

# 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。<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup> 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。<sup>3</sup>

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。<sup>4</sup> 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。<sup>5</sup>

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。<sup>6</sup>

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。<sup>7</sup>

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。<sup>8</sup> 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

6

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。<sup>9</sup>

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。<sup>10</sup> 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。<sup>11</sup>

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”）。<sup>12</sup>

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。

<sup>11</sup> 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).