

明清时期徽州地方宗族对九相公崇拜的塑造

黄忠鑫¹

【摘要】:九相公作为汪王信仰的附属神祇,是徽州地区广为流行的民间信仰,但各地的功能和显灵故事差异较大,需要详细的个案积累,才能逐渐形成较为全面的认识。明清时期,徽州边缘山区札源村九相公崇拜的形成,与里社制度密切相关,进而与吴氏宗族的驸马传说相联系,成为札源吴氏共同信奉的神灵。该民间信仰在经历了与周边村落族姓的联合和分化过程之后,形成了一定的祭祀规则,反映了札源吴氏宗族所构建的社会网络与利益秩序。

【关键词】:徽州;九相公崇拜;汪王信仰;宗族;里社;民间信仰;徽学

【中图分类号】:K295.4 **【文献标识码】**:A **【文章编号】**:1001-5019(2017)06-0012-11

一、问题的提出

民间信仰并非单纯的庶民阶层的信仰,而是属于各个阶层共同享有的、普遍性的信仰,也是中国固有的宗教传统^①。同时,民间信仰具有强烈的地域性,不同区域的民间神灵不尽相同,更重要的是,某一特定神灵在不同时代和社会环境中的传说故事和显灵功能,往往有很大差别^②。因此,单个民间神灵的研究,应落实于具体的地域社会场景之中,考察其表现形式与功能的空间差异。日本和我国台湾学界提出的“祭祀圈”和“信仰圈”理论,将民间信仰组织及其活动的地域形态作为研究主题^③。对这两个概念,学界有不同的意见,一些学者认同并进行完善^④;有不少批评者则认为祭祀圈形成的各类因素没有得到足够重视,对社区整体面相及其与国家关系等方面把握不够^⑤;有学者希望用新的概念取而代之,有的认为“信仰空间”一词更能够把握复杂的社会文化实态,可以取代这两个概念^⑥,有的使用“庙界”来体现传统村落共同体^⑦。无论是修正完善还是另起炉灶,都在结合若干实例探寻“圈”“界”“空间”背后的运行机制。因此,民间信仰地域性的探讨,需要更多区域个案的积累和比较,才能不断接近规律性的总结。

明清时代的徽州社会,民间神灵丰富多彩,乡土特征明显^⑧。其中,汪华(汪公、汪王)信仰作为徽州地方神灵的典型代表,

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(16JJD770003);教育部人文社会科学研究青年基金项目(14YJC770012)

作者简介:黄忠鑫,暨南大学历史地理研究中心副教授,历史学博士(广东广州 510632)。

^①朱海滨:《民间信仰——中国最重要的宗教传统》,《江汉论坛》2009年第3期。

^②朱海滨:《民间信仰的地域性——以浙江胡则神为例》,《社会科学战线》2009年第4期。

^③日本和我国台湾学界关于祭祀圈和信仰圈的研究论文,基本见于<http://twstudy.iis.sinica.edu.tw/han/index.htm>。另外,范纯武、王见川主笔的《台湾民间信仰研究述评》(收入路遥主编《中国民间信仰研究述评》,上海:上海人民出版社,2012年)、郑志明的《台湾民间信仰研究的回顾》(《世界宗教研究》2013年第1期)等,对台湾学界的民间信仰研究情况也有详细介绍。

^④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;钱杭:《忠义传说、祭祀圈与祭祀组织——浙江平阳县腾蛟镇薛氏忠训庙的历史与现实》,《史林》2002年第1期。

^⑤张宏明:《民间宗教祭祀中的义务性和自愿性——祭祀圈和信仰圈辨析》,《民俗研究》2002年第1期;周大明:《祭祀圈理论与思考——关于中国乡村研究范式的讨论》,《青海民族研究》2013年第4期;鲁西奇、林昌丈:《“画圈圈”与“走出圈圈”——关于“地域共同体”研究理路的评论与思考》,《人文国际》第4辑,厦门:厦门大学出版社,2011年。

^⑥陈春声:《信仰空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例》,《清史研究》1999年第2期。

^⑦[日]滨岛敦俊:《明清江南农村社会与民间信仰》,朱海滨译,厦门:厦门大学出版社,2008年,第146~168页;王健:《利害相关:明清以来江南苏松地区民间信仰研究》,上海:上海人民出版社,2010年,第92~126页。

^⑧王振忠:《明清徽州的祭祀礼仪与社会生活——以〈祈神奏格〉展示的民众信仰世界为例》,《历史人类学学刊》第1卷第2期,2003年。

不仅是地方大族势力的文化象征，也是外出移民自我认同的精神寄托，已得到学界较多的关注^⑩。汪华信仰还派生出不少附属神灵崇拜，最为常见的就是其生有九子的传说，由此产生了所谓一二三太子、七八九相公等民间神灵。本文探讨的“九相公”，便是传说中的汪华第九子汪猷。迄今为止，关于这一民间信仰的研究，仅停留在一般的描述上^⑪。究其原因，主要在于现有史料多为零星片语，难以开展系统而深入的研究。

皖浙交界的札源村至今仍保存了较为浓厚的九相公崇拜之风俗传统，还有内容颇为丰富的乾隆《札溪吴氏宗谱》及其道光时期的续修版本存世。这两部族谱有不少关于明清两代当地九相公崇拜的记载，既有编纂者的说明描述，也包括合同文书、碑记、歌谣等。结合口述调查和其他地区九相公的史料记录，可以探讨地方宗族对九相公崇拜的建构过程及其所体现的民间信仰地域性问题。

二、徽州边缘山区的宗族：札源吴氏

札源村位于安徽与浙江两省交界的白际山区，现隶属浙江省淳安县中洲镇。这是 1957 年行政区划调整后的结果，在此之前，札源长期归属安徽省徽州府歙县二十五都，与周围的璜尖、清坑、木瓜等村共同构成了一块嵌入休宁县境内的飞地，或可称为“歙县廿五都飞地”，1949 年至 1956 年曾一度划入休宁县。因此，从历史源流来看，该村落应属于徽州文化的边缘地带(参看图 1)^⑫。

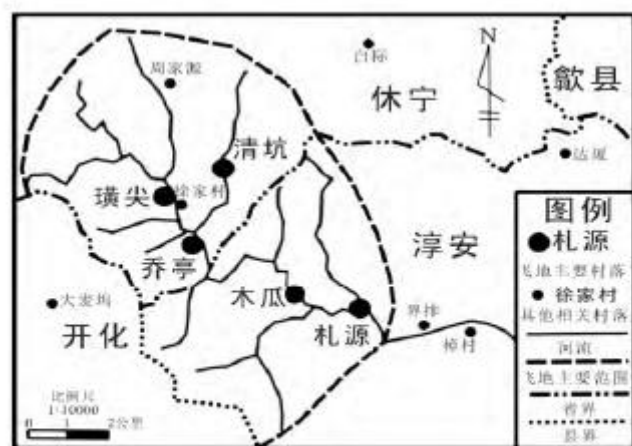


图1 札源村周遭形势示意图

据《札溪吴氏宗谱》，该族于北宋治平二年(1065)，由吴尧从临溪迁入廿五都飞地，先居于乔亭。休宁县南乡的临溪吴氏，是徽州的著名大族，载入明嘉靖年间编成的《新安名族志》^⑬。尧公生有五子，其中第三子吴永兴卒于乔亭，被认为是当地始

^⑩②万明：《明代汪公入黔考——兼论贵州屯堡移民社会的建构》，《中国史研究》2005年第1期；郑小春：《汪氏祠墓纠纷所见明清徽州宗族统治的强化》，《安徽大学学报》2007年第4期；冻国栋：《唐宋间黟、歙一带汪华信仰的形成及其意义》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第25辑，2009年；王昌宜：《明清徽州的汪氏宗族与汪王信仰》，《宗教学研究》2012年第2期；丁希勤：《唐宋汪华的神话故事与徽州社会变迁》，《安徽史学》2013年第3期。

^⑪③论及九相公崇拜的研究成果主要有：陶明选《明清以来徽州民间信仰研究》，复旦大学博士学位论文，2007年，第28～30页；王振忠《明清徽州的祭祀礼俗与社会生活》，《历史人类学学刊》第1卷第2期，2003年；王振忠《新安江》，南京：江苏教育出版社，2010年，第137～139页。另外，毗邻徽州的宁国府地区的史料也展现了当地九相公故事与徽州的联系与变体，参见李甜《明清宁国府区域格局与社会变迁》，上海：复旦大学出版社，2016年，第223～224页。

^⑫④笔者于2011—2012年间多次前往璜尖村调查，并走访徐家、札源、乔亭、清坑、木瓜等五村，有幸得见遗存的各类文献200件以上，并对个别村民进行口头采访，对于这一地域自然与人文状况有所了解。

^⑬⑤(明)戴廷明等：《新安名族志》，朱万曙等点校，合肥：黄山书社，2007年，第401页。

祖;第四子吴永宝定居于札源^⑭。两地在谱系建构上,将吴尧视为共同的始迁祖,但又将永兴、永宝列为各自的开基祖,或可认为廿五都飞地已经形成了较为一致的地域认同观念,将吴尧与更为久远的得姓祖,始迁徽州、始迁临溪等祖先区分开来。同时,各村又认定各自的始祖,说明村落社区与宗族组织密切结合的形态与观念也已得到塑造。

随着宗族力量的发展,札源吴氏设立谱局,内有文卷总裁、参校司书、敛资办事、贮钱族长、总理收支等职务名目,共由21人担任,分工协作,于乾隆三十四年(1769)修成《札溪吴氏宗谱》^⑮。“谱成之日,凡各支派应散谱若干部,以千字文编号,拈阄填注。”^⑯由此,通过32个散谱字号,可以一窥会修族谱的支派构成^⑰。其中,第1号为宗远堂收领,应为统宗祠。第2号至第11号为敦睦堂领取,第12号为积善堂受领,第13至16号是承恩堂领取,第17至20号是中和堂领取,第21号为友庆堂受领。这20号分别是札源吴氏的五大派,其下又有若干个房支,数量以敦睦堂为最。第22至32号,皆为札源吴氏外迁分支各派,为首的是同在廿五都飞地的乔亭派,其后是迁居浙江遂安等地各派。

到了道光十九年(1839),札源吴氏再次设局续修族谱,“卷之号数,俱照旧谱接续,令其易查便考”,又以“文章华国诗礼传家”八个字号分为八册。尽管只是增补内容,主持首士仍多达27人,分为族长、主修总裁、参阅校正、总理局务、总管出入、督理诸司和抖敛值日等名目。不过,有童家村、石坂和石家井3个外迁支派未参加,最终续成29部^⑱。通过族谱编修的规模,可以想见清代中期札源吴氏的宗族势力已经颇为庞大,成为廿五都飞地和浙江遂安县一带吴姓的主导力量。

三、从社坛到村庙:九相公庙址的变化

札源吴氏族谱载有数篇关于历次九相公庙修建的“记”。最早的是正德年间的《九圣庙记》,最晚的是道光续修谱收录的嘉庆年间《重建九圣显灵庙记》。其中,对于庙宇源流描述最系统的当属嘉靖二十八年(1549)吴良鼎所撰《复迁重造九圣庙源流记》,兹将该文主要内容移录如下:

尝谓神之于人也,匪人弗立;人之于神也,匪神弗安,是神与人可相有而不可相无者也。我始祖尧公于大宋治平间由临溪寓乔亭,与众共建社坛于黄尖。后居札溪,以祈报出入为艰,复立庙于张村,崇奉越国汪公之神,以期互相保障,抑摭吾夫子“敬鬼神而远之”之义也。迨思义公招为宋度宗皇帝駙马,受赐内府之神,因请奉归,改称汪九相公,肇建新庙于东溪口,扞癸丁向而敬奉之,荣君赐也。时同汉川丞相程泌公至戚,非特内事相维,即神之福民者,亦必与共,此汉川一月之游所自昉也。至我朝正统七年庚申,高祖太平公见族盛人蕃,庙庭狭隘,于是会族重建,五架三间,故者以新,陋者以广,庶几乎一乡之壮观也。后因洪水屡满庙庭,善士勇公、进士宪公于弘治戊申秋将庙举高,填基三尺,用砖封固,蔽风雨,避水火也。曾经大方伯钱塘陈公良器为之记。嘉靖壬寅岁夏五月,雨淫水盛,波涌澜翻,漂去神坛祠宇、观音阁、札溪桥、进士牌坊,溪前房屋一空。噫!斯时也,神无依栖,民无止息,诚地运之大劫也。厥后族众咸思,神不可无庙,人不可无神。于是度材鸠工,建庙于石佛头屏风山上,一如前式,规模稍广。嗣后,一境居民不安,狱讼、水火灾沴荐至,更兼殿庭蚁蠹,众意惶惶,忧心切切。至戊申秋,族兄宗泰,乃勇公曾孙,毅然仔肩,倡举其事。或曰:立神置庙,本以祈福,今反得祸,恐神灵有爽,匪庙之故。泰曰:不然,先正有言曰,有其诚则有其神,无其诚则无其神。今庙基峻绝,嫌于高也。石磴萦纡,难于步也。香烟不恒其奉,钟鼓不闻其声,祭祀不以其时,是吾人之奉于神者,不能致其如在之诚也。旱干水溢,岂神之过哉?实人心之咎耳。为今之计,莫若仍扞于旧基乃可。众曰然。于是喧阗始定,人心翕然。卜日兴工,砌填故址,厥!视昔,约归七尺有余,防水患也。涓腊月十九辰时之吉,改竖栋梁于东溪口之原处,运砖封蔽,不日而成,若有神助之者。^⑲

据此,九相公庙址的变迁可以反映出庙宇性质变化的几个阶段。

^⑭⑥乾隆《札溪吴氏宗谱》卷3《札溪同派乔亭吴氏谱图序》。

^⑮①乾隆《札溪吴氏宗谱》卷首《会修族谱小引》。

^⑯②乾隆《札溪吴氏宗谱》卷1《凡例》

^⑰③乾隆《札溪吴氏宗谱》卷1《散谱编号》。

^⑱④道光《札溪吴氏续修宗谱》卷首《题名》、《目录》。

^⑲①乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

(一) 众姓共奉的社坛与汪公祭祀

据说在北宋治平年间,吴氏始迁入廿五都飞地乔亭村之时,就曾与众姓立有一处社坛,位于黄尖(即璜尖村)。至于社坛的祭拜对象,并未明言。吴氏随后迁入札源村,在张村(樟村)又立一处神庙,可以明确知晓该庙中供奉的神灵是汪公,并以儒家学说“敬鬼神而远之”来解释社坛未设立于本村的缘由。若祭祀对象有所变动,当有所说明。因而可以推断,璜尖早期社坛的祭拜对象也应是汪公。

璜尖程氏在祀奉徽州程氏共同的祖先神灵程灵洗的同时,也立有汪公会。该族于嘉庆二十四年(1819)订立合同称:“缘予等祖居富溪,供奉汪公之神,多历年所。后自始祖讳通公迁于璜里,建庙巍巍,亦塑汪公之神像以为坛主,为凡岁时报赛奉祀,固自无愆,而每年新正十八为圣之期,礼意较常为尤备。”可见,该村曾立有神庙,以汪公为坛主,“岁时报赛奉祀”^{②②}。这与札源吴氏所谓的汪公社神大体一致。而立庙之人,乃是璜尖程氏的始迁祖程通。关于程通的始迁年代,璜尖程氏现存的文书认为是成化年间。札源吴氏虽宣称该族始迁于北宋,但对照璜尖建立社坛的记录来看,似应在15世纪后半叶。

(二) 独立村庙与九相公祭祀

郑振满等人的研究表明,里社制度有逐渐转变为村庙的趋势,由同里之人拜同一社神转变为各村自立神庙。村落的分化主要以分神、派生新的社庙等形式达成,直接表现为各村分别建庙立社。其缘由则在于里甲体制解体,赋役基本单位由里降为里甲户或家族,内外村的区分得到强调^{②①}。郑力民也认为,“祠只表示一族的成立,而社更表示一族之在一地的存在。所以,即使是在世俗生活中,社重于祠的观念如说在单一族姓的村落无从体现,那么在诸姓合处的村落就有强烈反映”^{②②}。廿五都飞地的情况恰恰就是社的观念逐渐淡化,祠庙不断建立。明代飞地各姓在里社体制下,集中于璜尖共同祭拜。随后吴氏从乔亭迁入札源,但远离璜尖,“祈报出入为艰”,为了继续保持社坛祭祀的传统,“复立庙于张村”。这是从里社向村庙转变的一个过渡形态。

随后,如吴良鼎所述,九相公为“内府之神”,改变了当地供奉汪公的传统,在札源村内自立九相公庙,完成了村庙的建设。康熙年间吴兆泰撰写的《尚相公像记》曰:“吾族尚相公圣像,为宋室内府之福德,与今天竺大士共一,本沉香琢成者也。……(吴思义)敬信神明,疏请再三,蒙赐迎归札水,改作尚相公,而为我吴氏万年之香火。”^{②③}此时,故事已经演化为内府福德之神降临札源之后改称九相公。一般而言,福德神就是土地神、社神。徽州祭拜天地,相传日久,就被讹传为福德正神^{②④}。无论如何,这些附会传说反而透露出九相公与社神的密切关系。

又据正德三年(1508)湖广布政司右布政使、杭州人陈良器的《九圣庙记》称,该文为应吴思常之请而作,其主要内容则是回顾此前两次修建九相公庙的事迹。不过,此文撰成之时,距正统七年(1442)重修九相公庙已经过了60多年,距弘治戊申(弘治元年,1488)再次重修也过了30多年。而且正统时即有庙宇的提法,也比成化时璜尖建立社坛要早,颇为可疑。因此,该文即便不是伪作,陈良器也没有可能亲临札源,而只是根据吴氏的说法进行写作,满足其“欲揭之于榜,以垂永久”的目的。显而易见,这只是吴氏粉饰宣传九相公庙、扩大九相公影响的举措。这种意识的产生最早也应该是16世纪。

因此,九相公庙源于明代的里社体制以及更为久远的社祭传统,在山区开发和村落分化的背景下建立,实质上是札源吴氏

^{②②}关于该区域民间文献和历史脉络的研究,参见黄忠鑫《明清时期皖浙交界的山区社会——歙县廿五都飞地研究》,暨南大学中国史博士后研究报告,2017年。

^{②③}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;张宏明:《村庙祭典与家族竞争》,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331~332页。

^{②④}郑力民:《徽州社屋的诸侧面——以歙南孝女会田野个案为例》,《江淮论坛》1995年第4期。

^{②⑤}乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

^{②⑥}王振忠:《明清徽州的祭祀礼仪与社会生活》,《历史人类学学刊》第1卷第2期,2003年。

的村庙。其庙址，在嘉靖初年一度从东溪口迁至石佛头屏风山上。但此后吴氏宗族一直有天灾人祸之虞，吴氏以祭拜不便、怠慢神灵为由，将其原址重建。这一显灵事件表明，直至嘉靖后期，九相公庙才稳定成为札源的村庙，完全融入宗族聚落之中。

道光四年(1824)，九相公庙又经历了一次重整。吴衍纯的《重建九圣显灵庙记》称，乾隆戊申年(五十三年，1788)山洪暴发，将札源村的吴氏宗祠以及观音阁、王公祠等神庙一并冲毁，九相公庙也未能幸免。经过三十余年之后，吴氏宗族才恢复元气。“合族缘将东溪口之原处缩归丈许，外砌石塘，内置土琮园地，拖掘填基，重新鼎建。制度三间，天井一线，四围砖饰，满壁丹青。迎工刊塑众位神容，并梓潼帝君、观音大士，列于左右两旁之上，一齐供奉。”^{①25}经过这次重建，札源村内除了祖先之外的各色神祇，一起供奉于九相公庙内，进一步强化了村庙的地位。

四、九相公与吴驸马：显灵和传说的建构

九相公作为徽州民间信仰神灵的出现时间，应该不晚于南宋淳熙年间。据罗愿对徽州汪王庙诸问题的考证，“今自歙及杭、睦间，往往祀所谓汪九郎者，云王之幼子，岂钱氏所出欤？抑在八子之中，而其群从相与为次第，故至九欤？当以待知者”^{②26}。可知，当时九相公崇拜已经在新安江—钱塘江流域广泛传播。而从汪公八子的常识到第九子的出现，主要是民间社会建构的结果，即便是徽州本地文人罗愿也不得其详。陶明选认为，“徽州存在昭明太子与九相公在信仰上的相互影响乃至可能出现混淆的情况”^{③27}。这一现象其实也提示我们，九相公崇拜具有明显的“土神”特征，不同地域的传说故事及其背后的蕴义也各不相同。

仅就目前管见所及，歙县渔梁坝的九相公庙(忠护庙)，“沿新安江舟行浙江者必祀之”^{④28}，显然是商旅、水手等人群祈祷路途平安之所。而普遍的情况是将九相公称为“菩萨”，与汪公相提并论，皆为保境安民的神灵^{⑤29}。现存徽州民间科仪文书中，有将九相公称为“衍正尚相公显佑王”“圣嗣山崇衍正尚相公”等，列在汪公大帝之后，足见九相公在徽州民间信仰体系中的地位^{⑥30}。这一神灵崇拜在札源村的确立，既有赖于显灵故事的创造，更重要的是与吴氏宗族中的驸马传说相挂钩。

关于九相公的显灵事件，前述庙址变化引发天灾人祸是一个例子。除此之外，道光四年的《重建九圣显灵庙记》也记录了一些九相公显灵的故事。该文作者吴衍纯开篇就指出：“当今四维六合咸知吾古札敕封崇福衍正尚相公威灵显赫矣，然处常无祷不灵，无求不应，犹未甚异，所异处变莫知其所以然，而克完赵璧。”^{⑦31}说明周边村落民众接受九相公崇拜的原因，除了日常的有求必应之外，异常情况下的灵验更有说服力。对此，他给出了两个例子。

其一，乾隆五十三年五月初七日，“洪水勃发，波涌浪翻”，桥墩观音阁、夹岸王公祠以及人户房屋、宗祠、庙宇等建筑，“尽付万顷洪波”。是时，吴氏合族莫不痛心疾首，以为九相公神像“定作龙王客矣”。不过，该族有轮流供奉神像的定例，“议作十年，轮年神首，照丁供奉”。巧合的是，“五月轮谁家士志，其家全没，神何独存？孰知士志适于五月五日供满，六日东青垅启仲迎供，七日大难，神独存焉”。正因为如此，吴氏合族认为“是诚威灵显赫，四维六合更藉藉揄扬”。

其二，如下文论及，九相公还受到休宁县汉口、商山、浯田等村落轮流迎请供奉，制定有一定的规例。此时，不独札源遭受水灾，“各处尽遭水难，不能循规。神乃亲临各处，写戏酬愿。及查，并无其人。各处因聚语曰：‘前写戏貌似尚相公，其殆因我等忘赛愿乎？’遂速备礼前来禀告，来年不敢违例”。由此，札源吴氏也认为是九相公“威灵显赫，有之致之也”。

²⁵①(清)吴衍纯：《重建九圣显灵庙记》，道光《札溪吴氏续修宗谱》卷4。

²⁶②(宋)罗愿：淳熙《新安志》卷末《附汪王庙考实·夫人》，《宋元方志丛刊》第8册，北京：中华书局，1989年，第7776页。

²⁷③陶明选：《明清以来徽州民间信仰研究》，第21页。

²⁸④王振忠：《新安江》，第139页。

²⁹⑤朱祝新：《璜蔚志》，2007年印行，第233页。

³⁰⑥陶明选：《明清以来徽州民间信仰研究》，第29～30页。

³¹⑦(清)吴衍纯：《重建九圣显灵庙记》，道光《札溪吴氏续修宗谱》卷4。

上述表明，与其他地区如同菩萨、汪公保境安民式的显灵故事大不相同，乾隆戊申年大水灾中的九相公显灵故事，凸显的是该神灵的自我保全，并没有提及保佑村民生命与财产。对于奉祀该神灵的其他村落，同样没有强调消灾庇佑的作用，而是提醒人们在灾害期间保持轮祀规则。再加上明嘉靖年间由于庙址一度远离札源村而导致恐慌的故事，反复提醒我们，九相公的灵验不完全在于保佑平安，而是该神灵存在于札源村而给人们带来安定。倘若发生秩序变动，如庙址迁移或轮祀规则荒废，则会导致灾难或提醒人们及时恢复。因此，异常情况下的神像失而复得，保持在札源吴氏手中，则被解释为“威灵显赫”的体现，由此强化人们对该神灵的信奉。这类灵验故事被创造出来，反映了九相公对于札源吴氏的重要意义。对此，吴兆泰书写《尚相公像记》时，还专门记载了檀香木神像的重量为十一斤十二两^{③2}。

除此之外，吴氏还创造出南宋驸马的传说故事。关于这位南宋吴思义驸马，其传记有如下记载：

娶新安郡吕佳荣公女，闺讳菊英，生一子，名达时。公游于临安府，至咸淳八年，喜遇国朝高结彩楼，大张筵宴，集天下诸王、国戚、公侯、宦族、豪杰、客商、群英、秀士，进席共宴，托天恩祖灵，是岁八月叨尚度宗皇帝陛下招为驸马，爵授都尉。次年春敕赐还乡省祭，御赐金册仪仗全副荣归，历冬间驸马、公主回京复命。次年秋后，元兵大起，主薨。及帝昺具祸以烬，驸马并帝后妃等俱随航海，及崖山舟覆，莫知所终矣。^{③3}

这一故事显示札源吴氏附会皇室正统的企图。而吴思义追随宋皇室在崖山坠海失踪，显示出该神灵有忠义行为，并非淫祀。乾隆《札溪吴氏宗谱》卷三《诰敕》还载有所谓的宋度宗咸淳九年(1273)驸马回乡省亲的“钦赐仪仗”“题诗册牒”等。卷十二有“谨述驸马事略”，与传记内容有一些出入。其传说称：咸淳八年，吴思义在弱冠之年游历杭州，巧娶淑贞公主，并没有提及他已经婚配。次年，获准返乡省祭，一路在遂安十一都、十二都尽显风光，除暴安良。但由于十二都外祖母老婢不知礼仪，擅自揭开公主轿子珠帘，由此触犯皇帝威严。吴驸马“悼念母氏，只命世输其粮，以抵军罪”。由于该故事的文本残缺，此后的情节不得而知。从有限的信息来看，吴氏建构出与南宋皇室关系密切的故事，除了提升自身地位之外，还与交界地区的土地赋税有一定关系。冲撞公主后，“世输其粮，以抵军罪”或许隐喻了札源吴氏由于某种特权，在遂安县获取并保持相当的利益。

首先，札源吴氏不断有支派向遂安移民。“札溪与遂邑本连界之地，当时产业多有在遂邑者，因徙居遂邑十三都童家村。”此后，继续迁移至“利南三保大川溪西，则仍遂邑十三都地方也”。此次迁居后，曾有一段时间发展兴旺。这是由于“利南为江浙通衢，贸易最便”，因此“人丁蕃衍，阡陌宏开，休、歛、遂三邑立户完粮，何其盛矣”。但是，“嘉靖末年，气运颓矣。万历间而竟凋零矣”。之后，再度迁徙至十三都青山童家坞，“田园日增，积贮日厚，可谓盛矣”^{③4}。经过若干挫折，徽州移民最终在浙江境内定居，并积累一定的土地产业，才能在多地开立税户。

其次，正因为这样的移民背景，札源吴氏控制散布在遂安等地的土地时，不可避免地要遭遇外界侵吞纠纷。吴驸马的传说本身就有助于个别土地产业权益的保持。如浙江省衢州府开化县的一处墓地，被认为是吴思义葬祖父之处，却在明万历年间被当地“势豪窥其颓败，垂涎谋占久矣”。札源吴氏认为产权归属的证据，就在于一篇据说是吴思义于咸淳九年所撰写的《西峰堂记》^{③5}。文中除了记录此处墓地有“田百十五秤，基地七分，与世戚张仲九公共建庵敬祀先灵神主”，让张姓子孙世代掌管修坟事宜外，还强调该庵堂得到了皇帝的敕赐堂额。虽然坟庵的确符合宋明之际的祭祖方式^{③6}，但这篇记文的真实性自然令人怀疑，尤其是皇帝赐额的事件。实际上，该文极有可能是在万历十六年(1588)札源吴氏与开化“势豪”打官司中用以证明自身利益的工具，并伴随着当年吴氏轮流管理的“分业文约”一并收入族谱。正是因为札源吴氏维护跨界土地权益，从而制造出吴驸马要求遂安等地“世输其粮，以抵军罪”的故事。

最后，吴驸马的事迹中，并没有提到九相公。吴驸马与九相公联系起来的说法，最早见于前述吴良鼎的《复迁重造九圣庙

³²①(清)吴兆泰：《尚相公像记》，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

³³②乾隆《札溪吴氏宗谱》卷7《大传·思义公传》。

³⁴③(清)周景柱：《吴氏移居遂邑三迁序》(乾隆三十四年)，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷20《大川环善堂世系》。

³⁵④乾隆《札溪吴氏宗谱》卷16《墓图碑铭》。

³⁶⑤何淑宜：《香火：江南士人与元明时期祭祖传统的建构》，台北：稻乡出版社，2009年。

源流记》。包括正德年间的《九圣庙记》等相关文章却丝毫没有提到吴駉马。可以推测，九相公信仰较早已经在札源吴氏中流传，这是里社体制演变的结果。到了明中后期，又建构出吴駉马带入九相公的说法，通过强调駉马的正统性和尊贵地位，进一步巩固了九相公崇拜在民众心目中的地位。同时，这一情况也有外神(民间信仰)服务内神(祖先崇拜)的特征^{③⑦}，即利用九相公信仰丰富祖先崇拜的内容，提升札源吴氏在山区开发和地域竞争中的地位。吴氏宗族还组成了“九公会”。该会的具体构成和运作方式并没有多少线索留存，不过，该会多次参与了札源吴氏统宗祠——宗远堂的重修。雍正年间，“助田一坵，祠前做路，又庙左狮山在山古木尽伐助造新祠”^{④⑧}；嘉庆、道光之际，“助柴数十余根，众给钱文二两，备礼安山”^{⑤⑨}。九公会在宗远堂建造过程中的贡献，也说明了九相公庙已经成为札源吴氏全体有份的神庙。如此一来，祖先纪念与神灵崇拜得到了有机统一。

五、宗族操控下的九相公“信仰圈”

九相公崇拜不仅在札源立足，也影响了周边若干村落，形成了一个“信仰圈”。“信仰圈”这一概念由台湾学者林美蓉明确提出，具体含义为：“某一区域范围内，以某一神明及其分身之信仰为中心的信徒之志愿性的宗教组织。”^{⑥⑩}“信仰圈”理论有助于理解村际关系与社会网络，不过，如同“祭祀圈”一样，该理论应用于具体的历史场景并追溯制度源流时，也留下了更多的探索空间。

关于九相公“信仰圈”的描述，康熙五十七年(1718)当地文人吴兆泰的《迎神辨》最为详尽^{⑦⑪}。其文称，九相公“因附汉口程丞相带回，是以每岁季夏，彼亦迎神酬赛，排銮于村首就云亭，接驾之至，而于村末汪王殿交替，送輿之归。历今数百余年，虽四邻三尺之童，无不周知”。汉口程氏(正德《九圣庙记》中称为休宁云溪程氏)与札源吴氏是“通家之好”，按照惯例，“每岁秋前，亦预送云笺，过迎祷赛一月”^{⑧⑫}。结合前述嘉靖庙记可知，程丞相即南宋理宗时期的程泌(1164—1242)。他是休宁汉口程氏作为仕宦宗族的标志性人物，积极经营地方事务，不断提升宗族地位^{⑩⑬}，尤其是为程灵洗立庙(汉口世忠行祠)，推动程灵洗得到宋廷的赐额和认可，从民间社神正式向祠庙化和正统化转变^{⑪⑭}。由此可见，程泌对宋元以降的徽州地方社会文化的塑造，产生了颇为重要的影响。不过，札源吴氏的传说将理宗时期的程泌与度宗时期的吴駉马描述为同时代的人物，“同朝事主”^{⑫⑮}，显然不足为信。但从中也可看出汉口程氏可能是较早与札源吴氏结盟，约定了九相公迎送的规矩。一首《九圣回坛歌》就是对此的描述：

九圣汪公子，神明续父乾。无私承宋

敕，崇显著青编。駉马程丞相，吾乡及汉

川。至诚全立奉，世驻我金泉。正直非淫

祀，威灵处处传。祈晴兼祷雨，利渗福无

^{③⑦}陶明选：《徽州宗族的内神与外神信仰——以族谱为中心的初步考察》，《江南大学学报》2008年第5期。内神与外神的区分，参看[日]田仲一成《明清的戏曲——江南宗族社会的表象》，云贵彬等译，北京：北京广播学院出版社，2004年，第3页。

^{④⑧}乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《重建宗远堂首士题名记》。

^{⑤⑨}道光《札溪吴氏续修宗谱》卷4《建祠助资名录》。

^{⑥⑩}林美蓉：《从祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，张炎宪编：《第三届中国海洋发展史研讨会论文集》，台北：“中研院”三民主义研究所，1988年，第101页。

^{⑦⑪}乾隆《札溪吴氏宗谱》卷17《祭文》。

^{⑩⑬}(明)陈良器：《九圣庙记》，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》

^{⑪⑭}①朱开宇：《科举社会、地域秩序与宗族发展——宋明间的徽州，1100—1644》，台北：台湾出版会，2004年，第49～53页、60～61页。

^{⑫⑮}②章毅：《宋明时代徽州的程灵洗崇拜》，《安徽史学》2009年第4期

^{⑬⑯}③(清)吴兆泰：《尚相公像记》，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

边。相府流彝典，年年秋季前。请游涓吉

旦，预送彩云笺。我境齐扳送，他方在望

悬。往回一期月，例则弗渝先。今岁当今

日，忻逢圣驭旋。祇迎人渗渗，接见慰思

瞻。鼓乐喧天响，旌旗耀日妍。到坛酬善

愿，祈赛保丰年。伏冀巫灵爽，怜兹众意

虔。西成登高宝，灾患悉消蠲。风静干戈

息，恩波雨露沾。八荒歌舜日，四隩乐尧

天。均拜神功大，流传侍奉专。万年香火

位，永并泰山兼。^{④46}

通过这样的传说，将本土的吴駉马传说与九相公崇拜、札源与汉口(汉川)联系起来。《九圣回坛歌》中也仅仅提及将神像送至汉口，没有其他地方参与。可是，吴兆泰却提到：“其到坛第六日，虽分涪田请去五日，然总在一月之内，期满则神仍归札水。商山与吾族时有姻，先朝亦得另期迎请。”他在《尚相公像记》中还指出，“商山之于云溪(即汉口)既为至戚，而于吾乡亦有瓜葛，因恳云溪转求吾族迎神酬赛”^{④47}。商山是久负盛名的徽商之乡，有“歙县两溪南，抵不上休宁一商山”的俗谚^{④48}。商山与汉口的“至戚”关系，或始于程泌长姐与吴自胜联姻，形成学术网络下的姻亲关系^{④49}。由于汉口、商山、札源之间互有姻亲关系，商山也加入九相公的奉祀。至于涪田，应为休宁县南四十里的吴田，当地也是吴姓居多^{④50}，介于汉口、商山之间，亦受到一定影响，故也加入“信仰圈”。

嘉靖十八年(1539)，由于商山“彼雕假易真，致与之聚讼于休，公断时神虽返璧，而分水犀圭竟为问官携去，遂不许迎请”^{④51}。札源当地还有商山将九相公“雕假易真”故事的口头传说：吴氏派人将九相公迎回之时，发现商山人刻制了九尊(一说九十九尊)一模一样的神像摆在一起，让吴氏自行认领。九相公当晚托梦给吴姓，在每尊神像前都点一炷香，哪尊神像前的烟是笔直向上的，哪尊就是真身，由此识破了商山的骗局^{④52}。此后，九相公一百多年未至商山。此类传说在徽州各地较为常见，如歙县北部的箬岭汪公神像颇为灵验，各地纷纷前来迎接神像求雨。据说从邻村上丰村开始，神像接送失去控制，被送到了杭州。当地灵隐寺欲占为己有，造了一百尊一模一样的神像，企图蒙混过关。而汪公托梦给许村宗祠首事，脸上有黑痣的才是真身，遂将神像顺利找回。此后，许村将汪公纳入总祠管理，接送神像必须订立“订书”，明确路线和期限，还制定了禁止上丰村前来接神的规定^{④53}。

⁴⁶④乾隆《札溪吴氏宗谱》卷17《祭文》。

⁴⁷⑤乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

⁴⁸⑥王振忠：《乡土中国·徽州》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第48页。

⁴⁹⑦朱开宇：《科举社会、地域秩序与宗族发展——宋明间的徽州，1100—1644》，第49页。

⁵⁰⑧(明)曹嗣轩：《休宁名族志》，胡中生等点校，合肥：黄山书社，2007年，第445页。

⁵¹⑨乾隆《札溪吴氏宗谱》卷17《祭文·附合同文约》。

⁵²⑩据笔者2012年4月27日在札源村的田野调查与访谈。

⁵³⑪许骥：《徽州传统村落社会——许村》，上海：复旦大学出版社，2013年，第469～470页。

尽管如此，札源与商山的关系并没有完全中断。“康熙甲寅，闽藩叛逆，人民逃避，而神亦藏匿于商山，复显灵异，故彼又起援例之思，敦请者再。戊午春，乃重与立议规期，而神輿令其自迎自送焉。”据说，三藩之乱期间，皖浙交界地区“三载刀兵，即深山穷谷，金身亦难藏匿”。吴氏老奴添祥背负神像，将其藏匿于商山吴氏族人吴家英（此人为“商山之半子”）处，使其免遭战火。因此，战乱之后，商山请求恢复九相公的巡游⁵⁴。双方由此订立规约：

立合同议约，札源吴君慕等，商山黄美中、吴九仪等，今为札源九相公神像，古例商山赛愿原行迎请，突因匪讹，以致嘉靖十八年起，历今百有余年，神輿间阻不临，不无日久成规之议。近因康熙十三年邻邑寇乱，蜂聚札源地方，而相公神像潜居商山地方，则是神圣灵异，动止自为，非人力所可及者。以致商山复思援例欲接相公降临，得沾余泽，以保丰年。故滴请于札源族长以及十年君慕等，合众公议，忝与商山至戚，况且同宗，又祀神好事，既有古例，无不允从。合议定以八月望前二日迎迓神輿降临商山，以望后五日即送神輿旋返札源，迎送共定八日为期，不得逾越。共立合同一样二张，各执一张，永远存照。

一议，商山每年定以七月十二日至札源预下请启，至八月及期方行迎接。

一议，商山下请启，若有闰七月，则以闰七月十二日为期迎送，若有闰八月，则以前八月为定。

一议，商山至期迎请，札源不得推阻，期满即送，商山不得逾越。

一议，迎相公至商山，必当慎于守护，以免疏虞之咎。本家亦遣下灶二人随神往返。合同一样二纸，各执一纸存照。

札源合同一纸商山吴圣传书

商山合同一纸札源吴尚侯书

康熙十七年三月日立合同议约吴君慕、吴公望、吴申之、吴越九、吴公蕃、吴振宇、吴士修、吴开先、吴士福、黄美中、吴九仪、吴公极、程仲旭、吴岩之、吴修来、吴丁予、吴赋上、吴圣传⁵⁵

参与订立合同的商山代表分别是黄姓和吴姓，为商山两大族姓。描述恢复迎神的理由时，还加入“况且同宗”的理由，表明迎神活动有助于两地宗族的沟通合作。合同在执行过程中也有若干细微的变化，如到了康熙五十七年（1718）时，商山下启邀游的时间定为七月十三日，与合同的日期差一天。迎神日期固定为八月十三日，“二十回札，共以八日为期，并无回启”。同时，商山地方还需要给予吴家英一定费用，由其代为生息，作为轿夫的经费。可见，吴家英成为负责迎神的重要角色。其间，札源吴氏“止差木瓜坦地仆一名随神”，亦有酬劳⁵⁶。

立约的同一年秋季，“汉口忽起波澜，承商山送神返札，道经伊里，遂起阻留争辩，而又与商山另立新墨”。全文如下：

札源、汉口、浯田、商山立议合同，程德羽、吴君慕、吴九仪等为公议成规，以垂永久事。今据每年秋季奉迎札溪尚相公尊神驾临各村，祈求民康物阜，商山迎请日期条例开列于后，立此合同一样三张，永远存照。一议，商山于八月十二日至札溪迎请，十三日到汉口宿坛，十四日备旗銮至汉口汪王庙迎至商山，旗帜听便，照浯田迎王例。一议，商山八月初一日备二名帖到汉口上下村族长处通知。

一议，递年亲随神驾至，商山六社四名，札溪二名，汉口二名。

⁵⁴①（清）吴兆泰：《尚相公像记》，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

⁵⁵②乾隆《札溪吴氏宗谱》卷17《祭文·为九相公与商山议墨》。

⁵⁶③（清）吴兆泰：《尚相公像记》，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

一议，八月十九日商山由汉口送神至札源。

一议，递年只办旗四对，有就云亭迎神，其已前汪王庙照浯田例，俱不在议内。已上数议，违者罚名班戏一台。

康熙十七年八月日立合同商山程禧惠、吴岩之、吴九仪、黄顺德，札源吴君慕，汉口程德羽^{⑤7}。

对此，吴兆泰评论道：“今观墨中所载，首则插入浯田二字，尾又不列浯田一人之姓名，此殊不可解者。”更令人费解的是，“独不思尚相公乃札源之福德，浯田之请在汉口一月期內，彼议即在秋，又不能违吾前墨，别订新盟，但争至彼宿坛一夕，则亦何益之有哉？”他进一步推测，“盖商山与吾族迎神一月之前预下请启，彼又争八月初一名帖之具，脱[托]尚相公亦为彼之福德。则吾家既有启，而彼何独无耶？岂名帖愈于启耶？倘吾族邻封俱欲迎接，允否权操我手，在汉口能令其必具名帖乎？又岂能越岭拒阻而一一共议乎？清夜自思，其不愧且悔者，非夫矣”^{⑤8}。吴兆泰对汉口强占九相公迎送的名帖递送之权耿耿于怀，认为本族拥有九相公神像真身，自然对周边村落请求迎神握有决定大权，而不是让汉口插手其中。由此，也解释了何以札源吴氏创造九相公显灵故事总是以神像留在本村为核心内容。

值得注意的是，商山吴氏、浯田吴氏和汉口程氏，都是在明代纳入《新安名族志》《休宁名族志》的徽州大族。札源吴氏虽不在其中，却通过将族源追溯到临溪吴氏，以“名族”支派自居。不仅如此，吴氏还通过九相公崇拜这一文化资源，建立关系网络，进一步提升自身地位。吴驸马与程丞相的故事，说明汉口对九相公崇拜“有份”，但神像归属却在札源。在这一传说之外，何以札源与汉口产生共同“有份”的关系？其源流可能同样需要从里社制度进行考究。

在上述合同中提到“商山六社”这样的组织。不过，“六社”在札源吴氏的文本中还有其他名称。如，由于九相公神像系沉香木制成，需要妥善保管，但是乾隆年间，云溪六社與夫失损圣容，“罚其重光”。而神像换衣的费用，“历系吾族（吴氏）独任，不染云溪分毫”，并成为定例^{⑤9}。前文考证中，云溪指代的是汉口。据此推测，商山与汉口（云溪）可能皆有六社组织，抑或两者即为同一组织，限于资料，不能明确判定。但是，这至少说明“社”是九相公崇拜活动中的重要组织基础。

札源吴氏也有“社”的提法。在前引《九圣回坛歌》中就有“世驻我金泉”的语句，“金泉”即札源的“社”名。前文提及的开化县西峰堂，吴氏在积极维护其归属权的同时，在堂内铸一铁钟，铭文为“歙县仁爱乡金山里金泉社札溪驸马公后裔吴惟柞、吴文友、吴文钦重铸”^{⑥0}。这些细节，进一步证明了前文九相公崇拜源于里社制度的说法。

在神像的迎送过程中，双方都是以“社”为单位展开，说明了里社制度对于“信仰圈”形成的影响。还有一个细节颇值得玩味。道光年间的《重建九圣显灵庙记》载：“我尚相公亦得遵古制，序昭穆，逢时届节，罗列于父兄尊长之傍，千秋血食。”^{⑥1}而汉口等地迎神供奉之处便是在汪王庙，同时，廿五都飞地其他村落也有汪王庙、汪公会存在，如璜尖、清坑等，却始终未见它们参与札源九相公崇拜之中。可以推测，随着里社制度的分化，里社演变为村庙，札源九相公崇拜遂与廿五都飞地其他村落渐行渐远。同时，为了提升自身社会地位，在徽州腹地谋求文化资源和经济利益，札源吴氏又以创造传说故事、宣扬孝道之类的名义进一步包装九相公的巡游活动，与其他村社建立起联合关系。郑振满指出，里社组织在社区化演变趋势下，也有形成社团性的“合社”组织^{⑥2}。札源九相公的例子则显示了更为复杂的情况，形成了规模更大的“信仰圈”。

除了汉口、商山之外，札源邻近村落也参与到九相公崇拜之中。吴兆泰在《迎神辨》中还提及：“至若吾族之于张村，历有

⁵⁷④乾隆《札溪吴氏宗谱》卷17《祭文·又与汉口商山议墨》。

⁵⁸①乾隆《札溪吴氏宗谱》卷17《祭文·附合同文约》。

⁵⁹②（清）吴兆泰：《尚相公像记》，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷15《记》。

⁶⁰③乾隆《札溪吴氏宗谱》卷16《墓图碑铭》。

⁶¹④道光《札溪吴氏续修宗谱》卷4《重建九圣显灵庙记》。

⁶²⑤郑振满：《明清福建里社组织的演变》，《乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。

口碑载道，无容细赘。后因方友付等盗神，致与大费唇舌，因不许其请事，详明宪宗成化十九年(1483)之遗墨，今尤可考。”这份在乾隆年间尚存的合同，却没有收录在吴氏族谱中。张村(又名樟村)与札源九相公的密切关系，主要体现在吴氏迁居札源后先将社坛设于张村，供奉汪公。据说成化年间发生了方姓盗神像的事件，遂不再允许该村迎神。这一情况与商山盗神像颇为相似，说明了神像对于地方社会的重要意义，也构成了札源吴氏对神像珍重的直接原因。

在参与乾隆《札溪吴氏宗谱》编修的外迁十支派中，唯有遂安县的枫川迎送九相公。据说该村吴氏“原系中和堂支裔，迁于庄所，今但俟本族祷赛酬福后，自迎自送，往返三日，不容逾期。至有他事，则止许接香”^{⑥3}。这也说明，即便在宗族谱系上认同，外迁各派在神灵崇拜方面未必皆有义务参与。由于札源吴氏对遂安等地的寄庄土地产业颇为重视，该支派又迁居庄所，负责寄庄产业的打理，在自愿参与的同时，强调该支派居住位置的意义，或多或少也反映了札源吴氏在遂安的经济利益。

另外，“木瓜坦逆仆自丙戌跳梁，违断方命，即香亦不允接焉”。木瓜洪氏被札源吴氏指认为“佃仆”，双方在康熙年间发生大规模的诉讼纠纷，并延续到清中叶。在康熙纷争的“三周五案”中，就有一件九相公案^{⑥4}。吴氏利用九相公在汉口等地巡游的机会，命令洪姓将其迎回，从而证明该姓为佃仆的事实。神像巡游又增添了展示主仆上下关系的意义。

因此，在乾隆时期，九相公的“信仰圈”主要是休宁境内的汉口、商山、浯田等三处村落以及遂安的枫川。它们都大体符合同一神明、志愿性的原则。但是，这一“信仰圈”的形成，深受里社制度衍变的影响，且由吴氏宗族主导并决定哪些村落族姓是否有份，反映了札源与周边村落间的利益关系。

六、结论

民间信仰在形成与传播过程中，不同地区甚至不同社区具备形态各异的特点，是多种因素造成的结果。札源九相公崇拜之所以与徽州其他地区有较大的差别，主要体现了吴氏宗族在地域开发过程中所建立的社会关系。16世纪以后，吴氏宗族对九相公传说故事不断地建构，并建立起祭祀秩序。这一过程中，里社制度提供了重要依据与组织基础。

“祭祀圈”与“信仰圈”等理论，往往被批评为过分强调“圈”的界定，而不是从中寻找底层蕴含的意义。面对丰富且复杂的历史现象，抽象的理论模型只是观察工具和参照对象。本文的研究表明，无论是社区性的“祭祀圈”还是区域性的“信仰圈”，都与里社制度有着密切关系。在民间信仰组织呈现出此类地域色彩的背后，是宗族力量发挥了重要作用。在作为“祭祀圈”范围的札源村内，吴驸马与九相公传说故事的关联，说明了札源吴氏利用民间信仰强化宗族组织。在札源九相公崇拜向外传播的过程中，逐渐形成了与“信仰圈”特征一致的现象。不过，九相公显灵故事，尤其是各类神像失而复得、为吴氏宗族所保持的故事，是地方社会竞争的折射。竞争的结果，便是札源吴氏形成了一定的社会网络，体现在民间信仰的秩序，则是有份与无份的区别。在包括了位居徽州腹地的汉口、商山以及浙江寄庄田产所在村落等地，将札源置于“信仰圈”中心的同时，也反映了皖浙交界山区名族力量、土地产权共同编织的利益网络。

^{⑥3}①乾隆《札溪吴氏宗谱》卷17《祭文·附合同文约》。

^{⑥4}②黄忠鑫：《清代徽州边缘村落的大小姓纠纷——以〈跳梁记事〉为中心》，安徽大学徽学研究中心编：《徽学》第8卷，合肥：黄山书社，2013年。