

## 從族規、家訓試論

### 明清徽州社會的「成人之道」\*

陳詩瑋\*\*

中國傳統以冠禮象徵成人。「成人」不僅是儀式或年齡界線，更是脫離蒙昧與幼稚、進而開始承擔責任與義務的人生階段。既然「成人」一詞表示「人」必須經過一連串的學習與成長，才能成為社會上「被認可的」人，那麼所謂的「成人之道」，除了指涉成長的漫長道路，當然也隱含教養與涵化的方法。

本文透過明中葉到清前期的族規、家訓，考察徽州地區對於青少年與成人的區別，以及對青少年子弟的培養與期望。本文分為三節，第一節所論之教化與教育，乃道德與知識的準備，藉此期望子弟成年後能維持族人所認可的「理想的」生活習慣與模式。第二節由家庭出發，討論青少年在成人前後，透過婚姻建立家庭，並自力更生、

---

\* 本文初稿曾發表於北京大學歷史系主辦之「第十一屆北京大學史學論壇」(2015.3.20-22)，承蒙審查委員暨與會人士惠予意見；此外，陳秀芬老師與《政大史萃》兩位匿名審查人也針對本文的若干缺失給予寶貴的建議，在此一併致謝。

\*\* 國立政治大學歷史學系研究部碩士生

獨立支撐自己的小家庭，以開啟日後事業。第三節則聚焦成人後不同以往的待遇與責任，特別是冠禮標誌與過去青少年時期全然不同的身份，且此後得以與年長的族人共同參與宗族內部事物、承擔責任，並漸漸提升其在社會、宗族內的地位。透過對於「成人之道」的種種考察，將可以一窺明清徽州社會對於「成人」的期待，進而討論這些族規中持續關注「成人之道」的目的與意涵。

**關鍵字：明清、族規、徽州、成人、教養**

## 一、前言

「成人之道」典出《禮記·冠義》：「已冠而字之，成人之道也。」<sup>1</sup>該篇討論的「冠禮」是傳統中國「成年」最明確的象徵，但其所牽涉者不只是禮儀，更建立生命進程的典範：行過冠禮的青少年將被視為「成人」，「責成人禮」則意謂除家中「為人子、為人弟」的責任外，爾後將承擔「為人臣」的工作，並在鄉里中作為「少者」與人交往；故冠禮是青少年在社會上「以成人見」、被視作成人對待的起點。可見「冠禮」的意義不只是儀式或斷然二分的年齡界線，其所象徵的「成人之道」更關乎培養、教育兒童與青少年的過程，以及使之成為理想成人的漫長道路。故透過對「成人之道」的種種考察，當得以一窺社會對於「人」的培養與期待。

中文學界當前關於「成年」的研究多半仍以「冠禮」等儀式為中心，將之作為成年的象徵、生命中的分界與轉捩點，忽略背後漫長的養成。<sup>2</sup>另一方面，透過那些使青少年轉變為「成人」的培養與規劃，可以觀察人們對於生命進程的理想：人該在哪個時段、達成或者參與哪些事件？西方學者對此已經有一些可供借鑒的研究成果，西方社會學界在 1960、70 年代興起「生命歷程」(life course)的研究，如 Matilda W. Riley、Glen Elder 等指出：社會對人生中的各個時期有著不同的期望，因此人們被認為應在某個時段、去參與特

<sup>1</sup> 全文見：《禮記·冠義》：「凡人之所以為人者，禮義也……故曰『冠者，禮之始也。』是故古者聖王重冠。……已冠而字之，成人之道也。見於母，母拜之，見於兄弟，兄弟拜之。成人而與為禮也。玄冠、玄端、奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生，以成人見也。成人之者，將責成人禮焉。也責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。」見漢·鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），卷 61〈冠義〉，1183-1184。

<sup>2</sup> 如下利《徽州民俗》第九章〈徽州的人生禮儀〉，其旨在介紹禮儀作為生命階段的標誌作用，其後也論及徽州冠禮與成年。下利，《徽州民俗》（合肥：安徽人民出版社，2005），150-152、159-160。

定的社會活動，而年齡是最常見的標準與分界；故年齡的意義並不僅限於身體成長，更可由此觀察社會文化如何影響人們對生命進程的規劃與安排。<sup>3</sup>在歷史學門之內，美國學者曼素恩（Susan Mann）《蘭閨寶錄：晚明至盛清時期的中國婦女》（*Precious Record: Women in China Long Eighteenth Century*）第三章〈生命歷程〉雖以女性為主，但也旁及菁英男性生命中重要的時期與轉捩點，不僅有助於瞭解明清士人對生命進程之想像，又透過男女交互對照，表現兩性在各生命階段中不同的經驗與情感。<sup>4</sup>

在這些研究的基礎上，本文將在這些研究的基礎上，本文將以明中葉到清前期徽州族規、家法為討論對象，觀察其中對於青少年往「成人」過渡的預設。以明中葉到清前期徽州族規、家法為討論對象，觀察其中對於青少年往「成人」過渡的預設。本文目的不只是觀察青少年在幾歲以後被視為「成人」，更重要的是族規在哪些面向上特別強調了「童」與「成人」的差異？這些差異的意義為何？以及青少年該如何跨越這些差異？最終希望藉此描繪明季到清前期徽州社會脈絡、文化氛圍中，何謂「理想的人」？

本文將重心放在明中葉到清前期，因為當中的新趨勢讓我們得以擴展、豐富對「成人之道」的討論。如熊秉真已指出：延續宋的趨勢，明清時期人們對於兒童的關注日益提昇，尤其在教育的面向上多有開展。<sup>5</sup>「成人」作為

---

<sup>3</sup> Matilda White Riley ed., *Aging and Society. Vol. 3, A Sociology of Age Stratification* (New York: Russell Sage Foundation, 1972). Glen H. Elder, "Age Differentiation and the Life Course," *Annual Review of Sociology* 1 (1975): 165-190. 關於當中社會學研究趨勢的轉變，參見李強等，〈社會變遷與個人發展生命歷程研究的範式與方法〉，《社會學研究》，6(1999):1-8。

<sup>4</sup> 曼素恩（Susan Mann）著，楊雅婷譯，《蘭閨寶錄：晚明至盛清時期的中國婦女》（臺北：左岸文化出版社，2005），124-180。

<sup>5</sup> 熊秉真《童年憶往》一書中以教育為主線，討論兒童生活與成長，如成人眼光下家庭、教育以及社會裡的兒童，或者兒童自身的情感以及心智活動。此外，其又透過兒童身體的研究指出：中國醫學中的幼科或兒科萌芽於宋，到了明中葉以後的16、17世紀日益專業化與普及化，也反應了對於孩童「正常」身體、發展的關注。參見熊秉真，《童年憶往：中國孩子的歷史》（臺北：麥田出版社，2000），79-126、314。熊秉真，《幼幼：傳統中國的繼祿之道》（臺北：聯經出版社，1995），158-174。

兒童教育的重要目標，正呼應明清史研究中對於兒童、教育與啟蒙的關注。再者，「家族」——或更廣泛的「宗族」——作為人們最早的活動場域，必然深深影響兒童的成長。明嘉靖（1522-1566）後「宗族鄉約化」的趨勢，以及清代「篤宗族」之政策，使鄉約、族規等成為維持地方秩序重要的機制之一，將治理與教化深入民間，也影響著族人的生活。<sup>6</sup>

本文又特別以徽州地區為討論對象。徽州在元代稱「興安府」，明初改為「徽州府」，下轄五縣一州：歙縣（郡治）、休寧縣、祁門縣、黟縣、績溪縣、婺源州，其中婺源州在洪武元年（1368）降為縣，故明代徽州即包括上述一府六縣，清代亦延續這樣的行政區劃。<sup>7</sup>之所以選擇徽州地區，首先因該地自宋代以來文教發達，不僅名臣輩出，許多徽州士人也透過教育、家禮致力與將儒學教化深入民間。<sup>8</sup>其次，徽州自宋代起即宗族繁盛，至清前期依然如是，康熙《徽州府志》稱本地「家多故舊，自唐宋來數百年世系，比比皆是。重宗義，講世好，上下六親之施，村落家構祠宇，歲時俎豆。」<sup>9</sup>再者，明中期後江南地區深受商品經濟影響，許多徽人棄農從商，諸多變化影響了徽州傳統秩序，是故明清徽州宗族希望以族規約束族人、維持秩序。<sup>10</sup>在這些背景下，明清徽州的族規、家法中既有傳統儒學的影響，也體現當時徽州社會、文化的變遷。

<sup>6</sup> 李文治，〈明代宗族制的體現形式及其基層政權作用——論封建所有制是宗法宗族制發展變化的最終根源〉，《中國經濟史研究》，1（1988）：54-72。常建華，《明代宗族研究》（上海：上海人民出版社，2005），258-264。常建華，《宗族志》（上海：上海人民出版社，1998），47。

<sup>7</sup> 明·汪尚寧等纂修，《（嘉靖）徽州府志》（臺北：成文出版社，1985，明嘉靖四十五年刊本），卷1，10。清·馬步蟾修，夏巒纂，《（道光）徽州府志》（臺北：成文出版社，1975，清道光七年刊本），卷1之2，27。

<sup>8</sup> 葉顯恩，《明清徽州農村社會與佃僕制》（合肥：安徽人民出版社出版，1983），187。

<sup>9</sup> 清·丁廷健修，趙吉士纂，《（康熙）徽州府志》（臺北：成文出版社，1975，康熙38年刊本），卷2〈風俗〉，444。

<sup>10</sup> 參見：朱開宇，《科舉社會、地域秩序與宗族發展：宋明間的徽州，1100-1644》（臺北：國立台灣大學出版社，2004）。葉顯恩，《明清徽州農村社會與佃僕制》，173-178。

在方法論上，針對本文討論的對象有幾點須說明。首先，本文以明清徽州族規、家訓為主要材料，雖不比人物傳記鮮活生動，但作為一種群體規範，卻提供了不同於個案分析的研究取徑：宗族透過族規、家法的書寫與實踐，建立應然的範式、傳遞對族人的期望，不只影響個人對於生命進程發展的規劃，也透露家庭、宗族甚至是社會對「成人」的定義與期望。其次，明清中國是如何稱呼「成人」前後的階段？族規、家法中可見童子、未冠、少者、子弟、子孫等用語，但它們多半並非獨立的概念、而是相對於另一種狀態，並且這些名詞適用於長時性的生命階段，因此較難給予明確的定義。<sup>11</sup>今日慣用之「青少年」雖是現代、西化的理解方式，但考慮文意切合與行文流暢，本文姑且沿用「青少年」一詞來表示這段生命中特殊的轉折期。當代「青少年」多半指稱十到二十歲左右，但本文有些討論涉及十歲以前的孩子，則以「兒童」稱之。最後，「成人」的討論應當無分男女，但宗族是以父系為主體，加之標示女子成人的重要事件是離開原生家庭、加入丈夫的家庭與宗族，故族規中女性紀錄較少，即使有也缺乏討論男子時的連貫性，故本文討論重點放在男性，婦女的部份則不深入處理。

---

<sup>11</sup> 關於這些名詞：童子，如《論語·先進》：「冠者五六人，童子六七人」中，童子應相對於成年的「冠者」；〈重修古歙東門許氏家規〉中也是類似的用法：「方童子之時，加冠於首而責其成人」其雖可明確表現成人前後的身份差異，但「童」、「童子」同時也指設了漫長的童年，無法明確區分「青少年」與「兒童」間的差異。未冠，此一名詞明顯以「冠禮」作為基準，但在下文的討論中我們可以看到冠禮只是青少年往成人的轉變中最明確的儀式、無法完全代表整個過程；且在徽州地區的族、規家訓中，時常提及因無力負擔或風俗澆薄而「不行冠禮」，如此一來冠禮就無法作為成人與否的標準。少者、子弟、子孫，這些名詞更加模糊，因少者—老者、子弟—父兄、子孫—祖先，都是相對的概念，不細考上下文句，無法確定所指涉的對象。在古典語彙中，尚有「成童」一詞，就字面上理解是介於成人與孩童之間，《儀禮·士昏禮》亦疏曰：「十五成童」，十分接近本文討論的對象。但「成童」一詞在族規、家法並不普遍使用，且缺乏更明確的定義，因此本文並未採用。

## 二、修身：啟蒙與教養

許多徽州地區的族規家法中，都以獨立的條目或章節討論「教」——包括道德規範的「教化」，以及智識技能的「教育」。歙縣潭渡黃氏宗族在明清時期有許多族人成為生員或任官出仕，《新安名族志》因而將之列為當地望族。<sup>12</sup>〈潭渡孝里黃氏家訓〉認為其族之所以能維持家風、名望，關鍵在於教育子弟，其中「睦親」條指出：

苟非甚愚與不肖，則必量其才而授之以術業、教之以詩書、勉之以忠孝廉節，使之蹈履於規矩之中，而不致踰越于閑軌之外，此我孝里之家風所以永永而不墜也。<sup>13</sup>

當中所提及的教授內容包括術業、詩書、忠孝廉節，前者屬智識教育，後者則為道德教化，二者息息相關。由於「教化」的範圍較廣並且「德育」在中國一直作為教育的基礎，故本節擬以「教化」為先，次以「智識教育」，討論當中的兒童、青少年往成人的轉變與期望。

### （一）教化

洪武三十年（1397）《大明律誥》成書後太祖諭衛臣：「朕倣古為治，明禮以導民，定律以繩頑，刊著為令。」<sup>14</sup>以禮、律作為治民、教化的雙軌，故如上引〈潭渡孝里黃氏家訓〉中所言，「規矩」、「閑軌」亦應包括律法刑罰及禮教倫理。故以下將由此二面向，結合徽州族規，爬梳當中對兒童之特性、

<sup>12</sup> 明·戴廷明、程尚寬等撰，《新安名族志》（合肥：黃山書社，2004），152-154。

<sup>13</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》（北京：中國社會科學院歷史研究所圖書館，1986，中央研究院傅斯年圖書館藏微縮膠卷，索書號 MF 989.208 0295，清雍正九年刻本），卷4〈家訓〉，6。

<sup>14</sup> 清·張廷玉等撰，楊家駱主編，《明史》（臺北：鼎文書局，1980），卷93〈刑法志〉，2284。

引導與發展的相關敘述。

## 1. 定律以繩頑

首先，就法律而言，延續《禮記》、《唐律》中對老幼的減刑，《大明律·名例律》「老小廢疾收贖」一條指出：

凡年七十以上、十五以下及廢疾，犯流罪以下收贖。八十以上、十歲以下及篤疾，犯反逆、殺人應死者，議擬奏聞取自上裁；盜及傷人者亦收贖。九十以上、七歲以下，雖有死罪不加刑。其有人教令，坐其教令者。

其註疏指出：這類對兒童、青少年的罪刑減免，是因其「少智力」，因此才特別提及要罪坐唆使無知童幼的「教令者」。清代在順治四年（1647）亦頒佈相同的法律。<sup>15</sup>在實際執行上，如永樂二年（1404）有十五歲以下而犯強盜罪者，刑科給事中在成祖「恩宥其死」後仍抗旨上疏，要求「當被刑不宜免死」。成祖則再次重申：「童稚未成人者，本無知覺；嚮非成人者誘之，豈能自為盜耶？朕特推此情矜之，爾豈肯屈法濫恩！」<sup>16</sup>可見法律中對十五歲、十歲、七歲者的減刑，雖然可能僅是表現統治者的恤刑，但其減刑的原因是「少智力」、「本無知覺」，在智力、判斷力上尚未成熟。代表十五歲以後，被預期身心已成熟，並具有一定程度的法律知識，故必須承擔完全的法律責任。

法律既以十五歲為減刑的上限，宗族自當也要在此前提下教育子弟，使之日後免於違法亂紀。此外，明代中葉起宗族日漸成為官方在基層社會的代

<sup>15</sup> 唐·長孫無忌等撰，《唐律疏議》（臺北：弘文館出版社，1986），卷4〈名例四〉，「老小及疾有犯」，80-84。黃彰健編著，《明代律例彙編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979），卷1〈名例律〉，「老小廢疾收贖」，333。清·蔣溥、孫嘉淦等撰，《大清會典則例》（臺北：臺灣商務，1983，景印文淵閣四庫全書本），卷125〈刑部·欽恤〉，26-27。

<sup>16</sup> 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明太宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷28，「永樂二年二月己丑」，503。



理人，期望透過族長和鄉約、宗法約束族人，以維持地方秩序。<sup>17</sup>這種情況在宗族繁盛的徽州地區也十分明顯，如明末曾擔任歙縣知縣的傅巖（生卒不詳，明崇禎七年進士）在其《歙紀》稱：「徽俗重長上，一家則知有族長、門長。」傅巖反而還希望治下百姓將這種「重長上」的態度，延伸到對官府的敬重，可見當時宗族、族長在徽州基層社會的影響力。<sup>18</sup>在鄉約中也可見類似情況，如隆慶間祁門《文堂陳氏鄉約》指出：若族人違反法律，不僅「上貽官長之憂」，更「下致良民之苦」，故陳氏族中父老感於當時族人「或敗度敗禮者有之，逾節凌分者有之」，甚至為奸為盜、喪身亡家，憂心忡忡地制定鄉約，並以之為家法，希望日後「俾子姓有所憑依」，能「官刑不犯」。<sup>19</sup>由此可見陳氏族中父老希望在國法與「官長」外輔以鄉約，約束族中子弟。也可見宗族子孫違法亂紀不僅使個人遭受牢獄之災，更會影響鄉里秩序以及宗族聲望，故徽州地區的族規也再三強調自幼教導子弟遵守法律的重要性。如休寧范氏自詡本族禮法森嚴，因此「向來並無不孝不悌、暴橫敗倫、酗酒撒潑、引誘唆訟、姦盜詐偽等事故。」<sup>20</sup>其中所列者，前幾項屬倫理道德，但「引誘唆訟、姦盜詐偽」則已經屬法律範疇。

## 2. 明禮以導民

相較法律，「禮」、「倫理」的範疇更廣泛，包括合宜的舉止、遵守各種德目等。使族人「明禮」的途徑甚多，如族學、會講的醇醇善誘，乃至祭祀、

<sup>17</sup> 李文治，〈明代宗族制的體現形式及其基層政權作用——論封建所有制是宗法宗族制發展變化的最終根源〉：69-72。

<sup>18</sup> 明·傅巖著，陳春秀點校，《歙紀》（合肥：黃山書社，2006），卷5〈紀政績·修備贅言〉，49。

<sup>19</sup> 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》（中央研究院傅斯年圖書館藏光碟，索書號 DVD 364.292 4405，明隆慶六年刻本），〈文堂陳氏鄉約〉，6。

<sup>20</sup> 明·范涑纂修，《休寧范氏族譜》，（中央研究院傅斯年圖書館藏微縮膠卷，索書號 MF 989.2 252-2521，明萬曆二十五年刻本），卷6〈宗規〉，63。

儀式都是「禮」的展現，本文稍後亦將討論之。雖然「禮」是族人子弟應當一生奉行的規範，但在族規家法中卻特別強調子弟幼時及早教育的重要性。如明代績溪〈積慶坊葛氏家訓〉中提到：「年少子孫，須教絕去輕薄相態，蓋其幼而氣豪，有學問則恃才以傲物，有貲財則挾富以凌人。」<sup>21</sup>認為如果不在幼年時教導子弟、戒除輕佻慢侮之心，待其年長後無論業儒或行賈，必不能妥善應對。又如〈潭渡孝里黃氏家訓〉教養條更明白指出：「彼子弟之食欲甘、衣欲華，雖嗜欲已萌，然其初也，天良尚未戕賊，去其害猶易，為父兄宜慎之於其始，慮之於其微。」子弟幼年時初被美食、華衣等享受吸引，父兄若能即時裁抑尚可導正，否則欲望將「浸淫滋蔓至於不可收拾」。<sup>22</sup>為了使子弟自幼養成節儉，同文在教養條中也規定「年未二十五者，衣皆布素。」<sup>23</sup>但值得思考的是，為何二十五歲後就不再限制子弟的衣料？應是在此前已經妥善教導子弟、使他們習於節儉，即使日後偶有享受，亦不致沉淪此道。<sup>24</sup>

徽州族規家法中，對兒童、青少年言行舉止的重視，當與宋代以降教育思想的變化有關：宋代朱熹等人強調基礎教育中「灑掃應對進退」等日常行為規範，並以之為道德、知識學習的基礎。<sup>25</sup>明代延續宋儒對行為規範的提倡，但明中期以後，士人卻更關注「童」的特性，並由此強調「兒童時期」的行為養成。如趙克生指出：明季士人不約而同地採用「初生嫩枝」為喻，除了表現兒童生機蓬勃與發展的無限可能，也暗示必須在此階段開始加以約

<sup>21</sup> 明·葛丈簡纂修，《績溪積慶坊葛氏家訓》，收入《中國家譜資料選編·家族規約卷》（上海：上海古籍出版社，2013，據明嘉靖四十四年刻本點校），24。

<sup>22</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，10。

<sup>23</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，11-12。

<sup>24</sup> 類似的說法不限於宗族規約，如在明清之際陸世儀（1611-1672）在《思辨錄·小學類》篇首便直言：「今則人心風俗遠不如古，人家子弟，至五六歲已多知誘物化矣。又二年而始入小學，即使父教師嚴，已費一番手腳，況父兄之教，又未必盡如古法乎？」強調子弟年紀漸長，父兄、師長管教會越加困難，所以要早早讓子弟入學接受教育。清·陸世儀撰、張伯行輯《思辨錄輯要》（臺北：臺灣商務出版社，1986，景印文淵閣四庫全書本），卷1〈小學類〉，5。

<sup>25</sup> Limin Bai, *Shaping the Ideal Child: Children and Their Primers in Late Imperial China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2005), 35-38.

束，使其端正地成長。<sup>26</sup>此外，「食欲甘、衣欲華」、「挾富以凌人」也呼應明中葉起的經濟變化，以及士人對奢侈、僭越等風尚以及既有秩序崩潰的焦慮。<sup>27</sup>徽州過去即為理學興盛之地，明代又深受江南商品經濟影響，故其在族規家法中，也特別強調子弟年幼時的教導與養成，在「嗜欲初萌」之際，即對其心思、舉止加以規範。

無論法律、或族規中，都注意到幼年時的「少智力」、「無知覺」或「血氣未定」；相較之下，這些規範中既認為成年子弟應當具備基本的智識與判斷力，同時也注意到其可塑性將逐漸消失、無法輕易改變。種種規舉雖必須終生奉行，但成年前後卻是養成的關鍵，因此這些族規中特別強調童蒙期的「慎始」：若有父兄在孩提時善加誘導、提攜，就能使之成年後免於外物誘惑，成為循規蹈矩、不犯刑憲的良民，若幼年沒有受到良好的規訓，成人後可能會走上歧路，不僅子弟有敗家喪身之虞，亦會影響地方秩序、使宗族聲譽受損。

## （二）智識教育

傅巖《歙紀》稱徽俗訓子：「上則讀書，次則為商賈，又次則耕種。」

<sup>28</sup>可見徽州宗族對於教育之重視。當今學界對此也多有論述。<sup>29</sup>在實際的教育

<sup>26</sup> 趙克生，〈童子習禮：明代社會中的蒙養禮教〉，收入氏著《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁126-151。如王陽明〈訓蒙大意〉中，故中所謂「導之習禮」除了要「肅其威儀」端正行為外，更要「固束其筋骸」，此處之「筋骸」不僅指身體，更指人的行為。

<sup>27</sup> 徐泓，〈明代社會風氣的變遷——以江、浙地區為例〉，收入《第二屆國際漢學會議論文集·明清與近代史組》（臺北：中央研究院，1989），137-159。劉志琴，〈晚明城市風尚初探〉，收入氏著《晚明史論：重新認識末世衰變》（南昌：江西高校出版社，2004），114-132。

<sup>28</sup> 明·傅巖著，陳春秀點校，《歙紀》，卷5〈紀政績·修備贅言〉，50。

<sup>29</sup> 如葉顯恩，《明清徽州農村社會與佃僕制》，第5章第1節〈教育的發達與人文郁起〉，187-199。李琳琦，〈明清徽州宗族與徽州教育发展〉，《安徽師範大學學報》5（2003.07）：504-509。王昌宜，〈淺析明清徽州宗族的教育理想〉，《合肥學院學報》1（2008.07）：61-65。

施行上，和明清其他地區相同，徽州宗族預設六到八歲是適合的入學年紀。<sup>30</sup>如〈東關黃氏宗法〉：「童子年至七歲，送入鄉塾。」<sup>31</sup>休寧〈宣仁王氏宗規〉：「六歲便□□□，學字學書。」<sup>32</sup>《茗洲吳氏家典》：「子孫自六歲入小學，七歲出就外傳。」<sup>33</sup>這些條目適用的對象可能包括多數族中子弟，像〈潭渡孝里黃氏家訓〉便言明：「苟非甚愚與不肖，則必量其才而授之以術業、教之以詩書、勉之以忠孝廉節。」<sup>34</sup>

宗族通常設有族學、學田，或提供束脩、筆札膏火以資助子弟學業。在經濟允許的情況下，當然希望能多多培育子弟；但長此以往，某些資源有限的小宗族勢難支持。<sup>35</sup>且非人人資質、志向都適合投入舉業，故宗族必須做出選擇：哪些人可以繼續念書？哪些子弟又將投入其他事業？如〈東關黃氏宗範〉：「(童子)至十一二歲，如其資質穎悟、可期遠大者，令習舉子業。」

<sup>30</sup> 明清塾師留下的文獻中，也多持此論，如成書於明中晚期的《教子良規》：「教子弟其在五六歲時，方離襁褓，未脫孩心！」，或清初著名教育書籍《父師善誘法》的作者唐彪，自己作為塾師，其子唐正心亦在六歲延師入學。今人熊秉真在分析了大量明清的傳記後，亦得出入學年齡從古典的「八歲入小學」下降到五、六歲間，這應與科舉制度下父母師長對子弟夙慧的期望有關。見佚名，《教子良規》，收錄於徐梓、王雪梅主編，《蒙學要義》，161。清·唐彪《父師善誘法》，收錄於唐彪著，趙伯英、萬恒德選注，《家塾教學法》（上海：華東師大，1992），上卷〈父兄教子弟之法〉，3、18。熊秉真，《童年憶往：中國孩子的歷史》，93-98。

<sup>31</sup> 清·黃槐纂集，黃瑄重編，《績邑東關黃氏宗譜》（鹽湖城：猶他家譜學會，1992，美國猶他家譜學會家譜中心藏微縮膠卷，微卷編號 005552672，清光二十二年敘倫堂刻本），卷首〈宗範·附宗法〉，31。所本《東關黃氏宗譜》雖為清光緒年間刻本，但〈宗範〉後附宗法約成於隆慶年間。

<sup>32</sup> 明·王宗本，《休寧宣仁王氏譜》（中國國家圖書館藏善本，索書號 SB16162，明萬曆三十八年刻本），卷1〈譜祠·宗規〉，64。

<sup>33</sup> 清·吳翟，《茗洲吳氏家典》（合肥：黃山書社，2006，據清雍正十三年紫陽書院重印本點校），卷1〈家規條〉，20。

<sup>34</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，6。

<sup>35</sup> 即使宗族內設有族學、學田等設施，提供束脩、筆札膏火的資助，但如《茗洲吳氏家典》中所言：一旦投入舉業，「修脯執贄、禮傳膳供、筆札膏火、（應試）行李往來、（交遊）旦夕薪水、慶弔酬酢之費」種種花費繁多，但「既入學則不治農」，若志學之餘尚須汲汲營生，恐心有旁騖，學無所成；但若一心讀書，又會「饑寒迫其中，衣食亂其性，謀道之心不敵謀生之念，……則易他途以自營其衣食者，又不知凡幾。」如此龐大而長期的支出，不僅對於學生本人是龐大的經濟壓力，宗族也無力負擔太多專心業舉而不事生產的族人。見清·吳翟，《茗洲吳氏家典》，卷2〈學田議〉，34-35。

<sup>36</sup>〈茗洲吳氏家訓〉：「(子孫)十五歲加冠入大學，當聘致明師訓飭，必以孝悌忠信為主，期底於道。若資性愚蒙，業無所就，令習治生理財。」<sup>37</sup>〈潭渡孝里黃氏家訓〉教養條：「二十以外，學業無成者，令其學習治家理財之方，其向學有志者，勿拘此例。」<sup>38</sup>可見子弟未來是否繼續學文業舉，或者另習治生理財之方，其標準因個人的志向與能力而異；做出選擇判斷的年紀一般發生在十一、十二歲以後，至遲也會在二十歲之前，此後一部分的子弟結束學業，另一部份的子弟則開始第二階段的學習，準備投入舉業。

部份族規中，還有更明確的考核機制，並且結合了傳統的冠禮，如《茗洲吳氏家典·家規》：

一、子弟年十五以上，許行冠禮，須能誦習講解，醇謹有度者方可行之，否則遲之。弟若先能，則先冠以愧之。

一、子弟已冠而習學者，須沉潛好學，務令所習精進，有日異而月不同之趣。若因循怠惰，幼志不除，則去其帽如未冠時，通則復之。<sup>39</sup>

《禮記·冠義》稱冠禮是「人之所以為人」、「成人之道」的起點，據此二條，子弟能行冠禮的條件是十五歲以上，並且能熟習、講解所習經典、舉止儀態醇謹有度，可見二者皆是「成人」的關鍵，從後句「弟若先能」更可見年齡並非絕對標準。其次，第二條「子弟已冠而習學者」，被要求更加「沉潛好學」，否則「去其帽」以示處罰，在此可隱約看出冠禮後，有志習學者、非習學者的分別。〈潭渡黃氏家訓〉亦言：「子姓年十五以上，資質穎敏、苦志讀書者，眾加獎勸，量佐其筆禮膏火之費。另設義學以教宗黨貧乏子弟。」<sup>40</sup>十五歲以

<sup>36</sup> 清·黃槐纂集，黃瑄重編，《績邑東關黃氏宗譜》，卷首〈宗範·附宗法〉，31。

<sup>37</sup> 清·吳瞿，《茗洲吳氏家典》，卷1〈家規〉，20。

<sup>38</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，11。

<sup>39</sup> 清·吳瞿，《茗洲吳氏家典》，卷1〈家規〉，22、23。本文所引之《茗洲吳氏家典》雖為雍正九年刻本，但其尚有萬曆刻本，故其編修應始自明代；此外，其〈家規〉據〈凡例〉所言，是由元末明初浦江義門鄭氏之《鄭氏規範》斟酌損益，尤其「冠禮」相關條目亦見《鄭氏規範》與其他明代《宗規》，故可作為明、清兩代之佐證。

<sup>40</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，7。

上持續接受宗族資助的是「苦志讀書」者，與「教宗黨貧乏子弟」的「義學」的性質不同，可見部分子弟在十五歲前後就會停止學習。

為何會落在這樣的年紀區間呢？目前所見的徽州族規家訓並沒有詳細的說明，但仍可透過明清其他文獻輔助討論。首先，關於入學年齡，雖然傳統稱「八歲入小學」，但上引徽州族規多可見六、七歲便入學者，明中晚期的《教子良規》亦稱：「教子弟其在五六歲時，方離襁褓，未脫孩心！」<sup>41</sup>現代學者熊秉真透過明清傳記資料的統計的結論也指出：明清入學年齡下降到五、六歲之間，其認為這是科舉影響下「競爭型」育兒與幼蒙的結果。<sup>42</sup>其次，常建華《宗族志》指出：觀察唐朝以降資料，雖然族學多蒙學，但也有部分族學分為初級教育、高一級教育，常氏稱之為「兩級施教」，並以清代蘇州范氏、浙江里安孫氏、福建連城張氏等族學規範為佐證，認為這種二級施教是源於傳統學制。<sup>43</sup>這樣的觀察，大體上指出了中國教育的趨勢，但明清時人看待「二級施教」，不只將之視為對古代學制的繼承，更有實際的教學考量，以清初浙江蘭西人唐彪（生卒不詳）《父師善誘法》為例：

經蒙分館，經師無童子分功，得盡心力於冠者之課程，故已冠者多受益；蒙師無冠者分功，得盡心力於童蒙之課程，故幼童亦受益。<sup>44</sup>

可見「冠者」所學與童子有別，是需要塾師盡心教學的進階課程。至於其所學者何？清中葉王筠（1784-1854）名著《教童子法》：「才高者十六歲可以學文，鈍者二十歲不晚。」<sup>45</sup>指出「學文」為十六歲後的新目標，與此前「學字學書」的基礎教育不同，「作文」已經是為了投入科舉的準備、並非人人都需

<sup>41</sup> 明·佚名，《教子良規》，收入徐梓、王雪梅主編，《蒙學要義》（山西：山西教育出版社，1991），161。

<sup>42</sup> 熊秉真，《童年憶往：中國孩子的歷史》，93-98。

<sup>43</sup> 常建華，《宗族志》，400-403。

<sup>44</sup> 清·唐彪《父師善誘法》，上卷〈經蒙宜分館〉，7-8。

<sup>45</sup> 清·王筠，《教童子法》，收錄於徐梓、王雪梅主編，《蒙學要義》（山西：山西教育出版社，1991），179。

要的課程。此後若非秀異子弟、有志於學，基本上宗族不再提供資助，轉而其望子弟能學會治生理財，進而組建、支撐自己的小家庭。

在兒童、青少年時期，宗族透過種種規矩約束子弟行為舉止；又設義學補助學資或者會講等教導其道德、基礎知識。背後涉及對於理想「人生」的規劃以及「人」的認識；宗族期望族人養成良好的道德、舉止，並且具有基礎知識；但成年後心性已經固定、難以改變，加之成人應以謀生執業為先，故在此前必須加以教化與教育。在這樣的觀點下，「童年」作為日後成人的基礎，不再只是模糊、可被忽略的過渡時期，兒童與青少年成為族規中反覆提及、關注的對象。

### 三、齊家：婚姻與家計

休寧海陽人閔文徵不只因訴訟而遭受牢獄之災，家中資財也日益消耗。其子閔克禔眼見家道中落，認為重振家業的方法「無如經術」，故全心投入舉業。隆慶二年（1568），閔文徵希望時年十五歲、仍在攻讀舉業的閔克禔迎娶新婦，但克禔認為：「兒始成童，惡得有室？禮時為大，干時之謂何！願待年以禮正始。」<sup>46</sup>「以禮正始」之說與《禮記·冠義》稱「冠者，禮之始也」相近，都是以儀式象徵成人——人生新階段的開始——，對個人生命有標誌性的意義。<sup>47</sup>

閔文徵急著為兒子娶妻的提議呼應當時徽州早婚的民俗（詳見下文）。此外，中國傳統認為：人們透過婚姻建立了新家庭，並藉此繁衍子嗣，不僅

<sup>46</sup> 明·汪道昆著，胡益民、余國慶點校，《太函集》（合肥：黃山書社，2004），卷47，〈閔長孺礦誌銘〉，1006。

<sup>47</sup> 漢·鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000），卷61〈冠義〉，1183。

完成了個人的生命週期，也延續血脈與家系。<sup>48</sup>但閔克禔之所以婉拒父親娶婦的提議，除了認為自己年方「成童」，作為深受禮教薰陶的士子，他認為「禮時為大」，必須遵守「禮」的規範，在恰當的時機成婚，才能「以禮正始」。此外，其時閔克禔正「汲汲務起家」，希望透過取得功名以振興家業，故將婚姻至於功名之後，也與其希望透過個人事業維護家庭有關。透過閔氏父子的案例可以窺見「成家」、「執業」在人生階段中承先啟後的重要性，因此本節首先由創建新家庭的「婚姻」切入，再由經濟的面向討論家計維持，以觀察當中青少年到成人的轉變。

由於家庭型態影響家務分工與家庭經濟，故在此有必要對明清徽州家庭型態稍作介紹。許多學者以「同居共財」為「家庭」的定義透過數據分析指出：明清家庭組成大體上以夫妻及其子女組成的「核心家庭」為多，其次為以祖父與其中一個兒子及所出之孫輩同居的「主幹家庭」，數代同居的大家庭並不多見。<sup>49</sup>聚焦於徽州，許多學者也透過數據分析指出明清徽州以核心家庭為主：周紹泉等人利用萬曆休寧黃冊底籍進行人口分析：無論是萬曆三十年（1601）或四十年（1611）的資料中，數量最多的都是「父母—子女」組成的核心家庭，戶數合計皆超過 50%。唐力行在〈徽州宗族社會的結構〉中以徽州大姓方氏婺源分支為討論對象，透過 1635 年到 1905 年間九代八十一人的族譜資料，指出其家庭型態是以核心家庭為主（約 3/4）、主幹家庭次之（約 1/4）。兩份研究都認為明清徽州地區以核心家庭為主，也對此提出解釋：前者認為徽州多山地，無法興建較多隔間的住屋，造成家戶人口一旦增多就

<sup>48</sup> 白馥蘭 (Francesca Bray)，指出：「帝國後期社會中的一些成員——沒有子嗣的人（未婚或未納妾）不能真正完成其社會週期，他們總是處於社會的邊緣。婚姻使女人和男人都走上其生命週期的道路，並賦予其履行使命的力量。」白馥蘭著，江湄、鄧京力譯，《技術與性別——晚期帝制中國的權利經緯》（南京：江蘇人民出版社，2006），297。

<sup>49</sup> 相關研究如徐泓，〈明代家庭的權力結構及其成員間的關係〉，《輔大歷史學報》5（1993.12）：167-202。劉翠溶，《明清時期家族人口與社會經濟變遷》（臺北：中央研究院經濟研究所，1992），266-273。綜合性的研究回顧，可參考余新忠，《中國家族史·明清時期》（廣州：廣東人民出版社，2007），29-38。



必須另建房屋，往往導致分家；後者指出在商品經濟發達、山多田少的地理限制雙重影響下，使徽州地區呈現大宗族—小家庭的形式。<sup>50</sup>

### （一）婚姻

〈休寧宣仁王氏宗規〉云：「父母妻子仰給於內，婣里九族觀望於外，係非輕也。」<sup>51</sup>當中「婣里九族觀望於外」者，「婣」指姻親，可見婚姻所關係者，不僅夫妻二人，也是兩個家庭、數個世代的結合。故維繫婚姻與家庭，還牽涉背後複雜的人際網絡。〈潭渡孝里黃氏家訓〉治齊條不只將齊家的責任託付給丈夫，也點出夫妻將面對的種種人際網絡：

風化肇自閨門，各堂子姓以四德三從之道訓其婦，使之安祥恭敬、簡約操持，奉姑舅以孝，侍丈夫以禮，待娣姒以和，撫子女以慈，……倘不率教，罰及其夫。<sup>52</sup>

這條資料不該只片面地理解為對女子三從四德的規範，還必須將之置於家族的脈絡下：新婚夫妻此後必須共同面對更複雜的親屬、人際網路；上有長輩「舅姑」、平輩的兄弟與妯娌，日後還有子女教養問題。休寧范氏《林塘宗規》稱男子要監督家中，「各婦女非本宗嫁娶，弔喪毋得輕出」，則還包括了妻子外家的往來。<sup>53</sup>這些都是青少年過去原生家庭中較少面對的情況。

徽人也因經商而使婚姻在生命歷程中更為重要。如明代王士性（1547-

<sup>50</sup> 周紹泉、落合惠美子、侯楊方，〈明代黃冊底籍中的人口與家庭——以萬曆徽州黃冊底籍為中心〉，收入張國剛主編，《家庭史研究的新視野》（北京：三聯書店，2004），239-245。唐力行，〈徽州宗族社會的結構〉，收錄於氏著《徽州宗族社會》（合肥：安徽人民出版社，2005），46-49。在數據分析之外，葉顯恩則透過分析明清徽州的山多地少的生產環境、以及以小農、佃農為主的生產模式，加上諸子均分、析產分居的繼承模式，推論徽州地區的家庭「最終都因家庭內部不可克服的矛盾與衝突分裂成若干小家庭，從而加入個體小農經濟的隊伍」，故以小家庭為主。見葉顯恩，《明清徽州農村社會與佃僕制》，87。

<sup>51</sup> 明·王宗本，《休寧宣仁王氏譜》，卷1〈譜祠·宗規〉，64。

<sup>52</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，10。

<sup>53</sup> 明·范涑纂修，《休寧范氏族譜》，卷6〈宗規〉，496。

1598)《廣志繹·西南諸省》記道：「蜀中俗尚締幼婚，娶長婦。男子十二三即娶。徽俗亦然。然徽人事商賈，娶畢則可有事于四方。」<sup>54</sup>男子之所以能「有事于四方」，甚至出外數年，乃因此後妻子可代其管理家務、照顧父母子女。萬曆閣臣許國（1527-1596）之母，因其父「賈吳中，率三數年或八九年一歸，歸席未煖復出」，許國不僅七歲始見其父，其「就傅、納昏」等大事亦由母親獨立操辦。<sup>55</sup>汪道昆（1525-1593）《太函集》收錄的許多徽商傳記也可見類似的狀況，如休寧會里人程政奎（1477-1564）賈四方，故其妻吳氏「任家秉，務攻苦，左右長公。」又或休寧海陽人吳釧（1486-？）「九年而孤，輒當室。既長，賈真州。……寡母且老，查氏婦能奉母歡。處士留滯真州，獨倚辦查氏奉母。」<sup>56</sup>此外，除了以丈夫個人或家族的財產「事商賈」，新婦的嫁妝與私人財物，也時常成為丈夫經商資本。如許國母親勸其夫從商，但丈夫困於「無以為資」，許母乃「傾妝奩資之。」<sup>57</sup>又如歙縣洪源人洪什（1501-？）早孤，但「主者匿舅遺金」，寡母黃氏只好「獨攻苦自給」；待其娶妻吳氏後行商於吳越，卻「遞出遞困，亡故資」，吳氏乃「脫簪珥佐之」。<sup>58</sup>

## （二）家庭生計

經濟也是維持家庭的重要面向，故上段中妻子以嫁妝或私財資助丈夫經商，不只是夫妻相互扶持的情意，也是基於家庭經濟的考量。結合上引學者對徽州家庭型態的研究，可見家中經濟應是以壯年夫妻為主要經濟來源。

<sup>54</sup> 明·王士性，《廣志繹》（北京：中華書局，1981），109。

<sup>55</sup> 明·許國，《許文穆公集》（北京：中國書店，1992，據民國十三年無錫許氏簡素堂刊本重印），卷13〈家狀〉，〈母孺人事實〉，1。

<sup>56</sup> 明·汪道昆著，胡益民、余國慶點校，《太函集》，卷47，〈明故處士程長公孺人方氏合葬墓誌銘〉、〈吳處士配嚴氏合葬墓誌銘〉，991、992。

<sup>57</sup> 明·許國，《許文穆公集》，卷13〈家狀〉，〈母孺人事實〉，1。

<sup>58</sup> 明·汪道昆著，胡益民、余國慶點校，《太函集》，卷46，〈明故處士洪君配吳氏合葬墓誌銘〉，971。

但如〈休寧宣仁王氏宗規〉稱「父母妻子仰給於內」，核心家庭中成年男子在家內必須贍養妻、子——如為主幹家庭則需要加上父母。男性作為主要的生產者，其在家庭經濟上的角色也更為重要。<sup>59</sup>因此男子能否在經濟上從「被撫養者」轉換到承擔「父母妻子仰給於內」的重責，也被視為「成人」的指標之一。

## 1. 國家法令

明清兩代皆以十六歲為「成丁」——賦役起始——的年紀。此外，《明史·神宗本紀》萬曆六年（1587）七月丙子載：「詔江北諸府民，年十五以上無田者，官給牛一頭、田五十畝開墾，三年後起科。九月庚午，詔蘇州諸府開墾荒田，六年後起科。」<sup>60</sup>當中「年十五以上」者授田、牛，使之開墾，應是認為此後的男子已經具有基本的謀生能力、不該再依賴他人扶養，不只體力上可以耕作，也當自原生家庭中獨立，開始經營自身的產業。而「起科」指徵收錢糧賦稅，因為官府認為既然給予了田地、耕牛，確保了農業生產的基礎，待三年或六年的開墾期結束後，青少年不僅應該能維持穩定的生業，理論上也足以承擔國家賦予的義務。

## 2. 徽州概況

對於培養、協助子弟經濟獨立，明清徽州族規、家訓亦有不少論述。如

---

<sup>59</sup> 婦女在家庭中當然也可能扮演生產者。如葉顯恩指出：徽州地區山多田少，加之明清時期人口增加迅速，不利發展農業。在這樣的環境之下，家庭手工業獲得較大的發展，如茶葉加工、陶土運輸、薪樵等，婦女們也可以透過紡紗、織布，增加家庭收入。但族規中關於生產、習業多半仍針對男性子弟，對女性的討論較少，故本文以下仍以男性為討論對象。參見葉顯恩，《明清徽州農村社會與佃僕制》，88-89。

<sup>60</sup> 清·張廷玉等撰，楊家駱主編，《明史》，卷 20，〈神宗本紀〉，「萬曆六年七月丙子」，265。「江北諸府」指南直隸揚州、淮安、鳳陽、廬州、安慶五府加上徐州、滁州、和州三直隸州，明代蘇州府亦屬南直隸。

《茗洲吳氏家典》：「族中子弟不能讀書，又無田可耕，勢不得不從事商賈。族眾或提攜之，或從他親友處推薦之，令有恒業，可以期日。」<sup>61</sup>《潭渡孝里黃氏家訓》教養條：「二十以外，學業無成者，令其學習治家理財之方。」<sup>62</sup>這兩者都指出：在認定子弟「不能讀書」後必須儘早讓其學習治家理財之方，或者由親友教其商賈之道。

在時間上，上一節中已經見到子弟結束基礎教育的時間點大約在十六到二十歲間，故其應也會在這段時間前後投入生產。這點尤其以需要羈旅在外的行商最為明顯，如明清之際艾衲（生卒年不詳）《豆棚閒話》：「徽州俗例，人到十六歲就要出門做生意。」<sup>63</sup>或如編寫《士商類要》的明人程春宇（生卒不詳，天啟時人），自道：「蓋君遭險釁，蚤失所天，甫成童而服賈。」<sup>64</sup>成童雖然都沒有直接寫出年齡，但由古文、明清使用習慣推測亦指十五到二十歲左右。明休寧璫溪人金法寶（1519-1571），「年十二生父卒，……為生良苦。既冠，念丈夫當邁其跡，思奮乃棄所業，得少貲，即浙之焦山為賈。」<sup>65</sup>金法寶在「既冠」以後，開始思考自己日後將何以為生？以及自己想過著怎樣的生活？因認為大丈夫「當邁其跡」、出外闖盪，故出售所繼承的財產（業，有財產之意，如「家業」、「祖業」）以為從商的資本。由此可見：首先，金法寶成年前後的思索，顯示其時為規劃人生、做出選擇的重要分界點。其次，金氏「棄所業」之舉，代表成年男子也有權力處理所屬財產，影響家中經濟與財產。最後，因父早卒使金法寶「為生良苦」，可見青少年在年十一、二歲也尚不能自立，而宗族的賑濟則是其所賴以維生的重要依靠之一。

<sup>61</sup> 清·吳瞿，《茗洲吳氏家典》，卷1〈家規〉，19。

<sup>62</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，11。

<sup>63</sup> 轉引自：唐力行，《徽州宗族社會》，52。

<sup>64</sup> 明·程春宇，《士商類要》，收入楊正泰，《明代驛站考·增訂本》（上海：上海古籍出版社，1994），234。

<sup>65</sup> 《璫溪金氏譜補》，卷5〈明故盛四十五君墓誌銘〉，引自張海鵬、王廷元主編《明清徽商資料選編》（合肥：黃山書舍，1985），231。

### 3. 賑濟

許多徽州地區族規都提及對孤寡的賑濟，如〈潭渡孝里黃氏家訓〉睦親條：「其鰥寡孤獨及老幼無能者，尤當極力矜急。」<sup>66</sup>歙縣東門許氏〈宗祠新置義田規約〉：「族中有志守節及年老孤貧無依者，每名每月給以口糧五錢。」

<sup>67</sup>歙縣東門許氏宗族〈許氏家規〉撫孤恤寡條稱：

父之于子，而見其成人；婦之于夫，而及爾偕老，是處人倫之幸，道之常也。不幸而值其變，固有無父而孤，無夫而寡者焉。……今後凡遇孤兒寡婦，思以撫之，厚以恤之，扶持培植，保全愛護，期於樹立，罔俾失所。<sup>68</sup>

無父稱「孤」，無夫為「寡」，二者是失去父親／丈夫後家庭成員的兩種狀態。結合徽州以核心家庭、主幹家庭為主的型態，失去男主的家庭，孤幼勢必難以存活。故徽州族規對賑濟的重視，再度佐證男子作為丈夫、父親在家中經濟的責任與重要性。此外，賑濟的本意既然是代替父親養育孤兒，賑恤的終止應表示此後青少年不該再依賴、「仰給」於他人，應該要自力更生，甚至能奉養寡母、獨立支撐一家生計。若將這種預設類推到非孤寡子弟，其雖可能因為得到父祖協助，但「成人」、自給的時間點應也不會相去太遠。<sup>69</sup>以下將以歙縣棠樾鮑氏宗族為例，透過分析族規中關於「賑濟孤寡」的條文與實行

<sup>66</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，7。

<sup>67</sup> 清·許登瀛纂修，《重修古歙東門許氏宗譜》（北京：中國社會科學院歷史研究所圖書館，1986，美國猶他家譜學會家譜中心藏微縮膠卷，微卷編號007073180，清乾隆二年刻本），卷8〈規約〉，83。

<sup>68</sup> 清·許登瀛纂修，《重修古歙東門許氏宗譜》，卷8〈規約〉，65。本處所引雖為乾隆刻本，但據趙華富，《徽州宗族論集》第90頁引同書崇禎七年家刻本，其內與本條相同，可見本條應作於崇禎七年以前。趙華富，《徽州宗族論集》（北京：人民出版社，2011），90。

<sup>69</sup> 對於人子何時應當在經濟上獨立，應當也可以從分家著手，但中國傳統上並不鼓勵生分，在筆者目前所見的族規、家訓文書中，亦尚未找到相關資料，因此透過對於賑恤弱勢的孤寡的討論，或許也可以當作討論一般家庭子弟的參考。

狀況，更深入、具體地討論青少年到成人間從經濟獨立到支撐家中經濟的狀況。

趙華富〈歙縣棠樾鮑氏宗族個案報告〉指出：鮑氏在東晉移居新安、北宋遷入棠樾，明嘉靖間因為族人鮑象賢（?-1568）官至尚書而一躍成為當地顯族、並與其他望族聯姻，並因經商業鹽而富賈一方，為明清之際當地名族，直到在太平天國之亂中衰頹才不復從前。<sup>70</sup>調查報告中抄錄兩件關於宗族賑恤之材料，一為現存敦本堂牆壁石刻、嘉慶六年（1801）以後寫成的〈公議體源戶規條〉，二為咸豐間領糧摺編號第 245 號〈鮑銘恕婦羅氏領糧經折〉。以下摘錄二件與本文議題相關部份討論之。

第一件〈公議體源戶規條〉規定孀居婦女：「孀戶有子，給其子年至二十五停止。孀居住居母家者，准其領給；居親戚者，不准領給。」對於孤兒賑恤則「孤子年至十八停止」，「孤女出嫁日停止」。

第二件〈鮑銘恕婦羅氏領糧經折〉是咸豐六年（1856）鮑氏宗族對於族人鮑銘恕的寡妻羅氏、與其子湘會、湘敘（時年分別為十一歲、三歲）的賑恤：

銘恕小娘，右穀給至丁卯年長子湘會二十四歲止。長子湘會甲辰年生，穀給至庚申年，十七歲止。次子湘敘壬子年生，穀給至戊辰年，十七歲止。每月共給穀九斗。

咸豐六年二月立<sup>71</sup>

比較兩件文獻，雖然羅氏及其二子給穀停止的時間較〈公議體源戶規條〉都早了一年，推測可能因為徽州地區在太平天國時期遭受重創，經濟大受影響，宗族因而縮減賑濟年限。但其仍可佐證〈公議體源戶規條〉的實行狀況：首先，歙縣棠樾鮑氏賑恤族人設有條件限制，如「居親戚者，不准領給」一條，

<sup>70</sup> 趙華富，〈歙縣棠樾鮑氏宗族個案報告〉，《江淮論壇》137（1993.04）：77。

<sup>71</sup> 趙華富，〈歙縣棠樾鮑氏宗族個案報告〉：81。

孤寡的狀態並不因依親而有實質上的改變，但依親代表孤寡尚有其餘管道取得經濟援助。其他宗規家法對於此類情況也多採相同態度，如康熙五十年(1711)浙江蕭山來氏宗族〈賑米條款〉中就明確指出賑濟中取捨的重要：

宗祠給米本為孤寡老疾四項，極貧無靠而設，其中稍可自存活、與親屬可依倚者，便在可以與、可以無與之間。夫米止有此數，可以無與而與，則不可不與者與之反少，非哀榮獨惠鰥寡之道，故不得不有所分別而稍靳之也。<sup>72</sup>

比起歙縣棠樾鮑氏〈公議體源戶規條〉中僅提到「居親戚者」，蕭山來氏〈賑米條款〉更指出了「稍可自存活」者亦是停止賑恤的對象。宗族資源有限，以公款賑濟是不得以為之，若有其他收入來源，宗族賑恤就可以停止。故由此可以推論：米糧罷給表示受賑濟者理當已經可自存活。在歙縣棠樾鮑氏的兩份文件中，既言「孤子年至十八停止」，而鮑湘會、湘敘兄弟的給穀亦止於十七歲，可見族中大約是以十七歲、十八歲之際為賑恤的分界，此後子弟即應自力更生。

〈鮑銘恕婦羅氏領糧經折〉中，可見鮑家成員有已經過世的鮑銘恕、其配偶羅氏、兩個當下未成年的兒子湘會、湘敘，是一個典型的核家庭。<sup>73</sup>戶主過世後，一家餘下三口皆領取宗族賑恤。其中二子的個別領取與罷給如前文所述，但寡母羅氏的賑恤與其子並非同時停止，是給至丁卯年(1867)「長子湘會二十四歲止」，期間有七年的差距。由此知：寡母並非終生受到宗族賑恤，奉養寡母的責任最終會回到親子手上，故其子除自給自足外，必須負擔母親的生計。不過鮑氏宗族期待子孫十七歲左右自力更生的同時，又給予其

<sup>72</sup> 《浙江蕭山來氏賑米條款》，收入多賀秋五郎，《宗譜の研究・資料編》（東京：東洋文庫，1960，民國十一年本），155。

<sup>73</sup> 〈鮑銘恕婦羅氏領糧經折〉題名中，稱羅氏為「鮑銘恕婦」，但內文又稱羅氏「小娘」，無法完全確定羅氏為鮑銘恕的正妻或妾室。但可以確定宗族對羅氏的賑濟停止與長子湘會的年紀有關，故無論湘會是羅氏親生，或僅是名義上的兒子，宗族主事者還是將二人視為同一家庭的成員、一同適用〈公議體源戶規條〉的規範。

母較長的賑恤期限，這應當與少年需要時間熟習生業、穩定收入有關。並非所有的宗族都採取這種措施，棠樾鮑氏對於族中子弟由受撫養的孤兒成長為足以完全承擔家計的成人，給予了較寬裕的時間以及經濟支持，當與其為較富裕的宗族有關。由此可知在個人經濟獨立外，子孫也被期望能立刻或者在稍後幾年間，養育至少一位家內近親，如〈鮑銘恕婦羅氏領糧經折〉中的其寡母。

結合徽州家庭型態，將討論對象擴大到孤寡之外的一般家庭，這種「一加一」的家庭經濟型態，即是一個「核心家庭」的起始：男子因為娶妻成立了一個新家庭，讓這個新成立的二口之家經濟獨立成為當下最重要的人生課題，從此勉力維生。因此〈積慶坊葛氏家訓〉引徽州俗諺：「男兒不喫分時飯，女兒不看嫁時衣」，叮嚀子弟「其當自強也」。<sup>74</sup> 「分（家）」、「嫁」都指新家庭的成立，無論男女在成人、成婚後作為家長、主婦，須共同承擔家中的責任，以維護家庭。

#### 四、居鄉：社交與宗族事務參與

上兩節討論的修身、齊家，都是個人、家庭內部事務。但如前言中引《禮記·冠義》指出了冠禮之所以作為「成人之道」、「人之所以為人」的起點，除家內的「為人子、為人弟者」，其人際網絡也擴及鄉里間「為人少者」、政治上「為人臣者」，可謂走出家庭、面對更廣闊世界的過程。本文以族規家法為主要材料，較難進一步討論宗族以外的公共事務，但在徽州「大宗族—小家庭」的社會結構下，宗族子弟亦須協助辦納糧差、置買物料、增產拓業等工作，當中也涉及不少複雜事務、人事，故多少也可視作一種公共參與。本

<sup>74</sup> 明·葛丈簡纂修《積慶坊葛氏家訓》，收入《中國家譜資料選編》第8卷·家族規約卷，23。



節預計進一步討論青少年往成人過渡的階段中，人際交往的改變與逐漸擴大的宗族參與。

### （一）冠禮

冠禮是中國傳統中「成人」最重要的象徵儀式，在上古作為士人階層的重要禮儀，如《明史·禮志》稱「古冠禮之存者惟士禮，後世皆推而用之。」但洪武元年（1368），太祖詔定冠禮時希望禮下庶人，而特別立「庶人冠禮」，可見國家希望將之作為四民通行的禮制之一。<sup>75</sup>明代以降禮書與其批註本、修訂本、節編本的流傳鄉里，也成為「家禮鄉禮化」的媒介，使過去專屬於士人的私禮而今有了化民善俗、敬先睦族的功用。<sup>76</sup>因此，在許多宗規家法之中亦有對各類禮儀的解釋，其中冠禮作為成人之始，亦多有記載。在徽州地區，如明萬曆《休寧范氏族譜》在族規後有冠禮實行細則，清康熙《茗洲吳氏家典》亦如是，並附圖說明。<sup>77</sup>（見圖 1-3）「冠禮」的意義，在於透過「加冠」的儀式向族人、賓客、鄉里宣告子弟已經「成人」，如〈重修古歙東門許氏家規〉中明確指出了冠禮的儀式性與象徵性：

冠者，成人之道也。方童子之時，加冠於首而責其成人。顧不以禮率之、申命戒之、盛服以期待之，而遽欲其盡成人之道，不亦難乎？……今後春秋二祭，禮生習禮，定於前二日演習，務要節文習熟、禮度閑亞。將冠子弟與其稟禮父兄、族長正副集眾於祠，舉而行之，庶童子之所以為成人，而他日所就未可量也。<sup>78</sup>

<sup>75</sup> 清·張廷玉等撰，楊家駱主編，《明史》，卷54〈禮志〉，1385。

<sup>76</sup> 趙克生，〈修書、刻圖與觀禮：明代地方社會的家裡傳播〉，收入氏著，《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》，14-34。

<sup>77</sup> 明·范涑纂修，《休寧范氏族譜》，卷6〈譜詞宗規〉，480-481。清·吳翟，《茗洲吳氏家典》，卷1〈家規〉，63-79。

<sup>78</sup> 清·許登瀛纂修，《重修古歙東門許氏宗譜》，卷8〈家規〉，62。

對童子個人而言，行冠禮後接受長輩的訓誨，並換上新服飾，象徵與過去不同的新身份；透過典禮，使童子鄭重地面對轉變，而非「遽欲其盡成人之道」。參與典禮者不只是家內父兄，包括族長、族正副等人，儀式舉行的場所是在祖先的祠堂中，在這些人的見證下，過去的「童子」今後將以「成人」的新身份參與宗族與社會。

在家庭之外，已冠的男子開始被當作「成人」、得到更多的尊重，如《潭渡孝里黃氏族譜·家訓》教養條：「子弟未冠者，不得以字稱。」<sup>79</sup>其他如《禮記·冠義》：「已冠而字之，成人之道也」，或浙江〈東陽象岡呂氏家規〉中：「子弟未冠者，不許以字行稱，亦不許以爾我名，庶合古人責成之意。」<sup>80</sup>都提及冠禮、字號與成人的關聯。如同華若璧（Rubie Watson）所指出：許多男性的生命期是透過取得新名號、新角色、新關係與新特權的方式加以標誌。<sup>81</sup>而「稱、呼」必然發生在兩個人以上的互動，代表從今爾後不同昔往的社交模式與人際關係，從「不得以字稱」到「冠而字之」，透過「冠」的儀式以及隨之而來的待遇轉變，正式劃分過去的童與今日起的成人，都顯示了「冠禮」作為「成人禮」在青少年生活中的重大意義。

此外休寧范氏〈林塘宗規〉稱：族內過去「冠禮未甚舉行」，但作者認為「蓋鄉之盛衰係于人之賢否」，故引用《禮記》「成人之道自冠禮始」的說法，希望族內推行冠禮，使「各父兄迭相效法，漸成禮教，庶挽頹風。」<sup>82</sup>由冠禮聯繫到「鄉之盛衰」，可見「冠禮」與「成人」不只是一人或一家之事。回到〈重修古歙東門許氏家規〉所稱：「今後春秋二祭，禮生習禮，定於前二日演習。」可見禮不僅作為儀式，尚有「習禮」的過程，使兒童「節文習熟、

<sup>79</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，11。

<sup>80</sup> 清·呂熙慶等纂修，《東陽象岡呂氏重修宗譜》，收入《中國家譜資料選編》第8集·家族規約卷（上海：上海古籍出版社，2013，據清咸豐元年木活字本點校），393。

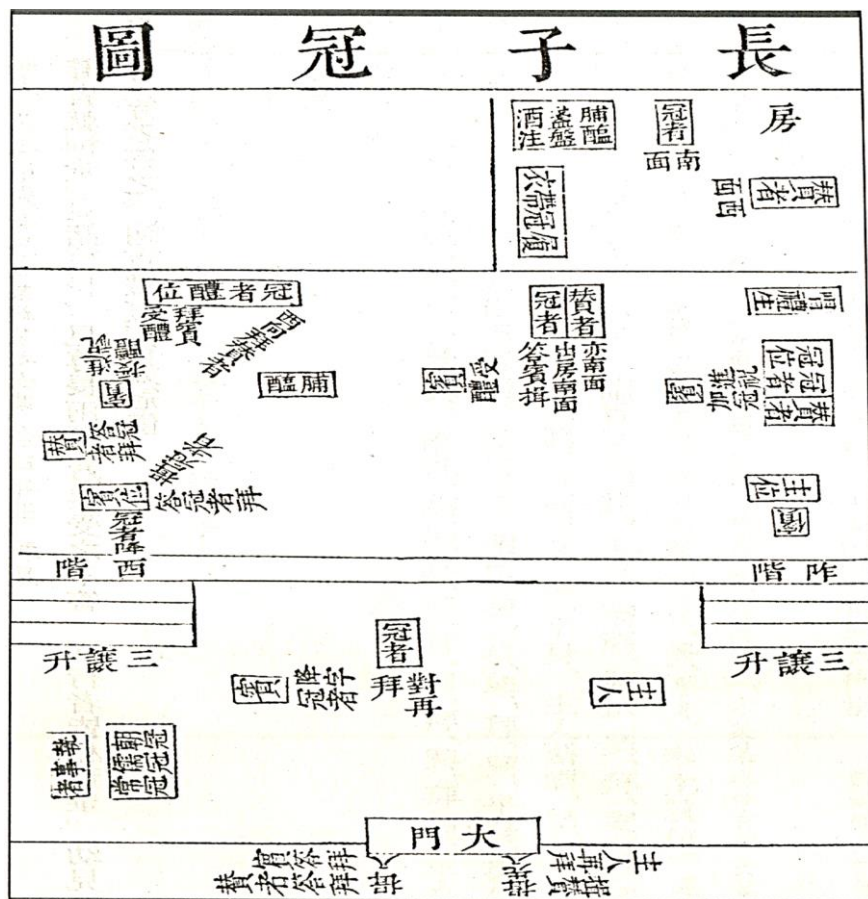
<sup>81</sup> Rubie Watson, "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society" *American Ethnologist* 14.3(Oct. 1986): 619.

<sup>82</sup> 明·范涑纂修，《休寧范氏族譜》，卷6〈林塘宗規〉，495。

# airiti

禮度閑亞」，以其透過禮儀型塑、傳遞理想的行為模式。這些族規家訓的制定者，亟欲使兒童提早熟習、服膺禮教秩序，將受規範的群體下延伸到兒童、青少年，以期塑造理想的「成人」，並且維持鄉里秩序。

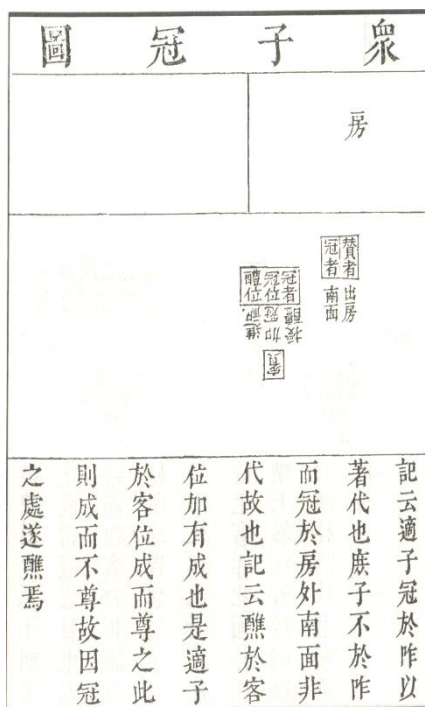
圖 1 《茗洲吳氏家典》長子冠圖



資料說明：圖 1 附於《茗洲吳氏家典·冠禮議》卷後，配合該卷內文，可見冠禮舉行時主、賓、將冠者的走位與動作。從圖下方起始，依序為迎賓儀節、始加冠儀節、再加冠儀節、乃醴儀節、授予字號、告於祠堂、見父母尊長等。此為長子冠禮，因其作為家族的繼承者，較圖 2 眾子、圖 3 孤子繁複。

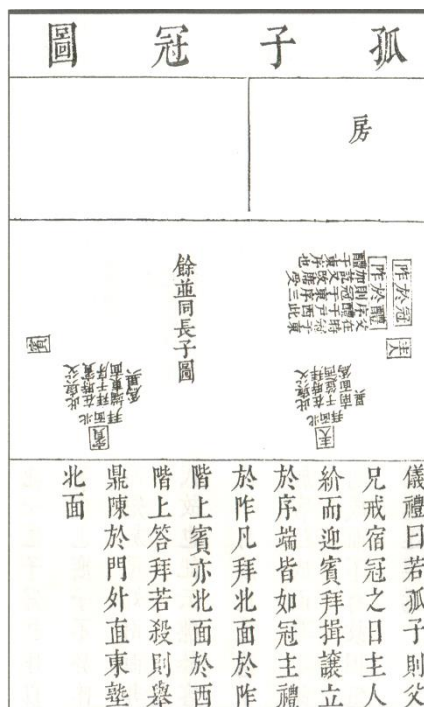
資料來源：清·吳瞿，《茗洲吳氏家典》，卷 3〈冠禮議〉，76。

圖 2 《茗洲吳氏家典》眾子冠圖



資料來源：清·吳翟，《茗洲吳氏家典》，卷3〈冠禮議〉，77。

圖 3 《茗洲吳氏家典》孤子冠圖



資料來源：清·吳翟，《茗洲吳氏家典》，卷3〈冠禮議〉，78。

## (二) 參與宗族事務

在生活與儀式中，一方面族規家法反覆提醒「長幼有序」的重要性，如《文堂鄉約家法·聖諭演》尊敬長上條：「夫長上或是府縣官司，或是家庭祖宗、伯叔哥哥，或是外面親戚、朋友、前輩，皆所當尊敬者也。」<sup>83</sup>或如〈潭渡孝里黃氏家訓〉：「卑幼不得抵抗尊長，其有出言不遜，制行悖戾者，會眾

<sup>83</sup> 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》，〈聖諭演〉，16。

誨之，誨之不悛則懲之」，「子孫受長上苛責，不論是非，但俯首默受，毋得分理」。<sup>84</sup>這些內容強調年齡與輩份的權威，年少子孫必須尊重與服從長輩，二者並非處於完全平等的位置。

但另一部分的敘述中，成年男子共同作為宗族中最主要的群體，與當中的老老少少，一起成為家族的骨幹，平等地分享宗族的產業，並且承擔宗族事務。關於這方面的規約因各宗族的習俗與經濟狀況有所差異，故以下舉協辦宗族事務、分領祭品兩個例子，觀察作為族內主要群體的成年男子，以及新加入的少年在宗族中的角色。

### 1. 協辦宗族事務：以祁門文堂陳氏為例

嘉靖六年（1527）起，明政府更積極推廣鄉約，作為基層統治的重要手段。鄉約的實行進一步促使宗族的組織化，這樣的過程即是所謂「宗族的鄉約化」。<sup>85</sup>過去透過里甲制度維持地方秩序的機制，此時進一步與宗族結合，由族人擔任約正、約副，負責宗族事務與鄉約、族規的運作。以隆慶年間編纂的《文堂鄉約家法》為例，雖然祁門文堂陳氏唐代就已移居祁門，至明中葉雖然人口不少，但「斯文中替，豪傑不生」，缺乏有力的領導者與組織，無法維持家風，可能因此無法聚族。故隆慶六年（1572），在陳氏長老授意之下，陳昭祥、陳履祥等士人共同編定這份《文堂鄉約家法》，對於如何運作這份鄉約家法，其內文如此規定：

各戶立定戶長以為會宗，以主各戶事故。或會宗多有年高者難任事者，擇年稍長有行檢者為約正，又次年壯、賢能者為約副，相與權宜

<sup>84</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，4。

<sup>85</sup> 參見常建華，《明代宗族研究》，185-306。

議事。在約正、副既為眾所推薦，則既無一命之尊，而有帥人之責，  
苟自為惡而責人之無惡，自為不善而諭人以善，誰則聽之？<sup>86</sup>

本條指出，宗族中的管理者，除了年高德劭者外，「年壯者」亦可擔任「約副」，參加宗族議事。據《文堂鄉約家法》附「文唐鄉約家會坐圖」，族中聚會時排列的次序大致可依次分為三組：年長者、年壯者、年少者，長者在後、少者在後。<sup>87</sup>但如果只透過《文堂鄉約家法》，並沒有辦法直接看出「年壯者」明確所指的對象是誰？故在此以清代黟縣〈環山余氏家規〉所載為旁證：

家規議立家長一人，以昭穆名份有德者為之；家佐三人，以齒德眾所  
推者為之；監視三人，以剛正公明者為之。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。<sup>88</sup>

這份〈家規〉中，家長、家佐、監視等負責決策、管理的職位是依「昭穆名份」、「齒德」或者「剛正公明」等特質被推選，雖沒有明確的年齡限制，但應是年高德劭、眾望所歸者擔任。而二十歲以上、五十歲以下的子弟，輪流單任掌事，負責奉行家長、家佐、監視等人的決策，協助宗族事物的運作。宗族也希望透過這樣的過程培養子弟辦事的能力，如〈潭渡孝里黃氏家訓〉修齊條：

子弟當輪隨家長入城，辦納糧差、置買物料，庶日後無不諳人情世故  
之患。至於增產拓業，務必預使子弟親去看視肥脊，及查稅冊是否清  
楚，來腳契共有幾張，毫無舛錯，方可交易。不可魯莽草率，以貽子  
孫之害。<sup>89</sup>

<sup>86</sup> 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》，〈文堂鄉約〉，5。

<sup>87</sup> 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》，〈會議〉，1。

<sup>88</sup> 《環山余氏宗譜·家規》（民國六年木活字本），卷1，轉引自趙華富《徽州宗族論集》，59。

<sup>89</sup> 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，卷4〈家訓〉，9。

相較於過去受到保護的青少年，一旦成人後正式成為宗族的一份子，也必須協助辦納糧差、置買物料、增產拓業等工作。但這些事務並非一朝一夕就能精熟，因此「子弟當輪隨家長入城」，便是希望子弟能透過旁觀家長的作法、在實務中學習，以期「日後無不諳人情世故之患」，得以順利接手家中、族中的各項事務。

## 2. 集會分領祭品：以歙縣雲川王氏為例

《竇山公家議》中云：「中元冬至之祭，五房十八歲以上者畢集，因以受訓受事，其義深矣。與祭者不思其義，惟固散胙，是自絕于竇山公也。」<sup>90</sup> 指出中元、冬至的祭祖與集會的意義不在「散胙」分領祭品，而是藉此讓「十八歲以上者」——即成年族人——「受訓受事」。「受訓」指鄉約會講、以教化族人，「受事」則當如上段所言，是分派族內事務。故考察哪些族人得以參加集會、分領祭品，也可以見到宗族中對於男子年齡的劃分。以下以〈婺南雲川王氏新增祠規〉為例，當中載有元旦祭祖禮，儀式中出現兩個年齡群體，加上未提到的十五以下幼者，〈祠規〉如此描述：

元旦合族拜祖，六十以上照排行第拜于堂中，祠首酬餅壹對，入後寢以次列坐，值年子弟進茶果酒饌，以伸敬老之誼。其未六十及十五以上者照排行第拜于堂下，祠首亦各酬餅壹對；其有應試出仕及八十以上者，雖未行團拜禮，亦許親人領餅。<sup>91</sup>

雖然這份〈祠規〉中並沒有給予各個年齡的男性群體一個統稱，但為了行文方便，以下暫且以幼者、壯者、老者稱呼。

<sup>90</sup> 明·程昌纂修，程鈞增補，《竇山公家議》，收入《北京師範大學圖書館藏明刻孤本秘笈叢刊》，12集，（廣西：廣西師範大學出版社，2011，萬曆三年程氏刻增修本），554。

<sup>91</sup> 清·王魁輝纂修，〈婺南雲川王氏新增祠規〉，收入《中國家譜資料選編》第8集·家族規約卷（上海：上海古籍出版社，2013，據乾隆二十一年刻本點校），138。



幼者：未直接出現在上引文，但可以確定為十五歲以下的子弟。他們通常是需要被管教與保護的一群，他們是否需要出席族內的各種儀式、活動可能取決各不同場合、不同的宗規。舉例而言，上所引述婺源南雲川王氏元旦集會，幼者並不在其中；但潭渡孝里黃氏卻希望五歲以上的子弟，「每謁祖、講書，及忌晨祭祀務另才旁觀看學習」，以便觀摩。但無論如何，幼者並非族內儀式、活動固定的參與者，因為他們尚無力承擔責任，至多行禮與觀摩。

老者：〈祠規〉中有六十歲、八十歲兩種年齡劃分，但二者都以其耆老的身份受到尊敬、優養，以彰顯族內「敬老」之義。在宗族事務中，老者通常因血氣以衰不再負責實際事務，如《文堂鄉約》中「或會宗多有年高者難任事」之時，就必須另擇長者、壯者協助。<sup>92</sup>

壯者：〈祠規〉以十五歲到六十歲為標準，這些男子在元旦時齊聚宗祠之內，祭拜祖先後可以分得象徵祖宗餘澤的餅一對。

這種分領祭品的情況十分普遍，許多族規中都有類似的敘述，但對於「幾歲開始可以分領祭品？」卻是一條變動的界線，因各宗族的習慣、狀況有所差異，如休寧文昌金氏〈標掛規約〉：「俵散餅物，族眾子孫七歲以上，能至山所者，頭首記名每人餅一雙。」<sup>93</sup>即使七歲幼童都可以分領祭物，顯然分領祭品就與是否成年有關。但在資源困窘的情況下，如潭渡黃氏康熙己亥〈公立德菴府君祠規〉：「至于冠者漸多，胙漸不敷，應否一併議禁？凡未冠者，不許到墓接票。」末句暗示過去無論族規是否許可，「未冠者」應當還是可以在祭後領票，不過因為在宗族人口茲繁、資源不足而「胙漸不敷」的情況，分胙的標準上升到「已冠」，可見「未冠者」領票或領胙應非常規之中。

比較三個年齡群體：六十歲以上的老者過去已經承擔過協辦宗族事務的

<sup>92</sup> 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》，〈鄉約〉，5。

<sup>93</sup> 《新安休寧文昌金氏世譜》，（北京：中國社會科學院歷史研究所圖書館，1986，中央研究院傅斯年圖書館藏微縮膠卷，索書號 MF 989.208 0295，嘉靖年間刻本），附錄〈標掛規約〉，219。

責任，故此後只需接受優養；未成年、不與祭者因未能承擔責任，自然不該分享祭品。而十五歲、十八歲以上，或者「冠者」可以常態性地領取祭品，正是因為他們作為宗族的骨幹、承擔族內事務，既承擔責任，也因此有了分享祭品的權利。在集會中，如《文堂鄉約家法》中所提到依照年長者、年壯者、年少者安排的座次，人們隨著年齡逐漸向前移動，這除了基於對長者的尊重，結合集會「受訓受事」的意義，這也應當標誌了個人逐漸加深對宗族事務的參與、發言權。因此「少者」雖然尚不能直接參與族內事物的決策與管理，但在可預期的未來，其角色與地位將會日漸重要，而十五歲到二十歲左右或者冠禮之則是這一切的起點。

## 五、結論

本文以明中葉到清初兩百多年間，徽州地區的族規家法為考察對象，爬梳當中對於「成人」的期望與養成。本文的三個章節，分別由個人修身、持家立業、進而參與宗族事務，正呼應由內而外、逐漸成人的過程。第一節所論之教化與教育，乃成人前的準備：青少年被授予基礎知識，並培養良好的生活習慣與道德，以期成年後不逾越法紀、倫理，並且維持族中長輩們認為「理想的」生活習慣與模式。在基礎教育完成之際，不僅其在智識上接近社會對成人的要求與標準，子弟也將選擇繼續讀書業舉或開始執業謀生。第二、三節所論者，偏重成人前後的轉變與此後的發展：在生涯規劃與家庭經濟上，延續第一節末所提青少年在此際需決定未來職業與發展，成人更被期望不再依靠原生家庭、宗族的經濟支援自力更生，進而漸漸能獨立支撐自己的小家庭，並開啟日後的事業；徽州經商的風氣下，族規、家法也不停強調子孫「學習治家理財」的重要性。第三節則聚焦成人後不同以往的待遇與責任：冠禮後透過服飾、新取字號，標誌與過去兒童時期全然不同的身份，即使仍要遵

守長幼之序，但已經能與更年長的族人共同參與宗族內部事物、承擔責任，漸漸提升在社會、宗族內的地位。

透過以上的整理我們得以進一步提問：何謂「成人」？由成人的標準來看，「年齡」最為明確、直接。明清國家法規中以十五歲為犯罪減刑的上限、十六歲後開始承擔賦役的「成丁」；徽州族規家法亦有明定年齡者，如子弟賑濟停止的時間點或者可以分領祭品、參與宗族會議的年齡等。雖然這些年齡界線的背後可能有其文化脈絡——如古人對身體發育的理解、儒家經典的延續、國家對人力賦役的需求。<sup>94</sup>但它們都是一種法規、章程的性質，需要一個確定的標準，因此往往以特定的年齡劃分了「成年」與「未成年」。

但年齡並非成人與否的唯一標準，如閔克禔之父認為十五歲已能婚嫁，克禔卻認為自己「年方成童」，加上功名未成，而不願娶妻。再以冠禮為例，《茗洲吳氏家典》：「子弟年十五以上，許行冠禮，須能誦習講解，醇謹有度者方可行之，否則遲之。」<sup>95</sup>由「年十五以上，許行冠禮」可見行冠禮的年齡漸漸被放寬、並不固定。王鴻泰也指出：宋代以降漸漸由「男子二十而冠」轉為「十五至二十皆可冠」，明代「庶人冠禮」亦延續這種趨勢，透漏近世「成人並不具一條明確的界線，而有一段過渡時期的發展過程。」<sup>96</sup>明清徽州族規也可見類似的狀況：族規家法中多半預期青少年往「成人」的轉變，時間上最早可能始於十二、三歲，多數集中在十五到二十歲之間，直到二十四、二十五歲左右趨於穩定。「成人」年齡的寬鬆化，也表示年齡、單一事件或儀式僅作為「成人」顯著的象徵。《茗洲吳氏家典》「冠禮」中比起年齡，更強調「能誦習講解」、「醇謹有度」等知識、道德上的成熟為子弟冠禮標準；又如〈重修古歙東門許氏家規〉指出：不該突然要子弟「盡成人之道」。故在「成

<sup>94</sup> 王鴻泰，〈情實初聞——明清士人的異性情緣與情色意識的發展〉，《新史學》26.3(2015.9)：11-13。

<sup>95</sup> 清·吳瞿，《茗洲吳氏家典》，卷1〈家規〉，22、23。

<sup>96</sup> 王鴻泰，〈情實初聞——明清士人的異性情緣與情色意識的發展〉：15。

人」與「未成人」的區別之外，明清徽州的族規家法更強調使人脫離這種「不成熟」狀態的養成。

「養成」是一段連續的過程，「成人」前的階段也因此獲得更多的重視。如同明清士人對兒童、訓蒙的注意，徽州族規家法中也可以看到不少對養成的方法與必要性的討論，如強調兒童、青少年時期的教育與規訓，透過禮儀型塑、傳遞理想的行為模式。可見士人亟欲使兒童提早熟習、服膺禮教秩序，將受規範的群體向下延伸到兒童，以期塑造理想的「成人」。《文堂鄉約家法》中更進一步結合「童」的特性，其〈聖諭演〉：

（孝順父母條）……凡此許多孝順，皆只要不失了原日孩提一念良心，便用之不盡。即如樹木，只培養那個下地的些種子，後日千枝萬葉，千花百果，都從那個果子仁兒發出來。

（尊敬長上條）……今日也只要依著那個幼年不敢干犯哥哥的心，謹慎將去，莫著那世習粗暴之氣染壞。<sup>97</sup>

首先，強調只要秉持「孩提一念良心」，自然可達成聖諭中所宣揚的孝悌，可見人人有成德的可能。其次，因為本於童稚之心，故不只人人有之、也簡單自然，因此遵守種種規範也是出於本性、易如反掌，極為適合向未曾受過高等教育的民眾宣揚之，並以此維繫宗族倫理與秩序。

因此所謂的「成人之道」，既是族規家法中用以規訓、扶持子弟的種種方法，也是一條希望子弟能沿著它前行的道路，那這條道路終將通往何方呢？

〈績邑東關黃氏宗範〉如此寫道：

身者，家之本也，不能保身，況能保其家乎？夫所謂保者，非特順寒暑節，飲食起居慎出入而已。凡事敬謹，不蹈危機、不罹憲網，皆保身也。……蓋盛德必享乎福壽，而福澤不降乎淫人也。<sup>98</sup>

<sup>97</sup> 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》，〈聖諭演〉，16。

<sup>98</sup> 清·黃槐纂集，黃瑄重編，《績邑東關黃氏宗譜》，卷首〈宗範序〉，29。

其後又曰：「宗族支派，雖異根、源則同，故和身為睦族之始，而合族乃明德之終。」<sup>99</sup> 成人的起點在於個人修身，除身體健康外，尚包括「凡事敬謹，不蹈危機、不罹憲網」等有端正的舉止、德性。「若生理不安，則衣食無出，饑寒相迫，妻子相鬧，便去做那非理不善的事」，因此需要穩定的生業。<sup>100</sup> 最終青少年將擴大其社會參與——在宗族發達的地區，即是參與宗族的事務，故曰「和身為睦族之始，而合族乃明德之終」。

所謂「成人」不限於個體成長，由宗族的角度觀之，則是透過教育、社會參與塑造符合規範期待的「成人」。此中透過種種儀式的展演——如冠禮、集會——具體化「理想的成人與生命進程」，使得青少年成為一個能參與社會、也被社會認可的「人」。族規作為群體規範，一方面其建構「應然」的範式，傳遞對宗族、甚至官方對族人、民眾的期望，且因著上述的時代背景與需求，明清徽州族規中紀錄了許多關於成人的規範以及教養子弟的方法。另一方面，這些規範經過重覆的傳抄、宣講與實踐，即是文化價值再生產、複製的過程，藉此延續宗族中既有的價值與規範，並維持由此而生的鄉里秩序。

<sup>99</sup> 清·黃槐纂集，黃瑄重編，《績邑東關黃氏宗譜》，卷首〈宗範序〉，29。

<sup>100</sup> 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》，〈聖諭演〉，19。

## 徵引書目

### (一) 文獻史料

1. 《新安休寧文昌金氏世譜》，北京：中國社會科學院歷史研究所圖書館，1986，中央研究院傅斯年圖書館藏微縮膠卷，索書號 MF 989.208 0295，嘉靖年間刻本。
2. 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明太宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
3. 呂熙慶等纂修，《東陽象岡呂氏重修宗譜》，收入《中國家譜資料選編》第8集·家族規約卷，上海：上海古籍出版社，2013，據清咸豐元年木活字本點校。
4. 明·王士性，《廣志繹》，北京：中華書局，1981，點校本。
5. 明·王宗本，《休寧宣仁王氏譜》，中國國家圖書館藏善本，索書號 SB16162，明萬曆三十八年刻本。
6. 明·佚名，《教子良規》，收入徐梓、王雪梅主編，《蒙學要義》，山西：山西教育出版社，1991，點校本。
7. 明·汪尚寧等纂修，《（嘉靖）徽州府志》臺北：成文出版社，1985，明嘉靖四十五年刊本。
8. 明·汪道昆著，胡益民、余國慶點校，《太函集》，合肥：黃山書社，2004，點校本。
9. 明·范涑纂修，《休寧范氏族譜》，臺北：國立故宮博物院，中央研究院傅斯年圖書館藏微縮膠卷，索書號 MF 989.2 252-2521，明萬曆二十五年刻本。
10. 明·許國，《許文穆公集》，北京：中國書店，1992，民國十三年無錫許氏簡素堂刊本重印。
11. 明·陳昭祥輯，《文堂鄉約家法》，中央研究院傅斯年圖書館藏光碟，索書號 DVD 364.292 4405，明隆慶六年刻本。

12. 明·傅巖著，陳春秀點校，《欽紀》，合肥：黃山書社，2006，點校本。
13. 明·程昌纂修，程鈞增補，《竇山公家議》收入：《北京師範大學圖書館藏明刻孤本秘笈叢刊》12集，廣西：廣西師範大學出版社，2011，萬曆三年程氏刻增修本。
14. 明·程春宇，《士商類要》，收入楊正泰，《明代驛站考·增訂本》，上海：上海古籍出版，1994，點校本。
15. 明·葛丈簡纂修，〈績溪積慶坊葛氏家訓〉，收入：《中國家譜資料選編》，第8集·家族規約卷，上海：上海古籍出版社，2013，據明嘉靖四十四年刻本點校。
16. 明·戴廷明、程尚寬等撰，《新安名族志》，合肥：黃山書社，2004，點校本。
17. 唐·長孫無忌等撰，《唐律疏議》，臺北：弘文館出版社，1986。
18. 張海鵬、王廷元主編《明清徽商資料選編》，合肥：黃山書舍，1985。
19. 清·丁廷樾修，趙吉士纂，《（康熙）徽州府志》，臺北：成文出版社，1975，清康熙三十八年刊本。
20. 清·王筠，《教童子法》，收入徐梓、王雪梅主編，《童蒙要義》，山西：山西教育出版社，1991，點校本。
21. 清·王魁輝纂修，《婺南雲川王氏新增祠規》，收入《中國家譜資料選編》第8集·家族規約卷，上海：上海古籍出版社，2013，據清乾隆二十一年刻本點校。
22. 清·吳翟，《茗洲吳氏家典》，合肥：黃山書社，2006，據清雍正十三年紫陽書院重印本點校。
23. 清·唐彪著，趙伯英、萬恒德選注，《家塾教學法》，上海：華東師大，1992，點校本。
24. 清·馬步蟾修，夏巒纂，《（道光）徽州府志》，臺北：成文出版社，1975，清道光七年刊本。
25. 清·張廷玉等撰，楊家駱主編，《明史》，臺北：鼎文書局，1980。

26. 清·許登瀛纂修，《重修古歙東門許氏宗譜》，北京：中國社會科學院歷史研究所圖書館，1986，美國猶他家譜學會家譜中心藏微縮膠卷，微卷編號 007073180，清乾隆二年刻本。
27. 清·陸世儀撰、張伯行輯《思辨錄輯要》，臺北：臺灣商務出版社，1986，景印文淵閣四庫全書本。
28. 清·黃槐纂集，黃瑄重編，《績邑東關黃氏宗譜》，鹽湖城：猶他家譜學會攝影，1992，美國猶他家譜學會家譜中心藏微縮膠卷，微卷編號 005552672，清光二十二年敘倫堂刻本。
29. 清·黃隱南重編、黃白山參補，《潭渡孝里黃氏族譜》，北京：中國社會科學院歷史研究所圖書館，1986，中央研究院傅斯年圖書館藏微縮膠卷，索書號 MF 989.208 0295，清雍正九年刻本。
30. 清·蔣溥、孫嘉淦等撰，《大清會典則例》，臺北：臺灣商務，1983，景印文淵閣四庫全書本。
31. 黃彰健編著，《明代律例彙編》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979。
32. 漢·鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000。

## (二) 專書

1. Limin Bai, *Shaping the Ideal Child: Children and Their Primers in Late Imperial China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2005.
2. Riley, Matilda White. ed. *Aging and Society*. Vol. 3, A Sociology of Age Stratification. New York: Russell Sage Foundation, 1972
3. 卞利，《徽州民俗》，合肥：安徽人民出版社，2005。
4. 白馥蘭(Francis Bray)著，江湄、鄧京力譯，《技術與性別——晚期帝制中國的權利經緯》，南京：江蘇人民出版社，2006。
5. 多賀秋五郎，《宗譜の研究》，東京：東洋文庫，1960。



6. 朱開宇，《科舉社會、地域秩序與宗族發展：宋名間的徽州，1100-1644》，臺北：國立台灣大學出版社，2004。
7. 余新忠，《中國家族史·明清時期》，廣州：廣東人民出版社，2007。
8. 唐力行，《徽州宗族社會》，合肥：安徽人民出版社，2005。
9. 常建華，《宗族志》，上海：上海人民出版社，1998。
10. 常建華，《明代宗族研究》，上海：上海人民出版社，2005。
11. 曼素恩(Susan Mann)著，楊雅婷譯，《蘭閨寶錄：晚明至盛清時期的中國婦女》，臺北：左岸文化出版社，2005。
12. 葉顯恩，《明清徽州農村社會與佃僕制》，合肥：安徽人民出版社出版，1983。
13. 熊秉真，《幼幼：傳統中國的繡襪之道》，臺北：聯經出版社，1995。
14. 熊秉真，《童年憶往：中國孩子的歷史》，臺北：麥田出版社，2000。
15. 趙克生，《明代地方社會禮教史叢論——以私修禮教書為中心》，北京：中國社會科學出版社，2011。
16. 趙華富，《徽州宗族論集》，北京：人民出版社，2011。
17. 劉志琴，《晚明史論：重新認識末世衰變》，南昌：江西高校出版發行，2004。
18. 劉翠溶，《明清時期家族人口與社會經濟變遷》，臺北：中央研究院經濟研究所，1992。

### (三) 論文

1. Elder, Glen H. "Age Differentiation and the Life Course," *Annual Review of Sociology* 1 (1975): 165-190.
2. Watson, Rubie. "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society", *American Ethnologist* 14.3(1986):619-631.
3. 王昌宜，〈淺析明清徽州宗族的教育理想〉，《合肥學院學報》1 (2008. 07): 61-65。

4. 王鴻泰，〈情竇初開——明清士人的異性情緣與情色意識的發展〉，《新史學》26.3(2015.09)：1-75。
5. 李文治，〈明代宗族制的體現形式及其基層政權作用——論封建所有制是宗法宗族制發展變化的最終根源〉，《中國經濟史研究》，1(1986)：54-72。
6. 李強 等，〈社會變遷與個人發展生命歷程研究的範式與方法〉，《社會學研究》，6(1999)：1-18。
7. 李琳琦，〈明清徽州宗族與徽州教育發展〉，《安徽師範大學學報》，5(2003.07)，504-509。
8. 周紹泉、落合惠美子、侯楊方，〈明代黃冊底籍中的人口與家庭——以萬曆徽州黃冊底籍為中心〉，收入張國剛主編，《家庭史研究的新視野》（北京：三聯書店，2004），218-261。
9. 徐泓，〈明代社會風氣的變遷——以江、浙地區為例〉，收入《第二屆國際漢學會議論文集·明清與近代史組》（臺北：中央研究院，1989），137-159。
10. 徐泓，〈明代家庭的權力結構及其成員間的關係〉，《輔大歷史學報》5(1993.12)：167-202。
11. 趙華富，〈歙縣棠樾鮑氏宗族個案報告〉，《江淮論壇》137(1993.04)：77-84。

**Becoming an Ideal Adult:  
A Study of Clan and Family Regulations in Ming-Qing Huizhou**

Chen, Shih-Wei

Graduate student, Department of History, National Chengchi University

The ceremony of capping was a symbol of the adult age in traditional China. It was not only a ceremony to show the age difference, but an emblem to push the teenagers learning their fulfillment of obligations and responsibility for being adult. “Becoming an ideal adult” thus means that teenagers should be taught and cultivated until they will behave as adults and full-grown men admitted by the society.

By examination of clan and family regulations in Ming-Qing Huizhou, this article will explore “the difference between the teenage and the adult” and answer the question such as “how did people educate their children to become mature in their society?”. There are three parts in this article: The first was about teaching children with moral ethics and knowledge to live a correct life in their adulthood. Secondly, by marriage and keeping family economy, the teenagers were expected to transform themselves from dependent kids to the masters of their house there. After the ceremony of capping, thirdly, the teenagers would be treated like adult and had right and responsibility for clan and public involvement, just as other elders did. Therefore, by this study we can depict the image of an “adult” and “full-grown man” and reconsider the meanings of modifying the “ideal adults” in the Huizhou region of Ming-Qing China.

**Keyword: Ming-Qing, Clan Regulations, Huizhou, full-grown man, cultivation**