

从乡野到庙堂 ——略论传统乡村景观的演变

贺 喜

(香港中文大学历史系, 香港 999077)

摘要: 从死亡出发, 传统乡村的世界观中包括了神、鬼、祖先的观念。这亦是传统王朝世界观一个缩影。因为, 在皇帝看来, “人鬼之道, 幽明虽殊, 其理则一。” 因此, 施幽祭祖的仪式, 贯通与对应着从乡野到庙堂的王朝统治秩序。朝廷的规定既是对地方行为的规范, 也对地方传统的承认; 而在乡村礼仪实践的过程中, 村民、仪式专家展演出来的往往是因应于自身环境的对王朝礼仪的改写、创造与表达。祖灵的祭祀关系到地理的范围以及财产的权利, 人——祖先/神——地连接在一起, 这就是地域社会的根据。但是, 在南中国家庙形制的祠堂在景观上成为乡村的核心却是明中期以后的发展。

关键词: 乡村; 宗教; 祠堂; 景观; 屋基图

中图分类号: K20 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000 - 579(2014) 04 - 0107 - 07

From the Village Wilds to the Memorial Temples

——A Brief Discussion on Changes in the Village Landscape

HE Xi

(Department of History, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong 999077)

Abstract: In view of death, the traditional rustic outlook involves concepts of gods, ghosts and ancestors. It is the miniature of the traditional royal outlook. In the eyes of emperors, “Although the world of the living and that of the dead differ in their ways, the principles that govern them are the same.” So the ceremonies of ancestor worship in the village memorial temples penetrate and correspond with the dynastic ruling orders. The stipulations of the Imperial courts not only governed local practices, but also recognized the local traditions. The acting out of village ceremonies by villagers and their ritual specialists, therefore, represents the creation and adaptation of imperial ceremonies in their own settings. Sacrifice to spirits of the ancestors relates to village boundaries and property rights. The close linkage of human beings, ancestors, gods and land makes up the fundamentals of village society. From the middle of the Ming Dynasty, the evolution of the ancestral halls according to such ideas contributed to the landscape of south China villages.

Key words: villages; religion; ancestral halls; village landscape; village plans

收稿日期: 2014 - 04 - 02

基金项目: 香港特别行政区大学教育资助委员会卓越学科领域计划“中国社会的历史人类学研究”(编号: AOE/H-01/08)

作者简介: 贺 喜(1978 -), 女, 江西吉安人, 历史学博士, 香港中文大学历史系研究助理教授。研究方向为历史人类学。

乡村的宗教,没有“神圣”与“世俗”之分,只有“礼”与“俗”之别。村民相信,死去的人到有固定拜祭的神,并不是两个互相排斥而是连贯的概念。人死后需要祭祀,祭祀建立人与神的紧密关系。但是,朝廷也参与这个过程。朝廷确定拜祭之中哪些是正统的形象,哪些神应该拜祭,哪些神不能拜祭。因为在传统王朝的观念中,人和鬼、神都属于皇帝管理的系统。由此,乡野祭祀鬼神,庶民祭祀祖先也就和朝廷的庙堂联系了起来。祭祀的形式受到朝廷的规范,朝廷制度的变动也影响到乡村祭祀的模式。本文讨论乡村祭祀的三个变化:一、日本人类学者马渊东一注意到定居者对开荒者的祭祀,朝廷对这方面的祭祀没有定制;二、近年来,历史人类学的研究认为,地方上的礼仪,一方面受国家礼制的影响,另一方面地方上的不同群体,包括科仪专家又有各自的阐释与展现,由此形成多元的传统;三、家庙模式的祠堂,成为有功名的家族的建筑象征。明中期以后,祠堂的普及深刻影响到了南中国的乡村景观。这类景观在很多族谱都有专图显示。本文以萍乡燕子窝文氏族谱为例,探讨族谱“屋基图”的文化背景。

一、乡村社会的世界观

村民的普遍概念,人死后,魂一旦离开身体,对生者有潜在的威胁。所以,处理死者的尸体是个很重要的问题。比如,丧葬需要有专人的协助;丧葬礼仪的“五服”,反映家庭内外的尊卑;丧葬地点的风水,直接关系着后代的兴旺。^[1]同时,从历代对丧葬礼仪繁复的讨论来看,替亡灵超度的师公、道士、法师,各有自己的身份认同和仪式传统;而学者也早就意识到了中国乡村宗教的包容与多元。^①

丧礼的目的是埋葬了逝者的尸体以后,子孙需要把他或她的魂,即神,从坟地带回来,安置于神主牌上。人类学者的观察注意到,在民间的概念里,人死后会演变成三种形态:神、鬼、祖先。Emily M. Ahern观察到,在溪南,村民一方面建祠祭祖、祠堂中安置着神主牌,另一方面也会在会去坟地祭拜。二者之别在于,在祠堂中接受供奉的是某一族或房支的祖先;而坟地则聚集着形形色色的鬼魂,子孙不得不通过种种办法以保证自己家的鬼魂可以享用祭品。^[2]人类学家武雅士(Arther Wolf)精辟地说,鬼与祖先是相对的。自家的祖先就是别人的鬼。^[3]没有后人供奉的死者就会变成无祀之鬼或无主孤魂。在乡村的社会充满着神、鬼、祖先的观念,在这套世界观里,最重要是要维持对死者的供奉。

二、祖灵与地理

为什么供奉先人?日本学者马渊东一在台湾以及东南亚的研究中注意到一个理由,即祖先崇拜是与当地人对地理的概念紧密相连的。在台湾中部布依族以及邹族人生活的地区,邹族人打猎,布依人则以刀耕火种的方式种植小米。在邹族,猎场的范围是按照父系的支系来划分的。其他的邹族支系称呼那些拥有猎场权利的支系为“猎场的主人”,在猎场垦殖的布依人的则直接称他们为“地主”。

邹族支系对于猎场的权利是与第一位在此进行土地开发的祖先联系在一起的,其后人在这块土地打猎或者耕种上拥有特权。因此,当其他支系或者布依族在其中打猎或种植小米的时候,需要向土地拥有权的支系提供礼物或者贡献猎物。也就是说,土地权源自于第一位开发土地的祖先。第一位土地开发者死后变成宗教上的祖灵(soul-spirit),祖灵的好恶关乎土地生产的繁盛。因此,布依人若需要与邹人的祖灵维持良好关系,也需要相应地承认其后人对土地的权利,因为他们拥有亲近祖灵的特权。

马渊东一还注意到,当法律的概念进入到当地社会以后,往往会导致层叠的双重土地权。一层是地域权,人们往往用以下词语勾勒这层权利:模糊的边界,一大片的,与最初的垦殖或者打猎者密切相关,也可以在国家系统内登记。另一层是田土权。与之相关的词语有一小块一小块的,边界四至,从地域领主处永佃而来,使用权可以买卖,需要缴纳“田底”租给地域权的地主,等等。所以,历史文献中往往有“田底权”与“田面权”之分。在马渊东一讨论的台湾邹族社会,我们仍可以揣摩到土地关系在法律框架

^① 关于这一问题近期的讨论可参见英文期刊《近代中国》(Modern China, 2007年1月)第33卷第1期“中国的仪式、文化标准与正统行为:华琛理念的再思考”专号以及《历史人类学》第6卷第1、2期合刊(2008年10月)“国家建构与地方社会”专号。

内标准化之前的情形:祖灵、庇佑、地理以及地域权是联系在一起。但是,也有地方,当法律完全取代宗教权利以后,田底的地主与田面佃农的关系只维系在租佃的层面。

即使法律上的土地权日益重要,但是,在仪式的层面,仍然可以看到早期的与祖先相关的土地权的表达。在台湾南部,汉人以及汉化的邹族越来越多地进入山地,这些山地原本是南部邹族部落的范围。南部邹族与移民达成了协议,移民要向族人缴纳“蕃租”。除此之外,每逢新年,这些邹族人就会下山,来到移民乡村。村民们贡献酒肉,提供娱乐并赠送礼品。1895年,日本人占领台湾以后,逐渐废除了蕃租。但是,山边的移民村子依然保留着为山里人提供娱乐的风俗。年深日久,当人们逐渐淡忘了这一仪式的最初理由后,村里人不再将山里人视为收租者,而鄙视地冠之以“乞食蕃”。^[4] (P349-383) 国家法律,不仅触动了原有土地的管理体系,也影响到了神祇祭祀的系统。那么,在这个过程中,地方神的地位如何?我们需要考虑国家怎样处理地方神。

三、亡魂与祖先、皇帝、多元的正统

传统乡村的世界观正是帝国世界观的一个缩影。这一点,《大明会典》中,对于“祭厉”的规定说得最清楚。“祭厉”包括两篇概括性的文字。一篇是《告城隍文》,而另一篇是祭祀厉鬼用的《祭文》。^[5] (卷94, P11a-15b) 祭文一开篇就点明主祭者是“遵承礼部割付”,并“钦奉皇帝圣旨”来主持祭祀的。圣旨曰:

普天之下,后土之上。无不有人,无不有鬼神。人鬼之道,幽明虽殊,其理则一。

此句宣告皇帝所统帅的天下,不仅有人,还有鬼、神。虽有幽、明之别,但是统治的道理却是一致的,都要是经由朝廷依据皇帝、王国、府州县、里社这样的等第,各随其份,设置纲纪。落实到基层的做法是,“各府州县于每一百户设一里长”以治人;“庶民祭其祖先及里社土谷之神”以事神;“在各县有邑厉之祭”以对付无祀之鬼。通过三者并举,以达致“神依人而血食,人敬神而知礼”的目的。在这一套秩序里,乡村中的祭祀就是整个帝国体系中的一环。在皇帝看来,他所统辖的不仅是民,还包括天地之间的鬼、神。治民之道与应对鬼、神的办法正是一套从皇帝到乡村一一对应和配合的完整架构。正如前文所说,在神、鬼、祖先的观念中,最重要的是维持对于死者的供奉。但是,并非所有的死者都可以享受祭祀。由此,久缺香火的无祀鬼神不仅是乡村的隐忧,也是王朝秩序的威胁。明朝廷在《大明会典》规定各府州县每年在三个日子,清明日、秋七月十五日、冬十月一日,祭无祀鬼神。主祭的官员在城隍前面进行仪式。《告城隍文》是官员在城隍面前宣读的皇帝敕命。皇帝命令城隍在祭祀过程中承担“镇控坛场,监察诸神”的职责。“镇控坛场”显示出诸鬼云集的紧张与危险,城隍的坐镇必不可少。而“监察诸神”则是要求城隍辨别鬼神善恶,并妥善处置。可见,在皇帝的统治观念里,城隍和主持祭祀的官员都受其统率;二者也都是由于他所赐予的权利,才可以分别统率和管理生民以及亡魂。祭祀礼仪如此关乎帝国秩序,谁来做,如何做才合乎正统,是个长期以来争论不休的话题。许多科仪专家,例如道士、和尚依据自身的师承和传统在处理这一类的问题。尤其在乡村的环境,不同的传统之间的竞争是常见的现象。科大卫和刘志伟的研究对此已有详细讨论。^[6]

比如在统称为道的领域,因师承有别,道士也在分别道巫。香港新界的道士(当地人称“喃無佬”)就依据所藏之《道统永传》(也叫《道教源流》)来解析他们和其他的派别的区分,曰:

夫天生道名,有师傅传之,人不一其习。或为黄冠羽士,或为告斗星巫,或演法茅山,或为设送邪煞,此各道巫俱尊老君为道教之主,孰之道名虽同,而道之术各异也。

香港新界的道士认同道名是天生的,之所以有分别,就是因为“有师傅传之”。所以,虽然大家都共尊老君,但是却道术各异。他们将自己则归于“黄冠羽士”,宣称比其他的道巫更具正统性。因为,他们的羽服传承自轩辕黄帝,而他们修醮的仪式正是效法轩辕黄帝“谒上帝,求兵信,以制蚩尤”的做法。

从元到明,官员依据祀典进行祭祀,国家对民间礼仪亦有所规定。在地方上,以朱熹的《朱子家礼》为范本,经过地方官吏的变通,形成普及化的“四礼”。科大卫和刘志伟的研究注意到,成化年间,广东

的大儒陈白沙和新会县令丁积,开始发行礼仪简化本——《礼式》,简化了朱子家礼,向普通老百姓宣传儒家礼仪和规范。曰:

敦伦正俗,为礼为大。婚冠丧祭四者,又礼之大节也。

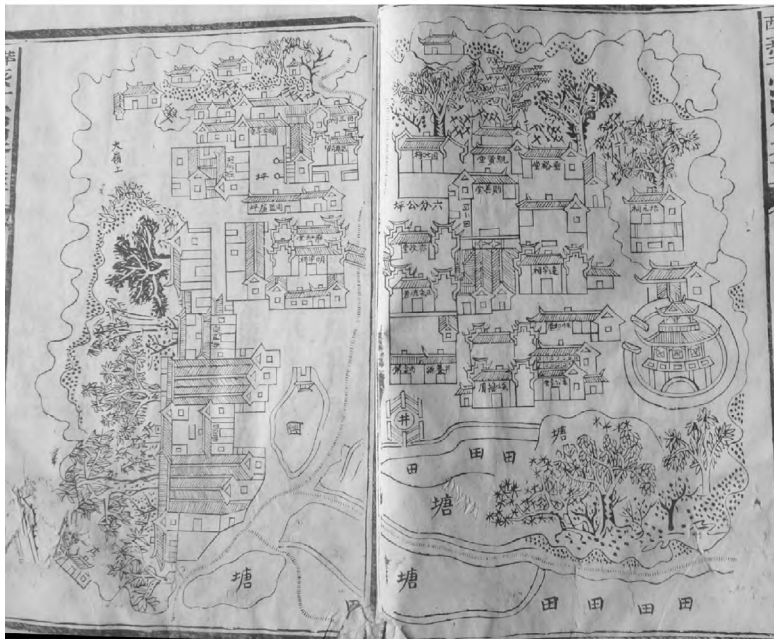
《礼式》的目的就是要在普通村民中普及读书人认可的婚冠丧祭四礼。

又如嘉靖九年(1530)黄佐撰写《泰泉乡礼》列举乡礼的纲领,以立教、明伦、敬身为主旨;叙述冠、婚、丧、祭四礼;条列乡约、乡校、社仓、乡社、保甲五事。乡礼就是要在基层社会普及国家礼仪。^[6]《朱子家礼》及其简化本,例如《礼式》,都确定祭祖的重要性。但是,《朱子家礼》维持庶民与贵族祭祖有别。贵族祭祖,可以在“庙”,庶民不能立“庙”,只可以在正寝之东,建祠堂拜祭祖先。然而,从元到明初,庶人僭越立庙的例子也不少,及至嘉靖年间,经历“大礼议”的议礼,“品官”之家得到立庙的权利。立庙之例一开,凡可以从族谱追溯到有“品官”祖先的宗族,实际上都可以合法地建立家庙祭祖。家庙是明朝法律所规定的建筑物:有三进,中门,石阶,祖先牌位可以放在后进,设厨房,祭祖时可共食,以符合“合爨”之义。从明嘉靖朝到清中叶,尤其在科举兴盛的中南各省,家庙式的祠堂有明显普及的趋势。^[7]

四、萍乡燕子窝:一个乡村的例子

明清时代家庙式祠堂的普及对乡村的景观很有影响。这些年,在各地保留物质文化的大前提下,尤其是在华中与华南,大家把祠堂与祭祖定位为“传统”。诚然,这并无不妥,我们需要指出的是,这个所谓“传统”是在历史既定时段上的传统。它有它的来源,也有它的终结。以下,我以萍乡燕子窝村建立家庙祭祀的历史为例,尝试说明这一点。

萍乡位于江西西部,毗邻湖南省。燕子窝是萍乡市湘东区麻山镇横岗村下的自然村。今天的燕子窝村主要以文姓为主。2010年我曾去该村访问。今日的燕子窝所有的旧宅已经拆毁殆尽,用当地父老的话说,和过去面目全非。但是,在他们的协助下,我看到四个版本的文氏族谱,对于从清初以来燕子窝的历史有比较详细的记载。^①因此,我试图以文献材料勾勒出这个乡村景观的变化。



燕子窝屋基全图^[8](卷3《燕子窝屋基全图》,P9b-10a)

^① 四版《文氏族谱》中两版为排字版,两版为手抄本。排字版中,一部是《萍乡燕子窝四修族谱》(简称四修谱),修订于1912年;另一部是1995年五修谱(简称五修谱)。两部手抄谱中,一部写有1997年文元圣编纂字样(简称九七手抄谱);另一部年份不详,多录康熙、乾隆文件(简称手抄老谱)。

四修谱绘制了一张“燕子窝屋基全图”(见上图)。此类村图在族谱中并不罕见,但并不代表乡村的全貌,因为它只是选择性地记录了村内某姓所拥有的祠堂。霎眼看,燕子窝文氏起码有12处家庙形式的祠堂。可以想象,在旧宅还未拆毁的时候,中门、三进式建筑、龙舟脊、锅耳马头墙,应是随处可见。筹建这类建筑的目的,就是为了让入一望即知这是一个有地位的家族。

族谱将文姓的历史追远至周文王,自然也联系到文天祥。对于超越燕子窝范围的系谱整合,作者将另文讨论。居住于燕子窝的文姓,自称是三兄弟猷、象、谟的后人。燕子窝所见族谱,没有更多关于谟的资料,只可知猷生于明洪武三十年(1397)。

手抄老谱之道光元年(1821)《国二公位下中元焚衣硃墨谱记》载:

吾姓之聚族于横岗燕子窝者,前明二十世嘉猷、嘉象(猷)二公,派分两支,雍正癸丑(1733)我曾祖雅正公始捐基建祠于对门山,冬至两派合祭。乾隆甲午岁(1774),猷公亦建祠于寮里,春秋享祭。戊戌(1778)象公亦已建祠于下埠,中元设祭。而各分中之有兴会荐祭者,准更仆数。^{[9](P27-18)}

雍正癸丑是族谱中关于燕子窝文氏建祠的最早记录,猷、象二公原本是二派合祭。至乾隆朝,猷、象二公又分别在两个地点建立了祠堂。雍正癸丑还修建了另一处祠堂——景行公祠。根据四修谱《燕子窝景行公祠堂图说》载“右图地名老祠岭,为大祖景行公祠堂地。当雍正癸丑先公建祠于斯地,乃道光己亥(1839)族中乃派股重修界线。”^{[8](卷3《大祠全图》P3a)}手抄老谱提到的这几座祠堂似乎在这幅图都没有明确标示。猷有七子,分别名国一、国二、国三、国四、国五、国六、国七,其中国二、国三、国七的祠堂在图上清楚的标示了出来。图与谱两相参照,还可以确定的建筑有分别奉祀明末清初祖先明宇、达宇的培元祠与明宇祠,供奉清初祖先世模(康熙四十一年1702—乾隆三十二年1767)、世柱(康熙五十六年1717—乾隆十七年1752)的雍和堂和砥庵祠。培元祠建于乾隆三十一年(1766),见于四修谱《培元祠后堂记》祀培元算起,后五代的神主,为建筑者认为是“小宗”的祠堂。^{[8](《文艺》,P32a-35b)}该文有“海宇昌平,祖德流馨,人丁繁衍,萍邑各大姓,皆设有小宗,跻理书院”句,可见当时对建祠的意向。国二祠、明宇祠疑建于道光年间。四修谱有载锦春撰《国二公享堂记》以及锦标、锦春撰《明宇公、兴元公二公享堂记》,未记年月,惟锦标、锦春另撰《美斋公祠记并传》记载该祠为道光戊子年(1828)兴建。从四修谱锦标撰《规庵公祠记》和“阳宅”编看,规庵祠(雍和堂)可能迟至咸丰或光绪年间才兴建。砥庵祠建于咸丰七年(1857)。^{[8](《文艺》,P91b-94a)}

有好几个例子说明,建祠的经费,需要在成立祖尝后才可以筹集。例如,四修谱《三公祠记》所载,“三公费始自乾隆壬寅年(1782)年鹏景、映丹二人倡建置产,嗣经理者,如明友、济行……始得田租百余硕。道光甲午年(1834)价买文胡氏文萧氏雅资坪前后二进,改立曙公享堂。”^{[8](卷3《三公祠堂图记》,P19b)}可见,祠堂的修建,与宗族财产的发展,有密切关系。图中还有几处疑点。其一,图左信国第、雁门第,从名字判断,应是奉祀文天祥及其弟文璧之处,族谱却无记录。作者怀疑当是祖祠或是祠与庙结合的祭祀点。其二,四修谱《克壮工祠碑记》载“我始祖嘉猷公忠厚流传,派衍四分,昔叔祖相公合祀一室,今立专祠以明所自,以尽报效之心”^{[8](《文艺》,P30b-31b)}。又四修谱载“兴贤堂将文昌会田租捐猷、象二公主牌一位,其值年与饮,挨次轮管,另有合约”^{[8](卷3《阳宅》,P2b)}。疑图中亲贤堂实即原来安放猷、象二祖神主牌位的兴贤堂。若这个看法正确,乡村内,文姓的发展,以兴贤堂为核心,往前和往左延伸。左边有周鉴屋坪。周鉴并非文氏人,但是却代文氏购买彭姓土地建祠,所谓“契载周鉴之名,而价实四祠之钱”。购买别姓产业建祠,亦可以佐证文姓扩张后已渗入到其他姓氏的范围。^{[8](《文艺》,P116a)}总之,这幅图上的景观大致始于雍正,而至清末才逐步完成。

从族谱来看,明代的材料只存一个贞节故事;自康熙以后,文氏的记录才逐渐完备。其中,四修谱《理堂公传》对于清初当地的情况留下了难得的描述,曰:

公讳如源,字自逢,追号理堂……甫弱冠,与陈公又玉友善。陈公又玉本高才干练士,为本邑兵曹吏,邑令尚公崇年每爱重之。尚公来萍之日,当先代败衄之将未尽息迹,继以吴三桂余

党滋蔓吴楚境界,问罪追踪之师,络绎不绝。迎送夫马,馈劳粮草,均自兵曹吏办给。陈公又玉常束手莫措,尚公令举荐殷实妥当之人共相办理。又玉以吾族才堪任剧举以自代。一日,吾祖出城输纳,又玉公置酒鼓楼,请吾祖,宴席间即道及欲拔为同曹吏事,吾祖怫然不悦。未及,又玉公起稟邑令尚公,以朱票雷签押令充役。吾祖无可奈何,只得惟命是从。于是人科承办一切夫马粮草使费,均不可谋及贫民,一粟一粒一夫一钱咸取给于家中,典田卖产,赔垫不足。

文中提到的尚崇年,康熙二十二年(1683)任萍乡县知县,县志名宦传中对他的评价是“蠲科派,抚流亡,建常平仓,以备积储,除供亿之需,以惠商贾”。^[10](卷10《列传·名宦》P9a)但是,文氏的记录中,却是另一番景象。理堂公由于陈姓友人的举荐,无奈“以朱票雷签押令充役”,并且落到了典田卖产的地步。

清初的文件,往往和税收的摊派有关。手抄老谱中,“归圣乡仙居里五保三图十递户头”一篇详细记录了燕子窝需要承担的差役。这份文件涉及的人群不只文氏。康熙时期,差役分由十个甲承充,各甲之户名就是一个承充单位。有单一姓氏充一甲之役者,有几姓合户共同承充者,也有某姓户绝他姓顶补者。从康熙以至乾隆时期屡有户名变更或者户名不变而承充姓氏变更的记录。十甲中有四甲,以文姓为户名。但这并不意味着承担差役者是文姓人,比如六甲户名本是秦华富,秦氏故绝。康熙四年,合户文王闰,但是在这个文姓户名之下是萧、陈、贺、诸、李等姓“小户”,他们立有合约。猷、象(猷)二公子孙的差役归入十甲文景行公户下。康熙二十九年(1690)由二公子孙轮充十甲里役大差,于是合族立约,将该年差役分作数份,由不同支派分当。乾隆三十九年(1774)官府在萍乡湘东市建造总仓,规定各图送粮,三图诸姓再次订立合约,分摊差役。^[9](P23)在诸姓之间依赖共同的社祭维系,凡是参与到合户中的群体,都需要交纳社银,以供社期之用。

在十甲的户名中,我们看到了“文景行”,也就是景行公祠供奉的对象。祠堂修建的年代,可以承接上康熙年间十甲轮役的安排。由此,我们可以猜测雍正癸丑年修建的大祖景行公祠(亦称为“燕子窝文氏大祠”)为燕子窝文氏成功地建造了一个合乎正统的控产架构。由于这是一个以血缘语言建立的控产架构,我们才可以理解为什么在传记以及族谱世系中都未见到关于景行公的生平的记载。此后,燕子窝修建的祠堂记录,也都充满着关于控产的安排。燕子窝文氏的族谱显示,清代这里和南中国很多地方一样,很积极地建立家庙式祠堂。但是,这个“传统”只发生在短短两百年之内。

虽然萍乡燕子窝的几部族谱,包含着非常丰富的资料,但是,以基址图展示的乡村面貌,仍不全面。细读族谱内容,与村落生活有关的公共建筑,包括庙宇、坟墓、私塾等等,都没有在图中展现。如,四修谱“阳宅”编曾提及多处庙宇:“老虎洞右边山场一障,直下葛仙翁庙大路”^[8](卷3《阳宅》,P12a),“石围子里田二十把……下至文昌宫田为界”^[8](卷3《阳宅》,P15b)等。下埠湾里的地名“茅瓦店房”^[8](卷3《阳宅》,P21b)比较耐人寻味,可能意味着民居的变化。家庙形式的祠堂基本上都是砖瓦房,但是附近大概还有砖瓦杂以茅草的房子。当然,这些房子都不只是建筑物而已,通过礼仪的演绎,人与建筑物的结合才有活力。

遗憾的是,由于燕子窝的祠堂均已不存,我们只能从族谱保留的祝文来想象曾经在这些建筑物中所举办过的仪式。除了针对特定祖先的祝文,还有若干份适用于所有祖先的中元节祝文,如,《十一夜接公婆告文》、《十五晚送公婆告文》,以及《祭仆婢告文》^[8](《文艺》,P102a-109b)。对神明和祖先的安顿仪式,当然就是由乡村的安全依赖于鬼神得以祀享的观念演化而来。

五、结论

要了解景观,需要从长时段的历史入手。本文从传统乡村对于神、鬼、祖先的观念开始,勾勒一个从定居者对开荒者的祭祀,到家庙形制的祠堂成为乡村核心的变化过程。这个过程并不一定是历时性的取代关系,而有可能是叠加在一起的。

马渊东一的研究说明,在当地社会原本的土地概念中,地域不是一个精确划分的范围,土地的主人,最初的开发者,死后称为祖灵,他的后人因为可以与祖灵亲近而拥有土地权。其他的土地使用者,一方面要承认这些后人的权利,另一方面也祭祀祖灵。因此,祖灵的祭祀关系到地理的范围以及财产的权

利。邹族的故事不是孤立的个案,在很多地方都经历过类似的转变。比如,在中国很多地方,都有地方神的崇拜,都流传着地方神庇佑当地,包括保护作物生长的传说。许多这一类的神的来源可能渐渐都被遗忘了,但是对于“社稷”的祭祀却一直延续下来。在讲述土地开发时,还是会有英雄征服地方神怪,例如临水夫人杀蛇、土地公与师公斗法的传说;也还是会流传着开基祖寻得好风水,后人因此得以获得荫庇的故事。祖先/祖灵通过开垦、征服、风水,得到与土地牢牢紧扣的关系,后人通过家族的传承或供奉,与祖先/祖灵互动。由此,神得到人的供奉、人得到神的庇佑。由此,人——祖先/神——地连接在一起。这就是地域社会的根据。

家庙模式的祠堂,是明代以后,很多地方陆续接受正统祭祖模式的象征。在这类建筑物之内祭祀,也代表着祭祀者的身份。当正统的礼仪,具体在建筑,也就是在乡村的景观上,充分地显示出来的时候,马渊东一在原住民地区所注意到的对前“地主”的祭祀已经在记忆之中模糊了。假如有机会在地方上作详细的礼仪民族志,或许还可以看到某些象征。但是,对广大的村民,“传统”已经变成族谱所记录之正统。

1949年以后,因为经济发展等种种原因,很多“传统”的房子,包括祠堂,都遭遇了拆毁的命运,明代以来在景观上创造的“传统”慢慢消失。尽管很多村民试图恢复想象中“传统”,但是明清时期祠堂与户籍税收、土地管理、控制财产紧密结合的社会经济背景已然改变。今天的恢复,是对旧时景观的想象,更是新的创造。地方的景观,就是一部活的历史。它像一本缺页的历史书,有的部分被强调,有的部分被掩盖。或许,让人们感受最深的,就是刚刚消逝却还活在记忆中的部分。

参考文献:

- [1]陈封雄. 一个村庄之死亡习俗[D]. 燕京大学, 1940.
- [2]Emily M. Ahern. The Cult of the Dead in a Chinese Village [M]. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1973.
- [3]Arthur P. Wolf. “Gods, ghosts and ancestors” [A]. Wolf, Arthur P. ed., Studies in Chinese Society [C]. Stanford: Stanford University Press, 1978.
- [4]Toichi Mabuchi. Magico-religious land ownership in central Formosa and southeast Asia [J]. 民族学研究所学刊, 1970, (9).
- [5]申时行, 等. 大明会典[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [6]科大卫, 刘志伟. 宗族与地方社会的国家认同[J]. 历史研究, 2000, (3).
- [7]科大卫. 皇帝和祖宗: 华南的国家与宗族[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2009. 常建华. 明代宗族研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [8]萍乡燕子窝四修族谱[Z]. 1912.
- [9]手抄老谱(编纂年份不详)[Z].
- [10]锡荣. (同治) 萍乡县志[M]. 台北: 成文出版社, 1975.

(责任编辑: 吴 贇)