

明清徽州鄉村社會的經濟與文化 生活

卞利*

摘要

明清時期的徽州因徽商的崛起和宗族制度的發達，使其社會經濟與文化生活別具特色。而至今發現的三十餘萬件徽州各種契約文書和近二千種家譜文獻，則為明清徽州社會經濟與文化生活研究提供了最為珍貴的第一手資料，使我們復原和重現明清徽州社會經濟與文化生活的情態成為可能。本文充分利用上述史料，從徽州山區的地域差異性和社會分層等視角，對明清徽州社會經濟與文化生活諸面相進行了動態的全景式描述。

關鍵詞：明清、徽州、地方社會、社會生活

一、經濟與文化生活的地域性差異

明清時期，徽州鄉村社會經濟與文化生活，於內容上看較為豐富多彩，自形式上觀也是紛繁多樣，且隨著社會變遷特別是徽商的大規模崛起，其社會經濟與文化生活也呈現著不斷變化之態勢。

明清時期徽州鄉村社會的經濟生活，包含著豐富的內容，且因地理條件和物產情況，徽州六縣的經濟生活地域性差異較為明顯，即使在各縣內部之

*安徽大學徽學研究中心教授

不同地域，由於大山的阻隔和經濟發展的不平衡，也呈現出不同的特點。嘉靖《徽州府志》云：

郡有三俗：附郭爲歙，歙之西接休之東，其俗富厚，備於禮，身安逸樂，而心矜勢能之榮，操其奇贏，以相誇吒。然其人貌良而衣逢整齊，緣飾文雅，爲獨盛焉。白嶽山而上，此休西鄉也，其西爲祁，其西南爲婺，俗好儒而矜議論，柔弱纖嗇歸本，比者稍稍增飾矣。然操什一之術不如東南，以習儉約，致其蓄積。休之北爲黟，地小人寡，纖儉大類祁、婺，爰爰益甚焉，頗有嫁穡之業，質木少文，有古之遺風。烏聊山之北爲歙之南、東二鄉及績邑也，其俗埒於黟而縉紳之士過之。¹

以上文字，將明代中葉以降徽州六縣之地的經濟和文化民俗描述得十分詳盡妥貼，事實上，這也的確是徽州六縣經濟與文化生活地域性差異的真實寫照。徽州各縣內部經濟與文化生活的差異，我們僅以歙縣爲例說明之。萬曆《歙志》云：

其風俗則東、西、南、北四鄉爲獨盛矣，雖廣袤相連，而山川隔闕，夔然不同。東近昌化、績溪，其土瘠而麤；北近太平，其土礪而確；南近淳安，其土疏而斥，大都其境扼塞，其人木強無文，然近則稍趨靡矣；西鄉三面轄本縣，而西一面轄休寧，其土沃衍，其人輕揚。²

在描述了歙縣東、南、西、北四鄉經濟與文化生活的地域性差異之後，《歙志》還對這些差異所產生的原因進行了深入的剖析，並以西浙、東吳和本府六縣爲例，闡釋了這些差異的地理性因素。

夫風俗鍾於山川，而亦宥於山川，川則通流，似分而合也；山則阻磧，似合而分也。西浙、東吳諸郡，山少水多，大都澤國，故其風俗無甚縣（「縣」同「懸」字—引者注）殊，淳澆仿佛遞降，聽其語音而可知也。

1 嘉靖《徽州府志》（北京：書目文獻社據明嘉靖刻本影印，1993），卷2〈風俗〉，頁65。

2 萬曆《歙志》，考卷5志6〈風土〉，頁1a-b。

郡中無論各縣，語音殊甚，即一縣四鄉、一鄉各裏，亦微有殊。此無他，隔水尚通聲，隔山則隔氣耳。細考疆域六縣，盤互萬山，四塞綰轂，惟邑之西與休寧之東遭百里，平陽沃野，共為儋收，而西鄉獨盛。袤廣不過四十餘裏，為落百區，井開相望，積鳴犬吠，隱隱賑賑。約略百區，而數朝內纓，椽間筦庫，閨中環珮，市上綺紈。若聚為一區，豈止大郡、大藩，即五陵、三輔亦所未敵也。其餘三鄉，非崎嶇局隘，則甌脫荒涼，中固不無巨聚，然皆曠遠綿邈矣。西鄉之昌明靡麗，雄視三鄉也。固宜雖然，風氣先開，混沌盡鑿，西鄉是也。³

《歙志》對明代中葉以來對該縣經濟與文化的地域性差異的描述和分析，既重點探究了產生這些差異的地理因素，即山川阻隔，同時也注意到了人文和經濟上的因素，應當說是很中肯的。不過，對導致歙縣經濟與文化生活地域性差異的人文和經濟因素，該書的分析顯然還有不少欠缺。事實上，經濟、思想、科技與文化的因素在經濟與文化生活的地域性差異中，發揮了極其重要的作用。同時，時代和社會的變遷，也是造成經濟與文化生活差異不可忽視的要因之一。對此，徽州地區各類文獻的記載俯拾即是，不勝枚舉。還以明代歙縣為例，影響該縣的經濟文化生活的變化，時代與社會變遷的因素具有幾乎是主導的作用。「長老稱說，成(化)、弘(治)以前，民間樵少文，甘恬退，重土著，勤穡事，敦願讓，崇節儉，而今家弦戶誦，夤緣進取，流寓五方，輕本重末，舞文珥筆，乘堅策肥。世變江河，莫測底止」。⁴即以歙縣桂溪一村為例，亦頗能說明問題。據嘉慶《桂溪項氏族譜》云：「吾鄉風俗最厚，聞隆(慶)、萬(曆)年間，九十上者代率數人，八十上者代率數十人，七十、六十者項背相望，龐眉皤發，衣冠甚偉。每日臨坐街衢，遇後生輩過，肅衣起揖，揖畢命坐。與談孝友節義以及治家勤儉、田舍作苦、貿遷有無諸務，若親子弟然，而諸後生遠在數十步外已正容斂氣，疾趨而前，肅揖立□，

3 萬曆《歙志》，考卷5志6〈風土〉，頁1b-2b。

4 萬曆《歙志》，卷首〈序·洪文衡序〉，頁4b-5a。

惟諾惟謹。不命之退，不敢退。至(天)啓、(崇)禎朝，老成人雖有持古道者，後生輩則迂道過之，或揖後托他故詭辭而避之最後，則老成人反避後生不復出。陵夷至明末，年少凌長、壯欺老，即相遇諸途，拱而不揖矣。甚者，一言相規，從後詬誶之矣，至今頽風不可挽也。江河日下，砥柱無人。」⁵

由是觀之，時代和社會的變遷，對地域經濟與文化生活的變化所起的作用，是十分巨大的。

二、家庭經濟與文化生活面相

在徽州鄉村社會中，家庭是最基本的生產與生活單位。雖然封建政權鼓勵多世同居共爨，彰表所謂的「義門」，但是，家庭的內部矛盾、封建政府析產分戶的賦役政策，恰恰與此相背離。因此，明清時期徽州的鄉村社會，成千上萬的小家庭是構成徽州鄉村社會經濟與文化生活的最基本單位。

明清時期，徽州鄉村社會聚族而居，每一自然村莊，往往就是一個同姓宗族成員的聚居之地。「徽俗：士夫巨室多處於鄉，每一村落，聚族而居，不雜他姓。其間，社則有屋，宗則有祠，支派有譜，源流難以混淆。主僕攸分，冠裳不容倒置。此則徽俗之迥異於別郡也」。⁶ 因此，在「山限壤隔」⁷的徽州山區鄉村社會，宗族是居住於該村莊社區成員的主要精神依託。圍繞祖先祭祀和一系列經濟、社會與文化活動，也基本上以宗族為中心展開。

除宗族之外，明清徽州鄉村社區中還建立了大量的會與社，會社組織為參加該組織的成員提供盡可能的服務，包括社會、經濟與文化活動，只要在遵守會社規約的前提下，所有參加會社的成員都享有會社所提供的一切服務。因此，討論明清徽州鄉村社會經濟與文化生活這一問題時，我們應當特別注意的是鄉村社會中的等級、階級和階層之間的差別。儘管家庭、宗族、

5 嘉慶《桂溪項氏族譜》，卷 21〈風俗·龍章公梓裏遺聞五則〉，頁 14a-b。

6 (清)程庭，《春帆紀程》載《小方壺齋輿地叢鈔-第五帙》(臺北市：廣文書局，1962)，頁 4535。

7 淳熙《新安志》(臺北：臺灣商務景印文淵閣四庫全書，1980)，卷 1〈州郡·風俗〉。

會社、鄉約和村莊等組織在徽州鄉村社會經濟與文化生活中擁有不可替代的組織和協調作用，表面看來，包括宗族、會社、鄉約和村莊的所有成員地位似乎是平等的，但事實上，隱藏在這些組織背後的等級和階級觀念，卻是極為森嚴的，這是我們萬萬不可忽視的。實際上，明清徽州鄉村社會經濟與文化生活中，家庭、宗族、會社、鄉約和村莊的成員權利、責任和義務並不是平等的，而是有著清晰的等級和階級界限。因此，在分析這一問題時，我們擬以家庭、宗族、會社和村莊等組織為單位，按組織成員中等級和階級的不同，分別進行闡述。

明清時期的徽州鄉村社會是一個典型的宗族社會，家庭是社會的細胞，它既是鄉村社會經濟與文化生活的基本單位，又是構成宗族的團體單位。家庭是由夫妻關係與親子女關係結成的最小的社會生產與生活共同體。⁸具體到徽州，有的學者將明清徽州的家庭概括為是「以父系血緣關係為基礎的具有獨立財產權的社會基層組織。」⁹強調夫妻和子女關係在家庭中的地位和作用，這一定亦符合現代家庭的基本要求，而強調父系血緣和財產關係，這對以徽商而著名的徽州地區而言，似乎更為切合實際。

從國內外有關家庭的分類來看，我們大體上可將傳統徽州的家庭分為主幹家庭、核心家庭、殘缺家庭和累世同居的聯結家庭等類型。由於徽州宗族觀念較為濃重，因而，以父母與子女同居共食的主幹型家庭、以父母與未婚子女同居共爨的核心型家庭，以及以祖孫三代或多代同居共爨的聯結型家庭(或稱「大家庭」)，是傳統徽州家庭類型的主要構成。¹⁰在徽州，由於明清至民國時期，佃僕制頑固存在，因此，我們也將佃僕視為徽州家庭成員特別是地主家庭成員中的特殊一員，但是，在法律和經濟地位上，他們與家庭中的家長、家眾擁有較強的人身依附關係。

8 參見烏丙安，《中國民俗學》(瀋陽：遼寧大學出版社 1985 年版)，頁 130。

9 高壽仙，《徽州文化》(瀋陽：遼寧教育出版社 1993 年版)，頁 35。

10 唐力行，〈明清徽州的家庭與宗族結構〉，《歷史研究》1(1991)，頁 147-159。

在明清徽州社會中，上述四種類型的家庭，哪一類家庭佔據著主導地位或者說是主要的家庭類型呢？累世同居共爨的聯結型大家庭，一直是封建統治者提倡和表彰的典範，如江州德安陳氏因累世同居共爨，自唐宋以來屢屢被朝廷旌表為「義門」。在徽州，累世同居共食的家庭也不在少數，如早在南朝時期，歙人鮑安國就是「富甲於鄉，田置六邑，兄弟十人宗族三百餘口同爨」的大家庭。¹¹北宋真宗時期，婺源汪廷美也「聚族衆數百口，旦暮食必同席。有未至者，不敢先。」¹²宋仁宗時婺源王德聰「一家食几五千指，同居七十餘年。」¹³明代歙縣岩鎮人程相，其家「數百餘指同爨。」¹⁴清代歙縣方統來也是「五世同居」的大家庭。¹⁵徽州的這些累世同居共爨的大家庭是客觀存在的。但是，此類家庭並非徽州家庭結構中的主體。在徽商大量外出、社會急劇變遷的明代中葉以後，徽州這種同居共爨的聯結式共祖大家庭，正在不斷的減少，大家庭的共產正在為小家庭的析產所取代，兄弟或父子等家庭成員在經商和財產方面的糾紛與矛盾，正在蕩滌著大家庭的經濟基礎。至清末，連一向民風淳樸的績溪，或大家庭或小家庭成員之間的矛盾，已使同居共爨成為無法實現的理想。「我績析產者十之八九，共產者不過百分之二三。……然兄弟叔侄之析產者，商鋪仍合貲。不肖者彼此妒忌，大都貌合神離。」¹⁶從徽州歷史上父子、叔侄、兄弟之間嚴格按法律程式進行田宅買賣交易、錢財借貸典當，以及明清以來分家鬮(關)書的大量存在的情況來看，徽州的聯結式同居共爨的共祖大家庭正在日益的減少。正所謂「國有剖符之理，家無不分之勢，與其親歿而致子之爭執，孰若親存而定子之事？古之義合者，終不免於異，其能久曆百世耶？」¹⁷因而，明清徽州家庭的真正主體類型，是主幹型

11 民國《歙縣誌》(臺北：成文出版據民國二十六年鉛印本影印，1975)，卷9〈義行〉，頁1367。

12 康熙《徽州府志》(臺北：成文出版據清康熙三十八年刊本影印，1975)，卷15〈孝友〉，頁1965。

13 雍正《新安武口王氏統宗世譜》(清雍正四年刻本)，卷首〈德聰公傳〉，頁51a。

14 萬曆《歙志》，傳卷7志17〈孝友〉。

15 民國《歙縣誌》，卷9〈人物·義行〉，頁1474。

16 (清)劉汝驥，《陶覽公牘》(合肥：黃山書社據清宣統三年安徽印刷局排印本影印，1997)，卷12〈法制科·績溪民情之習慣〉，頁611。

17 王鈺欣、周紹泉主編，《徽州千年契約文書》(宋元明編)，卷5〈嘉靖二十二年歙縣余程氏立鬮書〉，頁213。

與核心型的小家庭。

明清徽州家庭的內部成員大體上呈金字塔狀分佈，高居金字塔尖的是家長。家長不僅掌握著整個家庭的田宅、錢物等經濟命脈，而且控制著家庭成員的日常經濟與文化活動。在「父母之命，媒妁之言」的家長制統治下，兒女的婚姻大事，都受著家長的強烈支配。當然，作為一家之長，在社會發生急劇變遷之時，也深感治家的艱難，地處祁門善和的程氏家族即在《竇山公家議》中開中明義地指出：「家國一理，齊治一機，況國易而家難，家之齊者尤難乎。」為使家庭保持穩定，維護家長的權威，就顯得特別重要而迫切。為此，程氏家族拼命地強調家長的權威，要求家族所有成員，「凡事屬興廢大節，管理者俱要告各房家長，集家眾，商榷幹辦。如有徇己見執拗誤事者，家長家眾指實糾正，令其即行改過。如能奉公守正者，家長核實獎勸，家眾毋許妄以愛憎參之，以昧賢否。」¹⁸家長對內管理家庭成員的共同生產與生活秩序，維持家庭成員之間和睦相處；對外以家庭名義處理各種日常事務與鄰里家庭之間糾紛，承擔封建國家的賦稅和差役。家屬以及寄養在本家的佃僕等成員，一律在家長的統一管轄下，按尊卑、長幼、男女的等級次序各行其事。正如歙縣《潭渡孝裏黃氏族譜》所云：「家長總治一家之務，必須謹守禮法，為家人榜樣，不可過剛，不可過柔，但須平恕容忍，視一家如一身。在卑幼固當恭敬，而尊長亦不可挾此自恣，至於攘臂奮袂，忿言穢語，皆足啟後人暴戾，尤宜首戒。若卑幼有過，當反復告誡，屢誡不悛，則以家法懲之。」¹⁹

子女是明清徽州家庭中的又一主要成員，對未成年的幼子，家長有教育其做人成才的責任與義務。「若人家有子孫者，用心教訓，則孝順和睦相延不了，讀書者可望爭氣做官，治家者可望殷富出頭，就是命運稍薄者，亦當立身學好。如樹木枝幹栽培不歇，則所結果子種之別地生髮根苗，亦同甘美，

18 周紹泉、趙亞光，《竇山公家議校注》（合肥：黃山書社，1993），卷1〈管理議〉，頁13。

19 雍正《潭渡孝裏黃氏族譜》（清雍正九年校補刻本），卷4〈家訓〉，頁8b-9a。

是光前裕後第一件事也。」²⁰祁門《平陽汪氏族譜》也在《家規》中告誡家長要教訓子孫，云：「小成若天性，習慣如自然。身為祖父，不能教訓子孫貼，他日門戶之玷豈是小事？但培養德性，當在少年時。平居無事，講明孝悌、忠信、禮義、廉恥的道理，使他聞善言又戒放言、戒胡行、戒交匪類，無使體披綢絹、口厭膏粱。其有天性明敏者，令從良師習學。不然，令稍讀書，計力耕田畝，毋誤終身可也。」²¹成年男子，或讀書入仕，或經商力田，總之以各安生理為要。對女子，家長要教以閨門禮儀，嚴男女內外之別，做到「男不言內，女不言外。非喪非祭，不相授器。男女相瀆，便非佳事。須要慎閨門、別嫌疑，非同父子侄，不得穿房入戶。」²²

對家中老人要善待之以孝，使其頤養天年。對奴僕、佃僕和婢女，要嚴尊卑等級名分，徽州主僕名分極其嚴肅，「脫有稍紊主僕之分，始則一人爭之，一家爭之，一族爭之，並通國之人爭之，不直不已。」²³徽州家庭虐待婢女惡名遠播，因此，奴婢等地位卑賤者階層經濟與文化生活十分淒慘，「休邑惡俗，民間畜養女婢，皆至四五十歲不準婚配。家家如是視為故常。」²⁴不僅如此，婢女們還被施以殘酷的刑罰，「徽俗禦婢之酷，炮烙、挺刃習以為常。」²⁵在卑幼尊長關係的處理上，徽州特別強調「卑幼不得抵抗尊長，其有出言不遜、制行悖戾者，姑誨之，誨之不悛，則衆叱之。」²⁶

在明清徽州的家庭中，除佃僕、奴婢的地位卑賤以外，婦女的地位也十分卑微，在經濟上缺乏獨立的地位，即使是家產析分，他們和男子相比，其繼承權則是被剝奪的。也就是說，她們沒有家產的繼承權。小戶人家的婦女日夜操勞，生活儉樸，「女子尤號能儉，居鄉者數月不占魚肉，日控鍼治繻紉

20 隆慶《文堂鄉約家法》（民國十八年裕源堂刻本），頁 18b。

21 民國《平陽汪氏族譜》（民國十八年裕源堂刻本），卷首〈家規〉，頁 1a-b。

22 民國《平陽汪氏族譜》，卷首〈家規〉，頁 1b-2a。

23 康熙《徽州府志》，卷 2〈輿地志下·風俗〉，頁 444。

24（清）廖騰燴，《海陽紀略》（北京：北京出版社出版，2000），卷下〈兩江總制傅、安徽巡撫江詳文〉，頁 425。

25（明）傅岩，《欽紀》（明崇禎刻本），卷 9〈紀讞語〉，頁 18a。

26 雍正《茗洲吳氏家典》（清雍正十一年紫陽書院刻本），卷 1〈家規〉，頁 40b。

綻。黟、祁之俗織木綿，同巷夜從相紡績，女工一月得四十五日」。²⁷徽州很多家庭在管理家庭的《家規》中，都對婦女的言行進行了嚴格的約束，休寧《茗洲吳氏家典》在其八十條的《家規》中，有關婦女的規定就達十九條之多，其中既有關於長輩主母、少母的規定，也有晚輩子女、媳婦以及諸婦的詳細規定，其內容涉及到言行舉止等各個方面。《家規》明確歧視婦女，認定「女子小人，最能翻斗是非」，因而諄諄告誡家長和家衆，「切不可縱其往來，一或不察，為禍不淺。」²⁸歙縣潭渡黃氏宗族家長，在《家訓》中明確要求「各堂子姓當以四德三從之道訓其婦，使之安詳恭敬，儉約操持，奉舅姑以孝，事丈夫以禮，待娣姒以和，撫子女以慈。內職宜勤，女紅勿怠，服飾勿事華靡，飲食莫思饕餮，毋搬鬥是非，勿凌厲婢妾，並不得出村遊戲，如觀劇、玩燈、朝山、看花之類。倘不率教，罰及其夫。」²⁹徽州婦女的文化生活極其貧乏，她們在三從四德封建禮教的約束下，幾乎被剝奪了一切經濟與文化的權利，即使鄉間最普通的迎神賽會和戲劇演出，她們都被禁止參加和觀看，「婦女燒香、趕會、觀劇，易招物議，詩禮之家宜禁止」。³⁰休寧《茗洲吳氏家典》則明確要求「婦女宜恪守家規，一切看牌、嬉戲之具，宜嚴禁之。」³¹徽州大部分婦女還被剝奪了改嫁的權利，要求「從一而終」，即使偶有改嫁者，也會遭到各方面的歧視，萬曆《休寧縣誌》對該縣婦女勤勞儉樸、守貞守節得稱頌和被迫改嫁而受到的侮辱，描繪得惟妙惟肖，云：

匹必名家，閨門最肅。女人能攻苦茹辛，中人產者常口絕魚肉，日夜績麻挫針，凡冠帶履襪，鹹手出，勤者日可給二三人。夫經歲客遊，有自為食，而且食兒女者。賈能蓄積，亦由內德助焉。獨居習勞，自嚴閑衛，聞點汗者、再醮者，輒改容唾罵之。不幸夫亡，動以身殉，經者、刃者、鳩者、絕粒者，數數見焉。或稱未亡人，而代養、而撫孤，嫠居數十年，

27 嘉靖《徽州府志》，卷2〈風俗〉，頁66。

28 雍正《茗洲吳氏家典》，卷1〈家規〉，頁7a。

29 隆慶《潭渡孝裏黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，頁10a。

30 民國《濟陽江氏統宗譜》（民國八年木刻本），卷1〈紀述三·江氏家規〉，頁4a。

31 雍正《茗洲吳氏家典》，卷1〈家規〉，頁8b。

終始完節，在在而是也。處子或未嫁而自殺，竟不嫁以終身，且時一見之，雖古列女，何以遠過焉。彼再嫁者，必加之戮辱，出必毋從正門，輿必毋令近宅。至穴牆乞路、跣足蒙頭，兒群且鼓掌，擲瓦石隨之。知恥者，宜無所死矣。³²

徽州婦女社會及經濟地位的卑微，其直接源于程、朱尤其是朱熹理學關於三從四德的強調，即在家從父、既嫁從夫、夫死從子，徽州節烈婦女數量之多，是其他地區所罕能與比的，故有「新安節烈最多，一邑當他省之半」的記載。³³

三、宗族的經濟與文化生活

宗族起源很早，徽州的強宗大族主要是經歷了歷史上三次中原土家大族的南遷，至宋元時期才逐步定型、並在明清得到繁榮發展的，誠如趙吉士所云：「新安聚族而居，絕無一雜姓攬入者，其風最爲近古。出入齒讓，姓各有宗祠統之，歲時伏臘，一姓村中，千丁皆集，祭用朱文公家禮，彬彬合度。父老嘗謂新安有數種風俗勝於他邑：千年之塚，不動一抔；千丁之族，未常散處；千載譜系，絲毫不紊。」³⁴明清徽州宗族大體有以下幾種結構：即(1)一般宗族：宗族一房分；(2)大宗族：宗族一房(門)派一支派；(3)聯宗宗族：始居地宗族-遷徙地宗族一房派一支派。³⁵不同的宗族結構，體現在宗族祠堂上也有不同的類型，既有「會祭有萬丁之祠」³⁶的統宗祠，也有宗祠、支祠和家祠。許承堯在《歙縣誌》中云：「邑俗舊重宗法，聚族而居，每村一姓或數姓各有祠，支分派別，複爲支祠，堂皇閎麗，與居室相間。」³⁷在號稱祠堂之鄉的黟縣南屏，至今仍保存有全族共有的宗祠、某姓支派所有的支祠和一家

32 萬曆《休寧縣誌》(明萬曆三十五年刻本)，卷1〈輿地志·風俗〉，頁59b-60a。

33 (清)趙吉士，《寄園寄所寄》(臺北：廣文書局，1981)，卷2〈鏡中寄·孝〉，頁4。

34 (清)趙吉士，《寄園寄所寄》，卷11〈泛葉寄·故老雜記〉，頁6。

35 馮爾康，《中國古代的宗族與祠堂》(北京：商務印書館國際有限公司，1996)，頁46。

36 乾隆《績溪縣誌》(臺北：成文出版據清乾隆二十年刊本影印，1985)，卷首〈曹有光序〉，頁3。

37 民國《歙縣誌》，卷1〈輿地志·風土〉，頁155。

或數家所有的家祠等三種類型的祠堂多所。在績溪，一般小姓宗族則僅「有香火堂無宗祠。」³⁸

明清徽州宗族中族衆的成員結構，與家庭一樣，基本上也是呈金字塔型分佈。宗族的族長高居於金字塔巔，擁有對全族經濟、文化和各種糾紛事務的裁判權、處置權與決定權。族長，一些地方亦稱「戶長」、「家長」、「族正」、「宗正」等名色。族長之下為各房(門)房(門)長，房(門)長一般代表本房，被推選參加協助族長處理重大事務。如休寧喬山吳氏宗族就於族規中規定：「祠規雖立，無人統攝，乃虛文也。須會族衆公同推舉制行端方、立心平直者四人——四支內每房推選一人——為宗正、副，經理一族之事。遇有正事議論，首家邀請宗正、副裁酌。如有大故難處之事，會同概族品官、舉監生員、各房房長，虛心明審，以警人心，以肅宗法。」³⁹祁門汪氏宗族則主要以戶長充任宗族族長，民國《平陽汪氏宗譜·家規》云：「宗子主祀，禮也。或年幼分卑，不能表率。一族必擇才德兼優、為族所重者，立為戶長，又于各房擇年長者為之贊焉。合族有事，主持有人。即子弟有不肖者，亦得循規懲戒，庶公舉有成，家法得申。」張有棟在對這條《家規》作注解時，進一步對戶長的作用、地位、選拔標準等問題進行了闡釋，指出：「戶有長，以統一族之衆，而後一族有主。猶家有長，以統一家之事，而後一家有主。然族之立，不必徒以年分，須擇平素為人端正、剛直不阿，可以統馭一戶、協服人心者，以為之長。事有關宗祖、合族利害，彼自會衆商榷，不退縮推諉輕敗。」⁴⁰民國《濟陽江氏統宗譜》對族長的地位、作用以及選拔標準，有著及其詳細而具體的闡述，云：族長為一族之尊，其責任視家長尤重。今《家訓》十數條，惟賴族長家諭而戶曉之。但身正則不令而行，不正則雖令不從，整躬率物，又別有道，族長勉乎哉。凡為族長者，年必高，行必尊，尤須公而不私，正而不偏，廉而不貪，明而不昧，寬而不隘，耐而不煩，剛而不屈。七者兼備，乃

38 乾隆《績溪縣誌》，卷1〈方輿志·風俗〉，頁81。

39 《喬山吳氏宗法規條》，明抄本。

40 民國《平陽汪氏宗譜》，卷1〈家規〉，頁7a。

能勝任。若名實相遠，懷私徇情，唯唯諾諾，而不能服人者，衆共退之，別立齒德俱尊者爲族長。」⁴¹總之，宗族的族長是宗族中輩分較尊、處事公正、德高望重而被族衆等推選出來的一族負責人。族長是族權的代表，族長擁有對本宗族經濟財產、宗族成員之間糾紛和打架鬥毆等事務的處置權與裁判權。族長主持宗族的各類祭祀，負責制定族規家法，勸化教導族衆奉規守法，處理本宗族對外交往與交涉事務，維護本宗族成員的共同利益。正如民國《歙縣誌》所云：歙縣聚族而居，族必有祠，「邑俗舊重宗法，聚族而居。每村一姓或數姓，姓各有祠，支分派別，複爲支祠。堂皇閎麗，與居室相間。歲時舉祭禮，族中有大事，亦於此聚議焉。祠各有規約，族衆公守之。推輩行尊而年齒高者爲族長，執行其規約。族長之能稱職興否，則視乎其人矣。祠之富者，皆有祭田，歲徵其租，以供祠用，有餘則以濟族中之孤寡。」⁴²在祁門善和里程氏宗族內，族長竇山公程新春「尤操履剛正，裏或有訟，率不白郡縣，惟求公一言決平。」⁴³正是靠著這種處事公正、操履剛直的作風，竇山公贏得了族人的普遍尊重和愛戴，善和程氏宗族也由此得以振興，成爲祁門北鄙的一方巨姓大族。在徽州，擔任族長之職的既有縉紳、平民，也有商人和農民，但基本以縉紳地主爲主，畢竟宗族祭田等經濟基礎主要是靠「富室捐置」的，⁴⁴貧民族長畢竟只是極少數。族長是封建王朝統治者行使對基層統治權的代表，因此，在某種程度上說，宗族是封建社會後期鄉村基層社會的准基層組織。爲進一步發揮宗族維護基層社會治安的作用，清世宗和高宗時期曾專門頒佈法令，要求各族設立族正，以加強對宗族的改造，發揮其教化、治安之作用，所謂「今各祠既有族長，而族長之下又有房(門)長。地近而情親，分尊而責專。既爲房、族之長，豈有止司祠祭而於族中之賢否利害莫不相關之理？莫若官給牌照，假以事權，專司化導、約束之事。」⁴⁵

41 民國《濟陽江氏統宗譜》，卷1〈江氏家訓〉，頁12a。

42 民國《歙縣誌》，卷1〈輿地志·風土〉，頁156。

43 周紹泉、趙亞光，《竇山公家議校注》，卷首〈竇山先生程公行實〉，頁5。

44 民國《歙縣誌》，卷1〈輿地志·風土〉，頁156。

45 (清)徐棟，《保甲書輯要》(清道光二十八年刻本)，卷3〈廣存·諭議每族各設約正〉，頁35a。

族長之下是各房的房(門)長或家長，他們出席由族長召集的討論和商議族中重大事務的會議，擁有對族內經濟和文化生活中某人、某事的發言權。他們和族長一道，共同組成了以族長為核心，族副、房(門)長、家長共同參與決策的縉紳集團。如黟縣環山餘氏宗族就在《家規》中明確規定由組長為核心所組成宗族縉紳決策集團，「家規議立家長一人，以昭穆名分有德者為之；家佐三人，以齒德眾所推者為之；監視三人，以剛明公正者為之。每年掌事十人，二十以上、五十以下子弟輪流為之。凡行家規事宜，家長主之，家佐輔之，監視裁決之，掌事奉行之，其餘家眾，毋得各執己見，拗眾紛更者倍罰。」⁴⁶

族眾即本宗族有血緣關係的宗族成員，他們是宗族中主體，佔據了宗族中的絕大多數。族眾擁有參加宗族祭祀等活動的權利和遵守族規的義務，享受宗族的賑濟、教育與保護。如祁門善和程氏仁山門宗族的五大房家眾即擁有參加祠祀、享受分胙的權利，該族《竇山公家議》規定：「正居祠堂，東、西二房不時致奠，每歲除夕、正旦，少長畢集，照次敘拜，各房為首者各備果酒，奠後相慶。」⁴⁷合族祠，「每歲正旦，合族為首者具酒餅致奠。奠畢，分少長敘拜散餅。」⁴⁸對不守族規家法者，輕則警告懲治，重則削除族籍，所謂「祠立家規，犯者必戒。」⁴⁹乾隆《歙淳方氏柳山真應廟會宗統譜》就明確規定：「倘有不孝不義、行止有虧，及敗倫傷化者，黜而削之。」⁵⁰

在明清徽州鄉村社會的經濟生活中，宗族成員往往被宗族要求恪守明太祖《聖諭六條》「各安生理，勿作非為」的理念，無論為士、為農、為工、為商，只要能解決生計問題，都被宗族所提倡和鼓勵。而遊手好閒、不事生業，甚至為奸為盜，則為宗族所嚴禁和唾棄。隆慶祁門陳氏宗族的《文堂鄉約家法》於「各安生理，勿作非為」之內容，闡述得尤為詳盡。我們僅將其文字

46 民國《古黟環山余氏宗譜》(民國六年刻本)，卷1〈家規〉。

47 周紹泉、趙亞光，《竇山公家議校注》，卷3〈祠祀議〉，頁20。

48 周紹泉、趙亞光，《竇山公家議校注》，卷3〈祠祀議〉，頁21。

49 (民國)許承堯，《朱氏祠志》，轉引自張海鵬、王廷元主編，《明清徽商資料選編》(合肥：黃山書社，1985)，頁33。

50 乾隆《歙淳方氏柳山真應廟會宗統譜》(清乾隆十八年木活字本)，卷1〈凡例〉，頁2a。

照錄於下：

蓋人生有個身，即饑要食，寒要衣；有個家，便仰要事，俯要育。衣食事育，一時一刻不能少缺。若無生理，何處出辦？便須去作非爲。然生理各各不同，有大的，有小的，有貴的，有賤的，這個卻是造化生成，命運一定。如草木一樣，種子其所遇時候、所植地土不能一般，便高低長短許多不同。人生在世，須各安其命，各理其生。如聰明，使用心讀書；如愚魯，使用心買賣；如再無錢，便習手藝，及耕種田地，與人工活。如此，方才身衣口食、父母妻子有所資賴。即如草木之生地雖不同，然勤力灌溉，亦要結果收成。若生理不安，則衣食無出、饑寒相迫、妻子相關，便去做那非理不善的事。求利未得，而害已隨之，大則身亡家破，小則刑獄傷殘。眼前作惡之人，昭昭自有明鑒。⁵¹

《文堂鄉約家法》關於「各安生理，勿作非爲」的闡釋，除了落後腐朽的宿命論之外，應當說是很有說服力的。類似的文字，在徽州各地的譜牒中多有詳細的彙錄。它實際上反映了明清徽州鄉村社會中宗族對其成員的經濟生活的某種安排和期待。

在徽州宗族的結構中，處在最底層的是各類僕人，如佃僕、莊僕、世僕、家僕和奴婢等，他們與主家並無血緣關係，同主家無論族長還是族中成員族衆，都擁有較強的人身依附關係，地位卑賤，但常年甚至世代與主家宗族成員生活在一起。因此，將其歸入宗族結構是有一定道理和依據的。如休寧茗洲吳氏宗族對葆和堂之公、私僕人，即專門訂有《葆和堂冠婚喪祭及掃墓差遣各仆條規》對其進行規定和約束，「葆和堂衆僕，各家己僕，所有本身及父母，並一切祠堂正務者，家主從其寬，爾等守其分，毋犯上，毋怠慢。采山耕田，安舉樂土，亦主家之所深望焉。」⁵²他們的經濟文化生活，更多地是被

51 隆慶《文堂鄉約家法·演義附》，頁 19a-b。

52 光緒《葆和堂冠婚喪祭及掃墓差遣各仆條規》，轉引自葉顯恩《明清徽州農村社會與佃僕制》（合肥：安徽人民出版社，1983），頁 329-330。

宗族的族長所限制和控制，所謂「佃主田，葬主山，住主屋」，⁵³與主人之間保持相當嚴密的人身依附關係。

總之，在徽州封建舊式宗族結構中，等級制度是極其森嚴的，宗族的經濟、文化特別是祭祀等一切活動，雖然在表面上看都是圍繞著血緣關係親疏而進行的，但事實上，正是這種溫情脈脈的血緣關係，才真正掩蓋了宗族內部的剝削關係和等級制度。

四、會社的經濟與文化生活

明清徽州會社林立，一個村莊建有數個或數十個會社的現象十分普遍。發起成立會社的人員多為鄉紳、本村莊或宗族的頭面人物，他們依靠會社成員交納的會金和其他諸如土地(本文中所指的土地包括水田、旱地、山場和塘塢等。以下凡未注明者，均為是指，不再專文說明——作者注)山林等會產，根據輪值或鬮定會首的方式，將會金和會產作為生息資本，由值年會首負責經營，並將經營所得利潤，作為開展會社活動的資金。應當說，這類會社，鄉紳往往控制了整個會社的活動。特別是鄉村文會與祖先和神靈祭祀的會社如清明會、祝聖會、三寶會、關帝會等，由會社發起者和組織者——鄉紳集團，往往在其中發揮了重要的作用。會社的生息功能是顯著的，在明清徽州鄉村社會中，幾乎每一會社都有生息功能。

明清徽州鄉村社會中的會社經濟與文化生活，比之宗族更加豐富多彩，特別是會社組織的遊神賽會活動，是明清徽州鄉村社會中文化生活的最集中體現。遊神賽會場面宏大，驚心動魄；參與者和觀賞者人數眾多，如癡如醉。雖然歷代徽州各地官府屢有明禁，但作為徽州鄉民文化生活的最主要構成，遊神賽會絕不因官府一紙禁文而廢止，「俗多聯會賽神，汪公華、張公巡、許公遠昔以防禦有功德於民，關聖帝、周宣靈王以忠孝為民所奉，康公深則自

53 (清)高廷瑤，《宦遊紀略》(清同治十二年成都刊本)，卷上，頁36a。

山右與張公巡爲黟人迎歸者，並稱『張、康菩薩最顯靈』。張公巡爲太子舍人，西安糖坊街有宋碑，稱張巡爲三太子。黟人祀張公巡，又祀三太子。……凡黟之聯關賽會者，或六關，或十關，歲時迎送於祠廳，與會者歲合息所出，盛飾儀衛，演劇娛神，飲福受胙，舉罍相勞。或用不敷，至派丁錢以從事，即借質亦不悔也。」⁵⁴清代黟縣城隍會曾因扮演鬼卒、荒誕不經而受到知縣的明令禁止，該禁文告示指出：「照得十月初一日，恭值城隍神會，闔邑人等燒香酬願，原所不禁。茲訪得有等好事之徒，扮演鬼卒，聲狀百出。甚或塗脂抹粉，巧裝女鬼，撒夜街遊。」⁵⁵

至於明代歙縣各類遊神賽會，更是名目繁多。對此，萬曆《歙志》有著詳細的記錄：

鄉之有社，祭先嗇，祝豐年，此農事耳。大都以社稷爲主。其次則程忠壯、汪忠烈，是皆生爲本鄉英傑，歿爲本鄉明神。又次則關公，海內皆祀之，邑中亦多爲之祠。至張、許二帝與周翊應侯諸凡敕賜廟額，列之祀典，宜也。今則淫祀蔓延，各鄉賽神，誠爲可笑。正月、三月、四月間，則鄉人或以馬、或以輿奉神出遊，旂旄鮮麗，儀衛莊嚴，已爲媚神矣。乃有爲珠翠金銀之冠、盤龍翥鳳之飾，旌幢蔽野，簫鼓連天。彼此爭妍，後先相望，則又可詫也。更有降神之人，披發袒膺，持斧自斫，破腦裂胸，濺血數步，名曰「降童」。騫見惡狀，令人吐舌。……邑中甚有五寸之神，美其衣冠，華其輿馬，役此降童，喧轟街市。罷則褫其衣冠，裸而置之。至於次年，出諸塵盆，又復爲此。⁵⁶

明清徽州廣大鄉村社會中的遊神賽會活動，主要是由各類會社出面組織和協調的，如延續時間長達數百年的休寧縣十三都三圖以旌城爲中心的聯村遊神活動，即是由聚居於當地各村莊的汪、吳、王等姓聯合成立的祝聖會組

54 嘉慶《黟縣志》（臺北：成文出版據清嘉慶十七年修，道光五年續修，同治十年重刊本影印，1983），卷3〈地理志·風俗〉，頁237-238。

55 嘉慶《黟縣志》，卷3〈地理志·風俗〉，頁240。

56 萬曆《歙志》，考卷5志6〈風土〉，頁8a-9b。

織進行的，「住居十三都三圖裏長吳天慶、保長汪宗公及士農工商各戶人等爲議祝聖會事。切以田禾豐熟、人丁茂盛，全仗神靈護佑，是以各村各鄉立會敬神，祭祀巡遊田間，邀神歡媚之意。今本都本圖上自上莊，下至下嶺，俱屬越國汪公九相公、胡元帥名下所轄，向雖立會祭祀，未舉出遊之典，今議奉神出遊，春祈祝會，必需人力扶持，錢財給用。議得士商之家出錢修坐輦，執事各件用度，農工之家出力。上、下村司事帝輦、相輦，上莊司帥轎，各執其事，共祝年谷豐登、人民樂業，人喜神歡，□然福祿永賴。如有不敬事肅奉者，神必降福其家，□此立議，各宜遵照。」⁵⁷遊神賽會所需資金和經費，也由會社負責籌集。畢竟遊神賽會是明清徽州鄉村社會中最有活力的精神文化生活之一。

搬演戲劇是明清時期徽州鄉村社會中鄉民文化生活中又一必不可少的內容，所謂「徽俗最喜搭台觀戲」。⁵⁸一般來說，戲劇演出，多由宗族和會社組織等出面組織進行，如休寧祝聖會就有組織演戲的節目，祝聖會的《會規》中，有關演戲的規定十分明確，「本村祝明聖會，各戶遵前規例，恪守無異，邇來會戲亦守前規。自今而後，猶恐新春雨雪阻期，衆議凡戲子若到，天色晴，即在臺上搬演；若雨雪不能外演，的議堂中搬演，以便會首之家。」⁵⁹在祁門、婺源和績溪等縣山區，許多村莊和宗族往往對違反宗族或村莊規約的人給予「罰戲一台」的處分，從另一個側面反映了明清徽州鄉村社會的戲劇文化生活。

明清徽州鄉村鄉紳的文化生活，或許更能反映徽州豐厚的文化底蘊。居住在徽州山區抑或盆地的鄉紳們，在其致力於發展宗族經濟、提高宗族地位的同時，還努力投身于文化建設。他們悉心向學，結成文會，互相唱酬，砥礪名節。遍佈徽州鄉村的私塾、書屋和文會等，是明清徽州鄉紳投身文化建

57 《崇禎十年至康熙四十九年祝聖會簿》，原件藏南京大學歷史系資料室，編號 000055，頁 1a。

58 （明）傅岩，《欽紀》，卷 8〈紀條示·禁夜戲〉，頁 34a。

59 《崇禎十年至康熙四十九年祝聖會簿》，原件藏南京大學歷史系資料室，編號 000055，頁 7a。

設的集中體現。下面，我們僅以明代祁門十西都謝村鄉紳爲例，具體說明鄉紳在文化建設方面的貢獻。明代中葉以後，謝村鄉紳謝璉及其子謝知遠在不斷擴張發展經濟的同時，還努力發展宗族文化。嘉靖 29 年(1550 年)，謝璉長子謝知遠在本家已經構建善則堂和謝芝芳叔構建一本堂(嘉靖 7 年創建)的基礎上，倡導謝氏家族成員訂立義約，成立家會，以增強謝氏宗族仲宗派成員的親和力與凝聚力，「今有謝堂、謝璉、(謝)知遠告諸父兄弟侄共遵聖諭，立爲家會，每月朔日，長幼鹹集，交勸爲善，人心翕合，悉照舊文，將地扒補。……自義立後，各宜允守毋替，如違茲義甘罰白銀貳十兩公用，仍依此文爲始。每月朔日，除出外，俱宜赴會領父兄教誨。凡在一本堂子孫各分欽遵。」⁶⁰正是通過這種積極的參與家族公共事務，謝知遠逐漸在謝村政治、經濟與文化生活中贏得了尊重，成爲了整個謝村謝氏家族成員中的精英與核心。謝氏孟宗派謝芊、謝顯和仲宗派謝璉還一直追隨著名理學家廣東甘泉湛若水，並邀請八十餘高齡的湛若水來偏僻的王源山區講學，謝顯甚至專門創建了「全交館」(亦稱「神交館」，後改爲「神交精舍」、「神交書院」)。謝知遠極力參與對湛若水的頂禮膜拜，嘉靖 31 年(1552 年)，謝知遠同謝氏家族謝慎德、謝堂，不遠千里向湛若水請求賜記。於是湛若水專門寫了一篇《神交精舍記略》以贈，這就是名聞一時的《神交書院記》。⁶¹這些鄉紳在文化上整合了包括謝村在內的整個祁門十西都王源謝氏宗族的精神文化生活，創造了較有特色的鄉村社會文化生活。在歙縣潭渡，居住於該村的黃氏宗族鄉紳們，建立詩社，互相唱和，使村莊的文化生活充滿著詩情畫意，他們「結社賦詩，或集振流之亭，或酌後樂之軒，或登函成之台，或訪青蓮之剎。坐花邀月，嘲雪繪風，極陶寫性情之樂」。⁶²

60 《嘉靖二十九年正月十五日祁門謝村謝玄芳、謝瑩、謝瑞、謝環、謝順、謝珮、謝理、謝堂、謝王相、謝城、謝璋、謝璉、謝宮、謝知天、謝誥、謝知賢、謝託和謝知恩等立一本堂義約》，原件由卞利收藏。

61 同治《祁門縣志》(臺北：成文出版據清同治十二年刊本影印，1975)，卷 11〈輿地志·古迹·神交精舍〉，頁 415。

62 道光《潭渡雜誌·詩社》(歸化：清光緒二年排印本)，頁 27a。

結語

總之，明清徽州鄉村社會的經濟與文化生活極為豐富。儘管在徽州一府六縣的地域上，其經濟與文化生活的差異性十分明顯，但就整體而言，這種差異僅僅限於徽州地域的內部，相對於其他地區而言，明清徽州一府六縣的經濟與文化生活仍然呈現出鮮明徽州地域特色。在明清徽州的鄉村社會中，上層鄉紳、族長、家長等基層在鄉村文化的自覺建設方面作出了不少有益的貢獻。另外，明清徽州經濟文化生活顯示出較濃的等級，比較而言，鄉紳和村民、家長和家眾、族長與宗族成員、主人與奴僕等，不同等級之間，其經濟文化生活的內容也各不相同。這種等級和階層之間經濟與文化生活的差異，其實正是當時徽州社會中不同等級和階層經濟與政治地位的集中反映。

