

明清时期湖北麻城的帝主庙与土地纠纷

张小也

(深圳大学人文学院, 广东 深圳 518060)

[摘要] 湖北麻城五脑山帝主庙为鄂东地区现存较为完整的古建筑群,在风景名胜的另一面,它还是清代与民国时期毛氏宗族自称据有五脑山的权利证明。通过田野调查与分析族谱等民间文献,可以看到这个权利证明成立的过程也是毛氏宗族的发展与麻城地方社会秩序形成的过程。毛氏宗族通过陆续在山上增设家庙、专祠(书院)与宗祠的方式,不断宣告与稳固自己的“山主”地位,这些都突出显示了明清时期地方文化与土地权利之间纠缠不清的关系。此外,明清两代方志纂修活动的制度化对于地方文化建设起到了巨大的刺激作用。一方面,因为地方文化资源有限,在修志的要求下,民间文化包括宗族文化建设中的内容逐渐进入了志书当中,成为地方史书写的重要组成部分。另一方面,在修志的同时,因为地方史的信息通过种种渠道被追索,宗族也找到了更多可以借用的文化资源作为其合法性来历。特别需要指出的是,今天帝主庙建筑群的结构,是一个典型的从空间看历史发展过程的范例。

[关键词] 明清时期;土地权利;地方文化建设;麻城

[中图分类号] K203;K24;F301 **[文献标志码]** A **[文章编号]** 1001-4799(2019)06-0100-11

DOI:10.13793/j.cnki.42-1020/c.2019.06.016

湖北麻城近郊有一处风景名胜,名五脑山,山上有一组道教建筑,总称为帝主庙,人们在其中供奉的主神是所谓土主^①。土主在当地又称张七相公,又称福主,又称紫微侯。这些不同的称呼背后隐藏着一个历史变化过程^②。在近代以来文物古迹遭受严重破坏的鄂东地区,该建筑群的规模已是难得,香火亦称得上兴旺。但更令笔者感到有趣的是,在田野调查中,住在附近的毛氏宗族称,解放前毛姓是五脑山的“山主”,每当族内举行纂修族谱这样的大型活动时,帝主庙要提供场所,不仅如此,原则上庙里还须一年两次请“山主”吃席。经请求,笔者得以查阅《毛氏宗谱》^③,也的确看到谱序、附录等部分内容提到毛氏是五脑山的“山主”,寺观住持均须与毛氏签约,承诺遵守各种规则。

此外,《毛氏宗谱》中还有一张《五脑山祠堂图》,旁附图序:

右地在邑西五脑山,先人所遗也。神庙居中,宗祠庙左,祠后道峰书院,大书四字“西郭旧庄”悬匾,明德堂矣。院右首库房,库右首历建聚峰楼一座,铸有凤韶公妣二像,建此楼使后裔永垂不朽耳。右首前厨房一间,其有天井巷路,俱抵娘娘殿后殿左墙角为界。各庙僧所造新旧房廊屋宇,各梁必书毛姓山主。^④

此图中建筑物的布局看起来与今天的帝主庙建筑群非常相似,其中的神庙(图中标“金殿”二字)就在今天的帝主殿位置。但是另有一些今天已经无存,或者即便建筑犹存,也名义不再,它们是毛氏的祠堂、聚峰楼、道峰书院、明德堂等等。这些建筑对毛氏宗族意义重大,如果说今天的帝主庙建筑群只是一

^①帝主庙建筑群主要包括一亭(静心亭)、二门(一天门、二天门)、三宫(紫微宫、玉清宫、威灵宫)、四殿(拜殿、帝主殿、祖师殿、娘娘殿)。事实上,民间社会的信仰变动不居,在笔者持续进行田野考察的11年时间内,建筑群中已经改(增)建了斗姥宫,甚至还供奉了卧佛和千手观音像。但以帝主信仰为主一直是保持不变的,因此这一组建筑也经常被统称为帝主庙。

^②对于这一过程的研究可参见凌礼潮:《造神者:地方神祇正统化进程中的乡绅作为——以麻城民间帝主神信仰为例》,《黄冈师范学院学报》2017年第5期。

^③文中引述均为民国三十四年(1945)所修的《毛氏宗谱》,脚注中简称民国《毛氏宗谱》。

^④《五脑山祠堂图》,见《麻城》民国《毛氏宗谱》。

[收稿日期] 2018-10-26

[基金项目] 国家社会科学基金后期资助项目:19FZSB066

[作者简介] 张小也(1970-),女,吉林白城人,深圳大学人文学院教授,历史学博士,主要从事中国法制史、明清社会史及湖北区域历史研究。

个民间信仰场所兼景点,那么《毛氏宗谱》中的《五脑山祠堂图》则是他们作为“山主”的权利证明。

关于社会文化与土地权利之间的关系,人类学者张小军用“象征地权”来概括以宗祠或寺庙作为土地所有者的现象^①。历史学者刘志伟在其对珠三角的研究中指出,宗族对沙田的权利是建立在宗族建设基础上的^②。科大卫也指出将产权归于神明或祖先是维持其稳定的一种有效方法^③。《毛氏宗谱》中的《五脑山祠堂图》、地方志系统中的毛氏家族历史及其背后的故事,突出显示了明清时期麻城地方社会文化与土地权利之间纠缠不清的关系,因做此文围绕着相关的族谱、方志、碑契文献对这种关系进行一点粗浅的介绍和梳理。

一、《毛氏宗谱》中的祠堂图

对于毛氏在麻城的历史,顺治十年(1653)《毛氏宗谱》的谱序有曰:

予家之在麻也,自汉唐宋及元,多历年所矣。考之旧谱,云在唐有唐纪,宋有宋谱,而今不传,所存者,特元谱耳。由元逮明,所载凡十有一世,后寇贼荐兴,兵燹烽炽,谱竟遗失无存,兹时之口传而伯父而叔父者,盖二十有年云。国运鼎新,岁在癸巳(顺治十年——笔者),复得旧谱一帙于黄安支子家,尘土离离,风烟狼藉,子姓见者莫不翻然而动色,然而喜如获异物焉。维时诸父兄弟各述私祖,辑成一编,列于旧谱之后。^④

该谱序把毛氏在麻城的历史推到汉代,并说唐、宋时期皆有族谱,却无传。存世的族谱修于元,从元到明编了十一代,后在战乱中遗失,族人只得口头传承谱系。顺治十年,族人意外发现了一个“旧谱”,感到非常兴奋,即依靠各人对祖先的回忆编成新的族谱。从族谱所存光绪十八年(1892)的《五脑山毛氏重修谱序》中的说法可以看到,这个旧谱是指明代正德嘉靖年间的族人毛凤韶所编辑的世次^⑤,应该就是元到明的那十一代世次。

康熙九年(1670),毛氏再修族谱,明确以东汉毛玠为鼻祖,谱序云:“鼻祖讳玠,字孝先,号吴山主人,为后汉名臣,官至尚书左仆射,食邑五千户。亡身退贼,荡定江夷,有绩冠侯藩,书赐‘万古高风’之诏。”内容与正史记载的出入较大^⑥,不仅如此,毛氏族人还进一步对毛玠进行了在地化处理,说他死后“葬花桥河,久而未祀”。这一版的谱序不仅明确了鼻祖,同时明确了毛氏在麻城的始迁祖,“有名讳廷元者,丙戌年生于衡州,迁于黄之麻,为一世祖,山东兵备副使,妣汪氏、褚氏”。“廷元八十而卒,谥(又似“谥”字,从下文提到的敕葬的说法,似应为“谥”——笔者)葬于五脑山右侧古坟凹”^⑦。“廷元生一子节干,贡元、教授,妣史氏、鞠氏。单传至三世迪功,四世义夫,五世文昭、文友、文穆、文通、文焕,自此分为上下分及十字岗、鹅笼司、大安山等处”,“至七八九世,子孙干亿,科甲腾芳,人物衣冠,极一时苗裔之盛”。然而随着时间的推移,谱系有失记载,“按谱稽查,十绝其七”。后世子孙于春秋祭扫之时,只能做到知其祖、父,祖父之上就茫然不知了。久而久之,“遂忘其所自矣”。为了理清先世的谱系,这次纂修将无后者的名字列于别集,不入此谱,对于有嫡派相传者,则“照门照分,逐户汇清,以康熙九年为率,老幼尊卑、亲疏远近,挨次填注”^⑧。

看起来顺治十年毛氏宗族进行的是一次简单的修谱活动,至康熙九年又有所完善,至少在家族历史叙述上明确提出了此前实际上有可能还未明确的“鼻祖”——东汉毛玠,始迁祖则明确指出是主要生活于元代的毛廷元。对于宗族建设的历史,康熙九年谱亦开始有所涉及,但是从序言来看,此谱应当还仅仅是一个世次,尚没有空间容纳更加丰富的内容,自然也没有出现其为五脑山山主的说法。

①张小军:《象征地权与文化经济——福建阳村的历史地权个案研究》,《中国社会科学》2004年第3期。

②刘志伟:《宗族与沙田开发——番禺沙湾何族的个案研究》,《中国农史》1992年第4期;刘志伟:《地域空间中的国家秩序——珠江三角洲“沙田-民田”格局的形成》,《清史研究》1999年第2期。

③科大卫:《中国的资本主义萌芽》,《中国经济史研究》2002年第1期。

④《五脑山毛氏谱序》,顺治十年,十四世孙燕若撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

⑤《五脑山毛氏重修谱序》,光绪十八年,二十二世孙鸿宾撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

⑥可对《三国志·魏书·毛玠传》,中华书局1959年版。

⑦元朝的丙戌年分别为元世祖至元二十三年与元惠宗至正元年,民国《毛氏宗谱》中有《廷元公实录》一则,其中提到他“居宋南渡之季”,元世祖时应召入朝,任山东兵备副使,至正九年致仕,死后敕葬于五脑山。这两段叙述,时间或不匹配,或不堪考究,当然,这在族谱中倒是常见之事。

⑧《古寨西郭毛氏家谱序》,康熙九年,十三世孙舜图撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。 All rights reserved. <http://www.cnki.net>

雍正五年(1727),毛氏再修族谱,十四世孙桂若撰写的谱序,将“鼻祖”毛玠来麻城的故事讲述得更加详细:“吾家之在麻也,自尚书公吴山举人,先为太原人,因江夷退贼,道经黄州,见麻城风土之厚,遂携幼子买田双城镇,造府第花桥之东而居焉。开门授徒,即以耕读贻后昆,故源源于今日耳”。与顺治十年、康熙九年那两次按照旧谱寻找嫡派后代的做法有所区别的是,雍正五年修谱时极可能进行了倒叙型的联宗活动,谱序中说“复援各门谱牒参互考订,照门照户,以次派衍辑录成篇”。此外,这次修谱还将世系中无法容纳的诸多杂事编为附录,“亦仿夫纪事纪功之说焉”^①。这一做法实际上给他们“记载”乃至创造自己家族的历史提供了空间。

《毛氏宗谱》中有关清代早期宗族建设的内容,除了递修族谱之外,还在维护族产方面有所体现。族谱中康熙年间的文书有两件,其一为“祖公山洪家河聚峰公祖山儒学踏勘牒呈并堂批”,其文曰:

湖广黄州府麻城县儒学为棍恶伐冢惨极吁天事,承准批。据生员毛羽南、毛燕若呈严子儒等前事一案缘由,蒙送学亲行踏勘。据严子儒为诉欺孤势占不睬不明事,当蒙本县批呈亲往踏看,得毛氏祖坟御史公山与洪氏祖坟相连,毛御史在山之右,洪氏祖坟在山之左,以分水为界。但毛氏祖坟后山较远,毛氏呈严子儒砍祖坟树,其后山二株,严子儒已服其罪,有中可凭。其坟前二株,当唤乡邻陶宜中面问,陶宜中云:“山左所砍树三株与毛氏无干。”则山右所砍之树属毛可知矣。又唤洪氏户长洪珍明面问,洪珍明云:“小老儿活七十岁,毛氏坟墓六十三年,洪氏从无人砍此树。”则山右之树属毛又可知矣。严子儒住洪氏寡妇之家,祖坟在洪族住宅后,洪氏不砍而严子儒屡砍,则严子儒之妄行可知矣。且户长洪珍明、陶宜中欲言且止,似畏其刁,则严子儒之无赖又可知矣。明系严子儒无赖妄作,卑学无管百姓之权,仍求本县乾断,曲直自明,庶足以服两家之心,未敢擅专,为此今备前由,并原词四纸,合行牒呈,伏乞照验施行,须至牒呈者

右牒呈 并载

县 堂批:

准照儒学踏勘以分水为界,山右之树木属毛,山左之树木属洪,永断葛藤可也。

康熙十九年十二月十七日呈

棍恶伐冢等事

其二为“墓前合同”,后注“邑侯金”三字,应当是在金姓县令的主持下所签。文曰:

立合同袁斌、李松如,因毛玠老爷坐落花桥河,历年久远,前人开垦,误逼坟晕,今奉县主老爷德意,查修毛坟清出拜台,魏朝勋弟兄遵依将田二坵退出,平为坟晕拜台,魏家不得再种,毛宅亦不得再起争端,恐后无凭,立合同各执一纸为据,凭李景卜、杨辅勋、汪茂岚、廖殿臣

康熙五十三年十月初四日,依口代笔,杜仲南

从这两份文书来看,毛姓在康熙年间开始着手“清理”和“收复”“被占”的坟山树木,他们据以为凭的并不是任何证照契约,而是祖墓。如果说在第一个案例中,以毛凤韶的葬地为中心的山界因时代不远,尚可依据。那么在第二个案例中,他们引以为据的是纯粹附会的毛玠墓,而且恰是在族谱将毛玠做了“落地”处理之后,说明此时宗族已经具备一定的凝聚力,并且其说法在地方社会也得到了广泛承认。

关于毛氏何以得到五脑山,五脑山上何时修建帝主庙,并无更多的资料能够证明。唯《毛氏宗谱》中提到,“《科甲录》纪诸家科甲之盛,著其地,书其人,而于毛姓诸先达多以五脑山者,固毛姓发祥之地,而其先则毛公子麒、子麟之别业也。邑人即其地立庙以祀福神,宫观壮丽,甲于一邑”^②。从这段话来看,五脑山为毛氏的产业在前,帝主庙的建立在后^③,且二者之间并无产权上的转移与冲突。但是,当五脑山及帝主庙第一次出现在《毛氏宗谱》中时,就伴随着一个惊险的争产故事。嘉庆三年(1798),毛氏族人撰写了《祠堂原记》,讲述了这个故事:

按祠堂之设,原在古坟凹廷元公墓前。明崇祯丙子岁,族人到有到五脑山采樵者,庙僧恃悍殴斗,致死族人二位,凶手还庙,云云。有罗和尚者云:“尸尚在否?”曰:“在”。罗和尚命即以剃刀削发为僧

①《五脑山毛氏重修家谱序》,雍正五年,十四世孙桂若撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

②《重修五脑山聚峰楼书院祠堂记》,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

③有文物专家指出此地有庙宇是宋代的事情,而且由主作为张七相公的来历也是在宋代,看起来很像是一个宋代的地方神

形,别换衣服僧服。讹云流言山主打死和尚,诉于官。时大中丞梅之焕正削籍里居,尚以墨笔理县事,况梅素欲于五脑山凉亭处葬坟,庙僧遂主梅而不主毛,梅则执掌其事,坐以命案,族众赴狱者十有八九,即户长生员舜图者亦遇其难,伴狱。中秋,讳羽仪、讳元晖,古城吸讳祈蕃者得乡捷报,族众藉劈狱门,族人有人在狱者得出。舜图公至梅,怒其恣事,梅汗颜一时,且怒曰:“兄不必介意此事也。”而庙僧则畏送官治,尽潜山逃,故其时有谣曰:“一江鲍三毛,和尚遍山跑。”遂迁祠堂于五脑山东北隅明德堂之下,永传万代云。若夫羽仪公辈乡试得捷者,固为祖宗之德报,然其先有比判云:“一抱三茅草,烧出一口缸。”后则三毛一江一鲍也。^①

应该说,虽然明代的毛氏仕宦辈出,到了清代,庶民宗族的特点已经非常明显,族谱中的多篇文字都不够雅驯,甚至不够通顺,再加上传抄翻刻等原因,有时断句都存在一定的难度。这里首先有必要对这篇《祠堂原记》中涉及的几个主要人物做一些介绍。

所谓“大中丞梅之焕”,指明代麻城籍出身的几个重要官员之一,梅氏家族的梅之焕,《明史》有传。梅之焕字彬父,其叔父为官至侍郎的梅国桢。他本人年十四为诸生,万历三十二年(1604)举进士,改庶吉士,官至甘肃巡抚。梅之焕是一个传奇式的人物,虽然是文士,却身负高超的武艺,崇祯二年(1629)罢官之后,在家乡即负起了保卫之责,据《明史》记载,“贼(农民起义军——笔者)数万来攻麻城,望见之焕部署,辄引去”^②。麻城特别是其家宅附近一带,因他的保护而得到了相对的安宁。

所谓“一江鲍三毛”,指崇祯丁丑年(1637)同科考取的麻城的五名进士。据康熙九年《麻城县志》记载,他们是:江山柱、鲍修吉、毛祈蕃、毛羽仪、毛元晖^③。毛氏族人居其三,其中毛羽仪是毛凤韶的孙子,《毛氏宗谱》记载,他在族中事务上面颇为用心^④。

前引《祠堂原记》中这段故事的主要内容是庙僧与山主之间的矛盾。毛氏族人在五脑山樵采,与庙僧发生冲突,其中二人被打死,庙僧反诬毛姓“山主打死和尚”,两造兴讼。梅之焕虽然罢官在家,气势却还压县官一头,所以县官干脆将审理权拱手相让。谁知梅之焕对五脑山的风水亦有觊觎之心,因此与僧勾结,诬陷毛氏族,并且已经将包括毛氏户长在内的一干族人关押起来。然而这一年科举,毛氏有三人得中,势力对比瞬间发生变化。犯事的和尚亡命而逃,梅之焕也为之气短。而毛氏族人逃脱此厄之后,第一件事就是将原本建在古坟凹的祠堂搬到了五脑山上。

抛开其传奇性不论,这段故事首先给我们展示了明末麻城地方社会的权力较量。明代麻城仕宦如云,曾经出过近百名文进士,光绪八年(1882)《麻城县志》称:“麻邑明代名臣,国史有传者凡十人,可谓盛矣。”^⑤如麻城《丁氏族谱》所言,“惟洪宣以后之麻城登甲乙科惕励(原文为“敷厉”,不解,据会意径改——笔者)京外,缙绅冠盖之盛,实超出江淮间数行省,以震烁一世,及晚明启祯之衰,犹有周刘梅李四大姓,绚烂士大夫之口”^⑥。“麻邑多世家巨族,其最著者曰周刘梅李,曰董赵毛曾”^⑦。作为世家巨族中的一员,毛氏族中有二人声名赫赫,其一是毛凤韶,其二是毛凤起。他们同时活跃于正德嘉靖年间,因此,毛氏的势力在正德、嘉靖年间最盛。此后麻城各名门望族的势力互有消长,至于明末,毛氏族中已经没有什么能够单独与梅之焕本人抗衡的人物,从故事的讲述逻辑来看,固然突出表现的是毛氏因一科三进士而扭转了局面,但看得出实际上保护其“山主”地位的是宗族力量,是横向联合使得毛氏宗族更加有力,从而占了上风。笔者以为,毛氏族人也正是因为看到了宗族的力量,所以才在事件发生之后,将原来的墓祠移至山上,借以增强向心力和凝聚力^⑧。

①《祠堂原记》,嘉庆三年十月,户长毛学泮撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

②(清)张廷玉:《明史》卷二百四十八《列传第一百三十六》,北京:中华书局,1974年,第6419页。

③(清)屈振奇修、王汝霖纂:《麻城县志》卷之六《选举志》,康熙九年刻本。

④民国《毛氏宗谱》中保留了他于崇祯十年所撰写的《先达传谱序》:“客有问予曰,观子家谱之录,所谓先达者,亦既彰彰矣,其何复出先达传谱耶?予曰:非我也,盖先人于祖庙内设先达传谱一额,悬之中堂,若曰:‘俟孝子慈孙,必乡会正途乃登此额,若明经恩选则不与此。’于是乎苦心奋尔志,晷勉夙夜,不敢匪懈。”可见其在督促勉励族人科举事业上的良苦用心。

⑤(清)陆祐勤等修、余士珩等纂:《麻城县志》卷十八《耆旧第一·名贤》,光绪八年刻本。

⑥《谱序》,见(麻城)《丁氏族谱》,民国三十三年四修。

⑦《重修五脑山聚峰楼书院祠堂记》,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

⑧事实上,庶民宗族逐渐取代了仕宦之家在麻城地方社会占上风,在明清鼎革之后更加明显,正如丁氏族谱自称,“尔时诚不能与诸氏颉颃,迨至今日百年,则所谓旧家者久归衰歇”,参见《谱序》,见(麻城)《丁氏族谱》,民国三十三年四修。

对于《祠堂原记》中的这段故事,《毛氏宗谱》中的《祠堂迁修记》也有记载,“五脑山紫微侯庙左毛氏建立宗祠,合族登荐之所也。考旧谱载,祠堂原设古坟凹一世祖讳廷元公墓前,明崇祯丙子岁,庙僧横暴,欲占此山,族众将祠堂复迁于五脑山明德堂之下,神庙之左,矧以隆福荫通门而守此土耳其……迄今三百年”^①。这段文字更加明确地指出,祠堂出现在五脑山神庙附近,是因为这样能更好地保住山产。

事实上,这一则据说是发生在明末的故事于嘉庆三年被毛氏族入追溯,并不是无缘无故的,族谱中可以看到发生于清嘉庆二年(1797)的纠纷,这才是成于嘉庆三年的这段文字产生的直接原因——“胡姓修五脑山神庙威灵宫,僧等欲占五脑山以为子孙之业,乘夜将祠堂前一重偷盖,将祖先牌字窃去,称为圣父殿。又暗磨聚峰诸字,将聚峰腹脏窃去,使无凭证。幸宗祖有灵,次日族众踊跃上山,一时将屋一拆改为祠堂,构讼数年,僧皆输败,别有案卷可考。此皆祖宗之灵而不舍此土也,此亦世守也”^②。

这段文字讲述的是庙僧意图改动毛氏祠堂以达到占山目的的故事,其中有些细节不易理解,《毛氏宗谱》中另有一篇道光十七年(1837)的《重修聚峰楼小记》,可作为注脚:“五脑山之后有聚峰楼者,即吾族风韶祖像也。往来朝谒者讹呼为圣父母,所以然者,前因山僧刁痞,欲占韶祖遗像及诸山基以为子孙之业,暗磨聚峰诸字,又将聚峰腹脏窃去,使无凭证。吾族曾经控案,蒙邑侯亲勘,幸祖宗有灵,暗磨之字复现,此则吾祖之不舍此山也。明矣。”^③

这里提到的聚峰楼,是为纪念毛凤韶而建。按照《毛氏宗谱》中的记载,毛凤韶生于弘治庚戌年(1490),以春秋经中正德癸酉(1513)乡试、庚辰(1520)进士。始授浙江浦江知县,有政声,“载在邑乘,班班可考”,并祀于名宦祠。后行取四川道御史,上“弥灾八事”疏。在巡按陕西、云南时,守令以下有劣迹者“皆望风解印绶去”,官场一时“班列殆尽”。当时,皇帝派至各省的镇守太监为害地方,毛凤韶连章弹奏,一时为朝中正派官员所瞩目。不久遭嫉被贬谪为嘉定州判,太监们为此得意万分,“拥其门大呼曰:‘是尚做御史劫人否?’”毛凤韶回答得掷地有声:“官非御史,人是凤韶。”越显正气凛然。后得起复,升浙江严州推官、河南南阳同知,至云南按察司佥事,致仕。毛凤韶“博学有文名,著有《聚峰文要》,奏议二十四则存家”,嘉靖癸亥(1563)去世,葬于祖公山,崇祀于乡贤祠。其曾孙毛羽仪即前文提到“一江抱三茅”中的崇祯丁丑进士^④。

县志中对毛凤韶自然也有记载,据康熙九年《麻城县志》卷之七《人才志上》:“毛凤韶字瑞成,正德进士,知浦江,有善政,擢御史,上《弭灾八事》,详具《皇明奏议辑略》。巡按陕西云南,守令以下皆望风解印授(绶)去,班列殆空。寻谪嘉定州判,历升推官同知,终云南佥事,博学有文名,有《聚峰集》藏于家。”《毛氏宗谱》中的有关毛凤韶的文字是当地另外一位有名的仕宦李长庚所撰,县志中的记载应当与此同源。

在明代的毛氏族人中,毛凤韶最早中进士,所居官职位置最高。从族谱的叙述可以看到,聚峰楼乃为祭祀他和夫人而建,其中有二人的塑像,塑像腹中藏有一些物品,作为身份证明。这是明清时期鄂东地区常见的所谓家庙,用于祭祀家(族)中一些德业显赫之人,且庙中供有这些人的塑像。如《毛氏宗谱》所说,“有钜公暨女宗卓异者多铸像于庙,以垂不朽”^⑤。除了毛氏之外,麻城还有一些家族也有类似的家庙。“若七里岗之红庙有梅中丞像,陈家山陈家庙有陈楚产夫人像”^⑥,等等。这种形制与朝廷的礼制规定有所不同,却也有相通之处,可以理解为民间灵活运用礼制的表现。

在毛氏祠堂移到山上之前,五脑山上已经有了“家庙”性质的聚峰楼,在一定程度上也能作为山主权利的证明,但是其力度不如祠堂,这也许是因为家庙由毛凤韶的嫡派后人所建,祭祀人群的范围较小,不如祠堂的号召力那么大^⑦。祠堂上山之后,聚峰楼仍在,因此,嘉庆二年,当庙僧意图占山时,不仅需要破坏毛氏祠堂,同时还要破坏聚峰楼,窃取塑像中可作为身份证明的物品。此举被毛氏族入发现阻止,祠堂

①《宗祠迁修记》,二十三世孙亢宗撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

②《祠堂原记》,嘉庆三年十月之望,户长毛学泮撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

③《重修聚峰楼小记》,道光十七年冬十月之望,承充户事士杰汉三撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

④《聚峰公实录》,李长庚撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。文字似有不通顺之处,暂照原文。

⑤《重修五脑山聚峰楼书院祠堂记》,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

⑥有些学者已经做了比较深入的研究,如徐斌:《明清鄂东宗族与地方社会》(武汉大学出版社2010年版)第三章“从庙到香火庙”。特别感谢他在以往的研究中没有涉及麻城五脑山帝主庙,给笔者留下一个继续发挥的地步。此外在这方面的研究成果还有刘喆:《黄冈地区的“家庙”研究》,湖北大学博士学位论文。

⑦参见徐斌《明清鄂东宗族与地方社会》,第177、187页。徐斌于该书第三章中有不同角度的论述。

与聚峰楼也被恢复原状^①。

祠堂与聚峰楼之外,帝主庙建筑群中对于毛氏山主地位发生作用的还有道峰书院。关于道峰书院,《毛氏宗谱》中的《重修祠堂前序》云:“胜朝隆万间,产理学名儒二祖,其一曰思溪公,其一曰道峰公,遂建道峰书院于五脑山神庙之东北,讲学授徒。而后人即祠其先世,曰,此前代以往皆道学之士,而其子若孙长抱此箕裘于不坠也。”^②思溪公即毛可学,道峰公即毛凤起。

毛凤起,字瑞东,号道峰,族谱记载他“少有名文”,后来放弃了对科举的追求,从王阳明游学。嘉靖十年(1531),朝廷诏举贤良,司府保荐毛凤起,巡抚都御史汪乃先命麻城县学“具礼币躬诣劝驾”,但毛凤起坚拒不受。因此有司特建道峰书院,为其授徒讲学之所,“一时知名之士咸受业焉”^③。据康熙九年《麻城县志》记载,“毛凤起,字瑞东,号道峰,少习制举业,后弃之,从游于王阳明,归讲学授徒,嘉靖壬辰诏举贤良敦行遗逸之士,有司以凤起应,不就”^④。内容看起来与族谱中的文字亦同源。

族谱中另有一篇《文学志》也提到道峰书院:“知县陈子文筑道峰书院,复其徭役,以居就教者日众。……崇祯年间,后人奉其牌位于五脑山明德堂祀之。”文后加按语:“明德堂者,即道峰书院之堂也。公生则讲学其中,卒则凭依于其内,固其宜也。”^⑤按照文中的意思,明德堂为道峰书院的厅堂,而且似乎道峰书院一开始就建在五脑山上,这与麻城县志中的说法不符。据乾隆六十年(1795)《麻城县志》称,“道峰书院在牛棚山,明嘉靖间,知县陈子文为隐士毛道峰建,今废”^⑥。

关于这种说法上的互相矛盾,《毛氏宗谱》中的《重修五脑山聚峰楼书院祠堂记》可以解释,“其先在牛棚山下,邑令程(陈——笔者)子文为道峰公建,后人移置于此,而其堂则颜曰明德堂。书院之前为毛氏宗祠,则毛氏合族荐馨之所也。魏武所书‘万古高风’旧藏于此”^⑦。也就是说,道峰书院起初并不在五脑山上,为毛氏后人移置于此。《道峰书院兴废志》对此亦有进一步交代,“公故后,书院亦圯,后人移置于五脑山紫微侯神庙之左,以明德颜其堂,仍以道峰书院颜其门,盖不忘先人之志也,有清一代,族人多读书其中”^⑧。需要指出的是,《文学志》中“公生则讲学其中,卒则凭依于其内”一句,说明道峰书院中的明德堂在毛凤起死后其实被后人作为专祠进行祭拜。从“族众将祠堂复迁于五脑山明德堂之下”一句来看,其修建时间是在祠堂上山之前,客观上也起着加强山主权力的作用。

总之,经过毛氏家族长时间有意无意的经营,五脑山的建筑群呈现出如下样貌,“庙之后有楼,耸然而高,曰聚峰楼,明金宪凤韶公读书处也。……楼之左为道峰书院,理学道峰公讲学授徒处也。……书院之前为毛氏宗祠,则毛氏合族荐馨之所也。魏武所书‘万古高风’旧藏于此”^⑨。从建筑物来看,五脑山建筑群经历了庙→道峰书院+聚峰楼+庙→毛氏宗祠+道峰书院+聚峰楼+庙的变化过程。从毛氏对山产的权利来看,其山主地位的来历虽已不可考,但不断建筑(移建)于五脑山上的家庙祠堂等建筑与庙宇中的神明交织在一起,无疑在起到固化作用。

清代以降,《五脑山祠堂图》中的绝大部分建筑已经逐渐损毁不存,祠堂最终也再次被移至山下,但毛氏的族谱中始终保留着这张祠堂图,其潜意识颇值得琢磨。

二、麻城县志与毛氏族谱

在另一个系统的地方文献——麻城县志中,五脑山与帝主庙也是一个很重要的内容。麻城历史上曾九修县志,今存康熙九年、乾隆六十年、光绪八年、民国等几种^⑩。

①在族人看来,祠堂与家庙并没有什么绝对的分别,从后文契约中提到其庙东首“书院聚峰楼余基一段,系山主祠基”一段可以看出这点。

②《重修祠堂前序》,光绪壬辰年(十八年)年,然公撰,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。对思溪公与道峰公所生活的年代的记载似有误,见下文。

③《道峰公实录》,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

④(清)屈振奇修、王汝霖纂:《麻城县志》卷之八《人才志下·逸行》。

⑤《文学志》,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

⑥(清)黄书绅纂修、章学诚裁定:《麻城县志》卷之六《建置考二·学校》,乾隆六十年刻本。

⑦⑧《重修五脑山聚峰楼书院祠堂记》,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

⑧《道峰书院兴废志》,见(麻城)民国《毛氏宗谱》。

⑩麻城市地方志办公室已将现有的几种县志搜集影印出版,于1999年出版,其中虽不无外误,但方便研究者使用,功德无量。

康熙九年《麻城县志》中的“祠庙”部分对于帝主庙有如下记载：“张相公庙，在五脑山，一在西门外。”并引明《一统志》的说法：“宋时县人张行七，毁沿江诸庙，系狱。适有火灾，释行七，捍之立止，至五脑山，人马俱化，邑人为建庙。”^①这是一个因毁淫祀灭灾祸而成神的故事。

“仙释”部分的说法更加详细，也有些区别：“神，土主，世传宋西蜀人，张姓，行七，称张七相公，宋封紫微侯，明封助国顺天王，初游历麻城，见沿江多淫祠，毁之，系狱。邑有火灾，释而捍之，跨乌骓执朱挺，指火灭，遂至县西北五脑山，人马俱化去，后人建祠祀焉。”这段文字指土主来自四川，与“祠庙”部分“县人”的说法明显矛盾，凌礼潮在其文中指出，这与明末清初的“湖广填四川”运动有关。这段文字还特别强调了帝主的灵异，作为麻城的地方神，“凡邑人厄难，神助之多有其据”，加以护佑。特别是明代麻城籍出身的几位有名的仕宦，皆曾得其眷顾。如“庄襄刘公西边成功，亦神于寐使之整备”。庄襄刘公指嘉靖年间南京兵部尚书刘天和，死后谥“庄襄”。他曾总制三边军务，击败蒙古入侵，是所谓“西边成功”，传说其军功恰是帝主于梦中鼓舞其斗志的结果。又有刘守泰、梅之焕、刘伸等，科举考试之前“宿山祷梦”，结果“皆奇验”^②。

康熙九年《麻城县志》中对于五脑山和帝主庙的记载丝毫没有联系到毛氏宗族，但这并不说明县志与族谱之间毫无关系。事实上，族谱的内容对县志是有影响的。关于这一点，笔者在对清代江夏县志的研究中已经详细分析展示过^③。

在康熙九年《麻城县志》中，记载了毛氏的一些信息。“花桥墓俗传为汉毛玠”^④。“汉毛玠，字孝先，陈留人，今邑中毛氏子孙言玠携幼子家于麻城，有魏武帝手书‘万古高风’四大字赐玠者，毛氏世珍藏之，如金宪之毛凤韶、丁丑进士之毛羽仪，皆玠后裔也。玠墓在花桥，离县治东十七里”^⑤。这些说法来自《毛氏宗谱》，特别是“携幼子”云云，更是湖北地方宗族将一些名人认为“祖先”的常用表达方式^⑥。将毛玠放在“流寓”部分，也是笔者所见清代湖北地方志处理明显不是本地人又要借来一用的普遍做法^⑦。这样一来，可以同时满足正史中记载其籍陈留与当地民间流传其居麻城这两个条件。

康熙九年《麻城县志》虽然收入了毛氏宗族对于祖先的说法，但是为其做序的康熙十二年(1673)进士邑人周维柅还是指出：“通志、方輿之详者，莫如明之《一统志》。以予所闻，汉之毛玠寓宅花桥，迄今马鬣之封，士人凭吊，毛氏之裔犹能颀缕其先世事。而志但载毛玠于陈留，抑亦迁居以后固或失于表章欤？”^⑧表达了存疑的态度。在艺文部分，周维柅对朱子《纲目》中的《晋陈寿毛玠传》加按语，“旧志谓玠为介休人，并为文帝使吴者，误。愚于燕邸书肆购阅廿一史，录得此传，玠为陈留人，与《一统志》相合，其玠之携幼子迁居麻城事，传或未之详也”^⑨。

总的来说，康熙九年《麻城县志》仍以存疑的态度来处理毛氏的“历史”，沿袭了明代志书相对严谨的遗风，但是必须指出，编纂者将毛氏自述的历史吸收入县志，实际上已经是沿着地方文化建设的方向大胆地迈了一步。

康熙朝以后，清代地方志的纂修活动已经常态化。康熙十一年(1672)，大学士卫周祚建议各省纂修通志，以备编纂《大清一统志》之需，康熙帝采纳了这个建议，诏令各地设局修志，责成学正检查志书的质量，后来又限期成书。开始了全国性纂修通志的活动^⑩，《湖广通志》就是这一次纂修的成果。

一般来说，通志是在府州县志的基础上编纂而成的，因此，历次纂修通志对府州县志的纂修都具有自上而下的刺激作用，其纂修与民间社会的互动也逐渐深入。在湖北，这个互动过程又与章学诚有很大

①(清)屈振奇修、王汝霖纂：《麻城县志》卷之二《城社志·祠庙》。

②(清)屈振奇修、王汝霖纂：《麻城县志》卷之八《人才志下·仙释》。

③张小也：《地方志与地方史的建构——以清代〈江夏县志〉与民间文献〈灵泉志〉的对比为中心》，《清史研究》2012年第3期。

④(清)屈振奇修、王汝霖纂：《麻城县志》卷之二《城社志·冢坟》。

⑤(清)屈振奇修、王汝霖纂：《麻城县志》卷之八《人才志下·流寓》。

⑥参见(江夏)《张氏宗谱》中其为张叔夜后人的传说。

⑦参见乾隆五十九年《江夏县志》卷十一中对于沈如筠的处理。

⑧周维柅《康熙志序》，见(清)屈振奇修、王汝霖纂：《麻城县志》卷首。

⑨(清)屈振奇修、王汝霖纂：《麻城县志》卷之九《艺文志上·传》。

⑩国家清史编委会典志组：《清代以来地方志编纂问题述论》，《史苑》(中华文史网)第12期。rights reserved. <http://www.cnki.net>

关系,由于毕沅任湖广总督时延聘他主持重修《湖北通志》^①,因此他的方志学理论,如重视地方氏族、保存文献掌故等等,深刻地影响了乾隆末年湖北地方志的修撰。更值得一提的是,乾隆六十年这一次麻城修志,干脆就是章学诚直接指导的结果。

关于这次修志,光绪八年《麻城县志》的“重订凡例”有如下说明:“麻城旧志,屈志(屈振奇主持的康熙九年志——笔者)修自国初,简而有法,犹存明代志乘遗意。黄志(黄书绅主持的乾隆六十年志——笔者)成于乾隆季年,系浙绍章进士学诚裁定。章为当时修志名家,其学以‘三通’为宗,而于《通志》尤所取法,所著《文史通义》外篇,首论修志,必立三家之学,一志二文征三掌故,其说颇创,实自成一家之言。麻城乾隆志悉用其例,前编为志,而有纪考等目,后编分文征、掌故二门,文征所录文诗,各体缕析,有类坊选,掌故分六书,而所纪亦琐屑庞杂不称。”^②这段文字明确指出章学诚的修志原则是广泛搜集相关资料,其中最后一句虽然带有贬义,但实际上反映出,这一原则可以在很大程度上容纳更加丰富的地方文化创造^③。

乾隆六十年《麻城县志》对毛玠到麻城定居的故事仍持存疑的态度——“三国魏毛玠墓在县东十五里花桥。按《三国》《魏志》,毛玠陈留平邱人,官尚书仆射,以事免官,卒于家,玠墓不应在麻城,姑以传疑(统志)”。但是承认了毛氏在麻城的始迁祖元代毛廷元的墓地,“在县北八里五脑山之麓,元敕葬(府志)”^④。其中提到的府志是乾隆十四年(1749)《黄州府志》,所谓敕葬的说法,当是来自毛谱中的谕葬^⑤。

光绪八年重修麻城县志,在谈到史上名人时,编纂者不无遗憾地说,“麻城僻处南服,建始北朝,前代纪述传人甚渺,惟三国毛玠携幼子迁麻城为最古”。大概也正因如此,他们不肯放弃旧志对毛玠的记载,虽然“府志据《魏志》籍陈留以驳其非”。但是他们仍坚持,“毛氏实为麻城旧族,明代科甲云兴,至今子孙犹蕃衍,皆云始迁自玠,其冢墓犹存邑东”。并因此而提出疑惑,“岂陈志之有舛欤?抑后来之伪托欤?”^⑥以这种不确定的表达形式延续了对毛氏宗族历史同时也是地方社会历史的承认。

总的来说,明清两代方志纂修活动的制度化对于地方文化建设起到了巨大的刺激作用。一方面,因为地方文化资源有限,在修志的要求下,民间文化包括宗族建设中的文化内容逐渐进入了志书当中,成为地方史书写的重要组成部分。另一方面,在修志的同时,因为地方史的信息通过种种渠道被追索,宗族也找到了更多可以借用的文化资源作为其合法性来历。如前文康熙九年县志中周维桓对朱子《纲目》中有关毛玠籍贯的考据,目前在《毛氏宗谱》中也可以看到,显然抄自周文。

在清代湖北的地方文化建设过程中,如果将县志与族谱相对比,很难说哪一种文献占据主导地位,应该说二者互相影响,共同缔造。当然,对于毛氏宗族来说,更重要的是,其“历史”逐步被相对“官方”的县志吸纳,其实也可以成为确认产权的重要方式^⑦。

三、碑与契

这种毛氏为山主,庙由僧管的结构经过反复摩擦,到清末趋于稳定。即便经过咸同乱世,毛氏的山主地位也未撼动,反而得到了进一步确认。《毛氏宗谱》中留下的光绪时期的材料,清晰地反映了这个过程。

同治三年(1864),“旧庙惨遭兵燹,新宫幸得人修”,虽然各屋房梁上均书写了毛姓山主的字样,但毛氏族众仍欲立碑于殿后,以宣示“山主”的地位与权利,特别是其来历。光绪二年(1876),二房后裔毛光国撰写碑文《五脑山山主毛姓碑记》,“一以见山不在高有仙则名,一以见天地之间物各有主,溯渊源之有自,知数典之不忘”。碑文首先提出了传统的“定分止争”的思路:“闻之惟天生民,有欲无主乃乱。彼夫陕

①陈蔚松:《章学诚与〈湖北通志〉》,《江汉论坛》1981年第4期。

②《重订凡例》,见(清)陆祐勤等修、余士珩等纂:《麻城县志》卷首。

③这一原则在乾隆五十八年《江夏县志》的编纂中也有反映,时任知县的陈元京在序言中交代了此次编纂的原则:“此无问残碑断碣家乘野史,苟有可采,皆足以补纪载之缺。”

④(清)黄书绅纂修、章学诚裁定:《麻城县志》卷之五《古迹考·墓附》。

⑤乾隆十四年《黄州府志》卷十四称:“元团练副使毛廷元墓在县北八里五脑山之麓,敕葬。”

⑥《麻城县志叙略》,见(清)陆祐勤等修、余士珩等纂:《麻城县志》卷首。

⑦这一点在笔者曾经研究过的安徽泾县瑶培堽案中有一比较鲜明的反映。该案中的一方吴氏就借新修方志之机,将祖坟位置植入,从而达到与另一方争夺坟山的目的。参见张小也:《从自理到宪律——对清代民法于民事诉讼的考察》,《学术月刊》2006年第4期。

以东而周公主,陕以西而召公主,史载居停,传称东道主人之名,顾可没哉?”^①然后拿出毛玠作为山主合法性地位的历史源头,“鼻祖孝先公迁麻,居于五脑山下,凡山之前后左右悉为毛姓守土,无滋他族实逼处此,以与我争此土也久矣,迄今千有余年”。最后明确了山—神—庙之间的关系,“五脑山为福主凭式之所,而善姓朝山,一部签命僧轮管”。并从此定下了庙中请山主赴席的规矩,“饮福议新规,客不分乎遐迹。开山遵旧例,主必认乎春秋。岂贪杯哉,亦告饬羊之意耳”^②。

毛国光所撰写的碑文当中有两个关键内容,一是“旧庙惨遭兵燹,新宫幸得人修”,笔者推断这笔修葺的费用很有可能是由僧人所出。一是“善姓朝山,一部签命僧轮管”,也就是说,香客来庙中抽签的收入,应该是由僧人收纳。这是一组对等的权利义务关系。

但是,碑文中的内容也并未真的能够“定分止争”。《毛氏宗谱》中录有几张契约,告诉了我们之后的故事。

第一份是所谓“五脑山庙僧悔过书”,又可称为“认字”:

立认主悔过玉清宫、感灵宫、紫微宫僧月恒、僧朗辉、僧朗全,因去岁僧界松等在庙偷窃铜像,偷当庙中神帐灯彩,拆毁庙外公置脚屋,以致山主户长毛用成、毛介仁等送松在案。郑宪断令逐松在外,永不入庙。恒等自知情虚,央托李东升等在山主面前乞恩求超,情愿填还屋宇,仍照旧规,每年三月十五、九月初三请山主入席,以昭永远。并议接僧向户长说明,可否以后永守清规,再不敢肆行无忌,倘仍照前非,听凭山主驱逐,无得异说,恐口无凭,立认悔过字为据。

凭保人:李贡亭、李东升、甘子芳

庙僧月恒亲押、朗全亲押、朗辉亲押

光绪四年十二月十五日依口代笔僧清海立^③

此“悔过书”是对以往已经执行了一段时间的约定的再次强调,也有一些补充。首先,僧人无权私自处理庙中房屋物品;其次,庙中维持一年两次请山主赴席的旧规;第三,新僧入庙须向户长说明,保证遵守清规。

民国时期,前文“悔过书”中由僧人管理的玉清宫改为了道观,新任住持与毛氏签订契约,即《毛氏宗谱》中的一纸“付约”:

立付约人山主毛仁宏、德金、玉清、大林、世凤、大志、栋廷、大宏、大伦、大元、元德、世祥等,今因五脑山庙宇破坏,宫观倒塌,香火久疏,今凭地绅等情愿将五脑山庙宇山场树木地基一并付与住持道人潘崇智、刘崇涵等居住,任等开辟树植,募化重修,所有该山界限东西北三面俱齐分水,南齐静心亭山脚为界,又打石脑荒山一段在内。其庙东首书院聚峰楼余基一段,系山主祠基,不得专付于庙上。每年出产均归该道人享有,供奉香火,自付之后,无论何人,不得干预,恐口无凭,立付约字为据。

凭地绅陶显臣、翁百年、陈松山、伍桂芳、萧平安

沙门僧了照

山主毛彩峰、毛世凤、毛世祥、毛大志、毛元德。

中华民国二十二年二月二十七日,毛彩峰笔立^④

又有与此对应的另一张约据,所谓“承耽住庙宇”:

立承耽住庙宇人,道衲潘崇智、刘崇涵,今在毛姓山主毛仁宏、彩峰、栋廷员下承住五脑仙山玉清宫,事奉福主,香灯募化,重新庙宇,尊崇道法,谨守清规,每年三月十五、九月初三筵请山主八席以昭永远,并议接徒须向山主说明,如有不守清规肆行无忌,听凭山主驱逐,以后不准归庙,恐口无凭,立承耽住庙宇为证。

地绅陶显臣、翁百年、陈松山、伍桂芳、萧平安

沙门僧了照

①碑文巧妙地化用了《书·仲虺之诰》“惟天生民有欲,无主乃乱”。

②《五脑山山主毛姓碑记》,光绪二年,二房后裔毛光国撰,见《麻城》民国《毛氏宗谱》。

③《五脑山庙僧窃毁神像当堂驱逐一案》,见《麻城》民国《毛氏宗谱》。

④《五脑山庙付约》《附承耽住庙宇》,见《麻城》民国《毛氏宗谱》。 Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

山主毛彩峰、毛世凤、毛世祥、毛大志、毛元德

持道潘崇智刘崇涵押

中华民国二十二年十二月二十七日毛彩峰笔立^①

可以看到,此时帝主庙的性质已经类似经营产业^②,所以住持并不拘泥于僧或道。这份“约字”中亦有一些关键内容:第一,五脑山庙宇破坏,宫观倒塌,造成香火久疏,山主并不(也许没有能力)出资修复,而是将划定范围的庙宇山场树木地基交给住持道人,任凭他们开辟种植,募化重修。每年出产均归该道人享有,用以供奉香火。第二,每年三月十五、九月初三筵请山主赴席。第三,收徒须向山主说明,如不守清规,听凭山主驱逐,不准归庙。第四,特别说明庙东首书院聚峰楼所遗地基一段,是山主的祠基,不由庙里处置。

这几份契约展示了山主与庙僧(道)之间的关系。庙僧管理庙宇乃至一定的山产,收入用于庙宇维修及祭祀,山主得到的好处是庙中神明(如果祠堂仍在,还包括祖先)得以祭祀,而现实中,庙中神明得以祭祀在很大程度上也是山主权利得以维持的保证^③。

因为“山主”合法性的论证过程全部见于毛氏的家族文献,因此看起来自然是天衣无缝,为此有必要综合其他相关文献中的说法,进行全面考察。实际上,明清时期,宗族侵占寺产,或寺僧侵占族产,这两种情况都有发生。如寺产被夺之事,据《麻城县志》记载,在白杲镇西一里许有兴福寺,唐贞观十九年(645)真济禅师兴建,寺僧以田为业,载在册籍,直至清代仍为粮里之一。其实,寺产在明初已经易主,“尽为军民所占”,有一行脚僧名法全,因愤恨已极,故削竹为枪,伺机杀害前往耕种的军户十余人。之后,法全自己投到县狱,县令以其举为义举,欲将其释放。但是法全回答:“岂有杀十数人而不死者乎?”回到寺庙旁,用剃发刀自刎。因此麻城有割颈山之地名,士绅周思久、学者李贽“皆有传盛称之。”^④

这段文字中可以看到僧田曾经为独立的业户,后田为军民所占,寺僧激愤杀人,结果虽然是县令欲释放该僧,但其产业已经无法恢复。此寺产规模不小,因此,作为粮里的名称,直到清代仍然保存。

族产为僧所夺的事情同样存在,徐斌在《明清鄂东家族性庙宇的经营与管理》一文中已经给出若干例子,麻城也有这样的例子,如《周氏宗谱》中的《冯家园祭田记》所记载的故事。

周氏族人对于祖先的祭祀经历一个变化过程,起初是祠堂,后因祠堂倾塌,改为墓祭。后有法名觉元的僧人,“迁邹孺人所建之黑沙洲之旧寺于祠堂故基立焉”。虽然占了祠堂的地,但是觉元并不奉祀周氏祖先的牌位,而是将其变成一个纯粹的佛寺,所谓“不以祀神主,而祀昙云”。只是该寺称为祠堂寺,还在一定程度上保持着祠堂的痕迹。后来僧人又募修前宇两庑,索性改叫大祠寺,“则剖然寺矣,而祠名之殆亦仅存其名而已”。于是有被称为郢西公与圃庵公的两位族人,“又拨祠后之田暨原基门前之塘一口,河滨之小挡一口”,交由大祠寺经营,令其祭祀祖先的神主,“欲以复祠堂之实也”。然而这些举动都没有达到目的,僧人接下来的举动是“又改大祠寺曰大慈寺矣”。似乎周族对此毫无办法,只能在族谱中“详列始末,俾后人犹知大慈寺之为祠堂旧址也”。并期冀后来族中的主持者,“果能按是以稽,则其凭借以慰先灵者,当必有在,庶不失修记之意也”。文字当中是浓浓的无奈之意,唯一看起来比较积极的做法是将“田之亩与当差之米”,“并附记之”,“恐传久将有淆混者”^⑤。这是一个比较少见的僧人成功侵夺了族产的例子,

①《五脑山庙付约》(附承耽住庙宇),见《麻城》民国《毛氏宗谱》。

②徐斌将其称为“类似股东与职业经理人之间的关系”,参见徐斌:《明清鄂东家族性庙宇的经营与管理》,《武汉大学学报(人文科学版)》2012年第3期。

③刘喆在其研究中涉及过一个现在行政区划属于武汉的新洲(清代属于黄冈府黄冈县)地方的黄姓宗族。据其族谱记载,清前期时他们已经是族人众多,拥有大量族产,包括南北二濠以及河埠、附池等水利设施。其中南濠因地理位置便利,出产丰富,尤为利藪,也因此遭到相邻众姓的覬覦。雍正四年,万姓族人百余人,在族中士绅万雨夫的指使下,强占南濠。黄姓与万姓进行了长达八年的争讼,夺回了南濠。值得注意的是新洲黄姓在胜诉之后处置涉讼族产的办法:“乾隆三年,公(鸣夏公,带领族人与万姓争讼者——笔者)颁恩赉赦返。逾年,附近效尤覬覦利泽,公与其族将濠推入化乐寺之中佛殿作香灯费,并整肃宇像,布置完善,赖濠僧管业,不下续租。公族除帮税外,岁给租金十贯,定例垂久,一举两全。迄今神庙巍峨,祠产饶裕,禾苗有济,案牍弗劳。”黄姓感觉宗族势力尚不足以保全产业,只好把它推入庙中,宗族则以永佃的形式实现实际的占有。这个故事虽然发生得较晚,但是可以帮助理解这点。参见刘喆:《黄冈地区的“家庙”研究》,湖北大学博士学位论文。

④(清)屈振奇修、王汝霖纂:《麻城县志》卷二《城社志·祠庙》。

⑤《冯家园祭田记》,见《麻城》民国《周氏宗谱》。CNKI Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

因为明清时期此类纠纷结果通常是宗族取胜。

唐宋时期,将祖先祭祀依托于寺庙并将一部分土地划归寺庙以支付相应的使费,是常见之事。随着宗法伦理的变革,宗族组织有了普遍发展,由宗族自控祭祀产成为主要形式^①。在祭产由寺庙控制逐渐转为由族人控制的过程中,不同的主体之间自然会产生摩擦。加之王朝更迭中地方势力的消长、土地丈量登记制度的漏洞,这种纠纷即便暂时平息,之后也有可能再次爆发^②。本文中毛氏与帝主庙之间的几个故事,其历史背景也是这一过程,只是因为这几个故事发生的时代较晚,所以呈现为一种“回潮”式的运动,即寺僧意图占有族产。

四、结语

如文章开始所示,时至清代,土地权利的主体中很重要的一类是祖先或神明这样的文化符号。对于民间社会来说,能够落实和保障权利的经常是以修祠建庙等文化活动为表达方式的地方势力。因此,几乎每一次纠纷的发生,都是权利形成的复杂的历史过程使然。这个过程既是区域社会历史的一个侧面,也是区域社会文化形成的重要力量。具体到麻城帝主庙来说,族谱与地方志等文献当中的内容,本身就是宗族及地方社会建构其历史的叙事方式,这些内容逐渐发展成为地方文化建设的一部分,甚至是重要组成部分。造成这种现象的原因,首先是因为宋元时期湖北地处边缘,没有太多文化遗产可以继承。明清时期,随着地方社会的发展,仕宦群体的扩大,对于地方历史的追溯变得格外迫切^③。其次是打官司的故事既具有趣味性,又具有权威性,在初始产权不明确的前提下,对于连续诉讼的记载将人们注意力转移到诉讼取得胜利的过程上面来,使得初始产权空心化变得可以接受。可以这样说,族谱等民间文献以记载连续诉讼的方式证明产权的合法性,对于争讼的连续记载则大大丰富了家族文化乃至区域社会文化的内容。

最后需要补充的一点是,麻城的帝主庙作为毛氏家族依靠祖先与神明落实其“山主”地位的结果,完美地体现了从空间看历史的特点,可作为一个范例来加以研究。

[责任编辑:马建强]

^①相关研究有常建华《中华文化通志·宗族志》(上海人民出版社1998年)、郑振满《莆田平原的宗族与宗教——福建兴化府历代碑铭解析》(《历史人类学学刊》2006年第1期)等成果。

^②阿风:《从〈杨干院归结始末〉看明代徽州佛教与宗族之关系》,《徽学》2000年卷。

^③在笔者曾经做过的江夏龙泉山研究中,清代地方文献《灵泉志》以所谓明代灵泉“八大家”(即当地的八个有名的家族)跟楚王争地的故事为出发点,追溯了这些家族远至汉唐的“历史”。事实上,通过分析文献可以看到,龙泉地方文化发展的起点大致从明末清初开始,主要借助地方所出的几位重要官员和宗族建设,也借助了地方志的编纂活动。这一段对当地文化的制造过程,构成了今天江夏看起来名人辈出、色彩丰富的历史。

space configuration. There is a radical change in space representation required by movies when operas are transplanted into movies. It can be seen, from the space methods in the Yang's Female Generals, that the essence of combination between people's activities and situations does not change, and the complexities and multiplicities are not canceled because of the contradictions with movie space characteristics. Instead, methods like shooting scales and adjustment between foreground and background relations are adopted to separate space. What's more, movie makers focus on the performance to compensate the contradictions in visual space. They also use vivid cinematic presentation to blur the space boundaries, and find the emotion link between actors and audience to convert the virtual into reality to naturally achieve the integration of operas and movies.

Study of the Significance of Philosophy

YANG Guo-rong

To understand the significance of philosophy, there is a prerequisite that philosophy differs from other disciplines. The significance of philosophy concerns two questions. The first is what constitutes philosophy and the second is what philosophy is. The two questions are based on human himself and his surroundings in its origin level. Philosophy not only concerns what the world is in a ought-to-be perspective, but also concerns what the world means and what the world ought to be in a to-be perspective. Thus, philosophy provides guidance for human value selection from different angles. Human are always related with questions like, where to-be is from, how to-be exists, what ideal to-be is, why human as to-be exist and so on. Studying on these questions can broaden theoretical envision and represent innate significance of philosophy.

Research on Kant's Reconstruction of Natural Metaphysics

DENG Xiao-mang

Kant's natural metaphysics is a reform of western philosophy. In the view of transcendental anthropology, Kant uncovered the *Nous* spirit underneath the *logos* spirit in the logic of Aristotle. However, apart from the reversed relation between a cognitive subject and object caused by Copernicus revolution, Kant's metaphysics is still on the basic of the logical function in languages. The logical function started to touch on the zone of non-logical function, namely the subjective activity and spontaneity prior to all logical reasoning; nevertheless, Kant limited the activity in phenomenal world, and hesitated to render the same function to transcendental imagination, which led to the halfway subjective activity and spontaneity both in reason and sensibility. While Kant stepped in the region of cognition, one foot was still left outside, which opened a land for the turning from logical function to non-logical one.

Research on the Contemplation and Exploration of Rural Community Studies in the Collectivization Era

XING Long

Collectivization was the era when Chinese communist party carried out mutual assistance group in the base area to the end of the people's commune system. Shanxi can be regarded as a typical and epitome of collectivization. The research on rural society in collectivization era centering on Shanxi can, to a large extent, reflect the logic and historical characteristics of the change of rural society in China in that era. Years of research experience shows that to carry out the study of rural society in the era of collectivization, a data revolution should be carried out first. From the perspective of social history, the bottom-up view of social history should be the basic standpoint for us to study the rural society of China in the era of collectivization. In terms of methods, "priority to communicate with anthropology" is our basic proposition in rural social studies in the era of collectivization. Rural studies in collectivization era should have a broader academic space in the future under the historical concept of "Toward the field and society".

Sociohistorical Probe into the Land Property Disputes of Dizhu Temple Complex between the MAO Clan and Other Local Communities in Macheng City during the Ming-Qing Dynasties

ZHANG Xiao-ye

The Temple of Land God is located on the top of Mount Wunao in Macheng city, Hubei Province. It is famous among east Hubei being a scenic spot and a cultural relic. Out of our expectation, it was used as evidence by Mao clan who had lawsuits against other people about the property right of land of Mount Wunao. They kept building their family temple, family academy and clan hall in the Temple of Land God one after another to affirm their ownership in late Ming. They also edited pedigrees to record stories of those litigations in Qing. Besides, the edition of gazette called by royal court really imitated the development of local culture in Ming and Qing. Local officials and elites tried their best to find, even compile their history. They adopted information from local society naturally, pedigrees included. It made the history of clan become more authoritative to support their claim of property right of land. This paper shows the relationship between cultural construction and property right of land during Ming and Qing. It also points out that the buildings of the Temple of Land God give us a perfect example to observe history from space.