

构建、维系与组织化:明清时期墓祭对 华北宗族的影响探析

刘巧莉

(吉林化工学院 马克思主义学院,吉林 吉林 132022)

摘要:与华南或江南不同,明清时期的华北宗族并不将祠堂视为宗族的象征和标志,而是以祖茔作为宗族的主要载体和活动中心。而围绕祖茔展开的墓祭活动,则实现了宗族的构建、维系与组织化。墓祭不仅将散处各村的族人组织起来、将族人的祖先认同实际转化成了宗族认同,还在祭祀之余管理族人、处理宗族公共事务。可见,华北宗族的墓祭活动在实际上完成了祠堂应有的功能和职责。以祖茔为宗族象征、以墓祭为核心活动,构成了华北宗族的显著特征。

关键词:明清时期;华北;墓祭;宗族文化;谱牒

中图分类号:K248 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2018)06-0171-08

宗族全体成员于每年特定日期在祖茔举行的祖先祭祀,即墓祭,是明清时期华北地区较为普遍的宗族活动,相关记载广泛出现于华北各地的家谱与地方文献之中。长期以来,学界将祠堂、家谱与族田作为宗族研究的三要素,而忽视了华北宗族文化中祖茔与墓祭对于宗族的重要意义^①,从而形成了宗族组织南强北弱的印象。但是,如果我们将研究视角从传统的宗族三要素,转移到围绕祖茔发生的祭祀行为,则不难发现,华北的宗族虽然普遍缺少祠堂和族产,但以墓祭为核心和纽带依然维系了宗族组织的稳定存在、实现了宗族活动的有序进行。因此,华北的宗族只是具有与南方宗族不同的形态和表现形式,并不能简单地认定为发展不充分或者不完备。鉴于目前学界关注这一问题的学者较少^②,笔者尝试在使用大量家谱资料的基础上,对明清时期华北地区宗族墓祭在宗族组织的构建、维系与组织化方面发挥的作用展开初步探讨,不当之处,还请方家批评指正。

一、重墓轻祠:华北宗族文化的特点

中国古代墓祭的行为起源于先秦时期,至唐、宋则由国家祭祀转而成为民间习俗^③。明清时

① 具体可见徐扬杰:《宋明以来的封建家族制度述论》,《中国社会科学》1980年第4期;《中国国家制度史》,北京:人民出版社,1992年。张海瀛:《明代谱学概说》,《谱牒学研究》第3辑,北京:书目文献出版社,1992年。冯尔康:《清史谱牒资料及其利用》,《南开史学》1984年第1期。陈支平:《福建族谱》,福州:福建人民出版社,1996年。濂川昌久:《族谱:华南汉族的宗族·风水·移居》,钱杭译,上海:上海书店出版社,1999年。陈瑞:《明清时期徽州宗族祠堂的控制功能》,《中国社会经济史研究》2007年第1期等。

② 目前研究涉及华北宗族祖茔及墓祭的论文:王日根、张先刚:《从墓地、族谱到祠堂:明清山东栖霞宗族凝聚组带的变迁》,《历史研究》,2008年第2期;冯尔康:《清代宗族祖坟述略》,《安徽史学》2009年第1期;汪润:《华北的祖茔与宗族组织:明清房山祖茔碑铭析》,厦门大学硕士论文,2007年;刘巧莉、王剑:《负土筑墓—明清华北宗族文化的地标》,《学习与探索》2016年第3期。

③ 参见尚秉和:《历代社会风俗事物考》,北京:中国书店,2001年,第266页;《旧唐书》卷8《本纪·玄宗上》,北京:中华书局,1975年,第198页;《新唐书》卷168《柳宗元列传》,北京:中华书局,1975年,第5135页;吴自牧:《梦粱录》卷2,北京:商务印书馆,1939年,第11页。

收稿日期:2018-05-10

作者简介:刘巧莉,历史学博士,吉林化工学院马克思主义学院,副教授。

期,这一习俗得以延续,在华北地区极为盛行,方志中多有描述:直隶行唐县“行邑清明祭扫,十月朔省墓,木本水源,不忘其始,君子取之。”^{[1]华北卷,p83} 枣强县“寒食、中元、十月朔,则祭于墓”^{[1]华北卷,p113}。河南陈留县“诞辰、清明、七月十五、十月初一俱祭于墓”,新郑县“清明拜扫,十月朔‘送寒衣’则祭于墓,七月中元日亦然”;考城县“既葬之后重墓祭,清明、中元、下元,罔不举行,士大夫家起祠堂,逢四时节墓祭亦不废”^{[1]中南卷(上),p20、26、30}。山东登州“寒食日:拜扫先墓,添土筑坟,或迁葬云”^{[2]卷6,风俗,p6}。而且,按照地方志的记载,这种普遍盛行的墓祭不单是个人的祭祀活动,宗族活动的性质非常明显:宛平县清明节“男女簪柳出扫墓,担樽榼,挂纸钱,拜者、酹者、哭者、为墓除草添土者,以纸钱置坟岭。既而,趋芳树,择园圃,列坐馐余而后归”^{[1]华北卷,p14}。

宗族墓祭的盛行,不仅表现在人们对墓祭的普遍接受,也表现在宗族墓祭举行的频率:有条件的宗族,会在一年之中于祖茔祭祖数次,比如天津徐氏“每值生辰、忌日及清明、夏至、中元、冬至、除夕”^{[3]家训十二条,p41a}都在祖茔进行祭祀。馆陶王氏“正岁与吉庆祭,皆先庙后墓”“清明与十月朔二节,单行墓祭”^{[4]卷2,墓祭礼仪录,p43a}。即墨杨氏在祠堂祭祖的同时,清明、十月朔日及忌日仍祭于墓^{[5]祭法,p9a-10a}。定兴鹿氏“每岁清明、中元、十月朔”^{[6]卷7,茔墓·田垌茔祭事宜,p20a}墓祭。即使墓祭次数较少的宗族,清明与十月朔的墓祭也必不可少,如淄川王氏“于三月清明、十月朔日,洁备牲楮扫,扫奠墓所”^{[7]附录·北茔祭田碑记,p2a}。

不仅如此,当宗族子弟获得科举功名、加官进爵或者娶妻时也要赴祖茔进行“吉庆祭祖”。具体而言,“士宦焚黄有祭,登科第有祭,赴任有祭”^{[8]卷1,风俗,p64};“登第、入庠、纳妇,以鼓吹迎祭品,扫墓以祀”^{[1]中南卷(上),p31}。迎娶新妇、举行婚礼后,新妇“拜坟”是完成缔结婚姻的最后一个步骤:房山,成亲“三日,有祠堂者,拜祠;无者,至祖茔拜墓,曰‘拜祖’”^{[1]华北卷,p35}。清苑县,婚礼“第三日,新郎、新妇出郊省墓,盖土庶鲜有宗祠者,是即取告庙之义尔”^{[1]华北卷,p308}。即前文馆陶王氏所说“吾乡遇年节与吉庆,无不墓祭”。

而且,祭祀之期(新妇拜坟除外),凡宗族男子会悉数到场,景县张氏每年正月初三祭祖,“四门人俱到”^{[9]卷3,坟图·条约六则,p23b};即墨杨氏清明祭扫“子孙皆从”^{[5]祭法,p9a},淄川王氏“少长咸集”^{[7]附录·北茔祭田碑记,p2a}。但考虑到祭祀的肃穆和礼仪的繁琐,也有的宗族规定成年男子才可参加,“四季与忌辰应祭之日,凡十五以上者,须整衣冠,至冢庙瞻拜”^{[10]补遗·马氏建立祠堂约,p9a}。这其中包括迁居他处、另建新茔的族人,如滦阳赵氏十三世时迁往西韩庄一支,“历今七世,子孙绵绵,书香仅继。而自十二世祖以上之故墓犹在老茔,时勤祭扫,牲体不忘”^{[11]卷1,增修家谱跋}。由此可见,墓祭是华北宗族的重要宗族活动,族人对此也非常重视。

受传统祖先崇拜及官方大力弘扬的孝亲思想(包括孝生与孝死)的影响,当时人都非常重视对祖先的祭祀。古人认为人去世之后“魂升于天,魄降于地”,故“立尸以象生,设主以栖神”^{[5]丘墓,p3a},相应的,对祖先的祭祀就分为祠祭和墓祭。在这一点上,华北宗族表现出了与江南或华南宗族明显的区别。南方宗族以祠堂为宗族的象征和标志,他们一方面大力修建祠堂,乾隆时协办大学士陈宏谋说福建、江西、湖南人“皆聚族而居,族皆有祠”^{[12]卷58,寄杨朴园景素书,p2159}。浙江奉化人“多聚族而居,每族多建祖祠以供主”^{[13]卷1,风俗,p108}。广东潮州人甚至“营宫室,必先祠堂”^{[14]卷12,风俗,p130}。另一方面,南方宗族以祠堂为中心和主要场所举行宗族的各种活动,包括除清明之外的所有祖先祭祀(部分宗族清明亦要祠祭),管理、教化族人、处理族人间及宗族的相关事务等^[15-16]。

而华北宗族则更多地表现出了对墓祭的重视和选择。直隶《赵州志》云:“清明、中元、十月朔,相率墓祭。夫墓祭,非古也,然茔域为祖考体魄所藏,躬扫治而肃拜瞻,有仁孝之心焉。”^{[1]华北卷,p111}在笔者所翻阅过的明清华北族谱中,绝大多数都记载了先人的葬地,超过半数的家谱绘制了详细的茔图,注明了祖茔方位、四至、各先祖墓穴具体位置及茔内共同财产,甚至于山川走势,并采取了多种措施对祖茔进行保护^[17]。对祖茔记载、传承、保护的严谨认真,从一个侧面说明了宗族对墓祭的重视。同时,许多宗族制定了与墓祭相关的族规家训以进一步提升族人的重视程度:天津徐氏:“敬祭

祖先”、“协护坟墓”^[3]家训十二条，p41a-42a。馆陶王氏：“谨茔墓。茔墓者藏祖宗形魄，关子孙命脉，当建立碑碣，按时祭扫。”^[4]卷2，家规十则，p3a 沧州于氏：“凡清明等佳节令辰，必各赴祖茔虔诚致祭”^[18]家规，p1a。与之形成鲜明对比的是华北建祠者寥寥，方志多记载“民间不敢立祠堂，礼多简朴”^[1]华北卷，p14，“少祠堂，多家祭”^[1]华北卷，p22。明代王士性游历河南后也说：“宛、洛、淮、汝、睢、陈、汴、卫，自古为戎马之场，胜国以来，杀戮殆尽。郡邑无二百年耆旧之家。除缙绅巨室外，民间俱不立祠堂。”^[19]43。直至清末华北祠堂的建设整体而言仍然不足。而且，即使部分宗族建有祠堂，祠堂也无法成为宗族活动的中心。前文提到的馆陶王氏“正岁与吉庆祭，皆先庙后墓”，祠祭之后仍然要墓祭，而清明、十月朔等还要单行墓祭，墓祭的次数要远远超过祠祭。定兴鹿氏在祠堂建成之后的80年，从未举行过祠祭^[6]卷8，祠祀·祠规，p16b，而墓祭每年都要进行3次。因此，华北宗族祠堂建设不足，未必是宗族发展不完备的表现，而是华北宗族选择了另一种组织方式。

华北宗族不仅祠堂建设不足，族田数量也极为稀少，依附族田才能存在的义庄、族学等更是凤毛麟角，所以族内事务相对简单，族人与宗族之间的经济联系、人身依附关系等也略为薄弱，每年数次的宗族墓祭即为绝大多数华北宗族最重要的、甚至是唯一的宗族活动。华北宗族的构建、维系与组织化亦围绕宗族墓祭展开，而宗族墓祭在此过程中所发挥的巨大作用，恰恰是南方宗族的墓祭所无法实现的。

二、敬宗收族：墓祭与华北宗族的构建与维系

何为宗族？冯尔康先生认为，是由父系血缘关系的各个家庭，在祖先崇拜及宗法观念的规范下组成的社会群体^[20]17。他进一步解释说：“它不只是血缘关系的简单结合，而是人们有意识的组织，血缘关系是它形成的先决条件，人们的组织活动，才是宗族形成的决定性因素。”^[21]2由此可见，宗族的构建，需要同时具备两个条件：共同祖先以及有宗法观念的、规范的组织活动。明确共同祖先、组织带有宗法观念的活动，华北宗族是通过墓祭来实现的。

如前文所述，明清时期的华北，祠堂之设并不普遍，于是祖茔作为唯一的“妥先灵”之地^[22]序·建修茔墙序，成为了祖先的象征和标志。因此，定期在祖茔举行祭祖活动，不令始迁祖因年深日久而湮没无闻、族人间同根同源的血缘关系无从追溯，是华北宗族能够存在的一个必要条件。正是基于此，始迁祖茔总是在祭扫体系中居于最高地位：定兴鹿氏东茔为始迁祖茔，西茔葬六世以下，新茔葬十三世以下，则祭祀顺序为“先祭东茔，次西茔，次新茔”^[6]卷7，茔墓·江村茔祭扫事宜，p16a。不仅如此，很多宗族在祭扫的过程中会有意识的向族人普及祖先和宗族的历史与发展脉络，如南皮侯氏“春秋拜扫之期，切示子孙曰某墓为某公，某墓为某公，详言屡屡”^[23]家规十条，p45b。定兴鹿氏墓祭所用纸镲不仅要在“包外书某府君某太君，”而且“每位纸镲二包必须按数分置各冢前，不得聚一处焚化，盖欲使子孙记其祖父葬处，用意至深且远，凡我子姓其恪遵勿忽”^[6]卷7，茔墓，p20a、20b。通过这种方式使族人牢记先祖、进一步理清宗族发展脉络、明晰自身与祖先、与其他族人的关系，也就为宗族共同体的构建找到了依据。

宗族墓祭不仅要求全员参加，而且为表示对祖先的崇敬，祭品摆放需族人“盥手亲奉，不得委之仆隶”^[3]家训十二条，p41a。祭祀仪式也非常严谨，定兴鹿氏“祭仪于辰时陈设，已初合族序立，以本支行尊年长者诣香案上香，献酒，复位，同众行四拜礼，礼毕焚钱锭”^[6]卷7，茔墓·江村茔祭扫事宜，p16b。即墨杨氏清明墓祭，“辈行最长者居中，余分左右及后，并北向立，鞠躬，四拜，兴，共祖以长、私祖以亲诣香案前分献，鞠躬，跪，炷香，奠茶，一拜，兴，复位，鞠躬，四拜二揖，下簾各退”^[5]祭法，p8b。馆陶王氏正岁与吉庆墓祭用乐，仪式更为繁琐：

（祭日主人案左西向立，与祭人案右稍下东向立，均转身向赞礼员鞠躬，再向执事员鞠躬，赞礼员立案左，西向唱）行祭礼，执事员备事，乐工备乐，裔孙就位，与祭人皆就位。诣盥洗所，濯手，净巾，诣坊间迎神（墓祭无此项，笔者注）。焚香，举香向左向右，奏乐，鞠躬，复位，乐止。

跪,上香,举爵,灌地降神,神至,兴,安神,奏乐,跪,叩首,再叩首,三叩首,兴,乐止。跪,献香,献爵,初献俎,亚献豆,三献笾,读祝文,兴。参神,奏乐,跪,叩首,再叩首,三叩首,兴,乐止。跪撤饌,焚金纸,焚祝文,兴。辞神,奏乐,跪,叩首,再叩首,三叩首,兴。乐止,祭礼告成。退,皆退。^[4]卷2,墓祭礼仪录,p43a;赞礼式第,p44a

祭祖过程庄严肃穆如同宗教仪式,时人认为通过这种方式,祖先与后代“精诚自相感也”。但实际上,这种仪式感特别强烈的活动,整齐划一的反复叩拜,对加强族人对于祖先和宗族的认同大有裨益。而且,墓祭的主祭人均为族中长者,其余族人的站位亦由其辈分和排行决定,体现了华北宗族构建宗法秩序的努力。在由共同祖先构成的宗族公共空间中,以共同祖先为坐标,个人建立了与其他族人的联系,在宗族谱系网络中找到了属于自己的节点,正如临朐《冯氏族谱》所言:“大凡世系既远,门户又多,本一脉相传,骨肉辄视为途人者,非嫌隙突生、情意中离,则以居住相远,会晤实难。惟有春秋二祭,岁时以举,群其伯叔兄弟子侄,罗拜墓前,拱手仰视,曰某墓者吾几世远祖也,某墓者吾高曾祖也。复环顾左右曰,某为服尽之族人也,某犹五服内之亲也。祭毕享胙。酬胙揖让间,宛然同胞一体之义。此其祭祀所关,不亦重且大哉!”^[24]卷2“同宗共祖”的切身体验,使族人对宗法秩序和宗族组织产生了由衷的认可。“木有本,水有源,当奠祭时宛然祖孙父子聚首一堂,苏氏谓观乎此者孝弟之心油然而生是也。”^[25]睦族说,p9a

所以,宗族墓祭强化了族人对共同祖先的认同、构建了宗法秩序,宗族组织由此得以形成。

另一方面,宗族组织构建之后,必须不断增强宗族的凝聚力、向心力才能保证其长期维系。为此,华北宗族要求各房、支轮流组织墓祭,东光马氏共五门,“轮流办理”^[10]补遗·马氏建立祠堂约,p9a;定兴鹿氏田垓莹规定“凡都转公后裔,各支轮流值年,其有服官在外者,由在家之人代办”^[6]卷7,墓墓·田垓莹祭扫事宜,p20a。值年需事先“备办一切”,即准备祭祀需要的一切物品,包括祭品、香烛、纸镲、鞭炮等。祭祀之期,各支子孙“俱集值年处同往祭扫”^[6]卷7,墓墓·田垓莹祭扫事宜,p20a。共同参与、轮流组织,增强了各房支族人对宗族的责任感。

同时,宗族墓祭时间固定、频率稳定,客观上为族人会面、增进族谊、强化其对宗族的归属感提供了机会,祭后会食则进一步提升了这种效果,这些对于华北宗族的长期维系作用非常重要。与南方宗族聚族而居不同,华北宗族的普遍情况是“子姓繁庶,不能聚族而处,徙里异居者或四五里而近,或三四十里而遥,世远则情易疏,地隔则势难达”^[7]附录·东莹祭田记,p12b,如果“数年数十年谋面不易,于此而高谈族谊盖难乎?”^[26]卷8,后叙,p9a因此,必须要有墓祭这样的活动把族众组织起来。族众经常会面则不至于观面不识;祭扫仪式中按照房支长幼列队,跟随长者致祭行礼,则避免了族大人多,彼此不知房支分属、长幼尊卑的尴尬。而且大多数宗族在祭扫之后,会“会族合食”^[25]睦族说,p9b,“饮福食胙”^[27]卷7,世系,p5b,借以加强彼此的联系和感情:“春秋祭祀祠堂、拜扫莹墓,则合族并至,为饮食聚会,以联其情”^[3]家训十二条,p37b-38a。会食地点并不拘泥,或在值年家中:“祭毕合族俱集值年之家先期搭盖坐棚,备桌凳,设酒席”,“祭毕凡与祭者俱赴值年家,由值年家设筵款待”^[6]卷7,墓墓·江村莹祭扫事宜、田垓莹祭扫事宜,p17a、20b。或于公所举行,如即墨杨氏“俊于南宫莹房,南支族人会祭者皆与”^[5]祭法,p9b;淄川王氏“祭毕,同俊于公所”^[7]北莹祭田碑记,p2a。或直接会于莹前或族长家中,如正定梁氏“祭毕,相率拜于族长之家,或于莹前,席地而会之”^[28]训来第八,p39a。呈献与先人的丰盛祭品,猪肉用于分胙,“祭毕受胙,无少长,维均焉”^[7]附录·东莹祭田记,p12b。“祭完即将祭猪按名分胙……其余祭品与祭者同享。”^[9]卷3,坟图·条约六则,p23b分胙所剩之肉及其他祭品则成为会食的菜品。凡与祭者均有资格参加会食,并分得胙肉。家谱中描述聚族祭扫之后的合族会食都是气氛愉悦、令人向往的:“岁时伏腊,子姓云集,裸将礼毕,止而觴之,农耕士读,笑语移日,迄于今勿衰。”“每春秋合族恭虔展墓,祭毕饮福食胙,上以享祖先,下以睦子姓,诚为盛事。”^[27]卷4,十世叔祖晋方公家传,p3a;卷7,世系,p5b祭扫之期,平时忙于生计的族人从四面八方赶来,长幼尊卑,欢聚一堂,交谈畅饮,雍雍睦睦,在慎终追远之外,族人彼此之间的感情、对宗族的认同都得以加强,因此在古人看来“尊祖之中而收族以寓,岂不称甚盛事

哉?”^[7]附录·东生祭田记,p12b 华北宗族族产较少,无法用现实的经济利益控制族人,故而共同情感的建设就显得尤为重要。

而与时祭相比,吉庆祭祖敬宗收族的作用更为明显,现以焚黄仪式为例对此进行探讨。

焚黄仪式,即官员获得封典后,将朝廷赠已经去世的父母或祖父母、曾祖父母的文书抄写于黄纸上并于墓前焚化的行为。封赠,即封建王朝以推恩的方式,按照官员的官阶与品级,授予其妻、父母、祖父母或曾祖父母相应的封号及官爵,“存者曰封,歿者曰赠”。《孝经·开宗明义章》说“立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。”使父母获得封赠是孝道的最高标准,因此也是官员孜孜以求的朝廷恩典。获得封典荣身是非官员身份者的一种极大的荣耀,可以使他们脱离普通平民群体,享有特殊的政治权利和地位。尤其清朝推行相对宽松的封赠政策,封赠和捐封赠制度使官员三代以内的直系和旁系亲属均有机会获得诰敕,这就相当于将官员个人的政治荣誉横向、纵向的扩展作用于宗族。因此,获得封典绝不是官员一人一家之事,而是整个宗族的盛事。在这种情况下,官员一旦获得朝廷推恩封赠,总是在最短的时间内将诰敕、冠服等送回老家,让父祖等享受到朝廷殊荣。若受封赠者已经去世,则在祖塋举行焚黄仪式,“修其告祀之礼,以荣其亲于既没之后”^[29]卷10,送刘中书序,p554,并使圣旨上表彰先人的溢美之词能够送达阴间。定兴鹿氏在家谱中记载了其家族的焚黄仪式,其隆重繁琐比清明祭祖更甚,现将全文抄录如下:

既卜日,先于墓所搭厂或帐棚,陈设祭礼,预备祝版书、祝文二通,书后土神位、香炉、烛台、灯罩、桌围、香盒、香饼、盥盆、帨巾、爵杯、酒注、香烛、火把、红氍、纸钱、金银镮及供献等物。是日奉膳黄制书于彩亭内,鼓乐前导至墓所,先祀后土,后告墓祀。

后土仪节:降神(以下大字皆赞唱)就位,诣香席前,跪,上香,酹酒(尽倾于地),兴。参神,一跪三叩,平身。初献酒(主人执盞授执事者安置神前),跪,读祝(祝跪主人之左读曰):维某年岁次月朔日辰,某官姓名敢昭告于本山土地之神,某祇奉制书追赠某亲某官某公为某官,某亲某氏为某封,惟兹窀穸实赖神庥,遵典昭事,敢有弗虔?蘋藻虽微,庶将诚意,惟神鉴歆,永奠厥居尚飨,俯伏,兴。平身,亚献酒,三献酒(并同初献,但不读祝)。辞神,一跪三叩,焚祝文,礼毕。

焚黄仪节:序立(赞唱○主人以下各就位,若仕者有父兄则父兄主祭,仕者立本位,锦绣吉服,有公服者各公服),参神,一跪三叩,平身。诣香席前,跪,上香,酹酒(即酹墓地,不用茅沙),兴。行初献礼,诣神墓前,跪,祭酒(滴少许于地),奠酒(置神位前),进饌,兴。平身,诣读祝文(祝跪主人之左,读曰):惟某年岁次月朔日辰,孝男某官某名敢昭告于显考某官某公(且书旧衔)之墓(如封二代三代则先补入祖考妣某),兹者祇奉圣恩(如奉庆典则曰覃恩),追赠显考为某官,显妣为某封,已于家寝卜日改题。伏念恩纶下贲,泉壤生光,幽德昭闻,庆貽后代,鼎养无从,不胜感怆,谨洁牲醴,盛敬录以焚尚飨,宣制词(赞礼者面东立读),俯伏,兴,平身。行亚献礼(仅同初献但不读祝,不宜制,有父兄则父兄行初献、终献,仕者行亚献),进饌,兴,平身。焚黄(执事者捧所录制书黄纸就香案前,并祝文焚之)。辞神,一跪三叩。礼毕。^[6]卷7,塋墓·焚黄事宜,p17a-19a

焚黄仪式鼓乐喧天、爆竹齐鸣,是彰显整个宗族荣誉的大事件,不仅宗族全体成员都会参加,本地的其他人亦会围观,甚至有时还会邀请当地县令,其影响远远超出了宗族的范围,堪称整个地方的盛事。随之而来的是宗族社会地位的提升和宗族向心力的增强,一个本来松散的宗族,可能因为“成为一品封典获得者的子孙”这样一个荣耀而重新团结、凝聚在一起,族人因之而产生的自豪感、荣誉感进一步加强了其宗族认同,所以焚黄仪式对于宗族的意义不言而喻。其他原因的吉庆祭祖与此相似,“光宗耀祖”的现实意义在于使宗族组织更强大、更具凝聚力、向心力。

总之,墓祭将散居各地的族人组织起来,通过清晰的历史记忆、平等的组织参与、严谨的祭祀仪式以及愉悦的阖族会食实现了族人祖先崇拜到宗族认同的转化、构建了宗法秩序,在此基础上华北宗族得以形成并长期稳定延续。

三、管理整合：墓祭与华北宗族的组织化

华北宗族的墓祭不仅仅是祖先祭祀活动，作为族中最重要的、甚至是唯一的宗族活动，它同时还兼具控制功能、教化功能与管理功能，并推动着宗族的进一步组织化。

首先，宗族围绕墓祭制定出族规家训，约束、规范族人的祭祀行为。比如要求族众参加祭祀要按时，“祭日有路远，或有要事不到者，不候”^[6]卷7，墓墓·江村莹祭扫事宜，p16b。态度要虔诚，衣着要整齐，“长幼肃然，不得错立跛倚、嬉笑言语，发凄怆之念，动孺慕之诚，僂见气闻，直与生时视膳无异，所谓如在其上，如在其左右”^[3]家训十二条，p41a，“四季与忌辰应祭之日，凡十五以上者，须整衣冠，至冢、庙瞻拜，不衷之服，不得竟入”。墓祭之后的会食也要严守礼法，长幼、尊卑依礼而行，不可放肆喧闹，“四季破供固属享惠，亦以睦族，如有不循礼法，互相喧哗，以及恃酒乱嚷者，殊失尊卑之分，族长立即责罚。”不来参加祭祀亦要给以惩罚，“如有不拜庙、不谒墓者，享惠之时族长责惩不恕。”^[10]补遗·马氏建立祠堂约，p9a-9b或者不给胙肉：“祭完即将祭猪按名分胙，不到者不给，”^[9]卷3，坟图·条约六则，p23b并对这种行为进行说服教育：“凡无故而不祭，与祭而不敬者，皆忘祖也。忘祖者鬼神弗飨，人而为祖宗所弗飨，则亦不为祖宗所默佑矣。可不懼欤？”^[3]家训十二条，p41b通过这些规范条款，加强对族众墓祭行为的控制。参与墓祭既是族人的权利，也是义务，族人只有在态度上高度重视，行为上整齐划一，长幼有序、尊卑分明，才能实现宗族组织对族人的约束、体现族人对宗族组织的认同和服从，进而实现宗族的整合。

其次，宗族长者通常会在墓祭之时宣讲公序良俗、族规家训，劝善惩恶，进行宗族教化。如高密李氏族中核心人物“每春秋祭扫，必先至会，于莹域草衣席帽齿坐，诘问家务琐屑，老稚安否，以俚语教之孝弟友睦，族人乐之。”^[30]卷2，事行小传，p34a对于违反了族规家训或道德法律者，族中长者亦会在祖莹祭祖时进行规劝或惩处：官至广宁监军道的东光马氏第八世马绍芳，“建亲睦堂三楹，每有事于先莹，必聚族人而觴之，或有行事乖理者，即于是日劝诫归正”^[10]补遗·志传·马绍芳。淄川王氏九世王橘在族中很有威望，遇族中“有敢于越礼者”或规劝，“或至祖莹，以家法处分，人皆悦服，无异议”^[7]世谱，p91b。散居各村镇的华北宗族的族众，唯有墓祭时齐聚，故此时进行伦理教化，才可惠及全族；另一方面，在祖莹当众规劝或惩处品行不端者，可以借助祖先的象征意义，使宗法体系中的长者的权威、处罚他人的合法性获得加持，从而使被处罚者更易于服从；同时，对其他族人也能起到震慑或警示的作用，将教化功能发挥到最大。

再次，墓祭时除对族人进行教化外，亦要对族人进行管理，比如调节纠纷、扶危助困等。古人以“告官”为耻，宗族亦然，尤其矛盾双方为同族人时，总是倾向于内部调解解决。嶧县《武氏族约》第一条即为“同室操戈，祸不旋踵，推及阖族亦如是。惟其性有不同，齟齬难免，如因细故发生，应先由本支之长而贤者处理之，以重族情。如其妄自兴讼，破坏族约，实为不孝之尤也。戒之，戒之。”^[31]卷1，武氏族约，p49a-49b因此在祭祀之余，宗族要集中解决族人间的矛盾。若族人遇到特殊困难，也于是日寻求帮助，“春秋忌日有祭，祭毕会族合食，以道款洽。就中事涉忿争、行蹈不类，可为排解化导；至贫苦急难，余父大人约族中有力者，共出粟量为周全。”^[25]睦族说，p9b-10a高密李氏墓祭时族中长者“或相争就质为判曲直，皆悦服；不率者惩以家法，退悔无怨言。”^[30]卷2，事行小传，p34a-34b墓祭的时间一般为清明、中元、十月朔与元旦，正好三个月左右一次，对于解决族人间日常事务而言，这个频率是较为合理的。

最后，涉及全族的公共事务也要在墓祭时商议、解决。华北宗族的管理相对民主，公共事务一般由各房、支共同商议决定，族长大多数时候并无独立决策权，仅为召集者；而且很多宗族不设族长。族人散居各村召集不易，故而除特别紧急的事情外，族中公事多在祖莹祭祖时处理。这类事务主要包括修家谱、购买或处置共同财产。

族谱为宗族之史，族谱之修“以昭祖德，以纪宗功，以辩昭穆，以联族属”^[23]序，p5a，古人认为“族之

有谱,犹以祖宗之谊治其子孙,再远不忘,虽疏必亲。谱系明而宗法自寓,故宗谱之修……将以亲亲云尔。”^[32]原序,p1a族谱溯渊源,叙流派,记录祖先的名讳、事迹、宗族的发展历程,便于族人直观的将自身与先祖及其他族人相联系,亦有利于宗法制的施行,对宗族的和宗睦族意义重大,所以,修谱是族之大事,商议修谱也要宗族成员共同参加,族人集聚祭扫祖茔之时即为合适时机。河北沧县宁津李氏,提议修谱者于“清明节祭扫祖茔时,邀同合族,齐集族高祖单厚公家,公议一切,并约定各叙本支。”^[33]李氏族谱原序,p3b河北青县马氏修谱发起者亦是“通集族众,祭祖嵩坡,商修谱牒”^[34]八修序,p5b。不仅是是否修谱、如何修谱需在祖茔祭祖时议定,修谱过程中任务的分发、验收与汇总亦于祭祖时进行,以减少麻烦、提高效率,如景县张氏规定“嗣后支谱十年一修,族长督司其事,而各支支长于本支人丁之生卒、事迹之增益,随时登记于册,及应修之年于正月三日,谒始祖墓时,汇齐送交”^[9]卷1,续修支谱序,p1b。

宗族共同财产属于全宗族共有,无论置办、出售还是经营方式,均需宗族成员共同决定。华北的宗族族产虽然总体数量不多,但不少宗族都拥有少量的祭田以备祭扫之需。购买祭田往往需要在祭祖时商议,如原无祭田的淄川王氏,在康熙辛酉(1681)由王氏九世孙王橘“偕兄进绩,邀我族人,恭率展墓毕,倡议置立始祖墓祭田,以供岁时省除之需,人有同心,翕然乐举”^[7]附录·北茔祭田碑记,p1b。祭田的管理与收支情况亦需在祭祖时向族人公示,景县张氏,“祭田每年出产粮柴,管理者开立清帐,次年正月初三日(张氏于该日祭祖,笔者注)四门人俱到,公同验明,或即交于管理者收存,或更交于四门中殷实者生息,临时公同再议”^[9]卷3,坟图·条约六则,p23a-23b。公共财产一般不许出售,但由于特殊情况需处置时,亦于祭祖时公同讨论,如沧县李氏家族三修、四修家谱,资金匮乏,族人向族长提议卖掉茔中老树以为资,“余(族长,笔者注)善其言,遂乃聚族而商,无不首肯”。“族叔祖玉如、子英二公提议刊印之资,谓祖茔柏树四围久已成才,老干横披内堂,树小至被束困,可鬻外树为剗鬻费,则内者即易发育,询谋佥同,厥议遂定。”^[33]李氏族谱再续修叙,p7b;李氏族谱三续叙,p9b祖茔之树,既是宗族公共财产,又事关风水,一般严禁砍伐。但沧县李氏苦于刊印乏资,在族人都同意的情况下,老树终被砍伐、出售。

在墓祭之时对族人进行规范、教化、管理并处理族中公共事务,就把祭祖从单纯慎终追远的精神需求,发展为有序宗族生活的现实需要,从而使祭祀与族人管理、宗族管理融为一体,在规范化的宗族管理与整合中进一步实现了华北宗族的组织化。

四、结 语

华北宗族的表现形式与华南或江南有比较明显的区别,并不将祠堂视为宗族的象征和标志,而是以祖茔为宗族的主要载体和活动中心,通过祖茔祭祀来实现宗族的构建、延续与组织化。祖茔祭祀不仅将散处各村的族人组织起来、将族人的祖先认同实际转化成了宗族认同,还在祭祀之余管理族人、处理宗族公共事务,实际上完成了祠堂应有的功能和职责。在这种情况下,是否建有祠堂,对宗族而言,并没有太大实际意义上的差别,这可能是清末之前华北一直没有出现祠堂建立热潮的原因之一。另一方面,墓祭的组织、祭仪以及会食都不强调身份、财富的差别,而是以辈分和排行为主要的选择要件,与南方宗族普遍“贵贵”的做法截然不同,这在即使已经明显宗族庶民化的明清时期也是很突出的,只能放在华北地区的具体历史、地理、文化环境中讨论才能得到正确的归因,因此,正如冯尔康先生指出的“给祖坟以宗族史中应有的地位,不难发现它是北方宗族存在和活动的特点”,从这个角度入手,“就可能将北方宗族的状况透视得清晰一些了”。^[35]

参考文献:

[1] 丁世良,赵放. 中国地方志民俗资料汇编[M]. 北京:书目文献出版社,1989.
[2] 方汝翼,贾瑚. 登州府志[M]. 1881(清光绪七年)刻本。

- [3] (天津)续修天津徐氏家谱不分卷[M]. 1918(民国七年)寿岂堂铅印本.
- [4] (河北馆陶)王氏宗谱六卷[M]. 1920(民国九年)三槐堂铅印本.
- [5] (山东即墨)杨氏家乘不分卷[M]. 1936(民国二十五年)排印本.
- [6] (河北)定兴鹿氏二续谱十五卷[M]. 1897(清光绪二十三年)刻本.
- [7] (山东淄博)淄川县丰泉乡王氏世谱[M]. 1733(清雍正十一年)刻本,2002 年影印.
- [8] 倪企望,钟廷瑛.(嘉庆)长山县志[M]. 台北:成文出版社,1976.
- [9] (河北景县)张氏族谱六卷[M]. 1892(清光绪十八年)古香堂抄本.
- [10] (河北东光)马氏家乘不分卷[M]. 1922(民国十一年)木刻本.
- [11] (河北迁安)溲阳赵氏西门统谱七卷[M]. 1932(民国二十一年)唐山同泰印局石印本.
- [12] 贺长龄:《皇朝经世文编》[M]//沈云龙主编. 近代中国史料丛刊:第 74 辑. 台北:文海出版社,1966.
- [13] 李前泮:(光绪)奉化县志[M]. 台北:成文出版社,1975.
- [14] 周硕勋:(光绪)潮州志[M]. 台北:成文出版社,1967.
- [15] 冯尔康:中国古代的宗族和祠堂[M]. 北京:商务印书馆,2013:101-103.
- [16] 陈瑞:明清时期徽州宗族祠堂的控制功能[J]. 中国社会经济史研究,2007(1):54-63.
- [17] 刘巧莉,王剑. 负土筑墓——明清华北宗族文化的地标[J]. 学习与探索,2016(3):143-150.
- [18] (河北沧州)于氏族谱不分卷[M]. 1866(清同治五年)石印本.
- [19] 王士性. 广志绎[M]. 北京:中华书局,1981.
- [20] 冯尔康,等. 中国宗族史[M]. 上海:上海人民出版社,2008.
- [21] 冯尔康. 宗族制度、谱牒学和家谱的学术价值[M]//国家档案局二处,南开大学历史系,中国社会科学院历史研究所图书馆,合编. 中国家谱综合目录·代序. 北京:中华书局,1997.
- [22] (山东)黄县太原王氏族谱[M]. 1909(清宣统元年)刻本.
- [23] (河北南皮)侯氏族谱不分卷[M]. 1918(民国七年)石印本.
- [24] (山东临朐)冯氏世录. 转引自王日根、张先刚. 从墓地、族谱到祠堂:明清山东栖霞宗族凝聚纽带的变迁[J]. 历史研究,2008(2):80-81.
- [25] (山东)丁氏族谱十二卷[M]. 1909(清宣统元年)刻本.
- [26] (河北博野)蒋氏宗谱八卷[M]. 1935(民国二十四年)铅印本.
- [27] (山东长山东街)王氏世谱十八卷[M]. 1915 年石印本.
- [28] (河北正定)梁氏族谱[M]. 1680(清康熙十九年)刊本.
- [29] 王直. 抑菴文后集[M]//文渊阁四库全书集部:第 1241 册. 台北:台湾商务印书馆,1986.
- [30] (山东)高密李氏家谱四卷[M]. 1933(民国二十二年)石印本.
- [31] (山东)嶧县武氏族谱四卷[M]. 1936(民国二十五年)石刻本.
- [32] (河北滦县)瑯琊王氏宗谱八卷[M]. 1919(民国八年)铅印本.
- [33] (河北沧县)宁津李氏族谱[M]. 1933(民国二十二年)刻本.
- [34] (河北青县)崇伦堂马氏宗谱二十三卷首一卷[M]. 1921(民国十年)铅印本.
- [35] 冯尔康. 清代宗族祖坟述略[J]. 安徽史学,2009(1):60-75.

责任编辑 张颖超

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>