

目錄



- 鳴謝 iii
對於非專業讀者的提示 v
譯者說明 vi
代序 告別華南研究 viii

第一章 序言 1

◎ 歷史地理

第二章 光怪陸離的廣州 20

光怪陸離的廣州
南漢：一段插曲
北宋

第三章 儒家思想打進來了 34

儒學
地方精英

第四章 我們和他們 47

我們：地方統治圈
他們：“蠻”、“獠”、客家

第五章 土地 63

堤壩與沙田
傳統的象徵：房屋、遺跡、布施

◎ 從里甲到宗族

第六章 明初的社會 79

建立宗族的契機：里甲登記及其他
建立宗族禮儀

第七章 賦役的崩潰 93

黃蕭養之亂，1449年
登記里甲與控制土地：順德縣羅氏的個案



第八章 騷亂與禮儀之正統 108

騷亂、陶魯、陳白沙
齊整禮儀
十六世紀的社會革命

第九章 行政改革 127

行政改革
宗族規章：遵守禮儀，登記賬目
丈量土地：編寫土地記錄

◎ 宗族士紳化

第十章 建設宗族：佛山霍氏 145

功名顯赫：石頭霍氏
櫥窗效應：上園霍氏
櫥窗效應：佛山墟市裏的霍氏

第十一章 沙田上的大姓 158

大姓士紳化
結論：珠江三角洲社會的士紳化

◎ 從明到清

第十二章 士紳對於地方社會的控制 174

鄉居顯宦
里甲與民壯以外的軍事問題

第十三章 明朝的覆滅 190

第十四章 宗族制度的擴散 205

明清時期的宗族建設
高層級宗族

第十五章 齊之以教：用時令節誕來管治社區 224

龍山鎮的時令節誕
佛山：北帝及其遊神活動
總之就是市鎮聯合體：九江的佛寺、廟宇、書院



喚起集體記憶：把社區整合到王朝國家內

第十六章 控制財產的組織：一個意念的力量 254

集體財產
宗族做生意來了

第十七章 盛世一記 273

數字
清朝政府的統治
學術與生活方式

◎ 十九世紀的轉變

第十八章 桑園圍 296

乾隆五十九年（1794年）的洪水
嘉慶二十二年（1817年）的維修
道光九年（1829年）及十三年（1833年）的維修
水利工程及地方管理的規模

第十九章 從民壯到團練 317

海盜來襲、防務孔亟、規模升級
鴉片戰爭期間的團練

第二十章 太平天國戰爭期間的地方力量 336

團練局及沙田開發
長遠的影響

第二十一章 外國因素與珠江三角洲社會 355

光怪陸離之外
槍械
並沒有發生制度變化

第二十二章 民族國家的矛盾：宗族的落後性 377

稅照收，但官府的合法性改變了
宗族不變，國家已變
宗族靠邊站、宗族重生



◎ 尾 聲

第二十三章 珠江三角洲以外 405

參考書目

譜牒、年譜類（按宗族及人物姓氏筆畫排列）

方志、地理類（按作者姓氏及地名筆畫排列）

一般類

個別地區類

其他史料（按作者姓氏或書籍名稱筆畫排列）

研究論著（按作者姓氏筆畫及字母排列）

第一章 序言

許多研究者認為，在華南，單姓村不僅普遍，而且是當地農村社會的主要秩序。莫里斯·費里德曼（Maurice Freedman）把這個秩序形容為“宗族”（lineage），從此，“宗族”這個辭彙就家喻戶曉了。但費里德曼的“宗族”說，並非獨創，而可說是其來有自。別的不說，十八世紀的清朝政府，就留意到村落械鬥的各方，往往都是源於同一祖先、居住於同一地點的人羣，清朝政府稱這樣的人羣為“族”。社會學家陳翰笙，根據二十世紀三十年代的一個調查，把這些人羣描繪為集體地主。日本歷史學家清水盛光、王劉惠珍（音 Hui—chen Wang Liu）、奧爾加·朗（Olga Lang）研究了宗族的規條。到了二十世紀五十年代，當中國共產黨進行土改時，就把宗族列為特別關注對象。¹

關於宗族的研究，著作浩繁，但費里德曼分別於 1958 年及 1966 年出版的兩本著作，堪稱宗族研究的轉捩點。² 費里德曼的影響究竟何

1 Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: Athlone Press, 1958); *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London: Athlone Press, 1966). Chen Han-seng, *Landlord and Peasant in China: a Study of the Agrarian Crisis in South China* (New York: International Publishers, 1936). 清水盛光，《支那族の結構》（東京：岩波書店，1949）。Liu Wang Hui-chen, *The Traditional Chinese Clan Rules* (Locust Valley, NY: J.J. Augustin, 1959). Olga Lang, *Chinese Family and Society* (New Haven: Yale University Press, 1946).

2 Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*; *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*.

在？一言以蔽之，在他這兩本書出版之前，宗族研究只局限於譜牒的文字規條；在他這兩本書出版之後，宗族研究遂進入這些文字規條所賴以產生的社區。誠然，“宗族可以是一個社區”這個觀點，也非費里德曼的獨創。日本的漢學研究，從功能主義的角度出發，就認為“自然村落”產生社區，而社區產生宗族。但是，費里德曼的貢獻，在於特別指出，宗族劃定其領土邊界，靠的不是執行譜牒規條，而是追溯共同祖先。為了證明這個觀點，費里德曼為宗族研究引進了“宗族其實是法人 (corporation)”這種看法，也就是說，宗族作為一個集體，有明確的成員制度，並能夠擁有財產。根據這種看法，在華南，宗族就是控股公司，能否成為該宗族的成員，取決於能否追溯到共同的祖先。而宗族成員的身份，必須以參與宗族祭祀、確立宗族譜系而展現出來。但是，即使同屬某個祖先的子孫，卻並不意味着人人都可平均享有宗族的財產。宗族的財產，控制於個別祖先的名義之下，因此，隨着子孫繁衍，在世的宗族成員可以是眾多的、不盡相同的宗族“信托基金”的成員。費里德曼進一步指出，宗族這種“控股公司”，有其地域基礎，宗族之間的結盟，形成了村落及村落聯盟。因此，我們可以從宗族之間的互動、宗族與政府之間的互動這個角度，來把握華南鄉村的歷史。費里德曼的這套觀點，對於魏斐德 (Frederic Wakeman) 及孔飛力 (Philip Kuhn) 產生了影響，魏、孔有關中國鄉村社會的非常重要的著作，基本上是對於二十世紀六十年代初蕭公權的主流觀點的修正。³

我自己的研究，是要把費里德曼的看法，落實到具體的歷史脈絡中。二十年前，我展開這工作時，受到了華德英 (Barbara Ward) 的影響。當時我出版了一本書，題為《中國鄉村社會的結構》(*The Structure*

3 Frederic Wakeman, Jr., *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861* (Berkeley: University of California Press, 1966). Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China, Militarization and Social Structure, 1796-1864* (Camb. Mass.: Harvard University Press, 1970). Hsiao Kung-Chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960).

of Chinese Rural Society) , 研究香港新界的鄉村的歷史。⁴ 我在書中指出, 新界社會的領土觀念, 並不依賴宗族。因此, 宗族及其使用書面譜牒、追溯共同祖先、在祠堂祭祀祖先等種種花樣, 是被引介到新界鄉村中、把新界鄉村聯繫到國家的工具。也就是說, 只有當官方意識形態滲透鄉村, 宗族制度才會擴散。在香港新界, 這個過程發生於十六至十八世紀。又由於宗族作為一個制度, 能夠保護成員免受外界的威脅, 包括來自官方的威脅, 所以, 宗族就被視為是把鄉村社會組織起來的主要制度形式。

在《中國鄉村社會的結構》這本書即將寫完之際, 我開始思考: 以上這套觀點, 是否適用於香港新界以外的中國地區呢? 根據當時我能夠掌握到的史料, 我認為, 就表面證據而言, 答案是肯定的。本書就是要進一步發揮這套觀點, 探討宗族作為一套制度, 如何在香港新界以外的地區演進? 對於採用宗族這種組織的社區而言, 宗族意味着甚麼?

我選擇了珠江三角洲作為我下一步的研究對象, 既可說是意料之外, 也可說在算計之中。但無論如何, 這個選擇是合理的, 因為就中國文化、社會、經濟、政治而言, 珠江三角洲都是主要區域之一。從研究的角度來說, 珠江三角洲也有獨特的便利: 現存史料, 展示出珠江三角洲的活躍的經濟活動, 展示出珠江三角洲被成功地整合到中華帝國、而同時又繼續維持強烈的本地文化認同的過程。凡是接觸過鴉片戰爭史料的研究者, 看見廣東人做生意手段之高、對官府忠誠之強 (或曰畏懼之深), 都應該至少能夠看出珠江三角洲上述特質的一些端倪。廣州行商的風流儒雅, 固然反映出珠江三角洲的這些特質, 而珠江三角洲鄉民的慷慨激昂, 也同樣反映出這些特質。這些鄉民, 幾乎自發地迎擊那些闖進他們領土的英國及印度士兵。鴉片戰爭前五百

3

4 Barbara E. Ward, *Through Other Eyes: Essays in Understanding "Conscious Models" – Mostly in Hong Kong* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 1985). David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986).

年，在十四世紀中葉，這片土地人煙稀少，當時就存在的鄉村社區，沒有哪個懂得如何與官府打交道，而大部分村民甚至完全不認為自己是皇帝的順民。

算我走運，能夠從廣州的廣東省圖書館展開我的研究。我與幾個當地的歷史學家交上了朋友，得到他們專業的、慷慨的指導，並且把該圖書館收藏得相當完善的珠江三角洲地區家譜摸索了一番，我迅速意識到，佛山，這個位於廣州城西三十公里的商業及工業市鎮，應該成為我研究的重點。與香港新界不同，佛山更加富裕；但與廣州城也不同，佛山從來沒有被官府控制過。在十六世紀，控制佛山的，是當地的幾個大家族。即便在佛山，也大約是從十六世紀開始，高級官員才建立起宗族，但我很快了解到，其他地區也出現了宗族。宗族的建立，最初是個農村現象，而誕生宗族的佛山，與其說是個市鎮，毋寧說是一羣鄉村。從十五世紀某個時期開始，這些鄉村在同一座廟宇內進行集體祭祀活動。隨着佛山的發展，宗族組織的法則被建立起來，與當地神祇的崇拜並行不悖。終於有一天，我們會說佛山已經成為一間公司。但是，假如佛山開創者的宗族不如此根深蒂固，佛山是不可能有這樣一天的。⁵

一旦要把佛山定位，立即引起錯綜複雜的問題：自十六世紀以來，“鄉”、“鎮”這類字眼就經常與佛山沾上邊；但是，“鄉”、“鎮”這些字眼究竟有何含義？即使我們用從西方歷史所產生的既有觀念來處理，類似“村”、“鎮”、“城”這類辭彙的中、西語境是否能夠順利對應，也是成問題的。用人口多少來區分，也許是個辦法（至1911年，佛山人口約達三十萬，而廣州人口則超越一千萬）。但是，用人口多少來定義一個市鎮，其弊端在於無法顧及該區域社會活動的複雜情況。儘管佛山是個商業中心，但商業活動並不就是佛山這個市鎮的全部，商業活動是在佛山的市集裏進行的，而這樣的市集在佛山有好幾個。

5 我在1990年曾撰文研究佛山，見David Faure, "What made Foshan a town? The evolution of rural-urban identities in Ming-Qing China", *Late Imperial China*, 11:2 (1990), pp. 1-31. 這篇文章所使用的部分史料，也用在本書第七、十、十五章。

如果我們用西方歷史的背景來理解城市，則佛山並非城市，因為中國的歷代皇帝從來沒有承認過佛山在功能上有何獨立之處，更沒有以特許證（charter）的形式賜給佛山獨立地位。但是，佛山也不是中國意義上的“城”，因為它並非官府衙署之駐地。而且，不管佛山究竟是甚麼，總之也不是個鄉村，因為它容許外人入住。佛山的外來人口不斷增加，為佛山的本地居民帶來了好處，鄰近佛山冶鐵作坊的鄉村，與佛山的市集合併起來。就這樣，佛山發展出一條公式，讓私人的企業與官府的需求共存。這條方程式是以宗族的辭彙構思出來的，而且，正如本書將會指出的那樣，這條方程式也適用於整個珠江三角洲。

外地人與本地人之分，前提為入住權之有無。我在《中國鄉村社會的結構》對此看法有所探討。簡單而言，所謂入住權，是在一指定疆域內享用公共資源的權利，包括：開發尚未屬任何人的土地的權利、在荒地上建屋的權利、在山腳拾柴火的權利、從河流或海邊捕撈少量魚類及軟體動物以改善伙食的權利、進入市集的權利、死後埋葬在村落附近的土地的權利。這些權利，並不是每個住在同一條村落的人都擁有的。村民們很清楚哪些人擁有、哪些人沒有這些權利。擁有入住權的理據是：這權利是祖先傳下來的。他們的祖先可能據說由皇帝欽賜土地，或者移居至此而耕種這些土地，或者建造房屋而子孫居住至今，或者購買了這些土地，或者與本地人聯姻，或者把原住民趕走。憑着這些既成的歷史事實，他們的子孫因此擁有這些土地，而且只要不搬走，就擁有入住權。這些關於歷史的觀念，對於村落的組織是極為重要的，因為村民們正是通過追溯祖先的歷史來決定誰有沒有入住權、是不是村落的成員。

一個社區會發展為市鎮還是鄉村，取決於外來者是否被輕易接納、輕易給予入住權，及輕易獲允成家立室。凡是對於外來人口採取開放策略的社區，就會發展為市鎮；凡是把入住權局限於本地人的社區，則始終是鄉村。在香港的新界，即使是集鎮，也不輕易容許外來者享有入住權。為何不同社區對於分享公共資源採取這樣或那樣的策略？線索之一，正是該社區的貿易及其重要性。鄉村本來是爭奪公共

土地的場所，但是，佛山要發展貿易，就必須吸引外來人口定居。而且，明中葉之後（姑且說自十六世紀中葉開始），佛山的土地莊園發展已達極限，囤積土地的宗族因此只能另謀致富之道。臨近佛山而位處沙田開發要衝之地的市鎮，例如小欖，就成為以囤積土地為能事的宗族的誕生地。在開發沙田過程中，這些宗族有不少也開始涉足商業，並且把邊界開放給外來人口。⁶

一旦外來者獲允入住市鎮後，一旦暴發戶出現，躋身豪強之列，並企圖染指附近土地時，所產生的種種社會問題，必然是錯綜複雜的。別的不說，只須粗略看看家譜，就可知這些問題非常嚴峻、且扣人心弦。我一展開研究，便明白到：佛山及其鄰近地區的歷史，將為整個珠江三角洲社會發展的複雜過程提供一條線索。我也明白到：為了讓我的解釋具有意義，我不能只局限於佛山，而必須經常把佛山與珠江三角洲其他地區、與廣州城本身作比較。換言之，我的佛山研究不能只是地方史，而必須是關於珠江三角洲社會形成的制度史。

這裏有必要把佛山的歷史背景交代一下。自十六世紀以來，貿易劇增。原因很多，部分原因是歷史學家所熟知的。到了十六世紀，政治穩定對於經濟的正面作用開始顯現出來，市鎮經濟也出現了被中國歷史學家一度稱為“資本主義萌芽”的跡象，這些跡象包括：市鎮內的糧食市場及其他消費品（例如絲綢和棉製品）市場擴張；海外貿易劇增，把白銀從日本及美洲帶進中國；手工業蓬勃發展，這些手工業作坊有些在鄉村運作，但相當一部分集中在城鎮。廣州城是主要的外貿中心之一，佛山無疑分享着廣州的繁榮。十七世紀中葉的明朝覆滅、以及十九世紀中葉的太平天國叛亂，都曾一度打擊了廣州的繁榮。但除此以外，直至 1929 年大蕭條之前，廣州都持續繁榮。從十六世紀中

6 關於宗族對於外來者的開放問題，參見 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*, 1970, pp. 11-36; Patricia Ebrey, "Types of lineages in Ch'ing China: a re-examination of the Chang lineage of T'ung-ch'eng," *Ch'ing-shih wen-t'i*, 4:9 (1983), pp. 1-20.

葉到二十世紀初這四個世紀，大部分時候，珠江三角洲商機盈然，這是促使宗族形成的重要原因。⁷

貿易增長對於當地社會制度可能產生甚麼影響？要找一個參照點，與西歐作些比較是有用的。大約在同一時期，西歐也經歷了一輪增長，其造就的繁榮水平，僅次於十九世紀中葉的工業革命。在這一輪增長期內，貿易受到強有力的促動，是因為商業法律得到改善，法律程序得到建立，構成卡爾·波蘭伊（Karl Polanyi）所謂“自把自為的市場”（self-regulating market）的各種制度也得到發展。⁸ 這個自把自為的市場，濫觴於十六世紀之前。自十二世紀以來，現代意義的歐洲政府開始成形，並且與貿易所需要的制度、與控制財產所需要的制度磨合，這個過程，歷時好幾百年。商業公司的歷史，最清楚地展示出國家締造、貿易、財產權三者的結合。公司最初是建立在私人契約之上的合夥制，到了十九世紀，它們終於被國家承認為法律實體。公司成為能夠控制、轉移財產的團體，並且需要繳稅。管治公司的，不再是股東而是一羣經理。公司比個人、甚至家族的壽命更加延綿持久，且覆蓋之廣，亦遠超個人之力所能及者。在中國，雖然商業合夥制也出現了，但是，卻從來沒有相關的公司法律，為它們提供那種西方貿易公司與生俱來的獨立與靈活。會計制度也沒有落實到生產層面（中國的會計只是用於家居開支與商業），因此老闆只能事事親自緊盯，無法假手於經理。能夠超越個人而延綿持久、覆蓋周全者，不是公司，而是宗族與家庭。在西方，出現了一股意識形態，不僅承認私有的、個人的財產權，而且還視之為商業倫理與政治穩定的理所當然的基礎。在中國，由於宗族始終不是名正言順的商業機構，因此，私有財產權不是宗族的目的，而是宗族繼續其事業的手段。宗族的事業，是奉祀祖先神靈、繁衍宗族子嗣。因此，把宗族這個理念推廣普及的理學家

7 有關這個問題的背景，參見 Richard von Glahn, *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700* (Berkeley: University of California Press, 1996).

8 Karl Polanyi, *The Great Transformation* (New York: Rhinehart, 1944).

朱熹，就等於中國的孟德維爾 (Mandeville)：宗族的自私自利，能夠為國家與社會帶來公益。正是由於這套意識形態得到實踐，像佛山及其周邊鄉村這樣的地緣社區，不僅成為經濟增長的火車頭，也成為明朝國家的組成部分。⁹

7 眾所周知，理學意識形態的推行，是與學校的興辦、科舉考試的制度化，以及一個特殊階層的誕生而同步的；這個階層的人，參與科舉考試、做官、致仕，並繼續在自己社區內參與公共事務。一套看重教育與學問的意識形態不斷強化，催生一羣處理政府及本地社會關係的中介人，這些中介人可以是擁有科舉功名的士紳，也可以是官府任命的書吏。逐漸地，這套推崇學者及其生活方式的意識形態，滲透到全社會，雖然區域文化的元素也打進了官方體系。如果我們從宏觀的角度來觀察中國王朝、並從京城的角度來描繪中國王朝的話，以上就會是我們所能夠得到的印象。但是，假如我們從區域社會的角度出發，例如從佛山這類鄉村聚落及城鎮的角度出發，則王朝國家的擴張，教育程度、士大夫理念、儒家禮儀的普及，為本地精英提供了社會升遷的工具，並為他們創造了一個架構，讓他們以王朝所認可的語言來表達他們的本地利益。在中國歷史上的不同時段，區域社會與王朝國家的關係，體現在不同的辭彙、儀式、統治風格、信仰之上。把這些辭彙、儀式、統治風格、信仰一言以蔽之，並以之命名一個制度，就是華南的“宗族”。隨着宗族崛興並為王朝國家意識形態所接受，區域社會與王朝國家的結合，把地區的利益，亦說成國家的利益。

明王朝於十四世紀中葉頒佈的一系列典章，成了後世品評明朝政府的尺度。但其實，這些典章所指涉的制度，大部分在十五世紀就已分崩離析，並於十六世紀被地方官員的改革所取代。這些官員出身儒士，但職業需要使他們成為務實的能吏。結果，明朝政府產生了巨變。例如，隨着經濟的貨幣化，賦役折算為白銀，使縣政府得以供養

9 彭慕蘭(Kenneth Pomeranz)低估了中國與西方商業的制度性差異，見 Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

自己的屬吏。又例如，隨着文字普及、縣衙門職掌擴大，書面文獻在行政中扮演愈來愈重要的角色。書面文獻的使用既然增加，書面文獻的編纂也隨之增加，不僅官府衙門如此，家家戶戶也都如此。對於珠江三角洲的許多家庭而言，掌握文字，就是從十六世紀官府與家族的書面文獻開始的，在中國許多其他地方，情況自然也一樣。¹⁰ 對於一小部分家庭而言，掌握文字，意味着有機會藉科舉考試或縣衙門職務而贏得名望。因此之故，珠江三角洲的許多家族譜牒，首先收錄的是明初的里甲登記，繼而收錄的是之後幾個世紀內的科舉功名。書面文獻和官府功名的突然出現，標誌着里甲轉化為宗族。宗族一方面內化了王朝國家的制度，一方面也把社會地位、族羣差異等有可能“梗化”的因素儘量掩藏起來。

8

但是，不談土地問題，就無法全面把握十五、十六世紀宗族誕生的文化背景。明初，里甲戶口的登記是與土地掛鈎的，也是與力役掛鈎的。從作為法令頒佈的第一天開始，里甲登記就被破壞，因為只要有辦法，所有里甲戶都逃避力役。但是，里甲登記也有些好處。里甲戶既然被視為明王朝國家機器的名正言順的成員，一旦發生法律訴訟，里甲戶就可以把里甲登記的文件拿到縣衙門去協助打官司；一旦發生政治動亂，有否里甲登記，就成為是否“良民”的重要政治標籤，因為登記成為里甲本身就意味着得到官府承認為“好百姓”。所以，到了十六世紀，已經擺脫力役的里甲戶，卻仍然希望保留里甲的登記。同時，由於里甲登記追不上人口變化，里甲的戶口，就不再對應於“同居共爨”的家庭單位，而成為了賦役的單位、控制財產的單位。既然明王朝編制的法令，以里甲登記為前題，並且又鼓吹理學禮儀。於是“同居共爨”的家庭單位，就以理學的禮儀來包裝自己。這樣一個控制財產的制度，以子孫相繼為組織規則，並以定期舉行的儀式來體現這

10 在華南部分地區，文字是通過宗教文獻進入尋常百姓家的。見 Michel Strickmann, "The Tao among the Yao, Taoism and the sinification of south China," 載酒井忠夫先生古稀祝賀紀念的會編，《歷史における民衆と文化：酒井忠夫先生古稀祝賀紀念論集》（東京：國書刊行會，1982），頁 23-30。

些規則，就成為費里德曼所指的法人（corporation）了。不錯，早已有人指出，書面文件的廣泛使用，是有助於商業活動的。更進一步，既然簽署合約者可能是已故祖先、或順理成章地說是代表這已故祖先的宗族，則這樣成立的公司，就能夠超越具體個人的壽命而長久延續，在西方，商業公司是依靠法律來提供這種長久延續性的。禮儀，就像王朝律例一樣，告知朝廷官員：簽署合約者有甚麼權利與義務，只不過簽署合約者不是個人而是宗族。杜贊奇（Prasenjit Duara）把一個縣裏面的關係、層級、權力的結合，說成為“權力的文化網絡”，是正確不過的。¹¹

9 因此，明王朝通過法律來創造里甲，而宗族則通過禮儀來繼承里甲。當然，用禮儀來包裝的團體而能夠控制財產的現象，並不限於明朝。在宋朝甚至更早以前，在中國的許多地區，佛教寺院就是主要的控制財產機構。再之前，則貴族豪門當然也擁有大量財產。在中國歷史上，王朝國家以不同方式容許控制財產的法人集團（incorporation）的存在，因而產生的後果，也有顯著的不同。以奉祀神靈的廟宇來控制財產，這是宋代華南某些地區甚為流行的控制財產方式，通過這種方式而產生的多姓氏社會，是靠廟宇聯盟而凝聚在一起的。王朝國家敕封這些神靈，也就承認了奉祀這些神靈的廟宇聯盟的權力與榮耀。王朝國家對於天后的敕封，既是對於天后這位神祇的“靈惠”的肯定，也是對於莆田即天后誕生之地的“效順”的肯定。但是，王朝國家通過承認共同祖先而承認地緣組織，則會產生單姓氏社會，原因很明顯：同一姓氏的祖父相代，子孫繁衍，自然就產生單姓氏社會。因此，共同祭祀本身並不足以建構出一個宗族。一個人首先必須是某個祖先的子孫，才能夠以宗族成員的身份祭祀這個祖先。而這宗族成員的身份，既必須靠記憶和儀式來追蹤的，也必須靠書面記錄來追蹤的。因此，比起以神廟為中心的地域聯盟，宗族缺乏開放性。話雖如此，必

11 Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State, Rural North China, 1900-1942* (Stanford: Stanford University Press, 1988), pp. 15-41.

要時祖先也總是可以偽造的，因此宗族也並不總是拒絕外人的。

宗族就是地方社會與國家整合的這樣一種產物。要充分了解宗族，必須明白：王朝意識形態所提倡的宗族，其實並非那種在明朝之前就普及於地緣社區、並直到清中葉（亦即十八世紀末）仍普及於比較貧窮和弱勢的地緣社區內的宗族。那種在明朝之前就存在、並於比較貧窮和弱勢的地緣社區內繼續存在的宗族，是控制鄉村入住權的宗族。換言之，只要被確認為宗族的成員，就有權到山邊拾柴火、在荒地建屋。宗族的普及，得力於兩種制度，即白紙黑字的族譜和被稱為“家廟”的符合官方規制的祠堂，大部分老百姓開始接受宗族的“正宗”形態時，對這兩種東西是聞所未聞的。貴族當然是早就獲允建立家廟的，但家廟作為一種制度而獲得普及，卻是從明朝歷史上所謂“大禮議”的宮廷鬥爭才開始的，即大約在十六世紀二十到三十年代。事緣 1522 年即位的明世宗嘉靖皇帝，並非明孝宗弘治皇帝的親生兒子，也非過繼兒子，而是明孝宗弘治皇帝兒子、明武宗正德皇帝的堂兄弟。嘉靖皇帝認為，奉祀自己親生父親，即所謂“繼統”，才算是孝順。但是，朝廷內大部分官員卻認為，維持皇帝血脈於不墮，即所謂“繼嗣”才是最重要的，因此要求嘉靖皇帝視自己為弘治皇帝的兒子，即《明史·世宗本紀》所謂“考孝宗”。在這場“大禮議”中，“孝”的問題成為焦點，因為“孝”是嘉靖皇帝堅執不二的立場。所以，少數在“大禮議”中支持皇帝的官員，仿照官方“家廟”形制，在家鄉為自己的本宗修建祠堂，這種做法其實是一種政治表態。無論如何，修建祠堂，蔚然成風，因為朝廷也修改了律例，以迎合老百姓仿照官方“家廟”形制修建祠堂的熱情。因此，被稱為“家廟”的祠堂從此遍地開花。在過去幾百年，老百姓只在祖先墳前或家裏的祖先牌位前祭祀祖先，如今，他們仿照官方“家廟”形制修建祠堂，以彰顯宗族與官方的關係。首先是富裕人家仿照官方“家廟”形制修建祠堂，後來連貧窮人家也照學如儀，土地也必須劃撥到祖先的名義下，以便應付祭祀祖先

的開支（即所謂“蒸嘗”）。¹²

從十六世紀開始的這場禮儀變革，前後用了足足三個世紀來完成。費里德曼筆下以祠堂為中心、聚族成村的現象，在明初是既稀少又孤立的。假使費里德曼在明初探訪珠江三角洲，他會看到佛教寺院的殘跡，這些寺院曾經是地方組織的核心；他會看到墳墓以及百姓在墳墓前祭祀祖先的情形；他會在岸邊水上看見七零八落的社區，裏面的人住在船與木棚上；他還會看到無數的廟壇，因為當時的神靈遠多於今天，甚至也遠多於費里德曼寫作時的二十世紀五、六十年代。明王朝縣級政府的行政改革，再加上造成家廟普及的禮儀改革，造就了宗族社會。這個宗族社會，萌芽於十六世紀，熬過了十七世紀明清王朝交替的衝擊，而終結於十九世紀。事實上，當宗族制度在十八世紀復興時，人們已把宗族視為古老的制度，而忘卻了它十六世紀的根源。當二十世紀的新知識分子視宗族為“封建”時，他們早已忘記：在培養百姓對於國家的忠誠方面，在培養鄰居的互信方面，在建立公司架構以控制財產、進行投資、因而實現經濟增長方面，正是宗族這個制度發揮了重大作用。

¹¹ 自十六世紀開始普及的理學，其關於王朝國家的理論，把祭祀祖先奉為圭臬，視祭祀祖先為王朝權力與地方社會的紐帶。地方社會通過儒家禮儀，把祖先作為地緣關係的基礎，也就分享王朝的權力。因此，地方社會與王朝共謀，把宗族作為建立社會秩序的基礎。宗族社會對於王朝國家、對於地方社會，都是個方便的建構。宗族代表着一種信仰，至多也不過是對於現實的大概的模擬，在大多數時候、在大多數地方，宗族更只不過是一種盼望。

12 Carney T. Fisher, *The Chosen One, Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong* (Sydney: Allen & Unwin, 1990). 閻愛民，〈“大禮議”之爭與明代的宗法思想〉，《南開史學》，1991年第1期，頁33-55。Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: the Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1995).