

# 寮村的“张公信仰”及其祭祀圈的扩大

社会  
2006·4  
Society  
第26卷

## 当前中国东南宗族重建过程中村落文化整合的个案研究\*

张友庭

**摘要:**本文从文化人类学中的祭祀圈理论出发,以福建寮村民俗中的“张公信仰”为切入点,结合当前中国东南宗族重建的农村社会背景,描述了作为祭祀对象的“张公”从“私家神”到“角头神”再到“村落神”的发展历程。通过对“张公信仰”祭祀圈的扩大和巡神仪式中村落轮值制度的研究,提出了“现代宗族”的核心概念和“现代宗族家族化”的分析模式,讨论了在村落范围内公社集体主义体制解体以后,宗族集体主义和村落集体主义的共生共变所呈现的村落文化形态的新变化,在此基础上尝试展望村落集体主义文化整合对农村社会的影响。

**关键词:**祭祀圈 东南宗族重建 村落文化整合

作为中国传统社会象征的宗族,因不同经济条件和文化背景的差异,在不同时期和不同地域呈现出不同的形态及其内涵。在中国东南地区广泛存在的宗族组织,是这些地区独特的历史背景和文化沉淀的产物。宗族组织作为社会文化变迁的载体,本身就蕴涵着特有的社会文化信息。改革开放以来,中国的许多地区,尤其是当前东南部一些地区的宗族组织的重建引起了许多学者的充分重视。但纵观近来学界的相关研究,无论是对宗族重建持一种乐观的态度,还是持一种悲观的态度,笔者认为,在宗族重建的理想类型分析中,大多数的研究者过于关注作为整体的宗族认同,以集体象征性仪式如宗祠、族谱、祭祖、扫墓等传统文化残留物作为切入点,而忽视了宗族成员在日常交往中所培养

---

张友庭 上海社会科学院社会学研究所 硕士研究生

\* 遵照文化人类学的匿名惯例,本文的地名和人名绝大多数作了技术处理。

起来的、以共神信仰为表面形式的、具有地域特点的跨宗族村落文化认同。本文尝试以祭祀圈的理论视野来考察以村落文化整合为背景的当前中国东南部地区宗族重建过程出现的新特点,尝试弥补以往宗族研究中的这一缺憾。

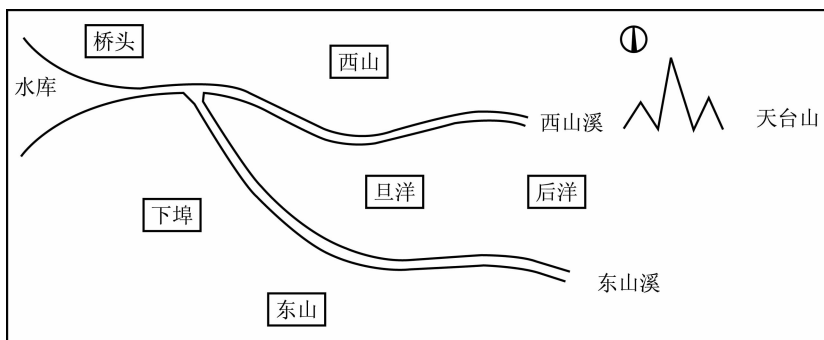
“祭祀圈”理论是由日本学者冈田谦在 1938 年提出的。冈田谦为祭祀圈所下的定义是:“共同奉祀一个主神的民众所居住之地域”。冈田谦也是最早运用“祭祀圈”理论对我国台湾地区祭祀现象进行研究的学者,他认为祭祀圈是了解台湾地区村落地域团体或家族团体的重要方法。其后台湾地区的学者刘枝万、王世庆、许嘉明、施振明、庄英章和温振华等都曾涉入这一研究领域,但所使用的名称并不一致。其中,除了许嘉明和施振明外,一般皆未对祭祀圈下明确的定义。施振明(1975)结合自身的田野调查,提出了他自己关于祭祀圈的定义,他认为“祭祀圈是以主神为经而以宗教为纬建立在地域组织上的模式”。而许嘉明(1978)对“祭祀圈”重新作了界定,他认为,祭祀圈是“以一个主神为中心,信徒共同举行祭祀所属的地域单位,其成员则以主祭神名义之下财产所属的地域范围内之原住民为限”。再后,林美容检讨了以往研究的成果,以祭祀圈为研究重点,将祭祀圈视为研究传统汉人社会组织所不可忽视的主题,并从祭祀圈的概念,发展出信仰圈的概念。在林美容(1988)的定义中,祭祀圈是指“为了共神信仰而共同举行祭祀的居民所属的地域单位”,而信仰圈是指“以某一神明或(和)其分身之信仰为中心,信徒所形成的志愿性宗教组织”。本文的探讨主要集中在祭祀圈范围内,祭祀圈本质上是一种地域组织。具体而言,“祭祀圈是一种地方性的民间宗教组织,居民以居住关系有义务参与地方性的共同祭祀,其祭祀对象涵盖天地神鬼等多种神灵,但有一个主祭神:祭祀有一定的范围,依其范围的大小,有部落性、村落性、超村落性与全镇性等不同层次,它与汉人的村庄组织与村庄联盟有密不可分的关系。”(同上)

本文以寮村民俗中的“张公信仰”作为切入点,结合寮村在改革开放前后宗族重建过程这一背景,通过考察“张公信仰”祭祀圈的仪式过程和扩大过程,来研究一个原本属于某一宗族所特有的信仰体系和祭祀地域如何与跨宗族的非正式交往圈相结合,并发展成为寮村跨宗族的信仰体系和跨宗族聚集地的祭祀圈;同时结合当前中国东南地区村落体制改革以来宗族重建的过程分析,讨论曾在村民中普遍存在的公

社时期的集体主义信仰消退的同时,在村落集体主义与宗族主义的共生共变过程中村落文化形态的新变化。此外,本文通过仔细考察“张公信仰”祭祀圈扩大过程中的问题,在此基础上运用祭祀圈理论和共生共变分析方法来讨论解决当前村民村落文化形态及其整合过程中所面临的问题及其解决的可能性。

## 一、寮村的地理生态和人文社会概况

图 1:寮村村落平面图



### （一）寮村的地理生态

寮村位于福建省西部,地处 Z 市的最北端,距离市区 98 公里,位置处于两市一区的三角交叉地带。寮村村内大体包括旦洋、后洋、东山、西山、下埠和桥头六个小地点(参见图 1),面积 28.6 平方公里,为 Z 市最大的自然村。寮村地理形态为两山脉交汇而成的山间盆地,境内多山地林地,平均海拔约 700 米,森林覆盖率为 92%,自古以来就有“九山半水半分田”之说。

据 2000 年第五次全国人口普查的结果,寮村人口为 1,621 人(含畲族 94 人,其他少数民族近 20 人)。由于历史上人口迁移的频繁性,寮村人口构成经常发生变动。在频繁的人口迁移过程中,寮村形成了姓氏宗族繁多的状况,同时在分布上也呈现出大族聚居、小族依附的村落地域分布态势。

寮村的最初开发始于宋代初期,各类文化古迹、旅游胜地较多,还出了不少名人。故 ZP 县的县志中有“山川水秀,人文日贲,风雅渐开”的描述。2001 年 7 月经上级政府批准设立为少数民族村,2004 年 12 月

经国家林业局批准成立了国家森林公园。

## (二) 寮村的民性文化形态

Z市在历史上曾属ZP县所辖,建县之后第一个考中进士的曾汝檀主编了第一部ZP的县志。他在名为《风气论》的短文中,论述了自然环境对人的决定性影响,指出地区不同,民性各异。他说:“山势高下隔越,而地气因之,其人之气亦以土而异。”据这一观点,他将当时ZP所辖四里的民性概括为:“居仁性浮近便利,和睦性鲠近迟重。永福气烈近剽疾,感化气恬近率易。”

寮村属于标本性村落,特别是“九山半水半分田”之说更在一定程度上成为了对其地理困境的典型概括。在像寮村这样的山间盆地形态的地域中,对外交流比较困难,只有凭借山涧小道和挑山工通过步行得以和外界发生物质交换,文化发展长期处于封闭自足的状态之中。但是,由于各种历史因素的作用,特别是客土之争和异族械斗所形成的人口流动的频繁性,又使寮村人口处于迁入迁出的不稳定状态中。例如,最早来此开发的谢氏、高氏和简氏等家族目前在寮村已经是独门独户了。

由于各姓的迁徙地不同,寮村文化一直处于文化交融的变化发展过程中,不同的文化习俗交融其中,形成了具有浓郁地方特色的独特民情风俗形态,至今这个过程仍然在继续。寮村风俗以中原汉族的客家传统风俗为主,但在迁移过程中吸收了本地原住民的文化成分,因此具有浓郁的地方特色,还有一些目前仍处融合形态的风俗,如“照岁”、“开小正”、“开大正”、“游家风”、“犁春牛”等等。

以语言为例,寮村与闽西L市、闽中S市两地级市的交界处接壤,在汉语言语系分布中分别属于客家语系和闽南语系的连接地带。在这一人口迁移频繁和不同方言交融杂处的地域中出现了巨大的张力。人口的频繁流动使得当地统一性方言的融合较为缓慢,“五里异音,十里各调”的情况十分普遍,甚至一村之内异姓不同调,一家之内婆媳不同音。这种现象在中国的村落范围内实属罕见。偶尔有红、白喜事请戏,有时请闽中客家汉剧团,有时请闽西地方采茶戏,有时也请闽南高甲戏。总的来说,寮村的闽南话是融合了客家人的正音与闽南原住民的表意方式,属于发音较正的闽南语系,是一种处于边缘的语言融合形态。

### （三）选择寮村的缘由

寮村因属山间盆地的特殊地理形态，处于客家文化与闽南文化的交汇地带，又处于人口频繁的迁移过程中，在民性风俗方面呈现出与其他地方不同的特征。本文所探讨的“张公信仰”祭祀仪式显示了寮村村民在村落文化整合由血缘纽带向地域信仰过渡的缓慢过程，这是寮村能够在漫长的人口迁移过程中保留以村落文化认同为中心的村落文化整合的一种努力。

寮村是闽西地区的一个极其普通的村庄。村民对于宗族的认同一般说来正处于一种从义务向自愿的过渡中，大小姓氏在长期生产协作和日常交往中共存共生共变，虽然在传统宗族格局中并不一定具有成熟形态的典型意义，但正是由于它的这种过渡性，笔者认为有理由将其视为东南宗族重建与村落文化整合的一种具有普遍意义的形态，并认为它在一定程度上可以代表当前东南宗族的总体特征。

## 二、关于寮村的“张公信仰”

寮村的“张公信仰”是张姓宗族为了纪念张姓祖先开发寮村的创举而设立的一种融合祖先崇拜和超自然神灵信仰的信仰体系及其神圣象征所形成的信仰，原为寮村张氏所独有，它可以被称之为张氏宗族的“私家神”，并以张氏主要分布地后洋为中心，形成了一种具有祭祀圈形态的信仰区域以及以张氏宗族成员义务参加的祭祀组织。

### （一）寮村“张公信仰”的由来

张公是张氏宗族最早来到寮村和开发寮村的祖先。据张氏族谱记载，一日，张公出发去很远的地方放鸭子，来到了寮村后洋一片有山有水的开阔地，就搭一草寮开始放鸭子。在放鸭子的过程中，鸭子长得特别快，且双黄蛋特别多。一天，来了一个云游的僧侣，告诉张公此地是一块风水宝地，在此“开基”将人丁兴旺。张公听从了僧侣的建议，便来到这里进行开发，果然风调雨顺，人丁兴旺，这样就有了张氏一族在寮村后洋的发展史。

以上所提的是为张氏族人所共同接受的关于张公的传说。但是笔者在调查过程中却发现，当地还存在着以民间文本为特征的不同传说版本，可以将之称为“精英版本”和“族民版本”的分野。在宗族精英及其族谱所形成的“精英版本”中，张公是一个具有鲜明人格化的神灵人

物,是天上的某神仙投胎,初小睿智,开发寮村,功成名就,英灵化神,并留下了规劝族人的箴言,彰显了一个具有儒家风范的荫主神;而在由普通族人口述相传的“族民版本”中,张公原是司职收成的谷神,后来司职扩大,是一个特别灵验的神,盛传着各种由张公创造的神迹以及各种灵验事例。但不管怎样,两种版本都将张公由人格化的祖先升格为超自然的神灵。

因之,在宗族领袖的倡议下,张公庙在寮村后洋“开光”了,庙址就在其当初放鸭子而搭建草寮的地方。寮村“张公信仰”完成了从祖先崇拜到神灵信仰的过渡,张公庙宇的建立标志着神人互动的制度化,且“张公信仰”一直是作为张氏宗族的“私家神”而存在的。当初,持有该信仰并参加祭祀的人局限于张氏族人,一般以男丁为主要参与者,妇女也可以参加,而张氏族民是必须参加的,属于义务性行为而非自愿性行为,具有明显的祭祀圈形态特征。在笔者的访谈过程中,解放前的“张公信仰”仪式,一般每年有三次,最为隆重的是千秋祭典,即每年的张公“圣诞”祭典,除此之外,每年还有“建醮祭典”和“巡神仪式”。其中,比较引人注目的是单姓戏。所谓单姓戏不仅演出的剧目是本族祖先的事迹和神遇,而且参加演出的也都是本族同姓族人。台湾地区的学者将其称之为“同姓戏”或“私家戏”(施振明,1975)。在笔者的访谈中,许多张姓访谈者一致认定,张公在那个时候是“我们”的,其他姓氏不允许参加。这恰恰是一种典型的“私家神”(庄英章,[1977]2000:168)观念的表现。

## (二) 寮村“张公信仰”的中断

据寮村小学王校长回忆:解放初期,“当时党派来的政工队、剿匪军,每次召集群众会议,都是聘请我当翻译员。1951年土地改革时,工作队进村,由于人地两疏,语言不通,找不到一个会讲普通话的人,特地指令村长到小学聘请我回来充当翻译员,直至土地改革结束,我才返回教育界工作。”当时工作队带来了一位外乡村支书,村支书不了解寮村的具体情况,很多工作无法开展,其工作主要围绕土地进行。土地改革是国家第一次以强势进入当地村落公共空间的尝试,土改工作没收了宗族公田,剥夺了一部分由宗族负担的社会司法职能,但是作为宗族主要活动的祭祖和扫墓并没有完全禁止,同时作为“张公信仰”的主要场所张公庙也得以保留,日常拜谒和三大仪式也得以延续。

但在 1959 - 1961 的三年困难时期,寮村的经济状况一时陷入前所未有的困难境地。据老人们回忆,那三年,各家的温饱问题都比较难解决,很多人整天饿着肚皮,每天三餐也改为两餐。没有事先的约定,从 1960 年中期起,村民们自发地开始不再祭祖了,大多数村民表示,原来在祭祀前缴纳的丁金和祭祀后的“吃户”(即族人在祭祀过后需举行盛大的宴会),因经济困难无法缴纳,祭祖扫墓这样的活动也只好取消了,“张公信仰”的仪式也随之取消了。“文革”初期开展的“破四旧”运动,更是将祠堂、族谱、村落庙宇作为主要的运动对象,“张公信仰”作为一种破四旧的典型对象受到限制,张公庙被拆并被改造成为农田,多亏了一位老人将张公的塑像从村内庙宇转移到了天台山林中,才使张公像得以保存。此后,这位老人在“文革”中还因此事遭到批斗。

作为宗族“私家神”信仰的“张公信仰”的中止,不仅仅是由于三年经济困难所造成的“吃户”习俗的中断而引起的,确切地说,它是多元因素共同起作用的结果,其中村民的宗族认同由仪式象征转向日常生活是其中最为重要的原因。具体而言,作为庇护宗族日常风险的荫主神因一直受到尊崇的“张公信仰”的没落,在那时开始失去了宗族的合法性依托,集体化农庄构想的实践更是将村民从个体性的生产单位中解放出来,开始在村落集体中得到原本由宗族所提供的日常保障。许多村民回忆说,那时,在村落集体农庄中,“干好干坏一个样”,村民们以往长期持有的小农经济的私家风险意识开始淡薄,而原本司职谷神的“张公信仰”也就不为村民所重视。

### (三) 寮村“张公信仰”的恢复

“张公信仰”作为“私家神”,它的恢复同宗族复兴重建过程是密切相关的。笔者在访谈中了解到,寮村宗族活动的恢复要早于改革开放。在改革之前,当地村落大队和乡镇公社体制虽然存在,但在职能方面和控制力方面开始衰弱。在这样的背景下,在寮村,张氏族人中已开始出现零星的祭祖活动,这些活动一般在自家举行,属于个体自发行为。改革开放以来,在历经了家庭联产承包体制改革之后,在一位退休村干部(张氏宗族成员)的倡议下,张氏宗族开始恢复有组织的宗族活动,如修祠、修谱等。在宗族重建的过程中,张氏在寮村的大姓优势得以重新确立。而这一宗族活动再兴的过程,正是与地方组织体系改革的过程重叠在一起的。1985 年人民公社被正式废除,公社改组为乡镇政府,村

大队也改组为行政村,新的组织形态处在探索过程中,一时,寮村组织体系陷于瘫痪状态。

“张公信仰”恰恰是在这样的大的村落背景和宗族重建中得以恢复的。在“文革”时期,虽然张公庙作为一种破四旧的典型对象受到破坏,但是张公的塑像得以保存。由于旧的张公庙已经变成农田,一时无法再恢复,于是张氏族人就在存放张公像的天台山上,简单地搭建了一座三面的小屋。张公祭祀是在每年冬至左右,在晚稻收割基本完成之后择吉日开始的。作为张姓族人感谢祖先庇护的一种仪式性祭祀,具体仪式也从以前的固定祭祀和巡游祭祀相结合的方式变为迎接巡游方式。每年一次,天台山口也成为了张公巡神仪式的第一个祭祀“角头”,而以往举行的另外两个仪式“千秋祭典”和“设醮祭典”则一直没有恢复。

总的来说,“张公信仰”的恢复是属于宗族重建的一部分,张公事迹和灵验神迹仍然在普通村民“民间文本”的口述相传中得以保留。宗族重建的过程也同时是当地族人寻找文化认同和保有信仰空间的过程,而借用已有的“张公信仰”体系是展开这一重建过程比较现实而有效的途径。与此同时,在新的信仰仪式中,“张公信仰”在寻求合法性方面运用了一些国家政策宣传。如由在职或退休干部倡议和组织,在巡游仪式中增加一些计划生育和农村政策的标语牌,显示了恢复后的“张公信仰”仪式在“民间信仰与国家在场”(高丙中,2001:42)中寻找平衡点的努力。

### 三、寮村“张公信仰”祭祀圈的扩大

台湾学者施振明(1975)在考察浊水流域计划中针对民间信仰指出,“人群和祖籍是早期移民结合的基础,也是地缘组织的依据。一方面它给移民社会在新的环境中有一共同的认同;另一方面,共同的方言和习俗提供了新社会的生活内容。而作为人群和祖籍具体的表征,除语言以外就是不同人群奉祀的主祭神,移民将从故乡携来的保护神在新开辟的土地上提供了作为文化延续的象征,也成为新社区的标志。”“张公信仰”的恢复虽然具有很强的宗族色彩,但是在具体实践中融入了许多村落集体化时期形成的办事方式和组织方式。因此,“张公信仰”的扩大一方面在某种程度上体现了以血缘纽带为特征的宗族影响

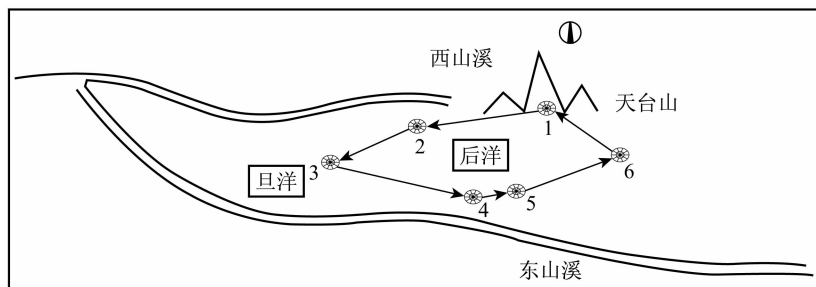


力的削弱;另一方面也体现了以村落地域社区集体主义认同为主要内容的村落文化的整合性的增强。

### (一)“张公信仰”恢复后最初的祭祀圈

“张公信仰”恢复后最初的祭祀圈,是以张氏宗族成员较为集中的居住地后洋为主要祭祀地域的,而参与祭祀是张氏族成员必须参加的义务性行为。张公庙开光之后,祭祀活动的对象、内容、形式的重新确立,标志着“张公信仰”恢复之初就已经开始在固定庙宇祭祀的制度化过程中,形成了具有固定仪式参与人群和固定祭祀地域的祭祀圈形态。特别是前面所提及的一年一度的“巡神仪式”,则是恢复后的“张公信仰”确定自身祭祀区域的一次巡游,图2则是张公巡游的最初路线图,其与“张公信仰”祭祀圈高度重合。重建之后的“张公信仰”的祭祀圈,仍然保留着原来的巡神仪式,而巡游所经过的区域大体同祭祀圈重合。“张公信仰”的最初祭祀圈是局限在寮村后洋一带的,属于张氏宗族的私家神,准确地说,寮村“张公信仰”应该被称为“后洋张公信仰”,还不具备全村性的祭祀活动特征。

图2:寮村“张公信仰”的最初祭祀圈



注:祭祀角头为1:天台山口;2:后洋北头;3:后洋东头;4:张氏总祠;5:张氏文门分祠;6:张氏武门分祠

### (二)“张公信仰”祭祀圈的扩大

“张公信仰”在恢复和重建的过程中,其影响的范围在原有祭祀圈的基础上有了扩大。从张氏宗族的“私家神”,到寮村后洋跨宗族的“角头神”,再到寮村村落地域的“村落神”,以及目前正在发展成跨村落祭祀圈的过程中,体现出了明显的层次性。以下是具体的分析:

## 1. “张公信仰”祭祀圈扩大的背景

“张公信仰”是在宗族重建过程中得以重新恢复的,也是村中的各宗族特别是四个大姓(张、王、刘、罗)在寮村确定其主导地位的过程中形成的。当地的姓氏结构地域分布,具有明显的大姓聚集和小姓杂居的特点。在寮村的六个聚居点(旦洋、后洋、东山、西山、下埠、桥头)中,张氏在后洋占据主导地位,王氏主要分布在东山,刘氏主要聚居在西山,下埠为罗氏的主要分布地。其他两处,旦洋是村落的中心地带,是原人民公社大队部所在地,历来是作为“国家在场”的主要宣传基地,而桥头是寮村通往外界公路的村口地带,这两处属于新兴的村落区域。与旦洋、桥头相比,后洋、东山、西山和下埠属于发展时间较长,村民认同感较为明显的村落区域,传统文化的控制力也较强。

在寮村的宗族重建过程中,各宗族中的大宗族是其中的先导力量,特别是张、王、刘、罗四大宗族,是寮村宗族重建的中坚力量和积极倡导力量。这四大宗族率先修宗祠、编撰族谱,同时积极开展宗族活动,在农村人民公社体制向乡镇体制转型过程中,在一时出现的无序的村落公共生活中重新构建社区秩序和安排生产活动。应该说,宗族的重建,使得村落的公共秩序得到一定程度的恢复,村民的日常生产和生活秩序也恢复正常。但是,小宗族活动并没有得到恢复,其中有很多的原因,如人数过少、经济实力不足等。在当地宗族重建过程中,小宗族活动的缺失与解放前当地小宗族中存在过的小规模活动形成了鲜明对比。虽然小宗族活动一直没有得以恢复,但在日常的生活过程中,他们大多是与大宗族混合杂居在一起的,有的以认干亲甚至倒插门的方式融入到大族谱系之中,或修改自己子女的姓氏,使之与大族姓氏相同。这样,在村落公共生活中,小宗族对大宗族的依赖性越来越大,被支配和依附性越来越明显,开始在寮村中形成了一种“同心圆”形态的村落交往模式。

## 2. “张公信仰”祭祀圈的初次扩大:从“私家神”到“角头神”

“张公信仰”的扩大正是发生在这样的背景之中。根据张族的老人们介绍,其具体的过程大致如下:1988年,寮村的谢姓(即寮村的最早开发者,目前在村庄中只剩下了3户18人)主动要求张姓提供张公的香,允许他们割香火(简称“割火”),并加入到张公信仰之中。那时,谢姓居住地主要处于后洋和东山的交界地带,因为在新土地承包合同中,

丧失了其一直耕种的几亩良田，并在与相关方的彼此争执中处于劣势，无法和具有大族地位的王姓村民抗争，在村落中处于无话语权的地位。在这样的情形之下，谢姓进入“张公信仰”祭祀圈的意愿，主要是想凭借张姓在村落中的地位来获得话语权。根据笔者对谢 TY 的访谈，证实他们当时确实是这么想的。要想让张姓帮助他们“说话”，就得先使自己成为张姓族人的“自己人”。当时张姓的文化主要体现在以下两个方面：一是以宗祠为中心的宗族体系；二是以张公为中心的信仰体系。然而从当时的实际情况来看，要加入张姓宗祠活动是不大可能的，因为他们不可能在短时间内改变自己的姓氏，而处理土地问题的时间期限也不允许。因此，在当时的情况下，加入张姓的“张公信仰”就成为最便捷的途径。

关于“张公信仰”的扩大过程，据村落中的老人张 QF 回忆说，当时在村落交流中心旦洋（即大队部所在地），谢 TY 以非正式方式在闲谈过程中向张氏老人提出是否可以割火以加入“张公信仰”，起初张氏老人并不以为真，只是以开玩笑的方式说是可以的。没几天，谢 TY 当真以正式方式来到了张氏最为敬重的老人张 QW 家里。这位老人掌管着张氏族谱，也在日常生活调解中发挥着一定的作用。谢 TY 按照村庙割火的方式，用红纸写上公祭的祭词，带来了代表谢氏全体人数的染红的鸡蛋，同时带来了用糯米做的米饼作为分香仪式前的“入醮”申请。

张 QW 老人当时也不知道该怎么办，只是客套地告诉谢 TY，这些事情需要再商讨。在后来的商讨中，许多张氏族人士表示同意接受谢氏的申请。因为，长期以来在初级社和生产小队劳动协作的日常交往和实践中，谢家是和张氏族入长时间分配在同一个生产小队（组）的，在以“换工”为特征的长期生产协作过程中，以“赶情”（红白事）和“送情”（年节事）为主要内容的长期交往实践所形成的以礼物交换为特征的人情圈一直保持着，可以说，谢家基本上已经成为了同生产小队张氏族入的“自己人”。许多人表示，除了姓氏不一样，谢家都和以同姓为识别标志的“自家人”一样亲近，有的“自家人”还不如他们这些“自己人”呢。在是否接受谢氏加入“张公信仰”的问题上，以血缘姻亲为纽带的“自家人”和以地域性生产协作关系为纽带的“自己人”出现了分野。一些村民表示，在人情这方面，“自己人”在一些时候甚至比“自家人”更加“好用”。

由于和谢氏为同一生产小队的张氏极力支持,谢氏的“入醮”申请顺利通过了。在盛大的割火仪式中,谢姓加入了“张公信仰”。而寮村的“张公信仰”也从宗族内部的信仰开始成为了跨宗族的信仰体系,从家族血缘象征的“私家神”变成了村落地域象征的“角头神”,并完成了祭祀圈的首次扩大,即从原本的张姓居住区域扩大到了非张姓的区域,同时在仅存的“巡神仪式”中,从原来的六个“角头”中增加了一个“东山西头”,以满足谢家人的祭祀要求。从此,谢姓成员积极参加每年一度的张公祭祀。从实际效果来看,谢姓在以后三年一次的土地承包中如愿取得了他们一直耕作的土地。

### 3. “张公信仰”祭祀圈的继续扩大:从“角头神”到“村落神”

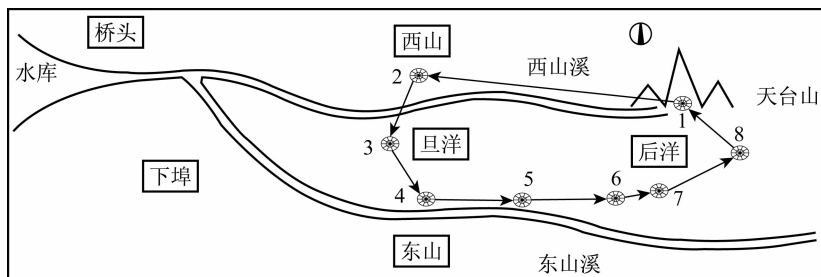
在以后的扩大过程中,吴姓、高姓等十来个姓也加入了“张公信仰”。越来越多的祭祀“角头”的增加,使得“巡神仪式”的时间一次次地延长,一般要从早上八点一直巡游到下午六七点,为此,很多村民表示难以接受。于是,在1993年,轮值的张氏某房提出商议缩小祭祀“角头”数量的事宜,并最终达成了将原来的13个祭祀“角头”缩减为8个祭祀“角头”(参见图3)的共识。至此,祭祀圈已经扩大到了近二分之一的村落地域。以后虽然陆陆续续另有一些小姓加入,但8个祭祀“角头”地点的选择一直得以保留。

1995年,寮村所属的C镇政府领导莅临神明会(即张公巡神仪式前各个祭祀“角头”轮值榔头组成的榔头会),指出要保留传统民俗文化,为社会主义精神文明建设提供一块新的宣传阵地。这表明,自1990年全国开展村民自治以来,在建国后长时间的直接管理结束和改革后基层组织重建完成以后,乡镇政府从村落政治领域的法律制度意义上撤离以后,试图在新的村落公共自由空间和乡镇权力影响之间寻找一个平衡点的努力,与此同时完成了“张公信仰”的合法性问题。

此后,每次“张公信仰”仪式都有当地市镇的领导莅临,与此同时,不但张氏和一些小姓积极参与其中,而且另外一些大姓也开始投身“张公信仰”之中。由此,“张公信仰”祭祀圈迅速扩大,从后洋小地域的“角头神”发展到了村落地域的“村落神”。大致从这个时候开始,“张公信仰”的祭祀也不再有严格的参与人群限制,而是发展成为一个开放性的活动,加入“张公信仰”也不再需要举行盛大的割火仪式,只需要在每年一度的张公巡神仪式中,到祭祀“角头”参与祭祀就行了,而参与不参与

祭祀已不再是一种义务,而逐渐成为了志愿性的个体行为。正如某年轮值的总榔头所说:毕竟全村这么多人,总有些事情耽搁,不能一个不落地的来的。

图 3:寮村“张公信仰”祭祀扩展图



注:祭祀角头为 1:天台山口;2:西山路口;3:旦洋村部;4:东山路口;5:东山西  
头;6:张氏总祠;7:张氏文门分祠;8:张氏武门分祠

### (三)“张公信仰”当前的祭祀圈范围

在当前寮村“张公信仰”扩展图中,笔者依旧采用的是张公巡游仪式时所采用的路线图,但需要指出的是,由于巡游路线所勾勒出的祭祀范围并非和当前的总祭祀圈重合,参与的人群已经扩大到了全村。同时,需要注意的是,在第 2 个祭祀“角头”西山路口,可以明显看到西山居民(以刘姓为主)或者桥头居民;而在第 3 个祭祀“角头”旦洋村部中,也不仅可以看到旦洋居民的身影,还可以看到下埠和桥头的居民;而在第 4 个祭祀“角头”东山路口,同样可以看到各处的村民,其中特别是在作为村落中心的旦洋祭祀“角头”,此处的祭祀更成为了巡神祭祀的高潮之一。

近年来,虽然 8 个大的祭祀“角头”没有发生变化,但参加“张公信仰”巡神仪式的人越来越多,不但本村村民参与其中,而且附近的村民也从远方赶来参加,甚至其他乡镇的许多村民都来参加。就目前情况而言,“张公信仰”祭祀圈正处于从“村落神”向跨村落祭祀的过渡过程中,而具体的扩大过程最终能否发展成为一种“信仰圈”(林美容,1990)形态的民间信仰,仍需继续予以关注。

## 四、“张公信仰”的巡神仪式:村落轮值制度的展示

王铭铭(1997)指出,“不同层次的仪式反映了不同层次的地方认同

感(identity)和它们的交互关系”,同时宗族形成的历史是在宗族之间“由离心和向心两个互补过程造成的”。以往许多学者的研究表明,多姓村落都试图通过建构自己的祭祀中心来保持宗族在村落中的信仰空间,这势必要造成冲突甚至宗族械斗。一般认为,村落中由各个宗族共同举行的村落仪式体系是村民关于村落生存空间的行为记忆,代表着宗族之间的共存和社区认同(刘晓春,2003:180)。

而扩大后的寮村“张公信仰”祭祀圈,主要分布在村落领域之中,具体巡神仪式的组织也主要是村落范围内的组织。随着村落内部一些大姓宗族的加入,张氏宗族在“张公信仰”中的权威受到冲击,与此同时,在“张公信仰”合法化之后,活动的主角不再局限于一族精英参与,作为“国家在场”(高丙中,2001:42)的村落代表的村干部也积极参与其中,“张公信仰”的宗族色彩被极大削弱,渐渐地,“张公信仰”开始凸显出了作为“村落神”的具体特征,成为了村落地域范围内的文化象征,并在具体的祭祀行为和仪式组织中显示了其村落范围的地域性质。

在这样一种村落的地域性背景中,“张公信仰”的巡神仪式形成了村落轮值制度,具体由八个“角头”的轮值榔头组成轮值神明会,同时还有一个固定组织负责资金使用的监督。具体的参与人员已经不再局限于姓氏宗族之间,而是根据巡游仪式中各个不同祭祀“角头”为具体的组织单位。总祭人作为村落总代表负责整个巡游过程的组织和调度,而各个“角头”榔头负责各个祭祀“角头”的组织和调度。“各个角头轮流成为总祭人,各户家庭轮流成为角头榔头”,是“张公信仰”巡神仪式的总的组织原则和领导的产生办法。

笔者认为,村落轮值在巡游仪式中的制度化,是作为村落神象征的“张公信仰”在跨宗族交往过程的外在展示。同时,通过巡神仪式本身来寻找以宗族协作为特征的村落集体认同,是一种考察其内生性的一种视野。

**准备** 按照村落轮值制度产生出轮值的各大榔头(榔头分布不再局限于宗族),然后集中到张公在天台山的神位地祷告张公神位,随后召开榔头组成的神明会,一般村干部也参与其中,列席监督具体的运作过程。在神明会中根据村落轮值制度产生总祭祀人(不再由张氏族人固定担任),制定巡游方案,同时制订巡神仪式费用明细表(一般由现任村会计负责)。会议结束以后,根据制定出来的费用,以户为单位向村

民收取费用，也有一部分来自政府和村委会的补贴。

**请神** 从天亮开始，八大梆头集中于张公神位处，法师作法事请张公出游，巡查今年的收成和运程，祈求来年运程。负责仪式的总祭人将准备好的“牲”献上，“牲”一般为猪头、鸡鸭和五谷，具体宰牲也有一套仪式，同时还需要准备一些茶水和米酒，然后总祭人宣读祭辞，恭请张公巡游。总祭人为八大梆头轮值产生，不受姓氏限制。

**巡游** 请神仪式完成后，法师从献在张公像前的祭品中各样取一小点，放入前面火盆中，将茶酒撒于庙的四个角落，表示神已吃毕，可以起程了，同时燃放鞭炮迎接张公巡游。法师带领队伍在前面边走边唱。一路上由各梆头手擎连接张公轿子的红布线条带路，而抬轿的未婚青年，一般不再受姓氏限制。近年由于外出打工青年增加，有时候也用中年人代替。

**迎神** 家家户户都在自己所在的祭祀“角头”处摆放一些桌子，放上各种干果、水果，还有专门为祭神而做的米饼和糍粑，并在上面点上红印，同时准备一些青果。近年来，由于准备“牲”的程序较麻烦，一些村民也用购买的食品来代替。

**角祭** 村民将饭桌抬到各个“角头”（一般为路口），巡游队伍到“角头”时需燃放土铳，同时由法师祷告张公到场。此时村民保持安静，张公不下轿坐北面南置于高台桌上，前面置着那个大香炉，这个祭祀“角头”的村民可以前去烧香，锣鼓队、仪仗队等一切人都可以休息了。法师则到台边开始绕桌做法，祷告丰收，向神灵传达某种来自人间的讯息，同时也让村民感觉到神灵的存在。在祭祀活动结束后，村里响起了铁炮，告诉该“角头”的村民张公要走了，同时下一个“角头”的村民听到炮声后便前来迎神。

**总祭** 总祭在张氏总祠举行，一般有法师宣讲张公的事迹和几个村民演出张公事迹。这时张氏总祠成为村落公共活动中心，任何姓氏的人都可以进入。最后一个仪式是送神，最先领头的法师在每种祭祀的“牲”中，各取一些放于火盆中，同时将茶酒洒于张公面前，整个过程需要持续几个小时。

**返位** 在最后一个祭祀“角头”，张氏武门分祠一般不进入族祠祭祀，祭祀完毕后开始送张公归位，而具体的归位仪式要在天台山林的张公所在地进行。

从以上的简要描述中,可以发现,在一系列的巡神仪式中贯穿着民间宗教的超自然信仰和村落宗族崇拜的结合。一般而言,“张公信仰”对超自然力的崇拜具有一种威慑性,在村落巡神仪式中,祭祀圈内的村民们表现出对其威慑力的敬畏。在进入祭祀之前,村落成员之间存在差别,而一旦沉浸于仪式中时,不但宗族之间的差别消失了,而且村落中各成员之间的阶层地位的差别也消失了,整个祭祀圈处于一种特殊的象征仪式情景中,参与者严格遵守规则,同时不触犯禁忌。巡神结束以后,宗族内部和宗族之间的差异依旧存在。在这里,建立在共同地域基础之上基于共同信仰而形成的村落文化认同,一定程度上体现着村落集体主义在村落社区及成员之中的影响。

## 五、对寮村“张公信仰”及其祭祀圈扩大的思考

台湾学者林美容(1990)在考察台湾彰化妈祖的祭祀圈时指出,“彰化妈祖信仰表面上是宗教组织,内里却有深刻的社会基础,它向我们揭示着台湾汉人社会地缘结合之特殊属性,也揭示着台湾民间社会自主性发展之澎湃的活动力与组织力”。寮村“张公信仰”祭祀圈的扩大也是如此,它不仅仅是祭祀区域和祭祀人群的简单扩大,同样也是在新的社会基础上所形成的村落文化认同的扩展。由村落轮值制度所形成的“张公信仰”巡神仪式表明,寮村村民共同体的观念开始超越以血缘意识和小范围的地缘意识为特征的宗族主义的限制,朝向以村落为中心的集体文化认同的方向演变。

### (一) 宗族格局与村落公共秩序

中国的土地改革过程,是国家第一次以强势进入村落公共空间,不但打破了长期以来所形成的“皇权不下乡”的制度传统,而且打破了村落自主秩序所形成的宗族土地基础。但笔者从访谈中了解到,当时寮村来了一个外地村支书,成立了农民协会和村公所,由于语言不通,村支书对寮村无法进行深入了解,在村落事务商讨中,还是大量依靠上级任命的村长(本村人)和宗族头面人物,即掌握宗族话语权和文化诠释权的精英人物。因此,虽然寮村土地改革后的土地租佃关系发生了巨大变化,宗族地产也被改分了,同时取缔了宗族机构的管理,具有正式组织化的宗族组织体系被瓦解了,具有制度化的宗族领袖也完成了转型,其作用的范围渗入到了村落公共空间。但是,作为宗族族权三大象



征之一的族祠依然存在,村民依旧按照辈分给孩子起名,每年三次大的祭祖扫墓活动(清明、中元<sup>1</sup>、冬至)仍然存在,族人的互助交往通过人情圈继续得以维持。总的来说,“土改以后,村落出现了新的组织方式和政治认同,但宗族的共同体及其领袖却在新的组织体系中得到了延续”(王朔柏、陈意新,2004:185)。笔者认为,建国初期所形成的村落空间新秩序体现了村落内部权力组成部分寻求重新组合的努力,国家力量的进入在极短的时间内完成了村落宗族精英的改造,并使之成为了新的国家政权的中坚力量,在国家力量的进入与村落传统力量的共生共变过程中成功地寻找到了平衡点。

土改完成后积极开展的初级社运动,是农村社会军事化管理(杨善华,2000:107)的前兆。初级社运动是一种比较有效的改造农村政治组织结构运动,在初级社中充分利用了村落小农经济生产协作的需求,将村民生产协作的中介从血缘联系纽带转向以地域为特征的互助组,虽然其中仍然保留大量同姓宗族成员间的协作,但其在实践过程中也有不同姓氏的人员参与到这种生产协作之中。自此,村民的日常交往开始从本宗族所局限的“角头”中解放出来,在新的生产实践和新的社会交往中,“自己人”的认同意识出现了一种扩大化的倾向。如果用社会学的理想类型分析方法来看待这种变化的话,则不妨可以说,它实际上反映了从原本的“自家人”(本族人)到“自己人”(角头人)观念的缓慢转变。从初级社到高级社再到人民公社的建立,从表面来看,宗族作为一种制度性存在的社会现实已经消失了,但是在未曾改变的村民日常生活中,宗族观念的影响依旧存在于日常生活领域之中(赵力涛,1999)。因为,“共和国初期是以集体化政策来改造农村社会,不得不以村落为基础来建立合作社和人民公社”(王朔柏、陈意新,2004:186),具体到村民,日常生产和日常交往依旧局限于地域之内,具体生产协作和生活方式没有大的改变,村民利益、自身认同和互助行为也依然局限在村民小队之间。

学界所言的“宗族消亡”是指一种作为正式组织化的宗族的消亡,而一种非正式组织化的宗族依然延续着自己的生命历程(唐军,2002:135),非正式组织化的宗族在村民的日常生活实践中得以继续留存。

1 旧俗以阴历七月十五日为“中元节”。

笔者认为,所谓的宗族格局,在新的历史条件下,一方面完成了宗族精英的转型;另一方面在日常生活实践中,普通族民在一定的日常生活网络中保留着认同,宗族作为一个整体融入了新的村落公共秩序之中。在国家对农村社会积极改造的过程中,宗族格局的自身改造与村落公共秩序建设在比较短的时间内也寻找到了一个新的平衡点。

## (二)“信仰仪式”与村落文化整合

张公庙的建立及其最初成形的祭祀圈,使寮村的张氏宗族形成了一种具有宗族利益共享观念和文化认同。从“朴素”的祖先崇拜到神灵传说,又到神灵的人格化口头流传,这个过程体现了祖先崇拜和象征文化认同的统一。而张公庙的最终建立,并非仅仅是神人互动的体现,而是标志着神人互动制度化背景中宗族认同的制度化。“张公信仰”体系的建构,如果放在村落文化视野来看,更多地应该将之视为一种宗族在村落地域与经济文化中争夺村落信仰空间的过程,并通过特有的村落宗族文化资源得以最终形成的具有宗族共同利益取向的信仰体系。

改革开放以后,“张公信仰”的恢复也不仅仅是简单的“传统的复兴”,同时还意味着乡土传统可以在新时期特定的状况下,被民间加以再创造,或恢复原来的意义,使之扮演新的角色(王铭铭,1998:76)。在传统重建过程中,“张公信仰”在新的历史条件下被赋予了新的意义,并迅速完成了新意义的制度构建:一是村干部的加入,对张公的诠释便开始掺入了行政性的成分,并努力完成其合法化进程,同时出现的村落轮值制度也彰显了制度构建的雏形;二是原作为血缘共同体的族民们主要的交往网络已经扩大到了村落地域,亲密网络在以生产小队为组织的生产协作中得以扩展,显示了从“自家人”到“自己人”的缓慢变化,相互的认同也出现了扩大;三是在村落地域范围内长期的公社化中所形成的公社集体主义,在一定程度上与小农求稳定、求安全的心理需要及结合法则相合致。

总之,“张公信仰”的村落认同,不仅仅是传统的简单恢复,它也反映出以村落集体主义为特征的村落文化整合,在人民公社体制解消之后,乡村成员继续寻找新的村落依托的努力。社会文化心理观念上的认同与日常生产生活实践的资源互助,是“张公信仰”祭祀圈扩大的村落内生型的因素。在新的历史条件下,“张公信仰”在形态方面也出现了新的变化,更多地带有了一种“普化宗教”(diffused religion)(李亦园,

1996:274)的意味,这种宗教的最大特征就是它的信仰内容与一般日常生活相联系,对此岸生活的关注远远多于对彼岸的关注,其手段是仪式性质的,在宗教仪式中对于形式意义的关注大于对实质意义的关注。

在对“张公信仰”祭祀圈的考察中,笔者明显注意到“张公信仰”更多地成为了村落交往的一种媒介。每当巡神仪式进行到各“角头”时,许多村民借机聚在一起唠起了家常,同时出外打工的村民也加入了进来,村民津津有味地聆听着从他们口中传达的外部的新信息,“张公信仰”仪式提供了这样一个村落领域交流的难得机会。作为村落交往空间的一种形式,巡游活动作为村落文化整合的载体,其祭祀圈的扩大,也在一定程度上展现出在新的历史条件下,公社集体主义向以村落背景为依托而逐渐成型的村落集体主义延续的努力。

### (三) 宗族重建与村落集体主义

建国以来的一系列运动,从初级社、中级社、高级社到人民公社等一系列农村社会变革,终于消灭了土地私有制,并最终形成了“三级所有、以队为主”的高度整合的政治经济一元体制。长期以来在小农经济影响下的村民,开始在经济上转而依附于集体,形成了“国家-农民庇护关系”(郭正林,2002),集体包办一切,满足了村民求稳求保的生存希求。1978年以来的以“包产到户”为主要特征的农村生产体制的改革,又给当地村民的生产和生活带来了巨大的变化。据村民们介绍,1978年安徽小岗村的做法在寮村曾引起过轰动,村民私底下引发了激烈的讨论,但在村落公共领域,村民什么也不敢说。直到1980年,寮村按上级公社的文件,开始了村民们称之为“分田”的包产到户的改革(村民们一开始并不知道,分配的仅仅是土地使用权)。“分田”一般是以村民小队下的互助组为具体单位的,在寮村的后洋一共有3个村民小队(寮村总共有17个小队),每个村民小队由2个互助组构成。长期以来,互助组成为了普通村民的生产协作单位,而村民小队则是生产分配单位。人民公社体制终结后,由于村民小队经济实力有限,使村民在心理上一时失去了稳定的保障。在集体农庄迅速回归到小农经济的包产到户体制的同时,村民们一时之间在各方面显得无所适从。有学者指出,“村民对某种集体主义的追求,这种追求是自耕农式的小农谋求生存及安全的集体选择”(郭正林,2002)。而在“土地使用权均分的小农村社经济”(温铁军,1999)的背景下,当村民不再能从“国家在场”的村落集体

中获得生存安全保障时,村民们在短时间内无法自发生成新的村落组织方式,村落文化惯性的思维方式促使他们转向宗族,试图凭借宗族的集体主义实践来继续满足其生存和安全的保障。

人民公社体制终结以后,村落原本具有的集体主义性质的公共生活基本上消失了,再加上农村的家庭联产承包土地制度的改革,农村原生性的生产生活单位回归到了村民小队,特别是村民小队的构成单位互助组。作为农村互助和生产协作单位,村民小组是以地域来划分的,而历史上的宗族形态也是以地域为主要载体的。这样在农业生产协作的需求下,在村民小组和宗族区域高度重合的寮村,出现了宗族重建。作为村民公共生活和生产协作的组织的载体,应该说,宗族的重建是具有某种现实性需求的。而这种重建中的宗族,并没有回复到历史上曾经长期存在过的“族长-族祠-族谱”三者高度统一的族权形态,它呈现着现代意义上的转变,如不再设常任的族长等,它更多地体现为村落公共生活交流的领域。因之,笔者更倾向于将其视为现代宗族组织及其在新的条件下出现的“家族化”的趋势,是一种作为类似于草根民间组织在中国特有的转型社会的背景下诞生的“旧瓶装新酒”的组织生成变迁形态。

“宗族力量在一百多年来的自外而内、自上而下的冲击下,不可避免地出现‘衰落’现象。不过,值得注意的是,它也在新的、充满敌意的状况下寻找自身的生存空间,并且它已在社会现实中通过适应和自我更新获得自我延存的力量”(王铭铭,1997)。原本作为某一宗族“私家神”的“张公信仰”扩大成为一种具有村落地域象征的“村落神”,可以反映出现代宗族形态以仪式象征为特征的联系纽带,而在村落集体主义对宗族文化的改造过程中,新的宗族活动更多地成为了村民交往的媒介,这也在一定程度上反映了从家族集体主义到村落集体主义的过渡性,虽然目前这个过程仍在继续。

## 六、结语:村落文化整合视野下宗族重建的现代意义

本文在概念使用上采用的是“宗族”而非“家族”,主要是因为“宗族”具有“家族”所不具有的社会性和地域性的特征。宗族是传统中国农村社会血缘、地缘和业缘高度重合的产物,而家族主要是以血缘为纽带,社会性和地域性较弱,同时,家族在成员界定方面是比较开放的认

知体系,一般包括姻亲等非同姓成员;而宗族则是一个闭合的认知体系,只包括同姓成员,甚至排除非同宗的同姓成员。改革开放以后出现的“现代宗族组织”,以及在新的条件下出现的“家族化”趋势,在寮村地区同样也反映出了宗族功能的重合性与家族认知体系的开放性这两种特点的结合,体现为在村落范围内打破了血缘、地缘和业缘高度重合的“角头”地域限制,开始形成一种比较松散的现代家族形态,特别是在作为文化认同载体的信仰仪式中,也开始重视仪式的象征意义而忽视实质意义,体现了明显的“现代宗族家族化”的趋势。所以笔者认为“现代宗族的家族化过程其实也就是从族权规则到仪式象征,从宗族集体主义到村落集体主义”的过程。

寮村的“张公信仰”及其祭祀圈的扩大过程,是现代宗族家族化过程中村落文化的整合所呈现出的一种新的形态。原来最主要的祭祀圈是集中在张姓居住区域,即以后洋为中心所形成的信仰圈,其范围与张姓居住区域是高度重合的。在这个区域里,寮村张姓的开发是以此为中心向周边辐射而呈现为一种同心圆形态,并且它不仅成为信仰中心,也成为了宗族中心。可以说,不仅在像寮村那样的村落形态中,大凡在宗族聚集的地方都会形成这样的中心。在当前阶段,国家在场成为了一种不可否认的事实,即国家权力成为了村落的中心。就寮村而言,村落中的各个小地点,在以国家权力为中心区域的原村落大队部所在地旦洋不变的情况下,各宗族,根据不同的自然地理人文环境,也各自形成了若干个同样以传统凝聚点为主要特征的大大小的祭祀圈。虽然这些祭祀圈互相排斥,也就是各自有自己的信仰区域,而且在各自的祭祀圈内又形成了一些被称为“角头”的小区域,且信仰体系在一定空间中的扩展形成了重合的区域,产生了一种跨越宗族的区间,这就是村落地域认同的出现,它展示了从村落“角头”到村落地域的村落集体主义的过渡形态,其中明显反映出村落集体主义文化整合的努力。

本文通过将“张公信仰”和宗族变迁视为共生共变的统一体来考察“张公信仰”祭祀圈的扩大过程,虽然这是在作为村落中心的基层体制变动时期,宗族根据自身的传统资源重新确定村落格局和秩序的过程中所形成的,然而它也是在公社集体主义终结的同时又无法回归到宗族集体主义的情况下,当时人们对村落集体主义认同的一种过渡性的尝试。“张公信仰”祭祀圈的扩大,也是基于村民自身认同和村落集体

主义需求的结合过程中共生共变形成的。尽管这其中难免有功利的成分存在,然而其毕竟是一个如何建构的问题,也就是说,如何将目前所出现的处于重建过程中的宗族组织,在村民自治探索过程中,将其建构成为草根民间组织的农村村民自治组织形态之一。因此,在当前中国东南部有相似村落结构的情境或困境中,以“张公信仰”祭祀圈的扩大过程为考察切入点,使我们得以看到东南部的村落在新时期重新整合过程中的传统资源,以及通过村落文化整合确立村落新秩序的一种具有典型性的模式。它对当前以村落文化重建和村民自治的开展为主要内容的新村落公共秩序的构建,无疑具有一定的参考意义。

## 参考文献

- 费孝通. [1939]2001. 江村经济[M]. 戴可景,译. 北京:商务印书馆.
- . [1947]1998. 乡土中国 生育制度[M]. 北京大学出版社.
- 弗里德曼,莫里斯. [1958]2000. 中国东南的宗族组织[M]. 刘晓春,译. 上海人民出版社.
- 高丙中. 2001. 民间的仪式与国家的在场[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版)(1).
- 郭正林. 2002. 家族的集体主义:乡村社会的政治文化认同[G]//第二届乡村社会性质研讨会论文. www. ccrs. org. cn.
- 李亦园. 1996. 人类的视野[M]. 上海文艺出版社.
- 林美容. 1987. 由祭祀圈看草屯镇的地方组织[J]. www. twstudy. iis. sinica. edu. tw.
- . 1988. 由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展[J]. 中央研究院民族学研究所集刊 63. www. twstudy. iis. sinica. edu. tw.
- . 1990a. 彰化妈祖的信仰圈[J]. www. twstudy. iis. sinica. edu. tw.
- . 1990b. 台湾区域宗教组织的社会文化基础[J]. 东方宗教研究(2). www. twstudy. iis. sinica. edu. tw.
- 刘晓春. 2003. 仪式与象征的秩序[M]. 北京:商务印书馆.
- 施振明. 1975. 祭祀圈与社会组织——彰化平原聚落发展模式的探讨[J]. 中央研究院民族学研究所集刊 36. www. twstudy. iis. sinica. edu. tw.
- 孙继玉. 2002. 台湾民族学的祭祀圈与信仰圈研究[J]. 中南民族大学学报(人文科学版)(5).
- 唐军. 2002. 仪式性的消减与事件性的加强——当代华北村落家族生长理性化[J]. 中国社会科学.
- 王铭铭. 1997. 宗族、社会与国家——对弗里德曼理论的再思考[J]. 中国社会科学季刊[香港]第 16 卷.

- . 1998. 村落视野中的文化和权力[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 王朔柏、陈意新. 2004. 从血缘化到公民化:共和国时代安徽农村宗族变迁研究[J]. 中国社会科学(1).
- 温铁军. 1999. 半个世纪的中国农村制度变迁[J]. 战略与管理(6).
- 许嘉明. 1978. 祭祀圈之于居台汉人社会的独特性[J]. 中华文化复兴月刊(11).  
www. twstudy. iis. sinica. edu. tw.
- 杨善华、刘小京. 2000. 近期中国农村家族研究的若干理论问题[J]. 中国社会科学(5).
- 赵力涛. 1999. 家族与村庄政治:1950—1970[J]. 二十一世纪(香港中文大学中国文化研究所)(10).
- 庄英章. [1977]2000. 林祀埔:一个台湾市镇的社会经济发展史[M]. 上海人民出版社.

责任编辑:路英浩