

宗族与地方社会的国家认同

——明清华南地区宗族发展的意识形态基础

[英] 科大卫 刘志伟

提 要：考察明清时期“宗族”的历史，应该超越“血缘群体”或“亲属组织”的角度。华南地区宗族发展是明代以后国家政治变化和经济发展的一种表现。宗族的发展实践，是宋明理学家利用文字的表达，改变国家礼仪，在地方上推行教化，建立起正统性的国家秩序的过程和结果。文章概括讨论了宗族意识形态通过何种渠道向地方社会扩张和渗透，宗族礼仪如何在地方社会推广，把地方认同与国家象征结合起来的过程。

关键词：明清 华南地区 宗族 地方社会

引 言

在传统中国社会研究中，宗族问题历来备受关注。虽然研究者的学术兴趣和研究风格各异，但一般都把宗族看成是传统中国的一种很重要的社会制度。最近半个多世纪以来，有关宗族研究的著作汗牛充栋，见解异同，流派纷纭，各成学说。许多研究虽然在关注的问题上有不少新进展，但仍有很多不足之处。有些学者指出宗法与宗族的连贯性，却忽略了宗族与宗法在运作上的分别；有些学者指出宋代是宗族发展的转折点，却忽略了宋明之间的国家规模和宗族发展有很大差异；有些学者了解宗族作为意识形态和宗族作为地方社团的区别，却很少说明意识形态和地方社团的关系；有学者在宗族发展的问题上，把注意力集中于华南单姓村的历史而忽视宏观的发展；也有学者注重族谱中的家族规条，而忽略了宗族的实际运作。

我们认为，明清以后在华南地区发展起来的所谓“宗族”，并不是中国历史上从来就有的制度，也不是所有中国人的社会共有的制度。这种“宗族”，不是一般人类学家所谓的“血缘群体”，宗族的意识形态，也不是一般意义上的祖先及血脉的观念。明清华南宗族的发展，是明代以后国家政治变化和经济发展的一种表现，是国家礼仪改变并向地方社会渗透过程在时间和空间上的扩展。这个趋向，显示在国家与地方认同上整体关系的改变。宗族的实践，是宋明理学

我们有关这一问题的初步见解，可参见 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.

家利用文字的表达，推广他们的世界观，在地方上建立起与国家正统拉上关系的社会秩序的过程。不过，本文并不打算从思想史的角度来说明明清宗族与理学的关系，因为有关理学的思想史已经有不少专门而深入的论著，需要讨论的是宋儒的意识形态在实践上对明清以后宗族制发展的影响。这一讨论，只是我们研究明清时期华南宗族制度发展历史的一个出发点。

师传和正统

明清的宗族制，当然是以祖先崇拜观念为基础的，对自身和祖先关系的体认，是人们终极关怀的一种表达。但是，宋明理学的宗族理论，并不只是祖先崇拜观念本身的发挥，由祖先崇拜观念到宗族理论，存在着一个需要跨越的鸿沟。祖先崇拜的一个基本假设，就是相信在灵魂不灭的条件下，已经死去的人具有可以影响后世生存的人的能力，这类思想在宋明时期民间及官僚奏请皇帝封赠地方神祇的奏章中可以清楚地看出来。但是这种信念引出了两个问题，一是如何建立死者和生者之间的联系？二是建立和维系这种联系的能力如何得以传承？这两点可以是同一个问题，也可能是各自独立的问题。

祭祀的礼仪可以说是在生者与死者之间发生关系的一个重要渠道。祭祀的理由可能很多，但以祭品换取神灵的庇佑，似乎是世界各地的共同点。祭祀的形式，亦可以有多种不同的表现和意义，在华南地区，祭祖的奉献最终往往由献祭者分享，这类祭品如其说是奉献，还不如看成是献祭者为祖先预备送给后人的礼物，分享者从中可以得到祖先的荫庇。祖先与后人的关系，不只有通过祭祀的仪式和祭品的安排来达致，“风水”也是一种通过选择死者埋葬的地理状况和生者居住环境的安排把各种际遇联系起来的力量。

然而，死者可以影响生者，不等于说实现这种影响的能力本身能够传承。能力的传承需要通过某种环节。例如，把能力本身变成一种学问，通过一个学习的过程得到承认，而这种学习的过程常常依赖师徒关系来达成。这样，师徒之间的传承过程就成为被承认的依据，这种关系在乡村的宗教中是相当常见的。但在乡村中的宗教活动，很大部分并不需要传承关系，任何人在任何场合都可以参拜神灵，求得神灵保佑，无须师承。但是，在参拜神灵的人们中，我们可以见到其实有附体和非附体的分别，有懂得专业程序和没有专业程序的区别。如华南地区的“问覘”，是一种通过神灵附体的运作，而乡村道士所做的礼仪，则一般没有附体的成分，人们相信其法力，依据的就是他们有严格的师承训练，可以运用先师的法力在道场运行法事。由此我们知道，通过师承获得的既是一种与神灵沟通的能力，也是一种与神灵沟通的技巧。

明白这一点是很重要的，既然师承关系是和法力相联系的，是获得法力的证明，就自然可以由师承关系引出所谓“正统”的问题。宋儒所谓的“正统”，是透过没有受后世奢华感染的古代礼仪重建起来的正统，是由他们所崇仰的天理产生出来的正统，正如黄干在介绍《朱子家礼》时所言：

昔者闻诸先师曰，礼者，天理之节文，人事之仪则也。盖自天高地下，万物散殊，礼之制已存乎其中矣。于五行则为火，于四序则为夏，于四德则为亨，莫非天理之自然而不

例如：《明宣宗实录》卷93，宣德七年七月乙酉条：“平江伯陈瑄言，高邮郡城西北湖中有神祠，古碑载神姓耿，名遇德，宋哲宗时人……死而为神……至今其神有灵，凡有人祷之者，若果虔诚恳祷，舟行无没溺之患，旱漠有甘澍之应”。又参见《宋会要辑稿》第19册，《礼》二十。

David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong, Hong Kong: Oxford University Press, 1986, pp. 141—148.

可易。人禀五常之性以生，则礼之体始具，于有生之初，形而为恭敬辞逊，著而为威仪度数，则又皆人事之当然而不容已也。圣人因人情而制礼，既本于天理之正。隆古之世，习俗淳厚，亦安行于是理之中。世降俗末，人心邪僻，天理湮晦。于是，始以礼为强世之具矣。先儒取其施于家者，著为一家之书，为斯世虑，至切也。

这段讨论把宋儒关于礼仪的“正统”观念表达得相当清楚。他们既承认礼仪源于天理，又认为礼仪是人为而非自然的产物，是由明察天理的圣人创造的。同时，由于宋儒并不以圣人自居，在“世降俗末，人心邪僻，天理湮晦”的时代，他们认定自己的使命是理解圣人的道理，根据圣人的教训制定礼仪，回复到他们以为与天理结合的人性，改变世间的流俗。宋儒用以证明他们所主张的礼仪符合天理的理由，是他们具有领悟圣人学说的能力，而这种能力是通过师承关系获得的。这样一个在礼仪的运作上由天理、圣人和儒者三方面结合起来形成的理论和实践体系，就是他们的“正统”。

但是，宋儒有宋儒的正统，佛道有佛道的正统，巫觋也有巫觋的正统。由师承关系去传统的正统是一个主观而非客观的观念。在佛教的范畴里，《六祖坛经》、《五灯会元》、《祖堂集》、《景德传灯录》之类的经典著作都在鉴辨师传的谱系，充分说明法嗣是个极重要的问题。与此相同，不同派别的道教也各有其传授的谱系，尤其是从宋元开始，主要的道教派系，如天师道和长春道对源流和传授都极为注意。甚至在乡间的所谓正一道士，在混乱的科仪系统中还是要弄出一套《道教源流》作为他们师承的根据。宋儒与佛道巫觋都声称自己的师承具有正统性，不同之处，只在于师承的内容。巫觋师徒传授的是神灵附体的法力，民间僧道师徒传授的是应用科仪书来处理神灵鬼魂的技能，而宋儒所传承的则着重在师传的哲理。

关于儒家和佛道的区别，南宋陈淳在《北溪字义》中有精彩的论述：“大凡不当祭而祭，皆曰淫祀。淫祀无福，由脉络不相关之故。后世祀典，只缘佛老来，都乱了。如老氏设醮，以庶人祭天，有甚关系。如释迦亦是胡神，与中国人何相关？”他又认为，“古人祭祀，各随其分之所至。”即“天子祭天地，诸侯祭社稷，及其境内之山大川，士大夫祭五祀，士庶祭其先。”可见在祭祀的观念和实践上，宋儒与佛、道有根本的分歧。西方宗教发展历史上有祭祀人直接或间接与神灵沟通的争议，宋儒与巫觋及民间僧道的分歧也有相类似的情形。实现祭祀人与神灵沟通的办法，巫觋依靠的是法力、僧道用的是科仪，而宋儒则是通过直接祭祀人举行符合其身份等级的礼仪，他们要维护自己所秉承的正统，就要和佛道划清界线。因此，他们反对僧道的浮夸，也反对巫觋对神灵的阿谀奉承，主张运用古代的礼仪来处理人们和先人的关系。

宋明理学的正统，是一个读书人制造出来的正统，这是我们理解明清宗族制度的一个很重要的观念。明清时期的读书人，一方面需要维护儒学源流的正统，另一方面亦因为他们以治世为己任，而需要考虑礼制的应用。但是，理学以为源于天理的人情，与当时的社会现实是格格不入的。基于这个理由，他们期望通过讲学授徒，编制启蒙课本和礼仪手册来推广儒家礼仪，改变时俗。明代大儒陈献章在地方上的影响之一，就是在乡村社会树立了儒家的“正统”，广东新会县潮连乡的文献记曰：“白沙弟子之在吾乡者实繁有徒，如区越、李翰、马贞、马国馨、潘松森、宋容重、卢应等，类皆学有师承，藉以化民俗。” 依赖师承哲理获得的能力，通过文字

黄干：《勉斋集》卷22，《书晦庵先生家礼》，7b—8a页。

我们所使用的“正统”的概念，是受Jack Goody对“列序”(list)讨论的影响。关于“列序”与历史的关系，可以参见Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1997。

陈淳：《北溪字义》，中华书局，1982年，62、60页。

卢子骏：《新会潮连芦鞭卢氏族谱》卷26，《杂录谱》。

的传播来改变时俗，明清时期称为“教化”。“教化”的过程，亦即文字普及的过程，宋明以来一直是读书人与“怪力乱神”竞争的战场。

文字与教化

宋至明清时期地方社会的变化，与文字的广泛应用有直接的关系。明清时期南方地区广泛编修族谱的现象，在宋代以前还是不可想象的。明代中期以后，不仅是书籍的种类和数量显著增加，民间应用书写的文献也相对增加，整个社会识字的范围无疑扩大了，几乎所有乡村都有识字的人。但另一方面，当我们的目光深入到基层社会时，又必须承认，一直到20世纪初，中国社会的识字率还是相当低的，可以说是个半文盲的社会。半文盲社会的一个重要特征，就是对文字的崇拜。明清时期流行“敬惜字纸”一类活动，就是文字崇拜的表现。对于民间社会来说，文字的神秘性具有特殊的力量，这种力量在民间社会随处可见。《太平广记》中记载的一个唐代故事，反映了人们对文字力量的迷信：

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。鬼云：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。

这段故事把敕牒当成一种法力，狄仁杰之所以能烧毁地方庙宇，是由于他有这种法力的保障。在这里，用文字写的敕牒有双重的意义：一是来自国家的权威，二是文字本身的法力。不过，庙宇被焚后，神灵并不因之而消亡，表明唐代官吏和地方宗教的冲突，并非在信仰上消灭对手，而只是在权力上压倒对手。因为官僚通过文字的运用，应付所谓“蛮神”的法力，在性质上其实与巫覡的法力无异，下面这段记载就是有关巫覡应用文字法力的例子：

姑（即陈四夫人）兄二相，曾授异人口术瑜珈大教正法，神通三界，上动天将，下驱阴兵，威力无边，遍救良民。行至古田临水村，正值轮祭会首黄三居士供享。心恶其妖，思靖其害，不忍以无辜之稚，啖命于荼毒之口，敬请二相行法破之。柰为海清酒醉，填差文券时刻，以致天兵阴兵未应，误及二相，为毒气所吸，适得瑜仙显灵，凭空掷下金钟罩，覆仙风所照，邪不能近，兄不得脱耳。

这类所谓“正法”，当然也具有“正统”的意义，但尽管运用“正法”，只因在文券中填错了时刻，竟令法力失效，文字的重要性由此可见一斑。

在半文盲的社会，文字大量的应用，制造了识字人的特殊地位。但是，如果把识字人笼统地归类为儒学传统的读书人，就忽视了明清时期秉承儒学传统的读书人都很清楚的困难，那就是读书人并没有运用文字的专利，在华南地区，在儒学还没有渗透到乡村中，对乡村还几乎没有多少影响的时候，僧、道、巫覡已经利用文字，在民间社会传授文字的科仪，在各个方面影响着乡村中的日常生活。

宋明时期民间宗教应用文字的场合很多，在此不可能一一列举，其中到今天还可以普遍见

《太平广记》卷298，“狄仁杰”条，四库全书本，4b—5a页。

《绘图三教源流搜神大全》，上海古籍出版社，1990年，183页。

到的例子，是民间宗教的科仪。除此之外，在宗教活动中进行的娱乐活动，尤其是歌谣和戏剧，也是文字在乡村中发挥影响的一种渠道。田仲一成的研究显示戏剧在乡村宗族和宗教活动中广泛占据着重要的位置。很多学者已经注意到戏剧对观念传播的作用，一个值得注意的例子是在中国南北广泛流传的桃花女的故事，在戏剧和风俗中都可以看见其影响。只要翻翻方志风俗篇都可以发现，《桃花女戏周公》的故事中的法术，在民间成为婚礼仪式的组成部分。这是文字传播、宗教、戏剧和民间礼仪有密切关系的一个典型例证。由此我们不难理解那些企图用儒学正统的礼仪，去规范地方社会以实现“教化”的士大夫为何要禁止民间杂剧的。

上面所举例子显示出借助文字掌握控制他人的法力，其实不是士人特有的能力。明清经济发展，出版业发达，通过文字在民间社会传播的不只是儒家的观念，相反，被儒者认为是异端的思想也许有更广泛的传播。所以，在不少反对民间异端的文章中，有些读书人建议对出版业加以控制。像祝允明那样赞成秦始皇烧书的当然是特殊的事例，不过从祝允明《烧书论》所提及的多种文字材料，可以一窥明代出版业的繁荣给儒学传统制造出来的竞争局面：

〔客〕曰：将烧者何？祝子指数十篋曰：可烧也。客试窥之，所谓相地风水术者，所谓阴阳涓择芜鄙者，所谓花木水石园榭禽虫器皿饮食诸谱录题咏不急之物者，所谓寓言志传人物以文为戏之效尤嵬琐者，所谓古今人之诗话者，所谓杜甫诗评注过誉者，所谓细人鄙夫铭志别号之文、富子室庐名匾记咏为册者，所谓诗法文法评诗论文识见卑下僻缪党同自是者，所谓坊市妄人纂集古今文字识猥目暗略无权度可笑者，所谓滥恶诗妄肆编刻者，所谓浙东戏文乱道不堪污视者，所谓假托神仙修养诸门下劣行怪者，所谓谈经订史之肤碎所证不过唐宋之人所由不过举业之书者，所谓山经地志之荒诞、尘游宦历之夸张者，所谓相形禄命课卜诸伎之荒乱者，所谓前人小说资力已微更为剽窃润饰苟成一编以猎一时浮声者，所谓纂言之繁琐者，所谓类书之复陋者，所谓僧语道术之茫昧者，所谓扬人善而过实专市已私毁人短而非公拂人性者。问祝子曰：斯何恶而去之？祝子不应。又问：子亦以科第之录，场屋之业，若赘疣然，何不及之。曰：试录者，国家用人之阶，彰劝之具，是王章也，非书也。科举之作士，藉以应求，今工之斧斤也，抑亦非文也，不足去。

祝允明在这里指为识见卑下、不堪污视、荒诞可笑的，包括了风水术数、僧语道术、戏文小说等等，显然都是当时社会上相当流行的印刷品。这类书籍尽管为儒者所不容，但明代的儒学从来没有成功垄断过出版事业。到了清代，对出版业的控制也主要限于文字狱的范围，但文字狱只是涉及政治的异端，并没有真正限制民间思想异端的传播。所以，从宋到明的儒学正统，是在一个竞争性的环境下产生出来的意识形态。

简言之，长期以来儒学其实没有成功地垄断文字的运用，士大夫利用文字推行教化的努力只在有限的礼教形式上取得了成功。然而，就是这一成功，制造了明清以后的宗族社会。

最近复旦大学的王振忠教授还在徽州搜得一批科仪书，见王振忠《抄本 三十六串介绍——清末徽州的一份民间宗教科仪书》，《华南研究资料中心通讯》第14期，1999年。

〔日〕田仲一成著《中国的宗族与戏剧》，钱杭、任余白译，上海古籍出版社，1992年。

参见吴玉成《粤南神话传说及其研究》，广州中山印务局，1932年，162—182页。

例如明代在广东新会县和陈白沙一起大力推动教化的新会知县丁积在他制定的《礼式》中规定：“用鼓吹杂剧送殡者罪之”。见万历《新会县志》卷2《礼教》。更多的事例参见王利器辑录《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，上海古籍出版社，1981年。

黄宗羲编《明文海》卷88，中华书局，1987年影印本，28—29页。

从法术到礼仪

在我们做了较多研究的珠江三角洲地区，明代之前的乡村几乎谈不上有什么儒家的教化，在佛、道和巫覡在乡村中有广泛和深刻影响的时代，通过文字的法力沟通乡民与神鬼力量之间的联系，安排乡村中日常生活秩序的是各种各样的法术和宗教仪式。到明清时期，当士大夫要利用文字在地方上推行教化的时候，他们采取的一种主要途径就是在地方上推行种种儒家的“礼仪”，并同时打击僧、道、巫覡的法术。在明代，广东的士大夫编制了一系列有关礼仪的书籍，其中最早的大概是明初唐豫的《乡约》。到成化年间，新会县知县丁积编了《礼式》；嘉靖年间黄佐编了《泰泉乡礼》；与黄佐差不多同时，霍韬撰有《霍渭崖家训》，然后是隆庆年间庞尚鹏撰《庞氏家训》。虽然早期制定的礼仪主要以乡约的形式出现，后来则主要以家礼形式出现，但明代珠江三角洲的“乡约”其实包括了家礼的成分。

明初礼仪最主要的根据是洪武年间有关祭祀的法令，其中“有官爵者”与平民的礼仪不同，按照丁积和黄佐的意见，“有官爵者”，“宜遵《洪武礼制》”。所以，唐豫《乡约》一类礼仪典籍，主要是以庶民社会为对象。有关庶民方面，《洪武礼制》所规范的只是在里社进行的祭祀土地神和无祀鬼神的礼仪。而唐豫《乡约》十条，除了两条有关税收，一条配合里甲制“出入务相周知”外，其他七条的内容都与《朱子家礼》有关。其中包括，第三条有关冠礼，第四条有关婚礼，第六条有关父母丧礼，第七条有关祭礼。另外的三条，第五条说明“父在，子虽老，犹立”；第八条提倡“礼重往来”，意思就是在行冠、婚、葬、丧诸礼时，邻里亲朋应该互相辅助；第九条提倡勤读书、整衣冠、禁赌博等有关修身的事情。唐豫《乡约》虽然形式上是乡约，但实际上已包含推广宋儒“家礼”的内容。

丁积的《礼式》在这方面的特色更为明显。万历《新会县志》记录《礼式》的成书过程如下：

程子曰：古之成材也易，今之成材也难。知其难即应反其所尚。是故敦伦正俗，惟礼为大。冠、婚、丧、祭四者，又礼之大节也。新会冠礼废弛；祭则随家厚薄，有祠堂，则行春秋之祭；婚礼无问贫富，皆行聘，皆行亲迎。疾病少事医药，有事则祈签问卜。丧葬多信风水，间有火葬。其善者，先王之泽也，其不善者，教化不明之故也。成化中，知县丁积与白沙陈献章酌为礼式而揭示之，分巡陶鲁、提学赵瑶皆有文移举行，曰：近年民伪日滋，礼教寔坏。以新会观之，品节不修，上下无别。大则害义，小则伤财。害义者无分，伤财者致窘。无分则僭乱作而名器轻，致窘则恩爱衰而盗贼生，此而不禁，谁之咎也。今遵高皇帝礼制及朱子家礼修举而正之，若冠礼祭礼则但举其废坠而已。至于婚嫁论财，费用不经，侈服无度，丧葬饮酒焚尸，凡此皆宜速改。

从这类言论可以很明显地看到，士大夫在乡村中的所谓“教化”，一方面是推行儒家的礼仪，同时也打击僧、道、巫覡的宗教。丁积本人在新会推行礼教的做法，就是“尽毁邑中之淫祀，而以礼教禁民之邪”。与此同时，他把自己的家谱整理出来，希望用作“教化”的榜样，这也可见

见吴道 《广东文征》卷 81 “杂文”。

见万历《新会县志》卷 2 《礼教》。

见《四库全书》第 142 册，上海古籍出版社影印本。

见《涵芬楼秘籍》第 2 集。

见《岭南遗书》第 3 集。

当时家族的礼仪显然还不是一种普遍的规范。不过，成化年间推行标准化礼仪的行动，还远远不及嘉靖年间那么广泛和深刻。嘉靖元年（1522年），魏校到广东任提学副使，大毁所谓“淫祠”。黄佐《泰泉乡礼》就在这个年代编成，所以其中反对道巫的言论特别多。

黄佐《泰泉乡礼》可以说是丁积《礼式》的详细修订本。《泰泉乡礼》的主要内容是关于乡的礼仪，尤其是有关乡约、社学和社仓等方面的安排，所以有关家礼以及冠、婚、丧、祭等礼仪的成分，看起来不如在丁积的《礼式》中占有那么大的比重。但在《泰泉乡礼》中关于“四礼”的部分，就明确注明“俱依文公家礼”。《泰泉乡礼》中的家礼色彩还可以从乡约的誓词看出来。《泰泉乡礼》规定，庶民每月要按明朝法律规定到社坛拜祭，其间约正在神坛前带领乡民发誓，拟定的“誓文”如下：

约正某等，敢率同约者誓于里社之神。自今以后，凡我同约之人，祇奉戒谕，孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为。遵行四礼条件，毋背乡约。齐心合德，同归于善。若有二三其心，阳善阴恶者，神明诛殛。

为了表示乡民也同时发这样的誓词，其他在场的人也必须随声呼应道：“若有二三其心，阳善阴恶者，神明诛殛。”这段简单的誓词特别值得注意之处，在于它与《洪武礼制》中拟定的誓词不同。《洪武礼制》中规定在里社祭祀时所发的誓词如下：

凡我同里之人，各遵守礼法，毋恃力凌弱，违者先共制之，然后经官。或贫无可贖，周给其家。三年不立，不使与会。其婚姻葬丧有乏，随力相助。如不从众，及犯奸盗诈伪，一切非为之人，并不许入会。

这里发誓要遵守的“礼法”，在《泰泉乡礼》明确改为根据《朱子家礼》拟定的“四礼”；违礼者可由同里之人“先共制之”的规定，也没有出现在《泰泉乡礼》的誓词中。可见《泰泉乡礼》也是在乡礼的外观下，把“家礼”作为乡村教化的核心。

在明代珠江三角洲地区，礼仪典籍的传统都是倾向于把家礼作为乡礼的核心，但到霍韬和庞尚鹏撰《家训》的时候，关注点开始发生了变化。《霍渭崖家训》、《庞氏家训》以及后来许多收在族谱中的“家训”，重点其实都不在礼仪，而是在于家族的维系，尤着重于族产的管理。《霍渭崖家训》的内容，包括田圃、仓箱、货殖、赋役、衣布、酒醋、膳食、冠婚、丧祭、器用、子侄、蒙规等等。即使冠婚和丧祭的两章，主要内容也不是仪式的安排，而是仪式所需经费的安排。例如规定“凡女许亲，先禀家长。不禀家长，不给奩资，仍记其过于簿”之类。这类有关财政的问题，是围绕族产而建立的家族管理问题。在嘉靖年间以后，变成讨论家族规范的最主要题材。这个转变发生在礼仪演变之后，我们以后再讨论。

这里需要先说清楚的还是礼仪演变的过程。虽然宋儒的礼仪尽量减低奉承鬼神的成分，但强烈的宗教色彩还是很明显的。整套《朱子家礼》规定的礼仪，都是基于神灵的存在这一假设。《朱子家礼》中的“丧礼”部分，清楚显示礼仪的目的，就是透过灵座把死人的灵魂引到在墓地所点的神主牌，然后以神主牌的形式迁入祠堂供奉。在冠、婚、丧礼中，祭祀都是必经的环节，而“祭礼”更是包括了“质明奉主就位，参神、降神、进饌、初献、亚献、终献、侑食、阖门、启门、受胙、辞神”等环节，假定整套祭祀仪式都是一个直接与神灵沟通的过程。在“通礼”

陈献章：《陈献章集》卷1《关西丁氏族谱序》。

〔英〕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》，载周天游《地域社会与传统中国》，西北大学出版社，1995年，129—132页。

张卤校刊《皇明制书》卷7《洪武礼制》。

朱熹：《家礼》（四库全书本）卷5《祭礼》。

中，“出入必告”和“有事则告”等规定，亦包括了假设神灵在场的意味。如“出入必告”的规定是：“主人主妇近出，则入大门瞻礼而行。归亦如之。经宿而归，则焚香再拜……”如果不是假设神灵在，这套程序根本没有意义。

所以，虽然宋儒宣扬礼教注重人格的训练，但民间的宗教观念还是着眼于祖先的荫庇，宗族的礼仪则把两者结合了起来。不但乡民如此，豪门大族的做法也是如此。明代有一种名叫“报功最”的仪式，不仅假设祖先在场，而且可以参加对子弟在族产管理上的评价。以下一段引文摘录自《霍渭崖家训》中有关这个仪式的详细规定：

兄弟侄岁报功最。元旦谒祠堂毕，参家长毕，众弟子侄参拜毕，乃各陈其岁功于堂下。

凡岁报功最，设祖考神位中堂。家长侧立，兄弟以次序立两廊，以次升堂，各报功最。报毕，趋两廊序立。

……

凡岁报功最，中最下最，无罚无赏。若无田一亩，无银一两，名曰无庸。司货者执无庸者跪之堂下，告于祖考曰：请宥之。无庸者叩首，谢祖考，乃退。明年又无庸，司货者执无庸者跪之堂下，告于祖考曰：某某今又无庸。请罚。家长跪，告于祖考曰：请再宥之。无庸者叩首谢祖考，乃退。明年又无庸，司货者执无庸者跪之堂下，告于祖考曰：某某三岁无庸。请必罚。家长乃跪，告于祖考曰：某某三岁无庸，请罪。乃罚无庸者，荆二十。仍令之曰：尔无庸，不得私畜仆婢，以崇尔私，用图尔后功。

这一仪式是在祠堂参拜祖先之后，在祖先牌位之前进行的。类似的仪式并不仅见于珠江三角洲，安徽省徽州府祁门县的《羹山公家议》中亦有一份万历三年的“告文”，一开头便说明：“管理众事嗣孙程程程程程壹年已完，今将事宜手册谨告于我祖考羹山公之神前……”告文下文包括本年新收米麦。可见向祖先直接报告当年管理家族事务的成绩是相当普遍的仪式。

由此看来，即使由宋到明士人推动的礼仪改革没有标榜祭祖的宗教成分，祭祖基本上还是一种宗教仪式。这就是说，宋儒提倡的礼仪改革并不是一个根本性的改革，而只是根据他们对古代礼仪的理解演化出来的宗教正统化。但是，因为祭祖在他们的宗教观占据主要地位，由此进一步引起了宗族礼仪的发展。

神祇和祖先

礼仪往往具有维系信服神灵与透过礼仪和神灵沟通的社团的作用。祭祖也是其中一种方式。有关这方面中外学者都作了不少研究，早在20年代顾颉刚等人的妙峰山研究便是从这个观点出发的。妙峰山进香的香会是到远处参拜的团体，代表进香的群众与神祇建立关系，透过进香的活动求得神祇一段时间的保佑。这类团体在华南和华北都很普遍。但是，参神活动并不一定为国家正统所接受。明清时期，不少参神的活动被视为违法或者不合礼的行为。另一方面，从宋到明，朝廷亦在特殊的场合承认和保障民间的神明崇拜。外国学者在这方面有很多研究。如丁荷生对福建保生大帝、清水祖师、广泽尊皇三位地方神祇的研究显示出，这三个神祇都经过从

朱熹：《家礼》（四库全书本）卷1《通礼》。

周绍泉、赵亚光：《羹山公家议校注》，黄山书社，1993年，15—16页。

见顾颉刚编著《妙峰山》，国立中山大学语言历史学研究所印行，1928年，上海文艺出版社1988年影印。

地方崇拜到朝廷敕封的转变。李献璋也详细地考察了有名的妈祖（即天后）经历的同类型变化。尤其在南宋迁都到临安后，福建对宋朝有特别的重要性，所以在《宋会要》中记载了很多福建的地方神获得赵宋王朝敕封的事实。敕封的结果是很多被封的地方神祇列入了国家祀典，由地方官定时致祭，政府甚至要拨用公费维持庙宇和祭祀。反之，没有列在祀典的神祇，常常有被认为是邪神淫祀的可能。明朝明确把没有列入国家祀典的祠庙视为“淫祠”，其与合法的庙宇的分别，其实只在于有没有朝廷敕封的匾额。朝廷对民间神祇的敕封，包含对民间信仰的承认，也是对信仰团体接受的根据。

国家的承认无疑是神明正统化的依据，神祇被列入祀典，以后就会在地方志和其他地方文献中被记录下来，再通过有关神祇信仰的书籍（如《三教搜神大全》一类）加以宣传，神祇的法力便从地方环境升格到国家的范围。华森在研究香港新界沙岗天后庙的一篇很有影响力的论文里，讨论敕封的神祇对地方神祇统一化的影响。宋怡明最近出版的一篇论文则对这个观念提出修正。宋怡明以五通神为例，指出正统化的神祇用到地方上面，不一定改变乡民对神祇的概念。

神明崇拜与正统性的关系，同样在祖先崇拜与祭祀的正统化过程中表现出来。朱熹等宋代理学家制定《家礼》的时代，庶民不能为祖先立庙，地方上的祠庙不是神祇的庙就是贵族（或皇族）为祖先所立的庙。庶民供奉和祭祀祖先，不是在坟墓，就是在佛寺（所谓功德祠），或者在家中供奉。当时的祠堂并非在乡村里建立独立的庙宇，而是在坟墓旁建的小房子。又因为代表先灵的象征不一定用牌位而用画像，所以拜祭的地方亦称为影堂。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，把祖先和神祇供奉严谨地划分开来。朱熹主张“君子将营宫室，先立庙堂于正寝之东”，他对这一句话的解释说明，他之所以用“祠堂”这个名词作为祖先祭祀的地点，完全是为了配合当时的法律：“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。”朱熹所设计的祠堂格式，是“祠堂三间，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”。这一设计，在明初编《明集礼》时被采用作为祠堂的规范，但宋儒提倡的家庙式祠堂的建筑物还未有法定地位。直到嘉靖十五年（1536年）夏言上疏请“诏天下臣工建立家庙”，“品官家庙”才成定制，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，厦两旁隔板为五室。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”条，就是根据这次诏令写的。在同一疏中，夏言亦疏准许天下臣民于冬至日祀始祖。至此，天下士庶祭祖的法定地位才确立下来。

嘉靖年间关于祖先祭祀的礼仪改革似乎与“大礼仪”有关。在大礼仪中，站在前台支持嘉靖皇帝的官僚，如霍韬、方献夫等人，好几位都是广东的士大夫，他们就是在乡村中积极推行

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

李献璋：《妈祖信仰研究》，澳门海事博物馆，1995年。

James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960—1960", in David Johnson et al, eds. *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292—324. Berkeley: University of California Press.

Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing The Gods: the Cult of Five Emperors in Late Imperial China", *The Journal of Asian Studies*, Vol, 56, No. 1, Feb. 1997, pp. 113—135.

朱熹：《家礼》（四库全书本）卷1《通礼 祠堂》。

夏言：《桂洲奏议》卷12《请定功臣配享及令臣民祭始祖立家庙疏》。

教化，支持毁灭“淫祠”的人。因为篇幅所限，这里对明代的政治史不能作更多讨论。只想指出的是，正是在这些“大礼议”中大力主张“孝道”的士大夫的推动下，明中叶后宗族制度在广东特别明显地普及开来。

不少资料明确显示，从宋至明之间，礼仪、法律和意识形态的改变对宗族制度有相当重要的影响。1933年印刷的新会潮连乡《卢敦本堂修祠征信录》中收录了撰于嘉靖三十三年（1554年）的《旧祠堂记》，其中一段讨论很精彩地反映出这种影响：

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。广亦如之。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，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，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（即本文作者——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，实有家名分之守，而开业传世之本也。乃知不迁之祠，未为不禘也。

这段资料显示，从成化到嘉靖，新会潮连卢氏一直希望建一所符合《朱子家礼》所定规范的祠堂。但是，直到嘉靖初年，他们请士人撰写记文的时候，仍被认为不合礼制。但同样重要的事实是，在嘉靖三十年的时候，曾经被认为违反礼制的行为已经有了合法化的理据，因此他们不避忌讳地如实把事情记录下来。可见在当时，不仅是品官家庙已经合法化，而且修建宗族祠堂已经成为一种绝对合乎时尚的行为。

郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》一书，对由宋至明宗族祠堂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，对建祠活动还颇有疑虑，长期为祠堂是否合于‘礼’而争论不休。”他引用弘治二年（1489年）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。然设位无专祠。今莆诸名族多有之，而世次龛位家自为度。

这是嘉靖年以前的事。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的发展。在规模较大的聚居宗族中，祠堂已被视为不可缺少的统治工具。”郑振满引《碧溪黄氏宗谱》说明祠堂礼仪和社会阶级的关系：

祠堂不建，于祖何所亏损。而生者之伯叔兄弟无以为岁时伏腊衣冠赘聚之所，卒然相值街市里巷，袒裼裸裎而过，与路人无异。不才子弟习见其如此也，一旦毫毛利害，怨怒恣睢，遂至丑不可言者。其故皆由于祠堂之废。即祠堂尚在，宗家支属时为衣冠之会，得闻察父愆兄胥相训诲，苟未至于恣荡其心者，将毋畏其面斥目数而谦让之？庶几其有瘳乎？

这是我们在广东省新会县潮连乡收集到的一份地方文献。

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，159—165页。

此祠堂兴废之明效也。

郑振满认为由宋到明的礼仪变化是“宗法伦理的庶民化”，这是个很合理的见解，不过我们同样也可以理解为是庶民用礼教来把自己士绅化。《琴溪黄氏宗谱》这段资料恰恰说明了这一点。

科举的影响

宋儒的礼仪改革，到了嘉靖年间国家承认民间有建筑家庙形式的祠堂以后，可以说是基本上成功了。这一改革过程的主要动力来自官僚系统，因为官僚制度与宋明理学相辅相成，官僚通过儒学训练取得连皇帝也要在意识形态上给予尊重的政治地位，理学则通过官僚可以借助政治力量推动礼仪的推广。科举的内容，体现了皇朝、官僚和宋明理学的结合，因此品官家庭才可以兴建的家庙式祠堂就成为代表官僚地位的象征。

家庙式的祠堂扩散与科举的关系在于法律的灵活和宽容。家庙式祠堂得以扩散的依据，就是因为宗祠的建造与科举功名的关系可以是间接而不是直接的。明清时代，族谱附会非常普遍。清初朱轼（1665—1736年）《朱文端公集》中有《族谱辨异》一文云：

谱立而族属真伪益杂然莫辨也。寒门以趋势而冒宗，世家以纳贿而卖族，一议立谱，主者坐而居奇，附者趋若走市，列昭分穆，硬排生插。

这类附会，在明清族谱中非常普遍。因为根据明清时期有关“品官家庙”的规定，只要祖先是品官，族人建家庙式的祠堂就有了不容置疑的合法性。在广东南海的沙头乡，民间一直流传一个故事，说当地一支崔姓宗族，本来没有资格建祠堂，被官府派员查禁的时候，从邻近一支据说是宋代名宦崔与之之后裔的家族借来崔与之的画像张挂在祠堂里，从而避过了被查禁的劫难。有了士大夫的身份，不但可以合法地建祠堂，更意味着如前引《琴溪黄氏宗谱》中所说的那样，在祠堂衣冠之会者与在门口袒裼裸裎而过者，就在身份地位上区别开来。宗族利用建家庙、修族谱来附丽官僚身份，就是明清社会士绅化的过程。

由明初至清末的士绅化是个连续的过程。元代曾一度弃科举取士，后虽恢复，但进身之途繁多，所以在元末明初有科举功名的人很少。明初时，在乡村中具有参加乡饮酒礼的资格，已是在地方上有地位并得到政府承认的象征，若有举人的身份，更是很高的社会地位。从明初开始，科举功名的数目一直增加，到了清中叶，地方上的世家大族中有人得到进士功名已经相当常见，获得举人功名的更是很普遍。同时，从江南到华南，不少士人有意识地编修名族志一类的书籍，加上地方志中常常也包含不同类型的名人志，因此从明初到清中叶，科举功名的附会更为普遍化，这些都助长了乡村社会士绅化的过程。

宗族制度的发展，就是这样一个长时期的社会潮流演变过程的结果之一。宋儒的礼仪改革，因为这个潮流得到一定程度的成功。虽然他们没有真正取代以神祇为中心的地方组织，但是在以神祇为中心的地方组织之下，把祭祖的规则和士绅的活动结合起来，再加上以祖先为中心的地方管理模式，形成了我们今天研究的所谓宗族社会。这种意识形态上的改变，可能是明清社会变迁过程中最重要的演变之一。

结 语

概言之，要了解中国乡村社会中的宗族，需要放到中国历史更广泛的视野去考察。宗族制包含宗教、礼仪与语言的表达，它的发展体现了乡村社会中以礼仪为主体的意识形态的统一。

意识形态的统一，需要经历一段历史过程，其中牵涉到国家在礼仪上的推进作用，礼仪和宗教的分异化，由文字普及而达致的文化统一等等。历史学者去了解这个过程要面对很大的困难，因为历史学者的治史传统，亦在同一个过程演变下孕育出来，使得历史学者总是从在同一个过程中形成的历史观念去审视这一历史。五四运动后，反迷信的观念已经否定了民间宗教，宋儒确定礼教的传统后，祭祖的程序也摆脱了不少宗教的色彩，习惯了文字表达的学者对非文字的发挥已经麻木。因此，要了解这种划时代的制度的发展，历史学者必须重新考虑他们学术传统上的一些最基本的假设。

了解宗族在社会史上的作用，归根到底，必须掌握两方面的关系——宗族是一种独特的社会意识形态，也是一种独特的社会经济关系。在现在的研究阶段，这两方面是我们考察宗族历史首先应该应付的问题。从意识形态的角度讨论宗族问题，不但需要考察宗族的理论或者宗族在地方上的表现，更需要研究宗族意识形态通过何种渠道向地方社会扩张和渗透，宗族礼仪在地方上的推广，如何把地方认同与国家象征结合起来。我们多年来研究的重点主要集中在珠江三角洲地区，所以本文的讨论，很大程度上是从珠江三角洲由宋末到明中叶的宗族发展的历史中引申出来，而关于珠江三角洲的宗族社会发展的具体历史过程，我们将在正在撰写的一部书稿中详细讨论。我们相信，珠江三角洲社会的历史，必须置于整个中国（尤其是南中国）的历史发展中才可以看出眉目。同时，毫无疑问，要说明近世宗族的发展，经济条件的变化也是十分重要的因素，因此，有关经济方面的变化与宗族发展历史的关系，我们希望日后另文讨论。

〔作者科大卫 (David Faure)，1947 年生，讲师，英国牛津大学中国研究所；刘志伟，1955 年生，教授，中山大学历史系 510275〕

(责任编辑：宋 超)

CONTENTS

Abstracts

Clans and State Representation in Local Society : The Ideological Foundation of the Development of Clans in South China During the Ming and Qing Periods

(U K) David Fayre Liu Zhiwei (3)

This paper outlines the diffusion of the concept of clans and the promotion of sanctioned sacrificial rituals in South China during the Ming and Qing Dynasties. The author argues that the development of clans was a consequence of the establishment of Neo-Confucian orthodoxy , the popularization of literati ideals through the spread of writings , and the implementation of state rituals meant to civilize and transform local society. Studies of clans are thus more than a mere examination of genealogical groups or kinship organization , since they help us to better understand how local societies might have been integrated into the Chinese state.

Key Words: Ming Dynasty Qing Dynasty / South China / tribe / local society

Social and Clan Culture in the Lingnan Region During the mid and Late Periods of the Ming Dynasty

Ye Hanming (15)

During the mid to later Ming period , the practice of the state and among the literati of labeling the culture south of the Yangzi River “ barbarian and alien ” began to change. This was marked by the increasing Hanization and Confucianization of the hundreds of tribal groups in South China , a process that resulted from the interaction between the elite and commoners , the elegant and the vulgar , and between the locals and the Han people , as well as by the penetration and popularization of clan culture in the region south of the Yangzi River. On the one hand , a whole set of clan ethics and system of rites gradually came into existence , with prominent Confucian scholars , officials and the gentry actively promoting family precepts and the formulation of local rites ; on the other hand , it became the fashion among the population to construct clan temples , edit clan pedigrees , create clan properties and set up clan schools. All these activities helped to increase the integration of local communities and gave added orthodoxy and legitimacy to the local culture. Consanguinity thus became integrated with geo-culture which had an important influence on the formation of local traditions in the Lingnan region in the later mid-Ming period.

Key Words: Ming Dynasty / Lingnan (region) / clan culture

A Preliminary Exploration of the Development of Neo-Confucianism in the Jin Dynasty

Wei Chongwu (31)

Although Neo-Confucianism was weak when it was adopted by the Jin from the Northern Song in the northern provinces of China , did not die out. For a period of time Neo-Confucianism declined , but later. it revived as the Neo-Confucianism of the Southern Song was disseminated northwards. In spite of the resistance it encountered , the influence of Neo-Confucianism gradually expanded as a result of the active propagation of a number of eminent scholars , and the Neo-Confucian tradition of certain clan families was inherited and prospered. By the time of the downfall of the Jin , Neo-Confucian research and learning had become a major phenomenon in the intellectual history of the region.

Key Words: Jin Dynasty / Neo-Confucianism

Who Was Yang Xingsheng , Whose Name Is Found in the Collected Writings of the Scholar in the