

贵州民间家神、家庙传统

——以贵州中部平播侯庙为例

犹家仲

摘 要：隋唐时期，一些中原汉族，特别是军队及随军人员，随着中原王朝对西南边疆省份的开发，开始进入贵州，并留守下来，有一部分成为土司并形成庞大的家族。他们将中原文化中的家族制度也带入这里并且长期保留下来，至今贵州民间流行的家神、家庙制度，便是古代中原家族制度的一部分。在古代社会中，家族组织活动往往通过家神、家庙及相应的祭祀来实现。贵州民间流行的家神、家庙一般出现在大家族中，还与地方性的神祇结合，甚至与当时的地方政治制度混合，成为地方社会生活的一种重要的组织方式，共同塑造了古代贵州的社会文化、政治及经济形态，及当地人民的时间、空间观念。家神、家庙制度在将贵州从文化、政治及经济方面完全纳入中原王朝过程中发挥了重要的作用。

关键词：贵州 土司家族 家神、家庙 功能

在贵州许多地方，至今还有关于家庙的传说，最直接的就是某地地名叫“某某家庙”，如1984至1989年期间，笔者在贵州荔波县工作，当时县城东石来乡，即旧县（荔波县原属于广西庆远府管辖，县治所在樟江东岸，清初荔波县划归贵州省管辖后，将县治所迁到江西岸，后称东岸为旧县）有地名“蒙家庙”，今县城南一处叫菜园村也有一处蒙氏家庙，很明显，菜园的蒙氏家庙系清初期随县政府从樟江东岸迁到西岸的。历史上蒙氏曾是当地旺族大氏，且其祖先曾是荔波县土司长官，故在县城内建有家庙。当地另一大姓莫氏，其先祖也曾是荔

波当地土司官，城内也有莫氏家庙，今也仅存在其地名。此外在贵州很多地方，特别是一些大家族过去都有家庙。

贵州地方性家庙的形成，有两个主要原因，一是唐、宋、元、明、清期间，一些中原汉族，以军人身份进入贵州，完成战事后，往往留在贵州，并获得一个世袭的军职或文职。其后人在贵州发迹后，往往也建庙纪念，并立其入黔始祖为神，春秋祭祀。另一原因是历史上一些进入贵州的商人，在贵州发财后，也往往请示朝廷，准许其家族建庙祭祀其入黔始祖，并将其始祖奉为家神。

贵州是一个开发较晚的地区，所以，许多家族都来贵州较晚，建家庙也许是后来者有意模仿先来者，也许是直接从中原腹地带来的建家庙的习俗。兹以贵州中部犹氏家庙平播侯庙为例对当地家神、家庙制度进行探讨。

一、家神、家庙的形成

家庙、家神以及与之相伴随的祭仪等，都属于礼的一部分。在中国封建社会中，上至皇帝，下至百姓，都有家庙。《礼记》：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”^①可见，在古代社会中，天子、诸侯、大夫及士都分别有其家庙。

有家庙是因为有家神，家神需要一居住、供奉祭品、举行祭祀仪式等的场所。家神是家庙的主体，因此，我们先从家神说起。

我们在此要说贵州土司家族的家神、家庙。贵州是一个开发较晚的省份，长时间土官制度和流官制度并存，土官制度的完全撤销到了清末才实现。在土司制度保存相对完整、流传时间较长的地方，家神、

^① 《十三经注疏·礼记》，上海：上海书店出版社，1997年，第778页。

家庙也保留得相对完整。

其实贵州的大部分土司都是中原汉族，他们的祖先早年往往以军人的身份进入贵州，待军事行动结束后，便留守贵州，朝廷也往往会封给这些军人一个相应的官职，并准予世袭，久而久之，便形成了土司官了。比如贵州南部荔波县的蒙氏土司、东北部的余庆县的毛氏、杨氏土司等。贵州长期存在的家神、家庙制度，可以被看作是汉族土司官们从中原带到贵州的，是中原汉族古代宗法、家族、宗教等在贵州保留下来的化石。土司家族的家庙供奉便是那些早期入黔有功的军事首领。比如，贵州中部瓮安县犹氏家族的家庙，庙的名称叫平播侯庙，供奉的家神尤崇义便是这样一个人物。

按《犹氏族谱》及《贵州通志》、《遵义府志》、《平越府志》及《瓮安县志》等志书记载，尤崇义是山西太原人，公元874年以宣慰使司职征南，平南诏乱，南诏乱平息后不久，接着贵州中部瓮水一带，即今瓮安县珠藏镇一带，又发生了叛乱，于是接着开赴瓮水平乱，乱平后，朝廷并命其留守，其职准世袭。他便有可能成为尤氏在贵州的家神，两个条件具备了：1. 最早进入贵州的军人；2. 获得世袭职。但他还不是家神。

公元880年，黄巢起义，尤崇义之长子尤朝觐奉命率军回陕西勤王，平定黄巢起义，阵亡于安徽采石矶。黄巢起义平息后，唐朝皇帝赐封尤朝觐万户侯，准世袭，并准建祠春秋祭祀。据《犹氏族谱》记载：“广明元年（公元880年），黄巢据广州求节度使不遂，遂叛。席卷长驱，京都失守，朝觐奉命勤王，转战五省，卒亡于阵。天子悼恤，封万户侯，并于瓮水建立专祠，春秋致祭。”^①尤崇义去世后，尤朝觐的爵位勋赠给尤崇义，尤崇义的牌位也得进入到万户侯庙中。由于尤朝觐战死在安徽，所以直接对当地家族产生影响的是他的父亲尤崇义，久而久之，家族便把万户侯庙记成了尤崇义一人的庙，并把本来真正属于尤

^① 《犹氏族谱》，贵阳文通书局，1925年，第6页。

朝觐的爵位记成了尤崇义的了，或者当成尤崇义和尤朝觐两人均受封，今天在重庆官坝还保留有尤崇义第十八代孙犹正威的墓，墓碑对联：唐开南世界，两代封侯袭爵，明天顺千年氏族称官坝……这里说的两代封侯就是指尤朝觐获得封侯，尤崇义死后得其子赠爵位这两件事。

现在可以看到，尤氏家族的家神、家庙出现了，而且可以看出，能够作为家神出现的人物是当时在政治上或军事上有一定功绩的人物，这样才能树立其在家族中长期的威望。但是，家神仅仅对一个家族产生影响，它的意义还是十分狭隘的，要让家神、家庙产生超越家族范围的地方性的影响，还需要其他因素的介入。

家神、家庙并不排斥与其他神祇共享一个神庙，或者反对其他非神祇的牌位进入到家庙中，相反家庙为了提高其影响力，往往很容易便接受当地人民信奉的神祇的牌位进入其中，与家神共享一间庙宇，共享一个祭仪。犹氏家庙，或平播侯庙，（因从北宋熙宁五年起，尤崇义的后人易姓为犹）便纳入了贵州一带民间普遍崇拜的川主的牌位进入到其中，这样实际上不仅犹氏族人可以进该庙，其他姓氏的人民也可以进入其中祭祀川主，在家庙中纳入当地其他神祇的牌位主要有两方面的考虑，一是解决了当地人民的信仰问题，如神需要一座庙宇，把地方的神祇纳入家庙后就不再需要另建庙宇了，这对当年贵州那个贫穷的地方来说是一个不错的解决方法，再者由于土司家族是官僚阶层，通过这种方式也把家族中心同时当成了当地的社会文化甚至政治的中心。另一方面，关于几位神的牌位共享一处庙宇、共享一个祭祀的情况，在古代社会中是很常见的现象，如《说文解字》中解释“社”：

许：地主也。

段注：《五经异义》、今《孝经》说曰：社者，土地之主。

土地广博，不可偏敬。封五土以为社。古左氏说，共工为后土，为社。许君谨案曰：春秋称公社，今人谓社神为社公，故知是上公，非地祇。郑驳之云：社祭土而主阴气。又云：社者，神地之道。

谓社神，但言上公，失之矣。人亦谓雷为雷公，天曰天公，岂上公也。宗伯以血祭祭社稷五祀五（岳）。稷之神若是句龙、柱、弃，不得先五岳而食。又引司徒五土名。又引大司乐五变而致介物及土示。土示，五土之总神，即谓社神也。六乐于五地无原隰而有土祗，则土祗与原隰同用乐也。玉裁按：许训社为地主，此用今《孝经》说，而以地主也。从示土之云，先于左氏传，则与《异义》从左氏说者不符。盖许君《异义》先成，说文晚定，往往有说文之说早同于郑君之驳者，如社稷、昊天、圣人感天而生，三窻等皆是也……

许：《春秋传》曰：共工之子句龙为社神。

段注：《左氏传·昭公二十九年》史墨曰：共工氏有子曰句龙，为后土，后土为社。许既从今《孝经》说，又引古左氏说者，此与心字云土藏也，象形，博士说以为火藏一例。兼存异说也。郑駁《异义》，以为社者，五土之神，能生万物者，以古之有大功者配之。然则句龙配五土之神，祭于社。^①

首先，从第一段注释中的“封五土以为社”、“土示，五土之总神，即谓社神也”可知：社神非一神之殊名，而是五土之神的总名，即实际上有五个不同的地神，他们的总名为“社”。则土地庙也非一神之庙，而是五个神同享一庙，同享一个祭祀。土地神至今在贵州民间仍被广泛信奉，乡村随处可见土地庙，百姓也都知道土地神不止一个神，而是有几个不同的土地神。其次，“六乐于五地无原隰而有土祗，则土祗与原隰同用乐也”这一段明确指出社神与原隰同享一个祭祀，或祭祀时用同一种乐歌，可见即是在古代，除了少数神有专门的祭祀乐歌外，大部情况下是多个神共用一个乐歌。再次，“共工为后土，为社”、“共工之子句龙，为后土，后土为社”、“以古之有大功者配之。

① 《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第8页。

然则句龙配五土之神，祭于社。”前面说到几个土示共享一个神庙，现在更进一步：句龙是人，是一位英雄，他也跟社神共享一个神庙和祭祀。可见，在古代社会中，不仅几个神可以共享一个神庙和祭祀，而且英雄也可以跟神共享一个神庙及祭仪，所以，神庙中不仅供奉着神（god），而且还供奉着人（英雄），他们往往以半人半神（man-god）的形式出现在人们心中。

更进一步讲，人神共享一个神庙、一个祭仪，实际上是一种普遍的宗教心理，这种情况不仅在中国古代，或今天中国民间宗教中找到例证，在其他民族的早期宗教中也同样可以找到类似的例子（例如在埃及）。当然，在今天看来，众神共享一座庙宇和一个祭仪，或者人神共享一座庙宇、同一个祭仪，都已经不奇怪了，比如希腊神话中的万神殿（pantheon），或佛教庙宇中的大雄宝殿中供奉的都不止一个神祇，至今民间广泛流传的关帝庙中祀奉的也往往不止关羽一人。中国古代文化还专门为这种情况创造了一个字“裕”。《说文解字》释裕：

许：大合祭先祖亲疏远近也。

段注：《春秋·文二年》“八月丁卯，大事于大庙”。《公羊传》曰：大事者何？大裕也。大裕者何？合祭也。毁庙之主陈于大祖，未毁庙之主皆升。五年而再殷祭。郑康成曰：鲁礼三年丧毕而裕于大祖。明年春禘于群庙。自此之后，五年而再殷祭。一裕一禘。春秋经书裕谓之大事，书禘谓之有事。《商颂·玄鸟》祀高宗也。郑云祀当为裕。高宗崩而始裕祭于契之庙，歌是诗焉……^①

这里说及的是家庙中的合祭，即家族中无论先亡后亡，也无论亲疏，享用同一家祠和同一祭仪。其规矩是：五年合祭一次，新亡者要三年之后方能加入家庙合祭仪式。更重要的是高宗与契合祭的时候，

^① 《说文解字注》，第6页。

歌《商颂·玄鸟》，即唱同一首颂诗。

禘祭在中外皆然，今天我们可以把它理解为普遍现象，是人类共同的思维结构。贵州民间的家神、家庙正是通过与当地人民崇拜的其他神祇的合祭、并存，其作用或类似于认同、同化吸收，使本为家族的神祇分享到了当地非其家族的成员中，家庙因此不仅是家族的政治、宗教中心，而且是当地人民共同的政治、宗教中心，从而扩大了家族的影响力和范围。

二、家神、家庙的功能

在平播侯庙建立之前，贵州瓮水一带还未完全进入农耕社会，当地的苗族同胞们大多以狩猎为生，与当时中原一带的生产力状况相比较要落后很多，平播侯庙的建立，从宗教意识形态方面改变了这一带的人文生态。对这种人文生态的改变，我们可以通过新宗教包含的时间观和空间观来进行分析。

首先，从时间的角度看，中原宗教，即家神信仰的进入，带来了或者至少强化了新的时间观。对此我们又可以从两个方面进行说明，其一是作为历史进化的时间，平播侯庙的建立使瓮水一带从意识形态方面结束了狩猎时代，从而进入到农耕时代。

从一年之计在于冬转变到一年之计在于春。

在平播侯庙建立之前，瓮水一带苗族同胞基本上处于狩猎生活阶段，这个阶段的生活方式的特点是猎物的活动决定了人们工作的时间，比如冬季是狩猎最忙碌的季节，因为冬季动物皮毛好，脂肪厚，反过来春夏之期则工作较少，因为动物处于繁殖期，皮毛不佳，肉头不厚，所以，实际上，狩猎社会一年之中繁忙时间就一季，与这种时间节奏相应的劳动频率相对缓慢。在从事农业生产的人们看来，狩猎社会中的人们大多数时间在家中游手好闲。平播侯庙的出现，使这一带原来已经到来的中原人口以及稍后进来的中原人口相对集中起来：与犹氏

家族相关的来这里崇拜尤崇义，其他非犹氏的人们则来这里崇拜川主，这样便相对形成了一个以平播侯庙为中心的农业社会区域，这一区域的形成对于巩固当时唐王朝对这一地区的行政管理。家庙带来的这种新的社会形态，从历史进化的角度看，它直接把当地从狩猎社会带到农耕社会，进入了一个的全新的社会历史中。

其二是作为历法的农耕时间，即农事与日月年的长度问题。

“日历不是别的，它就是这些宗教节日的相继出现。”“日历的制定即不按照月的盈亏，也不随太阳的运动，而只依宗教的法则，这种法则只有教士知道。”^①

平播侯庙定期举行的祭祀活动，在这一带确立了一种新的历法观。正如前面我们说的，狩猎社会一年只两个季节，农业社会则是四个季节，与这四个季节相配合着也大致有四次重大的祭祀，四次祭祀活动都大致与生产的开始或收获靠近。

一年中最重大的祭祀活动是春祭，这次祭祀活动的祭期很长，祭祀的种类很多，比如祭祖先、祭灶神、祭龙王、祭山王、祭土地神、祭战死者、祭瘟神、祭无家可归者……但对于当地人民而言，最重要的是要到平播侯庙祭崇义和川主。川主所有人都祭祀，崇义则仅限于犹氏家族及随着崇义进入贵州的兵员后裔，但是，由于两个祭祀享用的是同一个祭仪，加上犹氏当时特殊的土司官的身份，实际上春季在平播侯庙里举行一次祭祀活动。这次祭祀之后春耕春种便开始了。

春祭之后便是清明，今天人们把清明理解为扫墓节，实际上这个节期在瓮水一带刚好与一种重要的农作物——水稻——的播种时间重叠。清明时节瓮水大部分地区都正处在准备水稻育秧。当地的谚语：清明开秧门。这期间在平播侯庙通常有一次祭祀，这次祭祀的主要对象是崇义和朝觐，因为主要是家族祭祀，同时当年随军入黔的家族也会参加祭祀，主要是祭祀当年战亡者。地方上当然是一年一度隆重的

① [法]库朗热：《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政治制度研究》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第149页。

扫墓活动，扫墓结束后，种植水稻的季节便紧接着开始了。

七月半，或称中元节，是清明之后接着的重要节期。这个节期民间又称鬼节。瓮水一带谚语：七月半，鬼乱蹿。在这个节期中，好鬼厉鬼均来到阳世讨钱，这个时候的鬼类似于文化学上说的“精灵”（genie 或 djinn 等），他们并不是某种负面的力量，这时候的鬼仅仅是因为人的死亡而脱离人体的部分，或者人的精神的部分。按照这个说法，其实人或一切生物都由精神和物质两部分构成的，而且这两个部分是可以独立出现的。某人死后，他的另一部分便脱离了身体，即脱离了肉身而独立存在，并且，这种独立存在还在继续对现世的人们生活发生影响，这种影响可以是积极的，也可以是消极的，对他们的祭祀也成了现世人们生活的重要内容。最主要的祭祀方式当然是在各自家里举行，有祠堂的家族要在祠堂里举行仪式祭祀，但是，无论有无祠堂，当地人民都会到平播侯庙上香，即祭祀的一种方式，上完香后，高山地区准备打谷，即收割水稻，河谷地区则已经开始水稻收割工作了，实际上，中元节的祭祀规定了水稻收割的时间段。所以，对于瓮水一带而言，中元节可以理解为水稻收割时的小型祭祀。实际上在平播侯庙里也要举行一次小型的祭祀活动。

从水稻收割开始，陆陆续续地，各种农作物都开始收割了，直到秋播结束，都是瓮水一带最繁忙的农时，秋播结束后进入冬季，所谓的农闲时节来了，人们可以打猎、砍柴，准备来年的燃料，直到年终祭祀，即过年，冬祭和春祭相连，因此，这是最长的祭期，如前所说，这段时间中要举行各种各样的祭祀，直到春耕开始。

看起来我们在这里叙述的是祭期和祭祀，但实际上我们在此的主要目的是要强调，通过祭期与农业季节的配合，瓮水一带开始推行一种新的时间观或新的时间体系，把这一带从过去的实际上没有生产季节划分转变到了跟中原地区一样的有四季之分的农业社会的时间体系，农作物的生长与收割成了新的时间的分节点。这种新的时间观的建立极大地推动了当地社会的进步。社会从狩猎社会转型进入到农业

社会，农业生产的推广，粮食生产的增加，为这一带的社会进步和人口的持续增加起了巨大的作用。^①

我们再从空间的角度叙述一下平播侯庙的功能。

宗教都是集体性的活动。从生产组织，或社会集体的角度看，狩猎社会的空间是极其不稳定的，这种社会形态下的人们没有稳定的集体空间，社会组织结构很不稳定，这为社会管理带来巨大的困难。这种不稳定首先表现在居住地极不确定。瓮水一带有谚语：苗族一生，千个屋基，万个水井。即他们追随着猎物，随猎物一起迁徙，一生中并没有固定的居所。这一带过去主要居住的是苗族同胞，他们的主要的生产方式是狩猎，没有定居的概念。唐朝晚期，随着中原汉族进入贵州瓮水一带的人口的增多，中原一带和农业社会的集体组织方式进入到了瓮水一带，人们与农作物居住在一起，即，出现了以种农作物为主的集体村庄，同时也把中原汉族的祖先信仰方式也带到了瓮水一带，家族信仰的表达有祠堂，但当年瓮水一带表达家族信仰最突出的还是平播侯庙，原因是：首先，犹氏作为当地土司官，其家族在当地有巨大的影响力，与尤崇义同时进入瓮水的其他军人家族，由于不能回到中原，为了求发展，因此也选择与犹氏家族团结在一起，或者通过联姻等方式聚合在一起，形成了家族领导下的社会阶层。其次，平播侯与川主合一庙，合一祭，也增加了平播侯庙的影响力，随着当地的不断开发，川主的影响甚至超过崇义，但由于其他同一血缘单一姓氏人

① 在贵州一些偏僻的地方，直到20世纪70至80年代都还没有完成从狩猎社会向农业社会的转变。在狩猎社会中，人们没有季节的观念，没有农时、农作物生长期等的观念。比如20世纪80年代，笔者大学毕业分配到贵州南部荔波县工作，当地的白裤瑶同胞就还处在狩猎社会形态中。当地政府派农科站帮助他们建立起农田，种了水稻，种完后他们便上山打猎去了，政府专门派人去指导他们为水稻除草、施肥等，可是正当水稻要收割的时候他们又上山打猎去了，而且这次派人去通知他们下山收水稻他们也不理睬，后来县长亲自去到乡里，那位瑶族同胞乡长才回到村里招待县长。县长姓吴，那位乡长也姓吴，县长与他兄弟相称，喝酒差不多后，县长说道：“兄弟，那田里的谷子（水稻）该收割了，据说我派人来通知你们收割你们都不理睬，有这回事么？”那位乡长回答道：“老哥，那谷子（水稻）不收谷子在，今年不收它掉在田里明年还会长出新的来，可是，那山里的鸟儿、獐子，你今天不打，明天它们就飞了，就跑了……”

口相对较少，且不集中，一时民间尚不能形成另兴建川主庙的力量，因此，川主借平播侯而发挥作用，崇义也借川主而将其影响扩大到非犹氏的以及非当年入黔的汉族人口中，这样，便形成了一个以平播侯庙为中心的汉族人口分布区，出现了以平播侯庙为中心的若干农业人口的村落。这是一种与过去狩猎社会完全不同的社会空间形式，这种空间与旧的空间区别开来，进而达到了与中原农业社会完全同质的空间形式。

由此，我们看到，实际上，在功能上，平播侯庙作为家庙，并不简单地是一个祭祀祖先或者祭祀川主的场所，它的更主要的功能是，通过在这里举行的祭祀活动的引导，在这一带形成了与过去完全不同的、全新的时间和空间观念，使这一带的社会进入到另一种组织形态，一种与中原同质的组织形态中。或者说，新移入瓮水一带的中原汉族，以平播侯庙为信仰据点，把中原社会的生产、生活方式带到了瓮水，从而使瓮水达到了与中原同步的文明水平。

家庙所具有的以上的功能要通过分析才能揭示出来，接下来我们揭示家庙那些凭肉眼看到的功能：对家族的组织功能。

首先一年几次重大的祭祀活动使家族人口或家族分支的代表定期回到瓮水，集中在一起，客观上起到了团结家族、和睦家族的作用，特别是后来随着家族的发展，人口增多，向外不断迁移，这种定期的祭祀仪式就显得特别重要，可以设想，如果没有家神、家庙的存在，分散到各地的人口便没有了回到瓮水的动机。正是家庙的存在，使得家族人口无论迁徙到何处，都不失去联络或联谊恳亲活动，定期的祭祀活动的存在，使得家族的血缘不断得到重新确认，使得很多家族制度、戒律条规得到贯彻，确保了家族的统一性。

其次，家庙对家族管理的另一突出的表现是在文化教育方面。

平播侯庙旁立有家族学校，由家庙公产支持其费用。一般说来，家族男丁都可以在那里受到一定的免费教育，非犹氏子弟也可以在此接受教育，但需要支付一定的费用。贵州开科举考试之后，犹氏家族

中凡取得科举功名者，都必须回到家庙举行特殊的祭祀，外迁人口亦然，即，无论家族成员实际上迁到了何处，其子弟中科举后，都必须回到瓮水平播侯庙举行祭祀，感谢家神，因此，家庙除了一般的祭祀功能外，又增加了对家族的文化管理的功能。如犹氏有一分支迁到了四川，即今重庆关坝，这一支常有中科举者，但每次中科举后，都要先派人回瓮水家庙报喜，然后准备祭祀，每次回家庙报喜，沿途经过的村庄，凡有犹氏居住的地方，都要通知他们中科举的消息，希望他们派人参加祭祀活动，当然，这一方面有点像今天人们说的显摆，另一方面，这一特殊的祭祀确实促进了家族对文化教育的重视，促进了家族人口文化素质的提高，客观上保证了家族的团结和联系。^①同时，建立在家庙旁边的家族学校，使得犹氏家族成员在文化方面较其他家族有更大的优势。《瓮安县志》评论道：“瓮水犹氏，传世千百余年，为自来世及者所未有。草塘宋氏，得职较晚，传世亦三四百年。所可异者，两家在承袭时，类能以诗书自永其泽，即旁支疏族，亦多藉科第起家，别树一帜。故皆深明大义，恪奉正朔，从无似他族之以骄奢淫纵，叛逆覆宗者。盖其流积者厚，用能变夷而不变于夷也。”^②这在某种意义上便是平播侯庙对社会的巨大贡献。

三、家神、家庙的发展和消亡

土司家庙归长房管理。长房的兴衰决定着家庙的兴衰。瓮水犹氏家庙随着长房的兴旺经历了一个兴旺发展的时期。这段时间从北宋开

① 比如，从关坝到瓮水，途经遵义板桥镇，当地有犹氏居住，因此，每次关坝有人中科举后回瓮水报喜，途经遵义时都要到板桥通知中举的消息，当然板桥犹氏也要相应地付给一定的路费和赞助费，但板桥一直没有人中科举，因此他们或者出于嫉妒，或者由于家族普遍比较贫穷，便不支付给关坝来报喜的人路费了，关坝报喜的人也不再去板桥通知了，久而久之，板桥犹氏居然从犹氏家族中消失了，直到20世纪末，他们找回瓮水，声称是瓮水犹氏分支，才发现由于没有处理好科举报喜的管理工作而导致家族失散。

② 李退谷、朱勋：《瓮安县志》，贵阳：贵州人民出版社，2012年，第328页。

始，一直持续到清中晚期。北宋神宗熙宁五年，即公元 1072 年，（对于这个时间有多种说法，一般通行采用熙宁五年）尤道明中进士，后仍做瓮水司长官，其中科举这件事对当时瓮水一带文风影响很大，人们更崇拜平播侯庙，犹氏家族也更加加强了对附属学校的重视与管理，这种风气一直延续到民国初年。

长房居住地变迁也往往会带来家庙的迁移。大约在北宋犹道明中科举后，瓮水司长房将土司衙署从今瓮安县珠藏镇北面的营院村迁到南面靠近乌江边的瓮水司村（瓮水司这一地名从那时起），将家庙也随着迁到衙署新址附近。这一时期随着移入瓮一带的中原汉族人口不断增加，佛教开始传入到这一带。后来，在瓮司衙署附近，除了有随衙署一起迁来的平播侯庙外，到明又增加了两座佛庙，一座是于明隆庆五年（1571，辛未）在离家庙不远的芦松沟兴建的观音寺，另一座是于明万历八年（1580，庚辰）兴建的应天寺。平播侯庙强调的儒家正统，严格讲它强调的不是现代意义上的宗教，而是儒家哲学和思想，平播侯庙在教育方面发挥着学校的功能；两座佛庙则强调的是外来宗教，一种外来的精神体系。但它们相安并存，一时间，瓮水司一带以三座庙宇为中心，形成了儒、释两教兴盛的局面。其实在某种意义上，三座庙，形成了互相利用的局面，在相互利用中，佛庙为平播侯庙提供了新的知识视野，同时平播侯庙凭借其独有的行政资源及地方神祇川主的影响，继续发挥对地方的影响力，在某种意义上达到了其发展的新的高潮阶段。

1596 年起，遵义土司杨应龙作乱，1598 年朝廷派郭子章、李化龙平杨应龙乱，1599 年平乱结束。在这场平播战争中，瓮水土司衙署被焚毁，犹氏土司衙署借机南迁到乌江岸边的江界河渡口，在此重建土司衙署，重新形成了以江界河渡口为经济文化中心的行政区域。平播侯庙也因此随迁到江界河，坐落在土县丞衙署西北侧。正式的名字仍叫平播侯庙。

平播之役后，犹氏土司政权改土归流，土司长官改为土县丞，仍

准世袭。经过改土当流后，家族实际的影响力日益下降。起初平播侯庙仍以崇义及川主合祀，随着瓮水地方政治中心的南移，在原瓮水司衙署附近的观音寺和应天寺也相继衰落，于是人们又在江界河重建佛庙，但由于当时流官政府县治所不在江界河，而是在离江界河南五十公里的今瓮安县城，江界河瓮一土县丞署，要在江界河重新兴建两座佛庙已经不可能，人们想出了一个最简单的办法，便是将佛庙与平播侯庙合并，更名永福寺。永福寺一寺中供奉平播侯尤崇义、川主以及释迦牟尼等，真的是文化的大合祭。在这种大合祭中，崇义庙作为家庙的特征日益弱化，到中华民国时，新政府将平播侯庙连同旁边附属的家族学校改建为国民小学，办起了新式学校。再后来，由于犹氏家族衰落，平播侯庙的公产管理不善，支持学校运行的经费困难，作为校舍的庙宇没有能够及时维修而倾圮，国民小学迁到了另一处重建，延续千年的平播侯庙便从当地人民的视线中消失了。

平播侯庙消失了，今天当地大部分人已经不知道平播侯甚至川主，但是，在一些在当地居住时间长久的本地居民中，平播侯庙仍然继续发挥着它的影响。这种影响最突出的方面便是，平播侯庙的基址无人敢占用，几乎成了一种迷信的力量至今一直产生作用。今天人们仍称原平播侯庙的基址为“大庙”。

20 世纪 80 年代，大庙还能看到一点点残墙断垣。同样，大庙的地基也是前后平整开阔的，比村里一般人家的房基都要平整，但是没有敢去那里建房居住。后来，村里来了一户外来户，把房子建在那个庙基上，有人说是村里有人故意整他家的。结果，那家人两口男丁，哥哥娶妻后生子都是弱智，最后生了一个永远没有站起来过的傻男孩。哥哥就这样算是结束了。弟弟先是娶妻不顺，后来娶一妻，刚娶过来时还能煮饭，但没有过几年，便不懂得穿衣蔽体，最终连话也不会说了。弟弟后来干脆迁离了江界河那个地方，算是得解脱了。对于那家人的命运，江界犹氏族人都认为他家犯了禁忌，犯了平播侯，犯了川主，犯了释迦牟尼。作为平播侯与川主的坐宅，凡人享受不起。尤崇义是

平蛮将军，当年打仗时他杀人如麻，他坐过的地方谁敢坐？川主从宅谁敢占用？即使改为佛庙，佛庙在当地文化中又往往是无后者居住的地方。反正他家碰到了这几种迷信，无论哪一种对他家都不利。现在平播侯庙庙基已经因下游兴建电站而被淹没了，但是，在当地老住户中，对平播侯庙的迷信仍然在继续。

笔者是位唯物主义者，从来不相信迷信，但是对迷信的故事蛮喜欢听。听得多了，笔者发现一些关于迷信的道理。比如，如果你已经知道某事是一个迷信，那么，你最好不要去碰它。不要去试验迷信，也不要挑战迷信，以免招来迷信者们的广泛的批评。瓮水平播侯庙在今天继续发挥的影响作用，便是通过它的迷信者们来实施和传播的。

结 语

神，至少家神，是被创造出来的。古往今来，人类社会不断地从普通事物中创造出神圣的事物，或者创造出神。神的创造遵循着某种程序，比如家神往往由于家族中某人因某种功勋，受到皇帝的赏赉，他便具有了神的潜质。人们为解释对王公贵族和政治人物的尊重，也往往赋予他们神圣的性质。^①这种潜质通过某种仪式，即崇拜仪式外化出来，便产生了神的效果，特别重要的是，在仪式过程中加入了其他神示，与其他神合祭，效果便会益加扩大，与行政或社会利益的结合，才最终让社会创造的某个神成为真正的神，拥有他的信众。随着创造神的特定社会条件的消失，它创造的神也就消失了。

① [法]爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，北京：商务印书馆，2011年，第294页。