

明清基层社会管理 组织系统论纲

王 日 根

This paper describes in outline form the dual system of “official” and “popular” administration, existing during the Ming and Qing periods, to regulate lower – level society. It conducts a detailed inquiry into the latter system in particular—that is, clans, villages, village compacts, association and guilds, as well as their social functions, economic foundations, and cultural activities. This article suggests a new interpretation: the fact that the government was able to integrate diverse forms of popular social administration and organization, shows that feudal society was already adapting to changes in the social milieu (marketization, population mobility, and the examination system).

明清时代是一个激烈变革的时代,市场机制、科举制度和人口流动在这一时期都得到了充分的发展,而整个社会在变迁中却不断保持着动态的平衡,这不能不说与明清时期基层社会管理组织系统的创造与完善密切相关。

一、明清基层社会管理组织系统的宏观模式

随着朱明王朝的建立,朱元璋便大刀阔斧地推行里甲老人制度。他觉察到“奈何所任之官,一时贤否难知,儒非真儒,吏皆猾吏,往往贪赃坏法,倒持仁义,殃害良善,致令民间词讼皆赴京来,如是连年不已”^①。洪武二十三年(1390)便倡设老人制度,其着眼点在“若欲尽除民间祸患,无若乡里年高有德人等,或百人,或五六十人,或三五百人,或千余人,岁终议赴京师面奏,善者旌之,恶者移之,甚至罪之。”如果各城市乡村耆民智人“肯依朕言,必举此行,即岁天下太平矣。”^②他赋予以里甲老人以民间的户婚、田土、争殴、争占、失火、窃盗、骂詈、钱债、赌博、擅食田园瓜果、私宰耕牛、弃毁器物稼穡、子孙违反教令、师巫邪术、六畜践踏禾稼、均分水利等事务,还让老人监督地方有司,他想建立起一个以里甲为单元的能够自给自足的气氛恬静秩序安定的社会。可是随着商业的发展,里甲老人制度在宣宗时就逐渐变质,“比年所用多非其人,或出自仆隶,或规避差科,县官不究年德如何,辄令充应,使得凭藉官府,肆虐闾阎,或因民讼,大肆贪饕,或求公文,横加骚扰,妄张威福,颠倒是非,或遇上司官按临,巧进谗言。”^③老人制度很快便走向了它的反面。

明时还推行过总甲制度,以维护地方社会治安,如浙江义乌“明正役以一百一十户编一图,……设总甲、小甲,以巡捕盗贼。”^④浙江德化县:“每里又有老人一名,主风俗词讼;总甲二人,

掌觉察地方非常。凡老人、总甲以为众推服者为之。”^⑤在浙江石门县则“有总、小甲以巡捕盗贼，皆所谓正役也。”^⑥

到了清初，保甲制度取代了里甲制度，更偏重了其社会治安方面的义务，一者为了执行逃人令，再者为了在政治上安抚流民，在经济上重编户赋。康熙二十五年（1686），于成龙在直隶省实行保甲制度，便得到了清政府的赞同和推广。于成龙的保甲法“以弭盗为第一”^⑦，他上疏说：“顺永保河四府旗民杂处，盗警时闻，非力行保甲不能宁谧。……应将各庄旗丁同民户共编保甲。”^⑧康熙四十七年（1708），保甲制得以推广和完善，“凡州县乡城，十户立一牌头，十牌立一甲头，十甲立一保长。”^⑨凡“面生可疑之人，非盘问的确，不许容留”，“无事递相稽察，有事互相救应。”^⑩保甲制度保卫地方治安的职责更加明确和具体。在此前提下，清政府曾试图通过均田均役等行政性强制性措施来克服明中叶以来“一甲而廖数亩，一甲而积亩数千”^⑪的状况，重行明初推行的里甲制度，但终究不能解决土地流转与人口流动等因素的迅速变化问题，均田均役或行之效果有限，或徒具虚文。清政府又推行顺庄法，即要求以人户现居村庄为编查依据，散落各地（不同里甲）的田亩，一概归于其户主名下，登册纳粮，但大体亦面临同样的问题，政府的管理始终落后于社会经济的变迁，社会管理的空隙日益为民间自设的各类组织所填补。

在中国封建社会基层行政体制的建设中，基层自治的成份已多有存在。早在周秦时就有二十家为社的惯例，元制又定五十家为社，有的家族则以族立社，里人之社变为族人之社显示了民间自有组织力求适应官方基层组织的要求。在安徽，“徽俗士夫巨室，多处于乡。每一村落，聚族而居，不杂他姓。其间社则有屋，宗则有祠。”^⑫表明一族之人对社区可合理具有，他族不得介入。民间自有组织与官方组织大体重合，民间自有组织以自己特有的运作方式应付着官府的各种义务，因而，在某些场合，官府的统治体现为家族统治的形式。清雍正年间江西巡抚陈宏谋总结家族自治的作用时说：“临以祖宗，教其子孙，其势甚近，其情较切，以视法堂之威刑，官衙之劝戒，更有大事化小、小事化无之实效”，“以族房之长奉有官法以纠察族内之子弟，名分即有一定，休戚原自相关，比之异姓乡保甲自然便于觉察，易于约束。”^⑬冯桂芬也认为：“宗法为先者，祭之于家也；保甲为后者，聚之于国也。”他主张宗法与保甲相辅而行，“宗法行而保甲、社仓、团练一切之事可行。”宗法制推行之后，则“人人有所隶”，“亿万户固已若网在纲，条分缕析，于是以保甲为经，宗法为纬，一经一纬，参稽互考，常则社仓易于赅资，变则团练易于合力。”^⑭

实际上，宗法亦无法渗透到社会的各个角落，而且家族的维持也遇到许多方面的挑战，故在家族之外，还存在着多种民间组织行式。

在许多地方有乡约组织。陈柯云先生说乡约是那种在乡村中为了一个共同目的（或御敌卫乡，或劝善惩恶、广教化、厚风俗，或保护山林，或应付差徭等等），依血缘关系或地缘关系组织起来的民众组织^⑮。显然，它也是一种民间自设组织。明末清初大规模兴起的讲乡约主要是宣讲圣谕，劝诱人心向善、遵纪守法，广教化而厚风俗。如隆庆六年（1572）《文堂乡约家法》中说：“乡约大意，惟以劝善习礼为重。”金声也说：“力行乡约，崇务教化。”^⑯有的乡约即为宗族性乡约，如文堂陈氏乡约是一个综合了讲乡约、宗族组织、保护山林、缴纳赋税等多种职能的乡约。到了清代，乡约运动更跨越族的界限，并得到清政府的大力提倡，目的即在稳固基层社会秩序，乡约曾被赋予下列权利：（一）讲乡约，（二）支持文教和科举事业，（三）应付差徭，（四）利用乡约的公共基金运营赢利，（五）置买田地。后来随着商业的发展，乡约更多地致力于后两项工作，它几乎变成了一个合股经营的经济实体，同时也为商业资本和高利贷资本转为土地资本

创造了条件。

与乡约组织相仿佛的有的叫会社,它同样包括家族性的与超家族性的两种,前者如程氏的标祀会实行轮流祭祀,后者如徽州张王会、佛士会、英义会、叙义会等^⑩,傅衣凌先生还曾提到有桥会、渡会、义舟会、茶亭会、神会等^⑪。

明清时期人口流动还促使流寓于同一地方的同乡贯人联结成会馆组织。在流寓者中,由于存在着行业的多重性、人员的流动性、文化的复杂性、规模的庞大性,会馆的管理功能便在官府行政管理之外显示出自己的优越性来。明中叶人刘侗、于奕正就说:“盖都中,流寓十(倍)土著,游闲厮士绅,爰隶城坊而五之,台五差,卫五缉,兵马五司,所听治详焉。惟是四方日至,不可以户编而数凡之也,用建会馆,士绅是主;凡入出都门者,籍有稽,游有业,困有为也,不至作奸,作奸未形,责让先及,不及抵罪,抵于罪则藉得之耳,无迟于补。”^⑫陈宗蕃认为:会馆包含了“聚乡人,联旧谊,恤寒畯,启后进之微意。”^⑬在行政中心,“士商云集,或游宦,或服贾,群然杂处其地者,罔不建立会馆,为同乡汇叙之所,各直省皆然。”^⑭在商业中心,会馆的管理功能更显突出。如上海“五方杂处,侨寓之民实多于土著,故各处之旅沪者,皆立会馆以通声气,宁波人最多,所立者为四明公所,粤人次之,所立者为广肇山庄、潮惠会馆;他若湖南、楚北、泉、漳、浙绍、锡金、徽宁、江宁、江西等处,各有会馆,此外未设会馆之处,每月有开同乡会者,亦联络乡情之意也。”^⑮他们以同乡作为建立社会联系的基点,还因为“籍同里者,其情较洽,籍同里井,而于他乡遇上则尤洽。”^⑯故会馆的建立更便于树立彼此的认同意识,便于管理,容易维持长久。因为有了会馆,“时际隆盛,市无重征,牛车毕至,既富既教,虽閭閻中人,亦蠲除鄙吝,彬彬然有士君子风。”^⑰所以陈宗蕃说:“夫欲国之治也,必自乡始。礼曰:‘君子观于乡,而知王道之易也。’吾国治乡之法,一业有一业之规约,一族有一族之规约,一乡有一乡之规约,在外之会馆,亦其一也,规约明则事无不举,规约不明则事无由行。”^⑱即是说会馆是作为行政管理之外的又一种社会管理体制,发挥着与乡约、族规等相同的作用。

流寓之人致力于创建会馆也因为他们可以通过会馆实施自我保护,求得自我发展,被推举出来的会馆会首或者有一定的政治地位,或者有较雄厚的财力,他们有权出面排解本会馆内部或会馆与会馆之间发生的纠纷,他们有义务为会馆众人谋福利,如创办学堂、解决子弟教育问题、救济同乡中的困难户、发放救济粮、购买坟地以葬同乡死者、资助缺少路费的过境同乡、组织演戏看戏等娱乐活动,有的会馆甚至建立起固定的居民区,形成社区化的社会基层管理组织。如汉口的宝庆码头与宝庆会馆的居民区最大,上至大水巷,下至沈家庙,内至广福巷、武圣庙,道光年间有数千居民^⑲。汉口的新安会馆建有新安街、新安书院。这种“移民集结而成的”城市“地方社会”便保留着强烈的团体意识、“共同的社会惯例以及高度有效的共同控制。”^⑳佛山《参药行碑记》说:“顾从前并未建有会馆,窃恐众志或有不齐,久□变不如今也,兹乃金谋卜地,协力筑宇,堂寝轩宏,木石坚致,祀祖师列圣以辑众心,昭忠信也,洵长远之规模,垂诸后而不弊欤!……诸肆既同会馆,盖矢慎矢诚,吾知仁术永流,食报当亦有在。”^㉑会馆的联系纽带又由同乡进而扩及到同行。延至清末,各会馆章程更加详细,对执掌者身份地位要求更加强化,而同乡联络之功能则退居次要地位,这种以“自给自立”为特征的工商业控制系统,实际上弥补了官方管理机构在这一界域中的薄弱控制。

在四川移民区域,“县城暨所属场镇多建有各省会馆,会馆均设有客长”,“客籍领以客长,土著领以乡约”,客长乡约“均为当时不可少之首人。”^㉒客长与乡约一样具有剖断乡间事务的全权。

因为像家族、乡族、乡约、会社、会馆等基层自设社会管理组织多有着与封建政治统治相一致的目标,故多能得到封建政府的默许、承认乃至提倡和鼓励。在福建龙岩,“家族自治,足补官治之不足。岩中各族姓,均立有族规,籍以约束子弟。”^⑧至封建社会后期,社会各阶层分子的阶级地位的变动非常频繁,“天下有贵人而无贵族,有贤人而无贤族。”^⑨对统治者来说,这一方面有利于统治基础的扩大和更新,另一方面却会给社会带来一定程度的动荡,为了减少和克服这种动荡,倡导敦睦宗族是上策。族中一人地位下降可得到同族的佐助,即“人身之疾在乎一肢也,而心为之烦,貌为之悴,口为之呻,手为之抚,思乎一身之化为十百也,何忍自相戕刺而不顾乎,何忍相视如途之人乎!”^⑩家族的公有经济恰可在这方面调剂余缺,缓和矛盾,稳定秩序。从徽州文堂陈氏乡约看,讲约的仪式“不仅排列坐立有序,鞠躬叩拜依礼,处处体现出封建的森严等级,而且敲锣集合,击鼓肃静,童生歌诗,钟磬琴鼓齐鸣,制造出一种超自然的富有宗教意味的神圣庄严气氛,使与会者容易产生对天子的崇拜和敬畏,在这种气氛下宣讲天子为子民规定的六条行为规范”,能起到劝戒善诱正人心的作用,因而立即得到知县廖希元的赞赏,批文说:“果能行之,岂惟齐一家,而通县亦可为法矣。”并当场印铃、禁示,赋予其法律效力。再看广东潮州的汀龙会馆志中曾说:“或曰会馆非古制也,而王律不之禁者何也?予曰:圣人制天下,使民兴于善而已。会馆之设,有四善焉:以联乡谊明有亲也,以崇神祀明有敬也,往来有主以明礼也,期会有时以明信也,使天下人相亲相敬而持之礼信,天下可大治,如之何其禁耶?”^⑪有的会馆则追求“脱近市之习,敦本里之淳。”^⑫“于贸易往来之地,敦里党洽比之情;当丰亨豫顺之时,务樽节爱养之道,公平处事,则大小咸宜;忠信相孚,则物我各得,一切仰体圣天子优恤商民之至意,垂诸永久。”^⑬商人的追求与官府的追求达成了一致,延至近代,在上海的宁波会馆、徽州会馆与重庆的八省会馆则更与封建官吏一道共同参与地方社会事务的管理,包含了商人与封建官府的相互依存关系。

应该说,封建政府能容纳家族、乡族、乡约、会社、会馆等基层自设社会管理组织的存在及其对社会事务的管理,本身已意味着封建社会已作出了对社会形势变迁的新适应。这其中,既存在着官方与民间管理权力的此消彼长的一般趋势,同时也存在着彼此目标的一致性和彼此利益的协调,这种二元化的宏观管理模式,既有利于传统社会秩序的保持,又有利于社会变迁的实现。正是这种二元化的宏观管理模式驱动着中国社会日渐走上近代化的征程。当然,在中央集权与基层自治组织之间,如果中央集权是积极进取、严于律己的,那么,基层自治管理组织便多能顺应其意旨,推进中央政令和道德规范的践行,从而形成相互支持的局面。如果中央集权消极懈怠、腐败无能,那么,基层自治管理组织则经常表现出较强的离心倾向,有时是直接的尖锐对抗。因此,事实上中央集权与基层社会自设管理组织有时是相互支持、相互补充的,有时也会是相互对立或尖锐对抗的。

二、明清基层社会自我管理组织的经济依恃

明清基层社会自我管理组织的存在和发展离不开必须的经济依恃,这种经济依恃在家族、乡族、乡约、会社、会馆中各有自己的表现形式。

族田是家族最基本的经济基础,北宋范仲淹倡设范氏义庄的立意就在让族人“月有食,岁有衣,婚娶嫁葬皆有所贍,择其长者主其计事而时其出入。”^⑭进入明清时期,随着商品经济的发展,贫富分化更趋严重,明中叶后的于慎就主张普遍设立义田,他说:“同宗有贤贫愚富之不

齐者,可不辅之以法乎?族中有田十顷者,劝出义田五十亩,有三顷者助田十亩,中间递为增减,而二顷以下免之……义田之子孙陵替者还其田,先贫后富者补其数。如同宗之田,彼此皆富,无田可助,则设义仓。”^④清人方苞则说:“范氏之家法,宗子正位于庙,则祖父行俯首而听命,过愆辩讼,皆于家庙治之,故范氏之子孙越数百年,无受罚于公庭者,盖以文正置义田,贫者皆赖以养,故教法可得而行之。”^⑤到太平天国失败之后,吴县冯桂芬认为“千百族有义庄,即千百族无穷民”,则“奸宄邪慝无自而作。”有了义庄便可使“亿万户皆有庄可隶”,从而“补王政之穷”^⑥。显然,义田的建立得到了封建统治者的提倡与支持,也有利于家族本身的长久维持。

族田的名目繁多,有祭田、蒸尝田、社田、祠田、义田、书灯田等等,如浙江黄岩、于潜、青田等县“族稍大,则置祭田,建宗祠,以为世守。”^⑦又如“江西民人有合族建祠之习,本籍城乡暨其郡郭并省会地方,但系同府同省之同姓,即科敛金钱,修建祠堂,率皆栋宇辉煌,规模宏敞,其用银两置产收租。”^⑧在赣县,“其乡聚族而居,六乡一姓,有众至数千户,必建宗祠,置祭田。”^⑨在兴国,“邑聚族而居者,必建祠堂,每祠必置产,以供祭祀,名曰公堂。”^⑩宜黄“宗族必有祖祠,族繁者各有房祖祠,大族多至数十,规模必完整,过于邸宅,各有祀产。”^⑪宜春“祭田有滋息至百千亩者。”^⑫在广东,“率多聚族而居,每族皆建宗祠,随祠置有祭田,名为尝租。大户之田,多至数千亩,小户亦有数百亩不等。”^⑬增城“族必有祠,其始祖谓之大宗祠,其支派所自谓之小宗者,或谓之几世祖祠,祭毕颁胙,族属皆编祠堂,谓之蒸尝田。”^⑭在福建建安有杨维垣“设义田以贍贫乏”^⑮,在建阳有“至于义田以给子孙之贫不能婚葬者,又有役田以佐门户里役之差徭,有学田以资读书之灯油脯修试费。”^⑯在长汀有廖雍“割己田襄立义庄为赴闾费。”^⑰在湖南长沙有瞿氏义庄“所收田租专供高祖以下各房子孙读书用费。”^⑱在四川绵竹有马氏义田“以租入办家塾,族中子弟资以修金月米。”^⑲由上看来,族田顾及宗族的祭祀、赈贫、完役、助学等各个方面。

族产的来源除族田外,还陆续出现了山场、房屋铺面、桥渡、沿海滩涂以及水利工程、水碓碾房等,有的家族还设置族墟,这既表明明清家族可随着社会经济的变迁而自我调节,又反映了明中叶以后家族制度的发展和变化。族产除来自分家时的提留外,还有派捐、义捐、放贷、出租等多种增殖途径。如广东有的族田“除祭祀完粮之外,又复变价生息,日积月累。竟至数百万。凡系大族之人,资财丰厚。”^⑳有的大族则采取“有余则又出以市田”的办法增殖田产。

本来作为劝善机构的乡约也花了大量精力于利用公基金运营赢利和置买田产上^㉑。徽州侯潭乡约日益演化成一个合股经营的经济实体。由此,徽州的乡约正是在经商与放贷等赢利活动的滋养下蓬勃发展。

徽州的会社组织也特别发达,仅徽州祁门善和里程氏参与的会社组织就有:(一)为祭祀祖先而倡立的会,如世忠会、元宵灯会、杆灯会、天春会、乐圣会、树灯会、銮光会、凉伞会、重阳十庙会。(二)为祭祀关帝、文昌帝君、周王的会,如文昌阁玉成会、老君会、大士会、英义会、正义会、崇义会、叙义会、友善会、崇正会、复兴会、新张王会、老张王会、地藏会、佛士会、预庆周王会、十二周王会、十三周王会、报慈庵燃香胜会、老经会、敬神会等。(三)社会公益性质的会,如利济会、元宵庚子会等。^㉒其会产的来源大体有:1、由社员出资购置,2、放债生息,3、喜金捐助,4、典当田产。^㉓

在其它地区,会社组织亦不乏其例。如江西瑞金赖婆垵有茶亭会,在雍正五年(1727)有“十四人各醖金若干,权子母息,不数年而羨积日多,遂置田。每岁收租,以供茶费,尚有赢余,则存交首事,益恢而大之,以永斯会。”^㉔“异姓者往往联为神会,亦醖金置产,每于神之诞日刑

牲设醴,祈祷杂沓,祭毕搬演杂剧,为竞日之乐。”^⑤在苏州,“善堂或名清节,或名保婴,类皆捐田千万亩。”^⑥在台湾也有祖宗会、神明会,神明会有福德堂、三官堂、福仁季、中和季、文昌堂、妈祖会等。由于会社等组织的发展,过去为官府所兴办的社会公益事业也逐渐被民间自设组织承担起来,如清代福建宁化的马家渡陈坑渡埠冈渡“本皆官渡,原编徭银每渡夫一名,工食二两,今皆废,而义民补官之缺也。”^⑦

会馆是寓居一地同籍人士的汇聚之所,是同乡人复制乡井氛围的一种组织,会馆要联乡谊,聚生人,厝死者,一般都建立起会馆的神殿、厅舍、戏台和义冢等。像上海浙绍公所设义冢“俾游魂白骨,不致风雨之摧残,麦饭楮钱,犹得岁时之奠醑。”^⑧所需经费皆由寓沪乡人义捐。泉漳会馆是由泉漳两郡在沪各号“于乾隆年间……捐资置买上邑大东门外二十五保七图滨浦房屋基地,建造泉漳会馆一所,供奉天上圣母神位,春秋祭祀,以展敬诚而昭歆享。并置买北门外二十五保五图圩地,建造漳泉北馆一所,供奉观音大士神位,以护幽魂而资普济。又虑经费无出,旋复公捐集资,置买会馆之邻近房屋及田地,逐年收取租息。以为馆中祭祀香火及一切经费之用。”^⑨在苏州的潮州会馆在康熙四十七年(1708)到乾隆四十一年(1776)间增置产业十八次^⑩。经济实力日益庞大,会馆产业的大小与寓外乡人的政治与经济地位密切相关。另外,在广东潮州有福建汀龙会馆及其大量产业。^⑪在广东佛山有江西会馆属下的江西义庄,有山陕会馆的福地,其中山陕会馆福地由厘金银、香资银、房租银、利息银、批头银、各号布施银、余平银等滋养^⑫。在京师的徽州歙县会馆、四川会馆都有义庄、义冢设置。在移民集中的四川,“清康熙乾隆时代,各省人来什(加)者先后建设会馆,增修寺观,创立神会,复购置田房收租金,为演剧、酬神、焚献之用,迄道光同治时,庙产益富,神会愈多,至光绪中为极盛。”^⑬

明清基层社会自我管理组织凭藉其各自的经济依恃,在封建政治统治的薄弱环节,有效地发挥了社会整合作用。显然,这些基层社会自我管理组织亦自有自己的兴衰节律,在社会整合的另一面仍将是社会的分化。

三、明清基层社会自我管理组织的文化活动

无论是家族、乡约,抑或会社、会馆,都逐渐建立起一套自己的神灵信仰体系,文化活动便大体上围绕祭祀活动而展开。

在福建,家族祭祀、迎神赛会和地方戏剧构成家族文化娱乐的三个方面。祭祖活动便分为家祭、祠祭、墓祭和杂祭几种,祭祀活动大体可反映家族的政治经济实力,有的家族把祠祭与团拜、宴饮活动结合起来,气氛热烈,场面庞大。墓祭除了强调血缘关系以求“敬宗收族”外,还多抱有向外显示家族实力和树立家族声誉的追求,故多大张声势,鼓乐齐鸣,宴饮观戏,有的家族还在祖墓旁建造庵祠,招聘墓佃。杂祭包括中元节的鬼祭和不定期的搬杆。如泉州“流俗多喜怪,不怕天诛怕鬼害,七月竞作孟兰会。孟兰会,年年忙,纸满筐,酒满觞,剖鱼鳖,宰猪羊,僧拜杆,戏登场,烟花彻夜光。小乡钱用数百万,大乡钱拥千万强。”^⑭大量的山珍海味名义是供奉给祖先的,实际上是在世的子孙们大吃大喝,这种隆重的而又铺张的中元鬼祭简直就是家族生人的大宴饮,为了延续这种宴饮,各家族往往还把中元鬼祭的具体时间按各房顺序交替错开,如长房于七月十二日举行,二三四房便分别在十三、十四、十五日举行,大家共聚欢饮,掷一年之辛劳于旦夕之间,盛行于沿海一带的“普渡”习俗由此衍生。福建民间家族的祭祖活动,进一步强化了族人的文化认同,祭祖活动与群宴团乐的结合,形成了和气一团、情义欢洽的气氛。

如建阳周氏“立祭田以为先庙、先茔、蒸尝、忌日之需，三房以次递以供祀事，岁时节序，骨肉团乐，满堂宴笑，则分明而情不狎，恩浓而怨不生，先业庶乎可保，而诸子亦庶克树立矣。”^⑧建阳李氏“子孙相继十七代，现有一千余丁，以供祭祀，则群安于寝，少奉长，老抚幼，欢然相爱也。”^⑨

迎神赛会也在家族、乡族的经济支持下开展起来，其中舞龙、游灯、迎神等娱乐活动则汇聚了家族内的各阶层人众，加强了彼此的团结。不过，由于迎神赛会日渐变为乡村内不同族姓之间的比富与争霸时，家族间的械斗经常不可避免，有时同一家族的不同支系也会在祀神方面分标香火，形成争竞与对立。在此情况下，迎神赛会又经常被各家族内的流氓地痞所利用，吴增在《泉俗激刺篇·流差》中引谢进銮《治南狱事论》说：“凡泉民械斗，先期必有乡之桀恶能把持其众者，按户派银派丁银以资食用，丁以助攻斗，其家无壮丁及有壮丁而不任斗者，必加派之银……甚者男妇过其境，则污之戕之，或挈之使贖，然往往不以闻之官。”^⑩陈盛韶谈到漳州诏安的械斗时说：“械斗之动，动于利也。齐其心，齐其力，必各齐其财，丁亩钱是也。丁亩奈何？计丁出钱若干，计亩出钱若干。核数者、总催者、散催者、簿入者、簿出者各司其职，有条不紊……索钱豪恶疾目切齿，须臾难缓。漳泉百姓敢于抗粮，不敢于抗此钱也。不畏官，畏强梁也。火药火器出于斯，兵糈差费出于斯，和尸亲递息呈亦出于斯。城乡无耻之徒逐臭蚁附，而不肖家房长藉敛钱渔利，族中恶少无产妻子，喜于滋事……皆丁亩钱之流弊大也。”^⑪

福建民间宗教信仰亦服从于家族的利益，呈现出神灵纷杂的景象。在厦门“邪怪交作，石狮无言而称爷，大树无敌而立祀，木偶漂拾，古柩嘶风，猜神疑仙，一唱百和，酒肉香纸，男妇狂趋。平日扞一钱汗出三日，食不下咽，独斋僧建刹泥佛作醮，倾囊倒篋，罔敢吝嗇。”^⑫在泉州“淫祠多无异，有宫又有馆，捏造名号千百款，禽兽与水族，朽骨与枯亩，塑像便求福。”^⑬表明了家族发展对神灵需求的实用功利性。

家族的发展还推进了地方戏剧的发展。永定县著名的圆形土楼“振成楼”的祖堂本身就是一座大戏台，台前立有4根圆柱，戏台两旁由上下两层30个房间圈成圆圈，两层廊道用精致铸铁栏杆嵌制，可供数百族众在廊道的台前天坪上观戏。^⑭

总的看来，家族成为基本的文化娱乐单位凝聚了族人，亦引导着文化发展的方向，其中有积极的文化建设，亦包含了消极的负面文化的因素，以致成为“风俗之玷”，令封建政府大伤脑筋，并在对家族制度的政策中寓抑制于倡导之中。

会社也有自己的祭祀活动，像徽州祈门善和里的会祭都行办酌与分胙活动，办酌的菜单有规定，分胙则由会首按入会之股平均分配祭品，分胙时，会友必须到会，“不到者不分不送”^⑮。会祭补充了家族之祭的不足，进一步联络了会员。

在会馆里，叙乡情、操乡音、食乡味等是重要的活动内容，会馆多设神殿、议事厅、戏台，如四川宣汉的同乡会馆中，“湖广馆以正月十三日祭禹王；江西馆以八月一日祭许真君；福建馆以×月×日祭天后圣母，或亦分祭其乡之先辈，届期首士治酌分请乡人，晚祭晨祭，用四叩首礼，午祭用九叩礼，俱读祝文，年例一举。”^⑯在金堂的“各省会馆，乃各省人募捐修建，岁时祭祀、演剧燕会，用联乡谊，金堂各乡镇多有之。”^⑰移民会馆经常举行家乡风格的娱乐活动。如在金堂各会馆“以不忘其所自者，岁以各神寿辰庆祝赛会演剧，用答神在会乡里。”^⑱在绵州城内的南华宫“上元会树灯杆百尺，上悬圆灯数十，结成佛字，高矗碧空，彻夜光明，观者如堵。”^⑲灯会上演唱笙歌也继承了闽粤乡井的传统。会馆还把同乡宴集作为主要内容，会馆“所祀各有期，至期则同籍者皆相宴集。”^⑳键为的会馆“每年庆神演戏，同籍诸人，长幼咸集，酒食宴会无虚

日。”^⑩

在京师,福建的福州会馆有初一团拜、十五放灯的习俗,聚会期间,乡人聚于麦饭亭,该亭楹联写作“满目蓬蒿孤客泪,一盂麦饭故乡情”。人们不免发出“一盂麦饭,故乡之情谊犹敦;满目蓬蒿,孤客之泪犹湿”的感慨^⑪。在北京永定门外的歙县义庄规模宏大,四周用墙垣围住,内中所建的高敞厅堂便可演徽州地方戏,这对久离徽州的故乡人确是一种莫大的慰藉。

由于会馆是移民性质的组织,会馆的娱乐活动便带有文化交流的色彩。像会馆的神灵祭祀,就曾经历了从一神到多神的转化,起初多祀乡土神,后来附祀不断增加,如山西会馆本供关帝,可设在北京的山西临襄会馆却供奉协天大帝、增福财神、玄坛老爷、火德真君、酒仙尊神、菩萨尊神、马王老爷诸尊神像^⑫,山西晋翼会馆则供火德真君、关圣大帝、增福财神。^⑬在北京的福建邵武会馆竟设置多块木主,实成为乡土贤能与会馆创建者的纪念馆。^⑭在苏州的潮州会馆“敬祀灵佑关圣帝君、天后圣母、观音大士,已复买东西旁屋,别祀昌黎韩夫子。”^⑮在上海的商船会馆“洎乾隆二十九年,重加修葺,添造南北两厅,祀福山太尉褚大神于北厅,祀成山骠骑将军于南厅。”^⑯上海潮惠会馆“前祀天妃,后之堂为楼,以祀关帝,其左右祀财神、双忠。”^⑰豫章会馆“正殿供许圣真君,旁殿供奉五路财神,厅楼供奉文昌帝君诸神像。”^⑱佛山的天后宫福建会馆“中奉天后元君暨地藏仁师、龙母夫人,上祀文武二帝,旁祀福惠夫人。”^⑲在重庆的诸所会馆亦奉祀纷杂,如广东会馆,在“六祖”的神殿内,左龛附祀“敕封紫云台上镇江王爷”,右龛附祀“福禄财神”。湖广会馆初建时在禹殿的西厢便附祀着财神和关帝,后来又附祀“文昌”,建奎阁。湖广咸邑会馆中龛祀朱公,附祀财神。云贵会馆既在正殿崇祀着“忠烈福王”、“福禄财神”、“关圣大帝”和“镇江王爷”,又“为祠左右,用羞于乡贤,云南自汉唐以迄国朝商贾十有三,而昆明钱南园先生位其祀;贵州自汉唐迄国朝为贤十有四,而遵义郑子尹先生位其祀。”福建会馆于正殿神龛内有帝后衣冠的林妃偶像,前祀有“当今皇帝万岁万万岁”的木主。^⑳会馆神灵的兼祀既包含了文化的相互交流,也表明了人们追求全面或多方面发展的进取性。总观众多神灵,或来源于不同阶层,或来源于不同性别,或执行着一种护佑功能,责有所专,或者神通广大,无所不能,却也有其共同点。他们或有功于国家,或有功于人民,哪怕是杜撰,哪怕是附会,都基本上是传统文化中的完型人物的体现,因而能发挥规范人心的作用。设置者们认定“人无论贤愚,未有对神明而敢肆厥志者,爰鸠资为祠以宅神,别构楹为之宴所,岁时赛祀,集同人其中,秩秩然;老者拱,少者伛,以饘以饮,肃肃然,雍雍然。自是善恶相规劝,患难疾病相扶持。”^㉑对于处于流动中的客籍人来说,会馆神灵实在是一种有效的整合纽带。在明清社会变迁中,它在很大程度上保存了优良的文化品德,如佛山参药会馆力图“祀祖师列圣以辑众心,昭忠信也。”“以神道设教”是过去封建政府弥补统治之不足的经常手段,到明清时期亦被引入会馆中,利用神灵“以范围尘世之心,使之震慑而罔敢越,故人心顺应,即以克享夫天心”,让人们“体此意而检其身,而慑其心,无敢慢,无敢渎,无作坏,无作恶。”^㉒从而有效地维持了社会的稳定。

在移民集中区域的会馆建筑还都力图保持乡土特色,力图高屋华构,各会馆戏台上演的戏剧亦“任人观览”^㉓。各会馆的经济活动、经营手段亦各有特点,通过相互的交流彼此都有所提高。

总括起来,我们觉得在明清基层社会管理中存在着“官”的和“民”的二元组织系统,其中“民”的组织系统中包含了家族、乡族、乡约、会社、会馆等形式,因为它们的目标多与封建统治者的要求相吻合,故几成封建统治的延长和补充。由于这些“民”的基层社会管理组织多建立在相互需要的基础上,建立了相对严格的且便于实施的从选用执掌者到执行具体事务的规章

制度,通过政治的、经济的、文化的教化方式,借助血缘的、地缘的、神缘的和业缘的纽带,故又有效地实现其社会整合的功能。这些“民”的基层社会管理组织几乎都是在社会变迁的新形势下应运而生并不断适应社会变迁而变更自己的形式,既保持了传统文化中的优良成份,又较平稳地推进着社会的进步,其积极意义是不容低估的。当然,这其中亦存在诸多负面的东西,如家族间的械斗、会馆中滋生的地域观念、民间祭祀中的铺张奢侈等。

-
- ①《皇明制书》(三)卷之九。
 - ②《明朝开国文献》第1册,朱元璋《御制大诰》第五十九《乡民除患》。
 - ③《明宣宗实录》卷四。
 - ④嘉庆《义乌县志》卷六《徭役》。
 - ⑤嘉靖《德化县志》卷四《役法》。
 - ⑥道光《石门县志》卷五《赋役》。
 - ⑦《清圣祖实录》卷一二五,康熙二十五年三月乙卯。
 - ⑧《清圣祖实录》卷一二五,康熙二十五年四月辛亥。
 - ⑨《雍正会典》卷一百三十八《兵部·保甲》。
 - ⑩《清朝文献通考》卷二十三《职役》。
 - ⑪李渔《资治新书二集》卷十二《文告部》,顾高言《均田示》。
 - ⑫《歙事闲谭·春帆纪程》。
 - ⑬陈宏谋《谕议各族各设族正》,见徐栋《保甲书辑要》第3卷《广存》。
 - ⑭冯桂芬《显志堂稿》第11卷《复宗法议》。
 - ⑮⑯⑰陈柯云《略论明清徽州的乡约》,《中国史研究》1990年第4期。
 - ⑱《金太史集》卷六《贺定斋集序》。
 - ⑲《徽州会社综录》上、中、下册,厦门大学历史系资料室藏手抄本。
 - ⑳傅衣凌《明清封建土地所有制论纲》,上海人民出版社1992年版,第38—39页。
 - ㉑刘侗、于奕正《帝京景物略》卷四。
 - ㉒㉓李景铭《闽中会馆志》卷首《陈宗蕃序》。
 - ㉔《上海碑刻资料选辑》第336页《新建豫章会馆始末碑》,上海人民出版社1984年版。
 - ㉕李维清《上海乡土志》。
 - ㉖㉗李华《明清以来北京工商会馆碑刻选编》第23页《修建临襄会馆碑记》,文物出版社1980年版。
 - ㉘㉙李华《明清以来北京工商会馆碑刻选编》第14页。
 - ㉚李树《汉口宝庆码头与宝庆会馆》,《武汉文史资料》第15辑。
 - ㉛R.E.帕克《城市社会学》第208页,华夏出版社1990年版。
 - ㉜《明清佛山碑刻文献经济资料》第57页《参药行碑记》,广东人民出版社1985年版。
 - ㉝㉞民国《犍为县志》卷十《居民志》。
 - ㉟民国《龙岩县志》卷二十九《杂录》。
 - ㊱邓球辑《皇明泳化类续编》卷之七,台湾成文出版社版。
 - ㊲同治《汀龙会馆志》(一册)抄本。
 - ㊳《明清苏州工商业碑刻集》第330页《金华会馆碑记》。
 - ㊴㊵㊶《明清苏州工商业碑刻集》第340页《潮州会馆碑记》。
 - ㊷《范文正公集》卷五《义庄规条》。
 - ㊸于镒《于氏中说》。
 - ㊹方苞《方望溪先生文集》第14卷《仁和汤氏义田记》。

- ③冯桂芬《复宗法议》，见《皇朝经世文编》第67卷。
- ④万历《黄岩县志》卷一《舆地志·风俗》。
- ⑤《皇清奏议》卷五十五，辅德《奏禁江西祠宇流弊疏》。
- ⑥乾隆《赣县志》卷一《疆域·风俗》。
- ⑦道光《兴国县志》卷十一《风俗》。
- ⑧同治《宜黄县志》卷六《舆地·风俗》。
- ⑨同治《宜春县志》卷一《地理·风俗》。
- ⑩⑪《皇清奏议》卷五十六《请除尝租铜弊疏》。
- ⑫嘉庆《增城县志》卷二十一《风俗》。
- ⑬康熙《建安县志》卷三十九《人物四》。
- ⑭建阳《重修黄文甫公族谱·凡例》。
- ⑮光绪《重修长汀县志》卷二十四《义行》。
- ⑯长沙《瞿氏家乘》。
- ⑰光绪《绵竹乡土志·耆旧》。
- ⑱⑲《徽州会社综录》。
- ⑳参阅拙作《明清徽州社会经济举隅》，《中国经济史研究》1995年第2期。
- ㉑㉒光绪《瑞金县志》卷十二《艺文志》、卷一《风俗》。
- ㉓陶煦《租核·重租论》。
- ㉔康熙《宁化县志》卷二《建置》。
- ㉕《上海碑刻资料选辑》第211页《浙绍公所捐置义地姓氏碑》。
- ㉖《上海碑刻资料选辑》第233页《上海县为泉漳会馆地产不准盗卖告示碑》。
- ㉗同治《汀龙会馆志》。
- ㉘《明清佛山碑刻文献经济资料》第144页《重修山陕会馆福地碑记》。
- ㉙民国《重修什邡县志》卷七《礼俗》。
- ㉚吴增《泉俗激刺篇·孟兰会》，转自《泉州文史》第5期。
- ㉛建阳《周氏族谱》卷首。
- ㉜建阳《李氏宗谱》卷首《世系图序》。
- ㉝吴增《泉俗激刺篇·流差》。
- ㉞陈盛韶《问俗录》卷四《诏安》。
- ㉟道光《厦门志》卷十五《风俗志》。
- ㊱吴增《泉俗激刺篇》。
- ㊲《闽西地方志通讯》第6期。
- ㊳民国《宣汉县志》卷十五《礼俗志》。
- ㊴民国《金堂县志》卷二《建置志》。
- ㊵嘉庆《金堂县志》卷一《建置志》。
- ㊶嘉庆《直隶绵州志》卷十二《风俗》。
- ㊷民国《重修彭山县志》卷二《民俗篇》。
- ㊸李景铭《闽中会馆志》卷一《福州会馆》。
- ㊹《明清以来北京工商会馆碑刻选编》第37页《重修晋翼会馆碑记》。
- ㊺李景铭《闽中会馆志》卷四《邵武会馆》。
- ㊻《上海碑刻资料选辑》第196页《重修商船会馆碑》。
- ㊼《上海碑刻资料选辑》第326页《潮惠会馆众商捐金碑》。

(下转第35页)

- ⑦田文镜:《抚豫宣化录》卷三上。
- ⑧蓝鼎元:《鹿洲公案·五营兵食》。
- ⑨徐栋辑:《保甲书辑要》卷三,《广存》。
- ⑩参见黄强:《中国保甲实验新编》,正中书局 1936 年版,第 137 页。
- ⑪康熙《安庆府志》卷五。
- ⑫雍正《朱批谕旨》第八函,第一册。
- ⑬《清朝文献通考》卷二十四,“职役五”。
- ⑭康熙《江南通志》卷六十五,“艺文”。
- ⑮⑯《江苏省明清以来碑刻资料选集》,三联书店 1959 年版,第 521、525 页。
- ⑰民国《江湾县志》卷三,“徭役”。
- ⑱雍正《朱批谕旨》第九函,第三册。
- ⑲褚人获:《坚瓠集》九集,卷二。
- ⑳㉑《治安文献》二集,卷六。
- ㉒⑳黄六鸿:《福惠全书》卷十一。
- ㉓陈宏谋:《培远堂偶存稿》卷十二。
- ㉔崇祯《太仓州志》卷五,“风俗”。
- ㉕雍正《朱批谕旨》第十三函,第四册。
- ㉖㉗吴晗、费孝通等:《皇权与绅权》,天津人民出版社 1988 年版,第 54、4 页。
- ㉘㉙王亚南:《中国官僚政治研究》,中国社会科学出版 1981 年版,第 82—83 页。

333 333 333 333 333 333 333 333 333 333

(上接第 21 页)

- ㉚《上海碑刻资料选辑》第 333 页《创建豫章会馆劝疏碑》。
- ㉛㉜《明清佛山碑刻文献经济资料》第 128 页《重修天后列圣碑》。
- ㉝窦季良《同乡组织之研究》,正中书局 1946 年版。
- ㉞《明清佛山碑刻文献经济资料》第 128 页《重修天后列圣碑》。
- ㉟民国《金堂县志》卷四《礼俗》。