

商业、移民与信仰:从壮族葬礼看桂中内地化及其特点

李 鹏

(广西科技大学 艺术与文化传播学院 广西 柳州 545006)

摘 要: 桂中壮族信仰存在着共生现象,不仅有壮族师公教,还有佛道教和土俗神的信仰。本文借用桂中壮族葬礼的民族志,运用历史人类学方法,结合桂中地区历史文献,从制度、移民和商业角度分析桂中内地化进程,进而说明明清时期的商业繁荣、政局动荡、僧道流动、信仰等级化是桂中内地化的主要特点,并且与中原、江南不同,明清是桂中宗教信仰转型的重要时期。

关 键 词: 信仰; 桂中; 内地化; 商业; 移民

中图分类号: C950 文献标志码: A 文章编号: 1004-4922(2020)05-0123-09

DOI:10.16415/j.cnki.23-1021/c.2020.05.019

中国有着众多的宗教体系,而且不同体系供奉众多神灵。民众对信仰的崇拜活动更显示出“实用主义”的倾向。

一、中国宗教信仰研究

中国宗教中存在数量庞大的神祇,与民众生活息息相关。杨庆堃描述了中国宗教中的两种结构形态:制度性宗教和弥散性宗教^[1]。

1. 制度与弥散。韩森(Valerie Hansen)试图证明弥散性宗教不是远古宗教的遗存,而是宋朝时期发生的社会经济变迁的产物^[2]。伊佩霞(Patricia Ebrey)与格里高利(Peter Gregory)同样将民间信仰描述为“弥散性”宗教,他们关注家庭与社群,而不是教派和教会这样的机构^[3];许理和(Erik Zürcher)将民间信仰传统类比为所有中国所有宗教实践的基石^[4];白恺思(Catherine Bell)评述:在很大程度上,关于当代中国民间信仰的人类学研究被一个问题主导,宗教思想和实践所增进的究竟是社会和文化价值观的统一性还是差异性?弗里德曼(Maurice Freedman)主张中国宗教实践的各种变体都可归入一个使中国文化紧密联

系的包罗万象的结构^[5]。华琛(James Watson)则与他们观点相反,他认为宗教信仰是不同社会团体对这些信仰差异极大的诠释,对某一特定神灵的崇拜方式反映了在地位、阶级、性别等因素的作用下形成的不同社会认同^[6]。

魏乐博(Robert Weller)认为与制度化宗教的思想传统相比,民间信仰更具有激发另一种意识形态的潜力^[7]。芮马丁(Emily Martin Ahern)更提出:宗教仪式完全不会令被统治者看不清或看不见统治者的本性;相反,它们使社会底层可以通过使用、操纵神力来达成自己的目的^[8]。

2. 仪式与信仰。武雅士(Arthur Wolf)研究台湾宗教,关注到鬼神在大众心中的形象与社会认同和社会关系间的对应关系。神祇被分为神、祖先、鬼三大类,分别对应大众观念中的官员、家人和陌生人群^[9]。桑高仁(Steven Sangren)认为宗教符号具有多种含义,并且因为社会关系所固有的张力,人们可以用互相矛盾的不同方式对他们进行解读,然而仪式行为最终又使占据支配地位的社会秩序得以巩固^[10]。

很多学者认为,中国宗教不是一套信仰体系,

收稿日期:2020-06-07

基金项目:国家社科基金后期资助项目“柳江流域信仰习俗的人类学研究”(19FMZB009)

作者简介:李鹏(1977-),男,黑龙江克山人,广西科技大学艺术与文化传播学院副研究员,广西师范大学中国语言文学博士后,主要从事宗教人类学研究。

而是一系列具有目的性的行动,采取这些行动可以改变世界,也可以改变个体在该世界中的处境。华琛认为这种仪式实践正统成了促进文化同质化的重要力量^[11]。佩普尔(Jordan Paper)认为中国的宗教建立在仪式行为之上^[12],桑高仁也坚持认为在中国的宗教文化中,崇拜的形成靠的是公共仪式,而不是神祇或神龛。不同于人类学家对仪式行为的重视,历史学家的关注焦点是信仰,尤其是对重要神灵的崇拜。桑高仁认为“历史”是验证文化范式和社会类别的过程,而万志英(Richard Von Glahn)认为,历史社会秩序和价值观被不断重释和重构的开放性过程^[13]。

二、万象共生:桂中壮族葬礼的信仰实践

壮族民间宗教包括原生型和次(再)生型两种宗教形态,原生型宗教如巫信仰和麽教信仰,次(再)生型宗教如师公、道公信仰。在外来宗教没有进入壮族地区之前,壮族信奉本民族的宗教,即自然崇拜、巫信仰和麽教信仰。当道教、佛教进入后,壮族的原始宗教文化与道教、佛教相融合,形成了具有鲜明壮族特色的次生型的师公信仰、道公信仰和僧公信仰。师公、道公主要以大型的酬神、祈福、斋醮、超度亡魂活动为主,他们除了各自有法事仪式上的分工外,还往往是巫、麽、师、道、僧一起,共同配合完成一场大型的仪式活动^[14]。

1. 桂中壮族葬礼的信仰。2016—2018年,笔者一直调查柳江师公,其中主要的调查对象是乐山村师公覃师傅。

柳江壮族葬礼主要由师公和地理先生完成,地理先生负责选“阴宅”,墓地位置确定后,由大师公根据天气、历法等确认仪式举行的时间,再和主家商定仪式举行的时间等。

按师公说法,葬礼分文场和武场。文场主要是祭祀和邀请、禀告神仙或上天等内容;武场则由师公戴上面具,扮演面具所代表的神仙,在葬礼上行使权力。根据以往的研究文献和笔者的调查,桂中壮族葬礼大致分为:发符吏—送文字—请神—行孝—报地狱—过地狱—架天桥—引亡升度—奠别—出殡等步骤。

根据柳江壮族葬礼的调查和覃师傅的讲解,先后出现在葬礼上的神灵有:三清、三元、梁相、功曹、白马姑娘、莫一大王、社、土地、雷神、三光童

子、三楼圣母、张天师、四帅(赵、邓、马、关)等。这些神灵尽管来自于不同的系统,在仪式上的作用也不尽相同,但在葬礼仪式上,通过师公的展演和民众的参与,互相配合,交织成一幅壮族葬礼图景。

2. 壮族信仰。杨树喆在研究师公教时认为师公教的神灵系统,有“三十六神、七十二相”的说法,并且在这个系统中,以唐、葛、周三将真君为主神,大体上可分为道教神、佛教神、土俗神,合属于万物有灵观念支配下创造的神灵等四大类^[15]。

根据上林县西燕师系的《大斋请圣科》里面记载的神灵大致有233位,而且有些只是泛称^[16]。除了三元真君外,包含了儒释道三教圣神以及天界、冥界、三皇五帝和地方神祇等。同时,对照上林师公唱本,根据仪式、文本反映和师公的解释,桂中壮族神灵谱系划分如下:

一是九位祖师:三元、玄天镇武、张天师、历代宗师、篆中郎将、白马三娘、梅府九郎、三衙香火和五洞伤兵。

二是衙圣:三光童子、四值功曹、解秽玉女、梁相、五通小帝、四官等。

并且,师公认为最核心的神灵是“九师”以及掌管雷雨、土地和家堂香火的神祇^[17]110-111。

从桂中壮族葬礼展现的信仰来看,按其来源,至少有三类主要的信仰,即壮族师公教、佛道神、土俗神。其中三元属于师公教,社、雷神属于佛道神,莫一大王、白马三娘属于土俗神。下文以这三者为例讲述这些信仰对壮族信仰产生的影响。

(1) 三元。道教中较为常见的神祇,其形象不仅在宋代以来文献中得到丰富,而且在瑶族的宗教文书中被赋予更多角色,后来被师公所吸收利用,从而成为主神。

第一,北宋道教正一派《上清灵宝大法》中的《传度仪范门》中,主要讲述了道士若要使法印获得法力,就必须上告天界,而三元就负责表奏天界、让法印获得神力,进而沟通之神。同时,通过《道门科范大全集》的《祈嗣大醮仪》也再次印证了三元在正一派只不过是守天门之神,神力并不高强。

宋敏求在《春明退朝录》中讲述了宋仁宗曾梦到葛将军的故事。

张尚书安道言“尝收得旧本《道家奏章图》,

其天门有三人守卫之,皆金甲状,谓葛将军掌旌,周将军掌节,其一忘记。”嘉佑初,仁宗梦至大野中,如迷错失道,左右侍卫皆不复见。既而,遥望天际,有幡幢车骑乘云而至,辍乘以奉帝,帝问:“何人?”答曰“葛将军也。”以仪卫护送帝至宫阙,乃寤。后诏令宫观设像供事之,于道书中求其名位,然不得如图之详也。^[18]

南宋以后,三元成为可以斩杀神魔的将军,并且在元明后的道教文献中得到更加充分的修饰,其衣着和法器被描绘得更加细致,而且有了字。后世编撰的《绘图三教源流搜神大全》表述对三元的身份转变、由三位谏官到受封为神的历程。

昔周厉王有三谏官唐、葛、周也。王好攻猎失政,三官谏曰“先王以仁义守国,以道德化民,而天下咸服,未闻禽荒也。”屡谏弗听,三官弃职,南游于吴,吴王大悦。会楚兵侵吴,王甚忧之。三官进曰“臣等致身以死事大王,自有安邦之谋,但大王无虑耳。”三官迎敌,各用神策,楚国皆降。吴王迁赏三官。拜辞奏曰“臣等客臣也,不敢受赐。”后知厉王薨、宣王立,复归周国。宣王迁三官厚,仍其爵位。启教太子靖王,降五方使者及非灾横祸。宣王迁三官于东兖,抚治安慰。民受其赐,商请其资,所至无乏,其国大治。三官既升,加封侯号:唐宏,字文明,孚灵侯,七月二十一日诞;葛雍,字文度,二月十三日诞;周斌,字文刚,泆灵侯,十月二日诞。宋祥符元年,真宗东封岱岳。至天门,忽见三仙自空而下,帝敬问之,三仙曰:臣奏天命,护卫玉驾。帝封三仙曰“上元道化真君,中元护正真君,下元定志真君。”同判岱岳冥司。^[19]

从上述文献的梳理中可以看出道教神祇的三元,经历了从吴客三真君到天门之神再到鬼官的演变,这些要素成为师公形塑其祖师的重要元素并得到不同程度的确认。

第二,瑶族的三元。道教在瑶族地区传播,后被接纳成为瑶族仪式中的重要信仰。《瑶人文书》之《招魂书》中把三元视为追魂使者,其地位并不显赫。

一声鸣角去哀哀,关请上元唐将军去追魂。上元唐将万兵马,扶我急追魂魄急回。二声鸣角去连连,关请中元葛将下坛来。葛将孝孝追魂专,魂魄连连到面前。三声鸣角去番番,关请下元周

将军。下元将军追魂专,魂魄番番护病身。吾师起手发兵马,差兵发将去追魂^[20]。

结合泰北瑶族地区的宗教仪式文本,该地已将其作为道教神祇的三元纳入自己的师承谱系之中,并有意识地将其与别的神仙分开,明确了其作为追魂使者和阴阳师的身份。从《瑶人文书》中的《家先单》内容来看,泰北山区的瑶族应该是清代中后期以后从广西境内迁徙而至的。并且可以推断:宋明以来道教在瑶族地区传播过程中的宗教传统再造的一种体现。而这种再造产生的知识系统,又在向广西传播的过程中得以重构,从而赋予了师公祖师更多的身份形象^{[21]125-128}。

第三,师公教中的三元。相比较《瑶人文书》中的记述,壮族师公教中的三元用一种地方化的叙事来对其形象进行重构,并把三元作为主神。在师公中广泛流传关于三元的传说。

传说,从前有姓公孙名侃的,生女昆陲,嫁唐巫后生子唐道相。唐巫去世,改嫁葛文扬,生子葛定应。文扬去世,再嫁周远方,生子周护正。唐、葛、周三子从梅山古寺老僧学“尸公”法术。时太后患病,唐等三兄弟念“尸公”治愈太后,国王大喜,封他们为“三元真君”。三人在梅仙院收徒弟教习“尸公”之法。^[21]

上述传说一方面说明三元间存在亲属关系,另一方面也说明了三元与王朝间的关系,再一方面说明三元和梅山之间的关系。桂中壮族葬礼上的信仰出场顺序,首先就是清场阶段中请三元到场,因而师公们一般认为三元在仪式过程中的角色就是压护整个仪式现场,为他们提供超度亡灵的神力。

师公为了应对地方社会的需要而不断调整仪式和文本,进而在乡村社会中扮演着重要的角色。三元的多重身份建构,叠合了各种仪式传统下形成的身份形象的知识谱系。

师公作为一种民间仪式专家,在建构和承继其神灵谱系的过程中,逐渐经由各种神灵叙述而强化自身的正统性。与此同时,透过仪式文本对神灵的叙述,我们可以看出师公在宗教市场竞争语境下对自身宗教主体性的形塑。这种形塑并未体现在宗教概念层面上,而是体现在具体的仪式功能上^[21]。当然,通过对不同信仰的历史人类学考察,也可以发现师公教形成的复杂的开放的

过程。

(2) 莫一大王。莫一大王是壮族宗教中一位十分重要的神,被人称为“通天大圣”。据《阳朔县志》记载:五代梁朝南方莫氏称王,后葬于阳朔县城南30里的都乐山上,其后裔居住在山下龙城村,每年农历五月十六莫王诞辰日举行迎神赛会。顾乐真根据历史文献和传说考据莫一大王其人,最后认为是莫公佞^[22]。对于到底谁是莫一大王的原型,暂且搁置,但在文本上莫一大王有三个不同的版本,分别作为祖先神、氏族神、侯王仔而流传。从这三个故事,可以分析莫一大王的演变。

①祖先神。广西河池地区流传一则传说,莫一是河池江里花村人,出生时,就有猛虎绕屋、飞龙在天的异象;出生后面如朱赤、眼如铜铃,3岁就能射箭、读书;4岁放牛时割牛腿肉煮食,但牛依然健步如飞;10岁建水坝为村民造福,后面临外敌入侵,他率领民众击退敌人,皇帝感念其功绩,封他为莫一大王。

②氏族神。壮族英雄史诗《莫一大王》中讲述莫一就是一个普通的凡人,凭借自己的坚韧和勇气,练就一身本领,并得到天神的启示,获得大水牯的帮助,吞食了珍珠,获得神力,先后替父亲报仇、揭露官差的阴谋、抵抗官兵的侵扰等,虽然最后被杀害,但得到世代壮族人民的崇敬和祭祀。

③侯王仔。在师公唱本《莫一大王》中有句唱道:听说京城出贼蛮,皇帝亲笔出金榜,哪个有能去护皇,金榜拿到广西桂。唱本中讲道:莫一成人后到京城赴考,以侯王后代为荣。文本中唱:那年京城考文武,我为应考赴京城,天生我是侯王仔,场场都考第一名。正好京城爆发叛乱,在八仙的指引下,帮助皇帝平定叛乱,京城贼兵杀完了,皇帝封我做大王。

黄玲通过对三个版本传说的分析,认为:神话传说类型中蕴含了壮族人民对个体生命起源的想象和建构;叙事长诗中显示了莫一大王对封建王权的反抗,凸显了壮族人民的集体意识;师公剧中莫一大王成为侯王的后代,反映了以封建王朝为代表的国家王权的介入^[23]。但如果我们考察了三个版本形成的历史时期,结合广西和中央王朝的关系来审视,就能发现不同时期的政局对文本具有很强的形塑作用。

(3) 社、土地神。在桂中很多村庄边上都会

修建一座小庙,里面供奉社王;有的地方有神像,并注明土地公、土地婆;有的地方则用一块石头代替,石头上覆盖一块红布。逢年过节村民会给社王上香,祈求保境安民、风调雨顺。村民盖房、人生礼仪等重要时刻也会给社王上香,告知社王、祈福禳灾。

与一些由“败军死将”来充当的神不同,土地都被描述为对地方社会作出贡献的普通人。由于这些人在生前的贡献,死后被赋予一定的神力。在民间宗教里,登仙成神是对一个亡者最大的肯定,因而他们与“败军死将”截然不同,败军死将死后一般都成为游灵,徘徊于生死之界。作为地方神的社王与众不同的并非他们曾是现实中的人物,因为所有神祇都拥有预期生前经历相关的神话传说。实际上,社王的首要特征不是其作为天庭地方代表的身份,而是他们与地方社会的联系,以及以此为基础的对所辖区域在世之人的庇佑。

宜兴的周孝公信仰的发展演变认识从地方性神祇到守护一方水土的土地神的转变过程:

周孝公生前名为周处,是3世纪时以身殉国的一位猛将。据传周处是鄱阳太守之子,他任性妄为,与山中猛虎、水中蛟龙异同被当地百姓视为“三害”。桀骜不驯的周处以杀虎斩蛟为己任,在太湖里,与蛟龙大战三天三夜,乡亲们以为他死了,三害都没了,欢庆不已。重出湖面的周处看到这一景象,意识到自己的错误,决定改过自新,拜陆氏兄弟为师。后来他以武将先后出仕于吴国和晋朝,最终在公元299年战死沙场。

同样的传说也出现在湖州的李侯信仰。宋朝的宗教信仰流动性不断增强,使得土地神不断扩展,然而土地神扩散到发源地之外的趋势加剧民间宗教实践和官方教条间的矛盾。宗教正典规定土地神和世俗中官员一样,其职权范围仅限于他们负责的区域,他们只应在获得官员承认的区域内接受世人的祭拜。并且,土地神对地方和历史记忆具有很强的依附性,这也使得他们很难扩展到起源地之外的地方。而对于桂中的土地、社王信仰,地方民众几乎不知道其姓名,大家都只是认为这是一位神仙,没有一定的历史记忆作为支撑,所以各个村庄的土地也不存在隶属关系,而是各自为政。但民众形成一种共识,即土地是一位小仙,听命于高层神仙的号令,但同时土地和民众生

活息息相关,是随处可见且最易于接近的神祇。

桂中壮族葬礼上不仅有壮族师公教的信仰,同时也有佛道教信仰,还有一些土俗神并存的共生现象。

三、桂中地区的制度、商业与移民

明清时期,是广西尤其桂林、柳州的王朝治理发生重大转变的时期,制内、御外并举^[24]。

1. 制度。明代广西内地缘呈现出二元政治结构,即广西东、中部流官统治区与西部、西南部土司地区并立的格局。明代曾尝试在一些土司地区推行改土归流,但大都失败,原因可以归结为:一是明王朝在广西推行的土官制度发挥了较大作用,二是明代广西经济的发展还不能达到改土归流的要求,三是广大土民还没有觉悟到要废除土官制度^[25]。上文虽然有一定的道理,但至少说明广西存在二元结构、改土归流难以实现的现实。因而,最终形成了以南宁为枢纽的“制内御外”之策;以流制土、流土分治与以夷制夷等策略。范植清认为,明代广西土官纳入王朝官僚体系和流官进入土司地区任职,反映出王朝的统治势力已经全方位到达广西^[26]。

桂中地区很早就实行了流官制度,并且在明初形成日渐完善的行政体系,柳州府所辖州县包括马平、洛容、柳城、罗城、怀远、来宾、融县、象州、武宣、宾州、迁江和上林,设置 12 名流官^[27]。其次,明洪武二十九年(1396),明王朝将全国设立 41 个按察分司改称“道”,广西境内设置三“道”,即桂林苍梧道、左江道、右江道,其中桂林苍梧道管辖桂林、梧州、平乐三府;左江道管辖南宁、浔州府;右江道管辖庆远、柳州府。从三道的设置看,主要是以府江、左江(郁江)、右江(黔江)三大水系作为划分的地理基础。谢肇淛说“从平乐、苍梧为府江,柳州、庆远、思恩为右江,浔州、南宁、太平为左江。”^[28]同时,推行里甲制和保甲制使得乡村治理更加完善。桂中地区虽实行流官制度,但境内土著民族较多,经常发动反抗斗争,使得区域内乡村的设置变动很大。据《古今图书集成·方輿汇编·职方典》卷 1440《柳州府部》载“今自桂林以下,历永福。至柳郡十二属中,瑶、僮错处者十居八九,至宾州昆仑关截然而止。”与里甲制呼应的是户籍、赋税制度,何炳棣指出,洪武二十

四年明太祖朱元璋颁布了一道法令,规定以后编造黄册时重点应该是 10 岁以上的男子,以便他们在年满 16 岁后能够及时编入充役名单^[29]。在桂中有大量非汉族人口未入籍或脱籍的现象,永乐元年(1403)“柳州等府、上林等县僮民梁公竦等六千户,凡男女三万三千余口,及罗城县土酋韦公成乾等 300 余户复业”,卷三十载“永乐二年,广西柳州、庆远等府,忻城、宜山等县,以洞蛮陈公宣等出没为寇,请发兵剿捕……贼首陈公宣等皆相率从化,凡千三十五户。”嘉靖年间,张岳任职柳州,决心铲除弊端,柳州各地的瑶僮首领“皆自投军门,愿编立里甲,输纳税粮,同于百姓”。

清朝继承了明嘉靖末年形成的冲、繁、疲、难四字进行的府、州、县分等,以便有利于政务的推行。从数量上看,桂东、桂中流属区在交通便利、政务繁忙程度、治理难度等方面远超过桂西、桂南地区,是广西中心所在,也是清王朝重点治理的地区。经过三藩之乱后,“道”不仅成为一级准政区,而且被赋予一定的军事指挥权,也更好履行弹压地方的职能作用。清时,柳州府的乡村经历了从前期的“乡—里—村”到后期“团—村”的大致演变,使得官府对乡村的控制不断加强,同时,户籍管理更加普及,嘉庆二十五年(1820)柳州府统计如下:

表 1 柳州府人户赋税统计

府州	户数	人口数	户均人口	田地(亩)	额征田赋	
					地丁正 杂粮(两)	米(石)
柳州	153454	939399	7.1	930230	32718	40774

根据这些数据,桂中地区赋税、差役得到了较好的推行,正如王苍任来宾知县时所言“县属土人不能通官话,官民隔阂,下情往往难上达。赋税、徭役亦不能直接征纳,于是每年设冬头若干人分领其事,岁时催科,或官有征召,皆唯冬头是问……公廉知其弊,乃悉罢去冬头,依保甲法按户籍编审,别男女老弱,有疾病者免之,县民纳赋应役,积蠹一旦廓清,谓之除冬归甲。”^[30]

上述措施的落实,使得中央王朝加强了对桂中地区的控制,桂中地区治理制度的完善和内地化的确立。

2. 移民。与历代王朝相比,宋朝的广西具备

了促进社会经济发展的条件,首先是人口的增加,虽然促进社会经济发展的因素很多,而人口的增加则成为经济社会发展的首要原因。

表2 宋代广西各州人口

时间 州名	宋初期	元丰年间	说明
桂州	24470 户	46343 户	宋初期来自《太平寰宇记》,元丰年间根据《宋史地理志》及《元丰九域志》
柳州	3710 户	8730 户	
梧州	1687 户	5720 户	
浔州	1213 户	6141 户	
宜州	2382 户	15823 户	

自秦统一岭南,虽有汉人南迁入广西,但由于交通、气候等原因,移民人口不多。到了宋代,尤其是南宋黄河流域战乱频繁,长江流域受到威胁,北方人迁入广西渐多,主要从湖南进桂北、桂中,由广东进桂东南。李伯纪《道经容州》云“得归归未得,滞留秀江边。感慨伤春望,侨居多北人。”^[31]这些移民带来先进文化和生产技术,也增加了劳动力,提高了社会生产力,促进了广西社会经济的发展。

明代实行屯田制度,主要是军屯和商屯。明代广西都司辖 10 个卫、21 个千户,驻有大量军队。据黄佐记载:

明初兵荒之后,民无定居,稼穡尽废,粮饷匮乏。命诸将军分军于龙江等处屯田,自是立法渐密,篇于天下。大率卫所军士以三分守城,七分屯种,又有二八、一九、四六、中半等例,皆随地而异。广西都司并所属卫所屯田共五百一十三顷四千亩^[32]。

明代广西还招募士兵来屯田,但到明中期军屯被破坏。为了镇压起义,明王朝只好招募士兵来征剿;镇压起义后,又以士兵防守,采用武装占领起义农民的土地,分给士兵耕作。

商屯主要是出资募民屯种。明初曾因军粮不足,募盐商于广西屯田。洪武二十八年(1395)九月,兵部尚书唐铎言:广西新立卫所,军粮未敷,若将广东之盐运至广西,招商中纳,可给军粮。户部商议:先令广东布政司运盐至梧州,命广西官司于梧州接运至桂林,招商中纳,每引纳米三石,令于湖广卖之。明太祖立即“令广东、海北二提举司运盐八十五万余引至广西桂林,以给商人之粟

者,且以先定纳米三石太重,令减其半,以便商人”^[33]。明代开中之法,对官府、商人有利,虽然后期政乖吏贪、逐渐废弛,但广西屯田和其他地方一样,随着中盐纳银的实行而日渐衰落直至停止,但屯田制度给广西尤其是桂中、桂东南带来了大量的移民,促进了农业生产。

经历了明末战乱,社会生产遭到了破坏。康熙二十一年,柳州“流民载道”,武宣“民多流亡,田地荒芜”。为了恢复生产,政府加强水利修建,促进农业生产和作物的增加。从顺治十八年(1661)到道光二十年(1840)间,广西人口数为 7517000 人,平均年增长为 4200 人,居全国人口增长的 1/52。其间,全国耕地面积增长数为 2421362 顷,平均年增长数为 16035 顷,广西耕地面积增长数为 35821 顷,平均年增长数为 237 顷,居全国耕地增长数的 1/67^[34]。当然,广西实际增长数会更大些,因为关系有不少按例“免升科”的田地。

根据不同时期的史料整理柳州府的人口数据,如表 3:

表3 明清柳州府人户统计

时间	户数	人口
洪武二十四年(1391)	35926	233979
成化八年(1472)	29005	114076
成化十八年(1482)	20930	112700
弘治五年(1492)	20415	118712
弘治十五年(1502)	90990	119244
正德七年(1512)	20690	121179
嘉靖元年(1522)	23046	161645
嘉庆年间(1796-1820)	153454	939399

虽然数据有些不够准确,总体趋势上看受到明末清初少数民族起义的影响,整体上是平稳上升的,但从 1522 年到 1796 年这 200 多年里,柳州府的人口迅速增加,除了一些自然增长外,更多的是来自湖南、广东、福建和江西的移民。

明清以后,广东、湖南加快开发,人口有了大幅度增加,人地矛盾日渐急剧,成为广西的主要人口输出省份。尤其是湖南商人和手工业移民不仅广泛分布于桂柳官话地区,还大量涌入桂中中心城镇,正如马守正分析:一是清代改革盐法,很多湖南商人云集桂北、桂中从事盐业贸易;二是岳

阳、长沙相继开埠,外国廉价商品冲击了湖南家庭手工业,他们纷纷来到广西谋生^[35],除此之外还有一些贬谪官员和难民。在几次大规模中原汉人南下的高潮中,部分难民越过五岭,进入桂中地区。

3. 商业。由于王朝对广西施行内地化的进程以及移民涌入,宋代广西商业贸易有明显发展,圩市集镇明显增多、交换频繁。广西米运往临安,盐运远销湖湘,这些运输都依赖于水运,柳州凭借天然的优势,熙宁末以前柳州的税额和梧州、邕州相差无几,熙宁末梧州、邕州税额虽有所增长,但增幅不大,而柳州却是成倍增加,并且此时柳州仅本城就有12处征税点^[36],表明柳州商业的迅速发展。

明代,广西四大城市(南宁、桂林、柳州、梧州)逐步形成和发展。尤其是柳州,上承柳州地区和河池地区货物,下运梧州出广东的枢纽,水路交通十分便利,周边的土特产、农副产品、手工业品源源不断运到柳州出售,柳州成为广西中部各种货物的集散地,是广西工商业最繁荣的城镇之一。外商居多,湖南、江西、福建、广东等地商人纷至沓来,“城厢内外,从戎贸易者多异省人”^[37]。弘治十八年(1505)广西兵备副使姜绂奏文道:“柳州、庆远、南宁,田地沃衍,人烟稠密,水道下通广东、上达富州,陆路控引云南、四川,百货辐凑。”^[38]

广西地广人稀、村落屯聚,自唐开始农村形成圩市,或三日一圩,或五日一市,到了清代就更快发展起来,成为广西农产品或其他商品的集散地。柳州府马平县分为六都,共辖300个自然村和圩镇20个,平均15个自然村就有一个圩镇^[39]。除此之外,城镇也迅速发展起来,乾隆二十九年《马平县志》中列举柳州街道的名称有西门大街、城十字街、府学东街、华荣寺左上街、北门内大街、新道衙后街、开元寺街、城中大街、柳侯祠街和北门外米行等。柳江同漓江、郁江成为贵州木材、盐运、土特产运往广东、湖南的必经之路,催生了农村圩镇、城镇的形成。

由于商业的发展,大量汉族商人迁入桂中地区本来是正常的现象,但清政府担心出现政治问题,对于“客民”加以限制。增派兵力维护治安,柳州甚至出现“兵多民少”的现象,仅雍正年间为

士兵居住建造的房屋就达“一千四五百间”之多^[40]。当然,这些士兵的进入除了增加课税外,也带动了桂中的经济和商业。正是由于水路运输的重要性,使得依靠洛清江而发展的中渡,至今镇上还保留着“湖南会馆”“广东会馆”等遗址。

正是由于王朝制度的确立,使得桂中地区文教制度得以推行,民风 and 信仰出现了很大的改观,尤其是明太祖开始,城隍列入国家祀典的正统神灵,广西各府、州、县在王朝的统一部署下均建立了城隍庙。至今,桂中中渡还保留着每年农历五月二八日城隍巡街活动。正统神灵的推行只是明王朝建构广西各族人民精神世界的一个方面,另一方面则是地方神灵的官方化、国家化,反映出明王朝神道设教过程中,官方信仰与民间信仰的互动。桂西南的班夫人、桂中的莫一大王都在不断互动中被明王朝确认。其次,移民的涌入和商业的繁荣,使得外地商人、手工业者、难民等进入桂中,一些外来的信仰逐渐在桂中确立,并得到外地人的资助和推崇,进而与桂中土著信仰交融,被壮族所吸纳,构建了当下桂中壮族信仰图式。

四、桂中内地化的特点呈现

韩森曾经提出:经济的商业化重塑了宋朝的宗教版图,因为商贾们通过向庙宇捐赠香火钱与在行商途中推行自己的信仰,使神灵带上了透明的印记与特色^[41]。姜士彬(David Johnson)指出:城隍庙自晚唐以来大量涌现与商贾资助有着直接关系^[42]。商人们在寺院建立于信仰之观点的传播中起到一定的作用。

1. 商业繁荣,市井文化兴起。从上文史料可以看出,广西尤其是桂中、桂东南地区,在明清之际,由于湖南、广东等省的发展,对物资需求增大,同时广西也得到了开发,木材、土特产、米、盐等沿着柳江、西江、漓江源源不断输出,促进了桂中地区的商业发展。并且,一些行商和手工业者进入桂中地区,他们进入桂中地区会带来家乡的信仰,尤其是财神、商业保护神,随着他们的足迹开始步入桂中地区。

随着桂中“内地化”进程的推进,王朝在桂中地区推进文教制度,儒家思想获得文人学者的拥戴;与此同时,佛教、道教进入桂中地区,经过磨合后,被地方民众所信仰。城镇的发展、商人和工匠

阶层的迅速扩大和印刷术的传播创造了社会和文化层面的新机遇,这些机遇促进了“市井文化”的形成,这些因素促进了桂中地区信仰的多样和共生。

2. 政局动荡,社会焦虑增大。明清时期的中原经历了战乱和灾害,王朝政局不稳。由于民族矛盾的激化和官民关系的恶化,桂中地区爆发了八寨起义、大藤峡起义、三藩之乱等少数民族反抗斗争。此外,由于外来移民数量大幅增加,使得人地比例失调,当地民众一方面看到物质的丰饶,同时,也感受自身生活压力的加大,人们对个体命运产生焦虑。在这种焦虑的驱使下,人们开始寻求神明的襄助,希望在一个竞争日益激烈且变幻莫测的社会中寻得安定。

明清时期,对无形力量的普遍恐惧在民间激起了很多宗教想象,这种恐惧最明显地体现在人们对于罪与罚日益加深的忧虑。民众对现世和来世产生了不同的想象,体现在人们对葬礼日益重视,企图通过葬礼上的仪式来缓解对来世的焦虑。此时的一些与死亡和地狱有关的民间传说和故事都充斥着一种恐惧,人们希望通过信仰仪式上的奉献来减少来世的报应和惩罚。另外,随着市镇的兴起,祠庙的增多,功德簿和冥钱的使用反映普通信众对世俗化的解脱之道有了愈发强烈的渴求^[43],但他们的官方宗教的理念与制度间维系了辩证的关系。

3. 僧道流动,神明世俗日渐。与一些制度化宗教不同,桂中地区信仰的神职人员不是专职人员,宗教信仰活动在很大程度都是以家庭或村落为单位进行的,不需要宗教专业人士参与,正如白瑾(Jean Debernardi)所言,这些仪式所尊崇的是所有神祇,尽管他们代表不同的教义或属于不同的宗派^[44]。

由于不同地方社群都有自己的地方传统与关注点,举办仪式的时节及神明体系的科层秩序也因地方不同而变化,神明信仰的所在地也因时间和空间的不同而不同。桂中地区的师公不仅是人生礼仪的主持者,也是日常生活如上梁、入户等事项的组织者。他们的工作不仅局限于某一个村落,而是因为灵验和能力的大小,表明自己的势力范围。在这种流动性的信仰体系下,人与神间的沟通调和不是某一类神职人员团体的专属事务,

而是一项多样性和专业性的事业。

4. 神祇增多,信仰等级明显。随着桂中地区的内地化进程、商业繁荣,使得桂中地区的信仰增多,包括道教的三清和师公教的三元、土俗神等,这些神明在不同的仪式场所和仪式上担当不同的角色。经过一段时间的磨合,这些神祇基于官方的认可、来源、权威等因素形成不同的等级,进而纳入一个系统之中。等级化的神灵和信仰体系是这种统一化神界的特征之一,宗教时间和空间在这种体系的基础上得到了构建。桂中地区信仰等级结构分为:家神信仰,如祖先;土地神信仰,如社、土地;统治神信仰,如伏波将军;区域性信仰中心,如莫一大王。

这四个等级的神明直接影响着民众的生活,不同的地区被不同层次的神主导,且这个神明体系也在不断发生改变,新神被创造出来,旧神渐渐没落。相比较而言,家神和统治神相对比较稳定,而土地神和区域神则相反,他们的存续与发展都直接依赖于信众的宗教热情。

万志英认为,宋朝时中国宗教文化的转型时期,但桂中和广西由于特殊的社会、政治、经济、文化因素,尤其是明清时期的商业繁荣使得一些外来信仰进入桂中,并与地方相融合;社会焦虑的加大使得人们对神明的敬畏恐惧产生深远的影响;信仰世俗化明显,产生了新的仪式让民众更容易接近;面对不断变化的社会生活和宗教需求,更加精细化的等级体系开始出现,并且对时间和空间重新构建。正是这些因素共同作用下,促使桂中壮族的信仰发生变迁,出现了多种信仰共生的局面。

五、结论

桂中壮族信仰不仅有壮族原生型信仰,也包含了再生型信仰,追究根源,与明清时期桂中内地化进程密切相关。以往的研究尤其是韩森和万志英对中国宗教和江南信仰的研究说明宋代是宗教信仰转型的重要时期,同时商业繁荣对信仰的传播起到了推动作用。由于广西地处岭南,历史进程、文教制度、经济发展远远落后于中原和江南。结合桂中地区的历史发现,明清是桂中信仰发展的重要时期,移民、商业是桂中地区信仰共生的重要原因。桂中信仰的变迁也折射了桂中内地化的

进程及其不同的特质。

参考文献:

- [1][美]杨庆堃. 中国社会的宗教[M], 范丽珠等, 译. 上海: 上海人民出版社 2007.
- [2][美]韩森. 变迁之神: 南宋时期的民间信仰[M], 包伟民, 译. 上海: 中西书局 2017: 1-3.
- [3] Patricia Ebrey, Peter Gregory. Religious and Historical Landscape, In Religion and Society in Tang and Sung China[M]. Honolulu: University of Hawaii Press.
- [4] Erik Zürcher. Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence[M]. T'oung Pao 1980.
- [5] Maurice Freedman. On the Sociological Study of Chinese Religion[M]. 1974.
- [6][美]韦思谛. 中国大众宗教[C], 陈仲丹, 译. 南京: 江苏人民出版社 2006.
- [7] Robert Weller. Unity and Diversity in Chinese Religion[M]. Seattle: University of Washington Press, 1987.
- [8] Emily Martin Ahern. Chinese Ritual and Politics[M]. Cambridge University Press, 1981.
- [9][美]武雅士. 中国社会的宗教与仪式[M]. 彭译安, 邵铁峰, 译. 南京: 江苏人民出版社 2014.
- [10] Steven Sangren. History and Magic Power in a Chinese Community[M]. Calif: Stanford University Press, 1987.
- [11] James Watson. The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Imperial and Modern China[M]. Berkeley: University of California Press, 1988.
- [12] Jordan Paper. The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion[M]. Albany: State University of New York Press, 1995.
- [13][美]万志英. 左道[M]. 廖涵滨, 译. 北京: 社会科学文献出版社 2018.
- [14] 黄桂秋. 壮族社会民间信仰研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社 2010: 4.
- [15] 杨树喆. 师公·仪式·信仰: 壮族民间师公教研究[M]. 南宁: 广西人民出版社 2007: 125.
- [16][清]覃善训存. 大斋请圣科. 光绪五年抄本, 转引自覃延佳. 仪式传统与地方文化建构[M]. 北京: 社会科学文献出版社 2015: 105-107.
- [17] 覃延佳. 仪式传统与地方文化建构. 北京: 社会科学文献出版社 2015.
- [18][宋]宋敏求. 春明退朝录[M], 北京: 中华书局 1980: 48.
- [19] 绘图三教源流搜神大全[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990: 378-379.
- [20][日]白鸟芳郎. 瑶人文书[M]. 东京: 讲谈社 1975: 50-51.
- [21]《中国戏曲志》编辑委员会. 中国戏曲志·广西卷[C]. 北京: 中国 ISBN 中心, 1995: 499.
- [22] 顾乐真. 壮族师公土俗神“莫一大王”考[J]. 广西民族研究, 1992(3).
- [23] 黄玲. 诗性的奔放和伦理的沉重[J]. 民族文学研究, 2010(1).
- [24] 郑维宽. 从制度化到内地化[M]. 桂林: 广西师范大学出版社 2017.
- [25] 钟文典. 广西通史(第一卷)[M]. 南宁: 广西人民出版社, 1999: 329.
- [26] 范植清. 明代广西土官设置新探[J]. 中南民族学院学报(哲社版), 1997(1).
- [27] 明史·地理志六(卷四五)[G]//郭红, 靳润成. 中国行政区划通史·明代卷[M]. 上海: 复旦大学出版社 2007: 179-193.
- [28][清]谢肇淛. 百粤风土记[G]//载于(清)汪森. 粤西丛载·三江(卷一六).
- [29] 何炳棣. 明初以降人口及其相关问题(1368-1953)[M]. 葛剑雄, 译. 上海: 三联书店 2000: 13.
- [30][民国]来宾县志(下篇)·官府人物[M].
- [31] 徐松石. 泰族·壮族·粤族考[M].
- [32] 黄佐. 广西通志·兵防(卷二九)[M].
- [33] 明太祖实录(卷二四一)[M], “中央研究院”历史语言研究所校印本, 1962.
- [34] 李文治. 中国近代农业史资料(第1辑)[C]. 北京: 三联书店, 1957: 60-61.
- [35] 马守正. 20世纪上半期桂林土布业[A]//载于桂林历史文化研究文集[C]. 桂林: 漓江出版社, 1995.
- [36] 宋会要辑稿·互市[M].
- [37] 吴光升, 舒启修. 马平县志(卷二)[M].
- [38] 明武宗实录(卷八)[M].
- [39] 柳州府志[M].
- [40] 马平县志(乾隆二十九年)[M].
- [41][美]韩森. 变迁之神: 南宋时期的民间信仰[M]. 包伟民, 译. 上海: 中西书局 2017.
- [42] David Johnson. The City God Cults of T'ang and Sung China, Harvard Journal of Asiatic Studies 1985(2).
- [43] 李鹏. 仪式·戏剧: 桂中壮族葬礼的叙事与表征[J]. 广西民族研究 2018(2).
- [44] Jean Debernardi. Space and Time in Chinese Religious Culture, History of Religions, 1992(3).

[责任编辑 王 佳]