

田野與文獻

華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:

South China Research Resource Station Newsletter

中國民間崇拜「和而不同」的「原生態」——粵東地區真武與三山國王信仰考察報告

· 張雪松

「神道治兵」與神的「標準化」——從廣東碣石玄武山《御賜匾額碑記》談起

· 劉泳斯

陂水之爭——廣州楊箕村考察記

· 喬玉紅、曾繁花

禮儀演變與祠堂營建——以《重修員崗崔氏家乘》（殘本）所見之明代番禺員崗崔氏宗祠資料分析

· 朱光文

清代移民後裔的歷史記憶——對成都東山地區的田野考察

· 劉正剛、梁音、蘇東來

河南商丘家譜資料考察

· 李永菊

活動消息

**華南研究資料中心系統成員單位：**

中山大學歷史系

中山大學歷史人類學研究中心

江西師範大學區域社會研究資料中心

香港科技大學華南研究中心

廈門大學歷史系

嘉應學院客家研究所

韓山師範學院潮學研究所

**編輯委員會：**馬木池、張兆和、陳春聲、程美寶、廖迪生、劉志偉、蔡志祥

**執行編輯：**黃永豪

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》（季刊） 第五十四期

香港科技大學華南研究中心 中山大學歷史人類學研究中心 合編

香港科技大學華南研究中心 出版

出版日期：二零零九年一月十五日

香港科技大學出版技術中心 印製

ISSN: 1990-9020

**通訊地址：**

香港 九龍 清水灣

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

*Fieldwork and Documents: South China Research Resource Station Newsletter* Editorial Office

South China Research Center, The Hong Kong University of Science and Technology

Clear Water Bay, Kowloon, Hong Kong

電話：(852)23587778 傳真：(852)23587774

電子郵箱(E-mail address): schina@ust.hk

網頁(Web Site): <http://schina.ust.hk>

# 中國民間崇拜「和而不同」的「原生態」 ——粵東地區真武與三山國王信仰考察報告

張雪松

香港中文大學文化及宗教研究系 中國人民大學哲學院宗教學系

為慶祝華南研究會成立20周年，2008年5月10-11日，研究會特地組織了為期兩日的粵東宗教民俗考察活動。考察團共有二十多位團員，先後實地考察了陸豐碣石玄武山元山寺、揭陽受德慈善會、雷神廟、城隍廟、文廟及揭西三山國王祖廟。是次考察活動，筆者受華南研究會會長游子安委託，撰寫考察報告，從以下三方面進行總結，不當之處，還望各位團員專家、各位讀者批評指正。

## 一、佛、道等多元文化的「聯合辦公」

本次考察的第一站，是陸豐碣石玄武山元山寺。元山寺從名稱上看是佛寺，但實際上是一座玄武廟，主殿供奉高大的元天上帝（本為玄天上帝，因避康熙皇帝玄燁的諱，改稱元天上帝），即北帝玄武。在祂腳下端坐著釋迦牟尼的佛像。（見圖一）一所寺廟不同神殿中分別供奉佛教、道教諸神佛的「混合」現象比較常見，但將神像、佛像直接放在一起「合祀」，如此對比強烈的視覺效果還不多見。箇中原因還要從玄武山元山寺的歷史說起。

相傳，元山寺始建於南宋建炎元年（1127），當時只是一所無名小廟，供奉的神明是「玄天佛祖」。當地傳說，「玄天佛祖」神像本來供奉在惠來黃光山玄德古寺，一個賭徒輸錢後將神像綁走，揚言若神像不保佑他贏錢，就不把神像放回寺中。後來這個賭徒將神像丟失在玄武山，被一位種番薯的老農發現，遂建小廟供奉，成為當地人的「地頭神」。二百多年後，明洪武二十七年（1394），碣石駐軍建衛，當地官紳軍民將這座當地人的小廟改建為玄武廟；明萬曆年間，明軍抗擊倭寇，碣石總兵侯繼高為求神明保佑，再度擴建玄武廟，「中為堂偶像，左

右翼室居僧……侯公（侯繼高）慮無以供僧……（置田產多處）歲入共一百一十石，書於海豐之版而歸兀食於僧。」<sup>1</sup>

由此可見，元山寺本來是當地老百姓供奉自己「地頭神」的小廟，後來明代建衛，神道治兵<sup>2</sup>，將地頭神改建為玄武廟以鼓舞軍民士氣；而改建後的大廟，與小廟不同，必須有專職人員管理，於是日常運作管理則交出家僧人管理。將神廟交出家僧人管理，這種現象在中國傳統社會中是比較常見的現象。一方面出家僧人吃素、沒有家眷，在一般人眼中比在家人「清靜」；另一方面，出家人沒有親屬後代，相對不容易出現貪污、財產繼承等糾紛。明清時期，元山寺在農曆三月初三與九月初九這兩天都會有盛大的廟會，尤其是三月初三最為隆重，信徒認為元天上帝「從十二月廿四日到天上玉虛宮與眾神聚會之後，於正月初三子時回到元山寺座鎮。元山寺的僧人及本地官紳，早已跪候於神殿前。當主持僧人聽到元天上帝下天回殿時，即高聲報喊：『佛祖下天了——』隨著報喊聲，鐘鼓齊鳴，寺外鞭炮轟天震地，信奉者一個個跪拜於神殿前。接著，由本地第一個頭面官紳虔誠地祈求佛祖恩賜第一支靈籤，保佑本鎮各社族治子，新歲平安吉利，迎祥納福。」<sup>3</sup>

「三教合一」已經是老生常談，不過研究者大多從教理、教義出發進行理論探討和宗教對話；而在實際宗教信仰生活層面，「三教合一」的具體表現形態，則必須通過實地考察才有發言權。以元山寺為例，從寺院住持是出家人這一點來看，僧人出家、受戒，有著「正統」佛教宗派的源流，元山寺確實是一座佛教寺院，<sup>4</sup>但這些僧人進行的「佛祖下天了」這樣的儀式卻又不能從佛教經懺中找到；從元山寺供奉的主神來看，

它似乎又是道教宮觀，但實際上它跟全真、正一這樣的制度性道教沒有任何直接的關係，更像是地方神廟。元山寺這種情況，也很難說是正統佛教或者道教「墮落」的表現，因為它從來就沒有「正統」過。

勉強劃分元山寺在歷史上是歸屬佛教還是道教，顯然意義不大，我們可以暫時放下三教或者佛道二分的思維模式，而從實際情況來探討。我們暫時將這種現象（且也是頗為常見的現象）稱為「聯合辦公」。中國傳統社會中的宗教信仰是多神崇拜，香客無論要拜神、還是要拜佛，如果一個廟宇中兩者皆有，這樣「聯合辦公」自然方便香客，不用再跑其他的廟宇，也可以幫助這個廟宇吸引更多元的香客；元山寺將神佛擺在一起，香客磕一個頭，既拜了神，又拜了佛，自然是「經濟實惠」。其中的道理很簡單，其實大可不必理論家們大費周章。

其實，不僅佛、道聯合辦公，民間宗教與佛、道之間也「聯合辦公」，如考察團第二天走訪的揭陽雷神廟和城隍廟僅一牆之隔，內部相通，香客可以很方便的祭拜兩間寺廟。而雷神廟主殿後面也新開闢了禪院。現在大陸宗教社會學的研究，美國的「宗教市場論」是一個頗為流行的理論，即各種宗教為了吸引信徒，相互競爭，不斷推陳出新，創造出新的宗教產品來促進宗教市場的繁榮。佛、道等多元文化的「聯合辦公」，應該說也是吸引信徒、繁榮宗教市場的表現，只是表現形式有所不同。

## 二、民國時期新型宗教團體的「移風易俗」

考察團一行人在5月10日下午，實地考察了揭陽受德慈善會，受到慈善會的熱情接待。受德慈善會也是崇拜玄天上帝的團體，其前身是「受德聖壇」，成立於1935年農曆二月十七日（3月21日），1941年掛牌「受德善團」，但於解放後解散，1995年又以「榕城區受德慈善會」的名稱向榕城區民政局申請註冊，現有會員四百多人，以女性居多，男性會員約160人。

受德慈善會在解放前是扶乩團體，同時注重中國傳統文化的保存推廣，開設四書、唐詩等文化

課程，並致力於慈善救濟，如贈醫施藥、施棺贈葬等各種善事功德。一般人可能會認為，像「受德」這樣推廣傳統文化，施行各種功德善事的扶乩團體、善會都是中國傳統社會固有的組成部分；但實際上，民國時期社會上出現了不少這類宗教慈善團體，對當地人來說，都是「新鮮事物」，與地方傳統有著很大的不同，甚至可以說這類「新興」宗教慈善團體，並非「傳統」，它們的很多做法可以說是新穎的，甚至是「移風易俗」的。

善團堅持移風易俗、去除陋習，倡導文明新風。早在1941年便廢除了拜大金元寶銀財等紙錢的陋習，改用青果、鮮花、清水敬拜先賢先聖；號召會員廢掉家中傳統祀拜的所謂「公婆母」和「關神藍」；讓兒孫十五歲時參加善團舉行的慶祝成年典禮的集體活動；提倡婚事新辦、簡辦，反對鋪張浪費，為會員舉辦具體婚禮。還出版詩刊，舉辦書法彙展，演話劇，像現代劇《家》和古裝劇《最後良心》、《來生福》等都由會員自導自演，通過這一系列的活動，去除了陳規陋習，受德善團因而在榕城歷史上獨樹一幟。<sup>5</sup>

上述「去除陋俗」的表述，並非完全是解放後重新詮釋而採用的話語，如「受德」1941年印送的《辟迷聖刊》，即明文反對清茶祭祖，要代之以清水（採茶「概由婦人，肩挑手剪，每致弄出醜色淫詞。你曹雖具敬心，而不知其物之垢」）；反對祭祀公婆神（「公婆神者，實係元朝遺孽，當韃子入帝中國，用其韃人防守都市，三家必養一韃……小兒天花，每有問其神者，即指韃子作亂，必祀而禱之，小兒才安。由此則愚夫愚婦，爭相崇拜……此皆元時遺孽，焉有其神哉。」）。另外很有意思的是，當晚考察團在揭陽住宿的酒店，它的大堂及每間客房內都有該酒店為小孩承辦「出花園」酒宴的廣告（見圖二），可見「出花園」的風俗在當地至今風行，而「受德」也將此視為陋習：

問：生等以小兒女至十五歲，俗呼為「出花園」，例有花園，由命宮所帶，究竟果有此事否？

答：大凡小童，十五歲謂之成年；十六歲謂之成丁。為父母者，以子長成為喜，故酬神設宴，以會親戚、朋友為歡；或有根基不厚者，而中道失俎，父母痛之不過，即為之召神引鬼，遂入邪魔之局。巫者，即演為有聲有色，說小兒不可「出花園」。你為長者，不早來問，正致有此凶喪，誠可惜也。而一般愚婦有子長成，即視為審慎，請神教拜，俾得小兒平安長壽。……設有人有「花園」，試問，普天大眾之「花園」將欲設于何處？此真謬也。願你曹及早醒悟，將此念丟去，應宜從真入理。可將小兒「出花園」之錢，作為兒子讀書之費，更勝於酬神、設宴多矣。<sup>6</sup>

「受德」這種民國新興的宗教團體，吸收了許多中國傳統宗教的做法，如拜玄天上帝，每年「三月三」和「九月九」有盛大的法會，與當地北帝信仰近似（如上文提到的元山寺也是把這兩日定為玄天上帝誕辰和飛天的日子，舉行廟會）；而「受德」一些宗教儀式，借鑑了佛教的做法，如「香花迎，香花請」這樣的香讚，在扶乩時紫衣仙姑講壇也明確指示：「暫借禪門居士林」，「念佛潛修無過失」；另外值得注意的是，揭陽地區在很早期已有天主教和基督教，民國時期「受德」也借鑑了不少基督教的做法，如出版的《大同歌讚》頗似基督教的聖詩集，許多配有樂譜的詩歌，與基督教的聖歌頗為類似，如這首「C4/4」的《稱謝教主》：「普天之下，萬族萬民，當向教主，歡呼讚揚，樂意祀奉，虔誠稱頌，來到座前，高聲歌唱；大同教主，全能真神，權力威嚴，皆屬教主，宏福令名，皆集教主，尊崇教主，誠篤殷勤。」<sup>7</sup>

作為民國時期新興的宗教慈善團體，「受德」吸收了民間信仰、佛教、基督宗教等多種因素，而其最終目的則在於創立一種新的宗教——

「大同教」。「受德」成立後不久的一次扶乩：

一位神吟：條條教理講分明，宗教神壇分別清。頑固執迷難脫俗，心專仍是墜迷津。

另一位仙姑吟：既已發心進大同，更宜努力挽頹風。改良陋習從真理，教育家庭奉正宗。

另一位仙姑吟：華夏神州儒道疲，傳來外印美歐伊。大同崛起新宗教，炎黃苗裔好健兒。

說：釋教二千多年歷史，耶門將近二千年，回門也有好多年，我教比上述宗教遲慢多年。但譬如往帝都，古代是步行或騎馬，較慢；近代前往用機械化（飛機、火車、汽車）較快。大同宗教雖慢創，但比別教發展要快。

爾門十一人不是個個好用，只是擺個子。耶門有十二門徒，現在你們十一人能否成器？<sup>8</sup>

我們常常將民國年間新興的宗教慈善團體，理解為傳統社會中的一部分，它們固然與明清數百年來的善書、善會傳統有著千絲萬縷的聯繫，但它們在20世紀上半葉常常加入許多新的因素，甚至致力於創立新型的宗教，這次考察時所見的「受德」就是一例（該組織至今仍未加入當地的道教協會）。

### 三、三與多：大小神明「和而不同」

三山五嶽，在中國是一個常見的詞彙，泛指羣山峻嶺，「三」在古漢語中可以指代「多」，不過在揭西河婆，有一座三山國王的祖廟，這裡的「三山」倒是實指，包括當地的巾山、明山和獨山。乾隆四十四年《揭陽縣志》卷二云：「關帝、天后、城隍，則天下通事也；巾、明、獨三山之神，則潮郡獨祀也。」相傳三山國王是巾、明、獨三山的山神，隋代便顯聖，立祠祭祀，千百年來受人崇拜。現在的廟宇是1984年重修的。不過時至今日，三山國王早已不是「潮郡獨

祀」，香港、臺灣乃至東南亞都有着衆多的三山國王廟。此次考察團中，蕭國健便是研究香港三山國王的專家，他向我們介紹說：三山國王祖廟所在地，河婆原本為河浮，即現在河婆這片地方是從河水中浮出，因為當地方言中「浮」「婆」同音，遂有「河婆」之名。

乾隆《揭陽縣志》卷六中記載了這樣一個故事：

宋·張法星，霖田人，巫師也，有道術，為人祈禳，人酬以米粟，恆拾葦席，作舟載歸。一日過三山，被三山國王神遣風覆之。法星怒，語其妻曰：「吾當力與國王鬥。汝勿舉哀，吾七日後歸也。」言訖而逝。數日後，忽見一女子以米數粒置法星口中，化為蟲。妻見之大哭，空中聞法星謂之曰：「吾今不復還矣。當以鐵嵌棺首置於國王廟前之潭也。」妻從之，水暴漲，棺浮而擊崩其牆。三山神乃讓居座左，鄉人肖像，合祭祀之。<sup>9</sup>

三山國王祖廟所在地即張法星的老家霖田都，為當地山神，三山國王祖廟又稱霖田祖廟。從上述故事中，似乎其與河婆當地的水神頗有一番鬥法，但詳細情形已經不可考。從中我們只知道，三山國王一度與巫師張法星合祀，但現在的霖田祖廟已經看不到張法星的蹤影。

在歷史上，同三山國王合祀的還有一位「陳建軍」，元代劉希孟《明貺廟記》記載，隋代三山國王顯靈，「鄉民陳姓者白晝見三人乘馬而來，招己為從者。未幾，陳遂與神俱化。眾異之，乃即巾山之麓，置祠合祭。既而降神以人言：封陳為將軍，赫聲濯靈，日以益著，人遂

尊為『化王』，以為界石之神。」<sup>10</sup>從這些記述中，似乎可以推測神明上身的坐童者「封陳為將軍」，可能當日百姓更為崇拜的是被尊為「化王」的陳將軍，「以為界石之神」。《韓昌黎集》卷二十二中的《祭界石神文》應該是韓愈寫給「界石之神」陳將軍的，祭祀的原因則是「淫雨害稼，眾禱於神」。<sup>11</sup>（今人常引用《龍湖集》中署名為初唐陳元光的《祀潮州三山神題壁》三首，然詩中有「瞻廟開明貺」句，據劉希孟記載，「明貺」為宋代廟額，故陳詩歷史真實性恐需存疑）。

現在民衆信仰中的三山國王為三位神明合祭，大體按照劉關張桃園結義來分配角色；修復後的三山國王祖廟後殿還供奉有三山國王的三位夫人。民間對此傳說頗多，本文不再詳述；而「三山國王」出巡河婆，則由「指揮大使」（姓韓）與「木坑公主」（姓張）代勞。<sup>12</sup>

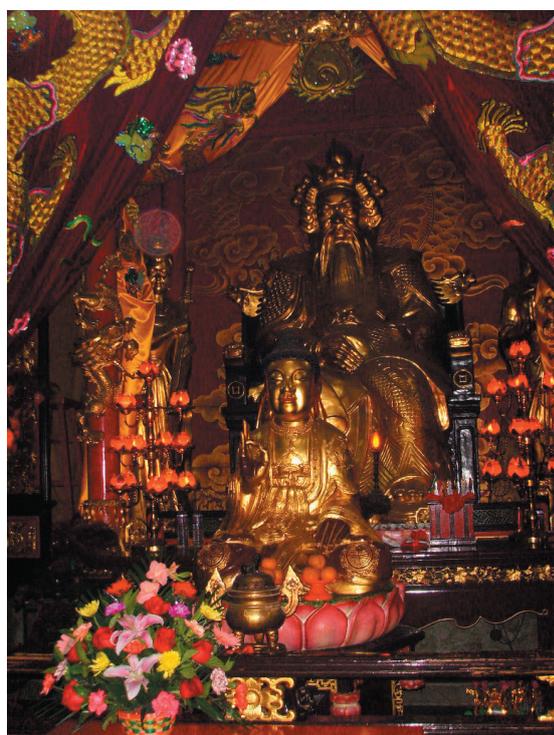
正如，人不是孤立地生活在社會中，在傳統社會中，中國人總是有著這樣或那樣的裙帶關係，中國人信仰的神明也是如此，必須深入當時地方社會的實際情況，才能明白三山國王具體的「生活環境」，圍繞在三山國王周圍大大小小各種神明各自的功能作用，以及民衆豐富的信仰行為。

華南研究會組織是次考察活動，雖然歷時很短，但我們也可以從中體會到，民衆實際的信仰生活是豐富多彩的，而非幾個簡單的概念便可以歸納總結。在神廟寺院中，在新興教派中，在民衆地方神明信仰中，各種信仰元素相互影響，相互組合，構成了中國宗教的圖譜。我們通過這個信仰的圖譜，可以看到具體的民衆歷史，看到他們的思想、他們的行為，幫助我們更加深入地認識和理解華南社會。

註釋

- <sup>1</sup> 萬曆八年《新建碣石玄武山記》。
- <sup>2</sup> 參見本次考察另一篇研究成果，劉泳斯，〈「神道治兵」與神的「標準化」〉，本文不贅述。
- <sup>3</sup> 王杏元，《神武今鑑：碣石玄武山史話》（廣州：中山大學出版社，1992），頁111。
- <sup>4</sup> 現在元山寺主體部分已經成為景區公園，但包括山門在內的前面三處殿宇在景區之外，還有很多信徒拜玄武、求籤，而坐在殿中打理的仍是一位剃度的僧人。
- <sup>5</sup> 《受德慈善會》，揭陽市榕城區受德慈善會出版，2002年，頁10。
- <sup>6</sup> 《辟迷聖刊》，揭陽市榕城區受德慈善會敬送，1995年翻印（原稿1941年印送），頁6-7。
- <sup>7</sup> 《大同歌讚》，揭陽市榕城區受德慈善會翻印，2002年再版（1947年初版），頁37。
- <sup>8</sup> 《大同法則》，揭陽市榕城區受德慈善會翻印，2001年再版，頁9-10。該書落款「丁卯年（1937）九月」。
- <sup>9</sup> 《揭陽縣誌正續集》（香港：重印揭陽縣誌董事會，1969），頁476。
- <sup>10</sup> 劉希孟，《明貺廟記》。
- <sup>11</sup> 參見《韓愈全集校注》第四冊（成都：四川大學出版社，1996），頁2324。
- <sup>12</sup> 有興趣的讀者，可閱讀劉天一，〈淺談三山國王與揭西河婆民間諸神〉，載譚偉倫主編，《粵東三州的地方社會之宗族、民間信仰與民俗（上）》（客家傳統社會叢書13）（香港：國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院，2002），頁197-208。

圖一：北帝玄武及其腳下端坐著的釋迦牟尼佛像



圖二：酒店為小孩承辦「出花園」酒宴的廣告



# 「神道治兵」與神的「標準化」 ——從廣東碣石玄武山《御賜匾額碑記》談起

劉泳斯

香港中文大學文化及宗教研究系

2008年5月10-11日，筆者有幸參加了華南研究會為慶祝成立20周年舉辦的「粵東地區真武與三山國王信仰」考察活動。在對廣東省陸豐市碣石鎮玄武山元山寺的實地考察中，一塊碑文引起了筆者的興趣。《御賜匾額碑記》，清同治六年（1867年）立：

……咸豐初載，西省賊擾，遍地烽煙，而艇匪陳開、李文茂股之久踞潯州城者尤悍，且衆官軍進剿，屢次覆沒，寇兵盡借兇焰愈張，且潯處上游，急溜重灘，我軍仰攻，先失地利。而蒼梧藤縣桂平諸陸賊，其爪牙也。下郢之陳金缸股，其聲援也，剪滅特非易易者。然此賊不除，省左右兩江諸郡縣無完土矣！大吏焦思，至廢寢食。臣咸豐十一年正月由碣石鎮任，因公晉制府勞公星翁面商進剿且委辦，於是臣慨然曰：是某之責也乎！乃筮日出師。以其事巨且艱也，虔詣元武山元天上帝神祠，默禱輔助，又抵悅城龍母廟，抵西粵三界廟禱如元武。……七月十四日抵丹竹，探報賊艘蔽江而下，數十里皆賊旗幟；而我軍……至此流愈急，風且逆，舟艱於進，正當躊躇，大風轉東北來，我戰艦帆舉如飛，而賊艘不及揚帆也。……是役也，路賊為湘軍盡殲，而艇賊則片板不存，其五六年蓄銳悍賊不死於火，而死於水，而潯州城復焉。省制府上其事於朝廷，以為臣之功也，然反風滅賊，顯然諸神助順。而俘虜僉言，當酣戰時，見黑旗紛紛排空而下，是以驚潰。則上帝威靈歟！爰請□瑞節相□陳

之 奏牘，因表彰神功奏入，奉旨給咸宣嶺表匾發元武山神廟懸掛，而龍母則加溥佑封號，三界則加靈威封號，答神庥也。……廣東陸路提督禦廣東碣石鎮總兵振子巴圖魯臣李揚昇敬紀勒石

元山寺是以玄天上帝（北帝）為主神的廟宇，廟內原有的《御賜匾額碑記》已毀，當年有學者為研究陸豐正字戲班參加元山廟會演出的情況，對廟內碑刻進行過攝影，碑文才有幸被保存在廣東戲劇家協會。筆者見到的是重修廟宇後的「重刻碑」，亦算彌足珍貴。這段碑文講述的是清咸豐年間，即大約太平天國起義之時，廣西省水、陸「匪」股猖獗。咸豐十一年，清政府進行清剿，湘軍負責陸路，而廣東碣石衛奉命清剿水上「艇匪」。在清剿過程中，廣東碣石衛主將，先後在廣東碣石玄武山元山寺、悅城龍母廟、梧州三界廟祈求神明保佑剿匪成功，後作戰時果得「神助」，「黑旗排空而下」，全殲「艇匪」。此事上報朝廷，對於這些「助戰」的神明進行封號嘉獎，現在玄武山元山寺供奉玄天上帝（北帝）的大殿內還懸掛有御賜的匾額（見圖一）：

同治六年七月初七日內閣奉 上諭：瑞麟、蔣益澧奏神靈助順，請頒發匾額加榮封號二摺。咸豐十一年間，廣東碣石鎮總兵李揚昇統帶舟師，會剿廣西梧潯大股逆匪，虔詣元武山元天上帝神廟及德慶州龍母廟、梧州府三界神廟默禱佑助，幸賴神靈顯應，官軍遇賊奮擊，焚燒匪船殆盡，克服潯州府城，實深夤感，著南書房翰林院恭書廣東惠州碣石玄武山元天上帝匾額一方，交瑞麟

等祇領，敬謹懸掛，具請加崇德慶州悅城水口龍母廟，及梧州府三界神，封之處著禮部議封。欽此。署廣東陸路提督碣石鎮總兵官陳臣李揚昇恭刊

從祭祀神廟的次序來看，碣石衛水軍先從碣石出發（祭玄武山北帝），向廣西進軍的路線則是沿西江進發，先到廣東順德（祭悅城龍母），後到廣西梧州（祭三界廟），最後收復廣西潯州。筆者的家鄉即是廣西梧州，梧州三界廟早已片瓦無存，原址在城外水西坊，「三界廟」的主神一般是三官大帝，而梧州三界廟，據地方志文獻記載特別祭祀明馮克利。<sup>1</sup>西江龍母信仰，筆者也曾長期關注，曾隨張雪松進行過多次實地考察，<sup>2</sup>與龍母相關的許多文獻，記載了歷代統治者，宋、明、清的官軍，甚至地方政權如尚可喜部，在作戰時都得到過龍母的保佑，因此對龍母屢加封賜。前引《碑記》中提到的「下郢之陳金缸股」曾血洗廣西賀州，浮山陳侯大王是賀州最為重要的地方神明，<sup>3</sup>當地至今傳說「陳」金缸懼於他的同宗「陳」侯大王之威，很快退出賀州城，陳侯大王自宋以來也因多次保佑官軍作戰或軍事物資運輸，而被朝廷封賞。上述幾位地方神明的封賞經歷，有一定的共同性和普遍性，即在朝廷作戰時，地方神明「保佑」官軍獲勝，戰後地方神明也得到朝廷的封賞，進一步鞏固了自身的地位與合法性。

早在1980年代，華琛（James L. Watson）通過香港新界地區天后信仰的研究，提出了「神祇標準化」的概念，<sup>4</sup>即國家通過敕封地方神明來實現對地方神明的統一化，從而使國家權力和意識形態貫徹到地方。他認為，天后由福建沿海的一個影響不大的地方神上昇為南中國大部分地區主要的信仰對象，這一變化「沒有國家的干預和鼓勵不可能完成」。國家以一種微妙的方式干預，將某種一致的東西強加於地區和地方層次的崇拜之上，同時，「國家鼓勵的是標誌而不是信仰」，因而對普通人來說，對這個神代表甚麼以及她在他們的生活中發揮什麼作用，他們可以有自己各種各樣的解釋。對於天后這個被國家允許的神，

國家實際上不會支付建造這些非官方廟宇的費用，但會以頒發懸掛在神龕上的木牌匾（上寫天后的朝廷封號）的形式來表示承認。天后地位的提升和其崇拜者的增加與國家對南中國沿海地區權威的逐漸加強是同步的。

神祇標準化的問題，在學術界爭論頗多，筆者認為國家的封賞和干預並不能真正使各地方神祇「標準化」，即使同一個神明在不同地方的信仰形態也是「千差萬別」的，「一方水土養一方人」，一方水土也養一方神。不過，不可否認朝廷的封賞確實在一定程度上表現出國家希望「規範」各個地方神明的努力。朝廷封賞地方神明的理由，就筆者所見，主要有兩方面，一是地方神明能夠禦大災，如驅除水旱蝗蟲瘟疫等災害，二是保佑官軍在作戰、剿匪時取得勝利，後者尤其容易得到朝廷嘉獎。朝廷的封號嘉獎，並不能真正使得地方神明信仰「標準化」，但這種「政府行為」畢竟構成了神明信仰多元化發展的一個層面，不應該完全被忽視，仍有研究的價值。

官員作戰勝利後，宣揚地方神明助戰，朝廷褒獎「有功」的地方神，有利於收服當地人心，將地方神收編到官方的系統中，也就將信仰地方神的當地人收編到官方的系統中，這便是中國古代政治中常見的「神道設教」。對於當地百姓來說是「神道設教」，而對於官員來說，則是「神道治兵」。下面我們具體以碣石玄武山來進行討論。碣石鎮歷來是海防重鎮，自宋代起已經在此設防保疆。明洪武二十二年（1389）設立碣石衛，為全國36衛之一，與著名的天津衛、瀋陽衛等齊名。明萬曆八年《新建碣石玄武山記》：「玄武北方之宿，其象龜鱉，有甲能禦侮，故兵家殿之。然餘聞諸行間，仿佛玄帝金支翠旗自天而降，則士氣百倍，所向必捷。神道設教，兵之上計也。」

### 一、「黑旗」信仰

同治六年，碣石玄武山元山寺被朝廷賜匾額，主要原因便是在廣西剿匪過程中，北帝顯聖助戰，「黑旗排空而下」。這種傳說的產生與流行，並非空穴來風，而是有著長久的信仰基礎

的，如我們在明代的碑刻便見到了「彷彿玄帝金支翠旗自天而降」這樣的字句。

由於有「黑旗排空而下」的神助戰例，碣石鎮衛城的官紳及元山寺的侍神僧人，便借此宣揚玄武山神神威顯赫，從那一年開始，就開始製作布質的黑令旗（也即是竈龔玄旗）。這黑旗大小不一，彩畫上七星龍紋圖案，像舞臺上的武將元帥耀武揚威於肩背上的黑令旗一樣。粵東一帶操閩南語的善男信女及海外華僑香客，歷來千里迢迢，有的竟然不坐舟車，徒步跋涉，風餐露宿上玄武山進香，每次都忘不了求籤問卦，也忘不了在玄天上帝神前，領取一支布質竈龔玄旗及靈符令，帶回家掛於門楣或安插於窗戶之上，以作辟邪擋鬼之用。<sup>5</sup>

民眾固有觀念與新興的傳說相互作用，使得「黑旗」信仰更加流行。官員剿匪勝利是在咸豐十一年（1861），而賜匾額是在同治六年（1867），相隔了五、六年之久。對五、六年前之事加以追封，且特別強調了「黑旗排空而下」的情節，可以視為地方官吏對幾年來民間「黑旗」信仰蓬勃發展的一個反映。現在黑旗信仰在當地仍然很興旺，在這次考察中，售賣玄天上帝「黑旗」的攤販隨處可見。（如圖二）

黑旗信仰中，還值得一提的是黑旗軍統帥劉永福也曾擔任過碣石衛兩任總兵。劉永福是廣西欽州人，同治七年（1868）率部加入太平天國，入越南抗法二十餘年，後應召回國。無論官兵還是民眾武裝都常常採用「神道治兵」的方針，黑旗軍以北斗七星黑旗為戰旗，劉永福任碣石總兵，無疑會進一步鞏固當地的「黑旗」信仰。

這次華南研究會選擇碣石玄武山北帝信仰進行考察，其中一個重要原因是這裏為香港長洲等地北帝信仰的源頭。考察結束後的第二天，即農曆四月初八，筆者參加了一年一度的長洲玉虛宮（北帝廟）打醮，在各路遊行的隊伍中仍可見到

玄天上帝的七星黑旗（見圖三），有些則換成了黑邊紅底的七星旗（見圖四）。

## 二、「靈籤妙卜」

玄武山元山寺的神籤在當地很有名氣，傳說頗多。其中關於張錫三解籤的傳說很有名，張錫三的年代不可詳考，但他的兒子張昌成創立「承恩堂詳簽館」已是清末之事，故下面這個關於張錫三的傳說，很可能與我們前面討論過的碣石衛去廣西剿匪的事情有關，且可與《碑記》中「乃筮日出師」呼應。下引文傳說中提到張錫三是清代人，但說抗擊「倭寇」，這主要屬明代事情，抗倭之說恐有誤：

傳說有一年，碣石總兵到元山寺求籤，請張錫三解行軍出戰宜否？張錫三竟然膽大包天，斷說此籤宜出戰，但不能按總兵所佈置的方向截擊倭寇，說若按照此行出兵，必一敗塗地；若按靈籤指的方向奇襲，必取全勝。……這位衛城總兵，曾聽人說張錫三為了靈應，每次詳簽前，都虔誠地到玄天上帝神前，抓上一把香灰咽下肚裏，以保詳簽時不胡說。眼下見張錫三斷簽如此堅決，也就聽信其言，改按他說的方向發兵。結果這一役截擊倭寇，全獲大勝。

衛城總兵大喜，除盛典答謝神恩之外，還為張錫三的「靈籤妙卜」事蹟向朝廷寫了奏表。結果朝廷准奏，下諭封賜張錫三為六品武略騎尉，其草舍髮妻，也隨封為六品夫人。

此事不管怎麼荒唐，大清朝廷對張錫三這一封賜，無疑使玄武山這尊武神的神威頓時大震，同時也使張錫三身價浮漲三尺，從一個鐵嘴詳簽小民，一躍被封為六品官員，破棉襖換上了官服，比當年的陸豐縣縣太爺還要風光。因縣太爺只是「七品芝麻官」，比張錫三還要矮一截。因此，每年大年正月初一，七品縣尊太爺，還得備上豐實禮品，從縣城坐著轎子到碣石給張錫三拜年，祝賀六品官「新年新正萬事如意，詳簽如神」。

從此，有了官階的張錫三，再也不為芸芸眾生詳解那些雞毛蒜皮的小籤小卜了，而是專門去賺取衛城總兵那些所謂「軍機大籤」之錢財了。<sup>6</sup>

本文暫且先不詳細討論張錫三解籤傳說產生的年代，但這類「軍機大籤」確實是我國傳統社會中「神道治兵」的重要組成部分，甚至在民國時期也還有許多軍閥作戰時求神問卜。帶兵將領作戰前除了禱告，求神保佑，也求籤問卜，讓神靈具體指示；一旦神靈保佑，指示應驗，不但解籤斷文者身價百倍，神靈也會得到封賞，進一步提高在民眾中的威信。

從寬泛意義上的「保佑」，鼓舞士氣；到具體的神籤「指示」，答疑解惑，「神道治兵」在傳統社會行軍作戰中具有重要的「作用」。在神

道治兵中「表現突出」的地方神，戰後自然會獲得朝廷的封賞，鞏固自身與官方的良好關係，提高在民眾中的聲望。官方也借此將這些地方神明納入官方祭祀系統中，力圖進行「規範」與「標準化」。當然「標準化」實際上是無法實現的，而且若真的標準化了，失去了地方性的根基，也無法在具體的戰爭中發揮地方神明「神道治兵」的作用（碣石官兵不是只祭祀北帝，而是每到一地就祭祀禱告當地神明，如悅城龍母、梧州三界，便是一個典型的例子）。朝廷按照一定標準、等級進行「論功行賞」，這樣做只不過為已十分豐富多樣的地方神信仰，再增加一個官方禮儀祭祀的層面而已。

### 註釋

- <sup>1</sup> 《赤雅》謂「三界廟一名青蛇廟」，此馮克利是廣西貴縣人，在梧北遇八仙得神道、仙術，為民祛災。參見《赤雅》，卷三，〈青蛇使者〉詞條。
- <sup>2</sup> 考察成果可以參考張雪松，〈西江龍母信仰的族羣解構〉，「2007族羣、歷史與文化亞洲聯合論壇」論文，桂林廣西師範大學，2007年10月。
- <sup>3</sup> 參見拙作〈多元一體的浮山陳侯祠醮會〉，「中國地方社會儀式比較研究國際學術研討會」論

文，香港香港中文大學，2008年5月。

- <sup>4</sup> 華琛，〈神祇標準化：華南沿岸天后地位的提昇（1960-1960）〉，陳慎慶編，《諸神嘉年華：香港宗教研究》（香港：牛津出版社，2002），頁163-198。
- <sup>5</sup> 王杏元，《神武今鑑：碣石玄武山史話》（廣州：中山大學出版社，1992），頁45-46。
- <sup>6</sup> 《神武今鑑：碣石玄武山史話》，頁74-75。

圖一：玄武山元山寺大殿內懸掛的匾額



圖二：黑旗



圖三：北斗七星黑旗



圖四：黑邊紅底的七星黑旗



# 陂水之爭

## ——廣州楊箕村考察記\*

喬玉紅、曾繁花  
暨南大學歷史系

水資源的利用是中國傳統鄉村社會的大事，學術界對此已有不少討論，行龍〈明清以來山西水資源匱乏及水案初步研究〉、張俊峰〈明清以來洪洞水案與鄉村社會〉、〈介休水案與地方社會——對泉域社會的一項類型學分析〉、〈水權與地方社會——以明清以來山西省文水縣甘泉渠水案為例〉、〈明清以來晉水流域之水案與鄉村社會〉、趙世瑜〈分水之爭：公共資源與鄉土社會的權力和象徵——以明清山西汾水流域的若干案例為中心〉、張建民〈碑石所見清代後期陝南地區的水利問題與自然災害〉等文，<sup>1</sup>均圍繞華北地區山西、陝西的「水案」和鄉土社會關係進行研究。這些有關水利問題的討論說明明清時期華北地區水資源的缺乏。但在水資源較充足的華南地區是否亦有類似的案件發生呢？廣州天河區楊箕村玉虛宮裏的兩通水案碑刻顯示，明清華南地區的鄉村社會也曾發生過類似的「水案」。

我們於2008年曾數次走訪楊箕村，第一次在9月29日（農曆九月初一）星期一，我們於早上8點到達楊箕玉虛宮門口。在廣州現代化的高樓大廈中，玉虛宮成為村中最古老的建築物，每逢初一和十五，上香信眾川流不息，廟內香火嫋嫋。第二次在10月2日（農曆九月初四）星期四，我們去村委會尋找有關水案碑刻的拓片並借閱村志。第三次在12月11日（農曆十一月十四日）星期四。最後一次是12月21日（農曆十一月二十四日）星期六，時值冬至。最後兩次的主要目的是解決前兩次一些沒有弄清楚的問題。我們幾次訪談的對象主要包括，現接受村委會委託看管玉虛宮、任重修白雲山溫氏太夫人古墓廣州地區會長的李會長、出身中醫世家的李伯，及為楊箕村文化站的主要負責人韓伯。這三位老人家為我們提供了許多幫助，並以他們的親身

經歷講述了楊箕村的歷史，還帶著我們走訪祠堂，及贈送族譜資料給我們。

### 一、楊箕村的家族情況

據宣統《番禺縣志》，卷二〈建置〉記載，楊箕村在清代屬於鹿步司石碑堡管轄。<sup>2</sup>現今的楊箕村位於廣州城區東部、中山一路東端南側，是中山一路與廣州大道的夾縫地帶。其西為冼村，西南方為寺右管理區，東南方是漁民新村。

據新修的《楊箕村志》記載，早在宋真宗天禧年間，在楊箕村中部石門口已有黃姓人在此造田為業。因當時村的南邊臨近珠江，都是河灘小墩，形似民間用作篩米的箕，黃姓人利用地利條件，逐窩逐塊築基圍田，出現了不少基塋，始有「簸箕里」之稱。宋仁宗嘉祐年間，福建人姚宗卿入粵任廣州提刑使中儀大夫，其子竹芳見簸箕里環境優越，遂遷進石門口與黃氏為鄰。北宋末年，姚姓勢力漸大，遂起意吞併黃姓，迫黃姓人抽籤合族。也就是說，誰抽到籤中誰姓的籤就跟誰入族。在這場較量中，黃姓人抽籤輸了，從此改為姚姓，後來黃姓人陸續離開石門口，姚氏基祖竹芳及其後人則堂而皇之的成為楊箕村最早的村民。<sup>3</sup>明弘治五年（1454）開始，相繼又有李氏深海祖、李氏賴南祖、秦氏仕豪祖、姚氏均達祖、姚氏禮庭祖及梁氏貴明祖先後進村擇地開基，簸箕里開始出現四社五約，三姚兩李一秦梁的姓氏結構，村名改稱為「簸箕村」。

從明代後期開始，番禺縣設立巡檢司，簸箕村為鹿步司永泰鄉管轄。民國二十三年（1944），因與廣州河南西郊（今海珠區金沙路）的一個村同稱「簸箕村」，常誤導兩村民間的生活資訊。後經兩村協商，決定河南西郊的改稱「南箕村」，河北東郊的改稱「楊箕村」。

據村志記載，因當時沙河水簑兩岸都有楊桃園，才取名「楊」，楊箕村的名字遂沿用至今。建國前，楊箕村的整體佈局較周到，建有四門，東有雄鎮坊閘門，南有泰來坊閘門，西有長庚閘門、北有永鞏閘門，是村民主要出口通道。閘門的建築，多為兩層。首層閘門口配備五、六支杉木條以作備用，俗稱「洞子」。遇事時則「上洞」，也就是關閘。在第二層有多個窗眼，作瞭望用，俗稱「更樓」或「文武閣」。四門的大街連串著全村村民居住的據點，並連貫著全村八十多條橫街小巷。我們在村中走訪時看到了現存的長庚直街的閘門和雄鎮坊的牌坊，長庚直街的閘門現僅有一層。在門樓中還有一個小神龕，上面寫著「旺相堂」三個大字，供奉著門官的神位，兩旁楹聯是：「門從積德大，官自讀書高」。神龕上供奉著年月招財童子、三田和合樟柳榆仙、天乙貴人祿馬神君、門官土地福德正神、都天至富財帛星君、南昌五福車大元帥、日時進寶仙官等各路人神。

所謂「三姚兩李一秦梁」，是指楊箕村最早的七個不同家族的始祖，他們是三個不同始祖的姚姓、兩個不同始祖的李姓、一個秦姓和一個梁姓。「四社五約」的四社，即東、西、南、北四個社，五約為東、西、南、北、石五個約。據李伯說，一直以來，李姓多住在西約和北約，秦梁則分佈於東約，姚姓多聚居於南約。如今的楊箕村雖說隨著人口流動，姓氏亦有所增加，但傳統的四社五約、「三姚兩李一秦梁」的姓氏格局依然存在。我們穿梭在楊箕村街巷時，還會不時在民居外牆上看見某某約、某某社的標識。

三姚是由三支不同始祖的姚姓家族構成。據《楊箕村志》記載，第一支姚氏聚居於村中部石門口，據說為姚氏達仁竹芳基祖，原籍福建，為最早進村的村民。姚竹芳是廣州提刑使、中儀大夫姚宗卿的次子，因族譜失傳，無從考證。明代初期在今楊箕村雄鎮大街56號建有姚氏宗祠竹芳祖，民國初期已成斷壁殘垣，現改為村民活動中心。第二支是大巷直街的姚氏基祖君達公，明洪武進士、監察御史、經略大總管，於成祖永樂年間，因子孫昌盛，其十大房陸續於廣州各地開

基立業。其中君達基祖為楊箕房。清光緒十三年（1888），此支姚氏在大巷直街建造君達公祖廳，現成為村心花園所在地。第三支是村東南約的姚氏基祖，禮庭基祖（鳳儀堂），原是江西人，其父姚存耕是元朝至元年間的進士，曾任廣州道宣慰廉訪司副使。此支祠堂目前有兩處，分別是位於楊箕村泰來大街10號的兩山姚公祠和緊鄰玉虛宮的姚氏大宗祠「鳳儀堂」。以前的姚氏大宗祠，因人丁興旺，姚存耕又位居高官，故氣派非凡。據李伯說，原來的祠堂是三進結構，現在大門已毀，僅剩二進，成為楊箕村小學一部分。我們走訪時看到，該建築僅餘的部分座落於校園操場後，原來安放祖宗牌位的大廳堆滿了乒乓球台，成為師生練習球技的場所。

李姓是宋前中期先後從中原移到簑箕里西北二約，俗稱兩李。第一支是李氏深海基祖，因無譜族，只能據族中老人憶述，其祖於宋天禧年間從中原遷往珠璣巷，後南移廣州郊外黃村落戶，約到宋哲宗年間遷到簑箕里北約（今和睦里）。第二支是李氏必基祖，大號賴南，是廣東始祖李安政世系第五世玄孫，原籍江西吉水縣穀村，此支大宗祠叫「耕道堂」，位於西約，為三進兩天井結構，祠堂門前立有旗杆架，解放後一直被沙河供銷社佔用，現改作楊箕商場。通過兩位李家老人的指引，我們看到了這個祠堂現存的部分為一段已有幾百年歷史的牆垣，如今已成為商鋪外牆。在他們的帶領下，我們走訪了分別座落於西約星垣南直街3號和長庚直街22號李氏支派的兩個分房祠堂——永興家塾和敬齋家塾，兩座建築相距極近。按村志載，在基祖的第四至第六代時，宗族開始為本房支派設置「廳」，如敬齋廳、永興廳、永慶廳等。李伯說，原來支派的祠堂是在家族有錢後建立的，以供本族子弟讀書，所以族譜中稱「廳」，即我們實際所見的稱「家塾」。「永興家塾」為四世祖祠堂，李伯即屬永興堂，「敬齋家塾」是七世祖祠堂，李會長屬此支。在講述時，他用了「小太公」一詞，指的是「永興」房和「敬齋」房，「大太公」即為「耕道堂」。一般來說，「大太公」的宗祠都是三進二廳，「小太公」為二進。村中祭拜二世祖的

「紫氣堂」，1976年已被拆掉改建為港機廠。在緊挨著楊箕村衛生所光善里1號，還有一座「文明家塾」，是三世祖「小太公」祠堂，如今成為楊箕村流動人員IC暫住證的辦理點和出租屋管理站。李伯說，以前李氏子孫均先祭拜耕道堂及紫氣堂，再拜各自房家塾。他還說，解放前，李深海脈下和李安政脈下的祭拜對象根本不同。解放後，兩支脈下子孫一起拜白雲山溫氏太婆。如今兩支李姓已趨於混同。

秦氏基祖仕豪據說是甘肅天水郡秦少游後裔的玄孫，宋咸淳年間遷籓箕里東約定居，成為楊箕村秦氏基祖，建「萬石堂」，族譜已失。秦氏在楊箕村落戶後，其後裔分居到村東約雄鎮大街6-7橫巷和東勝里等地。按村志載，建國以前，秦氏還有兩個祠堂，即「萬百堂」和「福成堂」，如今已蕩然無存。我們能看到的是民國十七年重建的「秦氏公祠」，位於東約雄鎮一橫街，成為今楊箕村秦氏族人的遊藝中心。

梁氏族譜亦已失傳，據族中老人敘述，梁氏於明正統年間從南雄珠璣巷遷來，落戶雄鎮坊東勝里。清末光緒中期，梁姓子孫重建祠堂「富福堂」，奉梁氏七世貴明為基祖，清末民初十世祖又分為兩大房，稱會福、會富。建國前，梁氏也有兩座祠堂，即「永裕堂」和「富福堂」，如今和秦氏宗祠一樣只保留了一個名號存在於鄉志和老人們的記憶中。現今的梁氏「貴明祖梁公祠」是於1999年重建，位於東約雄鎮四橫巷深處。我們找到它時恰逢正午，一道鐵門、一把鏽跡斑斑的大鎖把祠堂院落與狹仄的街道和密密麻麻的握手樓隔開。據一旁的住戶說，這裏平時就是「鐵將軍」把門，只有在梁氏祭祖時才會有人光顧。

楊箕村的祠堂兼家塾並非李氏專有，其他姓氏也大致如此。據村志載，清同治六年（1867）始有社學建置，由宗族出資聘請老師教授本族子弟，沒有修業年限，目的是為開科取士服務。清光緒三十三年（1907），楊箕村南約姚氏一山祖孫姚巨顯考取舉人，這是楊箕村史上第一位舉人。各族陸續在全村的四社五約設置私塾，除了上面提到西約的敬齋家塾和永興家塾外，還有東社的秦氏公祠、南約的君達公廳（已毀）、北約

的文明家塾等，都兼有教育族中子弟的功能。這些私塾都是以宗族為基礎，以宗祠為基地的。

現今，仍存在的宗祠和家塾都成為村中的文化體育活動中心。我們進入參觀時，幾乎無一例外，裏面的老人們不是在搓麻將，就是打撲克。略年輕一點的則在祖先牌位旁的空地上支起乒乓球案子比賽。

有意思的是，我們參觀兩山姚公祠時，祠堂只擺放了兩塊祖先牌位，一塊為「明五世祖妣樊（梁、黎、黃、龍）氏姚母太老孺人神位」，一塊為「明六世考諱彬字用甫號練溪二老居士太府君、妣樊氏慎德太老孺人之神位」。一位姚氏家族的老人家告訴我們，他們幾乎完全不知道祖先的情況。根據牌位，我們懷疑姚氏家族有太婆崇拜的跡象，而姚氏後人的解釋是，五世祖的男性牌位在文化革命時期被毀壞了。可是當我們看其六世祖牌位時，就知道這一說法不能成立。至於為何稱之為「兩山姚公祠」，老人的解釋是姚家在當地是大戶人家，有兄弟四人，分佈在村裏東南西北四個方向，各自立戶。兩山是老二的名字，同時，山也代表大和多的意思，顯示了姚家勢力的強大。幾所祠堂中，目前只剩下兩山姚公祠，其他三所聽說於建國後被拆毀。

我們在永興家塾看到掛在牆上的李氏家族祭祖照片中，最大的一張為「溫氏太婆墓」，是一獨葬墓，位於今廣州市郊的白雲山上，此墓高大雄偉。溫太婆的丈夫安政公也為獨葬墓，在今從化縣境內，明顯比溫氏墓矮小。按《李氏族譜》記載，安政公：

前任宋職十承大夫，候紹興間授承事郎，於廣州措置熙河事，諸將皆受其節制。大夫欽選廣州路刺史。配溫氏，封一品夫人，卒于南宋乾道九年癸巳歲八月十六日，葬廣州市白雲山蒲澗御書閣，……御書閣墳源記該墳山形名豬肝吊膽。原溫氏待葬其祖。皆溫氏。以父命將其女兒許配給安政公攀官緣，其女捨命拒之，要其父將此空墳實地陪嫁方從父命，溫氏無奈允之。<sup>4</sup>

從此之後，李氏在嶺南地區開枝散葉，繁衍生息。據李伯說，安政公是朝廷派遣來廣州的，與溫氏太婆的父親一起在官府做事。溫氏太婆家族亦是從外地遷來，至於從哪遷來已無從考證。溫氏太婆的父親想將女兒許配給安政公，溫氏太婆鑒於安政公年紀太大，不肯下嫁，最後以把現在白雲山一帶十畝地給她做嫁妝為條件，才答應嫁給安政公。李會長也曾說，安政公在娶溫氏太婆前已經娶了三房，但只是猜測。按族譜所說，溫氏夫人生有四子，長子李明為翰林晉中書省兩知貢舉同平章事，官至朝奉大夫；次子李良任通判；三子李登任亞七縣知縣；四子李豐授秘教，死後同葬於御書閣的子孫共有98人。李氏子孫一直是主祭太婆，直到近些年才開始有組織地對安政公進行祭拜。李伯說，以前因為交通不便不能去從化，故只祭溫氏太婆。但我們實際看到的記述卻不是如此。廣東李姓族人皆稱宋代皇帝賜名的御書閣主人為溫氏太婆，每逢重陽節各地前來祭拜的人源源不絕，據說解放前軍長李福林、市長李揚敬等國民黨官員也參加祭拜，場面十分熱鬧。令我們不解的還有：為什麼夫妻二人死後沒有合葬於風水極好的「豬肝吊膽」墓地，而僅溫氏厚葬於此，李如岡之後卻葬於從化？其李氏子孫為什麼沒有全部附葬於男性祖先之旁，卻葬在溫氏太婆的周圍？由此，我們想起劉志偉研究的番禺沙灣的「姑嫂墳」傳說故事，<sup>5</sup>那麼在楊箕村是否也存在類似的女性祖先崇拜呢？

李會長還與我們談了許多，包括李氏宗族的繁衍、楊箕村的變遷、北帝廟的興廢等。其中，最大收穫是我們得以看到存放在北帝廟中的前六次重修北帝廟碑的拓片。據李會長說，另兩塊爭水碑也有拓片，楊箕村亦編有村志，但都存放在村委會。因當時為國慶假期，所以我們要到第二次訪談楊箕村村委會（如今已名為廣州市楊箕經濟發展有限公司）時才得以借閱碑文拓片及村志。

## 二、玉虛宮的歷史

我們首次到楊箕村的主要目的就是想看位於村北、鄰近大路的玉虛宮。在廣州不斷都市化

的今天，舊有的建築在不斷地消失，如今楊箕村最古老的建築就是這所玉虛宮了。玉虛宮其實就是北帝廟，是楊箕村村民供奉玄天上帝的場所。從廟內牆上的碑文可知，玉虛宮始建於明代萬曆年間，座落於村北泰興直街60號，座南向北。按康熙六十年《重建玄帝古廟碑》的說法，北帝廟的風水極好，「前控雲山，快靚層巒蒼翠；後環珠海，欣瞻塔筆凌霄。奎壁東連，羊城西近，四美備具。」其建築布局為兩進一天井，面積約三百多平方米。後堂正中為北帝公殿座，安放北帝神像一尊，赤足踏龜蛇。兩旁有華光、康公神像各一尊。正門牌扁石刻「玉虛宮」三字，廟門兩邊石刻對聯：「秀挹雲山功昭北極，恩流粵嵩澤沛南箕」，是清代文學家鮑俊書。廟前有一個約二百多平方米的花園，設有龜蛇池。廟內東西廊牆壁上有九幅石刻碑文，其中清代碑記六通，記載玉虛宮重修的歷史。另有兩通「奉憲均斷三鄉碑文」，記載乾隆年間天河、洗村、楊箕三村爭水之案情。另有一塊為1989年新刻《重修北帝廟記》碑文。

根據北帝廟東西廊牆壁上所刻歷代重修碑記和《楊箕村志》可知，北帝廟曾經歷八次重修，第一次在康熙六十年（1662）；第二次在乾隆十九年（1776）；第三次在嘉慶四年（1810）；第四次在嘉慶十年（1816）；第五次在道光辛巳年（1825）；第六次在光緒二十七年（1901）；第七次重修是在1989年；第八次是在1999年。

北帝崇拜在廣東珠三角地區極為常見，是該地區明清時期的主要民間信仰之一，不僅北帝廟遍及各鄉，村民家中也普遍供奉北帝神位。楊箕附近的幾個村子，如石牌、洗村、天河村等均有北帝廟，遠在佛山的祖廟更以供奉北帝而聞名。北帝，名玄武，又稱真武、玄天上帝、黑帝等。有人認為，南方的水皆由北方流來，廣東人依水謀生，所以既拜南海洪聖大王（赤帝），又拜北方真武玄天上帝（黑帝），北帝位於水源之上，祭祀他的目的是希望他控制水源順利地流到南方，使南方水源充足、魚蝦大順。

李伯說，在楊箕村村民心裏，北帝是「水神」，五月初五扒龍船時，村民會把北帝請上

龍船，這樣不僅會保佑楊箕村在扒龍船中獲勝，還會保佑村裏風調雨順、村民平平安安。建國以前，每逢農曆正月十五，村民會將北帝像請出廟門，坐上龍亭，巡視村內各約，又稱「菩薩行鄉」，祈求風調雨順、國泰民安。除了玉虛宮中供奉北帝座宮外，村裏還加設四個行宮護佑四社村民。據《楊箕村志》記載，菩薩行鄉始於康熙年間，後來變成村民一年一度的祭祀活動。當日，村民很少下田耕作，他們會穿上節日盛裝，參加遊鄉隊伍，並提早辦妥菜式迎接各地親友前來湊熱鬧。另據《石牌村志》記載，菩薩行鄉時，連外嫁女也會偕眷回娘家。遊鄉前，先由穿著道袍的喃嘸先生念經文，之後由新婚的男士請出北帝公坐上龍亭。遊鄉時的隊伍是按規定的次序排列，喃嘸先生先行，接著是老更（治保人員），再來就是頭牌、七星旗、羅傘、飄色、八音（鑼鼓架）、醒獅隊、武術隊舞起雄獅、扛起十八部兵器壓著陣尾。遊鄉隊伍開始，彩旗招展，鞭炮聲、鑼鼓聲、樂韻聲響遍全鄉。一支由數百人組成的遊鄉隊伍，護著北帝「行宮」，由東約的雄鎮坊開始，經石約轉入南約泰來大街、大巷直街轉入西約星垣直街，經長庚直街，轉入北約永鞏直街，返回北帝廟玉虛宮放回原座。沿途經四社五約，繞鄉一周，約3個小時才能完成。據訪談得知，以前附近幾個村落北帝巡鄉時都會儘量把日期錯開。這樣，輪到哪個村菩薩巡鄉，附近的村民都會去趕場湊熱鬧。

遊鄉結束當晚，家家戶戶都會備好佳餚，與親朋齊聚一堂共同慶祝。晚飯後，村民們都聚集在北帝廟門前的場地裏觀看醒獅隊和武術表演，俗稱「開盤」。表演內容豐富，有獅子上樓臺、獅子出洞等獅藝。國術有南北派拳術、各路兵器表演。觀眾更是坐不離位，一般至零時方散。

這種遊鄉活動以各村的玉虛宮為中心，節日間村民們相互往來，無疑擴大了村與村之間的交際與資訊的交流，玉虛宮成了傳遞資訊的平臺和媒介。為了養廟，村中各族都劃出一定田畝給北帝廟，並設立「雍睦堂」辦事機構，建立財務帳本管理廟產，如田地、商鋪、碼頭等每年的收入，用作維修廟宇、村中水利建設、鄉村節日盛

事交往、日常辦事開支等。雍睦堂主管一般由鄉長及各約選派人擔任，輪流主管。凡處理村內及對外交往的重大事情，父老鄉紳、各族長均聚集於雍睦堂議事。除解決鄉內主要事宜外，也是村民進行調解的重要地方。也許因為北帝廟有如此高的地位，所以縣衙才會下令將判定三鄉用水情況的碑文勒石安放於北帝廟內。這種做法一方面可利用北帝廟的特殊媒介作用，將官府禁令迅速傳播，另一方面是利用北帝廟在人們心目中的崇高地位，以起到震懾作用。

在楊箕村純仁里泰來大街15號還有一座始建於乾隆十八年（1753）的玉虛宮，座北向南，建築面積為98平方米。據李會長說，楊箕村以前共有四個玉虛宮，泰興直街的玉虛宮最大最古老，它和其他三個小玉虛宮之間的關係相當於父親和兒子。因為大的玉虛宮歷時已久，隨著村莊的發展，為了便利村民拜祭，於是另建三個小的，這樣就形成東南西北各一個的佈局，現僅存大的和南面小的玉虛宮。四個北帝神像原來一直放在大玉虛宮內，直到1989年才把一個北帝神像移到位於村南面的玉虛宮。在此玉虛宮東側牆上鑲有一塊刻於1994年的《重修玉虛宮記》碑文，介紹了重修此玉虛宮的緣起以及捐資人芳名。從捐資人的姓氏結構來看，在捐資的700人中，姚姓有364人，佔捐資人數一半以上。另外李姓66人，梁氏35人，秦姓25人。其餘的至少還有64個姓氏，人數雖然也不少，但卻無法與姚、李、梁、秦這四姓抗衡。由此可見，在人口流動日趨加速的今天，楊箕村仍是由這個四姓佔多數，傳統的姓氏結構並未被打破。雖說姚姓捐資份額最多，但並不是說姚姓控制了北帝廟。我們在走訪中看到，雖然玉虛宮與姚氏祠堂都屢次重建，且兩個玉虛宮一直都緊挨姚氏祠堂。但李伯說，這並非有意安排，各村民可以自由參與玉虛宮的祭祀儀式，無所謂誰主持或主控，活動經費也由廟產出資和村民捐資。這一點與其臨近的石牌村有所不同。我們在石牌村訪談時得知，石牌村有五座廟宇，分別歸三個家族掌控，其中潘氏為金花、康公，池氏為媽祖，董氏為北帝；只有觀音廟歸石牌村管理，但實際上也屬於董氏控制。這樣的分配不僅是將神廟的修建和香火劃分給家族管理，日常的祭拜活

動也劃分區域，如潘氏平日祭拜的主要是金花和康公，而董氏家族主要祭拜北帝，池氏就祭拜媽祖。

### 三、三村爭水事件

楊箕村玉虛宮關於水案碑刻，顯示了清代各村落水資源緊張。那麼，清代楊箕村的水利設施和水資源運用的情況如何？同治《番禺縣志》，卷五〈山川〉記載：「沙河水源出大沙河，自沙河汛分派西南，流逕竹橫沙入二沙北水。二沙北水又東流逕簸箕村南，大沙河自西北來注之。大沙河源出銀坑嶺，南流逕燕塘墟，東南流逕沙河汛，又東南分一西南流逕竹橫沙，一東南流逕簸箕村入二沙北水。」<sup>6</sup>按新修《楊箕村志》記載，流經楊箕村的「大沙河涌」，俗稱楊箕涌，橫貫村的西北約，鄰近大水圳（天河村）和簸箕（楊箕村），是這兩個自然村農田灌溉和村民食用之源。以前，大水圳、洗村、簸箕村這三個村落的農田多有交錯，人們俗稱「插花田」，在農田灌溉上多依賴大沙河涌的水。但在大沙河涌未整治前，每當暴雨降臨，山洪會直瀉下游，即楊箕涌段，給村莊造成巨大損失。若再遇上珠江水潮漲，田地即成澤國。爲了改善此問題，鄰近村民於明成化八年（1473）在各族鄉紳理事牽頭下，共同捐資整治楊箕涌段。

清康熙十九年（1703）發生大旱，大水圳（天河村）與楊箕村兩村受災嚴重。在李氏基祖李秀蒲首倡下籌得白銀49兩進行引水抗旱，從金盤嶺下沿山溪磐石開挖圳，經京溪燕、九頭坑（瘦狗嶺腳）順林和莊、花生寮，引入楊箕涌上段、天河村西邊（今天河路段）雙復橋上游，築起土陂木閘，實現攔涌截流儲水，開圳引灌，俗稱上陂頭。當年村裏人稱爲「九牛圳」，意思是花了49兩銀子建成，這是相當於當時九隻牛的價格。後來的天河村在當時稱「大水圳」，據說便是因這次開通大沙河涌，陂頭水源流入村的農田後而得名。據老人們說，天河村原是個分散聚居的村莊，雍正時期爲該村鼎盛期。其地理位置東至石牌、林和交界，南到洗村、楊箕，西鄰龍潭，北達沙河、花生寮，方圓三公里都有村民居住，曾稱「十三莊」<sup>7</sup>。在乾旱時節，也就難怪會

有灌溉危機，從而與鄰村發生用水爭鬥的情況。

繼上游大水圳村民之後，約康熙五十至五十三年（1669-1672），楊箕村村民和洗村村民也先後在大沙河涌建築陂閘。其分佈爲大水圳設在上段稱「上陂頭」；洗村設在中段稱「中陂頭」；楊箕村設在下段稱「下陂頭」。這就是碑文中看到的上、中、下三陂的劃分。據《詳奉各憲斷定三圳輪灌陂水日期碑記》記載：「大水圳村與洗村、簸箕村三莊田畝均藉大沙河陂水灌溉。大水圳陂頭居上，簸箕村陂頭居下，洗村介在其中，並有田畝交錯上下兩莊之內。」從此以後，「陂水」成爲幾條村村民共用的水源。三村在風調雨順時相安無事，一旦遇到乾旱年份，水源問題則成爲爭執的根源。三村很早就有因利用水源而發生的矛盾，當中最激烈的則發生在乾隆七年（1743）和乾隆九年（1745）。乾隆七年農曆四月十日，天河村、楊箕村及洗村三村因爭奪大沙河陂水灌田而發生鬥毆，後經廣州府番禺縣正堂立案處理，判定三鄉輪值用水法：每週輪水期爲天河村用三天、簸箕村、洗村各用兩天。這就是《詳奉各憲斷定三圳輪灌陂水日期碑記》中記錄的內容，全文如下：

#### 詳奉各憲斷定三圳輪灌陂水日期碑記

廣州府番禺縣正堂百為鳴鑼鼓眾等  
乾隆七年四月二十日奉

廣州府正堂加五級紀錄二次張信牌  
乾隆七年四月初九日奉

廣東等處提刑按察使司按察使加一級紀錄三次，潘憲牌乾隆七年四月初四日奉都察院左都御史管廣東巡撫事王批本司呈詳。查看得番禺縣民李仕文等與姚美三等互爭大沙河陂水灌田一案。先據該縣府議詳，大水圳村與洗村、簸箕村三莊田畝均藉大沙河陂水灌溉。大水圳陂頭居上，簸箕村陂頭居下，洗村介在其中，並有田畝交錯上下兩莊之內。但大水圳額田雖少尚有鄰村田畝分灌，簸箕村額田雖多半有海潮蔭注。議令按日平分。如遇亢旱，于大水圳口橫築陂

基，先聽李仕文等激水入圳灌注兩日；次聽姚美三等決開基口，亦放兩日，均與洗村同資灌溉，周而復始等由，業經據由詳奉批回，如詳轉飭遵照在案。嗣因李仕文等稟請勒石，該前縣發刊碑文遺漏與洗村同灌字樣，經洗姓呈明，查照添入，碑摹在案。上年八月內，洗佐朝等因田缺水，即將中陂堵截，水不下流。而簸箕村陂姚亞孟於初七日前往鋤挖，被洗佐朝等捉獲稟縣是此。有洗奕聖在外傭工回家，經過簸箕村前，被姚光開等扭毆，致將所攜錢米撒散，經藩爵三勸釋。洗村居民聞知姚興又欲往挖陂基，而梁周藹即於十一日鳴鑼知會洗佐朝等各持木棍防護陂口，姚美三等遂以鳴鑼鼓眾等事赴憲轅具控。批仰廣州府查報，茲據該縣喚訊，將梁周藹等分別擬以杖笞，並勘斷三鄉各分二日詳府，將奉批司復核妥擬詳奪等因。本司復查，姚美三等據審所控梁周藹等鳴鑼持械、屬寔而吹角、擔旗毀苗封莊均係子虛。應如該府所擬。梁周藹為首鳴鑼，應照不應重律杖八十，折責三十板。洗佐朝、廬鳴口、洗文燦、洗奕全雖各持木棍，但未聞毆，均照不應輕律笞四十，折責十五板。姚光開、姚光臻因姚奕聖經過鄉前，擅敢截扭，以致撒散錢米，亦照不應重律杖八十，折責三十板，仍於該二犯名下追還錢五十文、米七升給洗奕聖收領。但查上年八月內雨澤愆期，各犯是因田禾起見，而目下正當農務孔亟，現奉憲台批飭，踈釋輕罪人犯可否。俯如該府所請，將梁周藹等概予口免，餘屬無干均無庸議。再查大水圳村與洗村、簸箕村遞分上、中、下三圳，前因止係上下兩圳互爭，是以前縣斷令大水圳截灌兩日，次聽簸箕村決開基石亦放兩日，周而復始。其居中洗村止稱堵截決放，同資灌溉，並未按圳分日，即洗佐朝等亦

止以碑摹漏列洗村有分為言，並不呈請分日者，以上下兩處俱有本村田畝在內，現又居中，水流必經，故為含糊以坐收鷸蚌之利。迨因田中缺水，即于上年八月初七日將中陂徑行截塞，遇有姚亞孟前往鋤挖，即往捉獲送究，並恐姚姓復行開基，於十一、十二等日鳴鑼執械糾眾防護，致奉憲台訪聞飭縣勘查，是洗佐朝等中陂田畝既不較日於定案之時，乃敢堵截圳口數日，致簸箕村應得之水不得下流，寔屬狡詐。今據署縣勘明，三鄉田畝原分上、中、下三截，議請每鄉各分二日，是簸箕村必待至四日之後方得開放兩日，得水較遲。現上相安無辭，而李仕文等反以偏詳翻案赴司瀆呈。其洗佐朝又欲專就下陂兩日，伊中陂截分一日，是上中兩處顯有通同，將原案四日之水分佔三日，殊覺偏枯。應如縣府所議，飭令三陂各輪兩日，每月初一初二屬李仕文等上陂截灌，初三初四屬洗佐朝等中陂截灌，初五初六屬姚美三等下陂截灌，周而復始。每日水期仍照原議，均以黎明為始，並令毀去舊碑，另行勒以垂永久。如有再爭端，即嚴拿重究，是否允協緣由奉批如詳，飭遵另行勒石，取碑摹送查繳奉此擬合就行，備由審行府叩縣照依事理，即便遵照。將梁周藹等均從寬免議，並飭令三陂各輪二日。每月初一初二屬李仕文等上陂截灌。初三初四屬洗佐朝等中陂截灌。初五初六屬姚美三等下陂截灌。周而復始，每日水期仍照原議，均以黎明為始，並令毀去舊碑，另行勒石，以垂永久。如有再起爭端，即嚴拿重究，取具碑摹一樣三本，詳繳赴府以憑轉繳查核等因，奉此合就抄發勒石，永遠遵守。為此勒石令李仕文、洗佐朝、姚美三等即便遵照。奉憲詳定成規，三陂各輪二日。大水圳李仕文等，上陂每月初一初二截流二日，與圳內洗村、石碑林

和莊、簸箕村田畝同流灌潤。洗村洗佐朝等中陂，於每月初三初四截流二日，與圳內大水圳簸箕村田畝同流灌潤。簸箕村姚美三等下陂，每月初五初六截流二日，與圳內洗村、大水圳田畝同流灌潤。上陂之水同灌上陂之田，中陂之水同灌中陂之田，下陂之水同灌下陂之田。不得越取別陂之水，復起爭端。按陂次第輪流，周而復始，其水期均以黎明為始。如遇月小，各分二十個時辰，上陂李仕文等自二十五日黎明辰時起灌至二十六日亥時正。中陂洗佐朝等自二十六日夜子時起灌至二十八日未時止，下陂姚美三等自二十八日申時起灌至二十九夜卯時止。以免偏枯，亦不得紊越。倘有混行挽奪，致啟釁端者，許值日灌水之家指名據實赴縣首報以憑按名嚴拿重究。爾等務宜各懷和協，各盡公平，永為遵守。毋貽後悔須至碑者。

乾隆七年六月十九日立石

這塊碑文講述了乾隆七年大水圳村與洗村、簸箕村三莊之間的爭水糾紛。三個村的農田均藉大沙河陂水灌溉，大水圳村陂頭居上，簸箕村陂頭居下，洗村介於其中，且有田畝交錯上、下兩莊之間。三個村原本協商用水的辦法是：大水圳村灌注兩日，隨後簸箕村亦灌注兩日，居於中間的洗村因田地交叉於大水圳村和簸箕村之間，可享用上下游開閘用水之利。雖然已協商妥當，但事實上一遇乾旱用水緊張時，糾紛仍難避免。乾隆六年八月，正值秋收關鍵時刻，天大旱，用水非常緊張。居中游的洗村村民洗佐朝在中陂堵截，致使水不下流，下游村民姚亞孟前往鋤挖，於是洗村、簸箕村發生爭執，各持木棍防護自己陂口。官府出面查辦，對肇事者予以懲罰。為避免日後因用水引發糾紛，三村在官府調解下商榷，劃分了用水日期的規定：三陂各輪兩日，每月初一、初二屬李仕文等上陂截灌，初三、初四屬洗佐朝等中陂截灌，初五、初六屬姚美三等下陂截灌。各陂次第輪流，周而復始，水期均以黎

明為始，不得越取別陂之水。為避免日後再發生糾紛，官府將此次事件的經過及處理方案於乾隆七年六月十九日刻石立碑，以為鑒戒。

但是事情並沒有徹底得到解決，乾隆八年三月，因為能否用車引灌的問題，三村之間再起爭端。為絕訟寧民，杜絕車截釀禍，廣州府縣經過詳細核實上、中、下陂的田畝數量及地勢情況後，再次訂立灌溉規則：於每年二月為始，初一、初二日由上陂之村民決開陂口引灌，中、下二陂不得爭取；初四、初五日則歸中陂，不許上陂堵截；初六、初七日則歸下陂。上、中二陂滲漏水盡歸下陂，上、中二陂不得堵截。七日循環，不論月大、月小，按日結算，周而復始。各陂之田原有用車灌者應聽其照舊舉行，但不許上陂車中陂，中陂車下陂。縣衙將這次的規定再次勒石立於三村的玉虛宮內，要求村民共同遵從，以絕爭端。這就是《奉憲均斷三鄉碑文》所記錄的內容：

#### 奉憲均斷三鄉碑文

特授廣州府番禺縣正堂加三級紀錄五次李為鳴鑼鼓眾等事。乾隆九年七月初五日奉廣州府正堂加一級紀錄三次金信牌。乾隆九年六月二十日奉廣東等處提刑按察使司按察使紀錄四次張憲牌。乾隆九年六月二十日奉欽奉鎮守廣東等處將軍兼營粵海關事署理廣東巡撫印務紀錄四次策批本司呈詳。查看得番禺縣民李仕文等與洗奇德等互爭大沙河陂水一案。緣大水圳村居上，洗村居中，簸箕村居下，三村之人互爭陂水，評訟已久。先經潘陞司處詳，三陂各分流二日，詳奉前憲批允，遵於乾隆七年六月內勒石在案。迨乾隆八年三月內，上陂之仕文等以乞電下情飭救糧命事赴司呈肯，必得用車引灌，中陂之洗奇德等以奸蠱鼓黨、釀禍無休等事赴司，呈請禁止車截，均經前司先後批行。廣州府查報，嗣各番禺縣百令查明，前縣李、馮二令屢勘明白，分期灌蔭詳明，勒石應

令照舊遵守詳復到司。因查前項水利不應車、亦應將用車，何以有礙緣由，對切詳定，以塞奸徒滋訟之口。該縣未經履勘情形，又不申明不應用車之故，批回移委附近聽確議另詳。續據前署府保丞移委廣糧通判沈卒勘，上陂田多水少，改議上陂多添水期一日，詳請另行勒石等由到司，未經批回。而下陂之姚美三等復以懇叩憲，恩乞照碑文詳奪事。上陂李仕文等又以乞察始末詳由，斷給絕訟甯民事司復查。此案據該廳勘議，由前署府核轉，而紛紛攻訐者不一，其次與該廳所訊供情迥異。今該廳現署府篆其情形，又曾目擊自足以折服不平之心，批再行確秉公定議另祥核奪。去後隋姚美三以翻背憲案糧命攸關等事赴前憲，案屢經地方官親勘定議，由前司轉批結日久，廣糧通判之勘係何時差委，因何已定之案又須另辦，未據詳□。仰司□□所奪等因，茲行據廣糧通判復勘繪圖查明，上中下三陂田畝列冊酌議貼補分為七日，內將三日給與上陂引灌，中二日並令中、上二陂滲漏，以及陶墓坑水盡歸下陂，毋許中陂堵截等由牒府。該府核擬具詳，前來本司復查陂圖與開報田畝稅冊，下陂簸箕村共田二十一頃零五畝，附近大沙河兼有上、中二陂滲漏以及陶墓坑水分潤。中陂洗村共田一二畝，田畝較多，然有上陂滲漏以及陶墓坑水侵注。惟上陂大水圳共田二十二頃九十四畝，勢居高亢，止藉麒麟牛角嶺諸山源泉，此外毫無餘瀝。且尚有田二頃六十畝，坐落中陂圳頭，地勢最高，非車灌不可。從前盧敬斯往車中陂之水，釀題議毋許車截。今此不為分晰三陂田畝之多寡、高下之各異，貼補灌救，照舊二日輪流引灌，上陂苦不足，下陂幸有餘。車截釀禍，勢必復有。應如該通判所議，定於每年二月為始，初一、初二陂村民築

塞木石水槽，決開陂口照舊引灌。上陂之築塞良家圳、大學圳與戴家坊，並新圳、後岡、小圳，各□塔回木石水槽，在於上陂接流引灌。附在中陂圳頭之田若有盈餘，仍歸上陂分蔭。中下二陂不得爭取。初四、初五兩日則歸中陂，毋許上陂堵截。初六、初七二日，則歸下陂。上、中二陂滲漏水盡歸下陂。上、中二陂不得堵截。七日循環，毋論月大、月小，按日結算，周而復始，毋許越期混爭。其決開堵截水期，均以黎明為始。各陂之田向有原用車灌者，應聽其照舊舉行。但不許上陂車中陂，中陂車下陂。仍飭該縣另行勒石，共同豎立杜爭端。姚美三等串同誣控，俯念因田賦起見，從寬免議。嗣後姚美三等與附近居民如再恃強爭灌，逞刁訐訟，立拿重究。是否允協緣由，奉批如詳行。仍取碑摹遵依送查繳圖冊存等因，奉此合行，遵照備牌，行府仰縣照依事理。即便飭令李、姚美三等遵照。另行勒石，共同豎立永遠遵守，取具碑摹各造遵依。呈送府憲、臬憲及本府查考。餘照看議遵行、均毋有違等因到縣。奉此正在給示勒石間乾隆九年二十三日奉本府信牌，乾隆九年九月十五日奉按察使司張批本府申詳。查看得番禺縣民李仕文等與洗廳德等互增大沙何陂水一案，前奉憲台詳奉撫憲批結，業經卑府轉行該縣遵照。去後茲據該縣復以中陂洗奇德等懇請□□二陂滲漏，以及陶墓坑水歸與中陂字樣。而下陂姚美三又以田多水少懇請照舊分流。據呈詳請核示前來。卑府伏查本案結訟連年，甫奉批結姚美三等本屬，豈可復據其飾詞另議更張。至所有滲漏以及陶墓坑之不現奉憲詳上中二陂滲漏以及陶墓坑之水，盡歸下陂。上、中二陂不得堵截，已極明晰□□似乃洗廳德等以憲詳內有洗村田畝較多，然有上陂滲漏以及陶墓坑水侵注

之文，強行牽合呈請注明滲漏，殊不知中陂田畝本少於上下二陂，今上陂坐落中陂內之高田已另添一日，不藉中陂之水灌溉，是二日之水儘足灌中陂之田。下陂從前原係六日二日，今七日內輪流二日得水較遲，將上中二陂滲漏以及陶墓坑之水盡歸下陂，是乃憲台酌盈濟虛之道。洗奇德等混呈，本可毋庸置疑，但既據該縣詳請核示，前來兩造係屬多事之徒，仍恐拘文牽義復啟釁端，相應詳請憲台批示以杜重起波瀾，並飭該縣另立新碑，將舊碑起除以昭畫一，是否允協理合詳請憲台核奪批示飭遵緣由。奉此如詳，飭遵繳印發到府，奉此擬合就行備牌，仰縣照依事理即將本案情節遵照先後，奉憲批行。看詳分晰查明，妥發碑式，著令各造遵照另勒新碑豎立公所永遠遵守。原立舊碑飭令起除，取具各造遵依。碑摹徑繳撫憲、臬憲及本府查考毋違等因各到縣，奉此合就給示勒石遵照，為此示諭李仕文、洗奇德、姚美三等知悉，即便遵照先後。奉憲議斷，將圳水次序輪流灌溉，毋得抗斷攙奪。另行勒石公同豎立，永遠遵守均毋有違，特示。

乾隆十年二月十九日示

發仰洗奇德、李仕文、姚美三遵照勒石永遠。

一場爭端之後，村民對水利設施的關注有增無減。據《楊箕村志》記載，乾隆二十三年（1713），楊箕村民又共同集資在雙復橋下游，也就是今廣州大道北空軍醫院左側處建造陂閘，工程選用原塊一米以上的花崗石二百五十多立方米，全長68公尺，設三度人工排洪的水閘，花了一年時間才完成，受益農田1,600畝。村民極為重視陂水的管理，清末民初時，陂頭水閘由雍睦堂（眾議堂）管理及出資維修，並派專人看管。後期由各社輪值負責，但陂閘修理工程費仍由雍睦堂支付，規定每年春耕前，全村各戶都要派代

表修圳，俗稱「開圳」，把全村的圳坑、管道疏通，加固圳堤，以確保陂水排灌暢通無阻。

楊箕村玉虛宮中的兩塊碑文展示了當時楊箕等村落爭水事件的來龍去脈。傳統社會的農業豐歉與水利息息相關，除了楊箕村外，其他村落也因爭水而發生同樣的問題。從《楊箕村志》和我們訪談中得知，清同治年間，因遇天旱，適逢天河村有外嫁女與洗村洗姓結為連理姻親。時洗村乾旱很厲害，外嫁女眼見秧苗快旱死了，只好回娘家借水。天河村父老同意只允許其本戶用水。於是洗姓開了一條小圳接天河之陂水用於抗旱，村人稱之為「娘家圳」。光緒二十八年（1902），天河村與洗村為爭水發生械鬥，足足打了三個月，祠堂、民房被毀，人員死傷不少。光緒三十一年（1905），兩村因水利糾紛，又發生械鬥，時間持續了13個月，兩村村民都無法耕種，田地雜草叢生。後由廣東主政岑春煊派兵鎮壓，但只能暫時平息械鬥，兩村依然矛盾不斷。當政者只好下令把兩村用作聚眾械鬥的公祠即祠堂各燒毀一間，以示警告，械鬥始平定。

除上述的爭水糾紛外，在鄰近楊箕的石牌村也有類似的事件發生。我們在石牌村董氏祠堂考查時看到祠堂牆上張貼有三通有關水利碑文的照片（碑已毀），主要記載清末民初石牌村幾次修築水利設施情況。其碑文如下：

#### 新築五陂記

陂塘之設，旱則瀦水，潦則泄水，此固自昔皆然矣。茲我鄉雞籠崗陂、澄江陂以及馬陂、竹筒陂、庵崗陂，五陂位置生成無殊於天造地設者，就其形勢而築之，定必用力少而成功多，但此陂欲築數次竟然不就，因為工費之浩繁，實由人謀亦之未得。同治乙丑以前，數歲雨水虧欠，陂下之田一二收成者有之，無收成者亦有之，於是眾欲極為之築，雖度地之有方，奈點金之無術。丙寅歲，當年值事首倡義舉，合眾贖金，用工築成。始於丙寅之秋，成於丁卯之春，經營兩載，全賴當事者為之鼎力，

以大費躊躇而後得如願而償，以成此美舉也。從此，雨水足，雖盈而不溢，滿不為災。雨水不足必取之無盡，用之不竭。將見田無旱乾水之慮，人有樂土之歌，不惟一人沾其恩，閩鄉亦沾其恩，不惟一時被其澤，永世亦被其澤矣，是為記。

請會七股，每股銀壹佰陸拾伍兩正

共計銀壹仟壹佰伍拾伍兩正

池族 隆美 隆宏 和鈞 隆暢 世還

澤錦 澤堯

董族 為球 為竹 修初 修旺 修廉 齊漢

潘族 起能 文洪 文述 守亨 守身 守波

會首 世祚 世卷 修箱 修煦 成建 成祥

同治五年歲次丙寅孟冬吉日 立石

#### 重修六陂記

竊維我鄉，背山面水，形勢天然，耕地遼闊，歲時豐稔，可以自足，倘遇亢旱，鄉北田禾即大告欠收矣。清同治年間，賢達者審形度勢，在鄉北部，就原稅田浚而深之，築陂塘六口，曰雞籠崗陂、澄崗陂，烏崗陂、馬陂、大山窪陂焉，陂成後田禾得水灌溉，無恐旱魃為虐，農產漸增，稍紓民困。嗣民廿七年，倭寇南侵，鄉境淪陷，慘遭蹂躪，我鄉受禍至深，顛沛流離，民不聊生者，於茲七載，各陂損毀，於無法無力修築之下，幾不可復用。迨民國三十四年秋，國土重光，敵人屈膝，屢欲籌謀修理，然遭破敗之餘，而民窮財竭，力有未逮。幸賴聯合國救濟總署來華，承丁先生（美國人）與廖主任崇真蒞鄉，巡察民困，備極關懷，對復興農村，增加生產，尤為注重，曉諭我鄉當事者，急謀籌備修復各陂，以裕水利，補救亢旱禾田為切要之圖。復蒙國立中山大學農學院鄧院長植儀，轉向廣東救濟分署凌署長核准，發給救濟物資，更得趙博

士善歡、鄭風瀛、顏雄飛諸先生鼎力協助及親臨指導，懇摯逾常，復由當事者助勉鄉人，群策群力，不半月而修理功成。足見盟幫丁先生（美國人）暨廖主任、鄧院長與諸位先生等，慈善為懷，仁愛有加，誠功德無量也，而當事者，不惜賓士艱苦，始獲歲事有功，於鄉邦猶為不可沒焉。從此田疇藉以調濟亢旱，農業賴而向榮，不唯一時之受惠，抑亦永久之感德，志以事之始末，俾後來者知所由也，並望發揚改進，冀受益於無窮，是為記。

時維

民國三十五年三月吉日

全體耆老  
石牌鄉鄉長池大森暨 各保保長等謹泐石  
水利委員

#### 雞籠崗陂增加水量記

此蓄水湖名曰雞籠崗陂，乃石牌農田水利六陂之一也。日寇盤據破壞甚大，光復後，蒙善後救濟總署廣東分署以工代賑，得以修復。但春盈秋涸，灌溉禾田仍感不足，復蒙善後救濟總署華德生先生〔英文（字體模糊不清）美國人〕及廖主任崇真親臨視察，計畫增高堤壩，深其水量，並蒙凌署長道揚核准，再頒救濟物資以工代賑水利解決，農民額手稱慶。以救濟方法推及水利建設，誠能務其大者遠者，是為記。而鄉先生亦有資助完成焉，並書名于石。

池達源先生捐助貳拾萬元

董喬隆先生捐助貳拾萬元

潘青旒先生捐助貳拾萬元

首席保長董天倫撰並書

東郊農會 石牌組組長池大雁  
石牌聯保各保長者老 水利委員等 立石

時維

中華民國三十五年十月吉旦

這三通碑文講述了清末民國時期石碑村修築水利工程的情況，《新築五陂記》講述了同治初年，村民集資修築雞籠崗陂、澄江陂、馬陂、竹筒陂、庵崗陂，五陂築成後，「雨水足雖盈而不溢，滿不為災。雨水不足必取之無盡，用之不竭。」澤被後世。《重修六陂記》講六陂因戰事被破壞，各方組織人力物力進行修理。《雞籠崗陂增加水量記》記載雞籠崗陂遭戰事破壞甚大，抗日戰爭後，蒙善後救濟總署廣東分署以工代賑，得以修復。從這些有關爭奪水源的碑文中，可以確認，華南地區對水利設施的建設和利用，

### 註釋

\* 此文參考了新修《楊箕村志》初稿（內部印），石碑村民委員會編寫的《石碑村志》以及《李氏族譜》和各種版本的《番禺縣志》。

<sup>1</sup> 行龍〈明清以來山西水資源匱乏及水案初步研究〉、張俊峰〈明清以來洪洞水案與鄉村社會〉，載行龍主編，《近代山西社會研究——走向田野與社會》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁62、70。張俊峰，〈介休水案與地方社會——對泉域社會的一項類型學分析〉，《史林》，2006年，第5期，頁102-110、〈水權與地方社會——以明清以來山西省文水縣甘泉渠水案為例〉，《山西師範大學學報》，2001年，第6期，頁5-9、〈明清以來晉水流域之水案與鄉村社會〉，《中國社會經濟史研究》，2003年，第2期，頁35-44；趙世瑜，〈分水之爭：公共資源與鄉土社會的權力和象徵——以明清山西汾水流域的若干案例為中心〉，《中國社會科學》，2005年，第2期，頁189-203；張建民，〈碑石所見清代後期陝南地區的水利問題與自然災害〉，《清

關係到鄉村社會的穩定，因用水而引發的糾紛在這一地區也曾較為普遍。

隨著當今城市化進程的加快，城市中的鄉村將逐漸在人們視野中消失，而發生在這些村莊中的故事也會從人們的記憶中消失，能以文字符號保留下來的僅是極少部分。楊箕村玉虛宮中的水案碑文，是我們瞭解華南爭水材料的一個縮影。隨著城市的開發與規劃，也許在不久的將來，可能連楊箕村這個小村落都會從廣州市的版圖上消失，留下的也許只有「楊箕」這個地名。那麼，楊箕村的歷史靠什麼傳承呢？

史研究》，2001年，第2期，頁43-55。

<sup>2</sup> 宣統《番禺縣志》，卷二，〈輿地〉，頁53，當中記載：石碑堡管轄沙河、林和莊、郭村、沙尾、寺貝村、大水圳、簔箕村、三洲里、先村、獵德、新慶、甲子瀝、石碑、東石碑、潭溪、員村、東西程界、龍水步等18個村墟。

<sup>3</sup> 按現纂《楊箕村志》記載，其實是次抽籤是個騙局，因為姚姓人事先在兩籤上都寫了「姚」字，所以黃姓在抽籤時才會輸。總之黃姓人數較少是確實的。

<sup>4</sup> 《廣東李氏安政公族譜》，內部發行，2003年，頁29-30。

<sup>5</sup> 劉志偉，〈女性形象的重塑：「姑嫂墳」及其傳說〉，載苑利立編，《二十世紀中國民俗學經典：傳說故事卷》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁357-378。

<sup>6</sup> 同治《番禺縣志》，卷五，〈山川〉，頁36。

<sup>7</sup> 即有黃、梁、洪、戴、潘、鄭、霍、謝、朱、劉、李等13姓各集族建莊。

# 禮儀演變與祠堂營建

## ——以《重修員崗崔氏家乘》（殘本）所見之明代番禺員崗崔氏宗祠資料分析

朱光文

華南農業大學農史研究室

### 一、前言

明清時期，包括番禺縣南部大穀圍在內的三角洲平原的沙田區與民田區的交接地帶，出現一批大族聚居的鄉鎮。這些鄉鎮的大族，一般都佔有大片的沙田，依靠沙田的地租收入以及對沙田的控制，使它們發展成一些十分強而有力的宗族。在這些大族中，沙灣何氏就是首屈一指的一個。然而，在1949年以前的番禺人心目中，除沙灣外，能稱得上望族的還有石樓陳、員崗崔及南村鄔<sup>1</sup>（有學者認為是大石何），並稱番禺四大望族，經濟上為全縣之冠，作為宗族象徵的祠堂亦因之稱為「四大宗祠」，即何氏留耕堂、陳氏善世堂、崔氏昌大堂和鄔氏光大堂。關於番禺「四大宗祠」，在地方文史界和文博界有幾種不同說法，何氏留耕堂和陳氏善世堂得到多數的肯定，存在爭議的是大石何氏敦敘堂（已毀）、南村鄔氏光大堂<sup>2</sup>和員崗崔氏昌大堂<sup>3</sup>。更有甚者，古壩韓族的韓氏大宗祠、化龍明經的胡氏宗祠（永思堂，今已毀）也聲稱是番禺四大宗祠之一。可見，明清時期，特別是清末的廣州府番禺縣南部茭塘司大穀圍地區，可能曾經出現多支在當地旗鼓相當的宗族勢力，這些宗族都修建了規模宏麗的祠堂，他們在清末還控制了著名的地方團練機構——沙茭團練總局。不管怎樣，番禺幾個頗有影響的豪族——沙灣、石樓、員崗、南村及大石等大都位於市橋臺地（民田區）的邊緣地區，是產生沙田的前沿地區，這些宗族通過互相聯姻、科舉提攜等方式，互抱成團，整合成控制明清南部番禺地區、有着共同經濟和文化利益的區域宗族集團，成為控制大穀圍邊緣地區<sup>4</sup>新沙田開發的主要宗族。

民間社會祖先祭祀禮儀的演變往往可以反

映出國家禮制的轉變。科大衛認為「中國社會史研究往往對建築史缺乏足夠的敏感；建築史的研究者也不見得對社會生活的演變有深入的認識。」<sup>5</sup>，而且「華南的所謂大族，不僅是通過修族譜、控族產，更通過張揚的家族禮儀來維持。家族禮儀的中心，就是後來人們一般稱為『祠堂』，而在明代制度上稱為『家廟』的建築物。家廟成為地方社會的建築象徵的過程，對於我們瞭解明代以後宗族社會發展具有重要的意義。」<sup>6</sup>本文之所以研究崔氏宗祠，正是試圖探討宋明時期國家禮儀變革下員崗崔氏家族祭祀儀式的演變過程。然而，由於崔氏宗祠的大部分建築被毀，僅存後寢和附屬建築叢桂坊，建築佈局不明朗，對於崔氏宗祠與叢桂坊之間的關係，《番禺文物志》<sup>7</sup>和《廣州文物志》<sup>8</sup>等相關志書並沒有明確的記載，而且有關文獻出現不少批漏和錯誤。本文擬以長期在員崗作田野調查過程中所掌握的文獻《重修員崗崔氏家乘》（殘本）<sup>9</sup>（後面簡略為《家乘》）為中心，結合其他關於華南宗族制度的相關研究，從分析宋明期間員崗崔氏家族的「祠堂」的性質，以及關於崔氏宗祠的一系列傳說入手，著重對崔氏宗祠的主建者、建祠時間、祠堂所祭祀之祖先、建築佈局等進行初步探討，以期梳理由宋末到明中葉，員崗崔氏宗族發展的歷史脈絡，同時勘正相關志書中的一些批漏和錯誤。

現存的《家乘》中所載之事件最晚發生於康熙元年，<sup>10</sup>而配位所祭祖先最晚到十五世，<sup>11</sup>其生卒年份也大概在明末清初，加上明代員崗崔氏家族成員於明景泰年間開始陸續獲得功名、創建宗族，及後到成化、萬曆、弘治、正德、嘉靖年間陸續完善，至萬曆達至高峰。據此，初步推

斷約在明中後期已修有《員崗崔氏家乘》，到清初重修時，族譜才更名為《重修員崗崔氏家乘》。《家乘》中保留了大量撰於明中後期的文獻可為證。《家乘》，前三卷已失，現存八卷如下：卷四，〈誠齋祖文述〉，為員山八景詩（共八首，後面估計還有殘缺部分）；卷五，〈祠廟考〉（部分遺缺），其中最重要的一篇為〈昌大堂記〉，較為詳細記載了三世潛淵祖祠堂（即「昌大堂」）的修建依據、修建者、修建時間與過程（惜該部分殘缺）等，並附潛淵祖祠堂圖；卷六，〈丘墓考〉，輯錄了宋明兩代員崗崔氏家族幾位重要祖先的墓志銘，記載其生平事蹟，並附墓圖；卷七，〈宗規志考〉，包括了祠宇、祭祀、宗子、本支、譜牒、派傳、節孝、齒德、課勉等九方面的宗族規範內容；卷八，〈世傳考〉，為宋初至明末年間，多位在創業、功名、德行等方面起到典範作用的男性宗族成員的傳記，以及為三位在守貞、節孝、撫孤等方面起示範作用的重要女性的傳記；卷九，〈祀田考〉，記載了祀田的來源、地名分佈、起科時間、面積賦稅等內容；卷十，〈恩命表考〉，分「救命」和「奉賀」兩種；卷十一，〈祭典〉（部分遺缺）為祭祀的禮儀，分正祭配祭神位、祭日合用之器、祭日合購之物、春秋二祭陳設圖、春秋二祭配位陳設圖、清明重陽墓祭圖、冬至祭日陳設圖、儀節（後面遺缺）等。

## 二、宋明時期員崗崔氏家族的「祠堂」祭祀

在宋元之際，員崗崔氏家族早期的幾位祖先已是地方上聲名顯赫的人物。其中，二世祖：

宋處士，養素，父諱誠之，母林氏，生公於宋慶元六年庚申十月二十日，菊坡丞相之從姪也。居家孝弟，忠信律身，禮義廉恥，處鄉黨和煦春風，誠信足以感人，知盈虛之數，課耕及時，積穀巨萬。宋末元初，水旱相因，盜賊蜂起，公出積穀賑濟饑民，途無餓莩，會眾立保甲，約兵寓於農，守望相助，野無剽劫<sup>12</sup>，雖當亂離之世，境土晏

然，民不廢業，公之力也。郡邑旌而徵之，奉菊坡臨終之戒，卒高尚不起，終於宋咸淳九年癸酉二月十二日，壽七十有四……<sup>13</sup>

另外還有三世祖：

處士，諱士龍，字克升，別號潛淵，宋團練使諱延俊十二世孫也……誠之生國華，其考也。<sup>14</sup>

處士生宋寶慶元年乙酉二月十八日，少讀書，有才行，為時推薦。處士亦樂然，有仕進志。值元季，不果出，逮元革命，竟隱德弗耀，居家，喜施予，歲時置酒，以會鄉族，極歡乃已。有負郭田數百畝，屬其子孫，田必守之，以為蒸嘗之費，弗守，非吾子孫也。其族至今以為義田。<sup>15</sup>

至於四世祖士龍之子「元初，天瑜學孝廉，充國子學上舍，天桂明經發解，<sup>16</sup>天鑑、天賜抱隱德，皆知名於時。」<sup>17</sup>

可見，宋末元初，在崔誠之以下的幾代人當中，二世祖崔養素不但「積穀巨萬」，而且「會眾立保甲，約兵寓於農，守望相助」，「郡邑旌而徵之」儼然是一方實力強大，並為地方官府依賴，與宋名宦崔與之拉上關係，成為財雄勢大的鄉豪；到三世祖崔士龍已是一個在地方上頗有威望的鄉豪，不但為「宋團練使，諱延俊十二世孫」，而且「少讀書，有才行，為時推薦。處士亦樂然，有仕進志。」。只是「值元季，不果出，逮元革命，竟隱德弗耀，居家，喜施予，歲時置酒，以會鄉族，極歡乃已。」但他的家族已「有負郭田數百畝」。到四世祖崔天瑜和崔天桂已經是一位與正統王朝拉上關係的「功名人物」，崔天賜能「能克厥家而充拓常」，「置常稔田五十畝以供祠堂蒸嘗之費」延續了崔氏家族在地方上的權勢。

劉志偉認為，元末明初的珠江三角洲乃至廣東地方社會，是一個鄉豪支配而讀書人也有了

一定影響的社會，這些鄉豪如何真、李質者，在本地文人的幫助下，與王朝國家拉上關係，成為地方上具有正統性身份的政治勢力。這些家族共同的經歷，都是由那些已經成為士大夫的人書寫的。這種歷史的書寫，在好幾個方面有共同的內容：其一，祖先總是在宋元時由外省遷徙入粵；其二，元末時如果不是隨何真起兵，就是避亂鄉間；其三，多數祖先在明初之前寂寂無名，總是用「隱德弗耀」一類飾詞帶過；其四，入明以後，這些家族或被徵發充戎，或廣治田業，或負販經商，事蹟始見於載籍；其五，明初的幾代，多有培養子弟讀書、周恤鄉族、抗禦盜賊、立廟修譜、革俗興禮等種種足稱儒行的事蹟；其六，其後繼而往往有一二弟子金榜題名，從此成為仕宦之家。<sup>18</sup>

員崗崔氏家族的早期歷史正好可為此論點作最完美的個案解釋。入明以後，其七世祖曾被徵發充戎：

國柱，諱觀泰，世昌長子，隨父至燕，起家行伍，成祖文皇帝北征，父子隨征卒至，遇敵救駕有功，封殿前千戶，日護親幸。永樂十八年遷都北京，公督理順天府皇城，兼修宮殿，功名特，晉榮祿大夫，殿前忠勇，捲簾大將軍，賜御掌蟾服，追前救駕時，皇上經撫其手也，隨加封萬戶侯，後薨於侯府。<sup>19</sup>

在宋元之際員崗崔氏家族的早期歷史中，三世祖崔士龍是最值得關注的一位。他是這個家族在地方上較早享有正統身份的政治人物，為員崗崔氏宗族未來的發展的奠定了雄厚的經濟基礎，在後來修撰的《家乘》中對他的地位給予了充分的肯定：「吾祖遷員崗，紹基業而充拓之，實自潛淵公始。」<sup>20</sup>又「始祖誠之佔籍番禺，遷居員崗，越三世祖士龍而光大之，躬<sup>21</sup>置祠地。」<sup>22</sup>可見，崔士龍為其家族積累了大量的資源，成為員崗崔氏家族早期具有舉足輕重地位的人物。

值得注意的是，宋元時期崔氏早期的幾位祖

先均有創建、擴建祠堂和設置、增加祭田等等。如三世祖「士龍，宋儒，崇禮，祠堂始建為四龕以奉神主，置負郭數百畝祭田，屬子孫世守之，以供時祀。不守以廢，非孝也。元季毀於兵，遺址猶存。」<sup>23</sup>又士龍「能強本節用，亦家漸因以豐饒焉……豈廓祠宇、置祭田貽厥孫，謀不可自我伊始也？乃悉取先世所未構者而一一創增之。」<sup>24</sup>到士龍子「處士諱天賜，字子佑，高峰<sup>25</sup>，別號也……時，宋處士景定元年庚申八月初八日也。考諱士龍……處士性尚恬退，不樂仕進，躬勤儉，故能克厥家而充拓嘗，惟孝為百行之本，必先為子姓率置常稔田五十畝，以供祠堂蒸嘗之費，嘗諭子孫曰『守此則世世之祀不廢矣。』」<sup>26</sup>

由此可見，在宋元之際員崗崔氏家族已有「祠堂」祭祀的傳統。這種建「祠堂」祭祀祖先的習慣似乎還一直延續到明初，「公諱棻，字松茂，番禺人，曾祖諱以大，祖諱鏞，父諱瀚，皆世抱潛德……公性質敏，幼業儒孝……婚嫁已畢，即自立山建祠，可謂善厥貽謀矣。」<sup>27</sup>

科大衛認為，雖然早在宋代，朱熹的《家禮》已經在廣州刊行，<sup>28</sup>但普及的時代，相信定必比這個時候遲。弘治八年（1495）任廣東布政使的林同還需要「勸民行呂氏鄉約及文公家禮」。<sup>29</sup>明代以前，珠江三角洲地區並沒有任何家族興建祠堂或家廟，即使離此地區較遠的粵北開發雖比三角洲要早，但好幾處自認在明以前就有宗族發展的地方，不論根據傳說還是文獻，都沒有建祠堂或家廟的記錄。<sup>30</sup>而對於宋元之際所出現的所謂「祠堂」祭祀情況，科大衛認為「可以說，在宋代，建祠堂供奉祖先的做法不少，但是，當時的祠堂不一定是後來《明集禮》規定的『家廟』模式，也包括形形色色的其他場所。」<sup>31</sup>到明初，祠堂內只安放一個有著特殊地位的祖先塑像或畫像；亦有把供奉的祖先神位安置在佛寺或廟宇裏面；也往往有子孫和地方上其他人一起舉行祭祀。直到明初以後，地方社會和祖先祭祀的關係才確實開始發生變化。<sup>32</sup>所以，員崗崔氏家族從宋末一直延續到明初的「四龕以奉神主」，且「元季毀於兵，遺址猶存」<sup>33</sup>的所謂「祠堂」，並非明清時期按照《明集禮》規定的「家廟」式祠堂建

築，可能是建在崔氏祖墳旁的小房子，裏面只安放崔氏家族中某個祖先塑像或畫像。不過，這些記錄顯示了員崗崔氏家族在早期已經積累了豐厚的祖產，為此後的祭祀傳統奠定了基礎。

明代正統、天順年間發生的黃蕭養之亂<sup>34</sup>，是珠江三角洲社會演變的重要轉捩點之一。明朝政府在不平定黃蕭養之亂時所採取的政策，是在地方社會上劃清了正統性的界線。尤其是重新整頓和編制里甲戶籍，作為重建地方秩序的重要手段。許多鄉民也通過登記或重新確認自己的戶籍身份成為國家的編戶齊民，里甲戶籍成為他們證明自己與王朝正統性拉上關係的社會身份的重要資源。<sup>35</sup>隨著地方上國家認同的確立，一些地方官員和本地士大夫更為積極地在地方社會推行教化。他們把宋儒的宗法理論和禮儀運用在鄉村中，至明代中葉，一種基於士大夫文化價值的地方制度——宗族，才逐漸在珠江三角洲地區普及開來。

### 三、員崗崔氏宗祠之主建者及修建時間

祠堂，作為明清宗族制度的主要象徵之一，是在家族內部出現品官以後才建立起來的。在三世祖崔士龍以後的員崗崔氏幾代家族成員中，終於出現了若干位本地士大夫。他們在地方推行教化，著手把宋儒的宗法理論和禮儀運用到員崗崔氏宗族建構中。

早在景泰（1450-1457）癸酉年（1453），崔氏九世祖崔鐸就已經考中舉人：「鐸以明經領鄉薦，出判邵武，卓有政聲……。」<sup>36</sup>崔鐸於中舉19年後，即成化甲午（1472），出任福建邵武通判，成為正六品地方官員。他在中舉後的19年裏，主要居住在家鄉，並著重推動地方教化及著手建立宗族制度。

公諱鐸，字文振，號警齋……建先祠，修譜牒以篤親親，與人恭而信……成化甲午就銓選判閩之邵武郡事……疾終於北邸，戊戌（1476）正月十四日也，享年五十七歲，距生大明永樂壬寅（1421）十月初二日……<sup>37</sup>

從成化甲午任福建邵武通判，到成化戊戌「疾終於北邸」僅在任四年。在中舉後的第14個年頭，即天順戊寅年（1458），他才開始召集族人開會商討建立祠堂的事宜。

天順戊寅，福之兄松秀<sup>38</sup>、汝弘，弟文長，琳集，天瑜以下親屬，語之曰：「奉先祠堂適因世變廢之矣。聖明承平日久，禮教休明，吾儒之教非祠堂曷以展奉先之敬。茲與小大約計，今蒸嘗之薦各備時食，即祭田歲收貯緡積之餘，十年可為興復祠堂之費。」<sup>39</sup>

可見，崔氏宗祠倡建的時間為明天順戊寅年（1458），主要的召集人為崔福孥之堂兄、崔鐸之父崔松秀，但當時崔松秀已經73歲高齡，實際操作人或者輔助者應為中舉後在家的三子崔鐸。當時，另外一位主建祠堂的重要人物——崔廷圭尚未考上功名，但他仍極力支持建祠的提議，松秀的倡議也得到參加家族會議的大多數宗族成員的認同。「時，廷圭暨鄉進士邵武府判鐸猶為家食，力相之曰：『君子將營宮室，先立祠堂，是不可緩也』。群從，亦皆丕<sup>40</sup>應，僉<sup>41</sup>志。」<sup>42</sup>也就是說，當崔松秀倡建祠堂之時，時為崔鐸同族堂弟的崔廷圭，還在家中備考，直到七年後的成化元年（1465）他才考中乙酉科舉人，<sup>43</sup>次年得中丙戌科進士，後任廣西按察副使，成為正四品的地方官員。<sup>44</sup>「廷圭，字國信，號誠齋，氣稟魁梧，天資樸茂，賦性清高，孝敬和睦，幼從宗兄別駕警齋先生游。先生以偉器大任期之。弱冠蜚聲膠序，成化乙酉舉孝廉，明年丙戌登羅倫榜進士……」<sup>45</sup>直到崔廷圭中舉後的第二年——明成化己丑年（1469），修建崔氏宗祠的工程才開始動工，「成化己丑，度所積充羨，乃用鳩工役，市石，木，陶瓦，因……（後文缺）」<sup>46</sup>，又「至七世鐸、祖廷圭率族人鳩工始建。三世祖堂構嗣是而寢，而堂，而廡，而階，秩秩如矣。」<sup>47</sup>崔鐸於明成化戊戌（1476）已「疾終於北邸」，估計後續的祠堂修建工作應由崔廷圭繼續主持。

明初的法律，限制平民祭祖的代數和祭祖用

的建築物，到明嘉靖年間，允許在家廟祭祀始祖的牌位，家廟式的祠堂才開始在包括番禺在內的珠江三角洲及其周圍興建。儘管在嘉靖之前，崔氏家族已經出了幾位功名人物，但是由於法律還未改過來，所以，其間的祠堂建設很可能經歷了屢建屢毀的過程。崔鐸和崔廷圭<sup>48</sup>似乎沒能在他們的有生之年主持完修三世祖祠的夙願。

到萬曆元年（1573），由崔氏家族的十一世成員，崔鐸和崔廷圭的孫子輩再次聚首，討論祠堂的擴建問題。大家推舉在族中具有聲望的崔從暢、崔學卿、崔貴修和崔具元四人主持祠堂的續修工作。崔氏家族的這批新生力量，雖然在排行當中屬於晚輩，但是具備較強的組織能力，尤其是崔具元和崔學卿貢獻最大。《家乘》載：

公諱志仁，字具元，別號恕齋，鶴山公第三子，生平孝二人，友諸昆，恭持厥身，且慈且睦也。幼嗜學，能文章，補郡博士……每喜排難解紛……公固恂恂如書生也。在萬曆改元，族父老以宗祠三門日久未廓，思一創新，而難綜理之選。於是，咸推從暢、學卿、貴修、具元<sup>49</sup>四公以為幹局，無踰者顧公，於諸公雁行<sup>50</sup>則稱少，然創新敏次多藝……迨三閱歲而落成，人多嘖嘖稱難焉。<sup>51</sup>

與崔具元共同主持續建祠堂的崔學卿：

洛居公，諱仕，字學卿，生而醇謹，性至孝友，雅淡自持，不樂仕進，居里中惟力本節用，與人無競然，而慷慨任事守正不阿。以故，閭里高其義族，眾服其公。祖祠三門之役，公實與從暢公、貴修公、具元公並心協力，勤瘁綜理，輪奐之美，堂構之華，於公實有賴焉。<sup>52</sup>

《家乘》中所附的〈潛淵祖祠堂圖〉，很可能就是根據這次續建工程之後繪製的。所以，作為崔

氏宗祠附屬建築之一的叢桂坊估計也在此時得以建成。

這項工程歷時三年，也就是說從明萬曆元年（1573）至萬曆三年（1575），才宣告落成。綜合上所述，崔氏宗祠的倡修者為崔松秀，主修者為崔鐸、崔廷圭，續修者為崔從暢、崔學卿、崔貴修、崔具元。如果從崔鐸和崔廷圭等人倡建祠堂的天順戊寅年（1458）計起，到萬曆三年（1575），崔氏宗祠的修建和續修，前後竟歷經了117年之久，《番禺縣文物志》所認為的昌大堂「原建於明萬曆年間（1573-1620）」<sup>53</sup>之說值得商榷。

#### 四、員崗崔氏宗祠祭祀之祖先

《番禺縣文物志》和《廣州文物志》均認為昌大堂為祭祀崔氏祖先的祠堂，具體情況未作詳細描述。而今天掌管祠堂事務的、員崗崔氏家族的老一輩成員也一直認為，昌大堂祭祀的是始祖崔誠之（柏堂公）。這使筆者產生深深的困惑：究竟是崔氏宗族的長輩們因為歷史久遠，加上後來破壞嚴重而搞錯了，還是該祠堂所祭祀的本來就另有其人？下面將對該祠所祀的崔氏祖先進行探討。

南宋時期，朱熹等人針對廣泛流傳的佛教通俗禮儀，對國家祭祀的禮儀進行改革。朱熹把士庶祭祀的場所稱為「祠堂」，並規定祠內放四龕，供奉高、曾、祖、彌四世神主，還反對用畫像或塑像作祭祀對象。到明初，《明集禮》中〈品官家廟〉一章對祠祭作了具有法律意義的規定，在引用朱熹的規定時，加上了「凡品官之家」幾個字，當中所提及的家廟，就是朱熹在《朱子家廟》中所說的祠堂。<sup>54</sup>這種祭祀儀式，直到嘉靖十五年（1536）夏言上疏請「詔天下臣工建立家廟」，「品官家廟」才成定制，規定「官自三品以上為五廟，以下皆四廟。為五廟者，亦如唐制，五間九架，廈兩旁隔版為五室。中祔五世祖，旁四室祔高、曾、祖、禰。為四廟者，三間五架，中為二室，祔高、曾，左右為二室，祔祖、禰。」<sup>55</sup>萬曆《大明會典》，〈品官家廟〉就是根據這次詔令寫的。在同一疏中，夏言亦上疏

准許天下臣民於冬至日祀始祖。至此，天下士庶祭祖的法定地位才確立下來。

作為明代士紳的崔鐸和崔廷圭顯然對朱熹的《家禮》和《明集禮》中〈品官家廟〉一章的規定有所瞭解：「唐大臣立廟於京師，宋嘗詔太子少傅以上許立廟，未有定制，惟立影堂。朱子因程子，謂祭不可用影，改為祠堂，自是卿大夫之家率從之。」<sup>56</sup>所以，在討論祠堂未來供奉的祖先時，就認為，「三世祖以上，昭祖，誠之祖，國華祖皆屬不祧<sup>57</sup>，禮當別建……」<sup>58</sup>如果以九世崔鐸和崔廷圭開始計（如果不算星槎公，即崔世昭，而以崔誠之為始祖，崔鐸和崔廷圭就為八世祖），七世為禰，六世為祖、五世為曾、四世藻源、崑山、月庭公、高峰四公為高，到三世潛淵公（崔士龍）就算親盡，稱「不祧之祖」。但是，他們應該不是這樣算的，他們很可能是以八世即崔鐸和崔廷圭的父輩開始計算的，那麼，三世潛淵公（士龍）就剛好為高祖，按禮可以入祀。

儘管早在明代嘉靖以前，程頤就主張祭祀始祖，並在宋明間重建宗法禮儀中逐漸流行開來。但是，祭祀始祖在嘉靖十五年，朝廷批准禮部尚書夏言上疏建議「詔天下臣民得祀始祖」<sup>59</sup>之前，一直未能合法化。<sup>60</sup>「至朱熹纂集家禮，則以為始祖之祭，近於偪<sup>61</sup>上，乃刪去之，自是士庶家無復有祭始祖。」<sup>62</sup>而夏言以「報本追遠」，「禮當通於上下」<sup>63</sup>為理由，提議應回復到程頤的主張上。所以熟悉明朝禮制的崔鐸和崔廷圭自然不會貿然違反當時的法律，而在正祭中放置始祖的牌位，只是把奠定祖先基業的三世祖列為正祭。正位（即中位）的牌位從右到左為陳氏安人、潛淵公、陳氏安人及陳氏安人。<sup>64</sup>

但是，由於受到宋明間重建宗法禮儀中主張祭祀始祖的影響，加上出於收族的需要，他們採取了一種變通的辦法，即設立「追祖祭位」祭祀三世祖以上的牌位，即「昭祖，誠之祖，國華祖」，目的是「姑仿同堂異室之制，附其主於三世祖廟，使我孫子趨蹌其中，優然而必有見肅然……」<sup>65</sup>。所以，在祠堂的後寢，除了正祭供奉三世祖潛淵公（士龍）之外，還有「追祖祭位」

（即上位），牌位從右到左為栢堂公、林氏安人，星槎公、弗氏安人，養素公及蘇氏安人。<sup>66</sup>

此外，還設有「配位」（即下位），從右到左為：藻源公、黃氏安人，崑山公、黃氏安人，月庭公、薛氏安人，高峰公、陳氏安人。<sup>67</sup>配祭的還有從八世松雪公，到十五世誠正公近30位祖先（部分缺頁），這些祖先大部分為進士、舉人、名宦，以及個別對家族有特殊貢獻者。<sup>68</sup>在配祭中，崔廷圭及其後人巧妙地把八世祖松雪公，即崔廷圭之父，列在配祭的第一位，<sup>69</sup>表明當時宗族祭祀的實際權力掌握在崔廷圭及其後人手中。由此，我們可以看出，這個崔氏家族三世祖祠的設立及其祭祀儀式，同時採用了幾種不同的原則：

一，按《朱子家禮》規定，祠堂祭祀四代祖先，親盡則遷的原則；

二，出於收族的需要，以及受到逐漸普遍的始祖祭祀的習慣，按照「仿同堂異室之制」，把三世祖以上的「不祧之祖」和三世祖以下的祖先牌位附在正祀旁邊；

三，以功名人物和品官優先或主導的原則。在配祭的祖先中，其他二十位以上大部分為獲得貢生、舉人、進士、名宦的祖先，表明當時宗族祭祀的實際權力是掌握在崔廷圭、崔鐸這些不但獲得功名、而且又繼承和掌握三世祖以來大量產業的家族實力派人物及其後繼者手中，這是崔氏家族的士紳們試圖建立符合士大夫禮儀規範的祖先祭祀儀式的一次嘗試。

崔廷圭之堂兄崔鐸（為崔松秀三子），於明成化戊戌（1476）已「疾終於北邸」，估計後續的祠堂修建工作應由崔廷圭繼續主持。但從配祭中，〈正祭配祭神位〉看來，宣導建祠，及後來修繕祖墓的崔鐸之父松秀，當時並沒有被列入八世配祭位，而崔廷圭及其後繼者則巧妙地把其父福孥列在八世配祭的第一位。由此可見，崔廷圭為福孥長子，自然為天瑜（長房）一脈的宗子，後來又取得進士功名，可以說是得天獨厚。他把其父列在八世配祭的第一位，說明他試圖在三世祖祠的祭祀當中，建立以天瑜（長房）一脈到自己父親福孥為中心的大宗祭祀體系。

所以，通常俗稱的「昌大堂」，正名應該為

「崔氏宗祠」，而不是「崔氏祖祠」。該祠是為祭祀定居員崗北約的崔氏強宗，後來曾形成四大房的共同祖先——三世祖崔士龍的祠堂，而附設三代上下的祖先牌位。其實在員崗的南約（今圖南）還建一座供奉崔士祺的「崔氏時蔭堂」。該祠堂作為統領員崗崔氏四大房的「大宗祠」，顯然具有至高無上的地位。

### 五、員崗崔氏宗祠之建築佈局

以下依據《重修員崗崔氏家乘》，卷五，〈祠廟考·潛淵祖祠堂圖〉以及實地考察分析崔氏宗祠之建築佈局和建築羣關係。

朱熹所設計的祠堂格式是「祠堂三間，外為中門，中門外為兩階，皆三級，東曰阼階，西曰西階，階下隨地廣狹以屋覆之，令可容家眾敘立」。<sup>70</sup>這一設計，在明初編《明集禮》時被採用作為祠堂的規範，但宋儒提倡的家廟式祠堂的建築物還未有法定地位。直到嘉靖十五年（1536）夏言上疏請「詔天下臣工建立家廟」，「品官家廟」才成定制，規定「官自三品以上為五廟，以下皆四廟……」。<sup>71</sup>萬曆《大明會典》，〈品官家廟〉就是根據這次詔令寫的。在同一疏中，夏言亦疏准許天下臣民於冬至日祀始祖。至此，天下士庶祭祖的法定地位才確立下來，其所規定的標準化「家廟式祠堂」的基本格局也因此而被定下來。

由於文獻殘缺的緣故，《家乘》，〈祠廟考〉對於崔氏宗祠佈局的記載只有寥寥十來字。「三世祖堂構，嗣是而寢，而堂，而廡，而階，秩秩如矣。」<sup>72</sup>而當中的《潛淵祖祠堂圖》以及現狀，則成為考究祠堂平面佈局的最主要依據。

崔氏宗祠座落在員崗西北部的文筆坊，依靠小山丘而建，座東北向西南，<sup>73</sup>為三間三進建築，中軸線上自北而南有：

後寢，為「流慶堂」，面闊三間，寬13.9米、進深三間，11.6米，為布瓦懸山頂（後經過改建），<sup>74</sup>雙隅青磚建築，前簷為紅砂岩石柱，其餘為木柱。柱礎為紅砂岩石和灰石雕成，保留了覆盆樣式。樑架構件和柱式屋頂均保留了明代的風格。<sup>75</sup>明間正中懸掛「流慶堂」木橫匾，中間

兩柱懸掛聯：「源分渭北千年遠，派衍山南一脈長。」<sup>76</sup>

中座，為「昌大堂」，1958年「大躍進」時期被拆毀。「昌大堂」面闊三間，寬不詳，進深三間，深不詳。按照〈潛淵祖祠堂圖〉，該建築同為布瓦懸山頂建築。明間正中懸掛「昌大堂」木橫匾，中間兩柱懸掛對聯：美奐美輪，聚千年之昭穆；善承善述，顯百世之衣冠。<sup>77</sup>原來憑回憶的對聯為「肯構肯堂，永敘千年歡樂事；美奐美輪，遠肅百世之衣冠」，不知後來是否作過修改，如果依據〈潛淵祖祠堂圖〉則後聯與前聯有所差別，此勘正。

頭門，1958年「大躍進」拆毀，今用紅磚重建，已非原貌，據〈潛淵祖祠堂圖〉，該建築同為布瓦懸山頂建築。頭門匾額上書「崔氏宗祠」（該匾仍存，為雙面書刻，今懸掛於後寢「流慶堂」樑柱上。）大門兩側原來懸掛對聯曰：「世際清朝榮荷一莊，新及第；家承先烈光增三戟，舊名門。」<sup>78</sup>

前二進拆毀的部分構件今仍被保留在祠內，部分紅砂岩石雕欄板，雕有精緻的連枝花紋，古樸，線條流暢，有明顯的明代風格。<sup>79</sup>

前門廣場，為泮池、石旗杆夾、廣場、照壁。按〈潛淵祖祠堂圖〉，石旗杆夾上原豎立兩對高大的木旗杆，上懸掛旗幟並書「奕世科第，金榜題名」八字。<sup>80</sup>頭門左右兩邊各有側門一座，稱「東園門」和「西園門」，西園門內繪有樹木一株，東園門內繪有叢桂坊<sup>81</sup>，因為東園門內牌坊為「叢桂」，估計西園門樹種為桂花，取「折桂」之意，且兩者成對稱分佈。

作為崔氏宗祠附屬建築的叢桂坊<sup>82</sup>，其建造年代不詳，按前分析由從暢、學卿、貴修、具元等人續建祠堂時建立，清初的〈祠廟考·潛淵祖祠堂圖〉已經繪有叢桂坊，估計也在明中後期建成，時間估計從萬曆元年（1573）至明萬曆三年（1575）。牌坊為兩柱一間重樓石牌坊，門寬1.6米，高3.1米，底寬2.6米，底長2.23米，全高為7米，柱為八角形，柱徑0.4米，柱前後襯以石鼓，四個鼓上方刻有方紋圖案，柱上承建蓮花斗拱、飛簷二重，上層石匾刻陰文「叢桂坊」三字，下

層石屏刻有「博陵」（正面）、「科第」（背面）字樣的陰文。

頭門正對還有泮池、水井和照壁，按〈潛淵祖祠堂圖〉，西面牆壁上繪有麒麟一隻，估計東面也有相應的吉祥動物圖案。<sup>83</sup>

由此可見，「昌大堂」僅為崔氏宗祠的中座名稱，珠江三角洲地區的祠堂均習慣以祠堂中最為

高大宏偉的中座代稱整座祠堂，所以「昌大堂」有時為整座建築的俗稱，即「崔氏宗祠」整體包括了其主體建築的後寢「流慶堂」，中座「昌大堂」，頭門以及附屬建築叢桂坊等，有時就特指「崔氏宗祠」中最為高大的中座即「昌大堂」。

### 註釋

<sup>1</sup> 與員崗同屬今南村鎮的南村鄔氏宗族，據說其始祖鄔大昕於宋代在廣州為官，傳至第五代，才遷至番禺南山（南村）鄉。至二十一代鄔鳴謙，鄔氏才成為有名大族。鄔鳴謙主持修築歷代祠墓，購置田產嘗業，延至鄔夔颺，繼續修建祠墓，漸臻完整。鄔夔颺子鄔啓祚（1830-1911），繼承父業，約在同治光緒年間，查訪清楚宋代始祖鄔大昕在永安縣屬的唐尾山的墓地，又在南村建鄔氏宗祠，以團結族中諸房。大約在清同光年間，鄔氏才成為番禺的大族。今仍存建築精緻的鄔氏餘蔭山房、規模宏大的鄔氏光大堂及號稱「樓上吊金鐘」的鄔氏太公墓，足以證明清末這個宗族昔日的鼎盛。

<sup>2</sup> 見廣州市文化局、廣州市地方志辦公室、廣州市文物考古研究所編，《廣州文物志》（廣州：廣州出版社，2000），〈清鄔氏大宗祠〉，頁123。

<sup>3</sup> 見廣州市文物管理委員會文物補查辦公室，《廣州文物補查成果彙編》（2000），〈崔氏宗祠〉，頁192。

<sup>4</sup> 主要指珠江後航道、獅子洋水道、沙灣水道沿線，以及沙灣水道以南的番禺沖缺三角洲。

<sup>5</sup> 科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉家族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003），頁1-20。

<sup>6</sup> 科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉家族禮儀的演變〉。

<sup>7</sup> 番禺縣志編纂委員會辦公室編，《番禺縣文物志》，1988年10月。

<sup>8</sup> 廣州市文化局、廣州市地方志辦公室、廣州市文物考古研究所編，《廣州文物志》。

<sup>9</sup> 本文獻為2008年筆者於員崗作田野考察時，由崔禮成先生提供的複印本，在此致謝！

<sup>10</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷十，〈恩命表考·奉賀〉，〈大儲封賜翁崔老先生大人百歲榮壽序〉。

<sup>11</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷十，〈祭典·正祭配祭神位〉。

<sup>12</sup> 「剝」同「黥」，為古時的一種刑罰。聯繫上下文，此處估計應為「掠」，「剝」應為衍誤。

<sup>13</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考·宋處士養素崔公墓志〉。

<sup>14</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考·宋處士養素崔公墓志〉。

<sup>15</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考·宋處士養素崔公墓志〉。

<sup>16</sup> 「崔天桂，至正解元」（鄉貢辟薦），見同治《番禺縣志》，卷十，〈選舉表一〉。

<sup>17</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考·宋處士養素崔公墓志〉。

<sup>18</sup> 劉志偉，〈從鄉豪歷史到士人記憶——由黃佐〈自敘先世行狀〉看明代地方勢力的轉變〉，《歷史研究》，2006年，第6期。

<sup>19</sup> 這是筆者從員崗村收集到的另外一份崔氏族譜，族譜名不詳，估計為房譜，以下均稱《崔氏族譜》，編撰時間為清嘉慶十六年歲次辛未孟春，該文在其〈世系·七世祖〉中。

<sup>20</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考·宋處士潛淵崔公墓志〉。

<sup>21</sup> 「剏」同「創」。

<sup>22</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考〉。

- <sup>23</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·昌大堂記〉。
- <sup>24</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷八，〈世傳考·隱士潛淵崔公傳〉。
- <sup>25</sup> 今員崗仍存高峰崔公祠。
- <sup>26</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考·宋高峰祖處士崔公墓志銘〉。
- <sup>27</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考·皇明秀峰崔公墓志銘〉。
- <sup>28</sup> 黃佐，《廣東通志》，卷48，〈廖德明傳〉，頁28b-29b。
- <sup>29</sup> 黃佐，《廣東通志》，卷50，〈林同傳〉，頁28a-b。
- <sup>30</sup> 科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉家族禮儀的演變〉。
- <sup>31</sup> 科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉家族禮儀的演變〉。
- <sup>32</sup> 科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉家族禮儀的演變〉。
- <sup>33</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·昌大堂記〉。
- <sup>34</sup> 關於黃蕭養之亂的經過，參閱郭棐，《粵大記》，卷三，〈事紀類〉；黃瑜，《雙槐歲抄》，卷七，〈黃寇始末〉。
- <sup>35</sup> David W. Faure, "The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta," *Modern China* 15, no.1, 1989.
- <sup>36</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考〉，〈皇明處士南山主人崔公墓志銘〉；又見（清）同治《番禺縣志》，卷十一，〈選舉表二〉載：「崔鐸，邵武通判。」
- <sup>37</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考〉，〈皇明承直郎邵武通判崔公墓志銘〉。
- <sup>38</sup> 三世祖祠始建於明成化己丑年（1469）。福，即福孥，字宗潤，號松雪，廷圭之父，生明太祖洪武二十九年丙子（西元1387年），卒於明英宗天順三年己卯（1459），祖祠始建時，其已經離世，據《崔氏長房家譜》；松秀，字挺之，號南山主人，即福孥之堂兄，鐸之父，生於洪武乙丑（1385），卒於天順癸未（1463）且到「弘治癸亥歲請謀諸弟姪，遂聚蒸嘗資，鳩工市石，飾新厥墓……」見《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷六，〈丘墓考〉，〈皇明處士南山主人崔公墓志銘〉，祖祠始建時，其仍然健在，並為建祠召集人。
- <sup>39</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·昌大堂記〉。
- <sup>40</sup> 丕，意為「大聲」。
- <sup>41</sup> 俟，意為「等待」。
- <sup>42</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷之五，〈祠廟考〉。
- <sup>43</sup> 同治《番禺縣志》，卷三十八，〈列傳七〉記載了崔廷圭的宦宦經歷：「崔廷圭，字國信，員岡人，孝友，有才識。成化元年舉人。二年進士，授行人（明代官名，掌傳旨，冊封，撫諭等事。）……奉命勞西陲三邊將士。擢南京江西道監察御史……尋擢廣西按察事……以疾卒於韶陽。蒞官二十餘年，囊無餘蓄。有〈誠齋集〉十卷，祀邑鄉賢。」
- <sup>44</sup> 見同治《番禺縣志》，卷十一，〈選舉表二〉：「崔廷圭，廣西按察副使，有傳。」（成化朝）。
- <sup>45</sup> 《重修員崗崔氏家乘》，卷八，〈世傳考·誠齋崔公傳〉。
- <sup>46</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·昌大堂記〉。
- <sup>47</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考〉。
- <sup>48</sup> 據《崔氏長房家譜》載，崔廷圭生於宣德四年（1429），卒於成化二十年（1485）。
- <sup>49</sup> 《崔氏族譜》，〈世系〉載其為「策侄子，生正德庚辰，進郡庠生，終萬曆壬辰壽七十三歲……」。
- <sup>50</sup> 雁行，為大雁飛行的行列，舊時用作兄弟的代稱。
- <sup>51</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷八，〈世傳考·隱士恕齋崔公傳〉。
- <sup>52</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷八，〈世傳考·處士洛居崔公傳〉。
- <sup>53</sup> 《番禺縣文物志》，〈昌大堂〉，頁81。

- <sup>54</sup> 科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉家族禮儀的演變〉；黃海妍，《尋找古建築背後的故事：以蘿崗街水西村為例——搜集與解讀文物普查中的文獻資料和口碑資料》。
- <sup>55</sup> 夏言，《桂洲奏議》，卷十二，〈請定功臣配享及令臣民祭始祖立廟疏〉。
- <sup>56</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·昌大堂記〉。
- <sup>57</sup> 祧，一為古代祭遠祖的家廟，後來指繼承先代；二為遷廟，把隔了幾代的祖宗神位遷到遠祖廟裏，只有本宗之始祖不遷，稱「不祧之祖」。
- <sup>58</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考〉。
- <sup>59</sup> 方孝孺，《遜志齋集》，卷一，〈文淵閣四庫全書本〉。
- <sup>60</sup> 劉志偉，〈宗法、戶籍與宗族——以大埔茶陽〈饒氏族譜〉為中心的討論〉，《中山大學學報》（社會科學版），2004年，第6期。
- <sup>61</sup> 「逼」即「逼」。
- <sup>62</sup> 王圻，《續文獻通考》（萬曆刊本），卷一一五，頁22a-27a。
- <sup>63</sup> 夏言，《夏桂州先生文集》（崇禎刻本），卷十一，頁70a-78a。
- <sup>64</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷十，〈祭典·正祭配祭神位〉。
- <sup>65</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考〉。
- <sup>66</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷十，〈祭典·正祭配祭神位〉。
- <sup>67</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷十，〈祭典·正祭配祭神位〉。
- <sup>68</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷十，〈祭典·正祭配祭神位〉。
- <sup>69</sup> 見同治《番禺縣志》，卷十一，〈選舉表二〉：「崔福孥，以子廷圭贈監察御史。」（成化朝）。
- <sup>70</sup> 朱熹，《家禮》（四庫全書本），卷一，〈通禮·祠堂〉。
- <sup>71</sup> 夏言，《桂洲奏議》，卷十二，〈請定功臣配享及令臣民祭始祖立廟疏〉。
- <sup>72</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考〉。
- <sup>73</sup> 《番禺縣文物志》，〈昌大堂〉，頁81，「元崗」應為「員崗」，「座東向西」應為「座東北向西南」。
- <sup>74</sup> 懸山頂指兩側面斜坡伸出於山牆之處，據說，昌大堂是番禺現有唯一的懸山頂古建築物。
- <sup>75</sup> 《番禺縣文物志》，〈昌大堂〉，頁81；廣州市文物管理委員會文物補查辦公室，《廣州文物補查成果彙編》，頁192。
- <sup>76</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·潛淵祖祠堂圖〉。
- <sup>77</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·潛淵祖祠堂圖〉。
- <sup>78</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·潛淵祖祠堂圖〉。
- <sup>79</sup> 見《番禺縣文物志》，〈昌大堂〉，頁81。
- <sup>80</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·潛淵祖祠堂圖〉。
- <sup>81</sup> 外觀與今天之叢桂坊建築基本一致，上個世紀90年代重修時，牌坊瓦片可能有所更換。
- <sup>82</sup> 《番禺縣文物志》，〈昌大堂〉，頁81，「崇桂坊」，應為「叢（繁體「叢」）桂坊」。另該志，頁103，〈崇桂坊〉，亦誤。
- <sup>83</sup> 《重修員崗崔氏家乘》（殘本），卷五，〈祠廟考·潛淵祖祠堂圖〉。

## 清代移民後裔的歷史記憶 ——對成都東山地區的田野考察\*

劉正剛  
暨南大學歷史系

梁音、蘇東來  
四川省社會科學院

2008年12月中旬，我們在四川省社科院陳世松的安排下，在成都市武侯區龍江路小學退休教師舒畢生及胡老師的帶領下，對成都市郊東山一帶的清代廣東移民後裔進行田野訪談。

成都是天府之國和川西平原的中心，其以東偏北屬丘陵黃土地區。這一地域在清代主要屬於簡陽縣管轄；民國時期，一度劃歸華陽縣，後又劃入新都縣。今天的東山區大致包括成都市轄的青白江區、錦江區、龍泉區及新都區的二十多個鄉鎮。這裏的居民大多是在清代時來自於廣東，也有部分來自於福建、江西，大多能操客家話，形成今成都東山客家方言區。他們自稱「廣東人」，其他族羣的人則稱他們「土廣東」。此次調查主要以洛帶鎮和石板灘鎮的某些鄉村為重心。

我們在龍泉驛區洛帶鎮長安街（場）訪談時得知，長安鎮原來是一個獨立的基層行政區，後改稱金龍鎮，現已併入洛帶鎮。長安場座落在一條小河的沿岸，儘管小河已經乾涸，這條河流也許是傳統時代長安鎮與外界聯繫最便捷的紐帶。我們訪談的那天正逢趕場期，不寬的街道兩邊擺放著各式農業生產工具和生活用品。隨便問一位趕場的人，他們都說自己是「土廣東」後代，既能說西南官話也能講客家話，並知道近10年來學界與政府加給他們「客家人」的標籤。我們隨機訪問的兩位老伯——葉伯和黃伯，他們都說自己是客家人（即「土廣東」），並聲稱當地絕大部分人都是「土廣東」，族裏都有祠堂、族譜。據葉伯說，其祖籍在廣東梅州，與葉劍英元帥有一定的族源關係。在他們居住的地區，同樣是「廣東人」的陳姓和劉姓等移民先到，將插佔的土地命名為陳家溝、劉家溝，而葉家後到，並因陳、劉插佔土地太多，不能耕種，葉家就與他們建

構了一種虛擬的家族關係，即陳、劉兩家將葉家認為「乾兒子」，把土地贈送給葉家耕種，也就是說把耕種不了的土地讓給「乾兒子」使用，所以葉家生活的村落被稱為「乾溝子」。至於黃伯說，其祖籍是廣東和平縣，其祖先娶了三個老婆，生了21個兒子，其後裔有不少人遷入四川。由於當天趕場，葉大爺開著的茶館生意不錯，裏面坐著的客人幾乎都用客家話交流。葉、黃的祠堂座落在鄉間，族譜也放在鄉間家中。

我們在龍泉驛區金龍鎮石碾村二隊考察時，在一個山坡上遇到一戶人家，女主人姓葉。據她說，其丈夫張先生祖籍為湖廣麻城孝感鄉，原為四川富順縣人，被葉家招贅上門。我們自稱為四川客家研究中心人員，她對此頗有興趣。我們問她何時知道自己客家人的身份時，她回答是近些年的事，並說原先生活在這裏的人只知道自己是「土廣東人」。至於這一稱謂是他們自稱，還是湖廣人等移民的他稱，她已經無從知曉。每當她回答不了我們的問題時，她都會詢問在一旁的父親。父女兩人的相互補充，使我們對土廣東人在東山的生活有了不少認識。

葉女士有兩個孩子，他們並沒有跟葉家姓，而是跟隨丈夫姓張。當我們就她為何不跟女家姓時，她說家裏老人說，不管跟誰姓都無所謂，只要在老時有個端茶倒水的就行。當然，還有一個重要的原因，就是擔心孩子上學時會遭到同學的譏諷，因為在東山的孩子一般都跟父姓。一旦孩子跟母姓，不僅孩子尷尬，而且也會暴露其父親的招贅身份。或許這才是葉家招贅又讓孩子隨夫姓的重要原因。從中可以感受到在東山客家地區傳統與現代的矛盾交織。葉女士還說，以前客家婦女是不能參與祭拜祖先活動的，現在卻可以了。我們特意向她詢問有關家族祖墳的問題，她

說她們家有一位姓朱的祖婆（至於世代，無法知曉）是從簡陽三星遷到萬興鄉羅家廟安葬的。

（其實三星也好，萬興鄉也罷，在清代都屬於簡陽縣管轄，只不過對於葉家來說，這已算比較遠的遷葬了。）

我們從葉女士的談話中還瞭解到有關客家地區女性纏足即「裹腳」的情況。葉女士說，在她小時候，家裏的祖母、外婆都纏足，周圍其他老年婦女也多纏足，且這些婦女都參加農業生產，裹腳並沒有影響婦女外出勞作。可以想像，當年客家婦女遷入四川後不久，就吸收了當地流行的纏足風氣。<sup>1</sup>明清時期，廣東本土流行天足風氣，清初吳震方在《嶺南雜記》中記載：「嶺南婦女多不纏足，其或大家富室閨閣則纏之，婦婢俱赤腳行市中。親戚餽遺盤棹，俱婦女擔負，至人家則袖中出鞋穿之，出門即脫置袖中。」<sup>2</sup>乾隆時張渠在《粵東聞見錄》卷上也記載：「嶺南婦女最苦，多不裹足著屐，其上戶女則纏足亦在十一、二歲後，若下戶偶爲之，則群相詬厲，以是爲良賤之別。」<sup>3</sup>客家婦女進入四川後，從故土的不纏足到逐漸纏足且相當流行，但並沒有改變她們參加田野勞作的習慣。

神靈信仰是我們在鄉村社會調查時常問及的話題。我們向葉女士打聽當地神靈祭拜時，尤其是女性拜神求子的問題。她說，現時當地沒有什麼廟宇，也很少拜神。但在以前，當地婦女在每年農曆三月初三都會去洛帶鎮的燃燈寺（當中供奉着觀音菩薩）參加童子會，目的是求子。從當地纂修的地方志可知，在清代時，這裏應該有南華宮、天后宮、萬壽宮等廟宇，裏面供奉的神靈爲六祖、天后和許真君。看來傳統的神靈信仰，已經被她們這一代成長在新中國的人所淡忘。其實近年許多移民廟宇如南華宮、萬壽宮和禹王宮等已被復修，只是鄉民已對這些廟宇感到陌生。這些廟宇在清代是各地移民身份認同的一個標誌。她告訴我們當地客家人之間以及客家與其他移民羣體之間，好像沒有發生過衝突。

我們在洛帶鎮石碾村三隊考察的重點是羅氏家族的白氏祖婆墓。從陳世松編著的《四川客家歷史與現狀調查》<sup>4</sup>中得知此墓，舒畢生亦曾於

五年前目睹過該墓，但現在已記不清該墓的具體位置，因此我們唯有在途中邊問邊找。在此過程中，我們目睹了客家移民後裔居住的丘陵山區地帶的大致狀況，領略到這一區域非常濃厚的客家氛圍，最典型的特徵就是客家方言的普遍使用，以及村落中的人幾乎都認同自己是客家人。

經過向路人問詢，我們大致瞭解羅氏太婆墓的方位，在經過村裏一處相對高大的房屋時，以一開始並沒有看清門楣上的字樣，但大門兩旁牆上張貼著許多長安鎮石碾村有關計生、稅費等公務事項佈告，我們以爲是村裏的公共活動場所。後從門縫往屋內張望卻發現裏面有神龕，經瞭解才知道這就是羅家祠堂，神龕上擺放著羅家列祖列宗的木主牌位，上方有一匾額書「理學家風」。可惜，保管祠堂門鎖鑰匙的人不在，我們無法一睹其具體面貌。我們只好繼續向羅家白氏太婆墓所在的山麓前進，沿著農田的溝坎，穿越一片荊棘山林，終於發現了一尊矗立在山麓旁的低矮石碑，在踏平石碑周圍的荊棘後，終於見到了石碑的真面目，碑上刻有「□□後土神」，其中「後土」兩個字，使我們想起在廣東、福建等地考察客家墓地時的景象，即一般客家祖先墓周圍都有刻有「後土」的石碑。在離石碑不到一米遠的茂密樹叢中就是羅家白氏太婆墓。這個墓其實處於農田和山坡的交界處，由於荊棘和草木的遮擋，使我們走了彎路。在墳墓不遠的山路轉彎處有一顆巨大的樹，同行的舒老師說那是村子的「風水樹」。白氏太婆墓依山而建，墓前豎立着一塊巨大石碑，上有屋簷式的碑頂，碑兩邊有附碑。所有的碑刻因年代久遠均已無法通讀。正中主碑自左至右刻有「清同治三年歲次甲子（以下不清）……清故顯妣羅母白氏（以下不清）……」，左邊的附碑內容完全看不清，右邊的附碑內容有「戊辰 三房祀男芳慶 么房祀男廷慶 孫成文」等字樣，橫眉有「地靈人傑」。在正碑兩側自右至左有碑聯爲：「□讓牛眠稱吉地，還同馬鬣起高封」；兩塊附碑兩側自右至左有碑聯爲：「明承福地，□水起秀。」

我們在離白氏太婆墓不遠處，向一位中年男子瞭解情況。他說，他周圍的住戶有百餘人，

全部姓羅。他們家的祖公墓在新橋村，至於祖公和祖婆為何分開埋葬，他不知原因，建議我們向老一輩人打聽。我們一邊打聽一邊下山，想回到羅氏祠堂看看保管鑰匙的人是否已回來。在臨近祠堂的路上，一位老婆婆詢問我們在做什麼，我們告訴她想看一下羅氏祠堂，她很爽快答應幫我們找保管鑰匙的人。在等待這位婆婆找人的空隙裏，我們與一位坐在家門口曬太陽的老人攀談起來。老人姓劉，已經八十多歲了，說自己是「土廣東」，其理由是其家族族譜與湖廣人族譜對不上，與「土廣東」能對上。有意思的是，老人的妻子為成都土門子張家女孩，且張氏是湖廣人，嫁過來後也能用土廣東話交流。看來客家人與湖廣人等其他移民羣體都可相互通婚，並不是以往所說客家人不和其他族羣通婚。據老人說，劉家的祖公墓在土門子附近，其祖公娶兩個老婆，都與祖公葬在一起。當我們問起羅家白氏太婆墓時，劉大爺並不知曉。他建議我們訪談羅家老人。

正在這個節骨眼上，幫我們找人的婆婆回來了，她說管理祠堂的人沒找到。我們感謝之後詢問她是否瞭解有關羅家遷川的歷史，她邀請我們到她家詢問其丈夫。我們跟著婆婆到她家訪問。婆婆姓戴，七十多歲，三歲時，父母雙亡，對戴家的事一無所知，後來嫁入羅家。戴婆婆叫來了丈夫以及另一位比丈夫年齡稍小但輩分卻為叔叔的老人。我們從《羅氏族譜》<sup>9</sup>瞭解，羅家入川一世祖為白氏夫婦，入川二世祖有五人，後一房絕嗣，所以真正的二世祖為四房。與我們聊天的年齡偏小者為羅家在東山的么房，戴氏丈夫為長房。年齡偏小者受過一定的文化教育，在聊天中一直掌握著話語權。他的許多記憶來源於《羅氏家譜》，因為舒畢生手裏有《羅氏族譜》，羅家老人不時借用族譜內容描述其祖先。比如他說，羅家祖先有九妻十八子，其中15個兒子考中狀元。他還說，四川的羅家祖墓和祠堂前都有石桅杆，這象徵著其家族出過人才。但《羅氏族譜》記載顯示，所謂「九妻十八子」是羅家在福建發生的事，和四川沒有關係。羅家移民四川開始於清初。羅家老人的記憶已發生了對某些不同時段

的歷史「嫁接」。這一現象說明，移民後裔的歷史記憶可能與老輩們在口述家史時的「選擇性記憶」有關。但這種錯位記憶卻讓我們感受到客家人在四川為提高其社會地位而將族譜中「英雄史」移位嫁接並放大。

當我們向幾位老人瞭解當地神靈祭拜的情況時，他們也不知道廣東移民建立過南華宮及供奉六祖的情況。但他們說，在其村落附近的羅家廟有川主廟，以前每年都舉行祭拜儀式，祭品有羊和豬腦。因為東山一帶為山地丘陵，祭拜川主的目的是求雨。據說，這一儀式到了新中國成立後的一段時間內都被保留着，曾由生產隊集體負責管理。「四清」以後，因破除迷信，川主廟被毀，祭拜儀式也不再搞了，直到今天也沒有恢復。他們還說，當地以種植紅苕為主，這是一種經由客家移民傳入四川並廣泛種植的高產糧食作物。廣東客家移民信奉六祖，建有南華宮，這在洛帶鎮上就有分佈。但在山區卻沒有留下這一民間記憶的空間。我們認為，南華宮確實在客家地區存在過，但時間上可能是在移民畛域較清晰的清中葉以前。晚清以後，隨著移民向土著化邁進，原籍鄉神信仰已退居其次，並漸漸淡出人們的視野，在認同四川新家鄉時，自然也就接納了四川人共同信仰的「川主」，況且川主能解決生產中遇到的乾旱問題，這一點是居住在山區客家人最關注的大事。

我們還向老人們詢問了羅家在當地的嫁娶情況。據他們說，羅家較多與土廣東人結婚，而與湖廣人結合則較少。羅家老人說，在他們居住的區域，張、羅兩姓長期禁止通婚，因為傳說張、羅兩姓為一家人。這之中有一個有趣的故事，大約是羅家遷入到東山地區後，有一個祖先因犯罪被官兵追捕，他在情急之中躲在了路旁高高的芭毛（一種草本植物）裏，官兵沒有發覺。過了一會兒，官兵突然沿路折回，看見了羅家這位祖先，就問他姓名，這位祖先急中生智回答「姓張」，這一支房後裔以後都改為張姓。於是羅家規定羅、張不能通婚。這一規定至今仍被延續著。這一故事的真實性如何？我們無法判斷。但類似這一故事的還有華陽范氏，范氏規定范、劉

不能通婚，但理由和羅家有區別。1989年筆者曾在成都市金牛區龍潭鄉同仁村10組訪問過71歲的范姓老人，他說，范家入川後，因家族人口發展太多，輩分無法排下來，於是家族商議部分房支改他姓，龍潭鄉一帶的范姓就改為劉姓，故當地有「劉范是一家」和「范劉不通婚」的說法。在這些故事的背後，是不是隱藏著客家與土著、客家與非客家族羣之間的利益爭奪？還有是否因客家人後到四川，爲了插佔更多的土地，而把家族人口臨時分開，以方便佔取更多的土地。當然，也不能排除部分客家人到達四川後成爲遊民，因擾亂社會而遭到官府的通緝。

在我們採訪的羅家男女中，他們幾乎異口同聲地說，成都東山一帶的客家女性普遍纏足，至少羅家女性包括娶進來和嫁出去的女性無一例外都纏足。纏足並不影響女性參加田野勞作。這一現象與客家大本營的廣東等地相比有較大差異。按羅家老人說法，清初羅家有好幾房入川，到達四川後，將廣東祖籍的祖先骸骨分開，由各房帶往自己插佔地供奉。石碾村羅家分到的是玉欽公骸骨，具體是哪一塊已不清楚。據光緒《羅氏族譜》記載，玉欽公爲廣東十三世，其子起麟和妻白氏攜子入川。起麟公生有五子，其中一子爲入川途中所生，「路過資州，隔此四日之程，時值臨產，寸步難行，即在斯地站割四十日，始往此地。言念及此，令鐵石人聞亦知墮淚。」至於白氏太婆爲何與起麟公分開埋葬，老人們也不知曉。

在石板灘鎮考察期間，得知石板灘在清代屬華陽縣管轄，解放後劃歸新都縣，現爲成都市成華區下設的一個鎮。這裏在清代屬於華陽與簡州、金堂、新都等交界地，據新纂《新都縣石板灘鄉志》<sup>6</sup>記載，早在乾隆三十年（1765）就有廣東移民建立的南華宮，清末爆發的紅燈教反洋教的女首領廖觀音就是廣東客家移民。我們按《四川客家歷史與現狀調查》中〈石板灘鎮〉<sup>7</sup>條記述，選中了該鎮馬家村12組李家祠爲考察重點。路途中經過不斷打聽，終於找到李家祠堂大致方位，正在我們向路邊的一位婆婆詢問祠堂的具體位置時，得知她就是保管祠堂鑰匙的人，在知道

我們的來意後，她熱情地將我們引向李家祠堂。祠堂大門的匾額爲「珍公老祠」，門簷上分別刻著「福」、「壽」字樣，祠堂屋宇保存尙完好。珍公即爲李家入川始祖李珍魁。進入祠堂發現該祠堂分爲前後兩楹，中間爲天井，前廳的屋脊樑上刻有「萬代興隆」的字樣，這與《李氏族譜》扉頁的記載一樣。前廳的牆體上高高懸掛著三塊節孝木牌，字跡依稀可見，分別爲「皇恩施表節孝 李其暉之妻劉氏」、「皇恩施表節孝 李其昉之妻葉氏」、「皇恩施表節孝 李其嘸之妻黃氏」。看得出這是經過清代官府認可的精神獎勵，顯示了李家以此作爲獲取社會資源的一種手段。

在李家祠內天井右側的牆上，鑲嵌有五通高度統一但寬窄不一的石碑，但字跡已經風化得極難辨認，大意是說珍魁入川的經過以及其四房後裔如何商議建祠與設立宗祠蒸嘗管理章程，落款爲同治六年歲次丁卯孟冬月下廡穀旦。而在外天井左側的牆角處有幾根斷裂的石柱，上面刻有「神通廣大護川民」和「□□雄威留粵土」兩字句。據李家一位老伯說，李家始祖入川時從廣東帶進了地方保護神三都司，並在四川建立了家族式的三都司廟，這些石柱就是三都司廟的廊柱，後來三都司廟毀壞，人們把石柱搬進了祠堂。據這位李大爺說，當年，其始祖背著三都司神一起入川，途中遇到大河，搭人過河的船工只搭人不搭菩薩，他們的祖先只好把背著的三都司卸下來，安放在河邊，燒香，點錢紙，並對三都司神像說，對不起，不是我們不願意背你了，是船工不搭你，只好把你安放在這裏了，您就好好待在這裏吧，我們先往四川去了。於是他們就上船了。然而萬沒有料到的是，船還沒到岸，他們的祖先就看到三都司已在河對岸等他們了。他們便繼續背著三都司前進，直到在四川落籍的地方建立祠廟祭拜，並把三都司神刻成石像。我們在李家祠堂神龕一角看見三尊已被破壞了的三都司石像，其中一尊有頭，另外兩尊只剩下石基。旁邊的一塊石碑上依稀刻有關聖帝君、天后娘娘、觀音大聖等字樣的神位，大約也是曾放在三都司廟內的。這一點頗類似於廣東人典型的雜神信仰。

現存的《李氏族譜》<sup>8</sup>記載說，李珍魁夫婦帶著兒子、兒媳及孫子共八人向四川進發，「一路同伴有楊、馮、繆、江、黃，六姓十九戶，同心虔誠祀敬三都司張、李、毛三位靈神來川，一路順遂，萬無一失，舟渡楚江，風波巨作，眾皆失色。於是大呼三都司救命，霎時，風恬浪息，路途賴以安寧。」等六姓人家在四川安定後，遂聯合建廟祭祀三都司。

李家祠堂正廳的神龕上擺放著祖先牌位，上面的橫額為「理官柱史」，兩邊懸掛的神榜楹聯為「將軍世澤千秋衍慶，宰相家風萬古流傳」。神龕正面刻有「克昌厥後」，下面上香的地方張貼著不少請來的神符紙畫。祠堂內的牆壁上貼滿了近年來李家子孫祭拜祖先的費用來源及其開支情況。李家祠堂神龕上的牌位寫著「李氏堂上<sup>昭穆</sup>歷代先祖考妣之神位」。

祠堂神龕上的兩塊木主牌從外表來看很簡單，同行的舒畢生讓我們把木主牌拿下來打開看看，原來裏面藏有一塊刻有「清顯考妣□□□□神位」的牌位，打開牌位盒蓋，內側有：「父生於康熙九年庚戌歲八月二十三日酉時，卒於乾隆二十一年八月初四日申時，陽年八十加七」，「母生於康熙十二年癸酉歲八月二十三日寅時，卒於乾隆二年十一月十一日子時，陽年六十有五」；神主木牌內寫有：「遷蜀始祖清待<sup>贈諡穆勤李公諱真魁府君大</sup>人之神主，康熙五十七年戊戌八月內，自廣東省長樂縣錫坑移於四川省成都府華陽縣石板灘居住。」

另一神主牌位的外面寫有「清顯<sup>考李公諱若煥府君大</sup>人之神位」，蓋板內從左到右的文字為：「生於康熙己亥年十一月十一日亥時，皇清待誥諡勤惠李母周老孺人一位之神主，卒於嘉慶四年己未歲九月初六日申時」，底板內從左至右文字為：「生於康熙五十年辛卯歲五月初六日未時，陽年七十三歲，清故顯考諡康義諱若煥李公府君一位之神主，卒於乾隆四十八年癸卯九月初八日辰時」。

另一塊木主牌位上寫有：「顯<sup>考李公諱萬華</sup>君香位 立祠祀男<sup>妣母鄒</sup>暉<sup>普</sup>」。我們在訪談中特別留意李家為何居住在「馬

家村」這個村落。被訪問的李大爺告訴我們，現在的馬家村只有極少數外姓，絕大部分均為李珍魁的後裔，都姓李。其原因是，當年他們家的始祖李珍魁進入馬家村時，已經有了這個名稱，大約已經得到了官府的承認。那麼，為何會出現馬家村沒有姓馬的呢？據說，馬家<sup>9</sup>先抵達馬家村，李家後到。李珍魁夫婦在廣東時已有五個兒子，入川時，留長子守家，帶著四個兒子，其中二兒子瑾公夫婦育有一子，一家共六口抵達四川。李家到達馬家村時勢單力薄，馬家是當地大族，家裏養了40名打手，馬、李兩家因為用水灌溉而屢屢發生衝突，李家總是處於下風。為了能在當地站住腳，珍魁公於是回到廣東將大兒子一家人也帶到四川。傳說李家入川祖婆魏氏雖然纏足，但會武功，大兒子也會武功。一次魏太婆和大兒子一起在田野裏踏水車灌溉，馬家的打手又出來滋事，大兒子隨手將田埂上的青樹連根拔起，把馬家的打手打散，李、馬兩家於是在仕宦的調解下到聯宗祠<sup>10</sup>喝茶評理。但是馬家的人不去，於是大兒子便捉住馬家主人，將其夾在胳膊下，結果那人動都動不得一下，臉都被逼青了。馬家這次和李家的較量，明顯處於下風，可能由於馬家經常欺壓百姓，在聯宗祠的評理中也沒佔上上風。後來馬家就逐漸遷出了馬家村，搬到龍潭寺附近的馬桃子八里莊居住。最終馬家村成為李家的主要生活繁衍地，直到今天，仍是如此。李家保留下來的《李氏族譜》也記載說，李家到石板灘「落業以後，馬姓恃強霸水，珍公復回廣東變彥，與長子槐公夫婦一齊至川」。族譜的記載僅此而已，也許李大爺的傳說就是從這裏敷衍而出並不斷加以神話。這個故事顯示，隨著眾多移民進入四川，有關田土、水利的利用問題，移民之間確實曾產生過糾紛，這些糾紛的處理辦法可能還是根據移民的家族實力私下解決。這也許是四川移民在早期頻繁移動的一個原因。對此，《李氏族譜》也記載說，李珍魁夫婦於康熙五十七年入川，先居住在與成都府毗鄰的潼川府，據說李珍魁「善貽謀，不三年，創業築基，因宅後有墓古一塚，被不良鄰家冒為祖墓，藉端構訟，經縣主訊明息事。公曰：『昔人擇鄰而處，斯地何以吾

居也。』乃棄其業，徙至成都府華陽北門外五十里，地名石板灘，上流西江河馬家沖居焉。……（雍正五年）在此鼎創大業。」儘管族譜說李家在潼川府與鄰家糾紛經官府「訊明息事」，但從李家很快遷到華陽來看，官府對移民社會控制尚不到位，移民間之衝突可能以私下調解為主，否則只能選擇再遷徙他處。當李家從潼川府遷往成都府華陽時，把三都司也帶到了馬家村，並建廟祭祀。

臨近傍晚，我們向李家人道謝辭別，在路過成都市新都區木蘭鎮時，我們訪問了原鎮長劉先生。據他說，木蘭鎮98%以上都是客家人。他本人也是客家人。劉先生將其負責編寫的《木蘭鎮志》（2008年4月列印稿）拿給我們看，其中第十五篇〈客家文化〉、第十六篇〈社會風土〉均記述了木蘭鎮的客家情況，因該書尚未正式刊印，在劉先生的許可下，我們對某些章節進行了拍照。

在田野調查期間，我們還專門拜訪了舒畢生家。舒畢生拿出其近年在東山地區拍攝的客家祭祖照片，並告訴我們，他近年來一直關注四川客家研究，尤其對客家移民路線有較大興趣。他在四川內江一帶做田野時發現，至今在豐都鬼城一帶還流傳着移民賣船的故事。據說，移民乘坐木船通過水路進入四川後，大多上岸陸行，以便在路途中尋求合意的耕地。此時若仍帶著木船行走，既不方便，也會增加成本，遂將木船賣給當地漁民。其實，有關移民乘船經由水路或水陸並進入川的情況，筆者在多年前已從臺北故宮博物院出版的《宮中檔雍正朝奏摺》中發現不少官員的描述，並以〈十八世紀廣東移民四川路線考〉<sup>11</sup>進行分析。舒畢生的調查證實了這一被正史屢屢提及的水路，至今仍在民間社會被「集體記憶」地傳承。這為我們解釋「湖廣填四川」的種種傳說提供了裨益。

我們在四川省圖書館和四川省社會科學院訪問時瞭解到，這一區域涉及的地方文獻眾多，僅地方志就有多部，如乾隆《簡州志》、咸豐《簡州志》、光緒《簡州續志》、民國《簡陽縣志》、民國《簡陽縣續志》、嘉慶《華陽縣

志》、民國《華陽縣志》、乾隆《新都縣志》、嘉慶《新都縣志》、道光《新都縣志》和民國《新都縣志》等。除了這些官方文獻外，還有大量的族譜以及文集筆記等著述。這些文獻也為我們深入研究清代四川移民史提供了助益，為今人研究清代四川移民史提供了第一手資料。

通過對成都東山地區的考察發現，客家移民的家族觀念頗牢固，即使不識字的老人也知其祖先何時何地遷入四川，且多有族譜存世。現有的族譜多把清初入蜀一世祖立為入川始祖，並詳細記述入川始祖創業的艱辛歷程，如宣統龍泉《萬氏族譜》<sup>12</sup>記載，其始祖安靜公生於粵之長樂縣，「有四方志，但困於貧而未遂。苦作山傭者二十年，知故國不能發跡，遂於乾隆六年辛酉歲（1741），慨然暨刁孺人，攜長故，辭粵遷蜀。時公年三十六，孺人年二十二，長故僅二齡。一行三人，征途落寞，行李蕭條，跋涉五千里，直抵西川成都之鳳凰山，編茅而處。是我蜀中之始祖也。」又如光緒《盧氏族譜》<sup>13</sup>記載，入川始祖仁彥公「聞西蜀膏腴，鄉里多遷之者。……將田園廬舍遂以出售，作盤費之資，具行李實囊橐，擇吉於乾隆戊寅年（1758）正月吉日，攜二、三、四子，望西蜀而前往。越三月餘，始至成都府華陽縣北門外隆興場，依族盧朝華居焉。」從此也可以得知，廣東移民入川大多是以家庭單位，入川的目的是「發跡」，且多有入川的盤纏，即變賣家業作旅途費用。當然也有因生活所迫而入川的，民國《林氏族譜》<sup>14</sup>在追憶入川始祖培玉公時則說，始祖生於粵東長樂縣八井鄉，「適值明末清初，新舊交替之時，苦於兵役之繁，賦役之重，兼以潮惠一帶地方饑荒連年，民不聊生，不得已而為遷移之計。離東粵而赴西蜀，跋山涉水，路經萬里，備嘗辛苦，不過為吾子孫覓前程計耳。……我培玉公於前清雍正癸丑（1733）正月十三日，同胞弟培昌公入川。行至湖廣衡州，昌公患病，遂卒於中途。雁行分翼，就地安葬，仍攜昌公之黃孺人、俊清公，至四川成都縣繁陽山、華陽縣太平橋等處，立業居住。」

清代前期，客家人拖家帶口落籍四川，至今約在三百年左右。這些移民分佈在四川各地，

有的已融入當地社會，但在四川和重慶仍有不少客家移民方言島。這之中，成都東山地區頗為典型。隨著學界與政府對四川客家的共同關注，成都於2001年舉辦了第七屆國際客家學研討會、2005年又舉辦了世界客屬第二十屆懇親大會，東山地區客家成爲世人關注的熱點，東山成爲巴蜀兩地保留下來的最大客家方言區，不同學科的學人走進東山地區，民間私家保存的族譜被不斷發

掘，移民家族祠堂、碑刻也進入人們的視野，客家人也因此開始構建對祖先的歷史記憶。但清代客家移民入川後，如何處理與他者的關係？如何建構與認同四川社會？移民向定居社會的轉型有無具體的表徵？這些問題至今並沒有得到解決。成都東山豐富的移民史資源，爲我們研究清代華南地區鄉村人口流動與社會變遷提供保障。

### 註釋

\* 本考察報告專案來源：中山大學歷史人類學研究中心承擔的教育部人文社會科學重點研究基地重大專案「明清南方鄉村地區人口與移民的歷史人類學考察」（07JJD840199）之子課題「明清成都地區鄉村人口、移民與社會」。

<sup>1</sup> 楊興梅，〈從勸導到禁罰：清季四川反纏足努力述略〉，《歷史研究》，2000年，第6期，頁80-95。

<sup>2</sup> 吳震方，《嶺南雜記》，載《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1996），史部，第249冊，頁502。

<sup>3</sup> 張渠，《粵東聞見錄》（卷上）（廣州：廣東高等教育出版社，1990），頁52。

<sup>4</sup> 劉義章、陳世松主編，《四川客家歷史與現狀調查》（成都：四川人民出版社，2001）。

<sup>5</sup> 《羅氏族譜》，手抄本（舒畢生收藏）。

<sup>6</sup> 新都縣石板灘鄉志領導小組，《新都縣石板灘鄉志》，1984年。

<sup>7</sup> 劉義章、陳世松主編，《四川客家歷史與現狀調查》，〈石板灘鎮〉，頁309-327。

<sup>8</sup> 《李氏族譜》，手抄本，成都市石板灘鎮馬家村12組李家祠堂收藏。

<sup>9</sup> 馬家祖籍何地已經不清楚了，我們在翻閱《木蘭鎮志》時發現，馬爲當地大姓，其始祖來源於江西和廣東兩地。

<sup>10</sup> 李大爺說了聯宗祠後，我們追問聯宗祠是怎麼一回事時，老人家已說不清楚，隨後又改口說是茶館。我們懷疑可能是廣東移民在當地的地緣組織，比如南華宮等的廣東會館。

<sup>11</sup> 〈十八世紀廣東移民四川路線考〉，《中山大學研究生學刊》，1990年，2期，頁47-51。

<sup>12</sup> 宣統龍泉《萬氏族譜》，四川客家研究中心收藏。

<sup>13</sup> 光緒《盧氏族譜》，四川客家研究中心收藏。

<sup>14</sup> 民國《林氏族譜》，四川客家研究中心收藏。

# 河南商丘家譜資料考察

李永菊

河南中醫學院中醫藥與經濟社會發展研究中心

近年來，華北地區大量碑刻、族譜資料的發現，為華北區域社會史研究提供了極大便利。就中原地區而言，對民間文獻的搜集、整理和利用遠遠不夠。鑒於此，筆者在撰寫博士論文期間，一直在河南商丘等地開展搜集民間文獻的工作。商丘地處中原，位於河南省東部，是豫魯蘇皖四省交界地帶，具有重要的地理位置和戰略地位。如乾隆《歸德府志》所載：「（商丘）南控江淮，北臨河濟，彭城居其左，汴京連於右。形勝聯絡，足以保障東南，襟喉關陝，為大河南北之要道焉。」<sup>1</sup> 商丘還是中原文化的發源地之一，具有深厚的歷史文化底蘊。早在商朝，商湯的第一個國都就建在此處。漢代，商丘為梁國國都。宋代，商丘作為國之陪都，成為全國的政治文化中心。如今的商丘下轄梁園區、睢陽區、永城市、睢縣、寧陵縣、夏邑縣、虞城縣、柘城縣和民權縣，在區劃上大致相當於明清時期的歸德府。通過長期的田野考察，筆者最大的收穫就是搜集了卅多部民間所藏的家譜資料。下文根據實地考察，簡要介紹一下目前商丘家譜的收藏現狀，並對幾部家譜的研究價值作初步分析。

## 一、收藏現狀

南宋之前，商丘的歷史文獻非常豐富，如縣志所載，「世稱中州文獻者，於斯為最」<sup>2</sup>。南宋以來，無休止的戰亂和頻繁的黃河水患，使得商丘的歷史文獻一次又一次地遭到破壞。因而，與其他地區相比，商丘地區流傳下來的民間歷史文獻較為稀少。其中，公藏機構所藏民間歷史文獻更為稀少。以家譜為例，據筆者所知，除了個別公藏機構藏有幾部家譜外，絕大部分家譜均藏在民間百姓家或家族祠堂中。因而，筆者把視線轉向了民間，希望在田野考察中有所收穫。目前搜集的民間文獻主

要包括家譜、墓碑碑文、文集及民國私人契約等。在這些民間歷史文獻中，有相當一部分是家譜資料，現按照時間順序羅列如下：

1. 《甯陵呂氏家志》，康熙十三年（1674）本。（甯陵縣呂月棟家）
2. 《甯陵呂氏家志》，1986年本。（甯陵縣呂老家）
3. 《栗山世祀》，乾隆年間本。（夏邑縣城彭承良家）
4. 《夏邑彭氏家譜》，民國五年（1916）本。（夏邑縣城彭承良家）
5. 《夏邑彭氏大族譜》，1996年本。（夏邑縣城彭承良家）
6. 《驪山高氏族譜》，同治十年（1871）本。（商丘謝集高大昌家）
7. 《商丘蔣氏族譜》，光緒五年（1879）本。（商丘師院圖書館）
8. 《商丘宋氏家乘》，光緒八年（1882）本。（商丘宋氏理事會）
9. 《商丘宋氏族譜》，民國五年（1916）本。（商丘宋氏理事會）
10. 《商丘侯氏家乘》，光緒三十年（1904）本。（商丘侯園侯友全家）
11. 《三祝堂劉氏家乘》，民國五年（1916）本。（商丘劉口）
12. 《虞城範氏族譜》，民國八年（1919）本。（虞城縣李老家范莊范志強家）
13. 《商丘葉氏家乘》，民國八年（1919）本。（虞城縣葉老家）
14. 《蘭封秦氏族譜》，民國二十二年（1933）本。（鄭州大學工學院圖書館）
15. 《商丘沈氏家譜》，民國二十三年（1934）本。（商丘水池鋪鄉沈樓）

16. 《民權漁王氏族譜》，1954年本。（民權縣王橋鄉王大莊王樂田家）
17. 《柘城門樓王氏族譜》，1984年本。（柘城縣崗王鄉門樓王村）
18. 《甯陵張氏家譜》，1984年本。（甯陵縣程樓鄉後張村張寧遠家）
19. 《商丘魏氏族譜》，1984年本。（商丘雙八鄉魏莊）
20. 《商丘朱氏家乘》，1985年本。（商丘雙八鄉朱樓朱慈海家）
21. 《虞城瓦屋劉氏族譜》，1985年本。（甯陵縣程樓鄉）
22. 《商虞丁氏三續家乘》，1985年本。（商丘丁樓）
23. 《睢州湯氏族譜》，1986年本。（甯陵縣黃崗鄉己吾城湯志興家）
24. 《夏邑班氏家譜》，1987年本。（夏邑縣檔案館）
25. 《雙塔宋氏族譜》，1988年本。（民權縣雙塔鄉唐寨宋存榮家）
26. 《商丘張氏家譜》，1989年本。（商丘雙八鄉李祠堂張廣勝家）
27. 《睢州蔣氏家譜》，1990年本。（商丘師院圖書館）
28. 《民權焦氏家譜》，1993年本。（民權縣王橋鄉大焦莊焦明新家）
29. 《商丘魏叔宗譜》，1994年本。（商丘黑劉莊鄉）
30. 《商丘陳氏家譜》，1994年本。（商丘大陳莊）
31. 《商丘楊氏族譜》，1999年本。（商丘黑劉莊鄉）

整體上看，商丘地區所存家譜數量相對較少，絕大多數家譜在文革時期遭到破壞，能夠保存下來的為數不多。目前搜集到的家譜有卅多種，其中絕大部分是在民間鄉村聚落中獲得。這些家譜包括的姓氏廿多個，覆蓋範圍超過六個縣市及近30個村落。從時間上看，1980年代以來續修的新家譜較多，明清時期編纂的家譜流傳較

少。其中最早的修於康熙十三年，最晚的修於1999年，修於清代的有六部，修於民國的有七部，修於建國後的有18部。商丘的家譜絕大多數是印刷版本，也有個別家譜是手寫的，如商丘大陳莊《陳氏家譜》，共三冊，全部為手寫。從內容上看，很多新家譜對老家譜的內容刪除較多，其內容非常簡單，僅有粗略世系圖和個別人物傳記。而一些老家譜及那些對老家譜刪除較少的新家譜，內容十分豐富，不僅存有豐富的世系支派和人物傳記，還包括誥命、書信、詩詞、家規族訓、祭祀碑記等資料。

商丘地區的新家譜與老家譜的分佈狀況並不相同。老家譜記載的基本上都是明清時期商丘地區名門望族的歷史，因而，老家譜的收藏地點主要分佈在這些名門望族的老家。如商丘沈氏家族是明禮部尚書沈鯉所在家族，《沈氏家譜》（民國二十三年本）藏在商丘水池鋪鄉沈樓；商丘侯氏家族是明戶部尚書侯洵及明末四大才子侯方域所在家族，《侯氏家乘》（光緒三十年本）藏在商丘侯園；商丘葉氏家族是明兵部尚書葉廷桂所在家族，《葉氏家乘》（民國八年本）藏在虞城縣葉老家；甯陵呂氏家族是明刑部侍郎呂坤所在家族，《呂氏家志》（康熙十三年本）藏在甯陵縣呂老家；睢州湯氏家族是清初理學名臣湯斌所在家族，《湯氏族譜》（1986年本）藏在甯陵縣黃崗鄉己吾城等。由於明清時期商丘地區湧現出一批權傾一時的達官顯貴與鄉宦望族，至今商丘地區還流傳着「滿朝文武半江西，小小歸德四尚書」以及「商丘八大家」——「沈、宋、侯，葉、余、劉，高、楊二家在後頭」的民諺。與老家譜相比，新家譜記載的幾乎都是一般弱族的歷史，分佈範圍較為廣泛，隨處可見，一般村落中都有，只是內容過於簡單，有的僅有序言和簡單世系，還有的只是現代人手寫的幾張紙。

由於地方公藏機構收藏的民間文獻非常稀少，商丘地區的家譜幾乎都存放在老百姓的家中或祠堂。一些年代較為久遠的家譜一般存放在曾對家譜的流傳起過保護作用或對續修家譜做過貢獻的年長男子家中，如夏邑《彭氏家譜》的清乾隆版本和民國版本均存放在一位彭老先生家中。彭老先生激動

地向我們訴說他是如何冒著生命危險收藏這幾本家譜的，他還親自擔任1996年續修家譜的校對工作。民權《漁王氏族譜》的收藏者王老先生在文革期間曾是一名醫生，他正是利用自己在村中的權威把家譜保存下來。還有一些老家譜存放在該家族的老家裏，由留守在家鄉的老人保存，如甯陵《呂氏家志》和商丘《侯氏家乘》。商丘家譜的存放地點較為隨意，有的放在衣櫃裏，有的放在書架上，有的甚至放在豬圈裏。這樣的存放方式非常不利於家譜的長久保存。

將來，商丘家譜的數量會越來越少，目前都是一些老年人在負責家譜的保管和續修工作，年輕人根本不關心，他們甚至不知道自己家裏是否有家譜。不少人告訴我：「做這事幹啥？費力不討好，顧好自己就行了。」還有不少家譜在續修的過程中丟失了，個別家族則在續修新家譜的時候把舊家譜丟棄。

## 二、研究價值

上述家譜資料都是筆者發現的原始資料，因而，學界幾乎沒有利用這些家譜進行學術研究。據筆者所知，目前只有曹月堂、王樹林等學者從文學的角度，利用其中個別家譜，對明清商丘的文化世家作過歷史考察。<sup>3</sup>因此，這些家譜資料的研究價值有待進一步挖掘。筆者嘗試在本文對其中幾部家譜作一初步解讀。

夏邑《彭氏家譜》收藏在夏邑縣城彭老先生家中，共有三個版本，一是清乾隆時期彭家屏所撰的《栗山世祀》，二是民國五年的家譜，三是1996年重修的《彭氏大族譜》（涵蓋上述兩個版本的內容）。這些家譜不僅有豐富的人物傳記，還有〈設祀條約〉、〈立租籍砧基簿引〉以及夏邑彭氏與江西彭氏的書信來往等豐富資料。其中，1996年的《彭氏大族譜》所記載的「彭不薄金」的兩則故事反映了彭氏如何融合到當地社會的問題。《栗山世祀》記載的夏邑彭端吾分別在萬曆三十九年（1611）、萬曆四十二年（1614）和天啓五年（1625）三次托人在江西置辦祀田的活動，為我們瞭解明後期南北社會互動提供了很好的個案。另外，家譜中還保留了不同時期的家

訓家規。如明後期彭端吾編有〈銀台公家訓〉，共64條，其中不少內容反映了豪華奢靡、佔地過多、白奪人田、奴僕過多等鄉紳望族所存在的各種社會問題。乾隆三十三年〈元公公家規〉的主要內容則是圍繞家族事務展開的，強調族人相親相睦，患難相恤，家族互助，祖墳祭祀；強調家譜、祭祀、族長在家族建設中的重要作用。通過對比明後期和清中期的家訓家規，可以看出彭氏家族的不同關注點，由此反映出地域社會在不同歷史時期所面臨的不同問題。家譜中還記載了清乾隆時期夏邑彭家屏文字獄的始末及民國時期如何翻案的經過。總之，夏邑彭氏家族的幾部家譜較為完整地展現了彭氏家族從明代至民國的發展史，為我們理解明清以來夏邑地域社會變遷史提供了一個很好的個案。

甯陵《呂氏家志》（康熙十三年）是一部非常重要的家譜。內容較為全面，目錄如下：呂李姓源、孝睦田記、呂氏宗約圖、旌善簿：鵠史序、紀惡簿：鵠史序、鵠史條約、鵠史條約、呂氏生紀、呂氏成紀、呂氏族刑、呂氏族警、呂氏孝睦房訓辭、清明祭祖文、清明祭後土文、汪公永瑞題祠堂碑記、汪宗師祭新吾公文、春秋祭新吾公文、呂氏世派字行、呂新吾先生傳、新安指揮千戶黑斯公墓志、甯陵呂氏小宗法、新吾公墓志銘、安人于季貞墓志銘、呈為呂新吾先生從祀聖廟文、司寇公巡撫山西時致闔族書、讀呂先生諸文集序、呂雲門公傳略、仲和呂先生甯邑士民感德碑記、太谷公從祀鄉賢錄、呂靜庵公傳略、銘齋族兄家傳、呂老伯母孔孺人傳、景陽呂公墓表、敬安呂老先生八秩榮慶匾文、勁節旅兄事實、孝婦王孺人傳、祭呂祥百老道兄文、呂祥百先生傳、路烈女碑記、呂公謙行略傳、孟津公呂仲堅傳、烈士呂興武傳略、呂夫子祠追記、拜呂司寇先生祠、謁先司寇公祠次王覺斯韻、河南府新安縣北關始祖塋圖等等。其中，有關孝睦田、孝睦房訓辭、宗約所、族刑、小宗法等內容，多為明代呂坤所撰，較為詳細地記載了呂坤在家鄉的家族建設活動。以往學界對呂坤的研究，主要是利用《實政錄》等官方資料，從政治史和思想史的角度分析呂坤的政治行為和文化思想，而甯

陵《呂氏家志》的發現，無疑為學界從地域社會史的角度研究呂坤提供幫助。同時，通過分析呂坤的家族建設，也有助於研究明後期北方宗族的存在狀況，將其與南方宗族相比，又可反映出南北社會結構的差異。此外，甯陵《呂氏家志》（1986年本）還記載了呂氏家族歷次修譜的過程，如萬曆年間，第一次修譜；康熙八年（1669）第二次修譜；乾隆十五年（1750）第三次修譜；乾隆五十六年（1791）第四次修譜；道光三年（1833）第五次修譜；同治四年（1865）第六次修譜；光緒三十一年（1905）第七次修譜等。通過分析呂氏家族歷次修譜的變化，可以反映出明清時期河南宗族建設的大致脈絡。

商丘《葉氏家乘》（民國八年）是筆者在虞城縣葉老家發現的一部地方望族家譜。直到今天，還存有後人建立的「葉氏先祠」，祠堂裡供奉着從一世至十三世的祖先，這種祠堂在商丘並不多見。引起筆者注意的是，《葉氏家乘》保留了有關葉氏家族在不同時期的祭祀形式的碑刻資料，如「祭田記」、「塋田記」、「家祠記」等都較為詳細地記載了祠祭和墓祭等祭祀形式在不同時期的變化。現摘錄如下：

家之有祠，或者以為報本追遠、妥先靈、供祀事也。此其說固然，而吾家修祠之意則尤有進粵，自縉紳之族之有祠也，其來久矣，或建於通途，或卜于城市，輝煌壯麗，遇之者咸瞻顧稱道。斯舉之孝且賢，詎不盛哉！然不數傳，視祭禮如弁髦，老誠者猶或致享，若少年任意，有歲一至祠者焉，有間歲不一至者焉。無何老誠凋謝，祭遂闕如，牆屋漸圯，遇者不復顧盼，徒低徊咨嗟，其前所謂壯人觀瞻者一旦掃地以盡也，噫可悲也。<sup>4</sup>

另外，清初葉元澍在《祭田記》中表達了關於廟祀和墓祭的論點，指出墓祭是中原地區主要的祭祀形式。據載：

古自士大夫以上皆有廟，庶士有寢，有廟有寢則有主，主之始立三虞而附，歲時從事毋怠，故墓祭為略。今之廟祀，其先者蓋已鮮矣，而猶曰墓祭，非古也，將使其祖考終歲不得一食於其子孫耶。即有知祀廟者，設方寸之木，彷徨駿奔於其側，非具仁孝誠敬之志，通幽明之故，罕有能盡其禮者。墓乃先人體魄之所藏也，愚夫愚婦遇而拜焉，惻然動心矣！夫禮以義起，墓祭為尤親，君子于此則有慮焉。中原土衍氣厚，大族之塋附葬累累，宗庶既繁，富貴貧賤不相埒。嘗見春秋省禮，有財者奉口盛其饌口作樂侑食散福餽餘而歸，無財者至不能焚楮帛，甚有怛焉心傷焉，逡巡而卻走者積漸，而隴平邱除委于榛而莫之識矣。獨不思其先世固嘗同堂而食，昭穆而處者也，而今則一涉降而親酒食，一妥侑而口霜露，孰非仁人孝子之所用心，而其子孫至於貧富相耀，貴賤不相齒，此非戾之所由生，而凌竟之風日以成俗也。吾家自七世祖而上，族姓未甚繁衍，類業農桑。七世祖而下，生齒日盛，士農口分，迨余世父司馬公以甲科起家，常欲以春秋二祀聚眾講禮，而詔以祖德俾相敦愛。會天下亂，司馬公家食之日少闕焉，未舉。甲申歲，公卒于南，大金吾弟滋奉柩歸里，葬于祖塋之東，遂追成先志，歲于清明及十月之朔，凡族之尊卑少長皆有事于祖墓，糾資而陳俎豆，繼而念曰此不可久矣……各度力釀金置田以供祀事。於是，載歷年所而得文學陳庚生厚生之全荒田，于祖塋之東南三里許，為地三頃二十八畝二分六厘四毫，為值連雜費共銀若干兩，而後又得李化蛟地二十畝零九分，為值銀若干兩。二共地三頃四十九畝一分六厘四毫，二共銀若干兩。爰乃卜族而主之，選佃而耕之。自是修舉歲事取辦不老即儲，其贏餘以

待貧乏婚喪之無告者。又二十餘年，為令癸亥口諸石而紀之。嗚呼！計此二十餘年來，凡吾族之秀者樸者冠蓋而巾佩者，擎牽車牛負販而傭作者非甚不肖……親睦之風油然而興，凌竟之習不肅而化。澍與吾弟得以伸其春露秋霜之感，告無過於先人，為有賴也，推斯義也，廟祭可行墓祭云乎哉。是舉也，滋倡之，乃推而不居，而屬記於澍。<sup>5</sup>

在商丘現存的家譜中有大量有關祭祀的資料，如商丘《宋氏家乘》（光緒八年本）中記載的〈享祀〉、〈族約序〉、〈公議罰約條規〉、〈文康公祭田記〉等資料，為我們理解明清時期北方宗族的祭祀活動提供了很大幫助。

商丘《蔣氏族譜》（光緒五年本）、商丘《朱氏家乘》（1985年本）、睢州《湯氏族譜》（1986年本）、民權《焦氏家譜》（1993年本）等均是有關軍官勳貴的家譜。這些家譜記載了這些家族在元末明初的發跡過程。如商丘蔣氏家族始遷祖於洪武年間授護衛親王後所千戶上旗總旗，後調衛歸德州衛，率本所400戶，圈佔府城東北12里，立名為四旗營。商丘朱氏家族以參軍發家，始祖朱海佐明太祖定鼎金陵，拜官禮部，出為歸德牧伯。睢州湯氏始祖以武功授歸德府睢陽衛前所千戶，定居睢陽，為睢陽首富，位居睢陽湯、王、袁、蔣四大姓門閥之首。民權焦氏家族二世祖隨駕征戰，佐明太祖建國金陵，以武功升武略將軍，三世祖天順年間迎駕有功，升懷遠將軍，子孫世襲錦衣衛千戶，焦氏家族被稱為「三授世襲命，世掌錦衣衛」。可見，上述這些家族的個案為我們瞭解元末明初中原的軍官勳貴階層有很大幫助。

商丘《沈氏家譜》（民國二十三年）共六卷，內容包括歷次修譜的譜序、派略世系、墓表、本傳、誥贈文、諭祭文等。《沈氏家譜》是一部有關明代軍戶家族發展史的家譜，記載了沈氏家族作為軍戶移民，如何通過擴大產業、寄籍他處和科舉考試等途徑取得地域支配權的歷史過

程。《沈氏家譜》講述了隨著沈氏家族人口增多，很多軍餘通過分家、移居、寄籍、獲得學籍等辦法逐漸進入里甲系統，由軍籍轉為民籍的過程，這對於理解明代軍戶的演變具有非常重要的意義。因而，對商丘沈氏家族的個案考察，將有助於探討軍戶家族在明代中原地區的社會轉型與秩序建構中所起的作用。此外，上述提到的商丘《葉氏家乘》也是一部有關軍戶家族的家譜，保存了較為豐富的人物傳記內容，為我們研究明代衛所軍戶的演變提供了很好的材料。

其實，在商丘地區，筆者還發現了很多軍戶出身的地方望族的家譜。根據目前掌握的資料，「商丘八大家」中至少有四家的戶籍在明初是軍籍，如沈氏、侯氏、葉氏、劉氏，「睢州四大戶」之中又有一半來自衛所系統，如湯氏、袁氏。可見，在明後期歸德府世家大族的始遷祖中，有很多正是明初的軍官勳戚和衛所軍戶。因而，進一步搜集這些軍戶家族的家譜資料，將有助於探討軍戶家族在明代中原地區的社會轉型與秩序建構中所起的重要作用。

為什麼這些家族與明代歷史尤其是衛所制度有著密切聯繫呢？經初步研究，筆者發現地處中原的河南商丘地區，原是宋王朝的龍興之地，北宋時期為全國的政治文化中心，金元時期遭到嚴重破壞。明初為了重新開發中原地區，採取了遷民墾荒和設置衛所屯田等一系列措施，使歸德府地區成為軍民雜處的移民社會。然而，由於河患頻繁，賦役不均，里甲編戶大量破產，土地兼并日益嚴重，擁有世襲特權的軍事權貴佔據了地域社會的支配地位。明中葉的賦役改革與清理屯田，限制了軍事權貴的政治特權。與此同時，大批衛所軍戶的後代經由科舉入仕，逐漸形成了以士紳為中心的大族，確立了士紳階層的地域支配體制。筆者相信，通過對商丘家譜的進一步考察，並結合地方志、文集及墓碑等資料，深入研究明代歸德府世家大族的演變過程，不僅有助於揭示河南地域社會的內在發展機制，也有助於深化明清區域社會史的比較研究。

## 註釋

<sup>1</sup> 乾隆《歸德府志》，卷10，〈地理略下·形勢〉。

（湖北：湖北教育出版社，2004）。

<sup>2</sup> 乾隆《歸德府志》，卷目，〈序例·序二〉。

<sup>4</sup> 文翰，〈一草廬·家祠記〉，商丘《葉氏家乘》。

<sup>3</sup> 曹月堂、王樹林，《中國文化世家》（中州卷）

<sup>5</sup> 文翰，〈祭田記〉，商丘《葉氏家乘》。

## 活動消息

香港科技大學人文學部 華南研究中心  
合辦

### 歷史人類學講座系列

#### 文化交流中的學術與政治 ——以19世紀前期中西文化交流為中心的考察

講者：吳義雄教授（中山大學歷史系系主任）

日期：2009年4月28日（星期二）

時間：下午2時30分至4時

地點：香港科技大學教學大樓3362室

語言：普通話

### 沖繩社會與文化

講者：麻國慶教授（中山大學人類學系系主任）

日期：2009年5月6日（星期三）

時間：下午2時30分至4時

地點：香港科技大學教學大樓3362室

語言：普通話

## 《歷史人類學學刊》

第六卷第一、二期合刊（2008年10月）

### 「國家建構與地方社會」專號

1. 「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統（科大衛 劉志偉）
2. 土酋歸附的傳說與華南宗族社會的創造——以高州冼夫人信仰為中心的考察（賀喜）
3. 三界神形象的演變與明清西江中游地域社會的轉型（唐曉濤）
4. 苗疆的開發與地方神祇的重塑——兼與蘇堂棣討論白帝天王傳說變遷的歷史情境（謝曉輝）
5. 從忠義亭到忠義祠——臺灣六堆客家地域社會的演變（陳麗華）

### 論文

折衝於生命事實和攀附求同之間——廣西龍脊壯人家屋邏輯探究（郭立新）

### 述評

1. 不在的存在——隱藏殖民主義的話語（麥克爾·赫茲菲爾德 Michael Herzfeld）
2. 近代日本田野研究之我見（小熊英二）

### 書評

1. David FAURE, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*（蕭鳳霞）
2. Kamala TIYAVANICH, *The Buddha in the Jungle*（張瑞威）
3. Yong LIU, *The Dutch East India Company's Tea Trade with China, 1757-1781*（蔡香玉）
4. Joshua GOLDSTEIN, *Drama Kings: Players and Publics in the Re-creation of Peking Opera, 1870-1937*（黎俊忻）
5. 程美寶，《地域文化與國家認同——晚清以來「廣東文化」觀的形成》（周大鳴）
6. 連瑞枝，《隱藏的祖先：妙香國的傳說和社會》（陳越溪）
7. 黃志繁，《「賊」「民」之間：12-18世紀贛南地域社會》（謝宏維）
8. 曹樹基、李玉尚，《鼠疫：戰爭與和平——中國的環境與社會變遷（1230-1960年）》（陳博翼）
9. 行龍，《走向田野與社會》（鄧宏琴）

## 華南研究文獻叢刊

### 劉志偉編纂《張聲和家族文書》定價：港幣80元

本書所編文書為許舒博士收藏的東莞張聲和家族文書。張聲和(1853-1938)是廣東省東莞縣牛眠埔村人，曾長期任職於香港基督教巴色傳道會，在廣東紫金、東莞和香港等地傳教。本輯文書，主要是張聲和牧師在他的鄉下東莞牛眠埔村的財產關係文書，包括置產簿、分家書、田產買賣典當契約和借債文書等。

### 馬木池編《北海貞泰號商業往來文書》定價：港幣80元

本書為許舒博士收藏的廣東南海九江黃慎遠堂商業文書中的一部份。貞泰號是十九世紀末至二十世紀初，在北部灣及其沿岸地區從事商業貿易的商號。本書收集貞泰號及其合伙商號的商業往來文書，包括貞泰號「1928年的股東名單」、「1928-1936年的會議紀錄簿」、代理合約1份、札單17張及商往來書信83件。亨泰號合同2份，年結1本及商業往來書信17件。欽州永壽號年結1本。

### 馬木池編《北海貞泰號：1893-1935年結簿》定價：港幣120元

本書為許舒博士收藏的廣東南海九江黃慎遠堂商業文書中的一部份。本輯文書收錄北海貞泰號年結簿32本，分別為1893，1903-1908，1910-1913，1915-1935年，依年份先後排列；並包括年結簿內夾附的記數紙條，各股東溢利銀及積利息的記錄。

### 蔡志祥編《乾泰隆商業文書》定價：港幣120元

本書收錄華人企業「乾泰隆」的商業文書，包括376件公司記賬紀錄，189件銀行及錢莊票據，283件商業契據，及各類機構的收據，包括土地物業稅收條、各種公共事業的收費記錄。全書共輯錄848件商業文件。

### 張小軍、余理民編著《福建村落碑銘》定價：港幣120元

杉洋位於閩東古田東部。本書為編者於1993-1996年間於杉洋進行田野研究時與當地村民余理民一同搜集的碑銘記錄。全書收錄各類記敘碑、祠堂碑、樂捐碑、旗杆石碑及300多塊現存的墓碑，共計碑文400多條。

### 宋怡明編《明清福建五帝信仰研究資料彙編》定價：港幣80元

本書收錄宋怡明(Michael Szonyi)搜集有關明清福建五帝信仰的資料。這些資料的來源主要有三種：第一種是各類專家，如道士、說書者、演傀儡戲者所提供的資料；第二種是五帝信徒所提供的經文、教旨以及碑銘等資料；第三種是旁觀者描述五帝的資料，如地方官僚或西方傳教士所寫的文章。

### 廖迪生、盧惠玲編，鄧聖時輯《風水與文物：香港新界屏山鄧氏稔灣祖墓搬遷事件文獻彙編》定價：港幣100元

本書收錄鄧聖時所存自1993至2002年間有關香港新界屏山鄧氏宗族在稔灣之祖墓搬遷事件中各方面的來往信函、文件、資料和會議記錄。全書共輯錄文獻151條。

## 訂購表格

歷史人類學學刊	機構				個人				學生			
	US\$		HK\$		US\$		HK\$		US\$		HK\$	
一年共兩期	50		350		30		220		20		150	
兩年共四期	100		700		60		440		40		300	
叁年共六期	150		1050		90		660		60		450	

請以 X 選出合適的項目。上述價格為折扣價，已包括平郵郵費。

開始訂閱期號：第\_\_\_\_\_卷第\_\_\_\_\_期

華南研究文獻叢刊	定價	折扣價	訂購數目	合計
1. 劉志偉編《張聲和家族文書》	HK\$80	HK\$64	本	HK\$
2. 馬木池編《北海貞泰號商業往來文書》	HK\$80	HK\$64	本	HK\$
3. 馬木池編《北海貞泰號1893-1935年結簿》	HK\$120	HK\$96	本	HK\$
4. 蔡志祥編《乾泰隆商業文書》	HK\$120	HK\$96	本	HK\$
5. 張小軍、余理民編《福建杉洋村落碑銘》	HK\$120	HK\$96	本	HK\$
6. 宋怡明編《明清福建五帝信仰資料彙編》	HK\$80	HK\$64	本	HK\$
7. 廖迪生、盧惠玲編《風水與文物》	HK\$100	HK\$80	本	HK\$
小計			本	HK\$
(郵費 + 書價) 合計			HK\$	

香港本地免郵費，海外訂購，每本另加港幣10元，作為平郵費用。

若以美元付款，請以HK\$7.5 = US\$1折算。

付款辦法：

附上支票/銀行本票\* (US\$/HK\$) \* \_\_\_\_\_，支付「香港科技大學」"The Hong Kong University of Science and Technology" (\*請圈出合適者)。

請在我的信用咭帳戶扣除US\$/HK\$ \_\_\_\_\_

我將以右列方式支付款項： VISA  MASTER CARD

信用咭號碼：\_\_\_\_\_ 有效期至：\_\_\_\_\_

持咭人姓名：\_\_\_\_\_ 持咭人簽署：\_\_\_\_\_

請把書刊寄往：

姓名：\_\_\_\_\_

地址：\_\_\_\_\_

電話：\_\_\_\_\_ 傳真：\_\_\_\_\_ 電郵：\_\_\_\_\_

請寄回訂閱表格往：香港九龍清水灣道 香港科技大學 華南研究中心

# 《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》讀者回條\*

\_\_\_\_更改地址

\_\_\_\_新訂戶

姓名(Name)：\_\_\_\_\_先生 / 女士 (Mr / Ms.)

服務機構(Institution)：\_\_\_\_\_

通訊地址(Mailing Address)：\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

電話(Phone)：\_\_\_\_\_ 電子郵箱(E-mail)：\_\_\_\_\_

\*上述資料只用作華南研究資料中心系統通訊之用。

# 田野與文獻：華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:

South China Research Resource Station Newsletter

## 徵稿啟事

- (一) 本刊由「香港科技大學華南研究中心」出版。
- (二) 本刊為季刊，每年出版四期。分別為一月十五日、四月十五日、七月十五日和十月十五日。
- (三) 本刊接受有關華南地域社會研究的學術動態介紹，包括學術會議、研討會紀要；研究機構、資料中心介紹；田野考察報告及文獻資料介紹等。
- (四) 來稿必須為從未發表的文章。
- (五) 來稿中、英文不拘，字數原則上以不超過五千字為限。
- (六) 截稿日期為一月一日、四月一日、七月一日和十月一日。
- (七) 本刊不設稿酬，來稿一經刊登，作者將獲贈該期十本。
- (八) 來稿可以原稿紙書寫，或以電腦文件方式寄本刊。
- (九) 來稿由本刊編輯委員會審閱。
- (十) 收稿地址：

- (1) 香港九龍清水灣道

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃永豪先生收

電郵：schina@ust.hk

- (2) 中國廣州市

中山大學歷史人類學研究中心轉

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃曉玲小姐收

電郵：hshac@mail.sysu.edu.cn