

亦神亦祖—— 廣東雷州所見正統化下的禮儀重疊

賀喜*

本文以雷州地區雷祖信仰所呈現出亦神亦祖的形態為中心，考察地方信仰在長時段中的變化。本文認為，雷州地區宗族禮儀的建構，直至明末清初才出現。由於這個區域本身有著根深蒂固的土俗傳統，體現在信仰領域，就是神明的力量特別強大。當宗族禮儀進入以後，當地土著意識到以神明作為祖先不合乎正統禮儀的規範。於是神明在人格化的過程中產生裂變，如雷祖與雷首。同時，儒家化後的一套禮儀並沒有完全消除過去的痕跡，所以我們看到了具有多重身份的神明，以及集祠堂與廟宇於一身的建築。

關鍵詞：宗族 地方信仰 雷神

* 香港中文大學歷史系博士後研究

前言

近年來，倡導歷史人類學的華南研究學者儘管紮根鄉土，立足於區域研究，但是其所關懷的始終不離一個大問題，即如何理解中國文化並存的統一性與多樣性。

華南研究的學者對珠江三角洲以及福建莆田進行了詳實的研究。簡而言之，在珠江三角洲，鄉村組織以宗族為主，地方祭祀系統為輔；在福建莆田的江口平原則以地方祭祀系統為主，宗族為次。信仰領域看似細微的差別卻有著深刻的歷史根源。南宋朝廷在東南地區的擴張主要以承認與敕封地方神明為主要手段，因此，福建地區很多神廟在那個時代就進入了王朝的祀典，神廟也因而在地方組織中扮演了重要角色。而珠江三角洲是經歷了漫長的沉沙淤積而成，唐宋時期仍有多處沉於海中。明中葉後，珠江三角洲沙田的大規模開發，正好與宗族禮儀的庶民化過程同時發生。因此，在珠江三角洲的鄉村宗族組織特別強大。珠江三角洲與莆田江口平原的社會形態在宗族和神廟兩個系統上各有側重，但是，在這兩個區域，神明與祖先是被人們清晰區分成兩套體系。¹在多年區域研究的基礎上，華南研究的學者形成了一個推論，即地方社會的形態與地方社會整合進入王朝的時間，以及當時王朝所提倡的禮儀與制度密切相關。

¹ 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同〉，《歷史研究》，2000：3（北京），頁 3-14；David Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China* (Stanford Calif.: Stanford University Press, 2007); Kenneth Dean, "Transformations of the She (altars of the soil) in Fujian," *Cahiers d'Extrême-Asie*, 10 (1998), pp. 19-75; 鄭振滿，〈神廟祭典與社會空間秩序——莆田江口平原的例證〉，收入於王銘銘、王斯福主編，《鄉土社會的秩序、公正與權威》（北京：中國政法大學出版社，1997），頁 171-202。

這個論點，以華南社會為主題，但其研究脈絡一方面源於自六〇年代以來人類學者、歷史學者如武雅士(Arthur P. Wolf)、韓森(Valerie Hansen)、祁履泰(Terry F. Kleeman)、太史文(Stephen F. Teiser)、華琛(James Watson)等關於地方神明正統化問題的討論，另一方面也深受以弗里德曼(Maurice Freedman)、華德英(Barbara E. Ward)為代表的英國人類學對華南社會的研究的影響。²

但是，顯而易見，珠江三角洲和福建莆田並不代表整個華南的社會形態。在珠江三角洲範圍之外沿西江流域並上溯至湘黔一線，廣泛存在著亦神亦祖的現象。流布於湘西的白帝天王、湘黔交界地帶的飛山公、廣東高雷半島的洗夫人以及雷祖等神明都具有雙重的身份。³

以雷州白院雷祖祠為例，雷祖祠祭祀的主神是雷祖陳文玉，該祠早在南漢時期就已經成為祀典內的廟宇。⁴雷祖祠集中體現了雷祖陳

² Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts and Ancestors," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford Calif.: Stanford University Press, 1974); Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990); Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: the Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong* (Albany: State University of New York Press, 1994); Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988); Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: Athlone Press, 1958); Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London: Athlone Press, 1966); 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).

³ 賀喜，〈土酋歸附的傳說與華南宗族社會的創造——以高州洗夫人信仰為中心的研究〉，《歷史人類學學刊》，6：1/2(香港，2008.10)，頁23-66。

⁴ 歐陽保等纂修，《(萬曆)雷州府志》(北京：文獻書目出版社，1990；據日本尊經閣文庫藏明萬曆四十二年刻本影印)，卷11，〈秩祀志〉，頁3b。

文玉的複雜身份。雷祖祠正殿為「雷祠三殿」，供奉著三位神明。雷祖陳文玉是其中之一，以士大夫的形象正襟危坐(見圖一)。在後殿，設太祖公閣，擺放陳文玉父母的神主牌位以及其父「太祖」陳鉞的神像，後殿的東側擺放著陳文玉三位姐姐的神主牌位。這裏是陳氏供奉祖先的場所。除此之外，祠的偏殿設雷祖閣，供奉雷州的另一位雷神——雷首(見圖二)。它虬眉火紅、藍面鳥嘴、高擎著雷斧，似乎隨時會迸發斬妖除魔的神力。這個半人半鳥的雷首形象與人格化的雷祖截然不同。這樣，雷祖祠的形制展現出疊加在一起的三層關係：其一、以雷神陳文玉為中心建立的神明祭祀關係；其二、以雷祖陳文玉為祖先建構的家族血緣關係；其三、祀典神明之外的地方信仰傳統。

要在時間序列上勾勒出華南地區與王朝整合的大地圖，需要在區域比較研究的基礎上進行。那麼，如何在區域比較的視野中來理解亦神亦祖的社會形態？湘西、貴州是唐與南詔、宋和大理政權的中間地帶；本身也存在過爨、慕俄格、烏蠻諸國等獨立政權；在蒙古王朝的武力征服下，建立起綿亙元、明、清三代的土司制度。⁵有學者的研究指出，湘黔區域在宗教形態上的特殊現象，一方面與原有的自成一格的官僚體系、文字和禮儀傳統相關，另一方面受到土司制度演變的影響。⁶但是，高雷半島不是土司的統治領域，高雷半島的雷神崇拜，

⁵ 參見 John E. Herman, *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007); 溫春來, 《從「異域」到「舊疆」——宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》(北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2008)。

⁶ 關於白帝天王的研究參閱 Donald S. Sutton, "Myth Making on an Ethnic Frontier: the Cult of the Heavenly Kings of West Hunan, 1715-1996," *Modern China*, 26:4 (Oct. 2000), pp. 448-500; 謝曉輝, 〈苗疆的開發與地方神祇的重塑——兼與蘇堂棟討論白帝天王傳說〉, 《歷史人類學學刊》, 6: 1/2 (香港, 2008.10), 頁 67-109。另外, 關於飛山公的研究參閱明澤貴, 〈飛

其亦神亦祖的現象不能從土司的祖先崇拜上去追根溯源。本文將從神明正統化歷史過程中禮儀重疊的角度來理解雷州雷祖信仰的亦神亦祖現象。

一、熊豬與雷種——唐人筆下的雷州雷神

在唐代的傳奇與雜記中記錄了很多雷州雷神的故事。⁷當時並未出現「雷祖」的說法，而是「雷公」與「雷種」。以下幾則可見一斑。

唐傳奇中沈既濟的《雷民傳》開篇即說明：

羅州之南二百里至雷州為海康郡。雷之南瀕大海，郡蓋因多雷而名焉。

雷州因多雷而得名的論點在當時的文獻中非常多見。沈氏提到，雷州之人拜雷，雷州之西立有雷公廟。百姓每歲「配連鼓雷車具酒穀奠焉」。祭祀之際，不可魚肉與豬肉同食，「有以魚彘同食者，立為霆震」。⁸

傳說不畏鬼神的雷州人陳鸞鳳敢於打破祭雷的禁忌。據裴鉞《傳奇》的記錄，某年，雷州大旱，鄉民禱告無驗，於是陳鸞鳳大怒，認為其鄉為雷鄉，雷神不僅不造福鄉梓，還白享鄉民祭品，便火燒雷公廟，激怒雷神，迫其降雨。《傳奇》如此描述道：

其風俗不得以黃魚、彘肉相和食之，亦必震死。是日，鸞鳳持竹炭刀，於野田中，以所忌物相和啖之，將有所祠。果怪雲生，惡風起，迅雷疾雨震之。

山廟》，《靖州文史資料》，2(1986)，頁160-163。

⁷ 何天傑認為在《山海經》、《楚辭》、《史記》等典籍中已經頻頻出現雷神。至唐宋時期，雷神的傳說漸漸與雷州掛上了鉤。參見何天傑，〈雷州與雷神傳說考〉，《北方論叢》，2002：1(哈爾濱)，頁11-15。

⁸ 沈既濟，《雷民傳》，收入《龍威秘書》四集(乾隆五十九年[1794]石門馬氏大酉山房刊本)，頁3b。

迫雷降雨之後，陳鸞鳳揮刀斷雷左股。雷公雖然數次懲罰陳鸞鳳，但仍以陳鸞鳳之勝而告終，「自後，海康每有旱，邑人即釀金與鸞鳳，請依前調二物食之。持刀如前，皆有雲雨滂沱，終不能震。如此二十餘年，俗號鸞鳳為雨師」。在這則故事中，陳鸞鳳是主角，雷公沒有特別的名號，「狀類熊豬，毛角，肉翼，青色」。⁹

傳奇故事中的雷公都是以獸的形象出現的。李肇《唐國史補》曰：

雷州春夏多雷，無日無之。雷公秋冬則伏地中，人取而食之，其狀類歲。¹⁰

在這則資料中，雷公甚至成爲了秋冬之時雷州人的腹內美食。

又如，沈既濟《雷民傳》曰：

嘗有雷民因大雷電，空中有物，豕首鱗身，狀甚異。民揮刀以斬，其物踏地，血流道中，而震雷益厲。……雷民圖雷以祀者，皆豕首鱗身也。¹¹

這幾則傳奇故事勾勒出了一個形象清晰的雷州雷公：狀類熊豬，呼風喚雨。雷之民畏之、祀之，又鬥之、食之。

在傳奇故事中還隱藏著一個形象模糊的「雷」。這個「雷」通過其子孫，即「雷種」，體現出來。《雷民傳》記錄了一個具有「雷種」身份的人——陳義。傳記這樣講述陳義出生時之異象：

義即雷之諸孫。昔陳氏因雷雨晝冥庭中，得大卵，覆之數月，卵破，有嬰兒出焉。自後日有雷扣擊戶庭，入其室中，就於兒所，似若乳哺者。歲餘，兒能食，乃不復至。遂以為己子，義即卵中兒也。¹²

⁹ 裴鏞，《傳奇》（臺北：世界書局，1962），〈陳鸞鳳〉，頁19-20。

¹⁰ 李肇，《唐國史補》（臺北：世界書局，1959），卷下，頁63。

¹¹ 沈既濟，《雷民傳》，頁2b。

¹² 沈既濟，《雷民傳》，頁1a-b。

作為「雷種」的陳義，卵生，由雷哺乳。但陳義不是獸狀天神，而是人。

《雷民傳》還記錄了另一個版本的雷卵故事：

嘗有雷民畜畋犬，其耳十二，每將獵，必答犬以耳動為獲數，未嘗五動。一日，諸耳畢動，既獵，不復逐獸。至海旁測中噪鳴，郡人視之，得十二大卵以歸，置於室中。後忽風雨，若出自室，既霽就視，卵破而遺甲存焉。後郡人分其卵甲，歲時祀奠，至今以獲得遺甲為豪族。¹³

在這則故事裏，「雷」的形象也是模糊的。雷民的異犬發現了十二大卵，卵破之後，遺下卵甲，卵甲是郡人的祭祀對象。與陳義的故事比較，雖然沒有嬰兒誕生，但是持有卵甲成爲了某種與「雷」有關的象徵，是雷之豪族證明身份的依據。

唐代的傳奇不是當時雷州人自己留下的文字，是外面的人對於邊僻之地雷州的認識與想像。宋以後，這些林林總總的神怪傳說在文獻典籍上才逐步演變成一個士大夫化的雷祖的故事。

二、宋元時期的雷神形象與雷州風俗

北宋大中祥符(1008-1016)年間吳千仞任雷州知州，他搜集當地見聞，撰寫了〈英山雷廟記〉，這是方志所收關於雷州雷廟最早的專記。

北宋初期人們仍保留著對雷神的畏懼。吳氏記錄道：

犯神必死，求者必應。……前州之頑蠢者，假脩廟之名，深入鄉村乞錢糧。未入手，就其所在皆自絞其手，號呼痛楚，直抵神廟。其家聞之，匍匐隨至。問之，即曰：我假大王之名，勾

¹³ 沈既濟，《雷民傳》，頁 2a。

錢於人，今為大王使者束縛鞭拷，速為救我，不然當死。其家急以大牲致祭，命僧道誦經謝過，始得釋。廟入夜宿廟中，天將明，廟門忽開，有車蓋侍衛直上，抵正殿。廟人驚惶，謂刺史到廟，奔走迓迎，忽爾不見，其靈顯如此，左右田家俱各畏懼。少有所逆，遂至亡命。乃議就廟之東北，置立佛殿祭祀，雜以經文為獻，冀神威化為慈。由是威猛差減，後佛殿勅額為廣濟禪寺。¹⁴

雷神懲凶罰惡異常苛酷，鄉民們為了對付，不僅請「僧道誦經謝過」，甚至在雷廟邊建立佛寺，以示彈壓。引文中提到的佛殿，名為「廣濟禪寺」。宋明時期，「廣濟禪寺」在雷州頗富盛名，「名士游此者，咸有題詠」。嘉靖元年(1522)，廢於毀淫祠。¹⁵作為雷神「靈顯」的依據。吳氏描述了兩次「刺史到廟」的情形。這一次，雷祖入夜以儀仗抵達，天明不見蹤跡。

吳氏還記錄了南漢大有十三年(940)雷祖至廟的傳說：

至偽漢大有庚子歲正月十五夜，廟門井中忽音樂振作，入抵廟正殿。詰旦，廟令陳延長以為申州知州封尚書率官吏詣廟，見有神龍行跡，鱗爪印地，遺留涎沫，直上正殿，久而不散。尚書具由奏聞，就當年八月，上命差內班薛譽就州重脩廟堂，增置兩廟、兩門、三門，始封為靈震王，而石神封廟內土地。¹⁶

這則資料有幾點值得注意：其一、吳氏提到了南漢時期雷神已封為靈震王，並且由官員重修了頗具規模的廟堂。這是關於雷州雷神受到敕封的最早的記錄。其二，當時受封的雷神富有濃厚的神怪色彩，形象

¹⁴ 吳千仞，〈英山雷廟記〉，《(萬曆)雷州府志》，卷11，〈秩祀志〉，頁4b。

¹⁵ 《(萬曆)雷州府志》，卷22，〈外志〉，頁4a。

¹⁶ 吳千仞，〈英山雷廟記〉，《(萬曆)雷州府志》，卷11，〈秩祀志〉，頁4b-5a。

並不明確。它幻化為神龍，留下鱗爪和龍涎，很明顯不是一位士大夫形象的神明。其三，雷神廟內不只供奉雷神，還有石神，且石神被敕封為廟內土地。

提到石神與雷神的關係，則必須說明雷廟的兩次遷址。南宋嘉定五年(1212)的〈雷州重修威德王廟記〉考證了雷廟的地點。¹⁷該碑說明：

按圖志與丁丞相謂舊記，廟本在西南山崗，梁開平中，地隨州徙。

這次遷址與州治的變動有關。從南朝梁大通間(527-528)至於後梁開平四年(910)，三百多年的時間，雷州州治主要是設置於雷州東海岸的特侶塘。開平四年州治由特侶塘內遷至平樂白院村。南漢乾亨年間(917-925)遷於今址附近。¹⁸乾亨年間遷移後的州城介於雷州城東西兩面的重要水源特侶塘與西湖之間。¹⁹在此後一千年的漫長歷史時期，該地點都是雷州的政治中心，也是雷州城發展的基礎。²⁰至於州治遷移與水利體系的關係，筆者將另文討論。在開平四年的州址變動中，雷廟也從海岸邊的特侶塘遷到了白院村。

兩年後，隨州而遷的雷廟廟址再次發生了改變。〈雷州重修威德王廟記〉碑提到：「颶風壞廟，正殿忽失二梁。吏民尋之，得之于石神西之山，因而建廟」。也就是說，雷廟今天所在的地點最早祭祀的

¹⁷ 〈雷州重修威德王廟記〉(南宋嘉定五年，1212)，碑今存于雷州雷祖祠。本文運用了雷祖祠多方碑記，所用碑記均為筆者在雷祖祠收集抄錄。譚棟華，《廣東碑刻集》(廣州：廣東高等教育出版社，2001)也收錄了雷祖祠碑記，經校對後，筆者發現錯誤甚多。因此文章碑記以筆者收集整理為準，如有引用碑刻集以及參照方志藝文志之處，筆者會加以說明。

¹⁸ 《(萬曆)雷州府志》，卷21，〈古蹟志〉，頁1。

¹⁹ 《(萬曆)雷州府志》，卷3，〈地里志一〉，頁1b。

²⁰ 明代，此地在府治東，是雷州衛所在。《(萬曆)雷州府志》，卷21，〈古蹟志〉，頁1b。

並非雷神，而是石神。飛來二梁的故事顯然在於證明第二次的遷移是雷神的選擇。

至於石神的確切地點，〈英山雷廟記〉寫道：

有地名英榜山，原立石神，去州五里許。²¹

又，明代的資料稱：

(雷郡城)西八里曰英榜山，高三丈許，盤圍五里，上有雷祠。左右皆民居，號英山。梁開平四年都知兵馬陣襄駐師白院，出榜示民，故改名英榜山。²²

在這條材料意在說明英榜山、英山其實是同一個地點，白院應當與之相距不遠。距城西八里的地理位置與今天所見之白院雷祖祠廟址大體一致。

在〈英山雷廟記〉裏，雷神的故事與陳文玉建立的關係：

雷廟也者，所謂奇異殊怪者也。按州之二里英靈村，有居民陳氏，無子，嘗為捕獵，家有異犬，九耳而靈。凡將獵，卜其犬耳動者，所獲數亦如之。偶一日，九耳齊動。陳氏曰：今日必大獲矣。召集鄰里共獵。既抵原野，間有叢棘深密，犬圍繞驚匝不出。獵者相與伐木，偶獲一卵，圍尺餘，攜而歸，置之倉屋。良久，片雲忽作，四野陰沉，迅雷震電，將欲擊其家。陳氏畏懼，抱其卵置之庭中。雷乃霹靂而聞，得一男子，兩手皆有異文：左曰「雷」，右曰「州」。其雷雨止後，陳氏禱天而養之。既長，鄉人謂之雷種。至大建二年，領鄉舉，繼登黃甲，賦性聰明，功業冠世，授州守刺史之職，陳文玉是也。歿後，神化赫奕，震霹一方。²³

²¹ 吳千仞，〈英山雷廟記〉，《(萬曆)雷州府志》，卷11，〈秩祀志〉，頁4b。

²² 《(萬曆)雷州府志》，卷3，〈地里志一〉，頁6b。

²³ 吳千仞，〈英山雷廟記〉，《(萬曆)雷州府志》，卷11，〈秩祀志〉，頁4。

吳氏所述之神明出身，顯然有唐傳奇的影子。它將陳義故事中雷種卵生的部分與異犬發現大卵的故事整合在一起。但是，故事的核心是「雷種」名為「陳文玉」，科舉致仕，得授刺史，是一位有功名的士大夫。這個部分是唐傳奇中所未見的。更重要的是，陳文玉雙手有「雷」、「州」之文。由此，「雷州」這個地點與陳文玉直接建立了關係。這種說法與唐傳奇中認為雷州因為多雷而命名也有所不同。宋明時期，官員們致祭雷神，請求加封時，若敘述神明之出處，大都摘引是文。

宋王朝加封了在南漢已取得封號的雷州雷神，北宋熙寧九年(1076)九月，海康雷神被封為威德王。²⁴南宋紹興三十一年(1161)賜威德王祠廟額「顯震」。乾道三年(1167)十一月加封威德顯昭王。²⁵

宋代的雷廟沒有作為祠堂的痕跡，當時的雷州風俗與宗族禮儀相去甚遠。與朱熹交遊密切的南宋理學名家張栻作〈思亭後記〉，在回憶其曾祖父張紘在雷州的功績時，對雷州風俗有一條非常重要的記載。張紘初至雷州：

閒暇時，延見長老諸生條教。始，雷俗未知禮遜。長子之子常為長，易數世之後，至叔父反拜猶子。公諭以長幼之序，親疏之儀，悉革其舊。²⁶

北宋至和元年(1054)張紘任雷州軍知軍，初至雷州之時，他驚訝地發現，在地方長老諸生的講述下，雷州遵循「長子之子常為長」的禮儀。張紘不認為這種尊重長子嫡孫的習慣合乎正統；相反地，他認為叔父反拜侄子是不合時宜的土俗，是「未知禮遜」。

²⁴ 徐松輯，《宋會要輯稿》(北京：中華書局，1957)，卷 1204，頁 16a。

²⁵ 《宋會要輯稿》，卷 1237，禮 20 之 135，頁 832。

²⁶ 張栻，〈思亭後記〉，雷學海修，陳昌齊等纂，《(嘉慶)雷州府志》(上海：上海書店，2003；據清嘉慶十六年[1811]刻本影印)，卷 18 上，〈藝文〉，頁 14。

「雷俗未知禮遜」包含著一套「禮」的標準。「知禮」與「未知禮」分成兩套不同的世界觀。接受「禮」就是接受了「禮」之下的皇朝統治。「禮」與大一統的認同，在這個故事表達得相當清楚。宋代學者秉承著普及「禮」的信念。正如，張紘在雷州「諭以長幼之序，親疏之儀」，就是從「禮」的層面努力將雷州納入王朝的秩序。這篇文章的字裏行間，無不流露出讀書人在文化上對於王朝邊緣之區的優越與傲慢。持這種傲慢心態的不止張紘與張栻，當時在雷州開疆拓土的官員往往留下雷州之士「不能與中州風氣相接」的言論。北宋慶曆四年(1044)，設府學於西湖之東，「雷學始此」。²⁷宋代雷州有數次重修儒學的記錄。²⁸南宋雷州得到薦辟的是陳彥德和陳元鼎。²⁹陳元鼎的兒子陳宏甫，南宋淳熙八年(1181)進士及第，被時人譽為「雷之破天荒者」。³⁰陳氏可謂當時最早「與中州風氣相接」的雷州人。

綜上所述，宋代，雷州的風俗也開始與中州之風氣相接。北宋張紘等官員開始改變雷州嫡長子的承繼制度，推廣家族的長幼孝悌的禮儀，儒學的普及也造就了一批本地的讀書人，這是雷神故事開始人格化的歷史背景。宋代，留下了雷神即陳文玉的文字記載。陳文玉是一個具有雷種出身的雷州刺史，他一出生身體就帶著與雷州有關的標記。但是，新的故事並沒有完全泯滅雷祖過去的神怪形象。碑文的字裏行間仍然可以看到，雷神打雷、暴戾、怪誕的一面。

²⁷ 《(萬曆)雷州府志》，卷 10，〈學校志〉，頁 1a。

²⁸ 北宋嘉佑八年(1063)知軍林昆，南宋紹興十年(1140)知軍胡宗道，南宋幹道六年(1170)知軍戴之劭都曾重修雷州府學。參見《(萬曆)雷州府志》，卷 10，〈學校志〉，頁 1b-4b。

²⁹ 《(萬曆)雷州府志》，卷 14，〈選舉志〉，頁 3a。

³⁰ 郭夢龍，〈雷州府學登科題名記〉，見《(萬曆)雷州府志》，卷 20，〈藝文志〉，頁 2b。

元泰定二年(1325)，元朝封誥雷神「神威剛應光化昭德王」。³¹元代關於雷廟的文字材料很少，只能從碑刻資料中窺得管中一豹。至正年間(1341-1371)，朝列大夫同知高州路總管府事權雷州路事徐容撰寫〈雷祠富有利用碑記〉³²記錄了雷廟的大體情況：

州以雷名，地之靈也。廟以雷顯，神所棲也。顯震廟興置本末，兩廡圖碑具存，揆厥端緒，所從來遠矣。廟有神帑，祠官匿焉。根據這塊碑記，當時雷廟已頗具規模，有屋舍以妥神靈，有圖碑以追久遠，有神帑以供祭祀。³³元代的碑記資料沒有說明雷祖的具體形象。

除了碑刻和傳說等文字材料，圖像的材料更加直觀地展示出明代以前雷祖的形象——此時的雷祖尚沒有全面地人格化。清卣園本《繪圖三教源流搜神大全》，據明刻繪圖本影印刊刻。卣園主人葉德輝在序言中稱，該版本雖然刊刻於明代；但是在元版《畫像搜神廣記》的基礎上，增入洪武以下封號及附刻神廟楹聯而成，「猶可推見元本真面目也」。也就是說，《繪圖三教源流搜神大全》保留了明代以前的神明故事以及圖像。該書也記錄了雷祖陳文玉的故事。除了記錄雷祖由卵誕生，後為刺史等故事外，還記載道：「陰雨則有電光吼聲，自廟而出」。

在雷祖的圖畫中，有兩個形象：一位展現出人們熟悉的官員樣貌；另一位，雖然官府加身，卻是獸面肉翼(見圖三)。³⁴究竟是這兩位

31 〈大元宣封雷祠記〉(元泰定三年，1325)，碑今存白院雷祖祠。

32 〈雷祠富有利用碑記〉(元至正十一年，1351)，碑今存白院雷祖祠。

33 該碑詳細地記錄了雷廟的管理情況，這也是最早記錄雷廟廟產的文字資料。碑記稱，由於神帑已經被祠官所匿。元朝的官員只有再次籌措資金，修繕雷廟殿宇。餘下資金，交由掌庫計小吏張福昌收儲之。然而，張福昌侵吞廟產。他病死後，恐遭冥誅，托夢父親，代為償還。對於償還後的這部分資金，官府通過生息放貸的方式，加以管理。

34 《繪圖三教源流搜神大全》(上海：上海古籍出版社，1990 據清卣園刻本

都是雷祖，還是一位是雷祖，一位是其隨從，書中沒有明確說明，我們亦無法妄下斷語。不過，可以肯定的是，至少形象怪誕的這位一定是雷祖。另外，這本書記錄的雷神不止一位，雍州的辛興荀元帥鳥嘴鳥足，手持雷斧，和現在雷州雷首的形象非常類似(見圖四)。³⁵

三、明代的神廟祭祀與宗族禮儀

洪武初，雷神被封為司雷之神。雖然沒有專門加封雷州雷神，每年上元之日，官員仍以祀典之神的禮儀具牲致祭。管理珠池的太監們也捐貲置田入雷祠。如，弘治年間，提督珠池兼管廉瓊地方印綬監太監陳榮，守雷州對樂珠池。從弘治九年(1496)到十一年(1498)，陳榮陸續購買田地，又造漁船三隻施於雷祠，永為常住香燈之貲。³⁶明代雷祖祠的聲勢並不僅僅囿於偏遠的雷州，皇貴妃杜氏亦希冀借其靈顯力量保佑皇太子的安康。嘉靖三十一年(1552)，皇貴妃杜氏頒降御香金錢，差正一嗣教大真人張正直奉旨謁雷祠，大齋三晝夜，增設乾坤海嶽六合萬靈清醮，以保佑太子「厚謙德以乘五位，握乾符以撫四夷，天壽益增，國畿永固」。³⁷從碑記所列的官職看來，在這次大規模的祈福儀式中，上至雷州府知府，下至海康縣千百戶，大小文武官吏都進行了齋沐。

成化、弘治以及萬曆三朝雷州官員與太監曾三次主持擴修雷廟。其中，萬曆三十二年(1604)的重修工程浩大。是次重修由海康知縣鮑際明首倡，歷時一年。前後殿材俱易以鐵木，增置海北靈祠、兩廟門樓、

影印)，卷7，頁15a-b。

³⁵ 《繪圖三教源流搜神大全》，卷5，頁13a。

³⁶ 〈施田記〉(明弘治十四年，1501)，碑今存於雷州雷祖祠。

³⁷ 〈欽典鐫記〉(明嘉靖三十一年，1552)，碑今存雷州雷祖祠。

拜亭及鐘鼓樓。竣工之後，鮑際明撰寫了〈重修雷神廟記〉。³⁸該記以問答的形式鋪陳，解釋為什麼需要大張旗鼓地重修雷廟。主要的問題有：一，雷神的故事是否荒誕不經，即「碑所記犬耳九動，疾雷破卵，理有之乎」？二，憑什麼為雷神大興土木，即如何鑒定雷神是有功於社稷的神靈，如何「鑒往而查之來」？鮑氏以為，關於九耳狗之類的傳說是不足為信的，「此語類諧，何足道」？值得稱道的是雷神「生榮死哀，廟食世世」。而雷祖之所以有這樣的榮耀，之所以配享於恢宏的殿宇，是因為雷神在教化與統率雷民的過程中起著舉足輕重的作用。鮑氏寫道，在雷神興起之前，雷州「聲名文物之所風諭，何啻幾千載」，而雷民「頑慢弗率，蠹陵詬誶之日聞，則前此草昧可知已」。正是雷神之崛起改變了愚蒙的社會風氣。他說：

惟神崛起此土，……延及於今，見有負屈含冤，不愬之官，而愬之神者，則燦兮質成之主也。又見有為善而得福，為禍得惡，不屍之己，而屍之神者，則儼乎司命之君也。嗚呼！人心不同，如其面焉。

這段話說明雷神對於雷民日常生活的很多方面都有深遠的影響，甚至於冤屈官司的裁奪、善惡對錯之判斷，都需要告知雷神，奉神意而行事。鮑氏生動地形容了雷民對於雷神的敬畏情狀，他說，「而一語及於神，則便雷之民，若老若少，若□若子，若智若愚，罕有不色戰股栗者」。鮑氏進一步強調了雷神不止顯靈示威於雷廟之中，其英靈周遊雷州四方，有著無處不在的力量，「此可稔神之精英，無翼而飛，不脛而走」。

正因為雷神是雷民的「司命之君」，是實際掌握地方權力的核心，官員治理地方社會只有倚賴雷祖，他說：

38 〈重修雷神廟記〉（明萬曆三十四年，1606），碑今存雷州雷祖祠。

(雷神)能節民驕淫無忌憚之性，而曲發其不死如線之良，以與國家吏治相表裏。不然，誰與補短移化，而仁義禮樂聲名文物之用窮無。

如果不依靠懲惡揚善之雷神，僅僅依靠仁義禮樂等手段教化雷民將無濟於事；因此，朝廷治理要和雷神治雷相配合。鮑氏更坦白地表示，如果不借助於雷神的力量，還不如說等於放棄了雷州，就如同漢代賈捐之建議放棄海南島一般，「乃令賈君復生，願於朱崖共棄乎」？

闡述雷廟與衙門的利害關係後，鮑氏重申重修雷廟，裝點其門楣，恢宏其宮殿，是時勢所趨，理所應當之舉，他說：

語神至此，寧待論事知人，尋聲逐響，而功固已靈矣！而德固已隆矣！然則余之穹隆其堂，而莊嚴其界也固宜。

鮑際明之所持論不是一家之言。繼任海康縣知縣張和數年之後重修雷廟。張和毫無保留地表達了他治理雷州的政績皆是得益於雷神庇蔭。張和認為：

余不敏，所能致然，實惟是赫奕明神陰鷲而顯庇之。余敢忘美報乎？故今之修葺，一以為民報福佑之仁，一以示後之尹茲土者嗣續而常新之。³⁹

張和在任內勵精政事，有築城、修堤、建庫之舉，「事舉民安，地方賴之」。⁴⁰張和自稱，「余來海康，先經紀民事，後致力於神祠」。

張和的碑記除了為雷神歌功頌德外，有寥寥數語涉及陳氏。他說，重修完成之時，雷裔陳生朱衷、洪猷等「磨貞石，請記其事」。這是筆者所見的最早提到雷裔陳姓的史料。張和在提寫碑記的同時，

39 〈重修雷廟記碑〉(明萬曆四十年，1612)，碑今存雷州雷祖祠。原碑模糊脫漏處甚多，碑文參閱府志記載考訂。參見〈知縣張和記〉，《(萬曆)雷州府志》，卷11，〈秩祀志〉，頁6a。

40 《(萬曆)雷州府志》，卷6，〈秩官志〉，頁14。

還作歌以遺雷裔，「令歲時歌以祀之」。⁴¹那麼，自稱為雷裔的陳氏在雷廟的管理中扮演了怎樣的角色？

根據《(萬曆)雷州府志》記載，雷祖祠的舊祭田一莊五頃四畝六分，「屬海康陳、吳二姓主之」。⁴²嘉靖二十年(1541)海康令楊澄、崇禎二年(1629)廣東布政使以及雷州府海防清軍同知等人買田施廟。這些田地都座落於雷祖祠附近，從碑記記錄的田地四至來看，幾乎都是陳姓的土地。⁴³當然，我們不能據此就認為陳氏在此時已經大規模地佔有了田地，也不能說明他們已經控制了雷廟的運作與管理。

在明代的文獻資料裏，關於陳氏的記載寥寥可數。正因為這樣，難以詳細說明陳氏在明代發展的詳細情況；也正因為這樣，至少反映出，在經歷了宋代陳宏甫進士及第「破天荒」的輝煌之後，陳氏在明代沉寂了下來——或許他們仍然活躍在地方上，但是，在士大夫的筆端卻沉寂了下來。而此時海康的另一個大族——莫氏卻迅速崛起。

莫氏在明中葉的雷州享有崇高的聲望。首先，莫天賦在嘉靖四年(1525)領鄉薦，嘉靖四十一年(1562)登進士榜。他得中進士後，曾在莆田、大理任官，能因俗為政。《粵大記》稱其「卓犖有大度，不愧父風」。⁴⁴莫氏創建祠堂之時，莫天賦已經因病去世。創祠者是莫天賦的弟弟——莫天然。莫天然，字亞崖，家有雄資，樂善好施，「丙申歲(萬曆二十四年，1596)，侵且疫，君捐穀至三百石賑之，又從士大夫鳩金掩骼西郊外」⁴⁵。

41 〈重修雷廟記碑〉(明萬曆四十年，1612)，碑今存雷州雷祖祠。

42 《(萬曆)雷州府志》，卷 11，〈秩祀志〉，頁 6b。

43 〈奉雷祠香燈田記〉(明嘉靖二十年，1541)，碑今存雷州雷祖祠。〈雷祠田記〉(明崇禎二年，1629)，碑今存雷州雷祖祠。

44 《(萬曆)雷州府志》，卷 17，〈鄉賢志〉，頁 10b-11a。

45 何復亨，〈莫亞崖祠田記〉(萬曆二十八年，1600)，碑今存雷州東嶺村莫氏宗祠。

萬曆二十九年(1601)，莫天然在祠堂落成之時，作〈莫氏世祖祠自序碑〉，說明當時的情形。⁴⁶他細數了莫氏的來歷以及歷代先祖顯赫的功業：

余莫氏其先閩人，始祖諱興，元初為侍御，以言事謫幕海康，即東嶺家焉，世為海康人。傳二世諱先覺公，任學錄，八世諱甫公，任學正。俱以貢舉顯。九世諱卿公，由鄉薦為邑令，十世諱惠公，任監丞。諱南彥公，任學正。俱膺歲薦，則余□行也。十一世仲兄諱天賦，登嘉靖壬戌(嘉靖四十一年，1562)進士，歷任廣西憲副，從兄諱侶，貢選司教。十二世，仲兄之子爾，先領萬曆戊子(萬曆十六年，1588)鄉薦，□其科第蟬續，勳業赫奕，所自來矣。獨余業博士以老，且未舉嗣息，而水木本源益耿耿不能已於懷者，乃承先志，創嗣宗祠以崇事我大父及厥甫，餘以豫我後事。願先世遺祠厄於兵燹，而祖德宗功則千載不磨者，其曷忍諉諸？乃溯而上之，自□□諸愈良，號蘭軒公，飭躬修行，陰滋德鷲，家譜載之詳矣。故源□流長，本固枝茂，蕃植流行，科名絡繹，皆公之餘慶也。家禮以起家之祖為先祖，公實當之。又推公孝先之心，以及其所自出，則七世諱瑛，字□質公，實毓粹而發祥者。與公並俎豆於千百世，誰曰不宜。然猶未悉也。復按祭禮，論及合族以居者擬祭先祖之曰，並高曾祖考祭之，意以萃聚群心，統攝眾忠，敬宗收族於□久，此通禮也。

這段材料顯示，從二世到八世之間的祖先，莫天然語焉不詳，他可以清楚記憶的是八世蘭軒公以後的列位祖先。莫天然確定以八世祖蘭軒

⁴⁶ 莫天然，〈莫氏世祖祠自序碑〉(萬曆二十九年，1601)，碑今存雷州東嶺村莫氏宗祠。

公的支派作為祭祀的對象。他提到，在家譜記載中，蘭軒公德行卓著，其後子孫「俱膺歲薦」。因此，他認為蘭軒公為起家之祖，理應獲得莫氏先祖的地位。同時，蘭軒公之父七世瑛也得進入祖祠，接受祭祀。材料顯示，莫天然自身為十一世，也就是說，七世祖瑛其實是其高祖。可以推測，莫天然在建立祠堂的時候所追溯的其實是其家庭祭祀所留下的血緣線索。但是，在祠堂建立以後，他們採用了宗族的祭禮來進行拜祭。祭祀之時，「薦則四時，祭則仲春望日。二公居中，其諸祖考列陪左右合享於一堂。又自公以溯始遷之祖，亦公所上通於無窮者」。

除了鼎創祖祠，莫天然還「置田二百畝，以供祭事」。對於這些田地，莫天然作了如下安排：一、祭田三十畝，供「三月清明，四月八日合祭墓」；二、置田一百石為義莊，「入其贏以優子弟之下惟而懸馨者，不欲其困苦顛連也」；三、還有一部分給予軍戶。「至於先世塚籍，服後甚勞，宜分田以贍之，不欲令其饑色從軍也」。可見，莫氏很可能本是軍籍。他們通過某些方式，轉由其他人來承擔其軍籍的義務。到了莫天然的時代，其兄科舉高中，肯定是以「民」的身份應考，但是他們還是要從祠田中給予這部分人的子孫相當地照顧。

最後，莫天然描述了莫氏祖祠的設計佈局：

一祠立離向，前設石坊一座，外書「源遠流芳」，禮部尚書忠銘王公題。「尚書奕世」、「衣冠春元」柯見心題，志吾家科目之歷仕者。坊內為大門，顏曰「世祖祠」，蓋東嶺子孫皆本於此，乃百世不遷之祖也。中鑿月池，拱橋而入，為二門，顏曰「光裕」。內立正堂三間，顏曰「萃渙」，俱忠銘題。中設龕櫝以棲神主，兩旁為庫、為倉廊。立自敘碑一、忠銘碑一、本府太尊葉公碑一、本府給照碑一、邑父母何公碑一、見心跋碑一。左右有耳房，左曰「鄴□」，右曰「□□」，惟通上下

大小十四間為子姓肄業之所。後屋一座，中三間，收設祭品，顏曰「慎齋」。兩旁居守祠者，每年田租一百四十石，內除四十四石為糧差，三石為收耗，四石與設祭班首，餘皆以備祠祭之需。中位豬羊各三，左右豬羊各二，外設豬羊□□庶饈，酒果盤飧，隨時所有。須擇豐潔者充之，每歲輪四人以理其事，務盡誠敬，使田足其租，祭盡其儀，無苟其□責可也。

這段材料很細緻地描述了莫氏祠堂的格局。2006年，筆者考察了莫氏宗祠，其建築的形制仍保留碑記所述格局。與《明集禮》⁴⁷家廟圖比較，莫氏宗祠與之並不完全一致。但是，從其設計的概念：三進，最內一進設神主排位，以及每座建築的功用來推測，創祠者莫天然明白一座合乎正統禮儀規範的家廟應當是怎樣的形式。莫氏宗祠還設有蒸嘗以及輪祭制度。

碑記提到了諸多時賢與官員的立石題匾。這些題匾體現了莫天然在雷州的地位。「忠銘」是南京國子監祭酒、南京禮部尚書王宏誨的號，莫氏祖祠中大部分門楣的匾額幾乎都是王宏誨的墨寶。「見心」是時賢柯時復的號。萬曆時期，莫氏和主張區別民盜、蕩平海氛的時賢柯時復、鄧宗齡都有姻親的關係。柯時復為莫氏祖祠題寫〈莫亞崖祠田跋〉，稱「莫氏為吾雷望族，其先祖妣柯孺人蓋余家祖姑。」⁴⁸除此之外，雷州府知府葉修和海康縣知縣何復亨都為莫氏宗祠題寫碑記。

由此可見，明中葉雷州的土著豪強已經開始利用正統的禮儀來創立祠堂，以爭取地方正統的資源與象徵。值得注意的是，莫氏祠堂「中

⁴⁷徐一夔等撰，《明集禮》（上海：上海古籍出版社，1987；文淵閣四庫全書版），卷6，頁15。

⁴⁸柯時復，〈莫亞崖祠田跋碑〉（萬曆二十五年，1597），碑今存雷州東嶺村莫氏宗祠。

設龕櫝以棲神主」，沒有供奉其他的神明。

同一個時期，正如前文討論，有陳姓人以「雷裔」身份自居，也獲得知縣的承認。現存於雷祖祠的南明隆武二年(1646)的〈雷祠田碑記〉追溯了萬曆時期的一些情況，顯示出在明清之交陳氏族人在雷祖祠的特殊地位。現將碑文引述於下：

司祠陳庭訓鳩施祠田，永勒不朽云□□惟我雷祠歷來□春秋享祭，載在國典。觀其禦災捍患，彰善□額，上下懷德畏威，……何其英靈奕奕也。訓自萬曆□□一年，眾以掌祠，□□□□重建，奔走不遑，歷諸艱辛，不敢憚勞，無非為神功力。今經多年士民捐□□種不一，訓以垂暮之身歷諸事，盡數經出□，不為之處置善後，神□有以罪我矣。竊思祖田三莊，各房□嘗遞年□租，積儲修理，與夫時節設醮，俱有成規。而餘澤之□□後裔云遍矣。獨養賢監古未有設，目睹人文□□□禮風微□者，笑我宗之無人也。況有事，宗廟而無一二冠裳文物以輝煌廟貌，是亦宗廟之羞。乃告之族□，欲集諸項田產，交責族管領□之，中秋衣冠行拜。使凡子姓皆禮讓祖先，無至不衫，不復狂醉□□，豈不美哉？諸老僉曰：□性□□□於神在亦□□此舉□著神人，庶無病矣。乃族者遺愛。議訓去世之後，永年配食廟側，薦胙於子孫，是在後之賢者哀其□□□，非訓今日所敢望也。雖然，所□者田而稅畝千百，花利僅一二，有美名而無實。思□難乎□勸後人也。惟望後之署祠者，凡有捐施，依訓做出酌議補入，贊式盛典，將見我宗族詩書日旺，人文蔚起，宗廟之中翩翩物來，其在□□，其在□□。49

49 〈雷祠田碑記〉(南明隆武二年，1646)，碑今存雷州雷祖祠。由於碑文多處風化，只能勉強辨認，故多有脫漏。

這塊碑記是目前所見最早陳姓人將雷廟稱為「雷祠」、「宗廟」的文字材料。陳庭訓於萬曆時代已經擔任掌祠的職務，其捐獻的田為「祠田」。陳庭訓希望將原來各房輪流管理祖田的方式，改變為集合諸項田產，由族統一管理。由於陳文玉是當地人長久以來都在祭祀的神明，陳庭訓提到的「依時設醮」，很可能是祭祀雷神的做法。但是，陳氏開始進行宗族建設之際，陳姓人長久以來維持的雷神祭祀很可能被描述成祭祖傳統。但可以肯定的是，到陳庭訓的年代，這群人已經以其後裔自居。尤其是，當時有人提議陳庭訓「去世之後，永年配食廟側，薦胙於子孫」。能夠將宗族中重要人物的牌位擺放在雷祖祠，和雷祖一道接受子孫的供奉，證明陳氏在雷祖祠不同尋常的位置。

陳庭訓提倡建立基本的祭祖規矩，即重視冠裳。他三次提到「冠裳」的問題，一是擔憂宗廟內沒有可以彰顯廟貌的冠裳文物，二是說明祭拜的時候「衣冠行拜」，三是希望子孫不要出現「不衫復狂醉」的尷尬。對於冠裳的一再強調，既說明不是所有的族人都知道恰當的冠裳禮儀，甚至不會「禮讓祖先」，也說明宗族中的一些人開始意識到要按照士大夫的禮儀改變自己的習俗。

南明時代的碑記反映：有一群陳姓的人，他們有族和房的觀念，有祖田，有一定的祭祀制度，但是這個群體和雷祖的具體關係，是否有固定譜系和界限，難以得知。陳氏和雷祖關係的明朗化，以及陳氏宗族強化雷祖後裔的標籤並且公開界定宗族成員發生在清代。因此，清代雷祖性質的演變，成為值得探討的問題。

四、誰為雷裔？

清乾隆八年(1743)，陳氏族人在距離雷州城東南數里的雷州英山(此英山與前文提及的英榜山以及白院不在同一個地點)樹立石碑——〈雷祖後裔族

譜記〉。他們將雷祖後裔的房序以及分住的村名，公開刻寫在這塊碑記之上。碑記首先追溯雷祖卵生以及擔任雷州刺史的故事，其重點在於講述雷祖與雷裔的關係：

（陳文玉乃於陳太建）八年（578）丙申九月初一日，白晝升天，止出一嗣，諱言，以衍支派。而在天靈爽（作者注：「爽」字不通，疑抄錄有誤），屢現真形，子孫就所出地東立祠，塑像祀之。於唐貞觀十六年，皇封雷祖為雷震王。至梁乾化二年（912）八月十六夜，颶風大作，飛二梁於白院英榜山，奉旨重建祠宇以祀。而一支子孫，隨居白院各村，一派仍住烏卵山之源。自祖至今，卜世三十有六。皇帝屢有加封，歷朝均免差役。一以旌靈異，一以表功德。現茲散住海、遂、徐、石各地，老幼千有餘丁，均屬一脈流行，無非我祖根深源遠，鍾英而毓秀也。特慮世遠代隔，罔識宗支，爰修譜系，勒諸貞璽。凡有祠田，照舊管業，以垂萬世云。⁵⁰

陳氏認為雷祠是陳文玉的子孫為其所建。從雷祖衍生出來的有兩支，一為白院各村，即雷祖祠附近的一支；一為烏卵山，即英山，附近的一支。顯然，清代陳姓人的說法和萬曆《雷州府志》將英山、英榜山視為一處的說法並不一致。該碑還將後裔的房序列於碑末。陳氏分為三房，分佈於二十個村，每一村均有生員和耆老作為首事之人。這塊碑是乾隆年間陳氏整合宗族的重要記錄，公開宣佈了哪一些人才是「歷朝均免差役」的雷祖後裔。《雷祖祠志》還繪製了烏卵山圖，圖中所示在烏卵山碑亭中的「各村名碑」指的就是〈雷祖後裔族譜記〉（見圖五）。

50 〈雷祖後裔族譜記〉（乾隆八年，1743），碑今存於雷州英山村雷祖誕降處，碑末列出三房村名。

雷祖後裔不僅是在血緣名義上擁有共同祖先的群體，他們還擁有祠田等共同的產業。在乾隆二十六年(1761)以前，管理祠田的方式是陳氏人「按丁分佃」，外姓不得染指。由於「三房人多心異」，「租欠累累」，乾隆二十六年以後將內部佃種的方式，改成招佃外姓。海康縣知縣陳景垠對這件事情有如下記錄：

雷府海康縣為乞准清查，以光廟貌事。查看得雷郡之有雷祖神祠，自陳代至今，歷有年所。緣祠向設佃，租谷四百余石，土名座落官和、沙園椿等處。從前據系後裔長、二、三三房統管。迨雍正五年(1727)按丁分佃，奈三房人多心異，租欠累累，廟事傾頽。乾隆十三年(1748)，前縣黃令設有印簿，每年抽出租谷乙百石，存修廟宇。嗣於二十三、四等年，陳璋等因年成不豐，拖租未清，致陳□□、陳□□聯名赴縣呈控。陳璋等亦據訴前來。卑縣親詣雷祠索訊，並據兩造，俱丕悉聽別姓耕種之供。但此田原系後裔佃種，一□□他族承領，恐原佃者口是心非。當即設闕，神前拈得異姓批耕字樣，三房子孫咸皆悅服，具尊依隨，即生示招佃業。據□□□文□□□等領佃，各給印照。惟是每年所收租穀，若不分析明白，日久仍復朦朧。春秋祭祀若干，神誕費用若干，修廟宇又若干，並田地土名坵段四至，置簿四本。三房每給一本，復縣一本存查，斷蓋印信。並於三房中，每房各擇賢能一人，每年三人，按年更換，出席董理其事。年終造具經費開銷清冊，出具並無侵冒甘結，遞縣，以備稽考。胥吏不得假手，後裔不致侵吞，庶神田世守勿替，而廟貌亦可以常新等。理合造具田地土名坵段四至清冊一本，租谷支銷冊一本，呈請察核批示，以便勒石，永垂不朽，實為公便。須至申者。田乙千四百九十七坵，園一百零三坵，地五所，樹一林，通共收租穀四百一十石正，土名四至繁多未載。冊存各

衙門卷案。每年租穀，除廟內香燈，每年春秋、清明、冬至、寶誕五祭，出遊，安燈，修齋，演戲，交完納丁糧，需用穀二百九十石。實存谷一百二十石，以為修廟之需。此租穀一應俱收入廟倉，不許首事私貯。其二百九十石租內，每年除二十石以為修葺沙園主廟之費。⁵¹

從這份材料來看，前文提到的南明隆武時期陳庭訓提出由族統管祠產的建議得到了落實。至雍正五年(1727)，由陳氏族人「按丁佃種」。由於人多心異，無法維持。到乾隆二十六年，在官員的參與之下，陳姓人在神前設闢，「拈得異姓批耕字樣」。由此，陳氏的祠田開始招徠外姓人佃種，三房輪流管理。管理者由各房產生，每年出三人，「年終造具經費開銷清冊」。碑記提到當時雷祠每年通共收租穀四百一十四石正，說明祠產數目頗為龐大。

值得注意的是，在管理雷祖祠事務的時候，宗族成員享有的權利及承擔的責任並不均等。據〈雷祖後裔族譜記〉記載雷祖後裔分佈於二十餘個鄉村，每一房下都有數個鄉村。但是，在管理雷祠祭祀以及日常事物時，不是所有的鄉村都參與其中，只有座落於雷祖祠附近的幾個鄉村代表其所屬的房，組成按年輪值的常任機構。

這樣的管理格局延續至今。2006年，在筆者進行雷祖祠考察之時，陳氏的一位首事介紹，有兩套機構同時管理雷祖祠：政府系統下的雷祖祠管理所以及由陳姓族人組成的文物保護小組。小組設有理事會，理事會成員由代表三房的四個村子選出，這四個村子都在白院雷祖祠附近。

作為一個地域的神明，除了白院雷祖祠，雷州還有其他的雷祖廟。在雷州榜山村，有一座石牛廟，當地人又稱其為雷祖古廟。2006

51 〈廟田租碑〉(乾隆二十六年，1761)，碑今存雷州雷祖祠。

年筆者在當地調查時發現，榜山村居住著謝、王、楊、黃四大姓，另外還有幾戶陳姓、吳姓的人家。他們編撰了《雷祖古廟史料彙編》。該書認為，榜山村的雷祖古廟是唐代所創的，而白院雷祖祠是後梁乾化年間(911-913)，因二梁飛至石神廟堂而遷廟。所以，雷祖祠不是始建廟，而是遷建廟。⁵²

據萬曆《雷州府志》記載：

石牛廟，在第三都英靈村，地名石砣立，遠望若牛，因以名廟。弘治間太監傅倫、陳瑑相繼脩建。置田一十三畝以供祭祀。教授吳朝陽記。⁵³

這條材料完全沒有涉及石牛廟與雷神的關係。

明弘治年間(1488-1506)太監陳瑑留下了〈重建石牛廟碑記〉碑。該碑提到了石牛廟與雷祖的關係：

石牛廟，雷郡北去十里許英靈村。林茂，中有土地堂。陳時，有客陳氏□□□□其牛悉化□□□狀儼然。陳氏□□□即雷種之祖也。丁□□□□人□□□之姓，靈異□□乃雷祖立廟，列□雷像其間，即今廟。⁵⁴

在這塊碑所講述的故事裏，與石牛廟有關的「客」陳氏即「雷種之祖」，但是沒有明言是否就是陳文玉。

清代《(嘉慶)雷州府志》則稱石牛廟為「雷祖廟」，並講述石牛廟得名的故事：

雷祖廟在縣南一百三十里榜山村，前即古石牛廟。昔有盜牛過

⁵² 謝國誠主編，《雷祖古廟史料彙編》(2004，未刊稿)，頁33-34。

⁵³ 《(萬曆)雷州府志》，卷11，〈秩祀志〉，頁19b-20a。

⁵⁴ 〈重建石牛廟記〉，碑今存雷州榜山村石牛廟。碑文風化嚴重，立碑年份不詳，從立碑者陳瑑在雷州時間推斷，當為弘治年間。

廟，化為石，屹立巍然，故名廟。⁵⁵

這個時候，雖然石牛廟已經以「雷祖廟」的名號記載，但是士大夫筆下，其淵源主要與石牛有關。

乾隆四十九年(1784)，榜山謝氏與陳氏家族打過一場官司，當時的遂溪縣知縣參與了案子的調查，並於結案後立〈汪邑侯訊詳廟田碑〉：

榜山之東，廟建雷祖，赫聲濯靈，奠安斯土。有虞之後，曰維陳氏，偉烈豐功，名垂萬禩。小山、進德、北格、馮村，四社鼎建，廟貌攸存，厥有吳姓，是名造良，捐田九石，用佐馨香。此鄉紳耆，奉為英靈，共勸俎豆，祀事孔明，百有餘年，承承繼繼。詎知陳姓，自稱(兩字被劃花)神裔，認(此字被劃花)廟為祠，屢生覬覦。附廟紳士，並力匡扶。斌也不才，忝為民牧，爰集其眾，以聽斯獄。申詳府憲，碑銘留讀，鐵案既成，毋庸反復。吳氏廟田，捐己所有。凡今之人，毋為利藪。因咨庭議，募僧常住，稽厥田畝，錫之印簿，藉田之入，供爾伊蒲。以其餘者，修壑是圖，春秋誕日，虔修供奉，用迓神庥，香花捧誦。從今以後，僧盡其誠，廟眾稽查，永絕吞併，毋盜而田，毋隳而守，勒之貞璫，以垂不朽。⁵⁶

在謝氏的申訴中，陳氏希望將雷祖廟變成雷祖祠，以後人的身份佔有該廟的土地。但是，遂溪縣縣令汪斌顯然支持的是謝氏等人。

雖然同樣是拜祭雷祖陳文玉，陳氏族人和石牛廟周圍的鄉民不是屬於同樣的系統。在白院(英榜山)雷祖祠以及英山周圍聚集的是以雷祖作為祖先而建構的陳氏血緣群體，而榜山的謝、王、楊、黃等姓之間則是以石牛廟為核心建構的地緣關係。他們不在雷裔的系統之內，雷

55 《(嘉慶)雷州府志》，卷8，〈壇廟〉，頁16a。

56 〈汪邑侯訊詳廟田碑〉(乾隆四十九年，1784)，碑今存雷州榜山村石牛廟。

祖對於他們而言不是祖先。英山、榜山和英榜山三個與雷祖有關的地點(見圖七)發展出了三種不同的敘述雷祖故事的方式。

五、從雷種到鄉賢

康熙兩朝，陳氏族人都曾請求加封雷神，禮部議覆的結果是，「以姓氏事蹟，正史不載，未邀准行」。⁵⁷可以推測，在當時的禮部官員看來，前兩次的請封只是某個宗族成員要求提高祖先地位的舉動。

乾隆十八年(1753)五月二十八日，陳氏族人生員陳子良稱，雷祖歷朝有封贈，清代未曾封神，第三次請求褒封，「得旨封為宣威布德之神」。這次請封之所以獲得成功與雷州知府馮祖悅的支持有關。乾隆十六年至二十一年馮祖悅任雷州知府，⁵⁸非常難得的是筆者找到了《代州馮氏族譜》，其中收錄的〈雷州君軼事記〉記錄了雷州知府馮祖悅在雷州的功績。有一段文字正是描寫了馮氏在雷祖祠前求雨的情景：

雷州歲苦旱，先大夫禱于神輒雨。癸酉夏旱尤甚，知縣設壇禱不應，先大夫乃步禱于雷祖廟。雷祖者，相傳為唐刺史，陳姓，後世遂以為雷神，其詳亦無可考。廟距城十五里，晨午雨，詣廟禱行烈日中，次日從官皆憊，先大夫神志愈肅。晡時，忽見雨龍蜿蜒垂空際。東者黑色，西者白色，皆濃雲繞之，隱見鱗甲中水紋旋折而上。俄頃，大雷以風雨如注，衢巷歡噪，聲達於署。數日後，有百姓百余人執旗傘十餘事，至廳事告曰：「郡歲歲旱，公歲歲禱而雨，則雨皆公所賜。公殆神耶？以此少表公德。」先大夫笑謂之曰：「此爾百姓善良，故天降之麻，太守何與焉？」以旗傘分送諸神廟。

57 〈大清敕封碑〉(乾隆十九年，1754)，碑今存於雷州雷祖祠。

58 《(嘉慶)雷州府志》，卷9，〈職官〉，頁54b。

馮祖悅看來「雷祖」是可以呼風喚雨的雷神，因雷祖廟清朝不載祀典，爲之奏請封祀。⁵⁹

分巡雷瓊兵備道德明認爲「部駁有案，未敢率辦」，在巡閱營伍時，他前抵雷郡，並親至雷祖廟，考驗碑記，詢查士民，又據雷州知府馮祖悅面稟，「共稱雷祖正直聰明」。德明考察後將情況具摺上呈：

此雷州府雷神，既於本朝歷著捍禦保障之功，現在士民有求必應，永被其德。前因雷州僻遠，致正史未載，實爲海疆正神，似宜邀恩，一視同仁，錫以封號，下慰民情。至該廟原設有祀產，春秋致祭，無庸動支公項，應令該府附郭之海康縣知縣屆期親祭，以昭祀典。臣謹恭折陳奏，並將歷代封號另開清單，恭呈御覽，伏乞皇上睿鑒訓示。⁶⁰

德明針對「正史未載」一條，提出了「雷州僻遠，致正史未載，實爲海疆正神」的解釋。在德明看來，加封以後，官府需要作到的只是「海康縣知縣屆期親祭，以昭祀典」；況且，雷祖廟本身就有祀產，「春秋致祭，無庸動支公項」。禮部議覆德明的奏摺後認爲，「可封雷神爲宣威布德之神」。皇帝認可了禮部的意見。乾隆十九年(1754)，雷神受封「宣威布德之神」。德明與雷州知府馮祖悅、同知朱藩以及海康知縣黃元基共立碑刻於雷祖廟，記錄了這次請封的經過。乾隆六十年(1795)，兩廣總督朱珪奏請將雷神廟再加封號並賜匾額。嘉慶元年(1796)，賜雷祖廟御書匾額「茂時育物」。⁶¹

從朝廷的角度來說，在頒授封號的時候，不是因爲陳文玉是陳氏

59 《代州馮氏世譜》(乾隆五十二年[1787]刻本，上海圖書館藏)，卷1，〈雷州君軼事記〉，頁5。

60 〈大清敕封碑〉(乾隆十九年，1754)，碑今存於雷州雷祖祠。

61 劉邦炳修，陳昌齊等纂，《嘉慶海康縣志》(上海：上海書店，2003；據清嘉慶十七年[1812]刻本影印)，卷1，〈疆域志〉，頁19b。

的祖先，而是因為他是呼風喚雨的雷神，有功于社稷的雷神。

從陳氏的角度來說，陳文玉成爲了祀典之神，並且得授御書匾額，是雷州的榮耀，更是家族的榮耀。頒賜匾額之時，陳氏眾人上〈後裔謝恩表〉。表文提到當時的情形：

合郡文武官員等於本年九月初十日齋沐共祝，大齋三晝夜，立牌垂誌，外賜銀三百兩入廟香燈，並賜後裔每科蔭生秀才一名，以報元勳。⁶²

經過了場面盛大的合郡官員祭祀，恩蔭秀才的賞賜，雷裔陳姓當然是一個獲得了朝廷認可的合法身份。

嘉慶元年(1796)，以陳復道等爲首的陳氏族人請准在鄉賢祠以及府縣學設立雷祖牌位。⁶³查閱方志，沒有關於陳復道的更多記載，在提升雷祖的地位一事上，他始終扮演了籌劃者和組織者的角色。雷州的官員接到陳氏族人的提請後，進行了調查。當時的府學教授盧鑒查閱雷州志書，發現鄉賢祠內向來不設立雷祖牌位。又詢問府學資深之禮生何毓璣。何毓璣稱，其「乾隆八年(1743)入學，春秋二祭，俱充禮生，備悉府學鄉賢牌位，並無見雷祖牌位」。陳復道第一次請求失敗後，認爲府學的回復失實，再次請求。是次，府學詳查後依然沒有應允，官員們認爲，鄉賢祠內「無見雷祖諱號，現有志書所載確據，職等並不敢擅爲增設」。

至嘉慶四年(1799)，陳復道以「府學、鄉賢失祀雷祖牌位，學師兩次瞞詳」爲名，第三次請求府學與鄉賢祠設立雷祖牌位。此時，雷州府知府五泰與雷州府教授鍾爾梅都是新官上任。鍾爾梅認爲前任教授

62 〈後裔謝恩表〉，收入莊元貞修，《雷祖志》(嘉慶庚申重編，無出版地點，原書注明板藏雷祖祠，該書今藏於廣東省立中山圖書館)，卷2，頁11a。

63 關於陳氏族人請求在鄉賢祠以及府學設立雷祖牌位一事之史料，見《雷祖志》，卷2，頁12a-17b。

廬鑿拘泥於府志的記載，而府志中關於鄉賢祠之遺失、添入「本不可執據」，應該批准陳氏的請求，「在元宵丁祭之期，頒佈新政」。嘉慶五年正月二十五日，知府五泰批復鍾爾梅的建議：

今雷祖之為鄉賢，郡乘首其選，縣學崇其祀。而府學失其舊，誠為缺舉，合札准行。札到該學，准仍設雷祖鄉賢牌位，即於丁祭日，一體受享，使我雷郡士民亦庶知雷祖者實為聖門之徒也。⁶⁴

陳氏族人為提高雷祖的地位而付出的努力得到了回報，雷祖陳文玉終於在縣學、府學、鄉賢祠都設祭。五泰下令「郡乘首其選」，在「丁祭」即祭孔之日，雷祖與孔子一道接受祭祀。從此，陳文玉不僅是「海疆正神」，還是「聖門之徒」。

鄉賢祠所奉祀的是惠澤鄉梓的人，而府縣學所崇祀的則為大儒。假如陳文玉是神的話，儘管他可以享受祀典正祀的地位，但卻不宜進入鄉賢。將一個宋代碑記中描述的卵生且由「雷霹而出」的男子從「神」變為「賢」、「儒」，隱藏著一個神的人格化與正統化的魔術。

雷祖請封時屢遭碰壁的理由之一是其事蹟「正史不載」。為了彌補這一缺憾，嘉慶六年(1801)，陳復道等出版並續修明末莊元貞撰修的《雷祖志》，特別將雷祖牌位放入府學等事件增補入原書。受陳氏族人之請，眾多廣東的文武要員為嘉慶年間的續修之志作序。這些序言一方面彰顯陳文玉的功業，另一方面承認海康陳氏家族是雷祖後裔。雷州人兵科給事中陳昌齊雖然不是雷祖後裔，但是他不惜筆墨地從學理上來論證陳氏宗族以神明作為祖先的合理性：

余嘗謂人有不信鬼神者，必其不知有祖宗。夫盈天地間，氣而已矣，附於質則為人，還於虛則仍為氣。由其附於質者言之，

⁶⁴ 莊元貞修，《雷祖志》，卷2，頁17a-b。

曰祖宗；由其還於虛者言之，曰鬼神。鬼者，歸也其體。神者，伸也其用。用莫妙於神，故人無智愚，莫不尊神。自夫言神者推而遠之，不知吾所推而遠之者，即他人之所謂祖宗也。言祖宗者，引而近之，且忘夫吾所引而近之者，即他人之所謂鬼神也。於是分祖宗與鬼神為二，而近之至鄰於褻，遠之甚流於慢，兩俱失之。吾郡神之最烜赫者，莫如雷祖。誕育之奇，靈異之蹟，登之地志，入乎人心。自有唐以來，閱數千年，褒綵洵膺，有加無已，地方文武官吏以及郡之士農工賈莫不神之。神亦默護茲土，曰雨曰暘，以戰以守，皆肸響潛通，有祈斯答。原其住世則白院陳族之始祖也。其處也為鄉賢，故鄉賢之祠祀之。其出也，為名宦，故名宦之祠祀之。其飄然沖舉也，則又變化不測，應感無方而為神，故琳宮紫宇群祀之。而其族實以英榜山廟為始祖之祠，祭田供器自為經理，期於永久。夫宗法之立，原於別子，所謂始封之諸侯是也。禮家竊取古人推進放文之意，引而伸之，謂公子來自他國，民庶起為公卿，並得為別子。神之生也，不知所由來，神之任也，起於民庶，比之別子為祖，義適相符。其為百世不遷之主，固宜矧夫禦災捍患有益於民，尤載在祀典者哉。舊有《雷祖志》，明莊元貞纂，國朝陳清端編校付梓。嘉慶歲在上章浚灘神裔復道等續修之，而問序於余。因告以鄙意，俾知鬼神與祖宗之合，庶幾事神者，毋遠而慢，事祖宗者，毋近而褻。於以迓鴻，禎於無極，且曉然於士庶人，不得祭始祖之疑云。⁶⁵

陳昌齊首先從人與祖宗和鬼神的關係入手，論證以鬼神為祖先的合理性。他認為，祖宗與鬼神都是天地間「氣」的不同形式。談論鬼神的

⁶⁵ 陳昌齊，〈雷祖祠序〉，收入莊元貞修，《雷祖志》，序。

人，將鬼神與自身關係推遠，他們不明白鬼神其實是他人的祖宗。談論祖宗的人，又往往將自己與祖宗的關係拉近，他們不知道自己的祖宗就是他人的鬼神。因此，陳昌齊認為如果將祖宗與鬼神分而論之，則既褻瀆了祖宗，又怠慢了鬼神，「兩俱失之」。只有明白鬼神與祖先其實是同一回事，才能達到「事神者毋遠而慢，事祖先者毋近而褻」。

其次，陳昌齊指出「其族實以英榜山廟為始祖之祠」，在《雷祖志》所繪的雷祖祠圖中，後殿已經書寫了「陳氏大宗祠」的橫額(見圖六)。看來，當時人也對此是有所質疑的。於是，陳昌齊援引宗法制度來證明陳氏族人以雷祖作為始祖的合法性。他說，宗法中的別子，本來指始封之諸侯。不過，「民庶」「竊取」了古義，將做了官的祖宗也奉為別子。於是，通曉古禮，又諳熟今典的陳昌齊，將民庶的變通之法在雷祖身上再「引而伸之」。儘管他明白「神之生也，不知所由來」，但是「神之仕也，起於民庶」。所以，出為名宦，處為鄉賢，又神威顯赫的雷祖「比之別子為祖，義適相符」。

兵部尚書兼督察院右僉都御史兩廣總督覺羅吉慶也為《雷祖志》作序。作為統攝兩廣的封疆大吏，覺羅吉慶的序言著眼於地方的治理。通過他的描述，我們可以看到一個家族的活動與整個地域社會的關係。他寫道：

今其裔孫復道輩將取其祖之政績與其榮遇，蒼萃家乘，以昭來者，而乞序於予。予奉天子命，節制兩廣，無日不以時和年豐，風俗茂美為期許，神能惠我嘉師，是亦幽贊化理之一助也。用(作者注：「用」字似有誤，從原文照錄)不辭陳氏宗族之請而為之序。⁶⁶

在覺羅吉慶的筆下，陳復道被稱為雷祖的裔孫。他提到陳復道等人續

⁶⁶ 覺羅吉慶，〈重修雷祖志序〉，收入莊元貞修，《雷祖志》，序。

修的目的是「將取其祖之政績與其榮遇，薈萃家乘，以昭來者」，這表明明末莊元貞為記錄奇聞異事而撰寫的《雷祖志》被陳氏宗族改變了性質，不僅加進了雷祖在清代獲得的殊榮，更「薈萃家乘」，變成了敬宗收族的工具。

覺羅吉慶還交代了他應允贈序的動機是出於安靖地方，美化風俗。這兩句套話，並非虛言。嘉慶年間，廣東沿海的會匪與海盜是朝廷極為關注的問題。海盜中，「張保與烏石二分道劫掠，保在廣州各港，烏石二在高雷瓊各港」。⁶⁷覺羅吉慶親自籌畫雷州的軍隊佈防，申嚴保甲法，組織團練和鄉勇。⁶⁸嘉慶六年(1801)八月，五泰聯合鄉紳和鄉勇大舉展開剿「匪」。⁶⁹聯繫其批准陳文玉進入鄉賢祠的舉動，不難推測，這是其尋求地方勢力支持的一種手段。

在這次剿匪之後，覺羅吉慶上奏。據《仁宗實錄》記載：

(嘉慶六年十一月初五)吉慶等奏，拏獲海康縣糾眾結盟首夥各犯，審明定擬一摺，已交刑部覈擬具奏矣。此案林添申糾約多人，結盟歃血，意圖搶掠，係因福建同安縣陳姓人在海康地方相遇，談及結拜天地會，多方煽惑，始起意糾夥結盟。是陳姓實為案內罪魁，現尚在逃，必當嚴拏懲辦。著吉慶等移咨閩浙總督，將籍隸同安縣之陳姓，飭屬上緊訪拏務獲，按律辦理，毋任漏網。⁷⁰

官府認定緝拿的「案內罪魁」是福建同安陳姓人。只要是「籍隸同安縣之陳姓」都是被拿獲的對象。雖然這裏指明是同安的陳姓，與海康

67 《(嘉慶)雷州府志》，卷3，〈沿革〉，頁45a。

68 《(嘉慶)雷州府志》，卷3，〈沿革〉，頁44b。

69 《嘉慶海康縣志》，卷1，〈疆域志〉，頁20a。

70 《仁宗睿皇帝實錄》，收入《清實錄》(北京：中華書局，1986)，冊29，卷90，嘉慶六年十一月上，頁187。

的陳姓無涉，但是，要緝拿的「陳姓」不是一個確定的個人，而是一個群體。在人口流動頻繁的海邊社會，籍貫往往不是確定的因素。所以，「陳姓」無疑又多了一層被指認為匪的危險。

陳氏族入多次請求將雷祖牌位放入府學和鄉賢祠的時代，正是雷州戰事頻繁、治安緊張的年代。地方士紳與民眾一方面以組織保甲、團練等方式，直接參與到官府的軍事活動中；另一方面，例如陳氏族人，努力將自己信奉的神明或祖先與王朝正統的文化與禮儀相聯繫。尤其是，當官府加緊查拿陳姓人以及嚴禁糾夥結盟的緊張時期，獲得和彰顯雷神後裔、孔門聖徒之後的身份，無疑有助於將自身與影蹤難覓的陳氏匪徒相區別。

雷祖的形象轉變直接影響到地方歷史的書寫。明萬曆與清嘉慶兩個時期的《雷州府志》就雷祖與雷州的關係，展現出了兩種截然不同的論調。

據《(萬曆)雷州府志》記載：

雷自貞觀始名。說者謂其地多雷，至冬蟄而為歲，郡人掘而煮之。其說近誕。乃謂祈禳者，每持布鼓上雷門山，益無據。又謂刺史陳文玉固雷種。夫玄鳥降商、犬龍啣頰，何獨於陳文玉而疑之。及按郡圖，郡南有擎雷山，其得名以此。孔子不語怪，總之，言擎雷者。⁷¹

該志由萬曆三十九年(1611)到任雷州的知府歐陽保纂修。修志者記錄了時人關於雷州得名的幾種說法：一、雷州多雷，此「雷」可變化為豬，並可以食用。二、得名自傳說的「開雷」儀式。三、得名自一個有刺史身份的「雷種」。四、因雷州的擎雷山而得名。作者按照「孔子不語怪」的標準對這四種說法進行了判斷。前三種說法都被他歸於「怪」

71 《(萬曆)雷州府志》，卷1，〈輿圖志〉，頁9a。

的一類，關於刺史陳文玉得名說，修志者認為，神異的事情很多，偏偏歸於陳文玉難以讓人信服。因此，修志者採納雷州得名自擊雷山之說。

兩百年後，嘉慶十六年(1811)雷州知府雷學海、雷州人陳昌齊纂修嘉慶《雷州府志》，這部府志也敘述了雷州得名的緣由：

郡有雷祖廟，祀唐刺史陳文玉。改州為雷，始於此時，故稱雷祖，非天上之雷之祖也。郡前有擊雷山。擊者，山之狀也，以其近郡，系以郡名，非謂雷之必出於其地也。或謂雷祖為天之雷神。謂擊雷山往往出雷，與瓊州息風山洞竅相通，雷州雷則瓊州風，瓊州風則雷州雷，皆附會不經之說。⁷²

嘉慶時期修志者的論調與萬曆府志針鋒相對。首先，否定了萬曆《雷州府志》所主張的雷州得名自擊雷山的說法。修志者認為，刺史陳文玉以王朝官員的身份，為雷州更名，是雷州得名的源頭。擊雷山之名，「擊」字是來源於山形；而「雷」字則是「以其近郡，系以郡名」。因此，不是州因山得名，而是山因州得名。修志者還將擊雷山出雷的說法歸於「附會不經之說」，進一步論證，「擊雷」之「雷」源於「雷州」，而州名則是刺史陳文玉所改。其次，修志者針對萬曆府志將陳文玉與神怪故事相提並論的作法，強調陳文玉是雷州的創始者，所以稱「雷祖」，不是「天上之雷祖也」。至此，在地方歷史的敘述中雷祖遠離了卵生怪誕的形象，凸顯出陳文玉作為刺史，開創雷州的功績。雷祖的形象完成了人與神的裂變。

72 《(嘉慶)雷州府志》，卷2，〈地里〉，頁102a-b。

六、雷首——文字中失聲的地方神

至清中期，陳姓族人成功地把他們的祖先——稱為陳文玉的雷祖——放進入了鄉賢、名宦祠，並且在方志編撰者的筆下確認為雷州的創立者。但是，在儀式層面，人格化的雷祖，並沒有完全取代獸形的雷首。

社會在祭祀領域的分層與結構是長期歷史過程積累下的呈現。雷祖巡城、雷州傳統民俗文化節以及雷儼是正月期間雷州最主要的儀式，2006年筆者對這三個儀式進行了考察。在對儀式表演的考察中，筆者發現不同地域範圍的民眾對於祭祀對象有自己的選擇，而神明信仰的地理範圍又與水利的開發有密切的關係。⁷³

雷祖出巡的儀式主要由雷祖後裔陳氏家族籌辦。分為兩部分：巡遊周圍陳姓鄉村以及巡遊雷城。後者就是雷祖巡城。

農曆正月初十早上，在雷祖祠內道士開始進行早懺。早懺結束，陳氏族人將「雷祠三殿」的三位神明(雷祖陳文玉、李廣和英山石神)的行身請上鑾輿，開始出巡(見圖八)。整個儀仗由一千餘名族人組成，聲勢浩大。開路的橫額為「紀念雷州刺史陳文玉巡城 1368 周年」。

村民沿途準備了烤乳豬等祭品酬神。每到一座廟宇，或者道路的關隘，神轎停留片刻，接受村民的參拜。麻扶雷祖公館是雷祖停留的第一站。中午，巡遊隊伍在屬於長房的東井村進行午懺，晚上隊伍則留宿在屬於二房的西邊村。這兩個村都建有陳刺史祠。第二天下午，村民抬著鑾輿進城。進城後，道士在雷城東門天福廟舉行午懺。隨後，

⁷³ 近年來，筆者多次赴雷州進行田野考察。本節關於儀式表演的描述依據 2006 年筆者考察雷州雷祖巡城、傳統民俗文化節以及雷儼儀式時所記錄的田野筆記。

雷祖開始在城中巡遊，傍晚，巡遊隊伍進入城南真武堂，進行晚儼。晚儼結束，鑾輿抬出真武堂，村民迅速有序地重整儀仗，返回雷祠。

從巡遊路線來看，在鄉村之中巡遊的是雷祖祠附近幾條重要的陳氏鄉村，祠內事務主要由這幾條鄉村管理。除此之外，麻扶雷祖公館、東門的天福廟以及南門的真武堂都是神轎必須停留的地點。其中，前兩處地點在雷州的水利系統上處於重要的位置。

雷州的開發是一個長期的歷史過程，萬頃洋田的墾殖是其中至關重要的部分。萬頃洋田的形成，既包含了入海口泥沙淤積的自然結果，也傾注了宋代以來雷州歷任官員與居民開發拓殖，擴充堤岸，引水灌田的人工努力。南宋紹興二十六年(1156)知軍何庾在城內西湖與城外的主要水源特侶塘之間開鑿渠道，貫通二水。乾道五年(1169)知軍戴之邵在何公渠的基礎上開鑿諸多分渠，並且，引水入城，使州城內部也受益於這個水利網。⁷⁴何戴二公渠奠定了整個環城水利灌溉體系的基礎，明清兩代的多次重修都以此為據。雷州當地人根據洋田所處的地理方位，俗稱東洋田和西洋田。位於麻扶的那耶陂是這個水利系統重要的部分，主要影響西洋田的灌溉。據《(萬曆)雷州府志》記載：

那耶陂，在縣西南五里第四都麻扶村，以石得名。宋寶佑四年(1256)郡守孟安仁始為塘。洪武八年(1375)通判李希祖易為陂，建閘灌麻蛇洋田。⁷⁵

直至清代，麻扶在水利上的重要地位依然沒有改變。乾隆十五年(1750)，當地的數名鄉紳、首事，重修陂閘，在雷祖公館立有碑刻，記錄此事：

雷城西南五里洋田百餘頃，地名麻扶四村。其間有渠，上接崩

74 《(萬曆)雷州府志》，卷3，〈地里志一〉，頁19b-20a。

75 《(萬曆)雷州府志》，卷3，〈地里志一〉，頁23a。

塘之長流，下通渡南之□溪。天造地設，自有利濟通洋之具。迨人工不繼，任其自然，則自有之，而自耗之，祇類臨溪羨魚，束手無策矣。宋乾道間郡侯戴公、邑侯何公捐興工作以通利濟之橋，復設堤閘以□灌溉之利，橋名浮碧，閘曰那耶。斯時歲豐□粟，民賴有年。郡不幸咸旱為災而一泓秋水□盈溝，□平洋一帶，恃□無恐。闕後世遠年湮，閘圯溝廢，咸旱頻仍。及雍正元年(1723)，繼蒙沈道憲台念切民□倡修閘口。未□，赴詔引見，工興不果。至容□夏，海咸作祟，全洋俱立若□數□之清流，亦卻災傷之大年。於是，紳矜父老共商重建，但工程浩大，支度無資。乃兄斯用，考翁忠藩，謀協同眾志，呈懇府縣二天造福生民，借動公項。荷蒙歡□代石鳩工。自庚午(乾隆十五年，1750)孟春始，迄仲夏，功始告成。凡溝路渠圍，以及橋之將圯未圯者，皆修飭而一新之，從此□□有資，禾苗秀實，斯土共樂，利之□千載，享長養之福，僉希鐫石用銘，二天之德於不朽云爾。是為記。⁷⁶

該碑碑末列出了共商重建的紳矜父老的姓名，有吳、蔡、林、陳等眾多姓氏；立碑者還包括雷州府知府李珪、海康縣縣令胡之楚等地方官員。另外，在麻扶雷祖公館豎立著多塊清代官員處理當地水利糾紛的碑記和管理水利的規則。這說明儘管陳氏宗族在這個地點享有特殊的地位，但是麻扶的陂閘是超越了陳氏宗族地域性的水利要害。麻扶陂閘是官方支援下建立的水利系統，所以麻扶雷祖公館既是雷祖祠下的一個機構，又是超越雷祖祠範圍，與官府銜接的地點。各姓在這個地點，表現對地方的參與，就是顯示對水利系統的控制有參與的權利。

這雙重的性質也折射在祭祀禮儀上。一方面，作為「行宮」的這

76 〈重建那耶閘碑〉(乾隆十五年，1750)，碑存雷州麻扶雷祖公館。

座雷祖公館，供奉的主要神明就是雷祖、李廣和英山石神。每年雷祖巡遊，這裏是首先到達的地方。另一方面，麻扶雷祖公館的地點又稱「麻扶歌台」。在雍正十三年(1735)以前，每屆端陽節日，龍舟競渡於公館東側，此處即為龍舟待命之塢，遺址迄今無恙。環州城的水道，尤其是南渡河河段的村民都參與這一盛典。雍正十三年，禮儀發生變化，由龍舟競渡變成了誦唱雷歌，因此，這裏又稱為「麻扶歌台」。⁷⁷很明顯，作為競渡船塢或者麻扶歌台，這個地點舉行的儀式，就不是陳氏宗族專有，而是與更廣闊的區域相聯繫。

雷祖巡遊除了陳氏鄉村外，另一個重要地點是雷州城的東門。前文已經提到，第二天的午懺就在東門的天福廟進行。據《(嘉慶)雷州府志》記載：

在東關外，舊有北府神祠。明萬曆四十一年(1613)鄉民陳觀瑞等呈府准建天師廟。……國朝順治十年(1653)，守道陳嘉善倡修中座。康熙四年(1665)，知府陳允忠倡捐修中座以及拜台、頭門。洪泮洙記。後添設雷祖三殿像於中座。⁷⁸

看來，萬曆四十一年之前，這個地點是「北府神祠」。至於什麼是「北府神祠」，連當地人也說不清楚。康熙八年，洪泮洙為天師廟之重修撰碑時，他說，「天師廟曷為乎建也，曰伊前有北府祠之故。北府祠曷為乎存也，曰伊士民愛戴之故。神有福於國則祀之，有庇於民則祀之。」⁷⁹萬曆四十一年以後，這個地點成為天師廟。及至康熙年間，天師廟才開始供奉雷祠三殿。

⁷⁷ 〈雷祖公館碑記〉(1996年)，碑存麻扶雷祖公館。該碑主要記錄了麻扶雷祖公館的歷史沿革。

⁷⁸ 《(嘉慶)雷州府志》，卷8，〈壇廟〉，頁7a。

⁷⁹ 洪泮洙，〈天師廟記〉，《(嘉慶)雷州府志》，卷18下，〈藝文〉，頁13b-14a。

這個地點的重要性何在？首先，洪泮洙從風水的角度解釋了在此建立官方承認的廟宇的意義，道士「雷城東，病閑曠，假神祠以鎮之，為全郡藩屏」。⁸⁰雷州東關外就是廣袤平坦的東洋田。東洋田對於雷州而言，意味著全府大部分的糧食出產。所以，明清時代，春耕之際，官員們都要來此扶犁，以示對農桑的重視和豐收的期望。所以，這裏也是官府活動的禮儀重點，雷神出遊到這裏參拜也有其特殊的意義。

其次，天師廟門口就是迎春橋，該橋設置了灌溉東洋田的重要的水利閘口。乾隆元年(1736)，刑部清吏司主政雷州人陳居隆為迎春橋的重修撰寫碑記，明確說明了迎春橋對於東洋田的作用：

邑之東河，導特侶塘之水以灌東洋田畝，其利甚巨。然不有以蓄之，則水勢直注，利之巨者，猶無利也。舊建迎春橋，下施閘板，以時啟閉，而水始有蓄泄。兩河南畝實利賴之。⁸¹

迎春橋閘實為調節東洋水量的鎖鑰。在陳居隆筆下，乾隆元年的這次重修主要是海康縣縣令張元彪出資籌畫。不過，光緒七年(1881)的〈重修迎春橋路閘記〉，更多的記錄了參與重修的地方組織，天福廟是捐款最多的機構，在碑記上有特別的記錄。「天福廟雷祖助錢一百五十千文，界內河埠循歷朝仍為雷祖香燈，此志。」⁸²這條材料沒有說明「界」的範圍，可以看出，在多種機構和組織參與的水利體系裏，天福廟雷祖具有與眾不同的地位。不過，白院雷祖祠的雷祖每年都要巡視天福廟，並在這裏舉行午懺。通過巡視的儀式，彰顯這兩位雷祖之

80 洪泮洙，〈天師廟記〉，《(嘉慶)雷州府志》，卷 18 下，〈藝文〉，頁 14a。

81 〈張邑侯重修迎春橋碑〉(乾隆元年，1736)，碑今存于雷州城東關外天福廟側迎春橋。

82 〈重建迎春橋路閘記〉(光緒七年，1881)，碑今存雷州城東關外天福廟門口迎春橋。

間的主從關係。

耐人尋味的是，以「雷祖巡城」為名義的整個活動，城內居民並沒有活躍地參與其中。儀式的隊伍也只在真武堂稍作停留。此後一天由雷州市政府主辦的傳統文化藝術節顯示，實際上城內各關有其自成體系的神明系統，與雷祖無涉。

傳統文化藝術節於元宵之日在西湖之畔舉行，城內的民眾巧妙地利用政府提供的資源表達自己的風俗與認同(見圖九)。各關組織的民俗文化巡遊方陣中，群眾們用各種方式表達了對境內神明的崇拜，如各關方陣出場之時都高舉本關眾神名號；有的關用高大的白馬道具代替白馬廟內的神像；有的關用「光華」的大招牌，彰顯華光帝的顯赫。這既是一場謳歌新世紀偉大建設成就的表演，也是一次城內眾神的聚會。其中，伏波廟的聲勢最為壯觀。今天的儀式表演顯示，儘管有雷祖創雷州的記載，但是在各關聚會，眾神雲集的場合，沒有雷祖。

綜上所述，處於雷祖巡遊的路線的麻扶雷祖公館以及東門天福廟正好位於環雷州城水利體系的東西兩端，是調控洋田水量和分水的鎖鑰。多種團體或姓氏參與了水利體系的運作，村落關係與家族關係疊加在這兩個地點上。但是，在儀式的層面，還是可以明顯地看出兩者的分別，與雷祖在其中的特殊地位。同時，參與雷祖出巡的陳姓，很明顯，是居於城外的群體，和城內居民有別，雷州城有自己的神明體系，雷祖不是雷州城內的神。但是，洋田之水貫通雷城，由於雷祖巡遊的路線與水利系統的控制點相配合，陳姓人期待進城也是合理的。

在信仰的層面，不僅城內城外有不同的系統。陳姓供奉的雷祖，和其他鄉村供奉的雷首也有所分別。在雷州地區的廣大鄉村，以雷首為主神的雷儼是新春祈福的年例活動中最主要的儀式。

《(萬曆)雷州府志》記載：

上元先數日作燈市，剪綵為花，獻神廟寺觀，遍懸公署。每夜

設火樹鞦韆，放爆竹煙火，粧鬼判雜劇，絲竹鑼鼓迭奏，遊人達曙。⁸³

萬曆時期的材料是籠統地描述，沒有特別提到儺事。

《(嘉慶)雷州府志》說明：

自十二日起，日開燈，連至十五夜。每夜彩燈或三四百為一隊，或五六百為一隊，放爆竹，燒煙火，妝鬼判，諸色雜劇，絲竹鑼鼓迭奏，遊人達曙，城中為最，各鄉墟間有之。是日儺謂之遣災，亦有至二十八日或二月十二日乃儺者。⁸⁴

今日城裏的儺事已經不可復見，分佈的地域主要在鄉間。儺之目的在於遣災，負責儺事的神明以雷首和五雷公將為主。在雷儺儀式中，雷首高擎雷斧的形象隨處可見。因此，用田野的材料來討論這位在文字記載中「失聲」的地方神，可以彌補文字材料的缺憾。

雷州松竹鎮山尾村的雷儺於農曆正月十三在村廟三寶堂舉行。概言之，道士們迎請的最重要的神明是雷首以及五雷公將。他們借用了正一道士迎請張天師的儀式來請雷首，村民通過這個儀式，將村子中的汙穢消除，為新年祈福。儀式過程中，道士們念唱的「敕船雷歌」扼要地表達了雷首等神明的任務以及是次寶壇的內容和目的：

正月逢春元宵旦，祝賀上元一品官，遣災集福十五景，庇佑子民笑揚揚，聘請五雷各兵將，十三日期動武裝，雷首鄧天兼主令，逐遣妖魔無蠻彈，五方五雷英雄將，奮武威揚征邪蹤，各持軍器皆齊備，追遣災邪一掃完，捕鬼洪羅鄉大將，同心協力征邪班，天府押災都元帥，都天遊邏禿仙娘，囑致五雷各兵將，出征妖邪要正端，若有營私與舞弊，拿著與邪罪相同，境主各

83 《(萬曆)雷州府志》，卷5，〈民俗志〉，頁4a。

84 《(嘉慶)雷州府志》，卷2，〈地里〉，頁104b-105a。

天五雷將，點兵起行征邪班，學精古炁不正鬼，押上花船下海洋，追遣山魃與魍魎，一概掃完鬼魅蹤，水手兒即撐櫓起，乘風起帆船駛行，船頭艄公手扯撐，船尾艄婆要用工，載去揚州不准回，揚州埠頭任邪行，征去邪魔好得添，四季安寧本村莊……。⁸⁵

主令之神是雷首(名鄧天，很清楚與雷祖陳文玉不同)。協助的神明包括五雷公將，捕鬼的洪羅大將，各地境主(就是土地神)。同時，因為汙穢要通過花船帶出村外，所以也請了艄公，艄婆。除了禱文，部份神明還參加跳儺的隊伍，把除穢的活動表演出來。

當天活動可簡述如下：凌晨 3 點 30 分儀式開始，道士首先迎請諸神。他高舉著雷斧，作打雷狀，代表主神雷首的駕臨。隨後，道士開始為儺事準備，他將潔淨了的儺面具交給扮演儺人的村民。儺人有九位，分別為：東、西、南、北、中五雷公將，雷首，土地公婆，洪羅大將。儺人裝束怪異，或頭戴面具，或以顏料彩繪面容，刻意要掩蓋扮演者作為人的特質，而彰顯其所表演的神明作為天神的超人威力(見圖十)。道士在練兵敬酒之後，將兵器交給眾儺人，其中雷斧就是交給雷首。拿到兵器的儺人迅速出發，與道士一起，到各家各戶降鬼逐厲。村民抬著神台與花船尾隨於後。

活動從凌晨持續到下午。鄉村清潔完畢之後，村民在水邊化船。隨後，儀仗開路，整個隊伍浩浩蕩蕩將神送回三寶堂。道士為儺人敬凱旋酒，請神歸位，儀式結束。

在元宵期間的雷州，有許多鄉村像山尾村那樣，請道士作法，由

⁸⁵ 根據 2006 年農曆正月十三松竹鎮山尾村雷儺道士所用科儀書《敕船雷歌》原文抄錄。《敕船雷歌》(手抄本)，編纂年份不詳，筆者於雷州市松竹鎮山尾村收集。

雷首率領雷將跳籬，為村莊遣災。⁸⁶如山尾村，下田村和東嶺村在不同的時辰分別為雷首和「雷祠三殿」(儘管各地「三殿」供奉的神明有所區別，但都包括雷祖陳文玉)舉行儀式。榜山村的儀式在元宵節舉行。三殿的儀式和雷首的儀式同時舉行。但是，很明顯，村民和道士清楚地區分了兩者的性質。遊神的隊伍分成兩隊，三殿一隊，只巡遊村中大道。雷首和神將則挨家挨戶，驅邪祈福，遣送花船。

鳥面的雷首和人格化的雷祖究竟是不是兩個不同時代雷神的表現？這個問題尚無法解答，只能推測；但是，雷祖和雷首屬於兩個不同的傳統是不可否定的事實。儘管陳文玉幾乎包攬了士大夫筆端的所有位置，被塑造成代表著整個雷州的雷神；但是現實的田野經驗告訴我們，土崩瓦解了的土俗社會，在非文字的層面留下浮光掠影。因此，像考古學家一樣，尋找和重建一個文獻稀少的社會，必須尋找和考察這些非文字的遺跡。

結語

多位學者的研究都已討論過國家的承認(例如，賜額、祠號)可以把原來地方的神祇或鬼怪改變成系統化神祇。⁸⁷也有學者關注，在地方神得到國家承認的過程中，原本的拜祭禮儀仍然延續，由此引致了神明形象與祭祀禮儀的分化。皮慶生最近出版的《宋代民眾祠神信仰研究》對祠山張王信仰的梳理顯示，一方面地方神整合進入了國家系統的祭祀；但是，在神的起源地，地方官員仍需去禁止原來的拜祭形式(稱為

⁸⁶ 2006年2月，考察雷州雷籬，包括松竹鎮山尾村、東嶺村、企水鎮、下田村等。關於雷籬的描述根據是次田野考察筆記。

⁸⁷ 參見蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，8：2(臺北，1997.6)，頁187-219。

「埋藏會」，是一種殺牛祭祀的儀式。⁸⁸又如，萬志英(Richard von Glahn)在 *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* 中，描述了宋代宗教的變化：一方面，觀音、真武等神受到佛教與道教的影響在民間宗教普及化；另一方面，通過對土地神的拜祭，地域(territory)在宗教的層面得到承認。五通神的變化就是其中的一個例子。萬志英指出，五通從鬼怪(demon)演變成了一個可以在廟宇裏供奉的五顯神。但是，與此同時，五通仍然在村落被巫供奉。他認為，多種原因與此有關，特別是宋皇朝南遷至臨安以及江南的開發，對地方宗教具有關鍵性的影響。⁸⁹

在討論地方文化與正統銜接的時候，學者容易忽略地方文化的參與者對地方文化分化的影響。韓明士(Robert P. Hymes)《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》對本文有所啓發。⁹⁰韓明士主張地方神的系統化應該和唐宋之間道教的轉變結合起來考察。他認為，宋以前道教是朝廷與貴族的「奢侈品」，朝廷用考試的辦法來控制這個群體，北宋末到南宋，買賣度牒越來越普遍，道士不再只為社會上層服務，而是走向更加廣闊的宗教市場(religious market)。由此，道士具有了雙重的身份：在神、鬼的世界，他是受到玉皇大帝委任的官員。在凡人的世界，他是一個宗教企業家，他向信眾提供有償的服務。同時，貨幣的普及也改變了人們的神靈信仰模式。尚未普遍使用貨幣的年代，普通人祭祀的往往是與之關係緊密的祖先和地方神。當時，

⁸⁸ 皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》(上海：上海古籍出版社，2008)，頁80-96。

⁸⁹ Richard Von Glahn, *Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley Calif.: University of California Press, 2004).

⁹⁰ Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley Calif.: University of California Press, 2002).

巫是介於人神之間的儀式專家。巫與神、信眾的關係是直接、個人的。而貨幣為人們提供了工具跨越地方的限制去尋求其他神的幫助，個人的祭祀的範圍也就有了超越了原有的小範圍的地方神明祭祀的可能。這就是道士介入的契機。

顯然道士需要與原有的巫競爭。怎樣的地位才能讓他們比巫更有優勢？巫是人與具體的神之間的直接媒介，道士需要建立一個超越於這種關係之上的體系。從邏輯上來說，至少需要建立一個四層的結構：法力的來源、道士、地方神、普通人。在那個年代，行政架構是可用來表達超越地方的多層結構的最明瞭的語言，因此道士只要扮成官員就可以輕而易舉地顯示自己的身份凌駕於地方之上，也凌駕於個人之上，是更高法力的代表。既然道士扮演了官員的角色，神也需要整合在一個與之對應的多層級體系之中。

也就是說，諸多學者雖然注意到了朝廷的敕封對於神明演變的影響，但是韓明士說明敕封並不一定意味著系統化，敕封並沒有規定神與神之間的高下關係。而他的研究把宗教市場中，道士與神，巫與神的競爭關係納入討論。通過他的討論，我們就可以猜測為什麼在神明正統化的過程中形象與祭祀儀式會產生分化。在正統化的過程中，地方神與巫聯繫在一起的部分，有可能仍維持其原有的祭祀方式。而由於道士要表達自己凌駕於地方之上的地位，因此神明在另一個層面的祭祀中又以政府的架構來表達。從韓明士的研究可以看出，所謂「儒家化」不一定是讀書人獨有的做法，同時「儒家化」也可能只是一套符合於那個時代的表達語言。

本文沒有考察道士在雷神形象分裂過程中的作用。但是在其他方面與萬志英及韓明士的論述比較，唐代相似獸類的雷神，確實有演變成為一個人格化的地方神。宋代，儘管有雷祖從中分別出來，但是仍然保留了作為天神的痕跡。明代，雷祖越來越趨於人格化。隨著，雷

祖廟進入朝廷的祀典，士大夫化的雷祖逐漸在士大夫的筆端固定下來，陳文玉的身上淡化了打雷的雷神的形象。明中葉，莫氏等地方大族率先掌握了這樣的制度。及至明末，雷祖祠周圍的陳姓鄉村，已在雷祖祠內舉行某些家族的儀式。至清代，對於陳氏族人而言，宗族、祠堂等制度已不再是新鮮事物。他們熟練地周旋於各衙門的官員之間，努力提高雷祖的聲望，同時建立起經營族產的制度，並且利用雷祖後裔的身份與其他群體競爭。陳氏族人公開宣稱雷祖是他們的祖先，經過陳氏族人的努力和朝廷官員的提倡，卵生的雷種陳文玉由聰明正直之神變成了鄉賢祠奉祀的賢。正是在這種背景之下，不同時代編修方志者對於雷祖持不同態度。嘉慶朝《雷州府志》的纂修者一方面否定萬曆府志將雷州得名歸因於擎雷山的說法，主張雷祖創雷州。另一方面，這群逐漸為士大夫文化所化之人，意識到以一位天神作為鄉賢和祖先的不妥，聲稱雷祖「非天上之雷之祖也」。

地方社會的演變，正是在神明與祖先的交替之中體現出來。神與祖先的分化，可以說是宋儒努力的產物，因為宋儒推廣的家族倫理為明代雷州宗族的建立奠定了意識形態的基礎。但是，宗族禮儀的建構，在雷州是明中葉後期才出現。同時這個區域本身根深蒂固的土俗傳統，陳姓的族人以親屬關係把持雷祖祠，類似韓明士描述道士與巫的競爭。正如道士利用神明系統建立他們與巫之間的等序，陳姓人以宗族關係建立他們與周邊村民的分別。但是，當明中葉宗族禮儀進入以後，當地土著意識到以神明作為祖先不合乎正統禮儀的規範，於是神明在人格化的過程中裂變，雷祖與雷首雖然同在雷祖祠供奉，但是，明顯屬於兩個不同的系統，所以我們看到了多重身份的神明，以及集祠堂與廟宇於一身的建築。

不同區域的宗族社會，雖然在控制祖產、祠堂等概念上相似，但是，在具體的運作過程中卻呈現出各自的形態。在地方社會納入國家

體系的過程中，地方文化與大一統的互動不止在各地創建相似的傳統，同時也因為社會的差異引起分化。所以，儘管相似的傳統一直擴張，各地的差異還是存在。

(本文於 2009 年 11 月 3 日通過刊登)

(校對：吳欣芳)

*本文的研究工作得到中華人民共和國香港特別行政區研究資助局項目「重構西江：明清帝國的建構與土著社會的演變」資助(項目編號：CUHK1/06C)。筆者感謝科大衛(David Faure)教授與兩位匿名審稿人的寶貴建議。本文的撰寫得到了湛江市博物館、雷州市博物館、雷州白院雷祖祠、雷州榜山村雷祖古廟、雷州東嶺村莫氏宗祠等機構與有關人士的支持與幫助，在此一併致謝。

圖一 白院雷祖祠正殿雷祖陳文玉像
(作者攝)



圖二 白院雷祖祠之雷首像
(作者攝)



圖三 《繪圖三教源流搜神大全》
雷州雷神圖(卷7, 頁15a)



圖四 《繪圖三教源流搜神大全》
興苟元帥圖(卷5, 頁13a)



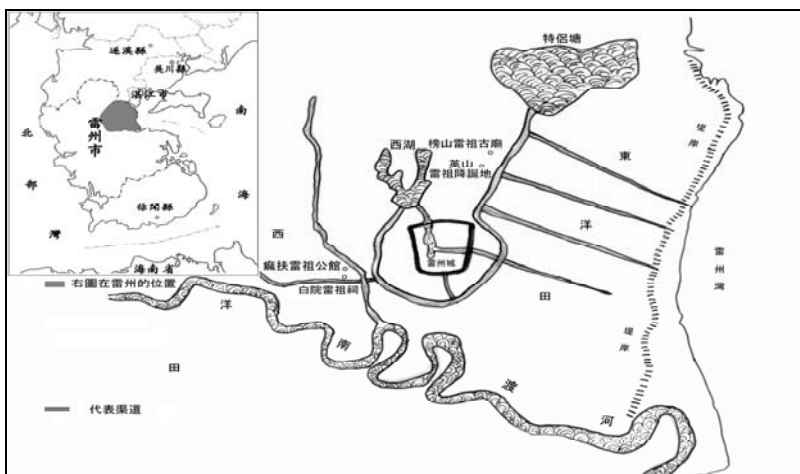
圖五 《雷祖志》所繪鳥卵山圖
(頁 13b)



圖六 《雷祖志》所繪雷祖祠圖
(頁 14a)



圖七 白院雷祖祠、麻扶雷祖行宮、英山雷祖降誕地、榜山雷祖古廟
位置圖(作者繪)



圖八 雷祖出巡(作者攝)



圖九 雷州市傳統民俗文化节(作者攝)



圖十 山尾村雷儺(作者攝)



Ancestor and Deity: The Superscription of Rituals in the Process of Legitimization in Leizhou, Guangdong

Xi He

Postdoctoral Fellow, History Department, Chinese University of Hong Kong

This article examines the cult of Leizu (thunder god) over the longue durée to highlight why Leizu appears to be both an ancestor and a deity in Leizhou. It argues that the construction of lineage rituals only appeared in Leizhou in the late Ming and early Qing period, a time when the ethnic customs of the area were still deeply rooted in local religion. When lineage rituals entered Leizhou, local aboriginals understood that treating the deity as their ancestor did not conform to the norms of orthodox rituals. Therefore, the deity split into different forms, such as Leizu and Leishou. At the same time, however, Confucianized rituals did not eradicate the legacy of the past. Therefore, we see a deity with multiple identities, while the architecture of buildings of worship combines features of ancestral halls and shrines.

Keywords: lineage, local deity, Leizu (thunder god)