

风水、宗族与地域社会的构建^{*}

——以清代黄姚社会变迁为中心

麦思杰

提要:在帝国时期,风水是乡村民众社会生活的重要内容之一,既投射着地域社会的权力秩序,亦反映了国家制度与民间文化的结合。历时性地探讨风水话语的演变,可以让我们从另一侧面了解到民众空间观念与地域社会构建之间的复杂互动过程。本文试图以清代广西昭平县黄姚街的风水演变为个案,分析府江流域社会在逐步整合至王朝权力体系的过程中,当地民众围绕着开户立籍、地方团练等重大历史问题,如何透过空间观念的不断重述来创造与组织其社会生活。

关键词:风水 清代 社会演变 黄姚

一、引言

风水是帝国时期乡村社会文化的重要元素,其既投射出民众的空间观念,又反映了地方社会的权力秩序。弗里德曼(Maurice Freedman)(弗里德曼 2000)与王斯福(Feuchtwang, 1974)在其研究中指出,帝国时期乡村社会的风水观念往往与宗族权力的构建有着密切关系。但在目前人类学与中国社会史的研究中,对乡村风水的研究更着重于共时性的讨论,而历时性演变的研究较为薄弱。造成这一状况的原因一方面在于缺乏连续性的文献材料,另一方面则在于研究者对地方文献中所描述山川的具体地理方位缺乏足够的敏感。在乡村社会演变的过程中,风水话语往往因应不同的历史问题而被不断地重新叙述。以风水话语为切入点,可以从另一侧面了解帝国时期中国乡村社会民众空间观念与社会权力结构变动之间的关系。本文以清代广西昭平县黄

^{*} 本文系 2011 年教育部人文社科研究规划基金项目“土民、客人与乡绅——明清时期西江流域乡村社会史研究”(编号:11YJA770038)及 2010 年度广州哲学社会科学“十一五”规划项目“粤商与明清时期西江流域社会的演变”(编号:10Y54)的阶段性成果。

姚街的风水话语的演变为个案,讨论广西府江(即桂江)中游地区在经历宗族创建、地方动乱等历史演变的过程中,风水如何被创建与重塑以配合社会权力的构建。

二、黄姚街的空间地理与风水话语

黄姚街又称黄姚寨,属昭平县,位于昭平县城东北方70公里,在明清两代属宁化里。昭平县位于广西东部府江流域的中游,隶属平乐府。从地理位置上看,黄姚所属之宁化里与文化里、见龙里及招贤里同属于黄姚盆地。黄姚位于盆地中央,为明清时期的市场中心地,故黄姚寨又称黄姚街。黄姚街内的居民主要有八大姓氏:林、莫、梁、黄、古、劳、吴、麦。除麦姓外,每姓在街内均建有宗祠。莫氏、古氏和梁氏是黄姚街内势力较强的宗族。黄姚街内的民众自称祖先由广东移民而来,称周边的许多民众为“僮”和“客家人”。^①清中期以后,黄姚街内的宗族在盆地内为势力最强的群体。而黄姚地区风水话语的形成正是与这些宗族的创建与发展有着密切关系。

黄姚街风水话语的核心内容是街内民众对其居住环境周边河流与山峰在空间格局上的理解与阐释(参见图1)。黄姚街坐落于三条溪流汇集之地,其干流为姚江,珠江与兴宁河为支流。姚江为北南流向,出盆地后汇入府江的重要支流马江。黄姚街周边的山峰为喀斯特地形的石山,主要有真武山、酒壶山(或称酒瓶山、金瓶山)、旗鼓山、金鸡山、天马山、天堂山、螺峰山(又称螺山)、隔江山、蚌山。真武山位于黄姚街的河对岸,被群山环抱于中央。另在黄姚街边、与真武山隔河相望处有小石山名曰宝珠山,^②因其形如宝珠而得名。在黄姚街的西北方,为马鞍山山脉。马鞍山原为黄姚盆地通往县城的必经之路。马鞍山山脉的尾端为十里坪。

在黄姚的风水话语系统中,马鞍山被称为龙脉,真武山为龙穴。黄姚街兴盛的关键是龙气沿马鞍山龙脉“走到”真武山。龙气从真武山龙穴而出,居民再建带龙桥横跨姚江,将真武山的龙气带到街内。黄姚

① 客家人的表述因与本文无直接联系而不赘言,笔者希望另文探讨。

② 真武等山高数十米不等,宝珠山高约3米,虽名为山,但实为天然假山石。

街兴盛的重要原因在于其吸纳了真武山的龙气,同时周边群山环抱,锁住龙气。在镇锁龙气的数山之中,最关键的是下游天马、天堂、螺峰三山,三山组成文明峡,镇锁水口,防止龙气外泄。此外,黄姚街民众认为街内人杰地灵的另一原因为宝珠山与附近的山峰呈宝珠莲花之势。周边山峰如莲花花瓣簇拥宝珠,使龙气聚集于街市。为更好得到祖先的庇佑,街内各姓宗族将祖坟分葬于街市周边的好气场。如林氏宗族的祖坟修建于乾隆初年,葬于街市北边的十里坪,十里坪位于天马山至真武山的龙脉之上。古氏、莫氏的祖坟修建于道光年间,位于天马山山脚,姚江之畔,面北,以吸聚姚江上游地区的财气。

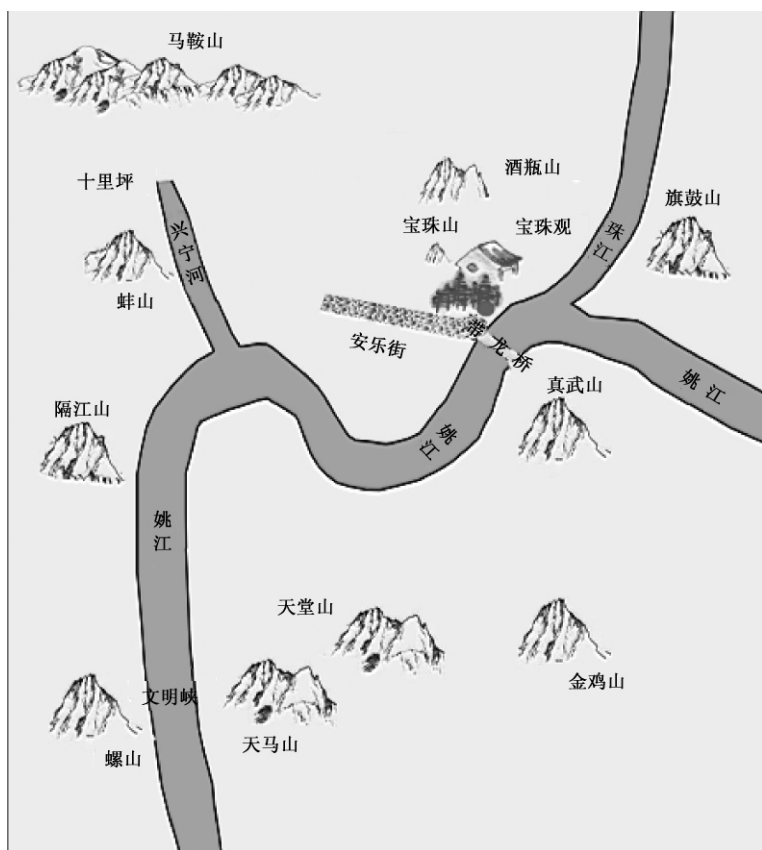


图1 黄姚地形示意图

以上为黄姚风水的粗略大概。在这套风水话语中,我们发现既有堪輿学的元素,亦有佛教的符号。这一现象提示我们,黄姚风水观念由不同的文化传统互动而成。同时,不同宗族在不同时期将祖坟分葬于不同的空间地点,意味着黄姚街的空间观念曾发生过改变,不同的宗族对地理空间亦有着不同的理解。顺着这一思路,我们需要具体回答的是,黄姚街风水在不同的时期曾被哪些宗族所操控,用以面对不同的问题。

三、宗族的创建与风水话语的形成

黄姚街的风水话语形成的第一阶段为康熙末年至乾隆初年期间,与地方社会登记入籍过程中所产生的民僮田产纠纷、地方宗族的建立有着密切关系。康熙中期,清王朝大体确立了其在黄姚地区的统治并在当地登记田产与户籍。当其时,地方社会民众有“民”、“僮”之分。“民”、“僮”区分的标准为是否在官府登记入籍。所谓“民”,是登记在册的民众,所谓“僮”,是不在册的民众。“民”在登记入籍的过程中,与“僮”围绕着田产发生激烈的争夺(麦思杰,2008)。双方甚至展开了旷日持久的官司。为获得官府的支持,先登记入籍的“民”开始通过创建宗族、捐修县志、参与科举等文化手段使其在官司中占据上风。黄姚街风水话语的出现正是街内民户在田产纠纷中文化身份创建的结果。

康熙末年至乾隆初年,黄姚街内最有势力的为林氏宗族。林氏的代表人物为乾隆初年的举人林作楫。民国《昭平县志》卷五《仕宦部》(成文出版社辑,1985:1390册:130)对其有“重兴义学,增膏火,赏优等,助士子乡会二试资斧”的记载。乾隆二十二年,林作楫协助知县陆焯撰修《昭平县志》。在陆志中,林作楫宣称宁、文二里的民户与僮人在族源上有着巨大差异,“宁化里民獠杂处,獠为土著,余皆来自粤东”(乾隆《昭平县志》卷四《风俗》3册:9b)。林作楫认为祖先来自广东的说法并不只是族源区分的简单表述,而且与当时创建宗族有着密切关系。正在创建宗族的乡绅需要借助祖先显赫或移民的身份以显示自己久受教化,与周边的“僮人”有着本质的差异。

林作楫在协修陆志的过程中,邀陆焯及各乡土绅到黄姚街游览。

众乡绅在黄姚期间,赋诗十余首并收录于陆志之中。这些诗赋中最重要的是众乡绅为陆焯所作的联咏诗《恭颂陆父师德政兼以志别》,兹节选如下:

买谷不劳编户累(关琪) 均徭尽绝蠹胥求(黄观礼)。

清厘祀产崇先德(叶开运) 整饬祠堂敬古侯(麦逢春)。(乾隆《昭平县志》,卷八《诗歌》5册:17b)

这首众乡绅为歌颂陆焯政绩所作的联咏诗深刻揭示了黄姚地区的赋役情况,以及田产控制与文化创意之间的关系。“买谷不劳编户累,均徭尽绝蠹胥求”指昭平地区的版籍在乾隆初年已趋于稳定,赋役归一折银征收。透过科举制度获得了功名的乡绅开始创建宗族以控制田产。“清厘祀产崇先德,整饬祠堂敬古侯”即为这一情况的最好说明。该诗句一方面强调祖先、宗族在社会生活中的作用,另一方面则凸显了祀产为构建宗族社会的关键。将此句与之前林作楫祖先来源的表述相联系,我们不难理解祖先故事及祭祖礼仪背后的经济意义。在田产纠纷中,民户将田产登记于先人名下,通过追溯祖先购买田产来获得官府的支持。

因此,理解乾隆时期黄姚风水话语最初形成的关键之处在于民僮田产纠纷解决过程中建立起来的宗族。以男性祖先崇拜为核心的宗族的建立,自然事关到祖坟的安葬。故黄姚风水的关键在于将祖坟安葬于龙脉与好气场之处。当时林氏宗族认为,龙脉攸关之地为马鞍山山脚的牛岗坪,故将祖坟葬于此地坪,可以吸纳财气,庇佑后人。同时,由于风水话语有明确的排他性,所以在祖坟的安葬地一带必须禁止锄挖。乾隆年间,街内乡绅立《牛岗坪禁碑》于宝珠观,禁止外人前往锄挖,以保护龙气:

窃思牛岗之坪,原系龙脉风水所关,又系牧羊之地。春来田野遍耕,牛马无寄足之区。籍此地以为抚之原则,春耕有赖,国赋从出。迩来年湮世远,多有贪利之徒,藉耕久为业主,甚迩驱古冢为平地,以至栽植遍壤。他若□近要地,无知者在此锄挖以伤阴阳气脉……今春合议,复立严规。嗣后倘有不遵乡约,仍往侵占耕种锄挖,任从牛马践踏餐食,斥辱不得恶言詈骂。如是逞刀,众议扭禀

鸣官究愆 绝不徇情。自是以为定规 勒石以永垂不朽!

乾隆四十五年岁次庚子二月初三众立^①

此碑立于乾隆四十五年(1780)。碑文告诉我们,牛岗坪为“古冢之地”,为“龙脉风水所关”,时有“贪利之徒”在此锄挖,伤及“阴阳气脉”,故立碑禁挖。牛岗坪北为马鞍山,南为黄姚街,该地恰处两者之间。文中所指“阴阳气脉”,实指龙气经北边马鞍山过牛岗坪,最后聚集于龙穴真武山。接下来我们需要问的是,马鞍山为何如此重要?对此,陆志给出了一个清晰的答案:

马鞍山,在黄姚街北,绵亘数里。岭南为宁化里,岭北则二五都、凤律洞。三里赴县者必经此,乾隆十六年修路。(乾隆《昭平县志》,卷二《山川》2册:3a)

在当时的人们眼中,马鞍山的意义在于其是宁、文、见三里乡民赴县纳粮的必经之路。显然,乡民对马鞍山为“龙脉”的理解,是建立在其为赋道的基础上的。而《牛岗坪禁碑》中关于祖坟可以确保“春耕有赖,国赋从出”的说法更是有力地证明了田产、赋税与祖坟风水之间的关系。

但仅将祖坟葬于龙脉之上是不够的,一套风水知识往往包括龙穴、气场、阴宅与阳宅等因素在内的完整解释体系。在黄姚街民众的观念中,龙气经牛岗坪入黄姚街后聚于真武山龙穴,遂在真武山周边形成一气场。因此,乾隆初年黄姚街乡绅除在牛岗坪禁挖外,还在龙穴及气场周边立碑禁挖,以防龙气外泄。从现存的碑铭看,当时禁山的地点还有西边的天溪凹、南边的文明峡三山(天马、天堂、螺山),以及真武山。天溪凹的禁山碑立于乾隆六十年(1795),现存于黄姚街宝珠观,碑文摘抄如下:

立严禁风水龙脉。土场土地□后至天溪凹一带之山,乃□头、虎头、沙棠三寨、虎□山龙脉咽喉所关之处。曾经孝廉林作楫公众议碑禁,无知石匠竟向此处挖石□卖,理言不恤,益津鸬张。即天

^① 《牛岗坪禁碑》,碑存黄姚宝珠观。

溪凹之山三村咽喉岂可□哉……

乾隆六十年乙卯岁九月二十八日立

此碑虽立于乾隆六十年,但碑文显示,林作楫此前已经禁止在天溪凹一带开挖。表面上看,碑文似乎在谈论黄姚街西边三寨的风水,但实际上是保护黄姚街的风水。时至今日,黄姚街的民众仍认为天溪凹为黄姚街气场的西界。而黄姚街南边的文明峡三山(即天马、天堂、螺山)禁山的情况,则在乾隆三十年(1765)的《禁山石碑》中有清晰的反映:

文明峡之与螺山也,鼎峙宁、文之界,一则两峰耸翠,锁万派之合流;一则中流砥柱,障北风之凜冽。三山之关系二里之风水也,岂□□哉?况挖凿之禁,由来久矣……

乾隆三十年岁次乙酉仲夏吉旦立^①

此碑立于距黄姚街南两里文明峡边的天马山山腰。关于文明峡在黄姚街风水话语中的意义,在林作楫所作的《文明峡》一诗中亦有所体现:

不减环滁胜,宁文襟带间。川分两岸断,峰锁一溪湾。□水深千尺,濠梁扼两山,里门无闭处,峻岭自相关。(乾隆《昭平县志》,卷八《诗歌》5册:14a)

以上两段材料揭示了作为宁化里与文化里交界的文明峡,攸关宁化里的风水。值得玩味的是,文明峡于宁化里风水的意义是黄姚街乡绅所赋予的,同时,宁化里风水的好坏根本上又由黄姚街的风水所决定。此种关系凸显了黄姚街乡绅在宁化里的领导地位。需顺带指出的是,文明峡此时虽在风水上甚为重要,但远未及乾隆末年以后,天马山上的庙宇亦未翻修。

如果说在黄姚周边山场禁挖的目的是防止龙气外泄,那么《严禁真武山碑记》则体现了黄姚街乡绅使真武山的龙气惠及黄姚街阳宅的

^① 《禁山石碑》,碑存黄姚街文明阁。

努力:

尝闻贤哲□生,实赖崧山毓秀;厘居寝识,足征地脉钟灵。盖黄姚之东,有名山为□,曰真武。由其龟蛇并见而得名者也。况金瓶文明,左右侍卫,旗鼓螺星,镇锁水口,天马御屏,障列□宫,日月依肩而出,绕山绕足而旋。且前有石拱,名曰带龙。□旬明季巩固,来兹聚秀凝奇,发祥呈瑞,四境居民,藉斯以荫邑,谨保障一方而已哉……向因私砍以经议罚,是以合排绅耆,惜纤费鸠工勒石,大彰严禁□后……

士人古峻书

大清乾隆岁次丙子盛秋谷旦立^①

此碑刻于乾隆二十一年(1756),现存于黄姚通往真武山必经之路的新兴街门左侧。此碑清楚勾勒了真武山龙穴及周边旗鼓、螺星等数座山峰在风水上的关系。值得注意的是,上述山峰及前文所提的马鞍山,均被收录于陆志的《山川》部分(乾隆《昭平县志》,卷二《山川》2册:2b)。如果考虑到林作楫的因素,我们大致可以判断,陆志中《山川》部分对黄姚附近群山的选择性表述极有可能是基于黄姚街风水因素的考虑。地方乡绅在方志中巧妙地糅合了地方的风水观念,这恰是地方乡绅权力在不同文化场景的表达,两者之间相互联系、相互呼应。此外,上文中所提到的“前有石拱,名曰带龙”即指真武山脚的带龙桥。带龙桥在风水上的功能为将真武山的龙气带到黄姚街内,使街市内接受到从真武山而来的龙气。

从康熙末年到乾隆初年,黄姚街最早兴起的林氏宗族是黄姚街风水话语形成的最重要塑造者。这一时期的风水观念的形成与“民”、“僮”田产之争过程中宗族的创建相呼应。作为宁化里权力的主导者,林氏为配合宗族的创建,将祖坟葬于国赋要道的龙脉之上,并在黄姚周边的气场禁山锄挖。林氏宗族通过对地理空间话语的创建,表达其在宁化里一带的权力。

^① 《严禁真武山碑记》,碑存新兴街门口。

四、权势的转移与风水话语的变化

从乾隆中叶开始,黄姚的风水话语因街内不同宗族势力的消长而发生改变。乾隆中叶以后,黄姚街林氏的势力日渐式微,而莫氏、古氏、梁氏宗族则势力日盛。这些支派的乡绅通过捐修道路、捐赠祀田,逐步取得对地方事务的话语权。乾隆五十五年(1790)莫氏族人莫家成在黄姚捐修道路即是这一方面的重要例证:

黄姚山环水绕,人烟辐辏。凡桥梁道路之歛缺者,无不修理筑□,准提阁左一路独缺焉未理。虽非羊肠鸟□,然当夏雨淋漓,行者有颠蹶之忧。国学先严有志未逮,适今春为母上寿,乘歌台剧梨园以酬戚友。裂锦环顾,斯路果皆倾侧泥泞,难跨步焉。因先严有念,不觉慨然陨涕,遂命匠断山骨,夷险阻,使侧者正,险者平,荡荡乎如由九陌之道、四达之途。虽□蹈扬鞭阿,□又奚□焉!□非敢侈言修千万人从往之路,亦以成先人未成之志也。云尔!工竣敬叙词组以志不忘!

贡生莫家成谨撰

乾隆五十五年岁次庚戌仲春月立^①

从碑文可知,莫家成“先严有志未逮”,无疑是因为其家族势力未兴。至乾隆末年,莫氏日渐兴起并开始介入社会公共事务,于是才有了莫家成捐修道路,“成先人未成之志”。民国《昭平县志》对莫家成亦有“生平乐善好施,每年除夕以数百金分给贫民,行之四十年,不稍吝嗇。至于平日拯人之危,济人之急,更不止此。数里中父老至今犹啧啧称之”(民国《昭平县志》卷五《人物部》,成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:146)的记载,可见莫家成在当时的社会影响力。

崛起的新兴宗族在取代了林氏成为黄姚街的领导群体的同时,确立了其代表宁化里与官府打交道的地位。随后,攸关宁、文、见等数里通往县城交税的马鞍山、接米岭渐为其控制。道光乙巳年(1845),莫

^① 碑存黄姚宝珠观。

家成长子莫霭然^①与昭平县知县徐士珩联合倡修了马鞍山、接米岭至县城的道路即是重要例证:

龙平 岩邑也。所属地方多崇山峻岭,其最险而尤著者,莫过于土名接米岭,在邑之东南方,离城百里有奇。其岭绵亘数十里,深谷高崖,羊肠鸟道,车不得方轨,马不能纵驰。纵杖策优游,犹刻刻凛临深履之虞,而况其为负荷往返者,且地当孔道,为凝、文、招、见龙二伍各都里赴邑郡、趋省城必由之路。余昔年钦奉简命,来宰斯土,因见公亲历险途,目击征夫困苦,行旅艰难……适绅士莫霭然等稟请劝捐,与余同志。但虑工繁费巨,独力难支,是以捐廉饮助,而外与绅民等公议,发薄劝捐。幸所属士民踊跃同心,乐襄善举,或舍仁浆,或馈义粟,有采花酿蜜之资,集腋成裘之美。当即谕令绅民等公举督理之人,觅工雇匠,相度险夷,画定绳尺,卜吉兴工。其修治之处始自黄姚马鞍岭,以迄西坪而止,阅数寒暑而巨功告成……

授奉政大夫现任广西庆远府同知前知昭平县事徐士珩谨撰
特授庆远府分府前知昭平县正堂加五级纪录五次徐捐工舍钱
貳百千文正

例授儒林朗吏部候选直隶州分州莫霭然捐工金钱壹百千文正
痒生莫泰然偕弟坦然捐钱陆拾千文正

……(捐款名列略)^②

马鞍山道路此次由莫霭然倡导,宁、文、见三里乡民捐修的情况证明了莫氏宗族此时在黄姚盆地内的领导地位。莫霭然倡修赋道的最重要原因在于其家族在兴起的过程中田产不断增加,需要与官府建立关系,以确保其对田产的控制。而参与此次修路的乡绅多数亦是这一时期黄姚盆地的新兴势力。马鞍山此次修路的规模为历次之最,在某种程度上证明了乾隆末年至道光年间黄姚盆地权力的转移。

权力的转移直接导致了黄姚街内风水表述的改变。在这一阶段内,黄姚街内新兴乡绅修建道路与桥梁,不仅出于公共事务的考虑,亦

① 《广西昭平莫氏族谱》,第519页。

② 《道光乙巳年兴修接米岭并鞍西□大路碑》,碑存于黄姚宝珠观。

有改变风水的目的。嘉庆十一年(1806),三星桥的修建即是其中一个例子。修建碑文如下:

闻览史乘至姚溪,可爱者甚蕃!武峰、文峡枕激天然,带龙入市,四面桥路,靡不康庄。独潘家巷底有吕公社一所,桥路未辟。熙朝以来,名士潘超留隐此间,后有山人驱车至止,徘徊瞻眺而兴叹曰:“此地多产人杰,惜无路以上达。”时余祖会宇耳熟斯言,奈有志未逮。迨乾隆丁未岁中,郎业显即继父志,架木为桥,幸族弟士新义捐园地为路,利济行人,已二十年于兹矣!第风雨飘零,桥梁数易,志恒□□!嘉庆丙寅之秋,中郎谋之同人。莫君家成等易梁以石巩焉,但功程浩大,独立难成,爰是倡首沿签,采花酿蜜,集□成裘。幸诸君不吝,欣然同举。桥成不日,梦帝赉锦笺于桥,有福、禄、寿三字,众皆悦之,故名斯桥曰“三星”……

府庠古士扬盥手敬撰

……(捐款名列略)

嘉庆拾壹年岁序丙寅仲冬月谷旦立^①

《鼎建三星桥碑》现立于黄姚街吕公社三星桥边。碑文撰者古士扬为古氏天佑公支族人。碑文显示,古士扬的祖父先前无力捐修三星桥,至乾隆丁未(1787),其父开始“架木为桥”。到嘉庆丙寅(1806),莫家成再易为石拱桥,并由古士扬撰写碑记,莫氏与古氏的关系显而易见。而吕公社的居民正是由莫氏、古氏以及梁氏的族人构成。更为重要的是,与乾隆的风水话语相比,古士扬对吕公社与黄姚街风水关系有了一些新的表述。潘家巷吕公社位于黄姚的老街之北。在乾隆中叶之前,吕公社未兴,虽紧连黄姚,但其并未分享由真武山至黄姚街的风水。三星桥修建的意义就在于将吕公社与街外道路(即通往县城的道路)连接,使金德街的龙气能从吕公社流出。吕公社由此能分享到由真武山而来的龙气。莫、古、梁三族兴起后,族内士绅立社修桥,并将其与黄姚老街的风水连接起来。因此,文中提到因桥路维修而致吕公社“此地多产人杰,惜无路以上达”的局面,实指风水龙气未接而影响到此三族获取功名。

^① 《鼎建三星桥碑》,碑存黄姚街三星桥边。

新兴乡绅群体在改变街内风水的过程中,一方面与此前风水话语中的某些部分保持一定的距离,但另一方面又强化了原有话语中的某些元素。关于新兴乡绅对此前风水的疏离态度,我们可以透过《光绪二十年甲午重修宝珠观壁背并通宝珠山碑》作深入分析:

风水之说,岂可过泥,又何必尽非?诚以天地钟灵,自有生气,乘其生气而培毓孕育。自尔肇启祯祥,从或间□未足,亦只补苴一二。若过于修饰,致失天真□,谓动□有常,刚柔断矣!既□云其吉又不已,于焉允藏也。□□境祖庙宝珠观九曲朝堂,水缠玄武。其四崖层迭,□若莲花,或高□龙门石彩,有破浪之鲤;或深藏蛟□□花,有透地之泉。尤可奇者,庙后背旁□□小山,环回□绕,宛在中央,秀而且丽,俨若宝珠。庙建厥初,因以名观。前贤慎重,恐江水逼近后殿,甃以石,筑以土,而灵迹因之隐伏焉!至观前朝堂,潭水底涌,甘泉浩瀚,淙洄观澜,有自临流羨赏,清且涟漪。先乡辈亦虑河涨冲激照墙,因增砌数尺以广余□。时喜谈风水,家遂有填实不美之论,其后不旋踵而地方果有不测之虞。是风水似不可尽非也!抑知世之盛衰关乎气运,人之兴替只论心田。诚方懋厥德,自罔有天灾矣!又何风水之足泥耶?虽然人事□修,尽有挽回之力,而天然具在聿张补救之功俾合浦。一今□还珠并狂澜特回于既倒,询谋同惟吉之从。乡中父老集众剧金,审慎重修,因共推梁君慎之兄董其事以兴举焉。告成之日并嘱余叙颠末。余自维谫陋,恐荒谬贻议,安敢□尔操觚,敢虞□漏。然事关祖庙风水,功程甚鉅,一误何可再误?略溯来由,弁诸碑首,功既垂成,特泐□珉以昭郑重。尚望后贤继踵,慎勿轻易更张,窃风水攸关地方所赖,以成亘古不移之业,为累世休嘉之占。^①

碑文开始即提及“风水之说,岂可过泥,又何必尽非”,这提示我们,街内不同势力曾经因风水发生过激烈的辩论,有人支持,亦有人反对。至光绪年间,这一争论已逐步平息,街内乡绅已倾向用折中的态度对待风水。碑文同时揭示,先前人们喜谈风水,但其先人却大加反对并发表了“填实不美之论”,随后地方有了“不测之虞”。我们推测,这极

① 《光绪二十年甲午重修宝珠观壁背并通宝珠山碑》,碑存黄姚街宝珠观。

可能是新兴的士绅在崛起并控制了黄姚街之后,对此前林作楫时期的风水话语的否定。至光绪年间,地方社会接连遭遇水灾,故街内的风水话语重新抬头。但新兴的乡绅阶层在重新接受风水话语时,增加了宝珠、莲花的概念,使用了佛教文化对其加以改造。这一变化实质是佛教传统的复兴。翻阅乾隆县志我们可以发现,黄姚地区的文化在万历以前以佛教传统为主。黄姚的重要庙宇如宝珠观、文明阁原先均为佛寺,内祀如来、观音。后随着地方社会的变动,这些佛寺或加祀其他神明,或日渐圯废。在林作楫时期,乡绅们倾向于弱化佛教与地方社会的联系,在地方文献中较少提到佛教的观念。但乾隆末年以后,佛教词汇在碑文中出现渐频,新崛起的乡绅在取代旧势力的过程中通过重新强调佛教知识以与此前的文化话语保持一定距离。

莫、古、梁三姓乡绅在用佛教观念弱化黄姚街内风水话语的同时,还大力渲染街市南边文明峡三山在风水上的意义。新兴的宗族认为文明峡是宁化里与文化里的交界,是宁化里的最下游。该处地势狭隘,能聚集财气。为此,新兴乡绅重修了文明峡天马山山腰文明阁并将祖坟修于山脚,将这一风水之地据为己有。文明阁在乾隆县志中载于《古迹》一目,当时只是一圯废的佛教寺庙。这表明文明阁在林作楫时期并不重要。乾隆后期,三姓乡绅开始向文明阁捐赠祀田、修筑至文明阁的道路。关于文明阁的情况,民国《昭平县志·建置部》如是记载:

文明阁在黄姚街天马山下。创始明季,清乾隆庚子年、道光庚寅年、同治庚午重建、民国丙寅修复。石壁题刻甚多。(民国《昭平县志》,卷二《建置部》,见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:46)①

材料清楚显示文明阁虽创在明代,但直至乾隆后期才在地方社会生活中变得重要。乾隆庚子年(1780),文明阁第一次重修。道光《重建文明阁碑记》亦有“乾隆庚子古君业干等始访旧址而重修之”②的记载。乾隆五十年(1785),莫昌祖倡修文明阁,众姓合资向文明阁捐赠

① 文明阁只有道光庚子年重修的碑记而无道光庚寅年的记录,故笔者疑为道光庚子年之误。

② 《重建文明阁碑记》,碑存黄姚文明阁。

祀田:

文明阁踞姚水南山之巅,雕甍倚岫,尽栋参天。其间奉二帝。要非聚以僧徒,晨夕拥簪明洁,殊无以肃观而妥神灵也。聚僧徒必资乎祀田。假祀田不设,则僧徒无由而聚,祀典于何而明?爰是莫昌祖等于告竣文明之后,复行倡首,采花酿蜜,议置祀田,以为居僧饗餐之具,俾朝夕得以奉祀神明,而茶烟不辍,使客玩游于斯靡。不登高作赋,临流咏诗。诚见诗中有画,画中有诗,而名山胜概,宁有穷乎?由是王盖长明,龙诞高□。二帝之声灵远播,姚山之毓秀何穷?功德载于(石+民)石,芳名泐于圉台。于是乎序。

……(捐款名列略)

乾隆五拾年岁次乙巳桂月吉旦刊立^①

从材料中可知,文明阁此时仍为佛教庙宇,庙中有僧侣。囿于史料阙失,我们并不知道文昌、关帝如何被加祀进去。我们推测,这一情况极有可能是三姓乡绅崛起后将文昌、关帝加祀至文明阁,故捐赠祀田亦是记于二帝名下。随后在乾隆五十六年(1791),古培甸又捐款修筑至文明阁的道路,捐修路碑如下:

古公培甸发善心修文明阁路肆拾余丈。

乾隆伍拾陆年岁次□□月吉日□^②

在地方权势变动的过程中,新兴的乡绅围绕着文明阁重构了村落内部以及宁化里的社会关系。乾隆末年以后,文明阁的地位日益重要,在黄姚街的社会公共生活中实际起着村庙的作用,成为三姓族人支配村落公共生活的重要手段。同时又因这三族在科举上的成就最为突出,文明阁日渐成为各乡里文人墨客的游玩之地。文明阁有声门后的崖边,现仍保留着很多乾隆末年以后的诗文摩崖。

重修文明阁的同时,三姓族人又将祖坟葬于天马山脚。乾隆四十一年(1776),古氏天佑公支立古恩承二公墓于天马山北麓,古恩为天

① 《文明阁祀田碑》,碑存于黄姚文明阁。

② 碑存于文明阁山路边。

佑公支的始迁祖,“生于崇祯丁卯年八月二十七日卯时,终于康熙丙子年六月二十七日卯时。”^①道光十八年(1838),梁氏广益公支立始迁祖之发配古氏之墓于天马山北麓。古氏生于乙亥年二月初六日子时,终于辛酉年九月二十八日戌时。墓碑两边有莫霭然撰写的挽联:

阡范再传光族第,墓田重整荫先支。

候选直隶州左堂莫霭然拜撰^②

“墓田重整荫先支”清楚显示立墓与族产的管理有着密切的联系。新兴的乡绅认为,将祖坟朝北修于天马山山脚,可以吸聚宁化里的财气,增加宗族的财富。

简而言之,黄姚街的风水话语在乾隆中期以后随着新兴宗族的崛起而经历了重新表述的过程。检视道光以后黄姚文献中有关风水论述的碑铭文献与口述资料,马鞍山道路在风水上虽仍非常重要,但已被新兴的宗族所据有。街内的风水格局又因新桥梁的修建与佛教的复兴而发生改变。而街市周边的气场则发生了转移。北边的牛岗坪已没有乾隆前期那般重要,攸关之地已移至南边文明峡三山。新兴的古氏、莫氏、梁氏宗族一方面透过在天马山另立庙宇以凸显其在黄姚街与宁化里的地位,另一方面则透过新建祖坟、重构谱系以控制新田产。

五、风水与乡村联盟的构建

道光以后,文明峡、文明阁的风水话语又成为宁化里与南边的文化里、北边的见龙里构建乡村联盟的重要文化资源。宁化、文化、见龙三里构建乡村联盟的直接原因是府江乃至华南地区日趋严重的社会动乱。昭平地区在这一时期亦未能幸免,不断遭受流匪洗劫。道光三十年(1850),“洪秀全攻永安,号天觉王,旋改太平王,头裹红巾,人称红头贼。清兵万有余,自大河来,路经礼仪冲、石人岛、富裕冲以救永安,兵到城已陷。秀全军亦万余自是由永安走仙回,被清军邬将追击在永

① 墓存于天马山脚。

② 墓存于天马山脚。

昭交界之平冲”(民国《昭平县志》,卷七《风土部》,见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:187)。同年,“昭平叶天娘聚众千余,劫掠昭平、贺县各村堡,踞沙子、天门岭以抗官军,旋入富川马峰、麦岭,同知英秀参将成保所败,回窜昭平”(民国《昭平县志》,卷七《风土部》,见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:187)。为应付地方社会日渐猖獗的“匪乱”,道光末年以后,黄姚街古、莫、梁三姓乡绅开始联合操办团练。当时的代表人物主要有古绍先、莫汝功(莫霭然长子)、梁都等人。民国《昭平县志》对古绍先有如下记载:

古绍先,字述堂,关区黄姚人,恩贡生。生性聪敏,读书日以千言,善属文,尤工音韵。咸丰四年,贼匪猖獗,蹂躏乡村,绍先与团绅贝德义、汤新干、李秉绅设立公局于客塘墟,以维持地方。匪徒伏路捉人,见绍先来,即避去。咸丰八年,发逆陈金刚以数万人据贺县,派伪司马陈金亮数万人据贺县,擅作威福,任意杀戮。地方之人得绍先救活者不少,非其德足感人。(民国《昭平县志》,卷五《人物部》,见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:142)

从材料可知,古绍先在地方颇具声望,为匪徒所畏惧。“团绅”的字眼证明了乡绅组织团练活动的情况。材料所提及的贝德义、汤新干、李秉绅为文化、见龙各里的乡绅。这一细节提示我们,黄姚街乡绅组织的团练活动,不仅仅局限于宁化一里,而是覆盖了黄姚盆地的大部分地区,其实质是三里乡村联盟的构建。

在此基础上我们需要考虑,宁化里的乡绅如何与邻里的乡绅合作操办团练。在帝国时期,乡村联盟的组织往往是以庙宇为中心。当其时,黄姚盆地三里的团练组织的中心正是文明阁。民国以前,文明阁文武二帝在每年农历五月十三出巡宁、文、见三里。文明阁神明管辖的范围与文献记载团练的范围基本重合,此点证明了文明阁在团练组织的核心作用。关于文明阁在晚清三里团练中的地位,我们还可以从同治乙丑年(1865)知县张秉铨到黄姚催科的事件加以考察。咸同以后,官府对地方社会的控制日渐松弛,赋税征收亦显困难。官府不得不依赖操办团练的乡村联盟来征收赋税。时张秉铨到黄姚催科,与三里乡绅对饮于文明阁并赋诗一首,节录如下:

(同治)乙丑岁暮春,余来黄姚催科,郎中绅士李公秉绅、梁公广信、劳公锡□、锡庞二昆仲、林公上清、古公之愚、绍德二昆仲饮余于文明阁。阁在山巅,风景绝胜。时巡检徐公遇春亦在座,联作五古一篇以酬其情,工□非所计也。即求请公郢政。

……

幽思寄绵邈,座有乡之人。□及峰因扰,有地成石田。
无人不饿殍,室庐掬一空。贼□□原燎,此阁独宛然。
完璧仍归赵,言之惨可怜。听者色应愀,劝君且莫哀。

……(下略)^①

张秉铨在诗中描述了地方社会在经历了动乱之后土地荒芜、生灵涂炭的惨况。在此背景下,张秉铨在文明阁与以黄姚街为主的各里乡绅对饮催科一事就格外值得玩味。其一方面折射出官府在动乱之后对地方乡绅更为依赖,另一方面则凸显了文明阁在地方权力秩序中的重要性。更为重要的是,张秉铨催科三里于文明阁更深层的原因是咸丰年间昭平县行政区的变动。“咸丰年间,地方多故,邑侯沈芬倡办团务,将县属十里改分十区,以预、备、财、恒、足、关、防、乐、太、平十字”(民国《昭平县志》,卷一《考据部》,见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:25)。宁、文、见三里隶属于关区。团务区划分之后,每区设有一至两个团务分局。关区有两个团务分局,一在西坪,一在黄姚。关区中部群山绵亘,以接米岭、仙殿顶、天塘山等山为界,划分成两大区域,成为两个团务分局的辖区。西坪分局的辖区范围为昭平里的西部,黄姚分局的辖区范围则是宁、文、见三里。黄姚分局管辖的地区正是文明阁游神的区域。在这一背景下,张秉铨催科三里于文明阁实际上就是催征黄姚团练分局辖区的赋税。在道咸以后社会重组的过程中,团练组织一定程度上取代了“里”成为官府征收赋税的主要单位。政区的重新划分,是政府在对地方社会控制力减弱的背景下对地方权力体系的承认。

在明白宁、文、见三里以文明阁为中心组织团练的意义后,我们进一步了解风水在这一关系形成过程中的意义。道光庚子年(1840),

① 摩崖刻于黄姚天马山山崖,文明阁有声门后。民国《昭平县志》卷八《艺文部》(见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:203)亦有收录,但与摩崖原文略有出入。

文明阁经历了一次大修。其重修碑铭恰反映了风水与乡村联盟构建的关系。此次重修的碑铭《道光庚子年重建文明阁新建魁星楼并建亭台碑记》现存于文明阁。全碑分《重建文明阁碑记》和《墨香斋新尊神相并神龛碑》两部分。《重建文明阁碑记》中有两篇碑文,分别为昭平举人黄可学与长沙文人陈洪□^①所撰。黄可学为昭平县附城人,嘉庆十三年(1808)举人(民国《昭平县志》,卷四《选举部》,见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:115)。陈洪□文则是其应樟木林巡检分司司官邵安曾之邀所撰。^②《重建文明阁碑记》的捐款名列又有两部分,前为黄姚街内民众捐款名列,后为周边村落的捐款。后者共有二十个村寨,名列如下:仁会寨、玉笋山、西坪、石塔墟、白眉山、旺头山、苦竹寨、崩江、新丰寨、古洞、北黎、虎(竹)寨、茶埠寨、猪头岩、罗望洞、容堂墟、见肚寨、东坪、封门、黄屋社。这些捐款村落与宁、文、见三里以及文明阁游神区域的范围大致重合。另外,此次重修的首事为黄姚街乡绅莫汝功。从捐款数额看,黄姚街的捐款最多。《墨香斋新尊神相并神龛碑》主要就是黄姚街民众为新尊神相与神龛捐款的刊名。显然,这次重修的意义在于确立宁、文、见三里的联盟关系,而这一联盟关系又是在黄姚街乡绅的主导下建立的。

在乡村联盟建立的过程中,文明阁的风水成为了三里权力体系构建的文化资源。文明阁被置于三里的空间下重新诠释,但这一诠释又因黄姚街乡绅的地位而延续着黄姚街风水中对文明阁的理解。这一点在黄可学所撰写的《重建文明阁碑记》中有清晰反映:

尝考县志昭之旅丛,里控贺溪富,与文化□□相错。而层峦迭嶂,山水幽奇之首推文明阁焉。阁处黄姚东南方,坐巽向干,气象开豁,岩壑耸翠,严盖尽图。其西北溪流汇于阁前潏洄亭,蓄灞渚水深千尺,又有螺峰特峙介于天塘、天马二山之间以为关键。故前人建阁于此,洵一方之巨镇也……若夫楼阁重新,山川生色,所以妥神灵者于斯,所以培风水者□于斯。从兹以后农桑徧植于郊原,商贾安集于墟市……斯阁之建,固凝里文建之隆替所攸关也,岂□

① 因石碑剥落与史料阙失,无法确认此君身份。

② 樟木林巡检设于道光十六年(1836),驻樟木林,移驻黄姚街。无专建衙署,或借公地,或凭民房以作办公之所。至宣统三年(1911)裁撤(民国《昭平县志》,卷四《职官部》,见成文出版社辑,1985[影印本]:1390册:108)。

供骚人逸士游览登临而已哉……

戊辰恩科乡进士陆川县教谕黄可学敬撰^①

这篇碑记中除清楚描述文明阁的地理位置、重修缘由以及空间格局外,最值得我们注意的是黄可学对于文明阁风水的表述方式。黄可学认为文明阁“坐巽向干”,为“培风水”之关键,“凝里文建之隆替所攸关也”,而非仅供“骚人逸士游览”之用。换言之,文明阁是维系三里风水的核心。与前面联系,我们看到文明阁作为村庙与作为团练机构在风水上分别有不同的诠释。这两套话语重迭的关键在于乾隆中期以后黄姚街新兴的三姓乡绅。黄姚街乡绅在确立其在团练领导地位的过程中,将自身在村落及宁化里中的权力话语运用于团练体系之中,以此表达了其在乡村联盟中的权力地位。

道咸以后的文明阁风水观念,既是乾隆末年以后黄姚风水观念在时间上的延续,又是其在空间上的扩张。这一风水观念,不仅仅是黄姚街新兴乡绅在宁化里权力地位的表达,亦是三里团练组织、地域关系构建的重要文化资源。道咸以后,昭平县的行政由“里”向“区”过渡,地方社会透过团练重建地方的行政体系。在此过程中,风水成为了塑造区内民众共同情感、实现地方自治的重要文化手段。

六、结 语

有清一代是府江流域社会在王朝体制下确立其社会秩序的时期,社会形态从化外的部落社会逐步转变为化内的宗族社会。这一转变的过程实际上是明末清初昭平设县后民众入籍问题的延续。土地登记引发的田产纠纷导致了地方社会的激烈竞争,这一问题构成我们理解府江流域社会转型的起点。科大卫、刘志伟在珠江三角洲的研究中指出,明清时期华南地区宗族建立的根本原因在于土地的登记与赋役的征收(科大卫 2009; 刘志伟 2010)。这一研究深刻揭示了祖先谱系的追溯在社会经济生活中的意义。作为历史记忆与时间观念的重要元素,祖先符号是民众构建其社会生活的重要文化资源与手段。从这一思路出

^① 《重建文明阁碑记》,碑存黄姚文明阁。

发 本文尝试进一步回答的是,在宗族建立的过程中,府江流域的民众如何借助于风水观念的表达以配合祖先文化符号的创建与运用,确立地方社会的权力秩序。而清中叶以后,随着新宗族的产生以及宗族间乡村联盟的构建,乡村风水话语亦不断地被重塑以适应社会的演变。

民众在风水话语中对当地山川的解释体系,并非仅仅是地理空间上的表述,其背后更是隐喻着民众的国家观念及地方社会的秩序。国家的构建,并非一个简单的自上而下的历史过程,其中包含着民间社会与帝国之间的种种文化互动。以风水观念的变动为切入点讨论区域社会史时,我们看到的是帝国构建与地方社会关系演变另一极具吸引力的历史过程。

参考文献:

- 成文出版社辑,1985,《中国方志丛书·(民国)昭平县志》[影印本],台北:成文出版社。
- 弗里德曼 莫里斯 2000,《中国东南的宗族组织》,刘晓春译,上海:上海人民出版社。
- 科大卫 2009,《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》,卜永坚译,南京:江苏人民出版社。
- 刘志伟 2010,《在国家与社会之间:明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》,北京:中国人民大学出版社。
- 麦思杰 2008,《开户立籍与田产之争》,《中国农史》第3期。
- 乾隆《昭平县志》,广西壮族自治区图书馆藏本。
- Feuchtwang Stephan 1974 *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Vientiane: Vithagna.

作者单位:广东商学院人文与传播学院
责任编辑:罗琳