

明朝徽州的合族过程*

——以岩镇吴氏为中心

郭锦洲

〔摘要〕 本文依据《岩镇吴氏族谱》的记载,介绍了十五世纪末至十六世纪中徽州岩镇吴氏与绍村吴氏合族的起因、过程,并以此来说明十六世纪徽州社会的发展变化情况。通过研究我们发现,徽州岩镇吴氏与绍村吴氏在这一时期出现了合族的情况,他们不仅共同修谱,共同承认同一祖先的故事和谱系,还共同打官司,争回祖坟,并共同举行墓祭。这一现象表明,十六世纪的徽州社会在不断地变化,而这些地方社会上的变化亦与国家的大一统有着重要的联系。

〔关键词〕 明朝 徽州 合族 岩镇 吴氏

前言——地方社会与王朝大一统

在过往一千年,中国各个地方,在不同时期,通过师传关系、文字传播和国家力量的推行,会表现出不同的(又或共同)大一统传统。具体的例子,可以看看科大卫和刘志伟怎样比较珠江三角洲与福建莆田两地。他们认为两处地方的差异,在于珠江三角洲乡村最引人瞩目的建筑是宗族祠堂,但在福建莆田,最突出的是神庙。这反映出前者以宗族来表达其正统性;后者则是神庙社会,正统性更多表现在地方神崇拜上。两地差别的原因,是福建莆田比珠江三角洲更早融入中央王朝,福建莆田早在南宋时,已有很多地方人士获得科举功名,而中央王朝与地方打交道的方式,是承认当地的神明,故此地方上发展出一套成熟的神庙“系统”,所以到了明朝,当政府福建莆田推行另一套如里甲、宗法礼仪等的“系统”时,并不能取得主导地位。但

* 本文于2011年8月26~27日在香港中文大学召开的“中国社会的历史人类学中期学术会议”上发表,得到诸位学者的指正,特别是谢湜博士和卜永坚教授的珍贵意见。另外,笔者的田野考察,是得到“教资会卓越学科领域计划资助研究项目——中国社会的历史人类学研究”资助,谨此致谢。

珠江三角洲在宋朝时大部份土地还在水上,要到明朝时才开发,没有受到太多宋朝的影响,所以明朝政府所带来的宗族模式、如祠堂和族谱的营建,在当地特别显著^①。

如加进徽州一起比较的话,则会非常有趣,因为徽州与福建一样,早在南宋时便已融入中央政府,这点无论在徽州的科举功名、汪华等的地方神祭祀、或是县学的设立,都清楚看得见^②。但到了明清时期,却又如珠江三角洲般,地方上出现大量祠堂和族谱。周绍明(Joseph McDermott)同样留意到,15世纪时的徽州社会,宗族、社和佛寺这几套意识模型是并存的。他以祁门善和里程氏宗族为例子,指出明朝的宗族,对内要应付族人侵害族产,对外亦要面对其他竞争对手,例如佛寺和社这两类民间组织。但在15、16世纪,明朝官府政策则开始倾向有利宗族,首先是16世纪末,社便失去作为地方自治的角色,特别是乡约^③的权力被宗族所取代;其次是中国东南部的宗族,把祭祖的任务由建在坟墓旁的佛寺,转而到新建成的独立家庙,而这些祠堂之所以能普及,则有赖嘉靖皇帝的鼓励,让宗族可以夺取寺庙的土地^④。

本文将集中关注十六世纪的徽州社会出现的新变化,特别是宗族的出现。珠江三角洲的研究指出,十六世纪民间以祖先名义来控制财产,在当时绝对是一项新的社会现象。在珠江三角洲许多乡村中,宗族开始平民化,人们普遍地把以土地为主的财产登记在祖先的名下,以血缘的形式共同拥有和传承。珠江三角洲这种控产的办

① 科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学》,6卷1、2期合刊,2008年10月,第15~19页;科大卫、刘志伟:《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态》,《历史研究》,2000年第3期,第3~14页。

② 早在宋朝,政府已关注徽州的地方发展。参考修于宋淳熙二年(1175)的《新安志》。(宋)罗愿撰,萧建新、杨国宜校著:《新安志》整理与研究,合肥:黄山书社,2008。

③ 乡约原是宋朝时的发明,明太祖借用来帮助地方社会的团结。参考 Zhu Honglin, “The Community Compact in Late Imperial China: Notes on Its Nature, Effectiveness and Modern Relevance”, Woodrow Wilson Center Asia Program Occasional Paper 52 (1993), pp. 1~11; 朱鸿林:《明代嘉靖年间的增城沙堤乡约》,《燕京学报》第8期,第107~149页。

④ McDermott, Joseph, “Land, Labor, and Lineage in South ~ east China: the Case of the Shanhe Chengs”, 该文章并无出版,只报告在一个名为 The Song ~ Ming Transition: Making Connections 的会议上,该会议举行在1993年2月13日,地点在 UCLA。文章内容由 Paul Jakob Smith 摘要,收录在 Paul Jakob Smith and Richard von Glahn eds, The Song ~ Yuan ~ Ming Transition in Chinese History, (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2003); pp. 24~25。

⑤ David Faure, Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007)。

重要变化,例如祠堂和族产的大量出现,商业的发展和土地契约的发达^①。这些变化是怎样互为影响,并不是本文可以解答的,却是整个研究的方向。正如本文题目,笔者希望透过一些族谱中关于合族的记载,来了解十六世纪徽州社会的情况。

在此,笔者还是需要为宗族下一个定义。人类学者弗里德曼(Maurice Freedman)指出,宗族(Lineage)是一群声称他们有着同一祖先、同一血缘的群体,这群体控制着财产,这些财产多数是由宗族成员捐赠给祠堂,并成为共有资产的田地^②。弗里德曼把宗族称之为父系继嗣的控产集团(corporate group of agnatic),透过族谱的“继嗣线”(male line)、祠堂和祭祖仪式,以父系继嗣形式把族产一代传一代的传下去^③。族谱的谱系是一种“继嗣线”的表达,也显示出一族之内男性成员之间的关系,而这些男性成员,又可透过纵向的父系“继嗣线”上系至他们的始祖,正因此故,弗里德曼才以“lineage”作为宗族的名称^④。但弗里德曼亦提醒我们,要对族谱的“继嗣线”持怀疑态度。他认为“继嗣线”并非单纯宗族内的血缘繁衍,也包括了“一种虚构和想象”^⑤。所以简单来说,宗族的定义需符合两个条件:共有财产和清楚

① 叶显恩:《明清徽州社会与佃仆制》,合肥:安徽人民出版社,1983;赵华富:《徽州宗族研究》,合肥:安徽大学出版社,2004;[日]藤井弘著,傅衣凌、黄焕宗译:《新安商人的研究》,收入《徽商研究论文集》,合肥:安徽人民出版社,1985,第200~202页;傅衣凌:《明代徽州商人》,收入《江淮论坛》编辑部编,《徽商研究论文集》,合肥:安徽人民出版社,1995,第29~30页;张海鹏主编:《徽商研究》,合肥:安徽人民出版社,1995;唐力行:《商人与文化的多重变奏——徽商与宗族社会的历史考察》,武汉:华中理工大学出版社,1997;王振忠:《徽州社会文化史探微:新发现的16~20世纪民间档案文书研究》,上海:上海社会科学院出版社,2002。

② Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, (London: Athlone P., New York: Humanities P., 1966), p. 169.

③ Maurice Freedman, *Lineage organization in Southeastern China*, p. 1; *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, pp. 20, 26 and 156. 控产集团亦即“法人”。钟宝贤认为,法人的意思是,在现实世界中没有这个人的存在,但透过法律创造一个“人”出来,西方的教会和现今的有限公司都是控产集团的例子,而在中国,宗族、祠堂和祖先崇拜便近似这个控制集团的概念。但中国宗族始终与西方法人有所分别,在西方中古习惯法,法庭只承认以“慈善”的名义拥有财产的法人,但中国宗族的财产是以祖先形式累积,“排他性”和“地域性”太强,故不属“慈善”名义。参考钟宝贤《法人与祖先——华南政情与香港早期的华资公司》,收入香港科技大学华南研究中心、华南研究会合编:《经营文化:中国社会单元的管理与运作》,香港:香港教育图书公司,1999。

④ Maurice Freedman, *Lineage organization in Southeastern China*, pp. 69~70.

⑤ Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society*, pp. 26~27.

描述代与代之间关系的谱系^①。

所以在弗里德曼的定义下,一些群体有共有产业却没有谱系,或有谱系却没有共产,都不视为宗族。但有趣的是,我们总会找到一些“相似”宗族的资料。例如元末的歙县理学家郑玉^②,在至正十五年(1355)著的《郑氏石谱序》如此记载:

郑姓居歙,号称繁衍,以姓名村者四五处,然村自为谱不能相通。按吾家谱始迁自睦,居城北之栗村,历数世,又迁城西之官塘,高池府君始迁今居……取高池府君而下至族之曾孙凡十五世,辑为此图,刻之先大父墓碑之阴,使我子孙苟知溯流寻源,尊祖睦族。^③

郑玉已掌握到他的始祖高池府君以下十五世的谱系,并刻在其祖父的墓碑上。有趣的是,这种在墓碑上刻谱系的做法,山东亦有出现^④。但问题是我们不知道当时郑氏有否共产。另外,常建华的《明代宗族研究》中亦发现到,在宋元时期的徽州,有程姓、汪姓等把同姓的地方神如程灵洗和汪华,当作祖先来拜祭,更有程姓族人倡捐田入度庙^⑤。没有资料显示这个倡议有否实行,就算有的话,此个案中我们可以找到共有田产和远祖祭祀,但却缺乏了由祖先联系至当事人的谱系。

而本文的主角——岩镇吴氏,则在十五世纪末才开始同时拥有共产和谱系。本文将会根据《岩镇吴氏族谱》的记载,来探讨十五世纪末至十六世纪中这段合族过程。本族谱的珍贵之处,首先是在于它的编修时间是明朝成化年间,这点可以从序和列传得知。族谱内有多篇序,最后一篇的写作年份是1484年。但族谱的编修并没有停于1484年,因为在列传内记载的最后一代族人,在岩镇吴氏是第十七代,绍村

① 关于宗族的定义,和“族”与“宗族”的分别,可参考 Fried, Morton H. "Clans and lineages: how to tell them apart and why—with special reference to Chinese society", *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 1970, pp. 11~36.; 同样,伊佩霞(Patricia Buckley Ebrey)和华琛(James L. Watson)认为“族”与“宗族”的中国字义太容易混淆,而特别提出两者的定义,参看 Ebrey, Patricia and Watson, James, ed., *Kinship organization in late imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1986.

② 郑玉的祖父和父亲都是地方官,而他一直受元政府礼遇,却不仕。参考章毅:《理学社会化与元代徽州宗族观念的兴起》,收入《中国社会历史评论》,2008年,第103~123页;(元)汪克宽:《郑师山郑公行状》,1356年写,收入(元)郑玉:《师山集》,《师山遗文·附录》,文渊阁四库全书版,第3页。

③ (元)郑玉:《师山集》卷1,文渊阁四库全书版,第13~14页。

④ 王日根、张先刚:《从墓地、族谱到祠堂:明清山东栖霞宗族聚族组带的变迁》,《历史研究》,2008年2期,第75~97页。

⑤ 常建华:《明代宗族研究》,上海:上海人民出版社,2005,第36~49页。

吴氏是第十四代,他们大部份出生于1540年代,所以可以肯定,整本族谱的编修是在1480年代到1540年代这七十年的时间里;其次,由这本族谱的内容可知,岩镇吴氏当时正开始建构宗族,而这本族谱便是建构过程中的一部份。本文第一部分会把地理范围收窄至歙西盆地,及介绍该盆地的环境;第二部分则探讨岩镇吴氏在十五世纪末至十六世纪中合族的过程。

地理生态

岩镇位于歙西盆地,该盆地位处皖南山区,西北为黄山山脉,东南为天姥山山脉。这片盆地是徽州难得的广大平原,形状大约是一条7公里乘30公里的长方形^①,由东北方倾斜往西南。盆地在歙县县城和徽州府城的西边,在明清行政架构上属歙县西乡,即所谓“歙在万山中,西乡特开平阳,周环百里,直接休宁,各乡巨室,基布星罗……”^②此处所指地势特别平坦的西乡,便是歙西盆地。根据地方志,平坦的地势让此处的水稻生产较徽州其他地方丰富,“水稻非水无以滋生,吾邑多山少水,惟西乡地势平衍,水源稍长,出产较多。北次之,东南又次之,合计全县三月粮食。”^③从而亦较其他地方富庶,“(邑)西土壤沃野,家号富饶,习尚亦较诸乡为较移。”^④这幅富庶的环境,便吸引了大小宗族在此定居。

在歙西盆地之外,不是丘陵山岭,便是山谷和河流。这些山谷和河流,是歙西盆地与外界接触的陆路和水路交通线。盆地南北是山脉,东西两边出口则是政治中心,东边尽头是徽州府城和歙县县城(两城相邻)。两城中间的乌聊山,很早便出现在正史上,《三国志·吴志》记载,建安十三年,吴将军贺齐带兵进攻歙县。“歙贼金奇万户,屯安勤山,毛甘万户,屯乌聊山,黟师陈仆祖山等二万户,屯林历山。”由此可知,乌聊山在当时是军事要塞,到唐朝才发展为政治中心^⑤。由府城再向东走有两条路线,一是沿新安江顺流而下,可到杭州,如果是水涨而又顺利的话,两天左右便

① 此数据由靠地图的比例尺量度得出。参考《中国大陆五万分之一地图集成》,东京:科学出版社;翁元夏、元夏、元夏出版株式会社,1985-1998,第五册,第2236页。

② (清)余华端:《岩镇志草》,雍正十二年(1734)序,第103页。

③ (民国)许承堯纂:《歙县志》卷3,民国二十六年(1937),台北:成文出版社,1975,第1b页。

④ (清)刘大槐纂;张佩芳修:《歙县志》卷1,清乾隆二十六年(1761),台北:成文出版社,1975,页22b。

⑤ 罗香林:《古代越族分布考》,收入广西民族研究所资料组编:《少数民族史论文选集》,出版者不详,1964,第191页。

能到达^①;另一条是陆路,即沿现时的徽杭高速公路向东走,经昱岭离开县境,昱岭被视为歙县东边的门户和关道,《水浒传》第一百一十八回便有《卢俊义大战昱岭关》,描述宋江在杭州兵分水陆两路向西攻打方腊,其路线便正是陆路的昱岭和水路的新安江;盆地西边的尽头,便是徽州府下之休宁县县城,此处原是地方治所,到了隋末,地方军阀汪华才搬迁治所至东边的乌聊山。休宁再往西便是祁门县,清中叶时曾国藩在此设立湘军基地,与太平军在徽州拉锯。祁门县西边则是通往江西省的九江;歙西盆地向北则为黄山山脉所拦,但仍有一条早在南宋《新安志》已被称为捷径的交通线^②,此路沿一条名为富资水的河流朔流而上,跨过箬岭后,即到达太平县,便算是离开徽州府行政区,再向西北走至池州,即到达长江。如要走大路的话,则先到歙县县城,向东北沿着一条名为扬之水(即流朔流而上,便到达同属徽州府的绩溪县);再往北便可到宁国、芜湖、南京和扬州等地,明清时期徽州的盐商多居于扬州,相信他们回乡祭祖或出外经商,便是通过这条路;歙西盆地南方可到屯溪,是徽州出名的商业河港,屯溪以南是天姥山山脉,要离开便沿一条名为率水的河流,逆流往西南走,便会到达徽州府下之婺源县,如再往西走,便到江西景德镇,如徽州人想南下广州,可沿此路到鄱阳湖再南下^③。

由此我们可以看出,徽州一府六县的位置,是与这片歙西盆地息息相关,这片地区的几条主要河流,分别顺着地势,由盆地的西北、北、西南流向东部,但只有由西北而来的丰乐河会穿过盆地。这几条河流在盆地东边汇集成练江,汇集点亦是歙县县城和徽州府城所在。换句话说,徽州府城占据了有一个交通有利的位置,亦是盆地的东边大门;盆地东北部出口有绩溪县城镇守;西部通路有休宁县县城,及更西边的祁门县县城;南部则有婺源县,整个格局是这个盆地除了被群山包围外,只有靠几条通道连接外界,而这些通道都有县政府建于其上。

岩镇吴氏和绍村吴氏

岩镇,又名岩寺、岩寺镇,位于歙西盆地的中央位置,东边约10公里左右便是徽

① 2009年8月22日田野笔记,访问叶华生先生(74岁)。这段资料是来自叶先生年青的时候(1950年代)作水路运输的路程。笔者推测叶先生的木船速度与明清时期的船只速度应该分别不大。

② (宋)罗愿撰;萧建新、杨国宜校著;徐力审订:《(新安志)整理与研究》卷1,合肥:黄山书社,2008,第23页。《新安志》修于宋淳熙二年(1175)。

③ 根据1995年编的《歙县志》指,在1842年五口通商时,外销口岸在广州,徽州茶叶靠人力挑至祁门,从祁门溯或大通经长江船运到南昌,从南昌经赣江运到赣州起岸,再用人力挑越大庾岭抵广州。歙县地方志编纂委员会《歙县志》参考,1995,第167页。

州府城和歙县县城。乡志指岩镇是“居六邑之都，为九达之通途”^①，身处一府六县的中心点，交通方便。另外，一篇著于1708年的《重修通济桥记》，亦有提岩寺镇的重要之处，“（岩寺镇）为六邑都会，往来之所，辐辏东达金陵、武林，西出楚、豫、闽、粤，咸必经此”。清代人吴蕊《重修通济桥记》，该文没有置日期，但由内容推断，应在1708年修桥后不久^②。收入此文提到，岩寺镇东边通向金陵（南京）、武林（杭州），西则可到江西、福建和广东等地。早在南宋，此地理优势已为岩镇带来商机和繁荣。据修于1175年的《新安志》记载，歙县境内曾有三个镇，分别设在三条交通要道上，一个在通往东北的新管，第二个在沿新安江西往的街口上，它们在南宋时都不再是镇，但《新安志》形容它们“市井如故”，第三个是岩镇，其繁荣相信比前者有过之而无不及，原因是官府在岩镇“设官收酒税之榷”^③，意思是在当地立了官厅，收取关税，连官府都看准这幅商旅往来的交通要道，由此可推想当时岩镇的繁华。

岩镇是一个“杂居”之地，不单有多个不同姓氏的宗族，就是同一姓氏，也不统一。据《岩镇志草》记载，不同姓氏的宗祠已有十多所，单是吴姓宗祠便有三个，而且各自拜祭不同的始迁祖（第一位迁进岩镇的祖先），而这三个宗祠的唯一共同点，就是都建于嘉靖年间^④。而本章的研究对象，却与这三个祠堂没有什么关系。笔者所收集到的《岩镇吴氏族谱》，最后一序著于成化二十年（1484），早于吴氏祠堂的兴建，那是否这批吴姓者在成化年间编修族谱后，其后人在嘉靖年间便兴建祠堂呢？却也未必，因为《岩镇吴氏族谱》所追述的始迁祖，是宋初王官侍讲的吴伯一（1053~1139）^⑤，而祠堂的始迁祖，一则是祭祀宋仁宗时的“儒士”用清公，另外两所宗祠则祭宋朝池州教授齐岳公^⑥。而用清公和齐岳公的名字，都不见于《岩镇吴氏族谱》。因此，在岩镇内不止一个吴氏宗族。而本章所关注的对象，是这批《岩镇吴氏族谱》的编修者及其族人。

弄清了本文对象是谁后，我们还需要知道这个群体的活动范围和人数。由《岩镇吴氏族谱》的编排方式，可知这个群体是由两批人合族组成：一个是住在岩镇的吴姓；另一个是居于绍村（或绍川）的吴姓。绍村位于歙县县城南部的山区，离歙县约十公里。离岩镇大约十四公里。只要参看族谱的世系图和列传，会看到《岩镇吴

①（清）余华端：《岩镇志草》，雍正十二年（1734）序，收入《中国地方志集成：乡镇志专辑》，27辑，南京：江苏古籍出版社，1992，第103页。

②（清）余华端：《岩镇志草》，第233~234页。

③（宋）罗愿撰，萧建新、杨国宜校著，徐力审订：《（新安志）整理与研究》卷三，第78~79页。

④（清）余华端：《岩镇志草》，第129~132页。

⑤《岩镇吴氏族谱》，成化二十年（1484）序，不分卷，页码缺。

⑥（清）余华端：《岩镇志草》，第129~132页。

氏族谱列传》和《迁绍村吴氏列传》，可以知道编修族谱者是刻意分开处理岩镇吴氏和绍村吴氏。当然，徽州很多族谱都是这样处理位处异地的族人，所以我们需要仔细研究《岩镇吴氏族谱》的序内怎样记载两批吴姓合族的经过，这点会稍后再探讨。

似乎十五世纪末至十六世纪中这段时间，他们主要的祭祖活动不是在祠堂，而是在墓地。整本族谱详细地表明他们祖先墓地的位置、税项、历史，甚至用图画描绘墓地附近的环境，但却没有什么资料提及他们的祠堂。唯一“疑似”祠堂的资料，是从族谱的目录中，得知有一篇《朴庵公墓祠记》，可惜笔者手上的《岩镇吴氏族谱》是残本，并无该文内容，但从该文的题目中，我们仍可寻得些蛛丝马迹。该墓祠的祭祀对象是朴庵公，在族谱列传中，朴庵公即吴常育（1444~1505），是岩镇吴氏第十一世。《岩镇吴氏族谱》最后序言写于1484年，但吴常育逝世于1505年，可见是与族谱编修者同时代的人。换句话说，这个墓祠也不是拜祭远祖的地方。另外，该文指该祠是一所“墓祠”，其祠似乎建在坟墓旁边，而不是在村子里。由这点可推测，岩镇吴氏在当时仍未兴建“家庙式”的祠堂，又或者“家庙式”祠堂在当时的徽州仍未普遍^①。

要知道岩镇吴氏的人数是困难的，因为族谱的谱系图并不会记录所有的血缘亲族，而是经过筛选，所以本文只会统计族谱内约1540年代这期间同姓的人数，让大家对这个群体的大小有个概念。把时间定在1540年代，是因为虽然《岩镇吴氏族谱》最后一篇序著于成化二十年（1484），但列传内记载的最后一代，在岩镇吴氏第十七代，绍村吴氏是第十四代，而这批年轻族人，大部份出生于1540年代，而当时仍在世的长者中，岩镇吴氏是第十三代，而绍村吴氏则是第十二世，这辈人的列传中，部分只有出生年份而没有死亡年份，如其中一名成员吴清，他生于成化十七年（1481），到了1540年，他便59岁。根据族谱列传，这两批吴氏的男性人数如下：

岩 镇	绍 村
十三代有 80 人	十二代有 15 人
十四代有 77 人	十三代有 22 人

① 明中后期的祠堂多是一所独立建筑，形状如以往只有品官能建的家庙。在这种“家庙式”祠堂普遍之先，普通百姓多在祖先坟墓旁建纹庵或寺庙，由其内的僧道负责祭祖。关于祠堂建筑的演变，可参考科大卫：《祠堂与家庙——从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》，《历史人类学刊》，第1卷第2期，2003年10月，第1~20页；关于坟旁祭祖的寺庙，可参考崔瑞德（Denis Twitchett）：《范氏义庄：1050~1760》，收入尼微逊等著，孙隆基译：《儒家思想的实践》，台北：商务印书馆，1980；关于徽州祭祖地点由纹庵变为祠堂，可参考郭锦洲：《明清时期徽州宗族的发展和义田——以棠樾鲍氏为中心》，收入《历史人类学刊》，第7卷第1期，2009年4月，第43~91页。

续表

岩镇	绍村
十五代有46人	十四代有15人
十六代有7人	
十七代有1人	

根据族谱记载,在1540年代,岩镇吴氏的男性成员约有211人,绍村则只有52人,合共263人。当然,以上的数字只是笼统的数据,但从我们大约可知,岩镇吴氏和绍村吴氏这两个群体的组成人数,另外可以肯定的,是岩镇吴氏男丁的人数,远较绍村多。

岩镇吴氏和绍村吴氏都有他们共同的祖先记忆,这些记忆是用来分别他们和其他徽州吴姓群体。根据《岩镇吴氏族谱》,岩镇和绍村吴氏追溯他们的始祖为一世祖伏羲,另尊唐朝监察御史吴少微为他们首位迁入新安(徽州古称)的六十一世祖,这个说法普遍流传于徽州其他吴氏。特别的是,他们再以七十五世祖吴伯一为岩镇始迁祖,并以他为岩镇吴氏的一世祖,族谱列传亦自他才开始。根据族谱列传,吴伯一(1053~1139)字克诚,为教授,官升皇官侍讲。他之下三代单传,到他的曾孙四世祖百五公(1192~1275)才生四子,有二人早卒,余下荣一公(1240~1323)和荣八公(1251~?)。荣一公生三子,宁一(1274~1351)、宁二(1283~1357)和宁三(1288~1357),此三人的后代即是岩镇吴氏;荣八公生一子宁四,族谱记载此人出赘绍村张伯四公为婿,其后人便是绍村吴姓,但族谱没有提到此人如何回复吴姓,亦没有他的生卒年份,只笼统提到他生于元至正年间,同样,族谱都没有提及宁四公儿子和孙子的生卒,似乎绍村吴氏亦不太清楚这段时期的祖先历史。

《岩镇吴氏族谱》的主要编修者有两人,岩镇吴氏的吴茂芳和绍村吴氏的吴澍。吴茂芳(1402~1474)^①,字永昂,岩镇吴氏第十世族人,族谱并无记载他有科举功名,生平记录亦出奇地少,我们只能从族谱的序得知,他的父亲吴佑(1373~1434)倡修族谱,但未成便过身,吴茂芳接续完成修谱工程^②;吴澍(1434~1489),字一清,号纳轩,是绍村吴氏十一世,他于成化年中进士,以南京工部营缮司主事一职参与修葺陵。他的进士科名和清廉名声被收入地方志内^③。纵观整个族谱的列传,吴澍的名已经是明朝族人中最出色的了。《岩镇吴氏族谱》内其中一篇序,便是他于1484

① 族谱记载吴茂芳生于洪武壬午,但洪武年间并无壬午,最近壬午的只有建文四年(1402)。

② (明)袁诚:《岩镇吴氏族谱旧序》,《岩镇吴氏族谱》。

③ 参考《歙县志》卷4《选举志·科目》,民国二十六年(1937)印本,台北:成文出版社,1975,第14b页;卷7《人物志·忠节》,第6a页。

年所著,反而吴茂芳没有写序。相比之下,似乎吴茂芳学识不及吴澍,吴茂芳的贡献在于他的族内辈份和掌握了族内谱系资料,而吴澍则以他的功名身份和文字来助修族谱。

接下来便要探讨这岩镇吴氏和绍村吴氏怎样在明朝成化年间合族。吴氏族谱和合族犹如硬币的一体两面,我们可以说族谱的完成,等于承认了两处地方的吴氏合而为一。《岩镇吴氏族谱》内的几篇序,可以让我们知道修谱合族的过程。例如一篇著于成化九年(1473)十月的序中,作者歙县训导袁诚^①便提到,在四个月之前,即成化九年七月,身为乡贡进士的吴澍拿来了“旧谱序”,希望请他写新序。袁诚亦提到吴茂芳的名字,他知道该族谱是吴澍“族之伯父茂芳公重修”,袁诚亦知道,最先倡修族谱,是吴茂芳的父亲吴佑。

袁诚有几句说话,是形容当时社会情况,非常值得留意。例如他提到“古敏故旧之家非一,若吴氏其故□□□□乎然,使吴氏非累世之多贤,亦何以能识。”^②这句话表面是赞美吴氏,指当地歙县具历史的家族不止吴氏,但都不如吴氏,因为吴氏历世都有贤能之士,让后人可以认识,但有意无意间指出,当时不是太多人能追述前代。另外,袁诚两次感叹赞赏吴氏修谱,第一次是“今之君子能用志于斯者不多见也”,第二次是“今之人用志于斯者不多见也”,由此可知,当时编修族谱仍不普遍。

另一篇序著于成化十六年(1480),署名兵部尚书王恕。王恕在《明史》中有传^③,但王恕的《王端毅公文集》却没有收录这篇序。序的内容提到,王恕与吴澍都是拜一位“故宪副庄学”为师,故是同门师兄弟。该文指“一清偕族子茂芳持书来告图所以修续□□□□以永孝思”^④。一清即吴澍,他带同吴茂芳来拜访王恕,吴茂芳带同族谱回来,希望王恕为族谱写序,王恕基于同门情谊,又认为修谱是一种孝道的表达,故乐于“为之序”。这篇序再加上之前袁诚的序,我们大约可明白,吴澍和吴茂芳在修谱一事上的关系。一开始是吴茂芳的父亲吴佑希望编修族谱,但因为岩镇吴氏缺乏一名具功名的族人来为族谱写些文章润饰,所以吴茂芳便请吴澍帮助,吴澍也不负所托,除了自己写一篇序之外,更透过他的人事网络,找来歙县训导袁诚和兵部尚书王恕来为族谱写序,令这本族谱更具体面。

至于吴澍和吴茂芳的合作关系是如何开始呢?在吴澍自己写于成化二十年

① 袁诚在地方志无传,但在《徽州府志》有提及其名。参考(明)汪舜民等修:《徽州府志》,卷2《地理二》,弘治十五年(1502)刊,《明代方志选刊》,21~22册,上海:上海古籍书店,1981。

② (明)袁诚:《岩镇吴氏族谱旧序》,《岩镇吴氏族谱》。

③ 《明史》卷一百八十二,《列传七十·王恕列传》。

④ (明)王恕:《岩镇吴氏族谱序》,《岩镇吴氏族谱》。

全而增修益新，裔孙鉴与升及予子完偕众矢心复其故焉，公与夫人之墓益完且光矣。”^①此处明显提到，当他们打官司争回所谓的墓地时，家已毁，要争回墓地后才重新修墓。另外，文章特别点名提到吴鉴、吴升^②和吴璋他自己的儿子吴完，暗示这几人带领族人打官司。吴鉴和吴升属岩镇吴氏，吴璋和吴完属绍村吴氏，由这个纪录可知，岩镇和绍村吴氏除了合作修谱外，还在一起打官司夺回和重修祖先的坟地，而官司之前，因为“家已毁”，所以应该没有什么祭祀活动的。换句话说，岩镇吴氏和绍村吴氏共同在伯一公墓祭，也是从十六世纪中期才开始。

伯一公墓地可能一开始并不是属于岩镇吴氏的，而是绍村吴氏拥有，玄机藏于《岩镇吴氏族谱》内的《宋故世祖伯一公夫人闵氏墓图》。该图是世祖伯一公墓重修后的模样，图下有一段文字介绍该墓历史：早在景泰三年（1452），该地被吴顺祖卖出部份，吴顺祖（1404~？）是绍村吴氏第十世族人；到嘉靖二十二年（1543），“吴良器、良璧、子恩、子静，将先存税卖与临河程仲，族众告赎退回一厘五毫。”吴良器、良璧是绍村吴氏十三世，子恩、子静是绍村十三世，子静更是吴璋的二子。这段记录耐人寻味之处，在于为何吴子静等人在1543年把土地出卖后，他的哥哥吴完便带领族人把土地赎回？其中一个解释是，可能这块土地一开始时根本不属共有族产，而是绍村几名族人的私地，几经转手后，才在1544年由族人购回。

岩镇吴氏的其他族产，还有几个墓地和坟山。在《百五公孺人王氏墓图》、《宁一、宁三公墓图》和《荣八公、关之公、二程氏孺人、远保公、孺人郑氏、郑师公、道具公墓图》便提到土地“其税均散本族各户”。由此推论，他们族产的交税方式，并不是设立一个总户来统一交税，而是把族产税项均派给族内各户；又或是正如之前提到关于祀田那样，寄在一名族人——吴胜身上。所以这些墓图都有一段文字介绍其都图位置和税项责任，目的是应付当时的赋税政策：当土地登记只能把田地登记在自然人身上时，便需要族谱来证明田地并不是某一族人拥有，而是全族共有。

岩镇吴氏在十六世纪中叶之后发展如何，我们没有太多资料，只知道他们其中一个名吴宽的族人，仍然活跃于岩镇社区上。吴宽（1479~？），字汝粟，号慎斋，岩镇吴氏十二世族人。据嘉靖二十九年（1550）进士方弘静所著的《岩镇水口神皋碑

铭》^①，岩镇乡绅筹建水口塔，塔建于嘉靖二十三年（1544），花十二年时间才完成^②，塔高二十五仞，分为七级，吴宽便负责最艰巨的第七层，可能因为帮助建塔做贡献，吴宽在《岩镇志草》内有传^③。但吴宽是以个人身份助建水口塔，与岩镇吴氏无关。

总结：五花八门的徽州宗族

岩镇吴氏的故事让我们知道，十五世纪末，当袁诚还认为徽州没有太多人能写族谱时，不用多久，十六世纪初岩镇吴氏已经熟知如何利用族谱来联系合族了。绍村吴氏虽有进士功名，但他就是其中一位不能追述祖先谱系的人。但谱系的巧妙之处，就是它能让不懂谱系的人，透过文字，把别人的谱系借过来。绍村吴氏并不是一个大群体，男性成员约五十人左右。相比之下，岩镇吴氏比绍村吴氏大得多，而且身处岩镇这个地理位置优越的商埠，更重要的，是岩镇吴氏掌握了其祖先资料，并正在编修族谱。绍村吴氏自然希望与岩镇吴氏合族，而他们也看准岩镇吴氏的唯一比绍村不足之处，就是其成员功名不高。所以，拥有进士功名的吴混，便能补足这点。他愿意协助修谱，并透过其人事关系，请达官贵人为族谱写序，增加族谱的光彩。最后，《岩镇吴氏族谱》的完成，标志着岩镇吴氏和绍村吴氏共同承认同一个祖先的故事和谱系，表达出他们是同一个群体，亦同其他徽州吴氏不同。

除了修谱，两派吴氏的另一合作是共同打官司，成功争取回始祖伯一公的坟墓和周边的土地。但在官司之前，该坟地根本与岩镇吴氏无关，属绍村吴氏所有，几经转手落在异姓手上，最后要联合岩镇吴氏才能透过官司取回。官司后两派重修坟地，并确立了共同墓祭。

岩镇吴氏个案，似乎显示出十六世纪徽州社会仍对共有财产的出现不太有利。因为一块族田如只能登记在一位族人名下，实在很难确保这块族田的共有性质。而岩镇吴氏的族产登记，便正是落在某一族人身上，或是散配在族内各户。他们仍未懂得利用祖先名义来登记田地，又或者当时的社会环境不容许他们如此做。另外，我们在《岩镇吴氏族谱》中找不到什么关于祠堂的资料，亦没有什么族约来让族人

① 该文没有署日期，但根据内容，应是塔建成后所著，故应是16世纪中期左右。

② 根据清人余华端的《吴慎斋义士造塔顶纪略》，该塔花了12年建造，该文没有署日期，应在著于雍正初年。但嘉靖二十九年（1550）进士方弘静所著的《岩镇水口神皋碑铭》，则指该塔用十年时间所造，该文同样没有署日期，但根据内容，应是塔建成后所著，故应是十六世纪中期左右。参考（清）余华端：《吴慎斋义士造塔顶纪略》，收入清余华端：《岩镇志草》，第226~227页；（明）方弘静所著的《岩镇水口神皋碑铭》，收入（清）余华端：《岩镇志草》，第218页。

③ （清）余华端：《岩镇志草》，第162页。

① （明）吴璋：《重修宋故世祖官讲吴公夫人闵氏墓志铭》，《岩镇吴氏族谱》，缺页码。

② 族谱记载吴升是岩镇十三世，生于1514年，但在1534年二十岁时已死，所以不可能参与这场1544年的官司，故怀疑此人应是同属岩镇十三世的吴道升（1485~？）。

管理族产。那他们之后是否会现祠堂、或是什么管理族产的方法？我们不知道，原因是缺乏岩镇吴氏在十六世纪中期之后的资料，不知他们会如何发展下去。

我们虽然不知道岩镇吴氏的发展，但仍可知徽州社会之后的改变，特别是族产的改变。笔者另收集得《新安吕氏宗谱》，虽然序是著于民国二十四年（1935），但内里收集了很多十六世纪吕氏族人的纪录。当中有一篇著于隆庆六年（1572）年的《祭田表》，记载这批吕氏族人在当时首次设立祭田，根据记载，他们的宋朝祖先是捐田入寺庙的方式来祭祀祖先的，但后来由宋至明初，因为战火的关系，“田皆失业，而吾派凡遇祭祀，每人各出分子，以供祭享，行之二百余年矣。”^①原来祭田对他们来说，是一样新鲜事物，因为自明初至明中二百多年时间，他们祭祖的开支是各出其份，根本没有什么所谓的共有族产。

特别的是，吕氏的祭田是以一个虚构的户来纳税。参与设立祭田的吕氏来自几处地方，包括婺源、向泉和塌田，他们分别买了共约六亩的田地作祭田。向泉和塌田位于歙西盆地，但婺源却在另一个县，根据《祭田表》所说，因为各地族人的居所相隔很远，难以管理，所以他们便想出一个办法来，“各邑难以收税，理合具呈，恳立吕宗伯祠户，附西关二图太平兴国寺同甲，庶使粮差易输，实为便益。”^②为方便各地吕氏纳税，特别设立了吕宗伯祠户，很明显，这个吕宗伯祠户是一个虚构的祠户，这点已与十六世纪初的岩镇吴氏分别很大。

徽州族产在清朝的发展，甚至乎已超越了田地的形式。同样位于歙西盆地的棠樾鲍氏，在清嘉庆六年（1801）建有一座名世孝祠的祠堂，鲍氏族人没有为祠堂购买祠田，却把资金改为购买盐引和根窝^③，作出投资。而回报的利息则代替分胙，直接发放给族人。用现代的用语，即棠樾鲍氏成立了一笔“盐业基金”，以基金内的利息维持乡间世孝祠的日常营运。^④

列举吕氏和鲍氏宗族的目的，是为了表明由明初至清末，徽州社会并不是静如

① 《祭田表》，著于隆庆六年（1572），《新安吕氏宗谱》民国二十四年（1935），卷5，第100~101页。

② 《祭田表》，著于隆庆六年（1572），《新安吕氏宗谱》卷5，民国二十四年（1935），第100~101页。

③ 盐引与根窝是盐商运销食盐的“许可证”，正因为盐引根窝对盐商非常重要，故在盐业上亦出现炒卖盐引根窝的市场。根窝的资料，可参考王振忠：《明清徽商与淮扬社会变迁》，北京：三联书店，1996，第2~6页。

④ （清）鲍志道：《世孝祠记》，嘉庆六年（1801），收入（清）鲍琮：《棠樾鲍氏宣忠堂支谱》卷22，1805年编印。棠樾鲍氏的研究，可参考郭锦洲：《明清时期徽州宗族的发展和义田——以棠樾鲍氏为中心》，收入《历史人类学学刊》，第7卷第1期，2009年4月，第43~91页。

止水，而是不断地在变化。这些变化，亦与国家大一统有关。吕氏的吕宗伯祠户，便令人联想到国家的税收政策和一条鞭法；鲍氏的“盐业基金”，同样令人联想到国家盐政和白银的流通。要详细分析当中的关系，则需要日后更多相关的研究。

（作者单位：香港中文大学历史系）