

族谱·华南汉族的宗族·风水·移居

〔日〕 濑川昌久 著 钱杭 译

上海书店出版社

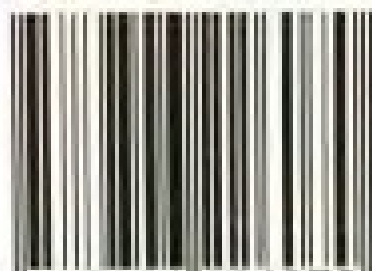


族谱：

华南汉族的宗族·风水·移居



ISBN 7-80622-607-9



9 787806 226070 >

族谱：华南汉族的宗族·风水·移居

〔日〕濑川昌久

钱 杭 译

上海书店出版社

族谱：华南汉族的宗教·风水·移居

- 著者 (日) 濑川昌久
译者 钱 杭
封面设计 程 钢
出 版 上海书店出版社 (福州路 424 号)
发 行 新华书店上海发行所
印 刷 商务印书馆上海印刷股份有限公司
开 本 850×1168mm 1/32
印 张 9.875
字 数 226 千
印 数 0001-3000
出版日期 1999 年 5 月第 1 版 1999 年 5 月第 1 印刷
书 号 ISBN 7-80622-607-9 / K · 108
-
- 定 价 22.00 元

中译本序

日本在以往的历史中学自中国的东西，保留下来的不计其数，从汉字和以汉字书写的古典文献，一直到建筑技术和食品。但是，有一些东西却始终没有在这一过程中被日本所接受，这就是科举制度、宦官制度，还有真正意义上的父系继嗣制度。

日本人也非常重视对于祖先的祭祀，和对于祖先系谱的追溯；在所谓的名门望族中，保存有书写完整的系图也并非罕见，然而却没有形成如同中国宗族那样的基于严密的父系原则之上的亲族集团。至少在德川时代以后的日本社会中，由女系的子孙继承家庭的成员权和姓氏的现象，并未被看作是对社会规范的某种背离，而且事实上还被人们频繁地实行着。不但如此，把全无血缘关系的人收为养子，使之继承家族世系的做法也得到普遍的承认。这就说明，在日本，家族成员资格的继承并没有受到父系亲族关系的约束。

生活在这样一种社会氛围中的日本人，在观察中国的父系制度时，就会发现其秩序的森严和对于原则的坚定贯彻。记得笔者当年在香港新界进行田野考察中，看到宗族村落时，确实就有过类似的感慨。那些对供奉着父系共同始祖的祠堂和坟墓的祭祀，以及子孙们以“房”为单位分居于一个单姓村落中的情形，完全就是父系原理的形象化再现。当时，我每走访一个村落，就会禁不住因

满足了求知欲而有一种难以比喻的兴奋。

不过,对于宗族这一中国式父系集团来说,可以被称之为“宪章”的,则是它们的族谱。在某种意义上,族谱是分析宗族的活动以及隐藏其背后的父系理念和历史意识的最理想的资料。因此,笔者就制订了一个计划,准备以香港新界考察时所获族谱为基本素材,来分析研究中国的族谱及相关问题。虽然解读和分析族谱花费了几年的时间,但由于直接读到了正史中未曾提及的民众的历史,因而极感振奋。所获成果亦终于在1996年秋得到了出版的机会。

1997年5月,即在本书出版后半年左右,我接受了上海社会科学院历史研究所研究员、应聘任教于日本金泽大学文学部的钱杭博士的访问,他向我提出,希望能将本书用中文翻译出版。我知道钱杭博士已出版了《周代宗法制度史研究》(学林出版社,1991)、《中国宗族制度新探》(香港中华书局,1994)、《传统与转型:江西泰和农村宗族形态》(上海社会科学院出版社,1995)等著作,是在宗族研究领域内具有代表性的中国新一代学者。拙著能够得到象他这样的专家的关注,对于笔者来说自然高兴异常;特别是得知钱杭博士有意亲自担负中译之劳,更是感到荣幸之至,因而立刻承诺了关于翻译出版的授权委托。

不仅如此,通过对拙著的这次翻译,我能够结识钱杭博士,无论在学术上,还是对我个人来说,都是一件极为幸运的事。翻译过程中,我得到了他许多宝贵的指点;关于对今后新的研究的展望,也有颇多有益的启示。在仙台和金泽,我有机会与钱先生全家一起度过了一段快乐的时光。另外,我看了钱先生交给我的拙著中文译稿,可说是极为忠实地传达了笔者原著的文意,即使是一些非常细微之处也得到了毫无差错的准确翻译,对于钱杭博士真挚的

努力,我深表钦佩。在这里我要再次向我的朋友钱杭博士表示衷心的感谢。

承蒙钱杭博士的盛情和努力,本书被译为中文,有了与中国读者见面的机会,对此笔者感到由衷的喜悦。如果还能藉此机会获得广大中国读者坦率的批评和建议,作为作者,我更会感到无比的高兴。

作者

1997年11月末

于仙台

译 序

1997年初,当我在日本国立金泽大学文学部担任特聘教授期间,田仲一成教授向我推荐了一部1996年10月出版的新著《族谱:华南汉族的宗族·风水·移居》,作者是国立东北大学东北亚研究中心教授濑川昌久。一读之下,欣喜莫名,大有相见恨晚之感,立刻决定全文译。经濑川昌久教授和东京风响出版社的授权,现由上海书店出版社出版中译本,郑重介绍给正密切关注着这一研究领域最新进展的中国学术界同人。

这部著作以作者历时多年亲自收集的香港新界三十种族谱为资料,综合运用各种方法(文化人类学、社会人类学、历史学、社会学、民俗学、文献学等),系统分析了自宋、元、明、清以来,在包括香港新界在内的整个中国华南地区,以汉族为主体的地域社会和地域文化的形成、演变及其特征;在中国宗族制度史、区域移民史和区域文化史的研究上展示了许多新的观察角度,提出了许多新的解释,也进一步发现了不少新的问题。据我所知,在目前日本汉学界同类学科中,能够具备本书所达到的学术水准的著作,似乎并不很多。

关于本书在理论上和学术上所作的具体贡献,读者可以参阅附录中拙作“解说”,在这里我只想指出本书两个最基本的特点。

第一,本书的资料积累始于1983年。当时,作者作为东京大

学著名文化人类学家中根千枝教授的研究生,为研究中国汉族的社会组织,广泛地考察了香港新界、广东、福建和海南地区;特别是在香港新界,前后住了两年之久。他顶着南国的烈日,操着一口流利的粤语,访村问舍,走遍了新界各个或古老、或年轻的聚落,收集了大量第一手的文献、实物和音像资料。与众不同的是,回到日本后,他没有匆忙地将考察结果草草地公诸于世,而是经过了长时间的冷却、思索、整理和反复的研读,才于1990年前后开始陆续发表相关的论文;而最终完成本书的时间,更是迟至进行初次调查的十三年以后。对一个学术专题这般耐心,这般沉着,这般谨慎,令人很难相信是一位至今刚满40周岁的年轻学者之所为。有此稳重扎实的耕耘,必定会有丰硕长久的收获。这是完全可以预想得到的。在这里,我不禁联想到,被誉为中国宗族问题研究泰斗的英国社会人类学家莫里斯·弗利德曼(Maurice Freedman)所提出的一系列“中国宗族模型”,之所以会过早地受到学术界普遍的质疑,原因当然很多,但其中最关键的一点,就是因为弗利德曼的中国宗族研究,实际上是建筑在参观式的实地考察、“坐在安乐椅上”的研究策略和转引他人著作的取材方式等基础上的。比如,由于健康上的原因,弗利德曼在香港地区的整个田野工作总共不过短短的三个月;他基本上不能阅读中文,其代表作如《东南部中国的宗族组织》(1958)、《中国的宗族与社会:福建和广东》(1966)所使用的中国资料,主要来源于胡先晋、张仲礼、林耀华、杨庆昆、费孝通、刘兴唐、刘夫人、何炳棣、陈达等中国学者的英文著作,或其他英、美、法学者和传教士的研究报告,这不能不说是极大的局限。当然,弗利德曼的著作至今还是本学科的必读书目,其建构的模型和基本原理肯定是一座不容轻易绕过的里程碑,但这一地位在很大程度上是取决于弗利德曼的天才。我们知道,天才大概是无法学的。作

为资质平平的普通学者,我们更珍视的是可以取法取譬的榜样。濑川昌久这部著作成书过程之特殊,就是它值得译介的一个重要原因。

第二,据作者自述,他以前“始终只是把族谱当做一种田野资料的旁证材料,或是关于村落、宗族以往历史的辅助性资料来看待”(本书原序,下同)。这当然并不能算错,族谱作为一种私家性质的记录,本不以公诸于世为目标,它在历史研究中的旁证和辅助地位是不言而喻的。但问题是,如果将族谱的价值和意义仅仅归结于这两点,显然说明还未真正触摸到族谱的“本体”。在获得这些族谱的十年之后,作者才“惊异地发现”,原来早已到手、并反复读过若干遍的这一大堆族谱中“被反复描绘的人们历史的深度,以及由此而反映出的真实的社会意义和文化意义”竟被自己忽略了;“族谱编纂者的意识结构,以及存在于他们背后的社会性与文化性规范”,也被“一味纠缠于族谱的真实性”而取代了。认识到这一点真是一次巨大的飞跃,因为只有“在这样一种眼光的观照下,族谱才成为无价之宝”。十年面壁,终于一朝顿悟。从此,他就从文本表层所描绘的现象世界,进入到文本深层所内含的意义结构。一个外国学者能以如此厚重的历史感来解读中国的族谱,真应该引为我们难得的知音了。然而说来令人惶惑,在一部分中国社会史研究者心目中,族谱对于今天的研究是否真有价值居然还是一个大可讨论的问题。白云苍狗,见仁见智,本存乎一心,无可厚非;而学术襟怀差距之大,却不免令人默然。据我看来,濑川昌久的这部著作至少能够使我们了解到,对族谱还可以有这样一种读法;并且这种读法无疑将在国际学术界处于领先地位。

我与濑川昌久教授不仅是同龄人,而且一见如故,性格情趣也颇为投缘。5月间初会于太平洋畔的仙台,11月末又重逢于日本

海边的金泽,谈学问,谈经历,谈家庭,谈种菜,一杯啤酒、几盏清茶,相得甚欢。以后因斟酌译文,核对出处,电话传真、网路邮件频繁往来,更是增进了友谊和了解。值此中译本出版之际,我一是向他祝贺,从此他将成为一个拥有大量中国读者的真正的汉学家;二是对他感谢,如果没有他的支持和配合,这部中译本断无可能如此迅速圆满地完成。

本书正文和注释的翻译,均按照严格直译的原则进行,译文亦经作者亲自审定。对一些重要的学术背景资料,特别是对由弗利德曼所建构的中国宗族研究模型,由于正文在评论和引用时省略了必要的介绍,这对未曾系统接触弗利德曼原著的读者来说显然不大方便。因此,我就在各章节的内容论述中,随文用译注的形式对一些我认为应该加以说明的概念术语、学术背景和弗利德曼的论证过程,进行简要的介绍与解释,供读者参考。

在大多数日译世界学术著作中,都会附有一篇专业性很强的“解说”,目的是或全面、或有重点地论述和评价该书的学术价值。事实证明,这是一个比译序和书评都更自由、及时,并使写作者具有充分发挥余地的很好的形式,值得借鉴。这一设想得到了本书中译本出版者上海书店出版社的认同,因此,我另行写作了“解说”收入本书的附录之中,作为译者对所译文本的一个理解呈献给读者,并诚恳地欢迎读者的批评。

译者

1997年12月

于日本

原 序

自 1983 年以来,笔者一直以汉族的社会组织为主要研究课题,对香港新界及中国本土的广东、福建、海南等省,进行实地的调查和研究。其中最长的一段为期两年的田野工作(fieldwork),是在香港新界地区进行的。这次调查使我获得了一个机会,能够对当地那些源自明清时代的村落中的村落组织和宗族组织作一详尽的分析。这是一次以社会人类学中所谓“共时性分析”框架为原则的研究,其研究的目标,是根据对现时人们活动内容的观察,和对他们作为报道人所称述的关于过去的见闻的记录,来分析村落组织、宗族组织以及方言集团自我认同(identity)的现状,并将结果加以模型化。

然而,对于汉族社会这样经历了漫长的历史和拥有文字记录的社会来说,单纯的仪礼观察和口头传承记录,毫无疑问是不能用来作为接近他们的生活和生存世界真相的手段的。在那里存在着各种形式的文字资料。在田野工作中遇见率很高的“族谱”,就是这些文字资料中的一种。由于族谱的内容可以使研究者据以探悉汉人社会生活的实际状态,因而极具利用价值。笔者在进行实地考察的同时,就曾经在村落里及当地的大学图书馆中,广泛地收集了这一类族谱的副本。

不过在开始的时候,对于这些族谱究竟在实际的分析研究过 2

程中能成为何种性质的材料,笔者并没有明确的概念。可以毫不夸张地说,那时始终只是把族谱当做一种田野资料的旁证材料,或是关于村落、宗族以往历史的辅助性资料来看待。因此,即使在参考使用族谱的时候,其阅读的方法,也不是系统地通读整部族谱,而仅仅是选读某些特定的人物传记和特定的事件记录而已。

大约在最初的田野工作过去十年以后,因为担心当时在考察现场复制的族谱出现损坏,就决定用扫描器把它们摄制成缩微胶卷,以便长期保存。从这时起,我才开始比较正式地对以往所收集到的族谱,从各个方面作进一步深入的研讨。其结果,惊异地发现了族谱中反复描绘的人们历史的深度,以及由此而反映出的真实的社会意义和文化意义。族谱作为一种历史资料,如果被深藏在资料柜的角落里,那确实太令人惋惜了。

自那以后,笔者一直尝试着以这些族谱为主要资料,分析其中所涉及的汉族社会的各个方面,本书就是将以上研究工作汇聚而成的一个成果。笔者的目的,是希望将香港新界地区各宗族的族谱作为主要的分析材料,通过这一媒体,看一看从族谱中究竟能够对华南汉族社会的各个侧面作出何种程度的解释。

当然,由于和田野调查中所获之口头传承资料及观察资料相配合,这类族谱资料就成为一种具有深远意义的文献,其中有很多或许就可以因此而获得初步的理解。事实上,在本书所进行的分析中,也始终将得自实地调查的知识作为必不可少的前提。然而就整体而言,本书的目的,仍是尽可能根据族谱本身所记载的内容,来探明体现在族谱视野中的那一个世界。

不言而喻,族谱的记载并不都是事实;同时,对这类族谱进行客观的考证,然后在真实的基础上重建其历史,也不是本书的主旨。笔者认为,充分地保留对于族谱记载内容真伪程度的判定,而

将其内容重新理解为带引号的“事实”，并力图去解明记录了这些族谱的编纂者的意识结构，以及存在于他们背后的社会性与文化性规范，这比一味纠缠族谱的真实性要有意义得多。而且正是在这样一种眼光的观照下，族谱才成为无价之宝：它可以极其生动地告诉我们，隐藏在宗族、祖先祭祀以及这些活动背后的父系世系理念、对于父祖之地的认同，等等。

本书各章的内容如下。第一章，从讨论族谱的编纂过程入手，试图说明与族谱的虚构性并存而隐藏其背后的历史意识。第二章，以族谱为主要证据，分析香港新界各宗族的移居史以及地域社会形成的过程。第三章，主要根据上述地区一些大型宗族的族谱，来说明各宗族间的联合与纽带关系。第四章，通过分析族谱中与墓地风水有关的记录，探索宗族参与墓地风水事务的具体方式。第五章，主要根据本地系邓氏的实例，讨论宗族的形成发展与对风水事务的参与这两者之间，存在着哪些有意义的关联。第六章，通过对客家宗族族谱的分析，考察记载了他们移居故事的宁化石壁传说的真伪性，及其出现的背景。第七章，根据与华南地区其他族群(ethnic group)的传说进行比较的观点，来重新考察客家的移居传说，并进一步讨论华南地区族群的族源(ethnicity)¹变化问题。

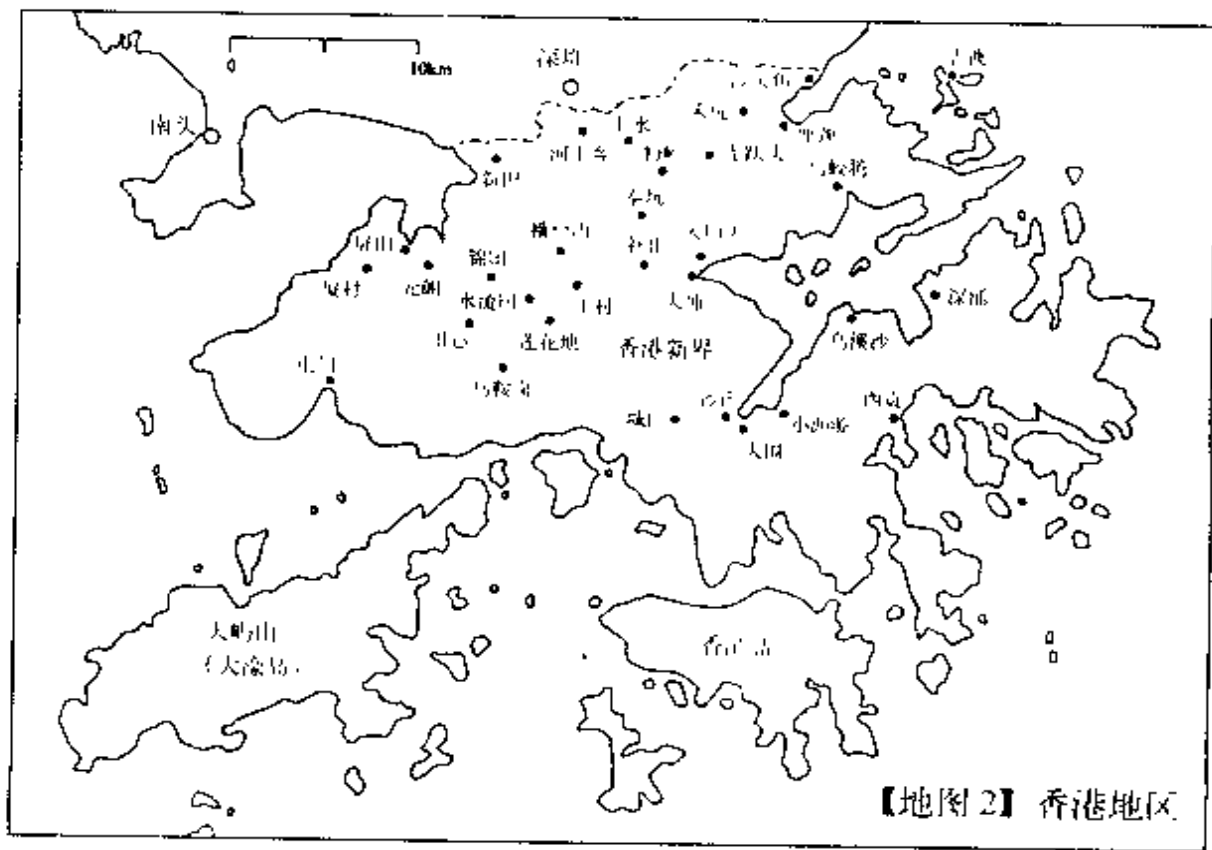
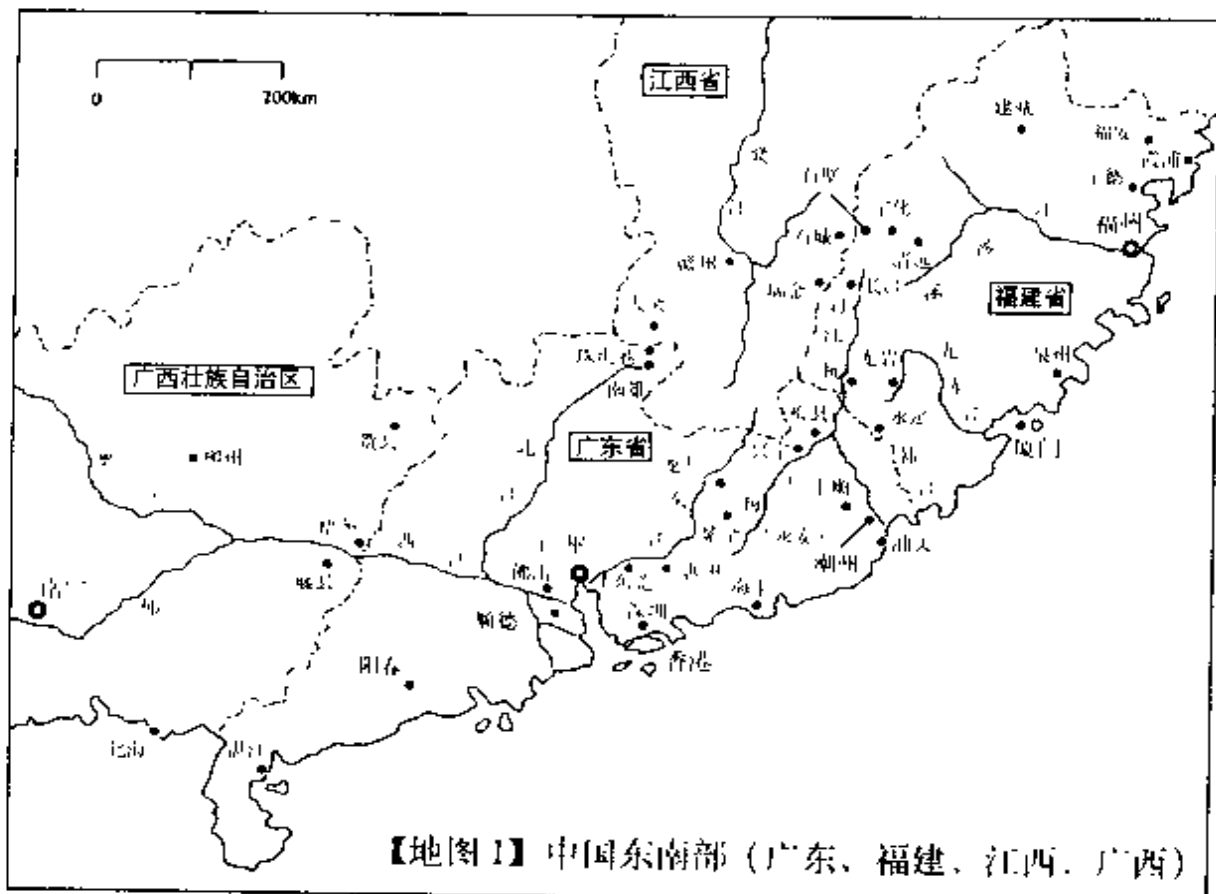
关于本书所利用的族谱资料的名称、概要和获得途径，书末已列表加以说明。正文中提及时，同时附记列表之中的号码，以供读

¹ ethnicity 一词，原著作为日语外来语用片假名音译。考虑到本书论述的具体内容，濑川昌久教授同意中文译者的处理，将之意译为“族源”，但认为应加以必要的说明。以下是作者1998年1月15日的补充说明：“英文 ethnicity 一词的语义较复杂，日文、中文都没有直接的对译语。在这里使用‘族源’还是比较合适的，但应作一些说明。该术语的原意是指某一民族的特性、特质，或其来历和起源，但在文化人类学上，它更多地被用来描述概括性的、因民族差异的存在而产生的诸现象之总体。”

〔按：凡正文中所加脚注，均为译者注〕

者在必要时加以参照。另外,文中的注音,主要是针对香港新界地区的粤语地名,并以各章初次出现为加注原则。但对族谱中作为资料用语使用的地名和人名,则一概不加注音。*关于文中所涉及的主要地名,请参照目录之后的【地图 1】与【地图 2】。

* 原著中以日语片假名为部分香港新界地名注音,主要是为了方便日本读者,而中国读者一般无此需要。征得濑川昌久教授的同意,中译本省略了这部分内容。



目 录

中译本序	1
译 序	5
原 序	9
第一章 族谱与历史意识	
一、引言	1
二、族谱的编纂——一个追溯性的过程	4
三、对接近编纂者世代的记载	7
四、对与开基祖相关的分支始祖的记载	12
五、对开基祖以前的远祖系谱的记载	16
六、结语	21
第二章 移居与地域社会的形成	
一、引言	26
二、见于族谱的人们的移动性——新界原住民祖先的 移居	31
三、移居与地域社会的形成(一)——明末以前	39
四、移居与地域社会的形成(二)——清代初期至中期	46
五、从国内移居到海外移民	55
六、结语	63

第三章 宗族间的联合与纽带

一、引言	65
二、弗利德曼的宗族模型与新界宗族	68
三、宗族联合的形成过程——以锦田邓氏的实例为中心(一)	74
四、宗族联合的形成过程——以锦田邓氏的实例为中心(二)	91
五、宗族间的婚姻纽带——以泰坑文氏实例为中心	97
六、结语	108

第四章 风水与宗族的发展过程

一、引言	111
二、实例分析(一)——莲花地郭氏族谱中的墓地风水	113
三、实例分析(二)——水流田邓氏族谱中的墓地风水	125
四、实例分析(三)——河上乡、金钱、燕岗侯氏族谱中的墓地风水	129
五、实例分析(四)——粉岭彭氏族谱中的墓地风水	136
六、结语	141

第五章 风水与继嗣

一、引言	147
二、锦田邓氏宗族中的祖先与风水	148
三、女性墓地与风水	161
四、“机械论”风水与“人格论”风水的并存	171
五、风水与民俗性继嗣模式的关联	176
六、结语	182

第六章 客家的族谱与移居传说

一、引言	184
------	-----

二、对宁化石壁传说的各种解释	184
三、香港新界各客家系宗族族谱中所记载的宁化石壁	193
四、结语	207
第七章 少数民族的汉化与汉族的族源	
一、引言	211
二、壮族的狄青传说	212
三、壮族的珠玑巷传说与广东本地人	216
四、畲族的河南传说	221
五、结语	226
后 跋	233
注 释	237
引用文献一览	250
引用香港新界族谱一览	258
解 说	263
索 引	285

图表一览

- 【地图 1】 中国东南部(广东、福建、江西、广西)
- 【地图 2】 香港地区
- 【图 1】 以锦田邓氏为首的本地系邓氏系谱略图
- 【图 2】 《宝安县乌蛟腾明芳公所传李氏族谱》所示系谱略图
- 【图 3】 《新界乌蛟腾李氏族谱》所示深涌李氏系谱略图
- 【图 4】 水流田邓氏系谱略图
- 【图 5】 水流田邓氏迁移路(1):广东省东部
- 【图 6】 水流田邓氏迁移路(2):新界地区内部
- 【图 7】 《新界乌蛟腾李氏族谱》所示客家系李氏的移居路线
- 【图 8】 位于香港新界的本地宗族村落的村址条件
- 【图 9】 位于香港新界的主要客家宗族村落的村址条件
- 【图 10】 邓氏“五房始祖”及其后裔各村
- 【图 11】 邓氏都庆堂内各宗族的地理分布
- 【图 12】 民国十年版《东莞县志》中所见之东莞县城内的祠堂
- 【图 13】 邓氏广州大宗祠中“送出牌位”的村落分布图
- 【图 14】 泰坑文氏系谱示意图
- 【图 15】 参加本地系文氏“七大房”的宗族分布图
- 【图 16】 泰坑文氏妻出身宗族分布图
- 【图 17】 莲花地郭氏系谱关系略图
- 【图 18】 族谱中关于墓地风水记载之例(莲花地郭氏八世祖)
- 【图 19】 莲花地郭氏墓地的地理分布图
- 【图 20】 莲花地郭氏族谱中的墓地方位

- 【图 21】按时代序列所见之莲花地郭氏的墓地风水活动
- 【图 22】水流田邓氏墓地的地理分布
- 【图 23】河上乡、金钱、燕岗侯氏系谱略图
- 【图 24】河上乡、金钱、燕岗侯氏墓地的地理分布
- 【图 25】粉岭彭氏的系谱略图
- 【图 26】《师俭堂家谱》所附邓汉黻、邓符协之墓图
- 【图 27】邓汉黻、邓符协墓地的龙脉(1):东莞、新安全境
- 【图 28】邓汉黻、邓符协墓地的龙脉(2):新界地区以内
- 【图 29】《师俭堂家谱》所附“皇姑”墓地方位图
- 【图 30】同治六年版《汀州府志》所载宁化石壁图
- 【图 31】鹿颈鸡谷树下朱氏系谱略图
- 【表 1】清嘉庆二十四年《新安县志》所示新安县的人口变动情况
- 【表 2】邓氏都庆堂内安置的牌位以及捐资者一览表
- 【表 3】邓氏都庆堂建设时的捐资者和捐资额一览表
- 【表 4】为邓氏都庆堂祭业设置捐资者一览表
- 【表 5】邓氏广州大宗祠所安置的牌位与捐资额一览表
- 【表 6】泰坑文氏妻姓与出身村落一览
- 【表 7】莲花地郭氏族谱同墓合葬者的组成情况
- 【表 8】移居传说的结构比较

第一章 族谱与历史意识

13

一、引言

本章的目的,是希望通过对族谱编纂过程的讨论,来验证族谱作为中国人家族、宗族私家“历史”所具有的真实性和虚构性,从而说明隐藏于其后的族谱编纂者与持有者具有的一部分历史意识。

在很多情况下,对于历史学家来说,族谱的意义,在于它是一种理想的、为把握过去状况而服务的资料。我们可以从各个方面来观察近年来运用了族谱资料的一些历史学家的研究成果。如根据族谱的记载,对某一地区的移居史进行重建的尝试;利用族谱的资料,对以往的人口动态进行的分析;利用族谱的资料,对一些政治史上的和其他领域中的重要人物的出身背景的考察,等等。另外,即使在人类学家以村落调查为基础的研究著作中,为了叙述某一宗族或村落的历史背景,族谱也往往在相应的章节中发挥了重要的作用,这已经成了一个通例。

当我们希望详细地了解一个个家族或宗族的历史时,参考族谱这一理想资料,被认为是理所当然,甚至可说是毋庸置疑之事。然而,族谱在成为职业历史学家进行历史研究的材料之前,本身已经是一部包含着对本族过去经历的解释与主张的“历史叙述”。像



族谱的封面

(田心蔡氏族谱,1984年11月摄于香港新界八乡田心村)

14 这样一种返回原点的寻根式讨论现在还很少见。关于族谱存在的理由,即究竟为什么要编写族谱?它们又是如何被持有、被“使用”的?虽然已有人试图从这些基本的角度出发来探讨族谱作为“史料”的可信赖程度,但迄今为止对这一问题进行的讨论,远不能说是充分的。

毫无疑问,族谱并不是由第三者作出的“纯客观”事实的记录,而显然是由作为当事人的某一家族、宗族的某个成员亲手编纂并保存下来的文献。希望阐明自己的祖先和本家族的历史这一动机,虽然导致出现这样一种对整个家族、宗族成员的事迹以及他们之间的系谱关系进行精确描述的“历史”记录;但另一方面,也不能不看到,正是因为有了这一动机,才使得一种有意无意的选择行为,介入了何种内容应该写入族谱,何种内容不该写入族谱这一判

断过程之中。其结果,就有可能在相当大的程度上赋予族谱中所记录的内容以某种虚拟的(fictitious)性质。之所以如此,是因为对于编纂者自身来说,族谱的内容也是一种与自我认同(identity)和自我夸耀直接相连的东西。

通过对这类族谱所具有的虚构性和族谱编纂过程的回顾,来逐项检验所载事实的可信程度,这一工作就其基本性质而言,本来应该属于历史学家的研究领域;但在本章中,笔者尝试着对具体的族谱案例进行的分析,大致上也属于这一范围。另外,在对历史资料,即作为一种服务于重建过去状况之线索的族谱的可信性加以验证的同时,我还希望有机会关注赋予了这类族谱以超越单纯的“事实”记录的“真实性”问题,以及持续地进行族谱再生产的人们的意识结构问题。笔者认为,正是在这类研究方面,人类学家的观点有可能作出重要的贡献。

15

作为文本的族谱本身,是由某一编纂者个人在一个特定的时间内编成的,其内容不仅仅是过去曾经发生过的一系列事件的连缀,实际上,在家族和宗族中,族谱经常作为行动的依据被人们提及、称引和解释。也就是说,族谱持续地存在于离不开往昔、因而不断予以回味并对之进行再生产的当前人们的意识中。对于人类学家来说,族谱不仅是重现过去状况所需的线索,也不仅具有讨论某村某族历史沿革的辅助资料的价值,它还是隐藏着遥远过去种种重要可能性的一个素材。笔者在本章后半部分所尝试的,就是对这类族谱所具有的人类学研究价值的讨论。

以下,笔者以所能获得的香港新界宗族的族谱副本为主要的分析对象,来讨论族谱编纂过程的性质。在分别对族谱中“新层”(最近的祖先)、“中间层”(宗族的开基祖)和“老层”(移居本地以前的远祖系谱)的可信性和虚构性加以研究之后,将考察族谱对于宗

族,或者对于生活在宗族中的每一个人所具备的意义。

二、族谱的编纂——一个追溯性的过程

所谓族谱,是指“在中国的宗族中所构造的以系谱为中心的记录”(多贺,1960:1)。族谱是对始祖以来的父系亲族的记录,其内容包括每一个亲族成员的姓名、生年、卒年、生前业绩、妻姓、子女数、居住地、坟墓位置和风水等;同时,也会解释和附记整个宗族的来历及亲族应遵守之规范(族规)。

但是,即使在把族谱视为一种“记录”的时候,它也并不一定是亲族成员存活时进行的共时性描写;在很大程度上,它是在该成员去世以后,以总结和评价其生平的形式而作的记载。而且,族谱的每一次重新编撰过程,都要增加转述和再解释的工作。特别是对最初编撰族谱时确立的有关宗族早期祖先的那一部分内容,往往会因编撰者的追溯性寻访和重新解释过程而大量增加,这种可能性是无法否认的。正如多贺秋五郎在所著《宗谱的研究》一书中所说:“(宗谱)与其说是以累世同居等形式为母胎而自然出现的,还不如说更多的是在距始祖若干代以后的某一个时期,为适应当时子孙的某种现实要求而结合组成的。”(多贺,1960:1)

以某一村落或地域为基础的宗族,在记载最早迁至该地的始祖(开基祖)以前的祖先事迹时,大多转引该始祖所由迁出之母村的宗族、或与此宗族同系列的其他宗族的族谱。另外,关于现居地始祖以下的部分,由于族谱的编纂并不一定在移居之初就开始着手,而往往要在迁移、定居后经过一段时间,当宗族已开始呈现出繁荣景象之后才计划编纂;因此在这种情况下,有关从村落和地域始祖来到定居点以后直至编谱以前这一段时间内的世代记载,仍然可能是追溯性重建过程的产物。

下面,笔者从自己收藏的族谱中举出香港新界地区的几个宗族的族谱,希望以此为资料,对下述问题加以验证。即在族谱所记录的系谱位置最早的祖先的年代,及被认为是现居村开基祖或地域开基祖的移居年代,与据信完成了族谱编纂的年代之间,是否存在着某种程度上的时间差。

首先是自诩移居年代最古老、而且在今天也拥有最大规模的本地系邓氏宗族,^[1]其族谱所记录的系谱上的始祖,是古代商王朝(约公元前十六世纪~前十一世纪)时的邓曼。此人相当于汉民族神话祖先黄帝的第二十六代子孙,是商朝皇室成员,武丁丁巳年(约公元前十三世纪)受封于邓国,因而以邓为姓。其后,“广东始祖”邓汉黻(邓曼第九十三代孙)从江西迁至今天的香港锦田,^[2]时为北宋开宝六年(973)。

另一方面,该族编纂族谱的首次尝试,据认为发生在明初(十四世纪后半叶)屏山邓彦通(邓汉黻第十三代孙)科举及第之时。^[3]在这之后,明成化年间(1465~1487),锦田邓廷楨(邓汉黻第十七代孙)也曾利用中举的机会试图编纂族谱和整修祖坟。到了明代后期的嘉靖四年(1525),龙跃头有一位叫邓仁洽的人(邓汉黻第二十代孙),^[4]据说也编过族谱。就这样,该地区内的邓氏宗族各村编纂族谱的努力经历了整个明代,一直到清康熙二十四年(1685)锦田邓文蔚(邓汉黻第二十三代孙)进士及第以后,才编纂成一部包括上述各村所有邓氏后裔在内的族谱(据锦田邓氏《师俭堂家谱》^[5])。*

即使我们假定这些由族谱所记载的始祖移居年代和关于早期

* 文中引用族谱资料的概况,见正文后所附“引用香港新界族谱一览”尖括号内的编号,即该族谱在“一览”内的编号

族谱编纂的资料是正确的,自始祖入居本地到第一部族谱的编纂,
18 其间也存在着约四百年的一段空白期。如果到包括本地全部邓姓
成员在内的族谱编纂完成(1685),时代则还要后移,相当于始祖入
居的七百多年以后。

香港新界粉岭彭氏宗族的情况与此相同。该族的系谱最早也
始于黄帝,第六代孙名钱,^[5]受封于彭国,故以彭为姓。其后,在
宋代末年(十三世纪后半叶),粉岭开基祖彭桂从广东东部的揭阳
移居本地,但该族编纂第一部族谱的年代则为明建文三年(1401)。
从该村始祖在本地定居到完成族谱的编纂为止,期间至少相隔了
一百五十年左右(据《宝安县粉岭彭氏族谱》〈2〉)。

香港新界还有上水廖氏宗族,系谱上最早的祖先,是晋代咸宁
二年(276)因武功而被授予“左卫镇国大将军”称号的廖子璋;后来
成为上水廖氏开基祖的廖仲杰,于元代中叶(十四世纪前半叶)自
福建迁来本地(据《上水廖氏族谱》〈3〉和乌溪沙廖氏《廖氏宗族谱》
〈4〉)。该族第一部族谱编纂于嘉庆十六年(1811),其间的时距已
达五百年(Faure, 1986:58)。

以上所说都是在香港新界地区自视为“广东本地人”的宗族,
而相对稍迟一些移居本地的客家宗族,其迁移定居时期与族谱编
纂时期之间,同样存在类似的差距。例如香港新界的鹿颈朱氏宗
族,开基祖朱愈先,定居时代为明代,但直至民国三年(1914)才完
成该族族谱的编纂(据鹿颈鸡谷树下朱氏《紫阳家乘》〈5〉)。另外,
香港新界的横台山客家系邓氏宗族,^[6]开基祖邓廷桂于康熙二十
19 七年(1688)迁自广东省惠州府,其族谱的编纂也迟至道光十四
年(1834,据横台山邓氏《南阳邓氏族谱》〈6〉)。

这样一来,实际编纂族谱的时间与族谱所记载的早期祖先的
时代之间,就存在一个巨大的时间差,在此情况下,族谱的编纂就

必然成为一种追溯性的、以逆时而上重构以往系谱的方式出现的行为。这时,什么样的“资料”才会被族谱编纂者作为根据来加以利用呢?

关于这一问题,一般的看法是,最早定居于本村或本地域内的开基祖(也就是作为 localized lineage,即“地域化宗族”的始祖)以后的部分,与开基祖以前的远祖部分有很大的区别;即使在开基祖以下的部分中,最早一部族谱编纂以后的部分,与开基祖或主要分支的始祖等宗族的早期部分,性质也并不相同。这就是说,关于开基祖以下的部分,可能是动员和收集供奉在祠堂及家庭祭坛等处的牌位资料、墓碑文字、口头传说等宗族存有的各类资料;而对于以前远祖的系谱,则须参照居住在别处的同姓人们此前已经编成的族谱。

以下我们将根据具体资料,来分别讨论对接近族谱编纂者年代的记载、对与开基祖有承续关系的分支始祖的记载、对早于开基祖的远祖的记载等几个方面;同时,就编纂者如何在族谱编纂过程中体现自己的价值判断和解释的可能性,作一些分析。

三、对接近编纂者世代的记载

在编纂族谱时,根据何种材料来判定现存宗族成员与宗族始祖之间的系谱关系,关于这一点,族谱本身往往很少有明确说明,因此不容易加以确认。但是,由于可以被利用来作为了解系谱关系线索的材料原很有限,故有可能作大致的推测。据研究香港新 20
界上水廖氏宗族个案的科大卫(David Faure)称,该族在编纂族谱时,动员了汇集于祠堂内的牌位、管理及使用祖传财产的文件、参加祭祀礼仪活动的人员名单,以及奉祀于各家祭坛上的牌位等等资料(Faure, 1986:60~65)。

奉祀于祠堂内的牌位上,往往附有记录各祖先个人资料的纸片,如对此加以利用,至少可以掌握该牌位主人的生卒年份、坟墓所在位置、风水、妻姓、子数等情况。关于祖先财产和祭祀仪礼的文件,可以使研究者掌握对于特定祖先及其财产拥有权利,同时又对于这些祖先负有祭祀义务的子孙的范围。另一方面,根据设于家内祭坛上的牌位,也可以了解到该家庭户主的直系祖先所经由的世代数目。但由于这些材料通常只包含了直系祖先的情况,因而无法据以了解旁系祖先。

即使在同一部族谱中,当各个部分所依据的材料来源不同时,就容易在所记资料和对同时代宗族成员的包容性方面发生散乱的现象;同样,对各分支的记载也会出现与此相类似的现象。据科大卫的研究,一个贫穷的分支由于缺少奉祀于祠堂中的显赫祖先和共有财产,只好较多地利用家内祭坛的牌位资料。因此,族谱的记载也就容易形成“一代一人”的基干型,其结果就增加了世系的脱落部分。

族谱一旦编纂完成以后,还要面临所谓的“重修”(再编)过程,这时,将重复进行同样的编纂方式。族谱编成后新出生的宗族成员,也就有可能通过这一方式逐一准确地补入族谱。正如多贺秋五郎所指出:“宗族内若发生生、娶、卒、葬等等变化时,宗谱的领取者们要互相通报并补充填写。为了方便修谱之后的补充和填写,抄谱或印谱时都会留出一些空白,或者附加《馀庆录》一类别册,以供补记所用。”(多贺,1960:42)按规定,他们每年还将定期把族谱带到祠堂内供宗族首领们检阅,检查一年间所发生的变化。

但值得一问的是,这种对宗族成员所发生的各种变化都要进行逐项记录的规定,究竟在何种程度上被忠实地执行了?另外,能不能把族谱的重修完全当作只是上述逐年进行的增添作业的一种

累积性成果？据科大卫对前引香港新界上水廖氏的研究，正月里举行“开灯”仪式时，该族前一年出生的所有男孩都被作为宗族成员登录于宗谱之内。但尽管如此，却没有发现仅仅依靠这种逐年进行的登录填写就着手族谱编纂的实例(Faure, 1986:60)。尤其是当上次编纂与下次编纂之间经历了较长的相隔期，仅凭增添的材料往往不够充分，这时就很可能要以得自其他途径的资料作为补充。

关于族谱重修的间隔时间，对于那些印刷成大部头族谱(印谱)的大宗族来说，一般都有一个预定的确定年限。据多贺的看法：“修谱的间隔据说是三十年。通常不允许超过此年限，如出现越时现象，也只限于不得已的场合。……三十年一届，已成修谱的常识。”(多贺, 1960:57)

但同时多贺又指出：“上述规定实际上未必被真正遵守和执行。”他认为导致此一结果的原因，有“天灾、政变、战乱等属于宗族外部的因素，和疲弊、反目、暗斗等属于宗族内部的因素”。而且，为使族谱的编纂和重修成为可能，除了需要考虑宗族的经济状况、人材条件、宗族内部的和睦程度、印刷技术的普及、修谱风气的流行等各项条件之外，基于“名誉欲、利害关系、对抗意识”和“族人共同利益”等主观愿望发挥的作用，也是必要条件(多贺, 1960:57)。这里顺便指出，在笔者前面引用过的香港新界宗族族谱的手抄本里，并没有关于“三十年一修”原则的明文规定，也没有发现遵从该原则的任何迹象。

间隔之所以是三十年，显然是考虑到这恰好为一个世代。其原来的意图，很可能是希望在经过一个或一个以上世代后对系谱关系的追溯将发生种种困难之前，就完成对于族谱的记载。然而在实际上，族谱的重修往往有间隔几个世代的。如果出现了这种情况，就需要依靠与第一次编纂时同样的辅助性资料对系谱进行

重建；与此相应，也就有了产生错误和遗漏的可能。

另一方面，在由错误或遗漏之类非故意造成的与事实的背离之外，还有一种属于人为的选择，即由编纂者做出某一内容是否应记入族谱的判断。与此相关的一些规定大多出现在族谱序文之后的“凡例”中。在香港新界锦田邓氏《师俭堂家谱》^{〔1〕}的《凡例条开》中，就列举了应从族谱中除去姓名者的类别，其中包括“乐艺”（乐人、艺人）、“隶卒”、外姓的“义男”（养子）、僧侣等，以及严重违反了“宗规”的族人等。

关于从族谱中除名和被驱逐出宗族，即所谓“出族”的现象，沃森（J. Watson）在研究香港新界新田文氏宗族的报告中也曾经提及。在应给予“出族”处分者中，他特别提到了借宗族共有基金而拖欠不还者，以及与宗族其他成员之妻发生不正当关系者两类人（Watson, 1975A:89, 183）。

关于养子的处理，显然是基于汉族“异姓不养”，即不能将外姓人收为养子这一父系世系的继嗣原则。在《师俭堂家谱》的“凡例”中同样涉及到这一问题，其中对此有明确的规定：“男子不许出继别姓，亦不得以别姓之子为后。或有缺嗣者，以亲兄弟之子为继；^{〔7〕}若无可继者，必于始祖支派内择其近宗世次相应者继之。”

23 我们并不清楚锦田邓氏宗族究竟是否严格地遵守了上述规定，但根据实地调查所获之口头传说资料，则可以充分证实，香港新界地区以异姓为养子的做法实际上非常普遍。笔者在香港新界进行实地调查时，也数次听说在特别贫困的阶层中，曾经发生过把男孩“出卖”给外姓作为养子的故事。

从族谱中虽不容易发现这类收受异姓为养子的事例，但在香港新界的族谱中，却可以发现记载着男性人赘异姓的非常罕见的例子。据新界东部十四乡峯下李氏宗族族谱《西贡北约十四乡峯

下李氏族谱》(7)称,该族祖先李明芳,清代初年自惠州迁至新安县乌蛟腾(现位于新界境内),有李景茂、李景清二子,其中李景清“入赘邻村某姓”;以前李氏与此邻村之所以没有“婚嫁”关系,显然是因此之故。顺便指出,在从李景清之兄李景茂开始追溯系谱关系的深涌李氏宗族的族谱(8)中(请参照【图3】),就未曾提及这次“入赘”事件。(8)

另外,沃森也发现,在新田文氏宗族中以父系亲族以外的男孩为养子的事例远较预想的为多。这显然说明,无子者从外部买人男孩收为养子的做法可能相当普遍。这些被收为养子的人,其出身虽然可以设想大多来自于香港社会的最底层,但关于他们的详细资料在宗族成员中间也是一个秘密。另外,沃森指出,在很多情况下,这些养子不得不一直生活在其他族人程度不等的歧视之下;但即便如此,他们作为宗族成员的权利还是能够得到充分保证的。不过,就是在新田文氏的宗族规约上,也没有出现允许收异姓为养子的条款,所强调的还是应该从父系亲族中尽可能小的范围内选择养子;如果实际观察一下族谱上的记录,就可发现,只有那些体现了上述原则的事例才会被记载下来(Watson, 1975B: 300 ~ 303)。

如对中国各地的族谱作一通盘考察,就可发现有关异姓养子的记载方法在各族谱中颇为多样。据尹章义对中国各地一百一十二例族谱中与异姓养子有关的规定所作的统计分析(尹章义, 1985: 359),禁止异姓养子入谱的为四十六例(41%),允许入谱的为五十五例(49%),不作任何记载的为十一例(10%)。在异姓养子入谱的情况下,或者注明是“螟蛉”(异姓养子的代称),* 或者用族谱

24

* 原指稻螟蛉、菜粉蝶等鳞翅目昆虫的幼虫。螺赢常捕螟蛉喂它的幼虫,古人错以为螺赢养螟蛉为子,因此就把“螟蛉”或“螟蛉子”作为异姓养子的代称。

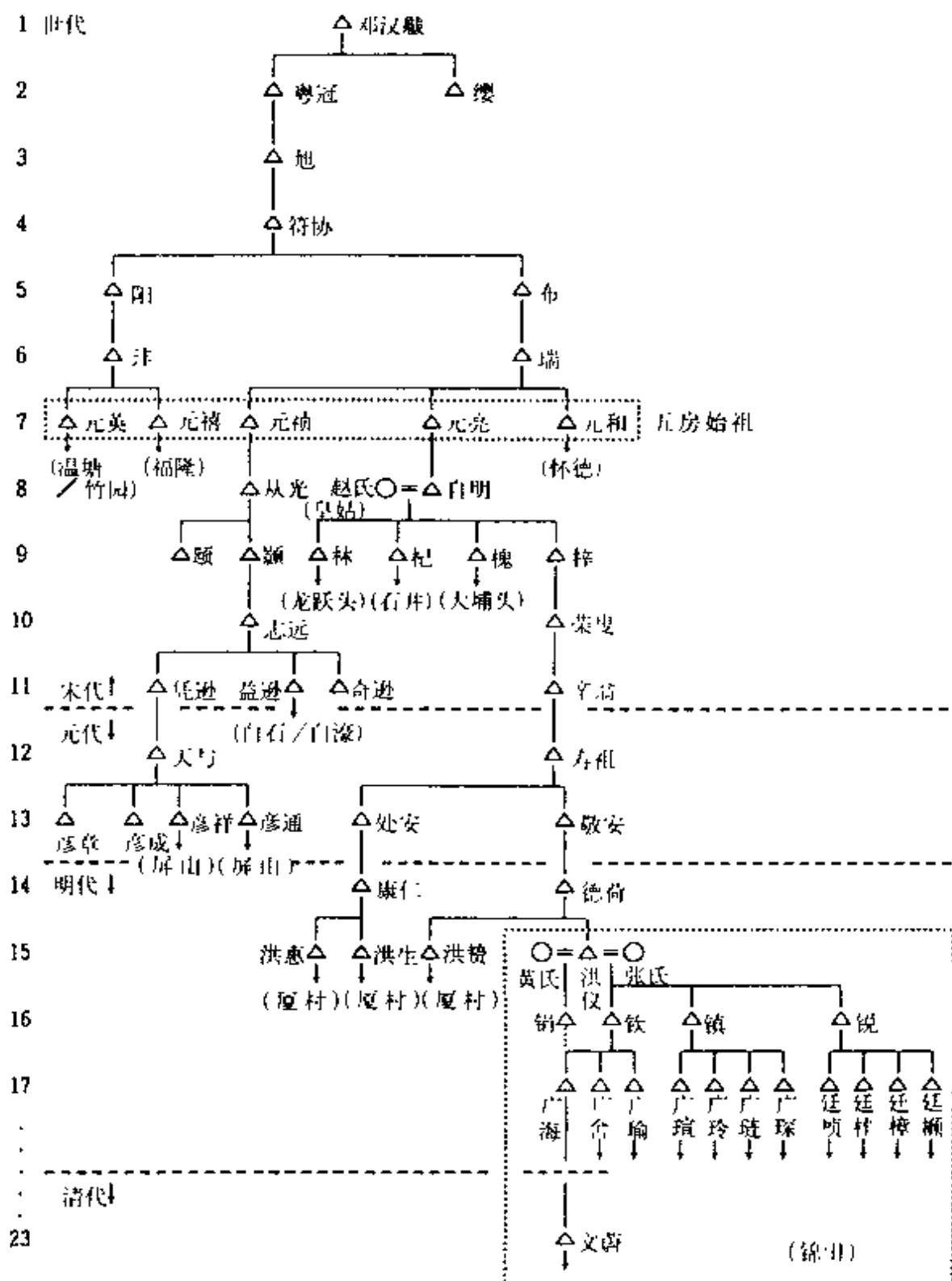
另册的形式将异姓养子单独列出。但据尹氏的分析,允许异姓养子入谱与禁止入谱,在数量上几乎相等;同时,他对时代与地域的问题也未能周密地加以注意。因此,上述被记载者所需的必要的资格条件,一般说来,各族谱都分别制定了独立的认定标准。

四、对与开基祖相关的分支始祖的记载

如上所说,我们与其将族谱看做是一种纯粹的系谱记录,还不如看做是包含着编纂者多种解释和判断的文献。能使这一观点得以成立的最主要证据,就是对与宗族早期祖先有关的内容的记载,也就是对从最早定居于本村落或本地域内的“开基祖”,到编纂了第一部族谱的那一世代之间有关内容的记载。这些宗族开基祖以及随后若干代早期祖先的事迹,可以认为是第一代族谱编纂者根据前述种种资料进行追溯和再编成的结果;但这些早期祖先之间的系谱关系,对于宗族来说,亦将成为其内部各分支之间形成各种基本关系的依据。仅此一点,就对宗族的团结具有了重要的意义。

前面已经提到,根据族谱⁽¹⁾的记载,香港新界的锦田邓氏宗族始于北宋开宝六年(973)邓汉黻的移居。而据同一部《师俭堂家谱》²⁶的附录所记,实际的最早移居,发生在邓汉黻三代以后的邓符协时期(关于这一点本书第四章另有论述,请读者参照)。然而,被当作今天的锦田邓氏宗族的直接开基祖的,却是邓汉黻以下第十五代明初邓洪仪,邓氏宗族现有成员因此全都是这位邓洪仪的子孙。这就是说,自宋代开始移居以来,在经历了十代以上的这段时间内,邓汉黻、邓符协子孙中的大部分,或迁往别处居住,或已经死绝,到明初时只有唯一一个邓洪仪家族返回了母村(关于邓氏宗族的系谱,请参见【图1】)。

在这位始祖邓洪仪之后,出现了难以解决的传承问题。他因



【图 1】以锦田邓氏为首的本地系邓氏系谱略图

替兄弟顶罪而被流放辽东,后来获释返回,不料却在途中病逝于南京。在南京时他曾得一陈姓富户的照应,与其黄姓养女结婚,并育有一子。邓洪仪死后,黄氏带着邓洪仪的骨灰和幼子离开南京回到锦田,因出示邓洪仪遗物(一把扇子)而获得信任。然而,黄氏带回的幼儿不久也死了,留居村内的邓洪仪前妻所生三子中的长子,就从自己的孩子中选了一子给黄氏的幼儿作养子。另外,邓洪仪的牌位也奉祀在为安慰黄氏而建的寺院——凌云寺内(Sung, 1936: 160 ~ 161)。

在《师俭堂家谱》中,关于此事件,采取了明确记录邓洪仪与黄氏所生之第四子即邓锡系统,由长子邓钦之子邓广海以养子的身份继承这一方式。但是,通观全谱,只有在这位锦田始祖邓洪仪与其儿子的部分,才引人注目地集中记载了种种变异的形态,如获流放罪、死在外地、养女、遗体火化、携子归来、末子死后以长子之子入继为养子、牌位奉祀于寺院而非祠堂,等等。

当然,也许正巧是在这位开基祖的世代中集中地发生了上述奇异的故事,而族谱也只是忠实地将它们记录下来而已;但另一个可能性也不是可以完全否定的,即这是后代的族谱编纂者为了模糊或掩盖系谱上出现的某种不连贯现象而进行的虚拟(fiction)。研究香港新界地域史的专家科大卫提出了这一看法。据他认为,外来者来到锦田后混入当地原有系谱的可能性是非常大的。

如果这一看法确实可以成立,那么,在第一部族谱编纂者邓廷桢(邓洪仪之孙)的时代,为什么没有建造作为全体锦田邓氏的共同始祖邓洪仪的祠堂,以及为什么必须要在族谱中记录完全不合常规的系谱关系的理由,也就容易理解了。如借用科大卫的语言,由于“在邓廷桢的时代,(外来者)侵入宗族的日子还太短”(Faure, 1984: 31),还不能将系谱的不连续性从记忆中抹杀,因此宗族的整合程度

就只能停留在这种不完全的状态上。

科大卫在研究香港新界孔岭叶氏宗族时,也指出了另外一些与原有系谱没有关联的外来者混入宗族的实例。据他说,叶氏宗族共有四个主要的分支,其中的三个分支出自同一位始祖,而作为第四分支的后代的,却是来自广东省海丰县的与原系谱没有关联的同姓者的子孙。目前他们就好象是一个宗族一样,在同一个祠堂内共同祭祀四个分支成员的牌位。但在族谱〈9〉中,对这批外来的同姓者则另有明确的记载,没有在族谱上将他们看作属于同一系统的后裔。因此,科大卫把这一现象称作“宗族形成过程的中间阶段”(Faure, 1986: 64 ~ 65)。

科大卫对这一实例作了进一步的说明,他指出:“我们发现,由于族谱的存在,宗族的以上行为就被完全地固定化了。否则的话,或许就应该着手对系谱关系再加以进一步的条理化或合理化,以使四个分支看起来同时拥有共同的世系关系。”(Faure, 1986: 65)确实,我们可以认为这是一个好例,足以说明族谱非但不去模糊或掩盖系谱记录上的不连续性,相反,它忠实地记录下了那些不连续的“事实”,因此作为诚实的宗族不会故意采取什么行动。但是,如果用这一实例来证明,在一般情况下族谱都具有记录真实的系谱关系的倾向,那也不免过于性急。因为,在该例中,族谱的编纂完成距外来者混入的时间并不很长;它与前引锦田邓氏实例一样,都可被看作是对系谱的不连续性还有相当清晰的记忆的例子。然而,当这类混入事件发生在很久以前,人们的记忆也已经模糊时,族谱编纂者就因此有了较大的自由度;如果同时又在族谱上明确宣布系谱的连续性,那么无论是后世的族人还是研究者,再对该宗族的系谱的可信性产生疑问,也就几乎不存在任何可能性了。

然而,人们推测,在广泛存在于包括香港在内的华南地区的单

姓村落中,有相当数量的一部分村落实际上是由不具备来自同一祖先系谱的同姓者集团构成的。对此,可以普拉特(J. Pratt)于本世纪60年代记述的香港新界林村的“Chong Village”(锺村)为例。该村是一个由锺姓的三个分支构成的单姓村落,但关于这三个分支之间的相互关系,村内却同时存在并流传着以下三种不同的说明。第一,开基祖有兄弟二人,由他们各自的子孙分别形成了两个分支;随后,从弟弟的分支中又分出了第三个分支,三个分支由此而形成。第二,现有三个分支全部都是哥哥的子孙。第三,三个分支之中有两个早先是作为佃户从外地迁来的外人,后来他们超过了原来的地主,取得了优势地位(Pratt, 1960: 148 ~ 149)。

遗憾的是,我们现在无法了解该村是否还有族谱;或者虽然有族谱,但对系谱关系采用了哪一种说法。然而,根据孔岭叶氏一例所示,我们有理由认为,在这里,对外来者混入本姓的淡薄记忆,以及各分支始于同一始祖的看法,与系谱关系存在断痕的看法,形成了一种混杂共存的状态。

五、对开基祖以前的远祖系谱的记载

正如上节所说,在进行族谱的重修或改订时,即使是对于距今较近的祖先,也需要作出记载还是不记载的判断;同时,对于第一部族谱编纂以前的宗族早期祖先,也有可能对那些会影响今后各分支之间关系和维持宗族团结的系谱,重新加以解释。对于更远一些的祖先,即比以本村和附近地域为据点的宗族始祖及开基祖更早的祖先的系谱,大多也包含着编纂者所作的解释和推测,这种可能性的存在同样是我们必须考虑到的。

关于开基祖以前的系谱,通常的做法是参照居住在其他地区中的同姓宗族族谱,重新建构一个系谱关系,然后再转引入本族的族

谱之中。如前所述,锦田邓氏一类香港新界宗族,在编纂族谱时虽然都把本族系谱的起源追溯至古代,但它们显然也都转引现存的族谱,比如在新谱中完整地引用“旧谱”的序文,等等。1967年,锦田邓氏重新编纂《师俭堂家谱》(1),在开始的部分刊载了好几篇原有族谱的序文。第一篇是据称出于晋代王羲之(王右军)手笔的《南阳邓氏族谱源流序》,随后是几篇“老谱序”。其中包括明代建文元年(1399)的谱序,^[9]明成化八年(1472)锦田第一部族谱的编纂者邓廷桢所撰谱序,明嘉靖年间邓南洵为怀德邓氏族谱所撰谱序,^[10]最后是清代前期一位叫邓垂基的锦田邓氏族人所撰家谱序。

另外,在香港新界鹿颈鸡谷树下的朱氏《紫阳家乘》(5)中,根据谱首“民国三年遵依兴宁老谱抄录”可知,该族早期的系谱是转引自位于广东省东北部梅县地区的兴宁县同族族谱。据谱载,该族的广东始祖是朱宝英,为避“王莽之乱”,从福建省汀州府宁化县的石壁平田村移居至广东省长乐县,其子孙后来分别居住在长乐、兴宁两县各地。朱宝英的第十五代孙朱愈先移居于鹿颈鸡谷树下,成为当地朱氏的开基祖。

开基祖迁移、定居以后,一般都要经过几代人以上,待宗族已有了某种程度的繁荣后,才开始着手编纂族谱和建造祠堂之类的活动。如以香港新界地区为例,锦田邓氏是一个历史既长、规模且大的地方强宗,族谱的编纂始于明代;其编纂时机较早,显然与宗族成员在这一时期的科举及第有密切联系。香港新界地区其他一些规模较小的客家系宗族,则要到清代后半期以后,族谱的编纂才逐步普及至广大的庶民阶层,出现竞相编纂的局面。

无论如何,关于本族开基祖以前的系谱,就这样一方面从与近邻或相隔较远的同姓宗族间的相互关系中去寻找,另一方面则由编纂者自己尝试着进行重建。这时,如果一个宗族中个别的分支,或

者互相间有着密切关联的若干个宗族,分别独立地去探寻各自远祖的系谱,很可能会得出互不相同的结论。居于香港新界乌蛟腾等地的客家李姓就是如此。该族以清初从广东省永安县(今紫金县)经由归善县(今惠州市)移居乌蛟腾的李明芳为共同的始祖,于乾隆(1736~1795)至道光(1821~1850)年间,分居于香港新界东部的沙田头和十四乡、深涌等村。本章第三节曾提到的十四乡峯下李氏亦为其中的一支。

31 试将诸李中位于新界地区、相当于母村的乌蛟腾《宝安县乌蛟腾明芳公所传李氏族谱》〈10〉,与相当于子村的深涌《新界乌蛟腾李氏族谱》〈8〉作一比较,就可清楚地发现,两谱关于李明芳以下的系谱表述大体一致:前者是李明芳之子李景茂所生第四子的子孙,后者则是李景茂所生第六子的子孙。然而李明芳以前的系谱两者却不同,乌蛟腾李氏所追溯的系谱,认为自己是南宋时广东长乐县玉茶乡李翱的子孙;而深涌李氏则追溯到完全不同的系谱,证明自己是李翱之兄李藩的子孙(参见【图2】、【图3】)。不过,李翱、李藩兄弟之父李廷用以上的系谱两谱又再次相同,两族同样认定自己是被尊为“大始祖”的北宋时福建汀州府宁化县李火德的子孙。

在以上二谱中,关于南宋以前和清初以后的部分,两种系谱是相同的,但中间有大约五百年的时间、共十三至十四代人的系谱出现了差异。这些李姓宗族虽然承认以清初李明芳为共同始祖,并认同互相间的同族关系,但对远祖部分的认识却出现了如此程度的分歧。上述事实可以说明,李氏各族在清代后期分别独立地参照了永安、长乐等地的同姓宗族族谱,并据以探寻远祖的系谱,然后又将自己作出的各不相同的解释反映到了各自的族谱上。

通过这种方式形成的开基祖以前的祖先系谱关系,既是各宗族进行联合的基础,也是进行联合的结果。如锦田邓氏就利用开基祖

邓洪仪以前的系谱,使新安、东莞以及整个广东中部地区的本地系邓姓宗族实现了互相的联结,并于十八世纪前半叶在东莞和广州建造了奉祀共同祖先的宗祠。这些散居各地的邓姓宗族之间的系谱关系,是在明代以来历经多年为探索宗族联合而进行的努力过程中形成的共识。前引乌蛟腾、深涌和十四乡等客家系李姓宗族的情况同样如此。在广东省嘉应州(今梅州市一带),十八世纪时建造了奉祀客家系李姓共同始祖的宗祠,在整个广东东部的李姓宗族间出现了联合的态势,乌蛟腾等李姓宗族也参加了这一活动(Faure, 1986:67~68)。他们的族谱编纂,也许就是在这种涉及范围极大的活动中进行的。

六、结 语

34

以上,我们对族谱中记载的祖先系谱的新层、中间层和老层的编纂过程作了大致的推测,并讨论了在此过程中是否有可能渗入某种假设性的问题。最后,我们来归纳一下族谱这类文献对于族谱的编纂者和一般的宗族成员来说,到底具有何种意义;返回到开始提出的族谱与他们的历史意识究竟具有何种关系的问题上,同时,还试图对一直把族谱作为“历史资料”来加以阅读的中国族谱研究者的历史意识作一番考察。

族谱的存在意义,首先是对宗族成员资格的确认,并为本族成员提供了与其他同姓宗亲发生关系的依据;其次,它在一个父系观念强大的社会中,明确地标志出作为本人及其群体自我认同根基的父系祖先源流。从族谱中除名,也就是所谓“出族”的处罚,是宗族为控制其成员行为的一个武器。开基祖和分支始祖的系谱,在提供了宗族一体性根据的同时,也规定了各宗族成员对于分支共有财产的权利的应有态度。开基祖以前的远祖系谱,一方面提供了与其他

同姓宗族建立联合关系的根据,另一方面也提供了个人追溯同姓渊源和开拓社会关系的前提。

总的说来,持有这一类族谱本身就被认为带有作为一种身份象征(status symbol)的意义。若以香港新界和广东地区为例,族谱普及到包括小规模宗族在内的社会的广大阶层,已是十八世纪以后的事,编纂族谱和设立祠堂同时成为向庶民普及乡绅式生活方式(style)的重要一环。在中国,没有形成如同朝鲜、韩国社会“两班”
35 制度那样的、以一种固定(compact)形式来表现上层社会的范畴(category),或者至少在以后进行的近代化过程中没有能够保持住这些范畴的社会性意义,因此,对于清末民国以来的中国民众来说,族谱毫无疑问就成为象征社会地位的重要的构成要素之一。甚至在经过社会主义革命和“文革”激荡后的今天的中国本土,因改革开放政策下对旧制度、旧习惯宽容度的增加,以及在经济活跃的刺激下,族谱编纂的积极性又再度高涨。

当我们试图把族谱看作是一种“历史资料”的时候,就碰到了族谱在这种情况下存在着孕育出各种不同程度的假设性契机的问题。当然,说到“历史”的假设性问题,不仅族谱这种“私人”性质的记录是如此,所有历史记录和历史叙述就其本质来说,都会带有某种自觉或不自觉的假设性成分。正如爱德蒙特·利奇(Edmund Leach)用以下语言简要表达的那样:“……所谓记录,如仅就它是保存下来的东西而言,本身并不构成历史的一个部分。记录之所以会被保存下来,是因为对于历史学家现在所相信的东西来说,它赋予了一种特权。不同的历史学家也许相信各不相同的东西,于是,记录就相应地成为被解释(或被变更)的东西。”(Leach, 1990:227 ~ 228)

在同一篇论文中,利奇又指出:“二十世纪的西方学者的文化价值观,使我们深信,能够‘原封不动’地对过去所发生的事件加以记

述的,就是所谓‘好的’历史,而没能做到这一点的,就是‘坏的’历史。然而,我们作出这种区分的基础往往是非常危险的。即使是‘坏的’历史,几乎也不可能从幻想中构造出来。我们只不过有一种把适合现在想法的东西作为‘好的’历史加以接受的倾向罢了。”(Leach, 1990: 229)

至于族谱,即使人们把它视为宗族教科书,它也具有不断地被再编成、再补充、再修正的基本性质;同时,被它所参照、所言及的生活场面,也因此被它赋予了不断进行再解释的可能性。这个时候的“历史学家”,实际上就是作为族谱编纂者的宗族中的知识分子、长老人物,或者是一家的家长。因而在某种意义上,试图把族谱当做解读过去的“资料”的职业历史学家和人类学家,只不过继承了他们的事业。

但是,族谱并不仅仅是作为它的编纂者和解释者的历史意识及功利意图的产物而存在着,必须考虑到它具有与其历史意识的基础密切相关的重要意义。之所以如此,是因为族谱的重要性并不仅仅取决于它是个人及其所属群体的自我认同的根据,还在于它具有沟通个人以及宗族的自我意识,与汉民族乃至整个中华文明的历史的媒介意义。也就是说,族谱所记录的系谱之终极起源一般都是黄帝或古代中国王朝的王族,这就使得族谱的保持,成为自己具有作为中国人、作为汉民族的正统性的根据;通过其系谱,就有可能使自己及其群体的存在,认同于从神话时代就开始起步的中华文明辉煌的历史。

在这种情况下,保证了古代中华文明与现在自身间的连续性的,恰恰就是父系世系的连续性,因此,父系世系就不仅是表示个人之间社会关系连续性的媒介点,对于他们来说,这一世系还是为使人们真切地感受中国历史的连续性和实在性所不可缺少的坐标轴。

只要去接续和追溯族谱中各代祖先的系谱联系,人们就能够共同拥有追寻中华文明从古代神话时代一直到现代为止的时间。就象祖先的系谱一直延续到自己从来没有中断过一样,中国的历史也使人真切地感受到它从未中断,源远流长。于是,人们就可以这样来理解历史:唐代发生的事件,如以自己祖先角度来说,正相当于若干代以前某一祖先的时代;清初发生的事件,正相当于本村开基祖从某处迁往某处的时代,如此等等。

历史的叙述,是通过将原本处于连续发生和消失过程中的人类各种活动,分割成一个个不连续的“事件”才得以进行的,因此,所有历史叙述都不可避免地带有假设性质的第一步,就是从这里开始的。但利奇将“历史”与“神话”进行比较之后,对“历史”作出如下定义:历史叙述并不能仅仅局限于切分事件,只有当把这些事件置于一根切实的(或者也可以是人们能够亲身感受到的那种切实性)时间的轴线上时,才能得到所谓的历史叙述。“……全部历史都是神话。但是,反过来说也未必不是事实。……历史与神话在根本上属于两个性质相异的范畴。历史既连接了过去,又将过去加以中止,也就是说,历史受时间的限制,它不可能被重复。而另一方面,在神话中却没有时间。”(Leach, 1990:229)

在中国人的历史意识中,族谱所显示的自身系谱的连续性,实际上就是构成连接及中止这些“事件”的历史时间轴的因素,是以个人的立场来亲身感知历史连续性和实在性的重要环节(link)。

然而,以这种方式存在于族谱中的历史意识,并不仅仅为编纂、参照族谱的一般中国人所共有,它同时也是把族谱当作“历史资料”来使用、并进而着手构筑自己研究体系的中国族谱研究者们所共有的。

在以《客家研究导论》、《客家史料汇编》等大量著作确立了客家

研究“开山祖”地位的罗香林的观点中,也显著地具有这类历史意识。由于拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》对此已有详细论述,这里不再重复;但仍要指出,在罗氏计划确立的对于“民系”的研究中,作为无意识前提而被包容进来的“系”的概念,就是关于历史意识的一个好例。也就是说,希望通过以族谱为史料来重建以往社会集团的分化和移动过程这一方法论,规定了“系”的意义;同时,它又在文化上被作为其背景的中国式父系世系观念体系作了进一步的规定(濑川,1993:194)。

上述中国式父系世系观念和“系”的概念,其实并不局限于中国,它们还广泛地存在于受中国文化影响的东亚各社会中。因此,在一定程度上族谱研究已经超出了中国的范围,成为东亚各社会共同的学术课题,这一点很值得人们予以关注。例如,最近十几年来,在台湾组织起一个“亚洲族谱学术研讨会”,^[1]不仅台湾、香港等地的中国学者,连韩国、冲绳、日本等地的学者也纷纷加入其中。根据这一现象,笔者认为,作为东亚学术界的共同话题,族谱很可能达到类似于以往曾颇为兴盛的风水研究一样的地位。但是,各东亚社会的学者们能否对族谱中内在的父系世系理念和“系”概念,从各个方面加以分析性和对象性的把握,将取决于能否在各地区各种不同文化的研究基础上将中国文化做某种相对化的理解。在这个意义上,文化人类学家也许能够作出较大的贡献。

第二章 移居与地域社会的形成

一、引言

本章主要以族谱为资料,分析香港新界宗族祖先的移居史,以及自他们迁居以后地域社会的形成过程。族谱是以祖先的系谱和事迹为中心的记录,如果改换一个观察角度,它也是祖先的移居记录。之所以如此,是因为至少如同包含香港在内的华南地区那样,位于漫长的“中国世界”周边地区内的宗族的祖先,自这些地区开发以来,就全然没有在目前的地域和村落里持续居住的历史。笔者认为,只要以某种方式追溯来自北方“中国世界”核心地区的系谱,就可以发现他们中大多数源于北方祖先的移居。

然而问题是,对宗族祖先的这类移居历史的分析尝试,属于使用族谱来重建历史的工作;作为其前提,亦如第一章曾考察的那样,族谱的记载内容究竟在何种程度上可以当作“事实”来相信呢?毫无疑问,族谱记录的有关祖先移居资料中的一部分,特别是关于遥远过去的移居记录,可信的程度相当有限。其中包含着一些明显经过规范化(pattern)处理的文字材料,而这些东西实际上应被称为“移居传承”或“移居传说”。关于族谱所记载的这类移居的传说性内容,本书第六章将再作分析;本章所考察的移居,尚在完全

可以作为过去的事实加以重建的范围之内。

当然,由于各族谱往往力求尽可能不中断地记录祖先的系谱,因此在为族谱所描绘的移居经过中,要认定究竟哪一段移居内容反映了事实,哪一段移居内容则是无事实根据的“传说”,就显得极为困难。至少在保留着族谱的人们自己的意识中,这种所谓“事实性”部分和“虚构性”部分的界限是不存在的,在他们看来,族谱的整个记载本身即为一个统一的、“真实”的存在。在很多情况下,反映在这些宗族内部文件中的“真实性”,还通过作为构成地域社会的诸种社会关系基础之一发挥某种功能,或者与客家及广东本地人等“民系”的自我认同相结合,从而获得一种体现了地域社会层面的“真实性”。

另一方面,对于研究者来说,即使希望分清“事实”、“虚构”或者“错误”的部分,归根结底是要对各族谱记载的内容逐一进行审核,这时,除了与别的族谱、地方志和口头传承等等所能利用的资料进行对照比较以外,并没有其他有效的验证手段。而且族谱中有许多甚至是大部分的记载内容,在性质上还是属于不得被置于“验证”所能涉及范围之外的东西。

然而从总体上看,香港新界宗族的族谱对最早进入广东地区的“广东始祖”或“迁粤始祖”以后的系谱,以及与之相连的移居史的记录,其基于事实部分的比例,相对于其他地区来说可以认为是较高的。虽然我们并不能否定其中也可能包含了某种“虚构”和“错误”的成分,但由于它与导致在该地出现现代意义上的宗族和族谱之萌芽状态的明代及其以后的时代相对应,因而我们就假定那些有关部分祖先移居过程的记载确有事实根据,对此进行分析或许不是没有意义的。本章以及以后各章的分析,将始终在这一假定的基础上进行。

为了对宗族以及作为其生存基础的地域社会的形成、发展和变化过程加以历时性和动态性的把握,尝试使用各种族谱以重建以往的移居史,是一项不可缺少的工作。对于历史学家来说,实现这种历时性和动态性的把握,几乎已没有必要再作说明,似乎已是理所当然的要求;但在欧美人类学家进行的宗族研究中,这一点却未被赋予应有的地位。在宗族研究中,怎样将历史学的历时性分析观点与社会人类学的共时性记述和分析方法整合起来,已成为一个重要课题。

社会人类学家对中国社会的研究,以本世纪 30 年代费孝通等人的工作为开端,在这之后,一方面出于政治原因,一方面由于台湾、香港成了主要的田野调查基地,因而对这个人类历史上拥有罕见的漫长历史和高度文化传统的社会的研究,一直到今天都是独立发展和完成的。但是,对于社会人类学来说,由于其方法论的基础是草创期中对封闭的未开化社会进行的小规模研究,因此,如何处理中国这样复杂和历史悠久的社会,也就成为它自身所面临的一个挑战(challenge)。

社会人类学原有一个特性,就是企图把社会当作一个均衡状态来加以把握,然而对于象中国社会这样的复杂社会来说,这几乎是不可能实现的目标。因此人类学家们虽然不得不以某种形式来面对“变化”,但在这时,他们的做法往往是放弃将现在描绘为一种均衡状态的努力,而代之以希望从过去来寻求均衡。这也就是说,他们在不知不觉中受到了“传统状态和现状”、“稳定的过去和变动的现在”这样一种简单的二分法的支配。

我们可以举沃森对香港新界北部的新田文氏宗族所作的杰出研究为例(Watson, 1975A)。这是一个建立在新田(新界大规模宗族村落之一)的村落调查,和伦敦(新田文氏宗族最主要的海外移

民地*与外出打工目的地)的追踪调查基础上的非常独特的研究。沃森在研究中试图揭示,维持传统的宗族组织和村落生活,与向海外移民、出洋打工这两种特殊的、初看起来截为相反的现象,在新田却被牢固地结合在一起。这部著作以中国人的海外移民和这种移民给母村社会带来的影响为研究对象,其详尽与严密的程度至今尚无人超出其右,无论是在社会人类学还是在移民史研究上,它都做出了极其重要的贡献。

但是,在沃森的这一研究中,构成其线索展开之主轴的,不外是新田海外移民、出洋打工浪潮真正形成的本世纪50年代中期以前的状态,即“传统的社会结构”,与在这之后对社会环境急剧变动的“适应”之间的对比而已。这一观点之可能成立的一个理由,也在于新田村本身所具备的特质。之所以这样说,是因为即使在整个新界地区,新田也是一个不多见的、特别古老的宗族村落。据村民自称,最迟在明代初年,该村已经有人定居,因而从明初到本世纪50年代为止,这里一直维持着一个稳定的土著性农村社会“小宇宙”。这一假设显然并不是没有根据的。

然而,地方史专家最近的研究成果已经不断表明,即使是那些历史悠久的大规模宗族,关于上述“稳定的过去”的看法,也不过是一种幻想。换言之,目前在新界所能见到的那些古老的大型宗族的宗族组织和村落组织,都是在它们定居以后的历史过程中逐渐形成的,距今可能并不太远。⁽¹⁾另外,在由这些古老宗族所构成的古村以外,新界地区还存在着无数个由较新的居民构成的村落。其中有些由清代前期的客家系移民构成,有些形成于清代中期的

* 在本书中,作者使用“移住”一词来统称海外与国内的居民移动现象。译文根据中国学术界的习惯用法,将“海外移住”译为“海外移民”,将“国内(省内)移住”译为“国内(省内)移居”,以示规模和性质上的区别。

分村过程中,有些则由中华人民共和国成立以后流入的新移民构成。

而且有一点应该进一步指出,新界农村向海外移民和出洋打工的现象,并不始于本世纪50年代。正如后面将要提到的一些资料所揭示的,从十九世纪后半叶或者更早时候起,一些村落就开始进行这类活动。如果变换一个角度来看问题,那就是说,在一个很长的时间内,新界农村就已经是一个与移民的不断流动相伴随的社会了,它决不是一个少有人口来往、维持均衡状态的社会。因此,所谓“传统的均衡状态”和“近代的变化”之类单纯的二分法概念,在这一范围内显然就没有太大的意义。

汉族的海外移民,本身就是一个极具动态性的现象,对它的研究不能与社会变化的问题相分离。不过,至少在整个中国东南部,我们所见到的移居现象都不是昨天才出现的新生事物,并且具有相当长的历史持续性。同时,汉族的人口移动并不仅限于向海外移民,全国规模的移动也经常发生。因此之故,如果我们把这种海外移民现象,只是作为认识传统的均衡状态与现代的社会变化这两种表现形式的一条分界线,那么对于经常保持着某种流动性的这一复杂社会的分析来说,也许就不能说是很充分的。

由此可见,为了把握宗族以及宗族所居住的地域社会的历时性动态,除了灵活地运用族谱之类关于过去的记录,实无其他的途径。本章所试图进行的,就是利用族谱来恢复香港新界各宗族以往的移居踪迹和重建地域社会的形成过程。而且笔者还希望通过这一研究来阐明所谓“传统社会”中的一个变动的侧面。在以下第二节中,我将首先利用新界地区的几部宗族族谱来尝试着追溯他们祖先的移居历史;随后在第三、第四节中,分析促成各宗族祖先移居的原因,和由他们的迁居与定居才开始的地域社会的形成过

程；在第五节中，将对上述全国性的、历时长久的入日移动与向海外移民的连续性问题作一番考察。

二、见于族谱的人们的移动性——新界 原住民祖先的移居

46

关于新界原住民(指在英国租借香港新界以前就一直居住在那里的人)祖先经由何种迁移路线方才定居于现住地的问题,拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》(1993)已根据族谱和口头传承资料做了一些分析。概言之,新界原住民有两个主要的群体,它们有各自不同的迁移路线、方向和主要的移居年代。⁽²⁾

被称为“广东本地人”系统的,主要从东莞和广州方向迁入新界地区;而属于“客家”系统的,则主要从梅县和惠州方向迁入新界地区。其中属于本地人系统的,有如同上一节提到的新田文氏那样的、在明代初年甚至更早的时候就来到新界地区的古老宗族;而属于客家系统的大部分人,则迟至康熙二十三年(1684)清政府发布开垦奖励政策以后才迁入该地区。

以下,笔者将从这些新界原住民宗族中选择几个实例,以其族谱所记载事项为依据,具体地追溯它们迁至新界以前的移居历史。选择的第一例是位于新界中部八乡地区的水流田邓氏宗族。

水流田邓氏属客家系统,光绪十六年(1890)定居于该村。该族现有族谱(11),就象其他一般族谱一样,记录了来自几乎可称为神话的远古时代的系谱。据该谱记载,邓氏的历史始于商代武丁(公元前十三世纪?)封邓曼于河南邓国,因地赐姓为邓之时。族谱还追叙了邓曼直系子孙的迁移路线:第三十六代孙时(相当于周代)迁至河东(今山西一带),第六十八代孙时(相当于隋代)迁至湖
47



水流田邓氏的祠堂
(1984年9月摄于香港新界八乡水流田村)

建汀州。

水流田邓氏祖先首次进入广东的时间,是福建汀州始祖的七代以后,也就是邓曼九十三代孙邓志斋之时。据族谱记载,邓志斋于南宋开庆元年(1259)从福建省汀州府宁化县石壁移居于广东省程乡县(今梅县)松口,“开基立业”,开发产业,积聚财富,奠定了整个邓氏宗族的基础。接着,邓志斋诸子之一邓恭从松口迁至龙川县,并在那里“立业”。经九代后,即到以邓志斋为初代的第十一代邓尚尧时,从龙川迁至惠州府半径兔田乡“立业”;又过了四代,到邓廷彬时,最后迁至香港新界八乡的横台山(当时属新安县),时为清康熙二十七年(1688)。

但是,就是在到达新界地区以后,邓氏祖先仍然在继续迁移。邓廷彬之孙邓文信从横台山迁至八乡以南的城门乡;到邓文信之

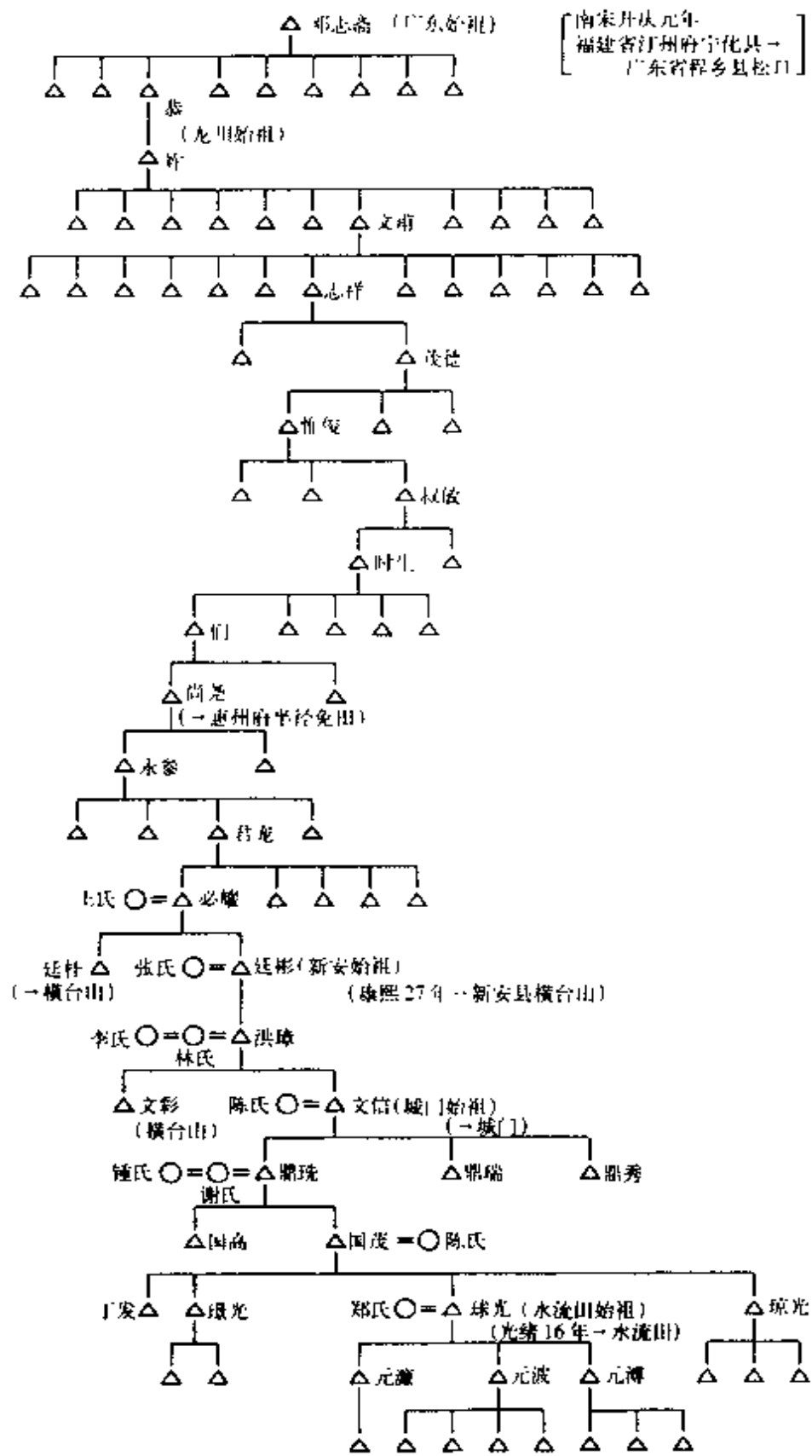
曾孙邓球光时,又从城门乡迁至现居地水流田。【图4】所示即为族谱记录的邓志斋以下系谱的概况。【图5】、【图6】则是在地图上标示出的上述迁移路线。

关于以上这些族谱记录资料的真伪性,则颇难加以鉴定。特别是有关远古部分的内容,即使它们有可能并非完全出于虚构,也无法完全信为真实的历史。至于被当做广东始祖邓志斋原住地的福建省汀州府宁化县石壁村,亦有必要视为广泛流传于客家人中间的一种移居传说加以考察,这个问题将在本书第七章再作详细讨论。

即使是广东始祖邓志斋以下的部分,也不能当作毋庸置疑的事实全盘接受下来,那样的话将冒相当大的风险。然而,如果我们暂且假定它们是事实,那么,邓氏祖先在到达广东以后的约六百年间,就进行了六次迁移,平均2.8代就迁移一次。当然,迁移并不意味着非全族同时迁往某处不可,在很多情况下,迁移往往只由老村中的一个家庭或一个扩大家庭、充其量是一个宗族分支进行,其他部分则留在母村。而且在这些希望到外面去开创新天地的人们中,既有未见成功就死绝的,也有重新回到母村的。因此也可以认为,迁移的实际频率有可能更高。

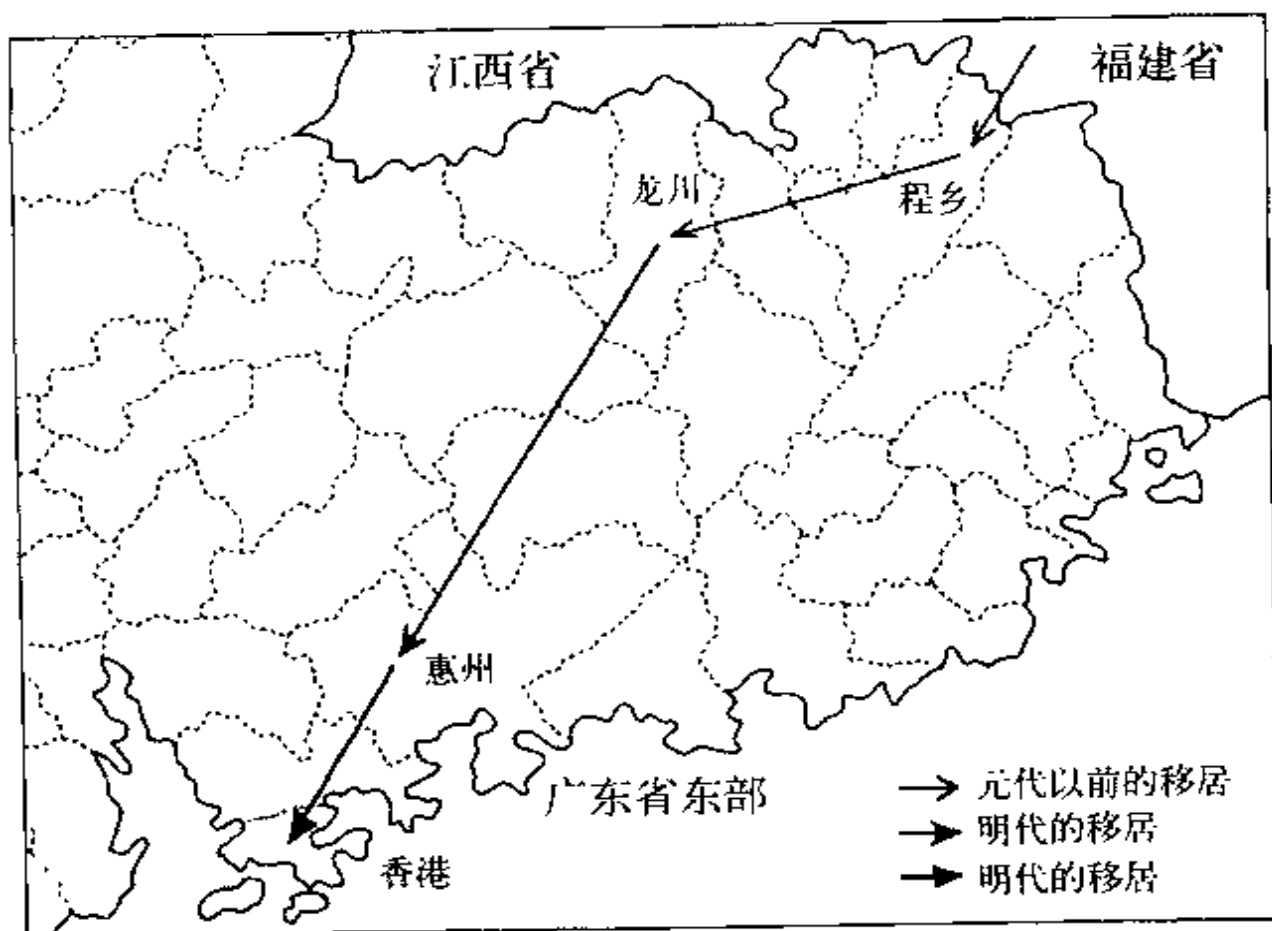
第二个实例,是同处香港新界八乡的马鞍岗胡氏宗族。与水流田邓氏一样,胡氏也具有客家的自我认同意识。据该族的《马鞍岗胡族宗谱》(12)称,胡氏首次移居广东的始祖为胡有通,他于明洪武年间(1368~1398)从福建省汀州府长汀县迁至广东省潮州府揭阳县蓝田都十二图汤坑石子之江黄寨,^[3]到三代后的胡闻聪时移居长乐县双头,四代后的胡文策时又住到了长乐县内的三河约淤溪。再过三代,到胡九运时曾一度迁至归善县的双田约,其后裔于清康熙年间(1662~1722)迁至新安县东路的八乡马鞍岗。就这

世代
- 2
- 1
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20

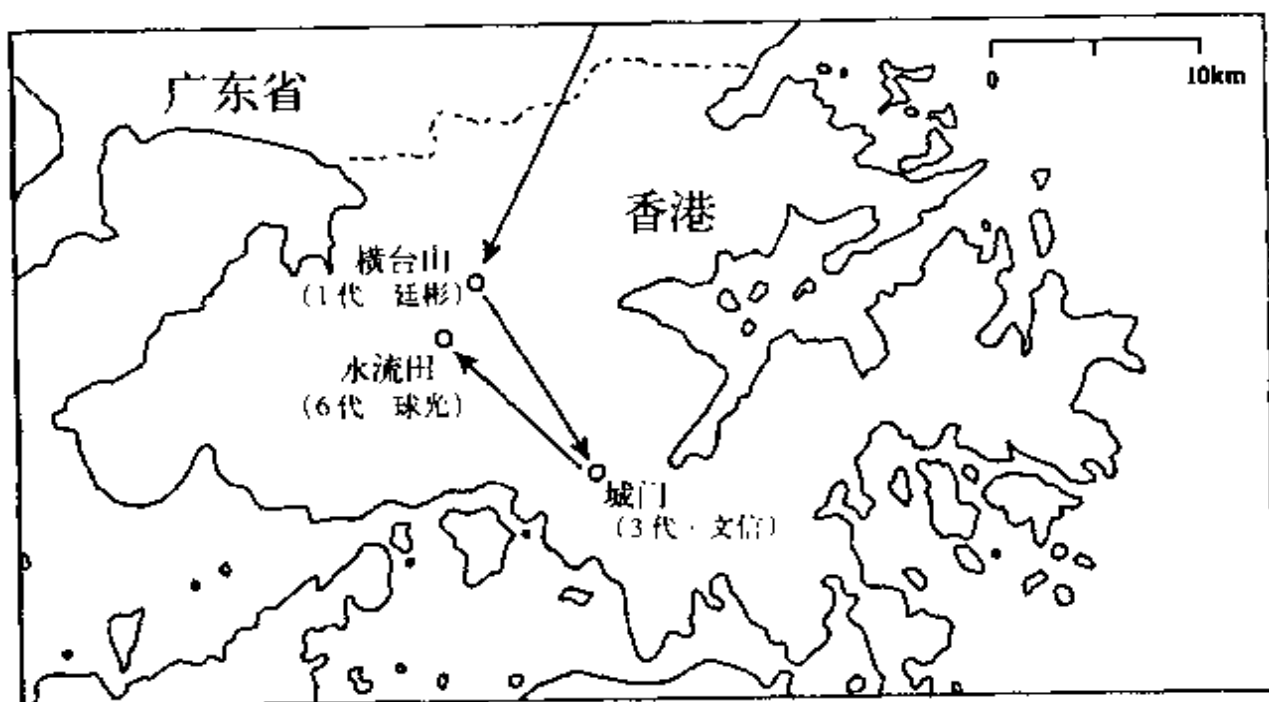


南宋升从元年
福建省汀州府宁化县一
广东省程乡县松口

【图 4】水流田邓氏系谱略图



【图5】水流田邓氏迁移路线(1):广东省东部



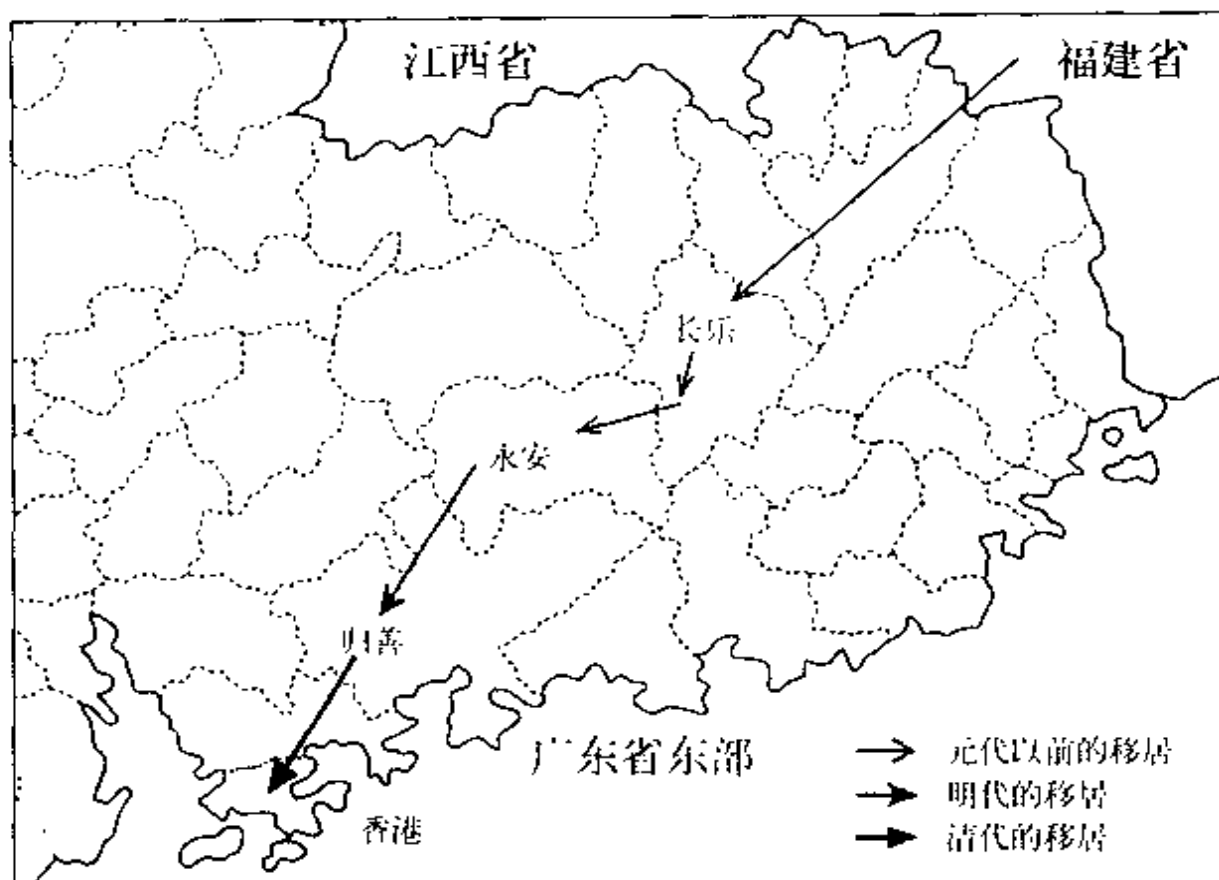
【图6】水流田邓氏迁移路线(2):新界地区内部

样,在大约三百年、十二个世代期间,胡氏共进行了四次迁移。

另外,马鞍岗胡氏在定居于现地以后,还在新界地区范围内有过分村和移居行动。这部分内容未见之于族谱记载,而是得自八乡的口头传承资料。据当地人说,胡九运以下第三代的一部分子孙,曾在与小河相隔的一个叫“河背”的地方营建新聚落居住。一直到二十世纪初,在往北 1.5 公里的石湖塘,还住着他的一部分子孙。

51 第三,可以举已详见于第一章的居于香港新界东部乌蛟腾地的李氏宗族为例。如前所述,该族的族谱因由不同的分支所编纂,故互相矛盾处时有所见,对于希望以此为资料来重建该族移居史的人们来说极易发生困惑。但在这里,假如暂且根据《新界乌蛟腾李氏族谱》^{〔8〕}来追溯深涌李氏宗族祖先移居轨迹的话,其情形即如【图 7】所示:自南宋时广东始祖李敏居于长乐县(今五华县)玉茶乡以来,至第五代李卯龙时移居同县锡坑“开基”,至清代前期第十六代李明芳时移居永安县(今紫金县)下二约水口村,数年后虽然又回到归善县龙冈乡的上寮,但并未久居于此,后来终于迁至新安县乌蛟腾定居。李明芳的第三或第四代子孙中的一部分,进而又于清代中期迁至新界的深涌和沙田。

如果作一简单的计算,可知李氏宗族在约六百年、二十一个世代的时间里进行了五次移居。不仅如此,这部族谱还记载了在李明芳前后数代中该族向其他地区进行的多次移居。其中除了广东省,甚至还包括了广西和四川省。另外据记载,李明芳之兄李明亮也 52 同样从永安县迁至新安县,^{〔4〕}定居于八乡莲花地村。如证之于口头传承资料,今天八乡牛径村的李氏宗族,就是李明亮的子孙。虽然李明芳的后裔乌蛟腾李氏至今一直保持着客家人的自我意识,但李明亮的子孙自移居莲花地以后,却发生了由客家人向本地人的自我认同的转变。他们至今说广东话,无论自己还是别人,都



【图7】《新界乌蛟腾李氏族谱》所示客家系李氏的移居路线

把他们看作为本地人。^[5]他们于道光年间(1821~1850)在莲花地附近营建了一个新村——牛径,就在那里定居下来。

在这些案例中,移居现象集中发生的时期主要是在清初。此时,因明末战乱,国内一片荒芜,政府正推行鼓励垦荒和移居的政策。^[6]另外,如下节所述,梅县地区的客家人或许正是在这一时期开始进行移居的。据罗香林对客家南迁问题所作的经典性研究《客家研究导论》的看法,引起这一时期客家移居的主要原因,在于梅县等地区的客家人内部承受了巨大的人口压力(罗香林,1933:59)。罗香林进一步指出,在中国南方的汉族中,客家也是一个来自北方的、南迁过程特别明显的次生集团(sub-group),在各个时代,他们都是一个反复进行移居的移动性相当高的人群。因此,

以上所引香港新界三个宗族的实例,似乎也表现出了客家所特有的这种频繁移居的特点。

然而,如果认为这种频繁的国内移居现象只是客家所独有的特殊现象,那就要出现偏差了。如前所说,在汉族的居住区域中,中国东南部属于较迟开发的地区。我们可以推测,在客家直接参与开发的区域以外,还广泛地存在着包括开垦、填补、输出过剩人口等等形式在内的开发移居过程。关于这一问题,香港新界非客家宗族的族谱可以提供最简捷的证明。

53 据香港新界东部的沙田小沥源吴氏宗族族谱(13)记载,该族祖先在广东省内的足迹,始于北宋末年吴居厚从江西省迁居广东省南雄之时。吴居厚在南雄没有久住,随即迁到了广州。后来,他的一个儿子吴最迁至东莞县吴家涌,在那里安家“立业”。六代以后,吴从德迁至位于今九龙市内的衙前围居住。又经八代以后,即在吴居厚的第十六代孙吴达凤时迁至小沥源,^[7]其时为清康熙中叶,他的儿子吴君佐成为小沥源吴氏的开基祖。

小沥源吴氏自称“本地人”,即广东本地人;在南雄的广东本地人中间广为流传的有关祖先的移居传说中,也很明显地将他们归于广东本地人范围。这就说明,不仅是客家人,就是在广东本地人中间,也存在着如同前述三个客家宗族实例所反映的同样的移居历史。顺便指出,在本书第五章和第七章中,将对记录了广东本地人祖先移居传承的南雄珠玑巷传说,作一番讨论。

综上所述,可知在香港新界原住民的祖先中,无论是客家人还是本地人,都反复地进行过若干次移居,并且在目前他们所定居的村落内居民数量依然不少。即使是在研究宗族和村落组织的问题时,这种不断发生的人口流动,显然也是一个必须把握的前提。那么,导致这种人口流动的主要原因究竟是什么?在第三、第四节

中,笔者将从族谱记载中寻求与移居有关的线索,并按照时间的顺序,对同一地区的各个宗族始祖的移居背景以及因他们的移居而出现的地域社会的形成过程,做一概括性的考察。

三、移居与地域社会的形成(一)——明末以前

关于汉族迁往相当于今天香港范围内的地区(1898年英国租借以前属于广东省新安县,明代万历元年〔1573〕设立新安县以前则属于东莞县)的过程,正如笔者曾作的概略性叙述所示(濂川,1993),可以分成明代以前迁自江西省、福建省或广东省内其他地区的本地人,以及清代前期迁自广东省东北部(嘉应州和惠州方向)的客家人两部分。到本世纪50年代大量新移民开始从中国本土涌入香港以前,这两个汉族群体构成了香港地区农村社会中最基本的族群(ethnic group)。如果只是观察移居路线本身,就不会认为这两个群体间会有多么显著的不同,而会被明确地认为是与其他客家人同属一个系统的一族;即便如此,明末以前已定居于同一地区内的人们,却掌握着作为“本地人”的自我认同意识以及包括方言在内的地方文化。^[8]

据族谱的记载,在明确表示了移居年代的宗族中,最古老的是住在锦田、厦村、龙跃头、大浦头和屏山等村并组成了“上位世系群”的邓氏宗族。锦田邓氏的《师俭堂家谱》〈1〉中,就记录了该族始祖邓汉黻于北宋开宝六年(973)从江西省吉水迁至锦田居住。以邓氏为首,新界地区历史最为悠久的强宗还有河上乡、金钱、燕岗的侯氏宗族(迁居年代为北宋仁宗、神宗年间,即十一世纪中叶),泰坑、新田的文氏宗族(泰坑文氏迁居年代为元代元统年间〔1333~1335〕,新田文氏迁居年代为元末至明初),上水的廖氏宗族(迁居年代为元末),粉岭的彭氏宗族(迁居年代为明初)等等。^[9]

不过,这些族谱都表现出了希望把各自祖先的定居时间尽量推得更古老的倾向。就如第四、第五章将详细阐述的那样,在这批宗族中,至少是邓氏和侯氏,他们实际迁居当地的祖先的年代很可能要更晚一些。尤其是锦田邓氏,在其族谱《师俭堂家谱》(1)中,根据编纂者自己的考察,实际移居锦田的最早祖先,极有可能是邓汉黻三代以后的邓符协。

但是,这批祖先也并不是最早开始在该地区居住的人。根据各族口头传承所透露的资料,在各族祖先到来之前,这里已经有了更早的居民。实际上我们可以看到,在这类口头传承资料中,后到者与最早的居民之间的关系已成为一个重要的课题。比如在新田文氏宗族的口头传承中,其始祖迁居该地之时,新田附近已先存在潘姓和林姓的居民,后来文氏祖先通过运用祠堂风水等狡猾的计谋导致潘、林两姓相继没落,方才确立了文氏对整个地区内的支配

* “上位世系群”的日语原文是“上位リネージ”,或“高位リネージ”。这一词是日本学者对主要由英国社会人类学家弗利德曼在研究中国华南农村宗族时使用的术语 higher-order lineage 的直译加音译。参见弗利德曼著《中国的宗族与社会》日译本末成道男“解说”、上田信《传统中国:由盆地、宗族所见之明清时代》等论著。在日语中,“上位”、“高位”一类词,除了可以指居于一般等级之上的高级位置,还具有一定的超越意义,其程度并非由一般等级的简单相加所能达到。“リネージ”则是对英文“世系群”(lineage)一词的音译。而在中文中,这一词常常被译为“联族”(颜学诚《长江三角洲农村父系亲属关系中的“差序格局”》,台湾“中央研究院”民族学研究所《华南农村社会文化研究》工作研讨会论文〔1997年3月〕)和“高层次宗族”(徐正光《台湾客家的人类学研究:回顾与前瞻》,台湾“中央研究院”民族学研究所《人类学在台湾的发展》研讨会论文〔1997年3月〕)等。日本学者避免使用“族”或“宗族”,就准确性而言,似优于中译。鉴于此,凡作者直接使用“リネージ”一词时,译文全都直译为“世系群”。附带指出,higher-order lineage(上位世系群)一词可以为研究中国宗族发展史上的联宗现象提供重要的参考,但就如应将世系群理论当作中国宗族研究中的一种研究策略一样,higher-order lineage 的意义也只是提供了一套供分析联宗问题时使用的理论框架,而不应将之对应为一种实体性的宗族,或者其他世系群性质的组织。在许多重要的环节上,这一术语与中国传统的联宗所包含的实际内容是有距离的(参见本书“解说”)。

性地位(Watson, 1975A:19)。

锦田邓氏同样存在这样的情况。据宋学鹏报道,在邓氏始祖迁居锦田以前,周围的土地是由早先的居民陈姓宗族支配的,因此那一带被称为“陈田”(Sung, 1936:213)。不过,宋学鹏的记录没有写明他使用资料的出处,到底是来自口头传承,还是来自某种历史文献。另外,据粉岭彭氏宗族族谱²的序文记载,彭氏宗族的始祖最早迁居于新界北部的龙山(龙跃头),但以后邓氏宗族从东莞迁至相邻地区居住,并逐渐取得优势,彭氏因此而受到邓氏压迫;为摆脱劣势,彭氏遂于明代移居粉岭。总之,今天新界地区的各古老的本地系宗族,在其始祖迁至本地以前,确实已有居民先于他们居住于该地。当然,这些初期的居民究竟是一些什么样的人,现在还不清楚。

关于邓氏一类本地旧族的始祖为了何种理由移至现住地的疑问,因族谱记载普遍过于简略而不甚了了。但据锦田邓氏《师俭堂家谱》³1.注释的说法,该族实际的迁移始祖第四世邓符协,本是出身于江西省吉水县的进士,利用出任广东省阳春县县令的机会,到广东作了一次“官游”,因深感“风土之美”,故而定居于锦田之乡。《香港新界金钱村侯氏族谱》⁴14.中也有类似的记载。据说侯氏始祖是宋代的进士侯五郎,曾从番禺(当时的广州)“东游”至新安,因其“山川葱郁,毓秀钟灵”(汇聚养育大量优秀人材)之故,遂决定迁居于此。

在这里,正如本书第四章将要详述的那样,可以看到关于始祖风水判断能力的一些说法。换言之,它们暗示,正是由于始祖为理想的地势所吸引而移居该村,才为以后全族的繁荣奠定了基础。我们当然不能贸然地把这种关于始祖基于风水判断的移居当作事实来相信,这里面一定有为弘扬祖先遗德而进行的虚构(fiction),但如从结果来看则应肯定,他们的始祖对一块被认为是有发展前途的土地入居这一事实本身,的确为他们身后整个宗族的永居和

繁荣带来了可能性。

与此同时或再稍迟一些时候移居这一地区的本地系宗族,还有前面已经提到过的小沥源吴氏(或称元代末年移居于此),和同样居住于香港新界东部沙田近郊的大围、田心等地的韦氏宗族(明前期移居于此)。据韦氏宗族族谱《韦氏总族谱》(15)记载,始祖韦建元原籍南雄府,明成化六年(1470)十四岁时移居广府(即广州),随后迁至东莞县屯门(据认为就是后来的新安县屯门,即今香港新界屯门),过了为时不长的一段“寄营”生活。^{*}不久,因为积累起一笔财产,就娶了当地厦村的邓氏之女为妻。然而在韦建元四十二岁时,由于考虑到在邓氏地盘上自己的子孙只是少数,因而不该长期逗留,于是夫妇商量的结果,决定去别处寻找适当的土地居住。

57 就这样,他们于明弘治元年(1488)迁至沙田,成了韦氏的开基祖。

这里所说的“寄营”的意思虽然不大明确,但由于屯门从唐代开始就被开放为一个对外交通的据点(萧国健,1990A:21~22),也可考虑韦建元是作为士兵住在那里的。总之,我们据此了解到,韦建元通过与较早定居该地、当时已有相当发展的厦村邓氏宗族联姻,为自己在当地顺利定居建造了一块跳板。在随后的一段时间里,他以“从妻居”的身份住在厦村邓氏的势力范围内,不久终于离开了那里到别处去寻求独立的发展。

另外,小沥源吴氏宗族也有类似的情况。吴氏最早移居香港地区的祖先吴从德所住的地方是靠近九龙城的衙前围,该处在明代以前就是一个军事据点。如果这个说法不错的话,那吴从德当初有可能同样是以军事移民的形式移居于此的。此外,根据在八

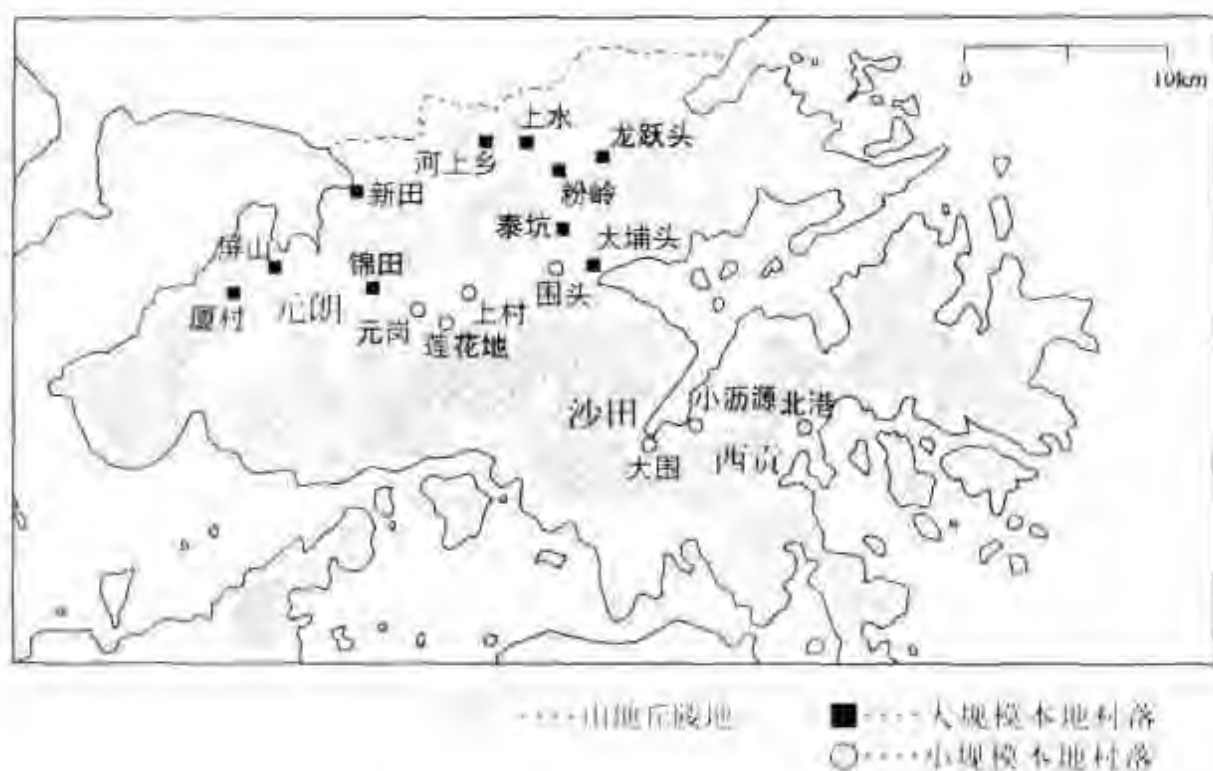
* 根据“寄营”于屯门的情况来判断,此“营”并不是一般的边防守卫军队,而是特指“军屯”组织。在屯田制度上,明代继承了元代的军户制度,军户子孙世代为兵,作战而外,平时屯种,军屯组织又与明代特有的卫所制度相适应,故可称为“营”。脱离原籍为“寄”,在军屯所在地屯门定居成为军户,即为“寄营”。

多收集到的口头传承资料,上村曾氏宗族的祖先也是因为明代时从军,然后才从新安县北部移居于现在的新界地区。考虑到香港地区位于中国东南部的边缘,特别是位于珠江出海口的顶端这一海防上的重要地位,以军事移民的方式向该地移居因而存在着相当大的可能性;即使是象韦氏那样与早先已居于此地的势力之间缔结姻亲关系或其他关系,从而定居下来的作法,也完全是可以理解的。

在这里,如果把前面提到的古老的本地系强宗所定居的地区,和只住着几代人的较小规模的本地系宗族(如韦氏等)村落,与香港地区的地形图重合起来进行观察的话,就会发现一些问题(参见【图8】) 关于香港地区的地势,一般来说,平地集中在香港新界的西部和北部,尤其是元朗周围的平地更是肥沃,清代时就因出产一种被称为“元朗米”的品质优良的印度米*而闻名。对于以水稻种植为主的农业来说,这是一片上等的土地(Watson, 1975A: 40)。另外,以今天的上水、粉岭为中心的新界北部及深圳河南岸的平地,也是仅次于元朗地区的沃土。与此相反,从东部到南部则

几乎都是山地,只有沙田和西贡的溪谷等少量的小块平地。据【图8】可知,以锦田等地邓氏为首的本地系强宗,因先于他族人居此地,故几乎完全掌握住了肥沃的平原部分。相反地,脱离了姻亲厦村邓氏的势力以追求独立发展的韦建元,只能选择沙田、溪谷那样的范围窄小的平地作为自己的定居处。同样的明代移居事例,还有香港新界八乡的上村黎氏宗族。开阔的八乡盆地紧靠锦田东部,有关它的开拓史的概况,笔者在《中国人的村落与宗族

* 栽培型水稻主要有两个亚种,一为长粒形的籼稻,一为短粒形的粳稻。日本学者习惯上把籼稻命名为“印度型”,而把粳稻命名为“日本型”。



【图 8】位于香港新界的本地宗族村落的村址条件

——《香港新界农村的社会人类学研究》(1991)一书中,已经作了简略的分析。该地可说就在锦田邓氏的卧榻之侧,从明代到清代中期一直处于邓氏宗族的支配之下,大部分居民都是锦田邓氏的佃户。上村黎氏宗族虽然也被看作八乡最古老的本地系宗族之一,但据该族族谱(16)记载,其广东始祖是黎董孙,宋代时从江西省虔州(即后来的赣州)迁至广东省东莞县的上上冈。后来,在明代的某一时期迁居锦田,到黎董孙的第十三世孙黎会云时,就离开了锦田迁至上村“迁徙立居”。关于在这一过程中到底是哪一个世代的子孙从东莞迁居于锦田的问题,固然无法从族谱的记述中获得明确的答案,但根据设于八乡上村的黎氏宗族祠堂所奉祀牌位以第十一世黎迭麟为最高世代的线索,可以推想,移居锦田的就是这一世代。另外,由于第十四世以前的牌位上写着“明○○世祖”,第十五世以后的牌位则为“清○○世祖”,因此可以想见移居锦田和移居上村一样,都是发生在明代后期的事

至于为什么要从东莞迁至锦田居住的理由,族谱则无一语言及:由于当时锦田差不多已经是邓氏一族独占的村落了,前往那里居住或许是象前引韦氏那样,属于女婿“从妻居”的形式,但从黎迭麟至黎会云各代中并未发现有娶邓姓之女为妻者。¹⁰⁾要弄清当初黎氏究竟为何迁居邓氏宗族所独占的锦田之原委,必须站在上村黎氏后来成了邓氏佃户的立场上来观察才能有所理解。黎氏的情况与前引沙田大围等地的韦氏宗族不同。韦氏是离开厦村邓氏的地盘后,来到较远的沙田、溪谷另外创立自己的事业;而黎氏则相反,他们虽然在锦田的村落外找了一个新的定居点,但仍旧停留在锦田邓氏的势力范围之内。

同样的实例,还有同处于八乡的古老的本地村落莲花地郭氏宗族。据莲花地郭氏宗族族谱(17)记载,最早来到香港新界地区的祖先可能是明代中叶的郭巨田(生于明正德丁卯年〔1507〕)。虽然该谱对郭氏移居过程本身未作任何记录,但根据各祖先坟墓的所在地来推测,郭巨田以前的祖先可能住在新安县城的南头,而郭巨田以后的祖先则搬到了新界地区的八乡周围。同时,在该村的郭氏祠堂里也奉祀着郭巨田以下祖先的牌位。

但是,在该村村民中一直流传的故事中,莲花地郭氏始祖却被说成是距郭巨田五代以后的郭禧隆(生于明末崇祯庚午年〔1630〕)和他的兄弟郭旋璧,郭氏祠堂的堂名也被称为“禧隆堂”。另外,在康熙二十七年(1688)的《重修新安县志》中,只有“上村”而无“莲花地”之名。因而比较稳妥的看法是,从郭巨田到郭禧隆之前的五个世代,郭氏的居住地是在莲花地附近的某一个地方。如根据前述上村黎氏的例子来作一推测的话,郭氏宗族最初也住在锦田邓氏的地盘上,即使在清初时营建了莲花地村另行居住以后,也一直位于邓氏的影响之下。附带指出,郭巨田的妻子姓黎,郭氏从新安县

城迁居新界八乡这一事实,说不定与上村黎氏祖先之间的这层姻亲关系有关(关于莲花地郭氏宗族的系谱概况,请参见本书第四章【图17】)。

就这样,明代时,锦田邓氏等较早定居的宗族性村落被作为当地的核⼼,与他们建立某种形式的关系因此独具吸引力,从而使得稍后来到广东的本地系其他姓氏也纷纷移居该地。其中有一部分村落一直到以后还被置于先人居此地的强宗的影响之下。

四、移居与地域社会的形成(二) ——清代初期至中期

进入清代以后,上述本地系人们的移居和定居活动继续进行。在八乡的上村,定居历史晚于黎氏的是谢氏宗族,该族祖先迁自于东莞县。族谱(18)中没有明确记载谢氏祖先的移居时期,只是说开基祖谢辉奇是从东莞县的塘下金菊岭迁来本地的。如果根据确知生年的后代祖先的资料,以世代数为线索作一推测的话,谢辉奇的移居很可能发生在十七世纪末至十八世纪初。虽然没有其他族谱资料可以证实这一点,但据上村现有的口头传说,当地许多宗族如张氏、曾氏和杜氏,显然都是在清代初期到中期这一时期内从东莞县或新安县迁来本地定居的(濂川,1991:38~40)。

在谢氏族谱中,能够得到确认的与黎氏的通婚,最早出现在开基祖以后的第五个世代,因此可以认为,谢氏当年的移居不是起因于“从妻居”。不过,谢氏与黎氏的出身地同是东莞县,这种同乡关系很可能与导致开基祖移居的原因有关

另一方面,一进入清代,很多客家系的宗族就都迁往新界地区定居。这一移居运动的发生背景,一般认为与清初时政府采取的移居政策大有关系。顺治十八年(1661),清政府向中国东南沿海

地区颁布了迁界令。此令的目的是为了严厉镇压以郑成功为代表的反清复明势力在沿海地区的活动,因而断然推行了强制性移民的沿海无人化政策。据《新安县志》记载,从康熙元年(1662)也就是上述法令颁布的次年起,至康熙八年(1669),广东沿海五十华里以内的居民,^{〔1〕}也都被强制性地迁往内陆地区,占新安县三分之二的地区,包括今天整个香港地区在内,都在这一必须迁界的范围之中。据县志所追叙的当时情景,人们被突如其来的士兵驱赶,连财产也来不及携带,只得露宿荒野,辗转迁往内地,死亡者随处可见(嘉庆二十四年〔1819〕《新安县志》卷一三《防省志·迁复》)。经此浩劫,新安县一时间几乎趋于毁灭,只好与东莞县合并。

在与锦田邓氏同属一个系统、新界东部古老强宗之一龙跃头邓氏宗族的族谱〈19〉中,附有一篇题为《移村记》的短文,对迁界令手段之野蛮、立意之荒谬作了猛烈的抨击。据该文揭露,强制迁往内陆地区的行动分三个阶段进行,在初次移居中尚遗留部分余财的人,经反复移居后就变得一文不名了。政府在沿海禁区边界上竖旗为标志,由官兵日夜守护,凡有越境回村者,一旦抓住,格杀勿论;而若听命滞留禁区以外,因无食物充饥,也是死路一条。然而另一方面,靠贿赂而“卖界”者却公然横行无阻,有钱的人买通了官兵,就可蒙混越境。当迁界令解除以后,十人中只有二至三人得以 62
幸存回乡。

最后,由于广东巡抚王来任、两广总督周有德会衔上疏,力陈其弊,康熙八年(1669)终于撤消了迁界令,允许居民回归故园。但此时当地已经是满目疮痍,一片凋弊,亦如前引龙跃头《邓氏族谱》中的《移村记》所说:“人口锐减,不问可知。”在这之后,清政府在该地区实行了奖励开垦的政策。康熙二十三年(1684),颁布了“克苦农民入迁垦殖”的法令(萧国均、萧国健,1982:34)。另据《新安

县志》记载：“新安县自复界以来，土广人稀，奉文招垦军田。客民或由江西、福建，或由本省惠（州）、潮（州）、嘉（应州）等处陆续来新，承垦军田，并置民业。”（嘉庆二十四年《新安县志》卷九《经政二·学制》）到了嘉庆年间，还确定了“客籍”居民的科举考试范围。

为响应上述入迁垦殖奖励政策而来到这里的客家系宗族，主要有前面已经提到过的八乡水流田邓氏、马鞍岗胡氏和八乡牛径李氏等宗族，有关他们的移居实例大多都能从族谱上得到确认。如前所述，水流田邓氏的广东始祖是宋代嘉应州松口的邓志斋，其后，到第十四代邓廷彬时，经由龙川和惠州，移居于新安县八乡的横台山（今香港新界，水流田邓氏的系谱关系参见第二节【图4】）。邓廷彬之兄邓廷桂也在此时一起移居该地，成了横台山邓氏的始祖。横台山邓氏族谱〈6〉中有以下的记录：“国朝康熙二十七年岁次戊辰岁，由归善携眷迁居新安横台山，建祠立业，遂为本房始祖。”^{〔12〕}根据族谱所载生年推断，当时邓廷桂为三十七岁；移居的单位可能是一个扩大家族，其中包括邓廷桂、邓廷彬兄弟及其妻、子，或者还有他们的母亲王氏。^{〔13〕}也就是说，他们是在入迁垦殖奖励政策颁布四年之后，带着全家迁居于新安县的。

63 关于在八乡附近设置屯田一事，由于无法从县志和口头传承资料中获得确证，因此所谓“建祠立业”的意思，或者只是如县志所说的那样，指的是“安置民业”，亦即设立民营的产业。经过一段时间以后，横台山客家系邓氏宗族形成了一个包括横台山一带好几个聚落在内的村落群，成为八乡内规模最大的一股势力。但是，横台山与先于他们人居本地的强宗村落锦田相距并不太远，而且已如我们所知，上村、莲花地等八乡盆地内的其他村落都还处于锦田邓氏的支配之下，这支客家系邓氏宗族的祖先究竟为什么能入居这一地区，显然成了一个疑问。

有一点是可以加以推测的,即他们与锦田的居民是同姓,都姓邓,而且他们的原住地都是江西,这或许就成为一个重要因素,使得他们能够在距离先来的强宗如此近的地方定居下来。实际上,在这两个分属本地和客家系统的邓氏宗族之间,有很多迹象表明,后来他们确实存在着试图在族谱或口头传承的层面上建立某种系谱性联系的动向。^[14]总之,清代前期入居新界的很多客家宗族,在新界西部和北部主要平原以外的山区、河谷地区定居了下来,其中八乡的横台山可以说是条件相对优惠的一块土地(参见【图9】)。

其他一些明见于族谱记载的移居年代,有第一章第五节曾提及的《西贡北约十四乡峯下李氏族谱》(7)所记乌蛟腾李氏开基祖李明芳的康熙三十八年(1699)、《禾坑村族谱》(20)所记开基祖李德华的康熙三十七年(1698)、《新界鹿颈陈氏族谱》(21)所记开基祖陈男德的康熙五十八年(1719),等等。这些都是向新界东北部山岭地区进行的移居。其中禾坑李氏族谱称“康熙三十七年奉文招垦,遂携眷迁来新界”,表示这是为响应清政府入迁垦殖奖励政策而进行的移居。

顺便指出,根据前引鹿颈陈氏族谱的记载,该族自宋代以来一直住在龙川县,直到明末崇祯五年(1632)陈男德的曾祖父陈嘉衡时方移居博罗县,随后,由他的儿子陈殿相移居归善县。在这之后,由于与住在沙坑的叶姓争讼数年,家道败落,因此,陈殿相之子陈荣泰及孙陈舜德、陈男德兄弟于康熙五十八年(1719)迁居新安县罗芳村,弟弟陈男德又从那里分居鹿颈,成了鹿颈陈氏的开基祖。据此,陈男德移居鹿颈的年代很可能要比前面记录的康熙五十八年稍迟一些。另外还有记载,称陈男德之兄陈舜德在尚居于归善的康熙三十一年(1692)时,曾回本籍龙川,进县学读书,成了一名县学庠生。这就使人们了解到,鹿颈陈氏宗族的祖先在明末



——山地丘陵地 ●——具有代表性的客家村落

【图9】位于香港新界的主要客家宗族村落的村址条件

离开龙川后的数代间，脱离本籍流寓于各地，同时在这期间，他们又念念不忘去本籍龙川参加科举考试。如前所述，为移居新安县的这类“客籍”移民设置科举考试的范围，是在嘉庆七年（1802）时才出现的事。

65 另外，八乡的马鞍岗胡氏宗族族谱和新界东北部的沙头角担水坑温氏宗族的族谱（22），都把开基祖移居的时间确定为“康熙年间”。另如田夫仔蔡氏宗族，则可以根据开基祖的生年来大致推测移居的年代。在属于田夫仔蔡氏分支的八乡田心村蔡氏《田心蔡氏族谱》（23）中，有关于田夫仔蔡氏开基祖蔡龙“偕男联友、长孙正茂由东莞县官仓围迁居新安田夫仔开基”的记载，虽然没有明记移居的年代，但因为蔡龙的生年是丁卯年（1687?），故要能携孙一起移居的话，可以想见必然相当于清康熙末年。如【图9】所示，这些宗族移居的去向，都是山边地或山间地。

就这样，在清政府颁布了奖励开垦政策之后来到新界地区的客家人中的大部分，都避开了由锦田邓氏等本地系强宗占据支配

的肥沃的平原,定居于山岭地区。但是,自进入清代中期以后,与清初那种政策性的、大规模的、以救灾解贫为目的的长距离移居不同,反复出现的是一种相对局部的、短距离的移居。这一特点我们可以从上述水流田邓氏、牛径李氏、田心蔡氏等实例中明确地观察到。比如,水流田邓氏在移居八乡横台山以后,又迁居位于新界南部山间溪谷的城门,其中的一个分支进而迁至八乡水流田;牛径李氏的祖先在定居莲花地以后,于道光年间(1821~1850)进一步营建了新村;而田心蔡氏,则是从田夫仔迁出的一个蔡氏分支。

即使只看八乡地区范围以内,这种清代中期以后出现的动向,也不仅限于上述三族,而是非常普遍。关于八乡地区的开拓史,拙著已作了详尽分析(濂川,1991:第二章)。在同一地区之内,1688年至1800年共有八个村,1800年至1898年期间增加了四个村,总数达十二个村。这些村落中的一半即六个村,是在新界内部的移居过程中产生的。

这些新增的村落,至少在八乡地区以内是以嵌入原有古老村落间的缝隙的形式建立起来的。另外,它们与整个新界地区人口的增加也有密切的关系。根据《新安县志》卷八《经政略》的记载,明末至清中期该县户口、丁口数量的变动情况如下:

明崇祯十五年(1642),3589户,男女合计17871人;经清康熙元年(1662)及三年的“迁界”浩劫,残存人丁减至2172人。迁界令撤消后的康熙十一年(1672),普通民户男女合计3972人,从事盐业生产的“食盐课银口”(从事盐业生产者)1501人。在这之后出现了持续的增长。至康熙二十四年(1685),“招复迁移及新增人丁”957人,“食盐课银口”1585人;雍正九年(1731),男女合计7289人。到乾隆三十七年(1772),所谓“民灶男女”,即一般民户和从事盐业生产者的男丁与女口,总数达30373人(男丁21121人,女口

9252人)。此外，“屯户”的丁口数也达1821人(男1356人,女465人)。至嘉庆二十三年(1818)，“民灶丁口”为225979人(男146932人,女79057人)，“屯户丁口”为13136人(男8298人,女4838人)，名册上的人口已呈爆发性增长态势(参见【表1】)。县志上记载的这些数字，究竟在何种程度上正确地反映了实际中的人口规模和增减幅度，我们当然应该慎重对待，但自迁界令解除以后，该县就一直处于人口大量增加的局面下，这一点则是毋庸置疑的。

如前所述，在清代初期以客家人为主体的新移民进入新界地区时，由于最肥沃的平原已为古老的本地系居民所占据，因此，新移民们只能寻找有开发可能的荒废土地，在山间土地、丘陵地或河谷地上建村定居下来。这一类村落中最早的一些家庭虽然随着子孙繁衍以及后来异姓人口的人居而有所扩大和发展，^[15]但由于它们是在可耕地本来就很少的地区形成的移民村落，因而在同一地区的发展就受到相当大的限制。象锦田邓氏、新田文氏等古老的本地系宗族那样，子孙不仅在几百年间一直居住于开基祖创建的村子里，而且还逐渐向周围扩展，建立起新的聚落，并最终形成一个村落群；而对于客家新移民来说，这种形式的发展毫无疑问是不可能的。

因此之故，到了清代中期，这些村落中的一部分居民就陆续开始了新一轮的移居。此时与清初不同，由于促使人们跨越县境或省境作长距离大规模移居的政策性因素已不复存在，因此他们的移居都局限在很小的范围之内。而且在这时，即使在新安县的边缘地区，周围杳无人烟的空地也已经没有了，只有那些现有村落之间的空隙地还有可能容纳新的移民。这一时期八乡地区新出现的村落，差不多都是在开垦八乡盆地中部现有村落之间那些残留下来的低湿地块后才形成的。前引水流田等村落，就是通过这种方

【表 1】清嘉庆二十四年《新安县志》所示新安县的人口变动情况

年 号 (公元)		丁 口	细 目
万历元年	1573	33,971	
10 年	1582	34,520	男: 19,627 (丁) 女: 14,883 (口)
21 年	1593	13,202	
31 年	1602	16,675	
41 年	1612	16,696	
天启 2 年	1622	16,248	
崇祯 5 年	1632	16,992	
15 年	1642	17,871	
顺治 7 年		6,851	男: 5,567 (丁) 女: 1,284 (口)
康熙 3 年	1664	2,172	
6 年	1667	3,667	男: 2,255 (丁) 女: 1,412 (口)
11 年	1672	3,972	
12 年	1673	4,525	
24 年	1685	(7,067)	康熙 11-24 年 招复迁移及新增丁: 957 (丁) 食盐课银口: 1,585 (口)
雍正 9 年	1731	7,289	男: 5,646 (丁) 女: 1,643 (口)
乾隆 26 年	1761	(10,581)	乾隆元-26 年 新增丁: 2,572 (丁) 新增食盐课口: 720 (口)
乾隆 31 年	1766	(10,900)	新增丁: 319 (丁)
乾隆 37 年	1772	(32,194)	民灶丁口: 30,373 男: 21,121 (丁) 女: 9,252 (口) 屯户丁口: 1,821 男: 1,356 (丁) 女: 465 (口)
嘉庆 23 年	1818	(239,115)	民灶丁口: 225,979 男: 146,922 (丁) 女: 79,057 (口) 屯户丁口: 13,136 男: 8,298 (丁) 女: 4,838 (口)

式营建的一些村落典型。

笔者曾把这样一些新的聚落称之为新界地区的客家“二次聚落”(濑川,1991:41)。之所以如此命名,是因为与清代前期客家进行大规模移居时主要在山岭地区形成的所谓“一次聚落”不同,新的聚落是在“一次聚落”发展和人口增加的情况下,由原聚落无法容纳的多余人口在平原地区已有聚落之间的空隙地块上形成的聚落。但是,与形成这种新村落有关系的,并不仅仅限于客家。很早以前就一直定居于这块土地上的本地系村落,同样也承受着相当大的人口增长压力和面向外部的人口输出压力。因此,在本地系人群中,也同样可以观察到这种新村形成与分村的现象。只是由于客家比本地系晚到此地,他们定居的地方本来就是容纳能力非常有限的山地峡谷,这就大大地缩短了上述向村外移居过程的周期(cycle)。

69 另外,关于清代中期以后比较容易形成这种“二次聚落”的条件问题,只要涉及到八乡,或许就必须考虑八乡村落联合的形成以及对于锦田邓氏的独立这两个因素。前面已经提到过,八乡的地位相当于锦田邓氏的佃户,自乾隆中期发生抗租运动以来,锦田与八乡之间便产生了对立,直至发展成武装械斗。于是,八乡方面就形成了一个包含横台山邓氏、上村黎氏等本地与客家两个系统的村落在内的村落联合,共同对抗锦田邓氏。对以这个村落联合八乡为一方、以本地宗族锦田邓氏为另一方的械斗过程,笔者已有详尽的分析(濑川,1991:第二章),故这里不再涉及,但我们却可以估计到,八乡地区出现的这一自立化运动,一定会有助于在同一地区内的空地上进行新村建设。如以水流田邓氏的移居为例,由于该族的祖先是八乡村落联合的核心横台山邓氏开基祖的兄弟,他们从城门乡移居水流田,或许就因有这一层亲属关系而成为可能。

由此可知,当清代前期规模较大的人口移动结束以后,新界地区内部较小规模的人口移动并未停止,而是持续进行着。毫无疑问,这样一种人口移动,就其规模和移居的距离来说,若与清代前期受政府政策推动的移居相比当然会小得多、短得多,但也决不是那种完全不存在人口流动、处于风平浪静状态下的社会所会有的。因此,无论是宗族、村落,或是由它们构成的整个地域社会,很显然都是在这种不间断的人口流动过程中形成和发展起来的。另外,也有必要将上述国内性的人口移居运动,与在这之后发生的海外移民及打工浪潮,以及与此相关的地域社会的变动联系在一起,进行连贯性考察。下一节我们的目标,就是以口头传承、碑文和族谱等资料为证据,分析表现在清代后期的这种位于地域社会底层的人口流动。

五、从国内移居到海外移民

70

新界原住民向海外的移民运动究竟始于何时,目前还没有看到可以对这一问题作出确切说明的资料。但是,在英国租借新界很久以前这类移民运动就已开始进行,却能从族谱资料中得到确认。例如,据八乡横台山罗氏宗族族谱〈24〉记载,移居横台山的罗氏始祖罗鸣球以下第六代罗廷万,就成功地到过美国“檀香山”(夏威夷),回乡以后还在村中新建了住房。接着在第七代时又有三人去了“南洋”,一人去了“美国纽约埠”,并有数千元的汇款寄回家乡。从前后的记载来看,罗廷万的生年估计在十九世纪中叶。另据新界东部的泰坑文氏宗族族谱〈25〉记载,出生于咸丰元年(1851)的该族第二十一世祖文植莲,在赴“外埠”途中,不幸轮船沉没,遇难于锡山,其墓地所在亦无人知晓。

在八乡地区的古庙——观音庙的一块碑文中,我们能够发现

出身于新界地区的大量海外打工者的证据,其时间最迟不会超过十九世纪中叶。在这座庙里有一块咸丰十一年(1861)因纪念重修庙宇而立的《重修碑》。据碑文可知,当时庙宇的重修经费除了由八乡地区各村平均分摊一部分以外,许多“金山梓友”也有捐款,碑文中特别罗列了捐款者的姓名。“金山”,是中国人对淘金热潮最疯狂时期的美国西部三藩市(San Francisco)的称呼。当三藩市的淘金热结束、热点转移到澳大利亚以后,人们就把澳大利亚的金矿称为“金山”,而把三藩市称为“旧金山”。但根据时代判断,这些清咸丰年间的捐款者所谓的“金山”,应该是指三藩市。“梓友”,是乡土出身者的意思。因此这里是说,住在美国三藩市的同乡人士,向庙宇的重修工程捐款。

据捐款名单记录,“金山梓友”捐款者共九十人,其中有八十一人出身于八乡,捐款金额总计为白银 860 元。另有九人(捐款 37.5 元)出身于新界地区内外的其他村落,据估计他们有可能是与八乡结有同盟关系或亲族关系的村落里的人。^[16]在出身于八乡的八十一人中,八乡地区居民的主要姓氏几乎都已包括在内。由此可见,当时参与远赴美国三藩市打工之举的,并非只是特定的村落,而是由大部分村落中的人们共同推动的。其中邓姓有二十九人之多,几乎占捐款者总数的三分之一。而且可以推想,构成这二十九名邓姓的主要部分的,或许就是横台山邓氏成员。

观音庙的改建以及来自海外对改建工程的捐款,并不是只有这一次。在光绪三年(1887)改建时所立的《重修碑》中,“金山”被“檀香山”所代替。这说明,人居夏威夷(Hawaii)的八乡出身者在捐款者中发挥了核心作用。当时,来自夏威夷的捐款者共七十人,捐款金额总计为美元 140 元、中国元 7 元。从所记捐款者的姓氏来看,八乡地区居民的主要姓氏大多已包括在内了。

不过,这个庙的改建所显示的并不仅仅是人们宗教信仰的诚笃程度,它还从很多方面反映了当时农村社会的构造及其变化。对于当时的八乡来说,该庙实际体现的作用甚至还具有某种“社会中心”的意义。如前所述,清代中期以后,八乡与邻近的锦田邓氏宗族之间曾频繁发生械斗,而且至少到十九世纪中叶,也就是八乡古庙第一次改建前,械斗还在继续进行。就进行械斗的集团而言,古庙就是团结的象征(symbol),有时还被当做实际的集合场所。当械斗结束以后,因械斗而牺牲的人的牌位也奉祀于此,定期接受八乡全体居民的祭奠。就是在现在,庙内一室中还安放着一百五十四名八乡械斗战死者的牌位,由八乡代表进行的每年两次祭祀仪式一直继续着。

72

从历史上来看,这种械斗往往表现为传统的田底地主势力与拥有田面权的新来势力之间的争斗。也就是说,很早以前就入居此地的锦田邓氏、新田文氏等大宗族主张,由于他们早已在国家征税机关做了登记,因此他们对该地区以内主要土地就拥有所有权(即田底权)。而另一方面,以客家为主体的新来者,或者是因发现了未经登记的土地而移居,或者只是从田底地主手里购买了土地的永久耕作权(即田面权)从而定居下来。^[17]新界地区曾经发生过的所有械斗,虽然未必都起因于这种田底地主与田面权拥有者之间的争斗,但至少八乡与锦田间发生的械斗,是反映了这种对立的典型事例。

我们完全可以设想,这样两种势力之间械斗的发生,或者至少是械斗的激化,与海外打工者之间存在着深刻的关联。如上所述,对于八乡的村落联合体来说,八乡古庙是一处拥有并发挥着社会中心功能的庙宇,在与锦田邓氏进行械斗期间,它还可以称为军事上的指挥部。因此,来自海外打工者的捐款,就不仅仅被用于庙宇

的改建工程,很可能还会被用于械斗本身的资金供应。械斗不是那种赤手空拳或只靠农具、木棒进行的小规模冲突,有时会动用枪、铳甚至大炮等武器,^[18]而购买这些武器弹药必然需要相当数量的资金。既然如此,人们就很容易推断出,这笔资金的供应,与作为最主要的现金来源的海外打工者捐款之间存在着密切的关系。中国东南部人口的海外移民运动逐步扩大,是十八世纪后半叶以后的事。大致说来,这一时期也正是东南部地区的械斗开始“正规化”的时期。虽然很久以前就有人指出,这一地区的械斗之所以频繁地发生,当与货币经济对农村的渗透有关,^[19]但笔者却认为这种货币经济的发达与海外打工/移民现象的关系或许更为密切。

73 同时,上述现象还与该地区开发程度的加深、完成了对可耕地的劳力补充这一过程有关。清初以前的国内移居运动,至少从香港新界的实例来看,其主要类型是母村的剩余人口移向新发现的未开垦地,然后在那里定居下来,建立起以农业为主的生产和生活形态。与此相反,清代中期以后,未开垦地几乎完全消失,那种农业性的移居已经达到了极限。因此,在这以后出现的一部分剩余人口就只能向都市或海外移动,并且这种新的移居形态与以前的农业移居的不同之处,还在于移居是以同时向母村提供“汇款”的形式进行的。这一汇款现象本身当然要以货币经济某种程度的发达为前提,而且通过这一方式向母村反馈(feedback)的现金,又进一步促进了母村货币经济的发达。也就是说,我们应该把对可耕地劳力补充的完成、出洋打工/海外移民的发展、货币经济对农村的渗透等等现象,看作为一个互相紧密关联的、一步步展开的整体性过程。

而且与这一整体性过程密切相关的,还有下而这个具有特别

重要意义的结果。即使我们不能说全部都借重于海外打工,但存在这种现金收入的机会本身,即通过“汇款”这一面向母村的反馈回路,就会有助于该地区农村社会的特殊发展。当我们从地域社会的整体角度来宏观性地观察包括香港新界在内的中国东南部地区时就会发现,至少在清代中期以后,那里就已经不能说是一个朴素的农业社会了,就如沃森对本世纪 50 年代以前的新田社会状况所作的假设一样。引起社会人类学家关注的、体现了那一地区汉族社会传统色彩特殊性的各种现象,如巨大的宗族村落、膨胀的亲族组织、这些组织之间的械斗、蔓延至社会下层的对于形成宗族的广泛欲望等等,都是在上述那个时代的社会变动过程中发生和发展起来的。

打工者现金收入的回流对母村社会造成的影响很难确切估计,但有一部分资金可能被用于购买母村周围的土地。如笔者曾经提到,在二十世纪初的八乡地区,土地买卖一度非常频繁(濂川, 1991:155)。而引起这一现象的背景,很可能就是海外打工者的剩余资金对于土地的投入。另一方面,在同样远赴海外的人群中,也有一些人因为未能取得经济上的成功,或虽然取得了成功,但却出于某种原因没有选择对母村的经济性回流道路,他们就作出了在海外永居的决定。这样,在村落和宗族内部,海外打工就成为导致出现决定性分化的重要原因之一。

另外,海外打工对母村社会的影响,并不仅限于资金的回流,人员的回流可能也具有非常重要的意义。比如在咸丰年间重修八乡古庙时负责主持三藩市捐款事务的邓元扬,就在光绪重修时作为八乡村落联合的代表出头露面。由此可知,已经有海外打工者在取得经济上的成功以后,回到母村成了掌握村落或村落联合体领导权的人物。关于这些“打工归来者”在农村的政治领导人中实

际上究竟占有多少份额的问题,尚无清晰的资料加以说明。但是,在推动村落、村落联合和宗族与外部世界发生交流这一点上,这类人物的存在显然具有不容忽视的意义。

这样,即使对于香港新界这个被英国从十九世纪末开始租借的农村社会来说,在本世纪初以后,出洋打工/海外移民所具有的社会重要性,也变得非常显著。也许我们还应该看到,出洋打工/海外移民已经成为当时农村社会的最重要的基础之一,深深地融入了该社会的结构之中。在香港的殖民地发展、特别是战后惊人的经济发展引起了巨大的社会变化以前,新界农村已有的很多宗族和村落,就与出洋打工有了深刻的关联。

75 十九世纪中叶以后开始出现的去美国三藩市打工的热潮,至少在十九世纪末新界被租借时还一直延续着。例如据弗利德曼所说,他知道有从英国租借的新界动身去美国加利福尼亚(California)和澳大利亚的“金山”打工的记录(Freedman, 1979: 223 ~ 224)。在这之后,打工的目的地和职业种类虽发生了种种变化,但新界各村的出洋打工传统始终保持着。根据实地调查所获之传承资料称,八乡地区在本世纪初还有很多人前往“南洋”打工和定居。第二次世界大战后特别是 70 年代以后,去英国以及其他欧洲国家打工还呈现出高涨的趋势。

关于沃森所调查的新田居民究竟是从什么时候开始与出洋打工发生关系的问题,则不大清楚。但是亦如沃森自己所说,即使是在本世纪 50 年代末打工呈现规模态势以前的阶段,也有大约六十名出身于新田的中国人滞留在英国。他们主要都是由 20 年代至 30 年代最引人羡慕的远洋船员带到海外来打工的人。据沃森的看法,这批人的存在就成为以后新田人到英国打工的一块重要的跳板(Watson, 1975A: 60)。那么在这之前,新田居民中是否存在引

介人们出洋打工的人呢？关于这一点沃森未作任何说明。但我们或许不能否认，新田地区也有可能象八乡一样，从十九世纪中期以来就已有一部分人开始了出洋打工。当八乡与锦田发生械斗之时，新田也参加了几次与周围村落之间的械斗。同时，即使新田人在本世纪初以前的出洋打工仅是偶一为之而不是一种集体性行为，如果我们对包括新界在内的当时中国东南部沿海地区的形势作一整体性考察的话，他们一直生活在一个被海外打工者回流的人力、物力和金钱所笼罩的社会之中，就显然是一个无法否认的事实。

如上所述，位于今天香港境内的新安县南部地区存在着一种不间断的人口流动现象，其中包括明末以前本地系宗族祖先的移居、清代前期因响应政府政策性移民安排的客家人大规模的移动、清代中期以后于本地区内部进行的短距离迁居和新村落的增加，等等。另外，由于清代中期以后人口的增加，与对可耕地的劳力补充基本完成差不多同时，发生了面向海外的人口流动。这两种新出现的人口补充和向海外的人口输出运动，在日后也一直持续着，直至今日依然如此。

如果要研究新的人口流入问题，那显然是因为香港开埠后殖民地社会的发展，特别是战后开始的经济繁荣，使得中国大陆地区出现了大量涌向香港新界的难民和移民。仅从新界土地利用形态的变化也可发现，随着这些新移民的流入和香港与世界经济的日益整合，就破坏了早先构成大部分原住民主要生活基础的稻耕农业，代之而蓬勃兴起的是由勤劳的新移民参与的、以面向都市需求为目的的近郊农业（也就是所谓“农业革命”）。而且在包括清代中后期所形成之“二次聚落”在内的原住民已有聚落之间的空隙处，以及在那些从来未曾利用过的山间倾斜地上，也极谨慎地发展起了新移民的聚落和独立家屋。尤其是那些遍见于新界各地的新兴

住宅城市和小型工厂,更是从根本上彻底改变了新界原有的农村景观。

关于往海外的人口输出,据沃森描述,由于本世纪 50 年代末以来欧洲对中国饮食店的需要大幅度增长,以此为契机而出现的出洋打工热潮(boom),就使得新界各村受益颇大。新界的原住民之所以在去英国等欧洲国家打工的机会上显得较为特殊化,主要是因为他们与新移民相比较容易获得英国护照,因而他们在前往英国等国时就居于较有利的地位。新田文氏虽然曾是远赴英国打工的先驱,但在他们之后,许多原住民村落也是通过这一途径加入海外打工者行列的。

在这个问题上,沃森似乎过于强调了唯新田所独有的一些特殊条件。他着重指出:由于新田是一个自明代以来就将水稻耕作置于基础位置的传统的宗族村落,由于 50 年代新界发生的“农业革命”迫使它不得不放弃了水稻耕作,由于新田的耕地多为海边的盐碱地,无法改种都市近郊作物,故除了出洋打工别无选择,因此,新田就成为一个高度依靠出洋打工的例外的村落。他强调,在对出洋打工的依存度和成功率方面,新田可以看作是唯一突出的实例。

但是,新田文氏以外的其他主要大宗族,如上水廖氏、厦村邓氏等,今天也有很多成员去海外打工或移民。而且对这种出洋打工的依存也并非大宗族所独有,在类似八乡各村那样规模的一般村落中也是一种非常普遍的现象。比如在笔者住过并作田野调查的八乡 S 村,近半数的李姓成员都去英国打工,水流田村邓氏宗族的许多成员也都去英国打工(濂川,1991)。因此,本世纪 60 年代以后出现的出洋打工的特殊化现象,虽然因村而异各有早晚、迟速的区别,但绝不是新田一个村所独有的现象,而是在新界非常多的

村落中都可以发现的一种具有共性的趋势。

尤其是随着 1997 年的临近,在香港居民的意识中对于香港政治前景的不安,也带有了与日俱增的现实感,于是,从 80 年代后期开始出现了新的海外移民浪潮。这一次移民以城市的中产白领阶层(white-collar)为主,主要的移民方向是加拿大、美国和澳大利亚,与以往船员、中国饮食业者的打工形态相比,这是一种完全不同的新的移民形态。这一移民浪潮虽然以城市居民为主体,但与新界原住民也不是完全没有关系。在新界的村民中,也有人在试探着向加拿大或澳大利亚移民;或者为将来的移民设置跳板,先安排子弟去那里留学。

另一方面,在英国打工的早先的新界原住民,已经生育了第二代人。虽然有报告说他们与英国社会的同化并没有出现多大的进展,但出于对香港回归中国后局势的担忧,正在考虑取得英国永居权的打工者也有所增加(Baker, 1994)。而且根据回归后政治、社会动向的发展态势,总数达 25 万的英籍香港人及其家庭作出移居英国的决定(用贝克的话说,就是所谓“第三类移居”),也不是不可能的。

78

六、结 语

以上,我们主要以香港原住民的族谱为资料,从人口移居史的角度研究了香港新界地区的历史。确实,与现代香港居民有关的移民现象,因其标准的都市化倾向,初看起来只是特殊的唯香港所独有的各种条件的产物,与十九世纪以前以农村为基点的人口移动相比,它们显然是完全不同的现象。然而,在这一现象的背景中,至少拥有自十九世纪以来持续存在的出洋打工的漫长历史;同时在它的背后,还发生过作为边境地区的中国东南部的开发和人

口补充这一类巨大的人口移动的经历

本章所尝试进行的,是以族谱为主要媒介,对该地区以往人口移动史的全新的重建,为了充分地辨别族谱是否在某种程度上准确地反映了该地区社会史的一个部分,就必须考虑到族谱一类资料所具有的局限。有可能编纂族谱的人们,或许具有一定程度的教养和资历,并在一定程度上定居于某一村落或某一地,同时他们也必定是能形成类似宗族或家族一类集团的人。因此,我们就不能否定族谱所描绘的人群的移动,反映的只是地域社会全体居民所体验到的移动性和流动性中极小部分这一可能性。或许还有无数的人,他们完全没有或失去了被族谱之类文献加以记载的可能性。但是如果改换一个角度来说,只有与定居于有条件拥有族谱资料的79 地域社会和有能力促成其繁荣的人们相适应,才能用族谱来表现祖先的足迹,即充满了多次移居的历程这一事实。

总而言之,对于弗利德曼以来作为包括香港新界在内的中国东南部汉族社会重要研究对象的宗族和村落等等社会组织分析,显然也必须以上述那种不间断的人群流动的社会状况为前提来进行。

第三章 宗族间的联合与纽带

83

一、引言

在这一章中,我们主要是以香港新界本地系历史悠久的强宗的族谱为资料,分析该地区宗族间的联合与纽带关系。同姓宗族间的联合以及与异姓宗族间的婚姻纽带关系,虽然是弗利德曼及以后历代社会人类学家集中讨论过的一个经典性课题,但在利用这批香港新界族谱资料时,仍有必要对此先作一番检讨

如下节所述,在弗利德曼以来对宗族的社会人类学研究范例中,香港新界地区是提供了建构其理论模式主要依据的场所。但即便是在香港新界地区,这些研究大多也借助于大规模强宗的实例。据本书第二章所尝试重建的地域移居史的观点,这类大规模强宗,相当于那些在明初以前就移居到该地区的古老的本地系宗族。这些宗族自“开基祖”到现代为止的世代深度已达二十代以上,它们营建村落定居下来的场所也都是肥沃的平原,其中大部分都达到拥有二至三千人的成员规模。

顺便指出,据香港市政厅发行的《地名录》的记载,我们可以对1960年时上述强宗的人口作一推算:锦田邓氏(构成包括水头村、水尾村、泰康围、吉庆围等十余村在内的村落群)为2150人,厦村

84

邓氏(构成包括新围、锡降围、厦村市、西山村等十余村在内的村落群)为 3125 人,屏山邓氏(构成坑尾村、坑头村、桥头围、上章围等九村在内的村落群)为 3355 人,龙跃头邓氏(构成包括老围、新围、祠堂村等九村在内的村落群)为 2605 人(这一数字也包含他姓村落的人口),大埔头邓氏(大埔头、水围)为 660 人,泰坑文氏(中心围、灰沙围、祠堂村)为 505 人,新田文氏(构成包括东镇围、仁寿围、蕃田村、洲头村等九村在内的村落群)为 1751 人,上水廖氏(构成包括围内、莆上村、门口村等八村在内的村落群)为 3600 人,^[1]河上乡侯氏(河上乡、金钱村、燕岗村)为 1135 人,粉岭彭氏(粉岭大围、北围、南围、粉岭楼、扫管埔)为 2410 人。

如下节所说,弗利德曼主张把宗族的结构变异(variation)看作是一个从大规模的 Z 型向小规模 A 型演变的连续体,* 而这些

* 弗利德曼在《东南部中国的宗族组织》(Lineage Organization in Southeastern China, 1958)一书的第十五章中,将中国东南部地区的宗族组织按特性区分为两个并列的类型——类型 A 与 Z。类型 A 成员较少,只有二、三百人,除了少量的小商业经营者和个别职员外,大部分是自耕农和租地农民,一般的收入水平低下。除了始祖的墓地外,宗族没有共有地。除了在家内举行的简单的祖先崇拜仪式和在始祖墓前每年进行的祭祀外,没有其他全族性的祖先祭祀活动,也没有族谱。个人只是通过世代,以及属于房的某一部分,来确定自己在宗族世系中的位置。类型 Z 成员的人数有二、三千人,其中包括退休官僚、现职官僚的家属、想进入官僚阶层的绅士、富裕的商人、小商店主、一定比例的职员,农民占大多数。成员多数贫穷,但作为宗族整体来说,由于拥有土地、宗祠、机械和其他财产,整个团体是富裕的。概言之,类型 A 与小规模、系谱分支单纯、极少共有财产,以及缺乏社会分化相联系,而类型 Z 正与上述情况相反。弗利德曼强调指出,也许这两种类型都不是现实的形态,但是如果具备了一定条件,它们就会实际表现出来。如果在类型 A 与类型 Z 之间再增添一个类型 M,也许就更具有包容性,也更接近一般的历史现实。同时,类型 A 和 Z 是从现实生活中抽象出来的,超越了关于现实的粗浅认识的概念,是有助于我们更好了解现实的概念。中国东南部地区的宗族并非只有这两种类型,每一宗族的规模和形态都处于某种连续线的某一位置。类型 A 和 Z 等模型,只有在把握了其连续性的性质和意义的前提下才是有用的。

香港新界历史悠久的大规模宗族,对于弗利德曼来说就具有了 Z 型实例的意义。另外,他关于宗族形成和内部分支化理论的基本部分,也是通过分析这些“获得充分发育形态”的大规模宗族之后才取得的。

与此相反,清代以来迁居新界地区的客家系宗族的世代深度,一般只有十代左右,成员规模往往也较小。作为一个例外性的大型宗族,虽然八乡横台山邓氏(构成包括永宁里、新隆围、竹坑等五村在内的村落群)人口规模达 2500 人,⁽²⁾但大部分客家宗族则是在山间的小块平地上形成数十户规模的小型单姓村落,或者与他姓一起共同居住在杂姓村落中。另外,在开基祖的移居年代可以追溯至明代以前的本地宗族中,也有一些未能发展成如锦田邓氏、粉岭彭氏那样规模的大型宗族。例如,八乡上村的黎氏只有 400 人,莲花地的郭氏只有 250 人。⁽³⁾

85

构成杂姓村落的小型宗族,在弗利德曼的宗族模型中大部分处于 A 型的顶端位置,它们以十个至三十个个体家庭的规模,居住在以“开基祖”祠堂为中心的一个封闭的区域中。在这些小型宗族中,由于弗利德曼所指出的“向心力微弱”的缘故(Freedman, 1958: 127 ~ 129),因成员移居,一村内只剩下一个或二个家庭的例子也并非罕见。在弗利德曼以来对宗族的社会人类学研究中,小规模宗族一直未受到研究者应有的重视。笔者曾注意到这一点,并希望对其特色加以探索(濂川,1991)。对与大规模的宗族相区别的小规模宗族的组织上的特征,笔者虽然在上述著作中已做了若干说明,但在本章内,将仍回到自弗利德曼以来就被作为经典研究对象的大型宗族上;并以族谱为媒介,考察这些宗族之间的联合与纽带关系,以及它们内部的分支形成和阶层分化的问题。

二、弗利德曼的宗族模型与新界宗族

关于中国人的宗族组织问题,弗利德曼留下了两部主要著作,即《东南部中国的宗族组织》(1958)和《中国的宗族与社会:福建与广东》(1966)。其中第一部《东南部中国的宗族组织》,基本上是文献研究。为写作此书,弗利德曼利用了当时能够得到的所有关于中国社会的调查研究成果,如林耀华、胡先晋、陈翰笙、D. 格罗特、O. 朗格以及 D. 加尔博等人的著作。他关于“中国世系群”(Chinese lineage)亦即中国宗族的基本模型,在这本书中可以说已完成了大致的框架。

* 弗利德曼关于中国宗族制度及相关问题的代表著作主要有以下几种:

——1957
Chinese Family and Marriage in Singapore, Colonial Office, Colonial Research Studies 20, Her Majesty's Stationary Office, London (Johnson reprint NY, 1970).

——1958

Lineage Organization in Southeastern China, London, Athlone.

——1963

A Chinese Phase in Social Anthropology, British Journal of Sociology 14(1):1-19.

——1966

Chinese Lineage Society; Fukien and Kwangtung, London, Athlone.

——1969

What Social Science can do for Chinese Studies, Journal of Asian Studies 23(4): 523-29.

——1974

On the Sociological Study of Chinese Religion, Religion and Ritual in Chinese Society, Ed. Arthur P. Wolf, Stanford University Press, California, 19-41.

——1979

The Study of Chinese Society, Essays by Maurice Freedman, Stanford University Press, California.

另外,由弗利德曼主持编辑的有:

——1967

Social Organization; Essays Presented to Raymond Firth, Frank Cass, London.

——1970

Family and Kinship in Chinese Society, Stanford University Press, California.

在拥有发达的“父系世系群”这一点上,中国社会虽然与本世纪 40 至 50 年代成为功能主义人类学主要研究对象之一的非洲部落社会之间具有某种相似性,但却是实现了高度分层化的复杂社会,在这一社会中,世系群之间的关系以及世系群内部各分支之间的关系,呈现出不对称和非均衡的特征。而且由于这种不对称的分支的形成,就有可能使社会的高度分层化与表现为分支性的父系亲族组织两者,实现同生共存的状态。

另一方面,在上述第一部著作问世八年以后,作者又出版了第二部著作《中国的宗族与社会》。正如作者本人在序言中所说的那样,该书在基本继承前书的观点的同时,又尝试着对其有所补充和修正。这种在主观上希望进行补充和修正的主要背景,是他对香港新界地区所作实地考察后获得的体验,这一体验本身就具有十分重要的意义。与仅仅基于文献资料、因而主要表现为一部“书房作品”^{*}

* “书房作品”的原文是“机上论考”。在日语中,“机上”一词,有“纸上”、“桌上”等义,习惯用法常含有贬意,如“纸上谈兵”、“空头理论家”等。但本书作者使用该词显然不是意存讥讽。“书房”云云来源于弗利德曼本人对于他第一部著作的特点(亦可称局限)所作的一个意味深长的比喻,他说那是代表了“安乐椅上的人类学”(armchair Anthropology)的成果。他在《东南部中国的宗族组织》一书的初版序言和第十五章中都使用了这一说法。序言的原文是:“如果在中国农村社会以往的面貌彻底改变以前,中国能将调查研究的大门打开的话,我们就可以与‘安乐椅上的人类学’的苦思冥想相反,对自己的研究成果进行直接的检验。由于现在做不到这一点,所以本书的结论显然就超不出假说的局限。”但弗利德曼并不一直以贬意使用该词,他在十五章中说:“‘安乐椅上的人类学’的有用性,不仅在于可以审查已知的知识,还在于提出疑问,为预测未来提供某种启示。”由此可见,这一词在原作者那里也具有值得注意的两重性。在《中国的宗族与社会》一书的 1965 年序言中,弗利德曼又提到了这个词。他针对《东南部中国的宗族组织》一书的局限指出:“由于当时材料的限制,我注意到这是一部未完成的著作,而且我作为一个关于中国问题的‘安乐椅上的人类学家’所作的尝试,被比我具有更深的东洋学素养,而且还有机会到香港新界进行实地调查的后人看来,立刻就应该改写。我本人也如此确信。”以此作为对自己当年不够成熟的一个调侃性说明。译文译为“书房作品”,即考虑到以上这一学术史背景。

的前书相比,第二部著作是在关注实际生活中的宗族的生存状态,因此这就使得他的宗族模型较前更为接近现在新界大规模宗族的实际状况。

在香港新界进行了实地调查之后所著的《中国的宗族与社会》一书中,作者对宗族的模型化问题作了前书所没有的新的开拓,这主要表现为以下几点。首先,从与地域社会的关系角度出发,重新整理了宗族的具体存在形态,提出了“地域世系群”、“分散世系群”、“上位世系群”等分类概念(Freedman, 1966: chap. 1)。其次,与宗族的分支形成相联系,重视了没有祠堂的小规模分支的存在(Freedman, 1966: chap. 1)。同时,他以“上位世系群”的形成为舞台,将“乡”、“约”、“约复合”⁽⁴⁾以及市场交易圈等超越村落范围的地域社会作为重要的考察对象(Freedman, 1966: chap. 1, chap. 3)。另外,他还注意到了客家、本地人这类汉族次生范畴(sub-category)间存在的文化性、社会性相异的可能性(Freedman, 1966: chap. 3)。

因此,我们就有必要对弗利德曼所进行的给他的宗族模型带来新突破的这次香港新界调查作一番回顾,看一看它究竟涉及到哪些问题。这是一次在伦敦—康乃尔“中国·东南亚研究计划”的支助下,从1963年2月开始进行的为期大约三个月的短期调查。按原定计划,调查的时间或许还要更长一些,但由于他本人健康上的原因,而不得不提前结束(Freedman, 1966: vii)。实地调查主要在新界中部的大埔周围地区进行,由新界行政当局提供了向导和翻译。

这次调查的结果在《中国的宗族与社会》一书内当然是随时言及,但在调查结束以后向新界行政官提出的报告书中,则可以看到调查所涉及内容的全貌(Freedman, 1976)⁽⁵⁾。报告书的内容具体分为一〇一项,它们是:

第一至第九项,概述调查的背景,谢辞,报告书写作的宗旨,已往关于新界的调查,本次调查的经过等;

第十至第四十六项,关于地方支配权(local leadership)的报告,极为详细地涉及了新界地区传统支配关系的存在状态,作为村落联合的“约”及“约复合”的实际形态,英国统治下的地方支配权的变化过程,传统的司法体系及其变化,关于今后应该继续进行社会调查的建议等;

第四十七至第七十一项,关于风水的报告,叙述了一般居民以及风水专家的风水信仰现状,行政方面对于风水问题的应对方式,今后调查的方针等;

第七十二至第八十三项,关于离开新界到海外打工者的现状及其社会影响;

第八十四至第八十七项,关于土地所有制的状态和开发问题;

第八十八项,教育问题;

第八十九至第九十项,来自中国大陆的新移民的实际状态;

第九十一至第九十二项,关于调查迁移村落和集镇(market town)的必要性;

第九十三至第九十四项,对渔民和偏僻村落的调查方针;

第九十五项,对习惯法的调查方针;

第九十六至第九十八项,关于家族、婚姻状况的调查结果,以及对今后调查所提的建议;

第九十九项,与相关学科的专家进行合作研究的必要性;

第一〇〇项,收集、保存历史文物的必要性。

第一〇一项,结论。

可以毫不夸张地说,上述调查范围包括了弗利德曼以后在香港新界所进行的社会人类学以及相关领域的研究的全部内容,从

中足以表现出他卓越的学术预见性。但是颇为意外的是,在这份报告书中居然没有反映出与宗族本身有关的项目。之所以如此,或许因为这是提交给行政当局的报告,因而省略了与个别宗族的利害和隐私(privacy)有关的部分;或许也有可能他自己的关注焦点早已从宗族问题转移到了更为多样化的社会关系及其变动过程上;或者是因为与当初所制定的计划相反,调查工作不得不在短期内中断,对该地区宗族组织的具体分析因而一直处于未完成的状态中。总而言之,根据在香港新界进行的如此短暂的田野调查而写出的《中国的宗族与社会》一书对宗族模型的修正,确有必要加以全面的反省。

如前所述,弗利德曼在该书中从与地域社会的关系角度重新考察了宗族具体的存在形态,设计了“地域世系群”、“上位世系群”、“分散世系群”等概念。“地域世系群”(local lineage)一词与社会人类学文献中更为常见的术语“地域化世系群”(localized lineage)相似,且不容易分辨,但弗利德曼却明确地加以区别并使用了这一术语。“地域化世系群”是英国社会人类学家经常使用的术语,用以说明在形态上与集中居住于一个地域内的地域集团相重合的世系群,在《东南部中国的宗族组织》一书中,弗利德曼也用此术语来指称聚居于村落或村落一隅的宗族。但另一方面,他在《中国的宗族与社会》一书中提出的“地域世系群”、“分散世系群”和“上位世系群”等术语,又是针对上述意义上的“地域化世系群”中的变异形态(variation)而言的。也就是说,“由居住在一个聚落内或稳定的聚落群内的父系成员所构成的自律性集团”(Freedman, 1966: 20),就是“地域世系群”;当宗族超越一个聚落体或聚落群,并在外部加以扩展时,就形成了“分散世系群”和“上位世系群”。“分散世系群”与“上位世系群”的差别在于,前者指一个“地域世系

群”中的一部分成员分散居住到聚落之外,后者则指由若干个“地域世系群”根据父系世系关系组成的联合体。 89

进行这种分类之所以是必要的,是因为他通过观察香港新界宗族的实际生存状态,发现在以前第一部著作中被笼统地视之为“地域化世系群”的宗族,在与地域社会发生关系时,其实表现了极其多样化的存在方式。不过,他虽然注意到了宗族与地域社会之间的关系,但对新界地区的村落这些社会单位本身却没有加以深入的分析。他确实注意了“村代表”的作用及其支配权问题,但为了把握村落这类与单纯的聚落体不同的社会单位,绝不可少的是必须深入土地公等神祇祭祀,以及“某村的人”这一村落成员资格问题中进行分析。^[6]

由于缺乏这一分析,弗利德曼所说的“村落”就显得极为抽象,因此,根据与这类村落的关系而作出的“上位世系群”、“地域世系群”等分类概念,在运用到具体事例上时,也就发生了某些困难。这或许是弗利德曼的新界调查在还未进入特定村落的集约性调查阶段就告结束所带来的后果。而且,在60年代和70年代继弗利德曼之后继续把新界当做研究现场(field)的欧美人类学家,同样也没有充分地弥补这一缺陷。在很多情况下,“村落”(village)一词几乎是在未经定义的状态下被随意使用着。

对这一缺陷进行强制性修正的,是由历史学家科大卫提出的定居权(rights of settlement)概念(Faure, 1986:1~8)。他所说的定居权,可以解释为在某一场所世代居住的权利,或者是成为某一村落正式成员的权利。如果根据这个概念,那么拥有定居权而共同生活在一个村落内的亲族,与不具备此权利的村外亲族,就是具有本质性差异的不同的存在。据此,我们就可以清晰地划分出作为拥有共同定居权集团的宗族,与没有这一权利的、广义的父系亲族 90

之间的范围。

总之,在《中国的宗族与社会》一书中,弗利德曼虽然把注意力从作为亲族组织的宗族问题上较为深入地引向宗族与地域社会之间具体的相关之处,但由于他在表现为地域集团的村落性质的研究上不够彻底,因此就不得不稍稍停留在了研究的中途。

三、宗族联合的形成过程——以锦田邓氏的实例为中心(一)

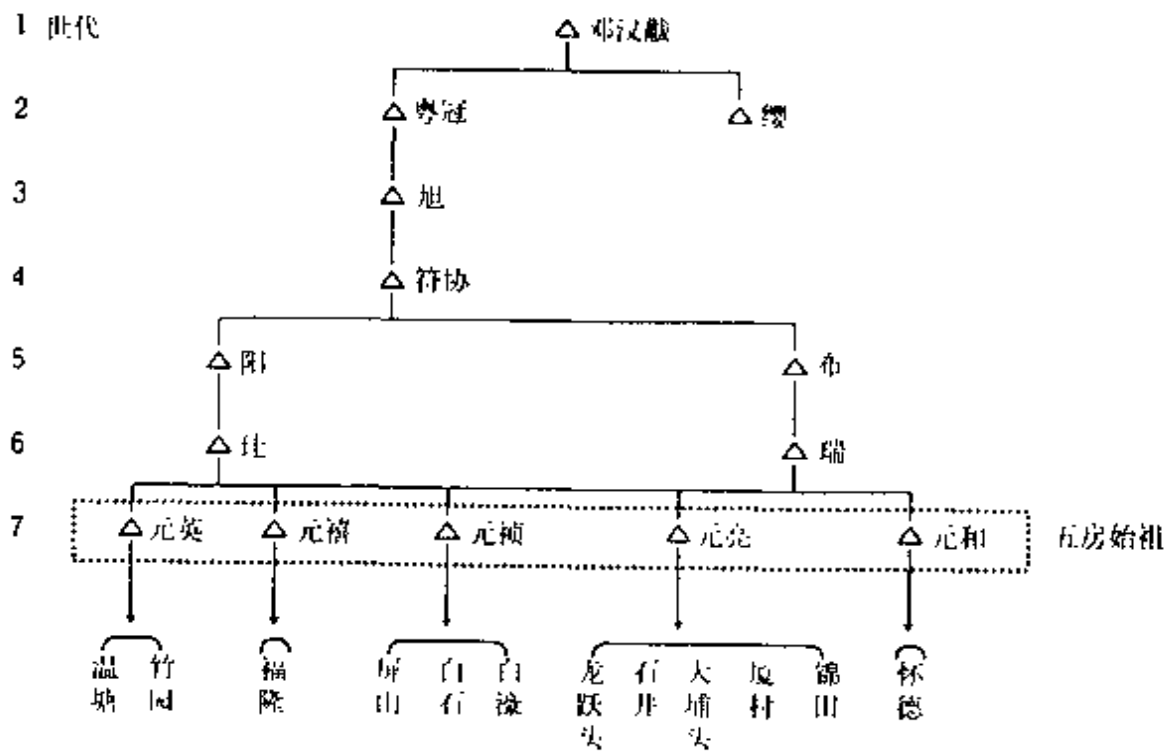
弗利德曼在《中国的宗族与社会》一书中提到,在新界地区“属于邓姓和文姓的地域世系群中,也许有几个(或者是全部)是地理上涉及范围颇广的上位世系群的成员”(Freedman, 1966:25)。根据这一叙述,他所说的“上位世系群”的模式,显然就是指当地邓氏、文氏等本地系的大型宗族。本节将以锦田邓氏宗族的族谱记载内容为资料,来探讨建立在这类大型宗族基础上的宗族联合组织的形成过程。香港新界的锦田、厦村、龙跃头、大埔头、屏山等地的本地系邓氏,据认为都是可以将世系追溯至北宋邓汉黻的同族。但由他们结成的上位世系群,却并不局限于新界地区之内,而是一个能够把新安、东莞两县范围广泛的同姓宗族都作为成员包容进来的大型组织。锦田邓氏的《师俭堂家谱》⁹¹,就是一部极其详细地记载了这个本地系邓氏上位世系群实际状态和形成过程的珍贵文献。

在这部族谱中,除了一般族谱都有的叙述本族来历的序文,和记录了各位祖先资料及系谱关系的本文以外,还收录了位于东莞县城及广州的邓氏宗祠和书院的建设经过、奉祀于以上各场所中的牌位、捐资者的名簿等等。同时,还登载了部分重要祖先坟墓的改建记录,和有关这些墓地风水情况的细致记述。关于后一部分

内容,本书第五章将进行详尽的分析,这里先研究通过东莞、广州的宗祠建设与书院建设反映出来的宗族联合形成的过程。

根据《师俭堂家谱》的记载,东莞、新安一带的本地系邓氏的联合行动,早在明代就已开始了。据该谱收录的《五房叙本末事宜纪略》(原文作于道光三十年〔1850〕)称,从被尊为邓氏“粤一世始祖”的邓汉黻起算,第七世孙为邓元英、邓元禧、邓元禎、邓元亮、邓元和五人(所谓“五房始祖”),从他们开始,锦田、龙跃头、屏山等新界地区的本地系邓氏,就与竹园、福隆、怀德等东莞邓氏,走上不同的发展路程(系谱关系参见【图 10】,另外也可参见【图 1】)。入明以后,怀德的进士玉川公(即邓琛)^[7]曾计划建造祠堂,但因故未成。至明代后期,竹园的进士虚舟公(即邓云霄)^[8]继承玉川公的遗志在东莞的旧桥建立了“一大宗祠”,并于每年“冬祭”之日,全族汇集一堂举行祭祖仪式。然而,由于朽蛀崩坏,康熙四十七年(1708)时,在怀德邓士楫(举人)、^[9]竹园邓洙蕘(邓云霄的曾孙)、锦田邓世

94



【图 10】邓氏“五房始祖”及其后裔各村

勅的主持下,对祠堂进行了重建。以后,他们依据五房轮番制,轮流主持“山庙二祭”,即以始祖为对象的墓祭和祠祭。为了维持这笔祭祀费用,又在东莞和新安设置了共有地产,以征收的“尝租”来支付开支。

邓氏的这个大宗祠名为“都庆堂”,位于东莞县城南门附近^[10]始祖墓则指现在位于香港新界元朗近郊的邓汉黻、邓符协之墓。作为“山庙二祭”财政来源的“尝租”,按约定由当年轮值房于祭祀举行之前直接去征收,但在具体执行此约定时常常发生矛盾,因此就要将整个安排的本末源流明文记载下来,这就是前引《五房叙本末事宜纪略》一文写作的由来。据该文记载,祠堂的创建一直可以追溯至明末,但那时是否已经形成了包括“五房”全体成员在内的组织,则不清楚。

《师俭堂家谱》收录了“都庆堂”所安置的牌位一览表和创建时的捐资者名单,几乎同样的文件也见之于厦村邓氏洪惠一房的族谱(26)的序文中。两种族谱所收录的文件在一部分细节上稍有差异,但将两者综合起来,就可得到如【表2】所显示的内容。从表中可以确知,属于“五房”系统的东莞、新安一带的大部分本地系邓氏,都参加了康熙四十七年(1708)都庆堂的建设。

以下,是关于祖先牌位入祠奉祀的条件,以及入祠奉祀的祖先牌位所出身的村落。首先,五房子孙中,凡科举合格者和受封者被尊称为“尊贤”,其牌位可以在宗祠中接受“配享”,向宗祠输送了这些“尊贤”人物的村落有龙跃头、锦田、竹园、怀德、塘头等。其次,每捐资30两,就可获得在祠堂内安置一位重要祖先牌位的待遇,这类村落有龙跃头、锦田、厦村、屏山、大步头(即大埔头)、竹园、塘头、福隆、白石、白濠等。^[11]个人捐资者所在的村落以及捐资者的人数和金额,如【表3】所示。

【表2】邓氏都庆堂内安置的牌位以及捐资者一览表

村落名	捐资合计金额				
捐资者名	捐资金额				
竹园 (元英房)	108 两	继明	1	应汉	1
云肖	100	梦繁	1	应河	1
逢年	3	梦昌	1	镇东	1
云鹏	1	坤	1	敬	1
中明	1	道英	1	唐坑 (元亮房)	3 两
云程	1	光汉	1	谦	1
云龙	1	尧道	1	桂茂	1
大经	1	荣祖	1	桂繁	1
		应龙	1	龙塘 (元亮房)	7 两
		日高	1	全钦	1
屏山 (元禄房)	33.5 两	大步头 (元亮房)	5 两	全统	1
怀德	5	道义	1	全铎	1
怀仁	3	瀚	1	应铃	1
枝蕃	3	继任	1	全锦	1
千度	2	利建	1	全镜	1
怀挺	2	三才	1	弘汉	1
大基	2	龙跃头 (元亮房)	21.3 两	右井 (元亮房)	1 两
应秀	2	斌	2	俊龙	1
应麟	2	懿	2	怀德 (元和房)	35 两
枝芳	1.5	行道	1.8	其道	27
王作	1	允浩	1.5	汝璜	3
怀奇	1	洪勋	1	公锡	1
枝楚	1	洪范	1	信宇	1
枝植	1	材伟	1	应葵	1
枝锦	1	材士	1	遵武	1
邦相	1	材达	1	志忠	1
邦顺	1	成美	1	福隆 (元禧房)	16 两
士凉	1	攀	1	崇弼	2.5
思敬	1	爵	1	绍凤	2
大成	1	铉	1	公相	1.5
大任	1	仁爵	1	帝寿	1
		仁洽	1	仲恩	1
北灶 (元亮房)	7 两	汪	1	观志	1
良浩	2	行顺	1	希冉	1
良瑜	2	瓚理	1	希程	1
微纲	1	厦村 (元亮房)	3 两	癸保	1
良璧	1	方鍾	1	崇展	1
良斌	1	方禄	1	希昌	1
		颀	1	士养	1
锦田 (元亮房)	22 两	莘下 (元亮房)	2 两	细洽	1
桂亭	3	旌	1		
继源	2	金砺	1		
一贯	2	比屋村 (元亮房)	5 两		
日华	2	德	1		
经安	1.5			全体合计	268.8 两
梦贛	1.5				

【表3】邓氏都庆堂建设时的捐资者和捐资额一览表

人 名	出身村落	人 名	出身村落
作为“尊贤”对象而受祭祀者（科举及第者以及受封、出任官职者）		清乡进士钦授修职郎琼山儒学教谕南麓公	
宋郡马白明公	锦田厦村龙跃头等房	清乡进士浙江衢州府龙游县知县泉庵公（=邓文蔚）	锦田房
宋皇姬赵氏	“	作为“报功”对象而受祭祀者（祠堂建设时捐银三十两以上者）	
宋□举炎龙公	龙跃头房		
宋提督应寅公	“		
明乡进士朝议大夫湖广、广西布政使司布政使升参议康舟公（=邓云霄）	竹园房	明处士龙冈公	龙跃头房
明乡进士若将公（=邓逢盛）	“	处士西涧公	竹园房
明乡进士任迁江县教谕于学公	“	处士悦涯公	塘头房
明乡进士广西容县知县男文公	“	巡宰济甫公	龙跃头房
明乡进士畴公	“	处士谭轩公	（大埔头）塘头房
明乡进士濂园公	“	宋处士槐公	
明乡进士南田公	“	处士松轩公	
明乡进士南园公	“	处士悦峰公	
明乡进士甘原公	“	宋处士怀直公	竹园房
明乡进士涪溪公	“	处士南田公	福隆房
明乡进士竹溪公	“	处士南园公	竹园房
明乡进士云山公	“	处士甘原公	
明乡进士南屏公	“	宋处士涪溪公	
明乡进士尚敬公	“	处士竹溪公	竹园房
明乡进士乡宾竹亭公	“	处士云山公	
明乡进士谈庵公	“	庠生南屏公	（屏山）
明乡进士悦松公	“	处士尚敬公	
庠生乡宾云石公	“	乡宾竹亭公	塘头房
处士网沙公	“	处士谈庵公	塘头房
处士莲塘公	“	处士悦松公	塘头房
宋处士叔伦公	“	庠生乡宾云石公	
处士逸林公	“	处士网沙公	白石房
处士厚斋公	“	处士莲塘公	白濂房
处士仁斋公	“	宋处士叔伦公	
处士洪仪公	“	处士逸林公	
处士洪赞公	“	处士厚斋公	
处士洪惠公	“	处士仁斋公	
处士彦祥公	“	处士洪仪公	锦田房
		处士洪赞公	厦村房
		处士洪惠公	厦村房
		处士彦祥公	（屏山）
明乡进士齐居公			
敕赠徵仕郎南京户科给事中慎吉公	竹园房		

除了向宗祠建设作的这些捐资以外,东莞和新安的“祭业”,即为祭祀而设置的共有财产的款项,原则上按一丁一钱的标准募集;如要获得宗祠中牌位的安置权,一人还需另交一两。【表4】所示,是为设置“祭业”而捐资的村落及其金额

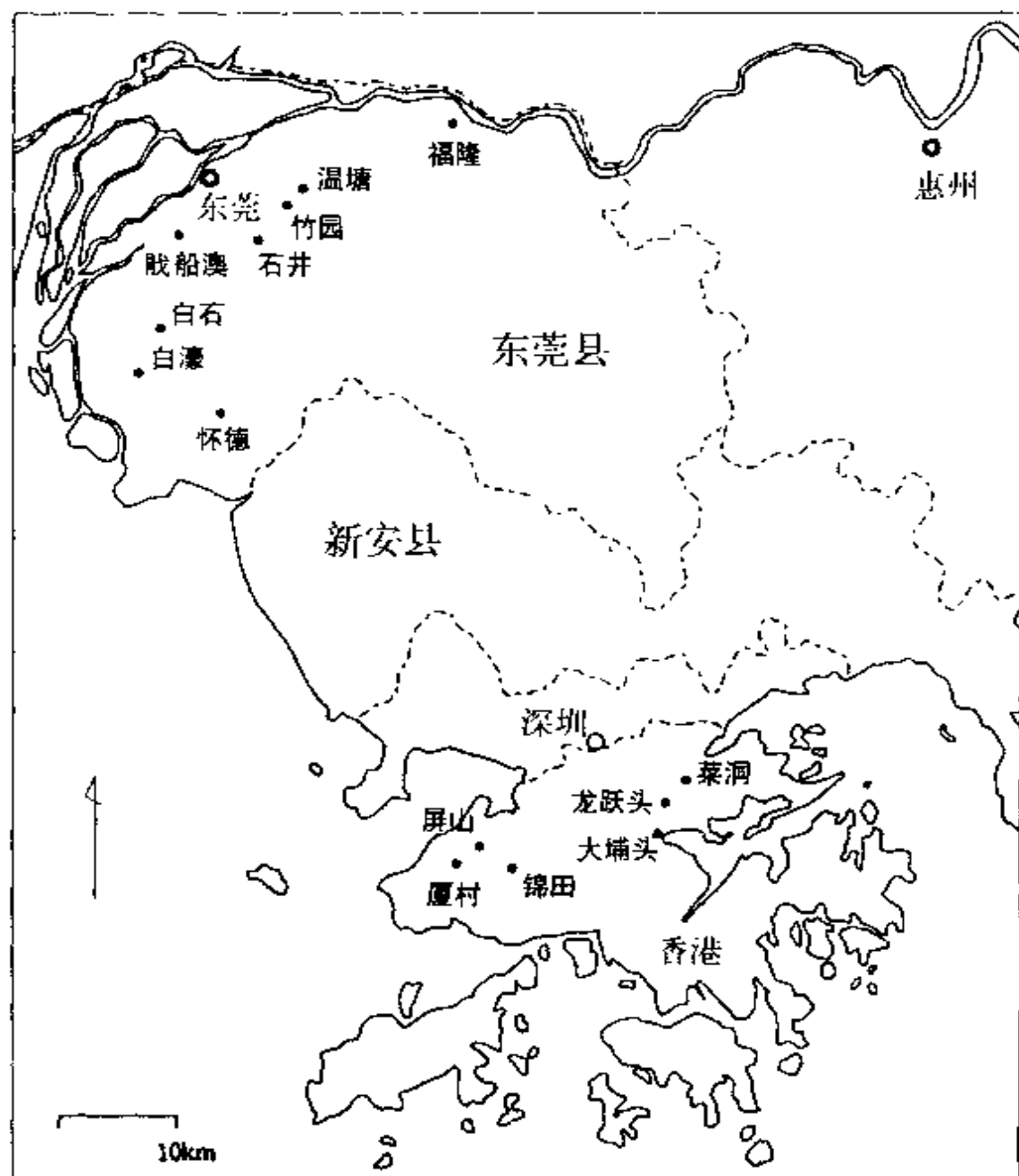
【表4】为邓氏都庆堂祭业设置捐资者一览表

上名樵山地塘岭等 (75.1两)*		上名水坑湖平嘴人岭等 (78.125两)		追加分 (34.1两)	
竹园房	15.2 两	锦田房	26.85 两	白石房	22.2 两
鲤鱼房	0.2 两	屏山房	9.8 两	白涂房	7.2 两
怀德房	30.4 两	龙跃头房	26.9 两	石井房	1.4 两
塘头房	11.0 两	坳下房	4.5 两	戙船澳房	0.3 两
香山北山房	3.0 两	大步头	2.0 两	白冈房	3.0 两
福隆房	15.3 两	庄屋村房	5.0 两		
		黎洞房	3.075 两	全体合计	187.325 两

*在族谱中,为“上名樵山地塘岭等”祭业所捐款项总额为72.1两,而表内各房的捐资总额则为75.1两。另外,关于“樵山地塘岭”、“水坑湖平嘴人岭”等地名,估计前者位于东莞县内,后者位于新安县内,但还不能完全确定。

通过以送出祖先牌位、宗祠建设、“祭业”设置为目的的捐资,许多邓氏宗族加入了“都庆堂”这一“地域世系群”。有关这一“地域世系群”在地图上的分布情形,可参见【图11】。不过,这些散居各地的邓氏对于祠堂的建设、“祭业”的设置等事务所作的贡献,并不是均等的,东莞地区的竹园和怀德、新安地区的锦田和龙跃头显然发挥了核心作用。在明代,下决心建设宗祠的怀德邓琛、竹园邓云霄都是进士,在《东莞县志》中,有明一代全部邓姓族人中进士及第者仅此二人。另外,主持康熙四十七年(1708)都庆堂重建工程的怀德邓士楫是举人,锦田邓世勳的父亲是康熙二十四年(1685)的进士邓文蔚,他的儿子邓与璋后来也于乾隆元年(1736)中了举人。

宗祠建设的目的之一是“尊贤配享”,也就是说,它是为祭祀在科举等方面取得成功的本族优秀人物的牌位而设置的,由此可知,



【图 11】邓氏都庆堂内各宗族的地理分布

这一事业由乡绅阶层中的人物来发起 (initiative) 显然名正言顺。而且这类人物之所以能不断涌现,很可能与对这一广域性“上位世系群”形成过程的积极参与有着密切的联系。据《新安县志》记载,明朝末年,龙跃头出现了邓仁洽、邓湛露等贡生(由各地推举的官僚预备候补者);而屏山的邓彦通虽然在明初曾担任过宁国府正,但至少在明末清初时,还没有出现过贡生以上的人物。因此,屏山

邓氏对宗祠建设所承担的义务(commit)相对也较小。此外,大埔头、厦村等地在这之前一直没有出现著名的人物,只是通过献金捐款,才勉强在祠堂里供奉了本村开基祖的牌位,贡献很小。至于石井、白石、白濠等村,如据“祭业”捐款清单的记载,则是后来才被吸收进来的。

97



锦田邓氏的围郭村落——吉庆园的入口
(1984年2月摄于香港新界锦田吉庆园)

民国十年(1921)《东莞县志》中载有清末时的东莞县城图,从图中可以清晰地辨认出南门附近的“邓祠”(参见【图12】)。据该图所示,当时东莞县城里除了这一“邓祠”以外,还建有很多祠堂。图中标出“李祠”、“张祠”等特定姓氏的祠堂共三十六座,多达二十二姓。其中李姓最多(八座),其次为张祠、温祠(各三座)及何祠、罗祠、叶祠(各二座),此外,邓、祁、柳、林、陆、游、刘、朱、黎、王、陈、梁、彭、翟、黄、尹姓各一座。

以上这些是否都是如邓氏都庆堂那样的“上位世系群”性质的

【图 12】民国十年版《东莞县志》中所见之东莞县城内的祠堂



宗祠,我们并不清楚,虽然可以认为其中包含了以东莞县城为据点的“地域世系群”规模的宗祠,但也可以推测,有清一代,县城已成为设置这一带地区的“上位世系群”总部宗祠的场所。因为为了参加科举考试,首先就需要进入县内的“县学”就读,以便在“县试”中合格,因此这对于以培养科举合格者为目标各宗族来说,在县城取得合适的立足点就成为不可缺少的一项条件。

然而,邓氏都庆堂所包容的并不仅限于东莞一县以内的邓氏,100 锦田邓氏等新安邓氏也都参加其中。据新安县城内的邓氏看来,县衙和县学之所以位于新安县城的南头(今深圳市宝安县南头),其意义并不一定是为了必须在邻近的东莞县城建立一个立足点。当然,锦田和龙跃头邓氏为了寻求与同在新安县内的屏山邓氏系谱上的联结点,不得不追溯到“五房”祖邓符协;为了以邓符协为始祖而形成“上位世系群”,又不得不将竹园、怀德等东莞县境内的邓氏包容进来,这些行为无疑都有系谱方面的理由(参见【图 10】)。但是,作为一级行政单位并承担科举学制和征税职能的县,则是涉及各“地域世系群”主要利害关系的最大范围,如果从这一观点出发,形成跨越邻县的广域宗族联合组织的必要性一时就很难理解。

对于邓氏都庆堂的情况,或许还是应该考虑东莞县和新安县特殊的历史渊源。新安县于明后期的万历元年(1573)从东莞县分立出来,其后又于康熙五年(1666)至七年(1669)因迁海令的关系重新与东莞县合并。锦田出身的进士邓文蔚恰是生活于这个推行迁海令和新安县废止、再建时代的人物。当推行迁海令时,走投无路的新安人大多只能向东莞县和归善县方向流浪,或者去投奔并栖身于同系亲族之处。我们必须充分考虑到,这些经历实有助于在新安和东莞两县的邓氏之间形成一种密切的联系。

由此可知,由锦田邓氏等邓符协子孙构成的东莞、新安本地系

邓氏“五房”，是在十八世纪初开始正式进入“上位世系群”形成阶段的，但几乎与此并行，还有一个范围更大的宗族联合运动。据上引《师俭堂家谱》收录的《鼎建大宗祠碑记》记载，这个联合了东莞、新安、南海、顺德、三水、新会、番禺、增城、从化、清远各县邓氏的大宗祠，于雍正壬子年（1732）建造于广州的贤藏街。【表5】所示，是这篇《碑记》所记录的宗祠牌位一览表；若将表中参加大宗祠的各宗族的分布态势标志在地图上，则有【图13】。

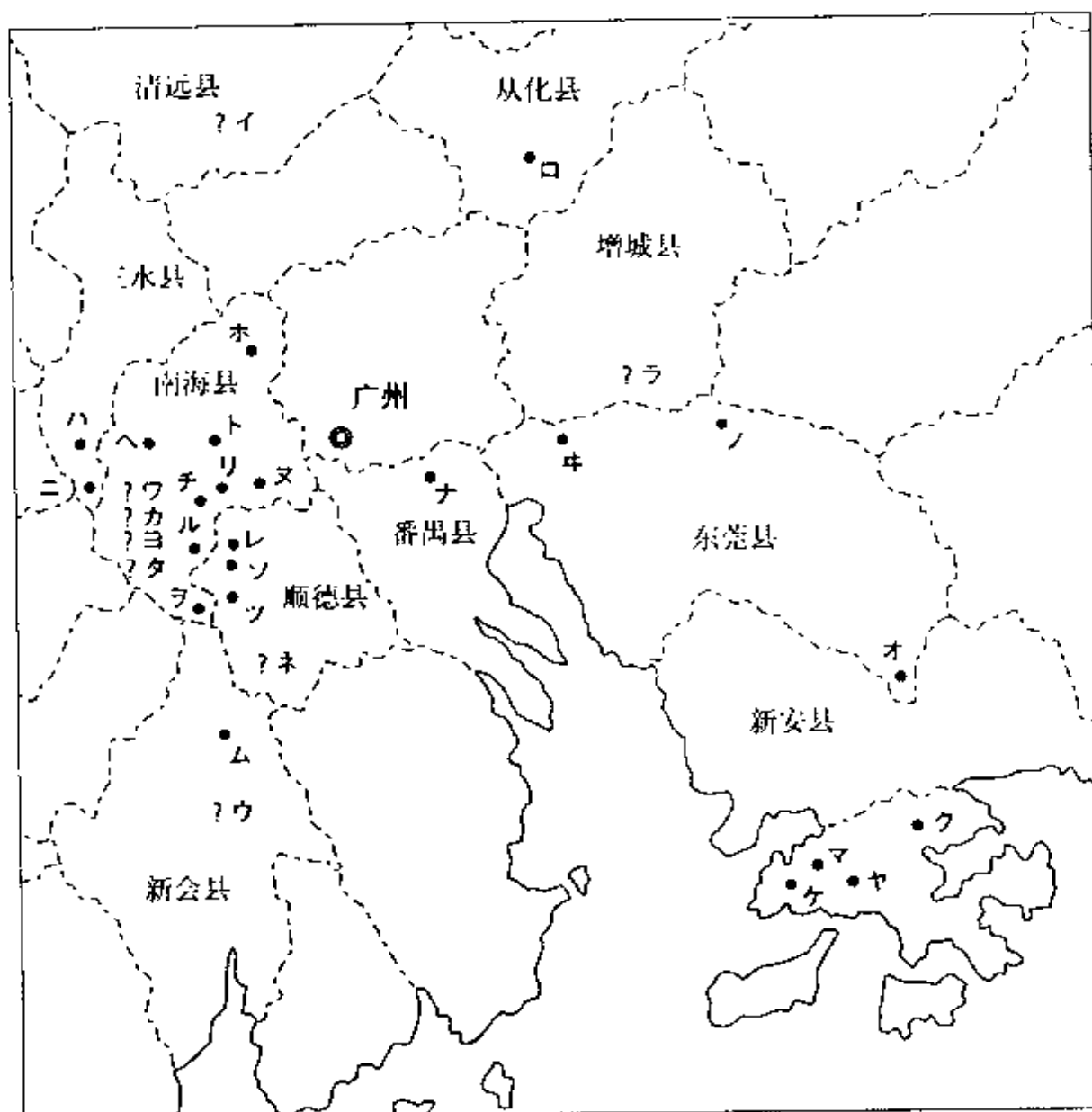
102

在这些祖先牌位中，与东莞县城都庆堂“五房”有关系的祖先，首先是“五房”的共祖邓符协，锦田开基祖邓洪仪，锦田出身的明代举人邓廷桢（桂轩），清初出生的锦田进士邓文蔚，厦村开基祖之一邓洪赞，龙跃头开基祖邓龙冈，屏山共通祖邓冯逊，^[12]以及见于《东莞县志》记载的东莞怀德元末明初祖先邓国铨^[13]除此之外，还收祭了来自东莞县城的雁田、茶山、东向的邓氏祖先牌位。据前引《五房叙本末事宜纪略》记载，其中的雁田邓氏很可能是“五房”中邓元禧的子孙。但是这一派并不参加都庆堂，只参加广州的大宗祠。另一方面，茶山邓氏虽然是与“五房”邓氏系统不同的族系，但同其他南海、顺德的邓氏一样，由于手头没有相关的系谱资料，因而他们是否认识到与“五房”邓氏建立某种程度的联系还不清楚。不过，关于其中的南海县金紫邓氏，据罗香林所著《中国族谱研究》（1971）对该族族谱《邓氏越南祖族谱》内容的概述，知其始祖为邓达礼，他于宋代时从保昌县（今南雄县）出发，沿北江南下，终于抵达南海县金紫村定居。

《鼎建大宗祠碑记》一文出于茶山邓廷诰的手笔，据《东莞县志》称，他于康熙二十三年（1684）乡试中举。另据此《碑记》记载，广州宗祠的建设始于辛未年（康熙三十年〔1691〕）邓文蔚所作倡议。^[14]而且茶山的邓廷诰、顺德县龙山的邓彪等全力合作，^[15]动

【表 5】邓氏广州大宗祠所安置的牌位与捐资额一览表

东莞新安房符协祖	20 两	南海冈头房伯达祖	20 两
东莞雁田房镇田祖	20 两	南海金紫房越南祖	10 两
东莞茶山房萃田祖	20 两	南海九江房儒林祖	10 两
东莞东向房□□祖	20 两	南海大沥房□□祖	10 两
东莞怀德房国铨祖	20 两	顺德龙江房圭山祖	20 两
新安锦田房洪仪祖	20 两	顺德水藤房无虞祖	20 两
新安厦村房洪赞祖	20 两	顺德龙山房伯善祖	20 两
新安锦田房泉庵祖（文蔚）	20 两	顺德龙山房醴泉祖	20 两
新安锦田房桂轩祖（廷楨）	20 两	顺德龙山房震峰祖	20 两
新安龙跃房龙冈祖	20 两	顺德十竹房神山祖	20 两
新安屏山房冯逊祖	20 两	三水白坭房珉公祖	20 两
南海大木房功久祖	20 两	三水南岸房甲秀祖	20 两
南海松柏房三棣祖	20 两	新会平边房贤可祖	10 两
南海佛山房弘杰祖	20 两	新会□山房处严祖	20 两
南海白坭房聪慧祖	20 两	番禺新造房□南祖	20 两
南海瓜步房梅庵祖	20 两	增城埔心房□□祖	20 两
南海沙头房石夫祖	20 两	从化邓村房□□祖	20 两
南海洞神房全卿祖	20 两	清远□途房□□祖	10 两
南海植村房耀基祖	10 两	全体合计	680 两



- ……“送出牌位”的村落 ?……“送出牌位”但位置无法确定的村落
- | | | | |
|------|------|------|-------|
| イ：口逢 | 口：邓村 | ハ：南岸 | ニ：白坭 |
| ホ：冈头 | へ：洞神 | ト：大沥 | チ：白坭 |
| リ：佛山 | ヌ：瓜步 | ル：沙头 | ヲ：九江 |
| ワ：大木 | カ：松柏 | ヨ：瓠村 | タ：金紫 |
| レ：水藤 | ソ：龙江 | ツ：龙山 | ネ：十竹 |
| ナ：新造 | ラ：埔心 | ム：寮边 | ウ：口山 |
| キ：东向 | ノ：茶山 | オ：雁田 | ク：龙跃头 |
| ヤ：锦田 | マ：屏山 | ケ：厦村 | |

【图 13】邓氏广州大宗祠中“送出牌位”的村落分布图

员了广东全省范围内的邓氏，历经四十年才算大功告成。关于这一宗祠的性质，《师俭堂家谱》所收录的《阅师俭堂家谱感言》（邓文蔚九世孙邓植林写于1967）一文也提到了。据此文称，宗祠建设的目的，一是为奉祀祖先牌位以尽孝道，二是为各县镇宗亲子弟提供准备参加省城科举考试的书房。

就这样，在清代前期，从十七世纪末到十八世纪初，出现了一个包括锦田邓氏在内的本地系邓氏宗族的联合运动。在这之后，随着时代的推移，到咸丰十一年（1861）时，又出现了另一个宗族联合运动。据《师俭堂家谱》收录的《宋封税院郡马自明邓公吉山书院重修纪略》记载，这一次是由散居于各地的“五房”中邓元亮之子邓自明的子孙，在广州仓边路登云里口建造了纪念邓自明的“吉山书院”。这位邓自明的妻子赵氏，据说是南宋第一代皇帝高宗之女、第二代皇帝孝宗之姐，因而被称为“皇姑”。邓自明之所以会与这位皇室公主结婚，是因为当时恰逢靖康、建炎年间（1126～1130）的兵乱，公主逃到了南方，正遇前往江西赣县赴任县令途中的邓元亮之子邓自明，为求保全，遂不得已而“下嫁”。这一类“皇姑传说”，在结构上与华南地区广泛流传的传说部分类似，因此，它作为民间故事的性质远高于它可能包含的事实成分。关于这个问题，本书第五章将作详细讨论。

“皇姑传说”的真伪问题我们暂且不论，据前引《重修纪略》称，吉山书院是由邓自明与“皇姑”所生四子中的邓林、邓槐、邓梓的子孙进行合议，筹集了五千余元建造起来的。附属于书院的数间小屋，供各房士子为参加科举考试集中于广州时使用。书院后面还有两间小店铺，出租所得收入用以支付安置于书院内的祖先牌位的祭祀费用。据另附的牌位名簿得知，咸丰十一年（1861）书院创建时安置于书院祭坛“主坐”的牌位，从一世邓元亮、二世邓自明开

始,一直到第二十五世,共计三百三十四座牌位。在这些牌位名簿上虽然没有明确记载所属村名,但这里至少包含了锦田、龙跃头、厦村主要祖先的名号。该书院创建的最初主导者究竟是谁虽未经明示,但由于前引牌位名簿中包含了锦田邓文斌(道光二十年[1840]乡试中举)、邓廷清(道光二十四年[1844]乡试中举)^[16]等人,因此可以推测或许与他们本人或他们的儿子有关。

民国十七年(1928),由于扩展道路,书院被迫改建,龙跃头、大埔头、厦村、锦田的子孙分摊所需费用数千港元。此时,书院的祭坛上特地增加了一百四十六座“新坐”牌位,^[17]每座征收十五港元。牌位数目各村分配如下:厦村八十四座,锦田三十八座,龙跃头十一座,英龙围十座,^[18]大埔头三座。推动这一事业的是龙跃头的邓世熙,大埔头的邓勋臣,锦田的邓炜堂、邓渭文、邓伯裘以及



今日广州市仓边路
(1995年12月摄于广州)

厦村的邓庆堂等，经理则由锦田的邓渭文和厦村的邓庆堂两人担任。

由此可知，形成与锦田邓氏有关的宗族联合的运动，在清代至少进行了三次。其中发生在清代前期的两次，时间上几乎同时，并且发起人都是进士邓文蔚。或许没有他的意志和他作为进士的声望的话，这些宗族联合就不会形成。锦田邓氏很可能就是通过从族人中推选出邓文蔚这一杰出人物，以核心的形式为这样一种宗族联合承担其应尽义务的。

散居于各地的其他邓氏，有的对宗族联合非常积极，有的则不太积极。同样发挥核心作用的，是创建“五房”都庆堂的怀德邓氏、竹园邓氏、龙跃头邓氏，创建广州大宗祠的茶山邓氏、龙山邓氏等拥有科举及第者的宗族。这两个宗祠的建设分别在1708年（康熙四十七年）和1732年（雍正十年），仅相隔一个世代左右，都属于十八世纪初，但参加的邓氏宗族的成员却有微妙的差别。也就是说，组成邓符协后裔都庆堂的宗族虽然应该全部参加广州大宗祠，但在广州大宗祠内安置开基祖和重要祖先牌位的，实际上只有其中的锦田、厦村、龙跃头、屏山和怀德，没有包括大埔头、竹园、福隆、塘头和白石的邓氏。反过来，属于“五房”中邓元禧系统的东莞县雁田邓氏，尽管参加了广州大宗祠，却未列名于都庆堂之中。

咸丰十一年（1861）吉山书院的建设，仅仅是“五房”中邓元亮子孙进行的联合，甚至还不是邓元亮四个儿子的全部子孙，属于次子邓杞系统的东莞石井邓氏就被排除在外；另外，长子邓林系统的参加者中，虽然有龙跃头邓氏，但同属一系的黎洞和龙塘邓氏却没有参加。排除在外的理由虽然不大清楚，不过有两个可能性是可以考虑的。其一，自从新安县分立，经过了若干代以后，与“五房”邓氏中东莞县内成员进行合作的必要性逐渐降低，出现了只须形

成新安县境内邓氏联合组织的必要；其二，在广州建设书院是为了准备参加科举考试，因此参加者只能是拥有送子入学的教育水准和经济能力的宗族。如果我们再将建设吉山书院的时间和建设都庆堂的时间作一比较的话，厦村邓氏的参与显然增大了，而这正反映了清代中期以来厦村邓氏全族经济实力和学术地位的上升。

在下一节中，我们将对这些本地系邓氏的宗族联合行动所具意义，作一番考察。

四、宗族联合的形成过程——以锦田 邓氏的实例为中心(二)

107

上一节所说的邓氏形成宗族联合组织的实例中值得注意的，是各个村级宗族亦即邓氏各“地域世系群”与都庆堂、广州大宗祠和吉山书院等联合组织之间的关系。首先，构成都庆堂的是“五房”，也就是邓符协五个曾孙的子孙。对共通祖牌位和坟墓的祭祀虽然以房为单位实行轮番负责制，但建设费用的捐纳和祠堂内牌位的安置却并不按房分配，而是以“地域世系群”为实际的划分单位。在超出以上范围而形成的广州大宗祠中，据安置于祭坛“主坐”上的牌位名簿所示，都庆堂“五房”邓氏是作为一个整体以“东莞新安房符协祖”的名义参加其中，但实际上，各个“地域世系群”还同时将自己的开基祖和地位重要的祖先个别地安置在“主坐”上。而且“五房”所属的全部“地域世系群”并不都采取一致的行动，也有不直接参加广州大宗祠的。尤其是作为“五房”之一的邓元亮房本房组织的吉山书院，结果却仅仅是由其中的五个“地域世系群”联合而成。

通过以上事例可以清楚地发现，宗族联合的构成单位或其构成主体，完全是村级宗族，换用弗利德曼的术语来说就是“地域世

系群”。我们认识弗利德曼设计“地域世系群”、“上位世系群”等概念,并以此来区别复数规模宗族组织的必要性的理由,也正在于这一点。

108 弗利德曼在关于宗族问题的第一本著作中(Freedman, 1958),并没有把“lineage”(世系群)、“segment”(分支)*之类仅仅当做是系谱观念上的单位,而是理解为具有社会活动实际形态的团体性集团。也就是说,只有那些以存在共同祖先名义上的财产、祠堂和坟墓为标志,同时在实际生活中又有围绕共有财产的经济活动和祠内墓前进行的祭祀活动的集团,才被称为“lineage”和“segment”。一般情况下,这类集团中范围最大者就是“lineage”,而在其内部重叠地形成的团体性集团,就被看作为“segment”。

但是,只要遵从这一定义,以都庆堂为中心集体进行财产所有和祭祀活动的“五房”组织,就不能有“世系群”以外的成分;构成

* 弗利德曼在《东南部中国的宗族组织》一书的第四章《父系单位的等级层次》(The Hierarchy of Agnatic Units)中,从“中国学”角度出发对林耀华所著《金翼》使用的几个人类学术语的翻译提出了意见,从中可以发现弗利德曼本人对中国宗族结构分层问题的看法。特摘译如下,以供参考(1958:36~37 括号内的文字为译者所加):为了让林耀华所使用的几个专门术语更适合于进行人类学性质的讨论,应该根据中国学(Sinological)的观点予以恰当的翻译。宗族,我译为 lineage(世系群),而林耀华在《金翼》中则译为 clan(氏族)。房,按字面即 house(房屋)的意思,在中文中通常是就宗族的第一次分层而言,我将其译为 sub-lineage(分族)。支,可根据其文字意义直译为 a branch(分支)。户,通常可译为 household(家户),但由于这是指居住于一组住宅中,并且有可能对各自的厨房和共有财产进行若干次分割的单位,而在林耀华的义序研究中显然不具备这一层意义。因此,我就从非洲研究著作中借用一个术语,将其译为 compound(同宅共居)。家,通常译为 family(家族),可从。根据林耀华在其论文结尾处所提供的那个试图表明宗族(lineage)内部错综复杂的集团和功能的图式,可以了解他是用以下的方法来阐述结构性的等级层次的,即 individual(个人)、matrimonial group(夫妇集团)、elementary family(基本家族)、joint family(联合家族)、compound(同宅共居)、small branch(小分支)、large branch(大分支)、sub-lineage(分族)、lineage(宗族,或世系群)。

“五房”组织的各个村级宗族,也不得不居于“分支”的位置。因此,为了将这类构成宗族联合的村级宗族始终理解为完全的“世系群”性质的自律性单位,我们在这里有必要重提“地域性”,即村落和村落群等地域社会的性质问题。

大致说来,在几经重叠化了的中国父系继嗣组织中,村级宗族与它们的“联合体”已被赋予了分析概念上的区别。但是,在弗利德曼的说明中,对于应该成为这些区别基础的“地域世系群”的“地域性”的内容,则没有以具体的和明确的形式表现出来。结果,象都庆堂那样的真正的宗族联合组织与锦田邓氏这样的乡间宗族组织之间,是否存在着本质性的差异?如果存在差异,那么是何种因素导致了这些差异?诸如此类的一些问题,就没有被充分地加以讨论。

对这一点进行批评和补充的,是前面已经提到的科大卫的“定居权”概念。根据科大卫的观点,正是在某一村落范围内世代居住的权利,构成了在某一地以村落规模实现了地域化的世系群成员,区别于处在另一地的更大范围内的父系亲族成员资格的最主要因素。比如都庆堂麾下的东莞邓氏成员,就没有理由自动地拥有去锦田村落群内居住的权利。科大卫指出这一点显然是正确的。但是,这种权利与村级宗族的成员权是否经常表里一致?而且这种权利是否被居民们自己明确地认识到?很遗憾,关于这些问题,仅仅分析族谱看来无法准确地加以说明,在民族志(ethnographic)上证实这些问题的资料现在也还不充分。

根据对邓氏族谱的上述分析,我们至少可以说,在所谓“上位世系群”规模的联合组织中,成为其构成单位的,全是个体性的村级宗族;汇集于联合组织宗祠祭坛上的祖先牌位,以及每个参加宗祠建设和祭祀等活动的现存成员,从根本意义上来说,也都自我认

同(identifia)于他们各自出身的村落。与此密切相关的事实是,由于村级社会单位藉由其在地域社会的政治经济网络中具有突出的重要性——也就是说,它们至少在清代是械斗的当事者、是共同享有涌现科举及第者荣誉的主体——而被高度地功能化了,因此,在成员的归属意识上,村落也是提供了主要框架的集团。

基于共同的父系世系而形成的联合组织,使得各个成员把自己认定为—“房”,也就是一个包括了自己和其他联合对象在内的、更大的父系集团中的一个分支。锦田邓氏为了适应与东莞、新安等地的邓氏一起建构都庆堂组织,就有必要把自己重新看作为“五房”的成员。经由这一共同的父系世系关系而形成的联合,其架构依据的是父系世系系谱关系的秩序。然而,系谱上各单位的秩序,与实际生活中地域世系群势力的平衡及对联合体所承担义务的程度虽有相应之处,但也有极大差异。系谱地位对等的“五房”中的
110 五个房支,实际的势力显然不均等,现实中真正的中心是邓元亮、邓元和、邓元英三房。同时,即使在邓元亮房内部也同样如此,他们所属的整个邓氏“地域世系群”并不均等地承担义务,而是偏重于锦田邓氏和龙跃头邓氏,特别是由前者掌握了主导权。

上述系谱秩序与实际势力分布间的不一致,也可以看做为宗族所内含的根本性的矛盾。弗利德曼通过建构那一个“非对称分支”模型*所试图说明的,主要就是对于这一矛盾的中国式的解决方式。与此相反,陈其南则批评弗利德曼未能理解中国的宗族及其分支的本质。根据陈氏的看法,作为中国人父系亲族范畴的“家族”与“房”,纯粹是用来表明父系世系观念上各单位之间的相对关系的。这就是说,不管是哪一级父系亲族单位,它相对于在其之上的包容性更大的父系亲族单位来说,都处在“房”的位置上。因此,从父系世系理念出发,把某一级别固定为“宗族”或“世系群”,然后

将其下位单位称为“房”或“分支”，再将其联合体称为“上位世系群”，都是没有意义的(陈其南,1985:141)。

弗利德曼、科大卫、陈其南三位学者关于宗族/分支的不同解释,或许可以作如下的整理。弗利德曼似乎是把“世系群”和它的“分支”(segment),看作是父系亲族集团这一以维持和管理共有财产为中心的现实的团体性集团。而陈其南则完全是把“宗族”和“房”理解为父系世系观念上的不同单位。他强调指出,即使在这些观念上的几个单位中的某些部分偶尔形成了具有高度功能性的集团,它们也是由当时的政治、经济等条件偶然催生的,并非是由作为文化理念的父系世系观念本身所规定的产物。科大卫一方面批评了弗利德曼在世系群/分支的定义中存在着因混同了世系观念上的单位和实际的功能集团而导致的不明确性,但另一方面,他又与弗利德曼一样,将“世系群”理解为地域社会中实现了高度功能化的村级父系亲族集团。所不同的是,他认为构成此一“世系群”功能性支柱的最重要因素,并不是弗利德曼所说的对于共有财产的所有和管理,而是对于某一村落的“定居权”。

弗利德曼在父系世系观念上的单位和实际的功能集团之间发

* 宗族分支的非对称性,即宗族“各分支的不均衡发展”(segments developed unevenly),是弗利德曼在《东南部中国的宗族组织》一书中提出的一个重要观点(Freedman, 1958: 69)。弗利德曼认为,在理论上,中国宗族奉行的是平均主义,比如男子的权威地位、全部成员对于宗族共同财产的拥有权、在礼仪和一般世俗活动中的平等机会等。但实际上,由于整个社会普遍发生的阶级分化,成员间对于权力和利益的获取是不平等的。强弱不等的个人,最终导致了强弱不等的分支。于是,构成同一个宗族的各分支,即使在系谱上有平衡的表现,但在财富、影响力以及人数上都不可能是平均的,宗族内的强支会欺压其他的弱支(同上书,68-69)。弗利德曼明确指出,中国的宗族并没有以非洲类型所具有的诸结构要素之间的均衡分布为前提,而是一方面重叠地出现以财富与人口不均衡为基础的一个个分支,而另一方面却又能保持整体的结合。也就是说,在中国,亲族内部的分支化,与亲族外部的政治、经济、礼仪组织结成了密切的关系,文明的发展并未导致亲族组织呈现弱势状态。

生了用语上的混乱,虽然他已经在关于宗族问题的第二部著作中对一些用语进行了修正(如设计了“上位世系群”、“地域世系群”等用语),但并没有从根本上解决这一混乱,在这一点上陈其南和科大卫的批评是符合事实的。不过,弗利德曼把自己的注意焦点集中在作为功能集团的世系群与分支上,并希望以此来研究中国的父系亲族集团,这一努力还是具有重要意义的,这件事本身绝对没有混乱,也没有错误。

正如前面对邓氏宗族事例所作的分析那样,在宗族联合的形成过程中构成实际的基本单位的不是父系世系上的房,而是由锦田邓氏、龙跃头邓氏等统一起来的散居于各地的村级功能集团。当然,在这些散居各地的村级宗族组建成联合组织时,父系世系的系谱关系亦构成了它的存在理由,理念上的系谱秩序提供了一个可被称为“坐标轴”的系统。但是,在涉及到实际的宗祠建设和牌位祭祀时,“锦田房”、“龙跃头房”、“怀德房”等仍然成了事实上的运作单位。因此至少在外观上,我们可以看到在系谱性的房秩序之外,形成了一种或许可以被称为实势性的房秩序的结构。

所以,真正应该问的是,在这两种不同的分支秩序之间,中国人自己是否会出现某种程度的混乱或混同,或者在两者之间是否会存在某种巧妙的协调机制?确实,系谱上的房秩序与各地的村级世系群间的政治经济势力秩序,是性质完全不同的秩序,两者之间或许不存在发生混同的余地。然而,族谱的情况我们姑且不论,一般的宗族成员究竟会在何种程度上去默记各地邓氏之间正确的系谱关系,显然是一个疑问。因此,在日常活动的逻辑中,各地村级邓氏宗族是否以对等的关系形成了“五房”?即使象这样来提出问题,也并不是不可思议的。

另外,都庆堂进行的祠堂建设和牌位祭祀活动,其构成也同样

极为巧妙地分别体现了两种性质不同的分支秩序,对于这一点,必须予以充分注意。“五房”的共同祖先邓符协和各房始祖等系谱上重要的始祖牌位,几乎都无条件地依据系谱分支秩序的原理被安置在祠堂里;相反地,在他们之下的历代祖先,其牌位的安放位置则与各地域世系群的捐款数量相对应。在这一层次上显然反映了各地域世系群的实力分布状态。

因此,象邓氏都庆堂—“五房”一类的宗族联合组织,一方面维持作为组织成员的各宗族间实际势力的均衡,以及父系系谱的分支秩序这两个环节,另一方面则是巧妙地调和(compromise)了这两个环节之间的关系。我们可以设想,它们实际上就是通过这样一些过程才得以形成的。

五、宗族间的婚姻纽带——以泰坑文氏实例为中心

泰坑是位于新界中部大埔与粉岭之间的文氏宗族的村落群。如本章第一节所说,三村人口总计约 500 人上下,该族在新界老族中显然不属于特大规模的宗族,但很久以来文氏却一直是与锦田等地的邓氏宗族保持婚姻关系的当地“名门”,因此弗利德曼也¹¹³把文氏看作和邓氏一样具有代表性的大型宗族。本节通过分析泰坑文氏的族谱《宝安文氏族谱》(25),主要考察大规模宗族之间的婚姻纽带问题。

根据该族族谱记载的内容,我们用【图 14】来表现文氏宗族的系谱关系。文氏以南宋末年爱国英雄文天祥的堂兄弟文天瑞为祖先,当文天祥抵抗元军的努力失败后,文天瑞即逃往宝安定居下来。据族谱的序文可知,宝安(新安)一带的文氏形成了以“七大房”为成员的上位世系群。此“七大房”由泰坑、新田、江夏、黄松岗、步尾、岭下、白石下、潭头、山门、山尾、涌头等地的文氏构成。如

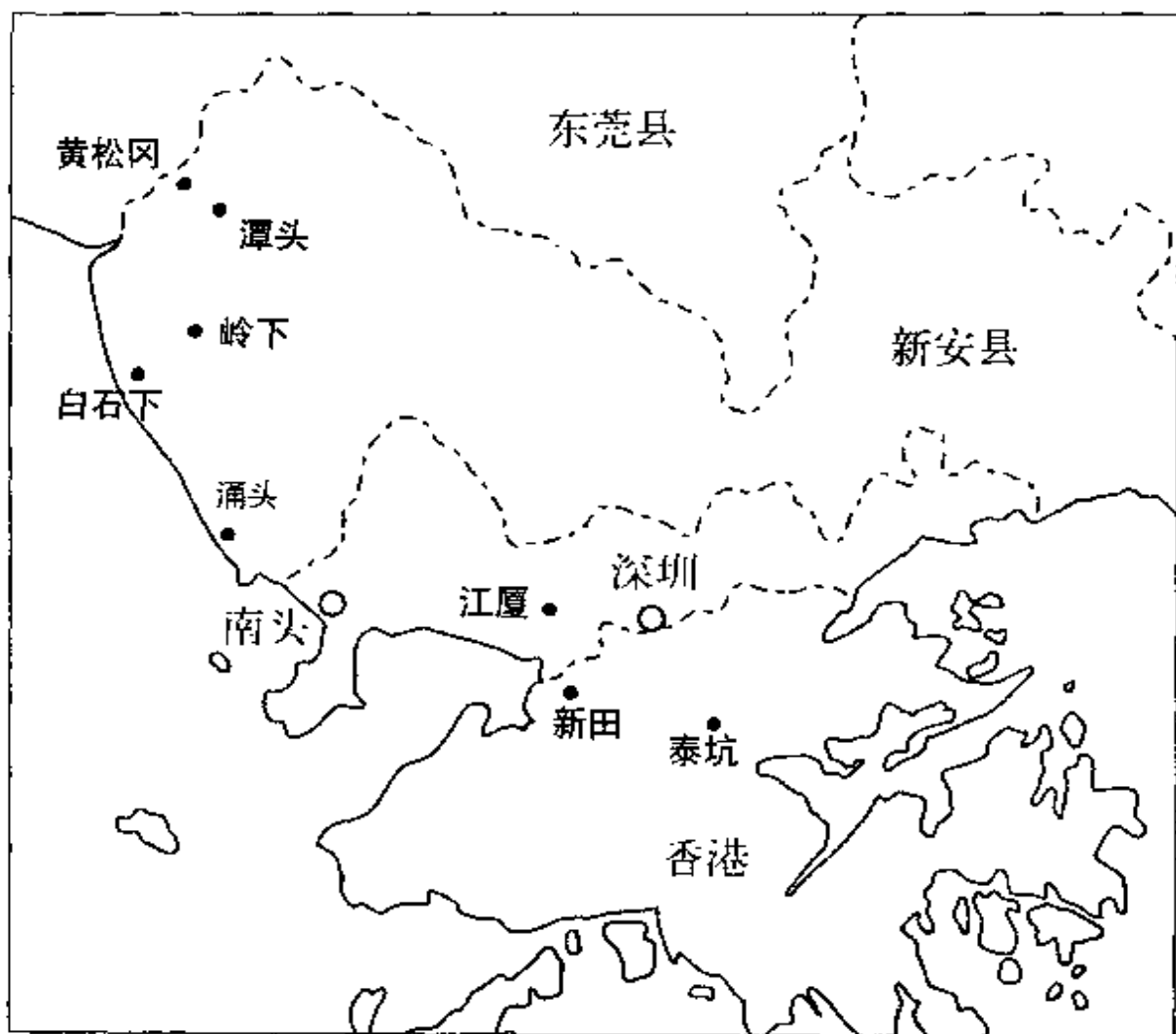


泰坑文氏的围郭村落
(1985年11月摄于香港新界泰坑灰沙围)

在地图上标志能确认其地理位置的村落,则得【图 15】。

关于这七个房的组合情况,上引族谱的开头部分有一简略的说明,即黄松岗、步尾为第一房,新田为第二房,岭下、白石为第三房,潭头为第四房,泰坑、江夏为第五房,山门、山尾为第六房,涌头为第七房。但据萧国健所著《新界五大家族》一书对新界大族历史的介绍,文氏七房以黄松岗、步尾(报美)为第一房,岭下、白石为第二房,涌头为第三房,潭头、双头田为第四房,山门、山尾为第五房,泰坑、江夏为第六房,新田为第七房(萧国健,1990B:46)。除了长房以外,其余各房的顺序都不一致(萧国健没有明示这一房次顺序的资料来源)。另据族谱记载来看,文氏“七大房”之间的系谱关系也并不明确。^[19]

据《新安县志》(嘉庆二十四年[1819]修)卷十五至卷十七《选



【图 15】参加本地系文氏“七大房”的宗族分布图

举表》记录,获取功名者中属于文氏“七大房”系统的,有明末崇祯三年(1630)中举、后任广西藤县教谕的涌头文光运,清康熙十五年(1676)进士及第、后任江南宜兴知县的涌头文超灵。在这之后,有出身于白石下的文兰(嘉庆十八年[1813]副榜)、文蔚(乾隆四十年[1775]岁贡),出身于岭下的文德华(乾隆四十八年[1783]岁贡)。另外,出身于潭头的文尽善和上头田的文泽功则获例贡。出身于泰坑的有乾隆五十年(1785)获恩贡的文叙(疑即族谱中第十七世文斯叙),出身村名不见于记载但参照族谱可知亦为泰坑文氏成员的例贡文步翰、文步鲸(皆为第十九世)。因此我们可以推测,文氏的“七大房”宗族联合,很可能主要是在新安县北部的涌头和白石

下两村文氏的倡导(initiative)下形成的。

117 但不管怎样,泰坑文氏是“上位世系群”即“七大房”的一个成员则是确实无疑的,但它不同于上一节所分析的邓氏“五房”之处,在于它的范围只局限于新安县一县之内。另外,在族谱上缺乏可用于推测这一宗族联合形成经过和年代的记录,同时,相当于邓氏都庆堂的“七大房”是否存在共有的宗祠和财产也不明确。当然,如果根据上一节所分析之邓氏事例作一类推的话,其宗族联合形成的年代,也许是在涌头等村的文氏中出现了获得功名(title)之士的清代前期以后。^[20]

在该族族谱中,文天瑞的玄孙文荫被称为“泰坑之系始祖”。虽然前引萧著中泰坑始祖不是文荫而是他的儿子文袭子,但至少据笔者所见之族谱记载,“袭子”是文荫的表字,文荫本人即为泰坑文氏始祖。^[21]然而,由于文荫之父文垂统生年是“元大德己酉(亥)年”(1299),族谱中被当作文荫之子的文高生年是“永乐辛卯十三年”(明成祖永乐辛卯年是永乐九年[1411],永乐十三年岁值乙未[1415]),其间隔之短暂很难设想可以容纳两个世代,因此族谱将“袭子”看成文荫之表字是错的,而作为他儿子的名字则有很大的可能。^[22]在族谱的编撰和重修过程中,常常会发生这种因子名与父“字”、父“号”混同而丢失一个世代的现象;或者反过来,也会发生因错将父“字”认作子名,而使一个世代被重复记载的情况。

根据以上所述,最早定居于泰坑者,虽无确切证据证明出于文荫一代还是他儿子一代,但从族谱的记载内容来看,为泰坑文氏奠定事实上基础的,似可估计是文袭子之子文高(字尔峻)。族谱说文高幼年丧父,年甫弱冠即为纳付税粮四处奔走,不久积累起家产,发财致富。文氏今日之所以能子孙繁衍,无一冻馁,亦得益于

文高当年创下的基业云云。

文高娶妻二人,其中正配为邓氏,写作“平山邓氏”。由于附近住有邓氏的村落没有类似村名,“平”与“屏”同音,因此这位邓氏女子可能出于屏山的邓氏。由此可知,从很早的时候开始,新界地区的本地系邓氏与文氏之间就已经有了通婚关系;而且并不仅有文高这一例,文氏族谱对各祖先配偶情况的记载相当充实,因此历代以何人为通婚对象几乎可以得出确定的结论。

例如,文高子文焕之妻侯氏,记载中为“荷上乡侯本周公之女、松菊公之姊”。荷上乡,或即指河上乡。据河上乡侯氏的分支金钱村侯氏族谱《香港新界金钱村侯氏族谱》〈14〉记载,侯本周为明代初年人,是河上乡侯氏开基祖北宋进士侯五郎(1023~1085)的第十二世孙;其子侯琚,别号松菊。这段记载可以证实以上所记不误。据侯氏族谱,侯松菊是一位诗人,《东莞县志》亦收录了他的诗作,可知是当地颇有声望的知识分子。由此可见,文氏宗族不仅与邓氏,还与其他世家大族保持着通婚联姻的关系。

我们从泰坑文氏的族谱中,把确知姓氏的文氏配偶挑选出来;再将其中与第二章所述当地古老强宗族姓相一致的姓氏,用字母标注在【图 14】文氏系谱中表示各位男性祖先△的右上方。其中 T 为邓氏, H 为侯氏, L 为廖氏, P 为彭氏。邓姓中的古老宗族有上节所提及的锦田、屏山和龙跃头等地的“五房”系统各宗族,侯姓中有河上乡侯氏以及丰岭(孔岭)侯氏,廖姓中有上水廖氏,彭姓中有粉岭彭氏等。

据【图 14】可知,泰坑文氏族谱所收录的祖先之下限各个分支是不同的。文氏始于文天瑞的世系至第九世时分为三房,其中文澜系统的长房以及文泽系统的二房之主要部分止于第十五世左右(清初),而文濬系统的三房及二房中的小分支青晖堂则延续

至第二十三、二十四世左右(清末)。^[23]关于整个泰坑文氏妻姓的统计结果见【表 6】。

该表所示文氏妻姓共二百四十六例,其中邓姓占了一百二十七例(51.6%),其次为廖姓二十四例(9.8%)、侯姓十五例(6.1%),以上三姓占了总数的67.5%。此外,黄姓有十二例(4.9%),何姓有十例(4.1%),陈姓有九例(3.7%),蔡姓有八例(3.3%)。在这里我们可以清楚地看到,文氏的通婚对象大多为邓、廖、侯等本地系古老的世家大族,而与邓姓之间的通婚显得尤为突出。

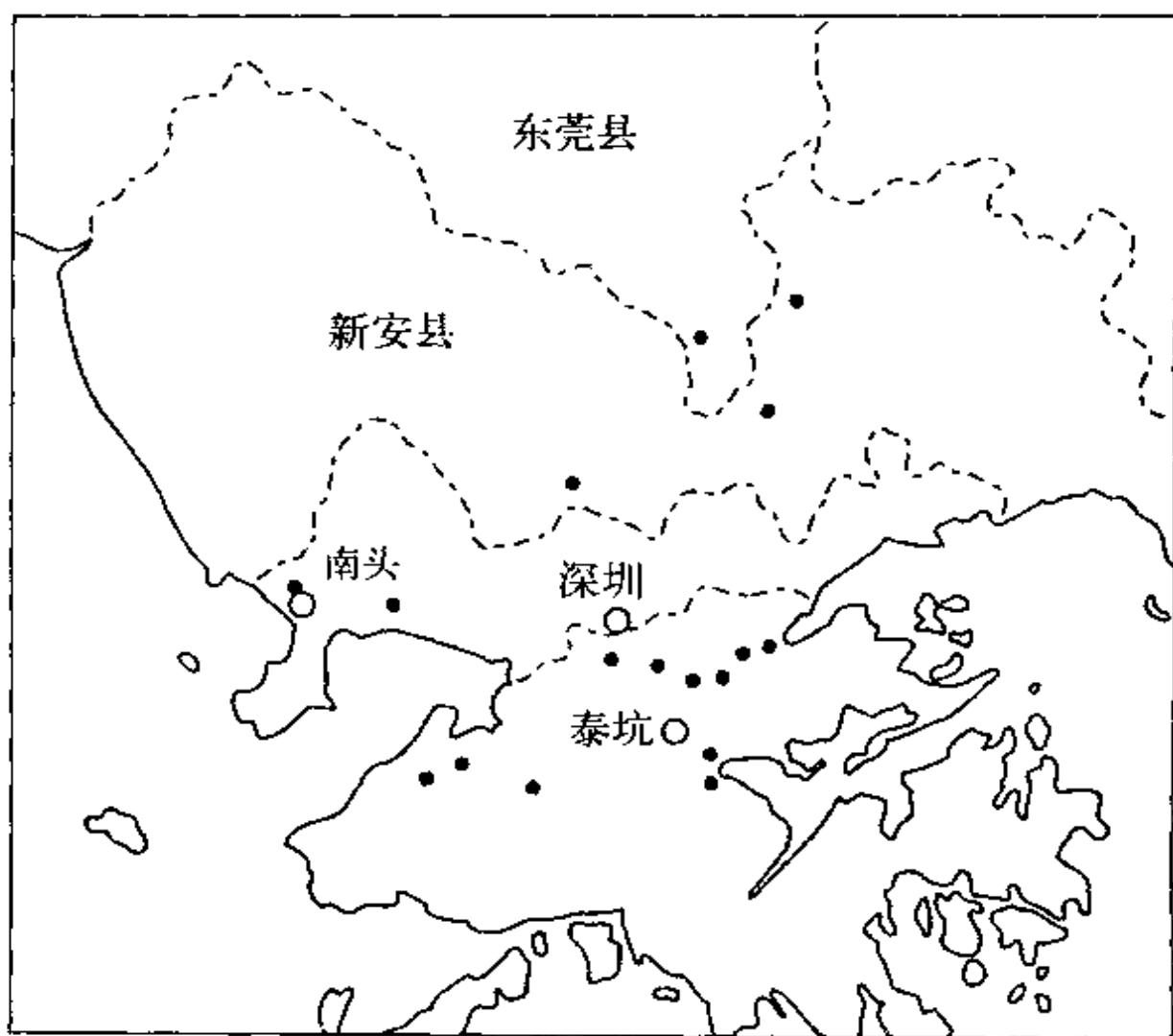
明确标志了妻子出身村落的例子并不很多,只有十八个村、六十三例(占总数 26%)。其中锦田邓姓最多,有十四例,其次是龙跃头邓姓十二例、河上乡侯姓八例。在这些村落中,据能从地图上辨认出位置的分布情况来看,正如【图 16】所示,泰坑文氏一族的通婚范围大致集中在旧新安县的南半部、半径为十五公里的地区之内。

根据族谱所记载的祖先存歿年代来推测婚姻发生的年代,可分为元、明代婚姻(十四世纪至十七世纪前半叶),清初顺治、康熙代婚姻(十七世纪后半叶至十八世纪初),和清中期雍正以后至清末婚姻(十八世纪 20 年代至十九世纪末)三期。如对文氏妻姓在此三期内的分布情况作一调查的话,可以发现以下的倾向。文氏与邓姓的通婚虽然在三个时期中是最多的,但在元、明代的一百二十例中占七十三例(60.8%),而在清初的五十三例中则占三十例(56.6%),在清中期以后的七十三例中只占二十四例(32.9%),所占比例呈减少趋势。与此相反,廖姓在元、明代的一百二十例中占六例(5.0%),在清初的五十三例中占六例(11.3%),在清中期以后的七十三例中增至十二例(16.4%)。这一趋势很可能与清中期以后廖氏宗族特别是上水的廖氏势力扩大,在本地区内相对地位

【表6】泰坑文氏妻姓与出身村落一览

姓	村落	元·明代	清代		合计
			顺治·康熙	雍正以降	
邓		73	30	24	127
	锦田	(6)	(6)	(2)	(14)
	龙跃头	(4)	(7)	(1)	(12)
	大埔头	(1)	(2)	(2)	(5)
	屏山	(1)	—	(2)	(3)
	厦村	—	(1)	(1)	(2)
	凹下	(1)	(1)	—	(2)
	菜洞	(1)	—	(1)	(2)
	雕田	—	(1)	—	(1)
	龙塘	(1)	(1)	—	(1)
廖		6	6	12	24
	下水	—	(2)	(1)	(3)
	湖田	—	—	(1)	(1)
侯		4	6	5	15
	河上乡	(1)	(2)	(5)	(8)
	谷丰岭	—	(3)	—	(3)
黄		5	1	6	12
何		6	4	0	10
	大埔	—	(1)	—	(1)
陈		3	3	3	9
	黄阁坑	(1)	(1)	—	(2)
蔡		2	0	6	8
林		2	1	2	5
袁		3	0	1	4
叶		2	0	1	3
郑		2	0	1	3
彭		0	0	3	3
姜		2	0	0	2
陶		1	0	1	2
吴		0	1	1	2
万		0	0	2	2
欧		1	0	0	1
周		1	0	0	1
聂		1	0	0	1
杜		1	0	0	1
仇		1	0	0	1
刘		1	0	0	1
方		1	0	0	1
易		1	0	0	1
沈		1	0	0	1
游		0	1	0	1
韩		0	0	1	1
梁		0	0	1	1
简		0	0	1	1
钟		0	0	1	1
左		0	0	1	1
合计		120	53	73	246

* 括号内的数字表示文氏妻姓所出身之村落名的数量



【图 16】泰坑文氏妻出身宗族分布图

的升高有关系。^[24]另外,新界东部本地系大族中最后发展起来的是粉岭彭氏,粉岭虽然是紧靠泰坑的北邻,但互相间极少通婚。文氏与彭姓的通婚一直到第二十代时才出现了三例,而在此之前则完全没有。这说明,粉岭彭氏得以加入这一本地大族通婚圈,是迟至清代后期即十九世纪后半叶才发生的事。

另一方面,我们也有必要对泰坑文氏内部形成分支以及各分支间的势力分布,如何反映了他们的通婚对象这一问题加以注意。如【图 14】所示,泰坑文氏以文天瑞的第九世代文澜、文泽、文濬三兄弟为起点分为三房。在这之下又形成了更小的一些分支,其具

体情况,至少在该族谱所涉及的范围之内,可以知道在二房文泽儿子的世代分成了两个系统,其中文辅的系统形成了以“正伦堂”为堂名的分支。在这个正伦堂内部,又进一步形成了以文辅玄孙文士聪为起点的“青晖堂”小分支。拥有堂名的分支,虽然可以估计或许是拥有分支独立的祠堂,或拥有子孙合资设立的共有财产的分支,但如果是这样的话,那么宗族内部的这种分支构造也可以看作是弗利德曼所说的“非对称性分支形成”模型的一个好例。

关于这类宗族内部各分支共有财产的有无和多寡问题,从族谱中无法获得清晰的了解。但是我们却有可能根据祖先有无称号的情况,来推测各分支的政治性和经济性实力。如前所述,在《新安县志》记载范围内,泰坑文氏还很难说是一个在学问方面涌现出许多优秀人材的宗族,仅看到过在清乾隆年间成为恩贡的文叙(或文斯叙),以及作为例贡的文步翰、文步鲸之名。不过,至少在族谱的记载中,第十八世以后还出现过四名恩进士和例贡。^[25]另外,被授予“邑庠”或“国学生”之类头衔的祖先也有相当的数量。在【图 14】的系谱中,对于这些拥有包括科举考试预备资格在内的某种功名称号的祖先,我们用 ▲ 号来加以标识。

由此可知,功名称号的保持者很明显地集中在一部分分支中。比如,长房集中于文应奎的子孙,二房由文士聪子孙的青晖堂成员独占,三房集中于文熙的子孙。这一事实表明了一个倾向,即在宗族中财富和政治资源呈不均衡的分布状态,只是在一部分分支中积累起了社会性名声。因此我们可以发现,即使是在泰坑文氏这样一个新界地区的古老“名门”宗族中,实际上也只有其中一部分分支的成员有可能独占社会性的影响力。那么,这一点是不是会在与其他大族结成婚姻纽带方面带来某种影响呢?这个问题确实值得一问。

首先,拥有某种功名称号者共 39 人,据对这些人娶妻情况的
123 调查,其中的 26 人娶邓姓女为妻(66.7%),娶黄姓女为妻者 4 人,
娶廖姓、侯姓女为妻者各 3 人,娶郑、陈、游、韩、陶姓女为妻者各 1
人,妻姓不明者 4 人(总数合计不足 39 人,因有人娶妻二人以上)。
如将此数转换成妻子人数,那么成为这 39 名拥有功名头衔的男子
之妻者共 45 人,其中邓姓 30 人(66.78%),以下为黄姓 4 人,廖姓
3 人,侯姓 3 人,郑、陈、游、韩、陶姓各 1 人。由于邓姓占泰坑文氏
全部婚人女性的比率是 51.6%,因此拥有功名称号者娶邓姓女为
妻的超过了一般族人,比率相当高。

泰坑文氏与本地的大姓特别是与邓姓,就这样形成并保持了一
种通婚的网络。而且这一事实也使我们推测,在这个地区的本地
系古老宗族之间维持着婚姻的纽带关系。至少如对泰坑文氏族
谱所分析的那样,这种纽带在明初已经存在,经过明、清两代而长
时期地维持了下来。另外,宗族中获得特别成功的分支成员,也有
迎娶强宗成员之女为配偶的倾向。笔者认为,这样一种强宗之间的
婚姻纽带的存在,既有利于维持当地大族的势力,同时也有利于
维持强宗内部一些强大分支的地位

六、结 语

本章以香港新界地区本地系古老大族的族谱为资料,分析了
基于它们之间共同的父系世系的联合组织的形成方式,和异姓间
经由通婚而形成的纽带的维持方式。根据第三、第四两节所分析
124 的邓氏实例可知,宗族联合,即弗利德曼所说的“上位世系群”的形
成,是清代前期即十八世纪初以后发生的运动,在其背景中有邓文
蔚等科举及第者的鼓动和倡导。这些本地系邓氏在清代共进行了
三次规模不同的宗族联合运动,即都庆堂(以邓符协为共同始祖的

“五房”邓氏)、广州大宗祠(以广州府周围地区为范围的本地系邓氏)和吉山书院(“五房”中的邓元亮房);而在这些联合过程中,构成基本单位的,都是各宗族的村级社会单位,即作为地域世系群的宗族。

根据第五节对泰坑文氏通婚情况所作的分析,我们了解到该族长期以来就与以邓姓为中心的本地系大族形成了通婚的网络。这种通婚关系至少从明初以来就一直被维持着,并且在邓氏等宗族于清代前期发生宗族联合运动以前很久就已经先期存在了。明末清初以来,该族部分族人中开始出现与科举有关的功名称号的拥有者,但这批人只集中分布于一部分分支中,而且这些强大的分支与邓姓的通婚比率也显得特别高。由此我们可以推测,明代时,作为地域世系群的宗族与本地区之内的同姓宗族之间在系谱关系上取得共识,与异姓强宗之间则维持着婚姻纽带。到了清代,在同姓宗族之间就发生了以科举及第者为核心的宗族联合形成运动,同时,在宗族内部的分支间又进行着各自拥有财富与名声的分化。与此相伴随的一个倾向就是,与强大的异姓宗族之间的通婚也逐渐集中于一部分有实力的分支之内。

关于这类“上位世系群”的形成和大规模强宗内部所谓“非对称性分支”形成的问题,虽然大致上可以说反映了已被弗利德曼模型化了的过程,但重要的一点在于,它们都是历史过程的产物。也就是说,它们是在清代前期(十八世纪初)以来这样一个特定的历史时期内的形成样态。弗利德曼以及其他人类学家在讨论“中国亲族组织”或“中国世系群”问题时有一个倾向,就是往往将其注意力的焦点完全放在明、清至现代这样一个连续面之上。但是,中国是拥有完备的历史资料的社会,即使是亲族组织本身也存在族谱这样一种强有力的资料媒体,因此,它们显然不是能够用缺乏

历史性的理论模型来加以说明的。

在希望与其他的父系社会(特别是本世纪 50 年代以来被英国社会人类学家作为“分支世系群体系”加以模型化了的非洲部落社会)进行比较研究,然后以此出发来把握中国父系亲族集团的特征这一点上,弗利德曼的模型作出了极其重要的贡献:当人们试图根据社会人类学的观点来进行华人社会研究时,这一模型所具有的意义就如同是一个必须返回的原点。而且对于缺乏贯穿中国社会整体脉络和与外部比较观点的历史学意义的宗族研究来说,它还包含着一系列重要的补充性的视野。但与此同样必要的,是应该努力将弗利德曼模型重新置于历史发展的时间轴线上。笔者的看法是,为了把历史学的宗族研究与人类学的中国亲族组织研究在真正的意义上统合起来,上述努力是一个必不可少的过程。

第四章 风水与宗族的发展过程

129

一、引言

本章将通过分析见之于香港新界若干部族谱中的有关墓地风水的记录,来试图说明这一地区的宗族在参与墓地风水活动时传统上有哪些特殊的方式。研究风水习俗、特别是墓地风水习俗主要承担者之一的宗族,虽然是希望藉此理解风水在整个社会性联系中所具有的意义,但同时亦是在历史的时间轴线上对宗族组织的形成过程进行再审查,这也是对前一章所研究课题的一种延伸和扩充。之所以如此,是因为讨论宗族对墓地风水参与方式的变化,与阐明由此而反映出的宗族的发展、变迁过程紧密地联系在一起。

在以文化人类学方法进行的中国研究中,风水观念很久以来就是一个深受学者注意的课题,即使在这门学科兴起之前,很多欧美人类学家已在他们的论著里直接或间接地讨论过这个问题。⁽¹⁾至少在已发表的以台湾、香港为研究现场的专著中,几乎可以说没有一本不涉及到风水问题。在日本学者中,最近一段时间对于风水的关心程度也急速升级,例如渡边欣雄教授的著作就可以视为其中最具代表性的著作。⁽²⁾

不过,即使对风水作最简单的说明,也实非易事,因为与它直接、间接相关的事物极为多样,基于以往现实社会的有关知识领域和实际操作方法更是繁复得无以复加。为了了解已被专家系统化了的風水知识的内容本身,只有两个途径:或者依据对所谓“風水书”一类文本作文献学的分析,或者直接去请教風水师。另外,对風水的社会性存在方式,也就是以往各时代、各地区的一般民众——即出钱雇请風水师的人们——以何种态度参与風水活动,也应该进行详细的讨论。

至少在清代的广东、福建等中国东南部地区,風水知识及其相关实践在民间的普及程度极为广泛。这是因为该地区呈显著发达状态的父系宗族,积极地参与了本族祖先墓地風水活动的缘故。有关事实也可以从这一地区宗族族谱的记载内容中得知。然而,将这一地区的宗族族谱,实际利用于对这些宗族参与墓地風水活动的具体方法进行详细验证的研究,几乎至今尚未出现。导致这一现象的,也许是因为一谈到中国的墓地,与風水有关的内容似乎是不言而喻的常识,因而就被忽略而过;或者是因为在通过分析族谱来关注宗族形成和发展情况的研究者眼中,風水之类往往只是被看作是一些具有次要意义的对象。因此在本章中,笔者将以香港新界几部宗族族谱为资料,探索在以往的宗族形成和发展过程中,宗族参与墓地風水活动的具体方式。

在一般情况下,族谱内容由序言和本文构成。序言是概述本族来历和族谱编纂经过的部分,有的由族谱编纂者亲自撰写,也有的是同时转引和改写本族既存族谱的谱序。本文是记载各代祖先基本资料的部分,通常应该分别叙述各位祖先的名字(有时也有将一位祖先使用过的若干种名号如字、号、谥、讳作合并记载的情况)、与始祖之间相距的世代数、妻姓、父名、排行等项内容,另外,

他所生儿子的数量及名号、生年与卒年、墓地的位置及风水、生前的业绩和人品等,也常有述及。概言之,以上所述各项随着其登录的轮番出现而具有了普遍性,祖先名和世代数是必须要记录在案的,但是也有不少族谱不记载墓地的风水和生前业绩。即使在同一部族谱中,只有那些特别重要的“显祖”,也就是其留下的业绩值得大书一笔的祖先,才会一项不漏地把后一部分内容完整地记载下来。至于不那么重要的祖先,大多只记载其中的二至三项。即便如此,族谱中仍然保存了有关祖先墓地风水的非常详细的资料。

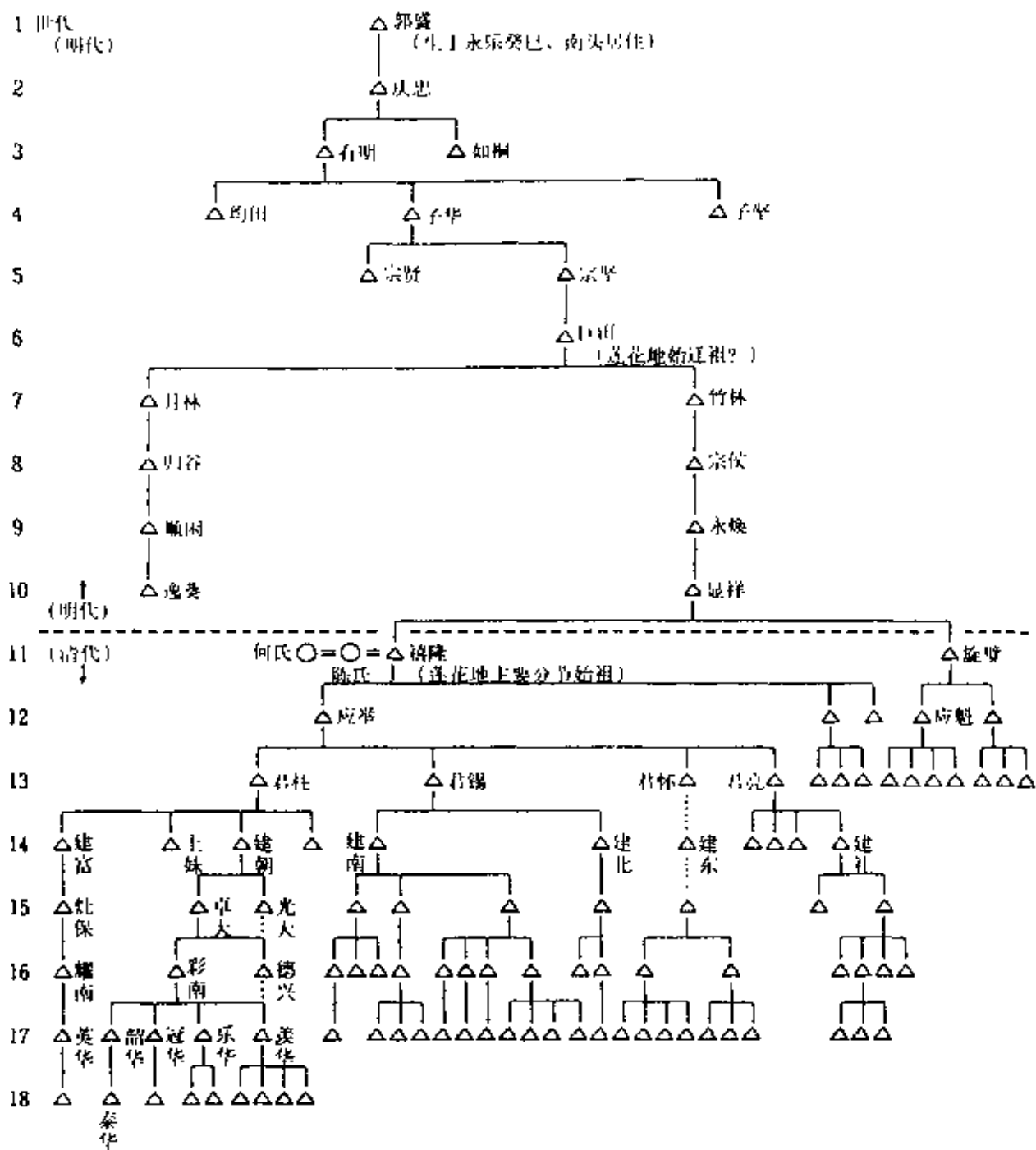
作为本章分析对象的,是香港新界莲花地郭氏、水流田邓氏、河上乡·金钱·燕岗侯氏、粉岭彭氏四个宗族的族谱。笔者将以这些族谱为资料,逐层分析以下问题:在族谱所记载事项的范围内,墓地风水经过了怎样的处理?在宗族的发展过程中,宗族对风水活动的参与发生了一些什么样的变化?

二、实例分析(一)——莲花地郭氏族谱中的墓地风水

莲花地村位于新界中央部的八乡地区,是一个约 500 人的中等规模的村落。目前的居民由六个姓组成,全是讲粤语系方言的“本地”人。^[3]郭姓居民最多,共有 300 多人,且人居年代亦为村内最古,大约在明代后期。根据该族所保存的《莲花地郭氏族谱》(17)所载内容,我们用【图 17】将其世系关系图形化。另外,实际移居莲花地的最初的祖先是图中的第六世郭巨田,据说在这之前,郭氏居住在新安县城的南头附近(参见【地图 2】)。^[4]

133

莲花地郭氏的族谱是手写本,属于一种较简单的类型,但是有关祖先墓地的位置及其风水内容的记载事项却相当充实。一般说来,族谱中关于墓地的记述都有一定的格式,比如在这部《莲花地



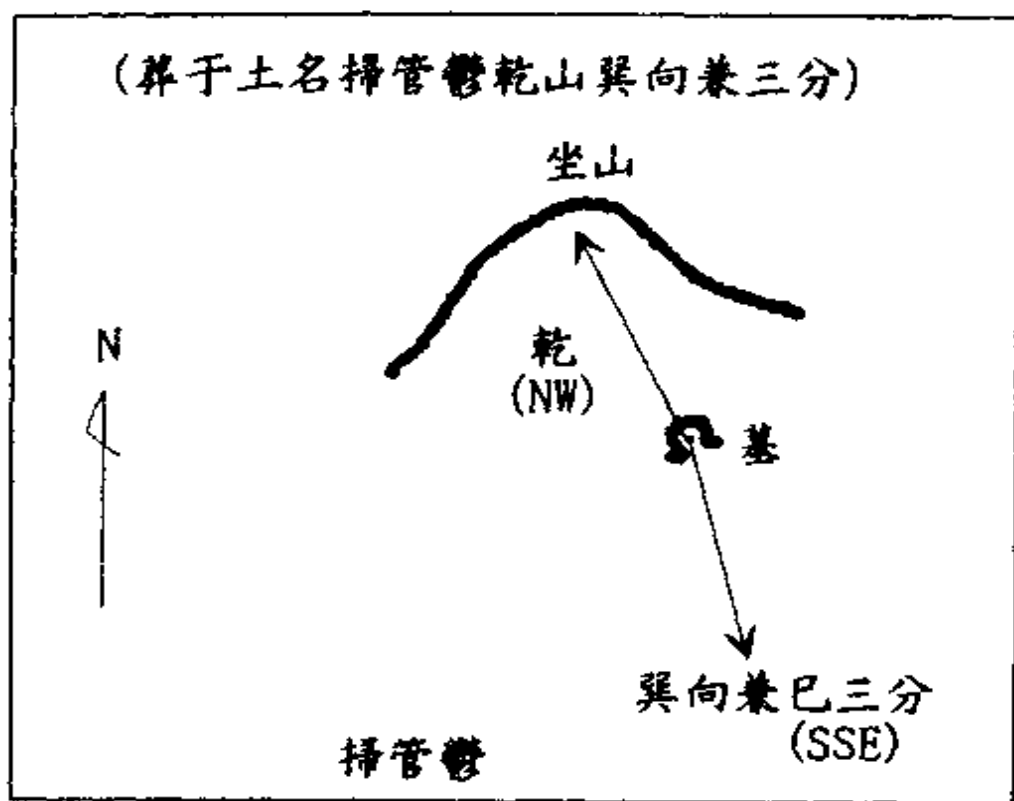
【图 17】莲花地郭氏系谱关系略图

《郭氏族谱》中,提到第二世郭庆忠时,有“葬于土名新安城东门外城子岗甲山庚向之原”的记录。这里所表示的,是郭庆忠墓所在的地名(“新安城东门外城子岗”)、坐山的方位(“甲山”)、坟墓的朝向

(“庚向之原”)。所谓“坐山”,是指位于坟墓背后、被坟墓“肩负”着的那座山。在墓地风水观念中,坐山处于以坟墓为基点的哪一个方位,具有重要的意义。

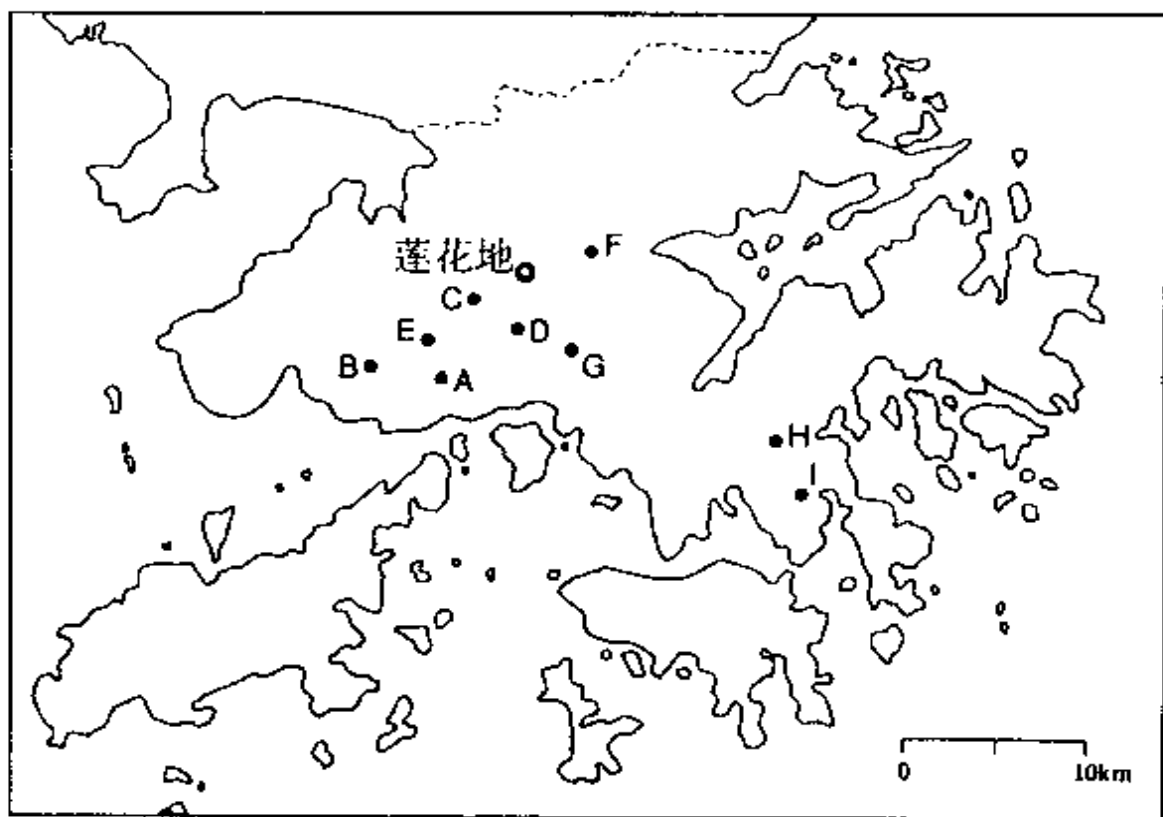
另外,关于第八世郭宗侯,记为“葬于土名扫管郁乾山巽向兼巳三分”,其坟墓的朝向方位是从巽位(东南)向巳位(东南偏南)稍移“三分”,由此可知郭氏族谱对于墓地方位的记述已经达到相当精细的程度。关于第六世郭巨田,则记为“葬于土名圆墩脚龟形巽山乾向之原”,在地名、坐山和坟墓方位之外,还提到了坟墓所在的地形。根据所说“龟形”一词,我们可以想象那里的地形或者坟墓的丘形看上去就象是一只乌龟。【图 18】所示,是根据族谱记载内容再现的第八世郭宗侯墓地的情况。

其次来看一下墓地的分布情况。如前所述,莲花地郭氏的初代即所谓的“开基祖”是第六世郭巨田,但第六世以前的墓地则主



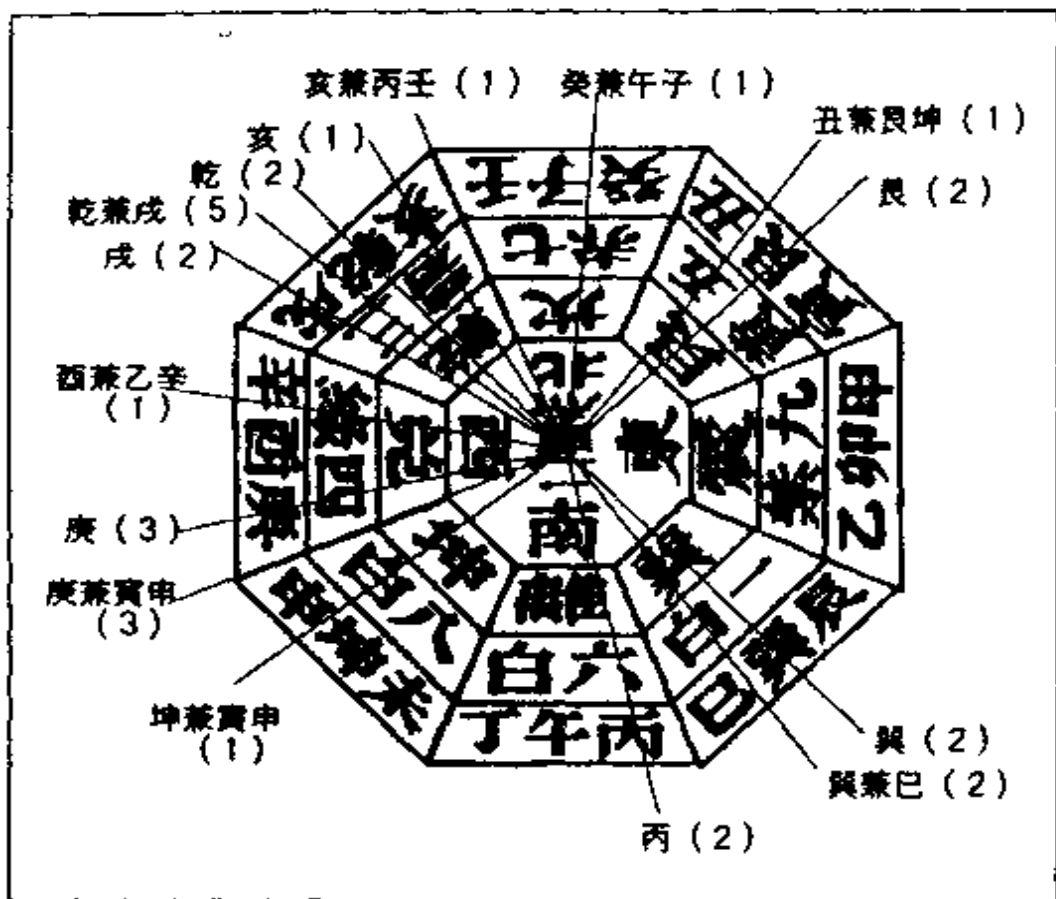
【图 18】族谱中关于墓地风水记载之例(莲花地郭氏八世祖)

要位于新安县城附近,不在今天的香港新界地区范围内。另一方面,第六世以后的墓地所涉及地名共十四处,其中能够确定位置的有九处,全在日前新界境内。具体方位见于【图 19】。根据这些墓地安葬者的世代顺序,以古为先,分别以外文字母标示于图上。正如该图所示,墓地中的旧墓几乎都集中在紧邻村南的山地,而两个新墓则远离了村子,其位置在相距甚远的九龙近郊。后文将要提到,这一现象非常重要,它显示了宗族或宗族内部的分支因拘泥于风水观念而出现的推移。



【图 19】莲花地郭氏墓地的地理分布图

关于坟墓的朝向方位,【图 20】有一整理结果。如图所示,墓向以乾位(西北)为中心的方位最多,占十例;其次为庚位(西南偏西与正西之间),占六例;巽位(东南)占四例,艮位(东北)占三例。位于东、南、西、北四方正位的墓地一例也没有。另外,如概略地看,以正南为中心的南方朝向的墓地也几乎没有。这一点或许与莲



【图 20】莲花地郭氏族谱中的墓地方位

花地郭氏营建墓地的场所主要位于村南山地的北坡斜面不无关系。

下面让我们来讨论一下合葬的问题。郭氏墓地中虽然有死者 135
 单独安葬的独葬墓,但若干名死者合葬于一墓的现象也不少见。我们从莲花地郭氏族谱所载有关内容中挑选出全部合葬实例,制成【表 7】。在明确记载了墓地情况的四十九位祖先(其中 26 人为男性祖先,其余 23 人是他们的妻子)中,合葬者有十二例,超过其中半数的七例为单纯的夫妇同墓合葬。另外,如第七世兄弟合葬墓一例,是兄、弟两人加上弟媳共三人一起合葬。在这一例中,兄郭月林的妻子死后葬于何处族谱中没有记载,很可能是与丈夫共同葬于此墓之中的。因此,如果是这样的话,那这就是一个兄弟夫

【表 7】莲花地郭氏族谱同墓合葬者的组成情况

世代·祖先名	合葬者与墓中主要安葬者之间的关系		
3世·有明夫妻	W		
5世·宗坚夫妻	W		
6世·巨田 + 11世·禧隆	S S S S S		
7世·竹林 + 7世·月林夫妻	B, BW		
8世·归谷之妻 + 11世·禧隆之妻 何氏 + 12世·应举之妻	S S S W, S S S S W		
9世·永焕夫妻	W		
10世·显祥夫妻	W		
10世·逸葵夫妻	W		
11世·禧隆之妻陈氏 + 横洲日祥郭公 之妻陈氏	(没有关系?)		
13世·君柱 + 14世·土妹(夭折?)	S		
14世·建朝夫妻	W		
15世·光大夫妻	W		
参考: 在以上 26 人中, 与男性祖先有关的葬例为:			
夫妇合葬	8 例	兄弟合葬	1 例
夫妇别葬	9 例	父子合葬	1 例
夫妇同否不明	9 例		

W……妻 S……儿子 B……兄弟

妇四人的合葬墓。

关于夫妇到底是合葬还是独葬的问题,在族谱所见的二十六位男性祖先中,夫妇合葬一墓者共八例;同时,夫妇墓地分离肯定不在一处的共九例;夫妇双方的墓地记载不明,因而无法判定是合葬还是独葬的也是九例。因此,夫妇合葬的比例虽然很高,但并不能说就是一个趋势。与此相反,兄弟合葬只有上述七世祖一例,父子合葬也只有第十三世郭君柱与第十四世郭土妹一例,数量都非常少。

其余的合葬实例,有第六世郭巨田与第十一世郭禧隆的合葬

(此为相隔五世的祖先合葬),第八世旁系序郭归谷之妻郑氏、第十一世郭禧隆之妻何氏、第十二世郭应举之妻冯氏三人的合葬(此为相隔数代的妻室合葬),第十一世郭禧隆之妻陈氏与横洲日祥郭公之妻陈氏的合葬。这两位陈氏的合葬,是一个非常特殊的实例。据族谱所述,之所以会出现这样的现象,是因为“横洲日祥郭公”虽然与莲花地郭氏同姓,但互相之间却毫无亲族关系的缘故。

关于这种将互相间完全没有亲族渊源关系的外人合葬于一墓的理由,族谱提供了一些说明和解释。据族谱记载,当初第十一世郭禧隆之妻陈氏安葬于一个叫水浸石的地方,三十年之后坟墓坍塌了。为了节约重修坟墓的费用,人们就把她与毫无关系的横洲郭氏之妻陈氏葬于同一墓中。后来在这个墓里又安葬了莲花地郭氏的第十三世郭君柱之妻陈氏和横洲郭氏的三位夫人,于是就成了一个六位妇女的合葬墓。不过郭君柱的妻子以后又改葬别处了。 137

发生这种变异性合葬现象的原因,仅仅根据族谱的上述说明和解释还很难得出清晰的结论。但是有一点或许是可以进行推测的:在同一个场所出现几个“郭氏之妻陈氏”这样一种相同的姓氏组合,可能给后代子孙在识别时带来了某种混乱,或者因为某一方有意地把遗骨寄葬于对方的墓地上而使双方发生了争论,最后,双方以两者合葬的方式达成了妥协。如果我们确信“为了节约重修坟墓的费用”一说和莲花地郭氏族谱所记载的事实,那或许可以估计莲花地郭氏是出于经济方面的考虑而进行了这种有意为之的寄葬。但另一种可能性同样很大,也就是说,这件事的发生并不是单纯出于经济上的理由,它同时还伴随着风水上的一些原因。因为把祖先的遗骨任意寄葬于别人的墓地,是为“偷窃”好风水而经常被人们使用的一种方法。^[5]

前面提到的关于墓地的种种内容,给人以一种强烈的印象,似



营造在山丘斜坡上的坟墓
(1983年4月摄于香港新界蕉径)

乎在其背后都存在着与风水观念相联系的考虑。墓地方位被细致地加以描述,也说明在坟墓建造或重修时,确实经过了由专家主持的风水验证。族谱中也有好多处提到,在建墓的实际过程中风水师进行了风水选定。比如在记载第十三世郭君柱的墓地时,就有“三株竹蔡锦兼定针”一句,明确记录了选定墓地风水的风水师姓名。这里的“三株竹”估计就是这位风水师出身的村名,虽然具体的场所无法确定。还有一例,在记载第十三世郭君柱之妻陈氏的墓地时,提到了“李荫戴水源定针”。这里的李荫可以肯定是深圳市北郊的一个村子。

接着我们来看转葬与改墓的问题。首先,前面已经提到与他人合葬的第十一世郭禧隆之妻陈氏,她于乾隆二年(1737)葬于水浸石,坐山为乾位,墓向为“巽兼亥”。^[6]其后由于坟墓坍塌,乾隆三十年(1765)时与横洲郭氏之妻陈氏“合葬同墓”,墓向改为“亥山

兼乾”^[7]又经过一百多年,到光绪三年(1877)时再次挖出遗骨,选定十月二十二日亥刻,以“乾山兼亥向”重新安葬于“坐位左边”,也就是中央墓室的左侧。

第十三世郭君柱于光绪六年(1880),经已见于前文的风水师三株竹蔡锦兼勘定,葬入“土名顶庵辰山戌兼巽乾”之墓。但到辛巳年(光绪七年〔1881〕),就将遗骨重新挖出。这也就是说,好不容易才雇请风水师选定的墓地,仅仅过了一年就被放弃了。到六年后的光绪十三年(1887),选定三月十四日壬子日寅刻,以“土名二凸巽山乾兼辰戌”的墓向作了重新安葬。

郭君柱之妻陈氏也历经数次转葬。如前所述,她第一次于光绪三年(1887)被葬于第十一世郭隆禧之妻陈氏和横洲郭氏之妻陈氏的合葬墓中,到三年后的光绪六年(1880),经李荫戴永源的“定针”,转葬入靠近其夫墓地的“土名顶庵巳山亥兼丙”墓中。到了七年后的光绪十三年(1887)时,这座墓又被再次掘开。在这之后,陈氏遗骨的处理情况族谱未作进一步记载,但估计她或是被转于丈夫的“二凸”墓中合葬,或是又选定了别的什么地方重新作了安葬。

关于郭氏十三世祖先以后以何种形式进行转葬和改墓的情况,族谱中亦有记录。第十四世郭建朝于道光二年(1822)葬于“土名大辋峯丁山癸兼午子”之墓,至咸丰七年(1857),该墓曾有一次“重修”(改修)。相当于郭建朝之兄的郭土妹(恐系夭折),一度寄葬于“土名沥屋石头面上泥坟”,但至光绪十三年(1887)三月二十四日寅刻,又与其父郭君柱一起,“迁葬”于“土名二凸巽山乾兼辰戌”墓中。^[8] 139

随后的第十五世也有一系列迁葬记录。郭卓大于同治六年(1867)葬入“土名川龙鹧鸪窝壬山丙正线室宿一度”之墓,光绪十三年(1887)三月十二日酉刻,墓碑改修为“兼子午”。同为十五世

的郭光大,于道光十八年(1838)葬入“土名伯公凹卯山西兼乙辛”之墓,同治辛未年(同治十年[1871])掘出遗骨,于第二年九月十五日申刻,按原“卯山西兼乙辛”方位,重新葬入墓中。

至第十六世郭彩南,据族谱记载,他死于道光二十年(1840),但当初葬于何处则未见记载。死后二十八年,至同治七年(1868),葬入“九龙蕙茅坪蒙山坤兼寅申”之墓。另一位十六世郭德兴,二十多岁去世后,一直到光绪十三年(1887)二月十三日,才葬入“土名扫管麟癸山丑兼蒙坤”之墓。但到“□亥年八月初一”,^[9]遗骨又被掘出。

根据对族谱中提及的转葬、改墓事例,以及可以推测为转葬、改墓事例的统计,总数已多达十一例。由于这个地区是死后土葬→发掘·洗骨→永久性墓葬这样一种“二次葬”样式普遍流行的地区,*因此上述转葬、改墓实例中的一部分,应该首先考虑到是比值得一提的与风水相关的墓地变更现象更具可能性的、与通常的埋葬过程相适应的葬所移动现象。但是,一般情况下,从死后土葬到发掘·

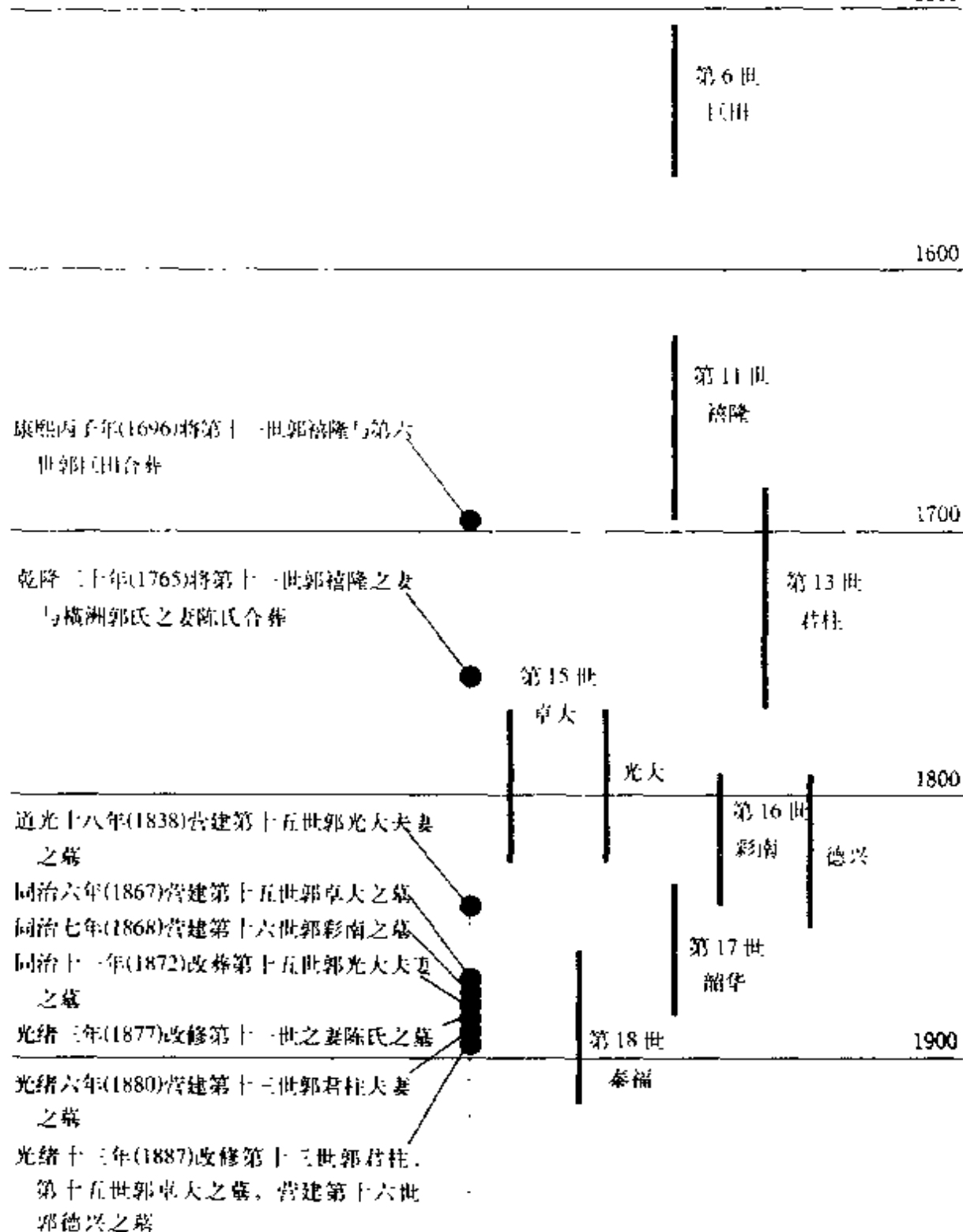
* 盛行于华南地区的“二次葬”习俗,又称为“移骨葬”,是“复葬”的一个类型,在观念上起源于对死亡现象的多义性理解。在具体细节上,福建、广东两省又有若干区别。弗利德曼在研究二次葬现象时发现,在福建厦门地区,棺材下葬以后15年左右,死者家属挖开坟墓,将死者的骨骸取出装入瓦罐和瓦壶中,重新寻找合适的地点埋葬。这往往发生在死者家族遇到某种灾难,因而认为原先的坟墓风水不好的时候。广东地区的二次葬大体与福建相同。至少在新界,“纳骨壶”成为复葬理想性体系的一个阶段。在这个体系中,死者最初的安息地在很多场合是做成一个临时性的坟墓,经过数年以后把骨骸全部取出。从那里把骨骸装入骨壶,最终葬入马蹄形的坟墓中(马蹄形坟墓是福建、广东最具特色的墓形)。最终的墓是根据风水选定和建造的,从准备到完成要经过好几年。这是因为选一块好地须经长时间的探索,埋葬时也要受到礼仪上的很多限制。二次葬的风水理论,在其现实性上特别强烈地显示了社会性身份的分化。地位低下的死者,更确切地说是属于地位低下的家族的死者,绝到不了最后的坟墓(参见弗利德曼《中国的宗族与社会》第五章《风水与祖先崇拜》)。

洗骨的时间,充其量不过数年而已,^[10]因而前引诸例中那些经由较长时间跨度(time span)的墓所移动,显然是与此性质不相一致的特例。另外,即使是在通常的二次埋葬过程中,永久性墓地场所的选定与定位,也必须在极其慎重地考虑风水因素之后才能进行。因此,上述转葬、改墓各例,毫无疑问全都与墓地风水的探求有着密不可分的关系。

那么,我们如何根据以上诸实例来判断莲花地郭氏对于墓地风水活动参与方式的变迁呢?要做到这一点,首先必须将上述实例按时代发展的先后序列作一番整理(参见【图 21】)。之所以如此,是因为族谱的记载虽然是按时代先后顺序而记,看上去似乎是遵循着时间的流程,但实际上祖先墓地的改修往往是由后代反复进行的,因此它们并不真象古代的祖先坟墓那样年代久远。

首先在康熙丙子年(1696),第十一世郭禧隆葬入第六世郭巨田墓中,两人合葬。据族谱的记载,这一年正是郭禧隆去世之年。也就是说,郭禧隆是在死后不久就被合葬于现存的祖墓中。乾隆三十年(1765),第十一世郭禧隆之妻陈氏与横洲郭氏之妻陈氏合葬,不管这是否是有意为之,总之这是与外人的合葬。以上这些十八世纪以前的事例说明,当时莲花地郭氏宗族对墓地风水活动还没有着手进行积极的投资。

与此相反,一进入十九世纪,情况就不同了。以道光十八年(1838)于伯公凹营建郭光大夫妻墓地为开端,同治六年(1867)和次年同治七年分别于川龙及藕茅坪两地营建了郭卓大、郭彩南的墓地。这些墓地中的伯公凹和藕茅坪都位于九龙东郊,与靠近莲花地村南山地的莲花地郭氏早先的墓区相隔相当远(参照【图 19】)。这一事实似乎告诉我们,莲花地郭氏对墓地风水的探求规模已经远远地超出了原先的范围。另外,到同治十年(1871),葬于



【图2】按时代序列所见之莲花地郭氏的墓地风水活动

伯公凹的郭光大夫妻遗骨被掘出,第二年又再次被安葬于同一场所。

到了光绪年间,对于墓地风水的探求进一步活跃起来。光绪三年(1877),族人对第十一世郭禧隆之妻陈氏与横洲郭氏之妻陈氏的合葬墓进行了改修,^[1]第十三世郭君柱之妻陈氏也被一同安葬。其次,光绪六年(1881)第十三世郭君柱以及妻子陈氏之墓被分别营建于顶庵。如前所述,选定这些场所的风水师的姓名,族谱中都有明确的记录。接着,光绪十三年(1888)改修第十三世郭君柱之墓,其子郭土妹被与之合葬。同一年中,掘起了郭君柱之妻陈氏之墓,改修第十五世郭卓大之墓,营建第十六世郭德兴之墓。诸如此类与墓地相关的活动,进行得非常频繁。

当我们把莲花地郭氏与墓地风水有关的活动按时间先后序列作一番整理之后,就可以发现,十八世纪以前郭氏对于墓地风水投资的态度相当消极;与此相反,进入十九世纪,到30年代时,投资规模开始扩大;随后在80年代前后,整个活动达到了顶点。将这一积极参与墓地风水的活动作了实际推动的人物,根据年代来判断,可能就是第十六世郭彩南(1754~1840)和他的儿子郭韶华、郭冠华、郭乐华和郭羨华。

三、实例分析(二)——水流田邓氏族谱中的墓地风水

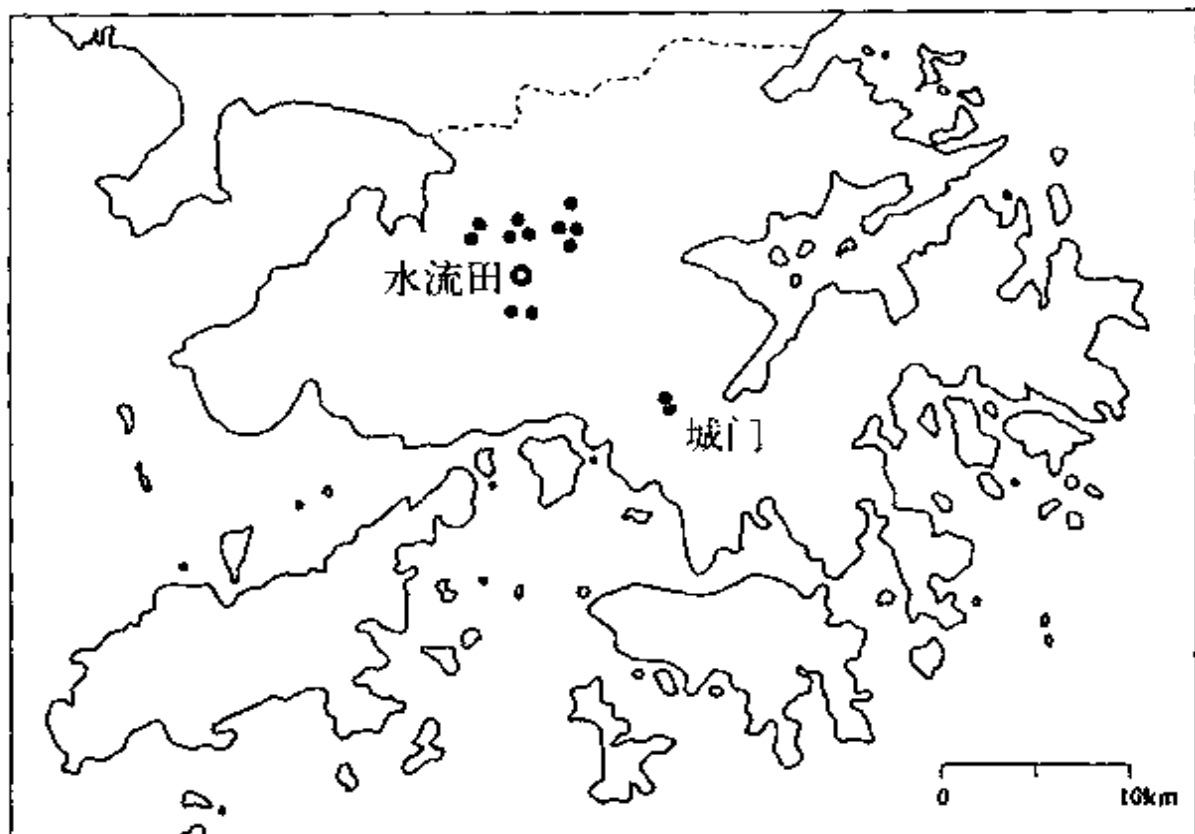
水流田村和莲花地一样,全都位于香港新界中部的八乡地区,两村相距很近,几乎就是紧邻。水流田村由蔡、邓二姓居民组成,全村人口约200人,全都属于客家人。邓姓的人居时间比蔡姓晚一些,目前的人口在70至80人之间。根据族谱〔1〕所记录的水流田邓氏移居历史,本书第二章第二节已有详细论述。概言

143 之,广东始祖邓志斋于南宋年间从福建省迁至广东省东北部(今梅县一带)居住,其后经由龙川、惠州,于清康熙二十七年(1688)移居于新安县横台山(位于今香港新界境内)。随后其中的一个分支移居于城门乡(亦位于今香港新界境内),到光绪十六年(1890),另外的一个分支迁至水流田。由于他们保留的族谱修撰于光绪四年(1878),为居住于城门乡时代所编纂,因此这部族谱是从城门传至水流田邓氏分支的。不过,该族谱后来还经常被补充,一直到现在还是如此(关于族谱的世系略图,参见【图4】)。

在这部水流田邓氏族谱中,关于墓地风水的记载方法与上一节所研究的莲花地郭氏族谱没有区别,都是地名、坐山方位、坟墓朝向以及地形。只不过与莲花地郭氏在记述地形时常常使用所谓“龟形”、“瓜形”之类用语相比,水流田邓氏族谱对于地形的判断更加仔细,还有所谓“猫儿洗面”、“蝉蛾卷斗”等等说法。

如前所述,由于水流田邓氏是经过数次移居以后才定居于该村的,因此对于移居与墓地的关系就特别值得注意。首先,初次从归善(惠州)移居目前香港新界境内横台山,是第十三世邓廷彬时的事;^[12]而其父第十二世邓必耀当初是在归善去世的,后来就被移葬于横台山。关于他们这些客家移居的历史很早以前就有所争论,还有很多传说,说他们在移居时要挖开祖先的坟墓,将遗骨装入“金塔”(骨壶)背负而行云云。这位邓必耀的事例可以说就是符合以上这类客家移居类型(pattern)的。关于邓必耀的妻子王氏,记载上只是说她葬于附近的七星岗,但她究竟是在丈夫去世、与儿子们一起迁居横台山之后才死的,还是和丈夫一样死在归善,后来才迁葬于此的,具体情况现已无法了解。

144 到邓廷彬两代以后的第十五世邓文信时,邓氏从横台山迁至城门居住。邓文信本人的坟墓是不是位于一个叫“丰牛赠”的地



【图 22】水流田邓氏墓地的地理分布

方一时还难以确定,但其妻陈氏、儿子第十六世邓鼎琬及妻谢氏和钟氏、孙第十七世邓国茂及妻陈氏,都一度葬于城门附近(参见【图 22】)。在这之后,到第十八世邓球光时,邓氏已迁居于水流田,但邓球光本人却葬于水流田附近的锦田;另外,他的父母第十七世邓国茂夫妇、祖父母第十六世邓鼎琬夫妇的遗骨,亦移葬于锦田、七星岗等邻近地区。也就是说,水流田邓氏在进行移居的同时,也将前一、二代的祖先遗骨转葬到靠近移居点的地方。关于移葬祖先遗骨的理由,虽然在一般情况下是如前所说的那样,由于子孙迁移新居,为了继续方便地祭祀祖先的遗骨和墓地,最好的办法就是将其搬移到新居地附近;但是基于祭祀方便这一理由即使在一般情况下能够成立,也还应该进一步加上风水观念的判断,才能使移葬得以实际进行。有关这方面的可能性我们要充分地考虑到。比如据族谱记载,第十六世邓鼎琬曾一度安葬于城门乡,后来被认定为

不利,于是就转葬到了七星岗。这里的“不利”显然是就其葬位不具备风水之利这一点而言的。邓鼎琬之孙邓球光之所以迁出城门移居水流田,或许也是考虑到城门对于邓氏来说并非大吉大利之地,而希望迁到一个新的地方去把握繁荣的机会。这一事件与他的祖父之墓被判断为不利因而去寻找新的葬所之间,很难看作是145 是完全出于偶然的巧合。

族谱中还记载,第十六世邓鼎琬的遗骨虽然移到了七星岗,但“现未葬”。这或许是指当时安葬邓鼎琬的永久性坟墓还没有造好,所以只能仍旧放在“金塔”中作暂时性的安置,但也可以认为是在找到一块风水宝地之前的一种所谓“实验性安置”方法。邓鼎琬的遗骨后来是否葬入了永久性墓中虽然无法确定,但据族谱的记载,由于第十七世邓国茂夫妇的遗骨被葬入了经严格风水判断的场所,因而邓鼎琬遗骨的安葬,一定也是根据风水师的判断所建造的永久性坟墓。另外,第十八世邓球光于1932年去世后曾一度葬于第十七世邓国茂夫妻之墓附近,^[13]到1956年时,又在横台山竹坑建造了新墓,随后就进行了移葬。

着手进行这一类转葬、改墓事宜的,估计是水流田的第一代移居者邓球光,是他重建了第十六世和第十七世的墓地,而邓球光本人的墓地则由其子邓元溥(生于1889年)负责。据族谱记载得知,邓球光是所谓的“捐监生”,也就是用钱买了一个与科举有关的预备性功名头衔,他至少是一个经济上的成功者。因此,邓球光向水流田的移居,与其看作是因贫困不堪而对母村城门乡的脱离,还不如看作是城门邓氏中的一个富裕分支,通过购买土地而向条件相对优越的一个理想场所的移居更符合事实。

由此可知,水流田邓氏实例的内容,是宗族分支在进行移居的同时,将该分支一、二代直接祖先的遗骨移葬于新住地。或许可以

这样说,分支因移居而开始走上追求独立利害关系的道路的同时,通过转葬和重组相当于分支起点的祖先墓地,在墓地风水方面也在开始摸索着一条独立发展的道路。

四、实例分析(三)——河上乡、金钱、燕岗 侯氏族谱中的墓地风水

146

在本书第二章第三节中,笔者已提及以新界北部河上乡村、金钱村、燕岗村三村为中心居住的侯氏宗族。即使在新界各本地系宗族中,侯氏也算得上是一个特别古老的宗族,被称为该族始祖的侯五郎于北宋年间从番禺(广州)迁至新安县内定居。在第三章第五节分析的泰坑文氏、龙跃头邓氏等强宗形成的宗族通婚网络中,侯氏是一开始就加入其中的。另外,侯氏现有的人口规模大大超过了前两节所研究的莲花地郭氏和水流田邓氏,河上乡村和金钱村都分别是 500~600 人规模的村落,而其中的居民几乎全是侯姓,燕岗村的侯姓居民也有 100 人左右。因此,整个侯氏宗族的人口在 1000 人以上。

在这样一个大规模的宗族中,族谱也往往为族内各分支分别所有。笔者能用来作参照分析的侯氏族谱(14),虽然被经手人登录为“金钱村侯氏族谱”,但从内容上来看,实际上是居住在河上乡的侯氏分支的一个支派所保存的。该谱编纂年份不明,记载以光绪五年(1879)为下限,历年都有所补充添写(族谱中的世系略图,参见【图 23】)。

根据族谱的记载,移居新安县的侯氏始祖虽然是前面提到的宋代侯五郎,但这位侯五郎其实是包括其他村落(如罗芳、谷丰岭等)的侯姓在内的整个新安县侯氏的共通始祖,河上乡、金钱、燕岗三村侯氏的直接祖先,应该是相当于侯五郎以下第十一世的明初



洪聖廟祭祀日中的河上鄉村
(1995年3月攝于香港新界河上鄉)

祖先侯任佑。在以上三村中具有母村性质的河上乡村内,有一座以这第十一世祖为上限、祭祀第十一世祖以下历代祖先牌位的祠堂。侯任佑共有六个儿子,其中四个儿子一直住在河上乡,一个儿子住在吉田,直到乾隆年间(1735~1795),吉田的这个分支的一部分才迁至靠近河上乡的金钱村和燕岗村。据所载内容来看,这部族谱似乎是留在河上乡的四兄弟中的侯本初系统、特别是始于其中第十六世侯怀溪的那一支所拥有的。

在这部族谱中也散见着许多与墓地风水有关的意味深长的事例。首先,可以估计为和改修远祖墓地及宗族统合运动相关的事例,是关于第一世侯五郎之墓的记载。据谱载,第一世的遗骨葬于上水泷第十一世“任佑公”(侯任佑)墓的右侧,故被称之为“隣佑”。取此名的理由,据说是因为侯五郎原来一度葬于上水松园,后来子孙改修侯任佑墓时,误将侯五郎的遗骨陪葬于侯任佑的右侧了,因而就把侯五郎墓改称为“隣佑”。

当然,族谱的这种说明反映了历史事实的可能性并不是没有一点,但因错而陪葬的说法以及关于改名的解释,却显而易见是一种极不自然的说明。较为合理的,是应将这一现象看作为后代子孙对远祖系谱关系的探索,以及与此相关的追寻祖墓的结果。也就是说,河上乡、金钱、燕岗三村的侯氏从直接始祖第十一世侯任佑追溯至新安始祖侯五郎的十个世代的系谱,很可能是为了确认与谷丰岭(今孔岭)等其他侯氏宗族之间的血缘关系,同时为整个侯氏宗族的交往年代提供古代实证而进行的一种虚拟(fiction)。

149 为了与谷丰岭等地的同姓确立宗族间的联合,就有必要对出自共同祖先的系谱关系取得共识;为了使这样一种系谱关系有实体化的表现,也就有必要“寻找”到共同始祖的墓地。^[14]而且至少对河上乡侯氏来说,他们希望从长眠于本支直接祖先侯任佑墓地

附近的古代遗骨中找到始祖的墓地。与此相反,族谱上对处于第一世侯五郎与第十一世侯任佑之间若干代祖先的记载,则几乎都是所谓“失记”或“失祭”,显然是因为墓地位置不明,祭祀无法继续维持下去的缘故。其实,关于这些远祖,更大的可能性是并没有努力地去寻找埋葬着他们的墓地。

但是可以想见,通过这种方式“被寻找到的”共同始祖侯五郎之墓,却未必也能获得其他侯氏的认同。比如族谱在介绍侯五郎之墓由来经过后,接着又提到:“迪吉房未能同时与祭。”这里所谓的“迪吉房”,估计是指由第十世侯迪吉的子孙构成的谷丰岭侯氏。因此,围绕着共同始祖侯五郎的墓地位置问题,河上乡侯氏与谷丰岭侯氏之间就存在着某些不一致的意见。

其次,当我们注意侯氏宗族自侯任佑之后各世代祖先的墓地时,就可发现一个明显例证,即很多祖先被集中地安葬于同一块墓地之中。例如,第十一世侯任佑之妻邓氏被安葬于“金钱村象地”,以此为开端,侯任佑之子第十二世侯本初葬于同一块象地的“左穴”,其弟侯本禄葬于象地的“右穴”,第十五世侯澄溪夫妻亦葬于象地的“左穴”。第十六世侯怀溪之妻、第十七世侯恒乐之妻,则共同葬于“金钱象脯”,该地或为象地的一部分,或为其毗邻之地。另一方面,侯本初之子第十三世侯珙被安葬于“鲑地左穴”,^[15]在这之后分别安葬的是,第十六世侯怀溪葬于同一鲑地的“正穴”,第十六世侯协卿葬于“右穴”,第十六世侯友湖、侯慕溪葬于“左下角”,第十七世侯恒乐葬于“左角仞下”,第十七世侯惟乔葬于“隔仞”,^[16]第十八世侯喜教夫妻葬于“左角仞下”等。另外,第十九世侯帝厚夫妻也曾一度葬于鲑地的“右下角”,第二十世侯彦彩的两个妻子亦曾“寄葬”于“右下角”,第二十一世侯岳举夫妻同样曾 150
安葬于鲑地“左下角”的“大路上之穴”。总而言之,至少从第十一

世到第十八世的侯氏墓地几乎都集中在象地和鲞地二处,在时代上几乎是整整一个明代,侯氏宗族存在着可被称为共同墓地的场所是没有疑问的。

这几块墓地所安葬的虽然都是明代的祖先,但后来都进行过改修。例如象脯之墓在乾隆五十三年(1788)时,曾按“庚山甲向”的方位做过一次“重修”。另据记载,在一个叫曾希文的风水师的主持下,为鲞地设定了“乾山巽向”的方位,并明确规定“后人不宜改葬易墓”,即禁止后世子孙改变此墓既定方位。鲞地具体的改修时间族谱没有明文记载,但估计不会象改修象脯之墓那样间隔了如此长的时间。

十八世纪后半叶是河上乡建设祠堂的时期,^[17]甚至可以说,河上乡、金钱、燕岗三村侯氏宗族的基础就是在这—时期获得巩固的。十八世纪又是香港新界宗族开展统合活动最为高涨的时期,除侯氏以外,锦田、厦村的邓氏及上水的廖氏等大规模宗族组织,都在这一时期相当活跃地开展了祠堂建设、族谱编纂等活动。对象脯、鲞地之类明代祖先的墓地进行改修,以及策划对早先始祖墓地的勘定等,也许都应该看做是以强化这一宗族统合为目的的一个过程中的一环。

当然,在这之前,居于河上乡的侯氏宗族,或者居于锦田的邓氏宗族,如前所述,已经长期存在着同族聚居的状态;但通过对族谱、祠堂和祖墓的整顿,形成作为祖先祭祀和财产共有的强有力主体的集团型宗族样式(style),至少在香港新界地区还是十八世纪以后才出现的事。改修河上乡侯氏宗族祖先墓地的尝试,和祠堂的建设(或改修)一起,是希望形象化地体现始于第十一世侯任佑的侯氏子孙一体性的有计划的行动。

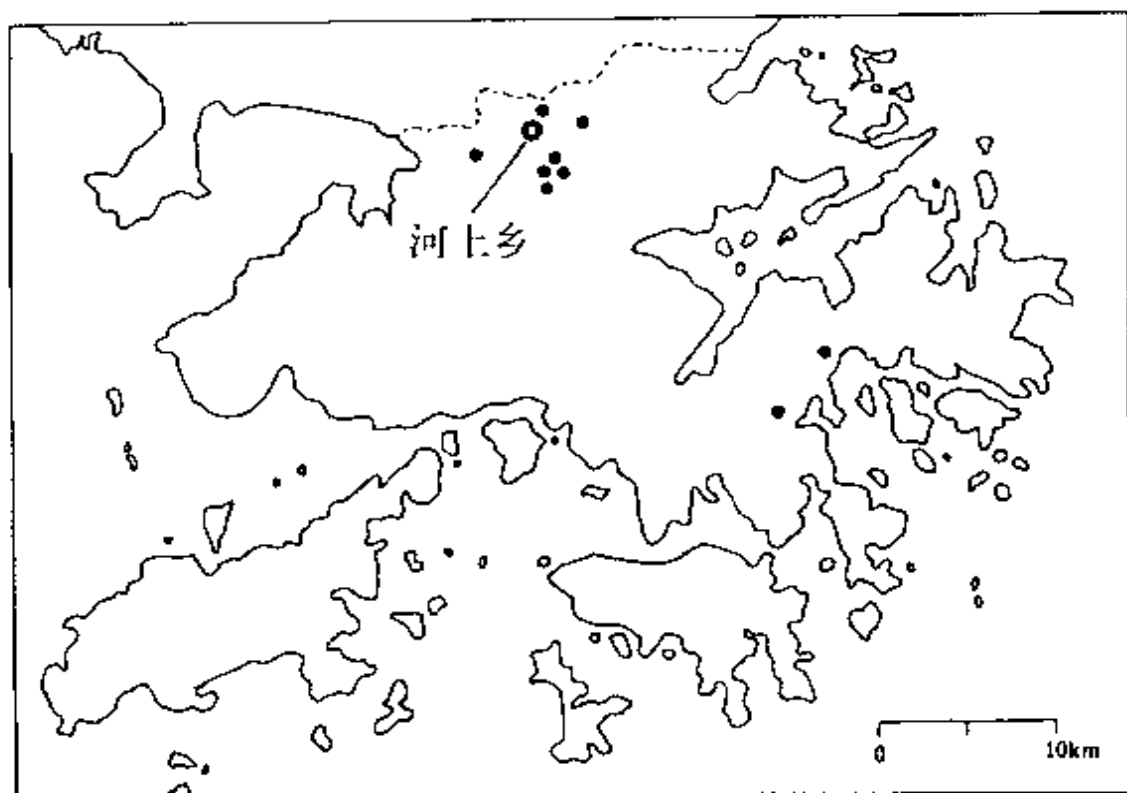
151 然而—进入十九世纪,宗族内部围绕墓地的活动,与前期相比

在性质上就发生了明显的变化。首先,第十九世侯帝厚夫妻被一度安葬于鳌地“右角下”之后,嘉庆丙子年(嘉庆二十一年(1816)),族人遵从一位来自江右(江西、湖南一带的古称)的风水师锺苑声的指示,^[18]将他们改葬于“铁坑侧两虎穴午山子向”。同样,第二十世侯彦彩也在安葬于虎地之后,族人根据锺苑声的意见将他们移入侯帝厚夫妻之墓,一起合葬。侯帝厚等人的这个新墓,据说关系到全族今后的财富与子孙的命运,是影响子孙繁荣的墓地,因此族谱上有“子孙断不可改向易墓”的规定,严禁后人对墓向作任何改动。

随后到第二十二世侯仪昌时,早先他的安葬地曾位于大埔海对岸西贡半岛上的浪迳,后来则被移至西贡近郊的北港大涌口安葬,这件事也与来自江右的风水师黄某有关。另外,侯仪昌之妻的墓地亦根据风水师冯氛光的看法建于松园莆,由于该墓入葬后会全族的“人”、“财”大增,因此族谱规定今后绝不许将墓随意改动。侯仪昌的两个墓无论是最早的一个,还是后来转葬的一个,都位于远离河上乡的西贡半岛上。这一情况说明,对风水宝地的探寻范围已经扩大到了相距母村甚远的地方(参见【图 24】)。

综上所述,进入十九世纪以后,侯氏宗族中的某些特定分支,尤其是以侯本初系统的第十八世侯喜教、第十九世侯帝厚为起点的那一支,就展开了旨在追求独立利益的墓地风水探寻活动。而与此相反,我们发现十八世纪对墓地的整顿,则是希望能够形象化地体现整个宗族一体化性质而采取的一种尝试性行动。即使不作这样的假设,也完全能够确定,它们至少是在以侯本初为起点的整个分支的统合性框架内发生的行动。

通过对河上乡、金钱、燕岗侯氏族谱的上述分析,就可以清晰地揭示宗族对于墓地风水的参与从以实现宗族全体的统合为目



【图 24】河上乡、金钱、燕岗侯氏墓地的地理分布

标,转向以追求分支独立的利害关系为目标,这样一种时代性的、微妙地发生了的推移过程。

五、实例分析(四)——粉岭彭氏族谱中的墓地风水

本章将分析的第四部族谱,是新界北部的粉岭彭氏族谱。已如本书第二章所述,粉岭彭氏即使在本地系的香港新界中也可算作一个古老的大规模强宗,据《宝安县粉岭彭氏族谱》(2)记载,彭氏始祖为宋代末年的彭桂,他率族由广东省东部的揭阳迁至新安县内(今香港新界境内)的龙山(今龙跃头)定居。但后来来自东莞的邓姓也住到了龙山,并对彭氏形成了压迫的态势,于是彭氏子孙就决心移居楼村。在明代万历年间(1573~1619),彭氏子孙又进一步从楼村迁出,在别的地方营建村落居住下来,这个村落就是今天的粉岭。

目前粉岭的人口为 2400 人左右,其中差不多都是彭姓,彭氏

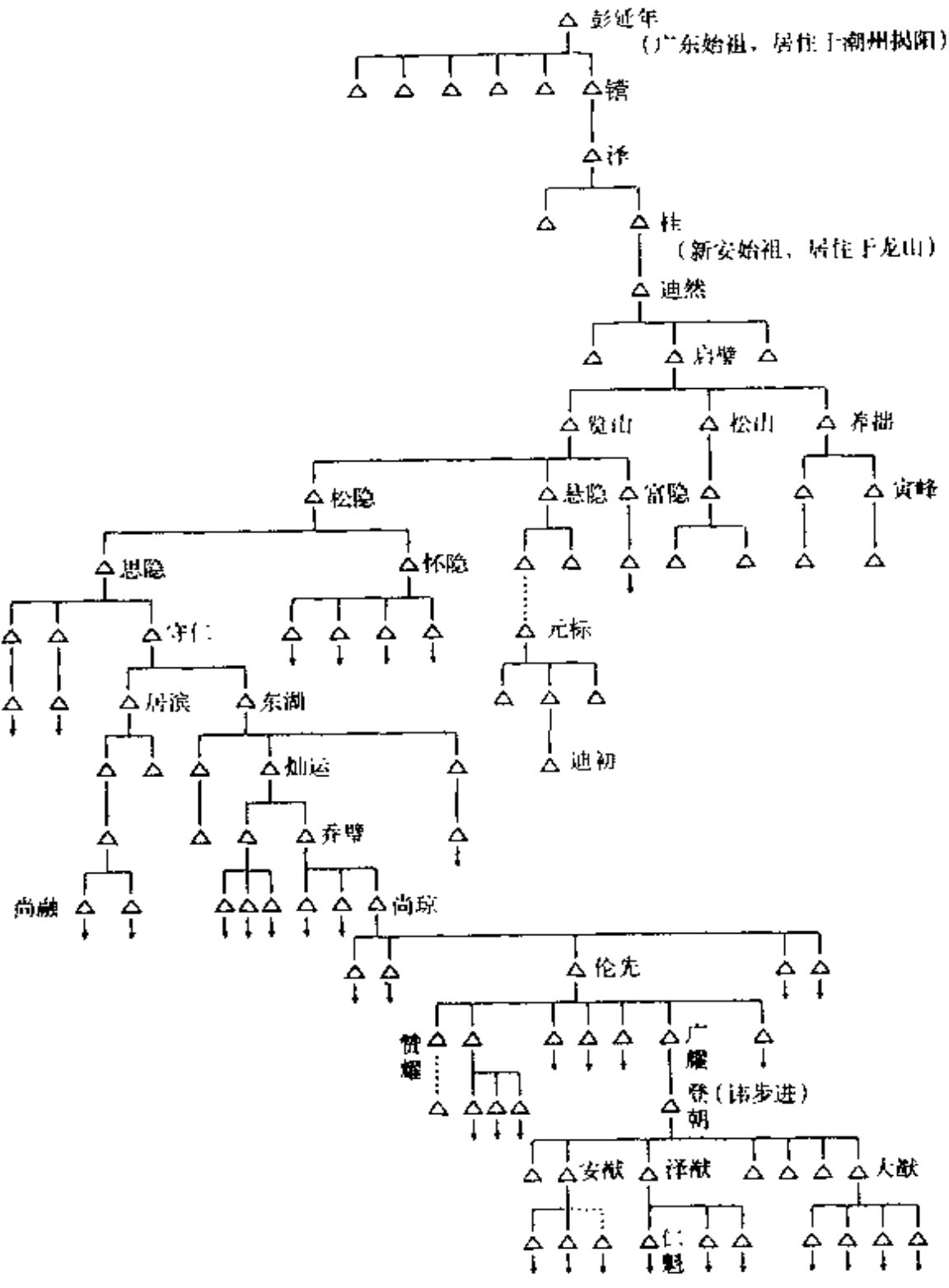
虽然是新界特别是新界北部地区的强宗之一,但在它的附近地区还存在许多别的强大的宗族,如前面提到的龙跃头邓氏、上水廖氏和泰坑文氏等等。另外,粉岭彭氏作为一个完整的宗族开始兴旺的年代是在十八世纪后半叶,与其他强宗相比尚属较为后起的宗族。笔者认为,这一事实与本书第三章第五节分析泰坑文氏通婚对象时曾提到的,在邓、廖、侯等本地系强宗成为文氏通婚对象很久以后,彭姓才加入通婚行列这一点之间,是有关系的。彭氏宗族内部的主要分支是第四世彭览山系统,尤其是其中第十一世彭尚琼的子孙(有关彭氏系谱的示意略图,参见【图 25】)。我们分析的这部族谱也由该分支拥有和保存。

这部族谱中也有很丰富的有关墓地风水的记载,而且它还有一个特征,就是不仅记载了墓地的风水,还同时记载了祠堂的风水。关于村落的风水位置,族谱在记述第一世彭桂的事迹时附带提到,明万历年间建村时共造了四十二间民房,其方位是“坐辰向戌兼乙辛”。而关于祠堂的方位,据记载,最初时与民房方位相同,都是“坐辰向戌兼乙辛”,但后来在第十四世彭步进于清道光丙子年(道光二十六年(1846))重建祠堂时,就根据所雇风水师的意见,将方位改成了“辰山戌旁线之向”。

另外,虽然族谱上没有记载,但在民间则流传着与粉岭的村落风水有关的传说,那就是关于村落最前沿的一堵墙壁和一个池塘的故事。据说在建村之初,据风水师的看法,村落的正而,也就是面对北邻上水村的方向绝不能建造房屋。但后来由于民居越造越乱,村落规模不得已而向前方扩展,因此就在村落的最前沿建了一堵墙,挖了一个“风水池”,墙上画了三个很大的圆圈,其目的是希望能防范风水上的不利因素。^[19]

下面,我们回到墓地风水的事例上,来观察彭氏祖墓的改葬情

世代
 - 3
 - 2
 - 1
 1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16



【图 25】粉岭彭氏的系谱略图

况。族谱记载彭氏祖墓改葬共以下七例。其一为第三世彭启璧夫妇,墓地原位于横岗“地形黄龙出洞坐巽向乾”之地,乾隆三十八年(1773)该墓“重修”。其二为第四世彭览山,墓地原位于“榄树下”,乾隆十九年(1754)该墓“重修”。其三为第六世彭思隐夫妇,墓地原位于粉岭□松,^[20]地形虽然被称为“喝翡翠下潭”,但当第十四世彭登朝等人设立了用于墓地祭祀的永久性财源的“尝产”,即冠以祖先名义的宗族共有财产后,民国十二年(1923)该墓“重修”。其四为第十一世彭尚琼,咸丰戊午年(咸丰八年[1858])在第十四世彭登朝的主持下,雇请陆丰县风水师宗士庆改修该墓。^[21]其五为第十三世彭广耀,同治八年(1869)在第十五世彭泽猷的倡导下,“延师卜地”,请风水师占看地相,改修该墓。其六为第十三世彭赞耀,原葬于同治九年(1870),后以“因此穴未吉”,即该墓地风水不好为由,于同治十一年(1872)“复迁”。其七为第十六世彭仁魁,其人于民国十九年(1930)去世以后,在古洞建墓安葬,后来被葬于此墓后土神的后方。此时由风水师庄品楷主持“点穴定针”。

我们可以将以上这些改葬行为发生的时期分为两个时期。第三世彭启璧、第四世彭览山之墓的改修,都发生是在清代乾隆中期(1773、1754),此为第一个时期。彭启璧和彭览山是能被称为目前宗族共同祖先的人,而从世代上来说,真正着手将这些改修事业付诸实践的,也许应以第十一世前后为中心。如前所述,这一时期(十八世纪中叶)是今天新界的各大规模宗族竞相进行宗族统合活动的时期,粉岭彭氏虽然较迟,但也正是在这一时期开始进入统合过程的。对处于宗族世系最深处的一些祖先坟墓进行改修,或许就属于为强化这种宗族统合而作的一种初始性尝试。第二个时期,是对第十一世彭尚琼、第十三世彭广耀、彭赞耀等人进行改葬的十九世纪中期。把改葬当作中心事业的,是第十四世彭登朝和

第十五世彭泽猷等人。以上这些墓中安葬的祖先,就是彭登朝等人所属的那一个宗族分支的祖先,因此这一时期所进行的改葬,实际上就可以看作是以追求分支独立利益为目标而采取的一个行动。也就是说,与前引河上乡、金钱、燕岗侯氏实例所反映的问题一样,在十八世纪的宗族统合时期,宗族是在探索如何保全或改善宗族共同祖先的墓地风水;与此相反,进入十九世纪以后,宗族内
156 部的主要分支在墓地风水上也开始表现出追求其独立利益的倾向。

另据族谱记载,由于第十四世彭登朝和第十五世彭泽猷分别拥有所谓“例赠儒林郎”、“例赠明经进士”的头衔,因此可以发现他们凭借财力捐买了功名的事实。关于这一时期在地域社会内粉岭彭氏宗族地位提高的情况,从他们成为以上水石湖墟报德祠为中心的新界北部地区强宗联合体“新约”的一个成员中也可以有所了解(Faure, 1986:95)。可能在差不多同一个时期,他们还与泰坑文氏一起参与创办了南方的大埔新墟市场,正如字面上所显示的那样,粉岭彭氏成了粉岭地区的一个新兴势力。在彭氏宗族内部发挥了领导作用的,想必就是上述彭登朝、彭泽猷等人,科大卫的著作中也对这两位宗族领袖的个人经历有所描写。^[22]在这之后,彭登朝子孙所组成的那一分支,可能在粉岭彭氏宗族中独占了经济和政治资源(Faure, 1986:210 n.28)。

这里有一点应该引起人们的注意,那些被认为是在经济上、政治上统辖全族的人物,也同时积极地参与了有关墓地风水的各种活动(Faure, 1986:211 n.33)。这些人物在改修宗族祠堂和确立祖先名义下的共有财产等方面,对整个宗族组织的整顿尽了极大的努力。族谱中对彭登朝作出的业绩是这样记述的:“修祠宇,建祖墓,……权持各祖尝业。”另外,前面提到那位在道光丙子年(道光二十六年[1846])雇请风水师再建祠堂的人,也就是这位彭登朝

(字步进)。在设立祖先名义下的共有财产方面,彭登朝把第六世彭思隐的尝业(用以支付祖先祭祀费用的共有财产)增至近一百石。他的儿子彭泽猷又继承父亲的遗志,把彭思隐的尝业进一步增至一百多石。以此为开端,彭泽猷还亲自访问了本族始祖之一彭桂在广东省东部揭阳县内的原住村,并把大始祖彭延年的牌位带回粉岭,供奉于粉岭彭氏的祠堂之中。

六、结 语

157

以上,我们以香港新界四部族谱的记载为资料,分析了其中所涉及的墓地风水问题。通过这些分析可以明确地看到存在一个倾向,那就是宗族对于墓地风水的积极参与、投资,与宗族的兴盛期之间具有密切的联系。

首先,它表现为宗族在实现强化联合的运动中对于墓地风水的积极参与。其具体形式,是寻找和改修宗族共同始祖之墓,并进一步改修和移转宗族最远祖先的墓地。在建设大型祠堂、编纂联合族谱等一系列事业中,这类活动构成了其中的一个环节。对于香港新界的本地系大规模宗族来说,这类活动主要集中在十八世纪。

经过随后的一、二个世代,宗族内部的强大分支为了追求某种独立利益,开始明显地加大在墓地风水方面的投资力度。他们或把本分支独立的共同祖先之墓迁葬于风水特别理想的地方,或根据风水师的意见对坟墓进行改修,与此相关连,对于风水的参与程度较前迅速升级(*escalate*)。在这样一种对墓地风水的积极参与中发挥核心作用的,是本宗族最富裕分支中的某些成员。这些新兴的富翁为了维持和扩大本族和本分支人丁兴旺、经济繁荣以及在社会上的名誉,就将大量的资金投入墓地风水活动中。

确实,在很多情况下,风水往往被知识分子当作一种“迷信”而加以排斥。例如弗利德曼就引用刘夫人(Liu Hui - chen Wang)和坎伯(Sidney Gamble)提供的资料说明,在宗族内部的规约中常常能够看到对风水所持之否定性态度。然而,正如弗利德曼自己所称述的那样,这些资料都属于中国东南部以外的地区,而关于中国东南部,“也许风水现象过于一般化,以致世系群并不居于能够对其成员追求风水的努力加以限制的地位”(Freedman, 1966: 132 ~ 133)。^{*}中国东南部知识分子对于风水的一般态度,格罗特(J. J. M. De Groot)书中有一段话或许能够作为一种正确的描写。他说:“属于有教养阶层的人们,对这类技艺的古典意义进行若干研究,并理解这种对中国民众之独特哲学具有指导性意义的原理。仅仅是根据这一理由,他们才认为自己也是风水上的名人。”(De Groot, 1986: 6)

至少在香港新界,可以被看作为宗族档案的族谱在记载墓地风水时是堂而皇之,不见有任何踌躇迟疑的;在代表宗族编纂族谱的宗族领袖们中间,把对风水的热衷视为歪门斜道的观念,也不存

* 弗利德曼主要不是从“迷信”的角度,而是从“由于风水会导致父系亲族间发生激烈的冲突,因此很多世系群都希望能限制它的效力”这一功能主义角度出发,引用了刘夫人的研究结论。刘夫人在对世系群规则进行的研究中,分析了涉及风水问题的三十个世系群的规则。其中七个表示肯定,二十个态度暧昧,十二个持否定态度。在十二个世系群的规则中,六个提出风水理论是迷信的观点,另外六个虽然对寻找理想的墓地表示赞同,但否定幸与不幸是由风水造成的这种信仰。北京附近也有类似例子可以说明这一现象。但刘夫人提供的上述资料不包括东南部中国地区。弗利德曼强调指出:“刘夫人所用族谱样本总数共一百五十一一种 其中没有福建的,广东的只有两种。引用了风水规则的三十个样本中,也不包括广东的。”因此,材料上的缺陷是显而易见的,分析上也不够严谨,如“以上三十九项规则怎样与三十个世系群相对应,原因不明”。但他同时又指出:“即使如此,如果在福建和广东的族谱中没有对风水的危险性提出警告,那倒是令人吃惊的。”(以上内容均见于弗利德曼《中国的宗族与社会》第五章《风水与祖先崇拜》)

在一丝一毫的迹象。相反,在新界地区,我们发现对祖先墓地风水的参与,甚至被纳入宗族应该积极进行的各项事业中一个重要方面。但是,风水的这些侧面只有在完全以族谱这一媒体来进行观察的情况下,才能被我们显著地发现。换言之,在风水观念中,即使存在为地域精英阶层(elite)所接受并积极参与的部分,那些也并不就等于风水的全部内容。毫无疑问,风水观念中包含着非常多样化的侧面。通过族谱这一媒体表现出来的,显然主要是其中有关墓地风水的那一部分;并且在墓地风水中,也只是能被地域精英阶层所接受的一些内容而已。很显然,风水观念中还包含了房屋风水和村落风水等等内容,它们在祖先祭祀以外的领域中发挥了重要作用,这一点同样不能被忽视。另外,在关于风水的信仰和知识中,如果存在着①主要由宗族领袖和知识分子参与的那一部分内容的话,就一定同时存在着②,即以一般的老年妇女和农民为载体的部分内容。我们也许可以认为族谱代表着社会中父系团体的男性原理,和宗族领袖—地域精英阶层的利益,也可以说族谱相当于宗族这一父系亲族集团的“宪章”。*因此,族谱将风水所含有的侧面①加以充分地显现,在某种意义上是理所当然的。

159

代表了风水所具有的另一部分内容,即上述侧面②的,是关于风水的一些民间传说。在这些传说中,常常包含着对人们过分参与和过度信任风水的行为进行规劝的内容。例如在弗利德曼收集的香港新界风水传说中,就有一个关于养鸭人的故事。据这个故事说,有一个贫穷的养鸭人,在一次偶然的的机会里偷看到了风水师

* 据译者所知,将族谱称作为宗族的“宪章”(charters),最早见之于弗利德曼 1958 年所著《东南部中国的宗族组织》一书第一章《福建、广东地区的村落与世系群》。原文是:“族谱对世系群的发展和结构具有影响,并成为世系群的宪章”(Genealogies on the development and structure of the lineages for which they constituted the charters.)

的实际操作,因而了解到一块风水宝地的具体方位,于是他立下遗嘱,要儿子将来把他葬于该处。儿子遵循遗嘱埋葬父亲之后,果然科举及第,全家顿时扬眉吐气。不久,由于儿子专横跋扈,愤怒的神灵装扮成风水师的模样下凡人间,向养鸭人的儿子提了有关风水方面的一些建议。然而遵此建议而行的结果,是将其父所葬墓地的风水破坏殆尽,他本人的好运气也因此彻底完结(Freedman, 1966:127~128)。

在希望利用祖先(或者长辈)墓地风水的好作用来确保子孙的好运气这一点上,这个故事与族谱中所记载的对墓地风水的追求,在动机上几乎是一致的。但是在这个故事中,养鸭人当初对风水宝地的了解是靠“偶然”或“偷看”才达到的,而且后来由于愤怒的神灵的介入使风水遭到了破坏,在这一点上,则是指出了风水的难以驾驭和依赖于这种风水的愚蠢。另外,作为神灵化身的风水师欺骗养鸭人的儿子从而破坏了风水这一细节,所说的也可以解释为是一种对风水师不信任的情绪。”

还有一个与锦田邓氏宗族有关的风水传说,这是笔者在香港新界的八乡地区亲自听到的。在拙著《中国人的村落与宗族》第二章中已大致地介绍了这一传说(濂川,1991:41),其大意是说,当邻近八乡的那个大宗族——锦田邓氏宗族势力达到鼎盛的时候,有一个客家男子向他们提出了一个建议,说应该在锦田围郭村落的四周挖一道深达二十米的壕沟,并说如果这样做的话,邓氏宗族的前途就会越来越繁荣昌盛。然而,邓氏按这一建议开壕掘沟的结

* 弗利德曼叙述了养鸭人与风水师故事以后得出的结论是:“风水是一种技术,人们可以根据自己的需要来使用。在短时间内坏人也可以根据风水获得利益,当然,到最后,天理会以恰当的形式干预‘地理’的超道德作用。”又说:“研究者进一步指出,风水上的成功与积极性的道德价值有更紧密的联系,正确的行为是风水预言实现不可缺少的条件。”

果,是彻底切断了地下的“龙根”,从此以后锦田邓氏宗族的命运就一蹶不振。这一传说所说的当然是村落风水而不是墓地风水,但仍然是劝戒人们不要过分地信任风水师;同时,它也含有对富裕宗族在金钱的支配下追求风水、贪得无厌地去追求财富和繁荣这类行为的嘲笑。以上这些传说或许也可以说是对地域精英式的风水欲求的一种揶揄戏弄

由此可知,即使在同·一个村落社会中或同一个宗族中,由于参与者拥有各不相同的社会和知识背景,风水也就会具有各种不同的侧面。但是,至少在对族谱这一媒体所作的分析中,清晰地表现了清代新界地区风水观念之社会存在样态的一个方面,这显然是事实。也就是说,风水观念承担者的一个核心,就是由各宗族的领袖们所构成的地域精英阶层,是他们在宗族统合的强化和分支利益关系的明确化这样一种环境下将风水观念付诸实践的,而且只有他们才是有学问的风水师们最重要的客户(client)。另一方面,由于这一阶层对于风水的积极参与,就形成了一个强有力的据点;以此为基础,风水知识的一部分,就以无知识的一般民众为另一条通道(channel),渗透到范围广泛的民间知识和信仰之中。^[23]

清朝崩溃以后,支撑着王朝国家精英阶层的公共性的结构框架消失了,与此相适应,地域精英和知识阶层无疑也处于剧烈的动荡之中。在香港新界的宗族中,具有近代化知识、能与英国人的行政系统和世界规模的经济、政治潮流相适应的人物,取代原先那些精通中国古代典籍的读书人类型的领袖,在新的形势下发挥了领导作用。但是尽管出现了这些变化,宗族领袖们对于祖先墓地和祠堂的热衷与关心却基本上没有发生什么改变,并一直延续至今。¹⁶¹ 在新界各地,经过改修面貌一新的祠堂和祖墓随处可见,就说明了这一点。当然,在追求墓地风水方面,也可以看到一种历史性的变

化,即这种追求已经脱离了宗族和分支的范围,而表现为更加的分散化和个人主义化。

最后,在中国大陆本土,地方干部原则上都是风水观念的排斥者。因此,这一事实是否进一步促进了风水观念进入非精英阶层和非知识阶层的通道,或者是否被另外保留在不具政治色彩的知识阶层之中,这类问题或许要等待在大陆进行更加深入和细致的调查研究之后才能够作出回答。

本章是通过族谱这一媒体,来试图说明清代中国东南部地区的宗族参与墓地风水的实际状态。在对这一时期的中国东南部传统社会的理解方面,风水观念是一根不可缺少的支柱,尤其是与墓地风水相关联的种种习惯行为,其性质相当于一面能透视出宗族组织发展、变化的镜子。当然,作为资料来说,仅仅分析族谱是不够充分的,还需要在收集田野观察资料的基础上,与族谱进行比较研究。这也是笔者希望在今后着手的一个课题。

第五章 风水与继嗣

165

一、引言

本章将接着上一章的话题,继续讨论宗族与风水的关系。自明、清以来,在包括香港新界在内的中国东南部地区,宗族这一拥有强烈的团体性色彩的父系亲族集团获得了显著的发展;由于这些宗族在其形成、发展过程中一般都对祖先墓地风水和祠堂风水表示出极大的关心,因而在其族谱中也就大量收录了与此有关的资料。笔者在前一章中通过对这些资料的分析,在某种程度上刻画了明、清两代宗族形成、发展与变化的过程。

本书第三章曾经对以锦田邓氏宗族为代表的本地系邓氏的宗族联合形成过程作过详细的分析,本章关注的焦点将再次集中到这一宗族身上。笔者将把锦田邓氏族谱《师俭堂家谱》^{〔1〕}作为主要资料,并通过对这一资料的研究,来考察该族的形成与对风水的参与这两者之间的关系。另外,宗族在其形成、发展过程中所进行的对于墓地、祠堂祖先祭祀的整顿和健全,为什么要特别地与风水发生关系,关于这个问题,本章也希望能够提出某种解释。

但是为了达到这一目的,还必须同时回答以下两点。第一,如何说明居民自身与墓地、祠堂的风水以及奉祀于其中的祖先之间

的关系？第二，怎样解释墓地风水对后世子孙施加影响的方式？尤其是作为支撑当地居民所进行的祖先祭祀及其系谱知识的前提，在他们的生活中应该存在着一个民俗性的继嗣模式，对于这一民俗性继嗣模式与风水的作用模式之间的关系问题，我们也必须加以考察。

上一章中，笔者从现象层面阐明了一点，即伴随着宗族的形成、发展而出现的内部分支化过程，可以由对墓地风水投资的精细化(elaboration)倾向反映出来，或者至少与这种投资的精细化程度相对应。而本章所要讨论的，则是宗族的形成、发展与风水习惯的兴盛这两者之间的内在联系，换言之，是把主要的注意力集中在探索两者之间属于意义层面的联系上。在下面的第二节中，我们先以锦田邓氏宗族的族谱和其他有关调查资料为根据，看一下在祖先与风水的关系问题上，当地居民自己所作出的解释。

二、锦田邓氏宗族中的祖先与风水

锦田邓氏宗族是香港新界地区具有代表性的大规模宗族之一，居住在新界西部元朗近郊由十一个村庄形成的村落群中。关于该族的简要历史，本书第一章和第三章已经有所涉及，本节将使用锦田邓氏宗族一个分支的族谱《师俭堂家谱》和其他若干种文献资料，以及一部分口头传承资料，分析锦田邓氏宗族在其形成和发展过程中对于风水活动的参与方式。

首先，是关于锦田邓氏宗族的形成过程和早期祖先墓地的祭祀问题。在《师俭堂家谱》中，以插图的形式记载了该族自迁居广东以后的各早期祖先的坟墓所在地，在这些被记录下来的第一世至第十五世祖先中，对整个邓氏宗族的“历史”具有特殊重要意义的，据认为是始祖邓汉黻、第四世邓符协(两人皆为北宋时代人)、

八世邓自明和他的妻子赵氏(南宋时代),以及第十五世邓洪仪第(明代初期)。

如前所述,邓汉黻和邓符协两位祖先,被邓氏宗族看做是迁粤始祖和最早移居锦田的开基祖。同时,邓符协还是东莞、新安两县范围内的本地系邓氏事实上的共同祖先。例如,东莞县温塘、竹园、福隆等地的邓氏是邓符协的长子邓阳之孙邓元英、邓元禧的子孙,新界屏山的邓氏是邓符协的次子邓布之孙邓元祯的子孙,锦田和龙跃头等地的邓氏则是邓布之孙邓元亮的子孙,东莞县怀德的邓氏则是邓布之孙邓元和的子孙。以上这些出自邓元英、邓元禧、邓元祯、邓元亮、邓元和的邓氏子孙,亦被称为邓氏“五房”。清代前期,邓氏“五房”还在东莞县城里建造了共同的祠堂“都庆堂”(有关邓氏“五房”的系谱关系,可参见【图 1】和【图 10】)。其次,据说第八世邓自明于南宋时娶了因战乱而流落民间的皇室公主为妻,因此而被授予“郡马”的称号。这一“皇姑”传说一直以口头形式流传着,同时还作为锦田邓氏之所以能支配那一大块土地和涌现出大量文人的原因之一,不断地为人们所称引。即便只有与“皇女”结婚这一个故事,或许也已作为邓氏全族引以为荣的一个象征而成了值得大书特书的“事实”,邓自明夫妇被新界主要的邓氏宗族如锦田邓氏、龙跃头邓氏、大埔头邓氏以及东莞的石井邓氏等,公推为各邓氏的共同祖先。这些邓氏宗族据认为是邓自明夫妇的四个儿子邓林、邓杞、邓槐、邓梓的子孙。

第十五世邓洪仪虽然是锦田邓氏自己认定的一位共同祖,但已如本书第一章第四节所述,族谱中关于邓洪仪还附有一些其他的传说,如说邓洪仪代替兄弟去流放服刑,不幸客死北方云云。在这之后,锦田邓氏宗族是由邓洪仪之子邓钦、邓镇、邓锐、邓辑四兄弟的子孙构成的。

正如本书第四章所分析的其他宗族的事例一样,这些散居于各地的邓氏宗族对自己所拥有的作为宗族整体的“统合性”的确立,是经过好几世代以后才出现的事。而且对这些早期祖先的坟墓,也未必会从宋代一直到明初始终都在进行祭祀,因此这些祖墓很有可能是在以后的宗族统合过程中被“再发现”和“再改修”的。但是,由于锦田邓氏的所作所为,是在第三章曾提到的那个包含了整个东莞、新安广大地区在内的各同姓宗族形成宗族联合组织的过程中逐渐展开的,因而可以从中看出较为复杂的动向。

锦田邓氏以及其他各地邓氏宗族开始拥有祠堂、族田等作为一个团体性宗族所应有的形态,是迟至十七世纪以后才实现的。但在这之前,族谱编纂和祠堂建设之类活动已经在陆续进行了。比如龙跃头邓氏的祠堂建于1525年(Faure, 1986: 151),屏山邓氏的祠堂建于1550年(Hong Kong Government, 1979: 64)。关于族谱,明代前期屏山的邓彦通、东莞竹园的邓元、锦田的邓廷楨等人都主持过编纂事务,除此之外,东莞县龙塘的邓垂范于1587年、^[1]龙跃头的邓仁洽于明末也都主持过编纂。^[2]

以上这些活动与科举及第者的存在有着密切的关联。着手进行族谱编纂的屏山邓彦通于明初时取得了科举的功名,后任职于安徽宁国府,^[3]竹园的邓元、锦田的邓廷楨也都在明代成化年间(1465~1487)得中举人称号(以上据《师俭堂家谱》的记载),明末邓仁洽则为贡生。当时似乎有一个倾向,一旦出现科举及第者,就应该确认与周围同族人员之间的系谱关系,因此就要发起修纂族谱。这一趋势不久在清代终于取得了成果,形成了邓文蔚的都庆堂/“五房”宗族联合。然而,即使在明代,确认各地邓氏宗族之间的共同祖先,特别是确认和修理这些共同祖先墓地的活动,显然已经在进行了。

《师俭堂家谱》对位于东莞县石井的第九世邓自明之妻“皇姑”赵氏的墓地有很详细的记载。据该记载称，此墓是在“皇姑”去世的次年，即南宋淳祐六年(1246)由“皇姑”的儿子们建造的，到明成化十九年(1483)时锦田邓廷楨主持“重修”过一次，明隆庆四年(1570)在龙塘邓垂范主持下再次“重修”。如前所述，“皇姑”赵氏被置于锦田、龙跃头、龙塘等邓氏共通祖的位置上，但“皇姑”的牌位则被奉祀于长子邓林系统的龙跃头邓氏祠堂内。在明代的“重修”过程中，似乎经常是由龙跃头邓氏承担“皇姑”墓地祭祀活动的主要责任。^[4]龙跃头邓氏在明代后期以前虽然还没有出现多少科举及第者，但在当时的新界地区已是拥有相当优势地位的一个宗族了。

如下一节将要提到的那样，第四世邓符协的墓址是宋代时由邓符协自己亲自选定的，其在明代以前的“重修”记录，只有1566年前后由龙塘族谱编纂者邓垂范主持的一次。^[5]至于始祖邓汉黻和“皇姑”的丈夫邓自明之墓，明代“重修”和确认的记录则全然没有。这几位祖先的墓地因为与锦田邓氏的兴起联系在一起，因而它们的存在被特别地加以强调。

进入清代以后，特别是在因康熙初年迁界令造成的社会动乱平息以后，锦田邓氏的势力基础有所扩大，宗族的联合过程也开始启动。康熙二十四年(1685)，锦田的邓文蔚进士及第，由此，锦田邓氏在新界地区的优势地位，以及由锦田邓氏主导形成整个东莞、新安地区本地系邓氏宗族联合的运动，获得了进一步的巩固。诚如第三章所述，邓文蔚本人在亲自出马编纂一部规模宏大的族谱的同时，又在东莞县城建造了“都庆堂”这一源自邓符协的“五房”共同的祠堂。

与上述各项安排并行，邓文蔚分别于1673年“重修”了始祖邓

汉黻之墓、1674年“重修”了第三世邓旭(邓符协之父)之墓。^[6]“皇姑”的丈夫邓自明之墓的被“发现”可能也是在这一时期。据收录于《师俭堂家谱》中的《郡马祖坟纪变》一文称,邓自明墓位于锦田之西的佛凹,长久以来一直处于“失祭”的状态中。此时,由于有个
170 风水师声称该墓是一“大旺丁财”之墓,因此屏山邓氏就宣布该墓是本族祖先(相当于邓自明从兄弟的邓从光)之墓,并占据下来。锦田邓氏在一次偶然的场合中发现了这一变动,立刻与屏山邓氏发生冲突,他们根据实地见闻就此墓为邓自明之墓提出了坚强的证据,从而夺回了祖墓。在这一记载中没有关于时代的确切说明,但因为文中曾提及“乾隆丁巳年”(1737),把墓地的“发现”再由此前推数十年,因而正好相当于邓文蔚的时代。

另外,在位于东莞县的“皇姑”墓右侧,乾隆五十一年(1786)竖立了一块墓志铭(《师俭堂家谱》收有此铭文),据文中所称,此墓志铭是邓文蔚的次子邓文勳在“重修”“皇姑”墓时委托东莞县同族中的进士邓士楫撰写的。铭文中还记录了一个事实,由于“皇姑”墓的风水很好,使得邓氏同族和外姓人在其周围附近随意建造了许多“私墓”,“皇姑”后裔于是诉诸东莞知县,知县遂发布告示严禁在内修建私墓,因而建立了刻有告示内容的石碑(参见本章第三节)。由此可知,关于被视为锦田邓氏共通祖的第十五世邓洪仪以前各代远祖之墓,在后世各地的邓氏宗族形成宗族联合组织(即弗利德曼所谓的“上位世系群”)的过程中,被看作为与族谱的编纂平行存在的因素。

以下,我们对《师俭堂家谱》所记载的邓氏宗族重要祖先的墓地风水作一些具体讨论。在这部族谱关于历代祖先的记载中,除了简单记述墓地的位置外,还在结尾附有邓氏迁粤始祖邓汉黻至锦田邓氏直接祖先第十五世邓洪仪为止的共十一处祖先墓地的简

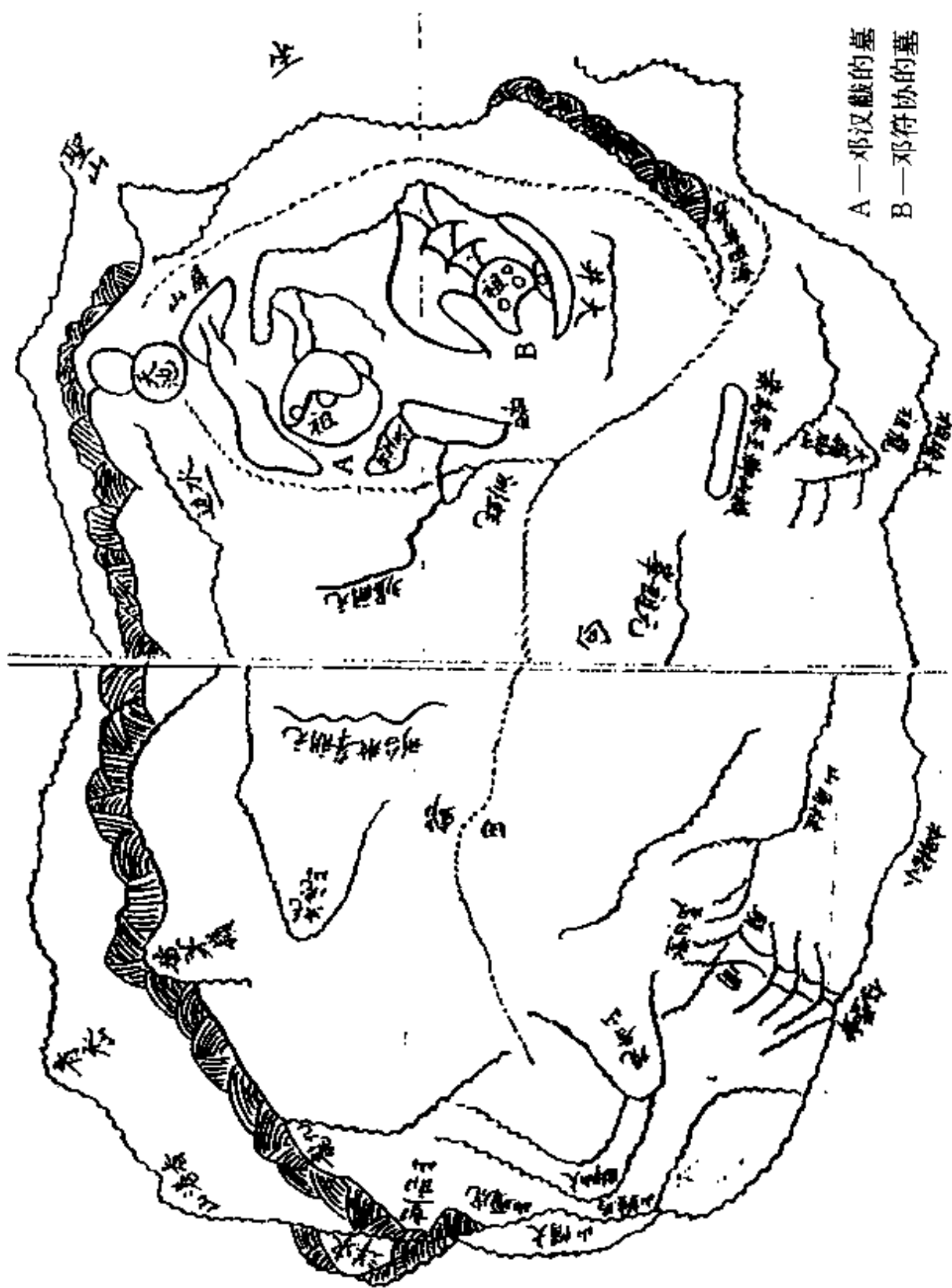
图,并有详细的说明。下面这段原文是其中与始祖邓汉黻及第四世邓符协有关的记载:

丫髻山始祖及四世祖墓二穴图序

172

丫髻山始祖及四世祖墓二穴,自梧桐山起。祖正千前去结东莞城,北干逆去结惠州府,其南干就近起小梧桐。自小梧桐山迤迳而前至犁壁峰,火星重叠,展开大帐,自擎枝柯,遮蔽海洋;将近大埔头奔腾委婉顿跌而下,过围头起靛刀切,跌断起观音山,继而突起大帽山为少祖。左右分枝徊抱,背后右一枝,从城门凹过去起尖山肚;尖山肚左一枝,从浅湾之狐狸峡过去起虎头山、马鞍山一带。两重护托,极其周密,而祖山力量于此可见矣。从大帽山亚公凹跌断,此峡极贵。由是干龙行止,皆转内池,外海皆有山以为藩蔽。此后重重度峡,不及详述。直至洪水泄下平洋,穿田度峡,左右分枝以为辅卫。正龙起伏顿跌,或开天池,或龙身自出;侍从自衙前透曜而上,如生龙活蛇,耸起丫髻,成造轴开花。右角结始祖汉黻公地,本主太阴金星窝中突穴,妆台为案,观音山特朝,呼“玉女拜堂”,内局右水倒左,下关紧闭,前逆大帽山之水,扞辛山乙向。左角下结四世祖符协公地,呼“仙人座”,形脐上穴,扞寅甲向,此干龙尽结也。左砂逆水为倒地笏,狮象挂列为门户,正对横山脚玉琴为案,少祖之水一字横过穴前,太祖之水逆来会合。符协公得此二地,即能自卜厥孙必将甥馆于帝室云。

族谱中所附二墓简图,亦如【图 26】所示。上述祖墓位于香港新界西部集镇元朗北郊冯家围附近的丘陵腹地,为锦田之西,锦田



A—邓汉的墓
B—邓符协的墓

【图 26】《师俭堂家谱》所附邓汉、邓符协之墓图

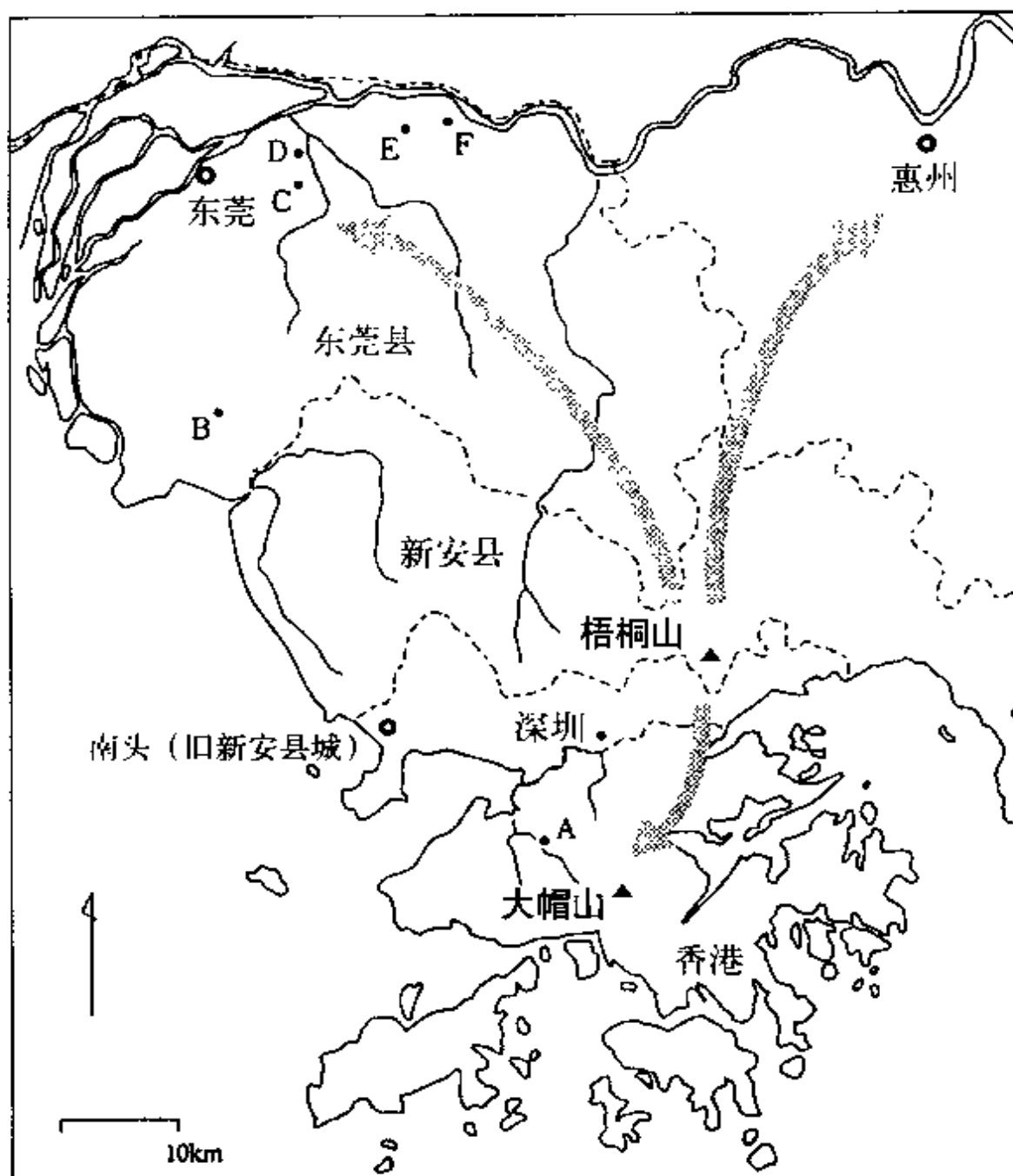
至祖墓所在地的直线距离约为五公里。

根据前引二墓说明文可知,祖墓龙脉的根干(原文中所谓的“祖”、“太祖”,附图中的“龙祖”等)发祥于深圳市区东北部的梧桐山(标高海拔 943 米)。梧桐山的龙脉,又可分为“正干”、“北干”、“南干”三枝主脉。其中“正干”延至西北方的东莞县城,“北干”延至北方的惠州府,“南干”则经由小梧桐山、犁壁仔和剃刀坳,一直延至观音山、大帽山等新界中部山地。其中尤以大帽山(新界地区最高峰,标高海拔 957 米)所处位置最为重要,相对于梧桐山的“太祖”、“龙祖”之称,大帽山被称为“少祖”。 173

“南干”龙脉从大帽山出发,中途因被亚公凹切断因而改变了前进方向,顺坡而下,朝得到左右两列山脉护卫的内侧平原而去。八乡盆地的水系也是在始于大帽山脚的左右两列山脉的保护下流向西北方的,“南干”龙脉的走向体现的或许正是这一意义。龙脉经过几度跌宕起伏后朝西北方向而去。先潜入地底,形成“天池”(即位于屏山西部的沼泽地);又蓬勃上升,形成一座小型丘陵,这座丘陵就是丫髻山。在丫髻山的右角有始祖邓汉黻之墓,第四世邓符协之墓则在它的左角。

邓汉黻之墓可远眺观音山正面,将此比附为妆台(即梳妆台),故称之为“玉女拜堂”。邓汉黻墓以辛向(正西偏北十五度)肩负坐山,以乙向(正东偏南十五度)为正面。邓符协墓如称之为“仙人座”,那墓体即位于“仙人”肚脐之上。该墓朝向为寅甲向(东北偏东)。据称,这个地区位于“干龙尽结”之地,即所谓龙脉运行的终点位置。如在地图上标志说明文所述及的龙脉流向,则有【图 27】、【图 28】两图。 174

事实上,即使从地形上来看,由于祖墓所在地正位于新界西部的八乡、十八乡等水系汇拢入海的出海口附近,因此将其称为龙脉



龙脉

A: 锦田 B: 怀德 C: 竹园
D: 温塘 E: 石井 F: 福隆

【图 27】邓汉毅、邓符协墓地的龙脉(1): 东莞、新安全境

的终结地,确是一种可以理解的看法。在说明文的结尾处有“即能自卜厥孙必将甥馆于帝室云”一说,虽然可以看作是对本章第三节
175 将研究的皇姑传说的一种呼应,^[7]但这种对于最早期祖先墓地风水优异地位的追求,显然也可以证明整个宗族繁荣的根据之一。



【图 28】邓汉黻、邓符协墓地的龙脉(2):新界地区以内

另外,导致锦田邓氏宗族取得繁荣的经济基础,是拥有大量的同属于八乡水系的耕地,以及对于元朗集市这一当地商业中心的控制,特别是他们可能对该地区的水路航运系统具有某种支配权。从这一背景出发,或许就能发现,对上述二墓的风水判断实际上是与表现了锦田邓氏所赖以生存的地理政治学基础联系在一起的。

另有一点值得注意,上述二墓的墓址据说都是第四世邓符协选定的,这就是说,邓符协在风水知识方面具有相当的造诣。据族谱记载,将第一世至第三世祖先的坟墓从江西省吉水县迁葬于本地的,也是这位邓符协。邓汉黻虽被尊为“广东始祖”,但从江西实际迁至锦田定居的则是第四世邓符协。关于这一点似乎稍显含

混,族谱对此的解释是,当年邓符协到这里旅行,发现此地“山川之胜”,于是就带着祖先的遗骨一同从江西移来本地定居。

正如本书第二章第三节所述,这种关于祖先精于风水判断的传说在其他宗族中也能看到。^[8]这是试图将宗族繁荣的原因归功于包含选定了村落和墓地位置在内的祖先全部遗德的努力的一部分。

以上分析的是关于祖先墓地风水的记录,下面再对锦田的村落风水问题作一些讨论。邓氏族谱等文献并未直接言及锦田的村落风水,笔者在这里参照引用的,是由J.卡姆收集的口头传承资料(J. Kamm, 1977:202 ~ 216),以及他对这些资料所作的说明。该书汇集了卡姆于1973年所收集的一批口头传承资料,是整个研究工作的一个环节。由于这份说明是用英文撰写的,因此有一些关于风水的细腻的表现方式未能充分地加以把握;同时,与锦田周围细微的地形差别相适应的一些地名,也有不甚了了之处,但它毕竟
176 详细地记录了锦田的风水,这部分内容能够成为我们进行讨论的依据。

在这份关于锦田村落风水的说明中,主要谈的是几个祠堂,尤其是位于村北的“清乐邓公祠”(另名“思诚堂”)。“清乐邓公祠”是一个冠以邓洪仪长子邓钦的长子邓广舍(“清乐”为其别号)之名的祠堂。在锦田村内另外还有三个祠堂,它们是祭祀邓钦的“涑诚堂”,合祀邓洪仪次、三、四子邓镇、邓锐、邓铎的“茂荆堂”(又名“镇锐铎邓公祠”),祭祀邓铎子孙中相当于第二十三世的邓文蔚的“光裕堂”。除“涑诚堂”以外,其余二堂现存。三个祠堂中“清乐邓公祠”的规模最大。以下是卡姆对锦田村落风水所作说明的概要。

“清乐邓公祠”风水的主脉源于大帽山附近。从那里开始,龙脉分为左右两枝,围绕着八乡盆地呈蜿蜒状前

行。左方,从横台山起穿越蕉径的溪谷继续向麒麟山进发;右方,从大帽山起向石塘湖、马鞍岗进发,在八乡盆地出口处凹头附近汇合,合成一个圆环。以这一舞台为背景,打开了龙的很多通道。这条龙经由鸡公山、圭角山、七星岗,弯弯曲曲、起伏不停地来到大岗,从那里开始渐渐舒缓下来。它在岗瓦岭、象山等小丘陵的护卫下,潜入水中,横穿草原,来到过颈。过颈的两翼保护着龙进入洞穴。龙入洞的地点就是所谓“清乐邓公祠”,在那里,龙飞入水底,水面呈现出一片安静的状态。那里是龙潜伏的场所,是预示着将出现非凡繁荣的场所。祠堂前方那一片草地,意味着将出现一个高贵的宗族。周围水田的水向祠堂汇集,大岗埔河水也向着祠堂流来,其结果必将带来巨大的财富。祠堂建筑本身亦为秀丽的山川所怀抱,祠堂的墙壁和方向都按龙的形状设计和建造,祠堂内部宽敞,舒心悦目。祠堂正面是寿星公山,左侧是观音山,这些迹象全都显示着将出现非常高贵的人物。祠堂的形状是“朱雀缠护送迎”,在它面前“青龙”、“白虎”似呈跪拜状。周围群山不论远近全都护卫着龙穴,所有水流都汇聚于祠堂四周,这是庞大财富的征兆。就这样,通往天界的窗打开了,坠入地狱的门则紧紧地关闭了。这是最高的龙的形状,是养育巨大财富和名声的地方。与八乡其他各村相比,邓氏宗族之所以能在财富、名声和科举等方面取得如此辉煌的成就,全都依赖于此。当然,这是因邓氏宗族的祖先们在风水选择上的英明远见带来的恩惠。

以上关于锦田村落位置的风水判断,基本上与《师俭堂家谱》所记载的始祖邓汉馘、第四世邓符协、第十五世邓洪仪等祖先墓地



锦田邓氏的祠堂——清乐邓公祠中的祭坛与牌位
(1983年6月摄于香港新界锦田水头村)

的风水判断相一致。也就是说,风水的主脉位于大帽山,八乡盆地水系的流向则体现出龙脉的前行路程,因此位于其出口位置的锦田就被看作为一块风水宝地。另外,对邓洪仪墓地风水的说明文和简图明确指出,邓洪仪墓地(位于锦田北邻的东坑岭)之“龙”来自大面岭(即圭角山),随后分为左右两枝,左枝为锦田村,右枝就通向邓洪仪之墓。卡姆对村落风水的说明与上述记载是相符的。

即使根据上述对祖先墓地风水的记述和对村落风水的记述,也能看出其地理判断全都以“龙”来加以说明,成为所谓“龙脉”指标的,就是山脉及与山脉相连的水流,对此并没有提及“气”或者“风”。凡是“龙”到达并停留的地点都配置有祖先的纪念物(墓地或祠堂),由此就说明了给子孙带来繁荣的原因。而且这些纪念物被配置于风水宝地本身,作为祖先遗德的一个组成部分,就在双重意义上将恩惠的源泉回归到祖先身上,这也可以说是一个值得注意的特点。

三、女性墓地与风水

在以上的考察中,我们以锦田邓氏的族谱和口头传承资料为依据,分析了早期祖先的墓地风水和村落风水问题,从中可以发现它们表现出了一种特定的祖先观念。然而,安葬在墓中的所谓“祖先”,并不仅指由父系世系联结起来的男性祖先,还应包括他们的妻子或者母亲等等女性祖先。本节将考察这些女性祖先的墓地风水所具有的意义。

对于锦田邓氏来说,最重要的女性祖先是第八世邓白明之妻赵氏(该世代是从邓汉黻开始计算的世代)。正如上一节已经提到的,赵氏据说是宋朝皇室的女儿,因而被人们尊称为“皇姑”。据族谱记载,这位“皇姑”的墓地位于东莞县(今东莞市)县城东南郊的

在尾部建墓,虽然也可勉强达到繁荣,但身份上却只能成为下级官吏。听了这话后,因自己高贵的身份而饱经苦难的“皇姑”毫不迟疑地做出了在尾部建墓的选择(Sung, 1936: 34)。^[9]宋学鹏的这一记载是否依据于《师俭堂家谱》,或者是来源于口头传说,固然不大明确,但“皇姑”决不去奢望获得最好的风水宝地这一点,则是与前引族谱所附录的记载内容完全一致的。

在《师俭堂家谱》末尾所附对祖先墓地的图解中,关于“皇姑”之墓,有所谓“所嫌前山高压,不其光彩”的评语。因此,在邓氏族中间确实也存在着“皇姑”墓地的风水并不特别理想这一认识。¹⁸⁰不言而喻,出身于宋朝皇室的“皇姑”,是赋予邓氏宗族所具有之威势以依据的重要存在,即使在族谱中也被格外地强调和加以突出的记载。同时,赵氏的存在还常常被用来作为对新界地区内邓氏宗族享有卓越地位这一事实进行合理化解释的根据。^[10]尽管如此,“皇姑”墓地的风水并不完美无缺这一点仍令人深感兴趣。由于邓汉黻、邓符协等宗族早期男性祖先的墓地风水全都非常理想,全族后来取得繁荣的原因可以从中获得解答,因此初看起来,“皇姑”墓地风水显然是作为一种对照性的例子而出现的,然而实际上我们也可以把它看成是一种对阻碍宗族取得繁荣的重要因素的说明。

关于对“皇姑”墓地的风水作出上述谨慎评价的原因,可以作出多方面的说明。其中之一,是通过“皇姑”本人所作的谨慎选择这一事实,来达到称颂“皇姑”所具美德的效果。也就是说,它希望说明,人们在这里赋予“皇姑”的,是与不择手段追逐权力的贪欲正相反对的一种中庸的美德。另外,从这一谨慎评价中也可以看到邓氏宗族的一种自我认识:尽管在早期有这样一种与皇室的通婚,但在以后的历史发展过程中,邓氏宗族却再也没有获得与皇室有

任何关联的荣华富贵,虽然取得了某种程度的繁荣,但到最后邓氏毕竟只是一个涌现了几个文人、几位官僚的地域性的名门望族而已。尤其是在这里或许还能够判断出他们具有一种与南雄珠玑巷传说内容相类似的、对与中华文明的中心/皇室发生直接关联所持有的一种两重性的态度。

所谓“南雄珠玑巷传说”,是在广东本地人中间广泛流传的一个有关祖先移居经过的传说。据该传说称,广东人的祖先早年是从广东省北部的南雄珠玑巷移居而来的。在这一传说中,还有很多次以民间故事的形式提到了有关移居的原因。据说这位祖先因在宋代藏匿(或说是因失误导致死亡)了一个与宋皇室有关的女性(或说是皇姑一类,或说是皇妃一类)而获罪,于是南雄遭到攻打,故而不得不逃往广东省各地(参见牧野巽,1985:56~57、70~71)。

在香港地区的本地系宗族之间,南雄珠玑巷传说并不居于支配性地位,即使在邓氏宗族间,根据我们在邓氏广东始祖邓汉黻从江西迁出、经由南雄迁居本地的传说中部分见到的那样,至少在族谱之类文献上,还没有反映出因为与上述宋皇室女性发生了某种关系,才使得邓氏祖先进行移居。但是,在这一移居传说中导致移居发生原因的女性是所谓“皇姑”,从这种变化了文本(version)上,就表现出邓氏的皇姑传说和南雄珠玑巷传说之间所具有的类似性或连带关系。

笔者认为,以上这些传说所体现的真实意义,应该在华南民众的历史意识和自我认同意识这样一种宏观框架内加以把握;本书第七章就将尝试着通过把这一问题与其他一些地方文化集团的移居传说进行比较,从而作出分析。现在需要在这里指出的是,南雄珠玑巷传说中的那位出身于皇室的女性,她的存在具有两重性:一方面,她是“皇室/中华文明中心地”和“南雄珠玑巷居民/边境”之

间的直接性媒介；另一方面，她又在最后关头给后者带来了灾祸。这个故事是说，正是因为南雄珠玑巷居民与出身皇室的女性这一高贵存在发生了关联，结果才被卷入了一场不幸。

邓氏宗族的皇姑传说所强调的只是皇室女儿下嫁自己祖先这样一种可以带来荣誉的部分，或者是把它作为本族在当地取得支配权的一个根据，至于由此而发生的灾难祸事则几乎没有涉及。根据这一点，邓氏宗族的皇姑传说与南雄珠玑巷传说在性质上显然是不同的。不过，如前所述，“皇姑”墓地风水在构成邓氏宗族繁荣基础的同时，也构成了阻碍邓氏获得终极性荣华富贵的主要原因。这一矛盾心理(ambivalence)，在结构上可以说是与南雄珠玑巷传说中的那位高贵女性所具有的两重性相通的。

然而，位于东莞石井的这个“皇姑”墓，决不能说是一块风水“恶劣”的墓地，即便它不能为邓氏带来最可炫耀的富贵，但在风水上毕竟是一块能带来一定幸运的墓地。《师俭堂家谱》中附有一篇《知东莞县事马公严禁盗葬晓谕》的文章，据文末所记年号来看，这是康熙二十五年(1686)一个叫邓覲思的人建立的石碑碑文。其内容是说，由于东莞县石井狮子岭的“宋皇姬赵氏之墓”附近盗葬横行，因而违反了东莞县知事发布的关于严禁盗葬的法令。所谓“盗葬”，就是指一些人为偷盗该墓地的好风水而随意地将别人的遗体或遗骨葬入该地的行为。由此可见，“皇姑”墓所在地的风水肯定相当不错。

据该文称，进行“盗葬”的除了“异姓人”以外，还包括住在附近的石井“本家不肖子孙”，即同为邓姓者。在这些邓姓的“不肖子孙”中，居然还有把墓地随意出卖给异姓的人。因此这篇谕文的通告对象，是所谓“石井本家以及异姓并远居人等”。^[11]石井邓氏也位于“皇姑”子孙之列，在都庆堂等宗族联合组织中，他们以“元亮

房”一员的身份参加其中；但在这里，显然是元亮房以外的其他宗族，对由靠近“皇姑”墓居住的石井邓氏独占了“皇姑”墓风水的恩惠这一事实提出的非难。另外，在该谕文石碑建成的康熙二十五年的前一年，锦田邓文蔚进士及第，这正相当于邓氏“五房”宗族联合开始进入正式形成阶段的时期。由此可见，至少在本地系的邓氏宗族中，第八世邓自明之妻赵氏这一位女性祖先的墓地风水，在宗族以及宗族联合组织的层面上发挥了并不亚于男性祖先的重要作用。不过，由于这位女性祖先是一位出身于皇室的“皇姑”，因此在某种程度上或许只能看作是一个特例。如果是一位普普通通的女性祖先，她的墓地风水会不会引起于孙们如此重大的关心呢？

183 关于这一点，由于本地系邓氏宗族的早期祖先大多采取夫妇合葬的形式，因此至少在《师俭堂家谱》所记录的范围内，夫妇分别安葬的实例，只有上述邓自明与“皇姑”夫妇，以及明初邓洪仪与妻张氏、黄氏两例。而且对于后者来说，丈夫邓洪仪之墓在“东坑岭庚申向之原，金炉覆火形”，其妻张氏之墓在同一东坑岭的“金炉覆火后边，笱箕窝巽辰向之原”，黄氏之墓在“笱箕窝下四金坑水巽巳向之原”，差不多全位于东坑岭中部，相距甚近。因此，在与丈夫完全不同的地点被安葬这一点上，“皇姑”在邓氏所有早期女性祖先中也是享受特别待遇的。顺便指出，“皇姑”的丈夫邓自明之墓在锦田西部的佛凹岭，与东莞“皇姑”之墓的直线距离也隔了70公里左右。

但是，同为《师俭堂家谱》所记载的墓地，随着时代下移至清初第二十四世以后，夫妇分别在不同地方建墓的记载就渐渐增加起来。由于笔者复制的《师俭堂家谱》在第十九世以下只记录了编纂者的直系主干(stem)，并且到第二十八世就截止了，因此样本数量就显得很少；但从第二十四世到第二十八世的五个世代的五组夫

妇中,第二十四、二十六、二十七世三组夫妇的墓地是分别位于两地的。例如第二十四世邓国贤之墓位于“本处(引者按:似指锦田)长仞左单堤穴,甲庚兼卯酉之原”,其妻洪氏之墓则位于“村前之秤它岭蛇形申寅兼甲二分之原”。

如果我们再观察一下其他族谱关于墓地风水的记录,比如在本书第四章曾分析过的莲花地郭氏那里,夫妇合葬的形式也并不占有支配性的地位,妻子之墓往往与丈夫之墓分别建造于不同的地点(参见【表7】)。水流田邓氏的情况同样如此,在墓地位于新界地区内、为族谱所记录的清代第十二世至第十八世七组夫妇中,合葬者只有二组。 184

在上述夫妇别墓安葬的情况下,女性祖先的墓地往往也和男性祖先一样要雇请风水师细心地选定墓址。本来,墓地的选定除了要关心墓地本身的风水好坏之外,还要兼顾由被安葬者的生年月日等等表现出来的相生相克问题,因此如果对墓址的选定作仔细推敲的话,即便是夫妇,按“道理”来说也是应该被安葬于不同场所的。总之,我们可以发现,在子孙对墓地祭祀和墓地风水的参与这一点上,正与牌位祭祀的情况相反,男性祖先和女性祖先相当对等地保持着一种近似的关系。^[12]

当然,这里所说的女性祖先,只限于那些作为男性祖先之妻嫁入宗族、或者是成为母亲生育了下一代宗族成员的女性们。宗族成员的女儿们无论出嫁后是否被纳入另一宗族的祖先祭祀体系内,她们都不能作为本家宗族正式的祭祀对象继续接受人们的奉祀。即使是那些嫁入夫族的女性,如果已经不可能成为母亲,除了与丈夫或其他重要祖先合葬,很少有机会单独地成为某一重要墓地的祭祀对象。至少在笔者现有的族谱资料中还无法找到这一类型的实例。

然而,重要的问题在于,即使在能够成为母亲的嫁入女性之中,男性之墓与女性之墓体现在风水习俗上的轻重差别也很难被观察到。在中国的传统社会中,不管是宗族·家族规范指导下的实际生活,还是由祠堂牌位体现出来的祖先祭祀体系,经常都是男性占据着显著的优势地位。既然如此,为什么在墓地风水这一领域里却会表现出男女在权利上的对等安排呢?

其中一个原因是,由于不依据男性中心主义原则的补充性亲子关系的认识,在对待现存家族成员的双亲和祖父母世代时充分地发挥着作用,因此,在对男女间的墓地祭祀和墓地风水的安排上就可能不去刻意地体现轻重差别。但是,其墓地祭祀和墓地风水情况成为人们推敲对象的女性祖先之墓,决不会只限于最近的若干世代。宗族早期祖先之妻和分支始祖之妻等重要的女性祖先之墓,往往都在她们去世数代以后才得以进行改修或移葬,关于这方面的实例,我们可以在对各宗族族谱的分析中发现很多。

例如,据莲花地郭氏族谱记载,该族的一个主要分支的始祖第十一世郭禧隆之妻陈氏,最初安葬于乾隆二年(1737);二十八年以后,到乾隆三十年(1765)时墓地改修;接着又过了一个世纪左右,到光绪三年(1877)时墓地再次进行改修。该墓未与丈夫和儿子等男性遗骨合葬,是一个女性单葬墓。^[13]另外,在笔者进行田野调查的香港新界八乡S村,村内的一个小规模宗族李氏宗族也是如此。其开基祖(距现在五至六个世代以前)的两个妻子同墓合葬,该墓至今仍是重阳节的重要祭祀对象。^[14]

因此之故,我们并不能将女性祖先墓地风水的重要性归结于补充性亲子关系和对血缘亲族的追悼之情,而有必要将它看成在宗族所进行的永续性祖先祭祀体系中一种结构化了的现

象之所以能够产生,是因为它具有成倍增加“祖先”墓地的数量,从而使得对风水之利的追求变得非常容易这一效果。也就是说,如果分别寻求风水理想的场所来建造坟墓的话,那么不仅单独建造男性祖先之墓,而且还单独建造女性祖先之墓,仅此一项,就使子孙有更多的机会来享受由优良的祖先墓地风水所带来的恩惠(Freedman, 1966: 131 ~ 132)。^[15]

当然,如果仅仅是为了引出风水之利而向较多的祖墓进行投资的话,那么光有男性祖先就足够了。也就是说,只要对更高世代的男性祖先逐一进行追溯,就可以大大地增加祖先的数量和祖墓的数量。然而,对更高世代的追溯,也会增加据此分享利益的旁系亲族的数量;即使发现了一块极为理想的风水宝地,也不能再独占由此而带来的恩惠。正是由于这一点,人们才希望尽可能地把资金投向自己的近世祖先之墓。因此,据弗利德曼的看法,对女性祖墓的重视,实际上就是从“在较近世代的祖先中更多地选择可作为探求墓地风水恩惠的对象”这样一种互相矛盾的要求中归结出来的。^{*}

186

毫无疑问,在向近世祖先的墓地风水投资的问题上,弗利德曼进行的上述推测确有一定的合理之处,然而正如前所述,对于女性墓地风水的重视,并不局限于近世祖先的范围之内。锦田及本地

* 弗利德曼认为,女性之墓之所以显得重要的一个理由,在于希望获得风水幸运的男性,无论是谁都要在两个互相矛盾的目标间取得平衡。一方面,他希望通过利用尽可能多的墓地最大限度地增加自己的机会,为此甚至可以去距离相当遥远的直系祖先墓地,而且因为有复葬制度和墓地的移转习俗,还可以依赖众多的候补墓地,等等。但是他如果真的这样做了,他就要与另一个同样重要的目标发生冲突。这一目标,就是应当减少必须与自己共同分享因风水所获之利益的人员数量。系谱追溯得越远,旁系受益者的数量就越大。而在实际上,人们只希望把自己的注意力限定在父、祖父和祖母身上。女性不仅在父系亲族的区分中是必要的,而且还可以使人们在不关注更高世代的时候,增加自己的机会。

系邓氏所谓的“皇姑”、莲花地郭氏所谓的第十三世祖之妻陈氏，绝对都不是近世祖先，在系谱上她们都居于关系到宗族及其主要分支的整体利益的位置。另外，在客家系水流田邓氏那里，与宗族整体的共同利益有关的开基祖之妻及母亲的墓地，都是单独选定并被作为重要的祭祀对象，前面曾提到的S村李氏宗族的情况同样如此。因此，对于女性祖先墓地的重视，就不是单纯地为了在近世祖先的范围内增加作为风水投资对象的祖先数量，在这一现象的背后，可能还存在着一些更积极的、与女性墓地本身有关的理由。

在中国东南部地区的民间神祇祭祀中，到处都在祭祀着天后（妈祖）、观音之类享有很高声誉的女神。当然，在正式建立起来的道教神殿（pantheon）中，完全体现着模仿现实世界官僚体制的男神等级系统原则；但在民间信仰中，似乎是为了弥补这种正统派宗教世界的偏颇，女神们则表现得相当活跃勇敢。祖先祭祀制度也是如此。在祠堂祭祀中，由于受到家法、礼书的强有力的规范和控制，女性祖先的存在方式，充其量不过是被合祀在丈夫的牌位上（或者以所谓“附书”的形式），而相比较而言，墓地祭祀所受到的规范化程度就要低得多。特别是在中国东南部地区，在与被特殊地扩张起来的墓地风水有关的风俗习惯中，为了弥补这种以男性祖先为中心的祭祀体系，就重视起女性祖先的墓地。这一看法或许也是可以成立的。

不过，在这样一种与墓地祭祀特别是与墓地风水有关的层次上，一旦出现对女性祖先的重视，就会成为一个影响中国人所具有的祖先观念或整个世系继嗣观念的问题。关于这一点，本章第五节将作详细讨论。

四、“机械论”风水与“人格论”风水的并存

下面我们准备进一步来讨论作为墓地风水前提的祖先本身的性质。关于构成墓地风水习俗之背景的祖先观念,一向存在着“机械论”说明与“人格论”说明这两种截然不同的解释体系。据渡边欣雄教授的看法,所谓机械论的风水观是指“在以风水的活力→祖先→子孙这样一种单向影响力为判断前提的观点中,活力与祖先及子孙所具有的性格完全无关,它以一种外在的自然方式存在着,它所引起的是一种仅凭地理学的测定就能够加以理解的机械性(mechanical)运动”(渡边,1990:95)。也就是说,机械论风水观认为,一个具有理想风水的祖先墓地可以为子孙带来幸福,而这与被安葬在里面的祖先的意志和感情毫无关系。另一方面,所谓人格论的风水观,则不把祖先当作风水影响力简单的机械性的媒介者,而是重视祖先的意志和感情。也就是说,“风水的好坏,取决于永居墓中的祖先,对其墓地环境和子孙进行的埋葬处理及崇拜行为等等是否感到满意”(同上引书)。

上述两种风水观在香港(机械论)和台湾(人格论)地区都有显著的表现,但渡边教授并没有将它还原为一个地域差别的问题,而是提倡将其解释为反映了汉族民俗性知识的一种复合性现象,它们“位于汉族共同世界观的两极”。机械论风水观强调的是“祖先→子孙”的向量(vector)关系,更多的是依据于风水专家知识的一个体系;与此相反,人格论风水观所强调的是“子孙→祖先”的向量关系,以及两者之间的互惠性关系,它显示了一种与神、祭祀等表达了现世利益性的汉族民俗宗教共通的实用主义性质(渡边,1990:96~98)。

在对香港新界进行的各种调查中,大多数报告都指出了对祖

先人格很少作出评价的风水的机械作用；而在台湾进行的调查中，则强调了在风水发挥作用的过程中祖先人格性介入的见解。港、台两地表现出来的上述倾向当然是事实，但是作为原因，必须引起人们思考的，或许是港、台两地的人类学家在对主要问题的关心上存在的微妙差异。大致来说，在香港，凡是提到风水，大多都有一种在弗利德曼以来的宗族研究中心的范例(paradigm)中表现出来的强烈倾向；与此相反，在台湾，往往是在与阿瑟·沃尔夫(Arthur Wolf)等人开始的家族与神祇研究相关联的前提下来讨论风水问题。因此，关于风水理论和习俗的民族志差异，就有可能被很多资料加以夸大，从而大于两个地区之间实际存在的异质性。

如果我们把机械论风水观看作是一种主要依存于风水专家知识的见解，而把人格论风水观看作是一种比较民俗性的见解，那么即便由于报道者(informant)的立场和背景不同，也会在两种风水观上形成极为接近的观点，或者受到他们的支配。概言之，代表宗族的有知识的男性是风水师重要的客户(client)，他们经常把自己当作是一种半职业性的(semiprofessional)风水师，或者是风水术的业余爱好者(amateur)。在香港新界进行的人类学研究，由于是以宗族问题为展开的中心，因而就有可能趋向较多地反映这批男性知识阶层成员的见解和思考方法，并在不知不觉中受到他们的引导。

189 实际上我们也可以发现，族谱中表现出来的风水现象，反映的都是这些有知识的宗族男性的见解，显示出极端典型的机械论特征。这是因为族谱的编纂者无一例外都是男性知识阶层的一个成员的缘故。在族谱中，全是关于如何操作或者应该如何操作祖先墓地风水的记录，而祖先遗骨在墓中是否安乐、祖先在子孙的梦中现形并进而宣告神喻之类的记载，则一无所见。

在这里,祖先或者祖先的遗骨,可以说完全是一种被动性的存在。例如,“先生经辛山乙兼□卯,^[16]葬后人、财并增,日后不宜乱动”(《香港新界金钱村侯氏族谱》〈14〉),“葬于城门不利,迁移七星岗处,现未葬”(水流田邓氏《邓国族谱》〈11〉)。诸如此类的记载给人留下一个强烈的印象,即在这些场合下,主要是根据子孙方面的情况来判断风水的效果是否显现,从而决定祖先的遗骨或是掩埋,或是掘开。但是我们并不能说祖先在族谱中完全是被动的、没有意志的存在物。毫无疑问,祖先的遗骨在墓地风水上始终是在子孙操作下的一种被动性的东西;但与此同时,在大量的族谱中有一个贯穿全谱的主题概念,那就是所谓祖先的“遗德”,或者“遗泽”。

例如在秦坑文氏的《宝安文氏族谱》〈25〉中,记录了为该族奠定事实上基础的文高生前的功绩,并称全族今日所得之繁荣,亦受益于“公之遗泽”。在粉岭彭氏的族谱〈2〉中,关于推动该族于清代中期达到鼎盛阶段的第十四世彭登朝,有如下记载:“公生平谦以处己,厚以待人,货殖兴家,修祠宇,建祖墓。……公之素和邻睦乡,延师教子,约束弟侄,而乡风为之一新,予乡咸多赖焉。”族谱中充满了这样一些对祖先人格之卓越和因此而给子孙带来恩惠进行颂扬的记载。 190

而且有的时候,这种祖先的遗德,还被巧妙地与祖先墓地风水的恩惠结合在一起叙述。在前引锦田邓氏的族谱中,我们就可以看到极其巧妙地将祖先祭祀中的祖先人格性恩惠、遗德,与祖先墓地风水的机械性作用结合起来的情形。在阐明邓汉黻以下的早期祖先墓地风水的卓越不凡的同时,由于选定了这些墓址的人既然被认为是锦田邓氏的始祖邓符协,那么就使恩惠的源泉又回到了祖先人格性的“德”之中。在这个说明中,没有一言提及祖先墓地

的好风水使得安葬于其中的遗骨感到舒适与满足,在这一范围内,可以假定一种非常典型的机械论的墓地风水观念在发挥作用。但是尽管如此,由于把最初的选定当作是祖先的伟业,祖先也只是一个人格性的存在,因此子孙是在祖先高远的遗德的庇护下生存这一事实,就得到了重新确认。

上一节所叙述的“皇姑”事例,同样显示了将机械论与人格论统合起来的形态。选定“皇姑”墓的是“有名的风水师”,墓地风水的影响力应验了风水师的预测,这一方法体现的完全是机械性的作用,在那里,“皇姑”的遗骨不过是一种被动性的存在。但是,由于“皇姑”是在生前就让风水师选择该墓址的,因而“皇姑”就被赋予了能动性和主观意志。通过“皇姑”在其“选择”中预定接纳风水师所预言的墓地风水的机械性影响力,对于子孙后代来说,“皇姑”的意志就成了一种将永远地持续地发生作用的因素。

191 如果据此作一推论的话,那么表现在人格论风水观和祖先祭祀习俗中的祖先的人格性、能动性,至少在族谱所提示的祖先观念中,并不一定与在机械论风水观中强烈地反映出来的机械的风水作用和祖先的被动性媒介功能发生矛盾,或互相排斥,很有可能它们是可以巧妙地共生共存的。

渡边教授在前引讨论风水的论著中认为,在汉族的民俗性知识中,机械论和人格论这两种风水观或许原本就是并存的;同时他又指出,围绕着两者中那一种更为正确一些这一“知识上的斗争”也有发生的可能性(渡边,1990:98)。确实,我们不能说在华南的民众中就全然没有偶尔为上述矛盾感到烦恼的人,但是,民俗性的知识常常具有非常随机随和的特征,在这一点上汉族也不例外,由此出发,我们就不能认为上述斗争是每天都会发生的。如果两种风水观之间的矛盾和斗争出现了表面化的趋势,那也许是在发生

强制性行为,或者是在希望寻求某种体系化说明的场合。我们或许应该认识到,在包括族谱编纂者在内的普通民众的日常知识中,很可能是宁可不把两者当作互相矛盾的事物,而是把它们作为一种互相包容调和的整体接受下来。

据笔者所知,生活在香港新界各村中的居民,即使在今天,当他们在清明节和重阳节举行每年例行的祖先祭祀活动时,一般情况下也是把自己的祖先当作一种人格性的存在来对待的。他们在日常生活中使用倾注了亲情之感的“亚公”一词来称呼祖先,也表现出这一点。他们又认为祖先是对子孙的慈悲与恩惠的源泉,同时也是子孙负有敬爱与孝养义务的对象。如果人类学家在这一祖先祭祀的场合下向人们征求说明,在那里描绘出的显然就应该是非人格化的祖先形象。与此同时,人们在祖先墓地和祠堂风水方面,都会特别地表示出关心,关于全族或全家以往和现在的幸运与不幸,也常常以此来加以说明。如果调查者向人们直接征询有关这一话题的详细情报,那么对机械论风水的说明就会成为回答的中心。

192

重要的问题在于,我们没有发现在日常生活中,人们自己已经认识到在祖先祭祀中被当作具有人格化意志主体的祖先,和在墓地风水中作为风水影响力的机械性媒介者的祖先遗骨之间,在祖先观念上存在着深刻的矛盾。不过,人类学家“奇怪的”提问和与此差不多同样奇怪的孩子的提问,其贡献或许只是让村里的老人稍稍意识到存在着这样一些矛盾。在民俗性的习惯行为和作为其背景的民俗性“知识”中,存在这类内在矛盾的现象绝不是个别的。例如,在出于对死亡污秽的恐惧而在人死后尽可能迅速地埋葬遗体,和到外面去聘请被称为“柩葬佬”的职业人员来“执骨”(即洗骨),与对死去的近亲所承担的孝养义务及道德之间,人们通常不

会认为存在什么矛盾。在这一点上,我们可以透彻地看到民俗性知识本身所具有的柔软性或多形性的特征。

五、风水与民俗性继嗣模式的关联

如前所述,锦田邓氏宗族的事例揭示了一个类型。在这个类型中,风水的机械论作用模式可以在对某一宗族进行历史叙述时,与祖先的人格性“德”互不矛盾地实现共存。但是,风水信念与祖先祭祀发生如此紧密关联的根本理由是什么?这是我们应当进一步深入讨论的问题。

有一种观点认为,在风水系统中还包括一些不与祖先祭祀直接发生关系的领域,如家屋(阳宅)风水、都市风水等等,与祖先祭祀相关的墓地风水和祠堂风水只不过是整个风水系统中的一个侧面而已。实际上,在只限于把体系化了的风水理论和技能作为问题的风水书的范围内,墓地和祠堂的选址也许只是风水判断是否合适的对象之一,不能说它们被特别赋予了重要地位。但是,如果我们从在华南民众的民俗层面上风水所具有的重要性这一观点出发来考虑问题,那么一个显而易见的事实就是,与祖先祭祀相联结的风水习俗特别是墓地风水,即使在一般的风水习惯中也占有鹤立鸡群的重要地位。因为不管在香港新界,还是在华南的其他地区,在一般民众的知识体系中,只要一提到“风水”,首先的第一要义就是指墓地风水,甚至还有不少人认为就是指墓地本身。

这一问题,即为什么风水信念与祖先祭祀会出现密切的关联倾向的问题,不能简单地还原为对祖先深厚的敬爱之情。人们在墓地风水和祠堂风水上表现出来的执着,显然包含着与对祖先的依恋、尊奉之情性质不同的其他一些原因。因为在这里,人们并不仅仅是为了希望将祖先的遗骨和牌位安置在一个良好的环境里,



为采集遗骨掘开的墓地和棺木
(1984年3月摄于香港新界蕉径)

194 而是希望通过上述努力引导出一个有利于己的好影响。这里的所谓“好影响”，即便看作相当于介入了祖先意志的人格论的“恩惠”，或者看作是起源于墓地及祠堂的“地利”因素的机械论的影响力，但作为问题发生的背景，也必须考虑促使人们在思考中将风水观念与祖先祭祀一视同仁的理论上的原因。

笔者认为，解答这一问题的关键，就是汉族的民俗性生殖模式，或者说是民俗性继嗣模式。该模式指出，孩子的出生固然是接受了父母双方的生殖要素，但他们只从父亲那里继承了所谓的“气”。“气”通过骨骼而得以形象化，并可以被子孙超世代地永久传递下去；而得自于母亲的血、肉，一旦死亡就立刻断绝，不能永续。这一思路就是与父系继嗣永续性整合为一体的民俗性生殖模式，它包含了各种片断化的表现形式（version）。在汉族社会进行的田野调查中，这是一种反复出现、耳熟能详的说明。*

通过“气”这一概念，上述民俗性的继嗣模式和风水之间，就具

* “气”是中国古代哲学中的一个重要范畴，各个时代、各个学派都有自己不同的定义。将“气”用于说明宗族继嗣制度的原理，主要见之于宋、明以后的作家。在道家养身哲学中，父体之“精气”是生育的根源，是“种子”，而母体则提供了“种子”生长的土地。这一观念普遍存在于日本、韩国等东亚地区。日本学者对这一问题的研究较系统者，可参见上田信《传统中国：由盆地、宗族所见之明清时代》一书（东京讲谈社，1995）。在该书的第二章中，上田信认为，汉族之所以经历数千年而从不发生实质性的分裂，是因为在汉族人的亲属、子女之间传递着某种共通的东西，古代汉族知识分子将其称之为“气”。“气”以骨为媒介，由父母传递至子女；骨由父传递，肉由母传递。儿子可以将得自父亲的“气”再传至自己的儿子，而女儿则无法将其“气”传至自己的儿子。女性在“气”的传递上经常处在被动的地位。如果有几个儿子，他们各自从父亲处接受的“气”，是完全同质性的。由父至子的“气”的传递所构成的磁场，就是家族。在父方的祖向子孙传递“气”，以及在由夫向妻传递“气”的过程中，形成了亲族关系。祖至子孙的传递，形成了作为社会集团的族。父亲在世时，儿子及妻所构成的是家族；以死去的祖先为起点，由继承祖先之“气”的人们构成的是宗族。另一方面，由夫至妻所传递的“气”，形成了房。该房使族出现分支。但是房一旦独立，儿子成为父亲，就形成了新的家族。族与房处于相对的关系中。某人对于其父来说构成为房，但对于其子来说又构成为族。房使继承了相同“气”的人们分裂，族则使继承了相同“气”的人们统合。

备了互相进行沟通的连接点。无论是墓地风水、建筑风水,还是都市风水,在风水的说明原理上构成其基本要素的,毫无疑问就是这个“气”的概念。换言之,不管是支撑着世代间生命连锁环节的,还是在现实环境中赋予生活在其间的人与物以活力的,都是这同一个“气”。由此出发,对祖先遗骨(作为形象化了的父系继嗣)的祭祀,就与希望在现实环境中寻得好影响的风水习俗,实现了联结。

这一点,并不一定会在报道者的民俗知识中得到系统的、理论性的说明,即使在族谱的记载中,关于祖先墓地祭祀为什么一定要与风水相结合的问题往往也不会作出解释性的说明。但是,我们可以发现,在族谱对墓地风水的描写中,显然认为世系继嗣和风水的影响力应被同等地或重合地看待。例如在上引锦田邓氏的族谱记载中,邓氏族人到梧桐山里去探寻贯通早期祖先墓地的龙脉根源——“龙祖”。这座山不仅对于邓汉馘之墓来说是“龙祖”,就是对于包括整个香港在内的新安县全县居民来说,它也被看作是全部生命活力根源之所在的“龙祖”。这在清代编纂的《新安县志》中有明确的记载,因为据该志称,此山是所谓“邑之祖龙也”。^[17]

195

这里有几点值得引起注意。第一,整个地域的龙脉走向,可以理解为一种分支模式,即“龙祖”→干脉→支脉;第二,在观念上,整个龙脉的起点被认为是“祖”。具体说来,龙脉的分支模式与从始祖到分支始祖、再到子孙这一父系世系的分支模式相一致,而“祖”这一概念的核心内含如果是指祖先本身,那么我们也就可以解释,地下龙脉的走向实际上是以人间的父系继嗣程序为根据而作的一种“比喻”。

重要的是人们认识到龙脉与父系继嗣为同一模式这一点,或许正是这种视野的同一性或模式的相似性,才是维系着风水与祖先祭祀之间密切关联的真正的理论上的原因。也就是说,就象

“气”从“龙祖”出发,沿着呈现多重分支的龙脉流淌一样,父系的继嗣也是从“始祖”开始,经过若干层分支,然后才到达子孙。因此,一个宗族共有的祖先墓地,对于一个地区来说就是“龙祖”之地,对于世界来说就相当于昆仑山。在那里,一定充满洋溢着活跃的“气”,或者就是产生“气”的根源。祖先墓地之所以必须建造在拥有良好风水场所的理由,就体现在这里。

渡边欣雄教授也提到过构成风水根干的龙脉走向模式,与作为祖先祭祀根干的民俗性继嗣模式之间的这种相似性。他把这种相似性称之为“大树分枝的观念(ideologie)”。据渡边教授的看法,这种“大树分枝的观念”在东亚地区是普遍存在的。由于这一观念形态存在于大树根部,因此,“正因为有了作为根、干的祖先,作为枝、叶的子孙才会繁荣,在此前提下,就产生了风水思想。”(渡边, 196 1990:94)他还进一步指出:“风水的思考方法,即通过祖先向子孙施加影响的‘气’的作用,把来世与现世间的向量(vector)、亲子关系、继嗣集团的结构原理等等,共同作为自己的基本原则”(渡边,1990:165~166);“远祖→近祖、祖先→子孙、旧家(老家、本家、生家)→新家(分家)、双亲→子女、年长→年少,诸如此类‘新的’被‘旧的’所规定,并被赋予上下、优劣的价值判断的基本原则,与风水上的‘气’的作用,完全处于一种并行共存的关系中。”(渡边,1990:166)

或许正是维系这一共同基本原则的模式的相似性,使风水与祖先祭祀之间的密切连接成为一种必然的结果;同时,它也支撑着对包含墓地风水、祠堂风水在内的各种祖先纪念物风水的信仰及其习惯行为的兴盛繁荣。正如弗利德曼所说:“骨是世系继嗣的象征。如果没有骨,人们就与祖先恩惠最强有力的源头彻底脱离。”(Freedman,1966:139)*在汉族的继嗣观念中,祖先的骨骸是关于

世系继嗣的具象性代表物,对于子孙来说,它的存在具有根本性的意义。

但是在这里出现了一个问题,这就是关于女性祖先遗骨的问题。根据前面提到的那个民俗性生殖模式,“气”只通过男性往下传递,如果它是以骨的形式被形象化的,那么女性祖先的骨究竟意味着什么?如果认为女性不能作为传递“气”的媒介者,那么对女性祖先之墓的祭祀,以及对其风水的仔细推敲,岂不全成了毫无意义的行为?

关于这一问题,或许可以根据经常附加在民俗性生殖模式之后所作的一种解释,作一概括性的说明:即女性在未婚状态下是不带“气”的,结婚以后由于与丈夫接触,“气”出现了转移,于是女性就有了“气”。在这个说明中,女性祖先,也就是作为男性祖先的妻子或母亲的女性们,通过婚姻,就后天性地与父系的男性祖先们共同拥有了“气”。因此之故,这与她们作为父系继嗣集团的墓地祭祀对象这一点并不发生矛盾。 197

不过,没有确切证据可以证明女性祖先的墓地祭祀,经常是根据附加于上述民俗性生殖模式后的说明才进行的。事实上更常见的,是在谈论来自丈夫的“气”如何转移之类话题前,女性祖先就被作为子孙后代得以产生的根源之一,成了人们的尊奉对象。因此在这里,有可能隐藏着—一个未经父系原理彻底整顿过的“根源→派生关系”模式。而且我们也可以认为,上述现象说明,即使在整个祖先祭祀体系中,墓地祭祀亦属于规范化程度较弱的—一个领域。

* 弗利德曼的原话是:“在风水的逻辑中,骨是世系继嗣的象征。如果没有骨骼,人们就与祖先恩惠最强有力的源头彻底脱离。没有后代的死者的遗骨毫无价值,它什么东西也没有传递。”

六、结 语

在本章中,我们以族谱的记载为主要资料,考察了表现于其中的宗族的祖先观念,以及祖先观念与墓地风水习俗之间发生的密切联结现象。

风水观念常常被一些西方观察家称之为“疑似科学”,^[18]但在这一称呼的背后,显然存在着“宗教/科学”这样一种西方式的二分法思维方式。由于风水观念不以“超自然的”人格性存在,而主要是以非人格性的影响力及其作用来说明各种事物,因此它不是宗教,而“类似”于科学。如果从上述二分法出发,如此来理解风水或许也不是没有道理的。

但是,即使根据这一见解,墓地风水在整个风水体系中也应被置于较为复杂的地位。也就是说,家屋、村落和都市风水,是来自于山脉、河流之类“外在环境”的某种影响力,以所谓“直接作用类型”¹⁹⁸来施加其影响,在这一范围内,它恰与上述“疑似科学”式的解释体系所使用的范畴相契合。而与此相反,只有墓地风水是以祖先的人格性存在为媒介,因而将它纳入上述范畴中的观点是错误的。

即使完全按照机械论的观点对墓地风水中的祖先作用进行说明,也不能改变这一点。之所以如此,是因为来自风水优良的墓地上的祖先遗骨的恩惠,其传递对象主要是他们的子孙。在这里我们可以发现,在祖先—子孙之间,似乎存在着不能用外在环境中的“气”的直接接触理论来加以说明的另一种影响关系。由于在通常情况下子孙并不生活在祖墓的上方,因此祖墓风水的影响力就以不同于直接接触的方法传递给子孙。

如果一定要用经由直接接触的彻底的机械性作用来说明这一

点的话,或许可以归结为以下两点。第一,没有必要认为骨就是祖先,通过直接接触安葬于风水特别优良的墓地上的骨,就能将“好影响”引导出来。^[19]第二,甚至不承认骨发挥中介作用的必然性,子孙之所以能享有来自祖墓好风水的好影响,只是因为他们在上坟祭奠时吸入了散布于祖墓周围好“气”的缘故。^[20]

对香港新界居民实际状况所进行的上述“说明”,都是欧、美人类学家提出的报告,但是这些说明却一点也没考虑在当地居民的民俗知识中具有支配性意义的看法。笔者通过在香港新界进行的田野考察所实际听到的“说明”,大部分是从某种人格角度来认识作为遗骨而安葬的祖先,引起人们关心的问题是祖先的“舒服/唔舒服”(舒适/难受)。另外,正如第四节所考察的,甚至在机械论观点占优势地位的族谱记载中,当对墓地风水的意义进行解释时,实际上也把祖先的人格因素巧妙地结合进了整个说明框架中。

对于风水、特别是对于墓地风水,应该实现综合性的理解,即把以与此密不可分地联结在一起的民俗性继嗣模式,和以“遗德”为中介的祖先—子孙间的人格性关系引入考察范围,如果做不到这一点,或许就不能接触到民俗知识层而上的风水的真实样态。总而言之,导致宗族成立的世系原理和风水的的作用原理,至少在族谱编纂者的世界观中,确实被视为同一个原理。在这个意义上,中国东南部地区的宗族对于墓地风水表现出的倾心热衷,如从他们所具有的祖先观念和继嗣观念来看,无疑是一个很自然的结果。

199

第六章 客家的族谱与移居传说

一、引言

本章将考察福建省汀州府宁化县石壁村。居住在广东省各地的客家人经常在口头上传说宁化县石壁村是他们的父、祖之地,或者是祖先的寄居之地,有时在族谱上也会对此作明文记载。关于这一客家祖先的移居传说,或者更确切地说是关于祖先原住地的传说,罗香林等出身于客家的学者曾进行过研究,其思路是尽可能把这一传说当作过去曾经发生过的事实来加以解释;而牧野巽的研究则与此不同,他认为那并不一定反映了以往的事实,而仅仅只是一种“传说”而已。笔者将以香港新界客家宗族的族谱为主要资料,进一步讨论这一客家移居传说的“真实性”、传说形成的背景以及存在的理由。

二、对宁化石壁传说的各种解释

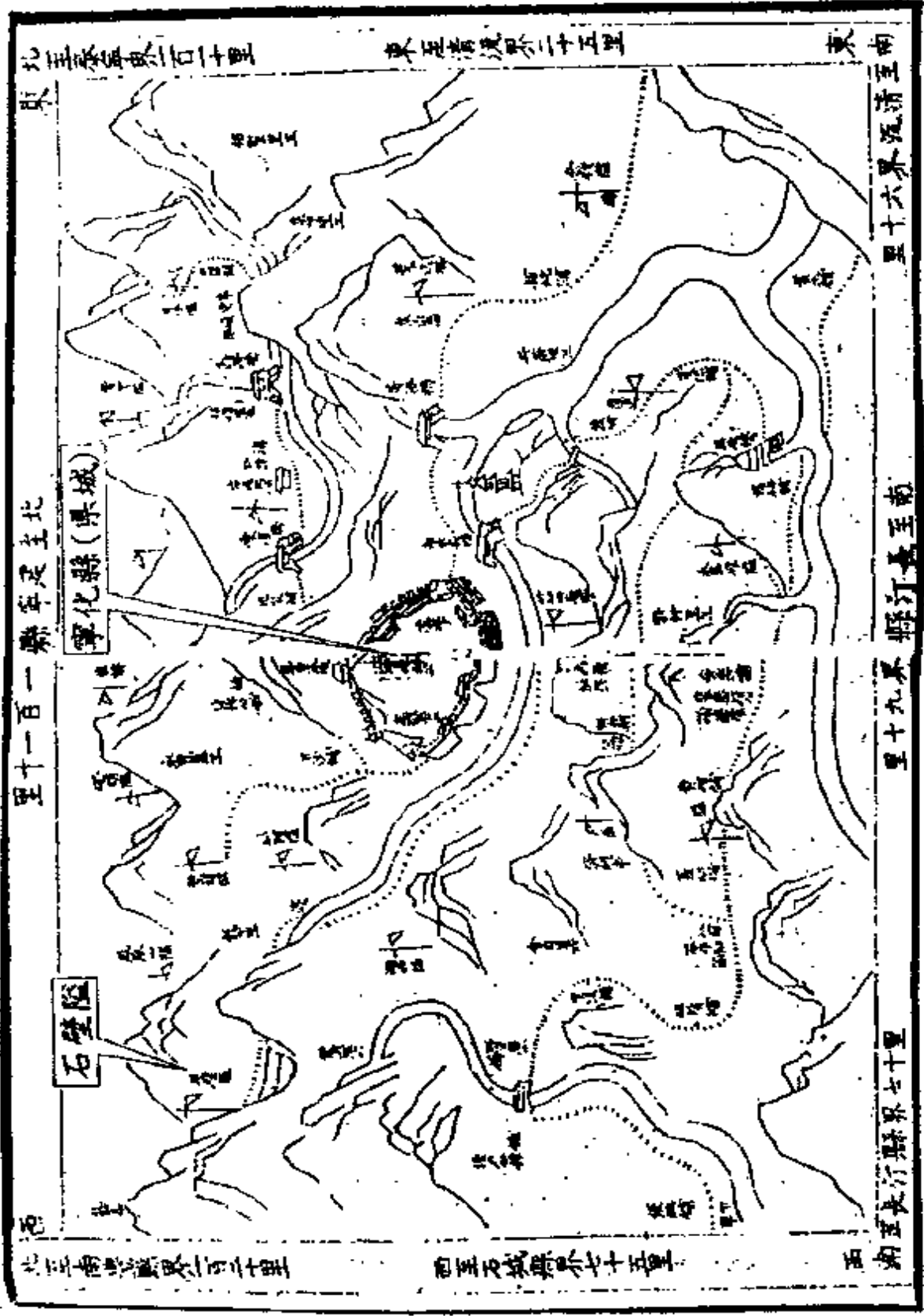
首先,我们应该对成为这一移居传说舞台的福建省汀州府宁化县石壁村的所在位置加以确认。据【地图1】所示,宁化县位于与江西省交界的福建省西部境内,是福建省最大河流闽江的支流沙溪的发源地。全县面积 2368 平方公里,现有人口三十万,属于武

夷山脉怀抱中的山间地区。按目前的行政区划,宁化县以及其他沙溪流域的各县都归三明市管辖,但自唐代设县以来,一直到清末,宁化都在以长汀为首府的汀州府治下。

在今天的地图上,可以在县城翠江镇以西靠近江西省境处确认一个叫石碧的行政村落。据同治八年(1869)李世熊所修之《宁化县志》卷一《疆界》记载,位于县城以西四十里的“龙上下里”中,有一个叫石壁墟的墟市和称为石壁、石碧坑的村落。^[1]另外,同治六年(1867)《汀州府志》所附地图上,也明确标有“石壁”(参照【图30】)。罗香林以及后面将要提到的中川学、吴福文等对石壁传说进行过研究的学者,也都认为石壁是一个确实存在的场所,其位置在江西至福建的主要交通线的某一点上。据此看来,宁化石壁的实在性应该是无可怀疑的。

最早对宁化石壁传说开始进行认真研究的,是开创了由客家人自己进行正式的客家学研究的“鼻祖”罗香林。据他认为,客家人的宁化石壁传说,与广东人的南雄珠玑巷传说、闽南人的唐代陈元光远征伴随传说一起,是导致民系形成的有关过去实际发生过的人口流动的遗迹。正如他1947年在题为《宁化石壁村考》^[2]一文中所说的那样:“(这些传说)虽皆未见于正史,而究之事出有因,非无实据,不容忽视也。”(罗香林,1965:377)

在那篇论文中,罗香林根据客家宗族的族谱,收集并整理了与宁化石壁有关的种种记事。论文指出,明确记载祖先于唐末时为避黄巢之乱而迁居宁化石壁的,是收录在《崇正同人系谱》中的罗氏、薛氏,及《潮梅刘氏族谱》、《兴宁廖氏族谱》;未提及黄巢之乱,只是记录于唐代迁居宁化石壁的,是《梅县吴氏通辑族谱》、《始兴何氏四修族谱》和《梅县张氏族谱》。另外,未提及移居时期和理由,只是说祖先曾经居住在宁化石壁的,是《南雄邱氏三修族谱》、《五



【图 30】同治六年版《汀州府志》所载宁化石壁图

华李氏族谱》、《花县洪氏宗谱》；称迁居宁化石壁的时代不是唐而是宋的，是《五华魏氏族谱》和《兴宁黄陂曾氏族谱》。

同时，罗香林还根据《新唐书》考证了黄巢的进军路线。据文献记载，黄巢军起源于河南，攻略江苏、安徽之后南下，一路扫荡浙江、江西、福建，随后进入广东。在江西，战况最为惨烈的是虔州、信州二州；在福建，则以建州、福州二州的混乱状况最严重。由于宁化县的位置处在建州与信州以南、虔州以东地区，未受战火荼毒，因而成为“客家先民”躲避战乱的集中之地，显然就是极为自然的一件事（罗香林，1965：383）。

另外，在罗香林日后编辑出版的《客家史料汇编》（1965）中，收录了有关客家宗族四十个姓氏的族谱和族源考证文献共八十六篇，其中提到祖先迁移时经过宁化石壁村的达二十五篇；虽然没有提到石壁，但提到宁化县境内其他地名的，或者只提宁化县而没有记录村名的，有十篇。

在提及石壁这一地名的二十五例中，关于移居该地的时期有从隋代至宋代的变化。其中明确记载祖先于唐末黄巢之乱时移居石壁的，有《兴宁章峰堡孙氏族谱》、《潮梅刘氏族谱》、《嘉属廖氏族谱》等七例；称祖先于宋代移居石壁的，有《兴宁张氏族谱》、《大埔湖寮罗氏族谱》等七例，其中二例还特指宋末。除此之外，有六例虽然时代不明，但从前后文看可以确定是宋代以前移居石壁的。认为从隋代就已移居于石壁的，只有《巫氏迁徙源流考略》一例。剩下的四例，从所记内容上无法判断祖先移居石壁的年代。

另外，罗香林在成为其客家研究出发点的《客家研究导论》（1933）中提到过一个与客家祖先有关的葛藤坑传说，这个传说是从他的伯父罗锡麟那里听来的。据说，在黄巢之乱时，有一个带着两个男孩的妇女在路上遇见了黄巢。黄巢问她，为什么要背着大

男孩,而让小男孩自己走? 妇女回答说,大男孩是哥哥死后遗留下的孩子,因为担心被盗贼诱拐,所以宁死也要背着;而小男孩是自己生的孩子,可以让他自己走。听了这话后黄巢大为感动,就告诉她回家后在门口挂一根葛藤,这样盗贼就不会进来杀戮了。妇女回村以后按黄巢所说挂了葛藤,黄巢的军队经过时果然不再靠近挂有葛藤的人家,因而才得以安全地生存下来。后来这个村子就被称为葛藤坑,而且据说今天的客家人都是葛藤坑居民的子孙(罗香林,1933:66)。

关于这一传说中的葛藤坑,罗香林本人并没有说它就是宁化的石壁村,但故事发生在黄巢之乱时,而且在《客家史料汇编》提到的族谱中,有关于祖先居住地的记录,如《通书罗氏族谱》称“汀州府宁化县石壁洞葛藤村”,《兴宁河西刁氏族谱》称“汀州府宁化县石壁村葛藤坪”。根据这些材料,把葛藤坑解释为石壁范围内的一个地名似乎也可以成立。关于这一点,下文还将做一些考察。

206 总之,罗香林对客家移居路线所进行的历史学分析,依据的基本上是客家族谱的记载内容,在他重建以往客家移居“事实”的过程中,几乎无批判地将宁化石壁传说作为史实的一部分接受了下来。若从他的整个研究所要达到的目标来看,这一方法当然是无可非议的。战乱时为躲避灾难寄身于一个陌生的环境,忍受种种艰难困苦,固守着中华文明的真髓,对于客家人的这一自我形象(self image)来说,宁化石壁传说作为“史实”,显然也具有足以证明这一点的最适当的性质。

在这之后,中国学者自己进行的客家研究,无论是中国大陆的还是台湾的,几乎都以罗香林的客家研究为模式,但在研究的质量上超越罗香林的却没有,甚至只是把罗香林的假说忠实地复述一遍而已。例如,上海华东师范大学1989年创刊的《客家学研究》所

载各论文,以及台湾出版的陈运栋所著《客家人》(陈运栋,1978),在有关客家民系的历史性形成及其移居路线等问题上,几乎都是原封不动地引用了罗香林的研究成果。

在以上论著中,《客家学研究》第二辑发表的吴福文所撰《闽西客家文化事象举探》(吴福文,1990)一文提到了宁化石壁。在这篇论文中,吴福文一方面根据罗香林的研究,一方面又增加了梅州市方志办新编《客家姓氏渊源》提供的资料,指出存在着对客家移居宁化石壁的时期有不同记载的几类族谱。其中有记载为唐末黄巢之乱时移居和南宋末年蒙古人侵时移居的族谱,有记载远在五胡十六国中原混乱时(公元四世纪至五世纪)移居的族谱,特别是有记载与战乱无关的和平时期移居的族谱。

吴福文特地指出,在江西省南部的客家人族谱中,有关于一些客家宗族曾经一度从江西迁居宁化石壁、后来又回到江西的记载;另有一些客家族谱则显示了从浙江和闽北地区进入宁化石壁的过程。吴福文写道:“宁化及其石壁是客家迁徙的中转站。或者换句话说,凡是客家人,其先世几乎都有人流居宁化甚至石壁。”(吴福文,1990:39)

吴福文对引起这一现象的原因的解释,基本上与罗香林一致。也就是说,由于这一地区在武夷山的环抱下,即使南方、北方因战 207
争混乱一片,此地相对其他地方来也较为安全,这对希望逃离灾难的人来说无疑是“世外桃源”。因此,不仅战乱时是如此,就是在社会较安定的时代,人们担心会再次卷入不幸,也有人移居到这里。

吴福文还进一步断言,祖先是否经由宁化石壁,是区别客家和其他非客家汉族民系的重要指标。“从迁移史来看,如前所述,目前可确定为客家人的各氏族族谱都提到祖先曾流居宁化及其石壁,这说明他们的宗族观念中对于宁化石壁有一种潜意识的认同

和兴趣。而居住在纯客家地区周围附近和杂居于非纯客家地区的非客家人,⁽³⁾他们只要不是客家的后裔,其族谱一般不提宁化石壁,这是因为他们的祖先很少流居过宁化。”(吴福文,1990:39)

当然,吴福文也承认,在今天自认为是客家,或被周围人看作为客家的人们中,也有不少人的祖先在迁移过程中并未经由宁化。但吴福文对此解释说,相对于经由宁化的移居者形成的客家集团来说,他们只是少数人,并且还是与该地原有的非客家系居民实行同化的结果。

吴福文还主张,根据客家起源于晋朝以来的给客制度,即通过给移居者以客籍从而与原住民相区别的制度这一传统观点,实际上无法说明在广东系、闽南系等南方汉族移民子孙中,为什么只有一个客家形成了“客家”?同时也无法说明在语言上被认为与客家同系的江西省北部的赣北人,为什么不被看做是客家人的理由。他认为,是否经由宁化石壁,对于确立客家民系和其他汉族集团之间的区别标准来说,是一个非常重要的条件。

日本的客家研究学者中川学也以罗香林的研究成果为依据,注意到唐末黄巢之乱时客家祖先避难于宁化石壁的资料,指出宁化石壁“成为客家的开基祖们决定定居的根据地”(中川,1980:37)。据他的看法,唐朝玄宗时,因社会动乱和沉重的赋税而脱离本籍地(乡贯、籍贯)四处流浪的人越来越多,政府为解决这一问题,就引入了“主户·客户制度”,让脱离本籍的移居者在移居地设立户籍,从而开辟了成为“客户”的道路。在这一制度性背景下,“五代十国发生社会动乱时,这些客家的开基祖们,就在华南的山区地带,特别是在江西、福建、广东三省的交汇之处,确立了新的乡贯,不久,又通过参与宋朝科举的搏击而获朝廷重用”(中川,1980:37)。

中川估计宁化石壁就是由这些客家祖先们新建立的乡贯的中心地。同时,他还引用了在罗香林之前就对宁化石壁作了介绍的坎贝尔(George Campbell)关于来自河南的移民最早定居于宁化的时期是唐朝末年的观点,断定这一人口移动现象,“由于和早先黄巢起义时发生的移居现象相一致,因此可以被看做是事实”(中川,1980:40)。另外,关于元代(十四世纪)时客家祖先从宁化/汀州地区迁居广东省梅县地区的情况,他引用宁化、梅县两处地方志中的人口资料,证明在当时确实发生了这一人口移动(中川,1980:41~42)。不过,中川虽然将整个宁化县特别是整个汀州府都作为唐末至宋代客家祖先的根据地,但为什么其中只有宁化石壁一处被置于最为突出的位置上,则没有加以更多的注意。

以上各种研究,是将客家祖先移居宁化石壁、又从那里出发进行的再移居看做历史事实,将宁化石壁看做是对于客家民系的形成具有决定性意义的重要的摇篮;而与此相反,在牧野巽的研究 209 中,虽然同样以客家的宁化石壁传说为题材,但他却对此作了完全不同的解释。牧野巽引用了前述罗香林《客家研究导论》中的葛藤坑传说,指出:“这是一个民间传说故事的色彩浓于历史记载的文本,值得人们注意。”(牧野,1985:86)同时,他将这个客家的宁化石壁传说,与华北的洪洞传说、广东的南雄珠玑巷传说、山西省北部的朔县马邑乡传说、福建人的河南省固始县传说、湖南省的江西传说、四川省的宋·元代僖宗扈从传说,以及现代的湖南湖北传说等等一起,全都看做是一种祖先同乡传说的类型。

牧野巽所说的“祖先同乡传说”,“在中国所有移居传说中,之所以会成为最应引起人们注意的现象,就在于它声称,居住在范围广大的区域中的居民,其祖先原来都是从一个相同的地方移居而来的”(牧野,1985:4),它的分布范围也大致与方言集团的范围一

致。虽然牧野巽指出：“祖先同乡传说在范围广大的人群中流传得极为普遍，从这一点来说，毫无疑问它就绝不是真实的历史。”（牧野，1985：5）但另一方面，他也认为，这一传说有可能在某种程度上标志出人们的移居方向和文化的传播方向。

关于祖先同乡传说中传说成分高于史实的根据，牧野巽提到两点。第一，它具有“在一块狭隘的土地上发展出数量庞大的人群的奇妙特性”；第二，它“在各地以各不相同的形态存在着”（牧野，1985：162）。另外，关于为什么在中国各地都有这类祖先同乡传说的问题，牧野巽指出：“……各个地域内的居民，如果仅仅因为现在住在同一地域、使用同一方言、拥有类似习俗，是不会有同种人的意识的；他们由于拥有祖先们以前是来自同一故乡这一共同的历史观念，因而具有双重的同乡观念。”（牧野，1985：162）但更具可能性的，则是后世的地方文化集团。由于共同拥有这类自我认同意识和纽带意识，于是就追溯过去，创造出这一虚构的传说。

牧野巽的上述见解，与希望最大限度地从传说中解读出过去事实之沉淀物的历史学家的立场迥然不同，他决心从传播传说的后世人们的意识结构中去发现真实性的思路，表现出一种社会学和文化人类学性质的解释策略。也就是说，由于在客家的族谱和其他一些文献中宁化石壁传说被反复地多次提及，因此罗香林就提出假定，认为它们的出现显然基于过去所发生的事实；与此相反，牧野巽正因为这些传说被提及的次数过于频繁，才得出它们反面不可能是事实这样一个推论。确实，族谱无论怎样被看成是一种“书写的记录”，本来毕竟只不过是私人性质的文献。罗香林以族谱记载的内容为根据，把宁化石壁传说作为一个事实完整地接受下来，其研究态度不能不令人感到非常的天真（naive）。

另一方面，牧野巽不囿囫生吞族谱的记录内容，在把族谱的见

解还原为曾经出现过的社会事实之后进一步追问其存在的理由,这一态度确实可以说是充满了洞察力。不过,将宁化石壁传说这类移居传说的出现背景,一言以蔽之,完全归结于同乡和纽带意识的创造,则稍显草率,即使它是正确的,也还有必要对为什么会产生象宁化石壁传说那样具体的形态进行考察。因此,在下一节中,笔者将以香港新界的客家系宗族族谱为资料,详细分析族谱对宁化石壁传说的记录类型,同时,对移居传说以及祖先同乡传说的形成背景和存在理由,也要作一番重新审视。

三、香港新界各客家系宗族族谱中所记载的宁化石壁

211

今天的香港新界地区,在清末的 1898 年被英国租借以前,构成了广东省广州府新安县的南半部。位于珠江口东岸的这一地区,其居民自古以来就由来自广州、东莞方面的广东本地系移居者与来自梅县、惠州方面的客家系移居者,以及沿广东省东部海岸南下的福佬系移居者构成。被英国租借时,香港新界的陆地农村人口中,广东本地人和客家人虽然已呈平分秋色的态势,但该地区本地/客家之间的族群线出现某种程度的表面化倾向,还是在清初沿海地区无人化政策即迁界令解除以后直至清代中期,因大量客家人从梅县、惠州方面移居此地才发生的。在这之前也有一些客家系的移居者,但他们与本地人之间很难说存在着明确的界线。^[4]

在这些香港新界的客家系宗族的族谱中,有不少族谱提到了来自梅县、惠州方面的祖先移居“历史”,以及在这之前作为远祖居住地、寄寓地的福建省西部地区特别是宁化县石壁村的消息。

(一)横台山邓氏族谱

212

香港新界八乡的横台山邓氏,与本书第二章第二节分析的水



连结梅县和潮州的梅江(韩江的支流)
(1987年8月摄于广东省梅州市松口)

流田邓氏属同系的客家系邓氏,由清初邓廷桂、邓廷彬兄弟从水流田邓氏中分支而出。因此,这两个宗族的族谱在关于邓廷桂兄弟以前的系谱的记载上几乎完全一致。据横台山邓氏的《南阳邓氏族谱》(6)记载,商代武丁时(公元前十三世纪),相当于武丁叔父的曼受封为河南南阳郡邓国,以地为姓,从此得邓姓。族谱在叙述这一渊源,并追溯了邓曼以后的系谱传承之后,提到第八十九世祖邓大猷于南宋初年从江西迁居福建的经历。邓大猷以后经过四代,到第九十三世祖邓志斋时,“自宁化石壁移居广东潮州府程乡县松口,开基立业”,时为南宋开庆元年(1259)。随后,邓志斋的儿子邓恭虽然到龙川县发展,但过了六代,也就是到广东始祖邓志斋的第十代邓尚尧时,又从龙川迁至惠州府半径兔田乡立业,购置“围场一所,鱼塘一口”。四代以后,邓廷桂于清康熙二十七年(1688)带着全家从惠州府归善县移居新安县横台山,建祠立业,成

为本房的始祖。

这部族谱非常具体而不间断地追溯了古代祖先至现代子孙之间的系谱联系。从南宋时邓志斋的广东移居,到清代邓廷桂的横台山入村,四百二十九年间共经历了十三个世代,由于世代间隔平均为三十三年,因此也并没有出现明显的矛盾。根据这一点,将这部族谱的上述内容作为一种全面性的“真实”接受下来并不是没有可能的,然而,当我们提出横台山邓氏怎么会把长达二千多年的系谱记录这么正确地流传下来这一问题时,显然就没有理由对远祖记录、特别是广东始祖以前的远祖记录的真实性的表示无条件的信服了。另外,从居住于宁化石壁远祖直至后代的系谱记录,即使表面上在族谱中显得很完整,但就如以下将看到的那样,一旦认真细读,就会发现一些很难被认为是对事实加以记述的内容。

213

(二)横台山罗氏族谱

与邓氏同住于香港新界八乡横台村的,有罗氏宗族。据该族族谱《横台山罗氏族谱》(24)记载,从西汉武帝时代罗居厚开始计算,第五十世罗彦邦于宋代进士及第,出任“福建汀州宁化县知县”。其子第五十一世罗洪德也于南宋嘉泰二年(1202)高中进士担任官职,移居于广东省兴宁县水口。其后,第五十六世罗明建迁居长乐县三河坝,第五十七世罗应在龙川县水口黄茶围“立业”,⁽⁵⁾再过六代,到罗捷响时迁至新安县八乡居住。

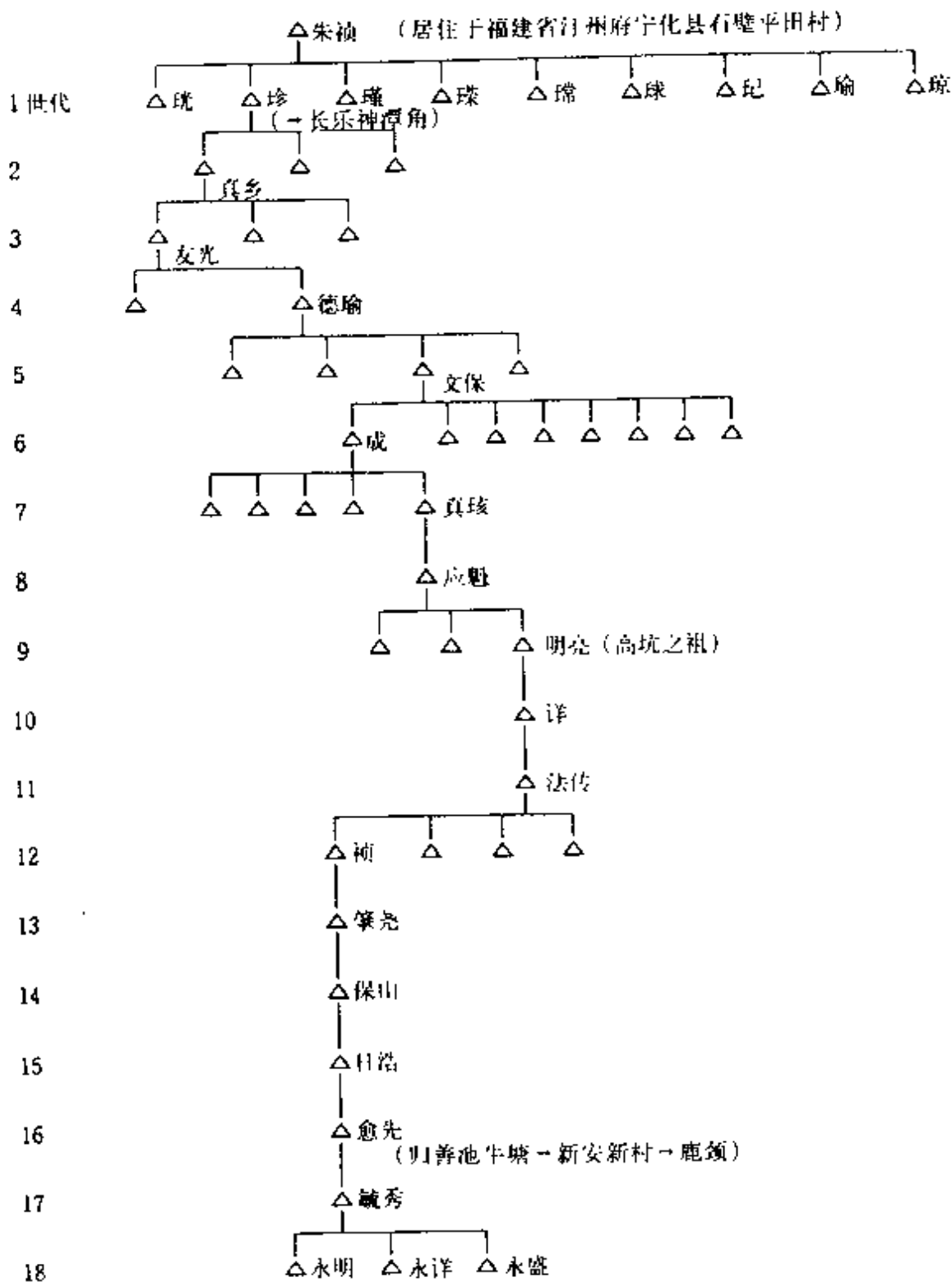
罗氏族谱不间断地追溯了各世代的祖先,至少在形式上没有发现不连续和不完整的情况。在这部族谱上,开基始祖是龙川县黄茶围的第二代,也就是第五十八世罗法经,而他以后的世代则被重新加以统计,因此,这部族谱很可能是以黄茶围罗氏的族谱为蓝本编纂的。关于罗捷响迁居新安县八乡横台山的时期族谱上没有明确记载,但由于横台山村内邓氏宗族已经先行住入,罗氏的祖先

曾寄居于横台山下围的邓氏家屋,以后才在横台山村内独立营建了一个叫河背围的聚落,因而罗捷响的移居期估计要晚于邓氏的移居期康熙二十七年(1688),也就是最早在1700年前后。如果这样的话,从第五十一世罗洪德时代到十二代以后的罗捷响时代,期间约有五百年的间隔,世代间的平均间隔就长达四十一年。由此可见,即使在表面上族谱的记载没有出现大的中断和矛盾,但该族谱的记载内容,特别是关于黄茶围以前的远祖部分,其可信性是存在疑问的。

215 (二)鸡谷树下朱氏族谱

位于香港新界东北部鹿颈鸡谷树下村的朱氏宗族族谱《紫阳家乘》(5)中,也提到其祖先曾居住过宁化石壁的事。与前引几种族谱一样,该谱的世系亦溯自古代,在第七十七世朱祯时,曾到福建省汀州府宁化县石壁平田村居住。不过,由于“王莽作乱”的缘故,就迁至广东惠州府长乐县黄渡湖“创居”。接着,其子朱珍官至长乐县知县,遂移居于长乐县神潭角。在这之后,系谱绵延连续了十六个世代,期间似乎有某几个世代迁至归善县。到朱珍的第十六世代朱愈先时,从归善县池牛塘移居于新安县的新村,随后又从新村移居于鹿颈(参照【图31】)。

在这部族谱中,没有发现祖先系谱的中断和模糊之处,表面上是一个非常完美的系谱图,但是朱氏在王莽作乱(西汉末年,公元一世纪初)时就从宁化石壁迁至广东省长乐县居住,与其他客家系宗族的移居时期相比实在早得过于离奇。而且由于朱氏宗族之移居鹿颈无论怎样也是明末以后的事,因此,如果朱祯真是王莽时代的人物,那么在到明末为止的这一千六百年间只经历了十六个世代,就是荒唐无稽的笑话了。即使人们辩解说这是编纂者把唐代中叶的安史之乱或唐末的黄巢之乱误记为“王莽作乱”,也仍然太



【图 31】鹿颈鸡谷树下朱氏系谱略图

早,只有说成大约是南宋末年的混乱期才不与世代深度发生太大的矛盾。总而言之,这里有充分的理由使人们对包含祖先居住于宁化石壁之类记载在内的族谱各项内容的可信性,表示出疑问。

(四)田心蔡氏族谱

同住于香港新界八乡田心村的蔡氏宗族族谱《田心蔡氏族谱》
216 〈23〉中,根据春秋时代蔡国后裔隐居于山东济阳的故事来寻找蔡姓发祥的经过;同时,在实际的系谱追溯中,将为避唐末黄巢之乱而移居“福建省汀州府化县赤岗高梧”的蔡福粤,作为蔡氏最古老的祖先。到了他的子孙们的时代,同住于汀州府上杭县的第三世蔡寿传^{〔6〕}移居广东省嘉应州梅州,其子孙又分居于松源和曾井两处。再过三代以后,到南宋末年,出了一位著名的理学家蔡蒙古(属朱子学派),当蒙古军队进攻嘉应州时他率军抵抗不幸阵亡,是一位勇敢赴义的人物。族谱中还登载着曾一度将嘉应州从蒙古军手中夺回的文天祥为追悼蔡蒙古而撰写的祭文。^{〔7〕}

田心蔡氏据说就是这位蔡蒙古的直系子孙。在族谱上,蔡蒙古以下第十七世、蔡福粤以下第二十二世时蔡氏移居于广东省东莞县官仓,又过两代,到蔡达礼时,带领子、孙离开官仓迁至新安县田富子。田心的蔡氏就是在这里经过数代之后出现的分派。由于田心蔡氏的祖先不是迁自宁化石壁,而是迁自宁化县的赤岗高梧,因此在严格的意义上它并不属于宁化石壁传说的系统,然而它既然已经提到了宁化,而且是在黄巢之乱时迁来此地居住的,因而也可以看作是宁化石壁传说系统的一个变种(variation)。该族的系谱不间断地记录了始祖蔡福粤以后历代祖先之名,在表面上,系谱关系是完整的。

关于蔡达礼的生年,族谱上只记有“丁卯年”,但根据他的移居时代是在清初、而且蔡达礼九代以下的蔡佳通生于光绪二十六年

(1900)的情况来看,“丁卯年”可能是指康熙二十六年(1678)。由于蔡蒙吉被害的年代是南宋德祐二年(1276),如以其间的十八个世代来折算所经过的四百一十一年,则平均世代间隔为22.8岁,尚在正常范围以内。但是从黄巢之乱时(875~884)的蔡福粵到蔡蒙吉为止的四百年间只经过了六个世代,则完全是不可能的。如果认为蔡蒙吉是非常著名的人物,因此就企图让蔡蒙吉以下的系谱也与这位著名人物的系谱相联系,就很难不被人认为是在进行虚构。即使这一部分内容真实地反映了实际的系谱关系,蔡蒙吉以前的系谱,尤其是始祖蔡福粵于黄巢之乱时曾在宁化居住这一部分,其可信程度也极为薄弱。

217

以上四种族谱的系谱记录,总算在形式上没有出现中断和混乱,是不间断地追溯始于宁化石壁的祖先系谱的实例。以下将介绍的几种族谱,虽然也在记载中包含了祖先曾居住于宁化石壁的故事,但却未成功地将始于这些祖先的系谱连续记录下来。

(五)鹿颈陈氏族谱

香港新界鹿颈陈氏宗族有《新界鹿颈陈氏族谱》(21)。关于这部族谱,本书第二章第四节曾提到过其中明末以后的部分内容,如重新检阅全谱,则可发现该谱没有加以记载有关明初以前远祖具体的系谱关系,而只是在序文中有明初洪武时本族祖先曾在“福建汀州宁化县”居住的记录。对其系谱进行具体追溯的第一位祖先、即被称为“一世大始祖”的陈念五郎,据称移居于广东省惠州府龙川县,但其妻杨氏的墓却在宁化。其后,第四世陈法强在龙川县内的东坑“开基创业”,第十世陈嘉衡于明末的崇祯五年(1632)移居博罗县,第十一世陈殿相又移居归善县。不过,由于陷人与异姓的官司纠纷,第十二世陈荣泰和他的儿子陈舜德、陈男德兄弟于清康熙五十八年(1719)移居新安县罗芳村,接着,陈男德又在那里分居

218 于鹿颈村,成为鹿颈陈氏的开基祖。

正如第二章所说,这一资料是意味深长的,它使人们了解到,鹿颈陈氏宗族的祖先离开龙川后,在第十世至第十三世数代间脱离本籍流寓于各地,同时在这期间,他们又念念不忘去本籍龙川参加科举考试。但是,关于本籍龙川以前的系谱,不仅“一世大始祖”陈念五郎从宁化石壁而来的问题,就是与宁化有任何世系联系的人物也全都模糊不清,因此就很难说充分地显示了来自宁化的系谱上的连续性。

(六)社山陈氏族谱

香港新界林村有社山陈氏宗族。据其族谱(28)记载,南宋时,一位叫陈龙海的人物在江南溧水县(江苏省南京附近)开基;进入元代,陈龙海第四子陈智听说汀州宁化县石壁村葛藤澳风俗“淳厚”,就迁居于此。陈智在这里一共生了八个儿子,兄弟八人拒绝入仕元朝,隐居于江西吉安府太和县;但由于同姓人陈友谅在元末至正年间(1341~1367)发动起义,自封为王,他们担心因此受到牵连,于是就移居广东的凤城、鹅城。在这之后,陈智的孙子陈居甫迁至福建汀州府宁化县石壁村葛藤澳南乡九十的上洋田太柏乡林镇居住。

然而,族谱在没有明确说明应该怎样联接陈居甫以后的系谱关系的情况下,就跳到了“始祖”陈任五郎。陈任五郎到潮州出任官职后,在饶平县清远都黄坑水明堂开基立业,其后第八世陈景旺迁至长乐县横陂岭居住。第八世以后的系谱关系再次出现暧昧不清的状态,只知道在五个世代以后的陈德明以前,陈氏一直在长乐;陈景旺以下第六世陈普教则移居新安县社山,生有八个儿子,其中第二子后来又回到长乐。

219 在这部族谱的记载中,宁化石壁也出现了两次。陈智曾一度

居于石壁,后来他的儿子们则移居于江西、广东一带,到第三代时陈氏再次回到石壁,具体情况相当错综复杂。而且其后的系谱关系也出现了两次模糊不明,这些经由宁化石壁的祖先与后代子孙之间系谱的连续性,未能清晰地加以追溯。

(七)乌溪沙廖氏族谱

位于香港新界东部沙田对岸半岛上的乌溪沙村,有廖氏宗族。他们与香港新界北部的上水廖氏一样,在今天都自认为是“本地”人,即说粤语的广东本地人,但同时却又保存着祖先是客家的传说。^[8]据该族族谱(4)记载,唐代有一人叫廖兰芝,其子廖光禄于唐景龙丁未年(707)进士及第,随后,其弟廖光景之孙廖四十一郎迁居于福建宁化石壁乡。

该族谱虽以廖四十一郎为第一代祖先,但有一附注称:“大约四十一郎迁开后,兵燹□遭,文献无徵者四、五世,直传花公,再迁上杭,乃谱可稽耳。”这位“花公”就是“杭永二邑”即上杭、永定两县廖氏的始祖。花公以下九代,也就是从廖四十一郎算起的第十五代廖仲达,时值元代中叶,离开福建到广东省东莞县的官富司三都二十一图乡“入籍”。^[9]另外,廖仲达因与某一世祖先同名,故改名为廖仲杰。到他的孙子一代时就形成了上水、乌溪沙两个分支。

乌溪沙廖氏族谱的附注还说明,由于花公以下的系谱也为“杭永之谱”即上杭、永定廖氏的族谱所明确记载,因此就不存在发生怀疑的余地。这一点固然告诉我们在乌溪沙族谱的编纂过程中曾经参照了上杭、永定廖氏的族谱,但同时它也说明连续追溯从居住于宁化石壁的祖先到新安始祖廖仲杰为止这一段系谱的努力,未能取得成功。

(八)担水坑温氏族谱

位于香港新界北端、与深圳交界处的沙头角担水坑有温氏宗

族,在其《太原堂温氏族谱》²²¹中,系谱的混乱与中断现象非常明显。这部族谱虽然试图根据广东省永安县(今紫金县)的同姓者族谱,以及嘉应州程乡(今梅县)同姓者族谱来重建本族远祖的系谱,但结果并不理想,连族谱编纂者自己也都承认“失记”和“混杂”。

该族的“始祖”叫温九郎,生逢黄巢之乱而四处流浪。开始时住在福建汀州府宁化县石壁村,后来迁移至上杭县。据族谱记载,温九郎的儿子林五郎小时候在楼上玩耍,不小心掉下瓦片砸坏了官府的车,因害怕被逮捕就被寄放在永定县溪南双井边的姻亲林家,因而改姓林,事态平息后又复归温姓。相当于第九代的温良善,离开福建迁至广东省嘉应州松口黄沙熊公围桑子坝定居,开基立业,到其子温千三郎时,则移居于潮州府海阳县丰政都上汤社蒔罗洋。以上系谱虽然追溯了六个世代,但据族谱的附注所称:“以上六世祖妣,云说是千三郎公后裔,或失序错乱,抑或真苗,均未可知,姑录明于右,以备参考焉。”

在这之后,虽然依据永安县同族的族谱收录了良善公的子孙温启千以下六世代的系谱,但这一部分也被加上了“均未知是否”的注释。在上述系谱中,温启千以下第五世温德兴从嘉应州迁至兴宁县西厢岳桥保洋坂,然而在其子温容端时系谱却告中断,同时对于他们与担水坑温氏始祖的联系也未加任何说明。

在族谱以后的部分中,以与上述系谱并列的形式刊载了《嘉应州程乡居住世系节录》一文。据该文称,嘉应州始祖是温向阳、温附阳兄弟,兄弟两人是共同移居于嘉应州的,其后第六世代温禧则迁至宁化县葛藤坑石壁村居住。但是,族谱于此又附注称“以上部分根源混乱,记录丧失”,在未明确揭示与这些祖先的系谱关系的情况下,“现以法崇公为始祖”。在这里,第一次出现了联接担水坑温氏系谱的“始祖”温法崇。从温法崇起计算的第四世代温继统,从



圆形土楼的正面
(1987年8月摄于福建省永定县古竹乡)

永安县移居于归善县井龙洞洋沥□下边布尾村,然而到第七世代温信昌、温敏昌、温惠昌兄弟时,据说由于风水师改造了家屋风水而使财产、人丁大为衰退,因而于清康熙年间移居于新安县东路沙头角担水坑村。

关于族谱的编纂过程、特别是由后世的编纂者对早期祖先系谱的“追溯性”重建过程,以及在这过程中潜在的虚构性问题,本书第一章已经做过分析。这部担水坑温氏族谱,其叙述本身固然错综复杂、有很多暧昧不清之处,但反过来说,在族谱编纂之时希望通过参考别处的同姓者族谱而完成重建的过程则非常清晰,在这一点上,它却是耐人寻味的。

总而言之,这部温氏族谱的各种重建努力最后都没有取得成功,只不过是将其参照的同姓宗族的族谱资料以不连续的状态并存照录一遍而已。在这里值得注意的是,在该族谱的编纂过程

中,有关宁化石壁的记录,似乎是作为其祖先资料的一部分从其他族谱中移植过来的。因此,这一现象说明,在位于嘉应州、永安州等广东客家中心地域的宗族族谱中,宁化石壁传说既然已经以文字化的形式存在着,那么它们就有可能被位于新安等地、特别是周围的客家移居区域内的宗族,追溯性地引入其族谱的编纂过程中。

(九)吉澳刘氏族谱

与温氏谱类似的现象,也可从居住在香港新界东北端吉澳的客家刘氏宗族族谱《吉澳刘氏族谱》(29)中加以推测。该谱从古代开始记载刘氏的“上代始祖”,其“下代始祖”则特记为宋代的刘开七。据谱载,刘开七曾居于福建汀州府宁化县石壁洞,宋朝某年出任广东潮州府都统,因而于梅州石螺冈开基立业。第二世刘广传于南宋端平二年(1235)进士及第,出任江西瑞金知县。其后,系谱虽然溯至第四世刘巨淥,但由于“宋朝始祖开七公传至于今有二十三、四矣,因子孙分藩星散,难以悉载明楚也”,系谱在这里出现中断。

223 就在没有明确说明与这位刘巨淥的系谱关系的情况下,出现了吉澳刘氏的直系祖先“一世”刘念二郎。据称他曾住在嘉应州的蛇坑大湖洋,其后哪一世代进行移居谱中没有记载,只知后裔迁至归善县居住。到第十五世刘金仁时(生于乾隆三十六年〔1771〕),从归善县移居新安县沙头墟径口围,以后又进一步在吉澳的新围仔形成了分支。

这部族谱也因为插入了系谱关系的断裂部分,从而使刘开七至刘巨淥这一部分,与刘念二郎以下的部分,明显地一分为二。关于前者,根据它与前引罗香林《客家史料汇编》一书所收《潮梅刘氏族谱》的记载内容一致的情况,估计它的依据就是梅县(嘉应州)方面所编纂的刘姓族谱。关于后面那一部分,究竟是依据于归善县

(今惠州、东阳县、惠东县一带)母村的族谱,还是将吉澳刘氏自己传承并持续保存下来的资料加以编辑汇拢而成,一时难以作出准确判断。不管怎样,关于宁化石壁与祖先之间的关系的传说,至少在前者,是作为得自梅县刘姓族谱的一种资料而传入吉澳刘氏的。

毫无疑问,笔者并不认为香港新界地区的客家宗族关于祖先与宁化石壁关系的传说,全都来源于在族谱编纂过程中成为其参照对象的梅县、上杭方面的同姓宗族的族谱。经由口头的传承以及利用其他方法而独自获得的传说资料,在后代编纂族谱时被加以文字化,这种情况也是完全有可能出现的。以下所示之香港新界八乡横台山的《梁氏族谱》(30),就显示了这一可能性。

(十)横台山梁氏族谱

在这部族谱的序文中,概略地叙述了梁姓自古代“得姓受氏”以来,一直到宋代末年为止的系谱传承。据序文记载,唐、宋年间 224 进入福建的梁姓祖先中,移居闽南方向的支派虽然总体上的系谱关系很明确,但因为进入“闽南宁化”地区属于横台山支派祖先的资料很少,具体情况不明,因而只能估计他们是在南宋嘉定年间(1208~1224)迁至宁化的。其后,到南宋末年时,六世祖梁永贞为躲避元军的远征,离开宁化迁居于广东朝阳,^[10]结果将与亲族的系谱关系和有关祖先墓地的记录全部丢失。战乱之后全族重新聚集,随后移居于梅县,位于梅县松源的先代祖墓虽大多知其所在,但详细的系谱却处于暧昧浑沌之中。尚能加以追溯的系谱,就是任松口巡检役职的梁世冈以下的系谱。

总之,这部族谱在叙述具体的系谱时,显然只记录了从宁化进入广东的那些始祖之名。在这里,由于仅仅提及宁化而未涉及石壁,因而严格地说来它们并不属于宁化石壁传说的范围。不管怎样,这些与广东始祖有关的资料,因为都是不具前后脉络的残篇断

简,因此很难认为是从同姓宗族族谱中抄来的,其最大的可能性是来自他们自己的传说。

(十一) 乌蛟腾、禾坑等地各李姓宗族族谱

最后,我们来看一下香港新界客家各李姓宗族的情况。香港新界以东部为中心,散居着乌蛟腾、禾坑、涌尾、小滔、十四乡峯下、深涌等客家李姓宗族。他们都以唐代福建省西部的李火德为始祖。据其中的禾坑李氏《禾坑村族谱》〈20〉称,李火德是唐王室后裔,生于“宋朝理宗十八年”(或为 1242),由北方移居福建省。^{〔11〕}其他新界客家李姓宗族的族谱大多也把李火德看作福建省上杭县人氏,但乌蛟腾《宝安县乌蛟腾明芳公所传李氏族谱》〈10〉则称李火德为“福建宁化大始祖”。由此看来,李火德来自于宁化。

顺便指出,在前引吴福文的论文中曾提到,李火德经由宁化石壁居住于上杭县稔田乡丰朗村。该村今虽已无李姓子孙,但还存在奉祀李火德的“李氏大宗祠”。这个宗祠是各地的客家李姓宗族后裔于清代道光年间(1821~1850)建造的。即使在今天,它还是包括海外华侨在内的各地客家李姓经常回访的一个场所(吴福文,1990:45) 另外,中川学在涉及到李火德时,也曾提及关于他从石壁移居广东省的传说(中川,1980:43)。

不过,关于李火德还有另一种传说,《禾坑村族谱》等文献中也有所记载。据此传说,李火德当年居住上杭县丰朗岗溪背村时,直到 63 岁还没有孩子。一天,邻村一个陈姓姑娘骂他是“哥麼公”(即无后代的老头),挨骂后,李火德不免意志消沉起来。妻子伍氏为此去邻村谈判,最后把这位陈氏姑娘收为李火德之妾。自此以后,陈氏妾连续生育三男二女,子孙相当繁荣,李火德不仅没有绝后,反而成了整个华南一带李氏的始祖。

这一传说虽与宁化石壁传说没有直接的关联,但正如后面所

说,客家李姓将共同始祖集中到宋代李火德一人身上的现象,与华南客家人将自己的共同祖先集中到曾于唐末至宋代居住宁化石壁者身上的现象,即所谓宁化石壁传说,在结构上是类似的,换言之,它是宁化石壁传说在单一姓氏规模上的缩微版(miniature)。

以上,通过分析香港新界客家宗族族谱中与宁化石壁有关的记载内容,初步考察了它们的“真实程度”。以此为基础,我们将在下面研究支撑者着这一祖先移居传说的形成、流传以及再生产过程的背景。

四、结 语

226

通过对香港新界客家族谱所记载内容的上述再探讨,族谱中所描绘的宁化石壁传说,显然很难被认为是对以往发生过的事实的一种忠实不误的反映。族谱的编纂并不由历代祖先生存时的记录累积而成,在更多的情况下,它是决定编纂族谱的后代子孙依据当时所能利用的资料和传说,并由编纂者按照自己的社会、文化知识对这些资料加以解释以后才形成的。根据这一观点来看,宁化石壁传说具有上述性质并不奇怪。

那么,宁化石壁传说是通过怎样的途径被融入这些族谱的记录之中的?促成这一融入行动的背景以及动机究竟是什么?

如前引实例(八)、(九)所示,香港新界客家宗族的族谱中所见之宁化石壁传说,其中有一部分是编纂族谱之际从先已存在的梅县等地同姓宗族的族谱中照抄而来。这一事实说明,在梅县地区的客家人中宁化石壁传说早已确立,它们也已经被写入族谱之中。这就是说,在梅县·闽西的客家形成过程中确立并被记入一些强宗族谱中的祖先移居传说,在周围后起的客家宗族的形成过程和族谱编纂过程中又被加以模仿和重新生产出来。

当然,也许还存在着一些不经由族谱而纯粹是以口头形式流传下来的移居传说,但通过这种形式形成的传说的内容,就不限于某代以前的祖先曾居住于宁化石壁这样一种移居传说,很有可能会包括象葛藤坑传说一类具有浓厚民间故事色彩的传说。而且,关于宁化石壁传说和葛藤坑传说的关系,虽然如前所述,在罗香林提供的族谱记载中葛藤坑被称为石壁范围内的一个小地名,但也有可能它们本来就属于两个不同的传说系统。

在葛藤坑传说中,黄巢的军队虽然经过了葛藤坑,但在悬挂葛藤标志的庇护下最后并没有加害于这个村庄,这一细节与罗香林关于宁化是黄巢之乱未曾波及的一个地区的说法发生了矛盾。如果宁化本身确实是未受黄巢之乱影响的“世外桃源”的话,那葛藤坑传说就有可能形成于更直接地蒙受战祸的虔州、建州等其他地区。随着宁化石壁传说的流传,宁化石壁也因此闻名遐迩,于是,葛藤坑一类传说就被陆续合并、吸收进宁化石壁传说之中。

作为支撑这一宁化石壁传说流传的背景,或许确实如牧野巽所主张的那样,是希望创建出体现为“双重同乡观念”的纽带感。这一点尤为明显地反映在葛藤坑传说等具有强烈口传性质的传说中。宁化石壁传说表现出的一个特色在于,它绝不仅仅是一种关于移居的传说,就如在葛藤坑传说中最明显地表现出来的那样,它强调自己是逃离了灾难而继续生存下来的人们的子孙,因此它就具有了一种“避难传说”的性质。避难传说虽然也常常出现于世界各地的创世神话和民族起源神话中,但我们能很容易地想象到,这一类型的传说所具有的功能,就是通过把自己看作是能够从共同遭遇的灾难中生存下来的为数极少的人的子孙,来提高同时拥有这类传说的人们的纽带意识。

特别是宁化石壁传说,由于它将灾难设定在唐末黄巢之乱这

一历史性的时间中途,从而就产生了一个极其强烈的聚焦功能,使得在古代以来的汉族发展史上本来可能具有多样化来源的客家祖先,被浓缩到了中世纪的一个时点和一个地点。这种“浓缩”于历史发展中途的现象,如前引实例(十一)所说,也可在其他姓氏中发现,大量同姓宗族都追溯到自己共同的“福建始祖”和“广东始祖”。它构成促使同姓宗族间形成纽带关系的重要基础,并且如李氏一样,建成奉祀共同始祖的大宗祠。

客家人的宁化石壁传说,就是这样一种在地方文化集团或“民系”的层次上,使得通过聚焦于祖先而生成纽带意识成为可能的传说。为了在华南汉族这一更具包容性的整体中,客家能够形成较强固的自我意识和团结意识,宁化石壁传说也发挥了极大的功效。

另外,从空间上来看,宁化石壁之所以会被选作传说发生的舞台,也有其客观理由。如前所述,这一地点位于由江西进入福建的人口处的武夷山地中段隘口。在传说中,宁化石壁虽然被反复强调是避难之地,具有“世外桃源”的性质,但实际上,唐、宋以前那里还是“畬瑶”等许多非汉少数民族居住的边境地区。例如,《畬族社会历史调查》一书所引《临汀汇考》卷一《方域考》指出,宁化于唐代大历年间(766~779)设县以前,一直被称为“黄连峒”,“峒”就是“苗人散居之乡”的意思(中国少数民族社会历史资料丛刊福建省编辑组编,1986:314)。在同治八年(1869)修《宁化县志》卷一《疆界》记载的石壁附近村名中,也可以看到“谷畬”、“粟畬坑”等名称。

宁化所处位置的意义,曾被当作位于汉族世界周边的最前线;同时,从内地化了的江西进入相对而言尚属边境的福建地区,宁化也被标志成跨出第一步的地点。这种处于边境上的位置之所以会在移居传说中得到强调,无非是因为据此可以明确显示出自己的

世系根源位于北方中华世界的中心部,自己是汉族正统的子孙。也就是说,我们或许可以这样认为,宁化石壁传说的内容中包含着处于边境上的人们对于自己的自我认定,以及对于自己在中华世界
229 中存在的正统性的认定。

为了综合性地考察上述祖先移居传说与华南居民的自我认识、族群来源之间的关联,不仅要研究宁化石壁传说之类客家系汉族的移居传说,还必须把畲族、壮族等少数民族的祖先移居传说作为比较研究的对象。这些问题将在下一章中再进行讨论。

第七章 少数民族的汉化与 汉族的族源

231

一、引言

在本章中,将继续前一章的话题,主要分析客家这一中国华南汉族次生集团(sub-group)的祖先移居传说,同时从文化人类学和民族学的观点出发,考察包括汉族、少数民族在内的华南族群起源的历史动态。笔者希望通过比较分析客家的宁化石壁传说与壮族、畲族等少数民族的移居传说,在华南的汉族/少数民族历史性的民族关系问题上打开一个新的考察通道。

构成本章分析对象的所谓“祖先移居传说”,流传于中国各地汉族的次生集团和少数民族之中,其内容是叙说本族的祖先曾经从某一场所迁居而来。其中有一些可以认为是历史事实的反映,但也应该看到,其中也有部分内容荒唐无稽,甚至无异于神话故事。

当然,在各种亲族和家族中,存在着一些关于自己的祖先何时从何地迁至现地居住的传说并不是不可思议的,而且这种现象本身也完全不是中国文化所独有的。但是中国的祖先移居传说令人感到意味深长之处在于,作为汉族次生集团的各个地方集团、方言集团,以及少数民族等民族集团,每个集团都有一套关于其祖先曾起源于同一场所经过若干次变迁才来到现住地的传说。

232

如前章所示,宁化石壁传说是在客家人、特别是在广东地区的客家人中间流传的祖先移居传说,无论是口口相传,还是族谱的记载,传播面都相当广泛。客家人通常是来自北方黄河流域的移居者的后裔,是一批因自认为古代中华文明正统继承者而闻名于世的人,在这一宁化石壁传说中,因而也就深深地嵌进了反映客家自身历史认识的内容。

另一方面,正如牧野巽所指出的那样,在今天的华南地区,祖先移居传说也普遍地见之于被分类为少数民族的人群中间,而且汉族的祖先移居传说与少数民族的同类传说,在内容上和结构上都可发现有某种类似之处(牧野,1985:138~149)。因此,凭借对这种广泛存在于汉族/少数民族双方的祖先移居传说所具共同性的分析,就可以为动态性地把握华南地区的民族间关系提供极为有力的线索。因此在本章中,笔者将对客家的祖先移居传说和其他地方集团、特别是今天被分类为少数民族的人群所保持的祖先移居传说,进行比较分析研究。

二、壮族的狄青传说

牧野巽曾依据徐松石《粤江流域人民史》(1937)等文献,认为流传于华南少数民族中的“祖先同乡传说”,主要包括云南省“民家”(白族的一部分)的南京传说、贵州与广西等地苗族的江西传说、瑶族的南京传说、江西传说,以及广西壮族的山东省青州传说等等部分(牧野,1985:138~149)。这里所谓壮族的“山东省青州传说”,是指自己的祖先原为前来镇压宋代侬智高叛乱的狄青将军的部下,他们都出身于山东省的青州、特别是山东的益都县,因此这个传说也可被称之为“狄青传说”。

侬智高本是“南蛮”,他以位于今天越南境内的广源州为根据

地,与越南的李朝和中国的宋朝为敌,并于北宋皇祐四年(1052)攻陷邕州(今广西南宁),甚至还进攻并包围了广州,第二年,宋王朝派遣狄青率军镇压了侬智高的叛乱。据此,侬智高正应该是少数民族一方的祖先才对,然而今天的壮族人却主张前来镇压侬智高的狄青军是他们的祖先。

对于壮族自认为是汉族子孙的这一说法,河原正博从实证的立场出发表示了否定性的见解(河原,1984)。河原认为,在广西西南部、南宁西部的左右江流域的地方志等文献中保存了许多土司的系谱,⁽¹⁾其中有很多系谱都认为自己的祖先是从北方南迁而来。由于这类“南迁说”在华南少数民族中相当普遍地存在,因此对“南迁说”加以说明就具有了重要的意义。

根据河原的分析,这一地区的土司系谱中,其祖先都出身于山东省青州、山东省益都等中国北方,他们跟随狄青征蛮,积累了军功,受命担任了这一地区的知县等官职。也就是说,狄青传说本身是装饰土司系谱开头部分的东西。但是,按照河原的看法,所谓狄青传说纯粹就是一个“传说”,有很多理由使人们难以将它看作是对事实的一种反映。

第一,据河原说:“侬智高的叛乱和狄青的南征,虽然对于羁縻左右江流域的蛮族产生了很大的影响,但并没有达到废除蛮族酋长、以汉人为知州和知县那样彻底的程度。因此,世系从成为知州、知县的汉人始迁祖传下的说法之不能成立,几乎是不言而喻的。”(河原,1984:182)简言之,狄青对侬智高的讨伐,并不具有从根本上取代当地地域社会上层部分的影响力,也不存在由狄青传说表现出来的那种大规模移居所造成的社会性断裂。

第二,河原将民国年间通过调查所得“僮族”即壮族的主要姓氏及其分布情况,与宋代以及宋代以前当地地域支配者阶层的姓

234

氏和分布情况作了一番比较。结果发现,“始迁祖的四分之三,与唐、宋时代活跃于左右江流域的酋领之姓氏相同;与此相关地,这些姓氏也与僮族的姓氏相同。”(河原,1984:188)而且在分布地域方面也存在着某种连续性。

根据以上事实,河原认为,左右江流域土司阶层系谱中所谓的狄青传说,也就是始祖是来自北方的汉族这一说法,有很大的可能是虚构。他进一步分析了这些系谱的记载形式,得出如下的结论:“世系的始迁祖虽然被置于宋代,但却存在着人为构造的痕迹,这些始祖与明代的酋长之间几乎是一段空白(blank),一直到明初的酋长时世系才开始具有某种确实性。由这些情况来看,其世系始于宋代的始迁祖就很难具有可信性,关于他们的原籍因此也大成疑问。”(河原,1984:196)

但是,关于狄青传说为什么要将其始祖的出身规定为山东省青州、益都的原因,亦如河原所称:“由于这一问题尚未获得解决,因此解释就免不了臆测。”(河原,1984:196)仅仅是在论著的结尾处,他才提了一句:“将汉人当作始祖,说明了汉文化的影响。”(河原,1984:201)在注释中他又猜测说,当地有一个地方叫青州,或许这就导致混同于山东青州;或许是因为侬智高叛乱平定以后,有一个叫周沆的人为稳定广西局势做出了重要贡献,而此人的出身正是青州益都(河原,1984:203,注31)。

235 在今天的中国,壮族拥有一千三百万人以上,是经国家认定的五十五个少数民族中人口规模最大的一个。同时,如同瑶族、白族、畲族一样,壮族也是汉化程度最深的少数民族之一。50年代中华人民共和国开始进行民族识别工作时,这些广西的壮族人中并没有明确的“少数民族”或“非汉族”的意识,他们把自己看作为“土人”、“本地人”,或“讲壮语的汉人”(松本,1989:508~509)。另

据松本光太郎 80 年代的调查,甚至在中华人民共和国的民族政策下壮族的民族意识已经确立起来的今天,大部分农民还是相信自己是来自山东的汉族子孙(松本,1989:522)。他认为,正是狄青传说,构成了这些壮族人在意识上将自己看作为汉族的根据,或者至少是一种在形式上与之相符合的祖先移居传说。

关于这类祖先移居传说在壮族人群中扎根的过程,牧野巽推测说,它首先产生于古代从北方移居而来、其使用的方言与北方语接近的汉族团体中,不久才传播到壮族。这也就是说,“……广西僮族的祖先来自于山东的传说,或许首先发生在拥有这一特别方言的汉族之中,然后才转移给僮族。而且,僮族现住地使用山东、湖北或西北的地名,亦应视为这种语言从北方系统发展而来的第二次传播。了解为什么会出现这样一种变动当然是饶有兴味的事,但其间并不包含重大的史实意义则是可以断定的。”(牧野,1985:146)

关于狄青传说的形成与普及过程,松本也推测说:“首先,如果居于南蛮支配者阶层的土官把自己称为汉族的话,不难想象这种意识将推广至受土官支配的人们中间,不久狄青传说也就会达到一般人口口相传的程度。”(松本,1989:512)松本估计狄青传说的传播过程是先普及至土司和土官阶层,然后再深入到一般农民之中。在南宁郊外和其他一些地方,住着一个使用一种独特方言——平话的汉族群体“蔗园人”,据认为在他们中包含着当年跟随狄青南征、后来就定居于此地的出身山东地区的汉族的子孙。尽管如此,松本说,较为稳妥可靠的一种看法是,把自己看作为“讲壮语的汉人”中的大部分人,其实还是经过汉化了了的壮族。 236

松本进一步指出,主张自己的祖先可能是前来平定壮族动乱的狄青的部下这一狄青传说,作为其形成背景,侬智高叛乱之被镇

压为壮族实现汉化提供了一个契机这一点或许应受到重视(松本, 1989:512)。同时,他还认为,壮族之所以将自己视之为汉族子孙,是因为在过去的情况下,面对着汉族的压迫,壮族也有必要隐瞒自己原住民的身份(松本,1989:513)。

关于蔗园人是否真的是狄青部下的问题,因为目前没有其他可供分析的材料,就不作为本章将要考察的对象,但我们如果对这里所描绘的一系列过程作一番重新整理后,或许可以得出以下结论。即,首先,这里有少数出身于北方的汉族移居者,他们相对于原住民来说,是以镇压者或与此相类似的身份入居此地的。不久,随着周围地区原住民汉化进程的开始,在支配者阶层中出现了模仿汉族移居者的祖先移居传说而冒称汉族子孙的人,接着,这种做法又普及至原住民中的一般阶层。到最后,几乎所有原住民成员都对自己的祖先是汉族深信不疑了。

由于在现代的民族识别系统中壮族被列为少数民族,因此其祖先其实是汉族这类祖先移居传说在学术上就容易被置于受质疑的境地。但是,同在广西,在今天的“民族成分”是汉族的人们中间,存在类似传说的可能性也很大。实际上,牧野巽就曾暗示,在使用平话等古老汉语方言的汉族中似乎也有同样的传说(牧野, 1985:145、253)。根据偶然划定的现有民族成分,前者的祖先移居传说是虚构(fiction),而后者的祖先移居传说则是真实,这种自动性的推论实在过于简单化。前引狄青传说的传播与原住民汉化过程的图式,或许有必要看作是将同一地域中所谓“老汉人”、即明代以前的移居者进行的土著化过程的整个汉族集团包含在视野中的现象。

三、壮族的珠玑巷传说与广东本地人

不过,广西的壮族人并不全都接受狄青传说,在他们中间也

有许多人相信与狄青传说不同的其他祖先移居传说。据徐杰舜等人在位于广西东端部的贺县南乡对壮族进行的调查,发现当地壮族大多以广西北部的庆远府、湖南省衡州和北京作为祖先的原籍地(徐杰舜等,1990:7~10)。

据南乡壮族中一些大姓保存的族谱等文献记载,他们祖先的原住地如下:南乡吴氏,“明代成化年间由北京珠玑巷迁来”;沙田乡桥头村黄氏,明正德年间(1506~1521)从广西庆远府迁来;鹅塘乡芦岗村韦氏,明正统年间(1436~1449)从楚南(或为湖南省衡州)珠玑巷迁来;同村以及鹅塘乡象脚村的覃氏,从湖南省衡州珠玑巷迁来。另外,南乡上新村公所金沙村的韦氏,从湖南省衡州从军来到贺县;里松乡的陈氏,也是于明洪武二十一年(1388)从广西庆远府善化县珠玑巷从军来到贺县。

值得注意的是,祖先的原住地虽然各式各样,有北京、湖南省衡州、广西庆远府等,但“珠玑巷”这一地名却是同一的。而且这个珠玑巷,显然就是流传于广东人中的著名祖先移居传说南雄珠玑巷传说中出现的地名。

南雄在广东省北部,位于北江支流的浈江流域,一翻过梅关(大庾岭),北邻就是江西省大分县(旧名南安府)。与客家人的宁化石壁同样,南雄珠玑巷也是一个确实存在的地名,就是在今天,若沿县城雄州镇通往梅关和江西的大路往北前行约十公里处,还可见到一个叫“珠玑”的地名。据《广东省市地县概况》介绍,珠玑巷是一个城寨聚落,有用红石建造的墙壁、城门和石塔,靠近南门的石塔是目前广东省内唯一一座可以确定为建成于元代的石塔。珠玑巷与作为粤、赣省境标志的梅关一起,被称为南雄地区具有代表性意义的名胜古迹(广东省统计局,1985:148)。

作为“祖先同乡传说”之一,牧野巽也关注过这个南雄珠玑巷

传说。他认为,在广东人中间,祖先从南宋末迁至南雄珠玑巷的传说流传范围极广,以撰写《广东新语》一书闻名的明末清初学者屈大均所在的宗族,和康有为的老师朱次琦所在的宗族,都接受了这一传说(牧野,1985:54~55)。事实上,在《广东新语》卷二《地语》中,也有一节以“珠玑巷”和“珠玑巷名”为题(屈大均,1700),叙述珠玑巷地名的起源和屈大均的始祖从那里迁来的经过。据他的说法,珠玑巷本来位于祥符(即北宋首都开封),宋室南渡之际迁居南雄的南宋大臣们思念故土,就将住地命名为珠玑巷。

香港新界地区的本地系宗族之间并不一定都受此祖先移居传说的支配,在那一地区自称本地人的宗族中规模与世代深度都首屈一指的新田、泰坑文氏宗族与河上乡、金钱、燕岗侯氏宗族内,都没有这一祖先移居传说。不过,自诩拥有当地最大势力的锦田村邓氏以及其他规模略小的本地宗族的族谱上,却有好多处提到了南雄。

例如,据位于香港新界东部的沙田围、田心的韦姓宗族《韦氏总族谱》(15)记载,该族明代始祖韦建元原籍为南雄府,明成化六年(1470)十四岁时离开家乡来到广府(广州),后来移至东莞县屯门(可能就是以后的新安县屯门,也就是今天的香港新界屯门)作短暂寄居。不久因为经济情况颇为富裕,就娶了当地厦村邓氏女儿为妻,婚后夫妇经过协商,遂于明弘治元年(1488)迁居沙田,成为沙田韦氏开基祖。

另据同在香港新界沙田的小沥源吴姓宗族族谱(13)记载,该族“南来始祖”吴居厚生于北宋元丰元年(1078),原住在河南,因遭靖康之乱(1127),率领全族迁居南雄府,为“救主”而举兵勤王。但由于形势渐趋不利,只得移至广州居住,并进一步为八个儿子分别选择了合适的地点“买业开基”。其中一个儿子立业于东莞县吴家

浦,六代以后在九龙近郊的衙前围分派,又过八代到吴达凤时,于清康熙中叶移居小沥源,成为该族的开基祖。^[2]

据牧野巽考证,在这一南雄珠玑巷传说中,有不少地方还附带提到了关于从珠玑巷迁往广东省内各地居住之原委的传说。据此传说,在宋代时,某人因得罪了一位出身于皇室的女子(属于皇帝的姑妈[即皇姑]或皇妃一类),或者是因失误而导致这位女子不幸死亡,于是朝廷就向南雄派出了镇压的军队。为躲避此灾难,人们就移居于南方的广东省各地(牧野,1985:56~57、70~71)。

牧野巽进一步指出,在南雄珠玑巷传说中还有一种说法,即凡是来自珠玑巷的子孙,脚上小趾的指甲都有分裂为二的特征(牧野,1985:81)。在流传于华北一带的祖先移居传说洪洞传说中,据说也附有这类传说。根据徐松石《粤江流域人民史》所说,广西的茶山瑶中也有从广东珠玑巷迁移而来的传说,而对其子孙进行判断识别的标准,就是看脚趾指甲的特征。

虽然徐松石把这一茶山瑶的珠玑巷传说看作是他们宋代时就 240
已经存在于广东的证据,但牧野巽却不同意这个看法。他提供了以下的解释:“广西茶山瑶存在珠玑巷传说这一事实,丝毫也没有证明他们如徐氏所说,在宋代就已经在广东居住,而只不过是说他们在某个时候与拥有珠玑巷的汉人相接触,并对之加以模仿而已。当然,关于珠玑巷传说不仅存在于广东人中间,而且在广西人中也有广泛的流传,以及在珠玑巷传说中关于脚趾怪异特征的说法等等,都是非常意味深长的。”(牧野,1985:82)

关于在广西的壮族人中也有珠玑巷传说的看法,虽然牧野巽没有提及,但根据前引贺县南乡的实例,可知在壮族之间显然是存在这类传说的。如果袭用牧野巽对茶山瑶珠玑巷传说所作之推测来衡量南乡壮族实例,其说明的也是通过壮族与广东系汉族的接

触而发生的移居传说的传播现象。实际上,即使在广西境内,贺县也位于东端的位置,在其东南方紧邻着广东人主要居住地之一肇庆地区。因此,仅此一点就大大增加了他们与广东人接触的机会。

由此可知,即使同样在壮族人中,也因地域的不同而流传着不同形态的祖先移居传说。如果牧野巽的解释是正确的话,那么导致这些祖先移居传说出现差别的,就是他们主要接触的、对其汉化发生了最深刻影响的那些汉族集团所具有的差别。也就是说,位于左右江流域和广西西部的壮族,他们与宋代古老的汉族军事移民有着深刻的接触,其汉化主要受到这些人的影响,于是在他们中间狄青传说就成为主流。另一方面,位于广西东部如贺县等地的壮族,主要是通过与广东系汉族移民的接触而完成其汉化过程,于是在他们中间成为主流的,就是南雄珠玑巷传说。

然而,就是在这种情况下,如从完全固定的角度来看现代的“民族成分”,认为广西境内全部广东系汉族作为珠玑巷传说的传播者都是纯粹的汉族子孙,而另外一些壮族则是纯粹的非汉族子孙,因而经常表现为汉化和祖先移居传说传播的被动对象,那么这类看法就过于武断了。正如铃木正崇所说,在中国传统性的华夷秩序中,并不存在今天意义上的民族概念,在中原人民与周围的蛮族之间,只存在文化上的差异。“中国式的‘正当性’(legitimacy)理论,就是华夷思想,即便是‘夷’,也可通过文化的变革而成为‘华’。这里存在着一个软性结构。也就是说,只要掌握了汉族的主流文化,就可以无差别地被容纳入汉民族之中。这是追溯中央与地方、中心与边缘通过‘汉化’(sinicization)而联结起来这一历史性脉络的结果。”(铃木,1993:220)

如以上述“软性结构”为前提来思考以往的民族接触,姑且不论它们产生于宋代、明代抑或更晚的年代,仅仅是假定自古以来就

存在着拥有与现代同样的族源意识(如“壮族”、“广东人”)的完整的民族集团,并且它们互相间已有过接触,就很不妥当。毫无疑问,在以往亲族集团与村落之类小规模集团间接触的累积的结果,就建构出了今天的民族意识和民族范畴的理想状态。

四、畬族的河南传说

在上一节中,我们以今天被分类为“少数民族”的人群中的祖先移居传说为例,对广西的壮族进行了考察。在广西,除了上述于宋代或宋代以前就住在该地的老汉人、以及在这之后迁居而来的广东系汉族以外,还住有主要是清代中期从广东移居来的客家人。因此,作为壮族与汉族接触的一个组成部分,壮族与客家间的接触当然应适当地加以考虑,不过,根据现有资料,我们还不能确认壮族中是否存在传播宁化石壁传说的实例。 242

以下我们将讨论居住在广东省东部、福建省西南部、北部、江西省西部、浙江省南部等丘陵地区,与客家人关系非常深厚的畬族。根据今天中国本土的民族识别,畬族虽然是五十五个少数民族之一,但在民族学谱系上,畬族被认为与瑶族同系。同时,它与瑶族、壮族一样,也是在推进汉化的程度上非常著名的少数民族,特别是在语言方面,除了个别地方,几乎全都使用与客家语很接近的汉语方言。畬族与客家之间具有相当密切的文化上的关系。^[3]

据《畬族历史社会调查》一书记载,在各地的畬族中流传着各种样态的祖先移居传说。其中虽然没有直接提到宁化石壁的,但却有几个可以使人窥见其与宁化石壁之间存在关联的传说。

首先,据广东省潮州凤凰山区碗窑畬族的口头传说,其祖先来自福建龙岩县金羌坑石壁下;另据同在凤凰山区的丰顺县凤坪畬族的口头传说,其祖先来自宁化县安乐村(中国少数民族社会历史

调查丛刊福建省编辑组编,1986:25)。

其次,据居于福建省宁德县丹头的锺姓畲族族谱称,其第三十一世祖先于东晋元熙二年(420)从河南的颍川迁居江西虔州,随后来到福建宁化,正逢“陆戎”作乱,于是起兵参加平乱,官至都督府。看到鄞江白虎村“地势秀丽”,这位祖先就带领全族移居于该地,这就是今天的汀州长汀(中国少数民族社会历史调查丛刊福建省编辑组编,1986:93)。

江西省铅山县、贵溪县等地的畲族中间,也有关于其祖先于清代时从福建汀州府宁化县迁居江西的传说(中国少数民族社会历史调查丛刊福建省编辑组编,1986:196)。

243 另一方面,福建省福安县甘棠乡山头庄的畲族,其祖先的原住地与宁化没有直接的接触,只是福建汀州而已;江西省太源县的畲族,则来自于福建汀州府的清流(中国少数民族社会历史调查丛刊福建省编辑组编,1986:143、196)。另据广东省潮州凤凰山区李公坑畲族的口头传说,其祖先的原住地为漳州府龙岩县,这时也可以加上与汀州相邻的闽西地名(中国少数民族社会历史调查丛刊福建省编辑组编,1986:25)。

以上是以福建省西部的汀州周边地区为故地的祖先移居传说,与此相并存,在畲族中间还有很多传说是说祖先从中国北方的河南等地迁居而来。例如上引福建省宁德县丹头的锺姓畲族,其祖先从河南颍川经由江西虔州进入宁化;在福建省霞浦县青蛟的畲族传说中,盘、蓝、锺等姓畲族始祖都曾受封于河南的南阳、汝南、颍川各郡(中国少数民族社会历史调查丛刊福建省编辑组编,1986:191)。在广东省惠阳县的畲族中,也有关于祖先来自河南的传说(中国少数民族社会历史调查丛刊福建省编辑组编,1986:25)。^[4]



凤凰山麓的畲族村落
(1990年7月摄于广东省潮州市凤凰镇石古坪)

这些畲族以福建汀州甚至河南为原住地的移居传说,其内容明显地与作为他们民族起源故事的槃瓠传说相矛盾。畲族的槃瓠传说是与瑶族共通的民族起源故事,在这个传说中他们把自己的祖先说成是中国神话皇帝高辛氏所喂养的神犬槃瓠。据在畲族中流传的传说,槃瓠与高辛帝的女儿结婚,生下三男一女,分别成为盘、蓝、雷、钟各姓的始祖。

244

在各地畲族所流传的槃瓠传说中,还能看到关于槃瓠住在广东省潮州凤凰山,并且隐藏在那里,以及从凤凰山开始迁移的移居传说。例如,浙江省平阳县王神洞畲族族谱记载,其祖先的原籍为广东潮州府凤凰山,明末时因“倭寇作乱”,经由福建北部来到浙江(中国少数民族社会历史调查丛刊福建省编辑组编,1986:53)。在安徽省宁国县云梯的畲族中,也流传着其祖先从凤凰山出发,经由福建连江、古田、浙江进入安徽的传说(中国少数民族社会历史调

查丛刊福建省编辑组编,1986:241)。

在这些畬族中,有的还试图对移居经过作出巧妙的说明,如前引福建省霞浦县的青皎畬族,就说本族的始祖槃瓠居于凤凰山,而他的儿子们则受封于河南等地,其子孙又进一步从河南迁居福建云云。但是,在其他很多畬族那里,一方面,他们在广东省潮州凤凰山的槃瓠身上探求自己的民族起源,而另一方面,在祖先的移居路线上他们又传播着从河南到汀州的移居传说。由此可见,对与祖先有关的这两种传说之间的关系,他们并不能作出整合性的说明。

这种互相冲突的非整合现象,或许应该看作是在畬族独立的民族起源神话槃瓠传说中,接受和补充了表现汉族起源的祖先移居传说的结果。如前所述,在客家的祖先移居传说中,宁化以及石壁占有及其重要的地位,而自古以来从中原河南地区为躲避战乱反复进行南迁这一传说本身,就可以看作是客家的祖先移居传说。畬族关于来自河南的移居传说,以及透露出某种宁化石壁传说痕迹的移居传说,可能就是畬族在其汉化过程中,从得到过最巨大影响的客家人祖先那里吸收进来的。

在民族学上,关于畬族的民族起源虽有多种说法,但最为有力的则是畬族、瑶族同根说。⁽⁵⁾瑶族本身也是竭力推进汉化进程的少数民族之一,这主要表现在他们使用汉字、接受祖先祭祀和道教礼仪等规范上。而且畬族和瑶族都信奉槃瓠神话,这也表示了他们与汉族之间具有密切的关系。

铃木正崇将瑶族与今天居住于贵州、湖南、云南、广西等地的苗族作了比较,指出他们的民族起源神话,具有鲜明的对照性质。据他的看法,瑶族与苗族都居于华南的丘陵和山间地带,在汉代以前很可能是同一个被称为“武陵蛮”的民族,但是,“瑶族以忠实执行皇帝命令的神犬槃瓠为始祖,说明他们从一开始就与汉民族联

结在一起；与此相反，苗族则以蝴蝶为始祖，这里阐释的是一种独立的宇宙创世说。”（铃木，1993：232）

苗族的祖先神话以蝴蝶为始祖，还有祭祀蝴蝶的鼓社节一类氏族联合祭祀仪礼。据铃木的看法，苗族与瑶族明显不同，为了避免与汉族接触而自闭于山区的倾向非常强烈，还经常发生“千年王国”运动式的反抗行动。铃木认为，苗、瑶与汉族之间关系的这种总体形态上的区别，也反映在两族的民族起源传说所具之不同性质上。

畬族接受河南传说之类汉族祖先移居传说，或许可以看作是在叙述关于本族出身传说的层次上表现出汉化的一个阶段。也就是说，他们不是以本族祖先为皇帝所豢之犬槃瓠为中介来联接中华文明，而是通过其原住地就是古代中国的中心区域这一事实，更直接地主张自己就是中华世界的一个成员。

同时，槃瓠传说与河南传说的区别，也体现了“神话”与“历史传说”的区别。这里所说的“神话”与“历史”的区别，并不在于两者真实程度的区别，而是如利奇所说，是与过去相连、又为过去中止因而不能重复的“历史”，与不依赖时间而反复的“神话”之间的区别（Leach, 1990:229）。苗族的鼓社节通过十三年一度的祭祀唤醒祖先的神灵，仪礼性地重复表现出世界的创始过程。而另一方面的祖先移居传说，则受制于中国的历史年代和以中原为主的确实的场所，没有可能再次重复。当以中国特定的时代和特定的场所为联结轨迹来描绘祖先的足迹时，他们就使自己的存在从属于确凿无疑的中华世界的时间轴与空间轴之中了。

不过，接受汉族的祖先移居传说，而且接受自己是汉族的子孙这一说法，对于少数民族来说，或许并不经常是一种强制或强迫的结果。关于这一问题，松本光太郎以云南少数民族的实例为根据

指出：“……也许应该看到，所谓‘汉族的子孙’，其实并不意味着为汉族所同化、所吸收，在某种意义上不如说它显示了少数民族在面对现实的民族关系时的一种摸索。”（松本，1987：255）也就是说，在少数民族拥有的“汉族的子孙”这一观念中，包含着积极的意义，它提示了在目前被视为异于汉族的本族与汉族之间，本来就应该有的一种平等的关系。这一可能性必须予以注意。

如根据这一观点，少数民族对汉族祖先移居传说的接受，也许可以解释为是这些被置于中国社会边缘(marginal)位置的人们，通过在中华世界的时间轴和空间轴中重新确定自己祖先的踪迹，来试图主张自己具有某种正统性。这并不仅仅是在强大而急迫的汉族压力下不得不拥有的一种伪装，而应该看作是位于中国社会边缘部分的人们表达自我意识的一种形式。

以上我们考察了壮族、畲族等推进汉化的华南少数民族中的祖先移居传说、汉族子孙传说的特色，以及构成接受这些传说背景的主要原因。最后，将在比较上述少数民族祖先移居传说的基础上，来讨论作为汉族的客家移居传说所具有的意义。

五、结 语

正如上几节所述，在华南少数民族中流传的祖先移居传说，与华南汉族所流传的祖先移居传说具有相当类似的内容。据牧野巽推测，这种类似，是汉族的祖先移居传说伴随着少数民族的汉化同步传播的结果。在与广东系汉族有深刻接触的广西东部壮族中出现南雄珠玑巷传说，在与客家有深刻的历史性接触的畲族中出现宁化石壁传说的断片及河南传说，这些现象都说明牧野巽的推测是有根据的。上述传说的原型或祖型也许都出自于汉族一方，在这一意义上，牧野巽的推测总体上是正确的。

然而,我们不能认为全部客家或全部广东人一开始就拥有同一类型的祖先移居传说。更大的可能,则是在他们的祖先到达华南某地、形成客家及广东本地人之类团体的过程中,这些移居传说才渐渐地传播开来。当然也许有人很早就拥有成为原型的传说、并实际上也经验了与此传说内容相一致的移居过程,但若从后来的客家或广东本地人等整个集团来看,这些人不过是极少数而已。由此可见,客家或广东本地人中的大部分都是后来才模仿性地接受了作为原型的祖先移居传说,在这一点上,他们与少数民族并没有太大的差别。

对于在客家和广东本地人等汉族人群中流传着一定类型的祖先移居传说的背景,牧野巽认为,应该重视表现为共同拥有祖先原住地的“双重同乡观念”的创设意图。目前居住在同一地方、肩负同一类型地方文化的不同姓氏的人们,希望通过相信自己的祖先也来自于同一地点来分享一种更加牢固的纽带意识,这种意识结构就是产生上述类型传说的原因。

谭棣华也表述过类似的主张。在《从珠玑巷史事联想到的问题》一文中,他根据对广东省各地族谱中与珠玑巷有关记载的分析,发现在祖先来源显然各不相同的人们和被称为广东土著氏族的人们中也流传着南雄珠玑巷传说,因此他推测说,这一现象具有为超越、融合不同的世系与民族提供绝好借口的功能。“杜撰出来的珠玑巷故事,对于各族姓的人们来说,提供了一个包装隐藏其本来身分的最理想形式”(谭棣华,1993:313)。

确实,在构成所谓“民族集团”的一般性的要素方面,除了共有文化的同质性和“吾族本族”意识之外,还有起源的共同性这一点。在世界各民族中,流传着象前述畬族的槃瓠传说那种来自某一单一起源的民族起源传说的实例,并非绝无仅有。因此,即使是在客

家及广东本地人这些汉族内部的次生集团(sub-group)中,作为支撑其族群凝聚的神话,也必须要形成祖先来源于同一地点这样一种神话,宁化石壁传说、南雄珠玑巷传说等等或许可以看作是这类神话的某种发展。

但是,这些祖先移居传说在形式上却完全采取历史传承的体裁,如果根据前引利齐的分类,它们显然就不属于“神话”,而属于“历史”的范畴。还有一点应该引起我们注意,即维系着这些汉族内部次生集团的纽带意识的传说,是明确地在中华世界的时间和空间坐标系统中展开的。这样,它们就不仅仅是孕育了客家人或广东本地人纽带意识的神话,同时,通过他们的祖先是来自北方汉族中心地区的移居者这一叙述,成为将自己与中华世界的正统性联接在一起的桥梁。

这一点,在说明客家的宁化石壁传说和广东本地人的南雄珠玑巷传说所具大量相似性上也是有意义的。两处地点都位于从江西进入福建或广东的交通要道之出口处,集结在那里的祖先们不久又分散前往各地,在这些方面两个传说的内容及其类似。不管哪一个传说之所以都选择这类场所作为故事发生的舞台,也许是因为曾经有过一个时期,那里是从江西一侧的汉族“华”界,进入福建、广东一侧“夷”界的最前线,因此,这类场所就以明确的形式体现出了汉族与原住民之间的族群分界。^[6]

在这些分界地区,民族间的族群差异常常被放大,并以一种非常明显的形式成为可观察到的现象。在这个意义上,河南传说、山东传说、南京传说等祖先移居传说,是通过述及中华世界的中心地域,把自己与“华”界的正统性联结起来的传说;而宁化石壁传说、南雄珠玑巷传说等,则是通过述及曾经位于中华世界最前线的某一地点,将自己作为“华”界的本质凸显出来的传说。

这些属于中华世界南部周边地区人们的祖先移居传说,都以某种方式把自己与中华世界的中心联结起来,在这一点上它们具有共通性质。【表8】是对这些传说的结构所作的简略比较。

在山东传说、南京传说、河南传说中,人们通过从狄青、建文帝身上来寻求中华世界与本族群之间的媒介,把自己的祖先看作以移居者和远征军的身份直接迁居于华南地区。与此相对照,在宁化石壁传说、南雄珠玑巷传说中,作为联结中华世界中心与本族群的媒介体,却是黄巢和出身于皇室的女性,这些人在为本族群祖先与中华世界的中心之间建立起某种关系的同时,也扮演了迫害本族群祖先的角色。在这一点上,我们或许能解读出各族群与中华世界中心之间所具有的极为曲折的关系。

总而言之,客家人及广东本地人等华南汉族的祖先移居传说,与周边地区的少数民族的祖先移居传说,之所以会显示出如此类似的内容和结构,并不能看作是单纯的由前者向后者进行传播的结果。笔者认为,位于汉族社会边缘部分的居民,不论是汉族还是原住民族,当他们希望证明自己在中华世界中的正统性质时,他们所能够选择的,就是这样一个共通的类型。

当然,这并不是要否认在客家及广东本地人中,实际上有可能包含了一部分经由石壁或珠玑巷从北方迁居岭南的人们的子孙。另外,也不能否认这些人在祖先移居传说形成时或许提供了某种原型模式。但必须指出的是,要用确实的证据来证明他们在何种程度上是“真的”经过如此移居的人的子孙,在何种程度上他们是模仿、接受上述说法的“冒牌货”,是一件非常困难的工作。

今后,由于地方史专家艰苦努力的积累,解决上述难题的可能性不能说完全没有,但在今天,当我们已经证明作为这一工作最重要资料之一的族谱文献有可能包含相当多的粉饰和作伪成分时,

【表 8】移居传说的结构比较

移居传说	中华文明的中心	关 系	本族群
山东传说 (以壮族为主)	山东	因追随狄青远征 军而直接移居	定居于广西
南京传说 (以白族为主)	南京	因追随建文帝 而直接移居	定居于云南
河南传说 (以客家为主)	河南	因战乱或其他 原因直接移居	定居于华南 各地
宁化石壁传说 (以客家为主)	山东	黄巢之乱	避难于宁化 石壁
南雄珠玑巷传说 (以广东本地人为主)	宋王室	由王室女 性带来的 灾祸	从珠玑巷 分散于广 东各地

或许就应该持慎重的态度,不必对此一难题的解决寄予过大的期待。因此,如果说我们现在还能够做一些什么的话,显然就不是对这些祖先移居传说进行史实性的论索,而是要说明支撑着作为社会性事实的这类传说的形成、普及和再生产过程的华南居民的意识结构。



后 跋

261

正如序言所说,本书是重新归纳整理几年来笔者以香港新界各宗族的族谱为主要资料,从各种角度来阐明华南汉族社会的研究成果的一个汇集本。因此,其中就有一部分内容与笔者此前已发表的若干篇学术论文有所重合,其对应关系如下所示:

第一章 与《中国人的族谱与历史意识》(载《东洋文化》七十六号[1996年1月],第111至132页)一文的主要部分重复。

第二章

一 新著。

二 与《南进:以连续性的观点考察汉族的国内与海外移动》(载可儿弘明编《华南·华人的故乡》[庆应义塾大学地域研究中心,1992年11月],第62至73页)一文的第一节、第二节内容部分重复。

262

三 新著。

四 新著。

五 与前引《南进:以连续性的观点考察汉族的国内与海外移动》一文的第四节部分重复。

六 新著。

第三章

- 一 新著。
- 二 与《莫里斯·弗利德曼宗族模型的形成及其变迁》(与西泽治彦共著,载《民族学研究》五十六卷三号[1991年12月],第284至297页)一文之第Ⅱ部分(由笔者执笔)内容部分重复。
- 三 新著。
- 四 新著。
- 五 新著。
- 六 新著。

第四章 与《香港新界宗族的形成过程与风水》(载《国立民族学博物馆研究报告》十七卷二号[1992年12月],第305至342页)一文部分重复。

第五章

- 一 新著。
- 二 与《风水与祖先祭祀:以香港新界族谱为资料进行的考察》(载《日本文化研究所研究报告》三十集[1994年3月],第91至110页)一文之第二节、第三节部分重复。
- 三 新著。
- 四 与前引《风水与祖先祭祀:以香港新界族谱为资料进行的考察》一文之第四节至第六节内容部分重复。
- 五 同上。
- 六 同上。

263

第六章 与《客家的族谱与移居传说:以福建省汀州府宁化县石壁村为例》(载《日本文化研究所研究报告》三十二集[1996年3月],第117至138页)一文的主要部分

重复。

第七章 新著。

不过,即便在内容上与先前发表的一些论文存在着某种重复,但此次结集出版时,仍然在表述和结构上进行了相当程度的变动。

在本书的写作和出版过程中,笔者获得了来自各方面的帮助和建议。尤其是在完成建构本书研究基础的香港新界为期两年(1983~1985)的调查期间,得到了当时担任香港中文大学人类学系教授王崧兴博士全面的无私协助和亲切指导。不料崧兴先生于去年秋天突然病逝,令人痛惜万分。值本书出版之际,再向崧兴先生在天之灵遥致深切的谢意,并恭祈冥福。

另外,在收集本书所使用的香港新界各种族谱资料的过程中,还获得了当时在中文大学师从崧兴先生的人类学系学生们的大量帮助。在此特向王向华博士、梁础安博士及诸君表达笔者的感谢之情。

同时,我还要向田仲一成博士(现任金泽大学教授)、蔡志祥博士(现任香港科技大学教授)表达衷心的感谢。在笔者进行香港调查时,他们曾提出了许多宝贵的建议。通过文部省科学研究经费补助金项目下的共同研究和利用了其他一些机会,笔者还向东京都立大学的渡边欣雄教授请教了与风水有关的各种问题,深得教益。于此一并致谢!

由东京大学东洋文化研究末成道男教授主持的“东亚研究中的人类学与历史学的交汇点”研究班,以及由国立民族学博物馆塚田诚之助教授主持的研究项目“中国大陆各民族的移居与族源:以华南地区为中心所进行的整理与分析”,使本书的写作获得了范围广泛的启发。在这里,特向上述两个研究班的主持者以及各位参加者致以由衷的谢意。

我要向香港新界的许多朋友表达谢意,他们在笔者进行采访调查时提供了各种帮助,包括让笔者借阅他们收藏的宝贵的族谱。香港将于1997年回归中国,我真诚地希望他们的安定和繁荣今后也能够继续保持下去。我还要向在物质上和精神上支持我写作本书的我的家人们致以深深的谢意。特别是我身居家乡的父母,他们的激励和关怀,对于我来说始终是巨大的精神鼓舞。

一旦认真研读起中国的族谱,也往往会使人不知不觉地进入对自己祖先心驰神往的境界。正巧今天是盂兰盆节的第一天,笔者也要去祭奠已故的祖父母,并准备在他们的墓前,举行一个小规模的“祖先祭祀”。

最后,我要向在出版拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》之后又接受本书出版的风响社石井雅先生,致以衷心的感谢!

作者

1996年8月13日

于花卷

注 释

第一章

- [1]这里所谓的“本地人”，即指说粤语系方言的“广东本地人”。
- [2]锦田是位于香港新界西部八乡盆地出口处的一个村落群。以下有关新界地区的地名，请参见本书【地图2】。
- [3]屏山与锦田一样，都位于香港新界西部地区。据两族族谱记载，邓汉黻以下第七代时出现了分支，屏山邓氏即为其中之一。
- [4]龙跃头位于香港新界东部，与锦田邓氏同出于邓汉黻第九代分支。
- [5]相当于黄帝玄孙的火神祝融生子陆终，陆终生笈等兄弟三人。但据《中国神话传说词典》（袁柯主编，1985）等书，一般是把陆终作为祝融之弟吴回（也是火神）的儿子。
- [6]这些客家系邓氏与前面提到的锦田等本地系邓氏之间虽为同姓，但互相间也意识到各自大致属于不同的系统，在族谱上也只在古代曾经有过联结关系。关于两者关系的详细情况，请参见拙著《客家——华南汉族的族群意识及其境界》第171至180页。
- [7]这里所说的“亲兄弟”，当然不是日语“オヤ・キョウタイ”的意思，而是相对于“堂兄弟”（父系亲族的交表兄弟）、“表兄弟”（非父系

亲族的交表兄弟)的兄弟,即出自于同一父亲的真正意义上的兄弟。

[8]在这部族谱中,李明芳之子的名字有李景茂和李景先,关于李景先的后代则一无所述。另外,在乌蛟腾李氏另一分支的族谱《宝安县乌蛟腾明芳公所传李氏族谱》(10)的记载中,李明芳只有一子,即李景茂。

[9]根据年代判断,这或许是前面提到的由屏山邓彦通所纂族谱的序文。

[10]怀德在位于香港与广州中间的东莞县(现东莞市),与锦田邓氏一样,同出于邓汉黻第七代分支。

[11]该“研讨会”由台北《联合报》文化基金会国学文献馆主持,故每次会议的成果均编成《亚洲族谱学术研讨会会议记录》,由联经出版公司出版。

第二章

[1]如科大卫等人所指出的那样(Faure, 1986)

[2]关于这方面的详细情况,请参见拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》第77至87页,特别是该书的【图6】和【图7】。

[3]这可能是相当于现在丰顺县南端部的地名。乾隆三年(1738)设立丰顺县时,蓝田都被从揭阳县辖下划出。

[4]在第一章所述乌蛟腾李氏分支、西贡北约十四乡下的李氏宗族中,李明芳为兄,李明亮为弟。

[5]发生这种自我认同变化的原因,据认为是由于牛径村的母村莲花地村的其他居民是本地人,因而就使得外来人员与之实现同化。关于客家—本地人之间自我认同意识出现转换的其他实例,可参见拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》第69至70页。

- [6]这类政策是为应付香港等沿海地区因清初的强制移居政策(迁界令)及海盗而造成的荒芜局面,以及四川地区因张献忠造反时大量屠杀而造成的荒芜局面而推行的。奖励移垦四川的法令,颁布于康熙十年(1671)。详情参见罗香林《客家研究导论》(1933)第85页,注103。
- [7]在这部吴氏族谱中,第十一世代以后就跳到了第十六世代,中间的世代缺落。据该谱的记载,第十六世吴达凤似乎是第十一世吴日玄的儿子,但根据宋代吴居厚至清初吴达凤为止的全部世代深度来看,这肯定是错误的,其间大约缺落了四个世代。
- [8]香港新界古老的本地系宗族中,上水廖氏自称该族本属客家系,后来才归入本地系。另外一些本地系大族如锦田等地的邓氏、泰坑新田的文氏等,从它们的移居路线和其他因素来看,也可推测它们与客家系统具有某种近缘关系。参见拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》第71页、84页。
- [9]此据《香港新界金钱村侯氏族谱》〈14〉、《宝安文氏族谱》〈25〉、《上水廖氏族谱》〈3〉、乌溪沙廖氏《廖氏宗族谱》〈4〉等族谱的记载。
- [10]另据族谱,黎迭麟有“官授国学生”之称、黎会云有“官授八品”之称,但我们却无法判断他们是否真是拥有此类称号的人。也有可能是为了颂扬祖先的遗德而在后世进行的一种追赠。
- [11]在后面提到的龙跃头《邓氏族谱》〈19〉等文献中,不是“五十里”,而是“三十里”。
- [12]前引水流田《邓国族谱》〈11〉可能是参照了这部横台山《南阳邓氏族谱》〈6〉之后编纂的,因此在提到邓廷桂、邓廷彬以前的世代系谱时,两谱的记载几乎完全一致。
- [13]据族谱记载,邓廷桂的父亲邓必耀死于惠州,但谱中没有特别提到其母王氏。根据这个情况,邓廷桂兄弟移居时其母很可能还在世,并与儿子一起移居横台山。

[14] 参见拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》第 175 页。

[15] 有关这方面的具体实例有，横台山村因邓氏的移居而获开发后，罗氏、邱氏、毛氏等异姓从惠州等地迁居于此；马鞍岗村因胡氏、范氏而建村以后，简氏即迁居于此。笔者在八乡进行实地调查时所获之口头传承资料，证实了这些情况。

[16] 另外，城门乡也出了 20 元。捐款金额的单位究竟是美元还是中国元不够明确，但据推测很可能是美元。

[17] 关于该地区这种土地所有的形态，详见科大卫的著作(1986)。

[18] 至少在锦田今天还保存着据说是当年曾经使用过的大炮。另外，据口头传说，八乡方面也使用了大炮。

[19] 参见北村敬直《对清代械斗的一项考察》(1950)，载《史林》三十三卷一号，第 64 至 77 页。

第三章

[1] 据贝克所说，上水的人口在 1961 年时是 4410 人(Baker, 1968:20)

[2] 据香港政府发行的《地名录》(Gazetter of Place Names in Hong Kong, Kowloon, and the New Territories, Hong Kong: Hong Kong Government Print, 1960)。不过，由于这一人口数字中还包括罗姓、梁姓、邱姓等外姓居民，因此邓姓本身人口可能只在 1500 至 2000 人左右。

[3] 据前引《地名录》所示之村落人口及笔者实地调查所获资料推算。

[4] 在香港新界地区，“约”主要是指在清代后期所形成的村落联合，但这些“约”常常进一步汇聚起来，形成包括若干个村子在内的联合体。这时，就将这种联合体称为“约复合”。

[5] 该报告书的原本是 1963 年 7 月向新界行政官提出的誊印件，其后在 1976 年时才全文重新收录于《Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society》(vol. 16: 191 ~ 261)。笔者所根据的就是这

—再录版(Freedman, 1976)

- [6]关于这一问题,拙著《中国人的村落与宗族——香港新界农村的社会人类学研究》第三章中有详细的讨论
- [7]据民国十年(1921)叶觉迈修《东莞县志》记载,邓琛于明成化二十二年(1486)进士及第,以后曾任桂林知府
- [8]据民国十年叶觉迈修《东莞县志》记载,邓云霄于明万历二十六年(1598)进士及第,以后历任长洲知县、湖广佥宪等职
- [9]据民国十年叶觉迈修《东莞县志》记载,邓士楫于清康熙二十五年(1696)中举
- [10]《师俭堂家谱》所收为支付都庆堂祖先墓祭费用而设立的共有地清单中,有“莞城大南门祠堂九月祭祖墓田产”一项,由此可知祠堂的方位
- [11]在《师俭堂家谱》所载因捐银二十两而入祀的三十一名“报功配享”者清单中,没有直接注明屏山和大埔头两村的村名,但大埔头邓氏开基祖邓元亮的孙子邓槐、屏山邓氏始祖之一邓元楨的七代孙邓彦祥、邓彦祥的六代孙屏山邓氏主要分支始祖邓南屏等人的牌位,则列在表中。参见本书【表2】
- [12]以上内容见于屏山邓氏族谱(27)的记载。
- [13]在元末社会混乱时期,邓国铸曾以“保”的形式致力于维持乡里治安,因建有此功,明初洪武三年(1370)被推举为“贤良”,授职饶州府判。
- [14]《碑记》中没有直接登录邓文蔚的姓名,只有所谓“龙游公”的名称。但根据康熙三十年(1691)这一年代,以及《师俭堂家谱》所收《阅〈师俭堂家谱〉感言》一文的内容推断,除了邓文蔚以外,没有其他人会叫“龙游公”。这或许是因为邓文蔚曾任浙江省龙游县知县一职的缘故
- [15]据民国十八年(1929)《顺德县志》(周之贞等编修)卷八《选举表

一》的记载,邓彪于乾隆丙辰年(乾隆元年[1736])被推举为“博学鸿词”。

[16]以上内容据《师俭堂家谱》所载《锦田乡历史沿革》(1966,邓创业撰写)。

[17]其中六十座在记载中被作为“禄位”与其他牌位区别开来。或许这些牌位属于当时还活着的族人。

[18]英龙围是位于元朗近郊的围郭村落,属于锦田邓氏的一个分支。

[19]在萧著中,相当于文天瑞之孙的文起东有五个儿子,取名仁、义、礼、智、孚,分别被作为报美、涌头、新田、潭头、双头田、山门、山尾文氏的祖先;另外,文起东之弟文起南有子文垂统,亦被作为泰坑、江夏文氏的祖先(萧国健,1990B:45)。但这一叙述与该书在另一处关于涌头文氏不是文义子孙,而是文礼子孙的叙述(同上书,46页)相矛盾。

[20]其他宗族,如河上乡等地的侯氏,也是在清代前期至中期出现宗族联合运动的。参见本书第四章。

[21]科大卫在其著作中也将文荫当作泰坑文氏开基祖,第二世为文高,未将文袭子作为一个世代(Faure,1986:150)。

[22]据族谱记载,文袭子出生子元至正年间(1341~1367),卒于明洪熙元年(1425)。即使从这一卒年来看,文袭子也不是文荫本人,而应是他的儿子。

[23]如前所述,族谱中世代的计算方法的确存在着若干混乱现象,但这里的世代数,是根据文袭子属第六代为文荫之子、文高为第七代的看法计算的世代数。

[24]据科大卫所说,在清代前期,香港新界东部地区以龙跃头邓氏为最有势力之宗族,其后上水廖氏逐渐抬头,呈现与龙跃头邓氏势均力敌的局面。例如,位于大埔西邻的林村溪谷本地系诸村虽曾处于龙跃头邓氏的支配之下,但后来却被上水廖氏夺去了对它

们的支配权(Faure, 1986: 112)。另外,十七世纪末至十八世纪,以龙跃头邓氏为核心形成的新界东部地区强宗的宗族联合“旧约”,自进入十九世纪以后,随着当地各宗族势力出现的变化,相应地进行了重新编组,形成了所谓的“新约”(Faure, 1986: 135 ~ 136)。

[25]如第十八世文丹书为恩进士,第二十一世文以训为例贡生、文康田为贡生,第二十三世文国康为例贡生。以上几人都属于泰坑文氏第三房。

第四章

[1]在早期作出了开创性成绩的学者,有格罗特(De Groot, 1892 ~ 1910)等人;另外,在人类学领域中从正面提出并加以研究风水问题的学者,是弗利德曼(Freedman, 1966),^{*}和福伊希特万(Feuchtwang, 1974)。

[2]以渡边欣雄教授为代表的日本学者研究风水问题的动态,可参见渡边氏 1990、1991 年的两部著作。

[3]关于香港新界八乡地区的概况及其区域开拓史,可参见拙著《中国人的村落与宗族》第二章。

[4]新安县城位于南头,即今深圳市南头。

* 在弗利德曼关于中国宗族制度的研究中,风水是一个重要的方面。但在不同时期他的研究又有所侧重。在 1958 年所著《东南部中国的宗族组织》一书的第十章《礼仪上的分化》,和第十一章《祖先祭祀与世系群的结构》中,他强调的是祖先崇拜,对风水只是简单涉及,而且关注的也主要是风水在宗族竞争关系上的重要性。在 1966 年所著《中国的宗族与社会》中,则以专章(第五章《风水与祖先崇拜》)对风水观念在墓葬制度上的表现以及与此相关的一系列问题,如风水理论的世界观前提、风水理论的具体构成、风水的社会假定、风水预言、风水是一种技术、女性墓地在风水上的影响、对风水效力的限制、从世系群内部以及相互之间的敌对关系中考察风水理论、墓地风水和祖先崇拜与祖先祭祀的两重性、风水与昭穆制度等等,都作了非常详细的阐述。

- [5]关于偷盗他人墓地风水的行为,详见弗利德曼的论述(Freedman, 1996: chap. 5)。
- [6]“巽兼亥”的真实意义,也许是指“巽兼巳亥”,即从东南方转向东南偏南的方位。
- [7]“亥山兼乾”的意思是指坐山的方位从亥位(西北偏北)稍稍转向乾位(西北);或者是“亥山巳兼巽乾”,即以亥位为坐山,坟墓的朝向从它对面的巳位稍稍转向巽位。
- [8]在族谱的记载上,墓地所在地点实际被写作“土名耳凸”。由于在粤语中“二”、“耳”发音近似,因此其所指也许与“二凸”是同一个地点。
- [9]“亥”字前面的文字无法辨认,具体年份难以确定。
- [10]参见拙著《中国人的村落与宗族》第181页。
- [11]就是在进行这次改修时,横洲陈氏的遗骨仍始终被置于墓地中央的位置,第十一世郭禧降之妻陈氏则被置于墓地的“左边”。这或许是考虑到不要改变以往墓地的风水。
- [12]在这部族谱中,世代数的计算以移居龙川以后的第二代邓祚作为初代。虽然这样做的详细理由不清楚,但世系略图的世代仍然遵从这一计算方法。
- [13]关于邓球光的安葬场所,族谱上只记载着“土名三兜松侧”。据此判断,他是在其父墓地或者父墓附近的地方陪葬的。
- [14]这种在宗族联合形成之际发生的“寻找共同始祖墓地”的行动,新界其他大规模宗族比如锦田邓氏也进行过,参见本书第五章第二节。
- [15]蜃(音后)是一种甲壳类节肢动物,生活在海中,全体黄褐色,剑状尾。
- [16]“仞”是旧时使用的一种长度单位,相当于成人两手伸平的长度,大约为1.5~1.8米左右。
- [17]参见《香港地名录》(Hong Kong Government, 1979: 44)。不过该祠堂

被冠以第十七世侯居石(即侯惟乔)之名,因此也有可能它是由明末侯居石创建的,到十八世纪后半叶时又经过了改修。

[18]由于族谱上有所谓“用江右鍾苑声先生经”的记载,因此,实际上不是在招待这位风水师,而是说依靠目测或使用罗盘来对墓地的风水作出判断

[19]详见科大卫的著作(Faure,1986:31)

[20]“松”上一字不详。

[21]“宗”或为“宋”之误。

[22]另外,风水师本身所拥有的社会阶层背景,也有一些可以显示出与彭登朝等宗族首领大致相同情况的线索。比如关于道光年间(1821~1850)改修祠堂时雇请的风水师,族谱上就有“地理邑庠邓鸣韶”的记载。

[23]这类问题,拙稿中已有部分涉及(濂川,1990A)。

第五章

[1]据科大卫说,龙塘位于东莞县境内(Faure,1986:154),但我们在今天的东莞市地图上没有发现与此相当的村名。不过,在靠近东莞县境的宝安县北部有两个村的村名叫龙塘,或许其中就有一个是邓氏所居住的龙塘。由于新安县在明万历元年(1573)以前是东莞县的一部分,因此在记载上也有可能发生某种混乱。另据《师俭堂家谱》记载,这一龙塘邓氏与龙跃头邓氏一样,都属于“皇姑”长子邓林的系统。

[2]以上内容均引自《师俭堂家谱》。科大卫也同样根据该族谱,提到过这些族谱的编纂活动(Faure,1986:151~154)。

[3]引自《师俭堂家谱》。另外可参见科大卫著作(Faure,1986:153)。

[4]关于龙跃头邓氏在明代享有的这些优势,可参见科大卫著作(Faure,1986:153)

- [5]关于这一内容,可参见科大卫著作(Faure,1984:31)。
- [6]同上。
- [7]另外,在拙著《中国人的村落与宗族》中也曾对这一传说有过介绍和解释(濑川,1991:44)。
- [8]另据贝克称,新界北部的强宗之一上水廖氏,其第七世祖和第八世祖本人就是风水师,据说他们依据风水对聚落进行过一些重新安排(Baker,1968:29)。
- [9]在弗利德曼的书中也引用了宋学鹏的叙述(Freedman,1966:129)。
- [10]他们在本地区内占据卓越的地位,主要是指他们在清代作为“田底地主”支配着该地区内广大的土地而言。关于这一点,拙著《中国人的村落与宗族》曾有所分析(濑川,1991:44~45)。
- [11]这里所说的“本家”,当然不是指日语中的基于本/分家关系的“ホンケ”,而是指“我们同族”,即追溯至同一世系渊源的邓姓成员的意思。关于汉语和日语中“本家”、“分家”概念的差异,拙作《长子的作用》已有分析,读者可以参阅(濑川,1990B:283~284)。
- [12]在一般的牌位祭祀中,妻子只是以“妣○氏”这样一种标志本人父姓的形式添写在其丈夫的牌位上,而不是把妻子作为个人性的牌位祭祀对象,长久持续地奉祀于祠堂之内。
- [13]该墓中还合葬着一位没有亲缘关系的横洲日祥郭公之妻陈氏。关于这一点的详细说明,参见本书第四章第二节。
- [14]关于这一点,拙著《中国人的村落与宗族》中有详细讨论(濑川,1991:156、187~188)。
- [15]弗利德曼同时也指出,对女性墓地风水的重视,还与以异母兄弟为始祖的分支之间的利害分歧有关联(Freedman,1966:130~131)。
- [16]这里所说的“经”,本意不明。据估计,或指风水师所用的罗盘,或指风水书之类文献。“兼”下一字不能判读,以“□”代。
- [17]引自嘉庆二十四年(1794)舒懋官所修《新安县志》卷之四《山水

略》。

[18]参见格罗特的著作(De Groot, 1986)。

[19]参见贝克所作的说明(Baker, 1979:20)。

[20]关于这一方面的内容,参见帕特的说明(Potter, 1970:151)。

第六章

[1]据《宁化县志》记载,与石壁墟相邻的禾口墟,是一个每逢四、九日开市的定期集市,但石壁墟却只在每年二月二十九日开市,因此它并不是一般常见的农村标准集市(standard market),而是具有买卖家畜、农具之类物品的庙会功能的集市。

[2]该论文初次发表于民国三十六年(1947),后作为附录收入罗香林《客家史料汇编》(罗香林,1965)末尾。笔者引用的是1965年版本。

[3]在罗香林的用语中,“纯客家地区”亦称为“纯客县”,是指居民全是客家人的县。与此相对,居民中只有一部分是客家人的县,即“非纯客家地区”,则被称为“非纯客住县”(罗香林,1933:94)。

* “标准集市”(standard market),是美国学者威廉·斯金纳(G. William Skinner)在《中国农村的集市与社会构造》(Marketing and Social Structure in Rural China, THE JOURNAL OF ASIAN STUDIES, 1964, 1965, Vol. 24, No. 1, 2, 3)一书中使用的概念。威廉·斯金纳将中国农村经济中心所在地的阶序结构划分为三种类型,其中最基层的类型即为标准集市(其次是中间集市和中心集市)。他认为,标准集市广泛地见之于前近代全部中国农村地区,其分布之广,使得任何一个农户事实上都可以趋向一个集市。它既是村落内没有的日常生活用品和社会服务的供给源,又是其他商品的贩卖渠道。也就是说,它是农民将自己生产出来的但主要不是供自己消费的产品日常贩卖场所,又是自己不生产但必须消费的商品的日常购买场所。标准集市虽然提供了一个空间,使得依存于该集市的地域中所生产的物资能够相互交换,但更重要的是,它成为农产品和手工业产品流向集市交易组织以及社会上层的起点,同时,又成为农民购入用于消费的商品流向基层的末端。标准集市所位于的那个聚落,可以称之为“标准集市镇”。

- [4]有关详情可参阅拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》第二章。
- [5]或为“黄芩围”。在手抄本的族谱原文中,写成“黄芩围”,“芩”字不见于《康熙字典》。
- [6]实际上族谱没有关于第三世蔡寿传的移居记载,只把他称为“杭邑庠生”,而根据这一称呼,就可知他出身于上杭县。
- [7]据光绪二十四年(1898)温仲和修《嘉应州志》卷二十《选举表》称,蔡蒙古于南宋末年的宝祐四年(1256)以童子科身份进士及第。
- [8]参见贝克关于上水村的专著(Baker, 1968:39~41),以及拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》第71页。
- [9]在这之后,东莞县的南半部分被划出,另立为新安县,因此廖氏所居住的上水、乌溪沙两村归属于新安县。
- [10]或为“潮阳”之误记。
- [11]据记载,李火德九代以前的祖先,是唐朝灭亡时的李奇,曾居于金陵。李奇以后各世代的居住地则无明确记录。

第七章

- [1]“土司”是在中国的边境地区被朝廷授予称号、官职,因而成为地方官僚的当地非汉族系实权人物。大多为世袭制。作为对周边民族进行间接统治的一种形态的土司制度,开始于宋代,至明代趋于完善化。清代时通过“改土归流”,陆续将边疆地区重新置于中央政府的直接统治之下。
- [2]另外,香港新界西部的锦田邓氏族谱中也说其始祖是于北宋开宝六年(973)从江西省吉水经由南雄迁居锦田的。关于锦田邓氏与南雄珠玑巷传说的关系,参见本书第五章第三节。
- [3]参见拙著《客家——华南汉族的族源及其境界》第四章。
- [4]在惠阳县陈湖的畚族族谱中,称其祖先来自“河南潭州府永康县

鹅塘都”。增城县的畬族也有族谱,其祖先的原住地则为“湖南潭州府永康县鹅塘都”。由于潭州是长沙的古名,因此“河南潭州”显然是误记。

[5]参见竹村卓二《瑶族的历史与文化》(竹村,1981)。

[6]事实上,珠玑巷具有显著的城寨性质

引用文献一览

英文

Baker, Hugh

——1968

A Chinese lineage Village: Sheung Shui. London: Frank Cass.

——1979

Ancestral Images: A Hong Kong Album. Hong Kong: South China Morning Post.

——1994

‘Branches All Over: the Hong Kong Chinese in the United Kingdom.’
Skeleton, R. ed. *Reluctant Exiles?: Migration From Hong Kong and the
New Overseas*: 291 – 307. New York: M. E. Sharpe.

Faure, David

——1984

‘Tangs of Kam Tin: A Hypothesis on the Rise of a Gentry Family.’
Faure, D., Hayes, J. and Barch, A. eds. *From Village to City, Studies in
the Traditional Roots of Hong Kong Society*: 24 – 42. Hong Kong: Center
of Asian Studies, Hong Kong University.

——1986

The Structure of Chinese Rural Society : Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong. Hong Kong: Oxford University Press.
Feuchtwan, Stephan D. R.

——1974

An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy. Taipei: Southern Material Center.

Freedman, Maurice

——1958

Lineage Organization in Southeastern China. London: The Athlone Press.
(日文版:《东南中国的宗族组织》,末成道男、小熊诚、西泽治彦译,东京,弘文堂,1991)

——1966

Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung. London: The Athlone Press.

(日文版:《中国的宗族与社会》,田村克己、瀬川昌久译,东京,弘文堂,1987)

——1976

'A Report on Social Research in the New Territories of Hong Kong, 1963.' *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 16: 191 - 261.

——1979

The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman. (Skinner, W. ed) Berkeley: Stanford University Press.

Groot, J. J. M. de

——1892 ~ 1910

The Religious System of China 6 Volumes. Leiden: E. J. Brill.

(日文节译本:《中国的风水思想》,牧尾良海译,东京,第一书房,1986)

Hong Kong Government

———1960

Gazetteer of Place Names in Hong Kong, Kowloon, and the New Territories. Hong Kong: Hong Kong Government Print.

———1979

Rural Architecture in Hong Kong. Hong Kong: Hong Kong Government Print.

Kamm, John

———1977

'Field Notes on the Social History and Fung - shui of Kam Tin.' *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 17:202 - 216.

Leach, Edmund

———1990

'Aryan Invasions over Four Millennia.' Emiko Ohnuki - Tierney ed. *Culture through Time*: 227 - 245. Stanford: Stanford University Press.

Potter, Jack M.

———1970

'Wind, Water, Bones, and Souls: the Religious World of the Cantonese Peasants.' *Journal of Oriental Studies* 8:139 - 153.

Pratt, Jean

———1960

'Emigration and Unilineal Descent Groups: A Study of Marriage in a Hakka Village in the New Territories.' *The Eastern Anthropologist* 13 (4):147 - 158.

Sung, Hok - p' ang

———1936

'Legends and Stories of New Territories III : Kam T'in.' *Hong Kong Naturalist* 7:31 - 36, 159 - 162, 249 - 256.

Wason, James L.

——1975A

Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London. Berkeley: University of California Press.

(日文版:《移民与宗族:香港新界和伦敦的文氏宗族》,濑川昌久译,京都,阿咩社,1995)

——1975B

‘Agnates and Outsiders: Adoption in Chinese lineage.’ *Man* 10: 293 – 306.

日文·中文

尹章义

——1985

《非“父系血亲继嗣制度”初探——以族谱学为中心所作的研究》,载联合报文化基金会国学文献馆编《第二届亚洲族谱学术研讨会会议记录》,325 – 366 页,台北,联经出版事业公司

袁珂[编]

——1985

《中国神话传说词典》,上海,上海辞书出版社

河原正博

——1984

《汉民族华南发展史研究》,东京,吉川弘文馆

广东省统计局[编]

——1985

《广东省市地县概况》,广州,广东省地图出版社

北村敬直

——1950

《清代械斗的一项考察》,载《史林》二十三卷一号,64 – 77 页

吴福文

——1990

《闽西客家文化事象举探》，载《客家学研究》第二辑，37 - 46 页。

徐杰舜·刘小春·罗树杰

——1990

《南乡春色——一个壮族乡社会文化的变迁》，南宁，广西人民出版社

萧国均·萧国健

——1982

《族谱与香港地方志研究》，香港，显朝书室出版社

萧国健

——1990A

《香港前代社会》，香港，中华书局。

——1990B

《新界五大家族》，香港，现代教育研究社。

铃木正崇

——1993

《被造出来的民族——中国的少数民族与国家形成》，载饭岛茂编《发生内讧的“民族”与国家》，京都，学士院出版社，211 - 238 页。

濑川昌久

——1990A

《汉族社会与“风水”——以香港新界事例为基础的研究》，载阿部年晴等编《民族文化的世界(上)·仪礼与传承的民族志》，东京，小学馆，181 - 201 页。

——1990B

《长子的作用——为比较汉、韩社会组织而进行的基础考察》，载《东北大学教养部纪要》第五十四号，281 - 294 页。

——1991

《中国人的村落与宗族——香港新界农村的社会人类学研究》，
东京，弘文堂。

——1993

《客家——华南汉族的族源及其境界》，东京，风响社。

多贺秋五郎

——1960

《宗谱的研究——资料编》，东京，东洋文库。

竹村卓二

——1981

《苗族的历史与文化》，东京，弘文堂

谭棣华

——1993

《广东历史问题论文集》，台北，稻禾出版社。

中国少数民族社会历史丛刊福建省编辑组〔编〕

——1986

《畲族历史社会调查》，福建，福建人民出版社。

陈运栋

——1978

《客家人》，台北，东门出版社。

陈其南

——1985

《房与传统中国家族制度——兼论西方人类学的中国家族研究》，载《汉学研究》第三卷 1号，127-184页。

中川学〔编〕

——1980

《客家论的现代图式》，东京，亚洲政经学会。

牧野巽

——1985

《牧野巽著作集》第五卷(《中国的移居传说》、《广东原住民族考》),东京,御茶水书房。

松本光太郎

——1987

《作为“汉族子孙”的少数民族》,载《民族学研究》第五十二卷三
号,246-257页

——1989

《壮族的移居传说及其族源》,载阿部年晴等编《民族文化的世界
(下)·社会的统合与动态》,东京,小学馆,505-523页。

罗香林

——1933

《客家研究导论》,台北,众文图书有限公司1981年重印。

——1965

《客家史料汇编》,台北,南天书局有限公司1992年重印。

——1971

《中国族谱研究》,香港,香港中国学社

渡边欣雄

——1990

《风水思想与东亚》,京都,人文书院。

——1991

《汉族的风水知识与居住空间——对主要与住宅风水和风水理解有关的知识人类学诸问题的讨论》,载竹村卓二编《汉族与相邻诸民族——民族自我认同的各种形态》(《国立民族学博物馆研究报告》别册第十四号),199-236页

地方志·其他

温仲和

256

《嘉应州志》，光绪二十四年(1898)；台北，成文出版社 1967 年重印。

新文谟

《重修新安县志》，康熙二十七年(1688)；香港中文大学藏缩微胶卷

屈大均

《广东新语》，康熙三十九年(1700)；台北，台湾学生书局 1968 年重印

周之贞等

《顺德县志》，民国十八年(1929)；台北，成文出版社 1967 年重印。

舒懋官

《新安县志》，嘉庆二十四年(1819)；香港，1979 年重印。

曾曰瑛等

《汀州府志》，同治六年(1867)；台北，成文出版社 1967 年重印。

叶觉迈

《东莞县志》，民国十年(1921)；台北，台湾学生书局 1968 年重印。

李世熊

《宁化县志》，同治八年(1869)；台北，成文出版社 1967 年重印。

引用香港新界族谱一览

1. 师俭堂家谱

所属宗族: 锦田邓氏

编成年代: 1966 年续修

获得途径: 当地

2. 宝安县粉岭彭氏族谱

所属宗族: 粉岭彭氏

编成年代: 不详

获得途径: 中文图 C

3. 上水廖氏族谱

所属宗族: 上水廖氏

编成年代: 不详

获得途径: 中文图 M

4. 廖氏宗族谱

所属宗族: 乌溪沙廖氏族

编成年代: 1963 年重立

获得途径: 中文图 C

5. 紫阳家乘

所属宗族: 鹿颈鸡谷树下朱氏

编成年代: 民国三年(1914)抄录

获得途径: 中文图 M

6. 南阳邓氏族谱

所属宗族:横台山邓氏

编成年代:道光十四年(1834)修、增补

获得途径:中文图 M

7.西贡北约十四乡峯下李氏族谱

所属宗族:十四乡峯下李氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 C

8.新界乌蛟腾李氏族谱

所属宗族:深涌李氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 C

9.孔岭村叶氏族谱

所属宗族:孔岭叶氏

编成年代:乾隆四十五年(1780)修、增补

获得途径:中文联 C

10.宝安县乌蛟腾明芳公所传李氏族谱

所属宗族:乌蛟腾李氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 C

11.邓国族谱

所属宗族:水流田邓氏

编成年代:光绪四年(1878)重修、增补

获得途径:当地

12.马鞍岗胡族宗谱

所属宗族:马鞍岗胡氏

编成年代:民国三十三年(1944)誊录

获得途径:中文图 M

13.小沥源吴氏族谱

所属宗族:小沥源吴氏

编成年代:不详

获得途径:中文联 C

14. 香港新界金钱村侯氏族谱

所属宗族:河上乡、金钱侯氏

编成年代:道光十二年(1832)修、增补

获得途径:中文图 C

15. 韦氏总族谱

所属宗族:沙田大围、田心韦氏

编成年代:不详

获得途径:中文联 C

16. 上村黎氏族谱

所属宗族:上村黎氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 M

17. 莲花地郭氏族谱

所属宗族:莲花地郭氏

编成年代:不详

获得途径:香港冯 C

18. 谢氏族谱

所属宗族:上村谢氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 M

19. 邓氏族谱

所属宗族:龙跃头邓氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 M

20. 禾坑村族谱

所属宗族:禾坑李氏

编成年代:1977年修

获得途径:中文联 C

21. 新界鹿颈陈氏族谱

所属宗族:鹿颈陈氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 C

22. 太原堂温氏族谱

所属宗族:沙头角担水坑温氏

编成年代:宣统元年(1909)修

获得途径:中文联 C

23. 田心蔡氏族谱

所属宗族:八乡田心蔡氏

编成年代:不详

获得途径:当地

24. 横台山罗氏族谱

所属宗族:横台山罗氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 C

25. 宝安文氏族谱

所属宗族:泰坑文氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 C

26. 邓氏族谱

所属宗族:厦村邓氏洪惠房

编成年代:康熙丁亥(1707)修、增补

获得途径:当地

27. 邓氏族谱

所属宗族:屏山邓氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 M

28. 本族族谱

所属宗族:社山陈氏

编成年代:民国三十四年(1945)钞

获得途径:中文图 C

29. 吉澳刘氏族谱

所属宗族:吉澳刘氏

编成年代:不详

获得途径:中文图 C

30. 梁氏族谱

所属宗族:横台山梁氏

编成年代:民国六年(1917)抄录

获得途径:当地

【说明】上述族谱均为抄本。“获得途径”一栏中缩略语指称:“中文图”为香港中文大学图书馆,“中文联”为香港中文大学联合图书馆,“香港冯”为香港大学冯平山图书馆;“C”为据原件复制,“M”为据缩微胶卷(microsoft)复制。

解 说

濑川昌久博士(以下敬称略)是目前日本最年轻的国立大学教授之一,今年40岁。学生时代师从东京大学著名文化人类学家中根千枝,受到严格系统的现代社会科学和人文科学的训练。毕业以后,先后任职于大阪国立民族学博物馆和国立东北大学文学部及东北亚研究中心,广泛参与了对东南亚、港澳台和中国大陆地区的田野考察,见闻极广,著述颇丰。至今已出版专著《中国人的村落与宗族——香港新界农村的社会人类学研究》(弘文堂,1991)、《客家——华南汉族的族源及其境界》(风响社,1993)等;译著《中国的宗族与社会》(莫里斯·弗利德曼著,与田村克己共译,弘文堂,1987)、《移民与宗族——香港与伦敦的文氏宗族》(J.沃森著,阿吡社,1995)等;编著《香港社会的人类学——总结与展望》(风响社,1997)等,以及论文数十篇。读者现在见到的这部于1996年出版的《族谱:华南汉族的宗族·风水·移居》,是濑川昌久积十余年心血汇聚而成的重要著作,虽非鸿篇巨制,却内容丰富,资料翔实,涉及颇广,意义相当深刻。

正如本书副标题所示,全书内容可大致分为“宗族”(序言、第一、二、三章)、“风水”(第四、五章)、“移居传说”(第六、七章)三个单元。但实际上,第一单元又可一分为二。序言和第一章集中了作者对族谱和宗族本质的深入思考,所谈问题具有纲领性的意义,

故应视为全书的核心；第二、第三章全面分析了宗族与地域社会的关系问题，尤其是第三章，是作者近年宗族研究中所获之最重要成果之一，其学术意义不可低估；专论风水的第四、五章，运用历史学和人类学的方法，从宗族结构的演变对传统风水理论的选择这一事实出发，阐明了风水理论作为一种内在于宗族继嗣模式和生命观念中的解释体系的实际社会存在样态，体现的是一种独特的富有哲学深度的研究视角；第六、七章通过对客家宗族族谱的分析，考察了各种移居故事的真伪性及其出现背景。显而易见，对于中国学者来说，最富启示意义的，无疑是关于宗族本质意义和地域社会形成机制的第一单元两个组成部分，以及关于风水理论的第二单元。

一

在对中国宗族制度进行研究时，族谱虽然不是唯一的资料，但应该属于第一手资料中最主要的一种。这一点基本上可成为学术界的共识。就对族谱资料的分类鉴别和系统整理而言，日本学者多贺秋五郎的《宗谱的研究——资料篇》（东洋文库，1960）、《中国宗谱的研究》（上、下卷，日本学术振兴会，1981）和中国学者罗香林的《中国族谱研究》（香港中国学社，1971），就进行得非常充分和成功。按照他们制定的原则和实际使用的方法，今后无论发现多少种旧谱，或无论涌现多少种新谱，都可以象他们那样清晰地分解出某一宗族的族群源流、系谱关系，以及各种具体的行为规则。这一研究的基础，是认定族谱所记载的内容即便不完全是实录，有时甚至还会出现某种程度的虚构，但在大多数情况下，族谱是站在本族的立场上对该族所经历的客观历史事实的一种忠实（或大致忠实）的反映，其可信性是很高的。笔者同意这一看法。任何一部族谱

在编纂前都要进行周密的准备,收集资料,鉴别资料,按照预定的“谱例”确定何种内容应该写入族谱,何种内容不该写入族谱;编纂完成以后,还要经常修改和不断补充,以便若干年后形成新的版本。在这个过程中,作为一种私人性质的历史教科书和宪章(charters),^[1]当然不可能在所有细节上都是真实的;但反过来也可以说,任何一部族谱都不可能所有细节上都是虚构的。真实中有虚构,虚构中有真实,这是谱学编纂过程的常态,既不必苛求,也不能苛求,因为这也是所有公共的或私人的历史记述具有的共同特征。作为研究者应该作的,是仔细分析一般族谱在何种程度上、对哪些部分的记载是真实的,导致作出真实记载的原因;在何种程度上、对哪些部分的记载是不够真实或虚构的,导致作出不够真实或虚构记载的原因,等等。“尽信书则不如无书”,诚然;若尽不信书,那就干脆不必读书了。

对于族谱的这一宽容求实态度,我相信在谱学史的研究上能站住脚。但是如果在这个问题上牵扯过多的精力,势必影响对宗族制度的整体进行更深入的理论思考。所以濑川昌久在本书中提出了一个重要原则,就是不要一味纠缠于族谱的真实性与虚构性的问题(序言)。当然,不纠缠并不是不理睬真实与虚构的区别,而是在参透出现所谓真实、虚构的历史内含的前提下,超越对族谱的记载作出或真实、或虚构等等僵硬的、非此即彼的是非价值判断。用作者的话说就是:“在对历史资料,即作为一种服务于重建过去状况之线索的族谱的可信性加以验证的同时,我还希望有机会关注赋予了这类族谱以超越单纯的‘事实’记录的‘真实性’问题,以及持续地进行族谱再生产的人们的意识结构问题。”(第一章)这说明他所珍视的“真实性”,并不仅仅是对曾经发生过的“事实”单纯的情节上或外观上的符合,更主要的是对“事实”内含的意义的思考和揭示。他准确地认识到,族谱记载内容的真实与虚构产生于

族谱的编纂过程中，“族谱在成为职业历史学家进行历史研究的材料之前，本身已经是一部包含着对本族过去经历的解释与主张的‘历史叙述’”（同上）。也就是说，真实的或虚构的记载的根源，在于人们对自身以及自身所属群体的历史思考，而绝不能仅仅归结为对某种虚荣的满足。因此，很明显，无论是真实的还是虚构的记载，实质上都是编纂者的族群历史意识的“忠实”反映。宗族要在社会上立足，就需要有明确的世系，和一个能被文化传统所认同的宗族的历史，这是宗族给予本族成员的用以证明其社会身份和社会权利的特殊资源。而当这一切由于时间或战火的湮埋变得模糊不清时，人们就依靠本群体的力量来回忆、确认、昭示、澄清、补足，甚至重建这些资源。这种努力当然并不都是有结果的，它可能使原先已经模糊不清的历史更加混乱和漏洞百出。然而，重要的不是这种虚构可能会有多少真实性，而在于对宗族历史的虚构行为本身就是有意义的。它表现了宗族对于自身“合历史性”的高度重视，任何宗族都不愿意被人看作是这个社会中的不速之客。确立自己的历史地位，不仅是为了证明自己的现实地位，而且还是为了建立整个宗族的文化价值基础。“这个时候的‘历史学家’，实际上就是作为族谱编纂者的宗族中的知识分子、长老人物，或者是一家的家长。因而在某种意义上，试图把族谱当做解读过去的‘资料’的职业历史学家和人类学家，只不过继承了他们的事业”（同上）。

对此人们可能会担心，作者对族谱的这一评价或许过高，族谱记载中的虚构成分无论何其少，都将影响族谱作为历史资料的整体信誉，在这一点上并不能因为是私人记载就享有某种豁免权。这一质疑的出发点显然可以理解。我们对族谱记载中虚构部分的清醒认识，应当成为进行下一步讨论的基础。但这里更关键的则是要转换研究的角度，换句话说，要尽量转换对于族谱的传统“读法”。根据濑川昌久的意见，族谱记载的真伪固然应该充分地加以

辨析,否则不足以接近历史的真实过程,但最主要的是在这个基础上“力图去解明记录了这些族谱的编纂者的意识结构,以及存在于他们背后的社会性与文化性规范,这比一味纠缠于族谱的真实性要有意义得多。而且正是在这样一种眼光的观照下,族谱才成为无价之宝:它可以极其生动地告诉我们,隐藏在宗族、祖先祭祀以及这些活动背后的父系世系理念、对于父祖之地的认同,等等”(序言)。“读法”的转换将使“腐朽”化为“神奇”,对于中国社会史和中国宗族制度史的研究来说,发现并打开一个丰富的资料宝藏,从而使研究有可能超越文本表层所描绘的现象世界,进入文本深层所内含的意义结构,无疑是值得大喜大贺之事,何担心之有?

族谱解读方法的转换还具有更为重要的意义,那就是它可以使我们更加真切地理解现代宗族的内源性(innerdirected)基础,即一种决定了人们行为和动机的坚定而完整的信仰及原则。由于现代社会整体环境的改变,特别是由于人口数量、居住方式、家庭结构、生产关系、法律制度等等宗族外在的生存条件明显区别于古代和近代社会,一般来说,现代转型中的宗族组织已不可能再发育成传统类型的宗族组织了。如以多贺秋五郎和罗香林的研究成果来衡量,转型中的宗族除了坚持父系世系原则以外,已没有或很少有严格的宗族等级、强制的宗族法规、独立的宗族教育、共同的宗族财产、系统的宗族祭祀,有的甚至连祠堂和族谱都没有。无论从形式还是从内含来看,它们都已经不是曾经明确见之于各类文献记载的宗族,或已不是功能性的宗族—生活共同体了。但人们毕竟还是把这些组织看作、称作是宗族,并且事实上它们也确实就是宗族。这就不免令人感到困惑:其维系着同姓同宗居民的力量究竟源于何处?沿着功能学派的思路,答案不外于同姓同宗者有着统一的安全需要、统一的经济利益,等等。然而这一论证的力度是相当薄弱的。因为正如濂川昌久在香港新界那些安全得到基本保

障、经济活动呈现高度多元化的现代村镇社区所观察到的,宗族组织照样兴旺地存在着(笔者近年来在江西泰和、浙江平阳等地的调查结果也充分说明了这一点)。^[2]这就说明宗族维系族人力量之根源在内而不在外。我在几年前的一本书里曾提到过一个观点,认为汉人与宗族之间似乎存在着一种不解之缘;而欲解开此缘,即须充分了解汉人文化的一个根本特征,那就是汉人对自身以及自身所属群体之历史合理性和归属感(identification)的永恒追求。^[3]世界上或许没有第二个民族会象中国的汉族(以及居住于世界各地的华人)那样由衷地、强烈地迷恋着自己的历史。而宗族这一世系组织形式、宗族的种种活动,特别是由宗族成员所编纂的族谱,就在这一特定条件下无可替代地满足了人们这种深层的特殊需求。换言之,正是对个人及群体历史合理性与历史归属性的这种执着追求,才是宗族的内源性根据之所在。现在,我仍然自信地坚持这个观点,并且“德不孤,必有邻”,还在濂川昌久的书中欣喜地看到了更加深刻准确的表述形式:

作为文本的族谱本身,是由某一编纂者个人在一个特定的时间内编成的,其内容不仅仅是过去曾经发生过的一系列事件的连缀,实际上,在家族和宗族中,族谱经常作为行动的依据被人们提及、称引和解释。也就是说,族谱持续地存在于离不开往昔、因而不断予以回味并对之进行再生产的当前人们的意识中。(第一章)

需要补充的是,正如上面所说,“离不开往昔、因而不断予以回味并对之进行再生产”,并不仅仅是宗族文化的特征,事实上还是整个中华汉族文化的基本特征。我们也只有在这一广阔视野内,才能准确地理解宗族文化的历史合理性及生命力,以及现代转型中的宗族与传统宗族在文化上的深刻渊源。

二

本书第二、第三章在研究专题上属同一个单元。第二章通过香港新界农村一些主要宗族的移居过程,追溯了该地域社会的形成历史;第三章则以香港新界讲粤语的本地系强宗的族谱为资料,分析该地区内各同姓宗族间的联合与纽带关系,从内涵上揭示了这一地域社会实质性的结构基础。由于第三章涉及的问题不仅带有深刻的理论性,而且是中国宗族制度史上的一个难点,因而有细加评论的必要。

同姓宗族间的联合以及与异姓宗族间的婚姻纽带关系,反映了以宗族这一世系组织为主体构成地域社会的具体过程。在中国,同姓宗族通过认同始祖而实现的联合习惯上被称为“联宗”,是主要存在于明、清和近代以来、其分布区域以长江以南及华南地区为主的一种非常特殊的血缘—地缘结构现象,意义非同一般。但是中国学术界在传统宗族史的研究中,对于联宗的性质、过程及相关问题的研究,历来十分薄弱,缺少可资参考的系统的研究成果。因此濂川昌久写这一章所使用的理论工具,主要源自于英国社会人类学家莫里斯·弗利德曼(Maurice Freedman)。

弗利德曼在观察中国华南地区宗族的类型和功能时,提出了一个观点。他指出:⁽⁴⁾

一个地域化世系群(localized lineage)往往会和其他的地域化世系群联结在一起。它们以这些世系群的祖先们源自共同始祖的父系世系为基础,将全部成员联结成一个整体,其中心还拥有祠堂和其他财产。对于这类较大规模的集团,我考虑使用 higher-order lineage 的名称。(1966:21)

从弗利德曼对“这类较大规模的集团”产生过程的表述来看,可以判断他所说的 higher-order lineage 就是用人类学术语表达的

中国式的联宗。另据弗利德曼的看法,由于联宗形成的系谱关系已超越了各个实体性宗族本身可以有效追溯的范围,因此在这个意义上,同姓宗族的联合结果“已属于氏族(clan)的领域。在那里,同姓世系群间虽有系谱的联结,但已不再是具有共同利害和行为关系的一个永续性集团的成员了”(同上)。在弗利德曼所使用的概念体系中,“具有共同利害和行为关系的一个永续性集团”,是指地域化世系群,即中国学者所说的实体性的生活共同体。在功能上,联宗并不会改变各成员宗族目前由其独立的系谱传承关系所决定的实体性质。因此,联宗后产生的某种形式的联合体,只是一个名义上的(亦即“拟制性”的)宗族,而非真正意义上的宗族组织。比如,这个联合体就不可能具有管理和决定参与联宗的各宗族内部事务的权力。亦如弗利德曼所说:它们“虽然构成为一个统一体,但在组织上各小集团是分散的;它们虽然在历史上——至少在系谱关系上——联结在一起,但与各自独立的诸世系群间的联结网络不同。这里关系到共有财产的维持,以及与此财产紧密相连的仪礼性的义务和特权。”(同上)

对于 higher - order lineage 这个为弗利德曼所首先使用的术语,中国学者译之为“联族”,或“高层次宗族”;^[5]日本学者则直译加音译,称之为“上位リニージ”,或“高位リニージ”,即“上位世系群”,^[6]濑川昌久在本书中亦使用此译。就译文的准确性而言,日译似优于中译。因为就如应将世系群理论当作中国宗族研究中的一种研究策略一样,higher - order lineage 的意义也只是提供了一套供分析联宗问题的理论框架,本身并不能与现实中某种类型的宗族实体发生简单的对应关系。而关于这一点,弗利德曼本人也并没有始终很好地加以注意,比如他虽然意识到上位世系群与实体性宗族存在着一系列重要的区别,但毕竟还是把它看作为宗族的一个具体的存在形态,与地域世系群(local lineage)、分散性世系群

(dispersed lineage)等实体概念并列为一组：“由居住在一个聚落内或稳定的聚落群内的父系成员所构成的自律性集团”，是地域世系群；当宗族超越一个聚落体或聚落群，并在外部加以扩展时，就形成了分散性世系群和上位世系群(1966:20)。分散性世系群与上位世系群的差别在于，前者指一个地域世系群中的一部分成员分散居住到聚落之外，后者则指由若干个地域世系群根据父系世系关系组成的联合体。事实证明，这一论述是有问题的。而问题的焦点就在于，若干个宗族经由联宗形成的联合体究竟是一种什么性质的组织？它能不能继续被看作是一个宗族(世系群)，或宗族(世系群)的某一类型？怎样理解联合体内的系谱关系？在这一组织中，血缘因素和地缘因素的关系如何？等等。在这一章中，濑川昌久虽然没有全面地回答这些问题，但他通过介绍清代广东东莞、新安两县邓氏宗族的都庆堂邓氏大宗祠和吉山书院的实例，为我们提供了极为珍贵的分析标本和非常清晰的思路。

都庆堂邓氏大宗祠位于广东省东莞县城之内，是一个以“尊贤配享”为主要目标，经过通谱，历经四十六年(康熙二十五年至雍正十年〔1686年~1732〕)才建成的大规模联宗祠。该祠的核心成员是分居于东莞、新安两县境内的本地系邓氏“五房”。他们以北宋初邓汉黻为“粤一世始祖”，以第四世邓符协为“五房共祖”，以第七世邓元英、邓元禧、邓元祯、邓元亮、邓元和为“五房始祖”。康熙二十五年大宗祠创建时共供奉一百六十八位祖先神位，年代的上限为北宋初年(太祖开宝六年〔973〕)，下限为清康熙年间，前后约七百余年。据濑川昌久的整理分析，该联宗祠的内部结构具有如下特征：

第一，所有参与联宗的宗族与“粤一世始祖”、“五房共祖”和“五房始祖”的直系世系关系都非常明确，但是各族之间已不存在具有实际意义的旁系世系联系。如人口规模巨大的锦田元亮房后

裔,自开基锦出乡后,几百年来已逐渐发展成当地重要的强势宗族首领(如龙跃头邓氏、大埔头邓氏等),到了清康熙年间,他们与“五房”中其余各房的关系,虽然在有必要时仍可追溯共同的历史渊源,但在实际生活中只是地缘性质的同姓乡邻关系。

这一地缘性质到雍正十年(1732)重修都庆堂时获得了进一步的强化。当时,除补充了原属于“五房”的十一位祖先牌位之外,居住于广东省广州府七县(顺德、三水、南海、增城、从化、番禺、新会)境内、其族群来源与“五房”系统完全不同的邓姓通过捐款的方式,也入祀了二十五位祖先牌位。这样,整个都庆堂大宗祠所奉祀的祖先牌位总数达到了二百零四位。

根据以上情况,我们可以发现,“五房”的房次序列其实是历史性和追溯性的,并不是现实性的,构成都庆堂大宗祠的各邓姓宗族之间的关系,与其说是血缘性的“五房”,还不如说是地缘性的“五村”更为准确。在都庆堂大宗祠这个所谓的“宗族组织”里,仅仅在进行历史追溯时才有限地体现了宗族系谱关系中的纵向性直系世代位次(即祖、父、子、孙……关系);而宗族系谱中必须同时具备的另一要素——各成员间的横向性旁系差序位次(即兄弟、从兄弟、再从兄弟……关系),则被地缘性因素取代了。换言之,联宗后形成的联合组织内部所体现的是不完整的系谱关系,它只在与某一共同祖先之间存在历史的、追溯的、有时甚至是随意认同的纵向性系谱关系,但在各参与宗族之间则不存在包含了权利与义务内容的横向性系谱关系,而这一性质的系谱关系恰恰是与各参与宗族本身的系谱关系相分裂的。在某种意义上,宗族制度所面临的最重要、最复杂的关系,并不是宗族中的直系父子关系,而是旁系兄弟关系。兄弟关系原则集中地体现了宗族制度关于宗族权力和宗族财产继承原则的精心安排。清代礼学家程瑶田所说“宗之道,兄道也”,就是针对此一意义而言的。因此,只体现直系原则而不体

现旁系原则的宗族系谱关系不是完整的宗族系谱关系,建立在这一基础上的“宗族组织”自然也不是真正意义上的宗族组织。

第二,在都庆堂内,“粤一世始祖”、“五房共祖”邓符协和“五房”各始祖的牌位,按各自在系谱上的位次等级(父子、兄弟排行)排列;但在这七人之后的历代祖先,其牌位的先后等级、位次高下,不仅与他们的系谱地位无关,甚至与出生先后也无关,其位置顺序完全根据各乡、村的捐款数量决定。前一层次反映的是邓氏“五房始祖”的系谱位置,那是既定的历史事实;而后一层次反映的则是建祠时和人祀牌位时各系邓氏宗族的实力分布状态,这是一个取决于各种未定因素的变量。

这就说明,在同一个联宗祠内,所有人祠者在面对为各族所共同认定的七位祖先时,系谱地位大致对等,所有人祀者在“粤一世始祖”、“五房共祖”和“五房始祖”面前都是并列的。为方便祭祀仪式的举行和明确来源起见,人们可能会根据历史上的派系将其余牌位进行某种类型的分组,但分组并不意味着祭祀者和被祭祀者的系谱地位出现了系统的差序。奉祀来源于东莞、新安邓姓“五大房”祖先牌位的子孙,与奉祀拥有其他族源背景的外地邓姓祖先牌位的子孙,不分高下地共处于同一个都庆堂大宗祠,服务于同样的功能。由此可见,联宗所体现的不完整的系谱关系,缺乏建立在世系基础上的高低等级秩序,因而联宗组织对于各独立宗族很少有可能具备基于血缘世系前提的控制力。这从另一个角度证明联宗组织不是一个血缘性的世系组织。

第三,在联宗祠内,所有参与联宗的宗族之间的横向系谱联系是一个可以被忽略的因素,推动联宗的动力主要来源于地缘性的利益趋同,各同姓宗族参加联宗与否主要取决于是否能够通过这一地缘联盟关系获得实际的利益,基于与该联盟其他成员之间存在某种世系联系因而才参与联宗的考虑,不具有决定性的意义。

在都庆堂实例中,实际的利益就是通过奉祀出身本乡、本村的科举成功者(所谓“贤”者),来证明和提高本族在当地社会格局中的现有地位。

事实上,对于同姓联宗这样一种明、清以来广泛存在的社会现象,之所以历来评价不高,并受到传统儒家学者和统治者的严厉批评,其根本的一个理由就是因为它具有--种明显的追求共同利益的动机。而据我看来,联宗的动机并不是一个值得过于认真批评的问题。很明显,联宗可以有虚荣势利的动机,也可以有其他不那么虚荣势利的动机,如具有宗教性的、经济性的和文化性意义的动机。弗利德曼就指出过联宗的另外--些功能性动机,如“对于祖先的孝行,对于威信的渴望,学者进行历史创作的欲求”等等(1966:38)。必须指出,批评联宗的学者绝不反对宗族制度本身。宗族的持续存在和被社会所接受(无论是否具有正式的法律地位),是因为宗族基于不能随意抹煞的“自然的”世系关系,宗族纽带形成的前提不是功能性的,而是共同的血缘和共同的世系,其凝聚力来源于深刻的生命性和历史性的关联。联宗与此最大的不同,就在于它是在明确的和直接的功利性目的驱动下出现的行为。受此功利性目的的推动,它就可以突破严格的族群来源和自然形成的世系关系的限制,实现若干实体性同姓宗族的联合。这或许就是人们能够赞成或容忍宗族的存在,而对联宗则普遍持严厉批判态度的一个重要原因。对于联宗研究来说,只有摆脱一味专注动机的倾向而进入联宗行为的过程本身,才有可能逐步接近历史的真实。

如果说都庆堂大宗祠集中体现了同姓地缘组织的特征,是由于构成该宗祠的同姓成员在现实生活中本来就各属独立的地域世系群(local lineage),互相间已经没有确实的横向系谱联系的话,那么,当联宗的范围缩小至一系或一房之内,如果愿意的话联宗成员互相间的横向系谱关系完全可以被兼顾时,是否会在某种程度上

改变联宗结果的性质？濂川昌久为此研究了邓氏宗族的另一个联宗实例。

清咸丰十一年(1861),散居于各地的“五房”中锦田系邓元亮之子邓自明的部分子孙,为便于本系上子集中广州参加科举考试,筹集了五千元,在广州市内联合建造了一座吉山书院。该书院具有与都庆堂大宗祠一样的联宗祠的性质,据书院的牌位名簿得知,书院创建时安置于书院祭坛“主坐”的牌位,从第一世邓元亮、第二世邓自明开始,到第二十五世,共计有三百三十四座牌位。民国十七年(1928)书院改建时,祭坛上又增加了一百四十六座“新坐”牌位,每座征收十五港元。据锦田邓氏《师俭堂家谱》记载,吉山书院是由邓自明所生四子中的三子邓林、邓槐、邓梓的子孙合议,共同建造起来的。属于次子邓杞系统的东莞县石井邓氏没有参加,长子邓林系统的参加者中虽然有龙跃头邓氏,但同属一系的黎洞和龙塘邓氏也没有参加。出现这一现象的理由不大清楚,据濂川昌久估计,有两个可能性是可以考虑的。其一,自新安、东莞两县分立以后,与“五房”中的东莞县邓氏成员进行合作的必要性逐渐降低,出现了只须形成新安县境内邓氏联合组织的必要;如果这个组织是世系性的宗族组织,东莞邓氏中同属一系的邓姓子孙断无不参加之理。其二,在广州建设书院是为了准备参加科举考试,因此参加者只能是拥有送子入学的教育水准和经济能力的宗族。这一实例或许可以比前述都庆堂大宗祠更清楚地反映出联宗过程及联宗祠的地缘和功能特性。即使是在系谱范围如此有限和明确的情况下形成的联宗组织,其基本性质也不是世系性,而是地缘性和功能性的。因此,濂川昌久关于联宗问题的一段总结性议论是相当重要的:

根据对邓氏族谱的上述分析,我们至少可以说,在所谓“上位世系群”规模的联合组织中,成为其构成单位的,全是个

体性的村级宗族；汇集于联合组织宗祠祭坛上的祖先牌位，以及每个参加宗祠建设和祭祀等活动的现存成员，从根本意义上来说，也都自我认同（identifia）于他们各自出身的村落。与此密切相关的事实是，由于村级社会单位藉由其在地域社会的政治经济网络中具有突出的重要性——也就是说，它们至少在清代是械斗的当事者、是共同享有涌现科举及第者荣誉的主体——上述特点就被高度地功能化了，因此，在成员的归属意识上，村落也是提供了主要框架的集团。（第三章）

这里所说的“村落”，虽然都是指或主要是指单姓的宗族聚居村落，但实际上，即使是多姓村落，只要进行联宗，各姓建立起来的同姓网络之组成部分，也仍然是各个拥有明确居住权的村级单位。联宗问题之所以值得注意，就在于它能比单纯的宗族结构、宗族功能研究更直接地反映了地域社会的形成机制和实际内涵。在这个意义上，如要准确地了解明、清以来中国农村地域社会发展演变的历史，联宗显然是一个非常恰当、并在学术上具有广阔研究前途的视角。

在以上关于联宗的论述中，细心的读者若对照原著当能发现，笔者的一些话题已经超出了濂川昌久在本书中涉及的范围。濂川昌久对联宗问题的研究是在一个相当宏观的领域中进行的（在第三章中，除了联宗，他还深入研究了宗族间的婚姻关系和其他一些有关血缘社会、地域社会的重要的理论问题，限于篇幅，在此不能一一细谈），而且他所运用的资料也以香港新界地区的族谱为主，这些因素自然会在一定程度上制约他对联宗理论的思考深度。其中最重要的，就是未能自始至终地、严格地把握“上位世系群”的方法论意义。虽然他早已认识到这一问题，但在实际的研究过程中，有时还是不自觉地将研究工具与研究对象等同起来。即便如此，濂川昌久对联宗这一社会现象本身的感觉和思路还是正确的。他

根据自己的理论框架,脚踏实地、中肯翔实地分析了一个完整个案,使第三章关于联宗的研究成为全书各专题中份量最重、理论性最强的部分;同时,也使我们以联宗研究为契机进一步推动和深化中国宗族制度研究的努力,能够获得一系列关键性的证据。这就是他作出的重要贡献。

三

本书的后四章由宗族墓地风水和宗族移居传说两个单元构成。限于篇幅,本节只对第四、第五章中作者关于宗族墓地风水以及相关理论问题的研究方法作一简要的介绍和评价。

一般来说,关于风水的研究内容可以包括两个方面,一是内在的,即关于风水的观念、制度、行为本身的规则及其意义;一是外在的,即风水对于信仰并利用风水的行为主体所具备的意义。这两个方面无疑都是必要的。然而,无论从事哪一方面的研究,如果理论前提出现偏差,就一定会导致简单化和片面化。较常见的,就是以“科学—迷信”的二分法作为最基本的评价标准。其结果,或者是把风水视为“不合理”的迷信而作为批判和摒弃的对象;或者是立足于经验科学,依靠收集风水的“妥当性”因素而加以夸张的礼赞。濑川昌久曾经指出,这两种态度都是“源于西方式合理主义倾向的一种片面的解释”,^[7]都是会给风水研究的深度带来负面影响的简单化的价值判断。作者在本书中努力摆脱这种简单化的二分法,将自己的立足点建立在中国社会的历史现实基础上,将宗族对于风水的运用和参与纳入各宗族实体的生存机制中,把它当作服务于宗族根本利益的意识形态手段之一,而不是将之视为一种孤立的、自我满足的现象。这一点在作者1991年与渡边欣雄教授关于“只有依据风水才能理解风水”命题的争论中就已有初步的体

现。⁸⁾作者的意见很明确,风水作为一种历史悠久的观念形态固然已经形成了自己本身的知识系统,但对于人类学家和历史学家来说,它的真正意义,即风水的“社会性存在方式”,却只能由风水所服务的对象表现出来。“在对……中国东南部传统社会的理解方面,风水观念是一根不可缺少的支柱,尤其是与墓地风水相关联的种种习惯行为,其性质相当于一面能透视出宗族组织发展、变化的镜子”(第四章)。风水的“镜子”性质,就是濂川昌久将宗族作为研究风水(主要是墓地风水,以下均指此)的焦点的基本根据。

作者从两个方面阐述了自己的见解

在第四章中,作者研究的是宗族演变过程中的风水观念。他认为,宗族之所以频繁地参与风水活动,是因为风水的理论和行为有助于宗族更令人信服地确立自己的历史和现实中的地位。也就是说,宗族利用风水的目的,并不仅仅是为了说明自然地形、方位之优劣,实质上是为了说明自身历史与现实的合理。由于历史与现实的变动性,就使宗族在其结构发展和演变的各个时期,对于风水的关心程度或参与方式出现了一系列不同的特征。因此,“讨论宗族对墓地风水参与方式的变化,与阐明由此而反映出的宗族的发展、变迁过程紧密地联系在一起”。这是濂川昌久研究宗族墓地风水的一个根本性的出发点。本章共提到位于香港新界的四个实例。

一、莲花地郭氏。作者将郭氏对于墓地风水活动的关心程度和参与方式的变迁,按时代发展的先后序列作了精确的整理。结果发现,在十八世纪以前,莲花地郭氏宗族对墓地风水活动的参与并不积极,只利用墓地风水观念进行了一次祖先合葬(第六世与第十一世)和一次并不同宗的祖先配偶的合葬。一进入十九世纪,情况就不同了,对墓地风水的投资规模逐渐扩大,对墓地风水的探求规模已经远远地超出了原先的范围。到了清光绪年间,对于墓地

风水的探求进一步活跃起来。光绪三年至十三年(1877~1887),整个风水活动达到了顶点,有计划地进行了三次合葬墓改修、两次合葬、四次新建,与祖先墓地合葬相关的各项活动都进行得非常频繁。

此例说明,宗族对传统风水观念的利用程度与宗族的发展阶段相适应。在强调宗族统合的阶段上,墓地风水观念为宗族合葬祖先的活动提供了最权威的解释。因此在某种意义上,传统风水观念是宗族发展过程中必然要设法加以利用的一项合法性资源。

二、水流田邓氏。此例的基本特征是邓氏祖先墓地频繁的迁移,即移葬、改墓。关于移葬祖先遗骨的理由,虽然在一般情况下是由于子孙迁移新居,为了能继续方便地祭祀祖先的遗骨和墓地,最好的办法就是将之搬移到新居地附近;但是基于祭祀方便这一理由即使在一般情况下能够成立,也还应该进一步加上风水观念的判断,才能使移葬得以顺利进行。比如据该族的族谱记载,第十六世祖曾一度安葬于城门乡,后来被认定为“不利”,于是就转葬到了七星岗。这里的“不利”显然是就其葬位不具备风水之“利”这一点而言的。

联系水流田邓氏宗族的实际状况,上述现象主要发生在该宗族各分支出现独立发展趋向的时代。作者因此指出:“水流田邓氏实例的内容,是宗族分支在进行移居的同时,将该分支一、二代直接祖先的遗骨移葬于新住地。或许可以这样说,分支因移居而开始走上追求独立利害关系的道路的同时,通过转葬和重组相当于分支起点的祖先墓地,在墓地风水方面也在开始摸索着一条独立发展的道路。”

三、河上乡、金钱、燕岗侯氏。这是一个非常复杂的实例。首先,是与宗族统合运动相关的对远祖墓地的改修。河上乡、金钱、燕岗三村的侯氏为了确认与谷丰岭等其他侯氏宗族之间的血缘关

系,同时为整个侯氏宗族的交往年代提供古代实证,就从直接始祖第十一世侯任佑开始,追溯或“虚构”了至新安始祖侯五郎的十个世代的系谱。为了使这样一种系谱关系有实体化的表现,就有必要“寻找”到共同始祖的墓地。而且至少对河上乡侯氏来说,他们希望从长眠于本支直接祖先侯任佑墓地附近的古代遗骨中找到始祖的墓地。十八世纪后半叶是河上乡建设祠堂的时期,河上乡、金钱、燕岗三村侯氏宗族的基础就是在这—时期获得巩固的。十八世纪又是香港新界各宗族(包括邓氏、廖氏等大族)开展统合活动最为高涨的时期,对明代祖先墓地进行改修以及策划对早先始祖墓地的勘定等,都应该看作是以强化这一宗族统合为目的的一个过程中的一环。

然而—进入十九世纪,宗族内部围绕墓地的活动,与前期相比在性质上就发生了明显的变化。侯氏宗族中的某些特定分支,从这时起展开了旨在追求分支独立利益的墓地风水探寻活动。这是一个与宗族实际发生的结构演变相协调的推移过程。同—种墓地风水理论,可以在不同的时代,为同—个宗族的各层次目标提供同样所需的合理化解释。

四、粉岭彭氏。此例与上引河上乡、金钱、燕岗侯氏实例所反映的问题—样,在十八世纪的宗族统合时期,宗族是在探索如何保全或改善宗族共同祖先的墓地风水;进入十九世纪以后,宗族内部的主要分支在墓地风水上开始表现出追求其独立利益的倾向。

濂川昌久通过这样—种将中国传统的墓地风水观念与宗族结构在历史变迁过程中的实际需要结合起来的研究方法,非常深刻地揭示了风水系统对于宗族而言的“工具性”。即,在风水与宗族的关系中,宗族结构的演变是第一性的,并不是有关墓地风水的理论导致了宗族结构的演变,而恰恰相反,是宗族结构演变的阶段性特征选择了符合其需要的风水理论。同时,这—研究方法也为作

者在第五章中深入研究风水系统的“工具性”实质内涵,即宗族在其形成、发展过程中对墓地和祠堂祭祀进行整顿和健全行动时,之所以要以风水理论为合理依据之基本原因,提供了有效的、并且相当现实的途径。

第五章包括的内容相当丰富,这里不能一一述及,而对于本节所说问题意义最为重要的部分,则是关于风水信念与祖先祭祀之间具有一种密切关联的倾向这一点。据作者看来,这个问题不能简单地还原为对祖先深厚的敬爱之情:

解答这一问题的关键,就是汉族的民俗性生殖模式,或者说是民俗性继嗣模式。该模式指出,孩子的出生固然是接受了父母双方的生殖要素,但他们只从父亲那里继承了所谓的“气”,“气”通过骨骼而得以形象化,并可以被子孙超世代地永久传递下去;而得自于母亲的血、肉,一旦死亡就立刻断绝,不能永续。无论是墓地风水、建筑风水,还是都市风水,在风水的说明原理上构成其基本要素的,毫无疑问都是这个“气”的概念。换言之,不管是支撑着世代间生命连锁环节的,还是在现实环境中赋予生活在其间的人与物以活力的,都是这同一个“气”。

由此出发,对祖先遗骨(作为形象化了的父系继嗣)的墓地祭祀,就与希望在现实环境中得到祖先庇护的风水习俗,实现了观念上和逻辑上的联结。能够使这一联结得到系统的和理论性说明的,是宗族对贯通早期祖先墓地的龙脉根源“龙祖”的热衷探寻。首先,“整个地域的龙脉走向,可以理解为一种分支模式,即‘龙祖’→干脉→支脉;其次,在观念上,整个龙脉的起点,被认为是‘祖’。具体说来,龙脉的分支模式与从始祖到分支始祖、再到子孙这一父系世系的分支模式相一致,而‘祖’这一概念的核心内含如果是指祖先本身,那么也就可以解释,地下龙脉的走向,实际上是以人间

的父系继嗣程序为根据而作的一种‘比喻’”。正是同一性或模式的相似性,才是维系着风水与祖先祭祀之间密切关联的真正的理论上的原因。也就是说,“就象‘气’从‘龙祖’出发,沿着呈现多重分支的龙脉流淌一样,父系的继嗣也是从‘始祖’开始,经过若干层分支,然后才到达子孙。因此,一个宗族共有的祖先墓地,对于一个地区来说就是‘龙祖’之地,对于世界来说就相当于昆仑山。在那里,一定充满洋溢着活跃的‘气’,或者就是产生‘气’的根源。祖先墓地之所以必须建造在拥有良好风水场所的理由,就体现在这里”。或许正是维系这一共同基本原则的模式的相似性,使风水与祖先祭祀之间的密切连接成为一种必然的结果;同时,它也支撑着对包含墓地风水、祠堂风水在内的各种祖先纪念物风水的信仰及其习惯行为的兴盛繁荣。

在分析风水观念作用于宗族制度的原理时引入“气”的传递概念,在濂川昌久之前,日本学术界已有很多学者进行了积极的尝试,如渡边欣雄、上田信等人。^[9]与他们相比,濂川昌久的研究虽属后起,但基础似乎更为坚实。在濂川昌久这里,“气”的传递理论并不单纯是“研究者的策略”,或一种思辩的产物,它是来源于作者在香港新界进行的田野考察过程中实际听到的“当地居民自己所作出的解释”,以及在大量文献中的相关记录。与此同时,他还发现在当地居民的民俗知识中另一种具有支配性意义的看法,就是从某种人格角度来认识作为遗骨而安葬的祖先;引起当地居民特别是农村居民关心的问题,主要是祖先的“舒服/唔舒服”(舒适/难受)。这对“气”的传递理论无疑是一个重要的补充。因此,他对墓地风水问题的总结就比较严密和周到,显示了他作为一个人类学家所具有的独特的优势:

对于风水、特别是对于墓地风水,应该实现综合性的理解,即把以与此密不可分地联结在一起的民俗性继嗣模式,和

以“遗德”为中介的祖先—子孙间的人格性关系引入考察范围,如果做不到这一点,或许就不能接触到民俗知识层面上的风水的真实样态。总而言之,导致宗族成立在世系原理和风水的作用原理,至少在族谱编纂者的世界观中,确实被视为同一个原理。在这个意义上,中国东南部地区的宗族对于墓地风水表现出的倾心热衷,如从他们所具有的祖先观念和继嗣观念来看,无疑是一个很自然的结果。

根据这个观点,宗族所信奉的风水观念,特别是宗族的祖先墓地风水观念,从根本上说来,并不是外在于宗族的一种独立的观念,而是宗族基本的继嗣原理和生命观念的一个具体表现形式。

由于篇幅的限制,本“解说”只能从以上三个方面简要地介绍和评价本书。不过大致说来,这三个方面可以作为本书最突出的学术成就来接受中国读者的检验。在笔者的阅读范围内,就对中国社会史研究的启发而言,濑川昌久的这部著作无疑是日本当代汉学界同类学科中的佼佼者。这当然并不意味着他在本书中研究的所有问题和结论都会得到中国同行的赞同——这不仅不可能,事实上也不应该。我相信所有关心此类专题的中国学者在了解了本书的成书过程、它的主旨和主要的方法,并认真地研读全书之后,也会同意笔者的这一判断。

注 释

[1]关于族谱为宗族之“宪章”的提法,参见本书第四章译注。

[2]参见钱杭、谢维扬:《传统与转型:江西泰和农村宗族形态》,1995年,上海社会科学院出版社。钱杭:《血缘地缘,共生互补:当代中国农村社会结构变动的一个类型》,《东方》1996年第六期。

[3]参见钱杭:《中国宗族制度新探》“结语”,1994年,香港中华书局。

[4]弗利德曼:《中国的宗族与社会:福建与广东》(Chinese Lineage and

Society: Fukien and Kwangtung, London, Athlone, 1966)。以下引文均见于该书。

[5] 颜学诚:《长江三角洲农村父系亲属关系中的“差序格局”》,台湾“中央研究院”民族学研究所《华南农村社会文化研究》工作研讨会论文,1997年3月。徐正光:《台湾客家的人类学研究:回顾与前瞻》,台湾“中央研究院”民族学研究所《人类学在台湾的发展》研讨会论文,1997年3月。

[6] 参见本书第二章译注。

[7] 《汉族与相邻诸民族——民族自我认同的各种形态》(竹村卓二编,《国立民族学博物馆研究报告》别册第十四号,1991),245页。

[8] 同[7]引书。在这部研究报告集中,东京都立大学人文学部教授渡边欣雄发表了题为《汉族的风水知识与居住空间》的论文。作为研究的一个“大前提”,他认为应该注意的不是研究对象的“知识”问题,而是我们研究者本身的“知识”问题。发源于汉族并广泛流传于东亚和东南亚地区的风水知识,现在已成为主要由职业风水鉴定师掌握的高度体系化的专门的“智术”,因此研究者若不能相当熟练地运用风水知识,就不能理解这种具有实用性的系统的知识。在此基础上,渡边欣雄特别指出:“没有‘风水知识’就不能理解研究对象的‘风水知识’。”濑川昌久在对渡边欣雄论文的评论中,一方面强调应该警惕西方式的合理主义倾向,另一方面则应该明确规定自己的任务,究竟是成为一个风水的应用和实践者,还是成为一个风水的研究和分析者。濑川昌久的意思当然不是否定在研究风水时掌握风水基本知识的必要性,而是应着眼于对风水知识原有的既定框架的超越。对于这一点,渡边欣雄在作进一步的答辩时也是同意的。

[9] 参见渡边欣雄:《风水思想与东亚》(京都,人文书院,1990),引文见本书第五章;上田信:《传统中国:由盆地、宗族所见之明清时代》(东京,讲谈社,1995),概述见本书第五章译注。

索引

B

八乡 31, 33, 36, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 67, 125, 144, 155, 157, 168, 193, 195, 198, 205, 237, 240
白族 212, 214, 230
贝克(Hugh Baker) 63, 240, 246, 248
避难传说 208
标准集市(standard market) 247

C

蔡蒙吉 198, 248
蔡氏
 田夫仔蔡氏 50
 田心蔡氏 50, 198
蔡志祥 235
次生范畴(sub-category) 70
次生集团(sub-group) 37, 211
祠堂 7, 14, 17, 66, 75, 76, 83, 96, 107, 132, 137, 140, 149, 150, 158, 170, 245
宗祠 21, 74, 96, 102, 206, 209

大宗祠(邓氏都庆堂) 75-87, 91, 96, 108, 150, 151, 165
广州大宗祠 85, 86, 87, 88, 90, 91, 109
祠堂祭祀 170
长乐县(今广东五华县) 17, 18, 33, 36, 195, 196, 200
陈翰笙 68
陈其南 94, 95
陈运栋 206
陈氏
 社山陈氏 200
 鹿颈陈氏 49
陈远光远征伴随传说 185
城门乡 32, 51, 54, 126-128, 173
出洋打工(海外打工) 29, 30, 57-63, 71
 出洋打工者的捐款 55-58
出族 10, 21
从军 217
从妻居 42, 45, 46
村落
 村落定义 73
 村落群 65, 66, 67, 237

D

大树分支的观念(ideologies) 180

邓氏

茶山邓氏 85, 86, 87, 90

大埔头邓氏 66, 149, 241

本地系邓氏 5, 13, 74, 76, 88, 91, 103, 108, 147, 149, 151, 166, 169, 237

邓氏五房 75, 76, 84 - 97, 102, 109, 149, 166

福隆邓氏 75, 76, 90, 149

横台山邓氏 6, 48, 54, 67, 193

怀德邓氏 17, 75, 84 - 85, 90, 96, 149, 152, 238

锦田邓氏 5, 10, 13, 17, 41, 44, 48, 57, 65, 74, 75, 78, 81, 91, 144, 148, 160, 173, 237, 242, 244, 248

金紫邓氏 85

客家系邓氏 6, 48, 170, 194

龙跃头邓氏 47, 66, 78, 84, 94, 129, 149, 242, 245

龙塘邓氏 245

龙山邓氏 90

屏山邓氏 5, 39, 66, 78, 85, 103, 149, 150, 152, 237, 241

石井邓氏 90, 149, 165

水流田邓氏 31, 32, 34, 35, 48, 113, 125, 127, 128, 167, 170, 193

厦村邓氏 42, 45, 62, 65, 74, 76 - 81, 85, 86, 89, 90, 218

雁田邓氏 85, 90

竹园邓氏 75 - 79, 84, 90, 150

地方支配权(local leadership) 71

狄青传说 212 - 216, 220, 228 - 230

地域社会 26 - 30, 39, 46, 55, 59, 64, 70, 72, 73, 93, 94, 140, 213

佃户 16, 44, 54

定居权(rights of settlement) 73, 93, 95

东莞县(今广东省东莞市) 38 - 43, 46, 50, 74, 76, 80, 82, 85, 86, 90, 149 - 152, 161 - 165, 198, 201, 218, 238, 245, 248

东莞县城 83, 149

东莞县志 83, 241

多贺秋五郎 4, 8, 9

渡边欣雄 111, 171, 180, 235, 243

E

二次安葬 122, 123

F

房 94, 96

方言 39, 113, 191, 211, 215, 221, 237

分支 7, 8, 12, 15, 21, 33, 51, 67, 92 - 97, 103 - 109, 116, 126, 128, 129, 132, 135, 137, 140, 141, 145, 146, 148, 168, 179, 237, 238, 241, 242, 246

非对称性分支 94

费孝通 28

风水

祠堂风水 40, 137, 147, 175, 180
村落风水 137, 143, 145, 158, 161
房屋风水 143
风水师 112, 120, 125, 128, 134,
135, 137, 139 - 141, 143, 144, 145,
152, 162, 167, 172, 174, 245, 246
风水研究 25
风水知识 145
机械论风水观 171 - 174
墓地风水 74, 124, 125, 136, 142,
147, 156, 161, 168, 180
人格论风水观 171 - 174
偷窃风水 119, 152, 244
弗利德曼 (Maurice Freedman) 60, 65
- 74, 91 - 97, 107 - 110, 142 - 144,
152, 168, 169, 172, 180, 243, 244, 246
父系世系 10, 23, 25, 73, 93 - 95, 108,
161, 179 - 181
福伊希特万 (Stephan Feuchtwang) 243

G

格罗特 (J. J. M. de. Groot) 68, 142,
243, 247
葛藤坑传说 187, 191, 208
功能性 95
共有财产 21, 76, 79, 92, 95, 107, 140
共有基金 10
共有土地 (共有地产) 76, 241
广东 (本地系, 本地人) 6, 27, 31, 37
- 46, 54, 61, 65, 104, 108, 129, 136,
141, 164, 193, 201, 216, 217, 226 -

230, 237, 239

广西 (广西壮族自治区) 36, 101, 212
- 216, 217 - 221

广州 21, 31, 38, 42, 74, 86, 88, 89, 90,
91, 109, 129, 213, 217, 218, 238

归善县 (今广东惠州, 惠东) 18, 33,
49, 84, 126, 194, 196, 199, 203, 204

郭氏

莲花地郭氏 45, 113 - 126

H

海外移民 28, 30, 55

河南 (河南省) 31, 187, 191, 194, 218,
221 - 225, 230

河南传说 221, 226, 228 - 230

河原正博 213, 214

合葬 117 - 121, 123, 125, 166 - 168,
246

侯氏

河上乡 (金钱·燕岗) 侯氏 39, 66,
103, 113, 129 - 136, 140, 218, 242

胡氏

马鞍岗胡氏 36, 48, 50, 240

胡先晋 68

黄巢 185 - 191, 196, 198, 199, 202,
208, 252

皇姑 (皇姑传说) 88, 149 - 152, 156,
161 - 166, 170, 174, 219, 245

惠阳 (今广东省惠阳县) 222

惠州 (今广东省惠州市) 6, 11, 31, 39,
48, 126, 153, 193, 196, 199, 204, 239

J

- 吉山书院 88, 90, 91, 109
 集镇(market town) 71
 加利福尼亚(California) 60
 嘉应州(今广东梅州、梅县) 21, 39, 48, 198, 202 - 204, 248
 家族 1 - 3, 12, 71, 168, 172, 211
 江西(江西省) 5, 39, 44, 49, 88, 135, 157, 164, 185 - 191, 194, 200, 204, 209, 212, 217, 222, 228, 248
 揭阳县(广东省) 33, 141, 238
 金塔(骨壺) 126, 128
 锦田村落群 237
 捐款(捐资、捐纳) 74 - 76, 79, 91, 97

K

- 卡姆(John Kamm) 158
 开灯 9
 开垦奖励政策 31, 47, 49, 50
 开基祖 3 - 7, 12 - 18, 21, 24, 42, 45 - 54, 65 - 67, 81, 85, 90, 91, 103, 115, 168, 200, 218, 242
 科大卫(David Faure) 6, 7, 9, 14, 21, 73, 93, 95, 140, 238, 242, 245
 客家 6, 18, 25, 26, 31 - 54, 57, 61, 67, 125, 126, 144, 170, 189 - 191, 203 - 210, 211, 212, 218, 221 - 230
 客家二次聚落 54, 61
 客家系S村 62, 168, 170
 科举 5, 17, 48, 50, 76, 79, 84 - 89, 94, 107, 109, 128, 144, 150, 159, 190, 200

- 口头传承(口头传说) 31, 36, 40, 48, 55, 148, 158, 161, 208, 221, 222

L

- 朗格(Olga Lang) 68
 利奇(Edmund Leach) 22, 24, 225, 228
 黎氏
 上村黎氏 43
 李氏
 禾坑李氏 49, 206
 客家李姓 18, 21
 牛径李氏 36, 48, 51, 238
 沙田头李氏 18
 深涌李氏 11, 18, 36
 十四乡峯下李氏 18, 36, 49
 乌蛟腾李氏 11, 18, 19 - 20, 36, 37, 49, 206, 238
 梁氏
 横台山梁氏 205
 梁础安 235
 廖氏
 上水廖氏 66
 乌溪沙廖氏 6, 201, 239
 林耀华 68
 铃木正崇 220, 224
 刘氏
 吉澳刘氏 204, 205
 龙川县(广东省) 32, 49, 194, 195, 199, 200
 龙祖 155, 179, 180
 龙脉 155, 156, 157
 罗氏
 横台山罗氏 195

罗香林 25, 37, 85, 184 - 192, 204, 208, 239, 247

M

梅县 31, 37, 191, 193, 207
民家(白族) 212, 219
民俗性继嗣模式 148, 176, 178, 183
民系 25, 27, 185, 189, 191, 209
民族学 211, 224
民族志(ethnographic) 93
庙会 247
苗族 212, 224, 225
未成道男 235
墓(墓地、坟墓) 4, 5, 8, 45, 55, 76, 91, 111 - 146, 147 - 183, 199, 205
 女性墓地 161, 167 - 170, 246
 墓地改建 74, 119 - 125, 132 - 134, 139, 141, 145, 149, 150, 168
 墓地方位 115, 116, 119, 120, 121, 122, 126, 163, 244
母村 29, 59, 135
牧野巽 184, 191, 192, 208, 212, 215 - 219, 226, 227

N

南京传说 212, 228, 230
南雄(广东省) 38, 42, 85, 217
南雄珠玑巷传说 38, 164, 185, 191, 216 - 220, 226 - 230
南洋 55, 60
纽约(New York) 55
依智高 212 - 215

女神(妈祖、观音) 170

P

帕特(Jack Potter) 247
牌位 7, 14, 44, 57, 74 - 81, 85 - 90, 91 - 96, 141, 151, 160, 167, 176, 242, 246
槃瓠传说 223 - 225, 227
彭氏
 粉岭彭氏 6, 39, 41, 66, 103, 106, 113, 136 - 141, 173
平话 215, 216
普拉特(Jean Pratt) 16

Q

气 161, 178 - 182
迁界令(迁海令) 47, 51, 151, 193, 239
虔州(江西赣州) 44
亲族 211

R

人口 47, 51, 65, 97, 125, 136, 184, 193
 人口动态 1
 人口规模 52, 129, 214
 人口移动(来往) 30, 55, 61, 63, 64, 191
 人口压力 37
 人口资料 191
人类学 110, 243
 人类学家 1, 3, 23, 28, 59, 172, 175, 183
 社会人类学 28, 29, 59, 67, 71, 72,

文化人类学 25, 192, 211

人赘 10

S

三藩市(San Francisco) 56, 60

山东传说 228 - 230

社会学 192

畚族 209, 210, 211, 214, 221 - 226, 248

谷畚 209

畚瑶 209

神话 5, 24, 208, 237

神祇祭祀 73, 170, 189

石壁(福建省宁化县) 17, 32, 33, 184
- 210, 221, 224, 229宁化石壁传说 33, 184 - 210, 211,
212, 221, 224, 226 - 230师俭堂家谱(锦田邓氏) 5, 10, 12,
17, 39 - 41, 74 - 76, 85 - 88, 148 -
154, 159, 162, 163, 165, 166, 241, 242,
245

世系群(lineage) 92, 95

地域世系群(local lineage) 70, 72,
91地域化世系群(localized lineage)
7, 72, 73, 91

分散世系群 70

上位世系群(higher - order lineage)
39, 70, 72, 73, 74, 84, 92, 93, 95, 96,
97, 102, 108, 152

书房作品 69

市场交易圈 70

松本光太郎 214, 215, 216, 225

宋学鹏(Sung Hok - p'ang) 14, 41, 163

T

谭棣华 227

田底地主 57, 246

田仲一成 235

汀州府(今福建省长汀县附近) 18,
32, 33, 184, 191, 198, 222, 223

汀州府志 186

土地公 73

土司 213, 214, 215, 248

通婚 46, 103 - 109, 129, 137, 163

W

王崧兴 235

王向华 235

韦氏

大围·田心韦氏 42, 45, 218

沙田韦氏 42, 45

温氏

担水坑温氏 50, 201 - 203

文氏

新田文氏 39, 66, 218

秦坑文氏 39, 55, 66, 97 - 109, 129,
137, 140, 218, 242

文氏七大房 101, 102

文天祥 97, 198

沃森(James Watson) 28, 29, 43, 59,
60, 62

吴氏

小沥源吴氏 38, 42

吴福文 185, 189, 206

X

- 洗骨 122
 系谱(系谱关系) 2-23, 27, 31, 34, 46, 48, 49, 74, 84, 85, 92-97, 99, 100, 109, 114, 130, 132, 138, 148, 150, 194-205, 213
 夏威夷(Hawaii) 56
 县学 49, 84, 162
 宪章 143
 萧国健 42, 100
 萧国均 47
 械斗 54, 57, 58, 61, 94, 240
 谢氏
 上村谢氏 46
 新安县(广东省, 今深圳、香港) 11, 21, 32, 33-36, 39, 41-43, 45, 46-53, 61, 74-79, 84-86, 90, 94, 97-104, 114-116, 126, 129, 136, 149-151, 193-204, 218
 新安县志 45, 48, 51, 53, 100, 107, 179, 246
 新界原住民 31, 38, 63
 新移民 30, 39, 61, 71
 兴宁县(广东省) 17, 195, 202
 徐松石 212, 219

Y

- 衙前围 38, 42, 219
 瑶族 212, 214, 221, 224
 茶山瑶 219
 约(约复合) 70, 71, 240

-次聚落 54

- 遗骨 119-123, 127, 128, 132, 158, 165, 168, 173, 175, 176-180, 182, 244
 移居 3-7, 11, 12, 17, 23, 26-30, 32-38, 39-45, 46-54, 55-62, 63-65, 125-127, 129, 136, 149, 164, 185-192, 193-207, 244
 移居史 1, 26, 27, 30, 189
 移居类型(pattern) 126
 祖先的移居传说 26, 38, 164, 184, 193, 207-210, 211-216, 217-220, 221-226, 227-230
 养子 10, 11
 异姓养子(螟蛉子) 11
 移葬(改葬、转葬、迁葬) 126-128, 135, 141, 157, 168
 叶氏
 孔岭叶氏 15
 尹章义 11
 永安县(现广东紫金县) 18, 36, 202
 袁珂 237
 元朗米 43
 圆形土楼 203
 粤语 113, 201, 237, 244
- Z
- 自我认同(identity) 3, 21, 23, 27, 33, 39, 164, 189, 192, 238
 蔗园人 215
 塚田诚之 235
 中川学 185, 190, 206
 竹村卓二 249
 朱氏

- 鹿颈朱氏 6, 196, 197
- 壮族(僮族) 210, 211 - 217, 219 - 221, 226, 230
- 宗族
- 宗族间的婚姻纽带 65, 97 - 108, 109
- 宗族联合 65, 74 - 97, 108, 132, 147, 150, 165, 242, 243, 244
- 广域宗族联合 84
- 宗族模型·Z 66
- 宗族模型·A 66, 67
- 宗族样式 134
- 宗族整合(统合) 14, 139, 150
- 族谱
- 族谱的虚构性 1, 3, 27, 203
- 族谱的真实性 1, 3, 27, 192, 195
- 族谱的编纂过程 1 - 22, 134
- 族群(ethnic group) 39
- 祖先祭祀 134, 143, 147, 148, 168, 170, 173 - 175, 176 - 181, 224
- 祖先同乡传说 191, 193, 212, 217
- 祖先遗德 41, 158, 173, 239
- 族源(ethnicity) 210, 211, 221
- 坐山 114, 120, 126, 155, 244

