

乡村的故事与国家的历史

——以樟林为例兼论传统乡村社会研究的方法问题*

陈春声(中山大学历史系)

在中国的乡村社会研究中,“国家”的存在是研究者无法回避的核心问题之一。以往的研究表明,如果只是强调从乡民的感情和立场出发去体验乡村的生活,忘记了与来自大的文化传统的影响的互动,是无从洞察中国乡村社会的实质的。笔者也曾经说明,传统中国乡村社会研究的目的之一,就是要努力了解由于漫长的历史文化过程而形成的乡村社会生活的地域性特点,以及不同地区的百姓关于“中国”的正统性观念,如何在漫长的历史过程中,通过士大夫阶层的关键性中介,在“国家”与“民间”的长期互动中得以形成和发生变化的(陈春声,1993a;刘志伟、陈春声,1997)。不过,在具体的研究过程中,当研究者使用一系列的例证和分析性概念来表达类似的理念时,我们仍需要更兼具“历史感”和“现场感”的“理解之同情”,从乡村社会的“内在和谐性”本身学习更富于弹性和超越感的思考方式。

1991年以来,笔者一直在广东省东部澄海市(1994年以前为澄海县)的樟林乡进行实地调查、文献收集和研究工作(陈春声,1993b、1994a、1994b、1997、1999、2000),特别着重于乡村神庙系统与社区历史发展关系的考察。以往的研究也已经表明,在华南乡村社会中,围绕着村庙的活动,往往深刻地反映了

* 本文的研究属于香港大学教育资助委员会(UGC)研究资助局(RGC)资助之“移民社区与海外联系:1850-1950年的潮州地区与潮州商人”研究计划(编号 HKUST6169/98H)的一部分。本文的主要内容曾提交2001年8月在清华大学举行之“《中国乡村研究》创刊会议”,会后作者根据评论人的评论和与会者的讨论,对文章作了修改和补充。谨此表示衷心的感谢。

地方文化资源和权力结构的历史变迁与存在实态。庙宇在地域社会和信众心目中的“力量”，除了在各种仪式性行为中得以表达和强化之外，也常常依赖于带有强烈象征意味的一系列“灵验传说”的存在。笔者也通过对樟林乡民有关三山国王、火帝和天后等神祇信仰的研究，说明有关神明传说的流播实际上是一个成千上万次被“重复”的过程，“重复”不但使社区关于自己历史解释的“集体记忆”被保留下来，而且，通过这类传说的流播而得以“建构”的乡村关于自己历史的“故事”，实际上与从文字记载到意识形态不同层次的“国家”的历史有着极为密切的关系。而乡村的故事与国家历史的关系，又常常是通过超越乡村的更大范围的地域关系来表达的。我们也发现，这种对与乡村故事或国家历史的“集体记忆”的“保留”，在漫长的历史发展过程中，实际上也不断经历着被“选择”的过程。

就樟林的情形而言，从传统时期的地方士绅到现代的本地知识分子，对于超越本村的较大地域范围的历史，无疑是有相当程度的了解的，他们也知道官方认可的关于地方历史的具有正统性的解释，这些都反映在他们自己的著述之中。但是，有关神明来历和乡村历史新的故事，在乡村内部仍然不断地被创造出来。更有意思的是，我们还注意到，这些故事之所以能被接受并得以流传至今，在很大程度上，是因为它们恰好包含了与故事形成时期特定的历史环境相契合的社会文化内涵，因而，乡村的历史也就可以通过对故事的解读得以更深入地了解。

这样，内容复杂并一直处于变化状态的乡村故事、具有多层次内涵的“国家”的历史与不同文化背景和学科背景的解读之间，存在着动态并极富于多样性的关系。本文试图讨论这种关系的若干侧面，并由此论及传统乡村社会研究的若干方法问题。

一、关于樟林地理与历史的简要描述

对于社会历史学者来说，樟林可算是个难得的研究地点。从明代嘉靖年间“开村”时的“建寨呈文”开始，几百年间一直有各种文字记载留存下来。可

以想见的是,官修史志、官员笔记、本地读书人的记述和外来的现代研究者关于乡村历史的描述之间,一定有许多相互抵触之处。本节的简要描述,是笔者对 20 世纪初以前乡村及周边地域历史的一般性理解。

樟林位于粤东韩江三角洲平原的北部。韩江三角洲平原是由于韩江带来的泥沙淤积,于 6000 年前开始形成的,至今平原仍在发育。平原形成过程中韩江不断分叉,最后分 19 口从澄海县入海。^① 韩江最北面的支流为北溪,由北溪经宋代人工开凿的运河山尾溪,进入韩江干流,直达潮州府城的水路,是传统时期韩江中上游地区最便捷的人海船运通道。北溪入海口与三角洲北缘的莲花山之间有条宽两三公里的狭长冲积带,成为三角洲往东北方向进入福建省的必经之路,明清两代广东通往福建的驿路在此通过,民国时汕(头)樟(林)公路和(潮)安黄(岗)公路亦在此地交汇。樟林就位于这个交汇点上,北依莲花山,南扼北溪口。明成化十四年(1478 年)饶平县设县以前,此地归潮州府海阳县管辖,成化十四年至嘉靖四十四年(1565 年)隶属饶平县,嘉靖四十四年澄海设县以后,樟林逐渐成为该县北部最重要的政治、军事和市场中心。

樟林作为一个聚落,是明代嘉靖三十五年(1556 年)为了抵御倭寇、海盗而形成的。在此之前,樟林“先民”是一些散居在现在的樟林乡北面的莲花山麓的渔民或蛋户。嘉靖三十五年樟林聚落的形成,是当时潮州乡村社会军事化、聚落形态发生重大变化的历史过程的一部分,其直接原因是沿海地区盗乱不止,地方动荡(陈春声,2001a)。樟林开村以后,还经历过多次被海盗破寨掳掠的事件。

樟林及其周围地区,迟至康熙年间才出现相对安定的局面。此前,由于王朝更迭之际南明政权及郑成功的武装力量与清朝军队长达数十年的拉锯战,以及地方上的盗匪活动,樟林一直处于动荡的社会环境中。康熙三年(1664 年)潮州沿海实施“迁海”,樟林因地处“界外”,全乡被拆毁。康熙八年(1669 年)“复界”,樟林乡得以重建。康熙二十三年(1684 年)开“海禁”之后,樟林逐

^① 由于 1960 年代以后围海造田和并围堵口的工程,现在韩江只有 5 个人海口。

渐成为当时东南沿海最重要的贸易口岸之一,乾隆、嘉庆年间樟林港贸易达到其全盛时期,从樟林港出发的“红头船”北上上海、天津,南下广州、琼州,以至东南亚各国,而在韩江干流和三角洲纵横交错的水网中行驶的各种内河船只更使樟林成为一个繁盛的转口贸易据点。^② 贸易的发展,促使商人、船主以及其他与商业活动有关的各色人等云集樟林,港口两岸出现了新兴街等新的商业街区。

随着帆船贸易的发展,樟林社区内部的结构也发生了变化,乾隆中叶以后,社区中心出现了长发、古新、广盛、仙桥、洽兴、顺兴、永兴和仙园等八个商业街区,加上其周围的东社、西社、南社、北社、塘西社和仙陇社,形成了所谓“六社八街”的格局。^③ 在东、西、南、北四社中央,有一个用石墙环绕的城寨,康熙至雍正年间,这里逐渐成为樟林及邻近地区的政治和军事中心,城内建有樟林巡检司、守备署、汛署、驿塘(急递铺)等行政和军事机构,这些机构又建立了文祠、武帝庙和城隍庙等有官方色彩的庙宇。

第二次鸦片战争后,距樟林仅 30 余公里的汕头成为新增的通商口岸。至 1866 年,当年汕头港口外国船舶已有 525 艘,总运输量为 211 800 余吨,洋货输入额达 3 889 000 余关平两(汕头市史志委员会,1960:3),帆船贸易时代的樟林实在难以望其项背。从此之后,除了维持与邻近的东里、南澳、汕头等地的短途客货运输外,樟林港在传统时代作为“河海交汇之墟,闽商浙客,巨舰高桅,扬帆挂席,出入往来”的景象也一去不复返了(尹佩绅,1819:21a—25b)。在此期间,樟林最明显的变化是,本地人大量出洋谋生,侨居海外,整个社区的生计和地方建设越来越依赖于侨汇,终于由传统贸易港口衍变为一个典型的侨乡(陈春声,1997)。

② 关于清代樟林港的贸易情况,已有许多有价值的研究。例如,田汝康《17—19 世纪中叶中国帆船在东南亚》,上海人民出版社 1957 年版,第 18—19 页;张映秋《樟林港埠与红头船》,《汕头文史》第 8 辑;林远辉、张应龙《潮州樟林港史略》,《海交史研究》1992 年第 2 期、1993 年第 1 期;《泰国潮州人及其故乡潮汕地区研究报告·第一期·樟林港(1767—1850)》,泰国朱拉隆功大学亚洲研究所 1991 年版。

③ 以后商业街区有所增加,如“元通街”,有的街区又演变为“社”,如“新兴街”,但当地居民在说明社区内部格局时,一直沿用“六社八街”的说法。有关樟林社区历史的发展和街区的变化,可参见陈春声、陈文惠(1994),陈春声(2001a)。

需要说明的是,如果根据官方的行政区划,我们现在所说的“樟林乡”,从未成为一个统一的行政单位。明清两朝的所有地方志中,“樟林”和“塘西”始终是作为澄海县(嘉靖四十一年以前为饶平县)苏湾都江北堡的两条不同的村落被记载下来的,^④ 尽管乾隆以后塘西已成为本地人所谓的“六社八街”格局的一个社。民国以后的行政区划中,在“八街”的范围内设立了樟林镇,而“六社”和后来兴起的“新兴街”则成为七条独立的“乡”(陈国梁、卢明,1937:2)。本地和周围地域的人们观念上关于“樟林”的界定,与国家的行政区划并不一致。

另外,不管是官方的记载,还是在民间的传说中,关于樟林“开村”初期历史的记忆,在很长的时间里已经变得相当模糊且充满舛误。例如,嘉庆《澄海县志》称:樟林城寨“创自明初,后为贼毁”。^⑤ 樟林当地还一直流传有海盗“曾阿三打破樟林寨”的传说(陈汰余),根据地方志的记载,曾阿三又名曾钹头,正德年间活跃于广东东部的潮州和惠州一带。^⑥ 以上两个说法也被后来的研究者所沿用(陈国梁、卢明,1937:2)。1981年8月在文物普查的过程中,当地发现了一批从明代嘉靖年间到清代嘉庆年间本村历史文献的抄本,^⑦ 其中有一部分为有关修筑樟林城寨以及开村早期历史的档案资料,嘉靖三十五年原散居于莲花山麓的各个小村落的排年户共15姓户丁上呈潮州知府,请求在山下埔地合建新聚落设防自卫,是为樟林开村之始。至此才确知,樟林寨建于明初记载和“曾阿三打破樟林寨”的传说并不可靠。不过,在《樟林乡土史料》中有一段长达3200字的关于樟林本地历史的记述,无标题,落款“时康熙戊辰正月望日八十三岁上林氏撰”,其中详细记载了樟林开村之后100余年间10多次被盗贼“破寨”的经过(陈春声,2001a),由此推想,“曾阿三打破樟林寨”的传说,仍可视为乡民对开村早期历史记忆的部分存留。

④ 例如,可参见嘉靖《潮州府志》卷八,《杂志》;嘉庆《澄海县志》卷八,《都图》。

⑤ 嘉庆《澄海县志》卷三,《城池》。

⑥ 顺治《潮州府志》卷七,《兵事部》。

⑦ 这些文献现以“樟林乡土史料”为题,以专集形式收藏于广东省澄海县博物馆。

二、传说在什么意义上反映了事实： 以天后宫的故事为例

笔者曾经通过对樟林神庙系统的考察,说明乡村庙宇的空间格局及其内部关系是在长期的历史变迁中文化积淀的结果。多因素互动的、多重迭合的庙宇的“信仰空间”,一直处于生生不息的发展之中。与其说某一“共时态”中所见之乡村庙宇的相互关系反映的是特定地域支配关系的“空间结构”,还不如将其视为一个复杂互动的、长期的历史过程的“结晶”和“缩影”。“信仰空间”实际上“全息”地反映了多重迭合的动态的社会心理的“时间历程”。以往的研究,常常把民间信仰作为乡村社会结构和地域支配关系的象征或标志物,而更重要的是对“信仰空间”之所以存在的历史过程和历史场景的了解,以及对于更加复杂的社会心理情形的感悟(陈春声,1999)。

本节通过樟林四个天后宫传说的分析,说明在长达数百年的社区发展过程中,有关这些天后宫的灵验传说和后人对天后宫历史的解释,如何反映出村落历史和社区性质的变化。这四个天后宫分别是莲花山麓石壁头的灵感宫、原位于村外沙埔(红内埔)之上的“暗芒宫”(已毁)、港口的近海处的新围天后宫和地处社区中心的城内天后宫。

1. 灵感宫与关于开村前历史的传说

如前所述,从元代至明中叶,樟林村的居民一直散居在今樟林北面的莲花山麓,由蔡厝围、程厝围、周厝围、驿后、胜塘、后沟、小陇、大陇等小乡里组成,归东陇河泊所管辖。^⑧ 东陇河泊所是当时潮州府的三个河泊所之一。^⑨ 成化十四年以前樟林居民仅负担军役和渔课,^⑩ 这是明代蛋户和渔户承担的主要赋役,说明其生计应以渔业为主要来源,组成“樟林村”的各个聚落单位都是小

⑧ 《樟林乡土史料·乡党里甲释疑》。

⑨ 《明会典》卷三六,《课税五·渔课》。

⑩ 《樟林乡土史料·乡党里甲释疑》。

渔村。在1981年文物普查中发现那批地方档案之前,当地文人并不知道樟林建寨的确切年份。但是,他们对于自己的先辈以渔为业,居住于莲花山麓的若干小渔村这一点却坚信不疑,还流传着许多与开村有关的历史传说。用于支持这种信念和传说的主要根据,就是至今尚存的位于莲花山南麓石壁头地方的祭祀妈祖的“灵感宫”的存在。

“灵感宫”现在被当地人依谐音转称为“娘感官”,是一座极不起眼的蕞尔小庙:

灵感宫在石壁头山脚下,宽广数尺,正中有浮雕石壁,天后肃穆居中而坐,二使女侍于两侧,官门横额镌“灵感宫”三字。(黄光舜,1996)

康熙年间自称为“上林氏”的一位当地乡绅指出,开村之前“灵感宫”就是莲花山边的若干小村落的“境主”:

尝考山边草洋内则有陆厝围,坑埔之南则有周厝围,此乃前人屋居,后搬为田。至万历、崇祯又遭水,堆积为埔,本里各姓俱有田在焉。又石壁头小墩下则为境主天后娘灵感宫,驿后、胜塘、后沟则为诸姓里居。此先人传习,以为元初之烟址也。^①

当地文人相信“灵感宫”建于元代,并以此作为樟林人早已在本地定居的历史证据,是经过一番细致的考据的:

从官名冠以灵感二字推断,此神宇当建于元代中后期。元文宗天历二年,加海神天妃封号共八字,其首两字为“灵感”,加后之全封号为:“灵感助顺福德徽烈广济辅圣庇民显佑护国明著天妃”。四十三年后之明太祖洪武五年改封为“昭孝纯正孚济感应圣妃”。又三十七年后之成祖永乐七年再改封为“护国庇民妙灵昭慈弘仁普济天妃”。樟林先民名天妃宫不用汉人封号而用蒙古人封号,其原因只能是此神庙之盖建,当在元文宗天历二年之后,元王朝覆灭之前,至迟不下于洪武五年。(黄光舜,1996)

实际上,历代皇朝对天后的褒封,是一个众说纷纭的问题。据乾隆四十三年(1778年)出版的《敕封天后志》记载,与天后信仰有关的敕封中,“灵感”二

^① 《樟林乡土史料·古迹大观》。

字最早是南宋宁宗庆元六年(1200年)出现的,是年天后之父被加封为“灵感嘉佑侯”。而元文宗天历二年(1329年)对天后的封号则为“护国辅圣庇民显佑广济灵感助顺福惠徽烈明著天妃”,^⑫与前引之考证不同。另外,据明末清初成书的《天妃显圣录》记载,天历二年的封号是“护国辅圣庇民显佑广济灵威助顺福惠徽烈明著天妃”,^⑬《敕封天后志》中的“灵感”二字在成书更早的《天妃显圣录》中被记载为“灵威”。更有意思的是,成书更早的《元史》的记载又与上引说法不同:“(天历二年冬十月)己亥,加封天妃为护国庇民广济福惠明著天妃。赐庙额曰灵慈,遣使致祭。”^⑭对天后信仰进行了开拓性研究的李献璋教授据此认为,《天妃显圣录》“列举的神号很多不正确……诰文中的‘诰封二十字’,恐怕是‘一十字’的误抄,我觉得记作‘二十字’是恣意集中封号凑数”(李献璋,1995:110)。可见,讲元代天妃的封号已有“灵感”二字,很可能是清代人臆想的结果。但是,这完全不影响樟林人把壁头天后宫的庙名,作为推断先人活动遗迹的证据。

1950年代初,灵感宫被毁,只剩下隐没于草丛之中的刻有天后和两位侍女像的一幅不大的浮雕。但这个庙宇曾经存在的事实,仍然不断被当地人强调,因为它已经被视为村落历史渊源的主要标志。原樟林中学校长、本地公认的对樟林地方史最有研究的学者李绍雄先生,于1990年出版很有影响的《樟林沧桑录》一书,一再提到“灵感宫”的存在,强调:

从宫的命名和建筑形式看来,灵感宫建于元初。作为樟林先民的“元初烟址”的标志,应是可信的。(李绍雄,1990:18)

2. “暗芒宫”传说与开村初期的社会动乱

嘉靖三十五年樟林乡众筑寨合村的主要理由,是为了防御倭寇和海盗的骚扰。不过,城寨的建立并未意味着灾难的结束。从嘉靖末年至清代康熙初年,潮州地区与整个东南沿海一样,在长达百年的时间里,经受了山贼、海盗为

^⑫ 乾隆《敕封天后志》卷二,《褒封》。

^⑬ 《天妃显圣录》卷下,《历朝显圣褒封》。

^⑭ 《元史·文宗本纪》。

祸,南明与清兵拉锯作战,以及“迁海”等一系列动乱事件的冲击,地方社会一直处于动荡和重新整合的过程之中。樟林在嘉靖至崇祯年间多次被海盗进袭,不断经历着建寨—破寨—再建寨—再破寨的过程。有意思的是,有关这一时期本地天后崇拜的传说,也与海盗的故事联系在一起:

樟东路天后宫,原名暗芒官,年久后人误为暗巷官。昔日乃祀于红肉埔村内。

当日王化未敷,沿海皆盗。红肉埔亦是盗窟。独一妇性甚贞洁,虽居盗窟而不为盗,率子业渔。

该村屡犯劫案,官府派员侦缉,有伪饰补筴者,见该村出补竹器,多遗芝麻器中,察其居民,原非业农,何多有此物。而近一船被劫,恰多载芝麻,则该村所劫无疑。官府遂(派)大军,乘贼人除夕必尽回家度年,一网打尽之。

固此妇本属善良,王兵来剿,玉石岂有辨乎?可是心地光明,吉祥自为之呵护,古人之言果非妄语。此妇先于前日白昼遇一老姥,谓之曰:“妇,汝不日若见龟爬出门限,大祸即至。宜即刻逃出里外以避之,且必负我同走。切记”。言讫,转眼不见。知为神明下示,遂牢记心中。至除夕祭祀祖先,桌上有此壳龟不觉倾落地上,拾之,更有跳出门外者。一时触动上日神明嘱语,必是官中圣母。时已入夜,遂率其子收拾细软物件,同入官中,背了圣母神像,逃出里门。官已来围捕矣。母乃匿暗芒中,因得免祸。

益感天后神恩,后遂建庙于此,故名暗芒官。^⑮

这个传说的蓝本是当地相当有名的“劫皇姑船案”故事:“野老相传,明之中叶,有皇姑楼船从此经过,沿海诸盗纠而劫之,红肉埔贼亦与焉。”^⑯ 其时正是樟林开村前后的事情。“暗芒宫”实际建立的时间已不可考,有意思的是,这

^⑮ 陈汰余《樟林乡土志略·怪异》(1945年稿本)。文中,“筴”是一种竹编的晾晒用品,“此壳龟”是潮州地区过年时用来祭神的一种用野菜和米粉等做成的食品,“暗芒”是一种茅草。这三个词汇都是用潮州话谐音字记录下来的。

^⑯ 参见陈汰余《樟林乡土志略·笃行与贞节》。

个流传至今的有关妈祖显灵的传说,与我们对明代中后期当地社会环境的了解竟如此一致(陈春声,1996、2001)。

对本研究而言,这个传说中最有意思的内容有二,一是当时本地人“盗”、“民”难分;二是官兵平盗时玉石俱焚,百姓由散居小村迁入防守严密的城寨,与其说是防盗,更不如说是为了躲兵。而这些正是该时期潮州地方社会最重要的特点之一。至于官军侵害民间和百姓为逃避官军滋扰而搬入大村居住的情况,在当时的地方记载中也不胜枚举(陈历明,1985:335)。

“红肉埔”位于樟林村南面,早已无人居住,现在农民在此地耕作时,有时还可挖到一些烂砖破瓦,樟林人讲这就是所谓“红肉埔村”的遗存。在以上的传说中,天后为了逃避兵祸而迁居樟林,这也正是明代中后期樟林人自己的经历。

3. 樟林港兴起与新围天后宫的建立

清代康熙二十三年(1684年)开“海禁”之后,樟林由于其位于“河海交汇”之区,有最便捷水路通往府城和韩江上游的有利地理位置,逐渐成为当时最著名的近海帆船贸易口岸之一,乾隆、嘉庆年间樟林港贸易达到其全盛时期。在此期间,各地客商、船户和其他外来人口大量到樟林定居,社区的范围不断扩大。

就在樟林港贸易最繁盛的乾隆五十二年至五十七年间(1787—1792年),在接近港口入海的新围地方,修筑了当时广东省最大的天后宫。这座天后宫的建筑据说是以福建泉州的天后宫为蓝本的,其形制和规模至今仍被当地文人引以为荣:

全座结构紧密,建筑形式为中轴线宫殿式建筑。计有正殿、前栋、梳妆楼(望海楼)、拜亭、东西两庑及周围埕道、后座、戏台等,占地数亩……大门前有池塘,塘边巨型灰狮一对,高二米余。门前石狮、石鼓各一对。大门后面,有清代著名书法家刘墉写的“海国安澜”巨匾。(李绍雄,1985:41)

在新围天后宫东西两庑有乾隆五十六年所立的22块建庙捐款碑,从碑记

的内容可以看出,捐款者包括了粤东、闽南沿海数县的官员和士绅,也包括了来自韩江上游的嘉应州和大埔县的信众,而最主要的捐献者则是樟林港的“商船户”、“众槽船舵公”和商号。每年天后诞时,前来拜祭的包括了闽粤交界地方数县的信众。

1930年代,清华大学陈达教授得到“太平洋国际学会”资助,在进行“南洋华侨与闽粤社会”课题的研究时,曾在樟林做过实地调查,所收集的有关天后的“灵验”故事,都与航海安全有关。试举一例如下:

汕头某村(即樟林——引者注)有一位绅士,其曾祖尝和暹罗通商。有一次其“红头船”遭遇极大的危险,一日某绅以其曾祖的“像赞”示著者,内有一段说:

“曾祖考讳仆字仁灼,前朝敕授儒林郎,六品封典。祖即高祖峰之五公子也。自少习庭训,长兴航业。中途遭飓风,飘流琉球百岛,船及货物均为岛民吞没。祖只身背神像渡海,得达山东,行乞以归,已一年矣。当时家人闻船漂落无踪,意谓沉没,即居丧如礼,庆归服除。祖至是一身之外,别无长物,再向亲友借贷造船,航往南北两洋。惜所运仅木材树皮诸贱物,不能获利,晏如也。会星洲烟土跌价,勉办多少,回国运往上海。船次崖门,门吏以此船向运贱货,免查挥去,抵上海烟土获利甚丰。惊识广东烧烟起衅,崖门不查,化祸为福,迨天赐欤?遂捐资修黄河决口,使臣嘉许,达部册封。”(陈达,1938:45—46,278)

新围天后宫因为其建筑规模巨大,建筑精美,一直被视为樟林古港最重要的标志物。樟林的多座天后宫中,只有新围天后宫被载入《澄海县志》。^{①7} 20世纪40至60年代,李献璋先生在从事《妈祖信仰研究》一书的写作时,也注意到新围天后宫的存在(陈献璋,1995:154)。当代学者在论述广东的天后信仰时,仍然会提到新围天后宫规模居全省之冠:

乾隆年间樟林兴建的一座新天后宫(当地人称妈祖新宫)占地近十亩,历时六年,宏规巨制、堂皇壮丽为粤东之冠,这与当时樟林在粤东的经

^{①7} 嘉庆《澄海县志》卷一六,《祀典》。

济地位适相匹配。(陈忠烈,1994)

但是,近代以后随着汕头港的兴起和海上贸易方式的改变,庙宇的主要支持者逐渐离开樟林,新围天后宫日渐破败。经过1918年的八级大地震和1922年“八二风灾”,天后宫的大门和正殿倒塌,仅余两庑和殿后的“梳妆楼”。1949年以后,其地成为民居。近年在此居住,自称来自莆田的林姓人家,重新为天后设立小神龛拜祭,但香火极为稀落。而且,根据调查时得到的印象,这些自称妈祖后人的林姓人家在此居住,其目的与其说是要延续妈祖的香火,还不如说是为了等待这个已经被列为县级重点文物保护单位,而且时有重建呼声的庙宇修复时,得到一笔搬迁的补偿费。

4. 城内天后宫与有关“亥爷”的传说

前述三座天后宫实际上都位于社区以外,真正位于樟林社区内部的天后宫,是乾隆五十九年在樟林城寨内修建的“城内天后宫”。“城内天后宫”建在城寨中央两条主要街巷的交汇处,但传说中庙宇的建立不具有官方色彩,甚至也不是由乡众或其他信众合力建筑的,而完全是本地一个姓林的商船船主个人出资修建的。

“城内天后宫”规模不大,只是一间面积约20平方米屋子,神台的摆设与潮州地区一般天后宫并无二致,中间是天后,两侧为花公花妈和福德老爷,神台前面的供桌上站着千里眼和顺风耳。庙宇内部布局最不平常之处,就是在天后像右前方的庙门一侧,有一头面对天后、虎视眈眈的大猪塑像,当地人称之为“亥爷”。目前城内天后宫在樟林各座天后宫中是香火最为鼎盛的,作者在调查中发现,当地人对该庙的宗教热情,不仅仅出自对妈祖的崇拜,更重要的是由于在当地流传的一个众所周知的关于“亥爷”的传说。

城南门内天后庙,乾隆壬子年北社和春号红头船船主林某所建。相传某幼年失怙,家境贫寒,母思再醮,方处村外,有大猪挡路,污了衣裳,乃委诸天意,绝再嫁之念而矢志抚孤。后某行洋船起家,盖建此神宇,因感念前事,特塑泥猪一头,拜祀庙内,与血食焉。樟林谚曰:“亥爷得饭妈祖

福。”即指此。^⑮

听了这个在本社区几乎家喻户晓的故事后进入天后宫,总是免不了产生“亥爷”蹲在门口是为了防止天后出门的联想。“亥爷”的存在及其相关的传说,破坏了天后宫应有的大度、端庄、和谐的气氛,使人想到社区内部这座惟一的天后宫,表达的与其说是对天后的信仰,还不如说是这个成年男子常出远门的侨乡和港埠对在家妇女贞操的关注。在这个特定的氛围中,天后作为女性的象征,实际上受到的是歧视,甚至是亵渎。有意思的是,正是这个故事使城内天后宫受到更多的关注,从而一直香火旺盛。

实际上,城内天后宫是目前樟林社区中惟一“活着”的,仍有较多信众,每年三月初三“天后诞”时有众多的妇女前来拜祭的天后庙。城内天后宫至今仍保持生命力的理由可从多方面理解,包括庙宇位于社区中央,来往方便,容易进入平常百姓日常生活的“视野”;传说中这个庙宇的建设者是樟林本地人,他的生活经历代表了樟林人心目中的成功者的“理想模型”;传说的内容虽然不算文雅,但却充分表达了普通女人生活的艰辛,较易引起一般人同情的联想等等。还有一点是不可忽视的,就是在现代的口头传说中,林姓船主的身份变成到南洋“过番”的华侨,他发财后回家探母,听母亲讲了前面的故事,就建了这座天后宫(陈春声、陈文惠,1994)。这与清末以后樟林人大量出洋,樟林成为著名侨乡,百姓日常生活和社区公共建设在很大程度上依赖侨汇的历史变迁,是相吻合的。而且,传说内容的适当“修正”,也吸引了不少从海外回来探亲的华侨前来拜祭。

通过以上的讨论可以发现,据说在社区发展不同阶段建立的这四个天后宫,其相关的传说都直接间接地反映了不同阶段历史的特点。以往有关村庙的灵验传说的研究,往往侧重于考察这些传说所蕴涵的文化象征意义,以及传说所反映的村落内部和村落之间的权力支配关系,我们的研究也许可以说明,在一个有较长时期的文献记录历史的社会里,对灵验传说的解读,还有助于对乡村发展历史的理解。我们知道,在村庙的实际运作中,灵验故事的创造与流

^⑮ 参见黄光舜《闲堂杂记》卷四,《附录·亥爷》。

播,是一个生生不息的过程。与庙宇活动有关的信众和周围的人们,每天都在重复他们所知道的传说,同时他们也参与了故事的“创作”与“再创作”,通过这样的过程表达、宣泄自己的体验、情感和生活目的。樟林的故事似乎告诉我们,历史这只“无形之手”实际上可能对林林总总的各种各样传说进行了某种“选择”,使传说中与实际历史过程相契合的内容,在漫长的流播过程中,得以保留下来。在其背后起作用的,实际上是人们对社区历史的“集体记忆”。

在这里我们要面对的就是如何理解百姓“历史记忆”的问题。在提倡“眼光向下”、强调重视普通人日常生活经验的时候,研究者必须保持一种自觉,即他们在“口述资料”或本地人记述中发现的历史,不会比官修的史书更接近“事实真相”。百姓的“历史记忆”表达的常常是他们对现实生活的历史背景的解释,而非历史事实本身。乡村社会研究者的学术责任,不在于指出传说中的“事实”的对错,而是要通过对百姓的历史记忆的解读,了解这些记忆所反映的现实的社会关系,是如何在很长的历史过程中积淀和形成的。正是在这个意义上,我们相信“口述资料”和本地人的记述,有助于我们更深刻地理解乡村历史的“事实”或内在脉络。

三、作为分析工具的“乡村社会”： 上下内外的关系

在提倡“眼光向下”、鼓吹“用普通人的观点看普通人的历史”的时候,不少研究者们不假思索地运用“官方—民间”、“精英—大众”、“国家—乡村”等一系列二元对立的概念作为分析历史的工具,并实际上赋予了“民间”、“大众”、“乡村”某种具有宗教意味的“正统性”意义。笔者曾经指出,对于中国这样一个保存有数千年历史文献,关于历代王朝的典章制度记载相当完备,国家的权力和使用文字的传统深入乡村,具有极大差异的“地方社会”长期拥有共同的“文化”的国度来说,乡村社会的各种活动和组织方式,差不多都可以在儒学的文献中找到其文化上的“根源”,或者在朝廷的典章制度中发现其“合理性”的解释。结果,如果忽视制度史的研究而侈谈基层社会研究,是难免“隔靴搔痒”

或“削足适履”的偏颇的。不了解历代王朝有关“仪礼”、“祀典”的一系列规定,以及各地官员实际执行这些规定的情况,就不可能明了民间宗教行为的象征意义;没有弄清明代里甲制度的内容和后来的演变,就难以理解乡村中的土地关系和基层社会结构的种种现象;不清楚历代王朝关于科举制度和学校教育制度的规定,要讨论士大夫阶层在乡村社会中的影响和作用,就无从谈起。传统乡村社会研究,要求研究者在心智上和感情上真正置身于乡村社会实际的历史场景中,具体地体验过去时代乡村的生活,力图处在同一场景中理解过去。要真正做到这一点,历史文献的考辨、解读和对王朝典章制度的真切了解是必不可少的(刘志伟、陈春声,1998)。也就是说,在具体的研究中,不可把“官方—民间”、“精英—大众”、“国家—乡村”之类的分析工具,简单地外化为历史事实和社会关系本身,不可以“贴标签”的方式对人物、事件、现象和制度等做非此即彼的分类。

本节试图进一步提出的问题是,当在与“国家制度”相对应的意义上,使用“乡村社会”这一概念的时候,是否以乡村社会“均质性”的存在作为前提。在阅读文献和下乡考察的时候,我们常常关注的问题是——“这是本地人说的,还是书里写的?”或者“这是乡里人的看法,还是外面文人的观点?”在做这一类的提问时和随后进行的分析中,因为重视“乡村”和“本地”,我们常常无意识地使用一个假定,即存在着一个具有“均质性”的“乡村社会”。把这样的假定用于分析概念的逻辑操作,本来也是无可厚非的,但要防止把概念等同于事实本身。特别是在分析“乡村”与“国家”关系的时候,不可因此忽略了乡村社会的异质性和历史发展。

仍以樟林天后宫的故事为例,如前文所述,我们可以把社区发展不同阶段建立的四个天后宫的传说,视为人们对社区历史的“集体记忆”,但在调查中我们就发现,这类“集体记忆”在社区内部不同的人群之中有很大的差别。有关“灵感宫”、“暗芒宫”的传说,只有退休教师等对地方文史有兴趣的本地文人才系统了解,一般百姓大多更有兴趣的是“亥爷”的故事;对于海外华侨和社区外面的研究者来说,樟林的标志就是“新围天后宫”,可是樟林当地人,不管是文人还是一般百姓,似乎对“新围天后宫”的活动比较缺乏兴趣,有关这个庙宇的

灵验故事,是因为陈达教授的记录才为我们所知。这种现象所反映的,实际上是不同人群对社区历史的不同感受和理解。正是在这一点上,可以认为,上节对庙宇的传说的解读,是对不同的人有关社区历史的“集体意识”的了解,这是一种“理解之理解”。研究者笔下所谓“乡村社会”的“集体意识”,常常是这样因为研究的问题而被整合出来的。

社区内部存在阶级分化的事实,已经被无数的研究者所关注。还有一个值得关注的事实是,社区内部也可能有大量的“外来人”,特别是在樟林这样的商业性社区。如前所述,清代乾隆、嘉庆年间樟林港贸易达到其全盛时期,从樟林港出发的商船北上上海、天津,南下广州、琼州,以至日本、琉球和东南亚各国,在韩江干流和三角洲纵横交错的水网中行驶的各种内河船只更使樟林成为一个繁盛的转口贸易据点。当时在樟林港从事贸易活动的是著名的“红头船”(当地人也叫“洋船”)。1971年和1972年,在樟林附近的河滩出土了两艘清代红头船,其中一艘还刻有“广东省潮州府领□双桅壹佰肆拾伍号蔡万利商船”字样(澄海县博物馆,1987:52—53)。光绪年间写成的民间唱本《樟林游火帝歌》中,有一些关于樟林港贸易繁盛时期洋船商人和“红头船”的内容:

此是闲文唱不完,唱出人物恁知端:男女约有五十万,金顶色顶数十员。
举贡生员甚是多,尚书达士亦莫无,积祖富贵也不少,发有洋船数十号。
姓陈发只恩隆城,一号痒发更才能,姓杨一号叫和裕,姓洪万昌愈更兴。
姓许有只美芝公,发有三号更威风,一号叫做万和发,二号叫做万合隆,
三号叫做万合成。瓜册合爷更才情,一号洋行叫福顺,一号玉顺走太升。

随着“洋船”贸易的发展,商人、船主以及其他与商业活动有关的各色人等云集樟林(这些从外地来移居樟林的洋船商人被称为“外埠主”),并在港口周围建立了大批货栈(即“洋船栈”)。早期的“洋船栈”主要集中于“八街”之一的仙桥街。“洋船栈”中最著名的是蔡厝内的“藏资楼”。楼主蔡彦本为澄海县程洋岗乡人,其父辈已经营洋船业,发迹后全家移居樟林,其商号名为“蔡万盛”。他于乾隆年间建“藏资楼”。该楼占地面积约300平方米,主要为栈房,少数房间做住房,并附属有书斋“梅园”(澄海县博物馆,1987:51—52、104;李绍雄,1990:52、54)。

乾隆末年至嘉庆初年,洋船商人林咸惠(林五)等在樟林港口南岸、与樟林乡隔河相望的地方,建立一个新的名为“新兴街”的货栈区。据林氏《达祖祠谱牒》记载和林氏后人追忆,林氏是从澄海县南沙乡迁来樟林居住的,林咸惠曾为其父林万达“捐封赠”为“朝议大夫”,^⑨并于嘉庆七年(1802年)在新兴街南面建设规制宏大的三座私宅兼林万达祠堂“朝议第”(即当地人所称之“内祠”)。据称,林咸惠与很受乾隆、嘉庆赏识的当朝大臣蔡新之子亦为拜盟兄弟。“新兴街”全长180多米,整个街区由54间货栈组成,每间货栈均为两层建筑,宽5米,长16—21米不等,临港的货栈都有独立的小码头,便于货物装卸(澄海县博物馆,1987:48—50;李绍雄,1990:39—40)。林家的商号为“振发行”,最盛时拥有“万昌”、“万盛”、“万隆”三艘红头船(黄光武,1996)。新兴街的出现标志着港口发展的新阶段,也反映了洋船商人势力的扩大。

新围天后宫就是在这一时期修筑的。而林氏后人追忆说,后来创建“新兴街”的林咸惠也参与了新围天后宫的修建(黄光武,1996),因为天后宫东西两庑所立建庙捐款碑部分字迹已浸漫不清,这一说法难以验证。在碑记中的留名包括林瑞合、陈胜瑞、陈有金、陈万金等48家“商船户”和90多对艚船的舵公。有意思的是,在琉球王国的档案中,发现了有份参与捐建新围天后宫的商船户陈万金乾隆五十年(1787年)因出海遇风,漂泊到琉球,乾隆五十一年三月驾船返国前在琉球王国领取的“执照”的抄件:

琉球国中山府知府毛,为知会事。据本国山北地方官报称,乾隆五十年十二月十四日有海船一只,漂至运天地方。询据船户陈万金口称:“万金等系广东潮州府澄海县商人,共计三十八名,驾澄字五百二十三号船只,乾隆五十年六月二十八日装载槟榔,本县开船,七月十五日到天津府兑换贸易。十月初七日其处出口,十一月初六日往到盛京省奉天府宁海县置买黄豆。十一月二十八日开船,十二月初二日到山东大石岛山,同日放洋,要回本县。不拟初三日徒遭西风大作,波浪猛起,砍弃桅蓬,丢掉豆货,任风漂流。十二日夜漂到贵国叶壁山地方,十四日彼山民搭坐本船,

^⑨ 嘉庆《澄海县志》卷一七,《奉赠·捐奉赠》。

引到贵辖地方”等语。即给米粮柴水等件等情前来。随委员役引导万金船只,经于本年正月初五日转驾来中山泊村地方。业经照例发馆安顿,给与廩饩,抚恤养赡。又将原船修葺坚固,并给大桅、风篷、绳索等件。宜俟顺风遣发回国。为此,合就给照为据。须至执照者,计开……^②

该执照的后半部分开列了船户陈万金、舵工蔡仲和 31 位水手、5 位客商的姓名,以及 19 件“随带物件”。上引执照中提到的“中山泊村”,又称“泊港”,是传统时期琉球对外贸易的重要港口。其时琉球王国为中国的朝贡国,两国在照顾和遣返遇难船员方面有很密切的合作。陈万金的“随带物件”中包括“一天后娘娘一位,一千里眼将一位,一顺风耳将一位,一女婢二位”等,反映当时商船户普遍的信仰。他于乾隆五十一年回国,次年就捐款参与修建新围天后宫。在《历代宝案》中,还有其他多位从澄海出海的海商因遇险而到达琉球的记载(陈春声,2001b)。

不过,在田野调查中作者的一个深刻印象是,由于新围天后宫的创立者有许多是外来的官员、商人、船主和水手,其祭祀范围也远远不只限于樟林一乡,这个后来被外来的访问者高度重视的庙宇,与社区内部的社会生活似乎联系比较疏远。在樟林还是一个贸易口岸的时候,许多外来的客商、船户、舵公等在此居住,他们的信仰和财力足以支持一个大规模庙宇的运作,天后宫与社区内部的关系亲疏并不直接对庙宇的命运产生影响。但是,一旦港口衰落和社区性质发生变化,情况就不同了。咸丰以后海上贸易的性质发生了重大改变,汕头开埠和机器轮船的使用,导致了樟林港传统贸易方式的衰落,如前所述,这个主要由外来人支持的庙宇就衰落了。

有意思的是,近 20 年樟林的许多民间庙宇得以重建和恢复活动,连路边极不起眼的猴爷、白妈之类等蕞尔小庙都有人出面重建,但被“外人”视为樟林港标志物的新围天后宫,始终未能重建。与本地人的态度形成鲜明对照的是,新围天后宫在潮汕移居海外的华侨中仍有很大影响,泰国等地潮州同乡会组织出版的多种刊物,都以较大篇幅介绍新围天后宫,每年有不少华侨到其遗址

② 《历代宝案》第 6 册,集二卷七二,台湾大学 1972 年版,第 3666 页。

参观,并捐款筹建以天后宫为中心的樟林古港公园。地方上的文人和文博单位,也对其表现出很大热情,除将该庙列为县级重点文物保护单位外,还多次要求政府出面组织修复工作。地方政府也多次提出新围天后宫的重建方案。不过,迄今为止,恢复新围天后宫的工作并无实际进展。

新围天后宫的例子说明,当我们使用“乡村”、“本地”一类的词语,来形容某座庙宇、某类看法和某个传说的归属或性质时,要保持某种方法论上的自觉,知道在乡村内部看到的事物和听到的故事,可能属于不同的人群。在村落内部,仍然有本地人和外来人的差别,而这种差别又是随着乡村和更大地域历史的变化而变化的。

这种“局内人”和“局外人”的关系,在实际的乡村社会环境下要复杂得多,常常不是直接表现为有形的社会身份的差别,而是以微妙而精细的社会心理形式得以表达。笔者曾针对民间信仰研究中“祭祀圈”和“信仰圈”的概念,提出社会心理意义上的“有份”和“无份”的感觉更值得关注。民间神祇的“信仰”在很重要的意义上,表达的是大众心理的认同。在樟林乡,这种认同常常表现为乡民们“有份”和“无份”的感觉。“份”是一种相当微妙的情感,一个塘西人对你讲塘西宫他“有份”时,与讲山海雄镇庙他也“有份”时的感觉,是有很大差别的;对于山海雄镇庙来说,南社人讲的“有份”和塘西人讲的“有份”意义也很不相同。火帝巡游时从周围各县赶来参加仪式的人,尽管他们不是樟林人,但跋涉百十里来凑热闹,心里难免还是以为这个活动他(她)是“有份”参与的,但这种感觉自然与樟林本地人参加仪式的“有份”感觉相去甚远。“份”的感觉又是随着时间的推移而不断变化的,火帝庙出现前后,西社北帝庙的地位截然不同,既然习俗和现实的力量都不允许西社人都“有份”的北帝庙继续作为社庙,他们就选择了另外找一个可以巡游的神明作为大家都“有份”的社庙。而在此之后,我们却听到其他社的人说,这个日渐破败的庙宇原来整个樟林都是“有份”的。山海雄镇庙地位的不断变化,也是一个有意义的例证。“份”是交叉的、多重迭合的,一个乡民心目中可以有对于许多庙宇的层次不同的多种“有份”或“无份”的感觉,而对于同一个庙宇或同一个仪式,董事司理者、参与表演者、一般乡民和看热闹的外乡人的“有份”的感觉也很不一样。把这些“有份”

和“无份”的复杂关系,放置到像樟林这样一个社区的动态的神庙系统之中去,其实际的存在形态,其实是难以用“祭祀圈”或“信仰圈”之类的简洁的分析性概念来把握的。对“信仰空间”的历时性的过程和场景的重建与“再现”,常常更有助于对实际社会关系的精妙之处的感悟与理解(陈春声,2001c)。

用分析性概念把握“有份”、“无份”之类的感觉的困难,并不意味着在现实生活中“有份”和“无份”的界限是软弱的和可有可无的。实际上,正是这些微妙的难以言明的感觉,在更加深刻的层面上决定了现实社会生活的形式与内容。

对于有乡村生活经历的人来说,乡村内部存在阶级和阶层的分化,存在着“本地人”和“外来人”的差别,本来就属于生活常识的一部分。只是研究者们在使用分析工具和资料的时候,因为逻辑表达或思维明晰性的要求,才会遇到在什么样的前提下或程度上,“乡村社会”可以作为一个具有“均质性”的分析概念被使用的问题。樟林的例子不是对这个问题的直接回答,而是说明,如果在运用这类概念时能多一点自觉,我们对乡村社会生活的理解要丰富和深刻得多。

四、乡村社会中“国家”的存在:行政与观念

除商人和船户外,樟林还有另一种“外来的”势力存在,这就是官方的机构。清代的樟林不但是一个在当时活跃的海上活动网络中举足轻重的口岸,而且也是澄海县北部地区政治活动的中心。国家权力对乡村社会的影响显而易见,但更值得重视的,是乡民们有关乡村事务观念中,关于国家的“正统性”的看法。

康熙三年(1663年)迁界之前,樟林和塘西地方并无设置任何官府的结构。康熙八年(1668年)奉旨迁民归复开耕,同年迁东陇河泊所署于樟林,^②樟林始有官方行政机构之设。雍正九年(1731年)“裁广东澄海县东陇河泊所

^② 嘉庆《澄海县志》卷四,《文署廨》。

大使缺,改设樟林镇巡检一员”。^② 按规定,巡检“掌捕盗贼,诘奸宄。凡州县关津险要则置”。^③ 就笔者看到的材料,巡检司还参与灾荒救济、赋税催征、狱讼调处、水利管理等等事务,实际上是次于县的行政机构。樟林巡检司是当时澄海县的两个巡检司之一,其管辖范围并不限于樟林本乡,而是包括了苏湾都北部的大片地区。

康熙八年复界时,两广总督周有德颁发《安定柘林、樟林、南洋汛地兵营牌》,确定在樟林建立兵营,安置官兵防守。^④ 是年署澄海知县阎奇英在东、西、南、北四社的中央修建一个城寨(当地人称为“城仔内”),周围一百四十丈,高一丈四尺。^⑤ 城内设澄海协右营守备署和樟林母汛,^⑥ 乾隆年间守备署有马、步兵 660 人,营房 73 间,专辖澄海县沿海地区的水陆汛地 18 处。樟林汛为右营守备下辖的 6 个母汛之一,有营房 9 间,汛兵 24 名,并辖苏湾都北部的东陇、鸿沟、盐灶、九溪桥等 4 汛。^⑦ 设于“城仔内”的官方机构,还包括康熙二十五年(1686 年)设置的樟林急递铺。^⑧

由于这种地域性的政治中心和军事重地的地位,地方官员在这个港口乡镇有较强的影响力和控制力。他们不但直接干预地方事务,参与地方庙宇的祭祀活动与新围天后宫的修建,而且自己出面在樟林建立了多座有明显官方色彩的庙宇,包括关帝庙、朱子祠(后改文昌庙)和风伯庙等。本节先以嘉庆二十四年(1819 年)修建风伯庙的过程及相关事件为例,说明在行政运作的层面上,国家的权力是如何在乡村表达的。风伯庙是以私通海盗案中被没官的大洋船商人林泮的住宅改建的。主其事者为澄海知县尹佩绅。

惊动朝廷的私通海盗案发生于嘉庆十年(1805 年),案件的主角为樟林的大洋船商人林泮和林五(即兴建“新兴街”的林咸惠)。据林氏后人的说法,林

② 《清世宗实录》卷一〇五,“雍正九年四月戊戌”。

③ 《清史稿》卷一一六,《职官志三》。

④ 《樟林乡土史料·周总督安定柘林、樟林、南洋汛地兵营牌》。

⑤ 乾隆《潮州府志》卷六,《城池》。

⑥ 康熙二十三年右营守备署移住约二十里外的南洋,乾隆八年再迁回樟林,直至清末。

⑦ 乾隆《澄海县志》卷一〇,《营汛》。

⑧ 乾隆《澄海县志》卷一〇,《塘铺》。

泮本为福建莆田人,祖上是大茶商,他本人到樟林创业,兴办洋船生意,发家比林五更早。据说二林曾以同姓结金兰之交,嘉庆四年(1799年)林泮在樟林兴建的苏州式园林“西塘”,至今仍然是潮州地区最有名的家庭园林之一(澄海县博物馆,1987:87—88)。二林通盗案在当地是一个重大事件,樟林至今流传林泮爷与外号“金钩剪”的海盗头目有密切联系,在其洋船的桅顶挂棕蓑为记,即可免受海盗骚扰的传说。案发后,林泮、林五被广东巡抚孙玉庭遵旨斩梟,其后林五族侄林英上北京告御状,指控地方官索赃诬陷,要求平反(黄光武,1996)。两广总督吴熊光奉旨“再行详细访问”,于嘉庆十一年七月奏覆此案详情:

此案林五先因货船被盗朱愤及郑老童等屡次邀截,备银赎回,因与之熟识交好,并代为勒索各商船港规,给单验放。现在讯之投诚洋盗郑流唐即郑老童,亦供认与林五交结属实。是林五一犯通盗济匪,最应斩梟,本无疑义。其从前遣人来京控告官吏等索赃陷害之处,审无其事。

除林五业经正法外,何玉林以道署长随辄与林五交结,将本官书籍、对联送给,并胆敢洩托知县何青托销赃货物,借贷多银。比之寻常索诈得财,其罪尤重。著发往伊犁给种地兵丁为奴,不准留养。

至何青身为县令,于所属通盗济匪之犯,不能查拿,转与往来交好,复代本道家人销货,并担保借贷,实属卑鄙无耻,著行枷号三个月,俟满日再行发往伊犁效力赎罪。^②

这个奏折中提到的道署指案发时任惠潮嘉道台的吴俊,为查办二林案的主要官员,至吴熊光复查此案时,吴俊已升任广东按察使。值得注意的是,吴俊的家人何玉林一直与林五过从甚密,吴俊本人的书籍、对联也被赠送给林五,个中内情,耐人寻味。可以看到,林五一方面与朝中大臣、道台家人有密切联系,与知县何青也有诸多往来,一方面又与海盗“熟识交好”,甚至能“并代为勒索各商船港规,给单验放”,当时居住在樟林的洋船商人活动的复杂性和影响力可见一斑。

^② 《清仁宗实录》卷一六四,“嘉庆十一年七月”。

这个案件惊动朝廷,《清仁宗实录》中留有 10 余道关于此案的谕旨和奏折。这是笔者所见除清初“迁海令”之外,朝廷行政力量直接干预樟林乡村日常生活最严重的一次,其影响力一直持续至今。时至今日,在樟林仍可听到有关林泮、林五案件的许多传奇性的故事。

林泮、林五两名通盗主犯被处决后,其家产全部没官变卖。嘉庆二十四年,新任澄海知县不久的尹佩绅捐俸二百两,倡导“镇市中商民”合力捐资共六百八十两,购买林泮没官住宅“大夫第”一座共 30 间,改建为风伯庙,亲自“虔具牲醴以致祭于风伯之神”,^③并在庙前树立《樟林镇鼎建风伯庙碑记》。^④据他的说法,在樟林鼎建风伯庙是因为其在海外贸易中的重要地位:

樟林,澄之巨镇也。旧无风伯庙,自余宰是邦,越五岁而庙始建焉。夫建庙者何?祈风若也。建于樟林者何?澄滨大海,民多业于海,樟林尤河海交会之墟,闽商浙客,巨舰高桅,扬帆挂席,出入往来之处也。是非风不为利,非风伯之庇不为功。^⑤

不过,实际的动机也许更加复杂一些。林泮、林五的田地、房产没官以后,总督衙门核准价银四万六千余两,行令变价解缴广东布政使司。但变价出卖的过程并不顺利。嘉庆十五年至十六年(1810—1811 年)之间,在知县周家俊任内,曾有县民李世丰等承买抄产,结果上司以“价少”为由驳回,嘉庆十八年(1813 年)继任知县的李书吉又“发回原价,追还田亩”,后遂再无人承买。到嘉庆二十四年尹佩绅到任时,二林抄产田房仍是“召变多年,未能清结”,上司再三催办,处境维难:

既多周折,且今昔情形不同。从前估价比之现在民间时价较多,以致殷实之家畏缩观望迟久,无人承买。惟价至四万数千余两,日久尚无分厘变解,处分甚重,切实惶恐。辗转思维,惟有设法通融办理,冀早出售。^⑥

③ 尹佩绅:《凤山记序·祭风伯神文》。

④ 尹佩绅:《凤山记序·樟林镇鼎建风伯庙碑记》。

⑤ 尹佩绅:《凤山记序·拨充风伯庙祭祀香灯章程碑记》。

⑥ 尹佩绅:《凤山记序·解卖二林充公田屋钱价禀》;《凤山记序·禀二林抄产悉照部价卖竣清解》。

为了尽早变卖二林抄没田地房产,他“复查保甲,亲历各乡,于接见绅士时多方开导,以此次承买之后,断无复奉驳飭追还周折之事”。又允许先交半价即予管业,其余部分再分期还清,用了将近两年功夫才把二林没官田房“变价缴清,免干严谴”。^④樟林风伯庙建于他刚刚着手处理二林没官田房时,以林泮没官私宅改建风伯庙,自己捐俸之余,“导镇市中商民合力买之”。可以想见,在崇祀神明、为民求福的理由背后,风伯庙的建设实际上也有助于尹佩绅解决变卖二林房产这一棘手的难题。^⑤

风伯庙建立之初,“堂之位仅奉木牌,未及虔塑神像以昭灵爽”。^⑥次年潮州天旱米贵,青黄不接之时尹佩绅再到樟林,劝谕商人往台湾、厦门运米回潮接济。据称“该商等欣然乐从,用是入春以来,米船源源不绝”,两个月间共有118条船运米入口。^⑦他把此次米粮海运顺利归功于风伯的保佑,为其塑造神像。当年十二月“又捐廉银二百二十余两,自买充公四围田十五亩,以俾吾民供奉,永为祭业”。^⑧其时风伯庙已有“董事职员”三人,但尹佩绅仍认为“庙无主持,何以洁庙宇”,又于道光二年(1822年)延请僧人为风伯庙主持。同年,再把东陇港外的泥坪拨归风伯庙收管,每年召佃收割咸草,可得租银四十元。为此事,他又树立了《拨充风伯庙祭祀香灯章程碑记》。道光六年(1826年)和七年,尹佩绅再次把两处沙坪和一处铺屋拨归风伯庙,使风伯庙庙产每年收入的租银达一百二十六元。^⑨

道光七年四月,在即将离任之际,尹佩绅对风伯庙的祭祀和庙产管理仍十分关注,又写了《谕风伯庙司事值办祭祀》文,要求对风伯庙的祭祀礼仪、田产管理和日常开支议定章程,造立册籍,以专责成。^⑩同时,他又再次在风伯庙

④ 尹佩绅:《凤山记序·解卖二林充公田屋钱价禀》;《凤山记序·禀二林抄产悉照部价卖竣清解》。

⑤ 尹佩绅:《凤山记序·解卖二林充公田屋钱价禀》;《凤山记序·禀二林抄产悉照部价卖竣清解》。

⑥ 尹佩绅:《凤山记序·樟林镇鼎建风伯庙碑记》。

⑦ 尹佩绅:《凤山记序·樟林镇鼎建风伯庙碑记》。

⑧ 尹佩绅:《凤山记序·谕招闽商运米和崇禀》。

⑨ 尹佩绅:《凤山记序·拨充风伯庙祭祀香灯章程碑记》。

⑩ 尹佩绅:《凤山记序·拨充风伯庙祭祀香灯示》。

立碑(即《拨充风伯庙祭祀香灯示》),详细开列嘉庆二十五年至道光七年历次捐置和拨归风伯庙的田产所在、面积和租银,并规定了风伯庙每年祭祀的方式:

为此示谕各行商、船户、乡民人等知悉,尔等各宜遵照。每值春秋祭祀,讵集伺候本县致祭。所有捐拨田产租银,届期着该司事征收,按照议定章程办理祭品物件,毋致临期周章。

尽管风伯庙建立之初是“镇市中商民合力买之”,建立的理由在于保证洋船海上航行的安全,每年春秋二祭时各行商、船户、乡民等都要在场,但仍然可以感觉到,像尹佩绅这样的地方官员在庙宇建立、管理和日常运作中的决定性作用。在实地调查中,作者也没有听到民间祭祀风伯庙的说法。

风伯庙的结局,也与新围天后宫相仿。宣统元年(1909年),塘西社乡绅在此地建立广智高等小学,似乎在此之前风伯庙的祭祀已经没有“正常地”进行。以后风伯庙址一直是学校所在地。1931年广智小学改称为区立第一高等小学。1939年因县城为日本军队占领,澄海县立中学迁来风伯庙上课。1943年底,日军攻陷樟林,次年春又在风伯庙设樟东日语学校和伪三中。光复后,1946年在此地建立了苏北初级中学,直至1990年代初,风伯庙旧址仍为苏北中学所在地(陈国梁、卢明,1937:40;陈汰余;东里镇志编撰办公室,1989)。清末民初的重大社会变动,使风伯庙这种带有明显“官方色彩”的庙宇失去了存在的基础。近20年樟林的许多民间庙宇得以重建,但从来没有人提出过重建风伯庙的建议。

风伯庙从一开始就具有“外来”的性质,尽管风伯神是列入王朝祀典的神明,也不管地方官员和在这个庙宇的建筑、祭祀仪式和庙产管理上花费多大的心血,风伯庙似乎未曾开始过其“本地化”和“民间化”的过程,庙宇与社区内部的日常生活始终有较大的距离,当地百姓事实上很少对这个比村落主庙和社庙更有“正统性”的庙宇产生“有份”的感觉。结果,官员一旦离开,庙宇的衰落就不可避免了。

但是,要进一步指出的是,传统的政治力量消退以后,依靠官员的“行政干预”而得以建立和运作的“官方庙宇”的衰落,并不意味着“国家”的观念在乡民

的信仰意识中无关紧要。樟林的主神是火帝,最重要的仪式活动是每年二月长达半个月之火帝巡游(陈春声,1993b)。在清代,巡检司是社区内部最重要的官方机构,巡检也参与每年一度的火帝巡游活动,其最重要的仪式是二月二十三日晚上的“分标”。从二月初火帝开始坐厂之时起,巡检司署即以张灯结彩,表示“与民同乐”。火帝巡游的前两天晚上,八街的锣鼓、花灯、彩旗(当地人叫“标”)队伍要先集中到“城仔内”为巡检司署作表演,而“司爷”和“司奶”也亲自颁发银牌、“标仔”(小旗),以示奖励之意。此外,南社的山海雄镇庙和东社的国王宫游神之日,“安路”的最后一站也是巡检司署,抬神轿者要在司署门前将神轿高高举起,据说是为了让“司爷”和“司奶”可以看到本社的神明。这个仪式叫做“撑安”。辛亥革命后,1912年樟林巡检司被废,1913年巡检司改建为乡贤祠(同善祠),但据老人回忆,整个民国年间“撑安”的仪式仍然在巡检司署旧址继续举行。近10余年火帝庙和各神庙的巡游仪式得以恢复,尽管原巡检司署及周围地方已经建设了樟林镇中学(东里镇志编撰办公室,1989),但“撑安”的仪式仍是各次游神活动最后的高潮。

“国家”作为乡村事务“正统性”象征,在乡民的观念上的更明显的表达,体现于乡村内部“分社立庙”的做法。嘉靖三十五年(1556年)樟林开村,30年后,即万历十四年,社区南部村口修建了山海雄镇庙作为全村的主庙,祭祀三山国王。万历二十五年(1597年),樟林分为东、西、南、北四社。这一社区内部地域空间的划分,一直保持至现代。社区地域空间分化以后,山海雄镇庙继续保持全村主庙的地位,同时又履行南社社庙的职能。此后的几十年间,东、西、北三社也都建立了自己的社庙。这些社庙分别位于社区东面、西面和北面的入口,东社为三山国王庙,西社为北帝庙,北社则为“七圣妇人”庙。至迟在明代末年,樟林的社庙系统已经形成。清代乾隆年间,由于“八街”的出现,位于这个商业街区的火帝庙取代山海雄镇庙成为全乡的主庙,山海雄镇庙人维持其南社社庙的地位。同时,塘西、仙陇二社成为樟林的一部分,塘西和仙陇两个三山国王庙成为樟林由火帝庙——各社社庙——各地头土地庙等构成的庙宇等级系统的一部分。“分社立庙”的做法,对乡民来说,也许是很自然的、无需特意设计的一种安排,但在了解王朝典章制度的读书人看来,这样的看似

无意识的习惯性做法,正是明王朝在乡村地位推行里甲制度,在里甲中建立“社祭”制度变化的结果。李书吉特别在其编修的《澄海县志》中提到社庙与里社之祭的关系:

里社庙,邑无虑数百。盖废里社而祀于庙者也。社神居中,左五土,右保生,并设总督周公有德、巡抚王公来任(以其有展复功,民怀其德)。岁时合社会饮,水旱疠灾必祷,各乡皆同。^④

明初国家推行的社祭制度后来就变成一种文化传统,尽管露天的“社坛”变成有盖的社庙,但以“社”作为乡村的基本单位,围绕着“社”的祭祀中心“岁时合社会饮,水旱疠灾必祷”,制度上的承袭还是十分清楚的。社庙实际上还兼具明初里甲“厉坛”的部分功能。万历二十五年创乡不久的樟林开始分“社”,这时的“社”当然与明初划定的里甲的地域范围不相吻合,但“分社立庙”这一行为背后,仍然可以看到国家制度及与之相关的文化传统的“正统性”的深刻影响。至于在社庙中祭祀总督巡抚、在火帝庙中摆放杨天德牌位、关于杨天德传说的存在、七圣夫人庙中悬挂的知县的牌匾等(陈春声,1999),都在申说着“国家”作为一种政治和文化“正统”的存在。在乡村社会生活中,“功利”层面地方官府与基层社会的关系,与乡民们在文化价值层面上关于“国家”的理念,是分离的。对于日夜为生计操劳的百姓来说,“国家”即是一种无处不在、无时不在,又充满了遥远的、不可触摸的神秘感的神圣力量,常常是政治、社会与文化“正统”的主要来源。不管现实的政治环境如何,也不管在实际的社会活动中他们对“国家”的理解千差万别,这种理想化的“国家”的“原形”,始终存在于老百姓的集体无意识之中。

五、透过地域脉络理解村落的故事:政治与经济

传统中国的乡村通过市场与交通的网络,与周围的世界有着密切联系的事实,已经为无数的研究所揭示。笔者想强调的是,要有深度地把握乡村与国

^④ 嘉庆《澄海县志》卷一六,《祀典》。

家的关系,只有将乡村的故事置于其所处地域社会的历史脉络中去理解,才有可能。就本文讨论的樟林而言,从上文可以看出,地方志、官员笔记、本地人记述和口述资料中,关于民国初年以前的樟林历史的记述,在不同时期着重强调不同的内容。从开村到清代康熙中叶约 130 年间,乡村一直面对的主要是社会动乱和军事的问题;康熙中叶到咸丰末年的 180 余年里,樟林成为当时东南沿海最重要的近海帆船贸易口岸之一;而同治以后,港口的衰落和本地人大量出洋使樟林成为一个典型的侨乡。乡村社会的这些变化,都是在更大范围的地域格局变化的背景下发生的,而地域社会变化的根源之一,正在于国家制度及其在地方社会进行统治的策略的变化。

关于明末清初潮州地方动乱与乡村社会的变迁,笔者已经另有专文讨论,其中也特别以樟林为例,说明大地域社会背景的变化,如何影响到乡村的命运(陈春声,1996、2001a)。本文以与海上贸易有关的事件为中心展开讨论。

明朝立国之初,一反宋元时期政府容许、鼓励海上贸易的做法,除有限度的由王朝直接控制的朝贡贸易外,规定“寸板不许下海,寸货不许入番”,以严刑峻法禁止私人的海上贸易活动。然而,东南沿海的粤、闽、浙诸省百姓至迟从汉唐以来就一直进行海上贸易,从中获利颇丰,这种地方文化传统与明王朝的法令之间的矛盾,蕴涵了由此而引发地方动乱的可能。实际上,有明一代,潮州沿海民间非法的海上贸易活动始终未曾停止。1521 年嘉靖皇帝即位之初,重申了明初有关海禁的规定,嘉靖二年至嘉靖八年(1523—1529 年)一度停止广州市舶,嘉靖二十六年至嘉靖二十八年(1547—1549 年)提督浙闽海防军务的朱纨进剿宁波附近“下海通番”者聚集的双屿港,上疏揭发浙闽势家通倭谋利,又追击海上私商和葡萄牙人于福建诏安之走马溪,大获全胜。这一系列事件,正好发生于中国东南沿海地区商品货币关系空前发展,商人和地方势家力量增强,社会组织和社会权力结构正在“转型”的关键时期,从而引发了长达百年的东南“海盗”之患。嘉靖后期开始,能够自由来往于海上,并操有实际海上利益的,绝大多数是违法犯禁的武装集团——海盗,其中又以漳潮海盗牵连最广,影响最深。

在当时急剧动荡的社会环境下,原有的社会秩序和礼法制度受到严重挑

战,“民”与“盗”的界限变得模糊起来。正如王世贞在其《岭南弭盗策》中所讲的,“其始也,海寇焉而已,山寇焉而已,今而郊之民寇也,郭之民寇也,自节帅而有司,一身之外皆寇也”。嘉靖二十四年至二十六年(1545—1547年)任潮州知府的郭春震编修《潮州府志》,特别指出当时潮州海患不止有三个原因:“一曰窝藏。谓沿海势要之家,为其渊藪,事觉则多方蔽护,以计脱免。一曰接济。谓黠民窥其乡道,载鱼米互相贸易,以瞻彼日用。一曰通番。谓闽粤滨海诸郡人驾双桅,挟私货,百十为群,往来东西洋,携诸番奇货,因而不靖肆抢掠。”

由于海上贸易活动的非法性质,与樟林隔海相望的南澳岛,成为新的非法武装贸易据点。南澳岛“旧番舶为患,洪武间奏徙,遂虚其地,粮因空悬”,^②这个“幅员三百余里”,距大陆仅十余海里的岛屿,从明初开始就没有任何官方机构管理,也没有编入里甲、缴纳赋税的“编户齐民”,从而成为海上走私贸易的理想场所。据《东里志》卷一载:“(南澳岛)惟深澳内宽外险,有腊屿、青屿环抱于外,仅一门可入,而中可容千艘。番泊、海寇之舟,多泊于此,以肆抢掠……长沙尾,西跨南洋,近于莱芜澳,为船艘往来门户,海寇亦常泊焉。”日本商人亦来此贸易,“定期于四月终至,五月终去,不论货之尽与不尽也。其交易乃搭棚于地,铺板而陈所置货物,甚为清雅。刀枪之类,悉在舟中”。^③

以南澳为根据地或在这里有较多活动的,包括了嘉靖年间漳潮地区所有的重要海盗集团,其主要人物有许栋、许朝光、吴平、曾一本、谢策、洪迪珍、林国显、徐碧溪、林道乾、杨老、魏朝义等。作为有时拥有数万之众的海上武装集团,他们活动的范围已经远远不限于海上走私贸易,而具有明显的政治和军事性质。例如,许朝光除在南澳修宫室,建敌楼,筑城寨外,也“分遣其党,据牛田、蛇浦诸海口,商贾往来,给票抽份,分曰买水。朝光居大舶中,击断自姿,或严兵设卫,出入城市,忘其为盗也”。^④万历三年(1575年)起,明朝在南澳设副总兵,以水兵3000人专守此地,但守备很快废弛。崇祯十三年(1640年),原

② 嘉靖《潮州府志》卷一,《地理志》。

③ 郑若曾:《筹海图编》卷三。

④ 乾隆《潮州府志》卷三八,《人物》。

为海盗、后受抚于明朝的郑芝龙就任南澳总兵,四年后升任福建都督,总兵一职由其部将陈豹接任。陈豹任此职几达20年之久。明清鼎革之际,尽管郑芝龙于顺治三年(1646年)降清,但陈豹管治下的南澳仍然奉晚明正朔,南澳成为郑成功反清复明活动最重要的军事据点之一,郑成功多次从这里出发进攻大陆各地。明末清初,郑氏武装集团数十年间一直是东南海上最有实力的控制者,在当时复杂多变的政治环境中,基本上独揽了通洋之利,南澳也成为其海上贸易的重要基地。

以孤悬海上的南澳岛作为贸易据点,固然可以逃避官兵的巡查,但货物的供应地或市场毕竟还是在大陆,包括韩江中上游地区。以南澳为据点的海上力量为了与大陆贸易,经常进犯沿海地方,樟林和饶平县的柘林是他们常常攻取的地方。但南澳与大陆之间的海峡毕竟是一种妨碍,海船无法在内河航行,自然又增加了这种本来就不合法的贸易的风险和费用。所以,一旦贸易合法化,在“河海交汇”的韩江入海口寻找一个更合适的港口,是很自然的要求。

当时樟林在地域社会中已有一定地位。而明代以后,由北溪溯流而上,经宋代人工开凿的运河山尾溪进入韩江干流,直达潮州府城的水路,是从海上乘船到府城(直至韩江上游)航程较短,通航条件最好的航线,樟林正好就位于北溪的入海口。这样一来,康熙二十三年(1684年)开海禁以后,由于海上贸易的合法化,樟林就很快发展成为重要的贸易口岸。康熙年间粤海关在澄海设立五个税口,樟林即为其中之一。^⑤ 乾隆年间开始鼓励本国商人到暹罗等地买米回国,韩江三角洲作为当时国内最严重的粮食短缺地区之一,洋米入口利润更加丰厚(陈春声,1992:43—36,54—57),位于韩江入海口的澄海县很快成为国内帆船运输业最发达的地方之一:

惟是邑自展复以来,海不扬波,卒操奇赢,兴贩他省。上溯津门,下通台厦。象犀金玉与夫锦绣皮币之属,千艘万舶,悉由澄分达诸邑。其自海南诸郡转输米石者,尤为全潮所仰给。每当春秋风信,东西两港以及溪东、南关、沙汕头、东陇港之间,扬帆捆载而来者,不下千百计。高牙错处,

^⑤ 嘉庆《澄海县志》卷一四,《赋税》。

民物润丰……为海隅一大都会。^④

前述乾隆年间樟林商业街区的扩大,“六社八街”格局的形成,为“八街”商人所控制的火帝庙地位的上升,都是在这样的背景下出现的。

潮州沿海百姓至迟从汉唐以来就一直进行海上贸易,从中获利颇丰,这种地方文化传统与王朝的法令之间的关系,直接影响地域社会的历史面貌。其实,不管朝廷的制度如何,海上贸易的活动始终在进行着,所不同的,是由官方界定的在海上活动的人的身份的变化,以及贸易活动性质的差别。从这个角度来看,樟林的故事可视为地域社会整体历史脉络的一个环节,樟林港的兴起与衰落,与更大范围的地域社会的“转型”有着密切的关系。这种关系,在1860年代汕头开港以后的变化中,有更明显的表现。这一时期樟林地方政治与已经成为“侨乡”潮汕社会的关系,作者另由专文讨论(陈春声,1997),恕不赘述。

从以上的讨论中,可以注意到,地域社会的市场结构、贸易格局之类具有“经济”意义的事情,与樟林社区内部社会、文化因素的变动有着重要的关联,而地域社会的经济变动,在很大程度上又为朝廷和地方官员的政治决定所影响。这种情况,一方面说明要用“整体历史”的观念去理解地域社会的历史脉络。另一方面也证明,将乡村置于地域社会的脉络之中,对更深刻地理解乡村的故事与国家历史的关系,具有方法论上的重要意义。

六、简短的结语

本文试图通过对樟林这个村落的考察,表达有关传统中国乡村社会研究方法的一些思考。首先,在是否更接近“事实真相”的意义上争论“口述资料”和本地人记述的学术价值,是没有价值的。研究者的责任不在于指出传说中的“事实”的对错,而是要通过对百姓的历史记忆的解读,了解这些记忆所反映的现实的社會关系是如何在很长的历史过程中积淀和形成的。正是在这个意

^④ 嘉庆《澄海县志》卷八,《埠市》。

义上,“口述资料”和本地人的记述,可能更深刻地反映了乡村历史的“事实”和内在脉络。其次,当研究者在与“国家制度”相对应的意义上,使用“乡村社会”这一概念的时候,有必要考虑在什么样的前提下或程度上,“乡村社会”可以作为一个具有“均质性”的分析概念被使用的问题。如果在运用这类概念时能多一点自觉,我们对乡村社会生活的理解要丰富和深刻得多。又次,在樟林一类在地域社会中有重要地位的乡村中,我们可以见到地方官员直接干预乡村事务的大量例证,而更重要的是,乡民观念中关于来自国家的“正统性”的理解,如何在乡村的组织结构和日常事务中有意无意地表达出来。再次,要用“整体历史”的观念去理解地域社会的历史脉络,而将乡村置于地域社会的脉络之中,对更深刻地理解乡村的故事与国家历史的关系,具有方法论上重要的意义。

参 考 文 献

- 陈春声(1992):《市场机制与社会变迁:18世纪广东米价分析》,中山大学出版社。
- (1993a):《社会史研究应当重视田野调查》,《历史研究》第2期。
- (1993b):《从“游火帝歌”看清代樟林社会——兼论潮州歌册的社会史资料价值》,《潮学研究》第1辑,汕头大学出版社。
- (1994):《樟林港史补证三则》,《潮学研究》第2辑,汕头大学出版社。
- (1996):《嘉靖“倭乱”与潮州地方文献编修之关系——以〈东里志〉的研究为中心》,《潮学研究》第5辑,汕头大学出版社。
- (1997):《“八二风灾”所见之民国初年潮汕侨乡——以樟林为例》,《潮学研究》第6辑,汕头大学出版社。
- (1999):《信仰空间与社区历史的演变——以樟林神庙系统的研究为中心》,《清史研究》第2期。
- (2000):《村落历史与天后传说的演变——以樟林的四个天后宫为例》,《潮学研究》第8辑,花城出版社。
- (2001a):《从“倭乱”到“迁海”——明末清初潮州地方动乱与乡村社会变迁》,《明清论丛》第2辑,紫禁城出版社。
- (2001b):《〈历代宝案〉所见之清代潮州商人海上贸易活动》,《潮学研究》第9辑,花城出版社。
- (2001c):《正统性、地方化与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义》,《史

学月刊》第1期。

陈春声、陈文惠(1994):《社神崇拜与社区地域关系——樟林三山国王的研究》,《中山大学史学集刊》第2辑,广东人民出版社。

陈达(1938):《南洋华侨与闽粤社会》,商务印书馆。

陈国梁、卢明(1937):《樟林社会概况调查》,中山大学社会研究所。

陈历明主编(1985):《潮汕文物志·塘湖刘公御倭保障碑记》,汕头市文物管理委员会。

陈汰余:《樟林乡土志略》。

陈忠烈(1994):《明清以来广东民间“天后”女神崇拜与社会经济的发展》,《广东社会科学》第5期。

澄海县博物馆(1987):《澄海县文物志》,铅印本。

东里镇志编撰办公室(1989):《东里镇大事记,1911年以后》,油印本。

黄光舜(1996):《闲堂杂记》卷四,《附录·灵感宫》。

黄光武(1996):《嘉庆十年澄海二林通匪案——兼谈樟林新兴街、新围天后宫的有关历史问题》,《潮学研究》第5辑,汕头大学出版社。以及该文所附林圣渠、林圣旭、林修伟《咸惠公与新兴街》。

李绍雄(1990):《樟林沧桑录》,政协澄海县委员会东里镇联络组、澄海县文学艺术工作者联络会。

李献璋(1995):《妈祖信仰研究》(中译本),澳门海事博物馆年版。

刘志伟、陈春声(1998):《历史学本位的乡村社会史研究》,《中国历史学年鉴(1997)》,中华书局。

汕头市史志委员会(1960):《汕头百年大事记:1858—1959》。

尹佩绅(1819):《樟林镇鼎建风伯神庙碑记》(嘉庆二十四年),《凤山记序》,道光七年刻本。