

第1章 絮 论

1.1 研究缘起

本研究的“合姓祠堂”，是指两个及以上的异姓宗族合龛共祀的另类祠堂。我与“合姓祠堂”的缘分萌芽于20世纪90年代，那时我还是咿呀学语的孩子。一直从事华南宗族研究的导师张小军老师曾在香港偶然间看到一份报纸，报纸上报道了一座两姓合建祠堂，族人来自客家地区。2019年春天，当老师第一次提到客家的“合姓祠堂”现象时，我既吃惊又好奇，好奇这些连姓氏都不共享的人们，在什么样的背景下以什么方式成为“一家亲”？这种跨越姓氏与血缘的亲属关系对他们及其所处地方的社会而言又意味着什么？

我成长在被称为“客家腹地”的广东省梅州市，关于宗族的文化图式(culture schema)从小也算耳濡目染。每年大年三十都要回到宗族的围龙屋祭祖上香，元宵节继续祭祖上灯。祭祖仪式上两张太师椅上放着两副纸衣——“祖公”和“祖婆”，神龛上整整齐齐的先人牌位，似乎都在强调我们共同的血脉源头。老叔公上香敬酒念着我听不懂的古文，我们三三两两排队上前，对着“祖公”“祖婆”三跪九叩。大人们总会对着祠堂里挂的“文魁”“武魁”“进士”匾额津津乐道，反复念叨“祖公祖婆很灵，保佑子孙中状元”。似乎难以想象不同姓氏的祖先如何共处于一个神龛，两拨不同祖先传下来的子孙何以共同祭祀？同一屋檐下的异姓祖先也会保佑异姓族人吗？如果按照武雅士的说法，民间信仰中的“鬼”指的正是异姓祖先亡灵。当我开始发动所有家庭成员动用他们的社会网络打听合姓祠堂的消息时，他们都笃定地说不可能有这种祠堂。但后来一个个合姓祠堂在众人的惊讶中浮现出来。六十多座合姓祠堂，分布在河流与贸易通道上，足以说明合姓祠堂现象并非偶然，而是一个比较普遍的现象。

面对合姓祠堂中一龛共祀的异姓祖先，不禁要问这些祖先从何而来？连姓氏都不共享的宗族祖先们何以打破单一父系继嗣原则而在宗族祠堂中“齐聚一堂”？为什么连当地人都认为有悖“宗族常理”而不可能存在的合姓

祠堂如此普遍，而这些另类祠堂中的异姓宗族又何以毫无障碍地一起祭祖、接受彼此是“一家亲”？如果基于共同的祠堂、共用的神龛与共同经历的历史过程，可以打破姓氏、宗族区隔而建立起亲属关系，那么这种亲属关系得以生成的动力是什么？联想到前几年日本广播协会出了一套纪录片和书《无缘社会》，讲述日本每年有三万两千人因失去社会联结而成为“无缘死者”。一些老人曾认真工作、养儿育女，却仍孤独离世，最后成为无人认领的尸体而由政府处理。亲缘、业缘、地缘都在现代社会中遭遇危机，作者们担忧从有缘社会走向无缘社会，人类将如何活着与死去。亲属关系，作为人类学里古老的话题，在今天看来仍然有着很现实的意义。一个生命赤裸裸诞生，与谁为亲，以什么方式结缘，如何联结进社会，亲属关系或许仍然是值得探讨的议题。

关于宗族的研究也让我重新审视自身来自何方，延伸出中国历史上国家与社会关系的一些思考。翻开史籍，可以看到大量描述岭南地方为“蛮夷之地”的语句，而我的家乡在明清时期（属程乡县）更是“盗薮丛生”之处。可是我从小听闻的均是耕读传家的“文化之乡”，几乎每个宗族中都流传着自己祖先在朝中做官的故事。我从小听到的祖先故事是这样的：我们祖公最初姓林，因反清复明株连九族，逃难到此，被迫林姓改杨姓，保全性命，延续血脉。所以老人们总爱告诫后辈，结亲不能找林姓人，因为是有“血缘”的亲戚。一直觉得自己的祖先里既有揭竿起义、反清复明的英雄，也有学富五车、金榜题名的儒士，祖先故事中似乎萦绕着一种前朝遗民、虎落平阳，但仍坚守儒家正统的悲怆气氛。直到读了华南研究才对自己的“客家源流”有了新的认知：我的祖先原属这一带山地的流民，先寄籍杨姓定居，而后在平定战乱时立功，为了撇清与“贼寇”林朝曦的宗亲关系，经官府同意后入了杨姓的户籍，从此以“新杨”的身份安居乐业^[1]。在祖先神话破灭的失落之余，也不禁好奇我从小被告知的一套祖先故事是如何一步步被建立起来并植入“血脉”代代相传的？从“流民”“贼寇”到“金榜题名”，作为象征符号的“祖先”可以被赋予不同的意义，祖先故事在不同的历史情境下更新迭代，以面对生存的挑战和空间的争夺。换个角度想，我那远道而来的流民祖先们通过一套象征国家正统的文化符号运作来融入当地社会，建立安定又有尊严的新生活，至少没有杀戮、没有伤害，何尝不是一种智慧？或许正是由于围龙屋里的人们都充分发挥能动性（agency），通过祖先的历史书写与“再造”，创造了一个个引以为豪的宗族，构建起一套国家正统话语的表征性事实，洗脱流民身份而得以安居乐业，才让我的家乡从“化外之地”变成了“文化之乡”。尽管山高水长，但在祖先、祠堂与宗族形成的一套文化秩序中，皇帝已不再遥远。

重回家乡,进村问路,敲开一个个平凡无奇的围龙屋^①,亲眼看到神龛中的异姓牌位(如图 1.1、图 1.2、图 1.3 所示)时,“合姓祠堂”以及它们所携带的历史画卷慢慢展开,一切熟悉的场景、故事、地方都拥有了全新的色彩,闪烁着先人们的智慧之光。与那些成熟的单姓大宗族祠堂相比,“合姓祠堂”似乎保留了更多文化创造和宗族实践的痕迹。他们如何超越姓氏与血



(1) 有的合姓祠堂的正厅设置并列的两姓神龛



(2) 有的则将祖牌放在同一神龛中

图 1.1 合姓祠堂神龛设置

^① 围龙屋,又被称为客家围拢屋,是客家围屋(客家围村)中最典型的一种,属于半圆形客家围屋(客家围村),是具有极强的中国传统礼制、伦理观念及风水意识的围村民居建筑,主要分布于广东等省。——编辑注

缘的区隔而共建祠堂？他们如何理解同一屋檐下的异姓宗族与自身的关系？经历流域贸易发展、明清社会动乱、户籍与赋役制度变革、文人士大夫兴起等变迁过程，是怎样的实践逻辑、动力机制促成了合姓祠堂的出现？在合姓祠堂中交融着地方文化与儒家的文化符号，这些异姓的祖先们是如何在文化实践的历史过程中跨越山河将“皇帝”带到自己身边，嵌入日常生活且深入“血脉”？这些问题带给我一个全新的视角重新探寻我的家乡，去倾听那些河流与山川、围屋与牌位、泛黄的族谱史书与今日族人记忆所诉说的动人故事。



(1) 有的合姓祠堂神龛会设置并列的不同姓氏祖先牌位



(2) 有的合姓祠堂会将异姓祖先写在同一祖先牌位上

图 1.2 合姓祠堂祖先牌位摆放



图 1.3 合姓祠堂的桌子背面写明所有权归“饶邓宗祠”

1.2 研究问题

围绕韩江流域上游山区异姓宗族共祀祖先的合姓祠堂现象,追溯明清流域贸易、户籍与赋役制度、宗族建构等地域社会的历史过程,本研究试图理解合姓祠堂这种非单一父系继嗣的宗族祠堂是如何发生的,以及为什么集中出现在韩江流域上游山区,探讨合姓祠堂现象从明清生成并延续至今的文化逻辑,以及由此带来地域社会的秩序转型。因此,本研究真正关心的并不停留在合姓祠堂上,而是通过合姓祠堂研究明清以来华南宗族的实践与地域社会,进而延伸到中国历史上国家与社会关系的思考,理解作为文化观念的国家如何通过地方民众“再造祖先”的文化实践而深度参与地方社会秩序的结构过程中。

合姓祠堂之所以会令当地宗族老人都感到有悖“宗族常理”,问题其实出在人们对祠堂、祖先、宗族的通常理解上。一般认为明清宗族是由单一父系血缘或拟制父系血缘作为纽带联结的宗祧继嗣群体,宗族成员在一个宗族祠堂中祭祀共同的血脉相承的父系祖先。祠堂则是宗族的“集合表象”(collective representation,林耀华语),是“宗族中宗教的、社会的、政治的和经济的中心”^{[2]28}。祖先、宗族与祠堂三者由一脉相承的父系血缘联结,共同构成一幅完整的“宗族图式”。但是异姓宗族合祀祖先的合姓祠堂打破了这种“常理”:在一个宗族祠堂中出现不同姓氏的宗族,一起供奉和祭拜各自的祖先,打破了通常理解的祠堂、祖先、宗族一一对应的关系。

如果单看合姓祠堂中的各姓宗族,这些宗族其实与一般宗族并无二致,它们拥有各自认同的共同祖先、族谱、族产、祖坟等各种要素,也符合单一父

系的系谱、宗祧、祭祖等观念范式。然而，同一座宗族祠堂又把它们组织在一起，毫无宗祧关系可言的异姓祖先在同一祠堂中合龛共祀。在田野调查中发现，合姓祠堂中异姓祖先之间的关系可以是翁婿、舅甥、连襟兄弟、结拜兄弟，甚至是生死异姓（生前随父姓、死后随母姓，但两姓均在祠堂中设立牌位祭祀），但是这些异姓宗族的后人均认为彼此是有血脉联系的“一家人”，进而建立起共同继嗣的合法性，仪式活动、户籍、田产都以祠堂为单位来组织，例如共同承袭户籍应对赋役、共同继承祠堂与田产、共同参与周边宗族祠堂的竞争，甚至合姓祠堂的周边另有自己的同姓祠堂时，仍然与合姓祠堂的异姓宗族走得更近。在合姓祠堂中，同姓者以单一父系继嗣原则建立自己的宗族组织，但是异姓宗族组织之间又着力打破父系继嗣的区隔，通过彼此祖先的姻亲或结拜兄弟的亲属关系建立起联结，成为共同继承财产与赋税、共同参与仪式的继嗣关系。从社会组织来看，既然以祖先来划定宗族的界限，又为何以祠堂来打破宗族的界限？如果说祠堂是宗族的“集合表象”“族人目标的辏合点”^{[2]30}，这种异姓宗族的合姓祠堂所表征的究竟是什么，异姓族人辏合的目标又是什么？合姓祠堂的存在挑战了对祖先、宗族与祠堂之间关系的常规理解。

那么，祖先、宗族与祠堂一一对应的“宗族常理”从何而来？明清近世宗族的规范，一般认为出自宋代范仲淹创设义庄宗族以及朱熹的《家礼》。然而开创义庄、义族的范仲淹并没有设立祠堂，而是在自家坟山捐建功德寺进行祭祀，义庄衰落后不仅将宗族田宅寄于功德寺，范仲淹之子还设置祭田交给功德寺僧人管理^[3]。在当时，功德寺中追荐施主的檀越祠中，范仲淹是僧人的“檀越”。在后代子孙追讨祠堂与田产时，檀越祠才成为子孙祭祀祖先的宗族祠堂，而宋代功德寺施主范仲淹则从僧人追荐的“檀越”变成了子孙祭祀的“祖先”^[4]。由此可见，在最初创设义庄义族的宋代，有宗族未必要有宗族祠堂，有宗族也未必要有宗族祖先。虽然《家礼》开篇倡导的“祠堂之制”在后世宗族修谱时不断被引用，但朱熹主张建“祠堂”的用意是将国家礼仪推向士庶，与俗礼相融：“古之庙制不在于经，且今士庶人之贱亦有所不得为者，故特以祠堂名之，而其制度亦多用俗礼云。”设立祠堂是为了将宗族礼法表征的国家礼制推向基层社会以宣扬儒家教化，其用意并不在宗族本身。而且《家礼》中继承古代家庙规制，延续《尔雅·释亲》中“父之党为宗族”的宗族亲属制度^[5]，规定祠堂祭祀上四代祖先，显然无法建立起后来的宗族组织。由此可见，在朱熹倡导“祠堂之制”时，有祠堂也未必要有宗族，有祠堂也未必要祭祀同一父系祖先，祠堂中还有“伯叔祖父母祔于高祖，伯

叔父母祔于曾祖，妻若兄弟、若兄弟之妻祔于祖，子侄祔于父”^{[6]876}。在祠堂里祭祀宗族的共同始祖，一般追溯到嘉靖十五年（1536年）的“大礼议”，夏言上疏奏请准许“臣工建立家庙”、士庶于冬至日祭祀始祖。已有研究指出，原本祭始祖的资格只有嫡长子大宗有，当天下士庶都可以祭祀始祖时，人们争相以造祖先、改出身的方式争取大宗身份以谋求政治地位，夏言的上疏实际上改变了《家礼》中的嫡长子继承制，改变了亲属制度中最重要的继嗣法则，将宗族制度中的亲属伦常变成了政治伦常，“由‘父之党为宗族’转变为‘万物本乎天，人本乎族’的国家‘大宗族’伦理”^[4]。由此，“祖先”才在宗族祠堂祭祀中凸显出来，从人们亲属关系中的“祖先”到表征国家正统的宗族“祖先”，以宗亲血脉之名追溯在国家史册中有迹可循的“祖先”成为人们表征自己正统性身份的方式，而宗族“祖先”则作为象征符号被赋予文化权力。由此，祖先、祠堂、宗族三个不同源流、不同层面的概念才在国家、士大夫与民众的共同努力下开始交织在一起，开启了明清以来华南地区大规模的追溯宗族祖先、设立宗族祠堂、建立宗族组织的历史过程。以至于明末清初的广东地方儒士屈大均感慨：“今天下宗子之制不可复，大率有族而无宗。宗废故宜重族，族乱故宜重祠。有祠而子姓以为归，一家以为根本，仁孝之道，由之而生。”^{[7]695} 可见至此，明清以来修建祖先祠堂具有了组织宗族的能力，才有了今天“同祖同族同祠”的一般认知。

在这一历史大背景下，再回到韩江上游山区的合姓祠堂及其异姓祖先，在探寻其发生逻辑与历史过程时，或许更确切的提问方式是：合姓祠堂是谁的“祠堂”？它自始至终都是“宗族的祠堂”吗？异姓祖先是谁的“祖先”？他们自始至终都是“宗族的祖先”吗？

实际上，这一地区的“祠堂”不仅是宗族的祠堂，还是居住的“围龙屋”，“祖先”也不仅是宗族的祖先，还是人们祭拜的“家神”。“祠堂”是设置了祖先牌位的围龙屋，也被称为“祖公屋”，除了正厅是供奉祖先与各方神明的仪式空间外，其他空间均是生活居住空间。与之对应，还有一种没有设置祖先牌位的围龙屋被称为“伯公屋”，从建筑形态上看，除了没有供奉祖先牌位的神龛外，“伯公屋”与“祖公屋”并无不同。而“伯公屋”中的逝者会在邻近的“祖公屋”设立牌位，“伯公屋”居住的子孙在年节时通常会先到“祖公屋”祭拜有牌位的历代祖先，之后回到“伯公屋”正厅再摆一个四方桌祭拜本屋祖先，意思是请家神回家吃饭，保佑本家子孙。各家建房分住后的今天，人们依然会在参加完祠堂祭祖之后，回到住房摆桌祭拜本家祖先。从当地祭祖方式来看，“本屋祖先”与“祠堂祖先”是分开的两回事。居住的房屋本身就

可以祭祀本屋祖先，在设置祖先牌位之后，房屋变成了宗族的祠堂；人们原本祭祀的“家神”祖先，在设置祖先牌位之后，被纳入了宗族谱系，变成了宗族的祖先。由此也就可以理解，很多祠堂中的族人并不在意祖先世系与名讳，但会强调“祖先很灵”；一些破败的祠堂中祖先牌位、族谱早已荡然无存，但一定会留一个香炉钵，用以年节祭拜祖先，这里的祖先实际是作为家神的祖先。由此可见，这里的“祠堂”与“祖先”实际上是经历明清的宗族实践后才与“宗族”联系在一起的，所以当宗族逐渐失去组织社会的能力后，围龙屋仍然是居住空间，祖先仍是保佑自家的家神而被供奉祭祀。

基于此，或许可以先推出一个假设：这些以围龙屋的建筑形态存在的合姓祠堂并不完全是多个宗族的共同祠堂，也是不同姓氏的人们共同居住的围龙屋，在神龛上接受祭祀的不完全是异姓宗族的宗族祖先，也有不同姓氏的围龙屋居民的自家家神。只是在华南社会宗族化的历史大潮中，韩江上游山区因结亲、结拜、租佃、寄籍等不同方式而共同居住的人们在围龙屋中为各自祖先设置了祖先牌位，由此异姓祖先才变成了不同宗族的祖先，围龙屋才变成了异姓宗族的合姓祠堂。如果假设成立，处于华南大规模宗族实践的背景下，当初同居的人们是基于怎样的处境和考虑才会共同设立这种合姓祠堂，而没有选择分开，像他们的邻居一样建立单姓宗族、设立单姓祠堂？这些合姓祠堂里的异祖宗族为什么会以“祖先”的名义，既按单一父系继嗣原则打造宗族，却又在同一屋檐下与异姓宗族建立共同继嗣关系？当地民众是如何展开能动实践将原本的“家神”祖先改造成“宗族的祖先”，利用“祖先”的象征意义与文化权力提升自身地位，逐步改变整个文化场域？由亲属关系中的祖先、作为家神的祖先再到宗族的祖先，围绕“祖先”的文化秩序转变对于当地社会以及不断推进的国家进程而言又意味着什么？如此看来，“祖先”作为根隐喻，将亲属关系、民间信仰与国家正统三者交织联系在一起。因此，“祖先”作为合姓祠堂中的关键角色，关于“祖先”的问题也就成为本研究探讨合姓祠堂发生逻辑与地域社会秩序转型的核心关注。

萧凤霞曾提出令人深思的问题：“如果说帝国的秩序——天下——是一个共同体的意象，而国家的建构是跨越时间和空间的话，那么，到底是谁用什么方法让人们感到国家的存在——不管存在是真实的还是想象出来的？”^{[8][126]}在明清以来华南的宗族实践中，科大卫曾以“皇帝和祖宗”来概括明清国家与珠三角宗族之间的互动关系^[9]。同样是通过宗族来获取国家正统性社会地位，为什么在珠三角多是世家大族的单姓祠堂，而在韩江上游山区则出现了一批合姓祠堂？在田野调查中发现，这些合姓祠堂在地理分

布上呈现出沿着韩江流域水陆贸易通道分布的特点,其宗族历史也多追溯至明末清初的社会动荡时期,地方志书中活跃着瑶、畲、疍等族群的身影,流域贸易、户籍赋役制度、族群关系与本土文化传统等均是合姓祠堂得以发生的特定时空背景。因此,本研究将合姓祠堂置于历史脉络,放在地域社会与国家互动的视角下探讨其发生逻辑,也试图延伸思考中国历史上文化意义的国家是以什么方式进入人们日常生活而深入人心,理解当地民众能动地借助国家正统的象征资源来改造自身居所、亲属关系与祭祀礼仪的行动逻辑,理解作为文化观念的国家如何通过亲属制度与国家正统话语的并接(conjuncture)而深度参与地方社会秩序的结构过程。

1.3 理论回顾

中国的宗族研究,一直是人类学中国研究的主要领域之一,研究路径大致经历了从亲属制度、社会结构、观念体系到文化实践的演变。葛学溥(Daniel Kulp)^[10]、林耀华^[2]、胡先缙(Hsien-chin Hu)^[11]等作为宗族理论的开创者,预设了宗族制度是一种具有中国社会文化特色的亲属制度,将宗族视为一种父系继嗣的亲属群体。弗里德曼(Maurice Freedman)跳出单纯的亲属制度的研究,关注到以父系继嗣为原则的宗族在中国社会组织中的中心地位及其与国家政治体系的互动关系^[12]。许烺光讨论了宗族的十几个要素,包括族产、土地、祠堂、系谱、祭祖等等,认为中国的宗族符合单系继嗣法则,有统一的居住方式并显示出实际上的社会整合^{[13][64-65]}。也有学者关注到中国的宗族并非完全是实体的、有清楚边界的,而是强调观念和意识形态的认同,例如祭祖^{[14][47-61]}、系谱观念^[15]等。冯尔康的观点代表了一个较普遍的宗族理解:“宗族是由父系血缘的各个家庭,在宗法观念的规范下组成的社会群体。”^[16]华南历史人类学的研究更进一步指出,宗族并非完全来自血缘系谱或为其而生,而更多是作为建构社会秩序的文化手段和工具^[17],是一种文化创造(cultural invention)^[18]、文化实践(cultural practice)^[19],是历史发展过程中不同能动者基于实际处境而采取行动的结果,而宗族实践的基本逻辑是以单一父系继嗣的原则追溯一个共同祖先。

由此可见,在宗族理论中,无论是实体的、观念的还是文化创造的宗族理解,“祖先”都被预设为“宗族祖先”,宗族围绕一个共同的“宗族祖先”建立社会秩序,不管这个“宗族祖先”是真实存在的,还是文化创造的。如前所述,祖先纳入宗族成为宗族的祖先,实际经历了漫长的历史过程。因此,这

样的“祖先”理解并不能解释多个依靠各自宗族祖先的单一父系继嗣规则构建起的宗族组织,为何同时又打破各自宗族祖先的界限来建立合姓祠堂,呈现异姓联宗的另类宗族组织形态;也不能解释20世纪90年代至今,在淡忘祖先世系名讳、没有共同的财产与户籍赋役的情况下,这些异姓宗族没有各奔东西,而是选择了恢复合龛共祀的传统、共同重修一起祭拜祖先的合姓祠堂。

“祖先”是一个融合诸多社会文化意义的概念。细分已有的华南宗族研究,不同研究对于“祖先”的理解亦有不同侧重,大致可以划分为亲属制度的“祖先”、神灵信仰的“祖先”和文化实践的“祖先”三类。

1.3.1 亲属制度的“祖先”

这类研究强调通过继嗣法则,将子孙与祖先联系起来建立家族及世代延续的社会秩序。林耀华定义宗族:“宗指祖先,族指族属,宗族合称,是为同一祖先传衍下来,而聚居于一个地域,而以父系相承的血缘团体。”将祖先置于宗族的血缘源头,为祭祀祖先而设立祠堂祖产,公有的祖产具有集合责任性(*collective responsibility*)使族人共同承担权利义务,维护公共利益^{[2]73}。费孝通提出,中国乡土社会按照亲属伦常组织社群,沿着亲属差序而扩大,由家延伸出族^[20]。王崧兴也认为“一个大范围的家族群体,即宗族,其成员间有很清楚的父系继嗣系谱来加以界定”^{[21]271-272}。可见,从亲属制度理解宗族与祖先,祖先凭借父系血缘所携带的亲属伦常、继嗣法则建立宗族组织的财产、社会身份延续的合法性源头。而合姓祠堂中异姓宗族以不同方式联结起共同继嗣关系,打破了单一父系血缘的继嗣规则,若按父系继嗣及其亲属伦常,无论如何差序都不可能推及另一个姓的宗族群体。值得注意的是,中国社会父系继嗣的亲属制度是比较普遍且有历史延续性的,但并非父系继嗣的群体都会形成宗族,而宗族也并非连续不断的现象。理解明清以来形成的华南宗族及另类的合姓祠堂或许还应该回到特定历史语境中去探寻。

关于祖先与财产继承的问题,芮马丁(Emily M. Ahern)通过台湾溪南人的研究发现祖先崇拜与财产继承有密切关系,继承遗产者有义务为死者设立牌位、祭祀供奉^[22]。值得一提的是,陈祥水曾关注到台湾彰化奉祀异姓祖牌现象,认为是土地财产与祭祀之间形成互惠关系,因继承异姓财产而承担供奉异姓祖先的义务^{[23]141}。武雅士也提到台湾新北市三峡区有33个祭坛(22个家用祭坛、11个公共祭坛)祭祀异姓祖先的现象,同样归因于人