

血脉纯洁与化为实践的宗族

——以江西泰和一村落的民族志调查为基础

赵旭东 罗士洞

内容提要 江西泰和东塘村遗存的富有显著传统特征的民间习俗,是建立在一种共同的血脉基础之上,且具有强调血脉的稳固性、纯洁性和延续性的特征。族人通过实践,将此类习俗纳入到以祖先为中心的神圣世界的构筑过程当中,同时贯穿于日常生活之中并作为自己行动的准则,这是其在现实世界运行的主要逻辑。这也是在现代市场经济以及现代国家等各种推压力的猛烈冲击之下,村庄依然保持着一幅顽强姿态的一个重要原因。钱杭先生认为,宗族是一个“建构”过程,其客观依据、基本逻辑、核心理念及价值标准,是建立并维系一条完整悠久的父系单系世系,而不是、也不可能形成所谓“纯洁”的父系血缘。这一观点的后半部分表述太过极端,无法接受东塘宗族实例的审核。

关键词 民间习俗 血脉 宗族 神圣世界

赵旭东,中国人民大学人类学研究所教授 100872

罗士洞,中国人民大学社会学系研究生 100872

一、问题提出

在中国的现代化进程中,农村的各个村庄被纳入到现代化的轨道。大量村庄的存在始终被认为是一种阻碍的力量,因此我们能够看到一系列政治、经济、文化等方面的社会运动,企图以一种改造的姿态重塑中国社会的新面貌,基于这么一种对村庄的定性,由此带来的问题便是:村庄在现代化的进程中扮演什么角色?村庄是否能够实现转型以便更好地适应现代化进程?村庄的命运又该何去何从?然而,在这种改造态势的另一端,我们却看到了另外的景象,也就是说,即使在现代市场经济以及现代国家等各种推压力的猛烈冲击之下,村庄依然保持着一幅顽强的姿态。这其中的缘由,不由引人深思。要想解答这个疑惑,实际上必须将眼光聚焦于村庄本身,观察其内部才可能获得答案。

村庄能够展现顽强的态势一个重要的原因就在于其能够在传统文化的框架下对现代性作出一种适当的调试。高永平通过对河北省平安村1949年后的招婿婚姻的研究,认为该地招婿婚姻的民俗安排是在父系家庭制度中实现的,招婿的女儿作为“承祧女”或“假子”实际上是这种调试的例证^[1]。此

本文为国家社会科学基金重点项目“文化转型背景下乡土社会秩序的变迁与重建研究”(15ASH012)阶段性成果。

[1]高永平:《传统框架中的现代调试——河北省平安村1949年后的招婿婚姻》,〔北京〕《社会学研究》2007年第2期。

外,刘晓春对江西富东村族谱的研究也是这方面的很好例证,当地在造谱的过程中,通过“采取类似于国家现行法规条例的叙述方式”,非常巧妙地将民间的乡规民约和国家的政策、法规等糅合在一起,从而“试图在现代国家意识形态的范围内继续诠释家族在现代社会生存的合理性”^[1]。而周怡则通过对某集体性村庄的共同体整合的制度环境方面的出色研究,则让我们看到了“传统”不仅可以调试“现代”,并且在同一个场域中可以共存且彼此不相互冲突的场景。作为农业集体的传统的“惯习以较为隐匿而约定俗成的非正式形式,从农民以往的经验世界里被村庄工业的集体行动中调动出来。”而具备浓厚的现代性特征的“村规民约以书面签约的正式制度形式,从生活、生产的方方面面介入村民的日常生活”^[2]。甚至能够看到在处理村落纠纷的调解过程中,地方社会规范利用国家法律而重新得以维系。以上学者的研究都表明了村庄自身具备较强的调试能力,此外,还可以很清晰地看出一点就是,习俗在民间社会中占据着非同寻常的地位,否则村民也不至于在该惯习无法获得国家赋予正式的合法地位的时候,采用各式各样的方式将其伪装,通过一种民间的智慧,从而使其能够在民间社会中得以继续存留。这在维护村庄自身的社会整合中起到了至关重要的作用,也是村庄在现代化进程中展现出别样的姿态,而非单纯地遭受碾压的原因所在。但是需要强调的一点是,这种调试却有一个基本的前提:该习俗与国家的主流意识形态话语并不构成绝对的冲突。

黄宗智基于详实的档案资料,对清代法律制度进行了开创性的法制史研究,在他看来,“清代法律制度,一方面具有高度道德化的理想和话语,另一方面它在操作之中比较实际,能够适应社会实际和民间习俗。这是这个制度之所以能够长期延续的秘诀。”^[3]实际上,从他的研究中能够很明显地看出一点,“民间习俗”作为一种不可忽视的力量存在于传统的村落社会之中,正是由于这种民间习俗的存在,才使得处理纠纷的“非正式系统”得以存在。但必须注意的一点是,黄宗智所谓的“民间习俗”是与当时的国家意识形态相匹配的,否则他所提出的“第三领域”也就毫无现实的基础。在这个意义上我们进而可以这么说,所谓的民间习俗实际上与国家法律共同构成了一种地位相称的天平,二者共同作用于帝国时期的传统社会。

但黄宗智所研究的“民间习俗”限定于传统帝制时期,带有时代的烙印,这也是本文问题意识来源很关键的一点。也就是说,民间习俗(虽非全部但至少有很大一部分)在现代性的话语条件下,实际上已经失去了传统的社会地位,原本平衡的天平早已发生了倾斜。更为严重的是,甚至自五四运动起,以及在新中国成立后的土地改革、公社化运动和文化大革命中就遭到猛烈抨击、打击乃至消灭。应当说,历经如此猛烈的社会运动的冲击,如果还能存活遗留,那每个人在惊叹它顽强的生命力之余,必然会思考的问题就是,它何以能够继续存在?处于转型期的中国,受其自身疆域、各地经济发展条件不一等方面的原因,实际上仍存在很多传统性特征的村庄,而这样的村庄,民间习俗仍是一种重要的地方性社会规范,约束着人们的思维与行为方式,“因为它们是构建此一社会有序生活的基石,而外来的法律以及社会秩序形态很难对此习惯加以撼动”。在阅读黄宗智的法制史方面的著作时,笔者惊讶于帝制时期带有深深的传统烙印的民间习俗竟然仍然存活或者说遗存在自己生活的区域。而本文最主要的目的就在于通过介绍江西某宗族性村落——东塘村遗存的民间习俗,深挖其内在的框架,试图发现它在现代社会运行的逻辑。而这也是文首提及的村庄顽强态势的另一面。

东塘村是江西省泰和县一个单姓自然村落,全村共143户,518人。该村始祖生于明永乐年间,与其他两兄弟分居后在本村一口大塘东面立基,故得名。自开基老祖至今,已近逾六百年。目前该族主要由四大房组成,分别为晴江堂、远门堂、承德堂、亮子堂。其中亮子堂人数最多,约占本村总人数60%。东塘村是一个中国南方很典型的聚族而居的自然村落,宗族在人们的社会生活中,早已作为一

[1]刘晓春:《族谱 历史 权力》,〔北京〕《读书》2001年第7期。

[2]周怡:《共同体整合的制度环境:惯习与村规民约——H村个案研究》,〔北京〕《社会学研究》2005年第6期。

[3]黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,上海书店出版社2001年版,第10页。

种客观的存在得到了人们的认可。在上世纪90年代初,泰和农村宗族在很大程度上得以重建,钱杭、谢维扬曾专门对处于“‘后宗族阶段’,或者称为转型阶段”^[1]的泰和宗族形态作过社会人类学研究,在他们看来,“与其他地区不同,泰和农村中的宗族传统一直没有真正中断过”,即使是在建国后频繁的政治运动,如土改和文革初期的“扫四旧”运动,“泰和城乡也从未对宗族的历史传统进行过过分严厉的‘清算’。”^[2]这点在东塘村实际上也可以得到一定程度的体现,如当地保存较好的建于明嘉靖年间的宗族祠堂——友恭堂、精心保存的重修于光绪年间的族谱以及每年仍举行的“上灯”仪式^[3]等。实际上,宗族的形态不仅仅只是反映在这些物的存在方面,还有大量与宗族相关的观念遍布于东塘村族人的心中。

二、成为村庄中的人

费孝通曾提及要想成为村庄中的人,有两个条件,“第一是要生根在土里:在村子里有土地。第二是要从婚姻中进入当地的亲属圈子”^[4]。某种程度上来说,占有土地更多地是作为一种条件与结果的外在标志。即是说,如果一个人一旦没有资格进入村庄的血缘关系网,那他自然而然也就不可能占有村庄土地。当然,占有土地并不能构成成为村庄中的人的充分必要条件,而只是一个必要条件而已。有的人即使在村庄中已经获得土地却仍被当作外人来看待,这点张佩国从历史人类学的角度,以江南乡村的“地权”为切入点,对“村籍”资格的获取有相应的补充性研究^[5]。但是张佩国的研究更多地还是从外来人如何“成为村子里的人”这点切入整个村籍的分析框架之中,却忽视了即使是本村人对于能否获得村籍也是具有相应的限制。只有将这点补充进来,才能将村籍这一地方性制度更为全面的展现出来。而通过婚姻方式介入,实际上也有具体的划分,一般来说女性通过婚姻方式进入某个村庄,毫无疑问将被纳入村庄的关系网,成为村庄中的一员。但是,如果男性通过入赘方式进入某个村庄,则很可能仍被排斥在村庄关系网外。本文将在已有的研究基础上,将分别对这两个问题作一补充性的案例介绍及分析。

1. 对寡妇再蘸的要求

东塘村在婚姻方面有着这样一种禁忌:村庄中的男子不能与村中的寡妇结婚,否则所生之子将会被认为是“野种”而不能参加村中的“上灯”仪式以及上谱。当然,随着时代的改变以及各种客观因素的存在,这种禁忌的形式已经稍显宽松,但是上谱仍有较为严格的限制,这点从现存的族谱中可以看出得很明显。东塘村上一次新修族谱在上世纪90年代中期,这被当地人称为新谱,光绪年间的族谱则被称作老谱。而新谱中实际上又分为“正谱”和“补遗”两个部分,“补遗”所记载的都是违反了上述婚姻禁忌的人员信息。这点可以透过族谱的具体书写方式来窥测其中的内在逻辑。

“律”^[6]实际上有三个儿子,即“经”、“纬”、“纽”。所不同的是,“经”是“律”与其原配所生之子,而“纬”和“纽”则是“律”与村中一寡妇所生之子。而在正谱中我们可以很明显看出,它标注了“律”只有一个儿子,即“经”。实际上,这里头暗含的就是这么一个逻辑,只有“经”作为正统的血脉被族人所承认,“纽”和“纬”却与此相反只能出现在补遗族谱之上。后两者是“律”与村中的一个寡妇所生之子,这在当地看来,是违背了村庄中的禁忌。因为村庄

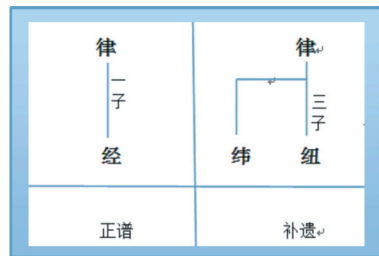


图1 正谱与补遗中的不一样写法

[1][2]钱杭、谢维扬:《传统与转型:江西泰和农村宗族形态——一项社会人类学的研究》,上海社会科学院出版社1995年版,第46页,第24页。

[3]当地为庆祝新生男婴以及年满20、30、40、50、60岁男子而在祠堂举行祭拜祖宗、喝灯酒的宗族性仪式。

[4]费孝通:《乡土中国 生育制度 乡土重建》,〔北京〕商务印书馆2011年版,第75页。

[5]张佩国:《近代江南的村籍与地权》,〔济南〕《文史哲》2002年第3期。

[6]为行文及对当事人的尊重,本文采用这种人名称呼方式。

中的男子娶妻只能将目光放置村外而非村内,一旦与村内的寡妇结婚,则会被视为对这一共同的行为规范的挑战,将会受到舆论的压力以及实际的惩罚。因而便依靠这种书写的方式予以明确族人的身份,在村庄人的思维逻辑中,他们(“纬”、“纽”)是不被看作是正统的宗族的成员,对于一个单姓的宗族性村落来说,这无异于将他视作村外人。

这种禁忌以及伴随违背禁忌而来的惩罚,实际上与明末清初以来对寡妇的忠贞的要求是紧密联系在一起。这点透过寡妇的继承权可以很清晰地看到。寡妇在原有的“强制侄子继嗣”的法律框架内,或者说“在强调应继的成文法律中,寡妇贞洁的道德规范性力量在司法实践中助长了判案重心向爱继的偏转”^[1]。正是随着对寡妇贞洁崇拜的不断上升和强化,从而凸显了寡妇在为亡夫选择嗣子继承的权利,即逐渐从“应继”走向“爱继”的过程。同时,她也获得了较高的社会地位。但是,这种权利与社会地位的获取是以守节为前提条件,一旦寡妇再蘸其在村庄中的财产继承权便立即消失,同时社会地位也会遭受严重贬低。这种对寡妇忠贞的追求,在东塘村的具体实践则是,族人与本村寡妇所生之子,被当作族外人看待。

细细深究,这种禁忌的存在,实际上与本村的社会结构是有一定的勾连的,作为一个以血缘为基础形成的单姓宗族性村落,族人祭拜着同一祖先,村庄中的族人都处于一个共同的血缘关系网中。而村内的寡妇再蘸,与村内另一族人结合,如果按照道格拉斯的分析话语逻辑来看,便会出现所谓的社会秩序中的无序现象。在道格拉斯看来,“污秽从来不是孤立的。只有在一种系统的秩序观念内,它才会出现。因此,任何企图以零星碎片的方式解释另一种文化有关污秽的规则都注定失败。”^[2]在村庄运行的秩序结构中,实际上寡妇是处于其中的某个节点之上的,她与村庄中的其他人构成了一种或亲或疏的亲属关系。一旦她再嫁,那么对于原本的亲属关系结构实际上便形成了一种挑战,或者说将打破原本有序的亲属关系,从而造成一定的紊乱局面。在这种情况下,她将被视为“不洁”乃至“危险的力量”,必然遭到原有社会秩序的排斥。

从这个意义上来说,要想成为村庄中的人,并不仅仅只是拥有同一延续性的血缘这么简单。对于东塘村来说,由于族人都是处于同一血缘为基础的社会关系网当中,因此要想进入这个社会关系网成为村庄中的人,条件之一是,必须具备同一血缘,条件之二是,不能对原有的关系网构成挑战。从这个意义上来说,我们便不难理解为何村庄对于寡妇的再蘸有这方面的要求,也不难理解一旦她与本村男子再婚,所带来的后果便是其所生之子,即便具备血缘上的延续性,仍不被视为族中一员而无法参与本村的“上灯”仪式以及上谱。即使现在能够上谱,也只能出现在“补遗”族谱的文本之上。即便他现在拥有本村的土地,可至少在某种程度上而言,他无法被视为一个“整全”的村里人。

2. 对入赘的排斥

即便是拥有同一血缘的族人,尚且无法被当作纯正的村里人。而对于那些与本宗族成员没有血缘关系的异姓人来说,如果想要成为村里人那更是天方夜谭。在强调父系血统纯洁性的宗族中,有着强烈的排外观念,外姓根本不被允许入住本村范围内(本村无一杂姓),通过入赘的方式进入本村庄根本不被族人所接受。曾经有一个来自重庆的外姓男性试图通过入赘的方式进入本村庄,由于其妻子是本村村主任的本家,最后便与本村村干部达成了一致的协议,即无法享有本村的耕地使用权以及不能在村庄范围内获取宅基地,只能在远离村庄的一个山沟里建房,而那边只有他们一户人家。即便如此,此举仍遭到了族人的强烈反对。曾有一次,其妻子在本村打牌时与人发生争执,对方则说道:“你有什么资格在那边建房(即使不是在村民集体居住的范围内),你都已经嫁出去了。”甚至在一次酒席上,有村民对于此事特别气愤,并说道:“他妈的,你一个外姓人跑来我们村干嘛,这村干

[1][美]白凯:《中国的妇女与财产:1960-1949年》,上海书店出版社2003年版,第65页。

[2][英]玛丽·道格拉斯:《洁净与危险》,黄剑波等译,[北京]民族出版社2008年版,第52页。

部都是吃干饭的啊!”^[1]

此处之所以说通过入赘这种方式失败,原因在于,第一,入赘男性的身份无法获得本村族人的认同,族人甚至在其与其妻子发生争执时,将外嫁女的身份凸显出来借以讽刺她是“嫁出去的女儿泼出去的水”。第二,入赘男性的居住地被限定在本村居住范围外,其妻子作为外嫁女已不再享有村庄中的田地耕种权、宅基地建筑权等。对于外姓人而言,由于他不具备同一血缘这一条件,自然也就根本无法进入本村庄的血缘关系网当中。一旦有人试图通过入赘这种婚姻方式进入本村庄,都将会遭到族人观念乃至行为的强烈反对。从此案例可以看出,无论是观念思想抑或是具体行为,本村族人都为维护本宗族血脉的纯洁性而严格抑制异姓在村庄中落户。“一般来说,村落的封闭性与集团的统一性成正比。也就是说,村落的集团结合性越强,村落对外部的排斥性就越强,封闭性也就越强。封闭性表现在对外来者的排斥、与邻村的对立与隔阂。”^[2]对于外姓人员的排斥,正是村落封闭性的一个表现,并且这种封闭性更多地体现在血缘关系网的封闭性这一点上。

无论是对于入赘的排斥还是对于寡妇再蘸的禁忌,实际上都可以看到即便是想通过婚姻方式成为村庄中的人,也是有诸多的限制。对于外姓人而言,强调的是纯正的血统这个点。而对于出生于本村庄的人来说,他的到来不能对原有的以同一血缘为基础的社会关系网构成冲击,否则他将被视为“不整全”的族内人。当然这也在一定程度上弥补了目前已有的研究中单一地考察外来人如何成为村庄中的人。

三、祠堂:血脉的认定与排斥

但凡论述到宗族祠堂的著作,不能忽略的很重要的一点便是:祠堂作为宗族的象征物而存在。“宗族一个最大的特征,就是全族人所供奉的祠堂。”^[3]祠堂的主要功能是:(1)供设祖先神主的场所;(2)全族祭祀祖先的场所;(3)族长向族众宣讲礼法的课堂;(4)族众讨论族中事务的会场;(5)宗族的法庭^[4]。当然,历经各种政治运动的宗族,祠堂早已丧失了很多的功能或者功能发生了很大的改变。但是仍存有祠堂的村落,供奉祖先牌位(可能已经在文革期间毁坏,但有替代的形式)以及举行祖先祭祀这两项在很大程度上都保留着。而在这些功能当中,“供奉祖先牌位和举行祖先祭祀是最直接体现祠堂象征意义的两项……前者体现的是宗族的历史感和归属感;后者体现的是宗族的道德感和责任感。实现这四种心理追求,就是宗族文化全部的价值来源和凝聚力得以形成的支柱。”^[5]如果说祠堂的象征意义更多地是聚焦于钱杭所说的“四感”的实现的话,那么,构成这“四感”的基础便是宗族成员身上流淌的同一祖先的血液^[6]。

追溯祠堂建立的最初的目的,无非就是为了缅怀与祭祀祖先,而这就构成了祠堂最为本质的象征意义,即基于对同一血脉的肯定与追求的一种物质的表达。矗立于村庄中心的祠堂虽然此刻可能已经不再是族人日常生活的活动中心,但却仍是族人与已经逝去的祖先相互交流与沟通的场所。在每月的初一与十五、“上灯期间”、墓祭期间、春节期间族人都会在祠堂祭拜,与族人有关的生命仪式也

[1]该村民的谈话是笔者于2014年春节期间参加当地的一次酒席时获知,当时对于此事并未过多留意。随后在4月份的调查过程中重点关注了此案例,了解到相关的具体信息。

[2]李国庆:《关于中国村落共同体的论战——以“戒能—平野论战”为核心》,〔北京〕《社会学研究》2005年第6期。

[3]林耀华:《义序的宗族研究》,〔北京〕生活·读书·新知三联出版社2000年版,第28页。

[4][5]钱杭、谢维扬:《传统与转型:江西泰和农村宗族形态——一项社会人类学的研究》,上海社会科学院出版社1995年版,第157-158页,第158页。

[6]对于其中的归属感,杜靖将其细化为“空间上的归属感”、“时间上的归属感”、“结构上的归属感”和“身份上的归属感”四个维度。参见杜靖:《四维归属感:重释当代汉人宗族建设——兼与钱杭先生讨论》,〔上海〕《探索与争鸣》2015年第4期。

会在祠堂举行。而这些行动主体都是因为具有同一血脉或者说是村庄中的人才有资格出现在这些场合当中,不是村庄中的人想要参与此类仪式,必然是以“客人”的身份出现。祠堂这种依托于同一血脉的物质表达,在各种仪式中强化了族人的身份意识,即同族人或同村人。而这种物质的表达实际上又构成了一种不同于族人日常生活的神圣世界,即具有同一血脉的族人围绕着已逝的祖先在祠堂举行祭祀与各类仪式。这个世界的中心便是逝去的祖先,对于这个世界的神圣性的维护通过进入祠堂的禁忌可以有一个很好的说明,任何与这个神圣世界的行为逻辑相龃龉的行为都将受到排斥与禁止。

1. “叶落归根”的现实制约

众所周知,“叶落归根”的观念不仅在传统时期,即使是在现在仍是作为一种相当浓厚的观念存在人们的心中。对东塘村的族人而言,这种观念是与一个很现实的祠堂禁忌相勾连的。在当地,对于那些在“外头”(即使是县医院)而非村内死亡的人,即使他年过八旬照样不能进入祠堂,更遑论在祠堂举行丧礼。如果要将其埋葬于东塘村的山上,还必须抬着装有尸体的棺材绕开村庄。在当地看来,“死尸只有抬出,哪有抬进的道理”。正是有这样的观念的存在,当一个人意识到自己即将离世时,他便会返回村庄,静静地等待着死亡的降临。否则,连在祠堂举办葬礼的资格都将丧失。即使是本村人,却因为不是在村内死亡便丧失了进入祠堂举办葬礼的资格,这在外人看来似乎是不可思议的。透过当地这种观念的外墙,可以觉察到实际上这是作为物质的表达的祠堂对于“内”与“外”的区分。祠堂是族人构筑的神圣世界的外在标志,这个神圣世界的存在是紧紧围绕着祖先而展开的,并且是以村庄的边界作为具体的范围。一旦族人在外去世,要想进入本村庄举行葬礼等仪式的话,必然就会将在村庄之外的“污秽”或者说“不洁净”的物质带入祠堂之中,从而对这个神圣世界的神性造成污染。正因为此,一旦有外来的力量的进入,那么神圣世界自身所具备的防御功能便会发挥作用,将这些外来冲击力拒挡在村庄之外。而这点同样体现在嫁入村庄的女性身上。

2. 结婚仪式的限制

在外人看来,宗族性村落当中的族人在祠堂举办结婚仪式似乎是理所当然的事情。然而,事实却是并非所有的婚礼都能在祠堂举行,对于那些在结婚前已经同居甚至怀孕的女性来说,她是不允许进入祠堂举办结婚仪式的。在族人看来,这种女性已经“玷污了祖先、神明”,已经属于“不干净的”了。这种不贞的女子如果强行进入的话,“祖先会显灵,让你的家庭变得困难,比如儿子养不大这样的事情出现”。因此只能由男方单独在祠堂祭拜,以向祖先汇报自己即将成家这一事实。村庄对于一切外来事物都存在一种戒备的心态,女性此刻被禁止进入祠堂,主要在于其自身已经不具备完整性。“圣洁的观念被赋予了一种外在的、物理性的表现形式,即没有损伤的躯体才被视为完美的器皿”。此外,“在一定的社会情境下,完整性也就意味着完全性。”^[1]女性在结婚之前,由于已经有过同居行为,所以自身的完整性或者说完全性已经遭到破坏,她已经不被认为是洁净的存在。即是说,对于宗族的祖先而言,该新娘的闯入,很有可能会造成祖先神圣性的污染与破坏。

基于祠堂这一具象化的建筑而建立起来的一系列禁忌,实际上都反映了族人对于“血液”这一关键词的强调。正如涂尔干所言,带有神性的“储灵珈的宗教性辐照四方,感应周遭,使它附近的一切均沾神性,因而都能够避免凡俗的接触”^[2]。对于族人来说,祠堂的神圣性同样也可以辐射村庄,使得村庄地界范围的一切都受到祖先的庇佑,并且这种神性是以祠堂为中心向外递减直至村庄的边界。族人之所以能够获得族人的身份,靠的正是体内鲜活的与祖先相延续的血液。一旦族人的生命机体的停止,血液的凝固是发生在村庄范围之外,便无法与祖先很好的交流与沟通,因而便只能被称作为“孤魂野鬼”。相反,如果这一切发生在生于斯、长于斯的村庄之时,已逝的祖先必然能够获得感应。换句

[1][英]玛丽·道格拉斯:《洁净与危险》,黄剑波等译,[北京]民族出版社2008年版,第66页。

[2][法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,[北京]商务印书馆2011年版,第154页。

话说,这里强调血液的重要性在于以祠堂为中心辐照出的神性是有范围的限制,族人只有在这个范围内自己亲自向祖先汇报个人的身体状况,才可能与祖先发生直接的沟通。而对于嫁入村庄中的女性则与此相反,强调的不是范围的问题,而是其自身具备的完整性问题,这个完整便是与血液相联系的“童贞”。祠堂是族人神圣世界的外在标志,维护祠堂的“洁净”自然就与维护族人的神圣世界相等同。对于一个已经失去了童贞的女性来说,族人将其认作为“不干净”的人,一旦她进入祠堂向祖先行跪拜礼的话,那么就会被认为是对祖先的侮辱与玷污。祠堂的物质表达通过这种符号或者说禁忌的方式彰显的一览无遗。这只是族人遵从与维护以祖先为中心的神圣世界的一种努力,更多地是通过规范自身的行为以求得祖先的庇护。而对于这个神圣世界构筑的核心,更关键的还在于如何延续血脉,以保证宗族血脉的绵延不绝。

四、宗祧继承的写文化

在传统帝制时期以及民国初期,宗祧继承实际上是具有两重含义的,即身份的继承和财产的继承。“宗”指的是近世祖先之庙,“祧”指的是远世祖先之庙。宗祧继承是在继承身份的基础之上实现了财产的继承。但这种继承的双重性在民国期间遭遇分离,通过对西方法律的移植,“根据西方个人产权的概念,民国民法采行了新的单一的财产继承法,完全取消了承祧在财产继承中的任何影响。它不再要求为无子的男性死者指定男性嗣子,也不再承认父系宗亲对死者财产有任何权利。同时,民法强调男女平等,它原则上赋予妇女与男性同等的财产继承权。”^[1]实现了分离的宗祧继承,是否就此失去了存在的根基而完全消失了呢?已有的关于宗祧继承的研究主要集中于历史学方面,滋贺秀三、黄宗智、白凯(Kathryn Bernhardt)^[2]在这方面都有开创性的研究。张佩国以地权为切入点,通过考察地方档案馆中因宗祧继承发生的纠纷作过历史人类学方面的研究^[3]。总体来看,这些研究更多地是侧重于对宗祧继承的法律文本、法律制度的分析,当然还将其作为一种继承的方式加以重视。然而,本部分则更多地是侧重于宗祧继承中身份继承这点,通过展示民间族谱在这方面的书写方式,试图呈现宗族成员为了血脉的延续而作出的努力。

1. 过继

上文已经提及,东塘村有一套光绪年间的老谱,还有一套上世纪90年代翻修的新谱。新谱自然是在老谱的基础上新修而成,但是通过对一个人物的追溯,会发现两本族谱中不一致的地方。从上图2可以看到在老谱中,“怀”实际上只有一个儿子,即“使”,但是在图3的新谱中却写有二子,即“使”与“传”。也许我们会给出这样的解释,那就是老谱是光绪年间修订的,应该是“传”还没有出生,但是真实的情况却并非这样。实际上,“传”并非“怀”的儿子,而是“德”的儿子。在新谱当中,我们所能看到的是“德”有两个儿子,即“佣”和“伶”。其中的缘由在于,“怀”在民国期间当壮丁被国民党政府抓去,而其独子“使”又夭折了,使得他后继无人。作为“傲”的长子,这在当地是断然不行的,因为当地有一种说法,那就是,“长子谱上不断线”。而这作为一种宗族对于血脉延续的追求,体现在这种书写

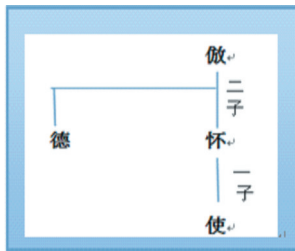


图2 老谱的书写

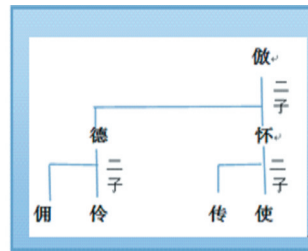


图3 新谱的书写

[1][美]白凯:《中国的妇女与财产:1960-1949年》,上海书店出版社2003年版,第5页。

[2]参见他们的著作,[日]滋贺秀三:《中国家族法原理》,张建国、李力译,(北京)法律出版社2002年版,第88-104页、第254-320页;黄宗智:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,上海书店出版社2001年版,第22-33页;[美]白凯:《中国的妇女与财产:1960-1949年》,上海书店出版社2003年版,第67-107页。

[3]张佩国:《近代江南乡村地权的历史人类学研究》,上海人民出版社2002年版,第184-235页。

的文本之上。

《礼记·大传》中“别子为祖,继别为宗,继祢者为小宗”是古代世系学关于大宗世系学和小宗世系学的纲领。由于“大宗的基本范畴是继嗣、继统和百世不迁,这一性质就决定了大宗不能无后;如别子或继别者无嫡子,则须从旁系或近支宗亲中选择条件适当者充当。”^[1]而当地的族谱的书写,实际上正是这种观念的写照。“怀”作为“做”这一脉的长子,由于其子夭折,而作为二子的“德”便将其一子过继到其名下,使其香火不至于断裂。从一定程度上来说,这种民间书写的方式,一方面是为了对于大宗血脉延续的不懈追求的一种隐秘方式的书写,另一方面其实也是一种智慧的表达,通过这种方式,实际上对不知情的外人来说,就构建了一种地方性的合法表达机制,过继到“怀”名下的“传”,实际上承担的就是一种血脉延续的宗族使命。

2. 一子兼祧

当然,还有较为极端的情况,那就是如果“德”只有一个独子,那又该作何处理?这时候就会存在“过一半”的情况,用当地的话来说就是“一子挑两房”,学术用语即“一子兼祧”。对于一子兼祧这种方式的具体实现,实际上我们在正谱上也是无法看到的。主要原因就在于,一旦出现一子兼祧的情况,那么在正谱上面,这“一子”将会以两个名字出现两次,通过再取一个名字的方式,从而确保文本的构造。这些过继的信息都会在草谱上有所记载,可是所有的草谱在正谱修订之后都将会一概毁灭。遗留在宗族的历史长河中的只有那一份构造的正谱。兼祧制度的实践,对于宗族来说,一则处理了大宗后统的延续问题,一则顾及到小宗的切实利益,达到了一种均衡的效果。

在入赘、收养等方式不被采纳的情况下,通过在同宗昭穆相当者当中选择合适的人过继,或者直接采用“一子兼祧”的方式,极具鲜明地反映了宗族对于统一血脉、延续香火的重视程度。并且这对于确保本族的纯正血脉具有极强的保护性,从某种程度上来说,也是宗族自我保护、自我延续的一种重要方式。这种源自于民间的自我文本的书写,每一笔都深印着族人对于血脉延续的迫切追求以及具体实践。

民间对于文本的这种书写,给我们呈现的是一个文本构造的过程。但是其实质则是一种宗族传统观念影响下诉诸的具体实践,即对于血缘延续、香火的传承的不懈追求甚至人生价值的自我实现。从这种文本的构造尚且能够感受到强烈的对于男性子嗣的追求的愿望,自然也就很容易理解在计划生育期间,即使罚款再多,超生多严重,为了男性子嗣的获得而屡屡违反国家基本的法律政策的“疯狂”行为。在这里我们所能看到的是一种通过自身文本的构造的机制,将兼祧制度落地到具体的实践当中,以达到一种子嗣继承的合法性的表达效果。这当然是一种内生于民间的借以构建秩序的一种方式,是与当地人的固有的宗族观念是紧密勾连在一起的。

五、讨论与余论

通过上文对东塘村目前尚遗存的习俗的具体描述,实际上已经展现给世人面前的是一幅与现代世界相距甚远的画面:对于寡妇再醮的要求与当下强调婚姻自由(有结婚、离婚、再婚之分,这里侧重指的是再婚)显得格格不入;对于异姓的排斥与当下频繁的人口流动的态势似乎也不处于同一频率之中;围绕着祠堂而建立的禁忌在很多地方早已消失的无影无踪;宗祧继承自民国以来就不被崇尚男女平等的现代法律所认可。可正是这么一个与现代世界似乎格格不入的带有深深的传统烙印的村庄,其内在的观念依然作为当地人的行为方式的逻辑,且被当地人看来是理所当然的“真理”,这其中的缘由着实让人深思。透过这堵横亘在传统与现代尚未完全分离的区域中的围墙,实际上不难发现,这堵围墙之所以能够保留,根源在于存在一根纵贯始终的线将其紧密镶嵌在一起,即血脉。

想要成为村庄中的一员,不仅有同一血缘的要求从而拒斥异姓人员的进入,还有对已有的血缘关

[1]钱杭:《中国古代世系学研究》,〔北京〕《历史研究》2001年第6期。

系网不能构成挑战的要求从而拒斥本村寡妇与族内其他男子再婚。进入祠堂的禁忌一则由于祖先的神性具有范围性,从而导致族人只有在活着的状态之下才能与已逝的祖先相互交流与沟通,而处于神圣世界中的祖先之间是如何联系则不会是族人考虑的问题;一则以已逝的祖先为中心建立的神圣世界自身神圣不可侵犯性的原因,导致嫁入本村的女性由于自身“不完整”性的原因从而可能对其神性造成破坏而无法进入祠堂举行婚礼仪式。而当某个家庭因各种原因缺乏子嗣继承宗祧之时,基于延续宗族血脉的考虑便出现了在同宗昭穆相当者当中选择合适的人过继或者直接采用“兼祧”的形式以保证香火不断。此外,这个过程是拒斥招婿以及选择异姓人作为继子等方式,侧重强调同宗的正统血脉。以上所有这些都与“血脉”这个关键词相联系起来,而族人的日常生活中展现的这些民间习俗正是通过这个关键词便都串联起来了。归纳起来,这些民间习俗主要有三个方面的特征,即强调血统的稳固性、纯洁性、延续性。稳固性侧重强调的点是不能对已有的血缘关系网构成挑战,纯洁性侧重强调的点是对入赘的拒斥、嫁入村庄的女性自身的完整性以及宗祧继承的嗣子选择不能超越同宗的范围,延续性侧重强调的点是对宗族血脉延续、香火不断的追求。

通过对物赋予一种神圣的意识,将其“圣化”的做法通常见于宗教的生活中。但是在日常生活中,同样可以看到这种做法。圣化与已逝的祖先相联系的祠堂、祭拜仪式,从而构筑了一个以已逝祖先为中心的神圣世界便是见于农业文明的普遍做法。这个神圣世界与日常生活世界既对立又吻合。神圣世界强调了自身神圣不可侵犯性,一旦有来自日常生活世界的力量的侵入乃至“污染”,它便会借助我们称之为违反禁忌的惩罚性措施来加以调整与规训。但神圣世界又是依托于日常生活世界而存在的,并以此作为参照,没有后者,前者也就没有存在的必要,并且在某种程度上来说,神圣世界的构筑是为了日常生活世界的更好运行。我们在缅怀祖先的同时,通常也会祈求祖先的庇佑,求得现世生活的平安、顺达。东塘村的民间习俗通过“血脉”这根清晰的线条使得我们能够对这个圣化的过程看得更清晰,族人正是依循此逻辑并将其贯穿于自己的日常生活当中,而这也是此类民间习俗能够继续被实践下去的根本原因。

钱杭对于宗族方面的深入研究,一直受到学界的关注,而其诸多的观点,笔者也在上文有所引述。然而他所提出的“宗族是一个‘建构’过程,其客观依据、基本逻辑、核心理念及价值标准,是建立并维系一条完整悠久的父系单系世系,而不是、也不可能形成所谓‘纯洁’的父系血缘”^[1]这一观点,笔者无法完全认同并尤其集中于“不是、也不可能形成所谓‘纯洁’的父系血缘”这一表述。在他这篇文章当中,更多的是利用现代社会人类学以及传世经典文献(如《尔雅》、《礼仪》等),当然也结合民间实践的角度,对中国宗族建构过程中的血缘与世系问题进行重新审视。笔者主要关注的是其对于血缘这个点的阐述,在其文章最后,他提出:“中国宗族的世系关系既基于血缘,也因婚姻、立后等安排而超越血缘;既发生在有血缘关系的人们之间,也发生在无血缘关系或血缘关系不明、却‘在一种推定的系谱关系上’明确认定共同祖先的人们之间。”同时,他还强调“宗族得以生存、延续的基本条件,在于建立和维持一个‘宗系’的形式(即系谱),认定和展现一个‘宗亲’的范围。至于使用何种方法来实现这一目标,则须视具体条件而定,既无法、也不必拘泥。”毋庸置疑,他之所以得出“不是、也不可能形成所谓‘纯洁’的父系血缘”这一观点正是基于这样的思考,而前文所提及的高永平关于招婿婚姻的研究实际上也印证了宗族为了实现“生存、延续”而“根据具体条件”作出的调试。

但笔者在上文中所梳理的东塘村民间习俗却发现,至少在这样一个单姓宗族村落,族人一直在通过自己的实践将追求血脉纯洁化为一种实践落实到日常生活当中。无论是当地族人对于入赘的排斥、外嫁女进入祠堂的禁忌还是在宗祧继承方面嗣子的选择范围只能局限于同宗昭穆相当者当中,都体现出宗族建构过程中所追求的父亲血脉纯洁性。如果这还不能构成足够辩驳的理由,那么关于寡

[1]钱杭:《宗族建构过程中的血缘与世系》,〔北京〕《历史研究》2009年第4期。

妇再蘸的禁忌一方面体现了宗族人对于血统的稳固性的强调,另一方面也反映了族人对于父系血脉的纯洁性的极致追求,否则就不会将“纬”和“纽”二人放置于补遗谱上,将其视作为一个“不整全”的族内人。因而可以说,宗族的确是一个建构的过程,族谱的写文化便是极好的例证,但如果说宗族“不是、也不可能形成所谓的‘纯洁’的父系血缘”,就太过极端了。

从东塘村的民间习俗中,我们会惊讶的发现,“血液”作为一种物质与象征的文化表达此时已经展现在我们面前。作为一种物质的文化表达,实际上更多地是借助祠堂这个实体的建筑而展现出来。即是说,“血液”更多地是依附在祠堂之上,从而给我们造成了这么一种假象,以为祠堂才是宗族最根本的象征物。殊不知,祠堂的背后或者说祠堂的建立最为根本的关键在于族人身上流淌着同一祖先延续下来的血液。如果说祠堂是宗族外在化的象征物,那么基于同一祖先传统而来的血液则是宗族最内在的象征物。我们在祠堂上所见到的禁忌,看似是族人对于祠堂的依恋、敬畏,实则是对成为本宗族人身份的追求、肯定。此时,“血液”便从一种物质的表达转而成为一种象征的文化表达。即是说,通过对血统的稳固性、纯洁性和延续性的追求,实际上便是一种对于共同本源的追求的象征,基于共同血缘基础的族人,将已逝的祖先在祠堂通过各种祭祀仪式相勾连,从而构筑了一个不同于日常生活的神圣世界。穿梭于神圣世界与日常生活世界的族人,在“进”与“出”之间实现了身心的相互协调。

在传统的中国社会,乡村尽管属于文野之别的‘野’的范畴,却被确立为国家的根本,其余则为末端。然而,不同于传统时期,“成为问题的乡村”如今在各种社会政治运动过程中,屡屡被当作一个“病人”加以纠正与改造。而在这改造的过程当中,不可能是一帆风顺的,自然遭遇了来自村庄内部自身的反抗,最终呈现给了我们这么一种面相:顽强的中国村庄。对于村庄而言,它有一整套的运行逻辑,甚至在很多方面与强调现代性的国家有存在冲突的点。但乡村之所以能够呈现其顽强的一面,一方面当然是与这种自身运行的逻辑相关联,另一方面也与在这种运行逻辑基础上所形成的封闭性有着密切的联系。在现代国家的逻辑下,对于村庄中遗存的这些民间习俗究竟会走向何方,不仅需要考现代法律对于此类习俗的容纳程度,同时也需要此类习俗在现代性框架之下如何作出调试以重新构建自身的合法性。

[责任编辑:方心清]

Bloodline Purity and The Lineage in Practice

— Based on Ethnographic Research in a Village of Taihe, Jiangxi Province

Zhao Xudong Luo Shijiong

Abstract: Traditional folk customs in Dongtang village of Taihe, Jiangxi province are continued by virtue of the common bloodline, which emphasizes its stability, purity, and continuity. Clansmen not only bring this custom into the building process of ancestor-centered divine world, but also fix it as a code of daily actions, which manifests its main operation in reality. It's also the reason why the village remains integral under the impact of market economy, and some other modernized policies posed by nation-state. Qian Hang regards lineage as a process of construction, as its objective basis, basic logic, core idea and value standard are to establish and maintain a complete uniparental and paternal genealogy, so it does not and would never form the so-called “pure” patriarchy. This opinion is profound, but only in the former half, for its latter half cannot demonstrate the reality in Dongtang village.

Keywords: folk custom; genealogy; lineage; divine world