祠堂與家廟
——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變

科大衛

中國社會史研究者往往對建築史缺乏足夠的敏感；建築史的研究者，也不見得對社會生活的演變有深入的認識。多年來，從社會史的角度對宗族的研究，注意力集中在宗族的功能上。中國歷史學者注意到宗族制度維繫族群的作用；日本學者則把宗族團體定義爲「共同體」；而西方人類學以弗理德曼爲代表的宗族理論，亦脫離不了把控產定爲宗族運作的核心制度。問題不在於這些論點用來描述某一時期的歷史現象是否具有普遍性，即使明中期至清代珠江三角洲宗族制度的普遍程度足以與其吻合，從功能的角度來描述宗族的發展仍不能說明制度演變的前因後果。族群的維繫、「共同體」的建立、甚至財產的控制，都不只是明中期至清代才出現的問題。要理解宗族在明中期至清中期的功能，它爲何可以成爲維繫社會和推進經濟的制度，必須與禮儀的運作聯繫起來，瞭解禮儀在同一時期的發展。我們研究禮儀變化的歷史材料，除了文獻上有關禮儀程式的記載外，尤其值得重視的，是地方社會建築象徵的演變。華南的所謂大族，不只是通過修族譜、控族產，更通過張揚的家族禮儀來維繫。家族禮儀的中心，就是後來人們一般稱爲「祠堂」，而在明代制度上稱爲「家廟」的建築物。家廟成爲地方社會的建築象徵的過程，對於我們了解明代以後宗族發展具有重要的意義。

一、家廟、祠堂與嘉靖年間的禮儀改革

在中國，自古以來，祭祀禮儀，是國家制度的重要組成部份，有相當嚴格的禮制規範，所以，用作舉行祭祀儀式的建築物如何去構建，成爲一個法律問題。一直以來，王朝的禮制只認可皇帝、貴族、官僚對祖先有不同權利建廟祭祀祖先，而平民（庶人）沒有這個權利。乾隆年間秦蕙田概括了從《禮記》以來有關建祠祭族的觀念，指出在「廟」、「壇」和「墠」致祭祖先的權利，因身份的差別而異：王立七廟一壇一墠，諸侯立五廟一壇一墠，大夫立三廟兩壇，士立二廟一壇，官師一廟。比較近世的祖先在廟裏致祭，隨着代數的替換，遠祖先祧到壇，再祧到墠。廟祭有饗嘗，壇墠祭有禱無饗。從壇墠祧去，無餉無禱，祭祀乃止。以秦蕙田的說法，去壇（或墠）爲鬼。而由於庶士、庶人無廟，所以他也說

他們的祖先「死曰鬼」。[1]

究竟秦蕙田這段話是否完全正確，究竟這段話是描述某一局部地區的習慣，還是執行不一的政府法令，不在本文討論的範圍。我們比較可以確定的是，整個明清時期有關祠祭、廟祭的討論，都把建廟視爲法定行爲，而法律只允許皇帝、貴族和官僚建家廟。在宋代，在比較認真實行國家禮儀的地方，平民不建廟來祭祀祖先，而把祖先的畫像、泥塑像或神主牌位供奉在佛寺裏。這類建在墓旁的佛寺非常普遍，在宋代籠統稱爲「功德祠」。[2] 南宋時期，朱熹及其他人的禮儀改革針對的就是這些廣泛流傳的佛教通俗禮儀。朱熹認爲雖然廟制不見於經，但是「士庶人之賤，亦有所不得爲者」。故此，把士庶祭祖的場所，不稱爲「廟」，改稱「祠堂」。其原則是：「君子將營宮室，先立祠堂於正寢之東。」其制爲：「三間，外爲中門，中門外爲兩階，皆三級，東曰阼階，西曰西階。階下隨地廣狹，以屋覆之，令可容家衆敘立。又爲遺書衣物祭器庫及神廚於其東，繚以周垣，別爲外門，常加扃閉。若家貧地狹，則止爲一間，不立廚庫，而東西壁下，置立兩櫃，西藏遺書衣物，東藏祭器亦可。正寢謂前堂也，地狹，則於廳事之東亦可。凡祠堂所在之宅，宗子世守之，不得分析。」朱熹也規定，祠內放四龕，供奉先世神主。[3]這點符合五服帶孝之禮，也說明用神主或用畫像代表先靈之別。司馬光《書儀》，〈喪儀〉篇，〈祭〉段：「凡祭用仲月，主人及弟子孫皆盛服親臨筮日於影堂外」，「主人主婦共詣影堂，二執事者，舉祠版笥，主人前導主婦，主婦從後，衆丈夫在左，衆婦女在右，從至祭。所置于西階上，火爐之西向。主人、主婦盥手悅手，各奉祠版，置於其位。」[4] 就是在一所既有牌位（司馬光稱之爲「祠版」），又有畫像的建築物進行。朱熹反對用畫像，所以特意把這個建築物稱爲「祠堂」。

明初關於祠祭具有法律意義的規定，見於《明集禮》。《明集禮》中〈品官家廟〉一章引用了《周禮》的規定，即天子七廟，諸侯五，大夫三，適士二，官師一，庶士、庶人無廟，祭祖禰於正寢之例，同時也汲取了後世的修改，重點放在朱熹「創祠堂之制，爲四龕以奉四世之主」之建議，認爲「至今士大夫之家，遵以爲常」。但是在引用朱熹的規定時，加上了「凡品官之家」幾個字。所

1　秦蕙田，《五禮通考》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷58，頁53b-54b。

2　竺沙雅章，《中國佛教社會史研究》（東京：同朋舍，1982），第三章，〈宋代墳寺考〉。

3　朱熹，《家禮》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷1，頁1a-1b。

4　司馬光，《書儀》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷10，頁1、頁4。

以，《明集禮》所規定的祠堂制度，與朱熹提倡庶人祭祖的一套並不完全一致。《明集禮》的規定是：「凡品官之家，立祠堂于正寢之東，爲屋三間，外爲中門，中門爲兩階，皆三級，東曰阼階，西曰西階，階下隨地廣狹，以屋覆之，令可容家衆敘立，又爲遺書衣物祭器庫及神廚於其東，繚以外垣，別爲外門，常加扃閉。」同段又云，「國朝品官廟制未定，於是權倣朱子祠堂之制，奉高、曾、祖、禰四世之主，亦以四仲之月祭之，又加臘日忌日之祭，與夫歲時俗節之薦享，至若庶人，得奉其祖父母、父母之祀，已有著令，而其時饗於寢之禮，大概略同於品官焉。」在《品官家廟》章後，《明集禮》更加插了兩段資料，清楚地說明家廟的模式。頭一段是個〈家廟圖〉（見圖1），明顯表示一座有中門、兩階等特徵的三進建築物，前有四柱、石階、入中門，三進，廟脊彎曲作「龍舟」狀。圖後附有引錄朱熹原話的《祠堂制度》。第二段資料是《品官享家廟儀》，就是四時在祠堂裏舉行的拜祖禮儀。這兩段話指的祠堂，都明顯是圖中的家廟。由此可知，《朱子家禮》中的「祠堂」，就是《明集禮》中所說的「家廟」。[5]

《明集禮》雖於洪武年間修定，但至嘉靖九年（1530）才公開印行。萬曆年間王圻纂《續文獻通考》概述了明代典章的演變，其中記載洪武六年（1373）詔定公侯以下家廟禮儀及當時採納了禮部官員對品官祭祖的建議，大致與《明集禮》的規定相同；至嘉靖十五年（1536） 夏言上疏時這些規例才改變。《續文獻通考》所提到的夏言上疏見於夏言的文集中，疏中有三議，其一是「定功臣配享」，二是「乞詔天下臣民冬至日得祀始祖」，三是「乞詔天下臣工建立家廟」。[6] 第一事與本文沒有多少關係，且不論。有關始祖祭祀，夏言先引述程頤的提議，認爲「家必有廟，庶人立影堂……冬至祭始祖，立春祭先祖」是一種定例，進而認爲「至朱熹纂集家禮，則以爲始祖之祭，近於僭上，乃刪去之，自是士庶家無復有祭始祖」，是朱熹對此例之修訂。夏言以「報本追遠」，「禮當通於上下」爲理由，提議應回復到程頤的主張上。不過，他認爲，儘管庶人也是「冬至祭始祖，立春祭始祖以下高祖以上之先祖」，但表達的形式，「皆設兩位於其席，但不許立廟以踰分」。祭祀沒有在廟中供奉的祖先的辦法，通常是把名字寫在紙上，儀式完畢後燒掉。夏言這個提議，對確立庶人祭祖的合法性有影響，但是不一定與庶人建立祠堂合法化有關係。

夏言的第二個提議，則對祠堂興建產生了直接的影響。《續通考》在引用

5　《明集禮》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷6，頁11a-27a。

6　王圻，《續文獻通考》（萬曆刊本），卷115，頁22a-27a；夏言，《夏桂州先生文集》（崇禎刻本），卷11，頁70a-78a。

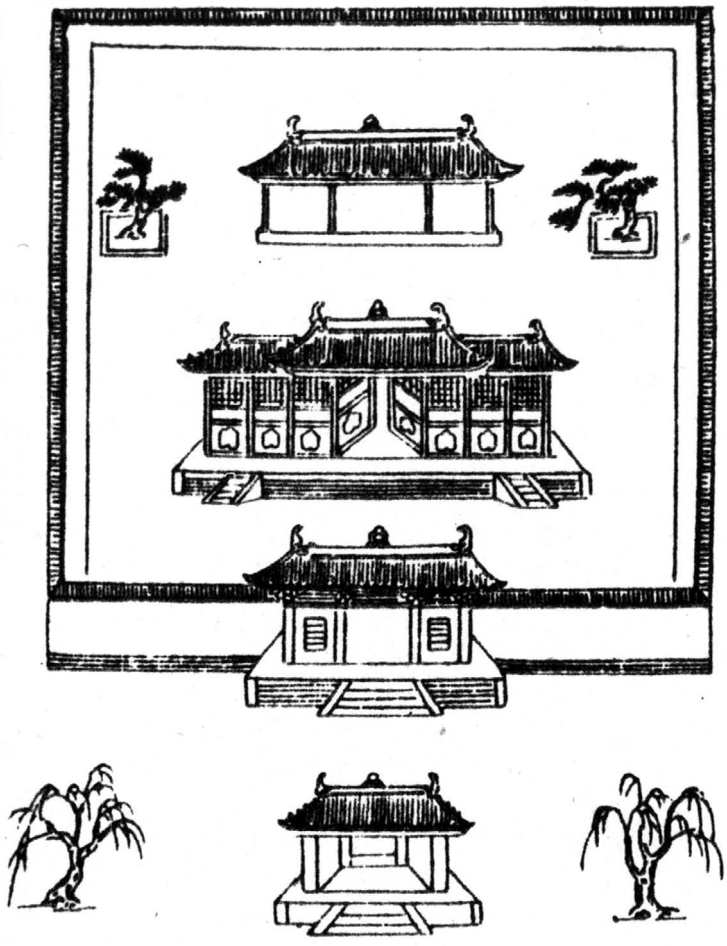

圖1、《明集禮》家廟圖（取材自《明集禮》，卷6，頁15）。

他的奏疏前，作了如下解釋：「閱大明集禮，國朝品官廟制未定，於是權倣朱子祠堂之制，奉高、曾、祖、禰之主，於四仲月祭之。又加臘日忌日之祭，歲時俗時之薦享。若庶人得奉其祖父母父母之祀，已有著令，而其享於寢之禮，略同於品官。」這一段話，出於《大明會典》卷九十五，禮部五十三，〈品官家廟〉條。夏言以相當長的篇幅，概括了歷代有關七廟、五廟、三廟的觀點，但是重點放在程頤所云：「自天子至於庶人，五服未嘗異也，皆至高祖服。既如此，則祭亦須如此。」他認爲：「庶人祭於寢，已無可說矣。」但是，他求皇帝下詔，除去一切三廟、二廟、一廟、四世、三世、二世、一世之制，「使大小庶官皆得擬而爲之」。最後一句話中「大小」兩字非常重要。以往的討論，停留在三品、四品官建家廟之分別。現在的提議，是所有品官都可以建家廟。這樣一來，夏言奏疏在實際效果上對後來祭祖禮儀產生了重大的影響。只就法例條文上看，明代後期好像改變不大，萬曆《大明會典》仍然沿用正德《大明會典》的文本，還是和《明集禮》一樣，在《品官家廟》章內規定了對庶人祭祖的限制，其中「祠堂制度」、「時祭儀節」、「家廟圖」等內容都是原原本本照搬《明集禮》。可見，經歷了嘉靖年間夏言奏請改革祭祖禮制之後，在法律上仍然保留着品官可以建家廟，庶人只可以在正寢祭祖的規定。但在實際應用中，在夏言奏議改制之後，情況完全不同了，放寬了建家廟的條件，各地建立家廟的數目也明顯增加了。

夏言疏議改變有關祭祖和建立家廟的禮制規定之後，品官建家廟獲得了明確的合法性。雖然從字面來看，這個法律沒有賦予庶人建家廟的權利，但是我們須明白這個法律可以被很巧妙地運用，只要可以找到一個五代前有資格建家廟的祖先，即使庶人，亦可以這個祖先爲核心，建立有合法依據的家廟。

二、宋明之間珠江三角洲地區的「祠堂」

探討嘉靖禮制改革對地方上的影響，需要先從宋末開始瞭解祭祖的概況。珠江三角洲廣泛地區的開發主要在明代以後，比中國很多地方都晚，所以，珠江三角洲的居住點保持了比較典型的明代社區發展的特徵。雖然早在宋代，朱熹的《家禮》已經在廣州刊行，[7] 但普及的時代，相信必比這個時候遲，弘治八年（1495）任廣東右布政使的林同還需要「勸民行呂氏鄉約及文公家禮」。[8] 珠江三角洲的居民點，沒有一處在明代以前興建祠堂或家廟。即使離珠江三角洲較遠

7 黃佐，《廣東通志》，卷48，頁28b-29b，〈廖德明傳〉。

8 黃佐，《廣東通志》，卷50，頁28a-b，〈林同傳〉。

的地方，例如粵北，開發雖比三角洲早，但好幾處自認在明以前有宗族發展的地方，不論根據傳說還是文獻，都沒有建祠堂或家廟的記錄。曲江紀念唐張九齡的風度樓（始建年份不詳，嘉靖十九年〔1540〕重修）和宋余靖的風采樓（弘治十年〔1474〕建），紀念被珠江三角洲麥姓奉爲始祖的麥鐵杖的鐵杖樓（明成化十四年〔1478〕建），都並非祠堂或家廟。甚至到清初，曲江人廖燕還說：「韶俗家不立祠堂。」[9]

在珠江三角洲及其附近地區，文獻上有比較詳細記載的早期建祠事例是祭祀南宋廣東著名學者崔與之的祠堂。崔與之卒於南宋嘉熙三年（1239），任四川制置使時，「以攻爲守，威功甚著，朝廷賴之。」嘉定十四年（1221）曾被封開國子加食邑。[10] 他還在生時，在四川和廣東已有建生祠之議。嘉定十七年（1224），他剛離開四川的時候，四川人提議爲他建生祠，朝廷不允。在廣東，端平二年（1235），「廣人奉菊坡像生祠之，先生拒之峻，不能止也。」他去世後，淳祐元年（1241），主張在廣東建生祠的人，爲他建祠於南海蒲澗，李昴英爲文記其事：「菊坡祠二，在蜀仙遊閣……在南海蒲澗。」[11] 到淳祐四年（1244），廣東經略方大琮「祠公與張文獻九齡於學，號爲二獻」。[12] 咸淳九年（1274），廣東經略劉應龍又爲他建祠於廣州城高桂坊。最重要的，可能還是嘉熙二年五月（1238）宋理宗「詔崔與之提舉洞宵宮，與之未嘗造朝，帝嘗虛位代之。至是始得奉祠，任便居住」。[13] 所以在宋朝的時候，崔與之的祠祭一直都是和地方、朝廷兩方面的擁戴有很密切的關係的，祭祀他的「祠」並非一所家族建立的祠堂。

到了明代，崔與之的祠堂漸漸變成一所家族祭祀爲主的祠堂，這一轉變的過程，我們需結合政治上和禮儀上的變化來了解。

最早有關崔氏子孫把崔與之作爲祖先拜祭的祭祀儀式的記錄，是元大德八年（1304）的祠祭祝文。原文如下：

維大德八年歲次甲辰十二月巳酉朔越二十有一日己巳，嗣孫崔繼祖等

9　廖燕，《二十七松堂集》，卷7，〈改舊居爲家祠堂記〉。

10　《宋丞相崔清獻公集》，外集前，頁1a，外集中，頁9a。

11　李昴英，《文溪存稿》（楊芷華校點，廣州：暨南大學出版社，1994）卷5，頁57-58，〈書菊坡先生蒲澗生祠記後〉。

12　《永樂大典》，卷 2741，引自廣州市地方誌編纂委員會辦公室編，《元大德南海志殘本》（廣州：廣東人民出版社，1991），頁124。以下簡稱《大德南海志》。

13　《資治通鑒節要》，引自《宋丞相崔清獻公集》，外集中，頁11a。

> 昭告於宋丞相少師崔清獻公。嗚呼！公之事業在邊陲，言行在天下，勳名在奉常，在太史。蜀人愛之，祠于仙遊，廣人愛之，祠于蒲澗。至於毓靈所降，宦轍所之，莫不廟奕。然貌儼然，蓋舉天下祠之也。繼祖等，藐是諸孤，遭家多難，幸逢聖世，通祀先賢。憲府清明，俾仍舊貫，爰修故第，塑像妥靈，涓吉薦觴，用伸虔告，尚饗。[14]

除了這篇祝文外，當日舉行的儀式，還留下兩段很重要的在祭禮時用過的文獻。一篇是《常祭祝文》，全文如下：

> 常祭祝文（路學儒官姓名）
> 惟公嶺海，間生廟堂，偉器清節，高風流芳。百世既祠學宮，復祠故第，茲以仲春秋揭虔與祭，尚饗。[15]

另一篇是《祠堂詩序》，爲「前（即南宋）進士」何成子作。因篇幅所限，不便全引。其中二句把崔與之與唐張九齡並列，道出了當時人的心態：「唐之中否，天生文獻，將以扶之不能也；宋之將微，天生清獻，亦將以扶之，又不能也。」[16]

大德八年（1304）崔與之祠祀與南宋最後一代儒學之士有關。在《常祭祝文》中有「路學儒官姓名」一語值得注意。在元大德《南海志》中，「路學」指元朝廣州路的學校。「儒官」，似乎不是指元朝的官吏，而是元代儒戶的代表。宋蔣之奇《廣州州學記》，記元佑元年（1086）建廣州儒學事言：「釋老二氏，尚能尊師，豈伊吾儒，曾是弗爲。」[17] 可見，在宋代，儒是和佛道對立的的概念，是學術宗派的分野。廣州儒學的建立，始於北宋慶曆中，在學校建立之前，廣州已有夫子廟，廣州儒學的傳統，不會比建孔廟早多少。兩百多年後，據元《大德南海志》載，「至元丙子，天兵下廣，重屯於學，毀拆殆盡，所存唯一大成殿，學士尋亦解散。」至延佑六年（1319），廣州的儒學才重建。[18] 從元初到延佑年間，廣州的儒官，基本上是宋朝後得到功名的家族。所以元《大德南海志》中收錄的宋代的《舊志進士題名》很重要。這個題名錄記錄了宋代一直到咸

---

14 《宋丞相崔清獻公集》，外集後，頁15a-b。
15 《宋丞相崔清獻公集》，外集後，頁15b。
16 《宋丞相崔清獻公集》，外集後，頁16a-b。
17 《永樂大典》，卷 21984，引自《大德南海志》，頁159。
18 《大德南海志》，頁58-9。

淳十年（1274）的廣州路的進士，而前引《祠堂詩序》的作者何成子，就是南宋最後一科的進士。所以，如《奉祠祝文》所記，大德八年，「幸降聖世，通祀先賢」，逢這個機會，廣州路的儒戶借祭祀崔與之表達了他們和新王朝的妥協。[19] 序文特別強調雖然宋代的皇帝十數次發出御旨詔崔與之上朝，他「熟知進退存亡得喪之節，尚以曲江張九齡之出爲戒」。崔與之之「賢」，在於能存其節，這裏把元代儒士不能做官的處境，說得相當貼切。

很明顯，這次祭崔與之，與後來的家族祭祀完全是兩回事。祝文很清楚表明，當時的祭祀儀式，供奉的是崔與之的塑像。祭祀的地點，肯定是在他的「故第」裏，基本上還是宋代的禮儀。大德八年，他的嗣孫在他的塑像前念祝文獻祭，隨後是當時廣州路儒官（＝士）的代表。值得注意的是，在同一年，官府也恢復了其他祭祀。元大德《南海志》載：「大德八年，總管府奉上司行下：『照得至元八年（引者按：當時元兵還未到達廣州）欽奉聖旨，內一件，該自古春秋二仲戊日，祭社稷於西南郊，立春後酉日，祭風師於東北郊，立夏後申日，祭雨師雷師於西南郊。欽此。』當年，遷社稷壇於州之西南郊，立風師壇於東北郊，雨師、雷師壇於西南郊。」[20] 儒士們對崔與之的祭祀，很可能就是在地方官府重建儒學禮儀正統秩序的氣氛下舉行的。

到了明初，崔與之祭祀才逐漸通過修墓建祠轉變成爲家族禮儀。明初陳璉撰的《祠堂記》中記載，在明初的時候，在廣州供奉崔與之的祠堂被人佔爲私第，祀事遂寢。「歲戊寅（洪武三十年，1398），公五世孫子璲始於所居季華堡肇建祠堂，塑公像祀之，仍割私田以供私費，一依朱文公所定禮，率族人行之有年。」這個祠堂，與以前在廣州的祠堂不同，是由子孫在鄉村中建立的。不過，儘管崔家的祭祀已經以朱子家禮爲禮儀的規範，但在祭祀的時候，還沒有遵照《朱子家禮》的規定把祖先的象徵從塑像改成神主牌位。把祠堂從廣州改建到家族聚居的鄉下，意味着崔與之的拜祭，開始脫離了朝廷官僚的專門祭祀，成爲地方宗族的祖先崇拜儀式。

崔與之祭祀的轉變，並不是特例，他的門人李昴英，初時也只是供奉在廣州的生祠。後來的拜祭，也和崔與之一樣，一直局限於官府的禮儀，到明朝中期才和家族祭祀連上關係。

19　「儒」在元代是戶籍類別，不是籠統的稱謂。參看蕭啓慶，〈元代的儒戶：儒士地位演進史上的一章〉，收於蕭啓慶，《元代史新探》（臺北：新文豐，1983），頁1-58。

20　《大德南海志》，頁48。

李昴英在世的時候，曾捐資在廣州城南的海珠石上建慈度寺。該寺後世有「文溪祠堂石刻遺像」留存，後人因此認爲在海珠石上曾有李昴英的祠堂。咸淳九年，曾將李昴英與崔與之合祠祭祀。正德十三年（1518），廣東按察司副使汪鋐在海珠石修復李的祠堂，「乃撤其居而新之，肖其像而妥靈焉」。湛若水爲此寫了《修復李忠簡公海珠祠像記》。到嘉靖七年（1528），廣州城內大概建了供奉他的家廟，家廟建成的時候，城中士人，包括極有地位的黃佐、倫以諒，都參加了祭祀。在李昴英《文溪存稿》附錄中，保留一份當時的《家廟成通省士夫祭文》。嘉靖十五年（1536），黎民表等「闔郡舉人」上書請求，由廣州府在廣州城西建李昴英的祠堂。不過，這時的祠堂仍然是官府供奉的。萬曆二十八年（1600），太監李鳳在廣州徵稅時，祠堂被用作稅廨，士大夫不滿。結果，由布政督學袁茂英召集「李氏子孫」修復，爲「久遠堂」，其中安放了李昴英碑刻像。「兩廂房爲子姓書社……右旁隙地，列構小房，爲子姓應試公館。」到這時，祠堂似乎才與李氏宗族掛上勾。不過到清初，這個祠堂被尚可喜收入爲尚王府。後來的官方祭祀仍然在海珠石上的李忠簡公祠舉行。而宗族的祠堂則建在順德的碧江、陳村和番禺的沙灣、石壁、市橋。由此可見，從宋到明，在廣州建立祭祀李昴英的祠堂，都是官府與地方人士拜祭的地方，而後來在鄉下建立的祠堂才是地方宗族的拜祭中心。[21]

從南宋至明初，文獻上有幾個關於在鄉間建立祭祀祖先祠堂的例子，但可以說，沒有一個祠堂可以很確定是用家廟的形式。例如，宋人侯晉升《比部李公廟記》載：

> 公諱英，字子厚，其先守端州，其後因家高要縣橫石村遷修里。祖邵公喬，皆不仕。忠招公（其子）與夫人南恩陳氏之魂，葬於陸村，即其故宅基，構祠堂，歲月浸久，棟宇敝壞。表（其從弟）乃革故取新，重堂廣廈，塑像繪壁，落成於元佑七年（1092）九月望日。其族姓鄉黨，因而時享。[22]

這座位於高要橫石村的祠堂，看來很像一間明中期以後常見的家族祠堂。但是，要注意，侯晉升文在這幾句前有云：「神宗皇帝，聞而悼之，自守臣以下加恩有

21　以上敘述，參見前引李昴英，《文溪存稿》。

22　吳道鎔輯，《廣東文徵》（香港：香港珠海書院出版委員會，1973），卷55，頁411。

差，追贈公爲比部郎中，錄公之季子忠爲班行。又詔下端州，錄其近親，表其從弟也。以其嘗從公覆末，由是得爲三班。」文章最後云：「吏效死而不敢出者，朝廷報而不忘，恩及其親，以忠錄之也。」這幾句話道出了早期祠堂的一種作用。這類的祠堂，並不是平常老百姓可以興建的，而是朝廷的特別賞賜。

又元代陳庚《竹隱梅外二先生祠堂記》記載另一座李氏的祠堂，也與後來祭祖的模式不同：

> 庚戌（至大三年，1310）春仲丁，邑博士率諸生有事於竹隱祠，李氏子弟咸與俎豆。卒事，孫同文進而言曰：吾大父竹隱祠，廣東憲劉叔子創於宋咸淳己巳，遞至元丁酉，邑人復繪先人梅外像於祠，歲月浸遠，祠未有記，願以爲請……。[23]

竹隱和梅外就是李用和他的兒子春叟，宋末人。李用，「著論語解，梓行天下。廣東提刑周梅叟後奏於理宗，特賜御書竹隱精社匾，咸淳中，廣東提刑鎦（劉——作者）叔子命祠於邑學，用明經講學，爲時名儒。」春叟的事跡除有文名而得朝廷賜號梅外處士外，還有，宋末東莞人熊飛起兵勤王，敗歸，「時，邑之士民多逃竄遠鄉者，飛揭榜，限三日回家，否則發兵戮之。春叟號哭，諫飛，飛乃止。」「至元丁酉（1277），元兵至廣，欲遣兵勦東莞，春叟扁舟往謁其帥，以死爭一邑，事遂已。人德之，繪像祀於竹隱祠，號二先生祠。」[24]

這兩所祠堂不一定是由子孫修建，在祠內舉行的祭祀，也不必是宗族的祭祀。這些祠堂的祭祀，還看不出具有明清宗族祠堂那種收族的意義。重要的是，在祠堂中的祖先祭祀，不是根據《朱子家禮》，在祠堂中設置的祖先牌位前進行。可以說，在宋代，建祠堂供奉祖先的做法不少，但是，當時的祠堂不一定是後來《明集禮》規定的「家廟」 模式，也包括形形色色的其他場所。[25] 從宋末到明初，有如這兩例一樣，在祠堂內只安放一個有着特殊地位的祖先塑像或畫像；亦有把供奉的祖先神位，安置在佛寺、廟宇裏面；也往往有子孫和地方上其他人

23　吳道鎔輯，《廣東文徵》，卷55，頁 431。

24　黃佐，《廣東通志》，卷 58，頁26b-27b。

25　宋代珠江三角洲及附近地方祭祖場所，可參見譚棣華、曹騰騑、冼劍民編，《廣東碑刻集》（廣州：廣東高等教育出版社，2001），頁698-699，肇慶市郊黃崗鄉渡頭梁氏宗祠，《宋嘉定十五年安定郡祠志》；同治十二年重刻《鉅鹿顯承堂重修家譜》，頁46a-52b。

一起舉行祭祀。明初以後，地方社會和祖先祭祀的關係才確實開始發生變化。

三、明代珠江三角洲家廟式祠堂的演變

明初珠江三角洲建有祠堂的家族不多，其中包括了極少數的明朝新貴，例如東莞伯何真、東莞人黎光等。何真在洪武五年（1372）建立了珠江三角洲最早的祭祀多祖先而不是位於墓地的祠堂。他「率族人建祠置田以祀群祖」，又「以惠州城西私第爲義祠，斥所置田百餘頃爲義田，俾宗子主祀。」[26] 文獻沒有記載這個「義祠」的建築模式，是否一座「家廟」，無從考究。但是明洪武七年（1374）趙宜訥爲黎光的東莞潢涌黎氏祠堂寫的碑記，則一開始就說清楚這個祠堂的法定地位：

> 祠堂之制，非古也。古者，大夫三廟，視諸□□□□□□；□□二廟，視大夫而降其一；官師一廟，視大夫□□□□□□焉者。後世諸侯無國，大夫無邑，其制未免有同□□□□□度。尊祖者，及褻而不嚴；事親者，又厭而不尊，□□□□□□禮始盡矣。士庶人有所不得爲者，以祠堂名之，以寓報本反始之誠，尊祖敬宗之意。此廣東東莞黎氏宗祠之所以建也。[27]

黎氏在元代已經建有祠堂，但是黎氏祠堂不代表普遍的現象。相反地，這個碑記說明黎氏祠堂還不是「家廟」。

潢涌黎氏在宋元時期已經是個有儒學傳統的家族，但是新貴之中包括不少元末得賜官階的地方土豪，這些沒有宋代儒學傳統，接受明初里甲登記承擔賦役的家庭，對宗族和譜系都很留意。這是當時法律上的要求。但同時，文化上的變動，也影響到他們祭祖模式上的變化。他們的宗族記錄，包括不少和宋末至元末的歷史拉上關係的入籍傳說。例如，《新會蔡氏族譜》關於宗月祖的記載將明初編蛋戶入籍的政策投射到宋末故事中：

> 五世祖宗月，字光大……丙子，値宋迄錄，乃棄官歸。幼主自福建遷於新會之岡州，元伯顏、張弘範引兵追之。時宋餉屢絕，援兵不至。

26　何崇祖，《盧江郡何氏家記》（《玄覽堂叢書》本），頁62a。

27　該碑記承楊寶霖先生抄錄，謹致謝。

> 詔民間輸粟起義勤王，公奮然輸軍餉一千餘石。以公充本縣水界提督，自歧亭管至官塘外海，起民兵入衛。又歲辦蛋銀三百餘兩，以供軍需，朝廷義之，特授總管，食邑一千戶，敕令同守本縣土，境至祥興。……公貌魁梧，自建一祠，肖其像居中，待後世子孫歲時奉祀不廢。[28]

蔡氏家族在元末爲逃避戰亂離村，洪武二年（1369）才「攜老扶幼，復歸鹿洞」，之後，「除舊更新，增置田業，家道復振。」在黃蕭養亂後，他們的戶籍似乎也受到影響。所以該族關於明初及以前的記述，只能作爲一種傳說。惟關於守月公「自建一祠，肖其像居中」的記載，接近前代的做法，而不是明中期以後的宗族行爲。

順德逢簡劉氏也記錄了祠祭的歷史。十二世孫克孝（明末清初人）的《重修祠堂記》曰：

> 我雄州公祈姓劉氏，系出陶唐，派自漢軍。本宣皇帝之後，高皇帝三十八代孫也。當公之刺雄州也，正宋季多事之秋，知大勢之不可爲，遂飄然而去，家於南海之逢簡焉。故逢以南，世爲劉氏宗也，公之設也。後松溪公祠其堂曰影堂而光大之，用以妥神靈而永孝思，綿綿世世，賴以不朽。夫非尊祖敬宗之第一義哉。[29]

該文是作者在天啓元年（1612）和其他二十幾位族人重修祖祠時撰，「時堂壁重新，樓門繼起」。但是這個祖祠的前身，其實是松溪公的影堂。影堂是只有獨門之家廟式祠堂，容後再述。這裏可以說明的是，明初逢簡劉氏的鼻祖祠，和新會蔡氏一樣，以畫像作爲祭祀對象，並非日後流行以神主代表祖先神靈的家廟。

邱濬爲南海亭岡黃氏祠堂寫的一篇記文，一方面說明朱熹提倡在祠堂祭祖以取代影堂祭祖的改變，另方面解釋了爲甚麼這個制度在明前期漸漸普及。照邱濬的描述，這所黃氏祠堂「一堂三屋……堂之前有亭，翼以庖廚、齋沐之所。外爲三門，繚以周垣，樹以松柏，」就是一所如《明集禮》規定的家廟式的祠堂。這所建築物建於天順四年（1460），邱濬的文章寫於成化五年（1469），可見這是一座比較早期建成的家廟。邱濬亦明白士大夫追求以朱熹提倡的辦法來祭祖，以

---

28 《新會蔡氏族譜》（抄本，廣東省中山圖書館藏，無頁碼）。

29 《馮簡南鄉劉追遠堂族譜》（抄本，本文作者藏），頁4a-b。

「閩、浙、江、廣」爲多，「中州人士蓋鮮也」。黃氏於宋代亦有官銜，故以種種理由認爲黃氏建祠合法。但是，最後他還是說清楚：

> 按禮，大夫士有田則祭，無田則薦，是有土者，乃得廟祀也。古者有田則有爵，今有爵者未必有田，而有田者往往多在編民。今世撥土於民，苟服章縫，習詩禮，是亦古之士也。[30]

在這裏，問題不在於黃氏是否品官家族，而是邱濬接受了編入里甲並考取科舉的家庭，等同於以前的士大夫。這亦意味着建祠的習俗已經漸漸普及，雖然在法律修改前，祠堂還沒有真正平民化。

更清楚地顯示嘉靖年間禮儀改革影響的例子，是《東莞張氏如見堂族譜》中永樂十四年（1416）、宣德五年（1430）和弘治四年（1491）三次修祠堂的記錄。這三篇記錄精彩之處，在於其反映出每次修祠時的建築面貌，以下是這三篇文字的摘錄：

> 古者，有田則祭，無田則薦，今歲時薦於寢，以未嘗有田故也。於是首捐己資，倡族人置祭田若干畝，復創建祠堂於種庵公墓左，以奉先世神主。肇工於永樂十四年九月，訖工於是年十二月。祠之制，同室而異龕，一遵徽國朱文公家禮規制。（永樂丙申〔1416〕，〈初建祠堂記〉）

> 祠堂之設，古未有也。古者……庶人無廟，祭先於寢，其制秩然而不可紊。迨宋紫陽朱子以義起家禮，始有祠堂之制，後人倣而作之者甚眾。東莞張氏，系出唐相文獻公九齡弟九皐之後……宣德庚戌之冬，十世孫忠惠繼承先志，復捐地數畝，取祀事餘資，同叔世良鳩工聚財，廣堂之制，作廳於前，創室於後，作廡於左右。門牆庖宇，罔不備具。不隘不奢，堅好完美。於是奉先有堂，宴會有所，上得以致其將事之敬，下得以篤其一族之情。昭穆以之而明，尊卑以之而序。其用心之仁而厚也，彰彰矣。（宣德庚戌〔1430〕，〈增修祠堂記〉）

30 邱濬，〈南海黃氏祠堂記〉，吳道鎔輯，《廣東文徵》，第4冊，頁455-456。

永樂丙申歲，縣尉九世孫前戶部司務志遜與其從兄德玄、觀善、侄亮賓等議，以人道莫大於報本，報本莫大於祭饗，首捐己資，倡族人置祭田若干畝，復建祠堂於種菴公墓左，用妥先世之靈。歲時率諸子孫舉行祀事惟僅。祠之制，一依文公家禮，不侈不僭。十世孫忠誠等，相繼屢加修飾。然子孫日益繁碩，顧惟舊祠狹隘，不足以容。忠誠等復相與謀，以祭田所入，自供祀事外，儲其餘，擇十世孫舒潛掌之。潛即司務公之孫也。久而得錢若干貫，遂市材鳩工，增創前面一座。並以其仆者植之，欹者正之，撤朽易堅，葺敝爲完。門堂寢壁，黝堊丹漆，舉以法，煥然一新，大稱後人報本之意。猶慮無以傳示久遠，迺以書，命其十二世孫，南宮國子監助教昕，請予記之。昕，曩者典教於莆，與予相知甚悉，義不可辭。惟先王之制，自天子至於官師皆有廟。秦壞先王典禮，務尊君卑臣，於是天子之外，無敢有立廟者。漢世，公卿多建祠堂於墓所。魏晉以降，漸復廟制。唐侍中王珪，以不立廟爲執法所糾，自是貴勢之家皆有廟。至五代蕩析，士民求生有所未遑，禮頹教墜，廟制復廢。宋慶曆初，詔文武官立廟時，士大夫溺於習俗，安於簡陋，亦未見其有能立之者。朱子以廟非賜不得立，遂定爲祠堂之制。於是人皆得建祠堂，以伸其報本之敬矣。然非孝子仁人之用心，亦豈能舉行之耶。

張氏服習詩書，秉行禮義，歷數百年，而代有聞人。此祠堂之建，所有作於前而繼於後歟。斯堂之設，匪直爲灌獻之所而已。爲張氏之子若孫，登斯堂者，尚其夙夜祗懼，無忘先德，不以尊而陵其卑，不以貴而驕其賤，不以富而輕其貧。冠婚有慶，死喪有弔，患難有救。若是者，豈爲無忝祭將受福焉。於焉而壽考維祺。於焉而子孫繩繩登科，躋膴仕迓，續先人之休無窮。蓋明德乃格神之道，祖宗父子本同一氣，惠之則神欽而福降矣。因重其請故推本祠堂之制，與夫所以感格神明之道，俾歸而刻諸石。非徒以示其子孫，使善繼而不忘，亦將以爲世之勸也。（弘治辛亥〔1503〕，〈增創祠堂記〉）[31]

這三段記錄反映了在夏言上疏以前不同時期祠堂形式的演變。先是永樂年間在墓旁立祠，宣德年間於廳前創室，廳改作廡，弘治年間「完門堂寢壁」。三次大修後，墓旁的小祠便變成了一座宏偉的建築物。東莞張氏似乎十分熟悉明朝的

31 《東莞張氏如見堂族譜》（1922），卷31，頁1a-4a。

禮法，所以在文中處處十分注意爲自己辯護。弘治時所撰一文尤其申明他們的做法是「不侈不僭」。他們也知道「朱子以廟非賜不得立，遂定爲祠堂之制，於是人皆得建祠堂以伸其報本之敬矣。」他們爲自己行爲的合法性辨護的理據，就是他們祭祖用的建築物，儘管有門樓、有廳堂、寢室，還只是祠堂而非家廟。

新會潮連盧氏的〈舊祠堂記〉，也有類似的記錄：

> 余初祖宣教翁，宋末，自南雄遷居古岡華萼都三圖四甲潮連鄉蘆鞭里。迄今十三四世矣。 九世孫永雄，獨慨然祖祭無所，願立祠焉。和之者，七世孫荃也、九世孫永祿也、錦也。爰集眾議，僉是之，永祿翁遂捐己輸該蒸嘗之資，率眾購地於鄉社之左。成化丁未臘月，四翁督工，建一正寢祠焉。爲間者三，崇有一丈九尺，廣與崇方則倍其數。爰及弘治甲寅，九世孫宗弘者、璧者，慨未如禮，又購地建三間焉。亦如之。外設中屏，東西兩階。至正德戊辰，十世孫協者，又鑿山建一後寢焉。廣方與正寢稍狹階級之登正，崇與正寢八尺有奇。廚兩間，東西餘地若干。其董治之勞，輟家事，冒寒暑，日旦弗離，經晝忘疲，且費無靳色。若七翁者，不可謂不重本也。麟（本文作者——引者）幼學於給事中余石龍先生之門，議及初祖之祠，請撰一記。先生曰：庶人此舉，僭也，弗許可。麟退而考諸群書，及司馬影堂之說，與一峰羅氏，亦祖程氏以義起之云。蓋與朱子疑禘之說，並行不悖。誠所謂報本反始之心，尊祖敬宗之意，實有家名分之守，而開業傳世之本也。乃知不遷之祠，未爲不韙也。[32]

這裏說得很精彩。在正德三年（1508），私人建家廟還是非法的，但到撰寫此文的嘉靖三十三年（1554）時，已經是合法的了。可見在珠江三角洲一帶，民間對有關建祠堂家廟的法律規定是有相當清楚瞭解的。

同樣反映了建祠性質上轉變的，還有霍韜在他的《霍渭厓家訓》對建祠表示的態度。霍韜的族譜並沒有明確記載他建大宗祠的年份，只記錄了「大宗祠原係淫祠，嘉靖初年奉勘合拆毀發賣時，文敏公（按：即霍韜）承買建祠。」拆毀淫祠當是魏校任廣東提學的時候，在嘉靖元年開始採取了一個行動。[33] 同時，族

32 《盧敦本堂修祠徵信錄》（1933）。

33 科大衞，〈明嘉靖初年廣東提學魏校毀「淫祠」之前因後果及其對珠江三角洲的影響〉，周天游编，《地域社會與傳統中國》（西安：西北大学出版社，1995），頁129-134。

譜又載與大宗祠不同的霍氏家廟建於嘉靖四年，奉祀始祖及二、三、四世祖。旁邊的石頭書院亦同年建。所以，大概嘉靖四年，霍韜已經有相當完整的建立家族計劃，於家廟內奉祀始祖。《霍渭厓家訓》中，有多處關於在祠堂舉行祭祀的規定。[34] 從其中《合爨男女異路圖說》（見圖2, 3），把一座有大門、中堂、寢室的三進房子放到三列住宅中間，可以看到，在他的觀念上，鄉村是圍繞祠堂建立的。這幅《合爨男女異路圖說》可能是最早表達宗族同姓村落格局的文件。霍韜在致廣東總督林富的一封書信中說：「生復擴充執事之教，聚吾同祖而下兄弟子孫百口共食，粗立綱紀，俾嗣有守焉，亦執事惠教之及也。聚居圖一幅奉覽，後有家規、學規、鄉約，大率潤澤前哲之成訓者，俟梓完奉上，領終教之幸。」[35] 可見霍韜建立祭祀祖先的家廟，與他當時在鄉下實行的一系列措施一樣，都是當時地方官員和本地士紳一起在鄉村中推行教化，建立儒家禮儀秩序的重要環節。

明嘉靖以後建家廟式的祠堂的例子，數不勝數。在嘉靖初年石頭鄉霍韜的祠堂創建之後三十年，佛山一帶以往沒有祠堂的家族都紛紛建祠，例如：嘉靖十年（1531）順德沙滘陳氏建大宗祠未成。[36] 嘉靖十三年（1534）南海西樵方氏建方氏大夫祠，其規模，「前爲捲蓬一座五間，大堂一座五間，額爲惇敘堂，前爲頭門一間。」「冬日則祀始祖參知政事公於中堂，而以武節府君配饗焉。」武節大夫方道隆是本祠「永爲不祧」之祖。[37] 嘉靖二十年（1541）嶺南冼氏順德大羅房建羅江冼氏祠堂，理學家呂柟爲之記敍。「祠在居第之東，其制，後搆寢堂三間，中立四龕，奉安四代神主；前搆正堂，爲遷主而祭之所。中作捲蓬，以入前堂。東西各置鋸櫃，東藏遺裳書物，西則祭器受焉。堂前數武爲重門，外爲大門。環以崇垣三十丈有奇……大門前繼建石坊一座，前匾曰……後匾曰……。」[38] 嘉靖三十一年（1552）佛山鶴園冼氏建大宗祠，門扁題「冼氏家

34 霍韜，《霍渭厓家訓》，收於《涵分樓秘箋》，卷1，頁10b：「凡會膳以教敬，朔望昧爽男女具謁祠堂」；卷1，頁13b：「凡不冠於祠堂者，不許共膳，不許陪祭」；卷1，頁26b：「凡人家童子，始能行能言，尊者朔望謁祠堂或寢室，引童子旁立，使觀尊者拜揖之節，然後漸教隨班後拜。」

35 霍韜：《文敏公全集》，卷6下，12。

36 《陳氏族譜》（道光二十八年抄本。廣東省中山圖書館藏，無頁碼），〈八世東山傳〉、〈九世艮齋傳〉、〈陳氏先祠基始〉。

37 《方氏家譜》（光緒十六年刻本），〈祠墓〉，頁1a。西樵方氏就是與霍韜同時參與大禮議成名的方獻夫之家族。

38 呂柟，〈羅江冼氏祠堂記〉，載於《嶺南冼氏宗譜》（宣統二年刻本，廣東省中山圖書館藏），卷3之30，頁2b-3a。

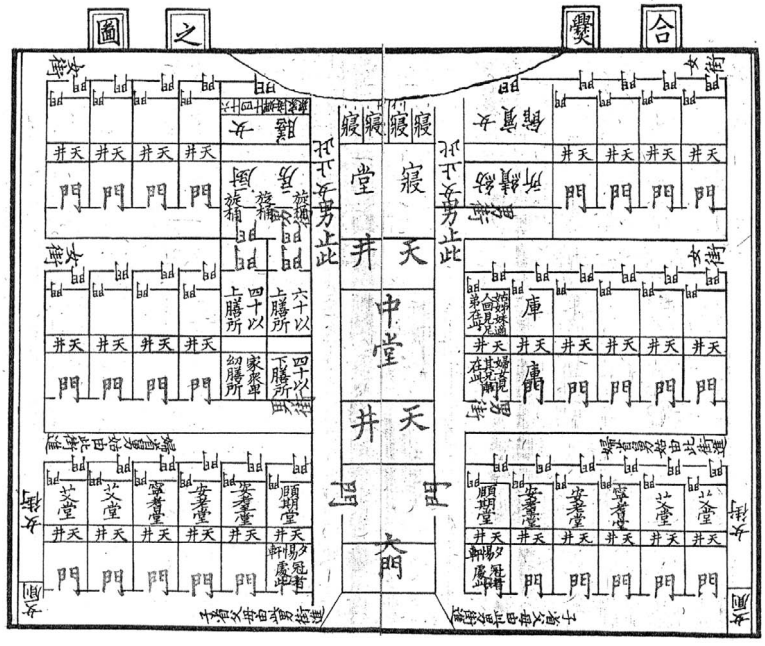

圖2、《霍渭厓家訓》〈合爨男女異路圖說〉。

圖3、廣東南海石頭鄉霍氏宗祠，左邊的建築物就是圖2中間的祠堂之位置。

廟」，湛若水書。建築物規模包括「寢室、頭門二座六間」。冼氏爲「義舉大宗祠田、立宗法以行家訓事」，報廣東承宣布政使分司，獲得執照。[39] 嘉靖三十八年（1559）南海弼唐鄉龐氏建孝睦祠。取這個名字的意思是：「廣孝聯一族之人，而共事於一廟之中」，很能夠代表當時珠江三角洲建祠的觀念。[40] 大概這個時候，小欖何氏九郎房也修建祖廟。[41]

到明末清初，建祠活動在珠江三角洲的發展更加迅速，以至到康熙年間，屈大均可以說，嶺南著姓大族，「大小宗祖禰皆有祠，代爲堂構，以壯麗相高」。他說：

> 每千人之族，祠數十所。小姓單家，族人不滿百者，亦有祠數所。其曰大宗祠者，始祖之廟也。庶人而有始祖之廟，追遠也，收族也。追遠，孝也；收族，仁也，匪譖也，匪諂也。[42]

從這個時候開始，一直到清代，家廟模式的祠堂，成爲了珠江三角洲鄉村社會的明顯標誌。

四、結論

限於篇幅和時間，本文把焦點放在了珠江三角洲地區，但我們考察嘉靖年間禮儀轉變的廣泛影響，還可以把視野擴寬到珠江三角洲以外的地區。例如，在福建莆田，石庭黃氏宗祠就是一所原先建在墓旁的祠堂，到了明代，漸漸變成類似家廟的建築。[43] 山西省夏縣司馬光家族墓地，至元代，由佛寺打理祭祀，至嘉靖

---

39 鶴園冼氏家廟見於《鶴園冼氏家譜》（宣統二年刻本，廣東省中山圖書館藏），卷4之1，頁1a-4b。《嶺南冼氏宗譜》，〈練園房（即鶴園房）〉段載該房「天啓二年，聯宗建廟，始改稱練園」，可能指另外的祠堂。

40 〈南海弼唐龐祠〉，見道光十五年《南海縣志》，卷11，頁17a-19b。該祠制：「爲堂三間……後爲寢，間如堂之數。」

41 〈小欖何氏九郎房祠〉，見《何氏九郎族譜》（香港排字本，出版年份不詳），頁28b-29a，〈九世祖與順傳〉。建祠年份不詳，但建祠者與順祖生於成化四年，卒於嘉靖二十一年。

42 屈大均，《廣東新語》（香港：中華書局，1974），頁464。

43 鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992），頁157-159，頁227-241。

年間，才在墓地附近成立家族。[44] 山西省代縣鹿蹄間村楊氏（即楊家將家族），現在還存留了嘉靖三十五年（1556）碑記，記錄當時族人以歷代保存了祠祀、家訓、族譜爲理由，向官府申請承認他們的家族組織。[45] 一直以來，華北建家廟沒有南方那麽普及。但是，時至現在，華北還保留着貼在牆上寫有祖先名字的紙張前舉行祭祖的習慣。細看一下，這些祖先名字，就是寫在畫出來的牌位裏，而牌位也畫在一個類似家廟的建築物裏面。（見圖4） 由此看來，人們拜祭祖先的儀式，在觀念上還是在家廟的規制下舉行的。這就是嘉靖年間宗族禮儀的核心改變。

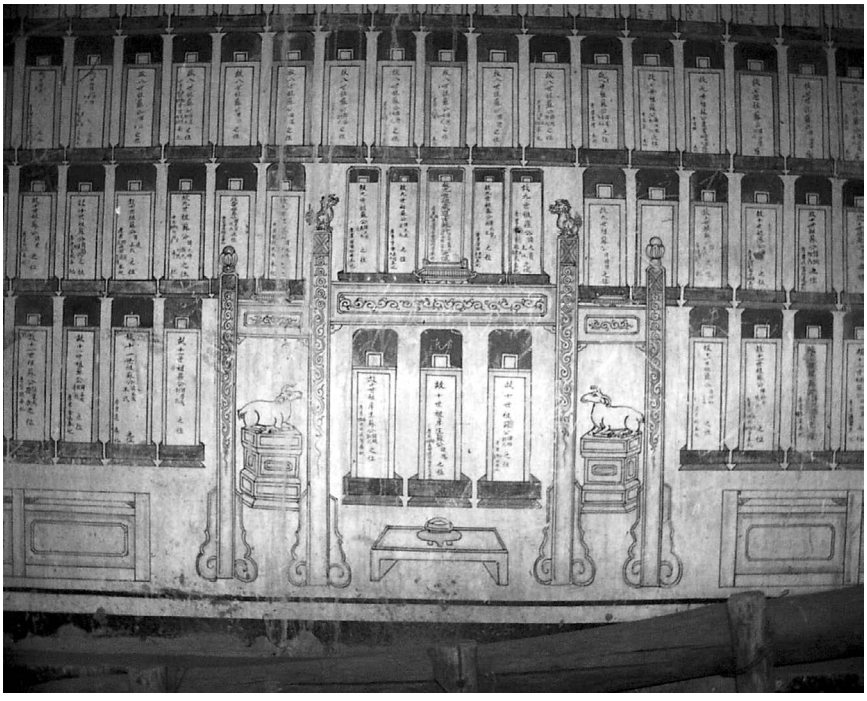

圖4、河北省蔚縣上蘇村蘇氏祠堂祭祖用的圖。

44　David Faure, “It takes a sage …… Notes on land and lineage at Sima Guang's grave in Xia county, Shanxi province”，《民俗曲藝》，第 131期（2001），頁 27-56。

45　嘉靖丙辰《表忠閭碑記》，筆者於原地抄錄。

宗族發展與地方權力演變是相爲表裏的兩個過程。家族制度當然不是明朝以後才出現的現象，我們的目的也不是要討論珠江三角洲地區在明代以前有沒有宗族組織的問題，而是在已有的家族組織之下，宗族制的形式以及正統禮儀的普及化的問題。其中牽涉到在宗族組織形成過程中，族與族之間的外在矛盾以及族人之間的內部矛盾等等問題。我們以爲，在明代前期，家廟式的祠堂是十分罕見的，族譜的編撰則漸趨普遍化，但這是與里甲登記聯繫在一起的。明中葉後，地區組織逐漸強化，家廟式的祠堂普及化，地方上的鄉族組織以宗族形式來擴張。家廟式祠堂普及化和正統化的過程，同時也是一個士人在鄉村中的地位合理化的過程。當然，要瞭解禮儀的演變，不能只從建築的模式來探討。禮儀本身的變化，尤其是不同禮儀傳統的融合，文字與口述傳統的貫通，不僅僅反映皇權與地方的關係，更表達個人對社會、團體的意識。然而，建築的變化，儘管是外在的表徵，觀看者也必然會產生一種直接的反應。珠江三角洲從明中葉罕有家廟的環境，到明末清初，「每千人之族，祠數十所。小姓單家，族人不滿百者，亦有祠數所」， 在建築上給觀看者的印象，不只是以堂皇的建築顯示地方的威勢，而且這種顯赫威勢的表現方式，是合乎皇朝禮制的。地方社會就是這樣通過成功地改變禮儀，拉近了地方社會和王權的關係。

附識：本文承中山大學歷史系劉志偉提供部份資料並協助修改，謹表謝忱！

作者：科大衛，牛津大學中國研究所、中山大學歷史人類學研究中心

關鍵詞：禮儀、宗族、家廟、祠堂