

# 华北的容与宗族

## ——以山西代县为中心

韩朝建

**[摘要]** 山西代县的宗族礼仪中很重要的组成部分是容的祭祀,容主要由祖像“影”和神主牌演变而成,且同时融合了影、神主、祠堂、族谱等诸多宗族要素的形制和功能。在其修传和管理上,能够区分和组织不同的人群。容在清代地方社会变动以及宗族庶民化的催生下得以流行,并最终成为华北宗族的重要表征。

**[关键词]** 容;宗族;华北;代县

笔者近年在山西北部的代县等地进行田野考察时,注意到当地宗族在农历新年和族众娶亲之日,会祭祀一幅神主图,这幅图在晋北通常被称作“容”(音 yún)。它的主要部分是一幅排列了历代祖先神主的世系图,有时候最上面的几代还会附上小幅的祖像,大部分世系图的周围还绘有一个祠堂的轮廓,包括祠堂大门、烧香用的明台、正堂,有的在大门外面还题有对联,使容看起来就像是一个虚拟的祠堂图。在代县,祭拜容的场合是春节与族人娶亲的日子。容普遍流行于中国北方的甘肃、山西、河南、河北、山东各省,甚至中国东南的福建也有这样的图——尽管它们的名称各异,祭祀的时间和仪式也不尽相同。<sup>①</sup>

提到对容的研究,不能不提孔迈隆(Myron Cohen)多年前的一个观察。为了区别基于东南地区研究的弗里德曼的宗族模式,孔迈隆提出了宗族的华北模式,他在对河北新城县杨满撒村的宗族进行研究后发现,容(孔文中称“家谱”)体现了宗族的两个面相:一方面,容只能在长门传承,次子以下只能另传新容,另传的容只能往前追溯若干代,长幼秩序体现了宗族仪式上的统合性;该仪式统合性还表现在祖坟的昭穆顺序、拜年礼仪等其它方面,此方面完全取决于门支长幼的秩序。另一方面,从始祖算起的容其实能够包罗所有的后人,在对共同祖先祭祀这一点上,所有的成员是平等的;平等性最重要的体现是祠堂祭祖、清明会和祖产的管理方面,其成员享有平等的权利,这方面主要受非血缘的政治经济条件的影响。前者他称为固定系谱模式(fixed genealogical mode),后者称为联合模式(associational mode),他认为华北模式其实是二者的结合,后者类似华南但比较

**[作者简介]** 韩朝建,山东大学历史文化学院讲师(山东济南 250100)。

<sup>①</sup> 河北山东多称之为家谱,见 Myron Cohen, "Lineage Organization in North China," *The Journal of Asian Studies*, vol. 49, no. 3, (1990), pp509-534, 尤其是该文注 10;叶涛:《山东青州市井塘村民间文献述略》,赵世瑜:《大河上下——10 世纪以来的北方城乡与民众生活》,山西人民出版社,2010,第 352-379 页,附录部分;马婕:《青州井塘村现存宗谱调查》,《民俗研究》2004 年第 1 期;甘肃东部则称此图为影,见刘荣:《“影”、家谱及其关系探析——以陇东地区为中心》,《民俗研究》2010 年第 3 期;福建的情况见刘兴华:《明清时期华南地区的祖先画像崇拜习俗》,《厦大史学(第 2 辑)》(2006 年),第 181-197 页。

弱,相比较而言前者更能体现华北宗族的特点。<sup>①</sup>

在这个华北模式中,孔迈隆强调的是血缘的亲属关系对于维系宗族、展现宗族团结的重要性,但他不易处理的是如何把政治经济因素纳入到解释框架中,他试图在“亲属关系”和“社团成员”中做出区分,但是这样做似乎并无太多意义,因为宗族本质上不是血缘的,不是家庭自然裂变的结果,而是拟血缘的,是一群人有意识地建构的意识形态和社会组织。在代县,容的祭拜有的是在单个家庭范围内,有的则超出家庭,变成宗族仪式的一部分,在后者这种情况下,容的世系根本就不是一个完全客观的亲属关系,而是一个事实和想象的混合体,本文要处理的即是宗族礼仪中的容。本文以田野搜集到的容和家谱资料为基础,对容的历史演变、容与其它宗族要素的关系以及它在华北宗族发展中的角色进行一些分析,以此探讨容何以能成为华北宗族的重要表征。

### 一、由影、神主到容的转变

代县(近代以前称代州)位于山西省的东北方,北临雁门关诸隘口,南临五台山脉,中间自东北向西南的是滹沱河。代县被地方政权统治的历史可追溯到战国时期。<sup>②</sup>代县现存大量唐宋以来的金石材料和其它文献,表明这里的社会文化曾发生过多次变化。本文关注的虽然是明清民国以来的容的历史,但是正如下文所示,它的渊源可以上溯到更远。代县现存的容全部是清末以来修的,地方志没有相关记载,笔者可资利用的主要文献是容上的文字和家谱的记载,并辅以口述资料。

目前所见的文献只能将容的确切历史追溯到清初,有的还模糊地提到明代。有学者认为容可能是明代戍守北方的士兵从南方带来的,但是这个猜测目前并没有资料可以证实。<sup>③</sup>结合容的形制和地方文献的记录,笔者认为它很可能是从祭祀用的影和神主牌演变过来的。影是祖先的一种画像,汉代已经有影的存在。<sup>④</sup>唐宋时候崇拜影已经很流行,影堂则成为祭拜影的专门场所。<sup>⑤</sup>在代县,金元时期当地大族鹿蹄涧村杨氏最早的宗族象征就是影,蒙元时代的杨友成为一位元帅,在地方声威显赫,他在墓祭之外,曾“建影堂一所”,这也是代县现存最早的关于影的记载。元泰定元年(1324)杨友族曾孙杨怀玉创立了代县的第一个祠堂,里面供奉的是祖先的塑像,当时资料没提到里面是否供奉着影。<sup>⑥</sup>元至正十一年(1351),元朝的赵王马札罕曾修复五代时期晋王李克用位于代县柏林寺的影堂,并替李克用重新绘制了影。<sup>⑦</sup>也就是说,蒙元时期,影的祭祀场所是影堂或寺院,当时祠堂虽已出现,但是似乎并没有成为拜影的地方。

明代有的祠堂已经在祭祀影,资料是清康熙五十八年(1719)代州人施幼秉编撰的《代州施氏族谱》,族谱记载了祠堂里的几幅“祖像”:

祠堂旧在庭东耳院,国初迁正楼上,以祖像衣冠非时制也。所存者惟双山公、郭恭人、庆征公、吴安人、周采公五像而已,嗣后皆不绘像。士大夫祀止四代,而秉家光前启后者为双山公,且祧主改题之礼先世未尝行之,秉不敢创也。<sup>⑧</sup>

根据明代专门记录世袭武官履历的《武职选簿》,施氏一世祖施阿官,洪武年间封为太原左所世袭百户,二世施源迁振武卫,遂定居代州。八世施相升授世袭指挥同知,支正千户俸,就是族谱

<sup>①</sup> Myron Cohen, “Lineage Organization in North China”, The Journal of Asian Studies, vol. 49, no. 3 (1990), pp509—534.

<sup>②</sup> 关于雁门关的历史变迁及与各政权的关系,参看史念海、曹尔琴:《论雁门关》,史念海:《河山集(四)》,陕西师范大学出版社,1991年,第402—426页。

<sup>③</sup> 笔者曾就此问题请教过对宗族礼仪有专门研究的伊佩霞(Patricia Ebrey)教授,祖先图之南来说,是她的猜测。

<sup>④</sup> 关于影的文献,可参考Jan Stuart & Evelyn S. Rawski, *Worshipping the Ancestors: Chinese Commemorative Portrait*. Stanford University Press, 2001, pp 205—209.

<sup>⑤</sup> 刘永华:《明清时期华南地区的祖先画像崇拜习俗》,《厦大史学(第2辑)》(2006年),第181—197页。

<sup>⑥</sup> 韩朝建:《“忠阍”——元明时代代州鹿蹄涧杨氏的宗族建构》,《历史人类学》第8卷第1期,第33—60页。

<sup>⑦</sup> 至正十五年(1355),作者不详:《柏林寺晋王影堂碑》,见光绪《代州志》,《中国地方志集成(山西府县志辑11)》,凤凰出版社,2005年,卷6,第18页上—21页上。

<sup>⑧</sup> 康熙《代州施氏族谱》下卷,《祠堂纪》,族谱为代县史志办主任卢培青提供之影印本,无页码。

里所载双山公。庆征公施重光为第九世,周采公施应圻为第十世。<sup>①</sup>施氏祠堂里悬挂的就是这八、九、十三代共5人的影。另外,祠堂在正寝之东,里面摆放着四代的神主牌,且明言“士大夫祀止四代”,因此无论就祠堂建筑格式还是祭祀的世代而言,施氏的家族建设是在努力符合朱熹《家礼》的。施氏祠堂既供奉神主又供奉影,因此祠堂其实又作为影堂。<sup>②</sup>有影的5人,按去世年代算,最晚的为崇祯三年(1630)。也就是说,明末以后他们不再替祖先绘影了。

根据施氏的族谱,施家人丁稀少,“一脉相延,世系如线”,他们的宗族建设,显然不是为了“敬宗收族”,倒可能是为了昭示他们的世袭地位和品官身份。祠堂所供奉的3个人都是对施氏发展有重要贡献的人物:双山公“光前启后”,升世袭同知;庆征公是家族唯一的进士,为一时名士;周采公“辨明祖功”,袭指挥僉事,且“多置田园庐舍”。<sup>③</sup>此3代是施氏在代州最兴旺的时期,不过直到万历时期庆征公的时候,施氏才开始编纂族谱,祠堂大概也是那个时候所修。也就是说,施氏的宗族建设从万历开始,到康熙时为止,一直只有一个规模很小的祠堂、神主牌和几幅影,当时的祭祀没有追溯到始祖,也并没有提到容。<sup>④</sup>

现在施家的后人散居在代县县城、太和岭口等几个地方,影和祠堂早已不存,不过代县北关施氏的一位后人家里还保存着施家的一幅容。容为24世孙施同煦所修,根据这位后人提供的代数推断,其修容的时间大约在清末。当然这不表示施氏第一幅容是清末所修,它的创修可能是在清中叶。有意思的是,在这幅容图上,施氏的世系不仅追溯到明代的始迁祖,而且追到了“显始祖”即宋代的知枢密院事施点,远远超过了祭不过四代的礼制约束。对于清代已经开始凋落的施氏而言,修容不仅比修祠堂或绘影更加节省开支,而且礼制上的制约更少,更加方便。也就是说,大约康熙以后的某个时间,施氏经历了从拜影、神主到拜容的过渡,关于其转变的具体时间点和原因,没有资料可资考证。

根据代县另外一些姓氏的资料可知,容最迟在康熙年间已经出现。乾隆年间代州茹解村崔氏的资料即提到“康熙年间有旧容一支”,这个旧容排列了从明中叶的始祖到康熙年间的世系。<sup>⑤</sup>关于从影到容的过渡,代县金街谢氏的例子提供了一些重要的线索。金街谢氏与上述施氏一样,在明代都是显赫的卫所武官的家族,科举兴盛,入清之后,振武卫6个所被逐渐裁撤,武官不再享有世袭的地位。雍正四年(1726)振武卫被正式裁撤,并入州县的系统。<sup>⑥</sup>可以说,谢氏与施氏同属于凋落的旧家大族。乾隆四十年(1775)谢氏首次修容,容上有一段文字叙述家族的历史。这段资料提到当时有一个拜祖先的祠堂即“先人堂”,作者接着说:

自皇明革命,四海鼎沸,虽史籍尚有废弃,况祖宗遗像乎!不但失落不全,且司马温公有云“写须多一茎即非吾祖父也”,莫若照神主式通写一轴,纪其官职名讳,序其昭穆,使知者目悉,愚者相传曰:“吾祖某、曾祖某,某者某人弟,某者某人兄。”不惟岁时祭奠,且识世系不爽也云尔。<sup>⑦</sup>

显然“先人堂”里面供奉的原本是些祖先的影和一些神主,明末的动乱造成影有的失落,有的残损不全,在声称遵从司马光的教条的理由之下,谢氏就这样创立了一幅容。金街谢氏与县城的施氏一样,他们的祠堂在明代都是以祭拜影和神主牌为主,只是到了清前中叶才创立了容。那时容已经非常流行,以至于谢氏决定不再为祖先绘影,而决定以容取而代之。

① 《明朝档案总汇》,广西师范大学出版社,2001年,第71册,《振武卫·施相》条。

② 科大卫:《祠堂与家庙——从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》,《历史人类学学刊》第1卷,第2期,第1—20页。

③ 《代州施氏族谱》上卷,《世谱略》。

④ 《代州施氏族谱》下卷,《祠堂纪》。

⑤ 乾隆四十一年(1776)崔五峰:《前街原谱序》,见宣统《崔氏族谱三门俊次卷稿》,无卷数、页码(下同)。

⑥ 关于明代卫所和州县两套疆域管理系统及其在清代的合并情况,参看顾诚:《明帝国的疆土管理体制》,《历史研究》1989年第3期;《卫所制度在清代的变革》,《北京师范大学学报》1988年第2期。

⑦ 金街《谢氏族谱》,乾隆乙未年(1775年)仲夏月第十二代孙谢征爵书,该族谱内容是誉自旧容,此段引文后又抄写在新容上。据此族谱记载,谢氏自明末清初从本县谢家寨迁到冯街(今金街)。

应该说明的是,尽管康熙以后随着容的流行,历史悠久的影虽然越来越少,但它并没有完全消失。它的存在表现在两个方面,一方面是容与影并存,比如现在代县聂营村郎氏祠堂,除了中间悬挂的容之外,还有祖先画像三幅。再比如在代县毗邻的崞县的北社村,一直到清末民国,本村大姓李氏祠堂里除了中间的容之外,周围还悬挂十多幅祖先图像,他们都是本家族有科举功名者和出仕者。另一方面,原来祭祀影的地点影堂(或“祠堂”、“祖先堂”)仍然在容上有所表现,有些容把祠堂的轮廓画出来,仍然在上面题“祖先堂”等字,并且把始祖的小幅像绘在顶端。因此从形制上看,容可以说是结合了影堂祭影和祠堂祭神主的传统。在后面这种情况之下,容即便不是在祠堂里祭拜,它也相当于承认了祠堂在祖先祭祀礼仪中的地位。<sup>①</sup>

影、神主和容的区别并不是无足轻重,因为他们此消彼长的背后是社会构成和社会文化的变迁。影绘的是族里比较重要的人物,通常包括有科举功名者和仕宦者,而历代祖先的神主牌也不是谁都可以摆,而且,要建立祭祀影和神主所需要的祠堂更是不容易。而对于不是特别富贵的家族而言,以容为中心的礼仪的确更容易延续,比如在河北杨满撒村,村民就会说,“穷有家谱,富有祖牌”,这个例子中的“家谱”即容。<sup>②</sup>清代很多没有功名、没有很多财富的普通家族长久以来只有容一幅。毕竟,容这种形式,更多表现为代际的传承关系,而较少强调族人之间的差别。由于容只是绘神主牌位,在容之中,几乎看不出谁有功名、谁曾经出仕。在宗族走向“庶民化”的过程中,容的出现可谓是适应了这种趋势。

根据笔者的采访,容平时是存放在村民的家中,不轻易拿出来,只有两个场合是必须拜容的:娶亲和农历新年。保存容的是族里最近的一个娶亲的家庭,农历新年的时候,全族的人都要到这家院子里去拜容。直到下一家娶亲,容才转移到下一家保存。在容的祭祀上,娶亲被赋予重要地位,应该是因为婚姻对于延续香火比较重要。子嗣需要祖先保护,同时新妇作为外人,也需要祖先们的接纳。毕竟,容跟影相比的一个重要区别是,它不再只是一副单独的祖先画像,而是有一排排的神主,上下两排之间有明确的代际关系,它在祖先和后代之间建立了明确的联系。

容之所以能够成为祭祀的对象,是基于其背后的祖先魂灵的观念:祖先神灵附于容上的神主牌接受祭祀。这个观念不仅在代县,在其它祭容的地方也是如此。在河北杨满撒,大年除夕直挂容被称作“请神”或“接祖先”,而年初二把容收起来则称为“送祖先”。<sup>③</sup>在甘肃陇东,通过在容上添写祖先神主(当地称“点主”)的仪式,后代借以“祈祷亡魂在黄泉路上早日超度升天,乐游仙境,安享香烟之祭。”<sup>④</sup>容的形制以及它关于祖先魂灵的逻辑,使得即便在祠堂和神主牌缺席的情况下也能够实现祖先祭祀。<sup>⑤</sup>

## 二、容的修传

从容的样式可判断,容有保存世系的功能,实际上它也成为很多家族修谱的资料来源之一。道光二十五年(1845)上磨坊靳声远修谱的时候,在参考了本姓居民家中木主、墓志等之外,“即间有增附,总之不离乎云传者近是。”<sup>⑥</sup>代县正下社村柳氏在民国修族谱的时候,曾发现容跟碑刻的记载有抵牾的地方,在这种情况下,他们宁从容而不从碑。比如第2世柳万“娶张氏、王氏,生子三,文才、文汉、文义。考本村普照寺明嘉靖七年碑载王氏,与容载张氏不合,信容信碑不敢臆断,姑并存

① 比如科大卫前揭文提到河北蔚县祭祖的容,绘出祠堂,其实是明嘉靖之后祠堂观念普及的结果。

② Myron Cohen, 前揭文,第516页。

③ Myron Cohen, 前揭文,第516页。晋北亦流行“接祖先”、“送祖先”的仪式,只是送祖先的日子有所不同,笔者在山西应县听到的是正月十六送祖先。

④ 刘荣,前揭文。

⑤ 对祖先灵魂的精彩讨论,参见 Althur Wolf, “Gods, Ghosts and Ancestors”, in Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974, pp131—182.

⑥ 道光二十五年(1845)靳声远:《继修家乘序》,见民国《靳氏家谱》,无页码,引文中的“云传”即容。

之。”第5世柳登宣“娶乔氏，生子。考本村普照寺明万历廿二年碑载登选，与容载音同字异，今从容。”<sup>①</sup>这两个例子中容先于族谱存在，也是编修族谱的重要文字依据。在代县，很多村民把容视为家谱，当他们回答有家谱的时候，有时候拿出来的是容，也就是说，乡民对容远比对家谱熟悉。对于要修谱的人而言，容上的祖先名字是否正确，有时候并不是那么容易确认，需要一番“考证”，它有时候单纯是为了确认人名，有时候却是可以改变世系，从而改变世系下人们的关系。

正如一个宗族可能有多部族谱一样，在代县很多宗族内，容的数量不止一个，有的叫老容，有的叫新容。新老之别不全是年代意义上的，它还体现在世系的安排上：老容的世系是从始祖下来的，而新容则只能追溯到创立者的前面几代。孔迈隆在河北杨满撒村采访到的长子保存老容、次子创立新容的情况并不适用于代县。在代县，老容和新容的持有者并不是长子和其他诸子。首先，在代县，容的创立和分立，并不是一个家庭分家的结果，无论是老容还是新容，它的保存和流传都是宗族成员集体的行为，单个人或家庭并不具有决定权，而无论这一家是否是长门长子。其次，老容和新容的区别，是门支的分别，其追溯到哪一位祖先，取决于多大范围的人愿意联合起来。换言之，对容的解读，应该是从下往上，即从祭拜者聚合的角度，而不是从上往下的家庭分化的角度，因为它本质上不是家庭的，而是宗族的。

因为容的祭拜是宗族的行为，很自然，容的世系安排也会随着宗族成员的变化而变化。很多容的世系正如家谱一样，有很多数代单传的现象，也有名字的增添和删除，它可以通过容的重修来实现，这个过程可以很戏剧化。光绪二十一年（1895）代县二十里铺《王氏四甲家谱》提供了一个个案：

稽我王氏，周灵王子晋之裔也。因鼎革变迁，亦有隶籍他郡者，实难备考，若稽近年家谱与容修传之人，寄居太原郡之来麟翁与本堡之作楨翁等越三江逾五湖之苦劳也。后炳翁于子娶亲，将容失盗，自己又设资修传。彼时有后分为九甲者不知何故，将容另传；而炳翁修传之容，吾族广卯于子会娶亲，又失盗。至此虽有谱可稽，无容可供，多赖炳翁之弟炜翁禀官比捕，将容追出。其后吾族贤达（椿、步青、步蟾、克昌、廷魁、广成、广显、廷栋）等会同经理，令会出资二十三吊（净出钱十五吊，得步蟾利钱四千，椿利钱四千），吾族子弟人捐资八吊二百三十文，将容从新修传。但此次修传，若于后分为九甲并，势必不能；若于太原郡并，地远资寡亦不得。不得已，一二三代仍从旧容，与太原、九甲并祖，至四代则惟中四、辛四、正四、前四甲之支派矣。乙未姑洗月中旬一日事竣，愚不能文，略陈其词，以启后人云。

书容人：监生王墉字崇如，庠生王鏊撰并书

经理人：椿、步青、步蟾、克昌、廷魁、广成、广显、廷栋

一、光绪二十一年传容修谱自十代至十五代。至十代以前者，有旧谱可考，而旧谱所载条例文序后人亦不可违，至嘱至嘱。

一、每甲选一公正好公之人，使钱一吊，每年出利息二百，四人轮流，或是何人正月初三日上容（便添名讳，二月清明上老坟，七月十五上老坟，十月初一日上老坟），每出香纸钱二百，便董其事。经理合族人等（笔者注：此接下一款）

一、定于正月初三日上容，择一善书者添名讳，如素日随便添写者，罚钱一吊，钱仍归经理人配置容中不足者。<sup>②</sup>

通过二十里铺王氏对容的管理，可以观察到宗族的运作及族众间的关系。王氏族谱和容的修传本来是二十里铺和太原两群姓王的人共同完成，可以说是通谱的结果。通谱的结果反映在容的内容上，他们把始祖追溯到大约清初，第一代共有9位之多，显然是综合多家共同的祖先的结果。这个最早的容至少包括二十里铺的中四甲、辛四甲、正四甲、前四甲、九甲与太原王氏这几部分的

① 《柳氏族谱》，卷1，《世谱表》，第51页，该谱为油印本，本村柳氏藏。

② 2003年《王氏四甲家谱》，引文为该谱收录之光绪二十一年族谱残卷，括号内字在原谱为小字。

世系。这个联盟关系似乎并不坚固,根据上述引文,二十里铺王炳为儿子娶亲时,容传到他家,却不幸被盗。王炳于是自己出资重修,这次修过之后不久,九甲的王氏却脱离出去,自己另外修了一个容。这是王氏的第一次分裂。在容第二次被盗之后,族内“贤达”带头经理新容,这次新修的容,把九甲和太原两部分王氏都排除在外了。于是这份容,就剩下了二十里铺的中四、辛四、正四、前四这部分,这是第二次分裂,至此这个族只剩下四支,族谱也因此改称为“四甲家谱”。

从族谱抄录的容的世系来判断,二十里铺王氏并不是强大的宗族,相反,跟其他两支相比,相对比较弱小。在排除了另外两支后,二十里铺王氏人数大为减少,从第3代的22人,锐减为第4代6人。也就是说,在此前的联盟中,二十里铺的四甲实际上占少数,因此他们才积极与人数更多的其它两组王氏通谱联宗。据此进一步推断,在第一次和第二次分裂中,二十里铺王氏对于“将容另传”的其他两支王氏其实是无可奈何。光绪年间修容的8位经理人,只有一位有低级的“从九”身份,其他人皆无任何功名,而且他们所有人的父辈、祖辈也无任何功名。此前王氏并没宗族,甚至连迁祖的故事都没有传下来,他们这次只是以容为基础进行一些重新整合而已。显然这是一群再普通不过的同姓继嗣群体了。

在王氏的宗族建设中,占核心地位的是一些杰出的个人,他们之间的联合超越了家庭的范围,属于宗族层面的运作。第一次承修以及第二次报官的,是王炳(9代)和他的弟弟王炜。第二次重修中,虽然族众也捐了款,但主要的钱还是8位比较富有的族人出的,这8位族人在三代之内没有任何亲属关系,他们得以上位,不是靠其在族内的辈分和年龄,而完全是凭藉他们自身的能力和条件。其中王步蟾、王椿还捐献了他们的“利钱”,这份钱本来是他们放贷给王会的。这次的捐款除了重新修容之外,余钱可能是发商生息了,因为文中提到每年的“利息”。由此看来,此次重建的不仅是容,还包括几支王氏之间的关系,以及他们联盟的经济基础。

他们为以后的容的管理和祖先祭祀定下了几条规则。首先,每甲推选一位公正好公之人,这样一共有四位,他们的主要职责便是“上容”——添写亡者名讳。<sup>①</sup>除此之外,四位当选者可能还要负责每年3次的墓祭。值得注意的是上容所体现出的权力关系,从出资到容的维护、添写名讳,到惩罚不守规矩的族人,经理人控制着以容为中心的族务。二十里铺王氏个案中值得注意的是,在没有祠堂的情况下,四甲王氏怎样把容、族谱、墓祭这些要素组合起来,并有了一些公共基金之类的制度安排,由此出现了宗族的组织。在此过程中,容除了具有祭拜的功能外,它合并和区分不同王姓的角色也十分重要。

在代县,容不仅是家谱编纂的重要资料来源,二者在功能上也有一脉相承的地方,即都是不同人群相区分或凝聚的重要手段,它无论如何也不是一个忠实的、毫无偏见的世系记录,也不是一个完全基于亲属关系和长幼序列的仪式安排。为了实现区分族内人群的功能,相关的规章就显得十分必要。在这一点上,二十里铺王氏的个案不是孤例,比如代县韩街村韩氏的容上,也明确写上了不敬祖先者死后不得上容的规定。换言之,容不仅是一个用于祭祀祖先的世系图,它还同时确立了族人之间的权利义务关系以及以后行动的纲领。<sup>②</sup>因此,以容为中心的礼仪作为宗族文化的一部分,它其实反映的是宗族的发展,是人们选择自我组织和管理的一种方式。

### 三、容与宗族的发展

上文从历史演变、仪式元素的配合和宗族管理的角度分析了容为何能够成为宗族的仪式元素,祭拜容为何是宗族的行为。下文要探讨的是容流行的时代背景,这个背景就是宗族观念的流行和宗族建设的广泛兴起。清代由于商业的发展和商人的崛起,很多人具备了此前不能想象的建

<sup>①</sup> 笔者在田野考察中听到,有的家族是族人去世后三年后才能上容,二十里铺王氏似乎与此并不一致。在甘肃陇东,亦称“上影点主”或“通神点主”,见刘荣前撰文。

<sup>②</sup> Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. New York: Humanities Press, 1966, pp26-31.

设宗族的条件。康熙中叶,清廷在平定了漠西蒙古噶尔丹叛乱以后,直接控制了从大兴安岭到天山南北的广大地域,之前明蒙之间剑拔弩张的对峙被和平局面取代,蒙古成为清朝的内边。代县许多人到口外种田或经商,得以积累大量财富并迅速崛起,清代修庙建寺、建设家族的,往往是这批新崛起的人物。<sup>①</sup>他们在学习建设宗族的过程中,除了继承拜容这种行之有效的祭祀祖先的做法外,还整合了不同的宗族礼仪,结果就是我们看到的礼仪元素叠加的情况。下面要探讨的是,在容确立了它在宗族礼仪中的地位之后,又如何适应宗族的进一步发展?主要的例子是代县茹解村的崔氏。

茹解村崔氏族谱收录了几段不同时期关于容的记载,使得我们能够藉此观察长时段下的宗族礼仪演变的情况。根据乾隆四十一年(1776)崔五峰在族谱序中的说法,崔氏于明洪武时由山西洪洞县迁来,“经兵燹之余,谱牒遗亡”,世系无法全部掌握,“赖国朝康熙年间有旧容一支,略记梗概,迨至始祖字大川,由川子嗣讳瑛、璟、俊者兄弟三人,其后历世所纪,仅先人之名讳及妻室姓氏,殊憾阙略焉。”<sup>②</sup>这个始祖崔大川的生活年代,虽然崔五峰将之归为洪武时期,但是当时崔氏世系只有10代左右,显然无法溯及明初,他们很可能是明中期某个时候迁入代县的。

尽管崔氏在明嘉靖、万历年间族中一度有人有“省祭官”的头衔,<sup>③</sup>不过崔氏在明代总体上寂寂无闻,直到清康熙年间商业兴盛之后才逐渐发展起来。康熙帝征讨噶尔丹的时候,山西就有一批随军的商人,乾隆年间崔五峰在追述其祖父昌园公当时经商之事的时候,言昌园公通过向军队出售羊和烧酒而逐渐兴旺,并设立了自己的店铺。后来崔氏更多人到口外,“赖吾祖为生者六十余家”,<sup>④</sup>“恭逢我国家久道化成,遐迩一体,族人得贸迁、播种于归化、蒙古之地,幸值时和年丰,日用渐以从容。”<sup>⑤</sup>随着崔氏经济上逐渐崛起,族人开始了科举入仕,这批读书人的角色也随之凸显。上述写传记的崔五峰,他的父亲崔映淮中乾隆二十一年(1756)举人,其长兄崔特峰中乾隆四十五年(1780)进士,曾官成都新都县知县、成都府水利同知、打箭炉署同知等官;崔五峰本人也于此前考中举人,官至略阳县知县。其父崔映淮晚年赋闲在家,屡次被举为“大宾”,他曾自豪地说:“郡中富贵者甚多,家人父子间当推吾家独步。”<sup>⑥</sup>崔五峰祖孙三代在财富和功名上的成就,即便在全县范围也是屈指可数的。

这批新获得功名的人希望展示其“贵”的方面,自然需要一些文化上的建树相配合。在嘉庆初年创建祠堂之前,崔氏祭祀祖先一直以拜容为主要形式。在逐渐起家之后,他们觉得容的记载不仅不够详细,而且缺略太多,不足以表现祖先的功绩,于是以容为基础并参考钟铭、碑刻创修了族谱,下文也将会提到,乾隆年间崔氏的容也进行了重修,由此进一步整合了族内的世系关系。从他们“考证”出更多人名来判断,整合的结果是崔氏的宗族祭祀得以包含了更多的人。嘉庆初,由富而贵的崔氏开始把修祠堂的事情提上日程,宗族祭祀进一步变得复杂化。崔氏族谱中收录了嘉庆二年(1797)崔氏宗祠建成时崔五峰所撰的一篇记文:

宗祠所以祀祖先也。吾族旧有传容一支,以帛为之。绘始祖容像于上,而排列子孙妻室姓氏于下,凡有婚娶之事,迎亲于家,悬而祀焉。元旦则合族之人咸诣容所拜谒,此旧例也。容无定在,随婚娶之家为转移,遇贫窶者室小院窄,供既艰而跪拜尤难,族人苦之,每思择地建祠,为祖宗神灵常以之所,而族中贫苦者十居其九,又所需浩繁,独力难撑,是以常有志焉而未逮。恭逢我国家久道化成,遐迩一体,族人得贸迁、播种于归化、蒙古之地,幸值时和年丰,日用渐以从容。岁在嘉庆丁巳之春,余兄弟时皆筮仕于外,族之

① 张正明:《晋商兴衰史》,山西古籍出版社,1995,第207—251页。

② 乾隆四十一年崔五峰:《前街原谱序》,前揭。

③ 民国二十五年(1936)《崔氏族谱长门璟全卷稿》,扉页抄录有明万历八年围梁老坟的坟塔铭字,推测塔主当为嘉靖万历时获得省祭官的身份。

④ 崔五峰:《家世纪略》,见民国《崔氏家乘》,第6页上一下。

⑤ 崔五峰:《新建宗祠记》,见《崔氏家乘》,第58页上—59页上。

⑥ 崔五峰:《家世纪略》、《临汝公事略》、《次庵公事略》、《西园公自述事略》,见《崔氏家乘》页6上—11上,页13下—17下。

人量力捐施,踊跃赴功,阅六月而工竣,寢室堂庑规模略备,于以栖先灵,于以奉俎豆,岁时拜扫,少长咸臻,俨然家人父子,有一体相关之谊焉。<sup>①</sup>

这是一个建祠堂以拜容的典型例子。实际上,祠堂的修建并非仅仅为族人提供了一个更宽大的拜容场所而已,它同时也提供了崔氏展现另外一些礼仪符号的机会,这篇记文的作者崔五峰亦曾“谨摘古人乡约宗约紧要数语嘱子弟,照原本抄录之,贴之祠壁,俾少年通文者,于族众聚会时,细为讲解,以化导之”<sup>②</sup>。其实施的效果不得而知,不过作者要“教化”族众的意思很明显。如果没有读书人的崛起,祠堂和乡约大概都是不可能出现的。在孔迈隆研究的杨满撒村,修建存放容的祠堂(文中称“祖先堂”)是富有家庭单独的行为,而完全与世系序列无关,因此他认为祠堂的修建使得经济因素占据了主导,是宗族联合模式的表现。揆以孔氏访问的情境,村民应该是跟他说“有钱人建祠堂”,但是有钱人却未必指的是一个家庭,而可能是族内的一群人。这段引文很清楚地表明,崔氏建设祠堂,是在比较多的族人发家之后。

随着乾隆、嘉庆年间创修族谱和建立祠堂,崔氏表面上更像是一个符合朱熹《家礼》的宗族的样子,一定程度上也改变了围绕容进行的祭祀“旧例”,容不再“随婚娶之家为转移”,使得此前完全开放给族人的保存容的权力得以集中于祠堂,而那里更加便于乡绅和读书人展示宗族礼仪。崔五峰除了建立祠堂,还有其它建设宗族的举措,例如崔五峰在其兄与弟去世后,为他们“设祭田,树墓坊”<sup>③</sup>;“又寄本村庙中住持数百金,令于庙旁空地建仓房三间,为合村存粟备荒计。归家后独出粟数十石贮存,每岁终,访村中有不能举火者辄出粟以馈之,曰:‘此吾先君故事,不敢废也’。”<sup>④</sup>在嘉庆二十四年(1819)“承先人未逮之志,设村中济急之条,置地顷余,名曰‘念先庄’,以赈恤穷乏,而义学修金之费,每年从此出焉”<sup>⑤</sup>。这个念先庄,很可能就是崔姓的义庄,很明显,这个义庄并不是崔氏的族产,而只是崔五峰个人所有,它的成立增强了崔五峰等乡绅对族人的影响力,也使得这个群体的地位更加突出。

协助崔五峰建立崔氏义庄的,还有他的族兄弟崔鳌峰,崔鳌峰屡试不第,曾在太原创立晋阳文社,又修复代州斗山书院,被举为孝廉。其子孙继起,有功名的人很多。30多年后的咸丰元年(1851)崔氏再次对容进行修传,这次修容是由崔鳌峰作记,记中提到了祠堂里悬挂的几幅容:

辛亥之秋,族中奉祀祠堂名清者商于余曰:“祠堂建于嘉庆初间,今已六十年矣,根基如故,庙貌依然,岁时祭扫。正庭悬容三轴,东西二轴俱系新制,所记皆乾隆以前即世者,惟中轴所记系雍正以前,上自前明万历间。父老传言,遭明末兵燹,旧容遗失,此系族中留心宗派者远稽碑记,细考钟铭,仅记七代于其上,然折裂不完,前此用纸裱之,今又几何岁月,而折裂之甚,殊难以奉祀,倘不早为修辑,恐字迹渐就漫灭,后虽心乎世次而支分愈远,派别愈繁,亦徒叹稽考之无穷,甚非所以妥先人之灵而启后世木本水源之思也”。予是其言,且助之以终其事,因记数语以序其事之缘起云。<sup>⑥</sup>

崔氏祠堂的容一共有3幅,中间的只有万历到康熙的7代人,显然其创修不晚于雍正。东西两幅记录的是乾隆时期的世系,应该是乾隆年间修的,从它们记录的世系年代判断,它们应该就是接续中间的旧容的,材料没有提到两幅新容之间的区别,考虑到制作容的乾隆年间崔氏分为“前街”与“后街”两支,可以大概可以推测当时的两支新容是前街与后街的。<sup>⑦</sup>从前后街容的分立,可以想见大概两街的崔氏族人会分别祭拜他们的容,而中间的旧容则是共同祭祀。有意思的是,祠堂里

① 崔五峰:《新建宗祠记》,前揭。

② 崔五峰:《新建宗祠记》,前揭。

③ 道光十四年(1834)陈柱:《西园崔公传》,《崔氏家乘》,第29页上。

④ 嘉庆二十三年(1818)冯思哲:《崔静庵亲翁七十寿序》,《崔氏家乘》,第40页下—41页上。

⑤ 道光三年(1823)陈鉴:《牧伯瞻岳公纪略》,《崔氏家乘》,第26页下。

⑥ 咸丰元年(1851)崔鳌峰:《重修容记》,《崔氏家乘》,第65页上—下。

⑦ 乾隆三十七年(1772)崔映淮:《后街谱序》,乾隆四十一年(1776)崔五峰:《前街原谱序》,皆见于前揭宣统《崔氏族谱三门俊次卷稿》。

悬挂的3幅容只记录了乾隆以前的世系,换言之,乾隆以后数十年间崔氏去世的族人没有再添加名讳,他们的名字是否另外修容祭拜?如果有另外的容,祭拜地点是在族人家中还是在祠堂?皆不可知,笔者怀疑在祠堂之外,的确存在另外的流动的容。

从上面的梳理可以看出,崔氏祠堂的建成,其实是融合两方面的传统,一方面是比较平民化的容,另一方面是更多体现士大夫文化的祠堂建筑和其它礼仪,比如乡约。后者叠加到前者之上,但是二者的区分仍在。代县现存的祠堂,几乎都没有影和神主牌,而只有容悬挂在正厅,容才是祠堂内真正的祭拜对象,这一点并没有改变。事实上,代县的祠堂一般被称作“容房”,这一名称突出了容的核心地位。随着民国时期国家政体变更,国家意识形态改变,宗族存在的基础在渐渐动摇,代县及周围各地的祖先崇拜受到一定程度的冲击。崔氏的容又从祠堂里搬了出来,又开始以原来的姿态在族人中间流传,族谱收录的1936年的家谱序称:

由辛亥修谱,及今二十六载。每到年节,在子孙家庭悬挂容,合族子孙长幼咸集,拜祭成规。刻因容形破烂,族有好善,感承祖德,遂生修谱纂容之心,先之提倡,如谷应声,无不乐从,伏冀后嗣修谱纂容之作永垂不替云尔。<sup>①</sup>

修谱撰容获得了族众的积极响应,拜容再次成了凝聚宗族的一个最重要的仪式。崔氏的族谱没有告诉我们原来的祠堂有何变更,不过这份资料足以说明,容有更加持久的生命力。综合以上资料,崔氏的容经历的变化可以重构如下:康熙年间只记录7世的旧容,是前后街共有的;大约乾隆年间,两街分别修了新容,这些容都是流动保存和祭祀的。嘉庆初年祠堂建成之后,这3幅容都被移置在祠堂里,但是此后也不再在上面添加去世族人的名字,而在3幅容之外继续创修新容。虽然士大夫对于宗祠重建之事颇为热心,但是终究无法取代流动祭祀的容,因此民国时期族人在家中拜容只是延续了行之已久的做法而已。祠堂之修不能取代流动之容的另外一个例子是代县聂营镇的郎氏,现在郎氏有一幅容悬挂在祠堂,这幅容是从始祖开始;相比较而言,部分村民另外制作了一幅追溯到第9世的新容,平时祭拜的则是这个流动的容。现实中不同人群的整合固然是造成祠堂内外差异的重要原因,而礼仪的演变史显然也扮演了重要的角色。

#### 四、结 语

宗族的礼仪从横向看是相互交织的网络,从纵向看是不断变化的历史过程。容并不是一个孤立的固化的仪式元素,只有将其与影、神主、祠堂、族谱等进行比较和分析才能窥见它们之间复杂的关系,这种关系也不是一成不变的。在容出现之前宗族已经存在,在影堂祭祀影、在祠堂祭祀神主、神像都是历史悠久的祭祖方法,到了清代,它们却以一种巧妙的方式组合在一起,形成容的形制,可以说容模拟并包含了前面的这些仪式元素及其功能。它们并存,一直到今天在华北乡村都可以见到这些许多仪式元素,但是容虽晚出,却后来居上,它以简便易行的特点风行起来,成为最流行的祭祖方式,反而影、神主、祠堂、家谱却不是那么普遍。

学界的一个常见的假设是:由于华北宗族缺乏大规模的族产,使得人们不得不采用比较“简陋”的祭祖方法。这一方面固然有其道理,毕竟村民自己也常用这个理由解释本族为何没有建立祠堂等。但是这种看法重在解释其“无”,却不能有效地解释其“有”。事实上,华北不仅依然有宗族,而且宗族的复杂程度不一定与财富成正比。<sup>②</sup>容的流行是宗族发展庶民化的表现,它一旦流行起来,就变成一种文化的现象,而不再仅仅是仪式上的权宜之计。即使是清代贵且富的人,他们为了追求“标准化”的宗族礼仪进行建祠修谱的努力,也不能取代容的地位,那些更加符合士大夫理想的“标准化”的仪式元素反而更像是强加在容上的。当然容的祭祀在不同地方的表现千差万别,背后可能有更为复杂的地方文化的因素,需要做进一步的比较研究。

<sup>①</sup> 民国二十五年(1936)崔圣道:《十五世孙崔圣道复修家谱序》,此为散落之单页。

<sup>②</sup> 如满铁调查过的寺北柴村郝氏,见[美]杜赞奇:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社,1996年,第86—88页。