

徽州社屋的诸侧面

——以歙南孝女会田野个案为例

郑力民

一、前言：问题意识与个案背景

前些年,在学术界关于传统中国区域社会构成的文化讨论中,徽州以其区区六县之地而被作为一区域文化类型,竟与齐鲁、燕赵、三晋、三秦、西域、巴蜀、荆楚、吴越、关东、台湾、岭南等相提并论^①,这当在表明徽州的社会历史是有着丰厚的文化蕴涵。所以,当是在传统中国的社会组织形态研究方面,徽州也同样为学术界所重视,以至被认为是一典型而又发达的宗族社会。对此,见于近十余年中外学者多有专以徽州宗族为题的精深研究论文,相信已是说明了这一点。

不过,平心而言,徽州宗族问题之所以能受到学术界的关注,这除去其自身所确有的可研究价值外,极为优越的文献资料条件应是一重要原因。可以说,现在传世的徽州宗族文献,如各种宗族谱牒及宗祠的祭祀、租谷、置产、眷契、文书等簿籍帐册,其数量之大,如仍以明清时期的“府”为统计单位,恐怕当今全国没有一地可与伦比。然正因于此,并鉴于已有的研究,本文所欲以指出的是:传统中国的宗族问题原本就是由史家发现提出的,而迄今以来的徽州宗族问题研究,也基本上都是属于史学方法的研究,都是一贯恪守证必文献的治学传统。然而,由于宗族文献几乎无一例外都是关于一姓一族之内部事务的编撰记述,即使涉及有本族参与的公共事务,也无不体现出强烈的族本位意识;甚至如在徽州有象《新安名族志》这样殊为罕见的世族源流总谱,那也是严格奉行以各姓为纲、以六县为目的编撰宗旨,而丝毫不触及他们之间的关系。因此,当充分的徽州宗族文献资料已被广为利用后,而史家也是很习惯于以这种性质的文献作为其立说根据时,那显而易见,且事实也已表明,他们所展示的就只能是一个个相对独立的宗族,或是根据问题归纳出的类型化宗族,且最大可能也只是提出宗族的一般形态及建构模式;即使是做个案的动态考察,那也不外是按族人的眼光在陈述一个宗族的过程性流变。这也就是说,关于宗族问题,史学的惟文献研究方法,它可以完成一个是对宗族个性问题的认识,也能对宗族的社会存在作出符合客观实际的描述,而且无论从内部抑或外部都可能做得精密、细致,达到理想的认知境界;但相对而言,于此同时它就难能对宗族所赖以生存的那个社会或宗族的社会性问题予以有效的关心,尤其是作为维系这一社会而存在的族际乃至村际间的关系网络结构。

在此之所以作这一检讨,缘在于如果我们不以宗族间的社会关系为关心对象,而仅是默认徽州地区宗族密集存在的客观事实,那么如以社会学的观点看待,并是以宗族所固有

的内向性与排他性为认识的出发点,其冲突理论的入主就自然而然,从而诸如“紧张”、“对抗”、“失衡”等主题概念就有充斥其间的可能;甚至如将见诸清末闽广等地屡见不鲜的宗族纷争乃至血腥械斗现象演绎移植到徽州社会,那也自有其逻辑的合理性。可现在问题恰恰在于,徽州在南宋即告束其自晋唐以来的移民社会历史而又转型步入土著化的进程后,至明清时期,除非偶因战乱殃及,总体上的徽州乡村社会却是在宗族林立的条件下,凭着礼教森严与宗法酷烈而承平日久,秩序井然,一直保持着安定的局面。虽然,以日常生活而言,徽州有民俗健讼^②的一贯表现,但因民事纠纷而善为诉讼,却不诉诸暴力,这本身即是以另一种形式在维护并强化这既存秩序的稳定与持恒;而且,对此如具体看待,则所谓健讼又主要是表现在以个体权益为实际内容的人际关系上,而宗族间的冲突不仅少见(至少宗族械斗就无法作为一社会常数可被提出),相反倒是彼此间的相互认同与共存意识更具有一般意义。因此,面对这一基本历史现实,尽管理论解释的多样性与可行性均或存在,但至少形式上,徽州宗族社会中的族际乃至村际关系似存在一和谐机制当能先以假定,从而在宗族的社会关系网络中也就应该存在一个能被经验证实的文化指标。然而,这究竟如何,笔者曾一直不得其解,只是后来因孝女会问题步入歙南田野,方才略有所悟。

所谓歙南,即徽州歙县南乡,这如同西、北、东乡,是一见于民俗中的区域概念,且自明代以下沿用至今。然其实际区域方位,则大致是呈以县治为轴心且东向远于南向的东南扇形面状,北靠绩溪县境,东南与浙江省接壤,西边则是歙西与休宁县界,故其面积竟占全县2634平方公里的五分之三。歙南又位于徽州山区之边缘,其东南部分属天目、白际两大山脉,最高峰清凉峰海拔1787米。由东南而内,虽山势渐趋平缓,但仍峰峦如簇,苍莽峻拔,中高山地连绵起伏。另外,由于新安江自休宁入歙,又全是宛延在歙南而直下浙江省的,故而歙南山区腹地还存在一长约75公里的河谷地带。由此,乡俗中的歙南就有了山里、旱南与水南的地一步区分。所谓山里,这主要是指东南一线深山地区,水南是特指沿江两岸一带,而介于这两者间的大部地区则统称为旱南。明清时期,徽州几乎无族不经商,而新安江又是著名徽商集团中休、歙二县商人的重要出入孔道,故在歙南,水南因得地利之便,其经商风气便略胜旱南,而山里则又稍逊。总之作如上简介,部分原因是在于孝女会各支派村落在歙南三地均有分布;而重要的,这是为我们的传统徽州问题研究提供了一个随机样本。

“孝女会”是一章氏祖先祭祀群体,成员以支族为单位,由分布在歙南三地的十余支派所组成。它创建于清康熙四十五年(1706),例定每年(农历)三月初一在孝女村会祭,这直到1950年才告终止。1992年春,笔者自在瞻淇村发掘了孝女会的大量原始文献及文物遗存后,为再全面了解该会情况,便在两年中陆续访查了章氏各派所居村落。结果,每在一地,除有相关文献资料收集外,仅是观察所见,就不乏诸姓之祠堂、宗屋、香火堂、木主坟、地界碑等有关宗族文化的建筑遗存,但另外就有一种是称为社屋的建构,其或已不存,或仍残留,但都在昔有之,逢族必见。由此再加追究,便知这不是仅见于歙南,而是遍及徽州每一世姓村落,且具有极为丰富的文化内涵,是传统乡村社会构成的一个重要方面;而承接开篇所言,则更涉及到这样一个问题,即作为文化型的传统区域社会,徽州是怎样成为可能的。因此,田野中的意外发现就很难不使人去追寻探索;从而这不仅触发了本文的问

题意识,而且也促使了本文的早产,故是如料未及,以至节外生枝。但因此就又有两点陈述:

其一,由于徽州早在南宋时期就开始了其移民社会的土著化转型,故经年历久,随人口的剧增,宗支的繁衍,致使举族迁徙的二次移民现象自明以降也在徽州本土持续不断,从而类似歙南这样原为山深林莽的荒僻之地也陆续被沿伸开发,造成了以后宗族密集的社会图景。因此,仅就歙县而言,比之黄山之麓歙西、北的故家世族,歙南宗族的历史就相对较浅,尤其大多数中小族姓,不过缘起明末,甚至清末。然而,正因其历史较短,且具有宗族文化移植重建的特点,这就使一套完备而能体现宗族社会形态面貌的文献古迹等能有大量遗存,从而是为我们田野方法的传统社会形态研究提供了一个理想的工作实验室。所以,本文草成撰就,亦正得力于此。

其二,鉴于社屋无关经济生活的原因,以及它所体现的纯粹神文化特质,致使有关社屋的资料难于文献中见到,而是多闻诸于口碑相传,发现于人们的观念中,因此这无疑给本文的写作造成了极大难度。尤其自50年代宗族被取缔后,民间神事活动也在中国大陆被严厉禁止,这就使社屋虽然保存,但其中的神像陈设及一应设施都一空如洗,荡然无存,从而仅有的口碑传述,也自然多有模糊不清,甚至间有抵牾。故短期内的田野工作,虽有所获,却失周全,更遑论精细入微。即在学术界,由于上述原因,也迄无徽州社屋的专题报告,这就使本文仅具有初探的性质,并也包含了假说的成分。因此,舛误不免,尚祈指正。

兹为方便以下正文阅读,特将章氏孝女会各支派所在村落,按清代村名分系于歙南三地之后,并附以现今行政乡村名称,列为一表,以备参稽。

	清代村名	现 属 村 名		
水 南	忠 堡	歙县南源口乡	南屏行政村	中保自然村
	坑 口	歙县坑口乡	坑口行政村	坑口自然村
	柔 川	歙县坑口乡	薛潭行政村	柔川自然村
旱 南	章 祁	歙县呈村降乡	瞻淇行政村	瞻淇自然村
	孝女村	歙县呈村降乡	瞻淇行政村	孝女村自然村
	留 村	歙县呈村降乡	瞻淇行政村	留村自然村
	呈 西	歙县呈村降乡	呈西行政村	呈西自然村
	呈 东	征歙县呈村降乡	呈东行政村	呈东自然村
	小 干	歙县北岸乡	阜西行政村	小干自然村
	狮 干	歙县北岸乡	七贤行政村	斯干自然村
山 里	黄柏山	歙县金川乡	柏川行政村	黄柏山自然村
	石耳山	歙县绍濂乡	石耳行政村	石耳山自然村

二、社屋的基本形态

徽州的传统世居村落,不论规模大小,座落何处,居何族姓,其构成组合都有一定模式,故如宗祠、社屋、水口这一类表示族居地望的建筑,皆所在有之,一无所缺;即使今日,也大都残存,依然可见。

以社屋现仍具有的可观察性而言,这有两点最为直观醒目:一是它的建筑式样。这一般都是间平屋,偶尔也有是呈两进或起楼的建构,且远望皆一如民宅,毫无二致;只是近

观正面,一座石库门,两旁各一圆形洞窗,边家称之为“神眼”,这才能辨其非为民宅,而是社屋。二是它的建址位置。这不象祠堂一般都是建在村中,而是毫无例外地都建置于村落的边缘,更常见的是座落于表示村界的水口处,但又绝不超出水口,从而还与水口处的溪、桥、亭、树等,共同构成了一村落的水口景观。

徽州社屋的这两点可观察性,即建筑式样的如屋似庙,建址位置的在村若野,其实正是它所具有的神人复合关系的体现,即在文化形态上表现出的既有人的一面,也有有神的一面。在传统徽州,每一社屋都为宗族所有,而每一宗族一般又都具有祠堂,因此,从我们的问题出发,首先考察社屋与祠堂的关系,即从其为人的一面作相关问题的探讨,当不无必要。

1. 祠社关系

社屋缘社而建。社本指土地神,相传为共公氏之子,名后土。以后,历经演绎,其义叠现,或云为祀神之所,或云为祀神之日,以至有“封土立社,示有土也”之义。故这层意义的社,已成编氓单位,制为里中之社,如周秦时以二十家为社,元制又定五十家为社,如此等等。但无论如何,既是立社,即必奉神,则始终如一。

徽州里中有社,宋代即见诸乡邦文献,《(淳熙)新安志·风俗》所谓,“苏(辙)公谪为(绩溪县)令,与民相从为社,民甚乐之”,即是一证。然而,据《橙阳散志》,这又说是始创于元代天历二年(1329),只是旋即废止后,“明洪武三年,诏令天下乡民立社”,徽州才复又兴社。兹不论孰是,我们只关心到,因社而构屋,从而徽州有社屋,这至迟也是在入明伊始,甚或宋元即已有之;而自此以后,清承明制,社屋也就一直存至本世纪四十年代末。然而,自明初因随户籍赋税主要是里甲制度的建立健全及在以后的被强化沿用,社的官样色彩其实在以后也逐渐蜕尽,而使社屋只作为一种文化遗产为民间承继,并被赋予宗族形态的特性,在乡村社会中继续发挥作用。故在此背景下,徽州社屋的文化内涵,又是经历了一个由侧重族社而为村社的演化过程。

宋元时期,徽州人已按血缘关系聚族而居,但族兴之时,祠却未建,故祖先之祭,当是例循古制,向在居室举行,即所谓“庶人祭于寝”者;而寝中致祭之所,早先称“影堂”,后又称“祠堂”,但这仍在室内未变,此即朱子所云,“君子将营室,先立祠堂于正寝之东,为四龛以奉先世神主。”故由此可知,当时不仅祠堂未被独立建造,而且祭祀也止限于高、曾、祖、考四代。而以后,祭祀已不止于四代,祠堂也从居室中分出,并是普遍见于徽州,这究竟起于何时,其实并不清楚,但一般是说在明代中期^③。设使此说无误,那么就独立成型的族属建筑而言,徽州社屋存在的历史就要远早于祠堂。对此,见于歙北呈坎罗氏的个例,其实已是作了肯定回答。如其现存的著名长春社屋就是建于元代,重修于明代,而其宗祠则是始建于明代。由此,这也就是说,在宋明之间一段有社无祠的时期内,徽州各姓包括祭祖在内的种种族事活动即是在社中进行,或以社的名义举办,从而这时的社即兼有后之祠的功能。因此,这在文化形态上,也就应是一族之血地两缘关系的复合体;而这参据牧野巽先生关于《休宁茗洲吴氏家记·社会记》^④的研究,其实亦正如此。本来,太祖诏令天下立社,其意是要在乡里制下更加加强对乡民的统摄,而并无使其举族为社的含义。但政令行于乡间,其人以聚族而居的实际对待,从而以族立社,使社为族有,且不论家数几何,也就自然而

然。这样,原本是官定的里人之社,其实在创行未久,就已成为族人之社了。对此,在上举《家记》中,其吴氏就曾明言其社:“是社当称族社”。

族社既存,那么,本之于“封土立社,示有土也”之义,这即是表达了一族之人对其所居之地的合理据有;而其隐含之义更是在于,当一族立社以后,其所居之地,他族即不得介入。故见诸徽州文献,对所谓“徽俗士夫巨室,多处于乡,每一村落,聚族而居,不杂他姓。其间社则有屋,宗则有祠”^⑤的一类记述,这如从文化形态上究其成因,就显见不可能仅是取决于族之自身,而是在于立社的缘故。

明中期后,社屋在徽州没有消失,而祠堂又被独立兴建。从此,社所兼有的祠之功能,便自然归由祠堂承继,而其自身又恢复了里社的原型。但是,参据田野中的建筑遗存,这种恢复却是以一种派生的方式完成的。如在呈东,这是个章、李、方、程四姓世居合处的村落,而这四姓除各例有社屋与祠堂外,也都还有一种具有堂名但是俗称为“宗屋”或“众屋”^⑥的族属产业。这时,当被问及祠堂的存在年数时,回答皆以二百年而显得含糊不清;但先有宗屋,后有祠堂,却是众口一辞,铁断如山。而在问及宗屋的一般情形时,各姓人的陈述也都雷同,即平日里族务活动的场所,也做收租储谷等用,其中供有开派祖的容像,也不乏诸尊菩萨,故一般祭祖常是在此操办,而逢年终大祭或族中要事,才开祠举行,以示隆重。

因此,呈东的例子是在说明,在徽州自祠堂是被独立建造后,新的社屋也就跟着被独立建造,而原先是祠社合一形态的社屋即被称为宗屋,且都各更以堂名并依原样给保留了下来,所以这新的社屋就是以出自宗屋母体的变形样式独立于世的,并从此与祠堂共存,互为一族之两翼。这样,当一族是呈现出“一祠一社”的模式时,也就是祠社并存,同为族属;而从族的角度看,则祠、社因是分别充当了其血缘与地缘关系的文化载体,从而社屋的村社一面就被充分凸现。这一点,在一族宗支既分但仍同处一地的环境中,尤见明显。例如在旱南章祁,其汪氏自明中期即世居于此,至清末民初,随支族繁衍已陆续建有八祠,但其社屋却仍是当初所有之“安宁大社”,并在以后也为八祠所共奉共养。所以,由八祠一社的格局,可知在当时徽州不仅一祠可为一社,也可多祠共为一社,但前提必是合族同宗,一地共处,而这正突出了其社是为村社的一面。对此,琶坑八十多岁的老农汪某在访谈中就曾脱口言道:“在徽州,凡为村必有祠与社;祠为家主,社为村主。”应该说,这一观念积淀的瞬间活现,意蕴深长。

然而,由上述即须作一辨白。即当祠、社并存,而又有“祠社”一词时,人们都习惯认为社是依附于祠的,根据是祠有产业而社却不具。对此,如这里所说之祠是被作为族来理解,从而社屋是由族产供养,那这当然无误。但这如是从文化形态上去理解,亦即将祠、社各看作是一宗族模式的结构单元时,那么上述说法就难以成立。其原因可能很简单,即在面对一族既存的规定情境中,由于我们其实并无充分的理由可以说明,他们起初究竟是缘族而才据有了地,还是因地而生成了族,因此也就无从断言是祠附于社,还是社附于祠,但这时我们如能在理论上有一公设,即肯定一族的存在,其原本就是按人的血地两缘关系水乳交融而成,那么当祠社并存时,并按我们所设定的宗族构成法则,其各所具的文化功能象征,乃只能以对方的存在而能存在。所以,社附于祠之说,乃是一种源于祠产功利性的世俗观。

其实,从文化形态上看待祠社关系,无论对祠对社,依附之说都不存在,但文化负载却

显然有别。概言之在于两点：一是动态地看，社的历史比祠要早，而且还曾兼有祠的功能；二是静态地看，祠只表示一族的成立，而社更表示一族之在一地的存在。所以，即使是在世俗生活中，社重于祠的观念如说在单一族姓的村落无从体现，那么在诸姓合处的村落就有强烈反映。如仍在呈东，当前述四姓已为世居之族时，约在清末民初又有胡姓在此成为一族，而其自始以来，却是迄无祠堂但有社屋，且至今残存。同此，水南忠堡为章、罗世居之地，但又有杨姓数户落籍于此，以至还立有专以奉神的香火座，而每逢祭祖则必往义成故里宗祠。香火座是建于户外，在内则称香火堂，而香火堂原本就有宗屋的属性，只不过建构较为简陋而已，故杨姓有此所为，实与呈东胡姓无异，都是以重社之举表示其在一地定居的合理性。从田野得知，在传统徽州乡村，类似胡姓有社屋而无祠堂的例子并不多见，但却存在，而相反的情，却一无所闻。

社自来时，即有社名。徽州各社社名，其全称为一定格式，至清代写作“江南徽州府□□县□□里□□□社”，但社屋门额均以末尾四字例题（现都不存）。然而，这门额四字，诸社又常见相同，是何原因，尚不明悉。

孝女会各支派所在村落的各姓宗祠、社屋及宗屋等名，据调查所及，列表如下；栏内[?]表示被访者回忆不清，空白处表示调查不得，或见备注。

村名	族姓	宗屋	祠堂	社屋	备注
忠堡	章	?	本顺德堂	沫川宗社	兄弟分支，一祠二堂，共社
	罗	?	?	新安大社	
柔川	章	?	知德堂	新力上社	设香火座，祠在义城
	张	?	?	薛源大社	
章祁	章		仁本堂	章祁祖社	该堂为祖祠，另七祠不列
	汪		继述堂	安宁大社	
孝女村	章		裕德堂	章易大社	
	郑		?	安宁大社	
留村	方		?	齐武大社	
	章	孝友堂	敦伦堂	章易大社	
呈西	章		伦敦堂	章易大社	
	程		余庆堂	忠政大社	
	叶		亦政堂	吉祥大社	
	黄		叙伦堂	吉祥大社	
呈东	张		德伦堂	章易大社	
	李	善庆堂	叙武堂	忠政大社	
	方	怀德堂	叙伦堂	忠政大社	
	程	宜尔堂	雍睦堂		
小干	胡		?	无宗屋、祠堂	
狮干	章		文德堂	章易大社	
	章		敦睦堂	新力大社	
扒坑	章		登乐堂	新力大社	
	汪		叙伦堂	?	社屋俗称汪羊庙
黄柏山	章		乐善堂	?	社屋俗称社屋庙
	潘		敦仁堂	?	
石耳山	章				无祠，祭往狮干，设土地庙

2、社庙结构

徽州的社屋,自建之初,即奉有神,但也奉祖,已见前述。至明中期,随祠堂的出现,它在也被独立建造后,亦即成了神的专栖之地时,由于徽州的众多寺庙自唐宋以来业已存在,这样,因于栖神的共性,社屋与寺庙就有了相似之处。因此,在这一点上,牧野巽先生就曾指认社屋“是庙的一种”,但徽州乡民至今仍习惯于将社屋径称为“社屋庙”。现若对此比较看待,则显见后说既富动感意念,也含层次蕴藉。如就其词语的构成而言,其本之于社屋、形之于寺庙的认知心迹便隐然若现;而当这已是作为一种习惯称法时,那就更有理由相信这不仅仅是在说社屋如庙,而可被理解为这是用经验事实的语言在表述一个历史观,一个社庙关系结构的演进史。所以,田野中的“社屋庙”一词,其实是作为一个有待发现的理论思维框架而存在的。

历史地看,社庙关系是在原初的祠庙结构被打破后才出现的。以庙而言,在中国传统文化中,它原本与祠构为一个系统,如古籍中就向以“祠庙”并称,南宋《(淳熙)新安志》中也列有“祠庙”一目,而这作为一类建筑,其本义都是出于对专人的纪念而创设,在实际操作中多是表现为以官府或乡民的名义捐资兴建,因此,这时的祠庙都具有公属的性质,其由众出面的建造方式也都作为一种传统而被历代承继。另至二者的区别,这仅是在于庙的等级要高于祠,亦即为庙所祭之人一般都已升格为神,而为祠者则依然如故。由此,前述宋元以下的徽州祭祖,时人在将寝中设祭之所由影堂而改称祠堂,复又将祠堂独立建造于外,这其实就是对已行于世的祠的模仿。但正因于此,概括地说,自明中期始,在众多私有宗祠被纷纷兴建并一直持续后,原先的公有之祠由于种种原因,或因乡民的经久共奉而被升格为庙,或因道士的住歇奉侍而被改变为观,也就所剩无几,逐渐冷落,从而原初的祠庙结构即因祠的失落而被打破。但与此同时,由于众多社屋已随宗祠普遍存在,这样,缘因奉神的共性,社屋就以替代公祠的角色变易方式而与既存之庙发生了关系。只不过,这时与社屋构成关系的庙,已是包括寺的形式存在的;质言之,即是佛教汉化已经完成,具体表现则是寺已变庙,寺庙如一了。

如呈东村后大尖山上的玉岐寺(俗称大天寺,当是因谐“大尖”之音所致),其始建于南宋咸淳八年(1272,拆毁于“文革”期间),因曾有寺僧圆寂瓮中,故肉身菩萨的传说至今风闻。然至迟在明末,虽其寺名未改,寺僧仍存,但殿中主坛所奉,却已非佛教尊神,而是徽州土神威、灵、通、真四太子了。同此,在忠堡村外有一为章、罗等姓共有的“准提庙”,由其庙额即可知这是由寺而来,而结合该庙又是起楼供神的样式,即楼上正中为千手观音,左为吕洞宾,右为真武帝,楼下则为胡大元帅与李王,则先为佛道后为土神,即疏教神而亲土神的演变迹象更为醒目。由于玉岐寺与准提庙的情形在徽州并非特例,所以寺变为庙,以致寺庙如一,从而本土人格神至尊地位的确立,也就是普遍见于徽州的,而这在明初当早已全部完成。

但重要的是,社庙关系的实质性构成,据后述社神每年都要接送庙神的成例,这又是在社屋与寺庙均已达至供奉本土人格神这一点上,亦即二者间的共性是表现为同一性时方才实现的。因此,这就社屋而言,它是在始终恪守土神的前提下,曾经历了一个由供奉自然神而至人格神的过程。虽然,这因文献不足征,其演进细节已难详述,但据它们在社屋的坐定样式,其大致轮廓却能被勾勒。

本来,对自然神的奉祀,自古都是设坛为之,由官例定。故在宋代,徽州六县各仍如例设有社稷、风云雷雨山川、郡厉、邑厉、乡厉、里社诸坛。其中里社坛是专为乡民而设,而所奉之神又含有上述诸种。然而,及至明代中期,《(弘治)徽州府志》对里社坛却有了这样的记述,“里社坛□府会城内及歙各乡皆有社,春祈秋报,礼仪颇丰。但易坛以屋,而肖社公之像以祀之,不如式耳。各县同。”显然,所谓“易坛以屋”,即是徽州乡间在明初应诏纷纷立社而又构屋后,各社便以在坛之神为模范,而肖其像于社屋中了;至于“不如式”者,当是原先的乡人共同往坛奉祀已变成了各社的在屋奉祀。由此并据社的本义,可知首先进住社屋的应是社稷神,也就是社公;随后,其它在坛诸神当也是以同样的方式被一一请入。这样,在社屋是以肖像请入的方法而成了供神之所后,受传统的敬神观念所支配,当时在庙的人格诸神也被各社有选择地肖像以请,也就在所不免。所以,据口碑综述,见诸于徽州的社屋,无论形制如何,奉神多寡,其神像的陈设样式却几乎同出一辙。这具体表现为:坛上坐人格神,这一般较大;坛之阶为自然神,又相对较小,但二者均为塑像,构成社屋神的主体。另必有社公,但定是牌位,且只具一尊,其或居于自然神之中,或为坛另立一旁,则表现不一。因此,这种按类分层的坐法,其实正是它们随历史依次而进,新旧层累的形象体现;故其演进轨迹亦当作如是说:当初立社后,其肖社公神像以奉,这是表示一族之人对其所居之地的合理据有;又供奉自然神,即是祈神护佑,以求长保平安;再以后之所以会供奉人格神,这既有中国的大传统文化背景,也更有徽州小传统的原因,这将于第四节述及。而在这一过程中,因世居既久,田地山塘也都一一开发,故社公也子孙繁衍,遂使众多土地神一一分住。这样,田野中的小土地神就比比可见,而社屋中的社公就因历迁为祖,终以牌位的形式存在了。然无论如何,重要的是当诸神按此分层坐定后,社公就成了一具亡灵,从此不再出屋,故每逢赛会,都是坛上人格神被迎来送往,而成为事实上的社神。因此,本文所言社神,就是特指社屋中的人格神。

社屋与寺庙的奉神同一性,这是社庙关系得以构成的条件;而社庙关系一旦构成,这时再将社屋与寺庙放回到田野的实际中去看待,那么完全因由寺庙的产权形态所决定,社屋与寺庙之间就不再只是一种关系的体现,而是随即呈现出了结构的形态。

据在田野的考察,传统徽州社会的每一寺庙,就其自身是作为一宗产业而言,这与社屋相同,都是归有所属,事有其主,也就是具有产权的;但在产权的占有形态上,二者却根本不同,这集中表现在,社屋只缘族而建,因此只归一族所有,而寺庙却是以为相关村族所共有的形式存在着。这一点尤其在明代中期以后的乡村中看得更为清楚。如仅是见于孝女会各支派所在村落附近的所有如下寺庙,就无一不是为其后所附之各村族以“均各有分”的形式共同占有的:

忠烈庙:章祁汪氏八祠;

孝女庙:章氏孝女会各支派;

双烈庙:孝女村章氏一族、郑坑口吴氏一族、留村章氏一族;

汪羊庙:呈西章、黄、叶、程、王五族;

玉岐寺:呈东章、方、李、程、忠堡章、罗,以及附近高山、李黄太等村族;

准提庙:忠堡章、罗等族;

另如狮干、小干、扒坑、柔川、石耳山等章氏一族,也都是以有分的形式与其它村族一起,对座落于附近如白杨、大阜、五渡、薛坑口、石耳诸村边上的各寺庙占有分权。在此,上举忠烈、孝女二庙虽是表现为单一族姓所有,但这只是保留着同宗的外在形式,而其内里是以支族为单位,故二庙均是以合资的方式建造,也仍是以共有的形式存在着;如前者就有八祠的共同投入,而后者更有文献可据,是章氏各支派于康熙四十五年在聚资二十六股成立孝女会后共同议改孝女生祠而建的。

事实上,每一寺庙为相关村族共有,这在传统徽州乡村社会是一通则。所以每逢迎神赛会,这才会具体表现为,一寺庙之神只能被这一些村族所接送,而不能被另一些村族所接送,但也肯定不是只被一族所接送。由此,寺庙的独建自有就不仅不存在,而且可说是不被允许;而这不被允许的主语,如究其实,当是自古以来形成的建庙传统,从而寺的被改造为庙,也应是一如此例。这样,就一寺庙而言,其产权形态既是共有的,那么由于这每一主都是表现为一个族,而每一族又都据有社屋,因此,缘诸社庙关系的已经构成,这一寺庙就是以关联诸多社屋的形式存在的。当此之际,又因寺庙是为诸族共有,其社会地位又高于社屋(庙神的等级也自然高于社神),从而一庙诸社的现象就自然立体地呈现出“众社拱庙”的样式,这也就是为本文所发现指称的社庙结构。

社庙结构发生于世俗生活,但只有通过神的沟通才得以实现;然其一经成立,即对人的世俗生活产生了积极的作用,如这在迎神赛会中就有着鲜明体现。

参 考 文 献

罗颢:《(淳熙)新安志》,康熙四十六年刊本,上海图书馆。

《(弘治)徽州府志》,一九八三年上海古籍书店“天一阁藏明代方志选刊”。

①李侃:《拓宽中国文化的研究领域:读中国地域文化丛书》,《光明日报》1991年10月10日3版。

②卞利:《明清徽州民俗健讼问题初探》,《江淮论坛》1993年第5期。

③叶显恩:《明清徽州农村社会与佃仆制》,安徽人民出版社1983年版。

④刘森辑译:《徽州社会经济史译文集》,黄山书社1988年版,P125—140。

⑤许承尧:《歙事闲谭·春帆纪程》,转引自《明清徽商资料选编》,黄山书社1985年版,P23。

⑥田野工作中,听乡民多称宗屋为众屋,知其是因“宗”“众”谐音所致,但细加推究,根本原因是在于社会形态的早已变更;如现说社屋时,就有被访者是以人民公社之“社”来揣度,由此宗屋被说成是众屋,这也是一个因随历史而造成的误会。

(未完待续)

徽州社屋的诸侧面

——以歙南孝女会田野个案为例(续)

郑力民

三、“嬉菩萨”分段解读

传统徽州的迎神赛会,名目繁多,举办频仍,但这仍以在每年的春节、清明、端午、中元、中秋、冬至等传统节日时举办得最为兴盛;其中又以腊月至清明的一段时日里,因伴随隆重的宗祠会祭、年终谢神、春祈社庆等活动而更见规范,也更具规模。因此,尤其在这一期间,社屋的存在意义即被充分展现,其潜在功能也得到充分发挥。由于徽州民间概称神为菩萨,故徽州的迎神赛会,竟也一概呼之为“嬉菩萨”。“嬉菩萨”具有浓烈的喜庆气氛。它一般都是以族为单位来承办,都各有例定的时日天数,表现为一个完整的过程;但这一过程的程序,却千篇一律,均分为“接”、“嬉”、“坐”、“送”四个段落,且衔接构成又宛如一首章法严谨的绝句诗,在起、承、转、合的谐律变奏中传递出悠远的社会学意韵。对此,仅就田野口碑,各举例作一分段解读,并就所识,陈述己见。

1、接菩萨

所谓接即是请或迎,它包括两套行为方式:先是在村里将坐于社屋中的社神请出恭候,再去村外与已有分的庙中将庙神请来;在使庙神与社神会合后,接的段落即告完成。这里,虽社神、庙神的请接都是由人完成,但在形式上,社神却是行为主语,意谓是由它接到了庙神,因此,接一定是先社神后庙神,而且一不可缺,否则造成病句。

徽州各村族都有自己的社屋与神,可每逢赛会,为何必接庙神,且成习俗,颇耐寻味。作为一种推测,这或许是因社神原是被肖请而来,故人们才以人伦观念对待庙神,以示不忘祖也。兹不论是否,当此习俗见成后,庙神的被接却是恒定不移,所闻必见;而特例如山里黄柏山,其虽因僻处深山,方圆无庙,但每逢年三十,章、潘二姓都必请出各社社神,然后再往水口处遥拜北方清凉峰上白石岩观音,仪式结束后,意即方外之神已被接到,从而这是以变通的方式使社神接到庙神的意象圆满无缺。

形式上,本段落既是归结为社神迎接庙神,且后者是重点所在,故在实际操作中,其所具有的意义,也能被发现揭示。

以双烈庙为例。该庙座落于孝女村、郑坑口、留村之间,依次同为这三村之章、吴、章三族共有,故三村族均可按例照分请接庙神。这样,当该庙神是年复一年地被挨次请接后,一

方面其因地位高于社神,周游空间相对较广,故是在统摄三社社神的同时而造成了一个一庙盖三社的态势;另一方面,即是因此而打破了三村族间的界限,建立起了它们之间的利益相关性。具体而言,这是在于三村族有挨年轮值的司庙制度,即每年担当司庙的村族,均须如例完成本年度庙户田地的额租赋税,以及庙神、庙堂,庙宇的灯油香烛、装饰维修等一应事务,并向接手村族交待清楚;而每逢开光做会(如留村是每逢龙年,这时就以留村为主),则另两村族也必派费参与,共同合办。因此,这一庙中就因集聚了三村族的投入而为每一村族所关心备至,同时每一村族也都因自己的投入而需与另两村族保持均衡,从而这三村族就因各自和共同的利益而在事实上建立起了一个以庙为关系枢纽的社区共同体。而这一共同体的实现途径,即是在三村族各具社屋的前提下从接神开始的;而这见于其它村族,亦都如此。

社神接到庙神后,随之在众人鼓乐仪仗的热烈拥护下,庙神居前,社神殿后,乘轿开始了下一段的巡游。这里,两段间的衔接,平铺直叙、自然流畅,并也预示了一个高潮的即将展开。

2、嬉菩萨

本段是全程的高潮,徽州的迎神赛会,民间概称为嬉菩萨,即是由此引申而来。这里,“嬉”也包括两套行为方式,先是通常所说的游,接下才是具体的嬉;但不论是游或嬉,其形式主语仍是菩萨,即是菩萨巡游,在看人嬉,而非人嬉菩萨。

游即是菩萨(包括庙神与社神)在鼓乐仪仗的簇拥下,乘轿沿每年固定的路线往村内、外巡视一遍,并接受人们的恭贺揖拜。徽州的村落大都处在山间,而大多数中小村落又多是巷道曲折,狭窄不便,故巡游一般都完成较快,即使是以合村办会的形式而需同游数村,但相对历时数天的赛会也是为时短暂,故所富余时日就是用在“嬉”上,而这也正是“嬉”能被强调的原因。所谓“嬉”即是娱神,亦即请菩萨观赏人的元灯、舞狮、游龙、做戏等;这在游后就开始,之后在它坐祠的几天里,祠外的娱神并未结束,所以也仍然是菩萨在嬉。

嬉菩萨的喜庆场面,炽热浓烈,毋庸备述;而为我们所关心的,这如是发生在合姓共处的村落,那么在神的面前人的表现将是如何?这可任选一例看待。

水南忠堡座落新安江畔,至迟在清初已成章、罗、杨三姓共处格局,其中除杨姓只具香火座且无祠外,章、罗二姓都是社、祠俱全;而清中期后,因受章、罗之雇佣帮工,又有王姓定居,后成八家。这时我们以章姓为问题视点。

章氏例定每年清明、七月半、烧年(腊月十五)三次祭祖,并都有接神;又每年都必与罗姓于正月二十七至三十夜合办年终谢神,而且不仅要接准提庙庙神,还须往十里外的玉岐寺去请接。而这第一天,当庙神刚一接回,顿时村上鼓乐大作,鞭炮震天,欢声雷动。随之,庙神即在社神的陪同下,先往已搭好的戏台绕游一圈(约两小时),然后再往村内挨家探视,且不问族姓以示共沾福祈,即使巷道不便,亦必探首投面以献灵光;而遇祠堂,更绕地三匝以示大礼。在此过程中,全村上下一片欢腾,平日的沉寂景象早已荡然无存,强烈的族姓意识及森严界限也被冲释一尽,相见皆村中故人,同庆均神灵福佑,神的灵光打破了宗法的桎梏。

现问题是,章、罗二姓除每年各自的数次接神与此次的共同接神赛会外,还有每五年

一小会、十年一大会；前称“准提会”，后称“九华会”，因此其兴办频率仍可想而知。然正因其繁，人的村人意识，而非族姓意识，便被屡屡唤醒，以至强化，从而族际间的和谐通融，即见顺达流畅。所以，当我们在能注意于此时，下述准确而非出于诱导的访问记录，就或许值得一读，尤其是加以点注的词语：

我们忠堡人，世代经商，也有田产；但章家资本更大，也与罗家相处甚好，而罗家也重义气。早先王姓只有八家，是专为章、罗二姓来做田的，我们都待他如客，所以有老话说“章富罗义王八家”。以前忠堡读书人多，没有做官的，但长辈说话人愿听，如邻里有个纠纷，他们一出面，总会调理好。每年嬉菩萨，忠堡人倾力为之，做头的办一台戏，其他的再合办一台，几天几夜地唱，江上停了几十号船，上下都赶来看，所以村里传下一句话，“忠堡对台赛徽州”，意思是说忠堡做戏的场面要超过徽州府。忠堡嬉菩萨，不象其它村是由祠堂拿钱，而是各家出，不管多少都很积极，杨姓人也是，但王家的钱是挂在我们名下的。我们章姓分兄弟两支，一祠二堂，光绪时为争祖遗风水地打过官司，官断碑刻还在（笔者也已目验）。但自家的事自己处理，与外姓无关，他们也不插手。总之，忠堡人自古以来，各姓之间都关系不错，互有照应，相依为命。在歙县都说南乡人蛮，可我们宗族之间就从没有过大的纠纷；族里对自己人管得严，也就不会跟外姓结冤，更不屑说还会动刀动枪。

这就是说，在章姓人的观念遗存中，村的意识是高于族的。虽然，这或许是根源于男人们都世代外出经商而需家中安定的生活实际，而且这的确是见于旧时徽州乡村社会的一个特性，但无论如何，在宗法制度极为酷烈森严的徽州，人们如欲取得族际间的沟通、和谐，就不能不说藉助神事活动才是唯一有效途径，而这又主要是在“嬉”的过程中才能被实现，也才更见清晰。

3、坐菩萨

坐菩萨就是请菩萨（也包括庙神、社神）落座，这开始于接嬉的当晚，直至被送回为止；而其落座地点，则视节令、村族、是否办会等情而有祠堂、宗屋、香火堂等之别。但一般年终谢神，都是落座于承办族家的祠堂，而办会则如议例定；如前述忠堡章、罗每年年终谢神都是设神帐落座于罗氏宗祠，而每逢“准提会”与“九华会”则是落座于章氏宗祠。在坐菩萨的几天里，菩萨的行为其实仍分为两套，即是在白天要按礼接受族人一天一次的香火祭拜；而入晚，或祠门大开，或被请出，则仍是在嬉。

然而，“嬉菩萨”若是发生在合姓村落并由一族自办时，那意味深长的是，它在自接而嬉以来已使全村欢腾气氛急剧膨胀时，遂因菩萨的一经落座，即迅如飞扬的乐章猛地打上了一个休止符，而使强烈的族姓意识如一道电闪触目惊心。可这时，全村的欢庆仍在进行，人们都泰然处之，视为天经地义，心仪丝毫不为所乱。

徽州的宗法这么厉害，可菩萨进了你们黄家祠堂，其他族的人还真的象没事一样？

怎么跟你说呢？这汪羊庙是我们呈西村五姓都有分的，叫“四姓八础，黄占一半”。当年建这八根础的庙，我们祖上认了四股，其它一姓一股。别说是进了黄家的祠，照分是进了他们的祠，大家也都无话可说，不信你去问问。

自己的事自己做不是好吗，何必合股建庙，自找麻烦？

你们读书人啊！你们在城里住惯了，都是一家人，一个大楼里关上门就可以不来往。可我们下田下地，都要在一起做事；以前出门做生意，也都搭同一条船。当年老祖宗生意做得大，一家人就要备三十六套行李铺盖；自己造座庙不是做不起，这么大的祠堂不也做成了，还不是想托菩萨帮个忙？祠堂各姓不能合做，但一起造座庙，供个神，谁都不会说闲话，都情愿嘛。

这汪羊庙各姓都有分,那菩萨也家家都亲啰?

菩萨怎么会亲?它是迷信,又不是人。不过家家都出了钱,菩萨如是进了别家祠堂,那也有我们黄家的光啊。

一会说是祠堂,一会说是家,黄家不就是黄家祠堂吗?

这大错没错。汪羊庙的菩萨,各姓挨年轮接,因是“四姓八础,黄占一半”,黄姓隔年就轮到一次。可我们一族分四个房派,每次轮到族时,就再按房轮流,这样每房九年才轮到一次。这时,对外是黄姓人在办,可在内就是一个房派在办,你说是祠是家?

那他们几姓实际上也都是在按房办啰?

何止他们几姓。老实说,凭我这七十上的年纪,徽州府上下都是这样。

[敬烟,递茶]

我有点奇怪,以前书上讲,徽州人都是聚族而居,村上没有外姓。可我这次跑了十几个村子,加上以前跑过的,除了几个大村处,基本上都是几姓住在一起,都有祠堂、社屋什么的,那住久了不打架闹事?现在国外有人研究中国的宗族,差不多要把打斗当作是宗族的一件少不了的事了。

那怎么说呢?闹个矛盾、纠纷,哪里没有?夫妻还打架呢。我不信外国人就是天天靠亲嘴过日子。

[众笑]

那宗族打斗就没发生过?

我没听说过。至少我们呈西,还有呈东,都没有过。

可呈东就有“万蛮李鬼程尴尬”的老话。

他再蛮再鬼也不打呀!还有“章猢猻”、“叶落拓”的说法,你知道吗?

……

章家孝女会打官司,是自己搞自己,落个树倒猢猻散,这话其实不对;包括“叶落拓”的说法,这实际上是因为章、叶两姓人家的男人都出外做生意去了,而在家的没几个,象留村只有“两个半”,所以才好象是猢猻散了,叶子落了。再说程姓吧,他怎么会尴尬呢?因为他与方家李家都结了亲,而方、李稍有矛盾,他就要居中去劝,可说谁都不好,就到我们这里诉苦,只好说方蛮李鬼,各打五十板,是怪尴尬的。

可怎么就没有你们黄姓的什么说法呢?

说来别见笑。这些老话差不多都是由我们黄姓人说出的。为什么呢?我们黄家虽说做生意也很兴旺,但比起他们还算是做农的。在家里的人多,所以村上的事我们也说的多,做的多。

那黄姓肯定是众矢之的了。

根本不是。就因为事情做的多,大家才信任你。听长辈说,当年呈东李家做宗屋,竖二十四根柱,因破了规矩,官府要问罪,黄家有人在城里得知后,就连夜赶回报告,还在当晚帮他改建成马房,这才免了一场大难。

那你们是积善人家了。

这也不敢当。一世祖德贵公来时,其实很苦,是帮程家打长工。但守本分,卖力气,程家人看他忠厚老实,就把女儿许给了他,还给了一块猪栏基做屋。以后黄家大发,就在屋基上做了祠堂,当时立下的“行辈歌”,就是纪念这段事的,叫做:“愿绍先人志,能勤业已宏;攸之宜有树,期允耀吾庭。”“愿”字辈人都是生在万历、康熙的时候,现在在世的有“已”、“宏”、“攸”、“之”、“宜”这五个辈份的人。

话说回来。菩萨各姓祠堂都坐,大家也一祥对待,看来主要还是在于各姓之间都是有关系利益的。

可以这么说吧。

为“坐菩萨”一事,不期仅在呈西黄姓人家就引出这许多话语,但相信确实耐读,便誊录于上,以供解析。与此相关,见于呈西章氏家藏的一件文书,似也应做一交待。这是立足于光绪三十三年(1907)十二月的一纸典田契,出典人是呈西程侃如,受典人则是呈东“禁山会”,而这又是由章、程、胡、李四姓人(不知何年)合议组建的。

4、送菩萨

“送菩萨”是嬉菩萨全程的终结段落,虽为时短暂,却也操办如仪,必不可缺;而其行为方式,可说是对“接”的逆向重复,故所包含的文化意蕴,也一如所“接”。毋庸赘述。但是,“送”毕竟是在经过“接”、“嬉”、“坐”后才发生进行的,故其潜在意义不仅存在,而且不可低估,这可分为两点提出看待。

其一,以一次“嬉菩萨”而言,“送”作为其全过程的终结段落,这无论是发生在单一民族的村落,还是发生在合姓村落由诸族共同完成;也不论是被自觉意识到,还是处在集体的无意识中,总之当它是在进行的过程中时,这即是宣告一次神事活动的预期目的已经实现,即原本的族人特别是族际间的和睦相融关系又在人们的心灵中得到了一次净化甚或升华。而当这又是年复一年地累次进行时,那么就有理由相信,随其文化积淀的愈见厚重,传统社会中人的通融共存观念就愈见深化,从而族际关系的相对稳定也就愈见牢固。

其二,“送”是一次嬉菩萨的终结,但以被送的庙神为着眼点时,那么一村族之例定的“送”,就是为了另一村族之例定的“接”;这也就是说,当一村族是在做“送菩萨”时,实际上他就不仅是在做自己的事,而且还以一种默契暗含了对他村族人的尊重。因此,当庙神是年复一年地循例被依次迎送时,这种处在集体无意识状态下的行为,其实是在从事着族际乃至村际间的沟通与交往,这就使得各村族貌似独立封闭的状况不复存在,相反是使一个靠寺庙一社屋所维系的村际网络被联构而成。所以,即使是在传统徽州这样一个宗法观念极为深厚的社会中,沟通与交往这一与人共存的社会生活主题也不能被完全泯灭;只不过它是要借助神的灵光才能表白而已。

对此,访之于琶坑的资料,或许可供一读。

扒坑在明末时,即为章、汪二姓世居共处之地。据资料所及,每年汪姓都要在十一月十二日去村西十里之外的五渡接菩萨,而该庙神从十三日至十七日在汪祠坐满五天后即于十八日被汪姓送交本村章姓接回,而章姓也循例使庙神坐满五天后,即于二十四日送交村北三里外的西坑坞(族姓不详,但这无关紧要),由其村人接回;这坐满五天后,又被送交其它村人接回,直到腊月初八日该庙神才能被送归五渡;而接下,五渡之西、北的各相关村族又开始了一轮的依次接送,这又要一直持续到清明后才告一段落。

所以,以五渡庙神为着眼点,它的被“嬉”就不是局限在一个或几个村族中,而当类似五渡的庙神其实在徽州是有众多存在时,并且各村族的接送又常有相互交叉时,那么文献中徽州宗族林立互为隔膜的现象充其量只能保留其静态写照的价值,但由此人们又怎能不应去关心其动态的一面呢?

四、地方神凸现的“一体化”理念

如上所述,在传统徽州乡村社会,当众多社屋与寺庙都分别是以一庙维系诸社的“众社拱庙”结构样式存在时,由于民俗中频繁而有秩序的“嬉菩萨”又是在年年进行,这实际上就在人的世俗社会中造就出了一个个以寺庙为中心、以社屋为关系纽带的村族社区共同体,以及共同体内各村族的相互认同与共存意识。因此,现在问题是,如我们的认识只能达到这一步,那么再回头看待普遍存在于徽州乡村社会中的每一社屋,其功能或意义就只能被归结为,它是以其自身的存在而使一个宗族参与了一个以特定寺庙为情结枢纽的社区共同体的建构,而舍此别无其它。然而,这时我们只要自觉意识到,在此为我们所提出的社区概念纯粹是在神文化的层面上才得以构成,而且也完全是因我们的认识而能存在,那么如本之于此,继续在神文化的层面上作一探讨,就或许会有进一步的发现。

1、地方神的存在

事实上,在我们有了这一自觉意识后,社屋所具有的更深一层的存在意义就不仅不能被发现,且也应被充分阐释;而其途经,就是在确认社庙结构的基础上,打开社屋与寺庙的大门,脱去社神与庙神的抽象外衣,将所见众神如实展现,以个个神祇为探究视点。为此,从田野得到的下表众神,就是我们认识的起点。

应予说明,上表所示众神,皆每地乡民凭记忆追述而出,故含糊厥漏当有不免;但即使如此,众神中汪公大帝与太子、相公、老爷者,却最为常见,已一目了然。而所谓汪公,原名汪华,即徽州地方神。《(淳熙)新安志》是徽州第一部方志,其中《祠庙》一篇,所记惟此一人,且开篇即称:“新安之神,讳华,姓汪氏,绩溪人。”故其地方神的独尊地位,早在南宋时就已奠定。

据文献载述,汪华是隋唐之际人,隋末天下大乱时,他以土豪应募,在平息婺源之寇后,遂为众拥戴,又攻取了歙、宣、杭、睦、婺、饶六州,从此保全一方,自称吴王;武德四年(621)归顺大唐后,即持节总管六州军事,授歙州刺史,位上柱国,封越国公;三年后奉诏入京,贞观二年(628)起参掌禁兵,后太宗征辽东,即任九宫留守,二十二年(648)因劳疾薨于长安;永徽中,其由子归葬歙县后,乡人即为之立祠崇祀,号称越国公汪王神;北宋政和四年(1114)始为立庙,赐号“忠显”,至南宋德铲元年(1275)又改赐为“忠烈”后,就再无更易;而其谥号,自南宋初年历经追加改封,至元代至正元年(1341)定为八字“昭忠广仁武烈灵显王”后,也再未变异。至明初,太祖因念当年克复徽州是得神兵之助,故于开国后颁给榜文,确认汪华为“徽州土主”。至洪武四年(1371),太祖高皇帝大正祀典,凡昏淫之祠,一切报罢。徽之所存,惟越公及陈将军程忠壮公二庙,改封唐越国汪公之神,命有司春秋致祭。”因此,汪华由人为神的缘故,文献的观念就相当清楚。

然而,为文献所不载的一个现象是,在至今的徽州乡村民间,人们对汪华不论其人或庙,口称汪王、汪公都显是相当生硬,而以“汪羊”见称却十分通俗普遍^②。此因何故,历经访查才得一传说版本,大意是:至汪华总管六州军事后,朝廷见其拥兵过重,即诱其入京,以谋反罪而斩其首又绝其后,但徽州人念其曾有保障一郡之功,就不甘承认此事,然迫于

	庙社	坐神	接神
章祁	忠烈庙 太子行宫	汪公大帝 一至六太子	
	汪氏安宁大社 章氏章祁祖社	太子 汪公、三太子、八太子、关帝、李王	二社均接庙神,安宁大社 又接太子行宫神
孝女村	孝女庙	俗称孝女姑婆	接双烈庙九太子
	章氏章易大社	太子、关帝	
留村	双烈庙	张巡、许远、九太子	接双烈庙诸神
	章氏章易大社	关帝、三太子、胡大元帅	
呈西	汪羊庙	汪公大帝、九太子、关帝	接玉岐寺太子、汪羊庙汪公大帝
	黄氏吉祥大社 程氏章易大社	汪公大帝 汪公大帝、九老爷、关帝	
呈东	玉岐寺	一、二、三、四太子	接玉岐寺四太子 接玉岐寺三太子 接玉岐寺太子 接玉岐寺太子
	方氏忠政大社 李氏忠政大社 章氏章易大社 程氏、胡氏	汪公大帝、关帝、观音 四太子 三太子、关帝 (不详)	
小干	章氏章易大社	汪公大帝、太子、李王、东平王	正月初四接大阜汪公大帝
狮干	章氏新力大社	关公、观音、太子	二月社接大阜李王
扒坑	章氏新力大社	汪公大帝、七老爷、八老爷	接淮提庙庙神、 五渡汪公大帝
	汪氏汪羊庙	汪公大帝、关帝、赵大元帅	
忠堡	淮提庙	胡大元帅、李王	接淮提庙庙神,玉岐寺四太子
	章氏涑川宗社	太子、关帝、胡大元帅	
黄柏山石耳山	章氏社屋 潘氏社屋	关帝 李王	接清凉峰观音
	章氏土地庙	玄坛、观音	接石耳村庙神

朝廷的淫威,遂以将“王”字寓于“羊”字之中的文字手法,意在不仅仍默念其为王,而且使其头上生角,以示对受诬的抗争;身后有尾,以示子孙绵延不绝。这就是说,在乡民的观念遗存中,汪华被尊奉为神,其因惟在当天下大乱时他立有保全徽州地方的功德;而是否谋反,则忌而讳之。

现如对这两种观念作价值判断,那么鉴于汪华已是为徽州地方神的规定情境与汪华史事的其实已经不可考定,则显见前者是个观念的合理性问题,后者是个观念的真实性问题,而且合理性是建立在真实性予以一贯承认的基础上才最终实现的。分别而言,其真实性不仅在于“羊”字可被当作历史的活化石对待^⑧,而且还可由文献证明,即当南宋《淳熙》新安志·祠庙》是记汪华计有八子时,明代《(弘治)徽州府志·祠庙》却记其是有九子了。这里,只要明白“九”字在古汉语中是具有“无穷”的象征意念,那人们也就不会简单认

为这只是又造出一神而已,从而见之于乡民的观念遗存当也不会失真。而至于合理性,这是因为在皇权时代撰就的方志典籍是要献给“正统”看的,故而就须对汪华故事加以甚如“敕封”一类的理想化处理,否则他就绝不能被尊奉为神。因此,当这里的真实性与合理性都是有其存在价值,尤其是因合理性比起真实性更具有文化传承的惯性质量时,汪华在徽州作为地方神存在也就更深入人心。所以,正因此,以后汪华在民间也就自然由王而升为大帝,同时其九子也在人们的记忆中健康成长。

例如徽州民间对汪华九子就有诸侯、相公、太子这三种较为规范的分层称法,而其中太子之称又历时最久,也最常见。对此,乡民的解释是,早先汪华为王时,其子皆未成年,故一律称为太子,而以后当汪华为帝时,也就有了一二三诸侯,四五六相公,七八九太子的分别;之所以如此,是因前三子均已成年并封侯,中三子虽已成年却尚未封侯,后三子则是仍未成年。而再以后连其第九子也被称为相公,甚至都称做老爷,则是因经年历久,他们也成年岁俱增,该当此称了。因此,这不分明是说汪华的地方神崇拜是在徽州人的观念中一代代传承延续的吗?而由此再回顾见于徽州各地看似杂乱无章的诸侯、相公、太子、老爷等称,那就应能理解这是一种见于无序而有序的历史观念的积淀。

在徽州人的观念中,汪华崇拜既如此根深蒂固,故专奉汪华的庙宇,在徽州六县无处不见,尤其六县乡村中的众多社屋以及堪称庆典的春秋祷赛活动,也几乎都必见汪公父子,如胡适先生的《四十自述》(亚东图书馆,一九三九年版),其开篇所言就是发生在绩溪县上庄的“太子会”。只是为之作注者因不谙徽州史故,才审慎说道:“何以称‘太子’,现在还没有的满意的解释。”然更为突出的是,至明中期,当关帝已是作为通国之神而遍及九州时,虽关帝庙在徽州已随处可见,关帝也住进了徽州社屋,但他在徽州的地位却是排在汪华之后的。对此,如说上表已透出这一信息,那么见于呈西程氏家藏的一件社祭文抄簿,其社屋诸神的排列座次,更是明白道出了此点。兹照录于下:

敕封越国公加封忠烈王汪公大帝	尊神
敕封崇福庆衍侯汪九相公	尊神
敕封无极大帝关圣帝君	尊神
正乙龙虎玄坛都督赵大元帅	尊神
呈西各姓大社社稷明公	尊神
本姓章易大社社稷明公	尊神
本境兴旺土地福德正神	暨

.....

这就是说,不仅汪公大帝,即使其第九子,都是位尊关帝,高于其上的。而现假定这份“座次表”在徽州是具有典型性或代表性的话,那么,我们由此而面临的显然就不再只是徽州人的汪华崇拜问题,而是在中国大文化传统背景下以汪华崇拜为现象的徽州地方文化传统的一体化问题了。

2、“一体化”理念

徽州社会历史的发展,南宋是一重要转型时期。《(淳熙)新安志·风俗》篇载述:

“其人自昔特多以材力保捍乡土为称,其后寝有文士。黄巢之乱,中原衣冠避地保于此;后或去或留,俗益向文雅,宋兴则名臣辈出。”

至明中期,《(嘉靖)徽州府志·风俗》篇的记述重点却已是由人而转为族了。其称徽州:

“家多故旧,自唐宋以来数百年世系,比比皆是。重宗义,讲世好,上下六亲之施,无不秩然有序。所在村落,家构祠堂,岁时俎豆,其间小民亦安土怀生。”

而与此类似的记述,也同样见于徽州六县的各方志文献中。

由此,正因宗族社会的历史已经形成,从而还使得《新安名族志》这一辑有徽州各世族

源流及聚落分布的谱牒专著也于此时应运而生。该志所记的徽州七十余姓,除数姓外,至迟都是在宋代即迁徙定居徽州,且大多是先居于歙县而再迁往徽属各地的,故以歙县为例,《(民国)歙县志·舆地志·风土》篇对其各族姓的由来即有如下概述:

“邑中各姓,以程、汪为最古,族亦最繁,忠壮、越国公之遗泽长矣。其余各大族,半皆由北迁南,略举其时,则晋、宋两南渡,及唐末避黄巢之乱,此三朝为最盛。又半皆官于此,爱其山水清淑,遂久居之,以长子孙焉。”

略举上述文献,是说以南宋为转折点,徽州从此结束了其近千年的移民社会历史,而开始了其人世代定居的土著化过程;故在此基础上,徽州也开始了其社会经济文化发展的“一体化”进程。对此,见于学术界的研究,其实正有反映;而作为鉴识的指标,也可列数以下三点:其一是徽州地名在宣和三年(1121)首次行用后就基本再无变动,其所领六县的格局在此后也一直稳定不变;其二是作为一方全史的《新安志》即于此时见诸于世;其三即是汪华的徽州地方神地位也于此时被确定不移。

因此,现就我们的问题而言,徽州的“一体化”进程与地方神的确立都是发生在同一时期,这自然就应予重视。而在面对这一规定情境时,再看待徽州人的汪公崇拜,且不论是据文献抑或民俗的观念,我们也就不会简单认为他们这仅是出于对汪华保全徽州一地之功的纪念;而是应将此解释为,他们是在一种集体的无意识情境中,以汪公崇拜为形式在祈祷“一体化”进程的顺利进行,以至歌赞“一体化”进程所创获的物质精神文明财富。如果这一纯属探究的说法尚不为错,那么由于“一体化”而创获的财富必须是在此后一段时期才可见到,这就意味着徽州的地方神虽在南宋就被确立,但徽州人普遍具有的地方神崇拜却不会与此同时发生,而也应在一段时期之后;由此并鉴于宋末元末的战乱,尤其因徽商的崛起称雄而给徽州社会经济文化带来的繁荣,那我们就有理由推断这应是发生在明代中期以后。所以承接上述,徽州社屋所奉神祇普遍见有汪公父子,且落座于社公与自然神及其它众神之上,亦即最后才被请入,但又最居尊位,其因当在于此。

在论及这点时,前示程氏之社屋“座次表”就有被郑重看待的必要,其因惟在它是出自程氏之手。在徽州,程氏首推郡望,盖甲一州,如《新安名族志》就是将其列于首位,另由前举《歙县志》的记述亦可窥见一斑。而所以如此,似乎并不在于其先祖自东晋时就定居新安,这才使支繁派密,族重如山;而是在于:一、当“永嘉之乱”时,其一世祖程元谭佐琅王起兵建业,后又镇守新安,遂为太守;二、当“侯景之乱”时,又有其裔孙程灵洗者起兵保障了徽州全境,并也为新安太守,且卒后赠谥号“忠壮”,南宋嘉定(1208—1224)中赐庙额“世忠”。因此,在同是保障徽州地方这一假定事实面前,如以“汪羊”典故的观念对待,那徽州人就理当尊奉程氏为新安之神,而不应是后之汪华;尤其自有“忠壮”公及“世忠”庙,即当程灵洗在以后也被崇奉为神后,作为其后裔的呈西程氏,(其开派祖为荣八公,与呈东程荣七公是只弟,约在明代中期自篁墩附近的富墩迁此,而篁墩建有“世忠大庙”,被认为是新安程氏的发祥地)就更当如此。然而,在我们现面对呈西程氏社屋确是首奉汪公大帝这一事实时,这除了使人可以看到地方神所具有破除族姓藩篱的强大震慑力外,就不能不对以“汪羊”典故为样版的奉神观再次提出质疑。

所以,问题至此应是较为清楚了,即程氏先人虽早就立有保障徽州之功,但由于他们的业绩是建于徽州移民社会历史的首发时期,而在他们建功之后,徽州的社会性质并未因

此而改变,居民的土著化过程还未开始,因此他们在徽州人的心目中只能是徽州史上的一代英杰。而以此为参照,汪华之后的徽州,一个根本性问题就是徽州人开始了世代定居的生活史,揭开了其土著化过程的序幕,从而他能被奉为地方神,尤其在明中期后能受到极度崇拜,就应说是因他暗合了这一历史的巨变,而且这首先是被士大夫阶层所察觉,并也是由士大夫阶层在以后的较长时期里逐渐将乡民们原初的奉神观改造成了为他们所遵行的奉神观,这也就是前所提及的合理性问题。这样,当此一旦实现,仍以那份“座次表”为例,徽州人“有徽州才有本族立身之地”的自觉意识就显然可见。所以,不仅社公,即使关帝,也都必须屈尊于汪公之下;而且,就程氏而言,其敬神必以呈西各社社公为先的做法,也是表明维护徽州才是维护自身的意识已成了徽州人的共识。由于这样的共识是建立在汪公崇拜的基础上,所以归根结底,当徽州社会经济文化的发展在事实上是处于“一体化”的进程中时,那就应说是因它而造就了汪公大帝,但它也因汪公大帝的被造就而加快了自身的进程。

由此,当社屋是遍及徽州的每一世姓村落,而汪公大帝又几乎是遍及每一社屋时,那靠有形的“众社拱庙”结构所维系的每一村族社区共同体也就不再是各个孤立互为单元的了,从而社屋以其作为地方神的文化载体而存在于人们的世俗生活中,其所具有的社会意义也就昭然若揭了。

⑦ 田野工作中,每谈及汪华,乡民其实都是以“汪阳”二字见告。华何以变称为阳,百思不得其解。莫非是因汪华出生绩溪,而其县治又在华阳镇之故?然自闻汪羊典故,茅塞为之顿开。此如以下正文所述,由“羊”而“阳”,实是于其谐音不变中已传递出徽州人之奉神观的演变,即真实性到合理性的演变。

⑧ 在得知汪羊典故后,对其真实性的理解,或可以活化石对待,还可由乡俗土语为证。如豇豆,现一般称为豆角,但据作者所知,并经访查核实,在原徽州六县,人们至今都仍称其为“羊角”。豇豆在今为菜蔬,古称豆豉,归为豆类,以菽统之,因此属粮,故《(弘治)徽州府志·土产》是将“豆”列于“粟”目下,并述之为:“羊角豆,纤而长”。豇豆细长,多是两荚对生,李时珍亦谓“荚必双生”(《本草纲目·谷部三》)。因此,在汪羊典故的意念观照下,徽州人一向称豇豆为“羊角”,其中原委也就不再费解了。顺便一提,在徽州人的土语中,虽“羊角”一词一直是确指豇豆,如乾隆年间歙县方西畴作《新安竹枝词》中就有“羊角筴排豆蔓牵”句,并自注“羊角既豇豆”,(注同⑤P₂₂),但何以以为然,却又百问而无一得,由是特附注于此,以使知豇豆称为羊角的典故。

作者附记:本课题田野工作受惠于香港中文大学亚太研究所所推行的“华南中国社会文化形态研究,计划之经费资助,其间计划主持人陈其南博士曾两次由香港专赴歙县本作业点予以检查指导,对此均致以诚挚的谢意。又,原文已先发表于《寺庙与民间文化研讨会论文集》(台湾,天恩出版社,1995年3月版,下册P₅₅₃₋₅₇₈),此次刊载,略有文字修改,并加

⑥⑦⑧三条注释。

(全文完)

[作者单位 安徽省社会科学院江淮论坛杂志社]