

傳統的循環再生

——小欖菊花會的文化、歷史與政治經濟

蕭鳳霞

美國耶魯大學

編者按：本文譯自 Helen F. Siu, "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China," 原刊於 *Comparative Studies in Society and History*, 32.4 (1990):765-794；其後於1997年收入 S.C. Humphreys ed., *Cultures of Scholarship* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997), 139-185 時，作者撰寫了一篇《續論》。本刊發表的中文本據 *Cultures of Scholarship* 收錄的文章譯出。本刊編輯委員會已分別得到作者本人、Society for Comparative Study in Society and History、Cambridge University Press、及 The University of Michigan Press 授權，同意翻譯並刊登本文及續論，謹在此致謝。考慮到中英文表達的差異，以及中英文讀者情況不同，譯校者和編輯在翻譯和校對時，對文章部分內容和文句作出適當的增刪和修改。

一、前言

19 世紀中葉，位於珠江三角洲腹地的廣東香山縣小欖鎮一位麥姓紳士在其自撰年譜《行年錄》中有這樣幾段紀事：¹

十八歲，乾隆四十七年，壬寅。菊花大會，各姓俱有擺設，鄉內花台計有六處，演戲共十餘台，親朋來觀者甚眾，菊花大會自是年始。

二十七歲，乾隆五十六年，辛亥。菊花大會。此會比前會更為熱鬧。

五十歲，嘉慶十九年，甲戌。通鄉開菊花大會。因上年菊花戲，各股遂起意做第三次大會，已於第二次會相隔廿四年矣。何家兩

* 這篇論文是筆者於 1986 年在廣東進行的研究的基礎上完成的。這次研究獲美中學術交流委員會的資助。筆者謹在此鳴謝下列就本文先後提出不少寶貴意見的學者，包括 Jack Goody、Raymond Grew、William Kelly、Frederic Wakeman、匿名審閱人、耶魯大學人類學系的同事，和賓夕法尼亞大學民族歷史學研討會的成員。

¹ 轉引自麥應榮，〈欖鄉菊花大會源流考〉，《開明報》，1948 年 2 月 2 日。

處，李家一次[處]，俱各在大家祠擺列。本家在六世祖祠，衛所在聖帝廟。²蕭家在大宗祠，四圖在鍾家祠。此外，李家慕橋祠另一所，羅涌梁家一所，帥府廟又一所。

菊花在小欖鎮老百姓心目中有某種特殊的意義，人們相信，他們的先人在七百年前移徙到此地定居，就是為這裏黃菊遍地的景色所吸引。一直以來，無論是本地的讀書人，還是住到城裏的縉紳，都喜以菊花為題弄墨玩文。在小欖鎮大族的文獻中，留下了不少誇耀族中名流如何在菊花會中扮演舉足輕重的角色的記載，從這些記載，可以看到小欖各大族如何各盡其能，展示各式菊花，爭妍競麗，士大夫則在菊花會上把酒吟詩，賞劇觀戲，還仿效科舉，舉行菊試。

小欖鎮士大夫組織菊花會的活動始於18世紀末，儘管在民國時期，那些與大小軍閥關係密切的地方強人的勢力壓倒了士大夫的權威，但這種文人的傳統在20世紀仍然延續下來。甚至在1949年後，在中國共產黨的領導下，鎮政府仍繼續舉行這種曾被冠上「封建」之名的活動。1959至1979年間，小欖鎮曾舉辦過三次菊花會，最後一次更大排筵席，廣邀海外僑胞，目的是在改革開放的大潮中吸引投資。今天，本地居民以小欖享有「菊城」的美譽為榮，鎮裏一家賓館和一些主要的國營商店都以「菊城」命名，鎮上的商人大力推銷他們生產出口的菊花蛋卷，鎮政府的官員熱切地向過去的地方紳士及其後人討教，請他們幫助恢復這門藝術。

菊花會在小欖鎮已有二百多年的歷史，其間歷經世變滄桑，仍長盛不衰，其中反映的許多問題，值得仔細探討。我們或可假設，同其他長期流行的儀式一樣，一種活躍的、持續的文化傳統之所以能夠傳承，是因為它們會因應不同的需要而調適改變。然而，值得深究的是，為甚麼菊花會在老百姓所理解的小欖歷史和社會認同中，有著如此重要的意義？在過去五個世紀裏，珠江三角洲的沙田開發伴隨鄉鎮的繁榮，形成了複雜的社會景觀，小欖鎮舉辦的菊花會，在宗族、社區和地區政治經濟的建立中，起著何種不可或缺的作用？換言之，本地精英以及平民百姓是否在積極地利用這種有象徵性和工具性的手段，把自己整合成中國文化和政體的一部分？如果是這樣的話，在二十世紀帝國秩序分崩離析的情況下，這種文化象徵是怎樣循環再現並遍及日常的社區生活中，由

²在小欖及其附近地區，一共有十八個以關帝廟為中心的衛所。1986年我在北帝廟的遺址（衛所的總廟）中發現了一塊石碑，碑上列舉了這十八個衛所的名字。

此產生新的意義和鞏固新的政治利益？通過考察菊花會的各種象徵如何在地方社會和中央政權的關係的演化中形成一種整合的力量，本文認為，在這個過程裏，地方的發展一方面具有相當程度的自主性和多樣性，另一方面也深深刻上中國文化統一性的印記。

中國文明的進化，既包含了地區文化和經濟不斷衍生分化的過程，也包含了各個地區努力用各種方式表達國家認同的過程。研究者一直以來對這種中國文化的特點都十分熟悉，但很少能夠對這個涵化(*acculturation*)的過程提供一個全面的解釋。過去二十年，研究中國的人類學家，從不同角度對這個問題提出了三個不同的研究範式。施堅雅(*G. William Skinner*)認為，中國歷史的結構建基於一個區域性興衰的周期。³他把中國分成多個與中心政體相聯繫的巨區(*macroregions*)，每個巨區都各有自己的市場層級體系，這個層級體系的各個組成部分(即市場共同體)在同一層次是分立的，而在文化上是同質的單位，但在上一個層級卻又互為影響。⁴他又指出這些市場共同體的開放和關閉的節奏，如何與王朝興衰相關。⁵施堅雅企圖把這些在功能上分化而在結構上又互相整合的系統展現出來，其理論乃建基於市場交換和距離成本計算的邏輯上。他的分析框架的一個基本假設是，中國農民是理性的，能夠適應千變萬化的管治環境，去追求利益最大化。施堅雅對於市場層級體系的分析，為研究特定時空的社會生活，提供了概念上的連貫性，但在這個分析框架中，經濟機制的重要性，遠遠優先於政治、文化和社會機制。

宗族是華南地區最重要的社會組織之一，已故的弗里德曼(*Maurice Freedman*)對中國宗族的研究，對中國人類學研究影響深遠。⁶秉承英國社會人類學的結構功能主義傳統，弗里德曼突出討論某些親屬法則，認為它們是中國文化的共同特色，並分析這些法則怎樣在中國東南部的三角洲地區紮根。弗里德曼指出，宗族組織的影響透過公產和張揚的公眾儀式得以彰顯，從而在其成員中形成文化認同的共同意識。

武雅士(*Arthur Wolf*)則通過研究民眾的宗教和儀式，分析國家與社會之間的

³ 見 *G. William Skinner*, "Presidential Address: The Structure of Chinese History," *Journal of Asian Studies*, 104.2 (1985):271-292.

⁴ 見 *G. William Skinner*, "Marketing and Social Structure in Rural China," *Journal of Asian Studies*, 24.1 (1964):3-43; 24.2 (1964):195-228; 24.3 (1964):363-399.

⁵ 見 *G. William Skinner*, "Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case," *Comparative Studies in Society and History*, 13.3 (1971):270-281.

⁶ 參看 *Maurice Freedman*, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: Athlone Press, 1958); *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London: Athlone Press, 1966).

關係。他把在農民中流行的民間宗教的幾個主要類目——神、鬼和祖先——和農民對存在於物質世界的幾個類目的觀感——帝國官僚、鄉村中的外人、親屬——對應起來，認為前者其實是後者的投射。在這裏，集體的表徵和分化的社會結構之間的緊張關係，可以追溯到涂爾幹模式（Durkheimian）的傳統。

20世紀60年代以後，新一代的學者不斷重新檢討和思考上述幾個中國人類學研究範式的理論根據。⁷ 政治經濟學的研究一直質疑形式主義經濟學者把邊際效用理解為人類行為的主要動力的說法，強調依賴關係和取得權力的機會不平等所造成的選擇的局限。⁸ 對戰後急速和劇烈的社會變化的敏感，也迫使學者意識到，過去社會被概念化為一個功能性的、沒有時間性的均衡系統，也是大有問題的。許多研究也發現，人們會主觀地、有所選擇地運用歷史，讓過去影響現在，因而，如何結合累積的社會變遷去說明社會結構，也越來越受到重視。⁹ 批判理論學派的學者在有關意識形態的討論中，指出了文化對話(cultural discourse)中出現的倒置(inversion)、顛覆(subversion)和牽制(containment)等幾種手段。¹⁰ 研究者越來越覺得，儀式不但具有反映社會的象徵意義，更是產生新的意義的文化演繹。¹¹ 儀式的象徵性和工具性方面的意義，包含了多元的、不斷對話的和矛盾的聲音。許多新的理論框架，都假設人們的行為既不完全由文化

⁷ 參看 Sherry Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History*, 26.1 (1984):126-166.

⁸ 參看 Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982) 和 David Seddon ed., *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology*, Helen Lackner, trans. (London: Frank Cass, 1978) 有關法國馬克思主義者的著作的概述；Donald Donham, *History, Power, and Ideology: Central Issues in Marxist Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 的綜述則更具批判性。

⁹ 參看 Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974* (Stanford: Stanford University Press, 1980)；以及 Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)。

¹⁰ 有關權力的討論，參見 Michael Foucault, *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison* (London: Penguin, 1977)；有關霸權的討論，參見 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (1929-35), Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, ed. and trans., (New York: International, 1971)；還有 Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol eds., *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 關於國家所扮演的關鍵的角色的研究。有關「顛覆」和「牽制」等手段，參見 Natalie Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975)；E. P. Thompson, "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class," *Social History*, 3.2 (1978): 133-165; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans* (New York: G. Braziller, 1979)；及 Peter Stallybrass, Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca: Cornell University Press, 1986) 有關 Bakhtin 的研究。

¹¹ 參看 Sally Moore and Barbara Myerhoff, *Secular Ritual* (Amsterdam: Van Gorcum, 1977) 和 Clifford Geertz, "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power," in Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic, 1983), 121-146.

規則所編排，也不是經濟力量所逼使的。在文化意義產生的過程中，人的能動作用（agency）和結構的形成過程（structuring），成為目下研究者關注的焦點。¹²

這些理論的發展在最近的中國人類學研究中皆有所反映。埃米莉·埃亨（Emily Ahern）通過分析儀式來瞭解政治和權力的運作。¹³ 桑高仁（Steven Sangren）以法國結構主義理論作為出發點，來研究臺灣一個社區的文化意義和社會結構的再生產，為我們提供了一個新穎的視角。¹⁴ 華琛（James Watson）對宗族機制的分析，採用了歷史的研究取向。¹⁵ 他考察了儀式在經過長時間的標準化過程中，如何在建立統一的文化身份的同時，又為不同的信仰留下自己的生存空間。¹⁶ 孔邁隆（Myron Cohen）認為，中國的文化話語的建立，既透過儀式來表現，也衍生於共同的意識；它一方面在人們的社會生活中產生，另一方面也為國家政權所操控。¹⁷

本文乃沿著上述各學者的思路，企圖把中國文化、社會和歷史的研究，與當代主流的社會理論拉近，通過對小欖自 18 世紀晚期以來至今舉辦的歷次菊花會的分析，嘗試揭示節慶活動的文化表徵的性質、意涵和動力，如何與地方的政治經濟的演變相互交織，並探討研究者如何利用豐富的歷史材料，重新思考既有的分析工具。

二、小欖和沙田

小欖位於珠江三角洲新舊沖積平原的分界線上。明代以來，已經在珠江三角洲老沙田區紮根的宗族、商業和社會組織，都投入大量資金，組織開墾和改良淺海灘塗。這些淺海灘塗是珠江各支流夾帶的泥沙在珠江口衝擊形成的，當

¹² 參看 Philip Abrams, *Historical Sociology* (Ithaca: Cornell University Press, 1982) ; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, R. Nice, trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) ; 以及上引 Ortner (1984) 關於實踐理論的綜述。

¹³ 見 Emily Ahern, *Chinese Rituals and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

¹⁴ 見 Steven Sangren, *History and Magical Power in a Taiwanese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

¹⁵ 見 Patricia Ebrey and James Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1960* (Berkeley: University of California Press, 1986).

¹⁶ James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985); James Watson and Evelyn Rawski eds., *Death Rituals in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988).

¹⁷ Myron Cohen, "Cultural Identity and National Identity in China," Paper presented to the Workshop on the Construction of Chinese Cultural Identity, Institute of Culture and Communications, East-West Center, Honolulu, Hawaii, August 25-29, 1989.

地一般稱為「沙」或「沙田」。同中國其他湖泊地區周圍的三角洲和沼澤地一樣，在中華帝國晚期開墾的沙田，並不是尋常的邊疆地帶。¹⁸沙田的開墾從一開始便意味著大規模的資金投入和有計劃的行為。通過由那些擁有功名和官職的宗族成員所編織的非正式的政治關係網，宗族公營的族產管理機構和行會一類社會組織，向縣衙門承墾沙田，並獲得部分以至全部免除田賦。他們通過一些組織雇用地方上的勞動力進行這些開墾計劃。其中一類勞動力，就是那些被務農為生的陸上居民看成是異族，稱之為「蛋家」的水上居民。水上人和陸上人各有不同的習俗，彼此極少通婚。¹⁹水上居民很少聚居成村，一些後來成為佃戶的水上人充其量只在其租種的沙田基圍上臨時搭建一些茅屋居住。沙田的所有者或經營者在這些沙田地區，設立很多的「圍館」，圍館的運作組織包括穀倉、瞭望台、勞工的住宅、看護沙田的護沙隊以及一隊負責糧食運輸的船隊。這些在地方上被稱為「包佃」的人，向沙田的業主承租沙田，再轉租給直接耕作的佃戶，收取地租。在收割和運輸的過程中，如何維護業主和經營者的收益是沙田經營的重要環節，不但農民「割禾青」後乘船逃之夭夭屢見不鮮，附近的勢豪搶佔強奪亦為常事，正如屈大均在《廣東新語》所言：「粵之田，其瀕海者。或數年，或數十年，輒有浮生，勢豪家名為承餉，而影占他人已熟之田為己物者，往往而有，是為占沙。秋稼將登，則統率打手，駕大船，列刃張旗以往。多所傷殺，是為搶割。」²⁰收割的穀物會暫時存放在圍館裏，再直接運到廣州、佛山、石岐、順德等城市或縣城的批發商。

然而，由於沙田在地理上遠離聚居的鄉鎮，在鄉鎮裏的宗族嘗產和其他社會組織的管理人，往往鞭長莫及，這個開放的「邊地」便為當地人提供了各種不同的累積財富的方法。有時，沙田地區上的運作組織會在沙田的某些據點上建立其基地。他們在經濟上崛起之後，就會培養子弟獵取功名，興修祠堂，建立宗族，以這些為人們熟知的文化手段，挑戰他們原來的蔭護人的權利。在珠

¹⁸ 關於洞庭湖周邊的開墾的研究，參看 Peter Perdue, "Official Goals and Local Interests: Water Control in the Dongting Lake Region during the Ming and Qing Periods," *Journal of Asian Studies*, 41.4 (1982):747-766.

¹⁹ 關於華南蛋民的研究，參看 Barbara Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China," in *Through Other Eyes*, ed. Barbara Ward (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1985), 41-60, reprinted from Michael Benton, ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology* (London: Tavistock, 1965); 陳序經, 《蛋民的研究》(上海: 商務印書館, 1946); Dian Murray, *Pirates of the South China Coast, 1790-1810* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

²⁰ 屈大均, 《廣東新語》(1700年序, 北京: 中華書局, 1985), 卷2, 〈地語〉, 〈沙田〉。

江三角洲從東至西，分佈著一系列鄉鎮，就是在過去三百年逐步從沙田開發建立的據點發展成為財富和權力的中心，這一系列鄉鎮把三角洲的舊區和新開墾的沙田區分開來。

儘管沙田是珠江三角洲鄉鎮經濟運作中不可分割的部分，但沙田區與聚居的鄉鎮在社會和文化上儼然分為兩個世界。直到近代，居住在沙田上的人一直被視為是居無定所，缺乏教養的賤民。²¹ 這個支配的體系由地方豪強和佃戶兩極組成。地方豪強和佃戶之間的支配與被支配的關係，靠著武力來維持。佃戶被看成是社會和文化的邊緣，而在鄉鎮的地主與其操控的組織(往往是有勢力的包佃人)之間，卻存在著以共同的文化辭彙為基礎的對話和談判的空間。每當為田地的權益或抵禦侵佔而發生紛爭時，住在鎮裏的蔭護人和親戚就會出面仲裁調解。

明代初年，小欖還是個開發沙田的據點，到了 19 世紀後期，已發展成一個繁榮的城鎮。儘管小欖在行政上隸屬於治所設在 27 公里外的石岐鎮的香山縣，但實際上，小欖的社會生活和地方政治由當地何、李、麥三大族把持。這三大族的成員控制了糧食生產、貿易和沙田的開墾。他們的族譜，展現幾百年來各聲名顯赫的宗族成員的功名與官銜。²² 他們在明代末年建立了供奉其開基祖的祠堂，清代以後累次重修。供奉開基祖之下祖先的祠堂大部分建於 19 世紀。這些祠堂大多美輪美奐，用從東南亞運來的硬木作樑柱，配上精雕細琢的斗拱和柱石，體現其宗族成員在帝國官僚體制裏獲得的榮耀和地位。祭祖儀式每年至少舉行兩次，通過以這些祠堂為祭祀中心舉辦的祭祀活動，大族在鄉村社會裏，地位顯得格外突出。小欖鎮在 20 世紀中葉居民不過 2 萬(包括鄰近的大欖鄉的人口)，卻林立了大大小小 393 座祠堂，顯示了在祖先的庇蔭下，一代一代積累起來的財富。

正如弗里德曼所推想，宗族的理念也許是在中國北部的文化中心形成並被南方的「邊疆」地區接受下來。然而，這些更大範圍的社會特性落實在小欖本地社會的時候，地方性的利益關係也是基本的出發點。在小欖，何、李、麥三大族的小的祖嘗增長很快，而大宗祠並不顯得特別重要，²³ 正好印證了這一點。來自沙田的多種收入來源，使個體家庭積累起相當的財富來建立起自己的

²¹70 年代以前，沙田區的房子主要是茅寮和樹皮屋。1986 年，當地的幹部告訴我，直到 70 年代，沙田上的農民才願意建磚房，形成較集中的聚落。

²²據何仰鎬《據我所知中山小欖鎮何族歷代的發家史及其他有關資料》(手稿，1964)，小欖幾個大族在明朝開始有人取得功名，清中葉後，功名益盛。

²³在小欖何氏兩大房中，長房流慶堂只有三頃田產，而二房寫環堂則超過十頃。

祖嘗。從某種意義上講，宗族中頻密的分支過程，可以看成是宗族觀念一個「退化」(devolution)過程。然而，大規模的開墾和動用政治權力抵禦侵佔的需要，使各個宗族房支必須依靠在始祖蔭庇下聯合起來的力量，這種組織方式在文化上得到國家的接受，在政治上也能夠獲得國家容忍。

與珠江三角洲地區特別富有的宗族相比，小欖的何、李和麥氏的祠堂的嘗產不能說特別豐厚，宗族嘗產的重要性，在於發揮著一種政治保護傘的作用，維護其多方面的權益。作為宗族和其他儀式活動的中心，祠堂經營學校和糧倉，到沙田尤其是鄰近的城鎮收租；給社區裏的廟宇、團練和抗洪事務捐資；當宗族支派控制的地產涉及紛爭時，出面與徵稅的胥吏討價還價。實際上，祠堂不僅是一個親屬組織，更是一個社區組織。²⁴

像中國其他各地的宗族一樣，小欖的宗族積極尋求與帝國官僚體系建立聯繫。中心祠堂以取得顯赫的功名或官銜的成員命名，例如，李氏宗族將其祠堂命名為「李尚書大宗祠」，何族兩支主要宗族的其中一支，把他們的宗祠命名為「何內閣大宗祠」，另一支則把其祠堂命名為「何太卿大宗祠」。1873年，這兩個宗族的勢力如日方中，他們一起以其共同的太公的名義，再建立一間祠堂；據說，這位「太公」是宋朝一個高官。宗族通過資助有志馳騁科場的讀書人獵取功名，興辦書院學堂，在族譜裏突出宗族成員文風鼎盛世代相傳的記錄，在城鎮的聯盟裏彰顯聲威，在社區儀式活動中扮演舉足輕重的角色——如此種種，都使宗族勢力得以與士大夫的文化拉上關係。²⁵

²⁴ 關於華南地區如何具體表現宗族的理念，以及宗族與共有財產的關係，研究成果相當豐富。可參看Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China and Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*和其他進一步發揮其研究範式的學者的論述，包括James Watson, "Hereditary Tenancy and Corporate Landlordism in Traditional China," *Modern Asian Studies*, 11 (1977):161-182及其"Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research," *China Quarterly*, 92 (1982):589-627; Rubie Waston, *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Jack Potter, "Land and Lineage in Traditional China," in *Family and Kinship in Chinese Society*, ed. Maurice Freedman (Stanford: Stanford University Press, 1970); Hugh Baker, "The Five Great Clans of the New Territories," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 6 (1966):25-47及其*A Chinese Lineage: Sheung Shui* (London, Frank Cass, 1968)和Judith Strauch, "Community and Kinship in Southeastern China: The View of the Multi-lineage Village of Hong Kong," *Journal of Asian Studies*, 43.1 (1983): 21-50。科大衛則強調社區與入住權和宗族理念互相纏繞的關係，對弗里德曼的範式提出修正，見David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986)。

²⁵ 不少研究都探討過宗族和士大夫文化的聯繫在中國其他地區和其他歷史時期的表現。參看Jerry Dennerline, *The Chia-ting Loyalists: Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth-Century China* (New Haven: Yale University Press, 1981); Patricia Ebrey and James Watson ed., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1960*; Hilary Beattie, *Land and*

這個富裕的城鎮也是頻密舉辦種種繁複的儀式活動的中心，其中，大族的祠堂及其財富是支持這些活動不可缺少的資源。²⁶ 小欖鎮各種寺廟和祠堂的重修及其舉辦的節慶活動，都少不了宗族嘗產管理者的參與，他們同時也是本鄉139間廟宇、寺院和社壇的贊助人。對於參加者來說，這些儀式創造了宗教、社會和政治意義。在宗族祭祀之後有份分豬肉的人，擁有分享祖先蔭庇的資格，也就有權免費入讀家族書院，在某些鄉村或街區有入住權，在受到來自政府或其他勢力的侵犯時，獲得族中有權勢者的保護。

小欖鎮的地方精英甚至在鎮上建了兩座城隍廟。本來，小欖的行政地位在縣城之下，按常規不應建立城隍廟。不過，城隍廟的建置，顯示了小欖作為一個城鎮的特徵，對於提升小欖的政治地位具有象徵性的意義。

每逢神誕節慶，祭祖和拜神的活動都會把捐資者和信徒動員起來，其中，每年中元節舉行的「打醮」活動是這類儀式的一個高潮。所謂「醮」，是指每年農曆七月在全鎮範圍舉行的驅邪儀式。是時，鎮上最大的廟宇前會搭起戲臺演戲，僧侶和道士被請來做幾天法事，淨境驅邪。小欖和鄰近地區五間最大的廟宇的神也會被「請」出來，載在十多隻船上，每天由一間廟宇的神帶領列隊沿河巡行。²⁷ 與此同時，人們拋灑米飯到河裏餵那些「餓鬼」。為了酬謝神恩，鎮上各家各戶都會準備貢品，在巡遊隊伍經過他們的門口時進行拜祭。在炮竹聲中簇擁著遊神隊伍的還有「色板」，所謂「色板」，就是用金屬支架，把穿著色彩奪目的戲服扮演種種民間和戲曲故事中的角色的小孩高高托起，由幾個

Lineage in China: A Study of T'ung Ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); William Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* (Stanford: Stanford University Press, 1984); Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elites of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)等各書。與這些地區相比，珠江三角洲地區宗族的發展有自己的特色。在珠江三角洲地區，宗族和士大夫的力量以沙田開發為基礎，到了19世紀末發展至頂峰。與上述各研究形成對照的是，20世紀初中國地方控制，轉移到更加浮動的地方權力基礎，相關研究見Mary Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (Stanford: Stanford University Press, 1986), Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942* (Stanford: Stanford University Press, 1988)和Philip Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China* (Stanford: Stanford University Press, 1985)等書。

²⁶ 作者在下文會指出，這些地區的宗族在社區事務所扮演的角色極為重要，可與華北的情況對比，見Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942* 和 Myron Cohen, "Cultural Identity and National Identity in China" 的分析，以及弗里德曼有關珠江三角洲的老區和香港的研究。

²⁷ 當地居民認為最重要的五間廟宇分別是位於小欖鎮西南方的四圍的觀音廟、東部滘口的北帝廟、西北部大欖鄉的天后廟妙靈宮、東南部基頭鄉的北帝廟，以及東北面的帥府廟。

人抬著，或用車推著巡行。出資組織色板者，不論是宗族、坊社或行會，在這個場合中都會不惜工本，誇耀競逐。²⁸

同時，這些儀式又根據性別、年齡、親屬、財富、地域，在人事多變的世界裏劃分社會身份。儀式進一步鞏固地方上有權勢的人士的權力地位。儘管打醮的資金不少來自宗族，但實際的儀式並非按親屬組織或關係操作。打醮的組織單位是廟宇，廟宇向祠堂、行業組織和街坊等收取捐資。²⁹此外，積極參與遊神活動、在打醮結束時捐資聚宴的城鎮居民，也劃清了自己和沙田上的居民之間的界線，後者在這些儀式中不過是旁觀者。當地一直以來有「埋邊人」和「開邊人」的說法，而所謂「開邊人」，就是指鎮外的農民和漁民，他們被認為貧窮且沒有文化。他們居住在基圍上，社區規模不大，沒有建立自己的宗族和廟宇。直到 20 世紀中葉，鎮上的居民一直強烈地抱有這種排他的心態。小欖鎮西南三公里一個較小的鄉村，一直以來都被小欖人視為「開邊人」。雖然這些原來很可能是蛋民的人，已經定居下來，並形成了自己的社區，但小欖的居民對他們仍然懷有歧視的態度。到 20 世紀 40 年代末，他們舉辦打醮儀式，醮棚卻被颱風吹塌了，多少年後，小欖鎮的居民仍為此感到幸災樂禍，認為該村本來沒有打醮的傳統，他們要效仿鎮上居民打醮，難免受到上天的懲罰。³⁰這次事件充分表明，地方節慶活動其實是本地文化和政治話語的動力。

三、菊花會

清代中期以後，小欖地方士人的活動非常活躍，與本地社區打醮不同，士人的活動大多在大祠堂、「欖鄉公約」、詩社和書院（如崇文堂和欖山書院）舉行。³¹

最早與菊花有關的文人活動的記載見於 1736 年，但它並非整個社區的活動。這次稱為「菊試」的活動，在曾任明代南京禮部尚書的李孫宸的尚書四世

²⁸ 「出色」是珠江三角洲十分普遍的節日巡遊活動。其中最有名的是佛山的「秋色」、沙灣的「飄色」，和小欖的「水色」。

²⁹ 很多村落均為單性村落，但四圍則是以北帝廟為中心、由六個姓組成的村落。湑口的北帝廟以前是明朝衛所的總部，鎮裏的關帝廟則屬衛所軍戶捐資的。

³⁰ 在小欖老一輩的居民中，流傳著嘲笑這個鄉村打醮的歌謠。

³¹ 欖鄉公約是乾隆時三大族所建的，詳情可參看何仰鎬《據我所知中山小欖鎮何族歷代的發家史及其他有關資料》。欖山書院在 1740 年由知縣建立，1749 年得到三大族和衛所捐資，1756 和 1815 年，縣官把小欖東南的若干處沙田劃歸書院所有，書院「每年聘請科名中品學兼優之士掌教」。見何仰鎬，〈欖山書院興革史略〉，《中山文史》，第 4 輯(1984)，頁 96-98。

祖祠前舉行。³²五年後，類似的活動在大學士祠前舉行；「大學士」是指在南明官拜尚書的何吾騶。³³據清末何大佐撰寫的《欖屑》記載，在這兩次活動場地的中心位置，都搭建了戲棚，兩邊擺滿盆菊點綴。「菊試」的舉行，「分三場考校，頭場要某花名，二三場要某種某名，花有正有從，紅、白、黃、紫，其類不一。每場要有正一盤，從一盤，仍分別字型大小，若試卷然。」同時，來自廣州的戲班在祠堂前演出多天，與廟會中戲班在神前表演的情況相若。

早期的「菊試」後來不復舉行，而興起另一種稱為「菊社」的活動，也是由文人組織發起的。在這些活動中，擺設百花、爭豔鬥麗，自然不在話下，更重要的是，遠近來客，騷人逸士，共聚一堂，以花為題，飲酒題詠。這類活動通常一年舉行一次，視乎出資者的財政狀況而定。

據一位麥姓的士紳記載，小欖首次以「菊花會」為名舉辦的活動，始於1782年。「菊花會」的出現，標誌著本來僅限於文人圈子的賞菊活動，擴大到整個社區。與一般的神誕不同，菊花會屬於臨時性質，在時間和形式上沒有甚麼成規。第一次與第二次菊花會之間相隔了九年，第三次菊花會更在24年後才出現，並且是由於前一年發生的事件引發的。當時，一個叫梁濟宇的人抗捐「防禦工費」，與小欖的權勢構訟，官府拘拿梁到縣訊究，追繳銀兩，小欖的權勢「遂演戲樂神」，請來戲班在廟前表演，顯示他們勝訴是得到神的庇佑。時值菊花盛開季節，遂稱「菊戲」。這次事件令人們想起菊花會已經多年未舉辦，小欖鎮的幾個大族，遂起意在1814年（甲戌年）辦第三次菊花會。當時一個本地文人撰寫文章說，該次菊花會規模盛大，其他節慶活動遠居其後。舉辦這次菊花會的目的明顯不過：為小欖人重振昔日的輝煌。這位自號綠芸山房居士的文人在1814年寫道：

欖都俗呼為小柴桑，以鄉人好藝菊，深知菊性，善栽培，每有新種，悉羅致園中，雖群芳譜弗備載也。歲歲九秋，菊花盛開，古

³² 據《泰甯李氏族譜》（廣州：中外圖書館，1914），明南京禮部尚書李孫宸是小欖泰甯李氏的十一世，該宗族奉為始祖的是據說從南雄南遷的必貴，而實際上共同的祖先是三世祖李光，據何仰鎬撰《欖溪雜輯》云：「李光所，在永安里泰寧一帶，關帝廟在茅十橋頭北（李光祖之十一世孫李孫宸，明萬曆年間登翰苑後，即由軍籍轉為民籍，諱言軍籍。）」。可知李光是明初屯田所的头目。李光的三個兒子中，長子耕樂一房為大房，所謂尚書四世祖祠，是耕樂的祠堂；另外李光次子和三子兩房共有另一祠堂。

³³ 關於何吾騶的事蹟，參看徐續，《嶺南古今錄》（香港：上海書局有限公司，1984），也可以參看《何寫環堂重修族譜》（刻印本，1907）。何吾騶是寫環堂的第十三世，與李孫宸和伍瑞隆同時，均在晚明出任高官，三人俱為小欖文虹詩社的成員。何的死因不明，一般的說法是他在南明亡國時被害於廣州。何氏宗祠以其名義命名為「何內閣大宗祠」。

色幽香，清沁心脾，都人士間釀金為會，名黃華會。周遭數十里，錯落安排，金英燦燦，倩梨園歌舞，絲竹管弦之聲，集以詞客吟詠。清越拔俗，徹夜蠟炬熒煌，人醉人醒，如入異境，然而會無常期，或十年一盛，或數十年一盛。自乾隆辛亥迄今，閱二紀矣。茲秋之會，競成於彼此訛傳，或以為花神所使云。先是省垣暨鄰邑戚友，見欖都人，輒詢花事何若？都人俱以無是議對，而傳聞者卒無異詞，及回視各處籬圃，菊日韶秀，間有萎者亦復發茂，莫或使之，若或使之，翩翩然欲動也，爰合眾約以成會焉。³⁴

值得注意的是，戲班在祠堂前演出，說明了祠堂實際上是菊花會活動的中心所在。此外，戲班演出的戲種與「昆曲」類近，「昆曲」為大城市上層士大夫所喜好，因此也是菊花會組織者表現自己的特殊身份的象徵。³⁵ 在甲戌年(1814)舉辦這次菊花會，對於小欖的大族而言，還有其獨特的意義。據小欖幾個大族的族譜記載，他們的始祖就是在八個世紀前的甲戌年，從南雄遷徙到珠江三角洲。組織者決定以甲戌年為準，每60年定期舉辦一次菊花會，目的是紀念始祖南遷定居的歷史，而這種對南遷歷史的強調，在清代以後，成為很多珠江三角洲大族確認身份的一種標籤。

為甚麼最早的定居歷史對本地精英如此重要呢？明白這段歷史，對於我們瞭解1814年這次菊花會活動是必須的。聚居在珠江三角洲老沙田區和城鎮裏的大族一直致力於沙田的開墾，這些沙田開墾者通過向官府報墾升科，取得了沙田開墾的壟斷權。其他農民通過向他們交納地租，取得在沙田區從事墾殖的權利。這種關係令他們對沙田控制的權力不斷面對著實際的墾殖者的挑戰。當大族享有的權利面對威脅的時候，他們需要確立其遷移的年代，證明他們是最早的定居者。由此可以推測，大族的精英是想透過定期舉辦菊花會，表明他們在當地的存在由來已久。

在賞菊飲宴的同時，他們還舉行吟詩競賽，評選出來的詩歌懸掛在主辦菊花會的大宗祠前。不少詩歌或楹聯都以不事二主、隱居菊園的陶淵明為主題，

³⁴ 綠芸山房居士，〈菊徑薈記〉，見《中山欖鎮菊花大會彙編》（廣州，1934）。

³⁵ 關於粵劇的不同種類，參看徐續，〈嶺南古今錄〉；有關廣東神功戲的研究，可參見田仲一成，〈中國祭祀演戲研究〉（東京：東京大學東洋文化研究所，1981）及其另一篇英文著作，Tanaka Issei, "The Social and Historical Context of Ming-Ching Chinese Local Drama," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski 和 Barbara Ward, "Regional Operas and Their Audiences: Evidences from Hong Kong," in *Popular Culture in Late Imperial China*.

似乎要表達一種淡泊功名，退隱歸田的心境。然而，這種心境，並不是出於他們對明朝的忠誠，儘管在明末清初的時候，小欖的一些士人的確曾有反清復明之意，³⁶但到了 18 至 19 世紀之時，他們的子孫已經在清朝功名顯赫。各大族在這個時期編纂和重修的族譜，無不炫耀宗族成員的功名官祿。地方文人以菊花和陶淵明入詩，顯然別有深意，我們必須將這種表述置於廣義的國家文化和發展中的區域經濟裏，才能窺見個中意涵。

在小欖和其他地方文人的作品中，常以梅、蘭、竹、菊為主題。從宋朝開始，菊花就是隱士的象徵，代表著知識份子超凡脫俗，不求聞達的高風傲骨。不過，這些人說是說「退隱」，但實際上仍與皇朝秩序藕斷絲連。地方文人即使與朝廷保持距離，但只要他們積極營造和參與地方上的文人文化，實際上也就是在為他們參與本地政治累積資本；而參與地方政治，當然也必須拉攏帝國官僚。事實上，不同的利益群體往往會儘量和那些功名顯赫或位高權重的族人或鄉人拉上關係，以對地方政府發揮影響。

當然，在清朝做出歸隱田園，不問政事的姿態，也隱隱然表示著一種對宋、明兩朝的懷念，因為兩朝均亡於外族。時至 19 世紀初，這種對前朝的眷戀已經不為清王朝所忌，強調這種歷史聯繫卻使大族能夠炫耀其久遠的定居和發展的歷史，成為他們與鄰近地區的競爭者爭奪沙田的憑據。

由於文獻材料零散不齊，我們不能隨意解釋小欖鎮的大族這時候大肆擴張的動機，也很難將菊花會和後來宗族所獲得的經濟利益直接聯繫起來。然而，我們至少注意到，菊花會提供了一種背景，讓長時間的定居歷史、宗族的權力和人們積極仿效士大夫的形象互相聯繫起來。這種紐帶是很重要的，小欖大族集體地取得國家文化的地位象徵和政治的聯繫後，以其宗族的名義，從官府那裏獲得沙田的合法佔有權，並開發成為肥沃的耕地。這些精英的經濟基礎千差萬別，有些經營田產，有些是本地銀號的老闆，有些是商人，但他們的財富來源一直穩固地與沙田的墾殖、來自族產和私人土地的地租，以及控制糧食貿易聯繫起來；並且通過積極參與帝國政權的文化對話（*cultural discourse*）使之合法化。

何氏宗族 19 世紀的歷史便體現了這種趨勢。本地一位文人 1964 年寫成的一份手稿詳細地論述了當時何族獲得土地、取得功名官銜以及建置祠堂的歷史，並認為他們的權勢在 19 世紀時達到頂峰。³⁷當時小欖的整體情況也顯示出地方

³⁶ 例如何吾騶之子何樾巢，便因詩中表達了強烈的反清情緒而被人所殺。

³⁷ 何仰鎬，《據我所知中山小欖鎮何族歷代的發家史及其他有關資料》。

勢力的興起。據道光《香山縣志》，當時欖都獲得功名的人數，幾可媲美香山其他地區的總和。縣志還記載了一次慈善的捐款，主要出資者包括何、李、麥三大族、三衛所以及小欖四圖的六個小姓。³⁸

60年後，小欖下一代再次舉辦菊花會時，他們的用心更是顯露無遺。如同過去一樣，菊花會的活動中心是何氏的大祠堂，但值得我們注意的是，就在此屆菊花會舉行之前一年，何族建起了另一座宗祠，祭祀定居小欖的何氏兩兄弟的祖父，此舉絕非巧合。在這次菊花會中，何氏以此祠堂為中心舉辦花會的時候，和商人贊助的廟宇、行會和街坊組織互相協調，他們共同強調的是對小欖的地域認同。有關本次菊花會的文獻，也反覆論述大族和廟宇的存在，如何提高小欖鎮的聲望。此外，小欖的顯貴還聚集在欖山書院舉行飲宴，以張九齡為主題，吟詩作賦。張九齡是粵北人，在唐朝出任宰相。據說他開闢了粵北和贛南之間的大庾嶺山道，從此為粵人銘記。這條把珠江流域與贛江流域連接起來的道路，在唐代以後成為廣東通往中原地區的主要路線，也是廣東許多大族認為他們的祖先從北方入粵的通道。³⁹小欖本地的精英聲稱他們的祖先本是中原望族，在宋朝南移到廣東。他們這樣的說法，一方面將自己與土著居民區分開來，另一方面，也把他們書香門第的歷史提前了好幾個世紀。⁴⁰

然而，1874年舉辦的菊花會發生了一些波折。首先是一場颱風毀壞了很多用於展覽的花卉，但也許更重要的，是一場已經醞釀了好幾年的政治風暴也在這個時候刮起來了。前任閩浙總督何璟是小欖人，恰好在這年回到小欖，下令禁止戲班演出。他提出的公開理由是，當年同治皇帝駕崩，不宜演戲，加上太平天國之亂剛平定不久，全國需休養生息，不應鋪張浪費。⁴¹表面上看來，何璟似乎在運用地方精英願意服膺的道德教條，來調和本地的利益，但他背後的動機其實更為複雜。當時，珠江三角洲的戲班，集中在廣州、佛山等城鎮，以

³⁸ 我很感謝蔡志祥和我分享他對小欖和大欖的歷史的觀察，以及蕭國健提供一份1877年的小欖蕭氏分家文書。

³⁹ 一份1860年代歐洲傳教士繪畫的粵北北江的地圖，標出了這條張九齡開闢的入粵通道的位置。有關定居的傳說，參看Wolfram Eberhart, *Social Mobility in Traditional China* (Leiden: E. Brill, 1962)。在《何烏環堂重修族譜》、《何氏九郎族譜》（香港：1925年重印）、《泰甯李氏族譜》、《麥氏族譜》等，也有類似的人住傳說的記載。這類傳說不只見於小欖的族譜，在珠江三角洲其他地方的族譜也甚為普遍。

⁴⁰ 族譜一般會把祖先追溯到唐宋之前的名門貴胄，以提高本族的聲望，但其實，宋以前的世系有明顯的杜撰成份。唐代以前，在嶺南地區居住的，主要是所謂的「蠻獠」，有關唐宋以前廣東的情況，可參見曾華滿，《唐代嶺南發展的核心性》（香港：香港中文大學出版社，1973）；王士性，《廣志繹》（北京：中華書局，1981），以及屈大均，《廣東新語》等著作。

⁴¹ 關於何璟的事蹟，見何仰鎬，《據我所知中山小欖鎮何族歷代的發家史及其他有關資料》；關於紅巾軍佔領小欖鎮的記載，參看《小欖鎮志》（油印本，1984年）。

紅船為交通工具，到各地鄉鎮演出。1854年，佛山戲班的李文茂，領頭造反，參加紅巾軍。⁴² 叛亂雖然在1861年被清朝軍隊鎮壓下去，但本地社會仍處在軍事化的狀態。清朝政府對付普遍發生的農民叛亂的策略，是利用鄉紳組織地方軍事力量自衛，導致了地方社會的軍事化。⁴³ 有時宗族及其領袖支援政府，有時卻偏向於叛亂一方，為了爭奪土地和財產而互相傾軋。例如，在小欖，那些支持曾佔據小欖鎮數月的叛亂者的人，被重新控制局面的官兵鎮壓下去。而由於小欖何氏宗族的興起而失勢的大欖蕭氏，也抓住了政治轉變的機會，奪取了麥姓宗族的田產。⁴⁴

在紅巾之亂中，戲班行會解散了，佛山的瓊花會館夷為平地。直到1867年以前，演戲在珠江三角洲被禁止。當小欖的精英籌備新一屆菊花會時，演戲的禁令已經解除七年了，但地方官員仍為這次菊花會活動擔憂，因為如果宗族間為爭奪地盤而爭鬥不休，菊花會很可能會演變為造反的舞臺。當時的政治和社會形勢讓官員們不敢存有僥倖之心。小欖的精英遵從了禁止演戲的命令，然而，以張九齡在唐朝宦途險惡而借題發揮的詩作在詩賦競賽中勝出。此外，有文獻記載顯示，當時戲臺前曾懸掛對聯，似乎演戲早已安排，甚至有可能曾經演出過。⁴⁵

官員的憂慮並非毫無根據。眾所周知，自19世紀中期以後，香山縣城石岐的地方精英聯合起來，與珠江三角洲較早開發的地區的大族（如順德的羅氏和龍氏），為位於香山順德兩地之間的沙田歸屬發生紛爭。⁴⁶ 小欖處在鄰近香山順德兩地發生爭端的地帶，小欖的精英亦在雙方中間，處於兩難境地。儘管小欖的精英屬於香山縣，但在地方行政的層面上，他們沒有參與石岐的精英在省城的社交和政治圈子的活動。從社會聯繫上看，小欖人與順德縣的居民更為接

⁴² 關於粵劇和李文茂的資料，見《佛山文史資料》第2、3、4輯。

⁴³ 關於地方士紳組織的團練參看Philip Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1971)，相關研究也見於Frederic Wakeman, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China 1839-1861* (Berkeley: University of California Press, 1966)。

⁴⁴ 參看蕭國健正在編錄的19世紀大欖蕭氏的地契。

⁴⁵ 參看《中山欖鎮菊花會文藝概覽》（1936）。

⁴⁶ 關於東海十六沙的紛爭，參看Helen Siu, *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1989), ch. 2。關於沙田地區士紳勢力的研究，參見西川喜久子，〈清代珠江三角洲沙田考〉，《嶺南文史》，第2輯（1985），頁11-22（原著發表於《東洋學報》，63: 1-2（1981），頁93-136）；松田吉郎，〈明末清初廣東珠江デルタの沙田開發と鄉紳支配の形成過程〉，《社會經濟史學》，46: 6（1981），頁55-81；片山剛，〈清代廣東珠江デルタの圖甲制について：稅糧・戶籍・同族〉，《東洋學報》，63:3-4（1982），頁1-34；並參看宣統《東莞縣志》卷99-101，〈沙田志中〉中，有關小欖以東的萬頃沙的紛爭的記載。

近。除了有密切的生意往來和通婚關係以外，小欖人也與順德人操共同的方言。沒有甚麼文獻證據顯示小欖的精英在順德和香山的爭鬥中的立場，但我們可以想象，對地方政治非常敏感的官員，每當考慮邀請兩地的貴客出席甚麼社區活動時，難免費煞思量。

儘管宗族在菊花會上仍然擔當重要角色，但基於地緣關係形成的地方精英組織逐漸成為一種新興的力量，這種變化在 1874 年舉辦的菊花會最明顯不過。這次菊花會標誌著順德南部和香山北部以沙田為中心的區域經濟發展進入一個新階段，處在這一地區的小欖鎮迅速崛起成為一個主要的文化和市場中心。19 世紀下半期，小欖商人從事機械碾米、釀酒、養豬、布匹和絲綢等生意，積累了大量財富。農民把城鎮周圍的稻田改造成桑基，發展養蠶業。桑葉和蠶繭在小欖和順德容奇的專業化墟市出售。宗族徵收的地租從實物轉為貨幣，再把貨幣投資到順德和香山的生意上。就文化品味和生活方式而言，儘管小欖經濟是建立在對沙田的控制上的，但小欖的精英與順德和珠江三角洲較古老的鄉鎮的精英更相近。順德和小欖在文化上相近之處，最典型的例子莫過於兩地都有「不落家」和「自梳女」的習俗。事實上，早在道光《香山縣志》便有香山縣北部受順德這種風俗影響的記載，說出嫁婦女婚後往往居住娘家長達數年。順德和香山北部的大戶人家，給女兒的嫁妝都分外豐厚，常常包括土地或大量的糧食。⁴⁷

然而，20 世紀上半期世界市場和政治的動蕩，使地方經濟變得非常脆弱。清政府在甲午戰爭中敗於日本，在義和團運動時，又遭到八國聯軍的打擊，帝國秩序逐步解體。1905 年，科舉制度廢除，意味著文人晉升的正常途徑斷絕了。1911 年，辛亥革命爆發，在孫中山的領導下，一個新的共和國建立起來，但中國很快就被外國勢力所支持的軍閥弄得四分五裂。直到 1927 年，在蔣介石領導的南京國民政府的名義下，中國才算是勉強維持著一種風雨飄搖的統一。然而，日本 1931 年佔領東北，至 30 年代末，幾乎控制了大半個中國，廣東主要的城市在 1938 至 1945 年間先後淪陷，被日本軍隊佔領。⁴⁸ 在這種危若累卵的政

⁴⁷ 有關不落家的風俗，可參看 Marjorie Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," in *Women in Chinese Society*, ed. Margery Wolf and Roxanne Witke (Stanford: Stanford University Press, 1975), 67-88; Janice Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1931* (Stanford: Stanford University Press, 1989); Helen Siu, "Where Were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China," *Late Imperial China*, 11.2 (1990):32-62。

⁴⁸ 有關這個時期廣東的財政危機，見秦慶鈞，〈民國時期廣東財政史料〉，《廣州文史資料》（中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會，1983），第 29 輯。

治情勢下，由於以沙田為主要收入的宗族與通常是沙田區的豪強的承租人簽訂的是長期租約，貨幣租額被固定下來，通貨膨脹令族產經營收益減少，⁴⁹許多祖嘗沒有能力支付繁瑣的宗族儀式，甚至停止對宗族成員分發豬肉。地方報紙也有不少關於宗族成員為將祖宗的土地瓜分出售爭論不休的報道。⁵⁰在遠離水道和大城市的地區，出現擁有武裝的「大天二」割據一方的局面。⁵¹

以往歷屆菊花會，體現並強化了在過去數個世紀建立起來的沙田控制、宗族權力以及國家文化權威之間的聯繫，到了這個時候徹底打破了。在這種情勢下，我們也許會為20世紀30年代初還有人提出要舉辦菊花會感到困惑。事實上，各大族的值事對這個提議也感到猶豫不決。借用一個比喻，當戲臺久廢失修，演員已經不太清楚自己該扮演甚麼角色，那麼，這場戲演下去又有甚麼意思呢？然而，這場戲確實在1934年上演了。在這次菊花會中，不但節目內容有所變更，就是活動的中心和籌辦組織的社會基礎都有很大的變動。在「欖鎮菊花大會委員會」的組織下，小欖鎮劃分為幾個街區來負責組織菊花會活動。此時，組織的基本單位再不是以宗祠為中心，而是以社區廟宇為中心。這時的社區廟宇已經成為維持治安的公所，得到地方上軍事強人的庇蔭，使宗祠顯得相形見绌。他們精心策劃菊花展覽，從佛山和廣州請來戲班，舉行打醮，並且組織儀仗隊伍，抬著神像沿著小欖鎮中心的河道巡遊。打醮和遊神，是過去的菊花會沒有的，為抗戰前夕舉辦的哪次菊花會平添了幾分宗教色彩。

根據本地報紙的報道和筆者訪問參加過這次菊花會的人士所說，1934年這次菊花會的開幕式是在省港同鄉會的支持下，分別在兩個異乎尋常的地點舉行。在開幕當天早上，整個組織委員會與他們的賓客在肯堂書室會面，這個地方是劉氏家族的一個私人祠堂。下午的活動在小欖鎮西部邊緣一個開闊的空地上進行，在那裏還搭建了一個大型的戲臺。戲班不再演唱傳統的昆曲，取而代之的是迎合大眾口味的粵劇。組織委員會的主席何仿檀，是清朝時的武侍衛，

⁴⁹ 在民國時期，很多地方上有勢力的人都是包佃人。他們向宗族預先投得土地，再分租給農民或雇工耕種。

⁵⁰ 按照傳統的習慣，祖嘗是禁止出售的，關於這方面的訴訟的報道，可參看1930至40年代的《中山國民日報》。

⁵¹ 關於土豪的分析，參看Guy Alitto, "Rural Elites in Transition: China's Cultural Crisis and the Problem of Legitimacy", in *Select Papers from the Center for Far Eastern Studies*, ed. Susan Jones (Chicago: Center for Far Eastern Studies, University of Chicago, 1979), 218-275。關於20世紀30年代的華北研究，參看Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*和Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*；關於珠江三角洲的研究，參看Siu, *Agents and Victims*, ch. 5。

也是一位商人，民國時為軍人，曾服務於省軍閥政府。⁵² 顯赫的商人和區公所負責人相繼致辭，接下來的活動是選舉鎮上的耆老，當晚由港商李澤霖宴請。此外，商人和鎮政府還贊助組織展覽，展出現代絲織和穀物生產的機器。平日負責向沙地的佃戶徵收地租的軍閥部隊，在舉行菊花會期間，駐紮在鎮上維持秩序。長達半個月的活動吸引了成千上萬的參觀者，其中更有遠自廣州和香港而來者。遊客很容易成為軍隊掠奪的對象，事實上，軍隊平日已習慣向戲班、廟宇、煙館和節慶活動中各種攤販徵收保護費。⁵³ 小欖鎮的三個大族也在自己的祠堂展示花卉盆栽，但鎮裏議論的中心已經轉移到個別富裕的家庭身上，這些家庭以其鋪張浪費的氣焰，參與這次菊花會的活動。其中一個著名的地方是榮園；這是一個由劉榮階和甘漢臣兩人共同擁有的花園，二人都以廣州和上海為金融基地，靠從事黃金和其他商品的投機買賣起家。筆者訪問了過去曾為劉榮階打工的一位花農，得知劉為了支付花會和設宴款待百多位來自珠江三角洲不同地方的親戚朋友的開支，不惜把他在廣州的一家商鋪變賣。

總的來說，在 1934 年舉辦的這次菊花會，反映出小欖鎮過去由基於土地財富和士人聲望的宗族所支撐的領導核心已逐漸解體，取而代之的是由與省裏的軍閥有密切聯繫的地方豪強和海外商人的力量，這個群體的組織基礎是社區廟宇和街坊組織。這些新冒出來的利益團體按照自己的想法去操辦 1934 年的菊花會。這次菊花會的活動，以這些人的權力基地而非過去的大族祠堂為中心。從劇目的選擇、展覽的陳設以至各種費用捐資的收取，都反映出商人及軍人勢力所代表的文化，壓倒了士大夫的文化。這些精英之所以在 20 世紀 30 年代崛起，實際上是長年政治動蕩的結果——先是隨著清王朝崩潰，軍閥割據達廿年之久，至 30 年代，面對日軍入侵，中央政府喪失了僅餘的威信。小欖地方豪強的權力也在這期間達到頂峰，1934 年作為菊花會組織中心的社區廟宇和公安局，也是他們徵收稅捐和組織武裝的司令部。⁵⁴

社會主義革命為小欖以及周圍的鄉村帶來巨大的轉變。1951 年的土地改革沒收了宗族所有的田產，並將土地分給沙田上的佃戶。很多地主、公箱值事、商人和本地的大天二被鬥爭或鎮壓。20 世紀 50 年代，農業集體化和國家統購統

⁵² 參看何仰鎬〈何乃中小傳〉，《中山文史》，第 11 輯(1987)，頁 71-72。

⁵³ 土豪的勢力，在 20 世紀 30 年代晚期至 40 年代日本侵華期間達到頂峰，袁帶和屈仁則就是兩個與軍閥有密切關係的地方土豪。

⁵⁴ 我在當地調查時，聽到當地人講述軍閥在一些較小的祠堂中駐紮軍隊，用武力威迫宗祠的主人，佔用祠堂，不過，他們其實也可能是與祠堂管理者串謀在一起的宗族成員。我沒有宗祠被拆分和建築材料被盜賣的數字，可作旁證的是番禺沙灣鎮（一個與小欖類似的在沙田上崛起的鄉鎮）的情況。該鎮在日佔期間，許多宗祠都被土豪拆分變賣。

銷政策，使小欖本地的社會和經濟空間嚴重萎縮。⁵⁵ 雖然在意識形態指導下，共產黨實行反對封建陋俗的政策，禁止了宗族和寺廟的活動，但在共產黨領導下的鎮政府還沒有等上六十年，便又籌辦菊花會了。解放後，小欖的菊花會在不同的政治環境中舉辦了三次。第一次在 1959 年，為慶祝中華人民共和國建國十周年舉辦。第二次是在文化大革命後期情勢略趨穩定時靜靜地舉行的。最盛大的一次，是在 1979 年經濟改革和政治開放的環境下舉辦的，在海內外引起了廣泛的注意。

1959 年的菊花會很明顯是為了配合新政權而舉辦的政治活動。1973 年的菊花會舉辦於一個政治動蕩的年代，在文化大革命後期，人們還沒有完全從惡夢中醒過來，當時，一些臺灣商人決定在香港舉行菊花展覽。作為回應，小欖鎮政府也匆忙舉辦了自己的菊花會，以重申菊花會是本社區的象徵。在這次展覽中，一個以帶有傳統文化象徵的「仙女散花」為題的花卉造型，竟在黨內引起了上升到「政治路線」問題的爭論。儘管當時剛好在此地巡視的省長認為可以展出「仙女散花」的造型，但最後還是樹立了革命戰士雷鋒的形象，來表明活動符合毛主席的革命路線。

1979 年小欖鎮政府舉辦的菊花會與過去大不相同。就在這前一年，中國共產黨召開了第十一屆三中全會，提出撥亂反正。小欖的幹部們希望在經濟改革的新時代來臨之時，舉辦菊花會，表明實行開放改革的決心，吸引海外華僑回國投資。為了向本地和海外的宗親大力宣揚菊花會，組織者靈活運用了「家鄉政治」，以桑梓之情打動海外華僑和港澳同胞。這次活動由鎮黨委組織一個臨時的委員會籌辦，毫無疑問屬政府行為。從培植花卉、協調龍船競賽，到在廣州和佛山請劇團等事務，都一一分派給政府屬下各個部門、工廠、街道委員會和學校負責。前面已經提到，黨的領導向那些參與過民國時期菊花會的士紳請教，國內和省內的新聞單位也被邀請報道這次活動，大肆宣傳共產黨對改革開放堅定不移的決心。鎮政府也設宴招待港澳商人和同鄉會的負責人。菊花展覽開幕當日，參加者達四萬多人，還有成千上萬的人陸續到達，絡繹不絕。儘管鎮政府動員了所有個體戶準備食物，但在菊花會的頭一天，全鎮的食物仍然脫銷，來自各地的汽車在凹凸不平的道路上堵塞了足足幾天。不過，對於大多數

⁵⁵ 關於城鎮轉變的歷史，參看 Helen Siu, "Socialist Peddlers and Princes in a Chinese Market Town," *American Ethnologist*, 16.2 (1989):195-212；關於官方對民間儀式的限制，見 Helen Siu, "Reforming Tradition: Politics and Popular Rituals in Contemporary Rural China," in *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, ed. Perry Link, Richard Madsen, Paul Pickowicz (Boulder: Westview, 1989)；關於珠江三角洲西部較詳盡的分析，參看 Siu, *Agents and Victims*。

居民來說，這些麻煩很快就過去了，隨之而來的，是無數的生意和投資的湧入。小欖鎮得到海外華僑和港澳同胞的捐款，建設了一間現代醫院、一間小學、兩所港式飯店、一間名為「菊城」的六層高酒店；而「菊城」這個名稱，很快就成為小欖鎮的居民樂意認同的象徵。⁵⁶

四、對中國人類學的反思

自施堅雅提出區域體系的研究取向以來，以區域為基礎分析中國的歷史和社會，似乎已是不言而喻的了。按照施堅雅提出的區域體系的方法，朝代興衰隆替的政治歷史，必須置於人們在日常的經濟交換中所衍生的交往活動中去審視。各個區域體系是由各種交換關係在功能上整合形成的。區域體系的盛衰，依賴於人們在基於距離成本計算的特定技術和政府提供的不同程度的行政效能的條件下，怎樣利用他們的物質環境。在縣級以下國家官僚體制中沒有設立正規行政建制的層面，地方社會的動力受農村集市的策略所控制，社會的共同體、準政治性及文化載體的單位，就是在這個經濟框架上建立的。

在考察了包括小欖在內的地區性歷史變遷後，我們發現，地方共同體的建立過程，包含著比施堅雅所論及的更為複雜的因素。沙田地區最初的定居過程，是由已經紮根在該地區的社會機制的運作邏輯所塑造的。地方社會的形成，無疑牽涉到經濟上各種精心的算計，但這些算計都是在一個社會分化、獲得權力的機會不平等以及充滿文化歧視的社會脈絡裏進行的。小欖鎮之所以會發展成為一個財富和文化的中心和一個重要的市場中心，依賴於本地的豪強在多大程度上有能力操控更大的社會中的種種資源，來利用並維持種種不平等的關係。包括菊花會在內的各種儀式和節慶活動，既反映也強化了人們這些動機。

施堅雅也許提供了一個考察區域市場系統的形成過程的經濟框架，不過，如果我們要瞭解實體政治、社會細胞和文化組織體現了權力和支配並提供了操控空間的能動性，就必須知道這種種元素都不是我們描述歷史過程的陪襯品，而是分析這個歷史過程不可或缺的部分。要爭論施堅雅的分析架構是否適用於中國的其他地方，或者討論他提出的巨區到底是分離的還是統一的，都是言不及義的。⁵⁷ 要明白一段由區域發展周期構成的歷史，應考慮到區域體系自我建

⁵⁶ 這個名稱是在 1959 年舉辦菊花會時在報刊的報道中使用的。

⁵⁷ 參見 Barbara Sands and Ramon Myers, "The Spatial Approach to History: A Test," *Journal of Asian Studies*, 45.4 (1986):721-744; Daniel Little and Joseph Esherick, "Testing the Testers: A Reply to Barbara Sands and Ramon Myers's Critique of G. William Skinner's Regional Systems Approach to China," *Journal of Asian Studies*, 48.1 (1989):91-99.

構過程背後的文化動力。⁵⁸

在一個主要不是由正式的國家機器管治的社會層次上，有必要通過考察小欖的社會組織，去瞭解小欖鎮的精英體現出來並和在沙田上行使的權力的性質。支配很少是基於直接的強制統治，因此，問題在於在小欖日常社會生活中，權力是如何被制度化起來的。⁵⁹

由於在小欖的節慶活動的主要參加者是有權有勢的宗族，我們也許可以利用弗里德曼分析宗族的模型，補充施堅雅分析框架的缺失。弗里德曼著眼的是一個可以追溯共同祖先的單系繼嗣群的聚落形成的宗族共同體。維繫這個宗族共同體的是祖嘗，宗族的團體通過定期祭祖儀式來維繫，並通過培養獲得功名的子孫，修纂族譜，顯示其詩書世澤的宗族歷史，來提高宗族的聲望。弗里德曼還指出，這些宗族的發展是非對稱分裂(asymmetrical segmentation)，宗族房派分支，取決於財產的數量和子孫人數的多少。弗里德曼的基本假設是，華南地區宗族的形成基於以下的幾個因素：一是為了防衛的需要；二是在三角洲地區需要組織大規模的灌溉工程；三是稻米的種植令某些宗族成員有機會積累起十分可觀的財富。這種功能主義的假設，把文化上的宗族理念視為不言而喻的前提，令一些後來的學者走向極端，以為一個沒有共同財產的宗族就壓根兒不是宗族。⁶⁰

我們也許很難質疑構成小欖主要的社區成員的三大族的祖先是帶著中國文化的理念來到小欖定居，並在沙田上找到合適的發展空間。當我們這樣想的時候，幾乎是假定親屬的理念是在鄉村中擴張勢力的有效手段。然而，我們要明白，這種情況其實是一個特定的歷史過程。科大衛認為，在明朝士大夫致力追求社會地位和政治特權的同時，擴張田產、修建祠堂、把定居祖先附會為仕宦

⁵⁸ 正如 Duara 有關華北的研究顯示，如果我們認為文化和權力扮演了相當重要的角色的話，我們必須重新思考農村市場和社區組織的運作邏輯。

⁵⁹ 若要從一個比較的角度回顧各種有關權力的研究，可參見 Steven Lukes, "Power and Authority," in *History of Sociological Analysis*, ed. Tom Bottomore and Robert Nisbet (New York: Basic Books, 1978), 633-676；有關權力和權威等概念的討論，並見 Geertz (見前引[文章])和 Michael Gilensan, "Domination as Social Practice: Patrimonialism in North Lebanon: Arbitrary Power, Desecration, and the Aesthetics of Violence," *Critique of Anthropology*, 6.1 (1986): 17-37 如何運用韋伯的理論討論這個問題。Geertz 以一個文化主義者的角度分析權威建立的象徵性過程，而 Gilensan 則更強調其政治和經濟基礎。在施堅雅建立其區域系統的框架時，這些概念都被忽略了。

⁶⁰ 參見 Potter, "Land and Lineage in Traditional China" 及 Strauch, "Community and Kinship in Southeastern China" 針對 Potter 所提出的相反的意見；並見 James Watson, "Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research" 對不同的觀點作出的綜述。

世家的做法紛紛湧現。⁶¹ 另外，與珠江三角洲老區的宗族的發展不同，小欖周邊地區的沙田開發積累起來的財富，使當地的祖嘗及祠堂激增。在小欖，街道上以書院的形式出現的祠堂星羅棋佈，多是個別的富人為祭祀他們自己家族的祖先而興建的。理論上說，每個宗族成員都會開始一個新的房派，每建立一份祖嘗，共用這份祖嘗的子孫就形成一個宗支的組織。那麼，這類族產繁殖得越多，便會導致小欖的宗族結構越走向「退化」(devolution)。這一種發展趨向，與那種借助一種在官府庇護下的集體保護傘去維護沙田控制權的需要是背道而馳的。

各種節慶儀式令社會結構的張力得到鬆弛。小欖鎮的富人不乏各種儀式，來表現他們在地方處境的影響力，其中包括以寺廟為中心的社區祭祀和以祠堂為中心的宗族祭祀。直到中華帝國晚期，士大夫在地方的文化話語起著顯著的作用。菊花會的活動，很可能是整合不同的地方利益與關懷的一個關鍵的因素。換句話說，菊花會體現了一個可見的公共文化和互相協調的權力舞臺。

假如建立在沙田上的宗族充滿著內在矛盾，需要通過節慶活動引入更多的文化手段，我們有必要重新思考弗里德曼對於宗族形成過程所作的功能主義的假設，從歷史的角度去審視這個問題，假設華南地區的居民承襲漢文化的傳統是理所當然的話，那麼弗里德曼的宗族模式可以幫助我們理解小欖的材料。所有小欖（以至整個珠江三角洲）大族的族譜都聲稱他們的祖先來自中原地區。然而，眾所周知，在移民大量遷移到珠江三角洲之前，土著居民在這裏居住已經有很長久的歷史。科大衛的一篇文章啟發了我質疑小欖所謂世家大族的來源。⁶² 他認為，在明朝的賦役制度下，廣東的本地人根據是否需要服徭役把自己劃分為「漢」和「徭」兩大類。由是，在平原上定居的農業生產者在國家擴充時佔有了文化上的優勢；居住在粵北山區的山民則一直維持著部落組織。如此看來，小欖的大族有不落家的風俗就並非偶然了，這種風俗類似於中國自西南往東南延伸的山區部族中所實行的婚俗。⁶³ 小欖的大族認為自己是漢族的理由，就是他們有這種婚俗，而被視為賤民的「蛋家」則沒有這種習俗。我們也許可以提出疑問：小欖的大族是否本是土著居民，只不過在取得一定的社會經

⁶¹David Faure, "The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta," *Modern China*, 15.1 (1989):4-36.

⁶²David Faure, "The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta", 4-36.

⁶³不落家是指出嫁的婦女在婚禮翌日便返回娘家，隨後會定期回夫家探望，一直到產下第一個孩子時，她們才會在夫家定居。見 Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung"; Stockard, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China* 和 Siu, "Where Were the Women?" 相關的討論。

濟地位後，才把自己與他們稱為「沙田上的蛋民」劃清界線呢？如果真的是這樣，我們是否可以這麼說，小欖宗族組織不尋常的擴張和豐富的節慶儀式，可能不完全是由沙田的經濟衍生出來的文化產物，而是一種本地居民在把自己整合到中國政治體系的過程中排斥他人的手段。我們毋須否認弗里德曼關於宗族的建立是出自人類功能性的傾向這一假設，但我們也應該充分重視文化融合的歷史，在這個文化融合的過程中，各種社會階層，都會揮舞著帝國的旗幟，去營造本地社會的發展。⁶⁴簡言之，中國宗族的語言必須置於具體的歷史脈絡才能理解。

本文強調了文化話語作為小欖鎮的國家－社會關係的中心，同時也重新思考了過去有關中國儀式的研究。武雅士已闡明了中國民間信仰中神、鬼、祖先這三個超自然的範疇，如何對應於現實世界的帝國官僚、鄉村中的外人，以及同族長輩等三類人物。這些範疇及相關儀式所反映的，是農民對權力、社會距離和同族關係的看法。假如我們同意社會罕有處於永久均衡狀態的見解，那麼，意義如何在儀式的創造、延續和改變中體現出來，去表達共同的文化意識呢？要充分認識到任何社會情景中內在的複雜性的細微差異，我們就必須把儀式活動置於本地社區具體的文化歷史中考察。假如權力遭受威脅，那麼誰會來爭奪？參與者提出訴求的基礎是甚麼？他們出於甚麼目的去攫取權力？他們是怎樣令自己隱含的議程為人們所明白？用甚麼手段能夠壓制他人或者顛覆現有的秩序？研究者如果能夠重視這些問題，也許能夠一方面改變機械地理解「文化是社會的反映」的看法，另一方面也能避免隨意地運用那些表面看來僵化不變的，在認識論意義和象徵意義上的範疇的危險。取而代之的是，研究者可以在理性上把文化對話與區域性政治經濟的演變結合起來並提出這樣一個問題：中華帝國作為一個農業社會經歷了長時間的演進過程後，地方社會在甚麼時候最能夠用自己的方法去接納並滲入一個無所不在的國家文化呢？

在地方社會和權力中心關係的演化過程中，小欖菊花會成為把兩者結合起來的紐帶。菊花會為參與者製造了特定的社會身份和歷史意識，他們的後人可以根據自己的需要不斷加以解讀。地方豪強在明清兩代積極攀上地方政治舞臺時，借助更大的政體的文化象徵來穩固自己的地位。20世紀初，當帝國秩序的根基搖搖欲墜時，新的地方精英階層亦應運而生。他們也組成團體，再運用那些既有的文化資源。解放之後，這種關係反過來了。一個強大的社會主義國

⁶⁴關於此課題較全面的討論，見 *Siu, Agents and Victims*, ch. 3。

家，將一個已經成為地方節日的傳統恢復起來，服務它的政治目的。總而言之，三種地方精英在不斷延續的傳統及變化的過程中都起了作用。在塑造他們自身地位的過程中，他們利用了本來由上而下滲透的國家文化，去創造地方社會。

為了嘗試理解菊花會在過去和現在如何及為甚麼會表現小欖的文化認同，我在施堅雅結構性的歷史分析框架上，加上了文化和權力的命題，同時，把弗里德曼的宗族語言放到一個涵化的歷史的脈絡中去理解，並且在武雅士提出的儀式的表達上，加上一層政治的考慮。我嘗試呈現一種以意義為中心，從歷史角度理解文化變遷的敘述，去掌握華南農村社會活生生的經驗和脈搏。在複雜的農業社會中，權力等級和多元的權威基礎既並存又互相競爭，在這種情況下，穩定性依賴於地方精英如何在地方社會和國家秩序的關係中定位。在中華帝國晚期，不論是士大夫的文化，還是宗族和社區組織，抑或是民間宗教，無不在合法化國家的權威和個人與國家的關係中定位。這些價值觀滲透到日常生活中，是國家構成不可或缺的部分。經過十數個世紀的發展，國家既是行政組織的機器，也是文化理念。精英和普通人都投身到不同的競技場和對話中，來塑造這個文化理念；小欖菊花會就是這種競技場之一。我利用這個個案研究來突出意義、利益和權力的歷史交接點，強調歷史過程是由充滿文化創造性的人建構出來的。正是充滿創造性的人的種種活動，形成了社會生活的起伏變遷，而社會生活，又不斷地給經驗賦予豐富的內容和結構。

續論

前文在 1990 年發表，當時主要探討的問題有二，一是研究中國士大夫傳統及其相關儀式，如何與中華帝國晚期的權威糾纏在一起，創造出地方社會和身份認同。藉著研究菊花會，我們得以走進一個通過精英及普通民眾自身不斷變更適應的複雜過程。這個過程延續了幾個世紀，不但界定了宗族、社區以及族群層級的語言，還界定了中國的國家及士大夫自身傳統中的政治經濟空間。

其次，我運用我對這個過程的解釋，批判性地審視了由施堅雅、弗里德曼和武雅士所提出的中國人類學研究的三個主要分析架構。這三位學者都引導我們從關注地方及民間出發，去理解中國文化和社會，有意識地力圖避免受中國官方史料所呈現的一統性的偏見。不過，他們的理論前提，或多或少讓他們作繭自蔽。如果不在一個區域政治經濟具體的歷史變遷過程中，去討論地方的能動者(agents)的共謀關係 (complicity) 的話，這些學者很難理解國家層面的話語。為了解釋歷史變遷，這些學者最終仍回復到以王朝為中心的研究範式，從王朝「教化」的影響去解釋，而地方社會所能夠作出的反應充其量只是接受和執行教化。

受人類學和歷史學的最新研究提出的理論啟發，我特別強調文化及身份認同並非是固定不變的，而是充滿繁雜的聲音和無休止的討價還價的，在這個前提下，我嘗試勾勒出在國家與地方社會同時締造過程中具有關鍵性的歷史變遷。⁶⁵ 如果說帝國的秩序——天下——是一個共同體的意象，而國家的建構是跨越時間和空間的話，那麼，到底是誰用甚麼方法讓人們感到國家的存在——不管存在是真實的還是想象出來的？我認為，文字的權力與一個不斷演進的士大夫傳統是連結在一起的，這個傳統在一個跨度很大的歷史及地區範圍中傳播，界定了所謂的「中國性」，這「中國性」包含著許多能夠為本地人所操控的文化象徵。換句話說，雖然帝國秩序的理念是具有相當大的支配性和無所不

⁶⁵有關Natalie Davis 著作的綜述，見Barbara Diefendorf and Carla Hesse, *Culture and Identity* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993)；Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations*, Lydia Cochrane trans. (Cambridge: Polity Press, 1988)；Philip Abrams, *Historical Sociology* (Ithaca: Cornell University Press, 1982)；較近期的相關著作有Nicholas Dirks, Geoff Eley, Sherry Ortner eds., *Culture /Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1994)；Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1993)；David Faure and Helen Siu eds., *Down to Earth: The Territorial Bond in South China* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

在的，但國家作為一個統治機器在組織上卻並非真的那麼強而有力。地方的能動者，在千方百計抓住他們認為是國家權力的合法象徵的同時，也十分享受官方歷史敘述之外的創造空間。通過解構在中國歷史材料中已經建立起來的有關文化、權力和歷史的概念，我們也許能更好地理解中國文明的特質——地方文化的多樣性與身份認同的同一性並存。這是個體創造性、歷史偶然性和一定程度的結構模式化共同達致的結果。

一、中國傳統的士大夫文化

中國的士大夫傳統源遠流長。中國的士大夫都是在科舉考試中出類拔萃的人物，取得功名後，便會進入官僚體系。他們在中國文化所扮演的角色，吸引了一代又一代中外學者的重視。近年來，有學者論及中國人的讀寫能力，與由仕宦所把持的官僚機構記錄和詮釋的歷史霸權緊密相連。⁶⁶ 儒家思想經歷了多個世紀以來不同學者的詮釋和實踐，已經成為中華帝國的文化事業的同義詞。

在以國家為中心的研究取向下，儒家士人所鼓吹的文化形象被視為社會和政治再生產的基本要素。⁶⁷ 不論是在魏晉南北朝時期，還是在宋代，社會的發展，都被歸咎於佔統治地位的政治哲學的轉變。在接下來的幾個世紀，理學的興盛、商業革命、地域性宗族的興起、官方書院的建立、意識形態控制的擴張，促使人們更學究式地關注士大夫的文化。⁶⁸ 其實，王朝盛衰與仕宦的功業都可以與在中華帝國晚期展開的社會經驗和文化認同的方式交織起來去解釋。對於中國的敘述傳統，研究文學的白之(Cyril Birch)有這樣的評論：

中國的故事及小說毫無疑問屬於一個小傳統，而非屬於主流的歷史編纂、哲理性的散文及抒情詩賦等精英文化，但這種分歧很容易被人誇大。經過似乎同珊瑚礁那樣一點點累積起來的長時間的發展周期，最終把整個文明的道德價值和哲學基礎神聖化起來。

15 世紀思想家王陽明和他的學派的見解，在明末的小說留下了深

⁶⁶ 見 Etienne Balaz, *Chinese Civilization and Bureaucracy* (New Haven: Yale University Press, 1964).

⁶⁷ 關於官僚體系及科舉考試與社會再生產的關係論述，見 Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* (New York: Columbia University Press, 1962); Chang Chung-li, *The Chinese Gentry* (Seattle: University of Washington Press, 1955); Benjamin Elman, "The Civil Service Examination: Social, Cultural, and Political Reproduction," *Journal of Asian Studies*, 50.1 (1991):7-28.

⁶⁸ 參見余英時、錢穆、Dennis Twitchett、William De Bary、Benjamin Schwartz、蕭公權等人的著作，年青一代的學者討論這個問題的有杜維明和周啟榮。

深的痕蹟。這些名著或被蒙童閱讀，或為說書人講述，或改編為戲曲演出，就如同那斑斕奪目的大教堂告訴歐洲農民他是個基督徒一樣，令中國人確認了自己的文化身份。⁶⁹

二、華南地區地方歷史及學術文化

在這樣一幅文化中國的藍圖裏，一個帶有明顯地方特色的學術文化是否可能存在呢？⁷⁰ 中華帝國晚期，經濟急速發展，一方面把嶺南地區與政治中心更緊密地聯繫起來，另一方面也把這個地區拉入世界貿易體系。在宗族和其他組織的庇蔭下，商人的資本投入到大規模的沙田開墾，吸引了遠近不少移民。市鎮隨著沙田邊界的擴張不斷湧現，成為財富和權力的中心，炫耀著別具特色的文化資源。舉辦菊花會的香山縣小欖鎮就是這樣的市鎮之一。

古代的廣東地區是一個貶官之地，在 15、16 世紀之後，湧現了一批聲譽卓著的仕宦。廣東新會縣的陳獻章（1428–1500）在明代被奉為理學宗師，他的著作成為激勵一代又一代廣東學者的資源。⁷¹ 儘管陳獻章辭官潛心講學，但他最有名氣的學生增城湛若水，則既是學者又同時出任高官。他們的成就，為廣東樹立了學術上的名聲，並培養出一代代仕宦。與此同時，香山縣的黃佐，費時三年，在 1560 年完成了七十卷本的《廣東通志》。⁷² 到清初，番禺學者屈大均編纂了一部共二十八卷的《廣東新語》，詳細論述省內的風土文物，內容囊括了天文地理、花鳥人物，史事逸聞。諸如此類的學者形象，長期以來，同本地的民間傳說和日常生活結合在一起，強化了地方文化與歷史的敘述——包括宗族起源、定居傳說、詩歌、戲劇、樂曲風格、獨特的婚俗、商業習慣，神明拜祭等等。⁷³

儘管嶺南地區有自己獨具特色的物質文化，但在表述文化身份時，卻把地方特色儘量模糊化。在文獻中出現的嶺南名人，往往有意掩飾他們的本地根源，地方精英寫的歷史和民間的傳說更喜歡強調的，是他們如何在科舉中金榜

⁶⁹Cyril Birch, foreword to Andrew Plaks ed., *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, (Princeton: Princeton University Press, 1977), x-xi.

⁷⁰ 在寫這部分時，我曾經與劉志偉及程美寶作了許多討論，他們與我一起在廣東做田野調查及收集廣東的歷史材料。我還要感謝陳永海與我分享他對當地文化及歷史敘述的看法。

⁷¹ 他的著作由他的弟子輯成文集，見《陳獻章集》（北京：中華書局，1987）。

⁷² 見蔣祖緣、方志欽主編，《簡明廣東史》（廣州：廣東人民出版社，1993），第7章第9節有關明代文化成就的論述。又參見吳道鎔，《廣東文徵》（香港：珠海書院，1973）。

⁷³ 見 David Faure, “Guangdong Province: A Brief History,” a paper delivered at the British Association of Chinese Studies Conference at Oxford University, September 1993.

題名，仕途通達，如何在國家層面發揮影響等等。他們只要在京師的政治官僚體制中為自己的地區取得一個具有合法性的地位，他們在地方上的文化和社會的影響就會受到更多的重視。⁷⁴事實上，屈大均的著作最能表現這種曖昧的文化認同。他編撰《廣東新語》一書，具體記敘的是地方歷史和地方知識，而其立意卻超乎地方的關懷，正如他自己所表白那樣：

是書則廣東之外志也，不出乎廣東之內；而有以見夫廣東之外者，雖廣東之外志，而廣大精微，可以範圍天下而不過。⁷⁵

很能表明他對中國正統認同立場的例子，是他對秦朝派遣到廣州的將軍趙佗的十分耐人尋味的批評：

佗之自王，不以禮樂自治以治其民。仍然椎結箕踞，為蠻中大長，與西甌、駱越之王為伍，使南越人九十餘年不得被大漢教化，則尉佗之大罪也。⁷⁶

在20世紀以前，嶺南地區在國家文化話語體系處於邊緣的地位。這部分是因為距離王朝中心甚遠，出自這個地區的著名學者大多缺乏一種全國性的影響，難以形成一個引人矚目的群體。更重要的是，社會不同層次的人士，為了突出自己來自「中原」的正統身份，熱衷於取得他們想象中來自政治中心的聲譽和權力的象徵，極力掩飾他們的本土根源。

本文強調了中國士大夫文化既紮根於本地，又明顯地為政治中心所牽引的特點。以往的一些有關科舉考試制度的研究，過於簡單化地假設士大夫精英對地方社會的影響，是自上而下的滲透過程。我研究小欖菊花會，是因為我相信，士大夫傳統如何在地方上被競相仿效並加以改造轉化的過程，是十分值得研究者重視的。雖然士大夫的人數總是很小，但通過一個模仿的過程，它的影響遠遠超過士大夫文化的想象所及。菊花會展現了一個在中央與地方，士大夫文化與民眾的心態，國家與社會之間文化互相滲透的過程。

⁷⁴ 見 Faure, “Guangdong Province”。

⁷⁵ 屈大均，《廣東新語》，〈自序〉。

⁷⁶ 屈大均，《廣東新語》，卷七，〈人語〉。

三、小欖文人學士的傳統

儘管一些地方的族譜宣稱小欖文人學士的傳統可遠溯至宋代，但據作者所見，現存由小欖文人撰寫的著作最早的一部是名為《辟徑集》的風水書籍。作者為李秩（號墨齋），序於明朝嘉靖二十七年。風水一般不被認為是正統學術的主流，因為它常常與民間宗教信仰和法術聯繫在一起。李秩既無功名，也沒有官銜，但官方編纂的道光《香山縣志》為他立了傳。1834年他的同鄉李冠章重新修訂再版《辟徑集》時，在跋文中講到，李秩是李氏第十七代孫，他在新會和鶴山找到了風水甚佳的墓地，其後李族數代子孫受此福蔭，學業有成。明清以降，廣東宗族的發展和科舉功名息息相關，李秩在風水上所作的努力，為他贏得足夠的尊重，令他的著作得到出版及傳播。⁷⁷

明末時，地方文人興起結社之風。吟詩賦詞既是士大夫的消閒活動，也強烈地反映了朝代的氣運。賦詩者不需要獲得功名或出任官職，參加詩社也可以被認作士大夫，晚明官員伍瑞隆及小欖當地一幫朋友組成的「文虹詩社」就是一個例子。詩社提供一個讓那些有抱負的地方詩人、學者、紳衿及退隱鄉居的官員一起互相酬唱的場所。伍瑞隆出版的詩集就收入了不少他與朋友之間的詩文唱酬，當中包括其在小欖的表親何吾騶。儘管他們的詩主要表達的是個人的情感和他們對日常生活大小事情即時的感受，但他們都珍而重之地記錄下來。根據李廣撰寫的傳記，伍何二人的外祖父和老師是大欖的劉士騰，劉是舉人，曾任縣令。一天晚上，劉被兩個男孩睡覺的地方放出的奇光弄醒，之後他相信他的孫子注定要當官。⁷⁸伍瑞隆任職至河南省兵備道，清兵入關後，在廣州被清軍俘虜，之後歸隱田園。何吾騶大概是在明末朝代更替時混亂中被殺害了。他們的詩文書畫，後來為私人收藏家所收藏。⁷⁹至20世紀，何吾騶的墓誌銘被人發現，並為後世學者廣泛引用，該墓誌銘是1607年在香山縣一處墓園中樹立的，但據說那不過是他的衣冠塚。⁸⁰

明朝滅亡以後，廣東在一個比較長的時期仍為南明政權勢力範圍，本地士大夫多奉明室正朔，面對明朝的衰亡，他們賦詩感懷，許多以花鳥為題材的詩句，表達的是他們不願稱臣於清朝的情緒。其中如何吾騶的第六子何鞏道（號

⁷⁷ 見李秩，《辟徑集》，道光十四年（1834）刊，李冠章跋。

⁷⁸ 見李洸（輯），《鳩艾山人遺集》（臺北：李承祖，1990年重印）。

⁷⁹ 馬楚堅，〈明末何吾騶相國之生平與志節〉，《明史研究》，卷4（1981）。又見李洸（輯），《鳩艾山人遺集》中有關該詩集的論述。

⁸⁰ 見馬楚堅，〈明末何吾騶相國之生平與志節〉。

樾巢，1642-1676），寫了大量詩詞，歎身世之飄搖，感興亡之轉瞬，其詩以憂鬱沉痛而聞名。在何吾騶死難後，他寫下《秋思》二首，抒發自己在尋覓父親骸骨時憂國傷親之痛。⁸¹他在三十六歲時被當地的仇人殺害。他的同儕功名不高，也無懼地寫詩悼念他的英年早逝。⁸²

至18世紀，當清朝的統治穩固下來，士大夫不再面對要在明清兩個朝廷的正統性之間作出選擇的處境時，前朝有功名或官銜的先人遺下的作品和藝術品，為其後人珍而重之地保存起來，並成為宗族世代書香的象徵。何吾騶的傳記被收入清朝編纂的《明史》，也被收入乾隆《香山縣志》。⁸³除了官方文獻中收入這些傳記外，宣稱在小欖擁有人住權的何、李、麥三族，在族譜中列舉他們當過官的祖先和族人，數量驚人。我在前文曾經提過這些文獻是地方群體尋求社會升遷的依據和工具。宗族的語言通過藝文類的作品得到美化，嘉慶末年何天衢編纂的九卷本《何氏詩徵》便是這類例子之一。何天衢是當地的詩人，也沒有很高的功名。

20世紀初重修編印族譜，往往有特定的主題和風格。這些族譜以敘述其祖先的源流開始，宣稱其祖先出自中原（所謂中原，即指漢文化繁衍之地）的名門望族，隨後記載祖先在宋代南遷的傳說。在一個特定地點定居的權利，被加上了皇帝或上天的意旨，後來甚至把定居的合法性與取得的功名和仕途掛上鉤。其實，究竟有多少宗族真正是「來自中原的移民」，是一個歷史學家仍然需要探討的問題。⁸⁴

在小欖，有不少地方文獻，包括野史、傳記、家規、詩集、遊記和方志等等，這些文獻，大多由地方上的學者編撰，鞏固了文人的價值觀。當反映到地方的政治經濟變化的特徵時，它們對朝代的興衰便顯得尤其敏感。《欖屑》便屬於這類作品之一，作者何大佐是乾隆十六年的舉人。除了一般的詩文外，他在《欖屑》還記錄了很多事件及對地方的考察。有一些還涉及那些懂得方術的本地人，這些方術大抵來自於民間信仰的傳統。有一些是對地方盜賊及家族械鬥的記載，但也有一些是關於儒家傳統中「烈女」孝道的故事，或是忠臣為保

⁸¹ 見其詩作《秋思》，收在梁志鈞輯，《欖鄉歷代詩粹》（小欖，1986），頁26。

⁸² 關於詩人的傳記及他們的詩的內容，見梁志鈞輯，《欖鄉歷代詩粹》。不少李航寫的詩直接與何樾巢有關，如該書頁37-38中李航的《讀樾巢先生遺集有感》及《九日過何樾巢先生墓》。

⁸³ 見上引馬楚堅文，有些歷史家認為何吾騶投降清軍，馬在文中提出異議。

⁸⁴ 見小欖何氏、李氏、麥氏的族譜，又參見譚棟華，《從珠璣巷史實聯想到的問題》，《廣東歷史問題論文集》（台北：稻禾出版社，1993）。譚比較這些族譜中的族源傳說與廣東其他宗族的傳說。關於小欖鄰近的番禺縣一個大族如何「建構」其歷史，見Liu Zhiwei, "Lineage on the sands," in *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, ed. David Faure and Helen Siu.

衛皇朝而奮勇抵抗叛亂和海盜的記載。

雖然從士大夫的價值出發，竭力要表達對政治中心的認同，但小欖所隸屬的香山縣的方志中，仍記錄了不少小欖本地的獨特的文化習俗，⁸⁵ 其中尤以「風俗」篇的記載為主。不同版本的《香山縣志》都記載了小欖地區也有和鄰近的番禺和順德縣一樣被稱為「不落家」的婚俗。所謂「不落家」，就是指已婚的婦女在婚後仍長期在她們的娘家生活。在縣志的「烈女傳」部分，這些「不落家」的婦女是因其孝行得到表揚的，不過，從字裏行間，我們還是可以感受到，「不落家」的做法實際上在當地是十分普遍的。⁸⁶

即使到了民國時期，地方的學者仍不遺餘力地編寫一部新的地方志。畢業於中山大學的李洸（1904-43）是一名學者和詩人。1920年代時，他收集並出版了小欖學者文人的著作，其中包括他自己及伍瑞隆的詩集。伍的詩作是他多年來從私人收藏家中收集回來的。⁸⁷ 其後，他著手寫一本關於他自己家鄉小欖的方志，但這個計劃由於他的英年早逝而流產，後來本地另一文人繼承了他未完的事業。他本人是何氏族人，出生在鎮上最大的地主家庭。1940年代，當地軍閥袁帶請他修纂一部方志以勸捐，編成了《欖溪雜輯》，對鎮上的藝術、名勝古蹟、文化成就記載詳盡。

1949年後，士大夫的興趣以一個令人意想不到的方式存續下來。在地主、土豪被鎮壓或剝奪了財產之後，有一些人出於特殊的理由，收藏了部分文人學士的著作和藝術品。他們不一定出身詩書名門，我在當地調查期間，為我提供這些資料的人中，有一人從事金屬模具行業，有一人是鄉鎮企業的會計。按照傳統的標準，這些人都很難被認為是學者，但他們在艱難危險的環境中，純粹為興趣驅使，使士大夫傳統的鑒賞品味得以在當地延續下來。按照共產黨的階級劃分標準，他們出身好，在1949年後歷次政治運動中，一直沒有遇到被抄家的威脅。在後毛澤東時代，當鎮政府決定要發揚本鎮的歷史傳統，去吸引海外華僑時，這些收藏家就成了新地方志編寫組的骨幹了。⁸⁸ 鎮政府還指示這個編寫組收集整理幾個世紀以來小欖鎮居民撰寫的詩作。這些努力的成果是在1994

⁸⁵ 參見《中山文獻》中不同版本的《中山縣志》，其中包括乾隆（1751）、道光（1827）、光緒（1880）和民國（1923）四種版本。

⁸⁶ Siu, "Where Were the Women?" 32-34。

⁸⁷ 見李洸，《吹萬樓詩集》，（臺北，1988年重印）；及李洸（輯），《鳴艾山人遺集》。

⁸⁸ 見《小欖鎮志》。

年出版了《欖鄉歷代詩粹》，以及新版的《何氏詩徵》。

數個世紀以來，人們用盡各種手段躋身士大夫階層，除了撰文著述之外，種花、組織詩會文社、收藏藝術品，都是文人雅士的象徵；讀書人參與這些風雅的活動，使他們可以把自己和普羅大眾區別開來。我在上文中已經論述了19世紀初以來與菊花會有關的文人活動，其中幾點在這裏不妨再重新強調一下。一方面，宗族財產與權力繼續建立在對沙田控制的基礎之上，另一方面，個別家庭的財富則依賴以小欖鎮為中心的商業發展而累積。不同的社會階層及團體通過參與社區的節日，形成了一個本地的士大夫文化。在這個過程中，他們改變了士大夫文化的內涵及他們與民國政府之間的關係。1934年的菊花會標誌著非本地的商業和軍閥利益的興起，以及以土地為財產基礎的宗族的衰落，是這一變化的一個實例。

對士大夫文化的參與及其背後的政治意圖，在60年後舉行的菊花會表現得明顯不過。是次菊花會舉辦於1994年，此時，帝國時期的士大夫文化早已隨著王朝秩序崩潰而消失了，甚至取代了帝國秩序的近一個世紀的民國及毛澤東主義革命的時代，也已經成為過去。在一個物質主義至上的年代，沒有一種理想能成為社會流動性的指導性原則，地方資源被視為國家政策而為人們所操控。在建設現代化和力爭繁榮的十年中，共產黨幹部在不同的層面上在菊花會中利用了人們對家鄉的感情。⁸⁹ 一系列與菊花會有關的已出版文獻，顯示了權力與地位的多元基礎，也反映了當很少人懂得傳統是甚麼的時候，人們自會靈巧地創造出無數新的傳統。不過，鎮上的老居民和他們的客人，到以小欖公園為中心的老城區觀看菊花和藝術展覽，卻大多失望而回，因為那些懂得種植和鑒賞菊花的老一輩的精英分子大都不在了。唯一能體現一些藝術和文化品味的是一個當地藝術家的書畫展，及另一個由梁志鈞（即前面提到那位退休的會計）收藏的石頭展。在該次菊花會上也編纂了一本詩集，當中包括舊式的地方掌故作家以及由許多不同地區的詩社推薦躍躍欲試的詩人的作品，也有一些出自幹部之手。⁹⁰

在這次菊花會舉辦的同時，在小欖鎮的新開發區，也是新的鎮政府辦公樓的所在地，菊花會以另一種形式迎接賓客。鎮政府印發了不少精美的小冊子，

⁸⁹ 在另一篇文章中，我曾經討論過珠江三角洲地區類似的社區節慶活動，見Helen Siu, "Economic Transformation and Cultural Improvisation: Community Festivals in Post-Mao South China," in *China Review*, ed. Lo Chi Kin, Suzanne Pepper, Tsui Kai Yuen (Hong Kong: Chinese University Press, 1995), ch.16, 1-17。

⁹⁰ 見小欖第四屆菊花大會及嶺南詩社編，《甲戌小欖菊會詩選》（廣州，1994）。

在菊花會期間派發，吸引商人投資。當小孩子為斑斕奪目的霓虹燈而驚歎時，老一輩的觀眾則不由得記起過去精緻的手工做的燈籠和花展；不過，目睹過這些場景的人畢竟已所剩無幾了。鎮政府的領導對海外的客人及上級政府官員的出席十分滿意，他們無疑為政府籌辦這次菊花會所付出的努力添上了一份合法性。鎮政府的領導更希望，海外投資者不久便蜂擁而至，在小欖鎮投資房地產和工商業。

不過，這次菊花會發生了一個不大不小的意外，當巡遊隊伍經過觀禮台的時候，貴賓的看臺突然倒塌了。一些當地的群眾認為這暗示了某些力量不滿意這次菊花會的安排。⁹¹慶幸的是，這次事故沒有造成甚麼嚴重傷亡，鎮政府官員也很高興在場的電視臺工作人員並沒有播出那些令人尷尬的部分。但在群眾印象中，這次意外也許暗示了主辦這次菊花會的鎮政府漠視地方歷史及情感，選擇了錯誤的地點，又忘記了在菊花會之前舉行適當的儀式安撫鬼神。也許，在人們的心目中，這些出身於農民家庭背景政府的官員領導，也和以往的地方精英一樣，不過是在扮演士大夫罷了。

（黃海妍、黎麗明譯，程美寶、劉志偉校）

關鍵詞：文化手段、國家權力、地域社會、傳統再造

⁹¹ 當貴賓台倒塌時，我正在現場。這一次事故發生後，鎮上居民議論紛紛，有些人將其歸咎於巡遊活動觀禮台的地點過去是棄嬰及戰時的亂葬坑。一些倒塌現場的片段被播出後，在香港也被廣為討論。在民間信仰的壓力下，鎮政府最終請了一群道士來做法事。當地一些尼姑甚至在菊花會結束不久，自發到巡遊活動的地點做法事。