

# 祖先神化与家国同构

## ——以明清徽州宗族为中心的考察

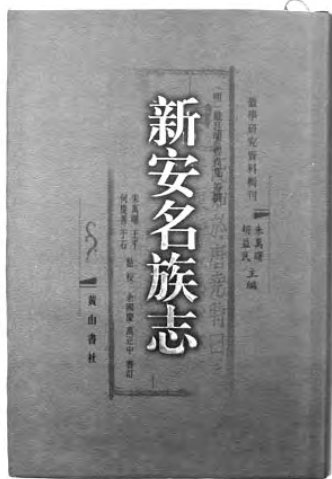
□王 澎 孙天一

### 从《新安名族志》整理情况

#### 看徽州宗族的神异表现

笔者通过对《新安名族志》的梳理，整理出神异事件38例，其中唐代5例，宋代8例，元代（包括元明之际）5例，明代17例。唐代以前无例可循，因《新安名族志》成书于明代，故明代以后没有记载。可见神异事件发生的情况除元代国祚较短之外，基本保持逐步增长的趋势。从神异来源看，孝行共有18例，保障乡里8例，善行5例，义行2例，其他5例。其中孝行约占所有神异表现的一半，可见孝行是神异表现的重要

来源。从孝行而言，除3例年代不详之外，其余15例中，元代以前孝行仅占神异来源的30.8%，而元代以后则高达63.6%，由此可见自元以来，孝行对于神异表现的影响愈来愈大。另外其他方式的神异表现均在元代以前，并占有重大比重。可见神异事件构造的依据性在元明之际发生了重大的转变，即以孝行为主，兼



◇ 《新安名族志》

有善、义等儒家色彩对其进行构建。从保障乡里的神异现象而言，保障乡里者除二人职业不详外，其余均为官员。可见神异构造中的官员往往承担着保乡安民、维护社会秩序的角色，同时通过民众对于其认可也实现了地方民众对于国家的认同。

### 增长的趋势：唐代以后的神异构造

在《新安名族志》中，唐宋之际的神异表现多为不具有儒家伦理色彩，而更多地表现在个人勇武、民众信仰、始祖神话以及其他神异事件上。如唐代的富察始祖吴孟丞，其以“神异不凡，有武略”被记载。除个人勇武的形象传载以外，还有始祖作为神的形象被后世族人进行信仰和祭祀。例如陈村始祖的陈禧，因“避黄巢乱始迁于此，没，葬南山，土人神而祠之”。此时的神异不仅关注于始迁祖的神话构造，同时也对其迁入地进行神化。如唐末廖嵩为鸟门始祖，假托嵩性爱鸟，其鸟灵验人事，“随鸟至祁西，遂栖不去，因家焉”。鸟门之称也自此而来。同时，在唐宋之际的新安地区也存在着神灵文化和朴素的道家思想。如两宋之际的潘初，“七岁不能言，一日母挈登楼，朗吟诗曰：‘朝向蓬莱游，暮归蕊珠宿，偶然折断龙王腰，降下凡间三十六。’卒年果如其数。”从其诗歌流传可见，当时新安地区的民众可能对于灵异之事颇为在意，而这也表现了代表灵异之事的神灵

文化弥漫其间。朴素的道家思想也同时迎合神灵文化。例如北宋神宗年间的何益，慕其祖父幽隐，“览田园之胜”，悟真旨，“改号藜真”。传其“卒，心火自灼，仅遗一指，藏金鸡石下，远近神之，凡水旱疾疫，祷辄验，称何公仙”。

从唐宋之际的神异现象可知，这一时段并不以儒家道德伦理为主题，其神异来源较为随意和分散，而随着后世理学的发展，先前的神异构造模式也逐渐被抛弃，后人更加注重于建构具有道德色彩的神异现象，神异事件逐渐增加。故唐宋之际的神异事件较少，而元明以来较多，神异事件呈增长趋势。

### 神异事件的主要来源：元代以后“孝行”天下

在《新安名族志》关于神异事件的记载中，孝行是神异来源的重要组成部分。然而，唐宋之际理学方兴未艾，尚未形成统治地位，其时段的神异事件多半与儒家伦理思想无关。而元代以来，随着新安理学的发展，孝行逐渐成为神



◇ 祁门箬坑汪村

异事件的主要来源。

元以来，以理学为基础，“孝”为中心的神话构造愈加明显突出。元明之际的程原定，“父遇痢思鲫，不可遽致，公忧见颜色，乃汲干井，获巨鳞，作羹愈之，人谓孝感所致”。明弘治年间的吴森茂，“奉父柩厝于祖茔之侧，是夕寝于丧次，阙明见虎迹环枢交行，恬然不觉，人谓虔诚所感”。

在有关孝行的神异事件构造中，也出现了一批具有代表性的神异事件，其中以墓生芝草为例。元明之际的程胜甫“父死，伏尸痛惋，庐墓松山，墓生芝草，时人过之，咸称‘孝子墓’”；明洪武年间的项宗善“尝庐墓产芝，以孝义闻”；汪恒“有孝行，两庐亲墓，极尽哀思，产紫芝，蚊蚋不入庐之异”。又如吴讷妻方氏“恪尽妇道，为姑所爱，姑没，其人抱痛继卒，姑之墓侧产灵芝，妇之墓侧有桃并蒂而实，人谓以孝慈所召”。

#### 职官的责任：保境安民

职官在新安地区的神化来源基本依据其施政期间对于地方所起到的保障乡里的作用。经过数据分析发现，共计7位官员，其中6位有保乡安民之功。而在元代以来即有5人。在这些地方官员中，以赈灾、持农、天时、明政作为突出特点进行神话构造。如明嘉靖年间王猷芝驻守两浙，锄治凶恶；海宁岁荒，出钱赈之；以八阵图操士卒；立处州开

国三先生祠，劾蜀官贪堕，不避权贵。

“各郡旱荒为祷，独境内大雨，士民感异。”明湖口县令汪明“廉能有声，恩及乌鸟”，“梦讞疑冤，号称神明”。又如明永乐年间祁州太守余彦徽“明举借之法，一郡晏然”，“有麦秀两歧之异”。这些表明元以后地方官员更加注重以保乡安民作为施政标准，同时这也可能与朝廷的要求和考核标准密不可分。可知随着专制主义中央集权的加强，中央对于地方服膺的需求也进一步加强。地方官员作为中央任免的职官代表中央权力，扮演着维护地区稳定、上通下达的中间角色，其明显的外在表现为职官须尽的责任，即保境安民。

#### 不断选择构造的新安之神：

##### 程灵洗、汪华

通过对《新安名族志》神异事件的梳理和分析，可以发现新安地区神异构造具有选择性、时代变迁性以及自元代以来深受理学以“孝”为核心的伦理观念的影响。其中，以新安地区广大民众信仰崇拜的地方神——程灵洗、汪华二人神性事迹的选择构建最为明显。

##### 程灵洗：由“忠壮”到“世忠”

程灵洗，字玄涤，休宁篁墩人，南朝陈梁之际新安地区的著名军事将领。据《陈书》载，其人少以勇力闻，便骑善游。灵洗素为乡里所畏服，招募少年，逐捕劫盗。侯景之乱，灵洗聚徒



◇ 程灵洗像

据黟、歙以拒景。元帝时领新安太守，后归陈。后又降周，“光大二年，卒于州，时年五十五。赠镇西将军、开府仪同三司，谥曰忠壮。太建四年，诏配享高祖庙庭”。有关程灵洗的事迹在《陈书》《周书》《南史》《北史》和《资治通鉴》中均有提及，但正史中都未对程灵洗的神话事迹有所描写。有关程灵洗的神异事迹较为知名的是黄墩湖与程家“寻墓”显贵的传说。此时的传说主要表现程灵洗身上浓厚的道教色彩。“黄墩湖……湖旧有蛟，湖侧居人程灵洗者，好勇善射，夜梦白衣道士告……灵洗射黑牛中……明日有蛟死于吉阳滩下……后名其滩曰蜃（蛟）滩。”“未几灵洗偶出，有道人过其母，乞食。食已，令母随行至山上，以白石识地，

曰：‘葬此可以骤贵。’灵洗还，母语之，因葬其父于此。”可见这两则神异事件中都强调道士作为神异符号来产生影响。同时，程灵洗其姓名就具有强烈的天师道色彩。陈寅恪先生曾认为“灵”“道”二字出现在姓名中，极有可能与天师道具有密切关系。而“洗”字据考证通“洗”，为竹草意。南朝梁时多将竹看作子孙绵繁的象征，具有浓厚的天师道文化特点。综合看来，早期有关程灵洗的神化与道教思想联系密切。

北宋的程祁受父命，以“唐末五代之乱失旧谱，上世次序不可复知。祁儿时受教于先祖，曰程氏中微不得祖牒”之因，利用程灵洗托梦嘱咐明宗修谱，于绍圣二年（1095年）完成《程氏世谱》（已亡佚）。此例说明有关程灵洗的神异已转向收宗纳族的宗族构建。南宋罗愿的《程仪同庙记》载“其墓旁为坛而祀之……水旱必求，求必应。比进所报，常有八十余社”，这已说明，程灵洗已开始向神异化发展，并且与水旱有关，表明其具有保乡安民、保障生产等神化特征。而南宋嘉定年间，敕建世忠庙，追封广烈侯；元泰定三年（1326年），加封为忠烈显惠灵顺善应公，说明了程灵洗最终受到朝廷认可。至元代时，程灵洗祠庙在徽州地区不断出现，多为世忠庙与世忠行祠。经此，程灵洗实现了由“忠壮”向“世忠”的转

化，也实现了从“英勇武略”到“忠于朝廷”“保乡安民”形象的转化，完成了新安理学所强调的忠孝观念和家国认同。自此以后，虽经历明初捣毁淫祠的宗祠摧毁，但明中期以后，以“世忠”为代表的神化了的程灵洗形象已牢固地确立起来，并成为“新安之神”。

### 汪华：由“寇贼”到“汪王”

汪华，字国辅，歙县登源人。“隋末据本郡称王，雄诞回军击之……会日暮欲还，雄诞伏兵已据其洞口，华不得入，窘急面缚而降。苏州贼帅闻人遂安据昆山县而无所属……示以祸福，遂安感悦，率诸将出降。以前后功授歙州总管，封宜春郡公。”可见汪华为被迫无奈而降唐。而在《旧唐书·地理志》中仅载“武德四年，平汪华”，在《旧唐书·杜伏威传》中杜伏威“破汪华于歙州”，并未提及汪华主动投降的事迹。在李吉甫的《元和郡县图志》中称



◇ 汪氏宗祠

汪华为“寇贼”，而《资治通鉴》则称其为“歙州贼”。综上所述，汪华既未有主动投降之事，更是被正史记载为“寇”“贼”式的人物。然而民间自唐代时就有对其立祠信仰的情况出现。最早始于唐贞观二十二年（1648年）汪华卒于长安，郡人思慕，为之请立祠纪念。后有祠于乌卿山，号越国公汪王神。自此之后，新安地区出现了汪华神的信仰现象。狄仁杰以“吴、楚之俗多淫祠”，奏毁一千七百所，“唯留夏禹、吴太伯、季札、伍员四祠”。可知汪华祠庙在淫祠之列，并未保留。

然而到了南宋罗愿的《新安志》中出现了变化。首先称其为“新安之神”，在汪华的归附方面，称其“往因离乱，保据州乡，镇静一隅，以待宁晏，识机慕化”，这就说明此时对于汪华归附的说法发生了由被迫投降转向识机慕化的变化，也说明对汪华的认同感



◇ 汪华像

得到了进一步的加强。据《元史·顺帝本纪》载，“闰五月丁丑，改封徽州土神汪华为昭忠广仁武烈灵显王”。这证明最终得到官府的认可。

反观汪华作为地方神被认同的过程，其间充分展现了世家宗族对汪华信仰的支撑和拱卫。作为徽州地区的大姓豪族，汪华常据徽州，既具有家族基础，又具有地区影响，这是其他“贼寇”所不具备的。

综上，汪华作为地方神的演变轨迹，充满了选择性与目的性，他是中央权力和地方宗族得以相互认同的连接点。他由“寇贼”到“汪王”的演变，也使得以“国”为代表的中央权力与以“家”为代表的地方宗族紧密相连。

### 家国同构：神化模式转变的影响因素

由上文可知，明清徽州的祖先神化模式有着明显的变化，是徽州地域历史演进和文化变迁的缩影，推及其影响因素，家国意识为其中重要一环。事实上在徽州早期历史中，神异之事并非罕见，就神异事件的阐述而言，多依靠道、释之说。如许宣平，歙县人，唐景云中，隐于城阳山南坞，绝粒不食，颜如四十许人。《新安志》记载其“隐居三十年，筑室南山巅”，李白屡访不获。百余岁至咸通年间，后人时有见之者。行疾如飞，逐之升林木而去。《太平广记》亦载许宣平“时或负薪以卖，

担常挂一花瓢及曲竹杖，每醉腾柱之以归，独吟曰：‘负薪朝出卖，沽酒日西归。路人莫问归何处，穿入白云行翠微。’”《李太白集》《范石湖集》等皆有所载。从许宣平的神异事迹来看，多与仙、道思想联系密切。许宣平逍遥隐居，不与人世，暗合清静无为的道家思想。因此，唐代的神异构造突出表现为与道教思想的融合，并且追求独立与逍遥，至于叛乱，如婺源设县之事即与有着这种神异色彩的洪真叛乱有关。

### 结 语

通过对《新安名族志》的梳理研究，结合地方志、家谱等诸多徽州地方资料，我们发现，徽州地区的神异构造并非一成不变，而是随着徽州历史变迁而不断改变。自唐代以来，徽州神化构造由宗教信仰为中心逐渐转向以忠孝为核心、家国体系为支撑的新安理学思想。其中，程灵洗和汪华二人，在徽州地区神异的表现中尤为突出。其表现为地方宗族主动向王朝国家靠拢的趋势，同时，国家通过给予程、汪二人的认同来得到地方宗族的支撑与拥护，保证了家国的双重稳定，以及统治的持久性。正是如此，明清徽州宗族的祖先神化是与国家认同紧密相连的，是家国同构中的重要体现。

---

作者单位：安徽师范大学