

宋以后福建的祭祖 习俗与宗族组织

近人论及宋以后的宗族组织，总是注重于祠堂、族谱及族田这三大“要素”，甚至以此作为宋以后宗族组织的普遍模式。^[1]笔者认为，在宋以后宗族组织的发展进程中，普遍存在而且始终起作用的因素，并不是以上三大“要素”，而是各种形式的祭祖活动。本文试图通过考察祭祖习俗，探讨宋以后福建宗族组织的发展进程及其内部结构。

一 祭祖习俗的变迁

在中国历史上，祭祖是一种传统习俗，同时也是一种社会制度。宋代以前，只有品官贵族才能祭祀三代以上的祖先，庶人则只能祭其祖祢二代。^[2]自宋代以降，逐渐放松了对于民间祭祖的限制，庶人始可奉祀三代以上的祖先。宋徽宗大观三年（1109）诏曰：“侍从官以至士庶通祭三代，无等差多寡之别，岂礼意乎？……今恐夺人之恩而使通祭三代，徇流俗之情，非先王制礼等差之义。”^[3]由此可见，民间祭祖之风的盛行，正日益冲击着等级森严的祭祖礼仪。延及清代，品

[1] 徐扬杰在《宋明以来的封建家族制度述论》中说：“用祠堂、族谱与族田这三件东西联结起来”的家族组织“从宋明以来，直到全国解放前夕，非常普遍”。（《中国社会科学》，1980年第4期，第101页）类似的观点，似乎已为国内外学者普遍采用。

[2] 先秦时代，从天子至士，各有不同的庙制，而庶人则祭其父于寝。（见《礼记·王制》）唐代礼制，三品官以上始许祭及三代。（见《通典》卷一〇八，《开元礼纂类》）

[3] 《宋史》卷一〇九《礼志》。

官士庶皆可奉祀高、曾、祖、祢四代祖先，有关祭祀代数的等级差别遂趋于消失。^[1]当然，宋以后祭礼的开放性，只是在制度上扩大了平民的祭祖权利，至于民间的祭祖习俗，则经历了更为复杂的演变过程。

宋以后福建的祭祖方式，大致上可以分为三类：一是家祭，二是墓祭，三是祠祭。在宗族内部，上述祭祖方式各有特定的时间、地点及祭祀对象，反映了祭祖活动的不同规模，同时也显示了祭祖习俗的不同发展阶段，试略作分述。

家祭，亦即在居室之内祭祖，是民间最为原始的一种祭祖方式。自先秦以降，“庶人祭于寝，士大夫祭于庙”，早已成为历代祭礼的通例，直至明清仍相沿不变。^[2]因而，家祭也是民间最为普及的一种祭祖方式。宋代以前，由于庶人只许祭其祖祢二代，家祭的规模不可能很大，基本上只是限于家庭内部的一种祭祖活动。两宋时期，庶人已可祭祀三至四代的祖先，家祭的规模也就相应扩大了，逐渐演变成族人之间的一种共同祭祖活动。

值得注意的是，在墓祭及祠祭形成之后，家祭作为一种基本的祭祖方式并未受到摒弃，而是代代相沿，继续保留下来。例如，福州《世美吴氏条约》规定：“列祖神牌，合族鼎刻迎奉进祠……其余支派，各立小木主于寝自祭外，仍照房分，各立小屏一架，刻本派列祖，附祠以享祫祭。高祖以上则祧之，仍列祀于祠之东西室，每岁中元一大祭。”^[3]这就是说，祠祭的对象，只限于族人的共同祖先，至于各支派的直系祖先，只能于祠内列名附祀，其神主是不能入祠的，因而仍须“于寝自祭”。不过，这时家祭的对象，已明确限定于高祖以下，“高祖以上则祧之”，由各支派定期入祠“一大祭”。

一般地说，家祭是宗族内部为数最多的祭祖活动。在一年之中，

[1] 《清通礼》卷十七，《吉礼》。

[2] 有人认为：“士民不得立家庙的禁限……至明中期便被打破了。”（见左云鹏：《祠堂族长族权的形成及其作用试说》，《历史研究》，1964年第5—6期）其实不然，直至清代，仍只允许九品官以上立庙祀先，庶人则否。（见《清通礼》卷十七，《吉礼》）在福建民间，对祠堂与家庙一般是有区别的，只有仕宦家族始称祖祠为“家庙”。

[3] 康熙十九年修《世美吴氏族谱》，写本一册。

“四时有正祭，忌日有时祭”；“时祭而外，又有正至朔望之参，俗节时食之献。其他有事则祭，如生子、娶妇、上官、焚黄之类，不一焉”。^[1]正因为如此，通过家祭而形成的“祭祀圈”，是宗族内部联系最为密切、凝聚力最强的亲属团体。

墓祭，亦即在祖先茔墓致祭，也是一种较为古老的祭祖方式。唐宋以降，福建各地盛行建庵守墓的习俗，其中自然也就包含了墓祭的成分。《崇安吴氏家录》记述：“今庶人时祭在寝，墓祭在野。崇俗，葬其祖祢或远在百里，或数十里，或三、五里，则各竖小宇于墓之左近，名曰冢庵。”^[2]明清时期，此类“冢庵”大多演变为墓祠。

定期举行墓祭的习俗，在宋代福建已相当盛行。淳熙《三山志》记载：“州人寒食、春祀，必拜墓下。富家大姓有贍茔土田，祭毕燕集，序列款洽，尊祖睦族之道也。”^[3]当时墓祭的代数，可能已不受限制，因而成为较大规模的集体祭祖活动。由于墓祭各有特定的对象，一般每次只能祭祀一位祖先，因而也就必须代代设祭。明清以降，随着墓祭的代数越推越远，族人往往无暇遍祭，顾此失彼，有时只好预先安排墓祭的顺序，统一规定各墓的祭期。例如，《闽瓯屯山祖氏宗谱》的《家规》记载：

吾族列祖俱起墓祭，奈人各亲其亲，乃于清明之日，自祭其本支之祖，而始祖墓迟之又久而后祭之。……今与两祠约：凡始祖祭田，必于年内税出银钱，预备来春办祭、颁胙之需；祭期定于清明前十日。庶墓祭有序，而取名充丁者不致雷同。^[4]

在福建各地，墓祭多于清明或冬至举行，一般也要同时举行相应的家祭或祠祭。清道光年间，邵武厅知事陈盛韶在《问俗录》中记述：“三月清明，率其子弟扫墓。计丁分钱，曰登山钱；乡人观礼者，

[1] 清修《永定邵氏世谱》，《祭义考》。

[2] 《崇安吴氏家录·祠堂考》，抄本一册，年代不明。

[3] 转引自《八闽通志》卷三，《风俗·附岁时》。

[4] 1929年刊《闽瓯屯山祖氏宗谱》卷一。

乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会

给以馍，曰打醮；归祭于祖，祭毕合食，男先女后，皆由祭田开销。”^[1]不过，由于每一代的墓祭各有不同的“祭祀圈”，即使是同时举行家祭或祠祭，墓祭也仍然自成体系，层次分明，保持了相对的独立性。在某种意义上说，墓祭是宗族内部最为系统的一种祭祖方式，往往构成了联结家祭与祠祭的中间环节。尤其重要的是，在家祭已无法祀及五代以上的祖先，而相应的祠祭又尚未形成之际，墓祭也就成为远房族人之间唯一可能的共同祭祖活动。

祠祭，亦即在祖祠之内致祭，是较为后起的一种祭祖方式。唐宋之际，福建的世家大族常于寺院荐祭祖先，祭祖护墓与敬神奉佛同时并举。此类寺祠合一的祭祖习俗，其性质较为复杂，本文不拟讨论。南宋后期，福建始有专为祭祖而设的祠堂。宋宁宗嘉定十二年（1219），建阳理学家蔡渊兄弟立有《蔡氏祠堂仪约》，据云：蔡氏原设有祠堂，后毁于火，“渊等兄弟慨念先君之志，相与讲究先师文公《家礼》所著祠堂之制，就捐己财，重建祠堂于旧基址”；“岁时朔望，各房子孙咸集祠堂，致敬祭祀”。^[2]在此前后，莆田林氏亦曾“建先祠”，“置祭田”。^[3]这一时期举行祠祭的宗族，可能只限于名宦及乡贤的后裔，而且祠堂的规制尚小，祭祀的代数也很有限。如《蔡氏祠堂仪约》规定，祠堂仅祀及四代之内的祖先，凡属于始祖以下、五代以上的祖先，“亲尽则迁其主而埋之墓后，岁率宗人一祭之”^[4]。莆田林氏祠堂创置之初，“规制卑狭，不足以交神明，明初又即故宅之基，建屋三楹间，蔽以外门”^[5]。

大致说来，从南宋至明中叶，祠祭的发展仍然未脱“士大夫祭于庙”的藩篱，因而在民间未见普及。笔者曾披阅福建各地的数百部族谱，其中所见各族祠堂的初创年代，大多是在明清之际；甚至有些历史相当悠久的世家大族，也是迟至明末清初始建祠堂。清中叶以后，福建城乡各地祠堂林立，祠祭之风于是大盛。如兴化府地区，“诸世族

[1] 《问俗录》卷五，《登山钱》。

[2] 民国《庐峰蔡氏族谱》卷一。

[3] [明]宋濂：《宋文宪公全集》卷十二，《莆田林氏重建宗祠记》。

[4] 民国《庐峰蔡氏族谱》卷一。

[5] [明]宋濂：《宋文宪公全集》卷十二，《莆田林氏重建宗祠记》。

有大宗祠、小宗祠，岁时宴飨，无贵贱皆行齿列。凡城中地，祠居五之一，营室先营宗庙，盖其俗然也”^[1]邵武府地区，“乡村多聚族而居，建立宗祠，岁时醮祭，风犹近古”^[2]；漳州府的诏安县，“居则容膝可安，而必有祖祠、有宗祠、有支祠。雕栋刻节，糜费不惜”^[3]。

祠祭的对象，最初仅限于族人的共同祖先，以后又扩大及于尊者、贵者、贤者之类，其人数及代数殆无限制。例如，福州《三山叶氏祠录》的《入祠条例》规定：

吾祠为官詹公而建。申公一世，则七房所自行；昌公一世，则二十五房所自行；皆立主，无待议。昌公以下，子姓繁多，一概置主，龛位既虑难容，盛典亦邻于亵。……查侯官林氏、螺江陈氏两祠，凡族人之得设主入祀者，均膺官爵、登科甲为断，所以昭限制、示鼓励也。……至于议年、议功，亦或并行以并举。历考成集，莫不皆然。^[4]

除此之外，又有捐资入祠之例。如福州《锦塘王氏支谱》的《支祠规制》云：“祠内进主人祠……如未登科入泮，无官衔以及廕封，应捐祠钱三十两，戏酒同前。”^[5]这就是说，即使是普通族人，也可以通过捐款入祠受祭。

举行祠祭的时间，各族颇不一致：有的仅清明一祭；有的于年终岁首、一年四季俱各开祭；较多的则是于清明及冬至各开祠一祭。在宗族内部，祠祭是规模最大的祭祖活动，但并不都是全族性的祭祖活动。一般地说，通过祠祭而形成的“祭礼圈”，不是取决于祭祀对象，而是取决于祠堂的由来。例如，福州《锦塘王氏支谱》规定：“凡祠内递年应祭五次，照户男丁一名登席。……长房世澄公派下，前人悯其丁衰，准嫡派一人与祭，多丁族内不许与祭。何也？祠是世济公派下

[1] 道光《福建通志》卷五十五，引《莆田县志》。

[2] 民国《福建通志》卷二十一，引《邵武府志》。

[3] 《问俗录》卷四，《蒸尝田》。

[4] 光绪《三山叶氏祠录》卷四。

[5] 光绪二十七年刊《锦塘王氏支谱》卷二，《义部》。

乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会

公项创置，与世澄公之子孙无关。”^[1]此外，有些宗族人丁众多，或一族分设若干祠堂，或一祠分设若干祭产，往往也很难组织全族性的祭祖活动，只能由各房各派分别举行祠祭。例如，瓯宁县璜溪葛氏，民国初年号称“丁口之盛，十万有奇”，每年从清明前六日至清明后二日，依次祠祭一至九世祖及“历代贞烈节妇”。其中有关一至六世祖及“节孝祠”的祠祭活动，仅限于“主祭族长”、“值年祭首”及“本派衿耆人等”参加；至于普通族人，则只能分别参加本支七至九世祖的祠祭活动。^[2]由此可见，宗族内部的祠祭活动，同样具有不同的层次和规模，不可一概而论。

在宗族内部，各种不同的祭祖方式，往往时有交叉，相互包含，并行而不悖，从而构成了祭祖习俗的庞杂体系。笔者认为，从家祭、墓祭至于祠祭，反映了祭祖习俗的一般演变趋势，从而也就规范了宗族发展的基本构架。

二 祭祖与祭田的关系

宗族组织的形成与发展，不仅受到祭祖方式的制约，而且取决于有关祭田的权益分配。一般地说，族内祭田的有关权益，只有创置者的直系后裔才能分享，其余旁系族人则不得问津。与此相适应，只有在祭田的共有者之间，才能形成特定的“祭礼圈”，其余族人则一律被排除在外。

宋以后福建用于祭祖的祭田，主要有两种来源：一是来自于分家之际的提留；二是来自于后人的集捐。与此相关的祭祖活动，各有不同的组织形式，应作严格区分。^[3]

在分家之际提留祭田，类似于朱熹在《家礼》中提出的方案：“初立祠堂，则计见田亩，每龛取二十分之一，以为祭田。”不过，朱熹的这一倡导，明中叶以前尚未得到积极的响应，明中叶以后则逐渐为福

[1] 光绪二十七年刊《锦塘王氏支谱》卷二，《义部》。

[2] 民国《璜溪葛氏宗谱》第6册。

[3] 宋以后福建民间的祭田，有两种不同的用途：一是用于祭祖护墓，二是用于敬神奉佛。（参见拙文：《试论闽北乡族地主经济的形态与结构》，《中国社会经济史研究》，1985年第8期。）本文讨论的祭田，系指专为祭祖而设的祭田。

建地主阶层所接受，至清代已成为一种普遍的社会风尚。笔者曾对清中叶以后闽北若干地主家庭的分家文书做过分析，发现其中每家提留祭田的数量都相当可观，平均约占田产总额的35%左右。不仅如此，由于地主每次分家都要提留祭田，经过若干代的连续积累，其总额就会达到十分惊人的规模，甚至大大超过族内私人地主的土地。^[1]提留祭田的规模如此之大，当然不是单纯为了祭祖之需，而是“除完粮办祭外，尚多利泽”^[2]；“供祭之外，即为轮收者取贏焉”^[3]。因而，提留祭田的做法，实际上是地主家庭的一种保富措施，其目的是：“本祭田之遗，济恒产之穷；上供祖宗血食之资，下为子孙救贫之术。”^[4]正因为如此，祭田的权益分配受到了高度的重视，同时也对祭祖活动产生了深远的影响。

来自于每一代分家时提留的祭田，一般都采取“照依本派房分次序，轮流收租醮祭”的分配方式。^[5]因而，此类祭田往往又称“轮祭田”或“轮祭租”。清道光年间，陈盛韶在《问俗录》中记云：“建阳士民皆有轮祭租，大宗派下或五六年一轮，小宗派下有五六十年始轮一次者。轮祭之年，完额粮、修祠宇、春秋供祭品、分胙肉，余即为轮值者承收。”^[6]这就是说，其“轮值者”不仅有收租之权，而且有办理祭祖事宜之责，祭田的权益分配与祭祖活动的组织形式合而为一。

依据“照依本派房分次序”轮收的原则，轮祭田的权益每一代都要按房均分，从而形成了一种多层次的分配关系。在此基础上形成的“祭祀圈”，一般是与族人之间的谱系构成相吻合的。这就是说，随着世代系列的推演，轮祭田的“房分”日益增加，其“祭祀圈”的范围也就不断扩大了；在代代设置祭田的情况下，每一代的祭祖活动都受到了祭祖分配方式的制约，从而也就构成了一系列既互相重叠、而又层次分明的“祭祀圈”。在某种意义上说，“轮祭田”的设置，有助

[1] 参见拙文：《清至民国闽北六件“分关”的分析》，《中国社会经济史研究》，1984年第8期。

[2] 民国《闽瓯屯山祖氏宗谱》卷八，《祭产》。

[3] 《问俗录》卷四，《蒸尝田》，民国《闽瓯屯山祖氏宗谱》卷八，《祭产》。

[4] 《问俗录》卷一，《轮祭祖》。

[5] 民国《金章杨氏宗谱》卷一，《族诫》。

[6] 《问俗录》卷一，《轮祭祖》。

乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会

于强化族人之间固有的血缘联系，增强了此类宗族组织的凝聚力。然而，由于宗族内部的贫富分化在所难免，“轮祭田”的产权往往因分析、买卖而变动，从而又会导致“祭祀圈”的解体或改组，使宗族组织偏离原有的系谱性构架。^[1]

由后人集捐而成的祭田，一般归族内“饶财乐助”者所共有，其余族人则不得染指其间。瓯宁县《璜溪葛氏宗谱》的《说明勘置祭田享祀原由》云：“上代祖公向无蒸尝祭田，多由后裔鸠集捐金置产，以为酬祭及各项使用。谱中叔伯兄弟侄辈，虽属某公派下，其向未捐款者，不得与焉。”^[2]这就是说，凡是与此类祭田有关的祭祖活动，已经不再依据原有的谱系，而是由捐置者各自形成相对独立的“祭祀圈”。集捐祭田的形式，大致可以分为自由集股及按丁或按神主牌集捐两种，其权益分配与祭祖组织又有所不同，试略作分述。

所谓自由集股，亦即通过族人的自由组合，按既定的股份捐置祭田，组成若干各自独立的祭祀单位。如浦城县东门塘古氏，于清同治四年（1865）建祠之后，“独清明祀产缺焉”，于是遂以清明办祭为由，“邀出族裔八人，各襄银五元，置买圃地，岁纳租钱八千，取追远名其堂”。此后，又相继组成“合志”、“敦本”、“永福”等“堂”，每“堂”各8人，分别捐资纳息“以充祀费”。以上各“堂”捐置的祭产，虽然在名义上附属于祠堂，但却始终保持其经营及分配的独立性。如云：“年届清明祀日，凡堂内有名者，共诣祠内助祭，每股男女各一人，共享俊余，有赢余者尽数颁胙。”与此同时，祠内又另有一“孝思堂”，专为冬至办祭而设，因人数较多，分为五班轮流办祭，“每班八人，值管一年，将递年租息所出，于冬至日备办祭品，恭祀列祖列宗，各子孙俊余颁胙。除办祭、完粮外，若有余款，四十人均分”。^[3]

在有些情况下，自由集股活动仅限于某种特定的社会阶层，这时

[1] 轮祭田常因分拆、典卖而易主，从而也就导致了共有者的分裂及祭祖组织的变动。参见拙文：《明以后闽北乡族土地的所有权形态》，《平准》学刊第5辑上册。

[2] 民国《璜溪葛氏宗谱》第6册。

[3] 光泽县《古氏族谱》卷二十一，《祭产》。

也就只能在该阶层内部形成相对独立的“祭祀圈”。武平县城北李氏总祠有一“仕缙尝”，专为“本祠仕宦、缙绅”而设，“原规定吏员、佾礼生不得入仕缙”，至民国时期始扩大及于所有文武职官及热心乡族“公益事务”的族人。凡加入“仕缙尝”者，每人应捐“增尝喜庆银一两三钱”，每年“于清明前一日堂祭后，即祭仕缙，年后演戏”。此类祭田的股份，可以由捐置者的后裔代代相承。如李氏“仕缙尝”的收入，除供办祭等费用外，“余颁发没、存已入仕缙者”；“倘本人没后，本尝内仍永远照数颁发其后裔”。与此相适应，有关的祭祀活动也仅限于捐置者及其后裔参加，“其未入尝喜庆银者不与”。^[1]不过，在某些特定条件下，此类祭祀组织也会具有开放性趋向。例如，瓯宁县璜溪葛氏的《六世祖佛童公祭簿》云：“其先祖未曾集股者，今有志与祭者，……每股充入小洋二十五角，始符公分”。^[2]在此情况下，既定的祭祖组织无疑具有扩大的可能性。

按人丁或按神主牌派捐，亦即通过向族人摊派“人丁钱”或“神主钱”，“稽丁男而充广积”^[3]。瓯宁县屯山祖氏永明支，于康熙时建成“继善祠”之后，“继立蒸田数亩，仅供二祭，而冬至之祭未举也。……于是禀诸族长，商及族众，各捐钱四百，生利滋息，以为冬至之资。后各房遵昭穆入庙飨，每公神位议充蒸尝银五两，永以为例”。此后，祖氏永宁支又建成“世德祠”，也同样规定：“派下子孙送主人庙配享者，每位必充白金十两；子孙充名与祭者，每人必捐青蚨四百文。”^[4]严格地说，“送主人庙”与“充名与祭”，仍是有差别的，前者大多出于自愿，后者则颇具有强制性的色彩。有的宗族又以“人丁钱”及“神主钱”分设不同的祭祀单位，从而形成了两种各不相同的祭祀组织。例如，武平李氏始祖设春秋两祭，“春祭尝”集“人丁钱”而成，由派下九房分“四大班”轮祭，按人丁颁胙，“每丁额定胙肉一两……交与各房长颁分”；“秋祭尝”集“神主钱”而成，由先

[1] 民国七年修《武平城北李氏族谱》卷末（戊）《规程类》、《产业类》。

[2] 民国《璜溪葛氏宗谱》第6册。

[3] 民国《闽瓯屯山祖氏宗谱》卷八《祭产》。

[4] 同上。

后入主者“共三百一十二位，分二十六班轮流办祭”，“每位该颁胙定额一斤”^[1]。一般地说，族人于交纳“人丁钱”或“神主钱”之后，亦即取得有关祭产的股权，“为其子孙者永收而不失焉”^[2]。不过，有些宗族规定，“所有新丁，应捐添喜钱文”，否则不许参与有关祭祀活动及“颁胙”、“饮福”之类的权益分配^[3]，这实际上也就剥夺了某些已故族人的原有股权，而把他们的后裔排除于既定的祭祀组织之外。

应当指出，祭田的形成与发展，固然与祭祖活动有关，但祭田之设并非祭祖的必要条件。浦城县《梁氏合修族谱》的《祭产引》称：“王制：有田则祭，无田则荐谷粱。……然古今异宜，乡里殊俗，如必待田而祭，则追远之诚能伸者几人哉！”^[4]因此，为了使祭祖活动可以长期延续，就不能恪守“有田则祭”的古训。有的宗族则明确规定，即使不设祭田，也必须定期祭祖。福州《世美吴氏条约》规定：“有祭田者，自无缺典；无祭田者，断不得以贫而废典。”^[5]事实上，有些宗族虽不设祭田，却也并未因此而废祭。清道光年间，陈盛韶在诏安知县任上记云：“予偶因公出，见道旁男女荷酒肉，络绎而驰。问之，曰：‘无蒸尝田，各备数豆，合伯叔以供祭，祭毕即撤馔以退也。’”^[6]笔者认为，专门为祭祖而设的祭田，只能行之于地主家族；对于无地或少地的农民来说，自然是不可能顾及于此的。自宋代以降，尽管祭祖活动早已遍及社会各阶层，但只有在较为富有的宗族或支派中，才会有大量创置祭田之举。

在宗族内部，祭田的由来及其分布状况，直接地制约着祭祖活动的组织形式，从而也就深刻地影响着宗族组织的构成及其变迁。在福建历史上，由于祭田的形成与发展，往往导致“祭祀圈”的某种变形，使宗族组织出现“非系谱性”的发展趋势。

[1] 民国七年修《武平城北李氏族谱》卷末（戊）《规程类》、《产业类》。

[2] 道光《后举平氏族谱》卷一，《餚胙颁丁旧序》。

[3] 光绪顺昌《谢氏宗谱》一册，《汝贤公祭墓章程》。

[4] 同治浦城《梁氏合修族谱》卷一。

[5] 庚熙十九年修《世美吴氏族谱》，写本一册。

[6] 《问俗录》卷四，《蒸尝田》。

三 从祭祖习俗看宗族组织

中国古代宗族制度的起源，是同祖先崇拜相联系的。《说文解字》释“宗”：“尊，祖庙也。”《尔雅·释亲》云：“父之党为宗族。”这就是说，在父系血缘集团中，共同的祭祖活动构成了宗族存在的标志。因而，古人对于宗法理论的阐述，也总是以祭祖为出发点。《礼记·大传》云：“人道，亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。”《白虎通德论·宗族》云：“宗，尊也，为先祖主也，为族人所尊也。”这里把宗子权直接地等同于祭祀权。自秦汉以降，尽管“宗子之法不立”，但祭祖活动仍是维护宗族组织的重要手段，这也正是历代礼制首重祭祀的理由。因此，在某种意义上说，祭祖习俗的变迁，集中地反映了宗族组织的发展。

宋以后宗族组织的形成，是从分家析产开始的。在分家之后，祭祖活动作为血缘联系的象征，仍被承袭下来，而且不断地得到了强化。明洪武二十五年（1392），建阳地主周子原为三子分立三房，并告之于“宗族亲友”曰：

今吾三子，年尚幼艾，……恐其既长，各私妻子，情欲难制。欲聚之一室，则几微之间，阋墙生衅，终非长远之计；欲散之于各方邪，则骨肉分携，情义日疏，尤非聚族之方。吾故分此三房……别立祭田，以为先庙、先茔、蒸尝、忌日之需，三房以次递收，以供祀事。岁时节序，骨肉团乐，满堂宴笑，则分明而情不狎，恩浓而怨不生。先业庶乎可保，而诸子亦庶克树立矣！

由此可见，当分家析产已经成为不可避免的趋势，地主家族也就必须借助于共同的祭祖活动，以求达到保产聚族的目的。不仅如此，即使是在远房族人之间，祭祖也被视为聚族的良方。清康熙年间，建

[1] 嘉庆《周氏宗谱》卷首《周子原分三子为之三房记》。

乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会

阳乌石街李氏的《世系图序》云：“子孙相继十七代，现存一千余丁。以供祭祀，则群宴于寝，少奉长，老扶幼，欢然相爱也。”^[1]近代福建有些规模十分庞大的宗族组织，也同样是以祭祖活动作为联合族人的精神纽带。仙游县“黄大宗祠”，建于清雍正十二年（1734），由全县黄姓“按牌立主置产，岁时致祭”；至民国二十二年（1933），共设686牌，派下子孙散居三十余村，分为六大房轮流致祭。^[2]与此类似，仙游县的“林大宗祠”，共设一千二百余牌，派下子孙散居全县十四里，“轮流首事以十二阄分应”，此外又有“外邑路远毋庸轮值”者。^[3]值得注意的是，这种覆盖全县乃至旁及外县的同姓“大宗祠”，实际上体现了许多不同宗族组织的相互联结。如云：“吾黄姓在仙，或自省来，或由莆至，或自泉迁，要皆来源于江夏。于是本亲亲之谊，建大宗祠于县城。”^[4]很明显，这些来自四面八方的族人，原来并无真实的血缘关系，只是由于共同建祠祭祖，才相互认同为本“宗”之人。

在宗族内部，祭祖是最为频繁而又隆重的公共事务，因而也就势必要求族人提供尽可能完备的物资保证。建祠堂及置祭田，同祭祖的关系自不待言；就连族谱的修纂，往往也是为了适应祭祖之需，或是为祭祖所促成。武平城北李氏总祠规定：清明春祭前，“由各房房长开写本房之子侄人丁若干，送值年头家查对清楚，照数颁胙”^[5]。为此，李氏除族谱之外，“并另造人丁册一本，每房一页，以便每年生歿之记载。其族谱、人丁册，用小簀收贮，交付族长收领，至清明之期，值年头家领出查对无讹，于清明后交还保管”^[6]。至于未曾修谱的宗族，则更是普遍备有各种“祭簿”及“人丁册”之类，同时又常有“报丁”及“清系”之举，这无疑已是修谱的发端。例如，建阳《袁氏宗谱》记载：“议定递年正月初一日报丁，当即查明，如有血抱螟蛉，不得载入丁簿；迨至五年清系时，若有缺丁乏嗣者，合族早

[1] 道光《李氏宗谱》卷首。

[2] 民国《仙溪黄大宗祠公簿》，油印本一册。

[3] 同上。

[4] 同上。

[5] 民国七年修《武平城北李氏族谱》卷末（戊）、《规程类》、《产业类》。

[6] 同上。

为择立承嗣，……（以免）致日后修谱之时无所承祧。”^[1]。这种定期的“报丁”及“清系”，既与祭祖的分配有关，又是修谱的准备阶段。在正式修谱之际，此类“祭簿”或“人丁册”，构成了最为翔实可靠的蓝本。民国初年，瓯宁县璜溪葛氏首次修谱，其主要工作之一，便是“按户稽查，按支考核，搜罗老年祭簿”^[2]。在现存的族谱中，有关历代茔墓、祭田及祭规的记录特别详尽，这决不是偶然的。如果说，置祭田、设祠堂及修族谱，标志着宗族组织的形态特征日趋完备化；那么，祭祖活动对此所起的作用，则更是不容忽视的。

应当指出，直至清代，有不少宗族仍未修谱，甚至也未建祠堂，但却不失为严密的宗族组织。试以瓯宁县屯山祖氏为例。祖氏自南宋以降，“列祖俱起墓祭”，而祠堂之设则始于清康熙四十二年（1703）。在建祠之前，“历宋、元、明，先人春秋墓祭，第饮福于家”^[3]。延至清道光初年，祖氏虽已设有二支祠，但仍未建宗祠，未修族谱，“每逢春秋墓祭，合荐始祖暨六代列祖，所以致其同敬合爱者，惟籍田产、祭簿，派祭首以聿修祀事，稽丁男而充广积。掌是簿者，上交下接，后先承理，直同家乘，什袭珍藏。……论世二十有奇，计丁八百余多，谱虽未修，簿已先正”。^[4]这就说明，宗族组织的存在与发展，并不取决于修谱、建祠之类的形态特征，而是取决于祭祖活动的规模及祭祖方式的变化。

毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中指出，近代中国的宗族组织，是一个“由宗祠、支祠以至家长的家族系统”；近代中国以“祠堂、族长”为代表的族权，是一种“有系统的权力。”^[5]笔者认为，这种“有系统的”的宗族组织及族权的构成，正是建基于宗族内部的一系列祭祖活动之上的。前已述及，从家祭、墓祭至于祠祭，形成了宗族内部既相互交错而又层次分明的“祭祀圈”，把全部族人纳入了各种亲疏有别的亲属团体。这种通过代代设祭联结而成的宗族组织，

[1] 建阳《袁氏宗谱》卷一，《文行忠信序》。

[2] 民国《璜溪葛氏宗谱》第2册，《纂修宗谱广告》，黄新《自序》。

[3] 民国《闽瓯屯山祖氏宗谱》卷一，《继善祠堂记》。

[4] 同上书，卷八，《始祖溪西公祭簿序》。

[5] 《毛泽东选集》卷一，第34页。

乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会

具有高度的社会控制及管理效能。宋以后的族权，虽然不能简单地归结为祭祀权，但至少在形式上乃是“临以祖宗，教其子孙”^[1]，寓威权于祭祖之中。莆田碧溪黄氏的《族议重建宗祠书》云：“祠堂不建，于祖何所亏损？而生者之叔伯兄弟，无以为岁时伏腊贍聚之所。……即祠堂尚在，宗家支属时为衣冠之会，得闻察父慈兄胥相训诲。苟未至于傥荡其心者，将毋畏其面斥目数而谦让之，庶其有瘳乎？此祠堂兴废之明效也！”^[2]在这里，祭祖活动的社会功能及族权的运作方式，也可以说是昭然若揭了。正因为如此，一旦宗族内部分化出新的功能集团，也就势必引起“祭祀圈”的相应变动，从而标志着宗族组织的结构性变迁。

综上所述，宗族内部的各种祭祖活动，不仅是社会认同的标志，也是社会整合的手段。宋以后福建宗族组织的形成与发展，首先表现为各种祭祖仪式的普及与变革，然后才有祠堂、族田、族谱等祭祖设施的创设。因此，无论是在历史上，或者是在逻辑上，祭祖习俗都应视为研究宗族组织的首要依据。

[1] [清]陈宏谋：《集杨朴园景素书》，见《皇朝经世文编》卷五十八。

[2] 《莆田碧溪黄氏宗谱》丙辑，年代不明。