

# 历史记忆、宗族边界与族群分层

## ——明清徽州宗族认同研究

祝 虻

(安徽师范大学历史与社会学院, 安徽 芜湖 241000)

**【摘要】** 作为传统社会的基本社会单元, 长时段内宗族组织表现出了非同一般的稳定性, 究其原因在于宗族认同的强大。这种宗族认同是在历史记忆、宗族边界乃至族群分层等多重作用下的产物, 在展现出全国范围一般性的同时, 也有着明显的地方特色。就明清徽州宗族而言, 具体表现为在士绅所构建的宗族历史记忆上, 在理学社会情境下所形成的“血缘性”宗族边界和“名族性”族群分层。

**【关键词】** 历史记忆; 宗族边界; 族群分层; 徽州宗族

**【中图分类号】** K207

**【文献标识码】** A

**【文章编号】** 1672 — 867X ( 2016) 06 — 0048 — 08

无论是心理学、社会学还是人类学意义上的族群身份认同, 都绕不开对于“我是谁”的准确定位问题, 从原生性角度出发, 是基于历史记忆的根本性情感表达, 从场景性角度出发, 则是在社会情境下边界的选择。由此出发, 可以说族群身份认同是这两者融合下的产物。<sup>①</sup> 就汉族基本血缘族群——宗族<sup>②</sup>而言, 前者有着一般性的表述, 即是族内士绅所构建的有着历史感的祖

**【作者简介】** 祝虻, 安徽师范大学历史与社会学院博士研究生。

**【基金项目】** 国家社会科学基金重大项目“千年徽州家谱与社会变迁研究”(项目编号: 11&ZD094)、国家社会科学基金项目“明清乡村绅权建构与社会认同研究”(项目编号: 11BZS035)、国家社会科学基金重点项目“明清徽州传统家训资料整理与优秀家风研究”(项目编号: 14AZD061) 阶段成果。

<sup>1</sup> ① 张超:《从认知研究视角看族群边界理论:原生论与场景论的一种融合路径》,《广西民族研究》2014年第2期。

② 宗族概念的界定,参见郑振满:《明清福建宗族组织与社会变迁》,北京:中国人民大学出版社,2009年版,第1页。

③ 从这两者来研究的中国宗族认同,英国学者弗里德曼在福建地区的基础上进行了开拓性的研究,参见〔英〕莫里斯·弗里德曼著,刘晓春译:《中国东南的宗族组织》,上海:上海人民出版社,2000年版。在此基础上大陆学者又有所突破,如陈支平:《近五百年来福建的家族社会与文化》,北京:中国人民大学出版社,2011年版;郑振满:《明清福建宗族组织与社会变迁》,北京:中国人民大学出版社,2009年版。与此同时,学者又将研究视线扩展至广东,参见科大卫著,卜永坚译:《皇帝与祖宗——华南的国家与宗族》,南京:江苏人民出版社,2010年版;〔日〕濑川昌久著,河合洋尚、姜娜译:《客家——华南汉族的族群新及其边界》,北京:社会科学出版社,2013年版。这些研究主要以描述宗族认同基本形态为主,未能对其产生进行解读,本文即是以为徽州宗族为对象,利用社会学与人类学相关范式对宗族认同的产生进行研究。

④ 章学诚:《文史通义》,吕思勉评,李永圻、张耕华整理,上海:上海古籍出版社,2008年版,189页。

先谱系；后者则有着明显的地域性特色，在受到区域内部生态影响的同时，更是地方社会文化的作用。<sup>⑤</sup> 仍然缩小到徽州地域，所展现的地域色彩在于“血缘性”宗族边界和“名族性”族群分层。由此观之，在士绅主导下，明清徽州宗族为族人提供历史记忆的同时，也构造出稳定的族群边界，为族人的宗族认同奠定了基础。

## 一、历史记忆：宗族祖先的历史书写

宗族立足于社会，首先需要的是解读自身的过去，并将这种解读历史化，方可以此引导族人形成自身的寻根意识，最终形成“根基情感”。这种历史化的过程就是宗族祖先记忆的历史书写。具体而言，是通过正史撰述的模仿，使得祖先记忆成为族人可以信任的“历史”事实。清代著名史学家章学诚有言，“传状志述一人之史也；家乘谱牒，一家之史也；部府县志，一国史也；综纪一朝，天下之史也。”<sup>④</sup>这种家谱认识被明清宗族所直接利用，以徽州为例，家谱编修者往往认为“家之有谱犹国之有史也”，将家谱对宗族的意味与史书对国家的意义等同了起来。但家谱毕竟是族内文献，不可能具备官方史书所有的历史权威性，其中的核心问题就是如何令家谱中祖先记忆的内容具备相关“历史性”。在这一点上，徽州宗族主要是通过以正史体例来撰述宗族祖先记忆的方式来完成的。

### （一）事迹记忆的历史化——祖先传记

在传统中国历史撰述模式中，人物事迹的写作大都是通过传记来完成的，为一位已故人物作传也代表着对这一人物进行历史定位与评判。从司马迁著《史记》开创列传这一史家撰述体系之后，一直延续至清代，而来源于当时社会这些官员的直接材料使得这些传记具有相当高的历史真实性。同时作为正史传记，其记载的人物并非所有人臣，而是有着自身的选择标准，并使之兼具载录历史事实与宣扬道德功名的双重功效。就具体形式来说，宗族利用传记这一形式撰述宗族祖先，往往以史籍记载的同姓人物为先，收入家谱以为祖先，然后模仿史家传记的撰述模式，即书写完整的个人经历与突出功绩，并予以发挥，再形成另一些祖先的传记，两相结合构成完整的祖先传记。如歙县新馆鲍氏，其族家谱中就直录了正史中鲍宣、鲍照等人物的传记。这些家谱中的直录，为宗族祖先记忆历史化提供了有力支撑。而对于那些未有记载的祖先，如始迁祖鲍仲，家谱则是如此记载的：

#### 晋护军中尉鲍公传

公讳仲，字敬淑，少砥志操行，博学好古。郡察孝廉、举秀才，司徒辟公车征拜博士，皆不仕。再举贤良方正一科，擢国子博士，转功曹主簿，召为行军参军，除著作郎，召拜散骑常侍，迁吴兴太守，改为世子文学，东宫建，补太子舍人、尚书郎。除领军司马，召拜右卫将军加金紫光禄大夫，召拜户部尚书、护军中尉，镇守新安……公薨既三十年，能使人思之不忘，又能致为郡者举而祠之，岂以名位势力得哉？崇宁元年十月望日。<sup>②</sup>

<sup>2</sup> ①鲍存良：《歙新馆鲍氏著存堂宗谱》卷2《志乘》，清光绪元年（1875）刻本。

②李山：《〈诗·大雅〉若干诗篇图赞说及由此发现的〈雅〉〈颂〉间部分对应》，《文学遗产》2000年第4期。

③汪玘等：《汪氏通宗世谱》卷1《先祖像墓图》，清乾隆五十二年（1787）刻本。

④汪立铭等：《仙源岑村汪氏宗谱》卷1《华公像》，清光绪二十二年（1896）刻本。

⑤汪纯粹：《弘村汪氏家谱》卷首《唐越国公像》，清乾隆十三年（1648）刻本。

⑥刘昉：《旧唐书》卷56《列传第六》，北京：中华书局，1975年版，第2271页。

---

在这一传记中，撰述者先构建出了鲍仲完整的仕途经历，后又将其定位为为徽州本地作出重要贡献并获官府所承认的官员形象。尽管鲍仲在正史中未曾出现，但这样一种与正史人物传记相类似的撰述方式，还是使得祖先“事迹”成为祖先的一人之史。

## （二）图像记忆的历史化——祖先像赞

明清徽州宗族还会对祖先图像记忆进行历史化，其手段就是利用“赞”这种文体，即撰述这些祖先像的赞。关于自身祖先的像赞，有些学者认为早在春秋之前就产生了，诸如《大明》、《黄矣》等篇章为周人在祭祀祖先时，对宗庙壁画上祖先人物所做的叙述、称赞之语。<sup>②</sup> 历史撰述中的“赞”逐渐发展，逐渐形成了一个固定模式，明清徽州宗族所制作的祖先像赞正是这一体例，以汪氏祖先汪华为例：

威传古今，功揭天地，一代英雄，千载庙祀，有像斯存，凛然生气。宋赵普拜题。<sup>③</sup>

神武夙成，仁勇兼备，隋季大乱，六州仰庇，待命归唐，烈烈忠义，功在生民，庙食百世。鲍宁题。<sup>④</sup>

宋徽宗皇帝御赞：唐英济王汪华像，生钟间气，死为直臣，捍炎御患，保国护民，褒封血食，照耀古今，椒枝繁衍，裕而后昆，堂堂庙貌，万载如存。宣和二年三月七日，钱塘潘思齐恭书。<sup>⑤</sup>

考察这些不同家谱中所载的不同像赞，不难发现其中所具有的共通之处在于，对汪华事迹的歌颂和其获得庙祀的强调。其事迹是以部分历史事实为基础的，“歙州首领汪华，隋末据本郡称王十余年”<sup>⑥</sup>，庙祀亦是如此，自元代起汪华便已受庙祀，“闰五月丁丑，改封徽州土神汪华为昭忠广仁武烈灵显王。”<sup>⑦</sup> 这种韵文形式的像赞，以像为媒介，内容上包含一些历史事实，同时又突出宗族在祖先记忆中的事迹，这样一来，宗族有关祖先的图像记忆就变得相当丰满，同时也获得了相当程度的历史化。

## （三）世系记忆的历史化——世系图表

对宗族来说，作为连接祖先与当下族人的世系记忆，其意义十分重要，“谱系姓氏源流序次昭穆，聚宗收族以贻后昆”<sup>⑧</sup>，

---

<sup>⑦</sup>宋濂：《元史》卷40《本纪第四〇》，北京：中华书局，1976年版，第861页。

<sup>③</sup> ①吴元孝：《临溪吴氏族谱》卷首《序》，崇祯十四年（1641）刻本。

②吴元孝：《临溪吴氏宗谱》卷末《临溪吴氏族谱跋》，崇祯十四年（1641）刻本。

③程敏政：《篁墩文集》卷59《新安程氏统宗世谱凡例》，景印文渊阁四库全书，台北：台湾商务印书馆，2008年版，1253册，第351—352页。

④吕仕道等：《大阜吕氏宗谱》卷1《世系图表》，万历五年（1577）编，民国二十四年（1935）重刊本。

⑤曹诰等：《休宁曹氏统宗谱》卷5《曹氏得姓始祖图》，明万历四十年（1612）刻本。

⑥张琴等：《星源甲道张氏宗谱》卷首《甲道张氏统宗谱序》，清光绪二十四年（1898）刊本。借用巴斯关于族群边界的认识，参见〔挪威〕弗雷德里克·巴斯主编：《族群与边界——文化差异下的社会组织》，李

⑦丽琴译，马成俊校，北京：商务印书馆，2014年版，第7页。

其存在还能影响到宗族的延续。这种地位要求其记载方式具备相应的历史性，从形式上获得较高的真实性。在此情况下，明清徽州宗族多参照史表的形式来撰述自身祖先世系记忆。史表作为独立的史学表现体例，由司马迁所创造，史表具备两个明显历史撰述的因素，一是时间，二是事迹。家谱纂修者采纳这种史表形式，并认为是世系撰述的良法之一，“昔龙门氏之业开于谈，而成于迁固，后世谱学之宗也”<sup>②</sup>。明中期前徽人程敏政在编纂《新安程氏统宗世谱》时就直言，“今图五世，准欧谱例下注事实，准史记年表、唐书世系表例，旁注世次，明传代也”<sup>③</sup>。明清时期徽州家谱中的世系撰述的具体情形也大略如此，明显体现出其中的历史性，“故究予世系非不明且备也，但世变古今，抄腾讹缪，苟不订证，族胡以明，乃取先人旧笔，序其世次而图之……作世系图表。”<sup>④</sup>

以休宁曹氏祖先世系表为例，曹氏宗族以“五世为则，书尽复起”为原则撰述了自身的祖先世系，仿照史表体例，在祖先姓名之下还会标示时间与祖先事迹，如在曹野下有，“□公，一作□公，悼公弟也，悼公被宋囚，国人立之，在位五年，为隐公弑”<sup>⑤</sup>。这些要素使得曹氏祖先世系由简单的姓名罗列变为具备一定历史性的世系图，对于这种历史性的效果，清代徽人张元洋所言说的十分清楚：“仿龙门世表，经之纬之，明昭穆以别尊卑，使数十代之世系昭然在目，千里之云初了如指掌，厥功伟矣”<sup>⑥</sup>。

## 二、宗族边界：“血缘性”的地方特色

宗族边界代表的是由历史记忆决定的成员资格标准和标志成员资格和排外的方式，<sup>⑦</sup>就中国宗族来说，这种边界是明确的，因为它有着清晰的资格标准就是姓氏和祖先，而它又是模糊的，因为姓氏和祖先是可以变动地。特别是在明清徽州，宗族裂变繁衍，族内构成复杂，这样一来，简单的姓氏符号就不能成为宗族维护自身血缘的单一符号，宗族需要的是更为明显的边界表述。这一点与其他宗族繁盛的区域，如江南、广东均有所不同。后两者在经济动因的刺激下，如广东的沙田建设、江南的市镇手工业建设，宗族往往在同一姓氏内选择对历史“失忆”，形成更高层面的宗族。具体而言，明清徽州宗族是以自身历史记忆构建出“血缘性”宗族边界，表现出来的途径有两条，其一是建立同姓者不同的来源“历史”，另一个就是标示出同姓中“异己”的由来“历史”。

### （一）同姓者不同的来源“历史”与同姓异族间边界

同姓异族间边界的重要性被徽州宗族所强调，并且意识到历史记忆是这种边界的决定因素，“同姓固古所敦，而非族则古所辨。我桂溪由临淮而睦而歙，源流一线，不敢妄攀古人，亦不欲轻联异本”<sup>⑧</sup>。具体而言，边界形成方式有两种，一是通过建立不同姓氏来源的历史，二是强调始迁祖来源不同的历史。实际上两者都是对明清徽州宗族构建自身历史记忆时的“一姓同源”原则的规避，只不过前者是通过“创造”新的姓氏来源来达到，后者则是以血缘亲疏情形为根据，通过强化始迁祖地位来完成。前者如徽州孙氏就有四个姓氏来源：

按唐宰相世系表，孙氏凡三族，卫康叔公孙武公和，生惠孙，惠孙生耳，耳生武仲，仲以王父为氏，此姬姓也。陈敬仲适齐，其五世孙书，为齐大夫，伐莒有功，赐姓孙，食采乐安，为妫姓也。楚蚡冒生王子蔦章，蔦章生蔦叔伯吕臣孙蔦贾，伯赢生令尹孙叔敖，亦为孙氏，则芊姓也。又西汉夏侯婴为滕令，奉车及曾孙颇尚主，主随外家姓，号孙公主，故滕公子孙，更为孙氏，此又在三族之外也。<sup>①④</sup>

<sup>⑧</sup>项启炳：《桂溪项氏族谱》卷首《凡例》，嘉庆十六年（1811）刻本。

<sup>④</sup>①戴廷明，程尚宽，朱万曙等点校：《新安名族志》，合肥：黄山书社，2004年版，第482页。

②唐力行：《徽州宗族社会》，合肥：安徽人民出版社，2005年版，第384—412页。

---

第二种模式在徽州也是有诸多存在<sup>③</sup>，如徽州王氏有王仲舒、王璧两个始迁祖，徽州张氏则有张定悖、张舟、张宏道三个始迁祖，在这些受此模式构建出宗族间个体主观边界的姓氏宗族中，徽州曹氏是一个典型，休宁曹氏以尚贤公为始迁祖：

吾休始祖为青州逸老尚贤公，青州之派肇于周曹叔振铎，中显于汉平阳侯参，至唐末尚贤公，避逆巢之乱，卜居休之南城。<sup>④</sup>

婺源大鱣曹氏则以曹全晟为始迁祖：

曹氏古姬姓，武王封其弟叔振铎予曹，其后子孙遂以国氏，汉初曹参与萧何以相业并显，则其阅重于北方者久矣。唐僖宗时曰全晟者授江西招讨使，遣其二子曰翊、曰翔，追巢贼至歙，翊死于难，翔痛之，庐墓建祠，遂家之。<sup>⑤</sup>

从这两个曹氏宗族历史记忆的内容来看，两者在曹氏姓氏来源与曹参为显祖这两点上有着共通之处，但在始迁祖上表现出了明显的不同。同时两者所修谱牒都以统宗谱为名，显然是均认为两者间存在着明确的边界，并不能统为一族。

在明清徽州宗族中，还存在有同时包含上述两种边界形成模式的姓氏，徽州胡氏即是如此，胡姓在徽州有“真”、“假”之分，其中“真”者一直延续胡姓，“假”胡则是由李姓改来，又被称为明经胡：“鼻祖昌翼公本李唐裔，避乱易李为胡，循以明经等后唐进士……故子孙以明经为氏而冠以胡姓，其不复李姓者所以守先人之志也；其必以氏以明经者，所以别于本姓胡者也。”<sup>⑥</sup>

在这一点上与孙氏相同，其边界是由不同姓氏来源决定的，同时在“真”胡中同样存在有符合上述模式之二的边界存在，即以始迁祖为主以产出内部的边界。这种边界在境内绩溪县表现得最为复杂，其地有“绩溪三胡”或“绩溪四胡”之说，<sup>⑦</sup>朱万曙在点校《新安名族志》时特别总结了书中绩溪胡氏的始迁祖情况：

遵义坊：“其先吴兴乌程人。赵宋时曰清者始迁绩溪十都，世衍人蕃，遂名其地曰胡村。”东门：“始祖曰松者，镇守江东，经华阳，山水幽胜，遂家焉。”龙川坑口：“始祖胡焱，字子琰，原居青州汉阳县，仕晋，官至散骑常侍，大兴元年提兵镇歙州，民赖以安，朝赐之田宅，因家于新安。”西街：“其先自唐由齐迁郡，转迁西市。”<sup>⑧</sup>

就徽州胡姓而言，其集中代表了明清时期徽州同姓异族间的边界情形，这种边界的基础是宗族内部不断被强调的历史记忆，立足于不同的历史记忆，通过得姓源流和始迁祖个人事迹两方面的“历史”记载将自身与同姓的他族分离开来。

---

③曹诰等：《休宁曹氏统宗谱》卷首《休宁曹氏统宗谱序》，明万历四十年（1612）刻本。

④铁名：《曹氏统宗世谱》卷首《曹氏谱书序》，明万历四十三年（1615）刻本。

⑤胡陆秀等：《考川明经胡氏宗谱》卷首《考川明经胡氏家乘序》，道光九年（1829）刻本。

⑥“绩溪三胡”之说流传较广，“绩溪四胡”一说是为笔者2013年赴绩溪进行宗族调查时，胡天本先生所言。

⑦戴廷明，程尚宽，朱万曙等点校：《新安名族志》，合肥：黄山书社，2004年版，第13页。

⑧郑道选：《祁门锦营郑氏宗谱》卷1《凡例》，清道光元年（1821）刻本。

⑨范涑：《休宁范氏族谱·谱莹·复瑶村府君墓事略》，明万历二十一年（1593）刻本。

## （二）同姓中的改宗者“历史”与姓氏内的“异己”

明清徽州宗族在不断修纂自身家谱时，往往会通过考证自身“历史”的方式，书写姓氏内改宗者，从而排斥姓氏内的“异己”，维护“血缘性”的宗族边界，如祁门锦营郑氏：“工部尚书延光公派下子姓上中下三管，分居郡地，迁徙不一，务须查明，不容真伪相混，真者虽贫不弃，伪者纵富不收，正本清源，亦以见尊祖敬宗收族之义。”<sup>⑤</sup>这种调查的过程往往是对于宗族相关历史记忆的整理，这种整理有时是被动的，如明代休宁范氏，“盖自祖墓被污，讼于公庭，三年之久，所费千金有奇”后，才在家谱中书写“异己”者“打石范”，“今有居瑶村范姓者，皆佣艺善工石，乡人号为打石范也……第因徽俗多以门地相尚，适振玉者冒于礼义，伪驾讼端，欲冒认府君为祖。”<sup>⑥</sup>

对此族内士绅在修谱前往往会进行相关的田野考察，如徐禔在纂修《新安徐氏宗谱》前，考察了歙县、休宁、祁门、黟县、淳安等多处徐氏宗族。对于这些宗族，徐禔认为有些“不知来历”，即缺少相关历史记忆自然为“异己”，有些“知其来历”，即有着不同历史记忆同样为“异己”，就如前述“打石范”，典型的还有徽州毕氏，“篁墩毕姓，以近师远公墓，故冒姓者多，真伪不可辨。如徽城上北街亲支毕姓，毕姓者一，乃祥卿公子孙世居此地。其余冒其姓者二：一匠一军，系异姓充役，界限明甚，后人毋忽。”<sup>⑦</sup>

从这些对于同姓“异己”者由来“历史”的探访结论，无论其真实与否，在这一姓氏宗族内部就已形成了一个完整的边界，这些边界的立足点无疑是宗族赋予“异己”者有别于自身的历史记忆。事实上，宗族展示这些“异己”者的存在，其目的除了保护自身血缘之外，还有着下文所述的族群分层意味，有着标示自身宗族“名族性”的需求，“谱曰休宁戴氏，见有同邑同姓不得人兹谱者，皆非名家子也。”<sup>⑧</sup>

## 三、族群分层：“名族性”的地方特色

在明清时期徽州，宗族边界受到区域内部士绅操控，其目的主要是为了实现区域内部“名族性”的族群分层。这种分层是明清以来徽州区域内部士绅有意识的划分，进而被徽人所认同，其直接表现就是明代《新安名族志》的成书。由此类志书所代表的“名族性”族群分层是属于徽州地区的独特传统，在此之后，1944年胡光钊编纂了单行本的《祁门县志氏族考》，2005年黄山市政协文史资料委员会又编有《徽州大姓》。这种分层是在宗族历史记忆及其边界上，通过宗族共有的价值标准和行为准则体现出来的。

由《新安名族志》所显示的分层有着明显的魏晋士族划分色彩，在这种标准下所区分的氏族被徽州本地士绅认为是“名族”。这种本土士绅有意识划定的宗族分层，其基石是宗族历史记忆及其边界，并辅之以价值标准和行为准则，这一点明代歙县人、江西布政使左参政郑佐说的十分清楚：

<sup>5</sup> ①毕济川，毕鬱等：《新安毕氏族谱》卷1《凡例》，明正德四年（1509）刻本。

②戴尧天：《休宁戴氏族谱》卷1《凡例》，明崇祯五年（1632）刻本。

③戴廷明、程尚宽等，朱万曙等点校：《新安名族志》，合肥：黄山书社，2004年版，第1—2页。

④戴廷明、程尚宽等，朱万曙等点校：《新安名族志》，合肥：黄山书社，2004年版，第623页。

⑤戴廷明、程尚宽等，朱万曙等点校：《新安名族志》，合肥：黄山书社，2004年版，第259页。

⑥詹贵：《休宁流塘詹氏族谱》，明弘治十二年（1499）刻本。

名族志之义有二焉：尚世也，尚贤也。族衍于世，世延于贤……吾新安婚姻问家世，派系征谱牒，则犹沿袭成俗，不失前古遗意……其为婚姻，有贫不偶富、贱不偶贵之异……此其尚世之不系于世禄，他郡罕及之也……名族而责之实也，则见其前开后承，或以明道集成而功存著述，或以效忠尽节而迹秉丹青，或悃孝友以导俗兴仁，或乐恬退而修德守约，或政治皞皞于当时，或文章传诵于后世。<sup>⑥</sup>

“世”与“贤”两者成为这种分层的基本标准，其中前者代表的是宗族历史记忆的延绵与稳固，后者则意味着宗族当下的社会行为，同时两者都受到了徽州本土文化极深的影响。对此进行分析可看出其中的具体情况。

### （一）“世”：士族后裔与世系延绵

徽州士绅所定义的“世”，其根基在于“中原衣冠”，这一点是士绅在徽州宗族历史记忆的共通点上提炼出来的，表现祖先由来和迁徙路径上。

#### 1. 祖先由来

以士族这一独特家族形态而言，其活动区域大致在以河南为中心的中原地带，存在时间则是主要在魏晋南北朝至隋唐。明清徽州宗族自然将始迁地定为在现今河南省为中心的中原地带，主要方式有三：

一是明确将始迁祖居住地定在河南，如徽州毕氏，“毕本姬姓……至唐初曰景，居河南鄆师县……厥后曰镐，生二子：曰师迪，曰师远，咸通间袭父职，为永州司马，乾符四年调歙州中散大夫、金书判事，后因黄巢兵乱遂居长陔。”<sup>⑦</sup>除此之外还有徽州范氏、洪氏、程氏和赵氏等宗族。

二是宗族先世居住地定在河南，如徽州谢氏，“谢出姜姓，神农之后。申伯为周宣王元舅，受封于汝南谢城，因以为氏，望于陈留。厥后曰缵，仕魏典农中郎将。”<sup>⑧</sup>若论及谢氏始迁祖，其人是在隋朝时为由会稽迁至徽州，但其族却将始迁地定为河南，即是将河南定为其先世居住地。除此之外，还有徽州陈氏和王氏。

三是宗族虽是迁居河南，但将其定为始迁之地，如徽州詹氏，“西晋末有讳隗者，避地南阳，孙散曰康邦、成邦、敬邦。”<sup>⑨</sup>此外还有，徽州何氏、宋氏、徐氏等宗族。

上述这些始迁地为中原的宗族，其判断的标准在于宗族祖先的籍贯，而在中国历史上，郡望往往代替籍贯的存在，郡望产生之后，具体的功能与内涵不断演变，逐渐演变为传统士族社会地位的象征符号。<sup>⑩</sup>对于明清徽州宗族来说，继承姓氏郡望，

<sup>⑥</sup> ①顾向明：《3—9世纪崇重“旧望”的价值观及其对社会风俗的影响》，《河南师范大学学报（哲学社会科学版）》2009年第5期。

②戴廷明、程尚宽等：《新安名族志》，朱万曙等点校，合肥：黄山书社，2004年版，第98页。

③叶有广：《黟县南屏叶氏族谱》卷首《南阳辨》，清嘉庆十七年（1812）刻本。

④〔日〕濂川昌久：《客家——华南汉族的族群性及其边界》，〔日〕河合洋尚、姜娜译，北京：社会科学文献出版社，2013年版，第147页。

⑤李昉等：《太平广记》卷118《程灵洗》，北京：中华书局，1961年版，第826页。

尤其是位于以河南为中心的中原郡望，更能体现宗族所具备的“中原士族”历史记忆。在现存徽州家谱中，对于家族世望的记载已是普遍现象，在前述《新安名族志》中所记载的源自河南的宗族中，部分就是以世望为代替的，如徽州方氏，“后迨方叔佐周宣王，以元勋封邑河南，故世望于此。”<sup>⑥</sup>明清徽州宗族还以多种其他方式标示世望，以展示自身“中原士族”的历史意识，如辨析本族世望，徽州叶氏就对自身世望南阳进行了详细的阐述：“至唐搜集天下望姓，遂以南阳为望族至今，称叶姓属之南阳。”<sup>⑦</sup>或纂修自身族谱时就以世望所在为谱名，清代徽州项氏就以《汝南项氏续修宗谱》为谱名，还有些家族还通过书写出世望之地作为全谱正文开篇，以宣扬自身世望，如徽州郑氏族谱中就有“荥阳世家”。这种刻意以姓氏世望来代替宗族的始迁地，较之以中原地域为始迁地的简单构建更突显了明清徽州宗族对中原士族的继承，这种世望符号与中原地域符号一起标注出明确的“中原士族”历史记忆。

## 2. 迁徙路径

由前述可知，徽州宗族“士族性”的进入门槛相当低，仅凭祖先由来一点无法固化宗族的士族后裔观念。濂川昌久在探讨华南客家族群边界时引入牧野巽的“祖先同乡传说”理论，即“将多数原住民的祖先限定于非常狭窄地域的特点时与我提出的‘祖先同乡传说’共通的特点之一。它的详细性并不能表明它是正确的史实，反而证明了它缺乏历史根据”，其理论内涵为“不仅通过现在住下同一地区、使用同一方言、拥有类似的习俗而共享他们的祖先从同一地点迁移而来的历史来形成的双重同乡观念”<sup>⑧</sup>。这一点同样表现在具备“中原士族”历史记忆的明清徽州宗族中，这就是他们中名族的历史记忆里有“篁墩（黄墩）传说”。

将徽州作为一个独立的地理单元来看，“篁墩（黄墩）传说”符合牧野巽的理论。“篁墩（黄墩）”在徽州地域内属于有较早历史记载的地名，《太平广记》引唐《歙州图经》中有言，“歙州歙县黄墩湖，其湖有蜃”<sup>⑨</sup>，其地形地貌也适合古代躲避战乱，成为南迁族群避地徽州的亲睐之地。更为重要的是，“篁墩（黄墩）”虽然未能形成域内独有的方言体系，但其所具备的“忠壮故居”与“程朱阙里”两个文化符号却能派生出徽州“名族”心中的“双重同乡观念”，成为徽州宗族证明自身“名族性”的一个重要条件。这两个符号前者与程灵洗有关，此人被罗愿列为新安先达第一，是正史所载的第一位徽州籍官员，其本身更是被定义为徽州宗族存在的历史证明。后者则对于明清徽州宗族来说，更为重要，朱熹将自身祖居定位为黄墩，而元、明两代徽人则建立了二程与徽州程氏宗族的血缘联系，到明代《程朱阙里志》的成书，“篁墩（黄墩）”则正式被赋予了“程朱阙里”的文化符号，“程夫子生洛，朱夫子居闽，人知三夫子洛闽相去之遥，不知两姓之祖同出歙，又出于黄墩之撮土也”<sup>⑩</sup>。具备双重属性的“篁墩（黄墩）”在明清徽州宗族族群中扮演了历史与文化根基的存在，在宗族身份认同上具有特殊的意义。从这层意义上讲，对于明清徽州宗族来说，“篁墩（黄墩）”是宗族主张自身的“名族性”、证明自身是中原士族文化代表时所不可缺少的观念中心地。

### （二）“贤”：名族行为与社会美名

士绅所定义的“贤”，是在宗法观念指导下的宗族行为方式，通过这些方式徽州名族获得了社会美名，这些行为被当时士绅视为风俗，“族必有俗，族之大小惟视其俗之如何……大小之分不系乎人力之众寡厚薄，而系乎其俗。”<sup>⑪</sup>事实上，徽州士绅对这种风俗有着具体的区分，并认为它们关系到宗族边界上的存在，具体表现有名族参与人才培养、参与教育教化、参与社会建设和划定互动范围这四个方面。

#### 1. 名族参与人才培养

<sup>⑥</sup>高攀龙：《高子遗书》卷9上《程朱阙里志序》，景印文渊阁四库全书，台北：台湾商务印书馆，2008年版，第1292册，第543页。

<sup>⑦</sup>金瑶：《瑯溪金氏族谱》卷18《陈俗》，隆庆二年（1568）刻本。

“贤”之美名的基本要素是宗族内部人才的涌现，特别是族人通过科举即可光宗耀祖，进而营造和确保名族地位，“巨室强宗之所以绍隆而不绝者，有世禄尔”<sup>⑦</sup>，是当时徽州社会的共识。特别是这种人才培养还可以达到除去族群经商“污名”的目的，“吾先世夷编户久矣，非儒术无以亢吾宗，孺子勉之，毋效贾竖子为也。”<sup>⑧</sup>以休宁茗洲吴氏为例，“培植得一个两个好人作将来模楷，此是族党之望，实祖宗之光，其关系匪小。”<sup>⑨</sup>绩溪城西周氏在宗族内部设置文会上京户，就是对此认识的实践。宗族人才培养有着明显的结果，以道光《徽州府志·选举志》中所载进士名录为分析对象，可知考中的956名进士中686位属于汪、程、吴、胡、方、王、江、戴、黄、洪等十大姓氏宗族，占到总数的72%；又以汪、程、吴三大姓宗族进士最多，占全府进士总数的16.5%、11%和9.5%。

## 2. 名族参与教育教化

明清时期徽州宗族社会处于稳定的理学社会情境中，对于名族地位的维护除了一般性社会地位外，更为重要的是族人是否符合理学评价体系。明清时期徽州宗族秉承朱熹理学思维对族人行为进行规范，其手段就是实施族内教育，如此一来方可使得族人明晰礼仪，维护名族地位，“能读书则能识字……亦能达世故、通事体，而挺立于乡邦，以亢厥宗矣”<sup>④</sup>，一旦教育不成，“书香一绝，则家声渐垮于卑贱”<sup>⑤</sup>。明清徽州宗族的这种教育教化集中通过家训表现出来，基本的是规范族人行为，特别是严禁族人从事贱业，以防有堕家声，“士农工商，四民各有正业……断不可不顾流品己，沦于卑贱，累及于子孙”<sup>⑥</sup>，对此明清徽州宗族有着清晰的认识：“人家子弟，无论贫富智愚，皆不可无业，无业便是废人。又不可不守正业，不守正业便是莠民。正业不外士、农、工、商，因材而笃皆可成家立业，安可自甘污贱，为娼优隶卒，以玷辱门庭。至于医卜星相，虽非邪术，亦不可轻学，盖其术不精，因而误人惑人，则亦非正道矣。”<sup>⑦</sup>

## 3. 名族参与社会建设

对明清徽州名族来说，承担族内外生产生活设施建设，参与保卫乡里和社会救济活动，是维持地位的必要手段，也是区别

<sup>7</sup> ①胡寅：《斐然集》卷20《企蹊堂记》，景印文渊阁四库全书，台北：台湾商务印书馆，2008年版，第1137册，第570页。

②汪道昆：《太函集》卷67《江公暨安人郑氏合墓碑》，胡益民、余国庆点校，合肥：黄山书社，2004年版，第1384页。

③吴翟：《茗洲吴氏家典》卷1《家规》，刘梦芙点校，合肥：黄山书社，2006年版，第17页。

④程弘宾：《歙县岩镇百忍程氏本宗信谱·族约篇》，万历十八年（1590）刻本。

⑤张习孔：《家训》，檀几丛书，清康熙新安张氏霞举堂本。

⑥裴有耀等：《湾里裴氏族谱》卷1《家规》，清咸丰五年（1855）刻本。

⑦高富浩：《梁安高氏宗谱》卷11《高氏祖训十条》，清光绪三年（1878）刻本。

⑧余华瑞：《岩镇志草》，黄山：徽州区地方志编纂委员会办公室，2004年版。

⑨吴媛媛：《明清时期徽州民间水利组织与地域社会——以歙县西乡昌塌、吕塌为例》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2013年版第2期。

⑩李世禄：《黟县鹤山李氏宗谱》卷末《添祥公会序》，1917年刻本。

其他宗族的有效措施。以徽州岩镇为例，其地生活有大小宗族二十余个，竞相修建桥梁、水口等公共工程。<sup>⑧</sup>同时名族也积极参与水利设施建设，如明清时期富山余氏和莘墟钱村吴氏就是大修歙县著名水利设施昌竭的主力。<sup>⑨</sup>除此之外，名族还承担起本土的捍卫工作，如明末战乱，黟县鹤山李氏集结附近松岭、榆村、湖洋川等村庄四十余宗族捍卫乡里，“联众姓以资捍卫，即古者守望相助之意也”<sup>⑩</sup>徽州宗族还有着自身的救助色彩，为救助族人所面对的不同困难，宗族内部提供了包括义田、义仓、义屋、义冢在内的多类型救济措施。

#### （4）名族划定互动范围

明清徽州名族除了通过维持自身地位来确定自身与其他宗族的区分外，还通过划定与所属佃仆的互动情境来维护族群分层。明清徽州佃仆有着多种不同的名称，界定范围上也有细微差异，一般“葬主之山，佃主之田，住主之屋”的均被视为佃仆。佃仆与主家往往属于不同姓氏和宗族，就经济地位而言，有些佃仆宗族已然超越主家，<sup>⑪</sup>但名族仍限制与其互动，首先是标示显而易见的差异，即严格维系主仆名分，“主仆攸分，冠裳不容倒置”<sup>⑫</sup>，划定名族外的“小姓”的活动范围，除了明清法律规定的，不许与大姓平等相称、同坐共食外，“小姓”还不得参与村落祭祀活动，“一乡之中，建立社坛，岁时祈报，下民厮役，不得与焉。”<sup>⑬</sup>“小姓”只有在为主家服务时，方可获得与名族互动的机会，以婺源三田李氏为例，其族规定火佃即“小姓”，“各庄火佃每遇正月朔日，无分晴雨，男妇黎明齐赴中堂廊下叩头贺正，毕，祠内值年者给与点心酒饭而回。”<sup>⑭</sup>更严防良贱通婚，“良贱千年不结婚，布袍纨袴叙寒温”<sup>⑮</sup>。各个名族纷纷在家训中涉及这一点，如前述李氏，“谨嫁娶……尤不可贪利，将女字下户”<sup>⑯</sup>，又如歙县蔚川胡氏“婚姻，宗族之门楣，所系至重，故婚娶者不但取其阔阔，尤当择良善”<sup>⑰</sup>。名族还会将违反者逐出宗族，如休宁江村洪氏，“支裔有不忠不孝烝淫败类及婚姻庆吊与奴隶辈相为俦伍者，一概逐出”<sup>⑱</sup>。

## 四、结语

透过对明清宗族的考察，不难看出，对于宗族组织而言，自身的身份认同是受到浓烈的士绅影响，正是在这种影响下，宗族历史记忆成为身份认同的基本出发点。同时，受到徽州地方生态的影响，文化取代经济或环境成为宗族边界和族群分层的决定因素。这种文化是具备宗族所在地方特性的，就明清徽州而言就是新安理学。正是理学思维主导了明清徽州宗族塑造宗族边界，形成族群分层。

<sup>8</sup> ①叶显恩：《关于徽州的佃仆制》，《中国社会科学》1981年第1期。

②许承尧，李明回，彭超，张爱琴校点：《歙事闲谭》，合肥：黄山书社，2001年版，第258页。

③许承尧，李明回，彭超，张爱琴校点：《歙事闲谭》，合肥：黄山书社，2001年版，第605页。

④李廷益：《三田李氏宗谱》卷末《家法》，光绪十一年（1885）刻本。

⑤许承尧，李明回，彭超，张爱琴校点：《歙事闲谭》，合肥：黄山书社，2001年版，第208页。

⑥李廷益：《三田李氏宗谱》卷末《祖训八则》，光绪十一年（1885）刻本。

⑦胡忠晖：《蔚川胡氏家谱》卷2《道光规条》，1915年刻本。

⑧洪昌：《江村洪氏宗谱》卷14《祠规》，清雍正八年（1730）刻本。