

家的空间重构与祖先观念:粤西香火屋的现代变迁

林伟肇

(上海大学 社会学院, 上海 200444)



摘 要 人文地理学的文化转向更加重视地景与文化间的关系。通过粤西香火屋的田野资料,探讨家屋空间与祖先观念的相互建构关系。研究发现,传统祖屋的空间布局象征着“亦善亦恶”的祖先形象。随着家的空间重构,独立香火屋强化了“严苛”的祖先形象;而祖先龕则更强调“亲近”“友善”的祖先形象。在这过程中,新家的空间布局是空间资源约束和祖先观念影响的结果,而居民观念中的祖先形象也被新的空间格局重塑。粤西香火屋的案例展示了社会急速变迁背景下人文景观与文化观念的互动关系,也表明了中国民间信仰在应对环境变迁时具有高度的弹性和适应性。

关键词 家空间;祖先观念;社会变迁;香火屋

中图分类号:C 911 **文献标识码:**A **文章编号:**1008-3456(2021)01-0130-08

DOI 编码:10.13300/j.cnki.hnwkxb.2021.01.015

香火屋^①是粤西地区家庭里安置祖先灵位、举行祭祀活动的神圣空间^[1],其空间布局反映了当地居民对祖先的看法和态度。在传统民居里,厅堂通常用作香火屋。祖先“坐正”“亲近”子孙反映了居民观念中良善的祖先形象;祖先庇佑子孙的福祉。另一方面,厅堂香火屋又与日常生活空间相隔离,体现了居民对祖先的畏惧感;祖先是死去的鬼魂。因此,既“亲近”又“区隔”的空间布局反映了居民观念中“亦善亦恶,亦神亦鬼”的祖先形象。

当前,来自土地资源压力、追求现代居住方式等方面的挑战,传统民居逐渐向新式楼房演变^[2]。“独立香火屋”和“祖先龕”是居民上楼后安置祖先的两种主要方式。有趣的是,居民观念中的祖先形象也因家的空间重构而改变。独立香火屋的出现使人与祖先的关系变得日渐疏离。作为去世的亡魂,“严苛”“危险”的祖先形象被强化:“人死为鬼,日常生活不宜与他们居住在一起”。相反,那些囿于空间限制,只能以祖先龕的形式将祖先置于开放式客厅中的家庭,则更强调“良善”的祖先形象:“祖先是家神,他们也需要热闹和人气,和他们居住在一起对家庭更好”。

在汉人宗教研究中,祖先的形象颇有争议。许多民族志表明汉人祖先是仁慈的^[3],但也显示祖先通常是危险的源头^[4]。既有研究主要将祖先形象的差异置于汉人社会的运作逻辑中来理解^[5],从而忽视社会结构变迁对祖先观念的影响。当代中国社会的急剧变迁对传统乡村人文景观产生深远的影响^[6],传统民居在城市化、现代化进程中受到多重挑战,民众的文化观念也在变化。本文案例展示了一个因家庭空间重构导致祖先观念变化的现象。那么,社会变迁导致家的空间重构如何影响当地居民的祖先观念?祖先观念又如何参与进家的空间重构过程中?基于粤西香火屋变迁的田野资料,本文尝试探讨家屋空间与祖先观念的相互建构关系。

收稿日期:2020-10-11

基金项目:国家建设高水平大学公派研究生项目(201906890072)。

① 当地居民还会使用厅堂、祖屋、神龕等多种用语,这实为人们对“香火屋”的不同空间形态的描述。在既有文献中,香火屋也被称为香火堂、堂屋、家祠、祖堂、家屋等。由于“香火屋”是当地民众最为常用且综合性的用语,为了避免叙事混乱,本文采用“香火屋”指称安置祖先的空间。

一、家屋空间、空间规范与祖先观念

1. 汉人祖先形象的差异及解释

早期人类学家在祖先是善抑或恶的问题上持有三种不同的观点:以许烺光为代表的人类学家认为中国人的祖先仁慈而不会加害子孙,甚至有时还会为子孙向神灵求情^[3];而以 Emiliy Ahern 为代表的一派则认为祖先的行为很无常,子孙触怒祖先会产生很严重的后果^[4]。两端之间,则主张祖先一般是仁慈的,但在某种条件下也会致祸或惩罚子孙^[7-8]。李亦园认为祖先形象的差异,是在不同条件下对亲族关系^①(亲子关系、世系关系和权力关系)不同程度的表达与强调的结果^[5]。

结构主义人类学研究一项社会行为或文化价值时,旨在对这一社会有全貌性深层结构式的掌握^[9]。李亦园的分析不仅弥合了经验材料间的冲突,也揭示了汉人社会的深层文化结构和运作逻辑^[10]。但结构主义在寻找稳定社会文化结构的同时,忽视了有意识的个体与社会文化过程的关联性,也不顾重大事件对文化结构的影响^[11]。在本文案例中,粤西民众祖先观念的变化就表现为社会变迁背景下家庭空间重构的结果。

2. 家的空间文化性及空间规范

家屋是人类学的传统议题之一。人类学家普遍认同家屋的空间布局是特定社会文化的产物。在许多社会里,家屋的建造遵循特定的空间规范。这些规范来源于自然环境、习俗文化和宗教信仰等因素,由此不同的自然文化区域形成了各具特色的民居^[12-13]。人类学者擅长揭示家屋空间及其规范隐藏的文化符码^[14-16]。如不少研究指出,某些家屋的空间布局 and 生命历程的规划设计本质上是对身体的隐喻^[17-19];家屋的空间陈设是培育人观的重要操练所,个体从中习得社会角色、规范及道德^[20-22];家屋的空间布局还呈现了家庭内部的权力结构、亲属关系乃至与外部的社会关系等^[23-25]。不过,这些研究基本还是遵循结构主义人类学的视角,比较忽视家屋空间与文化的变迁。

近年来,文化地理学更加关注社会变迁背景下地景与文化的相互作用,微观领域的“家空间”也开始受到重视^[26]。丁传标等探讨了快速城市化进程中家庭空间重构的动因,及空间变迁导致人神关系、家庭关系和社会关系的重构^[27]。郑诗琳等发现云南傣族旅游开发过程中,游客对家的消费和居民对家的营造共同推进了家的空间重构^[28]。郭文等对旅游背景下竹地摩梭人家庭空间的多维生产与身份认同的问题进行了研究^[29]。总的来说,虽然文化地理学在挖掘家屋空间的深层文化意义上稍显不足,但将家的空间重构放置在宏观社会变迁的背景下理解,为本文提供了新的视角^[30]。

3. 分析框架及研究方法

在中国传统家庭中,祖先崇拜是最重要的信仰观念,已有不少文献指出祖先在神圣堂屋或家屋中的地位 and 意义^[31-33]。本文旨在探讨社会变迁背景下,家屋空间和祖先观念的动态变迁关系。首先,家屋是一种空间形态,也是祖先崇拜的物质载体,变迁的家屋展示了不同形态的空间格局。其次,家屋的空间格局遵循一定的空间规范,而这些空间规范表征着当地居民的祖先观念。

在空间资源约束下,新家的空间布局是居民对空间资源和空间规范/祖先观念反复权衡的结果;而如果重构的家屋空间挑战和改变了旧有的空间规范,那么随着新空间规范的形成,民众的祖先观念也随之被重塑。因此,本文尝试探讨社会变迁导致家的空间重构如何受既有空间规范和祖先观念的影响;新的家屋空间又如何塑造、强化新的空间规范及祖先观念(见图1)。

本文的田野调查地点位于广东粤西石村。历史上,粤西为福建闽人移民区域^[34],至今宗族组织

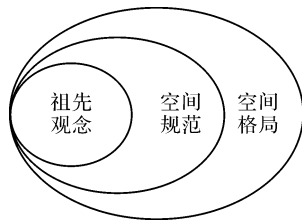


图1 空间格局-空间规范-祖先观念

① 当祖先表现为对子孙的支持、疼爱和保护,则体现为对亲子关系原则的遵从;而当子孙疏忽冒犯祖先时,祖先就会惩罚子孙,促使他们补偿或改过,是为对世系关系的强调;权力关系则表现为亲族内部权力的运用、竞争、对抗与拼合,如祖先为了调停家族成员的纷争,帮助家族成员惩罚其他家族成员。

仍比较发达^[35]。在宗族村落里,祖先崇拜既是宗族祭祀的核心,也是当地最为重要的信仰形式^[36]。石村是典型的单姓宗族村落,村民家谱都可追溯至明末清初的共同开基祖先。村庄户籍人口 6639 人,常住户籍人口 2716 余人(因近年越来越多的村民迁往城市生活)。石村临近市区,经济条件较好,受城市化的影响,该村住宅形式正从传统民居向现代楼房过渡。不同时期的民居建筑错落有致的分布在村庄之内,这也为研究当地家屋空间与祖先观念的变迁提供了条件。通过结构式访谈和参与式观察法,本文访谈了 21 户民居,依据空间特征将香火屋归纳为三种主要类型:厅堂香火屋、独立香火屋和祖先龕。

二、厅堂香火屋:“亦善亦恶”的祖先形象

粤西地区的传统民居多为三合院、四合院或回形布局,以砖、石、木结构为主的单层房屋。每个院落至少有正房三间:中间为厅堂,两侧偏房用作生活起居室。规模稍大的家庭在院落两侧建有厢房,用作卧室、厨房、杂物房或浴室。雷州地区为热带气候,终年高温多雨,传统的民居多以尖顶瓦房结构为主,尖顶高四、五米,有利于排水和隔热^[37]。

当地人视供奉祖先的住宅为祖屋,厅堂为供奉祖先的神圣空间。厅堂中央倚墙安置一条供奉祖先牌位的长桌,祖先面前有一方用于放置祭品的八仙桌,侧边靠

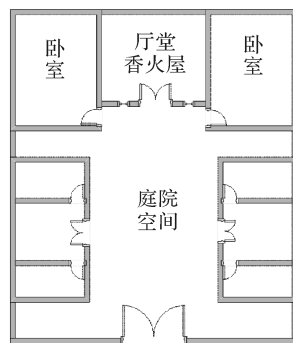


图2 传统民居的空间布局与厅堂香火屋

墙通常放置香烛鞭炮等仪式用品。祖屋厅堂是举行家祭的仪式场所,传统家庭需每日早晚给祖先上香,每逢初一、十五、祖先的生忌日以及重要的传统节日要用肉食蔬果祭祀祖先,以求祖先的保佑。一些空间紧缺的家庭也会利用厅堂角落放置一些工具杂物,但绝不能阻碍祖先。除此之外,厅堂甚少用于其他日常活动。会客通常在院内或侧边的厢房进行,老人也不介意在卧室招待宾客,只是厅堂作为传统家庭的禁地,外人绝不能轻易进入。因为在汉人观念中,自家祖先为他人的鬼,祖先绝无义务善待他人^[38]。当地人自然懂这个道理,到朋友家做客时也默契地遵守这一原则。对自家人而言,如无特殊事项,也不能够随便进出厅堂。进入厅堂时需要毕恭毕敬、脚步轻盈,切不可胡闹喧哗,生怕打扰祖先的清静。因此,在多数的时间,厅堂的门都处于关闭状态,与日常生活相区隔(见图2)。

在传统祖屋的空间布局上,居民与祖先维持着既“亲近”又“区隔”的平衡,这种空间安排反映了当地人观念中“亦神亦鬼”的祖先形象。“亲近”即祖先接近子孙的日常生活。祖先“坐正”祖屋厅堂、子孙围绕祖先而住,这种向心围合、厅堂居中的空间构成体现了宗法制“居中为尊”的思想,表达了当地人对祖先的崇高敬意^[39]。这种敬意来自人们相信祖先以灵魂的形式存在,并以看不见的方式保佑家庭的幸福和兴旺。事实上,后人倾向于将获得的幸福和功绩看作是祖先功业的延续、祖先荫蔽的结果^[40]。因此,“慈爱”和“良善”的祖先犹如神明般的形象,民众以“家神”称呼之。

人过世后要回到香火屋成为家神,就是说你的灵魂可以有归宿了……每月初一十五,我都会回老宅上香。一是祈求先人安息;二保佑后代子孙平安,升官发财是后话。现在的人经济条件好了,为什么现在经济条件好了,可能是我先人积的荫德导致的,是这样解释了,所以就再砸入一些钱,他就会觉得心里舒服(被访人:LBF)。

然而,独立安置祖先、不能轻易打扰祖先的规矩,营造出祖先空间与生活空间的隔离状态,又表达了居民对祖先的畏惧。正如很多人类学家所言,祖先虽然爱护自己的子孙,但祖先也会惩罚子孙的冒犯行为。首先,人们通常将日常生活中的霉运归结为不祭祀祖先、错误的祭祀仪式或未完成世系延续等事件上。其次,日常生活中很多琐事会冒犯祖先,如不经意的言语、日常生活的随便穿着、用不洁净的手触碰祖先等。此外,有时祖先的行为是难以捉摸的,会无端伤害子孙。有这样一件事例:石村 W 青年生性好动,喜欢和社会青年厮混,并吸食白粉,几次进入监狱后仍然不学好。父母见其屡教不改

而毫无办法,只能去求问神婆。神婆告知乃其旁支祖先生性不太安稳,喜欢闹事,于是骚扰了自家子孙。无论是不知规矩,日常生活中的无意冒犯,还是祖先行为的不确定性都加深了居民对祖先的恐惧感。因此,将祖先区隔于日常生活之外能够降低冒犯祖先的风险,有助于缓解人们对祖先的畏惧感。

人死了就是鬼咯,如果你不用一个房间将它隔离起来,难道你晚上睡觉不怕吗?小时候生活条件差,家里人多没地方睡,只能睡厅堂,晚上我在厅堂睡就害怕,不知祖先会不会搞事,但是我在宗祠里睡就不怕,因为宗祠里都是神,我们村里的神。(被访者:LGC)

总之,在传统祖屋里,人与祖先保持着既“亲近”又“区隔”的空间格局。这种格局与人们观念中“亦善亦恶”的祖先形象相对应。“亲近”反映了居民观念中慈爱的、如神明般保佑子孙的祖先形象,而“区隔”则露显出观念中严厉的、如鬼魂般危害家庭的祖先形象。由于历史原因,本文无法确定是传统祖屋的空间格局受祖先观念的影响,抑或相反,只能说明这一时期两者存在对应关系。但可见,社会变迁背景下,家的空间重构受到祖先观念的影响;而居民的祖先观念也随新的空间形态适时调整。

三、独立香火屋:空间区隔与“严苛”的祖先

20世纪90年代开始,得益于城市经济的快速发展,在临近港口石化工业的带动下,石村村民逐渐从渔农业向工业、小商业、城市服务业转型。随着生活水平提升,新式楼房成为经济财富及现代生活方式的象征,人们的居住空间逐渐从传统民居向现代楼房转变。由于现代楼房的空间结构与传统民居不同,民众需要重新盘算祖先的安置问题,独立香火屋是空间约束相对不紧缺及传统祖先观念双重影响下的新选择,而独立香火屋格局下日常空间与祖先空间的区隔也重塑了居民的祖先观念。

1. 祖先观念对重构香火屋的影响

独立香火屋有两种形式。一是居民在他处新建楼房,但仍将祖先安置于旧祖屋。这种情况下,很多旧祖屋因缺乏日常维修而逐渐破损,最后人们仅在原地修建一座小香火屋来安置祖先。二是宅基地相对短缺的家庭只能拆除祖屋后建新楼房,但同时在庭院角落修建一座小香火屋安置祖先。独立香火屋仍采用传统民居的样式。尽管一些讲究“吉利”的家庭尽可能按照传统规矩建造香火屋,如屋顶的“瓦路”必须为单数;香火屋门口左右上方各留一块四方形的通风口等。但与传统祖屋的厅堂相比,小香火屋通常仅为一间六、七平方米大的房间,房屋高度也与传统祖屋相距甚远,以至有些大型家庭祭祀仪式需要在外面的庭院进行(见图3)。

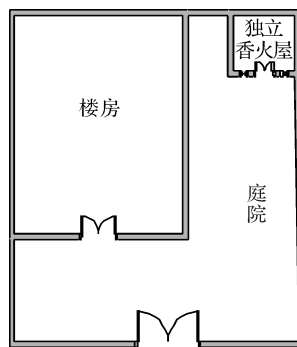


图3 楼房的布局与独立香火屋

居民认为设置独立香火屋是既有条件下的最优方案。在传统民居时代,人们仅强调祖先需要“坐正”“清静、洁净”的规范,但随着新式楼房的出现,祖先不能被“跨(压)”的规范被强调。实际上,这些规范禁忌源于人们对祖先的想象,通过设身处地为祖先着想,从而建构了认为会冒犯祖先的行为。在中国人的观念里,胯下是肮脏和卑微的,将人置于胯下是对其最大的侮辱。倘若将祖先搬进楼房内,那楼上的人必然会“跨(压)祖先”,这不利于日后家庭的安稳。另外,有民众讨论能否将祖先安置在楼房顶层,这便不存在“跨(压)祖先”的问题了。不过,一旦考虑到香火屋的功能,就不能这么处理。因为香火屋是举行葬礼的地方,当地人临死前要回到香火屋,因此亡者也通常从香火屋出殡。如果将香火屋设在楼顶,操作上很难将棺材从楼梯运上顶楼,死者不能从容的入棺,这不仅是死人也是生人的遗憾。

因此,虽然独立香火屋违背了“亲近”祖先、祖先“坐正”的传统规范要求,但两害相权取其轻,当地居民表示“不跨压祖先”是更为重要的空间规范,在楼房外设置独立香火屋是比较明智的选择。

2. 空间区隔强化“严苛”的祖先形象

通过将祖先排除在家庭生活之外,独立香火屋营造了日常空间与祖先空间的区隔。这一方面改

变了人与祖先的互动关系。另一方面,家的空间重构要求居民调整、改变和创新传统规范以作为新空间的合法化解释。在这过程中,居民的祖先观念也被重塑。

首先,祖先的神圣地位被削弱。在新的家庭空间里,祖先不再安置在家庭的核心位置。它们要么被排除在新家之外,要么被安置在不占空间的院落。这无疑违背了祖先“坐正”的传统规范,空间的易位也表明了祖先地位的转变。当地居民表示,无论是土地面积约束还是土地的合理规划,都无法将香火屋修建于庭院中位,但是他们尽可能将小香火屋修建在左边院落,因为传统观念“以左为大”,籍此表示对祖先的尊重。由此,祖先“坐正”的规范也向祖先“坐大”转变。自日常空间与祖先空间相区隔,人们祭祀祖先的次数也逐渐减少。虽然居民逢年过节仍回老旧祖屋祭拜祖先,但很多已经不再遵守初一、十五祭拜祖先的规则,更不可能按传统每日早晚给祖先上香。

其次,“良善”的祖先被“严苛”的祖先替代。随着祭拜祖先次数的减少,那种伺候祖先、事死如生所缔造出的人与祖先的亲密关系便被削弱了。进楼的居民认为“不必和祖先居住在一起,不管祖先在哪里,只要回去祭拜祖先就行”。同时,“严苛”的祖先形象被强调。由于新的空间格局一定程度上违背了传统的空间规范,对违背规则的担忧成为萦绕于人们心中的梗。另外,空间区隔导致祭拜祖先的成本增高,居于村外的村民至少得腾出半天时间祭拜祖先。人们在祭拜祖先上没有什么讨价还价的空间,因为不履行祭祀责任可能会面临祖先的惩罚。迫于这些压力,祭祀祖先便从传统的积极求保佑变成了消极避灾的仪式。这些都强化了祖先是严苛执法者的形象。

祖公总要有入拜,从前在老屋(祖屋)住的时候,老父每天早晚都要点香,我们搬出去住后,不可以每天点香了,就做老斋时候才回来……,你不拜也不得,老斋不做祖公不欢喜,对家庭不好。(被访者:LBF)

此外,将祖先视为“鬼”是将祖先空间和日常空间相区隔的合理解释。在访问民众为何不遵循旧制,将祖先安置在楼房内时。居民除了给出一些具体规范上的解释外——即独立香火屋比较好地遵循了一些重要的传统规范——他们的一个重要想法是:祖先为逝去的先人,其灵魂具有较大的不确定性,可能会侵扰人的日常生活,将祖先安置在新楼房内会令人有种惴惴不安的感觉,如此一来不如将其安置在老祖屋或小香火屋内,祖先与人互不干扰。进一步的,当祖先的严苛形象不断加强,而作为家庭保护神的观念逐渐削弱,人们倾向于相信祖先是阴间的亡魂,会威胁人的日常生活,从而增强祖先需与日常生活相区隔的信心。

我觉得这些东西(祖先牌位)还是不要放在家里比较好,放这些东西总觉得怪怪的,心里不舒服,不如将它们放在香火屋里,这样家里也比较干净,你去别人家看到神主牌竖在那里,心里也会害怕。(被访者:LAY)

独立香火屋是当地人在土地空间资源与传统祖先观念间权衡的结果。新的香火屋满足了部分传统要求,但也造成人的日常生活与祖先相互分离。在这个过程中,随着“亲近”“坐正”的观念被取代,“良善”的祖先形象逐渐弱化;相反,“严苛”的祖先形象得以强化。

四、祖先龛:开放空间与“亲近”的祖先

随着村庄人口增长及土地资源进一步紧缺,村民尽可能地利用土地建房,拥有庭院也成了奢侈的享受。由于缺乏可用地,将祖先请进楼房成了唯一的选择。在这种空间格局中,祖先与人的日常生活密切互动,居民开始强调祖先“亲近”“良善”的形象。

1. 祖先进楼:空间约束下的选择

那些土地十分有限、不能腾挪多余空间建造独立香火屋的家庭,只能将祖先搬进居住的楼房。现代楼房以客厅为中心,卧室、厨卫等房间围绕客厅分布。客厅是开放的家庭空间,家庭成员娱乐消遣、会客吃饭都在客厅进行。在楼房的空间设计中,难以设计一个用作祖先香火屋的独立空间,因此只能将祖先安置在开放的客厅中,用祖先龛安置之。楼房内的祖宗龛通常为木质的小阁,有些家庭的祖先

龕非常简洁,只在墙上水平安置一块长方形的木板,将祖先灵位、香炉、烛台等仪式用具放置在上面。为了减少明火可能带来的危险,传统的烛台和煤油灯被电子灯替代。现代楼房内的木质祖先牌位也越来越少,一是许多家庭的祖先牌位在“文革”期间烧毁;二是供奉祖先的空间有限,现代家庭逐渐用合写的方式,将历代祖先写在一面镜子上,以替代多个祖先牌位(见图4)。

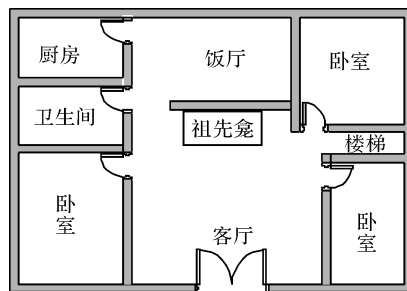


图4 楼房内部空间布局与祖先龕

安置祖先龕时,当地居民仍需请风水师看方位、时辰,以确保祖先“坐正”,并请道士主持安置祖先灵位的仪式。但保守民众认为,将祖先香火屋安置在楼房内违背了传统的规则,这种不合适的做法会招致祖先的惩罚,对家庭产生不利的影响。如开放的客厅空间不能保证祖先享有独立、清净的空间。人们在客厅看电视、打牌、吃饭、聊天甚至喧哗打闹,都不可避免会打扰祖先的清静;炎热的夏天穿着裸露的衣服、经期妇女在家中走动会被祖先认为是不洁的行为;现代楼房都是多层结构,祖先不可避免会被高楼层的人“跨压”,长久必然对家庭的运势有害。

居民需要面对这些说辞造成的心理挑战。通过不同的策略,居民修改传统空间规范,进而跨越这些心理障碍。(1)通过对现实操作的再解读,拓宽传统规范的包容性。如在直面高楼会“跨(压)祖先”的规范禁忌时,居民们将楼房解读为楼层代表了不同的空间态,因此隔层后便不存在“跨(压)祖先”的问题;也有居民从数字大小寻找合法性,认为“一生二、二生四,所以一楼最大,祖先就应该坐落在最大的地方”。(2)折衷满足传统规范的要求。如有些居民表示,将祖先龕对应的上方楼层的那块小区域围起来,就能避免居民走动时“跨压祖先”,而楼上其他空间仍能使用。(3)通过模仿和借鉴他人的做法为自己提供合法性。新进楼房的民众总是比较谨慎的,经由观察他人的做法,并且认定这种做法不会引起不良的后果,这有利于增强空间变动的信心。(4)通过询问神婆、掷杯茭的方式企图揣摩祖先的意愿,从而将决定权交给祖先。当询问神婆或掷杯茭的结果表示祖先同意新的空间安置方式,居民自然十分欢喜,认为度过了最为纠结的处境;不过,一旦出现了相反的结果,就要通过安抚祖先等措施来补救等。总之,空间约束和传统规范形成冲突时,居民会自我形成一些合理化解说的说辞,从而跨越空间与规范的矛盾。在这过程中,新的规范便被创造。尽管细究这些说辞会发现相互矛盾和仍待解释的地方,但民间解释正是如此,我们只需认清这些说辞就是居民行为的意义便可。

2. 空间约束重构“良善”的祖先形象

将祖先带回日常生活空间是居民应对土地资源约束的方式,伴随这种安置形式的出现,居民也从“畏惧”祖先向“亲近”祖先转变。设置祖先龕的居民承认祖先进楼实属无奈之举,如果有更多的土地,他们也愿意建造独立香火屋来祭祀祖先。但与保守的民众明显不同,这些居民采取更为积极的态度来看待祖先对家庭生活的影响。首先,这些居民不再认为祖先需要独立的空间,并因为日常活动的打扰而惩罚子孙。相反,他们认为祖先也喜欢热闹,希望子孙能够陪伴在身旁,而不是被孤独地抛弃在独立香火屋内。通过这种解释,居民不仅乐意与祖先居住在一起,而且和祖先一起居住变成了新的规范。

以前的香火屋就是没事就把门关起来。现在(和祖先)住在一起,平常也在这里看电视什么的,都是我们自家人,怕什么对吧,又不是载着其他东西……单做一个香火屋的话,父母去世之后就他们放进去,把门关起来了,他们也觉得寂寞,现在住在一起就感觉挺热闹的。
(被访者:YG)

其次,祖先是家庭的保护神。在中国人的观念中,祖先是逝去的亲人。虽然祖先关心子孙的福利,但魂灵始终是阴森的,祖先会因为自己的福利作祟于子孙。因此,子孙既崇敬祖先,也对祖先感到惴惴不安,这是为什么人们倾向于保持日常生活与祖先的界限。但现代楼房的空间格局迫使日常生活与祖先亲密接触后,居民便不再将祖先视为“家鬼”,因为这会对居民造成巨大的心理压力——谁也不能和侵害生活的鬼魂居住在一起。在善与恶之间,居民倾向于认为祖先是“良善”的,是家庭的保护神,因此祖先对子孙不敬的行为相当宽容,不仅不会作祟于子孙,更不会无端侵害。

以后发展祖屋也没有了,到时候就像深圳、珠海,只在房间里放个神牌,一起在里面住就可以了,香火这东西什么时候都要有,都不能扔了,现在在外面工作的,就不能每个月回去拜它,那就把家神也带过来,就是人去哪就跟去哪。(被访者:HB)

第三,祖先是与时俱进的,理解现代生活的变迁。居民认为楼房是现代社会发展必然的趋势,未来不可能完全保持传统的祖屋形态,因此变通是必要的。他们认为祖先也能够理解这种变通,而不是因循守旧。在新的环境里,祖先会保佑子孙更好地适应生活,而不是惩罚子孙违背规则。

社会发展以后都是这样了,哪有地给你建香火屋,每块地都是钱,祖先肯定也能理解这样的变化,你说现在你没有地,没有房屋,那你的子孙也要在里面住咯,就是这样说对吧。(被访者:ZMG)

由于空间资源限制,祖先又回到了人们的居住空间。祖先不再享有一个私密且明晰的空间,而与居民的日常生活空间密切接触。民众看待祖先的态度也发生了转变:祖先会致祸于子孙的形象被淡化;相反,祖先是家庭的保护神、祖先喜欢热闹的日常生活、祖先宽容的对待子孙的冒犯行为等观念得以强化。

五、结论与讨论

祖先是永远保佑子孙抑或也会致祸于子孙?人类学家认为应当放在汉人的亲族结构中理解。本文案例则展示了一个因为空间变迁导致祖先观念变化的故事。在粤西的案例中,“亲近”且“区隔”的传统祖屋,其空间布局反映了居民观念中“亦善亦恶”的祖先形象。随着社会变迁和生活条件的改善,祖先从人们的日常生活中退出,这种区隔弱化了祖先与人的“亲近”关系,同时强化了祖先“严苛”“危险”的观念。当土地资源更加的紧缺,居民被迫将祖先与日常生活并置,祖先“危险”的观念逐渐被淡化,相反与祖先的亲近关系得以重塑。

由于历史资料的缺陷,本文无法说明传统祖屋的空间格局与祖先观念间的关系如何形成,只能说明两者存在相互对应关系。但得益于当前的田野资料,本文便能探讨家屋的空间重构如何影响当地人的祖先观念,以及祖先观念如何影响家庭的空间重构,并讨论两者的动态变迁过程。通过建立“空间格局-空间规范-祖先观念”之间的关系,本文尝试做出解释:(1)家屋空间遵循特定的空间规范,而空间规范反映了当地人的祖先观念。(2)家的空间重构是居民对具体空间资源和传统空间规范/祖先观念协商调适的结果。当家的空间重构与传统规范形成冲突时,居民通过对传统规范的再解释、折衷满足、甚至直接抛弃等方式,适时创造出新的空间规范并赋予解释。(3)由于空间规范是人们基于祖先想象的产物,当家的空间重构导致居民对于规范的重新解释,也就同时牵动了祖先观念的转变。随着日常空间与祖先空间相区隔,规范从“亲近”祖先向“远离”祖先变化,居民自然而然地强化了祖先“严苛”的形象;而当空间资源约束变大,“亲近”祖先变成唯一的选择,居民将规范重新解释为“祖先要热闹”“祖先不怕跨压”等时,一个“良善”的祖先便被重塑。

空间结构与其表征的文化观念曾是文化人类学的研究热点,但在当前中国社会急速变迁的背景下,将空间与观念视为某一社会结构下的相互映衬,不能解释传统村落的人文景观和文化观念在与现代性的对抗中消逝、转变或适应过程^[41]。基于粤西香火屋的田野资料,本文讨论了家屋空间与祖先观念的相互建构关系。这个故事说明了中国民间信仰在应对急速的社会变迁时具有高度的弹性和适应性,或许这也是民间信仰在现代社会中不仅没走向衰落,反而日益繁荣的原因。

值得注意的是,在社会变迁中,文化观念的变迁必然受到多种因素的影响,祖先观念的变迁可能也是多种因素综合作用的结果,因此不能认为家屋空间是导致祖先观念变迁的唯一因素。如田野调研还发现,当地人的神灵观念和祭品的食性^①存在关联。神、鬼和祖先分别赋予了当地人关于祭品食

① 食性指食物的不同性质、气味和作用,接近于中医的概念。

性的独特体验,而祭品食性的转变同时也和当地人的神灵观念联系在一起。因此,祖先观念与地方社会的互动关系是复杂的,本研究只揭示了当中一个侧面,要在更加综合的层面上讨论两者的关系还需要更多的实证研究。

参 考 文 献

- [1] 阮哲鸣,梁林,陆琦.雷州市南兴镇东林村新旧村聚落空间特征延续性探析[J].南方建筑,2013(5):74-79.
- [2] 严俊,林伟挚.神圣空间与信仰规范的动态均衡:以雷州“香火屋”的变迁为例[J].南京农业大学学报(社会科学版),2019(1):69-80.
- [3] 许烺光.祖荫下:中国乡村的亲属、人格与社会流动[M].王梵,徐隆德,译.台北:南天书局有限公司,2001.
- [4] AHERN E M. The cult of the dead in a Chinese village[M]. Redwood:Stanford University Press,1973.
- [5] 李亦园.李亦园自选集[M].上海:上海教育出版社,2002.
- [6] 孙艺惠,陈田,王云才.传统乡村地域文化景观研究进展[J].地理科学进展,2008(6):90-96.
- [7] 林耀华.义序的宗族研究[M].北京:三联书店,2000.
- [8] 弗里德曼.中国东南的宗族组织[M].刘晓春,译.上海:上海人民出版社,2000.
- [9] 王铭铭.功能主义人类学的重新评估[J].北京大学学报(哲学社会科学版),1996(2):44-50.
- [10] 徐杰舜.从华人社会看中国与从中国看汉人社会——李亦园先生汉人社会研究述论[J].中南民族大学学报(人文社会科学版),2018(4):68-72.
- [11] ORTNER S B. Theory in anthropology since the sixties[J]. Comparative studies in society and history,1984(1):126-166.
- [12] 陆元鼎.中国民居建筑[M].广州:华南理工大学出版社,2003.
- [13] 孙大章.中国民居研究[M].北京:中国建筑工业出版社,2004.
- [14] CARSTEN J, HUGH J S. About the house: Lévi-Strauss and beyond[M]. Cambridge:Cambridge University Press,1995.
- [15] 王含章.迭部藏族的家屋空间与文化表征——基于田野经验的人类学方法论探析[J].西北民族研究,2018(4):116-126.
- [16] 兰婕.并系继嗣与婚姻联盟:列维-斯特劳斯的家居研究及其政治学思想[J].西北民族研究,2018(3):69-79.
- [17] 皮埃尔·布迪厄.实践感[M].蒋梓骅,译.南京:译林出版社,2003.
- [18] 何翠萍.人与家屋:从中国西南几个族群的例子谈起[C].张江华,张佩国.区域文化与地方社会“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集.上海:学林出版社,2011.
- [19] 冯智明.身体与家屋空间的构建——红瑶身体的空间性及其象征研究[J].西南民族大学学报(人文社会科学版),2012(3):9-14.
- [20] 农辉锋.家屋的建构与人观的叠合——宜州“百姓人”家屋文化研究[J].广西民族学院学报(哲学社会科学版),2004(6):71-77.
- [21] 董敬畏.空间·家屋与人观——以关中邓村为例[J].北方民族大学学报(哲学社会科学版),2011(2):119-124.
- [22] 朱美妹.嘉绒藏族的人观与家屋——以马尔康县直波村为例[C].吴楚克,赵泽琳,编.中国边疆学理论创新与发展报告.北京:经济管理出版,2015.
- [23] 阎云翔.私人生活的变革:一个中国村庄里的爱情、家庭 and 亲密关系(1949-1999) [M]. 龚小夏,译.上海:上海人民出版社,2017.
- [24] 张原.神山与家屋——嘉绒藏人的神圣历史和社会结构[J].宗教人类学,2013(年刊):27-59.
- [25] 苏世天.家庭分合与地方互动:老挝佬族的家屋生命[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2019(4):174-182.
- [26] KONG L. Geography and religion: trends and prospects[J]. Progress in human geography,1990(3):355-371.
- [27] 丁传标,赵永琪,陶伟.城市化进程中家屋空间重构的过程、内容与逻辑——以广州珠村为例[J].地理科学,2017(9):1326-1336.
- [28] 郑诗琳,朱炫,唐雪琼.旅游商业化背景下家的空间重构——以西双版纳傣族园傣家乐为例[J].热带地理,2016(2):77-88.
- [29] 郭文,黄震方.旅游与竹地摩梭人“家”空间的多维生产及身份认同建构[J].地理研究,2020(4):907-921.
- [30] 封丹,李鹏,朱炫.国外“家”的地理学研究进展及启示[J].地理科学进展,2015(7):809-817.
- [31] 张海超.建筑、空间与神圣领域的营建——大理白族住屋的人类学考察[J].云南社会科学,2009(3):84-88.
- [32] 刘朦.祖先庇荫下大理白族传统房屋空间结构与意义解析[J].贵州民族大学学报(哲学社会科学版),2015(2):52-57.
- [33] 龚露,周真刚.木房与砖房:传统村落场域中的文化变迁——以黔东南州为例[J].贵州民族研究,2016(8):58-62.
- [34] 詹伯慧,甘于恩.雷州方言与雷州文化[J].学术研究,2002(9):138-142.
- [35] 周大鸣.当代华南的宗族与社会[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003.
- [36] 王善军.宋代的宗族祭祀和祖先崇拜[J].世界宗教研究,1998(3):118-128.
- [37] 梁林.雷州民居[M].广州:华南理工大学出版社,2013.
- [38] 渡边欣雄.汉族的民俗宗教[M].周星,译.天津:天津人民出版社,1998.
- [39] 吴刘萍,陈少宜,何德文.雷州半岛清代民居聚落空间格局探析——以邦塘古村为例[J].华中建筑,2013(6):186-189.
- [40] 杨庆堃.中国社会中的宗教[M].上海:上海人民出版社,2007.
- [41] 冯骥才.传统村落的困境与出路——兼谈传统村落是另一类文化遗产[J].民间文化论坛,2013(1):7-12.