

新史学 &
多元对话系列

明清社会和礼仪

科大卫 著

只有了解人群认同的结构，才可能超越结构概念
的局限。我相信我们读历史的目的是为了更好的
生活。

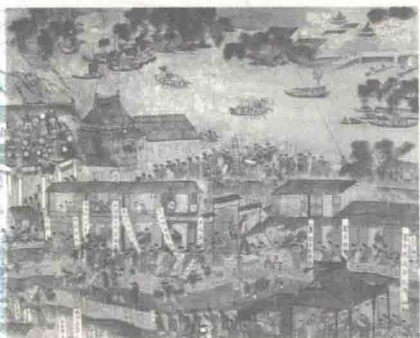
——科大卫



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

明清社会和礼仪

科大卫 著
曾宪冠 译
李子归 陈博翼 校



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

明清社会和礼仪 / 科大卫著. —北京: 北京师范大学出版社, 2016. 8

(新史学 & 多元对话系列)

ISBN 978-7-303-20836-4

I. ①明… II. ①科… III. ①社会发展史—研究—中国—明清时代 ②礼仪—研究—中国—明清时代 IV. ①K248.07
②K892.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 150455 号

营销中心电话 010-58805072 58807651
北师大出版社学术著作与大众读物分社 <http://xueda.bnup.com>

MINGQING SHEHUI HE LIYI

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印 刷: 北京京师印务有限公司
经 销: 全国新华书店
开 本: 730 mm×980 mm 1/16
印 张: 20.75
插 页: 8
字 数: 300 千字
版 次: 2016 年 8 月第 1 版
印 次: 2016 年 8 月第 1 次印刷
定 价: 58.00 元

策划编辑: 宋旭景

责任编辑: 宋旭景 陈博翼

美术编辑: 王齐云

装帧设计: 蔡立国

责任校对: 陈 民

责任印制: 马 洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58805079



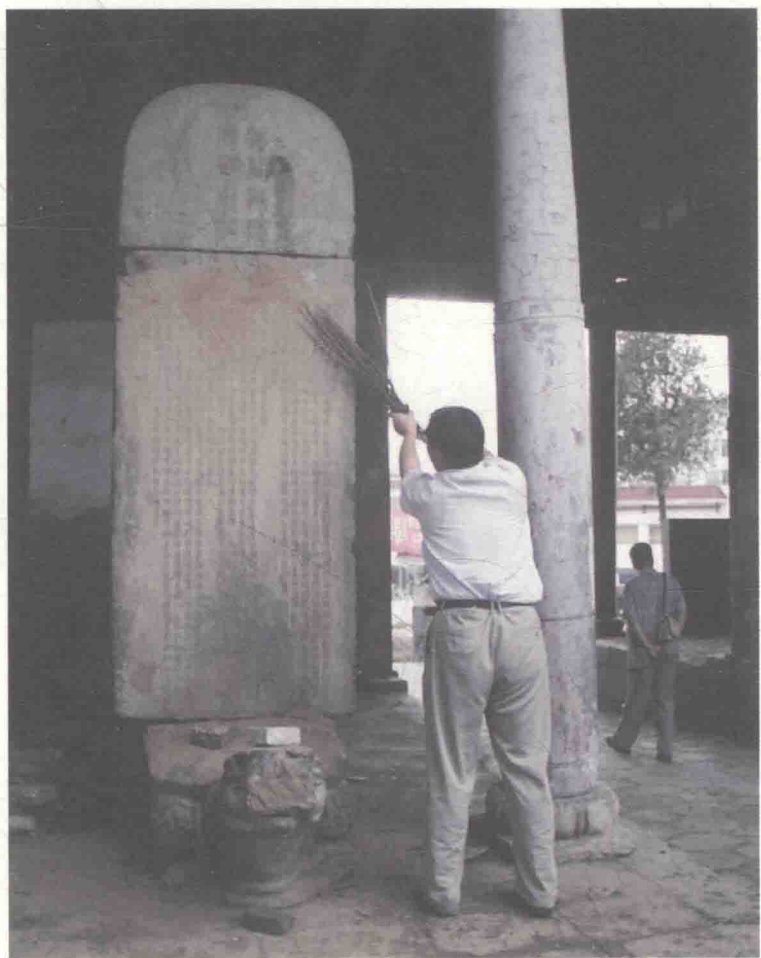
科大卫在佛山 1986 年



石头霍氏祠内嘉庆年碑记



石头霍氏祠堂



嘉靖新开潞安府治记（山西）2002年



香港新界包红头的喃呒（道士）先生



香港新界打醮中的喃呒（道士）先生



佛山祖庙北帝像



神祖排位



祖先像



2005 年与刘志伟、赵世瑜在温州王氏家庙



2014 年与陈春声、萧凤霞、刘志伟在新加坡

目 录

从礼仪到国家

宗族程式：16世纪的礼仪革命与帝制晚期中国的国家	3
珠江三角洲的礼仪革命	4
“礼仪革命”在中国各地的渗透程度	14
民间社会、礼仪一体	21

从社会史出发

人类学与中国近代社会史：影响与前景	27
19世纪的天地会：一个解释	38
独立的组织	40
半文盲环境中的文字	45
反叛的传统	46
19世纪的演化	48
正统与异端的分歧	56

从祖宗到皇帝

中国皇帝的非正式帝国：明代宗教与地方社会的整合	61
以珠江三角洲为例	62

宗教信徒的正统	62
地域祭祀的整合	65
珠江三角洲例子的广泛含义	69

明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响	74
--	----

皇帝在村：国家在华南地区的体现	81
香港新界的传说和礼仪	82
珠江三角洲的历史演变	91
结语：乡村与国家	106

从明代到民国

成文的和不成文的：成文族谱的政治议程	109
识字文化的群体资格	110
族谱是协约文书	112
内化了的宗族	116
宗族形成后的世系记录	118
结语	128

佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变	130
对佛山的两种看法	131
忠与义	132
镇的治理：铺与图	135
社会分界：佛山的新来者	139
异议者：八图与士绅	142
结语：佛山如何成镇	148

宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例	149
宗族的语言	149

明朝的文化转型：两个例子	153
宗族壮大与经济发展	162
结语	167
宗族社会主义与公家掌控：20 世纪二三十年代的潭冈乡	169
组织结构	170
乡政府的工作	173
仲裁：乡之于乡民	174
土地管理	179
乡村关系	184
政治与接受	187
战后的结局	191
结语：宗族社会主义、控制以及文化转变	192

从华南到华北

告别华南研究	195
韦伯有所不知：明清时期中国的市镇与经济发展	216
市集与地域社群：华南的例子	217
士人的权力	220
江南的乡镇管治	221
一些评论	230
礼仪领袖	231
山西夏县司马光墓的土地与宗族笔记	235
地点	235
建社	237
确定世系	243
结语	246

动乱、官府与地方社会：读《新开潞安府治记碑》	248
“青羊山之乱”	249
建立地方社会	251
潞安府与藩府的关系	254
结论	259

从身份到礼仪

明中叶的“猺乱”及其对“猺族”的影响	263
“猺乱”	264
政治斗争	269
谁是“猺民”？	273

祠堂与家庙：从宋末到明中叶宗族礼仪的演变	278
家庙、祠堂与嘉靖年间的礼仪改革	278
宋明之间珠江三角洲地区的“祠堂”	282
明代珠江三角洲家庙式祠堂的演变	288
结论	296

现代中国的国家与礼仪：评“民间社会”论争	298
引言	298
“国家”在珠江三角洲地区的演化	300
社会规范与礼仪规范，孰轻孰重？	310

国家与礼仪：宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同	312
---------------------------------	-----

后 记	323
-----------	-----

插图目录

1211 以后的世系	126
佛山镇图	133
潭冈水边交界略图	177
16 世纪“猺乱”相关地点图	266
《明集礼》家庙图	281
《霍渭厓家训》《合囊男女异路图说》	294
广东南海石头乡霍氏宗祠	294
河北省蔚县上苏村苏氏祠堂祭祖用图	297
良辰以下几代的世系图	317

从礼仪到国家

宗族程式：16 世纪的礼仪革命与 帝制晚期中国的国家*

在过去一百年西方与中国的接触中，西方学者循着三个方向探讨中国社会的统一性。第一个方向是自晚清以降持续不衰的管治观点，认为社会秩序源于政府控制。第二个方向取控制理论而代之，认为考得功名的士绅阶层与朝廷联手，令社会符合国家的要求。近年来的第三个方向，认为“公民社会”崭露于 16 世纪，并在 19 世纪晚期上海的资本主义共同体中传播。^①

这三个方向都有不足之处。控制理论否认社会自主性；假定一个“士绅”阶层周旋于政府与社会之间，夸大了以科举功名或土地所有权支撑的共同政治利益；至于转向公民社会，则未免偏向把世俗化视为社会组织的基础。本文认为中国社会的统一性源于共同的礼仪。“公民社会”这个反宗教的概念源自欧洲教会和国家针锋相对，无从解释这个现象。16 世纪以来，中国经历了一场“礼仪革命”，在这个过程中，按社会地位（即所谓里甲）登记的户口，迅速让位给明朝法律认可的“祠堂”，即以祭祖活动地点为中心的组织。建立在祭祀礼仪上的社会，必定是宗教性的。明清时

* “La Solution Lignagère: La Révolution Rituelle du XVI^e Siècle et L'Etat Impérial Chinois,” *Annales: Histoire, Sciences, Sociales* 61.6 (2006), pp. 1291-1316.

① Hsiao Kung-Chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960; Franz Michael, “State and society in nineteenth-century China,” *World Politics* 7.3 (1955), pp. 419-433; Shigeta Atsushi, “The origins and structure of gentry rule,” in Linda Grove and Christian Daniels eds., *State and Society in China, Japanese Perspectives on Ming-Qing Social and Economic History*, Tokyo: University of Tokyo Press, 1984, pp. 335-385; William T. Rowe, “The public sphere in modern China,” *Modern China* 16.3 (1990), pp. 309-329; Mary Backus Rankin, “Some observations on a Chinese public sphere,” *Modern China* 19.2 (1993), pp. 158-182.

期的中国与欧洲不同，不受教会控制，所以，尽管“礼仪革命”涉及信仰更替，却与政教分离无关。

珠江三角洲的礼仪革命

全中国我最熟悉的地区是广东的珠江三角洲，在这里，“礼仪革命”表现得相当清楚确凿。我的意思是，我们知道那些礼仪是什么人和什么时候引进的，也有掌握礼仪变迁前后的记载可供比较，而且我们能描述伴随礼仪变迁而来的社会变迁。要了解某些史料，须具备丰富的地方知识，所以，重要的是把焦点集中在地区内。因此，我将从珠江三角洲的经验开始，进而及于全中国。

要理解“礼仪革命”对珠江三角洲的影响，便得先指出，直至南宋（1127—1279）那里的社会风貌仍不过是只有几座佛寺，周围是木棚和船只，居住着当地人。数座有长久地区意义的神龛，供奉着当地的神祇，而城市生活仅限于港口城市——广州，那里居住着大量自称阿拉伯裔的人，并与东南亚和中国沿海的商人往来频繁。珠江三角洲大部分地区淹在水里，直至长江下游城市急速发展起来，稻米市场和赋税之利使得重要的排水工程实施后，才“问海取地”。但是，赋税是和科举一同引进的。12世纪时，政府颁令兴建府学，而在新建的学校里祭孔，便是早期社会所引进的一种重要礼仪。^①

在这个背景中，朱熹（1130—1200）的理学被引进。朱熹的生平和思想毋庸细表，本文集中在他对珠江三角洲的影响方面。这方面只需提出两点观察。第一，理学是西方所谓的新儒学的一个标志，其道统的传承有文献可考。换言之，朱熹的门生十分在意思想的一脉相承，在他们的传记里时有所载。思想溯源维系了对道统的信念，虽然所谓道统之学也因时而异。第二，在内容方面，朱熹的学说倡议把家族礼仪而不是祭孔，作为地方礼仪的核心。因此，朱熹的家族礼仪论提倡庶人也可以在家中保留奉祀祖先的神龛，并且把冠、婚、丧、祭之礼划一。这些礼仪的采纳可视为礼

^① 有关珠江三角洲所在地广东的旧貌，参看 Edward H. Schafer, *The Vermilion Bird, T'ang Images of the South*, Berkeley: University of California Press. 关于该地区的逐步开发，参看冈田宏二著，赵令志、李德龙译：《中国华南民族社会史研究》，北京：中华书局，2002年；1993年初版。

仪革命的开始，可是这样一来便会忽略了革命全面展开后便消失的社会阶级因素。^①

阶级因素往往隐藏在中国礼仪辩论的复古原则背后。按照古代的礼仪，朱熹及其同时代人所欲复兴的一套是合理的。道统的基础，建立在诉诸自然的信念以及对经书的条分缕析之上，而在道统之中，清楚地表明用于贵族的礼仪与用于庶人的礼仪并不相同。常言道：“礼不下庶人。”而朱熹的修正，是这个原则的拓展，而不是彻底推翻。^②朱熹认为，由于礼仪界定社会地位，礼仪的规模必须按照执礼者的社会地位来确定。法律规定，皇帝可以拥有特定规模的宗庙和陵寝，贵族的规模次之。朱熹删繁就简，以便庶人有准则可循。问题并不出在坟墓：自贵族以至庶人，皆有坟墓，庶人之灵也如贵族之灵一样，须入土为安，以免扰害生者。很多记载显示，宋朝时候，平民上坟祭祀，规模之盛大已屡见不鲜。社会的划分，并非取决于坟墓，而是取决于祠堂里供奉祖先之灵的祭品。宋朝时候，贵族获准兴建祠堂，庶人则把先灵安放到佛堂（功德祠）。朱熹建议，应该让庶人在家中设立神坛供奉先灵，他们也有责任在兴建居所时，给先灵安排一个安居之所。祭祖应该祭多少代，与祖先灵位的建筑格局相配合：太庙里有多少先祖，皇帝便祭多少先祖；贵族和高官在按法律规定的家庙里祭祀先祖的数目，根据其品位而递减；庶人在家中神坛所祭则不过三代。故此，宋朝的礼仪改革，旨在维持社会现状，而非推动社会革命。^③

朱熹在身后被誉为哲学家，但他生前是毗邻广东的福建和江西两省的地方官，那里有他的朋友和支持者。他在世时已有影响，只是在他身后百年里，广州出现了一个士大夫阶层，其影响才广为扩展。这个阶层的崛起

① Patricia Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991; Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

② Patricia Ebrey 前引书, p. 19 n. 23 指出, 这句话并不表示庶人不受礼仪约束。宋朝甚具影响力的作家司马光论庶人的礼仪, 说庶人也得守冠、婚、丧、祭、乡饮酒、相见之礼。参看司马光:《传家集》, 四库本, 卷 25, 第 13 页上。

③ Patricia Ebrey 前引书, pp. 45-67, 104-109; Patricia Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals, A Twelfth-century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*, Princeton: Princeton University Press, 1991, pp. 6-20.

一方面关系到国家的力量延伸至珠江三角洲，另一方面也与其后数百年这个阶层深深扎根社会里有关。在新学说的接受上所出现的决定性变化，可追溯至13世纪。此前，派任广州的官员通过推动教育几乎是独力维持道统的观念。大约在13世纪的时候，在崔与之（1159—1239）周围集合了一群广州士大夫。崔与之是广州人，一度在朝为官，他曾含糊地表示过自己是朱熹的门生。对于地稅的日益依赖，以及文书的采用，都可能与这个阶层的出现有关。但可以肯定的是，这个热衷官场又爱舞文弄墨的小阶层，颇为自觉到自己的新生地位。这种自觉意识的表现，可以见于地方礼仪的制订和辩论上。我们很幸运地看到1244年，可能是广州第一次乡饮酒仪式的记载，其中有规定出席、服饰和礼仪的条文。远早于这个时间，地方神坛的祭祀在这里已相当普遍，但是，采用非地方神祇而以遵行朝廷礼仪为中心的士大夫仪式，则是地方领导力量与国家象征性整合的重要的第一步。1279年，宋朝亡于蒙古，直至1368年元亡明兴，这些礼仪才重新恢复。^①

文书的采用是13世纪至15世纪礼仪变革中的一个重要元素，一些情况可以与历史上重大的转折对照。礼仪文书在珠江三角洲的出现早于13世纪儒家的到来，当地和外来的“知识分子”从2世纪起已颇有影响，佛教典籍的翻译自6世纪起也已经出现。^②道士也用礼仪文书，而早至7世纪狄仁杰将军收服地方庙宇神祇的故事，便已显示道士驱邪仪式的宗教力量乃源于朝廷御旨，并在日后的仪式中保留了这一特点。^③文献之不足征，无从判断文书采用的广泛情况。也许可以假定，文书主导的礼仪与众多不

① 明以前地方官员的事迹见于黄佐纂修《广东通志》（1561）列传部分。有关1244年乡饮酒仪式的记载及其相关文件，见于吴道镕：《广东文征》，卷55（第4本）第425~426页和卷81（第6本）第359页李昂英的多篇文章。一位宾客的传记见于《广东通志》（1561），卷57，第25页。

② Lo Hsiang-lin, "The southernmost expansion of Chinese civilization and the advancement of learning in Kwangtung Province," 和 G. E. Sargent, "The intellectual atmosphere in Lingnan at the time of the introduction of Buddhism," 分别见于 F. S. Drake ed., *Symposium on Historical, Archaeological and Linguistic Studies on Southern China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967, 第139~149页和第161~171页。

③ 李昉编纂：《太平广记》（978），卷298，第23页下，重印于《笔记小说大观》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1983—1984年。

用文书礼仪的同时并存，而采用文书但不制定文书的礼仪也同样众多。歌曲和戏曲表演的流布也可以用来说明文书的流布，可是这方面也没有例子可考。有史可籍的是由地方官员所推动的法律传统。土地和人口登记的早期尝试，可能始自南宋。然而，其时的土地契约没有留存下来，它是文字传播有限的显著证据，地权乃是以代代相传的方式来维持。契约的采用是推动礼仪革命的一个环节，它不会早于16世纪。^①

兴建学校，以及在礼仪上、地方政府里采用文书，似乎都关系到识字率与道统的传播。如果是这样的话，那便必须认识到道统怎样因时而异。直至南宋，道统都不是由地方官员按照朝廷的法典或礼仪操控的，而是掌握在和尚道士（也许甚至还有回教徒，但无有关记载）等宗教人士手里，而他们在把文书挪用到他们的仪式上时，逐渐采用了朝廷的样式。地方官员的介入，始于宋而盛于16世纪，自此以后文书的采用进入了一个新的阶段，而这就是礼仪革命的实质。^②

县政府逐步建立，文书用于管治及科举考试授官，是朱熹的著作及其中的礼仪问题引进珠江三角洲的历史背景。这些趋势可能始于南宋，但其影响到16世纪才浮现出来。经过元朝的统治，到了明初，这个地方给人的印象，并不是祭祖的仪式已经在很多乡村建立起来，而是为高门大族所独专，尤其是那些已经晋升士大夫阶层的家族。倘若在1400年来到珠江三角洲，也许仍可看到一些相当显赫的佛寺，尽管一些佛寺到了明末被明朝皇帝的守护神真武大帝的庙宇所取代。最为常见的宗教仪式是拜祭土地神。明初颁布的法令，使围绕地方群体实施的户口登记成为地方政府的核心，而须反复强调的是，里甲的户口登记模式，并不是由上而下强制推行，而是得到以土地神祭祀为中心的地方群体的承认。换言之，有别于以往的观点对明初历史的诠释，里甲的由来并不是法律要求户口登记为甲或里，而是法律承认了以土地龛为中心的既有群体，而长久以来祭祀的责任在这个群体中轮流负担，并由此而形成了地方政府的雏形。明初政府，除了把户口登记系统化之外，试图以同样的方式把地方祭祀系统化。把土地神祭祀

^① David Faure, "Contractual arrangements and the emergence of a land market in the Pearl River delta, 1500 to 1800," 载陈秋坤、洪丽编：《契约文书与社会生活1600—1900》，台北：“中研院”台湾史研究所筹备处，2001年，第265~284页。

^② 科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同——明清华南宗族发展的意识形态基础》，《历史研究》2000年第3期，第3~14页。

整合到国家礼仪之中，成为“社稷”，允许定期祭祀。倘无特别原因，地方官员有责任代表皇帝祭祀那些在国家法令中有独立祭祀规定的神祇。“祀典”实际上是在确认地方保护神，至于其他的神祇，则统称为“无祀鬼神”。另立特别的规定，每年在城隍之前集体祭祀。朱熹有关祭祖的训海，就结合到了这个框架之中。庶人家里的神坛祭祀三代先灵，而在贵族的“家庙”则祭祀更多。^①

珠江三角洲一些地区，如佛山一带，详尽记载了明朝第一个百年，定期祭祀地方神的地方群体组成了地方联盟，而这些联盟则是以墟市上一定规模的庙宇为中心。这些地方联盟活动的最佳写照，莫过于1449年“黄萧养之乱”时庙宇成了防御活动的场所。那些在抗贼之时不退让的神祇，在贼退后获得朝廷嘉奖，而庙宇也成了忠心的象征。^②

对于土地龛和庙宇的那些神祇祭祀从未停歇。但是，朱熹倡议的祭祖方式愈发普及，朱熹所划分的阶层却愈见模糊。不言而喻，采用划一礼仪的士大夫不满与庶人同类。尽管我们不晓得那些保持着士大夫地位的家族在元朝短暂统治期间的遭遇，但那些生存下来的家族显然是有钱的地主。此外，不论他们在元朝有什么经历，到了明初，政府恢复了翰林院，重新依靠科举考试选拔官员，士大夫的背景，无论是真实还是吹嘘，都是社会晋升的垫脚石。大家族因此不满足只在家中辟室祭祖，于是在不违法的情况下，把那些安放神龛的室堂扩大了，在乡村建筑物中也变得更加醒目，

① 关于广东的里甲制，参看刘志伟：《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》，广州：中山大学出版社，1997年；宗教方面，参看本书科大卫：《皇帝在村：国家在华南地区的体现》；以及《现代中国的国家与礼仪：评“民间社会”论争》，原载王秋桂、庄英章、陈中民主编：《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，2001年，第509～536页。关于土地龛的类似祭祀情况，参看Joseph McDermott, “Emperor, elites, and commoners: the community pact ritual of the late Ming,” in Joseph McDermott ed., *State and Court Ritual in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 299-351; Kenneth Dean, “Transformation of the she (altars of the soil) in Fujian,” *Cahiers d’Extreme-Asie*, 10 (1998), pp. 19-75, 以及Romeyn Taylor, “Official and popular religion and the political organization of Chinese society in the Ming,” in KC Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 126-157.

② 参见本书科大卫：《佛山如何成镇？明清时期中国城乡身份的演变》，以及罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，广州：广东人民出版社，1991年。

而且不少拥有这些新的身份象征的家族都声称他们并无违法，因为无论他们当前的地位如何，他们都是皇亲国戚。

明初的史料充满了半真半假的有趣记载，这些记载可以轻易追溯到一种礼仪——法律关系。赵姓人士声称是宋朝皇帝的后代，但其他姓氏的人却无法做到，一些人退而求其次，称自己是赵氏“女眷”的后代。1387年珠江三角洲唯一的真贵族何真（1324—1388）获封东莞伯，他兴建了一座贵族式祠堂。李昂英（1257年卒）的后人也可能这样做过，明朝人说李昂英在宋朝时被封为“开国元勋”，与南宋崔与之亦师亦友。^①更多的人不顾违法：新会芦边村的卢氏曾在1487年、1494年和1508年三度扩建祖先神龛，所以最终他们有了一个“堂”而无须羡慕贵族或高官了。法律规定在当时并非不重要，在他们请求一位文人撰文以纪其功时所得到的回应可见一斑。那位文人说：你们这样做是违制的，记述这件事情的人表示，尽管他把这件事记录下来，却不明白祭祀祖先怎么会是僭妄。^②

记录者也许真的不懂，但历史学家应该明白，在那篇文章撰作的时期，孝道是礼仪革命的一种宣传。因此文章不但有助于确定法律变化的时间，也有助于确定执法理念变化的时间。在卢氏兴建祠堂和那篇文章的撰作之间，礼仪陡然出现了变化，时间可以追溯至16世纪20年代。

16世纪20年代的礼仪革命与士大夫阶层中的一小部分人密切相关，如果不把其中的政治关系弄清楚，那些新标准及其内藏着社会背景之间的界线便会模糊起来。1449年，居住在南海县新填海地区上的一批人，因抵御“黄萧养之乱”^③而在珠江三角洲闻名，自那时起朱熹倡议的礼仪开始流布。1480年后，一批新会县帮国家抵御“猺乱”^④的人归化了新礼仪，代替了前一批人，而他们的思想领袖是理学家陈白沙。应予说明的是，朱熹倡议的礼仪在内容上侧重地方神的集体祭祀（一些地方的神龛发展成为

① 萧国健：《宋季名臣李昂英与大屿山梅窝发现之〈李府食邑税山〉界石》，载林天蔚、萧国健编：《香港前代史论集》，台北：“商务印书馆”，1985年。

② 有关记载见于东莞张氏的族谱《东莞张氏如见堂族谱》（1922），并见本书科大卫：《皇帝在村》一文。

③ 本文及全书有关“黄萧养之乱”的用词，是古籍原文的表述，并不意味着作者认为其本身是“乱”，望读者鉴之。

④ 本文及全书各处提到的“猺乱”“猺族”“猺民”“化外之民”“叛乱”“平乱”等用词，都是古籍原文的表述，绝不意味着作者赞同这些立场，望读者鉴之。

庙宇)，以及冠、婚、丧、祭之礼。这就是卢氏扩建祠堂的背景。16世纪20年代的礼仪革命吸收了几乎所有这些规定，表现出两个重要的方向：第一，与非正统神祇的祭祀相抗衡；第二，把家族祭祀的中心安置在为贵族或至少高官所特有的建筑物，即“家庙”之内。换言之，这种新风尚以承认庶人的“家庙”祭祀交换他们的恪守正统。^①

在珠江三角洲，改革以广东提学魏校积极消灭那些法规以外的神祇祭祀为先导。这类的神祇也许有很多，尽管他们的名字今已不存。对金花娘娘的打击是我们所知道的，妇女向这位漂亮的女神求子，虽然她在广州的庙宇被关闭了，但时至今日乡间仍在拜祭她。也有一些例子，是当地人反对拆除庙宇的，那些大多数是佛寺，是主要的打击对象，很多被关闭了，或被剥夺了地权。^②

但是，更广泛的礼仪改革却是由少数人推动的，其中包括方献夫、霍韬和湛若水，都是当地人。明史学者都知道，这些人在“大礼议”中是支持嘉靖皇帝的；霍韬排佛，而湛若水则自称是陈白沙的弟子。要理清这些人的生平和功业的共同之处，须从过去广东人虽有位居高官，却鲜有甚至没有几个对朝政有影响力的背景入手。“大礼议”把这些人推到显要的地位，并让他们得以推行他们的儒家主义。“大礼议”起因于1522年登基的嘉靖皇帝（并非正德皇帝的儿子），嘉靖坚持他有权祭祀他的生身之父，而朝臣乃至整个朝廷从维护帝统出发，主张他应该被认作正德皇帝的儿子。方献夫、霍韬和湛若水就是支持嘉靖的五个朝臣中的三人。礼部尚书霍韬打算把北京的著名佛寺关掉，另外1525年又在自己的家乡建了一座“家庙”式的祠堂，这可能是珠江三角洲第一座公开兴建的“家庙”式祠堂。^③

霍韬也倡议聚族而居，而他为此而编纂的指南成了被称为“家训”的

① 见本书科大卫：《皇帝在村》、《宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例》；及《明中叶的“瑶乱”及其对“瑶族”的影响》。

② 参见本书科大卫：《皇帝在村：国家在华南地区的体现》和 Sarah Schneewind, “Competing institutions; community schools and ‘improper shrines’ in sixteenth century China,” *Late Imperial China* 20.1 (1999), pp. 85-106.

③ 阎爱民：《〈大礼议〉之争与明代的宗法思想》，《南开史学》1991年第1期，第33~55页；Carney T. Fisher, *The Chosen One, Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*, Sydney: Allen & Unwin, 1990；以及 L. Carrington Goodrich and Fang Zhaoying, *Dictionary of Ming biography, 1368—1644*, New York: Columbia University Press, 1976，霍韬、方献夫和湛若水的条目。

一种新体裁礼仪文献的模范。这种“家训”随即取代早前有关冠、婚、丧、祭礼仪的手册，有些单独刊行，而更多的却是载在族谱之内。这种新体裁尽管仍与礼仪有关，其重心却已经向宗族管理转移，尤其是名义上为营办祭祀经费而设的宗族财产管理制度。^①

在“大礼议”后，庶人的礼仪规定也不得不免。1536年朝廷准礼部尚书夏言所奏，放宽了僵化的地位划分；这种划分一直阻碍了有钱人家在“家庙”式的建筑物中祭祖。虽然法律仍然强调只有高官家族才能兴建这类建筑物，但大多数家族都能探本寻源，找出当过高官的祖先。霍韬之后，有钱人家公然兴建“家庙”式祠堂。这些工程，历明亡清兴而未息。

事实上，明朝的覆亡夺去了珠江三角洲强大宗族的优越地位，霍韬的家族便是其中一例，而1646年至1650年间在广东建立的明朝流亡政府，给宗族授予高官，虽然这些高官厚禄从未能到宗族之手，但这推动了社会的向上流动，从而不但在乡村，在广州市内也形成了兴建祠堂的热潮。到了17世纪，“家庙”式建筑已经司空见惯。17世纪中叶的屈大均记录了珠江三角洲的情况，“其土沃而人繁。或一乡一姓，或一乡二三姓。自唐宋以来，蝉连而居。安其土，乐其谣俗，鲜有迁徙他邦者。其大小宗祖祢皆有祠。代为堂构，以壮丽相高。每千人之族，祠数十所。小姓单家，族人不满百者，亦有祠数所。其曰大宗祠者，始祖之庙也。庶人而有始祖之庙，追远也，收族也。追远，孝也。收族，仁也。匪谮也，匪谄也。”^② 20世纪的民俗学家也会认同这番描述，然而这却是16世纪20年代礼仪革命后产生的观点。

还值得一提的是，在16世纪受到打压的佛寺，到了17世纪卷土重来。1598年著名的和尚憨山德清被流放到广东，他与理学家妥协，在广州领导了佛教的复兴运动。^③ 重要的是，乡村行政的重心向宗族及其“家庙”式

① 霍韬：《霍渭厓家训》（1529），《涵芬楼秘笈》手稿复印本，上海：商务印书馆，1924年，霍韬：《霍渭厓家训》，嘉靖八年〔1529〕刊，载《涵芬楼秘笈》第二集，上海：商务印书馆，1916年据汲古阁精钞本影印；庞尚鹏：《庞氏家训》（1571），1848年《丛书集成》复印本。庞尚鹏：《庞氏家训》，载《丛书集成初编》，长沙：商务印书馆，1939年据道光二十八年〔1848〕本排印，第974—977号。

② 屈大均：《广东新语》，约康熙三十九年〔1700〕刊，香港：中华书局，1974年排印，第464页。

③ Sung-peng Hsu, *A Buddhist Leader in Ming China: the Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1979.

祠堂转移的时候，市场和政府管治同样具有革命性的转变，也在进行中。16世纪，银首先从日本，然后由美洲进口，开启了经济货币化的进程。税收方面，银的使用日益普遍，产生了“一条鞭法”的税制，所有税项折合为一笔总数，以银计算。由于“一条鞭法”的实施是一个漫长而曲折的过程，试行中又造成了特定地方行政措施的膨胀，结果形成了地方政府的收入日益依赖地税多于力役的局面，从而地方行政也日益依赖书面记录。行政改革没有中心方向，然而，中央政府无法维持明初法规所声明的做法，反而让地方官员有了创新的机会。土地丈量、土地记录以及税款包收，使地方政府不得不承认地方大族的权威，而这些人日益采纳了士大夫的生活方式，使他们的地方影响力合法化。16世纪的珠江三角洲已大不同于14世纪，以“家庙”祭祖作为重要礼仪的乡村，现在看来类似“宗族村”。^①

白银的日益通行、社会地位合法性的放宽，是16世纪中国的特色，二者给中国带来了经济繁荣。宗族成长之处也正是经济发展扎根之所，即珠江三角洲和长江三角洲下游，并不是偶然的。人类学家弗里德曼（Maurice Freedman）称这些乡村为“控产机构”（“corporation”），并为华南社会的研究指引了新方向。他也许不知道，他不但发现了华南乡村生活的根本结构，也发现了产权维持和资金汇集相结合的原则。^②在弗里德曼之前，对中国宗族组织（那时大多称为“氏族”）的兴趣，主要集中在宗族规例之上。而自弗里德曼以来，兴趣则集中在以共同世系作为其社会组织基础的集团之上。弗里德曼正确地指出了这些宗族集团控产机构的特点，特别是它们掌控着共同的产业。但这并非是说共同产业由所有宗族成员均沾，而是宗族之中包含了以祖先名义控产的集团，因此宗族中的男子（不是女子，因为大多数女子没有继承权）便成为不同控产集团中的一员。产业登记在祖先名下，里甲制继之而起，为宗族开了方便之门，让产权归在单一姓氏之下，使继承规例成为分产规例。因此，祖业管理通常的原则，就是各个支派每年轮流担任管理人，并把财产所赚得的钱用来支付祭祖以及男

^① 刘志伟《在国家与社会之间》讨论里甲的转变时，联系到广东这方面的趋势。更详尽的背景，见梁方仲：《一条鞭法》，以及 John R. Watt, *The District Magistrate in Late Imperial China*, New York: Columbia University Press, 1972.

^② Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press, 1966; and *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press, 1958.

丁分肉的开销。管理权和产业利润均沾权相结合，保证了共同拥有权原则的落实。现在看来，朱熹是中国的曼德维尔（Mandeville），他把归于祖先而非个人的私人利益，直接与礼仪的维持所带来的公共利益等同起来。建立祖先的基业，是中国16世纪商业革命期间普遍的观念。中国历史学家在20世纪中期把宗族当成是“封建的”，没有抓住问题的核心，实情是宗族乃16世纪商业时代社会流动的支柱。

要避免重复啰唆，概述珠江三角洲一次又一次的礼仪变迁，最好的方法就是在大城镇的记录中追本溯源，而其中一些，细节详备。在龙江，佛教带动了最初的经济的发展。龙江所在之地，据说是宋朝时捐作兴建广州光孝寺之所。^① 1449年“黄萧养之乱”后，这些地区开始实行里甲制。光孝寺内有当地人订立契约说该寺供奉一个古老的神祇金顺侯，但该神历史隐晦不清，因此一直未获朝廷认可。^② 光孝寺在魏校1521年的毁“淫祠”举措中幸免于难，1833年的地方史指出，那是因为“香烟神秘，遂致无人敢近”。然而，在魏校以前，龙江在1489年顺德县丞吴廷举治下已取缔“淫庙”。吴写道：“野鬼‘淫祠’，充闾列巷。岁祭时赛，男女混淆。甚至强盗打劫，亦资神以壮胆。刁徒兴讼，必许愿以见官。”^③

在“黄萧养之乱”中保乡卫家的龙江人，直至17世纪初名字才列入金顺侯庙的祭典之中。^④ 其时，龙江已经建立了里甲组织，也有一批考得功名的文士。追思开基先人，得由这两种人协力而为。自1613年起，龙江的文士开始每年举行“冠裳会”，祭祀文昌帝和已经作古的文士。^⑤ 我们无法肯定金顺侯庙在龙江诸村必定有至高无上的地位，但至17世纪初，在文士的撑持之下看来已经被视为地方上慎终追远的一个中心。此外，庙前的

① 湛若水：《宋贞女吴氏墓表》，吴道镛：《广东文征》，卷5，香港：珠海书院，1978年，第328~329页。

② 《顺德龙江乡志》（又名《龙江志略》），民国十五年（1926）龙江双井街明新印务局铅印本，载《中国地方志集成·乡镇志专辑》，南京：江苏古籍出版社，1992年影印，第30册，卷5，第56页上~第58页上。

③ 《广东通志》（1561），卷50，第21页上。

④ 《顺德龙江乡志》（1833），卷5，第58页下；《顺德县志》（1833），卷5，第14页下~第15页下。

⑤ 《龙江志略》（1926），卷1，第16页下~第21页下及第4页下、第6页下；邝露：《邝露诗选》，广州：广东人民出版社，1987年，第78页。

空地 在 1752 年根据地方上的契约，变成了一个有 38 家商铺的市场。^① 在整段时期里，地位正在上升的文士不断以“家庙”规制兴建宗祠，并以祖先名义积聚财产。金顺侯庙提供了一个场合，让宗族以地域联盟成员的身份参与祭祀。

“礼仪革命”在中国各地的渗透程度

在把这里的讨论扩大到中国其他地方去之前，首先要注意的是，在谈论 16 世纪的明朝中国时，涉及的可能是 1.5 亿人，而 18 世纪的清代中国，则是 3 亿人。^② 在这样庞大的人口中，巨大的差异是可以预期的，而且也应该预计到盲点，这是由于因应种种差异而对人民大众所做的研究是如此的少。然而，如果礼仪革命是在一个点发生，但得到经济变迁的广泛支持，那么其影响便不应只局限于珠江三角洲，因而也就值得考虑（倘若是为了引发进一步研究）礼仪变迁可能出现在中国不同地方的问题，而印证了这些礼仪变迁的诸般影响，也一定意味着中国社会史的一种崭新解读。这里也值得提醒一下，现在珠江三角洲的大部分地方，到明朝建立时还是沉在水里的。土地是因应市场的发展，通过填海开垦得来的。礼仪在明朝时期发生了变化，人口之中原来居于水上的逐渐移居陆上，陆上人与水上人的阶级划分，到明末以至于清，日益明显。在比较中国不同地方的时候，须牢记生态的变化，以作方法上的考虑：水上人的社群除了陆上的神龛之外，没有任何遗迹留下来。而陆上人的村落，房子用砖石建成，从明朝屹立至今。此外，陆上人广泛使用文字，并且渴望送子弟应考科举；水上人则一直是文盲，法律上禁止考科举。因此，陆上人保存了自己的文字历史；而有关水上人的仅存的记录，却是零星的，而且非水上人所写。礼仪变迁与珠江三角洲的开垦同步，也就是说，陆上村落大规模吸纳人口，因而给人的印象就是这些村落在它们的历史上首次进入了中央政府认可的

① 《龙江志略》(1926)，卷 1，第 2 页下~第 4 页上。

② Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China, 1368—1953*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1959, pp. 258-270.

礼仪范围。这个印象也许并不准确，能用以研究的资料不多。^①

文书的传播在其他地方不一定与礼仪革命同步。福建的莆田区是中国少数几个研究的与珠江三角洲一样多的地方之一，这里有关乡村社区的文字记录出现得很早。莆田在南宋已开垦作农耕，而从元朝某个时期起，江口镇的东岳观成了治河工程的地区中心。一间寺庙在一个村落群中的占有中心地位，并不代表与珠江三角洲的模式有别。地域性神龛遍布当地，是莆田和珠江三角洲乡村和村际联盟的标志。从明朝起，祠堂在这两个地区日益普遍。莆田也像珠江三角洲一样，一些祠堂取代了佛寺，成了祖先祭祀的理事人。其中的差异，可以石庭的黄氏宗祠为例。现在的祠堂让人勾起对1031年的原建筑伤感的回忆，但是，埋在院子里的小石像显示祠堂所在之处曾是高官的墓地。祖先的坟墓仍在附近，而步行15分钟，便可到达一个佛寺。^② 这种模式可以从珠江三角洲一些自宋朝开始已有人聚居的村落得到印证：祭祀空间建于墓地（称为“功德林”）附近，由僧侣照管，并与祠堂（不论是否以“家庙”规制兴建的）分离，而且也是16世纪常见的情况，并不建于村内。^③

既然珠江三角洲大部分地方都是填海所得地，那么在兴建祠堂之前的任何礼仪做法都不会存在了。如果能够把莆田与珠江三角洲作系统比较，

① 水上人（即“蜑”民）的转化过程，见 Xian'en Ye, "Notes on the territorial connections of the Dan," in David Faure and Helen F. Siu eds., *Down to Earth, the Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 83-88; 以及 Helen F. Siu, "Lineage, Market, Pirate, and Dan Ethnicity in the Pearl River Delta of South China", Pamela Kyle Crossley, Helen Siu and Donald Sutton eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity and Frontier in Early Modern China*, Berkeley: University of California Press, 2006.

② 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992年，第158~159页；郑振满：《神庙祭奠与社区发展模式——莆田江口平原的例证》，《史林》1995年第1期；以及 Kenneth Dean, "Transformation of the *she* (altars of the soil) in Fujian," *Cahiers d'Extreme-Asie*, 10 (1998), pp. 19-75.

③ 南海县沙头区莫氏是一个非常清楚的例子，见其家谱《巨鹿显承堂重修家谱》（同治十二年（1873）据同治八年（1869）重刊本，藏广东省图书馆，编号 K0.189/581）。关于功德林，见竺沙雅章，《宋代坟祠考》，《东洋学报》，卷61，1979年第1-2期，第35~67页；宋朝江西省的例子，见 Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: the Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

当可发现这样的礼仪更替，在莆田发生得较为频繁。这个假设可以在神祇的持久不衰之中得到证实。珠江三角洲只有几个神祇幸免于1520年魏校的清洗，但莆田自宋以来即已得到朝廷认可，因而被包括在法律内的庙神没有受到冲击。有名有号的神祇这两个地区都有，但珠江三角洲的神祇之中，除了南海神和德庆龙母早在宋朝以前已取得朝廷认可之外，没几个有本地根源。莆田则产生了天后，从1156年起已受宋朝皇帝册封，并由此而在明朝纳入了礼仪的法规之中。^①今天来到莆田的人大抵会听到人说到祠堂的事情，但更为显眼的是供奉神祇的庙宇。而来到南海和顺德的人，除了会发现庙宇外，祠堂却更见突出。采用朝廷认可礼仪的种种历史，本身即标志着与朝廷整合的时间，而这些历史也反映到了建筑之上。丁荷生(Kenneth Dean)的结论无疑是正确的，他说莆田的地方礼仪组织自明朝中叶起便已“从亲属为本、宗族为本的形式，向以地域为界的制度演化”。丁荷生认为，宗族并没有萎谢，而是变得“不那么依赖于亲属纽带，却更像拥有可分割股份和财产的公共合资控产机构”。莆田的宗族可能从来都不是亲属为本的。管理基地的社群，像石庭黄氏，向来都是地域社群，而在他们当中立有一个土地神龛，是把佛教结合到地方墓地管理中去的早期礼仪革命所带来的。“家庙”式的祠堂是16世纪礼仪革命的产物，它装点了这种地域建筑，也在地域祭祀的持续不衰之中褪色。

我们也可以探讨礼仪革命，对广东和福建以北客家人的本乡有别于珠江三角洲的影响。在这个地区，理学早于南宋时期已经与道教闾山派的文书相抗衡。文书的流布对于地方文化有一种统一效应。一方面，文书让道士得势，另一方面，地方礼仪经过重新确定，进入了文书的传统。闾山派的陈靖姑(临水夫人)的故事很能说明这样的过程，这在劳格文(John Lagerwey)和房学嘉对这个高山地区的调查中有清晰的展示。司马虚(Michel Strickmann)也指出了道教正一派在广西瑶民和今日泰国的传播之中一个几乎一模一样的过程。陈永海分析客家族谱中人名结构，十分有力地显示了这些人的世系首先是作为“授道”书面记录下来的。理学家可能由刊行的文书中追溯正统，而礼仪的力量则通过授道仪式和礼仪文书的流传相结合，在

^① 华琛(James L. Watson):《神祇标准化——华南沿岸天后地位的提升(960—1960)》，载陈慎庆编：《诸神嘉年华：香港宗教研究》，香港：香港牛津大学出版社，2002年，第163～198页；以及Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127—1276*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

闾山派和正一派中间流传。由于授道礼仪成了男子人生的必经阶段，他们的名字也就往往从父系亲属那一边获得礼仪的力量。当宗族在书面上得到确认后，授道记录也就成为编纂书面族谱的一个便利的基础。^①因此，今天梅县和嘉应所见的祠堂尽管是以“家庙”形式兴建，却是一如住宅已经把风水龙脉考虑在建筑之内。这两个地方比珠江三角洲其他地方更为常见的情况，是把祖先视同巫覡和神祇。五华钟氏宗祠的一篇报告，概括了这种联系：

铁炉村钟姓则敬钟公……所敬钟公为钟万公，其庙建于该村河堤中段，称为万公祠……现已70多岁的官老太太说，钟万公为钟姓上祖，曾拜雪山仙师学法，学成后广为民众驱邪、治病，并受封为钟万十三郎。故其神位为：钟万十三郎尊神位。世人称为钟万公，钟姓人则称其为“叔公太”。万公祠常有神童。清末及民国的二位神童均为其本村钟姓人，一名钟添友，一名钟阿城，均有“落童”为他人治病、驱邪之能。^②

另一篇报告是福建西部的，与当中那个祖先巫覡略有不同，在陈靖姑的故事中，他以降伏当地的蛇妖而建立了卓著的功勋。据称，长汀县涂坊乡每年须向妖怪献祭男女童子各一人，当地两位开基祖曾到闾山学法收妖。^③有些惯例与这些传说同样可以注意，这些惯例在珠江三角洲而言，与神龛祭祀的关系较与祠堂祭祀更为密切，那就是神位在参与祭祀的人家之间的通传，由此而形成负责轮流安排祭祀的名册。^④也许可以假设，此等惯例在客家地区所在多有而在珠江三角洲并不多见，与拜祭祖先的理

① Michel Strickmann, "The Tao among the Yao, Taoism and the sinification of south China," 载酒井忠夫先生古稀祝贺纪念の会编《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀纪念论集》，东京：国书刊行会，1982年，第23~30页；Chan Wing-hoi, "Ordination names in Hakka genealogies; a religious practice and its decline," in David Faure and Helen F. Siu eds., *Down To Earth*, pp. 65-82; John Lagerwey, "Patterns of religion in west-central Fujian, the local monograph record," 《民俗曲艺》129, 2001, pp. 43-236.

② 张泉清：《粤东五华县华城镇庙会大观》，载房学嘉编：《梅州地区的庙会与宗族》，香港：国际客家学会，1996年，第19页。

③ 杨彦杰：《闽西客家地区的畲族——以上杭官庄蓝姓为例》，载房学嘉编：《梅州地区的庙会与宗族》，第193页。

④ 王心灵：《粤东梅县松源镇郊的宗族与神明崇拜调查》，载房学嘉编：《梅州地区的庙会与宗族》，第138页。

学传统开始的时间有关，而这个传统是由士人和官员宣扬开来的，与闾山道宗教礼仪文书的扩展情况不同。问题不在于珠江三角洲并无驱邪仪式比文书的使用出现得早的情况，而在于倘若先前没有文书传统，则士人版本的理学礼仪便会取而代之。在士人传统开始之前已经有文书传统的客家山地，闾山道掺和进了祖先祭祀中去，正如现在口述访谈所说的那样。

在远一点的地方，祖先与地域神祇有其他的结合形式。珠江三角洲以西高州地区的冯氏追溯其世系至唐朝的皇亲冼夫人，而佛山冼氏在自明朝起编修的族谱中并未见任何与这位传奇人物拉上关系的意图，尽管他们也承认自己是这个区域早期的定居者。地方惯例的历史和相互比较，可以让我们对这个模式的演化加深理解。必须记住的是，高州地区是通往湖南的贸易路线，远早于西江在南宋时期（约13世纪）才成为主要干道。在这条贸易路线上至少还有两个例子可能找到一间或多间供奉这种祖先神祇的大庙宇：雷州半岛的雷神庙和湖南与贵州交界的多个飞山公庙。这些庙宇像广州附近的肇庆龙母庙和黄埔南海神庙，都是捐献不绝的庙宇，而邻近地区以外的善信均远道而来，其原因当然是它们早期位处贸易要冲。冼夫人在高州以外的几间庙宇，都在海南岛，位处雷州的宋朝迁移路线之上（不同于与阿拉伯和东南亚贸易有关的沿岸南下路线）。在海南岛主要的冼夫人庙和雷州的雷神庙，可以找到土著的石像，他们双手给反绑起来，跪在地上向神灵求恳。雷神庙内则有两个神龛，分别代表而且明确来自不同的传统：侧面的神案上供奉着半人半神长着鸟喙的雷公，正抡起斧头打雷，而主要的神案上则供奉着从卵中孵化出来的陈文玉。庙内的碑石显示，捐款的村庄大多数姓陈，至少从明朝开始便是这样。飞山公即唐朝的杨再思，他既是一位先祖，也是一个地域神祇。^①

我们向来认为，宗族原则对于华北地区的社会组织不甚重要，但现在可以肯定地说这种说法是错的。山西省有一批“山西银行家”的文献，从

^① 关于雷神庙，见宋锐：《雷公庙及雷祖陈文玉》，《湛江郊区文史》1986年第5期，第190~197页；王增权：《雷州的“雉”考》，《湛江文史》1997年第16期，第108~118页。关于飞山公庙，见明泽贵：《飞山庙》，《荆州文史资料》1985年第2期，第160~163页；以及杨文基、杨思藩、龙明跃：《会同侗族特征考察》，《会同文史资料》1988年第3期，第37~41页。冯氏与冼夫人的关系，见王兴瑞：《冼夫人与冯氏家族：隋唐间广东南部地区社会历史的初步研究》，北京：中华书局，1984年。关于海南岛的冼夫人庙，见符永光，《琼史寻踪》，海南：亚洲出版社，1998年，第29~32页。

中显然可见他们居住在宗族村里。^①一些大宗族留下了宏伟的建筑，沿着旅游路线可以找到很多的例子：山西南部靠近河南的阳城县的皇城陈氏聚落，或者山西西南部的襄汾县丁村，这两处的建筑，散发着江南式的优雅。^②这两者都是从明朝绵延至清朝的家业。如果能读到晚近编写的乡村历史，便可发现一姓村显而易见是主导。五台县槐荫村的乡村史记录了1919—1925年间所有村长、副村长和书记；1959—1984年间所有生产队领导；以及1985—1994年间所有村委会主席的名字。除了三个例外，所有这些人都是同一姓氏。^③还有就是从洪洞县大槐树迁移过来的著名故事，这是仍少有人探讨的华北版迁徙传奇。^④

关于宗族建设令人最为印象深刻的记述，见于代县鹿蹄涧村，这里是北宋杨家将的家乡。在村内的杨氏宗祠里仍立着一块碑石，上面记录了1556年山西省教育专员来到这个500多人的村庄，他说自宋以来村民即已“共族同茔”，他们有族谱和祠堂，并声称是杨业的后人。他提到他们元朝先祖的名字，又称进入明朝之后，他们“遵王道以立训，明宗法以类族，耕公田以奉祀”。确实，今天我们仍然能够看到两块分别立于1324年和1329年的、记录世系的碑石，以及一篇也许是1324年的铭文；此文湮漫

① 张正明：《晋商兴衰史》，太原：山西古籍出版社，1995年，第206～246页。一姓村之中最有名的祠堂是乔家大院，祠堂照片见佚名：《老房子·山西民居》，南京：江苏美术出版社，1995年，第8页。祠堂位于甬道的尽头，这可以从第6页的照片中看到。祠堂显然是在围墙之内，并非法律所要求的“家庙”那样的独立建筑。

② 皇城的碑石和铭刻刊印于栗守田《皇城石刻文编》（出版机构不详）1998年一书。我没有见到族谱，但宗族历史的痕迹可见于樊书堂编：《皇城故事集》（出版机构不详），1998年。我在2000年夏天到过皇城，围墙显然翻新过，几幢房子也在为发展旅游业而重建。重修前的照片，见佚名：《老房子·山西民居》，第190～203页。同书也有其他晚明堡村的照片。我记录了一块1638年的碑石，上面刻有堡村的地图。至于丁村及其族谱的记载，见陶海富主编：《平阳民俗丛谭》，太原：山西古籍出版社，1995年。

③ 山西省史志研究院编：《槐荫村志》，太原：山西古籍出版社，1999年，第8～14页。三个例外看来出现在三个相当例外的时间：1949年1月至1952年12月的村长，以及1965年1月至1971年2月当生产队领导、1992年1月至1994年12月当村委会主席的同一个人。

④ 近年兴起了一股洪洞迁徙故事热，参看黄有泉、高胜恩、楚刃：《洪洞大槐树移民》，太原：山西古籍出版社，1993年；潘永修、郑玉琢编著：《根在洪洞》，北京：中国档案出版社，1998年；以及郑守来、黄泽岭主编：《大槐树寻根》，北京：华文出版社，1999年。

不清，标题是（孔子）《宣圣十德》，是十条修身待人的警句。另外，那位教育专员还提到了一座经过多番重建和复修的祠堂，而碑石还保存在里面。一块立于1550年的碑石表示仅在那之前数年，有另一篇由一个进士所写纪念宗族悠长历史的文章。这块碑石由两个杨姓男子竖立，分别以村父老和驿丞署名。明朝初年，鹿蹄涧杨氏并没有位居高官，但宗族传统肯定存在，那是元朝之时——因为族谱并未追溯至宋朝——一些家族成员任职武官功名显赫的遗迹。^①

姜士彬（David Johnson）重构了山西潞城县一个单一村落的一个节庆，这个节庆由当地地域神龛的执事和12个家族（或“宗族”）的代表举办。^②我也根据碑文所载，重构了两个不同村落的发展。宋朝著名学者兼官员司马光在夏县的家族墓地，不但所有人均同意墓地应由宗族来照管，而且当知道宗族已经流散了两百年，县丞和地方上的有名人士均同意邀请已经居住在华中地区的族人回乡。有些人的确回来了，而在这段精彩的历史里，记录了还乡者须提出宗族证据的情况。证据中不但包括一部重要的族谱，还有司马光所画的一卷画。还乡者标榜自己的孝心，但论者明确而且毫不含糊地指出，是土地吸引了他们回来。^③在另一个例子中，潞安府的一块碑石上记录了1533年府治的建立，可以追溯到地方绅士家庭后继者的效忠对象向当地掌权官员转移的历史。后继者现在想以模范宗族的姿态出现，在这种宗族里，五代同堂不分家，而在1524年理学家吕楠途经此地的时候，他们为他摆了一个二百人的筵席，并寻求他帮助建立该村的宗族威望。^④

所有这些山西的例子表明，16世纪的时候他们显然尝试过遵循新的礼仪，把祭祖置诸社会组织的中心，但没有一个例子之中有“家庙”式的建

① 我在2001年夏天到访鹿蹄涧村，并记录下这些碑文。其中一个碑文包括了一部族谱，刊印在《代县志》，北京：书目文献出版社，1988年，第392~398页。关于杨氏，参看常征：《杨家将史事考》，天津：天津人民出版社，1980年。

② David Johnson, "Temple festivals in southeastern Shansi: the sai of Nan-she Village and Big West Gate," 《民俗曲艺》91 (1994), pp. 641-734.

③ 见本书科大卫：《山西夏县司马光墓的土地与宗族笔记》。

④ 见本书科大卫：《动乱、官府与地方社会——读〈新开潞安府治记碑〉》。

筑。^① 在司马光墓地的祠堂里，安放了祖先的塑像，而非灵位。山西的通常做法，即使是富贵人家，也并非在家庙里祭祀，却是拜祭一帧显示所有祖先灵位的画幅。这幅画对于某些研究者来说，是一个贴在墙上以供拜祭的族谱、全部的灵位。到了 16 世纪在没有“家庙”的情况下，画似乎用来作代替品，而即使在宗族发迹变富或地位显赫后，仍未弃而不用。^②

除了逸闻逸事之外，现在要来述说中国的地方史，还言之尚早。但是，从礼仪革命的角度思考，可以得出一种述史方式，编写与国家相关的地方史。我看到，16 世纪 20 年代的礼仪革命在中国不同的地方显然有种种不同的影响，下文将就此做出说明。

民间社会、礼仪一体

从礼仪的本质上看，一个礼仪行为并不是一个任意想法的孤立表达，在其“是什么”的背后，是永久的“为什么”，把这个礼仪行为与其他的礼仪行为相联系。在这个意义上，礼仪行为结合为一体，但这并没有预设儒者对于教义无争议，而是可以看到儒者设定了交叠的边界，把他们自己与佛家和种种笼统地被视作道教或与地域神祇相联系的传统区别开来。“本土”这等字眼，对于描述 16 世纪的情况无多大帮助：儒家礼仪与国家的联盟，把乡村习俗贬降为“本土的”，而我们都知道，它们把来自北方、东南亚、佛教、道教，也许还有伊斯兰教和基督教数百年以来的影响，一炉共治。“民间社会”的非宗教观又给这个复杂的情况加入了另一种宗教，而倘若它宣扬说在它出现之前并无一个与国家相对的社会，那么它只不过证明了它所祭祀的是虚假的神祇。应该记住，崇信张天师的正一道道士也如“民间社会”的倡导者一样，数百年来一直在与乡村“迷信”斗争，就像儒者对于他们和佛教徒所做的那样。

^① 1730~1735 年曾在广东任官、原籍河北武强县张渠，在他的《粤东闻见录》(1738) 第 49 页中写道：“吾乡乃邦畿之地，以卿大夫而有宗祠者尚寥寥无几。其尊祖睦族之道反不如瘴海蛮乡，是可慨也。”

^② 这些画卷的例子见于 Myron Cohen, “Lineage organisation in north China,” *Journal of Asian Studies* 49.3 (1990), p. 518, 以及中生胜美, 《华北农村の社会慣性》, 載三谷孝編: 《村から中国を読む: 华北农村五十年史》, 东京: 青木书店, 2000 年, 第 221 页。《老房子·山西民居》第 15 页提到乔家大院里展示的一卷这样的画。

因此，礼仪变动的长远观点所涉及的是在这个变动过程中相互竞争的正统的构建，是国家与地方社会的互动关系。至于“国家”，不过是在建立国家与社会关系的漫长理论过程中的一个世俗观点而已。

然而，什么是“国家”？或者，把问题问得确切一些，什么是“中国的国家”？无疑，中国的国家需要以官僚机构、税收机制、维持一定程度的法律和秩序，以及军事组织来建立，但可以肯定的是，国家既然需要以正统之名取得税收和服务的合法性，也就得成为一个信仰。这个信仰可以分为两个部分：一是相信这个国家，是同时相信通过奉行国家规定的礼仪成为这个国家的一员。广义的礼仪包括礼拜仪式、服式、建筑风格，以及不无重要的文书格调和标准。在这方面，就用西方语言撰写的有关中国的著述而言，揭示出词语翻译之中所含的假设，对于解读中国的思想和制度是必要的。在欧洲，国家缔造的形式是由国王建设必须从教会掌握中解放出来的政府，然后以公共领域之名开始运作。在中国，皇帝可能建设一个官僚架构，但官僚架构只有在其礼仪整合到了地方社会中去的情况下才能运作。中国并没有一个政府要从中解放出来的教会，有的只是相互竞争的宗教，而在这些宗教中间，对国家的信仰是至高无上的。^①

当明朝的国家扩展到珠江三角洲很多地区，国家偶然发现的不是祭祀祖先本身在国家认可的礼仪之下可以成为一种政治稳定的手段，而是祭祀祖先与士大夫地位的结合，让向上流动得以满足包括新兴地主阶级在内的发财的政治愿望。这个过程在中国因地制宜。珠江三角洲在宋朝以前完全处于国家以外，而其在16世纪被吸纳进国家，在社会结构上留下的印记至今犹存。在福建，地方社会在宋朝时被更为全面地吸纳进国家，明朝的礼仪革命便在宋朝的礼仪基础上进行，而被正式化了的不是宗族，而是地方神祇被吸纳进一个近乎国家神殿的过程。在华南那些户口登记没有广泛实施的地区，如海南岛或广东的雷州，明朝时期久缺社会流动的情况，反映在一些单一姓氏群体的存在之上，这些群体所认同的是那些在广大地域范围内受到拥戴的神祇。在客家人中间，宗教领袖为国家准备了条件，祖先的威力尤其得归功于这些领袖。在华北，正如本文所涉及的山西乡村，早

^① John Lagerwey, *Taoist Rituals in Chinese Society and History*, New York and London: Macmillan and Collier, 1987, p. 259 认为，宋朝茅山道向正一道的转移把朝廷“从贵族的、退隐的道教变为大众的、社会的道教”，是朝廷与地方社会的礼仪关系一个非常重大的转折，而且应当置诸中国国家形成史之中予以充分考虑。

期对国家的一种强烈认同，在明朝之前瓦解了，明朝的礼仪改革仿佛是在从头做起。既然中国不同地区是在不同时期整合进国家的，那么便只应该预期在地方社会的礼仪习惯中所反映出来的，是一次又一次的近乎国家整合的努力。民间社会在这样的情况下，不能与宗教分离。当世俗的、以城市为本的政治意识形态把王朝时代的民间社会定性为“迷信的”“封建的”，那便等于否定了王朝时代晚期国家与社会的关系赖以建立的平台。把宗教从宗教话语中分离出来，可以说是一种 20 世纪的中国经验，但却不应将之视作民间社会在王朝时代晚期并不独立于国家以外的一个标志。

从社会史出发

人类学与中国近代社会史：影响与前景^{*}

第二次世界大战后，在美国，萧公权、Franz Michael、何炳棣、张仲礼、瞿同祖各自在社会史领域出版了经典的著作。Michael 在一篇现在已经乏人问津的文章里，把这些著作联起来。Michael 在文中问为什么庞大的中国长时间来可以成功地以一个整体运作。他的答案就是我们现在都熟悉的乡绅功能论。就是说，虽然明清时代的中国庞大，但是通过科举考试、做过官或可以做官的人回到家乡，从事家乡建设并与国家建立联系，国家重要的政策可以深入民间，人民也可以向国家效忠。^①

在这个问题上，何炳棣著有讨论科举对流动影响的名著；张仲礼讨论乡绅的两本大作说明了乡绅的收入和社会结构；萧公权提出了农村控制论。^② 这些研究，可以说颇具与当代内地之马克思主义支配的历史学打对台的意味：从 20 世纪 50 年代，一直到 20 世纪 70 年代，中国内地的社会史，都是以阶级斗争的过程为研究主题。农民受租、税的剥削；地主通过团练的势力与其对抗；农民通过秘密会社和宗教来维持斗争的使命；统治阶层也通过宗教来愚弄民众。大一统的中华帝国，变成一个阶级分歧的社会。

何炳棣、张仲礼对乡绅的兴趣也可以追溯到 20 世纪 40 年代中国本土

* 原文为中文，载《东吴历史学报》，卷 14，2005 年，第 21~36 页。

① Franz Michael, "State and Society in nineteenth-century China", *World Politics* 7.3 (April 1955), pp. 419-433.

② Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China*, New York: Columbia University Press, 1962; Chang Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-century Chinese Society*, Seattle: University of Washington Press, 1955; Chang Chung-li, *The Income of the Chinese Gentry*, Seattle: University of Washington Press, 1962; Hsiao Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960.

的社会学，甚至更早的清代经世思想。费孝通与吴晗 1949 年著的《皇权与绅权》基本上也提出了乡绅作为地方与国家中介的观点。^① 何炳棣、张仲礼等诸位先生，起码在一个理论的要点上，比费孝通、吴晗正确：费孝通、吴晗的绅士是科举取消后的国家与乡村之间的裂缝里的人物。他们就是地方上有地位的人士。但是，废除科举以前，地方上有地位的人士有绅士与胥吏之分别。乡绅的地位来源于科举，所以他们的社会地位，由国家最上层赋予。胥吏的势力源于在地方衙门有差使，所以他们的地位最大不了出于地方官的委派。清代经世之学常常把两者对立。废除了科举，模糊了乡绅与胥吏的分别。到了这个时候，任何取得了地方上承认的人（例如，当上地方上任何“会”的要职的人，与取消科举同时，地方上出现很多教育会、农会、慈善会），都是乡绅。这个模糊地带出现在费孝通、吴晗著作中的讨论，但是在张仲礼的书中是没有的。

然而，乡绅怎样可以维系庞大的中华帝国呢？美国 20 世纪 50 年代社会史学的答案来自萧公权的乡村控制论。乡村控制论并不是 20 世纪 50 年代的社会科学，而是经世思想的新瓶旧酒。只要翻一下《皇朝经世文编》，整个理论都可以找到。学校、仓贮、保甲，都是清代经世学派的统治办法。流氓、匪徒也是他们对动乱的解析。Lucien Bianco 当时对本书的书评，确实是打中要害，即本书没有阶级的分析。把没有动乱看成是控制的定义，控制就不能为没有动乱作解析，这是个方法逻辑的问题。^② 到 20 世纪 60 年代初期，中国历史学对动乱特别有兴趣，原有的 20 世纪 50 年代的中国社会史可以说面临破产。

在这个困境下，20 世纪 60 年代初期，已经在中国近代社会史研究中处于带头地位的美国，出现了一个新的研究范式（paradigm）。思想的主力来自人类学者施坚雅和英国的弗里德曼，立刻将理论运用到实质问题的研究上的有历史学者魏斐德和孔飞力。要明白施坚雅在新范式上的重要性，需要把他的市场结构理论与当年的阶级理论对比。在这方面，重要的出版物是他 1964 年在 *Journal of Asian Studies* 发表的文章，而不是后来

① 费孝通、吴晗：《皇权与绅权》，上海：观察社，1949 年。

② Lucien Bianco, “‘Classes laborieuses et classes dangereuses’ dans la Chine impériale au XIXe siècle,” *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 17.6 (1962), pp. 1175-1182.

编辑的《中华帝国晚期的城市》。^① 文章里，对于农村市场层层分布的讨论，也并不是新的发现。

远在 19 世纪末，传教士对农村社会的描述，已经谈到农村市场通过不同时间规范，让商人和服务者参与邻近多个市场的活动。^② 在 20 世纪 60 年代初期提出来，这个论点——把乡村与城市及城市之中的活动，概括为边缘与核心的关系——让社会史学者重新注意大家已经遗忘的地域在农村社会的决定性。同时，地域的关系也在弗里德曼 1958 年第一本探讨华南宗族的研究中露出苗头，尽管整个论点需要等到 1966 年出版的第二本书才完成。华南宗族也当然不是新的发现。清代从 18 世纪以来已经认为华南的宗族是械斗的来源。^③ 1925 年葛学溥 (Daniel Kulp) 以宗族为题已经出版了一本宗族田野调查，这可能是第一本用英文写的宗族田野调查。^④ 1936 年，陈翰笙的调查把宗族控产嵌入到地主制度的讨论中，从而，成为一种剥削农民的工具。^⑤ 日本、中国、欧美学者都从制度史的角度描述过宗族应用的规则。弗里德曼的成就，是在没有重复这些著作的条件下，提出一个在中国社会史上完全新的看法，而这个看法刚好可以置入 20 世纪 60 年代初期的新范式。

如果说，在弗里德曼之前中国史研究中没有人类学的痕迹；而在他之后，两者之间的联系已经是不用追问的大前提，相信并没有言过其实。弗里德曼之前，对宗族描述建立于一个假设之上——宗族必然是血缘组织。

① G. William Skinner, "Marketing and social structure in rural China, Parts I, II, and III," *Journal of Asian Studies* 24.1 (Nov. 1964), pp. 3-44; 24.2 (Feb. 1965), pp. 195-228; 24.3 (May 1965), pp. 363-399; G. William Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1977, 尤其第 3~31 页, 第 253~351 页, 第 521~553 页。

② 例如, Arthur Smith, *Village Life in China, A Study in Sociology*, Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1900, p. 50.

③ Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: University of London, Athlone Press, 1958; Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press, 1966.

④ Daniel Kulp, *Country Life in South China: The Sociology of Familism*, Vol. 1, *Phenix Village, Kwangtung, China*, New York: Teachers College, Columbia University, 1925.

⑤ Ch'en Han-sheng, *Agrarian Problems in Southernmost China*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1936.

而弗里德曼出发的论点是，宗族其实是乡村的建构。伊沛霞（Patricia Ebrey）与 James Watson 在这方面大概是讲对了：宗族是以共同祖先作为依据的地域群体。因为祖先只是群体的依据，重点放在成员对祖先的认同而不是成员是否与祖先有相同的血缘。^① 因为成员的概念与认同相联系，重点要放在认同的建构（符号、礼仪、权势、共同利益）而不是预设的权力法则。也因为成员的概念需要分别内外，同样的内外概念也与别的内外概念有互动。可以说这些思考，有部分可以放到功能架构里：宗族制度是不是负担起某些社会功能？

不过，也不一定需要从功能方面来考虑。弗里德曼把宗族控产联结到 corporation（法人、控产机构）的概念就是其中一个例子。问题不在宗族有没有控产的功能，而在既然祖先可以控产（是明代法律运作的结果），认同不同祖先的后人就有参占不同财产的机会。其结果就是在一个有共同分配的思想下，制造出财富不平等的团体。

上面的简述基本上是弗里德曼 1958 年的专著的结论。1966 年的专著把这个论点推进一步，但是部分读者没有看出前后两本书的分歧。需要问的问题是：在宗族只是地域社会组织根据的条件下，为什么华南地域社会只会用宗族来做这个根据？所以，弗里德曼 1966 年的书所讨论的重点，其实不在宗族，而在乡村联盟。在少数单姓的环境下，乡村联盟可以用宗族的模式进行；但是大多数乡村实际的环境是超越单姓范围的，所以联盟不能以宗族来进行，而需要在一个以地方神为中心的庙宇来进行。这样一来，弗里德曼 1966 年的发现推翻了其 1958 年专著的结论：村际联盟可以以庙宇的地方神来做核心，村落为什么不可以？故其 1958 年的出发点，即华南大部分乡村是单姓乡村，根本不能成立。

但是，当时的理论需要不在于两本书之间的分歧而在两者对地缘关系的重视。20 世纪 60 年代后期，由施坚雅和弗里德曼主持的伦敦—康奈尔计划打算划分地域研究中国社会。施坚雅当年对中国研究，可以说不遗余力：从 *Journal of Asian Studies* 文章出发，编了三大册的中国社会研究索引，组织了有关中国从历史到当代的城市社会研讨会，研讨会的论文集有

^① Patricia Ebrey, James Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000—1940*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 1-15, "introduction".

他自己的长篇介绍。论文集里，施坚雅的几篇文章提出的研究提纲，立刻对接下来二三十年的中国社会史区域研究产生了影响。他认为，中国社会太大了，不能把它当成一个整体来研究。比整体研究更合理的方法，就是把它看成由地理划分的宏观地域。每一个地区围绕一个核心城市。由核心城市出发，居民点连同地区市集、中层市集、高等市集形成有层次的分布。伦敦—康奈尔计划的分地域研究，大概也受这个概念的影响。还值得一提的，就是 20 世纪 70 年代“中研院”对近代中国现代化问题的分省研究，相信也受到这个概念影响。

分地域研究有其道理，但是在 20 世纪 60 年代，施坚雅和弗里德曼的提议之所以得到支持，与 20 世纪 50 年代农村控制论的弱点有关。把农村动乱解析为政府与乡绅对农村的失控，暴露了这个论点只能够说明县级层面互相维护的关系，而不能引申到县的下层的权力关系。施坚雅的理论把研究的重点放在市场圈内的乡村，重新清楚地把乡村作为农村原动力的单位。弗里德曼的宗族理论在这个架构上，便给乡村作了理论上的定义，乡村是地域联盟，以姓氏来建立的联盟，就是宗族。

能够把地域放回中国社会理论里，对施坚雅和弗里德曼等人类学者而言，相信是很重要的。人类学者的田野传统，必然从地域社会出发，尤其是要小到一个人类学者可以在田野独立观察的规模。人类学者的跨地域概念就是在比较不同地域的基础上发展出来的。施坚雅和弗里德曼的提倡都是符合这方面要求的。

乡村内外的联盟，为研究 19 世纪动乱的历史学者带来描述县政府以下社会的工具。立刻把宗族的理念运用到动乱研究的，可能是魏斐德研究广东鸦片战争前后的书。^① 宗族与乡绅说明了三元里的反抗，也反映了太平军初期天地会在广东的活动。但是，引用这两个概念最成功的例子，可能是孔飞力对 19 世纪团练的研究。^② 孔飞力在这本书中，很聪明地比较团练与动乱的结构，发现动乱团体与团练结构基本上是相同的。也就是说，不能把两者分成绅士与非绅士（或地主与农民）的领导。乡村联盟或宗族的概念，在这两本书里，都说明除了政府委派的官僚架构，中国农村社会还

^① Frederic Wakeman, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839—1861*, Berkeley: University of California Press, 1966.

^② Philip Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China, Militarization and Social Structure, 1796—1864*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970.

是有它本身的架构。

要明白，孔飞力研究团练的作品所反对的议论，是在 20 世纪 60 年代还盛行的朝代兴亡论。有关清代的说法，源于 18 世纪末白莲教起义后，朝臣借用公羊传暗示的政治批评。绵延到 20 世纪中，费正清等学者替这个理论找了一个貌似社会科学化的根据，很少有人意识到其实这只是一个赝品。就是说，到了 18 世纪末，中国人口已经到了饱和，而超过了饱和的阶段，社会开始不稳定。（谁也不知道需要多少人口才是饱和，中国近代史的粗略统计数字也不见得可以清楚地点出生产效率递减的时段。尽管如此，时至今天，还有不少学者为这个问题浪费文墨。）孔飞力以后的研究，还是特别注重清政府从 18 世纪到辛亥革命的思想与制度的演变。我们研究农村的人口，在 20 世纪 60 年代是希望脱离官方的观点来了解中国社会，与孔飞力一直以来的研究形成对比。但是，最后我们还是需要把政府的制度联系到中国社会才可以明白其中的演变。

先不提政府制度，在这里需要先讨论 20 世纪五六十年代中国近代社会史忽略的一个问题，就是后来称为“民间宗教”的群体活动。20 世纪 40 年代的中国社会研究，是没有包括宗教的；宗教的研究，放到佛教、道教的研究之内，是自成一体的。所以 20 世纪 50 年代美国的几位学者都没有谈宗教。研究动乱的学者对宗教的兴趣，还是围绕在 19 世纪的概念上，就是民间宗教有没有产生对皇朝反抗的动力。在这方面写得最清楚的可能是孙祚民，但是最主要的影响来自李世瑜（李世瑜的影响来自 Willem A. Grootaers，是完全另一个脉络）。20 世纪 50 年代，因为对义和团感兴趣，路遥等在山东大学开展了口述历史调查，而在 20 世纪 60 年代的中国台湾地区，翁同文开始注意道教礼仪与天地会的关系。翁同文的观点透过 20 世纪 70 年代庄吉发的研究得以推广，而路遥的研究，20 世纪 80 年代在西方才比较容易读到。^①

^① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，成都：华西协合大学中国文化研究所，1948 年；路遥编：《山东义和团调查资料选编》，济南：齐鲁书社，1980 年；《山东大学义和团调查资料汇编》，济南：山东大学出版社，2000 年；翁同文：《康熙初叶“以万为姓”集团余党建立天地会》，Institute of Humanities and Social Sciences, Nanyang University, Occasional papers series 3, Singapore, 1975；庄吉发：《清代秘密会党史研究》，台北：文史哲出版社，1994 年；孙祚民：《中国农民战争问题探索》，上海：新知识出版社，1956 年。

所以，在施坚雅与弗里德曼重组中国近代社会史的时候，大家都没有把宗教的影响放进去。当年对民间宗教有研究的，都是人类学者在中国台湾地区做的研究（例如武雅（Arthur P. Wolf）、刘枝万，或在田野有经验的宗教学者，例如 Kristofer Schipper、Michael Saso）。日后中国近代社会史可以把民间宗教当成一个主要研究题目，有赖于 20 世纪六七十年代这些研究的基础。

以上是 20 世纪五十年代至七十年代西方，尤其是美国的中国近代社会史研究。同时，在中国的研究，当然首先应该谈马克思主义影响下的阶层分析。以剥削为主题的研究，有一个很大的弱点，就是因为很片面地把历史事件分成农民与地主的对立，没有考虑地域的概念对阶级运作的影响。把团练简单地列为地主势力就是个很好的例子。但是，可能当时在西方，大家还没有充分了解，在阶级斗争的语言下，中国大陆的学者也有很大的分歧。到了 20 世纪 80 年代，因为阶级理论本身出现的变化，相比于阶级剥削，生产力的发展倒过来占了主导地位。在新的环境下，乡族的观点开始在中国大陆历史界有抬头的机会。

“乡族”是傅衣凌始用的名词。以“乡族”来描述中国农村社会，比“宗族”贴切，也比“宗族”接近弗里德曼的观点。傅衣凌 1980 年访问美国时，在座谈会上对这个概念作如下解析：

在地主经济之下，中央政府不仅通过国家机器如政权、法令等来统治农民，更重要的是，通过地方上的乡族势力如大家族或有名望的人物来统治农民。这种乡族势力使中国封建社会变得非常坚韧，不易动摇根本。乡族势力在地方上办理义庄、义田、义学，类似现在的慈善事业和社会保障，可以发挥缓和阶级分化的作用，使阶级矛盾不容易激化。所以，中国封建社会时期的阶级关系，不像欧洲中古时期那样的不可调和。^①

在其他地方，主要是在 20 世纪 80 年代，傅衣凌也讨论过这个论点。他的学生郑振满，明显受到了傅衣凌的影响。但是，应该指出，虽然日后郑振满在宗族的研究上，把联盟（不一定是地域）放到很核心的地位，傅

^① 傅衣凌：《中国封建社会和现代化》，《抖擞 1980》，收入《傅衣凌治史五十年文编》，厦门：厦门大学出版社，1989 年，第 11 页。

衣凌这个论点，既有像弗里德曼的成分，也有像 20 世纪 40 年代以来乡绅主导社会的论点的成分。需要了解傅衣凌，可能还是应该回到 20 世纪 40 年代。

傅衣凌谈到他的治史态度，说他有一种“史料癖”。他说他在 1939 年，无意中在福建永安县一间破屋中，发现几百张明代至民国的地契。这些文献后来成为他两篇有关永安县田土制度很重要的文章的资料。这是个牛顿和苹果的故事案例，只可能有一半真实性。田土契约在 1939 年，一定是一种非常容易看到的档案。我们的乡土研究者中，家里有田地的也大有人在，有田地的人大概也有契约。为什么大家没有发现可以利用地契来写历史，而需要等到傅衣凌这个意外发现才联想到历史来呢？

到 1939 年，将地契运用于中国的研究，已经有近八十年的历史。一直以来，都是外国人的研究。开始的理由，是因为外国人需要到上海买地产，所以需要了解地契的文字。20 世纪初期，英国人在香港新界举行田土登记，日本人在台湾也举行田土登记，两方面的活动都引起他们留意田土制度。日本人在台湾、华北，做了更详细的私法研究。这些活动的参与者中，有人成为后来有名的史学家（例如仁井田陞）。20 世纪 30 年代，中国社会史学界论战中国社会史，大家都没有找一手的文献参考，主要将眼光囿于传统的文献（官书、文集）。当年的田野调查，除了几位经济学者外^①，也没有引用农村所有的文献材料。傅衣凌碰到这批地契极可能是个意外，但是他之所以有视其为史料的慧眼，相信不是意外，而是和他的日本留学经历有直接关系。

傅衣凌谈到他的学术问题，认为 20 世纪 30 年代时候（他当时刚二十出头，他是 1911 年出生的），还“尤其是对社会发展诸形态以及亚细亚生产方式等问题，最喜论谈。”^② 1939 年，他刚从日本回来，也就是刚从社会史论战转到在地方调查的历史的时候。他开始注意田契、碑记、等地方史材料，也写了几篇有关田土、农佃等方面的文章。到 1944 年，从他当时

^① 例如 T'ien-p'ei Meng 和 Sidney D. Gamble, "Prices, wages and the standard of living in Peking, 1900—1924," *Chinese Social and Political Science Review, Special Supplement*, 1926; 张履鸾:《江苏武进物价之研究》,《金陵学报》,三卷,一期,南京:金陵大学学报编辑委员会,1933年,第153~216页。

^② 《我是怎样研究中国社会经济史的》,台北:文史哲出版社,1983年;前引,第39页。

所记，这些文章是他对社会史论战的回应。^①到1956年和1957年，出版《明清时代商人及商业资本》和《明代江南市民经济试探》。除商人和商业资本一章外，都是新中国成立前写的，所以大概从1944—1949年他的主力放在不同地方商人的运作。他用很敏锐的眼光读史料，一方面试图揭示明代商人和商业制度萌芽，另一方面他也认为其未有继续发展就是因为变成了封建势力的附庸。这是两个表面矛盾的方面共同发展。他说：在中国封建社会里，凡是资本愈发达的地区，乡族势力也愈为浓厚。^②从而引申，傅衣凌寻找商业资本的来源（例如乡族），也考虑商业资本应有的限制（例如政府没有放手让商人贸易）。

这里之所以用比较长的篇幅来讨论傅衣凌的作品，就是希望可以说清楚虽然他曾提出乡族的重要性，但是因为在他的考虑范围，乡族只是乡村公社的残存，他的作品没有任何讨论乡族在明清时期演变的描述。所以，尽管傅衣凌把民间的史料引进社会史，但他写的主要还是经济制度史。可以说是种非常敏锐的制度史，与很多制度史不一样，并不假设制度就是法律。但是，并没有要求把制度连到地域。

与傅衣凌同时的梁方仲，从写作风格来说，绝对符合经济制度史的规格。据汤明棣、黄启臣合编的传略，梁方仲在1934年（时年26岁），与吴晗、汤象龙等创立史学研究会，希望重写中国历史。1936年，梁方仲发表了成名作《一条鞭法》以后，一直研究明代税收制度的演变。梁方仲的特点是制度运作的过程研究非常详细：户帖、黄册、粮长、易知由单都是由元件推敲制度实际的运行。同时，由于税收演变与明代白银的使用很有关系，也做了那方面的研究。又因为税收与人口和田土统计很有关系，也一直关注历代人口、田土统计数字。汤明棣、黄启臣两位先生，在传略中已经详细地讨论了梁方仲对经济史的贡献。^③

但是，梁方仲的研究，不只是经济史。虽然他没有做地域上的研究，但是他对明代税收的研究对地域史却非常重要。梁方仲的影响，需要配合

① 《我是怎样研究中国社会经济史的》，第40~41页。

② 傅衣凌：《明清时代商人及商业资本》，北京：人民出版社，1956年，第84页。

③ 汤明棣、黄启臣：《梁方仲传略》，《梁方仲经济史论文集集遗》，广州：广东人民出版社，1990年，第352~373页。又，刘志伟编：《梁方仲文集》，广州：中山大学出版社，2004年，第1~28页，导言。

傅衣凌的理论架构才可以显现出来。税收的演变，刚好和宗族的发展相配合。梁方仲大概没有真正看到这一点，在他的作品里只是字里行间表现出来，可能最清楚的是1956年对粮长制度的研究。

在明初，粮长负责为朝廷征解税收。当时的朝廷位于南京，而粮长的设立，主要设在经济发展程度高的地方。用梁方仲的话来说，粮长就是个“民征民解”的税收制度。因为这是个间接的税收制度，税收的中间人——粮长，得到很大的好处：依赖包庇税收，粮长可以发财。但是，及至明中叶，朝廷设在北京，粮长的作用从解运转移到征收，原来的粮长家庭，再不为税收而烦恼；同时，伴随科举制度之重新建立，粮长逃离粮长职责而做绅士去了。随后，一方面是“粮长的阶级分化”，另一方面是通过一条鞭法，“民征民解”的税收方式变成了“官收官解”。其中，商业发达以及白银流通量的增加影响这个过程的发展。这几句话还不能充分显示出梁方仲的功力。若深入研读其《明代粮长制度》一书，就会发现，他是把这个过程联系到乡村里的变化。从一条鞭法运行开始讨论，徭役折银缴纳，原来由地方负责的事务改为以货币缴纳，一方面减轻地方人员的工作量，另一方面增加了衙门财政。也“由于充当粮长的已经不纯粹是少数的真正大户，它已转变为全体粮户的负担，所以自明代中期，东南诸地纷纷设立‘义田’或‘役田’，以其收入来补助粮役的费用。”^①有些地方，这些“义田”变成把粮户的负担转嫁到佃户身上的工具。粮长脱离税收任务变成“大户”，是明中期短暂的发展。后来，是在税收增加的情况下，税粮随田征收。这样一来，整个明代税收的发展，可以说是从赋役到货币，也是从分化到全面税收增加。

刘志伟叙述梁方仲的治学方法，说：“研究者重视典章制度的考析，重视弄清有关制度的内容和本义，并不意味着只是以厘清制度沿革为研究目标。我们综览梁方仲先生的论著，许多都是从制度考析入手，去说明社会现实之情况的。”^②他点出了传统制度史与社会史的分别。社会史的出发点，需要超越典章制度的描述。需要把制度实实在在连贯到地域、时间的应用。也因为制度的应用，永远不可能生硬配套，而是某个地域、某个时间的特定人群活动的演绎，因此，实际的历史需要从对不同时期的演变的

^① 梁方仲：《明代粮长制度》，上海：上海人民出版社，1957年，第96页。

^② 刘志伟，前引文，第13页。

比较归纳出来。梁方仲描述由粮长变过来的大户，有很大程度就是傅衣凌的“乡族”，就是明代中期的宗族的开始，所以也回应了弗里德曼和傅衣凌的论点。明初的里甲，中期的大户，后期的乡绅，就是一个这样的过渡。

20世纪50年代以来的美国中国近代社会史研究、施坚雅和弗里德曼的人类学、中国的傅衣凌与梁方仲，不约而同地在重要论点上的衔接，可以回应中华帝国的大一统的建立与维持，包括地方与中央关系的建立等问题。市场、控产、税收是地方与中央的重要联系。但是法律的应用，尤其是在中国历史的传统内，宗教与礼仪的应用，也是地方与中央的重要联系。近年来，中国社会史的研究，在方法上与田野经验配合，作地域性的考察，然后通过地域比较以探求通论，在这方面，与人类学者和与傅衣凌提倡的传统有共同点。

总之，我们有很多同行还是以为地方史的研究，就是记录地方风土的演变。其实，地方史很大的部分，是关注地方与外界，尤其是与国家的互动。套用郑振满讨论华南研究的话：

所以我们还要超越“华南研究”，但已有的研究结果已经在一点、一步步地揭示中国历史上的“国家/社会”有它自身内在的机理和逻辑。在这样的眼光之下，我们就会看到，可以有西方的城邦国家、代议制国家，可以有巴厘岛的剧场国家，也可以有传统中国的国家。有不同的国家形态，就会有不同的社会形态，“国家/社会”关系的模式只能由它自身的历史经验来解释。^①

如果说，长期以来，国家与地方的互动，在很基本的层面，塑造了地方社会的主要形态。那么，再次引用郑振满的话来概括我们的关怀并结束此文应当是十分恰当的：我们最终问的，不是地方社会性质的问题，而是“宋代的中国是什么？明代的中国是什么？清代的中国是什么？”之类的问题。

^① 郑振满、黄向春：《文化、历史与国家——历史学与人类学的对话》，《中国社会历史评论》第2期，北京：中华书局，2004年。

19 世纪的天地会：一个解释*

清政府在 1792 年的法律中，将天地会定性为动乱组织。^① 法律并没有具体说明何谓天地会，但以天地会的独特仪式来做分辨，已成常例。这些仪式之中包括了一种拜会仪式，会众滴血起誓，结为兄弟，反复念诵某些套话，结种种手印。^② 很多进行这些仪式的组织是否自称天地会并不重要，因为这个称号已遭禁用，而天地会会众试图以另外的名称，钻法律的空子。有些组织很容易就可以看出是天地会的变种。“添弟会”与“天地会”

* 原文为：“The Heaven and Earth Society in the Nineteenth Century,” in Kwang-Ching Liu and Richard Shek eds., *Heterodoxy in Late Imperial China*, Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2004, pp. 365-392.

① 本文定稿后，关于天地会又出现了两部著作：David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China*, Stanford: Stanford University Press, 1996; Barend J. ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads*, Leiden: E. J. Brill, 1998.

有关的法律参看薛允升著：《读例存疑重刊本》（北京，1905；黄静嘉编校本 1970 年由台北成文出版社有限公司出版）。1792 年的法律特别针对台湾，1811 年修订后把广东和福建涵盖在内，参看《大清会典事例》，1899 年重印，卷 779，第 18 页下～第 19 页上。这些法律改变的历史回顾，参看 Robert J. Antony, “Brotherhoods, secret societies, and the law in Qing-dynasty China,” in David Ownby and Mary Somers Heidhues eds., *“Secret Societies” Reconsidered*, Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1993, pp. 190-211. 有关天地会史学的全面讨论，参看 Dian H. Murray (in collaboration with Qin Baoqi), *The Origins of the Tiandihui, The Chinese Triads in Legend and History*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

② 在有关这些仪式的诸多记录之中，可以特别参看 Gustave Schlegel, *Thian Ti Hwui, The Hung League, A Secret Society with the Chinese in China and India*, Batavia: Lange and Co., 1866; reprint, Singapore: Government Printer, n. d.; J. S. M. Ward and W. G. Stirling, *The Hung Society, or The Society of Heaven and Earth*, London: Baskerville Press, 1925—1926; 以及萧一山：《近代秘密社会史料》，北京：国立北平研究院史学研究会，1935 年；台北：文海出版社，1965 年重印。

同音异词；“父母会”敬拜的天父地母是拜会仪式的一部分；“三点会”的三点是“洪”字的部首，而“洪”是会众共用的姓氏。其他的名称如“小刀会”，关系并不太明显，不过号称“小刀会”的秘密会社 1853 年在上海发动起义的时候，用的也是天地会的标志，但其他同名的组织却不一定是天地会的一部分。^①

这个组织既纠缠不清，历史中也理不出头绪。要重构它的历史，我们得依赖官方的档案。但是，由于天地会是非法的，这些档案也就正如所有刑事记录一样，带有强烈的法律偏见，而且往往夸大了犯罪的事实。这些档案之外，还有两种资料：一是那些与天地会相关的组织所采用的小册子，二是海外华侨群体的档案证据，特别是马来亚和新加坡的，在那里，19 世纪中叶的时候，有采用天地会仪式的义兴会和海山会，被英国殖民政府视之危害治安，因而收集了大量有关它们的材料。不过，无论海外华侨的这些补充资料多么有用，必须明白它们是在较晚的时间在中国以外收集得来的，可能不完全对应于 18 世纪和 19 世纪上半叶中国本土上发生的事，而这个时期却恰恰是天地会在清朝的官方档案中异常突出的时期。阅读那些小册子时，也必须同样细心。这些小册子中，除了一本是在 1811 年广西一个天地会遭突袭期间找到的之外，现存的时间上通通属于太平天国之后，而且大部分是在香港和东南亚发现的。这些小册子描述的都是天地会的仪式，而非相关的组织活动。因此，我们的材料没有一件无严重的缺陷，而从一开始便应该注意把这些难点考虑在我们的解释之内。^②

① 关于上海小刀会，参看卢耀华：《上海小刀会的源流》，《食货》1973 年 3 卷 5 期，第 207~218 页，以及上海社会科学院历史研究所编：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：人民出版社，1964 年。

② 1811 年的小册子已收入中国人民大学清史研究所、中国第一历史档案馆合编：《天地会》（下称《天地会》），1（1980—1988），卷 1，第 3~32 页。其他的小册子除了已经收入 Schlegel, *Thian Ti Hwui*、Ward and Stirling, *The Hung Society*，以及萧一山：《近代秘密社会史料》之外，最重要的一些见于罗尔纲编著：《天地会文献录》（出版日期、出版者不详，1942 年序；香港：实用书局重印，日期不详）。有关马来亚和新加坡的活动，参看 M. L. Wynne, *Triad and Tabut: A Survey of the Origin and Diffusion of Chinese and Mohammedan Secret Societies in the Mala Peninsula A. D. 1800—1935*, Singapore: Government Printing Office, 1941; Leon Comber, *Chinese Secret Societies in Malaya: A Survey of the Triad Society from 1800—1900*, Locust Valley, N. Y.: J. J. Augustin, 1959; 以及 W. Blythe, *The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya, a Historical Study*, London: Oxford University Press, 1969.

独立的组织

现在已经相当清楚，那些所谓与天地会有联系的组织，都有自己的头目和独立的指挥。然而，所有这些组织到了1810年或1820年，均服膺一个信念，就是相信它们源于同一个祖先，有共同的反清传统。这个信念让这些组织的成员获得一种历史使命感，并使他们视自己为一个“大我”中的“小我”，在浩荡的洪流之中实践远大志向的这种信念，表现在天地会的仪式之中，但这是否影响了个别成员的行动，则是另一个问题。

仪式的显著特点、个别成员的活动，以及组织的结构，均可见诸案例中。以下四个案例尽管不完整，却是官方档案中可以找到的最佳案例：

案例一

“嘉庆五年（1800）十二月间，福建同安县陈姓人到广东海康地方看相。海康县人林添申邀陈姓至家看相，陈姓告以入会好处，遇事可互相帮助，传授暗号开口即说‘本’字，以三指取物，并将身带天地会旧表一纸，交给林添申收存。林添申因贫苦难度，起意自行纠伙结拜。于嘉庆六年（1801）六月内，与方庭相等共七人，议定每人出钱三百文，交给林添申买备酒肉，于七月初七日在村外僻静地方结拜。林添申取出表文给众人阅看，表文内有‘复明，万姓一本，合归洪宗，同掌山河，共享社稷，一朝鸠集，万古名扬’等语。”^①

案例二

“福建漳浦人欧狼……嘉庆十九年（1814）六月间，欧狼因贫难度，稔知添弟会的手诀暗号，乃起意结会，先后纠邀谢乃贵等三十六人入会。六月十五日，在霞浦县天岐山空庙内结拜，俱拜欧狼为师，取名‘父母会’。会党结盟时拜天为父，拜地为母，父天母地，此即后世‘父母会’得名的由来。欧狼传授三八二十四洪字口号，问从哪里来哪里去？答从东边来西边去。问从哪里过？答从桥下过。以及取物吃烟，俱用三指向前等

^① 庄吉发：《清代天地会源流考》，台北：“国立故宫博物院”，1981年，第79页。庄氏引述的备忘录，载《天地会》，卷6，第424~427页。

暗号。欧狼被拿获后，奉旨正法。父母会中所藏小书内有‘李朱洪’‘万和尚’等名。”^①

案例三

“道光十一年（1831）……贵州开泰县民人马绍汤……本年正月间，伊赴广西怀远县古宜地方，在杨万有家，会遇广东船户吴老二，说及广东旧有添弟会，改名三合会。抄有会本歌诀。如遇会匪抢劫，照依书内，开口不离本，起手不离三，口号手势。如遇人问姓，先说本姓某，易姓洪，匪徒知系同会之人，可以保全。马绍汤即向借抄，见会书内载有八角图形，四面几层俱有细字。图内有彪、彪、彪、彪、彪五字，并不认识。及长二三四五房内，有桃必达、吴天成等姓名。吴老二当告知广东系属二房，名洪太宗，以红旗为号。其余各房吴老二亦未知悉。诗内有五房留下一首诗：‘身上洪英少人知，有人识得亲兄弟，后来相会团圆时’等句。马绍汤仅摘抄歌句一小本，送给吴老二钱七百文。旋回开泰，起意邀人与会结拜，冀图劫掠。纠约马正邦等，共三十二人，并将歌词传给蒋倡华抄写。蒋倡华两次结会，同伙三十七人。”^②

案例四

“1854年，广东花县农民汤逢吉与同乡的六十人参加了拜会仪式。做“老母”（即主礼人）的是一个叫黄斋的人，而做“舅父”（即介绍人）的则叫汤亚二。后来，他加入了佛岭寺的一个造反组织，并归汤亚四指挥。他们与官军数度交战，然后组织瓦解了。后来，他到了香港，当了一个西方人的厨子。他只当了一年便返回乡下，纠集自己的组织。”^③

在这些例子中，反清传统是显而易见的，但除了案例四之外，其他的均无煽动叛乱之嫌。无论如何，他们没有一个足以发动叛乱的持久组织。

从个人层面出发，我们只能猜测这些人参加这些仪式的原因。乍看

^① 庄吉发：《清代天地会源流考》，第92～93页。《大清历朝实录·仁宗实录》，沈阳：“满州国国务院”，1937年卷304，第24页上～第25页下。

^② 《大清历朝实录·宣宗实录》，卷196，第9页上～第11页下。

^③ 佐佐木正哉：《清末の秘密结社》，东京：近代中国研究委员会，1967年，第31～32页。

来，自家人掌握切口和手语，可以免遭土匪劫掠。此外，成员遇到麻烦，可以得到帮助。所需的帮助各有不同。有一个案例，某个添弟会抢掠杀人，但受到一个在衙门当跑腿的成员包庇，免被起诉。另一个案例，广州府的一个三合会在收割之时，要挟破坏农作物，向地主索取地租的10%~20%作保护费。并不是每个地主都自愿参与，一位参加了四川一个组织达八个月之久的商人，声称土匪杀了他的门房，并逼他参加拜会仪式；他后来当上了土匪头目儿子的老师，并且管理组织成员的纪录。在江西省，有些会社在收割之时收规，地主有时也参与，以便缴保护费。这些例子之中，没有任何一个有煽动推翻政府的意图。案例四是个例外，发生在太平军已经扰乱了地方政治序之后，很多组织——不论是土匪还是义军——都刻意用拜会招兵买马。^①

礼仪之所宣示的内容十分不同，但案例一至三所见的切口、暗号和拜会，不外三种意思：自命天地会的那些组织及其变种，有同一的根源；它们均锐意恢复明室；维系持久的关系。因此，一个组织的成员可以合理地预期其他组织的成员施予援手。

已经出版了的小册子，让我们对这些礼仪所宣示的东西有更多的了解。几套在拜会中使用的问答，完整地保留下来，其中一部分见于案例二。案例三的八角图形是天地会凭证——“腰凭”（系在腰间的凭证）的一部分，在古斯塔夫·舒勒格（Gustave Schlegel）和萧一山的书中有录载。八角图形里写有诗歌和怪字，而在萧一山的书中，八角图形上写上了天地会的不同分堂以及与每个分堂相关的名字。案例三中的马绍汤很可能翻印了这个腰凭。^②

同源的故事是拜会仪式的核心，具备不同传统合流的种种特点。这个

^① 《仁宗实录》，卷296，第21页上~第23页上；《宣宗实录》，卷158，第18页，卷168，第24页上~第26页上，卷280，第17页下~第19页上。比较《仁宗实录》，卷176，第30页上~第31页下；《宣宗实录》，卷69，第10页下~第11页下，卷72，第26页下~第28页上。

^② Schlegel, *Thian Ti Hwui*, pp. 27-31 讨论了腰凭的内容。其他的例子见萧一山：《近代秘密社会史料》，卷1，第25页上~第26页上，而在上海社会科学院历史研究所编《上海小刀会起义史料汇编》一书图版第5页，有上海小刀会腰凭的复制品。至于案例三，参考萧一山：《近代秘密社会史料》，卷1，第26页上和 David Faure, "Secret Societies, heretic Sects, and peasant rebellions in nineteenth century China," *Journal of the Chinese University of Hong Kong* 5.1 (1979): 11 的讨论。

故事称天地会源于若干少林僧人，这些僧人曾帮助康熙皇帝征服了一个名为西鲁的国家。但康熙后来背信弃义，攻打少林寺，把寺院烧成平地，除了五个僧人外，统统给杀光。五个僧人逃了出来，遇上了五个反清义士，一起誓言反清复明。于是，五个僧人称为“前五祖”，其余五人则称为“后五祖”。这十个人以及他们后来纠集的人，遇上了陈近南，陈近南为他们引见明朝皇帝的后裔朱洪英。此外，陈近南帮助过郑成功在台湾抗清。这些不同的故事之间松散的联系，意味着多个叛逆传统在天地会的文献和仪式逐渐成型的过程中合流了。^①

华德 (J. S. M. Ward) 和斯特林 (W. G. Stirling) 的著作 *The Hung Society, or The Society of Heaven and Earth* 一书载有皮格灵 (W. A. Pickering) 19 世纪晚期在新加坡亲睹拜会仪式的记录，起源的故事在拜会开始的时候重述了一遍。据小册子所示，在向新人的仪式提问中，多处提到起源的故事。例如，在广西发现的 1811 年的小册子里，有以下的问答：^②

问：尔衫袖然何有大小？

答曰：左边穿袍，右边穿钾（甲）。

问：尔穿甲去那（哪）里？

答曰：将去与清兵交战。

问：因何事情？

答曰：因为江山之事。

问：尔胜败如何？

答曰：头三阵清兵败走，后三阵失落小主（即朱洪英），特来访主到兄家。

一直问下去，答案透露参与战斗的人数达一百零八人，其中包括小主。这些人便是攻打西鲁的少林僧人。

案例三所引的诗，也与起源的故事相关。五祖曾各散东西，后来又聚首一堂。同时，成员贴身藏有“洪英”，这一方面是指朱洪英，另一方面

^① 这是《西鲁书》所描述的版本，也见于萧一山：《近代秘密社会史料》，卷 2，第 3 页下～第 7 页下。不同的版本，见 Murray, *The Origins of the Tiandihui*, pp. 197-228.

^② 《天地会》，卷 1，第 15 页。

是指腰凭。这种关系持久不变，直至赶走满人，恢复明室为止。^①

从上引四个案例看来，每个天地会组织均通过与一个既有组织接触而成立，但在接触过后，那个“父母”组织就不再与“子女”组织维持任何关系。不同组织的成员之间没有互通消息，也没有协调可言。这样说来，天地会甚至不是一个“网络”。“网络”这个词语往往用来指个别单位互不从属，但相互之间却又并不完全无关。这些组织的统一仅象征性地存在于传说的层面；我们甚至无法证明土匪真的放过了懂得切口或手印的人。^②

因此，把每个天地会都认作一个“香堂”，组织上划一，包括了“香主”“大佬”“二佬”“红棍”“柜匙”“草鞋”等位置，是相当误导的。尽管舒勒格指出，划一的组织普遍见于东南亚，而且至少在一部咸丰时期（1851—1861）的回忆录中提到过，可是有关的描述也许更适用于那些经营可观生意的组织，这些组织给在东南亚的矿场和农场工作的移民和他们在乡下的族人提供保护。案例一至四显示，很多组织在中国本土都是很小的，成员不过从几个人到六十人。^③此外，通过拜会仪式授予的成员资格只是象征性的：“入”会的新人并不随之成为特别职务组别的成员，而仪式的主礼人是传统的执持者，而非特别职务组的领袖。换言之，天地会传播的不是一个划一的组织，而是一套礼仪和传统。^④

① “洪英”一词也用以指天地会的成员，Schlegel, *Thian Ti Hwui*, p. 29 提出了把这个词解释成“洪氏英雄”的理由，这显然是一语多义，既指凭证本身，也指朱洪英，以及那个成员自己。

② Frederic Wakeman Jr., “The secret societies of Guangdong, 1800—1856,” in Jean Chesneaux ed., *Popular Movements and Secret Societies in China 1840—1950*, Stanford: Stanford University Press, 1972, pp. 29-47 认为那些所谓与天地会相关的组织是独立的，但承认它们“互通消息和守望相助”（30），但我们没有这些互惠互利的证据。

③ 有关东南亚这些组织一个极佳的描述，见 Mary Somers Heidhues, “Chinese organizations in West Borneo and Bangka: *kongsis* and *hui*,” in Ownby and Heidhues eds., “*Secret Societies*” *Reconsidered*, pp. 68-88.

④ Fei-ling Davis, *Primitive Revolutionaries of China, A Study of Secret Societies in the Late Nineteenth Century*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1971, pp. 101-125, 以及 Jean Chesneaux, *Secret Societies in China in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Gillian Nettle, trans. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971, p. 31 混淆了拜会仪式中的主礼成员和新人应当加入的执事会。这两部著作所假定的这些执事会的划一程度，也较见于原始材料的为高。咸丰时期的参考资料是曾望颜 18 世纪 50 年代初期的回忆，收录于北京大学文科研究所编：《太平天国史料》，北京：开明书店，1950 年，第 523~527 页。

半文盲环境中的文字

有些影响天地会传统传播的因素，存在于个别组织的结构和它们的信念。天地会容许改宗归服。至于个别成员在遇到困难之时可以得到整体的支援，这样的信念也自然地具有吸引力。另外，其秘密性质有利于组织团结。天地会的这些方面已有不少论述，但有一个方面还没有引起很大注意的，那就是书写被用作组织工具。^①

由于核心教义书写在腰凭之上，所以书写有助于向新人传播天地会传统。凭证并非天地会的发明，而是衙门替每家每户所做的保甲登记的一个变种。由于乞丐和运输工人不在户口之内，有些官员便发给他们称为腰牌的个人登记凭证。^② 因此，历史学家看来像是“会员证”的东西，对于一个天地会成员来说可能不止于一个登记的记录。惟其如此，我们才能明白重要的是会员凭证的暗号，而非腰牌的制造。

参与拜会仪式的人获分发腰牌，上书天地会的基本教义。这些教义是文件的标准部分，用诗歌和暗语来表达。腰牌有内部性质，尽管其中包含好些汉字，这些字也不是用标准的写法来写，却不难辨认。因此，腰牌可以作为天地会口语传统的定点参照，以及参与会中秘密的一个标志。

然而，很多参与拜会的新人必定是文盲。那些文字不但向他们传递讯息，也宣示权威。腰凭上的诗以及小册子的问答里所包含的许多其他的诗，并不是为了说明天地会的历史而录载的，而是为了证明不同组织有同一的根源。^③ 由于大多数的参与者都是文盲，于是识字的便得以主导了仪式，并成为腰凭和小册子的翻译者。根据华德和斯特林的说法，在拜会仪

^① 参看 Jean Chesneaux, "Secret societies in China's historical evolution," in Jean Chesneaux ed., *Popular Movements*, pp. 1-21, 以及 Lee Poh-ping, *Chinese Society in Nineteenth Century Singapore*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978, pp. 48-58.

^② 徐栋：《保甲书辑要》，约成书于 1837 年，辑于 1871 年，台北：成文出版社，1968 年重印，卷 2，第 16 页下～第 36 页上。卷 2，第 34 页上～第 35 页下讨论了乞丐和运输工人的腰牌。《宣宗实录》，卷 284，第 20 页上～第 21 页上也提到运粮工人的腰牌。

^③ 参看萧一山：《近代秘密社会史料》，第 4 章。诗歌通常是以“有何为证？”一问引出，“舅父”便答：“有诗为证……”。

式上新人无须回答那些问题：问题由主礼人（老母）提出，由引荐人（舅父）代答。^① 仪式因此有戏剧性质，某些懂得剧本的人，便替不懂的演出。新人当然不是纯粹的观众，他们既到场并且愿意接受仪式，也就参与了传统的再创造。演员和观众的共同参与，在华南地区的乡村戏剧中相当常见。^②

文字和口语传统的结合，不限于天地会，白莲教、武术团体以及地方道教信仰，也是如此。^③（有关“道教”一词的使用，见本书第 55 页注^④）这些文字的使用，虽然不足以说明天地会在 19 世纪的传播，但却的确能说明为什么不同地方的习惯如此相似。清政府的解释是“这证明了不同的组织都是隶属于一个庞大的组织”，但这种解释没有考虑到共同文献的统一作用。

反叛的传统

很多反叛传统自清初起便已秘密存在，而更多的却是被冤枉的。例如，珠江三角洲的戏班仍保留了明朝的服式，并在“杨家将”这种广为人知的戏里暗藏反清的主题。^④ 1752 年，一个叫马朝柱的人以恢复明室为口号在湖北发动起义，而这个人 1814 年成为江西一个天地会的祭祀对象。^⑤ 义军的传奇故事即使在他们失败之后，仍在农村流传数十年，而他

① Ward and Stirling, *The Hung Society*, pp. 53-107.

② Barbara E. Ward, "Not merely players: drama, art and ritual in traditional China," *Man* (new series) 14 (1979), pp. 18-39.

③ 这方面的证据见于 Chan Hok-lam, "The White Lotus-Maitreya Doctrine and Popular Uprisings in Ming and Qing China," *Sinologica* 10 (1969), pp. 212-233; 山东大学历史系中国近代史教研室编：《山东义和团调查资料选编》，山东：济南大学出版社，1980 年，特别是第 113~244 页；以及 Michael Saso, *Daoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman: Washington State University, 1972.

④ 麦啸霞：《广东戏剧史略》，广东文物展览会编印：《广东文物》，香港：中国文化协进会，1941，第 8 章；Fredrikke Skinsnes Scollard, "Shiwan pottery explored," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 18 (1978), pp. 101-112.

⑤ 铃木中正：《乾隆十七年马朝柱的反清运动》，《中华文史论丛》1981 年第 2 期，第 125~139 页；庄吉发：《清代天地会源流考》，第 83 页。

们也成了天人之间的中介，像那些名将节妇那样。

然而，清初是否有一个为天地会所独有的反叛传统？尽管天地会上溯自己的源头至康熙时期，可是在当时的材料中，迄今并未发现什么宗旨或组织，足以作为 19 世纪天地会特定反叛传统的先行者。主张天地会反叛传统始自康熙时期的意见，主要是以起源传说为证据，而这个证据充其量不过是一种联想而已。秦宝琦和刘美珍在 20 世纪 80 年代初的文章，以及蔡少卿的早期著作，均认为天地会的起源要迟得多，是在乾隆中叶。庄吉发虽然并不同意，但他也指向一个较晚的源头，尽管那不是天地会自己的源头。^①

严烟的供述是天地会源头争论的中心。严烟因与 1786 年台湾的林爽文叛乱有关而被捕，他承认把天地会的仪式教给了林爽文，他自己则是从陈彪那里学来的，而陈彪直接或间接学自万和尚，俗名万提喜。在 1811 年的小册子中，万提喜是天地会创始人万云龙的别名。根据严烟的供述，天地会出现的时间更早，由两个人创始于四川。^②

四川总督马上回报说，该省官员曾与咽喉匪帮周旋，但对于天地会却未有所闻。有人根据这个说法，主张天地会可能源于咽喉。但是，却未闻咽喉在那个时候有任何反叛传统，也未见对于这个想当然的联系的任何解说。^③ 清官员找到万提喜的儿子，他供称父亲又名洪二，懂得手语，死于 1779 年。其他的供述也指洪二是天地会的创始人。^④

秦宝琦和刘美珍指出，没有一个被捕者提到与少林僧人和平定西鲁有关的起源传说。他们更认为，1811 年的小册子也不过是传说的一个原形，

① 庄吉发：《清代天地会源流考》，第 161～162 页；比较萧一山：《近代秘密社会史料》，卷 3，第 13 页上～第 14 页上。

② 《天地会》，卷 1，第 110～112 页，第 116～117 页。David Ownby 晚近认为严烟等供述“并没有揭示出多少林爽文起义期间和前后反清或复明的证据。”参看 David Ownby, “Chinese Hui and the early modern social order: evidence from eighteenth-century Southeast China,” in Ownby and Heidhues eds., “Secret Societies” *Reconsidered*, pp. 34-67; 引文见第 54 页。

③ 《天地会》，卷 1，第 126～127 页；胡珠生：《天地会起源初探》，《历史研究》1979 年第 4 期，第 62～76 页；以及 Shaoqing Cai, “On the origin of the Gelaohui,” *Modern China* 10.4 (1984): 481-508, 并参看 Cheng-yun Liu, “Kuo-lu: A Sworn Brotherhood Organization in Sichuan,” *Late Imperial China* 6.1 (June 1985), pp. 56-82.

④ 《天地会》，卷 1，第 64～65 页，第 137～138 页。

后来加入了不少东西。他们说，传说可能大部分来自万提喜的改宗归服，而万提喜是创始人当中唯一确凿的历史人物。我们不能肯定林爽文没有利用起源的传说：他所使用的祭文提到传说故事中的一些名字。^①但无可否认的是，19世纪初期并不像后来小册子里说的那样，强调起源的传说和复杂的仪式。如果这个说法是对的，那么，天地会基本上发展于19世纪。

另一方面，庄吉发强调天地会的起源远早于万提喜的年代。他同意天地会源于地方武斗中多姓氏组织联盟的说法。朱、洪和万这些杜撰的姓氏，是为了联盟而采用的。这些联盟开始于康熙之前，绵亘康雍乾三朝而历历可辨。^②可是他们没有反朝廷的意思。他们采用滴血为盟的仪式，以“劫富济贫”为号召，但没有迹象显示他们意图“反清复明”。因此，庄吉发、秦宝琦、刘美珍彼此的侧重点或许不同，但庄吉发非但没有排斥，反而补充了秦宝琦和刘美珍的主张。天地会传统的不同线索起源，开始于不同时期；多姓氏联盟始自万提喜，但大约在他的年代已转向反朝廷，而也只是在那时，天地会才形成今天的历史学家所看到的形态。

19世纪的演化

审讯者问严烟，天地会成员可以得到什么好处，他答道：

……要入这会的缘故，原为有婚姻丧葬事情，可以资助钱财；与人打架，可以相帮出力；若遇抢劫，一闻同教暗号，便不相犯；将来传教与人，又可得人酬谢……^③

1802年，清廷从北京委派高官那彦成前往广东调查博罗县的一次起义，描述了牵涉其中的添弟会如下：

添弟会名起源于福建漳泉，粤之惠潮与之接壤，沿习既久，遂成土

^① 《天地会》，卷1，第161~162页；比较萧一山：《近代秘密社会史料》，卷3，第13页上~第14页上。

^② 参看庄吉发：《清代天地会源流考》，第12页起。这种说法首先是由翁同文提出的：《康熙初叶“以万为姓”集团余党建立天地会》，《南洋大学研究院人文与社会科学研究研究所研究论文》1975年第3期（新加坡）。

^③ 《天地会》，卷1，第111页。

俗。粤省民人多聚族而居，其客籍寄居者，均系无业游民，性复犷悍，聚党成群，遂结拜添弟会，遇事互相帮助。会内亦间有本处之人，而系客籍者十之八九。其土著民人因客籍结会，恐被扰害，又因深山耕牛，难得牛只，被添弟会偷窃，亦各于乡内纠众立会，每户按年派钱，存为公项使用，名之曰牛头会。两会之人彼此争竞，积怨构衅，互为仇敌，已非一日。此次归善、博罗、永安三处滋事，归善添弟会系陈亚本为首，纠党数百人，欲抢劫牛头会村庄，尚未起事，即被……拿获。^①

18 世纪末 19 世纪初还有其他相同模式的例子。在这段时间，很多天地会看来基本上是互助组织，这些组织可以分为两类：与林爽文叛乱相关的供词显示，他的很多被捕的同伙都身在地方上的市场网络之中，严烟是卖布的、另一个是卖酒，还有一个是卖吃的，另外还有几个在广东的戏班子工作；博罗的组织是另一类，是农村中参与械斗的多姓氏组织。^②

秦宝琦驾驭北京的资料十分出色，他整理了嘉庆、道光两朝（1796—1850）96 个天地会组织领袖关于该会宗旨说法的案例，发现其中 26 个是为了在遇到困难时寻求协助，15 个说希望捞钱，39 个想打劫富人，5 个为了拒捕或准备反抗，只有 11 个是想攻打城市、打出自己的旗号以及造反。^③ 庄吉发详细讨论了嘉庆、道光两朝 75 个案例，其中一些显然具有反朝廷的意识形态，但到道光末年却只有几个积极造反。^④

从现存档案中，很难看出这些组织所接受的意识形态与西鲁故事中的起源传说距离是否很大。但我们确实知道，万提喜与这些组织关系密切。在 1806 年发现的一个文本中，他名列土地神，并与其他神明和天地会创始人一起成为祈福的对象。在庄吉发所引的几个例子中，万提喜的名字均题在灵牌上，并安放在拜会仪式的神坛。^⑤ 据悉，这个传统在更大的地理区

① 那彦成：《那文毅公奏议》，出版日期、出版者不详，台北：文海出版社，1966 年重印，卷 5，第 10 页下～第 11 页下。

② 比较《天地会》，卷 1，第 70～72 页，第 162～166 页和秦宝琦和刘美珍：《试论天地会》，第 167～168 页。

③ 秦宝琦：《清前期天地会研究》，北京：人民大学出版社，1988 年，第 116 页。

④ 庄吉发：《清代天地会源流考》，第 78～113 页。

⑤ 前引书，第 88～98 页；中国人民大学清史研究所、档案系中国政治制度史教研室编：《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，北京：中华书局，1979 年卷 2，第 727～729 页。

域流布。初时基本上是在福建和与之毗邻的广东地区，至嘉庆（1796—1820）初年，广西、湖南和江西都有天地会的组织。而在广东，至嘉庆末年，已遍布整个珠江三角洲。^①

天地会日益与抢劫和走私等犯罪活动扯上关系。但这种关系不一定是证据充分的，例子不一而足。一份备忘录指控小刀会、三合会和三点会在广东打家劫舍，地方官员抗议，说这些名称在广东闻所未闻，即使结拜也是一种普通的制度。^②把犯禁的组织与犯罪扯上关系，是清朝官员的惯常做法，另一方面，也不能排除是法律让官员们对天地会产生偏见。

然而，有颇强的证据证明一些偷运鸦片的组织可能采用了天地会的方式。在道光朝（1821—1850）的材料中着重提到的与天地会活动有关的地理区域，就是从广东和福建到江西的主要内陆路线，也就是由江西的南安和赣州到福建邵武一带。福建的太平帮和广东的长生帮，联合起来成为红会。有人看见红会的会众在这条路线上用竹篮运鸦片。福建人在钮门上缚上红绒线，而广东人则缚上绿绒线。他们说自己是首领，有两三万“兄弟”，让人想起天地会。一个叫林福茂的，因当首领而被捕，他被指散发红旗和红衣。^③

有些材料也提到天地会可能参与贩运私盐，但却没有提供证据。^④鸦片贸易急速扩展时，可观的收入可以令这些盘踞在重要贸易路线上的组织变得非常强大。叛乱不是这些材料中的一个要素。而那些终于起来造反的组织与这些走私犯没有关系，进一步证明叛乱和普通犯罪是两回事。

李沅发的案例显示，造反是地方环境逼迫出来的，并不是任何组织的总体倾向。李沅发 1849 年在湖南新宁发动起义，那里的天地会组织基本上

① 《仁宗实录》，卷 284，第 31 页下～第 32 页上，卷 358，第 4 页下～第 6 页下，卷 364，第 15 页；《宣宗实录》，卷 12，第 16 页上～第 17 页上，卷 26，第 45 页上，卷 101，第 40 页上～第 41 页下，卷 158，第 37 页下～第 38 页上，卷 176，第 7 页上～第 9 页上，卷 214，第 43 页下～第 44 页下，卷 233，第 11 页上～第 12 页上，卷 299，第 5 页上～第 6 页上，卷 301，第 34 页上～第 35 页上。

② 《宣宗实录》，卷 186，第 8 页上～第 9 页下。

③ 《宣宗实录》，卷 335，第 20 页下～第 21 页下，卷 337，第 20 页下～第 22 页下，卷 338，第 5 页上～第 6 页上，卷 339，第 33 页上～第 35 页上，卷 340，第 13 页下～第 14 页上，卷 346，第 23 页上～第 24 页下。

④ 《宣宗实录》，卷 158，第 37 页下～第 38 页下，卷 176，第 7 页上～第 9 页上，卷 269，第 4 页下～第 6 页上。

与地方斗争有关。称为“黑红会”的组织，在该地已经存在了许多年。1849年，李沅发成立了把子会，其时他 33 岁，未婚。^① 根据他的供述，那年的雨水破坏了庄稼，结果谷物涨价。但是，有钱人拒绝低价出售，而县官也没有要他们这样做。赈灾的粮食不多，而乡绅也想在丰收时收取高息。李沅发在这个时候招揽成员，并结拜为兄弟。一个晚上，他纠集了 300 人，进了城，占领了监狱。到了这个地步，他们除了造反之外，别无选择。他们迫使很多人入伙，并给每人分派了一块红布或蓝布作记。据悉，一些与他一起的组织打着写有万云龙（万提喜的别名）名字的旗帜。天地会被视为策划造反，但那些叛乱分子只是在乱事发展开来以后才采用天地会的仪式。^②

仪式的作用在太平天国期间有所改变。广东和广西几近是处于无政府状态，很多类似李沅发的组织公开打劫，抢掠邻村。^③ 强大的首领称为米饭主，理所当然地可以分得到手下抢掠所得的东西。并不是所有这些组织都采用天地会的传统，从有限的资料看来，尽管这些组织都用上了“堂”字，但是否都非常有组织性，却并不清楚。^④

洪大全该是天地会的首领，但有关太平天国与天地会关系的传统史学夸大了他的重要性。由于天地会并不是一个，而是多个独立的组织，因而不可能由一个单一的首领代表。此外，这些组织与太平天国的关系并不遵循一个固定不变的模式。简又文指出，他们并不与太平军拜祭同样的神明，他们有不同的标准和政治信念。^⑤ 有些组织依附了太平军，而别说罗

① “把子”的意思在这里颇不明确，我把它当作“拜把子”或“拜兄弟”里的那个意思，见田宗尧编著：《中国古典小说用语辞典》，台北：联经出版事业公司，1985年，第458页、第650页。关于李沅发、雷再浩和棒棒会，见 Philip Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Change*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1970, pp. 107-112.

② 故宫博物院明清档案部编：《清代档案史料丛编》1978年第2期，卷13，第138~141页。

③ 鸦片战争对广东地方秩序可能造成的影响，是在19世纪40年代还是在太平天国期间出现的，还不清楚。Wakeman, “The secret societies”对广东1840~1856年的情况有出色的描述。

④ “米饭主”的意义，参看苏凤文：《党匪总录》，出版者不详，1889年，重印于古亭书屋“秘密社会丛刊”第4辑第4卷，台北：祥生出版社，1975年，卷9，第4页下。广西这些组织的例子，见前引书以及苏凤文：《股匪总录》，出版者不详，1889年，重印于古亭书屋“秘密社会丛刊”第3辑第1卷。

⑤ 简又文：《太平天国全史》，香港：猛进书屋，1962年卷1，第240~242页。

大纲，洪大全的组织也一定被完全吸纳到太平天国。然而，很多其他的组织都没有加入，有些则仍然建立其天地会王国。不过，大多数并没有超出它们的地方格局。^①

广西的地方传说提到宁入太平军不入天地会的理由，其中说三合会是盗贼，但拜上帝的人则是公平的，不抢当地人；又说加入三合会须付钱，但加入拜上帝会则天须。还有，拜上帝会拜的是基督教的上帝，是个男性形象；而三合会拜的则是“母亲”，是个女性，而上帝看来一定较强。这最后一点显然歪曲了天地会的传统，但却代表了对待不同信仰的态度。^②

这些故事表明，民众在困难时期是有选择的。广东秘密社会成员在两广总督衙门的供词（现存放在伦敦的公共档案馆）显示，拜会仪式实际上是用作招募的方法。上面讨论过的案例四就是这样的供词，但是，仪式的作用在其他的一些例子中更为清楚，这些例子出自1853年广东附近一个叫陈泆泆的人的组织。

陈泆泆一直在李村外面卖白鸽。^③他在六月二十一日发动了一次起义，林敬联参与其事，但不过在前一天才参加了拜会仪式，而且陈泆泆并不在场。参加仪式的人在二十一日与陈泆泆会合，仪式中的“母舅”充当“先锋”，“老母”充当元帅。林敬联负责指挥一支队伍，他显然夸大了这支队伍的人数，但他每天获发一笔钱作伙食。林亚聚，六十岁，在陈泆泆的一队里，负责拜祭庙宇，他参加了七月十五日的拜会仪式。林敬联和林亚聚的组织都是在洪顺堂的旗帜下建立的。据林亚聚所述，附近的乡村在闰七月给义军送烧猪和其他东西。陈泆泆和他的一些手下在第一次拜会仪式之后，几乎马上到了乡绅高长年的家，逼他参加拜会仪式，而陈泆泆在仪式中看来不过是个旁观者。高长年被迫付给陈泆泆几千两银子，但他只能用

① 关于洪大全的文献相当丰富。C. A. Curwen, "Taiping relations with secret societies and with other rebels," in Jean Chesneaux ed., *Popular Movements*, pp. 65-84 有概括的描述。晚近的讨论，见蔡少卿：《论太平天国与天地会的关系》，《历史研究》1978年卷6，第46~61页和庄吉发：《清代天地会源流考》，第114~143页。可以特别参看 Elizabeth J. Perry, "Taipings and triads; the role of religion in interrebel relations," in Janos M. Bak and Gerhard Benecke eds., *Religion and Rural Revolt*, Dover, N. H.: Manchester University Press, 1984, pp. 342-353.

② 简又文：《太平天国全史》，第245页。

③ Ernest John Eitel, *A Chinese Dictionary in the Cantonese Dialect*, London and Hong Kong: Trüber and Lane, Crawford, 1877, 第282页把“放白鸽”解作“女子骗婚、拆白”，陈泆泆的职业由此可以有完全不同的解释。

他的当铺作抵偿，陈泚泚以折扣出售他的货品。高长年在第一次给官员审问时承认参加过拜会仪式，其后又否认了。他的获罪显然是因为他参加过仪式，而那可能就是义军的其中一个目的。

陈泚泚的组织在他十二月逝世之前，曾与官军交战多次。组织成员向他烧香，让他的家人把他的财物搬到附近的一个村子，并且接受他的一个族人当首领。同时，官员则下令毁他的祖坟，而当附近的村民这样做的时候，林姓的人——显然与陈泚泚有关系——来到，与他们动起手来。林亚聚和林敬联在打斗期间被捕。^① 如果其他叛乱组织与陈泚泚的在组织方式上相同，那么它们看来便是天地会拜会仪式上所募集的一些小组的集合。必须注意这个募集所含有的强烈宗教意味：拜会仪式所建立的同志关系，凌驾于宗族和乡村关系之上。

只有在太平天国时期，天地会的传统才首次广泛被公开的造反活动采纳。这个时期广东的大多数造反组织都是细小而零散的，现在除了在正式的官方文件内，已经不可能逐一追溯它们的历史。但是，19 世纪以后粤剧戏班仍持续不断流传的故事显示，其中一些组织的影响是久远的。演员李文茂造反成了粤剧史上一个重要的里程碑。

李文茂的造反牵连到粤剧公会佛山琼花会。佛山是个戏班中心，因为戏班从那里乘“红船”出发，前往珠江三角洲各个乡村演出。^② 这种做法远在太平天国之前已经确立。李文茂在 1853 年造反，其时佛山船家陈开已经造反。根据戏班的传说，李文茂和他的不少手下都是演员，他们在佛山的几个月都是身穿明服，即戏班的标准服式。李文茂与陈泚泚会师，但旋遭官军击败，避走广西，在那里建立大成国。义军在广西占领了多个县，直至 1858 年被官军穷追猛打。李文茂逝世，组织溃散，一些手下加入了太平军。^③

与天地会相关的西鲁故事，记录在 1811 年广西发现的小册子中，显然早于李文茂造反。因此，粤剧传统与天地会传统之间的相似，不是由于共

① Sasaki Masaya, *Shinmatsu*, pp. 39-47.

② Barbara E. Ward, "The red boats of the Canton Delta: chapter in the historical Sociology of Chinese regional drama," 载于《“中央研究院”第一届国际汉学会议论文集：民俗文化组》，台北：“中研院”，1981 年，第 233~257 页。

③ 陆宝千：《论晚清两广的天地会政权》，台北：“中研院”近代史研究所，1975 年，第 8~22 页；太平天国革命时期广西农民起义资料编辑组：《太平天国革命时期广西农民起义资料》，北京：中华书局，1978 年，第 505~722 页。

同的根源，便是由于粤剧把人家的传统借用过来。例如，红船分为“天船”和“地船”，与天地会相对应，而这可以说就是基于以“天”和“地”命名的常例。^① 细看共同的根源方面，西鲁故事里的僧人是少林和尚，而在粤剧传统中，戏台上的武功也是由少林武功而来。粤剧传统在追述康熙火烧少林寺的时候，把清政府在厉行镇压时破坏佛山，当作“火烧琼花会”。不但天地会成了粤剧传统的一部分，粤剧传统也暗地里渗进了天地会。新人在拜会仪式上被问到他们象征性地乘坐来参加仪式的是什么船，而他们须说出船上供奉的神明：船头供奉的是华光，船尾的是天后，船舱的是关帝。众所周知，华光是戏行之神，天后是水上人之神，而关帝则是合道与义的武圣。这个部分的提问未见于1811年的小册子，而这正可能是由于粤剧传统融进了天地会的传统。^②

太平天国之后，天地会在广东、广西和福建农村地区的影响，似乎又恢复到了嘉庆、道光时期那样。但是，在这些省份的农村以外，其影响则是一个谜。我们必须把贸易路线的变迁、沿海城市的发展，以及移民情况考虑在内。天地会传统成了一种有用的组织工具，只是那些组织的意图改变了。

根据张之洞的回忆，以及其他材料的确证，后太平天国时期天地会在广东、广西的活动范围，是由惠州府到珠江三角洲。^③ 其他地方，特别是雷州半岛和海南岛，也有天地会的零散材料。^④ 由于汽船的出现，沿海交通取代了内陆贸易路线，通往江西和湖南的路线已不再重要，而贸易中心也转移到了广州、香港、厦门和上海等沿海城市。不断有组织与地方械斗和抢掠有关，不断有人因谋反而被捕，^⑤ 海南岛的一份材料说明天地会的职称是“大佬”“二佬”“红棍”“柜匙”“草鞋”等，可与舒勒格稍早于这个时期之前不久在东南亚收集到的材料互相参证。^⑥ 除了极少数的例外，

① Barbara E. Ward, "The red boats," p. 4.

② 麦啸霞：《广东戏剧史略》；萧一山：《近代秘密社会史料》，卷4，第5页下～第6页上。

③ 朱寿朋：《十二朝东华录：光绪朝》，出版日期、出版者不详；台北：文海出版社，1963年影印本，第2046～2047页。

④ 前引书，第2946～2947页，第3461～3464页，第3661～3664页。

⑤ 前引书，第307页，第309页。

⑥ 前引书，第2946～2947页。

如 1902 年的洪全福，公然造反一如以往绝非这些组织的目的。^① 然而，到 1902 年，海外的“秘密社会”逐渐开始有兴趣支持革命或无政府团体。^②

天地会的传统在海外华侨中间占主导地位，对于国内的组织也必定有影响，只是具体的证据至今还不多。众所周知，移民到东南亚、美洲和澳洲的华人，在 19 世纪急速增加。尤其在马来亚和新加坡，由于当地的影响，天地会的成员和组织也必定发展至一个国内也难以完全了解的地步。不过，我们也不可把马来亚和新加坡的天地会视为完全是后太平天国的发展。这些组织在 1825 年首次被发现的时候，据称已经存在了二十年。^③ 1853 年在厦门起事的小刀会似乎是由一个从新加坡返国的本地人创立的。香港的地方传统也声称，香港的黑社会在 1900 年之前是由一个从东南亚回来的潮州人带领的。洪全福显然是在香港通过强大的海外关系获得资助，而这些海外关系了解秘密社会的活动。^④ 海外华人既与祖国保持着强大的联系，倘说他们没有其他的接触，那是难以想象的。

天地会也扩展至中国其他地方。一个明显的例子是 1853 年在上海的起事基本上是由广东人组成的小刀会。我们必定会同意哥老会不是天地会的直接延伸，但哥老会的山堂（一种入会仪式）、凭证和旗帜却比较近似天地会的传统，反而不像太平天国前的档案中常有提及的嘬噜或白莲教这两个被认为是哥老会前身的组织。^⑤ 但我们不能肯定大运河的青帮是否有类似的组织模式，而这方面可以启发更多的思考。^⑥

① 故宫博物院明清档案部编：《清代档案史料丛编》，卷 1，第 142~151 页。

② John Lust, "Secret societies, popular movements, and the 1911 revolution," in Jean Chesneaux, ed., *Popular Movements*, pp. 165-200.

③ Wynne, *Triad and Tabut*, p. 74.

④ 前引书，pp. 61-64；章盛：《香港黑社会活动真相》，香港：天地图书公司，1980 年，第 38~43 页；《八十年前黑社会源流》，《新知周刊》，香港：1980 年 6 月 16 日，15；中华民国开国五十年文献编纂委员会编纂：《中华民国开国五十年文献》，第一编，第四册，台北：正中书局，1964，第 647~684 页。

⑤ Charlton M. Lewis, "Some notes on the Ko-lao hui in late Qing China," in Jean Chesneaux, ed., *Popular Movements*, pp. 97-112；朱金甫：《清代档案中有关哥老会源流的史料》，《故宫博物院院刊》1979 年第 2 期，第 65~71 页；庄吉发：《清代天地会源流考》，第 134~139 页。

⑥ 关于青帮，参看 Faure, "Secret societies,"；陈国屏：《清门考源》，上海：1946 年；香港：1965 年重印，David 以及胡珠生：《青帮史初探》，《历史学》1979 年第 3 期，第 102~120 页。

从18世纪末到20世纪初，以特有的起源传说和一套暗语为特征的天地会传统，可能是在福建和邻近的广东的几个府的微弱开端发展起来，影响到广大的地理区域。在这期间，尤其因为在太平天国之时，天地会的传统为地方组织所接纳，因而其信条中的造反因素也加深了。不过，采用这些信条的组织却不一定与造反活动有关。

正统与异端的分歧

戴玄之指出，天地会的不少仪式都是由正统道教而来的。^①什么才算是道教，从来都是个问题，戴玄之只是粗略地运用这个词语来指他视为中国民间宗教的信仰和习惯。参加天地会仪式的人，也像参加乡村仪式的人一样，是在寻找一种知觉经验以及自身的行为宗教认可。在拜会仪式中与天地会创始人同列的神明，也是乡村道士所接受的，至于那些插在木制米斗中央的灯、剑、镜、秤、尺、剪刀和算盘，则是道教打醮仪式中具有特殊意义的物品。问答部分是拜会仪式的主体，是天地会独有的，但符咒和神秘的文书则叫人想起道教的做法。因此，天地会的传统为何是异端的问题，与道教地位的问题密切相关，尤其因为道教奉行于乡村，也存在于国家的正统意识形态当中。

尽管清政府对于不影响到政治秩序的非儒家信仰一般相当宽松，但正统中国信奉的是儒家，而很多乡村宗教以及为乡村宗教服务的道教仪式，都是异端。问题在于人与自然的关系。在清王朝的儒家秩序之中，皇帝及其臣僚高居着沟通天人的位置，而道士在其仪式中也扮演着同样的角色。两者的分别，不是宇宙论的分别。清朝末年，道士已经可以接受反映尘世官僚架构的层层神明，然而他是在直接拜祭中向上苍禀告，而儒家却是强调皇帝或其主持老百姓祭典的代表角色。无论清朝官员私下的信仰如何，他们至少在理论上是反对道教在社群中间所举行的醮会的，因为涉及道教的社群仪式很容易便威胁到国家的象征性权威。^②

清代的民间宗教与国家的正统颇不相同，因为民间崇拜较接近道教

^① 戴玄之：《天地会与道教》，《南洋大学学报》1972年第6期，第156~161页。

^② 比较 Stephan D. R. Feuchtwang, "School temple and city god," in G. William Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1977.

的，而非儒家的天人观点。民间宗教突出神明对人类一切活动的认可，所以接近于魔法。个人通过祷告、祭奠，以及运用宗教符咒，感通于天。民间宗教的很多方面，清政府虽无法与之妥协，但也不能视若无睹。舍难取易的办法，就是只把那些公然宣示造反的教义，或与曾一度造反的组织有关的民间宗教打成乱党。官员无须深究一个教义是否会煽动造反，因为他们只需看看这些教义是否与法律的定义相符。

本文认为，叛乱的教义不一定是指向造反。然而，天地会的传统碍于其叛乱的性质，不能整合到官方的宗教系统中。魏斐德指出，天地会成了一个独立的政治合法性源头。^① 此外，由于天地会尊崇明朝皇帝，于是便与清政权不两立：在天地会的参照系统中，清政权是不合法的，而由于天地会是合法的政治秩序的支持者，于是便可标榜得到社会伦理和正统神明的认可。这个信仰系统对于那些自觉是罪犯的人必定相当吸引，因为他们是忠于明室的叛乱分子，遂得以摆脱清政府的宗教垄断，自行安排神明的庇护。

天地会自我形象中的合法性，当可解释这个组织为何不与大多数具有合法地位的社会习惯对立起来，却坚持实行这些社会习惯。天地会的规条并不反对孝亲、敬老，更大的忠贞——效忠明室，反而是以经过调适的形式遵行这些道德规范。^② 甚至可以说，成员间的兄弟之谊并不是对三纲的破坏，而是调整；因为一个以天为父以地为母的成员，其对别的成员的关系也一定等同于兄弟的关系。组织的确先于家庭，但经过拜会仪式，组织已形同家庭。就天地会的情形看来，即使是一个异端的思想也不能避开社会的符号结构。正统与异端虽然在当前的目标和重点上并不相同，但在正当性申辩的需要方面，彼此所采用的基本概念——“纲常”——却是与中国文化相通的。

① Wakeman, "The secret societies," pp. 34-35.

② 这些规条部分可见于三十六誓，参看萧一山：《近代秘密社会史料》，卷3，第1页上~第12页上。相关的分析见陆宝千：《论晚清两广的天地会政权》，尤其是第50页。

从祖宗到皇帝

中国皇帝的非正式帝国： 明代宗教与地方社会的整合*

本文旨在思考中国的地方宗教怎样受地方社会整合到国家的过程影响。有关南宋时期若干发展情况的文献，强烈表明地方宗教受到这个过程的影响，这些发展情况包括：朝廷接受了地方仪节，肯定了神明的灵验；获得朝廷认可的恰当礼仪取而代之；官员定期祭祀并将之载入清单（认可的神明名录）；以至供奉那位神明的庙宇开枝散叶。^② 这个地方神明获认可的过程，加上劳格文（John Lagerwey）有关朝廷从信奉律己修身的茅山派转而信奉推己及人的龙虎山派的讨论，便可以勾勒出一个总体趋势——正如确实见于文献那样，即从宋以后中国王朝的“万神殿”给整理过了，因而到了19世纪给人的印象就是上界诸神乃朝廷官吏的倒影。^③ 然而，倘要重提这种信仰传播中的道教角度，那就不得不把秘传的朝廷礼仪的普及化，整合进这个总体图像之中。施舟人（Kristofer Schipper）描述了台湾道士采用书面“上表科仪”以显示他们的道教地位，证明道教仪节与朝廷

* 原文为：“The Chinese Emperor’s Informal Empire: Religion and the Incorporation of Local Society in the Ming,” in Shu-min Huang and Cheng-kuang Hsu eds., *Imagining China: Regional Division and National Unity*, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1999, pp. 21-41. 感谢1998年3月19至21日“中研院”民族学研究所“中国文化面貌新探——地区分歧与国家整合”（“Imagining China: Regional Division and National Unity”）国际研讨会的与会者给予本文的意见，特别是本文的评论员 Angela Leong 博士指出了我的某些疏漏之处。

② Hansen Valerie, *Changing Gods in Medieval China, 1127—1276*, Princeton: Princeton University Press, 1990; Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

③ John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York: Macmillan, 1987, pp. 255-264.

礼仪相关照的情况相当普遍。^① 因此，从现有文献所得出的这个关系范式，显示地方宗教与朝廷礼仪的整合是一个双重过程，分别在地方神龛和秘传的道教科仪中进行。

以珠江三角洲为例

我以珠江三角洲的经验为例，说明代礼仪的传播。在这个地区，朝廷礼仪被吸纳进道教科仪之中，而当明代尝试把地方祭祀常规化的时候，地方神龛便整合到了官方祭祀中去。这些发展趋势造就了一种强烈的正统意识，尽管各方面都未必同意其内容。而这样一种信念的形成虽然有文献可征，但其历史面貌仍然模糊不清。

宗教信徒的正统

朝廷礼仪什么时候开始侵入珠江三角洲的道教科仪，难以确定。然而，以下一则有关狄仁杰压制异端地方礼仪的故事，显示这种趋势可能始于唐代：

高宗时，狄仁杰为监察御史。江岭神祠，焚烧略尽。至端州。有蛮神，仁杰欲烧之。使人入庙者立死。仁杰募能焚之者，赏钱百千。时有二人出应募。仁杰问往复何用，人云：“愿得敕牒。”仁杰以牒与之。其人持往，至庙，便云有敕，因开牒以入，宣之。神不复动，遂焚毁之。其后仁杰还至汴州，遇见鬼者曰：“侍御后有一蛮神。云被焚舍，常欲报复。”仁杰问：“事竟如何？”见鬼者云：“侍御方须台辅，还有鬼神二十余人随从。彼亦何所能为？久之，其神还岭南矣。”^②

这个故事之所以有趣，理由很多，而以其中两点为突出。第一，鬼魂不敌治鬼者，成了他的仆从，这一点相当清楚。故事里的解释是：鬼魂无

^① Kristofer M. Schipper, "The written memorial in Taoist ceremonies," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 309-324.

^② 李昉：《太平广记》，卷 298，第 23 页下，《广异记》。

处容身，也就是说，失去了在凡间的栖身之所。第二，治鬼之法，不能单靠官员授权；鬼魂只会顺从代表皇权的白纸黑字。运用皇权，施法“捉”鬼，或将之收为己用，是这个地区的宗教礼仪相当一贯的主旨。

这个故事之所以有趣，也是由于另一个不同的原因。诉诸皇权，在故事里是道士与其指为巫觋的人之间的显著区别。这方面最为清楚的描述，见诸香港新界正一道道士所保存的一本手册之中。在一段描述道教流派的文字中，列举了四种信徒：黄冠羽饰者、镶星告斗之道巫、演法道巫，以及设送邪煞之巫。黄冠羽饰者，即这个文本的作者，声称自己传承自其他先师的正统流派，从老子起，至闾山九郎、陈林李三奶夫人、王太母、天后，等等。这班道士在他们的科仪中用官式祷文，在醮会中演出上表科仪，在宗教仪式上采用官衔，并且以御旨的方式画符。他们也十分自觉，在这些仪式中进行的是正一道的科仪，往往要穿上不同的服饰，有别于他们所主持的其他仪式。以朝廷模式为本的科仪与以其他仪式为本的科仪，有轻微的差别，而这差别显然不是由信徒之间的差别，而是由派别的差异所致。正一道直接源自张天师，也就是龙虎山派，而正一道道士在施展张天师所授予的法力时，便把他的肖像挂起。至于以其他仪式为本的科仪，则并不来自同一源头。^①

口述报告追溯新界道士的历史，最远没有超过19世纪晚期。从狄仁杰故事中用于驱邪治鬼的御旨，到新界道士中间司空见惯的朝廷礼仪元素，其间相去何止千年？然而我们无从填补这段空白。尤为重要的是“巫觋”的科仪记录，而这群人是道士所不欲与之为伍的。屈大均《广东新语》有一段关于这群人的著名描述，是他17世纪时在东莞的一次亲身经历，不久之前的香港新界，仍然能够看到类似的情况：

予至东莞，每夜闻逐鬼者，合吹牛角，呜呜达旦作鬼声。师巫咒水书符，刻无暇晷。其降生神者，迷仙童者，问覛者，妇女奔走，以钱米交错于道。^②

屈大均所描述的情况，不但在新界，在很多邻近地区的实地考察报告中

^① 见《新界宗教文献》卷一（手稿，不著出版日期）“道教源流”的“道统永传”条，藏香港中文大学联合书院图书馆。

^② 屈大均：《广东新语》，香港：中华书局，1974年，第216~217页。

也十分常见。20世纪80年代我在新界做访问时，很多这些科仪都被视为接近客家派别，多于本地派别。本地人是本土居民，自明代以来已在这里居住，而客家人则是清朝才从东江迁徙而来的后来者。前引文本所属的道士，视客家科仪与他们迥异，而客家村民也不像本地人那样称他们的专业信徒为喃呒佬，而称为法师，显示他们是在施法，意思近于喃呒佬所认为的巫术。例如，客家的法师会上剑梯，这对于喃呒佬来说显然为外道。劳格文有关广东、福建和江西客家科仪的记录，以及丁荷生和郑振满有关福建兴化客家科仪的记录，把其中一些科仪与闾山道联系起来，而可以注意的是，喃呒佬认为自己有别于闾山道，尽管他们的文本中也有闾山九郎和陈林李三奶夫人。^①

应该注意的是，有正统即有源流。而正统按其本义，就是师徒的传承，而这就把道士与许多乡村宗教区别开来。其余的乡村宗教，尽管在礼仪方面有许多相似之处，但看来也是五花八门。倘若发现过世不久的人身怀法力，充满迷信的说法便会纷纷涌现。在明代初年的广州，金花娘娘在她的庙里集合了一批追随者，因为她的美貌应可诱惑神明。她的追随者都是妇女，她们在她的神像前跳舞，而施主则获赐身孕。这是怎么可能的？屈大均的评语颇有启发：“自以身为媚，乃为敬神之至云……人妖淫而神亦尔，尤伤风教。”^② 屈大均这段文字的意思似乎是指，跳舞的是妇女，只是他在另一处却说，女巫可能是由男人所扮的美女，“吹牛角鸣锣而舞，以花竿荷一鸡而歌”。此舞称为“賤魂之舞”，在特别绘制的神像前表演，用来祛除恶疾。^③ 这种舞蹈并没有确切说明需要师徒相授，但不同于乡村经常举行的降神之会，这些舞蹈无论如何需要一些从某个地方学来的特殊技巧，这些技巧的传授是秘传仪式的根基。

然而，不少宗教已经四处传播，村民学习侍奉神明的正确方法，也并非从师，而是从亲身的科仪经验。在数量庞大的科仪中，秘传的流派不过是一个片段而已。结合了广泛科仪知识的专业技能，以及个人在神明跟前

① 赖盛庭：《石城的闾山教》，载于罗勇、劳格文主编：《赣南地区的庙会与宗族》，香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1997年，第174~196页。丁荷生、郑振满，“Group Initiation and Exorcist Dance in the Xinghua Region,”载于《民俗曲艺》85，1993年；王秋桂编：《中国傩戏、傩文化国际研讨会论文集》，第105~214页。

② 屈大均：《广东新语》，香港：中华书局，1974年，第215页。

③ 屈大均：《广东新语》，香港：中华书局，1974年，第302~303页。

的誓词，在醮会那样的社群仪式中显而易见。村民在这些社群仪式中自行祭祀神明，而且雇请道士做一些他们也不甚明白的事。^① 不同派别在这些仪式中混杂在一起，其中道士的秘传之教是突出的一环。

地域祭祀的整合

需要记住的是，南宋时期的珠江三角洲才刚成为“文明”社会。广州数百年来是行政中心，但大部分地区仍未围海造田，而且大量土地控制在佛寺之手。尽管沿岸土地的开垦在南宋已经展开，却是要到明代才全面进行。珠江三角洲的文士传统崛起，蓬勃发展的标志最早见于元代初年。1304年，李昉英聚集了孔子的后人，祭祀南宋宰相崔与之。^② 文士传统在元代断绝了，因为科举考试被废，经过数代才在明代累积了足够的功名士子，重建文士传统。明初除了举行科举考试之外，也订立与国家认可祭祀有关的法律。明太祖颁令，乡民祭祀社，县官祭祀法律明文规定的城隍和其他神明，而所有人均按照特殊的规定定期祭祀孤魂。^③ 这些法律往后还规定了哪些才是国家认可的地方祭祀。正如南宋之时一样，地方神明偶尔也给推荐列入官方的祭祀名单之中，只是程度稍低而已。

在明代国家所规定的祭祀当中，道士看来没有任何参与。尽管也可能请道士来主持一些仪式，但地方神龛和寺庙依然掌握在乡村领导手里。从明初以迄16世纪，按地方神龛和寺庙建立的情况看，不能说明珠江三角洲的地方神明上升到了朝廷认可的显赫地位，反而是在其他地方地位显赫的神明，在相当一定的情况之下被引进来，占据了区内的主要神龛。在佛山

① 我是根据自己在香港新界地区的观察而这样说的。参看 David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986, pp. 80-86. 对醮会的不同看法，可参看 Robert Hymes, "A Jiao is a Jiao is a? Thoughts on the meaning of a Ritual," in Theodore Huters, R. Bin Wong, and Pauline Yu eds., *Culture and State in Chinese History, Conventions, Accommodations, and Critique*, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 129-160.

② 广州的孔子后人（即元代登记为孔子后人的户口）1304年祭祀崔与之的仪式，记载于《崔清献公集》，1850年，不著出版者，1976年重印，外集后卷第15页上~第16页下的不同文件中。这些文件应该与《大德南海志》（广州：广东人民出版社，1991年重印）第48页同年重建地域祭祀的记载并读。

③ 《大明会典》（1587），卷94，第15页下~第20页下。

和鹿步这两个珠江三角洲的重要城市，居于地方祭祀中心的佛寺，为真武庙所取代。^① 早至 15 世纪，已经开始出现一种情况，即乡村神明隶属于墟市的大庙宇之下。从神龛和寺庙举行的定期节庆，可以看出这种等级之别，而这不但延伸至乡村本身，也延伸至居住在那里的氏族。从明到清，官方的公告均反对那些庆典的浪费，但却没有禁止这些活动的迹象。至 18 世纪，这些活动已属司空见惯。

经由移民或贸易等实际活动引入的神龛，与当地人所兴建的神龛，同样重要。肇庆的龙母崇拜早至唐代已出现，看来到了明代已传播至西江其他地方。洪圣在同一时期，从东南部传来，与天后庙互相竞争。天后庙只是在明代才随沿海贸易而来，只要一看珠江三角洲的地图，便可知道晚明最重要的两座天后庙何以在澳门和赤湾；前者位于珠江三角洲西南路线的起点，后者则位于附近东岸路线的起点。

仔细研究此地区的地方政治，当可发现神龛和寺庙的等级总是反映出地方权力的分布，而朝廷的权威则成为权力斗争中的一方或各方的靠山。我在某处写过其中两次这样的权力斗争。一次发生在 15 世纪的新会，两个地方家族支持两座不同的庙宇，互不相让。一座庙宇供奉宋代最后一个皇帝殉身的臣子，另一座则供奉皇太后。结果是皇太后的庙宇获朝廷认可，获御赐匾额，由此而占据了臣子的庙宇，臣子的灵位由正殿给移放到偏厅。^② 另一次权力斗争发生在佛山，15 世纪中叶已经出现的真武庙不但是镇上的重要庙宇，而且是朝廷对镇领导认可的象征，而出身自镇领导的功名士子，从 16 世纪至 18 世纪的三百年间，掌握了庙宇的管理权。这次权斗发生的时候，向来用于社群宴飨的资金，用途出现了明显的变化，给转用到地方学校之上，非科举出身的领导层被迫撤离真武庙，而科举出身的领导层则取而代之，这些科举出身的领导层在真武庙内的偏殿，成了佛山

^① 见本书科大卫：《佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变》。Yixing Luo, "Territorial community at the Town of Lubao, Sanshui County, from the Ming Dynasty," in David Faure and Helen F. Siu eds., *Down to Earth, the Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 44-64.

^② David Faure, "The emperor in the village, representing the State in South China," in Joseph McDermott ed., *Court Ritual and Politics in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 267-98.

镇的权力核心。^①

庙宇的礼仪之争之所以能在地方冲突中产生影响，一大原因必定是等级之别，可以见诸建筑形制和社群仪式的参与。而基于同样的原因，当16世纪的官僚集团坚决对付那些未经朝廷认可的庙宇时，地方权力状况也受到了影响。这些称为“淫祠”的不法庙宇，连佛寺也包括在内。其实，也可以从另一个角度看有关的文献，那就是把佛寺置于16世纪毁“淫祠”之举的核心，而可以肯定的是，佛寺丧失了大量自元代至明初至少在名义上负责管理的田产。排佛的活动直至16世纪末才稍缓。广州佛教复兴的契机，出现在高僧憨山德清之时。憨山德清不但把佛学与当代文士的理学调和起来，而且解决了粤北著名寺院南华寺的财政问题。然而，16世纪20年代毁“淫祠”所针对的，无疑是官方祭祀以外的庙宇和神明。广东提学魏校之捣毁广州金花庙，便是一个例子。魏校之前，顺德知县吴廷举捣毁了大量庙宇，以至被上司逮捕，“计竹木斤两以罪”^②。吴廷举尤以封禁顺德龙山和龙江两地的巫咸庙，以及后来在广东按察使任上封禁东岳府君庙而知名。东岳府君庙是广州葬殡者出丧必往止柩停宿之地，16世纪的《广东通志》有“且广为巫祝，与丧家男女混杂其间”的记载^③。可以假定，这些“巫觋”不一定会把自命道士的人排除在外，因为祷文以至所有文本的使用，强烈体现出丧葬仪式的元素。

要了解所有这些针对不法祭祀的行动，便必须明了自“土木之变”（1450年）至“大礼议”（16世纪20年代）后的数十年，是一个影响珠江三角洲社会礼仪生活的重要时期。明代初年把元末坚持反元的方军阀搬到珠三角，建立了某种外观上的秩序。里甲制的实施又让无户籍登记的居民（通称为“瑶民”）搬迁到这里，而赋税之责则与轮番祭祀地方神龛的责任相重合。因此，明初政府的基调，并不是把一套新的政府架构自上而下的加诸地方，而是认可既存的情况。在此基础上，则经济发展（尤其是围海造田）和科举考试发挥影响。里甲制之中的地方富户，子孙参加科举考试，取得功名，进而追求与他们的名声匹配的生活方式和礼仪。后来，

① 见本书科大卫：《佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变》。

② 见本书科大卫：《明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》引述屈大均《广东新语》。

③ 《广东通志》（1561），卷50，第21页上～第22页下，卷69，第23页下、第24页上；叶春及：《惠安政书》，福州：福建人民出版社，重印，1987年，第35页。

按照国法规定的“家庙”方式兴建祠堂，并在这些建筑物里祭祖，便成为珠江三角洲的宗族程式。但无论怎样，这些发生在16世纪的事情，以及祠堂的兴建，都与封禁不法庙宇和佛寺的时间一致^①。

直至1520年，平民才可以合法兴建祠堂，从此祠堂才普遍起来。此前，对于那些钻国法空子的人来说，这些建筑不是为贵族所专享，也是高官所独有。但是，15世纪后半叶，“黄萧养之乱”和两广交界的“瑶战”所引致的动乱，使得礼仪基要主义在广东抬头，而礼仪基要主义的教授者正是广东名儒陈白沙。值得注意的是白沙之学，其实也就是以文士的眼光阅读广东的文化史：陈白沙在1480年以降二十年间官方对珠江三角洲推行的“礼仪正确性”方面，介入甚深。“瑶乱”造就了政治时势，当地人陶鲁被推到台前，累迁至广东按察使。在陶鲁的支持下，成立了致力于“教化”的地方学校，此外还实施了例如朱熹所制定的礼仪规条。整整一个世代的广东高官，在陶鲁的时期位居要津，其中就有霍韬和方献夫，他们在“大礼议”中属嘉靖帝一方。如无意外，这个事件对于朝廷相当重要：嘉靖继正德登位，但他却没有过继给正德。嘉靖以孝道之名，宣布他只会奉祀自己的父母，而不会奉祀正德。对于大多数朝臣来说，这样的决定形同破坏帝统，然而真正的问题在于官僚机构是否能够以礼仪之名驾驭皇帝。只有少数朝臣支持嘉靖，而不会令人感到意外的是，霍韬和方献夫正是最早在自己家乡兴建祠堂的人。孝道在这场朝廷之争中，盖过了帝统，但孝道传扬全国，意味着在新的流行观念下，礼仪一统可得保存。兴建祠堂以供奉被视为高官的祖先，与里甲制的实施，同样需要地方社群的认可，而当经济发展起来，科举又取得功名之后，里甲户便得以攀上社会上层，源自贵族和高官家庭的礼仪，便向下渗透。国家吸纳了严守礼仪的地方阶层，因为地方宗教显示那是王朝的另一个部分^②。

① David Faure, "The lineage as a cultural invention: the case of the Pearl River Delta," *Modern China* 15.1 (1989), pp. 4-36, 见本书《宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例》。David Faure, "Becoming Cantonese, the Ming Dynasty transition," in Tao Tao Liu and David Faure eds., *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996, pp. 37-50.

② Barbara E. Ward, "Varieties of the conscious model, the fishermen of South China," in M. Banton ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London: Tavistock, 1965, pp. 113-137. Myron L. Cohen, "Being Chinese: the Peripheralization of traditional identity," *Daedalus* 120.2 (1991), pp. 113-134.

珠江三角洲例子的广泛含义

要把地方研究推而广之，涵盖至区域范围以外，往往并不容易。广东的经验表明，朝廷的礼仪的确是通过道士和文士下达至乡村，而这两种途径不一定会形成对国家以及对国家与地方社会之间的关系截然不同的看法。但是，对于这两种在不同时期传达朝廷权威的不同途径，地方社会各有所侧重，视乎整合到国家的时机而表现也有所不同。珠江三角洲之整合到国家之中，主要是在明代，那时候宗族意识形态向前发展，而镇压不法庙宇的举措消灭了不少仰仗朝权威的迷信。别的地方例如福建莆田，整合到国家的时间较早，有的庙宇在宋代时候已获得认可，因此，即使到了明代，宗族制度向前发展，当地仍保留了比珠江三角洲强大的祭神传统。

这样说是假定在珠江三角洲所实施的举措，尤其是15世纪后期和16世纪初期针对佛寺和不法庙宇的做法，在全国相当普遍。要证明这一点，非本文所能办到，但有证据显示，至少福建和杭州的佛寺所受的灾劫，一点也不比珠三角所受的轻。^① 还有，根据丁荷生^②的研究，福建兴化南宋时期的碑铭以佛教的为主，至15世纪和16世纪则尊崇“地方贤哲”者的碑铭数量增多。^③ 丁荷生着眼于江口平原的社会史，此地自南宋起即已发展水利。丁荷生追溯这里的社会面貌自南宋至清的变化情况，其轮廓大致与我对珠三角的讨论吻合。粗略地说，丁荷生认为，在福建平原兴修水利的初始阶段，宋代政府有赖佛寺产业的支持。书院的勃兴，正是此后不久的事，南宋理学因之以传，但从南宋晚期以至明初，大规模的土地开垦工

① Tien Ju-k'ang, "The decadence of Buddhist temples in Fu-chien in late Ming and early Ch'ing," in E. B. Vermeer ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Leiden; New York: E. J. Brill, 1990, pp. 83-100. Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University and the Yenching Institute, 1993. Susanna Thornton, "Buddhist Monasteries in Hangzhou in the Ming and Early Qing," Ph. D. thesis, University of Oxford, 1996.

② Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

③ Kenneth Dean, "Transformation of the *She* (altars of the soil) in Fujian" (working papers).

程展开，社和宗祠逐渐成为明确的地域标志。丁荷生也提到，宗族后来占有了佛寺的土地。^① 丁荷生和郑振满都指出，社和寺庙有等级之分，社属最低级，处于乡村的“角落”，与自成一脉的闾山道密切相关。^②

地方信仰演化的比较史，可能是目前了解宋代以降国家与地方社群关系的最有效途径。由于一些研究珠江三角洲和莆田地方史的人类学家和历史学家之间的紧密合作，现在不但能看到两地地方史中之同，也能看到其极大之异。莆田与国家的联结经过一段较长的时间，结果受到闾山道的影响比珠江三角洲更大。这种地域差异也可见诸香港新界。那里的闾山道似乎与来自东江的客家人相联系；至于那里的本地人和珠江三角洲其他地方的本地人，则较受明代的正一道影响。

有一点必须要强调的，就是这种差异在书面记录中不一定显而易见，而正由于这个原因，我得根据自己的观察，提出一个例子以表明珠江三角洲与莆田之间差异的重要性。这个例子就是莆田石庭巷的黄氏宗祠，我曾在丁荷生和郑振满慷慨相助下往访。书面材料显示，这座祠堂与其他祠堂无异，都是用来供奉主要的先人，而由于是在南宋之时兴建，因此可以视为莆田农村非常早期的祠堂的一个例子。今天所见，这座建筑物是开放式的，只有一进。正中央是晚近重新安设的灵位，供奉的是唐代的先人，被视为莆田的开基祖。旁边的一个灵位，写有其妻子的名字。在这两个灵位之外，有一个宋代的灵位，和一个元代的石庭巷一世祖灵位，此外就是明代的石庭巷二、三、四世祖的灵位。因此，在唐代的开基祖与元代以降连续的世系之间有一大鸿沟。宋代的灵位供奉的是另一个地方东里的先人，这显示灵位的设置乃是要表示石庭的前四代先人、莆田的第一代先人，也许还有在前来石庭途中逗留在某处的第一代先人。而这就与明清两朝的宗族故事吻合了。

然而，祠堂的历史痕迹也相当明显，那就是祠堂一边的两尊僧人塑像以及祠堂的方位；祠堂与莆田开基的祖坟莹相距只有十五分钟脚程，而与附近的国欢寺距离也不远。在一座宗族祠堂里发现两尊僧人塑像，自然显得格格不入，但那却正好是宗族记录中可能漏掉的一些相关资料。这两个

^① Kenneth Dean, "State ritual and local responses: further notes on the transformation of the *She* (altars of the soil) in Fujian" (working papers).

^② 郑振满：《莆田江口平原的神庙祭典与社区历史》，载于汉学研究中心编：《寺庙与民间文化研讨会论文集》，台北：文化建设委员会，1995年，第579～598页。

僧人是唐代一位先人的儿子，而根据碑铭所载，国欢寺的所在地正是他们父亲房子的旧址。但是，据寺内一块万历三十八年（1610年）的碑铭称，这间寺庙虽曾毁于倭寇之乱，后由一名黄姓官员修复。^① 两行动物石雕和祭文以及石碑，明确无误地显示该处在明代曾是一个宗族墓地。因此，这里的明代大宅，可能更接近南宋宗族的惯例，即以寺院名义拥有田产，并把先人安葬于祠堂附近的墓地，而不是供奉在村民居所附近安置先人灵位的明式“家庙”之中。尽管其中有一块朱熹撰于1196年的碑铭，记录了祠堂乃是在1031年以家庙形式（“前堂后寝”）兴建，但从布局看来，这间宋代或者也许还要更早的祠堂不是一间明式家庙，而不过是逐渐演变成明式家庙而已。^②

看到像黄氏祠堂这样的大宅、坟墓和寺庙，我们是否就应该满足于宗族出现于宋代的通常说法？毫无疑问，由于文献之不足征，有关宋代地方信仰整合到官方宗教的研究所不曾处理的一个大问题，正是这个问题与地方权力的问题完全割离。在我所找到的文献当中，只有韩明士（Robert Hymes）的宋代抚州（江西）研究，认识到地方神明获朝廷认可对地方的意义。韩明士在序中说他所发现的一宗事件时指出，祭祀地方神明的记录，传留下来的是何其少。大多数的文士看来都参与这些祭祀，可是却羞于承认。但他发现，南丰县一个名叫曾布的，不但建了一个奉祀军山的神龛，也为其效验取得了朝廷的表扬，而他在一篇记载朝廷嘉奖的文章中提到，“圣旨方下，县民即科款协力，扩充修缮神龛”，而工程完竣后，且托兄弟纪其事。碍于文献阙如，韩明士猜测，官方认可地方神明的多起事件很可能得力于文士的推动，而地方显要为争取他们的神明获得认可，也有若干竞争。而且，神明获得认可，以及随后的庙宇兴建工作，都必定是与官方有联系的权力的公开展示。倘若我们也可以如韩明士那样，说国家可以鼓励，也可以贬抑地方信仰，那么情况就是官方干预最终必定与地方权力的联盟有关，而国家权威与地方权力的接触，必定出现在神明认可的问题

① 郑振满、丁荷生编：《福建宗教碑铭汇编：兴化府分册》，第90～91页。

② 郑振满、丁荷生编：《福建宗教碑铭汇编：兴化府分册》，第30～31页。碑文所述与碑文拓片目前所在的祠堂大宅之间格格不入，可能的解释就是碑文所述的不是这个祠堂。就此，应注意郑振满、丁荷生编：《福建宗教碑铭汇编：兴化府分册》，第140～141页所载录的一个不同的碑铭，这个1515年的碑铭表明同村同一黄氏的一间祠堂乃是按明代的规定而建。

题上。^①

朱熹和其他宋代学者的著作从南宋到明日趋重要，这一点没人会有异议，但也不能就此以为明代社会是宋代社会的延续。明代一个十分重要的变化，也许就是宗族礼仪的传播，这在广东以祠堂为中心，而在北方，则往往是画着同样的祠堂的画像。如果信仰祖先和祖传礼仪应该如祭祀神明一样被视为“民间宗教”的一部分不过是一种假设，那么从宋代的地方神明认可转向以祭祀祖先作为国家与地方礼仪的接触点，便须在比较宋明两代的国家与社群关系之时多加注意。南宋时期，尽管官僚集团已经察觉到其利益并不依存于让皇帝当神仙的道教，而是依存于以皇帝权威之名实施礼仪秩序的儒家，然而看来只是到了明代，由于礼仪的传播，官僚集团才不但得以在祭祀祖先，而且也在据此原则建立地方社会方面，把授权他们维持礼仪以实施所有人间秩序的意识形态付诸实现。

戴乐 (Romeyn Taylor) 在一篇说明官方礼仪与民间信仰相互关系的文章中指出：

官方宗教并不是一种制度，而是种种经典的、伪经典的、民间的，以及道教的信仰，复杂、互相矛盾，而且不稳定的集合。这是经典传统的严格与相对的理性主义标准，与民间宗教色彩缤纷而直率的风格的角力场所。官方宗教在内容和风格上，是皇帝、儒家的礼法者、地方精英，以及道士之间利益冲突的产物。^②

在这点上必须加上柳存仁对高级官僚崇奉道教的观察，这包括他们为了讨皇帝欢心而为皇帝写经，私下修炼气功，并且相信风水^③。不过，高官们虽然努力尝试，却不一定总能把皇帝的私欲与公职分开。因此，我们

① Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen, The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Song*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 185.

② Romeyn Taylor, "Official and popular religion and the political organization of Chinese Society in the Ming," in Kwang-ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 157.

③ Liu Ts'un-yan, "The penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist elite," *T'oung Pao* 57.1 (1971), pp. 31-102. 感谢周绍民博士 (Dr. Joseph McDermott) 指点给我这篇非常重要的文章。

把“有关朝廷的比喻”借用在地地方宗教上，^① 究竟对于我们理解地方宗教有多大作用呢？对此，我们应该谨慎思考。很多人都可能相信有所谓“正统”，但“正统”这个神话是没有多少内涵的，因为宣称奉行“正统”的人，不一定都同意一些基本信条。虽然如此，在地方社会，集团与集团之间，家族与家族之间，恐怕还是要通过朝廷的权威来一较高下，因为地方上各种礼仪标记之设立与否、对于地方神明之敕封与否、对于祖宗之嘉奖与否，都体现出朝廷的权威。礼仪成了国家与社会之间的共同语言，成了国家与社会协商权力的基本游戏规则。明朝能够维持大一统，是因为朝廷承认地方制度的自主，但在礼仪层面上统而一之。宋怡明^②指出，就地方神明的崇拜而言，这种大一统不过有名无实而已。当然，地方层面的宗教与社会动态，是多面性的。

① 这自然是借用了 Stephan Feuchtwang 的用语，*The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London: Routledge, 1992.

② Michael Szonyi, "The illusion of standardizing the gods: the Cult of Five Emperors in late imperial China," *Journal of Asian Studies* 56.1 (1997), pp. 113-35.

明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响*

明嘉靖元年（1522），广东提学魏校下令毁“淫祠”，兴社学，对珠江三角洲有很大影响，有关此事，嘉靖四十年（1561）黄佐《广东通志》作以下的记录：

吾粤之俗，昔作淳朴。淳朴之过而弊流焉。故敬鬼神，则受巫覡之欺……然提学得一魏校，而巫鬼顿革。

又同书魏校传：

魏校，字子材。昆山人。弘治乙丑进士，正德末来为广臬提学副使，教士以德行为先。不事考较文艺，辄行绌陟。首禁火葬。令民兴孝，乃大毁寺观“淫祠”，或改公署及书院，余盖建社学教童生。虽以经书然，三时分肄歌诗，习礼演乐。自洪武中归并丛林，为豪氓所匿者，悉毁无遗。僧尼亦多还俗，巫覡不复祠鬼。男子皆编为渡夫，风俗为之丕变。其崇正辟邪之功，前此未有也。

这两段的记录，不相同之处，部分出在“淫祠”的定义上。首段的重心放在巫覡的宗教活动上，次段包括了佛寺和僧尼的活动，明代的反宗教活动，往往牵涉地方庙宇和佛寺两方面，魏校这一次亦相同。

然而，明代的官吏，并不是反对所有的宗教。从这两段资料亦可以看出禁止巫覡是全面性的，反佛教是局部性的政策。关于这一点还有其他资料说明。

首先可以考虑的是明代的法律。《大明会典》祭祀项指：除社稷山川

* 原文为中文，载周天游编：《地域社会与传统中国》，西安：西北大学出版社，1995年，第129~134页。

风雨雷神，帝王忠臣烈士“载在祀典应合致祭神祇”，官吏都要安排致祭外，祭祀“其不安奉祀之神”者，杖八十。

巫覡奉祀的神祇，很多都没有包括在祀典之内，而祭祀的仪式，亦往往为明清士人不能接受。黄佐前引“吾粤之俗，昔作淳朴，淳朴之过而流弊焉”，作为奉巫覡的解释，其实很奇怪。“淫”，带有“浪费”的意思。后来收录在黄佐《泰泉乡礼》（辟异端以崇正道）段里魏校禁风俗的行为对巫覡和僧道仪式维持了一定的分别：

禁止师巫邪术，律有明条。今有等愚民，自称师长、火居道士及师公、师婆、圣子之类，大开坛场，假画地狱，私造科书，伪传佛曲，摇惑四民，交通妇女，或烧香而施茶，或降神而跳鬼。修斋则动费银钱，设醮必喧腾闾巷，暗损民财，明违国法。甚至妖言怪术，蛊毒采生，兴鬼道以乱皇风，夺民心以妨正教，弊故成于旧习，法实在所难容。尔等愚昧小民，不知死生有命，富贵在天，且如师巫之家，亦有灾祸病死，既是敬奉鬼神，何以不能救护。士夫之家，不祀外鬼邪神，多有富贵福寿。若说求神可以祈福免祸，则贫者尽死，富者长生。此理甚明，人所易晓。今我皇上，一新正化，大启文风，“淫祠”既毁，邪术当除。汝四民合行遵守，庶人祭先祖之礼，毋得因仍弊习，取罪招刑。

由此段资料看来，修斋、建醮都是浪费，“兴鬼道”乃是“乱皇风”。当然，乡间佛教、道教和所谓邪术有很多重叠的地方，但是，从这一段来看，反巫覡活动和建立正统是有关系的。

其次，需要考虑、魏校到广东以前反巫覡历史。

比魏校早有规模地反对巫覡的官员是吴廷举。吴廷举，弘治二年（1489）顺德县知县，亦曾就毁“淫祠”事刊出《禁“淫祠”条约》。黄佐《广东通志》吴廷举传有录如下：

本职近因赈济，亲到所属龙江、龙山二堡地方，循行郊野，见有五岳神庙，塑立神像。戴冕凝旒，执圭称帝。割生醴酒，费出上民。主祭司香，权归巫祝，谄谀又甚，褻渎尤多。殊不知五岳惟五万诸侯得以祭之。其法则除地为坛。削木为主，祭以二仲，号以本山，有事则天子遣官以炷香，无事则守臣封扃而致祭。其礼至重，其分至严。今每乡数庙，每庙五神，是庶人而僭诸侯之礼，是以三公而拟天子之

称。庙宇幽沉，失立坛之义。仪容伊雅，又乖作主之规。臧氏之蔡不足以尽其过，季氏之旅不足以比其罪。及照本堡及大良等堡，野鬼“淫祠”，克闾列巷，岁时祭赛，男女混淆，甚至强盗劫劫，亦资神以壮胆。刁徒兴讼，必许愿以见官。似此乖违，俱当究问。本欲施行于既往，庶几惩戒于方来。念小民之无知，由长官之无道。若非教而后毁，终至毁而复兴。非徒坏我民心，仰且伤我民力，合应禁毁以正幽明。今备榜晓谕通县百姓，各宜孝顺父母，恭敬长上，和睦乡里，教训子孙，士农工商，各专一业，钱粮税课，不失其期。四时八节，各祭宗祖，春秋祈报，共祭上谷。毋教唆词讼，毋抢割田禾。毋害众成家，毋欺公玩法。毋学赌博，赌博必倾家。毋学争讼，争讼必破产。毋学散仔，散仔必丧心。毋学盗贼，盗贼必丧命。凡其迁善去恶之路，是皆消灾获福之门，不须分外之神祇，费囊中之金帛。各逆邪心，毋贻后悔。通县计去“淫祠”二百二十五所。遗下地段，改作社学、乡社学，乡属以训诲子弟，示教乡民。

万历十三年（1585）《顺德县志》编纂者叶春及记录此事时加了几句，他描述岁时伏腊之习俗，用以下的字眼来形容：“椎牛击鼓，戏倡舞像，男女杂沓，忽祖称为出门之祭。”清初屈大均在《广东新语》引用了这一段记录来解析“五帝”。吴廷举原文，叶春及则用到他的《惠安政书》去了。比较清楚的记录，还是黄佐《广东通志》杂事编“东岳府君”条：

广州北城有东岳府君庙，每出丧，葬殓者必往祀焉，且广为礁事巫祝与丧家男女混杂其间，或止柩请信，宿乃行者。

吴廷举派人捣毁了东岳府君庙部分，捣毁后竟无恙，“乃尽毁之”。

吴廷举在顺德的年代，广东正处于非正常的动荡之中。“黄萧养乱”后（1450），珠江三角洲一带长期面临“瑶乱”。成化元年（1465）朝廷命令金都御史韩雍讨广西“瑶”，韩雍重用广西人陶鲁，明政府应付广东、广西一带的“瑶乱”，才有一套比较完整的办法。陶鲁在“黄萧养乱”后任新会县县丞，升知县、按察僉事、按察使至湖广左布政使兼广东按察副使。至于其应付“瑶乱”的办法，霍韬《三广公传》^①记录如下：

^① 见《文敏公全集》。

鲁恒言，除寇贼化之为先，杀之不得已也。故古贤之除寇贼也，先除戎器，以戒不虞。乃修比闾族党，以正民纪。乃修庠序学校，以崇民化。古贤之以安奠天下也，凡以格民也，故鲁平阳县贼，即修平阳县学。平恩平县贼，即修恩平县学。徙屯白县，曰避寇也，即修屯白县学。平寇而修学，避寇而建学，吏治所云迂也。鲁曰：吾以广化也，又曰表忠烈，以劝为臣也，亦化顽也。乃修之三忠祠，复修新会之忠勇祠。又曰礼贤，儒所以劝也。示民以有趋也。

霍韬《三广公传》谈到陶鲁和陈白沙的关系，对维护正统的发展，也很有作用。崖山三忠祠的创建和陈白沙支持有很大的连贯性。陈白沙在江门讲学的年代，知县丁积（1479—1487，新会知县）“申明洪武礼制，参之文公冠婚丧祭之仪，节为《礼式》一书，使民有所据”。^①明显与建立正统思想很有关系。但是，陈白沙亦记录丁积对民间宗族的政策，和吴廷举一样，“民所敬事者，惟修复里社一坛而已，其不载祀典之祠，无大小咸毁之”。（同上）由此可见，反“淫祠”一事，在魏校以前，已经有很明确的方案。

魏校前后反地方宗教影响，最清楚的记录，在广州金花庙和巫覡活动的发展。关于广州金花庙，黄佐《广东通志》在杂事编有以下的记录：

旧志灵应祠在广州仙湖之西，故老相传神广，之金氏女也。少为巫，姿容极美，时称为金花小娘，后没于仙湖之水，数日尸不坏，且有异香，里人陈观，见而异之，偕众举殓，得香木如人形。因刻像立祠，祈嗣往往有应。祠毁，成化五年，巡抚都御史陈濂重建，称为金花土主惠福夫人。张诩提诗：“玉颜当日睹金花，化作仙湖水面霞，霞本无心还片片，晚风吹落万人家。”嘉靖初，提学魏校毁其祠，焚其像，然广人笃信于今，立金花会。

金花庙在广州得到很多人供奉，是毫无疑问的事情。值得注意的是，在成化年间，官僚阶层还未有把金花庙当为“淫祠”，巡抚陈濂把金花庙重建，陈白沙的学生张诩为它题诗。魏校禁金花庙以后的情况，可以从屈大均《广东新语》略看一二：

广州多有金花夫人祠，夫人字金华，少为女巫不嫁，善能调媚鬼

^① 《丁知县行状》，见《陈献章集》。

神。其后溺死湖中，数日不坏，有异香，即有一黄沉女像容貌绝类夫人者浮出，人以为水仙，取祠之。因名其地曰仙湖。祈子往往有验。妇女有谣云：祈子金华，多得白花；三年两朵，离离成果。越俗今无女巫，惟阳春有之，然亦自为女巫，不为人作女巫也。盖妇女病辄跳神，愈则以身为赛，垂盛色，缠结非常，头戴乌毛之冠，缀以璎珞，一舞一歌，回环宛转，观者无不称艳。盖自为身为媚，乃为敬神之至云。女巫琼州特重。每神会，必择女巫之姣少者，唱蛮祠，吹黎笙以为乐。人妖淫而神亦尔。尤伤风教。

细读这一段，有几点很值得注意。金花是一个漂亮的少女，以后女巫跳神，其实在扮演金花，目的就是“以身为赛”，也就是献给神的意思。女身献给了神，就可以求到子女。这一类的法术，士人看起来，当然大伤风化。不过，屈大均说得很清楚，这一类的女巫，虽然在广州一带禁绝了，在广东其他地方仍然很普遍。不过，职业性的女巫，屈大均相信已经减少了，还留下的女巫，主要是为信仰而做的。这里说得很清楚，反地方宗教是有作用的。但是没有禁止庙宇的发展，只是修改了庙宇里面的活动。

至于次反地方宗教活动有关佛教的方面，黄佐父亲黄瑜《双槐岁钞》有两段很值得注意的资料，“祷神弭寇”条：

正统末，吾邑多鬼物，有白昼见形、抛砖弄瓦者。予先府君祷诸城隍，梦神云，时方大乱，可诵妙法莲华经，挾而饭僧，先府君因语诵焉。景泰改元，寇果至，先府君在外，于启神棣，抱主避之。而寇去，先府君归，日益讽诵，以函盛经，供奉严洁。

又“妖僧扇乱”条：

罗浮有景泰禅师卓锡泉，宋唐庚作记可考也。少监既能，镇守吾广，信妖僧德存，创寺于白云山半永泰泉上，指为卓锡泉。景帝改元诏至，即称禅师出世，伪立寺额。遇圣节，辄为赛会，立天龙八部，统领村民，将欲谋逆，人不敢言。及能取回德存就擒，祸变乃息。

“黄萧养乱”前后，民间宗教因时世莫测而得到一时之支持，是可以理解的事实。黄瑜这两段记录把信奉宗教分成了几方面。私下诵经乃士人可以接受的行为，到庙宇烧香不在这段资料讨论之内，宗教领袖迎神赛会就带有政治性的色彩，黄佐《泰泉集》中《泰泉书院兴作记》对这件事的发展

有详细的记录：

弘治初，大父双槐府君上寿藏于泉之西南聚龙冈，而德存之徒赛会喧嚣犹故也。正德戊寅，僧戒德容，广决涧，水南趋，阻以石防，时放水灯。巡按山阴毛公凤登白云，经其地，顾淫潦涌崖善崩，叹曰：山川之道，与政通矣。水性逆而败山，犹民性逆而败国也。今峒寇披猖，丕肆不轨，无乃是乎。下令番禺〔禺〕尹王君澄执孽党及其仆罗表，道浚而通之。僧诡投武帅，咀躄丞相庵，留石防以渔。嘉靖改元，臬副昆山魏公校以董学至，大毁寺观。用复洪武彝宪，檄郡守简侯布，率耆民躬往视之。顾泉上，浮屠之宇，蔽亏成□。当方春伐木，斧斤铮相闻。众谓：经弗正，山弗宁。于是言于部使者暨藩臬。区群，厥居，使降罔，不宜奠厥山。泉激于石，潦漂及郊，民苦无定栖，而墓陇就齿。众谓：流弗顺，川弗宁。又言于部使者暨藩臬，去其渔防，为长渠，俾循聚龙冈而南与北坳之水，会注于东，奠厥川。征诸旧志，复名其山曰栖霞，水曰泰泉。已乃召永寺基，予以先茔，伊买于官用。直三十缗。遂建泰泉书院与子弟讲学。左祀先师，右祀祖考。维山崇崇，卫我宫、昌吾道于无穷。伊侯之功，维水淋淋，维东是循，维润泽吾民。诸侯之仁，维侯与作，崇正屏异，生我禾黍，淑我髦士，甲申孟冬，载笔以纪，勒于贞，诏后之人，俾毋忘其始。^①

查嘉靖甲申乃是嘉靖三年（1524），所以这一段文字就是在时间上最接近在广东反“淫祠”的活动的记录，也是把反“淫祀”的观念弄得最清楚的记录，从这段资料来看，白云山上的民间宗教，维持了七十多年，而官僚反对的一个大理由，其实是风水。

当然，反民间宗教重要的一环和建立正统很有关系，黄佐这段资料已说明。关于这一点还有清初屈大均的记录：

白云之山有三寺，中曰白云，左月溪，右景泰，盖山中之三生胜夜也。嘉靖间，三寺既毁，于是泰泉黄公，以景泰为泰泉书院。铁桥黄公，以月溪为铁桥精舍。甘泉湛公，以白云为甘泉书院。自作白云记，谓仙变释，释变儒。王青萝读而嘉曰：其变之终于正矣乎。遂书

^① 引自黄培芳《黄氏家乘》，卷51，第82页下~第83页上。

白云之变扁而揭焉。^①

反佛教活动并非全面的。万历三十七年（1609）新会县志有详细寺观田土记录。可见时至万历，新会县的佛寺基本上没有被毁，但是：

各寺田嘉靖二十二年（1543）皆以奉诏变卖。每寺田或留少许，以供香灯，或尽卖之。所全者，惟光孝西禅二寺之田而已。今按光孝之田，万历元年（1573）筑外城，僧送出变卖。后城工完，有未秤价而白食其田，上不纳粮，下不输租，寺僧屡以为言，竟委之而已。此不可不清理也^②。

官僚大族私买被清理的佛寺田产，最明显的例子是霍韬《石头霍氏族谱》记：

大宗祠地原系“淫祠”，嘉靖初年，奉勘合拆毁。发卖时，文敏公（即霍韬）承买建祠。嘉靖初年，又奉勘合拆毁寺观，简村堡排年呈首西樵宝山峰寺僧奸淫不法事，准拆寺卖田。时文敏公家居。承买寺田三百亩，作大宗蒸尝。

反佛寺活动，有名的粤北南华寺也不能免。南华田产的问题，日后憨山德清在他的《梦游记》有记录。南华寺不在珠江三角洲之内，故本文不谈。但是，道光十六年（1836）《重修曹溪通志》引康熙丁未（1667）旧志留下一段有关魏校的故事：

岭南僧寺，嘉靖初年，提学副使魏校移文拆去者多。乡邑有社学是其所毁寺改置，出巡韶郡，欲入南华山拆六祖寺，时得郡守周厚山解，乃罢。在郡庠中，碎其衣钵。翁源太平寺亦在毁中，住持真广赴京奏辩。乃复奏中亦言其毁寺衣钵。校后起北祭酒。时世宗再幸太学，校以侍讲言动失礼，调太常寺少卿，致事家富。惟一子，已爱而夭，无嗣闻其后也有悔于心云。

此段文字除趣味外，亦可见民间对魏校毁“淫祠”的观感。

① 《广东新语》。

② 万历《新会县志》，卷2，第23页下。

皇帝在村：国家在华南地区的体现*

珠江三角洲千百年来都是位处王朝东南隅的一个偏远地区，其中心城市广州可能在唐宋时期已经发展成为一个繁荣的转口港，但夸张点说，当时这个繁忙的港口周围依然荒凉。珠江三角洲一带人口稀疏，直至16世纪初到18世纪末大规模开垦土地，才把这里变成一个人口稠密，而且生产力强大的地区。

按照中国政治的常规，没有皇帝会老远从北方的京城跑到这个两千里外的边远地区来。即使在明清两代，皇帝及其管治与这个地区的直接关系，也只是通过地方官员，而更多的时候是通过官员的下属体现出来的。王朝的管治看来不过是间接的，且往往是全然不见踪影，而法律则掌握在地方宗族和乡村手中。

直至晚近，华琛（James Watson）才根据他在20世纪六七十年代从珠三角的香港新界地区听来的故事提醒我们，乡民的看法不是这样的。^①华琛认为（而我也同意的是），乡村的传说歌颂皇帝的权力和朝廷的显赫，因此村民是自觉到王朝存在于他们生活之中的，尽管“龙”的行为变幻莫测，让他们相信最好还是敬而远之。

我希望在本文的第一部分了解皇帝——一个人、一种制度，以及朝廷的措施——在什么样的背景之下出现于村民的心目中，借以探讨王朝的存在，一如我20世纪80年代在香港新界所做的研究。问题的答案我已经在别的地方说过了，是与乡村生活整合到国家文化——历史、传说、礼仪，

* 原文为：“The emperor in the Village: Representing the State in South China,” in Joseph P. McDermott ed., *State and Court Ritual in China*, Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 267-298.

① James L. Watson, “Waking the dragon: visions of the Chinese imperial state in local myth,” in Hugh D. R. Baker and Stephan Feuchtwang eds., *An Old State in New Settings, Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*, Oxford: JASO, 1991, pp. 162-177.

以及朝廷和官僚集团的语言中去有关。^① 由于喃呒佬和儒士两个看来对立的传统，其传说和礼仪均让村民自觉到王权的存在，所以我将对它们格外注意。传说和礼仪无疑是文化整合过程中仅有的渠道，而这个过程则可能涉及戏剧、风水、建筑风格、市场行为，以至更多数之不尽的地方文化。我之所以举出喃呒佬和士大夫，而不是其他文化传统的负载者，是基于我对他们的掌握。然而，从这两个传统中可以发现到一些变化，能表明在文化整合过程中起着作用的更为广泛的趋势。

本文第二部分将追寻国家文化整合进乡村社会的历史背景。为此，我把焦点从新界转移到整个珠江三角洲。这个宽阔的视野，让我得以追溯到宗族这个 16 世纪至 18 世纪地方组织核心的兴起。珠三角社会格局的这个惊人变化，逐渐浮现成为祠堂制度和族谱编纂。而这也就是宗族意识形态得以补充乡村意识形态、以界定乡村与国家关系的背后原因。宗族礼仪在 16 世纪的普及，及其与乡村礼仪的并存，因而可以说对于社会士绅化的过程和朝廷管治之进入乡村有关键作用。

香港新界的传说和礼仪

(一) 王朝的传说

在这山高皇帝远的地方竟然有王朝的踪影，即使疑心最重的研究者也不免感到惊讶。皇帝治理京城，而地方管治则交由官僚集团办理，这样的常轨不一定与事实相符。而皇帝的一次驾幸，无论其多短暂，却足以支撑起民众千百年的想象。

那一次驾幸香港新界的，并非一位活生生的皇帝，而是已经驾崩的宋帝昺（生于 1271 年，在位年份为 1278—1279）。传说他被蒙古人追捕，死于海中，尸体被冲上新界以北的岸上赤湾天后庙之处。庙祝获上天告知皇帝驾到，他发现了皇帝的尸身，并将之葬在庙后山坡上的一个墓地（尽管庙宇所在地已经建成军营，但墓地仍然可见）。其后，坟墓显然是由当地一个与宋室同宗的赵氏宗族打理。新会三江村的一个赵氏支脉，自明代起

^① David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society, Lineage and Village in the Eastern new Territories of Hong Kong*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

已经自称为宋室后裔，他们很可能负起了定期祭扫之责，以显示身份。^①

明朝时候定居于新界的几个乡村，流传着小皇帝的传说，其中有他与乡村关系的细节。沙田大围村的村民还记得他们的车公曾给小皇帝治病，而车公庙在19世纪时成了包括大围在内的乡村联盟的中心。泰坑和新田的文氏村民均自称是宋代著名忠臣文天祥（1236—1283）一位兄弟的后裔。^②在北九龙还可以找到若干与那位蒙尘的小皇帝有关的遗迹。^③

另一个与朝廷有关的传说则非常不同，出自新界邓氏。邓氏自称其先祖曾与宋代宗室结婚，而他们因此拥有新界的一半土地。宋宗室女生下四个儿子，长子的后裔定居龙跃头。族谱记载，宗族的财产曾于元末明初为一无名宗族夺去，后来取回。这番失而复得，与锦田一脉的开基传说有关。锦田的先祖邓洪贄因受叛国罪牵连而被判发配，其兄弟邓洪仪代刑。新界唯一的进士就是他的后人，而锦田一脉在清代掌控着新界最重要的市场——元朗。^④

① 我只是从《赵氏族谱》（1937）中才得知这个故事。我在新界常听说赤湾天后庙，这显然是该地一个重要的庙宇，然而却没有听说过庙后的墓地。林天蔚：《关于赤湾宋帝陵问题》，《宝安商会七十周年纪念特刊》，香港：宝安商会，1984年，第167～170页，讨论到祭扫在1949年后经过长久荒废后在20世纪80年代重新恢复。

② 关于新田文氏，可参看华琛（James L. waston）有关该村的多种著作，尤其是 *Emigration and the Chinese Lineage*, Berkeley: University of California Press, 1975。

③ 《新安县志》（1688），卷3，第27页下，提到皇帝建于官富（今九龙）的宫殿时，说“原址尚存”，显示为地方所知悉。据《新安县志》（1819），第18页下（1981年香港私人重印版第146页）载，在相若位置上，“地基与支柱尚存，居民已在其上盖建北帝庙”。同书又加入了宋王台一条。根据该条，此台乃一巨石，“昔日镌有‘宋’、‘王’、‘台’三字”。有此三字的巨石部分，仍在其原来位置附近。宋帝驾临的传说在清代仍然流传，看来应无异议，只是没有确凿的证据证明这些传说在更早的时间已经存在。

④ 邓氏的历史，可参看 David Faure, “The Tangs of Kam Tin—a hypothesis on the rise of a gentry family,” in David Faure, James Hayes and Alan Birch eds., *From Village to City, Studies in the Traditional Roots of Hong Kong Society*, Centre of Asian Studies, Hong Kong: University of Hong Kong, 1984, pp. 24-42; Faure, *The Structure of Chinese Rural Society*, pp. 149-165; Rubie Watson, “The creation of a Chinese lineage: the Teng of Ha Tsuen, 1669-1751,” *Modern Asian Studies* 16 (1981), pp. 69-100, 和她的 *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China*, MA: Cambridge University Press, 1985; 以及 Chan Wing-hoi, “The Dangs of Kam Tin and their Jiu Festival,” *Journal of the Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society* 29 (1989), pp. 302-375.

自称是宋宗室女后裔的人，在珠江三角洲所在多有，有族谱可稽的至少有四个例子。这种自我声明可能不外是娶了一位赵姓女子，这女子来自三江之类的乡村，据称是宋朝皇帝的后人。这些女子之中，有的备有大量田地做嫁妆，这在沾皇帝的光之外，是锦上添花。

但是，并非所有的皇亲国戚都蒙受皇恩。华琛在锦田附近的厦村收集到一个皇帝屠村的故事。这个故事颇为可信。附近一个村的某人获得明太祖（生于1328年，在位年份为1368—1398）的召见，1387年封为东莞伯，其子及其大多数子孙则为太祖所诛。^①此人名叫何真（1322—1388），是元朝末年的地方豪强，在珠江三角洲下游领导一个松散的地方同盟。他夺取了广州，又投降并把广州交出予以进逼的明军，获授高官。他在地方上势力惊人。他拥有当时东莞和惠州一带（可能包括了整个新界）的大量土地，而至少在其中一些土地上有佃户给他打工。他是第一个在这个地区，或者在珠三角地区，兴建祠堂和制定宗族规条的人。然而，这一番皇族渊源却只落得一个悲惨的收场。何真的儿子牵连在1393年的蓝玉案之中，太祖下令何氏一家诛九族。后来颁令大赦，逃亡在外的家人返回故里，但产业已大非昔比。^②

新界村民口中有关何真的传说，述及某人曾经在朝廷上见过皇帝的面，后来则被杀头：

这位姓何的，是个大官，住在京师。可是，当何大人不在家的时候，何夫人却怀孕了。何大人的母亲因此起了疑心。后来，何大人母亲知道原来何大人每晚都坐飞马溜回家，感到妒忌，就对他的飞马做了些手脚。于是，翌日，何大人上朝就迟到了。皇上说，本来要砍何大人的头，但是，如果何大人能说出一百样砍头之后又能长出原样的东西，就饶何大人一命。何大人一边回家一边数，数了九十九个这类东西（包括番薯）。他到家时，看到母亲正在杀鸡来准备孙子的满月宴，就问母亲：鸡没了头还能活吗？（当然活不成啊。）母亲说不能，何大人的头就立即断了。

这故事还有后话：

^① David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society*, pp. 149-151.

^② 何崇祖：《卢江郡何氏家记》（1434年序），收于《玄览堂丛书续集》，台北：“国立中央图书馆”，1974年，卷4。

何大人死后，他坟上长出三棵竹子。有人说：在竹子长满一百天之前，不要砍伐。但是，这建议不获遵守，这三棵竹子还没长满一百天就被砍下了。因此，这三棵竹子虽然飞进京师，却无法刺中皇帝。（假如三棵竹子长满一百天，就能够刺中皇帝。）

讲述这个故事的村民称这个官员做何左丞，而这正是何真的官衔之一。这个村民在海边的一个村居住，知道何真的墓地在近岸处。这样的故事在新界并非人人知道，在我做实地考察的范围内，我只是在几个村里听说过，其中两个村属新界东部的“大姓”。而正是这些村落，在何氏的衰亡之中坐享其成。^①

因此，新界的一些村民的确有关于皇帝显现的故事和记忆。这些故事在某种意义上呈现出截然相反的形象：宋帝昺是宋朝的流亡皇帝，受地方人民崇敬，而明朝皇帝则是一个可怕的懦夫。村民既明了个别皇帝的性格差异，对于朝廷政治的现实和王朝的命运也往往不是全无所知。其实，他们冷峻而不无恐怖的幽默，在这些故事中渗进了世故的睿智，与惯常所见政治幼稚的看法并不相同。此外，村民所述的故事与地方政治和宗族居地密切相关。这些故事不同于讲明早期根源的故事，意在表明真有其事。这些故事所说的是中程的历史：不是遥远的唐朝和更早的过去，也不是晚近的清朝。这段中程历史起自宋末，迄于明初，一方面王朝的显现在这段时期原本就事关重要，而另一方面这段重要的时期一直绵延至今。

（二）王权的礼仪

皇帝的传说可能是以史实为据，然而，这些传说却更常见于宗教仪式之中。诸如此类的王权标志，表现在种种不同方面，例如神明获正式赐封，从中显出王权之尊。^② 这些标志也可以在礼仪中找到，王者的造像在这些礼仪中分明居中摆放。

^① David Faure, "The man the emperor decapitated," *Journal of the Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society* 28 (1989), pp. 198-203, 引文见第 198 页；以及 P. H. Hase, "More on the man the emperor decapitated," *Journal of the Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society* 29 (1989), pp. 388-389.

^② 新界的例子可参看华琛：《神祇标准化——华南沿岸天后地位的提升（960—1960）》，陈慎庆编：《诸神嘉年华——香港宗教研究》，香港：牛津大学出版社，2002 年，第 163~198 页。

首先应注意的是，村民并不祭祀皇帝，无论是活着的还是已死的。在乡村礼仪中，与皇帝最接近的就是玉皇大帝。在新界，只有在喃呒佬主持的特别仪式中，才会把玉皇大帝当作皇帝来祭祀。在这些把玉皇大帝请来为主神举行醮会的仪式中，最值得注意的“迎圣”。^①

醮会是众多仪式的大会聚，其中包括了“迎圣”。乡村定期（约十年一度）举行醮会，由村民筹办和出资，用来酬谢庇佑他们的神明，并且借此祛邪。我们可以从醮会中领略到某种鬼神信仰，在这种信仰中，鬼神并不是存在于另外一个不同的世界，而是存在于活人中间。这种信仰也可以与三清的宇宙秩序观念相结合，三清由不同层级组成，玉皇大帝在其中一级施行其管治。村民聘请喃呒佬主持其中一些仪式，因为他们得借助喃呒佬的法力。喃呒佬按照其道法的规定，根据其典籍所载为村民施行一套仪式。就见于文字的道法而言，喃呒佬所施行的不少来自正一道。而无论是对于他们的口述传统还是文字本子，尽管相当部分是从佛教仪式中借来，他们却都刻意诋毁。

正如其他许多乡村仪式一样，醮会的特色就是把喃呒佬与乡村的仪式、国家与地方的礼仪糅合起来，但醮会在很多方面也是皇帝与子民之间关系的礼仪法规。在新界典型的三天醮会中，喃呒佬会带领村民进行包括开幕庆典在内的一系列仪式，例如上表、启坛、分灯、礼斗，以及迎圣。完成了所有这些仪式后，村民在喃呒佬的若干帮助之下，自行走赦书、启榜，然后祭祀孤魂。无论是喃呒佬还是村民，都不懂得解释仪式的先后次序，但旁观者可以从中看出各个环节之间松散但连贯。村民把他们要酬谢的神明拿出来。喃呒佬从三清获得力量，带领村民进行众多的仪式，祈求添丁添寿添福。村民在天赐的金榜上写上自己的名字，是福泽绵长的一种表示。村民获得上天的力量后，便给孤魂野鬼施食，鬼魂吃饱后便离去。

向天上的神明祈愿；喃呒佬把朝廷礼仪移用于上表之中；请玉皇大帝到会；以及玉皇大帝颁下赦书、显示朝廷为地方的福祉而插手干预，凡此种种，皆是王权在村民中间的显现。但是，在这些仪式中也可以看到明朝

^① 有关“迎圣”的描述，参看田仲一成：《中国の宗族と演劇》，东京：东京大学出版社，1985年，第425～434页，第662～666页。John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, London: Collier Macmillan, 1987, pp. 202-215 讨论到“放赦马”时描述了一个类似的仪式，但这个仪式与“迎圣”不同，乃是由三清放给地府的阴魂。

礼仪与法律的结合。^①再明显不过的是《明会典》中有所规定而由县令主持的“祭厉”，与醮会尾声的祭祀孤魂相一致。法律规定，每年祭祀城隍三次。今天的新界村民通常不祭祀城隍，为了满足这个要求，他们就向喃呒佬在仪式中所放的一个纸扎城隍像献祭。此外，喃呒佬暗地里重复这个朝廷所规定的庇佑仪式，在醮会中加入了向佛教神明的类似祈求。“大祭”与“小祭”不同，在喃呒佬的滑稽故事声中祭祀城隍，谓之“小祭”。“大祭”则庄严肃穆，在一个佛像（大士）跟前进行，佛像代表观音，往往有两个人的高度。国家与乡村的仪式结合是隐而不显的。当法律的要求与乡村的仪式融合无间，国家便退居幕后：村民忘记了是礼代替了法，否则法便可能强行实施，而村民已经把礼认定为他们自身传统的表达。

但是，喃呒佬和村民并非是出于对王法的尊重而在仪式中走在一起的。喃呒佬和村民宗教传统的共同点，在于他们对人鬼两界合一的确信。他们对鬼界的信仰，以及调和人鬼之间关系的众多手段，都远远超出了天师道的戒条。新界喃呒佬超出天师道戒条的仪式，恐怕就是所谓“调鬼”的祛邪法事，据说是闾山九郎及其弟子所传。“调鬼”与醮会的祛邪不同，并不试图给无主孤魂施食或超度，而是求助于神力以抵抗侵犯。但其他的仪式通常不是由专门人员，而是由村中的“老妇”主持，包括“喊惊”和婚丧中的庇佑仪式。^②乡村宗教活动有不同的层面；喃呒佬以天师道的仪式接收了县令的仪式，在地方神明与天上神明之间居中协调，正如县令在地方政治与国家之间居中协调。经过官方改进的仪式，地位较为有利，因为村民认识到，代表官方的仪式适合于神明：官方仪式引进了乡村，正如

^① 说明本文所提到的许多仪式的醮会文献越来越多，其中最可以用来与新界作比较研究的是 Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*。也可参看 Kristofer Schipper, "The written memorial in Taoist ceremonies," in Arthur Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 309-324.

^② 喃呒书《道教源流》把喃呒佬与巫师区别开来，把后者分为四类：演法道巫、黄冠羽士、禳星告斗之道巫、设送邪煞之道巫。此书认为喃呒佬有其他的师承，集合各家，其中包括老子、闾山九郎、陈林李三奶夫人、王太母、天后，等等。“老妇”一词不见于书中，而是喃呒佬口头所说。《道教源流》影印本（手稿，不著日期）收入《新界宗教文献》卷一，《新界宗教文献》则为《新界历史文献》（香港中文大学联合书院有藏）的一部分。

神明的力量在喃呒佬的仪式中降落了凡间。^①

(三) 士大夫的世系及其地位象征

士大夫也和喃呒佬一样，地位直逼官员。他们在祠堂祭祖的仪式中，演示其特权地位。

东莞伯何真早于 1372 年已在广东惠州兴建祠堂，但新界第一间祠堂却建于 1525 年，为龙跃头邓氏所建，是他们接收何真产业之后不久的事。由于明初法律规定，只准许有官衔的男丁另建房舍作祖先神龛，所以邓氏宗祠是一间非常早的庶民家庭祠堂。然而必须记住，邓氏自谓不比一般庶民——他们自夸是宋室公主的后人。而新界的其他祠堂，则迟至 17 世纪末或 18 世纪初才兴建。

要明白新界兴建祠堂的意义，便必须了解 16 世纪至 18 世纪新界宗族所出现的社会和政治变化。龙跃头邓氏的祠堂兴建于 16 世纪，其时他们控制了新界大部分地方。在早期，即使是与龙跃头邓氏共同致力于宗族建设的近亲锦田邓氏，也无法兴建祠堂。锦田邓氏反而在宗族捐建的凌云静室安放了种种祖先灵位。18 世纪时，龙跃头邓氏衰落，新界大部分地方不再归单一宗族所有，“大姓”的特权和地位遂由一个约有十二个宗族团体组成的庙宇联盟来维持。

宗族拥有独立祠堂与否，差异巨大。大多数庶民的子孙，从而新界的大部分家族，都是在远为简陋的神龛和墓地拜祭祖先的。祠堂建得美轮美奂，象征宗族的统一，而墓地和神龛的祭祀则否。祠堂的祭祖，所祭的是同宗各支脉的先人，多少则视乎后人所许可而定。至于墓地和神龛的祭祀，则是为个别先人，或充其量是为单一支脉的始祖而设。不同的祭祀产生不同的宗族传说。祠堂的集体祭祀产生宗族由崛起以至兴盛的传说，祠堂的建成是其明证；相反，墓地和神龛的祭祀只是产生出宗族在某村定居，而在不同地区开枝散叶的传说。

一方面是祠堂数目激增，另一方面则是族谱编修的盛行。编修族谱与兴建祠堂不同，并不局限于自称书香门第的家庭。但是，即便如此，仍有迹象显示编修族谱的工作在明朝经历过一次与士大夫传统的兴起有关的转型。任何熟悉新界族谱的人都会注意到，这些族谱有一个共同点，那就是

^① Emily M. Ahern, *Chinese Rituals and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981 一书中提出过类似的主张。

开篇之际录有一长串开基祖以前的先人名字。陈永海在晚近的论文中认为，这些名字源于庐山道的授箒科仪。陈永海根据他对华南土著“瑶民”入教仪式的观察，以及散见于客家历史文献的资料，说明按照庐山道的传统，男子（偶有女子）在成人仪式中获授神力并取箒名。这些名字会给记录下来，因为到了须借助神力之时，将要列出先人的整个名单。这些名单可以视作族谱，但其所追溯的不是父系亲属，而是祛邪法力的转移。这是把族谱用来作为先人力量的传承，以进行祛邪法事，士大夫则是把族谱作为整理世系之用，以确定祖先灵位放置恰当，而且香火不绝，二者大不相同。因此，新界宗族明末清初的族谱把这些箒名载入，所显示的不是当地传统的延续，而是士大夫编修方法的转型。^①

与祠堂激增和族谱编修密切联系的，是士大夫所定礼仪的流行。明朝以来，这些礼仪的标准典籍恐怕便是大儒朱熹（1130—1200）所撰的《家礼》。《家礼》中的不少规条仍可在新界找到。不但婚丧礼仪与书中所言一致，就连许多祠堂中灵位的样式也遵循书中的细节。

但是，谁也别以为可以在新界找到《家礼》所规定的婚丧仪式：正如醮会的情况一样，乡村并不严格跟随书中所载行事，而是把书中规条与源自不同传统的仪式相结合。尽管这会让人觉得是选择性的遵循，但比遵循本身更重要的是对这遵循的信念，而这信念不但是由礼仪合度，也是由文本的广泛使用支撑起来的。然而，我在新界并未见到过任何《家礼》。就我和其他人所见，常用的是一些乡村手册，几乎都是手写本，里面备有婚丧礼仪、土地买卖、信札，以及其他乡村活动的标准文件。一般相信，这些手册所载者即为这些文件的“帖式”。仪式中可能记录和使用过标准文本，而村民对此的信念表现在他们对所获得的文字记录的尊崇。文本的广泛使用向村民表明，乡村仪式只不过是祖传典籍中适用于所有中国人的仪式的若干变种。^②

祠堂、族谱和礼仪文本把士大夫推高到社会秩序的上层，并且以王权

① Chan Wing-hoi, "Ordination names in Hakka genealogies: a religion practice and its decline," in Helen F. Siu and David Faure eds., *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 65-82.

② 有关乡村书面材料的讨论，参看 James Hayes, "Specialists and written materials in the village world," in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 75-111.

界定这个社会秩序。祠堂和族谱充满了官僚的印记。功名取得者在族谱中占有显著位置；祠堂里设有一个偏厅用来安放族中功名取得者的灵位；墙上挂满了功名牌匾；功名取得者和嫁到族里的新娘（相信她腹中怀有未来的功名取得者）才可经由中门进入祠堂。村民不但明白书香门第的排场，也试图附庸风雅，攀附于祠堂的集体祭祀。结果，祭祖礼仪被视为乡村生活的一部分。直至没有独立祠堂的村民把依附于他们的住宅用来作祭祀之用的建筑物称为祠堂，而且喃呒佬也按照士大夫礼仪文件的样式撰文祷告上苍，转型才最后完成。显而易见，无祠堂者，无以显达，而不标准的文本也不会见用于科仪。

喃呒佬存在于乡村以及士大夫成为地方文化的中心，是同一个社会分化过程的不同方面。时至今天，拥有独立华美的祠堂的大姓与没有祠堂的宗族，在村民的日常谈话中仍然有明确的界线。所有的村民都请喃呒佬或客家喃呒佬办事。所有的人——居于水上的绝对外人除外——都有族谱，或以为有族谱。拥有独立祠堂的宗族，几乎所有都属本地人，即清初（1662—1669）迁界之前已定居于此的原住民。

这个社会分化过程是否反映了国家向乡村的渗透？问题不易回答，因为国家措施和制度林林总总，国家措施和制度的知识进入乡村的渠道也是林林总总。例如，广东省政府在明朝末年和清朝可能建立了乡约，作为筹办仪式的组织，当地人包括村民在内得在仪式中反复向朝廷表忠。但可以理解的是，新界大部分地区与县府之间的距离均超过一天的行程，我在研究中找不到任何证据，显示颁令的乡约曾经执行过。其他研究者和我所发现到的，是乡村仪式的大杂烩，其中可能抄袭过国家礼仪，但却不是按颁令的方式进行。乡村在其礼仪中总是不按法律本子办事，而不过是利用这些规定以表达自己想要达到的目的。

总而言之，神明给整合为一体，而皇帝则高踞其上，宗教专门人员成了王权的展示者，而士大夫则领导起一个号称忠君孝亲的组织结构。皇帝不是非亲身出现于乡村不可，有代表王权的東西便已足够。就此而言，宋朝的小皇帝是一次破格。何真的故事关系到邓氏和其他大姓宗族的建立，而皇帝表现为仪式上的一个抽象人物，则让虚设的王权足以取信于民。但是，与小皇帝的联系究竟作用何在却不明显，除非把乡村传说的演变置诸广阔的珠三角来观察。以下将就此展开讨论。

珠江三角洲的历史演变

文字材料是文化变迁的产物，但却不是文化变迁的客观记录。但是，我无法在珠江三角洲进行任何与我在新界所做一样的采访。我只得依赖文字材料来研究这个地区的历史，由此看到我们对国家的扩张所带来的复杂变化所知是何等有限。^① 在乡村礼仪当中，这些变化同样有迹可循，因为礼仪变化的核心正是种种创造王权形象的社会趋势，而王权形象则是礼仪所必须朝向的。因此，我将首先叙述庙宇兴建和宗教仪式之中所见的礼仪变化，并把这些变化的确立和传布联系到明初至 16 世纪中叶的某些政治事件。简言之，我的看法是，明朝形成了这样一种社会，其组织重心乃是建立在祠堂祭祖之上的宗族。我认为，这个过程是由种种让国家得以向乡村渗透的事件直接造成的。

（一）地方信仰之认受

祠堂祭祖的做法只是从 16 世纪中期开始才在珠江三角洲普及起来。此前，地方组织的重心是佛寺，或拜祭不同神明的神龛和庙宇。朝廷的认可通常不是这些地方或拜祭演变的一个因素，但是，朝廷和官方对这个或那个神明的态度，或禁止某种信仰或仪式，却会影响到不同拜祭场所的盛衰。由于文献之不足征，尤其是南宋（1127—1279）以前的，我们只好依靠这些变迁来重新梳理地方社会与国家的关系。

现存最早关于珠江三角洲宗教仪式的记载，见于道教典籍之中，而这些典籍与王权的发展同步。珠三角最早在道教中占有一席位，要数晋朝道士葛洪（约 283—363）罗浮山炼丹的故事。葛洪并未留下任何仪式，但对地名却有影响；其妻鲍姑成为广州三元宫的主要神明；其弟子黄野人也常现身于罗浮山。^②

^① 不过，萧凤霞、刘志伟等在珠江三角洲做了出色的实地考察，而蔡志祥、陈春声、丁荷生（Kenneth Dean）和郑振满在广东汕头和福建也做了相当的研究。

^② 屈大均：《广东新语》，香港：中华书局，1974 年，第 729～730 页简略提到葛洪和黄野人。至于三元宫和鲍姑的关系，则见于仇池石：《羊城古钞》（1806 年序），卷 3，第 46 页下；以及广州市文物志编委会编：《广州市文物志》，广州：岭南美术出版社，1990 年，第 190～191 页。与葛洪有关的地名，见《广东省佛山市地名志》，广州：广东科技出版社，1991 年，第 105 页丹灶和仙岗条，以及 119 页葛岸条。

唐朝出现了其他的宗教地标及其记载：越城龙母庙、黄埔洪圣庙（当时称扶胥），以及与禅宗六祖惠能（638—713）有关的大佛寺——光孝寺和南华寺。^① 南汉（907—971）以广州为首都，南汉君主是佛寺的捐献者，除了赞助南华寺和光孝寺，他们也在罗浮山附近建立了其他的佛寺如资福寺，这所佛寺后来与嫁给了新界邓氏的宋宗室女有密切关系。^②

宋朝时，佛寺在珠江三角洲的地位也许比后来重要得多，而这不仅仅是由于很多佛寺都得到大量财产资助。^③ 这个重要地位的丧失可能始于14世纪和15世纪，而有些情况是源于偶尔对佛教的敌视。佛山镇顾名思义，就是“佛的山”，是一间佛寺的所在地，这间佛寺在1391年给毁坏掉。在原址上建了一间北帝庙，15世纪时那里成了镇中心。北帝是玄武的广东俗称，元朝和明初曾在湖北武当山给这位神明修建崭新的宫观。^④ 从佛寺变成祠堂是另一种转型过程。我只能在一个案例中确凿地证明这一点。晚清时期，南海县一间为唐朝状元莫宣卿而建的祠堂，取代了莫氏宗族在宋朝时为贮存祖先灵位而建的佛寺。^⑤ 还有另一种转型过程，地方上的权力争夺与效忠王权的表现相结合，远近闻名的庙宇由此而建立。这种情况最为显著的例子，就是以效忠一朝之名建于新会的一间供奉宋帝昺母亲的

① 关于龙母庙的早期资料，参看《太平广记》，北京：文友堂，1934年；据1566年版本重印，卷458，第3页下~第4页上所引唐朝的资料。关于洪圣庙，参看曾一民：《隋唐广州南海神庙之探索》，台中：东鲁书室，1991年；关于光孝寺，参看罗香林：《唐代广州光孝寺与中印交通之关系》，香港：中国学社，1960年；关于南华寺，参看 Bernard Faure, “Relics of flesh bodies: the creation of Ch’an pilgrimage sites,” in Susan Naquin and Chün-fang Yü eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley: University of California Press, 1992, pp. 150-189.

② 《广东通志》（1561），卷65，第6页下~第7页下；Michael J. E. Palmer, “The surface-subsoil form of divided ownership in late imperial China: some examples from the New Territories of Hong Kong,” *Modern Asian Studies*; 21.1 (1987), pp. 33-36 有关于新界邓氏与资福寺关系的讨论。

③ 一些例子见于《光孝寺志》（1769年，1935年重印），卷8；《龙江乡志》（1935）；广东省图书馆所藏手稿，无页码，寺观章国名寺条；《龙山乡志》（1930）；广东省图书馆所藏手稿，无页码，卷5，“积善庄条”。

④ 佛山博物馆仍保存着一块刻有“佛山”和628年的石板，该年佛寺所在地的山上发现了三尊青铜佛像。这件事在《佛山忠义乡志》（1923），卷8，“祠寺”，卷2，第23页下有记载，也可参看科大卫：《佛山何以成镇？明清时期城乡身份的演变》。

⑤ 《巨鹿显承堂重修家谱》（1869），广州广东省图书馆藏。

庙宇。

大忠祠 1460 年左右建于新会县望海的岬角之上，原为纪念宋室忠臣文天祥、张世杰（1236—1279）和陆秀夫（1238—1279）而建。大忠祠旋即于 1476 年获得朝廷认可，其后不久扩建，并于 1480 年左右取得 300 亩被没收的寺院土地，供祭祀三位宋室忠臣之用。所有这些做法都是由地方官员推动和施行的，但这间庙宇主要仍然控制在也许是新会最有钱的宗族之一伍氏的手里。然而，新会力图加强与宋室的关系，使这个局面有所改变：1491 年，广东提学可能在广东大儒陈白沙（1428—1500）的提点之下，获得朝廷批准在庙宇所在地另建一庙，祭祀宋帝昺的母亲杨太后（终于 1279 年）。所需费用由一名赵氏宗族的成员负担，赵氏是富裕的地方宗族，可与伍氏匹敌。赵氏号称是宋室后人，乘庙宇兴建之便，不但清楚申明了他们的皇族渊源，也加深了他们与伍氏在地权纠纷上的积怨。1501 年，他们的努力得到了实质的回报：赵氏子孙得以豁免差役，并或保送书院，穿戴衣冠，参与祭祀。^①

15 世纪的地方社群以不同方式积极争取朝廷认可地方信仰的情况，比比皆是。北帝在佛山等地方地位突出，可能就是这个过程的结果。自从永乐皇帝（1360—1424；1403—1424 年在位）把自己夺得帝位归功于玄武有求必应，北帝在朝廷众神之中一直居于上位。北帝是从珠江三角洲以外移入的，证据见于佛山附近的芦苞，那里流传的故事说北帝神像是由一位活在 1465—1521 年的村民从武当山带回的。^② 新会潮连郊区有一间洪圣庙，据庙内一块 1784 年的牌匾所载，洪圣像乃是从明朝皇帝的故乡安徽凤阳带到那里去的。^③ 由于洪圣一直以来都是广东的地方神明，这个故事并不可

① 《新会县志》（1609），卷 3，第 20 页下～第 22 页下，卷 4，第 48 页（引文见卷 3，第 22 页上）；《赵氏族谱》，卷 2，第 10 页开基祖崇囊的传记，以及卷 2，第 19 页上思仁的传记；黎贞：《孝思堂记》，载《岭南伍氏合族宗谱》（1933），卷 8，第 3 页下～第 4 页上；陈白沙：《陈献章集》，北京：中华书局，1987 年，第 10～11 页、第 47～48 页和第 49～51 页；Wolfram Eberhard, *Social Mobility in Traditional China*, Leiden: E. J. Brill, 1962, p. 2.

② Yixing Luo, "Territories community at the town of Lubao, Sanshui county, from the Ming dynasty," in Helen F. Siu and David Faure eds., *Down to Earth*. 芦苞的北帝庙也正如佛山的北帝庙一样，原址是一间佛寺，该佛寺毁于明初。

③ 萧凤霞和刘志伟 1991 年夏天在潮连进行实地考察，其时广州市博物馆正在拓印此牌匾。

靠。不过，潮连村民既然把自己的神明归结到一个北方的源头，那么，神明移入的故事在18世纪末以前必定已经十分流行。朝廷的权威不须转换为一种信仰：为皇帝和朝廷服务的神明本身已有充分的理由受到广泛尊崇。

无论如何，我们还可以从法律层面看。载录于法典里并且拥有政府许可牌匾的庙宇和佛寺，与其他所有的庙宇和佛寺不同。法律严格要求僧尼注册，并遵守僧纲司的规定。但是，法律一般不曾执行。^① 1521年，广东提学魏校（1483—1543）贯彻执行。

魏校1521年所写的一则通告引录如下：

照得广城“淫祠”所在布列，煽惑民俗，耗蠹民财，莫斯为盛。社学教化首务也，久废不修，无以培养人材，表正风俗。当职忼然于衷，拟合就行。仰广州府抄案委官亲诣各坊巷，凡神祠佛宇，不载于祀典，不关于风教及原无勒索者，尽数拆除，择其宽广者改建东、西、南、北、中、东南、西南社学七区。^②

魏校着重的是道德。他试图以学校取代没有注册的庙宇和佛寺，但他在别的地方详列了政策的细节，显示了一种排佛的倾向。他在1521年的《谕明文》中禁止火化，取缔巫觋的法术，把他们遣返原乡，并且主张广东人在家里仅安放祖先灵位，不放神像。^③ 1522年，他以历代官员对佛教教数之不尽的抨击为由，下令没收庙宇和佛寺的土地，拨作学校之用：“各处废额寺观及‘淫祠’有田非出僧道自创置也，皆由愚民舍施，遂使无父无君之人不耕而食，坐而延祸于无穷。”^④

官方清算佛寺的时间究竟受到什么因素影响，往往不清楚。回看起来，魏校在广东的排佛是全国多个地方推行排佛政策的先声。就其广阔的

① 有关的法律，参看《大明会典》，1587年版；台北：文海出版社，1964年重印，卷104，第2页下～第6页下；另有摘要，参看 Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China, Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia Press, 1981, pp. 138-170.

② 魏校：《庄蕞先生遗书》，手稿，不著日期，台北“国立中央图书馆”馆藏珍本显微胶卷，卷9，第6页。

③ 前引书，卷9，第16页上～第24页上。

④ 前引书，卷9，第15页。

背景而言，嘉靖帝（1507—1566；1522—1566年在位）的性格和思想可能在16世纪二三十年代的排佛活动背后起作用。^①据说，魏校与张璁（1475—1539）和桂萼（卒于1531）有密切关系；这两位朝中大臣在16世纪20年代的“大礼议”中帮助魏校在落任广东之后荣升高职。与张璁和桂萼关系密切的尚有霍韬（1487—1540），他原籍佛山附近的石头乡，官居高位。他在1537年的《正风俗书》中重申魏校的主张。霍韬1527年造访魏校，仰慕其学问，二人即成为好友。16世纪30年代，霍韬积极参与打击南京和北京佛寺的活动。^②

珠江三角洲与16世纪二三十年代的排佛有明显的牵连。魏校的措施是某位官员镇压了一个佛教派系之后三年的事，该派系聚众于广州白云山，其仪轨可上溯至15世纪中叶。按照黄瑜在《双槐岁钞》一书的说法，这件事背后似乎有一个从广东一直延伸到朝廷的关系网络在起作用。他把佛教仪式的传布归因于宦官的支持，又推崇理学家吴与弼（1392—1469），借他指出唯有把宦官和佛徒驱逐，始能匡正世道。^③吴与弼是陈白沙的老师，陈白沙是湛若水（1466—1560）的老师，而霍韬则与湛若水一伙，二人在“大礼议”中站在张璁与桂萼一边。

广东打击佛寺的活动受诸如此类的排佛言论推动，致使佛教的楼房和土地遭士大夫大幅没收。已于1518年关闭的白云山三大寺，都让士大夫接收了。湛若水把其中一间改为甘泉书院，写道：“仙变佛，佛变释。”^④南海县的福庆寺1522年遭魏校下令拆毁，改为墓地。^⑤1523年，魏校下令拆毁新会的佛寺，无量寺的青铜佛像也和佛寺一道被毁。1533年，聚宝庵的产业被县丞没收，拨作纪念陈白沙之用。^⑥结果，1543年，新会“诏卖各寺观田地”。这乍看也许并不怎样令人吃惊，因为《新会县志》接着有

① Thomas Shiyu Li and Susan Naquin, "The Baoming temple: religion and the throne in Ming and Qing China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1 (1988), pp. 131-188.

② 霍韬：《霍文敏公全集》（1862），卷4，第30页上～第32页下，第68页上～第70页上；沈德符：《万历野获编》，北京：中华书局，1980年；据1959年版重印，第195页。

③ 黄瑜：《双槐岁钞》，长沙，1939年重印，第138～139页。

④ 屈大均：《广东新语》，第465页。

⑤ 《南海九江乡志》（1657），卷2，第2页下。

⑥ 《广州府志》（1879），卷89，第11页下和第12页下。

以下一段说明：^①

邑僧田，民已先自出钱兑买，亩上银肆两、中叁两、下贰两。原有僧者，僧收其税；寺废僧亡者，里豪争收其税。至是议卖。知县何廷仁定价太重，民破产鬻子不能偿。

由于佛寺的产业已经落入私人之手，政府勒令变卖意味着那些土地的赋税登记有所变化。这或许可以说明为什么这道命令所引起的抗议，并非来自佛寺，而是来自埋怨价钱定得太高的私人地主。

理学所讨伐的不局限于佛寺。1523年，魏校裁定供奉地方女巫金花夫人的庙宇为“淫祠”，下令关闭，并将其小神像焚毁。据当地传说，金花夫人少为巫，姿容极美，溺死湖中，数日尸不坏，且有异香。1469年，当地人在巡抚陈濂（1370—1454）许可下，重建其庙，供奉一木塑神像，吸引祈子妇女到来参拜。^② 以下一段出自17世纪的记述表明金花夫人的信仰在那时仍然兴旺，此庙之所以成为“淫祠”，从中可见一斑：

少为女巫不嫁，善能调媚鬼神。其后溺死湖中，数日不坏，有异香。即有一黄沉女像容貌绝类夫人者浮出。人以为水仙，取祠之。因名其地曰仙湖。祈子往往有验。妇女有谣云：祈子金华，多得白花，三年两朵，离离成果。

接着又谓女巫活跃于广东其他地方：

越俗今无女巫，惟阳春有之，然亦自为女巫，不为人作女巫也。盖妇女病辄跳神，愈则以身为赛，垂盛色，缠结非常。头戴乌毛之冠，缀之瓔珞，一舞一歌，回环宛转。观者无不称艳。盖自以身为媚，乃为敬神之至云。女巫琼州特重，每神会，必择女巫之姣少者，

^① 《新会县志》（1609），卷1，第27页下～第28页上。标题为“寺观”，即既是佛寺，也是道观，但就这段文字的内容而论，看来无法证明与道教有关。康熙版《新会县志》有关此事的用词略有不同，可以证明我对这段文字的理解。参看《新会县志》（1690），卷3，第17页和卷9，第21页。

^② 陈濂，东莞人，《广东通志》（1561），卷69，第24页称其为广东按察副使，但他的名字并不见于广东官员的名录之中。《明人传记资料索引》，台北：“国立中央图书馆”，1965年，第600页有关他的条目，提到他身居高位，曾向皇帝陈情镇压“黄萧养之乱”。

唱蛮词，吹黎笙以为乐。人妖淫以神亦尔，尤伤风教。^①

金花夫人的特点和这些仪式赋予了女巫的祈子祷告强烈的性意味，所以不难明白为何在魏校之类严格的士大夫眼中金花夫人看来就像是“妖”。

诸如魏校一般压制这些信仰和女巫的举措，最后似乎并未见效。魏校笃信理学，即使在其时，也不曾在官员和士大夫中间赢得普遍支持。有些士大夫也看到理学受佛学影响，甚至是受霍韬所指摘的经文影响。^② 一些士大夫布施憨山德清（1546—1623），在17世纪初恢复了珠江三角洲地区对佛寺的尊崇。另一些士大夫则以佛寺作为明末政治或文学社团的避难所，或遗民的避秦之地。^③ 而恰恰是受过魏校压制的民间信仰，有明显的恢复。至1800年，广州、河南已经建了一间香火鼎盛的金花夫人祠，每年夏天在此举行长达一个月的节庆，吸引不少善信。^④ 其实，屈大均（1630—1696）在17世纪提到的女巫祛病歌舞，新界的客家人20世纪80年代仍在用。金花夫人给抹掉了祛邪的元素，在今天的喃呒经中以一个神明的姿态出现，能指使花公、花母，以及照顾生育的十二奶娘。^⑤ 理学把宗教仪式重塑成为国家认可的正统，这种措施遇到了巨大的而又根深蒂固、持久不衰的阻力。

不过，魏校和其他人的工作也至少有一个深远的影响。很多土地不再受佛寺控制，落入了士大夫和地方组织之手。宋朝的佛寺势力减弱了。这种转型情况的出现，纯粹由于摸清了朝廷底子的本地人，能与席卷全国的地方政治意识形态相交融。1450—1550年是这个发展关键的一百年：本地人无法压制地方宗教，却能把佛寺的地位贬低。至16世纪，佛寺开始成为国家接受的祠堂和庙宇的附属物。因此，宗教记录相当清楚地说明了朝廷和官方权力进入珠江三角洲的过程。然而，还必须谈谈那些把这种权力带进来的本地人。礼仪记录远非祭祀之事那么简单，却是按其权力分配的概念引进一个新社会来的。

① 屈大均：《广东新语》，第215页。

② 《文裕公年谱》，第22页上，载黄培芳编：《黄氏家乘》（1905）。

③ 关于此点的若干证据，参看汪宗衍：《天然和尚年谱》，澳门：于今书屋，无出版日期。

④ 仇池石，卷3，第15页。

⑤ 《道教源流》“金花圣主记”条。

(二) 政治和社会士绅化

珠江三角洲的本地人一方面与高级官员关系密切，一方面累积了土地财富，他们的兴起开启了一般人心目中的“士绅社会”。以祠堂为中心的士绅社会，在珠江三角洲居显要地位。这个特点广见于19世纪和20世纪的文献：乡村聚居着单一姓氏或几个姓氏的乡民、同姓中人源于一个共同的祖先、定期在祠堂和墓地祭祀主要的先人。^① 那些文献却没有表明珠江三角洲社会一向如此。如果有人宋朝时游历珠三角，他可能要在沼泽中穿行，可能在水边看到散落的住宅，闻说土地为佛寺所有，而且远处可以望见佛寺的轮廓。至于地里是否有僧侣在干活，也不能断定：他也许会遇到地方上有势力的人，但只有一两个地方的人会说他们有功名，而且他们也许就是少数几个纳税人。从16世纪起才认真进行的开垦，是这个疆域向士绅社会转型的一个原因，另一原因是政治。

四个事件左右了明朝珠江三角洲社会的形成：明初实施的里甲制度、1449年的“黄萧养之乱”、此后十年对“猺民”之战，以及1520年的“大礼议”。这些事件不但是国家之手远远伸延到广东的乡郊，也建立起了一种意识形态，以宗族为地方社群与国家关系的核心。这两种持久的倾向往往被误认为纯然互相矛盾，但在地方社会与国家的联系上却攸关重要。

里甲登记制度的影响在南海、顺德两县流行的一个传说中显而易见。据悉，那里不同世系的先人在明朝初年获得县丞的批准后，离开粤北的南雄珠玑巷，来到珠江三角洲，到达后重新登记。迁移则注销户口、定居则登记户口的要求，是里甲制的规定程序。户口一旦按此规定登记，便有根据其法律地位负担力役的义务，及有参加科举考试的权利。南海、顺德两县有相当多的族谱加入了这个移民故事也不足为怪，因为由此可以显示他们乃是以民户的身份到来，至明末攀上了官户的地位。^②

里甲制对某些户口有吸引力，但这无法解答里甲制何时引进珠江三角洲的问题。里甲制早于1369年已由皇帝颁令全国推行，但是，以为珠三角

^① Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press, 1958 and *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press, 1966.

^② 关于珠玑巷的传说和宗族转型的其他例子，参见本书科大卫：《宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例》，《成文的和不成文的：成文族谱的政治议程》。

就是在那个时候推行里甲制，或明初的大部分里甲户口都是庶民，却不合理。这个地区的族谱无疑让人误以为，明初有子弟参加科举考试的家庭都极力尝试不服里甲户的兵役和力役。^①直至1504年，有个叫何融川的人被人问到为什么到广州考科举，他回答说他的户役已经服完。^②简言之，我们大概可以得出这样的结论，即里甲制至15世纪初已经局部建立起来。但是，要弄清楚王权与地方权力结构的关系，还须提到1449年的“黄萧养之乱”。

“黄萧养之乱”是不少珠江三角洲社群历史重建过程的一个里程碑。乱事考验了他们对明朝的忠心，而结果他们也给收归朝廷之内。黄萧养的生平不详，只知他生而贫穷，是“潘村小民”，给人当雇工谋生，后来沦为盗贼。先以杀人罪入狱，后又以海盗服刑，1449年越狱，并放走其他囚犯，夺去牢房武库的兵器，抢去几艘“住家艇”，重做海盗。回到潘村后，造了更多的船，同伙也增至过万。

黄萧养遇到的阻力甚小，迅速在桂洲、逢简、大良和马齐的乡村地区建立起势力。初时只有龙江一地抗拒，龙江人相信，“欲征缮以固吾群，非请命上台则众志成城，非矢诸神明则约法不行”，他们从广东都督抚院那里取得黄旗和榜文贴在村里。他们先把自己组织成十个埔（一个有地域意味的词语），隶属于十个甲长，然后与北村、沙头、龙山、九江和大同地区的乡村联合起来，一起抵御盗贼。^③

1451年，“黄萧养之乱”平，珠江三角洲地区与明朝王权的关系更加密切。佛山镇也曾与龙江一样组织起来，也许与龙江一样对抗过叛乱，获朝廷赐封“忠义乡”。^④顺德于1450年建县，这显然是应控制这里的宗族所请，而此时里甲制看来已经全面实施。后来有关里甲的记载，不断提到此时确定下来的制度。在龙江、佛山、九江和龙山，原为地域组织核心的

① 何真负责的征兵相当清楚的显示，明朝洪武年间不是按系统的登记制度分配兵役的，而是透过配额编派给地方上志愿当兵的壮丁。参看何崇祖，第51页下和第66页。

② 霍化鹏（1570—1634）：《溶川公实录》，《上园霍氏族谱》（1868），卷1，第19页上～第20页上。另一个例子，见《少尹世纪》，《新会蔡氏族谱》（1878），卷3，第27页下。

③ 邓爱山：《平寇略》，《龙江县志》。邓说自己是“里人”。

④ 见本书科大卫：《佛山何以成镇？明清时期城乡身份的演变》。

神龛得到朝廷认可，而照管这些神龛，并且自称忠于朝廷的宗族，则上升到精英的地位。在另一些地方例如新建的顺德县，支持过朝廷的地方家族获赐封，而且其后的一两代人在科举考试中取得功名。因此，里甲不是自上而下强加于地方的，而是朝廷自上而下认可地方权力结构的显现。

珠江三角洲社会与明朝国家整合的下一个阶段就在“黄萧养之乱”平息后不久，其时珠三角正处于对“瑶民”的战争之中。这些战争的重要性不但与种族冲突有关，与牵涉其中的人物也很有关系。从镇压“瑶民”可见，国家有需要推广一种提倡正统理学价值观的文化，并且赢得这些非汉族子民的效忠。要达到这些目的，便须建立学校，灌输理学的价值观，以及由此而建立的士大夫所界定的乡村政府。这套做法是明朝法律所具载的管治哲学的一部分，体现了国家对地方权力结构的认可，而条件是遵守法律规定的地方礼仪。在珠江三角洲，这套做法与陈白沙密切相关，他的著作和思想开启了珠三角士大夫独特的思想传统。

要理解陈白沙突出地位背后错综复杂的关系，便必须说明“瑶战”时的情势。陈白沙居住和工作的新会县，1462年遭到“瑶民”攻击。^①新会县丞陶鲁（1434—1498）组织地方家族防御，随即声名鹊起，并且迅速获得受朝廷委派经略战事的韩雍（1422—1478）拔擢。^②韩雍1465年在广西大藤峡大破“瑶民”，1474年离开广东。^③三年后，陶鲁官拜广东按察司副使。陶鲁对“瑶”作战的方针是讨伐与教化兼施；与陈白沙所说韩雍“阴惨”的作战策略不同，陶鲁在各个收复的县开设学校。^④前面提到过的纪念宋亡三杰的大忠祠，即得其赞助于1476年在新会设立，也可以说是措施之一。

文献中的陈白沙被塑造成一位学者，不为高官厚禄所动。事实上，他曾两试科举不第。他跑到北京，朝中的广东高官丘浚（1420—1495）据说阻挠他仕进。陈白沙是教师，在地方上享负盛名，与在任和退休官员均过

① 叶盛：《叶文庄公两广奏草》（1551年序），第136页上～第7页下。

② 陶鲁的生平，参看吴道镛编：《广东文征》，香港：珠海书院，1973年，卷5，第419～421页，第427～428页。

③ 韩雍的生平，参看《广东通志》（1561），卷50，第1页上～第3页上。大藤峡之役，参看黄朝中、刘耀荃编：《广东瑶族历史资料》，广西：广西民族出版社，1984年，第293～295页。

④ 陈白沙：《陈献章集》，第108页。

从甚密。1479年，他与新会县县丞丁积成为好友。丁积在新会的施政可能与陶鲁的文化政策一脉相承，深得陈白沙的赞许。^①

据陈白沙说，丁积与地方父老定期祭祀官方认可的神明，派人守护墓地和庙宇，并且拨出田地以维持定期祭祀之用。他也为大忠祠的祭祠捐出田地。陈白沙说，“民所敬事者，惟修复里社一坛而已，其不载祀典之祠，无大小咸毁之”。^②此外，他实施了明太祖公布的官方礼仪，尤其是冠、婚、葬和祭。陈白沙后来提到一部已经散佚的简明手册——《礼式》：

择立乡老各数人使统之。俗淫于侈靡，富者殫财，贫者鬻产。上无以为教，下无以为守，俗由是益坏。乡都老以礼正之。^③

这些礼仪显然与家庭有关，但其意义则在家庭以外——只须把南海一个叫唐豫的人数十年前写进乡约里的某些礼仪拿来比较一下便可明白。^④丁积书中的所有礼仪——冠、婚、葬和祭——都仿效朱熹的《家礼》，而唐豫则只是冠礼才参照这部明朝理学正统文本。事实上，《礼式》是广东第一部全面给朱熹的礼仪形式制定程序、使之可行而有序的书。这些条文及其后来诸如新会人黄佐（1490—1566）的《泰泉乡礼》号称很全面，而朝廷急于巩固其对登记户口的管治，这些条文也试图沿此路线把乡村仪式划一。^⑤这些东西逐渐演变为“治术”。^⑥撇开士大夫倡议者所设想的方式不谈，这个发展趋势影响深远。

① 黄瑜：《双槐岁钞》，第183页。简又文：《白沙子研究》，香港：简氏猛进书屋，1970年，第26～59页。

② 陈白沙：《陈献章集》，第102页。

③ 陈白沙：《陈献章集》，第34页。

④ 唐豫的生平和他所写关于乡约的文章见于《广东通志》（1560），卷59，第47页下～第49页上。他的生卒年不详，但在他的生平中提到他的父亲死于明初，是受蓝玉案株连。注意《广东通志》（1609）把他的生平置诸其父之下的微妙改变，与他在乡约条文中所确立父权的主旨相符。唐豫的乡约也许是在“黄萧养之乱”期间给他的儿子邓璧（璧？）带进了佛山以后，才有名起来的。屈大均：《广东新语》，第289～290页也有《唐氏乡约》条。

⑤ 《泰泉乡礼》在18世纪时收入了《四库全书》，这必定是由于纂辑者看到此书是当时所存最为全面的社群礼仪文本之一。黄佐是本文注33和54所引《双槐岁钞》一书作者黄瑜的孙儿。

⑥ Hung-lam Chu, “Changing intellectual trends in the fifteenth century” (paper presented to the Association of Asian Studies Conference, Boston, 11 April 1987).

这种影响明显见诸16世纪初广东儒家正统地位的提升。这种转变的一个简单而明确的标志，就是珠江三角洲的不少族谱都加入了方孝儒（1357—1402）所写的序。这个浙江人指责永乐皇帝篡夺帝位，被杀了头，过了二百年朝廷才宽免了他的罪。但在朝廷以外，他是正直儒官的楷模，提倡一种遵守礼法以国为本的思想，广受全国爱戴。^①方孝儒地位的提升代表了对礼法的重视，王阳明（1472—1529）学派却与之相抗衡。王阳明的思想在16世纪吸引了越来越多的士大夫，即使是陈白沙的弟子湛若水，也把王阳明与自己的老师同等看待。^②这是由于两个学派均重视人的自觉，而且吸引了为数不少的弟子。两个学派一个侧重礼法一个侧重自觉，二者看来格格不入，实则可以相容，只要礼仪所要求的道德主张是不言而喻的便可；孝亲忠君两项，情况正是如此。

这两种价值观的结合，离不开“大礼议”。^③事实上，皇帝意旨与百姓感受相一致的事情没有几件。事源正德皇帝（1491—1521；1506—1521年在位）身后无嗣，继位的嘉靖皇帝自称尽孝，坚持为生身之父而非正德皇帝尽孝子之责。大多数官员非议他的想法，认为这样会断绝了正统世系。皇帝坚持己见，一小撮官员出言支持。这些人由魏校的两个后台张璁和桂萼，还有霍韬和方献夫（1485—1544）两个广东人带头，主张皇帝的想法有历史先例可援。湛若水摇摆不定，终于则向皇帝一方靠拢。

这是明朝史上最为意气用事的一次争议，皇帝为了打破僵局，把一些批评他最强烈的人收监拷打。这些事情广东（以至其他省）都注意到了，而这并不仅仅是由于若干受罚的乃至被毒打至死的官员来自顺德。^④在朝

① 参看 L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang eds., *Dictionary of Ming Biography* New York: Columbia University Press, 1976, pp. 426-433 由年复礼 (F. W. Mote) 撰写的关于方孝儒的条目。

② 王阳明于1526年至1527年任都察院左都御史提督广东军务，这也是强调其思想联系的另一原因。

③ 关于这场争议的政治问题，参看 Carney T. Fisher, *The Chosen One, Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*, Sydney: Allen & Unwin, 1990, pp. 45-106. 关于湛若水的部分，参看 Ann-ping Chin Woo, "Chan Kan-ch'uan and the Continuing Neo-Confucian Discourse on Mind and Principle," Ph. D. dissertation, Columbia University, 1984, pp. 25-30.

④ 罗天尺：《五山志林》，1761年序；顺德大良：顺德县志办公室，1986年重印，第6页。

廷的一片争吵声中，不只发生了前面提到过的魏校肃清广东的不正之风，祠堂的建筑也起了根本的变化。

如果朱熹的《家礼》也建议即使是庶民也应辟一“寝室”以安放四代先人的灵位，那么兴建祠堂本身便不成为一个问题。但是，祠堂的建筑风格又是另一回事。朱熹和他的主要论者忽略了这一点。然而，明朝的法律清楚而严格地列明：只有贵族家庭才可建“家庙”——“家庙”有一种独特的形制，石阶、平台上的柱廊和四柱、中门、独特的拱形屋脊、连最深处的寝室在内的三进建筑。至于祭祀的时间和可以祭祀多少代先人，也有法律规定，并受到法律地位限制。^①

法律在1529年有所转变，容许特别等级的士大夫兴建家庙式的祠堂，1535年他们又获准举行冬至祭祖。然而，在1525年这些法律修改之前，原籍佛山的高官霍韬已经在石头乡兴建了家庙式的祠堂，祭祀其宗族的开基祖。^②有关的记载并未显示这个祠堂违反了当时的法律，但是，也许是因为我们很难从文字记载中掌握一座建筑的真正形制。不过，这个祠堂兴建于祠堂的建筑风格日益受到关注的时期看来则是显而易见的，这种风格与祠堂所安放的祖先灵位数目密切相关，而霍韬的祠堂可能只是触发了转变，使这种建筑风格在珠江三角洲的平民中间流行起来。

霍韬的祠堂绝非珠江三角洲第一间祠堂，如前所述，何真的私人住宅于1372年转变为祠堂，即在他获封东莞伯之前。其他的祠堂则钻法律的空子。陈白沙给一间祠堂写过一篇纪念文章，这个祠堂显然由南海一个平民家庭所建，尽管其中只有四代先人的灵位，但却有三间“祠屋”。^③东莞张氏以一厅一室扩建成一间类似“家庙”的建筑，而1491年一篇纪念三进式建筑的文章，是尤其突出朱熹规定却不无怪异之处的解释：“朱子以庙非

① 王圻纂：《续文献通考》，1784年版；上海：商务印书馆，1936年重印，第3558~3589页。这些法律一再见于多个族谱的序言，可见是广为人所理解的。《顺德龙山乡邓氏族谱》，手稿，不著日期，第2页下~第3页上一篇1602年的序言，提到1504年版的条目，说“礼曰：王者禘宗庙，士大夫祭家庙、影堂。朱晦庵先生改为祠堂。庶人无庙，祀祖於正寝”。

② 《石头霍氏族谱》（1902），卷1祠记，第1页下。

③ 陈白沙：《陈献章集》，第42页。

赐不得立，遂定为祠堂之制，于是人皆得建祠堂以申其报本之敬矣。”^①在祠堂不断给夸大的氛围中，这些家庭这样的理解，忽视了朱熹的规定所包含的限制含义。但显而易见，他那形同王法的《家礼》可能已为地方所接受。

然而，潮连芦鞭卢氏的例子最能说明一些家庭对祠堂建筑风格合法与否的疑虑：

成化丁未腊月，四翁督工，建一正寝祠焉。为问者三，崇有一丈九尺，广与崇方，则倍其数。爰及弘治甲寅，九世孙宗弘者、璧者，慨未如礼。又购地建三间焉，广亦如之，外设中屏，东西两阶。自正德戊辰，十世孙协者，又凿山建一后寝焉，广方与正寝稍狭，阶级之登，崇于正寝八尺有奇，厨两间，东西余地若干。

其董治之劳，辍家事、冒寒暑。旦夕弗离。经画忘疲，且费无靳色。若七翁者，不可谓不重本也。麟幼学于给事中余石龙先生之门，议及初祖之祠，请撰一记。先生曰：庶人此举僭也。弗许可。^②

尺寸一丝不苟、名目字斟句酌、尽心尽力为家，无不意在表明违法之合理。这些人想避开法律，但更想兴建一间更大更堂皇，表面上“合乎礼法”的祠堂。

霍韬在石头乡的祠堂，从佛山步行可至，这间祠堂须按他在佛山当地社会的地位观之。佛山在16世纪开始繁盛起来，铁厂主、窑主，以至云集的商人，占了主要地位。镇上的父老以他们与北帝庙的关系，建立起权威。毗邻北帝庙的一间神龛安放了“黄萧养之乱”中保卫佛出的二十二位义士的灵位，这间神龛大概曾经是佛山世家大族的集体祠堂。然而，霍韬的先人并不在这些义士之中。霍韬是个暴发户，曾祖父在市集上卖鸭蛋，祖父是个酒鬼。这些之所以为人所知，是因为霍韬相当不避讳于他的出身；他甚至把这些事写进他为族谱所作的序之内。不过，佛山的父老尽管有地位，却没有霍韬的官位。而正是这个在佛山以外的政治成就，让霍韬得以在佛山外围兴建起一间“家庙”式的祠堂。这是一座丰碑，显示了他

^① 《东莞张氏族谱》（1922），卷31，第1页上~第4页上。张氏声称是唐朝相张九龄的后人。可与顺德逢简刘氏的例子比较，参见本书科大卫：《成文的和不成文的：成文族谱的政治议程》。

^② 《新会潮连芦鞭卢氏族谱》（1937），第2页、第25页上。

的政治成就和个人胆识，以及社会地位超越了地方精英的虚荣。^①

这间祠堂也有实用的一面。魏校饬令关闭西樵山的一间佛寺，霍韬取得之，将之变成宗族财产，而由这间祠堂来持有。^② 16世纪20年代广东的佛寺遭到打击，大量田地重新分配。像霍韬那样的祠堂似乎成为获益者，只要看看这个时期广东有关家训内容变化的文献便可知道。这些家训，尤其是霍韬和另一位南海士大夫庞尚鹏（1524—约1581）的，较之一些较古老的家训特别是朱熹的《家礼》和其他的礼仪和祭祀手册，其不同不在形式上而在内容上。^③ 这些新的家训是管理宗族地产基金的手册，即使在东南部地区不算新，对于珠江三角洲来说则是新事物。这些手册在提到礼仪时，直截了当地指恰当执行礼仪的责任在祠堂，而不言而喻地也就是在管理祠堂的宗族委员会。《霍渭厓家训》赋予宗族非凡的权力，指示族内家庭不应分开居住，而男与女则应住在严格划分的区域。这样的严格规定对宗族成员的吸引力，不及中央政府的里甲制，但是，以祠堂为中心的宗族这个更为一般的概念，无须推动也已在整个珠三角成熟起来。

事后看来，明朝是广东社会演化的一个关键时期。可以说，广东社会秩序的主要元素在14世纪和15世纪已经具备，清朝时不过扩散开来而已。珠江三角洲——我不敢断然推而广之到全广东——的宗族结构，源于里甲制，源于正统的提倡，也源于“大礼议”。宗族在土地经营上具弹性和效率，因而日益发展起来。珠三角的这种情形也可见于新界。那里的第一间祠堂建于1525年，即霍韬兴建石头乡祠堂的同一年。龙跃头邓氏仿效何真的贵族传统，兴建祠堂并自称是宋室公主之后，而且接受了他在新界的几乎所有产业。18世纪兴建的祠堂再也不需披上贵族的外衣，然而，所不可少的，有时还得尽力而为的，就是指出祖上曾经有人当过官。至于这个官是不是清朝的，则不成问题，如果一直往回追溯，总有些先人有官衔，无论是真的也好，传说的也好。

① 《石头霍氏族谱》，卷一，《原序》、《又序》。

② 《石头霍氏族谱》，卷一祠记，第1页。

③ 霍韬：《霍渭厓家训》（1529年序），重刊于《涵芬楼秘笈》，上海：商务印书馆，1924年；庞尚鹏：《庞氏家训》，1571年序，载《丛书集成初编》，长沙：商务印书馆，1939年据道光二十八年，1848年本排印，第974—977号。

结语：乡村与国家

有关中国的人类学文献中一个挥之不去的主题，就是乡村宗教中的王权至今仍可观察得到。此一观察乃是基于一个有名的假设，那就是中国的宗教观体现于中国一元的世界观，即鬼神世界是人类社会的反映。本文尝试在这个深刻的理解之上指出，王者显现的传说和王权在宗教仪式中的显现，反映了国家权力扩展和国家信仰建立的历史现实。

在这个论点中，时间至关重要。市场的扩展、识字能力的提高和文本的传播，与明朝国家的扩张同步。经济发展，然后是科举制度，造就了新的精英，他们不是把自己视为经济上处于相同地位的一个阶级，而是一个与国家 and 地方社群均有特殊关系的等级集团。问题的关键在于里甲制，此一制度绝非把王权加诸地方社群，而是把国家的认可体现于既存的地方社会组织之中。宗族意识形态的兴起，以及国家对宗族以之为中心的祠堂的承认准许，皆出现于官僚权威从以神明为中心的制度向以祖先为中心的制度转移的大环境中。同时，官方认可的礼仪经宗族采纳而传播，与道教官僚传统的借用同步。道士也反对他们认为是异端的东西，虽然道士们本身也被士大夫所猜忌。

在这个过程中，正如在传说、道教科仪、祭祀地点和宗族礼仪中所见，国家对于村民至关重要。但并不是说要把皇帝其人，或是他的官员，结合到地方文化之中，而仅仅是把某些官员的某种代表纳入其中而已。宋帝昺的传说是个例外，这个故事从与他有渊源的赵氏那里发展出来，也得力于陈白沙早在祠堂及其意识形态兴起之前数十年便已建立了的集体祭祀。在乡村礼仪中，玉皇大帝是皇帝的替身，道士通过仪式、士大夫以忠臣后裔的身份，表达对于朝廷的忠诚，这就足够了。治国需要手腕，国家礼仪则仅需默许。更为重要的是，国家意识形态提供了一个布置地方社会的模式。结果，庶民与充满了官阶爵禄的姓氏集团结合。地方社会心中有数，知道中央权力可以为地方所用，于是屈从于中央。不是皇帝施展他的手腕，而是地方社会给他的地位以应有的尊敬，并且将之整合到礼仪之中。王权必须触手可及，是这个过程要达至的一个目标。但是，这个目标本身却正是王权显现（不论其为真实或想象）的结果，而且让乡村成为王朝不可分割的、有自尊的一部分。

从明代到民国

成文的和不成文的：成文族谱的政治议程*

——明朝理学家陈白沙（1428—1500）在他为某邓氏的族谱所撰的序文中，讲到一个故事，一个妇人拯救了他夫家的族谱。根据陈白沙的说法，1449年秋“寇盗”黄萧养蹂躏南海县，邓氏族人逃命，那位妇人对丈夫说，“贼且至矣，他物易得耳，谱亡，文献无征”。妇人随即带着族谱逃到县城附近的某个村庄。据陈白沙说，幸得这妇人，族谱才得以保存下来。^①

15世纪40年代是祠堂和成文族谱在珠江三角洲盛行起来的前夕。陈白沙是这个地区倡议编修族谱的先驱，而他之所以如此的原因，不但见于他为不同族谱所撰的序文，也必定见于他赞成宗族建立集体拜祭祖先的制度。他的朋友新会知县丁积编印了他的守冠、婚、丧、祭“四礼”的训诫。祭礼遵照《朱子家礼》而行，而根据他的解释，乃是要求富裕人家在特别兴建的祠堂里拜祭祖先。陈白沙为不少祠堂的落成撰写过文章，他把以祠堂为中心的宗族视作一个有共同意志的社群，也是相当清楚的。“宗庙之礼，所以序昭穆也。”^②行祭祀之礼，必须分清祭祀者的尊卑等级，但他知道族谱总是不准确，他在给那个邓氏的族谱所写的序文中，强调记录必须准确。他建议：“自吾之世推而上之，缺其不可知者，存其可知者，良谱也。”^③换言之，成文记录不保证准确，但当然应该尽量准确。这看来的确是其后编修族谱的态度。成文应该成为一种记录，以便流传下去，也应该信实可靠，尽管偶然出错在所难免。

* 原文为：“The Written and the Unwritten: the Political Agenda of the Written Genealogy”，载“中研院”近代史研究所编：《近世家族与政治比较历史论文集》，台北：“中研院”近代史研究所，1992，上册，第261~296页。

① 《陈献章集》，北京：中华书局，1987年重印，第15页，陈白沙为南海县某邓氏所撰的序文。

② 前引书，第43页，《增城刘氏宗祠记》（1493）。

③ 前引书，第14页。

判断族谱应该根据其准确程度，是研究成文族谱的学者通常视作理所当然的立场，而弗里德曼也许比大多数族谱学者更明白深藏在这个立场中的谬误。他在1966年的一部著作中指出：

少数从事研究这些材料的人，倾向于仅仅把族谱视作人口、制度和传记的资料来源——简言之，视作社会史的文本。但一如所见，族谱远不止于此。族谱就是一整套关于源头与关系的声明、一份约章、一个开枝散叶图、一个广泛的社会组织的框架、一个行动蓝本。族谱是一种政治陈述——因而是人类学的上佳课题。^①

历史人口学家自己也十分清楚，为了捞取政治利益而加进成文族谱中的虚假权利，抵销了这些重要统计数据的准确性，只是还是得一再重申弗里德曼在20世纪70年代的主张，那就是尽管族谱对人口分析有用处，而人口学家又缺乏中国人口流动的数据，也一定不能把成文族谱当成是婚姻生死登记册，而只能当成是族人资格登记册。本文把族谱当作族人的记录看待。族人的资格怎样与宗族建立这个重要过程联系起来，是一个有待探讨的问题。^②

识字文化的群体资格

把族谱笔之于书的原因之一，必定是明朝以降成文文书日益重要。众所周知，文字在明清两代因其可用作法律证据而受到重视。只要一看明朝以降成文合约的使用日多，以及这些文书在诉讼中所起的作用，便可了然。不少族谱也可能是由于有族人获得了高官的头衔才编印的。此外，也不应忽略显而易见的原因，即成文族谱保存并且传递了信息。许舒指出，

^① Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London, Athlone Press, 1966; *Lineage Organization in Southeastern China*, London, Athlone Press, 1966, p. 31. 不过，他补充道：“我原有的印象仍挥之不去，那就是一个地方宗族的成文族谱（而不是高级宗族或氏族）大抵是不会瞎编的。成文族谱可能犯下了不少涂抹之罪（把为众所不齿者湮没掉），但明目张胆的以假为真却是不容许的。”（p. 42）

^② Steven Harrell, “On the holes in Chinese genealogies,” *Late Imperial China* 8.2 (1987), pp. 53-79, 也是这个方面的一次大胆尝试。

明清两代种种不同的文书，记载了不少乡村生活不可或缺的知识，而族谱与各式各样的文书（宗族规章、地权记录、先人遗址的指引等）则补充了其他乡村文书的不足。^①

在乡村文书的传统里，乡村的族谱手稿有的是散页，有的装订成册，更像是一种档案而不是书。但即使是刊行了，族谱按其性质而言，也是未完成的：刊行仅仅是形式上的完成和统一。成文族谱的存在，不论其是否刊行，也予人宗族纽带依然维持的宽慰之感。这也可能就是为什么连从未见族谱的人通常也假定族谱存在。我所收集的深层口头传统资料，主要是香港新界的，我的印象是尽管只有一些村民拥有他们称为族谱的成文记录，但所有村民均相信这些族谱广泛流传，并且存放在族人中间。而只要族谱存在，便总有办法可以把没有记录的子孙和漏掉的先人加进去。

只要人们相信族谱为众人所持有，那么，不管订立了什么规条，也不可能控制族谱的内容。添枝加叶既不受控也不可控，结果形成所谓的伪造宗族关系，而以伪造宗族关系来提高地位，在明清两代见怪不怪。篇幅所限，不容细论，但有几个例子可以显示族谱编修者很了解这些问题。

在《佛山霍氏族谱》中，1776年所定的规条指编修者不得添加不属于其支派者的姓名，也不得添上没有出生的子孙的名字，以免这些名字为外人所冒用。^② 在潘思濂所编的一部有趣的族谱里，有一篇题为《代三水金竹乡陆姓作修谱略》的文章，其中详述了追查某人身世的经过，此人的父亲曾被当作奴仆卖出去。族谱编修者考虑到当事人参与了宗族庆典（允许在新年时行礼，但不许到祖坟致祭），成文记录的存在，和此人的同姓邻居的口供，都确立了直接的宗族联系。^③ 就准确性而言，大概可以认为成文族谱编修谨慎，然而，却不可忽略何以需要编修谨慎，那是因为族人的资格往往是甚具争议的事情。

① James Hayes, "Specialists and written materials in the village world," in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 75-111.

② 《佛山霍氏族谱》（1848），卷2，第1页下~第2页上。

③ 《思园祖遗稿》（1880），第75页上~第76页下。

族谱是协约文书

明清士大夫文化所提倡的宗族意识形态，基本上是一个礼法概念。加入或脱离宗族（礼法体系）难保哪一样有利，因为实际后果视乎宗族资格而定。不详细讨论宗族史，难以说明传说和史实怎样结合起来形成协约安排的框架。因此，本节将把讨论范围缩窄，限制在顺德刘氏《逢简南乡刘追远堂族谱》（抄本，不著日期）里丰富而详尽的早期记述。^①

追远堂是刘氏宗族的中心祠堂，以下有关追远堂兴建的记述可以说明协约安排的概念。追远堂建于1621年，这篇记述可能即撰写于这一年：

当公之刺雄州也，正宋季多事之秋，知大势之不可为，遂飘然而去，家于南海之逢简焉。故逢以南，世为刘氏宗也，公之设也。后松溪公祠其堂曰影堂而光大之，用以妥神灵而永孝思，绵绵世世，赖以不朽。夫非尊祖敬宗之第一义哉。历六世七世，而至十三四世，年逾三百，瓦垣不且老乎。期将治而辑之，并治门楼之未治也。我先君兰谷公实有志焉而未之逮，岁天启元辛酉，余方别业禺山，与吴郡卢太史辈共结诃林旧社，至秋买航而返，适叔兄弟侄二十余人集俗之老少倡议任事，于时堂壁重新，楼门继起，鸠工庀材，耗费二倍，不越四月而告成。^②

逢简刘氏与珠江三角洲很多其他姓氏一样，在14世纪至16世纪经历了转型。这段时间，他们以家居神龛作为宗族组织的中心，并且根据法律规定建了一座彰显地位的“家庙”。刘氏由此无须取得功名而显贵，也从此成为望族。

礼法概念的核心是某个叫作应莘（1251—1324）的开基祖。他曾在南雄的辖区雄州任官，“王妃胡氏风（疯）癲逃出南雄，沉死。行文查访……”，应氏弃官而去。这里所说的即是很多珠三角宗族以为自身本源的南雄珠玑巷故事。编修族谱的应莘后人大都认为他的官衔是虚构的，因为他们没有把他放入族谱开头几页有官位的族人之列。我们把不同宗族的本源故事

① 抄本，作者藏。

② 《逢简南乡刘追远堂族谱》，第4页。

拿来比较，便可知道明朝珠三角的宗族自称名人之后的不在少数，而那些追溯到珠玑巷的，反而强调自己出身自卑微的衙门中人，因而有赋税之责。但珠玑巷的故事流传于明朝，却是相当肯定的。提及应莘雄州任官的几篇族谱序文，最早的写于1484年。^①

据族谱所载，应莘有两子，宗族遂分成两宗，同样定居于逢简，应莘因而成为这两宗的纽带。传至第三代，已经是明朝初年，但要到1381年，第四代的两宗才登记为平民。

到了第五代，族谱中有大量证据，显示他们开始建立宗族，而其中的关键人物是松溪（1377—1450），他在1621年的记述中是兴建“影堂”的人。

松溪在宗族上有重要的地位。他是应莘两宗的大宗唯一的后人，因为他的兄长终年32岁，无后嗣，而他的父亲、祖父、曾祖父，都是独子。族谱记载，他似乎为了传宗接代的理想而希望把次子过继给兄长，但次子拒绝了。根据明朝初年日渐抬头的宗族理论，他应该办理他上四代先人的祭祀。他的族谱显示，他遵照了这个要求。

松溪死于1450年，那是“黄萧养之乱”后，而这次乱事是南海、顺德一带很多宗族历史的分水岭。此次乱事影响众多，其中之一就是顺德县的建立，而逢简即包括在其中。根据松溪后人于1566年所作的一篇记述，由于黄萧养所向披靡，很多村民要么弃村而逃，要么俯首称降，松溪是少数能够成功抗贼的。然而，据族谱所载，黄萧养有一份给他强迫入伙的人的名单，而经这个记述的作者仔细查察，其中包括了离家外出“打工赚钱”的人。官军知道后，兵行据称有人曾经入伙的乡村。松溪最终不是死于贼寇之手，却是死于入村算账的官兵之手。作者说松溪本可逃跑，但他相信官兵不会冤枉无辜。另一篇文章则记述他病了，一个儿媳留下来照顾他，两人一同被杀。儿媳的孝道后来在顺德的历史上获得嘉许。

松溪所建的祠堂应该称为“影堂”，也是要注意的一点。祖先之灵应安置于画像之上，还是写在他们名字的木制灵牌之中，在宋朝的礼仪专家中间引起争议，但明朝日渐抬头的正统则主张用木制灵牌。正统日渐广被，不但木制灵牌取代了画像，独立的祠堂（有别于在一排住宅中辟出一

^① 有关的背景，参见本书科大卫：《宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例》。

室)也按照规定的样式兴建起来,而且成了地位的象征。这种官方样式的其中一个特色就是设有“外门”,后面一个露天院子,有两幢阶台通往放置祖先灵位的地方。我们可以根据族谱里的记录,证明逢简刘氏相当严格地采用了正统的礼仪。到了松溪之后三代的瑛(1446—1534),祠堂用的是木制灵牌,因为他的第六子早夭无嗣,他要求把他的名字附在自己日后的灵牌之上。1621年祠堂重建的时候,旧楼没有“门楼”成了一个独特之处,故而主张新楼应加上“门楼”。有一点也是可以注意的,那就是宗族故事中不断提到祖先画像。1484年的一篇族谱序文说,早前的一部成文族谱在“黄萧养之乱”中毁坏了,祖先画像则保留了下来。瑛在他的遗嘱中提到他留给后人的画像,但那些画像显然不是祭祀的中心。

珠江三角洲的许多宗族从15世纪末到16世纪初以祠堂为宗族组织的核心,逢简刘氏也差不多在这个时期发迹。瑛是松溪的曾孙,是宗族之中第一个获得封号的。其后,他获授乡饮之礼的冠带乡饮官之衔,但这对于提高他在地方上的声望没有多大帮助,只是在顺德建县之初,这个头衔显示了知县试图笼络地方以支持新政府。然而,其试图加上某种士大夫色彩,也是无疑的。1484年,瑛的父亲颐庵庆祝六十大寿,一位广州高官写了一篇贺词,称颂他“有子孙以承宗祀”“常坐静室,焚香煮茗,怡然自得”。作者所描绘的并非士绅的生活方式,他心目中大概记住了其时日渐流行的陈白沙思想。这位官员也写了第一篇族谱序文,其中指出是瑛而不是他的父亲,推动了族谱的编修。根据序文,这个阶段的族谱涵盖了第一至九代的先人,即至瑛的儿子一代。这篇序文最早提到开基祖应莘的进士衔,而且记述了时间,这也表示这个宗族至迟是在这个时间求取官衔的。

宗族的建立,至目前为止,似乎也是一种公共事务。族谱和祠堂突出了宗族对国家的依附关系,因为明朝的一大成就便是为乡村整合到国家的意识形态和管治机构设定了框架。开基祖的官衔和注册证明可能是表达宗族政治联系的一个非常有效的途径。

但是,宗族又是怎样处理私人事务的呢?

第一个获赐封号的族人瑛,看来不大热衷于服务宗族以外的社群。一位高官于1537年为他写的一篇悼文中,称赞他为自己的宗族建立了祠堂,资助族外人的殓葬费并接济友人,而且帮助蒙受不白之冤的村民获释。他在1524年的遗嘱中,叮嘱子孙遇上荒年时,不要带头赈灾,因为倘若做官的决定摊派赈款,宗族可能吃不消。他的做法似乎与他弟弟珙(1468—

1531)不同。珙也和他一样获赐封号。南海县进士梁廷振(1523年进士,官至浙江右布政使)在1544年为他写的悼文中,指他每遇饥荒即献粮、捐出棺木,而且带领地方设立粮仓。而根据另一篇悼文,他死时,墟市停市哀悼。他的建树受到充分表扬:1544年的悼文由方献夫手书;方出身南海顺德的上层社会,是广东级别最高的官员之一。

瑛的曾孙在族谱里全数列了出来,在那以后则断绝了,除了其中一脉可以追溯至包括编修者在内的第十八代。1566年,松溪的后人为他立了一个新的墓碑,上面有35个后人的名字,其中一个仅称为“枋来孙”。1621年祠堂重建之时,大致的情况应该是,完整的族人名单并不具备,宗族已经扩展至人际直接接触不足以维系关系的地步,而有些支派搬出了村,开基祖应莘另一个儿子的子孙(非瑛的后人)看来已经很疏远了。在瑛的时候记录下来的三四代人,以及祠堂里可能是由瑛竖立的灵牌,便成为日后宗族关系的依据。

刘氏宗族在明初不止一次派出子弟当兵。第一次是在1384年,长房的第三子派出一个“义孙”前往广州当兵。但在成文族谱的子孙记录中,没有提到三奴这个义孙。第二次是在1394年,二房的第三子把他的孙儿太奴贴给同“图”的简姓,并派往广州当兵。族谱记载太奴生了两个儿子,一无子,一有子,但早夭;两个儿媳后来改嫁。换言之,太奴没有后人。而族谱也提到,二房从第三代开始登记为一个独立的赋税户口。

对于宗族来说,最为便利的做法,莫过于派没有后嗣的人到卫所去服兵役。兵役在明初并不是全民的义务,那些军户才要服兵役。派两个人出去,一个“民户”(实际上是一个宗族支派)派出一人,无疑是把兵役甩掉的一种做法。不过,政府看来并不满意那两个替身。松溪(第五代)得拨出160亩地作为卸脱兵役之资,又须拨出50亩地作为每个民户均要负担的十年一度的“排年”。因此,族人由此团体所获得的好处,首先是税务管理。

篇幅所限,无法详论刘氏宗族与其地权的关系。如果说,刘氏定居和崛起的过程,影响了刘氏谱系的记录,这必然是因为,明清时期刘氏掌握士大夫文化,有意识地建立宗族(方式是编纂族谱、修建祠堂)。宗族结构早在这些事情之前已经存在于传说和礼仪之中,现在是系统化、具体化了。支派之间和支派内部的竞争,意味着情况不一定是稳定的。无论如何,权力的行使由此须考虑到已经建立起来的礼法框架。

内化了的宗族

如果说在宗族成为社群绵延下来的背景之下，成文族谱并不是记录世代关系的唯一手段，那一点也不言过其实。需要强调的是，历史学家在各大图书馆里找到的成文族谱不但不是宗族成员手上唯一的族谱，即使宗族成员承认为族谱的文书也不是宗族世系唯一的记录。不少宗族历史基本上保存在礼仪、口头承传，以及一个融进了社会生活的动态诠释过程中。这是囿于成书材料的历史学家尚未充分开发的一个宗族社会领域。篇幅所限，无法详尽讨论这个“活的”宗族传统在历史文献中的诸多表现，但我将引用两个非常不同的例子，以显示为什么不应把记录在成文族谱中的宗族视为唯一的社群的宗族。

我发现香港新界著录支派的一个方法就是把它与乡村地理，特别是乡村房舍的布局联系在一起。我在新会某宋氏的族谱（1943年油印本）中找到确证。各个段落不能尽录，但从以下一段可见一斑：

缘俊祖生于明永乐间，与文俊公同时由正冈迁居谷岭。文俊居北，缘俊居南，今之缘俊祖祠，即初迁时之住屋也。

作者接着描述祠堂，断言先人那里居住了五代，才分支出去。然后，又详细描述了村里的占地，清楚显示宗族支派怎样划分土地，而在他自己支派的占地里，再分支的支派又怎样划分土地。地理对于礼仪也有积极作用：先人来到那里时所开的井，是嫁入村来的新娘下轿和嫁出村去的新娘上轿的地点，也是在民国前新年时，村北的居民一起悬挂灯笼而村南的居民也一起悬挂灯笼、至民国时期则共同这样做的地方。村前的鱼塘是其中一个支派挖掘的，鱼塘挖出来的泥用来种了树林，称为“众人林”。一个宗族村的每个部分看来是在宗族的所有权和社会活动中联系起来的。^①

地理表现受到如此重视，以至兴建新房子或迁往新的村址，就像一个支派首次取得正式认可一样，都会被视作宗族开基的地标。潘斯濂所编的族谱，就是一部宗族开创初期所编修的族谱，是一个特别有趣的例子。这些族谱不一定是印刷的，但必定相当常见，而且必定是目前已经成为宗族

^① 《平冈宋氏缘俊祖房家谱》，1943年油印本，广东省图书馆。

研究主要证据的印刷族谱所常引用的“早期版本”之一。

《潘氏家谱》(1880)^①由潘斯濂编修，记录了他祖父潘思园(1788—1837)以来的各个支派。这部族谱分为五个部分：族谱本身、祠堂、家规、家训，以及潘思园的文章。族谱记录了编修者上四代的先人，并且以很多族谱常见的方式，刊载了祖父的所有兄弟、所有儿子，以及编修者的所有亲兄弟和堂兄弟。祠堂一章记述了1877年建成的祠堂，又有一幅有趣的地图，但呈现的是房舍的面积和布局，而非祠堂，从中可见祖父思园四个儿子四宅的房舍分配情况。家规的部分包括了思园订立的家规，以及其下四房所做的修订，是这份文书的协约部分。家教实际上是思园所写的信札，题材广泛。最后，潘思园的文章基本上是他的公函、公共事务之议，以及种种因人所求而写的半法律文件(包括行商伍浩官[Howqua]的遗嘱)。

凡此种种，皆让我们对一个家庭的演变，以及建成宗族的过程有所理解。

这个家庭定居于南海，潘思园的祖父一度当过衙门差役，父亲必定相当富有，因为他把财产分给了四个儿子之后，还在1804年设立了一笔祖尝，包括每年缴纳三石租穀的农田、三间商店，以及一口鱼塘。四个儿子之中，一个死于1806年，而父亲也于同年死去，母亲则死于1808年。从那时起，三个尚在世儿子便分了家。思园非常热衷于公务和生意，他有小小的功名，但从未当过官。他在给儿子的一封信中解释过他拒绝买官的理由。但是，他在道光年间与众多政府官员和广东最资深的绅士合作无间。他积极投入邻近地区的公共工程，其中最重要的就是维修南海与顺德之间一系列有名的堤围——桑园围。尤其重要的是，他在盐业和土地开发方面的生意，总数达数万两，所以必定是长袖善舞的。他对建立宗族自然感兴趣，除了制定家规和管理祖尝外，他还买地建祠堂，供奉父亲和祖父的灵牌，尽管祠堂在他身后才建成。

让人奇怪的是，这样的家庭要是想编修族谱，何以不远溯至五代以上。族谱的序文说，族谱遗失了，但是，族谱内的一篇文章却显示，这个家庭依然能够与宗族其他支派保持联系。相当明显的反而是潘思园在这个聚居地的范围里，在自己的两个儿子也许还有两个侄儿的帮助下，把他父

^① 广东省图书馆和广州中山大学图书馆藏。

亲留下的财产当作家族企业那样来管理。他有一封信，吩咐在艰难时期把粮食分派给他兄弟的家庭，从中可见他的直系家庭是一个关系十分紧密的集体，而在这个家庭以外有他所谓的七“灶”。思园的家庭显然与其直系亲属颇不相同，兴建祠堂的时候，这个家庭的利益表露无遗。思园规定祖尝应该由他那一代尚存的三个支派（即他自己的和他两个幼弟的后人）所共有，而按照这新的规定，祖尝的收入须分作11份，其中一份作祭祖之用，思园的四房人每房一份，其余6份分给族中的男丁。思园兄弟的后人是否也在这些男丁之内，并没有清楚说明，但有关的规定无论如何也会剥夺他们对大部分祖尝的继承权。因此，这个例子相当清楚地表明，宗族集体与族谱集体不一定是同一回事，而以正式的方式建立宗族的期望，是一种政治行为，编修族谱是其中的一部分。

宗族形成后的世系记录

如果以上的观点正确，那么很多族谱所表现出来的便正是支派之间的协约安排。但这个观点让支派内部的纷争把族谱掩盖了。^① 有见及此，对宗族结构有兴趣的学者，不但会想根据为整个宗族而编修的族谱重建宗族历史，也会想把各支派各自的族谱考虑在内。当然，不幸的是任何族谱都是可遇而不可求，而支派的族谱与宗族的族谱能够互为补充的情况亦属罕见。既无可以补充的记录，学者便唯有在宗族的族谱里想办法取得支派的资料。

追溯宗族政治的一个有用的起点，是郝瑞（Stevan Harrell）有关财富和地位之于生育影响的研究。^② 郝瑞采用历史人口学的方法，显示出在他所研究的宗族那里，如果按照财富和地位的划分，把宗族分割开来，那么，这些小宗族便会有不同的发展速度。他总结说：“大多数情况显示，在较为富有的支派，族人结婚较早，所娶的女子较年轻，纳妾也较多，妻

^① 《逢简南乡刘迨远堂族谱》的确有一些支派内部纷争的例子，但这些纷争的记录却不多。

^② Stevan Harrell, "The rich get children; segmentation, stratification, and population in three Chekiang lineages, 1550—1850," in Arthur P. Wolf and Susan B. Hanley eds., *Family and Population in East Asian History*, Stanford: Stanford University Press, 1985, pp. 81-109.

妾的生育能力也较强。”^① 我们有充分的理由接受这个概括，因为瓜瓞延绵无疑是宗族竞争中十分受重视的价值，而生儿育女也会受资源充裕与否的影响。然而，这样的概括也应该有两点限制。首先，只要接受宗族内可以出现结构分化，那么便没有理由假设支派内的差异必定不比支派之间的差异严重。其次，尽管确凿的证据薄弱，但婚姻和生育——甚至在某种程度上领养的决定，看来并不是由任何支派而是由家庭所作出的。由这两点看去，就是把瓜瓞延绵视为支派内部的集体在宗族环境之中出人头地的标志。如果可以为此而整理出某种分析人物生平的方法，那么便可以有大量数据用作分析。

必须承认，我在试图重复郝瑞的研究时所用的数据，迫使我修正他的结论。我选择作分析的数据，源自《泰宁李氏族谱》（约1914年），因其非常详尽、条理分明，而且几乎没有附载的文书，可以免受额外的资料遮蔽。李氏是小榄的三大姓之一，小榄位处珠江三角洲边缘的沙田，^② 而李氏认为泰宁是他们早期的根源。李氏在明清两代功名显赫，地位大为提升。时间所限，我无法讨论整部族谱，而本文的数值不过是从一个支派的1407个条目计算出来而已。族谱的一条规则是不准加入16岁以下的男丁，而尽管有例外，但不多。我在分析时，给每个条目一个编码，表示一个独特的宗族地位、生卒日期、妻妾子女的数目，以及这个族人是过继回来的，还是过继了给人。出生日期有早至16世纪的，也有晚至20世纪的，而在这段时间，这个支派经历了15代。

我选择作分析的支派又包含了多个以一间祠堂为中心的分支，而这间祠堂乃是为祭祀一位死于1553年的先人而建。这位先人留下了五个儿子，其中一个过继给人，剩下的四个又再形成当时人（至少是1910年编修族谱时的人）所确认的分支。在这位先人的后人所确认的10个分支中，7个是其次子的后人，而在这7个分支中，又有4个出自其曾孙孙宸（1576—1634）；孙宸是1612年进士，官至户部和礼部尚书。孙宸的生平记述里说，

① 郝瑞 (Harrell), 前引书, 第108页。

② 小榄就是萧凤霞做研究的地方, 见其 “Recycling tradition: culture, history and political economy in the Chrysanthemum Festival of Xiaolan,” *Comparative Studies in Society and History* 32.4 (1990), pp. 765-794 和 “Where were the women? Rethinking marriage resistance and regional culture in south China,” *Late Imperial China* 11.2 (1990), pp. 32-62.

身居高位并未让他发大财，但他在自己的支派里无疑留下了声名。为了便于比较，我把他的所有后人都放在一起作为一个分支，但除此以外，我原初的比较乃是以族谱中的分支为依据。

表一和表二并没有令人十分惊喜的结果，除了支派 1212^① 之外，每个分支的整体平均值，约摸等于每个记录在内的族人有一个男丁活到 16 岁，而经过检视，那些平均值看来与娶进分支里的妻妾的平均数并不十分一致。由于很多其他因素影响到支派的绝续，组别之间的微小差异不大值得深入分析（例如，找出这些差异与分支内持官衔者数目多寡之间的关联）。

表一 每个族人的妻妾平均数（支派 1，泰宁李，小榄）

* 世代

	1211	1212	1220	1230	1300	1400	1500
2*	—	—	—	—	2.00	2.00	1.00
3	—	—	2.00	3.00	1.00	1.00	1.50
4	2.00	1.00	1.67	1.25	1.50	1.57	1.00
5	2.00	1.25	1.44	1.00	3.00	1.88	1.17
6	1.50	2.17	0.94	0.89	1.33	1.00	0.86
7	1.75	0.82	0.50	1.25	1.33	0.95	0.86
8	1.04	0.18	0.75	1.00	1.00	0.77	1.50
9	1.18	0.80	0.80	1.00	1.00	0.92	1.04
10	1.25	0.67	1.30	0.50	1.00	0.97	0.72
11	0.95	0.80	0.63	1.33	1.00	0.86	0.78
12	0.91	0.20	0.90	0.33	1.00	0.77	0.42
13	0.92	—	0.87	—	0.20	0.28	—
14	0.32	—	0.57	—	0.50	—	—
15	—	—	0.16	—	—	—	—
平均	1.256	0.877	0.964	1.155	1.220	1.081	0.986

① 编码中的各个数字的值代表排行，各个数字所在的位置代表世代，例如，121 就是长子的次子的长子。

表二 每个族人的儿子平均数（支派 1，泰宁李，小榄）

* 世代

	1211	1212	1220	1230	1300	1400	1500
2*	—	—	—	—	2.00	2.00	4.00
3	—	—	3.00	4.00	1.00	3.50	4.00
4	3.00	4.00	2.67	1.50	1.00	1.14	0.50
5	2.00	1.50	1.67	1.80	1.50	2.25	1.00
6	1.75	2.83	1.06	0.44	0.67	0.94	0.86
7	3.25	0.53	1.06	0.50	—	1.26	2.29
8	1.16	0.27	0.81	1.00	2.00	0.92	1.63
9	1.42	1.00	1.20	0.50	1.00	1.56	1.00
10	4.56	0.67	1.90	2.00	1.50	1.36	1.21
11	1.53	1.10	0.98	1.17	1.67	0.96	0.91
12	0.97	0.40	1.22	0.17	1.00	0.65	0.38
13	0.70	—	0.92	—	0.40	0.13	—
14	0.23	—	0.43	—	—	—	—
15	—	—	—	—	—	—	—
平均	1.870	1.367	1.410	1.308	1.249	1.389	1.616

每个族人所生男丁的数目在分支之间鲜有差异，一个原因当然是由于婚姻和生育的决定并非由分支做出，而是由家庭做出的。不过，要探讨这个可能性，便须能够描述出研究样本中的家庭，以及比较从中收集得的统计数字。譬如说，这样做的一个方法就是以父子关系作为家庭关系的中心，并且比较有功名与没有功名的父亲妻妾和男丁的平均数。反对把家庭联系的遗传界定得这样紧密的意见认为，这会忽略了直系亲属的分量；有人疑心这在宗族社会是相当重要的。^① 最后，需要的是对财政单位一番较好的描述，而这也是那些族谱有意无意之间含混过去的。

^① 参看 Denis Twitchett, "A critique of some recent studies on modern Chinese social history," in *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, vol. 10, Tokyo: Toho gakkai, 1965, pp. 28-41. 该文的论点从 20 世纪 60 年代初的社会流动研究中产生，但至今仍有意义。

按照孔迈隆 (Myron L. Cohen) 的著作, 尤其是有关家庭财政单位与家重叠一致的部分,^① 我怀疑有关“家”的结构的决定是由一些单位做出的, 这些单位以一位仍在世的家长为中心, 或者, 如果那位家长不在世的话, 便以其直系后人之间维系群体的协议为中心。在这样的理解之上, 可以获得至少一个有限度的操作定义, 这是由于尽管不能确定那些群体在家长死后没有分家, 但因为大多数族人的出生日和略少半数族人的死亡日子都在族谱之中, 那么, 也至少可以描述出特定年份的源出于一个在生的家长的在生者群体。但这是极为吃力的工作, 而我只能做到一个分支 (1211)。结果列于表三, 而一年的分析则见图一。

表三 以每 50 年为间隔的家庭情况 (分支 1, 泰宁李, 小榄)

年份	有科举功名的家庭				无科举功名的家庭			
	男丁 数目	结婚 比率	男丁 平均 娶妻妾 数目	男丁 平均 生儿子 数目	男丁 数目	结婚 比率	男丁 平均 娶妻妾 数目	男丁 平均 生儿子 数目
1650	5	100	2	2	0			
1700	9	89	1.44	2.44	8	88	1.13	1.63
1750	15	100	1.53	2.53	30	100	1.2	0.87
1800	45	98	1.36	2	29	90	1.21	0.42
1850	51	90	1.2	1.98	78	83	1.06	1.06
1900A	2	100	1.5	2	10	90	1.4	1.5
1900B	3	0.0			42	36		

A=45 岁或以上

B=16~45 岁

表三显示, 由一位在生家长及其在生后人组成的群体, 其中最少有一名成员有功名的, 与那些没有成员有功名的, 在选定的时期里有显著的不同。这些群体中的每一个, 男丁活到 16 岁或以上的至少多出三成 (不一定是在研究的年份), 尽管平均而言每名成员的结婚率略高, 妻妾的数目也

^① Myron L. Cohen, *House United, House Divided, The Chinese Family in Taiwan*, New York: Columbia University Press, 1976.

略多。“1211以后的世系”图也显示了家庭模式一些可能的差异。以个人1211231为首的群体，看来无疑可以通过其成员的士大夫地位发挥大影响。那位家长和他五个儿子中四个在生的都有功名，而后来所有的孙儿都有功名。我从那里开始画出世系，因而可以指出那之后的一代也能够取得功名，但24个孙儿之中只有11个取得功名。这个比例在再下一代进一步下降，显示地位分化再度出现。

功名集中在关系紧密的家庭群体之中的情况，随世代迁移而改变。121121221和121121441的后人第十七至十九代均有可观的成就。这两个群体中的第一个的后人在1843年建立了他们自己分支的祠堂，由此确立了自己的身份。

讨论至此所涉及的，仅是每个族人报称的男丁数目。一个支派的延续也与过继和存活的情况有关。在16岁以下的存活情况方面，族谱并无资料可供概括。但是，任何对16岁以上存活情况的概括，均须分析出生和死亡日期，这是一项困难的工作，因为记录的情况参差，这在下面还将讨论到。过继的情况方面，宗族惯例要求年长的后人延续下去，以维持祭祀，因此，排行次序对后人的效应，属测试范围之内，而结果显示有正效应。表四比较了长子所生男丁与庶子所生男丁的数目，以及这个支派中长子亲生或过继的男丁的条目与庶子亲生或过继的男丁的条目。数字看来有点混乱，但应该记住那些数据是由族谱中的生平记述得来的，每个条目都包括了有关记述的族人所生的男丁数目。由于我是把数据整理出来以见血脉的延续，而非出生的情况，因此，第1、2两行的数字是由点算有关条目得出来的，而第3、4两行的数字则是把同一世代的每一个生平记述所报称的男丁数目相加得来的。所以，两个因素影响到这两组数字的差异，而16岁前死亡的人数并不是其中之一，因为没有活下来的人要么差不多都没有记录在所生男丁之内，要么没有独立的生平记述。造成不一致的原因，恐怕就是过继和宗族记录的遗漏。无论是哪一种情况，这种不一致都反映出族中男性延续血脉的机会。表四清楚显示，在第二代以后的每一代，直接出自一个长子的男丁数目，以独立的生平记述记录下来的，即真实的族人，超过记录中他们所生的男丁数目，而庶子所生的男丁数目，则低于他们报称的所生男丁数目。

表四 支派1的登记和报称男丁

	登记的长子	登记的庶子	报称的长子	报称的庶子
1	1	0	1	4
2	0	4	4	7
3	4	7	10	16
4	11	15	17	18
5	24	13	28	35
6	33	31	31	40
7	41	35	39	57
8	45	52	54	45
9	66	42	67	71
10	76	70	90	122
11	109	112	107	152
12	119	130	103	108
13	121	90	62	67
14	70	52	20	16
15	20	14	0	0
	登记总数=1407		报称总数=1391	

表五 支派1长庶子的后人,小榄泰宁李氏

世代	长子而有子嗣者	子嗣数目	庶子而有子嗣者	子嗣数目
1	1	0	0	0
2	0	0	4	0
3	4	0	7	0
4	10	1	14	1
5	23	1	12	1
6	26	7	19	12
7	29	12	19	16
8	35	10	31	21
9	54	12	26	16
10	61	15	47	23

续表

世代	长子而有子嗣者	子嗣数目	庶子而有子嗣者	子嗣数目
11	71	38	50	61
12	61	58	62	68
13	44	77	32	58
14	13	57	8	44
15	0	20	0	14
	432	308	331	335
总数				1406

再看图“1211以后的世系”。图中明确显示出一个维持长房血脉的例子。长房1211的血脉由一代一代的后人延续着。到了第十二代，四个后人是过继回来的（其中两个见于图中）。就我们所知，长房子孙不多乃属巧合，但是，19世纪时这一脉一位继承人的生平记述中有这样一条附注：

娶何氏，生二子二女，全家出外未回。本生胞兄德廷公子三子刚正入嗣。道光二十二年，在省城四牌楼钱银生理，店号安盛，后往琼州府感恩县收账款因留感恩，携眷往居。咸丰五年，父普方公病，回家三月。同治年间，每岁回家一次，七年后未复回来。其生终子女无从详载。^①

我们无从得知过继子希望甩开家庭的情况有多普遍，但这个附注让人觉得宗族内的家庭群体积极维持长子一脉的香灯。

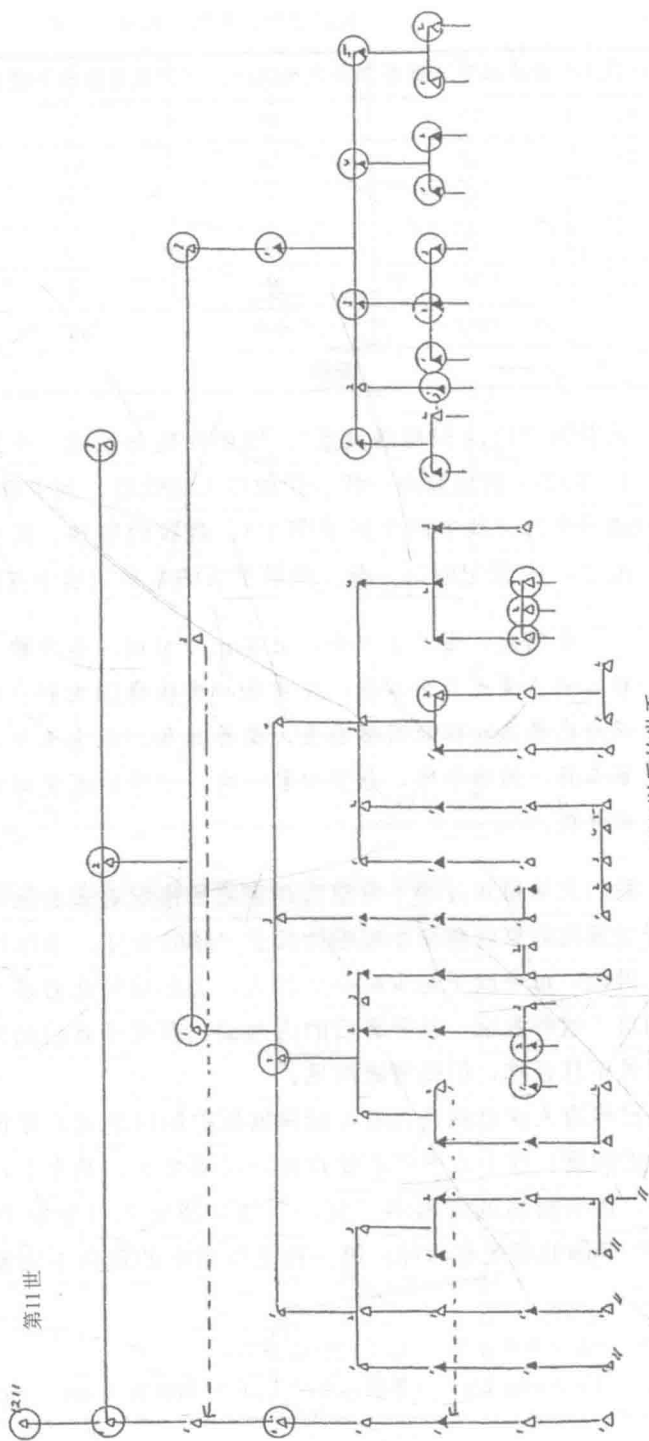
因此，每个庶子至少有一个后人，比起他们能有多少个男丁重要。表五列出了这些数字。长子有后的占六成，而庶子有后的则占五成。两者的相差虽不算悬殊，但仍清晰可见。

已经有人注意到是否有可能根据报称的出生死亡年份研究存活及与其相关的问题。这个方面已不能再拖，必须考虑。基本上，这是一个困难的课题，因为报称的资料不完整，但这是历史人口学家十分关注的一个题目。^② 遗漏的情况有两种：第一种是族谱中的资料不完整，第二种是完全

^① 《泰宁李氏族谱》，卷5，第93页下。

^② Ts'ui-jung Liu (刘翠溶), Ted Telford 和郝瑞 (Stevan Harrell) 的论文是明显的例子。

← 过继
 △ 男丁
 1750年尚存的男丁
 ○ 有功名者
 // 血脉中断
 ▽ 排行



没有资料。然而，人口学家更愿意看到第一种，即不完整的资料。不过，在我看来，由于写入族谱这种事情是非常政治化的，因此也就必定是有选择的，完全漏掉的情况应该相当常见。其实，只要研究一下资料遗漏的模式，如表六所示，那是不难看出来的。

表六 《泰宁李氏族谱》内的人物传记资料（支派1，泰宁李，小榄）

（甲）有关儿子者：

	提及儿子出生年份	提及儿子逝世年份	合计
提及有儿子	600	458	633
没有提及儿子	570	258	774

（乙）有关妻妾、儿女者：

	提及儿子出生年份	提及儿子逝世年份	合计
提及有妻妾、儿女	866	643	927
没有提及有妻妾、儿女	304	73	480

（丙）有关科举功名者（以第1211支派为限）：

	只有出生年份	有生卒年份	提及妻妾儿女者	信息缺失
拥有科举功名者	91	83	91	1
没有科举功名者	367	199	248	37

注：有科举功名者的总数=92

无科举功名者的总数=404

从表六（甲）部清晰可见，633个报称有至少一个男丁的条目中，600个有出生年份，458个有死亡年份；而774个报称没有男丁的条目中，只有570个有出生年份，258个有死亡年份。（乙）部探讨相同的情况，把报称的男丁作为生平记述的一个项目来处理，而这个生平记述则又在一个由婚姻记录构成的群体之内。相同的模式依然可见：927各有若干婚姻记录的个案中，866个有出生年份，643个有死亡年份；而480个缺婚姻记录的个案中，304个有出生年份，73个有死亡年份。（丙）部仅局限于支派1211，探讨的是有无功名与生平记述是否完整有没有关系。表中可见，92个有功名者的出生、死亡和婚姻资料，比408个无功名者的资料丰富。记载的资料数量肯定经过选择。

族谱时常提及整个记录的遗失。在本文所研究的《泰宁李氏族谱》的有关部分中，有四个案例提到有关的条目乃取自祠堂里的灵牌，但并不知道有关的族人属于哪一支派。此外，从世系图中大概也可以洞悉一二。倘若再看一下图 1，便可知道 1211211 三个支派的突然中断，教人疑惑。

问题并不在于不应该把族谱用于人口学分析。把人口趋势重新整理出来，看来肯定对了解宗族政治有莫大的关系，而族谱可以成为研究这方面关系的资源。不过，我们须时常记住，族谱是一种在竞争宗族资格过程中所采用的工具，我们应该期望任何倚重于成文族谱的研究，也可从其他资源中获得证据。

结语

摩尔顿·弗莱德 (Morton Fried) 在其有关部落与宗族的著名文章中，指出单线世系群体使用不同的策略调控成员的资格：

正是因为某些情况下，单线世系群体组织产生出一笔不俗的财产，以致第二个条件就极为重要了。这个条件就是有否子孙。有否子孙，成为限制宗族成员获取稀缺资源的简单而非常有效的手段。这些资源一般是经济资源，但可以随时延伸为任何其他权利或特权。子孙这项条件，又演化出两种自相矛盾的模式：一是实证，要求出具恰当的、现在的、族谱的身份；一是指派 (stipulation)，资格不难取得，往往是因为同一姓氏，并追溯出虚构的或传说的共同祖先，取得宗族成员资格之后，才把谱系世代编造好。^①

弗莱德根据这个标准总结说，部落与宗族在中国应该是有所区别的。

我在我的有关香港新界的著作^②中反对这个观点。我并不清楚，族谱一旦可能已经成文，然后即使并非成文也假设是成文的，则规定的与实证的子孙是否就可以区别开来。如果是这样的话，那么，我认为不同种类宗

① Morton H. Fried, "Clans and lineages: how to tell them apart and why-with special reference to Chinese society," *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 29 (1970), pp. 11-36. 引文见第 26 页。

② David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

族的区别，也就是界定成员资格的不同目的之间的区别，勿论这些目的是争取居住权、持有公家财产、联盟成员资格，或者攀附官宦之家。我认为，要问的问题不是为什么中国社会这样突出子孙，而是中国社会怎样在社会和文化变迁亦即制度和思想框架创设的过程中产生，而祠堂和成文族谱便是这些变迁的其中一些工具。我在珠江三角洲看到不少这些过程的证据，印证了我在新界的观察。

把成文族谱联系到一个社群（往往是地域社群）来解释，是必须面对的困难。族谱重在准确和完整，让人感觉在其界定的范围之内是全面的。历史学家须在字里行间，看出族谱认受选定的社群成员的子孙资格。成文族谱不过是几种宗族成员资格表示之中的一种——其他的是参与祭祀，或居住于乡村，姓名记录的多变和随意，是可想而知的。有人会问，文盲的人怎样做到记录妥善？弗莱德最初的问题因而非常重要。我们须从族谱的编修之中了解为什么采用了这样或那样的标准，就是为了明白资格意味着什么，尤其是在共有资源的分配方面。在弗里德曼之后，研究宗族的历史学家对于公家群体的宗族概念，已不感陌生。重要的是，这个观点并不是指每个族谱都代表一个统一的组织，或者宗族群体必定是一个统一的法人组织。

佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变*

按照当下的中国社会经济史文献，城和镇出现于四个相关但不相同的情景。第一，城和镇是“中心地点”，是贸易网络的交汇点，引申出来的问题是那些货物和资讯交流的网络有多开放或封闭。^① 第二，城和镇是城市中心，以空间范围观之，至少有可能产生特定的生活方式，引申出来的问题是中国城市究竟是农村生活的对立，还是延续。^② 第三，城和镇是商人活动的聚焦点，以市场与国家互动之点观之。引申出来的根本问题就是商人这个群体究竟能否勇于面对官方商业规条中的干预。^③ 第四，城和镇关系到 19 世纪和 20 世纪资产阶级的崛起，我们要问的问题是，城市经济尽管早在几百年前已经茁壮发展，但为什么中国在西方思想流行之前没有诞生

* 原文为：“What Made Foshan a Town? The Evolution of Rural-Urban Identities in Ming-Qing China,” *Late Imperial China* 11.2 (December 1990), pp. 1-31. 本文最先发表于 1989 年 3 月 17—19 日在华盛顿举行的亚洲研究协会年会。笔者感谢萧凤霞、魏斐德 (Frederic Wakeman) 和华若璧 (Rubie Watson) 给予的意见。

① G. William Skinner, “Marketing and social structure in rural China,” *Journal of Asian Studies* 24.1 (1964), pp. 3-43, 2 (1965), pp. 195-228, 3 (1965), pp. 363-399; “Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case,” *Comparative Studies in Society and History* 13.3 (1971), pp. 270-281.

② G. William Skinner, “Cities and the hierarchy of local systems,” in Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, pp. 275-351; F. W. Mote, “The transformation of Nanking, 1350—1400,” in *the City in Late Imperial China*, pp. 101-154; William T. Rowe, *Hankow, Commerce and Society in a Chinese City, 1796—1889*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

③ Susan Mann, *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750—1950*, Stanford: Stanford University Press, 1987. Rowe, *Hankow, Conflict and Community in a Chinese City, 1796—1895*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

自己的资产阶级？这是一个涉及政治意识形态和城市居民自我形象的问题。^① 本文基本上是处理这四个问题。这里对于把镇当作商业中心、镇居民可能会发展出新的生活方式、商人可能会勇于面对官僚，不持异议。我关注的问题是，镇的领导者会怎样思考镇和他们自己的地位。我的看法是，明清时期，镇的领导者认识到他们镇的繁荣植根于经济，然而，他们发现披上绅士的外衣，对他们有利。换言之，中国的镇的资产阶级虽则是资产阶级，却并不冲击国家的政治意识形态，而这种政治意识形态是可能给予他们认可的。而在这个时期兴起的商业主义之上打上身份烙印的正是绅士文化。因此，我们在论证镇领导者的自我理解时便可看到，尽管商人恐怕失去他们的地方自主，他们对政治意识形态却力不从心。

对佛山的两种看法

本文讨论明清时期中国“四大镇”之一佛山的社群组织。^② 佛山在清朝末年，常以“镇”为名。“镇”之名，在唐宋时期有军事意味，但在明清时期乃指以工商业著名的人口中心。像佛山那样的镇的历史之所以对中国城市变迁的研究特别有意思，是因为镇与官署所在的城明显有别。佛山保持着镇而不是县城的性格，从未兴建城墙，终明一代，未曾是任何衙门的所在地；负责治理佛山的五斗口司位于邻近的平州。^③ 我们可能会以为像佛山那样的镇相对自主和贸易的诱因，会在明清时期中国发展中的政治结构上留下痕迹，然而，也需看看镇领导者怎样述说他们的地位。

① Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Sian Reynolds trans., Glasgow: Fontana/Collins, 1973. 特别是 p. 23, Marianne Bastid-Bruguier, "Currents of Social Change," in John K. Fairbank and Kwang-ching Liu eds., *The Cambridge History of China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980. vol. 11, pp. 535-602, 特别是 pp. 560-571.

② 刘献廷：《广阳杂记》（17世纪），北京1957年重印，第193页。

③ 《佛山忠义乡志》，乾隆十七年（1752），卷2，第5页下引述县史，说五斗口司1452年设于佛山，但又说这个说法查无实据。卷3，第7页下则提到五斗口司负责治理佛山，原位于平州，1664年才迁至佛山。

对佛山地位的一种重要看法，见诸陈炎宗^①所编的乾隆版《佛山忠义乡志》。书中有一篇由他所写题为《佛山镇论》的文章，他在文中提出：问题不是佛山何以成镇，而在于佛山何以在南海县各地中间脱颖而出。他认为，佛山的地位头等重要肯定不是因为它是各地之中最富庶的；不是因为它位处西江与北江汇流之处，让它成为一个大都会；也不是因为商贾云集，尽管这也使它与河南朱仙、湖北汉口和江西吴城齐名。让佛山脱颖而出的原因，是佛山乃“忠义”之乡：

忠义著而货贝萃焉，天之所以报也，货贝萃而义不失焉，地之所以饶也；生近市而文行兴焉，不因利而移其性也，居接市而科甲峙焉，忘乎利而显其学也。^②

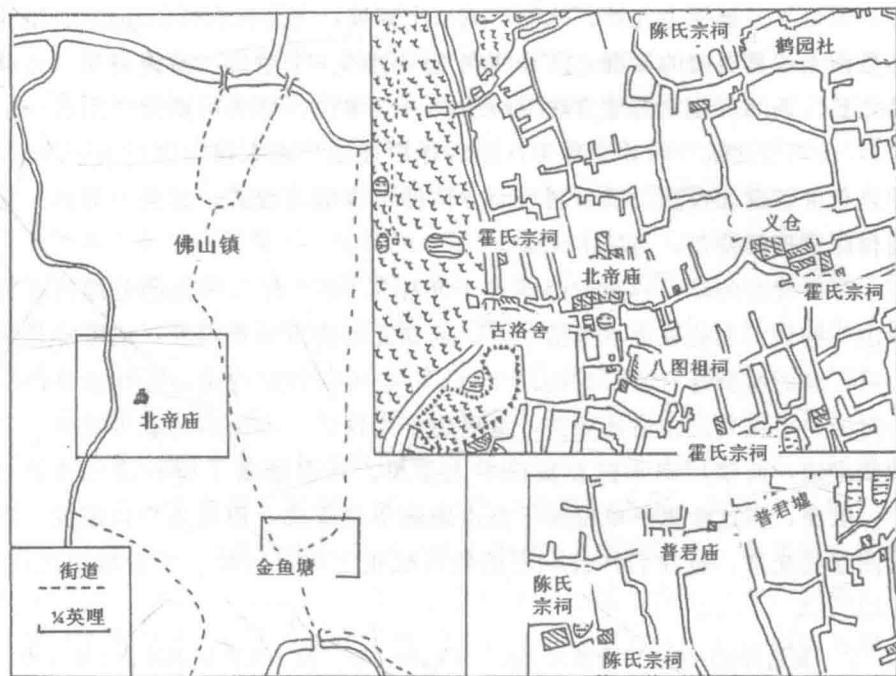
陈炎宗十分明白佛山之所以成镇是因为那里有贸易，而之所以有贸易是因为那里位处两江汇流之处。他要说的只是佛山的名声不能单纯建立在这样的东西之上。没有一个自尊自重的读书人如陈炎宗，会认同一个仅为贸易中心的镇。陈的家庭自明初已经在佛山居住，以佛山为豪，因为此地弘扬忠义、推崇艺文、培育科举人才。陈炎宗的文章包含了两个观念，一是把佛山视作一个贸易中心，二是把它视作一个绅士所表扬的地方，而他显然喜欢佛山的绅士外衣。

忠与义

“佛山忠义乡”的“忠义”乃是明朝皇帝 1452 年所赐，用以表扬该镇在 1449 年“黄萧养之乱”时起而抗贼。从那时起，“黄萧养之乱”便成为佛山历史的一道分水岭。北帝庙供奉的北帝，即明朝官方所称的真武帝，在“黄萧养之乱”期间保护佛山，其庙也获封为灵应祠，而在 16 世纪，又兴建了一座流芳祠，用来放置 22 位抗贼有功的父老的灵牌。据我们所知，

^① 陈炎宗（1709—1778）是 1741 年的举人，是佛山最老的宗族之一金鱼堂陈氏的一员。他的行状见《佛山忠义乡志》（1830），卷 9，第 18 页。陈氏族谱《金鱼堂陈氏族谱》，佛山博物馆有存本。

^② 《佛山忠义乡志》（1752），卷首，第 24 页。



佛山镇图

流芳祠早在 1513 年已被视为北帝庙的一部分。^①

以祠堂为中心的宗族 15 世纪时在珠江三角洲还没有占主导地位。^② 佛山在“黄萧养之乱”期间尽管已经公认是一个人口稠密的贸易和工业中

^① 佛山的历史，参看黄建新、罗一星：《论明清时期佛山城市经济的发展》，《明清广东省社会经济研究》，1987年，第26～56页。霍球《灵应祠田地渡额事记》一文最早提到1513年灵应祠的“修缮”，见《佛山忠义乡志》（1752），卷10，第23页下～第27页下。灵应祠在该文中不称为祠而称为堂，因而灵牌究竟是否放在那里并不清楚。卢梦阳《世济忠义记》一文最早提到定期祭祀抗贼义士，见《佛山忠义乡志》（1752），卷10，第19页上～第23页上。霍球是正德中叶（约1510年）的举人，而卢梦阳则是1538年的进士。霍球的生平见《佛山忠义乡志》（1752），卷8，第8页上，卢梦阳的生平见《广东通志》（1822），卷69，第1164页。

^② 见本书科大卫：《宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例》。

心，但也不过被视为九社、八图，或二十四铺，完全没有任何镇的意味。^①社是指土地龛周遭的社群，图是明初里甲制的一个单位，而铺则是“黄萧养之乱”期间所建立的地方防卫组织的一个单位，后来用以指佛山的一个区。“黄萧养之乱”后，总称为八图的里甲登记户被人视为佛山的领导者，并且负责管理北帝庙。里甲制与地方信仰结合的方程式，是整个珠江三角洲村际管理的特色，与城市无涉。

可以肯定的是，八图的范围大于九社。“古九社”所指的范围甚至连佛山一些最古老的社也不包括在内，例如北帝庙后的鹤园社，或可能是佛山最古老的墟市普君墟附近的两个社。^②也可以肯定的是，九社总是按照一定的次序排列。古洛社居首，这里建有冶铁炉，佛山由此成为冶铁工业的集中地，而铁厂则掌握在霍氏中人手里。八图涵盖了所有这些社的户口。然而，图这个里甲单位并不是由地域单位组成，而是由户口组成。社与图互相交叉，但我们怀疑，图的轮番赋税之责，和社的轮番祭祀之责，

① 我们对佛山直至“黄萧养之乱”期间的了解，除了来自族谱外，主要来自收在《佛山忠义乡志》各个版本中的五篇文章。其中唐璧的《重建祖庙记》和无名氏的《庆真堂重修记》，分别载于《佛山忠义乡志》（1752），第14页下～第16页上和第16页上～第19页上，都写于“黄萧养之乱”前。陈贄的《祖庙灵应记》，载于《佛山忠义乡志》（1752），第11页下～第14页下，写于1450年紧接着“黄萧养之乱”平定之后。陈贄是广东参议属下一名官员，“黄萧养之乱”后巡检佛山地区，并亲自视察佛山的防卫工事。揭稽按照陈贄的文章写了《奏请敬劝忠义疏》，收于《佛山忠义乡志》（1752），卷10，第1页下～第3页上，而这个奏疏则引出礼部1453年的一份报告，载于《佛山忠义乡志》（1923），卷8，第4页上～第5页下。陈贄称佛山的防卫组织为“铺”，揭稽则称佛山忠义父老“所领八图之民”为“铺”。揭稽的奏疏说得很清楚，那就是向皇帝请求准予定期祭祀北帝、维修北帝庙，以及赐封佛山忠义父老和宽免他们家庭的力役。礼部文书中有一道谕旨，准予正式祭祀北帝，却未提嘉奖忠义父老。这些父老在乱事之后仍然健在，显然没有理由马上就祭祀他们，但陈贄的文章也提到要把他们的名字镌刻在碑文之上。《佛山忠义乡志》（1923），卷8，第19页下～第20页下，收入了载有那些父老名字的碑文，然而只从1623年起。“社”没有在任何文件中出现过。但是，《佛山忠义乡志》（1752），卷1，第7页和《南海佛山霍氏族谱》提到过古九社的崇高地位。《霍氏族谱》提到古九社之一的富里社之上有一个匾，所署年份为1488年。族谱卷1，第33页上～第34页下也讨论到九社。

② 鹤园冼氏是佛山最古老的姓氏之一。参看《岭南冼氏宗谱》（1910），卷3/6，第1页下～第2页下，卷3/17，第1页下。普君墟原名塔坡墟，《佛山忠义乡志》（1752），卷3，第20页上，而塔坡寺则是佛山的原址。普君墟属金鱼堂陈氏所有。《金鱼堂陈氏族谱》，卷10下，第10页下～第11页下。

在很多方面是互相支持的。

里甲制在佛山推行，以及当地获“忠义”的封号，是明朝初年国家向地方社群扩展的一些侧面。伴随此等发展的，是北帝的地位由一个普通神明提升至佛山的主要神明。^① 北帝的突出地位早见于1449年以前，一篇写于“黄萧养之乱”以前的文章提到，商业纠纷尤赖北帝排解。1429年，两个当地人在北帝庙发现了一些恶兆，迫使他们捐钱买入毗邻的土地捐给庙宇，土地上建有冶铁炉，所以须把铁匠逐走。^② 除了明初的君主对北帝的敬畏之外，北帝显灵庇佑佛山免受贼兵蹂躏，也使北帝庙在佛山诸神中间脱颖而出。^③ 记载北帝获赐封号的文件不厌其烦地指出，佛山成为“忠义”之乡正是北帝之功。从北帝庙的堂皇建筑及其在当地文献中的形象，都可见此庙在佛山社会生活中占有的重要地位。在《佛山忠义乡志》的地图中，北帝庙居于显眼的位置，并且位列“官署”之下，其他庙宇则归入“寺观”。1830年出版的导游手册《佛山街略》，迎面便是一幅北帝庙的图画和简史。^④ 陈炎宗的文章指出，北帝庙让佛山成为北帝之乡，而佛山在神明显灵抗贼的传说中，也成了忠于皇帝义于乡党之地。这是国家对地方神明抢占先手的做法，在明清时期的镇或乡郊殆无二致。

镇的治理：铺与图

铺由防卫单位演变为镇的地理划分，是佛山形成初始城市特色的先兆。我们须看看明时期乡村屋聚落的面貌：每建一间新房子，街巷也就越深入，越狭窄。标准的防御工事就是街巷组成一个罗网，晚上关起坚固的木栅保护自己。陈贇在1450年的记载写道：

① 《重建祖庙记》称北帝庙为“祖庙”，并说该庙之所以得此名称，乃是因为人皆视之为佛山的主要庙宇。北帝（在《重建祖庙记》中以其正式名称“真武”称之）在众多神明中脱颖而出，是因为它灵验。

② 《重建祖庙记》和其中一人的族谱中有记载此事。有关族谱所记，参看黄建新、罗一星：《论明清时期佛山城市经济的发展》，载《明清广东社会经济研究》，广州：广东人民出版社，1987年，第30页。

③ 华琛：《神祇标准化——华南沿岸天后地位的提升（960—1960）》，载陈慎庆编：《诸神嘉年华——香港宗教研究》，香港：牛津大学出版社，2002年，第163~198页。

④ 《佛山街略》，1830年。

为逆者声言欲攻佛山，父老赴祖庙叩之于神以卜来否，神谓贼必来，宜蚤为备。于是耆民聚其乡人子弟，自相团结，选壮勇，治器械，浚筑壕塹，竖木栅，周十许里，沿栅置铺，凡三十有五，每铺立长一人，统三百余众，刑牲歃血誓于神曰，苟有临敌退缩，怀二心者，神必殛之。^①

1449年的铺看来显然是这样一种街区防卫设施。

问题在于，陈赞文章现存的两个版本一个说是25个铺，一个说是35个铺，都不是说24个。我不认为这是传抄的错误。1752年版的《佛山忠义乡志》强调原来只有24个铺，该书付梓时则增至25个。^②然则，1752年的铺便不是1449年的铺。但毕竟，没有理由假定北帝庙周遭的乡村都曾参与抗贼，或因此而受过表扬。例如，栅下铺的两个社一直至清朝仍自行祭祀一位1449年的烈士，这位烈士却不在22位父老之列。^③此外，有关栅下的资料显示，事后的解说模糊了大众的记忆：1752年版的《佛山忠义乡志》没有把庇民社包括在原来的九社之内，而1923年的版本则将之包括在内。^④除了在北帝庙以外自备防御的社群之外，我们还必须思考有些社群可能在乱事中颠沛流离，有些则可能降贼。如果对1449年的佛山地理没有若干认识，则任何有关铺的组织范围的讨论都必属空谈，不过，文献中的差异却不容把前后不同的铺混为一谈。

更为有力的说明是，在1795年各铺参与建立义仓之前，没有成文记载表明它们之间合作治理过佛山。^⑤整个明朝都没有官员或军队派驻佛山，防务的协调看来并非常制。1553年饥荒之时，绅士冼桂奇捐粮做粥，分派给饥民，此例一开，“二十四铺之有恒产者亦各煮粥以周其邻近”。他又“遣人分护谷船米市以通交易”。此举意义重大，在同年一篇纪念此次义举的文章中，我们不但有了佛山米市的最早记载，也看到了铺在危机之时全给贬降至一个被动的地位，尽管记事的碑刻乃是由“仕民”以“佛山二十

① 陈赞：《祖庙灵应记》，《佛山忠义乡志》（1752），卷10，第12页上。

② 《佛山忠义乡志》1752年版所收的陈赞文章，说的是35个铺，而1830年和1923年版所收的文章，说的则是25个。

③ 《佛山忠义乡志》（1752），卷3，第14页。

④ 《佛山忠义乡志》（1752），卷1，第7页；（1923）卷8，第20页上。

⑤ 《明清佛山碑刻》，第119~124页。

四铺”的身份联署。^①

另一次建立共同防卫组织的尝试是在1614年，由另一位绅士李待问主持，李氏也和冼桂奇一样出身明初的佛山家庭。李氏组成的佛山忠义团，是整个佛山的地方防卫队，断断续续的一直维持至19世纪中叶。那些年间，他还积极投入其他的官方修缮工程，其中有1623年的公益桥、1634年通往广州的大路、1641年北帝庙的“照壁”，以及1642年的文昌书院；该书院在1645年他死后不久供奉了他的肖像。根据地方文献，铺的团练是直到1628年得到朝廷批准才出现的，与我们向来的看法即那时是许可而不是创始并不相同。1647年，佛山终于有了驻军。^②

本地人当上了高官，又回乡参与镇里的事务，这方面须详加讨论。但是，在讨论之前须指出的是，在直至明末都没有其他治理方式的情况下，里甲组织即八图，代表了佛山的制度。这一点对于了解佛山是否可能有过公司性质极为重要，是我们先要处理的问题。

八图的主要成员陈氏宗族与北帝关系特别。“（二月）十五日谕祭灵应祠北帝，先一日，绅耆列仪仗，饰彩童，迎神于金鱼塘，陈祠二鼓，还灵应祠至子刻。”之后，当地官员和乡绅父老拜祭北帝，然后，“神复出祠”。^③ 应该注意的是，金鱼堂陈氏宗祠属1752年版《佛山忠义乡志》的编者陈炎宗的宗族所有。此外，这里所说的程序并无争论。附录于《鹤园陈氏族谱》的八图规条明确指出，二月十四日北帝会被接往金鱼堂陈氏宗祠，然后又会被护送返庙，而当晚将遵照谕旨举行祭祀，祭祀和聚会上均会派发饼食。^④

另一个特别祭祀北帝的日子就是北帝的生日。1752年版《佛山忠义乡志》的记载予人一种社群之感：

乡人士赴灵应祠肃拜，各坊结彩演剧曰重三会，鼓吹数十部，喧腾十余里。神昼夜游历，无晷刻宁，虽隘巷卑室亦攀窳以入，识者谓

① 卢梦阳：《世济忠义记》，《佛山忠义乡志》（1752），卷10，第19页上～第23页上。

② 李待问1604年中进士，官至户部右侍郎总督漕运。他可能死于1642年或稍后，生平见《佛山忠义乡志》（1752），卷8，第6页上～第7页下，其中提到他死于落任返乡的那一年。他对佛山的贡献，见《佛山忠义乡志》（1752），第3页下～第6页上。

③ 《佛山忠义乡志》（1752），卷6，第3页下～第4页上。

④ 《南海鹤园陈氏族谱》，卷4，第43页上。

其法，实甚殊失。事神之道，乃沿袭既久，神若安之，而不以为罪。益神于天神为最尊，而在佛山则不啻亲也。乡人目灵应祠为祖堂，是直以神为大父母也。夫人情于孙曾见其跳跃蝶媪，不惟不怒，且喜动颜色……神之视吾乡人也，将毋同。^①

这段记载接着说，北帝翌日将由北帝庙的一个偏殿会真堂给护送返回庙内，并在那里更衣。然而，在《鹤园陈氏族谱》中的“八图现年事物日期”附录中，对该祭祀还有后续记录，因为北帝给送回会真堂以后，八图的代表便会把他送往以北帝庙名义举行的醮会。为此，代表便得“会真堂接神至水便，陈大宗下马”。^②这天将会派发饼食，亦会开醮会斋宴，每家一人赴宴。北帝于三月三十日返回北帝庙。^③

在以上两个场合，八图尤其是陈氏，都享有比其他镇民高尚的地位。须要明白的是，这些庙会八图对于北帝庙的利益关系相当清晰可见。佛山也有其他庙会，特别是栅下天后庙和龙母庙，但没有一个比得上北帝庙的重要。佛山的北帝像和八图接北帝的特权，确定了它们的权力地位。

八图对于北帝庙——从而象征其对于佛山的支配权，也见于1739年两篇纪念赞翼堂即八图祖祠落成的文章当中。其中为南海县丞魏绶所撰的一篇，重印于佛山的地方史。另一篇是一篇碑文，由于陈氏与北帝庙的特殊关系，恰如其分地给收录在《鹤园陈氏族谱》之中。^④魏绶从赋税方面看待这种关系。他把里甲制比作古时的井田制，并把佛山的源头追溯至八图户口的先人的户籍登记。^⑤碑文则更为详尽。镇的组织建基于“黄萧养之

① 《佛山忠义乡志》(1752)，卷6，第3页下～第4页下。

② 《南海鹤园陈氏族谱》，卷4，第43页，称这个祠堂为水边陈大宗，看来似乎就是卷1，第53页上提到的风水河边西便巷属佛山全部陈氏宗族所有的那个祠堂，也就不同于二月十四日北帝驾临的那个金鱼堂陈氏宗祠。如果这个说法对的话，那就意味着佛山两大陈氏宗族鹤园陈氏和金鱼堂陈氏皆声称自己与北帝有关。

③ 《南海鹤园陈氏族谱》，卷4，第43页上。

④ 鹤园是北帝庙附近的一个铺。

⑤ “开图建籍，直省皆然，惟粤东广州郡属南海县内佛山乡为特异。佛山一乡内开八图，编八十甲，税富丁多，里皆仁厚，兼以地势坤，龙盘虎踞，水绕峰回，元魁迭出，又成一名镇。四方商贾，舟车辐辏，皆由开图建籍，得地得时所致也。”魏绶：《赞翼堂记》，《佛山忠义乡志》(1752)，卷11，第12页上～第13页上。把聚居地的成就归因于先人择得风水之地，是珠江三角洲开村故事最常见的模式。这种故事突出了先人对后人的恩泽，从而使后人对先人的利益关系有了合理的基础。

乱”时佛山登记为总数达 80 家的八图。八图始终没有官署的好处，而官署之所以需要，乃基于两个理由。第一，必须有一笔共同资金资助八图的庙会活动、法律许可的乡饮之礼，以及支付赋税所需的费用。第二，必须在镇内举行集体祭祀，正如宗族在其祠堂所举行的那样。^① 碑文说，八图先人的灵牌安放在八图祖祠里。这表示，直至 1739 年，八图仍旧维持着其于北帝庙庙会礼仪上的支配地位，而且与供奉 22 位父老的流芳祠划清界限。生活在里甲制之下的后人明白到他们对于 1449 年的父老所建立起来的领导权不一定拥有优先的权利，他们于是另外设立了一个追思先人的地点。

这些叙述也许看来相当冗长乏味，但是，对于八图参与佛山事务方面，必须说得十分细致，以便掌握 1700 年八图与绅士之间紧张关系的潜在意义。冲突表面上出于八图管理北帝庙资金的手法，尤其是在吃喝的挥霍上。有趣的是，显然站在绅士一面的陈炎宗，选择捍卫北帝出巡的地方风俗。争执之点不在于北帝是否满意，而在于绅士与八图在权力和在做法上的冲突，而结果就是要决定究竟佛山这个镇是否可以有一种政治性格。

社会分界：佛山的新来者

陈炎宗在《佛山镇论》中对朱仙、汉口和吴城的说法可以概括如下：“其远近商贩摩肩接踵，率与佛山同。”^② 遐迩商贾云集与佛山的根本在贸易，是相符的。但佛山之乐于接受外来人，却与乡村居住权的限制，形成强烈的对比。接纳外来人进入乡村，让其享有村民的所有权利，便涉及让其享用共同资源（宅地、墓地、燃料等）。一个镇不会受到外来人进入的威胁，只要原居民对共同资源的控制权为全部成员所摊薄，尽管我们可以看到可能还有其他原因维持原居民与新来者之间的划分。

佛山的确有外来人到来定居。1752 年版的《佛山忠义乡志》估计佛山的人口达 30000 户，这个数字肯定超乎想象，除非编者把外来人也计算在内。^③ 可是，并非所有外来移民都把自己当作佛山居民。先看一些生平记述：“梁俊伟……顺德水藤乡人，康熙间来佛，创立机房名梁伟号，因家

① 《鼎建公馆铺舍碑文》，《南海鹤园氏族谱》，卷 4，第 38 页。

② 《佛山忠义乡志》（1752），卷首，第 24 页上。

③ 《佛山忠义乡志》（1752），卷 3，第 28 页下。

焉。”^① 邻近（准确地点不详）某个胡氏的族谱指出：“从明朝到清朝顺治年间，该派子孙从未侨寓他乡。康熙三年，本地所有人口被迫迁移，可是，当迁海令取消之后，所有人都出于怀乡之情而回归居住地。该派的十一世祖金曾则定居于佛山的民丰里，这一支如今只有四人了。”^② 这段文字并无日期，但它接着讨论了直至第十六代不同族人的经历，故可以由此理解，这个宗族的某些群体在佛山住了五六代。

我们也可以看看当时的一些说法。1752年版的《佛山忠义乡志》指出：

粤地多以族望自豪，新徙者每不安其处，乡独无此浇习。名家巨族与畸畛[零]之户、骤迁之客，都和好无猜，故氏族至繁而门第自别。^③

不过，以下《佛镇义仓总录》（18世纪晚期）的一段文字显示外来人的确与原居民有距离：

但本镇五方杂处，所有顺德等处富户来此开设货店，自己携带小眷数口，闭门过活，向不与本镇绅士往来，俱畏人知其为富。故本镇绅士从未与外来富户交谈共事。^④

接着看看制度安排。里甲对于外来人的登记有所规定。标准的做法，佛山也遵行，那就是把新的“子户”附加到已经登记的“总户”之上。这些附加部分除了新来者之外，当然也包括从总户分裂出来的子户。我见过的唯一一份户口名单，是大概在19世纪晚期登记在鹤园陈氏总户之下的一

① 《佛山忠义乡志》（1926），卷14，人物六“义行”，第41页。

② 《胡氏四房谱》，不署日期。按：译者未能找到原文，兹根据英文译为白话文。

③ 《佛山忠义乡志》（1752），卷6，第9页上。

④ 《明清佛山碑刻》，引《佛镇义仓总录》，卷二。这里所说的绅士是否有功名，并不清楚。但就18世纪的佛山而言，可以假设其为有；至于其他乡村，则未必。绅士一词的用法，参看 David Faure, *The Structure of Rural Chinese Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986, pp. 221-222.

份，为数 26 户，14 户为陈氏，其中只有一户是早年登记的“总户”。^①

地方史的编纂体例也须注意。1752 年版的《佛山忠义乡志》一开头便说，在生平行述的选取上，“侨”与“土”不分轩轻，也规定外来户须注明原籍。^②此外，该书也涵盖了八个在里甲中登记为总户的姓氏（全数 21 个）的祠堂，这表示某些外来户尽管原来没有在里甲中登记，也被视为社群的一部分。还有，民国版的《佛山忠义乡志》也可用来补充佛山的居住史。该版连同重复旧版已有的一些姓氏之外，合共给旧版增加了 24 个姓氏。与这里的讨论相关的是一个补充的部分，记录了这些宗族的原籍和他们移居佛山的情况：“黄氏系出江夏，康熙间由陈村迁佛山。”^③而重要的是，每个宗族均提到他们出了一些做官的子弟。^④

和其他地方一样，18 世纪之时，佛山的外来人也是以他们的会馆来保持自己的身份的。道光版《佛山忠义乡志》的会馆名单，包括了福建、山西和陕西、湖南、湖北，以及江西的会馆。书中特别提到，福建会馆乃是由纸商创建。一个纪念参药会馆修缮竣工的碑文清楚显示，六个负责修缮工作的人之中只有一个是外来人，^⑤至于其他的一些会馆，也可能有不少外来人，尽管他们的原籍不一定相同。这个碑文又提到，参药会馆创建于乾隆中叶，而山西、陕西会馆 1812 年的修缮碑文也有这样的说法。^⑥

当地户和外来户的差异在书院中形式化了。1641 年，李待问兴建了文昌书院，当地绅士每年二月初三祭祀文昌帝。1672 年，外来绅士兴建了佛山第二间文昌书院，而祭祀日则在二月初二。^⑦

在一个地方定居，意味着家族的迁徙、户口登记、兴建祠堂、也许还

① 《南海鹤园陈氏族谱》，卷 4，第 45 页下～第 46 页上，载有一份不署日期的鹤园陈氏户口名单，而卷 4，第 38 页下～第 42 页上，则载有一份佛山八图户口的完整名单，可资比较。

② 《佛山忠义乡志》（1752），卷首，第 4 页上。

③ 《佛山忠义乡志》（1926），卷 9，第 6 页上。

④ 并非名单中的所有名字都见于这部地方史的绅士一章中，也并非绅士一章的所有姓氏均见于这个名单。这个差异意味着一些功名是佛山以外的宗族所取得的。

⑤ 第六个人是南海五斗口某个地方的人，但文字漫漶不辨。由于佛山也属五斗口，所以不能排除这个人的原籍也是佛山。参看《明清佛山碑刻》，第 143 页。

⑥ 《明清佛山碑刻》，第 126 页。

⑦ 《佛山忠义乡志》（1923），卷 3，第 6 页上，第 7 页下；两批绅士的分歧可能正显示外来人是在南海县以外取得功名的。

有放弃原籍，而除了社会参与之外，也不难看到外来人的整合有多个方面。有些外来人整合了，其他的则仅居住下来，很多并没有打算在佛山落地生根，这些都应在意料之中。不过，当大量移民可以成为佛山居民，尽管他们并未整合进里甲之中，八图的地位也显然会受到影响。

异议者：八图与士绅

八图在16世纪中叶是佛山唯一获认可的集体组织，到了18世纪中叶，降而为一个纯礼仪组织。这个转变应放在佛山的发展和众多外来人的融合（其中只有一些附加在里甲登记之中成为“子户”）这两条线索中理解。八图基本上不能摆脱其建基于土地和户口赋税的形象。这样的话，八图与佛山的贸易面向关系不大。在有需要的时候，或抗贼抗官之时，能够提供帮助的是士绅，这些士绅中，部分是八图的后人。1752年版的《佛山忠义乡志》编修之时，佛山的领导权已显然转移给了士大夫，而这部书记录了一段历程，从中可以看到士大夫透过由个别成员所出力的社会服务得以从16世纪中叶延续下来。

李待问所处的晚明时期是佛山确定其历史性格的关键时刻，而到了陈炎宗所处的18世纪，士大夫的介入已然底定。在洗桂奇赈济1553年的饥荒与李待问1604年中进士之间，地方史所提到的重大公共服务只有1559年霍与瑕和1568年其子的修缮公益桥。^① 记载之所以绝无仅有，一个理由当然是重大事件缺少纪念文章，毋怪李待问在一篇纪念文章中提到该桥之前的多次修缮。但是，不能忽略的是，撰写纪念文章是文人的习惯。在16世纪中叶以前和以降，不少桥经过修缮。^② 这些都没有记录下来，不见于地方史之中。

然而，桥梁修缮不只是一项社会贡献。霍与瑕是朝廷命官佛山人霍韬（1487—1540）的儿子。霍氏的祠堂在邻近的石头乡，霍氏对贸易和房产的生意均甚感兴趣。^③ 话说霍韬十分敬重梁焯，每过其墓，必拜祭之。^④

^① 《佛山忠义乡志》（1752），卷3，第3页下～第4页上。

^② 其他存在于18世纪中叶的桥，参看《佛山忠义乡志》（1752），卷3，第17页下，其中一些的兴建必定早得多。

^③ 见本书科大卫：《宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例》。

^④ 《佛山忠义乡志》（1752），卷8，第5页上。

霍与瑕和冼桂奇是同时代人，都是湛若水的学生，而湛若水则是陈白沙的学生；湛的地位与霍韬同时代的佛人庞嵩不相上下。^①由此可见，道统的承传是16世纪第一代绅士的特点，而从霍与瑕成为一个人物，载入地方史，因为从他开始，参与公共事务开始当成是对乡梓的贡献。陈炎宗强调，他的地方史不是佛山第一部而是第二部地方史，第一部由李待问的一位亲人所编修，得李氏认可。^②我们也可以从霍韬的例子中看到，外来家庭如何在不能以里甲登记的情况下，突出其士大夫的出身，以跻身佛山的领导层。

——因此，也就可以明白为什么陈炎宗的佛山宗族名单以李氏（李待问）开头，继之以陈氏（陈炎宗）、梁氏（有佛山第一个进士梁焯在内的梁氏；明朝时势力极大，清朝时大为衰退）、冼氏（冼桂奇），然后是霍氏（没有霍韬的亲人）和其他。^③这个排序与明朝时的排序大不相同。这些宗族的特点就是他们均是佛山早期在位者的后人。

在17世纪，这样的士大夫记录在形成佛山领导层形象的地方史中日见重要。相反，八图由于无助于与官员周旋，名声受损，而即使在其权限之内的地税交涉，也是无能为力。1581年，南海县实施“定弓”，但1616年的豁免赋税却要归功于李待问（李是进士、高官，也编修了当地的《赋役全书》）。^④八图之不济，见于18世纪的多次赋税交涉之中：1777—1786年间，三个图各自与南海县交涉，要求县丞不得给图添加新的户口，以免增加图的总体赋税配额，并且如邻乡一样，固定县职能的收费。^⑤民国版《佛山忠义乡志》提到，八图在1860年仍保有其收税职能，但只及于里甲

① 《佛山忠义乡志》（1752），卷7上，第3页下～第4页上，以及卷8，第8页上～第9页上冼桂奇的生平。

② 《佛山忠义乡志》（1752），卷首，第8页上～第13页下，并参看卷8，第11页上～第13页上出版此书的捐资者之一庞景忠的生平。

③ 《佛山忠义乡志》（1752），卷6，第9页上～第12页下；卷4，第1页下列出梁焯（1514年进士）是佛山第二个进士，在冼光（1496年进士）之后，但卷8，第1页下～第2页下冼的生平中则说其祖父已由佛山迁往顺德。1910年版的《冼氏家谱》由居于佛山鹤园铺的冼氏编修，冼桂奇等人包括在内，明言（卷1，第2页）冼光的曾祖父已定居顺德，其分支另立一族谱。

④ 《佛山忠义乡志》（1752），卷3，第3页下；卷8，第7页下。

⑤ 片山刚：《清末广东珠江三角洲地区图甲制的矛盾及其改革（南海县）》，明清广东省社会经济研究会编：《明清广东社会经济研究》，1987年，第341～369页。

范围的那些部分。^①

尽管八图的成员户口也从事贸易和工业，但八图这个组织看来与商业税收事宜均沾不上边。例如，铁税至少从1519年起开始征收，冶铁炉也须政府牌照。^②一起商业纠纷的案例发生在明朝，时维1635年，涉及一宗政府交易中的勒索。^③清初，广州仍在藩的控制之下，商业税飙升。藩把赋税权包给私人，其中便有佛山冶铁业的“牙行”，他们则向铁匠索钱。根据1693年一起纠纷的记载，削藩后牙行遭取缔，但后来“非法牙行”重施勒索故技。^④在这两例中，重要的是内含行业分工的冶铁炉直接提起诉讼。1635年一案，14个自称“铁丝铁锁户”的户口以他们自己的名义向南海县请愿，并说明他们是两个不同的“行”。他们指铁钉行的败类勒索，而在广东布政司回复此案的通告中，还提到铁镬匠、铁灶匠和熟铁匠等“行”。1693年一案，请愿者是“铁镬匠李、陈和霍”。李、陈和霍是佛山有权有势的宗族，^⑤李待问和陈炎宗即属其中。显而易见，行业分工划分了佛山工匠的共同利益，而重要的是，在这些请愿中他们直接现身，而不是委托宗族的士大夫，也不是附从于八图。

广东布政司1659年的一份通告也颇有意思，这份通告回复了各个窑户和里保禁止石湾陶器私人征费的要求。请愿者并非由士大夫带头。布政司的回复是给窑户、里排主管和所有石湾乡民的，由一群人在一名举人领衔之下刻在石上。在这个例子中，士大夫尽管没有参加请愿行列，却也居于传达王命的崇高地位，或是镇民行为的担保人。^⑥两个冶铁业的例子均表明，17世纪佛山的生意人自行与官员交涉，而石湾的这个例子则显示，有些官员已经让士大夫厕身其间。

① 《佛山忠义乡志》（1923），卷4，第3页上～第5页上。

② 关于佛山冶铁业，罗一星：《明清时期佛山冶铁业研究》，广东历史学会：《明清广东社会经济形态研究》，广州：广东人民出版社，1985年。曹腾骅、谭棣华：《关于明清广东冶铁业的几个问题》，《广东历史学会》，1985年，第117～131页。

③ 《明清佛山碑刻》，第13～15页。

④ 罗一星：《清初两藩踞粤的横征暴敛及对社会经济的影响》，《岭南文史》，1985年第1期，第75～81页。

⑤ 道光年间佛山铸造的几门大炮上镌有“李、陈和霍”字样，见《明清佛山碑刻》，第508～509页。李氏在此也当包括李待问一族。

⑥ 《明清佛山碑刻》，第20～22页。但也应注意，石湾归黄鼎司管辖，不属佛山。

士大夫在社群政策上的兴起，始自 18 世纪，而且可以在若干受到政府注意的问题之中寻绎出线索。1731 年，有人向南海县请愿，投诉霍氏（霍韬的后人）控制了佛山的主要渡头。请愿书由整个佛山镇的士大夫领袖联名。^① 那个主要渡头风水码头被视为全佛山的公家财产，士大夫领袖也就因此而插手了。不过，攸关社群利益的问题与那些只关系某些商人群体利益的问题，两者之间还是有区别的。1739 年发生了一起类似的请愿事件，事涉一个由店主和商人建立的渡头；请愿书由两个商人联名。^② 1779 年佛山棉贩向广东布政司请愿，也是用自己的名义。^③ 1784 年，佛山社群联合起来向省政府请愿，要求取缔栅下的硝石厂。此事显然是由一名举人发动的，他的请愿书不厌其烦地分析了硝石厂给佛山带来的祸害。事发翌月，一名里甲中人也提出同样的要求，请愿者自称“里民”。又过了十天，白蜡行、纸行和铁镬行分别请愿，指硝石厂损害生意。这些代表了镇上不同利益的请愿事件，很能代表所谓社群观点。^④

另一次颇能说明问题的请愿，由上述的同一名举人和 21 名士大夫，以及四位“父老”推动，他们的目的在搬迁通往风水码头路上的小商店，以改善道路交通。店主抗议，县丞站在士大夫一边，在 1787 年甚至批准立碑确定有关土地的公家地位。重要的是，1787 年的决定清楚表明，与庙宇管理有关的事情、聘任人员、疏浚河道，以及风水码头的租金，都属北帝庙管理人及其所选出的人的权力范围。因此，这些例子十分明确的显示，18 世纪之时，乃是以掌管北帝庙掌管佛山的资源，而士大夫在这些问题上有重要的地位。^⑤

1790 年和 1833 年的两个文件所载佛山米商的经验，可以用来作为士大夫影响日大的例子。1795 年，在这两个文件涉及的事情中间，士大夫领袖建立了佛山义仓，由此佛山的米价便与他们息息相关，^⑥ 而他们完全没

① 《明清佛山碑刻》，第 36~38 页。

② 《明清佛山碑刻》，第 38~40 页。

③ 《明清佛山碑刻》，第 343 页。

④ 《明清佛山碑刻》，第 83~86 页。

⑤ 《明清佛山碑刻》，第 86~89 页，引《佛山镇义仓总录》。风水码头 1790 年的租金达 217 两，金额不菲。该年的账目见《明清佛山碑刻》，第 93~95 页所载的碑文，其中并无北帝庙的开支。那些开支大抵来自庙宇相当可观的资产收入。

⑥ 义仓的建立，参看《明清佛山碑刻》，第 96~100 页。

参与 1790 年的事，却在 1833 年时代代表米商而强硬行动起来，也就并非偶然了。

1790 年，三名店主代表“佛山镇七市”的所有米商，就可允许的存米量向广州知府请愿。麻烦源于黄鼎司的官员向米商收取储藏费。米商提出，而知府也同意，米店允许储藏不多于 200 石谷物。没有士大夫领袖参与其中。^①

1833 年，米商与士大夫领袖之间在向政府上报米价的问题上发生纠纷。显而易见，佛山米商的报价被用作广东的标准价。惯常做法是米商按低于市价 10~20 两报价。1831 年，百物腾贵，米价低报了 30~40 两。负责报价的商人声称，他们受衙门人员指示这样做。可是，“佛镇绅耆”在一份给米商的通告中向他们指出，佛山的米价是按银元上报的，而银元的汇兑价其实高于官方的库平银，他们完全没有低报的借口。通告要求米商日后上报确实的佛山市价，建议“如衙书吏有甚别议，即通知大魁堂司事传阖镇绅士与他理论”。1833 年，士大夫领袖建立佛山义仓，他们不但在米商与衙门之间斡旋，而且坚持米价是他们的关注重点。^②

问题不在于士大夫领袖对诉讼或请愿有独特的影响，而在于他们在整个 18 世纪地位日益突出。一个原因是功名士子与时俱增，而在此以外，18 世纪的镇领导已不再被人视作里甲户。士大夫与里甲之间在掌管北帝庙资金问题上的纠纷，相当明确无误地显示转变已经出现。

这场纠纷大致是这样的，早于 1627 年，士大夫已经认为他们需要一间会馆，而此前他们一直是在北帝会聚会，也没有提出要有一个永久的组织。于是他们募捐兴建会馆，取名嘉会堂。^③会馆就位于北帝庙“右方”。^④

我们应该记得，1513 年以来，北帝庙的另一边已经有一间纪念 22 位抗贼父老的流芳祠。还有，嘉会堂的所在地原来是一间观音庙，1522 年起转而用做社学。1624 年，学校募款重建，而支持是项活动的正是三年之后

① 《明清佛山碑刻》，第 90~92 页。

② 《明清佛山碑刻》，第 343~344 页；佛山市博物馆 1981：第 49 页说米仓所在的太平沙属黄鼎司的管辖范围。

③ 会馆在清朝时称为大魁堂，“魁”字含有科举高中之意。

④ 嘉会堂的兴建情况，见于庞景忠：《乡仕会馆记》，《佛山忠义乡志》（1752），卷 10，第 41 页上~第 42 页下。

在学校内建立嘉会堂的同班人。因此，嘉会堂的建立是对北帝庙权利的展示，而重要的是，根据纪念社学重修的那篇文章所载，北帝庙之后、两百年前拆迁冶铁炉后空出来的土地，也是嘉会堂的资产。土地属北帝庙所有，因而倘若八图仍有管理权，大概也归由八图掌管。在这些安排之下，纠纷已是呼之欲出。^①

其后数十年，特别是在1641年和1685年，士大夫都参与了北帝庙的修缮。然而，他们在1720年抨击八图对北帝庙的管理工作。他们在那年向南海县丞请愿，要求归还给资产管理人盗用了的各项资产。县丞准其请求。1728年，某个自谓是流芳祠22位父老子孙的人，无疑是针对此一裁定，向南海县丞请愿。他要求得到一间已经归还给北帝庙的店铺，以供祭祀先人的开销。重要的是，县丞随即召集了士大夫领袖开会，而根据记录，在县丞裁定之前，士大夫领袖已经接受了那个请求。1738年，南海县丞接到一宗案件，案中指里甲管理人在1726年至1735年间伪造开支账目。县丞在回复时要求不要把庙宇的钱浪费在吃喝之上，而应用于一所义学。1739年，八图在北帝庙对面建起了自己的祠堂赞翼堂。他们这样实际上就是让出了他们对流芳祠的特权。最后一次冲击发生在1757年，五斗口的司常裁定北帝庙的钱不用作八图的经常饮宴。主管人据说是一位士大夫领袖，庙宇的钱倘若继续这样乱花，便将由此人接管，因为正如官员所指，北帝庙到底不只是八图的祖庙，也是全佛山的祖庙。^②

1795年，士大夫领袖建立佛山义仓，此举定必象征着他们直接参与了佛山的福利，而义仓正好具备这种象征意义。义仓原是为补社仓的不足而建，但在饥荒之年却可以提供差不多是社仓十倍的赈饷。义仓的庞大资产包括佛山主要渡头附近的土地、店铺和农地，全归24个铺的士大夫领袖轮流管理。这些士大夫领袖断不会自限于义仓的管理：1790年筹设义仓之时，他们建立了拾婴会；1841年，他们用义仓的钱建了一个军械库。^③ 义

① 关于社学的重建，参看霍从龙：《修崇正社学记》，《佛山忠义乡志》（1752），卷10，第28页下～第29页下。

② 有关这些事件的各种记录，见于《佛山忠义乡志》（1752），卷10，第45页上～第46页下、第60页上～第62页上、卷11，第4页上～第6页上、第8页上～第12页上、第12页上～第13页上；《佛山忠义乡志》（1830），卷13，第16页下～第18页上；以及《明清佛山碑刻》，第33～36页。

③ 《明清佛山碑刻》，第96～100页，第390～441页。

仓不过是士大夫权威彰显的一个历史高潮。

结语：佛山如何成镇

士大夫逐渐兴起成为佛山的主导力量，可以有种种理解。在19世纪和20世纪，政府文件和士大夫著作中的一个常见的主题就是里甲的长官既不学无术，又贪污腐败。他们向当地人民诸多需索，而且挪用公款。不过，我认为佛山的历史与此有点不同。士大夫兴起成为佛山社会的领袖，关系到权力冲突，也关系到文化冲突。他们来自里甲登记户，但到了18世纪已经摆脱了他们低微的出身。里甲在晚明和清初为只有少数人可以跻身的上流所藐视。乾隆版的《佛山忠义乡志》是一部新文化的记录。此书在士大夫与八图的纠纷中编定，表达了士大夫的观点。因此，佛山不仅是一个经商买卖的世俗之地，也是士大夫灵感的来源地。

这样，问题就应该是，究竟引进到佛山的士大夫文化是否反映出士大夫的性格。不少士大夫均与佛山的商人有关，有些士大夫甚至自己就是商人，而商人能够自立门户，但这些都无关宏旨，因为这不是一个谁统治谁的问题。进入佛山的文化不是一种纯然的城市文化，而是一种笼罩于宗族和科举考试的文化。佛山是乡，它的组织是一间庙宇，后来是一个义仓。有人可能会夸大了这种情况，认为佛山连勉强强强的城市文化也没有出现过（这是另一篇论的题目了），但那种政治文化并未使佛山与整个社会脱离，而商人也没有通过佛山在全国政治中取得一席之地。如果佛山曾经有过一个资产阶级，那么，套用布罗代尔（Fernand Braudel）的说法，这个资产阶级常常向士大夫“投诚”，正如西欧的资产阶级向贵族投诚一样。^①因此，佛山在商业上是一镇，在政治上是一个乡、一个行政单位，正如中国其他地方在18世纪和19世纪是行政单位一样。

^① Fernand Braudel, trans. Sian Reynolds, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Glasgow: Fontana/Collins, 1973, pp. 725-734.

宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例*

以祠堂为中心的村落社群和以宗族组织为外观的村际联盟，在 19 世纪的珠江三角洲比比皆是，以至在清朝时期，这个地区的村斗与族斗联系在一起，而在近年，拥有自己祠堂的单一姓氏村落已经成为村落组织的标准。我在香港新界做实地考察，重建明初以来该地的村落和乡村联盟的历史，发现宗族这种乡村组织形式的突出地位在这珠三角的小角落从 15 世纪绵延至 18 世纪。这是明朝政府的土地人口登记、垦荒、组织地方防卫的需要、文书及文化的传播，以及教化下层人民的理想所造成的结果。我对于新界的总结，与晚近相关的研究（尤其是关于理学普及的研究以及台湾和安徽徽州宗族的研究）结果大致相同。如果这个结论正确，那么我们初步可以说中国农村社会在明朝时期经历了大转型，而明朝国家政权的庞大结构正是建立在此一转型的基础之上。这个过程与明朝中叶至清初急速的贸易和工业发展相叠合，而且不难看出这可能与土地开垦、书写普及，以及宗族的组织结构有关。要验证这个复杂的结论，须研究宗族在不同情况之下的发展，以及做大量的地方史研究。怀着这个目的，我跨过了香港新界，进入珠江三角洲。本文是一些初步研究成果。

宗族的语言

本文将绕过人类学家目前有关“宗族理论”的争议，基本上用“宗

* 原文为：“The Lineage as a Cultural Invention; the Case of the Pearl River Delta,” *Modern China* 15.1 (1989), pp. 4-36. 作者按：感谢萧凤霞和华琛（James Watson）两位对本文在加州大学伯克利分校、加州大学洛杉矶分校、耶鲁大学和匹兹堡大学宣读时的最初几稿时所做的评论，以及提出的修改建议；蒙香港共济会东亚研究基金拨款促成该项研究，在此一并致谢。

族”一词指称以子孙后代自命的群体。我认为，这个意思与珠江三角洲本土文献中常见的“族”或“房”等词的含义相当接近。与宗族相关的本土观念把焦点放在父系的子孙之上，而就本文的目的而言，需要指出的只是那些自认为是族或房的成员的人，可能视族或房为他们之间的基本纽带，而无须明言这些人在其他方面并无关系，或子孙关系比其他关系更重要。但对于我的结论来说不可或缺的一点，则是宗族的概念往往隐含在或激发自以宗族方式来表达的目的追求之中。

这个结论或可以乡村居住权的追溯这个对理解华南乡村社会至关重要的课题来解释。乡村居住权是乡民在其认定的社群领域内开发天然资源的一些权利，这些权利的有无区分了乡民和外人。这些权利包括在村内或村附近建屋、在山边砍柴，以及在非私人土地上开垦农地。由于这些权利是由迁入或继承而取得，而迁出则中止，所以，防止其居住权为外人所占的社群必定有他们的历史和族谱。例如，这些社群的成员必能说出自己是同样几个先人的子孙，也能分得出那些说出差不多的话的人中间，哪些是已经迁了出去的子孙。我发现香港新界的许多乡民都能这样表述他们村和宗族的历史。

然而，倘若居住权乃是以宗族作认可，则宗族的创立与赓续便非依赖于出生或礼仪，而是依赖于对宗族历史的大体认同。对宗族历史的认同，在某个意义上成了对族人资格规章的接受，在乡村、地域联盟、祭祀组织等方面莫不如此。为了这个历史而建立的和重建的族谱不须是成文的。其实，尽管自明朝开始，成文族谱日增，大多数族谱必定是口耳相传的。口述族谱可能与家族习惯密切相关，也可能与祭祖的核心例如家居神龛和祖坟的维修密切相关。乡村世界仍大体保持着口述传统，但历史学家一清二楚，在这些传统中书写的文书极受尊崇，对成文族谱的接受本身就是一个文化交流的例子，显示出书写文化与非文字文化的接触。^①

文字传统与植根于非文字社会的风俗相结合，并重新呈现为一个统一的文化，是书写传播最为深远的影响之一。众所周知，这个转变过程也许

① 对于这个问题较为全面的讨论，参看 David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn R. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985. 一书所收的文章。

把很多土著村落吸收到汉族社会之中。^① 但这里单说这个过程的两个结果，因为它们影响了宗族的形式。

首先，文字传统滋养了一个与官方文化高度一致而且被奉为标准的正统。这个传统的多个方面在不少乡村风俗中显而易见，包括在祭祖时朗读传统文本，以及按预制的字辈给男丁命名。^② 就本文的目的而言，重要的是特别指出在文字传统的冲击下，拥有祠堂以彰显官位，以及编纂成文族谱以追溯至某个位居高官的先人，成了宗族建筑的标准。彰显官位的祠堂，在明朝的文献中称为“家庙”，乃按照理学正统和明朝政府的法规而建。初时，只有那些有族人当上了品官^③的宗族，才有资格兴建这种家庙。后来，宗族绕过了法规，把他们的世系追溯至一个在明朝以前做官的或真实或虚构的先人。这种建筑在香港新界屹立至今，族谱里也可找到这种建筑的绘图。我们从族谱中所能看到的最明确的宗族建设标志之一，就是兴建这样的祠堂；地位由此而划分，尽管族中有时并没有考获功名有权兴建这样的祠堂的子弟。

其次，保存成文族谱的风俗越发流行，在追溯居住权以外，给宗族建设赋予意义。^④ 由于成文族谱无法随时修订，也由于文字有认受权威，成文族谱也就如官式祠堂一样，把宗族历史化为客观现实。结果，成文族谱成了子孙身份的便利“证据”。族谱不只为了同样享有居住权的人，也为了那些只有在定期礼仪中才走在一起的人而编纂。贫穷的乡民没有自己的祠堂，对官方的做法所知不多，又从未考过科举，却也能感觉到自己受文

① Herold J. Wiens, *Han Chinese Expansion in South China*, Hamden, CT: Shoestring Press, 1967. Eberhard, Wolfram, *The Local Cultures of South and East China*, Leiden: E. J. Brill, 1968.

② P. Ebrey and James L. Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000—1940*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 45-46 和 J. L. Watson, “Anthropological overview: the development of Chinese descent groups,” pp. 247-292, in Ebrey and Watson, 1986, pp. 287-288 均讨论了字辈的使用。Ebrey 指出这种风俗可能自南北朝（221—589）时期。

③ 有关品官的扼要说明，参看 H. S. Brunnert, and V. V. Hagelstrom (1912), *Present Day Political Organization of China*, Shanghai: Kelly and Walsh; Taipei rep. 1971, p. 507.

④ 文字对非文字社会的冲击，参看 Walter Ong, *Orality and Literacy: the Technologizing of the word*, London: Methuen, 1982 十分重要的观察。

人和官方传统的束缚，成文族谱的编纂就是明证。^①此外，由于可以假定成文的记录在未加编整之前已经存在，因此，一个乡民不妨假定，族谱中有证据证明他的关系，这些证据可以是任何乡民也未尝寓目的。书写照例制造出一个伪装的社会：官式祠堂和成文族谱使很多中国人相信宗族是他们社会的“构成”（fabric）（借用摩顿·弗里德〔Morton Fried〕的话）。^②

风俗因地而异，礼仪尤其如此，然而到了清朝，一种与宗族习惯有关的共同礼仪语言形成了，这套语言通行全国，且不局限于任何一个阶层。^③

① J. L. Watson, “Anthropological overview; the development of Chinese descent groups,” pp. 247-292, in Ebrey and Watson, 1986, p. 286 也指出了成文族谱的这样一些效果。

② 这一节主要概括自拙作 David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

③ 应该指出，K. Hazelton, “Patriline and the development of localized lineages: the Wu of Hsiu-ning City, Hui-chou, to 1528,” in Ebrey and Watson, 1986, pp. 137-169. 其中第 166~167 页夸大了徽州的宗族与广东的宗族的差异。就 Hazelton 所指徽州宗族的三个特点来说，香港的研究 Rubie S. Watson, *Inequality Among Brothers, Class and Kinship in South China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; David Faure, “The Tangs of Kam Tin—a hypothesis on the rise of a gentry family,” 1984, pp. 24-42, in David Faure, James Hayes, Alan Birch eds., *From Village to City: Studies in the Traditional Roots of Hong Kong Society*, Hong Kong: University of Hong Kong, Centre of Asian Studies, 1984, pp. 24-42. David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong, Hong Kong: Oxford University Press, 1986. 香港新界也如徽州一样，以官式祠堂为中心的宗族建设总是由宗族里渴望取得官位而有时也得到了官位的少数人所推动，而这些地方也往往视宗族为涵盖了不居住在一起之人的群体，这是我们可以预期的衍生自居住权追溯的问题，却又不为其所局限的一种做法。Hazelton 指出的第三个特点，即徽州的宗族可能仅收到足够的租以敷礼仪开销之用，而广东的宗族则拥有大量公产，我认为这个差异可以用史料多寡来解释。Hazelton 引用来论证广东宗族的新界研究，是实地考察所得，而且运用了香港政府编制的详尽土地注册资料。徽州研究的土地所有权资料只比成文族谱记录的多一点，尽管据我的了解，有些账目资料仍然存在。族谱似乎不但记录确实的耕地数目，也记录了祖尝司理所负责的耕地数目。此外，香港政府也以祖尝的名义注册了一些公家地（村里的鱼塘和空地）。在英国法律实施之前，这些土地很多都可能没有注册。我认为广东的宗族决不异于徽州的宗族，就以我们略知其详的几个新界例子而言，在外观上却极为相似。Hazelton 的说法所显示的，是在没有现代土地记录和实地考察支持的情况下从成文族谱研究宗族历史时的一个切入点。这个切入点也应该用到香港以外的珠江三角洲地区的研究（包括我自己的）之上。

明朝的文化转型：两个例子

(一) 珠玑巷传说

由于大多数的族谱的编纂不早于明朝，此前或明初的宗族历史也就必须在神话和传说中寻找，而其中却只有少数给写下来，珠玑巷的传说就是其中之一，基本上见于珠三角宗族族谱的开首。^①

这个传说在不同的资料来源中有些微的差异，但主要内容则一致。话说宋朝时候，有个王妃逃出王宫，嫁了粤北南雄州珠玑巷的一个商人。珠玑巷的居民唯恐惹来兵灾，便移居珠江三角洲，在那儿落地生根。他们请求南雄州知州让他们离开；抵达后来的定居之地后，便向当地的县丞登记。南雄州发出的官方文件往往收录在这些记述之中。^②

汉学家都熟悉这个传说，并且尝试确立其历史特性，但不大成功。历史学家的研究则似乎太老实。这个传说所说的是来自粤北的多个移民潮。如果说移民不一定是从南雄出发，而是从江西或更北的地方过来，也非无道理。移民潮可能与12世纪宋室的南迁，或13世纪蒙古人的进军有关。也许，这些移民潮的确是珠玑巷传说的灵感来源，但他们并没有解释这个传说为什么在族谱中或以这种形式保存下来。

解释族谱中保存着珠玑巷传说的第一个线索，就是这个传说现有的形式必须追溯至明朝，而不是宋朝。这个传说现有的最早成文记录出于明朝^③，尽管这个传说看来在口耳相传后不久便已写下来了。此外，其中所涉及的制度是明朝的，不是宋朝的。明朝建立的正是里甲登记制度，而我们从地方史和族谱的记录中知道，这个制度自14世纪以来顺利在广东广大

① 黄慈博1957年收集了这个传说的不同版本。有关这个传说的研究，有罗香林：《中国族谱研究》，香港：中国学社，1971年，第180~183页，第194~197页、陈乐素：《珠玑巷史事》，《学术研究》，1982年，卷6，第71~77页、Taga(1981)，第455~456页，以及牧野巽，《中国の移住传说—特にその祖先同郷伝说お中心として》，《牧野巽著作集》，东京：御茶の水書房，1985年，第5卷，第54~83页。

② 牧野巽，《中国の移住传说—特にその祖先同郷伝说お中心として》，《牧野巽著作集》，东京：御茶の水書房，1985年，第5卷，第58~62页和黄慈博：《珠玑巷民族南迁记》，广州：中山图书馆，1957年。重印了某些文件。

③ 例如，见于《石头霍氏族谱》(1902)，原序第1页上~第2页下。

地区实施。

第二个线索就是这个传说与宗族的基础有关，但是，首先必须指出本文的解释与牧野巽的解释之间的差异，后者认为这个传说的出现反映了定居于毗邻范围的多姓氏群体寻找共同祖先的愿望^①。

差异在于理解这个传说的侧重点之不同。牧野巽的解释要成立的话，前提就是寻找多姓氏共同源头的愿望须有意义，也须假设居住在一起的多姓氏群体中间已经形成了安土重迁或其他的性格，把他们至少结成了松散的联盟。然而，根据那个传说，这可能是个涵盖了超过30个姓氏的联盟。还有，这个联盟也可能有某种形式的宗教表达作为重心；但是，在现有的珠玑巷传说中，没有一个版本有宗教元素。相反，这个传说是宗族历史的一部分，记录在族谱之中，突出的是逃离南雄的理由、准许迁移和定居的文件，以及与其他姓氏的共同经验而不是相互的责任。由于多姓氏联盟不在少数，所以建基于不同姓氏之间的共同经验的传说也就可能变得可以接受，但是，与其他姓氏的共同经验并不是把这个传说记录下来的基本原因。

我认为，可以把珠玑巷传说归类为宗族开基的传说。族谱里多有宗族开基的传说。这些传说通常包含了有关宗族起源的记述，把宗族的起源上溯至中国历史的早期，然后就是不同支派的先人定居于不同地方的情况。这些记述加起来形成了宗族从一个共同源头开枝散叶的历史。^②

开基传说有种种不同的作用，其中最重要的就是权利的分配。所有的开基传说都分配祠堂、神龛，或祖坟的祭祀权。然而，划分居住权的却是居住记录。某先人在某地安家，他的后人也就有在该地居住的权利，而他离去的话，权利也就丧失。以此观之，族谱把珠玑巷传说记录下来之时，不在于突出多姓氏的共同源头，而在于居住的历史。从同一个地方逃来的先人没有居住权留给后人：只有定居下来的人才有。但是，这个解释肯定有问题：如果珠玑巷传说的重点不在于多姓氏的共同源头，那么，为什么传说中的这个部分在族谱中如此重要？

要回答这个问题，拿珠江三角洲其他地方的开基传说来与珠玑巷传说作对比，可能会有些意思。例如，其他传说的共同主题是把崇高的地位归

^① 牧野巽，《中国の移住传说—特にその祖先同郷伝説を中心として》，《牧野巽著作集》，东京：御茶の水書房，1985年，第5卷，第54～83页。

^② E. Ahern, "Segmentation in Chinese lineage, a view through written genealogies," *American Ethnologists* 3 (1976), pp. 1-16. 也有类似的观察。

因于与宗室的姻亲关系。新会三江赵氏是大地主，称是宋帝之后（《赵氏族谱》1937），而东莞邓氏是香港新界的大地主，声称一位先人娶了宋宗室女^①。邓氏并不是唯一声称膺此殊荣的宗族：南海三山乡冼氏和东莞河田乡方氏也有这样的说法。^②更多的宗族声称与高层官员有关系。南海沙头崔氏声称是南宋宰相崔与之之后，而沙头附近的大老村莫氏则声称有一位先人是唐朝的状元。^③相比之下，珠玑巷的先人并不出众，其中一些人在定居下来之后取得官衔，但在定居之时他们不过平民而已。

另外，拿这个传说与“瑶民”的传说^④来作比较，也是有意思的。“瑶民”在明朝时期居住在华南数省的山区。在广东，他们居住在粤北——其中一些地方邻近南雄。

有一点必须清楚，“瑶民”的“瑶”是汉人对这些人的称呼。此词来自“莫瑶”，意即“免徭役”。^⑤这个地位为“瑶民”所接受，而且至今刊行过的超过一百个开基传说的成文版本，均突出强调这个地位，以下一段文字就是其中之一：

南京平王敕下古榜文一道，牒落天下一十三省。各治山头，摇人收执为凭。九念岗山无粮地，赶牛不上，打马不行，捕水不上三尺之处，系是良瑶祖业。^⑥

“先有瑶民，后有朝廷”是这段文字的前提，而凡是有违平王旨意，

① David Faure, “The Tangs of Kam Tin—a hypothesis on the rise of a gentry family,” in David Faure, James Hayes, Alan Birch eds., *From Village to City, Studies in the Traditional Roots of Hong Kong Society*, Hong Kong: University of Hong Kong, Centre of Asian Studies, 1984, pp. 24-42.

② 《岭南冼氏宗谱》(1910), 卷3, 第1页; 《东莞方氏族谱》(1965), 第66页。

③ 《南海沙头》(1895), 卷1, 第6页上~第7页上; 《巨鹿显承堂重修家谱》(1869), 卷1, 第1页上。

④ 有关“瑶民”的文献如雨后春笋，我的主要资料来源是《过山榜》编辑组：《瑶族〈过山榜〉选编》长沙：湖南人民出版社，1984年和广西壮族自治区编辑组：《广西瑶族社会历史调查》，第八册，南宁：广西民族出版社，1985年。“瑶民”融入汉族的事例，参看 S. L. Wong, “In search of a forgotten tribe—the Yao people of the mountains,” *Lingnan Science Journal* 17.3 (1938), pp. 477-481.

⑤ 参看李默、刘耀荃、黄朝中编：《广东瑶族历史资料》，广西：广西民族出版社，1984年，第48页，引《增城县志》(1921)第一章。

⑥ 《过山榜》编辑组(1984)，第2页。

向“瑶民”征税或侵扰“瑶民”财产者，皆可能被捕，并送汉官究治。

“瑶民”的开基传说与珠玑巷传说有明显雷同之处。官方的授权文件在“瑶民”的传说中，也如在珠玑巷传说中那样，有重要地位。珠玑巷的文件证明先人获官方批准迁徙，而且已经向新的定居之地的县丞登记。随之而来的大概就是这些先人要负起里甲登记户口的赋税和徭役之责。“瑶民”的传说要申明的就是他们的先人得到朝廷一份文件，只要他们一天住在山里，一天便可豁免赋税。换言之，定居于珠江三角洲，要负起赋役之责的汉人，保存着一个传说，说明赋役之责，而“瑶民”也保存着一个传说，说明这个豁免。

考察一下“瑶民”开基传说中的其他元素，当还有雷同之处。“瑶民”的传说也如汉人的传说那样，由一个早期起源的部分和种种居住记录构成。“瑶民”传说中早期起源的部分是众所周知的。^① 话说“瑶民”的祖先盘瓠是一匹狗头怪物，曾侍奉平王，其女因而获赐婚，并获豁免赋税。^② 这个传说在文献中包含着三个片断。第一个片断叙述“瑶民”从一个叫作“千家洞”的地方开始流浪，直至定居下来；^③ 第二个片断，他们帮助汉人对抗乱臣贼子；第三个片断，他们与汉人“山主”订立成文协议。“瑶民”的族谱显然是根据他们与这些“山主”所订的协议撰写的。^④ 根据一个记述，明朝时期居住在一起的七个姓氏的“瑶民”，受李姓“山主”的招引，在某处定居开垦。这个记述详载了李氏与这些他姓所制定的安排，注明每一姓所得地域的界限，以及缴纳给李氏的租税。制定这些安排的协议全文具载，并且包括了一个获得授地的家族的族谱，和一份他们被迫离开前居地的前因后果的记录，以及他们所得土地的界限。^⑤ 换言之，成文记录是定居过程诱发出来的。

这些记述表明，“瑶民”和汉人一样，清楚知道与定居过程相联系的

① 有关瑶民开基传说中起源部分的各个版本，参看《过山榜》编辑组（1984），第117~127页。

② 不应假设成文记录与口述版本一致，可注意《过山榜》中的这个故事，与C. B. Lee, “Local history, social organization and warfare,” *Lingnan Science Journal* 18.3 (1939), pp. 357-369的口述版本之间的差异。

③ 《过山榜》编辑组（1984），第114~116页。

④ 《过山榜》编辑组（1984），第31~33页，第47~60页，第81~83页。

⑤ 《过山榜》编辑组（1984），第34~36页。

权利与义务。所不同的，汉人并非与一个平民“山主”协议而获得权利，却是直接与明朝政府打交道。里甲制即平民登记制度造就了这种关系，而这就是珠玑巷移民的平民地位之所以被突出的原因。因此，珠玑巷传说中多姓氏群体的共同源头，与这些姓氏群体之间的相互责任无关，但却关乎一个共同的社会背景，以及确立居住权的需要。很多汉人宗族之所以从明初开始记述他们定居的第一代，就是因为他们最初乃由于赋税登记而与官员打交道，而里甲的记录，书面和正式的支持，授予他们居住权。^①

（二）佛山镇

佛山在广州市外 15 公里，那里冶铁、丝绸和陶瓷工业云集，是珠江三角洲的商业中心；佛山的历史是赋税登记的宗族把他们的世系书写下来，并且兴建祠堂以彰显官位的一个过程。这个过程也展现了随宗族发展而来的政治转型。

佛山成为一个商业中心是在明朝，尽管冶铁业较早时已有所发展。^②最早出现在佛山这个地方的可能是建在一座山丘上的一间佛寺，此寺毁于 1391 年一次针对佛寺的举措之中。佛山意即“佛陀的山”，这间佛寺可能就是佛山得名的由来。邻近有一间北帝庙，北帝与民间信仰的神明有关。^③元朝时候，北帝庙每年均举行庙会，善信远道而来参加。元朝末年，此庙为“盗贼”所毁，他们贿赂知事僧把神像污损，但在 1372 年明朝建立不久，此庙即重建。后来，此庙成为镇政府的所在地。^④

佛山早期历史的宗教性是显著的。在宗族发展起来之前，即大多数成文记录无从追溯的时代，佛山是一个地方宗教中心。其时珠江三角洲或其

^① 比较 Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 154-159.

^② 广东的历史学家对于佛山成为冶铁业中心的由来，尚存争议。罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，广州：广东人民出版社，1985 年，第 111 页认为源于明朝，但唯一的证据只是元朝此地的地方志《大德南海志》，并无提及佛山是一个墟市。然而，《大德南海志》确有提及佛山的摆渡，只是没有关于墟市的部分。佛山博物馆馆长陈智亮（不署日期）则主张源于宋朝，其根据是镇上的冶铁厂遗迹。不过，还有待遗迹完全出土后，才能确定。

^③ 此即北方真武玄天上帝。关于明朝政府对北帝的尊崇，参看《明史》，第 1308~1309 页（第五十章）。

^④ 《佛山忠义乡志》（1752），卷 10，第 19 页上~第 161 页。

附近有几个地方宗教中心，例如广州以东的洪圣庙、肇庆附近的龙母庙、南头附近的赤湾天后庙，以及广州市内非常有名的光孝寺。^① 其中一些寺庙可能是地方组织的中心，拥有大量土地。打击佛山佛寺的举措和对北帝的崇奉，是改朝换代权力重组的标志。然而，到了明朝，零零星星由官员在不同时期推动针对所谓“淫祀”宗教机构的举措此起彼落。^② 有些与官员有关系的宗族取得了宗教组织被迫放弃的土地也不足为奇。^③

14 世纪末至 15 世纪初必定是佛山经济高速发展的时期。现存关于早期冶铁炉的文献，出自永乐（1403—1424）和宣德（1426—1435）两朝。冶铁炉就在北帝庙前，可见北帝庙与冶铁业的密切关系。然而，其时的佛山由乡村聚落构成，而其后数百年仍多少保持着这种格局。这些村落称为社，以村民定期祭祀的地方神明为中心组成。明初，这些村落就成了里甲单位。^④ 我们不知道 15 世纪的佛山有多少个社，但一篇写于 18 世纪的文章指出，佛山一直以来分为 9 个社。^⑤ 1522 年，广东提学在 4 个社设立了学校，从庙宇没收回来的财产用作办学经费。这些学校显然没有办得很成功，仅仅 20 年便已衰落，后来须重新整顿。^⑥

不妨假设，北帝庙附近一带日益兴旺起来，定居地之间的接触也相当频繁。庙宇管理的正式安排形成于 15 世纪中叶，这项安排大抵建基于心照不宣的共识，而这种共识则源自风俗习惯，也源自反复摸索。后来的文献把这个发展归因于 1449 年的“黄萧养之乱”。此次事件不但影响到佛山，

① 崔弼：《光孝寺志》（1791），〔不署日期〕；《越城龙母庙志》（1851）；科大卫（1986），第 184~185 页，n. 12。

② 《广东通志》（1561），卷 50，第 14 页，第 21 页上~第 22 页下，第 42 页下~第 43 页上，第 50 页下~第 51 页上。吴廷举、丁积、邱道隆，以及魏校的行述。针对“淫”寺庙的举措并不局限于广东。佛山人霍韬 1537 年在南京施行的一次，可参看 Chaoying Fang, “Huo Tao,” in L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang (eds.), *Dictionary of Ming Biography, 1368—1644*, New York: Columbia University Press, 1976, p. 682.

③ 《石头霍氏族谱》（1902），卷 1，《祠记》，第 1 页上。

④ 关于社及其祭祀活动的讨论，参看 David Faure, *The Structure of Rural Chinese Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986, pp. 70-80. 关于以土地龛为中心的乡村聚落与里甲的关系，参看栗林宣夫，《里甲制の研究》，东京：文理书院，1971 年，第 5~10 页。

⑤ 《南海佛山霍氏族谱》〔不署日期〕，卷 11，第 33 页上~第 34 页下。

⑥ 《佛山忠义乡志》（1752），卷 10，第 27 页下~第 28 页下。

也波及邻近的龙江、龙山和其他地方。根据记载，贼寇围攻佛山，但22名佛山父老得北帝庇佑，把他们击退了。为了表扬这些父老的忠义，朝廷于1452年下旨赐封北帝庙为灵应祠，赐封佛山为忠义乡。^①

其中一些父老来自佛山根基深厚的宗族，但后来与官位相连的宗族结构当时还没有建立起来。^② 这些宗族是否控制了佛山，并不清楚，因为佛山的统治阶层不久即扩大至包括商人和手工艺人的家庭在内，而原来隐含在乡村组织中的社，则归入了24铺（店铺，或店铺组织）。新整合起来的权力结构确认了当权者的名望，因为在1553年饥荒之年，祭祀1449年的忠义父老成为定制。某个叫冼桂奇的，来自佛山一个最古老的宗族，在他主理下，佛山的大宗族与铺内的社群一起赈济饥荒。而赈灾之事应以尊崇忠义父老（其中一人为冼桂奇的先人）来纪念，表明当权者在新整合的领导层中占有核心地位。^③

佛山的宗族在16世纪初取得官位，其时镇政府已经建立。一个例子就是佛山以南石头乡霍氏的士大夫模式宗族组织：这个发展肇始自霍韬（1487—1540）1514年进士及第。^④ 霍韬考获进士后，编修族谱（当然是成文的）、建立祖尝和规条，而且于1525年兴建了一间祠堂。^⑤ 下文将会说明，这些事情给佛山社会带来相当显著的变化。

石头乡霍氏宗族声称由元朝起已在那里定居，至霍韬已是第六代。霍韬在族谱的序文中声言，霍氏乃是汉朝以前的北方贵族之后，宋朝时从珠玑巷迁移至珠江三角洲。^⑥ 然而，他的先人地位寒微。开基祖只带着一根

① 《佛山忠义乡志》（1752），卷3，第2页下。

② 《南海佛山霍氏族谱》〔不署日期〕：卷9，第11页下～第16页下；《南海鹤园冼氏家谱》（1910），卷7，第25页。

③ 《佛山忠义乡志》（1752），卷3，第3页下，卷10，第19页上～第23页上；《岭南冼氏族谱》（1910），卷4/1，第14页上～第16页上。

④ 霍韬、方献夫（1485—1544）和湛若水（1466—1560）都是广东人，是在“大礼议”（1521—1524）中站在嘉靖帝一边的少数几个官员，而祠堂的兴建也与他有关。湛若水以理学名家，是陈白沙（1428—1500）的弟子，为后代的广东学人（包括霍韬之子在内）所崇重，并曾为多部族谱写序。由此观之，佛山祠堂建筑的理学元素与个别人的趣味密切相关。关于霍韬、方献夫和湛若水在“大礼议”中的作为，参看Woo（1984），第1～34页。

⑤ 《石头霍氏族谱》（1902），卷1，《祠记》，第1页。

⑥ 《石头霍氏族谱》（1902），卷1，《原序》，第1页上～第2页下。

扁担过来。元朝时期，定居于石头乡的第一个先人以运粮为生，却翻船遇溺。第二个先人生于明初，卖鸭蛋为生，但显然积了点钱。第三个先人（他的曾祖父）由于嗜酒而早丧。他的祖父读过一点书，但在佛山显然无权无势。在1449年的乱事中，他的房子被劫掠，他离开了佛山，回来时一穷二白。他日间在市集上卖布，晚上造扇子卖钱。霍韬之父所业大概也不怎样光彩，他说得不多：族谱里仅提到他父凭子贵，获赐封号。^①因此，霍韬的先人可能是市集中人，随佛山的兴旺而富起来。如果宗族的规条是一些训示，那么族人便是一直在市集上做生意直至清代。^②

在佛山，霍韬的宗族被视为暴发户，佛山世家大族对于霍韬宗族的鄙夷，相当明显。佛山以南的上园霍氏，与霍韬无关，上园霍氏的族谱中，有一篇1534年的序言，其中说道：

族之有谱，所以记世系、别异同而传久远也……然亦有……妄自攀援显贵以相矜夸而骇庸俗者……

序言这样总结：

余太原霍氏之谱，传自先世，盖由始祖子中公自宋熙宁间来于南雄珠玑里，传于侗之辈，已十有四世矣。虽无盛名伟绩，然衣冠相传，恒产相守，今昔不替，夫岂无所自哉！^③

这段序言恐怕不只是含蓄地影射霍韬的宗族建设。序言作者似乎想说：霍韬竟敢声称自己是珠玑巷的后人，你们在佛山还不过六代而已！

然而，上园霍氏族谱前言的作者也明白到官衔的重要。他到底只是个监生，地位并不高于一个县丞。他唯有提起宗族的光荣事迹，尽量把自己的宗族拉上当官的边缘。第七代的一位先人有一篇碑文，为宋朝进士李昂英于1320年所撰。另一位先人（1321年生）是元朝末年一位地方官，明初“此人被召往京师，几度被委任为广州地区的官员”。1426年，给这位先人勒石立碑。上园霍氏先有祖坟，后有成文族谱，但还没有祠堂。祠堂到

① 《石头霍氏族谱》（1902），卷1，《原序》，第1页上～第4页上。

② 叶显恩、谭棣华：《论珠江三角洲的族田》，广东历史学会（1985），1985年，第147、154页。

③ 《上园霍氏族谱》〔不署日期〕，卷1，第1页上～第2页下。

1588年才建成。^①

明朝时期，尚有其他霍氏得以把自己组织成以官式祠堂为核心的宗族。这些人之中包括了22位忠义父老其中三位的后人，以及一位忠烈之后。这位忠烈被供奉在他所倒下之处的一间小屋子里。这些群体追溯与定居社群的宗族关系，其中一些与佛山的关系密不可分。在这些群体中间大概产生了一种同根同源的理解，因而于1686年编修起族谱来。他们是否为了公祭而兴建祠堂，还没有弄清楚，但即使族谱中所载的那一间祠堂是为宗族联盟而不是为宗族分支而建，一些大宗族也用了差不多二百年才掌握宗族组织的士大夫模式。^②

霍氏的经验为冼氏所效法。冼桂奇于1535年中进士，1553年重新举行忠义父老的祭祀，而佛山的祠堂刚于1552年才建成。一个宗族联盟也像佛山霍氏那样发展起来，1622年28个散居在珠江三角洲各处的分支在广州兴建了一间祠堂。^③另一个例子是李氏宗族。李氏是明初的佛山铁匠，后来逐渐富裕起来。他们也出了一位进士李待问（1582年生，1604年进士），李编修了族谱，并兴建了官式祠堂^④。第三个例子是佛山金鱼堂陈氏宗族，明朝时期族中无人曾任高官，但族中于1589年编修族谱并在差不多同一时间建了一间祠堂，上溯至元朝的一位开基祖，这位先人是一举人，也曾经当过官。不过，陈氏宗族显然有相当的影响力：他们拥有佛山的其中一个墟市，一名女儿嫁给霍韬的儿子，而1628年的一篇族谱前言则由李待问以一位陈氏族弟子身份署名。从这些例子看来，官位在16世纪和17世纪的地方社会成了地位的标志，有别于以往的习惯，而官式祠堂则是共同提升地位的一种工具。

社会地位的变化影响了佛山的管治。广东社会科学院专门研究佛山历史的历史学家罗一星指出，由于佛山商业发达，很多人从邻近的顺德和香山来到佛山定居。罗一星引述清末佛山人冼宝楨写的《重修佛山堡八图祖

① 《上园霍氏族谱》〔不署日期〕，卷1，第10页上~第11页上，第12页。

② 《南海佛山霍氏族谱》〔不署日期〕，卷11，第12页上~第13页上。

③ 《南海鹤园冼氏族谱》（1910），卷3，第1页下~第2页上。

④ 《李氏族谱》〔不署日期〕，卷5，第1页下《广成公传》；卷5，第4页上~第5页上《祖考同野以传》；卷七《祠墓志》。

祠碑记》云：“（佛山）自前明设镇后，四方辐辏，附图占籍者几倍于土著”。^①此外，尽管佛山在明朝时期没有派任官员，清朝时却先有一名五斗口司巡检，后有一名广州府佛山海防捕务同知，设立于雍正朝。原来称为八图的登记户口（登记为八图，每图十家），认为他们有权管理北帝庙的钱财，与官绅在北帝庙非正式会面交涉，而自1628年起，正式在一个名叫嘉会堂的地方开会。八图的官员因为源于里甲制，故称里排，他们一直负责举行祭祀，每年给八图中人分猪肉。此项安排于1739年以北帝庙外一个名为赞翼堂的集体祠堂的名义，正式建立起来。^②然而，在这个过程中，胜出的是文士官员。1757年，佛山五斗口司巡检禁止用庙宇的钱来分肉，他提出的理由相当重要：

谓庙为合镇之祖庙也可，即谓庙为天下商民之祖庙也亦无不可。区区里排，宁足尽其远宗近祖之义也哉！体此而如以福胙当颁，则凡闾镇绅耆士庶，远商近贾，谁其不应？^③

里排有权代表遭到挑战的镇领导层。官方模式的宗族已经抬头，而从这时起，掌权的组织已是北帝庙的文人学士。

宗族壮大与经济发展

我们不禁会把佛山的霍氏、冼氏和陈氏当作是中国的市民。但这样的类比不一定合理。与早期的欧洲不同，广东不是从贵族统治中摆脱出来，而其下的镇也没有豁免权，可以置身于王法之外，不受封建羁绊。佛山发展起来的制度，是当时在乡间发展起来的制度，而宗族的历史除了须当作是一个城市现象，也须当作一个农村现象来看待。

需要强调的一点就是宗族制度的弹性，而没有什么比土地和人口登记的手法更能清楚显示出这一点。例如，明朝政府要求某些户口服兵役，而

^① 罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，广州：广东人民出版社，1994年，第299页。

^② 根据《佛山忠义乡志》（1831），卷7，第5页下～第6页上，赞翼堂是为八图征税而设的。详情见叶显恩、谭棣华：《关于清中叶珠江三角洲豪族的赋役征收问题》，《清史研究通讯》，1985年，卷2，第3页。

^③ 《佛山忠义乡志》，1831年，卷13，第17页下。

那些以先人名义登记的宗族，把一些人吸纳到宗族里，这些人给分配了兵役，而其子孙则利落地从族谱中消失。^① 同样常见的做法就是把土地拨作宗族财产，让宗族贷款生息，并且让宗族以其收入或接受族人的附息捐献，购买或开垦土地。^② 此外，宗族也可以为了让子弟参加科举考试，独立向县政府登记而建立起来。^③ 晚近的研究发现，很多登记户口应正名为宗族。^④

宗族要发挥这样的作用，只需指出共同的世系。但是，共同世系的证明不是必要条件。我接触过一部非常有趣的族谱，是在以下一份1763年的合约的基础上编修而成的：

合约

立合同：麟、凤、龙、虎各房长子，奕好、天长、雅荣、扬星等，为议立附葬以蓄尝业事体，得崇真祖原葬于古博都土名那程地面，鳌鱼摆尾形，坐艮向坤。绿山场广阔，恐有恃强阴谋，山前左右欲创村庄，并诞冒重，是以集祠酌议，就将祖山左右两胁垂开吉地一十三穴各房子孙阖投附葬，以免后患，至其所得之银，买卖田收租。待蓄积既厚，须创建崇真祖祠，或在罔州，庶可上报先人之德、下尽来嗣之诚。四房一脉愈久而靡懈矣。特立合同四本，各执一本存焰。^⑤

合约后面是简明的丧葬和公祭规条，以及13笔款项的记录。

这部族谱有趣的地方在于，宗族记录至18世纪合约之时而止。族谱分成三个部分。第一部分包括前言；一份道光七年（1827）的文件，列出自宋至清有官衔的先人；以及祖尝中持股的20房的名单，附录文件之后。文件之后是一个仅上溯至元朝的世系表，以及表上人名的行述。第二部分包括以上所引的合约；明朝一位有名的先人所撰的宗族规条；以及珠玑巷的

① 《逢简南乡刘追远堂族谱》〔不署日期〕：第20页。

② 叶显恩、谭棣华：《论珠江三角洲的族田》，广东历史学会，1985年，第27～33页。

③ 《番禺市桥坊英德堂家谱》（1896），《户口记》。

④ 片山刚，《清代广东省珠江デルタの図甲制について》，《东洋学报》，1982年，第63卷第3—4期，第1～34页。片山刚，《清末广东省珠江デルタの図甲表とそれをめぐる諸問題：税粮・戸籍・同族》，《史学杂志》，1982年，第4卷，第42～81页。

⑤ 《南海区氏族谱》（不署日期），中山图书馆馆藏手稿。

故事。第三部分是与宗族中某一房有关的几个文件，其中包括一份遗嘱，是合约中所见龙氏第一代先人的其中一个儿子留下来的；祭祖规条；以及合约所定的崇真祖尝的持股人名单。族谱漏掉的正是18世纪在生的族人与他们所祭祀的先人之间的世系。对于此书的编修者来说，能证明某房先人（在这个例子中是龙氏的第一代先人）拥有一个之前的直系先人名下的权利，便已足够。

我花了一些篇幅描述这部族谱，是因为此书看来与其说是一个世系的记录，毋宁说是用来指示一个地域群体的资格，而这个群体则属一个为丧葬而设的协同组织。因此，这是一份记录，记录了一个细小却不一定贫穷的宗族与其他同姓群体建立合作协议的尝试。换言之，这里的宗族联盟是一种伙伴关系，形成的方式与商业伙伴关系十分相似。

只要看看珠江三角洲的大宗族，也就是豪族，便可知宗族可以被利用来抬高社会地位、逃税，以及缔结联盟。从现存的成文族谱中，可以知道很多大宗族，也可略陈其历史的梗概。沙头崔氏宗族拥有佛山附近的沙头墟。崔氏认为自己是由两个房组成的，其中一房远溯至宋朝宰相崔与之，他们的祠堂是1561年的《广东通志》南海县部分所记载的三间当地庙宇之一。^①孔边乡方氏离沙头不远，他们的先人方献夫，与霍韬所处的时代相若，社会地位也差不多。他们于1534年兴建祠堂，1539年编修族谱。祠堂是一个祭祀核心，让分散在广州市、新会县和孔边的族人汇聚起来。^②

这些定居于佛山附近的宗族尽管有那样的地位，他们的田产与那些豪族在珠江口一带新开垦的沙田相比，简直就是小巫见大巫。番禺沙湾为何留耕堂何氏所有，^③小榄为何、李、麦三姓所有（建置小榄墟之功归于何氏）而顺德县政府所在地大良则为罗氏和龙氏所有。^④这是其中一些互相

① 《广东通志》（1561），卷20，第10页下。我在1986年访问沙头，开始对崔氏有所了解。奉祀崔与之的祠堂已经拆毁，但祠堂前面的部分，属另一房的地方，则依然无恙，并在维修。有关这个宗族的记述，参看《南海县志》（1910），卷11，第23页，至于《南海沙头崔氏永思堂家谱》，则藏于东京大学东方文化研究所。

② 《南海方氏族谱》（1890），第1页；以及方献夫墓碑上的一则诂文，现存沙头附近西樵的一间博物馆内。

③ 叶显恩、谭棣华：《论珠江三角洲的族田》，广东历史学会（1985），1985，第33～37页。

④ 西川喜久子，《〈顺德北门罗氏族谱〉考》，《法律史学》，1983、1984年，第32卷，第1～22页；第33卷，第21～39页。

争夺开垦权的宗族，这些竞争引起了大量地方纠纷、诉讼，以及村斗和族斗。^① 例如，新会县三江乡赵氏把大片湿地开拓为农地。赵氏在明朝以前已经在那里定居，而很早已经声称是宋室之后。由于其为皇亲国戚，而无疑问也由于财雄势大，赵氏于1500年获赐士大夫地位，徭役得免，县学里也有他们的一席之地。同时，宗族的财富和影响力大概也在开垦土地的过程中发展起来。开垦土地的人力，可能来自“仆”，族谱宣称，这些作为赵氏的“仆”的宗族，是跟随开基祖从福建来到新会的。赵氏族人给女儿做嫁妆的田产，可能反映出宗族联盟的建立，不是以规整的农地为基础，而是把开垦权授予赵氏的姻亲。我们也可以窥见，在明末民变期间地主豪族与屈从其下的宗族之间的社会分化。当代一位赵氏族人所写的一篇文章，记述了其中一些事件，认为解决的方法乃是少育奴仆，并采取措施防止他们富裕起来，这显示一些宗族已经繁荣昌盛，但却不一定脱离了屈处人下的地位。^②

尽管宗族常常在村斗或族斗中为了共同利益而团结起来，然而，积累起来的土地却不是宗族整体所拥有。相反，众所周知，宗族里的个人或群体建立起土地庄园，而宗族里的产权争执并不少见。^③ 一方面，宗族的意识形态和礼仪使宗族看来团结一致，而另一方面，很多族谱清楚显示，宗族里的个人或群体都在追求他们的经济利益。顺德县逢简乡刘氏的族谱便可以作为一个例子。

逢简刘氏在15世纪后期或16世纪初期编修他们的成文族谱，并且在

① 今堀誠二，《清代における農村機構の近代化について——広東省香山県東海地方における“共同体”の推移過程》，《历史学研究》，1956年，第191期，第3~17页，第192期，第14~29页。佐佐木正哉，《顺德县乡绅与东海十六沙》，《近代中国研究》1959年，第3卷，第161~232页。R. Eng, “Institutional and secondary landlordism in the Pearl River delta, 1600—1949,” *Modern China* 12.1 (1986), pp. 3-37.

② 《赵氏族谱》(1937)，第二册。关于珠江三角洲奴仆背景的问题，参看 P. Ebrey, “The early stages in the development of descent group organization,” in Ebrey and J. L. Watson, 1986, pp. 16-61.

③ Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press, 1958, pp. 126-140; H. Baker, *A Chinese Lineage Village: Sheung Shui*, London: Frank Case, 1968, pp. 99-131.

差不多同一时期为整个宗族兴建了祠堂。^① 祠堂的兴建人在 1524 年立下遗嘱，把他的小部分田产拨作祭祖和缴税之用，而总数达 1500 亩田地则分给他的七个儿子。另一个族人在 1675 年立下遗嘱，把财产分给他的遗孀和四个儿子，而他的遗孀则把小部分拨作祭祖、缴税和她自己的生活费。换言之，尽管刘氏集体管理祠堂，奉祀开基祖，但宗族内的大多数祖产仍为私有，也就是说，利益并非全体族人均沾。这些财产表面看来是宗族整体的一部分，那是因为通过礼仪，很多同根同源的族人（即使不是全部）互相联结在一起，而祠堂的存在，则给予这种特殊关系一个客观的标准。宗族关系涉及财产，便必然引起族里个人和群体的冲突。逢简刘氏的族谱记载了一桩自 1721 年延续至 1748 年的官司，案中的土地本由一位先人拨作奖励学风之用，而与讼双方在土地控制权上互不相让。其中一方在未取得土地租赁权之前，试图夺取收成的作物，可能引发了暴力事件。^②

一般而言，积累的土地越多，形成的宗族财产可能也越多。这与弗里德曼向来的观点大有关系，他认为宗族的发展与财产拥有权相联系。在这个意义上，不少宗族规条均体现出企业精神。上述逢简刘氏族谱中那份 1524 年的遗嘱，告诫子孙投资堤围附近的沙田时务须谨慎，因为这些土地易受泛滥影响，而且也要当心官兵的苛索^③。霍韬和佛山附近另一位进士兼高官庞尚鹏（1524—约 1581）的家训均提出投资和土地管理的意见。^④ 陶瓷之乡石湾的霍氏，其族谱中的规条告诫族人，收藏佛山铁皮和石湾陶瓷比积蓄现金更有利可图：“凡人家积钱，不如积货，所积亦有其方……如佛山铁版无坏、石湾之缸瓦无坏之类者，可积也。”^⑤

明清时期的企业精神，也表现在附息股份在财产管理中日益盛行。19 世纪之时，祖尝之间有时订立契约，列明每个祖尝所占集体财产的份额。这些股份——不是这些股份所持有的土地可以买卖。^⑥ 宗族分支所持的股

① 这间早期的祠堂在族谱里称为“影堂”，意即墙上挂上先人的肖像以代替灵位。这种做法在 17 世纪初期族中有子弟考获了科举之后才给纠正过来。

② 《逢简南乡刘追远堂族谱》〔不署日期〕，第 40 页下～第 54 页下，第 117 页上～第 121 页上，第 163 页上～第 188 页上。

③ 《逢简南乡刘追远堂族谱》〔不署日期〕，第 48 页。

④ 霍韬（1529）；庞尚鹏〔不署日期〕。

⑤ 《太原霍氏族谱》〔不署日期〕，卷 3《前后家训》。

⑥ 我所见过的契约，有些是许舒收集得来的，现已刊于黄永豪所编之书（1987），另一些则由谭棣华编辑整理。

份，一般认为衍生自继承权，附息股份是对这种股份的补充。正如祖产不分割，仍可划分股份，群体不一定是子孙的组合，也可创造股份。在这个意义上，财产未必只是土地，也可以是土地财产的股份。

企业精神加上共有财产的制度、可接受的赋税登记方式，以及宗族在形式上从属于功名士子的关系，使宗族成为利便协同发展土地的一种工具。明朝中叶以降广东经济的急速发展，造就了宗族的崛起。

结语

碍于篇幅，本文只能点出宗族历史研究方面可能和应该采取的方向。无论如何，本文以珠江三角洲为例，印证了宗族是一种文化形式的观点。^①但须强调的是，这种文化形式适用于从明朝开始出现的经济和政治目标。珠江三角洲大约在16世纪之时出现了一种情况，官式的宗族得以成为宗族组织的模式。这种情况在往后二百年持续发展：16世纪之时为财雄势大的宗族所独有的特点，至18世纪已经是司空见惯。许多群体移植了这种模式，它们追溯自己的世系，作为划分居住权的一种手段。随着书写日趋流行，明朝官方的意识形态与地方的意识形态日趋结合，再加上宗族制度有弹性，所以这种模式便普及起来。书写的扩展，无疑促进了书面文件在土地交易上的广泛应用，也使通过登记和合约持有土地成为重要的宗族活动。而土地则为礼仪提供资金，以维持宗族的宗教元素。

在宗族发展的过程中，有功名的地方领袖渐被视为宗族权威的支柱。就地域管治方面而言，在佛山这种出过功名士子的地方，他们大抵逐渐控制了地方政治。但是，应该理解到，大多数村落并没有取得过功名的人，而除了少数功名十分高的人（例如进士）之外，那些功名并不足以凌驾在其他地位认可方式和权力之上。功名士子所处身的社会，宗教关系、居住关系、赋税关系等种种关系层层覆盖，而他之所以能成为治人者与治于人者之间的中介，只是由于他周围的宗族制度造就了他的地位，而宗族之间的制度承认了宗族的独立地位。佛山的例子显示出官方意识形态普及所带

^① Patricia Ebrey, "The early stages in the development of descent group organization," in Patricia Ebrey and James L. Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000—1940*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 16-61.

来的微妙变化。尽管北帝庙仍是地方组织的核心，但周旋于佛山与政府之间的却是由功名士子所控制的宗族。

16世纪至18世纪二百年的发展，使功名士子成为地方社会的领袖，但必须记住，这是一种渐变过程，并且即使到了18世纪，其亦无独占的权力。在这个转变的过程中，地方群体最初是以祭祀地点为核心而建立起来的，一变而为赋税登记的群体，再变而为宗族，以士大夫的宗族组织模式为理想。不过，祭祀地点的宗教礼仪和组织并没有在这个过程中消失。16世纪以前，与先人无关的祭祀地点成为地方组织的核心；18世纪以后，这些地点则居于以祠堂为核心的组织之下。因此，宗族的历史也就是国家权力向地方社群扩展的历史，而这当然也是中国国家缔造史不可分割的一部分。

宗族社会主义与公家掌控： 20世纪二三十年代的潭冈乡*

广东新会潭冈乡在村斗中遭到破坏，1919年该村阮氏在乡会的赞助下，以借贷方式筹款重建该村。此项工作有一个特色，那就是土地归公。所有的祖业均须无限期置诸乡会管理之下，个人财产则定期为十年左右，都有明文规定。所得收入用于偿还债款和乡村福利。乡会董事定期在香港聚会，乡务交由一位受雇的司理负责，司理向董事书面报告大小事务。司理的报告或详或略，此外还有董事局的答复，这些都可以在董事局的会议记录中找到。

本文以这些会议记录为基础。^① 大致而言，除了1941年至1945年战争年代的部分付之阙如外，这些记录从1919年至1948年罕有地连续不断地记录了三十年的乡村生活，以及乡司理受城中的乡会遥控监督的独特安排。那三十年几乎代表了整个民国时期，中间经历了初期整治村政府的尝试、20世纪20年代政党联系的兴起、20世纪30年代的经济困难时期、战争，以及若干的复兴。此外，外力施加于乡村，表明已经在现代社会出人

* 原文为：“Lineage Socialism and Community Control: Tangang Xiang in the 1920s and 1930s,” in David Faure and Helen Siu ed., *Down to Earth: the Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 161-187.

^① 这些文献是许舒博士 (Dr. James Hayes) 在香港一间二手书店发现的，由他和我共同购得。除了会议记录外，这批资料中还有官司记录、地契，以及1919年那次筹款的一本小册子。大多数年份的会议记录都有副本。许舒博士和我的安排是由我保存所有记录的副本，以及无副本的影印本。同时，我找到了“宗族复兴储蓄会” (Lineage Restoration Savings Association) 的规章的印刷本，以及一封看来与潭冈有关的信，后来我才知道，这些文件正好与许舒博士和我找到的那批文献属同一体系。我把这些文件的影印本送给了许舒博士。此外，当我在1989年开始阅读这些档案时，许舒博士发现他拥有很多由乡约编制的潭冈乡地图。许舒博士的所有这些档案都已送给了斯坦福大学胡佛研究所，我的那一批则仍由我保存。

头地的核心村民对乡村的影响力日增，而在潭冈乡的例子中，这些村民基本上是城市里的商人。^①因此，一如所料，潭冈乡糅合了民国时期出现的乡村治理新观点，以及由来已久的俗例和理想。潭冈乡应该是民国时期社会和政治变迁的一个案例，只是这个变迁并不一定如所想的那么剧烈。

组织结构

重建潭冈的决定是兴族积聚会于1916年9月22日在香港的会议上做出的。出席会议的潭冈代表来自中南半岛、香港、澳门、广州、佛山、广州外围的盐埗、通商口岸江门，以及新会县城。^②会议决定从这些社群之中募集资金，作重建潭冈之用，但是，组织会议在1919年3月才举行，地点也是在香港，出席的也仅是潭冈的侨外社群，会上创立了潭冈乡乡会，有权管理包括重建在内的乡务。^③

兴族积聚会的第一次会议规定，重建资金属于借贷性质，必须偿还，而因此也就可以明白为什么积聚会的董事参与乡务从不间断。不过，他们根据什么创立乡会，由董事局委任和监督乡司理并拟定乡务规章，而且正如下文将会看到的那样不但处理财政事务，也惩治罪犯，还不清楚。严格来说，潭冈乡乡会的成立并没有征询过潭冈乡乡民的意见。然而，受雇于乡会的司理得到新会县县丞的认可（这还将讨论到），而且乡司理须向乡会董事局报告，并把他们的决定考虑在内，由此观之，那规章不论其法律地位如何，无疑是可以执行的。

乡会董事局成立之时，其成员与兴族积聚会的成员一模一样。乡会和兴族积聚会的不同之处，在于乡会的主席与积聚会的董事长不由同一人担任，这情况至少维持至1921年。我们对乡会主席、积聚会董事长，或两会董事的背景了解不多，只是对他们的任职情况还略知一二。记录显示，三

^① 关于20世纪二三十年代外来村民对乡村的影响，参看 Yuen-fong Woon, *Social Organization in South China, 1911—1949: The Case of the Kuan Lineage in K'ai-p'ing County*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1984. 开平位于新会以西潭江的上游。

^② 《新会潭冈兴族积聚会规章》，不著日期，不著出版者。

^③ 《潭冈乡乡会董事局议案簿》（以下简称《议案》），卷一，民国八年二月六日会员大会。

十年间曾有44人任职过董事局，其中一些人长期在位。有一位帮助积聚会筹款，名叫“标基”的中南半岛常住居民，显然在1921年被开除出积聚会。^①他的职位由一位名叫“业英”的人补上，此人的父亲是一位香港商人，曾于1919—1936年间任乡会主席。^②一位名叫“世德”的董事局主席做了19年，1937年成为乡会主席。无论业英或世德看来都没有正式支配过乡的日常事务，乡务交由司理“绩基”负责，这位司理从1919年任职至1935年。

司理有时称为“司理兼司库”，有时称为“办事所主任”。办事所连司理在内共有大约八个受薪职员。此外，乡里还有自己的保安队，其中包括一名队长、一名副队长、20名长工和30名夜工，全部都是受薪的。乡里还聘请了一位校长、一位教师和一位医生。乡会董事局的会议记录给人一个相当清楚的印象，就是为了保证董事局的决定贯彻执行，办事所必须受紧密监督。这当然包括了司理与董事局之间定期的书信往来，但除此以外，董事局还会派遣特派代表下乡，目的主要是查账。

首先必须认识清楚的是，董事局与司理之间是明确的雇佣关系。但是，由于乡会不在新会县内，司理在20世纪20年代和30年代有不少机会可以寻求县政府承认他的地位。总的来说，董事局认识到县里的任何任命都会削弱他们对办事所的控制，于是极为谨慎地保证司理从属于董事局之下。

表 1920—1931年的收支预算

单元：元

收入			
年份	田租	杂费及租金	合计
1921	17500	1700	18500
1922	24746	2204	28000
1923	24820	2890	27860
1924	24650	3296	28540
1925	32391	3676	35000

① 《议案》，卷三，第三十五次会议；卷四，第三十七次会议。

② 业英父亲的生平见于《潭冈乡杂志》19.3（1938），“乡中记事”，第3~4页。

续表

收入			
年份	田租	杂费及租金	合计
1926	32375	3714	36000
1927	无记录		
1928	31183	7759	38864
1929	30829	4396	36266
1930	30331	5189	36562
1931	31014	5913	37169

支出							
年份	办事处	保安队	学校	租金	贷款	改进设施	合计
1920	1464	6000	552			4000	17100
1921	1950	6650	500	600		3000	16500
1922	2895	6000	550	2300	8000	3000	26635
1923	2970	6000	850	2300	4000	3000	24000
1924	3710	7000	1000	2533	2000	4000	26000
1925	3536	6000	1500	2600	2000	7000	32000
1926	3668	6000	1500	7300	2000	14000	39000
1927	无记录						
1928	4257	7200	1000	9700	2000	2600	35500
1929	4458	7200	1800	9500	2000	3300	35000
1930	4176	6600	2200	9500	2000	3300	39500
1931	4219	7000	2000	8034	2000	3300	36000

注：租金=租金开支；债务=偿还欠债；改进设施=兴建房屋和购买设备如武器。
金额单位为以双毫（二角银币）计算的银元。

倘要了解董事局的监督能力和办事所的管理能力，最就手的莫过于会议记录前11年的年度预算（见表）。^①显然，办事所收入的主要部分来自地租，小量然而并非无关重要的一部分来自出租鱼塘、养鱼和养鸭权的转

^① 可惜的是，1931年以后的账目和预算大多不在。

让，以及看管收割地农作物的收费。而总收入在1921—1925年间迅速增加，其后稳定下来，也是显而易见的。

收入相当大的一部分，比如说四分之一，支付给那些把土地交由乡会管理的地主，余额用来支付办事所、保安队、学校、诊所、本乡重建、购买必要设备、董事局会议，以及偿还兴族积聚会债务的开支。办事所的开支从1920—1930年尽管上升了两倍，董事局会议的开支依然未见短缺，付给地主的租金大量增加，偿还欠债合共26000银元，用于乡村建设的达38000银元。^①保安队在这个时期正如下文将会提到的，虽然确实从别的地方得到更多的收入，但乡村资金中的保安队年度开支却没有增加。预算数字事实上不能显示不正常的开支情况，而这是意料中事，但问题在于无论这十年中间有什么不正常情况，办事所都已经颇能履行其理财责任。

开头两年，乡会所采用的规章涉及范围极为全面，处理的事务包括土地管理的税务事宜、营办乡学、制作乡歌，以至奖惩制度。有些措施例如乡旗和乡歌，是民国时期的新事物，但有很多例如出售养鸭权，则是沿袭传统习惯。^②乡会董事会的会议记录让人觉得书面规章有重要作用，能迫使司理遵从董事局的决定，然而，这种看法也遇到很大的问题，那就是任何的服从都不是理所当然的，却是权力相互作用的结果，其中包括了董事会与司理之间的，和司理与乡民之间的权力相互作用。

乡政府的工作

乡政府在重新建村的前两年，当务之急是建房子让乡民居住、分配农地、确保食物供应充足，以及设置乡村生活的基本设施。到了第三年，工作已上轨道，村务模式也可看出民国时期的社会政治氛围。

到了第三年，典型的董事局会议议程便包括审议上一次会议的议案、审议上一个月账目、讨论来信所提出的事项，以及采纳诸般事项的决议。例如，1921年3月13日举行的第二十六次会议，审议了司理的三封来信，信中报告了各项建设工程的成本，以及种种事情包括一位乡民偷了

① 记录里并没说明所用的是何种货币，但想必是广东银元。

② 有人可能会想，究竟书面规章是否必定是民国时期的新事物。这种习惯一定是各处乡村各处例的，但从新界书面手册的传布情况看来，我倾向于认为晚清时期广东的乡村规章多是白纸黑字写下来的。

另一位乡民田里的蒜头，他的一房人反而到办事所闹事；另一位乡民未经办事所批准，建了一道土墙；以及邻近的梁家村乡、罗家湾村和天湖村乡争夺摆渡经营权。信中又报告，一位潭冈乡乡民一直向附近七堡乡一位乡民索取一块抵押了他的土地的地租而不得，他要求解决这宗纠纷；最后，乡里其中一个营地的某位乡民要求一位同乡在那个营地开办学校；司理想知道是否应该批准。^①

董事局在会议上讨论到种种问题，议决拆毁土墙；在摆渡权问题上不应退让；七堡乡土地纠纷中的那块土地应由办事所出租，而租用土地的乡民应该还债给那位七堡乡乡民；而那位教师则应另觅地方办学，因为正如董事局所言，只有那些教学方式为董事局接受的教师才可在公家学校任教。至于建议的重建工程和蒜头盗窃案，则没有提及，然而却处理了七宗轻微偷窃案。

此外，董事局还通过了很多决议，包括将近的收成不减租；批准没收无牌运出本乡的谷物、种种委任工作和薪酬，以及小型工程（例如建一道栏隔开潭冈阮氏和毗邻黄氏的房舍）；又议决只有那些经董事局批准的医生才可以在那里执业。从这个会议的记录可以看出，乡政府的工作必定相当零碎，它仲裁纠纷、管理乡的资源、训练民团、斡旋乡与乡之间的纠纷，俨然国中之国。

这些对于中国农村社会的研究者而言，应该一点也不会感到奇怪。清朝时期，乡村和宗族父老在乡公所或祠堂议事，处理的只怕也不外这些事情。唯其须要解释的是，如今交由民国行使的权力怎样与传统的理想融合，而在潭冈乡这个例子里，遥控的监督权何以仍有效力。

仲裁：乡之于乡民

乡会及其受雇司理在仲裁纠纷时的参与，可能是一个合适的起点。大量仲裁案件分明与土地纠纷有关，这方面须与乡里的土地法律概念一起考察；但是，由于土地权力的行使是整体法律的一部分，所以裁决和执行裁决的权力是乡政府的基本功能。

以下就是乡会第二十六次会议所考虑的七个个案之一，很能显示各方

^① 《议案》，卷三。

在法律程序中的参与：

原石门里人士甲，其田靠近笼坑里人士乙的田。民国8年秋收后，甲把自己田地的稻草卖给邻乡吴村的吴某，价格商定，款项过手，吴某就回自己村子了。数天后，吴某驶船而至，以便收割稻草。可是，吴某误入了乙的田地而不自知，在乙的田地中收割稻草。这时，乙正好经过，就质问吴某：你为何在这里收割稻草？你是向谁购买稻草的？吴某说是向甲购买的。乙听见后，就找甲理论。甲说：“我卖的是我的稻草，不是你的，是买家犯了错。”乙说：“你是存心设局来占便宜！”两人争执不下，就到村办事所去。当时村长不在，村保安队长梁某就对甲说：“你有嫌疑。买家怎可能未知会你就自行前来收割稻草呢？你为何不带他到你自己的田里收割稻草？即使你不是有心占便宜，你也肯定是太粗心大意了。如今，无论这错误究竟是怎样造成的，你必须交出五元罚款来赔偿乙的损失。”甲不吭声，这决定就算是做出了。可是，甲一直没有赔偿给乙，因此，直至今天，这案子仍然结不了。虽然此事的对错仍不清楚，但梁队长既然做出仲裁、而此仲裁又无人反对，因此，梁队长的仲裁应该得到维持，我们要求甲向乙赔偿五元，以便了结此事。^①

事情发生与乡会裁决之间足有一年光景。先是办事所然后是乡会，给拖了进去，但这并非偶然，而是恰当的法律程序。

在这件事情上可以得出几点结论。第一，事情是由争议的双方带进法律程序的。第二，原裁决是按照故老相传的习俗，执法与司法不分，经保安队长即审即决的。第三，董事局是上诉庭，而且以为其决定在乡的范围是终审判决。最后，裁决不单适用于宗族成员：那位来自另一个乡的禾秆买家并没有参与诉讼，他既非证人，也非被告。

潭冈乡的档案不断表明，办事所的权力仅及于宗族成员。要了解这个限制的含义，便必须简略一看潭冈乡的地理。潭冈乡由八个村组成，总人

^① 《议案》，卷三，第二十六次会议。

口可能达两千多，位于潭江以南的冲积土上（见潭冈水边交界略图）。^①潭冈乡的西北，沿着其中一个河湾，便是罗坑和陈涌，两处皆胜过潭冈乡，而且主导着地方政治，尤其是在墟市和摆渡的事务上。往北一点是七堡乡，而往南远去则是三江，这两处不只在地方上，在新会县也是举足轻重，而且拥有大片土地。七堡乡和三江显然也占有潭冈乡范围内的农地，潭冈乡与这两处地方的关系，必然离不开乡村之间的周旋。

至于本乡附近，则阮氏须对付潭冈北面的紧邻水边黄氏，和西面的紧邻岭背林氏。林氏在潭冈乡拥有一个池塘，而水边黄氏则建了一堵墙把黄氏与阮氏两姓的房舍分隔开。如前所述，乡会董事局第二十六次会议的决议之一，就是建一道木栏隔开黄氏和阮氏的房舍，给出的理由表明董事局也不得不承认管辖范围的限制：木栏晚上关闭，这样，潭冈乡民就不能于夜间在黄阮二姓房屋走动，以避免意外。潭冈乡乡会的权力不及黄氏或林氏，遑论新会县的有权势者。因此，潭冈乡的裁决仅限于阮氏乡民涉及其中的事情，例如乡民租用了外乡人所拥有的土地便须罚款，而不及于外乡人在潭冈所做之事。（见潭冈水边交界略图）

乡会的权力偶然也会延伸至侨居在外的阮氏乡民。1927年，乡会裁决了一宗纠纷，与讼一方试图根据一张借据索债，不过这张借据是在一位客死香港的阮氏乡民那里发现的。司理判原诉人胜诉，但乡会董事局推翻了这个裁决。这个案例与董事局裁决过的纠纷相比，在法律上处理得更加隆

^① 乡会议案称土地龛附近的房舍群为里。1924年，乡会用一至八来命名这些里。（《议案》，卷六，第七十三次会议）然而，第三里却是由4个里组成，因此也可以将潭冈乡看成是由11个房舍群组成。会议记录没有提到过人口数量，但从两个方面可以得到一些概念。首先，八个里之中有两个有图样，其中共有约300块宅地，每块4段。这些图样是1925年和1926年分配宅地时用的（《议案》，卷七，第七十五次会议，以及卷八，第九十三次会议），除了潭冈乡的乡民外，侨居城市的乡民一样持有这些宅地的所有权。因此，宅地的数目必定多于建成房舍的数目，但是，若说潭冈乡由数百房舍组成，也不无道理。比宅地数目更为有力的一点，就是那两个图样之中载有680个人名。由于一般会认为这些人把未成年男性也包括在内，所以乡里的男性人口顶多不过此数的三至四倍。如果嫌这个估计过高，那也就必须考虑第二个方面，那就是潭冈乡学校1938年的学童名单，刊于《潭冈乡杂志》，19.2（1938），第5~6页“乡中报告”栏。名单内有221人，其中九人不姓阮。一般会认为学生即使不是全部，也大部分是男性，而数目应该低于全部学龄儿童的人数。倘说潭冈乡的人口为2500人，其中也许包括600~700名学龄儿童，也许并非不合理。

重，这可能是因为在被告在香港有法律代表。在这个案例中，借贷在乡以外的地方进行，看来并不妨碍董事局的裁决权，而案件之所以能成立，乃是因为问题在于借据之中列作抵押品的一幢村屋的所有权。^①

但是，1923年有另一个案例，案中与讼双方为一间商店的账目闹纠纷，这间商店位于奇榜，他们到乡会寻求裁决，除了因为他们都是潭冈乡乡民外，没有其他理由，而他们接受了董事局的裁决，并据之签署了一份协议。^② 这里要指出的并不是乡会经常把权力延伸至乡外发生的事，而是乡会对于其宗族成员所隐含的权力，使之可以把权力延伸。

司理即审即决的裁决纠纷，说明执法与日常乡务管理之间有密切关系，这种情况与清朝时期的管治方式非常相似。^③ 这方面的独特之处，在于一种微妙的差异，那就是乡政府对乡民行使权力，与乡政府服务乡民而向他们要求特权回报（往往与地域权利有关）两者之间的差别。一个例子就是保安队能够从执法活动中取得一笔直接的收入，帮补乡预算中的日常收入。例如在乡视作其领地的土地上，向阮氏和其他姓氏地主收取禾耕。

切勿对禾耕存有太多想象。无论保安队在收割时期把农作物看管得怎样好，禾耕也是当作一种税项来征收的。征收对象是耕种者，而不是地主，范围是办事所视作其领地的土地。禾耕收到后，会给耕种者打一张收条，未获收条者不得收割。除非是根据俗例，否则乡里似乎没有理由索取这种收费。在新会县政府，甚至在省政府的诉讼中，充分证明此例之订立乃是为了显示收费的权力。在新会县政府的诉讼中，争讼者与阮氏的文件显示，光绪时期每亩地收取70文铜钱；而阮氏自己则说，1921年每亩收取三分钱。^④

并不是阮氏领地内的所有土地都收取禾耕。一般的规例看来是向筑有堤围的沙田征收，而在一个与阮氏有关的地点，堤围范围建了一个保安

① 《议案》，卷九，第一百零五、一百零七和一百零八次会议。司理根据借据上的签名与原诉人收到的多封信件相似而判原诉人胜诉。这样的证据相当无力。

② 《议案》，卷五，第六十一次会议。与讼双方签署保证书是清朝时期处理法律纠纷的通例。

③ 晚清时期新会县的乡政府参与审讯过程的情况，参看 David Faure, "Custom in the legal process: the inheritance of land and houses in South China," *Proceedings of the Tenth International Symposium on Asian Studies*, Hong Kong, 1988, pp. 477-488.

④ 《议案》，卷十三，第一五二和—五六次会议。

岗，以便保安员每天值班打收条。由于潭冈乡的所有土地在民国大部分时间内均由乡政府管理，故此规定收条只可发给那些付了地租的人。然而，这里需要注意的，不是保安队遵照办事所的规条行事，而是所收费用的一部分直接拨作了保安队的收入。保安队的收入有两种，一种是禾耕收入的一半，而另一种则是擒贼的赏金，擒获盗贼的保安员可获一笔固定的赏金（一个例子是五银元）。^①

尽管20世纪20年代乡政府每年的总收入不过1000银元（20世纪30年代中期增至1600银元），但这笔收入必定受到重视，因为禾耕范围是不少乡村纠纷的焦点。尽管在潭冈乡的记录之中没有直接提到保安队的枉法情况，但在这样的收费安排之下，这种情况可想而知。^②

于是，乡政府便制定两种法律。一种法律旨在约束乡民，并且划定乡政府保卫的领地范围。^③但是，潭冈并非一个自给自足之乡，因此，约束乡民的法律必定不足以保卫领地的完整。乡政府经常要与其管辖范围以外的人谈判资源（主要是土地）开发权。在这些谈判中，正如在禾耕的例子中所见，乡政府是一个提供服务以交换缴费义务的既得利益者。由于谈判对手也同样受到其乡例或族例所约束，族、乡和土地的通例也就成为谈判的基础。因此，权力固然重要，但权力的行使在乡村的环境中也不一定随心所欲。

土地管理

乡政府享有某种裁决权在广东南部地区相当常见，但是，乡政府负担起出租乡里所有私人土地并收取租金的工作，则可能是潭冈乡所独有的。不过，这一点并无新意。从宗族文献中可以证明，集体管理资源是宗族欲

^① 货币单位见前注。

^② 《议案》，卷六，第六十七、六十八、七十二、七十三次会议；卷八，第九十四次会议；卷九，第一百零七次会议；卷十二，第一百三十六、一百四十六、一百四十七次会议；卷十三，第一百五十五次会议；卷十四，第一百六十六次会议。

^③ 违反法律的最高惩罚是驱逐出乡，而在潭冈乡至少有两个乡民被逐，一个因为危害办事所而被逐五年（《议案》，卷五，第五十六次会议），另一个则由于为外姓所收养，看来是永远被逐（《议案》，卷九，第一百一十次会议）。

达到的一个愿望，尽管难得实现。^①而就潭冈乡而言，偿还重建借贷的需要可能促进了集体资源管理。

乡政府掌控土地的一般原则写在1916年为重建而制定的兴族积聚会规章之中。规章列明，乡政府的收入和重建借贷的还款取自工资、贸易以及租金的征税。那个时候，已经确立了乡政府对所有公家财产应该有永久控制权，而对私人财产则应该有期限管理权的原则。乡政府负担起把所有潭冈乡阮氏所拥有的土地出租的工作；在偿还积聚会的借贷后，乡政府保管族产所得的所有租金，而私人产业租金的一个固定份额——按1916年的规划为30%，规章付诸实行时则是20%——则归还给所有者。实际上，取自工资或商业税项的收入很少，乡政府的大部分收入来自租金。

有人会以为，乡政府的措施诱使私人地主向乡府隐瞒其财产，而他们也可能会以非阮氏族人的名义掩饰正式的所有权，而间接控制自己的产业。会议记录显示了这样的做法，不过并不常见。乡政府在意的，基本上是鼓励阮氏族人使用自己的土地，而不是外姓的土地，以便维护潭冈乡的领地完整。

有一个原则看来是早已确立了的，那就是出租已发展的农地不同于出租其他的地权，例如养鸭权，或在河上某些地点安装桩柱网的捕鱼权。尽管有明文规定，所有这些都应该是价高者得，但是当准备分配农地的时候，司理报告说由于投标价太高，所以遭到不少乡民反对，而他未事先征询乡会董事局，便接受了解决办法，族人每人可分得两亩良田，固定租金四元。^②分配方法没有受到质疑，也从未重订过。会议记录提到私人买卖，有的没有向乡政府报告，但是，一直在使用的农地，没有一块拿出来招标过。

农地以外其他土地的使用权，除了禾耕征收权外，的确经常出租给价高者。以这种方式出租的土地包括鸭埠、桩柱网点，以及鱼塘。可能包括在内的还有摆渡经营权，这本身尽管不是一种土地权，却也与土地权密切

^① 不分家的理想或族产的慈善事业或许便是这种愿望的表现。参看 Patricia Ebrey, "The early stages in the development of descent group organization," in Patricia Ebrey and James L. Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000—1940*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 16-61. 珠江三角洲的情形，参看霍韬：《霍渭厓家训》（1529），《涵芬楼秘笈》重刊本。

^② 《议案》，卷一，第三次会议。

相关，因为在竞投中显而易见，中标者有权独家使用宗族的各个渡头，包括阮氏拥有巨大利益的邻近墟市的那个码头。除了摆渡权外，中标者不一定要是阮氏族人，而有些例子表明中标者并非阮氏族人。

乡政府在管理土地时看来须维持收入不至脱离实际，但同时又须为本乡谋福祉。土地优先出租给自己的族人是可以理解的，因为如果佃户是族人，那么办事所便可以行使较大的司法权。不过，乡里土地经营的特性是有大量邻乡的乡民去去来来，因此，土地管理不可能与乡村政治划清界限，尤其是在多个社群的共同土地权互相重叠，例如实施禾耕收费的情况之下。

因此，应如所料，乡政府最在意的是开源。这有时是增加生产，但通常是找机会扩大征税权。会议记录中偶然可以找到一些反对，而我们可以从乡政府的反应中看出它始终依恃其立法能力。例如，早于1922年，潭冈乡便已确认其有权招标承办猪粪收集——粪肥的一个恒常来源，一种常见的乡村权利——然而却没有人投标。办事所并不退让，反而向乡会建议设定未经许可收集猪粪的罚则。^①在三次会议上提出过这个罚则，其后就再也没有提起过，而尽管决定已下，但在乡村环境中，却不大能够执行，徒然显示乡政府的权力是如何不济。

一个乡的政府在征收租税方面所享有的优势，当然就是占尽了地利与人和。^②就潭冈乡而言，这种优势以外，还有记录保存的功夫、立法的能力、民团的建立，以及保证租税收入的种种措施，加以配合。乡政府的政策清楚说明这些措施可能是些什么：

收割稻谷的凭证发出十天之后，为了收取租谷，村办事所的经理和职员，和保卫队成员，就会造访宗族内欠租未交者的家……如果要动用船只到村中收取租谷 [运往市场]，村办事所会派职员一人、乡董事会七名代表中的一、二人，保卫队成员一、二人，到该船只旁，登记谁运送稻谷、数量几何。^③

① 《议案》，卷五，第五十、五十一和五十二次会议。

② 乡会董事局在第二十八次会议决定，应派出密探查看拖欠债款的佃户家里是否储积了粮食。（《议案》（1921），卷三）有人也许能在这样的决定中发觉乡村社群关系紧密，而且感到没有多少秘密守得住。

③ 《议案》，卷三，第二十九次会议。

也有类似的条例针对鱼塘的租户，只是少了售卖粮食的管制。^①此外，倘若遇到欠债的租户是个外乡人时，司理应该怎么办，说得还是含糊不清，那么以下事件应该可以表明，同样的原则基本上也是适用的：

一年前，本族某个成员开列的田产中，有一块当地称为“猪鹿桥”的一亩六分田，原来是没有被登记的。原因是当该成员上报田产时，他没有声明佃农是谁。不久，该成员过世，而他弟弟同样也不知道“猪鹿桥”这一亩六分田的佃农是谁。直到现在，我们才发现“猪鹿桥”紧挨着梁姓的田产，“猪鹿桥”之前就是租给梁家村某人。“猪鹿桥”的梁姓佃农欠租已经很久了。我们村的某位长老说知道“猪鹿桥”的梁姓佃农是谁，我们就请这位长老和另一位长老一同到梁家村找“猪鹿桥”的梁姓佃农，索取租谷。可是，“猪鹿桥”的梁姓佃农拒绝见他们，梁家村的人甚至不把“猪鹿桥”的梁姓佃农的地址告诉他们。这位长老说，他知道“猪鹿桥”这块田地在哪里，日后他会带同保卫队到田里收割租谷。但他担心收割租谷期间会有纠纷，所以他写了个状子，请求开会表决。^②

司理在下一次会议上报告说：“有关这块田（“猪鹿桥”），我昨天派人收割租谷，并派保卫队沿途保护。佃农不敢吭声。”^③在乡村的环境中，收租也总得有武力和手腕的配合。

乡政府的收租能力至少对于那些在非由潭冈主导的地区拥有土地的祖尝司理来说是一种诱因，吸引他们交租给办事所。至少有两个例子，是祖尝与办事所订立协议，为办事所提供产业的资料，以交换部分所收的租金。^④从这些例子可见，制定乡会规章的乡民，尤其是大地主，看来不会在没有若干把握的情况下这样做。

但是，大多数潭冈乡乡民都不是大地主。潭冈乡的田产记录显示，1919年，222个登记地主当中，124个（56%）有田少于四亩，而只有40

① 《议案》，卷三，第三十一次会议。

② 《议案》，卷三，第三十四次会议。

③ 《议案》，卷三，第三十五次会议。

④ 《议案》，卷三，第三十五次会议。

个（18%）有田多于八亩，最大的地主有田也仅38亩。^①显而易见，小地主把他的产业置诸集体管理之下并无好处，尤其是收费高达60%。此外，由于大多数农地都是以固定租金租出，所以，20世纪二十年代和三十年代初期的价格上升便形成了压力，让地主把产业转移到集体管理之外。因此，会议记录中没有提到其他反对租务安排的声音，也许是异乎寻常的。

由重建工作开始直至20世纪30年代后期分别担任兴族积聚会主席和乡会主席的业英和绩基退休之后，一些迹象显示一股不满的潜流在1939年和1940年浮上表面。1939年，一些较大的祖尝推动召开了一个公开会议，会上反对把私人土地留给办事所管理。问题相当严重以至县政府派代表出席，而结果是乡会同意把管理权交还给所有地主，自愿交出管理权者除外。取消租金提成，代之以收费，私人产业三成，祖产四成。乡会的地位在会上也受到质疑，但仍通过了保留乡会的动议。^②

可是，反对乡会的声音并没有就此而止。1940年，一班乡民向难得莅临潭冈乡演讲的县长激烈抗议乡会和办事所。乡民的不满从业英的管治开始。他们指控潭冈乡的账目年结并未如原先承诺那样公布，董事局也未按规章所定选出。更有甚者，新的司理上任后，索取额外收费，但收入却没有确当的记录。敢于出声的乡民都给抓去禁锢起来。私人农地归乡管理已经二十年，而乡政府还要继续多管七年。很可能是基于前一年所做的决定，县长可以公开表示乡会并无越权，然而，这番公然的挑战看来显示乡会以强硬手段管治的时期已经一去不返了。^③

办事所失去管理权后，恢复了其维持法纪、仲裁，和提供福利的传统角色。1940年之时，现实的情况可能相当严酷，以至需要租金收入的三至四成来维持这些服务，但现在已经不是那回事。如果办事所不再是土地管理人，那么，它还可能向乡民索取这样高的收费吗？

① 这些数字是从《田过户综册》计算所得，这是潭冈乡乡民的田产记录，可是其中似乎不包括他们所拥有的沙田；据我们所知的一个例子（《议案》，卷十三，第一百五十六次会议），拥有沙田的数目多达653亩。

② 《议案》，卷二十一，第二百五十九、二百六十次会议，以及第四次特别会议。

③ 《议案》，卷二十二，第二百六十九次会议。

乡村关系

以上所述，已可见出潭冈乡在潭冈及其周遭范围可以说是一个实在的政治单位。因此，潭冈乡乡会董事局会议记录相当大的一部分，读来就像外交史，记录了公职人员代表潭冈乡与其他乡签署协议。例如，械斗所引致的1913年潭冈乡烧村；地方市集或新近开垦土地（沙田）的争夺；解决与邻乡的捕鱼、养鸭和禾耕纠纷；或替乡民收租，都给人这样的印象。还有就是，潭冈乡加入了一个乡村联盟的网络之中，形成一个地域权力构成，也使人产出这样的印象。

以下董事局会议记录的一个片断描述了1913年所发生的事情，可以作为例证：

民国二年4月30日，由于罗坑林氏之前侵害沙塘叶氏，双方爆发械斗。沈姓县长与绅耆等下乡调解。当时，岭背林氏和潭冈阮氏也有仇怨，因此沈县长也召集两乡绅耆，请他们约束各自子弟，不要诉诸暴力。[沈县长说，]哪个乡首先动武，就唯哪个乡是问。[于是]两乡绅耆就缔结和约，其中一份寄存县政府备案。虽然这和约是五月七日所立，但下月日，岭背林氏就放火烧毁阮氏所在的潭冈的北部的一个里，还绑架和杀害了一些人。这是邻人所共知的。^①

我们从另一个记载中得知，岭背林氏与罗坑林氏联手，而潭冈卷入其中，则被人看成是罗坑与另一个邻乡深仇大恨的延伸。^②

然而，这种乡邻关系之中看不见例如从地权或婚姻建立起来的人际关系。以下是乡会董事局须仲裁的一个案例，显示了其中的复杂性：

具诉词人阮业培，谨诉事。为前数月间，因前清时，培历数十年领耕岭背乡林统宗子孙林相裘之田，坐落土名龙坑口双造田一坵，该税约八分余。至光绪初年，林相裘经手将此田典与潭冈乡承典，后再将田按揭银式拾余两，皆由前时有瓜葛亲戚来往之故也。是以该田历

① 《议案》，卷三，第三十次会议。

② 陈象亨：《陈林械斗纪事》，《新会文史资料》，1（大约1963年），第11～20页。

年俱是阮姓收租。而林姓之人，见有统宗祖粮税柱头纳粮，并不见有田租收益。其林相裘亲属林好，特意查问该乡林绍遐：“伯历年为粮长，可以知此事详细否？”乃林绍遐遂将此田始末缘由说与林好知悉，欲追查原田发卖、赎回典数、割除粮税起见。偶因培现年小儿等置买本乡人田产数亩，所以林绍遐查究此田历年批与培等承耕，必要我将原田说明坐落某处。我为佃人，对他言明亦实情实理，并无奸尻之情。岂料林绍遐、林好等再劝我承买此田，是为两便。我话须要依正规条，出帖招报数月清楚，才敢承买，正为患于未然。故首先出帖，越十余天，未见有典数来报，不敢交易。再次出帖，冀其当众声明妥协，方敢立契交易。至再标帖，本乡办事处执事人等话买受林姓此田。我当时回话此田并无交定银……①

他被控的罪名是提出从林氏那里买入这块土地，而尽管他有这番申诉，乡会董事局仍坚持判他有罪。

司理在对被告的指控中，称用作证据的按揭契是伪造的。问题的关键看来在于买方业培在原来的按揭占一席位。但是，理据似是而非。一个姓林的把地按给了阮氏的祖尝以取得土地租给一个与阮氏祖尝无关的阮氏中人。抵押双方是姻亲关系，而土地拥有者与耕种者之间则是地主与佃户的关系。但是，土地既已抵押出去，缴税的责任尽管仍在地主，他也已失去了土地的掌控权。在这样的情况下，司理设法把受抵押人剔除出去，也就可以理解。一方面，他可能想保护受抵押人，另一方面，他可能想把税项转移给一个潭冈乡乡民。

乡领地经过乡民的买卖，或扩展或缩减，必定是一个常见的现象。这可能就是乡会规定乡民不得卖地给外乡人，而鼓励他们从外乡人那里买入土地的理由。② 我们也可以看到，某人与乡民合谋，可以把外乡地主拥有的土地剔除出去。有一个例子，一个姓阮的乡民试图占有潭冈乡的一块已经由司理确认为沙塘叶氏所有的土地，这个乡民称这块地是他从陈氏租来的。③ 在这个例子中，司理的主要考虑似乎是维护第一租户的权益，而不是服务于地主的利益。显而易见，乡政府之间的亲善友好关系在所有权

① 《议案》，卷十一，第一百二十九次会议；讨论见第一百二十七次会议。

② 《议案》，卷一，第四次会议。

③ 《议案》，卷五，第五十二次会议。

争讼案中攸关重要。

县政府怎样介入乡村关系，正是如何界定国家权力的一个关键问题，而在评估这种介入之时，必须把县政府使用财力或武力的能力，与其在认受各乡的行事上所起的作用，清楚地区分开来。20世纪二三十年代是中国大部分地区，也是潭冈乡及其周遭的多事之秋。这期间，潭冈乡遇到多宗绑架案，而在1924年，乡村之间传言即将发生械斗，这使岭背的乡民迁离本乡。^①早于1919年，县已派兵维持治安，并且准许乡民复村。^②

由于县所出兵并非无偿的，潭冈乡乡政府也意识到县的介入必须减至最低。例如，赋税应由乡收取和上缴——如有需要，将由办事所垫付，因为县部队下乡执勤，要向乡收费，例如，1924年是每天60元。^③但是，1937年潭冈乡与新会豪族三江赵氏就某些沙田发生争执，便要求县政府在收割时派兵援助。县的资源有限：只派出了十个士兵，这一次炫耀武力马上消除了赵氏的威胁，但却无法防止阮氏后来的领地损失。^④

县政府派兵下乡直接介入，不是常有的事。县方面根本就没有资源。在潭冈乡的会议记录中所见的，是晚清权力斗争的延伸，县成为争讼的中心，在紧张时期，则成为动员的核心。会议记录中有三个例子，显示出县怎样处理争讼：阮氏与岭背林氏争夺双方交叠地区内的禾耕、与紧邻的水边黄氏争夺养鸭权，以及与三江赵氏争夺沙田。^⑤阮氏在头两件案中得直，在最后一件案中接受县长的劝谕妥协。在几个案子诉讼期间，潭冈乡乡政府在县城设置了办事处，并且获得法律服务。^⑥

法律的裁决也许并不如阮氏所强调的那样。水边黄氏势较弱，在诉讼中唯有哑忍。林氏在裁决之后几乎马上就拿起武器收取禾耕，直至1937年

① 《议案》，卷六，第六十六次会议。

② 《议案》，卷一，第五次会议。

③ 《议案》，卷六，第六十七次会议。

④ 《议案》，卷十九，第二百三十四次会议。

⑤ 禾耕案，见《议案》，卷十三，第一百五十二和一百五十五次会议；“鸭港”案，见《议案》，卷十一，第一百三十次会议，卷十五，第一百八十次会议，卷十六，第一百九十一次会议；与赵氏纠纷案，见《议案》，卷十三，第一百五十六次会议，卷十八，第二百一十七次会议，卷二十六，第二百三十一次会议。

⑥ 《议案》，卷十九，第二百二十九次会议。

换了头人，而且阮氏提出了一个正式的禾耕协议，事情才现转机。^① 赵氏没有从阮氏手上买入沙田，却试图在阮氏的领地内耕种，而结果阮氏要向县里要求派兵。

政治与接受

尽管国家看来渗进了乡村政治之中，但其权威却并非来自直接的权力行使，而是来自较为隐晦的文化转变，与民国时期国家结构的演变，及其对乡领导层法理地位的影响有关。到了1940年，国家对于潭冈乡周遭乡村的权力构成，影响已经不大，然而政治语言的确改变了，国家的角色也可能有了新的意义。

潭冈乡可能从来都不是一个很强大的乡，又或者是一个由士绅主导的乡。^② 政治在潭冈乡1919年重建时起已经有了新的意义，潭冈在周遭地区的影响力可能因而扩大。宗族原则当然是维持了，但乡会并没有把自己建立成另一宗族祖尝。反之，乡会一面禁赌禁烟，^③ 一面则与其视为堕落的传统风俗撇清关系。在最初的规章中，“乡中建筑，除孔庙外，不能设立什式庙宇”。^④ 规章并未排斥祠堂，但有一条则说明“回乡后，只准起太祖祠一间，私伙祖祠不起”。^⑤ 乡会董事局至少在其后十年循此以往，1929年下令废除某些与乡村结婚仪式中“玩新娘”有关的习俗。^⑥

这些决定可能没有一个有效。20世纪30年代乡里有庙宇，乡里并不举行醮会，但乡民以睦邻为由，要求董事局批准从邻近的醮会巡游中把神

^① 《议案》，卷十八，第二百二十、二百二十一会议；卷十九，第二百二十九、二百三十三次会议。

^② 《新会县乡土志》（1908）宗族一章并无阮氏；梁藻泉：《新会西南方绅士人名录》（新会：西南书院，1919）刊载了新会县西南地区的绅士名单，其中姓阮的只有一人，此人是江门而不是潭冈居民。

^③ 会议记录给人的印象是这样的道德法律在潭冈乡复村初期较为雷厉风行。乡会一度把所有鸦片烟民编成名单，全数35人，限期戒烟。参看《议案》，卷八，第九十五次会议。

^④ 《议案》，卷一，第一次会议。

^⑤ 《议案》，卷一，第二次会议。

^⑥ 《议案》，卷十一，第一百三十三次会议。

明迎接过来。^①到了1938年，司理攻击利用土地神维持地域联系的做法。他向乡会董事局报告说：

查乡间陋习，如甲里之人，到乙里居住者，必要其入社，否则来居住者不得在其里中生产或死亡。然入社矣，其要求纳费，又无定律，随其里中之爱憎以为衡。此种流弊，既不便于人民，而于本乡公有屋地，将来亦受影响，不能流通销售。故入社这种恶习，非严加取缔不可。是否有当，谨请裁夺示遵。^②

潭冈乡的文化转变并不在于乡政府能废除什么，而在于能施行什么。

乡政府属意于举行年度庆典而不是宗教仪式，以纪念1919年的重建。1935年年度庆典的程序表详细列明，到会者于下午四时五十分集合，五时十五分祝酒，五时二十分起立齐唱《我乡吾所爱》，同时燃放鞭炮。^③乡会的会议记录提到，庆典是在农历三月廿一日举行；其中包括早上拜祭祖坟，并且分猪肉；而在唱完了乡歌后，乡会董事局、乡政府人员、学校校长和学生、民团、居于潭冈乡和侨居外地的乡民代表，依次向祖先灵位行礼。^④庆典当日，现代文明、民国格式，与祭祖礼仪一炉共治。

在乡歌和庆典的表面团结底下，是所有政治环境都少不了的争权夺位和人事纷争。兴族积聚会的主席在乡会历史早期已被剔除出去，他试图在1921年退休，并出版了一个小册子详细列明他为积聚会所筹得的借贷，以及他把钱存放在什么地方，这显示他基于某些原因希望留下清楚的记录，而乡会董事局在他离开后马上召开会议讨论，也证实了双方关系已经破裂。^⑤业英出任积聚会主席，带来了稳定的局面，但乡政府与乡里各界之间的裂痕也开始出现。

① 《议案》，卷九，第九十九次会议。

② 《议案》，卷二十，第二百四十一次会议，1938年。尽管这里没有明确指出是拜土地，但是，外来人之所以不可在那里繁衍或终老，乃是由于他们与他有关系，则是清楚明白的。

③ 《潭冈乡杂志》16.3（1935），“乡中报告”，第2~3页。注意，准确的时间安排并不是传统的做法：传统庆典是按照吉时行事，而且不具准确的时间。

④ 《议案》，卷二十，第二百一十一次会议；《潭冈乡杂志》19.3（1938），“乡中记事”，第1~3页。

⑤ 《议案》，卷三，第三十一、三十二次会议；《议案》，卷四，第三十七次会议；以及《潭冈兴族积聚标基经理之清册》（1921）。

第一次爆发是在1926年，其时潭冈乡组织农会。司理先是写信报告了情况。他说：“近来各乡农会纷纷成立，一经成立，即与同乡之民团起纠纷。”^①他在董事局下一个会议上所呈递的信中报告说，沙塘县农会在潭冈墟市上贴出了通告，叫所有沙塘姓叶的租户直接把租交给农会。他在这封信中也猜测，牵涉在这些农会之中的是代表一个阮氏祖尝写信要求乡会把祖尝管理权归还给个别族人的那些人。^②

另一次爆发是在1927年，司理报告说乡政府试图在乡里建立一个国民党支部，但遭到族人阻挠。这次破坏行动卷入了相当大量的乡民，司理所列出的“反动派”同伙达156人。他在报告中说，在乡里成立党支部的目的之一，就是要组织另一农会，而领头人被捕后，首先便被送往县级农会的“联合办事处”受审。^③这种权力斗争看来就是现在所说的农会在广东的发展，以及清除农会的极端分子。乡政府能够轻易平定骚乱，证明了它在乡里的实力。^④

1928年之时，县政府显然能够整顿乡一级政府。^⑤尽管公布了一些措施如废除私塾，但工作的着力点放在重整跨乡组织和把保安队转换成为民团之上。^⑥新式教育迅速被接受；其实，潭冈可以说这可以追溯到重建开始的时候。不过，县一级的要求并未丝毫改变潭冈乡一级的权力组成。

1930年，县要求潭冈与称为卢苞的六个乡结合成为新会的第六个区。潭冈凭其庞大的面积，在自治会中占有一定的地位，便试图以其影响力马上处理与水边的纠纷。但潭冈乡不久——1931年即发现，尽管可以在自治会内向水边施压，区只是个仲裁者，并没有力量来执行自己的决定，潭冈

① 《议案》，卷八，第九十六次会议，并参看《冈州星期报》1925. 12, pp. 16-17.

② 《议案》，卷八，第九十七次会议。

③ 《议案》，卷九，第一百〇一、一百〇二、一百〇五次会议；卷十一，第一百三十一次会议。

④ 有关的背景，参看 Fernando Galbiati, *P'eng P'ai and the Hai-Lu-feng Soviet*, Stanford: Stanford University Press, 1985, pp. 203-205, 230-231; 以及 Yuen-fong Woon, *Social Organization in South China*, pp. 62-65.

⑤ 《议案》，卷十五，第一百七十六、一百七十八次会议；《议案》，卷十六，第一百九十四次会议。

⑥ 民团的组织，参看《新会县政月刊》1933. 12, pp. 6-8; 废除私塾，参看《议案》，卷十一，第一百二十六次会议。

乡可能仍然感到参与自治会之便，因为办事所不断就岭背的纠纷与县政府联系。而乡自治会临时委员会的主席就是乡会董事局的董事。^①

然而，自治会内的团结没能维持一年，因为到了1932年，卢苞某乡就委派自治会官员事宜与县政府联系的某人，分明自己坐上了主席之位，这令潭冈乡的司理大感愕然。但情况要比这更为复杂，潭冈乡司理丢失了位子所引起的愤怒，正中乡会下怀，乡会根本不想看见司理与县政府关系过密。结果，潭冈乡司理拒绝出任自治会副主席，而乡会则向县申请完全退出卢苞。申请获批，而这又再一次表明，潭冈不会与任何其他的乡共享主权，而且最终的裁决权并不在司理，而在乡会董事局之手。^②

如果县不能凭其合法政府的地位渗进乡的政治，那么依靠其微量的资源就更别指望做得到了。首先，自治会的财政有赖乡民捐献，而自治会负担起全部一半的费用，也许正是潭冈乡实力的表现。因此，司理能够向乡会董事局提出退出芦苞自治会，理由就是削减成本。县看来不能提供财政援助。事实上，自治会的财政问题曾在1936年与县政府的一次沟通中提出过，但县的回应只是要求乡长遵照预算办事，并在乡民大会上寻求开源的办法。^③

1932—1936年间的一些发展对潭冈乡有深远的影响。其中一项就是电话的出现，开始了县政府与乡之间的讯息联系。^④另一项则是兴建新会台山公路，这项发展让潭冈乡政府有权向乡民征收人头税。^⑤

然而，这个时期也是严重的经济困难和货币混乱的时期，潭冈乡的会议记录显示，乡政府最后不得不向财政困难低头。多项报告都提到租户放弃土地，并且有需要筹集更多资金，不只是为了乡政府本身，也是为了应付县政府以防卫为名的需索。^⑥潭冈乡一直保存着赋税记录，因此，尽管县里曾就协调乡一级的行政举行过多次会议，而乡的民团又是共同作业，但潭冈乡始终不曾真正让过步。积聚会主席业英1937年退休，他大概是出

① 《议案》，卷十三，第一百五十二次会议。

② 《议案》，卷十三，第一百六十、一百六十一次会议，以及卷十四，第一百六十七次会议。

③ 《议案》，卷十四，第一百六十九次会议，以及卷十九，第二百二十六次会议。

④ 《议案》，卷十四，第一百六十九次会议，以及卷十九，第二百二十六次会议。

⑤ 《议案》，卷十二，第一百四十六次会议。

⑥ 《议案》，卷十五，第一百八十四次会议，以及卷十八，第二百一十九次会议。

于自愿，而且是光荣引退。翌年，他在庆典期间在祠堂给他父亲立了塑像。^① 业英在任期间，乡政府威望没有稍减。

揆诸会议记录，难以判断究竟单纯从人事方面，是否足以解释乡政府1937年以后的命运，或说明县长在乡政府把土地管理权交还给个别地主时扮演怎样的角色。然而在这些会议记录中有一点非常清楚明白的，就是政治论述的语言在民国时期尽管有所演变，但乡与国在乡村里的权力关系又重新出现了。

战后的结局

陈象亨《陈林械斗纪事》一文讨论了潭冈乡重建以前械斗的情况，总结说：

但是，尽管如此，各姓的维持会不少人固真心实意为桑梓做事。但是有些人却假公济私，又在澳门借救济□乡名义，成立什么公司之类，包揽祖尝田地批租等项，造成不少是非纠纷，这也是械斗后出现的令人伤心之事。^②

从这段话看来，集体管理土地在潭冈周遭乡村的重建过程中，并不是潭冈乡所独有，而可以想见的是，集体管理权的主张并非毫无争议。但是，倘若就此便以为公私利益必定是清楚分开的，那么也未免过于轻率。

从1945年以后恢复的会议记录中，可以看见乡会的会议结构，从中可见那二十年间潭冈乡在政治上发生过什么事，可以用来做对照。会议记录由1945年在潭冈乡举行的乡民大会开始。会议分为三节，第一节的出席者是父老，即60岁以上的男子；第二节的出席者是保长、甲长和壮丁，大概是指保安队队员；第三节的出席者则是年轻男子。乡会一直是乡的一部分，世德一直是董事局主席，而董事局则一直是在香港开会。只是，董事局的其中三名成员是在潭冈乡的。

乡民大会本身以及潭冈乡居民获委为董事，看来都表明外来社群不再有全权指挥乡务管理。而与1919年第一次会议所做的决定距离最远的，则

① 《潭冈乡杂志》19.3（1938），“乡中记事”，第1~4页。

② 陈象亨：《陈林械斗纪事》，第20页。

是财政安排。

乡会失去了私人土地的集体管理权后，只能控制乡里的公产。公产分为两个部分。大多数的农地、墟市和一些捐献，都以一位共同祖先的名义放在一个祖尝之内，其余的则存放于另外一个祖尝。祖尝所得的收入如何运用没有决定，但会议记录中说明另外一个祖尝的收入用于支付办事所的开销。有一项估算并不归入拨作办事所开销的祖尝，那可能是向私人土地征收的税项，但有关这个问题的讨论付之阙如，意味着大多数这些税项都已经消失。乡会的产业以祖尝的面貌出现，而办事所的角色必已大减。^①资源的集中管理，效果不彰，传统的分散管理格局又再回潮。

结语：宗族社会主义、控制以及文化转变

潭冈乡的经验是奇特的，以至难以找到可资比较的故事。然而，潮流不只在潭冈一乡翻起细浪。土地集中管理（倘若拥有）、海外乡民参与乡里的政治、有的人为了某些原因而想进行彻底的改革而领导阶层则紧跟接受程度随时变化的政府所发出的国家指引办事，两者的意识形态各走各路、乡歌和乡旗以至庆典的时间表——看来都是民国社会所常见的。正如在其他乡村一样，这些潮流看来一时冲毁了传统秩序的堡垒，但过一段又退却了。终于，理想不敌私人土地所有权的现实，而乡里的不同派别激烈争夺集体权力。这番争夺所用的语言也就是国家政治所用的语言；而所争夺的则仍是地方上的土地、地位和权力。

按照这样的情况，国家侵入乡村社会的现象，大抵是一种错觉。认识到扩展下情上达的代表方式必须与经济控制权的分散同步，是乡会与办事所之间权力转移的短暂表现所造成的结果。而且历史的确是重演了：采用国家认可的政治语言但又没有抛开乡村的权力关系，过去曾经出现过。16世纪宗族的出现，或18世纪和19世纪地域联盟的崛起，都可作如是观。董事局、司理、会议记录，以及乡民大会，都是民国的产物，然而，乡村也可以如接受祠堂、公所、乡学和士绅那样，把它们照单全收。

^① 《议案》，卷二十四，乡民大会。

多情的凤凰

从华南到华北

告别华南研究*

——蔡志祥兄希望我可以写一篇比较理论性的文章，庆祝华南研究会成立十周年。想来想去，觉得理论性的文章很难写，所以只能以一篇反省个人经验的报告应付。但是，谈到个人经验，就必须考虑以后的路向，所以题目就变成现在这样了。

谈到理论，可以说华南研究深受人类学者弗里德曼和华德英的影响。弗里德曼我个人没有接触的机会。华德英则在她去世前一两年，当我们刚开始新界口述历史计划的时候，在香港中文大学任教。在学校中和田野上，我都有得益于她的机会。我相信自己可以从弗里德曼的家族理论转到社会认知理论，是受她影响的。弗里德曼认为华南社会结构的主体是一姓一村的单位。这个论点，不等于说每一个乡村只有一个姓氏，而是说一姓一村是乡村发展的一个共同方向。从这个共同点出发，弗里德曼总结了人类学和历史学关于中国宗族的概念。长期以来，从很多学者已经发表的有关家族运作的论著，大家都知道宗族、祠堂、族谱和族产，在中国社会有很重要的作用。但是，弗里德曼最强调的是宗族与地方社会的结合。不但如此，更因为说明了宗族与地方社会的结合，他就能够说明整个宗族概念的运作。地方上的宗族是个控产机构，地方宗族可以连起来建立地方社会以外的宗族组织。所以他把宗族分成地方宗族、中层宗族和高层宗族。宗族的层次越高，越脱离与地方社会的关系。在大城市（例如广州）建立的祠堂（例如陈家祠），变成小部分人的联系机构，而不是乡村的管理组织。

弗里德曼的理论对西方中国社会史的研究有很大的影响，是有多种原因的。其一，因为在20世纪60年代后期和70年代初期，不少研究者对当时还比较有势力的“控制论”（例如萧公权的《中国乡村》）已经不满。当

* 原文为中文，载华南研究会编：《学步与超越：华南研究会论文集》，香港：文化创造出版社，2004年，第9~30页。

时除了弗里德曼外，还有施坚雅对农村市场理论的影响。可以说，20世纪50年代到60年代初期，皇权对社会进行“控制”，士绅阶层作为皇权的执行者那一套现在已经被淘汰。那个时候，我们这些比较年轻的学者，以魏斐德和孔飞力为首，开始应用弗里德曼和施坚雅的理论来探讨县政府以外的农村世界。受弗里德曼的宗族理论和施坚雅关于市场的概念的影响，我们开始从一个思想架构转移到另外一个思想架构上来。

我应该说清楚“控制论”与弗/施两个理论架构的分别。“控制论”令我们不满的地方，是被统治者往往被描述成被动者。政府制定了政策，人民乖乖地服从，社会由此得以安定。这个理论解释不了动乱，所以就把动乱说成是失控。这个理论也解释不了经济发展，以为经济发展必然来自政府政策。弗里德曼承认乡民可以因他们的需要主动地建构宗族，施坚雅掌握了活泼的农村市集的规律。我们那个时期就是凭这些概念开始去了解中国农民怎样创造历史。

不过，当时我对这些论点还没有现在想得这样清楚。到了近年我才开始了解自己这些年来研究的连贯性。我的博士论文的出发点，不是农村社会，而是农民动乱。还是和其他学者一样，主要考虑阶级剥削的影响。我们当时都不大理会农村社会的地缘关系。更因为忽略地缘关系而简化了国家与地方的互动。我的博士论文没有讨论地缘关系。我只是在阶级剥削的描述上，指出当时的历史论者没有注意的几个现象（例如清末物价变动与动乱的关系）。但是，因为这样，从此对农村经济产生了兴趣。又因为农村动乱往往掺入宗教的成分，所以也有注意民间宗教的运作。不能夸大当时我对民间宗教的兴趣：我读过的主要还是李世瑜先生的《近代华北秘密宗教》，认识是很肤浅的。

我在1975年读完了研究院，回到香港工作。1976年到中文大学授课。为了上课方便，也因为租金比较便宜，住在大埔墟。当时对民间宗教还是没有多大兴趣。我记得当年孟兰节，从住的地方拐一个弯便是拜祭的场地，但我也没有走进去看一下。我对民间宗教开始感到有兴趣，从而了解其对乡村社会的重要性，来自两方面的影响。

首先，刚到中大不久，认识了许舒。香港很多同行都知道，许先生是香港政府的高级公务员，也是香港政府公务员中对新界农村最有研究的一位。许先生是一个罕有的收藏家。他收集了很多文献，而且绝对愿意向学者提供利用他收藏的方便。我当时对新界一无所知，但对地方文献很有兴

趣。我很记得许先生向我介绍元朗墟大王庙乾隆年间的租佃纠纷的碑记。在20世纪70年代后期，第一历史档案馆收藏的刑科题本还未发表，我们研究租佃问题能用的文献没有多少。所以，我看见新界有这类的原始资料，便马上觉得应该有系统地收集。很幸运，当年在中大担任中国文化研究所所长的是陈荆和教授。陈教授自己曾经把新加坡的汉文碑刻记录并出版，对我的提议很是支持。当时我的好朋友陆鸿基也在中大任教，历史系的前辈教授香港史的吴伦霓霞博士也愿意参加。所以我们三人便组织了香港碑文抄录计划。给我们最大帮忙的是一群热心的学生。那几年，尤其是暑假，不论晴雨，他们在香港各地奔跑。我的工作主要是校对，但是也因此带着碑记抄本走到香港和新界很多庙宇。有关租佃的碑记，我们没有再发现。不过，碑文抄录给我初步认识新界农村的机会。

碑文抄录后来变成了口述历史计划。其间有我们思想上的发展，也有机缘的巧合。在新界的乡村，我受到很多冲击。记得有一次，特别体会到口述资料对生活的贴切。当时我们在边境禁区内（即罗湖/深圳交界）抄录碑文。因为到边境禁区需要警察局批准，我每次都和学生一齐去。又因为当时我还没有驾驶执照，禁区内公共交通也不方便，每次到禁区都请朋友邬健冰开车送我们去。那一天，碑文抄完了，还有时间，我们就和村民聊天。在座有位老婆婆，知道我们来抄录碑记与研究乡村生活有关，主动向我们说：我不会给你们说我的经历。一听她这样说，我知道她有需要讲出来的故事。我们就更不愿意离开了，一直等到她讲。她讲了一个很动人的故事。年轻时，日战刚开始，她和家人逃难逃到这里。家里一无所有。父母同意以十块钱把她嫁给本村一户人家。先收了五块。当时没有饭吃，自己走到未婚夫家门口，请他们结算剩下的五块。乡村女孩子在这个场合的感受，你需要听她们自己讲出来才可以理解。和她一起的，有个哥哥或弟弟，是病死的。死前的一阵子，老婆婆发觉已经没有办法，问他还有什么想要的。他说想吃个橙子。婆婆替他找到一个，他却已经断气了。后来日本人来到乡村，把她的丈夫带去。虽然最终逃回来，但是有一段时间，婆婆是个没有钱的外来人，嫁到这里，生活不好过。邬健冰是个心地善良的人，婆婆一边讲一边哭，她也一边听一边在哭。我的感受是有点愤怒。我们在学校念的历史捆绑在一个与实际生活没有关系的系统下，没办法把这些重要的经历放进去。老婆婆的故事是没有文字记载的。我们不记录下来，以后就没有人可以知道。这是我记得我感觉到口述历史重要的一个

经验。

另外有一次，也是从禁区回来，开车路过粉岭，看见有人在搭竹棚。我们下车去问了一下。村民很友善，说他们在准备“打醮”，到时候欢迎我们参加。当时我对“打醮”完全不懂，但是这个名词倒听过。理由是，大概也是这些时候吧，有一天，蔡志祥兄走到我的房间（他那时还在中大念研究班），告诉我西贡地区有个“打醮”，问我有没有兴趣和他一起去看一下。还说台湾很多学者正在研究这类活动。我们去了。看来那个时候，志祥兄也不大懂乡村宗教的运作。我们两人晚上坐公共汽车到了北港村，在醮棚里面走了一下，和喃呒先生谈了几句，便离开了。我真正了解到“打醮”在乡村社会的作用，是在粉岭1981年的醮。

没有参加过乡村宗教活动，绝对不能了解乡村的历史。最初参加“打醮”，并不明白周围发生的事情，有一种无所适从的感觉。从开始绘画场地地图、访问喃呒先生、了解村民对醮会议式的概念，到自己对“打醮”有点观感，需要几年的时间。很感谢彭炳先生（已故）给我们访问的机会和让我们复印乡村礼仪及“打醮”时用的科仪文书。从村民的活动，我大致可以了解一点以地缘关系为根据的组织，但是掌握了喃呒先生的仪式后，才可以领会到乡村社会所常见的大小传统的配合。

我相信自己现在比较了解为什么觉得拜祭的活动这样重要。在下面还可以多交代。在20世纪80代初期，我对宗教的兴趣主要是受到抄录碑文、观察“打醮”和一点人类学的影响。早在抄录碑文的时候，我已经注意到这些文献具有契约的作用，而且都是刻在庙宇墙上的石块上。所以，很清楚的，乡间的庙宇，就是一个可以安放公众文件的场所，有点像现在的报纸。到我们观察“打醮”时候，已经很清楚看到乡村神祇在代表地缘关系上的作用。在粉岭的“打醮”，安放在神棚里面的几十个神主牌位，主要都是从各地点请回来的，其中只有一个代表祖先。当时人类学的书我没有看过很多，但是对台湾民间宗教的研究倒读了一点，也明白了土地神与庙宇神祇的关系、道士正一派的系统，等等（这方面，需要感谢陈永海兄，他比我先了解道士的作用和掌握这方面文献的重要性）。我当时的想法比较简单，大概就是乡民不会自己写下政治的体系，他们的政治体系就是在拜祭仪式中表达出来。因为宗教渗透了乡村每一项活动，有系统地了解了乡村宗教便可以重构乡村的政治环境。

很简单地说，乡村社会的地缘关系建构于拜祭的对象。拜祭的对象在

村民的眼中分为祖先和神祇两大类，维系于拜祭神祇和祖先的活动便构成乡村社会的主要体系的根据。这个说法不等于说宗教是社会的基础。地缘团体的基础很可能是土地控制，但是表达控制土地的权限往往包括在拜祭的活动之内。很明显可以看到这一点的就是“打醮”。“打醮”包括三套不同的神祇：就是戏棚内戏班的神、喃呒先生的神和村民的神。只有村民的神代表地缘关系。“打醮”的主神通常是乡村主庙的主神；但是神棚上除了这位主神外，还请来在乡民活动范围内各个地点的土地神。所以，虽然粉岭村作为个单姓村，村民都确认同一位祖先，“打醮”所表达的关系还是维系于神祇祭祀上的地缘认同。这断然与宗族活动不同。每年在祭祖的场合，例如清明、重九，村民以子孙的身份重构乡村的团体生活。只要到新界的祠堂和庙宇访问，很容易可以感觉到这些地点就是乡村联盟的核心。同姓的联盟像宗族，不同姓的联盟多建立在神祇拜祭上。这样一来，我们不能像弗里德曼一样，假设宗族是地方必然的发展目标。

很明显的，表达地缘关系的标志，例如神位、“打醮”中的各种游行，都是超地域的产物。以喃呒先生在“打醮”的活动为例，“打醮”应用的科仪书，都不是专为那一处地方而写的。相反的，村民需要喃呒先生的帮忙，是因为除了“乡例”外，村民认为还需要有专业礼仪者的“法力”。喃呒先生的拜祭礼仪，并非起源于乡民的活动范围。他们领导的礼仪，有很长的渊源。听他们讲，由龙虎山张天师传下来。张天师所代表的道统在他们眼中有合法性，并不在于村民的承认，而在于村民以为其合法性已经有广泛的承认。农村社会史往往表达多个不同的传统。有部分乡民认同为自己的，有部分他们认为是外在世界的。我们写历史的时候，就是需要识别这些传统，说清楚来龙去脉。

大概与我们开始观察“打醮”的同时，由于偶然的的关系，新界西贡区也找我们替当地写日据时期的历史。现在想起来，我相信与华德英有点关系。当时她在中文大学做客座教授，跟西贡区的理民府（日后改称为民政官）认识。当年的理民府 Colin Bosher 原来是念人类学的，所以很鼓励我们的研究。同时，中文大学当时的学生事务部主任温汉彰先生是西贡区乡事委员会的成员，也了解我们的研究兴趣。我在中大的同学和好朋友谭汝谦，曾担任新亚书院的辅导长，与温先生有来往，当时除了担任历史系的职务外，还是学校的东亚研究中心主任。得到多方面的推动，我们正在抄录香港碑文的几个人，便在东亚研究中心下开始了口述历史的工作。

老实说，我们都不懂什么叫作口述历史。用这个名词好像是和谭汝谦讨论的结果。问题是，跑到乡间去，怎样介绍我们的研究？说“调查”很容易把人家吓坏。事实上，我们有兴趣的历史，不止书面的，也包括口述成分。后来才知道，在乡间用“历史”两个字来介绍我们的研究，还是有问题的。受过小学教育的乡民都念过“历史”，一提到“历史”，他们便告诉你他们以前读过的“历史”而不是他们地方上的经验。我们后来介绍自己的时候，常说我们有兴趣的，是以前的生活，强调我们来自城市的人不明白乡村的情况。另外一类问题，是用了口述历史这个名词后，我们不应所有访问都采用一个很公式化的处理办法。例如，有些口述历史计划很紧张录音访问，把录音每句记下来。我们采取这个处理办法的困难，是没有足够的经费。但是，除此之外，我也以为太公式化的处理对我们的研究不适宜。应用录音机甚至影响访问村民对访问的态度，这也需要考虑。我以为我们的工作方式，不是邀请村民回到中文大学接受我们的访问，而是我们跑到乡村里了解他们的历史。在他们的地点做访问有很多好处，周围的事物就是开口的题材，尤其是墙上挂着的照片和庙宇祠堂里面的神主牌位。但是，在乡村的访问，不能有很公式的程序。我们跑到乡村去，最实在的问题是：有没有庙宇，有没有祠堂，拜祭地点在哪里，拜祭包括什么活动，谁参加谁不参加，谁有份担任组织的工作，活动的组织是用什么名义？这些问题主要是弄清楚乡村组织。再下来，我们需要了解的，是经济生活、生产、消费、市场活动之类的问题。最有用的资料是被访人的生平履历。访问是个摸索被访人知识范围的过程。方法不是没有，其实可以很简单地说明。其一，访问是个学习过程，连语言和名词都是学习范围。你问你的问题，让被访人回答。他听不明白你只要记录清楚他听不明白，千万不要解释，否则变了指导被访人怎样回答你的问题。其二，最好的问题是最简单的问题，也就是“什么”：这是什么？用来做什么？有什么发生？其三，注意被访人生平，因为你需要知道他跟你讲的事和他的经历有什么关系。但是你不能要求他给你顺序的回答。人谈话不一定有系统，你需要让他讲，你自己来整理。有时候你等半天才讲到一句对你写历史有用的资料。注意被访人用什么办法表达时间：他（她）结婚前后，父亲过世前后，战争爆发前后，乡村某件事情前后。其四，整理的时候，资料一定需要清楚三方面的来源，就是说：哪些资料是被访人自己经历的，哪些是他听人家讲的，哪些是他自己猜的？应该能分别出来。其五，一定要做笔

记。没有笔记的访问资料写文章时一定不能用。让历史学者不根据笔记写历史，就是让他乱写。你的读者绝对有理由怀疑你采访的历史，你最好的保证就是清楚的笔记。我从来没有上过口述历史课，这些习惯都只是从经验中学来的。

我们记录口述历史并非表示我们排除文字材料。相反的，我们记录口述历史，同时也在新界收集书写资料。我们当然并非收集乡村文书的始创者。早在20世纪60年代，港大罗香林教授和伦敦亚非学院的 Hugh Baker 博士（现在是教授），已经在新界收集族谱。以后，林天蔚和萧国健两位先生在犹他学会资助下，继续了这项活动。我们研究新界史的人，从他们的工作得益不少。但是他们除了族谱外，没有收集其他文书（萧先生一直有注意碑记，应该一提）。从收集文书方面来说，到我们开始口述历史计划的时候，差不多已经是太迟了。乡民说也有很多在日治时期当燃料烧掉。水淹虫蛀已经毁坏了新界乡村战后剩下的大部分文书。资料越罕有越感觉宝贵。所以我采用的办法是，不论内容，凡是村民愿意借给我们复印的文件，我们全部复印。这些材料，后来装订成《新界文献》，可能有两万多页，我没有数过。这是一批研究乡村历史很宝贵的材料。从一开始，这批文献就全部公开任由复印，放在香港和外国的图书馆。在香港，中文大学联合书院、大会堂图书馆和新界沙田图书馆都藏有复印本。香港大学冯平山图书馆还把它做成二十多卷显微胶卷。在国外，英国大英图书馆、美国斯坦福大学胡佛图书馆、日本东京大学东洋文化研究所都有复印本。

文书的收集得到夏思义（P. H. Hase）博士的不少帮助。我认识夏博士的时候，他是新界沙田地区的理民官。夏博士是研究英国中古史出身，对英国的教区尤其有研究。我从他的中古史心得，得到很多启发。《新界文献》很大部分是我们一起收集的。也因为得到他的支持，新界沙田图书馆特别成立了一个乡村文献的部门。部门内现存的海下村历史文献，也是夏博士出力募捐来的。

我的《中国乡村社会的结构：香港新界东部的宗族与乡村》^①就是用

^① David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

口述、碑记、文书、观察等材料写成的。出版后，所有读过的人都说很难懂，所以可能应该在这里交代一下。这本书出版的时候，受弗里德曼的影响比较多。写成的时候，主要的论点是华德英的论点。我有时候怀疑整本书在替华德英做注脚。

写这本书经过两个不同的过程。研究开始时，我在追寻新界乡村的历史。我不知道可以追到多远。香港政府的文件里面留下不少大概是1899年新界割让时候的记录，从这些记录，我们对清末新界社会有些基本的概念。这些记录也是弗里德曼在他第二本有关华南宗族的书中应用到的材料。加在这个基础上的，就是我当时相信可以从礼仪活动重构社会史的观念下找回来的资料。从这里出发，可以重构乡村联盟的变迁，相当清楚地知道乡村联盟是什么时候成立，从什么背景成立，成立后有什么变化（“打醮”往往是乡村联盟的文化遗传）。割让前，这些联盟叫“约”，很明显是太平军以后团练机构的变形。问题是，假如太平军以前的乡村联盟不是“约”，它可以是什么模式？一问这个问题，就引起现在有些书还称为“五大族”的问题。“五大族”的问题，是Hugh Baker首先弄错，以为新界一直以来有候、廖、邓、彭、文五个“家族”。这是个后来的观念。割让前，新界根本不是一个整体。深圳社学只代表本地人，是个乡绅的管理机构，其中不止五姓。未有深圳社学之前，没有一个代表全新界的机构，但是有几个代表乡绅的团体。其中一个为上水报德祠。报德祠有新和旧两个约。旧约不知始创年代，新约创于1908年。五个“大姓”是上水报德祠新约的参与者。旧约只有四姓，大概成立于清初。清初海禁后才兴起的上水廖姓已经是其中成员。海禁前新界东部势力最大的龙跃头邓姓，于明代中期后兴起。明初，龙跃头邓姓还是东莞伯何真的部下，田产都依附到何真势力之下，何真抄家后才收回来。关于田产这点，龙跃头邓姓的族谱有记录，但是因为港大冯平山图书馆把这本书编错了姓氏，一直没有人注意。至于何真与新界的关系，传说之中有好几个故事。除了传说外，我还很幸运地在剑桥大学图书馆偶然翻到《庐江郡何氏家记》的记录。这本《庐江郡何氏家记》是除了很有问题的大庙宋代碑刻外，新界最早的文字记录。

我在访问过程中，一直在追寻这个故事。我记得很清楚，有一天，大概在1982年，我在元朗访问了两位老先生，知道了一点有关深圳社学的事情并得到一件打官司的文件，坐上了公共汽车，感觉松了一口气，好像整

个新界历史的脉络开始有头绪了的样子。我的书，原来就是打算把这个故事顺历史时间写下来。书稿弄过好几次（那时还未用电脑书写），才发现不能写下去，因为读者不会明白我利用宗教礼仪来找寻社会史线索的办法。所以，最后把这个历史重构的部分，归纳到最后一章，整本书的其他部分用来说清楚从礼仪所见的地方架构。里面还需要补充弗里德曼一个很大的缺陷。弗里德曼虽然提议了区分地方宗族与高层氏族这两个概念，但是怎样区分这个问题完全没有解决。原因是他没有把地缘关系弄清楚（一村一姓可以代表地方氏族，但是凭什么根据决定某一个群体是一个乡村？）。我以为要弄清楚这个问题，需要加插“入住权”的概念。就是说，村民是个在乡村有人住权的人，乡村就是有人住权的人的群体。入住权包括建房子的权利，也包括开发乡村荒地的权利，是村民最重要的权利。

弗里德曼对我们了解宗族社会最大的启发，就是区分了抽象的宗族（即以画弧线为目的的宗族）与对财产权有控制的宗族。他以“控产机构”（corporation）的概念来表示后者。这个字在英文的字源上，很有来历。它与corpse（尸体）一字同源，是由“身体”的概念演变过来。可能有宗教的意味，因为早期的西方控产团体就是教会，即是一个以耶稣的身体共餐作为维系根据的团体。从这方面来看，与宗族是由祖先身体的气所产生的概念有相通的地方。另一方面来说，“身体”的观念，也很明显代表一个“整体”的意思，所以，到了现在，成立一个控产的“法人”，也可以用这个字来代表，当然这是后话。与入住权的关系，就是弗里德曼既然把控产放到宗族概念的核心，不把入住权和田产分开，就无法说清楚地方宗族与中层宗族的分别。所以，入住权的概念，不是反对弗里德曼，而是补充他的论点。

入住权、地域权、地产权的分别，后来成为我第二本书《贸易扩充与农民生计：新中国成立前江苏和广东的农村经济》^①的论点。那本书的目的是批评贸易扩展不能改善农民生活的观点。这三种权利的分别，其实在新界的研究中就已经看出来了。

了解了何谓“产”之后，“控产机构”的概念对我的研究很重要。但

^① David Faure, *The Rural Economy of Pre-Liberation China: Trade Expansion and Peasant Livelihood in Jiangsu and Guangdong, 1870—1937*, Hong Kong: Oxford University Press, 1989.

是在新界东的书里面，还未到达这一步。比较清楚的是把历史发展脉络的部分搬到最后一章之时，整本书的趋向都改变了。现在的问题再不是地区社会怎样变化，而是怎样从礼仪的变化上看到社会的变化。

华德英在一篇文章里，对这个问题有个答案。很简单，就是说，社会认知过程牵涉三套不同等观念（社会认知，英文 social consciousness，是个人归属于哪种社会的答案），其一是我对我的社团的看法；其二是我对我的社团所归属的社会的看法；其三是我对周围的社团的看法。华德英说，在认知发展过程中，一和二看法越拉越近，而一和三越拉越远。应用到新界历史，自从明代以来，通过宗教和宗族的发展，乡村的制度越来越接近大家以为的大一统的要求，但是同时，村民越来越感觉到族群上的分歧。宗教方面，主要是正一派道教的影响，即是喃呒先生的传统。宗族方面，是在家庙祭祀祖先的扩张，也是书写族谱传统的扩张。两方面很有共通之处。喃呒先生向往正统的合法性，但是这个合法性来自正一派的传统，借助官僚制度的礼仪。换言之，喃呒先生做法事的时候，是应用其以为是合法的官僚礼仪。家庙祭祀和科举功名的演绎很有关系：从明初到清中叶，科举功名一直增加，新界的家族有向上浮动的趋势。向上移的家族以自以为代表正统的习俗为依据，与以家庙为核心的家族制度辅承。读书人就是宗族领域之内的喃呒先生。国家的传统从而可以变成乡土的传统，这才是《中国乡村社会的结构》的主题。这个主题也是我以后研究的一个导向。

口述历史计划在1980年、1981年左右已经开始。1982年、1983年我在剑桥大学。我两本书的初稿是在剑桥的时候写的。回到香港，先继续写作《中国乡村社会的结构》，大约1984年完成，1986年出版。然后修改《贸易扩充与农民生计》，1989年出版。《香港碑铭汇编》算是我们碑文抄录的报告，1986年由香港历史博物馆出版。我这个时候还是皇家亚洲学会香港分会学报的编辑。虽然工作很忙，在《中国乡村社会的结构》还未出版、口述历史计划也在继续之时，我已经需要开始考虑研究的方向。我当时的想法大概是这样子：我可以选择继续新界口述历史的研究，新界还要研究的问题也很多。但是，面对了一个问题几年，需要想的问题已经想过了。再研究下去只有重复自己的想法。要找寻新的冲击，需要新的环境。书既然已经写了出来，应该在别的范围下找题目。因为我一直在研究农村社会，便决定研究一下城市的历史。我的选题是“明清的佛山镇”（现在

佛山市)。

研究佛山镇的一个考虑就是它离香港比较近。我在中文大学的年代有个古怪校规：留在香港不回校不研究也算工作，离开香港尽管您整天在图书馆看书算休假。所以我可以离开香港到内地研究的时间不多。那个时候和现在不同，从香港到佛山是需要走半天的，不过这样还是可以应付。在1985年、1986年的时候，我也到过佛山市，对佛山的印象很好。这方面需要感谢当时的佛山博物馆馆长陈志亮先生。

我认识陈志亮先生是在1979年随王德昭教授到内地访问的时候。这是我第二次到内地去（头一次在1973年念研究院的时候，和吴茂生、黄绍伦、潘心正一起去）。一起去的，还有中文大学同事吴伦霓霞和陈善伟两位。我们先拜访了中山大学历史系，那是我头一次跟汤明燧教授见面。当时是“文化大革命”刚过去后再开放的时候，形势还是有点紧张。汤教授对我很好，知道我特别有兴趣农村经济后，告诉我佛山地区革命委员会出版了一本《珠江三角洲农业志》，建议我到佛山时间问一下。我们从广州到佛山，参观了有名的祖庙，就在参观的时候，碰到当时还是副馆长的陈志亮先生。我问陈先生有没有《珠江三角洲农业志》，他不单把这本书拿给我看，还介绍了好几种刚发现的资料，例如对佛山历史研究很重要的《太原霍氏族谱》。我一直有印象佛山不但是个历史重镇，而且是有丰富历史研究材料的地方。

从广州回来，我并没有对佛山做什么研究。1980年我参加中大同事组织的旅行团到了北京访问。目的是了解一下有没有机会到第一历史档案馆看资料。我去的时候还是早了一点，大概1981年或1982年开始，一档已经很开放，但是我在北京的时候，连门也进不了。接下来的几年，我比较专心新界历史。到广州看书主要是1983年和1984年的事。

头一次到广州看书，我记得很清楚。黄永豪兄当时在中大当研究生，许舒刚买到一批撕烂的地契。我把碎片带回家像砌图一样把它拼起来。许舒再找人裱好。黄永豪考虑可以拿这批材料做硕士论文研究，但是必须找到与资料有关的族谱。所以我们一起到广州去。上火车的时候还未确定是否可以进广东省图书馆看书，所以我们说过，假如进不去，便坐下一班车回香港。到埗时，发现谭棣华、黄启臣两位先生已经在车站等候我们。安顿后，谭先生带我们到图书馆去，办手续很顺利。我们很明显感到中国大陆历史研究的条件已经改变过来了。从这个时候开始到1989年离开中文大

学，我每年的假期都有相当时间是在广州度过的。

到广东省图书馆看书，有机会便跑到珠江三角洲的乡村和市镇去，结交新的朋友，20世纪80年代后期是个开心的时候。我在广东省图书馆主要是看族谱。谭棣华兄和刘志伟兄给我很大的帮忙和指导。我在珠江三角洲的研究谈不上田野调查。萧凤霞当时在小榄做田野工作，也发现了可以在沙湾研究。通过她的关系，我倒有几次访问地方人士的机会。我跟萧凤霞认识，是当她在中文大学任教的时候。她开始小榄田野工作后，可以说是志同道合。佛山去了好几次。罗一星兄当时在广东省社科院，也在厦门大学念博士班，佛山的历史是他的研究题目，我也和他很合得来，多次一起讨论佛山历史。我在这几年，可以有点田野的经验，主要是在1989年，得到中文大学的资助，在珠江三角洲找几个点做研究。这个项目是和叶显恩先生合作，主要参与者是萧凤霞、刘志伟和罗一星。萧凤霞与刘志伟在沙湾，罗一星和我在芦苞。我应该承认主要的田野工作是罗一星做的，我只有跑过去一两次。另外一次机会是和萧国健兄合作，与深圳博物馆一起研究离沙头角不远的屏山墟，这个项目由香港区域市政博物馆赞助。我开始考虑到，怎样从地方史可以归纳到对整个中国历史有关的结论。我以为办法是需要多做地点上的个案研究，需要比较不同地点的经验，才可以脱离一个以长江下游作为典型的中国社会史。可以说这个想法有受施坚雅的文章影响，但是，我们很快便知道与他的说法是有相当分歧的。

20世纪80年代后期我发表了两篇有关珠江三角洲历史的文章。其中一篇的出发点是我原先考虑研究珠江三角洲的目的，讨论佛山镇在明清时期的演变^①；另一篇讨论宗族作为一种社会制度在珠江三角洲的发展^②。佛山镇一文主要利用族谱和《佛山忠义乡志》作根据，讨论镇内的权利架构怎样从里甲制之下的头目（称为里排）演变到依靠科举考试争取社会地位的乡绅手上。这篇文章弥补了有关明清市镇行政与社会历史的不足之处。一直以来，谈到明清资本主义萌芽的研究虽然多，都是千篇一律记录江南市场的发达，而未谈到社会结构。罗一星兄《明清佛山经济发展与社会变迁》^③与我这篇文章，特别对这个问题有注意。很可惜，我们的著作

① 见本书科大卫：《佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变》。

② 见本书科大卫：《宗族是一种文化创造——以珠江三角洲为例》。

③ 广州：广东人民出版社，1994年。

虽然有其他学者引用，但是大致来讲，同行都未注意到我们从宗教活动归纳行政与社会结构的方法。我到了英国工作以后，在这方面再写了两篇文章，谈江南明代几个有名的市镇的组织，也和同事刘陶陶博士合编了一本书，说明中国现代化过程，是把整个明清的乡族本位的宗族架构移向以城镇为本位的阶级架构。希望明年书出版后，可以增多这方面的讨论。^①

珠江三角洲宗族制度的历史则成为我以后十多年研究的开始。回到宗族的历史，与我跑到佛山做研究的出发目的有点距离。但是，选佛山做研究对象，原来找到了珠江三角洲宗族制度的源头。要说明这个看法，需要说清楚宗族制度史的性质。早在弗里德曼以前，已经有很多人对宗族制度做研究。这些研究的主要取向，集中在宗族制的作用与运作。它们谈到宗族制下的族产、族产收入的应用、科举制度与宗族的结合等。弗里德曼在这些论点的基础上，把讨论带回到地域和地缘关系上。但是在很大程度上，他的论点还是个功能的论点。华德英的讨论，则超越了功能的问题。她的问题不是地方社会有没有那个有功能的机构，而是假如地方的人，在认知上相信某类社会机构存在，例如大传统，是不是需要把他们的活动和这个传统拉近以助认同。这样一来，既然地缘关系而非同宗是先决条件，既然同宗只是认同的表现方法，宗族制度变成普遍公认的社会制度只能是个历史上的产物，宗族制度与其附属的社会结构必然有其与地缘和认同有关系的发展的历史。所以，我们特别注意的，不是一个机械性的宗族制度的作用，而是与宗族制有关的标志，例如墓祭、家庙、神主、族谱如何在一个地域范围开始与扩大。其间有功能的假设，也有意识形态的假设。

佛山的历史在宗族制度史上的重要性，是因为在明代，这个制度的普及在佛山范围内有决定性的发展。佛山是明初兴起的市镇，虽然商业发达，很明显的，嘉靖以前没有家庙的建设。应该说明，家庙是明代法律规定的建筑模式，就是我们在20世纪80年代还可以在珠江三角洲随时可见的“祠堂”。明初的法律，限制平民祭祖的代数和祭祖用的建筑物，到嘉靖年间，法律改过来，家庙才开始在珠江三角洲周围兴建。因为祭祖的限制，佛山在“黄萧养乱”后，出现了在祖庙旁的流芳祠，基本上是因为防卫佛山有功、得到政府特别批准、祭祀防卫佛山领袖的神主牌位的机构。

^① 注：此书是 *Town and Country in China: Identity and Perception*，2002年出版。

这些领袖的后人，凭这个机构，取得佛山的领导权。不到一百年后，流芳祠代表的领导阶层，已经明显地发生变化。嘉靖年间开始，佛山的权力机构中开始出现官职很高的家族。其中最有名的是霍韬。霍韬的家族，是我找到的在佛山及其周围最早建家庙的团体。在广东省图书馆看族谱的时候，因为需要弄清楚家庙出现前后的情况，我也一直注意其他在这个时期建家庙的家族，例如南海方氏，即方献夫的家。也因为萧凤霞与刘志伟开始了潮连乡的田野研究，我有机会去过，也因此而注意到陈白沙的活动（潮连在陈白沙家乡江门对面）。把这些零碎的事实合起来是个意外。记得有一次，在香港大学图书馆，因为要找湛若水的资料，翻阅了一本英文的博士论文。里面提到嘉靖年间的“大礼议”。更列出了在这个历史性的争辩中支持嘉靖皇帝的几名大臣：桂鄂、张璁、方献夫、霍韬、湛若水。我几乎不能相信，不过一下子整段历史清楚了。霍韬、方献夫在家乡建家庙，不止是个祭祖的活动，也是个政治活动。大礼议牵涉到整个“孝道”的问题，在礼仪上，建家庙变成表达“孝道”的办法。所以大礼议不单是朝廷里的斗争，而是整个祭祖礼仪上的变化。这样一来，嘉靖年间宗族的变化可以解释了。从这个方向去想宗族发展的问题，我联系到嘉靖年间魏校在广东禁“淫祠”的活动、憨山德清以后在广州复兴佛教的影响。

当然，每一个发现只是问题的开始。注意到“大礼议”对我的冲击，是因为我们20世纪60年代后期念大学的人，在研究方向上找农民斗争来做对象是当年反潮流的表现。发现宗族制度演变的因素不只在民间，而同时在朝廷的政治，使我知道研究社会史不等于逃避政治史。在研究宗族的同时，需要面对族群问题的研究，这个感觉更明显。

我在新界遇到的族群问题只是本地人、客家人、水上人的分别。在《宗族是一种文化的创造》一文中，我开始注意“瑶族”的族群认同。在我的学习背景上，有几件有关的事情可以一提。其中，应该说明萧凤霞对族群认同的问题比我敏感。她在研究水上人（也有称为“蛋家”，但这是个对水上人没有礼貌的名词）的时候，已经注意到“水上”的概念，是反映他们没有入住权。珠江三角洲沙田开发的历史，包括水上人和陆上人对产权控制从而产生的身份分别。我对于“瑶人”认同的观察，只是这个论点的延伸。另外，在我离开中文大学的前后几年，族群变成中文大学人类学系的一个研究重点。对我尤其是有影响的是第一次“瑶族”的讨论会。这是我头一次接触到《过山榜》一类的文书。《过山榜》是“瑶族”用汉

文记载其迁移和入住传说的文件^①。这个故事的流传对我的研究很有作用，是因为在形式上，它和珠江三角洲尤其是南海、顺德一带普遍流传的珠玑巷故事很相近。“瑶人”应用汉字书写的礼仪，和传录《过山榜》令我感到诧异。《过山榜》与珠玑巷故事同源而意异，我在离开香港前发表的《宗族作为文化的创造》开始注意，但是“瑶”“族”所以为“族”的来龙去脉，则在来到英国后，参加族群历史讨论会所写有关明代“瑶乱”的文章才弄清楚。

我离开中文大学后，1990年来到英国。在英国的生活与在香港很不同，不必多说。在这里，指导研究生的时间比较多，回到珠江三角洲访问或坐在广东省图书馆的时间非常难得。在教学方面，我在香港是讲西洋史和中国近代经济史，来到这里需要讲中国近代史，这个转变使我必须掌握新的资料。也是来到这里才发生的事，就是对香港史注意比较多。其中包括编著《香港史资料·社会编》^②，也替香港公开大学（当时还是学院）编香港史课程。香港史和近代史对我的城市历史研究很有用，不过这里不用再提。与华南宗族研究特别有关系的工作则是与学生的共同研究，到了英国以后才开展的台湾原住民研究，和在20世纪90年代蔡志祥兄组织的华南研究考察。

台湾原住民研究计划不是我个人的研究计划，而是我们学系中文部的研究计划。计划由我负责。这个计划得到台湾顺益原住民博物馆和台湾大学历史系的支持。1995—1997年的三年间，每年暑假我们一群人到台湾去大概一个多月；每年也有台湾学者到牛津大学讲学。我从这个关系认识了研究台湾史的黄富三、吴密察教授，和吴密察兄由此合作到其他项目。也因为这个项目，我比较多留意台湾人类学者的著作。台湾人类学和台湾史的著作不容易读。我们对台湾地理不熟悉的人，很难同时照顾多个不同地点的详细描述。我是在这几年，有机会在台湾各地跑过，才开始不觉得这些宝贵和详尽的研究很陌生。同时注意台湾原住民和“瑶族”，很容易发现两者的差别在“定义”而不在“社会”的实质。现在台湾有强烈原住民身份的人，是清朝称为“后山”地区（即中央山脉以东）的居民。他们不

^① 我读到的《过山榜》部分是参加会议的内地团体带到香港来的，另白鸟芳郎编的《瑶人文书》是饶宗颐教授借给我的，特此致谢。

^② *A Documentary History of Hong Kong: Society*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997.

认为自己是同一“族”的人。现在应用“九族”的概念，也是日本统治下改过来的。他们认为“九族”之中每一族的语言都不同，在有些“族”里，一“族”不止说一种语言。以人口来算，说同样语言的人数不过是几万。比较来说，在广东或广西，“瑶族”所包括的人口就比这个数目大得多。尽管在香港开会的时候，“瑶族”的代表解释“瑶族”包括不止一种语言而是三种语言，每一种语言的范围都比台湾原住民的语言范围大。什么是一种语言是个有趣的问题。这两个地区的分别，表示谁跟谁算是同一族，是个历史定义的结果。以台湾来说，南部的“族”基本上是清代的政治单位。北部的“族”是后来与外界接触的后果。“瑶族”是个“族”，则是明代税收的定义。“瑶”，就是在明初在广东和广西没有参加里甲登记，也没有受“土司”所管理的人。也就是到了天顺、成化年间，受到广西土司和登记在里甲内的“民”所攻击的人。

来到英国后，我另一个发展方向是研究商业史。我一直对中国商业史很有兴趣。在中大教中国近代经济史的时候也常提到。1986年，受黄宗智教授邀请，到加州大学洛杉矶分校讲一个学期课，晚上无事做，把中国经济史课程的讲文写出来，才比较清楚多年来讲课时的论点（这个经验教训大学当局，除非教师有时间消化讲课的内容，否则不能有系统地授课）。来到英国后，1993年，蔡志祥兄找我到香港科技大学作专题演讲，我选了商业史的题目，讲了三次，后来科技大学华南研究中心以讲题《中国与资本主义》^①为题把它出版。我认为《中国与资本主义》是我发表过的最好文章。我的论点大概是，中国早在16世纪已经有资本主义，不过，明代朝廷把资本主义废除，走到“官督商办”的路上，而其代价是中国没有发展出集资的机构（例如银行），所以到19世纪后半期，需要大规模投资的时候，没有投资的架构。20世纪的历史，充分表现出这个架构对经济发展的重要性。到清末公司法出现以后，这个局面才开始改变过来。

表面来看，商业史跟宗族研究没有什么大的关系。但是，完全不能这样说。中国商业制度史，绝对是宗族制度史的延续。现时中国商业史研究，太注重商品的流动，而忽视了令商品可以流动的制度。我们知道田产

^① David Faure: *China and Capitalism: Business Enterprise in Modern China*, Hong Kong: Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology, 1994.

可以买卖，但是我们不问需要什么制度存在，田产才可以买卖。我们知道田产买卖应用契约，但是我们对应用契约的环境毫不敏感。商业史上关注的问题，不只是哪种商品运到哪里出售。商业之所以能够产生，有赖集资、信贷、会计、管理、汇兑等多方面的运作。我们从中国传统重农观点出发，也太注重工、农、商之分歧。从集资到利润分配都是商业史需要研究的过程，不论利润来自手工业作坊还是农田。既然粮食是商业的最大宗贸易，田产买卖、田地开垦、甚至租佃关系都有商业的成分。大规模商业需要集资，风险大的商业也需要集资。明清社会没有保障商业经营的法律，所以商业经营需要依靠法律以外的途径。西方历史也曾经过这个过程：中古时代，最重要的集资机构是修道院。这些机构管理来往欧洲与中东的主要道路，为旅客提供旅馆服务。明清最大的集资机构是庙宇和家族。在公司法还未出现的年代，在珠江三角洲，这些机构控制田产和墟市。多姓管理的财产，采取共同建庙的办法。不用另写合同，共同建庙和拜祭就是合同。换句话说，合同不是用文字写出来，而是在礼仪活动演出来。同姓的社团，可以利用宗族的礼仪来共同控产。我在《宗族是一种文化的创造》一文中讨论广东省图书馆藏《南海区氏族谱》的契约性。这本族谱记载了区氏一房于乾隆二十八年与其他几房成立祖先山坟的一张合同，说明房与房之间的宗族关系与合作祭祀相辅相成。我还在香港工作时写的另一篇文章《以宗族作为商业公司：中国商业发展中的保护制与法律的对立》^①把有关的问题说得更详细。

所以，到了英国后思想上的转变，可以说是兴趣比较多面化。其中，与华南会的成立和蔡志祥兄的努力很有关系。我怀疑我们从香港研究出发的几个人，在1990年以前，都比较狭窄。我们一直以来研究香港新界及珠江三角洲，对其他地区没有很多了解。1995年出版我和萧凤霞合编的《脚踏实地：华南的地缘》^②总结了当时多人的研究。书的题目有两方面的意义。一方面把地域关系放到主体上，另一方面我们强调把文献和田野

① David Faure: "The Lineage as business company: patronage versus law in the development of Chinese business," Reprinted from *The second conference on Modern Chinese economic history*, Taipei: The Institute of Economics, Academia Sinica, Jan 5-7, 1989.

② David Faure, Helen Siu, *Down to Earth: the Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

研究结合才是“脚踏实地”。成书的时间比出版早了一两年。大概这本书还在编的时候，蔡志祥兄成立了华南研究会，开始创办暑期的会议和田野工作坊。我怀疑田野工作坊开始于陈其南兄还在中大时候想出来的办法，就是组织在这方面合作的人到所研究的地方开会。在珠江三角洲开的会，我参加了在佛山和潮连开的两次。风气做开来，这些对我影响很大。通常开会的几天，包括田野考察。我以为的工作坊的作用不在单靠几天时间来做访问，最主要的作用就是由研究这个地区的学者，带领参观他们研究的领域，同时讨论他们下的结论和应用的₁材料。到过这些地方，有利于以后参看有关这个地方的材料。我是在这些情况下，有机会得郑振满兄和丁荷生兄邀请到福建莆田参观，得陈春声兄和蔡志祥兄带队到潮州，梁洪生兄和邵鸿兄由粤北南雄带到江西流坑村和吴城镇。我也应该说，牛津宋怡明（Michael Szonyi）在福州的研究也让我有机会认识一点那边的历史。还有张小军在中文大学写的论文《再造宗族：福建阳村宗族“复兴”的研究》，加上到了台湾几次，得到吴密察兄引导去参观台南，我的视野有所扩展。

学者交流最好的情况是既有共通的兴趣，又没有竞争的心态。我们这群人在学业上的交往，从没有出现感情上的冲突。我感觉到我们这群人，有条件去闯新的领域。我对这个新领域的概念，是一个脚踏实地的社会史。我对研究这个社会史的方法概念大概是这样子：在珠江三角洲，基本上我们掌握了明代宗族制度几个主要的演变。在明初，通过里甲制度政府承认了地方社会；通过家庙的兴建，族谱的传播，宗族变成了社会上的核心机构；宗族再从核心的地方机构演变为田土开发的控制产权机构。在年份上，里甲发展，主要在明初到“黄萧养之乱”（约15世纪中叶），家庙的兴建开始在嘉靖（16世纪中叶）。我既然假设里甲是宗族制度的前身，所以应该找不同的地方，探讨由里甲演变到宗族的过程，从比较中了解这个发展的通义。我们研究莆田、潮州和珠江三角洲三处，刚好可以做这个比较。

这个方法没有真正应用，因为事情发生得很突然，比我们最丰富的想象更奇怪。需要先提及沈艾娣（Henrietta Harrison）的论文。沈艾娣是在我到了牛津第三年的时候来当研究生的。她有兴趣民国时期的礼仪。我当时开始考虑礼仪与法律的分别，她的研究给我很多启发。民国礼仪的变动，反映出礼仪对普罗大众的行为改变的影响。也反映出我们研究的明初以来一直在创造的礼仪，到此为止已经告一段落。我有兴趣的历史故事，

现在有头有尾，应该可以写出来。

另一个思想冲击需要说清楚的，是我对礼仪的历史有兴趣，一来因为农村宗教的兴趣，也因为宗族的演变，包括了礼仪的成分；但是，同时也因为哈贝马斯（Jürgen Habermas）的著作开始在外国研究中国史的同行中有很大的影响。哈贝马斯在学术界的影响，与苏联东欧势力范围瓦解很有关系。西方学者从他的言论，取了 civil society（民间社会）的名词，以为这个先决条件可以导致民主制度的发展。所以我们尤其是在美国的同行特别注意中国有没有民间社会这一回事。也因为他们以为民间社会受绅士的领导，以及绅士的领导与明末清初慈善事业发展有关系，所以用了这些论点来支持清末城镇绅士阶层演变的重要性。姑且勿论清末的演变与新政有关系（中国整个社会观改过来由此开始），我以为不谈乡村宗教活动，单以绅士的慈善活动来代表民间社会接近离谱。更甚的是，整个讨论根本脱离了哈贝马斯的论点。他的论点比拿我们以前叫“自愿团体”（voluntary associations，例如慈善机构）来当民间社会更重要。他说，“社会”是个概念，创于18世纪，是读书人用来应付皇帝的工具。“社会”这个概念，源于科学革命以后自然规律的确认。假设人与人的关系都有自然规律，这个东西叫“社会”。中国读书人也相信自然规律，不过他们没有把人与人的关系描述成“社会”；从“大礼仪”的过程可以看出，他们认为这个东西叫“礼教”。“礼仪”是中国历史上人与人关系的根据，好像“社会”就是西方历史上人与人之间的关系的根据。所以，谈民间社会谈绅士不谈宗教，谈到绅士离开他们对礼教的观念不谈，而谈他们搞慈善，完全是牛头不对马嘴（从这里另外一个思想上的线索，就是“社会”的概念怎样跑到中国来？有关这个问题可以看德里克（Arif Dirlik）的著作。我看了以后，和好朋友吴茂生决定需要研究“中国的普罗大众”（common man，恐怕没有一个好的翻译词）。很可惜，我们写了一章以后，他已经去世。书还是需要写出来）。

就是大概这个时候，有一次到广州，刘志伟兄很高兴跟我说，刚和陈春声、萧凤霞他们到过莆田（忘了蔡志祥兄有没有去），气了郑振满兄一把。因为一直以来，听他们说，看他们的著作，莆田好像也是和珠江三角洲一样有祠堂，有宗族制度。谁知，振满兄把他们带到某祠堂，里面什么神位都有，连和尚也有一个（后来我也有机会到了这个有和尚像的祠堂。它不是一个家庙，是个宋代开始比较普遍建在墓地旁的祠堂，附近还有一

所可能就是宋代功德祠演变过来的佛寺)。他怀疑莆田主要的地方机构根本不是祠堂，而是建得比祠堂更宏伟的庙宇。他也说了，很可能这是因为莆田开发早的缘故。在宋代建立地方机构，根本不会建祠堂。

这个解释非同小可。它就是我们找了多年地方社会建构的道理。假如我们需要谈理论，这个就是我们多年来研究的理论。出发点可能还是在弗里德曼和华德英，不过到了这一步，我相信可以说我们的理解已经超过他们可以想象的历史。把刘志伟的话换了来说，地方社会的模式，源于地方归纳在国家制度里面的过程。国家扩张所用、地方社会接纳的理论，就是地方社会模式的根据。循这一方面来走，我们了解一个地区的社会模式，需要问两个问题。一个是这个地方什么时候归纳在国家的范围？第二，归纳到国家范畴的时候，双方是应用什么办法？莆田与珠江三角洲的分别就在这里。南宋把地方归纳到国家的办法跟明代不同。南宋应用的办法，是朝廷承认地方神祇。明代的办法，开始是里甲，后来是宗族礼仪。南宋的转折点，需要注意劳格文兄(John Lagerwey)有关宋代朝廷由茅山道教转变到龙虎山道教与其地方礼仪的影响。所以，莆田的发展，包括南宋朝廷加封地方女神天后，到了明代，有加封的神祇演变成国家祀典的部分，所以清除“淫祠”没有把他们摧毁。反过来，明代的珠江三角洲，嘉靖年间，一方面经历了反“淫祠”的活动，另一方面接受了建家庙的宗族标志。所以，珠江三角洲的村落，明显地受到以家庙式的建筑物为核心的活动的领导，而在莆田，不是宗族没有兴起，而是宗族制度只是加在一个现有的神祇拜祭制度上面，而尤其是这两层的礼仪混在同一个建筑物的标志里面。

在这个概念之下，我们研究这些不同地方的人，曾于1995年齐集牛津开会，决定了编三本书：郑振满和丁荷生写莆田，陈春声和蔡志祥写潮州，刘志伟、萧凤霞和我写珠江三角洲。目前为止，还未写出来。想起来惭愧，书还是需要写出来，我也认为我自己需要把珠江三角洲的社会史更详细地写清楚。但是，这两年开始，我还有另外的打算。

三年前，我五十岁的时候，想到以后的研究计划。有一方面的意念是很原始的：我感觉到不能一辈子只研究华南，我的出发点是去了解中国社会。研究华南是其中必经之路，但不是终点。从理性方面来想，也知道现在是需要扩大研究范围的时候。从华南的研究，我们得到一个通论，过来的工作就不是在华南找证据。我们需要跑到不同的地方，看看通论是否可

以经得起考验。需要到华北去，看看在参与国家比华南更长历史的例子是否也合乎这个论点的推测。需要跑到云南和贵州，看看在历史上出现过不同国家模式的地区（我是指南诏和大理），如何把不同国家的传统放进地方文化。我们不能犯以往古代社会史的错误，把中国历史写成是江南的扩大面。只有走出华南研究的范畴，我们才可以把中国历史写成是全中国的历史。

我就是这样决定，现在是我终结我研究华南的时候。后来的学者可以比我更有条件批评我的华南研究。我倒希望他们不要停在那里。他们必须比我们这一代走更远的路。我们最后的结果，也不能是一个限制在中国历史范畴里面的中国史。我们最终的目的是把中国史放到世界史里，让大家对人类的历史有更深的了解。

韦伯有所不知：明清时期中国的市镇与经济发展*

韦伯认为中国与西方的重要分别，在于中国的城市没有发展出一种城市精英得以独立自主于国家以外的机制。研究中国历史的学者回应说，韦伯可能夸大了国家控制的能力，因为中国商人通过行会能够顶住国家在赋税和服务方面的压力，并且的确推进了公共活动领域，让他们得到发挥城市特性的空间。^①然而，我们可以回到韦伯，并看到他在很大程度上引出了有关的争议。韦伯也许会说，行会被保护性规定包裹起来，这些规定并未推动进入现代国家所必需的资本主义的发展。韦伯也承认，中国政府的权力从未超出县政府以外。城市界域以外，也就是县令管辖的范围以外，便是宗族（韦伯的英译者用的是 sibs）的领域，而那里肯定没有资本主义企业所要求的那种开放性。中国历史研究者或许会十分同意，他们知道明清两朝长江三角洲的很多商业都不是在县城而是在市镇上经营的；中国的乡村与城市之间没有明确的城乡分界；皇帝定期向商人抽税，虽不至于必定，却也有时把他们害得很苦。而争议似乎也就到此为止。

这个复杂的争议可以分为两个阶段，本文只处理其中一个。尽管韦伯十分重视城市对推动资本主义所起的作用，但《经济与社会》的韦伯不同于早期的《新教伦理》韦伯，他把资本主义追溯到法律、经济、权力结

* 原文为：“What Weber Did Not Know: Towns and Economic Development in Ming and Qing China,” in David Faure and Tao Tao Liu eds., *Town and Country in China: Identity and Perception*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave in association with St Antony's College, Oxford, 2002, pp. 58-84.

① William T. Rowe, *Hankow, Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*, Stanford: Stanford University Press, 1984; Susan Mann, *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy 1750-1950*, Stanford: Stanford University Press, 1987.

构，甚至宗教的制度演化，也就是一个不分乡村和城市的制度。^①在这个框架里，城市环境是资本主义必要的还是偶然的温床，并不清楚。例如，我们会发现，商人的地位在西方得到政治确认，而在中国则没有，这可能有助于复式簿记、商业公司、保险或银行等西方商业制度的创建。然而，这样说并不表示韦伯主张商业制度必定是在城市而不是在乡村创建，或者必定是由商人而不是由农民创建。但是，这就把我们带到韦伯主张中的另一个部分，亦即这些制度发展的前提，是给商业传统的创建者——在西方是商人——提供一个避风港，保护他们免受国王的压榨。如果我们由此而马上把中国的皇帝及其臣僚等同于欧洲的国王和王公，那么我们也许会认为倘若中国的商人是潜在的商业传统创建者，他们的市镇和城市也会需要像西方商人那样受到保护。毕竟，可以肯定，这样的思考显然要求我们以欧洲的经验看待中国。按照欧洲 19 世纪的进步情况，中国在 16 世纪和 18 世纪的可观经济成就给贬降到次要的地位。中国的市集，其促进经济发展的能力远远没有被恰当地重视，却被定性为落伍和对进步拖后腿的。

市集与地域社群：华南的例子

政府在市镇施行太多控制的说法是站不住脚的。明清两代，政府的力量相当薄弱；尤其在明代，有几个市镇只设置了一个官员。不过，我们可以明确地说，明清两代市镇的地方组织是受控的。但例子并不多见，因为历史学家对市镇的贸易的兴趣比对市镇的权力结构更大。无论如何，市镇也如乡村一样有基于地域控制的权力结构，不但如此，市集社群从地域社群那里把市镇发展起来的结构接过来。

陈春声对以樟林港（潮州）火帝庙为中心的社群结构的研究，可以用来说明这种发展。^②樟林的港口——18 世纪暹罗入口大米卸货的地点——

^① Weber Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Allen & Unwin, 1976; Weber Max, *Economy and Society, an Outline of Interpretive Sociology*, transl. by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978.

^② 陈春声：《从“游火帝歌”看清代樟林社会》，《潮学研究》，1993 年第 1 期，第 79~111 页；陈春声、陈文惠：《社神崇拜与社区地域关系——樟林三山国王的研究》，《中山大学史学集刊》第 2 辑，广州：广东人民出版社，1994 年，第 90~106 页。

1556年成为一个寨，而明朝的建制包含四个社。地方管理可能以建于1586年的北帝庙（供奉玄武大帝的庙宇）为中心，四个社均向此庙捐献。这里的市集18世纪时称为“八街”，当其发展起来的时候，社群组织又再转移，证据是市集上建起了火帝庙，成为每年宗教巡游的焦点。1742年，市集在县令的批准下设立，有一首潮州歌记录了他主动与邻近乡绅所定的协议。但打理火帝的却是市集上的店东，店东而非乡绅成了宗教仪式组织的中心。

广东以外，梁洪生记录了从明代至清末位居吴城（江西）中心地带的各个神祇。^① 根据某种说法，吴城是清代四大镇之一。正如另一大镇佛山一样，吴城那时才在镇里设置巡检司。^② 在那以前，镇务管理并不与任何政府部门而是与各个祭祀地点联系，而在吴城最重要的便是经堂寺、龙王庙和令公庙，全都位于同一邻近地区之内。这三间寺庙相信是明代以前创建的，最早的是经堂寺，所谓“先有经堂寺，后有吴城”。传说该寺与海盗有关，给寺里付了钱，便可取得吴城泊定的凭证，在鄱阳湖和长江上行驶。又有传说，龙王得过宋朝皇帝的封号，而令公庙里的令公在朱元璋与陈友谅在鄱阳湖上打仗时，曾向朱元璋的部队显灵。

经堂寺、龙王庙和令公庙的寺庙群在吴城被认为是顶尖的地方寺庙。吴城分为六个区，每个区都有自己的东岳庙。吴城的土著宣称具有与这些寺庙联系的特权，这种特权即使在财政赞助转移后，仍然可以确认。至20世纪30年代，例如一个叫作万福堂的组织主持令公庙，而万福堂则由一个姓左的造纸匠出钱营办。在筹备令公的年度宗教巡游时，首先向殷、杨、万、段四姓募捐，不足之数则由左氏包底。万福堂承担庆典的开支，所得的回报就是得以抬着令公的主神像巡游，并且有权指定谁可以在巡游中抬着较小的令公神像。我们现在可以从蔡志祥对香港长洲巡游的细致研究中

^① 梁洪生：《吴城商镇发展中的神庙系统演变》，1994年8月8—10日香港科技大学人文学部“商人与地方文化会议”论文，1994年；梁洪生：《吴城商镇及其早期商会》，《中国经济史研究》，1995年第1期，第104~112页；梁洪生：《吴城神庙系统与行业控制——兼论乡族势力控制商镇的条件问题》，香港科技大学华南研究中心与华南研究会编：《经营文化：中国社会单元的管理与运作》，香港：香港教育图书公司，1999年，第244~294页。

^② 吴城及佛山巡检司分别于1664年及1728年设立。梁洪生：《吴城商镇发展中的神庙系统演变》，1994年8月8—10日香港科技大学人文学部“商人与地方文化会议”论文，1994年；见本书科大卫：《佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变》。

知道，游神活动中的仪式上的尊卑主从，主要反映的就是社会地位的历史脉络^①；而梁洪生对令公巡游安排正是这样的描述。

然而，地方家族垄断吴城，并非没有遇到挑战。吴城是个大镇，吸引了商人和工匠从外地到来。吴城的外地人也如樟林的商人一样，并不是把他们的捐献集中在庙宇，而是集中在一个他们自己建立的称为万寿宫的机构。传说吴城有48个会馆，而江西商人的会馆就在万寿宫内。1870年，要求拆毁吴城天主教堂的一个通告这样写道：

兹邀七十二行于八月十五日前来万寿宫开会，共商拆毁天主教堂事宜。来者为君子，不来者为小人、娼妓。（大意）

清末民初，万寿宫在各行各业中间所占有的中心地位，被木材商人支持的聂公庙所取代。梁洪生怀疑，神祇随着其赞助者的力量而起落升沉，而吴城商会的正式成立，看来改变了神祇的重要性。

问题也许在于，究竟为设寺庙而进行的管理，是否可以与现代欧洲早期的城镇公司相提并论，而这种公司是得到城市居民和国家认许的。沿海小镇梅花（福建长乐）的地方志，也许可以提供一个史实的答案，有关的研究最先是由宋怡明（Michael Szonyi）做的。^②梅花在16世纪是福建防御沿岸海盗的军事据点之一，至清初，当地人和部队均动员起来放哨。乡镇居民在康熙的迁海令下撤入内地，1683年取消迁海令后返回。^③乾隆时期，梅花与一些强邻之间发生了地域控制权之争，1818年时闹至对簿公堂。1828年，梅花十个甲（里甲制之下的户口登记约始于1784年）的父老，在县令的许可下募款举行称为“乡约”的仪式。

乡约很可能是存在已久的村际关系的形式化，因为《梅花志》提到醮会自康熙以来已有举行。乡约的创立始于一篇刻在石上的协定，所做的事情除了颁布圣旨之外，还有缉盗送官，以及与政府的文吏差役打交道。乡约也把提名地方领袖做董事的程序形式化。乡约肯定不会容许梅花镇有超

^① 蔡志祥：《族群凝聚的强化：长洲醮会》，陈慎庆编：《诸神嘉年华：香港宗教研究》，香港：牛津大学出版社，2002年，第199~221页。

^② Michael Szonyi, "Village rituals in Fuzhou in the late imperial and Republican periods," Ph. D thesis, University of Oxford, 1995.

^③ 《梅花志》〔出版日期不详〕：第6页上所载1683年的撤走日期，几乎可以肯定是错的。

越法律的自主性，但其所引入的形式化却意味着县令认可了地方社群的权力架构，而乡约的公司性质则可能决定了社群成员的权利与义务。在这样的安排下，政府的授权并不意味着县令对于地方人民拥有巨大的权力，却意味着他是在县内地方社群中间谨慎运用这样的授权而进行管治的。换言之，县政府要运作顺畅，便须把地方自主纳入行政程式。

士人的权力

按照上述那样的案例，我认为地方自主在乡镇史上的重要性是无须怀疑的。要回答的问题，恐怕是乡镇尽管具有自主性，但为什么都这样相似，也就是说，它们都是在以寺庙和祭祀为基础，而且根基稳固的群体联盟的控制之下，而那些领袖（如上文提到的梅花镇的父老）则包含了国家所界定的公司性格，部分原因可能是经济，乡镇受惠于一个长期的增长循环，这个循环由进口白银带动，而由此强制力役转化为货币税；第二个影响是科举考试的推行、由此而形成的上向社会流动，以及社会地位结构所受的冲击。^① 简言之，可以说从明至清，士人文化从行政城市向外扩展，从登第的核心家庭向下扩展，不只是镇的居民，还有乡村的居民。如果真的是这样的话，梅花的案例中士人的臣服，便是形式大于内容——和平的自主性下，是权力与权力之间，以及权力与国家之间经常的竞争和冲突。

我不想停留在那些已经论之甚详的发展上面，也就是明清时期商业的长足发展，而且这些发展多是在乡镇进行的。尤其在长江下游，乡镇的数目及其人口从 15 世纪至 18 世纪有可观的发展。吉尔伯特·罗兹曼（Gilbert Rozman）和刘石吉给了我们一些数字，樊树志和陈学文还有其他的学者检阅了书面材料。棉花镇七宝 1597 年的地方志写道：“商贾云集，士人代兴，是县中古镇之一。”^② 地方记载也承认这样的商业发展及其对聚居模式的影响。在产丝地区杭州，17 世纪的地方志论道：

村落与市廛不同，村落聚民，市廛聚货，鸡犬桑麻，视乡井之殷

^① Myron L. Cohen, "Being Chinese: the peripheralization of 'traditional identity'." *Daedalus* 120. 2 (1991), pp. 116-117.

^② 樊树志：《明清江南市镇探微》，上海：复旦大学出版社，1990 年，第 365 页。

耗，贸迁有无，卜财用之通塞，是在保厘者加意筹之。^①

与其在乡镇散布的笼统描述上花费篇幅，不如集中于我在（广东）佛山研究中所观察到的发展模式上，亦即由明初建立在里甲户口登记制度之上的乡镇领导，向16世纪以登第士人为本的显著发展。^②里甲的受命人里长与18世纪的登第士人之间产生了巨大矛盾，18世纪之时士人占了上风已经相当明显。珠江三角洲的情形令我省悟到一个观点，即16世纪所引入的相当重要的变革，进入了社会生活的多个方面。我把那些变革描述为“宗族的兴起”，而变革乃是围绕着作为地域制度的宗族而开展，这种制度的中心是按规定样式建造用以表示功名等第的“家庙”。我的意思并不是说，中国在16世纪之前没有宗族。相反，为了追溯世系而产生的宗族可能一直存在，但以“家庙”为中心构成地域社区则是16世纪的发展。士人关心科举考试成绩和宗族地位，站出来替官场以及自己的家人和亲族做点事，又奉行按《朱子家礼》而行的礼仪以表达他们的愿望，凡此种种无不表示与旧日的做法脱离。^③“宗族的兴起”不是乡镇或城市的特色：它是普遍存在的，并且影响到乡镇和村落地域群体呈现出来的方式。16世纪至18世纪国家与地方社会的关系以“宗族的兴起”为特色，就此而言，乡镇和农村都是在类似的关系中受管治，而且看来并无差异。

江南的乡镇管治

除了佛山之外，我还看过珠江三角洲的其他例子。但是，由于有些批评指出从华南地区概括出来的例子应在其他地区得到验证，我也在长江三角洲和四川盆地寻找过例子，并且在浙江湖州乌青、南浔和濮院三个镇找到确证。这个地区位处太湖边，以产丝和稻米著名，从南宋至清有可观的经济发展。^④

① 陈学文编（出版日期不详）：《湖州府城镇经济史料类纂》，出版社不详，出版日期不详，第121页，引康熙《归安县志》（1673）。

② 见本书科大卫：《佛山如何成镇？明清时期中国城乡身份的演化》。

③ Patricia Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China, a Social History of Writing about Rites*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

④ Shiba Yoshinobu, "Urbanization and the development of markets in the lower Yangtze Valley," in John Winthrop Haeger ed., *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tucson, University of Arigona Press, 1975, pp. 33-37.

尽管这些长江三角洲的例子与很多华南乡镇比较起来历史较长，我仍然认为它们的地方组织在明清两代的发展与华南十分相似。

(一) 乌青

乌青最初是两个镇，乌墩和青墩。明初以前的几百年，这里的聚居地是几个佛寺的所在。密印寺和普静寺据称都是南朝梁天监年间（502—519）创建。密印寺是昭明太子（501—531）读书的地方，他的老师沈约的父亲就葬在普静寺后某个地方。^① 故事未得证实。沈氏似乎是宋代以前已在那里定居，而且可能声称与沈约有关系。

12世纪末至13世纪初，两个地方神龛曾经重建，一个的名字颇为怪异，叫索度祠，位于青墩那一边，另一个则是乌将军庙，在乌墩那边；两个龛在当地都叫作“土地”。^② 1209年纪念减税碑石上的一些名字，也出现在1211年纪念重建索度祠的碑石上，显示索度祠至少是地方组织的一个中心。^③ 乌将军庙在较早前的1187年重建。^④ 普静寺曾在明初修葺，而密印寺则没有，但两个神龛似乎完好无缺。

我不肯定神龛由谁管理，我怀疑是像在佛山那样，由没有士人头衔的人来做。我们知道有这样的情况：例如乌氏，据说是一个富裕的丝绸商大宗族，其中没有一人有功名。^⑤ 但乌青却有登第的记录，始于1420年陈序考中举人，而其子陈观也在1492年中举。1524年最早的地方志，其编纂者就是陈观。^⑥ 另一个镇里的学者施儒，1540年呈请把镇升格为县。^⑦ 地方志的施儒传记里有一条按语，是对乡镇住宅的意识一个有趣的观察：

① 《重修乌青镇志》（1601），第5页下，23页；《乌青镇志》（1760），卷10，第1页下。

② 《重修乌青镇志》（1601），第92页上～第97页下。

③ 《重修乌青镇志》（1601），第81页上～第84页下。

④ 《重修乌青镇志》（1601），第91页下～第93页上。

⑤ 《乌青镇志》（1760），卷12，第2页上。

⑥ 《重修乌青镇志》（1601），第10页上～第11页上陈观儿子的传记显示陈氏对于五代为儒感到自豪。《重修乌青镇志》（1601），第41页，第49页下。

⑦ 施儒是一位官员，曾派任广西桂林，其助手同乡王济，把他在南方的经历写成一本书，名为《君子堂日询手镜》。《乌青镇志》（1760），卷9，第4页上～第5页上；《重修乌青镇志》（1601），第104页上～第107页上两人合作，意味着强大的南方联系。《重修乌青镇志》（1601），第63页下～第66页下。

“按人物例不及村落，而儒疏请设官，为功于镇甚巨，特附识之。”^① 1541年起委派了通判，但官署在1557年的起义中被毁。到1601年李乐（一位很高级的官员）编修地方志时，士人传统已经形成了。^②

我们对于乌青镇的管理所知的并不很多。那里的有钱人必定不少，但从地方志里并不清楚他们是否都有官衔。地方志里也没有举出多少士人参与地方事务的例子。我们不了解军事组织，尽管我们知道16世纪的骚乱。我们有一个关于家仆在蚕丝收成的季节到乡间去收债，惹上了官非的故事，但我们在其中没有看到士人的介入。^③ 有两件事情的确和登第士人有关。大概在1580年，一个士人为盐贩出头，取得许可让他们得以免却处理盐配给的负担，而这种许可不是特别为乡镇而设的。^④ 另一个例子，在1588年饥荒期间，文士有份向镇里全部九个押店募捐。^⑤ 顺治初年，这个镇受到犯罪组织控制，人民朝夕受掳掠、拷打、勒索。^⑥ 乌青尽管富裕，而且曾呈请成为县治，但它并不是一个士人力量特别强大的镇。^⑦

（二）濮院

濮院的历史可追溯至宋代，而其起源也与朝廷的封赏有关。濮院主要的道观看来是元代的建筑，而佛寺福善寺的大殿则是由元代一个叫濮鉴的人出资兴建，他的名字镌刻在一条横梁上。明初，福善寺是一个在濮氏名义之下的登记户口，须按通常的里甲制服力役，^⑧ 但在一块碑石上有1601年豁免力役的记载。^⑨ 具体的起源没有提及，这让我想到这寺庙可能是宋代濮氏持有土地的一种手段，而在元代和明初成为宗教上的三不管地带。1675年编修的地方志，含有明代族谱的材料（下文续有谈及），其中提到

① 《乌青镇志》（1760），卷9，第4页下～第5页上。

② 李乐自1568年起得进士衔，并获派任江西和广西的高职。《乌青镇志》（1760），卷9，第6页上。

③ 《乌青镇志》（1760），卷12旧闻，第2页上和第7页上。

④ 《乌青镇志》（1760），卷9人物，第5页下～第6页上。

⑤ 李乐（1986），卷3，第137页上～第141页上。

⑥ 《乌青镇志》（1760），卷12，第8页下～第9页上。

⑦ 《乌青镇志》（1760），卷8，第4页下～第6页下记载了乌青镇在整个清代共出过8名进士和17名举人。

⑧ 《濮川志略》（1675），卷2，第1页下～第2页上，卷5，第1页下。

⑨ 根据《濮川志略》（1675），卷2，第2页上，碑石已遗失。

该寺分为7房。地方志给人的印象是，创建人有相当高的士人地位。

玄明观是濮鉴的儿子濮也先不花所建。地方志发现这个蒙古名字颇为别扭，便解释说采用这样的名字很常见——嘉兴县令叫张也先不花，华亭县知县叫郭也先不花。更为重要的是，地方志的编修者可能认为这是必须提及的一个事实，因为也先不花这个蒙古名字也书在道观的横梁上，让所有人看见。^① 濮鉴据称曾在饥荒时期捐粮，并获授淮安路屯田打捕同提举之衔。结果，在付过一两白银之后，他获准开设“四大牙行”，负责在当时所称的永乐市场上收集丝织品。^② 他被供奉于湖州府治乌程县的天宁寺，他的儿子濮也先不花在元代仍然为官，任两淮盐运使。玄明观的主神就是元明两代广为流行的真武大帝，真武又名玄武，道观因而得名。玄明观可能是一个市集的中心。1773年这里成立了厘会，向所有丝织品收费。^③

明代建立的祭祖制度就是永安堂，其时家庙式的祠堂在珠江三角洲如雨后春笋。这种建筑物的宗教性质有点神秘，而我们不想否定它在其发源地可能相当不同于我在珠江三角洲惯见的地域神祇。永安堂也曾称为“镇火庵”，地方志将之与“镇水庵”并举。永安堂建在元代祖先濮鉴旧宅的所在地，成了濮氏三朝（大概是宋元明三朝）诸祖祖先牌位的安置所。这里每年举行春秋二祭，但镇里的其他人对濮氏的庙宇权利有争议，只是到了1637年在有利于濮氏的情况下才得到解决。^④ 永安堂作为濮氏祠堂和乡镇庙宇的双重性质，为明清两代乡镇管治的争议提供了一条基本线索，应予仔细研究。

部分线索也许可以在宗族建筑的历史中找到。濮氏是元末明初的富裕家族，但这个时期要称他们为宗族，我却不免有点犹疑。他们给了元末群雄之一张士诚十万两银子，好让濮院免遭蹂躏。1371年，他们以濮守清一家三口——夫妇二人与一名五岁儿子——的名义在里甲之中登记。^⑤ 他们

① 《濮川志略》（1675），卷2，第4页上。

② 《濮川志略》（1675），卷3，第10页下～第11页上。

③ 《重修福善寺大殿碑记》（无日期）提到1678年该寺也有过类似安排。《濮川所闻记》（1760），卷4，第4页上～第5页下。《濮川所闻记》（1760），卷2，第15页下～第16页下。

④ 《濮川志略》（1675），卷1，第27页下，卷2，第5页上～第6页下和《濮川所闻记》（1760），卷2，第38页下～第40页上。

⑤ 应该注意的是，这是实际上规模最小的家庭。《濮川志略》（1675），卷3，第2页下～第3页上。

遇过两次祸患。一次是元末明初（14世纪），其时湖州以至长江下游其他地方的富户，均受到张士诚和朱元璋打仗的影响，张打败后，他们被迫迁往他方。另一次则是永乐初年（约1400年）方孝孺族诛，一些富户也遭到牵连。^① 历史记录在这里出现了一片空白。^② 由一位濮氏族人所编纂的地方志，载有大量关于编纂人一脉的谱系材料，然而基本上并没有根据族谱记录追溯到十八世的濮侣庄以前。濮侣庄据指是主要负责在1637年兴建永安堂的人。^③ 尽管兴建祠堂，继而编纂族谱，显示编纂者有意把宗族建立起来，但他也只能举出这一脉与濮也先不花之间一种牵强的关系。

也应该指出的是，永安堂位于镇里与两个庵的所在地相当不同的另一处地方。倘若把这些不同建筑的地点与宗族历史一起考虑，那么，不但地点不同，而且也是由不同的群体开展的。濮院濮氏以外的其他人，在他们不同版本的地方志中，承认他们在濮氏之后先后来到濮院：“前有贝刘燕朱，后有杨冯施乐。”^④ 实际上，不同版本的地方志集中于镇里不同姓氏的历史。1675年的地方志完全集中在濮氏。1774年和1787年的版本包括了以朱氏和杨氏为主的几个其他姓氏的业绩。这两姓至明中叶以功名自矜，而濮氏却一点功名也没有。^⑤ 杨氏在永乐年间出了一个县令、一个举人，成化时（1487年）出了一个进士。^⑥

尽管朱氏被指是后来者，但有迹象显示朱氏也和濮氏一样，是元代的重要地方群体。朱氏一位先人负责沿岸漕运，并于1310年获授地十万亩。

① 这里指的是永乐帝在1402年篡位，方孝孺因为忠于被推翻的建文帝而全家被诛。濮氏由于与方氏有姻亲关系而受到牵连。

② 《濮川志略》（1675），卷1，第1页上说得相当清楚所参考过的族谱。那些族谱由十二世、十八世、十九世、二十世、廿一世和廿四世的族人编修，这应该是很稳妥的记录。

③ 《濮川志略》（1675），卷4，第6页下。

④ 《濮川志略濮川志略》（1675），卷1，第6页下～第7页上。

⑤ 《濮川所闻记》（1760），卷二有关朝廷任命，提到濮氏有一人获委一衔，是明代31个这样的头衔中的一个。《濮镇纪闻》（1787），卷2，第5页下～第11页下提到明代23个获授一种头衔的人之中，濮氏占了6人，而在两个濮氏中人之后，有这样的评语：“按前二人本郡人《濮氏家乘》列通籍中，盖仍郡中所修谱略之旧。夫谱考同宗、志分异地，志略不分郡镇一姓罗列，似不应复踵其谬，然吾镇巨族，城镇迭居者甚多，既为梓里不嫌并录，今择行业章著者书之，余概从删，为申其例于此。卷2，第8页”从这些评语中可知，地方志的编纂者努力为撰写此章寻找有头衔的濮氏中人！

⑥ 胡琢纂：《濮镇纪闻》（1787），卷2，第6页。

他的漕运工作由儿子继承，然而朱氏在明初把他们的土地登记并迁往边疆地带。朱氏子孙仓皇离去，只剩下一支。朱氏在16世纪时似乎也像濮氏一样，遭到政府迫害，^①但也同样否极泰来。例如，朱氏在清代建了一座祠堂，名为世宦祠，纪念曾在朝任官的族人。^②

但是，还有一点值得一提的，以免产生过分简单的理解。永安堂的争执1637年交由县令审理，地方志内有判决的记录。县令发现，堂内各个名称的匾额之中，“镇火庵”那一个所署日期为元代，后来的名称如“永安堂”的匾额，所署日期则为明代。他也注意到，该堂一直由濮氏宗子管理，并且为此缴纳过地税。争执之所以发生，乃是由于庵内受“异姓”和“有大力者”支持的僧人，要控制此庵，甚至把名称改掉，称为“天一庵”。

县令判濮氏胜诉，而濮氏一家尊重裁决，但仍保留着天一庵的名称，并在“天一庵”的匾额上展示了不少于二百个族人的名字。^③在两个名字之下，加上了这样的小字：“尚仍朱姓”和“尚仍周姓”。这些按语，到了现在成了理解宗族史的关键；把这些文字镌刻在碑上，展示在堂中，就好比把有些濮氏中人当时另有他姓的情况公之于众。这些人当中的一些人，其时在镇里名声日著，而把改姓的事这样公开展示出来，意味着对他们的告发，影响他们的社会地位。至于这些人有没有真的改换了姓氏，却无从由这些记录中得知。

改姓的确实理由现在只能凭推断。姓氏的丧失很容易便与沦为奴婢联系起来，例如立下卖身契的奴婢。恢复姓氏于是也就意味着地位的完全恢复。因此，濮氏在他们胜诉后，发现他们的姓氏为他姓中人所用，所以又重声称他们是镇里最强大的群体。

至清代，多姓氏的结合看来已经占了主导，而在1787年的地方志中，永安堂似乎已不再是镇里的一个制度。地方志就多姓氏结合宣称：

按：宗祠之立，所系最钜，而吾里独寥寥，则宗谱不讲之故。大约
有谱之家，十之一二；而有祠之家，千百之一二。非有力者不能

① 《濮镇纪闻》(1787)，卷2，第4页上～第5页上，第7页。

② 《濮川志略》(1675)，第4页下～第6页下。

③ 《濮川志略》(1675)，卷2，第5页上～第6页下。

办，且无以善其后也。姑述所见闻以为劝，祠法当自谱法始矣。^①

世系的纷争在这段文字中显而易见。濮氏以外的姓氏已经上升成为镇的领袖，而他们也记下了他们所声称的在镇里的悠久历史。

（三）南浔

南浔的起源记录在一块宋代的碑上，而这块碑成为19世纪地方志撰人的争议点。碑上所署日期是宋德祐元年（1276年），记录了安吉州（后来的湖州）一个地方官向皇帝呈请御赐牌匾，以表扬一个叫朱仁福的人，此人在1120年方腊起义之时因守卫南浔而殉身。碑文出自三人之手，包括两个是姓朱的，一个是太学生，另一个是守祠生。三人之首大概是一位“长辈”，是“七巷社民”。^②

根据记录在朱氏家族文件中的这篇碑文，朱仁福在1120年死后，获御赐“南林侯中书”之衔，其子孙亦获准在南浔某地为他安坟。他的长孙是淳祐（1241—1252）进士，次孙是举人，二人一起为他建了一座祠。1269年，这座祠进行修建，以便靠近他们父母亦即朱仁福之子和媳妇之墓。就在此时，地方官员发出了一纸盖印文书，于是墓和祠便可以由他们的后代来负责维修，代代相承。1276年新帝登基之时，便向皇帝呈请御赐牌匾。此项呈请的理由是朱仁福“查原文”皇帝在谕旨中称朱仁福为“土地神”，而庙宇则称为朱土地祠。^③

其他的家族记录却与碑文有异。一个文件指朱仁福的长孙和次孙（文中称“子”），分别死于1260年和1267年，而祠堂则在1269年由第三个孙儿重建，第四个孙儿当上了僧人，以便在祖坟祭祀。两人在墓旁有一陋房，里面供奉着祠像，而他们也分得留给他们的土地，以及赋役。^④

朱仁福的历史需要一些谨慎的阐释，然而，也应首先看看嘉应寺，那显然是明代南浔的一个社群中心。嘉应寺特别有意思，因为它的传说与朱仁福的传说之间，在结构上有所类似。类似的程度使我认为那是一种复

① 《濮镇纪闻》（1787），卷1，第35页下。

② 范锴：《南浔纪事诗》，《南林丛刊》（1936），出版社不详，1982年重印，杭州：杭州古旧书店，1836年，第6页下～第7页上。

③ 《南浔镇志》（1841），卷5，第1页下称为“朱土地祠”。

④ 范锴（1836），第7页上。

制，用以降低宗族关系的重要性，并让嘉应寺的历史被接受成为一个多姓氏社群开基创业的传说。

嘉应寺的历史也像朱土地祠的神龛一样，记录在寺内的一块碑上。碑上记录了宋帝的一道谕旨，乃是回复同一个地方官员的呈请的，这个官员得到一位名字十分相似的父老支持（碑上作华元吉，而朱土地祠的神龛作华元升）。在这个故事里，崔公和李公两个神祇曾在方腊起义期间协助地方。他们带领乡丁保卫地方，并在饥荒之时捐出粮食。因此，“七社”的人在市内建庙，按照他们的样子给他们塑像，并安立衣冠冢。他们也求雨，或在疾病流行时祈求解救，而所求都一一应验。两位神祇在各个时期均曾大显神威：1215年的蝗灾、1240年由旱灾所致的饥荒、1254年盐枭的袭击，以及1261年饥荒灾民的涌至。官员在新帝登基时奏请御赐匾额给嘉应寺，结果准奏。^①

这些故事得力于创作的想象甚大。据称，宋高宗1128年“泥马渡康王”逃出金人势力范围的传说，即来自嘉应寺。^②但所有的地方志都指高宗到杭州的途中经过南浔之说荒谬不经，不过种种迹象显示这些故事流布颇广。我们只能假定，这种关系之所以形成，是由于故老相传帮助高宗的神祇姓崔——例如在种种神仙传记中所见的，而把他说成一定就是嘉应寺里那位同姓的神祇，只能是想象力所发挥的作用。^③尽管从这个与地方情境有关的故事中难以获得什么结论，但仍可以得出这样的观察，即皇帝在乡村的情境中出现，可能是地方社会吸纳全国性的官僚传统的一个反映。^④另一个故事说，两位神祇原是徽州人。一位地方志撰人可能是对的，他指这只不过是徽州商人的吹嘘，给嘉应寺提供祭品的土地显然是他们所有的。^⑤

地方志的撰者无疑注意到朝廷两道颁令之间的相似，而其中之一，或全部二者都是假的。皇帝在同一年因应同一个官员就同类事情的呈请，给

① 范锴（1836），第23页下～第24页上。

② 范锴（1836），第12页。

③ 可参看例如《绘图三教源流搜神大全》所载元槩《新编连相搜神广记》，上海：上海古籍出版社，1990年，第522～534页。

④ 见本书科大卫：《皇帝在村：国家在华南地区的体现》。

⑤ 《南浔镇志》，《南林丛刊》（1936），出版社不详，1982年重印，杭州：杭州古旧书店，1841年，卷5，第1页；《南浔镇志》1863，卷9，第1页上～第3页下。

两间不同寺庙赐予匾额，不大可能。他们的结论是，朱土地祠的匾额是假的。他们指出，日期全错了，孙儿在 120 年后仍活着而且在考进士，而在朱仁福死后 150 年还在修葺庙宇。另一个撰者亦指，把先人等同于土地神是荒谬的。^①

不过，这些怀疑所引起的问题却是，如果朱土地祠的碑是贋品，那么这就是一无是处金玉其外的贋品。朱氏在南浔赫赫有名，是著名作家朱国祜的家族。倘若那是贋品，问题便在于，在那道谕旨里把那间庙宇称为土地庙有什么好处？因为到了晚明时期，众所周知土地神与祖先不属同一等级。更为重要的是，把一位神祇接纳为地方社群的保护神，而县令由此而上奏皇帝承认，在宋代是常见的做法。儿子负责打理父母坟墓旁边的祠堂，并且与一位父老在地方呈请者的署名中领衔，看来都符合明初而非宋代的做法。父老姓华，其家族在元代与地方政府有关，并且曾在元明改朝换代期间保乡卫家。其后，华氏族人可能被收编进卫所，并调往北京，但有关的描述并不清楚。凡此皆显示这篇文章可能是假扮宋代的，而作于明代初年则较为可信。

南浔除了朱氏和华氏之外，其他姓氏之中董氏尤其有财有势。1541 年，董份考获第一名进士，董氏名声渐显。他曾屡任高官，但终于在 1565 年辞职。他返回家乡，并专注建立宗族。他有钱，据说曾经从苏州运来一块五十尺高的巨石装点他的花园。^② 他不但在南浔，而且在邻近地区也取得土地。他的儿子和孙儿都是进士。佐伯有一概括了他家族的地位：董氏在这个时期获得大量的土地，婢仆众多，而且董份本人与湖州知府之间形成了复杂的关系，终于引发了 1593 年民众对董氏的一场抗议。结果，董氏可能失去了半数财产，而一些婢仆也可能坐了牢。^③

朱氏的历史不同。董氏在明初还是相当贫穷的时候，据朱国祜说朱氏自宋以来一直当官。然而，在 1589 年朱国祜考到功名以前，我们不大听闻

① 范锴：《南浔纪事诗》，《南林丛刊》（1936），出版社不详，1982 年重印，杭州：杭州古旧书店，1836 年，第 7 页下；《南浔镇志》（1863），卷 16，第 1 页上。

② 范锴：《南浔纪事诗》，《南林丛刊》（1936），出版社不详，1982 年重印，杭州：杭州古旧书店，1836 年，第 12 页下～第 13 页下。

③ 佐伯有一：《明末董事之变》，原刊于《东洋史研究》，1957 年第 16 期，第 1 页，中译收入刘俊文编：《日本学者研究中国史论著选译》，北京：中华书局，1993 年，第 304～340 页。

到朱氏的家史。朱国祯 1613 年修葺过祇园寺，1618 年修葺过报国寺，两间都是镇里最重要的寺庙。这些工作显示在晚明董氏沉寂以后朱氏地位突出。^①

要弄清楚两块碑是什么时候立的不大可能。两块碑所隐含着的要点，就是朱氏声称朝廷认可的一位土地神是他们的先人，而支持嘉应寺的人无不声称朝廷认可两个姓氏，而他们并不是显赫的家族。如果说这个故事是朱氏在晚明时候杜撰出来的，那也不大可能，因为声称自己的先人是土地神，与当时的正统背道而驰。如果这种说法出现的时间较早，那么那可能是在朱氏获得突出地位的时候。这有两种可能。他们可能是在董氏名重南浔之时这样说的，也可能是在更早之前说的。我想两者都有可能，都显示朱氏说是针对镇里其他社群的利益而发的。可能曾经有过一个时期，这个镇认识到自己的多姓氏特性而觉得朝廷只认可其中一姓不可接受。嘉应寺是一个服膺大多数利益的解决办法，而其背后也许就是影响力的角逐。

一些评论

因此，我认为，乌青、濮院和南浔，显示了“宗族的兴起”的总体倾向。但佛山的例子有些不同：那里的豪强从元以来分布在三个镇，但在明初，有些人被政府饬令移走——而政府的控制是以如此强硬的手段加诸富人，以至大部分长江下游地区的富人都可能不得不遵从里甲制。但是，家庙式的祠堂在 16 世纪流行起来。在这种情况下，单姓氏村庄可能会把他们的组织集中在祠堂，但包括了所有乡镇的多姓氏聚居地会把庙宇作为组织的中心。在濮院和南浔，我们看到主导的宗族与暴富的宗族之间的斗争，主要是试图控制地方庙宇。争夺庙宇控制的隐性目的，当然不止于地方上的声望，也在于控制地方资源。

在濮院和南浔这两个争夺最激烈的乡镇，政府的力量应该说是最弱的。濮院在明代并未派驻政府官员，而南浔尽管在元代似乎设有一个巡检司，其下有一名部属和 18 名士兵，但明初之时地方志上并无着墨，可见这

^① 范锴：《南浔纪事诗》，《南林丛刊》（1936），出版社不详，1982 年重印，杭州：杭州古旧书店，1836 年，第 19 页上～第 22 页上。

股微弱的力量已经消退。^① 乌青是有名的问题之地，盗贼私枭如毛。那里的衙门附属有一支相当大的力量，其中有人员 49 人、武装力量 164 人。^② 我不会单凭单一例子作证据，便认为强大的政府力量会削弱宗族的影响，但没有强大的政府力量，必定意味着地方群体的组织越强大、宗族成员的官位越高，便越有可能争取到他们自身的利益。

礼仪领袖

当我们看到庙宇和祠堂不但在乡村重要，在乡镇也同样重要，我们就认识到“礼仪领袖”比起韦伯假设的私人提供的社群服务，角色更为重要。礼仪也有非常明确的宗教意义，这个意义也就是这些领袖侍奉神祇，而由于他们的工作，神祇便可能护佑社群。明清社会史主要表现为侍奉神祇的竞争，以及神祇之间护佑社群能力的竞争。

这些竞争的其中一部分，就是由官员所进行的一个礼仪清洗的持续过程。在明代，尤其是在嘉靖时期（1522—1566），一些清洗措施是针对佛寺和特别是“淫祠”而做出的，那些“淫祠”所供奉的是法令中没有具载的神祇。佛寺在万历时期（1573—1619）复苏，一直存在至清初，成为强有力的土地管控者。但是，社会的宗教秩序在这段时间至少在某个意义上改变了，因为 16 世纪宗族兴起而佛寺衰微，地方家族和宗族以佛寺捐献之名所拥有的土地，被拿回并放在宗族基金之中。很多乡镇初期处于佛寺的威势之下，明初则庙宇（多供奉真武大帝）与之争雄并取而代之，我认为这并非意外。濮院和南浔所爆发的争执，正是在这个框架之中展开的。^③

佛山和本文所提及的三个乡镇显示，商人与绅士（或学者）之间的差异是何等微不足道，但是，与明初里甲地位划分所显示的礼仪秩序相联系，以及与明代中叶的科举功名相关的法律地位差异，却往往是真实不虚的。刘志伟提供了这种差异的一个出色的例子，填补了我在佛山研究中的

① 《南浔镇志》1863，卷 2，第 1 页下。

② 争议之处可能在于乌青是一个十分特殊的例子。1540 年乌青呈请升格为县不果，但却添设了一名六品通判。《乌青镇志》（1760），卷 3，第 13 页下～第 14 页上。

③ 江苏青浦县朱里镇（又名朱家角）和广东南海县九江镇是另外两个例子。《朱里小志》（1815），重印于《中国地方志集成》，卷 2，以及冯栻宗纂《九江儒林乡志》清光绪九年（1883）刻本。

遗漏。^① 在佛山，自明初开始，北帝（真武）庙即已取代佛寺成为镇组织的中心，而每年均举行北帝巡游。到了18世纪，绅士透过他们的文人结社以及与官僚机构的联系，控制了庙宇的地产，他们与庙宇节庆主事者之间的分歧已经呼之欲出。（绅士阶层所撰的）地方志记载18世纪正月初六的北帝巡游时指出，“愚者谓以手引輿杠则获吉利，竞挤而前，至填塞不得行”。这段文字的文人作者又评论说：“此极可笑”。同一天，“绅士集崇正社学修文帝祀事。”

这种有关文人与大众之分别的描述，与弗里德曼以来一直流行至今的见解不符，这种见解低估了文人信仰的大传统与大众信仰的小传统之间的差异。^② 正如很多对中国社会的概括描述一样，在描述精英与大众之间的文化联系时，往往没有把理想与现实分清。弗里德曼正确指出，现实就是绅士和大众信奉同样的宗族，然而，绅士应该高踞大众之上的理想则充分传播，以影响社会行为。佛山的绅士是个有地位的群体，须表现出绅士气派，而看来他们是选择在大众神祇的巡游中这样做。

这样的文化特性，并非出于镇与村的差别。在礼仪领袖中间，礼仪是影响力的竞争。礼仪与崇拜的传播，与贸易路线、迁徙和朝廷认可的关系，大于与地域社群之间差异的关系。

值得注意的是，庙宇的渗透性影响不但跟大众与士人之间的差别相对立，也与它立足于其上的明代礼仪秩序相对立。明代的礼仪秩序以皇帝君临天下的理想为前提。实情是，在明代，国家透过认可众多的地方风俗，把社会吸纳进来。不妨一再指出，例如可说是明初整体社会构造核心的里甲制，是皇帝颁令给地方社会的一套规条，但其施行却实际上是以认可地方制度为前提的。以称为“社”的地方神龛为中心的地域社群，远早于祭祀神龛的人们给整编到里甲之内，就已经在长江下游如福建、广东出现了。由皇帝下旨把神祇和饿鬼的定期拜祭加诸这个结构之上，以及让县令负起拜祭的职责从而使礼仪系统化，都没有如明代皇帝所料，形成一个严密的祭祀层级。相反，里甲演变为宗族，而乡村宗教在乡村祭司的默许之

① 刘志伟：《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲地区北帝崇拜的一个解释》，《中山大学史学集刊》第2辑，1994年，第107~125页。

② Maurice Freedman, "On the sociological study of Chinese religion," in Maurice Freedman, *The Study of Chinese Society, Essays by Maurice Freedman*, selected by G. William Skinner, Stanford: Stanford University Press, 1979, pp. 351-369.

下，采纳了很多县令职权范围内的做法。不但连城隍也不能限定在县城之内，就是坚持执行法律的皇帝自己也不能。洪武皇帝以外，明代的皇帝或信奉佛教，或信奉道教，于是士大夫便制定了正统的信条，并将之维持下去。造成明代地方社会不得不多元化的，不是朝廷的权威，而是明代流布的士人文化，这并非出于选择，而是环境使然。在清朝治下，县政府强大起来了，但多元化已经成为一种生活方式。

倘若认为明代地方社会可能谋求独立自主于国家之外，那么我们便必须提出广狭二义的行政国家。韦伯心目中无疑只有狭义的行政国家，即由地方政府机关官员及其僚属所维持的国家。以这每个意义上的国家来说，韦伯有关城市的弱化影响的描述，比他所想象的还要正确。我们不应把苏州和杭州视为明清两代的典型城市；它们显然是行政城市，也是工商业乡镇。更为典型的大型明清城市可能是淮安，位于清初一个人口约10万的县（1911年人口达69万），是一个在运河上的朝廷漕运行政中心，其中城市人口的相当部分或多或少与政府有关。但是，按照明清的标准，淮安可算是大的了。运河往北的德州，是个军事重镇，18世纪后期人口可能达7万，其中5万5000人为军户。这些数字应该拿来与长江下游的乡镇人口比较。清初（17世纪），盛泽镇可能有人口一万户，黎里二至三千户，乌青、南浔和濮院据称都有“约一万户”。长江下游的一个镇，并不比一个县市小，但狭义上的镇政府却要小得多。^①

但在广义上，朝廷的影响力与县政府规模的大小无关。朝廷的管辖是一个笼统的用语，在这个用语之下，地方社群各自表忠，而我们可以分辨出忠于朝廷和忠于各自传统的多重标准。地方志记载了有功者拒绝趋附官僚，甚至在进城时列出自己在科举考试中所获的殊荣。国家权力施行的一个有趣的例子，就是登第士人徐溥奏请朝廷表扬他对宜兴祖产的捐献，因为国家权力具有法理地位，而且也很可能把土地所有权确立下来。^②徐溥直接向户部，而不是向地方官员，呈递了庞大产业的记录，并奏请皇上赐他一纸文书，以便在地方知府和县令处备案。事实上，尤其在晚明时期，宦官定期由朝廷直接来收取新税项，但朝廷与地方之间较为常见的来往却

^① 傅崇兰：《中国运河城市发展史》，成都：四川人民出版社，1985年；刘石吉：《明清时代江南市镇研究》，北京：中国社会科学出版社，1987年。

^② 《宜兴县志》（1797），卷2，第36页上～第37页下，卷8，第47页下～第48页下，卷10，第7页下～第9页上。

是地方社群以一种外观上为官僚所接受的方式活动。乡镇生活的大多数领域，朝廷均没有介入，而只是把现状法定化，也不大可能是变革的根源。

比较研究本身可以令人耳目一新，问题是比较研究者太容易堕入为比较而设定的框架之内。西欧的环境是这样的，以至资本主义，特别是那种让银行和商业公司得以演化的形式，肇始于乡镇和城市，然后与工业联结起来，于是乡镇和城市看来便反而是工业的温床。在中国，16世纪的商业发展产生了宗族，而这铺垫了很多地方社群与国家交往的社会结构。乡镇当然是存在的，但并未制造出一种意识形态，开启乡镇与村分化的空间。相反，明清两代的礼仪秩序，让无论镇或村的地方社会都得以采纳国家的语言，而地方权力由此也基本上仍握在地方手中。

山西夏县司马光墓的土地与宗族笔记*

据说，宗族是华南而不是华北的特色。然而证据却是，尽管祠堂并不常见，但标准的惯例是新年之时在“家庙”的一幅画前举行祭祖仪式，这幅画代表了历代祖先灵位。因此，华北地区通常没有祠堂的情况，看来不因根据《朱子家礼》的条文而对祭祖的仪式，而是由于乡村构造的惯例有差异。造成这种差别的原因可能很多，但无论如何，都可以假设在祠堂里举行祭祀的基本做法，其历史发展是相类似的：祠堂祭祀，或在图像前祭祀，在明代某个时期被士人家庭广泛采行之前，是一种常见的贵族惯例。宗族祭祀最初则受习俗规限，继而受明代法律约束的“家庙”式祠堂盛行之前，大概是在墓地举行的。宋代为祭祀之便而建立的佛寺，地位突出，有时即使邻近有祠堂，也被其遮蔽过去了。于是，祠堂的出现往往也就迫使佛教组织转化为宗族组织，以及墓地祭祀和祠堂祭祠的分离。这个过程可见于自宋以来即有人聚居的部分珠三角地区。我在1999年夏天造访山西省，相信我在夏县司马光墓遇到了大同小异的情况。

地点

坟墓的所在地现已按博物馆规格管理，这个地方的主要特征无疑是宋代的，尽管后来经过朝代的改变。墓地整齐地划分为三个部分，左面是坟墓，不只是司马光的，还有他的父亲、兄长和儿子。中间是祠堂。现在所见的祠堂是乾隆时期所建，这座建筑物的兴建记录和一幅图，见于光绪六年刊行的《夏县志》^①。现在留存下来的是建筑物的内进，但县志的图画显

* 原文为：“It Takes a Sage...: Notes on Land and Lineage at Sima Guang's Grave in Xia County, Shanxi Province”，《民俗曲艺》，2001年5月第131期，第27~56页。

① 《夏县志》(1880)，卷3，第55~56页。

示，这座建筑物按照家庙方式兴建。不过，《夏县志》表明，这座建筑物是1762年由县令建造的，取代较早前位于现时入口处右方的祠堂。^①祠堂位于佛寺的另一面，见于县志的图画，所在之处现在仍清晰可辨。无论这座建筑物有何特色，这些不同部分的位置配套却有其特性：北宋以来，祠堂往往与墓地毗邻，而称为功德院的佛寺，则获拨地修建，以打理墓地。

那个建筑群虽然有趣，但我得把话题转到那里发现的一块1746年的碑石上面去。这几乎是一块完整的碑石，碑文记载了佛寺的重建，并且简述了司马光死后司马氏的遭遇。碑文说，宋室南渡之时，官员也随行，因而司马氏全族也就迁离了夏县。山西在金朝治下，后历经明而至清初，墓地一直由僧侣打理。其时，迁移到了浙江的司马氏族人，已经不知道墓地的所在。明嘉靖年间（1522—1566），御史司马相被派往山西。他在那里听说了那个墓地，便专程前往祭祖。他虽然没有定居夏县，但在临终时吩咐儿子，他的一脉必须有一些子孙回去打理墓地。然而到1567年，才有两个他的后人回到夏县办理此事。他们提出取回墓地的方式十分有趣：他们携带了户口登记记录和一幅画像。县令已拨了地作祭祀司马光之用，而两位后人到来后，县令又在县城建屋给他们居住。此外，出现在夏县的几个人看来相当有出息：两个考中县试，实现了一些当地人梦中的预兆。这就是碑文上所记墓地祭祀的恢复情况。

碑文历述了六代人，也就是一直到清代的故事，以至佛寺的修缮。县令许日焯（按县志为1728年的县令）为这次重修捐出了他的官俸。太谷县县令司马灏文的到访是另一件值得记住的事情，时间不能确定，但不出1728年至1746年。司马灏文在县城捐资修缮纪念司马光的祠堂，并指这可能会稍稍延缓墓地旁祠堂的修缮，却不会影响到佛寺，说服了僧侣为修缮而每年出售小麦若干石，为期五年。售卖共得收入五十两，另一族人司马衍为佛寺看管这笔钱多年，将之累积至一百两。他在那段期间还把邻近晁村的父老拉进来，可是他却没来得及看见工程迅速开展。一个僧侣接手，募捐了三百两，变卖佛寺花园的树又得一百两，完成了重建工作。完成之时，在佛寺立碑为记。^②

① 《夏县志》（1880），卷3，第21页。

② 《重修余庆山院碑记》（1746），司马光墓旁，科大卫与陈永升1999年夏季记录。

其他记录所载的故事更长。我们且从司马灏文说起，据1746年碑文的记载，他曾到该处，并详尽记述了他的所见。他说，佛寺在那里，需要修葺。那里有好几块石碑，他全给它们起了题，或作了内容提示。那里并不如我们今天所见的整齐。他亲眼目睹了司马光及其父兄乃至几个家人的坟墓，坟墓西面是十一个坟，看来很古旧，而且已经塌陷。由此看来，墓地有一段时间曾为司马氏后人所用。祠堂似乎是一座一进建筑，入口处的牌匾是嘉靖时期一位巡按御史所赠，里面供奉的不是灵位，而是司马光的父亲、三个兄弟、司马光、一子和一孙七个人的人像，都穿官服、戴乌纱。司马灏文所见到的一副对联，印证了这种置于背后的想法：

父子祖孙聚一堂，俨若生前对话；

禴祠蒸尝举三献，依然膝下承欢。

根据司马灏文的说法，祠堂之前可通佛寺。从侧门进入佛寺，有一幢坍塌了的三进房子，里面有一座司马光的石像。房子由金代一位县令所建，他把司马光死时皇帝御赐的碑石残片嵌在墙上。这就是他所说的佛寺的情况。县令许所修建的墙，旁边的一株松树已不知去向，他希望他的亲戚司马衍可以另植一株。墓地并无河流环绕，他付了三十两给邻近晁村的村民挖河，引水流入。他的文章并没有让人觉得那里非常残破待修，但也没有显示那里使用频繁。^①

建社

要了解发生过什么事情，必须从头开始。我们庆幸在一部族谱中获得大量资料，其中包括1527年司马相到夏县要求取回墓地权时的文件，以及他自己的行程记述。^②

据他说，司马氏中人在元代受到贬抑。至明代，司马光列为儒家（文中用“道学”一词）大师，与孔子同受尊崇。在朝廷的此一决定之下，司马光后人得免徭役。这里，他指出夏县已找不到司马光的后人，因而浙江

^① 司马灏文：《祠墓记》，《夏县志》，卷1，第17页下～第19页上。

^② 司马相：《司马文正公积德事状》，司马晰：《涑水司马氏源流集略》（1670），重印于《四库全书存目丛书》，史84，1996年，卷8，第20页上～第21页下。

一脉便蒙豁免徭役之恩。到了第十一代，某个叫司马朱的奏请皇帝建立司马光庙。司马相说，直至今时才有一间庙宇作祭祀之用。司马朱的儿子司马恂考获功名，任官礼部，而他在前往山西潞州途中，拜谒了司马光墓。这就是浙江的后人对墓地兴趣之始，随后便是恂的侄儿堙前往，堙其时任职“行人”。^① 堙后来一直心系夏县，于是“命令”他的儿子采前往夏县，娶当地望族裴氏之女为妻，以便在当地应考科举，打理墓地。可是，如意算盘没有打响，采借口父亲已死，竟一去不返。司马相在数十年后，1526年（即他撰写他的文章的前一年）任职刑部期间，在前往北京途中到访了墓地。文章接下来说明他如何找到脏乱不堪的墓地。这也不难理解，那不但因为子孙并不住在附近打理墓地，更因为没有什么理由让一个外边住的人觉得有需要迁移到那里去。

司马相的文章毕竟使人注意到国家行为与该基地的关系，并洞察出直至他到达之前夏县的情况。显而易见，在司马相到达之前，墓地已获得某种彰扬。事实上，司马光去世的时候，宋哲宗给他的墓赐予了一块石碑。然而，由于司马光涉入王安石变法的斗争之中，他在身后遭人上奏抨击。他的政敌奏请毁坟，但皇帝不同意，只是钦准把御赐石碑拿下。1148年，金代的王廷直上任夏县县令之时，发现石碑碎成了六块，其座下的石龟旁长出了一株杏树。王廷直希望把石碑复原，但由于部分碑文已经漫漶，他便须找一份原文补回，而他终于从司马光的两位后人那里找到了。问题在于与当地父老和佛寺僧侣商讨怎样重建，而出于方便的考虑，遂决定把石碑安立在佛寺旁。此外，一个僧侣在司马光墓前焚香起誓，由佛寺出资在该寺大殿后面建一座堂，里面立一尊司马光像。由此可见，尽管司马光的后人不难随时插手，但佛寺在司马光死后多年对墓地维修之事显然涉入甚深。^②

祭祀既由僧侣照管，也由夏县县城学校附近的官员照管。现存的记录见于1307年，其时已是元代，县官在扩建县里的孔庙时，在学校里立了一尊司马光像，因为一名官员死后附祀在学校或社之内乃是古例。他特别从

^① “新科士子往往厕身其间，官阶尽管卑微，却是晋身高位尚佳的一块踏脚石。” Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1985, p. 245.

^② 王廷直：《重立司马温公神道碑记》，《涑水司马氏源流集略》，卷4，第4页下～第7页下。

当地人那里搜购与司马光有关的碑文，然后将之装置在祠堂的墙上，那么，他说在学校里立司马光像，便大概是指在附近的一个偏厅。^① 1319年，河东御史也先不花来到夏县，往祠堂行礼，他批评不可能徒然“瞻仰”而不立像。此次事件的笔录者李稚宾在文章中解释为何需要立像：

祠堂之设，盖思其人而不得见，故立像以想其乎生岁时。

这种想法可能颇为普遍。夏县县令受到御史批评后，询问父老的意见，而他们说尽管不敢向县令提出此议，但这正是他们心中所想。筹得费用后，事情就在一个月之内完成了：

庆成之日，人大和会远近闻者相率而来，观之莫不咨嗟叹息，如公（司马光）复生，以手加额，至于流涕，不减前日自洛赴汴之时也。

很难说元代官员对理学道统的坚持有多少是出于政治宣传的考虑。从洛阳到开封的这句记录，便是司马光入朝为相之时得到百姓拥戴的故实。即便如此，李稚宾的文章接着叙述了司马光光辉的一生中他认为重要的事情，而他所持的是“积德”的观念，到了明代司马光的后人返回夏县提出拿回墓地的时候，这个观念又重新冒出头来。他写道：

公之为人也，笃学力行，清修苦节，左规右矩，罔不如礼。故言而君信之，行而民悦之。不用则独善其身，用之则功利被于天下。儿童走卒无不知其姓名，敌国远方莫不畏其威德。此岂声音咲貌之所能得哉？其德积之也厚，故其及之也远尔。

李稚宾预期在司马光像竖立起来后，县里的人每年都来祭祀。他们仰则可以看见司马光的庄严容貌，俯则可以读到他治民之书。他们会感到他还活着，而且激励他们修己慎行。换言之，司马光的墓祭已经由宗族事务转变为政治社群的事。^② 1344年，国子监内建起一座崇祀儒家圣人的殿堂，司

^① 侯均：《司马温公祠堂记》，《涑水司马氏源流集略》，卷5，第5页下～第6页下。

^② 李稚宾：《司马温公祠堂塑像记》，《涑水司马氏源流集略》，卷5，第3页下～第5页下。李稚宾在文章开篇即指出，祠堂建在县学左方，表明那就是侯均所建的那一座。但他接着说，县里的人三百年来一直祭祀司马光，这可以理解为祠堂屹立当地已经三百年之久。按照侯均的文章，这是不可能的。

马光亦位列其中，把佛寺照管的宗族祭祀提升为国家崇拜的过程至此完成。^①

另一份关于兴建学校的材料，是夏县知县姜洪在1490年写的。他说，在元代之时建了一间学校，并且任命了一位山长。明洪武初年又建了文会堂（未发现更多的材料），而到了他那个时候，已经倒掉，或已经被用作私人住宅。但他也指出，“旧祠”仍在县学的右方，后面有一所名为知足斋大概是书室的房子。学校左方还有一座供奉文昌帝的祠堂。^②这样看来，由元至明初，学校一带出现了一个建筑群，其中包括一个书室、祭孔的祠堂（“学校”）、任命了山长的学校（类似其他文献中常见的“书院”），以及一间供奉文昌帝的庙宇。姜洪认为祭祀圣人没有问题，但不能祭祀文昌帝。（他写道：“文昌乃蜀之土神，于吾道乎何所补？”）与唐代狄仁杰毁“淫祠”、韩愈排佛教一样，姜洪毁了文昌帝的像——尽管当地人告诉他文昌帝乃“掌管禄命，并主士人的荣枯得丧”。姜县令把“旧祠”改为学校，旁边除安放了司马光外，也安放了商代的巫咸父亲和唐代的谏议大夫阳城。巫氏父亲和阳城跟司马光一样，都是夏县人。巫咸墓在《夏县志》里有记载，而阳城在此之前则供奉在一当地庙宇中，^③而由于他们都与异端的传统有关——巫咸可能是第一个被政权吸纳的巫，而阳城则因样子丑陋而须在庙宇重建时改容易貌——他们奉祀于社内很可能是地方妖魔转化为地方神祇的又一个例子。^④新的堂称为萃贤堂。^⑤

明代的司马相准确把握了何以要追溯圣人世系的原因，而原由当然就是为了可以宽免徭役。有关的证据俱在，都见诸司马采上奏一事，据本文所引司马相的文章，司马采向皇帝上奏，是在他受父司马璽之命来到夏县的时候。这个奏疏乃是关于地权和祭祀的恢复，扼述于山西布政使司成化十三年（1477）正月二十四日的颁令中。奏疏重提了1436年宽免司马光后

① 《元史》，北京：中华书局，1976年，第557页。

② 根据李稚宾的文章，学校左方是司马光的祠堂，但并无其他详情，这个分歧毋庸深究。

③ 参看《夏县志》（1880），第15页下～第16页上的地图。

④ 姜洪：《迁温公书院记》，《涑水司马氏源流集略》，卷5，第6页下～第8页下，马化龙关于阳城庙的文章载于《夏县志》卷7。

⑤ 《夏县志》（1880），卷3；这里有一行文字显示姜洪把萃贤堂的祭祀与墓地上神灵的祭祀区分开来。我的手抄本里有阙文，因而文意不清，我会在下结论之前予以核实。

裔徭役的圣旨。山西布政使司奉旨行事，并吩咐夏县县令遵行。县令回报称收到县教谕和司马里里长的申诉，又说这两人在私下到访该地时发现文庙东面的司马光祠完好无缺。祠堂是三进建筑，里面有两块元代的石碑，司马光像望之令人肃然。祠堂每月举行祭礼。这番描述也确实适用于县城的祠堂。但是，他们也跑到了县城以西三十里的古墓去，那里还有松树和石像，但显然欠缺打理。此外，还有一堵断垣，附近的古寺有三间祠堂。这里已经给樵夫和牧人糟蹋得不堪入目。他们查问司马光各支脉的后人何在，却发现一个都没有住在那里。不过他们找到一个领学俸的学生，这个学生说他的父亲1391年出外到浙江山阴县做生意的时候遇到过几个司马光的后人，问他墓地和祠堂是否还在那里。他记不起他们的名字，但县学学生和他所属的里的父老却为他的这个汇报作保证。

山西布政使司尽忠职守，把这件事转给浙江，山阴县县令找到了司马采，并在衙门录下了他的证言。司马采的证言与数十年后司马相的文章并不完全相符。司马相以为司马采是司马壘之子司马轸之孙，其兄司马恂曾经到过夏县，但在司马采的证言中，并无提及有任何人曾经从浙江到夏县，而司马采则是司马轸之子、司马壘的兄弟的官职不是行人而是侍御。因此之故，也鉴于宋代的一道圣旨可以为证，山西布政使司命司马采在夏县司马里登记，而在他的姓名加入黄册之后，则知会山阴注销其名。^①

然而，司马相指尽管司马采在夏县娶了亲，但他并没有留下来。这件事情发生于1477年，浙江的司马氏恐怕会由此警觉到他们的祖坟何在，但他们看来到山西去不紧要。1524年，河东巡盐侍御史朱实昌来到夏县，他付钱更换了御赐石碑，并且迫使县令拨地给县城的祠堂。^②朱实昌所立的石碑至今仍在，屹立于墓地外一个添加的建筑之内。石碑高8.3米，宽1.75米，厚0.45米。墓地管理员说这是亚洲最大的石碑，我无法证实，但不太相信。著名理学家吕楠记述过这件事情，并指出在墓地上有两座祠堂，一个是司马光及其父亲的，另一个则是司马光儿子的。朱实昌认为以司马光的地位，两间祠堂未免有点寒酸，便命夏县县令另建一间三进祠堂，并把两间祠堂拆建而成两间“庑”。其结果很可能十分接近一间“家

① 《涑水司马氏源流集略》，卷8，第35页上～第38页上。

② 《涑水司马氏源流集略》，卷4，第15页上～第18页上有当地人马骥《粹德碑状》一文，文中指在侍御史朱寔（实）昌到来之前，另一位侍御丘道隆也曾到来，也希望修复该地。

庙”。可是，朱实昌对佛寺的影响力很不满，倘若不是吕楠提出僧侣在司马氏后人南迁之后一直负起祭祀之责，佛寺已给朱实昌拆掉。于是，朱实昌便建了一堵墙，把佛寺和祠堂分隔开来，又在寺外修筑了一条路，开端之处有一道拱门，上题“仰德”二字。其中一间厢房是让文人学士休息的地方。大堂上则安放了司马光及其父、兄和侄孙的像。这令人想起司马灏文在18世纪30年代左右所见的情况。^①

朱实昌在记述这件事的时候，也和吕楠一样提到同样的建筑，但他说在“仰德”门之前有另一道拱门，县令付钱建的，上题“司马故里”，而由于有了墙和拱门，“人不知有佛室矣”。排佛的立场确凿无疑，朱实昌说吕楠觉得难以表达对佛徒的排斥，但他却可以指出其所以然。

今余庆禅院乃得依其祠墓，县志谓公之初意，余则以为非信笔也。

不是佛徒，而是当地人，记得司马光的功业，向他烧香顶礼。据他所知，佛寺不过是托庇于朝廷恩赐给司马光的金牌。故而司马采到来之时，据朱御史所言，正是由于其故里已为佛寺所占，他便没有栖居之所。重心落在社群之上，把墓祭之责倒转过来了：宋代是由佛寺带头，明代则是社群居于主导地位。^②

朱侍御推动的修缮工作几乎不能完成，另一件工作又在县城的祠堂开展。这项工作始于1527年，由另一位与解州盐政有关的巡盐御史初杲负责。至嘉靖年间，高级官员在前往解州盐田途中，过境夏县，并拜祭司马光，似乎已成为惯例。司马光是在与“大礼议”论争有关的奏疏中曾被多番引述的权威，而官员对他的那种拜祭可能是派系忠诚的一种表示，不过，话也得说回来，这个方面并不见于纪念文章之中，所以只属猜想。^③

^① 吕楠：《修复宋相文正温国公司马先生碑记》，《涑水司马氏源流集略》，卷4，第7页下~第11页下。

^② 朱实昌：《司马故里访碑记》，《涑水司马氏源流集略》，卷4，第11页下~第13页下。据马骥的文章忆述，当地认为余庆禅院利用司马光得到金牌，而且僧侣在1148年出力修复朝廷的石碑。佛寺得到社群的支持，大于官员的支持，也是可能的。

^③ 见Carney Fisher, *The Chosen One, Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*, Sydney: Allen & Unwin, 1990, 此书认为司马光之所以被引述，乃是由于他认为多数人的意见最能代表宇宙秩序的观点。纪念文章着重的不是他的主张，而是他与王安石力抗的性格，以及平民百姓对他的感情。

无论重建的理由是什么，争议之处在于看见初杲祠堂破败，想把它搬走，于是在县城东北找到一个新址，建了一个大型建筑：大堂五进，正寝亦五进，两条通道通往中央大堂，每条通道均含两进，以及多进的厢房。吕楠也为此事写过纪念文章，他指出“视旧祠殆十倍焉”。这些都是初杲以县城的罚款支付的，为数达二百两。此外，他拨出90亩官地作以支付祭祀费用，“将俟他日司马氏后至而归之也”。有了土地，司马氏返回故里的可能性大大改变了。^①

——还有其他的重建，主要是县令王言大1561年搬迁并重建了县城的祠堂。现存的建筑在1555年受到地震破坏，另觅新址重建。新的建筑显然是县学的一个组成部分，除祠堂之外，还有36间讲堂和30间房间。王县令也重建了萃贤堂，他在自己的纪念文章中说，这个堂的木主须搬走，以便兴建新的建筑，但他没有说司马光之灵究竟是由一个牌位还是由一个人像来代表。这个建筑本身显然是一项大型工程，不过直至明代，夏县的里甲制仍可提供必要的力役，这一点相当重要：王县令要求该县36个里，各出10天力役。他又借此抽取豆行两成收入（每石三升），当作县学学生的学费。这些以外，就是县令所发放的一笔充公自非法开采银矿而得的不明款项。他说，起初当地人有意见，但他以国治为由说服他们，而且说必须有某种手段激发县学学生的士气，他所指的无疑是崇奉司马光。县令也不是单独行事，在他上任夏县县令那一年，一位巡盐御史路过，当地人就要求过资助维修。^②

确定世系

司马氏的确回去了。司马相是在县城的祠堂维修，而且已经有土地拨出作祭祀之资那一年回去的。^③

① 吕楠：《重建温公祠记》，《涑水司马氏源流集略》，卷5，第8页下～第10页下。

② 王净：《重建司马文正公祠堂书院记》，《涑水司马氏源流集略》，卷5，第10页下～第12页下，以及王言大：《重建司马温国文正公祠堂书院记》，《涑水司马氏源流集略》，卷5，第12页下～第14页下。

③ 当地人马峦指司马相到过夏县四次，期间安排了这些事情。但他的功劳却被他后来的失德败坏了。参看，《涑水司马氏源流集略》，卷5，第20页下～第21页上。

吕楠亲身经历了这件事情。新年翌日，吕楠向巡按沈公拜年，沈公告诉他司马相抵达了管辖河东盐的运城。第二天，司马相来到，吕楠说：

（司马相）容貌古朴，心神开朗，一握手间忘形骸出肺腑，契如金兰，戚若骨肉。初，公查获在官水田百余亩，籍之官版以为祭需，俟司马氏后至而归之南畹。子曰：“菲泉其定居矣，时在不可失，事在不可疑。”菲泉子曰：“相岂为此田来哉？”予遂叹曰：“果若古语，非圣贤子孙何有此言。”

有趣的当然是其故意把隐含的批评岔开了。当时的人知道，回来的人是为土地而来；为什么独有司马相不然？那句评语说明了一切。他们当然知道如果有土地的话，那也是归于祖先的，但要把土地接收过来，则须证明其世系。^①

从后的文章中得知，司马相并未在夏县居住下来。他惹了官司，致使丢掉了公职。^② 1567 年到来取回土地的是他的第三子司马祉和他的孙儿司马晰（司马相长子的第三子）。他们有备而来，据当地名人马化龙的记述，他们带回了一幅司马光画像，像中描摹出司马光的特征，还有多道上谕，以及一部由司马相所撰家谱。马化龙提到他细看过“洛阳耆英图”画卷，司马光便在其中：

暇日出图示予，予焚香启匭，见诸公皆衣冠伟然，令人肃然起敬。第卷中张景元、赵南正、冯肃之三公面目剥落，莫可辨识，其他亦或间有毁裂，而司马公、文富二公及张昌言、王安之、席君从、王君旼、楚正叔、王不疑数公之容犹幸无恙，以故公之乡后生如不肖辈始获睹公真容，见公遗物。自谓稀世奇观，幸莫大矣，然亦不能无感于斯也。

马化龙还说到为何得确定司马光的世系在夏县：当时的人误以为司马光家

^① 吕楠：《积德之什序》，《涑水司马氏源流集略》，卷 8，第 1 页上～第 4 页上。序文题目的意义在文中有解释。巡按沈公举行了一个宴会，司马相在宴上出示了司马光的著作，其中有“积德冥冥之中以为子孙长久之计。”沈公为宴会准备了一部纪念诗集，拒用“象贤”和“光裕”（显然是“光前裕后”的缩略）为题，而用了“积德”。他希望司马光的功德会在司马相身上开花结果，遂建议题为“积德之什”。

^② 《涑水司马氏源流集略》，卷 8，第 22 页上～第 26 页上。

在洛阳，但画卷所见，他是在洛阳与同僚相会，不是在那里安家落户。画卷已经还乡，司马光的家显然在夏县。^①

那些上谕和司马相所撰的家谱还有一些可以一谈的地方。现存的司马氏家谱，着录于《四库全书存目》当中，为司马晰于1587年所编。^②其中并无家谱常见的世系图，但从司马光父亲、其本人、兄弟、儿子、侄儿，还有一个孙儿和曾孙司马伋的传记中，却可以勾勒出一个轮廓。司马伋被视浙江一脉的开基祖，但在他以下则付之阙如，直至第十二世的司马恂才重新接上。司马恂据说是第一个——尽管并不可信——从浙江来到夏县的墓地拜祭的人，第二个是司马相，然后就是司马祉和司马晰，再后就是司马相的儿子司马初。^③这些名字之后的几页据云已经掉失，但重要的是没有提及在司马相之前到过夏县的司马采。因此，家谱所记偏重于单一世系的传承，并不全面。可想而知，上谕所见的也是同样的情形，即从司马光、司马伋、司马恂到司马相的一脉。^④

同样应予重视的是，司马祉和司马晰的“还乡”得到当地望族的支持。看过司马光画像的马化龙是《夏县志》的编修者，1576年的举人，其家自15世纪中叶以降，每一代均有子弟登科。他的曾祖父马骥曾撰文记述侍御朱实昌于1524年修复御赐石碑。^⑤1886年的《夏县志》还记载司马祉和司马晰来到夏县时，被一位名叫解智的接待达六年之久。^⑥六年这段时间是重要的，因为在这六年里，也就是1574年，司马祉和司马晰正如有人梦中所示，考中了县试，成为监生。翌年，司马祉更晋升进士。^⑦一年

① 《涑水司马氏源流集略》，卷7，第20页下～第23页下。那个画卷于天启（1621—1628）年间刻印在夏县县城祠堂的七块石板上，拓本载于胡聘之撰：《山右石刻丛编》（1899），山西：山西人民出版社，1988年重印，卷14，第28页下～第37页下，其所在地载于夏宝晋撰：《山右金石录》（1847），重印于顾燮光辑校：《顾氏金石舆地丛书》，杭州：金佳石好楼，1929年，索引第4页下及正文第8页。

② 重印于《四库全书存目丛书》，台北：庄严文化，1996年的版本系北京大学图书馆所藏1607年司马露的增补本。

③ 《涑水司马氏源流集略》，卷1，第9页上。

④ 《涑水司马氏源流集略》，卷2。

⑤ 《夏县志》（1880），卷7，第31页下～第34页上，第38页下。

⑥ 前引书，卷7，第41页下。《夏县志》，第7页，第30页下提到永乐年间一个五代同堂的解氏，但不清楚是否与解氏有关。

⑦ 有关此梦的记述，见《重修余庆山院碑记》，1746年。

后，司马祉病重，他无后，于是司马晰“与其他族中人”（夏县不可能有族中人）一起在祠堂（大抵是司马光的两座祠堂之一）禀告祖先，并宣布过继予司马祉。但是，司马祉康复过来，后来又离开了夏县，司马晰留了下来，至少有一次从巡盐御使林公和多个不知名的官员那里得到一百多两银子维修司马光墓和祠堂以及恢复春秋二祭。马化龙的女儿自小也就许配给了司马晰的儿子。^①

司马晰死于1592年，一年后，提督学校山西等处提刑按察司副使下令，要把司马光与山西另一名人薛文清公的后人都找出来，以便其嫡派子孙得享廩赐，司马晰之子司马露膺此殊荣，时年十六岁。1607年，司马露向巡按监察御史康公取得墓地附近30亩田地。^②因此，家谱乃司马晰于1587年所编，而由司马露于1602年增补。

结语

前文提过，18世纪初司马灏文来到这个地方的时候，墓地和祠堂仍待修葺。在他所见的石碑中，其中一块记述了1607年康御史捐地30亩，产权归司马露所有。另外只有一块石碑提到该处的重建，那就是1704年由一位河东巡盐御史负责的一次。1746年修缮余庆寺之时，是由僧侣出资。1752年，县令陈佩问及县学附近的废地，被告知祠堂所有产业均属司马氏所有，但这不妨碍他把地拿来给县学学生建房子。^③1762年，祠堂由余庆寺的东边搬到西边，也是由僧侣出资。司马氏似乎并未在夏县成家；佛寺倒是存留下来了。

司马光墓的历史说明了神龛的发展。这个历史显示神龛在宋元两代由佛寺负责，而明代则成立了对立的建制。明代的发展既有国家的密切介入，也包含了地方宗族的建设，至少在形式上是这样。国家对祭祀儒学大师的规定、豁免力役，以及拨出土地供给祭祀之资，这些都是子孙后代维持宗族结构的条件或诱因。当时的记述，尤其是吕楠的著作，记录了16世

^① 梁纲：《明故癸酉解元云鹤司马君墓志铭》，约1593年，《涑水司马氏源流集略》，卷8，第41页上～第54页下。

^② 以上诸事的官方文牒，收录在《涑水司马氏源流集略》，卷8，第41页上～第54页下。

^③ 《夏县志》，卷2，第7页上～第8页上。

纪此地的一些事件，显示宗族建设不局限于名人之后。从他的文章中，可以看到山西各个地方乡约的社群安排、族谱的编修，以及严格依照明代法律规定的“家庙”建筑而兴建的祠堂。但是，今天到山西一看，当可发现这些建制无论如何并没有像在华南地区如珠江三角洲那样强大而且风格突出。在司马氏的例子当中，建立神龛的推动力一直以来主要是来自政府的资助；没有地方宗族负担起财政和维修的工作。

祭祠司马光墓的原因是偶发的，因而与外来压力的关系，大于地方力量，几乎每一次均与河东巡盐御史有关。吕楠在一篇文章中提到，河东是16世纪其中一个以设立儒学自豪的地区。当然，河东也是好些信仰的所在地，其中尤以关羽为突出。初步的假设是，司马光祭祀的兴衰基本上与16世纪理学的高潮有关。而对这个假设的进一步探讨，将可再次验证把地方礼仪的悠长历史并置起来，是否会比“地方”或“大众”宗教所包含的意义，更能扩阔我们对历史进程的理解。

动乱、官府与地方社会：读《新开潞安府治记碑》*

近年，笔者多次在山西省进行实地调查，了解地方历史和乡村社会的演变。2000年夏天在长治县上党门见到嘉靖十二年（1533）的《新开潞安府治记碑》，该碑刻的内容对了解明末山西东南部地方的社会变动提供了有价值的线索。谨原文抄录如下：

新开潞安府治记

夫事莫成于循平，莫败于幸健；夫心莫宁于亡耀，莫竞于浚取。任独□，则激通情；激通情，则覆道轨。其亡害乎，比善者球之，害已过半矣。臣乎。可不慎动与。

初，青羊之民，习于盗而恃其险。聚则鸟丛，散则鼠伏。持挺为器，潜剽村虚，出没潞、怀、卫相之交，将及五纪。非有弓矢戈骑之利，破城残邑，一有司可制之。嘉靖丁亥，贼劫恩村及黎之郊。山西宪臣益大其事，觐成奇绩，反败于贼。杀官叠尸。戊子秋，朝廷遣将，合冀豫之兵征之。河南宪臣潘公坝，取谋用间，始入其阻。已共肆厥伐。旬日底宁亡，亡饑之费。

皇上至明大仁，志存安辑，又命兵科都给事中，今大宗伯夏公言奉诏勘实，止狂刘，革冒赏，降实德。夏公已上议，谓潞本岩郡，古号上党。大都偶邦，劲卒起凶，唐皇尝为别驾，今建州置官，体势尚轻。盗居幽左，靡所密统。任其穴于要害，凡皆未宜。今当升州曰府，立县青羊之陀王峡虹梯，并立二关，蟠溪、王斗、白云各设巡检。我固是险，实披其腹心。又四年，为壬辰，内外谋协，尽行是议。

上锡府名曰潞安。旧统六县，复增其二。附郭曰长治。青羊曰平

* 原文为中文，原载《中山大学学报》2000年第2期，第66~73页。

顺。官署备府制，惟减附县之学。癸巳春，中丞陈公达命，知府宋主氏刻石纪由。曰兹举也，明主之抑幸功，大宗伯之发石画，濺恩长算可泯登载乎！

夫潞土狭而农勤，厥地高寒，岁止一人。业于机杼之攻，商操盈利。藩姓蕃息，军校错居，各修其所。尚俗故俭，渐流则奢。性本坚，易之则悍。御之得道，可以卫京师，控河朔。御之失道，亦以资霸强蔽奸宄。开府之计，将以选受循良，慎封美化，一之于中和。夫政，御民之辔也。礼运，辔之手也。是故上本下末，可与守俭。道廉兴让，可与言恭。正之学，以用其坚。齐于制，以定其错。故冀遂数农桑，而渤之乱理矣。文翁兴教学，而蜀之陋变矣。

朝列大夫南京国子祭酒奉旨致仕相台崔铎撰

本府同知孟奇通判袁轩冕推官孙简同立石

碑阴记：嘉靖十二年十五日经历刘祯照磨马督工庠生饶谊篆书石工常相镌。

碑记明显包括了三部分内容：1. “青羊山之乱”^①；2. 建立地方社会；3. 潞安府与藩府的关系。以下结合《明实录》和其他文献的记载，就这三个部分，分别展开讨论。

“青羊山之乱”

“青羊山之乱”是地方上的动乱，通常不会申报朝廷。《明实录》在嘉靖六年（1527）十月记载了这件事，是因为山西巡抚都御史常道上奏出兵招抚不利，请朝廷命河南巡抚加兵会剿讨伐。朝廷虽然马上下了命令，但会剿的计划没有执行。以后的几个月间，地方官员分成了两派。山西黎城知县王良臣亲自到青羊山游说招抚，他的努力得到山西巡抚御史穆相的支持，而巡抚都御史常道则坚持会剿的计划。^②

延至嘉靖七年（1528）九月，朝廷的官员也分成主抚和主剿两派。桂萼主抚，张璁主剿，争持不下。首辅杨一清请嘉靖皇帝亲自决定。皇帝接

^① 本文各处提到的“青羊山之乱”、“动乱”等用词，都是古籍原文的表述，绝不意味着作者认为其本身是“乱”，望读者鉴之。

^② 《明世宗实录》，卷81，第13页；卷85，第8页；卷86，第4~5页。

纳杨一清提议，支持出剿。嘉靖七年（1528）十月，山西、河南官兵分三路进攻，陈卿等遂败。陈卿降，其父及妻子家属皆被捕。夏言于此时，才上奏参常道罪，参其“抚剿失宜”，又“未尝与贼会战，乃飞章告捷”。这个奏折得到朝廷接纳，夏言被委派到山西视察。^① 嘉靖八年（1529）二月，夏言回奏，请割壶关、潞城、黎城三县建潞安府，“青羊山之乱”所遗土地，“尽给良民为业”。设兵备官，以泽潞沁州民壮，半守潞城，半驻青羊山。^②

“青羊山之乱”，参与的人数不多。嘉靖七年六月报告估计，“陈卿之众，仅八百余口，除妻孥孱弱外，能战者，不过四、五百人”^③。不过，官军围剿之时，陈卿等就“逼胁近山居民，籍记其姓名，编成甲伍”。如此召集的队伍，共一千七百多人，分别对抗山西、河南官军。^④ 夏言的奏折，说明搜获“贼中文书册及贼名籍”。夏言审讯后的结论是：“方卿猖獗时，近境小民，多被胁虏，籍记姓名，编为总小甲”，这些人“非真盗可拟”。^⑤

这些胁从的男女，“约计不下二千余人”。如何安置这批乱后的流离之众，夏言提出了几个不同的方案。似乎他最主张的办法，是开发青羊山的往来道路，使投降的人仍继续依山居住，“编为甲伍，照旧纳粮当差”。假如不能开发青羊山，便唯有“审量地方广狭，踏勘田亩多寡，相择高平原阜，建置官府，以为防御。大则设一千户所，小则立二、三巡检司。控扼要害，长年戍守，以为百年元事之计”。他考虑到应付巡检司、千户所所需的经费，认为“若可设千户所，则将山间征粮田地，计亩从宽起科，给予该所官军依山屯种。却将附近卫所屯田抵兑酌量数目，略如井田之制，分授降人户，每人田若干，随处安插耕种。俾为永远世业。官司仍量行赈贷，以为庐舍、牛种之资”。但是，“若立巡检司，则将附近州县民间抛业地土分给耕种。不许征粮起科。若一处不给，则散置各县地方，造册编管。仍以山间田地，招募有力无田之人，金充该司弓兵”。^⑥ 这些建议，都反映在碑记之中。

① 《明世宗实录》，卷94，第2~3页。

② 同上，卷98，第19页；卷99，第11~12页。

③ 同上，卷89，第18页。

④ 同上，卷94，第2页。

⑤ 同上，卷99，第4页。

⑥ 《皇明经世文编》卷202，第14~15页。

建立地方社会

嘉靖三年（1524），吕楠路过“青羊山之乱”所影响的地方，对附近东火村的乡约发展有很精彩的描述。在他的《乡约集成序》，先说明了大概：

予往年滴解时，过潞州东火村，见仇时茂率乡人举行蓝田吕氏乡约，甚爱之。至解州，选州之良民善众百余人，仿行于解梁书院。而诸□王二上舍主之，方恨其无定规也。而时茂以其所行乡约条件一书见寄，且请校编。于是遂并旧所抄略，于会典中诸礼参附之。而第其篇次，节其繁冗，以附仇氏。凡十四篇。若修身齐家之旨，化民成俗之道，则先提学周秋斋先生序之篇端矣。^①

东火村所行的乡约，显然甚得吕楠赞赏。有关他路过参加乡约聚会的情况，记录在《送仇时闲北还序》中：

嘉靖三年七月，予自史馆滴解，过潞州，玉松子仇时茂邀予至其里雄山镇，获见家范乡约之美。是日，宴予于礼宾堂。石岩处士时闲以医官致仕。乌帽角带，与其诸兄列坐其旁。予初藐焉，以为恒人也。及谈古今人物，辨南北风俗，或探至诸经，或波及群史，时闲皆能挈其微而刺其显，扬其行而抑其辞。予甚讶之而未难也。及与之究程朱之奥，讲孝弟之实，言则亲切而意无穷，志有定向而不力倦。予当筵叹曰，此从事正学者二十年之功也。^②

从这两段材料，可见吕楠一方面感觉到东火仇氏有读书人的气质和表现，但是另一方面也对他们的修养感到惊奇。

仇家除了乡约外，还有一个类似宗族机构的同心堂。从吕楠《仇氏同心堂记》，可见仇氏是个“考钟而食”的大家庭：

钟八声，内外升有序堂，听训。钟九声，丈夫则食于同心堂矣。

① 《泾野先生文集》，卷4，第8页。

② 同上，卷5，第8页。

介于家庭和乡约之中，仇氏又建有书院。吕楠《上党仇氏新建东山书院记》说：

时茂自其父祖及兄时济揖辈与其子孙同居者，盖四世矣。又尝修蓝田吕氏乡约以化乡人者，盖三百余人矣。兴建义学于其舍旁以教乡人之子弟者，盖五七十家矣。

仇氏以此犹未足，另建有先师祠，即东山书院。书院附有教师住所以及藏书的尊经阁。仇氏所为可谓符合理学对地方组织的要求。所以，吕楠为此事感叹说：

或曰：何以为规？曰：即家范以教家，而家道皆可正矣。即乡约以教乡，而乡俗皆可美矣。即义学以教子弟，而子弟皆可材矣。盖先师夫子及诸贤之道，实不外此。士能于此，虽以治天下邦国有余也。^①

这段话归纳了理学有关地方统治要旨。

但事实与理论并不完全一致。有关仇氏的乡村建设，还需要详细分析吕楠《明浩封亚中大夫宗人府仪宾玉松仇公墓志铭》一文。玉松就是仇时茂的别号。仇时茂生于成化四年（1468），“从致仕教谕陵川姬先生彰学，有志科目”。封于潞州的浑藩内的恭僖王“闻而爱之，遂选为上艾县主仪宾”，即把女儿下嫁给他。但是，仇氏家族并没有功名。他的弟弟考到监生。他一个妹妹，嫁“沈阳卫指挥张准”，而他还要“时周给之”，看来妹夫的家庭也不见得富有。一个从弟和两个从叔，据吕楠描述是位“义官”。祠堂和家范就是这批人弄出来的。吕楠说：“他日，叔父义官鹤得郑氏旌义编、于从叔父，义官鸾常议欲推行，未就而卒。乃同宿州吏目兄楫皆群从弟，以礼葬叔父毕，即谋计其志。遂立祠堂，述家范”。关于建立祠堂的年代，吕楠《明义官仇君时淳墓志铭》记载仇鹤死于弘治十六年（1503），而本文载他于文章写成二十年前去世，相当吻合。

祠堂建立的历史不是很长，因此家族也未真正有很强的传统。所以吕楠对自己观感的描述很矛盾，所谓“此行忽身入夷惠之里，目睹时雍之俗矣”。吕楠嘉靖三年（1524）参加过仇氏的乡约聚会，细读他的描述，他参与的宴会是仇氏家族的活动。他说：“接会同会老幼二百余人已，而宴

^① 《泾野先生文集》，卷14，第28页。

于礼宾堂，诸弟侄子孙皆侍。时茂洗爵酌献于予，谓诸弟侄子曰：此公而至吾家，止为有家范耳。诸子弟如不能守训，痛祖先于地下，辱名公于四方矣。”至于乡约的规条，“明年时茂访予于解州，留数日，联榻于运城王生之书馆而别归，遂重订乡约集成，请删改序题”。由此所见，《乡约集成》并不单是吕楠为解梁书院乡约所编，而同时是为仇氏乡约所修订。再“明年创建雄山书院，请为记”。仇时茂大概就是这个时候去世的。

必须指出，吕楠到访的时候，仇氏的地方组织不是乡约，而是家族的一种类型。也就是吕楠把它规划成“考钟而食”的实际情况。

仇氏开始以家族模式表达乡村组织的做法，亦可以从吕楠文追寻到根源。吕楠文章说：

正德六年五月间一日，忽迎养祖母陈于城中。至六日，而流贼奄至，大劫东西火。其前一日，合家妇女亦就陈母得脱去。潞人皆以为孝诚所感。贼渔猎临庄妇女，间亦有不从贼而死者，赵女、袁女、焦妇、王妇四人。兄叹曰：此辈若不激扬，风俗自此污矣。于是具四妇女事，实同会友四人，呈诸巡抚王公，获给葬银，奏闻竖碑建祠，载在祀典。其后，闻风而起者，又有二焦、平、丁四烈女妇焉。初，流贼之初至也，索马，否则火其家。兄曰：放火，一家之害，与马，贼害及四方矣。乃不与马，卒火其家而不恤。

这些孝义的经历，使仇氏家族得到官府的承认。在声望提升的同时，仇时茂从潞藩府所得的俸禄，亦从物质上巩固了他在族内的地位。吕楠谈到此事，以“兄于斯禄，以宗室渐繁，得之，亦未尝独享”来描述他对族人的资助。详细情况包括：“正德五年秋，支二百金远近族人。人给银五钱。以百金糶米，遇时艰食，依原价糶给乡邻之困乏者。因流贼兵火，八年，又支百金族人如前，各给钱一缗。乡邻为酒食，大会三百余人。嘉靖四年（1525），奏准禄米折支河东盐，又得二百金，二从叔母及族人置上衣一裘。是岁同会百七十六人，皆置深衣各一裘，布履各一事。有例，许并里分。本镇六里，人多杂处，数年借贷、差税不便。兄谓义官弟朴曰：若并为一里，此先宿州兄志也。于是，费百五十金有奇，而里并”。嘉靖四年（1525）并里的举措，已经超越了家族的范围，而进入乡村整合的领域。^①

① 《泾野先生文集》，卷24，第3~8页。

弘治十六年后的兴建家族活动，还可以从《明义官仇君时淳墓志铭》得到补充说明：“弘治十六年七月，义官君卒。兄弟三人，哀号尽礼，葬后，同处一室。正德五年，乃议立家范，举行吕氏乡约，原遵约得二百六十余家焉。置深衣巾履各一，立劝惩簿，以凭赏罚，设义廩以便敛散。”有关并里事：“本都六里人，旧窘差税久逋。郡公君使人俞与礼义，税得完纳。太守欲犒花红，则辞以祖母之服。是后有例，许并里。分君与仪宾费百五金，并为三里。自此二税诸役必以本家银贖，依官价代输后，收原本，不取其息。人皆使便。”关于乡约的范围，该文也有记录：“西火霍村平家庄、赵家庄，远而陵川之南泊，壶关之柏林，皆从约也。”^① 值得注意的是，并不是该范围内所有的乡村都在约内，这个乡村联盟有相当大的选择性。

还有一点值得注意的，就是正德五年的流贼，与嘉靖七年的“青羊山之乱”有很大的差别。仇时茂遗著《贞列唱和诗集》中有一篇序言指出，正德五年的那批人，是从“青、兖、彰德西上太行”的^②。青羊山位于东火村和西火村所在的太行山，夏言的报告特别提到贼众包括“妻孥孱弱”，陈卿降后，其父亲、妻子、家属被掳，表明所谓动乱的民众，也就是当地人。

所以，吕楠历次记载提到的人口数位，并非没有根据。几次不同的地方活动，也作了几次不同的人口登记。东火村建乡约，依靠人口登记，而青羊山贼巢也发现有人口登记册籍。《新开潞安府治记》说，青羊之民“习于盗而持其险”，可以由此推断地方上有长期的矛盾。为什么这一带的地方组织，被区划为“贼”，当与其时礼仪的变动、地方领袖与官府的关系的维持，有很大的关系。有关这方面的问题，需讨论地方政府与藩府的关系。

潞安府与藩府的关系

“青羊山之乱”，受影响的人数并不多，但是惊动到朝廷。廷臣屡为此

^① 《泾野先生文集》，卷39，第22~24页。

^② 光绪《长治县志》，卷4，1933年重印本，第3132页。有关当年华北的动乱，参看汤纲、南炳文：《明史》，上海人民出版社，1985年，第349~354页。

事上奏，结果因为平定该次动乱，升潞州为潞安府。以后每论及潞安府的创建，必先述及“青羊山之乱”。“青羊山之乱”可以说是潞安府的“根基传说”。“根基传说”得以流行，不但是因为配合历史事实，也因为配合历来的思想潮流。

潞州为府的理由，夏言在嘉靖八年（1529）《改建潞州府治及添设兵备宪臣疏》中说得很清楚。理由之一，是上党地区在军事上的重要性：

其地极高，与天为党，因名上党。山川峻险，地里辽阔。盘踞太行之上，为天下之脊。当河朔之喉，东带雁门、宁武、偏头等关。屹然为京师屏蔽，益古今要害。中原必争之地也。^①

在当时的情况下，这些话绝非没有道理。山西宣化、大同一带，常受蒙古俺答部的威胁，嘉靖七、八年边患尤甚。^②《新开潞安府治记》载：“御之得道，可以卫京师，控河朔”，反映的就是这类思想。

不过，潞州虽然位于山区，却是一个繁荣的城市。夏言说：

臣初抵潞，观其城郭宏大，民□□□，□衢广行。西北诸郡鲜有此比。况以□□之众，口益繁盛。自沈简王位下，今分封为陵川王府者十有六，为镇国府者六十有三，为辅国者七十，为奉国者二十有二。有潞州卫，有沈阳护卫，兵民杂居。

虽然如此，藩府对于地方的保卫，毫无作用：

潞州城周四十九里，广三丈，高三丈五尺。代更岁久，无人以时修葺。砖土剥落，间有缺陷中穿之处，遂成径窦，人畜可通往来，晨夜无所防禁。本卫虽有指挥十六员，镇抚千百户共七十员。率多□茸非才，太半缘事。原伍旗军五千七百九十四名，而逃亡事故者，三千三百余名。三关轮班操备，二千二百五十五名，而不赴者常半。骑操马一千二百九十八名，见在者八疋而已。武备费弛，未有甚于此者。

^① 《桂州文集》，卷13，第65页。

^② 《明世宗实录》，卷85，第13页；卷86，第17页；卷87，第1页；卷92，第10页；卷93，第12页；卷96，第2页。《明史》，北京：中华书局，1974年，第5382～5383页。

夫以军城重地，百万生灵鳞集，蚁附宗藩邸第。其布星罗，府庠钱粮，积巨万计。而城池弗固，武备不设，荡然无守。譬之巨富之家，金帛盈积，乃独居旷野，无垣墉局钥之固，无子弟奴仆之强，无挺刃器械之防，而主人又复孱弱不振。如此而不为盗贼所窥者，未之有也。

昨当山贼猖獗之时，城中宗室大家俱欲凿壕自防，仓皇无计。念之可谓寒心。

这个情况之下，政府需要组织防卫。但是，除非它委派的官员有相当的实力，否则难以控制藩府及其家人：

以一知州，官秩既卑，权力有限，纵使才能，亦难展布。诚不足以禁制奸豪抗抑权势。佐贰之职，类皆杂流末品，殊不足以分理。政务宣布，德泽兼之。僻在一隅，上司大吏，按部有时。力小任重，付托弗堪。是以教化不行，法令不振，此岁青羊山蛇鼠之盗，遂不能制，颇费支吾。万一有意外，则官府束手，宗室震惊，恐不免重貽朝廷大忧。为今之计，政府立县，诚有不可缓者。况稽之众论允合，询之人情大顺。诸王闻之，亦复欣然同愿。^①

所谓诸王同愿，应该说明嘉靖初年，他们处于弱势。潞藩庄王，即明太祖第二十一子沈简王模孙，年幼嗣位，正德十一年（1516）卒。其子恭王詮继嗣，嘉靖六年卒，孙允棨摄府事。允棨九年卒，“无子，再从弟宪王允移摄府事，凡十年乃嗣封。当是时，沈府诸郡王勋清、詮螭并争袭，帝皆切责之，而令允嗣”。^② 所以当时是沈府群龙无首的时候。

此时，藩府的官吏所采取的态度，变得很政治化。而其实吕楠也不是不了解其中的奥妙。其《断金会序》记载了仇时茂等五名藩府仪宾兴俗活动，也记录了这些态度的演变：

断金会者，沈府宾相仇、牛、郝、栗、宿五君子之所为也。予往过潞州时，五君子者，皆枉顾予，时已皤然老矣。予过潞已三年，而此会益坚不改。可知其断金矣。易曰，二人同心，其利断金，盖参之

^① 《桂州文集》，卷13，第65~67页。

^② 《明史》，北京：中华书局，1974年，第3606页。

以三人，则难也。况于五人乎。

至于断金会的宗旨：

盖闻五君子之为会也，以俗之趋利也，则尚义以振之。以俗之无防也，则崇礼以正之。以俗之废耻也，则敦节以警之。或分财以周困厄，或歌咏而陶性情。道有所在，身无不行。盖老师宿儒不易能，而五君子飘然高举而不以为难也。^①

实际上，此五君子支持了潞州升府以前知州张萱的改革，其事记录于长治县名宦祠内碑碣：

张君守潞之明年，晋官湖广佥事，潞民皇皇如失父母。及出祖，攀辕而号泣者数万人。乃为木主，大书曰：佥事张公，置于名宦祠，春秋祀之。仪宾仇时茂五人者之义交也。三晋莫不闻。

地方上出头的人需要与官方打交道，应该算是平常的事。唯独支持张萱的五人是藩府的仪宾，而张萱得以纪念于名宦祠的理由，则是他反对藩府对人民的荷征。

潞绸之售于上官也，荷于赋。驿舆里夫之役于藩府也，密于传命。张君格焉，可以为强矣。递马之征，列民为三等，而酌取之，可不谓平乎？^②

藩王滥用权势，侵占财产，而被朝廷士大夫批评，时有所闻。而仇时茂等断金会五名仪宾却为争取名声，结交吕楠一类名士，支持朝廷的政策，限制藩府的权力，这样的表现就比较特别。

藩府方面，也支持嘉靖年间的礼仪改革。其中的表现，可以见于其处理反对张璁、桂萼的官员胡侍的手法。

胡侍，宁夏人。举进士。历官鸿胪少卿。张璁、桂萼既擢学士，侍劾二人越礼背经。因据所奏，反复论辩，凡千余言。帝怒，命逮治。言官论救，谪潞州同知。沈府宗室劾注以事憾之，奏侍试诸生题

^① 《泾野先生文集》，卷4，第38页。

^② 《长治县志》，卷3，第40页。

讥刺，且谤“大礼”。逮至京，讯斥为民。^①

也可以见于藩府本身对家族礼仪的提倡：

恭王詮鉦，庄王子，待宗人用家人礼。^②

泌水庄和王允攘，简王五世孙也。尝着家范三卷以训。^③

陵川宗人府镇国将军詮较，字孤松，詮録，字孤岩，詮铤，字孤云，并康肃王之孙也。创行宗约，建会所，敦请名士，训其同宗子弟，意主修齐吉凶之礼，一准于古。故约中子弟，恂恂秉礼，多笃行君子。其著者有助德，字云崖，工诗善书；勳沧，字云峰，深于经学；勳淦，字云岫，留心经济；勳澜，字云溪；允拧，字敬轩；允□，字敏轩；允梢，字逊轩，并《姻吟咏人有一集》；又有勳汛，字云阶，勳活，字云山者，老而嗜学，子夜书铎荧然，时人罕识其面，皆表表者。^④

所以，仇时茂等五人对礼教的推崇，并不是孤立的活动的。他们的活动不但配合嘉靖年间的潮流，也配合藩府内部的演变。但是，事实可能还更复杂。

嘉靖六年，恭王去世时候的斗争，《明世宗实录》有详实记录：

初，沈王嫡孙胤梹生，六岁而王病。草恐诸郡王为患，预奏以梹主府事，令母妃郝氏保护，长吏承奉等辅导，以俟其成。及王薨，宿迂王詮鏞遽请命灵川王胤柝摄国政。于是，郝氏奏，请如王初意。礼部议，言王国宗祀嫡孙承重，固为正礼。然母妃与事，亦当预防。请令胤柝主丧，统府事，母妃止令在宫保护。府事皆听长吏等检束，郡王、将军及宗人不得奏扰，长吏等亦宜尽心辅导。有不奉职者，巡按及守巡以下察举。从之。^⑤

郝不是一个很普通的姓氏。断金会五人中的郝贤，相信和郝氏有家族关系。郝贤在嘉靖六年到九年的藩府斗争中有何作用，尚不得而知，但是在

① 《明史》，北京：中华书局，1974，第5007页。

② 《长治县志》，卷6，第6页。

③ 同上，卷6，第61页。

④ 同上，卷6，第65页；又卷4，第17~19页。

⑤ 《明世宗实录》，卷77，第5页。

这些动荡的时候，与礼教联盟应该是对官府有影响的行动。

最后还应该注意正德六年后藩府的财政困难。材料记录于陵川镇国将军孤云的墓表：

正德辛未，萌寇流劫，频年不谷。宗室岁禄积逋二千万石。宫眷窘乏，官廩屡空。所司暴敛淫取，办于仅存之家，翁〔即孤云〕惻然。草疏娓娓千余言，直陈民瘼。奏以河东余盐十万引折禄代租，民困赖苏。^①

上引吕楠《明诰封亚中大夫宗人府仪宾玉松仇公墓志铭》提到嘉靖四年仇时茂有“禄米折河东盐，又得二百金”，相信就是这类安排的延续。

结论

《长治县志》还有两篇有关明代潞安建府的碑记，内容与现存上党门的碑记大同小异。^②潞安府创立，与“青羊山之乱”密切相关，但上党门的碑记，有特别暗示动乱后的民间军事组织的作用。《长治县·建置志》记录当地两处村镇的土城，都认为与“青羊山之乱”有关，可见这个“根基故事”不仅适用于城市，也适用于乡下^③。实际上，这些山区村落，也长期有民卫组织。《陵川镇国将军孤云墓表》记录嘉靖二十一年（1542）蒙古入侵时事：“潞有民卫，卫兵皆先期戍边，临敌无备，城中汹汹。翁〔孤云〕倡约登城，诸子若侄皆争出伏健卒要害，虏闻先声而蹶境引去。”历次变乱增强了地方上的军事武备，是很可能的事，但是将军事和行政发展归咎于某次动乱，与事件的“根基故事”的作用很有关系。

“青羊山之乱”的缘由，由于资料不足，已无从考究。“青羊山之乱”作为潞安建府缘起的解释，只能当成部分的理由。潞安建府是官僚系统在礼仪上加强代表性的后果，也是藩府过渡到地方政府制度的过程。其中，与藩府有强有力关系的人，利用礼仪，表达其接受官僚制度的要求，从而改变身份，在新制度下找寻活动的地位，理学在这个过程中起了很大的作用。

① 《长治县志》，卷6，第62页。

② 同上，卷3，第7~9页。

③ 同上，卷3，第5~7页。

从身份到礼仪

明中叶的“瑶乱”及其对“瑶族”的影响*

1465年（明宪宗成化元年）的“大藤峡之役”颇具传奇色彩；哲学家陈白沙的名声也是如此。韩雍在广西大藤峡打败瑶民。其后二十年，陈白沙在广东新会教授他的心学和实际的行政管理。这两件看来毫不相干的事情，却在陶鲁这个低级官员身上联系起来。陶鲁在1462年间任新会县丞，1470年后声名鹊起。他在县丞任上表现突出，抵御了“瑶民”对新会县治的袭击。巡抚叶盛应地方父老所请，让陶鲁留任，并获朝廷钦准。陶鲁1463年擢任新会知县，1477年任广东监察御使。^①他在平定广东的“瑶乱”中，把军事行动与教化政策相结合，表现突出。陈白沙称许陶鲁，而陶鲁也发现陈白沙的思想很有助力。陶鲁的战绩加上陈白沙的心学，广东珠江三角洲的土著在16世纪给整合到了中国之内的过程相当顺利，以至让人觉得整合是国家权力自然扩张的结果。然而，我要在此指出，尽管国家和地方利益的结合使珠江三角洲的“瑶民”汉化了，但却没有改变广西“瑶民”的土著地位。

整合到了中国之内的珠江三角洲土著，成为朝廷之“民”。我在另一个地方说过，整合的过程以里甲的户口登记，以及遵行由宋代理学家朱熹莫立、并得明朝法律认可的礼仪为标志。户口登记虽然自明初即由法律规定，但我不认为户口登记在15世纪中叶“黄萧养之乱”所引起的社会动荡之前，就已在珠江三角洲很多地方实行了。当地人在“乱事”之后登记了户口，开始遵行正统礼仪。1480年，陈白沙与友人新会知县丁积刊印了一

* 原文为：“The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity,” in Pamela Kyle Crossley, Helen Siu and Donald Sutton eds., *Empire at the Margin: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*, Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 2006, pp. 171-189.

① 见本书科大卫：《皇帝在村：国家在华南地区的体现》。

本册子以便普及这些礼仪。后来，富有的宗族开始建设宗祠安放祖先牌位，祭拜祖先之灵，文化转型逐渐在建筑中显现出来。没有人会把一个登记户口是按官方认可方式建造的祠堂误认作南方土著的。做了朝廷之民的珠江三角洲居民，倘若不是土著，便是用这样的办法显示他们是从北方迁移过来的。

陈白沙是珠江三角洲及其邻近地区一位著名教师，死于1500年。他两度被召入京，但直到他死后约二十年，他才成为一个受人景仰的人物。他的学生，特别是湛若水，1520年才位居要津，这时湛若水与广东同乡方献夫、霍韬在“大礼议”事件中支持嘉靖皇帝，也积极投入当时的思想运动。方献夫以王阳明的追随者自居，而霍韬的儿子则是湛若水的学生（后来成为著名文人，并凭实力升任高官）。^① 基于门户的考虑，也想把自己的老师推至与王阳明同样显赫的地位，尽管他们也意识到二者的哲学思想的不同。16世纪的珠江三角洲是个向上流动的社会，完成了里甲登记的家族愈发在争取独立的朝廷官僚架构中发挥影响力。珠江三角洲社会急速整合到国家之中，即此变化的结果，而广西“瑶族”的情况有所不同，那里发生了“瑶乱”。

“瑶乱”

“瑶民”在明代以前已是居住在华南山区的土著。1430年以前，他们对西南地区并不构成严重的军事威胁：劫掠是有的，但广东或广西的通志都未有“瑶民”威胁的记载。两广交界地区最早的一次“瑶民”袭击事件发生于明英宗正统二年（1437），其时广西流寇纠集“瑶民”突袭新宁县治，把当地洗劫一空。^② 黄佐纂修的《广东通志》（1561），记载了有关的“瑶民”起义的故事。^③

^① 关于“大礼议”及其与王阳明的关系，参看 Carney T. Fisher, *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*, Sydney: Allen & Unwin, 1990, pp. 163-173.

^② 黄佐纂修：《广东通志》，嘉靖四十年 [1561] 刊，香港：大东图书公司，1977 影印，卷 7，第 18 页上，总第 167 页。以下简称《嘉靖广东通志》。

^③ “宣德间（1426—1449），赐诸徭赦谕，数十年间稍得休息。其作乱则始自正统间（1436—1449）。”《广东通志》，卷 67，第 4 页下，总第 1794 页。

1440年，情况变本加厉。不过，尽管有零星的骚乱报告，朝廷显然并未打算进行什么重大部署，1445年还将广西驻军调离了本省。1449年，珠江三角洲爆发了“黄萧养之乱”，广西省政府要求调回驻军，惶恐之间，奏称地方骚乱迫在眉睫，还述及寇盗袭击村庄、杀戮乡民、掳人勒索。^①

朝廷原初的反应，是责成广东或广西的军事指挥官来平乱，但直到1452年，才派王翱以总督都御史身份主理广东军务。而王翱不到一年便离任，由马昂接任。马昂在1456年在两广进行首次重要部署，针对泷水的“瑶民”。^②

这个阶段还谈不上有什么军事政策。明初对“瑶民”采取宽大的政策，《明实录》中载有不少例子，“瑶民”首领自明初即向朝廷效忠，入京进贡，并得明帝奖赏。^③众所周知，外省军队不易适应“瑶民”等“蛮族”居住的地区，朝廷的政策是招募土著加入军队，由他们的首领任指挥。这项政策在朝廷给王翱的诏书中说得一清二楚：“如果官军调用不敷，即拘各部土官，宣明朝廷优待、授以爵禄之意，量加奖劳，令起狼家军士，相兼官军调用。”^④明代将广西土著组编而成的军队称为“狼兵”，而这些正是马昂用以部署的军队。

军事策略直至1458年叶盛任广东巡抚时才开始成形。军事策略对于他来说，也许是环境逼出来的。西江南部，“瑶民”对泷水的袭击与由广西进入广东的苗民有关。西江北部，明军与湖南广西交界的苗民周旋十年以上，苗民的威胁已经由湖南沿湘江伸延入广西。那是从北面进入广西的主要通道，经过著名的灵渠，先后经过桂林和柳州，然后来到西江。这条西南线稍向下游方向，与西江接合的地方，便是大藤峡；那里生长的大藤越过峡谷，宛如吊桥，“瑶民”攀藤而过。据说这是西江两岸“瑶民”的基本通途。从明军看来，大藤峡是“瑶民”行军的中枢：“瑶民”由此可达

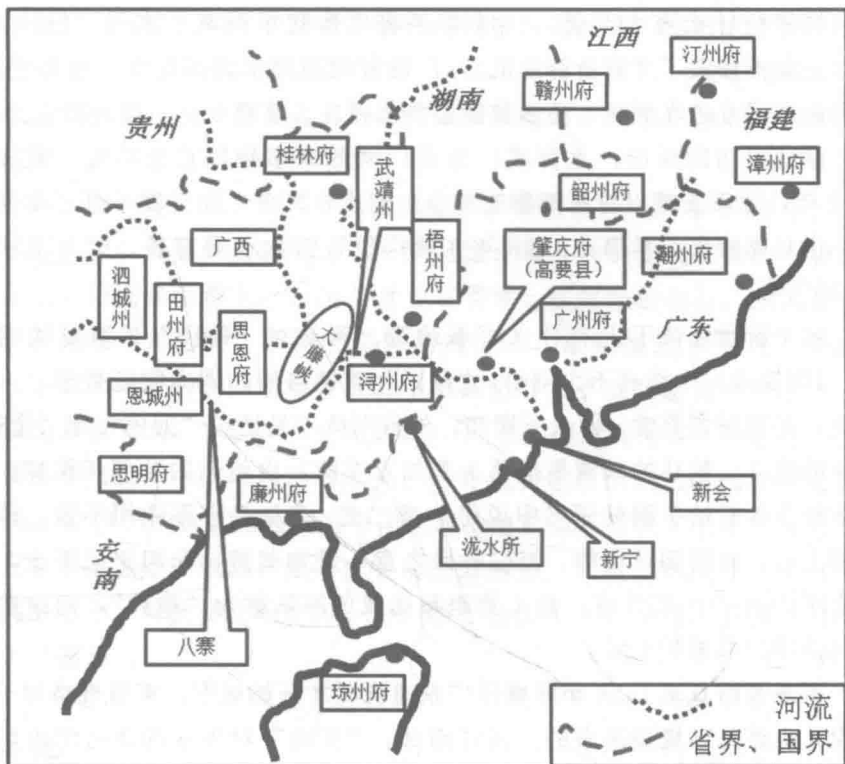
① 特别值得参考的是于谦《少保于公奏议》，卷3，第1页上～第7页下、第44页下～第48页下、第48页下～第53页上。广西驻军1445年调离本省之事，见《明实录·英宗实录》，卷131，第3页下～第4页下、卷136，第7页上。

② 《广东通志》对有关情况仅仅陈述梗概。于谦《少保于公奏议》，卷3，第60页下～第64页下可见长远政策的迹象，王翱的任命见卷4，第19页下～第21页上，王翱的上奏见第21页上～第23页上。

③ 《广东通志》（1561）提到若干情况，此外亦可参看刘耀荃编、练铭志校补：《〈明实录〉广东少数民族资料摘编》。

④ 《广东通志》，卷7，第22页上，总第169页。

柳州或桂林，或可南下至泷水。^①



16世纪“瑶乱”相关地点图

叶盛 1458 年制定的策略要求两广联军，其中包括大批“狼兵”（由远在大藤峡西面的田州知府岑鉴率领），攻击泷水和全州（桂林附近）的“瑶民”，打胜之后，翌年进至大藤峡。^② 可是计划并未实现，这次失败显示明军的指挥官对于“狼兵”的依赖程度，尽管他们应该只占 25 万左右官军中的 5000。^③ 田州知府是个土官，在叶盛进军泷水之时遭自己的兄弟杀

① 大藤峡直至 1465 年韩雍的军事部署后才知名，在此以前尽管已见于文献，但有关其战略意义的讨论却不多。叶盛《两广奏草》（1551），卷 1，第 3 页下～第 4 页上提到他在 1458 年到任广东最初几个月所打的一场仗，但据《广东通志》（1561），卷 67，第 6 页下～第 7 页上记载，1457 年的战役并不是在大藤峡打的，而是在较接近两广交界的泷水和岑溪。

② 叶盛《两广奏草》，卷 3，第 5 页上～第 9 页上。

③ 同上书，卷 2，第 7 页下～第 11 页上。

死。“狼兵”没有如约出现，而没有他们的支援，官军骤败，直至任命出另一个指挥官，才再展开了新的部署。另一方面，官军败后，“猺民”的袭击深入到了广东新会。^① 据载，新会父老曾于1462年向接替马昂的叶盛呈请留任陶鲁，以表扬他保卫新会之功。^②

在有关“猺民”侵袭和对他们用兵的众多文献中，以下这个有关广西浔州府平南县出身的进士张廷纶的故事值得详尽引述，以见某些军事行动的真实情况：

（张）天顺四年进士。时两广弗靖，谍报某村落附贼，参将范信列村落名，欲屠者识以白圈，否者黑。当死者无虑数千人，实皆良民。公（张廷纶）以进士家居，有以其事奔告公者，曰：明发进兵，竟齑粉矣。公即夜叩军门告变。信出见，公曰：闻将军欲剪屠村落耶？曰：然。公曰：不可。信喟然曰：闻公刚肠疾恶，今乃欲为附贼地耶？公曰：不然。民实不附贼，公无过听。天子命将欲弭寇以安民，今乃诬民以为寇，民不死于寇即死于兵，等死，且将从贼以苟活。是驱民从贼也，乱且弗戢。信曰：公敢保此曹果不从贼乎？公曰：愿以家族百口保之。信大屈服，立下令已其事，且拜公曰：数千人死命赖公而生，信有死罪赖公而免，敢不拜公之赐。^③

大藤峡之役终究是一场屠杀，其残暴程度和范信原计划不相上下。

然而1465年，派任平定“猺乱”的新指挥官韩雍及其部属举行了一次会议，从中清楚可见处理“猺乱”手段之残暴。韩雍与部属之间，就下一步所采取的策略有不同的意见。他的部属建议分散部署，哪里有乱事便扑击哪里。韩雍则坚持认为广西祸患之根在大藤峡，于是想以该地为攻战目标。兵部把贼势猖獗归咎于“绥靖”政策——亦即把土著招募为官军的做法。有些说法甚至指“猺民”是娇纵孩儿，合该笞之而后可。^④

韩雍领兵三万南下，至广西与16万大军会合。他首先攻击支援大藤峡

① 叶盛《两广奏草》，卷4，第1页上～第4页上、第5页下～第8页上、卷9，第3页上～第4页下、卷12，第11页下～第14页下。

② 同上书，卷13，第6页上～第7页下。

③ 《广西通志》（1599），卷28，第23页。

④ 这些故见于田汝成：《炎徼纪闻》（1558），在其他明代著名文章，例如张萱的权威著作《西园闻见录》中，也有述及。

“猺民”的村落，然后兵分两路，从北和东两面进攻。他擒获了一个叫候大狗的，还有780多人。在其后的文献里，候大狗是一个滋事分子。另外，韩雍又砍了3200人的头。他更把峡谷的大藤割掉，大藤峡从此改名断藤峡。“猺民”的侵袭于是停息。^①大藤峡之役后，换来了二十年的和平，期间虽有军事冲突，但明帝再派遣远征军南下平定地方，却是大藤峡之役后60年的事，由王阳明带兵，进军田州府。

用兵田州乃肇因于岑姓土官之间的互相残杀。他们是岑伯颜的后人，岑伯颜在归顺明太祖后成为田州知府。这是世袭的封号，其后多年引起不少争斗。这些封号以及连带土地的争夺，成为朝廷的隐忧，因为一些土官如田州的岑伯颜和他的后人，是派往广西作战的指挥官的亲密盟友。1459年，伯颜的玄孙岑鉴被杀，把叶盛弄得狼狽不堪。官军追捕凶手，并把岑鉴的封号赐给他的兄弟岑镛（岑鉴的儿子已死）。岑镛死后，由他的儿子岑溥袭位，但战事不久即爆发。1480年，恩城和泗城州的土官攻打田州，赶走了岑溥，并分占了他的土地。1490年，岑溥由明军奉回田州，明室授予他冠带，并着他把部分军队归梧州管辖。^②

这一段历史须加以叙述，原因有二。首先，岑溥在1499年为儿子岑猯所杀，但岑猯旋又自杀，岑溥的位子于是由另一个儿子岑猛来继承。^③从猛开始，一系列的事情导致了后来的王阳明“平乱”。第二，这段历史有助于提醒我们广西情况之复杂。直至朝廷被拖入岑氏的家族纠纷之前，当时的文献是把战事说成是朝廷官员与土著之间的矛盾，土著“叛乱”，而朝廷“平乱”。但是，随即可以看出，事情远为复杂，而占优的往往是土官。

岑猛在他父亲被杀至1527年去世期间，先是受他的远房叔父思恩知府岑浚监护，后来则受朝廷监护，当上了田州府同知。据说，他重得封号，是由贿赂太监刘瑾得来的。尤其重要的是，他在带领亲军征战江西时引人注目，其后成为广西一股不可忽视的力量。他是否真的反叛，并不清楚。但广西官员有意改土官（世袭头目）为流官（朝廷派任），似乎就是有感

① 据田汝成《炎徼纪闻》和《广西通志》（1599）。

② 《明史》，第8239~8240页、第8244~8247页；《广西通志》（1599），卷31，第34页。

③ 《广西通志》（1599），卷31，第34页下和《明史》第8246页指岑溥死时岑猛只有四岁，如此则岑猛似乎不大可能建立后来的功业。

于岑猛有这样的企图。但是，岑猛尚未来得及大展拳脚，就被他的岳父杀了。^①他一死，田州和思恩的头目“叛乱”，王阳明受命镇压起义。他利用手段，说服这些头目投降，然后动员叛军转向大藤峡和上游的八寨，即当时“猺民”的基地。这次行动据称部署了20000人，而被斩首的“猺民”达600人。根据其后升任广西高官的田汝成所说，此次战事后大藤峡南部太平无事。^②王阳明在这次军事行动后，不但建议留任田州的土官，更推荐岑猛的儿子邦相当州判。他也暗里承认岑猛另一个儿子邦佐在大藤峡附近的武靖州当知州。可是，1537年大藤峡北部再度发生战事，而邦相束手无策。

这番概括的描述，足以显示土官之间的仇怨，与朝廷的政策一样，也是“猺乱”的一个因素。但是，原因却远为复杂，因为其中除了涉及土著头目之外，也涉及朝廷内部的政治斗争。

政治斗争

当时的人都知道，1465年、1526年和1537年三次对“猺”用兵，并不如表面所见那么简单。例如，1537年的那一次并不仅仅是由于岑猛无力控制局面。对“猺”用兵是一个借口，以振朝廷对大藤峡土官的天威。在这次战事中立下军功的翁万达，倡议向安南王炫示明朝的军力。这番炫示相当成功，不久之后安南即称臣，明朝未费一兵一卒。^③

主理军务的将领受到推崇，而征讨之策也被说成为地方太平奠定隆基。1526年田州“猺乱”后，霍韬呈请表彰王阳明，他强调广西获胜对广东的重大意义。他特别指出，早期的用兵耗费达50万两，阵亡无数士卒，而王阳明则不用分文，也没有动用半点兵力。霍韬提到1465年韩雍战胜换来了五十年太平（并非实情），暗示王阳明也会带来同样的效果。他列举出王阳明的八项功勋，其中之一便是王能够利用他在田州收编的包括田州和思恩土官在内的人马，转作进攻大藤峡之用。霍韬最后还提到王阳明平定了正德十四年（1519）的“宸濠之变”而从未获得表扬，可能是由于为

① 田汝成：《炎徼纪闻》，第1~2页。

② 同上书，第2~3页。王阳明自己的记录见《王文成公全书》，卷14。

③ 翁万达的主张见《明史》，第5244~5245页“本传”。

杨廷和所忌，而杨廷和自“大礼议”以后一直是霍韬的对头。^①因此，这份奏议不仅仅是一篇颂词，更凸显了那次对“猺”用兵的意义，而且把王阳明归到了霍韬的一边。^②

众所周知，那次并没有打胜仗。据田汝成的《炎徼纪闻》（须知此书乃在1558年即王阳明用兵后三十年始刊行），广西父老提起王阳明之事，无不叹息再三，而在王阳明弥留之际侍立在旁的翁万达，则听到王阳明说：“田州之事非由衷所愿。累代以后，其谁知我？”知王阳明者，田汝成也；田并且提出了他的理由。荐任王阳明的，是在“大礼议”中名声甚著的桂萼。^③桂萼想打一场胜仗，但不是对田州，而是对安南，并希望王阳明到广西勘察形势。田汝成认为，派遣王阳明前往，也可能是因为传言岑猛未死，正在联合安南，准备来袭。封地在桂林的靖江王一家，闻谣言而大惊，正打点行装他迁。皇帝接到上奏，抨击广西巡抚姚镛无能，龙颜震怒，于是私下罢了姚镛的官。这时桂萼才上奏荐任王阳明。王到广西后，向叛党卢苏和王受让步，然后把他们的兵力转向大藤峡。王阳明呈请任为田州知府的岑猛儿子，其时不过十四岁，大权于是落入卢苏之手。王阳明不久即死去，但他的措施仍为朝廷所接纳（尽管不情不愿），而且由他的后任和指派人林富在广东推行。^④

倘若对当时的情况还有什么疑问，那么从卢苏、王受与王阳明的谈判中，便可清楚看出，明朝充其量只能以和局收场。下文清楚描述了广西人记忆中的事情：

公已定义招抚，遣人说卢苏、王受投降，凡数四往谕。方听命，复生疑沮。公不得已，许带甲来见。既薄城下，复要郡倅为质，且请军门牙卒，咸易田州人。公又不得已，悉许之。首遂拥众入，甲马几填市巷。首更与其众约，即事不测，各放炮反。首既入见，公命发门外杖之百。行杖者皆田人，微示数而已。众闻杖首，愕不省何谓，遽鼓噪放炮，炮三蒸不发声。会闻首杖亡恙，众遂定。方鼓噪时，公坐

^① “宸濠之变”和王阳明平变，可参看 Mote and Twitchett eds., *The Cambridge History of China*, pp. 423-430.

^② 霍韬：《霍文敏公全集》，卷2下，第52页上~第58页下。

^③ 桂萼及其在“大礼议”中的事迹见 Fisher, *The Chosen One*。

^④ 田汝成：《炎徼纪闻》，第7页上。

厅事，佯为不闻，唯命牙兵速毕杖。^①

因此，与“叛党”的谈判无异于为朝廷争面子。为了使其接受谈判结果，王阳明同意由他们控制大藤峡。田汝成清楚知道，除了象征式的贡赋之外，后患无穷。在韩雍打败“瑶民”之后数十年，曾经批评软弱无能的巡抚陈金，也同意让“蛮人”征收漕运盐税。后来，这些“蛮人”威胁会杀死不缴税的商人。大藤峡沿河的征税点，收入必定相当可观。当王阳明报捷之时，那些新头目便以平息大藤峡“瑶乱”为口实，收取他们的战利品了。^②

韩雍之役比王阳明早六十年，其背后的政治斗争并不了然，但在许多方面都令人瞠目结舌。要了解这次用兵的意义，便必须了解，任命第一个统军对付“瑶民”的指挥官王翱，显示了朝廷政策的重大转变。

王翱获兵部尚书于谦举荐出任指挥官。于谦在1449年的“土木堡之变”后力挽狂澜，赢得后世景仰。在“土木堡之变”中，正统皇帝被蒙古人掳去，在不可一日无主的情况下，于谦助景泰皇帝登位。于谦这样做，使他成了朝中一派的骨干分子，这一派的利益与景泰皇帝一脉的延续紧密联系在一起。而当于谦积极支持以景泰皇帝之子代替正统皇帝的当然继承人（后来的成化皇帝）的时候，他已经踏上了不归之路。正统皇帝回来后，于谦被处死。^③

《广东通志》的编纂者黄佐的祖父黄瑜，对广东和京城的政治情况均有所了解，他在叙述“土木堡之变”等连串事件中，给我们记录了一段广西的事情。1451年，思明府（位于广西安南交界）的土官黄珙遭其兄黄玠杀死，广西巡抚李棠下令缉凶，但在“黄萧养之乱”中，巡抚广东侍郎揭稽却呈请维护。揭稽在这次事件中占了上风。他在平定“黄萧养之乱”中所取得的进展，为朝廷所看重，而他也随即闻名。他认为，黄玠是浔州府的指挥官，负起抑制寇盗之职，他的被捕使广西寇盗乘机沿西江侵袭广东。告诉我们这段故事的黄瑜认为这个理由说不过去，而他提到，黄玠并没有把自己的命运押在揭稽的奏章之上，而是派人到了北京。毫无疑问有

① 汪森：《粤西丛载》（广文书局印行），卷8，第7页上。

② 田汝成：《炎徼纪闻》，第21页。

③ “土木堡之变”，可参看 Mote and Twitchett eds., *The Cambridge History of China*, pp. 322-331.

一人收了钱。黄瑜告诉我们，黄玠把希望寄托在支持景泰皇帝之子登位的一派之上。黄玠是广西土官，是第一个奏请此事的人，所以倘若终于要有人头落地，那肯定不是他师长的人头，而是他自己的人头无疑了。正统皇帝回来的时候，黄玠已死，但也开棺鞭尸。^①

在这样的政治背景下，王翱在被派遣远征广西的时候，获授两广总督之衔，便不是偶然的了。他在广西须与都督军务李棠周旋，李棠为一省巡抚，王翱需要一个凌驾李棠之上的头衔。同样，韩雍在被派到广西之后，处决了黄玠之子，并转而寻求田州和思恩知府岑氏的支持，便也不是偶然的了。在黄玠的时期，大藤峡很可能落入浔州府指挥官即黄玠本人手中，因此，该处是广西当地两姓的必争之地，而两姓与明朝的官员均有密切关系。^②

广西关系牵涉进朝廷政治，结果是把一些在遥远的广西本来十分地方性的事情带到了朝廷，而又把一些朝廷最可信赖的军事将领带到了地方。王翱、马昂、韩雍，乃至后来的王阳明，在被派任广西之前，都已经是声名显赫之辈。在王翱、马昂，尤其是韩雍的经略下，整个世代的地方指挥官在广西崭露头角，而这些人之中，很多先后被派到广东，并且与后来在朝廷中激起了风浪的整个世代的文臣合作无间。陶鲁就是这个世代中一个较早的代表人物。他出自一个广西家庭，袭父职任新会县丞；这个职位是他父亲因在安南有功而获赐的。^③ 同属一个世代的另一个有名的广西人是刘大夏，他的父亲是都督李棠的下属，曾在黄羽被杀后擒获黄玠。刘大夏在1500年升任两广总督，1502年推辞不就兵部尚书之职。他后来终于接受该职；弘治皇帝问他为什么先前辞而不受，他说宦官当道，任何努力都属徒劳，无怪乎给他作传的人说他得罪了宦官。^④

与宦官对抗，令人想起陈白沙，这倒不是因为他写过什么著作，而是

① 黄瑜：《双槐岁钞》，第84~85页。

② 从于谦《少保于公奏议》，卷4，第19页下~第21页上可以看出，王翱的任命意味着对时任广东副总兵都督武毅的贬抑。王翱任广东都督期间所下的一道嘉奖黄玠尽忠效命的诏书，见《少保于公奏议》，卷4，第21页上~第22页下。韩雍处决黄玠之子一事，见《明史》，第8236页。

③ 陶成、陶鲁父子的生平，见《广西通志》（1599），卷25，第37页、卷28，第9页上。

④ 《广西通志》（1599），卷25，第15页、第16页~第17页上、第28页下~第29页上。

因为他提到江西吴与弼是他的老师。吴在1440年和1450年曾多次获荐出仕，但终于还是回乡执教，此后尝有言道，唯有宦官与佛徒尽去，世道始可恢复。^①陶鲁支持丁积和陈白沙是清楚不过的，但刘大夏私下也为陈白沙所认识，而且支持陈在新会崖门建庙奉祀宋帝昺的母亲。陈白沙是那群在16世纪20年代声名鹊起的高官的老师，他的门生不但包括来自珠江三角洲的湛若水和霍韬，也包括一位后起之秀吴廷举，吴廷举是广西人，曾在广东三水附近与“瑶民”作战。他也是在陈白沙生前第一个为他刊行著作的人。与刘大夏相似，他因得罪了宦官刘瑾而下狱。至于霍韬和方献夫，他们声称与陈白沙关系密切，在思想上接近王阳明，而且在政治上支持王（这在霍韬于田州之事后就王阳明的功绩所上的奏章中可见一斑）。^②

那么，明人把韩雍和王阳明在大藤峡的功绩相提并论，也就不足为奇了。韩雍本人与陈白沙并不相识，但他的后任朱瑛则不然。而正是在朱瑛和陶鲁治下，陈白沙和丁积所传授的正统愈显重要。尽管他们在哲学上有差异，陈白沙的门生在官场上仍支持王阳明。王阳明的思想无论如何必须取胜，以便配合在“大礼议”事件中支持嘉靖皇帝的一派。王阳明现象和陈白沙现象的出现，都非偶然，也不纯粹是思想运动。那是与一个具有强大南方关系的政治集团的得势齐头并进的政治意识形态。

谁是“瑶民”？

明白了明中叶的政治状况，对了解“瑶族”有什么帮助？

问题在于怎样看明代初期到中叶华南社会的构成。必须知道，若干因素自明初以来即已在起作用。1449年“土木堡之变”以及珠江三角洲“黄萧养之乱”（王翱派任广西的导因）开始之前，对于当地社会影响深刻的重大措施包括里甲登记、认可当地的土地神和以之为中心的社区，以及推行科举考试。临近1520年，发生了“大礼议”事件，这次事件使任命王阳明出兵田州的一派势力抬头，于是意识形态和管治手段产生了变化，谋求整齐划一乡村的礼仪，终致祠堂的出现，成为乡村组织的核心。在里甲登

^① 黄瑜：《双槐岁钞》，第138～139页。最后推荐吴与弼的是石亨，石亨曾在1457年支持英宗登位。

^② 吴廷举及其弟吴廷弼的事迹，见《广西通志》（1599），卷28，第25页下～第27页。

记制度创立后，至祠堂出现之间，里甲登记本身性质有所改变。^① 在明初，地方政府是按照非常纯粹的赋役意义理解里甲户口的；至明中叶，已经没有什么里甲户口愿意提供赋役，这时地方政府也视里甲为税册，可个别也可整体订定，但都与赋役无关。明初的里甲制度把大量原先没有登记的户口纳入国家的范围。这些户口后来试图摆脱赋役，而且通过与政府合作平定“黄萧养之乱”等“暴乱”，或参加科举考试，晋升成为能够在祠堂祭祀祖先的中等以至高等阶级。至明中叶，向上流动的户口不再在里甲登记，却转而以法定的“家庙”方式建造祠堂。^②

这些向上流动过程的线索隐藏在族谱之中。珠江三角洲大量的族谱研究表明，有可能透过这些线索重构其中的一些过程。至于广西的族谱，研究还不十分理想，我们只能假设那里也有类似的过程。但可以肯定的是，明代初期里甲制度对珠江三角洲周围山区的影响很小。被称为“瑶民”的非登记人口四处流离，而在以山多著名的广西，这些非登记人口可能会更多。

因此，一些在明初纳入登记户口的人口，在登记前被当作是“瑶民”。以下这段出自《明实录》1416年的文字，是这种情况的典型描述：“广东肇庆府高要县徭（瑶）首周四哥等来朝，籍其属八十七户，男女二千二百四十口，愿入版籍，供赋税。”^③ 从这一则记载中，并不清楚例如周四哥这样的人是否必定登记为“瑶民”。1561年的《广东通志》记录了肇庆府登记户口的总数，可是并没有细目。更为重要的是，究竟在这样的登记中，纳入国家范围的户口是否必定以与这位“瑶族”头目相同的方式登记。这关系到这位头目是否被承认为世袭土官，以及把他带进国家范围的户口是否他的势力的一部分。登记，或借助于登记，是参加科举考试的前提，因此，在登记过程中所突显的头目与其部族成员之间的差别，即谁包括或不包括在内，便会使社会地位固定下来，影响到日后的社会流动。我们无须假设在这些人中间机会必定均等，但是，家族之中世代存有的某种教育机会，对社会一体化有决定作用，珠江三角洲很多地方的“瑶民”和其他当

① 有关里甲制度施行情况的讨论，见刘志伟《清代广东地区土家之中的“总户”与“子户”》和《明清珠江三角洲地区里甲之中“户”的演变》。

② 见本书科大卫：《皇帝在村：国家在华南地区的体现》。

③ 引自《明实录》，参见刘耀荃：《广东少数民族》，第21页，又见刘耀荃编，练铭志校补：《〈明实录〉广东少数民族资料摘编》，广州：广东人民出版社，1988年。

地的土著由此而消失。

要知道户口登记的影响，无须假设户口登记完整或有系统。大概在后于1520年的时间，沈希仪清楚指出了其中的一些影响。沈希仪是广西一位出色的指挥官，得到来自大藤峡的“狼兵”的支持：

狼兵亦猺獞也，猺獞所在为贼，而狼兵死不敢为贼者，非狼兵之顺、猺獞之逆，其所措置之势则然也。狼兵地隶之土官，而猺獞地隶之流官。土官法严，足以制狼兵；流官势轻，不能制猺獞。莫若割猺獞地，分隶之旁近土官，得古以夷制夷之策，可使猺獞皆为狼兵矣。或虑土官地大则益□□（难制？），土官富贵已极，自以如天之福，不敢有他望，又耽恋巢穴，非能为变。即使为变，及其萌芽图之，易也。且夫土官之能用其众，倚国家之力也。不然，肘腋姻党皆敌矣。臂指之势成，则两广永无盗贼之患矣。^①

根据沈希仪的说法，关键在于土地如何登记。但是，按这番话的意思，土官所拥有的土地与流官即知县所拥有的土地之间的差别，有可能被夸张了。流官做的登记，可能近似我们所熟悉的珠江三角洲和其他地区的情况：地主有责任缴税，尽管众所周知的是，税收工作本身可能有种种包收安排。然而，也许有人会说，明初的社会里甲户籍的权重很大，承认土著头目的另一种地位，也是相当自然的事。不过，从意识形态和应用层面上说，安排里甲官员轮流在县府任职，和保持世袭土官的地位分别不大。其后的发展表明，里甲退化为一种行政核算制度，与里甲户籍没有关系，但广西土官的地位却不但因为朝廷插手干预，也因为沈希仪等地方官员的关系，而保持了下來。

因此，在明朝初年，把“猺”（即非缴税的山民）与“民”（即皇帝的子民）区分开来，并不是一个迫切的问题。这种区分是由户口登记而来的，而且也只是在那以后，明朝的官员才需要把土官治下与非土官治下的土著区分开来。这就是为什么像大藤峡那样的军事行动在种族标签问题上变得逐渐重要起来，因为是否让地方头目当土官的权力，始终掌握在朝廷之手，而这是土官之间的地方政治——前线政治，只不过明朝的地方政府与之盘根错节，并加以利用罢了。出兵大藤峡的决定，有很大的随意性，

^① 《南宁府志》（1564），《日本藏中国罕见地方志丛刊本》，卷9，第10页下。

并非出于明朝官员所理解的种族构成的考虑，却是由于一个广西头目的偶然介入，他为了保住自己的性命，成了朝廷派系斗争的工具。但是，大藤峡一旦被定性为“瑶民”的基地，便成为当地土官争夺的地方，而大藤峡以北的范围，也就变成了内部疆界。

明朝官员心目中有个内部疆界。他们脑海里这个广西内部疆界的地图，是在韩雍与王阳明的六十年之间形成的。霍韬在写到治安措施与两广地理的关系时，对此相当清楚。在北面，韶州有时可能遭到袭击，但谅无大碍。在西面，江西人收税引起连山和阳山的骚乱。在新宁和新会附近，残余的泷水盗贼造成不宁，这里必须做人口登记，并设置庠序。往内陆一点的罗旁和泷水，须实施军事行动以荡平寇患，而且也应使当地人民抡起斧头，跟随官军砍伐树木，让盗贼巢穴无所遁形。在西南面，则应建立团练，尽管霍韬尚未拿定主意是招募狼兵还是招募移居者。深入到广西，大藤峡便须需要地方团练，因为他们了解当地盗贼的聚居地和盗贼经常出没的路线。田州在土官治下，这些人并无大害，但土著之间的土地和其他事情的纷争，则在意料之中。这个地理形势背后隐藏着一套方略，把珠江三角洲以西的大片地方划分为三个地区。在珠江三角洲，村落完全属于朝廷的范围，村民全数整合成为“民”。在大藤峡西面，村落在土官控制之下，而村民后来则成了壮族。而在这两个地区之间的，便是从广西伸展至湖南的“瑶”山，居住在那里的人尚未登记户口，因此仍是三不管之民。大藤峡是“瑶”区的一个象征性标志，是广西内部疆界的一个符号。^①

追踪清代初年正统传承的脉络，是颇为有趣的。至乾隆年间，岑氏已经在兴建祠堂，而且岑家出过重要的官员。^②然而，更为有趣的是莫敬诚后人忻城知县土官莫氏的历史，据土著说，他们曾招募人马攻战大藤峡。莫氏自称汉族，而且也像岑氏一样参加科举考试，并出过官员，更曾在1744年兴建祠堂。不过，清朝时候，土官尽管兴建学校，但容许其家族成员接受教育。这是一个两层社会，上层可以容易成为汉族，而下层则仍然是壮族。^③连阳廖氏的情况则又不同，他们在清代初年声称自宋代起即已向八排的“瑶民”收租。他们看来已经失势，因为“瑶民”在其头目治

① 霍韬：《霍文敏公全集》，卷10下，第1页上～第19页上，“两广事宜”。

② 杨仲兴：《世袭土田州知州岑君山公墓志铭》（1753），第364～365页，简略述及了岑邦相后人的历史，岑邦相曾得王阳明荐任田州知州。

③ 覃桂清：《广西忻城土司史话》，南宁：广西民族出版社，1990年。

下，反过来向他们收取保护费。18世纪初期，清军要求“瑶民”交出那些头目，并设立官署维持瑶区治安，而且要求他们至少听取上谕，以示服膺朝廷。这时，“瑶民”已经成为一个种族范畴，具备明确的税收和区域意义；而这在“大藤峡之役”时也曾如此。^①

谁是“瑶民”的问题，显然引起两个问题，一个与风俗有关，一个与土地和社会地位有关。无论在明代或现代，凡把“瑶族”视为一种族范畴的学者，无不试图寻找“瑶族”与其他种族风俗的不同。但是，研究“瑶乱”的人须认识到，不同是源自明中叶以后固定下来的社会地位的限界。16世纪之时，正统在广东广西大行其道，出现了正统与非正统之间的分界。大藤峡是这个分界的象征，甚至可能促成了这个分界。

^① 李默、房先清编：《连南八排瑶族研究资料》，第29～31页，第179～277页。

祠堂与家庙：从宋末到明中叶宗族礼仪的演变*

中国社会史研究者往往对建筑史缺乏足够的敏感；建筑史的研究者，也不见得对社会生活的演变有深入的认识。多年来，从社会史的角度对宗族的研究，注意力集中在宗族的功能上。中国历史学者注意到宗族制度维系族群的作用；日本学者则把宗族团体定义为“共同体”；而西方人类学以弗理德曼为代表的宗族理论，亦脱离不了把控产定为宗族运作的核心制度。问题不在于这些论点用来描述某一时期的历史现象是否具有普遍性，即使明中期至清代珠江三角洲宗族制度的普遍程度足以与其吻合，从功能的角度来描述宗族的发展仍不能说明制度演变的前因后果。族群的维系、“共同体”的建立、甚至财产的控制，都不只是明中期至清代才出现的问题。要理解宗族在明中期至清中期的功能，它为何可以成为维系社会和推进经济的制度，必须与礼仪的运作联系起来，了解礼仪在同一时期的发展。我们研究礼仪变化的历史材料，除了文献上有关礼仪程式的记载外，尤其值得重视的，是地方社会建筑象征的演变。华南的所谓大族，不只是通过修族谱、控族产，更通过张扬的家族礼仪来维系。家族礼仪的中心，就是后来人们一般称为的“祠堂”，而在明代制度上称为“家庙”的建筑物。家庙成为地方社会的建筑象征的过程，对于我们了解明代以后宗族发展具有重要的意义。

家庙、祠堂与嘉靖年间的礼仪改革

在中国，自古以来，祭祀礼仪，是国家制度的重要组成部分，有相当严格的礼制规范，所以，用作举行祭祀仪式的建筑物如何去构建，成为一个法律问题。一直以来，王朝的礼制只认可皇帝、贵族、官僚对祖先有不

* 原文为中文，原载《历史人类学学刊》2003年第1卷第2期，第1~20页。

同权利建庙祭祀祖先，而平民（庶人）没有这个权利。乾隆年间秦蕙田概括了从《礼记》以来有关建祠祭族的观念，指出在“庙”、“坛”和“埤”致祭祖先的权利，因身份的差别而异：王立七庙一坛一埤，诸侯立五庙一坛一埤，大夫立三庙两坛，士立二庙一坛，官师一庙。比较近世的祖先在庙里致祭，随着代数的替换，远祖先祧到坛，再祧到埤。庙祭有飨尝，坛埤祭有祷无飨。从坛埤祧去，无饷无祷，祭祀乃止。以秦蕙田的说法，去坛（或埤）为鬼。而由于庶士、庶人无庙，所以他也说他们的祖先“死曰鬼”。^①

究竟秦蕙田这段话是否完全正确，究竟这段话是描述某一局部地区的习惯，还是执行不一的政府法令，不在本文讨论的范围。我们比较可以确定的是，整个明清时期有关祠祭、庙祭的讨论，都把建庙视为法定行为，而法律只允许皇帝、贵族和官僚建家庙。在宋代，在比较认真实行国家礼仪的地方，平民不建庙来祭祀祖先，而把祖先的画像、泥塑像或神主牌位供奉在佛寺里。这类建在墓旁的佛寺非常普遍，在宋代笼统称为“功德祠”。^②南宋时期，朱熹及其他人的礼仪改革针对的就是这些广泛流传的佛教通俗礼仪。朱熹认为虽然庙制不见于经，但是“士庶人之贱，亦有所不得为者”。故此，把士庶祭祖的场所，不称为“庙”，改称“祠堂”。其原则是：“君子将营宫室，先立祠堂于正寝之东。”其制为：“三间，外为中门，中门外为两阶，皆三级，东曰阼阶，西曰西阶。阶下随地广狭，以屋覆之，令可容家众叙立。又为遗书衣物祭器库及神厨于其东，缭以周垣，别为外门，常加扃闭。若家贫地狭，则止为一间，不立厨库，而东西壁下，置立两柜，西藏遗书衣物，东藏祭器亦可。正寝谓前堂也，地狭，则于厅事之东亦可。凡祠堂所在之宅，宗子世守之，不得分析。”朱熹也规定，祠内放四龕，供奉先世神主。^③这点符合五服戴孝之礼，也说明用神主或用画像代表先灵之别。司马光《书仪》、《丧仪》篇，《祭》段：“凡祭用仲月，主人及弟子孙皆盛服亲临筮日于影堂外”，“主人主妇共诣影堂，二执事者，举祠版笥，主人前导主妇，主妇从后，众丈夫在左，众妇女在

^① 秦蕙田：《五礼通考》（《文渊阁钦定四库全书》版），卷58，第53页下～第54页下。

^② 竺沙雅章：《中国佛教社会史研究》，东京：同朋舍，1982年，第三章，《宋代坟寺考》。

^③ 朱熹：《家礼》（《文渊阁钦定四库全书》版），卷1，第1页。

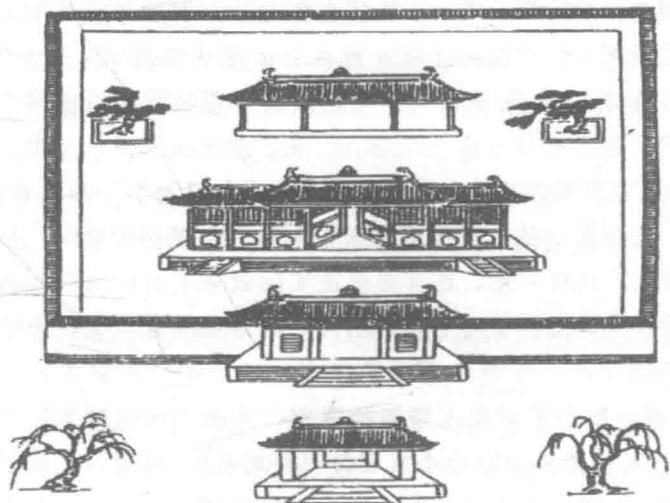
右，从至祭。所置于西阶上，火炉之西向。主人、主妇盥手悦手，各奉祠版，置于其位”。^① 就是在一所既有牌位（司马光称之为“祠版”）又有画像的建筑物中进行。朱熹反对用画像，所以特意把这个建筑物称为“祠堂”。

明初关于祠祭具有法律意义的规定，见于《明集礼》。《明集礼》中《品官家庙》一章引用了《周礼》的规定，即天子七庙，诸侯五，大夫三，适士二，官师一，庶士、庶人无庙，祭祖祫于正寝之例，同时也汲取了后世的修改，重点放在朱熹“创祠堂之制，为四龛以奉四世之主”之建议，认为“至今士大夫之家，遵以为常”。但是在引用朱熹的规定时，加上了“凡品官之家”几个字。所以，《明集礼》所规定的祠堂制度，与朱熹提倡庶人祭祖的一套并不完全一致。《明集礼》的规定是：“凡品官之家，立祠堂于正寝之东，为屋三间，外为中门，中门为两阶，皆三级，东曰阼阶，西曰西阶，阶下随地广狭，以屋覆之，令可容家众叙立，又为遗书衣物祭器库及神厨于其东，缭以外垣，别为外门，常加扃闭。”同段又云：“国朝品官庙制未定，于是权仿朱子祠堂之制，奉高、曾、祖、祫四世之主，亦以四仲之月祭之，又加腊日忌日之祭，与夫岁时俗节之荐享，至若庶人，得奉其祖父母、父母之祀，已有著令，而其时飨于寝之礼，大概略同于品官焉。”在《品官家庙》章后，《明集礼》更加插了两段资料，清楚地说明家庙的模式。头一段是个《家庙图》（见《明集礼》家庙图），明显表示一座有中门、两阶等特征的三进建筑物，前有四柱、石阶、入中门，三进，庙脊弯曲作“龙舟”状。图后附有引录朱熹原话的《祠堂制度》。第二段资料是《品官享家庙仪》，就是四时在祠堂里举行的拜祖礼仪。这两段话指的祠堂，都明显是图中的家庙。由此可知，《朱子家礼》中的“祠堂”，就是《明集礼》中所说的“家庙”。^②

《明集礼》虽于洪武年间修订，但至嘉靖九年（1530）才公开印行。万历年间王圻纂《续文献通考》概述了明代典章的演变，其中记载洪武六年（1373）诏定公侯以下家庙礼仪及当时采纳了礼部官员对品官祭祖的建议，大致与《明集礼》的规定相同；至嘉靖十五年（1536）夏言上疏时这些规例才改变。《续文献通考》所提到的夏言上疏见于夏言的文集中，疏

① 司马光：《书仪》（《文渊阁钦定四库全书》版），卷10，第1页、第4页。

② 《明集礼》（《文渊阁钦定四库全书》版），卷6，第11页上～第27页上。



《明集礼》家庙图（取材自《明集礼》，卷6，第15页）

中有一议，其一是“定功臣配享”，二是“乞诏天下臣民冬至日得祀始祖”，三是“乞诏天下臣工建立家庙”。^① 第一事与本文没有多少关系，且不论。有关始祖祭祀，夏言先引述程颐的提议，认为“家必有庙，庶人立影堂……冬至祭始祖，立春祭先祖”是一种定例，进而认为“至朱熹纂集家礼，则以为始祖之祭，近于逼上，乃删去之，自是士庶家无复有祭始祖”，是朱熹对此例之修订。夏言以“报本追源”、“礼当通于上下”为理由，提议应回复到程颐的主张上。不过，他认为，尽管庶人也是“冬至祭始祖，立春祭始祖以下高祖以上之先祖”，但表达的形式，“皆设两位于其席，但不许立庙以逾分”。祭祀没有在庙中供奉的祖先的办法，通常是把名字写在纸上，仪式完毕后烧掉。夏言这个提议，对确立庶人祭祖的合法性有影响，但是不一定与庶人建立祠堂合法化有关系。

夏言的第二个提议，则对祠堂兴建产生了直接的影响。《续通考》在引用他的奏疏前，作了如下解释：“阅大明集礼，国朝品官庙制未定……若庶人得奉其祖父母父母之祀，已有着令，而其享于寝之礼，略同于品

^① 王圻：《续文献通考》（万历刊本），卷115，第22页上～第27页上；夏言：《夏桂州先生文集》（崇祯刻本），卷11，第70页上～第78页上。

官。”这一段话，出于《大明会典》卷九十五，礼部五十三，《品官家庙》条。夏言以相当长的篇幅，概括了历代有关七庙、五庙、三庙的观点，但是重点放在程颐所云：“自天子至于庶人，五服未尝异也，皆至高祖服。既如此，则祭亦须如此。”他认为：“庶人祭于寝，已无可说矣。”但是，他求皇帝下诏，除去一切三庙、二庙、一庙、四世、三世、二世、一世之制，“使大小庶官皆得拟而为之”。最后一句话中“大小”两字非常重要。以往的讨论，停留在三品、四品官建家庙之分别。现在的提议，是所有品官都可以建家庙。这样一来，夏言奏疏在实际效果上对后来祭祖礼仪产生了重大的影响。只就法例条文上看，明代后期好像改变不大，万历《大明会典》仍然沿用正德《大明会典》的文本，还是和《明集礼》一样，在《品官家庙》章内规定了对庶人祭祖的限制，其中“祠堂制度”“时祭仪节”“家庙图”等内容都是原原本本照搬《明集礼》。可见，经历了嘉靖年间夏言奏请改革祭祖礼制之后，在法律上仍然保留着品官可以建家庙，庶人只可以在正寝祭祖的规定。但在实际应用中，在夏言奏议改制之后，情况完全不同了，政府放宽了建家庙的条件，各地建立家庙的数目也明显增加了。

夏言疏议改变有关祭祖和建立家庙的礼制规定之后，品官建家庙获得了明确的合法性。虽然从字面来看，这个法律没有赋予庶人建家庙的权利，但是我们须明白这个法律可以被很巧妙地运用，只要可以找到一个五代前有资格建家庙的祖先，即使庶人，亦可以这个祖先为核心，建立有合法依据的家庙。

宋明之间珠江三角洲地区的“祠堂”

探讨嘉靖礼制改革对地方上的影响，需要先从宋末开始了解祭祖的情况。珠江三角洲地区的广泛开发主要在明代以后，比中国很多地方都晚，所以，珠江三角洲的居住点保持了比较典型的明代社区发展的特征。虽然早在宋代，朱熹的《家礼》已经在广州刊行，^①但普及的时代，相信必比这个时候迟，弘治八年（1495）任广东右布政使的林同还需要“劝民行吕

^① 黄佐：《广东通志》，卷48，第28页下～第29页下，《廖德明传》。

氏乡约及文公家礼”。^①珠江三角洲的居民点，没有一处明代以前兴建祠堂或家庙。即使离珠江三角洲较远的地方，例如粤北，开发虽比三角洲早，但好几处自认在明以前有宗族发展的地方，不论根据传说还是文献，都没有建祠堂或家庙的记录。曲江纪念唐张九龄的风度楼（始建年份不详，嘉靖十九年〔1540〕重修）和宋余靖的风采楼（弘治十年〔1497〕建），纪念被珠江三角洲麦姓奉为始祖的麦铁杖的铁杖楼（明成化十四年〔1478〕建），都并非祠堂或家庙。甚至到清初，曲江人廖燕还说：“韶俗家不立祠堂。”^②

在珠江三角洲及其附近地区，文献上有比较详细记载的早期建祠事例是祭祀南宋广东著名学者崔与之的祠堂。崔与之卒于南宋嘉熙三年（1239），他任四川制置使时，“以攻为守，威功甚著，朝廷赖之”。嘉定十四年（1221）曾被封开国子加食邑。^③他还在世时，在四川和广东已有建生祠之议。嘉定十七年（1224），他刚离开四川的时候，四川人提议为他建生祠，朝廷不允。在广东，端平二年（1235），“广人奉菊坡像生祠之，先生拒之峻，不能止也。”他去世后，淳祐元年（1241），主张在广东建生祠的人，为他建祠于南海蒲涧，李昉英为文记其事：“菊坡祠二，在蜀仙游阁……在南海蒲涧。”^④到淳祐四年（1244），广东经略方大琮“祠公与张文献九龄于学，号为二献”。^⑤咸淳九年（1273），广东经略刘应龙又为他建祠于广州城高桂坊。最重要的，可能还是嘉熙二年五月（1238）宋理宗“诏崔与之提举洞霄宫，与之未尝造朝，帝尝虚位代之。至是始得奉祠，任便居住”。^⑥所以在宋朝的时候，崔与之的祠祭一直都是和地方、朝廷两方面的拥戴有很密切的关系的，祭祀他的“祠”并非一所家族建立的祠堂。

到了明代，崔与之的祠堂渐渐变成一所家族祭祀为主的祠堂，这一转

① 黄佐：《广东通志》，卷50，第28页，《林同传》。

② 廖燕：《二十七松堂集》，卷7，《改旧居为家祠堂记》。

③ 《宋丞相崔清献公集》，外集前，第1页上，外集中；第9页上。

④ 李昉英：《文溪存稿》，杨芷华校点，广州：暨南大学出版社，1994年，卷5，第57～58页，《书菊坡先生蒲涧生祠记后》。

⑤ 《永乐大典》，卷2741，引自广州市地方志编纂委员会办公室编，《元大德南海志残本》，广州：广东人民出版社，1991年，第124页。以下简称《大德南海志》。

⑥ 《资治通鉴节要》，引自《宋丞相崔清献公集》，外集中，第11页上。

变的过程，我们需结合政治上和礼仪上的变化来了解。

最早有关崔氏子孙把崔与之作为祖先拜祭的祭祀仪式的记录，是元大德八年（1304）的祠祭祝文。原文如下：

维大德八年岁次甲辰十二月巳酉朔越二十有一日己巳，嗣孙崔继祖等昭告于宋丞相少师崔清献公。呜呼！公之事业在边陲，言行在天下，勋名在奉常，在太史。蜀人爱之，祠于仙游，广人爱之，祠于蒲涧。至于毓灵所降，宦辙所之，莫不庙。奕然貌俨然，盖举天下祠之也。继祖，等藐是诸孤，遭家多难，幸逢圣世，通祀先贤。宪府清明，俾仍旧贯，爰修故第，塑像妥灵，涓吉荐觞，用伸虔告，尚飨。^①

除了这篇祝文外，当日举行的仪式，还留下两段很重要的在祭礼时用过的文献。

一篇是《常祭祝文》，全文如下：

常祭祝文（路学儒官姓名）

惟公岭海，间生庙堂，伟器清节，高风流芳。百世既祠学宫，复祠故第，兹以仲春秋揭虔与祭，尚飨。^②

另一篇是《祠堂诗序》，为“前（即南宋）进士”何成子作。因篇幅所限，不便全引。其中二句把崔与之与唐张九龄并列，道出了当时人的心态：“唐之中否，天生文献，将以扶之不能也；宋之将微，天生清献，亦将以扶之，又不能也。”^③

大德八年（1304）崔与之祠祀与南宋最后一代儒学之士有关。在《常祭祝文》中有“路学儒官姓名”一语值得注意。在元大德《南海志》中，“路学”指元朝广州路的学校。“儒官”，似乎不是指元朝的官吏，而是元代儒户的代表。宋蒋之奇《广州州学记》，记元祐元年（1086）建广州儒学事言：“释老二氏，尚能尊师，岂伊吾儒，曾是弗为。”^④可见，在宋代，儒是和佛道对立的概念，是学术宗派的分野。广州儒学的建立，始于北宋庆历中，在学校建立之前，广州已有夫子庙，广州儒学的传统，不会比建

① 《宋丞相崔清献公集》，外集后，第15页。

② 《宋丞相崔清献公集》，外集后，第15页下。

③ 《宋丞相崔清献公集》，外集后，第16页。

④ 《永乐大典》，卷21984，引自《大德南海志》，第159页。

孔庙早多少。两百多年后，据元《大德南海志》载，“至元丙子，天兵下广，重屯于学，毁拆殆尽，所存唯一大成殿，学士寻亦解散”。至延祐六年（1319），广州的儒学才重建。^①从元初到延祐年间，广州的儒官，基本上是宋朝后得到功名的家族。所以元《大德南海志》中收录的宋代的《旧志进士题名》很重要。这个题名录记录了宋代一直到咸淳十年（1274）的广州路的进士，而前引《祠堂诗序》的作者何成子，就是南宋最后一科的进士。所以，如《奉祠祝文》所记，大德八年，“幸，降圣世，通祀先贤”，逢这个机会，广州路的儒户借祭祀崔与之表达了他们和新王朝的妥协。^②序文特别强调，虽然宋代的皇帝十数次发出御旨诏崔与之上朝，他“熟知进退存亡得丧之节，尚以曲江张九龄之出为戒”。崔与之以“贤”，在于能存其节，这里把元代儒士不能做官的处境，说得相当贴切。

很明显，这次祭崔与之，与后来的家族祭祀完全是两回事。祝文很清楚表明，当时的祭祀仪式，供奉的是崔与之的塑像。祭祀的地点，肯定是在他的“故第”里，基本上还是宋代的礼仪。大德八年，他的嗣孙在他的塑像前念祝文献祭，随后是当时广州路儒官（相当于士）的代表。值得注意的是，在同一年，官府也恢复了其他祭祀。元大德《南海志》载：“大德八年，总管府奉上司行下：‘照得至元八年^③钦奉圣旨，内一件，该自古春秋二仲戊日，祭社稷于西南郊，立春后酉日，祭风师于东北郊，立夏后申日，祭雨师雷师于西南郊。钦此。’当年，迁社稷坛于州之西南郊，立风师坛于东北郊，雨师、雷师坛于西南郊。”^④儒士们对崔与之的祭祀，很可能就是在地方官府重建儒学礼仪正统秩序的气氛下举行的。

到了明初，崔与之祭祀才逐渐通过修墓建祠转变成为家族礼仪。明初陈琏撰的《祠堂记》中记载，在明初的时候，在广州供奉崔与之的祠堂被人占为私第，祀事遂寝。“岁戊寅（洪武三十年，1398），公五世孙子璉始于所居季华堡肇建祠堂，塑公像祀之，仍割私田以供私费，一依朱文公所定礼，率族人之有年。”这个祠堂，与以前在广州的祠堂不同，是由于

① 《大德南海志》，第58~59页。

② “儒”在元代是户籍类别，不是笼统的称谓。参看萧启庆：《元代的儒户：儒士地位演进史上的一章》，收于萧启庆：《元代史新探》，台北：新文丰出版公司，1983，第1~58页。

③ 按：当时元兵还未到达广州。

④ 《大德南海志》，第48页。

孙在乡村中建立的。不过，尽管崔家的祭祀已经以朱子家礼为礼仪的规范，但在祭祀的时候，还没有遵照《朱子家礼》的规定把祖先的象征从塑像改成神主牌位。把祠堂从广州改建到家族聚居的乡下，意味着崔与之的拜祭，开始脱离了朝廷官僚的专门祭祀，成为地方宗族的祖先崇拜仪式。

崔与之祭祀的转变，并不是特例，他的门人李昉英，初时也只是供奉在广州的生祠。后来的拜祭，也和崔与之一样，一直局限于官府的礼仪，到明朝中期才和家族祭祀连上关系。

李昉英在世的时候，曾捐资在广州城南的海珠石上建慈度寺。该寺后世有“文溪祠堂石刻遗像”留存，后人因此认为在海珠石上曾有李昉英的祠堂。咸淳九年，曾将李昉英与崔与之合祠祭祀。正德十三年（1518），广东按察司副使汪铤在海珠石修复李的祠堂，“乃撤其居而新之，肖其像而妥灵焉”。湛若水为此写了《修复李忠简公海珠祠像记》。到嘉靖七年（1528），广州城内大概建了供奉他的家庙，家庙建成的时候，城中士人，包括极有地位的黄佐、伦以谅，都参加了祭祀。在李昉英《文溪存稿》附录中，保留一份当时的《家庙成通省士夫祭文》。嘉靖十五年（1536），黎民表等“阖郡举人”上书请求，由广州府在广州城西建李昉英的祠堂。不过，这时的祠堂仍然是官府供奉的。万历二十八年（1600），太监李凤在广州征税时，祠堂被用作税廨，士大夫不满。结果，由布政督学袁茂英召集“李氏子孙”修复，为“久远堂”，其中安放了李昉英碑刻像。“两厢房为子姓书社……右旁隙地，列构小房，为子姓应试公馆。”到这时，祠堂似乎才与李氏宗族挂上钩。不过到清初，这个祠堂被尚可喜收入为尚王府。后来的官方祭祀仍然在海珠石上的李忠简公祠举行。而宗族的祠堂则建在顺德的碧江、陈村和番禺的沙湾、石壁、市桥。由此可见，从宋到明，在广州建立祭祀李昉英的祠堂，都是官府与地方人士拜祭的地方，而后来在乡下建立的祠堂才是地方宗族的拜祭中心。^①

从南宋至明初，文献上有几个关于在乡间建立祭祀祖先祠堂的例子，但可以说，没有一个祠堂可以很确定是用家庙的形式。例如，宋人侯晋升《比部李公庙记》载：

公讳英，字子厚，其先守端州，其后因家高要县横石村迁修里。

^① 以上叙述，参见前引李昉英：《文溪存稿》。

祖邵公乔，皆不仕。忠招公（其子）与夫人南恩陈氏之魂，葬于陆村，即其故宅基，构祠堂，岁月浸久，栋宇敝坏。表（其从弟）乃革故取新，重堂广厦，塑像绘壁，落成于元祐七年（1092）九月望日。其族姓乡党，因而时享。^①

这座位于高要横石村的祠堂，看来很像一间明中期以后常见的家族祠堂。但是，要注意，侯晋升文在这几句前有云：“神宗皇帝，闻而悼之，自守臣以下加恩有差，追赠公为比部郎中，录公之季子忠为班行。又诏下端州，录其近亲，表其从弟也。以其尝从公覆末，由是得为三班。”文章最后云：“吏效死而不敢出者，朝廷报而不忘，恩及其亲，以忠录之也。”这几句话道出了早期祠堂的一种作用。这类的祠堂，并不是平常老百姓可以兴建的，而是朝廷的特别赏赐。

又元代陈庚《竹隐梅外二先生祠堂记》记载另一座李氏的祠堂，也与后来祭祖的模式不同：

庚戌（至大三年，1310）春仲丁，邑博士率诸生有事于竹隐祠，李氏子弟咸与俎豆。卒事，孙同文进而言曰：吾大父竹隐祠，广东宪刘叔子创于宋咸淳己巳，递至元丁酉，邑人复绘先人梅外像于祠，岁月浸远，祠未有记，愿以为请……^②

竹隐和梅外就是李用和他的儿子春叟，宋末人。李用，“《著论语解》，梓行天下。广东提刑周梅叟后奏于理宗，特赐御书竹隐精社匾，咸淳中，广东提刑镠（刘——作者）叔子命祠于邑学，用明经讲学，为时名儒。”春叟的事迹除有文名而得朝廷赐号梅外处士外，还有，宋末东莞人熊飞起兵勤王，败归，“时，邑之士民多逃窜远乡者，飞揭榜，限三日回家，否则发兵戮之。春叟号哭，谏飞，飞乃止。”“至元丁丑（1277），元兵至广，欲遣兵剿东莞，春叟扁舟往谒其帅，以死争一邑，事遂已。人德之，绘像祀于竹隐祠，号二先生祠。”^③

① 吴道镛辑：《广东文征》，香港：香港珠海书院出版委员会，1973年，卷55，第411页。

② 吴道镛辑：《广东文征》，卷55，第431页。

③ 黄佐：《广东通志》，卷58，第26页下～第27页下。

这两所祠堂不一定是由子孙修建，在祠内举行的祭祀，也不必是宗族的祭祀。这些祠堂的祭祀，还看不出具有明清宗族祠堂那种收族的意义。重要的是，在祠堂中的祖先祭祀，不是根据《朱子家礼》，在祠堂中设置的祖先牌位前进行。可以说，在宋代，建祠堂供奉祖先的做法不少，但是，当时的祠堂不一定是后来《明集礼》规定的“家庙”模式，也包括形形色色的其他场所。^①从宋末到明初，有如这两例一样，在祠堂内只安放一个有着特殊地位的祖先塑像或画像；亦有把供奉的祖先神位，安置在佛寺、庙宇里面；也往往有子孙和地方上其他人一起举行祭祀。明初以后，地方社会和祖先祭祀的关系才确实开始发生变化。

明代珠江三角洲家庙式祠堂的演变

明初珠江三角洲建有祠堂的家族不多，其中包括了极少数的明朝新贵，例如东莞伯何真、东莞人黎光等。何真在洪武五年（1372）建立了珠江三角洲最早的祭祀多祖先而不是位于墓地的祠堂。他“率族人建祠置田以祀群祖”，又“以惠州城西私第为义祠，斥所置田百余顷为义田，俾宗子主祀”。^②文献没有记载这个“义祠”的建筑模式，是否一座“家庙”，无从考究。但是明洪武七年（1374）赵宜讷为黎光的东莞潢涌黎氏祠堂写的碑记，则一开始就说清楚这个祠堂的法定地位：

祠堂之制，非古也。古者，大夫三庙，视诸□□□□□□；□□二庙，视大夫而降其一；官师一庙，视大夫□□□□□□焉者。后世诸侯无国，大夫无邑，其制未免有同□□□□□□度。尊祖者，及衰而不严；事亲者，又厌而不尊，□□□□□□礼始尽矣。士庶人有所不得为者，以祠堂名之，以寓报本反始之诚，尊祖敬宗之意。此广东东莞黎氏宗祠之所以建也。^③

① 宋代珠江三角洲及附近地方祭祖场所，可参见谭棣华、曹腾驂、洗剑民编：《广东碑刻集》，广州：广东高等教育出版社，2001年，第698～699页，肇庆市郊黄岗乡渡头梁氏宗祠：《宋嘉定十五年安定郡祠志》；同治十二年重刻《巨鹿显承堂重修家谱》，第46页上～第52页下。

② 何崇祖：《卢江郡何氏家记》，《玄览堂丛书》本，第62页上。

③ 该碑记承杨宝霖先生抄录，谨致谢。

黎氏在元代已经建有祠堂，但是黎氏祠堂不代表普遍的现象。相反的，这个碑记说明黎氏祠堂还不是“家庙”。

潢涌黎氏在宋元时期已经是个有儒学传统的家族，但是新贵之中包括不少元末得赐官阶的地方土豪，这些没有宋代儒学传统，接受明初里甲登记承担赋役的家庭，对宗族和谱系都很留意。这是当时法律上的要求。但同时，文化上的变动，也影响到他们祭祖模式上的变化。他们的宗族记录，包括不少和宋末至元末的历史拉上关系的入籍传说。例如，《新会蔡氏族谱》关于宗月祖的记载将明初编置户入籍的政策投射到宋末故事中：

五世祖宗月，字光大……丙子，值宋迨录，乃弃官归。幼主自福建迁于新会之冈州，元伯颜、张弘范引兵追之。时宋饷屡绝，援兵不至。诏民间输粟起义勤王，公奋然输军饷一千余石。以公充本县水界提督，自歧亭管至官塘外海，起民兵入卫。又岁办蛋银三百余两，以供军需，朝廷义之，特授总管，食邑一千户，敕令同守本县土，境至祥兴……公貌魁梧，自建一祠，肖其像居中，待后世子孙岁时奉祀不废。^①

蔡氏家族在元末为逃避战乱离村，洪武二年（1369）才“携老扶幼，复归鹿洞”，之后，“除旧更新，增置田业，家道复振。”在黄萧养乱后，他们的户籍似乎也受到影响。所以该族关于明初及以前的记述，只能作为一种传说。唯关于守月公“自建一祠，肖其像居中”的记载，接近前代的做法，而不是明中期以后的宗族行为。

顺德逢简刘氏也记录了祠祭的历史。十二世孙克孝（明末清初人）的《重修祠堂记》曰：

我雄州公祈姓刘氏，系出陶唐，派自汉军。本宣皇帝之后，高皇帝三十八代孙也。当公之刺雄州也，正宋季多事之秋，知大势之不可为，遂飘然而去，家于南海之逢简焉。故逢以南，世为刘氏宗也，公之设也。后松溪公祠其堂曰影堂而光大之，用以妥神灵而永孝思，绵绵世世，赖以不朽。夫非尊祖敬宗之第一义哉。^②

① 《新会蔡氏族谱》，抄本，广东省中山图书馆藏，无页码。

② 《冯简南乡刘迫远堂族谱》，抄本，本文作者藏，第4页。

该文是作者在天启元年（1621）和其他二十几位族人重修祖祠时撰，“时堂壁重新，楼门继起”。但是这个祖祠的前身，其实是松溪公的影堂。影堂是只有独门之家庙式祠堂，容后再述。这里可以说明的是，明初逢简刘氏的鼻祖祠，和新会蔡氏一样，以画像作为祭祀对象，并非日后流行以神主代表祖先神灵的家庙。

丘浚为南海亭冈黄氏祠堂写的一篇记文，一方面说明朱熹提倡在祠堂祭祖以取代影堂祭祖的改变，另一方面解释了为什么这个制度在明前期渐渐普及。照丘浚的描述，这所黄氏祠堂“一堂三屋……堂之前有亭，翼以庖厨、斋沐之所。外为三门，缭以周垣，树以松柏”，就是一所如《明集礼》规定的家庙式的祠堂。这所建筑物建于天顺四年（1460），丘浚的文章写于成化五年（1469），可见这是一座比较早期建成的家庙。丘浚亦明白士大夫追求以朱熹提倡的办法来祭祖，以“闽、浙、江、广”为多，“中州人士盖鲜也”。黄氏于宋代亦有官衔，故以种种理由认为黄氏建祠合法。但是，最后他还是说清楚：

按礼，士有大夫田则祭，无田则荐，是有土者，乃得庙祀也。古者有田则有爵，今有爵者未必有田，而有田者往往多在编民。今世拔土于民，苟服章缝，习诗礼，是亦古之士也。^①

在这里，问题不在于黄氏是否品官家族，而是丘浚接受了编入里甲并考取科举的家庭，等同于以前的士大夫。这亦意味着建祠的习俗已经渐渐普及，虽然在法律修改前，祠堂还没有真正平民化。

更清楚地显示嘉靖年间礼仪改革影响的例子，是《东莞张氏如见堂族谱》中永乐十四年（1416）、宣德五年（1430）和弘治四年（1491）三次修祠堂的记录。这三篇记录精彩之处，在于其反映出每次修祠时的建筑面貌，以下是这三篇文章的摘录：

古者，有田则祭，无田则荐，今岁时荐于寝，以未尝有田故也。于是首捐己资，倡族人置祭田若干亩，复创建祠堂于种庵公墓左，以奉先世神主。肇工于永乐十四年九月，讫工于是年十二月。祠之制，同室而异龛，一遵徽国朱文公家礼規制。（永乐丙申〔1416〕，《初建

^① 丘浚：《南海黄氏祠堂记》，吴道镛辑：《广东文征》，第4册，第455～456页。

祠堂记》)

祠堂之设，古未有也。古者……庶人无庙，祭先于寝，其制秩然而不可紊。迨宋紫阳朱子以义起家礼，始有祠堂之制，后人仿而作之者甚众。东莞张氏，系出唐相文献公九龄弟九皋之后……宣德庚戌之冬，十世孙忠惠继承先志，复捐地数亩，取祀事余资，同叔世良鳩工聚财，广堂之制，作厅于前，创室于后，作庑于左右。门墙庖宇，罔不具备。不隘不奢，坚好完美。于是奉先有堂，宴会有所，上得以致其将事之敬，下得以笃其一族之情。昭穆以之而明，尊卑以之而序。其用心之仁而厚也，彰彰矣。（宣德庚戌 [1430]，《增修祠堂记》）

永乐丙申岁，县尉九世孙前户部司务志逊与其从兄德玄、观善、侄亮宾等议，以人道莫大于报本，报本莫大于祭飨，首捐己资，倡族人置祭田若干亩，复建祠堂于种庵公墓左，用妥先世之灵。岁时率诸子孙举行祀事惟仪。祠之制，一依文公家礼，不侈不僭。十世孙忠诚等，相继屡加修饰。然子孙日益繁硕，顾惟旧祠狭隘，不足以容。忠诚等复相与谋，以祭田所入，自供祀事外，储其余，择十世孙舒潜掌之。潜即司务公之孙也。久而得钱若干贯，遂市材鳩工，增创前面一座。并以其仆者植之，欹者正之，撤朽易坚，葺敝为完。门堂寝壁，黝垩丹漆，举以法，焕然一新，大称后人报本之意。尤虑无以传示久远，乃以书，命其十二世孙，南官国子监助教昕，请予记之。昕，曩者典教于莆，与予相知甚悉，义不可辞。惟先王之制，自天子至于官师皆有庙。秦坏先王典礼，务尊君卑臣，于是天子之外，无敢有立庙者。汉世，公卿多建祠堂于墓所。魏晋以降，渐复庙制。唐侍中王珪，以不立庙为执法所纠，自是贵势之家皆有庙。至五代荡析，士民求生有所未遑，礼颓教坠，庙制复废。宋庆历初，诏文武官立庙时，士大夫溺于习俗，安于简陋，亦未见其有能立之者。朱子以庙非赐不得立，遂定为祠堂之制。于是人皆得建祠堂，以伸其报本之敬矣。然非孝子仁人之用心，亦岂能举行之耶。

张氏服习诗书，秉行礼义，历数百年，而代有闻人。此祠堂之建，所有作于前而继于后欤。斯堂之设，匪直为灌献之所而已。为张氏之子若孙，登斯堂者，尚其夙夜祇惧，无忘先德，不以尊而陵其卑，不以贵而骄其贱，不以富而轻其贫。冠婚有庆，死丧有吊，患难有救。若是者，岂为无忝祭将受福焉？于焉而寿考维祺。于焉而子孙

绳绳登科，跻跻仕进，续先人之休无穷。盖明德乃格神之道，祖宗父子本同一气，惠之则神钦而福降矣。因重其请故推本祠堂之制，与夫所以感格神明之道，俾归而刻诸石。非徒以示其子孙，使善继而不忘，亦将以为世之功也。（弘治辛亥〔1491〕，《增创祠堂记》）^①

这三段记录反映了在夏言上疏以前不同时期祠堂形式的演变。先是永乐年间在墓旁立祠，宣德年间于厅前创室，厅改作庑，弘治年间“完门堂寝壁”。三次大修后，墓旁的小祠便变成了一座宏伟的建筑物。东莞张氏似乎十分熟悉明朝的礼法，所以在文中处处十分注意为自己辩护。弘治时所撰一文尤其申明他们的做法是“不侈不僭”。他们也知道“朱子以庙非赐不得立，遂定为祠堂之制，于是人皆得建祠堂以伸其报本之敬矣”。他们为自己行为的合法性辩护的理据，就是他们祭祖用的建筑物，尽管有门楼、有厅堂、寝室，还只是祠堂而非家庙。

新会潮连卢氏的《旧祠堂记》，也有类似的记录：

余初祖宣教翁，宋末，自南雄迁居古冈华萼都三图四甲潮连乡芦鞭里。迄今十三四世矣。九世孙永雄，独慨然祖祭无所，愿立祠焉。和之者，七世孙荃也、九世孙永禄也、锦也。爰集众议，金是之，永禄翁遂捐己输该蒸尝之资，率众购地于乡社之左。成化丁未腊月，四翁督工，建一正寝祠焉。为间者三，崇有一丈九尺，广与崇方则倍其数。爰及弘治甲寅，九世孙宗弘者、璧者，慨未如礼，又购地建三间焉。亦如之。外设中屏，东西两阶。至正德戊辰，十世孙协者，又凿山建一后寝焉。广方与正寝稍狭阶级之登正，崇与正寝八尺有奇。厨两间，东西余地若干。其董治之劳，辍家事，冒寒暑，日旦弗离，经昼忘疲，且费无靳色。若七翁者，不可谓不重本也。麟（本文作者——引者）幼学于给事中余石龙先生之门，议及初祖之祠，请撰一记。先生曰：庶人此举，僭也，弗许可。麟退而考诸群书，及司马影堂之说，与一峰罗氏，亦祖程氏以义起之云。盖与朱子疑禘之说，并行不悖。诚所谓报本反始之心，尊祖敬宗之意，实有家名分之守，而开业传世之本也。乃知不迁之祠，未为不题也。^②

① 《东莞张氏如见堂族谱》（1922），卷31，第1页上～第4页上。

② 《卢敦本堂修祠征信录》（1933）。

这里说得很精彩。在正德三年（1508），私人建家庙还是非法的，但到撰写此文的嘉靖三十三年（1554）时，已经是合法的了。可见在珠江三角洲一带，民间对有关建祠堂家庙的法律规定是有相当清楚了解的。

同样反映了建祠性质上转变的，还有霍韬在他的《霍渭厓家训》对建祠表示的态度。霍韬的族谱并没有明确记载他建大宗祠的年份，只记录了“大宗祠原系‘淫祠’，嘉靖初年奉勘合拆毁发卖时，文敏公（按：即霍韬）承买建祠。”拆毁“淫祠”当是魏校任广东提学的时候，在嘉靖元年开始采取了一个行动。^①同时，族谱又载与大宗祠不同的霍氏家庙建于嘉靖四年，奉祀始祖及二、三、四世祖。旁边的石头书院亦同年建。所以，大概嘉靖四年，霍韬已经有相当完整的建立家族计划，于家庙内奉祀始祖。《霍渭厓家训》中，有多处关于在祠堂举行祭祀的规定。^②从其中《合爨男女异路图说》，把一座有大门、中堂、寝室的三进房子放到三列住宅中间，可以看到，在他的观念上，乡村是围绕祠堂建立的。这幅《合爨男女异路图说》可能是最早表达宗族同姓村落格局的文件。霍韬在致广东总督林富的一封信中说：“生复扩充执事之教，聚吾同祖而下兄弟子孙百口共食，粗立纲纪，俾嗣有守焉，亦执事惠教之及也。聚居图一幅奉览，后有家规、学规、乡约，大率润泽前哲之成训者，俟梓完奉上，领终教之幸。”^③可见霍韬建立祭祀祖先的家庙，与他当时在乡下实行的一系列措施一样，都是当时地方官员和本地士绅一起在乡村中推行教化，建立儒家礼仪秩序的重要环节。

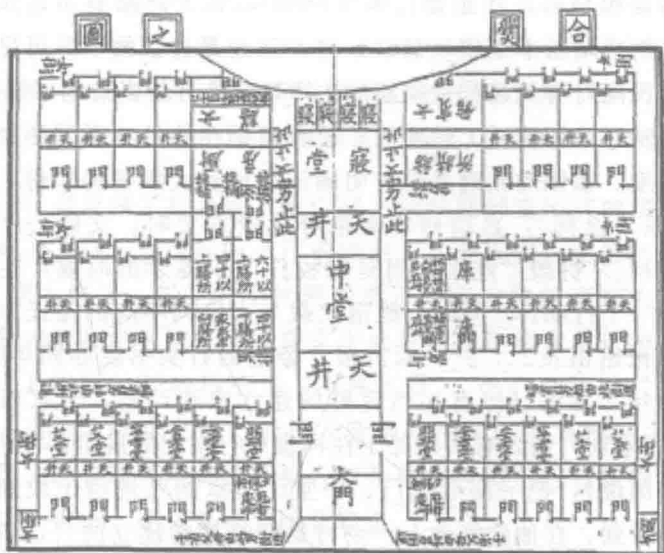
明嘉靖以后建家庙式的祠堂的例子，数不胜数。在嘉靖初年石头乡霍韬的祠堂创建之后三十年，佛山一带以往没有祠堂的家族都纷纷建祠，例如：嘉靖十年（1531）顺德沙滘陈氏建大宗祠未成。^④嘉靖十三年（1534）南海西樵方氏建方氏大夫祠，其规模，“前为卷蓬一座五间，大堂一座五

① 见本书科大卫：《明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》。

② 霍韬：《霍渭厓家训》，收于《涵芬楼秘笈》，卷1，第10页下：“凡会膳以敬，朔望味爽男女具谒祠堂”；卷1，第13页下：“凡不冠于祠堂者，不许共膳，不许陪祭”；卷1，第26页下：“凡人家童子，始能行能言，尊者朔望谒祠堂或寝室，引童子旁立，使观尊者拜揖之节，然后渐教随班后拜。”

③ 霍韬：《文敏公全集》，卷6下，第12页。

④ 《陈氏族谱》（道光二十八年抄本，广东省中山图书馆藏，无页码），《八世东山传》《九世良斋传》《陈氏先祠基始》。



《霍渭厓家训》《合爨男女异路图说》



广东南海石头乡霍氏宗祠（左边的建筑物就是上图中间的祠堂之位置）

间，额为惇叙堂，前为头门一间。”“冬日则祀始祖参知政事公于中堂，而以武节府君配飨焉。”武节大夫方道隆是本祠“永为不祧”之祖。^①嘉靖二十年（1541）岭南冼氏顺德大罗房建罗江冼氏祠堂，理学家吕柟为之记

^① 《方氏家譜》（光绪十六年刻本），《祠墓》，第1页上。西樵方氏就是与霍韬同时参与大礼仪成名的方献夫之家族。

叙。“祠在居第之东，其制，后构寝堂三间，中立四龛，奉安四代神主；前构正堂，为迁主而祭之所。中作卷蓬，以入前堂。东西各置锯柜，东藏遗裳书物，西则祭器受焉。堂前数武为重门，外为大门。环以崇垣三十丈有奇……大门前继建石坊一座，前匾曰……后匾曰……”^①嘉靖三十一年（1552）佛山鹤园冼氏建大宗祠，门扁题“冼氏家庙”，湛若水书。建筑物规模包括“寝室、头门二座六间”。冼氏为“义举大宗祠田、立宗法以行家训事”，报广东承宣布政使分司，获得执照。^②嘉靖三十八年（1559）南海弼唐乡庞氏建孝睦祠。取这个名字的意思是：“广孝联一族之人，而共事于一庙之中”，很能够代表当时珠江三角洲建祠的观念。^③大概这个时候，小榄何氏九郎房也修建祖庙。^④

到明末清初，建祠活动在珠江三角洲的发展更加迅速，以至到康熙年间，屈大均说，岭南著姓大族，“大小宗祖祚皆有祠，代为堂构，以壮丽相高”。他说：

每千人之族，祠数十所。小姓单家，族人不满百者，亦有祠数所。其曰大宗祠者，始祖之庙也。庶人而有始祖之庙，追远也，收族也。追远，孝也；收族，仁也，匪谮也，匪谄也。^⑤

从这个时候开始，一直到清代，家庙模式的祠堂，成了珠江三角洲乡村社会的明显标志。

① 吕枏：《罗江冼氏祠堂记》，载于《岭南冼氏宗谱》（宣统二年刻本，广东省中山图书馆藏），卷3之30，第2页下～第3页上。

② 鹤园冼氏家庙见于《鹤园冼氏家谱》（宣统二年刻本，广东省中山图书馆藏），卷4之1，第1页上～第4页下。《岭南冼氏宗谱》，《练园房（即鹤园房）》段载该房“天启二年，联宗建庙，始改称练园”，可能指另外的祠堂。

③ 《南海弼唐庞祠》，见道光十五年《南海县志》，卷11，第17页上～第19页下。该祠制：“为堂三间……后为寝，间如堂之数。”

④ 《小榄何氏九郎房祠》，见《何氏九郎族谱》，香港排字本，出版年份不详，第28页下～第29页上，《九世祖与顺传》。建祠年份不详，但建祠者与顺祖生于成化四年，卒于嘉靖二十一年。

⑤ 屈大均：《广东新语》，香港：中华书局，1974年，第464页。

结论

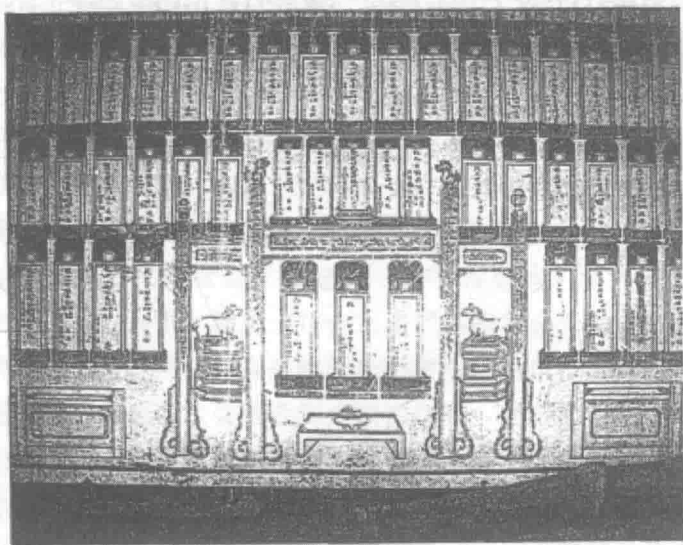
限于篇幅和时间，本文把焦点放在了珠江三角洲地区，但我们考察嘉靖年间礼仪转变的广泛影响，还可以把视野拓宽到珠江三角洲以外的地区。例如，在福建莆田，石庭黄氏宗祠就是一所原先建在墓旁的祠堂，到了明代，渐渐变成类似家庙的建筑。^① 山西省夏县司马光家族墓地，至元代，由佛寺打理祭祀，至嘉靖年间，才在墓地附近成立家族。^② 山西省代县鹿蹄间村杨氏（即杨家将家族），现在还存留了嘉靖三十五年（1556）碑记，记录当时族人以历代保存了祠祀、家训、族谱为理由，向官府申请承认他们的家族组织。^③ 一直以来，华北建家庙没有南方那么普及。但是，时至现在，华北还保留着在贴在墙上写有祖先名字的纸张前举行祭祖的习惯。细看一下，这些祖先名字，就是写在画出来的牌位里，而牌位也画在一个类似家庙的建筑物里面。（见“河北省蔚县上苏村苏氏祠堂祭祖用图”）由此看来，人们拜祭祖先的仪式，在观念上还是在家庙的规制下举行的。这就是嘉靖年间宗族礼仪的核心改变。

宗族发展与地方权力演变是相为表里的两个过程。家族制度当然不是明朝以后才出现的现象，我们的目的也不是要讨论珠江三角洲地区在明代以前有没有宗族组织的问题，而是在已有的家族组织之下，宗族制的形式以及正统礼仪的普及化的问题。其中牵涉到在宗族组织形成过程中，族与族之间的外在矛盾以及族人之间的内部矛盾等等。我们以为，在明代前期，家庙式的祠堂是十分罕见的，族谱的编撰则渐趋普遍化，但这是与里甲登记联系在一起。明中叶后，地区组织逐渐强化，家庙式的祠堂普及化，地方上的乡族组织以宗族形式来扩张。家庙式祠堂普及化和正统化的过程，同时也是一个士人在乡村中的地位合理化的过程。当然，要了解礼仪的演变，不能只从建筑的模式来探讨。礼仪本身的变化，尤其是不同礼仪传统的融合，文字与口述传统的贯通，不仅仅反映皇权与地方的关

① 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992年，第157～159页，第227～241页。

② David Faure, "It takes a sage . . . : notes on land and lineage at Sima Guang's grave in Xia county, Shanxi province", 《民俗曲艺》2001年第131期，第27～56页。

③ 嘉靖丙辰《表忠祠碑记》，笔者于原地抄录。



河北省蔚县上苏村苏氏祠堂祭祖用图

系，更表达个人对社会、团体的意识。然而，建筑的变化，尽管是外在的表征，观看者也必然会产生一种直接的反应。珠江三角洲从明中叶罕有家庙的环境，到明末清初，“每千人之族，祠数十所。小姓单家，族人不满百者，亦有祠数所”，在建筑上给观看者的印象，不只是以堂皇的建筑显示地方的威势，而且这种显赫威势的表现方式，是合乎皇朝礼制的。地方社会就是这样通过成功地改变礼仪，拉近了地方社会和王权的关系。^①

^① 附识：本文承中山大学历史系刘志伟提供部分资料并协助修改，谨表谢忱！

现代中国的国家与礼仪：评“民间社会”论争*

引言

在晚近有关中国“民间社会”性质的争议中，中国历史学家又再如瞎子摸象般，作想当然的描述。但这一回却是一头十分庞然大象。据我的理解，论据是这样的：“公共空间”，也就是士绅阶层以大众的福祉活动于其中的场所，自晚明以来一直在发展，慈善机构的发展便是证明。^①而且，独立的志愿组织在明清两代有悠久传统，它们的活动形成了一个“民间社会”，组成了“公共空间”。^②清代末年，报纸的出现和立宪运动的推行，使地方士绅（至少是在上海）涉入了国家事务的争议，他们的眼界也开阔到了邻里以外。^③尽管如此，“民间社会”的独立性也容易被夸大，因为直至民国，即使在上海，也没有商人或志愿组织有自由管理自身的事务。他们的自由没有法律的保证，而或明或暗的政府干预却相当突出。^④

我发现有关的讨论，至少据我的理解，不尽如人意。第一，我发现讨论中所用的词汇很有限。尽管尝试把晚清的事件置诸明代的脉络，但慈善

* 原文为：“State and Rituals in Modern China: Comments on the ‘Civil Society’ Debate”，载王秋桂、庄英章、陈中民编：《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，2001年，第509~535页。

① Mary Backus Rankin, “Some observations on a Chinese public sphere,” *Modern China* 19.2 (1993), pp. 158-182 引 Fuma 1983.

② William T. Rowe, “The public sphere in modern China,” *Modern China* 16. 3 (1990), pp. 309-329.

③ Mary Backus Rankin, *Elite, Activism and Political Transformation in China, Zhejiang Province, 1865-1911*, Stanford: Stanford University Press, 1986, 及前引文。

④ Frederic Wakeman, “The civil society and public sphere debate: Western reflections on Chinese political culture,” *Modern China* 19.2 (1993), pp. 108-138.

却是一根十分脆弱的线，难以提挈“公共空间”。第二，有关的讨论借来了哈贝马斯的论见，却遗漏了其中相当基本的一点。哈贝马斯相当令人信服地指出，18世纪西欧的公共空间，与社会独立于政府之外的观点，同步发展。哈贝马斯借用了人的总体活动即“民间社会”乃受自然律法而非人为律法规管的传统立场，断言“民间社会”让其倡议者得到一个他们可据之限制国王行为的平台。^①传统智慧把“社会”视为给定的，而哈贝马斯的新意在于他把“民间社会”认定为一种智性建构。很多问题由此而展开，其中少不了的一个，就是“社会”或“民间社会”的理念是一个曾经影响过中国的建构。第三，有关的讨论把适用于中国范围内关于国家—社会的传统论见，即地方社会整合到中国的国家，抛诸脑后。国家与其组成部分的关系，其实是哈贝马斯不曾探讨的一个领域，这方面可视为他论见中的一个弱点。如果有人辩称（无论怎样没有说服力），欧洲的国家规模远小于明清时代的中国，因而中央与地方的关系也没有那么复杂，这是可以理解的；但就中国而言，国家的范围从宋代至清代一直在扩展，任何置整合地方社会于不顾的论见，都不能说是从整体上把握了中国。

我之所以有这样的看法，主要是因为我一直在研究的中国地区，鲜有用上述“民间社会”的词汇来谈论。曾经有过一个时期，任何根据珠江三角洲的研究成果，反对把中国社会概括为一个整体的看法，都无人理会，理由是珠江三角洲是一个例外。但时移势易，我认为我们现在对江南地区已有足够的了解，明白到有关这个地区的研究是如何的贫乏，而对于苏州或上海的研究能给予我们这两个地方以外制度变迁的知识又是如何的少。至目前为止，没有就任何一个江南城镇作过研究，以显示其管治事务如何运行，而尽管晚明江南地区的宗族和士人常被提及，但还没有一个研究把他们与土地持有和商业、庙宇和神龛这些社会环境广泛联系起来。我们这些研究珠江三角洲的人与研究莆田的人有着共同的目标，但看到根据散乱的资料对江南地区，而很多的时候是对江南地区以外的整个中国社会，所做的粗略概括，便不免感到沮丧。地方志特别是镇志，基本上无人理会，而很多江南的族谱也无人问津，目前至少已有可能把材料的阅读与造访当

^① Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. by Thomas Burger with the assistance of Frederic Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1989.

地结合起来，倘若还只是把江南地区当作仅存在于纸上来撰述江南社会史，那真可算是一个奇迹。

我的研究同行和我自己仍在尝试掌握珠江三角洲的社会史，在这篇文章中，我希望在珠江三角洲社会史一种说法的基础上，显示有关国家涉人民间社会的讨论可以是如何大大的不同，并将归结到对不同研究取向的一般意涵所做的若干考虑。

“国家”在珠江三角洲地区的演化

珠江三角洲一直至宋代都被称为瘴疠之地，罕有人烟，移居者难望存活。在这个地区的耕地开垦，主要是在明清两代，但早期的迹象可追溯至南宋。在那以前，广州颇显突出，与周遭相当不和谐，是个重要的海港，朝廷官员在那里收关税、下命令，而此外则所知不多，已知的也被视作奇风异俗。从南宋至明代，中国的这个地区引入了一种新型的政府，逐渐把地方社会整合到国家中。在这种政府之下，地方资源（人丁和赋税）归朝廷管理，朝廷势力影响地方关系，而地方权力结构基本上一直保持其地方性。这个已往有关中国国家中央与边陲关系的研究成果，不会令人感到陌生，但华南研究却将之超越了。华南研究者认为，礼仪组织是这个整合过程的一个重要方面，因为中央一边陲关系的协调，以及地方社会的重新界定，是在礼仪转变中达成的。我在珠江三角洲的研究中，着重强调礼仪转变的过程，而这个过程可以概括为四个阶段。

（一）学校与从属于官方的礼仪

1044年，广州遵照全国各县办学的命令，开设了学校。珠江三角洲那时并无文人传统，学校也是设在“番坊”里。学校其后二十年搬迁过两次，而地方文献中没有提及学校的建筑样式。到了1071年，当地一个富人打算把学校扩建，加建一座大殿和几间侧室，广东转运使陈道安游说他捐钱，因为他的扩建不合规格。另一位知州程师孟曾扩建了学校，但1087年广州知州蒋之奇主持释奠礼时却发起牢骚，说那里只有一个空空如也的狭小殿堂，他于是准备加建一座大殿。他也奏请皇帝表扬十名曾派任广州的官员。学校按照正式规格建设、举行释奠礼，以及祭祀地方官员，凡此皆标示着礼仪传统中的主要人物是官员，而非地方上的人。这与学校由地方

力量来照管的情况似乎截然不同，因为学校大抵是在“番坊”里。可是，这个传统没有长期持续下去，不久即为书院的出现和地方文人阶层的发展所取代。^①

（二）理学在珠江三角洲的出现

理学出现于珠江三角洲的时间历历可考。广东的第一所书院是珠江三角洲北部韶州的相江书院，约1150年由理学家张栻所建。张栻的父亲是朝廷大员，被派任韶州附近的连州，张栻也就随着父亲来到。^②1183年扩建相江书院的韶州教授廖德明是朱熹的学生，1211年或1212年之时，廖德明任职广州知州，刊行了朱熹的《家礼》。^③13世纪上半叶，广州及其周遭地区出现了一群地方文人，他们与官员关系密切，而且以理学之士而自豪。领头人是崔与之（1159—1239），他位至尚书，封“开国公”，并南海县食邑。崔与之的仕宦生涯不在广东，只是到1323年才退休回到广州，他凭自己的威望团结广州城抵抗围攻的叛军，因而赢得地方拥戴。他与理学家交往稀疏：他自称是廖德明的学生，而在其著作中也仅得一封写给朱熹的信。^④不过，与他一起抗逆的学生李昉英（1225年进士，1257年卒），与广州的理学家却过从甚密。

1226年，李昉英为陈淳的《北溪字义》作序，该书是一部理学文集，由诸葛珏带到韶州，诸葛珏前任番禺（广州的一半位于番禺）县令，其时为韶州知州。^⑤另一个与崔与之有关的人是许巨川，1214年进士，向慕程

① 《永乐大典》，卷21984，以及《元大德南海志残本》，广州：广东人民出版社，1991年，第156~164页。

② 关于张栻与朱熹的事迹，参看 Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu His's Ascendancy*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, pp. 24-82.

③ 《广东通志》（1561），卷48，第28页下~第29页下，以及 Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 146. Ebrey指出这个版本“改正了先前广州版的错处”，这意味着《家礼》先前有过其他版本。

④ 李昉英：《崔清献公行状》，吴道镛纂辑：《广东文征》，香港：珠海书院，1978重印，卷68，第五册，第406~407页。

⑤ 陈淳《北溪字义》的英译本，参见 Wing-tsit Chan, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un 1159—1223*, New York: Columbia University Press, 1986. 李昉英序言，见该书页第209~210页。

朱，在东莞县令任内，重建县学。据李昉英云，他为重建县学于1237年收地183亩、备银五十万，县学为当时广东最富有的学校之一。^①李昉英也与理学家兼广州知州方大琮熟稔，方大琮死后，李昉英奏请表扬他恢复释奠礼和乡饮酒这些地方礼仪之功。^②

理学例以学问承传判定士人的渊源。就此而言，须注意到在崔与之一代，张栻和朱熹的学生有的依然在世：有一个名简克己的，廖德明任广州知州时，他年事已高。然而，比这种关系更重要的是确立于礼仪之上的谱系。11世纪末广州知州蒋之奇尊崇的十名刚直官员，让位给了理学家神龛里的祭祀。这个转变的第一个标志，是1170年相江书院祭祀周敦颐的制度，根据朱熹所写的一篇纪念文章，二程亦在所祀者之列。宋末重建的东莞县学，其中有一个神龛，代表珠江三角洲及其附近地区追源溯流的谱系：周敦颐、二程、张横渠、朱熹和张栻，附祀张九龄、余靖和崔与之。^③蒋之奇1087年有关州学重建的一篇文章，提到唐代的张九龄是广东学者的先辈，歆飨于韶州，据悉他在当地修路翻越大庾岭通往江西，仁宗（1023—1063）时获朝廷表扬。可能由于这个关系，他的后人——包括张栻和他的父亲——每年均到他的墓前祭扫。^④但是，在立祀之时，即依智高（1052）起义结束之后，张九龄的祭祀与余靖（1000—1064）的祭祀合并，后者在乱事期间捍卫韶州。余靖死后一两年，他居住的地方建了一座祠堂，而皇帝在1137年授予他祭祀之礼。^⑤

理学家把他们的广州师长加入他们的学术先辈之列，并附以崔与之一时，乃相当有意建立起一个传统。我们有清楚的证据证明，他们在1244年广州确立乡饮之礼时自觉到自己新近建立的地位。乡饮之礼过去偶然举行，但从李昉英的记述看来，情况并未确定。他提到，在集合之前开了一个会，知州方大琮也有出席。会议讨论采用何等的礼仪，方大琮说他支持

① 李昉英：《东莞乡学经史阁记》，吴道镛纂辑：《广东文征》，卷55，第424～425页。

② 李昉英：《请谥李韶方大琮状》，吴道镛纂辑：《广东文征》，卷2，第1册，第41页。

③ 《广东通志》（1561），卷19，第9页上、卷30，第24页上～第25页上，以及卷38，第11页上～第14页下。

④ 《广东通志》（1561），卷16，第38页下、卷18，第34页下；《宋史》，卷105，第2560页。

⑤ 《广东通志》（1561），卷30，第23页、第23页下～第24页上。

沿用周礼。乡饮举行时，席间有 230 名主礼者，另有 230 人，全都盛装赴会，因早已知会他们衣饰举止均不得怠忽。仪式异常庄严，进行了几乎一整天，祭器规矩摆放，古乐高奏。结束之时，官员宣讲礼之重要。广州后来并无举行乡饮的记载，不应以为后来举行过。^①

广州 1276 年沦于蒙古人之手，大概三十年后，即 1304 年，广州的文人趁崔与之的祠堂重新开放之机，聚集拜祭。应该注意的是，祠堂有私人性质，因为他生前居住于此。祭祀的主祭，是崔氏的一位男性后裔，对于仍活在人们记忆里的历史人物而言，这样的祭祀安排也是名正言顺的。但是，这次祭祀却不是私人性质的，而是元政府批准举行的，因为在这次拜祭举行的同一年，朝廷下令恢复地方祭祀。除了崔与之的后人外，在一篇与祭品放在一起的文章中，还有一份广州“儒官”的名单。^② 这些名字可与大德年间——即这次祭祀举行之时——《南海县志》所载的登科士子名单参证。1274 年，宋代举行了最后一次科举考试，^③ 还活着的登科士子，也许还有他们的后人，当包括在出席崔与之祭祀的儒官之中。因此，这次祭祀是这个世代的最后一次政治表白。

（三）明初的里甲制和礼仪转化

珠江三角洲在元末明初经历了巨大的社会动荡，这巨大不但在于兵连祸结，也在于地方群体在战火中形成，而且往往声言是受命于朝廷，而并未追本溯源到宋末的文人团伙。科举在元代几乎完全废弛，可能是文人传统中断的原因，但这种说法恐怕不免弄错了时间，因为应该搞清楚，文人的突出地位在宋末才刚确立起来，而其影响也只及于广州和若干以行政职能为主的城市。文人的影响力伸延至乡村，主要还是明代的事。

明代前半期乡村转型的关键在于里甲制的实施、科举的恢复，以及在推行这些措施时突出世系。这是一个复杂的问题，须重温对明代制度史的理解才能加以掌握。

^① 李昉英：《广帅方右使行乡饮酒记》《谕乡饮酒行礼者》和《谕乡饮酒观礼者》，吴道镛纂辑：《广东文征》，卷 55，第 4 册，第 425~426 页及卷 81，第 6 册，第 359 页。《广东通志》（1561），卷 57，第 25 页载有一名宾客的传状。

^② 《奉祠祝文》和《常祭祝文》，载于《宋丞相崔清献公全集》，1976 年香港重印，外集后卷，第 15 页。

^③ 《元大德南海志残本》，第 67~76 页。

首先，只有抛开里甲制必定是自上而下施行的看法，才能理解社会转型。也应该注意到，里甲制并不是一旦公布即全国推行，而自16世纪起日益发展的货币经济所带来的变化也不一定代表其衰落。明代法律本身清楚表明，里甲制及其相关的赋税和力役制度，与地域上的土地社祭祀密切相关。^① 其实，“一甲十户”的制度不过是一个理想；事实上，地域社群保留了他们的权力结构，而登记制度可能就是移植于这个结构之上。换言之，无论有无政府规定，拜祭土地都是定期举行的；因此，政府的规定断非自上而下强加一个结构，而是承认通过祭祀确立的权力关系，并将之变成一个把国家带进乡村的渠道。数百年来，明代法律中所载的经文逐渐成了乡村祭司的文本，而祭司把明代的法律搅混了，把自己当成是国家在祭祀上的代理人，国家礼仪的范围于是扩大了。因此，里甲制的扩展在这个意义上与赋税关系不大。而恰恰是国家和地方礼仪的结合，亦即两种做法的结合，让权力结构得以维持不变。

不过，土地是社会转型的核心，因为土地拥有权、世系和地域关系在16世纪的礼仪转型中乃是三位一体的。这是现时的中国社会史研究尚须抓住的一个范围，我们的研究领域太受以祠堂为中心并受宗族规条管理的宗族财产笼罩，以至认为直至16世纪没有多少平民家庭维持这些传统，而维持这些传统的少数几个家庭，也并没有维持多久。明初的独特之处正是在于里甲登记规条应用之广泛；而与之并行的是世系的规条，要强调的是，这些规条并非生硬地依附于主要的法律条文，而是以具有创意的方式，堵塞政府赋税宽免所出现的种种漏洞。

最好还是举出一个例子来描述复杂的情况。为免累赘，让我以一个单一（却绝非唯一）的例子，来说明赋税规条怎样与世系规条混合。^②

关敏（1349年生）在明太祖时代参军，阵亡，死时二十岁。准确地说，他属廖永忠部下，而廖永忠受太祖命平定广东。关敏死后，朝廷给他谥号，并为他建祠堂，颁令每年举行祭祀。他的父亲有三个女儿，而他是唯一的男丁。为了延续香火，一个堂（表）兄弟的儿子过继给了他。他家里想必有一些田地，因为他的姐妹出嫁之时，也有田地做嫁妆，而祭祀的

① 《大明会典》（1587），卷94，第15页下～第20页下。

② 以下例子取自广东省图书馆一册藏书，此书书名佚失，却被误题为顺德卢氏族谱。

规定之中很可能包括授田。他的姐妹出嫁以后，也许他的过继儿子也就成了财产受益人。

然而，从过继方面思考土地问题，也就是将之视作礼法问题。社会框架可以更清晰地显现权力关系。为了弄清楚这一点，必须研究族谱。关敏的祖父在元代才迁进那个村庄，而这个家庭是登记为民籍的。他祖父有三个儿子，为了方便起见，我以甲、乙、丙称呼他们。甲是长房，有一子一女，两个养子（称为育子）。重要的一点是两个养子都要服兵役：买男丁回来服兵役是明初常见的避税方法，但在这个例子中，长房看来至少连续服了三代兵役。^①次子乙有两子一女，长子死时并无后嗣，次子则有两个儿子，我称他们为戊和己，戊无子，己则在死后过继给关敏。己有六个儿子，一个过继给戊，以续其香火。

那么，土地由谁掌理？二房显然是赢家。服兵役的担子落在长房身上，己的儿子则继承了所有那些没有服役记录的分支。如无意外，情况应该是这样无疑了。乙让他的一个儿子继承他的兄弟，并负起祭祀关敏之责，因而排除了所有外面的支脉干预他的一支和财产的可能，并且把自己的势力扩展至关敏的分支。关敏的祠堂在明初很可能就是这个家族唯一的祠堂，如此则乙可能连长房的祭祀地位也取代了。可以说，乙控制了一切。

倘若仔细研究家族的安排，并将之联系到祭祀——从而土地拥有，便可以看到相对于地方政府的朝廷，在政府与分散的乡村的关系之中，占主要的位置。有一点必须指明，政府与乡村之间的关系并不一定和谐，而社会生活复杂得远非行政条文所能说明。行政条文为法律目的而设，并赋予家族管治以法律意义。因此，户籍登记可能是土地授权的一种手段。然而，把法律定义加诸户口，影响到继承权，而过继的做法结果成为操纵土地财产的一个因素。而由于继承权之中包含了祭祀的责任，这一重法律关系也就可以，而且往往是从礼仪的角度来讨论。从关敏祠堂的例子可见，定期祭祀一位列载于族谱内的亲属，对于国家与乡村的关系具有远远超乎象征的广泛意义。

里甲登记制度及其对土地拥有和世系的意义，为权利和义务的协商提

^① 其他的例子，见于志嘉：《明代军户世袭制度》，台北：学生书局，1987年，第55～56页。

供了一套语言。及至 16 世纪，这套语言已是众所周知。不过，珠江三角洲是直到 15 世纪中叶才普及。这套语言之普及起来，与叛乱时期的效忠归边，以及由此而产生的政治宣传大有关系。里甲登记范围在珠江三角洲的扩大，以及与之相伴随的礼仪语言的传布，是 1449 年的“黄萧养之乱”和 1465—1526 年的“瑶战”所造就的。

在此不宜详论“黄萧养之乱”，这里要说的是，“土木堡之变”由于某些尚未明了的原因，与华南多个地区的叛乱同时发生。在珠江三角洲，“黄萧养之乱”带来一种危机意识。朝廷把注意力集中在叛乱上，陷于大小冲突之中的乡村须向朝廷表忠，形式是乡村结成联盟，积极寻求朝廷认可它们的武装。这些联盟得到正式的表扬，在乱事平定后获准使用“忠义乡”的头衔；而在佛山，结盟的户口在地方庙宇内附祀配飨。为在乱事中战死的成员而设的祭祀组织，成了那里类似里甲制的地方公职制度的一部分。其结果是形成某种乡村组织的形式化，这是研究珠江三角洲农村生活的学者耳熟能详的：乡村联盟以一座庙宇为重心，定期的祭祀由各个乡村轮番管理，这套管理制度，则经常利用里甲制度的概念（又以佛山为例，当地人称为“里图”）。^① 这种组织的出现带来里甲制微妙的变化。里甲登记不再像人口和财产的一个点算记录；里甲登记户一下子成了一个赋税单位，因此一个赋税户实际上可能包括了整个宗族，甚至几个姓氏的后人。里甲户演化为宗族，予人里甲没落的印象。但情况绝非如此，明朝初年设计的里甲制，不过是选择性的实施（基本上是实施于军户和疍民）。里甲制在珠江三角洲广泛延伸之时，里甲户是大家族（即“宗族”），而课税财产与事实上的土地拥有权也很不相像。然而，里甲提供了一套语言，地方组织可以据之获得政府的认可，而赋税登记也强化了一种把户口界定为财产持有者的想法。而这正是笼罩中央地方关系的思想气候变化的大背景。^②

反映社会现实的意识形态并没有把祠堂或祭祖置诸地方组织的中心，却把乡村即地域社群视为中心，然而又吸收《朱子家礼》以容纳宗族元素，尽管是所谓“四礼”即祭婚丧冠的简易形式。这些简易的礼仪文本最

^① 见本书科大卫：《佛山如何成镇？明清时期中国城乡身份的演变》。

^② 刘志伟：《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》，广州：中山大学出版社，1997 年，尤其是第 237～275 页。

早的版本，据我们所知是唐豫所撰，他的儿子在“黄萧养之乱”时身处佛山，而文本的流布因而可能与礼仪转型有关。^①但是，较为有名的版本却是哲学家陈白沙与及亦师亦友的新会县（陈的居地）县令丁积在1479年所编。^②这个简手册后来由黄佐扩充成为《泰泉乡礼》（泰泉即黄佐）。所有这些文本的乡礼精义，均遵循明朝的法律，但不过延续了一代，便全为“家训”所取代，例如霍韬的《霍渭厓家训》或庞尚鹏的《庞氏家训》。^③“家训”颇为集中于实用的宗族事务管理方面，较不着重礼仪，而且往往附于族谱之内，不独立出版。

至于16世纪的“瑶战”，也非在此所能详述，但重要的是要给有关事件的标准说法加入一些修订，以便就这些事件对地方社会整合进国家的影响提供相关的背景。“瑶民”不是那些散居珠江及其粤北和广西支流的广大范围，不在里甲登记之内，不受土司管辖的人，他们是土司地域划分的受害者，而朝廷对他们发动战争，带来多种重要影响。其中一种影响，就是珠江三角洲的村落给罗致成为朝廷的活跃伙伴，从而帮助平“瑶”，而与此相关的是朝廷认可陈白沙和丁积所教授的思想，视之为可行的教化力量。因此，在“乡礼”的流布底下，也就包含了把明确的族群分际具体化的盘算，那些归化的就成为民，否则就仍然维持原来的族群身份地位。这个做法始于“黄萧养之乱”，“疍民”得聚居在后来成为顺德县的广大地区，“疍民”的身份也得取消；按此，则瑶民与里甲制内的民之间的区别也就突出起来了。^④

所以，珠江三角洲之整合进朝廷，从明初到14世纪末已经远不止于崛起了一批文人。一套与里甲制相关的语言普及起来，而这套语言与一套标准礼仪的扩展又密切相关，乡村——也就是地域社群——也就被政府认可为一个有效的管治单位，纵使政府实际上并没有委派外来人员到乡村去。以此，地方权力层级得以保留，而朝廷的秩序也给带进了乡村。

① 《广东通志》（1561），卷59，第47页下～第49页上。

② 《新会县志》（1609），卷2，第46页上～第53页下；陈白沙：《陈献章集》，北京：中华书局，1987年，第34页。

③ 霍韬：《霍渭厓家训》，1529年，重刊于《涵芬楼秘笈》，上海：商务印书馆，1924年；庞尚鹏：《庞氏家训》，1571年，《丛书集成版》。

④ 我对这些问题也曾论及，见本书《皇帝在村》和《明中叶的瑶乱及其对瑶族的影响》两文。

(四) 礼仪的净化：宗族的兴起及其礼仪

地方史学者在尝试了解礼仪转变时，必须有心理准备，以免对这些来自外界的转变感到意外。16世纪初，珠江三角洲已经具备礼仪转换的成熟条件，可以让宗族，而不是乡村，成为地方组织的中心，然而这要到嘉靖年间发生“大礼议”才真正实现。

“大礼议”对于宗族的影响不在于宫廷斗争的核心帝位继承的辩难，反而在于一班支持皇帝的个人意愿而力拒几乎全体朝廷重臣之议的官员地位的攀升。皇帝的支持者之中有三个广东人：霍韬、方献夫和湛若水。湛若水是陈白沙与其时的后辈之间的思想桥梁，而霍韬和方献夫则在珠江三角洲兴建了第一座特权阶层以外以祠堂为名的祠堂。这座祠堂（建于1525年，实际上属于霍氏）^①之所以是第一座以祠堂为名的祠堂，因为其他的平民在他们之前也曾兴建祠堂，只是没有以祠堂为名，而以祠堂为名的祠堂是平民中间的一个新传统，因为特权阶层一直以来都可以兴建这种建筑物。必须清楚了解的是，所谓祠堂，即明朝法律所规定的一种“家庙”式建筑。法律规定，平民不得建家庙安放祖先灵位，因为不同身份地位的家庭可以祭祀多少代先人有严格的规定。在这方面，明朝的法律以《朱子家礼》为依归。按照这些规条，平民得在自己家中建立神龛供奉上一代的先人，并且上坟拜祭，但在“家庙”里祭祀却是特权阶层的专享的权利。这不表示在乡村里没有这样的建筑物：若干姓氏（例如赵氏）自称是特权阶层，甚至是皇族之后，有些则攀附十分疏远的姻亲关系，也有些声称他们并不知道兴建这些建筑物是违法的。1529年夏言奏请允许五品或以上官员为祖先立庙，三品及以上可供奉五代先人，四、五品及以上可供奉四代先人，法律才终于改变了。霍韬的祠堂可能在法律更改之前已经兴建了，而这与他桀骜不驯的性格颇相符合。^②

无须鄙视“大礼议”论争中的用语。那些争论影响极大，因为所涉及

^① 方氏的祠堂建于1534年。见《方氏家谱》（不著印行日期和印行者），广东省图书馆K 0.189/438。

^② 阎爱民：《“大礼议”之争与明代的宗法思想》，《南开史学》，1991年，卷1，第33~55页，以及Kai-wing chow（周启荣），*The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics and Lineage Discourse*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

的是王室与国家的关系。这个宪政问题（借用西方法律的观念）肇始自北宋末年，经历过一个漫长的演变过程，皇帝个人的信条逐渐与国家宗教分离，而官员则越发认同后者，而非前者。在“大礼议”中，大多数朝臣都认为，如果要巩固朝廷的权威，就不可以改变皇帝的世系，这与那种视天下为皇家所有的保守观点接近，而嘉靖皇帝及其支持者，则认为皇帝必须对其本生父母尽孝道，由此强调国家与皇帝统治的联系。即是如此，对礼仪的影响也无关轻重。这场争议所透露的消息，在双方的论见中呼之欲出，那就是士大夫是朝廷礼仪的捍卫者，即使皇帝也不能随意更改。此外，自理学家倡导礼仪改革，已历数百年的变迁，高官大僚获准兴建“家庙”式的祠堂，功名对于祭祖的重要性给形式化了，这实际上意味着任何富裕门第只要能在其族谱中追溯出一位同宗的高官大僚，便可为自己兴建这样一种建筑物。

霍韬的祠堂建于1525年，他的宗族是其时珠江三角洲唯一的一个宗族，拥有一座无须假托特权阶层的关系而建的祠堂。过了一代，佛山邻近地区（霍韬祠堂的所在地）不少大宗族都建了祠堂。祠堂的兴建以及与之相关的祭祖基金的设立，成为一时风气。由于宗族须追溯高官大僚，宗族也就与国家联系起来。又由于引入乡村的祭祖活动沿袭特权阶层的传统，这也就意味着大批农村家庭的士绅化。不能就此断定明朝没有几个家庭能以儿子考得功名而自豪，而却有很多能攀附为高官大僚的亲族；士绅地位因而与个人无关，只关系宗族。但是，也要看到，农村的这个广泛的变化，并非由一个渐进的经济发展过程带来，毋宁是一种政治主张的结果。霍韬及其友侪，尤其是嘉靖初的广东提学魏校，是理学的极端派。他们不但试图把宗族推到社会关系的中心位置，更不惜为此而把他们眼中的奸邪的所有制度除掉，特别是那些未得朝廷颁令许可的乡村宗教，以及尤其是佛教。魏校对付邪教之役，可能是有明一代广东牵涉范围最广的一次举措，而在尾声之时关闭的佛寺，它们所失去的土地给祭祖基金买去，至少在霍韬的例子中是这样。在宋代，佛寺是珠江三角洲的大地主，在元代可能也是一样；在魏校之后，它们完全丧失了这个地位。从那时起，珠江三角洲的大地主无疑是宗族。^①

^① 见本书科大卫：《明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》。

到了16世纪某个时间，珠江三角洲的农村社会开始形成那个我们由研究19和20世纪初的材料而熟知的形态。单一姓氏集团争相开垦沿岸土地，而他们依附于祠堂举行的公开祭祖活动以确立身份认同。这些祠堂富有特色——包括具有独特柱子、石阶和偏殿的门楼；独特的拱顶；三进结构，第三进安放祖先灵位——成为珠江三角洲乡村的标志。这些标志不但起辨别作用，也起排他作用，因为不许在拓殖的土地上居住的疍民没有祠堂。

社会规范与礼仪规范，孰轻孰重？

在珠江三角洲的社会史，特别是在这个地区从宋到明整合到国家的历史过程中，我认为礼仪改革构成了国家社会关系的重要部分，而且可能是边陲地区整合到国家的过程中最重要的元素。珠江三角洲的历史至少在某个方面符合哈贝马斯关于“公共空间”的出现与“民间社会”的语言二者相互关系的描述：以礼仪捍卫者自居的文人，获得了一个可以一申己见之地以约束帝王的“妄想”，而就这方面而言，礼仪之于中国就像“民间社会”之于欧洲，为限制君权提供思想论争的场所。

明末清初关于礼仪的文字，对礼仪在公开辩论中所起的作用至关重要，这方面（Chow kai-wing）已有所论及。艾尔曼（Benjamin Elman）在最近的一篇文章中，狠批周启荣夸大了礼仪促进政治或社会统一的用途，然而，撇开这篇文章整体的洞察力不谈，我相信艾尔曼没有抓住问题的关键。^① 礼仪很可能可以让差异得以彰显，但是，把共同的礼仪建基于一套共同的语言之上，却可以把差异包含在礼仪统一的外表之下。

问题的重点包括了方法论。我非常同意艾尔曼指出包括周启荣在内的思想史家在述及社会讨论之时，没有充分考虑到社会史，但艾尔曼也像其他思想史家那样，不大借助于江南地区的社会史，反而是采用了根据苏州和上海而得出的扭曲看法，没能看见到了清代，礼治主义——即相信礼是社会或政治的稳定力量——已成明日黄花。到了清代，周启荣所研究的那些知识分子究竟怎样说宗族，对于大多数的祠堂建造者和祭祖参与者都已

^① Benjamin A. Elman, "Five 'frames' for Confucianism in China and East Asia" 发表于1998年12月24日“中研院”近代史研究所的一个研讨会。我尊重艾尔曼要求，在未得他许可之前不可引述他的文章，可是却发现难以做到，因为文章已经上了网。

无关痛痒。有影响力的思想讨论，是明代的方孝孺和夏言等官员的作为，周启荣在他的背景研究中有所主张。然而，周启荣发掘出来的材料对研究江南社会史的学者，应该十分有吸引力：方孝孺（1357—1402）对于浙江的祖先牌位不以为然，因为那不合法，而同样在浙江，两个世纪以后，张履祥（1611—1674）看到佛、道和很多其他的神祇与祖先安放在一起。张履祥的友人陈确尝试统合两个“从不系属”的宗族支派，给他们寻找一个共同的初祖，奉祀在一个祖坟旁边的一间重建的祠堂里。周启荣是思想史家，他把方孝孺、张履祥和陈确视为知识分子，他们的著作形成了一套“论述”。社会史家的反应也许会相当不同，因为无论什么“论述”，不但在纸张中传布，更在他们所眼见和描述的事件中传布。应该说，周启荣已经较大多数搞理学的思想史家更认真对待社会史，但基于目前江南社会史的文献，以及其中可能获得的自满，无法期望他能对礼仪的实际形式和特性有充足的敏感度，从而明白到，如果他能把张履祥和陈确的描述放回到它们所由来的地方史中去考察，尚有大量材料有待发掘。

思想史家可以剖析礼治主义，而社会史家则可以重构其运作，双方可以互换心得，也可以与欧洲史的同行交流意见。在某些方面，理论的实质内容可能显得关系重大：18世纪的中国也许与西欧同样商业化，而中国的城市也可能表现出与西方民间社会同样的特色，但是，问题始终在于，思想家究竟能否提出反思商业活动的观点，对民间社会有别的理解。中国政府也许其实是不干预主义者，这是一个观察；但中国思想家究竟是否曾经提出过一套可以针对市场的国家不干预主义理论，又是一个问题。区别就在这里。但是，只要礼治主义像“民间社会”的论争那样，毕竟可以作为创建“公共空间”的出发点，则那套成为聚合点的语言和符号，便较应该作为行动指引的实质内容重要。清朝治下，反对思想几无立锥之地。及其统治末期情况有所改观，“社会”独立之西方思想在中国始得寸进。从甲午战败到辛亥革命短短十五年间，社会理论助成了一种反对声音。但是，在革命之后，社会理论为国家所劫持以支撑各个革命政府。20世纪的中国，没有一个反对声音本身不是一股政治力量。因此，通过礼仪表达顺从，默默藏在礼仪背后，永远是最好的保护行动自由的办法。礼仪以及争论礼仪，能够创造出某种公共领域，但并不创造出一套有关公共领域的自发的理论。

国家与礼仪：宋至清中叶珠江三角洲 地方社会的国家认同*

人类学注意仪式，与儒家提倡礼教在一定程度上表现出相同的倾向。人类学作为一门学问，假设人与人的关系表现于“仪”；儒家作为一种学说，认定人与人的关系根本于“礼”。两者的共同点在于把“仪”或“礼”放到理论的核心。但是，人类学讨论的“仪”，指的是文化产生的设定程式，近似于戏剧的剧本；而儒家所指的“礼”，则源于天理产生的必然定律。所以，假如还是用剧本来比喻设定行为的程式的话，在天理的安排下，剧团演来演去只能演一出剧本。

自宋到清中叶，儒家教化的目的，就是推广这一出剧本，以天理规范的礼教取代地方的风俗。在珠江三角洲，这个目的并没有完全达到，但推广礼教的结果，却扶持了一群以保障“礼教”为己任的士人，发展了一些为国家所认可的地方礼仪。通过这些礼仪，边缘的地方得以归入国家“礼教”的秩序之中。

在珠江三角洲，从北宋到清中叶，这个礼仪的演变过程，可以分为四个历史阶段。

第一阶段始于北宋元祐二年（1087），广州知州蒋之奇初到任，行释奠礼，见广州学宫简陋狭隘，新而广之。^① 10年后，章燾在绍圣三年（1096）记其事，说明这次兴办学校的来龙去脉。原来庆历中（1041—1048），仁宗诏天下兴学，当时广州只有西城蕃坊里的夫子庙，“其制度迫陋，不足以容生徒”。后有郡人刘富，不但捐资，而且亲自建学。但到“始将完”之时，转运使陈安道却“陋其卑陋，止富勿修”，动用官款另建

* 原文为中文，原载《中山大学学报》，1995年第5期，第65～72页。

① 广州市地方志编纂委员会办公室编：《元大德南海志残本》，广州：广州人民出版社，1991年，第156～160页，引《永乐大典》之《蒋之奇撰广州州学记》。

学校。^① 蒋之奇行释奠礼的地点，相信就是这里。可见自庆历至元祐的 40 年，广州的学宫一直在扩大。据《宋会要》载，仁宗朝多次诏州县兴学。^② 转运使陈安道、知州蒋之奇兴办学校可以从这里得到解释，但夫子庙建在蕃坊，郡人建学宫被止二事，却需要作进一步的考析。

关于这一点，我们在章窠有关广州文化状况的论述中，可略见端倪：

四方之人，杂居于市井，轻身射利，出没于波涛之间，冒不测之险，死且无悔。彼既殖货浩博，而其效且速，好义之心，不能胜于欲利，岂其势之使然欤？^③

北宋时，广州是个繁荣的海港，蕃坊就是商业繁荣的地方。刘富是否蕃人我们无从可知，但他是个富有的人，则应该没有疑问。更值得注意的是，蒋之奇除了兴学外，还“取前代牧守有清节者……十人，绘其像，建十贤堂祀之。”^④ 从礼仪的角度来看，行释奠（即祭孔夫子），建学宫，建十贤堂以崇祀有功的官僚，禁止当地人随便建学宫这几件事都有异曲同工之处，就是官僚机构把祭祀视为一种专利，把兴办学校、祭祀孔夫子和前代贤吏变成一种官方的宗教活动，可以把办理这些事务的权利收回。这是礼仪演变的第一阶段。

然而，祭祀前代贤吏并没有成为广州读书人所实行的礼仪的一个很重要的部分。从宋末至明代，广州读书人关注的主要是广东出身的士人，而并非外来的贤吏。广州士人按照自己的一套正统观念，所祭祀的先贤可上溯到唐代的张九龄、北宋的余靖、南宋的崔与之和宋末的李昉英。这样的正统观念和崇祀先贤的序列，与理学在广东的发展有很深的渊源。理学在广东的出现，标志着珠江三角洲的礼仪演变的第二阶段。

珠江三角洲的张九龄崇祀，由来已久。蒋之奇《广州州学志》便提到张九龄的名字。在蒋之奇兴建儒学以前，即大中祥符年间（1008—1017），

① 前引《元大德南海志残本》，第 160～164 页，引《永乐大典》之《章窠撰广州府移学记》。

② 《宋会要辑稿》，卷 56，台北：新文丰出版公司，1976 年，第 2174～2175 页。

③ 前引《元大德南海志残本》，第 160～161 页。

④ 黄佐：《广东通志》（明嘉靖四十年刻），卷 47，广东省地方史志办公室，1997 年，第 54～55 页。

韶州知府已经建立了纪念张九龄的风采楼。^①熙宁三年（1070）侂智高乱后，余靖也因为保障韶州而得到崇祀。^②蒋之奇在广州兴建儒学，比这些事情要迟，但理学在广东的开始，则又比蒋之奇兴建儒学晚了50年，大约始于绍兴十六年（1146）张浚被贬至连州之后，浚子栻在粤北开始推广理学。明黄佐《广东通志·张栻传》记：“浚为书院于嘉鱼池之左，栻亦开书堂以讲学。”其后，浚迁湖广，栻随之，“广州学者多从之游。”^③从张栻学的学者，可考的有好几个，如简克巳，南海人，曾“远游湖湘，师事南轩张栻者数年，讲性理之学，以真知实践为事功。”^④又如黄执矩，高要人，“厌科举之文，慕濂洛之学，从胡寅、张栻游，讲明正道，参订《中庸》、《大学》之义以训后进。”^⑤可见张栻在广东、湖南讲学，培养了一些以传授理学自居的学者。

在礼仪的转变方面，比较关键性的发展是韶州相江书院的建立。相江书院乃韶州知州周舜元于乾道六年（1170）建，教授廖德明淳熙十年（1183）增修。主祀周敦颐，配享程颐、程颢。增修时，朱熹为之记其事，其中一段记录廖德明致朱熹函如下：

韶故名郡，士多愿恣，少浮华，可与进于道者，盖有张文献、余襄公之遗风焉。然前贤既远，而未有先生君子之教，以启迪于其后。虽有名世大贤来官其地，亦未有能振衣请业而得其学之传者，此周侯之所为惓惓焉者，而德明所以奉承于后而不敢怠也。^⑥

由此可见，理学师承的正统，与前朝崇祀贤吏，完全是两回事。

廖德明在嘉定四年至六年（1211—1213）任广州知州，“立师悟堂，刻朱熹家礼及程氏诸书。”^⑦有关这段时间广州理学兴盛的概况，黄佐在《广东通志》的《简克巳传》中有如下记载：

崔与之自倅邑，洎被召往来谒见，皆执弟子礼，北面再拜，克巳

① 前引嘉靖《广东通志》，卷16，第38、4页。

② 前引嘉靖《广东通志》，卷30，第23～24页。

③ 前引嘉靖《广东通志》，卷53，第34～35页。

④ 前引嘉靖《广东通志》，卷57，第21～22、22～23、22页。

⑤ 前引嘉靖《广东通志》，卷57，第21～22、22～23、22页。

⑥ 前引嘉靖《广东通志》，卷38，第11～12页。

⑦ 前引嘉靖《广东通志》，卷48，第28～29页。

受之。廖德明师广，日往见之，时延至郡斋讲论旧学，每谛听，必拱立。其为名流所重如此。^①

这段资料的真实性值得怀疑。崔与之在广州最有名望的时候，是他在嘉定十五年（1222）退休回来以后。到端平二年（1235）崔锋军之变，他已经能够登城和他们“论祸福”。^②廖德明在广州的时候，崔还在外面做官。不过，这段资料却如实地反映了明中叶广州士人对本地理学的演变的眼光。南宋初年，广东理学以韶州为中心，至南宋末，广州的地位则愈见重要。虽然崔与之自己写的理论文章不多（差不多没有），但他极力支持理学的活动。例如，他对李昉英等学生加以提拔，又鼓励东莞知县许巨川修建东莞儒学。崔在嘉熙三年（1239）去世，两年后，理学家陈淳门人诸葛珏任番禺知县，建番禺县学，印行陈淳的讲学笔记。^③淳祐二年至七年（1242—1247）方大琮任广州知州。方大琮在元祐二年为《朱子家礼》作序，在广州期间，恢复乡饮酒礼。广州遂成为理学在广东的中心。^④

元大德二年，崔与之家祠建成，广州“路学儒官”前往致祭，宋末进士何成子为此事写了祭文，其中有云：

唐之中否，天生文献，将以扶之不能也；宋之将微，天生清献，亦将以扶之，又不能也。二公皆以直道落落于时，而清献所遭之时，抑又异夫开元之际矣。自端平更化，当宁虚辇，白麻造门，中使络绎几千里，公辞至十数，竟不起。此其胸中熟知进退存亡得丧之节，尚以曲江之出为戒。夫岂以富贵利达动其心。荣其子孙，耀其乡邦，如前所云者。^⑤

① 前引嘉靖《广东通志》，卷57，第21~22、22~23、22页。

② 《宋丞相崔清献公集》（道光三十年重刻本），外集后卷，香港1976年版，第7~10页；李昉英：《崔清献公行状》。

③ 李昉英：《文溪存稿》，见《题诸葛珏〈北溪中庸大学序〉》，暨南大学出版社1994年版。

④ 前引嘉靖《广东通志》卷58，第19~20页；卷48，第43页；吴道镛：《广东文征》卷35《李昉英东莞县学经史阁记》，香港珠海书院，1997年，第424~427页；方大琮资料见 Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991, 第48页注13。

⑤ 前引《宋丞相崔清献公集》外集后卷《祠堂诗序》，第16页。

何成子在元朝写下这些话，无疑是对时局有感而发。现存最早的珠江三角洲地方志《大德南海志》，就是在这样的情景下编纂出来的，其目的也是记录类似的心态。

元末社会动荡不安，加上科举中断，对士人的社会观造成很大的冲击。针对重建社会秩序的需要，明太祖一方面恢复科举，另一方面则提倡里甲制度。中国历史的里甲制度，往往很容易被人误解。首先，我们应该明白，里甲不能在短时间内在全中国马上得到推行。另外，对认为传统中国是中央集权的历史观，我们也应该抱有一点怀疑的态度。翻阅里甲的法令，我们很容易会有一种错觉，以为整套制度都是由中央颁布，地方按法令予以实施。其实，如果我们把《大明会典》礼仪的部分和里甲的部分相互参照，我们便明白，与其把里甲看作中央下达到地方的政策，不如把它看成是中央对地方拜祭团体的承认的结果。宋元以来，地方上的社神祭祀，已经很清楚地界定了地方社会的合作范畴。明朝规定对地方神只定时拜祭，也同时肯定了地方拜祭范畴的合作安排。所以，明初的乡和村——我们可以统称为地域社会（日本学者称之为“共同体”）——在里甲和地方宗教上有很清楚的概念。在珠江三角洲，关于这一点的历史资料，明代的比较多见，宋、元者则绝无仅有。^①

不过，空泛地讨论地域社会，很难说明地方与中央在礼仪方面相辅相承的关系。以下通过一个稍为复杂的例子，可望能够清楚地阐明这个论点。这个例子就是元末明初广东土豪，后来被明太祖封为东莞伯的何真的部属关敏家族的经历，其中反映了田产和祭祀密不可分的关系。

关敏传见黄佐《广东通志》。^②洪武元年，明朝征南将军廖永忠授他巡检衔，未授官，“贼衔之，乃聚众复围其乡”。敏在乡战死。这句“贼衔之”到底反映了当地人对他的巡检头衔有什么看法，现在已不可考。但是，他死后，明政府赐他敦武校尉兵马指挥司副指挥，“表其乡曰忠义，令有司立祠，岁时祀焉”。另《广东通志·輿地志》有顺德黄莲乡忠义乡亭的记载。亭有匾，题“忠义乡”三个字。^③孙蕢《黄莲乡敦义祠纪事》

^① 有关明代里甲制度，见刘志伟《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》，广州：中山大学出版社，1997年，第92~118页。

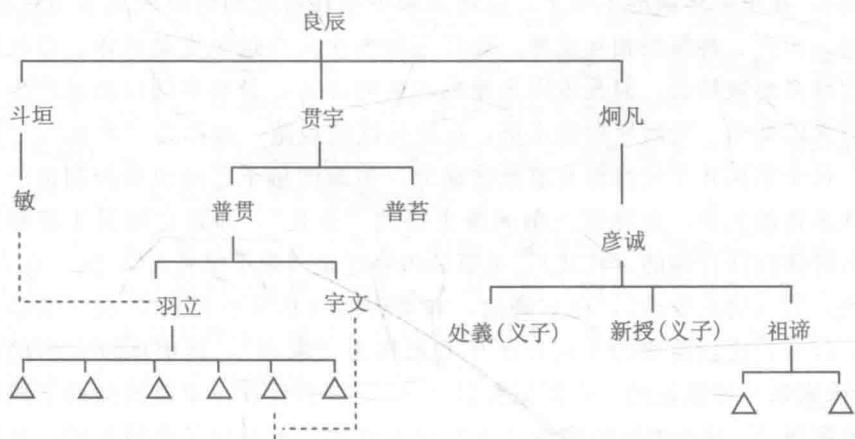
^② 前引嘉靖《广东通志》，卷59，第8页。

^③ 前引嘉靖《广东通志》，卷16，第4、38页。

是当代立祠的记录。^① 据关氏族谱载，关敏至正九年（1349）生，洪武元年（1368）卒，即他死的时候只有20岁。

关敏没有子女，父亲只有一子三女，所以由另房过继。^② 因此，要了解他聚居地的家族关系，需要从他祖父一辈开始。

据族谱载，他的祖父良辰原居南海山南乡，“元朝迁居黄莲茅谿里，今贯顺德县东涌乡，都黄莲堡，九圆六甲民籍，户名绳武，世居黄莲忠义乡忠国坊报功里”。良辰以下几代的世系如下图（长幼次序从右往左排列虚线表示过继关系）所示：



良辰以下几代的世系图

这个以良辰为始祖的家族在第二代以后分为三房，长房的四世祖谛（1369—1425）“屡蒙旌奖……洪武二十七年（1394）倡大义（塚）集碣石卫军”；二房三世长子普苔（1346—？）“因逆犯抄（没）田地二十一顷入官，后逃亡，故绝”；三房三世敏无子女，但因协助明朝政府平定广东，由朝廷立祠奉祀，同时，关敏一房显然有相当规模的恒产，他妹妹出嫁时也有奩田随嫁。因此，在这个家族中，同时立有祠庙祭祀和财产较为丰厚的是关敏一房，此时，由于家族祠堂还没有建立，家族祭祀很可能是以关

^① 前引《广东文征》卷56，第439页。

^② 广东省图书馆光绪二十三年抄本，编号K 0.189/789，误著录为《顺德卢氏族谱》。

敏的祠庙为中心。但由于关敏早故无后，有可能继承其祭祀香火和财产的只有长房和二房下面的羽立一支。但长房的嫡子被垛集为军户，似乎另外立籍了，两个义子或另立户籍，或充军北京。于是，关敏的祠庙祭祀和财产，显然都由过继的羽立继承下来。同时，由于羽立的次子过继给其兄宇文，该家族贯宇和斗垣两房的财产和以关敏祠庙为中心的家族祭祀，遂控制在羽立一支的子孙手中。这个例子反映了继嗣关系、土地控制与祭祀的礼仪之间有密切的关系。

第三个时期的礼仪变化，就是由明初到成弘年间（14世纪中到15世纪末），在里甲体制的主导下，以地方和中央在税收和财政的关系为核心，族谱、田产、拜祭的相互发展。珠江三角洲士人在这个变动之内，以礼仪思想维系地域社会，但是也因为受到动乱的冲击，景泰年间以后又产生了比较大的变动。当时所用的术语，这类礼仪的规范一般称为“乡礼”。“乡礼”这个名词并不代表没有家族的成分，关敏的例子已经说明控制田产与家族承传的关系。而珠江三角洲最主要的“乡礼”，即新会知县丁积和新会名贤陈白沙合编的《礼式》，主要的内容还是《朱子家礼》。^①比《礼式》早的，有《唐氏乡约》，比它晚的，有黄佐的《泰泉乡礼》。^②在《泰泉乡礼》以后，比较普遍的乡村礼仪手册就称为“家训”，其中比较有名的有《庞氏家训》和霍韬的《霍渭崖家训》，以及很多只收在本家族谱的不同版本的家训。^③这类书籍的演变是很有代表性的，因为到了嘉靖年间，礼仪的模式又出现了很大的变动。

在讨论嘉靖年间礼仪的演变之前，值得一提的是动乱对礼仪的影响。我们研究历史，谈到地方和中央的关系，往往都从动乱出发，好像地方和中央的关系完全被征税和抗税的矛盾所控制。其实情况并非如此，动乱——不论是元末的动乱，还是后来在珠江三角洲很有影响的“黄萧养之乱”或之后的“猺乱”——最主要的作用，就是制造出地方与中央互动的行政和文化根据。通过动乱时期的分化，地方上异军突起的新兴阶层，依

① 《新会县志》（万历三十七年）卷2，第46~53页。

② 《唐氏乡约》见于前引《广东通志》卷59，第48页。《泰泉乡礼》收于《四库全书》经部。

③ 《霍渭崖家训》收录在《涵芬楼秘笈》，1924年；《庞氏家训》收在道光《岭南遗书》，有《丛书集成》版。

靠中央可以接受的理据来决定地方上的权益。^①在广东尤其是“猺乱”对礼仪推广很有影响。但是，“猺乱”是个复杂的问题，问题不在于“猺人”为什么叛乱，而在于“平猺”制造了推广“教化”的机会。成化年间，广东“猺乱”至烈的时候，“平猺”很成功的陶鲁，就是支持“除寇贼，化之为先，杀之，不得已也”的主张的。^②陈白沙之所以成功，就是因为他以礼教配合陶鲁。但是他和丁积的乡礼，并没有超越朱熹的《家礼》。家族的演变，发生在礼仪变化的第四个阶段。

第四个阶段就是在嘉靖年间发生的宗族制的正统化。在这一段珠江三角洲的历史中，一方面有魏校任广东提学时的毁“淫祠”活动，同时也有士人兴建“家庙”的发展。毁“淫祠”部分目的是为了反对佛教。到万历年后，因为几个高僧的活动，基本上把儒佛的关系倒过来。但是，宗族修谱建祠的活动，一直延续到清代。我们现在所认识的所谓“传统中国”的“传统”，很大部分就是这个演变的创造。^③

一直以来，地方官禁止“淫祠”的例子屡有所见。魏校禁“淫祠”独特的地方，在于他的全面性。他禁的是没有列入明朝“祀典”（也就是明朝的法律）的地方神祇和佛寺。在他禁风俗的一段论述中，字里行间对巫覡和僧道仪式作了一定的区别：

禁止师巫邪术，律有明条。今有等愚民，自称师长、火居道士及师公、师婆、圣子之类，大开坛场，假画地狱，私造科书，伪传佛曲，摇惑四民，交通妇女，或烧香而施茶，或降神而跳鬼。修斋则动费银钱，设醮必喧腾闾巷，暗损民财，明违国法。甚至妖言怪术，蛊毒采生，兴鬼道以乱皇风，夺民心以妨正教，弊故成于旧习，法实在所难容。尔等愚昧小民，不知死生有命，富贵在天，且如师巫之家，亦有灾祸病死，既是敬奉鬼神，何以不能救护；士夫之家，不祀外鬼邪神，多有富贵福寿。若说求神可以祈福免祸，则贫者尽死，富者长生，此理甚明，人所易晓。今我皇上，一新正化，大启文风，“淫祠”

^① 有关明代里甲制度，见刘志伟《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》，中山大学出版社，1997年，第92~118页。

^② 有关这个问题，可参见本书《皇帝在村：国家在华南地区的体现》。

^③ 见本书科大卫：《明嘉靖初年广东提学魏校毁“淫祠”之前因后果及其对珠江三角洲的影响》。

既毁，邪术当除。汝四民合行遵守庶人祭先祖之礼，毋得因仍弊习，取罪招刑。^①

由此资料看，修斋和建醮都是浪费，“兴鬼道”乃是“乱皇风”。当然，乡间佛教、道教和所谓邪术有很多重叠的地方，但是，从这一段来看，反巫覡活动和建立正统是有关系的。佛教在万历年间回复以前的兴盛后，士人在理论上反对巫覡活动的态度基本上没有改变。

家庙和家族的发展则比较复杂。我们首先要明白，慎终追远并不是家族唯一的目的。家族的礼仪，是《大明律》根据朱子家礼规定的。朱熹等儒家在南宋提出家礼的年代，庶民不能为祖先立庙。地方上的庙不是神祇的庙就是贵族（或皇族）为祖先所立的庙。庶民供奉祖先的地方，有的在墓地，有的在佛寺（所谓功德祠），也有的在家里。当时的祠堂，不是在乡村里建立的独立的庙宇，而是在坟墓旁建的小房子。又因为代表先灵的象征不一定是牌位而是画像，所以拜祭的地方亦有称为影堂。宋儒的改革，实际上就是针对这些形形色色的祖先拜祭办法，把祖先和神祇的供奉严格划分。朱熹主张“君子将营宫室，先立祠堂于正寝之东”。他对这一句话的解释说明他用祠堂这个名词来代表祖先祭祀的地点，完全是因为配合当代的法律：“古之庙制不见于经，且今士庶人之贱亦有所不得为者，故特以祠堂名之。”朱熹主张祠堂的格式，即“三间外为中门，中门外为两阶，皆为三级，东作阼阶，西作西阶，阶下除地广狭以屋履之，令可容家众敛立”这几句，收录在明初编的《明集礼》，作为祠堂的规模。^②然而，宋儒所提倡的我们可以称为家庙式的祠堂的建筑物在当时尚未有法定地位，所以到嘉靖十五年（1536）夏言上疏请“诏于下臣工建立家庙”，“品官家庙”才制定，规定“官自三品以上为五庙，以下皆四庙。为五庙者，亦如唐制，五间九架，厦两旁隔版为五室。中祔五世祖，旁四室祔高、曾、祖、祢。为四庙者，三间五架，中为二室，祔高、曾，左右为二室，祔祖祢。”万历《大明会典》“品官家庙”项下，就是根据这次诏令写的。与此同时，夏言亦疏准许天下臣民于冬至日祀始祖。至此，祭祖的法

① 前引《泰泉乡礼》卷3，第17~18页。

② 《朱子家礼》，引自《朱子成书》，元至正元年刊，见 Patricia Buckley Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals*, Princeton: Princeton University Press, 1991, pp. 184-212。“祠堂”部分见于184~185页；另，徐一夔：《明集礼》，见《四库全书珍本》。“祠堂制度”见于卷66。

定地位才得到确定。^①

嘉靖年间的法律改革与当时的“大礼仪”很有关系。霍韬、方献夫等在“大礼仪”中支持嘉靖维护孝道的官员，同时也支持在地方上毁减“淫祠”。这些官僚中有好几个是广东人。明中叶后，因为得到这些人的推动，家族制度在广东发展得特别快。其结果就是庶人（平常人的家族）可以像明初的贵族家庭运用同样的礼仪拜祭祖先。^②

有关这个过程在珠江三角洲的演变，比较精彩的记载有以下新会潮连乡嘉靖三十三年（1554）“旧祠堂记”一段：

余初祖宣教翁，宋末自南雄迁居古冈华萼都三图四甲潮连乡芦鞭里，迄今十三四世矣。九世孙永雄，独慨然祖祭无所，愿立祠焉。和之者，七世孙荃也、九世孙永禄也、锦也。爰集众议，金是之，永禄翁遂捐己输该蒸尝之资，率众购地于乡社之左。成化丁未腊月，四翁督工，建一正寝祠焉。为间者三，崇有一丈九尺，广与崇方则倍其数。爰及弘治甲寅，九世孙宗弘者、璧者、慨未如礼，又购地建三间焉。亦如之。外设中屏，东西两阶。至正德戊辰，十世孙协者，又凿山建一后寝焉。广方与正寝稍狭阶级之登正，崇与正寝八尺有奇。厨两间，东西余地若干。其董治之劳，辍家事，冒寒暑，日旦弗离，经昼忘疲，且费无靳色。若七翁者，不可谓不重本也。麟（本文作者——引者按）幼学于给事中余石龙先生之门，议及初祖之祠，请撰一记。先生曰：庶人此举，僭也，弗许可。麟退而考诸群书，及司马影堂之说，与一峰罗氏，亦祖程氏以义起之云。盖与朱子疑禘之说，并行不悖。诚所谓报本反始之心，尊祖敬宗之意，实有家名分之受，而开业传世之本也。乃知不迁之祠，未为不韪也。^③

从这段资料看，从成化到嘉靖，新会潮连卢氏一直扩建一所符合《朱子家礼》所定的典范的祠堂。但是，迟至嘉靖初年，请人写记文的时候，还是被认为是不合规格。“僭”就是有超越社会等级的意思。然而，到了嘉靖三十三年，这段经过已经可以记录下来，因为到了那个时候，不仅品官家庙已经合法化，而且建家庙已经变成了一个切合时尚的活动。

① 王圻：《续文献通考》（明万历刊本），卷215，第24~27页。

② 有关“大礼仪”可参阅阎爱民：《“大礼仪”之争与明代的宗法思想》，《南开史学》1991年第1期，第33~55页。

③ 《新会潮连芦鞭卢氏族谱》卷25（上），第2页。

郑振满的《明清福建家族组织与社会变迁》一书，对宋至明建祠的演变有很详尽的研究。他说，从南宋至明初，建祠活动尚未普及，祠堂的规制也不统一。明代前期的士绅阶层，对建祠活动还颇有怀疑，长期为祠堂是否合于“礼”而争论不休。他引用弘治二年（1489）的碑记来说明时人也注意到家礼的影响：

昔者，程子尝祀始、先祖矣。紫阳夫子本之，著于《家礼》，后疑其不安而止。我太祖洪武初，许士庶祭曾、祖、考。永乐年修《性理大全》，又颁《家礼》于天下，则远祖祖祀亦通制也。然设位无尊祠。今莆诸名族多有之，而世次盒位家自为度。^①

这是嘉靖年间以前的事。到了嘉靖以后，同书说：“明中叶前后，由于建祠之风盛行，福建沿海各地的依附式宗族得到了普遍发展。在规模较大的聚居宗族中，祠堂已被视为不可或缺的统治工具。”^②

为什么礼仪在社会中扮演了一个这样重要的角色？我认为是因为在传统社会中，宗教和法律的结合往往是通过礼仪表达出来的。经济的演变、赋役制度的更替、社会发展的历史趋势，都推动着礼仪的修改。通过接受礼仪的改动，中央和地方相互之间的认同得到加强。从南宋到明中叶，礼仪改革是权力交替理性化的表现。地方社会依靠接受以中央为核心的士人政权以延续其本身的发展。以往中国礼仪历史的研究，没有注意具体的、地方性的和历史的因素。我们现在提倡的礼仪研究，是建立于已有多年学术传统的地方史上的。在这方面，我们从已故的梁方仲教授和傅衣凌教授的研究中已经得到不少启发。配合社会经济史的研究，我们可以了解礼仪的演变如何表现了整个社会在形式上对各方面的反应。例如，在嘉靖年以后，家庙和宗族变成一个控产机构，在没有公司法的年代，扮演了一个商业团体的功能。这样的方法之所以可行——如果我们用现代的观念解释的话——主要是因为祖先变成了控产的法人，也就是说，一个宗教的观念，变成了一个法律的观念。^③

① 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社，1992年，第159，165页。

② 同上。

③ 有关这个问题，可参阅拙著：David Faure，“The lineage as business company: patronage versus law in the development of Chinese business”，*The Second Conference on Chinese Economic History*，Taipei: Institute of Economics, Academia Sinica, 1989.

后 记

图书出版之前，出版方要我加一个后记。首先要说的话，是感谢令这本书得以出版的几个人：卜永坚、曾宪冠、李子归、陈博翼、宋旭景。没有他们热情地帮忙，这本书不会出现。也感谢贺喜，曾不厌其烦地替我修改过书中某些篇章的中文。

我也可以说几句有关翻译的话。我从来都相信出版物有其自己的生命，作者不应该对其独立的生命有什么影响。我生长在双语的环境，但是因为种种原因，英语写作比中文流利。可以有机会把我的英语文章翻译成中文，让广大的中文读者可以批评我的思想，是我很值得高兴的事。但是，应该声明，译文我没有好好读过。

中文学界对“历史人类学”的概念，看法不一，我相信名词并不重要。我基本上是个历史学者（我的博士学位是修读社会学的），但是对人类学者的田野活动很有兴趣，也有幸得到人类学者朋友的指导与帮助。我并不相信我懂多少人类学，也对现在人类学的后现代主义追求一点兴趣都没有。我非常相信研究中国社会史需要结合田野的观察与文献的解读。我相信不走出书斋的历史学者（借用贺喜的一句话）不能了解中国社会。

问题不在于田野中有什么特别的资料去收集，问题在于怎样以田野的眼光来读文献。

历史学者研究的文献，来源于田野；田野可以在乡村，也可以在达官贵人的官邸。文献怎样产生，怎样流传，什么文献保留下来，什么文献没有，都在某类田野经历过一定的时间。它活在田野之中，有的，仍然活着。历史学者若不能从文献看到田野，他或她只是一个抄袭的机器。从田野的角度读文献，文献的内容是一层一层的，原来某句话经历过解读，又放了另一篇文献之内，如此转手多次，才到达历史学者的视野。您有兴趣知道的，是文献的哪一层呢？您又有多少田野的幻想，帮助您看出其中的变化？我们这些城市长大，五谷不分的人，不跑田野，怎样可以有看透文

献的想象力？

跑田野，才能认识中国是怎样地大物博。您以为明太祖一声令下，天下四方便自然遵循吗？真的有“瑶（猺）乱”，皇朝出兵去“平乱”吗？天地会的兄弟，真的密谋等待时机来推翻朝廷吗？多少我们以为是实体的名词，只不过是思想上的认同。但是，认同有它的动力，国家、社会就是靠认同产生的。谁认同谁、凭什么去建构认同，在什么时候、什么环境、可以利用什么概念来做建构的根据，就是研究者在田野永远不能离开的问题。

我不知道本书的文章能不能足够展示跑田野、读文献的乐趣。我只希望，读过本书的读者，下一次到庙里，可以带着去图书馆、档案馆的心情。乡村的老庙，就是一本内容丰富的地方史，讲的是老百姓的生活。生活的苦乐，村民在这里报告过。您听到了吗？

科大卫

2016年7月7日于香港

出版说明

本书文章出自国内外各种书籍、学刊，有的已经出版多年，译者申请版权，耗时甚久，困难甚多。若海外杂志社对于本书文章版权有任何疑问，请联系本社，本社一定遵守版权法律行事，造成不便之处，敬请原谅。

明清中国的政治秩序是怎么回事？这个问题一直为研究者所高度关注。传统的历史学，强调朝廷自上而下的管治能力。科大卫却关注地方社会上的各种势力和人群，看他们如何在关键历史时刻，利用物质的和符号的手段，挤进一个逐渐成形的政治制度，并安身立命于其中。科大卫是自下而上来考察国家缔造这个过程的，他告诉我们，在民间宗教仪式、宗族源流传说、社区节诞、及其他日常生活领域中，有关朝廷的譬喻，如何与地方想象互动、上下渗透，并且循环贯穿各地社会传统的建构。几百年间，以上这些过程产生出有关权力、权威、文化认同的观念与制度，这些观念与制度既多元，又一统。本书是历史人类学的典范，深具启发意义。

——耶鲁大学人类学系教授 萧凤霞

上架建议 明清史/社会史

ISBN 978-7-303-20836-4



9 787303 208364 >



北师大出版集团



天猫旗舰店

定价:58.00元