

# 国家与礼仪： 宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同<sup>\*</sup>

科大卫

〔摘要〕 本文试图通过考察北宋到清中叶珠江三角洲地区礼仪演变，讨论地方社会与国家整合的过程。这个过程有四个阶段：先是北宋开始，地方官员在本地推行国家的正统祭祀礼仪；在这个基础上，到南宋时期，发展出由理学家提倡的地方性礼仪；明初推行里甲制之后，与户籍登记结合起来的宗祧法则明显地成为控制田产的主要机制；到明代嘉靖间，高层官员在理学的影响下，确立了家庙祭祀的地位，使之与宗族土地控制结合起来。随着家庙成为乡村组织的中心，祖先祭祀成了正统化的礼仪，地方社会完成了与国家整合的转变。

〔关键词〕 珠江三角洲 地方社会 礼仪 宗族

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序，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序的话，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佑二年（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。<sup>〔1〕</sup>10年后，章惇在绍圣三年（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”

<sup>\*</sup> 今年2月25日，我校举行仪式，聘任英国牛津大学中国研究所科大卫博士和香港中文大学历史系朱鸿林博士为历史系客座教授。在聘任仪式上，二位教授分别以“国家与礼仪”为主题发表学术演讲，两个演讲主题相同，研究的角度与风格却迥异，均反映出当前国际学术界对中国历史研究的一些新的取向。承蒙两位客座教授应允，现将他们的学术演讲发表在此。

文章1999年5月30日收到。

之时，转运使陈安道却“陋其卑陋，止富勿修”，动用官款另建学校。<sup>[2]</sup>蒋之奇行释奠礼的地点，相信就是这里。可见自庆历至元佑的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。<sup>[3]</sup>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<sup>3</sup>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？<sup>[4]</sup>

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。”<sup>[5]</sup>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，即太平兴国年间（1008~1017），韶州知府已经建立了纪念张九龄的风采楼。<sup>[6]</sup>熙宁三年（1071）侬智高乱后，余靖也因为保障韶州而得到崇祀。<sup>[7]</sup>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<sup>栻</sup>在粤北开始推广理学。明黄佐《广东通志·张<sup>栻</sup>传》记：“浚为书院于嘉鱼池之左，<sup>栻</sup>亦开书堂以讲学。”其后，浚迁湖广，<sup>栻</sup>随之，“广州学者多从之游。”<sup>[8]</sup>从张<sup>栻</sup>学的学者，可考的有好几个，如简克已，南海人，曾“远游湖湘，师事南轩张<sup>栻</sup>者数年，讲性理之学，以真知实践为事功。”<sup>[9]</sup>又如黄执矩，高要人，“厌科举之文，慕濂洛之学，从胡寅、张<sup>栻</sup>游，讲明正道，参订中庸、大学之义以训后进。”<sup>[10]</sup>可见张<sup>栻</sup>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，士多愿惠，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，亦未有能枢衣请业而得其学之传者，此周候之所为卷焉者，而德明所以奉承于后而不敢怠也。<sup>[11]</sup>

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。”<sup>[12]</sup>有关这段时间广州理学兴盛的概况，黄佐在《广东通志》的《简克已传》中有如下记载：

崔与之……被召往来谒见，皆执弟子礼，北面再拜，克已受之。廖德明师<sup>广</sup>，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。<sup>[13]</sup>

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）摧锋军之变，他已经能够登城和他们“论祸福”。<sup>[14]</sup>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地理学的演变看法。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。<sup>[15]</sup>淳佑二至七年（1242~1247）方大琮任广州知州。方大琮在元佑二年为《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。<sup>[16]</sup>

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。<sup>[17]</sup>

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。

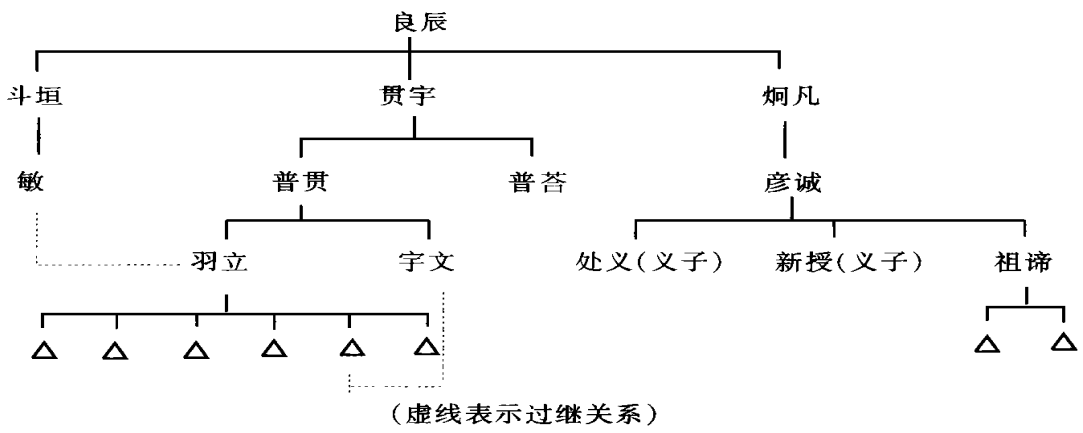
元末社会动荡不安，加上科举中断，对士人的社会观造成很大的冲击。针对重建社会秩序的需要，明太祖一方面恢复科举，另一方面则提倡里甲制度。中国历史的里甲制度，往往很容易被人误解。首先，我们应该明白，里甲不能在短时间内在全中国马上得到推行。另外，对认为传统中国是中央集权的历史观，我们也应该抱有一点怀疑的态度。翻阅里甲的法令，我们很容易会有一种错觉，以为整套制度都是由中央颁布，地方按法令予以实施。其实，如果我们把《大明会典》礼仪的部分和里甲的部分相互参照，我们便明白，与其把里甲看作中央下达到地方的政策，不如把它看成是中央对地方拜祭团体的承认的结果。宋元以来，地方上的社神祭祀，已经很清楚地界定了地方社会的合作范畴。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。<sup>[18]</sup>

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。以下透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》。<sup>[19]</sup>洪武元年，明朝征南将军廖永忠授他巡检权，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权有什么看法，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。<sup>[20]</sup>孙麟《黄莲乡敦义祠纪事》是当代立祠的记录。<sup>[21]</sup>据关氏族谱载，关敏至正九年（1349）生，洪武元年（1368）卒，所以他死的时候只有20岁。

关敏没有子女，父亲只有一子三女，所以由另房过继。<sup>[22]</sup>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）所示：



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<sup>[22]</sup>（1369~1425）“屡蒙旌奖……洪武二十七年（1394）倡大义<sup>[22]</sup>集碣石卫军”；二房三世长子普<sup>[22]</sup>（1346~）“因逆犯抄<sup>[22]</sup>，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，景泰年间以后再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份，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》。<sup>[23]</sup>比《礼式》早的，有《唐氏乡约》，比它晚的，有黄佐的《泰泉乡礼》。<sup>[24]</sup>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。<sup>[25]</sup>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萧养之乱或之后的“徭乱”——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，地方上冒升出来的新兴阶层，依靠中央可以接受的理据来决定地方上的权益。<sup>[26]</sup>在广东尤其是“徭乱”对礼仪推广很有影响。但是，“徭乱是个复杂的问题，问题不在于“徭人”为什么叛乱，而在于“平徭”制造了推广“教化”的机会。成化年间，广东“徭乱”至烈的时候，“平徭”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。<sup>[27]</sup>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。<sup>[28]</sup>

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，字里行间对巫觋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，假划地狱，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，设醮必喧腾闾巷，嗜损民财，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，毋得因仍旧习，取罪招刑。<sup>[29]</sup>

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，反巫觋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觋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，有在坟墓，有在佛寺（所谓功德祠），也有在家里。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，令可容家众斂立”这几句，收录在明初编的《明集礼》，作为祠堂的规模。<sup>[30]</sup>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，祭祖的法定地位才得到确定。<sup>[31]</sup>

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。<sup>[32]</sup>

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。广方舆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<sub>○</sub>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<sub>○</sub>也。<sup>[33]</sup>

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。

郑振满先生的《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<sub>○</sub>位家自为度。<sup>[34]</sup>

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工具。”<sup>[35]</sup>

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透过礼仪表达出来的。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性的表现。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，变成了一个法律观念。<sup>[36]</sup>

注：

- [1] 广州市地方志编纂委员会办公室编：《元大德南海志残本》，广州人民出版社 1991 年版，第 156～160 页，引《永乐大典》之《蒋之奇撰广州州学记》。
- [2] 前引《元大德南海志残本》，第 160～164 页，引《永乐大典》之《章黻撰广州府移学记》。
- [3] 《宋会要辑稿》卷五十六，台北：新文丰出版公司 1976 年版，第 2174～2175 页。
- [4] 前引《元大德南海志残本》，第 160～161 页。
- [5] 黄佐：《广东通志》卷四十七，明嘉靖四十年刻，广东省地方史志办公室 1997 年版，第 54～55 页。
- [6][20] 前引嘉靖《广东通志》卷十六，第 38，4 页。
- [7] 前引嘉靖《广东通志》卷三十，第 23～24 页。
- [8] 前引嘉靖《广东通志》卷五十三，第 34～35 页。
- [9][10][13] 前引嘉靖《广东通志》卷五十七，第 21～22，22～23，22 页。
- [11] 前引嘉靖《广东通志》卷三十八，第 11～12 页。
- [12] 前引嘉靖《广东通志》卷四十八，第 28～29 页。
- [14] 《宋丞相崔清献公集》外集后卷，道光三十年重刻，香港 1976 年版，第 7～10 页；李昉英：《崔清献公行状》。
- [15] 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。
- [16] 前引嘉靖《广东通志》卷五十八，第 19～20 页；卷四十八，第 43 页；吴道镕：《广东文征》卷三十五《李昉英东莞县学经史阁记》，香港珠海书院 1997 年版，第 424～427 页；方大琮资料见 Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, Princeton University Press, 1991, 第 48 页注 13。
- [17] 前引《宋丞相崔清献公集》外集后卷《祠堂诗序》，第 16 页。
- [18][26] 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 年版，第 92～118 页。
- [19] 前引嘉靖《广东通志》卷五十九，第 8 页。
- [21] 前引《广东文征》卷五十六，第 439 页。
- [22] 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》。
- [23] 万历三十七年《新会县志》卷二，第 46～53 页。
- [24] 《唐氏乡约》见于前引《广东通志》卷五十九，第 48 页。《泰泉乡礼》收于《四库全书》经部。
- [25] 《霍渭崖家训》收录在《涵芬楼密笈》，1924 年版；《庞氏家训》收在道光《岭南遗书》，有《丛书集成》版。
- [27] 有关这个问题，可参阅拙著：David Faure, *The emperor in the village; representing the state in south China*, Joseph P. McDermott ed. *The State and Court Ritual in China*, Cambridge University Press, 1999, P. 267～268.
- [28] 参阅拙著：《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》，周天游编：《地域社会与传统中国》，西北大学出版社 1995 年版，第 129～134 页。

- [29] 前引《泰泉乡礼》卷三,第17~18页。
- [30] 《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, 1991, P. 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’见于卷六十六。
- [31] 王圻:《续文献通考》卷二一五,明万历刊,第24~27页。
- [32] 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。
- [33] 《新会潮连芦鞭卢氏族谱》卷二十五上,第2页。
- [34][35] 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社1992年版,第159,165页。
- [36] 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, 1989, Institute of Economics, Academia Sinica, 1989.

## State and Rituals: the Integration of Local Society into the Chinese State in the Pearl River Delta from Northern Song to Mid-Qing

*David Faure*

**Abstract** This paper argues that the integration of local society into the Chinese state in the Pearl River Delta may be traced in changes in rituals in four stages. In the first stage, from the end of the Northern Song, local officials established a vested interest in the implementation of sanctioned rituals. This development paved the way for the growth of an interest in local rituals as advanced by the neo-Confucians in the Southern Song, in the second stage of these changes. The third stage began with the introduction of *lijia* household registration in the early Ming and ended in the Jiājing reign when principles of descent had clearly become prominently employed, together with household registration, as a mechanism for the exercise of control over landed property. By the Jiājing reign, however, in the fourth stage, senior officials under neo-Confucian influence sought to maintain ritual purity by bringing to the fore sacrifice to ancestors in the “family temple” and related this activity to lineage land-holding. The transformation was complete when the “family temple” became the focal point of village organization and sacrifice to ancestors therein became regarded as orthodoxy.

(作者 牛津大学中国研究所 教授 责任编辑 赵洪艳)