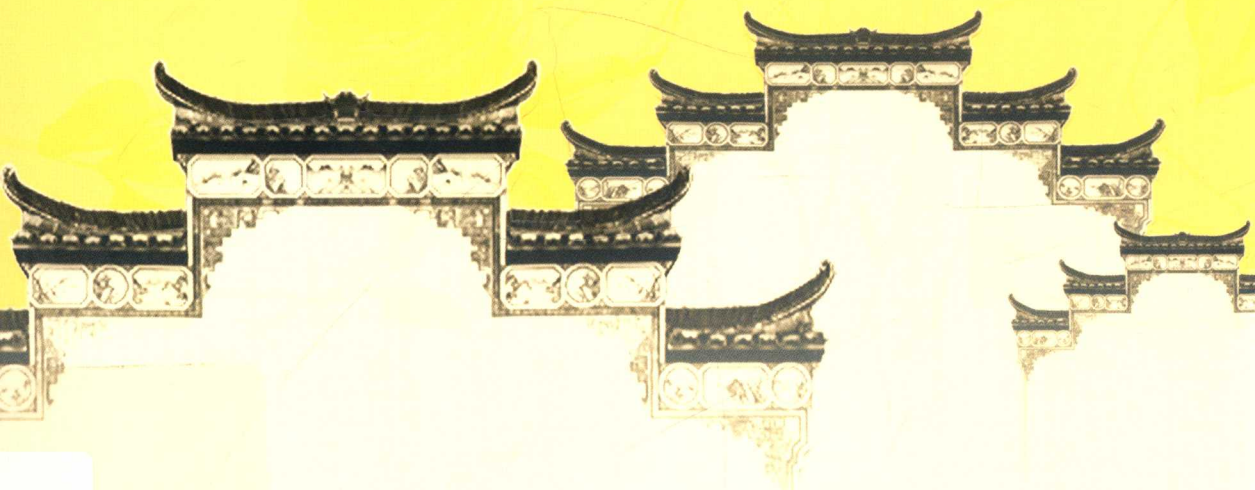
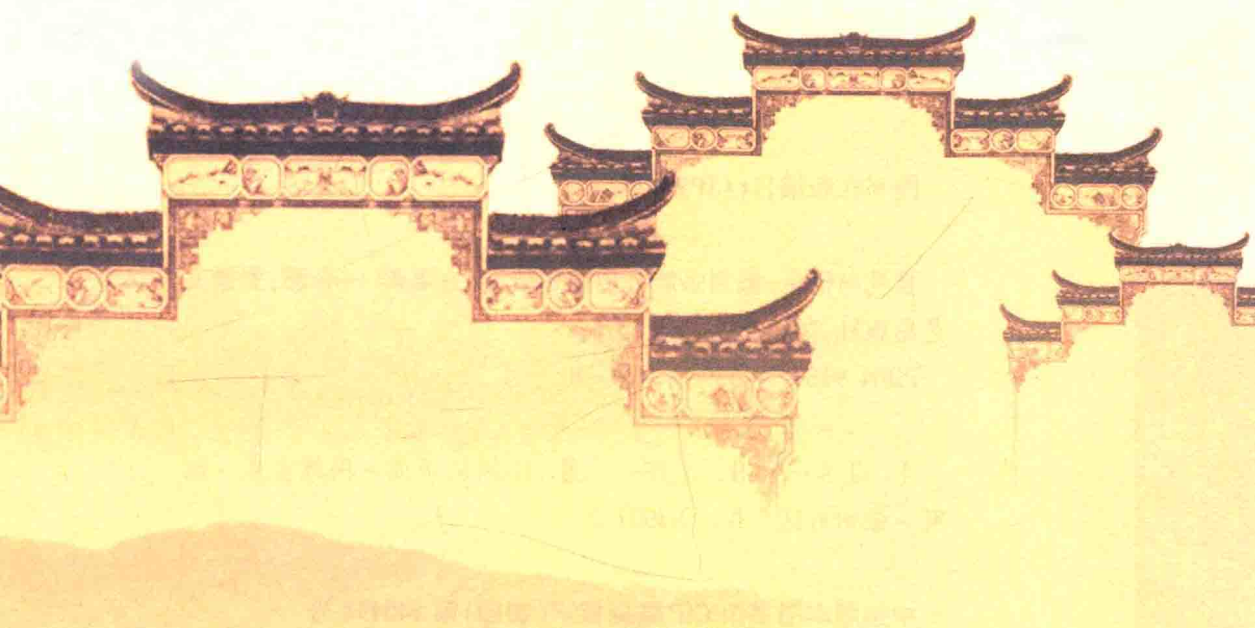


齐琨 著

乡礼与俗乐

——徽州宗族礼俗音乐研究





乡礼与俗乐

——徽州宗族礼俗音乐研究

齐琨◎著



时代出版传媒股份有限公司
安徽文艺出版社

图书在版编目(CIP)数据

乡礼与俗乐:徽州宗族礼俗音乐研究/齐琨著. —合肥:安徽文艺出版社,2013.3

ISBN 978-7-5396-3467-8

I. ①乡… II. ①齐… III. ①风俗习惯-民族音乐-研究-徽州地区 IV. ①J607.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 140494 号

出 版 人:朱寒冬

责任编辑:王士宇

装帧设计:许含章

出版发行:时代出版传媒股份有限公司 www.press-mart.com

安徽文艺出版社 www.awpub.com

地 址:合肥市翡翠路 1118 号 邮政编码:230071

营 销 部:(0551) 63533889

印 制:安徽新华印刷股份有限公司 (0551)65859551

开本:787×1092 1/16 印张:17.5 字数:300 千字

版次:2013 年 3 月第 1 版 2013 年 3 月第 1 次印刷

定价:58.00 元

(如发现印装质量问题,影响阅读,请与出版社联系调换)

版权所有,侵权必究

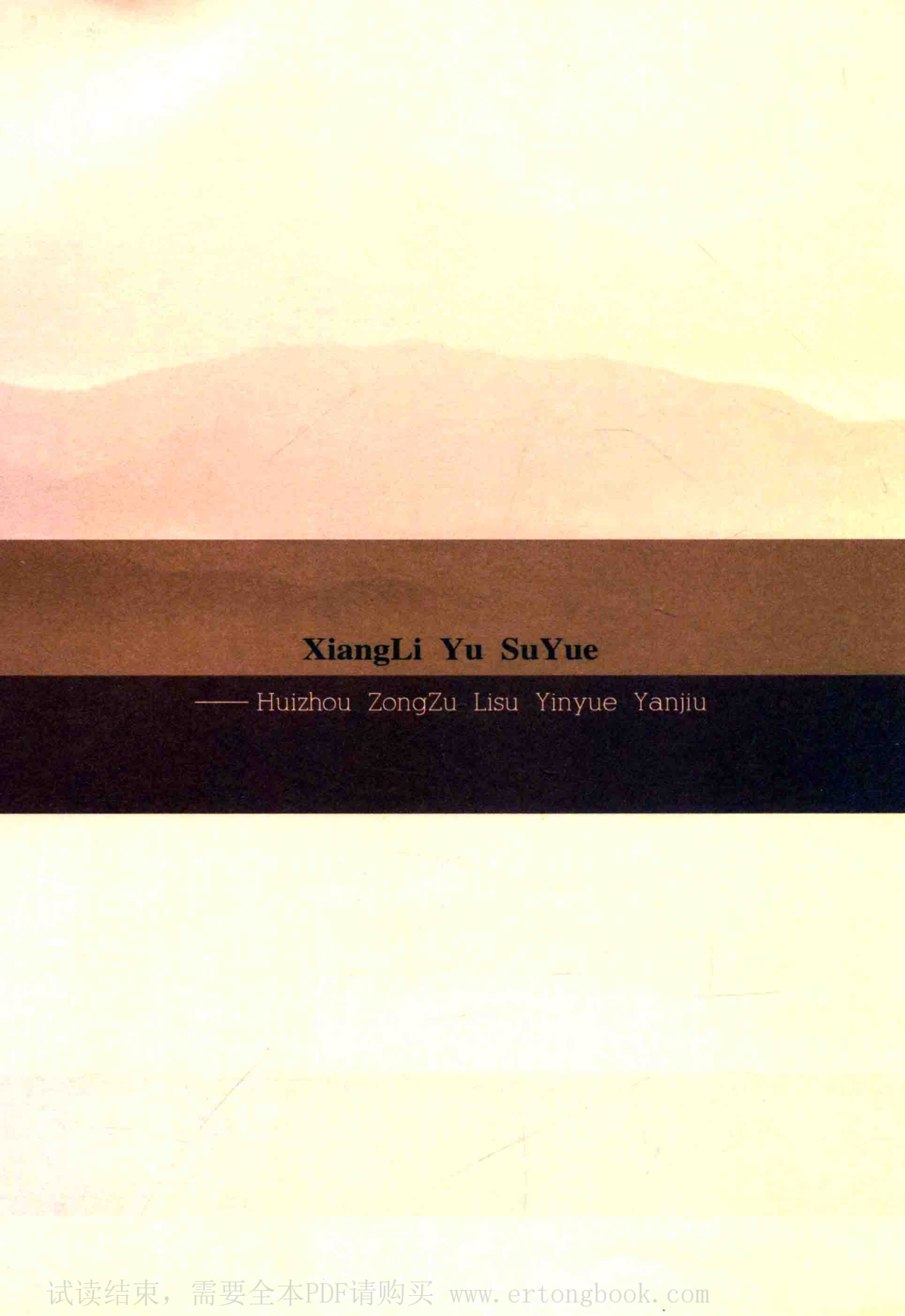


乡礼与俗乐

XiangLi Yu SuYue



时代出版传媒股份有限公司
安徽文艺出版社



XiangLi Yu SuYue

—— Huizhou ZongZu Lisu Yinyue Yanjiu

序

序

在忙而蹉跎、几乎失却历史感的年月，齐琨寄来她的新作《乡礼与俗乐——徽州宗族礼俗音乐研究》，字里行间，一些心绪、一些场景，经由往事，蓦然成“史”。

2001年4月7日，我与伦敦来的钟思第以及仍在香港中文大学做博士后的张振涛一起去河北保定的南高洛村做田野回访，刚刚写完硕士论文的齐琨亦随同前往。途中小憩，我们在一农家饭馆就她如何答辩拉开了话题。问答之间，钟思第笑道：“看着你们，就像是孩儿她爹和孩儿她娘在筹划着女儿的婚礼。”此后，“孩儿她爹”成为我对振涛的谑称；齐琨与我则在师生关系中更添了一层“母女”之情。

就师生而言，应该说无论在田野实践、民族志描述以及理论适用性的选择和反思方面，齐琨与我，是以“教学相长”共同亲历着民族音乐学学科建设的本土化历程；就“母女”来说，则不仅是那些关乎婚恋、生育的人生产长，最重要的是，我们之间能够共享欢乐，也能品味不留芥蒂的争执和批评。

整整十年，可以构成一段个人的学术史。其中的“再研究”也是一个学者逐渐成长的见证。从硕士论文答辩到今天的这部研究，徽州的“两支唢呐”，则在一次次的田野考察中，以其承载的礼俗音乐丰富性，加深了我们对一个地域文化中深蕴的悠久文明内核的认识。

从田野发现来说，当年我对齐琨论文中最为兴奋的是，她对徽州礼俗音乐中“清锣鼓”和“粗吹”的不同乐器配置及其在宗族制度中扮演的角色，以及她对“大姓”“小



姓”乐人阶层的描述。因为,如同冀中笙管乐,以小管、大管、唢呐之器所搬演出古代乐部与乡村级序的不同关系,在南方以有锣或无锣搬演的“十番”,唢呐或笛子的不同乐器组合与配置在乐人、用乐场合上的区别,又将提供我们何样的礼规乐境及其历史文(乐)脉?如果说齐琨当年仅止于将徽州乐人阶层及其变迁的现象归结为经济的原因,而在本书第三章第二节中,她则从社会制度、经济、观念的变迁谈及乐人阶层的变迁,并以传统延续的框架,解释了乐人从专由小姓承担转向多为大姓承担之当代现状,试图突破传统与现代对立的二元概念,从而通过历史辨析,进一步解读这一“文化中的音乐”。

从田野对象来说,齐琨的硕士论文仅涉及两村的祭祖与祭神仪式。本书则扩展为婚礼、丧葬、祭祖、祭神四类仪式及音乐。表面上是对象的扩展,其实内含的视角则在于通过礼俗音乐展现徽州的生活景观。书中有机结合了自然景观、人文建筑、仪式行为、音乐表演,并通过礼俗仪式与音乐关系的论述,指出民间仪式音乐对于中国人来说本就是生活的一部分,它与看闻品触、吃穿住行、柴米油盐有着千丝万缕的联系。因此我们与其说在文化中研究音乐,或将音乐视为一种文化,不如说在生活中研究音乐,或将音乐视为一种生活。

从研究的视角来说,她的硕士论文虽注意到口述历史的研究方法,但其历史阐释的力度有限。如何以历史研究视角理解传统礼俗仪式的变迁过程与状况?这是研究徽州礼俗音乐变迁所必然涉及的问题。本书提供了一种研究和叙述方式,即经典文献——撰写于宋代的《家礼》所记述的婚丧祭仪式;地方文献——以往地方志和学者们描述的明清至民国时期婚丧祭仪式;田野实录——在参与观察中所亲见之婚丧祭仪式,按仪节的顺序进行比较式描述,自觉地在田野所见与其背后丰富的文献与乐人的历史实践中进行接通,并形成相互支撑的考证。

在对礼俗音乐自身的研究上,其硕士论文虽注意到中国传统音乐表演中常见的一曲多用和一曲专用的现象,但未能给予学理阐释。本书第一章第二节,以婚礼为切入点,以乐人口述为内容,从仪式中音乐的程式性,对这一普遍的音乐文化现象给予了阐释,让我们看到仪式信仰与音乐程式、仪式结构与音乐程式、音乐展演与音乐程式之间的关系。除此之外,针对以往仪式音乐民族志多为对“物质空间”(即有形的仪式场域)的描述,作者提出如何描述仪式音乐表演所表述的看不见的信仰世界之问题,并尝试以物质空间、关系空间、意识空间为研究方法和叙述方式,力图更为清晰和周全地展现仪式音乐这一特殊表演形式所表达的信仰含义。

正如齐琨在自己与研究对象共处的田野作业中所体会到的,传统音乐的传承是一个动态的过程。她从“现在的过去与过去的现在”论述传统音乐的两个时态,进而理解传统音乐在现今乡村社会中对百姓生活不可或缺的意义及其因习俗而变的形态。

因此,她的十年“再研究”既是持续的“摸象”,同时又感悟着“象”的动态。

齐琨认为,徽州礼俗音乐的丰富性不仅在于表演形式,更多地表现在乐人遭遇的社会经验、社区制度的历史变迁、礼俗仪式的传承过程,以及当地人所经历的生活本身。同时,她亦认为,作为社会实践的传统音乐表演,无论是从社会、文化、历史、政治、经济等角度阐释音乐的迂回战术,还是直接切入乐器、乐社、曲目、表演技法等主题的短兵相接,人们如何以及为何表演音乐仍是民族音乐学不变的旨趣。这个思考相映着民族音乐学学科史上以“人类学视角下的音乐研究”(The Anthropology of Music)及以“音乐为中心的人类学研究”(Musical Anthropology)。但在这部著作中,齐琨显然更多地是从“用乐”的关怀,有别于人类学视角下的音乐研究。正如安东尼·西格在苏雅人为何歌唱的研究中所运用的:“它借助对音乐表演活动的视角(Perspective),实现对社会的研究。”就此,我的问题是:真正去理解表演者与欣赏者如何评价、适应、认同、学习、重构、演绎、创造音乐,对音乐做出反映,以音乐作为交流,将音乐视为生活的一部分,我们还可以聚焦的问题在哪里?徽州礼俗音乐的丰富性是否还应该继续探究下去?这部著作,是否亦仅为一个阶段?

2011年5月,我和齐琨一起赴青海西宁,参加了由青海民族大学(民族学与社会学学院)、北京大学(海外讲学计划、蒙养山学社)、上海高校人文社科重点研究基地上海音乐学院“中国仪式音乐研究中心”、《中国人类学评论》杂志·中国人类学评论网共同主办的“仪式、宗教与认同的超越”学术研讨会。会议试图以仪式及宗教中蕴藏着的宇宙观,超越于族群、地方的认同,探索整体性的文明人类学。无疑,仪式之“声”如何与“圣”相通、与“心”相和,其仪式之“乐”何以或如何能够成为某种信仰存在的方式并建构其宇宙人伦观,正是我们探索的领域。就在这次研讨会上,伦敦政治经济学院的教授王斯福(Stephen Feuchtwang)做了一个题为《关于边区与不毛之地的几点思考》(Some Thoughts about Border Regions and Empty Places)的演讲。他的演讲以历史人类学的角度对“中心”与“边缘”关系再度思考,并提出了边区也有自己的中心,存在着“互为中心”或“多中心”的关系框架。这里包含着如何重新看待文明与“地方性知识”的用心。我在其中得益的不仅是人类学自身的话题,而且更多的是思考。面对人类学界的系统知识谱系及制度性研究方法,以“声音”为音乐学出发点的研究是否也体现了另外一个知识的中心?进而这个中心与其他中心的关系是什么?它又如何转化为公共的知识?至少,我们是否能说,它与一般社会科学的逻辑起点不同?或者说相对于知性的逻辑起点,它的起点更多地体现为一种“感觉的逻辑”?

此外,“多中心”或“互为中心”说,亦让我联想到了“互为他者”。民族音乐学在它的发祥地西方,与人类学一样,都是一种以异文化为对象的研究。我的授业老师沈洽,

序

曾经将其定位为“获得通往他者路径”的学科。因此,在我的观念中,亦曾认为要成为民族音乐学的学者,必须经历对“异文化”的研究洗礼。在中国,最直接的对象应该是“少数民族音乐研究”。但是,齐琨不仅没有研究少数民族音乐的经历,甚至起步于“家乡”。对此,我曾有些许的遗憾。不过,在对 20 世纪中国传统音乐研究做过研读和梳理后,我的观念有所转变,并深深认同费孝通先生以“文化自觉”来把握家乡研究的内涵。除此之外,费先生以“人心隔肚皮”阐明了我们身边都是“异文化”的道理,更何况我们这些在 20 世纪后半叶成长起来的接受了西方乐理以及其他以标准化、规范化、科层制教育手段养育的学人,在面对“家乡”或“本文化”时所感到的“陌生”,一种由时间距离所造就的“历史上的他者”。这也许正说明了文化的“边界”不是铁板一块,也说明了文化变迁正是人类历史上永恒的处境。

如是,我期待齐琨的“再研究”,继续蜿蜒……

萧 梅

2011 年 6 月 6 日

写于上海“驿站”



目 录

序 / 萧梅	001
绪 论	001
题解一 礼与乡礼	001
题解二 乐与俗乐	007
题解三 徽州宗族社会	011
研究对象、定位、目的	017
第一章 婚礼仪式与音乐	020
第一节 田野实录与文献比较	023
第二节 仪式音乐的程式	050
第二章 丧礼仪式与音乐	068
第一节 田野实录与文献比较	070
第二节 仪式空间中的音乐表演	104

目 录

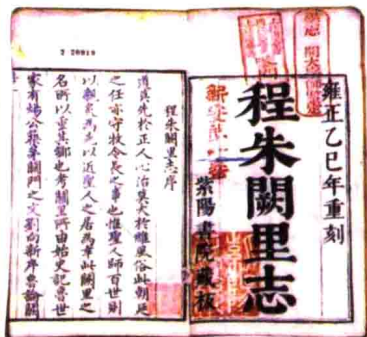
第三章 祭祖仪式与音乐	132
第一节 田野实录与文献比较	134
第二节 乐人社会阶层的变迁	153
第四章 祭神仪式与音乐	180
第一节 作为乡村景观的仪式表演与音乐形态	182
第二节 祭神音乐景观	224
结 语 论传统音乐的两种时态	247
附 录	256
参考文献	260
致 谢	268

题解一 礼与乡礼

徽人尚礼,这与徽州是朱熹的故乡、徽人崇拜朱熹有一定关系。笔者将徽人所尚之“礼”定义为包含国家意识形态的民众行为规范。

徽人之礼是经典文本朱文公《家礼》在民间的实践。若要说清楚这个问题,我们还需将目光投向“礼”的诞生时期——先秦时代。当时“礼”的含义有多种层面,如祭祀礼仪、生活行为规范、工艺技术文明、习俗庆典、国家制度等。总体而言,“礼”是以等级制度为内容、以追求形式为特征的一套文化体系。有学者归纳:“从西周后期的理解来看,‘礼’的最重要特征不是宗教性,而是‘圣’与‘俗’结合、‘神圣性’与‘人文性’结合的体系,是包容某种宗教性带有某种神圣性的人文文化体系。”(陈来,1996:267)可以说,礼是一套行为化的文化体系。礼要求人们按照它所规范的行为待人接物、为人行事,所谓知退让、懂恭敬,如此便可在潜移默化中养成节欲顺道、成德成义、教训正俗、决疑息争、徙善远罪、上下有序等道德习惯,这也为社会的存在和发展提供人文条件。

在先秦国家之礼的形成中,民间信仰、仪式、歌谣亦成为其中的构成要素。(葛兰言,2005:134)先秦文献有“礼不下庶人”的规定,但在礼崩乐坏后的千百年中,国家之礼亦逐渐向普通民众渗透,成为规范庶民行为的礼俗。因此,我们可以说“礼”与“俗”互为源流。简言之,“礼仪”是社会的统治者所规定的人之言行准则,既包括言行的外部表现——仪式,也包括仪节所蕴涵的思想——信仰。“礼俗”不过是过去或现时之“礼”在百姓生活中的实践形式。(许嘉璐,2002:242)



《程朱闕里志》



朱熹像

绪 论

“礼、俗”二字并用,出现在汉儒所撰文献中。《周礼·天官·大宰》已将“礼俗”二字置于同祭祀、法则、废置、禄位、赋贡、刑赏、田役一类国之大事、国之利器同等重要的位置。

以八则治都鄙:一曰祭祀,以取其神;二曰法则,以取其官;三曰废置,以取其吏;四曰禄位,以取其士;五曰赋贡,以取其用;六曰礼俗,以取其民;七曰刑赏,以取其威;八曰田役,以取其众。(《周礼正义》,1987:1034)

可见,以祭驭神、以法驭官、以废置驭吏、以禄位驭士、以礼俗驭百姓等,这都是儒家治理天下的理想设计。有学者总结了“俗”演变到“礼”的过程。

通观历史文献,“俗”的地位原本是不高的。整部《论语》从未提到“俗”,与此对照,“礼”则成为孔门衡量人们言行的最高标准。……但到了战国时代,“俗”开始大量出现于各家文献中,并且与“礼”相对的“俗”越来越受到学者和政治家的重视。孟子把“俗”看做守国与失国的重要因素之一。……从孔子到荀子,“俗”的地位的提高大约有两个原因。一是随着封建制度的完善,奴隶的数量在减少,自由人的比例渐渐增大,与之相适应,“民为本”的思想不断明确,在无伤政治制度之大体的前提下的民之俗也就越来越受到重视。二是“先王之礼”经强制性的推行,转而成为王朝社会生活惯性运转机制的一部分,也就是逐渐化为后世之俗,而后王之礼与之并无根本性的矛盾,大可并存,于是得以延续、补充、发展。(许嘉璐,2002:240~241)

在礼的民间推广过程中,“先王之礼”可能转化为“后世之俗”,继而与“后王之礼”结合,成为后世百姓尊奉的思想行为规范——礼俗。亦有学者因礼俗为百姓世代相袭、不轻相易,而称礼俗为“神圣化了的传统”。



紫阳书院

说礼俗是一种传统,是因为礼俗既是由血缘或地缘群体成员的代际继替积累而来的,又是为乡土社会的每一个成员作为一种精神遗产所接受的。不过,礼俗又不是一般的传统,对家族和地缘群体的每一个成员来说,礼俗是当然的、无以怀疑和不可背弃的,因此它是一种被神圣化了的传统。这种被神圣化了的传统之所以不会轻易被抛弃,是因为乡土中国是一个变化极其缓慢的社会。这个社会的山和水不会轻易改变,耕种方式不会轻易改变,生活内容不会轻易改变,乡民们面临的整个生存世界都不会轻易改变。变化的缓慢赋予传统以有效性,乡民们完全可以凭借礼俗这种神圣化了的传统应付他们遇见的和他们的先辈曾经遇见的没什么两样的生活问题。这些生活问题的相同性自然也造就了两代或数代人之



竹山书院

间处理方式的一致性。(周晓虹,1998:57)

诚然,人们在说到“相延成俗”时,也是在说礼俗不轻易改变的特征。然而,不轻易改变并不是不变。本文期望以徽州礼俗仪式与音乐为例,在那些看似不变的礼俗传承中,探寻其变迁的方式和内容。笔者称盛行于村镇乡野的礼俗为“乡礼”,并将其定义为乡村中的礼法秩序。

当“礼”成为“乡礼”后,有何可变,有何不可变?《礼记·大传》中有相关这一问题的回答。

立权、度、量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服,此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣,亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也。(《礼记集解》,1989:153)

可见,亲亲、尊尊、长长、男女有别是礼的四项基本原则。当时间的齿轮从先秦转到帝王社会的末端——明清时期,这四项基本原则仍是中华人文思想的核心。而在民国那段走向共和的艰难时期中,亲亲、尊尊、长长、男女有别仍是徽州乡村宗族社会礼法秩序的重点,这一观念在徽州诸多版本的地方志及众多名宗大族修纂的家谱中屡见记载。然而,当国家之礼下沉到乡土社会,建构成为乡民之行为规范的乡礼时,既保留有国家意识形态的规范,也掺杂着民间宗教与信仰的思想与行为。

何为民间宗教或民间信仰?赵世瑜有以下一番论断:

复杂多样的民间信仰和民间宗教的存在和发展,是明代特别是明中叶以来民间文化空前繁荣的重要组成部分,它们实际上是宋代以来民间文化高潮的延续。这里的所谓民间宗教,指的是不被官方认可的、由民众组织和参与的宗教体系和组织,它们有自己的组织系统、自己的教义,在思想内容上与官方认可的佛教、道教有一定的联系,可是往往被官方

绪论

视为危险的邪教和异端。而所谓民间信仰,则指普通百姓所具有的神灵信仰,包括围绕这些信仰而建立的各种仪式活动。它们往往没有组织系统、教义和特定的戒律,既是一种集体的心理活动和外在的行为表现,也是人们日常生活的一个组成部分。(2002:13)

民间宗教或信仰有被压制的一面,如明清地方志中屡见禁止“淫祀”的字样。所谓“淫祀”即为不被官方认可的体现民间宗教或信仰的祭祀活动。也有被官方提倡的一面,亦即民间宗教或信仰的正统化或国家化,例如对关羽的崇拜,因受到明代统治者的青睐,而成为遍及全国的正统信仰。

在正史中,多有官方运用礼制掌控乡礼的描述。例如明太祖朱元璋,“除了使用里甲、黄册、关津路引制度等硬的一手外,还规定定期举行乡饮酒礼来密切乡里关系和明确尊卑秩序,设老人、木铎等进行礼教的宣传。更通过表彰‘义门’来提倡利用血缘纽带的家族统治,通过倡导‘社祭’来加强地缘的关系和控制”(同上:17)。在一些地方志的描述中,也能读到统治者认可和再造民间宗教或信仰的事例,例如明洪武二年城

隍神等民间诸神被有选择地纳入国家祀典。研究者多将此称为民间信仰的正统化或国家化,更有学者指出了此类行为的意义,“一方面是地方力量的拉大旗作虎皮的表现,另一方面则是国家企图‘招安’地方的努力尝试”(同上:34)。

然而,在正史中几乎没有关于民间宗教与信仰改造官方礼仪的记载。学者们通过对礼俗变迁的研究,将其归纳为三类结果:由专而泛、由整而分、由文而质。(邓子琴,2002:36~37)这一结果可以让我们预见,在国礼转化为乡礼、礼仪转化为礼俗的“上”与“下”的结合中,作为民间文化的组成部分,民间宗教或信仰无论为官方认可与否,最终都会成为乡野礼俗仪式的添加成分,从而构成地方性知识。

在这个由精专到普泛、化整体为部分、从看表面重形式到追寻思想本质的过程中,乡野村民又是如



徽州道教圣地休宁县齐云山



下雨时,徽州祠堂天井所现“四水归一”的景象,此象征财源归堂不外流



供奉祖先容像的祠堂



祖先容像

何将民间信仰吸纳到那些为国家认可的乡村礼制中的？相关徽州礼俗仪式与音乐的研究便是回答这一问题的较好例证。本研究第一、二、三章的第一节，将以笔者在1999~2009年期间考察徽州村落所见婚礼、丧礼、祭祖仪式为叙述内容，按仪节顺序与文公《家礼》所述婚、丧、祭的行为规范，以及明清以来由地方官员、乡绅编纂的地方志、散记和当今学者撰写的相关论著等文献作比较。如此叙述的目的在于展现研究者所见当下的仪式行为，其内容仍受到文本所述典范与旧有礼俗所含民间信仰的影响，由此了解1949年社会制度变革前后，乡村礼俗仪式的传承与变迁状态。

笔者选择徽州婚、丧、祭三类礼俗，缘自当地乡民文化之特点。文献中礼的类型可大致分为《礼记·王制》提及的“六礼”：冠、婚、丧、祭、乡、相见；或《周礼·大宗伯》归纳的“五礼”：嘉、凶、吉、宾、军。“五礼”是以国家或王者为主体，如根据《周礼》所言，嘉礼的主要功能是“亲”，即皇室贵族的交往联谊：“以饮食之礼亲宗族兄弟，以昏冠之礼亲成男女，以宾射之礼亲故旧朋友，以飧燕之礼亲四方之宾客，以脰膾之礼亲兄弟之国，以贺庆之礼亲异姓之国。”（《周礼正义》，1987：1365）《王制》的“六礼”之说则是专“言礼之在民者”（《礼记集解》，1989：397）。“六礼”中常用的有冠、婚、丧、祭四类，乡、相见多亡佚。在徽州地方志的叙述体例中，“风俗”一卷也大多记载了各地有关冠、婚、丧、祭的礼俗状况。然徽人多早婚，女子十三四岁、男子十五六岁即可婚配成家。冠礼亦多与婚礼相合，在“亲迎”前一日，“请族中尊长加冠于首”（《黟县鹤山李氏宗谱》卷末《家典》，民国六年木活字本），以示其成人。^①因此，本研究略去徽州礼俗中的冠礼，仅对

① 邓子琴对婚礼、冠礼合并举行的现象亦有论述：“冠礼有名无实的状态久有时日。以时而论，婚礼几乎在行冠礼之前。必致冠礼亦行提早。遂致两礼，合并举行（如今民间旧婚礼，正婚之前一日，有簪帽礼是也）。或遂废冠礼（隋唐以后即如此）。”（2002：33）

婚、丧、祭三类礼俗仪式与音乐进行叙述与阐释。

既然提到礼俗仪式,那么“礼”——“礼俗”与“仪”——“仪式”有何关系?英国历史学家科大卫(David Faure)对此有精彩论断。

人类学注意仪式,与儒家提倡礼教在一定程度上表现出相同的倾向。

人类学作为一门学问,假设人与人的关系表现于“仪”;儒家作为一种学

说,认定人与人的关系根本于“礼”。两者的共同点在于把“仪”或“礼”放到理论的核心。但是,人类学讨论的“仪”,指的是文化产生的设定程序,近似于戏剧的剧本;而儒家所指的“礼”,则源于天理产生的必然定律。所以,假如还是用剧本来比喻设定行为的程序的话,在天理的安排下,剧团演来演去只能演一出剧本。(1999:65)

从笔者将要展开的徽州明清以来婚、丧、祭三类礼俗仪式的描述中会看到,儒家教化之目的,就是本于《家礼》婚、丧、祭之仪式典范,在推广“这一出剧本”的同时,以天理规范的礼教取代地方风俗。然而,无论推广礼教的结果如何,其实际操作过程扶持了一群以保障“礼教”为己任的乡绅士人,发展出一些为国家所认可的地方礼仪。通过这些礼仪,民间信仰得以归入国家“礼教”的秩序之中。

最富含民间信仰的乡村仪式是祭神活动。文公《家礼》中的“祭”特指祭祖,在徽人奉行的经典文献中尚无对乡民祭神的行为规范。因此,祭神仪式为乡民提供了想象与创造的空间。在第四章的描述中,将可以看到祭神仪式与音乐共同构建的乡村景观,循环、实践于一年四季的星辰交替中,成为记录乡民生活经历、传递百姓感官体验的载体。



用于行礼仪的祠堂



傩舞中的土地与将军