

# 明代徽州宗族精英与祠堂制度的形成

林 济

(华南师范大学 政治与行政学院, 广东 广州 510631)

**摘要:**明代徽州祠堂大规模地兴起,宗族精英在其中发挥了重要作用。明代徽州祠堂制度的形成是祠堂制度的变革与创新过程,它突破了古典宗法制以及朱子《家礼》的束缚,包容和反映明代中期前后的社会分化和亲属关系的演变,从而吸引宗族精英主导祠堂建设,推动了明代徽州祠堂及宗族组织的兴起。

**关键词:**徽州;宗族精英;祠堂制度;社会分化

**中图分类号:** K248 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-605X(2012)06-0090-08

**Huizhou lineage elites and the formation of ancestral hall system in Ming Dynasty**

LIN Ji

(School of Politics and Administration, South China Normal University, Guangzhou 510631, China)

**Abstract:** Huizhou ancestral hall is in the emergence of a large scale in Ming Dynasty, the lineage elites play some important roles. Huizhou ancestral hall system formation is a course of the ancestral hall system reform and innovation in Ming Dynasty. The ancestral hall system is a breakthrough in the classical *ZongFaZhi* and the *Zhu Xi JiaLi* bound. It is inclusive and reflected the social differentiation and the evolution of kinship in the middle of Ming Dynasty. It attracts the lineage elites guiding ancestral hall construction, promotes the rise of Huizhou ancestral hall and lineage organizations in Ming Dynasty.

**Key words:** Huizhou; lineage elite; ancestral hall system; social differentiation

徽州祠堂大规模兴起于明代,特别是明代中期徽州宗祠的大规模发展更加引人注目。据常建华的统计,弘治《徽州府志》“宫室”列举的祭祖场所所有15个,嘉靖《徽州府志》记载204个宗祠<sup>①</sup>。明代徽州宗祠兴起应该是一个不争的事实,而且宗祠也是比较早见于徽州地区。嘉靖《徽州府志》的主纂汪尚宁说“惟宗祠以奉祖祫、群其族人而讲礼于斯,乃董见吾徽而它郡所无者。”<sup>②</sup>

明代徽州祠堂大规模兴起与当时徽州缙绅及富商势力的强大有关。万历年间的汪道昆就说“吾郡以文献著,闾右率立宗祠”<sup>③</sup>。方承训也说明了此点“荐绅之属皆知立祠崇祖,下逮庶人稍裕起家,罔不严祀典”<sup>④</sup>。缙绅、富商主导及参与祠堂建设,应该与明代徽州祠堂制度的变革有极大的关系。汪道昆分析祠堂“吾郡为盛”原因时说“明兴,制度阔略,德泽靡所不周,毋论缙绅间

闾,人人得缘分以尽其孝。”<sup>⑤</sup>也就是说,明代的“制度阔略”为祠堂制度的变革提供了空间,而这种制度变革使人们“得缘分以尽其孝”,促进了祠堂特别是宗祠的兴

①常建华《明代宗族祠庙祭祖的发展——以明代地方志资料和徽州地区为中心》,《中国社会历史评论》第2卷,天津古籍出版社2000年版,第18—19页。

②嘉靖《徽州府志》卷21《宫室》。

③汪道昆《建家祠约》,《灵山院汪氏十六族谱·典籍志》,明万历二十二年刻本。

④方承训《方郊邨复初集》卷24《淪潭宗祠记》,《四库全书存目丛书》集部第188册,第111页。

⑤汪道昆《太函集》卷75《西沙溪余庆堂寝室记》,《四库全书存目丛书》集部第118册,第171页。

起。对明代徽州缙绅及富商等宗族精英与祠堂制度形成关系的了解,不仅有助于理解祠堂兴起的原因,而且也有助于理解祠堂制度如何包容与反映社会分化等宗族研究的重要问题<sup>①</sup>。

### 一、功德配享与捐资立主制度

在明中期前后的徽州建祠活动中,功德配享成为一项较为重要的祠堂制度。如明正统年间的名臣吴宁于成化七年(1471)倡议建祠祭始迁祖以下七世,其祠堂“中奉泰伯为得姓之祖,次奉始迁澄塘祖先开公而下凡七世神主”,而“才德拔萃为一族所尊仰者得附与”。吴氏澄塘祠堂的神主制度在很大程度上是一项祠堂制度的变革,太子詹事王献在《吴氏澄塘祠堂记》中称赞说“立法不愆,与时偕进,智也;一举而众善具焉,所以敦厚风化,劝励薄俗,其补岂浅哉。”<sup>②</sup>而其中的一项祠堂神主制度变革就是建立“才德拔萃”附祭的功德配享制度。休宁古林黄氏宗祠创建于正德六年(1511),嘉靖元年(1522)改建于村后,是一个祭始祖的宗祠,“自太守元集公而下族姓之贤并得附享”<sup>③</sup>。其中也实行了“族姓之贤”附享的功德配享制度。嘉靖年间的婺源桃溪潘氏宗祠,“中以奉始祖姚,再世而下则标祀其有齿德官勋及文学科目者胞封典者”,也是采用了功德配享制度,严嵩称赞此种制度设计为“沿情定义”的制度创举<sup>④</sup>。嘉靖三十六年(1557)始建的淦潭宗祠,“堂之中始迁祖子华公神主,宅北向,左右神主议功德配享”<sup>⑤</sup>。明确实行功德配享的祠堂制度。

在明代中后期,功德配享应该成为了一项普遍的祠堂制度,一些著名的徽州缙绅在建祠活动中也都先后采用了功德配享制度。如江东之于万历年间所建的江村江氏宗祠,“中奉歙州公暨苏氏夫人,其旁列世祖以从,其诸后死之有德有名者皆得以次而附主焉。”<sup>⑥</sup>万历年间江一麟所建的江湾江氏宗祠也是“祀主不迁之祖及诸宗世有文学世道知名里中者,各以昭穆附”<sup>⑦</sup>。范涑所设计的林塘范氏宗祠祀仪也有功德配享制度,在其祠堂神主制度中,中龛的神主“惟始祖而下功德显者与各门支祖为众房所自出者”,而左右两龛则是“或有功于祠,或修德于身”<sup>⑧</sup>。应该说,功德配享制度在明中期前后得到了士大夫及民间的普遍赞同,成为一项普遍的祠堂制度。

功德配享制度并非完全来自于缙绅的创新,而是与徽州民间功德崇拜传统有关。明中期的汪循就说“桑梓宗祠之立,所以崇德报功者”<sup>⑨</sup>。功德崇拜是徽州民间的重要信仰。范涑就说他的功德配享制度设计接受了徽州功德崇拜习俗,民间祠堂已多实行功德配享制度,“稽各巨姓祠堂多有此典,即七族统宗祠内亦有仰德述

功二祠”。民间也是从功德社祭角度理解祠堂功德配享制度“此外俱列左右两龛,各照世次递迁,众谓两龛中或有功于祠,或修德于身,如古之乡先生没可祭于社之类,不论贵贱贫富亦当酌议请入中龛,永为配享,以功将来。”<sup>⑩</sup>民间社祭及地方神崇拜的功德崇拜是祠堂配享制度的信仰基础,也可以说,祠堂功德配享制度是来源于社祭及地方神崇拜的功德崇拜。

祠堂功德配享制度并不符合古典的儒家礼制原则。功德配享制度在清代就曾遭到徽州学者的批评,如清乾隆年间歙城东门许氏宗族的许登瀛就说:其宗祠祭祀神主原本是按祖先世系排列,“吾许氏宗祠中始祖会公已下木主凡七,位居中龛,余皆序昭穆左右六龛”,后来因

①近年来有关明代徽州祠堂研究的主要论著有:赵华富《关于徽州宗族制度的三个问题》,《安徽史学》2003年第2期,第50—52页;赵华富《徽州宗族研究》,安徽大学出版社2004年版,第140—149、167—175页;常建华《明代宗族祠庙祭祖的发展——以明代地方志资料和徽州地区为中心》,《中国社会历史评论》第2卷,第18—24页;常建华《明代徽州宗祠的特点》,《南开学报》2003年第5期,第101—107页;林济《“专祠”与宗祠——明中期前后徽州宗祠的发展》,《中国社会历史评论》第10卷,天津古籍出版社2009年版,第31—56页。这些研究成果大多强调国家礼制改革与祠堂兴起的关系,也试图说明祠堂与民间信仰文化的关系,但对明代徽州祠堂制度与社会变迁的关系还缺乏深入的研究,还未能充分回答祠堂如何包容和反映社会分化等问题。

②《歙西吴氏家谱》卷1《吴氏澄塘祠堂记》,清乾隆二十九年刻本。

③《休宁古林黄氏重修族谱》卷首下《宗祠图引》、卷12《鲍象贤《大宗祠碑记》》,清乾隆三十一年刻本。

④《婺源桃溪潘氏族谱》卷11《严嵩《桃溪潘氏祠堂记》》。

⑤方承训《方邨复初集》卷24《淦潭宗祠记》,第111页。

⑥江东之《瑞阳阿集》卷6《歙州公祠堂记》,《四库全书存目丛书》集部第167册,第108—109页。

⑦《萧江复七公房支谱》卷2《许国《江湾新建宗祠碑》》,转引自李俊编著《江湾》,安徽大学徽学研究中心印行,2002年,第122—123页。

⑧⑩《休宁范氏族谱》卷6《谱祠·林塘宗祠祀仪》,明刻本。

⑨汪循《汪仁峰先生文集》卷13《定宇陈先生祠堂记》,《四库全书存目丛书》集部第47册,第354页。

“前明太傅文穆公(即许国——引者注)九年宰辅,茂著功德,吾族至公而益大,遂有配享之议”,于是有了配享制度。这种功德配享安排,“有以科甲入仕崇礼名宦乡贤者宰昭穆之次,升中龛之位,谓之配享”,其特点就是配享的祖先神主超越了宗族祖先世系的昭穆秩序,直接进入中龛配享始祖。许登瀛认为配享是产生于专祠“特祭”而宗祠祭祀为常祭,“宗祠之祭,常祭也,祖宗皆得享子孙之祭,故有合食而无配享”,祖宗皆可按世系秩序享有子孙祭祀,不需要特殊的功德配享安排。他反对功德配享,认为功德配享有违孝道,“闻之子虽齐圣不先父食”,功德配享破坏了父子祖孙的血缘伦理秩序,“文穆公生全忠孝,殁有神灵,见其祖父旁列昭穆,己则俨然居中,必不能安尊而不妥,非所以尊之也。”<sup>①</sup>

明代徽州缙绅文人则是从古代社祭传统阐释功德配享制度的合法性。如汪道昆就是从社祭传统阐述徽州民间宗祠“以德善功伐文章显者”或建祠输金者附主配享制度的合法性“古者有德,于其乡得祀于社。今之社非礼也。与其祀之社,孰若附之祠,以祝嘏则从皇尸,以俎豆则齿昭穆,以骏奔走则尽同姓,以登餼受胙则及子孙,要以协舆论,固宗盟,礼之善物也。”他认为这也是“亡于礼而礼也”<sup>②</sup>。在缙绅文人看来,祠堂功德配享制度突出了道德楷模,有着示劝教化的作用:“古者,祖有功,宗有德,附以文学行谊,宗之也,以著教也。”<sup>③</sup>“凡族之先哲德可为师,行可为则,与夫才美可称,政事可治,功可纪者,亦皆以次附焉。论世虽远,其道犹存,朝夕亲炙之下,悚然思曰:必如是为贤为肖,不如是为愚为不肖,宁不愧其先乎,而力行尚善之心勃然其莫遏也。”<sup>④</sup>功德配享可以达到“建标而训俗”的作用“建标而训者,睦族之良法也”,“厚俗莫急于建标,标不建则教不著,教不著则训不行,训不行则俗不厚,此有志于合族者所当讲也。”<sup>⑤</sup>

功德配享制度也并不是单纯发挥儒家纲常伦理道德示劝作用,汪道昆谈及明中期徽州社会情况,说“世之人或拟高位,或拥素封,则其家赫赫矣,举宗数十千指露积相望,冠盖如云,则其宗赫赫矣,若此者彼所谓克家亢宗者也”,在当时的民间,社会道德发生了功利化的趋向“鄙人有言,何知仁义,已享其利者为有德,此俗之大较也。”<sup>⑥</sup>所谓宗族道德也主要是指对宗族共同体的贡献,不仅是缙绅等贵人贤人的特殊身份为宗族带来庇护和荣耀,而且商人等富人也是宗族建设的重要贡献者,宗祠祭祀的功德祖先主要就是对宗族有贡献的祖先,“务以张族为功,非此类也,不在祀典”<sup>⑦</sup>。

在形成功德配享制度的同时,明代徽州祠堂也出现了捐资立主制度。祠堂建设的重要捐资者也可以在祠堂捐资立主,以对宗族的功德而可以在祠堂功德配享。明

嘉靖年间,徽州知名缙绅鲍象贤在棠樾鲍氏《西畴祠条约》中就规定“至于附祀,贤者附之,则人皆勉于善;贵者附之,则人皆力于学;出财而富者亦附之,则为子孙者皆知立业以伸祖考之敬,此固附祀本意。”<sup>⑧</sup>出财者与贤者贵者享有同等的功德配享地位。

在明代中期前后的徽州建祠活动中,出现了不少的为捐资建祠富商等立主立像附祭配享的现象,以纪念其建祠功德。如休宁荪田程氏程泰亨以“倡族出钱收息,久乃购地并捐地一亩于所居西北”,于弘治十三年(1500)建成世忠行祠,祠内就供奉了程泰亨,其理由就是程泰亨建祠修谱、有功于宗族,“左廊以奉泰亨,盖建祠本其初志,又尝编家乘,有功于其族也。”<sup>⑨</sup>万历年间,西沙溪汪氏的汪徽寿扩建余庆堂,“取诸族者什三,取诸己者什七”得到了族人的称赞,认为其有功于宗族,“于是功纡五服咸推翁孝且贤”,在生前就被族人“肖其貌于祖祢之列”,在祠堂中供奉。这一做法得到了汪道昆等缙绅文人的肯定,“列邑于此乎观礼,诸宗于此乎观成矣。”<sup>⑩</sup>

汪道昆盛赞这种为捐资建祠者立主立像配享附祭的现象,他为潜川汪氏写下《故太学惠景公附祠碑记》,称赞潜川汪氏宗族为捐资建祠的惠景公立主附祭是一创举,“至若举宗莫不归德共为之立主而附之祠者,未之前闻,有之则自惠景公季礼始”。惠景公季礼即是一位富商,“席故饶者,七世至父光禄公而益昌”,有许多造福宗族的义行,以捐资建祠得到族人的信仰。汪道昆说“享其利者为有德,富而好行其德,仁义附”,附祭景惠公季

①《古歙东门许氏重修宗谱》卷8许登瀛《宗祠改正昭穆议》,清乾隆十年刻本。

②汪道昆《太函集》卷69《故太学惠景公附祠碑记》,第113—114页。

③⑦《萧江复七公房支谱》卷2许国《江湾新建宗祠碑》,转引自李俊编著《江湾》,第122—123页。

④《曹氏宗谱》,明嘉靖己未任宁《曹氏创宗贤祠议》。

⑤《曹氏宗谱》,隆庆三年月岩茂桂时芳《曹氏创祠庙议》。

⑥汪道昆《太函集》卷21《瑯溪金氏族谱序》,第286页。

⑧《棠樾鲍氏三族宗谱》卷183鲍象贤《西畴祠条约》,清乾隆二十五年刻本。

⑨汪舜氏《静轩先生文集》卷10《荪田世忠行祠记》,明正德六年刻本。

⑩汪道昆《太函集》卷75《西沙溪余庆堂寢室记》,第171页。

礼“要以协舆论，固宗盟，礼之善物也。”<sup>①</sup>汪道昆对民间的道德功利化以及功德配享相当肯定，如西沙溪汪氏的汪徽寿扩建余庆堂，生前即被族人供奉于祠堂，族人说：“吾曹享其利者为有德，故敢以是为请宗大夫”为其铭记，汪道昆对此加以肯定“祖功宗德，非翁配之而谁？”<sup>②</sup>

捐资建祠者有功于宗族，既可以被族人立主配享附祭，捐资建祠者也可以追孝自己的祖先，为其祖先立主立像。徽州宗族更为普遍的捐资立主制度应该也是建立在功德配享观念基础上，如汪道昆将“德善功伐文章显者”的配享与捐资立主的祖先配享并列在一起“凡诸后世以德善功伐文章显者则子孙为之立主而祔之祠。然必举宗无间乃得祔。抑或自经始而迄成事，祠费不贲，凡诸孝子慈孙思崇祀其祖祔，藉令质行无缺皆得输祠金而祔之祠，然必举宗无间言乃始得祔，盖其慎也。”<sup>③</sup>许国记商人许璇捐资为父母祠堂立像事，“璇世父业，为廉贾，以信义行市中”，因祠堂缺乏祭田，父老号召捐资置祠堂祭田，“号于众曰：孰能出其资而佐家庙田者乎，吾且像而祠之”。许璇“起应令曰：不愿吾像，愿像吾父母而寄思焉”。许国很赞赏此事，认为是仁义兼备之事，“国闻之礼自仁率亲而上至于祖，自义率祖而下之至于祔，祖祔之相及也，仁义存焉。”<sup>④</sup>

捐资立主成为明代徽州的一种较为普遍的祠堂制度。如潭渡黄氏德庵公祠创建于嘉靖年间，“遂率族之殷实者设立主祀，每主纳金三十金，共得若干两”<sup>⑤</sup>，祠堂所立的神主为堂祖以上“众立神主”11位，“输贲各立神主三十一”<sup>⑥</sup>。照此计算，祠堂捐资立主可获得930金，应该是一笔不小的建祠资金，此种捐资成为明代徽州建祠的重要资金来源。富商在祠堂为自己的祖先立主祭祀，不仅是追孝自己的祖先，更象征其家族对宗族的贡献，标志着其家族在宗族中的重要地位，因而捐资立主成为吸引富商等参与或主导祠堂建设的重要制度。

功德配享和捐资立主制度实际上突出了缙绅及富商等精英在宗族共同体中的核心地位和统治地位，功德配享象征着缙绅及富商等精英在宗族共同体中的特殊地位，也象征着缙绅及富商等精英的宗族在地方社会中的特殊地位，从而形成以缙绅及富商等精英为中心的地方世家大族共同体，“明氏族统同之义矣”<sup>⑦</sup>。祠堂神龛里功德祖先附祭于始祖，祠堂成为缙绅及富商等精英支配的社会中心，如歙西溪南吴氏宗祠“晋主之日，冠绅儒学不啻二百余”<sup>⑧</sup>。正是这种功德配享和捐资立主制度提升了缙绅及富商等宗族精英主导祠堂建设的积极性。

## 二、大小宗并举制度

明代徽州祠堂的兴起，有一个由门堂门祠到宗祠以

及先大宗祠后小宗祠或家祠的错综复杂的过程，形成了大宗（宗祠或大宗祠或统宗祠）小宗（门堂或特祠或门祠或家庙）并举的祠堂制度。明中前期后是徽州宗祠发展的高潮时期，许多宗族兴建了宗祠，如休宁博村范氏，“博村为范姓祖居，旧时各门分祭于寢室，未有祠”，明嘉靖年间兴建博村统宗祠，“即范观察宗祠也，以合七族，子姓骏奔祭事，故名统宗。”<sup>⑨</sup>这种统宗祠大多奉祀宗族始祖，实行功德配享制度。嘉靖《徽州府志》所统计的宗祠应有相当一部分属于此种宗祠。

嘉靖年间的宗祠兴起是对古宗法礼制限制祭始祖及旁系祖的突破，鲍象贤说“或疑大夫之祭不及高曾，士庶之祭止于祔寝，今世合宗奉祠远祖通祀，礼其然哉？余谓称情合礼，因革从宜，故伊川家祭上及远祖而无嫌，考亭定礼并存其仪而不削，无非厚情为制，通变宜民也。今黄氏聚族古林，无虑千数，使其限以古制，情礼阙然，则水木本源之怀不得上通，行苇一体之仁无由旁达，先王纲纪人道，夫岂局束若此乎哉。”<sup>⑩</sup>学者对明嘉靖年间宗祠对礼制突破的讨论甚多，但似没有注意鲍象贤所说的另一层意思，即古制对始祖群祖通祀的限制使“水木本源之怀不得上通”，造成了“行苇一体之仁无由旁达”。徽州民间祠祭始祖和群祖现象十分普遍，其始祖和群祖就是类别亲属的“一体之仁”观念的象征表达，类别亲属观念是始祖及群祖祭祀的观念基础。鲍象贤所谓的“厚情为制”、“通变宜民”，无非是适应民间宗族聚居所强化的类别亲属观念及类别亲属关系。汪道昆曾说徽州“或统祠或特祠各有当矣”<sup>⑪</sup>。这些统祠或特祠的发展表现出民

①③汪道昆《太函集》卷69《故大学惠景公附祠碑记》，第114页。

②汪道昆《太函集》卷75《西沙溪余庆堂寢室记》，第172页。

④许国《许文穆公集》卷2《竹石先生像祠记》，《四库禁毁书丛刊》集部第40册，第384页。

⑤《潭渡黄氏族谱》卷6《议修德庵公祠堂大略》，清雍正九年刻本。

⑥《潭渡黄氏族谱》卷6《附建祠立主合同》。

⑦《休宁古林黄氏重修族谱》卷首下《宗祠图引》，卷12鲍象贤《大宗祠碑记》。

⑧《新安歙西溪南吴氏世谱》卷首万历三十年元满《续刻溪南吴氏世谱叙》，明万历三十年刻本。

⑨《休宁范氏族谱》卷6《谱祠·祠制》。

⑩《休宁古林黄氏重修族谱》卷12鲍象贤《大宗祠碑记》。

⑪汪道昆《太函集》卷64《溪南吴氏敦本祠记》，第57页。

间亲属关系和亲属观念的发展,也是民间社会成长标志。他认为是秦朝专制消灭了民间的祭祖传统,破坏了民间亲属关系的传统,“至秦好为尊大,制黔首无特祠”<sup>①</sup>。

明代徽州祠堂建设并不表现为“先建家祠再演变为宗祠”的单向过程。在明中后期的宗祠建设高潮中,亦有先建大宗祠后建小宗祠或家祠的现象。常建华举吴子玉《大鄣山人集》卷 22《王氏小宗祠堂记》所记先有宗祠后于嘉靖三十一年(1552)建家祠事例,指出“在徽州类似者不少,以至有人强调不要只顾远祖而遗忘近亲。说明祭祀始祖在徽州形成传统,并不是只有先建家祠再演变为宗祠一种祭祖变化形态”<sup>②</sup>。《王氏小宗祠堂记》记休宁王堂王暹、王时“尝首善出百货合诸疏属构祠东郭门外,祀始祖而下,合大宗之子若孙”,此为大宗祠;又建祠“祀始迁王堂祀讫高祖而下至父诚庵公,凡五世,帅小宗之子若孙”,此为小宗祠<sup>③</sup>。这种先大宗祠后小宗祠的事例还为数不少,如吴茂文“捐貲为族人先立大宗祠”,后又创“魁父草堂专祠迪功,而高曾以下祖妣附,诸兄弟受成”<sup>④</sup>,应该是其小宗祠。溪亭孙长公“合大宗则葺李天王庙,举岁祀;合小宗则立五世祖庙,举时祀”<sup>⑤</sup>。也是先大宗祠,后小宗祠。婺源桃溪潘氏士大夫创立了大宗祠,其后士大夫潘士藻等人在维护大宗祠的同时,又创建了小宗祠,“推财睦族,拮据不遑假贷,创小宗祠,葺大宗祠,费数十百金”<sup>⑥</sup>。

在明中后期的徽州,此种先建大宗祠后建小宗祠或家祠是有争议的,如东门许氏在建大宗祠之后,又有许和建家庙奉祭祖曾祖妣以下,当时就遭人非议:“诸议礼者或格众议而求多举宗业,已有祠尚安事庙。庙自七而一,自天子而官师。礼不下庶人,故不庙。”<sup>⑦</sup>认为庶人不需要独立建立家庙等小宗祠。虽然是出自礼制的非议,但小宗祠或家祠代表着亲属关系的分化趋势,是基于财产关系与核心家庭的成长而产生的建祠活动,是对类别亲属关系的瓦解与动摇,是对宗族“一体之仁”的反动,因而强调类别亲属关系的人对建小宗祠或家祠家庙不满。

明中后期的徽州缙绅及富商大多支持此种大宗小宗并举的祠堂制度,特别是信奉心学的徽州士大夫文人对此多有辩护。如洪垣为明中期徽州有影响的士大夫学者,他致仕后曾从湛若水学,“甘泉为起二妙楼居之”,后家居讲学 46 年<sup>⑧</sup>。洪垣亦建有祠堂,湛若水的《洪氏金村祖祠会堂记》记其事,洪垣的祠堂似仿照湛若水的祠堂,有大宗小宗之别,洪垣曾对湛若水说“吾尝闻先生举合食之礼,四孟则大宗合于大宗之庙,每月则合小宗于小宗之庙,朔望则合兄弟于室,岂谓是欤?”当得到湛若水的肯定回答后,洪垣“乃为正寝以奠四代之时祭,典礼也”,应为小宗之祭。“又为别祠以致一祖二公之特祭,

义起也”,“一祖经纶公以始迁也,以德也;二公良三宜三公以起废也,以功也”,始祖祭则“祀以冬至”,而“二公先祖也,祀以清明,礼也”,应为大宗之祭。湛若水称赞洪垣“吾子亦犹行古之道也。”<sup>⑨</sup>

汪道昆的《参军祠记》记述了托山程氏程沔建家祠的经过,托山程氏“聚族居托山,举宗业有祠矣”,即有宗祠。程沔(宗海)曾与汪道昆同朝为官,他在宗祠旁建参军祠主祭其父,“乃就祠右置专祠以时举事,具祭田祭器以为常”,参军祠就是家祠,程沔认为自己及其兄弟“皆王官”,“凡此皆父母遗也”,所以报父恩建参军祠,“此亦人子之心也”,他请教汪道昆“在礼何如?”汪道昆解释说:考庙在古代祭法就已存在,“官师一庙,曰考庙,其参军谓乎”<sup>⑩</sup>。汪道昆支持小宗祠或家祠的建设,如东门许氏士大夫许国的侄子许和建家庙,面对众人的责难,汪道昆为其辩护说“礼有经而等者,是也。既祠而庙,君子何谓已渎乎?宗则有祠,祠继别而为大宗也;家则有庙,庙继祫而为小宗也。”<sup>⑪</sup>

汪道昆主要是从两个角度为大宗小宗并举祠堂制度辩护:其一,区分祠与庙的不同,既祠而庙并不违犯礼意,建大宗祠并不影响建小宗祠,建小宗祠是为了表达孝心:“今之庙昔之寝也,寝以居人,寝善则人安之矣,事存之道也,庙以居鬼,庙善则鬼享之矣,事亡之道也,然则今之庙祭何以异于寝哉?事亡如事存,孝子慈孙之心忉矣,忉于心而后顺,协于义而后宜,立文以饰情而后称。”<sup>⑫</sup>祭亲祖的小宗祠或家祠与祭始祖的宗祠有着人道与神道的不同,家庙祭祀的亲祖与现世的人有亲近性,以事存的人

①汪道昆《太函集》卷 75《西沙溪余庆堂寝室记》,第 171 页。

②常建华《明代徽州宗祠的特点》,《南开学报》2003 年第 5 期。

③吴子玉《大鄣山人集》卷 22《王氏小宗祠堂记》,《四库全书存目丛书》集部第 141 册,第 512 页。

④李维楨《大泌山房集》卷 97《吴次公程孺人墓志铭》,《四库全书存目丛书》集部第 152 册,第 736 页。

⑤李维楨《大泌山房集》卷 73《溪亭孙长公家传》,第 258—259 页。

⑥《婺源桃溪潘氏族谱》卷 13《协正庶尹尚宝司少卿潘公传》。

⑦⑧⑨汪道昆《太函集》卷 63《许氏家庙碑》,第 44 页。

⑧康熙《徽州府志》卷 13《风节传》。

⑨湛若水《湛甘泉先生文集》卷 18《洪氏金村祖祠会堂记》,《四库全书存目丛书》集部第 57 册,第 16 页。

⑩汪道昆《太函集》卷 72《参军祠记》,第 136 页。

道为之,家庙的祭祀活动多表示纪念的孝事意义;而宗祠的祭祀遥远的始祖神祖功德祖,以事鬼的神道为之。宗祠祭祀意义在于寻求与始祖的神秘连续,因而具有事神的宗教性。

其二,大宗祠与小宗祠或家祠表现的是“自义率祖”和“自仁率亲”的不同收族路线。“自义率祖,言有尊也,尊则百世而祠;自仁率亲,言有亲,亲则五世庙,尊尊亲亲并行不悖,礼有推而进者是也。”汪道昆认为两者体现的亲亲尊尊原则,可以并行不悖。“语曰:人道亲亲也,亲其所自生,则由祢而之祖;尊其所自始,则由祖而之曾。”<sup>①</sup>而汪道昆强调亲亲收族,特别强调体现亲亲之道的小宗祠或家祠建设。“藉令空言收族,而骨肉内却,将安用之,必自门内之治,訢訢愉愉,斯其合族不难。”<sup>②</sup>亲亲体现仁的要求,更符合礼的要求。“与其尊祖而溢于礼,宜莫如亲亲是举也。本仁则亲为重,修礼则节为宜,君子于是乎观礼。”建小宗祠或家祠符合人道亲亲,比宗祠更能起到收族的作用。“嗟乎,郡中祠者众矣,君不观祭之豕狗乎,方其始事斋戒敬进之,一何肃也,既奠则芥拾之耳,故内重则重,内轻则轻,同物异情,何有特操。”<sup>③</sup>

明中后期是徽州社会剧烈分化的时期,财富关系与家庭或小家族关系的成长已经瓦解了类别亲属的关系,成为社会关系的基本纽带和基本单位,特别是缙绅及富商等宗族精英为社会激烈分化的产物,他们的家庭和小家族关系已经突出于宗族类别亲属关系,大宗小宗并举的祠堂制度实际上就是尊重财富关系与家庭及小家族关系,适应了亲属关系从类别亲属进一步向以家庭为本位的描述性亲属进一步发展的趋势,突出了缙绅及富商家庭或小家族在宗族中的突出地位。大宗小宗并举的祠堂制度强化了宗族的集合与分化相结合机制,符合宗族精英的社会诉求,其所形成的宗族关系即以家庭为基础、以小宗祠或家庙为中间联结、以财富关系为联结纽带、以宗祠为中心的新宗族关系。因而,大小宗并举的祠堂制度也是吸引士大夫及富商等社会精英主导祠堂建设的制度机制。

### 三、有入无祧制度

大小宗并举的祠堂制度涉及到祧法问题,按照礼制,小宗止于四世,五世则迁,当行祧法。在朱子《家礼》中,行祧法迁主是以宗子主祭为条件,宗子的五世祖则迁,迁埋于祖墓。但徽州民间因祖墓风水禁忌而建祠堂祧阁以解决祧主问题,如范涑在《休宁范氏族谱》中说“按礼祧主则埋于墓,晚近世相沿以伤动远年祖冢为忌,故制祧阁以迁之,阁亦以级别为世次,以中左右为位次。”<sup>④</sup>徽州祠堂祭祀也并非行宗子法,其祧法有新的制度规定“左

右龛应祧之主乃高曾以上者,但吾家清明祀首既非宗子,未必皆尊行,仿以定四代则祧之礼,兹会议以合族与祭内各分最尊者为准,溯而上之,属四代外之主则祧,凡祧皆于清明日祭毕随奉主入祧阁,亦从张横渠张子之说,合祭而后迁也。”<sup>⑤</sup>举人金元结为汪溪金氏祠制订祠规10条,其祠规有尊尊、贤贤、亲亲三种礼义,“又存四亲庙之遗意,亲亲之大义也”。其亲祖祭应该也是奉行了祧法,金元结说“族几万指,遵令甲祀三代,亡者如其数,孝廉君以不容合膺祀,于是定祠祧之主,一协族议。”<sup>⑥</sup>休宁王堂王氏王晓兄弟于嘉靖三十年所建的祠堂,“祀始迁王堂祖论高祖而下至父诚庵公,凡五世,帅小宗之子若孙岁时正月旦寒食拜祭,有常礼,由是近属诸子若孙又知五世之宗矣。”吴子玉称赞其祠祭“祀始迁祖,不忘本也;祀高祖而下,厚所出也。祀止五世,宗五世也。”<sup>⑦</sup>其“祀止五世”也是实行了祧法。岩镇士大夫潘侃所建的潘氏宗祠,“北面为永思堂,凡七达,中奉显祖,左右分曹;而度五等,奉五宗。或百世不迁,或五世则迁,悉如礼制。东西为夹室,其上为阁以待祧。”<sup>⑧</sup>其中就有“五世则迁”的祧法在其中,还有祧阁设施。另有淪潭宗祠,“寝室之中为楼,楼以藏祧主,非祧不以登其楼,尚其严也。”<sup>⑨</sup>也是有祧阁以行祧法。

虽然有明中后期的士大夫依照礼制主张祧阁制度,但似乎祧阁制度并未成为主流的祠堂制度。汪道昆说:徽州“举宗各有祠,毕祀先世,由别子而下,世世不迁,即有田禄以及齐民无差等。”<sup>⑩</sup>茗洲吴氏宗祠也是“宗法不讲,而吾族地隘力绵,又不能遍建宗庙,各以支派附一堂,由来旧矣。”《茗洲吴氏家典》作者虽然批评了不行祧法有违礼制,“顾附主日增而祧法不行,则虽庙貌极其宏敞,势必昭穆不明,长幼无序,名为尽礼,实为违制,名为

①汪道昆《太函集》卷63《许氏家庙碑》,第44页。

②汪道昆《太函集》卷1《黄氏建友于堂序》,第71页。

③⑩汪道昆《太函集》卷72《参军祠记》,第136页。

④《休宁范氏族谱》卷6《谱祠·祠制》。

⑤《休宁范氏族谱》卷6《谱祠·林塘宗祠祀仪》。

⑥吴子玉《大鄣山人集》卷4《汪溪金氏祠规序》,第319页。

⑦吴子玉《大鄣山人集》卷22《王氏小宗祠堂记》,第512—513页。

⑧汪道昆《太函集》卷69《潘氏宗祠碑记》,第112—113页。

⑨方承训《方郊邨复初集》卷24《淪潭宗祠记》,第111页。

仁厚,实为悖理,是岂笃于一本达祭义者哉”,但又承认“新安积习相沿,神主有入无祧,纷纷杂沓,几莫可辨”,直到清代仍然是不行祧法,“难于更始也”<sup>①</sup>。也就是说,在明清徽州宗族中,占主流的仍然是有入无祧的祠堂制度。

为什么会流行有入无祧制度呢?这主要是由于明代徽州宗族亲属观念和亲属关系的变化。徽州宗族在宋元村落化过程中形成了以村落为中心的村落宗族单位,又在元明之际社会分化的不断加剧的过程中形成了分支门堂单位,徽州宗族生活的重要单位是分支门堂,形成了徽州宗族及门堂生活模式。方承训说“高皇帝定鼎金陵,以统一海内,余徽属三辅迤地,群邑乡落丛居,民众者一族星列为数门,鲜少者仅集一门,门必有正堂,叙伦且接宾也。”<sup>②</sup>如溪南吴氏,“诸吴聚族溪南,无虑千室,乃别本支,亲近属,分门而居,凡春禴秋尝,吉凶灾吊之事,一切自门内始。”<sup>③</sup>宗祠往往是村落宗族的祠堂,而小宗祠往往是分支门堂的祠堂,家祠则又是新分支的祠堂,大宗祠、小宗祠或家祠即是固化和物化此种村落宗族及分支门堂关系。但是,此种村落宗族及分支门堂关系是以家庭或小家族为基本单位,特别是明中期前后财富的增长与社会的分化,带来了以家庭及小家族为本位的亲属观念的成长,要求宗祠或小宗祠或家祠并不仅仅以始祖或门祖为象征来表现一体的亲属关系,而是要遍立始祖或门祖至现存家庭的祖先神主,以描述和证明现存祖先之间以及祖先与族人之间的尊卑亲疏不同的亲属关系。因而,大宗祠、小宗祠往往是以始祖或者门堂祖为中心,始祖或门堂祖以下祖先神主均可以入祠奉祀,以描述和证明此种祖先与族人之间的亲属关系。如《岩镇志草》记嘉靖年间敕建尚书鲍公祠,“其族之昭穆附焉”<sup>④</sup>。应该是其门族家庭各以其祖先神主附祭。隆庆年间工部尚书胡松胡氏家庙,“则告举宗门以内皆得立主,立主以始迁清府君为祖,而桂林知事子原府君尹容县知事七俊府君而下各以昭穆附焉”<sup>⑤</sup>。汪道昆记某商人寡妻建祠,“于是遍告举宗,门以内皆得立主,立主以两浙运干公为祖,其下各以昭穆附焉”<sup>⑥</sup>。也是门祖以下皆得立主。前述汪道昆所说的“毕祀先世,由别子而下,世世不迁”,反映的是宗祠遍祭始祖以下祖先的现象,有入无祧制度符合徽州宗族生活的实际,“聚食无虑千指,著代无虑九宗,由后而祧五世则难为前,由前而祀五世则难为后,斯王制有所不摄,古道有所不行。”有入无祧展现了宗族亲属的亲疏关系状况,不行祧法可以“泽溼而不斩,世远而勿忘”,“心各自尽,协于义,讲于仁,亡于礼而礼也。”<sup>⑦</sup>

因而,在明代中后期的徽州,大宗小宗并举和有入无祧的祠堂制度使祠堂神主及祭祀仪式通过展现祖先之间

的关系而描述了族人之间的尊卑亲疏关系。如吴荣让父子所建的溪南吴氏敦本祠,为支祖宋承务公名下子孙的祠堂。承务公支以下有吴荣让高祖庆善公,庆善公生有四子,因而形成了“一祖四宗”内部房分结构。其祠堂正堂奉祭“自宣议公而下凡十六世主,堂之中冬至祭之,以群主附”,即奉祭始迁祖唐宣议公、支祖宋承务公至高祖庆善公(自始迁祖唐宣议公至吴荣让父显盛公有十九世,十六世祖当为庆善公等)等祖先;又有“外四区则四宗为主,本支各以其属从时祭”<sup>⑧</sup>。虽然其内部有祭始迁祖的大宗礼,有四亲祖时祭的小宗礼,有奉祭五宗的结构,但实际上并没有行祧法,始祖祭有十六世祖先神主配享附祭,而十六世以下祖先神主又奉祭于外四区,并没有祧去五宗以外的祖先神主,而且始祖祭又是“以群主附”,也是一种所有神主的合祭。汪道昆称赞此祠的“不祧不裕”,“五世而祧,岁终而裕,先王制礼,斯其义之尽,仁之至也与哉。乃今概于中庸,不祧不裕,泽溼而不斩,世远而勿忘,蒸畀有常,心各自尽,协于义讲于仁,亡于礼而礼也。”<sup>⑨</sup>

有入无祧制度使每个家庭能够从家庭本位出发追溯与呈现自己的祖先亲属关系,使家庭的核心地位能够在祠堂祭祀中得到呈现;每个人能够从己身出发看到自己与祖先的联系,“心各自尽”,从而吸引缙绅、富商乃至一般庶民热心参与祠堂建设,这也是明代徽州祠堂的一项重要制度。

另一方面,古宗法礼制中的祧法反映的是亲属身份等级的“五宗”差异,而明中后期徽州祠堂立主反映的是现实的宗族财产及社会地位分化关系,正如汪道昆所说:不行祧法则是“即有田禄以及齐民无差等”,而这种“无差等”关系是建立在财产关系及社会地位分化关系基础上。明代徽州祠堂建设资金主要来源是缙绅及富商捐资和宗族各房分门堂及家庭丁口粮田的捐资。如临溪程氏创建临溪程氏宗祠,就有夏正公与其弟万正公“令宗人各以丁口出金若干,其富而倍施者听”,举人程大任的父

①吴翟辑《茗洲吴氏家典》卷2《祧议》,清雍正十一年刻本。

②方承训《方郊邨复初集》卷24《重新清白堂记》,第110页。

③⑥汪道昆《太函集》卷71《溪南吴氏祠堂记》,第125、126页。

④余华瑞《岩镇志草》元集《敕建尚书鲍公祠》。

⑤《绩溪遵义》胡氏宗谱》卷12胡松《遵义坊胡氏家庙记》,民国二十四年铅印本。

⑦⑧⑨汪道昆《太函集》卷64《溪南吴氏敦本祠碑》,第57—58、57、58页。

兄子弟继起,“复仿二公积金醮金遗意而行”<sup>①</sup>。方弘静倡导修方氏统宗祠真应庙,就发出捐资倡议“凡在子姓,咸有追远子来之念,稍捐纤啬,即可落成。冠者每人五分,而上一钱至一两,请书名于簿,如期毋爽,苟有志有力,不以数拘,别当旌劝。”<sup>②</sup>其中,各房分门堂又是一个重要的捐资单位,如嘉靖年间古塘程氏建祠,按丁粮等起捐,“综其金帛之归计四百余金”,这种门房组织捐资也成为一项重要的宗族制度,“各房协奏之资,百年传规继之”<sup>③</sup>。祠堂神主与各种捐资方式是有关联的,祠堂神主展现的是缙绅家族及捐资人和捐资门房的祖先谱系,并不能以四世亲祖为限而行祧法。如临溪程氏宗祠以按门族内家庭丁口捐资,其宗祠规制则是“上为岑楼,门以内举宗祖妣之主咸在,以昭穆序”,即以门内所有祖先为范围<sup>④</sup>。另一方面,按照功德配享及捐资立主的祠堂制度,宗族分化出少数缙绅家族和富商家族,各个房分门堂以及家族的捐资也有所不同,其祠堂立主的数量也是不同的,祠堂神主反映了宗族社会地位分化及财产关系的差异。正因为如此,缙绅及富商等有财势的家庭才可以在祠堂中以较多的祖先神主突出其优越地位,构成显赫与有支配地位的宗族分支。有入无祧制度也因此成为吸引缙绅及富商等社会精英主导祠堂建设的重要制度。

#### 四、结语

明清宗族祠堂是建立在社会分化的基础上,体现的是一种社会地位与财产的分化关系,这一点弗里德曼早已有论述<sup>⑤</sup>。弗里德曼又说“祠堂中举行的祖先崇拜仪式基本上是集体行为的方式,社区的权力和地位之结构以仪式的方式表达出来。在宗族的所有层面,亲属体系所要求的裂变单位——正如拉德克利夫·布朗所指出的——在仪式过程中得以表达和强化。这是一致的仪式。但是在祠堂表演的仪式中,人们是不平等的;这种一致是和不等连在一起产生的。”<sup>⑥</sup>功德配享和捐资立主制度将士大夫、富商等宗族精英置于祠堂的核心,通过

祖先神主象征表达了他们的权力和地位,表现的是一种分化和不平等关系,因而吸引缙绅及富商等宗族精英主导祠堂建设。而祖先崇拜本质上又是表现“一体”的一致性仪式,明代宗族亲属观念和亲属关系的发展又使这种“一体”必须表现为可描述和可证明的祖先之间关系以及祖先与族人之间关系,于是通过祭祀群主的大宗小宗并举制度和有入不祧制度来描述和证明家庭与宗族祖先的关系,从而建立起宗族亲属的“一体性”,并且突出缙绅及富商家族的宗族地位,因而也是吸引缙绅及富商等宗族精英主导祠堂建设的重要制度。

总之,明代徽州祠堂制度的变革与创新,包容和反映了明代中期前后激烈的社会分化与亲属关系的演变,吸引或鼓励缙绅及富商等宗族精英主导祠堂等宗族组织设施建设,成为明代祠堂及宗族组织兴起的重要制度基础。

作者简介:林济(1960—),男,湖北黄冈人,华南师范大学政治与行政学院暨农村发展研究中心教授,历史学博士。

责任编辑:陈瑞

<sup>①④</sup>李维桢《大泌山房集》卷56《临溪程氏宗祠记》,第702—703页。

<sup>②</sup>方弘静《素园存稿》卷19《重修真应庙引》,《四库全书存目丛书》集部第121册,第349页。

<sup>③</sup>阙名《程氏谱辨》,嘉靖二十五年庠生叶涛《惇彝堂记》,传钞本。

<sup>⑤</sup>Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, University of London: The Atholne Press, 1966. pp. 37—39, 44.

<sup>⑥</sup>弗里德曼著、刘晓春译《中国东南的宗族组织》,上海人民出版社2000年版,第114页。