

分析与探讨

“虚拟”先人与十九世纪新加坡华人社会 ——兼论海外华人的“亲属”概念

曾 玲

(厦门大学 历史系, 福建 厦门 361005)

[关键词] 虚拟先人; 海外华人; 坟山组织

[摘 要] 在东南亚殖民地时代, “虚拟血缘”的组织原则对于华人移民社会的重组重建及其运作, 具有重要的意义。本文以19世纪的新加坡为个案, 考察华人移民如何透过埋葬先人的坟山组织建构“社群共祖”以整合华人社会, 讨论东南亚华人虚拟的“先人”或“祖先”概念, 进而思考海外华人的亲属研究问题。本文也讨论与比较了“虚拟血缘”组织原则在明代华南宗族“联宗”形态、台湾汉人社会发展早期的“合约式”宗族和东南亚华人坟山组织的不同运用。

[中图分类号] D634. 333. 9 [文献标识码] A [文章编号] 1002- 5162 (2001) 04- 0030- 10

Fictitious Ancestors and the Singapore Chinese Society in 19th-century:

A Discussion on overseas Chinese Perception of Lineage

ZENGLing

(Department of History, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

Key words: fictitious ancestors; overseas Chinese; burial association

Abstract: The scholarship on Chinese social kinship has for a long time put its emphasis on the study of kinship organizations. In reality, there exists a form of social organization not recorded in genealogy. Relationship between some people was fictitious yet closely resembled that of kinship organizations. In the Chinese society of the Southeast Asia, fictitious kinship was not only the basis for surname clans but also the principle applied to other social organizations. This paper is a case study of the burial association in the 19th-century Singapore and the impact of fictitious ancestor on the integration within the various Chinese communities during the colonial time. Comparing different forms of the fictitious ancestor among the south Chinese in the Ming dynasty, the early Chinese settlers in Taiwan and the burial organization in the Southeast Asia, the author offers some thoughts on overseas Chinese perception of lineage.

[收稿日期] 2001-01-08

[作者简介] 曾玲 (1954 -), 女, 博士, 厦门大学历史系副教授, 新加坡南洋理工大学中华语言文化中心特邀研究员, 从事东南亚特别是新加坡华人社会与文化的研究。

一 前言

长期以来,对血缘亲属组织的研究,一直是人类学汉人(华人)亲属研究的主流。以备受学界关注的中国宗族的讨论为例,一般的研究认为,宋代以后在中国农村普遍发展起来的宗族团体,是指出自同一始祖的父亲系世系群、透过共同祭祀祖先而彼此结合的亲属组织。此种在农村聚落发展起来的血缘宗族,具有一些基本的社会、经济特征,例如聚族而居、祖先崇拜与仪式、继嗣观念与制度、家族公产等。^[1]总之,中国传统社会的宗族组织以及与之相适应的宗族意识形态,是在宗族团体成员间的血缘纽带和与土地结合的农村社会的架构下建立起来的。由于这类研究基本是从血缘亲属角度出发,因而涉及亲属团体的分类,主要讨论的是家庭、宗族与氏族等的分类问题。而有关亲属团体的组织原则,则主要是关于财产与分支、家族与房、大宗与小宗、分类与融合等问题的讨论。^[2]

然而在历史发展和社会现实的实践上,却存在着另一类无系谱可寻、成员间“血缘虚拟”但又与汉人(华人)亲属有关的组织。例如普遍存在于港澳台汉人社会和海外华人社会的宗亲会。宗亲会区别于血缘宗族的重要与基本特征之一,就是组织成员虽然姓氏相同,但互相之间的血缘关系却是“虚拟”的。所谓“虚拟血缘”,意即亲属关系是作为一项抽象的概念而非具有实质的血缘纽带。^[3]

在东南亚殖民地时代,“虚拟血缘”的组织原则对于华人移民社会的重组重建及其运作,具有重要的意义。本文以十九世纪的新加坡为研究个案,运用大量的金石、档案以及田野调查资料,考察华人移民如何透过埋葬先人的坟山组织建构“社群共祖”以整合华人社会,讨论东南亚华人虚拟的“先人”或“祖先”概念,进而思考海外华人的亲属研究问题。

二 十九世纪的新加坡华人社会与坟山组织

大量中国移民的到来,始于1819年新加坡开埠。这一年莱佛士代表大英帝国在新加坡设立商站,新加坡社会发展史上的殖民地时代由此开始。自开埠之后,莱佛士采取促进商业与贸易政策,新加坡发展甚快,吸引来自中国、印度、马来半岛、印尼等地的移民和侨民。开埠初期,马来族群人数最多。不过华人增加很快。统计资料显示,华族人口从十九世纪三十至四十年代就超出其它种族。到1980年,华族人口占了新加坡总人口的76.8%。^[4]

新加坡华人移民主要来自中国东南的闽粤两省。新加坡开埠初期,华人移民已初步形成主要的五大“帮群”,即以讲闽南方言、以来自福建漳泉为主的“福建帮”;来自广东潮州、讲潮州方言的“潮帮”;来自广府、肇庆、讲粤语的“广帮”;以及来自福建闽西永定、广东嘉应五属、丰顺、大埔、惠州讲客家话的“客帮”和琼州的“海南帮”。在英国殖民政府的统治下,华人移民各帮群为争取各自的利益,或独立成帮,或相互联合。由于帮群分立与帮群间的互动,殖民地时代的新加坡华人社会呈现出高度的异质性。^[5]

五大帮群的经济力量也有很大差异。莱佛士开埠新加坡后采用发展商业与贸易政策。这一政策不但决定了殖民地时代新加坡的经济体系和商业社会的本质,也造成华人社会内部各帮群力量的不平衡。开埠初期,福建帮主要从事转口贸易,财雄人众。潮州帮以种植甘密和胡椒为主要职业。广、客、琼诸帮则主要从事城市手工业、建筑、农业等行业,经济力量远不如福建帮。在上述各帮群力量不平衡的情况下,十九世纪的新加坡华人移民社会形成了两极性的帮权政治结构。一极是强大的福建帮,另一极则是以广、客二帮为主力的广、客、

潮、琼联合阵线。^[6]

在十九世纪，新加坡华人移民各帮群都建有自己的坟山（也称之为义山），以解决本社群移民身后的埋葬问题。福建帮是十九世纪新加坡最大的华人帮群。在陈荆和与陈育菘编着的《新加坡华文碑铭集录》中，有明确纪年的坟山以福建人建立的恒山亭为最早。根据恒山亭内立于道光八年（1828）“福弥春秋”匾，说明恒山亭至少在1828年以前已存在。^[7]

广客两帮的合作，最早是建立青山亭。青山亭既是埋葬广客去世移民的坟山，也是两帮第一个联合总机构。青山亭的建立年代基本与恒山亭同一时期。^[8]道光二十年（1840），因青山亭葬满，两帮再设绿野亭坟山，解决两帮移民身后的营葬问题。

十九世纪八十至九十年代，新加坡社会已有很大的变化，随着华人各帮群力量的不断增长，福建帮和其它帮群的对立此时已减弱，超帮活动逐渐成为新的时代潮流。^[9]此种形势影响了广客两帮合作的基础，遂决定分帮发展。1871年，客属的惠州与广府、肇庆结合建立碧山亭。碧山亭是三属的坟山管理机构，亦是广惠肇最高联合宗乡社群组织。^[10]客帮的其余社群则形成“丰永大”与“嘉应五属”两小群。光绪八年（1881）丰（顺）永（定）大（大埔）移民设立三邑祠“崇德堂”祭祀三邑先人，光绪十一年（1884）购地设置坟山，取名“毓山亭”。^[11]嘉应五属在1822年建立应和会馆。当广客从绿野亭分帮发展，该社群于光绪十三年（1886）在双龙山设立五属义山与五属义祠。^[12]值得指出的是，当广惠肇与客帮各自独立发展后，三社群仍通过青山亭与绿野亭联系在一起，并持续至今。由此可以看出殖民地时代新加坡华人社会帮群结构演化的复杂性和华人社群认同的多元性。

潮州帮是新加坡仅次于福建帮的华人社群。开埠初期潮帮设立粤海清庙作为总机构。1845年，潮帮侨领畜连成召集陈、蔡、林、黄等十三姓潮籍乡贤，捐资合组义安公司，取代粤海清庙的总机构地位。同年义安公司以649印度卢比买下一块土地，设立潮帮坟山泰山亭，每月安葬25名去世的潮州移民。^[13]

琼州海南在新加坡是一个较小社群。1857年琼州社群创立海南会馆作为该帮的总机构，过后又在馆内设天后宫，崇祀天后等神明。琼帮坟山玉山亭又称海南山，最早由海南移民集资购置。根据坟山地契和“琼州玉山亭”碑，1862年海南移民梁亚光、陈亚春等五人，集资购置义山（老义山）。1890年，又有郑志炳等四位在老义山毗连增购土地二十余亩为新义山。与此同时，新老义山交由天后宫管理，正式成为琼帮社群坟山。^[14]

十九世纪新加坡华人坟山组织，具备鲜明的帮群属性。包括恒山亭、青山亭、绿野亭、碧山亭等在内的许多华人坟山组织，同时也肩负作为帮群总机构的重要功能。根据碑文与有关资料的记载，上述坟山组织的大董事、大总理、首事等许多同时也是帮群的领导成员。坟山组织对使用者的社群所属也有明确的限制。总之，十九世纪新加坡华人各个帮群坟（义）山的设立以及对坟山使用者社群所属的限制，不仅是为了解决本帮群移民的身后葬地问题，同时也有界定社群成员身份，以及促进社群认同与凝聚力的重要功能。

三 社团总坟与社群共祖

1. 社团总坟的设立

当青山亭、绿野亭先后被新加坡政府征用之后，三社群之间的沟通机构为海唇福德祠。海唇福德祠在1985年3月也被新加坡政府征用。政府将包括海唇福德祠在内的一片土地出售给新加坡地产商远东机构。现在福德祠是新加坡远东广场的一部分。1998年11月远东机构将其改建为新加坡第一个华人移民博物馆。现在新加坡广、客两宗乡社群的联合组织为位于新加坡芽笼十一巷的福德祠绿野亭公会。

透过安排社群先人的葬地，解决社群内部的认同与整合，是十九世纪新加坡华人坟山组织的特征与主要功能之一。根据碑文、墓碑、档案以及社团特刊等有关的记载，十九世纪新加坡华人帮群坟山，依其葬地安排的不同，基本上可以分成两类：一类是以方言帮群为整体的坟山，坟山内主要是本社群先人的个人坟地；另一类是在方言帮群的坟山内，除了个人坟地，还有该社群所属社团设立的总坟。前者主要有福建帮的恒山亭。后者有广客两帮的绿野亭、碧山亭、毓山亭、嘉应五属义山等。这里笔者着重考察后一类埋葬形态。

所谓社团总坟（墓），即由社团设立的坟山（墓），这是东南亚华人社会在移民时代创设的一种埋葬祖先或先人之方式，在新马地区尤其普遍。例如在英属马来亚半岛，就有华人设置的广东义山、福建冢山、客属义山、嘉应五属总坟、广东及汀江总坟、陇西堂李氏总坟、江夏堂黄氏总坟等。^[15]不过受帮群集合与演化方式的影响，社团总坟的设置方式也有差异。

潮帮和琼帮坟山内均设有社团总坟。广客两社群的毓山亭、嘉应五属义山和碧山亭的总坟形态，较潮、琼两社群复杂，坟山内除有帮群所属社团总坟，还设有帮群总坟。据档案记载，毓山亭内共设有五十四座社团总坟，其中除丰顺、永定、茶阳（大埔）三总坟属祖籍地缘会馆总坟外，其余全为姓氏团体总坟。^[16]

嘉应五属义山总坟资料主要来自现存的三十三座总坟墓碑。这些总坟起迄年代从道光二十七年（1847）至1958年，尤以光绪年间所建总坟最多。其中有嘉应五属总坟一座，青山亭迁徙总坟一座，绿野亭嘉应先人总坟一座，其余也都是姓氏宗亲团体总坟。

在上述的帮群坟山资料中，以广惠肇社群建立的碧山亭最为丰富，其社团总坟的设置情况也最为复杂。碧山亭从1871年创立，到1979年被新加坡政府征用，葬地的有效使用时间基本上是一个世纪。二十世纪八十年代初新加坡政府即将征用碧山亭坟山。碧山亭公所于1981年成立历史文物小组，登录了坟场内所能看见和看清的近三百个社团总坟墓碑碑文，由当时的碧山学校郭明校长编辑整理成《广惠肇碧山亭各会馆社团总坟集编名录》，收录在1988年出版的《新加坡广惠肇碧山亭庆祝118周年纪念特刊》里。这批登录的墓碑碑铭，起迄年代从1830年至1968年。根据这批墓碑资料，十九世纪碧山亭坟场内共设有社团总坟三十六座，其中有广惠肇三属总坟三座，其余为碧山亭属下社团设立的总坟。这些属下社团的总坟，按其性质的不同，又可区分为七座地缘性的会馆、同乡会总坟，如建于1888年的惠州府义冢、1893年的三水总坟等；二十座血缘性的宗亲会、姓氏团体的总坟，如建于1880年的杨氏总坟、1898年的渤海欧阳氏总坟等。三座业缘性的行业公会总坟，如建于1898年的新加坡广帮餐饮业组织姑苏行慎敬行大总坟等。另外还有三座性质不明的总坟。

碧山亭不同类别的总坟，是碧山亭组织结构和广惠肇三属社群认同特征在埋葬形态上的反映，同时也直接体现和对应了殖民地时代新加坡华人移民的社群认同关系。而广客两帮的社团总坟形态之所以较潮、琼复杂，亦因广惠肇、嘉应五属以及丰永大的社群整合，是直接透过处理社群先人的坟山来实现的，故其帮群间的认同关系完全体现在坟山组织系统中。^[17]

2. “社群共祖”

所谓“社群共祖”，它具有两个基本特征。第一，“社群共祖”属社群全体成员所有，是社群共同的先人。第二，“社群共祖”与社群成员之间没有真实的血缘联系。十九世纪新加坡华人社团组织主要透过设立社团总坟建构“社群共祖”，使社团总坟具备社群认同象征之特性，以具体操作和落实坟山崇拜对华人移民社群的整合。

恒山亭内虽不设社团总坟，但相对其它帮群坟山而言，恒山亭实际上是福建帮群的总坟。有关恒山亭的埋葬形态，笔者将另文考察。

有关十九世纪华人移民社团总坟的设置情况，留下的文字记载不多。笔者主要根据总坟墓碑碑文、照片以及社团特刊等资料，考察总坟的设立与相关的问题。

首先是关于社团总坟内的先人。综合各项相关资料，几乎可以肯定地说，殖民地时代，尤其是在移民社会早期，社团总坟内安置的绝大多数是无人祭祀的先人。

在新加坡开发初期，南来的中国移民大多是穷苦劳工，许多人根本没有能力结婚成家。一旦病亡，绝大多数移民也无法运回故乡安葬。因此由会馆、同乡会等为终老异域的移民解决身后丧葬和祭祀，是新加坡移民社会早期华人社团设置义山、总坟的基本原因。以碧山亭为例。碧山亭1960年出版的《广惠肇碧山亭万缘胜会特刊》卷首语中有一段话，曾谈到碧山亭创立的缘由：“远在同治初年，侨界闻人鉴于三属同侨南来经营者众，而捆载归国者故多，暴骨异域者亦不少。於是慨然倡议，登高一呼，万山响应，遂于同治五年辛未未购置坟地，完成义举。”这类坟地多在墓碑上刻有“义冢”字样。可以说凡为“义冢”，其所葬者皆为无亲人后嗣处理善后和祭祀的孤魂。碧山亭登录的“社团总坟集编名录”显示，1900年以前在碧山亭设立的祖籍地缘总坟中，有三座是义冢总坟，即“广东皇清肇府广州惠州三府义冢总坟”、“惠州府义冢总坟”、“光裕堂东安义冢大总坟”。三水会馆从1883年至1959年一共在碧山亭设立了四座总坟，其中前三座总坟都是“三水义冢总坟”。在姓氏血缘团体和行业公会中，也有一些是“义冢总坟”。总坟内所葬基本是有社群所属但无亲人后嗣祭祀的先人，换言之，这些先人是属社群的无主孤魂。总坟内先人的这一特征对建构社群共祖意义重大，正因为这些孤魂不属任何血亲家族和后嗣，才可以属社群所共有。

社团总坟的设立一般需要经过三个过程。先是挖掘先人骨殖，又称“执金”，这是社团总坟建立的第一步，也是建构“社群共祖”的第一步。社团总坟内所葬为先人的骨殖而非尸体。因此总坟是经二次葬（或多次葬）而设立。据应和会馆在政府征用嘉应五属义山时登录的坟山资料，原有义山内设有嘉应总坟一穴，内有金埕（装骨灰的陶罐，下同）九十七罐；绿野亭总坟一穴，内有金埕七十八罐；青山亭总坟一穴，内有金埕两百二十五罐；潘姓葬金埕十四罐……^[18]当先人以尸体的形态埋葬在社群坟山内个人坟地时，他仅是由社团照顾的许多先人中的一个。一旦经社团“执金”，准备与别的先人骨殖一起再葬社团总坟，其原有的个体身份将要发生变化。因此可以说，这是建构社群共祖的准备阶段。

社团总坟的二次葬，其思想根源当然是中国传统的宗教灵魂观念，而直接的因素则是新加坡的社会建设所致。新加坡开埠以后发展迅速，殖民地政府为开拓市政建设，不断征用各帮群坟山，征用坟山以及紧接而来的清山必然造成坟场空间位置的改变。在那些受影响坟地上，如有会馆安葬的先人，会馆就会将这些骨殖聚拢一处，安置在会馆、同乡会、行业公会等社团设立的总坟里。早期青山亭、绿野亭内的社团总坟，以及后来这些社团总坟迁移到碧山亭、嘉应五属义山、毓山亭等，其主要原因都在于此。

其二是立碑与修建总坟工程，这是总坟实现其作为社群认同象征的关键一环。有关总坟的修建工程的具体过程，历史资料中少有记载。根据目前保留下来的嘉应五属坟山内的总坟墓碑，以及笔者收集了数百张碧山亭三属总坟照片，总坟墓碑上的基本资料有：第一，总坟名称，表明总坟的社团所属。如在碧山亭内，属广惠肇三属的“广惠肇三属总坟”；属三水会馆的“三水总坟”；属东安会馆的“东安会馆义冢大总坟”。不少总坟还有堂号。如东安会馆总坟是光裕堂、三水会馆总坟是肆江堂、刘关张赵古城会馆总坟是结义堂、陈氏总坟是颍川堂等等。可以看出有些堂号来自祖籍地，例如颍川堂。第二，对联。几乎每个社团总坟墓碑上都有一副对联。社团总坟对联一个显著的特征是尽量以社团名称或堂号做对联的起始

字。如三水会馆，其建于光绪间的总坟对联是“三龙居正穴（右联）、水面现祥云（左联）”。第三，设立总坟的社团和总坟设立的时间。有些社团在墓碑上还刻有八卦图案、会馆标志等一些装饰。

上述碑文的内容，很明显的都是与社群认同有关的符号。正是这些符号的存在，才使总坟具备社群认同象征之特性。那些经过社团“执金”而聚合在总坟里的社群无主孤魂遗骨，透过鲜明社群色彩的总坟碑铭，从一个个的个体，转化为总坟所属社群的“社群共祖”。

其三是为总坟举行开光仪式。当立碑和修建总坟工程完成后，会馆要择日为总坟举行开光仪式。据许多社团老人的回忆，社团通常请通晓广府方言的道士或僧侣主持开光仪式，以便总坟内讲方言的先人能了解道士或僧侣所言。参与开光社团仪式者，多是社团领导成员和会员。开光总坟仪式具有两方面的意义。一方面，对本社群来说，通过开光仪式，标志着总坟修建工作结束，“社群共祖”形成。另一方面，借助社团总坟开光仪式，向社会特别是帮内社群宣示总坟所属社团的力量和内在凝聚力。

综上所述，在十九世纪新加坡移民时代，华人社团以修建总坟的方式来建构“社群共祖”，其目的不仅是为了解决社群成员的身后安葬与祭祀问题，同时也是为了在帮群分立的华人社会，建构社群认同的象征以整合社群。

四 虚拟的“社群共祖”与华人移民之整合

1. 设立总坟与社团建立

在上一节已谈到，总坟的设置过程，就是虚拟的“社群共祖”的建构过程。而在社群共祖的建构中，社群本身因此也增强了凝聚力。有关的资料显示，十九世纪新加坡一些华人社团的出现与社团总坟的建立有着密切的关系。以广惠肇社群为例。该社群内的不少会馆是经由设立义冢、总坟演化而成。例如三水会馆。三水会馆的前身是1885年三水移民在绿野亭设立“三水义冢”。“三水义冢”作为三水移民的一个聚集地，促成翌年三水会馆的成立。其后随着三水移民不断增加，会馆于1893年、1920年、1959年再在碧山亭设立三座“三水总坟”。总坟的设立是三水会馆团结乡亲、拓展会务的重要途径之一。^[19]肇府高明同乡会成立是另一例。1892年一些来自中国广东肇庆高明的移民在碧山亭设立“肇府高明大总坟”。此后每年对总坟的祭扫加深了高明同乡移民间的感情，终于促成1936年高明同乡会的成立。^[20]刘关张赵古城会馆的建立亦肇始于“四姓总坟”的建立。1849年新加坡一些刘关张赵四姓移民在青山亭建立“四姓先人坟墓”。其后每年“春秋二祭”时四姓移民相聚。1874年四姓移民成立“四姓馆”。1946年该团体改名为“刘关张赵古城会馆”。^[21]

2. 祭祀“社群共祖”与华人移民之整合

对祖先的祭祀，是中国传统社会“祖先崇拜”的重要组成部分。李亦园教授曾指出，籍祖先崇拜的仪式，不但使家系延绵不断，而且使亲属关系和谐均衡，这就是数千年来中国人最重要的价值重心之所寄……所以作为子孙的人，对祖先首要的任务就是祭祀它，使祭拜的香火不断。^[22]

新加坡华人也将祭祀祖先的传统运用于虚拟的“社群共祖”。每年的农历清明和重阳期间，各个祖籍地缘、姓氏血缘、行业公会等华人社团，都进行祭扫社团总坟的仪式。通过对虚拟的社群先人的祭拜，来团结和加强社群成员对该组织的认同感。社团祭扫总坟的资料多记载在社团修撰的特刊里。有关的记载显示，祭扫总坟是殖民地时代华人宗乡社团运作的最

重要内容之一。每年的“春秋二祭”，社群成员从各处聚合在一起，共同祭扫社团总坟。当祭祀活动结束后，许多社团即召开会员大会或同人大会，总结过往的会务，定下来年的发展计划，同时为社团运作筹募款项。因此，“春秋二祭”是新加坡华人宗乡社团加强社群凝聚力的重要活动。从殖民地时代延续至今，每年“春秋二祭”期间，新加坡各华人宗乡社团都络绎不绝地到二十世纪七八十年代重建的碧山亭、丰永大、嘉应五属义山、以及安置有社团总坟的政府坟场举行祭扫仪式，这已成为现代新加坡的人文景观之一。笔者曾多次参加绿野亭、碧山亭、嘉应五属、丰永大等组织的祭祀总坟活动，了解社团祭总坟的组织安排与祭祀仪式。据笔者的田野调查，社团祭总坟的活动与仪式基本延续历史，因此，从现代华人宗乡社团的祭总坟，可以窥见移民时代新加坡华人祭祀社群先人的情况。下面笔者以碧山亭和碧山亭属下的冈州会馆祭总坟的实例，进一步考察虚拟的社群先人对社群的整合功能。

1998年10月25日，笔者参加了碧山亭的“秋祭”，该活动历时一月。“秋祭”前，碧山亭动员三属会馆、同乡会等团体的人力，与理监事会全体成员和办公室人员组成临时机构，执行“秋祭”期间维持坟场秩序的任务。“秋祭”开始时，正、副理事长、正、副总务及财务在公所内坐镇总指挥，监事长任总监督和总巡查，其余人员则按预定的安排在碧山亭内各交通路口站岗。上述参与的工作人员全为义务性质（办公室人员除外），他们在这一个月的每个星期天都需来碧山亭工作，不可缺席。各项准备工作就绪后，理监事会在预定的日子里祭扫三属总坟。对三属总坟的祭祀具有重要的象征意义。三属总坟是“三属认同”的象征，透过祭扫以三属先人为对象的三属总坟，表明碧山亭涵盖属下诸社群，无疑具有整合属下社群之功能。在碧山亭祭扫三属总坟后，全三属包括个人和社团的祭祀正式开始。

冈州会馆祭总坟活动则在碧山亭祭祀三属总坟之后（于1998年11月5日举行），以会馆为出发点和终点，包括会馆祭祀和碧山亭祭祀两部分。会馆内祭祀有祭祀天帝和会馆先人神龛，以及狮团起鼓仪式等项内容，其中以会馆先人神位的祭祀尤为隆重。和新加坡许多华人传统社团一样，冈州会馆在三楼设置有祖先牌位神龛。神龛内上方中间立有“冈州会馆历代先贤之神位”，两旁分列其余祖籍冈州人的牌位（这些人的牌位较小）。据会馆人员的介绍，会馆先人牌位神龛的意义既是个人的——先人的后代；也是群体的——作为全体祖籍冈州人共同的先人。就一个个神主来说，它是个人的，但在共同的祖籍地——“冈州”的概念下，由一个个神主牌组成的神龛就是一个整体，象征新加坡冈州人共同的神主牌，从而成为祖籍冈州的社群认同的重要象征之一。

会馆祭祀活动大约在中午11点30分左右结束。然后，参与秋祭的会馆人员坐上巴士，狮团则乘大卡车，出发到碧山亭继续进行秋祭仪式。抵达碧山亭后，先祭拜土地公等神明，接着祭祀象征广惠肇三属的“广惠肇三属先贤纪念碑”，最后到冈州会馆灵厅祭祀冈州先人。当祭祀工作结束后，全体人员回到会馆分享祭品。

从以上碧山亭和冈州会馆延续于历史的秋祭，可以看到新加坡华人宗乡社群透过总坟的祭祀所体现出来的多重认同关系与处理的方式。碧山亭和冈州会馆所祭扫的是具有两类象征意义总坟。一类是象征广惠肇三属先人的“三属总坟”，另一类是象征广惠肇属下的社群先人“冈州会馆总坟”。总坟类别的存在，反映了广惠肇三属和碧山亭内部社群认同多元和多重的特征，说明三属社群有着不同的社群共祖。然而各类祭祀对象并非毫无关系，而是互相

碧山亭在被政府征用后，于1985年在政府拨回的八公顷土地上完成重建。重建后的碧山亭，设置灵塔安置属先人和新加坡其它社群华人的骨灰。同时在灵塔内设置三属社团灵厅，以取代坟山时代的社团总坟。灵厅内放置社团先人的骨灰。

涵盖的。以冈州会馆等三属各类社团的社群共祖为对象的祭祀，是祭祀三属先人的组成部分；而以三属社群共祖为对象的祭祀则涵盖了三属社团的所有社群共祖。因此祭祀总坟就呈现出这样的社会意义：一方面不同的社群有自己的祭祀对象，并通过祭祀社群共同的先人來加强本社群的凝聚力；另一方面碧山亭和社团的祭祀对象是相互涵盖的，而且可以统一在广惠肇三属社群认同之下，因而使总坟——社群共祖的祭祀具有整合全体三属社群的社会功能。

综上所述，社团总坟是社群认同的象征，是虚拟的“社群共祖”之所在，透过对总坟的祭祀，即体现帮群内部社团多元多重认同关系，也促进和显示了帮群社团的整合。对新加坡以及东南亚乃至整个海外华人来说，可以有多种不同的整合社群的方式和途径。新加坡华人的经验表明，透过建构和祭祀虚拟的社群先人以达致宗乡社群之整合，无疑是其中重要的方式和途径之一。

五 海外华人亲属概念的思考

“虚拟血缘”作为另一亲属原则，并不仅仅存在于中国本土以外的汉人（华人）社会。英国人类学家 Freedman 和日本学者田仲一成以及一些研究中国宗族的学者的研究已经表明，“虚拟血缘”的原则，对于中国宗族发展史上的“联宗”现象曾发挥了重要的作用。所谓“联宗”，主要是指在同姓而不同宗的宗族（而不是个人）之间联结、认同始祖或始迁祖的行为过程。^[23]根据 Freedman 和田仲一成的研究，明代以后广东和香港一些大宗族，就是透过一些同姓而不同宗的宗族在血缘意识上体现出来的“虚拟性”而实现“联宗”的，并最终导致宗族形态的变化。^[24]

“虚拟血缘”的亲属原则对闽粤人移垦台湾初期汉人社会的发展亦具有重要意义。根据学者的研究，台湾汉人社会发展早期曾出现“合约式”宗族。“合约式”宗族又称之为“移植性”宗族，主要出现于闽粤人移垦台湾的初期。这类宗族以祖籍地祖先、即“唐山祖”为祭祀对象。透过宗族成员间虚拟的血缘关系而建立。“合约式”宗族多采用自愿的方式，通常是以契约认股的方式组成。宗族内成员的权利和义务关系不是祖籍地传统宗族组织的“照房份”，而是采用“照股份”。“合约字”宗族虽以祭祀共同的祖先为目的，但实际上是一种共同利益团体，具有浓厚的经济倾向。^[25]

和中国宗族史上的“联宗”形态以及台湾垦殖社会早期汉人“合约式”宗族相比，“虚拟血缘”在东南亚华人社会的运用具有以下一些不同的特征。

第一，明代华南因“联宗”而形成的宗族，以及台湾的“合约式”宗族虽然运用了“虚拟血缘”的组织原则，但都仍局限在“同姓”的范围内。

本文所考察的十九世纪新加坡华人各方言帮群的坟山中，既有个人坟地，也有社团总坟等不同葬地形态。而在社团总坟中，又有地缘会馆总坟、宗亲会总坟、行业公会总坟等不同的分类。这说明在海外华人社会，“祖先”或“先人”不仅仅是指与祭祀者有血缘亲属关系或“虚拟血缘”的死者，而且也向非血缘非同姓的关系扩大。如新加坡冈州会馆在碧山亭建立冈州总坟，并代表冈州移民祭扫总坟。在这过程中，冈州移民社群所认同的不是冈州祖籍地某一家族、某一姓氏的祖先或先人，而是把冈州祖籍地缘作为一个认同对象的整体。同样的，广惠肇三属总坟的设立，以及碧山亭代表广惠肇社群对三属先人的祭祀，也是超越了社群中的血缘关系，把三属的先人作为一个整体——所有三属人共同的祖先来祭祀。上述状况说明，海外华人宗乡社群的“祖先”或“先人”的概念，既可以是血缘性的，亦可具有“虚

拟性”或超血缘的特征。

第二，就社会功能而言，“联宗”在中国宗族史上曾发挥作用，但在中国传统社会，这毕竟不是宗族发展的主流形态。“合约式”宗族更是主要存在于台湾汉人垦殖社会的早期。

本文的研究显示，在十九世纪新加坡殖民地时代，处理移民身后丧葬与祭祀的坟山组织对于华人社会的重建发挥了重要的作用。坟山组织透过不同的埋葬形态，以设立社团总坟来建构虚拟的“社群共祖”，并透过社群定期对社团总坟的祭祀活动，很好地解决了华人社群之间以及社团内部认同差异的整合问题。从东南亚华人社会发展历史来看，华人社团祭扫总坟的传统，从殖民地时代延续至今。这说明，透过虚拟的“祖先”或“先人”而形成的人群结成关系原则，已经成为海外华人特有的一种文化价值。

虚拟的“祖先”或“先人”概念在海外华人社会的出现，是华人移民调适新社会环境的有效策略。本文的研究显示，十九世纪新加坡华人坟山组织运作的内在文化内涵是坟山崇拜。坟山崇拜是中国中国传统社会“祖先崇拜”的重要部分，其基本社会功能是整合血缘性家族与宗族。然而由于中国人向海外移民非宗族性迁徙，“祖先崇拜”在海外华人社会缺乏祖籍地传统的家族组织和祭祀组织的维系。在新环境的社会文化脉络下，祖先崇拜在形态和社会功能方面出现了一些在中国本土所没有的特征。以十九世纪新加坡移民社会的情况而言，虽然华人无法重建祖籍地的宗族社会，但却以坟山组织的形态，透过社团总坟建构社群认同的象征——虚拟的先人“社群共祖”，以实现在半自治的殖民地社会华人移民的整合和华人社会的重建。在这一历史过程中，与中国本土传统社会相比，新加坡华人亲属概念的最大变化是“祖先”或“先人”概念的扩大与虚拟化。在此基础上，原本需要宗族组织维系的祖先崇拜有更灵活的施展空间，它可以与其它社群结成关系，如祖籍地缘、姓氏血缘、业缘等结合，扩大整合范围。这就是脱离祖籍地宗族社会脉络的祖先崇拜在海外华人社会继续承担社会功能的奥秘所在。

由于上述的变化，海外华人社会“祖先崇拜”整合范围要比中国本土大。在虚拟的“社群共祖”的概念下，华人社会可以建立各类宗乡、宗亲、行业等组织。换言之，海外华人“祖先崇拜”不仅具有整合血缘性宗族的功能，也涉及虚拟血缘的姓氏宗亲组织、地缘性的乡亲会馆、业缘性的行业公会等社群组织的凝聚和认同。

六 结语

以上的考察和分析充分显示，在社会历史发展的实践上，的确存在着两类与汉人（华人）亲属有关的组织形态，一类是血缘性的，如中国东南闽粤社会的血缘宗族；另一类是虚拟血缘的亲属组织，如海外华人社会的宗亲会，以及普遍存在于东南亚华人社会的坟山组织等。新加坡华人社会“祖先”或“先人”概念的虚拟化，以及透过设立社团总坟建构“社群共祖”与定期对社团总坟的祭祀活动，以整合华人社群的社会实践，为“虚拟血缘”的亲属研究提供了一个有益的研究个案。

另一方面，离开祖籍地的华人移民，面对的是不同于中国本土的社会文化脉络。为了在新的社会环境条件下生存，华人必须不断进行文化调适。在这个过程中，包括亲属关系在内的一些文化概念不可避免的会发生一些变化。新加坡华人虚拟“祖先”或“先人”概念的出现，以及“社群共祖”对海外华人社会重建的意义，亦有可能为我们了解中国文化在海外华人社会的演化提供了一个重要的研究个案。

[参考文献]

- [1] 陈其南. 台湾的传统中国社会 [M]. 台北: 允晨, 1987. Chuang Ying-chang. Lineage Organization on the Taiwan Frontier, 1989, in K. C. Chang et. al. Anthropological studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects, pp. 207 - 232, Taipei: National Taiwan U. 王铭铭. 社会人类学与中国研究 [M]. 北京: 三联书店, 1997.
- [2] Freedman Maurice. Lineage Organization in Southeastern China. London: The Athlone Press, 1958; Chinese Lineage and Society Fukien and Kwangtung. London: 1966. pp. 6 - 8. 陈其南. 家族与社会 [M]. 台北: 联经, 1990.
- [3] 谢剑. 香港的惠州社团——从人类学看客家文化的持续 [M]. 香港: 中文大学出版社, 1981. 10.
- [4] 新加坡各主要民族人口比例: 1824 - 1980 [Z]. 郭振羽. 新加坡的语言与社会 [C]. 李亦园, 郭振羽. 海外华人社会研究丛书之五 [M]. 台北: 正中书局, 1985. 2.
- [5] 谢剑. 志愿性社团的组织原则: 新加坡华人社团的个案研究 [C]. 东南亚华人社会研究 (下册). 李亦园, 郭振羽. 上揭书.
- [6] 林孝胜. 新加坡华社与华裔. 新加坡: 新加坡亚洲研究学会, 1995.
- [7] 张夏炜. 开埠初期扮演重要角色的恒山亭 [A]. 石叻古迹 [M]. 新加坡: 南洋学会, 1972.
- [8] 福德祠绿野亭沿革史特刊 [A]. 新加坡: 绿野亭公所, 1960.
- [9] 林孝胜. 新加坡华社与华裔 [A]. 新加坡: 新加坡亚洲研究学会, 1995. 54 - 58.
- [10] 曾玲. 新加坡广惠肇碧山亭的建立及其社会文化意义 [J]. 陈荣照. 新马华族文史论丛 [M]. 新加坡: 新社出版, 1999. 227 - 250.
- [11] 吴华. 新加坡华族会馆志 (上册) [M]. 新加坡: 南洋学会, 1975. 90.
- [12] 双龙山嘉应五属义祠碑记 (1885年) [A]. 陈育菘, 陈荆和. 新加坡华人碑铭集录 [M]. 香港: 中文大学, 1972.
- [13] 陈澄子. 义安公司——跨入另一个千禧年 (非卖品) [A]. 新加坡: 义安公司, 1999. 26 - 29.
- [14] “琼州玉山亭碑”, 现位于新加坡蔡厝港政府坟场琼州玉山亭内。
- [15] 傅吾康, 陈铁凡: 马来西亚华文铭刻萃编 [M]. 吉隆坡: 马来亚大学出版社, 1982. 189. 190. 191. 491. 514.
- [16] 新加坡国家档案馆缩微胶卷号码: NA045.
- [17] 曾玲, 庄英章. 新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合: 以广惠肇碧山亭为例 [M]. (第四章) 台北: 唐山出版社, 2000.
- [18] 应和会馆. 新加坡应和会馆双龙义山及产业征用概况 (非卖品) [A]. 1969.
- [19] 碧山亭. 广惠肇碧山亭 118 周年纪念特刊 (非卖品) [A]. 新加坡三水会馆史略. 1988.
- [20] 吴华. 新加坡华族会馆志 (上册) [M]. 新加坡: 南洋学会, 1975. 137 - 138.
- [21] 吴华. 新加坡华族会馆志 (中册) [M]. 新加坡: 南洋学会, 1975. 20 - 21.
- [22] 李亦园. 宗教与神话论集 [M]. 台北: 立绪文化, 1998. 173.
- [23] 钱杭. 当代中国农村宗族联宗的性质、过程及其变化的趋势: 对浙江陈性联宗的考察 [A]. 庄英章. 华南农村社会研究论文集 [C]. 台北: 中央研究院民族所, 1998. 143 - 177.
- [24] Freedman Maurice: 1966, 上揭书. 田仲一成. 钱杭, 任余白. 中国的宗族与戏剧 [M]. 上海: 古籍出版社, 1992. 322 - 330.
- [25] 陈其南. 土著化与内地化: 论清代台湾汉人社会的发展模式 [A]. 中国海洋发展史论文集 (第一集) [C]. 台北: 中央研究院三民主义研究所, 433 - 348. 庄英章. 重修台湾省通志卷三 [M]. 台湾: 台湾省文献委员会, 1897. 478 - 479.