

· 学术史谭 ·

[古徽州民俗研究]

徽州民间祭文类型、特征及社会文化内涵初探^{〔*〕}

——以徽州族谱所见民间祭文为中心

○ 周晓光, 郭继红

(安徽大学 历史系, 安徽 合肥 230039)

[摘要]徽州族谱所见民间祭文按内容可分为祝祭文、哀祭文和杂祭文。祭文都是为祭奠本族逝者或先祖而写,具有归族性;收录的祭文其撰述时代前后相延,具有时序性;祭文类型多样,民俗性特征明显。徽州族谱所见民间祭文反映了徽州民间社会认为人死神魂不灭的观念,其撰述也是传统社会儒家孝道思想的体现。祭奠时撰述念唱祭文对增强宗族同源意识、维系与巩固宗族制度有重要意义,同时它也是民间祭祀实用性和功利性的体现。

[关键词]徽州族谱;祭文;类型;特征;社会文化内涵

徽州地处皖南,境内群山环峙,岭谷交错,向号“八分半山一分水,半分农田和庄园”。多山的环境,形成一个相对封闭的自然地理环境,保留了大量古风民俗遗存。徽州作为“程朱阙里”,宋以降深受朱子理学的影响,严宗法、尚宗义、重祭祀蔚然成风。祭祀祖宗一直是居住在古徽州城乡各宗族活动的头等大事,“祭祀,所以报本也。……月朔必祭,荐新必祭,立春、冬至、忌日必祭”。^{〔1〕}祭祀祖宗是“报本反始”的体现,故须四时祭拜。按照人们的看法,“枯骨有灵,祭祀岂容推诿”^{〔2〕}“祖考虽远,祭祀不可不诚”。^{〔3〕}因此“祭祀乃是大事,必精洁,必诚敬,否则祖宗不歆”。^{〔4〕}在朱熹《家礼》影响下,古徽州形成了一整套严格繁杂的祭祀仪礼。为了规范祭祀活动,也为后人留存祭祀礼仪的范本,免其湮灭,各宗

作者简介:周晓光(1964—),历史学博士,安徽大学历史系教授、博士生导师,研究方向:明清史、徽学;郭继红(1987—),安徽大学历史系博士研究生,研究方向:中国古代史、徽学。

〔*〕本文系国家社会科学基金重大招标项目“千年徽州家谱与社会变迁研究”(11&ZD094);“安徽大学学术与技术带头人引进工程”资助项目的研究成果。

族在谱牒修撰时,对其宗族的祭祀礼仪以及与其相关的活动规仪文字记录多会载于谱牒之中,因而在徽州谱牒家乘中留存了大量祠墓祭祀类的文书,祭文就是其中之一。在学术界,对祭文的研究,多集中于文学领域,关注于祭文的文体及文本研究,其史料多征引自专门著述,而对徽州谱牒中所载民间祭文的征用不多见。在徽学研究中,对徽州民间祭文论述较少,其研究多附属于宗族祭祀的研究中,如徽州丧葬研究、墓祭研究、祭礼研究等,其研究对祭文略有所提,但并无专门探讨。另外,对徽州族谱中的祭文征用研究,在徽学研究中关注不够,很少有学者对其做归类分析,探讨其社会文化涵义。基于此,本文从徽州谱牒所见民间祭文史料入手,对其做归类分析,初步探讨其特征和社会文化内涵。

一、族谱所见祭文的类型

《孝经·士章》疏云:“祭者际也,人神相接,故曰际也。祀者似也,谓祀者似将见先人也。”^[5]《春秋繁露·祭义第七十六》云:“祭者,察也,以善逮鬼神之谓也。善乃逮不可闻见者,故谓之察。”“祭之为言,际也与?”^[6]通过祭祀,祭者可以“人神相接”,在冥冥中与先人和神灵进行沟通。“祭文者,祭,祀也,索也,祀索鬼神,以文尽索之,祝辞、飨辞之变也。”^[7]“祭文者,祭奠亲友之辞也。古之祭祀,止于告飨而已。中世以还,兼赞言行,以寓哀伤之意,盖祝文之变也。”^[8]就是说,祭文是由古之祝文延异而来,起初只为祭祀山川神灵,祈雨求福、驱邪避魅之用,中世以后“兼赞言行”,作为哀悼逝者时“人神相接”的一种方式,“以寓哀伤之意”。祭文因文体不同而有不同的称呼,如诔辞、哀辞、吊文、挽文、祝文等,但其实质都是用于悼惜死者或交于神明。从祭文类型来说,研究者有不同的分类方法。^[9]我们根据徽州谱牒所见民间祭文,按其内容分为三类:一类是祈福禳灾的祭文,面向自然神灵,祈求护佑,可称其为祝祭文;一类是哀悼逝者的祭文,面向已逝亲朋故旧,抒发哀恸之情,可称其为哀祭文;还有一类祭文不归属此两者,因而命其名为杂祭文。徽州族谱所见祭文大部分为哀祭文,因灾祸而祈祷于神灵护佑而作的祝祭文在族谱中记载相对较少。

(一) 祝祭文

祝祭文一般是因自然灾害、不幸灾祸或其他事件祈求神灵护佑时所撰。撰写者希望通过这种方式祈求神灵禳解灾患,护佑地方风调雨顺和人们万事平安、安居乐业。徽州谱牒所见祝祭文主要有以下几种:

一是地方官员因突发水旱灾害祈求或祈谢神灵禳解灾害而撰写的祝祭文,如乾隆《弘村汪氏家谱》卷二十三记载的《绩溪宰汪沆祈雨文》《绩溪宰汪沆祈雨文》《歙守董正封谢雨文》《徽守王公迈祈雨文》,同治《新安汪氏家乘》卷二十五记载的《英济王祈雨文》、徽守李植《祈晴谢文》、丞相徽守洪适《祈晴谢文》和《祈谢雨文》、郡守脱欢《祈谢雨文》等,都属于此种祝祭文。

二是因不幸灾患祈求或祈谢神灵护佑而写的祝祭文,如乾隆《弘村汪氏家谱》卷二十三记载的徽守刘炳因虎患祈求神灵护佑写的《捕虎祝文》;同治《新安

汪氏家乘》卷二十五记载的徽守方畧因火患撰写的《禳火醮请王祝文》，郡守马思忽因寇患撰写的《弭寇祝文》，前人因平寇患后祈谢神灵撰写的《谢平寇文》，郡守万奴驱除蝗灾后祈谢神灵撰写的《驱蝗祈谢文》，马速勿因疫灾而写的《禳疫祝文》等。

三是因其他事件向神灵祈谢或祈福求平安而写的祝祭文，如嘉靖《休宁邑前刘氏族谱》卷末附录的《刘氏彭城社祝文》，是刘氏宗族为祈告土谷之神撰写的祝祭文；乾隆《弘村汪氏家谱》卷二十三记载的《郡守许颂任满辞庙文》，是郡守任满离去辞谢神灵而写的祝祭文；同治《新安汪氏家乘》卷二十五记载的谢采伯《秋试毕谢王文》是因科考祈谢神灵护佑而写的祝祭文等等。

徽州谱牒所记载下来的祝祭文，其撰写者大多为徽州最高地方官吏或地方名流仕宦，如绩溪宰苏辙、徽守洪适、徽守王公迈、郡守脱欢等，而普通民众撰写的并不多见。究其缘由，这与谱牒自身的属性相关。一个宗族传承百载，其大事小事不可胜数，家谱不可能一一撰述，所以在纂修谱牒时，收录大量与宗族相关的地方名流仕宦的事迹文章，一则使宗族发展史中的重大事件借名流仕宦的影响代代相传，二来可借助名流仕宦的声誉彰显本宗族的显赫地位，增强族众的荣誉感，维护宗族统治秩序。

（二）哀祭文

哀祭文，是为哀悼已逝亲朋故旧或拜祭先祖而作。在宗族生活中，祭拜先祖或哀悼他族已逝亲朋故旧一直是宗族社交中的重要事件。撰写挽文或念唱祭文是表达生者对逝者哀思怀念的重要方式之一。徽州族谱所见此类祭文，主要有丧逝拜祭文和时节拜祭文两类。

丧逝拜祭文，是为哀祭逝世不久的亲朋故旧而作。如徽州府休宁县儒学教谕、训导以及儒学生共祭“刘公”所作的《祭寿官刘公希远文》：“谁知一夕梦奠，两仙游，不复哀恻。”^[10]再如婺源教谕李天叙《祭乡宾查鸣玉先生文》：“呜呼，漆灯即设，素帷载张，灵爽在上，遗像在堂，宗族哀恻，乡邑凄凉”^[11]，同类的还有万历壬子年（1612年）族侄王学《祭德琼公文》^[12]，婺源邑宰张绶《祭乡进士汉符查年台文》《族祭书三先生文》^[13]等等。

时节拜祭文，是不同时节对先人或始祖拜祭所作之文。在古代，不同的时节有不同的拜祭对象。“家必有庙，庙必有主。月朔必荐新，时祭用仲月。冬至祭始祖，立春祭先祖，季秋祭祢。忌日祭主，祭于正寝。”^[14]“清明祭墓，冬至祭祠，近世士大夫家之通礼也。”^[15]徽州族谱所见此类祭文如康熙三十四年（1695年）查嗣韩《墓祭观察公文》：“皇清康熙三十四年，岁次乙亥，仲夏月壬戌朔，越祭日乙酉，翰林院编修裔孙嗣韩，谨以刚鬣柔毛、清酌庶馐之仪，百拜致祭于始祖文征公、祖妣赵氏夫人之墓前曰”^[16]，光绪《绩溪南关惇叙堂（许氏）宗谱》载《敦睦堂祭文》：“兹值律回姑洗，节届春分，天心来复，地脉方升，慨时序之推迁，仰威仪与咫尺”^[17]，“仲夏”“春分”为四时祭文常用语；清明祭文如同治《新安汪氏家乘》卷二十五《祭文》载的万历十八年（1590年）汪道昆《清明祭墓文》《登源谒墓

文》，光绪《婺源查氏族谱》卷尾之八《文翰》载的《清明祭四三览辉公文》《清明祭景度公文》等；季秋祔祭文如汪氏《重建吴清山墓祠征信录》卷一中记载的《九月十三秋祭文》和道光《新安汪氏宗祠通谱》卷四载的《秋祭文》等。在徽州的祠庙祭祀中，以春秋二祭和春冬二祭最为常见，春祭在春分日举行，冬祭在冬至日举行。但有时宗祠的春秋二祭，将春分的春祭和清明的标祀并日举行，行期在春分之后，清明之前。因此出现了两者合祭的祭文，如汪氏《重建吴清山墓祠征信录》卷一中记载有《春祭标祀文》一文，“昔在汉季，新都肇基，黟令继美，政绩宏施。煌煌祖德，谟烈免貽，忠贞大启，勋绩长垂。簪纓闾闾，一秉前规，佳城拜奠，载谒崇祠。肃陈牲礼，敬涤卮匱，笙歌妥侑，惟神格思。尚飨。”^[18]道光《新安汪氏宗祠通谱》卷四亦载《春祭标祀文》一篇，其辞大同小异。其它时节的祭文如嘉靖《休宁邑前刘氏族谱》卷末附录的《元夕祝文》《冬至祝文》等。

另外，值得一提的是对于某些宗族的祖先，因为时间久远，历代地方官员推崇，民间崇祀，逐渐从宗族祖先神化为护佑一方的神灵，在受亲族的时节祭拜同时，也受官府或民间信众时节祭拜，如徽州汪氏宗族的祖先汪华——汪王神，徽州官府和民众以他为徽州最高地域神，四时拜祭，留下了若干时节拜祭汪王神时撰述的祭文。如同治《新安汪氏家乘》卷二十五载的《寒食祭奠文》，为徽守郑升卿在寒食节祭汪王冢墓所书；再如乾隆《弘村汪氏家谱》卷二十三《事实》中载《徽守王公迈清明诣王陵祭文》《乌聊山王庙岁时祭文》，是徽州地方官员岁时拜祭汪华所作之文。

（三）杂祭文

徽州谱牒所见杂祭文，主要有以下几种：

一是诞辰祭祖文。先祖的诞辰日是徽州宗族祭祖的一个重要日子。徽州谱牒中收录的与此相关的祭文，不在少数。如道光《新安汪氏宗祠通谱》卷四有《正月十八日祭王（指汪华）祖诞辰文》，即是一例。民国《黟县环山余氏宗谱》卷末后附的《始祖六百岁冥诞暨谱系告成祭文联额》，载有各界亲朋拜祭余氏始祖诞辰祭文，其中除《本族告庙文》外，还有《前黟县训导兼教谕陈之□致祭文》《阖城致祭文》《西递明经胡姓致祭文》《商界致祭文》《世戚胡谦恕致祭文》《槐川宗台致祭文》等六篇致祭文。再如《弘村汪氏家谱》卷二十三《事实》中所载《季寿南庆王诞辰文》《徽守赵希远庆王诞辰文》^[19]等，亦属此类。

二是庙祠告成祭文。在古徽州，所在村落“家构祠宇，岁时俎豆”^[20]，庙祠数量众多，且分布广泛。这些庙祠往往因年代久远，虫蚀霉烂，必须更年翻修。庙祠翻修告成之日，须撰写祭文告祭祖宗。这类祭文在徽州族谱中，甚为常见。如道光《新安汪氏宗祠通谱》卷四载有《重修墓祠告成祭文》；汪氏《重建吴清山墓祠征信录》卷一收录了《重修祖庙落成祭文》，卷二收录了《重建墓祠告成祭文》等。

三是祠奉祖宗神主祭文。在徽州，崇祖敬祀，蔚然成风。在徽州人看来，“家庙之设，以妥祖灵。……夫神不立庙，神何所棲，庙不奉神，庙为虚设。”^[21]家庙是“妥祖灵”的地方，不奉神灵，是为虚设，因而神庙落成，须奉祖宗神主“以妥

祖灵”。宗祠神庙奉神入主，须写祭文，以告祖宗。徽州族谱所见此类祭文如光绪《婺源查氏族谱》卷尾之八《文翰》所载《文德祠奉安廷椿公木主文》《文德堂复奉支祖神主祭文》等。

徽州谱牒所见杂祭文除上述较为常见的数种外，还有谱牒修成告祖祭文、中举竖旗祭祖文、立碑祭文、改元致祭文、加封告墓祭文、平复侵占墓地告祭文等等，尽管其数量不多，但它反映了杂祭文的种类具有多样性。

在徽州谱牒编纂者看来，以上三大类十数种祭文，并无明显区别，因而在族谱刻印时常杂混归于一卷之中。我们认为，其实他们既有相同之处也有不同之处。以祝祭文和哀祭文为例，就祭文格式而言，严格来说，他们并无区别，以“维”开始，结语用“伏惟尚飨”或“尚飨”，但相比较而言，大多哀祭文格式较为规范，祭文前后序相对完整，祝祭文有些严格遵守其固有格式，而有些进行了异变。如嘉靖《休宁邑前刘氏族谱》卷末附录的《刘氏彭城社祝文》，其文如下：

维

年月日，休宁邑前刘 XX 等，敢昭告于彭城社土谷之神：

惟神聪明正直，公溥宽仁，土谷贱司，养育民物，恩洽吾族，长幼沾濡，靡不式兹，祇奉□□，□祈农事，稼穡有秋，庸报神功，鼓吹载振。惟兹春祈秋报，谨以牲醴果饗用伸虔告。^[22]

此祝文格式其首序严格遵守其固有格式，以“维年月日休宁邑前刘 XX 等敢昭告于彭城社土谷之神”起始，后接正文，但尾序并无“伏惟尚飨”字样，省略了尾序内容。首尾序的内容全部省略的如乾隆《弘村汪氏家谱》卷二十三记载的《歙守董正封谢雨文》，其文曰：

惟神昔在隋末，保全一方，识机顺道，纳款于唐，持节六州，光荣故乡。生为忠臣，歿受明祀，威灵如在，福惠昭布。今岁之秋，天久不雨，迎像乳溪，甘雨旋注，再逾旬时，朝夕云雾。逮于甲申，沛泽有裕，盈亩溢浚，灌我田圃，神既昭然，此邦是护，奉王而归，远近奔趋，致祠庙堂，以达神祚。^[23]

此祝文首尾序的内容皆无，再如同治《新安汪氏家乘》卷二十五记载的《秋试毕谢王文》、绩溪宰苏辙《病愈谢文》、郡守马思忽《弭寇祝文》、丞相江万里《告庙保二亲祝文》等，亦如是。

就内容主旨而言，祝祭文和哀祭文区别明显。哀祭文重在表达生者对逝者的哀恸悲伤之意，寄托生者哀思之情，而祝祭文则用于祈福禳灾，重在祈神禳灾与谢神佑护，如《刘氏彭城社祝文》，从其正文可知其撰写目的是为了祈祷土谷之神护佑稼穡丰收。《歙守董正封谢雨文》是为祈雨成功而感谢汪王神时所撰祝祭文，该祭文称因“天久不雨”，所以人们“迎像乳溪”，祈求汪神护佑降雨，结果“逮于甲申，沛泽有裕，盈亩溢浚”，甲申日大雨倾盆，灌田溉圃，人们“远近奔趋，致祠庙堂”，以谢神佑。再如乾隆《弘村汪氏家谱》卷二十三记载的《郡守赵希远辞庙文》，其文曰：“今行且有日，不敢以不告，然抑犹有所祷也，盖自徽而达于姑苏，水浮陆转，数百里而遥，神能保其无虞，是为终其赐焉。”^[24]因撰者远行，

从徽州到姑苏,“水浮陆转”,有数百里之远,为祈求神灵护佑,安全到达,故而撰文祷告。显然,祝祭文表达的内容和诉求,与哀祭文主要表达的哀思与怀念,并非同类。我们对徽州族谱所见祭文的分类,正是为了区分其不同的内涵。

二、族谱所见祭文的特征

在徽州,为了维持宗族血缘的纯洁性,人们非常重视家族谱牒的编修,认为“三世不修谱者,不可谓孝子”^[25]。在徽州人看来,“族之有谱,祖其祖也,有祖则有宗”^[26]，“族谱之制,使世之为子者,上考祖祢之源流,下序云仍之昭穆,以传于无穷而不失其本也”。^[27]谱牒编修是奉祖敬宗、报本追远的体现,可以考“祖祢之源流”,传之“不失其本”。因而,在编修谱牒时,非常重视对先祖相关文字言行的著录。祭文作为亲朋故旧拜祭本族逝者或先祖的文字,载入族谱既是对祖宗的尊崇,也是展现宗族社会关系的一个媒介。族谱所录祭文不同于其它著述或文献对祭文的著录,有其自身的特点。

首先,族谱所载祭文都是本族或他族亲朋故旧拜祭本族逝者或先祖的祭文,具有“归族性”。谱牒作为一个宗族的历史记录,在编修谱牒时“非其族而同之是鬻祖,果其族而外之是遗祖,均之谓悖。”^[28]不是本族先祖的事迹而收之,是“鬻祖”,是本族先祖的事迹而不录,是“遗祖”,都是大逆不道的。这一方面反映了谱牒的编撰有严格的原则和禁忌,另一方面也说明了谱牒所载都为本族先祖之事,他族之事一般不录。族谱所录祭文的归族性主要体现在祭文的哀祭对象都是本族的逝者或先祖,如康熙《婺源婺南中云王氏世谱》卷八《祭文》中所载的《祭汝晋公文》《祭德琼公文》《祭泰寰公文》《祭希列公文》《祭孝甫公文》《祭文先公文》等,“汝晋公”“德琼公”“泰寰公”“希列公”“孝甫公”以及“文先公”都是王氏宗族的先祖。再如光绪《婺源查氏族谱》卷尾之八《文翰》中载的《清明祭祖观察公文》《清明祭四三览辉公文》《墓祭掌书公文》《文德祠奉安廷椿公木主文》《清明祭廷椿公文》《文德堂复奉支祖神主祭文》《墓祭士琦士璠公文》《祭乡宾查修整先生文》《祭乡进士汉符查年台文》《海宁通族祭斗山公文》《祭梧岗查亲家文》《祭乡宾查鸣玉先生文》等,祭文哀祭对象都为查氏宗族的丧逝者或先祖。当然,祭文的撰写者,大多为本族人,但也不乏非本族之人。依据归族性原则,即使非本族之人所撰,而祭文祭祀的对象,则必须为本族先祖或丧逝者,如此祭文方得入选宗族谱牒。这是谱牒乃家族文献的属性决定的。

其次,族谱所录祭文在时间上前后相延,具有“时序性”。徽州宗族源远流长,嘉靖《徽州府志》卷二《风俗志》云:“家多故旧,自唐宋来,数百年世系,比比皆是。”^[29]光绪《婺源县志》亦云:“乡落皆聚族而居,多世族,世系数十代”^[30]。久远的宗族历史,使得谱牒所载内容一代代前后相沿,在时序上连续不断。徽州族谱所见祭文的撰述时间,从古至今,前后相续。典型的如同治《新安汪氏家乘》所载的50余篇祭文,最早的一篇是苏辙撰写的《病愈谢文》,署名绩溪宰苏辙。最晚的一篇是清咸丰八年(1858年)汪氏裔孙撰述的《加封祭告文》。从北

宋元丰七年到清咸丰八年近 800 年间,拜祭汪神的朝廷官吏和徽州地方官吏,不可胜数,他们留下的祭文,被家乘所载的,宋、元、明、清各朝都有。如南宋洪适撰的《祈晴谢文》《祈谢雨文》、宋宁宗时徽州太守赵希远撰《王生朝祭文》、元徽州路达鲁噶齐孛术鲁敬撰的《谒庙文》、明嘉靖十一年(1532年)汪玄锡《复王墓祭文》、万历十四年(1586年)汪道昆撰《小金山祭奠文》、清乾隆十二年(1747年)汪氏各派支裔为平复侵占墓地事告祭先祖撰《平复侵占墓地告文》等,在撰述年代上历朝顺序相延,具有延续性。再如光绪《婺源查氏族谱》卷尾之八《文翰》所载的康熙乙巳(1665年)婺源教谕胡来化《祭查元□先生文》、康熙己巳(1689年)婺源邑宰张廷元《祭乡宾查修堃先生文》、康熙癸酉年(1693年)查升《孝义祠竖旗祭列祖文》、康熙三十四年(1695年)查嗣韩《墓祭观察公文》、康熙戊寅年(1698年)查嗣珣《孝义祠竖旗祭列祖文》、康熙己卯(1699年)婺源邑宰张绶《祭乡进士汉符查年台文》、康熙三十九年(1700年)《海宁通族祭斗山公文》等,他们在撰述时间上前后相延续,具有时序性。

再次,族谱所录祭文类型多样,风格各异,具有多样性。从祭文类型上说,族谱所载的祭文有祈祷神灵保佑的祝文,有哀祭逝者或拜祭先祖的哀祭文,亦有因各种事件而祭告祖宗的告祭文,如诞辰祭祖文、竖旗祭祖文、庙祠告成祭文、祠奉祖神主祭文、立碑祭文、改元致祭文、加封告墓祭文、平复侵占墓地告祭文等。从祭文撰述时间看,既有唐、宋徽州族谱编撰尚未盛行的时期,也有元、明、清徽州谱牒编撰成风的时期。从文体文风来说,有些祭文骈散结合,其辞情真意切;有些祭文短小精炼,言辞恳切;还有一些祭文格式固定,言辞晦涩肃穆。因此,徽州族谱所录的祭文,体现了多样性的特征。同时,无论何种类型和风格的祭文,其中保留的民间民俗语言,又反映了民俗文化的色彩。比如,从名称来看,祭文分时节,徽州族谱中各时节祭文有清明墓祭文、冬至祭文、季秋祔祭文、除夕祭文、四时祭文等,这些祭文反映了民间四时祭祖风俗。在祭文中还保留了大量民间祭祀用语,它也是祭文反映民俗文化的重要体现。兹略举祭文的序部分为例,《乌聊山王庙岁时祭文》序:“大明宣德年月日,直隶徽州府知府崔俊彦等,谨脩牲礼之仪,敢昭告于府主越国汪公之神曰”^[31],《海宁通族祭修堃公文》祭文序:“康熙己巳,岁次十月朔甲子,越十有四日丁丑,盐官愚姪培继、继琬、继超……继洪,愚姪孙嗣韩、敞炜、魏旭……嗣谨,遴愚曾姪孙 镐、启贤、升镛……克良等,谨以瓣香束楮之仪,致奠于皇清待赠大乡宾献廷府君之灵曰”^[32],《报本楼祭文》序:“皇清光绪年月日,裔孙某等,谨以香帛茶醴柔毛刚鬣庶馐之仪,致祭于显太外祖考妣暨太舅考妣之座前而言曰”^[33]。从“谨以瓣香束楮之仪”“谨以香帛茶醴柔毛刚鬣庶馐之仪”等语可知,民间风俗对献祭礼品的称谓和内容有差异。“瓣香”,佛教语,指一瓣香,也即一炷香的意思;“楮”指一种落叶乔木,宋、金、元发行纸币,多用楮皮制成,后泛指纸钱,所以“瓣香束楮”指的是香烛纸钱。“香帛”指的就是香烛纸表,“柔毛”是古代祭祀所用羊的别称,“刚鬣”古代祭祀猪的专称,“庶馐”指多种美味,所以“香帛茶醴柔毛刚鬣庶馐”,不仅有香表,也

有羊猪庶馐,还有茶点,献祭丰盛。再如对祭奠对象的称谓,如“皇清待赠大乡宾献廷府君之灵”“显太外祖考妣暨太舅考妣之座”等,说明民间风俗对不同的祭祀对象有不同的文语称谓。从祭奠者自称来看,有“盐官愚姪”“愚曾姪孙”“裔孙某”等,称呼各异。因此,在祭文中无论是对献祭品的文语称谓、祭奠对象的文语称谓还是祭奠者自身的文语称谓,都反映着当时徽州民间的风俗习惯,是民间风俗文字化的体现。

总之,与一般文体或者其它文献收录方式不同,作为家族文献之族谱,其所录的祭祀文,哀祭对象都是本族的逝者或先祖,呈现了“归族性”的特征。家谱数十年重修,文献辑录往往多因循旧文,故而代代相承,祭文的“时序性”特征明显。祭文之类型众多,文风各异,其中语言文字不乏地域特色,反映了民俗文化的色彩,因此族谱所录祭文还体现出了多样性和民俗性。

三、族谱所见祭文社会文化内涵探析

祭祀是人类古老的精神活动之一。许慎《说文解字》:“祭,祭祀也。从示,以手持肉”^[34],其甲骨文字形即用手持肉飨神的形状。《礼记·祭统》云:“凡治人之道,莫急于礼;礼有五经,莫重于祭。”^[35]《论语·尧曰》中说:“(子)所重:民,食,丧,祭。”^[36]《论语·述而》:“子之所慎:斋,战,疾。”^[37]“斋”即祭祀斋戒。由古人记述可知,祭祀在古代人们生活中的地位非常重要,需要统治者重视并慎重对待。故《左传·成公十三年》云“国之大事,在祀与戎”^[38]。祭祀作为人们向神灵或祖先祈福消灾的一种传统礼俗仪式,表达着人们对国泰家旺的美好向往和追求。“夫祭有十伦焉:见事鬼神之道焉,见君臣之义焉,见父子之伦焉,见贵贱之等焉,见亲疏之杀焉,见爵赏之施焉,见夫妇之别焉,见政事之均焉,见长幼之序焉,见上下之际焉。”^[39]可见,祭祀是规范统治秩序与伦理道德的一种方式手段,从诞生起,就承担着一定的社会文化功能。祭文作为“人神相接”工具,在古代祭祀仪式承担着非常重要的作用,其发展延异也在一定程度上反映着传统社会的社会文化发展状况,有一定的社会文化涵义。徽州族谱所见祭文,以哀祭逝者或悼念先祖的哀祭文居多,祈祷神灵护佑的祝祭文较少。这里,我们主要以徽州族谱所见哀祭文为考察对象,探析祭文的社会文化涵义。

第一,祭文作为人神相接的工具,可以联通祖宗神灵,人神相交,反映了徽州民间社会认为人死神魂不灭的观念。生老病死是生命发展的必然过程,是人类无法扭转的自然现象,自古人们对其存有敬畏和恐惧心理。源于对死亡的敬畏,古代社会一直奉行灵魂不灭的生死观念。在徽州民间,人们认为人死为鬼,必须为鬼魂筑墓建祠,不时供奉享祀,“盖人死魂归天而魄降地,圣人营墓以藏其魄,立主以定其魂,是墓与庙皆礼仪不可忽。时人置此不讲,令祖若宗生前居华屋,死后空坵墟,上雨旁风,无所盖障,何以凝精气奠游魂乎!《曲礼》言之矣,君子将营宫室,宗庙为先。”^[40]“家庙之设,以妥祖灵。故古之君子将营宫室,寝庙为先,所以重本,始之义也。夫神不立庙,神何所棲,庙不奉神,庙为虚设。”^[41]“至

于时节祭祀供仪，须热而有热气，盖鬼神享其气也。”^[42]筑墓修庙，奉主祭祀都是徽州民间灵魂崇拜的表现。祭文作为人神沟通的手段，一端连接阳间生者，一端衔接阴间逝者，本身就体现出了人们对人死有灵、神魂不灭观念的认同。这可以从祭文所述的语言表现出来，如《祭乡宾查鸣玉先生文》：“哲人既往，予怀曷忘，何以奠之，清酒一觞，魂兮归来，冷月残霜。”^[43]清酒一觞，与逝者神魂对饮，哀思寄情；再如“仰恃我祖，在天之灵，昭鉴裔孙尚庶等，报本之忱，阴为相佑，不日底成，庶蒸尝，永有所依，而我祖功德为不泯矣。”^[44]仰祖先魂灵佑护裔孙，心想事成。

第二，祭文作为在宗族祭祀中与先祖进行神魂沟通的手段，是传统社会儒家孝道思想的体现。儒家学说千年传承，“大中至正，上之极广大高明而不溺于空无，下之极切实可用而不流于功利。”^[45]儒学作为传统中国社会建构社会伦理纲常的基石，其触角在几千年的延异中伸遍中国社会的各个角落，大到家国天下的构建，小到个体生死历程，都有其影子存在。在儒家看来，崇祀先祖、“慎终追远”为孝道之行，“事死如事生，事亡如事存，孝之至也。”^[46]奉事祖先就像活着一样，拜祭祖先就像他存在一样，这才能说是至孝。“慎终追远”，“慎终”指对待死亡时谨慎处理，态度需慎重；“追远”指死后继续祭奠，表达不忘根本和哀思怀念之情。撰写、念唱祭文作为祭祀仪式中的一个组成部分，其本身就是“慎终追远”孝道思想的体现。首先，祭拜祖先有四时祭、诞辰祭、忌日祭等，在这些时节祭奠撰写祭文，表达了对祖先的“追远”孝敬之意。其次，宗族有意外事件发生，如祖宗陵寝被占、祠庙日久返修、墓域封禁立碑等有扰祖宗神灵安宁，撰写祭文告祭先祖，其行为本身也是“慎终追远”，为先祖尽孝的表现。最后，在撰祭文时，为了表现对先祖的孝敬，对先祖的称呼和自身的称呼各有区别，对先祖的称呼如显高祖考某官某行某府君、显高祖妣某封某氏、显曾祖考某官某行某府君、显曾祖妣某封某氏、显祖考某官某行某府君、显祖妣某封某氏、显考某官某行某府君、显妣某封某氏等，对撰者自身的称呼如孝玄孙某、裔孙某、孝子某、世孙某等，称呼的转变也是对先祖尽孝道的体现。

第三，在徽州宗族祭祀活动中，念唱祭文作为其中的一个环节，与整个祭祀仪式形成一个统一体，对增强宗族同源意识，维护宗族团结，构建宗法伦理，维系与巩固宗族制度有重要作用。以冬至祭为例，其仪节礼目和祝文稿如下：

仪节礼目：

声铙 击鼓 掌乐 主祭者进 陪祭者进 某行进 某行进 某行某以次
偕进 序立 就位 主祭者诣盥洗所 盥洗 授巾 整冠 袒服 束带 纳履
复位 鞠躬 拜兴凡四 行初献礼 主祭者诣香案前 跪 初上香 兴 诣
神位前 跪 初进爵 酬酒 奠酒 兴 复位 鞠躬 拜兴凡四 行亚献礼
诣香案前 跪 亚上香 兴 诣神位前 跪 亚进爵 酬酒 奠酒 兴 复位
鞠躬 拜兴凡四 行三献礼 诣香案前 跪 三上香 兴 诣神位前 跪
三进爵 酬酒 奠酒 进饌 进羹 进膳 点茶 献金帛表礼 止乐 俯伏
读祝文 掌乐 兴 复位 鞠躬 焚金帛表礼 焚祝文 礼毕 平身^[47]

祝文稿：

维

皇清某年，次岁某月朔，越祭日，某某世孙某某偕合族等，谨以刚鬣柔毛、清酌庶馐之仪，致祭于历代昭、穆祖考、妣之神前而言曰：呜呼，时维长至，亚岁良辰，当一阳之乍转，值万物而复生，及其春露盈郊，秋霜匝野，正孝子思亲之日，乃仁人报本之时。况国家犹重于崇朝，岂庶士而忘。夫钜典追念我祖，籍自宏农，派分江右，复迁皖桐，垂兴家以立业，勤课子而若孙。递及百世弗替，传流千载靡穷。积善行仁，伫看鸿才硕彦；力田孝弟，预知蔚起人文。第阅历之既深，觉规模之宏远。孺慕缅怀先泽，诚虔应致苾芬。仰瞻祖宇，维德维馨。在上左右，来格来灵。凄怆闻恸，报本宁亲。尚飨。

年岁次 月冬至日 户长某 房长某^[48]

从上述冬至祭的仪节礼目中可看出，读祝文项排在 66 位，在这之前，还有献礼、上香、跪拜、鞠躬、进饌等仪节。“夫祭者，非物自外至者也，自中出，生于心。心怵而奉之以礼”^[49]，在祭祀时，族众在宗族长者的安排下，按严格的等级次序顺次站立，族众面对一排排祖先神位，经过前面 65 种仪节熏染，在肃穆的氛围中所有宗族成员不由自主的对祖宗神灵产生了“怵”的心里，心“怵”而对祖先生“敬”，敬而有礼。另外，在念唱祭文时，基于血缘自觉，族众因而产生宗族同源意识，这样，在长期的祭祀活动中，使族员之间产生一种宗族认同，从而潜移默化地减少族众之间矛盾与冲突，维护宗族团结，增强宗族凝聚力。此外，在祭文中有一部分为缅怀先祖丰功伟业、追述家族历史的内容，如祝文稿“籍自宏农，派分江右，复迁皖桐，垂兴家以立业，勤课子而若孙。递及百世弗替，传流千载靡穷。积善行仁，伫看鸿才硕彦；力田孝弟，预知蔚起人文”语，祭文通过念唱，祖宗的丰功伟业潜移默化地被族众接受，从而从内心对先祖产生崇敬之意，承袭先祖奋斗精神，将宗族发扬光大。通过相关祭祀仪式和念唱祭文的洗礼，宗族成员从内心产生族源认同，在宗族内崇祖守礼，恪守自己的义务，团结互助，共同构建并维护和谐的宗族伦理生活，强化宗族制度，巩固宗族治理。

第四，在徽州民间，自给自足的小农经济对自然灾害的抵抗力非常低，一旦出现灾祸，祭拜神灵，祈福禳灾，便成为民众在绝境中获取心灵慰藉的方式之一。民间祭祀根源于民众的具体生活，反映着民众的世俗情欲，带有很强的实用性和功利性。撰写并念唱祭文作为徽州民间祭祀仪式中的一个环节，同祭祀本身一样，带有实用性和功利性。首先，就丧逝吊祭来说，吊祭者撰写念唱祭文，其目的方面是通过这样的方式，哀悼、怀念逝者，表达吊祭者对逝者的哀恻之意，一方面通过祭文的形式与逝者神魂相交，从而遣泄吊祭者因亲朋丧逝而带来的悲痛之情。如光绪《婺源查氏族谱》卷尾之八《文翰》载的《族祭书三先生文》，其文曰：“功欲图而时未久，志虽壮而身先倾，嘉寸心之千古，动同志之思情，若者称为叔侄，若者呼为弟兄。置生刍于一束（束），吊灵魂兮一觥，意其不与草木同腐，而当书之谱牒以名荣。呜呼，感时花泪落，恨别鸟心惊，孰不见輶车而心痛

悼,听薤露而泪纵横。”^[50]“輶车”指运送灵柩的车辆,“薤露”其字义指薤上的露水,这里指《薤露》,中国古代著名的挽歌辞。“感时花泪落,恨别鸟心惊,孰不见輶车而心痛悼,听薤露而泪纵横”,表达吊祭者的哀恻悲伤之意。“生刍一束”,美酒一觥,魂兮归来,哀而且伤,书之谱牒,名荣垂古,生者与逝者魂灵相交,以“生刍”与美酒,书之谱牒,遣泄吊祭者之哀悲。其次,就宗族祭祖来说,其目的一是通过念唱文字的方式把生者的灵愿上达逝者或先祖,反始报本,以此求得心灵慰藉;二是希冀通过这样的方式,获得先祖神灵的护佑,使得家泰人安。如光绪《婺源查氏族谱》卷尾之八《文翰》载的《墓祭观察公文》:“然水源木本不可弥忘,区区之私用,是贲拜于墓前,聊陈牲礼,以敬告庶几默佑。”^[51]墓祭先祖,不忘本源,聊陈牲礼,献祭先祖,默佑子孙,家泰人安。最后,拓展宗族生存范围,让宗族势力的触角尽可能广地渗透到民间社会的各个角落,是每个宗族发展壮大的必然选择,撰写祭文吊祭他族逝者亲朋,联络情感,是徽州宗族或其它势力拓展势力范围,扩大社交圈行之有效的方法之一。以民国《黟县环山余氏宗谱》卷末所附祭文为例,宗谱所载祭文是余氏始祖六百年诞辰日,同时是余氏谱系告成之日,他人致祭余氏始祖所撰,共6篇,分别是《前黟县训导兼教谕陈之□致祭文》、程寿保撰的《闾城致祭文》《西递明经胡姓致祭文》《商界致祭文》《世戚胡谦恕致祭文》《视川宗台致祭文》。从祭文的撰者看,有西递明经胡氏、商界代表、世戚胡谦恕等。在《西递明经胡姓致祭文》中末尾,提到“主祭者胡卓峰先生麟瑞”^[52],由此可知,其与余氏宗族相关族员关系匪浅。由《世戚胡谦恕致祭文》中“惟吾祖姑,淑慎端庄,来嫔于公,同膺福庆,朱陈结好”^[53]语可知,胡谦恕是余氏姻亲。西递明经胡氏宗族子弟以经商闻名,所以有商界致奠余氏始祖诞辰的祭文。明经胡氏宗族与环山余氏宗族以姻亲为纽带,通过祭奠致祭文的方式加强宗族间的交往,其增进两个宗族间的感情,拓展宗族社交圈的实用意图甚明。

著名社会学家涂尔干认为,语言在超越了其本身的随意性而构成一种所指之后,它作为一种象征性符号就具有了某种“制度”性特征,它们作为一种社会组织行为,反映了某些社会群体的意识,并通过语言在社会性行为中的反复使用而变得神圣而不可侵犯。^[54]祭文作为一种人神交接的象征性符号,在祭祀礼仪具有了“制度”性,在不断念唱语境中,具有了“神圣性”,因而作为宗族传承纽带的谱牒家乘,为了凸显祖先崇拜,把具有神圣性的祭文录载其中,也是其应有之义。根源于儒家文化的中国祭祀礼俗,神灵崇拜与孝亲思想始终是贯穿其发展延异过程中的两条主线。在徽州谱牒中,大量民间祭文的留存,一方面为我们研究明清徽州乃至更早以前徽州社会的祭祀民俗提供了史料,让我们可以从民间大众的视角去还原和建构原始生态中的徽州祭祀民俗中的人神关系;另一方面作为儒家孝亲观念的体现,念唱祭文乃至与之相关的祭祀仪礼,可以让从祭祀的角度去考察、观感儒家文化在徽州社会的传承。作为“程朱阙里”的徽州,新安理学源远流长,南宋之后一直规范着徽州社会的文化仪礼,为传统徽州宗族社会的发展提供理论指导。作为深受新安理学影响的徽州民间祭祀文化,在当

今经济高速发展的时代,已经发生变异,如何留存这些民族文化,去粗存精,发挥他们的功能,是徽州民俗研究者亟待解决的重要课题。

注释:

- [1]《济阳江氏统宗谱》卷一《江氏家训·祭祀》,民国八年(1919年)刻本。
- [2]《无为濡须张氏宗谱》卷一《十世祖柳亭公家训》,道光二年(1822年)刻本。
- [3]《旌阳张氏通修宗谱》卷一《敬述朱文公家训》,光绪二十六年(1900年)刻本。
- [4]周绍泉、赵亚光:《窦山公家议校注》,黄山书社,1993年,第21页。
- [5]李隆基注,邢昺疏:《孝经注疏》,北京大学出版社,2000年,第17页。
- [6]董仲舒撰,凌曙注:《春秋繁露》,中华书局,1975年,第561页。
- [7]王兆芳:《文章释》,载王水照编:《历代文话(第7册)》,复旦大学出版社,2007年,第6309页。
- [8]徐师曾:《文体明辨序说》,罗根泽校点,载《文章辨体序说文体明辨序说》,人民文学出版社,1962年,第154页。
- [9]《唐代悼祭文概说》将祭文分为天地山川祭文、祭神文、释奠祭文、冢庙祭文、悼祭文、杂祭文六类。
- [10]《休邑敦宁刘氏本支谱》卷七《文翰·祭寿官刘公希远文》,嘉靖刻本。
- [11][13][16][32][43][50][51]《婺源查氏族谱》卷尾之八,光绪十八年(1892年)刻本。
- [12]《婺源婺南中云王氏世谱》卷八《翰纪·祭德琼公文》,康熙四十五年(1706年)刻本。
- [14]《新安琅琊王氏宗谱》卷首《丧礼礼制·伊川程先生丧祭祀制》,道光二十九年(1849年)刻本。
- [15][47][48]《杨氏宗谱》卷首(下)《冬至公议》,同治十一年(1872年)刻本。
- [17][33]《绩溪南关惇叙堂(许氏)宗谱》卷九,光绪十五年(1889年)刻本。
- [18]《重建吴清山墓祠征信录》卷一《春祭祭祀文》,民国十四年(1925年)刻本。
- [19]“辰”古同“晨”,清早,开始之意。族谱中“诞辰”也作“诞辰”。
- [20][29]何东序、汪尚宁纂修:《(嘉靖)徽州府志》,载《北京图书馆古籍珍本丛刊29》,书目文献出版社,1998年,第67页。
- [21][41]《婺源查氏族谱》卷尾之八《文翰·文德堂复奉支祖神主祭文》,光绪十八年(1892年)刻本。
- [22]《休宁邑前刘氏族谱》卷末附录,嘉靖三十六年(1557年)刻本。
- [23][24][31]《弘村汪氏家谱》卷二十三,乾隆十三年(1748年)刻本。
- [25]《休宁西门汪氏大公房挥金公支谱》卷一《西门本宗谱跋》,乾隆四年(1739年)刻本。
- [26][28]《济阳江氏统宗谱》卷一《户部主事龙山程霆修江氏谱议》,民国八年(1919年)刻本。
- [27]《绩溪华阳舒氏统宗谱》卷首《原序》,同治九年(1870年)刻本。
- [30]吴鹤等纂:《婺源县志》卷三《疆域志六·风俗》,光绪九年(1883年)刊本。
- [34]许慎:《说文解字》,中华书局,1963年,第8页。
- [35][39][46][49]朱彬撰,饶钦农点校:《礼记训纂》,中华书局,1996年,第722、728、775、722页。
- [36][37]何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,北京大学出版社,2000年,第303、98页。
- [38]洪亮吉:《春秋左传诂》,李解民点校,中华书局,1987年,第467页。
- [40]《怀宁查氏咸一堂宗谱》卷首《家规·建祠宇》,嘉庆二十四年(1819年)刻本。
- [42]《绩溪周坑仙石周氏善述堂宗谱》卷二《石川周氏祖训·敬祖宗》,宣统三年(1911年)刻本。
- [44]《新安汪氏家乘》卷二十五《祭文·立碑告文》,同治十三年(1874年)刻本。
- [45]熊十力:《十力语要》,载萧蓬父主编:《熊十力全集(第四卷)》,湖北教育出版社,2001年,第509页。
- [52][53]《黟县环山余氏宗谱》卷末,民国六年(1917年)刻本。
- [54]爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,1999年。

[责任编辑:陶然]