

“乡神”的建构与重构：方志所见清代四川地区移民会馆崇祀中的地域认同*

王东杰¹

【摘要】清代四川地区移民文献多把会馆崇祀对象视作移民乡土认同的象征。透过这一集体性心理表象，可以发现移民的原乡认同在很大程度上是随着移居地“五方杂处”的格局明确化的，以原籍为标志的族群身份与对新家乡的认同并不截然对立，而是纠缠在一起。“乡神”一方面被视作移民原乡认同的象征，另一方面又常被赋予超地域性内涵，从而容纳了新认同。这些情况表明，“乡神”崇拜作为移民地域认同的象征既是被“建构”的，又可以被一套新的叙述所“解构”与“重构”。

【关键词】乡神 移民 会馆 地域认同 四川

会馆是明清时代常见的同乡组织，遍布通都大邑，在移民地区尤引人注目。民国《大足县志》说：“吾国人民向无团体。清初移民实川，于是同籍客民联络醴资，奉其原籍地方通祀之神，或名曰庙，或名曰宫，或名曰祠，通称会馆。是为团体之始”。^①四川民间团体显然不自清代移民会馆始，但这段话从侧面反映了会馆在清代四川这样一个“移民社会”（此处只是概言之，四川不同地方的情况其实不尽相同）中举足轻重的地位。自清代中叶到民国时期，会馆已成为四川各地方志中必不可少的一项记录内容，即是这一现象的反映。其中如光绪《广安州志》在谈到当地场镇时云，其“大者，祠庙鼎峙，会馆林立”，显然是把会馆视为地方的标志性景观。^②

嘉庆时期，一位宦游四川的楚人徐陈谟曾云：“天下郡邑之有会馆，其始皆由同乡共里之人，或游宦于其地，或商贩于其区，醴金以为公廨，因得与岁时会议，有故商筹，以联桑梓之情，而使寄寓异地者，均不致有孤零之叹。其意良厚也。”^③身在异乡为异客，不论是宦游还是移居，都不免孤零之感，而会馆无疑为他们提供了一个归属感。这在当时已为人广泛关注，民国以来更成为学术界研究相关问题的一个基本出发点。近年来，已有学者对于清代四川会馆的名称、分布、修建、日常活动、财政支持及崇祀对象等基本情况做了梳理。不少研究更注意到，会馆既是移民强烈“原乡感情”（strong sense of place of origin）的产物，也增强了这种感情。因此，它在客观上不利于移民群体的融合。^④但也有学者指出，会馆为人们的跨地区流动提供了方便，清代四川移民会馆在地方公共管理方面的合作，特别是对不同原籍的民众关系的协调，也促进了移居地的地方社会整合。

¹ 作者：王东杰，四川大学历史文化学院教授。成都 610064* 本文的初稿先后承罗志田、段玉明、刘长东、黄国信、韦兵等先生的指点，谭红女士、刘复生教授、陈默先生帮助提供了部分资料。两位匿名评审人提出了建设性的修改意见，使笔者有机会再次反思自己的观点，在此一并致谢。文章中存在的问题，仍由本人负责。

① 民国《重修大足县志》卷2《方輿下·团体》，第8页a。

② 光绪《广安州新志》卷9《乡镇志》，第1页a。

③ 徐陈谟：《重修禹王宫碑记》，民国《宣汉县志》卷3《祠祀》，第30页a。

④ 关于近年来中国会馆史的研究情况，参考冯筱才：《中国大陆最近之会馆史研究》，《近代中国史研究通讯》第30期，中研院近代史研究所，第90—108页。有关清代四川移民会馆的专门研究，见Robert Eric Entenmann, *Migration and Settlement in Sichuan, 1644-1796*, Ph.D. Thesis, Harvard University, 1982；王笛：《走出封闭的世界——长江上游区域社会研究（1644—1910）》，北京：中华书局，2001年，第559—565页；刘正刚：《清代四川的广东移民会馆》，《清史研究》1991年第4期及《清代四川南华宫的社会活动》，《暨南学报》1997年第4期；蓝勇：《清代西南移民会馆名实与职能》，《中国史研究》1996年第4期等。引文出自Entenmann书第190页。John Fincher则专门讨论了民国时期四川会馆的破坏情况，参考Political Provincialism and the National Revolution, in Mary Wright, ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913*, New Haven, CT: Yale University Press, 1968, pp. 221-222. 参见何炳棣：《中国会馆史论》，台北：学生书局，1966年，第114页；王日根：《乡土之链：明清会馆与社会变迁》，天津：天津人民出版社，1996年，第237—243页，尤其是第240—241页。

注意到会馆既继续移民原乡情感又参与新社会构建的双重性质，无疑深化了学界对此问题的认知。不过，既存研究的注意力主要还是集中在社会活动方面。事实上，会馆在时人心目中不仅仅是一个同乡联谊组织，还是同籍移民的信仰组织。民国《富顺县志》谓：“蜀民多侨籍，久犹怀其故土，往往釀为公产，建为庙会，各祀其乡之神望，有若其地名宦乡贤”。^① 民国《灌县志》也说：“县多客籍人，怀故土而会馆以兴。彼各祀其乡之闻人，使有统摄，于以坚团结而通情谊，亦人群之组织也。”^② 在方志中，会馆几乎无一例外地被列入“祠庙”、“寺观”、“坛庙”、“祠祀”等门类中；其中不少对会馆一般性的联谊活动并未着墨，却无一不注意到其崇祀活动。但既存研究对这一在当时社会中备受瞩目的现象反而关注不足。^③ 另一方面，各种材料几乎异口同声地指出，会馆所祀乃一地的“乡神”或乡贤，显然把会馆崇祀对象视作了移民乡土认同的象征。那么，就此而言，人们是如何界定自己的地域身份的？他们是否认为自己是“四川人”，又如何处理原乡与移居地之间的关系？这些问题很难有一标准答案。不过，透过会馆崇祀这一集体性心理的表象，我们仍可做一大致的把握。^④

在社会层面上，入川移民经过了一个由分到合、由保持强烈的原乡认同到转向新家乡的过程。一般认为，至迟在嘉道时期，这一过程已大致完成。^⑤ 不过，其中有几个概念性的问题仍应进一步区分。首先是移民社会的形成，其实质即是在移民和土著的共同努力之下，四川地区社会经济得以恢复发展的过程。其次是移民被其他人认为或自认为“当地人”的一部分，不妨称之为“土著化”，亦即意味着其地域认同的改变。^⑥ 这是关系紧密而侧重点有所不同的几个概念。一般说来，自移民大规模入川时起，一个“移民社会”就已开始逐步形成了。但这绝非移民融入土著社会的单向流动，而是移民与土著及不同的移民群体之间互动的结果。因此，移民社会的形成并不意味着移民已经“土著化”，更不表明大家均已在“有意识”的层面接受了“四川人”这一新身份认同。

不过，清初入川移民虽有官方的号召，大部分却是自愿行为，因而，自移民之始，他们对四川便有着非常强烈的向往。雍正十一年(1733)，一群广东移民在回乡接家眷来川的过程中，被广东地方官员所阻。他们为此发布了一份告帖，是反映第一代移民心态难得的资料，不妨抄录在此：

我等来去四川，至今四十余年，从无在路生事，亦无在四川做下犯法事情，遗累广东官府。近来不知何故，官府要把绝我等生路，不许前去。目下龙川县地方处处拦阻，不容我等行走。思得我等若人少，他们必不肯放，我们亦不敢同他们争执。但是我等进生退死，一出家门，一心只在四川。阻拦得我们的身，阻拦不得我们的心肠。^⑦

四川“田土易种”，给了他们谋生立业的希望，使得他们生活与向往的重心完全转向了四川(然尚未达到确立“四川人”认同的地步)。

① 民国《富顺县志》卷4《庙坛》，第78页a。

② 民国《灌县志》卷16《礼俗纪》，第2页a。

③ 学界对于会馆的性质做过不少争论，相当一部分人强调会馆主要是商业组织。如罗威廉(William Rowe)就曾经以1920年修《夏口县志》的记载为例，列表说明1889年以前汉口同乡会建立的目的。其中，族群目的被提到6次，商业目的提到16次，其他(议事、实业、慈善事业)被提到5次。在“族群”目的中，维护乡情被提到2次，维持本籍被提到3次，祭祀故乡的神被提到1次。据此，他认为，“这种合法的同乡会性质的机构很多带有某种神圣的信仰色彩。但可以确定，事实上他们的主要目标仍是商业。”(见氏著：《汉口：一个中国城市的商业和社会(1796—1889)》，江溶、鲁西奇译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第318—319页)事实上，会馆毋宁是一个具有综合性功能的组织，既然已经注意到它的信仰色彩，又强调其“主要目标仍是商业”，恐怕不得不说有一点先入为主之见。再者，会馆碑文中的表述固然是认知其建立目标的一个基本依据，但未被提及者并不意味着其不存在，尤其不能把碑文作者的言论视为会馆“会员”公意的表达。不过，罗氏所发现的现象也在很大程度上与汉口会馆大部分系由商人建立的现象有关，与本文关注者有所不同。

④ 韩书瑞(Susan Naquin)教授讨论了明清北京城市认同的形成过程，指出民间信仰是促成这一认同的重要因素。不过作者更重视的是寺庙活动的“节日化”倾向在其中的作用，主要仍是对城市中公共生活的关注。见Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley: University of California Press, 2000, pp. 171-283.

⑤ 曹树基：《中国移民史》第6卷，福州：福建人民出版社，1997年，第108页；陈世松：《大迁徙：“湖广填四川”历史解读》，成都：四川人民出版社，2005年，第560—566页。

⑥ 为了行文方便，本文一般将移民后裔亦统称移民。

⑦ 《广东巡抚杨永斌折》，《宫中档雍正朝奏折》第22辑，台北：故宫博物院，1979年，第101页。

实际上，移民本有但未必很深的原乡认同在很大程度上是随着移居地“五方杂处”的语境而明确化的，其内涵与意义已与在原籍语境中大不相同。换言之，移民原乡意识的培养与具体表现均离不开“移民社会”的大环境，而后者又同时制约并悄然改变着前者。如果脱离了具体的历史场景去考察“乡土意识”、“地方观念”，是无法深入其中的。进一步，从理论上说，随着代际更替，移民后裔对四川的认同至少会在潜意识中渐渐深化。然而，通常被认为移民族群区分标志的会馆则在社会公共生活中日趋活跃。这一现象并不表明移民后裔对原乡认同越来越强了，而更多地意味着以原籍为标志的族群身份与对四川的新认同之间并非截然对立关系。陈世松先生已注意到，直到道光七年(1827)，“在某些地方，在一部分移民头脑中，省籍意识依然较为突出”。信然。唯陈先生似认为移民的“土著化”与其“省籍意识”是互不兼容的，故云：“移民社会之完全融入土著社会，还需要一个较为漫长的过程才能完成”。^①但事实上，移民的土著化与其原籍意识并不是此消彼长的关系，而是极为复杂的。

移民接受“四川人”认同的过程是牵涉面极广的问题。对于不同地区乃至具体的个人(包括叙述者和记录者)来说，其确立时间和程度均有很大差异。这是一个牵涉更广的问题，非本文所能细述。不过，大多数移民后裔自认为已经成为一个“四川人”(但并不意味着已完全放弃了原乡身份)，恐怕已到清季民国时期了。本文无意对此做面面俱到的考察，只是希望通过对会馆崇祀这一特定现象的考察，讨论移民在走向“四川人”过程中围绕着地域认同问题展开的思索与论辩。

文中材料大抵出自清代中叶到民国时期四川各地的方志，有些内容出自编者或目睹或耳闻的记录，有些则是编者搜罗汇集的地方文献。众所周知，方志是了解中国传统地方社会的基本资料，而清代四川方志在保存移民社会的史料之外，自身亦是四川移民社会形成过程的一部分。经过明末战乱，四川社会遭到极大破坏，文献亦凋零殆尽。随着清初移民的到来，经济逐渐恢复，社会日趋繁荣，方志编纂也被提上地方公共事务的日程。在四川大学图书馆藏四川地方志中，按照其最早编纂时间排序(续修者未列入统计)，雍正时期有3部，康熙时期有21部，乾隆时期有41部(其中有37部是在乾隆十年[1745]以后修纂的)，嘉庆时期有43部，道光时期有20部，咸丰时期有7部，同治时期有4部，光绪时期有18部(主要系少数民族聚居地的志书)。②显然，到了乾嘉时期，大部分地区已经开始了方志编纂工作，表明此时社会的恢复工作已大体完成。

同时，地方志亦在四川认同建构过程中起着重要作用。每一部方志均有“沿革”一部，主要是对该地历代行政区划变迁的勾勒，“名宦”等目则多涉及地方历史名人的记载，而“五方杂处”的格局更是大多数地方志中“风俗”一目的切入点。这些描述忽略了自秦以降四川地区数次大规模移民事件有可能造成的地方历史的“断裂性”，而创造出一部“一以贯之”的四川史。③虽然其主要读者仍是官员和地方读书人，很难说对普通移民产生了多少影响，但它无疑代表了士大夫阶层建构统一的四川意识的努力，并有助于推动“四川人”认同在读书人阶层中的普及。

需要说明的是，首先，地方志的实际编纂工作多由地方士人承担。比起下层民众，这些理论上应“以天下为己任”的读书人相对更能“超越”地域性群体的局限(然具体到个人实未见得)。因此，他们的言论恐怕未必准确地反映大多数移民在此问题上的看法，本文所述并不代表当时的“草根心态”。其次，不管是明确的言论还是行为背后的“象征”，这里的引述都未必是会馆“会员”的共同认知，主要代表的还是相关事业的操办者和“发言人”及其支持人的态度。唯为了表述方便，在文中不一一指明。第三，文中所引材料以清代为主，亦时兼顾民国，因为此类社会文化现象和心态的延续性在一定程度上超过了其他方面的变革(当然也有很大变化)。不过，作为史料，地方志描述往往不够具体，不少材料缺乏明确的语境说明，给使用者造成了一定的麻烦。本文希望尽可能将材料放入确切的时空背景下，以期深入理解各种言论背后的实际指向。

一、从“原籍通祀之神”到“乡神”

在清代四川，湖广会馆多称禹王宫，主祀大禹；广东会馆称南华宫，主祀六祖慧能；陕西会馆多称武圣宫，主祀关羽；福建

① 陈世松：《大迁徙：“湖广填四川”历史解读》，第566页。

② 根据倪晶莹主编《四川大学图书馆藏地方志目录》(成都：四川大学出版社，1991年)统计。该馆已收录了目前所能看到的大部分清代四川方志，故此处数据虽不能代表整个清代四川地方志的编纂情形，至少表明了大体状况。

③ 此问题尚待展开，容另文为之。

会馆通称天后宫或天上宫，主祀天后(妈祖)；江西会馆或称许真君庙，主祀许逊(许真君)，或称萧公祠，主祀萧公等。^①一般认为，移民会馆“各从其籍而祀之”，所祀均为“桑梓大神”，故有人径称会馆为某籍移民之“福神祠”或“家庙”，有的则将其与宗庙一同列入“私祀”之列。^②民国《南充县志》并在会馆与佛、道二教庙宇之间做出明确区分：“清初各省客户移来填蜀者，暨本省遗民，互以乡谊连合建庙，祀其故地名神，以资会合者，称为会馆。”至于“其不分畛域，万姓集资建庙，杂供诸神，为释道两教分驰之”。^③作为在时空两方面均为近距离的观察，这些记录极具参考价值。而它们无疑将会馆祀神视为移民划分“畛域”的象征。

今日已很难找到足够详尽的资料讨论四川大量会馆在清代出现时的情况了，但其活跃程度的变化则可从方志的记载中略知一二。嘉庆《井研县志》在列出当地的江西、陕西、广东、湖广、福建五省会馆后说：“右五省会馆旧志无一焉。意其时商贩来集，未若今日之盛。抑亦略有数椽，不足以壮观瞻，而姑从其略欤？今备载之，以著商贾辐辏，亦升平富庶之征也。”^④从文中看，井研五省会馆似均为商人所创，与一般移民会馆不尽相同。不过，其对会馆发展情况的描述，也适合于一般的移民会馆。方志对会馆开始大量著录，多数始于嘉庆时期。恐怕正如《井研县志》所推测的，此前移民人数较少，资金不裕，且大抵仍在奋斗阶段，会馆也未成为一地的标志性景观。到了嘉庆时期，移民入川已历百年，生活安定，社会呈现“升平富庶”之相，会馆的规模和活动都较前更盛，且形成相互竞争的局面，乃成为一地不可忽视的社会景观，而进入地方志编纂者的视野。不过，此时仍远未到会馆的兴盛之时。在什邡，会馆是在道光时期才得到快速发展的：“清康熙乾隆嘉庆时代，各省人来什者，先后建设会馆，增修寺观，创立神会……迨道光咸同光时庙产益富，神会愈多，至光绪中为极盛。”^⑤而在会馆已明显呈现衰落态势的民国时期，仅大足一地就有移民会馆百余所。^⑥

将这些记录与前述一些学者注意到的移民社会形成的过程相对比，表明嘉道年间在四川移民史上确实是一重要时期，但也提出了新问题。一般说来，随着移民的代际更替，其后代对于原乡的情感也会逐渐淡化，对移居地的认同度则会增加。然而，会馆活动的兴盛期并不在一般说来原乡意识最为浓厚的第一、二代移民生活的时期，相反，随着移民后裔“土著化”程度的增加，其活跃程度反有提升之势。显然，移民融入“新家乡”的趋势与他们对于原乡认同的维持并不是截然对立的。

实际上，地域认同的概念本身就是一个“变量”，其方向与强度均会随着具体的人事、地点有所变异。一位游宦达县的楚人易崇阶曾云，人的原乡意识是在异乡得到强化的，在故土并无此明确的需要，反而可能因距离过近造成各种直接利益的冲突，出现“畛域”之分：“夫人同居里闾，即至亲骨肉，日与聚处，而不知其乐。一旦远适他方，举不知谁何氏之人，一闻其土音是操，遂不觉情投意洽，有出于不自知者，其即古人里号新丰、社立粉榆之遗意耶？”有了会馆，则可使移民忽视其内部差别，凝为一个整体：“每届春秋令节，乡人少长咸集，泯南北之畛域，叙水木之本源，并回思缔造艰难，务期有基勿坏。”^⑦这是身历其境之言，亲切有味。

会馆崇祀也须放在同样的思路下加以考察。移民背井离乡，多出自生活的压力，或怀抱着致富的梦想。但是，经过明末清初的历次战争，四川已经残破不堪。自然环境的恶劣，给移民带来了沉重的生活压力。涉及此一时期移民生活状况的一些文献（主要是各地县志的人物传记）中，常常出现“艰难创业”、“备历风霜”、“民常多病”一类的文字，便是这一情形的反映。移民潮的出现，也在土客之间、客客之间造成了大量的矛盾。因此，如何保护自己就成为移民不得不面对的严峻问题。此外，初到异乡，不免有难以排遣的孤独寂寞之感和思乡之情，这一问题对实际生活的影响不容忽视。民国《西昌县志》云：“原夫间关万里，邑聚一方。或动祀典之思，或兴粉榆之念，势宏力厚，则广厦而细旃；地僻孤村，亦数椽而小筑。或春秋隆祈报，或风雨

① 更详细的信息请参见蓝勇：《清代西南移民会馆名实与职能》，《中国史研究》1996年第4期。

② 民国《新繁县志》卷4《礼俗》，第24页b；乾隆《威远县志》卷1《建置》，第72页a、b；民国《重修什邡县志》卷7之下《礼俗·寺观》，第13页a—第15页a。民国《新都县志》第3编《礼俗·享祀》云：“凡一地一姓人所祀者，曰私祀，如会馆，是也。”（第12页a）

③ 民国《新修南充县志》卷5《輿地志·祠》，第15页b、16页a。

④ 嘉庆《井研县志》卷之9《方外志》，第5页a。

⑤ 民国《重修什邡县志》卷7之下《礼俗·神会兴废》，第1页a。

⑥ 民国《大足县志》卷3《政事上·建设》，第54页b。

⑦ 易崇阶：《重建禹王宫序》，民国《达县志》卷10《礼俗门·庙祠》，第24页a。

话乡邦。”^{⑤①} 在这种情况下，其原籍“通祀之神”作为集“福佑”与“故乡”于一体的象征，提供了一个相对熟悉的场景，自然受到移民垂青。换言之，会馆祀神恐怕最初只是一种习惯性的选择。但在移民社会的语境下，某一神祇既已和某一特定人群联系在一起，也便从原籍“通祀之神”转变为一籍之“乡神”。^②

一般说来，第三代以下的移民对原籍已无直接经验，仅仅通过口耳相传的故土记忆，显然难以为原乡情感提供持久动力。不过，会馆定期组织的祀神活动却可以周期性地唤醒他们的“本源”意识，而“五方杂处”的局面也为不同的移民或土著群体提供了互相参照并进而明确彼此区分的可能。但是，这种“原乡意识”到底在多大程度上仍具有“故土”的内涵，其实很值得怀疑。它的存在恐怕更多地依赖于和其他移民族群的区分，而不是对故乡的真切怀念，因而与其说这代表了一种“原乡认同”，毋宁说它更多的是在“新家乡”产生的一种身份意识。就此而言，“乡神”崇拜既维持了移民的原乡认同，也成为移居地社会建构的一部分。这实际上又意味着作为“移民”和作为“四川人”的身份并不矛盾，二者可以并存。

其实，“家乡”也是处于变动中的概念，在不同语境中，其所指是不同的。一般说来，移民都是以省份为单位建立会馆的。但是，在移民较少的地区，常有数省移民联合享有同一会馆的现象。其中，山西、陕西两省客民合作的情况比较突出。如茂州秦晋香院便是乾隆初年陕西和山西人联合设立的一座会馆。乾隆二十五年，陕西移民另设陕西馆；道光八年，山西移民另建山西新馆。^③ 在秦晋香院时代，山、陕移民显然因地缘相近，而有着一个广义的家乡认同。类似现象还有潼南县的四川会馆惠民宫，祀李冰，“土著人及云贵来者祀之。”^④ 铜梁县的贵州移民会馆黔阳宫则设在当地四川会馆川主庙的东厢，贵州客民几次谋求另建新馆，均因各种原因没有成功。^⑤ 在这些例子里，云、贵、川显然被视为一个相对的整体，而川主（李冰）成为一个区域性认同的表象。

在达县的申滩场，有一座雍正年间创建的五圣宫，“中奉禹王、关帝、文昌、桓侯、王爷暨诸神像，为阖境士民、各省客商岁时致祭祈饮福之所”。^⑥ 禹王是较为典型的湖广会馆祀神；关帝崇拜较为广泛，而山陕会馆多以之为主神；文昌虽也有被当作四川的地方神来崇拜的，但大部分情况下还是一全国性的信仰。其他如桓侯、王爷信仰的资料不详。由此“五圣”的组成看，很难被视为某籍“家庙”，但内中又若隐若现出几分地域性的色彩。考虑到雍正年间移民活动刚刚开始，达县所处的川东地区又恰是移民入川的主要通道之一，因此，或可将之视为各省人民的“公共会馆”。在这一时期，由于四川相对地广人稀，各省人之间的矛盾似不如后来那样激烈，家乡区别亦不突出。

此外，在不少地方，省籍会馆和联合会馆是并存的。如，峨边有三省宫一处，“即楚蜀江西三省会馆”；另有楚蜀宫三处、万寿宫三处、禹王宫两处、南华宫一处。^⑦ 万源四区（按照民国区划）就有陕西会馆、帝主宫、禹王宫等会馆。而陕西馆又称三省会馆。^⑧ 盖三省会馆系旧称，陕西馆为后改；或以陕西馆为主，余二省会馆为附，具体情形不得而知。西昌有“五省庙”十四所、“九省庙”一所，详情不知，当亦是各省移民公共崇祀之处。^⑨ 由于材料不足，很难判断在上述情况中，联合会馆和省籍会馆的建立孰先孰后。不过，如黔阳宫和秦晋香院的事例表明，联合会馆往往只是移民较少情况下的权宜之计，一旦时机成熟，某籍移民及其后裔增多，则有可能另立会馆。这也是和前边提到的会馆在清代日益活跃的趋势相吻合的。

由于“近水楼台”，湖广人在清代来川移民中较占多数。湖广人的称呼和明代一直到清初的行政区划设置有关。康熙三年

① 民国《西昌县志》卷6《祠祀志》，第17页a。

② 程美宝在讨论20世纪二三十年代上海的广东文化状况的文章中也注意到，不少被认为“地域”性的文化现象之地域标签是在异乡的环境中被强化的，见氏著：《近代地方文化的跨地域性——20世纪二三十年代粤剧、粤乐和粤曲在上海》，《近代史研究》2007年第2期。

③ 道光《茂州志》卷2《祠祀志·寺观》，第27页a、b。

④ 民国《潼南县志》卷1《舆地》，第48页b。

⑤ 光绪《铜梁县志》卷2《建置志·坛庙》，第16页b。

⑥ 谭宗龄：《重修五圣宫碑记》，民国《达县志》卷10《礼俗门·寺观》，第53页a。

⑦ 民国《峨边县志》卷2《建置志》，第14页a。

⑧ 民国《万源县志》卷2《营建门·祠庙》，第23页b。

⑨ 民国《西昌县志》卷6《祠祀志》，第11页b—16页b。

(1664), 湖广省内分设布政使司, 雍正二年正式分为湖北、湖南二省。不过, 即使在此后入川者, 也多被认为是“湖广人”。也就是说, 人们的地域认同虽然一般和行政区划有关, 但由于“传统”的影响, 广义的楚人认同并未因朝廷对行政区划的调整而发生大的改变。然而, “湖广”移民太多, 此名到底涵盖范围过大, 而不少楚人恐怕正是放弃了其“原籍地方通祀之神”, 才集合到禹王信仰之下的。但这反过来又意味着其他选择的可能。在有些地区, 楚人常以州县为单位组织自己的会馆。比如, 在新宁就有黄州人的护国祠和帝主宫、常德人的禹王宫、澧州人的太和宫、衡州人的寿佛宫、荆州人的忠义宫等。县志云: “邑多楚人, 各别其郡, 私其神, 以祠庙分籍贯, 故_____建置相望……惟关庙、文昌宫则公祀之, 亦各镇皆有。其楚籍永州人祠祀濂溪周子, 城内无;长沙人祠祀禹王, 仅见于乡镇。从宜从俗, 相袭既久, 蜀州县亦大抵皆然也。”^{⑥①} 由于籍贯细分, 新宁楚人的会馆崇祀情况也和一般所见有异。对禹王的祭祀仅仅成为常德和(在乡镇之)长沙移民的行为, “祭祀圈”明显缩小, 其他诸神亦无法获得全体楚人的认同。作为“公祀”的关羽与文昌崇拜, 又并非楚人特色。因此, 新宁县的楚地客民实际上已缺乏一个共同的湖广认同了。

与一般认为的不同移民族群在社会交往中由分到合的趋势不同, 这一事例反而表现出一种由合到分的趋向。这一趋势的出现, 部分原因是由于定居已久, 外部的“威胁”减弱, 移民群体内部因各种客观上的差异和人事上的矛盾而产生分裂的危险。成都府简州镇子场江西客民有一文昌会, 其“创业之初, 阖省乡翁联为一体, 无不井井有条, 尽美尽善”。然而, 随着后来“人众事繁, 累讼不休, 以至焚献几绝, 无从措置”。同治时期, 该会分为仁、义两号, “以便好义者则归义, 好仁者则归仁, 各经各界, 毋得侵争”。在为此事而做的碑文中, 作者不无感慨地说:“国贵于合, 不贵于分;而人之众也, 则贵于分, 不贵于合。”^② 盖有为之言也。实际上, “人众而分”这一现象正和原乡社会中人们各分畛域的状况有类似之处, 表明移居地已在移民的心目中由“异乡”向“家乡”转化。

分裂与融合看起来是一对矛盾, 其实并不冲突, 而是发生在不同层面上的事情。就总的趋势看来, 随着移民彼此之间的交流日益密切, “五方杂处”的状况逐步形成, 他们的“原乡认同”势必会淡化。但要在此社会中立足, 在其他移民群体并未放弃原乡认同的情况下, 即使从竞争的立场上考虑, 至少也应该保留作为“五方”之一“方”的地位。同时, 在移民社会中, “初逢问原籍”已成为过场之一, 在当时以至民国时期大量的四川人物传记资料中, 对原籍的介绍亦是必不可少的内容。这表明在日益频繁的社会交往中, 不同的族群区别仍可继续维持。然而这并不妨碍族群的融合。学者常常引用的一首写于嘉庆八年(1803)的竹枝词云:“大姨嫁陕二姨苏, 大嫂江西二嫂湖。戚友初逢问原籍, 现无十世老成都。”^③ 这首诗既反映了移民对原籍的维持, 又反映出不同移民群体逐渐“一体化”的情况。诗中云“现无十世老成都”, 言下之意是大量移民后裔在那一时期已经被视为“成都人”。在此语境中, 陕、苏、赣、湖这样的“原籍”标记实际上已主要成为不同移民群体在“新家乡”的身份标志, 与真正的“故乡”倒无多少实质性关联了。

移民群体在融合中维持原籍身份的现象, 在会馆对地方公共事务的参与中也有体现, 此处仅以公共仪式和庆典活动对此略加说明。作为各地民俗文化的一个重要组成部分, 会馆的酬神赛会在地方志中多有记录。在大邑县, “季春初三日为媒神圣母降诞、真武帝降诞, 楚人会馆真武宫集梨园庆祝, 城北圣母殿亦如之, 观者如堵……孟夏朔日为江西会馆萧公钦启王降诞, 豫章客民演传奇, 介神麻, 聚观多人……仲夏十三日为关圣大帝降诞, 秦晋会馆工歌庆祝……仲秋朔为江西会馆许真君降诞, 亦演剧庆贺, 多聚观者……季秋九日为重阳节, 真武成道, 楚人集会馆演戏”。^④ 在广安, 正月十三禹王会, 湖广馆演戏;三月十五系帝主降诞, 黄州馆赛会演戏;四月初一, “江西馆向有迎萧公之会, 备极观瞻”;八月初一, 许真君诞辰, 万寿宫演戏。^⑤在犍为, 正月十三有湖广会馆组织的禹王会, 六月二十三有四川会馆川主庙组织的纪念川主诞辰活动, 二月初八有广东会馆南华宫组织的六祖会, 三月二十三有福建会馆的天后会等。^⑥ 会馆赛会主要是为了报答酬谢“乡神”护佑, 参与者均是同籍

① 同治《新宁县志》卷2《祠庙》, 第16页b—17页a。

② 《重建东文昌碑》。碑文系孙晓芬女士抄录, 此处转引自孙晓芬:《明清的江西湖广人与四川》, 成都:四川大学出版社, 2005年, 第431页。原文标点稍有错讹, 本文已改正。

③ 六对山人:《锦城竹枝词》, 林孔翼辑:《成都竹枝词》, 成都:四川人民出版社, 1986年, 第44页。

④ 乾隆《大邑县志》卷3《风俗》, 第26页a—28页b。

⑤ 光绪《广安州志》卷11《方物志·风俗》, 第7页a、8页b、11页b。

⑥ 《犍为县各省人民集会一览表》, 民国《犍为县志》卷2《居民》, 第51页b—52页a。

人士，但外籍人也多以聚观的形式参与其中。同时，由于各会馆均有自己的酬神日期，无形中使其具有了族群竞争的意味。比如，在成都的各大会馆中，陕西会馆以戏剧知名：“会馆虽多数陕西，秦腔梆子响高底”；黄州会馆的元宵灯则最受称赞：“元宵处处耍龙灯，舞爪张牙却也能。鞭炮连声灯烛亮，黄州会馆果堪称。”^① 一个地方的娱乐活动常常此起彼伏，构成当地公共文化生活的主要内容之一。

各会馆除了有自己的会期外，还共同承担组织地方公共宗教仪式活动。在德阳，“立春先一日，迎春东郊。五省会馆各酿酒，扮故事一台，名曰社伙……各官行礼毕，入城时，五省首事设春酒春盘于道旁，官过时各举觞上寿，迄游行通衢乃归。”七月十五日中元节，“城隍出北郊赏孤。六省会馆各雇浮屠，设盂兰会，扮铁围城、血河诸像，使礼佛者合掌念佛偈绕行其中，谓之破血河铁城。”^② 在彭山，每年的七月十五盂兰盆会亦由“各会馆皆召术士为会，以荐乡人之先亡者”。^③ 如果说在各会馆不同的神诞日活动中，不同的移民群体得以区分开来，那么，这种超越了地域限制而通行于全国的活动则更多地提供了族群合作的可能。不过，在共同参与的同时，各省会馆仍有其独立的一面，如社火各出一台、浮屠各雇等情况，都标志着不同群体在社会地位上的“平起平坐”。这表明以原籍为单位组成的会馆，实际上已参与到对“新家乡”的社会塑造中，并构成其中的一个部分。

概言之，在移民社会中，“乡土认同”是一个重要的也是处在不断变动中的考察对象：一个人的原乡意识是通过与异乡的对比而明确化的，但“乡关”何所指，又常常随具体语境而不同。在维持原乡认同的同时，“新家乡”也逐步成为客民实际生活的一部分，并越来越成为主要的生活场景。而会馆虽多被认为继续原乡认同的组织，但同时也在努力参与着移居地公共生活的建构。至少对于第三代以下的移民来说，主要仅仅存在于想象中的“原乡”，恐怕已很难与对“新家乡”的实际认同相抗衡，尽管后者在相当长的一段时间里也许还处在“潜意识”的状态。

二、“一隅”通“天下”

会馆崇祀某一神祇，主要是承继了移民原籍的信仰习惯。从理论上讲，“乡神”与其奉祀者之间的关联并非“排他性”的。美国学者沃森曾注意到，在中国，同一神祇“对不同的人代表的内涵不同”。^④ “乡神”亦是如此。作为一个向不同诠释开放的符号，他们一方面被视作移民原乡认同的象征，另一方面又常常被赋予一些超地域性的内涵，从而使其作为原乡象征的形象变得模糊起来，并因此突破狭隘的移民族群界限，以容纳新的认同可能。

从形象来源上看，会馆祀神大致可分两类。一类如禹王、关羽，乃至禅宗六祖慧能等，本属全国性文化传统的一部分或得到了后者的广泛认可，地方色彩相对淡薄。另一类则如天后、许逊、萧公等，系由地方性神灵发展而来，虽已列入国家祀典，地域色彩仍相对较强。^⑤ 从籍贯上看，山西会馆崇祀关羽，福建会馆崇祀天后，广东会馆崇祀惠能，江西会馆崇祀许逊和萧公，均是同乡关系；而湖广会馆崇祀禹王，则明显不属此类。这就意味着，“乡神”并不一定是“其乡所产之神”。不过，这一点在清代似已为人误解。嘉庆十八年出任丰都县令的楚人方宗敬注意到：“历代古圣先贤，其用功在社稷，泽被生民者，莫不犁然载在祀典，而禹庙独未经官建。惟吾楚宦游贸易于外者，自京师及各直省州县，其会馆皆立禹庙，亦莫考其由来。”^⑥ 嘉庆

① 定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，林孔翼辑：《成都竹枝词》，第60、62页。

② 同治《德阳县志》卷18《风俗》，第13页b—14页a、19页a。

③ 民国《重修彭山县志》卷2《民俗篇一》，第6页a。

④ 詹姆斯·沃森(James L. Watson)：《神的标准：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(1960—1960年)》，韦思谛(Stephen C. Ave rill)编：《中国大众宗教》，陈仲丹译，南京：江苏人民出版社，2006年，第83页。

⑤ 日本学者滨岛敦俊将天后、关帝、梓潼等列为“不属于或基本上不属于地方性的全国闻名的神祇”，以与在一定地域内受到信仰的“土神”相区别。(见氏著：《近世江南海神李王考》，张炎宪主编：《中国海洋发展史论文集》第6辑，台北：中研院中山人文社会科学研究所，1997年，第217页)这一区分是从“知名度”的角度做出的，恐怕忽视了天后信仰仍主要局限于沿海地区或沿海移民之中的事实。同样，除了“土地神”是有相对固定的地区限制的，其他的“土神”信仰依然可以随着移民走向全国。就此而言，韩森(Va lerie Hansen)区分限于一个地区的“地方性祠祀”与“向各地扩展”的“区域性祠祀”的做法是有意义的。见氏著：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，包伟民译，杭州：浙江人民出版社，1999年，第126页。

⑥ 方宗敬：《重修禹王宫碑记》，民国《重修丰都县志》第12册卷11《艺文·文》，第5页b。

十九年,宣汉县令徐陈谟说:“予尝观天下各郡国之会馆,皆祀其乡所产之神,而独楚人之建馆于蜀,则特奉神禹之像,而因称之曰禹王宫。询之楚民之居于川者,皆莫识其所自。”^①约在道光二十三年,城口厅修溪坝一位士人洪锡畴亦表达了同样的困惑:当地各省会馆“皆各以其乡之神而祀之”。然“考《蜀志》,禹生于蜀之石纽村。茂州则有大禹庙,锦城则有神禹坊,未闻以会馆称也。而独以为湖广馆者,及问之楚人,亦皆莫识其所自”。^②

徐陈谟和洪锡畴等人之所以产生困惑,正是由于他们将“乡神”理解为“其乡所产之神”。大禹乃上古圣王,籍贯虽有数说,而均与楚地无关,显然不合乎这一定义。要解决这一问题,关键是要证成禹王与楚地的特殊渊源。徐陈谟认为,这主要是因为楚人来川尤其得力于大禹治水之功:“东南之水,莫大于江,其次莫如汉,而皆发源于蜀。”江、汉均流经楚境。“楚人之入蜀者,必由二水汭流而上,所历如巫峡、滠源诸处,皆怪石隐见,惊涛怒浪,为舟楫危险之地,而楚人之往来商贩,悉如履坦途,以致货累巨万,家裕千金,均若不知有蜀道之难。其士大夫之游宦于其地者,亦觉布帆之无恙,藉非赖有大禹疏凿之功,曷克臻此?则以思明德之留贻,而群钦而奉之,未必非楚人之微意也。”虽然“江汉之利不独荆楚”,但“自楚而上,江汉之奔趋,其险独甚。自楚而下,江汉之朝宗,非值风雨连朝,则风帆直指,几不知有波涛之惊,故虽赖有禹功,而亦若忘帝力于何有,则又安得以此为疑哉?”^③

洪锡畴的观点乃至文字均有与徐陈谟雷同之处,兹不引述。这一说法成立的前提是,只有来蜀地的楚人才崇祀大禹。但是,如方宗敬的观察,这其实是全国各地湖广会馆通行的现象。因而,徐、洪二氏的解说并不成功。不过,从“水”上做文章,却是大部分论者的共同思路。筠连县教谕杨学述说:“昔者禹抑洪水,江汉为大。江与汉皆源于蜀而达于楚。江汉不治,则荆与襄先为巨浸,而徐扬无论矣。故治水之功莫大于江汉,思禹之德莫甚于楚人。”^④咸丰时期担任渠县县令的楚人王藺三亦说:“南条之水,江汉为大”,江汉皆发于蜀。“江汉不治,荆岳汉沔民其鱼乎!则治水之功,被于全楚者甚大。楚人之祀禹庙,其以是欤?”^⑤同治《珙县志》在“禹王庙”条下注云:“城内湖广会馆,以禹初生于蜀,而其后又道江、导黑水于此地也。”^⑥民国《巴县志》和《荣县志》均在“禹王庙”条下指出,“两湖(或湖广)者,水汇也”。^⑦20世纪30年代,川人罗念生追叙自己由上海溯江而上回川的历程时还说:三峡水流湍急,山势险峻,而“两岸万仞石崖斧劈一般的陡,相传是禹王治水的神功”。^⑧可知这一观念流传之广。

上述解说均强调楚人乃是大禹治水最大受益者,实际上是先认可大禹乃湖广乡神,再来找理由,而其本身也是将禹王加以“楚神化”过程的一部分。但宣汉一位士人邓师柳则不同意这一思路。他指出:“禹生石纽,蜀人也,祠庙遍蜀中,而祀之者皆楚人,或疑与各省会馆各祀其乡之贤之义未协。”不过,类似现象在其他省籍会馆中也可看到,并非楚馆特例。比如,四川会馆所祀川主、文昌就并非川人。进一步,乡人祀乡贤之说也根本不合儒家大义。盖“先王之制祭祀也,凡以有功烈于民耳,非以私其乡也”。就此而言,“禹敷土地平天成,万世永赖,凡戴高履厚者,世世宜祀也。”事实上,浙江、江苏、河南等处皆有禹庙,“虽不与祭告”,仍“饬地方官春秋致祭”。可知禹王绝非楚人“私有财产”。且在重修时,“巴之籍于楚与不籍于楚者,罔不乐襄”,更证实了这一点。按邓文是专门为宣汉重建的禹王庙所作的,故他特意指出,该庙修成后,“其福庇将不惟楚之人也。”^⑨

邓师柳是否楚地移民后裔,资料不详。不过,宣汉禹王宫重修于嘉庆时期,正是移民社会已基本成熟之时。他明确表示禹王“福庇将不惟楚之人”,大约即有此背景。显然,邓氏不唯不认可禹王宫乃是湖广人的私产,甚至根本否定了“会馆各祀其乡之贤”的通例。大概当时大多数人已将会馆祀神理解为“其乡所产之神”,故使他感到有澄清的必要。盖大禹治水,功在

① 徐陈谟:《重修禹王宫碑记》,民国《宣汉县志》卷3《祠祀》,第30页a。

② 洪锡畴:《禹王宫碑记》,道光《城口厅志》卷20《艺文》,第86页b—87页a。

③ 徐陈谟:《重修禹王宫碑记》,第30页a—31页b。

④ 杨学述:《重修禹王宫后殿两廊乐楼缭墙序》,同治《筠连县志》卷14《艺文·序》,第13页b。

⑤ 王藺三:《琅琊场补修禹庙碑记》,民国《渠县志》卷12《文征志八上》,第69页a。

⑥ 同治《珙县志》卷2《坛庙》,光绪九年增刻本,第7页a。

⑦ 民国《巴县志》卷5《礼俗》,第16页b;民国《荣县志》卷11《社祀》,第6页a。

⑧ 罗念生:《芙蓉城》,《罗念生全集》第9卷,上海:上海人民出版社,2004年,第212页。

⑨ 邓师柳:《重修禹王宫碑记》,民国《宣汉县志》卷3《祠祀》,第31页b—33页a。

天下，当然不能仅仅视禹王宫为楚人“家庙”。但这样一来，大禹实际上也已不再是湖广的地域认同象征了。比较而言，徐、洪、杨诸氏感到困惑的只是禹王何以成为楚人的地方神这一问题，并未否定乡人祀乡神（乡贤）之义。不过，他们的论述重点均放在对大禹功烈的描述上。按照这一思路，祀神的主要意义在于崇德报功，凡有益于民者，均有被人崇祀的资格。事实上，王蔺三虽专门撰文讨论大禹与楚地的特殊渊源，且自承常谒楚庙，“隆祀典亦以敦梓谊也”，但也指出：“夫夏王之明德远矣。平成之功，九州攸同，万世永赖，天下后世皆当祀之，独蜀人乎哉，独蜀人之籍楚者哉！”^①“乡神”为一乡的人们共同崇奉，但绝不排他；它具有地域性，同时又能够超出地域限制。

大禹作为一个全国性人物，却被视为楚地乡神。二者之间存在着逻辑紧张引发了这场讨论。但即使更具乡土特征的神灵崇拜，也仍然存在着局于一隅还是更为开放的选择。雍正十二年任安县知县的福建人陈汝亨在为该县天后宫所写的碑记里说，天后“以险而灵”，“闽、浙、关东，皆所式凭。而予尝游彭蠡，过洞庭，由震泽，渡易水，历孟津，望三门，禹迹之所经，龙穴之所都，而后之神安镇护焉。盖遇险而灵，非独于海然也。夫神之在一邑者，庇一隅”，而天后却能“生于莆而福佑天下”。即以蜀地而言，其能于“万流奔赴，湍波激荡之中，舳舻往来不绝，非后之功乎！”因此，“后之德也，岂特吾乡人所宜庙而祀之乎？”^②

在四川，天后信仰主要集中在福建及部分广东移民中，较禹王崇拜具有更强的地域色彩。但从文意可知，陈汝亨所预设的读者不仅是福建移民，当还包括了其他客民乃至土著在内。陈氏任职安县的雍正年间，四川地区的移民活动正在进行，不同的移民群体之间仍然存在较大的心理距离。在此情境中，陈文着力强调天后功德所被超出了福建一乡范围，既有提升天后地位的意味，亦不无推动福建移民与其他群体交流的可能。但要达此目标，天后也必须超越作为福建乡神的形象。这种取向或与陈氏作为地方官主要从“治理”的角度考虑问题的取向有关，但也是地域性神祇崇拜常见的现象。李亦园先生即在对台湾新竹庙宇崇祀的研究中发现，即使是为私人所占有的私坛，也存在着将其崇奉范围“尽量扩大”的倾向，因为只有这样，“庙宇的声望才能提升，神灵的格位也才会因此而超越。”^③

因此，在会馆崇祀中，“天下”与“一隅”既有“相克”一面，也存在着“相生”的可能。乾隆十八年，江西籍的新津知县黄汝亮为当地江西会馆所写的碑记中也隐含着类似认知：

余谓聪明正直为神，其泽被于人而无私。而神独佑吾豫章之人，豫章之人亦信之笃，尊之至。得非以人例，桑梓之私，冥漠中亦有同然欤？夫以人之情而揆诸神，尤当推神之意以及于人，使吾乡聚处于斯者，勤其本业，毋为浮浇，而又知敦笃于梓好，有无相通，缓急相济，雍雍然如家人手足之相倚。吾知神明之感孚而庇佑其乡人，又不啻俎豆辉煌之为歆也。爰书其始末，并推广其建祠之意，以外吾乡功。^④

与陈汝亨重在强调神之“无私”不同，黄文指出神之为神虽然正因其“无私”，但仍难免“桑梓之私”。事实上，这种依违于“公”、“私”之间的心态恐怕更多地反映黄汝亮自己的处境。黄文专为赣籍移民而作，自然无须掩盖甚至必须表达出足够的同乡之情；然而，作为朝廷派下的“父母官”，他也必须平等地对待治下原本来自不同地方的属民。从这个意义上看，文章意在通过劝诱乡人而达到化成地方，“桑梓之私”成为导向“无私”的一条途径。

中国士人的传统，“其心情所寄，不在乡土，而在中国，在天下”，其杰出者“决不为一乡一里之士”。^⑤然这又不在形迹。常有人终一生局于一乡一土，而关怀所向，仍不失为国士、天下士者。因此，士人也常可从一隅窥见天下。这一点或可从安岳一位贵州移民后裔谭言藹的两篇文章中得到启示。谭氏是嘉庆十四年进士，后出任江南道监察御史等职。嘉庆十五年，安

① 王蔺三：《琅琊场补修禹庙碑记》，民国《渠县志》卷12《文征志八上》，第68页b—69页a。

② 陈汝亨：《天后宫记》，嘉庆《安县志》卷31《艺文》，第26页a、b。

③ 李亦园：《民间寺庙的转型与蜕变——台湾新竹市民间信仰的田野调查研究》，《宗教与神话》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第195—196页。

④ 黄汝亮：《重修万寿宫记》，道光《新津县志》卷40《艺文下》，第28页a、b。

⑤ 钱穆：《再论中国文化传统中之士》，《国史新论》，北京：三联书店，2001年，第205、206页。

岳通贤场江西移民欲重修万寿宫，请谭氏为文，向寓居当地的江西商人募捐。谭氏在文中说，江西人之“贾蜀者，邑中市聚无处无之”，虽然因为人多，居住分散，“若不足以相溷者，然真君之御灾捍患，为德于故乡也甚烜赫”。诸人既“均出豫章”，应“念桑梓粉榆之谊，共葺斯举”。¹⁰①但是，四年之后，该县龙台场贵州会馆黔阳宫落成，谭言嵩则在文中云：贵州人崇祀的黑神，即唐代忠臣南霁云。南氏“非生于黔，仕于黔者也”。然而，“其忠义之气，横塞宇宙，千古犹生。御灾捍患，远愆威棱，庙食于黔，所谓公非有私于潮，而潮人独信之，深思之至也。大禹生于石纽，壮缪终于荆襄，奚必故里所居，宦游所及，人始得而祀之者哉！”②

这两篇文章目的不同，自然立场有异。前文是代人立言，且为募捐之作，故不免动以乡情；后文是处理“家乡”事务，必须解决南霁云非有私于黔却受黔人崇祀的矛盾。对观两文，可看到谭氏在桑梓观念和天下意识间的自由转换，与前述黄汝亮、郑方城等人徘徊于“私”与“无私”的立场颇有异曲同工之处。另一方面，谭言嵩也指出：地域性神祇在形式上固然由某一地人专祀，但这并不意味着神祇“有私于”该地，则与邓柳泉的看法颇有互相印证和补充之处。

韩森教授曾经讨论过地域性神祠扩展到其他地域的过程是怎样引发了南宋时期士人争论的。他认为，支持人们接受跨地域神祇崇拜的主要理由即是这些神灵的“灵验性”，其主要的传播者乃是商人和一部分游宦。一些反对者则坚持“祭不越望”，要求人们只崇拜地方性的神祇。韩森认为，这至少有一部分原因是“许多从前极有威势的官僚家族由于受京师党争的排挤，已经将注意力转向集中于本籍县区”。③这一试图从特定时期的政治权力转换和社会结构变化的角度所做的解释，当然极具启发性。不过，在本文所讨论的这个时代，区域性神祇崇拜早已不再是一个“问题”，不少且已进入祀典，获得了官方认可。从“国家”和“地方”关系的角度看，一方面，地域性神祇的位格得到提升，在很大程度上得力于它们具有相对稳固的地域性社会根基；另一方面，随着它们被纳入官方的“万神殿”，朝廷也在象征性层面上加强了对地方和民间的控制（但后者仍有很大的自主空间），从而在一定程度上弱化了它们的地域色彩，使其兼具超地域的可能。实际上，孔子虽有“非其鬼而祭之，谄也”（《论语·为政》）的教导，但宋元以降，《大学》中由一身到天下的思路实在士人中更具影响力。这大概即是邓、陈、谭等人能在“乡神”中虑及“天下”的制度性与思想性依据之所在。

不过，也正是由于这些神祇潜在地具有超越地域性限制的位格与影响，反过来而更为移民看重，甚至被运用到与其他移民的群体竞争中。如，民国《合江县志》“禹王宫”条称，宫中“正殿祀夏禹及其佐命诸臣”，殿后“西为濂溪祠，祀周子。本县人公意，而永州人私之，爱其乡也”。④周子固非神也，唯在此语境中意义并无二致。濂溪祠的设立使县人对周敦颐的崇仰与永州客民的乡土认同各得其所，自然是理想状态。但细味文意，县志编者似非永人，且对后者以濂溪祠为私有的举动似颇有微词，恐怕代表了当地相当一部分非永籍读书人的意见，暗示着其间可能存在着的族群矛盾。在渠县琅琊场湖广会馆中亦有周敦颐的塑像。一位楚人后裔李映莲在为该馆所做碑记中说：“吾楚之人累承夫子教泽，岂以移居于蜀而遂忘故土大贤乎？故凡散处川中者，莫不立庙塑像崇奉。”⑤文章刻意突出周敦颐作为“故土大贤”的形象，正是《合江县志》所谓“私之”也。

实际上，按照常例，合江濂溪祠的建立恐怕更有可能首先是永州人的“私意”，且“县人”者，估计也不过就是县志编者本人及其所属的那一类读书人。而为周氏立像，恐亦主要出自永籍士人而非其他阶层的提倡。如此，则围绕着濂溪祠属公属私的争论，实不过就是不同原籍的读书人之间的争执而已。但无论如何，周敦颐显然已成为部分人“争夺”的对象。

在众多楚人乡贤中，周敦颐之所以受到特别礼遇，实离不开“公意”的背景。这意味着像他这样的“大人物”已成为跨族群的“公共资源”，既可能是社会的凝固剂，也为族群竞争灌注了动力。道光二十八年家住德阳的陕西客民后裔刘宸枫就抱怨当地的陕西会馆不祀张载：“古圣王祀典之制，所以崇德报功也。秦人功德之盛，孰有过横渠张先生者乎！先生德备一身，功在万世。关中之学，濂洛同宗。今天下府厅州县莫不各有学以祀之，而乡人独阙祀于乡先生”，不能不让他感到面上无光，而

① 谭言嵩：《通贤场万寿宫重修歌台募疏》，光绪《续修安岳县志》卷之二《坛庙》，第15页a、b。

② 谭言嵩：《龙台场黔阳宫碑记》，光绪《续修安岳县志》卷之二《坛庙》，第16页b—17页b。

③ 具体讨论请参见韩森：《变迁之神》，第126—159页，引文出自第166—167页。

④ 民国《新修合川县志》卷3《建置一》，第16页b。

⑤ 李映莲：《琅琊场禹王宫奉祀濂溪夫子碑记》，民国《渠县志》卷12《文征志八上》，第79页a。

呼吁“急宜位置”张载于会馆中，“以明祀事”，以使“_____后人于以慕义无穷”。¹¹①按照在全国范围知名程度的不同，乡贤大约也具有不同的级别，而周敦颐和张载这样具有全国性影响的大人物更容易被移民选中，正因其具有超地域的影响，更易为其他区域性群体所认可，为本籍人士带来荣耀。②

从族群竞争的角度看，会馆显然又并不仅仅是移民原乡情结的寄托。渠县李渡镇禹王宫有一篇光禄大夫、太子太保、都察院长院都御史、曾为兵部尚书的罗源汉写的碑序：

余自秘省参枢要，一切外务未遑及也。辛酉夏，吾里张中书世浦走书告余曰：“余因浦丁内艰，（原有缺文——引者，下同）王事。迁道渠邑之李渡镇，风俗（缺文）。而吾楚之居渠者，（缺文）立修禹王宫为公家庙，凡以敦睦桑梓，因以不忘于楚，而有归楚之志欤？”既属叙于张子，复欲缘张子以（缺文）。余未尝居渠，甚愿吾楚之居渠者，俱有声于楚也。余虽不能至渠，然有以知吾楚之居渠者必不忘于其本也。或名显荣封，归祭其楚宗祖；或利积丰亨，言返其楚之故区。此余所日夜切切冀之者。夫生圣天子之宇下者，俱关燮理。彼渠人士既远托桑梓之诚，又何可不于枢要而一及之？③

李渡镇的湖广移民是否“有归楚之志”待考，但是，向原籍高官请序，是一件极“有面子”的事，足以抬升本会馆及湖广移民在地方上的地位，却是肯定的。换言之，这种行为并不一定表明移民思乡之烈，而更可能是楚民在新家乡与其他族群竞争的手段。

不管是历史上的名人，还是当代的高官，都可能被移民族群利用。不过，最受欢迎的还是已经被广为接受的“大神”。在这方面，关羽崇拜是一个值得注意的例子。在清代，关羽是所谓武圣人，每年均由官员在各地武庙对其祭祀。在民间，他又因地利之便，成为山西和陕西会馆所祀乡神。但实际上将关羽作为主神崇拜的又不只有山陕人士。泸县的江浙会馆、中江县城内的湖广会馆均主祀关羽。合江湖广会馆于主祀禹王之外，亦兼祀关帝。④楚人后裔林愈蕃说，关羽为海内外所崇祀，“而吾蜀士民则自湖南、北来者，奉之尤笃。盖以侯之辅汉，首尾于楚，其忠诚之气浸灌于楚人者深，而施于千载之后者为最远也。”故他们“虽流寓蚕丛远地，犹崇奉弗衰乃尔也……予谓侯之神在天下，而功烈忠义于楚最显。吾乡人奉祀之笃，无可议者”。不过，林氏既感到有再三论证楚人奉祀关羽尤笃的必要，则其心中大概是觉得自己的说法并不有力。因此，文章的结尾仍落在“天下”上：“吾尝游京师，取道秦晋，见祠宇甚密，以侯为北人故也。南游于楚，经襄樊，泊江陵，见居民谈侯遗事，多拊髀太息，壮而悲之。不谓楚人之在中邑者，犹此志也。亦可知磅礴宇宙，浹民肌髓，惟此树人伦，维纲常正气，人生天地间，宜奚所取型哉！”⑤林氏的思路与前述徐陈谟等人论证楚人的禹王崇拜时所用思路基本类似，而主题相异，对照而观，会馆祀“乡神”之说与其说是一个事实，毋宁更是一个“理想”。

实际上，林愈蕃自己也感到他试图将关羽加以“湖广化”的解说，实无法解释关羽在各地广受欢迎的现象。在这方面最具启发性的是巴县事例。该县移民众多，仅城内就有八省会馆，除湖广馆祀禹王、江西馆祀许逊、福建馆祀天后、广东馆祀慧能外，其余的山西、陕西、浙江、江南诸馆均祀关帝。据民国《巴县志》载：“浙江馆旧名列圣宫，疑先祀吴大夫伍员、吴越王钱镠。清初皆加封号立祠，载在会典。后乃专祀关帝。江南馆初为准提庵，亦后改祀。”准提庵乃佛教寺院的名称，江南馆或是在其基础上改建而成，主祀关羽；而浙江会馆则很可能是放弃了原更具地方性的伍员（伍子胥）、钱镠的崇拜改祀关帝的。这一过程何时以及如何发生，改祀原因又何在，《巴县志》并未细究。但它指出，这与清政府对关羽的崇拜有关：“清代祀关，极崇封号。直省府州县皆有关帝祀典，故遍于山、陕、两江”云云。⑥巴县诸会馆争祀关帝，看似与楚人专祀禹王的现象相反，实际上却是内里相通的。盖关羽和禹王均来自“大历史”，不啻文化上的“公共财产”。但这样一来，会馆崇祀显然已无法作为区

① 刘宸枫：《陕西会馆祀田记》，光绪《德阳县志续编》卷3《建置志·祠庙》，第15页b—第16页b。

② 清代汉口的徽州商人亦利用朱熹崇拜加强“内在凝聚力”，同时“使得徽商在诸多商帮中鹤立鸡群”。参见王振忠：《明清以来汉口的徽商与徽州人社区》，李孝悌编：《中国的城市生活》，北京：新星出版社，2007年，第85—86页。

③ 罗源汉：《禹庙碑记》，民国《渠县志》卷12《文征志八上》，第77页b—78页a。

④ 民国《泸县志》卷1《舆地·坛庙》，第43页b；道光《中江县新志》卷2《建置·祠庙》，第57页a；民国《合江县志》卷4《礼俗》，第48页b。

⑤ 林愈蕃：《增修关圣宫记》，道光《中江县新志》卷2《建置·祠庙》，第57页b—58页b。

⑥ 民国《巴县志》卷5《礼俗》，第17页a。

分不同地域认同的标准了。

进一步，如佛、道二教这样的“公共信仰”，也存在着被地域性群体利用的可能。筠连县禹王宫于主祀禹王之外，兼祀寿佛、帝主、镇江王，“皆为其德之有造于楚，而功足以配飨夫神禹也”。同治时期又增修了观音堂。禹王宫而将寿佛、帝主、镇江王、观音等汇集一堂，兼而祀之的情形，亦可在大竹等地发现。而会馆兼祀观音则既非筠连也非楚馆特例。丹棱的江西会馆万寿宫便在许真君而外，兼祀萧公、镇江王、三官、观音等。¹²① 佛教信仰本“不分畛域”，会馆却是一籍人之“家庙”，二者本来凿柄，但在民众心中，他们都可提供福佑，自可共处一堂。实际上，楚馆祀观音，并不比其主祀大禹更不合理。但禹王作为楚神的地位已获得人们的广泛认同，观音入“家庙”，到底显得怪异。筠连县教谕杨学述大概正是有鉴于此，特做解释云：“观音大士盖广发宏誓，以慈航渡世者，功不在禹下，故祀禹不可不祀观音”。② 这一解释实甚牵强，盖功不在禹下者甚多，岂能一一同祀？况且，这套说辞也未阐明观音和楚人的特殊关系，实际上是虚晃一枪。显然，民众对于观音和关羽这样“大神”的崇信，远远超过对神祇之地域性的关心。这不但再次表明会馆祀“乡神”这一“通例”的局限性，也表明地域性神祇和超地域性神祇的界限其实并不像《南充县志》里说的那样分明。

显然，“乡神”实是一个非常模糊且未必符合实际的概念，而不管是士大夫还是更为下层的民众在使用这一概念或者崇祀活动中，均表现了超出地域性的开放特征。这就为移民突破原乡的族群界限并构建新的家乡认同提供了可能。

三、成为“四川人”

移民入川，多保持着自己原籍的风俗习惯。光绪《崇庆州志》引康熙时修县志称：“兵燹以后，半属流寓，好尚不一。”③ 嘉庆《达县志》亦云：“今自兵燹之后，土著绝少，而占籍于此者率多陕西、湖广、江西之客。业已五方杂处，未免各俗其俗。”④ 同治《嘉定府志》说，在婚礼方面，“川省五方杂处，各从其乡之俗”。⑤ 直到民国时期，仍有不少文献记载了人们在具体风俗习尚方面的差异，如《丹棱县志》记：“十一月冬至不祭墓，惟江西客民及诗礼家有送寒衣者。”⑥ 《重修彭山县志》记：“十月送寒衣，秦籍人有行者。冬至拜墓，粤桂籍人行之。”⑦ 这些记录从康熙年间一直到民国时期，可知“各俗其俗”的现象在四川延续之久。

但是，在其他一些方面，移民后裔文化趋同的步伐在嘉庆以后明显加快。前引六对山人的竹枝词写于嘉庆八年，而民国《三台县志》中也说，当地“五方杂处，习尚不同，久之而默化潜移，服其教不异其俗”。⑧ 民国《宣汉县志》称，“邑人多客籍，少土著”。直到清代中叶，“凡本籍与本籍者遇，必述其原籍之土语，曰打乡谈。一以验真伪，一以必亲切也。且父子兄弟互相传习，以为纪念。迨传世既久，习与俱化，相谈之存在者，百不得一，已自成为一种宣汉语矣。”⑨ 在达县，“咸、同以前，语言尚异，后渐混而为土音矣。”⑩ 这些判断大抵是印象式的，但作为一种观察，仍具有重要的参考价值。嘉庆十二年的进士、垫江李惺在为大邑县牟氏族谱序言中明确提到，四川“大抵今日所为土著者，率皆国朝定鼎以后，自粤东、江右、湖南北来。其来自前明洪武初年麻城孝感乡者，则旧家矣”。⑪ 文章写作时间不明，而被收录在同治六年(1867)编的《大邑县志》中。此处的“今日”，大抵正着落在19世纪初中期的六七十年中。唯此仍是特例，难以概论而已。恐怕到了20世纪初，大部分清初移民才正式认同于“四川人”的身份。

① 丁元恺：《万寿宫记》，民国《丹棱县志》卷3《建置志·通祀》，第47页b。

② 杨学述：《重修禹王宫后殿两廊乐楼缭墙序》，第14页a。

③ 光绪《增修崇庆州志》卷2《风俗》，第1页a。

④ 嘉庆《达县志》卷19《风俗》，第3页a。

⑤ 同治《嘉定府志》卷6《风俗》，第3页a。

⑥ 民国《丹棱县志》卷2《輿地下·礼俗》，第51页a。

⑦ 民国《重修彭山县志》卷2《民俗篇一》，第4页a。

⑧ 民国《三台县志》卷25《风俗》(录嘉庆旧志)，第5页b。

⑨ 民国《宣汉县志》卷16《礼俗·会话》，第28页a、b。

⑩ 民国《达县志》卷9《礼俗门·风俗》，第22页a。

⑪ 李惺：《牟氏祠堂记》，民国《大邑县志·文征卷》，第18页a、b。

不过,需要指出的是,共同文化要素的形成固然是四川地域认同在移民中得以成立的基础和表现,但仍是两个问题。1883年,英国商人阿奇伯尔德·约翰·立德(Archibald John Little)由湖北沿江而上,在“进入四川省后的第一个村庄”,遇到一位当地民团的首领,便问他是否“本地人”,他的回答是:“不!”立德了解到,“他们是两个世纪前乾隆年代从江西迁至此地的”。^①立德所遇到的情况或者是个特例,也许是因为那里位处四川“边区”,与三台这样的“内地”不同,甚至有可能是在语言交流中出现的理解性“问题”。不过,已经移民二百多年,仍不自认“本地人”(注意并非“四川人”),也在很大程度上展示了在有意识层面中改变地域认同的艰难。

但是反过来,移民群体对原籍文化特色的保留也并不意味着他们拒绝接受新的地方认同。前述王藺三写于咸丰时期的文章揭出“蜀人之籍楚者”的概念,便颇耐人寻味。殆“籍楚”者仍可被视为“蜀人”,原籍符号并未阻止移民的“土著化”。到了民国时期,移民后裔已毫无疑问地成为“四川人”,却仍可保持原乡风俗,甚至仍存在着较为突出的族群矛盾。身为移民后裔的郭沫若曾回忆道:“乡里人的地方观念是很严重的,别的省份是怎样我不甚知道,在我们四川真是在大的一个封建社会中又包含着无数的小的封建社会。”在大规模移民运动中,“这些移民在那儿各个的构成自己的集团,各省人有各省人独特的祀神,独特的会馆,不怕已经经过了三百多年,这些地方观念都还没有打破,特别是原来的土著和客籍人的地方观念。”他并举出实例证明这种社会冲突的严重:“杨姓是我们地方上的土著,平常他们总觉得自己是地方上的主人,对于我们客籍总是遇事刁难的。我们那小小的沙湾,客籍人要占百分之八十以上,长江领域以南的人好象各省都有,因此杨姓一族也就不能不遭镇里的厌弃了。”这种矛盾已经成为当地传统的一部分,到清末仍然未衰:“关于地方上的事务,公私两面都暗暗地在那儿斗争。譬如我们发起了天足会,他们便要组织一个全足会;前面在福建人的会馆里开办了一座蒙学堂,他们在他们的璵璠宫也要开办一个。凡事都是这样。”^②把“地方观念”视为“封建社会”的产物,明显受到20世纪二三十年的影响。^③不过,乐山沙湾的土、客族群矛盾显然并未阻止移民后代接受“我们四川”的认同。

自然,成为“四川人”的过程多数情况下是潜移默化,因而也是无法划出明确轨迹的。不过,自19世纪中后期开始,四川不同地方都出现了一些有意识地整合不同移民群体而促使其“土著化”的努力。其中,一般被认为四川乡神的川主崇拜受到了特别的注意。岳池县余家场南楚会馆禹王宫设立于嘉庆二十一年,本来只祀禹王,但至迟在道光时已加入文昌和川主,从而成为以禹王为主祀,以文昌和川主为附祀的崇祀格局。按文昌崇拜虽出自四川,然已遍布全国,而川主则分明是地方性极强的神灵。类似的以本籍主神为主,附祀川主的现象,也可在内江禹庙中看到。^④这一趋向大抵反映出这些地方的楚人后裔在维持原乡身份的基础上,已逐渐开始对四川产生认同。

岳池县恩贡陈合德在为余家场禹王宫所做序中说,余家场禹王宫将禹王、川主、梓潼“三神合祀,其寓意之深且远,亦可嘉矣。”根据谯周的《蜀本纪》、《宋书·符瑞志》等文献,“梓潼帝君与大禹实为蜀人”。至于川主,一说即“隋赵昱守蜀,降伏水怪,当时奉为川主清源妙道真君”。然据《史记·河渠书》、《风俗通》和《通志》,川主当为李冰子李二郎,“盖可无疑。蜀民舍其封爵,或称二郎,或称川主者,亲之也,亦尊之也。其与赵昱同称川主,犹之夏以上祀柱曰稷,自商以来祀弃亦曰稷云尔。诸君以南楚入籍西蜀,而所祀如是,岁时瞻拜之下,得毋有观感而兴起者乎?”^⑤看“诸君”一词可知,陈合德可能为时人所说的“土民”。此文不但强调不管“土著”与“移民”均应崇祀川主,且将大禹也明确纳入“四川人”的历史叙事中。因此,该馆的形制虽是仍以禹王为主,但陈氏的解说实际上已取消了独立的楚人认同。

这当然极有可能是陈合德的一厢情愿。盖从会馆崇祀格局来看,余家场的楚民是在以禹王为主祀的前提下容纳川主,与陈合德以川主为主的论述风格并不相同。不过,其主动“土著化”的倾向仍是显而易见的(唯未必同时放弃了原乡认同)。实际上,楚民邀请一位四川土著撰文做序,本身便可能有象征意义。与此相似,仪陇县土门铺万寿宫是在祖籍江西的陈典润一家的主持

① 阿奇伯尔德·约翰·立德:《扁舟过三峡》,黄立思译,昆明:云南人民出版社,2001年,第66页。

② 《沫若自传》第1卷《少年时代》,《郭沫若全集·文学编》第11卷,北京:人民文学出版社,1992年,第14—15页。

③ “地方观念”的地位在20世纪前半期几经变化,参见王东杰:《地方观念和国家观念的冲突与互助:1936年〈川行琐记〉风波》,《四川大学学报》2004年第1期。

④ 民国《内江县志》卷1《寺观》,第28页b。

⑤ 陈合德:《余家场禹王庙文昌川主序》,道光《岳池县志》卷39《序》,第26页b—28页a。

下，历经两代人努力修建而成的一座会馆。落成以后，陈典润的儿子陈东升请当地土著、士绅胡辑瑞为万寿宫写序谓：“斯役也，家君心力殆瘁矣，愿先生一言表章之。且其地实先生发祥所，地灵人杰，如响斯应，尤不可以无言。”^{①②} 胡氏大概是当地的书乡门第，但据陈氏的话可知，他之所以看重胡辑瑞的原因不仅限于此，还因为胡家为当地土著，在地方上颇有号召力。虽然具体情况不明，但作为客民的陈氏父子不乏借此结纳土著的动机，和郭沫若描写的乐山沙湾杨氏家族与移民群体的关系不同。

与陈合德欲把川主提升为所有“在四川的人”之共同信仰对象的努力相同，光绪二十八年(1902)，万源县贡生赖嵩山也说，江水“由岷山出灌口，经成都，汇渝城，出夔门，下巫峡，以达于荆襄。任水下紫阳，亦达于荆襄，所谓江汉合流也。吾乡舟船往来，商贾辐辏，咸赖于斯”。这是和李冰父子治理岷江的功劳分不开的。因此，川主“不特川人宜祀，即荆襄人客川者亦宜祀”。^② 有意思的是，前述徐陈谟等论证禹王为湖广乡神，也是按照同样的思路，结论却大相径庭。盖所欲者实异也。陈、赖二氏均试图以川主崇拜整合土、客民各自相异的信仰体系，以营建一个更能超越不同族群区分的、整体性的“四川人”概念。

在上述事例中，或是土著积极推行川主信仰，或是移民主动接纳川主信仰，这显然与其身为四川地方神祇的性质分不开。不过，也正因如此，在大多数人们的认知里，川主仍只是造福于四川人的地方神祇，接受他的前提是已经接受了“四川人”的身份。事实上，即使在蜀人内部，对于川主的信仰也还存有不同意见。赖嵩山即道出了万源这一四川边地的某些人心中的疑惑：“或有难余者曰：‘如子之说，川人宜祀川主矣。而吾乡与秦接壤，距江较远，任水西六八百里，又复入秦，不与凡江水所经被李公泽者等，非所宜也。’”^③ 而早在同治年间，荣昌县的一位士人敖册贤亦说，当地有人对川主信仰颇有疑虑：“或曰：(李冰父子——引者注)所凿所溉不过蜀西一隅耳。吾里去离碓远矣，与成都二江风马牛不相及。”何以“全蜀之人，皆俎豆而尸祝之”？他说：这些人其实“不知离碓居江之上游，成都二江又蜀水之上游也”。荣昌之水即发源于此。“江源清则资内入叙、泸，趋巴渝，以达夔、巫。水患平则水利兴。估客往来，千舸万舳，蔽江而下，盐、粟、锦绣百物之利甲天下，皆神功也。则吾里与全蜀之俎豆而尸祝之，复奚疑？”^④

既云“或曰”，即非确指，不能据此判断对川主之祀抱有异见者的具体身份(是否移民等等)。但两文均感到有澄清这一问题的必要，可知类似的疑虑确实存在。同时，两文中的“或曰”均以李冰治水不及其乡为理由，表示不当祀之。从地域认同的角度看，敖文的“或曰”显然并不赞成把李冰视为四川的整体象征，而认为其只可代表“蜀西一隅”。可见政治力量规划下的行政区域虽然是建构地域认同的一个重要标准，但同一省份的人们也可能由于该地在省内所处的具体位置及与邻近地区的关系而产生独特的体会。参考前述新宁楚人各以郡望立会馆的情形，可知以省份为单位建立的乡神崇拜在塑造省籍意识的同时，恐怕也使得不少更为“基层”的地域神祇崇拜遭到了“压制”。进一步，赖文写于1902年，而文中的“难余者”则似乎根本不自视为“川人”，与一般材料中显示的情况有异，亦揭示了川人认同在这一“边缘”地区确立的困难。同时，这些疑虑也暗示着正统文献中经常连用的“崇德报功”四字，在民间的认知里实可歧而为二，“德”显然不如“功”更有说服力。

其实，在移民认同尚未有彻底改变的前提下，川主在社会整合方面能够起到的作用自然有限。实际上，川主确也只是当时有可能起到整合族群信仰作用各类选择项中的一个。咸丰时期，射洪士人夏肇庸在为当地湖广会馆所做序文中说：“石纽村界蜀之西，相传崇伯诞禹处。蜀之祀禹也固宜。江自岷山而下五千里，至于大别，与汉合流，为东南巨浸。微随刊之功，荆之人其鼃瓠乎！故楚寄籍于蜀者，其祀禹也尤宜。”^⑤ 夏氏的具体事迹不详，此文系为楚庙所撰，着眼点自然在楚人。唯一“固”字，一个“尤”字，前呼后应，耐人寻味。前述民国《荣县志》于“禹王宫”条下云：“禹生于石纽，蜀祀亦宜”。^⑥ 着力处与夏文恰好相反，而均暗示出禹王这一形象中潜藏着整合楚、蜀认同的可能。

光绪六年，达县举人张美枢在为当地培修禹庙所写的碑序中说：据《帝王世纪》、《蜀王本纪》、《华阳国志》等文献，禹

① 胡辑瑞：《土门铺新修万寿宫序》，同治《仪陇县志》卷6《艺文》，第33页b。

② 赖嵩山：《大竹河川主、神农、药王三圣庙碑序》，民国《万源县志》卷2《营建门·祠庙》，第30页b—31页a。

③ 赖嵩山：《大竹河川主、神农、药王三圣庙碑序》，第30页a。

④ 敖册贤：《重修吴市川主庙碑序》，同治《荣昌县志》卷20《序》，第19页b—20页b。

⑤ 夏肇庸：《改建禹庙山门记》，光绪《射洪县志》卷16下《艺文·记》，第39页a、b。

⑥ 民国《荣县志》卷11《社祀》，第6页a。

乃茂州汶川人。“夫禹为蜀人，蜀人已当奉祀，况八年著胼胝之劳，九州奏平成之绩。其功其德，固宜天下万世享祀不忒者乎？时人动谓禹王宫为湖楚人家庙，严分界域，殆未深考耳！目今之自命为蜀人者，询其祖籍，非黄州、麻城，即汉阳、孝感，来川较早耳，何尝有楚蜀之分也？”既然“移民”和“土著”，其实只存在来川时间迟早的不同，则严分土、客“界域”，实属无谓。不过，据张氏观察，这一界限已在逐渐消除的过程中：“我场乾隆中始建庙，嘉、道、咸、同迭加补修。维时俗见未泯，皆来川较迟者董其事，他无问焉，以故乐楼倾圯，尚未议及。岁庚辰，首事等欲易而新之，集众筹款，一时来川之迟与早者，皆倾囊相助。”¹⁵①按庚辰年当为光绪六年，此时当地的“楚蜀之分”似已不甚严格。

与前引张合德、赖嵩山一样，张美枢的文章也表现出将四川土著和湖广移民整合为一的努力方向。其具体论证策略有二。首先，强调大禹原籍四川，故本该川人奉祀，而不应以之为湖广乡神。其次，强调“土著”和“移民”均为移民后裔，因而并无实质性的区分。与前述张、陈二文不同，张美枢并不要求移民向土著靠拢，相反，从文中语气看来，他的主要意图是提醒土著（即“来川较早”者）应放弃地域“俗见”，与移民合作。张文把土、客区分描述为同源异流，不仅是要把四川塑造成包容所有人群于一体的“新家乡”，还隐含了一种泯除“界域”的“天下”意识。禹系川人，又为移民中人数最多的楚人所崇拜，更在中国历史上具有绝高的地位，盖比李冰父子更能赢得多数人的认同。虽然就实际的情况看，禹王仍主要被视作湖广人的地方信仰，但正如前文所述，他自身中本就蕴涵着面向“天下”的超越性，使其不可避免地带有开放色彩和包容能力。

这绝非张美枢的异想天开。实际上，由于明清两代的湖广移民在各省移民中均占多数，楚俗在四川风俗中也处在“主流”地位。不少人注意到，四川的风俗多与楚俗相近。如嘉庆《定远县志》：“民俗半楚。近来土著老民不过十之二三。”^②咸丰《隆昌县志》：“蜀楚接壤，俗亦近似。”^③光绪《广安州新志》：“州人多楚籍，习尚沿之。”^④川楚风俗相近之说也得到了楚人的肯定。同治《巴县志》纂修、湖北孝感人熊家彦发现：“蜀自明末兵燹后，余黎几无孑遗。吾楚与蜀接壤，楚人多占籍于此。故蜀中有麻城县孝感乡之称。予孝感人也，见其风土大半与《荆楚岁时记》相似，不胜敏恭桑梓之意云尔。”^⑤蜀、楚地近而俗近，自古而然。但明清两次大规模的湖广移民入川显然使这一特点更为突出。^⑥

不同族群的融合固然是建构新地域认同的基本条件，移民的内部“分裂”亦有可能成为其认同转向的契机。据《大竹县志》， “黄州亦湖广郡，旧同一馆。后以微有争执，黄籍人始募资增修三圣宫，作为黄州会馆”。按当地禹王宫建于雍正八年，三圣宫建于乾隆五十二年，则黄州移民与禹王宫的争执正发生在此六十余年中。作为黄州人与其他湖广人分裂的产物，为了与旧的湖广会馆加以区别，黄州会馆树立了新的崇祀对象：川主李冰、土主冯缙、药王孙思邈，合称“三圣”。同治十年，馆内另增帝主像。按，帝主名张七，相传为初唐时四川壁山人，后至楚经商。“明万历加威灵显化封号，清同治加灵感普救封号。麻城人尊为帝主，迁蜀者亦崇祀之。”^⑦如此，则帝主虽原籍四川，而主要是湖广麻城人崇祀的对象，其信仰是随着湖广移民迁蜀而传播到四川的。因此，帝主像的增设，反使三圣宫较前更多一层地域色彩。不过，整体而言，黄州馆崇祀格局中的“土著化”意味是极为显著的，代表了主动向“四川人”靠拢的趋势。这一会馆是在乾隆晚期修建的，恐怕是有关移民认同转向最早的史料之一。

四、结 论

一般都认为中国人乡土意识极强。这一看法大体不错，至少“落叶归根”便是20世纪之前大多数中国人的基本信条之一。不过，它过于强调了中国人“安土重迁”的一面，轻视了历史上屡见不鲜的移民现象。实际上，不管要经过多么漫长的时间，移民最终总会转向新的家乡认同。唯这一转变发生在人们的内心深处，其具体过程实难论断。本文试图从象征的层面上对清代四

① 张美枢：《培修禹庙碑序》，民国《达县志》卷10《礼俗门·寺观》，第60页a、b。

② 嘉庆《定远县志》卷17《风俗》，第59页b。

③ 咸丰《隆昌县志》卷39《风俗》，第75页a。

④ 光绪《广安州新志》卷34《风俗》，第11页b。

⑤ 同治《巴县志》卷1《疆域志·风俗》，第37页b。

⑥ 今日通行的“四川话”也是在明初以来的“湖广话”基础上形成的，深受明初与清初两次移民活动的影响。参见崔荣昌：《四川方言与巴蜀文化》，成都：四川大学出版社，1996年，第107—109页。

⑦ 民国《大竹县志》卷3《祠祀志·群祀》，第14页a、b。

川地区的移民群体地域认同状况做一把握，并对他们在内心深处成为“四川人”的大致过程做一粗线条的勾勒。

通常而言，人与自己的家乡具有一种“原生性的关联”。¹⁶①这种与生俱来的关系使得原乡情感非常稳固。但另一方面，在真正的故乡，或没有“外人”参照的情况下，它是无须证明因而也未必强烈的。只有在与外人相对照的情况下，特别是在异乡，这种意识才得以明确化。因此，“原乡认同”在很大程度上其实更是一种特定历史语境下的建构（然并不排除它的“原生性”）。同样，所谓“乡神”亦更多的是在移居地被赋予原乡认同象征的内涵的。就此意义而言，它虽然具有浓郁的地域色彩，却与近年来受到学界广泛关注的“地域崇拜”现象不同。

一般而言，国际人类学界对于中国社会中地域建构问题大体存在三种解决方案：以施坚雅（G. William Skinner）的研究为代表的功能主义市场模式、强调政治在其中的主导力量的行政空间理论与“地域崇拜”研究。本文的关注点与第三类研究有相似之处，均注意宗教与象征领域。不过，“地域崇拜”研究主要关心的是“庙宇是如何成为社区的象征性体现”的，而会馆崇祀现象显然无法归类于一个具有明确的地域边界的“社区”，而是对一个具有共同地域认同的族群的界定。地域崇拜仪式的一个重要内容是神祇被周期性地抬着巡境，以确定其边界所在。但在一个“五方杂处”的移民社会中，尤其在城市里，移民并不按照其原籍聚居，巡境仪式显然是不适合的。乡神崇拜并无明确的地理边界，且未必获得居住在同一土地上的人们的共同认可。这一点，看前边所讲的四川一些边地居民对于是否应崇祀川主尚有疑义的现象即可知晓。地域崇拜的另一重要表现是通过向“根庙”进香的活动将不同地区联系起来，在会馆崇祀中亦是缺乏的。②乡神崇拜的主要意义并不在于对具体“地方”的关怀，而在于对其信众之族群身份的定义——它面对的是新家乡而不是移民记忆中的故土。

刘宸枫在批评德阳陕西会馆不祀张载时提出了“祀神将以报本，抑将以祈福与”的问题，并自答曰：“祈福则非所祀而祀之，名曰淫祀。淫祀无福。釐而正之，宜亟已。”③他看出了民众以“祈福”为主的崇祀目的有可能造成“非所祀而祀之”的状况，颇为不满。要求急祀乡贤张载，正是对此问题的解决方案之一。但实际上，中国大多数民众关心的恰是神祇能够提供多少福惠，而不是其地域所属。周作人曾云，民初时钱玄同在北京的黄包车夫曾是义和团运动的参加者，“但是其时已经是热心的天主教徒了”。这位车夫自述“改宗”的原因是：“因为他们的菩萨灵，我们的菩萨不灵嘛。”④“灵”与“不灵”才是“菩萨”能否得到信众的根本原因，是“我们的菩萨”还是“他们的菩萨”并不重要，而判断灵验与否的标志实际上又是其背后所代表的社会权力大小，这也正是获得官方认可的神灵更易为人们所遵从的主要原因。地域既然并非决定信仰的根本因素，“乡神”的“能指”与“所指”就都可随着信仰者心态认同的改变而改变。人们既可在会馆中纳入新神祇，也可赋予旧的神祇以新的意义。

另一方面，儒家思想中由家、国到天下的思路也深深影响读书人对会馆崇祀的看法。对他们来说，由一身扩而至于家、国、天下，或由天下退而至于一身，均是顺理成章。正如邓柳泉和谭言蔼坦然承认的，会馆所祀，未必即是一乡所产之神（贤），但反过来，这并不妨碍他受到某乡之人的特别崇敬。通过“崇德报功”的概念，乡神（贤）得以兼具向乡土收缩与向天下开放的两面性。传统读书人的族群认同与更为超越性的观念之间并无受民族国家观念洗礼的现代知识分子如郭沫若那样强烈的紧张感。罗威廉曾发现，会馆“介于狭隘的乡土观念与世界观念之间”，显然并非汉口地区会馆的特色。⑤

这又牵涉到如何在社会史的框架内纳入思想史研究取向的问题。一般认为，社会史是关注下层生活的，而思想史则主要关怀精英和经典。然而，“思想”是活生生而变动不居的，常常通过其传播对整个社会产生着潜移默化的影响。它不是外在于社会的异质因素，而是其中的一部分。学界目前对于传统中国祠神信仰的研究似有过于注重“祀典”的倾向，重点在通过祠祀现

① Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties," in Selected Essays by Edward Shils, Chicago: Center for Social Organization Studies, Department of Sociology, University of Chicago, 1970, pp. 39-40.

② 本段有关“地域建构”的理论探讨参考了王铭铭：《明清时期的区位、行政与地域崇拜——来自闽南的个案研究》，《走在乡土上——历史人类学札记》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第89—93页。

③ 刘宸枫：《陕西会馆祀田记》，光绪《德阳县志续编》卷3《建置志·祠庙》，第15页b—16页a。

④ 周作人：《知堂回想录》上册，石家庄：河北教育出版社，2002年，第180—181页。

⑤ 罗威廉：《汉口：一个中国城市的商业和社会（1796—1889）》，第328页。

象研究所谓“国家”与“社会”的关系，尤其是民间信仰的“国家化”与“儒家化”过程。¹⁷①但事实上，中国本有超越于“国家”之上的“天下”观念，后者才是衡量一种信仰合“道”与否的最终依据。比如，天后早在南宋就进入了官方正祀。但是，陈汝亨在文章中仍不忘强调天后并非独佑闽人，而“福佑天下”的，显然并不因为天后获得了正统的地位而对她在其他地域性群体的吸引力充满信心。其他会馆的崇祀对象也均已获得官方的认可，然而面对其他群体，其超越性却均需多次被强调，均暗示了“国家”力量在这一问题上的有限性。

民间信仰的多元性和模糊性本来就有利于多维度的诠释，从而具有极强的伸缩空间。比如，“乡神”这个概念就可以做多方面的解释，或是出自本乡，或是曾仕宦本乡，或是有功于本乡，甚至本乡只是其受惠者之一。加上有关众神的传说纷纭，横说纵说，总能使一个神祇与不同地区的人们都能发生关联。换言之，如果把“乡神”崇拜视作移民地域认同象征的话，它显然是既可被“建构”起来，又可被一套新的叙述所“解构”与“重构”的。

过去的研究之所以更多地注意了会馆维持移民原乡观念对于族群融合及形成新的地域认同不利的一面，大概出于两个原因：一是将移民的族群区分简单地与他们的原乡观念等同起来，二是将移民的原乡认同与他们新的家乡认同对立起来。实际上，对于第三代以下的移民后裔来说，原乡的意义更多地体现为在一个新家乡中对自己族群性身份的建构，其_____重心已转向移居地。只是由于这种认同在多数情形下还只是处在潜意识之中，且是以族群区分的形式表现出来的，故可以和在显意识层面上仍然维持着的原乡身份并行不悖。其实，即使到了20世纪，不少移民后代依然保留着其原乡印记和移民身份，但这显然并不妨碍他们成为一个彻底的“四川人”。在这个意义上讲，地域认同的改变绝非一个非此即彼的单向性转变过程，而是充满着内心的徘徊与纠葛。

（责任编辑：徐思彦）

① 有关研究请参见蒋竹山：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》第8卷第2期，1997年6月。