

从家屋到宗族？

——广东西南地区上岸水上人的社会

贺 喜

摘 要：本文通过对广东西南地区的高雷半岛以及北部湾沿岸上岸水上人祭祖方式的考察，试图回应弗里德曼所提出的问题，即环境的改变会不会引致亲属结构的变化。本文调查的不同地点呈现出了不同的形态。本文引用“家屋”社会的概念来理解水上人以轮流祭祀神明为基础建立的原有社会结构。上岸以后，水上人尝试用宗族的语言来表达对自身的认知，主要体现在同姓、同祖、族谱和祭祖的仪式。但是，向上追溯明确的祖先谱系仍不是影响实际生活的重点，人们更关心的是同辈之间以及后代之间以房子（在水上的时代是“船”）为基础的亲疏。

关键词：水上人 家屋 宗族

客家、本地、疍家和福佬水上人之间的巨大文化差异，乍眼看，似乎和宗族的问题无关：水上人是没有宗族的。但是，实际上，值得追问，这种差异是否只是因为经济和居住环境而导致的不同生活方式，还是深藏着一个文化背景阻碍了多代父系宗族的形成。当水上人上岸居住以后，又会发生什么变化呢？¹

——弗里德曼

弗里德曼有两本著作讨论华南的宗族：1958的《中国的宗族和社会》和1966年的《中国华南的宗族组织》。他在撰写第二本书的时候以检讨第一本书为出发点，他承认第一本书是在刻意忽略文化差异的情况下寻找社会结构的通论。当通论已经建立，他认为是时候去探讨不同宗族形式以及不同亲属模式后的文化差异。弗里德曼敏锐地关注到水上人（疍家）。他认为，没有建立起父系宗族传统的水上人社会可以与主要是陆上人建立的宗族社会相互参照。他提出了关键性的问题：上岸之后水上人的社会会发生怎样的转变？

对弗里德曼来说，“上岸之后水上人的社会会发生怎样的转变？”是个逻辑性的问题。也就是说，假如水上人上岸之后依然维持其原有社会结构，即没有建立起多代的父系宗族社会，我们可以推论环境改变没有引致社会结构在亲属结构方面的变化。水上人之所以没有建立父系宗族，可以说 是他们文化上的选择。反之，假如上岸以后水上人开始建立多代的父系宗族，则可推论，文化上，水上人和陆上都倾向建立父系宗族，他们在水上居住时没有建立宗族，只是因为受到环境的影响。也就是说，在建立父系宗族方面，水上人与陆上人之间的分歧不是源于文化上的差异。

弗里德曼的探索止步于此。但是，他的问题确实是关键性的。虽然，对他来说，“究竟多代的父系宗族是一种文化，还是一种对所处环境的反应？”只是了解水上人对宗族思想倾向的一个逻辑性问题。对我来说，更重要的问题是：宗族思想推广后有没有局限？也就是说，在没有条件建立宗族的社会，宗族思想是否仍然以一种理想存在？有的话，为什么会存在？没有的话，局限在哪里？这些问题关乎礼仪思想的局限性，也是中华文化大一统的局限性。

在这些问题的困扰之下，2007年我开始走访北部湾沿海的水上人，找寻可以和宗族组织相参照的社会结构。我的田野分多次进行，访问的地点主要包括广东省高州市鉴江沿岸平江街的水上人社区，湛江市所辖的硃洲岛，以及遂溪县界炮镇的文体村，雷州市的企水港、乌石港（见图1）。其中，高州鉴江沿岸水上人的祭祖的仪式集中地展现出水上人的社会在上岸居住过程中如何吸收与利用陆上人的宗族传统。因此，本文从这一仪式开始讨论。

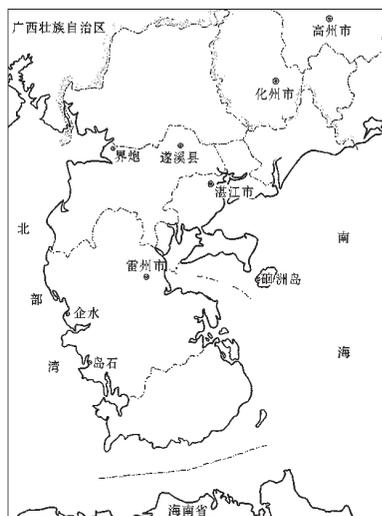


图1 考察地点示意图

一、水上人的祭祖：朝会

高州市北郊平江街紧邻高州主要的水路鉴江，距离高州市区仅十五分钟车程。

在六、七十年代，这里还是农村。但是，现在除了少量原有居民，平江街居住的绝大部分是上了岸的水上人。村委会的干部介绍，过去这里称水上乡，文革时期为水上公社，八十年代改为水运公司。七十年代之后，水上人才陆续上岸居住，他们上岸的时间并不长。由于七十年代后，内河的水运迅速衰落，现在大部分居民都在陆地工作，仅存极少数的人仍在江上打鱼谋生。

平江街没有祠堂，但是这里的水上人保留着一项特别的习俗——朝会。²当地人介绍，“朝会”就是同一个姓氏的子孙在每年或者隔年择一吉日，将所有的“太祖”“请”到一处，共同拜祭。村民回忆，上岸以前就有朝会，过去在沙滩上进行，现在则是在洗太庙后的空地上。平江街的杨、刘、吴、莫、李、梁、黄各姓都有这一习俗，不过举行的时间各有不同。2007年10月，我考察了杨姓朝会。

杨姓朝会一般于隔年的农历九月举行。进行朝会的坛是临时设的，是由金属管和塑料布搭建的棚子。坛的正前方挂着一幅画，画着一座庙宇，庙门写有“神光普照”。画之左右各插了一面杨家将的帅旗。庙宇图以及帅旗显示出在仪式的过程中这个临时的坛就是一座祭祀祖先的庙，也表明杨姓人自认为是杨家将的后人。

朝会开始前，陆续有村民将“太祖”从家里请来。他们请来的不是神主牌位，而是一尊一尊的小神像。杨氏“太祖”一共有38位，包括：佘太君、穆桂英元帅等杨家将故事里的人物，杨六国老、杨三总兵、杨一尚师、杨三国老等杨姓的神明，还有一位如来佛祖。除了38位“太祖”，村民也把平日家里供奉的神像请来共赴盛会。在仪式的过程中，道士邀请了众多神明，被请来的神用各色小旗代表。所以，杨门太祖朝会不仅是太祖们聚会，也是众神的聚会。村民请来的神像集中安放在坛外的长桌上，仪式开始后才依照一张事先准备好的“杨门太祖排位表”，一位一位按座次请上神龛（见图2）。

仪式进行了两天一晚。主持仪式的道士从化州请来，也姓杨。领头的是三位年长的师傅。他们介绍自己同为水上人，并且和这里的杨氏共敬一个始祖——杨六国



图2 2007年高州平江街杨氏朝会仪式
(作者摄)

老。仪式的主要部分有：开坛、结界、六先锋、班兵、叹鸡、操兵、问米、落王母、杀邪。仪式中有正一派道士的部分，也有闾山派道士和法师的部分。简要概括，仪式的主要目的是请来天兵天将，驱逐社区中的邪煞。关于道士对水上人祭祀形式的影响，笔者将另外撰文，加以讨论。

仪式的最后步骤是，村民通过问杯（当地人称“骑教”）的方式来决定38位太祖的新去向，只有三次问杯都获得通过的人才可以请走一位太祖。这意味着，朝会开始时村民带来的太祖和仪式结束后请回家的很可能不是同一位。同时，由于参与问杯的村民要比太祖的数目多得多，很多村民无缘将太祖请回家供奉。下次的朝会，村民们又会把各位太祖从家中请出，聚在一起享受供奉和盛筵。如此周而复始。

仪式的细节显示，水上人的朝会和我们所熟悉的宗族制度下的祭祖仪式有很大分别。第一，杨氏所供奉的不是神主牌位，而是一尊一尊的小神像。第二，他们没有固定的祠堂供奉祖先。平时太祖的神像驻于村民家中，每逢朝会则在临时设立的坛中接受祭祀。第三，尽管杨氏人同意杨六国老是始祖，但是38位太祖之间没有固定的谱系。并且，他们身份多样，有人、有神、亦有佛。第四，村民用问杯的方式决定谁带走哪一尊太祖供奉，也就是说他们并不确定也不在意自身和太祖之间的谱系关系。

为什么水上人的朝会和祠堂里的祭祖有如此大的分别？杨氏族人提供的《石浪杨氏族谱》可以为解答这个问题提供启发。³

《石浪杨氏族谱》1951年创谱，1987年及2004年两次重谱。参照这三个年份的谱序就可以看出整个族谱的编修过程。1951年化州的杨氏搜集“各房所记之谱”创立该谱。1987年收入“元福公”一支。2004年重修之际“将高州东岸未上谱的嗣孙书写入谱”。可见，化州和高州的几支杨氏水上人是在不同时期整合进入了《石浪杨氏族谱》的。族谱申明了如何确定同宗共祖的原则：

我们认为天下杨氏一家也，何况在过去的高州府，杨氏散居的不外乎都是石浪的仲荣，爵山的仲华这二兄弟的后裔，其他的分枝甚少。然而过去的这些杨氏兄弟被摒之门外，皆因过去的当事人为补偿（作者按：疑作“蒸尝”）区区小利的原因。今天我们与化州的兄弟叔侄都一致认为一家颠

倒了的历史应该再度把它颠倒回来，勿让它错了。所以我们把这部分兄弟重新收入《石浪杨氏大谱》之内，恢复我们亲缘，让我们兄弟团圆，皆祖宗有灵。⁴

在“天下杨氏一家”的原则之下，高州的杨氏当然可以与化州杨氏建立谱系上的联系。

从对族谱构成的分析，同样可以推测出其编修的过程。族谱一共有两大册，主要由三部分组成，第一部分是抄录山东兖州杨氏的族谱，第二部分从十世逢明公（即杨六国老）开始，大量篇幅都是关于逢明公在化州的三子，即一举、科举、贵举三房的记录。高州东岸的杨氏放在荣举公之下，这一支的记录不多。荣举公派的谱序坦白地说明了编修族谱时高州东岸杨氏历史的空白与模糊：

根据《逢明公房谱》记载：有关资料及高州东岸村送来新编《东岸村杨氏族谱》前言的共同点，因前辈对族谱不重视以至遗失谱牒，无法查获和寻踪。在今晚辈人尽记忆访查根源，这部分嗣孙实为荣举公之后裔。理由：一、这两地方嗣孙之祖公均是撑船为活；二、解放前后即民国末期及共和初期高州、化州两地嗣孙同一寺（疑为“祠”字）堂光宗耀祖和聚宗拜墓，后因前辈个别人个性刚强主见及两地分离较远交通不便，接着破除迷信二十多年之历史相隔等原因分离亲族。三、逢明公大房谱中注明逢明公生下有四子，并第四子荣举公注有“驱逐不载”字样。现根据大多数公叔认定东岸村嗣孙肯定是逢明公或逢昌公之后裔。至于是否是荣举公之后裔不敢绝对肯定，有待今后继续查实，故此暂编入荣举公之编。⁵

这段序言显示高州东岸的水上人没有用文字记录谱系的传统。族谱虽然一再强调该支与化州的渊源已经有较长的历史，但是也坦白地承认，由于种种原因“分离亲族”，他们与化州杨氏建立谱系关系是近年才发生的事情。并且，杨氏公叔关于血脉源流的讨论，更显示出在修谱之际他们在整合世系时的混乱。荣举公的“驱逐不载”已表明在化州的族谱中其实没有找到高州东岸杨氏的记录。即便如此，他们自己也

不能肯定是不是荣举公的后人。

从世系记录上看，荣举公是十一世，“从十二世到十七世因故失牒，无法衔接，有待今后查明，现只能从十八世起字开具于后”，在族谱上十八世也只有一位祖先的名字，十九世和二十世祖先有名字以及娶妻生子记录，至二十一世姓名、生卒年月以及娶妻生子记录完整起来，族谱记录的最后一代是二十二世。这意味着从杨姓人所追溯的荣举公直至十八世中间的记录都是空白的。完整的记录从二十一世开始，最长者出生于1930年。也就是说二十一世恰好是编修族谱的那代人，他们只是对于父辈和祖辈还有记忆，再往上便很难追溯了。可见，杨姓人按照宗族的谱系用书写族谱的办法来确定社会关系是很晚近的事情，是上岸以后才开始的历史过程。到了2004年，他们将自己的谱系与化州的杨氏连了起来。在连谱的过程中，高州的一支被看成逢明公的继室所出后人。

除了以谱系追溯血缘的部分，族谱还有重要的一部分是关于诸位太祖的生平记录。这部分的标题是“一堂神圣，二铺朝筵”⁶。族谱的记录中，太祖们都是通过“修道出朝”而登临仙境的神仙。比如，“天门得道杨一尚书和统管水司杨二尚书千年修炼出朝”，“勇冠三军先锋大将，由十三世祖铨通公修道出朝，封为游行英灵杨二先锋，李氏封为内阁出圣显夫人。”但是族谱没有说明“修道出朝”的具体含义。

结合道教的传统以及在广东其他地区所见到的相似情况，我们可以对祖先即神仙的现象有多一些的了解。客家地区的族谱中开头几代的祖先往往拥有郎名。陈永海将这种现象与道教的“度戒”仪式结合起来考察。他认为，成年男子通过度戒的仪式取得类似于道士的郎名和法名，由此获得法力。由于度戒仪式必须由师傅将法力传给徒弟，因此记录郎名的谱系，反映的不是血缘父子的承继，而是法力来源的脉络。⁷在高州，杨氏所供奉的“太祖”全部都有“修道出朝”获得法力的故事，这与通过度戒而赋予凡人神力有某种相似之处的。比如，主持了在2004年族谱重修的杨波枝在谱序中，既自称为二十二世的“嗣孙”，同时又以“杨一太师弟子”自居。⁸杨波枝的两个称谓显然代表的是两种不同的关系，一为血缘，一为师承。

杨氏奉为开基祖的十世祖逢明公具有双重身份。一方面，他是修道出朝的神仙：

十世祖逢明公在天启年间修道出朝，玉皇大帝封为通殿杨德君，游行三界，后再封雷府得道杨六阁老长官，立显杨门朝主。⁹

另一方面，他又是明末的进士和知州：

十世祖逢明公是翰表公次子，为明朝天启戊戌科进士，赴仕广西奉仪州知州。……长子一举公为一房，次子贵举公为二房，三子科举公为三房。续黄氏生一子荣举公为四房，落叶高州东岸镇。房房丁兴财旺，支脉众多。子孙大部分在化州水上，还有分布在高州、北流等各地。¹⁰

通过这两个故事，科举仕宦之人逢明公与朝会仪式上放在正中的神像杨六阁老，高州杨氏的祖先与朝会仪式的核心——“朝主”结合了起来。不过，关于谁是杨氏的朝主还有一段插曲。族谱记载，

杨大阁老在很久以前修道出朝，落血地头潭塘村。原来杨大阁老为杨门朝主，后来禅让给杨六阁老，封为左部大阁老。¹¹

杨大阁老“禅让”的故事，不仅改变的是朝会仪式中的排位和神仙的地位，也改变了杨氏人追根溯源的支派。也就是说，杨六阁老也许并不一定是这群杨氏原有的“太祖”，即使位列其中，也不是“朝主”的地位。在建立族谱的时候，他和逢明公结合在了一起。而化州的族谱从逢明公开枝散叶，高州杨氏某些公叔认定自己可能是逢明公的后人，与化州的杨氏在谱系上建立起血缘关系。于是，逢明公作为杨氏的开基祖在文字上确定了下来。相应地，杨六阁老也顺理成章地取代了杨大阁老，成为在朝会仪式的朝主。从在这个背景里来解读禅让的故事，可以推测朝主禅让很可能是调和原有祭祀方式与新建宗族秩序的高明手段。

沿鉴江一带，用朝会的办法来进行社群整合是个普遍的风俗。化州的杨氏经历了与高州杨氏相似的上岸过程，只不过他们早在1950年代就已经开始学习和模仿岸上人的办法编修族谱。族谱详细地记录了化州杨氏生活方式的改变以及上岸的经过：

逢明公逐渐成为化州水上发源之祖，到今有三百余载，男丁共有六百多人，现在发展成为化州水上的望族。十二世祖长房隆贤公，二房隆德公、三房隆璋公、隆升公、隆云公离岸下船宏开基业，开始了用船运输货物的生意。船运业生意兴隆，一帆风顺。水上走，银河流，一代接一代。帆船越来越多，主要航线有化州、平定、宝圩、高州、茂名等。1964年改用火轮机轮客船，1965年发展到内燃机动船。到1968年钢筋水泥船取代了木质船。开始成立水上人民公社，把原来私有制改为集体所有制。改变成五个船队，各大队都统一管理。后来，为扩大运输业的机构，由五个船队缩编成三个大船队。各大队都要派机动船在各地航线拖拉非机动船。后来运输社搞互助组，由一条机动船和三条非机动船组成一组。1978年水上运输货物量超历史记录，为社会运输业做出了很多的贡献。到1980年，国家实行改革开放政策，公路修通了，铁路也开通了，陆地运输渐渐代替了内河运输。1982年船只基本停航了，泊到鉴江南岸，征收土地，大办工业，大做生意。公叔有的在工厂上班，有的开车载客，有的做买卖生意，有的挖河沙，有的捕鱼，各显神通。各项各业应有尽有。杨门公叔落业在化州市区各处，从此结束了水上生活，改变了以船为家的生活方式。¹²

生活环境的改变同样影响到朝会仪式的变化。据族谱记载：

杨门太祖立显排位伊始，基本上每年庆贺朝会，都是应平天诞（九月廿八）、罗杨诞（十月十三）、太师诞（九月十三），直到1950年都在官桥莞塘中间沙滩举行。……1952年4月，“四清”运动期间，朝会停止召开。1982年宝像采成 杨门太祖、天仙共三十二尊。于本年三月十六日晚在化州南津江中船上开光驾像。1982年9月在靠化州大桥上游船上召开小朝会。1983年9月也在靠化州大桥上游船上召开小朝会。1984年9月 三届堂主汇集 在化州濠口江中用五条机船搭成楼台，隆重召开特大朝会。1985年至1995年都在鉴江河中船上庆贺朝会。1996年起改在下街垌南堤新村庆贺朝会。2000

年发动各姓公叔赞助资金建成星钱瓦盖顶，水泥地板的固定朝会场所。¹³

在水上举行朝会的时代，每一次的朝会地点都不是固定的，或在沙滩，或在船上。杨门的太祖数目并非固定。据族谱记录，民国时期，太祖一共有10尊。1982年朝会仪式的时候，杨门公叔供奉太祖及天仙共三十二尊宝像。1987年，他们多供奉了杨三总兵、杨五先锋、陈工夫人、李氏夫人等太祖以及天仙王氏仙姑的宝像。1989年，再增加至40尊。民国时期，当杨姓人还生活在水上的时候，宝像的数目也曾增加过。据族谱记录：

南官飞来同宗结义的都督杨一太师，有两像。二像的由来：在民国年间，某地人去湛江经商，接太师宝像在店铺坐镇。后来老板生意兴隆，把太师宝像送回。送到梅麓圩，恰好杨门公叔的船不在，只好送到钟门船上。钟门某人不要把宝像送还杨门公叔，公叔后来决定重新采回宝像。钟门某人不好意思不得不把宝像送回给杨门公叔，从此太师就有新旧二像。¹⁴

可见当杨姓人还生活在水上的时候，这些立在船上的宝像，可以在水上人之间流转。参与者本身以船为家，生活流动，因此每次参与仪式的人很难完全一致，他们依靠神与神的聚会来建立联系。当水上人“结束了水上生活，改变了以船为家的生活方式”，流动的、临时的朝会地点也变成了瓦顶水泥地板的固定场所。

仪式材料和族谱材料展示，高州东岸上岸不久的水上人正处于模仿和借用宗族的传统来改变或描述原有社会关系的阶段。文字开始影响他们的社会组织，他们使用文字在谱系上建立社会关系。但是，在这个宗族的外衣之下包裹的是一个有着久远历史和根深蒂固影响的水上人原有的社会结构与传统：祠堂只是一座临时的坛，血缘的系谱混合着满堂神仙。

二、神明祭祀与社区结构：以硃洲岛天后诞为例

硃洲岛提供了另外一个例子。硃洲岛，位于广东省湛江市东海岛东南3.5公里处，

湛江湾港口与雷州湾口之间。岛略呈长方形，似盾状，面积56平方公里，是广东省最大的火山岛。全岛今属湛江市硇洲镇，人口4.3万。硇洲渔港是国家中心渔港，盛产鲍鱼、龙虾，岛上的村民虽然上岸居住，不少家庭仍在打鱼。

硇洲岛津前村的津前天后宫是岛上历史最悠久，规模最大的一座神庙。津前天后宫前临硇洲水道，且处于水陆相接的集市之中，常年香火鼎盛。当地人称，该庙建于正德元年（1506）。庙内宣传栏展示了庙内保存的万历三年（1575）“海不扬波”匾。笔者亲眼所见的主要是清代文物，包括：乾隆二十九年（1764）的铁钟，道光五年（1825）的宝炉炉座以及光绪六年（1780）的“海国帡幪”匾额。其中，铁钟的铭文是非常难得的清代资料：

罢长吴官招旻，黄富上、郭建现、黄国贞、何启上、林免聚、石广富
罢丁众等仝□洪钟一口重一百二十余斤，在□硇洲天后娘娘殿前□□□□。
旨乾隆廿九年□□吉旦立。文名炉造。

资料只有寥寥数语，但是其中的“罢长”、“招旻”、“罢丁”等字眼显示当时渔民中已经有了某种组织。他们共同铸造铁钟，进献于天后宫。道光五年宝炉炉座铸有“津前天后宫”大字，铭文未说明敬奉者身份，仅曰：“沐恩弟子郭□□村□□等□□宝炉一座重四百余斤敬。岁道光五年。”光绪六年的匾额则为吴川县硇洲司巡检葛诚所敬献，当然表达了来自于官员的认可。这几件实物正好显示了至少在清代津前天后宫已经是庙宇形制的建筑，并且拜祭者既有渔民，也有官员。

1939年当地人在天后宫创办了岛上第一所小学（1978年从天后庙迁出）。1949年年底1950年年初，中国人民解放军第四野战军下属部队，准备渡海解放海南岛的时候，指挥部就设在天后宫，今天天后宫设有纪念馆以及纪念雕塑。可见，不同时期，津前天后宫都与国家认可的象征符号：祭典神明、民国小学、渡海解放海南的指挥部相结合。

津前天后宫本身是一组以天后宫为主体，包括观音堂和雷神庙的建筑群。天后宫供奉四尊天后，正殿供奉其中三尊。这三尊神像高大辉煌，常驻庙中。观音以及两位雷神也常年驻于各自的神殿。此外，还有一位“金身军主天后圣母元君”，当地

人称“金身妈祖”。这尊天后神像与其他三尊不同，像高约二尺余，安于一座纯银镶金的神龛，移动方便（见图3）。金身妈祖不驻于庙，而驻于“缘首”家中。所谓“缘首”，是天后宝诞期，道士卜杯选出的十二位津前村的村民。金身妈祖在每位缘首家中驻一个月，依次轮流，如此一年。第二年天后诞，金身妈祖回到天后宫。神诞尾声，再进行新一届缘首的卜选。就整个天后宫而言，每年在正月岁首祈福之际，也会以卜杯的方式选出12位“福头”主理庙内事务。另外，每逢新春年节以及诸神诞期，华光、哪吒和班帅等三位驻于缘首家中的神明也会来到天后宫同赴盛会。

2007年11月以及2008年4月，我先后两次对硃洲岛进行田野调查，第二次重点考察津前天后宫的天后诞。在硃洲岛，祭祀神明通称“上坡”或“拜坡”，意指在海边的高地祭拜。天后诞于每年农历三月举行，故又称“三月坡”（见图4）。

仪式表演细致地展示了神明祭祀的实际运作情况。仪式分四天进行，前三日道士与福头、缘首均斋戒吃素，供品也尽为素食。其中，农历三月二十日迎神，二十一日祭祀拜忏，二十二日信众到庙参拜。迎请众神之后，道士每日于早、午、晚三次拜忏。十二位天后宫的当值福首和十二位金身妈祖的缘首始终紧随道士一同礼神参拜。

二十三日是仪式的高潮。这一天的仪式围绕着新旧福头与缘首的交接展开。凌晨三点，举行朝礼，道士请出岛上众神，接受参拜。道士每念一位神明的名号，福头和缘首就行跪拜之礼，目的在于请妈祖原谅福首和缘首一年来的不周之处。朝礼



图3 硃洲岛津前天后宫的金身妈祖
(作者摄)



图4 硃洲岛津前天后宫三月坡仪式
(作者摄)

的完成就代表着一届缘首职责的结束。

朝礼之后，开印颁符。随后，神人皆开斋。远远近近的信众设起的供桌达数百桌之多，场面壮观。当地人称，过去一条船备一桌供品，现在则以户为单位。每一户供品主要包括一只鸡、五碗米饭、五杯茶、五盏酒，以及果品。有的人还供奉金猪。

在是日的午忏中，村民在天后与金身妈祖身上披上了写有缘首姓名的新披风。这一仪式表示神肯定了当届缘首完成了该年奉祀神明的职责。历届福头和缘首都会将姓名留在了天后层层叠叠的披风上。随后，道士在天后宫的大门外卜选新一年的缘首。

津前天后宫的天后诞所祭祀的四位天后包括了驻庙和驻家的两种，因此其整合的人群范围也有所不同：祭祀金身妈祖的福头以及缘首只能由津前村村民充任，非津前村的人没有资格参与。天后宫的年节庆典以及日常运作都是依靠福头和缘首的合作进行。但是，津前天后宫还有三尊常年驻庙的天后，非津前村村民在不清楚金身妈祖的运作方式的情况下，仍可以到庙里来祭祀天后。

硃洲岛一共有101条村，在多个村落我们都见到了以缘首的办法供奉的妈祖，当地人称这些妈祖为“军主”。并且，各“军主”之间有某种地位高下之别，如前所述，津前村供奉的是“金身军主天后圣母元君”。我采访的谭道士称，按照各军主之间“金玉满堂”的排序，“金”字当头。

就整个硃洲岛而言，整合全岛各村的最关键的神，实际却是当时轮驻于赤马村的康皇与车帅。康皇是岛上最大的神，每逢正月游神，必须由其先行。与轮流供奉康皇和车帅的范围相比，供奉金身妈祖的范围，显得小许多。因为岛上所有的乡村分为六班来供奉这两尊神，这意味着，每班都有许多乡村参与其中，达数百户之多。逢康皇诞，举行朝修仪式，道士主持卜杯，选择供奉康皇的村民。参与卜杯的单位是户。如果卜杯得中，即使该户搬迁到其他地方去，也会把神请到异乡供奉。康王诞于每年的农历三月初九、初十和十一举行，地点不是在供奉者的家里，而是在坡地上。谭道士介绍，不管刮风下雨，都“在坡上打”。仪式进行的时候，道士用十四面旗子围成一个“营”。¹⁵

至此，我们大致可以勾勒出硃洲岛神明信仰体系与不同地域范围之间的关系：

岛上的神从祭祀的方式来看，可以简单地划分为两类，一类是驻庙神明，一类是驻家神明。乍一看只是祭祀地点的分别，但是其背后却体现出不同的传统。驻庙神明，有固定的祭祀地点，比如津前天后宫。就建筑本身而言，津前天后宫非常重要，它提供了一个至少自明末清初就已存在的固定祭祀地点。有地点，才会有题匾、钟、鼎、碑刻等文字和实物资料保留下来，才便于讲述、创造以及正统化其自身的历史。天后宫建筑从神庙到学校，再到解放海南的作战指挥部的演变，正说明这里已成为了不同时代政府动员与教化的根据。更重要的是，固定地点祭祀的神明可以向所有的信众常年开放，因此天后宫有条件培养超越硃洲岛范围的信众。

但是，硃洲岛岛上的村民其实是不同年代上岸的水上人，在庙宇内祭祀神明在当地不是历史久远的普遍现象，今天所见的庙宇，大多为近年新建。没有固定的地点，以轮流的方式供奉神明，才是植根于水上环境的祭祀传统。以轮流供奉为基础建立的组织，不会随时向所有人开放的，外来者很难弄清楚究竟哪一尊神何时供奉于哪一位缘首的家中，因此参与者必须是明白其俗例的人群。显然，这样的方式有利于祭祀群体内的整合。不过由于没有固定的地点，神明的历史更多地只能在口传和仪式的等非物质的层面保存下来。

在三月坡的仪式显示，拜祭者通常以户为单位。这与过去水上人以船为单位相配合。户之上，则是由神明祭祀整合而成的，不同范围的社区。康皇和妈祖的轮祭范围相比较，妈祖整合的是一个乡村内部的村民，而康皇的祭祀则建立起跨村际的联盟。

硃洲岛全岛姓氏众多，但有三大姓之说，即一谭二梁三窦。我所访问的窦先生掌管着津前天后宫，是岛上德高望重的老人。他藏有的《窦氏族谱》分两个部分：窦氏家族溯源以及窦氏历代名人录。族谱在世系图部分以黄帝为始祖，最末一代115世，其中几乎均为单线，缺漏甚多。比如从2世直接连至69世，87直接连至101世。族谱也称其为“断续世系图”。整部族谱表明编修者无法整理出连续的世系，当地人原先没有记录谱系的传统。关于硃洲岛一支仅书寥寥数语：

再次是长房正宗公子孙，也于当年避难逃往硃洲居住，开发于今三百余载，十余村落，约人口五千人，由于当地宗族观念薄弱，至今仍不重视

编谱，也无历史记载。我们只知道历史记载道光二十年（1840）十五世祖振彪将军出生于此。¹⁶

窦振彪是硃洲岛那甘村人，道光二十年任广东水师提督，旋调任福建水师提督，鸦片战争曾抗击英军，道光三十年卒于任内。咸丰元年（1851），窦振彪归葬于硃洲岛北港糖房村，墓园至今尚存。族谱记载，民国十六年，吴川大寨窦姓人将窦振彪之纪念祠扩建为窦氏大宗祠。这部《窦氏族谱》主要是由吴川窦姓人编修而成。因此，硃洲的窦氏族人在这样的背景下被该谱中提及，为了将硃洲一支连至吴川的房支，硃洲一支作为长房正宗公后裔，于明清之交的战乱逃到硃洲。没有任何的资料说明硃洲窦氏开始编修谱系。

虽然没有祠堂，族谱也没有明确的谱系，但是当我们提到宗族的时候，窦先生还是会讲一个祖先开基的故事。在口述的故事里面，硃洲岛的窦氏人将自身的历史与宋皇的历史联系起来。窦先生说，宋帝赵昀、赵昺为逃避元兵逃至硃洲，开设帝基，建造行营。岛上的窦姓都是为了保护宋皇于宋代迁来。前文提到的赤马村，又称“宋皇村”。在岛上，还有宋皇井、翔龙书院等遗迹。

硃洲岛与高州在祭祀神明的方式上有类似之处。二者都以卜杯的方式，选出缘首或福头轮流奉祀神明。二者之别在于，高州的水上人以相同姓氏为基础。因此，朝会的太祖被村民视为了宗族的祖先。而硃洲岛的神明没有相同的姓氏，拜神的仪式并没有演变成祭祖。

三、水上人祭祖的普遍性与差异

前两节以高州和硃洲岛为例，讨论水上人上岸以后祭祀方式所体现出来的社会演变。本节将以广东遂溪县界炮镇的文体村，雷州市的企水港、乌石港为例，进行讨论和比较。2009年3月，我先后走访了这些地区，它们都是北部湾沿岸的重要渔港。这四处地方，每一处的祭祖习俗都有所不同，所以在这一段，我先细述每处的访谈情况及当地的风俗。至于这些风俗的连贯性则留待下一段，即本文的结论，再作交待。

遂溪县界炮镇的文体村位于遂溪西海岸最北角。该村有天后宫，有文武庙。村里的人自称全部是渔民，整条村都以海为生。当我们问及是否会祭祀祖先时，当地人称，他们拜祖公。村里的袁先生带我参观了他家的祖公屋。所谓“祖公屋”，就是一个类似小庙的房子，平时大门紧锁。里面供奉的不是神主牌位，而是一尊香炉。每逢初一、十五，子孙就会来此装香祭祀、敬奉香茶。参与祭祀者只有自家子孙，并不包括旁支亲戚。在农历三月十八日至二十二日的天后诞期。村民从外地请法师到天后宫来做法事。家人会到祖公屋祭拜，香炉并不请到天后宫去。只有家中有丧事之时，祖公香炉才会请至天后宫。袁先生说，主持仪式的师傅能在香炉前请出他家的几十代祖先。但是，他表示自己并不清楚具体请了哪些。

文体村有8大姓，每姓之人都有祖公屋，有的姓氏还不止一座。袁先生家的祖公屋紧邻着孔姓祖公屋。袁先生说，在船上的年代，船头会放香炉。至于什么时候将香炉特别请到祖公屋里面祭祀，他也记不清楚了。他仅能记得解放前当地就已经有祖公屋。

比较祖公屋与祠堂，有如下不同之处：其一，祖公屋供奉的不是神主牌，而是一尊代表所有祖先的香炉。其二，祖公屋的祭祀者限于一个小家庭，旁系亲戚不包括在内。这样的祭祀范围与水上人以船为单位的家庭规模相适应。

企水港属于雷州市企水镇，人口一万多人，渔民占了一半以上。直到今天仍有老人在艇上居住，没有上岸。当我在海边走访这些老人的时候，满头白发的阿婆唱起了即兴创作的咸水歌。企水港有六座神庙，分别供奉陈王、雷首、财子、法令公、邬王以及忠王。每年正月十五年例之际，当地人都会卜杯选出十个头人，负责所有庙宇一年内的事物。

在企水，我采访到了一群妇女，她们对于水上人家庭祭祀的介绍给了我很多启发。我和她们的交流是这样开场的：当时，我正在访问当地一位德高望重的梁先生，文化站的干部同时也邀请了十余位年长的妇女参与座谈，年纪从60多岁到80多岁不等。访问刚开始的时候，主角是梁先生，妇女们都没有说话。梁先生70多岁，行船为生，年轻的时候住在小艇上，在没有机器的年代，利用风帆，常驰船到越南。他比较熟悉的话题是政府对渔民的政策。但是，当问及家庭以及拜神方面的问题时，他比较沉默，而坐在我们背后的妇女们则热闹又热情地介绍开来。虽然她们都表示

自己不识字，但是她们对我所有的问题，都能非常迅速地领会并给与解答。我的注意力一再从男性的受访者转向驻在我们身后的女人们。

妇女们提到，生活在船上的时候就在船上拜祖公，代表祖公的办法很多，有香炉，有神像，即“木头公仔”。提到这些神像的时候，他们有时候称“祖公”，有时候又称“家神”。他们说，只有家庭里有事，才会请道士。所谓“有事”，在当地人看来是指家庭遭遇危机或不顺的情况。这个时候，几“房”人会把各自的祖公放在一起祭祀。当地人称这个仪式为“大宗事”。虽然他们用了“房”这个字，但是他们的“房”是一个局限于船的规模的家庭单位，而不是一个多代际的具有无限可扩展性的世系分支。这些家庭用以代表祖公的神像从几个到十几个不等，因此，大宗事的时候请出去的是整堂的祖公。仪式结束，各“房”又把各自的祖公请回自己的家庭。虽然大宗事与高州的朝会类似，但是在企水这些家庭带来和带走的祖公必须相同，用他们的话说“一点点都不能错”。同行的干部也明确表示知道大宗事。妇女们说，他们没有族谱，但是按照排字辈的办法来取名字，所以从名字可以分得出前后辈。

访问之后，我拜访了受访的一位阿婶的家。她家祖公的神龛安在二层小楼的阁楼上，平时不轻易示人。神龛内有13尊小神像和两块神主牌。一块神主牌写有“本家先位众神老幼之位”，另一块则是新近去世的老人的神主牌，书写了明确的姓名。从神龛的布局来看，这里混合了两种不同的祭祖方式：以神像代表祖先以及以神主牌代表祖先。从水上人的神龛的形式来看，二者并存的现象非常普遍。从神主牌所列祖先的代际来看，这是近年才采用的祭祀方式。在没有明确系谱的情况下，要将神主牌的方式吸纳进来，折中的办法就是将所有的祖先都抽象地列于一个统一的神主牌之上。

在雷州西南部的乌石港，上岸后的水上人家里也供奉着类似于企水港的神像。但是，这些神像并不完全是祖公，还夹杂着其他的地方神。在我采访的一家人的神龛上，供奉着17尊小神像，前面8尊是祖公，后面9尊是地方神。安放在一侧的小神主牌写着“本堂香火列为众神，本郡家先历代之神”，可见这些神像的安放者很清楚地将它们分成了两类。从神像的外形看，祖公与小神也有细微的差别。小神的服饰与庙里所见相似，只不过每尊高不盈尺。祖公的服饰则较多地体现了现实社会的风

尚。如，有的祖公头戴军帽，有的祖公骑上了摩托车。当地人非常兴奋地和我提到，有些人家甚至都让祖公开飞机了。但是，当我们向这家人请教这些神像的名号时，村民无法回答。神龛上的榜文、令旗以及法印，表示做仪式的道士是清楚神像名号的人。令旗上书写着9尊小神的名号以及各自调兵遣将的能力，但却完全没有出现祖公的名讳。这些透着生活气息的祖公，与水上人的生活水乳交融。当地人似乎完全没有考虑和在意是否应该用符合正统的礼仪的神主牌来代表祖先。当问及有无家族等问题时，乌石港的受访人也表示他们没有族谱，但是按照字辈来取名。

从对北部湾沿海几个渔港水上人祭祖方式的观察，我注意到：头脑中的祖先观念与祭祀祖先的办法是需要分而论之的。从表面上来看，界炮镇文体村、企水港以及乌石港的水上人都有家族的观念。表现之一是他们按照字辈来取名，在名字上可以区别前后辈的关系，但是他们只能记得晚近的几代祖先，没有办法追远。他们选择了不同的物质载体来代表祖先，有香炉，有神像，也有神主牌位。物质载体上看似细微的差别反映出这些水上人在家庭结构以及记忆历史方式上的分别。文体村的水上人上岸以后将船头的香炉放进了一栋小房子——祖公屋，祖公屋还没有发展成为祠堂。并且，在用香炉代表祖公的情况下，文字参与祖先记忆的分量非常有限。从完全抽象的非文字的香炉要转变成以谱系为基础的神主牌，至少还需要将文字书写的谱系整合进来。企水和乌石港用神像代表祖先的现象，大概也与水上人本身没有文字的传统相关。但是与香炉比较，神像把祖先具象化，也就是说一尊神像代表一位祖公，一堂代表一个家庭，不同家庭之间的祖公在形象互相区别，在仪式的层面又可以组合与创造。在这两个渔港，都已经出现神主牌的拜祭方式。以神主牌的方式拜祭的主要是新近去世的祖先，也有用一块神主牌笼统地代表所有既往祖先的情况。可以推测，这正是水上人上岸以后受到的陆上人礼仪的影响。

四、从家屋到宗族？

如何理解水上人原有的社会结构？人类学者Janet Carsten以马来半岛的渔村为研究对象，用“家屋社会”的概念来分析马来半岛的水上人的陆居村落。那么，“家屋社会”的概念是否适用于广东西南水上人社会的研究？

几乎所有提到“家屋社会”或者“家社会”的人类学者都从李维斯陀 (Levi Strauss) 开始溯源，尽管他对此的讨论并不多¹⁷。李维斯陀讨论的是“家屋 (house)”。在他的解释里，“家屋”基本上类似于中世纪欧洲的贵族家庭制度，不是指一座建筑，而是指一个与继承、荣誉、物质等等连接在一起的控产的机构。这恰好类似于中国的“房”。李维斯陀的“家屋”当然不是指建筑意义上的房子。Janet Carsten 赞成李维斯陀提出的用“家屋”的概念来进行社会的分类，这样，进行社会分析和讨论的就不仅限于是谱系 (lineage)。不过，Carsten以马来半岛的村庄为田野点所勾勒的“家屋社会 (house societies)”恰好是以在建筑意义的房子而建立的社会，房子是核心。¹⁸可以说，Carsten是继承了李维斯陀用“家屋社会”去抨击只看到谱系，而无视当地人自身传统的学者。不过她所赞成的将“家屋社会”聚焦于房子，恰好是李维斯陀所反对。本文觉得Carsten的研究对理解水上人社会有所启发。

在Carsten研究的渔村，“家屋”是社区的核心，而每一个“家屋”的中心就是灶。人与人的亲疏在于他或她与这个房子的关系，通过在共同的灶里面吃饭，大家成为兄弟姐妹。这不需要事实上的血缘，也不是按照宗族的原则确定明确的父子长幼关系。在这个社会，线形的祭祀关系不是重点，人们关注在亲与不亲，而亲与不亲又是一个流动的概念，所以亲属的圈子可以变动和伸缩；向上追溯明确的祖先谱系也不是重点，人们更关心的是同辈之间以及后代之间以房子为基础的亲疏。同时，房子还是社区关系的复制，社会关系就体现在一个扩大的房子里。¹⁹

在我所看到的水上人的社会，在以船为单位生活的年代，船与船之间的关系是依靠放在船上这些神明来建立。正如在沙滩举行的朝会以及“大宗事”，平时祖先是一群放在船上的神。到了特定时期，船与船之间的联系就体现在仪式的空间里，这个空间不是祠堂，不是庙宇，也不是其它的固定建筑，而是一个临时的坛。这样的组合社会的方式不是确定的，可以不断地组合和流动。当船上的神明聚会之时，一个群体的社会就在那样的特定场合展演了出来。在这样的社会里，船的角色和家屋社会的房子是很配合的。随着船的移动，船上的神明可以与不同的水上人社区建立关系。

回到弗里德曼的问题，当水上人上岸以后会发生什么变化？环境改变会不会引至社会结构在亲属结构方面的变化？

在水上生活的年代，船的空间以及流动的生活无法容纳和维系稳定的多代际亲属结构。广东西南地区水上人社会也显示出与Carsten所描述的马来亚渔民社区相似的家屋社会特质。但是，上岸以后，改变了船居的生活状态，是否意味着一定会走向建立多代际的亲属结构？在Carsten 的例子里，水上人上岸居住的时候也看不出有谱系的影响。也就是说，并不是所有上岸的水上人都会从家屋社会走向宗族传统。与之相反，广东西南地区上岸的水上人恰好处于从原有的家屋社会向宗族结构的变化过程中，所以我们很清楚地看到了两套礼仪的叠合。也就是说，这群水上人上岸后建立宗族是他们文化上的选择，不是对环境改变的自然反应。

今天的观察和年长者的回忆可以与民国期间的调查相参照。民国二十三年，岭南大学社会研究所的伍锐麟、陈序经等教授曾调查广东三水河口的疍民。陈序经先生概述道：“疍民的家庭，多为小家庭制。因为他们住居艇舶。地方有限，故疍民子女结婚以后，多分裂为小家庭，住别艇舶。间有三代同住一艇的，然而为数很少。”他将水上人小家庭的生活方式等同于“家族观念薄弱”，并有如下解释：

现在一般疍民的家族观念，似乎较为薄弱，其原因有三。第一：他们完全浮生水上，亲属移动较剧。第二：艇舶能容的人数有限，男女结婚后分住他艇。第三：他们既少谙文字，谱系不通，相传过三四代后，世系已不复辨别了。此外疍民聚居的地方，多在通都大邑，都市地狭人繁，不适于大家庭制，故疍民的家族观念非若中国一般农村社会那样浓厚。²⁰

当时调查者的结论是船居的生活方式不利于大家庭的形成，居住在一条船上的单位以小家庭为主。但是，陈序经先生又补充说明“疍民亦并非无家族组织的”，他说：

疍民的姓氏，是本来固有的，抑或受过汉族的影响而始有？这里我们打算不详加讨论，但是他们为着同姓而像陆上居民有一种家族共同意识，是随处可以见到的。在广州的沙南，据我们调查所得，凡是同姓的人，多居住在一个地方。他们迁来沙南，大约是在乾隆年间。初来这里的不过三

四姓，而同时也只有三四家。他们多数是在河里逐渐迁到河岸，其后子孙增多，更进而搭棚居住，有些填地建屋，同一祖宗分派出来的子孙多住在一块地方。

广东三水河口的水居疍民，同姓也多住在一块地方。如姓吴的艇舶在西北的一带；姓邱的则集中西南一带。正像乡村里的同姓的人们住在一块一样。又在肇庆的疍民，大致上也因姓氏的区别为若干区域的，在梧州的疍民，也有几个地方是姓林的较多。

……

三水河口吴姓疍民，于清末的时候，更建筑宗祠。这当然是疍民宗族意识发达的表现。祠堂在河口的西北岸。他们大半以渔业为生。他们为着同姓的兄弟，得到永久的团结，便联合起来建宗祠。据说当地举人吴朝亮对于疍民建立宗祠帮助颇大。他本来是三水的绅士，曾当过三水县立中学校长，现任西南第十一小学校长。他是陆上居人，可是因为与这些疍民同姓，疍民常被陆上人们鄙视与压迫，所以吴姓的疍民，乃依赖吴朝亮的资望，以得到许多的方便。故疍民即当他为他们的同族了。

疍民之有祠堂者，虽然不多，但有族谱或家谱的却是很不少，这也可以表现疍民家族观念的一面。……²¹

从陈序经先生的描述来看，清末民初，三水的水上人已经开始了上岸的过程，比广东西南一带为早。三水上岸水上人的组织多样：有的“凡是同姓的人，多居住在一个地方”，有的“填地建屋，同一祖宗分派出来的子孙多住在一块地方”，有的“为着同姓的兄弟，得到永久的团结，便联合起来建宗祠”。

陈序经先生特别注意同姓的问题，在他看来同姓与家族意识具有等同的意味，如“他们为着同姓而像陆上居民有一种家族共同意识”。但是，陈序经先生没有进一步分别出究竟这些水上人是以同姓神明为基础而建立的同姓关系还是以血缘系谱为基础而建立的同姓关系。这两种同姓关系表现的是根植于不同环境下发展出来的两种完全不同的传统。

同样的，从广东西南的几个水上人社区祭祖的情况来看，以船为单位的水上人

在上岸以后，其结构有着多种的演变的可能。高州地区水上人的朝会显示，他们正在尝试用宗族的语言来表达对自身的认知，这些语言主要体现在同姓、同祖、族谱和祭祖的仪式。然而，朝会不是宗法制度下的祭祖礼仪。从对族谱的分析，也可以看出用谱系和文字来建构和确定社会关系是很晚近的，长久以来他们自身并没有一个谱系的传统。碓洲岛的乡村没有模仿宗族的办法，他们主要依靠神明轮流祭祀来维持社区的整合。不过上岸以后，露天的临时的“上坡”逐渐演变成在固定的庙宇中进行的“庙会”。在遂溪县的界炮镇，水上人模仿陆上人的做法，将祖先供奉在一座建筑物——祖公屋里面。他们尚未有明确的谱系，只是用香炉来代表所有的祖公。在雷州的企水镇和乌石镇，村民有房与字辈的观念，但是，他们的“房”用一堂家神来代表。进行仪式的时候，则把有关系的几堂家神放在一起祭祀。

很明显的是，水上人是有宗族的概念的。虽然他们并不清楚自己的谱系是什么，但是他们强调水上生活的时候他们就已经有了字辈取名，他们明白字辈是以男性为主的谱系。可见，在没有条件建立“家族”的时候，“家族”是以一种理想形式而存在着。上岸以后，物质环境容许“家族”理想进行实践。但是，上岸后的水上人并非按照一个实际的标准模式，而是根据他们理想中的模式来创造着“家族”传统。于是，新的礼仪没有完全取代旧的结构，两个传统叠加在了一起，并呈现出了多样的形态。正如，高州的水上人笃定“朝会”就是家族祭祖。刘氏朝会高悬“饮水思源”横幅，且称新修的族谱有十几册之多，家族源流可追溯至“刘邦”。同时，他们祭祀的“老太神”里有众多非刘姓的神明，比如马国尚师、仙女大神、程大元帅、吴仙金轮。当地人并不认为在刘姓人的祭祖仪式上供奉的诸多神仙，并且还有众多非刘姓的神仙有何不妥。

如何来理解这种多样性？

人类学者华德英研究过香港新界渔民乡村，她注意到当她跟当地人提到寡妇不能再醮的时候，村民们的回应是：也许您弄错了。这可能是你们外国人的俗例禁止她们再婚吧。我们中国人当然会让寡妇再婚。

很多学者听到同一句话，大概会认为是这些水上人错了。华德英虽然也承认很多文本的记录证明中国有歧视寡妇再醮的传统，但是，她从这个例子得出的结论，并非否认水上人的看法，而是认为当地人所认为的中国传统的模式，可能就是跟很

多人不一样。

早在1950年代李维史陀提出在建构土著社会的时候要把当地人如何看自身社会纳入研究的范畴。当地人怎样看自己，李维史陀称之为意识模型（conscious model）。华德英赞同李维史陀的见解，但却不满意他简单地认为当地人只有一种模式来表达自身认同。她认为，每一个中国人的脑海里都有至少三个意识模型：第一，对自身的社会以及文化制度的构想（自身模型immediate model）；第二，对正统社会与制度的构想（意识形态模型ideological model）；第三，对周围其它的社会文化社群的构想（居内观察者的模型internal observer's model）。换句话说，就是水上人对水上人的看法，水上人对正统社会与制度的看法，水上人对旁边的人的看法。这三个看法都不一定等同对外人对水上人的看法（局外观察者模型 external observer's model）。²²

华德英认为，因为种种理由，自身模型与意识形态模型越拉越近，但是，自身模型与局内观察者的模型则越变越远。当地人对正统社会与制度的构想，为他们提供了何谓正统的标准。他们一方面不断追求，另一方面亦明知永难达到。追求正统的成功与否，部分当然取决于客观环境（例如可否在船上建祠堂），但是，也同时取决正统礼仪形态对不同环境的指引与当地人对正统礼仪的认知。在正统礼仪越没有明确指引的领域，可存在的变异性就会越大。由于家庭是水上人和岸上人共有的关系，与所有人相干，华德英认为必定会受到意识形态模型的强烈影响。于是，我们需要考虑广东西南的水上人可以通过怎样的渠道接触岸上的亲属模型，以兹认识、想象与模仿。这里不存在一个可以即时实践的标准答案，最直观的媒介包括建筑物，如祠堂、庙宇；可以传抄的文字，如族谱；另外，还有仪式专家，如道士的影响。从前文的讨论显示，广东西南一带不同地点的水上人选择了不同的象征符号作为他们与意识模型拉近的工具。

综上所述，广东西南一带上岸的水上人正处于从以轮流祭祀神明整合社区走向模仿宗族，用谱系建构社会关系的阶段，但是新的礼仪没有完全取代旧的结构，于是两个传统叠加在了一起，并呈现出多样的形态。回应弗里德曼的问题，在南中国，水上人与陆上人的分歧不在于文化的差异，没有一个文化的背景阻碍多代际父系宗族的形成。由于意识形态模型需要按照自身的想象去靠近，因此会存在观念上的一致性与实际表现的差异性共存的现象。这正是一个以礼仪为核心的社会的常态，也

是大一统文化的张力所在。

(本文为中华人民共和国香港特别行政区研究资助局项目CUHK1/06C 1“重构西江：明清帝国的建构与土著社会的演变”的阶段成果)

1 Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press, 1966, pp93-94.

2 笔者2007年10月在高州市平江街考察了水上人杨姓的朝会仪式，对仪式的讨论依据是次考察笔记。

3 《石浪杨氏族谱》，高州市平江街杨氏家族收藏，本节所引用的族谱资料都出自此版本。

4 5 8 《石浪杨氏族谱》，《石浪杨氏合江逢明公房谱》，第12页上/下、223页、6页下。

6 9 10 11 12 13 14 《石浪杨氏族谱》，《石浪杨氏合江逢明公族事记录》，第8、8、6、8、6—8、23—24、9页。

7 Chan Winghoi, “Ordination Names in Hakka Genealogies: A religious Practice and Its Decline,” in David Faure & Helen F. Siu, eds., *Down to Earth: the Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 65-82.

15 笔者访问的谭先生，15岁做道士，已干了23年，掌管着碓洲岛60多间大小庙宇的绝大多数仪式。

16 《窦氏族谱》，湛江碓洲岛窦先生收藏，第10页。

17 Claude Levi- Strauss, *Anthropology and Myth: Lectures 1951—1982*, Oxford: B. Blackwell, 1987, pp. 151—152.

18 Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones, eds., *About the House: Levi-Strauss and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 1—46.

19 Janet Carsten, *The Heat of the Hearth: the Process of Kinship in a Malay Fishing Community*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1997.

20 21 陈序经，《疍民的研究》，台北：东方文化书局，1971年，第146、147—149页。

22 Barbara Ward, “Varieties of the Conscious Model: the Fishermen of South China”. In Barbara E. Ward, *Through Other Eyes: An Anthropologist's View of Hong Kong*, Hong Kong: the Chinese University Press, 1985, pp.41-78.

(贺喜：香港中文大学历史系)