

# 明清時期徽州宗族的發展和義田

## ——以棠樾鮑氏為中心

郭錦洲

香港中文大學歷史系

### 提要

本文探討棠樾鮑氏宗族在明清時期的發展過程，特別是祠堂和族產出現的時間及其演變的過程。在明初，棠樾鮑氏藉着其宋朝祖先的慈孝名聲，成功在棠樾村立下根基和登記戶籍。他們在佛寺和社壇內祭祀祖先，而當時登記在祖先名下的田地規模並不大。到明中葉里甲制度崩潰，新的賦稅制度不再以「戶」的大小作為稅收標準，從而促使棠樾鮑氏宗族的擴展，特別是購置大量田產，並把這些田地登記在過世的祖先名下，成為族產。同時，棠樾鮑氏興建宏偉的祠堂，作為祭祖場所和控產組織。另外，鮑氏亦編修族譜，記錄宗族成員的身份。到了清朝，居於揚州的族人捐贈大量的資產，令棠樾鮑氏宗族得以進一步擴展。在宗族的擴展過程中，棠樾鮑氏購置大量的「義田」，並訂立管理義田的規條。規條的作用是確定義田屬祖先所有，是永恆的儲蓄和不能轉讓的財產。由明中葉直到清末公司法出現之前的這段時間，中國人便懂得透過祖先祭祀這種有效的方法，來累積財產並永久保存。

**關鍵詞：**徽州、宗族、族產、義田

---

郭錦洲，香港中文大學歷史系，香港新界沙田中文大學馮景禧樓一樓。電郵：  
daniel\_kc@hotmail.com。

本文根據筆者的哲學碩士學位論文的部份內容改寫而成。

中國明清時期的宗族是學術界經常關注的課題，1950年代，人類學家弗里德曼（Maurice J. Freedman）透過研究廣東和福建這兩處華南地區，啟發了我們對宗族的了解。弗里德曼解釋的「宗族」，與以往的學者所理解的「家族」有所不同。以往學者稱「家族」為族（clan），是一群聲稱他們有着同一祖先、同一血緣的群體，而這群體以一種鬆散的形式存在着。但家庭的人數增加並不會自然而然發展成為宗族，而是需要祠堂作為維繫的組織。祠堂除了是祭祀祖先的場地外，亦是控產組織，控制着宗族的共有產業。<sup>1</sup> 弗里德曼把宗族稱之為父系繼嗣的控產集團（corporate group of agnate），透過族譜的「繼嗣線」（male line）、祠堂和祭祖儀式，以父系繼嗣形式把族產一代一代地承傳下去。<sup>2</sup>

自弗里德曼之後，關於華南地區宗族的研究不斷有新的發展。劉志偉提到明朝的「一條鞭法」改革後，戶籍的性質由人口登記改變為純粹的納稅戶口，而操縱戶口的組織，大多數是宗族，這些宗族位處於百姓和政府之間，一方面透過戶籍承擔納稅義務，但同時也享有戶籍所給予的權利，例如土地擁有權和社會地位。<sup>3</sup> 鄭振滿指出福建自明中葉後，里長和甲首戶承包了地方田賦，成為日後宗族的雛形。<sup>4</sup> 科大衛認為中國華南地區的村民自16世紀開始以祖先的名義來控產，他們透過祭祖的儀式來彰顯其產業擁有權，並形成我們所熟悉的「宗族社會」。<sup>5</sup>

1 Maurice J. Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London: Athlone Press, 1966), 169.

2 Maurice J. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: Athlone Press, 1958), 1; Maurice J. Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, 20, 26, 156. 控產集團亦即「法人」。鍾寶賢認為，法人的意思是在現實世界中沒有這個人的存在，但透過法律創造一個「人」出來，西方的教會和現今的有限公司都是控產集團的例子。而在中國，宗族、祠堂和祖嘗便近似這個控產集團的概念。但中國宗族始終與西方法人有所分別，在西方中古習慣法，法庭只承認以「慈善」的名義擁有財富的法人，但中國宗族的財產是以祖嘗形式累積，「排他性」和「地域性」太強，故不屬「慈善」名義。參考鍾寶賢，〈「法人」與「祖嘗」——華南政情與香港早期的華資公司〉，載香港科技大學華南研究中心、華南研究會合編，《經營文化：中國社會單元的管理與運作》（香港：香港教育圖書公司，1999），頁127-132。

3 劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東里甲賦役制度研究》（廣州：中山大學出版社，1997），頁259。

4 鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992），頁246-248。

5 關於珠江三角洲成為宗族社會的歷史，可參考David W. Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China* (Stanford: Stanford University Press, 2007)。

以上這些學者的研究焦點多數集中在中國華南地區，而差不多在20世紀初，由於大量徽州民間契約文書的發現，吸引了不少學者關注徽州地方社會，他們的研究又自成一門名為「徽學」的學術傳統。傅衣凌是最早發現這些民間契約文書的重要性而又對其加以有系統的整理研究的學者之一。傅衣凌與弗里德曼一樣，留意到基層社會是由某些組織所控制，但他並不稱這些組織為宗族，而是稱之為「鄉族」。所謂「鄉族」，可以是一村一姓、又可以是一村多姓的村落。<sup>6</sup>其形式可以在祠堂、神廟或會社（如神會）等機構中體現出來，這些祠和廟擁有自己的族田、公田、社倉、義倉等財產。<sup>7</sup>

到1980年代，葉顯恩對徽州宗族的理解則回歸到血緣的層面上，他認為在徽州每處地方普遍存在一姓一族的宗族，宗族是由祖先繁衍下來的家庭結合體。這些宗族的族產多是由商人，特別是經營鹽業的商人所捐贈，用來購買祠田、重修祠堂和興建牌坊，又或是用於資助宗族活動和接濟族人等所謂的「道義經濟」活動。<sup>8</sup>賀杰（Keith D. Hazelton）對徽州茗洲吳氏作了詳細的個案研究，他認為徽州宗族的族產收入只能資助每年儀式的開支和打理祠堂與墳墓所需，不如廣東宗族那般擁有龐大的經濟利益。<sup>9</sup>趙華富留意到徽州宗族在明中期以後有明顯的變化，例如族產迅速增加。<sup>10</sup>唐力行則關注出外經商的徽州商人怎樣與徽州本土文化互相影響，他認為徽商一方面借助宗族勢力得到資金和人力上的支持，建立起商業壟斷等營商手法；而另一方面，他們把在外地賺取的資金投資回家鄉，例如興建祠堂和購置族產。<sup>11</sup>趙華富和唐力行都同意，經商是族產出現的重要因素。

6 傅衣凌，〈中國傳統社會：多元的結構〉，《中國社會經濟史研究》，1988年，第3期，頁2。

7 傅衣凌，〈論鄉族勢力對於中國封建經濟的干涉——中國封建社會長期遲滯的一個探索〉，《明清社會經濟史論文集》（北京：人民出版社，1982），頁80-81。

8 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157；葉顯恩，《徽州與粵海論稿》（合肥：安徽大學出版社，2004），頁61。

9 Keith D. Hazelton, "Patriline and the Development of Localized Lineages," in *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, eds. Patricia B. Ebrey and James L. Watson (Berkeley: University of California Press, 1986), 165-167; 賀杰（Keith D. Hazelton）著，陳春聲譯，劉志偉校，〈明清徽州的宗族與社會流動性〉，載劉淼輯譯，古籍整理辦公室編，《徽州社會經濟史研究譯文集》（合肥：黃山書社，1987），頁84-85。

10 趙華富，《徽州宗族研究》（合肥：安徽大學出版社，2004），頁233-238。

11 唐力行，《商人與文化的雙重變奏——徽商與宗族社會的歷史考察》（武漢：華中理工大學出版社，1997），頁44-65。

本文的研究對象——棠樾鮑氏，是徽州的一支宗族。根據《新安名族志》，在明中葉時的徽州，鮑氏是繼程姓之後在氏族表中排第二；而在眾多地方的鮑姓宗族中，則以棠樾鮑氏居首位。<sup>12</sup>據地方志載，鮑氏是清朝至民國徽州境內擁有最多義田的宗族之一。<sup>13</sup>本文的目的，是透過對棠樾鮑氏的研究，了解徽州宗族出現的時代背景以及經營情況。

棠樾位於安徽省黃山市，距離歙縣縣城西南15華里，明清時期屬於徽州歙縣衮繡鄉二十二都十一圖，<sup>14</sup>北靠靈山與龍山，南臨徽州盆地，源自黃山的豐樂河由西向東穿流而過。<sup>15</sup>棠樾又名唐越，據說是紀念當地的地方神汪華而得名。汪華本來是隋末時割據歙州一帶的軍閥，後降唐高祖，受封為歙州刺史、越國公。汪華死後被奉為徽州地方神，歷朝都受賜廟額，在明朝被封為「唐越國公之神」。「唐越」村名便是取自其封號。而棠樾的意思則與《詩經》有關，《詩經》〈召南·甘棠〉中，「棠陰」解釋作「德政」，「樾」即是「樹陰」，「棠樾」有可能是「唐越」雅化後的名稱。<sup>16</sup>

本文分為五節。第一節討論棠樾鮑氏祖先的「父子爭死」故事能夠載入《宋史》的原因。第二節探討棠樾鮑氏由元朝至明中葉期間，祭祀的方法由最先的墳庵、社壇，演變至祠堂祭祀的過程。第三節描述清中葉時，族人鮑志道以十多年時間，利用種種宗族資源，例如家族歷史、祖屋等，興建一所新的祠堂。第四節透過解讀族譜《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》（以下簡稱《宣忠堂支譜》），來分析鮑氏宗族不同時期族譜的含義及當中的異同。第五節探討清中葉時期鮑氏族人鮑啓運捐贈義田並討論義田的性質。最後，在結論部份，筆者將以棠樾鮑氏做例子，比較徽州和珠江三角洲的宗族發展的異同。

## 一、地方社會與王權——元末明初鮑氏的發展

早在元朝，棠樾鮑氏在徽州已頗具勢力。當時他們已可以透過一個叫作「父子爭死」的故事，令中央王朝承認他們的身份地位。據說這段慈孝的

12 (明)戴廷明等撰，朱萬曙等點校，《新安名族志》（合肥：黃山書社，2004），頁88。

13 民國《歙縣志》（中國方志叢書，246號，台北：成文出版社，1975年據民國二十六年刊本影印），卷3，〈恤政志·優老〉，頁547。

14 乾隆《歙縣志》（台北：成文出版社，1975），〈輿地志〉，頁114、118。

15 東南大學建築系、歙縣文物事業管理局合編，《棠樾》（南京：東南大學出版社，1999），頁2。

16 鮑樹民、鮑雷編著，《坊林集》（合肥：安徽文藝出版社，1993），頁31。

家族歷史不但感動上天、盜賊，甚至感動了皇帝。元朝政府把這則故事收入《宋史》，到後來明成祖更爲其寫下御詩以示表揚。這則「父子爭死」故事最早的文字記錄可在一篇寫於至正三十年（1293）的墓志——〈先府君墳志〉——中找到，故事始末如下：

丙子（南宋德祐二年，即1276年——引者按），郡將李世達兵潰西北鄉，群盜竊發，白刃如林，焚劫鄉落，先君遇焉，執詣賊魁前，欲見殺。壽孫赴告曰：「父老矣，我願代死。」先君曰：「吾惟一子，存宗祀，幸勿殺，吾願自死。」賊魁踟躕不忍，羈縻之間，風震林谷，聞若騎軍至，賊駭散，父子俱得免。<sup>17</sup>

故事講述宋末元初，兵荒馬亂，鮑氏族人鮑宗巖被盜賊所捕，在危難之時，他的兒子鮑壽孫（墓志的作者）便要求盜賊不要殺他的父親，他甘願代父受死，但鮑宗巖認爲兒子負有祭祀祖先的責任，不能死，所以要求盜賊只殺他便好了，放過他的兒子。宗巖、壽孫父子二人的「爭死」，已令賊魁「踟躕不忍」，正當猶疑之際，忽然「風震林谷」，賊匪們以爲騎兵趕至，遂釋放了鮑氏二人而自己逃跑了。鮑壽孫似乎想表示，他們父子的慈孝表現，就連上天也感動了，故記錄了「父子爭死」之事。

「父子爭死」故事的內容不是本文要探討的重點，重要的是這個發生在徽州某一小村落的故事，日後如何被中央王朝承認，從而影響着棠樾鮑氏的發展。1345年元朝丞相脫脫編修《宋史》，在這部官修歷史的〈孝義傳〉內，便記載了棠樾村「父子爭死」的故事，內容如下：

鮑宗巖字傅叔，徽州歙人，子壽孫，字子壽。宋末盜起里中，宗巖避地山谷間，為賊所得，縛宗巖樹上將殺之，壽孫拜前願代父死，宗巖曰：「吾老矣，僅一子奉先祀，豈可殺之，吾自願死。」盜兩釋之。<sup>18</sup>

17 此篇墓志沒有列出撰寫日期，但文章內提到鮑壽孫的父親鮑宗巖卒於至正三十年（1293），故可推斷此墓志寫於該年。參考（元）鮑壽孫，〈先府君墳志〉（撰寫年份缺），載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》（上海圖書館藏），乾隆三十一年（1766）刊，卷186，頁4。關於李世達的事蹟，可參考（明）宋濂、王禕撰，《元史》（北京：中華書局，1976），卷129，〈列傳16〉，頁3148；卷166，〈列傳53〉，頁3907。

18 （元）脫脫編，《宋史》（北京：中華書局，1985），卷215，〈孝義傳〉，〈鮑宗巖〉，頁13415；該史傳亦載於（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷184，頁1。

基本上，《宋史》所記載的「父子爭死」故事只是〈先府君墳志〉的簡化版本，內容並沒有太大改動。但「父子爭死」故事載入了王朝修編的正史，其影響力便不可同日而語。更重要的是，棠樾鮑氏在當時已具備把祖先故事載入正史的實力。

棠樾鮑氏的實力是不容質疑的，原因是在宋末之際，他們已經是非常顯赫的家族。鮑宗巖生於南宋寧宗嘉定十六年（1223），母親是浙東提刑汪應元之姊，而汪應元與南宋丞相程元鳳為表兄弟。<sup>19</sup> 據說鮑宗巖「自幼讀書，長涉世故，博通經史，尤以脩飾行義為先。」<sup>20</sup> 兒子鮑壽孫（生於1249年）也不簡單，在考過童子試後，丞相程元鳳便奏薦他為登仕郎，宋咸淳三年（1267），鮑壽孫18歲時，即中江東解元第一。<sup>21</sup>

由於鮑氏在宋末已是棠樾顯赫的官宦世家，所以每當國家出現動盪，這個家族均有着穩定徽州的影響力。在恭帝德祐元年（1275），亦即宋亡前五年，徽州「郡守王公以武進校尉奏補」，但鮑宗巖「辭不願仕」。<sup>22</sup> 我們不清楚鮑宗巖不願仕宋的理由，其中一個可能性是他對時局有所憂慮，害怕將家族的命運押在危石之上。入元後，朝代的改變並沒有減低鮑氏家族在地方上的影響力，鮑宗巖和鮑壽孫父子兩仍能保持家勢。鮑壽孫這位南宋江東解元在新政權下，更歷任杭州許村鹽場管勾和徽州地方的儒學教授。<sup>23</sup> 他的兒子鮑周（後過繼給其他族人）亦任徽州府教諭。

除了鮑氏在地方上的勢力外，要解釋「父子爭死」能載入《宋史》的原因，不能不提徽州大儒鄭玉所起的作用。鮑壽孫的孫子鮑元康（1309-1352），在至正七年（1347）便寫了一篇〈慈孝事登宋史告廟祝文〉，目的是向死去的四代祖先祭告「父子爭死」已載入《宋史》一事。當中提到「值聖朝德化休明，平治日久，遣使搜訪遺事，鄭先生玉公正好揚，嘉行遂得上之朝廷，列之信史。」<sup>24</sup> 當元王朝派使訪尋地方事跡時，有一位

19（元）洪杏庭，〈新安先達傳〉（撰寫年份缺），載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷184，頁2。

20（元）鮑壽孫，〈先府君墳志〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷186，頁4。

21（明）程敏政輯撰，《新安文獻志》（合肥：黃山書社，2004），〈先賢事略上〉，頁31；另鮑壽孫生平，可參考（元）洪杏庭，〈新安先達傳〉（撰寫年份缺），載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷184，頁2。

22（元）鮑壽孫，〈先府君墳志〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷186，頁4。

23（元）鄭玉，〈鮑景曾墓志銘〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷186，頁8。

24（元）鮑仲安，〈慈孝事登宋史告廟祝文〉（1347年），載（清）鮑光純編，《鮑氏

「鄭先生」便把鮑氏的故事上報給朝廷，後來更收入正史，這位「鄭先生」便是鄭玉。鄭玉（1298-1358），字子美，徽州歙縣人，因在當地的師山書院任山長，故又名鄭師山，他的著作有《春秋闕疑》。鄭玉同樣出身於歙縣豪族。宋末元初，當元軍兵臨徽州，鄭玉的祖父鄭安與幾位父老親臨軍營，成功遊說元兵打消屠城的念頭，並願意協助管治當地，最後鄭安任歙縣縣尹，死後被當地人立廟奉祀，其子鄭千齡亦仕元30年，當時人私謚鄭千齡為貞白先生，朝廷定他所居之處為「貞白里」。<sup>25</sup>儘管鄭玉專注於理學研究，沒有投身官場，卻並不減弱他在歙縣的地位。當時徽州的元朝政要，例如浙東元帥巴爾斯布哈、監郡呼都克岱爾、太守鄭傅翼、縣尹潘從善，均向鄭玉請教安民禦寇方略。<sup>26</sup>在元朝，鄭玉無疑是徽州士大夫的領袖人物，聲望極隆。

那為何鄭玉願意上報鮑氏的「父子爭死」故事呢？原因是鄭氏和鮑氏兩個家族一直維持着深厚的關係。元末群雄割據，當時徐壽輝一支紅巾軍於1351年由麻城向東攻至蘄水、黃州路、饒州，更至杭州。<sup>27</sup>到1353年5月，徐壽輝軍攻佔徽州後，聲言要捉拿鄭玉，鄭玉避走他鄉，並一度欲自殺殉元，最後幸得「門人」鮑元康（此人是〈慈孝事登宋史告廟祝文〉的作者）和鮑

三族宗譜》，卷193，頁2。

25 現時在棠樾村旁的鄭村，仍有一座建於元朝的貞白里坊，此坊是為紀念鄭千齡而建的。貞白里坊坊額上刻有篆文「貞白里」三字，是元代監察御史余闕題。二樓嵌有「貞白里銘」橫匾，是元代翰林國史院編修程文所寫。該坊在明中期倒塌，1499年重建，1527年、1755年修葺過。參考《安徽省文物志稿》（合肥：安徽省文物志編輯室，1987-1993），頁202-203。關於鄭玉家族背景，可參考（元）汪克寬，〈鄭師山鄭公行狀〉（1356年），載（元）鄭玉，《師山集》（《四庫全書珍本四集》本，台北：台灣商務印書館，1973），〈師山遺文·附錄〉，第300冊，頁3。

26 雖然鄭玉的立場始終傾向元政府，但一直不願涉足官場，至正十四年（1354）「六月，（元朝）天子以大臣薦遣使者謝嘉卿齎內府酒帛，以翰林待制奉議大夫召先生於家，使者浮海而達。」即使如此禮遇，鄭玉也是推辭，當時「監郡阿敦哈雅公率使僚屬至山中，先生臥病不起，監郡強起之，乃拜酒帛，固辭宣命，請以布衣入覲。」參考（元）汪克寬，〈鄭師山鄭公行狀〉，載（元）鄭玉，《師山集》，〈師山遺文·附錄〉，頁4-7。

27 （明）張廷玉等修，《明史》（北京：中華書局，1974），卷123，〈列傳11〉，〈陳友諒、徐壽輝〉，頁3687：「徐壽輝，羅田人，又名真一，業販布。元末盜起，袁州僧彭瑩玉以妖術與麻城鄒普勝聚眾為亂，用紅巾為號，奇壽輝狀貌，遂推為主。至正十一年（1351）九月陷蘄水及黃州路，敗元威順王寬徹不花。遂即蘄水為都，稱皇帝，國號天完，建元治平，以普勝為太師。未幾，陷饒、信。明年分兵四出，連陷湖廣、江西諸郡縣。遂破昱嶺關，陷杭州。別將趙普勝等陷太平諸路。勢大振。」

深賄賂紅巾軍才得免。9月元軍克復徽州，但到冬季這個城市又被紅巾軍攻佔。到了1353年，元軍再度收復徽州，第一個事情便是請鄭玉出來當官，只是「先生以手病辭」而已。<sup>28</sup>從此事可以看到，雖在動亂之世，鄭玉一直在徽州處於一種超然的地位，任何一個軍事集團佔得徽州後，都要到得鄭玉的支持。但更有趣的是，當徐壽輝軍攻佔徽州的時候，有「門人」鮑元康和鮑深賄賂紅巾軍令鄭玉免受殺害，這兩位出財冒險的人，就來自棠樾鮑氏。鄭玉很喜歡鮑元康這位學生，當他首次與鮑元康見面時，便「一見驚異，並以平日所聞聖賢正學授之。」<sup>29</sup>鮑元康成為鄭玉的學生後，幫助老師建成師山書院。<sup>30</sup>可能由於這個緣故，鄭玉曾說繼他之後，師山書院山長一職將由鮑元康擔任，但因為最後鮑元康死於「紅巾之亂」，所以師山書院山長一職便由鮑元康的族姪鮑深繼承。<sup>31</sup>由上述的資料可知，「父子爭死」所以能載入《宋史》，原因並不簡單，背後包含了鮑氏家族在地方上的勢力和與鄭玉緊密的師徒關係。

入明以後，鄭鮑兩個家族有不同的發展。1357年朱元璋的軍隊佔領徽州後，便下令尋索鄭玉，但鄭玉已自殺殉元，而鮑氏卻積極支持新政權。洪武年間，鮑深的兒子鮑頌（1332-1371）親赴南京，覲見明太祖。族譜說他「編史傳進呈」明太祖，並得到賞賜白金50兩，帽履衣各一襲，鮑頌最後擔任國史院編修官一職，幫助編修《元史》。<sup>32</sup>

有關鮑氏在洪武年間的發展，目前的資料並不充份。明初行里甲制度，以戶等作為徵稅標準，負擔不同程度的差役。結果在里甲制度下，棠樾鮑氏被編成大戶，吃了不少苦頭，族譜中多次提到里役等新制度令鮑氏族人疲於

28 (元)汪克寬，〈鄭師山鄭公行狀〉，載(元)鄭玉，《師山集》，〈師山遺文·附錄〉，頁4-7。

29 (清)鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷55，頁2a-2b。

30 (元)汪克寬，〈鄭師山鄭公行狀〉，載鄭玉，《師山集》，〈師山遺文·附錄〉，頁4。

31 (清)黃宗羲撰，全祖望補，《宋元學案》（《續修四庫全書》本，明刻本，上海：上海古籍出版社，1995），〈師山學案〉，卷94，頁9。

32 鮑氏族譜稱鮑頌用他作史官的權責，把他的老師鄭玉編入《元史》立傳，當中涉及一個頗為耐人尋味的故事。「丁酉秋天兵東下，克復郡城，主帥求索師山先生甚急，先生語於眾曰：『吾得死所矣』，眾不忍，謂：『先生可無死』，公（筆者按：指鮑頌）謂：『先生受前朝恩寵，必死以報國為是』，先生曰：『子之言是也』，明日遂自經死。」鮑氏族譜的編者認為，鄭玉以忠義登名《元史》，得力於鮑頌。參考(清)鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷7，頁4a-6a。



奔命，例如鮑繼保（鮑元康孫）「年甫十八，充里役。是年初造黃冊，未有定式，朝造夕改，募人書算，不勝其煩。又明年，以差錯被提赴京改造，磨算既畢，照例罰工包成，傾貲往應，首尾勞頓。」<sup>33</sup>此處提到鮑繼保剛滿18歲，便要充任里役，正值該年政府編纂土地登記冊（黃冊），由於土地登記在當時屬於新政策，在執行上不免朝令夕改，令人無所適從。只有18歲的鮑繼保身任里役，編纂土地登記冊的重責自然落在他頭上。當政府發覺土地登記資料出錯時，更要他親赴都城南京改正，並接受懲罰。在這一事例中，鮑繼保爲了充任力役，不但無法照顧自己的生計，更要離鄉別井遠赴南京，承擔土地登記出錯的責任，旅途的開支和懲罰對這名青年及其家族實在是一大打擊。

鮑氏在明初受到的打擊，還有其它方面。鮑頌是家族中第一個明朝的官員，並曾覲見明太祖，理應爲家族帶來不小的聲望，可是卻在洪武四年（1371），正當他在陝西耀州擔任同知的時候，被其他官員「誣陷」，並死於南京獄中。<sup>34</sup>姑勿論這事件是否明太祖打擊地方豪強的其中一個例子，對棠樾鮑氏來說，相對於元代，鮑氏在明初所得到的「禮遇」已是大不如前了。

雖然鮑氏在明初的發展不大如意，但不久卻因燕王的篡位而出現轉機。1402年，明成祖從姪兒明惠帝處奪來帝位，儘管明成祖在軍事上取得勝利，但以軍事政變來改變其父朱元璋在皇位上的安排，在道德上不免蒙上污點。明成祖的軍隊攻入南京後，惠帝不知所終，當時便有許多流言說惠帝被亂軍所殺。明成祖爲了平息謠言，便強調自己是非常重視孝道的，並在即位後大肆宣傳孝道，命大臣搜錄史傳中207人的孝順故事，編集成書，於永樂十八年（1420）欽定《孝順事實》一書，並親作序言，又於每個故事之下，「各爲之論斷，並繫以詩」，目的是「俾觀者屬目之頃，可以盡得其爲孝之道」。<sup>35</sup>我們可以說，《孝順事實》的編纂，是明成祖用以證明自己提倡孝道，並以此作爲禮教的標準，重塑中央政府道德正統的舉措。<sup>36</sup>

33 （清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷55，頁4a-4b。鮑深認爲賦役負擔導致生計出現問題，違論讀書學習。（明）鮑深，〈鄉飲酒序〉（撰寫年份缺），載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷190，頁4a-4b。

34 （清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷7，頁6a-6b。

35 《孝順事實》編成於永樂十八年，全書10卷。參考（明）朱棣編，《孝順事實》（北京圖書館古籍珍本叢刊，史部，傳記類，第14冊，北京：書目文獻出版社，1988），頁489。

36 《孝順事實》編纂的原因，與成祖篡位的關係，筆者是受到台灣國立中央大學文學院院長熊秉真教授的啓發，特別在此感謝。

對於棠樾鮑氏來說，明成祖提倡孝道，把這個家族與王朝在意識形態上結上了關係。原因是《孝順事實》傳抄了歷朝的道德故事，也包括了鮑氏的「父子爭死」故事，其內容如下：

鮑壽孫字子壽，徽州歙人。宋末盜起里中，壽孫與父宗巖避地山谷間，其父為盜所得，束縛樹上，將殺之，壽孫拜前願代父死。宗巖曰：「吾老矣，僅一子，若見殺，宗祀絕矣，吾寧自死。」賊兩釋之。

論曰：盜賊之不仁甚矣，而仁孝之誠，可以化兇暴為惻隱，若鮑壽孫之事可見矣……父子爭死，仁孝切至，盜雖強暴，終為感動，而兩全之，孰謂盜賊不可以仁孝感乎。詩曰：

父遭盜縛迫兇危 生死存亡在一時  
 有子詣前求代死 此身遂保百年期  
 又  
 救父由來孝義深 頓令強暴肯回心  
 鮑家父子全仁孝 留取聲名照古今  
 永樂十八年五月十五日製

與《宋史》所不同的，是《孝順事實》為「父子爭死」故事增添了一段成祖的評論和兩首御詩。正如御評說：「父子爭死，仁孝切至」，鮑氏父子的「仁孝」被描繪得具有更大的感染力，連「盜賊雖暴，終為感動」。而兩首御詩中，又強調「鮑家父子全仁孝；留取聲名照古今。」棠樾鮑氏的「父子爭死」故事在永樂年間藉着這本欽定的《孝順事實》再次廣為傳揚。永樂年間《孝順事實》的編輯，使棠樾鮑氏又找到一個與王權拉上關係的工具。<sup>37</sup>

## 二、墳庵、社壇與祠堂——祭祀和控產的演變

在明朝初年，鮑氏雖是棠樾的「大姓」，卻未形成具體的宗族組織。宗族的重要特徵就是祠堂的建立，族人在祠堂內拜祭祖先，同時設置族產，提

37 據說明成祖曾旌表鮑元康的故居門宅為「慈孝之門」，並鑄慈孝詩兩首於門額，而且亦在棠樾村修建了一座牌坊，坊額上刻有「慈孝里坊」四字。但今「慈孝之門」門額已毀，而「慈孝里坊」上雖然刻有明成祖的御詩，但牌坊上只刻上重修年份為弘治十四年（1501），並沒有興建年份，所以很難驗證明成祖為棠樾鮑氏旌表和建坊這個說法。

供祭祀開支和族人福利。所以祠堂就是一所控產組織，其所控之財產是登記在祖先名下的公產，以別於個人擁有的私產。<sup>38</sup>在棠樾，鮑氏要經過兩個階段後，才利用祠堂來控產：第一階段是在元朝，他們把田產寄託在墳庵中；第二階段是在明初，他們以社壇作為拜祭祖先的場所，並置產為祭祀開支；最後要到明朝中葉，他們才興建祠堂，並以此控制集體的財產。

元世祖至元二十一年（1284），棠樾鮑慶雲（1230-1293）<sup>39</sup>在歙縣雄村為自己選定墓地，並在墓旁建南極觀，<sup>40</sup>撥租1,300秤作為道士的生活費，<sup>41</sup>讓道士主持祭祀並管理他的墳墓。

其實這種以道觀（有時是寺院）看守墓地的做法，在宋代的徽州已經是普遍現象。常建華指出，在唐宋期間，皇帝會特別敕賜寺院與達官貴人，讓他們以佛教的儀式薦福祖父亡靈，設置者須自辦田產並建寺，然後向朝廷申請賜寺額。至於那些非「達官貴人」的平民百姓，就很難做到建寺祭祖了。在一般情況下，人們會委託僧人或道士在墓旁建一小屋，以作守墓之所，也便於墓祭。這種小屋，稱為「墳庵」。<sup>42</sup>上文所提的南極觀似乎就是這一類的墳庵。

既然是墳庵，則其所在地點取決於墳墓的位置。元中葉，另一位鮑氏族人鮑元在元世祖至元二十九年（1292）去世時，其子鮑周便在其墓旁建「環

38 祠堂利用祭祀來控產，可參考Maurice J. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, 1-8, 33-40。

39 鮑慶雲，生於宋末元初，曾被薦為登仕郎，是「父子爭死」故事的主角鮑宗巖的弟弟，故鮑慶雲身處的家族既是地方豪族，亦是儒學世家。

40 南極觀今已毀，鮑慶雲墓仍在雄村。

41 鮑慶雲並沒有捐贈田地給南極觀，只是供應田租。另外，明朝弘治年間的《徽州府志》提到，「南極觀，在寧仁鄉雄村，宋登仕郎棠樾鮑景山（筆者按：即鮑慶雲）請額創建，以塋膳田百畝入觀，焚修營生，墓於側，卒葬焉，曹涇為記，國朝永樂甲申鮑思齊等重建。」根據府志，鮑慶雲捐了百畝田地入觀，但這段記錄無論在田地的數目上和捐贈的形式（捐地還是捐租）上都與族譜有出入，本文則選用族譜的說法。參考弘治《徽州府志》（上海：上海古籍書店，1981），卷10，頁55；（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》（棠樾村鮑樹民先生藏影印版，1805年編印），卷3。

42 常建華，《明代宗族研究》（上海：上海人民出版社，2005），頁50-51。在福建莆田，亦有以寺觀守墳的情況，但後來寺觀的發展往往演變為由家族管理，僧道只不過是替家族看守墳墓和田地。雙方的關係由宗祠依附寺觀顛倒為寺觀依附宗祠。同時帶來的問題是，僧道和族人往往為了爭奪田產而打官司。參考鄭振滿，〈莆田平原的宗族與宗教——福建興化府歷代碑銘解析〉，《歷史人類學學刊》，第4卷，第1期（2006年4月），頁8-9。

秀庵」，並買田捐入庵內，以備各類墓祭開支。鮑周不但為其父建墳庵，也為自己捐產建庵。元武宗至大五年（1318），當時47歲的鮑周已為自己準備身後事。他在歙縣南面一處名為葉有的地方，為自己選擇墓地，並在墓旁建心田道院。<sup>43</sup>

心田道院的形制具相當規模。鮑周在1318年便開始動工建院，前後約十年，直至泰定三年（1326）才建成。建成之日，沂州州判貝遠翔撰寫了《心田道院記》，從中可知鮑周除了捐贈大量田租以供養院內僧道和支付道院開支外，更邀請了正一教主的天師大真人題具榜額，<sup>44</sup>以及地方官員和道派領袖主持開山儀式。

此類在墳墓旁的庵堂，最初是以家庭為基本的祭祀場所，前述鮑慶雲曾在歙縣雄村為自己選定墓地，在墓旁建南極觀，並撥租1,300秤作為道士管理祭祀的開支。據鮑氏族譜記載，鮑慶雲有二子一女，其女兒嫁給汪祖憲，膝下無兒，結果鮑慶雲「亦撥租三百秤入觀，用益焚修，以答劬勞。」<sup>45</sup>我們不知道以租300秤「用益焚修」是什麼意思，但大意是汪祖憲入贅鮑家，而在他死後，便在南極觀內一同祭祀他，作為對其辛勞的答謝，所以可以肯定，南極觀的運作，與鮑慶雲一家有密切的關係，甚至有可能在庵旁再立幾個與建庵者有關係的墳墓。而墳庵的運作，可以是家族式的跨代經營，因為族譜提到南極觀後來由鮑慶雲的孫子鮑回（1280-1352）「公起而繼承之」。<sup>46</sup>而這種墳庵的祭祖範圍是限制於四代之內，因為在元至正七年（1347），鮑元康便因為其家族故事登入《宋史》而作了一篇〈慈孝事登宋史告廟祝文〉，文中提到他以「少牢酒禮」祭高、曾、祖、考四代祖先。<sup>47</sup>雖然祭祀場地是在南極觀或其他廟中，但我們可以確定，元朝時鮑姓族人的祭祀不會超出四代以上，所以祭祀規模不會很大，反而會是近親家庭的拜祭儀式。

南極觀後來毀於明朝洪武年間，重建於永樂年間。經過這段日子後，南極觀似乎仍由鮑氏族人所操控，因為根據清朝嘉慶年間的族譜記載，當時鮑

43 （清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷7，頁1b。

44 根據鄭玉的記載，為心田道院題額的是正一教主天師大真人，但沒有記其姓名。  
（元）鄭玉，〈心田道院設醮詩序〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷190，頁2b-3a。

45 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷3。

46 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷3。

47 （元）鮑仲安，〈慈孝事登宋史告廟祝文〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷193，頁2。

氏族人在其中一所祠堂宣忠堂（宣忠堂留待第三節探討）舉行元誕祭祀時，每逢初二日，便有從南極觀來的道士參與拜祭，而鮑氏族人亦會備果酒招待道士。<sup>48</sup>故有可能南極觀這種最初只是屬於家族的祭祀場所，到明清時期，便慢慢發展成宗族的資產。

另外，心田道院後來的發展亦讓我們了解到墳庵的重要性變得越來越輕。據編於清乾隆年間的鮑氏族譜記載，鮑周的墳墓在乾隆辛未年（1751）被羅項氏霸佔，後經二十四世族人鮑士浩發現，他「鳴諸族眾」，「族之耆碩力勸士浩辦價贖回」。為免類似事情再次發生，於是便「合族本支公立墨據，着將士浩祖純修公暨配吳氏黃氏附葬於公墓下，俾公墳塋有守，祭掃無缺，以妥先靈，以杜覬覦。」<sup>49</sup>這段記錄並未提到心田道院，似乎在當時該道院已不存在，而整段記載的重心，似乎是鮑氏成功向羅項氏取回祖先墳地，但實質上墳地並不是歸宗族所有，而是被當時一名族人鮑士浩所買。在其他族人的支持下，再加上守護先墳的名義，鮑士浩把自己的祖先純修公埋葬於該處。在此我們會問，鮑周的後人在哪裡？為何他們會讓鮑周的墓地任由其他人佔據？如鮑士浩是鮑周的後人，而要承擔贖回墳地的責任，那為何他要把他的祖先純修公遷到鮑周的墓地附近，才能「祭掃無缺」？由此我們可以推測，鮑周的墓到清中葉時已無人打理，故才讓其他族人佔據，而鮑士浩與鮑周之間，可能只存在模糊的關係，或鮑士浩只不過是借祖先的故事來擴展地業。

姑勿論這些墳庵的發展如何，但可以肯定，元朝時，棠樾鮑氏的族人建有墳庵拜祭祖先的習慣，但是他們的墳庵分散在不同的地點，位置也不在棠樾村內。棠樾的村民即使同是鮑姓，卻根據各自近親血緣去拜祭祖先，而不是整個棠樾村整體地參與墳庵的祭祀。由此可見，整個鮑氏在當時缺乏一個大型而統一的血緣祭祀中心。

到明初，棠樾鮑氏開始記錄他們在社壇拜祭祖先的情況。「社」是指土地之神。在先秦時代，立社祭神是王侯貴族的特權，<sup>50</sup>但民間似乎很早已有拜社的習慣。<sup>51</sup>到明朝初年，朝廷將民間拜社的古老傳統寫在法律上面。朱元璋

48 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷3。

49 （清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷7，頁2a。

50 鄭振滿，〈莆田平原的宗族與宗教——福建興化府歷代碑銘解析〉，《歷史人類學學刊》，第4卷，第1期（2006年4月），頁17。

51 汪明輝研究台灣鄒族的原始組織，指出在鄒族的觀念中，每一處地名代表一場所，每

重視農業發展，因而在即位後，爲着「祈禱雨暘時若，五穀豐登」，他規定民間每一里內立一所社壇，設五穀五土神位於壇上，里民需要一年兩次祭祀五穀五土之神，稱爲「社祭」，每戶每年輪流當「會首」，負責清潔祭壇及在一年兩次社祭中預備祭物。<sup>52</sup>

在明太祖命令地方建立社壇的時候，棠樾村也建築了「大和社」。據同邑文人唐子儀在宣德六年（1431）所寫的〈大和社記〉記載，棠樾村「大和社」是鮑氏所建，「鮑氏嘗率里人建社於高塘充，地形散漫，風氣流泄，民居弗靖。洪武壬申眾謀移建棠川之村口。」<sup>53</sup>意思是鮑氏在建立棠樾大和社之前，早已在高塘充<sup>54</sup>建了一個社壇，只不過由於風水的關係，鮑氏在洪武壬申年（洪武二十五年，1392）把社壇搬遷至棠樾村的村口位置。搬遷後的大和社，已經是「繚之以垣墻，峨之以屋宇」，放置於「屋宇」之內的大和社，明顯與明政府的社壇規定有所不同。搬遷後的大和社所在土地，也是鮑氏族人的基業，「其地則慈孝之四世孫汝欽、五世孫必成兩家之己業也。族眾於是踵門告曰：『子之先世嘗有功於民，子誠不忘先德，以己地爲社神之居，俾里民徵其餘福可乎？』汝欽、必成咸諾之。」<sup>55</sup>可見新搬遷的大和社的所在地是由鮑壽孫的四世和五世孫（鮑汝欽和鮑必成）捐出。棠樾鮑氏對這段歷史的敘述，說明了棠樾鮑氏雖然曾與高塘充的村民（不一定是鮑氏）維持着一種共同祭祀的關係，但到洪武二十五年，他們決定獨自祭拜一個社壇。這個轉變，也許意味着棠樾鮑氏在洪武年間獨自組成里甲，並向政府負擔賦役。<sup>56</sup>

---

一場所可以是一塊耕地或獵場，而每一場所皆有一土地神鎮守。該場所的所有者透過對該場所之土地神的祈福，促進場所生產豐盛；透過祝咒，驅逐場所之侵入者，確保土地之所有。汪明輝的研究顯示在土地契約還沒有被廣泛使用的年代，土著以祭祀土地神來宣示對某一範圍的土地的擁有權。參考汪明輝，〈Hupa：阿里山鄒族傳統的領域〉，《師大地理研究報告》，第18期（1992年），頁42。

52 〈里社〉，載申時行等撰，《（萬曆）大明會典》（台北：東南書報社，1963），卷94，頁15-16。

53 （明）唐子儀，〈大和社記〉（宣德六年〔1431〕），載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷191，頁11b-13a。

54 高塘充可能是一個村或一處地方，確切位置已無可考。

55 （明）唐子儀，〈大和社記〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷191，頁11b-13a。

56 鮑氏的族譜形容明初的鮑氏在里甲制下的苦況，「世運甫定，力役大作，築城堡、造宮殿，其事繁重……」，第十三代族人鮑頌早年便需要負擔這些力役。另有因充役里

社壇是一個地緣組織，而且所拜的應是五穀五土之神，但由於大和社有着濃厚的鮑氏家族背景，這個社壇也因而有血緣的意義。從建立大和社開始，鮑氏已經在社壇上附祀三位鮑氏祖先，「以其族之鄉先生曰仲安、曰伯源、曰伯尙」，亦即是鮑元康（1309-1352）、鮑深（1311-1377）和鮑浚（1321-1385）。<sup>57</sup> 據鮑氏後來所編的族譜記載，鮑深與鮑浚是親兄弟，而鮑元康則為他們的族叔，三人均是元末明初的人物。

據〈大和社記〉，棠樾鮑氏在社壇上附祀鮑元康、鮑深和鮑浚三人，是因為他們「嘗立社倉以濟貧乏，保民於患難者，其功為多。又嘗舉鄉飲酒禮，以存孝悌禮讓，化率鄉人，足以垂訓，因附祀焉」，<sup>58</sup> 可見他們是因為倡導社倉和鄉飲酒禮，在鄉里推行禮教有功，因而得以附祀於大和社。但我們亦可理解棠樾鮑氏在立社建里的同時，也欲建立某種血緣性質的祭祀場所，以代表定居當地的鮑氏村民。事實上，捐贈己業建大和社於棠樾村口的鮑汝欽，便是鮑浚的兒子（見附錄一，鮑汝欽即鮑莊）。換句話說，鮑汝欽願意捐贈土地給眾人建大和社，其實是為了在社內祭祀父親鮑浚和伯父鮑深。我們可以說，棠樾大和社雖主祀土地神，但事實上已有宗族祭祀的意味。

當棠樾鮑氏在大和社祭祖時，開始出現支派與支派成員之間的分野。儘管鮑氏祖先眾多，但部份移居異地，失去聯絡，部份沒有後嗣，餘下的族人大多數分別屬於三名八世祖祖先的後嗣，該三名祖先分別是鮑山、鮑宗巖和鮑慶雲（見附錄一）。鮑宗巖與鮑山這兩派之間的關係較密切，據族譜記載，鮑山沒有後代，其後嗣其實是從鮑宗巖的孫子中過繼一名而來的，此說法顯示這兩支派其實是同出一源。而大和社內奉祀的三名祖先，一名屬鮑宗巖派，兩名屬鮑山派，所以大和社可算是兩派族人共同擁有的祭祖場所。另外，據〈大和社記〉，在建立社壇之初，有一名為鮑尚賓的族人，已遷離棠樾村一年，他得知故鄉建社之事後，便把遺在故鄉的一畝半田地捐出作為祀

甲而吃盡苦頭的族人包括第十三代族人鮑繼保（鮑元康孫），他因為充任里長，負責編纂黃冊而需要遠赴南京。另外，鮑頌的父親鮑深更認為，賦役負擔導致生計出現問題，導致他們的族人失去讀書學習的機會。參考（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷7，頁5a-5b；（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷55，頁4a-4b；（明）鮑深，〈鄉飲酒序〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷190，頁4a-4b。

57 （清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷7，頁3a-4b；（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷55，頁2a-2b。

58 （明）唐子儀，〈大和社記〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷191，頁11b-13a。

田。<sup>59</sup>換句話說，鮑慶雲派的族人可能被排除在大和社之外，故大和社並不是一個屬於整個宗族的控產組織，而所控的田地也只要一畝半而已。

由明朝至民國期間，大和社仍然是祭祀的場所，但祭祖色彩漸微，祭神色彩漸重。大和社在1970年代才被拆毀，原址現在建有一所幼兒園。據棠樾年紀較長的村民回憶，他們小時候，父母會帶他們去大和社拜祭汪華菩薩，汪華是徽州地方神，由此推斷，大和社漸漸發展成一所神廟，其祭祀祖先的功能已被明清時期興建的祠堂所代替。

明成化年間，鮑山派在棠樾村居主導角色，其十五代族人鮑寧（1391-1462）負起了編修族譜的責任（修譜事將在第四節探討），該譜在成化年間出版，仍有幾份殘卷留存至今。除族譜外，鮑寧亦著有《天原發微辨正》一書，由此可推斷，鮑寧在當時的棠樾村可算是頗具學識的重要人物，但沒有證據顯示他們已經建立起一所類似宋代家廟的祠堂，作為共同祭祀祖先的獨立建築物。也許有類似建築物，但礙於法律，只能低調地運作。《明會典》規定，品官可在寢室之東設立祠堂，奉祀高、曾、祖、彌四代祖先，而庶人不能設祠堂，只可在居室中祭父母。<sup>60</sup>雖然鮑寧沒有建祠堂，但他卻經營了一所寺廟。這所寺廟名「龍山廟」，位於棠樾東邊一座名為龍山的小山上。鮑寧的兒子鮑泰寫有一篇〈龍山廟記〉，指出「父子爭死」正是發生在龍山，並把鮑宗巖、鮑壽孫父子得救原因說成是「山風發號，駭震林谷，賊相顧驚愕而兩釋之。」正因為當年神明顯靈，令鮑宗巖父子大難不死，結果便是「風號賊散，顯有神攝。鄉人異之，因相與即其巖設壇祭禱，隨感隨應，而廟以立焉。」<sup>61</sup>正因為龍山的神靈幫助過鮑氏祖先，鄉民在山頂築壇拜祭，亦是順理成章的事，而後來鄉民更把龍山壇擴建成龍山廟。其實，龍山廟是一所拜祭徽州地方神汪華的行祠。根據弘治《徽州府志》記載，各鄉多有汪華忠烈行祠，當中最著名的有六所，「一在袞繡鄉棠樾龍山，以宋孝子鮑壽孫父子遇寇於此，有感神應得脫。景定四年鮑氏因請立廟。」<sup>62</sup>

59 （明）唐子儀，〈大和社記〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷191，頁11b-13a。

60 （明）徐溥等撰，李東陽等重修，《明會典》（上海：上海古籍出版社，1987），頁171-172。

61 （明）鮑泰，〈龍山廟記〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷191，頁16b-17b。

62 弘治《徽州府志》，卷5，〈祠廟〉，頁37。



明初時期的龍山廟，對於當時仍未有祠堂的鮑寧來說，是一所重要的祭祀中心，亦具有控產的功能。鮑泰在〈龍山廟記〉中，特別把龍山廟與同縣的孝女廟相比較：

質之於邑孝女鄉，雙廟祀唐章預二女。史書其搏虎救母，旌而祀之，曰孝女廟。先子常以其事追念先世，未有知求孝女例為孝子廟，而徒為龍山廟也。以幣取廟東山業，五分付廟吳伯通領之，將申其志，既卜於地，勢有不可因者而止，迨至成化己丑歲，重造廟三門兩廡。癸卯營修正堂、壇屋，堂後造屋五楹為後寢，稽諸庚申之創，莫識前制。<sup>63</sup>

歙縣的孝女鄉有一所孝女廟，祭祀兩名在唐朝為了救母與老虎搏鬥的孝女。孝女「搏虎救母」故事和棠樾鮑氏的孝子「父子爭死」故事非常相似。兩者都是地方家族的孝行故事，得到朝廷承認後，便以此作為地方經營的基礎。所不同的是，在孝女鄉興建了一所孝女廟，但在棠樾村卻沒有一所孝子祠（鮑氏族人要到清朝才建孝子祠，參考第五節），故鮑泰的父親只能退而求其次，經營這座龍山廟。他經營的方法，是購買龍山廟東邊的山業，並捐贈給廟宇及交由吳伯通負責，吳伯通可能便是龍山廟的管理人。換言之，龍山廟是棠樾鮑氏的控產機構。鮑氏族人原本希望在龍山廟附近增置墓地，但因為種種原因而作罷。到了成化五年（1469）和十九年（1483），才再擴建龍山廟。特別在成化十九年的改動中，棠樾鮑氏把壇屋造成五開間的寢堂，並聲稱這個改動是一項創新。這種建築上的改動，有可能是參考了朱熹《家禮》中的祠堂規制而成，目的是讓更多鮑氏族人參與龍山廟內的祭祀，從而累積更大筆的資產。

明嘉靖年間，鮑氏終於有機會建祠堂。棠樾十六世祖鮑象賢（1495-1568）在1519年通過鄉試，嘉靖八年（1529）中進士，之後便開始他的官宦生涯。鮑象賢於嘉靖九年（1530）即授四川道監察御史，任內因為人「伉直」而遭人所忌，並在嘉靖十二年（1533）被調為湖廣按察司僉事，「人為公不平，公曰：『夫官奚擇哉！且吾必其內，誰當任其外者？』聞者嘆服。」<sup>64</sup>鮑象賢正直

63 （明）鮑泰，〈龍山廟記〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷191，頁17a。

64 （明）許國，〈明兵部左侍郎贈工部尚書思庵鮑公偕配淑人汪氏墓志銘〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷21。

的性格和為官不擇位的態度，為其贏得美名。嘉靖二十五年（1546），雲南土著那鑑作亂，當時任雲南巡撫的鮑象賢奉命帶兵征伐。由於鮑象賢主張以撫恤代替征伐，令雲南避過一場大兵禍，最後那鑑自殺，餘黨亦被肅清。雲南人民有感鮑象賢在雲南的功勞，便為其建生祠。最後鮑象賢累官至兵部侍郎高職，死後更贈工部尚書，故棠樾人稱之為尚書公。在鮑象賢的官宦生涯中，約在嘉靖三十三年（1554），他被參致仕，返回家鄉棠樾村，並在那裡合法地興建了宗族祠堂——「敦本堂」<sup>65</sup>。

當鮑象賢興建敦本堂的時候，中國的祖先祭祀禮儀剛發生了重要的轉變。明初規定，品官祭祖，不可超過高、曾、祖、彌四代祖先。這無疑局限了宗族的發展，因為這四代祖先（包括父親）所包括的子孫不會很多，宗族也只能維持在一個小規模之上。不過在明嘉靖十五年（1536），禮部尚書夏言上奏，「乞詔照天下臣民冬至日得祭始祖」和「乞詔天下臣工建立家廟」，請求朝廷容許天下臣民追祭遠祖，同時繼續限制庶民建祠堂。關於這兩個奏疏，根據《續文獻通考》的記錄，嘉靖皇帝的答覆分別是「上是之」和「從之」。<sup>66</sup>新的禮制對中國社會影響極大，新建的祠堂既然可以追祀遠祖，那麼在這個遠祖之下的子孫均可以被統整在一個血緣祭祀中心之內，宗族的規模因而可以隨便擴大。敦本堂便是在這個背景下建成的。

因為夏言的請求和嘉靖皇帝的批准，所以當嘉靖三十三年（1554）鮑象賢建立敦本堂的時候，他便能以八代之前的祖先鮑慶雲（南極觀興建者，見第一節）作為祠堂的祭祀中心，在祠堂內祭祀鮑慶雲及其直系子孫。而因鮑慶雲字西疇，所以敦本堂又名「西疇祠」。<sup>67</sup>換句話說，並不是所有棠樾村內的鮑姓村人都能參與敦本堂的祭祀或死後受祀於敦本堂，非鮑慶雲直系子孫便與敦本堂的祭祀無關，因此前述「成化譜」中的北宋始祖鮑榮，以及具有「慈孝」美名如鮑宗巖和鮑壽孫，其神主亦不會放進敦本堂之內，鮑宗巖和鮑壽孫的子孫也不能參與敦本堂的事情。

鮑慶雲派以外的鮑氏族人亦有各自所屬的祠堂。鮑宗巖的後嗣以「慈孝

65 敦本堂是一所有五開間、規模相當宏大的建築物，亦是棠樾村第一幢專用來獨立祭祖的祠堂。敦本堂在清朝嘉慶六年（1801）重修過一次，1949年至1988年被用來作小學，1995年國家重修，1996年對外開放，成為觀光旅遊點，現今已沒有在此舉行任何祭祀活動。

66 王圻，《續文獻通考》（台北：文海出版社，1979），卷115，頁25b、27b、7048、7052。關於朝廷對夏言的回應，可參考常建華，《明代宗族研究》，頁18。

67 （清）鮑忠濟，《獨醒室聯句姑存》（影印本，棠樾村鮑樹民先生收藏），頁53。

堂」為祠堂。無獨有偶，慈孝堂與龍山廟一樣，坐落於棠樾村東邊的龍山上。故筆者懷疑，在元朝至明初期間，鮑山和鮑宗巖這兩支派的活動範圍都是在龍山，而不是現時的棠樾村內。慈孝堂的歷史可追溯至元朝，是鮑宗巖、鮑壽孫和鮑元康祖孫幾代的居所，<sup>68</sup> 三人之背景在第一節已述，不再贅述。據說鮑元康請到當時的翰林院學士揭傒斯為慈孝堂題額，御史程文作記，鮑元康有可能在慈孝堂拜祭祖先，但拜祭範圍肯定不超出四代。<sup>69</sup> 入明以後，鮑元康的孫子鮑恆保（1367-1434）和鮑繼保（1364-1424）兩兄弟，則請徽州知府陳彥回作記。最後慈孝堂由龍山遷往棠樾村內，<sup>70</sup> 雖然我們沒有確切資料了解慈孝堂何時搬遷和成為祠堂，但可以確定鮑氏這一支派並不繁盛，故導致日後慈孝堂荒廢，直到清中葉，才有一鮑氏族人鮑志道出資在龍山上重新興建慈孝堂（有關鮑志道的事跡留待第三節探討）。奇怪的是，鮑志道屬於鮑慶雲一派，在他所寫的書信中，他形容自己與鮑宗巖派是「支分派遠」<sup>71</sup>，那他為何會出資為這一批「支分派遠」的族人建祠堂呢？原因可能是對棠樾村的其他鮑氏支派友好的表現。但儘管鮑志道為他們興建祠堂，亦無助這一派的發展，根據清末鮑氏族人鮑忠濟（1835-1925）的記載，這一派「向來人丁稀少，現在已無人在村，堂（慈孝堂）久傾塌。」<sup>72</sup>

另外一派鮑山後嗣，則以「耕讀堂」為祠堂。此派有兩人得翰林職，所以耕讀堂又名「翰林祠」。第一位得翰林者是鮑同仁（1292-1374），他是鮑山的曾孫，據族譜載，他「兼通蒙古國語文字，中元泰定國書第一，即蒙古釋褐狀元，翰林學正」<sup>73</sup>，由此可知鮑同仁在元朝泰定年間以蒙古語考得狀

68（元）鮑元康建慈孝堂紀念「父子爭死」，參考（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷55，頁2a-2b。但亦有另外兩種說法，認為慈孝堂是鮑元康的父親鮑景曾或祖父鮑慶雲所建，前者參考（元）程文，〈慈孝堂記〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷191，頁2；後者參考（元）宋濂，〈慈孝堂銘〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷194，頁1。

69 根據鮑元康自己所寫的文章，他拜祭的祖先只有高、曾、祖、考四代。參考（元）鮑元康，〈慈孝事登宋史告廟祝文〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷193，頁2b。

70 現時棠樾村內有一所清朝時所建的房屋，名為「慈孝之門」，據說搬入棠樾村後的慈孝堂便是「慈孝之門」。參考東南大學建築系、歙縣文物事業管理局合編，《棠樾》，頁111。

71（清）鮑志道，〈與曹公保書〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷22。

72（清）鮑忠濟，《獨醒室聯句姑存》，頁54。

73（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷7，頁2a。

元，棠樾村原有一所名為同仁狀元坊的牌坊紀念鮑同仁，但今已毀。第二位即第一節提到的鮑頴，他生前曾任翰林編修。這一支派的發展，很有可能與鮑慶雲派差不多，要到嘉靖年間或更遲的日子，以擁有官職的族人（鮑頴）的名義興建祠堂，隨後在祠堂內追祭更遠的祖先（鮑山）。但這一派與鮑宗巖派一樣，發展並不興旺，晚清時只存一丁，離開棠樾，喬居別處。<sup>74</sup>由此可見，明朝至清朝期間鮑氏宗族內不同派系之間此消彼長的情況：早在明初，鮑宗巖與鮑山兩派之間的關係較密切，實力亦較強大，但到明中葉，鮑慶雲一派隨着鮑象賢官宦的顯赫和敦本堂的建立而開始壯大。到了清朝，鮑宗巖派和鮑山派的後嗣走向下坡，最後棠樾村便由鮑慶雲一派所主導。

現時慈孝堂和耕讀堂已毀，獨存敦本堂，而且留存下來的文獻亦較完備，故要研究棠樾鮑氏宗族在明中葉後的發展，還是需以敦本堂為重心。敦本堂的規模對比明初的一般祭祖建築，在規模上和祭祖範圍上都有所擴充。敦本堂建築宏大，具有三進五開間的格局，「其門翼然進而為堂，又進而為室，門三楹，堂與室皆五楹」，<sup>75</sup>從以上的描述可看出，敦本堂分「門」、「堂」、「室」三進，「門」三開間，「堂」和「室」同樣是五開間。到了清中葉，敦本堂經歷過一次重修，這點在第四節再探討。另外，針對祠堂的管理，鮑象賢在隆慶元年（1567）寫了一篇〈西疇祠條約〉，其中包括祠堂內的族人木主安放條件：「至於附祀，賢者附之，則人皆勉於善；貴者附之，則人皆力於學；出財而惡者亦附之，則為子孫者皆知立業以伸祖考之敬。」<sup>76</sup>此處提到三類可以附之的條件：「賢」、「貴」和「出財而惡者」。頭兩類比較容易明白，是勸人為善和用功學習，這樣死後才能附祀於祠。但第三項則表示，即使不是賢貴，只要他的子孫能夠出財捐資，其祖先也能附祀。這裡的重點不是誰可以放置木主，而是這一所在嘉靖年間建立的祠堂，族人可以根據不同的準則（「賢」、「貴」、「財」）放置自己祖先的木主，祠堂的木主數量比明初（只放四個木主）大大增加，可見宗族組織正在不斷擴大。

敦本堂不但是祖先祭祀中心，更是控產組織。雖然我們不清楚鮑象賢成立敦本堂的時候，準備了多少產業來維持祠堂的祭祀和運作，但他的〈西疇

74（清）鮑忠濟，《獨醒室聯句姑存》，頁54-55。

75 這段描述是根據清朝族人的記錄，參考（清）鮑志道，〈重建萬四公支祠記〉（嘉慶七年〔1802〕），載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷22。

76（明）鮑象賢，〈西疇祠條約〉（1567年），載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷183，頁1a-54a。

祠條約〉當中提到「租穀之入，二祭之外，餘銀存匣，以候修舉眾事，不可各收己身，如有違執，亦勿爭論，以傷大體，但祭版不列先名，分胙不頒其分，使自省。」<sup>77</sup>這至少表明敦本堂是擁有田產的，這些從田產而來的租穀，除了舉行春秋二祭外，餘下的將折成白銀，存放在盒子內。這筆儲蓄用來「修舉眾事」，如維修祠堂或用於其它族內的福利事務。此外，敦本堂還有「分胙」，即是說，在這祠堂「有份」的族人，在某些節日（一般是春秋二祭），是可以從祠堂中得到利益（豬肉）的。這表明敦本堂是一個控產組織，而以敦本堂為祭祀中心的鮑氏族人，便是這個控產組織的一份子。

綜合而言，在明代，人們要有效地利用祠堂來累積和管理財產，須要兩項先決條件：一是國家法律有利於大量財產的擁有；二是以血緣作為紐帶。針對第一項條件，明中葉政府推行的稅收改革，尤其改以土地作為徵收稅項的標準，使得「戶」的大小不再成為徵稅的準則。在明初的里甲制度下，戶籍登記載有每一「戶」的人口和田畝，政府便根據這些人口和田畝數字來把戶分為上、中、下三等，<sup>78</sup>繼而根據戶的等級來徵收相應的賦役。所以被編為大戶，意味着會被徵取較多的賦役。人民為了避免重役，便傾向分析戶籍，寧願把田產分配在不同的下戶內，結果是財產被拆得支離破碎、難以集中。故此，在這種環境之下，便難以出現擁有大量財產的上戶。<sup>79</sup>這也解釋了為什麼鮑氏在大和社用以拜祭祖先的田產只有區區的一畝半。明中葉後，政府的稅收參考土地的多寡，那麼無論百姓把田產集中在一大戶內，或是分置在不同的小戶中，所應繳交的稅項都不變，田產的累積也就變得容易。而第二個條件，是祭祖禮儀的改變。棠樾鮑氏早有拜祭祖先的習慣，但法律規定只可祭祀四代祖先，至嘉靖年間因夏言的奏議，使民間可以拜祭遠祖，血緣組織因而得以擴大。

### 三、清代鮑氏宗族的重塑和整合

到了清朝，棠樾鮑氏已建立了不同的祠堂和發展出不同的支派，除了前述的敦本堂、慈孝堂和耕讀堂外，還有誠孝堂、世孝祠和宣忠堂。誠孝堂有

77 (明)鮑象賢，〈西疇祠條約〉，載(清)鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷183，頁46a。

78 《明太祖實錄》(洪武十八年正月己卯)，卷170，轉引自劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東里甲賦役制度研究》，頁84、91。

79 劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東里甲賦役制度研究》，頁244-260。

相當久遠的歷史，堂基原是十四世祖鮑燦（鮑象賢的祖父）的住宅，後改爲家廟。鮑燦有三個兒子，分別是鮑光宇、鮑光祖和鮑光輔，這三支派系下的神主牌皆供奉於誠孝堂內，所以誠孝堂的成員覆蓋範圍比敦本堂更闊。誠孝堂建於何時已無從查考，但它作爲家廟的時間，應該不及敦本堂早，它有可能是敦本堂與其他支派的聯盟總部，但其角色到清中葉後日漸消退，原因是族人鮑志道興建了宣忠堂和孝子祠，取代了誠孝堂的位置。

鮑志道（1743-1801），原名廷道，字誠一，又字肯園，棠樾鮑氏二十四代族人。《宣忠堂支譜》記載他11歲時，便因爲家貧離鄉，「棄書習會計於鄱陽」，後來受聘於揚州鹽商、同是徽州人的吳尊德爲出納，20年後在揚州自立門戶經營鹽業，最後身任兩淮總商，成爲江南巨富。鮑志道任總商期間，福建私鹽湧入屬於淮鹽銷售地區的江西，打擊了兩淮鹽商的生意。兩淮鹽商對此束手無策，全靠鮑志道花了兩年時間重整鹽界，解決問題。另外鮑志道亦爲鹽業創立一種當時人謂之「津貼」的制度——過往兩淮運鹽船不幸遇風浪沉溺，鹽商除了承擔本身損失外，還要負責補運，而在「津貼」制度下，一鹽船沉溺，其他鹽商便要幫助，這制度得到眾鹽商的支持，後來更由政府立定爲法，由此可見鮑志道在兩淮鹽業界的地位。當乾隆皇帝南巡揚州時，他代表兩淮鹽商去接駕；乾隆80壽誕時，他亦有份參與祝壽。<sup>80</sup>儘管鮑志道在揚州已建立根基，但他沒有忘記經營徽州家鄉的事務。例如他曾分別捐金三千和八千，修復歙縣內的紫陽書院和山閒書院；增祀鄭玉、鮑元康等人於紫陽書院內（有關鄭玉和鮑元康之事跡，見第一節）；於歙縣豐樂水上建造古虹橋。正因爲他貢獻良多，死後得以崇祀於鄉賢祠和紫陽書院內，並受朝廷封爲「中憲大夫掌山西道監察御史」。

在棠樾村，鮑志道投放大量的精力和財力大興土木，令家鄉呈現一幅祠堂林立的景象。從1789年至他去世的1805年期間，他先後興建和修復多間在棠樾村內的祠堂，例如他在龍山上興建慈孝堂，作爲另一支（詳情請閱第二節）鮑宗巖派的祠堂。鮑志道在乾隆五十四（1789）年著〈龍山慈孝堂銘並序〉，追述他興建慈孝堂的原因：因爲當時龍山慈孝堂已毀，鮑志道的父親十分感慨，希望重建慈孝堂，以表彰過往鮑氏族人的德行，於是鮑志道便有重建慈孝堂的念頭。該文亦描述新慈孝堂的格局，「是堂以故址爲屋三楹，門廡稱之，以祀二公，經始於乾隆五十年九月，越明年三月落成。」新

80 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷10；鮑樹民、鮑雷編著，《坊林集》，頁60-67。

祠堂的面積有三開間，堂內主祀宋朝鮑宗巖和鮑壽孫二人。沒有資料說明鮑志道花了多少金錢，但應是所費不菲，因族譜提到鮑志道的叔父鮑宜珮（1729-？）曰：「從子志道於龍山建慈孝堂及修諸廟宇，工以萬計，皆賴董理。」<sup>81</sup>可見當時的重修對象，除了慈孝堂外，還有其它廟宇，工程非常龐大，爲了管理眾多工人和有關開銷，鮑志道只能倚靠自己的叔父進行施工管理。另外，鮑志道爲了加強這所慈孝堂對棠樾鮑氏的意義，便聲稱新慈孝堂是建於舊慈孝堂的原址上，但事實上，舊堂位於山腳，新堂卻在山嶺上。<sup>82</sup>鮑志道還在龍山上豎立石碑，刻上《宋史》「父子爭死」的內容和明成祖爲此事所賜的御詩。<sup>83</sup>這一切的目的都是要把新慈孝堂聯繫上元朝時鮑氏的光輝。

在清朝眾多祠堂中，最值得注意的便是鮑志道重修鮑象賢的舊居——「宣忠堂」。在所謂的重修工程背後，卻隱藏着另一項更重大的計劃，就是他把宣忠堂由可供族人居住的住宅，改變爲一所新的祭祖祠堂，並以此開創一支名爲宣忠支派的宗族。在鮑志道的行狀中，便清楚提到「改宣忠堂宅以爲尙書公祠」，<sup>84</sup>尙書公即是鮑象賢，而「尙書公祠」就是以鮑象賢爲祭祀中心的祠堂，也被族人稱爲宣忠堂。

在鮑志道重修宣忠堂之前，它究竟是怎麼一個模樣，只能倚靠鮑志道的叔父鮑宜瑄的描述推測。乾隆五十七年（1792），亦即宣忠堂建成之日，他作了〈重修宣忠堂堂約並序〉，文中提到，「明嘉靖中，先尙書（鮑象賢）於祖居前爲堂，取制誥語，名之曰宣忠，堅壯闊敞，歷二百四十餘年，子孫昏喪事成在於……堂東有樓，尙書公追祀孝子公（孝子公是鮑燦，鮑象賢的祖父——引者按）於其上。」<sup>85</sup>根據這段描述可知，明代的鮑象賢把居所前部份名爲宣忠堂，用作婚喪二事的場所，並在堂東建一樓，用以祭祀祖父。鮑宜瑄的描述，大概是希望表達棠樾鮑氏祭祀祖先由來已久，而且一直是遵

81 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷10。

82 （清）紀昀，〈中憲大夫鮑公肯園暨元配汪恭人墓表〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷21。

83 （清）焦循，〈鮑氏龍山慈孝圖卷書後〉（1798年），載鮑友恪編，《鮑氏誦先錄》（出版者不詳，編於1936年）。

84 （清）王萇孫，〈中憲大夫肯園鮑公行狀〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷21。

85 （清）鮑宜瑄，〈重修宣忠堂堂約並序〉（1792年），載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷17。

循朱熹《家禮》「君子將營宮室，先立祠堂於正寢之東」<sup>86</sup>和《明集禮》「凡品官之家，立祠堂於正寢之東」<sup>87</sup>的形制。鮑象賢是兵部右侍郎，正三品，具興建祠堂的資格，所以他在自己住宅的「堂東」建了一「樓」來拜祭他的祖父鮑燦，也是合乎禮制的。

問題是，正如前一節已述，鮑象賢在1554年致仕後回到棠樾村，親手所建立的祠堂是敦本堂，用以拜祭八世祖鮑慶雲及其支下子孫，因此鮑志道在1789年重整宗族，雖然追祀鮑象賢，但宣忠堂完全是一個新建的祠堂。正因為在建立宣忠堂之前早已有敦本堂，鮑宜瑄在1792年〈重修宣忠堂堂約並序〉中一方面雖指出鮑象賢一派自明中葉以來便以宣忠堂拜祭祖先，卻又不便明言這就是正式的宗祠，只是模糊地說鮑象賢「於祖居前為堂」。這讓我們明白，當鮑志道在1789年建立宣忠堂的時候，是以鮑象賢的祖居改建而成的，而這所祖居一直有族人居住，在鮑志道的行狀中便提到，他未離開家鄉棠樾時，便居於宣忠堂。<sup>88</sup>另一項能顯示出宣忠堂變化的有力證據，是一幅編於1805年、載於《宣忠堂支譜》中的棠樾村圖，圖內清楚顯示宣忠堂的位置及其五進五開間的規格。但在編於1760年的《三族宗譜》內，亦有一幅棠樾村圖，而在同一位置卻看不見具同樣規模的宣忠堂。由此可以確定，宣忠堂要到1760年之後才被建成五進五開間的祠堂規格。因此乾隆年間宣忠堂的「重修」工程，並不是僅僅是「重修」受損的建築，而是改建其架構成為適合宗族祭祀的祠堂。

鮑氏籌建宣忠堂，需要極多款項。為了應付這筆建築費用，鮑志道採用的辦法是合股集資，「乃鳩尚書（尚書即鮑象賢——引者按）後人，凡百十有一，各輸金半兩，未冠者率十減四」。亦即是說，鮑志道聚集了鮑象賢後裔共111人，定下每一「份」的捐助準則：成年者捐助白銀五錢，未成年者以六折捐助（銀三錢）。〈重修宣忠堂堂約並序〉記錄該111名捐獻者的名單，若我們將以上111名捐獻者的名字，比對《宣忠堂支譜》的世系，發現他們全來自屬於鮑象賢曾孫的三大房（長房鮑孟英、二房鮑齊英和三房鮑同英）。當中有34人屬長房、18人屬二房、52人屬三房。<sup>89</sup>

86 （宋）朱熹，《家禮》（《文淵閣欽定四庫全書》本），卷1，頁1a-1b。

87 《明集禮》（《文淵閣欽定四庫全書》本），卷6，頁11a-27a。

88 （清）王萇孫，〈中憲大夫肯園鮑公行狀〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷21。

89 其中有七人的名字不在《宣忠堂支譜》譜系圖內。



鮑志道和他的兒子鮑漱芳、鮑勳茂都參與了這項捐銀建祠計劃，鮑志道和他的兒子長年不在家鄉棠樾，故他們出財建堂，能夠幫助他們確立在家鄉的身份，其意義重大。鮑志道對宣忠堂的貢獻，除了是倡導者和捐獻者外，他更有可能把原先屬於自己的宣忠堂產業捐贈出來。但在重修前，宣忠堂的業權肯定不是屬於他一人，〈重修宣忠堂堂約並序〉提到，在「重修」前，堂內的書房和馬房由「各房分管」，而堂後的空地屬長房所獨有。<sup>90</sup>至於鮑志道，則屬於第三房。因此，當鮑志道籌建宣忠堂的時候，該地似乎是由不同的族人分佔着，當中包括了鮑志道的居所。鮑志道率先捐出物業建宣忠堂，宣忠堂的業權也順理成章地成爲各房共有。

宣忠三房合資共建宗祠，共用了白銀3,527兩。除了鮑志道的貢獻外，他的夫人汪氏更捐出私財，在堂後的空地建八所「平簷屋」，讓三大房族人存放農具。這塊空地原是屬於長房，而八間「平簷屋」建成後，四間歸長房管，二房、三房各管兩間。各房可互相租用對方的「平簷屋」，但不得租給三大房以外的人，每間「平簷屋」租錢定爲每年三百文，租金收入歸入各房，用於祭祀房祖。另外，宣忠堂西邊有一口井和一條小巷，汪氏亦出資加深水井和修平小巷路面，方便族人。

改建後的宣忠堂位於棠樾村前街北側，居一村之中，座北向南，五進五開間，應是乾隆年間村內等級最高的建築。<sup>91</sup>宣忠堂在1949年被毀，但我們仍可根據《宣忠堂支譜》內所繪的圖象，想象宣忠堂初建後的宏大景象。建築物共五進，首進門上掛有「都御史第」匾，二進掛有「宣忠堂」匾，三進掛「成儀堂」，四進沒有匾額，五進掛有「振振堂」額。堂東有尙書祠，祠內放置祖先木主。

雖然宣忠堂今已不存，但我們仍可利用《宣忠堂支譜》中記載的有關祭祀的描述，來重構木主的安排。宣忠堂內的祭祖儀式，在除夕、元旦、冬至、春社（二月十二日）、中元（七月十五日）、秋社（八月廿六日）、燒年和忌辰舉辦。宣忠堂受祭的男性祖先有16名，包括十四世祖鮑燦；十五世祖鮑光祖；十六世祖鮑象賢（宣忠支祖）；十七世祖鮑孝友；十八世祖鮑獻旌；十九世祖鮑孟英、鮑齊英和鮑同英（宣忠支派的三大房祖先）；二十世祖鮑先澤、鮑慶澤和鮑勳澤（此三人屬長房）、鮑初奐和鮑初奮（此二人屬

90 （清）鮑宜瑄，〈重修宣忠堂堂約並序〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷17。

91 東南大學建築系、歙縣文物事業管理局合編，《棠樾》，頁3。

二房)、鮑初旭、鮑青和鮑初穀(此三人屬三房)。

這16位祖先的木主，放置在新建祠堂東面一所名為「尙書祠」的建築內。前述行狀提到「改宣忠堂宅以爲尙書公祠」<sup>92</sup>，尙書祠就是鮑象賢的故居(宣忠堂宅)，故居內有鮑象賢拜祭祖父鮑燦的「樓」。那麼，當鮑志道修建宣忠堂的時候，他有意將原來的鮑象賢故居保留下來，並用來放置所有應該祭祀的祖先。

根據《宣忠堂支譜》，在祖先忌日，祭祀者會把16位男性祖先神位連同他們夫人的神位，由尙書祠移至宣忠堂的大廳，「祭儀：先時主祭者詣尙書祠樓祖先神座前，俯伏四拜，祝曰：『敢告神主降就正寢恭申尊獻。』祝畢，興、平身，恭捧祝版鼓樂導引安奉宣忠堂……」<sup>93</sup>當祖先牌位移至宣忠堂大廳時，它們的祭位擺放方式，是每位祖先及其夫人的神主牌共放在一桌上，合共有16桌，這16張桌子擺放成倒U形，圍繞着一張放在大廳中央並擺有祭品的桌子。<sup>94</sup>由此可見，宣忠堂並不是一所固定的祭祖場所，只在遇上祭祖儀式時，才會放上祖先神位成爲祭祀場地，除此之外，它有時還會用於舉行如婚喪二事等宗族活動。

宣忠堂的祭祀方式，參考了朱熹《家禮》的形式。就如乾隆《歙縣志》所說，「祭禮俗守文公家禮，小異大同」。<sup>95</sup>相信這種「小異大同」的祭祀方式，在清朝時的徽州是很普遍的。根據朱子《家禮》，「君子將營宮室先立於正寢之東，祠堂之制，三間，外爲中門，中門外爲兩階，皆三級，東曰阼階，西曰西階，階下隨地廣狹，以屋覆之，令可容家眾紱立，又爲遺書衣物祭器庫及神廚於其東，繚以周垣，別爲外門，常加扃閉。若家貧地狹，則止爲一間，不立廚庫，……正寢謂前堂也，地狹，則於廳事之東亦可。凡祠堂所在之宅，宗子世守之，不得分析。」<sup>96</sup>如把這段文字比較之前關於宣忠堂的格局，便會發現兩者極爲吻合，尙書祠正位於宣忠堂的東邊，其位置亦是座北向南。另外，「正寢謂前堂也，地狹，則於廳事之東亦可」，意思可以是如果地方不夠，祭祀儀式便移往廳舉行，這點便正如宣忠堂的祭祀並不是在尙書祠內舉行，而是把神位移往宣忠堂舉行，其目的都是为了方便眾多族人參與。

92 (清)王萇孫，〈中憲大夫肯園鮑公行狀〉，載(清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷21。

93 (清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷17。

94 (清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷17。

95 乾隆《歙縣志》(台北：成文出版社，1975)，頁127。

96 (宋)朱熹，《家禮》，頁531。

但鮑氏的祭祀形式，也不完全依照《家禮》，朱子強調祠堂只祭高、曾、祖、考四代祖先，每代一個；但宣忠堂的祭祖範圍共有七代祖先、16個男性木主。這16位被供奉在宣忠堂內的祖先，是經過族人篩選的。因為並不是每名《宣忠堂支譜》內的祖先都被供奉在宣忠堂內，例如十五世祖鮑光祖有兩名兄弟，十六世祖鮑象賢亦有兩名兄弟，但這四人都沒有被供奉在宣忠堂內。另外，六位二十世祖先沒有受祀，原因是他們在清乾嘉年間沒有後嗣，或其後嗣搬離棠樾村，久無聯絡。但亦有剛好相反的情況，就是沒有後嗣卻又能受祀，「二十世爾丞公，向係爾餘、爾元公兩支辦祀，今公議公辦一桌（祭祀）……」<sup>97</sup>爾丞公是鮑先澤，爾餘公是鮑慶澤，爾元公是鮑勳澤，他們三人是宣忠支派長房的祖先。因為爾丞公的後代到了第二十二代便絕嗣，故他的神位只有靠爾餘和爾元兩人的後代祭祀，經商議後，最後決定把爾丞公的神位也放在宣忠堂內同受祭祀。

宣忠堂的祭祀情況，與朱子所建議的不同，原因是宣忠支派是一個由下而上建構出來的宗族，祀堂內祖先木主的放置，是建構過程中後代族人經過商議後的結果。我們可以見到，這種祖先名單的篩選，表現了鮑氏的淵源——宣忠堂鮑氏以鮑燦、鮑光祖和鮑象賢一脈相承，開枝散葉，至鮑象賢的曾孫，分為鮑孟英、鮑齊英和鮑同英三大房。因此這三房宣忠堂的子孫，便是宣忠堂的當然成員。

在這裡比較有趣的是，既然鮑氏以鮑象賢作為支祖，宣忠堂的木主安排便應以他為始；不過我們從上文見到，鮑氏除了祭祀支祖鮑象賢外，還兼祭其父鮑光祖和祖父鮑燦。筆者懷疑，這是新舊兩套祖先祭祀形式同時存在的結果。在明初，祖先祭祀遵循朱子《家禮》，人們在居住的地方（有時稱為「影堂」）拜祭二至四代的祖先；到明中葉，他們開始建立祠堂以祭祀支祖及各房祖先，近世宗族的組織遂因此出現。棠樾鮑氏的例子體現了這種過渡——鮑氏在乾隆年間進行宗族建構的時候，建立了祠堂宣忠堂，但他們同時保留了支祖的居舍，並在祠堂祭祀支祖和各房祖先的同時，祭祀以往供奉在影堂的幾位祖先。

鮑志道建立宣忠堂後，亦經營與其他支派的關係。嘉慶二年（1797），鮑志道與兒子鮑漱芳從揚州返家鄉，看見敦本堂已殘舊，便決定出私財重修敦本堂。根據鮑志道於嘉慶六年（1801）所著的〈重建萬四公支祠記〉，當中提到「吾宗萬四公支祠（筆者按：即敦本堂）建自明嘉靖間，其門翼然進

97 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷17。

而爲堂，又進而爲室，門三楹，堂與室皆五楹，維時思菴公（筆者按：即鮑象賢）致仕家居，會宗人拓西疇書院遺址爲之，於今二百四十餘年矣，歲時享祀，聚族屬旅揖合食於斯。」<sup>98</sup>從此段描述可知，建於明中葉的敦本堂，至清中葉仍在運作。重修前的敦本堂分「門」、「堂」、「室」三進，「門」三開間，「堂」和「室」同樣是五開間，可以想像，重修前的敦本堂是一所具相當規模的祠堂。而鮑志道父子的重修工程是「培其基，增高廓。祠後餘地袤數尋，僅東西仍其廣，門室多如舊制，惟祛蠹易朽，阼奧畧新，祠左又增復西疇書院，俾族講學其中，泊今歲辛酉十二月告蒞。是役司從弟琮襄事三年，其勞足志。」<sup>99</sup>鮑志道在規格上依照舊制，增加祠堂的長度和寢堂的高度，還更換了朽壞的物料。敦本堂現時仍然存在於棠樾村東邊村口。敦本堂坐北向南，旁邊是一連七座的牌坊群，爲三進五開間結構，長約47.11米，闊約15.58米，可見其結構宏大。

〈重建萬四公支祠記〉除了強調鮑志道的功勞外，還特別提到另外兩名宣忠支派成員對萬四公支祠的貢獻。第一位是鮑志道的兒子鮑漱芳，因由他首先提出以私財重修敦本堂，這與鮑漱芳的背景有關。鮑漱芳（1763-1807）原名鍾芳，字席芳，一字惜分，由太學生捐職員外郎，從小便跟從父親在江南經營鹽業生意。與鮑志道一樣，鮑漱芳早年已搬離徽州，居住在揚州，所以有必要借重修敦本堂來建立自己在家鄉的聲望。另外一位是居於棠樾的鮑琮，鮑琮（1746-1805）字學堅，又字樂園，與鮑志道一樣，同是二十四代族人，不過鮑志道屬二房，鮑琮屬三房。據《宣忠堂支譜》載，鮑琮年少時已專心科舉，乾隆年間是一名太學生，捐官爲布政司理問，但後來因負責管理宗族的祠堂而放棄科場發展。故此鮑琮並不如鮑志道般身居揚州，而是長時期在徽州棠樾村生活。重修敦本堂的工程進行到中途時，鮑琮加入協助，敦本堂落成後便由鮑琮掌控。據清末鮑氏族人鮑忠濟記載，「建祠爲樂園公（筆者按：即鮑琮）督公，祠務故歸其世掌。」<sup>100</sup>可見敦本堂的管理是由鮑琮的家族世掌，要到太平天國戰亂之後，鮑琮家族才失去其控制權。

98 （清）鮑志道，〈重建萬四公支祠記〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷22。

99 （清）鮑志道，〈重建萬四公支祠記〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷22，缺頁碼。現在敦本堂內仍存刻有此文之石碑。

100 （清）鮑忠濟，《獨醒室聯句姑存》，頁53。

第二節提到，棠樾鮑氏基本上可分為鮑山派、鮑宗巖派和鮑志道派，但無論是誠孝堂、敦本堂或是慈孝堂，其可覆蓋的成員範圍都不能包括這三派。為了解決這個問題，鮑志道便興建了「世孝祠」。世孝祠是用來「奉合族累世孝子之主」，是一所用以拜祭棠樾村內不同支派孝子的祠堂。鮑志道在嘉慶六年（1801）七月時撰〈世孝事實序〉<sup>101</sup>，便提到祭祀孝子祖先的範圍：

世孝祠曷為而建也？所以祀累世孝子，使後之人有所感也。曷為而斷自八世也？前代譜系莫考，自一世至七世又知而未詳，其龍山爭死事則上白於朝、下傳諸野，遠近矜式，古今慨慕，故以傅叔公（即鮑宗巖——引者按）居首。曷為專祀棠樾也？吾族自四世居仁公分遷蜀源，八世昌孫公又由其地遷巖寺，十六世泰護公遷繁昌，十七世德沾公遷淮西，十八世偲公遷桐城、作公遷崑山，二十世忠信、忠義公遷蕪湖，二十一世伯玉公遷杭州，二十三世遠慧公遷漢陽，其他西田、南鄉、槐塘、呈坎、馬仁渡、黃山橋，不一其地，脉衍派別，宗有宗祠，且□□徙無常，難於搜訪，若略舉一二，又恐失之掛漏，且尊祖居思其始也。

文中提到，因為種種原因，鮑志道祭祀歷代鮑氏孝子的範圍，從時間上，只能斷自八世祖鮑宗巖以下，以鮑宗巖為首，是因為其事跡被載入《宋史》；在地域上，只能祭祀棠樾村所出的孝子。另外，鮑志道提到他沒有能力搜集不同地方的鮑氏祖先的資料，故只能專祀棠樾村內的祖先，當中包括鮑宗巖鮑壽孫父子、鮑元鳳<sup>102</sup>、鮑敘廉<sup>103</sup>等四十多位具孝行的祖先。另外，鮑志道只規定在世孝祠內所受祀的祖先，如日後有子孫是「以孝顯者」，同樣可以「永遠附祀」，而且更會將其行刻在〈世孝事實〉碑上。<sup>104</sup>總而言之，

101 （清）鮑志道，〈世孝事實序〉（嘉慶六年〔1801〕）。此文被刻成石碑存世孝祠內，但碑今已毀。棠樾村民鮑樹民先生在石碑毀壞前把碑文抄下，筆者從鮑樹民先生處取得此文。

102 鮑元鳳是鮑慶雲的曾孫，元末戰亂時，捨棄妻兒，背母避亂，事載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷186，頁12。

103 鮑敘廉是清初棠樾村人，父親病重時，自割股肉給父親醫治。事載（清）鮑孟英，〈異葩三茁記〉（1626年），載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷22。

104 （清）鮑志道，〈世孝事實序〉。

世孝祠不是以鮑宗巖一房血脈作為組織，而是搜羅歷史上所有棠樾鮑氏孝子，換句話說，世孝祠是屬於全棠樾村鮑氏的。在世孝祠受供奉的木主，超出了宣忠支派。可以說，世孝祠基本上已能夠統合棠樾村內不同的群體，共同舉行祭祀。

值得注意的是，世孝祠沒有祠田。根據《宣忠堂支譜》記載，世孝祠建成後，理應置立祠田，以供春秋二祭以及祭祀完畢後的「分胙」儀式。族譜還提到「凡分胙或不能周，議以穀代，人各二石，未冠者半。」即是說若胙肉不足以分配給各宗族成員，便以祠田的租穀代替。但鮑志道隨即指出，「歙處萬山中，產穀之地不多，得更議以置田之貲改購鹽引根窩，志道主之，歲取息以及。」<sup>105</sup>意思是由於考慮到徽州田地不多，鮑志道便以置田的資金，改為購買鹽引和根窩<sup>106</sup>，作為投資，而回報的利息，可直接發放給族人。可見世孝祠的營運資金，是來自兩淮鹽業總商鮑志道的鹽業收入。用現代的用語，亦即鮑志道成立了一筆「鹽業基金」，以基金內的利息維持世孝祠的日常營運。

與現代基金不同的是，世孝祠的「鹽業基金」沒有法律效力。族譜載：

志道不獲辭，因請於宗長曰：「祭而分胙，以廣祖惠，或穀或銀，均之代也。志道捐貲初始，又旅於揚，其事誠有專責。第念年將六十，後世子孫雖未必不有志繼承，而或消長不齊，至於無可如何，絀然中止，奈何？」宗長皆曰：「此誠不可預料，雖然，舍此固無可從事，且子孫之賢，必不至是，即或至是，亦唯胙之是除，而祠田尚存，祀典依然不廢，況胙出捐貲，在受者原非取自祖遺，寧忍以德為怨，反唇相譏哉。」<sup>107</sup>

此文內容提到，鮑志道擔心後人未必可以繼續為分胙活動提供資金，使得分胙「絀然中止」。而宗長的回答更為有趣，指出日後捐款之事，「此誠

105 (清)鮑志道，〈世孝祠記〉(嘉慶六年〔1801〕)，載(清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷22。

106 鹽引與根窩是鹽商運銷食鹽的「許可證」，正因為鹽引與根窩對鹽商非常重要，故在鹽業上亦出現炒賣鹽引與根窩的市場。根窩的資料，可參考王振忠，《明清徽商與淮揚社會變遷》(北京：三聯書店，1996)，頁2-6。

107 (清)鮑志道，〈世孝祠記〉，載(清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷22。

不可預料」，真的要發生，也沒有辦法，反正這筆金錢不是「取自祖遺」。宗長同意，若果有一天沒有鹽息，那麼「分胙」的活動便取消，族人也不會因而埋怨鮑志道。

總結來說，鮑志道對世孝祠的興趣，在於以這個祠堂來聯繫棠樾村的不同支派的鮑氏，所以他的捐獻只限於建築物，沒有祠田。雖然鮑志道有一筆「鹽業基金」，以支付世孝祠的春秋二祭和分胙活動，但數額不明，而且是私產。遠在揚州的鮑志道及其子孫，可以隨時停止資助。因此世孝祠在棠樾村的角色，是作為一所聯盟總部。

#### 四、族譜的歷史

鮑志道創立宣忠支派，在興建祠堂宣忠堂後，便開始編纂族譜——《宣忠堂支譜》。鮑志道主要提供資金去編修《宣忠堂支譜》，而該族譜的主要編纂者是鮑志道的族弟鮑琮。

乾嘉年間，鮑琮在棠樾村內具有舉足輕重的影響力。在《宣忠堂支譜》中，記錄了鮑琮曾祖父（鮑士偉）、祖父（鮑逢乙）和父親（鮑盛棠）相繼「綜理西疇宗祠」，<sup>108</sup>而到鮑盛棠之後，這西疇宗祠（亦即敦本堂）轉由鮑琮管理。可見鮑琮祖孫四代一直在家鄉打理祠務，熟識祠堂運作。族譜所見，鮑琮不但管理宗祠，而且在祠務經費吃緊之時，也由他獨力支撐，令「蒸嘗罔缺」。在宗族的事務上，鮑琮也扮演着鮑氏一族領導者的角色，「族中墳蔭遇侵欺者，比竭蹶保護」，使族人不受欺凌。<sup>109</sup>

鮑琮對棠樾鮑氏的貢獻，還在於族譜的重新編纂上。《宣忠堂支譜》的特別之處，是它能顯示出宣忠這一支派與棠樾鮑氏祖先的淵源，卻又能有所創新，與舊族譜和其他支派有所分別。要明白這點，我們須先了解鮑氏族譜的歷史和不同時期所編修的族譜的變化。

成化元年（1465），居於棠樾的鮑氏已經嘗試以編修譜系的方式，將整個鄉村的鮑姓村民連結起來編成《鮑氏族譜》，這是目前我們可見最早的、編印於明朝的鮑氏族譜，當地人稱為「成化譜」。「成化譜」是由第十五代

108 參看（清）嚴沆，〈鮑君文玉傳〉；（清）應澧，〈鮑氏兩翁傳〉；（清）汪昱，〈鮑君半農傳〉；（清）張之廷，〈鮑公樂園傳〉；（清）俞國鑑，〈鮑樂園先生行狀〉。五篇文章載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷21。

109 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷13。

族人鮑寧（1391-1462）及其兒子鮑泰在明天順三年（1459）開始編纂，最終成書印刷於成化元年（1465）。編纂「成化譜」的原因，據鮑泰自序所說，是由於當時流行於徽州的一般說法，認為鮑氏族人的祖先可追溯自晉朝的護軍中尉鮑伸<sup>110</sup>，鮑寧覺得這種說法「世次多無紀述，云得之前人所傳，其本是不可知。」正因為鮑寧認為過往的資料太多存疑，便決心考據舊有族譜，最後「從譜其可知，而審去其不可知者，以榮公為始，衍下凡一十八世。」<sup>111</sup>經過考據後，鮑寧父子聲稱北宋人鮑榮是棠樾鮑氏可以考實的最早祖先，遂以他為始祖，並據此重新編修族譜。「成化譜」以北宋鮑榮為始祖，並對鮑榮的背景作了一番解釋。據說，鮑榮居於徽州府的西門位置，並在城西一帶擁有許多產業，位於棠樾村內的也有不少。雖然鮑榮並不居於棠樾，但族譜指出鮑榮在棠樾建了別墅，而他的夫人死後就葬在這別墅旁邊。到了鮑榮的曾孫四世祖鮑居美，便遷往棠樾定居。<sup>112</sup>到「成化譜」編纂的時期，鮑寧父子追溯了這段宗族故事，並尋找到這位鮑榮夫人（姓名已佚）的墳墓。<sup>113</sup>

那「成化譜」是否棠樾鮑氏第一本族譜呢？棠樾鮑氏的族人相信「成化譜」並非他們的首部族譜，早在宋代和元代已有族人編修族譜。<sup>114</sup>不過宋、元兩朝的族譜，在清朝已經散失，其中如何書寫譜系已經無從稽考。我們可以知道的是，到了成化年間，居於棠樾的鮑氏族人，覺得有需要重新修訂族譜，遂在徽州的鮑氏源流中找出一條線索，連貫宋代和明代棠樾的鮑氏，再確定鮑榮為始祖，從而建立了拜祭鮑夫人的祭祀組織。

「成化譜」編成後約三百年，在乾隆二十五年（1760），棠樾村旁蜀源村的鮑光純以「成化譜」作藍本，編修了《棠樾鮑氏三族宗譜》（以下簡稱《三族宗譜》）。《三族宗譜》關於遠祖的歷史，承襲自「成化譜」，亦即以居於徽州郡城的宋代鮑榮為始祖。《三族宗譜》與「成化譜」最大的分別是《三族宗譜》將祖先故事的重點放在四世祖上。在《三族宗譜》中，鮑榮以下的四世祖有四人：長子鮑居純（至他的孫子以後便沒有後嗣，族譜亦沒有記錄他的資料）、二子鮑居美、三子鮑居安和幼子鮑居仁。當中，居美和

110 參考（明）戴廷明、程尚寬等撰，《新安名族志》，頁88-98。

111 （明）鮑寧、鮑泰編，《鮑氏族譜》（成化十三年（1477）刊，棠樾村鮑樹民先生藏影印本），〈序〉。

112 （明）鮑寧、鮑泰編，《鮑氏族譜》，〈序〉。

113 這所墳墓現今仍在，名為始祖墓。

114 （清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，〈首頁〉，頁2。



居安移居棠樾，而居仁則遷徙往蜀源。到了第九代，鮑居仁部份子孫又再分支到附近的巖寺鎮。所謂「三族」，就是指棠樾、蜀源和巖寺鎮三處地方的鮑氏族人。鮑光純在乾隆二十五年作《三族宗譜》的理由，就是要強調這三處地方的鮑氏實屬同一源流。<sup>115</sup> 如果我們說「成化譜」是明代棠樾鮑氏嘗試透過血緣祭祀來作組織的依據，《三族宗譜》便是再將血緣作為跨地域「聯宗合族」的盟書。

到1800年，鮑琮認為這《三族宗譜》有「闕略」，遂另外編纂《宣忠堂支譜》，以別於《三族宗譜》的支譜。若我們比較這兩本族譜的分別，並不在於「闕略」。事實上，兩本族譜的最大分別，是追溯祖先的重心不同。《三族宗譜》的重點放在始祖鮑榮和四世祖鮑居美、鮑居仁身上，以此來證明棠樾鮑氏、蜀源鮑氏和巖鎮鮑氏這三族源出於同一祖先鮑榮；《宣忠堂支譜》的重心，是把十六世祖鮑象賢奉為支祖，並記載鮑象賢以下的子孫，所以整本《宣忠堂支譜》，鮑琮都不多費氣力來介紹由宋至明初的歷代祖先，只用一卷便囊括由始祖鮑榮到十六世鮑象賢的事情，其餘大部份篇幅記錄了鮑象賢及其下子孫的事跡和傳記，正如鮑琮所說：

琮謹按，宋永高公（鮑周）開慶元年譜云：「吾宗太康開始自青州來新安者，伸公也，至我朝又自城西遷棠樾者，榮公也。」榮公而上，前譜多無紀述，故不敢妄有增改，榮公以下，世次分明，瑩域有考，今列為的派之祖。迨明謚齋公父子（鮑寧和鮑泰）會三族續編宗譜，即斷自榮公為始祖，蓋註實傳信慎之至也，況支譜祇敘本支，更不必如宗譜繁稽遠引。吾兄弟子姓，苟欲溯流尋源，自有舊譜在。<sup>116</sup>

鮑琮的態度，是對宋朝以前的鮑氏歷史存疑，而宋至明中葉鮑象賢的世系，亦不大過問，鮑琮所關注的只是鮑象賢以下的譜系。鮑琮這個做法，目的是把鮑象賢及其子孫從原來的棠樾鮑氏宗族中區分出來，用文字表達方式重新塑造一支名為「宣忠支派」的宗族。

《宣忠堂支譜》除了繼承過往族譜的歷史，亦有所創新。鮑琮以三大房和14分支這個新概念，來建構「宣忠支派」。族譜的主要目的，是用文字方

115 據說這三族在棠樾南邊建一座統宗祠，毀於太平天國戰亂。

116 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，〈凡例〉。

式表達出這個「宣忠支派」架構——鮑象賢（1496-1568）只有一名兒子，名鮑孝友（1525-1566）。鮑孝友亦單傳一名兒子鮑獻旌（1543-1602）。鮑獻旌有三名兒子，他們已是棠樾鮑氏第十九代，這三名兒子便分別成為宣忠支派的三大房的房祖：長子鮑孟英（1568-1629），曾任開封府通判、惠州府同知和補萊州府海防同知；次子鮑齊英（1584-1652），生於明末而卒於清初，曾入太學，但屢試不遇，沒有從仕；三子鮑同英（1588-1639），族譜形容他「中歲家業中落，悒悒不得志」，在52歲時客遊處州，卻客死異鄉，由兒子扶柩歸鄉。<sup>117</sup> 編纂《宣忠堂支譜》的鮑琮屬三房，捐資修譜的鮑志道屬二房。日後宣忠堂的族產，便是由這三房共同管理。另外，孟英、齊英和同英的曾孫輩，即第二十二代逢字輩族人，共有28人，但當中只有14人有後嗣，而這14名逢字輩的族人，則成為宣忠支派下的14個分支。

鮑志道雖身在揚州，但對鮑琮編纂《宣忠堂支譜》表示非常支持。他憑藉顯赫的家勢和豐厚的財力，為《宣忠堂支譜》請到當時的戶部尚書曹文植和文淵閣值閣事紀昀作序。他更為根據這支譜「組成」的「宣忠支派」置立宣忠戶族田50畝。因此我們可以說，「宣忠支派」的出現（包括編纂族譜和設立族田），是鮑琮和鮑志道二人合作的成果——鮑琮在鄉間進行管理，鮑志道則供應資金和聲望。在族譜中鮑琮的行狀內，也特別強調二人這種關係：「君（筆者按：指鮑琮）族兄諱志道，雅重君，凡開竭濬塘，興建敦本、世孝諸祠，暨修龍山廟、慈孝堂，並屬君總其事，倚君如左右手，纂修《宣忠堂支譜》，君為網羅」，<sup>118</sup> 正因為鮑志道「倚君（鮑琮）如左右手」，所以鮑志道在棠樾村所捐建的宗族式建築物，如龍山慈孝堂和世孝祠等，皆歸鮑琮管理。

嘉慶十年十二月（時鮑琮和鮑志道均已辭世），《宣忠堂支譜》在鮑琮的兒子鮑鼎安的主持下終於編印成功。當時《宣忠堂支譜》只刊印了19部，而從族譜的分發，我們可以了解這一宗族的大致組成結構。在19部中，一部放在宣忠支派的祠堂內，由當值管理祠堂的族人輪流掌管；有兩部分別送給鮑志道和鮑琮的後人，以報答這二房祖先的貢獻；14部分發宣忠支派內的14分支，讓他們明瞭其世系源流。最後兩部則送給鮑勳茂和鮑啓運。鮑勳茂是鮑志道兒子，在北京任軍機處行走，離家鄉遙遠，故需要一本族譜助其了解家鄉情況；而鮑啓運乃鮑志道親弟，仍在揚州當鹽商，族譜說「啓運捐置義

117 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷4。

118 （清）俞國鑑，〈鮑樂園先生行狀〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷21。

田（1,200百畝），其稅畝詳載中，使掌一帙，以便查核。」<sup>119</sup>由此可見，鮑志道去世後，其兒子和親弟仍繼續扮演重要的角色，對鄉間宗族作出財力上和聲望上的支持。

經過鮑琮和鮑志道的共同經營，宣忠支派有很大的發展。前述在鮑琮最初管理宗族事務時，祖嘗不繼。但在1805年鮑琮臨終前，便叮囑他的兒子鮑鼎安要注意，「人有善舉，力贊助之，如襄建孝子祠，代經體源、敦本兩戶義田，以及董造敦本、世孝兩祠，龍山廟，慈孝堂，宣忠、誠孝兩廳，暨尚書祠，節孝各坊，西疇公、文芳公墓並莊屋，及始祖及先封君，先尚書墳塋，為村中董治街衢，築水口，開塌濬塘不一而足。」<sup>120</sup>似乎在鮑琮臨終時，宗族已經發展出許多公共建築物——除了祠堂、廟宇、義田、墳墓、牌坊等等，還修建街道、水口和塌塘等村內公共設施。這許多的發展，沒有鮑琮的親自經營以及鮑志道的財力支持，是難於在短期內實現的。

## 五、義田的設立與管理

清朝乾嘉年間，棠樾村除了興建新祠堂和編修新族譜外，還出現大量的新族田，這些族田都是出自鮑志道家族的捐贈：鮑志道大約在乾隆五十四年（1789）捐50畝宣忠戶田給祠堂宣忠堂，其妻汪氏也在嘉慶五年（1800）捐出100畝田，名為儉戶田；而當中最龐大的田地捐贈，要算是鮑志道的弟弟鮑啓運捐贈給敦本堂的1,200畝義田。

「義田」一般是由某個家族或組織所擁有的一種田地，其田租收入則常用於教育經費或物資救濟上。義田的設立，甚得士大夫所推許，其中主要原因是由於北宋名臣范仲淹（989-1052）的提倡。鮑啓運在其記述中開宗明義地談到，他創置義田的目的，就是要效法三位古人，其中一位便是范仲淹。<sup>121</sup>北宋皇祐元年（1049），范仲淹在家鄉蘇州置田千畝，作為范氏族中的公產，名為「范氏義莊」。<sup>122</sup>「義莊」一詞可解作整個置業，包括如穀倉、祠堂等的建築物，亦包括田地，<sup>123</sup>這些田地便稱為義田，義田所出產的米便稱作

119 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，〈凡例〉。

120 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷13。

121 （清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

122 陳榮照，《論范氏義莊》（新加坡：新加坡國立大學，1984），頁12。

123 崔瑞德（Denis C. Twitchett）把義田（charitable lands）等同義莊（charitable estates），

義米。<sup>124</sup> 過往已有不少關於義田的研究，故本文不再贅述，但在此有必要先探討范氏義田的性質，因為在鮑氏義田的特性中，有不少仍是承襲自北宋的義田模式。

范仲淹的義莊可說是北宋士大夫的重要「發明」。義莊的淵源固然有儒家思想中的「恤族」概念，但有學者認為，義田在制度上是模仿當時佛寺的「常住田」。佛寺對田產的控制，有兩個優點：一是以機構（佛寺）來控產，機構不像個人有生死，所以可以永恆，而財產也因此不會分裂，這對田產的累積有極大的好處；二是免稅，這是因為佛寺是宗教組織，因而在歷朝均可享受豁免徭役。范仲淹創立義莊，目的就是要組織一個永恆的控產機構，再以儒家恤族周濟的思想向朝廷請求免稅。<sup>125</sup> 我們沒有資料顯示范氏義莊的千畝土地在北宋初年建立義莊之初已經取得免稅的優惠，但從范純仁（范仲淹次子）開始，范氏族人一直要求朝廷的承認，顯然至少是朝着這個方向發展的。<sup>126</sup>

中國財產繼承方法是以分家析產的方式分配給後人，財產並不全由一名兒子繼承，但這樣的話每一代的財產都會被分拆得支離破碎，難以集中，所以義莊這種永恆的控產機構，便能夠幫助家族累積財產，這亦可能是義莊制度自范仲淹後便廣為流行的原因。而棠樾鮑氏成員鮑啓運亦想必受到義田這些特質所啟發，從而在1797年至1805年期間逐步把他的私產轉變為義田。鮑啓運（1752-？）字方陶，一字璧齋，棠樾鮑氏第二十四代族人，屬宣忠支派，兩淮總商鮑志道的弟弟，亦在揚州任鹽法道員，由員外郎加捐道銜。<sup>127</sup>

---

認為都是「以宗族的名字持有的信託管財產」，參考Denis C. Twitchett, "The Fan Clan's Charitable Estate, 1050-1760," in *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison (Stanford: Stanford University Press, 1959), 98, 及崔瑞德, 〈范氏義莊：1050-1760〉, 載尼微遜 (David S. Nivison) 等著, 孫隆基譯, 《儒家思想的實踐》(台北: 商務印書館, 1980), 頁121。

124 陳榮照, 《論范氏義莊》, 頁10。

125 崔瑞德便認為, 因為范仲淹早年在佛寺受教育, 再加上蘇州佛教的興盛和范氏家族一直與天平山寺院有密切關係, 所以他便摹倣佛寺的「常住田」來創造一種永恆的信託財產。參考崔瑞德, 〈范氏義莊：1050-1760〉, 載尼微遜等著, 孫隆基譯, 《儒家思想的實踐》, 頁126-129。

126 范氏義莊到南宋1240年才得到免稅優待。崔瑞德, 〈范氏義莊：1050-1760〉, 載尼微遜等著, 孫隆基譯, 《儒家思想的實踐》, 頁145。

127 (清) 鮑琮, 〈新置祀產〉, 載《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》, 卷19、卷10。

鮑啓運所捐贈的鮑氏義田，其面積達1,200畝，相信對當時來說，也是非常有意義的。民國年間的《歙縣志》記載了歙縣四個建立了義田的宗族，分別是潭渡的黃氏、西溪南的吳氏、大阜的潘氏和棠樾的鮑氏，<sup>128</sup> 當中以鮑氏義田的面積為最大。

根據鮑啓運所撰寫的〈體源戶田記〉，設立義田是爲了完成父親鮑直瑗的遺志。當他六、七歲時，便常聽到鮑直瑗說要效法范仲淹、晏嬰和葉陽子三位古人照顧族人的事跡，<sup>129</sup> 鮑啓運說當時他年紀還小，亦不知道有否這個能力，但自此卻把設立義田作爲他的人生目標。到了1785年，家鄉棠樾因天旱歉收，導致春米價錢在來年有可能升高。當時33歲的鮑啓運剛好自揚州回鄉掃墓，爲了幫助家鄉父老，便出資置田三畝，「以糴米平其值」，提供米的供應來穩定米價，並且「私名其戶曰體源」。所謂「體源」，意思是「明其源出於先君，其子體而行之」，背後有紀念其父的用心。<sup>130</sup>

鮑啓運在1785年便開始購置田地，並將土地登記在「體源戶」下。此後，鮑啓運把土地的收入再用來購置田地，令體源戶名下的田地不斷累積增多。到了1790年，田地的增長速度達每年80畝。十多年後，即1797年，體源戶已累積所置田540畝，這時鮑啓運才「謹體先君意爲振窮用，歸之宗祠。」這裡所指的宗祠就是敦本堂（或萬四公支祠）。<sup>131</sup>

體源戶要救濟的鮑氏族人，須符合以下幾個條件。首先，接受者必須是屬於所謂「四窮」的人，「四窮」即鰥（失去妻子的男子）、寡（寡婦）、孤（孤兒）、獨（無依的老人）。根據〈公議體源戶規條〉，每月初一向「四窮」派發穀米，每人每月三斗。其次，鮑啓運捐田給敦本堂，而敦本堂用來拜祭棠樾八世祖鮑慶雲，換言之，能享受義田實惠者，除了是「四窮」

128 民國《歙縣志》記錄的義田分別是由潭渡的黃道和黃履吳捐贈的，但沒有記錄他們捐贈義田的數字；西溪南的吳禧祖、吳之駿等人，置義田有千餘畝，沒有確切數字；大阜的潘琮，置田32畝；棠樾鮑啓運，置田1,200畝。參考民國《歙縣志》，卷3，〈恤政志·優老〉，頁547。

129 范仲淹，北宋人，創立莊氏義莊；晏嬰，春秋時期的齊國大夫，孔子稱讚他「救百姓而不誇」；葉陽子，戰國時期的齊國人，照顧鰥寡孤獨四類窮困的人，受到趙國太后的重視。

130 （清）鮑啓運，〈體源戶田記〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

131 （清）鮑啓運，〈體源戶田記〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。敦本堂早在明中葉已建於棠樾村內，是歷史最久的祠堂；另外，關於義田設立的碑文，全立在敦本堂內。可見，宗祠就是指敦本堂。

外，另一個條件是他們必須是鮑慶雲的子孫和敦本堂的成員。最後，「四窮合例之人，總以自宋至今住居本村者，准其領給。」亦即受惠者除了要符合血緣因素外，亦要符合地緣因素，他們必須是住在棠樾村內，如果他們已經搬離棠樾村，或他們的祖先並不是由宋朝起便居於棠樾，則不能享有義田福利。<sup>132</sup>

鮑啓運捐贈體源戶田地後，並沒有停止購置田地，1803年體源戶田再增多160畝，由當時的族長、九品耆老鮑嘉會等人向知縣登記。到了1805年，鮑啓運又增購田地500餘畝，不過他沒有將這500餘畝土地登記在體源戶下，而是置在一個新立的戶口「敦本戶」下。與體源戶相同的是，敦本戶也是歸入敦本堂名下。<sup>133</sup>

鮑啓運另立新戶來處理族產，是因為新戶發揮不同的恤族功能。前述體源戶的救濟對象是族內的「四窮」，但敦本戶在恤族的範圍上，卻超越了「四窮」。鮑啓運提到，設置體源戶後，因為覺得「第吾邑地磽，族丁繁盛，其間貧乏者，每屆青黃不接之際，眾口嗷嗷，一本關懷，疚心遺訓。又置敦本戶田五百餘畝，所收租息，以體源、敦本兩戶應納錢糧營米作為價值，逢春糶與族人，每穀一升取錢不過四、五文，已足完糧。」<sup>134</sup> 鮑啓運認為家鄉田地瘦薄，加上族人數目繁多，每到青黃不接時，當中貧窮者便陷於缺糧情況。由於鮑啓運想起父親希望照顧貧困族人的遺訓，便設置敦本戶田500餘畝，以低廉的價錢售賣米穀給那些貧困族人，作為一種經濟上的幫助。他訂立規則，先計算每年體源戶和敦本戶要繳納的地丁錢糧和駐軍糧餉，<sup>135</sup>再折算出這500餘畝土地所收米穀的售價。由於稅收總數與米穀售價相等，不存在利潤，所以米穀的價錢便非常便宜。據鮑啓運當時的估計，在這個計劃下，在春天的時候，向族人所出售的敦本戶田米，穀一升約只需四至五文銅錢。

敦本堂對義田的營運，有非常嚴謹和詳細的規定，當中包括錢穀收支、

132 (清)鮑啓運，〈體源戶田記〉，載(清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

133 參考〈憲示〉，載(清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19；(清)鮑啓運，〈敦本戶田記〉，該文刻於棠樾村敦本堂的義田禁碑，碑刻於1805年。

134 (清)鮑啓運，〈敦本戶田記〉，該文在1805年刻於棠樾村敦本堂的義田禁碑。

135 兩戶稅項合共錢糧約156兩，營米約五石(體源戶正則錢糧約93兩，營米約三石；敦本戶正則錢糧約63兩，營米約二石)。參考〈公議體源戶規條〉，載(清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19；〈公議敦本戶規條〉，載(清)鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

賦稅繳納、領取者的資格、違規者的懲罰、義田的管理、徵租方法，但由於篇幅的關係，本文主要探究鮑氏義田的性質。

義田的設立，被當時人形容為是一種救濟義行。康熙皇帝的「聖諭廣訓十六條」中有一條是「篤宗族以昭雍睦」，雍正皇帝為其推釋，其中一句就是「置義田以贍貧乏」。<sup>136</sup>明顯地，清政府認為義田具有恤族的功能。當時士大夫亦支持鮑氏義田的設立。吏部尚書、安徽巡撫朱珪，大學士劉墉，兩江總督陳大文，翰林院侍讀梁同書及戶部尚書黃鉞等一班舉足輕重的官宦，受邀撰文讚頌鮑氏義田，鮑氏族人將文章刻碑，置在敦本堂內。例如，當鮑啓運捐贈體源戶後，安徽巡撫朱珪在嘉慶二年寫了一篇〈鮑氏義田記〉，提到「至於鰥寡孤獨之無告者，則尤當矜恤之，使有以為生。」<sup>137</sup>朱珪稱讚鮑氏義田讓鰥寡孤獨之人有生活依靠。另外，嘉慶十年（1805）當鮑啓運捐贈敦本戶後，兩江總督陳大文亦寫了一篇〈鮑氏義田記〉以作嘉許。其中更盛讚敦本戶義田的設計，「其戶曰敦本，仿常平倉法……逢春糶濟族人，每穀一升取錢四、五文以輸賦，而歲之所入，族之貧乏者可以食賤半年，通計所捐義田一千二百餘畝，稅分兩戶，條理井然。余考義田之設，始於范文正公，至常平調族之田，未有行之者。啓運此舉，誠絕無而僅有，擬之古人，殆又過之夫。」<sup>138</sup>陳大文稱讚鮑啓運的敦本戶義田融合了范仲淹的義田和古代的常平倉法<sup>139</sup>，是歷史上的創舉。

義田當然有救濟族人的作用，但宗族設立義田的目的，卻不僅是為了救濟。敦本堂義田，與范氏義莊一樣，是一種信託財產。義田與祖嘗、祭田、學田等一樣屬於祖先所有，由祠堂管理，〈體源戶田記〉便記載了這些產業與祖先的關係，「謹體先君意，為振窮用，歸之宗祠，一如田親奉先君，先君奉之祖宗，祖宗以田之入，而給之子孫之窮而無告者，即在先君不敢私也。」<sup>140</sup>鮑啓運認為義田是用來完成其父親的遺願，幫助窮困的族人，而捐贈給宗祠（敦本堂）。文中「親奉」一語，解作侍候，所以鮑啓運視設置義

136 雍正《聖諭廣訓》（《文淵閣欽定四庫全書》本，子部，儒家類），頁4-5。

137 （清）朱珪，〈鮑氏義田記〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

138 （清）陳大文，〈鮑氏義田記〉（嘉慶十年〔1805〕），載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

139 常平倉法是創於漢朝的備荒和賑濟辦法，當穀價平時，便以高價糶入；穀價高時，以低價糶出，保持價格平穩。

140 （清）鮑啓運，〈體源戶田記〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19，缺頁碼。

田是侍候父親的一種表現。但「先君奉之祖宗」中的「奉」，卻可解作進獻或給與，意思是他的父親會把這些田產奉獻給祖先，同樣具有孝道。而祖先則會把田產的收入，回饋給貧困的子孫，故此其父親不敢把財產私藏，而捐贈給宗祠。

但義田這種信託財產，卻又與西方的信託基金（trust fund）有所不同。鍾寶賢指出，西方的信託基金淵源自中古封建社會的習慣法。中古的習慣法中的「永久拘束禁止則」（rule against perpetuities）規定，土地只能以個人名義擁有，不能以群體名義擁有，如土地是由個人擁有，其擁有權會隨擁有者壽命終結而失效。但例外的是，如果土地是以「慈善」（charity）名義擁有，那「永久拘束禁止則」便會失效。在中古時期的歐洲，勢力最龐大的「慈善」團體便是教會。因此教會可以累積和永久擁有土地，漸漸便得到類似「團體法人」（corporation）的地位。「法人」的意思即是由法律塑造出來的人，享有法律賦予的地位。日後，「法人」的概念便延伸至包括商業活動等的其他社會範疇，而信託基金便是這種「法人」。但是，西方的信託基金不能等同華人社會的祖嘗。在20世紀初的香港，便曾有為爭奪祖嘗擁有權的官司，在官司中，香港的法官便認為祖嘗用於祖先祭祀和同族福祉上，具有強列的排他性和地域性，故不算是「慈善」活動。<sup>141</sup>

除了「慈善」這個因素外，另一點令鮑氏義田與西方的信託基金不同的原因，就是信託基金之下的股分可以被轉讓，而且轉讓過程不會影響團體法人，但義田是不能轉讓的信託財產，<sup>142</sup>正如鮑氏義田不能轉讓給非鮑姓者，就算同是鮑姓，義田田地售賣給鮑姓族人，會令田地過份集中在族內某幾人手裡，導致義田由共產變為私產，同樣會破壞義田的性質。正因如此，為了確保義田的永久性，義田的另一項特徵就是不能轉讓。

鮑啓運的〈體源戶田記〉和〈敦本戶田記〉，便表達出他所捐出的田地不再屬私人所有，並且俱不能轉讓和變賣的性質。〈體源戶田記〉聲明，「田既歸宗祠，惟宗祠主之，請與宗人約，凡體源戶田，率以我族鰥寡孤獨者長久經費，不得藉祖宗公事，移用侵削，我後人亦不得過問，違者呈官治

141 鍾寶賢，〈法人與祖嘗——華南政情與香港早期的華資公司〉，載香港科技大學華南研究中心、華南研究會合編，《經營文化：中國社會單元的管理與運作》，頁127-132。

142 崔瑞德，〈范氏義莊：1050-1760〉，載尼微遜等著，孫隆基譯，《儒家思想的實踐》，頁125。

143（清）鮑啓運，〈體源戶田記〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。



之。」<sup>143</sup>〈敦本戶田記〉亦有同樣的聲明。可以理解，這兩篇戶田記清楚說明，體源戶和敦本戶業權已由私人所有轉為公產，當中清楚表示出，義田捐贈給宗祠，以後便交給宗祠管理。他並且與族人立約，以後不能以任何理由挪用甚至侵佔體源戶義田，即使是鮑啓運自己的後人，亦不能侵佔或轉售義田，亦不得過問義田的運作，如有違約，則會把違約人拉去官府審治。〈敦本戶田記〉和〈體源戶田記〉這兩通體現義田性質的碑記，目前仍然豎立在敦本堂祠堂內。

同樣，一份當時由歙縣知縣李堯文所發出的義田文件中，亦提到義田不能轉讓的性質，「藉祖宗之名出賣，種種侵漁……准公族鳴治，即照盜賣謀買案斷追，詳覆備案。」<sup>144</sup>義田是屬於祖先的，但即使以祖宗之名來出賣義田，亦是不容許的，換句話說，非法的盜賣和侵佔固然不可，即使在任何情況下，包括正規的商業活動，義田亦是不可以出賣的。這個規則更能確保義田的完整和長久保存。有研究指出，族產的性質，原是一筆共有產業，但族人亦能買賣屬其「房份」或「股分」名下的產業。這種做法當然能方便當時人的經濟需要，靈活地運用族產，但結果是導致這份共有產業支離破碎，或由某幾名族人把持，族產變為私產，失去穩定宗族經濟的意義。<sup>145</sup>所以，鮑啓運爲了防範於未然，便規定義田不能被拆散和轉讓，確保義田能夠永久保存。

儘管鮑氏義田不具備「慈善」和「可轉讓」的特質，但它仍是一項由祖先交託給祠堂管理的永恆儲蓄。就以鮑氏義田爲例，義田由祠堂內一支專業隊伍來管理。隊伍主要由一名「督總」和三名「襄事」組成。「督總」是義田的總負責人，義田規條沒有列明「督總」的任期，只提到「督總」的職責是掌管義田穀倉鎖匙、徵收租穀及與官府交涉等事。另外，三名「襄事」則是幫助「督總」管理義田。重要的是，擔任「督總」者的資格，必須是由管理宗祠敦本堂的宣忠支派族人兼任，如敦本堂的管理人並不是宣忠支派族人，則在宣忠支派下選一人擔任。三名「襄事」規定分別由宣忠支派下的長房、二房和三房各出一名成員擔任，任期是四年一任。換言之，整個管理義田的隊伍，必定是由宣忠支派的成員擔任，儘管整個宗族成員都有資格享受義田帶來的實惠，但控制義田的權力，只掌控在鮑啓運所屬的宣忠支派族人

144 〈憲示〉，載（清）鮑琮，《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

145 鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》，頁266-272。

146 〈公議體源戶規條〉，載《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》，卷19。

手上。<sup>146</sup>

總括而言，以上的記述強調了體源和敦本兩戶的義田所具有的三個特點。首先，義田是一種共有產業，由宗祠管理。其次，義田是不能轉讓的信託財產，鮑氏族人無論是意圖侵佔或售賣義田，都被視為對義田的一種破壞，會被送交衙門懲治。最後，義田是祖先的財產，是一項永恆的儲蓄，儘管在實際上義田最終可能會被變賣或分拆，但其原意是設計成具有永久的性質。

## 六、結語：棠樾鮑氏宗族的發展及其控產形式

棠樾鮑氏由元朝至清朝期間以不同的形式控制財產，在這段漫長的年月裡有兩段重要的時期，值得我們注意。第一個是明朝的嘉靖年間，棠樾村出現第一所專用來祭祀祖先的祠堂——敦本堂。在敦本堂興建之先，元朝的鮑氏族人只能在墳墓旁建墳庵，捐贈田地來供養墳庵的僧侶，讓這些僧侶祭祀鮑氏祖先。但這些墳庵全建在棠樾村以外的地方，而且不同的祖先在不同的墳庵內受祀，所以棠樾村在元朝時缺乏一所大型而統一的血緣祭祀場所。到明朝宣德年間，棠樾村內出現了一個附祀鮑氏祖先的大和社，鮑氏族人便以祭祖開支為「理由」，捐贈田地給社壇。其實大和社是有可能成為控產組織的，但最後沒有被進一步擴展為大型的祭祖場所和控產組織，附祀的鮑氏祖先亦只包括鮑元康、鮑深和鮑浚這三人，而祭田亦只得一畝半，祭祖人數和祭田面積都沒有擴大。

大和社沒有成為棠樾鮑氏的控產組織，與當時的里甲制度有關。明初里甲制下，戶籍是人口和田畝的登記，政府根據人口和田畝資料把戶分為上、中、下三等。被編為大戶者，意味着會被徵取較多的賦役。人民為了避免重役，便傾向分析戶籍，寧願把田產分配在不同的下戶內，結果是財產被拆得支離破碎、難以集中。在這種環境之下，便難以出現擁有大量財產的上戶。這個稅收規則，也解釋了為什麼鮑氏在大和社用以拜祭祖先的田產只有區區的一畝半，因為雖然一畝半的田地已由族人捐贈給祖先，但在里甲制下，田地必須屬於一個戶口名下，而該戶口因為具有人口登記的作用，戶主必須是在世的人。換句話說，在戶口登記上，該一畝半田地仍屬鮑氏族人所擁有。

明初的里甲制為棠樾鮑氏帶來不少負面的影響。在鮑氏的族譜內多處提到族人因為里甲制度中的力役而吃了不少苦頭。有趣的是族人鮑深在明初所

著的〈鄉飲酒序〉中提到，棠樾鮑氏自宋朝起便是詩書世家，但因為種種原因而衰落，當中包括「差科既繁，生理不給，在遂致廢學，性命道德之說，邈然無知，而孝弟遜讓之禮，或存或亡。」<sup>147</sup>鮑深似乎在埋怨，族人子弟不識道德禮教的原因，是因為繁重的差役，令他們沒有時間讀書。

這個困擾着棠樾鮑氏的里甲制自明中葉開始逐步崩潰。當時政府推行稅收改革，放棄以戶等作編役標準，改為直接以田地來作為徵收賦役的標準。政府徵稅多少，取決於這個戶口擁有多少土地面積。擁有大量田地便交大稅額，擁有少量田地便繳納少量稅額。既然如此，戶的大與小便變得沒有意義。改革帶來的影響，首先，人民無須把財產分配在不同的小戶，而任由財產在大戶內積存；其次，戶主是真有其人還是虛構人名，抑或是已不在世之人，已經不大重要，只要該戶能按土地登記準確交稅，政府便承認戶及其所屬田產的存在。「戶」的意思逐漸由家庭轉為財政名詞。既然是財政名詞，戶主便可以已是已死的遠祖，而且可以控制大量田產。<sup>148</sup>

除了制度上的改變，禮儀方面的轉變也有利於宗族的建構。當時棠樾鮑氏在文字上承認鮑榮和鮑居美等為遠祖（明朝的鮑氏族譜編刊於成化年間），但棠樾村內仍未有一所祭祀遠祖的場所（元朝時期的棠樾村已有祭祖場所，但範圍只及高、曾、祖、考四代祖先），直到嘉靖年間才興建祠堂。嘉靖十五年（1536）禮部尚書夏言的上奏，容許品官建家廟，亦讓品官和庶民可以祭遠祖。夏言的奏議，使民間可以拜祭遠祖，擴大血緣組織，結果便是由祖先擁有的祖嘗面積大幅增加。正好這段時期，棠樾便出了一名兵部侍郎鮑象賢，他自嘉靖八年（1529）中進士後，便在不同地方任官，大約在嘉靖三十三年（1554）被參致仕，回家鄉居住了約十年，並在這段時間興建棠樾村第一家廟——敦本堂。

明中葉大環境的改變，使得棠樾鮑氏的敦本堂不僅是祭祀祖先的祠堂，更是一所控產組織。首先，敦本堂是一所祭祀鮑氏八世祖鮑慶雲的祠堂，祭祖範圍已超出高、曾、祖、考四代，所覆蓋的血緣親族範圍，自然比拜祭四代祖先的祠堂大得多。其次，敦本堂是一所獨立祭祀祖先的場地。過往的鮑氏族人，有可能亦擁有祭祖祠堂，但因為是庶民身份的關係，這種祠堂只不過是住宅內的一所房間，即朱熹《家禮》所指的「祭於寢」，但因為鮑象賢

147 鮑深，〈鄉飲酒序〉，載（清）鮑光純編，《鮑氏三族宗譜》，卷190，頁4。

148 有關戶的論述，可參考劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東里甲賦役制度研究》，頁193、222、243、258。

具有品官的身份，夏言的疏賦予他建「家廟」的資格，「家廟」便成為明清時期專門用於祭祖的祠堂。<sup>149</sup>因為「家廟」並不附於住宅內，是一所獨立的祭祖場地，在祭祀儀式中能容納數量眾多的族人，有助敦本堂成為一所大型的祭祀中心。最後，亦是最重要一點，即敦本堂是一所血緣的控產組織。在祠堂條約中提到，敦本堂擁有田地，田地的租穀是祭祖經費來源，餘下的會儲存起來，用於如維修祠堂或其它族內的福利事務。這項財產具有公產性質，如有族人侵佔公產，便會受到懲罰，其祖先不會受祀於祠堂內，本人亦不能領取胙肉。這條規條的用意，是確保敦本堂擁有的永久儲蓄，不被族人侵佔。從種種特徵看來，敦本堂已是類似一般在明清時期普及的祠堂。

棠樾鮑氏第二個重要時段，出現在清朝乾嘉年間。當時揚州鹽商鮑志道家族，憑藉個人雄厚的財力，加上與居於家鄉棠樾村的族弟鮑琮合作，花了十多年的時間（1789-1805）創立了一支名為宣忠支派的宗族。整個創立過程包括奉鮑象賢為支祖，把鮑象賢的舊住宅改變為祭祖的祠堂，設置祠產以作祭祀活動，最後也編修了族譜。鮑志道的弟弟鮑啓運，捐贈高達1,200畝的義田，提高了棠樾鮑氏的聲望。

鮑志道等人建祠堂、編族譜和置族產，這種由下而上建構宗族的過程，與華南地方的宗族發展很相似。<sup>150</sup>過程是先有族人，次有祠堂和族產，最後才出現族譜。鮑志道等人早已熟識「父子爭死」等祖先記述、舊有的族譜、牌坊和祠堂，他們承認自己是這些鮑氏族人的子孫，正是由於他們對棠樾鮑氏族人過往的光輝歷史已有一套概念，於是，他們在眾多祖先中，奉明朝官位最高的鮑象賢為支祖，並集資把鮑象賢留下的祖居改建為祠堂宣忠堂（就棠樾村這個個案來說，不少祠堂都是由祖居改建而成的）。完成建祠堂和置祠產這一個步驟後，接續而來的便是編修族譜，以文字的方式來記錄新的宗

149 明中葉以前，平民不准建家廟，只能根據朱熹《家禮》，在住宅內建一房間拜祭祖先。當時只有貴族才能建家廟即獨立的建築物來拜祭祖先，但明嘉靖十五年（1536），夏言疏把禁例打破，令有品官身份的人亦可以建家廟。參考科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003年10月），頁1-20。

150 鄭振滿指出，台灣早期移民的宗族組織，一般不是自然繁衍而成，而是由若干血緣聯繫並不明確的家庭融合而成。參考鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》，頁24；弗里德曼認為宗族的族譜並非單純顯示出宗族內的血緣繁衍，也包括了一種虛構的關係，參考Maurice J. Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, 26-27。

族成員結構和新的宗族歷史詮釋。

如前所述，「戶」是地方繳稅給政府的戶口，是一種機制，而「戶」的背後，多是由宗族所操縱。劉志偉便認為社會成員必須依附在這些集團上，否則會成為「無籍之徒」——一種被視為沒有合法身份的人，他們的地位亦較次一等。<sup>151</sup> 筆者則認為鮑志道經營宣忠堂的過程，便反映出當時富有的家庭，因為種種原因，例如不想受其他貧窮的族人拖累，而不想依附舊有的祠堂組織，於是便創立新的「宗族」和「戶」——宣忠支派、宣忠戶、節儉戶、敦本戶、體源戶等等的機制，來管理家庭投置在故鄉的資產。而這套機制，更有助鮑志道家族的人，只須用少量的人手，例如敦本體源戶中的一名「督總」和三名「裏事」便能掌控1,200畝的土地。換句話說，祠堂、祭祖、族譜等機制，非常適合身在外地的徽州商人用來表達他們在故鄉的身份和管理財產。

那麼透過棠樾鮑氏宗族的個案，我們怎樣才能更好地理解中國明清時期的歷史呢？又或者如科大衛在其著作*Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*所言，某個地方的發展模式，能否套用在另一個地方來理解其歷史呢？<sup>152</sup> 過往不少歷史學家，如葉顯恩、Keith Hazelton，便曾以徽州宗族與珠江三角洲的宗族作比較。<sup>153</sup> 但這種比較能否讓我們更好地理解中國呢？科大衛指出，比較是不可避免的，他自己便把珠江三角洲與福建莆田作比較，兩者的分別在於，莆田在宋朝時已融入中央政府，故此一些由宋朝政府冊封的神祇早已在當地存在，到明朝時，一套新的制度（如里甲制和祠堂）便加在舊的文化層面上；但珠江三角洲的情形卻不同，因為珠江三角洲在明朝時才納入中央版圖，沒有受到太多宋朝政府的影響，猶如一張白紙，所以明朝政府所帶來的戶籍制度和宗族模式在當地特別顯著。而透過比較珠江三角洲和福建莆田，科大衛假設：不同地方在不同時期融入國家，是否會出現不同的禮儀文化？<sup>154</sup> 我們要回答這個假設問題，便須要研究徽州的歷史。徽州的特別之處在於，它早在宋朝時（甚至更早）便已融入中央版圖，但為何

151 劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東里甲賦役制度研究》，頁259。

152 David W. Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*, 362.

153 葉顯恩，《徽州與粵海論稿》，頁57。Keith Hazelton, "Patriline and the Development of Localized Lineages," in *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, eds. Patricia B. Ebrey and James L. Watson.

154 David W. Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*, 362.

徽州不會變成另一個福建莆田，卻成為與珠江三角洲相近的宗族社會呢？棠樾鮑氏的歷史或者可以給予答案。

由明至清中葉，棠樾鮑氏建立了不同的控產組織，明以前的墳庵、明初的社、明中葉的祠堂、清中葉的義田，最後形成祠堂林立的宗族形態。同樣，徽州其他宗族都出現類似的過程。徽州的篁墩程氏在明初之前，已在世忠廟內祭祀祖先，出現社廟和族廟合而為一的情況。沙溪凌氏在未建祠堂之先，也是在皇富公社祭祖的。<sup>155</sup>而民間利用祠堂祭祖的現象，普遍出現於明朝中葉，例如歙縣呈坎村的羅氏，其祠堂「貞靖羅東舒先生祠」建於明朝嘉靖二十年（1541），但因事停工70年，到萬曆四十年（1612）續建，五年後完工；歙縣南部紹村的張氏宗祠，建於嘉靖二十一年（1542）；歙南黃備的張氏宗祠，建於萬曆十九年（1591）；歙南大阜的潘氏宗祠，建於萬曆十三年（1585）。值得注意的是，徽州祠堂興建的時間，與珠江三角洲祠堂大量出現的時間，頗為吻合。<sup>156</sup>由此可見，明中葉賦稅的改革以及禮儀的改變，無論對南方的珠江三角洲，還是江南的徽州社會都產生同樣的影響。但亦有祠堂早於成化年間已出現，本文提到與棠樾鮑氏有深厚淵源的鄭氏，他們的祠堂據說便是在成化年間建成的；而在歙南一處名叫周邦頭的地方，住了周姓宗族，他們的祠堂周六順堂便確定建於弘治十年（1497）。這些祠堂出現於明朝中前期，有可能是那些地方的賦稅改革推行得較早。以上種種推測，有待進一步研究檢驗。

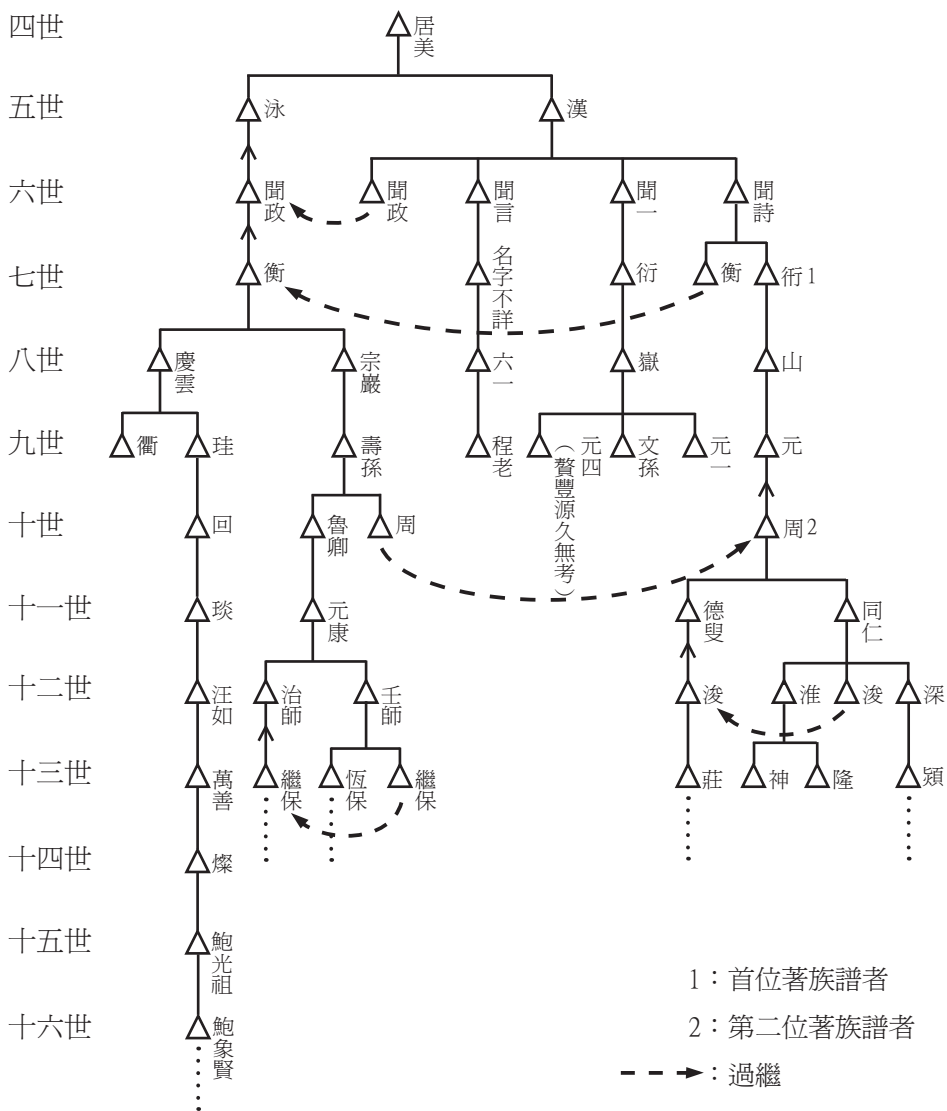
（責任編輯：羅艷春）

---

155 常建華，《明代宗族研究》，頁45-48。

156 珠江三角洲在明中葉出現大量祠堂，參考科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003年10月），頁1-20。

附錄一：鮑氏第四至十六代世系圖



資料來源：此圖是筆者根據《棠樾鮑氏三族宗譜》和《棠樾鮑氏宣忠堂支譜》所畫。

# The Development of Lineage and the Management of Charitable Land in Huizhou from Ming to Qing Dynasty: A Case Study of the Baos Lineage in Tangyue Village

**Kam Chau KWOK**

**Department of History, The Chinese University of Hong Kong**

## **Abstract**

This article examines the development of the Baos Lineage in Tangyue village from Ming to Qing period, especially their ancestral halls and lineage land. In early Ming dynasty, with a reputation of filial piety of their Song ancestors, the Baos had formed a village and registered themselves in the Ming state. They conducted ancestral worship in different Buddhist temples and earth god shrines, but had not built up large-scale ancestral trust until the breakdown of the *lijia* taxation. When in the mid-Ming the new taxation method abolished the link between tax rate and sizes of household, the Baos lineage expanded, bought much land, and registered it in the household of dead ancestors. At the same time, they built grandeur ancestral halls for the worship and land control, and compiled genealogy to define the membership of the trust holders. The Baos lineage further expanded in the Qing, thanks to the generous donation from its Yangzhou's lineage member. In this expansion, the Baos lineage bought more land, called "charitable land". By the rules it laid down, this land belonged to their common ancestors, and was thus permanent and inalienable. From the mid-Ming onwards, ancestral

---

Kam Chau KWOK, Department of History, The Chinese University of Hong Kong, 1/F. Fung King Hey Building, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong. E-mail: daniel\_kc@hotmail.com.



worship had become an effective way for the Chinese to accumulate perpetual wealth with limited liability prior to the emergence of company law.

**Keywords:** Huizhou, lineage, lineage property, charity land

