

第一章 明代江南宗族的 祭祀体系

序 外神系祭祀和内神系祭祀的关系

——安徽省徽州府歙县潭渡黄氏

一般在宗族村落中，作为祭祀或信仰的对象可分为两种：管辖村中土地的土地神即社神（社公）和一族的远祖或近祖等祖先群体。也有时用这样两个对立名称来区别：前者对宗族而言有血缘之外的神灵的意味，即“外神”；后者有血缘之内的神灵的意味，即“内神”。两者是完全不同的信仰对象，祭祀社神的社庙和祭祀宗族祖先的宗祠在不同的场所独立设置。概而言之，在杂姓村落，社庙是壮丽的建筑，而宗祠却较为简陋；而在大姓村落却正好相反，大多是社庙贫弱，而宗祠建筑显眼而壮丽。祭祀也同样，在杂姓村落，社神祭祀盛大而宗祠祭祀简略；相反，在大姓村落，宗祠祭祀盛大而社神祭祀简略。以下，以安徽省徽州府歙县的西部丰乐河北岸居住的潭渡村黄氏为例，探讨其祭祀的体系。按照《（歙，潭渡孝里）黄氏族谱》（雍正九年续修^{〔1〕}）显示其世系表（图1）和村图（图2）。

潭渡村是一个几乎全部村民都由黄氏一族所占的单姓村落。现在的人口约2000人。这是个占据歙县的西部平原中央的大姓，如世系表所示，其唐代始祖璋（忠乙公，710~755）从故乡黄墩移居歙县西九里的黄屯，四世祖芮（760~831）这一代又迁入潭渡。芮是在一族中作为“黄孝子”而出名的人物，受过朝廷表彰，由于这个原因，此后，这个村子就被称为孝里。其后，南宋十七世祖孝则（德庵公，1235~1292）扩大田地，构筑了全族繁荣的基础。从此，赴扬

程中会有被招到祭祀场所的英灵和女鬼登上祭坛，以僧侣道士为中介，向诸神诉说自己不幸的场面，而这种场面就成了后世悲剧文学产生的基础。若站在这种推定的立场上考虑，则以属于孤魂祭祀主要对象的英灵为主人公的英雄镇魂剧和以女性自杀者为主人公的烈妇镇魂剧正是中国戏剧成立初期的形态，而且，只要这种镇魂祭祀的效用被相信，这两者就常常如车的两轮，理应在所有村落中被平行地维持传承。然而，事实却未必沿着这种脉络发展。换言之，在相当于中国戏剧史初期阶段的元杂剧中，以中国北方为中心，英雄悲剧、烈妇悲剧这两者是并存着的，而在随后的明代的江南戏剧的阶段，英雄悲剧却完全销声匿迹；只有烈妇悲剧独擅胜场，盛极一时。作为初期戏剧主流的英雄悲剧为什么会在江南，特别是在中国戏剧成熟阶段的明代消失殆尽呢？通过分析明代江南村落的条件来查明个中原因，这正是本书的目的所在。我想，问题的关键在于，要查明支配戏剧的社会背景的地域差别或时代差别。尤为重要的是，分析作为中国农村基础性构成要素的宗族的地域差别和时代差别。我认为，从探究这种宗族构成的地域差别的观点，建立分析脉络来看，把所有者较少的小规模的宗族集团（小姓）群集混居而构成村落的“小姓杂居村落”（杂姓村落）同所有者众多的大规模宗族集团（大姓）或单独或极少、或独家或几家构成村落的“大姓村落”加以区分，考察起来会更为有效。下面就按照这一思路试对问题进行大致考察。

一 小姓杂居村落的演剧环境

通常，在小姓杂居村落，各小宗族之间的关系是平等的^①，在与邻村的械斗等抵御外敌的场合，各姓是均等派出战斗人员的。战死者各姓也大体均匀分布。因此，对战死者英灵同情、哀悼、畏惧的感情，各姓都平等共有。在这种条件下，祭祀英灵的祠庙（所

州经商者也多了起来，出现了明末记录中“吾族多四方经商〔潭渡村祖塋〕，无人觉察”（《族谱卷七“七里弯大塚”文书补注”）的状况。在扬州，可以看到，作为盐商活跃者大有人在，而经县学、府学而就仕途者也不少。特别是孝则的子孙中，成功者很多，二十四世祖华（少参公）考中成化十七年（1481）的进士，二十六世祖训（黄潭公）又考中嘉靖八年（1529）的进士。大概可以认为，以这个孝则系统的子孙为中心延伸势力，到明代中期，确立了作为徽州名门望族的地位。邻村虬村的黄氏也属同祖关系，而这一派也以整个明清时代版刻名匠辈出而闻名遐迩。

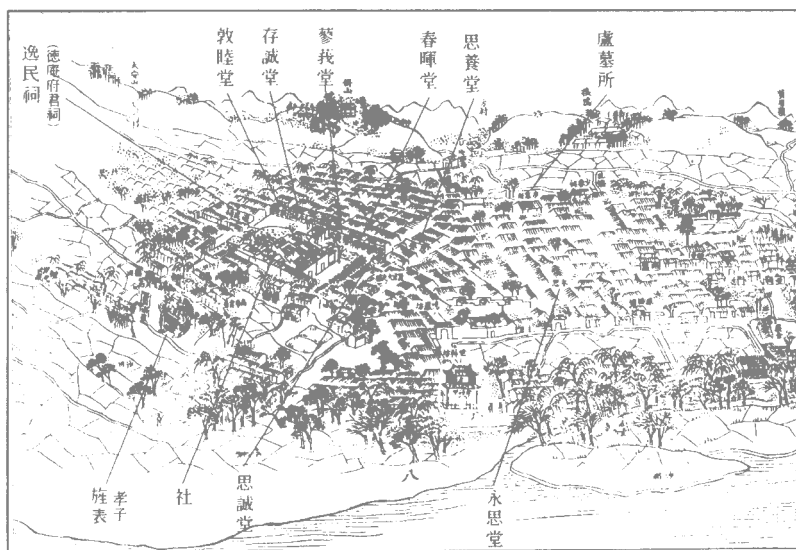
在这个世系表中，人名左边括号内伴随元一、元二等数字记载的是行辈字。所谓行辈字是加在每一世代的字，例如，在这个世系表里，十六世选用百字，十七世选用元字，十九世选用庆或复字，二十世选用寿字，二十一世选用善字，二十二世选用彦字。每个人在这些辈字下面加上出生顺序的数字（序数），像元一、元二这样来称呼。这样做有一个好处，就是在宗族成员之间，世代的尊卑，年龄的长幼，均可明确识别。全部宗族成员在宗祠祭祀时的排列顺序、祭坛上祖先牌位的排列顺序等均照此行辈字执行。由于在宗族成员之间称呼祖先的场合，通常是避讳其名而用行辈字，所以，即便本名不明，行辈字也清楚的场合很多。就是在这个世系图里也有这种情况，对本名不明的祖先，只记其行辈字。以下，根据这个村图、世系表来探讨该族祭祀的体系。

第一节 外神祭祀

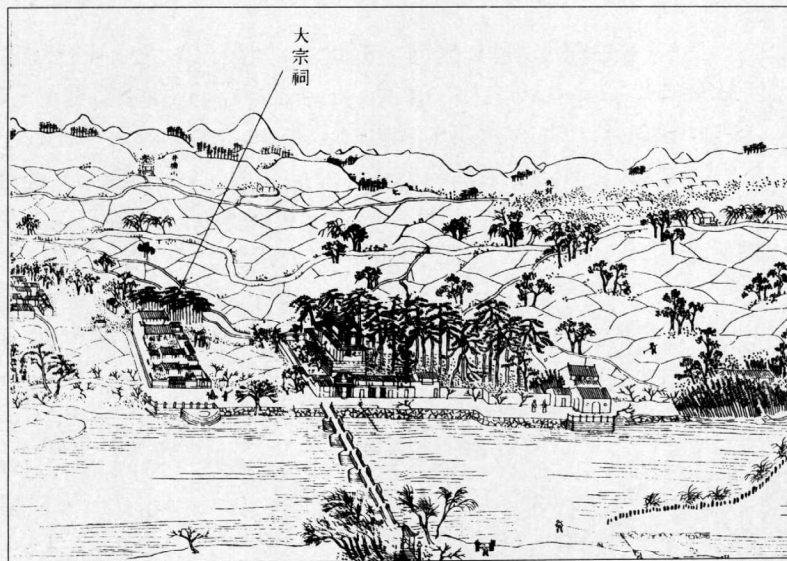
该村，祭祀社神的外神祭祀和祭祀祖先的内神祭祀两者统统举行，而这里仅就古老的外神祭祀的沿革加以探讨。

首先来看显示该村明末清初状况的木版鸟瞰图（图二、载于雍正九年续修《潭渡孝里黄氏族谱》卷首），村西头房舍密集的区域有





图二 潭渡孝里黄氏村图（雍正九年续修“潭渡



孝里黄氏族谱”卷首·东京大学东洋文化研究所藏)

广场，广场中心有司五谷丰登的社神的庙。社神的本体是被树木遮盖的大土丘，前面连着礼拜用的社屋（礼堂）。尽管有长至社的雅称，但规模也并没有引人注目的宏大，社屋也较简陋，整体上可以说是原始而未加多少人工的设施。这就是明代富裕宗族社庙的形象。

其次，来看祭祀组织，据同一族谱卷六《祠记》“元至正己丑长至社众公立礼堂旧社产上碑记”所言，这长至社的“礼堂旧社产土”（房舍用地和支出祭祀费用的祭田的土地）可追溯到很远的元代至正年间以前，当时是据老社户的捐款而设立的，其社产形成的经过和至正九年（1349）时的老社户的名字以及继承社户的名字这里都列举如下：

一、经理，元有空字四百五十七号，社基地二亩二角，……於上长养松木，荫庇社坛。

一、至元戊寅年，用价银三十两，买到余石秀空字四百三十五号二十步。

一、至正九年己丑三月，用价钱三十两，一十一锭，买到黄智空字四百二十八号，沙田三十步。

右前项产土系元来老社户用累年杂支内余钱并卖到社内树钱，共买前项产土，入社内收租，输纳二税外，有余钱，并系社内杂支公用。如在后有新来社户，不知前人艰辛，妄以尸位素餐，似觉无分于轻重，恍有新来之人，须要出钞半锭，入社公用，方许入社。同众承管。无钞，并不许入分。毋得违约争论。

计开老社产土有分人名。

黄胜卿，张君祥，朱瑞卿，黄福之，黄智，黄贵甫，黄道甫，黄尧甫，黄伯庠，黄仲刚，黄子庸，黄仁卿，黄良卿，黄祥甫，程买之，黄佛秀，黄占秀，黄佛卿，黄文甫，唐子陆，黄惠甫，江□□。

由此可知,当时(元末)的老社户合计 21 户,其中黄氏一族占 16 户,异姓社户只不过占 5 户(张姓、朱姓、唐姓、程姓、江姓各一)。黄氏从最初起就掌握着社祭组织,是显而易见的,而其后,异姓社户进一步脱离,直至成化元年(1465)建筑社屋时社簿上列名的社户竟由黄氏一族所独占(卷六《成化元年新建社屋祠堂记略》)。可以看出,由于异姓社户的消失,黄氏缺少了来自异姓的牵制,比起宗祠来,轻视社庙运营的倾向随之出现了。

在黄姓的老社户内,族谱记载的是以下 4 人(世系表里用〔二〕表示):

黄仁卿	二十世祖	讳仲仁(1225~1353)
黄良卿	二十世祖	讳仲良(1288~1354)
黄祥卿	二十世祖	讳仲祥(1276~1373)
黄伯祥	二十世祖	讳塾(1314~1360)

全都是元末明初的人,在该社成立的 1349 年,此四人也已属老年或壮年。其他的黄姓老社户 12 户,由于族谱不是全本,他们在世系表上的位置不明确,但也许可以推定是由二十世祖的各分支平均分配的。

社祭的运营也许可以认为是由各社户轮流维持的,似乎还就此缔结了规约,明代嘉靖辛亥(1551),就前述使一族中兴之祖十七世祖孝则(号德庵)的墓地大贍茔的管理而撰写的题为《书德庵府君贍茔标挂约序后》(同一族谱卷五)的文字里可以看到如下记述:

顾查,大贍茔田土,除换易造祠外,租利所入,每年仍余十两之数,除春秋二祭及标挂所用,浅言之,所存应不下五六两,积之至今,盖亦多矣。且有社户每年新娶,初再诞,义约所出,其利甚富。除元宵等用,值年者照常规支费,余积分领纳,利以归于公,而应次

者实司而承之，所积亦甚富，初亦有社簿可稽，今则为数人浪费并掩其余为己物，将贍莖社户二簿，窃之以没其迹。

据此而言，长至社的社产在元末设立之初是相当充裕的，其运用由值年的社户轮流负责，除了根据义约为族人的结婚，长男、次男的诞生支付贺礼费用之外，还提供元宵的社神祭祀的费用。在把旧中国的风俗传承至今的香港农村里，很多地方也保留着这种习惯，即在男子出生时，其家族在元宵节期间到社神庙里拜祭并登记到族谱里。此外，很多情况下，正月新年的祭祀，也是在元宵节，以社神庙为中心来举行，甚至直到二月初三日的社神诞辰都一直连续不断地进行演戏和祭祀活动。黄氏一族的社神祭祀，仅从上述记载来看，也可以认为，在春秋的社日之外，以元宵节为中心的活动受到重视。族谱卷六中所载的祭文也是把元宵的《上元祭社公文》列于前，而把《春秋社祭公文》列于后，这里先展示《春秋社祭公文》：

惟神职司土谷，功被生灵，甘雨和风，布阖泽于一方，嘉禾美菽，降大有于丰年，水则溢而旱则干，有求必应，春以祈而秋以报，无感不通。（以下春社用）

兹逢五戊之期，敬竭三农之 恫，去其螟 螣，期多黍而 稂粒，我蒸民冀千而斯万。（以下秋社用）

兹值西成之候，宜申享祀之忱，以社以方， 繫，子孙其勿替，如几如式，冀福祿之无疆。（以下春秋同文）

敬焚素 楮，尚鉴丹衷。

据此而言，在春秋的社祭里，村人们只不过举行一种程度简单的祭祀礼仪，就是集合于社的礼堂，向社神焚化奉献素 楮（即纸钱、纸衣）而已。看不出奉献戏剧的迹象。

与此相对，元宵节场合的祭文却成了下面那样：

惟神职司土谷，布闾泽于一方，功被生灵，降丰年于大有，安居乐业，阴叨眷佑之隆，饱食暖衣，莫庆高深之戴。兹值上元佳节，谨循旧俗常规，奉鸾驾以昼巡，云旗遍野，导龙灯之宵出，烛气腾天，火树银花，点缀升平景色，村歌社鼓，嬉游浩荡乾坤，兹睹人喜神欢，预卜时和岁美，敬陈薄奠，请驻行轩，尚享。

这里所谓“奉鸾驾以昼巡，云旗遍野”，指的是这样一种活动：村人们把社神的木像或牌位装载到神輿上，列队巡游全村。目的是请社神视察全村各个角落以驱除恶疫。所谓“导龙灯之宵出，烛气腾天”，是指这样一种活动：据说冬天潜入地中的龙此时要升天，以进行夏天降雨的准备，因此，为了祝愿其升天，便点灯火于用竹料编成的龙形物品之中，称之为“火龙”，由很多的年轻人抬起它来，巡游全村。此外，所谓“村歌社鼓，嬉游浩荡乾坤”，指的是村人们表演的歌舞，但据推测，当时也含有演剧活动。而且，这种伴有神輿、火龙巡游和歌舞或演剧的盛大的元宵祭祀，在整个明代前期，都是在充分的财政基础上被稳定维持下来的，这可从前述资料中自然推断出来。

但是，这种元初以来建立的稳定的社户轮值制度，在经过约150年的明代中期的嘉靖年间，因当值社户的怠慢，与墓地管理组织一起，渐次崩溃，社产也已流失，可以说，从族人那里预收费用，进行重建的必要性已很迫切。但是，此时重建的，仅是墓地管理的组织，而社户的社祭组织未能重建。

元代的老社户，族谱里也记载着的前述四个二十世祖之内，仅一个伯庠（塾）与其弟壁一起，在明代以后也传给了子孙，而仁卿（仲仁）、良卿（仲良）、祥卿（仲祥）这三位，其后继子孙族谱中未予记载。构成老社户的黄姓一族之间也有势力的消长，没落的老社

户不在少数。原来，以经济方面均等的住户为前提而建立起来的社户制度在明代中期的阶段崩溃了，因此，可以推定对社祭（外神）的全村全族的共同的热情不能不减退，祭祀的重点移向祭祀全族各支小范围内祖先的内神祭祀的倾向自然就会加强起来。

第二节 内神祭祀

接下来，与社神祭祀相对，就祭祀内神或说祖先的祭祀，予以探讨。在前面潭渡黄氏的村图里，在广场的北侧，诸如敦睦堂、存诚堂、蓼莪堂、春晖堂、思诚堂之类单独祭祀元末明初二十世祖到二十二世祖的较近祖先的小堂群，像围着社神之丘和社屋似的，鳞次栉比，另在社屋之西建有联合祭祀中兴之祖十七世孝则以下到同系的二十五世祖的 42 名有功祖先牌位的逸民祠，在更远的村东郊外耸立着祭祀这潭渡黄氏始祖忠乙公璋的宏伟建筑大宗祠。据此而言，该族祖先祭祀的设施有小堂、逸民祠、大宗祠三种。与社庙的简朴相对，大宗祠是醒目而出色的，大宗族重视内神祭祀超过外神祭祀的情状由此可知。以下，尝试概要考察这些设施的功能。

一小宗祠（小堂）的成立

小堂有 8 个，多数是从南宋末年到明代初年的二十世、二十一世、二十二世等祖先为共同祖先的小团体（支派）的公所，即会议场所（参照世系表）。各个小团体是以各堂始祖遗留的共有财产为基础而结合起来的，那些为管理公产的会议和对始祖的祭祀等活动就在这些堂内举行。估计各堂都有祭坛，祭坛里一定奉祀着始祖的牌位。因此，可以认为，这些小堂一方面可说是会议场所，另一方面也带有支派的祠堂即小宗祠的性质。其成立较早，早者似为元代，迟者大致也不过明代前期建立而已。下面，就总括族谱的各

种记录，显示各堂所祭的始祖的生卒年份和推定建堂的年代：

- 思养堂** 祭祀十一世祖从吉（宋太平兴国八年～天圣七年）。其建设年代不明，但可以认定是元代以前。
- 永思堂** 祭祀十五世祖湘（绍兴三十二年～嘉定十一年）。其建设年代不明。元代以前。
- 敦睦堂** 祭祀十八世祖金声（咸淳元年～元至大二年）。元末明初建设，其后，弘治己酉二年（1489）烧毁，弘治癸亥十六年（1503）重建。
- 贻安堂** 祭祀十九世祖官寿（元大德六年～明正统二年）。建设年代不明。元末明初。
- 存诚堂** 祭祀二十世祖塾（皇庆三年～至正一十年）。元末明初创建，弘治二年烧毁，正德丙寅元年（1506）重建。
- 思诚堂** 祭祀二十二世祖新寿（洪武十二年～正统六年）。明初建设，弘治二年烧毁，弘治甲子十七年（1504）重建。
- 春晖堂** 二十二世祖兴寿（洪武七年～永乐二十一年）为祭祀祖父二十世祖璽于永乐十二年（1414）建设。以后，成了兴寿的子孙的祠堂兼公所。
- 蓼莪堂** 二十二世祖添童（洪武十四年～正统十一年）为祭亡父二十世祖福佑（字子亨）于弘治癸丑六年（1493）建设。其后，成了添童的子孙的祠堂兼公所。

即便看春晖堂、蓼莪堂的例子，也可以明白，这些小堂最初不是作为祠堂，而是作为公所开始活动的。各堂从开堂世祖起，经过四五代以下，就造成了公所兼祠堂的状态。因此，可以说，黄氏全族的那种基于同族意识的一致性，当初，充其量不超过四五代前祖先的那种小团体的范围之内。祖先祭祀，在元末明初的阶段，也是以 8 个小堂集团分立割据的形式分散举行的，那种控制很大范围的祭祀集团，应该说尚未形成⁽²⁾。

二中宗祠（逸民祠）的成立

这个祠堂,作为主祀,祭祀十七世德庵公孝则,作为陪祀,祭祀孝则系统十八世以下直至二十二世的 10 名祖先。该祠堂据其建造时书写的‘建祠立主合同’(卷六)所言,是孝则去世 200 年后即 1495 年(弘治五年)时建造,比上述小堂群晚建数十年以上。该祠堂主祀和陪祀的祖先神主之名如下。“合同”中,这些祖先名字是用行辈字记的,这里在()内补记世系表记载的名字。

众立神主十一位(主祀和陪祀)

主祀	十七世祖	千一府君(德庵公、孝则)
陪祀	十八世祖	麟一公(天麟)
	十九世祖	复二公(儒寿)
	二十世祖	寿二公(塾)、寿四公(墅)
	二十一世祖	善一公(袞、存诚堂祖)、善三公(佑)
	二十二世祖	彦四公(寿奴)、彦九公(兴寿、春晖堂祖)
		彦十公(新寿、思诚堂祖)、彦十一公(添童、蓼莪堂祖)

在这里,孝则系统的存诚堂祖、春晖堂祖、思诚堂祖、蓼莪堂祖都被包含在内。事实上可以说,是四堂的合并。这显示出分裂的支派走向统合的方向。建造之时,要求欲将父祖的神主作为从祀入祀的子孙们捐银 30 两。这些从祀的神主共 31 名。仅从这一点就可看出,内神祭祀的规模增大的起来。

该祭祀集团一进入清代,就着力于科举考试者的援助方面。这一点从其康熙己亥五八年(1719)的‘公立德庵府君祠规’(卷六)中可以看出。

一议,鼓励教育子弟

俊本祠钱粮充足之时,生童赴试,应酌给卷费。孝廉会试,应酌给路费。登科登甲、入库入监,及援例授职者,应给发花红,照例输费。

显然,以神主人祀为契机强行募集钱粮这种统合支派的意图,并非仅限于祖先祭祀,毋宁说,更重在由同族出身的科举官僚的增加所带来的全族势力的扩大。可以认为,这种意图,就是在明代也被意识到并加以实行了。应该说,黄氏在该逸民祠建造的阶段,就是为了扩大势力,统合支派,壮大其集团的规模。

三大宗祠(统宗祠)的成立

祭祀全族的第一世祖忠乙公(唐代迁移始祖,参照世系表)的大宗祠最晚于明末崇祯年间开始建造,由于明清交替时期的动乱,中断工程,30年后,清康熙初年重新开工,经数年而渐次完成。成于清初三十一世祖景瑄(参照世系表)之手的“潭渡黄氏完建统宗祠序”(卷六),记述当初开工和中断的情形如下:

吾郡之有黄,盖自东晋新安太守元集府君始……黄墩之子孙,散处诸县,其由黄墩迁黄潭者,则自唐处士忠乙府君始……三传为孝子孟五府君……厥后,子孙依庐以居,遂成巨族。本从黄潭北渡,因以名此村云。由黄潭而迁者为古关,由潭渡而迁者,为小路口,为下市。由下市而迁者,为潭东。皆忠乙府君之后也。每岁仲合诸县之黄毕集黄墩,修祀事于元集府君之墓……而本支之黄,仅为小祠,祠孝子。自忠乙府君而下,蒸尝之典,阙焉。

岁在丙子,诸父兄聚族而谋之日,微孟五府君,有潭渡诸黄乎。日无有。微忠乙府君有孟五府君乎。日无有。然则忠乙府君而

下，闕焉不祀，非独吾子若孙之不妥，即孝子在天之灵独享其牲牲斋盛，亦必有东面而不释然者。非事死如生事亡如存之意也。遂卜地于村之东偏，厥土旷衍，可兴杰构……亦既讫工之半，运当阳九，人事倥偬，役用中止，距今三十余年。

据此而言，全族始祖、东晋的元集的故乡黄墩及潭渡（黄潭）、古关、小路口、下市、潭东等黄氏诸支派，每年仲春集于黄墩的元集之墓，举行祭祀。而在潭渡，仅有祭祀四世祖孟五的孝子祠，没有祭祀迁始祖忠乙的祠堂。至崇祯年间，忠乙的子孙，潭渡（黄潭）古关、小路口、下市、潭东的诸派订立协议，要在潭渡村的东郊外建造祭祀忠乙的大宗祠，这是因为有团结诸派的必要。之所以在潭渡村建造，是因为潭渡派首倡的缘故。显然，这一时期，有一种想要以潭渡派为轴心，整合歙县境内黄氏诸派的动向。其中心是春晖堂系统，当时受了挫折，而在 30 年后的康熙九年，仍然由春晖堂的子孙重建。而且，完成之后，以这个大宗祠为中心，全族的团结被提上议事日程，到康熙末年，行辈字的统一、以八堂为基础的祭祀的运营和公产的设置等宗族诸派的统合体制被完善了起来。

在宗族的生活圈里，行辈字在培养成员的共同意识上发挥了重要的功能，而这种行辈字，一到同代人数目增加，共同生活者的集团多数分立的阶段，各个集团建立独自的行辈字系统的情况就会出现，其结果，本来是一种的同代人的行辈字出现了几种分歧的倾向。特别是，一旦出现离开原村的移居者，随着移居者后代的出生，同本家的共同意识渐趋淡薄，建立别的行辈字的情况就会多了起来。就是在世系图中，也可以看到，十八世中就有庆字和复字两种行辈字混用，可见这时已发生了移居分裂现象。对此，大宗祠的建造发挥了把这种行辈字分裂的倾向重新统合于一种的作用。例如，康熙六十年的“潭渡孝行里黄氏大宗祠碑记”里附记的“大宗祠公拟颁给世次排行”中，在叙述当时行辈字分裂状况的同

时，想以大宗祠的建造完工为契机，再度统一这种分裂状况的意图显而易见。其文如下：

族之有排行，所以明班辈，序长幼。亲亲弟弟之道，胥于此萃。岂容重叠混沌漫无顾忌。迺来吾宗或排或否，不能画一，以至孙重祖讳，弟犯兄名，且契卷留痕，迎神呼讳，颇多干碍，是以八堂四派，尊长及文会诸公酌议，凡添丁之家，于初再诞，输贐之时，写明几世孙某生子，行几，乳名某，其三十四世前，仍听各自取名外，自三十五世起，均照公拟排行。于春秋二祭日，告祖给名。庶几无重名犯讳之弊矣。所有公拟排行四十八字，列后。

奢俊诞生，易直端庄，新都绥靖，治绩丕彰，至性美誉，奕禩传扬；

望隆海岳，功翊伦常，木培则茂，源洁斯芳，谐和肃穆，悠远聿昌。

就这样，让出生的男子登记于大宗祠，以便检查行辈，从大宗祠那里接受命名，使三十五世以降的行辈字一元化、统一起来。这里把行辈字并成四字一句，共 12 句，是为了便于记忆。这种行辈字统合的实现是在三十五世以降，即到了清代中期以后，而作为其前提的大宗祠的建造在明末就已经开始尝试。可以说，统一宗族成员的志向，在明末就已高扬起来。

第三节 小结

综上所述，这个潭渡黄氏，在明清之间，按照小宗祠（小堂）——中宗祠（逸民祠）——大宗祠（统宗祠）的顺序，分派统合的机遇逐步提高。明代后期的江南宗族受到佃户抗租运动的冲击，在地方上的控制能力变弱，甚至连地租的征收也不那么如意了。

于是，企图通过自己的宗族多出科举成功者来加强同国家官僚的结合，进而通过国家的保护在同相邻的其他宗族的势力争夺和地租征收等方面占据有利地位。为了多出科举成功者，统合已经分裂的宗族的支派，扩大宗族的成员，增加科举考试者就是有效的选择。为了这种大联合，追溯世系图上支派的祖先，使族谱连结起来，通过共同的祖先的祭祀以谋求团结的方略被提了出来。明代后期，在江南各宗族中，祭祀久远的始祖的坟墓和大宗祠的建造即基于这种背景⁽³⁾。就连这潭渡孝里黄氏包括在内，其建造大宗祠的动机也不外乎此。在其延长线上，行辈字的统合被牛刀小试。反过来，可以推定，这期间，与土著社会相连结的社祭日益被轻视而衰退下去。这种情况决定了江南的祭祀和演剧的基本状态。以下尝试对演剧体制的变化予以探讨。

第二章 明代江南宗族的演剧体系

序 祭祀演剧的环境

——安徽省徽州府休宁县茗洲吴氏

直到明代前期尚属稳定的里社这种祭祀组织在明代后期崩溃了，族人的关心由社神祭祀转向宗族祭祀的事态，在江南的同族村落中似乎已普遍发生。关于这一点，这里试举一个保留详细记录的事例来说明，这一事例即聚居于同属安徽省徽州府休宁县西部山区由率水上游弯曲而成的半月形（舟形）河洲茗洲村的吴氏一族（图三、四）。

如图所示，该村周围群山耸立、绝壁相连。根据叶显恩氏的报告^{〔1〕}看，这里的耕地极其贫乏，全村仅 53 亩，现在的人口 326 人，其中，村子的中心部位由吴氏占据。吴氏全族共 40 户，由地主 3 户，小地主 6 户，中农 3 户，贫农 28 户构成，人口 200 人。其他户有曾是吴氏佃仆的黄姓 11 户、汪姓 11 户、胡姓 10 户、陈姓 12 户，外加韩姓、王姓、李姓、谢姓等各 1—2 户，总计 53 户 130 名，住于村子周边的山间。据说吴氏一族由于缺少耕地，以贩卖本地生产的茶叶、木材为业，外出江苏、浙江等地经商者很多。

这样一来，尽管现在的经济水平较低，但在明代，他们曾是富商辈出、村外也拥有很多土地的地主宗族（这里插图三一图六的扫描图）。据说，其遗迹解放前尚有留存，从祭祀当时始祖的大宗祠葆和堂开始，作为各房分支的小堂后贤堂、全璧堂、世宁堂、礼仪堂、顺正堂、兴仁堂、日永堂等名目均传了下来。