

族譜與文化認同

——廣東族譜中的口述傳統

劉志偉

在許多廣東地區的家譜中，有一種現象常常令研究者和修譜者感到困惑，這就是入粵祖（多稱在宋代）和在本地定居的開基祖（許多宗族的定居時間是明代初年）之間的世系，常常出現混亂或殘缺。許多家譜記載宋之前世系非常清楚，而定居之後的世系也清楚詳細，但中間的若干代往往記載簡略，甚至世代混亂不清。本文試圖通過對這種現象進行初步的分析，討論家譜編撰中士大夫文化認同的一個側面。

由於在現存族譜中很少見到明中期以前的版本，我們對明代中期以前廣東地區修譜情況知之甚少。不過，在明代廣東地區著名學者陳白沙先生的文集中，收錄了幾篇陳白沙為本地一些大族編撰的族譜所作的序文，可以幫助我們瞭解到明代中期以前廣東地區修譜的一些情況。以下是其中兩篇序文的摘錄：

《湯氏族譜序》曰：

湯氏，邑之著姓也。自言先汴人，隨宋南渡，居嶺南南雄。世遠失傳，今以始自南雄遷古岡曰統者為一世祖。統以上無

考。譜亡於元季之亂，續之者唐府伴讀八世孫有容也，退庵鄧先生序之，予惟世家之譜可觀，不援不附，如湯氏，亦良譜也。內則賢婦女，外則賢丈夫，相與修緝維持，既亡而復存。湯之子孫念之，亦允蹈之。

《綠圍伍氏族譜序》曰：

伍氏係出汴梁，先世有仕宋為嶺南第十三將，卒於官，遺其二子，新會遂有綠圍之伍，曰朝佐，曰朝愷，今為綠圍始遷之祖。而氓又始遷之祖師自出，所謂第十三將者是也。氓以上世次莫詳，今斷自可知以氓為第一世。自氓而下，或隱或仕，垂三、四百年。

陳白沙為之作序的這兩個家族，都是明代新會縣的大族，但當時他們編撰族譜時，所能記述下來的世系，都只能追溯到宋代的人粵祖，湯氏聲稱他們原來有譜，但亡於元季之亂，伍氏則未提及原來是否有譜。但無論如何，這些大族在明代前中期編撰族譜時，所能追溯的祖先，只是到宋代，再往前，往往就無法考查了。正因為如此，陳白沙對於當時一些人攀附家世的做法是很不以為然的。他在《周氏族譜序》中這樣寫道：

公以弘治己酉始至白沙。未幾，公復來；與言家世纓簪，以其族之譜請序以付梓。予以不敏弗許。數載之內，屢致書囑邦伯東山劉先生、按察使陶公交致其懇。既而，公復以書來，曰：“吾周氏自昭信以上居洛陽，世次無考。令譜斷自可知，以昭信府君為第一世祖，其不可知者闕之，不敢妄有攀附，以誣先代而誑後人。先生幸為某序之，將無負於先生之言。”某於是不敢復以不敏辭於我少參公，而嘉周氏之譜不務窮於遠，為信譜也。

陳白沙這樣說，似乎在表明一種態度，如果有人在當時編撰的家譜中追溯到很久遠的世系，他是絕不相信的。他一再強調只有不援不附的，才是“良譜”。他痛詆當時攀援附會的風氣，認為，

“務遠之詳孰信，好大之同自誣”，他說：

家之譜，國之史也。本始必正，遠近必明，同異必審，卑而不援高，微而不附彰，不以貴易親，不以文覆愆，良譜也……修譜者不知世之重也，援焉以為重，無實而借之詞，吾不欲觀也。

所以，當《周氏族譜》請他作序時，開始他並不答應，後來申明早期世次無考，“其不可知者闕之，不敢妄有攀附”，他才應允。很明顯，生活在明代前中期的陳白沙很清楚當時一般的家族編修家譜時，不太可能把遠代的世系記錄下來。當時“能够不務窮於遠”的家譜，才被陳白沙這樣的士大夫接受為“信譜”，這也許暗示着一點事實：在明代前期，人們都很清楚，一般家族編修族譜的時候，所能追溯到的世代不可能比宋代更早。所以，在明代中期以前編輯的家譜，其世系一般都只能追溯到入粵祖或始遷祖，更早的祖先，多不能知悉。

衆所周知，明清族譜的模式，是宋代以後的創造。明清時代的族譜的淵源，雖然研究者喜歡追溯到古代的譜牒，許多譜牒也聲稱他的族譜始修於宋代甚至更早，但實際上，廣東地區的族譜編撰，是在明代以後才逐漸普及的。我沒有專門考究過廣東地區最早在什麼時間開始有族譜編撰，但可以肯定，即使在明代初年，用文字寫下來的家譜還是非常罕見的，而且很明顯只有少數士大夫家族才開始有修譜的活動。比較早期修纂家譜的例子是番禺沙灣何氏。沙灣何氏在明清時期是珠江三角洲地區的著名大族。該族在沙灣定居下來的開基祖是後來被列為四世祖的何人鑒，何人鑒定居在沙灣以後之後到第五代，出了一位何子海，在明王朝首次開科取士就考上了進士，他在元末開始建立家廟形式的祠堂。^①後來他編了一本《譜圖》，其序文曰：

余觀詩禮之家，文獻之後，莫不有族譜存焉。然或舍其祖而宗人之祖，或求其前代名賢以祖者，皆妄也。吾家自府判公積德百餘年，迨於中葉，諸孫數十人，詩禮士宦，他族莫及焉

……今祠宇荒基，祭祀缺典，未知振作而光大者誰歟。凡我子孫，觀是圖者，各宜勉之。

從這段話看，當時已經有一些士大夫家族編了族譜，但附會前代名賢的風氣已經出現。作為一個有正式高層士大夫身份的何子海，當然要表現出自己不肖於這種行爲，所以從他的話的意思看來，他編的《譜圖》似乎只是從定居沙灣的何人鑒開始。從他說法，參以前引陳白沙的幾篇譜序，我們可以推想，象沙灣何族這樣的“詩禮之家”，或者象新會湯氏這樣的望族著姓，都是明代前中期才開始編撰族譜，而此前很可能並沒有文字家譜。他們在明代開始編撰家譜的時候，一般只能往前追溯幾代人，而這種追溯的根據，很可能是當時他們家族內部口頭傳承的世系記憶。

二

在華南地區，許多家族在按照宋明理學家的規範編修文字化族譜之前，應該存在着口述的系譜傳統，我們很難找到直接的證據證明這一事實。但從現存族譜中關於宋明之間的祖先的記錄，可以看出一些痕迹。

其實可以這麼說，在某種意義上，每次修譜的資料來源，都包括了記錄人們口述資料的成分，即使根據祖先神主作為主要的資料依據，祖先之間的關係也需要依賴口述的記錄。更何況第一次修纂族譜的時候，可以相象必然是以口述資料作為主要的依據。有兩方面的資料可以注意，一是文字族譜中保存了口述傳統的痕迹；二就是從一些漢化未深，仍較少受士大夫文字族譜傳統影響的民族中去尋找口述譜系的面貌。

在華南和西南以至臺灣地區，土著民族中都保留了不同形式的口述家譜的傳統，我們可以藉以理解口述傳統的系譜的形式可能有很多種，^②關於這種口述傳統的家譜的研究不是本文討論的

問題，這裏不展開，但需要特別指出的是，明清廣東地區的家譜，很多都是從這些口述傳統基礎上，加以士大夫化的改造形成的。

用文字記錄口述系譜，不是從士大夫化的族譜開始的，我們可以從一些受士大夫家譜文化影響較少，但受道士巫師所傳授的文字傳統影響的民族裏，看到另一種文字系譜，這種文字記錄比較接近口述傳統，例如在瑶人中的“家先書”和“年命書”一類文件。李默和房先清編《八排瑶古籍匯編》中收錄的《房氏年命書》就是一個例子，^③這份文件內容類似族譜，但體例和意義與士大夫模式的族譜完全不同。它們雖然也是文字的記錄，但一般是在祭祀時由主祭人唸誦，基本上還是保留了口述的傳統，我以為這種系譜仍應該歸入口述傳統的範疇。

在客家的族譜中，士大夫模式的族譜普及之前的口述族譜傳統痕迹最明顯的是，在明代以前的早期世代，大量採用“法名”或“郎名”。這一現象早為許多修譜者和研究者所注意。羅香林先生早年曾認為，這是客家人祖先入粵的時候，納禮於當地的畬閩，畬閩乃依其入境次序給以幾郎幾郎的名號。^④後來在編輯《客家研究史料》時，收入了民國時期兩種族譜的解釋：其中民國九年編纂的《潮梅劉氏族譜》認為：“自宋季至元代，名字多稱法稱郎，及十百千數目者，兄弟亦多不按照次第。蓋因彼時習俗，道教權力頗重，命名多出道教所定。”，而更後編纂的《羅陂羅氏族譜》則認為，“世俗謂郎為師巫所度法號，此乃鄙俚不經之野語也”，而把郎名解釋成為元代稱人用“郎”、“官”、“秀”的稱謂的遺風。羅香林認為前一說法不愜，而贊同後一說法。^⑤

其實，這種現象並不只見於客家族譜，在廣東地區的族譜中也保留了一些痕迹，最常見的例證就是廣東地區幾乎所有何姓家族都把祖先追溯到“十郎”兄弟。在廣東著名大族，番禺沙灣何氏族譜中，祖先的名字為：初世祖六學士、二世祖三九承事郎、三世祖念三承事郎，雖然後來的修譜者極力把這些名字解釋為官銜，但很顯

然還是早先的郎名的遺痕。只是廣東地區的家譜在明清時期經過多次重修，編修者一般已經把這一段祖先的名號加以改造甚至重新命名，用一些看起來更爲文雅的名字取而代之了。^⑥

關於郎名、法名的文化歷史意義，陳永海先生認爲：“郎名、法名的傳統存在於客家族譜這個事實，反映了一種慣習的遺留，他們普遍存在也是由於以前的人與祖先的關係通過奉朝的儀式建立，這個做法成爲在書寫的族譜流行之前的宗族的元素。”^⑦這是相當深刻的見解，在作爲士大夫建構的宗法社會的組成部分的文字族譜之前，在民間社會曾經存在着與士大夫宗法規範不同的對祖先系譜的文字記錄，但這種書寫的系譜似乎更接近口述系譜的傳統。

三

要證明明清族譜中有關宋元時人粵祖與初次用文字記錄祖先譜系之間的世系資料來自口述家譜的傳統，似乎沒有辦法提供實證的依據。但是，我們只要仔細閱讀這些記錄，還是不難體察到它們出自口述傳統的痕迹。一個用文字把口述傳統的祖先世系記錄下來的例子是元末廣東地方豪強，明初因爲投降明朝而獲封爲東莞伯，後又因涉案謀反而被誅殺的何真家族的資料。何真在歸化明王朝後，纂輯了一份《何氏家記》，後來由其子輯錄下來，這份《家記》一開頭數出了何真以上五代的居址和葬所，而對更遠代的祖先則附會到南雄的一座何將軍廟，稱其爲“鼻祖”。《何氏家記》中有關其先世的記載就很可能是把原來的口傳記錄下來的，因爲文字較長，我們只摘引最簡單的幾句：

祖因宋南渡，旅遊羊城，抵東莞，初居邑西附郭柵口，生高祖。始祖葬邑南嶽廟前，巽向之原。高祖娶茶園橫崗袁氏，生曾祖發藻，家道**昌，創土名員頭山、石壁頭、周塘等宅場，築居員頭山，招佃張、游、吳、黎、陳、魏、黃、叶等姓旁居……高

祖母袁氏……曾祖先娶邵氏，賢而無子，復娶庶曾祖母鄭、江、唐三氏，生祖父兄弟七人……

從當時何真經營宗族建設的情況看，在這之前，他似乎沒有成文的家譜，所以，我們可以相信這部《家記》關於世系的記錄是以原來口述的系譜為依據輯錄而成的。這種關於祖先家世的敘述方式，比較接近口頭流傳的樣貌。^⑧但很顯然，在記錄的時候，這種依賴口頭流傳記憶的系譜，一般只能講述幾代祖先的譜系關係，更早的祖先譜系關係，往往是不清楚的。事實上，用這種敘述的方法記憶下來的世系，也很難記憶太多的世代，但與明清時期的族譜相比，最明顯的差別是很難覆蓋同一始祖下面所有房支的世系，所以一般只是對直系祖先的記述，而不是一種能起到“收族”作用的族譜。

一個清楚地反映出明初最先編撰成文家譜時如何把口述傳統記錄下來的例子，是香山《容氏譜牒》中有一篇撰於洪武二十六年的《譜系序》，其中寫道：

吾宗歷代顯名者最罕……悌與（即作者）少孤，莫領先故，長聞諸父語：始祖尚公由南雄來居新會，莫知幾世矣。新會有宗遠、康祿、祖奇，東莞有善安，高要有容成、宗信，子孫昌盛，數百餘人，皆云出自始祖尚公，傳世莫能名。吾高祖六二公，妣馬氏，自新會徙居香山之沙尾，所生曾祖諱光，祖聘黃總管長女為配，納吳氏為庶，所生兒女共十二人。黃氏所生子五人，女二人。次房諱德政，吾之祖考是也。吳氏所生子三人，女二人，黃妣仁惠，十二子女不分彼此，內外稱無間焉。

這是一個比較忠實坦白的記錄。這篇文章的作者，是縣學庠生，根據他自己的說法，在當時，香山的風俗還沒有“名族蒸嘗之禮，止問諸親戚故舊之家，時節諱誕之辰，隨家豐儉以奉祀。”以至他自己的“高曾諱誕，幾至缺略。”他最先所能够做的，也只是“將應祀祖者編定，書於版冊，輪流奉祀，其餘弟侄未及，以俟後編。”^⑨

可見他首次編輯家譜的時候，只是記錄了父輩口傳的祖先，包括兩部分，一是籠統的遠代祖“尚公”，二是高祖以下的幾位祖先，中間的關係就沒有記錄了，連名字都沒有記下來。可見在口述傳統最初用文字記錄下來的時候，不但能夠追溯的世系不會太深遠，而且祖先名諱也往往缺失無稽。

《容氏譜牒》這段記載，可以幫助我們理解後來許多族譜關於宋明之間的世系的記錄總是諸多矛盾和混淆不清的情況，是因為明代以後，當編撰族譜開始普及化的時候，關於宋明之間的世系，大多都是依據口述傳統的記憶用文字記錄下來。而一旦成為文字的記錄，後來的族譜編撰者就總是企圖把原來口述的傳統的痕迹抹掉。其中很重要的就是把中斷的世系接續起來，把缺失的祖先名諱補上。中山《大欖羅氏族譜》嘉慶五年（1800年）序記述該族稽考其先代祖先的經過曰：

夫訂家乘之誌書，聞前人之偉烈，後嗣急務也。是以文采如潘岳，始述家風；詞賦如陸機，先陳世德。揚權古今，彪炳史冊，夏乎衛英。特是問譜系於吾家，則似未足語此者。我祖諱[王常]，字怡峨，始居大欖寶蓮坊，緬維身世，應丁大明宣德正統間。然搜訪楹書，愧無紀載，並所自出，胥付闕如，姑勿論紀載有無，即或有之，業經康熙癸卯慘罹兵燹，念此竹冊紅[糸青]，非盡諸脈望，亦即囊付樵蘇。故先世高曾祖父有蜚聲譽宇，有題名雁塔，彬彬多文學之選，屢欲編譜列系，勒成一書，終苦荒遠難稽，未敢妄意附會。戊申春，適有宗人來自開平，稱其家譜載有遠房分居香山欖鄉者。餘輩聞之色然喜，急索其譜展讀之，內載琴軒生清之、慎之，而慎之生伯常，伯常生二子，長房居番禺茭塘、羅邊，次房居香山欖水。時座中有疾呼者曰，是即我祖[王常]公也。然余頗疑其名字弗傳，未敢遽以為確。已而，宗人辭歸去，余竊與共事輩磋商，溯琴軒公在宋咸淳年自南雄牛田坊珠璣巷來粵，至大明宣德正統間，歷

年百有六十餘載，論輩數亦應遞及[王常]公。然竟謂[王常]公為伯常所出，事固有難以取信者。余因顧謂十三世孫雲創曰，譜事重大，上世雖荒遠難稽，不可使後代有缺，汝試譜之。雲創唯唯而退，越數日，雲創果構成草譜。携來示余，余曰，噫，祖宗有靈也。再囑其聯合兩房伸紙謄正，以便付梓。

這是一個在家譜編纂中把口述傳統和士大夫規範的書寫家譜傳統結合起來的典型例子。當時，這種把鄰近同姓以至異姓宗族的記載拿過來鈔襲、改編的做法相當普遍，雖然很多宗族有意掩飾，迴避，以至象這樣清楚的記載不一定很多見，但我們在其它族譜中，還是可以看到不少事例。^⑩

四

以上列舉的事實，顯示了明清族譜其實融合了兩個不同傳統，一是基於祖先崇拜觀念的民間口頭流傳的祖先系譜敘述的傳統，二是基於宋明理學家極力建立的宗法觀念，以敬宗睦族達致明宗法、序昭穆目的的成文族譜傳統。雖然近世族譜的規範形成於宋明之間，但在廣東地區，族譜的編撰，基本上是明以後的發展。廣東地區許多家族的祖先，都聲稱宋元間遷徙入粵，但定居下來一般都在明代以後。這之間的世系，正是用書寫族譜出現之前幾代的祖先。這幾代祖先，在成文族譜出現之前，可以通過口頭流傳下來的。編修族譜，不但是把原來口傳的譜系，用文本記錄下來，更是根據理學家的宗法理論建立禮治秩序的過程。因此，明清時期文字族譜的編撰，是一種以理學家的宗族理念為依據的實踐。但明代以後，人們紛紛編修家譜，本來是一個改變或者證明自己身份認同的一種手段。除了象明代中期出任過吏部、禮部尚書的霍韜那樣位高名重的高級官員，才能够在編修家譜的時候坦言自己出生養鴨之家。^⑪對於大多數本來出生平民，而希望通過修纂家譜而

標榜出身高貴，家世顯赫的家族來說，通過把家族的世代推衍到遠古的世代，是一種比較簡單的途徑。我在其他文章曾經指出，^⑫明清時期，要確立正統化的身份認同，最重要的是要和瑶、蛋、畬人劃清界綫，和“無籍之徒”劃清界綫，證明自己出生於來自中原的世家，定居時合法地獲得戶籍，把自己家族的來歷究明，通過家譜來建立起家族的歷史，是一種基本的途徑。加上在明代中期，按照禮儀，修建祠堂，建立宗族，還是士大夫的專利，要通過編修家譜標明自己的來歷，也需要設法掛上和士大夫的身份的聯繫。於是，明清廣東許多地方家族編修族譜的時候，並不簡單地只是把口述的傳說用文字記錄下來，也不只是按照宋明理學家的模式去編修家譜，他們在把本地的口述傳統和士大夫的書寫傳統揉和起來，通過附會遠代祖先，把口傳的祖先系譜與按照書寫傳統建立起來的系譜連接起來。爲了把家族世系向前推衍，並附會歷史上的名人世族，需要通過“考據訂正”，重新編造出能够把近世和遠代世系連接起來的世系。透過族譜中的祖先世系的記錄，我們可以看到地方社會文化認同的一種表達方式，就是用一種不合乎士大夫的價值和規範的行爲，去建立以士大夫文化爲指向的地方社會的國家認同。

①《廣東文征》卷56《肯構堂記》

② 參閱黎小龍：《從民族學資料看家譜的起源》，載《譜牒學研究》第三輯，書目文獻出版社，1992年。

③李默、房先清編：《八排瑶古籍匯編》，廣東人民出版社，1995年。

④《廣東民族概論》，《民俗》第56-63期。

⑤羅香林：《客家研究史料》。

⑥參見拙文《系譜的重構及其意義：珠江三角洲一個宗族的分析》，《中國社會經濟史研究》，1992年第四期。

⑦Chan Wing-hoi, Ordination Names in Hakka Genealogies: A Religious Practice and Its Decline, in David Faure and Helen F. Siu (eds.), Down to Earth: the Territorial Bond in

South China, Stanford, Stanford University Press, 1995。

⑧這份《家記》在體例上更接近前面提到的連南瑤族的《房氏年命書》。

⑨《(香山)容氏譜牒》,《創立蒸嘗記》。

⑩《(南海)沙窖楚旺房陳氏家譜》是一個更為典型的例子,限於篇幅,從略。

⑪參見南海《石頭霍氏族譜》(1902)。

⑫參見劉志偉《附會、傳說與歷史真實》,《中國譜牒研究》,上海古籍出版社,1999年。