神”或“雨神”角色虽依然保留,但日益被打造成为儒家学者眼中的历代帝王或先贤。

宋太宗毁晋阳城之后,又于太平兴国九年(984)重建晋祠,其碑文中称“晋祠者,唐叔虞之神也……构此祠庭,岂不以旌彼哲人。”碑末的诗铭中也说“既除乱亩,乃访古贤。”^⑥一方面说明唐叔虞此时还是晋祠的主神,另一方面表明他已被视为有功于地方而应受到表彰的先哲,体现出国家对地方的绝对权威。但在天圣到嘉祐年间,唐叔虞被改封为“汾东王”,^⑦特别是熙宁十年(1077)封了昭济圣母之后,唐叔虞仍与圣母共享着雨神的角色。宣和五年的《晋祠谢雨文》中说到“致祭于显灵昭济圣母、汾东王之祠。”^⑧直到元至正初年,还因为“并土大旱,谷种不入”,地方官等“禱于祠下”,表示“七日之内而雨,吾其为神葺之”。^⑨这种情形似乎表示唐叔虞身份的一种过渡。

同样在另文中,我已提到北宋时期为昭济圣母捐建镇水金神铁像的民间结社,并不是来自晋祠周围的村落,而是来自相邻的文水、灵石和太原府。^⑩这可能是因为晋祠在早期作为一个更大的区域性信仰中心,与周边村落的关系还不那么密切,或者晋祠周围村落的水利和农业处于早期发展阶段,村落力

① 参见李书吉《十六国北朝山西坞堡的地理分布及类型特征》,《中国魏晋南北朝史学会第十届年会暨国际学术研讨会论文集》第38-52页。亦参见覃晓磊《山西地区北朝佛教邑义研究》,华东师范大学硕士学位论文,2016年。

② 参见拙文《晋祠与熙丰新法的蛛丝马迹》,《史学集刊》2014年第6期。

③ (宋)欧阳修著,洪本健校笺《欧阳修诗文集校笺·居士集》卷2,《古诗·晋祠》,上海:上海古籍出版社,2009年版,第42页。

④ 圣母究竟什么时候被创造出来,史无明载。张亚辉忽而猜测可能是真宗大修时做的,忽而认为早不过仁宗天圣,晚不过神宗熙宁,莫衷一是。至于其原因,一般将其与祈雨或水利联系起来,张亚辉在其著作中提出圣母之作出于镇压水中阴鬼的新说,尚需提出进一步的证据。比如,其封号“昭济”应如何解释。至于当时及后世百姓如何看待这个女神,是另一回事,这就要对圣母究竟是民间神祇还是朝廷制造的神祇做出判断,而张著认为是后者。

⑤ “迨宋天圣后……又复建女郎祠于水源之西,东向”。这个女郎祠有可能是当地民众所建,所以元朝人认为是“民蒙其利,崇德报功,又为昭济圣母之宫于其上”。分别见于至元四年《重修汾东王庙记碑》和至正五年《春日游晋祠诗序石刻》,(清)刘大鹏遗著,慕湘、吕文幸点校《晋祠志》卷10《金石二》,太原:山西人民出版社,1986年版,第249、256页。

⑥ 太平兴国九年五月丁丑《新修晋祠碑铭并序》,《晋祠志》卷10《金石二》,第259-261页。

⑦ 张亚辉认为北宋时唐叔虞改封“汾东王”是个“莫名其妙的称号”(张亚辉前揭书第126页),这过于小看朝廷的礼制了,因为任何神明的封号都需要经过礼部官员的详细讨论。我初步认为,“汾东王”的封号是要将唐叔虞和圣母在这一地区的主管范围做出区分,前者负责汾河(东岸地区)水利,后者负责晋水(汾河西岸地区)水利,其背后可能是不同灌溉系统中的人群。容后论。当然,其意义被大为缩小了,从三晋的祖神变成地方性的小神,也符合宋代抑制地方割据的表征。

⑧ 宣和五年五月《晋祠谢雨文稿》,《晋祠志》卷10《金石二》,第246页。

⑨ 至正二年十月《重修晋祠庙记》,《晋祠志》卷10《金石二》,第262页。

⑩ 参见拙文《晋祠与熙丰新法的蛛丝马迹》,《史学集刊》2014年第6期。

量还不够雄厚,当然也可能是由于周围村落还在佛教寺院的势力笼罩下。如西北隅铁像铭文中提到的“甲午社”,仍设都维那、副维那等职,沿用了以往佛教社邑中的名称,这在山西许多地区都很普遍。另圣母殿前铁醮盆上铭文未见年月,被《晋祠志》系于宋,中有东庄助缘人若干,及本县东街将东都某,并有姜妙果、李妙果等名。^①这是较少的附近村落留下的痕迹,残留姓名也显然是佛教信徒的。

另一个假设,是晋祠附近或西山南麓一线,北朝时期并没有密集的聚落,至隋唐五代开始增加。根据被著录的中古时期晋阳墓志,透露出的信息可见如下统计:

墓志名称	墓主卒年	埋葬地点	出土地点
夏侯念墓志	北齐天保三年	并州城西蒙山下	寺底村
高敬容墓志	天保三年	悬瓮山之阳	晋阳祠赤桥一带
窦兴洛墓志	天保十年		寺底村
张肃俗墓志	天保十年	晋阳三角城北	圪坡村
贺娄悦墓志		并州三角城南	神堂沟砖厂
尉娘娘墓志	天保十年	并州三角城北	寿阳县城西南
张海翼墓志	天统元年	并城西北	寺底村
独孤辉墓志		唐城西北五里	董茹庄
虞弘墓志	隋开皇十二年	唐叔虞坟东三里	晋源区王郭村
龙润及妻何氏墓志	唐永徽四年	并谷村东、义井村北	小井峪村东
龙澄墓志	龙朔元年	苑西	小井峪村东
龙义及妻游氏墓志	显庆二年	晋阳城北	小井峪村东
□珩墓志	龙朔三年		金胜村西
□□墓志	麟德二年	晋阳城西三里	
龙敏墓志	开耀元年	晋阳金城西北原	小井峪村东
乔言墓志	垂拱二年	金城村西南二里	
龙寿墓志	延载元年	并谷村东	小井峪村东
赵澄墓志	万岁登封元年	金城村西三里	金胜村
尹恪墓志	圣历元年	都城西南五里	
赫连仁及妻杜氏墓志	垂拱三年	并州城西北十里	金胜村西
王胡墓志	开元二年	金城村西北二里	董茹村
侯感墓志	圣历二年	金城村西北二里	金胜村西
董师墓志	开元十四年	金城村西二里	金胜村西
傅君墓志	永昌二年	府城西二里	
云感墓志	天寿元年	金城村西北二里	金胜村西
要志墓志	景龙元年	晋安乡索村西南一里	
龙馥墓志	开元二十九年	并谷村东北	小井峪村东
石德墓志	天宝六年	京城西二里	
王晖墓志		城西北三里	
周玄珞墓志	开元二十九年	府城西北七里	
吕□墓志	广德癸卯	太原府城西南三里	
张君妻陈氏墓志	大历六年	金城村二里	金胜村西
吴□墓志		凤城之西龙山之侧	
段希墓志	大历十二年	北京西五里	
张嘉庆墓志	大历十四年	太原城北义井里	义井村
桑金墓志	大历十四年	金城西北二里	金胜村西
王承仙墓志	贞元二年	金城村西二里	金胜村西
舍利石铁墓志	贞元六年	义井村北	小井峪村东
郭庆先墓志	大中五年	太原西南	古城营村
王氏小娘子墓志	后晋	赤桥□龙山之原	晋祠宾馆

表据《晋阳古刻选》“北朝墓志卷”及“隋唐五代墓志卷”制。

^① 《圣母殿铁醮盆题字》,《晋祠志》卷9《金石一》,第214页。

北朝墓志多见于晋阳城以北地区,表中的寺底村在晋阳湖以西的蒙山脚下,圪坡村和神堂沟都在晋阳湖以北,在晋祠附近的是少数,由于墓主多为北族,不知道这是否由于他们的聚落比较分散,还是葬俗有所不同。少数墓志如发现于后世赤桥村的北齐公主墓志,并未提到所在的村落名称,而只称葬于悬瓮山之阳即晋祠南侧。到隋唐时期,墓志发现地点有向西、向南分布的趋向,或许是由于晋阳城西面是山,而且多有佛教石窟或寺院,因此山麓地区往往是墓地所在。在上表中,若干村均在后世晋水水利网络中,其它或南或北,距离都不算太远。在坟墓分布比较密集的地区,应该距居住区有一定距离。像后世的金胜村从春秋末直到隋唐,一直有墓葬出土,应该是早期历史上一个比较重要的墓葬区。所以中古时期的晋祠,应该是晋阳城的仪式空间(郊祀)的一个部分,而不一定是本地聚落的神庙。附带说,在晋阳地区少量的五代墓志中,属于这一地区的明显减少,但据考古发掘,宋代以降这附近仍有许多墓葬,只是形制鄙陋,说明是以普通居民为主。^①

无论如何,此时民众对于圣母的热衷已远超唐叔虞,所以韩琦感慨说“唐叔祠推晋域雄,乘春来谒想遗风。……愚民不识邦君重,岁岁牺神酒食丰。”^②到元代初年,晋祠已明确由道教掌管“仍诸路掌教真人张公以札付令提点庙事。”^③亦从元代始,晋祠庙内开始增加道教庙宇“其殿之北面南向,曰唐叔汾东王。西面东向,曰显灵昭济圣母。南面北向,曰昭惠灵显真君。……其余若岱岳、若府君、若药王诸祠、若宝墨堂又皆扫地无遗,惟有颓基。”^④

也是从宋代开始,晋祠周围村落中的其它寺庙也开始见诸记载。如山西的另一著名水神骀台的神庙也在王郭村,唐代河东节度卢钧将其改名为汾水川祠,宋代又改称宣济庙,有太原府通判掌禹锡所写碑记。^⑤但大量道观在村落中出现,是在金元时期,特别是元代。像长春观(在城角村)、昊天观(在龙山)、清真观(在金胜村)、贞常观(在长巷村)、神清观(在晋祠街)、龙泉观(在三贤村)等,都是元代创修于晋祠附近的道观。^⑥在此期间,佛教寺院略显衰颓。金太宗天会四年即宋钦宗靖康元年(1126),金兵破太原,天龙寺“火焚殆尽”,皇统年间寺僧希尚企图重修而无力,只好乞求一位“老仙”。^⑦到元朝时,“寺废僧残,室如悬磬”,院主“莫知所措”,又只好联络官府和乡中父老,聘请一位叫大愚智公的和尚来做主持。^⑧

宋金元时期这一带乡村的资料仍不够丰富。嘉祐八年(1063)的《重广水利记》提到了郭村、晋祠村、王郭村、贤辅等乡,属于当时晋祠水灌溉的二乡五村。古城营有座九龙庙,祀九龙圣母。目前庙中的九龙圣母神像系碧霞元君,而传说中九龙圣母是北齐开国之君高洋的母亲娄太后,其侄即王郭村发现墓葬的娄睿。据金大中《重修九龙庙记》,并未提到庙中系何神,只是说这里是“曩昔玄武之旧基也”,其为真的祭祀真武的道观,还是暗示着某种北族宗教传统的存续,容后再论。碑中又提到,金皇统七年(1147)主张重修庙宇的系“贤富村众”,^⑨而且主要是两个“术人”。术人或指以术数为业的人,或指以魔术为业的人,大体上就是巫者。碑文中还称:

选中城中旁路杜家地内,起构安置,兼无虞水害,众所嘉之,惟神弗悦,屡显威灵。九月十五日,归德村屠户石和妻张氏并男石信,恍若狂醉,有神付体,常谓人曰“可重修祖□故地。”初疑妖异增奇,持确乎挺立,志不可夺。或奉天心正法者,亦莫敢驱屈。皇统八年春正月十四日巳后,又颇能咒

① 解希恭《太原小井峪宋、明墓第一次发掘记》,《考古》,1963年第5期。

② (宋)韩琦撰,李之亮、徐正英笺注《安阳集编年笺注》卷7《律诗·晋祠》,成都:巴蜀书社,2000年版,第287页。

③ 至元四年八月《重修汾东王庙记碑》,《晋祠志》卷10《金石二》,第249页。

④ 至正二年十月《重修晋祠庙记》,《晋祠志》卷10《金石二》,第262页。

⑤ (宋)掌禹锡《重修昌宁公庙碑记》,嘉靖《太原县志》卷5《集文》,第19页下-21页下。

⑥ 嘉靖《太原县志》卷1《寺观》,第17页。

⑦ 正隆四年七月《重修天龙寺铭》,(清)胡聘之《山右石刻丛编》卷19,太原:山西人民出版社,1988年版,第48页下-50页上。

⑧ 皇庆二年《重修奉圣寺记碑》,《晋祠志》卷14《金石六》,第364页。

⑨ 贤富村于明初改名南城脚村,与花塔村相邻。今该村南侧一小区仍称“贤富苑”。

水疗治疾疫 隆播间里 病者敬信 如饮甘露 勿药自瘳 其感格昭著 化行一境。^①

文中所提归德村 即后之古城营 宋末立村 到明代为宁化王府两处屯田之一 称古城屯。为了不在新址修庙 归德村竟有村民亦做通神之举 与另一村的两个“术人”抗衡 甚至连道士作法都不可阻止 终于把九龙庙保留在原地。该碑引述“《丁氏谈录》云：兴国中 既克太原 迁其民。毕出 万炬俱发 一夕焚荡 蔑有遗者”。可证宋初的破坏导致这里的居民经历了一次换血 至北宋中后期才逐渐恢复。新的居民为了站稳脚跟 又为“仰沾润之德 畏鼓动之威 及蚕缫之功 当世急务” 不惜采用非常之法 制造灵异传说 抢得这个重要的象征。碑文中记载修庙前“西取龙岗壤土三枚 经营修筑” 应该是表明其地其庙与龙山地脉关系的仪式。

同时 此碑说明 九龙庙修建的主导者 既非官府 也非佛道 而是村民和巫者。金代九龙庙主神未必是传说中的娄太后 但也未必与北朝隋唐的北族居民无关；当然更不是现在的碧霞元君 碧霞元君应该是明代以后鸠占鹊巢的结果^② 这时的庙似乎主要是主雨水和主蚕桑。而这种民间化的现象 应与宋初毁城迁民后原有的佛教势力影响减退有关。与此同时 在北朝隋唐有可能存在的胡人祆祠已全无踪迹 而金元时期全真教势力则迅速扩张 都可能与这一变动有关。由于寺庙这类礼仪标识是社会秩序的重要表征 所以在北宋中期到金元这一段时间 这里必然经历了一个秩序重建、地权重申的过程。

至元四年(1267) 晋祠已归道教管理。在《重修汾东王庙记碑》中 也提到了这一变化 “王之祠日就颓圯而弗修 祀事废坠而弗举。因循逮于兵后累政 惟求山水游观之乐 而向之尊王之意 邈不知省。”是说战乱之后 大家都无心讲求礼仪秩序 只是把祭祀唐叔虞的汾东王庙当作游乐场所而已。但就在此时 晋祠的“知宾道士”出来告状 其官府派人到晋祠勘察地界的过程和结论 见诸碑阴 兹节录如下：

晋祠等村乡老冀宝等、耆老燕德等 今准簿尉文字该准县衙关文奉太原总府指挥将德等勾来取勘晋祠惠远庙四至界畔根脚等事。承此 德等依奉将晋祠庙宇四至界畔开写前去 并是端的 中□别无争差。今开申于后：东至草参亭 出入至官街 并诸人见住屋后大泊堰为界；南至小神沟旧墙 并碓臼北景清门根脚为界 出入通奉圣寺道；西至神山 大亭台后为界 北至旧大井南神沟观院墙为界。……

……据本庙知宾道士□仲□并告本庙四至界畔 乞照详事。为此行下平晋县取会本管地面邻右村分主首、耆老 自来知识人等 勘当四至 端的备细 开写画图 贴说保结申来 去后回该申移关本县主簿兼尉张天福就使勘当。今准来文发到晋祠镇并邻右索村、赤桥等村儒户军民人匠打捕站赤诸色人等 燕德、冀宝等三十四人 年各七十 及□有八旬之上 俱系本土自来久居人氏 备知本处起建晋祠庙宇四至根脚。……^③

道士首告 有可能是为晋祠向周边扩张先发制人 也有可能是这一时期周围聚落已渐渐恢复 人口增多 开始侵占晋祠的地界 不得而知。但晋祠东侧(即大门外)的晋祠镇、北侧的赤桥村、南侧的索村都已存在了。官府召集了34位七八十岁、世居于此的老人 说明他们可能自12世纪90年代即金章宗时代就居住于此 这种至今未变的村落格局也至少可以溯自彼时。

可以这样假设 经由宋金时期的重建 到元代 我们今天所能见到的晋祠地区村落体系已经大体形

① 嘉靖《太原县志》卷5《集文》第24页下-26页上。

② 这可能是明嘉靖四十二年(隆庆五年)那次大规模重修后的结果。

③ 至元四年《重修汾东王庙记碑》，《晋祠志》卷10《金石二》第249-251页。

成。元代女真人李术鲁翀诗曰“天泓雪霭荫寒松,圣母祠前可鉴容。水利万家丰稻亩,山灵千古壮桐封。”^①尚可谓文学修辞,但元代碑刻上说“昭济圣母祠在太原废城侧,祠下有泉曰善利,曰难老,浸润灌溉田数百万亩,民赖其利,故立祠以岁时祀事,盖水神也。”^②说明这里已颇有人烟。但今天所见,除了晋祠之外,周边各个村落中都未见有元代的寺庙遗存,也没有什么相关的文献记载。这与我们在晋南和晋东南地区看到的情况有所不同,但也不能说明元代这里村落中的寺庙寥若晨星。在太原北面阳曲县的英济侯庙中存有元至正八年(1348)的《冀宁监郡朝列公祷雨感应颂》碑,碑阴题名中就有蒙山开化寺、清真观等晋祠这边的寺庙,说明它们在元代还是比较活跃的。只是到了明代,许多元代建立的庙宇、如前面提到的那些道观,都莫名其妙地消失了。它们是不是被明代以后新建的一些寺庙取代了呢?

但正是由于这时周边村落已具规模,也由于晋祠的地位抬升,所以晋祠已然称镇。^③自忽必烈经营中原始,通过宗教的系统来进行官府对乡村社会的管治,就是蒙元时期极具特色的统治方式,这种方式也与十六国北朝时期各北族政权采用的方式颇为一致。前引至元四年碑中说“总管李公由山西两路宣慰使承特旨来殿是邦,牒诉之余,讲明典礼,修举百神之祀。如李晋王、狄梁公墓、骀台、狐突、奚鸣犊诸庙,悉为完护,以谓王之庙制,尤甚委靡,而特为厘正之礼也。”此时还是蒙古国时期,元朝尚未建立,对基层社会的管理正在从游牧社会的模式向定居社会的模式过渡,通过宗教的形式而非仅仅是行政的、税收的形式对北族来说是很常见的,这也与汉人强调祀与戎并重的礼仪传统不谋而合,甚至更为倚重。

明洪武二年(1369)十二月,因祷雨有应,朱元璋御制诰文,对晋祠圣母予以加封。洪武七年九月,为谢丰年,晋王相府、太原左右卫、山西行省等官员率属下官吏200余人谒圣母祠。在第一时间,明朝在地方统治的三股势力——王府、卫所、地方民政一齐到场,正式给予晋祠的昭济圣母最高地位,唐叔虞祠相形之下黯然失色,北宋以来的“双轨制”告一段落,这当然是宋以来圣母殿地位不断提升的结果。

正如前述,昭济圣母地位的抬升是国家与民众的“共谋”。从国家的角度来说,不仅是因为祈雨灵验有助于农业,背后其实是太原所处位置,长期以来是中原王朝对北族政权作战的前线与后勤保障地。不仅在北宋熙丰年间经略西夏时期是如此,在明代对蒙古强化长城战守的时期也是如此。所以景泰帝在祝文中专门指出“比岁边堠戒严,雨泽弗降,饥饉频仍,民无固志。”^④此后不断有山西地方官、巡按,或皇帝所遣宦官前来拜祭,充分显示了晋祠特别是圣母在国家祀典中的重要性。

在明前期,几乎没有普通民众在晋祠中立碑,只有一些零星捐造器物的记录。如圣母殿左铁钟为永乐年间造,铭文中题名漫漶难识。又殿前某金人背上铭文有“信士高恩、大庙道官翟道真、道众杨道源、杨太天、赵东道。时永乐二十一年(1423)九月二日吉日立”字样。另在叔虞祠附近有铁钟鼓,上有英宗天顺元年八月的铭文,捐资题名中有太原知县等官、奉圣寺住持、乡官王永寿(南京工部尚书,王琼的伯父)、王鉴(御史)、监生、生员等;还有宁化王府、三卫指挥及千、百户、太原府都纪、晋王府典乐等;一般民众除清源、文水等县者外,本地的有蒲村、明仙峪、白石沟、本镇、索村、东庄、长巷、古城屯、马圈屯、花塔、西镇、赤桥、开花、王索西都、南河渠长等,系由“在庙道士贾通真、张通受谨发诚心,仰瞻高门善众人等,随心乞化善缘”。^⑤通过题名,可见自蒙古时期直至明前期,晋祠均由道士住持,也充分显示出自明初以来与晋祠相关的人群或社会的多元性和复杂性。

这种多元性和复杂性应该在这里一直存在。如前述,从北朝以至金元,这里都是多族群混杂之地。

① (元)李术鲁翀《圣母祠前祷雨》,乾隆《太原府志》卷58《艺文七》,《中国地方志集成·山西府县志辑》第2册,南京:凤凰出版社,2005年版,第91页上栏。

② 元祐七年八月《昭济圣母祠记》,《山右石刻丛编》卷32,第1页上。

③ 按嘉靖《太原县志》卷1,“晋祠镇,县西南十里,宋旧镇”(第25页下),即晋祠在北宋便已成镇。又据《宋会要辑稿·食货一六·商税二》每年应交商税中,“晋祠镇二百三贯七百二文”,同书《食货二二·盐法一》记晋祠镇的盐课二百四十一贯八百六十三文,可见商业还不是很发达,人口规模不是很大。(刘琳等校点《宋会要辑稿》,上海:上海古籍出版社,2014年版,第6317、6465页)

④ 景泰二年六月《御制祭圣母祝文碑》,《晋祠志》卷11《金石三》,第271页。

⑤ 所引铭文皆见于晋祠院内原物上。

前引元代晋祠确定四至范围的碑记中说到,“今准来文发到晋祠镇并邻右索村、赤桥等村儒户军民人匠打捕站赤诸色人等”,也已存在根据复杂的户役系统形成的不同人群,只是那些时期的数据欠缺,不如对明代以后的情况看得那么清晰。显然,在特定的情况下,王府、官员、僧道、民人,甚至总旗、佃客,无论是怎样的身份,都可以共享这个礼仪标识。

这一时期的重要变化,就是宋元明国家均给予晋祠正祀的地位,使晋祠在区域内一枝独秀,影响远大于其它寺庙。由于朝廷的封赐都是给予水神圣母的,所以晋祠水利的重要性以及太原地区作为长城以南重要的后勤要地是这种重视背后的要因。同时,晋祠毕竟有其双重性,即除圣母殿之外,叔虞祠也是褒扬古代圣王的儒家传统的一个礼仪标识,颇符合宋明王朝的治国理念,晋祠作为太原地区最显赫的正祀就是自然而然的了。

也许更为重要的,是在这一时期,这一地区围绕晋祠水利已经初步形成了某种村落联盟,与郑振满研究的莆田平原相比,除了这个区域要大大小于莆田平原外,不仅这种村落联盟也是仪式联盟,而且其同构性更明显。这又不仅是由于晋祠本身就是晋水的源头,是个司水的神庙,与各村的灌溉都有直接关系,也因为在此时期及以后的数百年里,本地居民多以灌溉农业为生业,不像莆田平原那样更具多元性。正因此,这个以水利为纽带的联盟与仪式联盟的同构关系,没有因时代的变化而发生明显的脱节和根本的变异。这一北一南同时期的例子说明,宋代到明代的地方社会产生了某种共同的整合机制,但在区域发展过程中所体现出的连续性和断裂度又是不同的。

四、结构的层累:16世纪以降的共享、竞争与合作

经过北朝隋唐的族群与文化多元、社会纷乱和农耕秩序重建,经宋元时期区域中心转移和地方社会纳入国家政治议程,到了明代中叶以后,晋祠与周边村落之间或村落联盟之内的关系,似乎简单地表现为水利关系。王府和卫所与地方的关系,也因为有屯地在这里,所以往往也体现为水利关系。晋王和宁化王的王府影响,在明代的晋祠地区还是很大的,但因为清初将其作为最危险的势力加以扫荡,所以在今天已很难看到其在生活中的遗存。卫所虽在清代亦遭裁撤,但留下的记忆还是非常清楚的,一些地名还可以清楚地表示那里曾是卫所屯地的所在。但这里的人与边疆地区不同,并不在意卫所军户身份的认同,因为很多人在这里定居的时间要早得多。

“柳氏坐瓮”的故事是人们耳熟能详的,嘉靖《太原县志》里就有记载,说明在此前便已广为流传。故事中的主角柳氏据说是金胜村人,但为何有此说法不得而知。^①金胜村距离晋水源头较远,故有可能发明这样的传说以取得用水的权利,即所谓“晋祠圣母柳氏源头金胜村娘家回马水”。万历年间该村“豪民”柳桐凤状告北渠渠长张弘秀于弘治年间将民田三天的夜水水份投献于晋王府,后来的渠长张相亦霸水牟利,最后被判败诉,但由于“事出有因”,被判罚款了事。^②

奇妙的是,在此案之前的隆庆元年,本地人,浙江按察副使高汝行撰《重修晋祠庙碑记》,文中历数晋王府、宁化王府自嘉靖四十年始陆续捐金修圣母殿及殿前神桥的功德。在碑阴的功德主题名中,包括

^① 张亚辉试图论证,北宋出现且得到朝廷敕封的圣母与民间传说中的柳氏(柳春英)是同一人,明代嘉靖时在圣母殿南侧修建的梳妆楼就是圣母本人的梳妆楼,这并非没有可能性,但证据不足。北宋时期是否已有金胜村还未可知,神在当时是否已姓柳更未可知,因此这与说她是女郎祠的“女郎”或“晋水源神”也没什么差别。万历年间的诉讼中称“晋祠圣母柳氏”,是金胜村柳氏居民为了宣称其用水合法性的说辞,不能用来证明北宋时被封为圣母的某民间女郎就一定是后世金胜村的“柳氏”。因此,论证坐瓮故事主角与圣母的同一性,与后世将金胜村柳氏与圣母勾连在一起,完全是两个问题,不能混为一谈。就后一个问题来说,无论晋祠圣母是谁,梳妆楼内是否圣母的梳妆分身,万历年间这场官司都无疑说明了金胜村柳氏是在伸张其水权。至于张亚辉进一步论证圣母或晋祠女神的创造是为了镇压阴鬼的说法,是个符合常识和逻辑的洞见,但第一并无法因此否定明万历年间金胜村柳氏伸张水权与嘉靖间修造梳妆楼之间的可能联系,第二需要证明四个镇水的金人的作用。事实上,即使张亚辉的看法是对的,但神祇初创时期的功能通常是可以转化的,莆田的妈祖也是如此。参见张亚辉《水德配天》第3章,第117-171页。

^② 万历十七年四月《水利禁例移文碑》,《晋祠志》卷30《河例一》,第797-801页。

了晋府书办官、宁化王府古城屯把总、仪宾等王府势力,“晋府金胜屯把总牛天禄”之名也赫然在目!^①按:明代晋王府屯田四处,分别是东庄屯、小站屯、马圈屯、马兰屯;宁化王府屯田两处,为古城屯与河下屯;太原三卫屯田三处,分别是张花营、圪塔营、北长堡营。^②可知金胜村原不是王府屯田,此时出现这样的题名,证明有可能自弘治到万历出现过王府试图兼并金胜村土地、将其化为王府护卫屯田的事情。地方官府既不愿顺从王府,改变制度,同时也减少税收,又不敢过度得罪王府,只好借柳桐凤案表示“王府屯庄自与小民不同,不可违旧例也。”

这类与水利有关的碑刻在晋祠中出现,大致是自嘉靖年间始。与此同时,我们今天所能看到晋祠中那些较小的寺庙,甚至晋祠周边村落中的寺庙,也都在这前后纷纷出现。前引隆庆元年(1567)碑中说:“附于祠者,庙凡有八:圣母祠、玉皇庙、三清庙、泰山庙、苗裔庙、骀台庙、药王庙、真君庙,皆有利于民者也,故祠之。”除圣母祠外,泰山庙和药王庙是见于元代碑刻的,其它的都是初次见于嘉靖《太原县志》。这些庙大多与水利无关,而是整个社会变化的结果。譬如,太原县自嘉靖时建晋祠堡、东庄水堡、小店堡、董茹堡、王郭村堡、张花堡等22个堡寨,道光县志注明“此系嘉靖十九年陈巡抚行文修筑”,^③在山西十分普遍。这固然是因为此时蒙古俺答汗给明朝造成的压力,但同时也是地方社会发展的结果。

骀台庙即创修于嘉靖十二年,由东庄高氏即高汝行家族所建。骀台系山西更为古老的水神,后被尊为汾河水神。高氏在圣母殿旁建此庙,两侧分别为土地和五道,显示的是对乡里的控制。此庙一直为高氏控制,作用类似于家族祠堂。后来清雍正年间的碑文便说,在王郭村的骀台庙是县里的“公庙”,而这个是高氏的“独建”。水母楼同样是嘉靖四十二年创建,据刘大鹏说是为了表示圣母并非水神,所以另建以崇晋源水神。各处未见记载创建者为何人,但联系到楼中坐瓮女像和金胜村的传说,该楼有可能是由金胜村人所建。此外,苗裔堂不知何时创修,但重修于正德六年(1511)。

晋祠中另一个重要的礼仪标签是石塘分水塔,即北宋三七分水制度形成的标志。分水塔上有“砥柱”二字,传说塔底有当年争水之人的骸骨。花塔张氏自明代时起就世袭北渠渠长,称此死者为张氏先祖,因此每年清明节都要在此进行祭祀。花塔张氏自明代起就非常强势,至今村中仍以张姓为主。北宋的石塘、分水堰配合上有可能是张氏创造或利用的“油锅捞钱”传说,成为花塔张氏在600年间一直掌控晋祠北河水利的象征资源。

类似这样的不同地方势力在晋祠内建立自己的礼仪标识,或利用,或垄断,从明代中叶开始,一直到清代还在不断延续,这当然是地方社会不断成长的结果。其背后有商业的因素、科举的因素、王朝势力(如王府、卫所)介入的因素等等,也与晋祠水利日益在地方生活中扮演重要角色有关。为了申明自己的权力、凸显自己的地位,晋祠就成为一个可供分割的重要神圣场所,于是以往晋祠“单轨制”,到北宋以后变为“双轨制”,进入明代中叶,则一变而成“多声部”,呈现出你方唱罢我登场的局面。但由于水利是一个各势力、各村落必然发生竞争和冲突,却又必须协商、合作才能正常运行的公共事务,所以晋祠又成为一个非常恰当的包容性空间,不同的神庙可以汇聚在一个大庙里;人们在晋祠中既可以做不同的事情,也必须要做共同的事情。这几乎就是中国社会的缩影,被称为“庙堂”的朝廷也差不多是一样的。

当然,在这个舞台上,有些村可以发声而有些村不能,有些声音响亮而有些微弱。比如晋祠镇、赤桥和纸房因处上游而成为“总河三村”,王郭村由于历史悠久、花塔村由于势力强大而成为北渠和南渠的世袭渠长,东庄由于高氏出了进士并任封疆大吏所以能在晋祠中建庙……。这种秩序中的不平等在明清时期的晋祠历史上不断显现出来,但它仍是其公共性的体现。

说的过分一点,也许正是这种公共性,使晋祠与晋祠周边村落内部的日常生活无关。各个村落现存寺庙里的现存碑刻,很少有讨论水利问题的——这种公共的话题应该拿到晋祠中去讨论,因为这涉及村

^① 隆庆元年六月《重修晋祠庙碑记》,《晋祠志》卷11《金石三》,第272-273页。但本书不录碑阴文字,碑阴可见晋祠原碑。

^② 嘉靖《太原县志》卷1《屯庄》,第22页下。

^③ 雍正《重修太原县志》卷5《城垣》,清雍正九年刻本,第7页下。

与村的关系,而非村落内部的关系,村里的庙是处理村落内部关系的。

与晋祠距离最近的是晋祠村,在宋代已经称镇,至嘉靖十九年后又建堡。实际上晋祠镇此前便有城墙、城门,“北门上有神祠在焉,创自成化五年”,即真武阁,嘉靖三十七年重修;东门(阁门)上有三官阁;南门上亦为三官阁,建于万历十二年(1584),万历四十七年后改大魁阁。堡门内外还有关帝庙(万历四十一年建)、三官庙(万历四十七年建,但据王郭村明秀寺嘉靖三十八年碑记,题名中已有“晋祠三官庙”)、仙翁阁(弘治年间建),以及不知创建年代的龙王庙、白衣庵等,说明明代中叶以后有一个集中发展、强化认同的时期。后来刘大鹏记述说,“斯阁三官为中堡人士所奉之者也”;又如老君庙,“在晋祠东不盈一里,为塔院村之公所”。^①

王郭村嘉靖三十八年的《重修明秀寺记》也是这个时代的产物。碑阴《圆满记》中的题名颇类四代人的家族世系:第一行的扶梁都总功德主、扶梁总功德主、总功德主、都功德主分别是王仲□、王伯住、王伯璋、王伯才、王伯晶、王伯银、王伯广、王伯廐、王伯国、王伯政,各名下接妻某氏,再下接男某、妻某氏、孙男某、妻某氏、重孙男某,依次而下。再下为副功德主,多为伯字辈,下行接妻某氏,再下接男或侄某。^②就像花塔张氏一样,王氏一直掌握着王郭村的公共话语权。

据同在明秀寺的天启七年(1627)《忠孝传家碑记》,即《北郭一都一甲重立共□国□碑记》,虽碑文漫漶严重,但大致可知王姓族人自嘉靖、万历至天启三年,几次调整在现行里甲内应对杂泛差徭,至此“是一甲斯无偏累之苦”。碑后题名除太原知县张某外,在“宗族”题下列出王思辉、王显等王姓35人。在前碑中,思字辈是伯字辈的孙辈,而单名则是重孙辈,两碑的世系是可以对接的。籍在北郭一都一甲的王氏可能是王氏宗族的一支,此碑应是在宗族内部调整里甲差役的记录。可以猜测,王氏此时并无祠堂,但明秀寺是否王氏家族的香火寺,亦无更多证据。

该碑碑阴是清顺治五年的《王郭村因改路碑记》,讲述本县典史赵某以便于缉盗等理由,希望王郭村前的官道改道,结果有四位庠生联合王郭等两村乡民联合上告,被知县推诿到府,知府又踢回到县,最后由分巡道和按察司批复,才终止了这项举措。以上三碑,都体现了明秀寺村庙的特点,即保留了与本村或本族利益直接相关的记录。^③

在担任北渠渠长的花塔村中,花塔寺里有一通清道光二十三年的《仙畴永赖》碑,上书“籍张氏兴于清河珂里,自属太原花塔后,分为三支,曰前股,曰后股,曰东股。或凡轮派户头以催粮,或保充渠长以运水,三股互应。先人曾置地产,所以酬劳,以所以睦族也,但轻重不均耳。今阖族将地亩公派开列,以告后之食德者”。以下分别开列前股户头地、后股户头地、东股户头地、三股户头公地,以及渠长地四份地产的位置、大小,及是否使水,其中又注明三股户头公地由“值年户头完纳”。^④

碑中明确说明,花塔张氏本来可能只是一个户头,为了轮流充当催征钱粮的职役,后来又为轮流充当北渠渠长,管理整个北渠各村的用水事务,将全族分为三支,形成户头轮充制。虽然未说这一制度始于何时,但有可能起于明清之际。为了补偿催征钱粮和担任渠长可能出现的开销,张氏设置了族产,亦分成三份。除此之外,还单独分出三股户头的公产,应该是用于阖族的公共事务,另有渠长地作为担任渠长者的特别酬劳。这可能是由于张氏人口日益增多,不同门支之间出现利益冲突,因此无论是好处还是责任都分为三股均摊,所以碑文中有“所以睦族”之语。虽然此碑涉及到水利问题,但与花塔和北渠各村、和整个晋祠水利体系没有直接关系,而是处理族内的权责平衡问题。

北大寺村武氏的例子也大概相同。武氏是目前周围各村少有的建有祠堂的家族,该祠堂是清嘉庆

① 《晋祠志》卷2《祠宇下》,第55、61-62页。

② 值得一提的是,在该碑极少数异姓的题名中,有撒姓存在。撒姓多为回回,也可能源自契丹或蒙古。明代王郭村的撒姓有可能是元代迁入此地的,也有可能是唐代回纥的后裔,比如有的叫撒华铁头儿,应是北族血脉无疑。此外,题名中还有“北郭二都军身杨明、王氏、杨成”,杨明应是王郭村的女婿,“军身”也许表明其系军户或卫籍身份。

③ 以上三碑今均在王郭村明秀寺内。

④ 碑在花塔村花塔寺正殿内神台之上。

年间建的。据嘉庆十九年(1814)《武氏新建祠堂记》:“武氏本洪洞人,明洪武间,讳克敬者奉诏迁太原,住大寺村。弟克明公不忍其兄之独行也,踵而从之,遂家焉。”因克敬公无嗣,大寺村的武氏则“奉克明公为始迁祖”。咸丰八年(1858)《武氏应催办旧规》说“武氏始居太原,入晋源都四甲。都分九甲,□□垣□稻地十亩,村北平白军地上、中、下三□□□二亩,其他六亩,九年内轮应催办一年”,似是指明代里甲役的制度。后来武氏后裔将地分为东、西两股,除完纳钱粮外,剩余均归两股。其中另有伙地,以地内生息作为雇人催办钱粮的开销及工食钱。村内外姓人租占武氏地产者,所付租金也用于帮贴催办。^①

与花塔张氏一样,武氏的东、西两股不仅负责轮流催办钱粮,而且陆堡河的渠长职务也由两股轮流充应。^②我猜测,他们先是为了均摊里甲役而将家族分股,而后则补充了渠长的轮充,体现了利益与责任的统一。但是,这是否表明宗族由此分为三个或两个房支,还需要进一步的证据。这虽然与明末徽州文书中休宁板桥杨氏宗族内现有房支商议轮充里甲役的情形不同,但其体现合理分担风险和分享收益的合同性质是一样的。^③虽然北大寺村中还有一座据说是创建于北宋天圣年间的结义庙,但因武氏家族在村中的霸权,使武氏祠堂享有很高的地位。在清明节武氏祠堂祭祖演戏的时候,“凡属北大寺村之磨,每区送钱二千,名曰河租”。^④其实,对于单姓村或大族垄断的村落,祠堂与寺庙的意义是几乎一样的,这可能也是这一带没有多少祠堂和宗族建设的原因之一。

当然,晋祠地区各个村落的寺庙也不都是孤立、封闭的场所,它们在不同程度上也与相邻村落及其庙宇发生一定联系。像王郭村明秀寺的碑刻题名中,也有其它村落前来捐款的寺庙,表明一种相互交往的关系;而像在花塔、北大寺这样担任渠长的村落中,花塔寺和武氏祠堂里也会有涉及北渠或陆堡河各村公共事务的碑刻存在,但多数村落寺庙碑刻中则主要显示的是本村的有关事务。这种“差序格局”在明清时期体现的尤为明显。

在面对国家时,晋祠应该是一个大户头,就像其它地方的许多寺庙一样。但晋祠庙产的记录却不多见。原因之一是晋祠因列入国家祀典,应该由官府拨款修葺;原因之二是晋祠作为一个寺庙群,并无统一的庙产,所以我们能看到清乾隆间的《泰山庙祭田碣》和《奉圣寺产记碑》、嘉庆间的《文昌宫祭田碑》和《吕祖祭赛碣》、道光间的《东岳祠祭祀碑记》等等。直到光绪初年才有一通《遵置晋祠岁修地亩详文碑》,是山西巡抚曾国荃为重修晋祠,下令给太原县出官帑购地19亩,以地租用于修缮。但不同的村落人口则需要经常面对国家,这也是村庙中的碑刻较少讨论水利、较多涉及赋役等国家事务的原因。前面讨论的几个例子,是把掌控水权的权力与应对国家赋役的责任勾连起来,国家便因此需要维护传统的民间水权控制秩序。

与此同时,还应该将这种“多声部”视为历史层累的结果。我们还不清楚王郭村、花塔村和大寺村何时和如何掌控了南河、北河和陆堡河的主导权,我们知道王姓和郭姓是北朝时期本地的著姓,武姓虽称是明初自洪洞迁来,却又称是武则天的后代,知道三村中均有历史悠久的佛教寺院;我们也不清楚晋祠镇、赤桥、纸房何时和如何获得了总河三村的特权地位,却知道它们是宋代以后晋祠左近最早的聚落中的三个。无论这些聚落及其居民与中古时期这里的先民有无渊源,掌握并利用前代的象征资源对他们无疑是有利的,这会有助于我们理解晋祠周边村落中普遍存在佛寺(甚至包括已经隐去的袄祠传统)的原因所在,有助于我们理解唐叔虞的“再发明”,也有助于我们的眼睛不被后世圣母祠所发出的光芒所遮蔽。而晋祠内外的其它庙宇,包括少数宗族祠堂和家族庙宇,则体现了后来者争取生存权利的不断努力。

^① 以上两碑均在北大寺武氏祠堂壁上,亦可见张正明等编著《明清山西碑刻资料选(续一)》,太原:山西古籍出版社,2007年版,第7-8、364-365页。

^② 参见张俊峰、武丽伟《明以来山西水利社会中的宗族——以晋水流域北大寺武氏宗族为中心》,《青海民族研究》2015年第2期。

^③ 参见申斌、黄忠鑫《明末的里甲役与编户应对策略——徽州文书〈崇祯十三年四月二十日杨福、杨寿立合同〉考释》,《中国社会经济史研究》2015年第3期。

^④ 《晋祠志》卷39《河例十》,第990页。

当我们仔细观察今天晋祠内的各个寺庙、殿堂,晋祠镇以及周边村落里的寺庙,甚至蒙山、龙山、天龙山上的石窟和寺庙时,我们无法把这些活生生的礼仪标识与一个较长的历史时期割裂开来,只去了解它们在明清时代的历史。虽然无论是地方的历史还是这里的寺庙,在漫长的时间里都发生过断裂,但总能发现一些古老的痕迹,证明后来重建的社会或者重修的寺庙具有较早的渊源;这里的人利用古老的传统来支持自己的权利的时候,也总因此而更具说服力,而不只是一种纯粹的发明。有可能居民变了,但聚落和聚落的礼仪标识没有变,新居民就很快化身为老居民。

和华南等地不一样的是,这里的人不需要有很多新的创造——这里的礼仪标识不仅有代表国家的,也有代表山西的,更有代表本土的——他们也不太需要把原有的和本土的东西放到角落里,他们只需要不断地重建传统。他们甚至始终保持一种多元的传统,这可能与长期处于与北族频繁接触的地带有关。在古城营,前面提到的九龙圣母庙与晚清始建的天主教堂比邻而居,形成极具震撼力的景观。他们可能在相当长的时间里都较具优越感和自信心,享受着相对稳定的社会等级结构。

五、若干讨论

费孝通曾说过:

以全盘社会结构的格式作为研究对象,这对象并不能是概然性的,必须是具体的社区,因为联系着各个社会制度的是人们的生活,人们的生活有时空的坐落,这就是社区。……社区分析的初步工作是在一定时空坐落中去描画出一地方人民所赖以生活的社会结构。……第二步工作是比较研究,在比较不同社区的社会结构时,常发现了每个社会结构有它配合的原则,原则不同,表现出来的结构的形式也不一样。^①

本文依然是在做第一步的工作,只是力图将此结构置于一个历时性过程中去考量,第二步要做的比较,也不仅是空间上的比较,还要做时间上的比较。此外,通过寺庙了解的只是该社区人们生活的一部分,借此描画的社会结构及其过程更只是该结构及其过程的一小部分,还远远未到比较和概括的时候。尽管如此,我们还是可以在近20年来不同区域的研究基础上,做出一些初步的假设,这当然只能是暂时的。至少,我们可以观察,人们比较熟悉的明清时期的地方社会结构,与此前的结构有哪些不同?如果有二者(或更多)之间的联系是怎样的?

我始终认为,这些年来我们的区域研究所导致的重要认识之一,是知道不可以用某种“普遍时间”(如王朝时间)来取代“地方时间”。就是说,假如在元明之际珠江三角洲地区开始了我们今天可知的开发过程,同时逐渐形成了影响至今仍在的社会体制和文化传统,那么在元明之际以来的华北腹地如山西、南岭山脉,甚或江南等区域,情况是怎样的?

让我们先来讨论“礼仪标识”。

我们关注的究竟是历史上的宗教制度(religious institution)、人的信仰生活呢,还是通过宗教制度或者与宗教有关的一切象征体系,关注历史的整体脉动?借用科大卫的概念,“礼仪”只是一个“标识”,但它们是什么东西的“标识”呢?根据前面的叙述,这里既有当地社会制度的表达,也有国家制度的表达;既有主流文化的表达,也有异端的表达;既有社会精英的表达,也有普通民众的表达,在许多情况下,我们甚至很难把它们分清楚。简言之,它们的这种多样性说明,它们是日常生活的表达,它们是生活世界的一部分。

^① 费孝通著,刘豪兴编《乡土中国》(修订本),上海:上海人民出版社,2013年版,第85-86页。

周绍明的宋元时期“乡村四重奏”^①是否也出现在晋祠地区?它是共时性存在,还是不同历史时期的叠加?杜正贞对晋城地区的研究似乎恰恰在某种意义上证明了周绍明的“乡村四重奏”理论,而不是说山西与徽州的发展无法媲美。但是她在书中描述的乡村文庙属于哪个系统呢?这些文庙据说上承宋儒程颢的乡校,历经明清直至于今,与上述四种制度都没有关系。前述这一地区的胡人袄祠到宋代以后已经不见踪迹了,但我们无法估计它们在这一地区的乡村社会中究竟扮演过怎样的角色。而宋代开始萌芽的那种宗族,在这里完全没有见到,甚至到明清时期也很不发达。

周绍明特别注意空间差异性。他提到,乡村制度的成长与力量在各地是不同的,例如在宋金时期和元代的徽州,大族制度在处理丧事问题上没有其它三种制度的作用突出。他将其原因归结为儒家理念对此类事务的漠不关心。事实上,在宋金元时期,后世宗族的那种体制根本不存在。这当然不等于说没有大族、豪族,但真正有家庙的、可以“行礼如仪”的却寥若晨星。恰恰是从宋代开始,新儒学从敬宗收族的目的出发,开始系统考虑这些人生仪礼问题。不过,佛教还是在这里扮演着重要角色。比如在苏州的范仲淹家族,南宋嘉定三年(1210)十一月十七日的圣旨碑上说“天平功德寺,乃文正公奏请追福祖先之地,为子孙者所当相与扶持,不废香火。”^②

这种情况到了元代有所改变。同碑刊刻之元代至正年间告示碑记载,范仲淹的八世孙范廷珍“述有三太师、国公坟茔并义庄、义学,俱在吴县十一都,奏请天平功德寺守奉香火”。但朝廷敕赐忠烈庙额,有司岁时祭祀,后又改称文正书院,试图改变其佛寺的性质。这通元代碑文的起因,在于该寺向官府登记的时候,一直沿用天平寺的户名,被官府按照一般寺院的规矩科派钱粮,而没有被视为列入国家祀典的、可优免赋役的祭田,被范氏告到官府,所谓“今长洲县二十六都里正人等不体尊崇美意,却将文正书院祭祀田土混同僧道,一概报官科粮”^③。其实,白云寺(即天平寺)、忠烈庙和文正书院都是一个单位的几块牌子,^④在不同的情境下用来满足优免赋役的条件,这种三位一体的祭祀(礼仪)制度一直延续到明清时期。

这种情况并不仅仅存在宋元时期的江南,无论是唐代敦煌地区的佛教社邑、宋金时期山西村社中的维那、都维那体制,还是明清之际湖南长沙地区的人将土地舍给佛寺作为家族的香火田,都能看到佛教在社会生活中的持续不断的影响,而在江南地区,这种影响更为持久和凸显。但我们也知道,正如我们看到云南大理社会的佛教影响也很大一样,这些相同或类似的文化表征背后的人群和历史过程是很不同的,因此,只要需要,地方上的人群就会利用传统的或现成的象征资源,如果没有或者它们不适应需要,人们就会创造一种新的东西出来,而并不在意它们是哪一种“宗教制度”。

我们再来讨论“结构过程”。

科大卫在其《皇帝和祖宗》一书的最后一章,提到了他对珠江三角洲以外的一些地区的看法。^⑤就福建、江西和西南地区而言,尽管他指出了区域差异性,但经常用的一个前提,就是“地方社会整合到王朝国家时”,即这些地区出现的情况,或早或晚,都是地方社会整合到王朝国家这一过程的结果。概括说来,近年来冠之以“华南研究”的区域性成果,大都与此前提直接相关(包括“神明的正统化”)。但是,当他指出山西也同样存在祖先崇拜或宗族建设的现象时,似乎忘记说明这是否同样是地方社会整合

^① Joseph P. McDermott, *The Making of a New Rural Order in South China*, vol. 1., *Village, Land, and Lineage in Huizhou, 900-1600*, Cambridge, 2013. 所谓“乡村四重奏”,是指宋元时期祭赛会社、民间坛庙、制度性宗教和宗族这类亲属组织是共同支撑乡村社会的四股力量。

^② 原碑在今苏州市范氏高义园内。该段文字也收入于(宋)范仲淹著,李勇先、王蓉贵校点《范仲淹全集》附录六《历代义庄义田记·清宪公续定规矩》,成都:四川大学出版社,2002年版,第1166页。

^③ 原碑在今苏州市范氏高义园内。

^④ (元)牟巘《忠烈庙记》载“文正范公忠烈庙,今在姑苏三让里天平山。公自睦移守乡郡,再省三世松楸,不但汉人过家上冢之荣而已。尝即白云庵,奉香火。洎登政府,得追封三世,置坟寺,始奏改庵为白云寺,祀徐国公、唐国公、周国公,盖庆历时也,犹未有忠烈之名。”(《范仲淹全集》附录五,第1118-1119页)

^⑤ 科大卫《皇帝与祖宗——华南的国家与宗族》第23章,南京:江苏人民出版社,2009年版,第411-432页。

到王朝国家的结果,因为显而易见,就整体而言,山西被整合到王朝国家的时间要早得多,除非我们可以论证,宋明以前的山西社会还不算“真正地”整合到王朝国家中去。

我们当然不会将王朝在地方设置郡县视为这一整合过程的唯一指标,但由于周秦汉唐的统治中心距离山西太近,因此其政治、经济和文化的联系更为密切,簪纓之族亦复不少。最重要的变动在北族大量入居的时代,但恰恰是因为他们将山西变为自己的王朝国家的中心区域,使这一地区的社会空前地整合进来。根据侯旭东的研究,北朝时期是个豪强纷起的时代,或可视为中古时期的“地方军事化”。北魏一直有裁抑豪右的国策,但并不始终成功,最后只好将其纳入地方管理体系,于是出现大量分置州县的状况。通过北齐的括户、并省州县、武力打击、设镇迁豪等举措,使境内豪右势力大为削弱。最值得注意的是其剥夺百姓自由设立佛教邑义的政策,限制了豪右在地方壮大的民间基础,^①这倒很类似于明初东南沿海的情形。

恰在此时唐叔虞祠始见于史。

诸多学者已经揭示出北朝时期社会的许多重要机制。在社会组织的层面,我们一方面看到许多坞壁,另一方面看到许多佛教邑义,这二者其实是相互配合的,是同一社会情势下的伴生物。大大小小半独立的政治体或军事体,配合着一个个整合民众的信仰组织,构成某些区域社会的基本单元;而凌驾其上的国家或政权基本上就是这样的单元的同构放大,而未如后世那样显示出国家对社会的强力控制。只是到了北朝末期到隋唐以降,才开始了一个“地方社会整合到王朝国家”的过程,前述唐代礼制中要求用里社取代社邑,唐末五代以来地方社庙的不断出现,就是这个过程的体现。

从表面上或者从“标识”上看起来,在晋祠地区的漫长历史中,我们大致可以发现一个有些重迭的分期:在北朝到隋唐时期,佛教势力是有很大影响的;而在金元时期,道教力量有所扩展,佛教虽然失去了以往的统治力,但也并未消失;进入明清时期,特别是明中叶以后,情况变得比较多元,晋祠中僧人与道士共存,乡村中的佛寺和其它寺庙对于村民来说只是村庙而已,并非佛教徒或道教徒的专用场所。我以为,这样的特点体现了王朝国家与地方社会的关系发生了较大的转变,地方社会逐渐用更为多样化的方式来应对王朝国家的一体化议程,借用清代热河普陀宗乘之庙的一座殿名来说,就是王朝国家要“万法归一”,而地方社会也不总是“玩国家”,有可能只是因应,甚至顺应。

这样的分期背后,当然是一种国家控制乡村方式的变化,也就是一种制度的变化;再向深处探索,则有族群的因素和治理技术的因素。无论是叔虞祠的出现,还是佛寺和袄祠,都是北朝时期的产物,一个文化多元、族群多样、人口流动频繁的社会,再加上北族政权习惯采用的治理方式,造就了佛教社邑这一类民间结社和各种寺庙色彩纷呈的生存状态,金元时期的情况也颇类似。北宋时期晋祠的地位开始凸显,则是国家加强管控地方的开始,至明中叶以降,晋祠及其周边乡村中的寺庙发展和分化,反映出的是日益增长的地方力量如何应对国家制度的管控。事实上,如果自上而下看,人们常常注意到这种管控的强化;但如果自下而上看,又可以看到这种管控的弱化,而且二者并不矛盾。

在晋祠地区漫长的历史中,我们也发现(雨)水是一条主线,或者说,人们在不断强调和凸显这条主线。在北宋以前,晋祠的主神是唐叔虞,虽然一直被视为晋地的开国始祖,但也一直是祈雨的对象;北宋以后,向唐叔虞祈雨的行为虽未中断,但昭济圣母作为晋水水神的影响已远超前者。周边各村寺庙虽然处理的主要是村内事务,但也不时涉及到水利的问题。虽然从“雨”到“水”的变化体现了从“靠天吃饭”到主动利用水资源的巨大变化,但这个与“水”有关的标识是始终未变的,它显示了一个连续的区域历史发展脉络。

其实,在这个意义上,唐叔虞与圣母的关系可能是一个兼管水旱之事的“社神”与专职水利灌溉的“水神”的关系。从王朝国家的礼制角度来说,具有综合功能的区域之神是重要的,而对百姓的生活来

^① 侯旭东《地方豪右与魏齐政治——从魏末启立州郡到北齐天保七年并省州郡县》,《中国史研究》2004年第4期。

说,具有社会组织表征的技术性神祇也同样重要。前者可能只能解决水旱之灾的问题,后者却能解决因用水而产生的纠纷问题。这就是为什么对于宋以后的士大夫来说,两个在功能上颇有重合的神祇同在一处,引发了不小的困惑,因而要把他们二者的身份尽量区别开来,也是为什么这里村落中的社(包括厉)的存在逐渐淡化模糊。我们在晋祠周围的村落中经常发现一两棵很古老的柏树,树下往往在一个高台上建有一米多高的五道庙或三官庙,也经常有人在这里上香拜祭,这可能就是社树和社庙的遗存。这些小庙和晋祠中的叔虞祠一样,都越来越不引人注目,虽可能曾在区域或聚落发展的早期历史上(比如前面讲到的唐宋时期)扮演过重要角色,但因在明清时期这一地区没有像东南沿海等地区那样,经历了新的区域开发、人群变动和社区重组,社的“地权标识”意义或“正统化”意义就没有那么突出。一方面,以村落为单位的公共事务可以具有长期传统的佛寺或道观这类村庙承担,另一方面,与家庭和个人的日常生活有关的事务则在变形了的社坛——五道庙或三官庙进行,于是形成了华北村落的不同于华南的仪式景观。^①

可以用“礼仪标识”来表达的“宗教制度”(religious institutions)或者被用来帮助解释某种共时性结构,或者被用来帮助理解一个地方,这是这些年来许多学者所做的工作。但是对于某些地方来说,截取一个时间段来分析某个社会及其“礼仪标识”(除非是一个截然断裂的社会),不容易准确认识这个社会的“结构过程”;我们也总是努力揭示这些“礼仪标识”的地方性表达,而较少思考地方上的不同人群为何选择“礼仪”或“宗教”作为表达其意愿的标识,又为何选择这种“礼仪”或“宗教”而非那种作标识。我们下一步需要做的,就是更为动态的、多维度地进行观察,地方及其文化只是我们曾经的出发点。

(责任编辑:仲平)

^① 在苏州的洞庭东山,我们可以看到几乎每个村落中都有猛将堂或刘王庙,或类似的三元庙,这其实也是水上人登岸陆居之后的社,只是由于与原有的岸上居民传统的不同而未称为社而已。关于刘猛将的来历从民间传说中的一个在水边放鸭的小孩到驱蝗神刘秉忠的转变,正反映了人们从船居到陆居的诉求。