

# 祭谱与游谱：有关闽西客家族谱 相关仪式的笔记\*

刘永华

## 一、前言

在中国现存的诸多民间历史文献中，以族谱为主体的家族文献，应是最为重要的一个种类。这种文献的学术价值，不仅在于它们为了解过去的生计模式、社会结构、地方政治与民间文化提供了直接的基本信息；更为重要的是，其他类型的民间文献，需要借助族谱进行定位；尤其是文献中出现的人物的生卒年份、社会背景等。这已是近年学术界得出的重要认识之一。

自 20 世纪上半叶起，尤其是 80 年代以来，以上述认识为基础，学术界在族谱的利用和诠释上取得了令人瞩目的成绩。不过，应该看到，学术界在利用族谱重构过去的同时，对族谱本身的探讨却不成比例。我们不太清楚，在明清中国不同区域，族谱是如何被编纂的？

---

\* 本文的写作，得到了教育部人文社会科学基金青年项目（批准号：08JC770022）的资助。在本文资料的搜集过程中，先后得到了包筠雅（Cynthia J. Brokaw）、森正夫、三木聪、吉尾宽、稻田清一、张恩庭、张凤英、朱忠飞的帮助，宁化县档案馆和宁化客家公祠慷慨允许笔者查阅族谱，郑振满、谢维、张侃、李仁渊等对本文提出了修改意见，在此谨向上述个人和机构致谢。

是谁编纂的？资金如何筹措？族谱如何被抄写与印刷？我们也不甚了解，人们对族谱抱有何种态度？族谱是在何种社会文化语境中被使用的？围绕族谱的编纂、收藏、使用，形成了何种习俗？对这些问题的讨论，无疑有助于深化对这种文献的理解——尤其是对这种文献与地域社会文化之间关系的理解。

笔者认为，要回答这些问题，必须将族谱看作一种“物”(thing)，探讨其“社会生活”(social life)与“象征生活”(symbolic life)，把它们放回其生产和使用的社会文化脉络进行考察<sup>①</sup>。所谓族谱的“社会生活”，笔者指的是以族谱之编纂、收藏、使用形成的社会关系，而“象征生活”指的是围绕族谱的上述活动形成的仪式实践。笔者试图通过这两个概念把握族谱作为一种“物”在具体的地域语境中被赋予的社会文化内涵。从这种角度看，族谱便不是普普通通的文字资料，而是——套用马凌诺夫斯基分析神话的名言——社会关系的“宪章”，族谱之所以有别于普通的文字资料，便在于它们是仪式化(ritualized)的对象，是象征建构的产物。

本文侧重考察的是围绕族谱的编纂、收藏、使用形成的相关习俗，尤其是相关的仪式实践，讨论这些仪式背后的意义，以期对族谱作为一种“物”的“象征生活”有更为深入、具体的了解，并简单论及族谱与社区的关系。本文所用的资料，主要来自1995年以来笔者在闽西等地搜集的文献、口述和田野观察资料。

## 二、从开设谱局到族谱告成

在闽西客家地区，一旦决定创修或重修族谱，通常会建立一个族谱的编纂机构，负责族谱的编纂、修谱经费的筹措与征收及相关日常

<sup>①</sup> 对“物”之社会生活的探讨，参见 Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

事务，这个组织一般被称为“谱局”。族谱编纂的工作启动后，每逢朔望都要昭告祖先。比如民国十年刊宁化《延陵八修族谱》保存了四修、六修、七修的修谱告文，其中四修族谱昭告文的内容是：

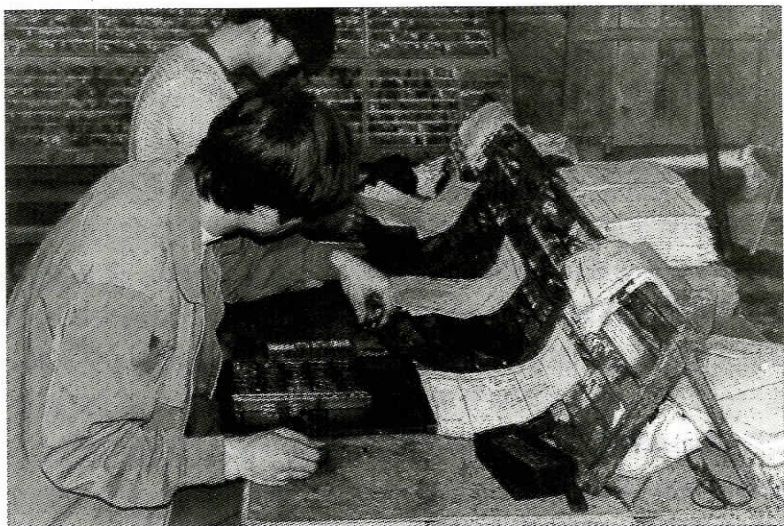


图 1 修谱·谱匠(雾阁,1996年,刘永华摄)

探本溯源，秩序一堂昭穆；敬宗收族，绵联奕世苗裔。祖德  
退哉，衍鸿基于南丰金斗；宗功尚矣，启大地于宁化茶垣。派传  
三十二代，丁衍数千余人。家谱三修于甲申，数既过乎一世；草  
稿四集于乙卯，事实愜乎众心。但徙居分异县，近者少而远者  
多；修草举各房，明者繁而幽者渺。据老谱之纪载，改字改音，无  
非为尊者讳；依新修之见闻，订讹订误，总以尽人之心。数字稍  
差，未免傍观指摘；一名偶失，宁无暗室愆尤。然欲招魂泉壤，却  
从何处问来？纵尔逐户谄谋，未必尽人道出。事无如何，情不得  
已。倘有无心之过，慎勿地下舍[含]冤；维冀有感皆通，即宜亲  
支托梦。务须明明白白，毋致杳杳冥冥。昭格始终，十房心思归  
于一辙；告成谱牒，俾万世子孙衍及无疆。孝友传家，施于有政，

文章华国，足以兴庶，生者无忝，死者有荣。谨告。<sup>①</sup>

这篇告文不仅说明了修谱的时间、缘由，而且道出了祭祖昭告的主要原因。

又如宁化县淮土乡孙坑村孙氏宗族的族谱，收录了“进谱局每逢朔望告祖牒文”和“十修族谱进局每逢朔望告祖牒文”两篇文字，也都交代了谱局朔望告祖的缘由。兹录前一篇文字如下：

维祖宗懋德宏功，昭垂万古；孙曾溯源探本，弗替千秋。谨稽谱牒为高曾祖考子孙曾玄，条分缕析，编生娶卒葬，孝悦节义，确凿详明，诚先人制作之良模，亦后嗣继述之本志。第年月日久，斯生娶愈繁，而卒葬匪鲜。计累代之流传卅世，约修谱之起止廿余年。今岁值 月称，阖族有重修之举，诸父申再校之言。等学浅才疏，未敢仔肩重任，惟正心诚意，或可稍释罪愆。据各房之判稿，定世传之后先。所恃者生死殊途，幽明一理，存原有识，歿岂无知？作客坐堂中，证阮瞻有无之论；修文于地下，验苏韶视见之明。祈诸公激发冥鉴，速显阴灵。生娶卒葬有误，世派遥远遗忘，必求五夜丁宁明托，蔓言于乃寝；三更反覆详申，冥告于未兴。曩辑或讹，究其知未能叟其蕴；兹修有误，怨于后宁直表于今。因此虔诚祷祝，冀明徵于柳管，示确证于庭坛。诸公灵爽渺茫，叩溟漠之响应。等责任綦重，故先申此牒章，伏冀阴阳合谏，仰祈各显灵通，庶一番之修订，为万世之嗣宗，是在局者之所期也，尤生死之所关也。不胜诚惶诚恐，迫切谨告以闻。<sup>②</sup>

有的宗族还在谱局中指定专人负责奉祀祖先，如光绪二十二年（1896）宁化县温氏宗族修谱题名中，除了纂辑、校正誊录、校对、协办、督修、董理的人数外，尚有奉祀香灯一人，应该就是在修谱期间奉

① 民国十年刊《吴氏宗谱》卷之首，“四修族谱昭告文”，页1a。宁化县档案馆收藏。

② 《乐安郡孙氏十一修族谱》卷之首上，“进谱局每逢朔望告祖牒文”，页1a。1993年木活字本。宁化客家公祠收藏。

祀祖先的族人。<sup>①</sup>



图 2 修谱·读校(雾阁,1996年,刘永华摄)

如此看来,在当事人眼中,族谱并非普通的书写文献,编纂族谱,牵涉到一种值得注意的祖灵观。细读上引两篇告文,它们都在强调修谱中遇到的麻烦,前者指出“徙居分异县,近者少而远者多;修草举各房,明者繁而幽者渺”,后者认为“年月日久,斯生娶愈繁,而卒葬匪鲜”。由于在修谱过程中难免出现遗漏和讹误,“数字稍差,未免傍观指摘;一名偶失,宁无暗室愆尤”,很容易招致亡灵的怨尤,从而给族谱的编纂人员带来不利。如何解决这个问题?除了正心诚意,就是希望这些亡灵通过合适的途径,将相关的情形告知编纂人员,“激发冥鉴,速显阴灵”,“冀明微于柳管,示确证于庭坛”。其中一个重要途径,就是前文提到托梦的方式,“有感皆通,即宜亲支托梦”。而谱局通过昭告先人,也就推脱了可能要承担的责任。因此,告文传达的主要信息是,现在重修族谱了,若有误漏,亡灵应尽快告知生人,否则与

① 光绪二十二年刊《太原郡温氏宗谱》卷之一,“首事人名”,页 1a~1b。

谱局中人无关，从而避免被激怒的亡灵的怨尤。这样一种鬼神观，相当关注亡灵与人之间的互动关系。换言之，祖先不会无条件地护佑后人，如果后人忽略或无视了他们的福利，他们可能会加害子孙。

基于同样的考虑，有的宗族在修谱的同时，还建立义塚，以求安顿那些被遗漏的祖先的亡灵，宁化聂氏宗族就是一个例子。这个宗族在道光八—九年（1828—1829）重修族谱时，在族人、庠生聂寅的倡导下，修建了一座义塚，聂寅所撰“新建义塚记”交代了此事的缘起：

戊子春，族诸父老举谱事属余，余愧无才，又未诸练旧，故诚恐举笔偶疏，遂致遗憾千古，尔时追悔，曷其有极，奈辞之不果，于是邀族侄圣儒全操觚焉。其中经究考核，固殫毕生之力搜罗，毋敢或弛。但古人云：当局者迷，旁观者醒；始事多暗，终事始明。其间阙略遗失，过出无心者，岂云浅鲜？至吾族之葬厝地坟为尤甚，考究其中不可知者十居其六。编辑至此，未尝不搁笔而欷歔三叹也。然知而不为之所焉，则增过矣。爰谋阖族父老全建议塚，以妥孤魂，春期设列享祀，俾无依而或得相依，无墓而或得合墓，稍以慰先灵于地下，得以补余过，抑亦我族人之义举也夫。是为记。<sup>①</sup>

这篇文章清楚地交代了修建义塚的理由。作者认为，尽管自己为修谱殫精竭虑，但由于主客观方面的原因，缺漏、遗失在所难免。为了解决这些遗漏可能对修谱者带来的不利，他们修建了义塚。这样一来，孤魂（包括那些被遗漏的祖先的灵魂）有所凭依，可以接受每年的享祀，自然也不致再来骚扰生人。

修谱告竣后，在颁发给族人之前，一些宗族尚需建醮，其主要目的在于超度亡灵，其中自然也含有慰抚被遗漏的亡灵的意思。如上述宁化茶垣吴氏族谱收录的“建醮文”，即是在修谱告竣建醮时使用的：

<sup>①</sup> 《笔山聂氏族谱》卷首，页 1a~b，1996 年木活字本。宁化客家公祠收藏。

伏以 圣德巍巍，率土仰光华之焕；皇猷荡荡，群黎蒙乐利之休。生逢其时者，时享耕田凿井；心知其意者，咸歌食德服畴。覃恩遍于海澨山陬，大化需为家给人足。今皇上道光八年五修族谱，功将告竣，于十月廿四日命僧道法侣设坛大宗祠拜千佛大忏七部，至二十六日，下午飘灯、晚朝、施食并放蒙山法醮等因，言念吴族分支于南丰金斗，始基于宁化茶垣，恭维开甲祖太，系传三十二代，丁繁数千余名。虽东房、西房各新一谱，而远处近处交集一堂。际兹谱之新，已得存顺没宁之要，庆斯堂之聚，莫非前彰后传之为。兹当藏[藏]事落成，用将虔诚超度莫报之德。爰宣经而礼忏，欲要其福，乃请祷而摘词，伏愿神明佑启无疆，永锡天申之福；惟祈祖宗贻谋有谷，长发人杰之祥。仙道有灵，广庇俾昌俾炽；佛法无量，大佑以兴以增。须至坛者，谨疏拜祷以闻。<sup>①</sup>

在道光八年(1828)举行的这次醮仪中，吴氏族邀请僧道前来做法场，后者除念经外，还表演飘灯、施食等科仪，这些都是招请和布施亡灵的仪式(旧汀州一般称作“施孤”)，含有超度之意。类似的仪式还保存至今。在宁化县水茜乡的沿溪村，1992年农历八月八修族谱告竣时，在颁谱的前两天，请道士九人在宁氏家庙的礼成殿举行了两天的顶拜“梁皇”仪式，以告慰宁氏历代的祖宗先灵。<sup>②</sup>

很巧，笔者在道士的科仪本中，也找到了用于修谱打醮的榜文，下面是笔者在连城县道士陈瑞声师傅处见到的科仪本中收录的一篇榜文：

伏以 道通三界，能赐 之百福；祖灵如在，可保子孙之

<sup>①</sup> 民国十年刊《吴氏宗谱》卷之首，“建醮文”，页 1a~b。作者题为“文庠生嗣孙中秀”。

<sup>②</sup> 宁秀峰：《水茜乡沿溪村的宗族、经济与庙会》，杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》，上册，香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2005年，第239页。

千祥。洪造具呈意，言念众等生居尘世，喜遇中华感神恩赐康泰，赖祖先之馨香。裔等数年而来，族有百代之光，窃念今岁合族倡议复修谱牒，继续上祖下代之荣。自古以来，人有水源木本，万物天地，皆生蒙祖灵而增万代，托道力以报宗功。今蒙仙佛消除千灾万劫，再望神圣乞赐百福无疆。今当报赛之期，敬建酬恩之醮，祈求子孙昌盛，惟愿百代祯祥，择取 月 日福信众等诚心恭迎 福主某神暨 堂上历代先祖先宗考妣一脉、乏嗣宗亲同登宝座，下午谨请 百监大真人手执百灵幡，召请 堂上历代先祖先宗考妣一脉、乏嗣宗亲同临醮筵，高登宝座，香茶供养，各受超荐，同享千秋良晚。<sup>①</sup>

这说明，修谱打醮的主要意图有二，一则在超度“历代先祖宗亲考妣一脉乏嗣宗亲”，一则在祈求“子孙昌盛”、“百代祯祥”。

### 三、颁谱与游谱

1995年，当笔者首次访问连城四堡时，当地的所有村庄几乎都在进行新谱的编纂工作。尽管1949年后的三十几年时间里，族谱与其他“四旧”书籍被贴上“封建”的标签，族谱的编纂活动被官方明文禁止，但是，随着80年代末以后政治氛围日益宽松，族谱的编纂活动还是紧锣密鼓地展开了。几乎在两三年的时间内，当地所有的宗族——包括仅有数十户人家的宗族——都重新编纂了族谱。个别宗族是历史上头一次编纂族谱，而对大多数宗族而言，这是继晚清、民国修谱之后进行的新一轮修谱活动。

伴随着族谱编撰活动的复兴，围绕族谱举行的仪式活动也复兴了。根据当地的习俗，在20世纪90年代，四保各族族谱印刷完毕后，都举行了“游谱”的仪式活动。其中雾阁邹氏上祠（定敷公后裔）的游谱仪式，是在1996年农历正月十二日举行的。根据《范阳邹氏

① 《修谱意文》，榜文，旧抄本，封面题“陈维声抄”，陈瑞声先生收藏。



族谱》的记载：

一九九六年丙子正月十一日深夜，六修《范阳邹氏族谱》下编世系部分，共八十箱，装订完竣运抵家乡。

丙子，正月十二日（阳历一九九六年三月一日）隆重举行敦本堂六修《范阳邹氏族谱》出版颁发庆典。……祭礼仪式完成后，颂谱集队游行，大锣、高灯、彩旗、仪仗队，顺序开道，紧接太祖应龙公座像先行，十班民间鼓乐队，各房谱牒循序随后，治安执勤人员，整肃衣冠，分随队伍两侧前后维护安全，秩序井然，观众人海如潮，填街塞巷。神铙、鞭炮齐鸣，欢声雷动，热闹空前，规模之大，组织之严，人员之众，声势之宏，令人惊叹：“实为乡里罕见”。<sup>①</sup>

这段文字，简明扼要地介绍了游谱的时间、地点、队列等基本情况，并对其盛况给予了很高的评价。

此次颁发族谱的地点，是雾阁的上祠堂——敦本堂（又称定敷公祠，今中国四堡雕版印刷展览馆）。新谱运抵雾阁后，就是在这个祠堂举行祭谱仪式的。参与祭谱的有一位主祭，四位礼生，陪祭若干。笔者在雾阁见到的一种旧抄祭文本（当地仪式专家礼生使用的礼仪手册），中间收录了“迎谱祭文”一篇和“祭谱通用文”三篇，应该就是在这个仪式中使用的，兹录其中两篇祭文内容如下：

窃维宅荒启宇，赖先世之良畷；继述纂修，实后人之为务。恭惟列祖列宗，辛勤缔造，兴扩丕基，纵历遭世运之遭迍，仍不替门庭之光耀。播迁转徙，已开世族之于文敷；恪守故园，大振家声于龙雾，自是麟振螽蟄。虽不敢拟钟鸣鼎食之侯门，而椒衍瓜绵，亦居然成诗礼簪缨之华族。前此两支共辑，璧合珠联，从兹百世同编，源清流洁，条分井井，理就丝丝。兹当谱牒续成之时，正值天赦降临之吉，寅陈牲醴，肃荐豆笾。于戏！长幼尊卑，即

<sup>①</sup> 敦本堂六修族谱委员会编：《范阳邹氏族谱》上编，第 121～122 页。1996 年铅印本。



图3 游谱(雾阁,1996年,包筠雅摄)

班联而咸歆禋祀;故新大小,归序次以共享馨香。昭无躋□后不  
先前,借收族以敬宗。既有伦而有秩,因承先以启后,祈□□而  
□□,其中或有漏遗,毋滋怨恫,岂异人哉!各随班而即次,皆兄  
弟也。勿□□而不前,率皆共享蒸尝,一体同歆血食。列祖英灵  
赫濯,烛□几微。△等共申鄙忱,庶祈昭鉴,伏惟谨告。

窃维宅基起宇之丰功,恩同覆载,继述缙承之懋绩,德媿教  
成。恭惟显祖辛勤创业,奠厥攸居。建祠宇于梧冈,敦家声于南

谷。腾蛟起凤，藹藹者皇路齐驱；武纬文经，攸[?]攸者乘时利见。踉踉济济，继继绳绳。于戏！对祠宇而益深景行，溯版章而悠然向往。乃自逆匪蹂躏之后，编次多遗；经年深日久之余，人事迁变，是粗为纂辑，稍得率尔成编。△等自愧不才，一辞莫赞。兹值小阳春之吉，正当谱牒告竣之期，虔备牲仪，向龕前而拜荐，敬陈俚句，对祠宇以抒愧。伏愿显祖英灵，来尝来格，更佑锡孙子，寢炽寢兴。谨告。<sup>①</sup>

细读前文，作者虽然也提出请求，若是谱中“或有漏遗”，“毋滋怨恫”，但通篇的重点，已经放在敬宗收族的宗族核心话语上了。后文的重点则是歌颂祖先的功德，祈求他们对子孙的护佑。

祭谱完毕，便举行游谱的活动。游谱的队列，前有两人敲锣开道，后面是左右两人，各持一盏高灯，高灯上分别书写“状元”和“宰相”<sup>②</sup>。接着是两人持一横幅，上面写着“龙足乡邹氏六修族谱颁发庆典”。然后是彩旗队和腰鼓队。紧随彩旗队的是“肃静”和“回避”两面牌子。接下来是提前从本地上保村邹公庙接来的邹公神主牌和神像，神主牌由一人捧着，而神像则放在四人抬的神轿内。神轿之后是凉伞。然后是鼓吹乐班。乐班之后就是刚刚颁发的族谱。每部族谱都放在一个两人抬的小轿内。这些所谓的小轿，有的是用靠背的藤椅搭起来的，有的是用桌子搭成的，外面包着彩纸和剪纸，顶上搭上盖如屋顶状。尽管与雾阁每年农历七月初七前后举行的“七吉会”的游神队伍相比，这个队伍要壮观得多——因为七吉会游神队伍后面没有那些抬族谱的小轿跟随，但两者之间相似之处颇值注意。与七吉会游神相似，在游谱的队列中，邹公（包括其神像和神主）被置于非常重要的位置，这是因为邹公既是当地最重要的地方神，也是邹氏

<sup>①</sup> 祭文本，无页码，晚清抄本，雾阁邹善宝先生收藏。落款处题“乙巳拟作”。

<sup>②</sup> 这两个高灯的来历是，雾阁邹氏视南宋状元邹应龙为始祖，这就是下文提及的邹公。

自视的祖先<sup>①</sup>；游谱队列的构成，与七吉会游神非常相似，只是多了谱轿的部分。



图4 游谱(雾阁,1996年,包筠雅摄)

至于游谱路线，此次与旧的游谱路线稍有差别。旧的路线是：出上祠堂后右转，再顺祠堂右侧的小路折而向东，到达田茶墩附近后，折而向南，行至四堡中心小学附近，转向西行，经关帝庙后，过南桥，转到祠堂门口，往前直行至子仁屋，西行走至天后宫、圩场，最后从圩场返回祠堂。这个巡游的路线将整个上祠族人聚居的空间几乎完全包括在巡游的范围之内。此次游谱，从祠堂出发后，先往南到南桥头附近，折而向西，过公路后，转至村委会，再来到天后宫遗址和圩场，然后才拐回祠堂右侧的小路上，经田茶墩、中心小学、关帝庙等地，最后返回上祠堂。这中间较大的变动，是不再经过子仁屋。

在此需稍作停留，对这个游谱的路线进行分析。为了理解这个

<sup>①</sup> 关于四保邹氏的系谱和当地的邹公崇拜，参见刘永华：《道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》，《历史研究》2007年第3期，第72~87页。

路线安排，首先必须交代雾阁邹氏宗族的房支结构。四保邹氏视邹公为始祖。根据邹氏各支的系谱，邹公生三子，即六郎、七郎和八郎，分别为雾阁、上保、双泉（旧称双井）三村开基祖。雾阁自六郎开基后，八世分为两房，这就是定敷公房和叶胜公房，目前居住在雾阁的邹氏，均为两公后裔（乾隆年间两房分别修建祠堂，根据各自的空间位置，这两座祠堂分别被称为上祠和下祠，而上、下祠进而引申为两房的代名词）。除了乾隆年间外，两房的族谱均由各自分别修撰，因而彼此的独立性较强，90年代重修族谱时，也是两房分修族谱。叶胜公后裔聚居地，大都位于雾阁的东北部（大约在子仁屋东北方向），此次游谱的举办方是上祠，游谱线路没有经过下祠的聚居地，那是意料中的事。

在上祠内部，分支也相当明显。定敷公房八世以下最重要的分支，是十世林茂公的三个儿子，他们分别是礼崇、礼衡和礼兴，他们的后代构成上祠最重要的三个房。三房之中，目前以礼崇公房人丁最旺，礼衡公其次，而礼兴公房人数最少。礼衡公后裔大都聚居于雾阁的西北面，而以子仁屋最为集中。此次修谱，礼崇公房与礼衡公两房因意见不合，礼衡公房自行重修房谱，而礼崇公和礼兴公两房联合编撰了（残缺的）上祠族谱。由于这一原因，游谱队伍当然不再有必要经过子仁屋这个礼衡公房的传统聚居点了。因此，游谱所经路线，从侧面反映在这一地区，游谱是个界定群体身份和聚居空间的一项重要仪式活动。从这个角度来看，游谱与游神之间的相似性就不足为奇了。

应该指出的是，这种游谱的仪式，虽不能说遍及整个汀州，却也不限于四保一地。笔者在宁化一些村庄做田野时，也曾发现类似的做法。

#### 四、族谱的收藏与阅读

编纂族谱时，一般会根据族谱刊印的数量，编成字号，并将相关信息写入谱内。等到颁发族谱时，便根据字号颁谱。字号明确记录

了每一字号的接受、保管者<sup>①</sup>。这一点在此无需赘论。不过，需要指出的是，这种做法有其意图。为了制止围绕族谱的种种褻渎行为，有的宗族明确规定，三年“会谱”一次，而字号在这个活动中便有其用处。比如宁化县泉上里李氏宗族的族规，首条即规定：

一谱牒之宜重也。今谱告成，编定字号分给。但恐有或图小利，转鬻异宗；又或视同闲物，听其遗失，轻族谱即褻祖宗，约三年于祠内照名会谱一次，遗弃者公罚银贰两。……<sup>②</sup>

可见会谱是为了防止族人对出售和褻渎族谱的行为，而字号便于稽查所颁各套族谱的保存状况。有的宗族则明确规定每年清明检阅一次。如宁化县河龙乡明珠村的黄氏宗族规定：

一谱牒既成，阖族分给各编字号，填注收管人名，务宜珍藏什袭。每年清明吊会，祖祠检阅一遍，使知尊祖而敬宗，亦以杜褻玩遗弃诸弊也。

可知检阅族谱的目的与会谱是一样的。这个宗族还规定刊印的两部族谱存祠，一部指定由敬山会理尝人保管，另一部指定由住祠人保管，“以备每岁春祭清明稽考要务或录生卒，以示敬宗之意”。<sup>③</sup>

族谱修成时，一般会根据族谱的大小，制作谱箱一只，以便于族谱的收藏，这种箱子被称为谱箱。在雾阁游谱时放在小轿内的，就是这种谱箱<sup>④</sup>。族谱和谱箱摆放的位置，各地略有差异。在宁化县明

① 比如，宁化县湖村乡邓坊村的邓氏旧谱，共印行三十部，其所编字号是：福、从、高、密、起、家、声、屨、书、开、甲、第、南、阳、冠、带、裔、封、侯、代、有、名、东、府、诗、世、簪、纓、禄、众。见《南阳郡邓氏族谱》卷首，“领谱名目列后”，无页码，年代不详。宁化客家公祠收藏。

② 光绪廿一年刊《陇西李氏族谱》卷首，“族规”，页1a。

③ 民国卅六年《宁化黄氏十二修族谱》卷首，“旧规”，页1b；“领谱字号”，页1a~2a。

④ 《天水郡姜氏家谱》（刊印年代不详）卷首“凡例”页2b规定：“一谱牒之宜重也。今谱告竣，计几部，各列字号，某领，总刻一页载于谱。每部置一箱藏护，无箱者不得领去。日后破损，罚钱壹千文。”宁化县客家公祠收藏。

珠乡明珠村，多半在大厅中堂右侧的空隙内与香案等高处，制作嵌入型的柜子一只，族谱就收藏于这个柜子内。更常见的做法是，将谱箱放在紧挨中堂的香案上，宁化县水茜乡沿溪村宁氏的香火堂就是一个例子，这个宗族的三部族谱，都摆放在香案的右侧（见图 5）。在连城四堡地区，也多半采取这种摆放方式。我们知道，在一座房屋中，大厅具有核心的位置——这是举办家中婚丧仪式的处所，而在大厅中，中堂和香案占有非常重要的位置，与家中仪式活动的关系甚为密切。香案不仅摆放族谱，而且供奉神明和神主牌，而紧挨着香案的中堂，是春节期间悬挂祖像的所在。

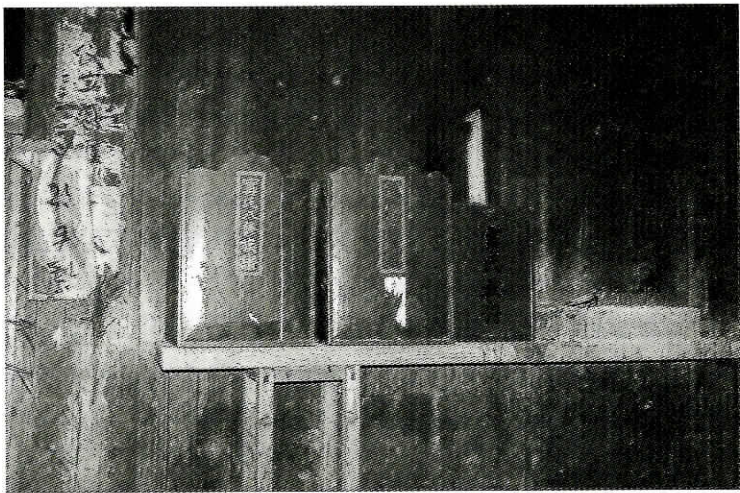


图 5 谱箱（沿溪，2009 年，刘永华摄）

族谱放入谱箱、摆设于香案或谱柜之后，照例平日是不可轻易打开的。如宁化县郑坊的郑氏宗族规定：“谱牒乃朝廷大典，合族所系甚重，诸领谱者，除祭祀外毋得轻易开阅，务要慎重珍藏，至九修之日，各部俱要带至祠内，如有无故失落，合族究治”<sup>①</sup>。从这一规定也

<sup>①</sup> 民国甲申年刊《荜阳郑氏九修族谱》卷首，“九修领谱字号”，页 1b。宁化县档案馆收藏。

可知道，清明日是可以开箱阅谱的。又如《庐江何氏族谱》规定：各字号的族谱，须于“每岁清明交会”，“如有推托不到者，即是疏失，公罚重修”<sup>①</sup>。有的宗族则有六月晒谱的规定，当然晒谱是允许开谱的，如宁化姜氏规定：“其谱递年六月初六日各送祖堂验明晒过，仍交原人藏护，庶无虫损之失”<sup>②</sup>。当然，有时也难免遇到突发的事情，不得不开箱阅谱。对此，有的族谱也明确作了说明。《中正太原王氏族谱》的相关规定是：

一谱牒不可褻渎。圣人式负版者，重邦国民数也。况谱牒所载，乃千百年祖宗名号所存，一姓丁口所系，而敢褻玩乎？凡有事关合族公务，则焚香告祖，登祠开读，示敬也。倘有无故将谱翻阅，东涂西抹，致令汗损，及有小故，私将族谱呈官质验者，其领谱人罚宰猪一百斤。……<sup>③</sup>

当然，上述规定只见于族谱记载，在现实生活中若发生违反规定的行为，是否援用这些规定进行处罚，应该是另当别论。不过，根据笔者在旧汀州客家地区的田野经验，上述一些做法——比如在开谱箱之前烧香告祖——是当地相当普遍的方法。当我们这些不速之客进入某一社区时，当地的耆老大都是在烧香告祖之后才允许我们开箱阅谱的。结合上面描述的祭谱和游谱仪式，这些规定并不出人意料。

## 五、结 语

以上是笔者在近年搜集的文献和田野资料的基础上，围绕族谱的编纂、收藏和使用之仪式所作的一篇学术笔记。从文中引述的材

① 《庐江郡何氏族谱》卷之一，“领谱字号”，页4a。1991年木活字本。宁化县客家公祠收藏。

② 《天水郡姜氏家谱》卷首，“凡例”，页2b。宁化县客家公祠收藏。

③ 民国丙戌年刊《中正太原王氏族谱》卷一，“条例”，页21a~b。宁化县档案馆收藏。



料,我们应该可以看到,至少就本文涉及的地区而言,族谱的确不仅仅被视为一种普通的物事,而是与社区关系至为密切的文献,一种仪式化的对象和产物。笔者认为,要理解这些围绕族谱形成的社会关系和仪式实践,不仅需要知道文字在传统社会中的神圣位置(如惜字习俗背后的理念),还需考虑到作为修谱主体的宗族与地域社会的关系,考虑到修谱背后涉及的祖灵观念和族谱被赋予的象征内涵,一句话,考虑到族谱的“社会生活”与“象征生活”。

从最近公布的来自其他区域的资料看,本文论及的修谱背后的鬼神观,并非仅见于汀州地区,试举两例为证。在鄂东黄州地区,在修谱遇到世系不清等问题时,不少宗族采取的做法是设立乩坛,请求祖先临乩示判。光绪丁酉(1897)刊黄冈《王氏宗谱》修撰者在“凡例”中交代道,“吾族自始祖宦游来此,原籍谱稿遗失,嗣后征文考献,每有不足,兹因列祖临乩指示,始得详晰,如宗支世系、生庚卒葬、坟墓山向、悉遵祖训”。为了弥缝世系中存在的空缺,民国丁丑(1937)刊黄冈《董氏宗谱》的修撰者诉诸同样的方法,他们除了广泛收集、引证相关文献之外,还“戒设乩坛,禱求先灵判示,重者删之,缺者补之,错讹乖谬者更而正之,谱于是乎得有定本矣”<sup>①</sup>。从上述所引言辞之中,谱牒的修纂者一点都不以通过扶乩补足世系的做法为异,似乎这在当地是颇为通行的做法。

在徽州地区,在开始纂修宗谱之时,不少宗族要举行一系列告祖礼,保存至今的一些告祖修谱文字,应该就是在举行这些礼仪的过程中诵读的。为具体了解这些礼仪的目的,下面引祁门竹源陈氏宗族光绪年间的“告祖修谱文”略加说明:

伏以物本乎天,人本乎祖。为人后者,当深追远报本之思,弥切继序彝伦之事也。吾祖自懋迁竹源以来,计世已千有余岁,溯修大成宗谱而后,于今有二百八十年。洎乎国朝乾隆壬戌,有

<sup>①</sup> 引见徐斌:《明清鄂东宗族与地方社会》,武汉:武汉大学出版社,2010年,第29页。

孔谱、士球二公为首，将万八公以下支谱潜心纂修，誊录成帙，尚未付梓。今又年湮代远，兼曩遭刀兵水火之灾，各家生命草簿，类多断简残编，此纂修之所以畏难而苟安也。牧等生居晚近，先人之生名，孺人之姓氏，目未及见，耳未及闻，知其事之难，而又迫于情之不容已，慨然主修，众志翕从。倘有遗漏，无从稽考，祠内向奉有失名，左昭右穆，男女众魂牌位，春秋共享其祭，阴阳一理，不罪无知，先祖有灵，或能降神示梦，亦可添注补遗。非然者，人非仙侣，莫得神通，无可考者，不敢妄书也。遇属天排，原存亡之不可度；事皆数定，非人力之所能为，亦当开局汇稿，预备簿物以祭，惟冀文献足征，谱牒借史编以并著，不日成之，敢祈福祉，俾尔炽而昌，继序思不忘，神之听之，来格来歆。<sup>①</sup>

像宁化族谱的修纂者一样，陈氏宗谱的修纂者担心在修谱过程中出现失误，从而导致先人的怨尤，给自己带来不利，因此借开谱局、告先祖的机会，向先祖交代修谱的困难，希望先人“降神示梦”，倘遇错讹，亦应“不罪无知”。至于谱成设醮迎神的情况，在徽州地区也有发现，不过目前尚难推断其流行状况<sup>②</sup>。

还应看到，家族文献，尤其是以包含祖先名讳或系谱的文字被仪式化的过程，也不以族谱为限。据笔者所知，闽西宗族祭祖的对象，除了祠堂（神主牌）和坟墓（墓碑）之外，至少还有两类：一是宗图，一是祖像。宗图是指先祖的吊线图，一般画在纸或织物（如丝、布）上。比如连城培田吴氏宗族的宗图，据说制作于雍正十三年（1735），先是“裱纸为之”，到乾隆六十年（1795），“更制锦焉”，咸丰八年（1858）太平军入闽时被毁，咸丰十年（1860）重绘。据该族士人吴泰君的交代，

<sup>①</sup> 陈琪：《清末徽州祁门竹源陈氏宗谱文书》，米盖拉（Michela Bussotti）、朱万曙主编：《法国汉学》第十三辑《徽州：书业与地域文化》，北京：中华书局，2010年，第332~358页，引文见第344页，引文所缺文字，根据第358页图片补齐，笔者对原文的标点进行了调整。

<sup>②</sup> 陈琪：《清末徽州祁门竹源陈氏宗谱文书》，第345页。

新宗图“上绘八仙，下篆华表”，上面画出了该族始祖至二十一世的世系。制作新宗图“费银十四两，绫布、硃砂等费银四十余两”。吴泰君还指出，“谱牒之设，人日订载，所以著生成而详支派；宗图之系，新年展拜，所以合子姓而笃本源”，他将谱牒与宗图对举，以此强调宗图对收族的重要性<sup>①</sup>。从吴泰君的文字中还可看出，吴氏祭祀宗图的时间是新年，《培田吴氏族谱》收录了一篇“新正拜图祭文”，便是在新年祭祀宗图时使用的<sup>②</sup>。笔者所见四保黄坑赖氏的宗图，是用白布制作而成的，上面没有八仙、华表等，仅有祖先的吊线图。笔者在山东鄄城县调查时，在当地城关镇王建场村王氏宗族经眼的宗图，以黄布制成，也仅有吊线图，上面题“族谱（谱）简图”等字，俗称引线图。笔者是在一位王姓族人其为其母亲“做三年”时看见这幅宗图的，宗图和族谱放在一起，宗图挂起，而族谱摆在桌上，可见在当地做丧事是需要挂宗图的。至于祖像，则是指先祖的画像，多半画在纸上（有的画像将祖先的名讳写于祖先像侧，或在画像下端画神主牌，上面写上祖先的名讳），裱成卷轴。有关祖像的渊源、形制、制作时机、祭拜场所和习俗等问题，笔者有另文详述，兹不赘述<sup>③</sup>。应该在此指出的是，宗图和祖像平日藏于密室，到祭祀时才挂起。和宗图一样，画像的祭祀活动，也多半在新年举行。

这样看来，作为祖先祭祀的对象，宗图、祖像及前面提及的族谱、

① 光绪丙午年刊《培田吴氏族谱》卷之首，页 1a~1b，吴泰君：“宗图记”。

② 光绪丙午年刊《培田吴氏族谱》卷之终，页 1a~1b。

③ 刘永华：《明清时期华南地区的祖先画像崇拜习俗》，《厦大史学》第二辑，厦门：厦门大学出版社，2006年，第181~197页。有关祖先画像的仪式语境，还可参考：钟鸣旦(Nicolas Standaert)：《礼仪的交织：明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》(Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China Europe)，张佳译，上海：上海古籍出版社，2009年，第140~144页；卢公明(Justus Doolittle)：《中国人的社会生活》(Social Life of the Chinese)，陈泽平译，福州：福建人民出版社，2009年，第93页。它们分别描述了明末清初(江南等地)和晚清(福州)的祖先画像崇拜仪式。

神主牌、墓碑，尽管各有其不同的物理介质，各有其不同的历史渊源，不过，在相关仪式活动中，反映的却是类似的将文字/图像仪式化的过程。因此，可以说，笔者在闽西看到的祭谱、游谱等仪式，无论就其涉及的文类还是区域而言，应该都不是特例。至于族谱（以及其他民间文献）作为“物”的社会生活和象征生活在各地的存在实态和区域差异，还有赖于同道中人在各自开垦的“园地”进行细致的田野调查，然后在此基础上进行比较研究。