

# “专祠”与宗祠

## ——明中期前后徽州宗祠的发展

林 济

(华南师范大学 政治与行政学院, 广东广州 510631)

**摘要:** 专祠原为地方名贤功德神祇崇拜场所,但在宋元时期的徽州已经包含了祖先崇拜。明前中期专祠不断宗族化,在弘治正德年间,徽州宗祠至少就已经从宗族“专祠”中蜕变成形。嘉靖年间以后的宗祠仍然沿续了专祠的祭祀崇拜传统。

**关键词:** 明中期前后; 徽州; 专祠; 宗祠

**中图分类号:** K2      **文献标识码:** A

明中期前后徽州宗祠发展是一个当时较为突出的现象,嘉靖《徽州府志》纂修者汪尚宁说:“惟宗祠以奉祖祢、群其族人而讲礼于斯,乃堇见吾徽而它郡所无者”。<sup>1</sup>万历年间徽州宗祠已形成相当的规模,吴子玉说:“徽最盛,郡县道宗祠无虑千数”。<sup>2</sup>学术界对明中期前后徽州宗族建祠活动已有相当研究<sup>3</sup>,本文试图从祭祖文化发展角度阐释明中期前后徽州宗祠的发展,以期加深对明中期前后宗族发展的理解。

### 一、专祠与宗族“专祠”

郑振满教授在《明清福建家族组织与社会变迁》一书中注意到专祠问题,他说:“福建历史上的家族祠堂,最初大多是先人故居,俗称‘祖厝’,后来经由改建,演变为祭祖的‘专祠’”。他认为朱子祠堂“类似于后来的‘私室’或‘公厅’”,不同于独立于居室之外的“专祠”。专祠来源于“祖厝”,独立于居室之外,郑振满认为专祠的另一个特点是“奉祀五代以上远祖”。<sup>4</sup>常建华教授在《宗族志》一书中深入讨论了宗族专祠现象,如讨论了浙江象山县常乐寺的黄氏宗族寺庙专祠,认为“宋以降随着黄氏子孙的繁衍,专祠转化为宗祠则是必然的”;讨论了建于南宋的苏州范氏文正公祠等名贤祖专祠。他指出宋元以后宗族专祠的不同形式以及向宗祠转化的趋势,认为“由杰出祖先个人的纪念性专祠转化为宗祠”是元代祠堂形成的重要特点,并且“明清时期不少宗祠就是由此

<sup>1</sup> 汪尚宁:《徽州府志》卷21,宫室,嘉靖四十五年刻本。

<sup>2</sup> 吴子玉:《大鄣山人集》卷22,《沙溪凌氏祠堂记》,四库全书存目丛书,济南:齐鲁书社影印,1997年,集部第141册第511页。

<sup>3</sup> 有关明中期徽州祠堂建设研究的主要论著有:铃木博之:《明代における宗祠の形成》,《东洋学集刊》第71期,1994年5月;赵华富:《论徽州宗族祠堂》,《安徽大学学报》1996年第2期;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;赵华富:《徽州宗族研究》,安徽大学出版社2004年版,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,天津:天津古籍出版社2000年版,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。已有的研究多强调嘉靖礼制改革与明中期宗祠兴起的联系,铃木博之《明代における宗祠の形成》则指出嘉靖年间徽州宗祠的多种来源,常建华《明代徽州宗祠的特点》也指出明中期徽州宗祠兴起与地域神崇拜行祠有关,对于研究宗祠与民间信仰崇拜文化关系富有启发意义。感谢常建华教授惠赐铃木博之的有关论文。

<sup>4</sup> 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,长沙:湖南教育出版社1992年6月版,第157-158、230-231页。

种前代专祠形成”。<sup>1</sup>常建华也注意到徽州特祠向宗祠转变的事实，他说：“世忠行祠具有宗祠的性质，而其最初则是纪念名人的特祠”。<sup>2</sup>常建华所说的特祠应该就是专祠，他认为徽州特祠的祭祀对象为民间地方神祇转化而来的神祖，说明徽州特祠的来源与地方神祇崇拜有关，指出了徽州宗族“专祠”的不同来源。

明代徽州士大夫文人对于专祠或特祠有不同的理解。嘉万年间宗祠兴起之后，士大夫文人以特祠或专祠与统祠相对，如汪道昆说溪南吴氏宗族祠堂：“或统祠或特祠各有当矣”。<sup>3</sup>他明确区分徽州宗族祠堂有统祠与特祠两种形式，统祠当指统宗祠，有一宗统宗祠与一族统宗祠，亦即大宗祠和宗祠，统祠以“聚族为已任”。<sup>4</sup>强调宗族祖先的共同祭祀。汪道昆所说的特祠即是专祠，他说托山程氏“聚族居托山，举宗业有祠矣”，即有宗祠，而托山程氏程沔又在宗祠旁建参军祠主祭其父，汪道昆称其为“乃就祠右置专祠以时举事”。<sup>5</sup>此专祠即个别祖先的专祠特祭场所。延续到清末，专祠一直是指祭祀宗族个别祖先的场所，可以为专门祭祀士大夫文人或女性的特祠，也可以为祭祀分支祖的分祠或支祠，为宗族某一支、某一群体的祭祖场所。清末的绩溪仁里程宗宜这样区别宗祠与专祠：“宗祠者共同祠也”，“专祠者则特别祠也，我总干公之世禄堂及本生祖之敬爱堂、转迁邑南同知公之程家庙是也”。<sup>6</sup>程宗宜所说的专祠即是绩溪仁里程氏宗族的支祠。嘉万年间以后的士大夫文人将宗祠与专祠相对立，将二者严格区分开来，从而就抹杀了专祠与宗祠的联系，湮没了从专祠到宗祠发展的历史。

在明中期以前，徽州士大夫文人所理解的专祠并不是宗祠之下的特祠祠或支祠，而是指神祖及名贤功德祖的专祠特祭，属于神祇祭祀的神祠系列。元末的汪同在大畈建立祠堂与汪王庙，就明确地将祠堂与专祠相区别，他建知本堂，“奉始得姓之祖神主中居及初渡江者及始来大畈者，而昭穆序列左右者十有余世”，即以得姓祖颍川侯、渡江祖汪文和及大畈始迁祖汪中元为主要奉祭对象，以世系昭穆序列神主，其用意在“以明大宗之事”，“盖欲因四时之享，以寓合族之意”。他又在知本堂旁建汪王庙屋，以地方神祇汪华为中心，以功德祖先配享汪华，“又为庙于屋南，像其祖有封爵在祀典者，配以其子孙之有功德者四人”。<sup>7</sup>其汪王庙即为专祠，专祠特祭汪华，明显不同于知本堂。明中期以前，徽州士大夫文人仍然力图区分祠堂与专祠，歙县莘墟人、明正统年间官至兵部右侍郎的吴宁于成化七年（1471年）倡建澄塘吴氏大宗祠，就是强调以始祖为中心以及支祖以上的远祖合祭，“中奉泰伯为得姓之祖”，而始迁澄潭祖开先公以下七世神主“永远不迁”。<sup>8</sup>祁门程村程霆帮助重建世忠庙专祠，又于正德九年（1514年）重建宗祠<sup>9</sup>，也是强调专祠与宗祠的不同意义。

严格意义上讲，专祠是指国家批准的名贤功德祠，其活动本为官方主持的祭祀活动，宋代的陈淳还说：忠臣义士之祠“须官司为严其扃钥，开闭有时，不与民间褻渎，乃为

<sup>1</sup> 常建华：《宗族志》，上海：上海人民出版社1998年版，第151、386、93、94页。

<sup>2</sup> 常建华：《明代徽州宗祠的特点》，《南开学报》2003年第5期。

<sup>3</sup> 汪道昆：《太函集》卷64，《溪南吴氏敦本祠记》，四库全书存目丛书，济南：齐鲁书社影印，1997年，集部第118册第57页。

<sup>4</sup> 吴元满纂修：《新安歙西溪南吴氏世谱》，《续刻溪南吴氏世谱叙》（万历三十年裔孙元满），明万历三十年刻本。

<sup>5</sup> 汪道昆：《太函集》卷72，《参军祠记》，集部第118册第136页。

<sup>6</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首上，《自序》（宣统辛亥年裔孙宗旦），宣统三年刻本。

<sup>7</sup> 赵汭：《东山存稿》卷4，《知本堂记》，文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社影印，1987年，第1221册第280页。

<sup>8</sup> 《歙西吴氏家谱》卷1，《吴氏澄塘记》，乾隆二十九年刻本。

<sup>9</sup> 戴廷明、程尚宽等撰，朱万曙等点校：《新安名族志》前卷，程，黄山书社2004年版，第81页。

合礼。在民间只得焚香致敬而已，亦不可越分而祭”。<sup>1</sup>而明中期以前的大多数徽州民间专祠并非是获得国家批准的专祠，而是专祠的民间形式。如行祠即是专祠的一种民间形式，程敏政说：“古忠臣烈士有隼功大惠于世，有国者必崇祀之，著于令；有家者常祀之外，亦别有先祖一祀，著于礼。礼法并行，不可偏废。况有隼功大惠于世者，置弗礼之可乎？专祠矣，而复祀于家则褻，置弗祀则简，于是中古以来有行祠之设，卜地为之，其制视公祠则杀，视家礼则隆，亦犹民间不敢僭称社稷而曰义社也”。<sup>2</sup>虽然有的行祠得到朝廷的批准支持，如早在唐天祐三年（906年），就有唐模汪氏汪廆上疏请建祭祀越国公的灵山院祠，而且此种官方批准的越国公祠就不此一处，“世称汪氏免征祠五，兹其一也”。<sup>3</sup>槐塘世忠行祠“始创于元德祐三年，丁丑请额于朝，授田命僧崇奉”。<sup>4</sup>但行祠并不以朝廷官方批准为限，它是官方专祠的民间推广形式。

从祭祀文化上讲，祠堂与专祠有不同的祭祀原则。祠堂强调知本报本，强调基于生育感恩而对祖先的纪念，具有较浓厚的儒家正统祭祖文化色彩，也强调合族与教化的作用，如汪同所建的知本堂有延师课教族人子弟的设施<sup>5</sup>，吴宁所建的大宗祠有“家塾三间，延师以训族之子孙，使知礼义”。<sup>6</sup>而专祠祭祀则以崇德报功为原则，成弘年间的汪循说：“桑梓专祠之立，所以崇德报功者”。<sup>7</sup>民间的功德神祖崇拜与民间地方神祇崇拜有渊源关系，在信仰文化的深层与神迹及神祇崇拜相通，专祠主要也就是一种民间神祇崇拜转变而来的祭祖文化，其作用在于祈福与合族，在很大程度上仍然属于神祇崇拜，程敏政说：“合族于是则昭穆益明而宗祊不坠；有祷于是则雨暘益时而粢盛不乏”。<sup>8</sup>

在祭祀对象上，明中期以前的徽州民间宗祠是以始祖为中心，如知本堂就是以得姓祖、渡江祖、始迁祖三始祖为中心，吴宁的澄塘吴氏大宗祠也是以得姓祖、始迁祖、支祖为中心，强调祖先神主血缘辈份的昭穆秩序，强调祖先合食，大畈汪氏知本堂就是以十余世祖先昭穆序列合食。而民间专祠保留了官方专祠特祭配享制度特点，实行名贤功德神祖特祭与功德祖配享，如汪王庙屋即以越国公汪华为中心，强调有功德的祖先才有配享资格，大畈汪氏汪王庙屋即是以功德祖配享汪华；德兴泸口世忠行祠“著以忠壮为专祠，而以司徒、金紫、银青、将使四公侑焉”。<sup>9</sup>乾隆年间的许登瀛区分特祭配享与宗祠常祭说：“夫礼有特祭，则有配享，宗祠之祭，常祭也，祖宗皆得享子孙之祭，故有合食而无配享”。<sup>10</sup>在祭祀仪式上，祠堂强调的是儒家正统祭祖文化所提倡的四时祭或立春祭与冬至祭；而专祠祭祀多为生辰祭，生辰祭为神祇崇拜的传统，在宋代就有“凡诸庙皆有生朝之礼”，宋儒陈淳曾对此有所批判，“以为非礼之礼”，“鬼已死矣，而曰‘生朝’‘献寿’者，何为乎？”<sup>11</sup>

明中期以前，徽州民间专祠主要有行祠、寺庵祠、墓祠等形式，它们大多数与地方神祇崇拜有渊源关系，经过宋元时期的发展转变而成为宗族祭祖场所。徽州的行祠主要

<sup>1</sup>（宋）陈淳著，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》卷下，《鬼神（魂魄附）》，中华书局1983年8月第1版，第62页。

<sup>2</sup>程敏政：《篁墩文集》卷18，《休宁县菘溪程氏忠壮会记》，文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社影印，1987年，第1252册第315页。

<sup>3</sup>汪道昆：《灵山院汪氏十六族谱》，列传，明万历二十二年刻本。

<sup>4</sup>程启东：《槐塘程氏显承堂续宗谱》卷首，会通谱原文，康熙十二年刻本。

<sup>5</sup>《弘治徽州府志》卷10，宫室，天一阁藏明代方志选刊22。

<sup>6</sup>《歙西吴氏家谱》卷1，《吴氏澄塘记》，乾隆二十九年刻本。

<sup>7</sup>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，济南：齐鲁书社影印，1997年，集部第47册第354页。

<sup>8</sup>程敏政：《篁墩文集》卷14，《休宁汉口世忠行祠记》，第1252册247—248页。

<sup>9</sup>同上书，《德兴泸口程氏世忠行祠碑阴记》，第1252册第251页。

<sup>10</sup>许登瀛等纂修：《古歙东门许氏重修宗谱》卷8，《宗祠改正昭穆议》（许登瀛），清乾隆十年刻本。

<sup>11</sup>（宋）陈淳著，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》卷下，《鬼神（魂魄附）》，第64页。

集中于汪、程等两个徽州最大的姓氏，尤其是程姓世忠行祠的宗族化倾向最为明显。徽州的越国公汪华崇拜与忠壮公程灵洗崇拜兴起于唐宋，原为民间的地方神祇崇拜，宋绍兴三十一年胡麟记程灵洗崇拜，“公生为黄墩人，没为黄墩神，祈雨而雨，祈晴而晴，瘟火疾厉有祷即应，郡邑之民受公之庇为不浅矣。曰牛一曰羊一曰豕一，与夫脯醢豆笱之荐，莫不时谨，每岁自夏徂秋，土鼓冬冬不绝其声，展敬乞灵于祠坛者凡百余社，陈奠致辞，何其虞也”。<sup>1</sup>正是因为其民间地方神祇的特点，汪华与程灵洗成为各地社祭的对象，各地行祠因之兴起，所谓“流泽之所被灵一家而及乎一乡，福云初而及乎异姓，则行祠之设不懈益虔，遂将与篁墩之专祠相高”。<sup>2</sup>行祠的兴起又建立在徽州各地村落宗族的发育成长基础上，随着村落宗族的成长，出现了社祭宗族化的趋势，而行祠为社祭宗族化发展的表现，各地汪、程二姓村落宗族以神祖为社祭对象，“子孙散处六邑，久益蕃硕，莫不各立行祠以供祀事”。<sup>3</sup>如汉口程氏在宋嘉定年间（1208-1224年）有端明殿学士、赠少师程秘“倡休歛族人捐田入篁墩庙，每岁合一乡六社之人迎神至汉口祀”，至元代“以远弗便”，汉口程氏“作行祠于溪西干龙山”。<sup>4</sup>斤竹涧程氏“其族于婺源为盛”，原来“岁时走篁墩祀先庙”，因其岨远不便，于至元二年（1265年）“卜地涧口为世忠行祠”。<sup>5</sup>这些行祠多为宗族所有，族人“输金以助”，族人“买良田为蒸尝”，族人“创屋使守者居之”，族人“立忠壮祠户，岁输官赋”，又有宗族长老主持行祠，“不使他姓主之”。<sup>6</sup>婺源龙首山世忠庙也是程氏“聚其宗戚子姓”建立<sup>7</sup>，婺源斤竹涧程忠壮公祠由族人倡导建立，由族人“买田赠之”。<sup>8</sup>

在祭祀礼仪制度方面，宋元时期的行祠也发生宗族化变化，特别是形成了功德祖先配享制度。徽州较早的专祠特祭配享并不以同姓祖先为限，如忠壮公庙原有“从神二，左曰孙璟，右曰赵铭”。<sup>9</sup>但村落宗族的世忠行祠已经不见这些异姓神祇，而代之以同姓的功德祖先。较为典型的是建于元至顺年间（1330-1332年）的婺源龙首山程忠壮公行祠，其正殿专祠忠壮公，唐检校工部尚书程湘及其子全礼（御史中丞、上柱国兼领婺源都督）因其“始别居婺源”而“特祀于西庑”，“所以尊祖而敬宗”；而“东庑列祠”配享程颢、程颐以及程大昌、程卓、程秘、程元凤等程姓显宦，“所以贵德而尚爵”。虽然其配享的功德祖并不限于龙首山程氏宗族，是以徽州程氏功德祖为范围，在礼仪上有违“非祖不祀”的原则，但其祭祀对象被赋予重始迁始封及贵德尊爵的含义；其祭祀保留了生辰祭，但其祭祀仪式也采用《仪礼》中宗庙祭祖的少牢礼，“春秋及生辰祭皆用少牢，朔望脯醢，其登降裸荐牲币器皿皆仿释奠仪”，已经开始由神祖崇拜向宗祠祖先崇拜礼仪的转变。<sup>10</sup>

士大夫文人也参与、支持与推动宋元时期的徽州行祠建设，如宋元祐七年（1092年）唐模汪氏士大夫汪淮重建灵山院越国公祠。<sup>11</sup>徽州程氏最早的世忠行祠是婺源龙陂程氏所建的忠壮公祠，当时“即僧舍立公祠”，建祠者为程孝思，他还“割田四十亩以助香积”，

<sup>1</sup> 《岩镇程氏家谱》卷3，《相公坛碑记》（宋绍兴三十一年胡麟撰），乾隆十年刻本。

<sup>2</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷14，《休宁汉口世忠行祠记》，第1252册245-246页。

<sup>3</sup> 汪舜民：《静轩先生文集》卷10，《苾田世忠行祠记》，明正德六年张鹏汪愈刻本。

<sup>4</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷14，《休宁汉口世忠行祠记》，第1252册第245页。

<sup>5</sup> 程敏政辑：《程氏贻范集》乙集卷2，《婺源斤竹涧程忠壮公祠碑铭》（至元六年承事郎徽州路同知婺源事严陵宋梦鼎），钞本。

<sup>6</sup> 同上书乙集卷2，《休宁干龙山程忠壮公行祠记》（泰定四年五月江山县尹兼劝农事郇）。

<sup>7</sup> 同上书乙集卷2，《婺源龙首山世忠庙迎送神乐诗》。

<sup>8</sup> 同上书乙集卷2，《婺源斤竹涧程忠壮公祠碑铭》（至元六年承事郎徽州路同知婺源事严陵宋梦鼎）。

<sup>9</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷36，《书先太守公及忠壮公夫人长子忠护侯追封三诰后》，第1252册第638页。

<sup>10</sup> 程敏政辑：《程氏贻范集》乙集卷2，《婺源龙首山程忠壮公新庙记》（至顺四年）。

<sup>11</sup> 汪道昆：《灵山院汪氏十六族谱》，典籍，《灵山院汪公宗祠碑铭》（郡守陶承学）。

其从兄登进士第，其后三世有程龙为咸淳乙丑进士，宋丞相程元凤为之作记表彰<sup>1</sup>，得到了士大夫的鼓励。槐塘程氏的世忠行祠是由元浙东宣慰副使程相“请立行祠于槐塘，以便支下子孙展谒”。<sup>2</sup>元泰定年间（1324-1327年）的中山府判程愿学倡建汉口程氏世忠行祠，致仕后致力于行祠的置田创屋并创立忠壮祠户，择长老主持其事。<sup>3</sup>士大夫文人对行祠的支持与推动，主要是因为行祠的合族功能，“虽未足尽礼，或可使后来子孙不忘其初”。<sup>4</sup>较早的婺源龙陂忠壮行祠就是族人合祭的场所，“族人之长幼咸集，拜跪恪恭，竣事序饮，翼翼侃侃”。<sup>5</sup>元代槐塘的世忠行祠为合族祭祀的场所，“每岁之首，通族毕会，祠下行礼毕，长幼以次而序拜焉”。<sup>6</sup>

行祠来源于国家批准的地方神祇崇拜，而非行祠的专祠则大多来自于未得到国家批准的地方神祇崇拜。陈淳曾说江淮以南：“上而州县，下至闾巷村落，无不各有神祠”。<sup>7</sup>可见宋代江南地区神祠的普遍。徽州地方社区神祇崇拜早已有之，如黟县横冈胡氏“至讳明星为梁太常卿，天监中家居，有辟壤穿渠之功，去今盖千余岁而民仰其利，思其人遂相与祠于横冈之上”。<sup>8</sup>唐兵马使汪道安子汪端，因镇守婺源三浯镇有功，“既歿，镇人追思不忘，构祠报祀，署曰端公，以官称也”。<sup>9</sup>唐末有岩将程岩“有伏猛兽卫乡里之功，没而为神，封忠佑侯，立庙祀之，乌山方澄孙有庙记可征”。<sup>10</sup>明正德十四年（1519年）歙人唐杲《祁门奇峰郑氏祠堂记》记祁门奇峰郑氏始祖唐司徒公“当逆巢之乱，有保障八州功，乡人德之，歿祀于社，与越国公比主不迁焉”。<sup>11</sup>

地方社区的功德人物往往被赋予神性，人们或建立独立的庙祠，或于寺庵及墓旁立祠，为地方社区的祈祷乞福与社祭对象。这些寺庵寺或墓祠大多并不属于国家批准设立的名贤功德专祠，甚至起初也并不是宗族的神祖祠，而是地方社区共同的神祠。如休宁龙江始迁祖妣吴氏因为抗拒黄巢军被杀，死后僵立不倒，流血红白相间，吓退黄巢军，一乡之人感其庇护，为之在其墓旁立祠纪念，“墓在叶泊岭，人祷于墓祠，大著灵异”<sup>12</sup>，宋代就已有祭祀吴姬的吴小婆祠。<sup>13</sup>休宁陈村始迁祖陈禧（鬲山府君）起初也是地方社区崇拜的社神，“没葬于县之南地曰鬲山，岁益久，一方之民神之，乃创庙墓旁，尸而祝之，凡水旱必祷焉。东作不祀府君不敢兴，西成不祀府君不敢食，子孙之祀之有不如鬲

<sup>1</sup> 程敏政辑：《程氏贻范集》乙集卷2，《婺源龙陂忠壮行祠记》（程元凤撰）；戴廷明、程尚宽等撰，朱万曙等点校：《新安名族志》前卷，程，74-75页。

<sup>2</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷43，《槐塘程府君墓表》，第1253册第60页；卷36，《题明良庆会卷后》，第1252册第628页。

<sup>3</sup> 程敏政辑：《程氏贻范集》乙集卷2，《休宁干龙山程忠壮公行祠记》（泰定四年五月江山县尹兼劝农事郇撰）。

<sup>4</sup> 同上书乙集卷2，《婺源龙陂忠壮行祠记》（程元凤撰）。

<sup>5</sup> 同3。

<sup>6</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首下，《元宣慰环谷公槐塘忠壮公行祠记》（信州录事判官相），宣统三年刻本。

<sup>7</sup>（宋）陈淳著，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》卷下，《鬼神（魂魄附）》，第64页。

<sup>8</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷13，《承泽堂记》，第1252册第224页。

<sup>9</sup> 汪士芳纂修：《汪氏重修统宗谱》卷41，《三浯村端公祠记》（至正十一年汪泽民），明崇祯八年刻本。端公祠初建当为三浯镇人共立的神祠，明代有不同的说法，如《新安名族志》记“（道安）后子曰愿，曰端。端分守三浯镇，后居大畈；愿以端之基产立祠，以祀越国公、道安公，端公神主，建大田寺，招僧侍值香灯”（《新安名族志》前卷，汪，第225页）。此当是婺源汪氏将端公祖先化或争夺祠产而产生的说法。

<sup>10</sup> 程孟纂修：《新安程氏诸谱会通》，不会通者，传钞明景泰二年修本。

<sup>11</sup> 郑岳纂修：《奇峰郑氏本宗谱》卷4，明嘉靖年间刻本。

<sup>12</sup> 吴子玉：《大鄣山人集》卷43，《家行略》，集部第141册第738页。

<sup>13</sup>（日）牧野巽著，刘森译，傅衣凌校：《明代同族的社祭记录之一例-关于《休宁茗洲吴氏家记-社会记》》，刘森辑译：《徽州社会经济史研究译文集》，合肥：黄山书社1987年版，126-128页。

山之民之祀者”。<sup>1</sup>歙县沙溪凌氏祖先荣禄公“遇仙者流授方投井成醴泉，里人为立社，则名之曰：皇富公社”。<sup>2</sup>在元代，徽州地方社区神祠传统还在延续，歙西双桥郑氏元代著名理学家郑玉的父亲郑安，“宋季之乱以布衣止屠城之师，因授歙令，庙食其乡，号令君祠，有事必祷”。<sup>3</sup>潭渡黄氏的黄庸寿生于元大德十一年（1307年），他因为“凿渠通田”的水利之功，“一乡之民深感其惠，为之立祠以示不忘”。<sup>4</sup>建于元至正年间的祁门孚溪李氏始迁祖墓祠也具有神祠性质，“奉祀事而配以社”。<sup>5</sup>

当然，宋元时期的徽州神祠发展不仅仅是地方社区共同信仰发展的产物，更多地反映了村落宗族的发展，一些地方强大宗族往往神化其功德祖先，以神祠崇拜的方式表达其氏族地位与氏族霸权。在强大的宗族中，往往流传着功德祖先的种种神迹传闻，如歙县呈坎罗氏就有这样的故事：“其先世有仙人焉，居狮潭得道跨白狼超潭东巨石，轻举而去”。<sup>6</sup>龙江吴氏吴亮生为五大支共祖，宗族也流传其神迹，据称其“生平好修行”，坠入龙潭两昼夜，“气卒绝矣”，“有道人造门探囊中药一丸，纳之口吻，复醒，生朗、益二子，其后蕃衍绂冕之盛，安抚公以仙术显，率朗、益二公之裔，皆由公所开祥也”。<sup>7</sup>地方社区神祠的发展往往建立在宗族始迁祖或其他功德祖先的神迹传说和功德崇拜基础上。从宗族意义上讲，始迁祖就是宗族创家立业的祖宗，宗族以“兴家立业之别子为祖”。<sup>8</sup>宗族早已存在这种对始祖兴家立业功德的崇拜，甚至对其生育功德的崇拜，如祁门孚溪李氏始迁祖成为神祠社祭对象，也有祁门孚溪李氏对始迁祖李秀实功德的崇拜，“入孚溪而光大之，以垂裕我后人计”，“有子六孙二十有五，曾孙一百有二”。<sup>9</sup>在神祇崇拜发达的宋元时期，对始迁祖或其他功德祖先的功德崇拜往往会演化为神祇崇拜。而随着村落宗族的成长与氏族意识的增强，宋元时期的地方社区神祠也逐渐转化为宗族的神祖祠。如端公崇拜本为婺源三浯镇的地方社区共同神祇，汪端子孙迁居大畈，大畈汪氏感恩院建立端公祠，“肖公像于感恩之祠”，逐渐形成大畈汪氏的端公神祖崇拜。<sup>10</sup>宋元间大畈士大夫也参与端公祠的建设和保护，“裔孙宋少师显谟阁学士公藻立有祭田，元礼部尚书公泽民……俱有克服之力”。<sup>11</sup>休宁的吴小婆祠也逐渐演变宗族神祖祠，南宋淳祐年间（1241-1252年）进士吴梦龙重建吴小婆祠，并以吴氏宗族先祖配祭吴小婆。<sup>12</sup>

当然，也有寺庵祠、墓祠并非属于民间神祠。而是朝廷批准建立的寺庵祠、墓祠，如附设于歙县古城关昭孝积庆寺的宋丞相程元凤墓祠即是“建寺营坟皆出朝典”。<sup>13</sup>也出现了追报始祖或功德远祖的墓祠或寺庵祠，如休宁率口程氏始迁祖程敦临为唐代人，其“子孙相与割田置守专祠于里之齐祈僧舍”。<sup>14</sup>其专祠亦是对始迁祖功德的崇拜，因为程敦临“乃卜宅于率水之上居焉，当宋之季，业以复振，税之以石计者三百余，爰立师以迪嗣人，植产以贍先墓，蔚然硕宗，与篁墩相高”。<sup>15</sup>因而成为宗族立祠崇拜的对象，正

<sup>1</sup> 陈栎：《定宇集》卷15，《陈氏谱略·始祖鬲山府君》，文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社影印，1987年，第1205册第388页。

<sup>2</sup> 吴子玉：《大鄣山人集》卷22，《沙溪凌氏祠堂记》，集部第141册第512页。

<sup>3</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷20，《郑氏四节堂记》，第1252册第347页。

<sup>4</sup> 《潭渡黄氏族谱》卷十，《黄潭塌祠记》（洪武戊申凌文善记），雍正九年刻本。

<sup>5</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷17，《祁门孚溪李氏先祠石桥记》，第1252册第294页。

<sup>6</sup> 同上书卷34，《黄山图并诗为罗君夫妇偕寿序》，第1252册第590页。

<sup>7</sup> 吴子玉：《大鄣山人集》卷43，《家行略》，集部第141册第738页。

<sup>8</sup> （隆庆）《率口程氏续编本宗谱》卷首，《族谱后序》（程梦文），安徽大学徽学研究中心藏复制本。

<sup>9</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷17，《祁门孚溪李氏先祠石桥记》，第1252册第294页。

<sup>10</sup> 汪士芳纂修：《汪氏重修统宗谱》卷41，《大畈端公祠记》（洪武十二年），明崇祯八年刻本。

<sup>11</sup> 《休宁西门汪氏族谱》，《汪玄锡函》（正德己卯三月十六日），明刻本。

<sup>12</sup> 铃木博之：《明代における宗祠の形成》，《东洋学集刊》第71期，1994年5月

<sup>13</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷13，《宋丞相程文清公墓祠记》，第1252册第222页。

<sup>14</sup> 同上书卷16，《休宁率口程氏世忠行祠记》，第1252册第281页。

<sup>15</sup> 《休宁率口程氏续编本宗谱》卷5，附录，《率口程氏世忠行祠》（程敏政），明刻本。

如程敏政说：“敦临在宋以殷硕行实重其乡而族始盛，有祠在柏山寺，子孙本其功而不忘也”。<sup>1</sup>又有程村始迁祖程琬，其三世孙程寿为宋代的贵溪学官，程寿五世孙程天禄“始入田于颐真道院以奉其先之祀”，建立了祭祀其始迁祖程琬和功德祖程寿的寺庵专祠。<sup>2</sup>此种始迁祖和功德祖代表了祖德宗功，他们往往说明宗族的神圣高贵来源，一般族人祖先并不能与其合食，所以有专祠特祭，如元代的歙县东门许氏就以始迁祖许暹为不迁之祖，“岁特祭焉”。<sup>3</sup>

在宋元时期，地方神祇或地方社区神祇不断宗族化而成为宗族的神祖，而宗族的始迁祖或功德祖也不断被神化而成为宗族的神祖，他们往往既是社祭的对象，又是宗族的祖先，专祠日益宗族化，专祠特祭成为宗族社区祭祀的重要形式。

## 二、明前中期的宗族“专祠”与祠堂

入明以后，宗族“专祠”更显示出强大的发展势头。即使在徽州最著名世家大族之一的大庾汪氏，元末汪同所建的知本堂并未受到的重视，其族人为了适应村落宗族核心化发展而独立新建端公祠，“中奉公像，旁列公以后诸先祖，咸从祀焉”，成为宗族的祭祀中心，“岁时率族人祭奠其中”。<sup>4</sup>

在徽州汪、程两大姓中，明前中期宗族专祠的发展主要表现为行祠的复兴与发展。如徽州各地汪姓“各即其地为行祠”<sup>5</sup>，恢复和建立越国公汪华祠庙。越国公汪华是为徽州社会普遍信仰崇拜的地域神<sup>6</sup>，但是在地方社会共建汪王庙过程中，汪姓村落宗族也往往借汪王庙复兴其宗族祖先崇拜，如休宁县忠显庙即汪王庙，弘治十年（1497年）由县官发起重修，实际上是由休宁西门汪姓宗族重修，汪绍“倡率西门同派诸孙共捐己贲，复其基，输其税”，汪绍在重修中也建立了族人祭祀场所，“又创寝室五间，使诸孙每于岁首长幼咸萃，以祭以拜，庶一族昭穆不紊，尽追远之私”。<sup>7</sup>忠显庙也成为其宗族的祭祀场所。各地汪姓宗族独立建立越国公祠，以各自的祖先配享越国公汪华，使越国公祠成为其宗族的专祠，如唐模汪氏越国公祠在明前中期得到复兴，其配享者有唐模汪氏始迁祖思立公等祖先。<sup>8</sup>甚至明前中期徽州汪氏各种祠堂也大多以越国公汪华为专祠特祭对象，如西沙溪汪氏余庆堂，“至明弘正之际曰富吉公者克帅近属，即其居址为祠，祠烈祖以下及高曾祖祢”。<sup>9</sup>烈祖即越国公汪华，越国公成为其特祭对象，而宗族祖先为配享对象。建于正德五年的西溪汪氏先祠，“祠之制，中为堂三间，奉越国像，冕笏命服，南面俨临，盖犹神之也”，越国公汪华仍然被奉为神祇，而左右则配享宗族祖先。<sup>10</sup>

徽州程氏行祠也得到复兴发展。程敏政说，程忠壮公“子孙最多，散处郡之六邑，又蔓衍于旁郡，每一聚处不下数十千指，辄为公行祠，便祇谒。由是公行祠布东南”。<sup>11</sup>程敏政记有歙县槐塘程氏等5个程氏宗族建行祠情况，其中槐塘程氏、汉口程氏等2个宗族均在元代就建有行祠，槐塘程氏于明成化年间前后重修，而汉口程氏则于明宣德年间及成化年间两次重建。率口程氏等3个程氏村落宗族在明前中期新建了世忠行祠，率

<sup>1</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷39，《书率口程肯堂心宇墓志铭后》，第1252册第699页。

<sup>2</sup> 同上书卷17，《务本堂记》，第1252册第307页。

<sup>3</sup> 许登瀛等纂修：《古歙东门许氏重修宗谱》卷8，《宗祠条规议》（赠少傅缺明嘉靖三十二年）。

<sup>4</sup> 汪士芳纂修：《汪氏重修统宗谱》卷41，《大庾端公祠记》（洪武十二年）。

<sup>5</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷13，《休宁乌龙山汪越公庙田记》，第1252册第236页。

<sup>6</sup> 郑力民：《徽州社屋的诸侧面-以歙南孝女会田野个案为例（续）》，《江淮论坛》1995年第5期。

<sup>7</sup> 汪舜民：《静轩先生文集》卷10，《重修休宁县忠显庙记》。

<sup>8</sup> 汪道昆：《灵山院汪氏十六族谱》，典籍，《唐模汪忠烈祠记》（鲍象贤）。

<sup>9</sup> 汪道昆：《太函集》卷75，《西沙溪余庆堂寝室记》，集部第118册第171页。

<sup>10</sup> 邵宝：《容春堂后集》卷2，《歙县西溪汪氏先祠记》，文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社影印，1987年，第1258册第237-238页。

<sup>11</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷14，《休宁汉口世忠行祠记》，第1252册第245页。

口程氏于明正统年间建世忠行祠，荪田程氏于弘治十三年建成世忠行祠<sup>1</sup>，山斗程氏于明景泰至成化年间建成世忠行祠。<sup>2</sup>

一些原有寺庵祠或墓祠的宗族也首先复兴了寺庵祠或墓祠，如汪溪金氏原有著先庵祠，入明以后有族人复兴著先庵祠，“复建故址，东向构屋四楹庵旁”。<sup>3</sup>祁门孚溪李氏原有始迁祖墓祠，成化年间前后李景瞻“晚岁率其族新其始迁祖之祠”，<sup>4</sup>亦是复兴墓祠。潭渡黄氏于成化年间复兴唐孝子黄芮墓祠“于里第之东”。<sup>5</sup>休宁吴氏的吴小婆祠也在明前中期得到复兴。祁门善和程氏原有建于南宋的报慈庵墓祠，天顺年间致仕返乡的程显“慨然倡族人复割田隶庵中，以成化庚寅大新程氏之祠”，后来又有广东按察副使程宏及河南左布政使程泰“新其庵”，以为合族祭祀之所。<sup>6</sup>正统年间前后，槐塘程氏复兴了宋丞相程元凤的墓祠，“以旧祠湫隘，岁时不能容子孙之展谒，增葺五间”。<sup>7</sup>又在世忠行祠旁建立“文清公专祠”，“割田亩以奉祀”。<sup>8</sup>弘治十年，休宁率口程氏也复兴了柏山寺内的始迁祖程敦临的专祠，“修复柏山故祠”。<sup>9</sup>

明前中期宗族“专祠”复兴发展也是与明初徽州社祭昌盛有关。徽州社会“祭祀首重社事”，“洪武三年诏天下乡民立社”<sup>10</sup>，推动了徽州社祭的发展。在祭祀对象方面，明初整顿祀典，徽州仅存越国公及忠壮公，朱元璋“考其事而并录之”<sup>11</sup>，赵吉士也说：“新安自明洪武间诏汰一切淫祠而特命有司祭程忠壮、汪越国”。<sup>12</sup>歙县乌聊山越国公汪华的忠烈庙及黄墩忠壮公程灵洗的世忠庙成为人们的信仰中心，“属邑之人走乞灵无虚日”。<sup>13</sup>越国公及忠壮公成为徽州社祭的重要对象，“大都以社稷为主，其次则程忠壮、汪忠烈，是皆生为本乡英杰，歿为本乡明神”。<sup>14</sup>为了方便社祭，一些宗族采取行祠与社屋合基联栋的形式，如成化年间的休宁山斗世忠行祠，“又为堂于横舍之旁，各三间以奉乡社”。<sup>15</sup>行祠祭祀具有祠社合一的特点。

明前中期宗族“专祠”与社祭的紧密结合主要是建立在宗族发展基础上，随着宗族强大而出现的族社化成为“专祠”与社屋合一的基础。<sup>16</sup>不仅仅行祠如此，其它的宗族神祖祠也是如此，如潭渡黄氏于成化年间复兴唐孝子黄芮墓祠“于里第之东”，也是“礼堂社与孝子祠同建”，孝子祠与社屋“比联九间，一以表孝思之诚，一以敦报本之义，族众翕然从之”。为什么宗族性的孝子祠能够与地方性的社屋合基连栋呢？修谱者说：“迨成化年间始创社屋，簿列社户之名惟黄氏一姓，故社屋与旌孝祠得以合基联栋耳”。<sup>17</sup>可见宗族的发展导致了族社化，而族社化为“专祠”与社屋相结合的基础，因而导致了宗族“专祠”与社屋相结合的普遍形态，明初大畈汪氏新建端公祠就是在“里社之东偏

<sup>1</sup> 汪舜民：《静轩先生文集》卷 10，《荪田世忠行祠记》。

<sup>2</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 14，《休宁山斗世忠行祠记》，第 1252 册第 247 页。

<sup>3</sup> 吴子玉：《大鄣山人集》卷 22，《汪溪金氏祠堂记》，集部第 141 册第 513 页。

<sup>4</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 45，《李处士景瞻及其配方孺人墓志铭》，第 1253 册第 99 页。

<sup>5</sup> 同上书卷 46，《故唐孝子黄府君祠堂碑铭》，第 1253 册第 113 页。

<sup>6</sup> 同上书卷 14，《祁门善和程氏重修报慈庵祠宇记》，第 1252 册第 246 页。

<sup>7</sup> 同上书卷 13?，《宋丞相程文清公墓祠记》，第 1252 册第 222 页。

<sup>8</sup> 同上书卷 43，《槐塘程府君墓表》，第 1253 册第 60 页。

<sup>9</sup> 同上书卷 39，《书率口程肯堂心宇墓志铭后》，第 1252 册第 699 页。

<sup>10</sup> 江登云辑，江绍莲辑：《橙阳散志》，卷六，礼仪志，祭祀，嘉庆十四年刻本。

<sup>11</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 13，《休宁乌龙山汪越公庙田记》，第 1252 册 237-238 页。

<sup>12</sup> 丁廷榘、赵吉士纂修：《徽州府志》卷 8，祀典，康熙三十八年刊本。

<sup>13</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 13，《休宁乌龙山汪越公庙田记》，第 1252 册第 236 页。

<sup>14</sup> 张涛、谢陞：《歙志》考卷 5，志 6，风土，万历三十七年刻本。

<sup>15</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 14，《休宁山斗世忠行祠记》，第 1252 册第 247 页。

<sup>16</sup> 郑力民：《徽州社屋的诸侧面-以歙南孝女会田野个案为例》，《江淮论坛》1995 年第 4 期。

<sup>17</sup> 《潭渡黄氏族谱》卷 6，《成化元年间新建社屋祠堂记略》。

买地鼎新祠宇”。<sup>1</sup>端公既是大畈汪氏的神祖，也是当地社祭的重要对象，其重建就是与社祭相配合。祁门孚溪李氏的始迁祖李秀实既是祁门孚溪李氏的神祖，也是当地的社祭对象，其宗族重建墓祠，“奉以配社”。此种宗族“专祠”与社屋相结合的“祠社合一形态”即为徽州人所称的宗屋。据郑力民的调查，在徽州人的记忆与观念中，徽州宗屋早于后来的祠堂，“先有宗屋，后有祠堂，却是众口一辞，铁断如山”。<sup>2</sup>

在明前中期，徽州已经存在着祠堂形式<sup>3</sup>，宗族“专祠”与祠堂在祭祖对象和祭祀仪式方面既有明显的联系，也有着较为清晰的区别。

明前中期徽州宗族“专祠”和祠堂祭祖对象举例

序号	“专祠”和祠堂名号	明代始建或重建时间	特祭的神祖或名贤功德祖	配享的宗族祖先	资料来源
1	休宁率口程氏世忠行祠	正统年间	忠壮公(神祖)	徽州始祖程元谭及率口始迁祖程敦临	《休宁率口程氏续编本宗谱》卷5,《率口程氏世忠行祠记》(程敏政)。
2	休宁汉口程氏世忠行祠	宣德年间	忠壮公(神祖)	程灵洗长子程文季及汉口迁祖程沅	程敏政:《篁墩文集》卷14,《休宁汉口世忠行祠记》,第1252册第245页。
3	休宁荪田程氏世忠行祠	弘治十三年	忠壮公(神祖)	程婴、程元谭、休宁祖程沅、荪田祖程诸四、本支祖程文庆及建祠者程泰亨	汪舜民:《静轩先生文集》卷10,《荪田世忠行祠记》。
4	休宁山斗程氏世忠行祠	景泰至成化年间	忠壮公(神祖)	程婴、程元谭、休宁祖程沅、山斗祖程思明	程敏政:《篁墩文集》卷14,《休宁山斗世忠行祠记》,第1252册247-248页。
5	歙县西溪汪氏先祠	正德五年	越国公(神祖)	古城东关祖司农公、西溪祖宣教公	邵宝:《容春堂后集》卷2,《歙县西溪汪氏先祠记》,第

<sup>1</sup> 汪士芳纂修:《汪氏重修统宗谱》卷41,《大畈端公祠记》(洪武十二年)。

<sup>2</sup> 郑力民:《徽州社屋的诸侧面-以歙南孝女会田野个案为例》,《江淮论坛》1995年第4期。

<sup>3</sup> 有关徽州祠堂问题,将另文讨论。

					1258 册 237-238 页。
6	黟县横冈胡氏承泽堂	永乐年间前后	明星公(神祖)		程敏政:《篁墩文集》卷 13,《承泽堂记》,第 1252 册 224-225 页。
7	休宁陈村定宇先生祠堂	景泰年间	鬲山府君(神祖)、	陈栌(名贤祖)	程敏政:《篁墩文集》卷 17,《定宇先生祠堂记》,第 1252 册 297-298 页。
8	歙潭渡黄氏孝子祠	成化年间	唐孝子黄芮(名贤祖)		程敏政:《篁墩文集》卷 46,《故唐孝子黄府君祠堂碑铭》,第 1253 册第 113 页。
9	范氏博村观察祠	成化年间	范观察(名贤祖)		《休宁范氏族谱》卷 6,谱祠,《祠制》,明刻本。
10	祁门李坑始迁祖墓祠	成化年间	始迁祖李秀实(神祖)		程敏政:《篁墩文集》卷 45,《李处士景瞻及其配方孺人墓志铭》,第 1253 册第 99 页。
11	婺源大畈汪氏端公祠	明初	端公汪道安(神祖)	汪道安以下诸先祖	汪士芳纂修:《汪氏重修统宗谱》卷 41,《大畈端公祠记》(洪武十二年)。
12	兗山汪氏祠堂	成弘年间	越国公(神祖)	高曾祖祚	程敏政:《篁墩文集》卷 16,《兗山汪氏重建祠堂记》,第

					1252 册第 284 页。
13	西沙溪汪氏余庆堂	弘正年间	越国公(神祖)	烈祖以下及高曾祖祔	汪道昆:《太函集》卷 75,《西沙溪余庆堂寢室记》,集部第 118 册第 171 页。
14	槐塘程氏世忠行祠	成化年间前后	忠壮公(神祖)		程敏政:《篁墩文集》卷 43,《槐塘程府君墓表》,第 1253 册第 60 页。
15	迴峰汪氏祠堂	成弘年间	越国公(神祖)	开国公铁佛、始迁祖员公及高曾祖祔	汪循:《汪仁峰先生文集》卷之十五,《迴峰汪氏祠堂记》,集部第 47 册第 386 页。

在上述 15 例中,称之为祠堂或堂的有黟县横冈胡氏承泽堂、休宁陈村定宇先生祠堂、兖山汪氏祠堂、西沙溪汪氏余庆堂、迴峰汪氏祠堂等 5 例,这些祠堂或堂基本上是以朱子祠堂制度为框架,除黟县横冈胡氏承泽堂、休宁陈村定宇先生祠堂情况不明,兖山汪氏祠堂、西沙溪汪氏余庆堂、迴峰汪氏祠堂等都是以奉祭四世亲祖为主,而且四世亲祖的祭祀也是奉行四时祭,“一遵朱子家礼与国朝颁行之定式并行而莫敢戾”。<sup>1</sup>这些祠堂多为士大夫所建或有官方的背景,如黟县横冈胡氏承泽堂为明初的广宗尹胡仕林及其弟侄所建<sup>2</sup>,祁门陈村宗族于明景泰年间所建的定宇先生祠堂得到府县的支持,兖山汪氏祠堂为士大夫汪道所建,迴峰汪氏祠堂为士大夫汪循所建,徽州祠堂的发展应该是有士大夫和官方的背景。

但是,这些祠堂或堂并不是完全照搬朱子祠堂模式,它也接受或延续了宗族“专祠”的神祖崇拜,采取了神祖或名贤功德祖特祭配享与祠堂四亲祖常祭相结合的祭祀制度,建祠堂的士大夫往往将其祠堂的神祖或功德祖祭祀解释为符合儒家祭祖文化的自出之祖祭祀活动,而并非神祇崇拜,如汪道解释其所建祠堂的越国公祭祀说:“窃闻吾乡之先有陈定宇氏,一时钜儒,其上世本唐髙山府君之后,陈氏先祠实中祀之,吾之所以主祀越公者,本定宇意也”。<sup>3</sup>即为自出之祖祭祀。但是,这似乎只是明代士大夫的一种解释,事实上根据陈栋意思的髙山府君祭祀也是神祇崇拜的生辰祭,“复本先生意,以八月一日

<sup>1</sup> 程敏政:《篁墩文集》卷 16,《兖山汪氏重建祠堂记》,第 1252 册第 284 页。

<sup>2</sup> 同上书卷 13,《承泽堂记》,第 1252 册第 224 页。

<sup>3</sup> 同上书卷 16,《兖山汪氏重建祠堂记》,第 1252 册第 284 页。

祭始祖鬲山府君，奉以配焉”。<sup>1</sup> 祠堂的特祭仍然是神祇祭祀仪式。

另一位士大夫汪循也是以自出之祖祭祀解释祠堂越国公祭祀，“中祀越国公华、开国公铁佛，始出之祖也，员公始迁之祖也，似不为僭”。但他又说：“第吾徽之俗，如予始祖越国公者家刻像事之，比祖考加严，况为其后者乎？”也就是说，祠堂祭越国公是因为徽俗的越国公崇拜，所以“礼以义起”，祠堂特祭越国公。<sup>2</sup>前一种说法是一种儒家祭祖文化的合法性解释，后一种说法则是一种从民间信仰崇拜文化心理出发的说明。而且汪循所属的鹏源汪氏并非越国公汪华的直系子孙，而是“出唐越国公华从弟开国公铁佛后”<sup>3</sup>，严格意义上讲并非“为其后者”，从儒家祭祖文化的“非祖不祀”的原则来讲，鹏源汪氏不能将越国公作为自出之祖加以祭祀。汪循所建祠堂特祭越国公，只能说是顺应徽俗中的神祇崇拜与宗族神祖“专祠”传统以特祭配享的方式推祭自出之祖铁佛公，“开国公实以越公徇土俗而并祀之，似亦不为过”。<sup>4</sup>可见明前中期的徽州祠堂接受了宗族“专祠”的影响，揉合了宗族“专祠”神祖崇拜，有神祖或名贤功德祖的特祭，甚至某些祠堂还出现了“专祠”中的特祭配享制度。

在明前中期，祠堂或堂主要局限于某些世家或士大夫家族，而宗族普遍的族祭形式应该是以行祠或某某公祠名称出现的宗族“专祠”。上表中的 15 例就有 10 例为此种宗族“专祠”，这些宗族“专祠”的特点就是以神祖及名贤功德祖崇拜为中心，主要供奉神祖及名贤功德祖像，其祭祀仪式主要有宗族的元旦祭和神祇崇拜的生辰祭，如休宁率口程氏世忠行祠“每岁正元日奉三祖之像于堂奠献，礼成，长幼叙拜饮福而散。又以元旦前二日为忠壮始生之辰，制花灯以乐神，凡五日”。<sup>5</sup>休宁荪田程氏世忠行祠也是如此，“岁三朝则悬像，合族序昭穆拜堂下，越十有三日为公始生辰，又合族割牲致祭，制花灯娱神，礼毕序坐，饮福而退，如此者凡五日”。<sup>6</sup>越国公与忠壮公的生辰祭活动称之为灯节，与社有密切关系，许承尧记：“元夕并前后二日为灯节，乡落游烛龙于社，为汪越国公寿，亦有燃蜡百斤为巨烛，以奉程忠壮公者，因二公皆正月诞云”。<sup>7</sup>其它类型的宗族“专祠”也是如此，如潭渡黄氏孝子祠祭祀也是生辰祭，“每岁三月初七日恭逢降诞之期，凡属子孙应赴孝子公祠或燃香点灯或焚帛奠茶，各致如在之忱”。<sup>8</sup>

不过，明前中期宗族“专祠”也有进一步宗族化与宗法化发展，明前中期宗族“专祠”的特祭配享得到进一步的宗族化发展，“专祠”特别重视自出之祖和始迁祖的祭祀，宗族“专祠”的特祭与配享对象已经完全宗族祖先化。如汉口程氏世忠行祠，成化年间族人程隐和程充等人在汉口程氏世忠行祠配祭程文季（也是汉口程氏的直系祖先）与汉口程氏始迁祖程运，“充作威悼公之像于左，隐作都使公之像于右”。<sup>9</sup>实现了配享对象的完全宗族祖先化。如成化年间（1465-1487 年）完成的山斗程氏世忠行祠“为中堂五间，奉忠诚（程婴-引者注）、太守（程元谭-引者注）、忠壮三公，严所自出也，都使（程运-引者注）附于左，尊大宗也，处士（程思明，为休宁山斗程氏始迁祖-引者注）附于右，重始迁也”，<sup>10</sup>建成于弘治年间（1488-1505 年）的休宁荪田程氏世忠行祠也是如此，“堂之中分三龕，中以奉远祖周忠诚君婴，左以奉始迁新安之祖晋太守元谭，右以奉公

<sup>1</sup> 同上书卷 17，《定宇先生祠堂记》，第 1252 册 297-298 页；汪循：《汪仁峰先生文集》卷 13，《定宇陈先生祠堂记》，集部第 47 册第 354 页。

<sup>2</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》，目录，卷 1，集部第 47 册第 472 页。

<sup>3</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》卷 19，《先祖寿官府君行状》，集部第 47 册第 430 页。

<sup>4</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》，目录，卷 1，集部第 47 册第 472 页。

<sup>5</sup> 《休宁率口程氏续编本宗谱》卷 5，附录，率口程氏世忠行祠（程敏政），明刻本。

<sup>6</sup> 汪舜民：《静轩先生文集》卷 10，《荪田世忠行祠记》。

<sup>7</sup> 石国柱修，许承尧纂：《歙县志》卷 1，舆地志，风土，1937 年铅印本。

<sup>8</sup> 《潭渡黄氏族谱》卷 6，《附祠约》。

<sup>9</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 14，《休宁汉口世忠行祠记》，第 1252 册第 245 页。

<sup>10</sup> 同上书，第 247 页。

（忠壮公程灵洗-引者注），盖推公之心以及所自出也”，“其左间附始迁休宁之祖唐末东密岩将运，右间附始迁菘田之祖宋处士诸四及本支之祖元处士文庆，盖又因公之祀以及所由分也”。<sup>1</sup>在这些宗族行祠中，以自出之祖和始迁祖为主要配享对象，神祖与宗族始祖已经按照宗族的血缘宗法秩序排列。

世忠行祠是以配享推祭的方式祭祀宗族始祖，而另一些宗族“专祠”特祭神祖及名贤祖崇拜本身就隐藏着始迁祖崇拜，如潭渡黄氏的黄芮、李坑李氏的李秀实、博村范氏的范观察、祁门陈村的鬲山府君等神祖及名贤祖也都具有宗族始迁祖的地位，宗族“专祠”神祖崇拜与始迁祖崇拜往往交织在一起。在明前中期，一些宗族“专祠”被称之为“始迁祖祠”，程敏政说前中期徽州程氏有“忠壮祠或始迁祖祠”。<sup>2</sup>始祖迁祠就是指这种融神祖及名贤功德祖崇拜与始迁祖崇拜为一体的宗族“专祠”，如率口程氏柏山寺家祠也被称为“始迁之祠”。<sup>3</sup>在明前中期，徽州建祠祭始祖已经相当普遍，正德年间，东门许氏宗族建祠以始迁祖“暹公为不迁之祖”。<sup>4</sup>新屯戴氏于嘉靖初年建祠，“为厅事五间”，中间奉祭始祖忠恭，左奉隆阜始迁祖，右奉新屯始迁祖。<sup>5</sup>汪禔说：“今人多立始祖庙祭”。<sup>6</sup>汪禔所说的是“始祖庙祭”，在当时人的理解中，庙仍然具有神祇崇拜的性质，“庙作于有司，制度宜物皆视诸神”<sup>7</sup>，也就说明“始祖庙”是宗族“专祠”而非祠堂。汪禔死于嘉靖九年（1530年），可见这种祠祭始迁祖的宗族“始祖庙”在嘉靖初年以前就已相当流行。

成弘年间以前的宗族“专祠”已经具有了宗祭性质，照陈奕麟的理解，宗“强调神与人的沟通，或人与其神圣根源的连续性”，宗祭“使同气的人经过共同的祭拜行为仪式而增强相互间的情感和同质性”。<sup>8</sup>常建华也说：“世忠行祠具有宗祠的性质”。<sup>9</sup>但是，宗族“专祠”仍然是以神祖崇拜为中心，其祖先崇拜也并不是真正基于儒家生育感恩理念上的崇拜，更大程度上是基于崇德报功的专祠祭祀理念，其祭祀仪式上并不符合儒家祭祖文化礼仪。更为重要的是，宗族“专祠”祭祀可以建立个人与神祖及宗族始祖的联系，可以通过共神祖和共始祖想象建立宗族共同体，可以实现宗祠的合族功能；但宗族“专祠”限于功德崇拜，没有从生育感恩角度建立由近而远的亲祖、门祖和支祖祭祀，没有将宗族内部不同层次祖先加以排序合祭，没有建立宗族结构和秩序的象征体系，从而也就无法以象征仪式强化宗族的结构化和秩序化，在强化血缘宗法结构秩序认知功能方面存在着严重的缺陷。而在士大夫的理解中，宗祭与宗法秩序密不可分，万历年间的洪垣说：“盖欲复古之治，不封建则可，而宗子之法必不可以不行也；不井田则可，而宗祭之法必不可以不行也，尊亲而天下平，王道观家而已”。<sup>10</sup>宗祠宗祭的最重要功能是强化宗族血缘宗法结构秩序，因而明前中期的宗族“专祠”并不是严格意义上的宗祠。

不过，明前中期宗族“专祠”的合族功能已经得到进一步的提升，如潭渡黄氏孝子祠，“每岁正元日子孙进谒，礼成，长幼以次拜起，序饮而退，二仲之望，族长率子孙之

<sup>1</sup> 汪舜民：《静轩先生文集》卷10，《菘田世忠行祠记》。

<sup>2</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷36，《书程氏统宗谱后》，第1252册第635页。

<sup>3</sup> 同上书卷39，《书率口程肯堂心宇墓志铭后》，第1252册第699页。

<sup>4</sup> 许登瀛等纂修：《古歙东门许氏重修宗谱》卷8，《宗祠条规议》（赠少傅缺明嘉靖三十二年）。

<sup>5</sup> 戴起端纂修：《戴氏家谱》卷首，《新溪戴氏宗祠记》（嘉靖癸卯衡水县儒学训导邑人珠溪程珌书），明嘉靖二十一年刻本。

<sup>6</sup> 汪禔：《槩庵集二卷》卷下，《宗法议》，四库全书存目丛书，济南：齐鲁书社影印，1997年，集部第146册第352页。

<sup>7</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首下，《明新昌县尹佐时公世忠祠堂记》，宣统三年刻本。

<sup>8</sup> 陈奕麟：《由‘土著观点’探讨汉人亲属关系和组织》，《中央研究院民族学研究所集刊》第81期，1996年春季，第8页。

<sup>9</sup> 常建华：《明代徽州宗祠的特点》，《南开学报》2003年第5期。

<sup>10</sup> 金瑶纂修：《瑯溪金氏族谱》卷首，《瑯溪金氏族谱叙》（隆庆元年洪垣）。

胜冠者举祀礼焉，饮福受脤，具有规约”。<sup>1</sup>士大夫对于宗族“专祠”的称赞，也正是因为宗族“专祠”的强烈合族功能，如程敏政说：“自兹以往合族于是则昭穆益明而宗祊不坠”。<sup>2</sup>汪舜民也赞赏休宁荪田程氏世忠行祠“合族序昭穆拜堂下”等合族仪式“可以尊祖，可以睦族，可以厚风化，虽千万世可也”。<sup>3</sup>

但是，宗族“专祠”明显是违犯祭四亲祖的礼制，其生辰祭也是违犯儒家正统的祭祖仪式，面对宗族“专祠”祭祀合法性问题，士大夫却有着不同的解释。程敏政说休宁荪溪程氏的忠壮公祭祀，“以孟春前二日忠壮始生之辰，合族人为位于家行奠献礼”，忠壮公祭本来是一种神祇崇拜的生辰祭，但是程敏政却是引用程颐的立春祭先祖主张加以解释，程颐主张祭远祖，他说：在高祖以下的“时祭之外，更有三祭：冬至祭始祖，（厥初生民之祖。）立春祭先祖，季秋祭祫”。<sup>4</sup>所以合族祭忠壮公符合儒家祭祖礼制，“先祖之祭又伊川夫子以义起，则忠壮之会行于孟春，固起于义而非所谓僭者与？”<sup>5</sup>

而《朱子家礼》对祭先祖却有另一套说法，虽然《朱子家礼》依据程子的说法，有“冬至祭始祖”及“立春祭先祖”的规定，并规定“惟继始祖之宗得祭”始祖，“继始祖高祖之宗得祭”先祖，但祠堂乃是供奉四亲祖，并不长期固定供奉始祖先祖神主牌位。后来朱子又有废止祠堂始祖祭与先祖祭的议论，“家礼附录”记：“先生曰某家旧时时祭外，有冬至立春季秋三祭，后以冬至立春二祭似僭，觉得不安，遂已之，季秋依旧祭祫”，其废止的理由就是“始祖之祭似禘（冬至），先祖之祭似祫（立春）”。<sup>6</sup>在明代，程朱理学已成为官方的意识形态，《朱子家礼》成为民间礼制的官方范本，但徽州士大夫似乎更愿意接受程颐祭远祖主张，如汪循就说：“程子之祭远祖，夫岂不义而为之乎？亦必有说也”。<sup>7</sup>他们主张除了祠堂祭高祖以下的常祭之外，“亦别有先祖一祀”，<sup>8</sup>一般士大夫根据程颐主张区分“禘”“祫”，“天子曰禘，诸侯曰祫”。<sup>9</sup>也强调帝王与民间士庶的区别，反对禘祭始祖，“士庶人不得祭始祖明矣”<sup>10</sup>，而士庶立春祫祭先祖具有礼制上的合法性。此一解释的实质就是将宗族“专祠”神祖及名贤功德祖或始迁祖祭祀加以儒家正统祭祖礼制的合法化，程颐的先祖范围为厥初生民之祖以下至高祖以上的祖先，当然也包括了始迁祖，徽州就有“以先祖为始迁之祖”的解释<sup>11</sup>，茗洲吴氏祠堂中的立春祭先祖也是祭始迁祖荣七以下宗族祖先。<sup>12</sup>在徽州士大夫文人的解释中，此种神祖及名贤功德祖或始迁祖祭为立春先祖祫祭而非冬至始祖禘祭。

程敏政等以行祠的忠壮公生辰祭比附立春祭先祖较为牵强附会，其立意就是将这种地方神祇“退享家食”的形式予以儒家祭祖礼制正统化的解释。与程敏政同时代的另一些徽州士大夫对宗族“专祠”祭祖合法性又采取了另外一种解释路径。他们并没有采用程朱理学的祭祖礼制解释宗族“专祠”祭祖合法性，而是从宗族“专祠”神祖祭祀的特殊性入手，以古代社祭为解释路径。汪舜民看到了行祠祭祖不同于礼制，“或曰士庶人祭其先，制止高曾祖祫而已，今不僭乎？”他解释说，行祠祭祖起义于古代社祭，“古之乡先生没而祭于社，矧祖功宗德有不可忘，为子孙者义所当祀也”，行祠就是子孙崇德报功

<sup>1</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 46，《故唐孝子黄府君祠堂碑铭》，第 1253 册第 113 页。

<sup>2</sup> 同上书卷 14，《休宁汉口世忠行祠记》，第 1252 册 247—248 页。

<sup>3</sup> 汪舜民：《静轩先生文集》卷 10，《荪田世忠行祠记》。

<sup>4</sup> 程颢、程颐著：《二程集》，第 1 册第 240 页。

<sup>5</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 18，《休宁县荪溪程氏忠壮会记》，第 1252 册 315-316 页。

<sup>6</sup> 《朱子家礼》卷五，祭礼：家礼附录。

<sup>7</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》，目录，卷 1，集部第 47 册第 472 页。

<sup>8</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 18，《休宁县荪溪程氏忠壮会记》，第 1252 册 315-316 页。

<sup>9</sup> 程颢、程颐著：《二程集》，中华书局 1981 年版，第 1 册第 167 页。

<sup>10</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》，目录，卷 1，集部第 47 册第 472 页。

<sup>11</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》卷 15，《迴峰汪氏祠堂记》，集部第 47 册第 386 页。

<sup>12</sup> 吴翟辑：《茗洲吴氏家典》卷 6，立春祭先祖议，清雍正年间刻本。

的专祠。行祠本应专祠特祭世忠，为什么“诸祖毕在”？汪舜民认为是出自名贤功德祠庙的特祭配享制度，他说：“矧其诸祖之得祀，实因公（忠壮公-引者注）而推之也，于乎是举也，可谓义举矣”。<sup>1</sup>也就是说宗族“专祠”的“诸祖毕在”是因为有神祖或名贤功德祖特祭而推祭宗族祖先。汪舜民并没有将宗族“专祠”完全视之为儒家正统的祭祖场所，他所纂修的《弘治府志》并未将行祠等列入“宫室”祭先场所。<sup>2</sup>汪舜民的解释更符合徽州宗族“专祠”从神祇崇拜到祖先崇拜发展的历史过程和民间神祖崇拜的文化心理，他对行祠非祭先场所的认定也反映了行祠等神祇崇拜的性质。

在明前中期，尽管士大夫文人为宗族“专祠”合法性辩护，参与了宗族“专祠”的保护，如程敏政对世忠庙产的保护<sup>3</sup>，大畈汪氏士大夫汪进对端公祠祭田的保护。<sup>4</sup>但士大夫文人似乎并不认为宗族“专祠”为宗族合族祭祖的理想模式，程敏政以程朱理学的祭祖礼制解释宗族“专祠”的祭祀活动，实际上也就是否定宗族“专祠”神祖祭祀的特殊性，主张以正统儒家祭祖礼制复兴宗族祖先崇拜。从其行动来看，程敏政力图恢复和建立的宗族合祭形式是墓祭活动，主张建立纪念意义而非神祇崇拜的墓祠，他强调墓祠袷祭为子孙报本的重要形式，“后之人履莹域而剪其荆棘，袷祠堂而餽其俎豆”<sup>5</sup>，主张恢复其所属的休宁陪郭程氏墓祭活动，他重新建立休宁陪郭墓祠规约，“稍寓宗法为合族之本”<sup>6</sup>，以墓祠为中心重建休宁陪郭程氏宗族。<sup>7</sup>他曾经大举修复休宁程氏始迁祖南节坟莹<sup>8</sup>，甚至企图建立徽州程姓始祖程元谭的墓祠，提出“即墓所为专祠”。<sup>9</sup>程敏政的建墓祠活动是建立在朱子的先祖墓祭主张基础上，剔除了神祇崇拜色彩，更符合程朱理学的正统化要求。成弘年间的另一位士大夫汪循也批评率口程氏柏山祠依附寺庵的传统，认为旧院名刹并不足恃，“刹且不自延而暇延公祀哉”。<sup>10</sup>他也赞成始迁祖墓祭的合族方式，他说：“诚能修谱牒以联族人，立宗子以统其政，谒始迁之墓以系其思，隆亲亲之礼以养其恩，则一族之化行而俗美云”。<sup>11</sup>

但是，这种建墓祠主张并没有真正解决宗族发展所需要的宗族合祭问题。随着宗族的发展壮大，徽州宗族合祭的主要问题是宗族祖先的象征体系如何反映宗族的历史顺序和现实结构，使族人更好地体认从始迁祖、门堂支祖到亲祖的“宗”的连续性，更好地体认宗族族人之间的结构性关系，从而通过宗族祖先象征结构强化宗族现实结构，以达到尊祖敬宗收族的目的。宗族“专祠”的特祭配享以功德为原则，将门堂支祖和亲祖等非功德的祖先排斥在外，也排斥了血缘宗法辈分关系；而墓祠仍然是一种专祠特祭，很难实现宗族祖先的统合，在祭祀仪式上无法通过祖先一家反映宗族一家的宗族理念，嘉靖年间的程昌就曾激烈批评墓祠的专祠特祭，批评祁门善和程氏窠山公墓祠“子祠屹然中立，而父兄之墓旁附；子享大庭丰祀，而父兄兀坐旁观”。<sup>12</sup>

在明前中期徽州社会文化传统环境中，解决宗族合族祭祖形式问题有两种途径，一是将宗族“专祠”的功德祖配享扩展至门堂支祖，建立现实宗族结构与始祖的宗的连续性；二是宗族“专祠”与朱子祠堂相结合，建立与族人四亲祖的直接联系。而两种途径

<sup>1</sup> 汪舜民：《静轩先生文集》卷10，《苾田世忠行祠记》。

<sup>2</sup> 《弘治徽州府志》下册，卷10，宫室，天一阁藏明代方志选刊22。

<sup>3</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷53，《与太守河汾王公文明论世忠庙产书》，第1253册第253页。

<sup>4</sup> 《休宁西门汪氏族谱》，《汪玄锡函》（正德己卯三月十六日）。

<sup>5</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷15，《祁门善和程氏世坟记》，第1252册270-271页。

<sup>6</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷23，《祭扫录序》，第1252册第409页。

<sup>7</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷57，《昼锦坊陪郭义庄疏》，第1253册第326页。

<sup>8</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷14，《唐歙州兵马先锋使程府君墓记》，第1252册第250页。

<sup>9</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷36，《书方虚谷所撰先太守墓碑后》，第1252册第636页。

<sup>10</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》卷11，《柏山祠堂记》，集部第47册第335页。

<sup>11</sup> 汪循：《汪仁峰先生文集》卷7，《休宁吴氏族谱序》，集部第47册第274页。

<sup>12</sup> 周绍泉、赵亚光校注：《窠山公家议校注》，黄山书社1993年版，17-18页。

都必须建立在民间的神祖功德崇拜文化向儒家的生育感恩祖先崇拜文化转型基础之上。在明前中期，由于程朱理学的流行与朱子家礼的推行，此种祖先崇拜文化的转型已经开始，弘治以后的徽州士大夫文人创造了新的宗族“专祠”与朱子祠堂相结合的形式，出现了宗族“专祠”与朱子祠堂相结合的趋势，如率口程氏弘治初年重修柏山祠，已是“祠祭悉用家礼，参以时制”。<sup>1</sup>

此种宗族“专祠”与朱子祠堂相结合的合族祭祖形式，以弘治年间程傅所建的世忠祠堂最为典型。绩溪仁里程傅曾官新昌知县，致仕后“建世忠祠，立宗会”。<sup>2</sup>弘治八年（1495年），绩溪仁里倡议建世忠祠，“十易寒暑而完”。程傅称绩溪仁里世忠祠为世忠祠堂，强调行祠与祠堂的结合，他的理由是“家庙作于子孙，庶杂用祠堂之礼也”。<sup>3</sup>程敏政认为行祠是专祠的延伸，祭仪不同于家礼，“其制视公祠则杀，视家礼则隆”。<sup>4</sup>而程傅以世忠祠堂为家庙，主张“杂用祠堂之礼”，其间就有明显的不同和转变，程傅的说法使行祠有了结合朱子祠堂制度的基础。

程傅倡建的世忠祠堂分为两个部分，一部分为行祠部分：“中堂五间，专祠忠壮而以太师、丞相侑焉，总干、提干、同知附于左，重始迁；府判、宣慰、提领附于右，著三宗也；临门、梅州、广济、淳安置左右世室于两楹，昭穆奉之。并专祠不迁不祧”，实行专祠特祭配享、不迁不祧制度，其祖先配享的原则一方面强调“朝廷一命之士，与其辅世之德”，另一方面又在世室中将临门、梅州、广济、淳安的分支祖先“昭穆奉之”，强调分支祖先在祠堂的地位。同时，后世的族人也可根据专祠特祭配享的原则迁入世室，永享祭祀，“若其有官守有潜德与凡有功于祠堂者，其主当祧，悉附于世室，所以崇既往、劝将来而于礼意亦庶乎弗畔矣”。世忠祠堂的另一部分为祠堂部分：“置高曾祖考四室于世室之下，以奉闾宗四世神主，亲尽则迁”，实行的是四世则迁的亲祖祭。<sup>5</sup>

当时就有人认为绩溪仁里创建世忠祠堂是一个创举，“稽古礼酌时制”，其特点就是“自忠壮公以下群昭群穆咸秩而时祭之”。<sup>6</sup>这一创举不仅是程傅等人的创议，也是绩溪仁里士大夫文人的集体作为，反映了宗族“知世所自乎”的强烈愿望，当时参与其事的族人记族贤讨论说：“吾族贤辈聚而言曰：礼由义起，事在人为，吾宗有槐塘迁兹仁里凡七世矣，然世忠会虽立，列祖祀弗克周，如礼义何？盖立祠遍祭以尽追报之礼，且俾子孙知世所自乎”。通过专祠的特祭配享与祠堂的祭四亲祖相结合，实现了宗族祖先祭祀的统合，可以满足族人“遍祭以尽追报之礼”，因而此种建祠倡议也得到了族人的热烈响应，“于是闻者翕然捐赀产竭心力，储材鳩工”。<sup>7</sup>

程傅所建的世忠祠堂就是绩溪仁里程氏宗祠，乾隆年间就有族人程途万肯定程傅所建世忠祠堂为宗祠<sup>8</sup>，清末的程宗宜说：“宗祠者共同祠也，我佐时（程傅字佐时-引者注）就世忠庙故址廓而张之，今世忠祠堂是也”。<sup>9</sup>而此种宗祠实行的族祭制度，也成为徽州

<sup>1</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷39，《书率口程肯堂心字墓志铭后》，第1252册第699页。

<sup>2</sup> 丁廷榘、赵吉士纂修：《徽州府志》卷14，宦业传，康熙三十八年刊本。

<sup>3</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首下，《明新昌县尹佐时公世忠祠堂记》（仁里八世孙文敬），宣统三年刻本。

<sup>4</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷14，《休宁汉口世忠行祠记》，第1252册第245页。

<sup>5</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首下，《明新昌县尹佐时公世忠祠堂记》（仁里八世孙文敬）。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首下，《明虞膳生盛时公世忠祠堂碑阴题名记》（廿五公八世孙大愈）。

<sup>8</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首下，《邑庠生玉章公重建世忠祠堂记》（乾隆三十一年廿五公十六世孙途万）。程傅建世忠祠堂早在嘉靖准允民间祭始祖之前，而在程途万的述说中，将程傅建世忠祠堂与“复诏天下得祀其始祖”，应为某种附会之说。

<sup>9</sup> 程宗旦等：《绩溪仁里程世禄世系谱》卷首上，《自序》（宣统辛亥年裔孙宗宜）。

宗族普遍的族祭形式，民国年间的胡祥木说：“余川汪惇伦堂汪氏之宗祠也，祠祀始迁祖六胜公，其族人之高曾祖祢附焉，有祭田六七十亩供张岁祀称办，盖犹是吾徽族祭之常制”。<sup>1</sup>

弘治以后徽州出现的另一种形式宗祠即大宗祠，也是从宗族“专祠”到宗祠转化而来。生活于正德至嘉靖初年的祁门西门汪禔对此多有创造，汪禔很早就立志推行道学，“既冠补弟子员，即以学行知名”。<sup>2</sup>他主张建立大宗的先祖庙。他的先祖庙是对“今人多立始祖庙”的一种矫正，实际上也就是对宗族“专祠”的一种继承和发展，他说：“今在人家皆有先庙，君子于此苟不知所以因其时、通其变、酌其变，制为定法，使为之者知所依据，而不失乎古人之意，而顾听其僭乱妄为，则亦何贵于考古而化今也哉”。<sup>3</sup>他的矫正也就是依据宗法原则对始祖庙进行修正，依据丘浚对“别子为祖”大宗法所作的变通，即“以始迁及初有封爵者为始祖”，汪禔主张立大宗，“以始祖之嫡子准古继别之宗，使凡天下士庶者皆得为其制”。<sup>4</sup>但在当时徽州人的理解中，民间始祖祠祭违犯礼制，因而大多以始迁祖为先祖，汪禔也是主张为大宗立“先祖庙”，祭祀先祖即始迁祖。

汪禔的先祖庙实行儒家祭祖礼仪的祫祭先祖，“岁立春日率族人一祫焉”。<sup>5</sup>汪禔所设计的先祖庙以始迁祖为中心，但它强调始迁祖以下祖先的合祭，“先祖考妣而已矣，先祖下二三四五数为众子孙所同出者而已矣，甚者先祖在高祖上而已矣”。<sup>6</sup>其祭祀对象分为三个层次，第一个层次先祖考妣即始迁祖考妣，第二个层次即始迁祖以下至各门堂房祖，第三个层次则是各门堂房祖以下至高祖以上的祖先，也就是建立了从始迁祖至亲祖的宗的连续性或生育链条，突出儒家祭祖的生育感恩纪念，而且其强调先祖考妣同祭也是建立儒家祭祖文化的生育感恩纪念观念基础上；而其三个层次的祭祀对象也是将宗族三个层次的结构予以祖先对象化。

汪禔要用先祖庙祫祭先祖改造宗族“专祠”性质的“始祖庙”，也是一种合法性的解释，他认为祫祭先祖符合儒家正统，“朱子尝取横渠祫毕后迁之说矣，取之固欲为之也”，祫祭不同于禘祭，“禘王者之祭也，诸侯而为禘，君子犹讥之”，而祫祭“诸侯大夫犹得为”，朱子祠堂祭四亲祖本身就是诸侯之制，“士庶者既得为之，而胡祫异耶？”<sup>7</sup>也就是说，从礼义来说，四亲祖祭本身就是诸侯礼制，得到了《朱子家礼》的采用与朝廷的批准，而作为诸侯礼制的祫祭先祖也应与此无异，可以推广于民间。

汪禔在祁门西门汪氏建立了先祖庙即大宗祠堂，“先生率族人鸠工庀材，即旧址为祠，祠先祖以下及众子所同出者，礼仪条式，巨纤毕具。立春先期榜示，斋沐致祭，子姓胜冠以下，莫不戒严，凛然若朝廷”。<sup>8</sup>可以看出，汪禔所建先祖庙只有始祖与门堂支祖以上两个层次的祖先合祭，还并没有完成门堂支祖以下至高祖以上祖先的合祭。在具有相当历史深度和庞大规模的徽州宗族中，门堂支祖以下至高祖以上祖先的合祭相当困难。而此种合祭门堂支祖以上祖先就已经反映了宗族现实结构与始迁祖“宗”的连续性，解决了强化宗族结构的问题。

实际上此种大宗祠堂也并非汪禔独创，类似的雏型在成弘年间徽州并不止一例，如

<sup>1</sup> 《余川越国汪氏族谱》卷5，文苑上，《汪惇伦堂祀田录序》（胡祥木），民国五年刊本。

<sup>2</sup> 汪禔：《槩庵集》，《槩庵先生行状》（王讽），集部第146册第336页。

<sup>3</sup> 汪禔：《槩庵集》卷上，《胡氏祠堂记》，集部第146册第343页。

<sup>4</sup> 汪禔：《槩庵集》卷下，《宗法议》，集部第146册351-352页。

<sup>5</sup> 汪禔：《槩庵集》卷下，《宗法议》，集部第146册第352页。

<sup>6</sup> 汪禔：《槩庵集》卷上，《胡氏祠堂记》，集部第146册第343页。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 汪禔：《槩庵集》，《槩庵先生行状》（王讽），集部第146册第336页。

成化年间吴宁倡建主祭始祖吴泰伯的宗祠，其配享也是支祖以上祖先及名贤功德者。<sup>1</sup>而汪禔提出了较为完整的大宗祠制度设计以及理论解释。汪禔先祖庙的实质就是强调裕祭祖先，在汪禔的同时代，民间宗族“专祠”或祠堂也在向裕祭祖先方向发展，如建于正德五年的西溪汪氏先祠，中堂祭祀越国公汪华，“东为堂三间，中祠司农公（古城东关祖-引者注），自司农以下仕隐之有声者左右祔，凡四世九人。西为堂三间，中祠宣教府君（西溪汪氏始迁祖-引者注），自宣教以下齿德之有称者左右祔，凡六十有七人”。<sup>2</sup>建于嘉靖初年休宁古林黄氏大宗祠也是此种宗祠，其宗祠“自太守元集公而下族姓之贤并得附享”，鲍象贤称其意义“以申子孙追远之思，明氏族统同之义矣”。<sup>3</sup>这种以“仕隐有声”和“齿德有称”为原则的配享，将更多的村落宗族祖先纳入祭祀范围，实际上也在某种程度上具有更多的生育祖先纪念意味，起着以祖先德行教化族人的功能；而更为重要的是，由于配享制度反映了宗族分化的现实，能够吸纳宗族的贵者、富者参与宗祠与宗族建设，为宗祠建设创造了一种募集资金机制，成为嘉、万年间徽州宗祠兴起的一个重要原因。

### 三、嘉、万年间的宗祠

《弘治徽州府志》对宗祠只字未提，而嘉靖《徽州府志》则记载徽州六县有宗祠 204 例。<sup>4</sup>此种现象往往使人误解徽州宗祠是嘉、万年间徽州宗族的一种断裂式发展，不少学者进一步推论嘉靖礼制改革导致了徽州宗祠的兴起。嘉靖年间以后徽州社会固然存在着大规模的宗族建祠活动，但徽州宗祠至少在弘治、正德年间就已经从宗族“专祠”中蜕变成形，常建华对嘉靖府志所载宗祠中 28 个宗祠的设立时间作了考述，其中建于嘉靖十五年（1536 年）礼制改革以前有 16 例（明确建于成弘正德年间有 12 例），嘉靖十五年后有 6 例，不明有 6 例。另外他所例举嘉靖府志未载的 3 个宗祠设立时间也均在嘉靖十五年以前（明确建于正德年间有 2 例）。<sup>5</sup>而嘉靖《徽州府志》所载一些建于嘉靖年间以前的宗祠其实就是宗族“专祠”。如作为潭渡黄氏宗祠的黄孝子祠就是建于成化元年（1465 年）的祠社连栋的墓祠；<sup>6</sup>嘉靖《徽州府志》记瑯溪金氏宗祠建在著存观<sup>7</sup>，应该就是瑯溪金氏原有的著存观寺庵墓祠；<sup>8</sup>祁门善和程氏宗祠也就是其原有的报慈庵墓祠。<sup>9</sup>至少可以判断：嘉靖《徽州府志》则记载的徽州宗祠并非嘉靖年间、特别是嘉靖十五年以后出现的现象，而是将嘉靖年间以前形成的宗族“专祠”也被称为宗祠，只不过是因为嘉万年间的士大夫文人更强调宗族祭祖场所的宗法意义，更愿意将宗族祭祖场所称为宗祠。

嘉、万年间的宗祠沿续了宗族“专祠”的传统，许多宗祠仍然以名贤功德神祖为中心，如徽州汪氏宗祠多以神祖汪华为中心，汪道昆说：“吾宗聚族而祠先越国者无虑数百区”。<sup>10</sup>徽州程氏的宗祠多以神祖程灵洗为中心，如托山程氏宗祠“一祀程忠壮”。<sup>11</sup>玉山程村“户亦几越千百，奉祀世忠庙祠”。<sup>12</sup>休宁吴氏的宗祠以神祖吴小婆为中心，如

<sup>1</sup> 《歙西吴氏家谱》卷 1，《吴氏澄塘祠堂记》，乾隆二十九年刻本。

<sup>2</sup> 邵宝：《容春堂后集》卷 2，《歙县西溪汪氏先祠记》，第 1258 册 237-238 页。

<sup>3</sup> 《休宁古林黄氏重修族谱》卷 12，《大宗祠碑记》（鲍象贤），乾隆三十一年刻本。

<sup>4</sup> 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》第二卷（2000 年），第 19 页。

<sup>5</sup> 常建华《明代宗祠祠庙祭的发展-以明代地方志资料和徽州地区为中心》，《中国社会历史评论》第二卷（2000 年），第 20 页。

<sup>6</sup> 程敏政：《篁墩文集》卷 46，《故唐孝子黄府君祠堂碑铭》，第 1253 册第 113 页。

<sup>7</sup> 汪尚宁：《徽州府志》卷 21，宫室，嘉靖四十五年刊本。

<sup>8</sup> 金瑶纂修：《瑯溪金氏族谱》卷 18，《陈俗》，明隆庆二年刻本。

<sup>9</sup> 周绍泉、赵亚光校注：《窦山公家议校注》，第 21 页。

<sup>10</sup> 汪道昆：《太函集》卷 69，《故太学惠景公祔祠碑记》，集部第 118 册第 113 页。

<sup>11</sup> 汪尚宁：《徽州府志》卷 21，宫室。

<sup>12</sup> 《新安程氏统宗补正图纂重编》，《新安程氏统宗补正图纂序》（康熙二十九年裔孙拔先）。

茗洲吴氏“向奉小婆”。<sup>1</sup>真应庙原为祭祀徽州方氏神祖方绪的神庙，万历年间也转变成成为柳山方氏的统宗祠。<sup>2</sup>溪亭商人孙长公“合大宗则葺李天王庙，举岁祀”。<sup>3</sup>也是以神庙为祭始祖的宗祠。还有如休宁县有板桥杨刺史宗祠、博村林塘范观察宗祠、上山吴文肃宗祠，均沿续了名贤功德崇拜。<sup>4</sup>

在士大夫文人的正统儒家祭祖文化话语下，名贤功德神祖崇拜被遮盖，特别是嘉靖皇帝允许民间祀始祖，许多名贤功德神祖以始祖或自出之祖的身份获得宗祠祭祀的合法性，如越国公汪华以徽州汪姓自出之祖而得到奉祭，休宁吴氏也是以吴小婆为自出之祖；吴泰伯为江南地区的名贤庙主，溪南士大夫所建的溪南吴氏宗祠也强调吴泰伯的始祖地位，“正堂特祀得姓始祖泰伯”。<sup>5</sup>但是，在正统的儒家祭祖文化话语之下，仍然是一般民众的名贤功德神祖崇拜心理，万历年间长原程氏程本中说：“开府（程灵洗-引者注）有功社稷，比屋尸祝之，乃今释开府而尸始迁，此难与众庶论也。”<sup>6</sup>反映了嘉、万年间民间祭祖文化仍然是建立在神祖及名贤功德祖崇拜基础上，而士大夫只不过是运用其垄断的话语权，将民间祭祖仪式作出符合正统儒家祭祖文化的意义转换。

正因为民间有深厚的神祖及名贤功德祖崇拜基础，嘉、万年间徽州宗祠的神祖及名贤功德祖专祠特祭甚至还有所发展，即使士大夫文人也不得不以名贤功德神祖号召建祠，如明嘉靖年间士大夫黄训等人就以祭祀名贤功德祖号召潭渡黄氏建祠，称乡贤祖先黄孝则“曾以一言活千人之命，以己赘而嫁受托之孤”，黄孝则“诚所谓乡先生而可祭于社者，没二百余年未得专祠，实为缺典”。<sup>7</sup>沙溪凌氏宗祠“所祀享有安公、荣禄公、佺公讫香公，皆为世闻人”，也是有功德神迹的祖先，“其名迹皆有奇譎可纪”，其享祭的理由也是“数公皆以贤哲为名，至今俎豆不失坠”。<sup>8</sup>曹氏创建宗祠即以宗贤祠为名，“别立宗贤祠以祀上蔡侯恤公而配以承节伯翔公，且合群族之子弟于中而教之。夫祠崇上蔡侯者，崇德也，配承节者，报本也”。<sup>9</sup>强调以名贤祖上蔡侯为中心，而新安始祖伯翔公处于配享的地位，仍然是以名贤祖为中心。这一方面反映了神祖及名贤功德祖崇拜仍然是嘉、万年间徽州民间祭祖文化的基础，另一方面也反映了在嘉、万年间日益的社会竞争与社会矛盾之下，宗族以大肆声张宗族神祖及名贤功德祖崇拜达到“侈大其族”的目的。

某些宗祠甚至保留了祭神仪式，如东关济阳江氏宗祠直到清代仍代保留来自神祇崇拜的娱祖仪式，“宗祠元夜设灯亦为时和年丰燕乐宗祖，例以正月十三起张结灯彩、备设筵席、鼓乐茶酒，至元宵后十七日止，其费立有灯会轮流司值”。<sup>10</sup>建于明中后期的锦谷程氏惇庸堂为锦谷程氏的宗祠，其宗祠就较多保留春分祭忠壮公的祭神仪式，实行以忠壮公为中心的特祭配享。<sup>11</sup>有些新建的宗祠甚至保留了祠社合一的形式，如万历年间岩镇士大夫潘侃所建的潘氏宗祠就是“西祠节烈贤良，东祠后土”。<sup>12</sup>溪南吴氏宗祠的祠

<sup>1</sup> 吴翟辑：《茗洲吴氏家典》卷6，《奉迁祖为始祖议》，雍正十一年刻本。

<sup>2</sup> 参阅朴元熹：《从柳山方氏看明代徽州宗族组织的扩大》，《历史研究》1997年第1期。

<sup>3</sup> 李维楨：《大泌山房集》卷73，《溪亭孙长公家传》，四库全书存目丛书，济南：齐鲁书社影印，1997，集部第152册第259页。

<sup>4</sup> 汪尚宁：《徽州府志》卷21，宫室。

<sup>5</sup> 吴元满纂修：《新安歙西溪南吴氏世谱》卷首，《续刻溪南吴氏世谱序》（万历三十年吴元满），明万历三十年刻本。

<sup>6</sup> 汪道昆：《太函集》卷21，《长原程氏本支谱序》，集部第117册第295页。

<sup>7</sup> 《潭渡黄氏族谱》卷6，附《建祠立主合同》，雍正九年刻本。

<sup>8</sup> 吴子玉：《大鄣山人集》卷22，《沙溪凌氏祠堂记》，集部第141册第512页。

<sup>9</sup> 《曹氏宗谱》，《曹氏创宗贤祠议》（明嘉靖己未夏裔孙乡进士仕宁）。

<sup>10</sup> 《新安东关济阳江氏宗谱》卷1，《祠规》，乾隆五十四年刻本。

<sup>11</sup> 程希贤等：《锦谷程氏宗谱》卷4，配享位次图，惇庸堂春分配享位次图，惇庸堂冬至配享位次图，光绪三十年活字本。

<sup>12</sup> 汪道昆：《太函集》卷69，《潘氏宗祠碑记》，集部第118册112—113页。

规规定“每岁各派元旦谒拜，及二社冬至三祭”。<sup>1</sup>说明也是强调祠与社的配合。一些宗祠甚至依然沿续立像祭祀的做法，如汪溪金氏大宗祠就是“奉初祖彦澄公像”，<sup>2</sup>西沙溪汪氏祠堂中有汪徽寿被族人“肖其貌于祖祢之列”。<sup>3</sup>休宁林塘范氏宗祠“悬平章公及林塘迁祖千九公画像于庭”。<sup>4</sup>万历年间的徽州士大夫汪道昆也说徽州民间祭祖仪式“不雅”<sup>5</sup>，当是宗祠仍然有不少神祇崇拜的仪式。

嘉、万年间的徽州宗祠也沿续了“专祠”的特祭配享制度，大多数宗祠的特祭配享是以门堂支祖以上的祖先与“有德有名”的祖先为配享祔祭范围，如万历年间士大夫江东之建江村江氏宗祠，“中奉歙公暨苏氏夫人，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>有些宗祠配享祔祭完全以功德为配享原则，如淪潭宗祠始迁祖旁“左右神主义功德配享”。<sup>7</sup>其中的原因就是嘉、万年间徽州宗祠发展过程中，存在着宗族“专祠”特祭配享传统与宗族香火堂合祭群主传统的对立与矛盾，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>8</sup>《茗洲吴氏家典》记：“新安积习相沿，神主有入无祧，纷纷杂沓，几莫可辨”。<sup>9</sup>即是嘉、万年间徽州宗祠融入了徽州香火堂神主不迁的传统。<sup>10</sup>嘉、万年间徽州宗祠的发展正是建立在士大夫与商人力量日益强大基础上，士大夫和商人势力在宗祠建设中发挥了主导与支柱作用，宗祠必然会以特祭配享制度突出士大夫与商人地位，因而出现了强化特祭配享制度的趋势。如林塘范氏宗祠建于成化弘治年间，原无特祭配享制度，“本祠寢室神主向来牌位栉比相维，虽有级次，无分龕，于特祭祔祭之义未明”，实行合祭制度，“初议间岁一合祭于堂”。后来范涑等士大夫文人主张分龕，实行特祭配享制度。<sup>11</sup>许氏宗祠也是原无配享制度，“吾许氏宗祠中始祖会公已下木主凡七，位居中龕，余皆序昭穆左右六龕”，后来因为相国许国地位崇高，其死后入祭配享，“前明太傅文穆公九年宰辅，茂著功德，吾族至公而益大，遂有配享之议”，形成了配享制度，“有以科甲入仕崇礼名宦乡贤者甯昭穆之次，升中龕之位，谓之配享”。<sup>12</sup>至嘉、万年间，徽州宗祠已经多有配享祔祭制度，“稽各巨姓祠堂多有此典”。<sup>13</sup>

古代宗庙礼并无特祭配享，而是强调庙主合食，许登瀛曾说：“宗祠之祭常祭也，祖宗皆得享子孙之祭，故有合食而无配享”。特祭配享突出了名贤功德祖先，使他们脱离了昭穆秩序，违反了“子虽齐圣不先父食”的孝道原则。<sup>14</sup>而且古庙制中的功德立庙只是天子庙制，并不存在着士庶为名贤功德祖立主配享的宗庙制度依据。在强调宗法制度的嘉万年间，士大夫文人对于宗祠的特祭配享仍然多从社祭中的名贤功德崇拜角度加以解释，汪道昆说：“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”。<sup>15</sup>范涑更明确地说：“众谓两龕中或有功于祠或修德于身，如古之乡先生没可祭于社之类，

<sup>1</sup> 吴元满纂修：《新安歙西溪南吴氏世谱》，《续刻溪南吴氏世谱叙》（万历三十年裔孙元满）。

<sup>2</sup> 吴子玉：《大鄣山人集》卷22，《汪溪金氏祠堂记》，集部第141册第514页。

<sup>3</sup> 汪道昆：《太函集》卷75，《西沙溪余庆堂寢室记》，集部第118册第172页。

<sup>4</sup> 《休宁范氏族谱》卷6，谱祠，《林塘宗祠祀仪》，明刻本。

<sup>5</sup> 汪道昆：《灵山院汪氏十六族谱》，典籍志，《家祠祀约》（汪道昆）。

<sup>6</sup> 江东之：《瑞阳阿集》卷6，《歙州公祠堂记》，四库全书存目丛书，济南：齐鲁书社影印，1997，集部第167册第108页。

<sup>7</sup> 方承训：《方邨邨复初集》卷24，《淪潭宗祠记》，四库全书存目丛书，济南：齐鲁书社影印，1997，集部第188册第111页。

<sup>8</sup> 汪道昆：《太函集》卷72，《参军祠记》，集部第118册第136页。

<sup>9</sup> 吴瞿辑：《茗洲吴氏家典》卷2，《桃议》。

<sup>10</sup> 关于徽州香火堂、祠堂与宗祠的关系，另文再作分析。

<sup>11</sup> 《休宁范氏族谱》卷6，谱祠，《祠制》。

<sup>12</sup> 许登瀛等纂修：《古歙东门许氏重修宗谱》卷8，《宗祠改正昭穆议》（许登瀛）。

<sup>13</sup> 《休宁范氏族谱》卷6，谱祠，《林塘宗祠祀仪》。

<sup>14</sup> 许登瀛等纂修：《古歙东门许氏重修宗谱》卷8，《宗祠改正昭穆议》（许登瀛）。

<sup>15</sup> 汪道昆：《太函集》卷69，《故太学惠景公附祠碑记》，集部第118册113—114页。

不论贵贱贫富亦当酌议请入中龕，永为配享，以劝将来”。<sup>1</sup>而这种解释也正是成、弘年间汪舜民等人对宗族“专祠”的解释。可见在嘉万年间，一部分徽州士大夫文人在建立宗祠及其意义系统时，并不是仅仅照搬朝廷的礼制与儒家正统祭祖文化，也充分利用了民间祭祀文化的意义解释与祭祀仪式，沿续宗族“专祠”的特祭配享，以表达自身的利益与地位要求。

在嘉、万年间以后的士大夫文人理解中，宗祠祭祀的特祭配享制度既避免了礼制上的违规嫌疑，又是对祖先功德的回报。《茗洲吴氏家典》说，茗洲吴氏宗祠的立春之祭原来采取合祭始迁祖以下群主的办法，后来改为特祭配享，其理由是“于礼无大袷之嫌，于事为报功之举，是不以义起者哉？”<sup>2</sup>所谓“大袷之嫌”，当指嘉靖礼制改革在很大程度上只是恢复《朱子家礼》的冬至祭始祖礼仪，并未批准设立牌位袷祭先祖，群主合祭的袷祭仍然有礼制上的违规嫌疑。而士大夫文人更强调特祭配享“报功之举”的社会意义。嘉靖年间的鲍象贤曾说宗祠配享原则：“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。”<sup>3</sup>除了劝善、劝学、劝立业的教化功能，更为重要的是确立了一种宗族本位的功德观，万历年间的士大夫汪道昆说，“德善功伐文章显者”的祖先可以立主配享，捐资宗祠的子孙可以为祖先立主，但其条件是得到族人的认可，“必举宗无间言乃始得祔”<sup>4</sup>，即强调族人对其功德的认可，强调宗族是以配享方式回报对宗族有贡献的功德者。许国说得更明白，配享的祖先“务以张族为功，非此类也，不在祀典”。<sup>5</sup>说明万历年间已经形成了宗族本位的功德崇拜。从宋元时期的宗族“专祠”同姓名贤配享到明前中期的宗族“专祠”徽州同宗名贤功德配享，至嘉、万年间已经形成宗祠的同宗族功德配享，完成了从国家立场的名贤功德崇拜到宗族本位的功德崇拜的转变，标志着宗族共同体认同的成熟。

宗族本位的功德崇拜并不完全以国家立场的教化意识形态为内容，更多地强调对宗族共同利益的贡献。汪道昆记，西沙溪汪氏族人说“吾曹享其利者为有德”，汪徽寿因为扩建余庆堂的功德而被族人“肖其貌于祖祔之列”，汪道昆也说：“祖功宗德，非翁配之而谁”。<sup>6</sup>此种以宗族共同利益为根本的功德观已深入人心，如潜川汪氏商人惠景公为“席故饶者”，因为有许多造福宗族的义行，“至若举宗莫不归德，共为之立主而祔之祠”。<sup>7</sup>建于明中后期的锦谷程氏惇庸堂强调“庙中有祔食者所以致尊敬也，其可以滥及而戚先人哉，故必有德行著乡间者、有功能在宗祖者，次焉以财充祀事者始可祔焉”。<sup>8</sup>

嘉、万年间正是徽州士大夫和商人蓬勃兴起的年代，以此种功德观为基础建立的特祭配享象征体系表达了士大夫与商人的意愿，使嘉、万年间急剧的社会分化得以通过宗祠等公共宗族公共设施建设而成为宗族共同体凝聚与发展的社会力量，不仅士大夫文人以其功名爵位建立功德于宗族，士大夫等贤者贵者享有永远配享始祖、名贤祖及神祖的特权，进一步肯定了士大夫文人的宗族中心地位，汪道昆死后就被“诸宗人奉主入淳安越国公祠，配享忠烈”。<sup>9</sup>许国也是因为其士大夫高贵身份享有永远配享的特殊地位。<sup>10</sup>

<sup>1</sup> 《休宁范氏族谱》卷6，谱祠，《林塘宗祠祀议》。

<sup>2</sup> 吴翟辑：《茗洲吴氏家典》卷6，《立春祭先祖议》。

<sup>3</sup> 鲍光纯纂修：《棠樾鲍氏三族宗谱》卷183，《西畴祠条约》，清乾隆二十五年刻本。

<sup>4</sup> 汪道昆：《太函集》卷69，《故太学惠景公附祠碑记》，集部第118册第113页。

<sup>5</sup> 《萧江复七公房支谱》卷2，《江湾新建宗祠碑》（许国），转引自李俊编著《江湾》，徽学研究丛刊，安徽大学徽学研究中心印行，2002年，122-123页。

<sup>6</sup> 汪道昆：《太函集》卷75，《西沙溪余庆堂寝室记》，集部第118册第172页。

<sup>7</sup> 汪道昆：《太函集》卷69，《故太学惠景公附祠碑记》，集部第118册第113页。

<sup>8</sup> 程希贤等：《锦谷程氏宗谱》卷首，《锦谷惇庸堂程氏重修谱序》（光绪三十年绩溪县正堂同宗兰阶）；卷4，惇庸堂冬至配享位次图。

<sup>9</sup> 张涛、谢陞：《歙志》传卷五，文苑，汪道昆，万历三十七年刻本。

<sup>10</sup> 许登瀛等纂修：《古歙东门许氏重修宗谱》卷8，《宗祠改正昭穆议》（许登瀛）。

新的功德观也使商人以其财富建立功德于宗族，商人及富者也可通过捐资立主（即捐主银）办法使自己及祖先能够永远配享始祖、名贤祖与神祖，抬高了商人在宗族的地位。汪道昆记，歙县富商汪伯龄捐资建祠，“一时并附先世十主，输五百金有奇”。<sup>1</sup>休宁方塘汪氏有商人汪某死后，其妻“羨贖若干为宗祠，祀越国公、武镇公之主，俾夫得祔九京（泉？）之下”，<sup>2</sup>建祠以其夫配享越国公等。吴子玉记方塘汪氏一位商人说：“伺余闲当捐贖建宗祠，奉越国祖而帅疏戚属讲礼于中”。<sup>3</sup>这种特祭配享制度吸纳了宗族士大夫与商人力量，士大夫在宗祠建设中发挥了主导作用，而商人也在宗族建设中发挥了重要作用，以商人捐助为主的捐主银成为徽州宗祠建设的重要资金来源，如潭渡黄氏嘉靖年间建德庵祠，规定：“故者出银三十两，今立一主；生者出银十五两，后立一主，春秋两祭配享”，德庵祠建设就是依靠此种捐主银得以完成。<sup>4</sup>可以这样说，嘉、万年间徽州宗祠建设是与特祭配享制度基础上的士大夫、商人积极参与密切相关，李维桢说：徽州宗祠建设“率有士大夫贤者为之倡导，抑或阜财货钜万，富而仁义附焉，而甫以其余力及于先人”。<sup>5</sup>

当然，嘉、万年间的宗祠建设也是士大夫文人宗法制度庶民化努力的一个部分，其宗祠称谓的本身也就反映了士大夫文人使宗祠祭祀制度宗法化的努力。在士大夫文人看来，宗族“专祠”的特祭配享制度在宗祠制度中得以保留，也是出于建立宗法秩序的考虑。范涑认为特祭配享符合宗庙礼义，“宗庙之礼所以序昭穆，故有常尊者，有祔位者”，而合祭群主则违犯宗庙宗法秩序。<sup>6</sup>某些士大夫努力消灭宗祠原有的神祇崇拜色彩，主张以儒家正统的祖先神主崇拜取代宗族“专祠”传统的祖先塑像与画像崇拜，如万历年间范涑所作的休宁林塘范氏宗祠祀仪改革，除了以特祭配享取代合祭群主之外，就是改“旧时悬平章公及林塘迁祖千九公画像于庭”为“只启龕门拜主”，建立儒家正统的祖先神主祭祀仪式。<sup>7</sup>同时设立女性神主，强调儒家祭祖文化的生育感恩意义，在宗祠祀仪改革中于左右龕设立女性神主，以妇从夫之义而“男女别位”，但也在一定程度上显示了生育感恩的祭祖意义。<sup>8</sup>

在嘉、万年间宗祠祭祀制度宗法化努力中，士大夫文人最着力的是强化始迁祖崇拜，建立血缘宗法的祖先神主象征体系，以改造宗族“专祠”的神祖崇拜传统。万历年间江湾士大夫江一麟个人出资建立了一个规模宏大、“甲乎他族”的宗祠，就是以始迁祖为中心。<sup>9</sup>其行为得到士大夫的普遍赞赏，认为祭始迁祖符合宗法礼意。<sup>10</sup>士大夫方弘静所建的宗祠也是主祭始迁祖，他在致江一麟的信中就说：“专始迁而重名教，礼义兼得者也。敝族之祠，鄙意幸与公合，而议未尽协，兹得藉公为重焉，又其幸也”。<sup>11</sup>士大夫汪道昆主持建立的汪氏十六族支祠（即唐模汪氏宗祠）也当是以始迁祖思立公为中心。<sup>12</sup>这些在万历年间声望显赫的士大夫倡议建立以始迁祖为中心的宗祠还“议未尽协”，还

<sup>1</sup> 汪道昆：《太函集》卷 53，《处士汪隐翁配袁氏合葬墓志铭》，集部第 117 册 636-637 页。

<sup>2</sup> 吴子玉：《大鄱山人集》卷 22，《休宁方塘汪氏祠堂记》，集部第 141 册 515-516 页。

<sup>3</sup> 吴子玉：《吴瑞谷集》卷 22，《休宁方塘汪氏祠堂记》，集部第 141 册第 515 页。

<sup>4</sup> 《潭渡黄氏族谱》卷 6，《建德庵公祠疏》，《议修德庵公祠堂大略》。

<sup>5</sup> 李维桢：《大泌山房集》，卷 56，《临溪程氏宗祠记》，集部第 151 册 702-703 页。

<sup>6</sup> 《休宁范氏族谱》卷 6，谱祠，《祠制》。

<sup>7</sup> 《休宁范氏族谱》卷 6，谱祠，《林塘宗祠祀仪》。

<sup>8</sup> 《休宁范氏族谱》卷 6，谱祠，《祠制》。

<sup>9</sup> 江永编《兰陵萧氏二书》，《萧江始祖唐上柱国江南节度使府君赞并序》，转引自李俊编著《江湾》，徽学研究中心，安徽大学徽学研究中心印行，2002 年，第 109 页。

<sup>10</sup> 《萧江复七公房支谱》卷 2，《江湾新建宗祠碑》（许国），转引自李俊编著《江湾》，122-123 页。

<sup>11</sup> 方弘静：《素园存稿》卷 15，《与江仲文司徒》，四库全书存目丛书，济南：齐鲁书社影印，1997，集部第 121 册第 281 页。

<sup>12</sup> 许承尧：《歙事闲谭》卷 27，《山泉寺碑》，黄山书社 2001 年版，第 981 页。

需要互助借重，可见神祖及名贤功德祖崇拜的深厚信仰基础，但士大夫坚持正统儒家祭祖文化意义解释，坚持宗祠以始祖或始迁祖为中心，神祖及名贤功德祖是以自出之祖或始迁祖或显祖身份而居于宗祠的中心地位，而且这些神祖及名贤功德祖也必须服从于血缘宗法秩序，如在程姓宗祠中，忠壮公往往是以其徽州程姓显祖的身份居于徽州始祖程元谭之后，临溪程氏宗祠“下为露寝，则专祀忠祐、忠壮、杭公、泰公、泽公五祖”，其中忠祐公就是徽州始祖程元谭，而忠壮公作为徽州程氏显祖排列在徽州始祖与分支祖、迁祖、开户祖之间。<sup>1</sup>

士大夫文人强调“别子为祖”的血缘宗法意义，主张以徽州宗族祖先为范围，一些非徽州宗族的名贤功德祖先被逐渐排斥出宗祠，如原来徽州世忠行祠的程婴崇拜已经不复存在；吴姓宗祠多以名贤祖及吴姓得姓祖吴泰伯为中心，溪南吴荣让建宗祠就开始以溪南吴氏始迁祖为中心，得到了士大夫汪道昆的赞赏：“处士负俗而一洗之，即泰伯少微不主，善矣”，认为其符合“别子为祖是谓大宗礼也”。<sup>2</sup>反对祭祀非直系祖先的神祖及名贤功德祖，汪道昆曾记屯溪朱姓商人建祠祭朱子，一开始就遭到诘问：“文公若祖邪？”，因为朱子并非这位朱姓商人直系祖先，其祭祀遭到人们的质疑，这位商人立即表示要立祠祭自己的自出之祖。<sup>3</sup>而且嘉、万年间的士大夫文人与嘉靖以前的士大夫文人对特祭对象也有着不同的解释，嘉靖年间以前的一些士大夫文人将特祭对象理解为程子所说的先祖，而随着丘浚以“别子为祖”的大宗法解释始迁祖，随着嘉靖皇帝开放民间始祖祭，嘉万年间的士大夫文人将徽州始迁祖视之为大宗始祖。在嘉万年间的徽州宗祠中，徽州始迁祖已成为大宗始祖，汪道昆说：“新都礼仪之国，诸大宗各有祠”，以徽州始迁祖为始祖，“本支奉之为百世不迁之宗”。<sup>4</sup>士大夫文人赋予宗祠新的宗法文化意义系统，而这种意义系统也正在开始成为社会行动的意义框架，甚至正在成为构建族权的基础。

当然，在嘉、万年间，尽管士大夫文人努力强化宗祠祭祖的宗法意义，但其所带来的主要是祭祖文化意义系统的改变，并不意味着明中后期徽州宗祠祭祀仪制的根本性改变，明中后期宗祠的祀仪格局仍然是沿续了弘治至嘉靖初年所形成的宗祠祀仪格局，其主要特点就是在宗族“专祠”基础上融入朱子祠堂制度和扩展宗祖先配享的范围，其祭祖仪式仍然可以分为特祭配享加亲祖祭和特祭配享两种形式。如林塘范氏宗祠就是典型的特祭配享加亲祖祭形式，范涑建立特祭配享，“中龕之主，惟始祖而功德显者与各门支祖为众房所自出者”<sup>5</sup>，左右两龕为亲祖，实行世次递迁。<sup>6</sup>宗祠大祭中的神主牌位分为三个层次，第一个层次为始祖及名贤祖，“中龕陈设始祖位于庭中，南向，特置香案，观察使传正公、翰林博士瑶村府君各西向，迁林塘祖千九府君东向，皆配享庭中，各专席”；第二个层次为玄一府君以下的门祖支祖等，“各主皆配享堂中，以世次分前后东西相向，各专席，总置东西香案”；第三个层次为各支亲祖，“左右龕陈设即于龕前量楹地阔狭各为总席，各置香案”。宗祠大祭实行祀首主祭，“长者祭中龕，次祭左龕，次祭右龕”<sup>7</sup>，强调祭中龕始祖、名贤祖及分支祖的意义。

相传建于明中后期的坦川洪承敬祠为坦川洪氏宗祠，也是采取特祭配享加亲祖祭的形式，正寝“中奉迁徽始祖经纶公、迁绩溪始祖钦公、迁坦川始祖元二公等累代神主，

<sup>1</sup> 李维楨：《大泌山房集》卷 56，《临溪程氏宗祠记》，集部第 151 册 702-703 页。

<sup>2</sup> 汪道昆：《太函集》卷 64，《溪南吴氏敦本祠碑》，集部第 118 册 57—58 页。

<sup>3</sup> 汪道昆：《太函集》卷 75，《遵晦园记》，集部第 118 册第 164 页。

<sup>4</sup> 汪道昆：《太函集》卷 69，《潘氏宗祠碑记》，集部第 118 册第 112 页。

<sup>5</sup> 《休宁范氏族谱》卷 6，谱祠，《林塘宗祠祀仪》。

<sup>6</sup> 《休宁范氏族谱》卷 6，谱祠，《祠制》。

<sup>7</sup> 《休宁范氏族谱》卷 6，谱祠，《林塘宗祠祀仪》。

左昭右穆，则族人奉安其高曾祖祢”，“正寝东西各设特龕，东龕为能干室，凡有功祠族者祀之，西龕则以祀强死者”。其亲祖神主也有递迁，但其原则为“迨寝满则易列总牌，升奉楼龕”。<sup>1</sup>

另一类宗祠则是仅有特祭配享，其主祭多为徽州始迁祖或名贤功德神祖，其配享分为两类，一是分支祖以上的祖先，二是以功德附祭或捐资立主的祖先。如歙县江村士大夫江东之所建的宗祠：“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>2</sup>婺源江湾士大夫江一麟所建的宗祠“祀主不迁之祖及诸宗世有文学世谊知名里中者，各以昭穆附”。<sup>3</sup>潭渡黄氏士大夫黄训所倡建德庵祠主祭德庵公，附祭有各堂堂祖以上的11位“众立神主”以及31位捐资立主。<sup>4</sup>溪南吴氏士大夫倡建的溪南吴氏宗祠“正堂特祀得姓始祖泰伯”，“后室寢室告成则祀始迁祖光公附十八世主以下，各以昭穆配享”。<sup>5</sup>休宁竹林汪氏祠“奉越国公于中龕室”，配享者为宋代始迁祖太和公以及分支共祖正一公，又有建祠者以功德配享。<sup>6</sup>锦谷程氏惇庸堂配享分为不同的层次，程程氏始迁祖、金乡尹药公以“其贵官大爵事业炳天壤、勋名垂竹帛”，所以“得祔忠壮公”；新、旧祠首因为建祠功德祔锦谷程氏一世祖师和公及二世祖文衍公；还有“若德行著乡闾而功能在宗祖者”、“以清隐标耿介”、“以诗书启后昆”以及“捐资以倡修祠宇”、“父为捐腴田以传祀事”等均有特祭配享位置。嘉、万年间的宗祠通过捐资入主等方式扩大了配享范围，使更多的宗族祖先配享宗祠，建立了一个反映与强化自己宗族结构的祖先象征体系。同时，嘉、万年间的一些宗祠有了冬至祭始祖的仪式，如锦谷程氏惇庸堂就有冬至祭始祖仪式。<sup>7</sup>但徽州宗祠大多仍然是春祭为主，实际上嘉、万年间宗祠在祭祀对象和特祭配享制度以及祭祀仪式方面与成弘至正德年间的宗族世忠祠堂和先祖庙等并无多大区别，只不过是赋予更多的宗法意义。

综上所述，明前中期徽州宗族“专祠”的复兴与发展是徽州宗祠发展的一个重要阶段，徽州宗族“专祠”的神祖及名贤功德祖崇拜文化与儒家正统的生育感恩祭祖文化相结合，已经从“专祠”的神祖及名贤功德祖特祭配享中发展出反映宗族结构的祖先象征体系，已经形成了后来宗祠祀仪的基本格局。嘉、万年间的宗祠进一步强化了祭祖仪式的血缘宗法意义，但在某种程度上也可以说，嘉万年间的宗祠兴起只不过是宗族“专祠”的普及与推广。由此可以看出，虽然可以用宗法制度庶民化解释明中后期宗祠的兴起，但其中的历史过程却十分复杂，充满了国家礼制与民间传统、儒家正统文化与民间文化、精英与民众、符号与意义之间的谲诡关系，值得深入玩味。

收稿日期：2008-12-5

作者简介：林济（1960-），湖北黄冈人，华南师范大学政治与行政学院教授，历史学博士。

<sup>1</sup> 《坦川洪氏宗谱》卷2，文苑，《坦川洪承敬祠记》（胡祥木），民国十六年印本。

<sup>2</sup> 江东之：《瑞阳阿集》卷6，《歙州公祠堂记》（江东之），集部第167册108-109。

<sup>3</sup> 《萧江复七公房支谱》卷2，《江湾新建宗祠碑》（许国），转引自李俊编著《江湾》，122-123页。

<sup>4</sup> 《潭渡黄氏族谱》卷6，附《建祠立主合同》。

<sup>5</sup> 吴元满纂修：《新安歙西溪南吴氏世谱》，《续刻溪南吴氏世谱叙》（万历三十年裔孙元满）。

<sup>6</sup> 吴子玉：《大鄣山人集》卷22，《竹林汪氏祠堂记》，集部第141册第510页。

<sup>7</sup> 程希贤等：《锦谷程氏宗谱》卷首，《锦谷惇庸堂程氏重修谱序》（光绪三十年绩溪县正堂同宗兰阶）；卷4，惇庸堂冬至配享位次图。

