

山西乡村社会的村际神亲与交往^{*}

王守恩

本文初步探讨了山西民间信仰中神亲关系缔结的因缘、概况及此关系的属性与功能。村际神亲在山西普遍存在，它是村落之间以共同信奉的民间神灵为纽带而形成的一种虚拟亲属关系。这种文化建构将村际的地缘关系亲缘化、世俗联系神圣化。本无亲缘关系的不同村落群体由此成为亲属集团，在信仰领域保持了联系，其世俗交往也从无到有或由少到多。既维系了共同信仰、又培养了亲属感情的神亲关系是乡村社会整合、凝聚、和谐的重要资源。

关键词：山西 乡村社会 民间信仰 神亲链 虚拟亲属 村际关系

作者：王守恩，1954年生，历史学博士，山西大学历史文化学院副教授。

一、引言

村落由同居一处的地缘群体组成，它是农村社会的基层组织。传统时代的村际交往虽然较少，但与世隔绝的桃花源实际上并不存在。由于种种原因，村落之间必然发生这样那样的关系。导致村际发生关系的因素包括地域相邻、市场交易、互通婚姻、资源共享与争夺等，而民间信仰亦为其一，它对村际关系既有消极影响又有积极作用。源于民间信仰的争执可以引起或加剧村落之间的世俗冲突。这种信仰还可成为村际权利纷争的反映和手段。但在多数场合与一般状态下，共同信仰是村际建立友好联系的精神纽带、增进世俗往来的神圣资源。民间信仰在村际关系中的这种作用在社会转型中延续下来，至今仍然存在。因此，相关研究对我们认识农村社会的历史与现实均有一定价值。

对于民间信仰在村际关系中的积极作用，已有学者做了一些探讨。例如：1988年，美国的杜赞奇以“文化网络”的概念考察国家政权与乡村社会的互动及华北村庄内部、村落之间的关系。这一“文化网络”中的“宗教”，实即本文所论的民间信仰。他根据组织规模和联合原则把乡村民间信仰组织分为4种类型，即村中的自愿组织、超村界的自愿组织、以村为单位的非自愿组织和超村界的非自愿组织，并论述了超村界自愿、非自愿组织在村际关系中的作用。^①日本的冈田谦在台湾汉人村落研究中使用了“祭祀圈”概念，来指“共同奉祀一个主神的民众所住之

* 本文是教育部人文社会科学研究规划基金项目“改革开放以来山西民间信仰的复兴与演变”（编号10YJA730014）的成果之一。

①（美）杜赞奇著《文化、权力与国家：1900～1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，2003年，第85～93页。

地域”。^① 20世纪70年代以后,台湾地区的一些学者发展了祭祀圈理论,把祭祀圈和地方组织结合起来考察。其中,林美容在完善祭祀圈定义的基础上,又提出“信仰圈”概念。她“以祭祀圈一词来指涉地方居民因共同对天地神鬼之信仰而发展出来的义务性的祭祀组织,而以信仰圈一词来指涉以一神为中心的区域性信徒之志愿性的宗教组织”。^② 联庄、乡镇祭祀圈和跨乡镇的信仰圈都可影响村际关系。在林美容对它们的专题考察中,这种影响清晰可见。^③ 近些年来,一些大陆学者也把祭祀圈、信仰圈理论引入了区域社会研究,或多或少都揭示了民间信仰对于村际关系的意义。^④

在对山西民间信仰的考察中,笔者也看到了祭祀圈、信仰圈的存在。同时,笔者还发现了一个颇为有趣的现象,即一些村落之间结为神亲。通过神亲的缔结,村落之间建立起长期的亲密关系,维系了稳定的友好往来。据笔者所知,迄今为止,宗教学界对此尚未做过专题研究。^⑤ 本文拟对山西乡村社会的村际神亲与交往进行初步探讨,以期揭示除祭祀圈、信仰圈以外村落与外部世界联系的另一种方式,丰富我们对民间信仰在村际关系中所起作用的认识。

二、神亲的定义与属性

什么是神亲?同治《榆次县志》曰“凡遇旱请神,两村互为迎送,谓之神亲。或迎龙神,或迎狐大夫,或迎李卫公,或迎麻姑,或迎小大王。”^⑥ 结合太谷等县的村际神亲来看,这一定义失之过简,实际情况相当复杂。

首先,各门神亲不一定是两村所结,有几个乃至更多村落共结一门神亲者。其次,据以结亲的纽带神虽然多为雨神,但亦有职司其他者。每门神亲中的纽带神不一定只有一位,有的是数位。除了龙神、狐大夫、李卫公、麻姑、小大王以外,还有别的纽带神,各地可谓形形色色、为数颇多。再次,结为神亲的村落不只是遇旱请神、互为迎送,而是多有固定的时间、不论遇旱与否都定期迎送。

① [日]冈田谦《台湾北部村落的祭祀圈》,《民族学研究》1938年第4期。

② 林美容《台湾民间信仰的分类》,《汉学研究通讯》1991年第10卷第1期。

③ 林美容《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《中央研究院民族学研究所集刊》1987年总第62期《彰化妈祖的信仰圈》,《中央研究院民族学研究所集刊》1990年总第68期《由祭祀圈到信仰圈:台湾民间社会的地域构成与发展》,张炎宪主编《第三届中国海洋发展史研讨会论文集》,台北:中央研究院三民主义研究所,1988年,第95~125页《台湾区域性祭典组织的社会空间与文化意涵》,徐正光等主编《人类学在台湾的发展——经验研究篇》,台北:中央研究院民族学研究所,1999年,第69~88页。

④ 例如陈运飘《粤西桂圩地区“祭祀圈”研究》,《岭南文史》1993年第3期。郑振满《神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证》,《史林》1995年第1期。刘铁梁、赵丙祥《联村组织与社区仪式活动——河北省井陘县的调查》,王铭铭等主编《乡土社会的秩序、公正与权威》,北京:中国政法大学出版社,1997年,第205~257页。钱杭《忠义传说、祭祀圈与祭祀组织——浙江省平阳县腾蛟镇薛氏忠训庙的历史与现实》,《史林》2002年第1期。刘志伟《大洲岛的神庙与社区关系》,郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》,福州:福建人民出版社,2003年,第415~437页。朱炳祥《摩哈苴彝村“出行”群体与地域关系结构——“祭祀圈模式”解释力的局限》,《武汉大学学报》2007年第6期。

⑤ 陈泳超的《“接姑姑迎娘娘”走亲习俗解读》(载于2007年6月12日的《中国社会科学院院报》)一文探讨了山西省洪洞县羊獾、历山等村的“亲戚”关系与“走亲”活动,揭示了娥皇、女英作为本地神灵的特性——“历史化、祖先信仰及其世俗化”,论述了娥皇、女英信仰的地域依附性以及主流文化与民俗文化的异同。该文是对娥皇、女英信仰的民俗学考察,其重点也不是民间信仰与村际交往的关系。不过,该文对笔者亦有启发,为此谨向陈先生致谢。

⑥ 同治《榆次县志》,卷七,风俗,第三页。

最为简单的情形是两村因一神而结神亲。例如：离石县的德岗村与马家村就是如此。相传德岗村青年任国吉砍柴积至万担，点火自焚炼金身而成神仙。“德岗任户为任神仙之家族，马家村郭户为任神仙之舅族”。两村因此成为亲属，经常一起向任神仙祈雨，“显其亲近”。^①

如果纽带神不止一位，则往往是来自不同村落之神具有亲属关系，村落据此结为神亲。例如：榆次县后沟村的龙王之妻是龙田村的一位于姓女子。相传一次后沟龙王被请到龙田祈雨，该女子站在楼上观看，说要嫁给龙王，说罢坠楼而亡。村民都说“这是龙王爷娶上走了”。龙田村为她塑像，就是龙王娘娘，也供入后沟村的龙王殿内。从此两村结为神亲。^②

较为复杂的情形涉及多位神灵和多个村落。洪洞有门神亲就涉及4位神灵。该县的羊獬村与历山相距70余里。当地相传“尧籍羊獬，舜籍历山”。“尧王访贤，历山遇舜，视其才貌出众，智慧绝伦，便邀朝重用，并嫁二女娥皇女英为妻”。此后两地便成了联姻亲眷。历山人“称舜为爷爷，称尧女娥皇、女英为娘娘【意为奶奶】。羊獬人称舜为姑父，称娥皇、女英为姑母”。^③羊獬、历山村人分别自认是尧、舜的后代，但对他们而言，尧舜及其妻女既是祖先、又是神灵；特别是娥皇、女英，更成为当地民间信仰中有求必应的全能之神。羊獬、历山分别是女神的娘家、婆家，两村因此而成为亲家。因为舜比尧小一辈，所以历山人原则上比羊獬人小一辈，要称羊獬人表叔或表姑。但因现实中年龄辈分的差异，他们通常都含糊地互称“亲戚”。每年农历三月初三，羊獬人到历山接姑姑回娘家，到四月二十八再由历山人到羊獬迎娘娘回婆家，当地人谓之“走亲”。随着走亲活动年复一年的进行，娥皇、女英信仰遍及从羊獬到历山之间的二十多个村落，生出许多与神有关的传说及崇拜活动。“这些因着各种缘由与娘娘相关的村落居民……也统成了羊獬和历山人的‘亲戚’”。^④这门神亲所包括的村落逐渐增加到了20多个。

另外，神亲并非只是村际所结，这一点详见余论所述。

综合本人所知的各种情况，笔者在此拟对神亲做一个较为宽泛的定义：神亲即神缘亲属。它是山西乡村一些居民群体之间以共同信奉的民间神灵为纽带而形成的一种亲属关系；通过确立神灵之间的亲属关系及人与神之间的攀亲，若干没有血缘、姻缘关系的居民群体结成了亲属集团。

这种以民间信仰为纽带而形成的神缘亲属关系不同于血缘、姻缘亲属关系，它属于人类学所称亲属关系中的虚拟亲属。

“严格说来，所谓亲属关系，是一个民族或群体在具有血亲与姻亲关系的人群中依各自不同的需要选择了一小部分，并辅之以为了某种特殊需要的非血缘与姻缘关系的部分所进行的文化建构……文化性质（而不是生物性质）是亲属关系的本质特征”。“没有血缘与姻缘关系的人也可以成为亲属。这有两种情况：一种情况是‘虚拟亲属’，即非血缘或姻缘联系而构成的亲属，如通过干亲（fictive kingship）、收养、结义、攀亲等方式所形成的亲属；另一种情况是有些民族（如新几内亚）认为同一个地方居住、吃同一块地里长出的东西便是亲属”。^⑤

笔者认为：尽管本文所论的神亲尚未进入人类学研究的视野之中，但它符合人类学关于虚拟亲属的定义（通过干亲、收养、结义、攀亲等方式所形成的非血缘或姻缘联系而构成的亲属），所以也可说是一种虚拟亲属。个人通过干亲、结义、攀亲等方式形成的虚拟亲属如义父母子女、结拜兄弟姐妹在乡村社会并不少见。村际神亲则将这种亲属关系由个人之间延伸到了村落之际。

① 李文凡主编《离石县志》，太原：山西人民出版社，1996年，第790~791页。

② 侯娟《明清以来的民间信仰与乡村基层组织——以山西榆次八社十三村为例》，山西大学硕士学位论文，2008年。

③ 李学智《舜耕历山在洪洞》，《洪洞文史资料》，1993年，第6辑，第178页。

④ 陈泳超《“接姑姑迎娘娘”走亲习俗解读》，《中国社会科学院院报》，2007年6月12日。

⑤ 朱炳祥《社会人类学》，武汉：武汉大学出版社，2004年，第85~86页。

神亲不仅具有虚拟亲属的属性,而且作为神缘亲属比血缘亲属、姻缘亲属更能显示亲属关系是文化建构的本质特征。村际神亲是乡村民众的一种文化创造。不同村落的居民之间由此建构起社会关联,成为具有亲缘关系的虚拟亲属群体。

三、村际神亲缔结的因缘与概况

作为一种文化创造,任何村际神亲的缔结都以共同的神灵信仰为其神圣基础。此前一些村落已有一定的世俗联系,但即使如此,对神的共同信奉仍然是其结为神亲必不可少的因缘。近几年中,笔者对太谷及其邻县112个村落做了田野调查。现据所得将村际神亲缔结的因缘与情况概述于下。^①

一些村落在世俗联系的基础上进而结为神亲。以下数例即属这一类型。

东、西怀远分属太谷、徐沟两县,但两村相邻,同在乌马河北岸,历来隔畔种地,和睦相处。据民间传说:有一年农历七月初一日,乌马河发源地山洪暴发,洪水由东向西直泻而下。两村人引水浇地,合力捞出顺水漂来的一根木头,商定锯解平分。开锯后,从锯缝中流出血色水汁,散发出脂粉香味。人们认为此乃神圣借木临凡,于是停锯,雕成一尊女神之像,名曰圣母,俗称娘娘。两村各建一座圣母庙,并结为秦晋之好,东怀远为神之娘家,西怀远为其婆家,每年七月初一日迎娘娘。第一年西怀远到东怀远迎亲,第二年东怀远从西怀远迎回,如此周而复始,虔诚敬奉。此后洪水不再泛滥,人民安居乐业。^②村人向她求儿女、求钱财、求治病,求什么的都有,相传她是有求必应。实质上,她是东、西怀远两村共同塑造的村落保护神。这两个村落地域相接,共享乌马河水的恩惠、同受洪水泛滥的威胁,利害一致,休戚与共。在此基础上,村民创造出圣母娘娘这个两村紧密交往的神圣象征,并且结成神亲,以加强两村的友好关系。

同在乌马河南畔的阳邑与禅坊也是紧紧相邻,而且禅坊最早的居民就是从阳邑迁去的。阳邑的富人在村东五里建了法兴寺,常去参禅;一些村人为其看庙,遂定居于此,并名之为禅坊,意为“阳邑富人的禅坊”。阳邑、禅坊两村通婚较多,而且禅坊没有理发店、村民理发须去阳邑。清代乌马河水漂下木头,两村人共同捞出,用之雕成龙王爷、龙王娘娘、龙子龙孙,在禅坊合建一座龙王庙,并且结为神亲:阳邑为龙王娘娘的娘家、禅坊为其婆家。每年二月十八日,阳邑人抬回龙王娘娘,祈求风调雨顺,九月初九再送回禅坊。阳邑、禅坊不仅相邻、通婚、共享乌马河的水资源,而且禅坊有部分村民来自阳邑的历史记忆、在某些世俗功能上又依赖阳邑;因此,两村形成共同的龙神信仰,结为神亲,扩大交往。

新戴与旧戴是由共同敬奉狐爷而结神亲的。狐爷即春秋时期晋国的大夫狐突,山西不少村落将其奉为雨神,太谷乡民认为他还掌管冰雹。新戴村“原名龙凤庄。明洪武五年,旧戴村遭象峪河水患,部分灾民迁居该庄,即更名新戴。原戴村始呼为旧戴村”。^③新、旧戴村分别位于象峪河南、北两侧。旧戴村原有大寺(规模较大、神灵众多、功能综合的主要村庙)。新戴村没有新建大寺,仍与旧戴村共有一座大寺。新戴村建了老爷庙(关帝庙),里面还供有作为雨神的狐爷。两村因此结为神亲,每年六月初一旧戴村把狐爷接走,七月初一新戴村再将其抬回。这两个村原为一村,分开后隔河相望,又在信仰功能上互相依赖:新戴人去旧戴的大寺上香,旧戴人抬新戴的狐爷求雨。这样的两个村落结为神亲,可以说是顺理成章、十分自然的。

郭堡、佛峪、王公为太谷三个相邻的山区村落,每村各有一个龙王爷。这三个龙王爷不愿享

① 除特别注明者外,文中各村情况都来自笔者田野调查中采录的口述资料。

② 太谷县东怀远圣母庙理事会《山西省太谷县东怀远村圣母庙简介》,2001年印,第1~3页。

③ 太谷县志编纂委员会《太谷县志》,太原:山西人民出版社,1993年,第26页。

受孤独，结拜成了兄弟。郭堡的白脸龙王爷是老大，佛峪的黄脸龙王爷是老二，王公的红脸龙王爷是老三。三个村落由此结为神亲，在王公合建一座龙王庙，把三个龙王爷供在其内。老大的诞辰是四月初一，届时郭堡村人把他连同老二、老三一起抬回本村过生日，并住三个多月。到老二的诞辰七月二十一日，佛峪村人来郭堡把这三兄弟抬到佛峪庆贺、小住。到十月初一老三诞辰，王公村人来佛峪抬三个龙王回到王公庙中。如此循环，年年相同。除了过年上供以外，每年元宵节期间三村都要共同敬神，联合起来在王公龙王庙大闹社火。三村共享山地资源，例如养羊的牧草。除了地域邻接以外，这应是其结为神亲的世俗因缘。

有些结为神亲之村落并不相邻。例如任村与东阳相距八里，中隔有村。任村在太谷境内。东阳则隶属于榆次县，村中经商者较多。这些商人常到任村的财神庙、义和源批发商品。任村人则在每年的腊月逢双日到东阳赶集。两村都用津水河之水浇地，并且通婚现象也多。20世纪20年代，东阳人来到任村，商定以较为灵验的任村龙王为纽带缔结神亲。此后每年的六月初一日东阳人到任村抬龙王爷，在东阳住一个月后，七月初一日由任村人抬回。两村原有商业来往，互通婚姻，并且属于同一水利系统，这是其结为神亲的世俗基础。而任村较为灵验的龙王爷，则是两村结为神亲的精神纽带。

位于太谷西北部的平原村落西贾，与地处东南山区的石堡寨远离七八十里。石堡寨四周群山环绕，草木茂盛，吸引了西贾村民到此放羊。擅长放羊的石堡寨人后遂揽下西贾的羊为其放牧，有的还娶了西贾姑娘，在西贾买房置地，安家落户；石堡寨的姑娘有的也嫁到了西贾。西贾人遇到天旱、求本村龙王无效时，要去外村抬神祈雨。那些迁来的石堡寨人说该村的龙王特别灵验，于是西贾村民就去石堡寨抬龙王。开始时是偷着抬，后来两村便结成神亲。一遇天旱，西贾人就大张旗鼓地去抬；即使不旱，每年的六月十三日西贾人也要抬石堡寨的龙王回来小住。此例与任村、东阳之例相似，神亲关系是龙王信仰对两村之间经济交往和人亲关系的升华。

一些村落在结为神亲之前根本没有实际的世俗联系，它们结亲的原因全都是对神灵（主要为雨神）的共同信仰。多数情况是本村雨神不灵、需要外出抬神求雨的村落从某一途径得知某村雨神较为灵验，就会经常去抬请；或者起先并无特定对象，这次抬某一个村之神，下次抬另一个村之神，抬来抬去逐渐碰上哪一个村的神较灵，以后遂固定地、经常地抬此村之神。简而言之，就是一些村落的信仰功能不能满足某种需要、因而依赖能够补其不足的村落，由此就与该村结成了神亲。

在这一类型中，有的村落是通过与灵验之神攀亲而与其所在村落结为神亲的。例如：太谷的南郊与榆次的德音相隔50里，本来没有什么世俗交往。但相传南郊村的龙王爷原为德音村人，名叫焦疙瘩，是南郊村的外甥。天旱之时，他给舅舅家西瓜地，在地里滚了滚干地就湿了；另外，他还给周围村庄降下雨来。因此，他死后成了南郊村的龙王爷，称为焦爷爷，其灵验远近闻名。这一传说使德音与焦爷爷攀上了亲，该村遂与南郊结为以焦爷爷为共同敬奉对象的神亲。

因焦爷爷而与南郊结为神亲的村落不只是德音。据太谷石亩村人说，石亩及榆次的东阳与南郊村也是神亲，共奉焦爷爷。此外，太谷小郭村人亦言其村与南郊是神亲。每年六月初一小郭去抬焦爷爷，七月初一南郊再抬回去。七月初六是焦爷爷诞辰，小郭村人也去祝寿。石亩、东阳、小郭与南郊连传说中的人亲关系也没有，其神亲之缔结可以说是纯由对焦爷爷的共同信仰所致。

与南郊、德音的情形相似的是，太谷的西杏林与惠安村因共同信仰狐爷结了神亲，而西杏林村是惠安狐爷的舅舅家，天旱时就抬他求雨。狐爷庙每年四月初八有会，西杏林人去了才能开戏。这位狐爷掌管的冰雹，也从来不打西杏林。

有些村落的神亲结得颇具戏剧性。例如：太谷念沟村的龙王以灵验著名。下丁里村属于榆次县，与念沟相距八、九十里。两村结为神亲之事，在《太谷县志》中有如下记载“境内念沟村有龙王庙，庙内供奉木雕龙王。附近村民每遇天旱，入庙祈祷。清末，榆次下丁里村将龙王偷走。

念沟状告丁里。县令以为美事，遂令两村结为‘神亲’。自此，两村抬龙王祈雨成俗。”^① 据此可知，念沟与下丁里之间原无交往，神亲之结源于两村因信仰同一龙王而发生的对其雕像的争夺。县令巧妙地化解争端，令两村结为神亲。据村民口述，因此龙王而结为神亲者不仅是念沟与下丁里，还有官寨、上窑子头、下窑子头、小店、南岭、水峪、麻地沟、五科、塔寺、白燕、上丁里，一共 13 个村都是神亲。念沟龙王之庙乃由这 13 个村合修共有。

念沟与下丁里两村神亲的结成经历了一番冲突。与此不同的是，绝大多数村落缔结神亲的过程都是和平友好的。例如：太谷的西庄在东山上，有一次大雨冲了该村的狐爷庙，其像顺河漂流而下，在西崖被村人捞住。西崖人也信狐爷，把狐爷送回了西庄，西庄人就让狐爷拜认西崖为舅家。此后两村就结为神亲。

有些村落神亲的缔结以神像的制作为特殊契机，不过其根源仍是对灵验之神的共同信仰。

太谷的东里与榆次的车辋相距五、六十里，两村由共同信仰李靖而结神亲。相传东里村某庙的老和尚梦见李靖让他用一棵树为其制作神像，并显示了这棵树的模样。老和尚到处依样寻找这棵树，最后在车辋村找到了，和梦里看见的一模一样。得到车辋的允许后，老和尚砍倒此树，用其木头做了神像，供在东里的庙中。由于制作神像的树木是车辋的，因而两村结为神亲。

太谷朴头与北山头两村共奉一个叫做小大王的龙王爷，因而结为神亲。北山头村人在朴头村的耕地边上刨出一截杨树根，回去雕刻成一尊小神像，把他奉为本村的龙王爷。因为木头是朴头村的，所以该村就成了小大王的姥姥家。每年七月十二日北山头小大王庙有会，朴头村人届时都去赴会。

太谷村际的神亲现象颇为普遍。除了上述之例外，结为神亲的村落还有不少，这里不再举述。有些村落如范村、小白、牛许因本村雨神不灵，而与不止一个拥有灵验之神的村落结为神亲。威灵显赫、名气很大之神所在的村落，如念沟、石堡寨、南田寿等，则有许多村落与之结为神亲。

四、神亲关系在村际交往中的功能

在所有社会中，亲属关系都起重要作用。前工业社会更是“以亲属关系为基础”的。^② 每一个人的生活都需要亲属关系的支撑。而且，“很多种类的社会群体是靠亲属关系来结合的……亲属关系是构成社会组织的单个的最重要的因素”。^③ 家庭、宗族、亲戚群体纯由亲属关系构成。而村落这种地缘群体实际上也是地缘关系与亲属关系交织互动的产物。“虽然地域的联系是强有力的，产生并维持人类群体，但通常要依靠血缘与姻缘联系来加强它的力量”。^④ 村落群体离不开亲属关系这种基础性、建构性因素，它也是连结、维系村落群体的纽带之一。

正因为如此，中国乡村社会才很长久地重视亲属关系。除了血缘、姻缘亲属之外，人们还将亲属关系加以扩展，在个人之间建立起义父母子女、结拜兄弟姐妹等虚拟亲属关系；而山西的村际神亲则把世俗亲缘引入神圣的信仰领域，把虚拟亲属关系扩展到了群体之间、村落之外，不同的村落由此结成了亲属群体。

作为一种文化建构，亲属关系的功能就是满足人们交往与合作的需要。亲属称谓体现了人们的相互关系，规定了各自应有的权利、义务以及彼此相待的态度、行为。亲属之间有着密切的联系与互助，虚拟亲属也是如此。例如结拜兄弟姐妹，即情同兄弟、亲如姐妹，重要节日、婚丧嫁

① 太谷县志编纂委员会 《太谷县志》，第 575 页。

② 汪宁生 《文化人类学调查：正确认识社会的方法》，北京：文物出版社，2002 年，第 114 页。

③④ 朱炳祥 《社会人类学》，第 87 页。

娶都有礼尚往来，在需要帮忙时都会互相帮助。

神亲也是民众的一种文化建构，其意义可以借用费孝通对名义收养的论述来表达，即“通过象征性的亲属关系称谓和礼仪形式来建立一种新的与亲属关系相似的社会关系”。^①这种与亲属关系相似的社会关系，也就是虚拟亲属关系。神亲是人借助和通过神进行互动的一种方式。在乡村社会，亲戚是人们对外交往的主要对象，个人、家庭、宗族都以此构建关系网络、扩张自己势力。与此相似的是，村际神亲成为村落对外交往的主要对象。它把亲戚关系延伸、扩展到了不同的村落群体之间。结为神亲的村落有些是相邻的，不相邻的多在一个县内；少数越出县境，但也在相邻之县，仍可算是同乡。乡村民众本来就有把地缘关系亲缘化的倾向，对邻居和同村之人使用亲属称谓、按照辈分称呼，并把同乡之人称为乡亲。而村际神亲又将地缘关系的亲缘化进一步具体化、神圣化和制度化，使不同的村落群体之间有了稳定持续的集团关联，形成并长期保持着如同亲属的密切关系。不论是紧紧相邻还是相距颇远，不论是先前已有世俗联系还是并无交往，也不论神亲之结是友好交往的积淀还是神灵争端的化解，结为神亲之后，村落之间在信仰领域保持了联系，定期为共信之神一起举行敬奉仪式。这种仪式既是若干村落群体信仰、感情、需求的表达，又是其社会交往的一种形式。而且，它还起着促进村落之间其他世俗交往的作用。以前本无世俗交往的村落通过缔结神圣亲缘而有了这种交往。以前已有世俗交往的村落则由神亲关系使此交往神圣化、亲属化，因而从少到多、日益频繁密切。下举数例，以示一般。

洪洞结为神亲的羊獬、历山年复一年地举行走亲活动——接姑姑、迎娘娘。“参加迎送的人每年都不下千余左右，规模宏大，形式隆重。特别是双方在亲戚到来的头一天，各家各户便都自动地打扫房屋，拆洗被褥，杀猪宰羊，准备佳肴，以资接待”。迎送之日，“两地都是彩旗招展，锣鼓喧天，鞭炮声、铙炮声响彻云霄。男男女女都穿着节日的盛装，在古庙汇成一片彩色的海洋”。^②这一活动至少已经延续了几百年。在“文革”时期，村民仍然冒着危险、乔装打扮地秘密进行，“很多人因此被拘留、坐牢，也都在所不辞”。^③从羊獬到历山往返要用三天两宿，羊獬人在历山、万安各住一宿，并在西乔庄等村吃饭。羊獬、历山之间的20多个村“或有娘娘神庙，或只设香案锣鼓接驾。他们或负责全部食宿，或专门负责‘腰饭’（全部停下午中饭），或沿途供应茶水点心请走亲人员随意吃喝。虽然对娘娘的供奉程度和形式不同，但对于‘亲戚’的认同感却是没有差别的”。^④负责中途住宿的万安建有娘娘庙，命名为圣母行宫。“圣母行宫建起以后，万安人和羊獬村开始了正式往来。万安人和历山人一样，也是称娥皇、女英为娘娘，称舜为爷爷，每年大小节日都依礼往来”。^⑤就是在平时，这门神亲内的村落之间也有亲属般的互助。一年冬天，一个羊獬人到历山拉煤，行至西乔庄时车辕断裂，难以前行。西乔庄人得知其来自羊獬，纷纷上前帮助，为其修车喂马，羊獬人则被请到“亲戚”家吃饭取暖。等到把车修好后，西乔庄人才送羊獬人出村。^⑥简而言之，这二十多个村落以汾河为界，河东人随羊獬，河西人随历山，形成了两个虚拟亲属村落集团。这两个集团各自内部以及彼此之间都保持了如同亲戚的友好关系。

太谷的东怀远与徐沟的西怀远结为神亲后，每年七月初一的迎娘娘活动加深了村民共同的圣母信仰，并使村际关系更加融洽。迎娘娘是两村每年一度的神圣庆典，其仪式和嫁娶迎亲基本一

① 费孝通 《江村经济》，上海：上海人民出版社，2006年，第64页。

② 李学智 《舜耕历山在洪洞》，《洪洞文史资料》，1993年，第6辑，第180~181页。

③④ 陈泳超 《“接姑姑迎娘娘”走亲习俗解读》，《中国社会科学院院报》，2007年6月12日。

⑤ 李学智 《舜耕历山在洪洞》，《洪洞文史资料》，1993年，第6辑，第182页。

⑥ 杨玮 《宋元以来洪洞娥皇女英信仰与区域社会空间秩序的建构》，山西大学高校教师人员硕士学位论文，2008年。

样。西怀远人以盛大仪仗把娘娘迎出东怀远圣母庙后，先转遍东怀远全村，然后抬回西怀远，再转遍本村，最后送入其庙，为其献祭演戏。值得注意的是，这一活动中有个世俗嫁娶所无的仪式，即两村交换聚宝盆。西怀远人去迎娘娘时，有一少女手捧一个纸扎聚宝盆随行。到东怀远庙中后，她把这一聚宝盆留下，东怀远人把本村一个同样的聚宝盆交到此女手中，由她带回西怀远。第二年东怀远到西怀远迎娘娘，也遵循上述的程序与仪式，并也与西怀远交换聚宝盆。这是两村共享资源与财富的象征。在世俗交往中，两村之间的土地买卖、互通婚姻也增多了。此外，随着迎娘娘活动的进行，这门神亲还由两村扩展为四村。东、西怀远北面的冯家堡、清德铺（属徐沟县）当年曾为东、西怀远缔结神亲进行说合；东、西怀远之间以前没有大路，迎娘娘要经过冯家堡、清德铺，两村皆以水果、茶水招待。因此，两村加入这门神亲，冯家堡成为娘娘的姑姑家，清德铺成为娘娘的姨姨家。当然，最为亲近的还是东、西怀远。2001 年，在中断了几十年之后，这两个村恢复了抬娘娘活动。当年村民刊印的一本小册子中有民谣曰“两村友好万年存”。^①

均属太谷的西贾与石堡寨结成神亲后友情更加深厚，通婚和移居大为增多。民国年间，石堡寨有三十来户人家，其中就有十几个姑娘嫁到西贾，还有十家搬到西贾落户。就连西贾村的羊，走在石堡寨的山路上也能避开有蛇的地方。1949 年以后，两村交往仍然不断。西贾人虽不再到石堡寨抬龙王，但盖房、做家具时就去该村买木头，或是买下该村旧房拆出木料运回西贾村用。

清代、民国太谷的东里和榆次的车辋两村有不少民户结为亲家。两村各有一个在村中地位重要、影响巨大的商业大家族，即东里乔家和车辋常家。这两个家族生意上没有多少来往，但通婚很多，两家都有不少姑娘嫁给对方。两村之间的这种人亲关系是神亲关系的基础还是产物？村民没有给出确定的答案。但可以肯定的是，两村缔结神亲的具体时间很早，两村之人对此都已失忆。两村的通婚则主要发生在清代、民国。从这点来看，神亲关系似乎为因，人亲关系乃是其果。神亲关系对这两村世俗交往的增进也是有迹可寻的。

太谷的念沟和榆次的下丁里之间的联系也是由缔结神亲建立起来的。结为神亲后，龙王成为村际友好的神圣象征。每年六月十六日，下丁里都与上丁里、岂家庄三村联合到念沟抬龙王。抬回来后，先在岂家庄、继在上丁里供奉，七月初二日抬到下丁里举办庙会，祭神演戏。庙会完毕，念沟村人来把龙王抬回。直到民国年间，此举一直未断。通过这一活动，念沟和下丁里的村外交往都有了扩展。而且，在笔者的调查中，两村之人都对县志记载的清末因争夺龙王而打官司之事一无所知，连 1912 年出生的年龄最长者也是如此。村民们的这种“历史失忆”，或许正可表明结为神亲后两村已经化干戈为玉帛，村际关系日趋于好。

结为神亲的村落一方修庙，即使不是共同信奉的纽带神之庙，有时另一方也会捐资相助。例如道光六年太谷阳邑重修净信寺，禅坊村就施银 20 两、钱 80 千。^②元宵节期间，一些神亲村落的社火也互相来往。由念沟龙王结成神亲的 13 个村落，则于此时都到念沟敬龙王、唱秧歌。在平时，结为神亲的对方村落有人来到本村，即使不认识也会管饭。例如：太谷西杏林人去了惠安，惠安村人管饭。东里村人到了车辋，也能得到食宿款待。榆次的后沟与龙田两村之人即使互不认识，也按亲戚关系接待，管吃管住。近些年来后沟开发的古村落旅游，对龙田人还免收门票。^③

① 太谷县东怀远圣母庙理事会《山西省太谷县东怀远村圣母庙简介》，2001 年印，第 5~7 页。

② 《重修净信寺碑记》，道光六年，史若民、牛白琳《平、祁、太经济社会史料与研究》，太原：山西古籍出版社，2002 年，第 449 页。

③ 侯娟《明清以来的民间信仰与乡村基层组织——以山西榆次八社十三村为例》，山西大学硕士学位论文，2008 年。

当然，有些神亲村落之间也有世俗利益上的矛盾，神亲关系并不能够化解这种矛盾。例如太谷的任村与榆次的东阳，就在20世纪30年代闹过磨擦。前文已述，两村同用津水河之水浇地。该河“发源于榆次大峪山，后入太谷县境，蜿蜒西向，经任村南面再入榆次境，水流小时在榆次东阳、北社一带消失”。^①任村相对处于上游，东阳则在末端，河水流至东阳已经不多，有时甚至干涸。任村人曾在水流小时修筑土坝把水截住，东阳人用不上水，因此来任村打过架。不过，这种偶尔有之的冲突不会长久影响两村的友好关系。任村经常唱戏，外村人也常来看戏。年轻男子在此场合往往发生口角纠纷，进而起哄打架。这时任村人与东阳人总是互相支持、共同对付别村之人。

总之，民间神灵是民众创造出来为自己服务的偶像。人与神的关系反映并可作用于人与人的关系；若干村落由对灵验之神的共同信仰而结成神亲，神亲之间又通过定期举行的敬神仪式和遇灾而行的求神活动维系和密切了彼此的神圣联系、建立和增进了他们的世俗交往。笔者据此提出一个可以反映村际关系的新概念，即神亲链。这一概念可以补充祭祀圈、信仰圈理论的不足。一桩桩神亲象一根根链条，不仅联结起相邻相近之村、同属平原区或山地丘陵区之村，而且连接起相距遥远之村、平原村与山地丘陵村，形成了村际联系的重要途径。村落由此打破了村界的壁垒和山河的阻隔，建立、扩大了与外村的联系与交往。

五、余 论

山西乡村社会的神亲不只限于村际，小于及大于村落的群体之间也有。万荣县“荣河村的东、西、南三社，各社都有自己的神庙和戏台。据当地卫奋之老人回忆，1949年以前荣河村每年正月十四举办盛大的迎神赛社活动，其内容是迎请西娘娘回南娘娘庙。相传西娘娘是南娘娘的女儿，出嫁到西社，每年正月十四这天要回娘家……在南社后土庙戏台上要唱三天大戏，三天之后再回娘家送回去。这是荣河村最热闹的日子”。^②该村的西、南两社即为神亲。河津县连伯村有高媒庙。相传连伯村“原家是高媒的娘家、马家是她的外祖母家，四合村一带是她的曾外祖母家。过去，每年的三月十六各家都要请高媒下庙走亲戚，即把神龛抬出庙，放到各家敬神的地方停一天，搭台唱戏，闹红火，以示庆贺。一年走一家，三家轮流”。^③这是居于两村的三个宗族所结的神亲。大于村落的群体结为神亲的有黎城、襄垣，两县毗邻，“永结亲家”。《黎城县志》记载：相传黎城后生赵保儿曾在襄垣放羊，因打了调戏当地民女艳姑的阔少而躲回黎城广志山，病死山中。襄垣的艳姑来寻找赵保儿，也死于此。后来两县民众为其在山上建庙塑像，这两人就成了广志山的山神和仙姑奶奶。“从此两县人们每年四月十五都来这里上香。人们亲切地互称亲家。千百年来，相互来往，和睦相处”；“两县人不论男女老少，即使陌路相逢，也一见如故”。^④《襄垣县志》也曰襄垣人世代相传与黎城人“亲密无隙的关系”，“两县人相遇，不分地址、场合、职业、性别和老少，只要听出语音，便互开玩笑，甚至抹黑脸蛋、撕破衣服也不恼恨，一声‘亲家’万事皆休。嬉闹后言归正传，谈心议事无话不说。无论公事私事，两县人越境交往时，吃住无避忌，如入自家门。在外地若遇黎城人或襄垣人与人争斗，虽素不相识也必上

① 太谷县志编纂委员会 《太谷县志》，第47页。

② 段友文、卫才华 《乡村权力文化网络中的“社”组织研究——以晋南万荣通化村、荣河村和河津西王村为例》，《民俗研究》2005年第4期。

③ 冯瑞、李琦 《连伯高媒庙小考》，《河津文史资料》，1997年，第9辑，第152页。

④ 黎城县志编纂委员会 《黎城县志》，北京：中华书局，1994年，第621、724~725页。

前相助。此俗流传已久，至今不废”。^①

由此可见，神亲关系不仅在村际联系上、而且在村落内部乃至县份之间的群体交往中发挥着功能。

进而言之，神亲关系还是乡村社会整合、凝聚、和谐的重要资源。“本质而言，社会凝聚来源于共同的信仰和感情”。^② 美国学者许烺光借用涂尔干社会学的概念，把中国人的社群整合模式称为“亲属性团结”，强调了亲属关系的重要。^③ 祭祀圈、信仰圈主要与共同的信仰有关。而不同群体之间的神亲链则既维系了其共同的信仰，又培养了其亲属的感情。神亲链是将共同信仰与亲密感情合二为一的复方制剂，因此它在社会整合、凝聚中比祭祀圈、信仰圈所起的作用更大。民众渴望社会的和谐。“这一关系的达成，在民俗思维里，最合适的莫过于建构出……‘亲戚’关系了。但是现实的‘亲戚’关系是固定不可更改的，于是必须求助于传说、历史和神灵，在更高更远的层面上，重新建构一种‘亲戚’的纽带，然后回射到现实世界，就会产生更广泛更持久的效力”。^④ 社会的和谐包括人与自然的和谐以及人与人的和谐。对人与自然的关系，民俗思维通过民间信仰的建构使之亲缘化了。“如果我们把图腾放入其较大的布局中，而看到其中的自然崇拜和对于动植物的祭祀，我们便容易觉得这一种的信仰是确认人与其周围环境之间有一种亲密的亲属关系的”。^⑤ 传统时代人与自然的关系，由此基本保持了和谐。在人与人的关系上，本无亲属关系但同持民间信仰的不同群体之间通过缔结神亲而创造出虚拟亲属关系，以共同信仰为核心，以亲属感情为纽带，形成、保持了文化上的认同，获得、发展了交往与互助，从而达到、维系了关系的良好与和谐。

最后，笔者还想提及一点。过去江西景德镇烧窑陶工的行业祖师神原型为该镇里村童街人童宾，又名广利，生前是个技术较高的陶工。明朝万历二十七年烧造龙缸，限期促迫，致使童宾赴火而死，朝廷封其为广利窑神。“此后，烧窑陶工即奉为本行业师祖——窑神菩萨……并把童宾的老家亲族看作亲戚交往，世代往来。逢年拜年，遇节贺节，亲睦无间，尊崇备至”。陶工每二十年举行一届盛大的迎神赛会，届时也要“张宴设席，款待祖师后代”。^⑥ 这似乎可被视为山西以外行业群体缔结的神亲。本文只是初步考察了山西的一些地方，进一步对神亲现象进行广泛深入的探讨，并比较它与台湾地区宫庙之间“交陪境”的异同，还是很有必要和可能的。

(责任编辑: 于光)

① 山西省襄垣县志编纂委员会 《襄垣县志》，北京：海潮出版社，1998 年，第 643 页。

② (法) 埃米尔·涂尔干著 《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000 年，第 234 页。

③ 陈慎庆 《社会科学本土化与宗教研究：迈向中国宗教社会学》，高师宁、杨凤岗编 《从书斋到田野：宗教社会科学高峰论坛论文集》，上卷，书斋篇，北京：中国社会科学出版社，2010 年，第 108 页。

④ 陈泳超 《“接姑姑迎娘娘”走亲习俗解读》，《中国社会科学院院报》，2007 年 6 月 12 日。

⑤ (英) 马林诺夫斯基著 《文化论》，费孝通等译，北京：中国民间文艺出版社，1987 年，第 77 页。

⑥ 黄席珍、刘重华 《师主庙和风火仙》，《景德镇文史资料》，1984 年，第 1 辑，第 6~9 页。