

莆田平原的宗族與宗教

——福建興化府歷代碑銘解析

鄭振滿

中山大學歷史人類學研究中心

提要

本文以近年來作者在莆田地區收集的歷代碑銘為主要資料，探討唐宋佛教、宋明理學與明清里社制度對莆田地區的宗族和民間宗教組織的影響。文章認為，莆田地區的傳統社會組織，主要是宗族與宗教組織。在唐宋時期，佛教在地方上有很大的影響，世家大族往往依附於佛教寺院；到元明之際，祠堂逐漸脫離寺院系統，宗族組織相對獨立發展；明以後的里社系統又與民間神廟系統直接結合，促成了各種超宗族的社會聯盟的發展。在宗族和民間宗教組織的發展中，佛教、宋明理學和王朝制度對宗族和神廟一類地方社會組織的規範和制約，並非只是直接在地方推行，而是與本地的社會文化傳統有機結合，形成本地的社會規範。在這個過程中，士紳階層發揮着關鍵性的主導作用。

關鍵詞：福建、宗族、宗教、碑銘、禮儀、里社制度

鄭振滿，中山大學歷史人類學研究中心，中國廣東省廣州市新港西路135號，郵政編碼：510275，電郵：zhengzhenman@263.net。

本文曾於2005年5月在臺北中央研究院民族學研究所「區域再結構與文化再創造」學術研討會上提交討論，此次發表前又略作修改。謹借此機會，向會議召集人黃應貴教授、論文評議人吳密察教授及兩位匿名評審人表示感謝。

一、前言

在中國社會文化史研究中，宗族與宗教歷來是中外學者關注的焦點。早期的學者論及中國的宗族與宗教組織，大多追溯至先秦時代，甚至認為這是「原始氏族制與村社制的遺存」，因而也是「亞細亞社會長期停滯」的主要標誌。近年的研究成果表明，中國民間宗族與宗教組織的發展，與唐宋以降的禮儀變革密切相關；由於各地的禮儀變革並非同步進行，宗族與宗教組織的發展也具有明顯的區域性特徵，因此，考察唐以後宗族與宗教組織的發展，必須關注歷代的禮儀變革過程，進行深入的區域比較研究。本文主要依據近年來收集的莆田歷代碑銘¹，探討唐宋佛教、宋明理學與明清里社制度對民間宗族與宗教組織的影響，以期為進一步的比較研究提供基礎。

莆田平原位於福建中部沿海的興化灣畔，總面積約465平方公里，在福建沿海四大平原中位居第三。根據近期地質調查資料，莆田平原曾是水深近30米的海灣，由北部的囊山、西部的九華山和龜山、南部的壺公山及東南部的五侯山，構成了C形的海岸綫。發源於閩中山區的木蘭溪、延壽溪及萩蘆溪三大河流，從莆田平原的西部和北部蜿蜒入海。從先秦到隋唐時期，經過長期的河流沖積與海潮頂托作用，在興化灣邊緣地帶逐漸形成了大片的沼澤地。²

南朝陳天嘉五年（564），莆田初次見諸史書記載，地稱「蒲口」，意即蒲草叢生的河口。陳光大二年（568）及隋開皇九年（589），曾二度在莆田設縣，但皆不久即廢。唐武德六年（623），再度從清源郡南安縣析置莆田縣，其轄區範圍相當於今莆田市。此後，陸續從莆田縣內析置仙游縣和興化縣，並於北宋太平興國五年（980）設置統轄三縣的興化軍。明正統十三年（1448）廢興化縣，以其地分屬於莆田、仙游二縣，而沿海平原地區始終都歸莆田縣管轄。³ 20世紀80年代，莆田沿海平原共設有城廂、城郊、西天尾、梧塘、涵江、江口、黃石、渠橋、北高、笏石10鄉鎮，總人口約60萬。⁴

1 自1985年以來，我和丁荷生教授合作收集福建各地的宗教碑銘，已由福建人民出版社出版了《福建宗教碑銘彙編·興化府分冊》（1995）（以下簡稱《興化府分冊》）、《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》（三冊，2003）。

2 參見莆田縣地方志編纂委員會編，《莆田縣志》（北京：中華書局，1994），第2篇，〈自然地理〉，頁99-106。

3 參見乾隆《莆田縣志》（光緒五年〔1879〕刊本），卷1，〈輿地志〉，頁1-5。

4 參見莆田縣地名辦公室編，《莆田地名錄》（1982），頁9、16、23、33、41、47、57、65、73、163、173。

莆田沿海平原的大規模開發，始自唐代中葉，至元明之際基本完成。這一開發進程是以興修水利和圍海造田為主要標誌的，水利建設構成了莆田平原開發史的主綫。莆田歷史上的水利建設，大致可以分為三個階段：一是從唐中葉至五代時期，以開塘蓄水為主；二是從北宋至南宋時期，以築陂開圳為主；三是從元代至明中葉，以改造溝渠系統及擴建海堤為主。經過長期的水利建設和圍海造田，逐漸形成了三大相對獨立的水利系統，即以木蘭陂為樞紐的南洋水利系統，以延壽陂、太平陂、使華陂為樞紐的北洋水利系統，以南安陂為樞紐的九里洋水利系統。⁵

莆田沿海地區的聚落形態，與水利系統的發展密切相關。宋代以前的早期居民點，主要分佈於興化灣邊緣的山麓及低丘地帶，尤其是在靠近水源的河谷地區與水塘附近。由於當時尚未形成大型水利系統，居民點的分佈較為分散，而沿海港灣可能還有不少以捕撈為生的船民。⁶ 宋元時期，隨着各大水利系統的陸續建成，居民聚落也逐漸向平原腹地和海邊推進。這些新形成的居民點，通常都有相應的溝渠系統和堤防設施，因而大多以「塘」、「埭」或「墩」命名。明清時期，在海堤之外不斷開發新的埭田，「有一埭、二埭、三埭之稱」，沿海地區的村落也不斷增加。到清代後期，南洋木蘭陂系統共有102村；北洋延壽陂系統共有172村，太平陂系統共有28村，使華陂系統共有9村；九里洋南安陂系統共有29村。⁷

在莆田開發史上，宗族和宗教組織曾經發揮了重要的作用。北洋於唐建中年間（780—783）創建延壽陂之後，主要由各大姓進行分區圍墾，陸續建成各種相對獨立的「塘」或「埭」，如林埭、葉塘、林塘、王塘、小林塘、陳塘、方埭、魏塘、陳埭、蘇塘、游塘、鄭埭等，其中也有不少寺院土地，如「國歡院田」、「慈壽院田」、「上生院田」等。南洋於北宋熙寧年間（1068—1077）創建木蘭陂時，據說有三余、七朱、林、陳、吳、顧「十四大家」捐資助工，獻田開溝。此後，這14家「功臣」長期控制南洋水利系統，成為當地最有影響的社會集團。北洋太平陂創建於北宋嘉佑年間

5 參見林汀水，〈從地學觀點看莆田平原的開發〉，《中國社會經濟史研究》，1986年，第2期；森田明，〈福建省における水利共同體について——莆田県の一例〉，《歷史學研究》，第261號（1962年），頁19-28。

6 據弘治《興化府志》和乾隆《莆田縣志》記載，明代莆田共設有3個河泊所，每年徵收的「魚課米」約2500石。

7 參見陳池養，《莆田水利志》（光緒元年〔1875〕刊本），卷2，〈陂塘〉。

(1056—1063)，最初由當地「八大姓」負責管理，後來改由囊山寺管理。北洋使華陂創建年代不明，自明初以後主要由方氏族人管理。九里洋南安陂創建於北宋太平興國二年(977)，南宋及明代先後由方氏、黃氏、王氏等大姓主持重建，而沿海的開發也主要是由各大姓分別圍墾，形成吳墩、游墩、陳墩、歐埭、何埭、卓埭、東蔡埭、西劉埭等不同的聚落和墾區。⁸

莆田歷史上的水利系統、聚落環境與宗族和宗教組織，構成了地方社會的主要活動空間。限於篇幅，本文無法深入分析這些社會空間的內在聯繫，但應該指出，莆田平原宗族與宗教組織的發展，在很大程度上是爲了適應水利建設與土地開發的需要，因而也必然受到水利系統與聚落環境的制約。唐以後莆田平原的禮儀變革與社會重組過程，就是在這一特定的社會生態環境中展開的。

二、早期佛教與世家大族

佛教在莆田沿海地區的傳播，可以追溯至南朝時期。據說，梁陳之際，儒士鄭露在鳳凰山下築「南湖草堂」讀書，有神人請他捨地建佛刹，遂於陳永定二年(558)改草堂爲「金仙院」，這是莆田歷史上最早的寺院。隋開皇九年(589)，陞金仙院爲寺；唐景雲二年(711)，賜額「靈岩」；宋太平興國年間(976—983)，賜額「廣化」。從南朝至唐代，莆田沿海還先後建成了壺公山寶勝院、萬安水陸院、保瑞靈光寺、玉澗華嚴寺、龜洋靈感禪院、囊山慈壽寺、壺公山中和院、涵江上生寺、江口聖壽院、太平山招福院等著名寺院。唐代莆田的佛學也頗爲發達，先後出現了無際、志彥、法通、無了、妙應、曹山、本寂等高僧。其中志彥曾奉詔入宮講《四分律》，無了爲「肉身佛」，妙應爲「神僧」，本寂爲曹洞宗「二祖」，實際上是創始人。⁹

唐武宗會昌五年(845)，「詔毀天下佛寺，僧尼並勒歸俗」，莆田的佛教寺院一度被毀，僧尼四處逃竄。¹⁰ 次年，唐宣宗詔復佛教，莆田的各大

8 參見陳池養，《莆田水利志》，卷2、卷3，〈陂塘〉。

9 以上參見莆田縣宗教局編，《莆田宗教志（初稿）》（油印本，1991），第1篇，〈佛教〉。

10 唐黃滔，〈龜洋靈感禪院東塔和尚碑銘〉、〈華岩寺開山始祖碑銘〉、〈莆山靈岩寺碑銘〉，載《興化府分冊》，第3-5號，頁2-6。

寺院也相繼復建，至唐末仍在持續發展。五代時期，王審知等推崇佛教，使福建的寺院經濟得到了迅速發展，莆田也不例外。宋人李俊甫在《莆陽比事》中說：「閩王延鈞崇信竺乾法，一歲度僧至二萬餘。莆大姓爭施財產，造佛舍，爲香火院多至五百餘區。」¹¹明弘治《興化府志》記載，南宋莆田縣共有寺院246所，歲徵產錢925貫662文。另據南宋紹熙年間（1190—1194）編纂的《莆田志》記載，南山廣化寺最盛時，「別爲院者十，爲庵者百有二十」。與此同時，「壺公八面，舊有十八院、三十六岩」。¹²由於這些寺院實力雄厚，對南宋地方財政也有重大影響。劉克莊在〈答鄉守潘官講〉中說：「某竊見莆、福郡計，全仰僧刹，率以獻納多寡定去留。福謂之『實封』，莆謂之『助軍』。故好僧不肯住院，惟有衣鉢無廉恥者方投名求售。」¹³到南宋後期，由於財政壓力太大，導致了寺院經濟的破產。劉克莊指出：「近歲取諸僧者愈甚，十刹九廢。有歲收數千百斛盡入豪右，而寺無片瓦者，則前世之所未有也。」¹⁴

唐宋時期莆田的世家大族，大多依附於某些寺院。這是因爲，唐宋時期不允許民間奉祀四代以上的祖先，世家大族爲了祭祖護墓，往往在寺院中設立檀越祠，或是在祖墳附近創建寺院庵堂。¹⁵南山廣化寺及所屬的別院和庵堂中，就有不少世家大族的功德院或報功祠，如廣化寺法堂右側的南湖鄭氏祠堂、薦福院的方氏祠堂、中藏庵和普門庵的黃滔祠堂、報功庵的林攢祠堂、崇先文殊院的龔氏功德院等。¹⁶各大家族爲了維護這些祠堂和舉行祭祖活動，通常都不斷向寺院捐獻田產，這可能是當時寺院財產的主要來源。例如，五代時期的〈廣化寺檀越鄭氏舍田碑記〉¹⁷宣稱：

梁開平三年，檀越主都督長史鄭筠偕弟信安郡司馬鄭震，抽出考廷評臬公在日置買得陳二娘平陵里小塘甌壟田一派，產錢九百

11 （宋）李俊甫，《莆陽比事》（《續修四庫全書》本），卷1，頁2-3。

12 轉引自乾隆《莆田縣志》，卷4，〈建置志〉，〈寺觀〉，頁35、43。

13 （宋）劉克莊，《後村先生大全集》（《四部叢刊》本），卷134，頁1380。

14 （宋）劉克莊，《後村先生大全集》，卷175，〈詩話續集〉，頁1563。

15 參見鄭振滿，〈宋以後福建的祭祖習俗與宗族組織〉，《廈門大學學報》，1987年增刊，頁97-105。

16 參見張琴，《莆田縣廣化寺志》（楊州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996年據福建省圖書館藏抄本〔複印件〕重抄出版，該志約編成於民國三十二年後），卷1。

17 《興化府分冊》，第6號，頁6-7。

貫，舍入靈巖廣化寺，充長明鐙，追薦祖廷評府君、妣夫人陳氏。兼考廷評在日，曾抽塘坂上下田六十餘段，舍入本寺，為露公太府卿、莊公中郎將、淑公別駕，名充忌晨，修設齋供，租付佃收，課歸祠納。仍請立碑於大雄殿側及影堂之內，爾寺僧遵之，不得遺墜者。

乾化二年五月十日，檀越主鄭筠、鄭震謹志。

此後，鄭氏又在廣化寺立碑記¹⁸云：

宋淳化間，後隸長史緩公婆夫人余氏，新創崇聖庵諸剎，又舍南寺前後等處田數段及平洋墓前山林一派，付與僧充柴薪之用，遞年計該產錢二百三十四貫。入庵而後，子孫不許侵漁，寺僧亦不許盜獻豪門，謹疏。

這裡的所謂「崇聖庵」，原是鄭氏的「小書堂」，附近有「祖墳一十二丘」，實際上就是鄭氏的墳庵。元至正十三年（1353）的〈南湖山鄭氏祠堂記〉¹⁹稱：「後隸侍御史伯玉公、祖母余氏創庵，即崇聖庵，又割田若干段。每遇歲時享祀、祖忌、中元，釋氏備禮物，子孫拜謁，款納如約不替。」這種專門為祭祖護墓而設的墳庵，受到了家族的嚴密控制，其實也是一種族產。

南宋後期，由於寺院經濟日趨衰落，莆田的世家大族往往直接介入寺院的經營管理，使寺院反而依附於世家大族。南宋咸淳元年（1265）的〈薦福院方氏祠堂記〉²⁰，集中地反映了宋代莆田世家大族與寺院關係的演變過程，茲摘引如下：

〔方氏入莆始祖〕長官嘗欲營精舍以奉先合族而未果，六子水部員外郎仁逸、秘書少監仁岳、著作郎仁瑞、大理司直仁遜、禮部郎中仁載、正字仁遠，協力以成父志，請隙地於官，買南寺某司業圃以益之，於是薦福始有院。既共施寶石全庄田三十石種，又施南

18 《興化府分冊》，第7號，頁7。

19 《興化府分冊》，第66號，頁73-74。

20 《興化府分冊》，第44號，頁48-50。

箕田七石種、南門田三石種，秘監也；施濂上田三石種，正字也；施濂浦田十石種，禮部也；增景祥橫圳田六石種，僧祖叔住山有麟也；計種五十九石，產錢七貫二百六十五文，於是薦福始有田。見於莆田令尹呂承佑之記。舊祠長史、中丞、長官三世及六房始祖於法堂，遇中丞祖妣、長官祖二妣忌則追嚴，中元孟蘭供則合祭，六房之後各來瞻敬，集者幾千人。自創院逾三百年，香火如一日，後稍衰落，賴寶謨公、忠惠公后先扶持而復振。至景定庚申，院貧屋老，賦急債重，主僧寶熏計無所出，將委之而逃。忠惠子寺丞君憫七祖垂垂廢祀，慨然出私錢輸官平債，經理兩年，銖寸累積，一新門廡殿堂。迺帥宗族白於郡曰：「郡計取辦僧剝久矣，新住持納助軍錢十分，滿十年換帖者亦如之。問助軍多寡，未嘗問僧污潔，剝烏得不壞？願令本院歲納助軍一分，歲首輸官，主僧許本宗官高者選舉。」又曰：「院以葺理而興，以科數而廢。今後除聖節大禮、二稅、免丁、醋息、坑冶、米麵、船甲、翎毛、知通儀從悉從古例輸送，惟諸色泛敷，如修造司需求、賠補僧正偕脚試案等，官司所濟無幾，小院被累無窮，並乞蠲免。」郡照所陳給據，仍申漕臺、禮部，禮部亦從申，符下郡縣。迺諭於廣族曰：「南山，祝聖道場也。歲滿散日，族之命士有隨班佛殿而不詣祠堂者，自今祝香畢，並拜祠飲福，院辦麵飯，並勞僕夫。又靈隱金紫墓，昔拘蒸嘗分數，命士、舉人、監學生多不預祭。自今省謁，院辦酒食，請眾拜掃，內赴官入京人免分胙。」眾議曰：「宜著為規約，願世守之。」

方氏第二代六兄弟，「皆仕於閩」，可見薦福院創建於五代時期。宋代方氏為莆田「甲族」，而薦福院在方氏的支持下也長盛不衰。因此，從五代至南宋末年，方氏都以薦福院為全體族人的祭祖場所，歷時三百多年而「香火如一日」。然而，南宋後期對寺院的各種苛派，使薦福院瀕於破產，只能依賴於方氏家族的救助和監管，逐漸失去了獨立性。此後，由於方氏祠堂一度外移，南山薦福院也就不復存在了。明萬曆年間（1573—1619）的〈重建南山薦福祠碑記〉²¹宣稱：

21 《興化府分冊》，第179號，頁204-206。

考吾宗入莆千祀，而是祠亦八百餘年矣。載觀郡中梵剎之有鄉先生祠，多緣寺而起，獨南山迤西之薦福，則因吾祠而名。……勝國兵燹，洊罹板蕩。皇朝洪武丙子，移建追遠堂於古棠巷中，此地寢鞠萊草薶。給諫萬有公敘譜，曾致慨之。尚祖際萬曆庚戌，徧覈圭田，力清出故址。……於是飭材鳩工，徵役於戊寅冬，告成於辛巳秋。……虞物力之未副，不圖頓還舊觀。

在明代方氏族人的心目中，似乎薦福院自古就是為方氏祠堂而建的。因此，在明初移建方氏祠堂之後，薦福院也就沒有重建的必要了。萬曆年間雖然在故址重建方氏祠堂，但也「不圖頓還舊觀」，實際上已經完全取代了薦福院。

明清時期，莆田有些宗族的祠堂還設在寺院中，但這種祠堂通常是由宗族自行管理的，寺院與宗族的關係已經完全顛倒過來。例如，清末編纂的《延壽徐氏族譜》記載：

景祥祠，在郡城西北，……密邇故居延壽地。唐中秘公捐資創景祥寺，仍舍田七餘頃，以充香燈需。至宋，大魁尚書鐸公復整本寺，增租二頃。僧德之，立祠祀二公為檀越主，榜曰「唐宋二狀元祠」。嗣是，朝奉公哲甫、崇儀公可珍疊加修葺。……國朝初年，本祠復圯，寺僧潛築土樓，只存先影於樓上。康熙丁酉歲，仙溪房朝議大夫萬安公與莆諸生成章、蜚英、良翰輩，削平寨樓，倡族復重建之。乾隆庚辰秋，仙溪臨謁本祠，見規模狹隘，與侄大任、大業、大瑞、大源添蓋本祠後座。……又念本寺為世祖創建之地，日久傾頹，因為之捐資鼎建重新云。²²

清代的景祥寺與景祥祠雖然同時並存，但徐氏族人已儼然以主人自居，寺僧只是徐氏宗族的附庸。這種反客為主的現象，早在宋元之際已見端倪。元至正六年（1346），徐氏族人在〈重修景祥徐氏祠堂記〉²³中宣稱：

22 （清）徐臨修，《延壽徐氏族譜》（乾隆二十七年〔1762〕刊本），卷23，〈建置〉，頁2-3。

23 《興化府分冊》，第64號，頁71-72。

余考，家有廟，祭有田，古制也。近世巨室捨田創寺，主檀越祠，制雖非古，然報本始，昭不忘，一也。……宋季科徵取給於寺，景祥遂爾不支，惟佛殿、公祠獨存。咸淳時，司幹端衡公請於郡，允抽園租，充時思用。未幾，被僧元規罔恤香火，以墳山為己業。高大父朝奉吉甫公執券證，乃白。繼是則殿圯矣，僅遺法堂、公祠。余本房諸父昆弟惻然於懷，謂家嚮猶舊，而廟貌宜新也。念瓜瓞既綿，而祭田不容儉也，於是重繪先影，增置主租，使祖宗數百年之盛事復見於今日，豈不偉歟？

這一時期徐氏對景祥寺的控制，首先是從爭奪產權開始的，其次又通過重修祠堂，確立了徐氏宗族在景祥寺中的主導地位。值得注意的是，徐氏族人為尋求理論依據，竟把寺院中的檀越祠等同於家廟。這就表明，宋元之際的寺院與宗族之爭，實際上也是佛教與儒教之爭。

莆田歷史上的佛教寺院，曾經為祭祖活動和宗族的發展提供了合法的外衣，因而也得到了世家大族的大力支持。然而，到了宋代以後，民間的祭祖活動日益趨於合法化，祠堂逐漸脫離了寺院系統，宗族與寺院也就分道揚鑣了。

三、宋明理學與宗族祠堂

宋以後宗族組織的發展，與程朱理學的傳播密切相關。程朱理學形成於兩宋之際，南宋時期以福建為傳播中心，對莆田士大夫有深遠影響。南宋初期的莆田理學家林光朝等，在理學傳播史上有重要地位。林光朝，字謙之，號艾軒，早年游學河南，師承洛學，後回鄉創辦「紅泉書院」，傳授理學，開創了「紅泉學派」。南宋淳熙九年（1182），莆田士紳請立「艾軒祠堂」，在呈詞中說：

莆雖小壘，儒風特盛。自紹興以來四五十年，士知洛學而以行義修飾聞於鄉里者，艾軒林先生實作成之也。先生學通六經，旁貫百氏。早游上庠，已而思親還里，開門教授，四方之士樞衣從學者，歲率數百人，其取巍科、登顯仕甚眾。先生之為人，以身為律，以道德為權輿，不專習詞章為進取計也。其出入起居、語言問對，無非率禮蹈義，士者化之。間有經行井邑，而衣冠肅然，有不

可犯之色。人雖不識，望之知其為艾軒弟子也。莆之士風一變，豈無所自？²⁴

林光朝之後，由門徒林亦之（號網山）、陳藻（號樂軒）相繼主持紅泉書院，他們也是南宋福建著名的理學家。淳佑四年（1244），陳藻的學生林希逸為興化知軍，倡建「城山三先生祠」，他對這些理學家有如下評述：

三先生之學，自南渡後。周、程中歇，朱、張未起，以經行倡東南，使諸生涵泳體踐，知聖賢之心不在於訓詁者，自艾軒始。疑洛學不好文詞，漢儒未達性命，使諸生融液通貫，知性與天道不在文章之外者，自網山、樂軒始。蓋網山論著酷似艾軒，雖精識不能辨，樂軒加雄放焉。其衛吾道、闢異端甚嚴。嘗銘某人云：「佛入中原祭禮荒，胡僧奏樂孤子忙。」里人化之。使網山、樂軒而用於世，所立豈在艾軒下哉！²⁵

如上所述，在程朱理學的傳播過程中，「紅泉學派」發揮了承上啓下的作用，而且不斷有所發展。林光朝的講學活動略早於朱熹，而林亦之、陳藻與朱熹為同時代人。他們的學術淵源相近，都致力於推行禮教秩序，尤其注重祭祖禮儀。不過，由於「紅泉學派」重講學而不重著述，對後世的影響力也就不如朱熹。南宋後期，朱熹聲名日著，在莆田也有廣泛影響。嘉定十三年（1220），莆田縣學創立「朱文公祠堂」，朱熹的及門弟子陳宥在碑記中說：

先生所著書數十種，而尤切於世教者曰《〈大學〉、〈中庸〉章句或問》、《〈語〉、〈孟〉集注》、《近思錄》、《家禮》、《小學》，家傳而人誦之。莆雖叢爾邑，昔稱士鄉。先生初仕於泉，及淳熙間凡三至焉，趨風承教之士不少。先生歿廿二年矣，前輩往往凋謝，晚生益知向慕。校官陳君汲，既刊前諸書以惠後學矣，謂誦其書不知其人，可乎？於是即學宮而祠之。²⁶

24 （宋）陳俊卿，〈艾軒祠堂記〉，載《興化府分冊》，第26號，頁28-29。

25 （宋）林希逸，〈興化軍城山三先生祠記〉，載《興化府分冊》，第44號，頁44-46。

26 （宋）陳宥，〈朱文公祠記〉，載《興化府分冊》，第31號，頁34。

兩宋之際，由於程朱理學的發展與傳播，促成了民間祭祖禮儀的改革，逐漸形成了「庶民化」的宗法倫理。²⁷ 這是因為，程朱理學注重禮教秩序，試圖通過改革祭禮達到「敬宗收族」的目的，以抵禦佛、道二教對民間社會的影響。程頤認為：「天子至於庶人，五服不異，祭亦如之。」因此，他主張廢除祭祖禮儀的等級差別，使貴族和庶民都可以奉祀五代之內的祖先。他還提出，自高祖以上至於始祖，雖然在五服之外，也應當每年一祭，以示慎終追遠。²⁸ 在此基礎上，朱熹進一步提出：「君子將營室，先立祠堂於正寢之東，為四龕，以奉先世神主。」他所設計的這種「祠堂」，可以同時奉祀自高祖以下的四代祖先，實際上就是把「小宗」之祭推廣於民間。至於祭祀始祖及四代以上的先祖，朱熹認為：「此二祭古無此禮，伊川以義起，某覺得僭。」但他又說，為祠堂而設置的祭田，「親盡則以為墓田，宗子主之，以給祭用」。這就是說，對五代以上的祖先，雖然不得在祠堂中奉祀，但仍可舉行墓祭活動。²⁹ 由於程頤和朱熹的祭禮改革「不用王制，以義起之」，突破了儒學經典和朝廷禮制的等級界限，為民間的祭祖活動和宗族發展提供了理論依據。然而，由於宋儒過於注重大、小宗之別，對宗族的發展也有不利的影響。因此，在宋以後宗族組織的發展進程中，又不斷對祭祖禮儀進行創新和改革。

宋代莆田已有專門為祭祖而建的「家廟」或「祠堂」，但由於受到祭祖代數的限制，難以持續發展。南宋慶元二年（1196），朱熹在〈唐桂州刺史封開國公諡忠義黃公祠堂記〉³⁰ 中說：

〔唐〕明皇時，桂州刺史忠義公岸偕其子謠為閩縣令，始遷于莆涵江黃巷居焉。刺史六世孫校書郎偕其孫奉禮郎文惠，孝心克篤，爰構家廟，未既而卒。其孫世規以國子司業贈朝議大夫，於明道元年命工營建，榜曰「黃氏祠堂」，定祭田以供祀典，未備復卒。世規孫彥輝歷官潮州通判，捐俸新之。前堂後寢，煥然有倫；昭穆尊卑，秩然有序；禴祀蒸嘗，孔惠孔時；蓋有效於司馬君實、

27 參見鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992），第5章，頁227-241。

28 以上參見（宋）朱熹編，《二程遺書》，卷15，〈入關語錄〉。

29 以上參見（宋）朱熹，《朱子家禮》，卷1，〈通禮餘論〉。

30 《興化府分冊》，第29號，頁30-31。

歐陽永叔氏家廟之意也。則是祠堂之所由立者，三公厥功偉哉！然嘗伏思之，世患無祠堂耳，而世之有者，創於一世，不二世淪沒者多矣。嗚呼！良可悲也。如黃氏祠堂而創續於祖孫若是，此士大夫家孫子之所難也。然熹又有說焉。創之者爾祖耳，後之人可無念爾祖乎？然念之者無他，祖廟修，朔望參，時食薦，辰忌祭，雲初千億，敦睦相傳於不朽云。

黃氏從第六世開始籌建「家廟」，第十世建成「祠堂」，至第十二世才初具規模，前後經歷了六代人。朱熹對此頗為感慨，認為當時不僅建祠堂難，即使建成了也難以長期維持。在這裡，朱熹並未深入分析祠堂難以穩定發展的原因，只是希望通過祖先崇拜和祭祖儀式來維護族人之間的團結。其實，宋代祠堂難以持續發展的根本原因，在於不能奉祀四代以上的祖先，因而只有突破了對祭祖代數的限制，才有可能維持祠堂的長期穩定發展。值得注意的是，黃氏祠堂奉祀的是遠至十二代的入莆始祖，這在當時並不符合禮制，也不符合《朱子家禮》的要求，但朱熹對此並無異議。前人曾懷疑《朱子家禮》非朱熹所作，或是曾被後人竄亂移易³¹，也許祠堂只用於小宗之祭並非朱熹的本意？

宋元之際，由於《朱子家禮》廣為流傳，士紳階層建祠成風。南宋後期的仙游鄉紳陳謙在《道慶堂記》中說：「今有合族祠堂，置祭田以供事者，仿文公《家禮》而行。」³²這一時期的「合族祠堂」，可能已經祭及遠祖，而不限於小宗之祭。宋末元初的莆田理學家黃仲元，在《黃氏族祠思敬堂記》³³中說：

堂以祠名，即古家廟，或曰「影堂」，東里族黃氏春秋享祀、歲節序拜之所也。……堂即族伯通守府君諱時之舊廳事，仲元與弟仲固、日新、直公、姪現祖與權得之，不欲分而私之，願移為堂，祠吾族祖所自出。御史公諱滔以下若而人，評事公諱陟以下大宗小宗、繼別繼禰若而人，上治、旁治、下治，序以昭穆，凡十三代。

31 參見束景南，〈朱熹《家禮》真偽考辯〉，《朱熹佚文輯考》（南京：江蘇古籍出版社，1991），頁684。

32 轉引自乾隆《仙游縣志》，卷8（下），〈邑肇志〉，頁6。

33 《興化府分冊》，第46號，頁51-52。

……不則何以奠世系，聯族屬，接文獻，而相與維持禮法於永年哉？

在黃仲元看來，祠堂與「家廟」或「影堂」並無本質的區別；大宗之祭與小宗之祭也可以兼容並包。他對祭祖禮儀的理解及實踐，顯然並未受到《朱子家禮》的約束。東里黃氏是莆田的理學世家，黃仲元與乃父黃績都是當地著名的理學家。乾隆《莆田縣志》記載：

黃績，……少凝重，稍長棄舉子業，慨然有求道之志。始游淮、浙，遍參諸老。中年還里，聞陳宓、潘柄從黃幹得朱子學，遂師事之。與同志十餘人，集陳氏仰止堂，旬日一講。宓、柄卒，績與同門友築東湖書堂，請田於官，春秋祀焉。讀約、聚講如二師時，向之同門相與就正於績。故績雖布衣，為鄉先生三十年，郡守、佐、博士皆加禮焉。……所著有《四書遺說》等書，藏於家。

黃仲元，……少刻志讀濂、洛、關、閩書及父績所傳潘、陳二師書，摻次唐宋名人文凡二百四十二家，文學為時所推重。第咸淳七年進士，歷除國子監簿，不赴。宋亡後，……推廣先志，尤嚴東湖之祠，雖老不少廢。年八十二卒，有《四書講稿》藏於家。³⁴

可見，黃氏父子都精通理學，而且是當時莆田理學家中的泰斗。因此，像東里黃氏這種奉祀遠祖的「族祠」，可能是當時莆田祠堂的普遍模式。

明代前期，莆田的士紳都以程朱理學為儒學正宗，但對祭祖禮儀卻有不同的理解，長期圍繞祠堂的規制而爭論不休。弘治二年（1489），刑部侍郎彭韶在「白塘李氏重修先祠碑」³⁵中說：

嘗聞之，禮有不一而情無窮。為人後者，不知其祖則已，知之而能忽然乎？昔者，程子嘗祀始、先祖矣，紫陽夫子本之，著於《家禮》，後疑其不安而止。我太祖洪武初，許士庶祭曾、祖、考。永樂年修《性理大全》，又頒《家禮》於天下，則遠祖之祀亦通制也，然設位無專祠。今莆諸名族多有之，而世次龕位，家自為

34 乾隆《莆田縣志》，卷16，〈人物志〉，〈理學傳〉，頁16-17。

35 《興化府分冊》，第103號，頁116-118。

度。或分五室，左右祀高、曾以下；或雖分五室，子孫左右序房，各祀其高、曾以下；而皆以中室祀先祖。或按禮分四親各室，以西為上，而先祖止祭於墓所，人反疑之。議禮老儒，迄無定論。誠以人之至情，有不能已，不能一焉。今白水塘之祠，上祀十有餘世，揆諸禮意，似非所宜。然族屬之眾且疏，舍是不舉，則人心渙散，無所維繫，欲保宗祀於不墜，綿世澤於無窮，豈不難哉！嗚呼，是祠之關係，其重矣乎！嗣修後人，尚其勉諸！

彭韶的上述言論表明，由於明王朝推崇程朱理學，奉祀遠祖已經成為通行的祭祖禮儀。然而，由於程朱理學並未設定奉祀遠祖的「專祠」，這就對當時的「議禮老儒」造成了極大的困擾。在莆田民間的祭祖實踐中，「諸名族」大多已經建立了奉祀遠祖的祠堂，《朱子家禮》規定的祠堂之制早已被突破了。在彭韶看來，設置奉祀遠祖的祠堂，雖然不符合禮制，但對於維護族人的團結卻是至關重要的。因此，他認為不必拘泥於禮制，鼓勵民間創建奉祀遠祖的祠堂。

明代莆田祭祖禮儀的另一變革，就是突破了宗子對祭祀權的壟斷。所謂「宗子」，即嫡長子。在古代宗法制度中，宗祧繼承權是由嫡長子壟斷的，只有繼承了宗祧的宗子才有權祭祖。在朱熹設計的祭祖禮儀中，也必須由宗子主祭。這種獨佔性的宗子權，顯然不利於民間祭祖活動的普及，因而也是行不通的。成化十九年（1483），理學家黃仲昭在〈和美林氏祠堂記〉³⁶中說：

叔文甫念水木本源之義，篤復古復始之心，爰創祠堂，斷自高祖，以下昭穆而祀之，因屬仲昭為之記。且曰：「祠幸苟完，而吾猶有所大闕焉，然未如之何也。先君違世時，吾方六歲，世父及伯兄貧窮轉徙，先世舊廬皆入於他姓。……始買屋數楹於和美街東，為奉先事親之計，既而賴祖宗餘慶，家以益裕，遂徙居於和美街西，而以舊所居為祠堂，即今所創者是也。然古者祠堂之制，必主於宗子。今吾大宗既無所考，而繼祖、繼禰之宗又皆播遷闊遠，於奉祭不便，且非其所堪也。肆凡饗荐裸奠之儀，皆吾自主之，揆之於禮有所未協，此則吾心所大闕者。記幸詳此意，俾愛禮君子知吾

36 《興化府分冊》，第97號，頁109-110。

所以處此，蓋末如之何也。」某竊惟古先聖王緣人情以制禮，則夫禮者所以節文乎人情者也。君子之酌乎禮，苟於人情無所拂，則雖不合於古，亦不害其為禮矣。叔文甫之所遭如此，若必欲規規以求合於禮，則祖、禩之祀皆無所托，其於人情安乎？先王之禮，固有不得已而用權者。若叔文甫之處此，其亦所謂禮之權者歟？

林氏祠堂的創建者和主祭者都不是宗子，這自然違反了宗子之制，但黃仲昭並不以為非。在他看來，禮是必須順應人情的，因而也是可以變通的；既然宗子之制與現實需要有矛盾，也就不必刻意遵循。與黃仲昭同時代的理學家周瑛，對宗子之制也採取了通權達變的態度。他在〈聖墩吳氏新建祠堂記〉³⁷中說：

吳氏舊居可塘，七世祖念四府君徙聖墩。……四傳至仲允公，生五子，分為五房。其長曰光益，號遜菴，慨然以尚禮為念，建議立祠堂，蓋以購地未就而止。……因舉矚目朝器曰：「汝必勉之。」朝器感激立繼，而議禮者謂支子不得立祠堂，用是遲迴者久之。又恐無繼先志，歲惟割腴田若干，俾迭收租，而祀宗親於私室。今老矣，……即先世所蓄木石而增益之，建祠堂於祖居西南，從便地也。按禮，別子而下，有繼高祖之宗，繼曾祖之宗，繼祖之宗，繼禩之宗。此四宗者，宗法所自起也。四宗自各為廟，各以宗子主其祭。有事於廟，則宗人各以其屬從。……若夫祠堂建置，顧有財力何如耳，宗子不能建，諸子建之可也。諸子建祠堂，以宗子主祀事，或宗子有故，而以支諸子攝行祀事，揆諸禮，無不可者。

在聖墩吳氏的建祠過程中，有人認為「支子不得立祠堂」，而周瑛則不以為然。在他看來，祠堂不同於古代的家廟，宗子並無排他性的祭祀權，諸子也可以建祠或「攝行祀事」。他還認為：「莆人以族屬繁衍，不能遍立祠堂，故合族而為總祠，祀而群宗並舉。凡裸獻祝告，皆行於其族之長，各宗之子各以其屬從，雖於禮未盡合，要之重祖宗、合族屬、收人心，而《易》所謂聚渙之道，大概為得之矣。」³⁸ 這就是說，在莆田民間的「族祠」中，

37 《興化府分冊》，第112號，頁131-132。

38 《興化府分冊》，第112號，頁131-132。

實際上是「群宗並舉」，所有宗子都必須服從於族長。這雖然不符合宗子之制，但卻符合「聚渙之道」，因而也是合理的。

明代莆田有些較為保守的士大夫，始終堅持建祠祭祖必須符合禮制，但他們也無力改變普遍「逾制」的現實，只能千方百計尋求合理性的解釋。明正德八年（1513），曾任刑部尚書的林俊在〈沂山曾氏祠堂記〉³⁹中說：

廟有制，後世易以祠堂，然祭及高祖，則始祖、先祖皆無祭。子孫服盡，如同路人，故世姓有始祖之祀以聯族之合，謂之族祠。然傳敘俱祀而禮制踰，宗子不立而宗法亂。予於世祠禮不足稽而義不足以起，皆不記。沂山曾氏之祠，禮與義近焉。……一堂三室，中鐘壺，始祖也；左矩齋，先祖也；右太一，大宗祖也。別其旁二室，左太二，右太三，小宗祖也。五其主專之，子姓則名系於室之版，不主不祀，懼僭也。……餘各祭於寢，則祠有定祖，祖有定祭，族屬合而孝敬興。《禮》曰：「傷哉！貪也。」禮之權，亦法之巧，以各伸其情，無嫌而義自見。

林俊對曾氏祠堂的規制表示贊賞，主要是由於這裡對大宗和小宗的祖先作了明確的區分，而且把這些祖先的神主牌置於不同的龕室，使之適用於不同的祭祀活動。此外，他認為把其他族人的名字登錄在同一神版之上，以替代各自的神主牌，也可以避免僭越之嫌。其實，曾氏祠堂的祭祀對象與其他「族祠」並無差別，只是在形式上更符合禮制的要求。林俊還認為，奉祀始祖是有必要的，但應該參照「唐制三品以下得舉禘祫之文」，在儀式上有所變通。⁴⁰弘治年間，林氏族人重修歷代祖墓，林俊又說：「修墓、祭墓，非古也，小宗行之尤無據。然揆情起義，亦無害為禮。」⁴¹可見，林俊也主張「禮以義起」，即可以依據實際需要創立新的祭祖禮儀。

在莆田民間的祭祖活動中，王朝的禮制和儒家的祭禮總是不斷被突破的，因而理學家們也總是試圖對宗法倫理作出新的解釋，建立新的禮儀規範。這一過程既反映了祭祖禮儀的變革，也反映了宗族組織的發展。

39 《興化府分冊》，第118號，頁139-140。

40 （明）林俊，〈黃巷黃氏祠堂記〉，載《興化府分冊》，第119號，頁140-141。

41 （明）林俊，〈林氏重修先墓記〉，載《興化府分冊》，第113號，頁132-133。

四、里社制度與神廟系統

中國古代的「社」，原來是指「土地之主」，後來也引申為土地之神或行政區域的象徵。先秦時代，立社祀神是貴族階層的等級特權，與「分土封侯」制度密切相關。〈禮記·祭法〉云：「王為群姓立社，曰『大社』；諸侯為百姓立社，曰『國社』；諸侯自立社，曰『侯社』；大夫以下成群立社，曰『置社』。」秦漢以降，由於郡縣制取代了封建制，「社」逐漸演變為行政區域的象徵，如「州社」、「縣社」之類。明代以前，雖然民間也有立社祭神之舉，但似乎並未形成統一的規制，與行政區域亦無必然聯繫。明代初期，在全國建立了統一的里社制度，才正式把民間的社祭活動納入官方的行政體制。明清時期，由於里社制度與民間神廟系統直接結合，導致了基層行政體制的儀式化，對區域社會文化的發展具有深遠影響。

莆田民間早期的里社，實際上就是神廟，不同於官方的「郡邑之社」。劉克莊在〈宴雲寺玉陽韓先生祠堂記〉⁴²中說：

古鄉先生歿，祭於社。社者何？非若郡邑之社不屋而壇也，有名號而無像設也。三家之市、數十戶之聚，必有求福祈年之祠，有像設焉，謂之「里社」是也。祀鄉先生於是，敬賢之意與事神均也。

這就是說，「郡邑之社」只有神壇和神名，不設廟宇和神像，而「里社」既有廟宇也有神像，還可以用於奉祀鄉賢。莆田民間的神廟，最初只是巫祝的活動場所，不在官方祀典之列，因而往往被視為「淫祠」。兩宋之際，由於士紳階層積極參與神廟祭祀活動，民間神廟的儀式傳統與象徵意義逐漸發生了變化，有些神廟開始納入官方的祀典。例如，紹興八年（1138）的〈有宋興化軍祥應廟記〉⁴³宣稱：

郡北十里有神祠，故號「大官廟」。大觀元年，徽宗皇帝有事於南郊，褒百神而肆祀之，於是詔天下名山大川及諸神之有功於民而未在祀典者，許以事聞。部使者始列神之功狀於朝，從民請也。

42 （宋）劉克莊，《後村先生大全集》，卷93，頁805。

43 《興化府分冊》，第14號，頁11-14。

次年，賜廟號曰「祥應」。其後九年，親祀明堂，復修百神之祀。而吾鄉之人，又相與狀神之功跡，乞爵命於朝廷。……迺宸筆刊定「顯惠侯」，時則宣和之四年也。謹按，侯當五季時，已有祠宇，血食於吾民。……曰「大官廟」者，相傳云，鄉人仕有至於大官者，退而歸老於其鄉，帥其子弟與鄉之者舊若少而有才德者，每歲於社之日，相與祈穀於神，既而徹籩豆，陳盞罍，遂而昇堂，序長幼而敦孝弟，如古所謂鄉飲酒者。鄉人樂而慕之，遂以名其廟。……舊廟數間，歷年既久，上雨旁風，無所庇障。元豐六年，太常少卿方公嶠，始增地而廣之。政和六年，太子詹事方公會，又率鄉人裹金而新之。今神巍然南面，秩視諸侯，其冕服之制，薦獻之禮，皆有品數，視前時為不同也。祈眊跪拜，卜史薦辭，瞻望威容，進退維慎，亦視前時為不同也。春秋祈報，長幼率從，酒冽肴馨，神具醉止，退就賓位，執盞揚觶，有勸有罰，莫不率命，又不知往時人物若是否？遠近奔走，乞靈祠下，時新必薦，出入必告，疾病必禱，凡有作為必卜而後從事，又不知往時人物能若是否？以至天子郊祀之後，郡侯視事之初，又當來享來告，以薦嘉誠，此亦前時之所無也。是數者，皆與前時不同，宜其視舊宮為猶隘，寢以侈大，亦其時哉！

如上所述，「祥應廟」原是民間「神祠」，北宋時期被改造為「大官廟」，至北宋末年獲贈廟號和封號，正式納入官方祀典。在此過程中，士紳階層也不斷改革祭祀儀式，使之符合儒家祭禮與官方祀典的要求。

宋代莆田有不少地方神獲贈廟號和封號，這就使當地士紳更為熱衷於神廟祭祀活動，從而推進了神廟祭祀儀式的改革。北宋宣和五年（1133），奉祀湄州「通天神女」的「聖墩祖廟」獲贈「順濟」廟額，當地豪紳李富為之重建廟宇，同時也作了祭禮改革。有人提出質疑：「舊尊聖墩者居中，暫而少者居左，神女則西偏也。新廟或遷於正殿中，右者左之，左者右之。牲醴乞靈於祠下者，寧不少疑？」李富的門人廖鵬飛答曰：「神女生於湄州，至顯靈蹟，實自此墩始；其後賜額，載諸祀典，亦自此墩始，安於正殿宜矣。」⁴⁴ 這就是說，神的地位不是取決於本地的傳統，而是取決於國家

44 （宋）廖鵬飛，〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉，載《興化府分冊》，第16號，頁15-17。

的祀典。廖鵬飛還認為，里社的象徵意義在於國家的祀典，而不是神的「威靈」。他說：「里有社，通天下祀之，閩人尤崇。恢闔祠宇，嚴飾像貌，巍然南面，取肖王侯。夫豈過為僭越以示美觀？蓋神有德於民，有功於國，蒙被爵號，非是列以彰其威靈也。」⁴⁵ 這種與國家祀典相結合的里社，實際上已經成為國家認同的標誌。

宋代莆田士紳還利用賜封制度，把家族神靈納入國家祀典，為祖先崇拜尋求合法性依據。如水南「顯濟廟」奉祀的神靈，原是朱氏族人，據說生平有靈異事蹟，歿後祀於朱氏「群仙書社」，民間稱之為「朱總管」。建炎四年（1130）獲贈廟額及封號，寶佑四年（1256）加封為「福順彰烈侯」。「於是，族人見恩寵褒光，一時盛事，乃去『群仙書社』之號，匾金額曰『敕賜顯濟廟』，其祖廟亦如之。其後子孫環居眾多，分為上下廟，仍祀五穀之神，及為春祈秋報之所，祠堂則仍其舊。」水南朱氏為莆田望族，南宋時期「衣冠蕃衍」，有功名者「凡四十有二人」。⁴⁶ 他們把祠堂附設於神廟之中，自然是為了使祖先崇拜合法化。

明洪武年間（1368—1398）推行的里社制度，要求全國每里建一社壇，奉祀社稷之神，每年於二月和八月的第一個戊日舉行祭社儀式。與此同時，要求全國每里建一厲壇，奉祀無人祭拜的鬼神，每年舉行三次祭厲儀式。《明會典》記載：

凡民間各處鄉村人民，每里一百戶內，立壇一所，祀五土五穀之神，專以祈禱雨陽時若，五穀豐登。每歲一戶輪當會首，常川潔淨壇場，遇春秋二社，預期舉辦祭物，至日約聚祭祀。其祭用一羊、一豚，酒、果、香燭隨用。祭畢，就行會飲，會中先令一人讀抑強扶弱之誓。……讀誓詞畢，長幼以次就坐，盡歡而退。務在恭敬神明，和睦鄉里，以厚風俗。

凡各鄉村，每里一百戶內，立壇一所，祭無祀神鬼，專為祈禱民庶安康、孳畜蕃盛。每歲三祭：春清明日、秋七月十五日、冬十月一日。祭物牲、酒，隨鄉俗置辦。其輪流會首及祭畢會飲、讀誓等儀，與里社同。⁴⁷

45 （宋）廖鵬飛，〈聖墩祖廟重建順濟廟記〉，載《興化府分冊》，第16號，頁15-17。

46 （宋）朱元功，〈群仙書院祠堂記〉，載《興化府分冊》，第45號，頁50-51。

47 萬曆《明會典》，卷94，〈禮部二〉，頁15-16。

除每年五次的祭社和祭厲活動之外，禁止民間的其他宗教活動。《明會典》記載：

凡師巫假降邪神、書符呪水、扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等，一應左道亂正之術，或隱藏圖像、燒香集眾、夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民，為首者絞，為從者各杖一百，流三千里。若軍民裝扮神像、鳴鑼擊鼓、迎神賽會者，杖一百，罪坐為首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社，不在禁限。⁴⁸

由此可見，在明代法定的民間祭祀制度中，只有里社的祭祀活動是合法的，而其他宗教活動都是非法的。從表面上看，明代的里社制度只是試圖建立統一的祭祀儀式，把民間的宗教活動納入官方法定的祭祀制度之中，以免各種「邪教」趁機作亂。然而，由於這種里社祭禮直接套用了官方的祭社和祭厲模式，不建廟宇，也不設神像，這就使之完全脫離了民間原有的里社傳統，無法在各地全面推行。

關於明初莆田推行里社制度的具體情形，目前尚未發現較為翔實可靠的資料。不過，從後人的追述及現存的文物古蹟看，明初莆田曾經普遍推行里社制度，而且各里也依法建立了社壇和厲壇。然而，明初規定的里社與鄉厲祭祀儀式，似乎並未得到全面實行，而民間傳統的宗教活動，也並未受到徹底禁止。弘治《興化府志》在述及里社制度時，曾明確提出：「鄉社禮久廢，為政君子宜督民行之。」⁴⁹而在述及每年上元節的「鄉社祈年」習俗時，又有如下記述：

各社會首於月半前後，集眾作祈年醮及昇社主繞境。鼓樂導前，張燈照路，無一家不到者。莆水南獨方氏、徐氏、丘氏，築壇為社，春秋致祭，不逐里社邀嬉，其禮可取。⁵⁰

這就表明，當時除少數大姓之外，莆田民間已不再按官方規定舉行里

48 萬曆《明會典》，卷165，〈律例六〉，頁3。

49 弘治《興化府志》（同治十年〔1871〕重刊本），卷21，〈禮樂志〉，頁12。

50 弘治《興化府志》，卷15，〈風俗志〉，頁6。

社祭禮，而是普遍恢復了原來的迎神賽會傳統。同一時期編纂的《八閩通志》，對興化府屬的元宵「祈年」習俗也有類似記載：「自十三日起，至十七日，里民各合其閩社之人，為祈年醮。是夜，以鼓樂迎其土神，遍行境內，民家各設香案，候神至則奠酒果、焚楮錢，拜送之。」⁵¹ 主持編纂《八閩通志》的莆田名儒黃仲昭認為，這種以迎神賽會為中心的「祈年」儀式，「亦古鄉人儺之遺意」。⁵² 他在晚年鄉居期間，曾吟詩曰：「春雨初過水滿川，神祠簫鼓正祈年。我來亦欲隨鄉俗，急典春衣入社錢。」⁵³ 他雖然深知迎神賽會不符合官方規定的里社祭禮，但還是採取入鄉隨俗的寬容態度。

明代中葉，由於莆田民間的神廟祭祀活動日益盛行，引起了少數士紳的不滿，強烈要求地方官「毀淫祠」，重新推行「洪武禮制」。成化初年（1465—1487），彭韶在〈與郡守岳公書〉⁵⁴ 中說：

莆中故蠻地，淫祠特多，雖豪傑之士時出，未之能革。所祀神，類不可曉。奸黠之魁，每月指神生日，斂錢祭之；時出禍福語，以懼村氓，妖言之興，多由於此。此間有儒生林邦俊，酷怪淫祀，乞特委之，俾行四境，遇淫祀處，悉令除毀。就以所在廟宇，依洪武禮制，設立鄉社、鄉厲二壇，使鄉老率其居民，以時薦祭，庶足以祀土穀之神，而不餒若教氏之鬼也。

彭韶是天順元年（1457）的進士，曾任刑部主事，後丁憂鄉居，此信是他應興化知府岳正垂詢「本土政俗」而寫的。岳正於成化元年（1465）到任，五年（1469）離任。⁵⁵ 乾隆《莆田縣志》記載，岳正在任時「嘗建涵江書院及孔子廟，又毀淫祠」。⁵⁶ 可見，他的確採納了彭韶「毀淫祠」的建議，但實際效果不明。到了正德年間（1506—1521），又有莆田知縣雷應龍，在士紳階層的支持下「力毀淫祠」。⁵⁷ 據說，雷應龍在任六年，「毀非

51 弘治《八閩通志》（福州：福建人民出版社，1989），卷3，〈風俗〉，〈地理〉，頁50。

52 弘治《八閩通志》，卷3，〈風俗〉，〈地理〉，頁50。

53 （明）黃仲昭，《未軒文集》（四庫全書本），卷11，〈七言詩〉，頁12。

54 （明）彭韶，《彭惠安集》（四庫全書本），卷8，〈書啓〉，頁3-4。

55 乾隆《莆田縣志》，卷7，〈職官志〉，〈文職官〉，頁12。

56 乾隆《莆田縣志》，卷8，〈職官志〉，〈名宦傳〉，頁10-11。

57 乾隆《莆田縣志》，卷8，〈職官志〉，〈名宦傳〉，頁24-25。

鬼之祠八百區，專祀文公、諸賢，以隆道化」。⁵⁸ 不過，有些民間神廟通過改頭換面，仍繼續得以保存。如當時涵江龍津社改為「忠烈祠」，聖妃宮改為「壽澤書院」，顯然都是為了規避「毀淫祠」。⁵⁹ 又如，涵江新有社據說存有文天祥題寫的匾額，「知縣雷應龍毀淫祠時，見公筆跡，委員重修」。⁶⁰

明中葉以後，莆田民間的神廟祭祀活動逐漸復興，而官方也不再發起「毀淫祠」運動。值得注意的是，明代後期的莆田士紳，積極參與民間神廟的修建活動，而且大多是以「社」的名義修建神廟的。例如，嘉靖初年以「議禮忤旨」致仕還鄉的兵部侍郎鄭岳，在主持興修水利和橋樑之餘，「迺又即佛刹舊址，爲屋四楹，以祀土、穀二神，旁祀他神，前闢爲門，後棲巫祝，且聚土植木，而社又成」。⁶¹ 這種以神廟和社壇相結合的形式，兼顧了神廟儀式傳統和里社制度的要求，逐漸成爲莆田民間神廟的基本模式。此後不久，同樣是以「議禮忤旨」而削職還鄉的監察御史朱浙，也參加了本鄉重修「義齊東社」的活動。這一里社據說「重建於洪武二十四年」，而到嘉靖時「老屋撐支，弗稱祀典」，實際上也是一座神廟。⁶² 與此同時，當地的其他古廟也陸續修復。朱浙在〈橋西神宇記〉⁶³ 中說：

橋西神宇，初名「聖堂」，與里社相向。華藻靜潔，塑捏鬼物，詭怪離奇，皆胡元舊俗。……余少時讀書其中，故甚記之，向後風雨摧敗。至正德間，知縣事蒙化雷侯應龍毀折淫祠，盡去土偶，其趾崩壞，淪為深淵，沙堤大觀於此獨缺。余與給舍張君八峰謀之，假合眾力，重修屋宇。……尚有水雲宮觀，廢為瓦礫丘墟久矣，因循失於恢復。事出於人情之所樂，談笑而成；財捐於眾力之有餘，咄嗟可辦。茲尋舊址，爰拓新規。……經始於丁未四月朔，至秋告成，董其役者則某某也。

58 (明)方良永，《方簡齋文集》(四庫全書本)，卷5，〈邑侯雷覺軒去思碑記〉，頁17。

59 (明)鄭岳，《山齋文集》(四庫全書本)，卷18，〈明奉議大夫廣西桂林同知致仕澄溪黃君墓誌銘〉，頁15-16。

60 乾隆《莆田縣志》，卷4，〈建置志〉，〈寺觀〉，頁48。

61 (明)鄭岳，〈蒲阪興造碑〉，載《興化府分冊》，第130號，頁152-153。

62 (明)朱浙，〈重修里社記〉，載《興化府分冊》，第148號，頁170-171。

63 《興化府分冊》，第147號，頁169-170。

這裡的「丁未」紀年即嘉靖二十六年（1547），離雷應龍「毀淫祠」不到30年。由此可見，在正德年間「毀淫祠」之後不久，莆田民間的神廟系統已經得到了迅速的恢復。不僅如此，明中葉以後修建的「里社」，一般也都與神廟相結合，而且也都設有神像，具有社、廟合一的特點。萬曆十六年（1588），曾任工科給事中的方萬有在〈孝義里社重建記〉⁶⁴中說：

孝義里社故在玉井街孝義坊之東，國初參軍林公用和率里人創建者，後被武夫侵毀。正德庚戌，其六世孫都事公有恒，都憲公有守，購地於其東蔡山巷中徙建焉，以是里人至今稱林氏為檀越主云。社位癸向東，中堂祀土谷、聖王諸神，東偏一室為仙姑壇。嘉靖壬戌，燬於兵燹。寇退，都事子別駕仰成倡眾修葺，時詘力乏，暫以棲神耳。余歲時伏謁，心竊不安，欲議改建，而未之逮也。歲丁亥春暮，不雨，眾禱於社。……是秋九月，有鄰兒游社中，見聖王像恍然竦而立者三，告之人，弗之信。翼日巳候，怪風一陣聲轟轟，而像輒傾出龕外，幾臥地。眾咸驚愕，奔告於予。……迺介文學卓先生中立為主盟，高君文、彭君思鵬募眾，各捐金有差，而縉紳士多樂捐助。……會茲仲月上戊，太尹高公□仞、參政彭公文質、運判林公應騰、憲□陳公祖堯，率諸里雋舉祈穀禮，讀誓誡，濟濟彬彬。

上述孝義里社的歷次重建過程，都是由士紳階層主持的，而且都是以神廟建築為中心的。這說明，明後期莆田的里社祭祀活動，已經與民間神廟系統有機結合。

清代莆田的里社大多已演變為神廟，明初規定的里社祭禮也難得一見，但里社體制並未解體，而是在神廟系統中得到了延續。乾隆《莆田縣志》記載：

里社壇，本以祀土穀之神，今皆建屋，雜祀他神。惟連江上余、待賢里前黃仍壇。東廂龍坡、興泰、英惠、通應，左廂長壽，延壽里黃巷太平，六社雖建屋，尚立土穀神主，春秋集社眾祭畢，

64 《興化府分冊》，第160號，頁182-183。

讀誥律、誓約，然後會飲，猶有古之遺風。

又云：

各里鄉屬壇，洪武間奉例建置不一，今俱廢。⁶⁵

這就是說，明初建立的「里社壇」和「鄉屬壇」，到清代已經廢棄，而依據洪武禮制舉行的社祭儀式，在全縣也只有6例。不過，根據我們近年來的實地調查，莆田平原的大多數神廟中都設有「尊主明王」和「後土夫人」的神像，每年也都要舉行「社公」和「社媽」的生日慶典。這說明，在神廟中奉祀「土穀之神」仍是普遍現象，里社祭祀儀式已經轉化為神廟祭典。⁶⁶ 筆者認為，明以後莆田民間的神廟，實際上同時具有祭社與祭厲的功能，因而也就完全替代了「里社壇」和「鄉屬壇」。

明初的里社附屬於里甲組織，受到了地方行政體制的制約，總數可能相當有限。由於明代莆田的「里」與「甲」之間還有「圖」一級單位，每圖為一百戶，相當於一般的「里」，可能當時每圖各設一里社。根據弘治《興化府志》的記載，明初莆田平原共有130圖，因而最多可設130社。⁶⁷ 明中葉以後，由於里甲組織趨於解體，里社祭祀組織也得到了相對獨立的發展。在原有的里社中，逐漸分出了新社，而原來不設里社的地區，也開始自立為社。⁶⁸ 嘉慶十八年（1813），城郊東陽鄉紳陳弼賚在〈重建濠浦里社記〉⁶⁹ 中說：

《禮》祭法，王為群姓立社，曰「大社」；諸侯為百姓立社，曰「國社」；大夫以下成群立社，曰「置社」。置社，今里社也。……此我濠浦里社所由昉與？考社之建置，咸謂自明嘉靖始。賚為童子時，聞故老論其軼事甚詳，而知神之捍災禦患，惠我鄉人者

65 乾隆《莆田縣志》，卷3，〈建置志〉，〈壇廟〉，頁26-27。

66 參見鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式：莆田江口平原的例證〉，《史林》，1995年，第1期，頁33-47、111。

67 參見弘治《興化府志》，卷9，〈戶紀〉，〈里圖考〉，頁2-12。

68 參見鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式：莆田江口平原的例證〉，《史林》，1995年，第1期，頁33-47、111；〈明清福建里社組織的演變〉，載鄭振滿、陳春聲主編，《民間信仰與社會空間》（福州：福建人民出版社，1993），頁335-353。

69 《興化府分冊》，第252號，頁290-291。

非一世之積。則謂當日之得請於朝而隆以徽號者，由中丞少淇公之力，理或然也。說者又謂社之興也，自少淇公歸田後，卜地於淇之西，爰與西洙吳氏率徐橋、西施、溝西等境，捐地鳩金，依工庀材，合眾人之力以成。蓋當時人心淳厚，強弱不形，以八家同井之風，成比戶可封之俗。公欲比而同之，而一時同社諸君子亦靡然樂從之。

由於濠浦里社始建於明嘉靖年間，缺乏合法性依據，因而陳弼賚試圖對此作出合理解釋，從《禮記》祭法論及乃祖「請於朝而隆以徽號」。其實，這種自立新社之舉，在明代後期已是普遍現象，並不需要有特殊理由。當地另有「西漳濠浦社」，也是明代後期創立的，其前身原是古廟，自萬曆年間（1573—1619）重修後始號稱為社。⁷⁰ 不僅如此，在莆田城內也有「濠浦社」，據說是由清代遷居城內的陳氏族人創立的。嘉慶二十二年（1817）刊行的《莆田浮山東陽陳氏族譜》規定：「福首，每年元宵社事，須到城東陽收領社金，以存祖社之意。」⁷¹ 這裡的所謂「祖社」，自然是相對於城內的「分社」而言的。

清代後期，由於人口的迅速增長和社區矛盾的不斷激化，莆田平原出現了「分社」的風潮，逐漸形成了新的神廟系統和里社祭祀組織。例如，黃石江東村的《祁氏族譜》記載：

蓋聞春祈秋報，古有常規；祀稷享農，久垂巨典；此立社所以遵古制也。福德東社自建社以來，蓋亦有年矣。……逆料於道光十九年己亥秋祭，有蟻聚揉板之輩，頓生鼠牙雀角之爭，人心不古，社事淪亡。我姓目擊心傷，未甘頓壞前功。爰是道光二十年庚子歲，合族鳩丁，重興福德東社，不沒前人之矩矱，鼎興新立之規條。⁷²

福德東社即江東浦口宮，據說始建於宋代，明萬曆四年（1576）重建，

70 參見清嘉慶六年（1801）〈重建西漳濠浦社碑記〉，載《興化府分冊》，第230號，頁265。

71 《莆田浮山東陽陳氏族譜》，卷2，〈家規〉，頁63。

72 引自《祁氏族譜》（抄本1冊，莆田縣檔案館藏），〈生辰簿序〉。

清康熙二十八年（1689）、乾隆二十一年（1756）、嘉慶十六年（1811）曾多次重修。⁷³在道光十九年（1839）以前，浦口宮的祭祀組織由當地各大姓共同組成，此後則分為若干不同的「社」。據調查，目前浦口宮系統共有11社，如祁氏有福德東社，江姓有福德中社、劉姓有福德西社，鄭姓有東里家社、吳姓有永興中社、永興後社、盛興義社，陳姓有永興前社、永興義社；另有新安壽社、東春上社等，由當地的各小姓聯合組成。這些以家族為基礎的里社祭祀組織，顯然都是道光以後陸續形成的，因而也反映了當地里社組織的分化與重組過程。不過，目前這些里社組織除分別舉辦社祭活動之外，每年還輪流承辦「江公真人」、「張公聖君」等地方神的誕辰慶典和巡境儀式，共同組成了以浦口宮為中心的儀式組織。

在有些地區，「分社」的過程也表現為「分廟」的過程。如江口的溝上七境，最早的「祖社」是前面村的嘉興社，後演變為嘉興殿、廣仁廟，又從嘉興社中分出新興社和集福社，而新興社系統中分出了後枯村的威顯廟、李厝村的威顯殿、新墩村的福惠堂、田中央村的永福堂，集福社系統中分出了陳墩村的廣惠宮、游墩村的極樂堂、下墩村的靈顯廟。這些後來分出的村廟，一般都直接沿用了原來的社名，因而一社多廟的現象極為普遍。如新墩村的福惠堂於嘉慶十年（1805）從後枯村的新興社分出後，也號稱新興社。⁷⁴此外，還有一些較遲建立的村廟，則只有廟名而無社名，如新店村的隆佑堂、蔗車村的威顯堂、後埕埔村的金山宮。在溝上七境中，凡屬既有社又有廟的村落，一般每年都要舉行繞境巡游儀式，因而也是相對獨立的一「境」，而凡屬有廟無社的村落，則不具有「境」的資格，必須參加外村的繞境巡游儀式。⁷⁵

莆田平原較為古老的里社和神廟，一般都經歷過「分社」或「分廟」的過程，因而形成了各種不同形式的儀式組織和神廟系統，當地民間通稱「七境」。在我們近年的調查過程中，已發現一百多個「七境」集團，目前仍在繼續調查和分析之中。大致說來，這些「七境」集團的基本特點，就是通過各種不同層次的祭祀儀式，聯結當地的若干宗族或村落，組成相對穩定的社

73 參見清嘉慶十八年（1813）〈重修浦口宮碑志〉，載《興化府分冊》，第249號，頁284-285。

74 （清）《福惠堂新興社志》，抄本1冊。

75 參見鄭振滿，〈神廟祭典與社區發展模式：莆田江口平原的例證〉，《史林》，1995年，第1期，頁33-47、111。

區組織。因此，可以把「七境」集團視為超宗族和超村落的社會聯盟。

明清時期，由於里社制度與地方神廟系統的有機結合，導致了地方行政體制的「儀式化」。在莆田平原，只有參加里社祭祀組織，才有可能獲得合法的社會地位；只有主持里社祭祀儀式，才有可能控制地方權力體系。因此，明清時期里社祭祀組織的發展，集中地反映了基層社會的自治化進程。⁷⁶

五、結語

莆田民間的傳統社會組織，主要是宗族與宗教組織。然而，在不同的歷史時期及社會生活的不同領域，宗族與宗教組織的表現形式與社會作用不盡相同。大致說來，唐宋時期是佛教的全盛時期，世家大族往往依附於佛教寺院；元明之際，祠堂逐漸脫離寺院系統，宗族組織獲得相對獨立的發展；明中葉以後，里社與神廟系統直接結合，促成了各種超宗族的社會聯盟。

唐以後莆田宗族與宗教組織的發展，受到了早期佛教、宋明理學與里社制度的規範和制約。這說明，中國歷代大一統的意識形態與國家制度，對區域社會文化的發展具有深刻的影響。然而，莆田歷史上的祭祖禮儀與里社祭祀儀式，都經歷過長期的爭論與變革，在實踐過程中又不斷有所發展與創新。這說明，無論是正統的意識形態或國家制度，都不可能原封不動地推行於民間，而是必須與本地的社會文化傳統有機結合，才有可能落地生根，形成普遍的社會規範。

莆田歷史上的士紳階層，在禮儀變革與社會重組中發揮了主導作用。他們總是積極因應時代環境和歷史發展潮流，對正統的意識形態和國家制度進行合理利用和改造，使之成為「區域再結構與文化再創造」的合法性依據。因此，在區域社會文化史研究中，應該特別關注士紳階層的社會實踐活動，這是筆者未來的課題。

（責任編輯：劉志偉）

76 參見鄭振滿，〈明後期福建地方行政的演變——兼論明中葉的財政改革〉，《中國史研究》，1998年，第1期，頁147-157；〈清代閩南鄉族械鬥的演變〉，《中國社會經濟史研究》，1998年，第1期，頁16-23。

Lineage and Religion on the Putian Plain: An Analysis Using Historical Epigraphy from Xinghua Prefecture, Fujian

Zhenman ZHENG

Centre for Historical Anthropology
Sun Yat-sen University

Abstract

This paper makes use of historical epigraphic materials that the author has collected in Putian to discuss how Tang-Song Buddhism, Song neo-Confucianism, and the *lishu* (territorial altar) system of Ming-Qing affected local lineage and popular religious organization. The basic argument is that traditional social organization was based on Buddhism and lineage organization. In Tang-Song, Buddhism was extremely influential in local society, and powerful hereditary families attached themselves to Buddhist monasteries. From Song to Yuan, ancestral halls were gradually separated off from the monastic system, and lineage organization grew relatively more independent. In the Ming, the state *lishu* system intertwined with the system of local popular temples, leading to the development of social alliances that transcended the lineage. In the development of lineage and popular religious organizations, Buddhism, neo-Confucianism and state administrative systems profoundly shaped local organizations like lineage and temple systems. Their impact was not direct, but rather was mediated by local socio-cultural traditions. In this process, the literati stratum played a critical role.

Keywords: Fujian, lineage, religion, ritual, *lishu* system