

明清時期閩西四保的鄉約*

劉永華

四保是福建西部汀州府所屬長汀、清流、連城、寧化四縣毗鄰地區一個關係密切的村落群，總共包括七十餘個自然村。從明代萬曆年間（1573-1619）開始，當地不少村落進行了組織鄉約的實踐。與目前學者所討論的鄉約相比，這些鄉約不僅持續時間比較長，而且所從事的種種活動，與目前對鄉約的認識存在較大差距。本文將以筆者在四保搜集的民間文獻、碑刻和口頭傳說為基礎，分析當地鄉約組織出現的歷史背景、鄉約的內部結構、主要職能、領導層的社會構成及其所從事的重要社會文化實踐。筆者認為，在四保鄉約制度表面上的特殊性背後，反映的是明清時期王朝與社會之間更具一般性的、複雜的、動態的關係。

—

四保《長校李氏族譜》中載有這樣兩則資料：¹

守經，公易直寬和，毫無鉤棘。雖能少於維世，而義每多好施。祖廟之修，躍龍橋之建，首倡為一人。然不理鄉曲之是非，不趨豪門之聲勢，迺其高致耳。趙督撫行鄉約，公評推為約副，允愜眾心。

常茂，公扶幼侄，留寡嫂，拾金還主，甘守清貧。萬曆二十三年（1595），蒙陳按院點鄉約，舉善冊，而以尚義之匾旌焉。

在這兩則行述中，傳主都涉及當地的鄉約組織。在第一則資料中，傳主因種種義行被推舉為鄉約組織的重要首領；在第二則資料中，傳主的義行，經由鄉約組織的推薦，引起了地方長官的注意，並頒以象徵王朝恩典的匾額。在這些資料

* 本文在撰寫過程中，承蒙鄭振滿指點。兩位匿名審稿人也提出了比較有趣、有時還相當有挑戰性的建議。在此謹向他們表示感謝。當然，文中不妥之處，概由作者本人負責。

1 《長校李氏族譜》（民國三十四年刊本），卷之首，〈文藝類〉，頁3上，頁4下。

中，還可以看到僻處四保的鄉約組織與福建地方行政長官之間的關係。長校的情形給人一種印象：似乎明末幾個福建地方政府的官員，對於倡導與推行鄉約，給予了充分的重視。

這個印象可以得到近年兩個實證性研究的證實。根據三木聰與鄭振滿的研究，萬曆年間擔任福建巡撫的許孚遠（1592-1594在任）、黃承玄（1615-1617在任）等人，對推行鄉約保甲制都不遺餘力。² 上引資料中提及的趙督撫，名參魯，字宗傳，浙江鄞縣人，隆慶年間（1567-1572）進士，萬曆年間擔任福建巡撫。任上曾「行鄉約保甲法，境遂少盜」。³ 福建的其他地方官員，也或多或少地涉及鄉約保甲制，以萬曆年間擔任福建巡按監察御史的陈子貞來說，根據上引族譜資料，也曾參與推行鄉約保甲制的工作。⁴ 不過，他們在這個制度推行過程中所扮演的角色，由於資料所限，我們已無從知曉了。

在長校的鄉約組織中，政府所扮演的角色，有着清楚的表現。當地的鄉約是在政府的倡導下組織起來的。約中設有約正、約副等職，他們由約眾公舉。約正、副的推舉標準，似乎並不需要科舉功名，因為上引資料中的李守經沒有任何功名。但從他喜好施捨這一事實來看，他應該屬於殷實之人。鄉約具有「旌善痺惡」的職能，專門置有旌善冊，凡約中有善行、義行卓著者，約正、副負責將之上報政府，由政府酌情給予獎勵。長校約是否有約所，若有，具體位置在何處，清中葉以前的情況已不可考，道光年間（1821-1850）的一篇文字表明，當時約所位於李氏祖廟之左。⁵

除了長校約外，四保地區的其它幾個鄉約組織與福建地方行政長官的關係就沒有這麼清楚了。這幾個鄉約大都是在萬曆年間及此後開始出現的。⁶ 儘管如

2 有關萬曆年間福建地方政府首腦推行鄉約保甲制的具體情形，請參閱鄭振滿，〈明後期福建地方行政的演變〉，《中國史研究》，1998年，第1期，頁147-157，尤其是頁155-156；三木聰〈明末の福建における保甲制の展開〉，收入氏著《明清福建農村社會の研究》（札幌：北海道大學圖書刊行會，2002），頁277-320。

3 康熙甲子年刊《福建通志》（北京：書目文獻出版社，影印本，無出版日期），卷30，〈名宦一〉，頁41上。

4 陳子貞為江西南昌人，曾任福建巡撫都御史等職。見康熙甲子年刊《福建通志》，卷19，〈職官二〉，頁15上。

5 《長校李氏族譜》（宣統元年刊本），卷之首，〈祖廟記〉，頁2下。

6 根據馬屋村進士馬馴的《鼎建馬氏大宗祠記》，馬馴可能在15世紀後期就開始行鄉約。但鄉約之內容及行約情形，我們已無從知曉。參見孝思堂，《馬氏大宗族譜》（鉛印本，1993），二集，〈宗祠〉，頁4。

此，無法肯定，它們就是地方官員倡導的結果。事實上，當時鄉約制已是風行全國的一種實踐，⁷ 組織鄉約本身，並非僅有政府官員倡導一途，是民間自行組織的鄉約，亦可能成為地方社會與政府打交道的一個平臺。從筆者搜集的四保地方文獻來看，此期最早推行鄉約制的是馬屋的馬氏族人。萬曆十一年（1583），馬屋馬氏以孟復為首，率叔輩子仁、子能、敬夫、國儒與弟輩汝思、朝宗、敬輿、益謙共九人倡行鄉約。孟復，字汝陽，號南陸，明增廣生，任婺源縣少尹（典史），曾主持馬氏大宗祠的重修。在〈鄉約跋〉中，他指出當時的社會「鄉俗日簿，百孔千瘡」，在這種情況下，假如想「塞其流焉，難之難者也」，因此，他認為必須如治河一樣，浚其源流，然後可以防止洪水泛濫。行鄉約，其根本目的在於「攻心」，首先攻的應是守約者九人之心，達到「吾九人者之私心，無忿心，無子子心，無煦煦心」，如此，鄉民見之樂從，最後達致「堤防不必設，而俗敦淳美」的境界。⁸ 《馬氏大宗族譜》還提到族人馬文才因「秉性率直」，被「舉為約正」，「鄉中爭競者，往質之為論孰曲孰直，無或阿徇，人咸服之。有邑令欲坦庇一人，呼公諭之，意而使之處分，公固執不可，令恕之，公曰：『然則某不為約正，如何？』」⁹ 按，馬文才與馬孟復為兄弟行，〈鄉約跋〉沒有提到他，說明他可能是在後者倡行鄉約之後才參與鄉約事務的。從〈鄉約跋〉這篇文章推敲，這個鄉約所覆蓋的範圍，最初應是馬屋一村。而且，它並沒有提到與地方政府的聯繫，這說明它可能是個民間發起的鄉約組織。另外，據馬屋老人的說法，本村鄒公廟亦稱「六約所」，不但馬屋的馬氏宗族，而且馬屋周圍的賴氏宗族（居賴家壩）與嚴氏宗族（居嚴屋）也參與約務，以此推斷，馬屋的鄉約很可能曾以此廟為約所，而且後來參與鄉約的，除了馬氏宗族之外，還包括了賴氏與嚴氏兩個宗族。這兩個宗族歷史上受馬氏的控制，與馬氏有十分密切的淵源，馬屋鄒公廟，即由馬、嚴、賴三姓共同出資修建、管理。因此，賴、嚴兩姓被納入馬屋的鄉約體系，並非出人意外之事。

以四保南柴坑為中心的八將約可能也組織於萬曆年間。當地的《馬氏族譜》有一段文字，中間就提到了這個鄉約的早期情況：¹⁰

7 參見曹國慶，〈明代鄉約研究〉，《文史》（北京：中華書局，1998），第46輯，頁202-204。此時期福建地方官和地方士紳倡行鄉約的情況，請參見汪毅夫，〈試論明清時期的閩臺鄉約〉，《中國史研究》，2002年，第1期，頁131-144。

8 孝思堂，《馬氏大宗族譜》，六集，〈遺文〉，頁145。

9 孝思堂，《馬氏大宗族譜》，五集，〈傳文〉，頁17。

10 《馬氏族譜》（手抄本，2000），不分卷，〈老譜遺語〉。

再下岡屋地名下庵原立庵壹所，舉凡春秋祈報，兩門（南柴坑馬氏宗族的兩個房——引者）共作醮筵。至萬曆四十年（1612），伯祖萬泰、文寶、新慶兩門人等，議庵太近人家出入，僧人不便，將庵移至水口，以作通鄉保障，總名八將約。雲窩爲約正，竹園、溪背爲約副，魏家坊爲約贊，蘆坑、黃梘坑爲約通。凡官府往來點冊及期會公事以迄春祈秋報，四約眾等幫墊消耗之費，同集公所。故八將約下庵老基，萬泰、新慶共議兩門建學館以延師德後。

從這段文字看來，以南柴坑爲中心的八將約似乎在萬曆四十年（1612）之前便已存在，至此年乃以庵場爲約所。這個鄉約有着比較完善的組織，約內設有約正、約副、約贊、約通等職。¹¹ 不過，這些職位是固定的，也就是說，它們分別「承包」給特定的自然村。引文中的雲窩、竹園、溪背、魏家坊、蘆坑、黃梘坑都是南柴坑村角落及附近幾個小村的名字。因此，八將約實際上是個跨村落的聯盟組織。從引文還可看出，八將約的主要職責有三：一是協助官府「往來點冊」等公事，支付其費用；二是負責約內的「期會公事」及其開銷；三是主持春祈秋報的酬神活動（八將的祭拜？），並幫墊活動開支。八將約之名，應得自該鄉約之約所。引文提到的庵場，即南柴坑的八將廟，八將可能是楊家將父子八人之謂。¹² 關於八將約的另一則資料，是乾隆十八年（1753）的一方禁碑。碑立於四保魏家坊村（今稱義家坊），適在八將約範圍之內。茲將碑文抄錄如下。¹³

立禁碑八將約黃梘坑、魏家坊等爲嚴禁後龍水口松杉竹木盜賊强丐川溪毒魚□事。竊惟後龍水口種植樹木，乃人民風水之悠□焉。竊盜强丐屬□□□□□□吾□吾□鄉內後龍水口久蓄樹木，無□近□無良之□□□砍伐剪□葉田園蔬果□□□□□□疊□□控，而乞丐者藉

11 明代鄉約的首領中，約正、約副、約贊是常見的名字，其具體職責大體應如曹國慶，〈明代鄉約研究〉，頁204-205所論，但《馬氏族譜》所見「約通」一詞，曹國慶文並未提到。

12 按，「八將」也可能指東岳泰山神轄下的顏都督（即牛頭神）、都總政、都給緒、柳都督（即馬頭神）、七爺（即白無常）、良願司、八爺（即黑無常）和鄭家將等八位部屬。對這組神明的崇拜，也在福建廣爲流行。參見葉明生，〈論「八將」在福建的流布、變異及儺文化意義〉，《民俗曲藝》，第85期（1993.9），頁74。

13 此碑現存於長汀縣館前鎮義家村水口善福庵附近，碑文凡十三行，額題「禁碑」兩字。

乞爲由，□□強砍□木，□急□財，偷雞毒猶（狗？），夜則行竊，
 □□□□□□□頭者遣□流直下，拆破□爲□膽。今經官同稟請
 □□，仍今勒碑永禁。凡有父母兄弟到此一廟，此碑了然在目，如官
 法在心。各宜告戒子侄遵禁□石，如有□□此禁者，一經提獲，定嚴
 罰。如不遵者，稟□官□□□，此碑永禁。

乾隆壹拾捌年三月拾貳日眾 立

此碑雖然文字漫漶，但立碑的具體緣由還是清楚的。其目的在於禁止盜砍八將約所屬黃梘坑、魏家坊等村後龍山的竹木以及禁止毒殺附近小溪之魚。碑文清楚說明立碑的主體是八將約。這個鄉約與《馬氏族譜》所載鄉約是否同一個組織？目前雖無明確資料，但從相同的名稱與相似的範圍來看，它們很可能是同一個組織。

四保的雙泉與霧閣村，地方文獻雖未提及兩村組織鄉約的具體時間，但是，它們都各有自己的鄉約組織，這應是毫無疑問的。雙泉《鄒氏族譜》收錄了兩則傳記：¹⁴

公諱一柱，字文正，爲人正直剛方。康熙甲子年（1684），貴鄉修築三元古陂，因龍足鄉恃強阻修，以致誤傷人命。時公屬鄉約，株連在案，波累多年，疊審無休，公之招供並無游移。豈非正直剛方人耶？

公諱文芳，字承苾，號可馨，三讓公之克家令子也。少負大志，不拘拘于尋章摘句，不逐逐于勢利紛華。令伯父靜璋公深鍾器之。甫冠，覓質于江右省垣，數年間，聲名遠播，大獲蠅頭之利，歸與父兄謀大創華廈，廣置良田，然後援例游雍。……其持家也，量入爲出；其處世也，推己及人。邑宰謝公見其正直和平，存心寬恕，舉爲通約之保正。嗣是鄉里中爭論曲直，而投訴者門庭如市。公以至誠排解，人咸心悅誠服，立爲冰釋。

從上述傳記來看，雙泉的鄉約有鄉約（應即約正）、保正等名目。鄒一柱顯然不是士紳，他被推爲鄉約可能即如傳文所云，是因爲他「正直剛方」；鄒文芳

14 敦睦堂，《鄒氏族譜》（光緒庚子歲刊本），卷首，〈贈文〉，頁35下，頁14上、下。

則有功名，先經商，後捐得監生頭銜。可以看出，他們的職責，一是在打官司時作證人，一是處理地方民事糾紛。還應看到，鄒文芳之成為鄉約，是由知縣任命的。雙泉《鄒氏族譜》還收錄了一位叫鄒國儀的族人的傳記，說他從商致富後，凡義舉無不樂為，曾主持修建約所。¹⁵ 這也為當地鄉約的存在提供了旁證。根據雙泉老人回憶，直至民國初年，雙泉還有鄉約名色。他指出，這些經地方士紳提名、由忠厚老實之人擔任的鄉約，實際上是政府與地方精英之間的緩衝。筆者知道霧閣村曾倡行鄉約，也是得自與該村老人的訪談。據一位老人回憶，霧閣最後一位鄉約叫鄒新壽，是個民國初年的種田人，讀過幾年書，性格剛直，比較能幹。鄉約的主要職責是解決地方糾紛，地方有事，可以請求鄉約處理，這叫「投鄉約」，而鄉約一般邀請鄉裏「懂事的人」會同出面處理。投鄉約的費用，好像由糾紛的控方負責。

二

可以看出，自明末開始，四保地區的不少村落都有行鄉約之舉。這些鄉約是如何組織起來的？它們主要從事了哪些活動？對於明清時期的王朝與社會關係的瞭解，它們究竟為我們提供了甚麼有趣的線索？筆者在四保調查期間，幸運地發現了有關當地一個鄉約的比較具體、全面的資料，讓我們可以比較深入地討論上述問題。這個鄉約的名字是上保約。

上保位於四保南端，明清兩代，它位於長汀縣四保里與連城縣北安里的交界處。後來的上保約，包括了上保及附近幾個小村。上保本身共包含了洋子邊、圳邊和大坪頭三個聚落（角落）。上保周圍又有梘頭、社下前、高屋坑、黃坑（又分為上、下村）等聚落。居住在上保的，是鄒氏宗族。根據當地傳說，南宋慶元二年（1196）狀元鄒應龍因避戰亂，於南宋末年自泰寧移居上保鄒家山，後來，其子六郎、八郎分別移居四保霧閣（龍足）、雙泉二村，而七郎仍居上保，成為上保鄒氏的開基祖。七郎生有七子，現在居住圳邊者是五子禮郎的後裔；而聚居洋子邊、大坪頭者是長子社郎的後裔。社郎一脈至第九世時，福榮居住於洋子邊，而福緣居住於大坪頭，兩人分別成為洋子邊與大坪頭的支祖。¹⁶ 聚居於梘頭村的是吳氏宗族，譜載，其開基祖大郎大約是在南宋遷居梘頭的。吳氏二至四

15 敦睦堂，《鄒氏族譜》，卷首，〈贈文〉，頁9上-下。

16 綜合敦敬堂，《鄒氏族譜》（民國三十五年刊本），卷1，〈世系〉資料。

代均單丁，到五世時，有兄弟伯義與小八兩人，他們的子孫成為吳氏的兩大房，大房叫上祠或上門，小房叫下祠或下門（一說中門）。¹⁷ 社下前分新、老兩個聚落，均在上保村附近，是楊氏宗族的聚居點。其先祖六三郎據說是在南宋自歸化（今明溪）遷居四保開基的。¹⁸ 上保約的成員中，還有賴氏宗族。其先祖據說是在明末遷居四保的。¹⁹ 賴氏先以高屋坑為主要聚居點，後來，遷居到附近的上黃坑。下黃坑的歷史只能追溯到清代，居住在這個聚落的鄒氏，是從霧閣遷來的。從目前資料來看，他們並未參加上保約。其原因可能在於，他們有強大的霧閣鄒氏宗族做後盾，無須托庇於上保約。在有關上保約的文字中，還提及李姓。他們似乎是個居住在上保附近的宗族，但現已滅絕或遷居他處，因為當地已沒有李姓了。

關於上保約早期的歷史，圳邊《范陽鄒氏族譜》有這樣一段記載：²⁰

右約所在鄒公廟前山下，甲山庚向。東至山，西至雙泉鄉飲福亭與廟坪，南至田，北至坪。大明崇禎十七年（1644）春，七郎公裔孫完堯等首建上保鄉約所一植，毗連五間，中廳設立聖諭一座，上懸「鄉約所」匾額，右畔豎「上保鄉約所」大石碑，以杜混淆。每逢正、三、七月三季，衿耆詣約所議論約規，遞年正月十二、十三、十五日，六月廿日、廿一日、廿三日，上保慶祝神誕，衿耆飲福于內，世世勿替。……至國朝康熙四年（1665）春正月，吳、楊、李、賴四姓同議合約，奈無約所，懇借鄒七郎公約所商議約規。後鄒、吳、楊、李、賴五姓，編立仁、義、禮、智、信五班字號，拈鬮為定，輪流辦備約務。

這段文字有幾處需要澄清。首先，上保約建立的時間，並不是崇禎十七年（1644），而是萬曆年間（1573-1620），這點洋子邊《范陽鄒氏族譜》明確記載

17 睦本堂，《吳氏族譜》（光緒己亥年刊本），卷之1，〈世系〉，頁1上-2上。

18 親遜堂，《宏農楊氏族譜》（木活字本，1996），卷1，〈世系〉，頁8上-9上。

19 鄒南英的〈閩連城四保南塘鄉賴氏族譜叙〉載云：「茲余同里賴氏貴族，考其先世，自前明間擇居于汀之四保南塘鄉，迄今二百餘年，世數凡八。」該文作於乾隆六十年（1795），由此可知賴氏遷居時間在16世紀末前後。見松陽堂，《松陽郡賴氏族譜》（鉛印本，1995），卷首，頁4。

20 敦本堂，《范陽鄒氏族譜》（鉛印本，1995），卷1，頁117，〈鄉約所圖〉。

說：「上保鄉約所，古建于鄒公廟山之下，甲山庚向，明萬曆間設立聖諭六言，安于約所中棟。」²¹ 上引文字中的「首建」之「首」字應作「爲首」之「首」解。大約上保鄉約所始建於萬曆年間，至崇禎十七年重建。再者，上保約最初應爲上保村鄒氏所組織，上保約之名，蓋即源於此。至康熙四年（1665），吳、楊、李、賴等姓組織的另一個鄉約，由於沒有固定的鄉約所，經上保約磋商，最終合而爲一，成立新的上保約。最後，兩個鄉約的合併與五姓編立字號二事，並不是同時進行的。前者應該發生於康熙四年前後，而後者可能發生於康熙十幾年至三、四十年之間。理由是，楊姓接約的時間，並非開始於康熙初年，而是康熙四十三年（1704）（詳見下文）。²²

爲甚麼馬屋、上保、長校、南柴坑等幾個村落，到了萬曆年間都先後組織鄉約呢？三木聰的說法提供了一種解釋。他認爲，明後期鄉約保甲制的出現，是里甲制度解體的結果。明初建立的里甲制度，具有徵收賦役、維持再生產與維持治安和秩序等機能。至明代中葉，隨着鄉紳土地所有制的展開，作爲里甲制度基礎的在地地主層逐漸沒落，從而引起鄉村支配體系的崩潰，里甲制解體了。原先由里甲制執行的種種機能，便改由各種新的制度執行，而鄉約保甲制，便是其中重要的一種。²³ 鄭振滿則從明後期地方行政的演變入手，爲鄉約保甲制的推行提供了另一種解說。他指出，明代後期，由於倭亂、加派等原因，福建地方政府出現了財政危機；而明中葉開始的財政改革，由於重在「節流」而不是「開源」，遂使各級地方財政的規模屢受壓縮。結果，政府被迫放棄包括各種地方公共事業在內的許多行政職能，社會秩序的維持，最終便不得不依賴於鄉約保甲組織與鄉族武裝，鄉約保甲制由此應運而生。但是，這種由地方政府「授權」的鄉族自治，勢必導致鄉族勢力的惡性膨脹，引起鄉族械鬥與鄉族割據的持續發展。²⁴ 而這種局面，又可能爲鄉約的普及提供必要的社會土壤。概括來說，三木聰與鄭振滿兩位觀點的差別在於，前者側重行政系統最基層的一環——里甲制——的演變，而後者注重州縣行政尤其是州縣財政的演變。但兩者都強調地方行政系統內部的變化與鄉約保甲制盛行之間的密切關係，認爲後者實際上是地方行政職能萎縮的產物。²⁵

21 敦敬堂，《鄒氏族譜》，卷19，〈上保約公產〉，頁1上。

22 親遜堂，《楊氏族譜》，卷首，頁4上-5上，〈鄒公廟約所〉。

23 三木聰，〈明末の福建における保甲制の展開〉，頁278-288。

24 鄭振滿，〈明後期福建地方行政的演變〉，頁147-156。

25 鈴木博之根據對明代徽州鄉約的研究，認爲當地鄉約出現之初，目的在於維護「禮的

儘管上述兩位學者的結論，目前尚難斷定是否適用於其他地區，但是，他們所討論的情況，在明後期的福建還是比較普遍的，其結論應可用於理解四保推行鄉約制的比較一般的制度史背景。的確，筆者在上保約最重要的四個房（上保洋子邊、圳邊、梘頭吳氏上門、下門）的族譜中都發現了清代里甲組織的一些有趣資料，這些資料表明，上保約的主體（即包括鄒啓太、吳通仁、曾太長²⁶在內的「老三戶」或「老里長」），在明代共同朋當長汀縣四保里五圖五甲的里長，至清代康熙三十四年（1695）與乾隆二十三年（1757），上保約的另外三個戶（吳德其、鄒煌觀、鄒廣發三戶）也先後加入「老三戶」的行列，共同朋當五圖五甲的里長。為此，這些新老戶進行了具體安排，規定了各自在官府十年審丁、五年接役中的責任。²⁷從這些資料看來，這六個戶原本並不屬於同一個里甲系統，它們共同朋當里長，也許正是因為它們屬於同一個鄉約的緣故。但是，五圖五甲這個系統的連續性是不容忽視的，而且，「老三戶」包括了鄒、吳等姓，說明兩姓在明代辦理地方公務時已有合作。假如明初里甲體系執行了徵收賦役、維持再生產與維持治安和秩序等職能，那麼，到了明末，里甲體系可能仍在執行應付官府公務的職能，但是，維持地方治安與社會秩序的職能，很可能已從里甲系統的手中，逐漸轉移到鄉約之上。在地方行政方面，情形應和鄭振滿所言相似。實際上，他引述的一些重要例子，正是來源於明後期的汀州府。²⁸假如不怕稍稍冒點風險的話，筆者認為他的結論在四保地區是適用的。

倘若如此，四保的幾個村落推行鄉約的具體原因又是甚麼呢？四保的資料提供了兩種說法。馬孟復在解釋組織鄉約的緣由時，強調他面臨的是一個「鄉俗日簿，百孔千瘡」的社會，也就是說，這是個秩序趨於解體的社會。他所推行的鄉約，多少帶有「移風易俗」的味道。上保、梘頭等村落組織鄉約，則別有情由。當地的傳說認為，聚居在上保、梘頭、社下前、高屋坑等村的宗族，因規模小，人丁少，常常受到附近大族的欺凌，又由於他們處於長汀、連城兩縣的交界

秩序」，只是到後來社會危機日益加深後，才進而側重維護「社會秩序」。參見鈴木博之，〈明代徽州府の鄉約について〉，收入明代史研究會論叢編集委員會編，《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》（東京：汲古書院，1990），頁1045-1060。

26 曾太長戶的情況，今不可考。在上保周圍，並沒有曾姓人家。

27 敦善堂，《吳氏族譜》（光緒己亥年刊本），卷1，〈招耕田片〉，頁1下-4下。關於明清時期「戶」的本質的變化，請參閱劉志偉，《在國家與社會之間——明清廣東里甲賦役制度研究》（廣州：中山大學出版社，1997）。

28 比如，鄭振滿在〈明後期福建地方行政的演變〉一文中，廣泛援引了李世熊編纂的《寧化縣志》一書中的資料。

處，經常也有匪患。組織上保約的緣由，就在於聯合幾個小族的力量，與大族和盜匪抗衡。這個傳說中提及的大族，可能是聚居馬屋的馬氏宗族，他們在明初就控制了里甲系統，至明中葉，這個宗族相繼培養了幾個在地方上很有影響的士大夫，並通過修譜與建祠等方式，在地方上樹立起威權，可能也在這個時期，他們控制了當地唯一的墟市；傳說中的大族，也可能是聚居霧閣的鄒氏宗族，這個宗族在明後期開始培養出幾個下層士紳，隨後在清初開始在雕版印刷業中獲得可觀的利潤，他們在萬曆年間修譜與建祠，開始與馬屋馬氏展開權力的角逐；另一種可能性是雙泉的鄒氏宗族，這個宗族的勢力雖然無法跟馬屋馬氏或霧閣鄒氏相提並論，但比後來加入上保約的幾個小族則要有勢力，他們也是在萬曆年間開始進行收族的實踐的。²⁹ 相比之下，後來上保約所屬的幾個小族，直到乾隆五十九至六十年（1794-1795）間才開始進行比較有意識的收族活動。³⁰ 這些大族與上保等村小族之間的衝突，即使在後者組織鄉約之後也還出現過。還在明代崇禎年間（1628-1644），上保鄒氏與雙泉鄒氏就在上保鄒公廟的祭祀方面發生爭執，告到縣衙門，最後由知縣出面調解，才得到解決。³¹ 梘頭吳氏歷史上與馬屋馬氏有過相當激烈的衝突。根據當地一個傳說，一位馬氏女子嫁到梘頭，到八十多歲時，這個婦女壽終正寢了。可是，她娘家的親人糾集一批族人，浩浩蕩蕩來到梘頭的死者家中，藉口馬氏婦人是吳姓族人所害，將後者的家財洗劫一空。吳姓勢力單薄，敢怒不敢言，最後定下規矩，凡吳姓子孫，永不許娶馬屋女子為妻。當然，上保約的組織，肯定為這些小族抗衡大族增加了不少籌碼。在當地流傳一個傳說中，在上保約一個約眾受到大族族人欺凌之後，約中首領即召集約眾，前往那位肇事者處抄家，而大族族眾也無可奈何。正因為鄉約在維持地方秩序、抵禦外來勢力的侵擾上有着重要的作用，它在上保一帶具有最為明顯的表現。留在當地文獻中的一些珍貴資料，正可說明鄉約在當地的重要性。總之，對馬屋為代表的大族來說，內部秩序的重建是倡行鄉約的直接動機；對於參加上保約的小族來說，

29 因篇幅所限，對於上述幾個宗族的歷史，這裏無法展開討論，請參見Yonghua Liu, “The World of Rituals: Masters of Ceremonies (*Lisheng*), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Sibao, Fujian” (Ph. D. dissertation, McGill University, 2003), 188-253。

30 以首修族譜的時間而言，上保鄒氏社郎與禮郎兩房都創修於乾隆五十九年，而梘頭的上、下兩門、社下前楊氏宗族以及上黃坑的賴氏宗族都創修於乾隆六十年。六個宗族幾乎在同一時間首修族譜，這本身就值得注意，它表明，他們之間存在相當密切的聯繫。

31 敦敬堂，《鄒氏族譜》，卷首，〈三鄉分定致祭日期規例〉，頁1上。

組織一個跨村落的小族聯盟，以此抗衡大族，才是組織鄉約最根本的原因。而這兩個原因本身，是更為一般性的地方財政演變與里甲制度解體的結果。至於為何這些小族選擇鄉約而不是其他組織形式（比方說，寺廟），我們沒有直接的資料。一個合理的推斷是，鄉約在當時由不少士大夫廣為推行，因此，與寺廟等組織形式相比，具備更强的正統色彩和合法性。³²

上保約成立之初的組織形式，現在已無從知曉。至康熙朝前中期，在吳、楊、李、賴等姓加入後，它開始具備日後二百餘年遵循的制度。根據這種新的制度，約內五姓約聚，以拈鬮的方式，組織成五個班，分別命名為仁、義、禮、智、信。它們是：³³

仁字班：梘頭吳姓下門、社下前楊姓與高屋坑賴姓；

義字班：梘頭吳姓上門；

禮字班：圳邊鄒姓；

智字班：大坪頭鄒姓；

信字班：洋子邊鄒姓。

這五個班每年輪流負責鄉約的事務。如甲年仁字班接約，乙年義字班，丙年禮字班，丁年智字班，戊年信字班，一輪結束後，重新按照順序接約。因此，以每班而言，五年接約一次。仁字班的楊姓因人數較少，每二十五年接約一次。茲以楊姓為例：³⁴

每年正月初二日，在約所宰牲，上輪下接約。梘頭下門吳、楊二姓合拈鬮得仁字班。當日經眾原議，下門吳姓並高屋坑在內接約，輪流連五班共廿五年。至每年楊姓接約一次。楊姓接約在洋子邊信字班約，送交下梘頭上門義字班。脫約人須具帖請新鄉約一餐。又于本家敦請

32 正因為如此，我傾向於認為，上保約的形成和演變本身，反映的主要不是王朝對鄉村支配的歷史，而是福柯所謂“subject”（主體/臣屬）被創造的過程。不過，這僅僅是假說，尚待日後進一步探討。有關福柯對subject的理解，請參見Michel Foucault, “The Subject and Power,” in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 208-226.

33 敦善堂，《吳氏族譜》，卷1，〈祠圖記〉，頁5上；親遜堂，《宏農楊氏族譜》，卷首，〈鄒公廟約所〉，頁5上。

34 親遜堂，《宏農楊氏族譜》，卷首，〈鄒公廟約所〉，頁4上-5上。

二人一餐。諸（？）鄒公廟接拜聖送約，另請二人一餐。每年七月初二日，行約一次，宣講聖諭（諭）六言，化民敦淳，嚴肅約束。……康熙四十三年甲申歲（1704）立起楊姓接約一次；雍正七年己酉歲（1729）接約一次；乾隆十九年甲戌歲（1754）接約一次；乾隆四十四年己亥歲（1779）接約一次；嘉慶九年甲子歲（1804）接約一次；道光九年己丑歲（1829）接約一次；咸豐四年甲寅歲（1854）接約一次；光緒五年己卯歲（1879）接約一次，永遠不得摧（前）速後。

根據上引資料，楊姓拈鬮拈得仁字班，與吳姓下門、高屋坑賴姓同屬一班。吳姓與賴姓每五年共同接約一次，而楊姓每二十五年接約一次。楊姓在康熙四十三年開始接約，頭一年是信字班（洋子邊鄒姓），次年送交義字班（梘頭吳姓上門）。此外，上保一帶的幾部族譜都提到李姓參與約務一事，但是，這個宗族究竟被編排到哪一班，則均未見明文記載。從這條資料還可看出，至遲從18世紀初開始，至19世紀後期，上保約一直在當地運轉。

根據約規，上保約當年輪值字班在該年正月初二日承接上一班的約務，稱「接約」，至次年同一日，移交約務給下一班，稱「脫約」。接約、脫約之日，需行帖通知各班相關人士。流傳至今的約帖有以下兩紙：³⁵

A、請鄉約帖

伏以

臘去舊除

春來新接乃上保約古設交代約任之良規也謹擇來年新正月初二日辰刻

敢屈

某字班新鄉約公詣約所領接

《聖諭廣訓》辯（辦）理約束是望

右啓

請

35 筆者獲見的祭文本，《雜用便覽》（民國時期手抄本），頁23上、下。

大鄉望某字班新鄉約公大人尊駕文幾
某字班新鄉約某名頓首 拜

B、正月初二日三七月初三日約帖正月用不得下本抄有
謹遵於前規某月某日約所宰牲凡屬約中紳耆英俊人等各帶分金酒米齊
集約所議論約規庶風清俗美共樂 太平特字
通知
民國某年某月某日某字班 鄉約 具白

上述兩紙約帖，第一帖是請下一字班接約的帖子，第二帖是全年例行公事通用的帖子。從帖後年份看來，上保約至民國初年還在運行。由於每次接約對於鄉約的成員宗族來說，都是件關乎本族聲望的大事，這些宗族對於接約和脫約，大都十分謹慎，有的甚至定下規矩，鄭重其事地將之載入譜牒。梹頭吳姓上門的規矩是：³⁶

一逢乙、庚兩年，輪該祠內為鄉約，丙、辛脫約。有會約行約，值月值年人邀同有值事才者共成其事，毋推諉退縮。遇點冊，每家的要科錢，不宜專望松子，至少要出錢二十五文，眾擎易舉。
一脫約之年，將祖祠所備猪移宰約所，生、監、禮生凡該飲福者同臨約所款待，上午祭祠則無酒筵，或待鼓樂一位。

根據上述規定，吳姓上門逢乙、庚年接約，丙、辛年脫約。接約之年，族內要求有管理才能的族人積極參與約務。所謂「點冊」，當即南柴坑《馬氏族譜》所云「官府往來點冊」，亦即官府胥吏下鄉進行的種種例行公事。「松子」是當地對松樹的稱呼，這裏指的應是該族公山的收入。從這條規定可以看出，上保約與八將約一樣，負有協助官府辦理公務的職責。

既然當地宗族對於鄉約事務如此重視，那麼，上保約的首領究竟是甚麼人呢？鄉約的活動與地方士紳究竟有甚麼關係呢？由於筆者只掌握了四位鄉約首領的資料，目前只能為這兩個問題的討論提供一點思路。第一位吳大順（1572-1648），字若初，是明末的冠帶耆賓，其兄長吳大行是位歲貢生。吳氏在

36 睦本堂，《吳氏族譜》，卷8，〈具開祭祖祠規例〉，頁2下。

年輕時外出經商，「略創家業」，後扶助兄長讀書，由於他「忠直自持，人多悅服，里人重之，舉為鄉約，事無大小，處之裕如。將更約，仍留公督理。此以見公之素行深孚于閭里也」。他之被推舉為鄉飲賓，可能是因其兄長的科舉功名，更重要的是因為他在鄉約任上的突出表現。³⁷ 第二位楊九公，據說「生平不侮鰥寡，不畏強暴，判斷人間曲直，是則是，非則非，毫無曲苟與人。幹事竭力料理，鐵膽忠心，毫無苟且與人。然諾一言既出，千金不移。鄉中之事，一一綜理精緻」。筆者推斷他曾擔任鄉約首領，是因為傳記記載他的事跡時指出：「吾約鄉禁會立下規條甚酷，或送官懲治，無不果敢而遵行，迄今約內賊風不致猖獗，居民得高枕而臥者，皆兄之賜也。」這裏的「鄉禁會」亦稱「鄉禁社」（「禁」字也有寫作「正」字的，四保話兩字同音），是上保約中專門處理地方公務的一個組織。以楊氏的性格與才幹，被族人推舉參與約務是情理中的事。傳記還提到，楊九公因「爭路徑」與梘頭中門（亦即下門）族人發生衝突，最終死於後者之手。³⁸ 第三位是楊儉忠，³⁹ 家境似乎不太好，他的傳記說他是「本質之人」，「生平儉樸，耕種自食」，分家時他父親沒有給他留下任何財產，因此，他不得不「恒以肩挑貿易，販米于寧（化），轉運連城出售，稍負微利，養活家口」，因此，他是在寧化、連城之間販運米豆的眾多四保挑夫中的一員。不過，這個身份並不排除他在族中的地位。其傳記載云，楊儉忠曾管理十二世祖公堂，「以數祖蒸嘗存起，權其子母，為祖增光」，又說「十六世洪先公乏嗣，翁發慈祥，頗積祭資」，足見他有理財之才。⁴⁰ 最後一位是鄒永遠，字致堂，家境比楊儉忠要好，在十二歲時即捐監，其性格「忠厚信實，謙遜待人」，「凡地方有故，無不竭力勸助，修橋路以利行旅，存眾款以祀祖宗，他如建造大桐橋戲臺，重修天后宮，維持景初公聖誕會」，他都熱心參與或主持，至三修、四修家乘，鄒永遠擔任總理校對。⁴¹ 在上述四位鄉約首領中，經濟狀況與身份都不盡相同，第一位與最後一位算是下層士紳，另外兩位則是沒有身份的庶民。就經濟狀況來說，除了最後一位外，其餘三位的家境都比較一般，算不上甚麼殷實人家。這說明，身份

37 睦本堂，《吳氏族譜》，卷8，〈若初公傳〉，頁1上。

38 親遜堂，《宏農楊氏族譜》，卷首，〈文傳〉，〈楊九公傳〉，頁1下。

39 筆者在查閱梘頭上門《吳氏族譜》時，在譜內意外發現紙條一張，上書「鄉約公」，後列吳志英、鄒永遠、楊儉忠、吳豐有、傳炳五人，方知楊儉忠與下文將要提到的鄒永遠都曾擔任上保約的首領。可惜的是，筆者未能找出其餘三人的傳記，不過，可以確定，他們都沒有獲得過功名，因為在族譜的「題名」中並未找到他們的名字。

40 親遜堂，《宏農楊氏族譜》，卷首，〈文傳〉，〈儉忠翁傳〉，頁1上。

41 敦本堂，《范陽鄒氏族譜》（民國十九年刊本），卷7，〈永遠賢侄行述〉，頁1上。

與家境並不是決定鄉約資格的主要條件。這四個人的共同點，是他們在理財與處理地方事務上的表現出來的才幹。即使是被稱為「本質之人」的楊儉忠，管理起公堂也是有條不紊。須知鄉約處理的無非是地方上的種種公共事務與民事糾紛，沒有一定的管理才能，是無法勝任這種工作的。上引《吳氏族譜》所云「有值事才者」，強調的正是這一點。這四位鄉約首領所具備的「經理之才」，正是鄉約組織所需要的。

三

上保約活動的地點，是位於上保鄒公廟側的鄉約所。鄒公廟創建於元代，是當地最為重要的寺廟之一，而鄒公是當地最為重要的地方神之一。鄉約所建於鄒公廟側，多少有借重鄒公權威的意思。約所共有房屋五間，中廳豎有聖諭，這就是明太祖朱元璋的聖諭六言：孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非為。鄉約的例行活動，每年主要有三次：一是正月初二日，此日約眾在約所聚餐，各個字班也在此日交接約務。另一次是三月初三日，主要活動是議定規條。最後一次是七月初二日，此日在約所內宣講聖諭六言（在清代，宣講的文本應該是《聖諭廣訓》）。⁴² 此外，鄉約還負有處理地方糾紛之責。試舉一例。某年，有鄒姓族人（可能是上保人）在社下前楊氏先祖六三郎祖墳之側挖墳一穴，危及後者的風水，楊氏族人乃「的投鄉約、保正、公親」，在這些人的斡旋下，雙方最後達成和解。⁴³

除了一年三次的例行活動之外，上保約還從事一些值得注意的歷史實踐。這些實踐讓我們可以更好地把握這個鄉約的實質。上保約從事的第一項社會活動，就是維持水利工程。上保約的主要成員村落，除了高屋坑、黃坑以外，基本上屬於同一個水利體系。這個體系的水源來自於四保東部的鰲峰山，流經上保村，最後到達梘頭與社下前兩地。在明代萬曆年間，還在吳、楊、李等姓加入上保約之前，他們便與上保鄒氏一道，在本里油杭前溪中用石築堵陂頭一座，以便灌溉當地大墩上的一片糧田。至乾隆年間（1736-1795），「有本鄉希吞公產之徒，其陂圳滲漏並不顧管、無工霸耕之端」，乾隆二十七年（1762）四月，「合約等齊集，編立合同，以開墾踏陂公產田畝，召鄒新德承耕，每年辦交田租銅錢陸百

42 敦善堂，《吳氏族譜》，卷1，〈祠圖記〉，頁5上；敦本堂，《范陽鄒氏族譜》（民國十九年刊本），卷1，頁117，〈鄉約所圖〉。

43 親遜堂，《宏農楊氏族譜》，卷首，〈鄉圖〉，頁3下。

文，交輪值年鄉約人收領，以付出工踏圳者買米、酒、菜等用，毋得短少，其合同當日付在鄉約內存一紙」。⁴⁴ 也就是說，在發生本地人無端霸耕影響水利的問題之後，上保合約眾等組織人力，開墾田地一處，召佃耕作，其收入用於維持陂圳的正常運行。

上保約的第二項社會文化實踐，是組織神明崇拜活動。上保村後有一山峰，稱古峰山，又以崇拜賴仙公的緣故，稱作賴仙嶺。山頂有古廟，稱賴仙庵，供奉賴仙公及陽、羅二仙公。賴仙公與陽、羅二仙公是閩西地區著名的「三仙二佛一侯王」中的「三仙」。賴仙公俗名玄，大約生活於宋代（一說在明初），在連城姑田員峰山得道。⁴⁵ 賴仙庵的建置時間，今不可考。從庵內保存的兩方碑刻來看，這座庵場在長汀、連城、清流一帶比較有影響。⁴⁶ 賴仙嶺山麓，建有積福庵一座，內供歐陽真仙、羅仙公、賴仙公、三大祖師、觀音和彌勒等神明，這座寺院建於明代弘治年間（1488-1505）。⁴⁷ 據說九月初一是賴仙公的誕辰，每年此日，來自上保約及長汀、連城、清流一帶的香客上山進香，齊集庵中打醮。上保一帶的拜神活動，由上保約主持進行，屆時，鄉約組織人員上山朝謁賴仙公。鄉約還專門置有田產，以供每年賴仙公生日備辦彩儀、鼓吹、香燭等物之用。圳邊《范陽鄒氏族譜》載云：⁴⁸

南嶂山頂，上保約眾人建造神廟一所，名曰古峰山，內裝金像而祀焉。凡四方善男信女，各宜誠心齋戒，登山朝謁，此必仙公之靈顯也。惜乎吾鄉自建造以來，原無祀田，只得鳩集同人，題捐存息，後

44 敦善堂，《吳氏族譜》，卷1，〈祠圖記〉，頁5下。

45 華欽進，〈員峰山的賴仙公及其道士〉，收入楊彥杰主編，《閩西的城鄉廟會與村落文化》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院印行，1997），頁399-415；民國三十六年《清流縣志》（福州：福建地圖出版社，1989），卷之22，〈人物志〉，〈方外〉，頁560。

46 這兩方碑刻均是捐款題名碑，一方額題「降福孔皆」四字，無立碑年月；另一方額題「以垂不朽」四字，立於光緒二十年（1894），此碑捐款人名之後列有董理十二人之人名，其中長汀縣十人，連城縣、清流縣各一人，長汀縣董理中，鄒姓七人，吳姓二人，楊姓一人，這種姓氏構成與上保約的情況基本相同。

47 敦善堂，《吳氏族譜》，卷1，頁4下。

48 敦本堂，《范陽鄒氏族譜》（鉛印本，1995），卷1，頁124。此外，敦敬堂，《鄒氏族譜》，卷19，〈社田片〉，頁2上，載有賴仙公田片二處，每年收入歸鄉約；同卷，頁4上，載有仙公社田一處、朝山社田二處，這三處田產的收入應該歸神明會所有，並不是鄉約的公產。

置買糧田三處，將仁、義、禮、智、信五班鄉約輪流，每班值年至九月朔日，將田錢買辦硝磺、香燭、彩儀、吹手等物，登山朝拜，至廟慶賀仙公，千秋勿替。

拜畢下山，例於積福庵進香。⁴⁹ 上保約在同治五年（1866）於大桐橋開設公平墟後，又在墟場組織演戲酬神等活動，慶祝賴仙公的生日（見下文）。由於賴仙庵位於海拔一千餘米的陡峭山頂，聖誕期間的活動比較複雜，因此，鄉約內部形成了一系列聯絡與組織的規矩，以協調廟內與墟場的各種活動。

同治五年，在上保約的倡導組織下，在約屬大桐橋（一作大衢橋）地方開設了一處新的墟場，稱公平墟。關於開設這個墟場的來龍去脈，敦善堂《吳氏族譜》有如下的記載：⁵⁰

本境公平墟，設立于大衢橋，正南北通衢之所。其間有一羅星，系鄒姓之鎖鑰。釁因龍足鄉新墟五、九集期路稍遠，買賣維艱，又恐少年滋事，只得鳩集鄒、吳、楊、賴四姓即仁、義、禮、智、信五班人等，和同集議另設集場，籌之久而事不果。迨至同治五年間（1866），復商此舉，僉謀定議，擇于本境大衢橋新設公平墟，僅一橋難容鄉眾，以故于仁、義、禮、智、信五班（班），每班科派銅錢貳拾千文正，架造一廳于羅星上，以便糴糶風雨無驚，並無安神塑佛之說。每逢三、八期，往來懋遷者歷世年而莫異。越光緒十一年（1885），于糴米亭前復構戲臺一座，本為九月初一朝古峰山搬演梨園之有歸，更以壯集場之色，其架造費款，實係鄉正社捐出數百金，以資土木之需，倘世遠年湮，糴米廳與戲臺有頽圯之虞，宜鄉正社協同修復，不涉一鄉一姓之事，恐後無憑，各存族譜為據。

要把握上保約這個重大舉措的意義，必須將之置於村際關係的總體背景上進行考察。由於篇幅所限，這裏不能對四保墟市與村落、宗族的關係逐一進行回顧。⁵¹ 明代中葉以前，四保地區最為重要也許唯一的墟場，是位於馬屋與赤土

49 敦本堂，《范陽鄒氏族譜》，卷首，〈積福庵梵剎記〉，頁1。

50 敦善堂，《吳氏族譜》，卷1，〈大衢橋古跡〉，頁1上、下。

51 對這一論題的具體討論，請參見劉永華，〈墟市、宗族與地方政治——以明代至民國時期閩西四保為中心〉（未刊稿，2003）。

岡之間的賴家墟。⁵² 從名稱來看，這個墟場最初可能是由居住在這裏的賴氏建立的。至明中葉前後，隨着馬屋馬氏宗族勢力的擴張，他們逐漸控制了這個墟場。通過控制這個墟場，馬氏宗族也建立起對地域社會的控制權。從明末開始，來自雕版印刷業和其他工商業的利潤，及科學上的相對成功，讓霧閣的鄒氏宗族逐漸獲得了與馬氏角逐地域社會控制權所必需的經濟與社會文化資源。乾隆四十三年（1778），鄒氏宗族在聚居的霧閣村村口開設新墟，為區別他們聲稱強買強賣行為時有發生的賴家墟，他們將新墟稱作「公平墟」。⁵³ 公平墟的墟期，是每月逢五、九日，與賴家墟完全相同，足見在新墟開設這一事件背後瀰漫的角逐地域控制權的味道。上引文字中的「龍足鄉新墟」，指的便是此墟。引文稱大桐橋墟場開設的原因有二，一則「路稍遠」，一則「恐少年滋事」。其實，霧閣新墟場距上保約十華里，僅有不足一小時的路程，赴墟來回，也只需半天路程。因此，開墟的主要原因，恐怕還在於「恐少年滋事」一端，亦即擔心與霧閣鄒氏形成正面衝突之勢（注意：他們也使用「公平墟」一詞）。開設新墟，一方面可以避免與鄒氏宗族正面衝突，另一方面也可以免受後者的鉗制。這與組織上保約的原因本身也是相通的。大桐橋墟的墟期逢三、八，而不是像霧閣新墟那樣逢五、九，正是這種複雜心態的外在表現。

最後，上保約還在境內頒行各類禁約、禁條，以期減少境內民間糾紛及盜賊活動。筆者獲見的禁條、禁約有以下五紙。⁵⁴

A、禁雞鴨約

立禁字人上保約某字班鄉約等，為嚴禁小手以及放縱雞鴨。照得目下秋序將殘之際，正禾稻成實之時，與薯蕷芋子將收之日，最宜保護週全，方可以得收穫。近有一班鼠盜之流，與狗利之輩，罔知耕稼之艱難，潛夜偷掘薯蕷芋卵，放縱雞鴨只，躁食（？）稻穀，甚是可惡。今申嚴禁，各宜謹戒。如有捉獲掘薯蕷芋卵者，定行拆屋重處。捉獲雞鴨躁食田穀者，其鴨交與義勇宰殺，決不寬放。特字。預聞。

一禁牽牛游田墾者罰錢若干

52 嘉靖二十四年（1545）刊《清流縣志》已載有賴家墟。見該志卷1，〈墟市〉，頁14。同一時期，四保境內只有長校之北有轉水會，不過，這不是定期市，而是一年數日的廟會。

53 霧閣上祠，《范陽鄒氏族譜》（民國三十五年刊本），卷29，〈田片〉，頁2上。

54 筆者獲見的祭文本，〈雜用便覽〉，頁24上-26上。

- 一禁捉獲之鴨若要贖回每只罰錢若干
- 一禁偷盜秆草者每束罰錢若干夜間偷者罰錢若干
- 一禁偷割黃禾者拆屋重懲
- 一禁偷割粟子者罰錢若干
- 一禁攔途劫搶盜牽耕牛者拆屋重懲

B、禁約

立禁字人上保約等爲嚴禁盜賊以安民業以靖地方事。蓋聞匪類不除，則地方無由而美；賊盜不滅，則民業無得而安。我上保俗尚淳良，各安生理，誰敢作奸犯科。誠恐約規稍弛，盜賊復起。是以通約集議，設立禁條。自禁之後，各宜痛改前非，以習正業，共爲盛世之良民。切莫犯禁。乃若貪汙之心存於中，而盜賊之事著於外。一經捉獲，大則送官究治，小則依鄉重罰，決不寬徇。凡約中人等，各宜父戒其子，兄戒其弟，交相儆戒，無犯鄉禁焉可。特字通知。

C、禁田禾

立禁字人上保約某等爲嚴禁田禾事。竊見國以農爲本，民以食爲天。故及時耕種，栽佈禾苗，輸納朝廷糧稅，供養父母妻子。終歲勤苦，所系一家姓名攸關。近有無耻之徒，罔知耕稼之艱難，徒徇一己之私欲。或縱牛羊殘踏，或放雞鵝噪食。遍地荒蕪，舉目慘傷。今會鄉眾歃血立盟，盡行禁止。且居民人等，務宜體諒遵守。各家俱要嚴固攔阻，毋得仍跟前弊。同盟之人，逐一輪次早夜巡察。不拘何人田地，若遇牛羊雞鵝等畜踐食禾苗，即時拿獲，會眾賠償。倘有恃強不服者，必鳴於官府；阿縱不舉者，連坐以問罪。使物不滋害，人得安生；庶糧有所出，家口有賴矣。特禁。

D、禁約

長汀縣四保里上保約正姓爲嚴申大禁以一風俗事。竊見鄉設禁條，原非私舉。事有明徵，法無私貸。且強者依勢橫行，弱者緘口畏縮。或徇情以容隱，或貪利以偏護。卒至禁令敗壞，風俗益頹，人畜交害，不堪悉數。此禍不懲，曷所底止。今特置酒會眾，寫立禁條，以警後犯。如有犯者，公扯約所。小則議罰，大則重懲。再抗拒不服，定聞官究治。糾察之人，不得被嫌徇私，受錢賣放。又不得欺善畏惡，挾

仇排捉。如有此情，查出同罪。凡我共約，至公罔私。庶鄉鄰不至受害，而風俗自此淳厚矣。

E、禁條

立禁字人上保約某班等爲申嚴禁以弭盜賊以靖地方事。昔太叔治鄭，不聽子產猛烈之言，以致萑苻（苻）多盜之方，不在於寬而在於猛也。吾鄉自數十年來，律禁森嚴，民之作奸犯科者漸息。無如世教衰微，民不興行。誠恐禁令稍弛，則雞鳴狗盜之流，復因之而迭出。是以通約集議，申立嚴禁。如有肆行無忌，敢干約禁者，無論夜竊搶奪諸大盜，即一切小手，亦在重懲，所不宥焉。凡爾匪徒，各宜痛改前非，毋致自貽伊戚，庶風清俗美，坐享昇平，而上世之淳風不可復睹於今也哉。特字。預聞。

上述禁約針對的，主要是糟蹋私人的莊稼與盜竊私人財物兩種行爲。涉及前者的有第A、C、D紙禁約，涉及後者的有第A、B、E紙禁約，⁵⁵ 兩者都是對私有財產的保護。透過這些禁約，我們可以看到，上保約儼然已成爲境內一種重要的公共權力。上述五紙禁約，均見於民國初年上保一位禮生的祭文本。⁵⁶ 但是，具體立約年代，從文本本身來看，殊難推斷，儘管筆者傾向於認爲它們立於19世紀前後。當然，它們也未必是同一時代所立的。從文本流傳的角度看，筆者發現其中的禁約C，與明末刊陸培彙編的《雲錦書箋》一書中的「田禾禁約」幾乎完全相同。⁵⁷ 這固然說明兩者之間存在密切的關係，但對我們目前的討論而言，也

55 傅衣凌先生曾在龍岩發現的《鴨禁碑》一方，細讀碑文，與這裏抄錄的禁約A、C實似是而非。《鴨禁碑》所言，涉及的是「拾穗權」的問題，而這裏涉及的是莊稼收穫之前的保護田禾的問題。參見傅衣凌，〈閩俗異聞錄（一）〉，《福建文博》，1984年，第一期，頁58。相比之下，這些禁約與仁井田陞《中國法制史研究》一書中所引元明日用百科全書中的鄉村規約更爲相似。參見仁井田陞，《中國法制史研究：奴隸農奴法、家族村落法》（補訂本，東京：東京大學出版會，1980），頁741-829；《中國法制史研究：法の慣習、法の道德》（補訂本，東京：東京大學出版會，1980），頁671-693。Michael Szonyi提醒我注意仁井田陞的這部著作，在此謹表謝忱。

56 對這個祭文本的簡單描述，請參見劉永華，〈閩西四保所見五種祭文本〉，《華南研究資料中心通訊》，第33期（2003.10），頁13-14。

57 引見仁井田陞，《中國法制史研究：奴隸農奴法、家族村落法》，頁812。

並未提供多少綫索。這至多也只證明了，這個禁約可能是明末以後才在上保實行的。

四

在最近對明清鄉約的研究中，論者在有意無意中強調一個觀點：鄉約與官府、士大夫之間密不可分的關係。曹國慶對明代鄉約制度的研究，雖然將鄉約分為官辦與民辦兩種，實際上，官辦鄉約固然是由政府官員倡導推行的，而作者所舉民辦鄉約由於是士大夫倡行的，與政府也有千絲萬縷的關係。因此，這些民辦鄉約，容易成為「官治的工具，並趨向成為官治體系的一個組成部分」，並由此讓人很自然地推導出它們的種種弊端：徒具形式、敷衍塞責、實效靡徵等等。⁵⁸ 朱鴻林考察的嘉靖年間（1522-1566）廣東增城沙堤鄉約，是由理學家湛若水與舉人伍克剛倡行的。在討論明代鄉約的總體特徵時，朱氏強調，不論是政府命行的鄉約，還是民間自行發起的鄉約，「鄉紳的參與都是常態，並且是它得以成立的重要因素」。⁵⁹ 西方學者的情況大體相同。Monika Übelhör所考察的是宋代理學家對鄉約制度的理論探討，⁶⁰ 而Kandice Hauf考察的是明中葉江西吉安籍士大夫推行鄉約的理論與實踐。⁶¹ 在深化對明代鄉約的認識上，這些研究無疑為我們提供了不少極有意思的見解。但是，只要這些研究所討論的主題還局限於王朝與士大夫的層面，只要這些研究仍舊倚重於士大夫留下的記載，它們所得出的結論就難免不會有偏頗之弊。⁶²

58 曹國慶，〈明代鄉約研究〉，頁217-218。

59 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，《燕京學報》，新八期（2000.5），頁107-159，引文見於頁148。類似的論述，還可見於朱鴻林，〈明代中期地方社區治安重建理想之展現——山西河南地區所行鄉約之例〉，《中國學報》，第32輯（1992.8），頁87-100；Hung-lam Chu, "The Community Compact in Late Imperial China: Notes on Its Nature, Effectiveness, and Modern Relevance," The Woodrow Wilson Center Asian Program, Occasional Paper, May 24, 1993.

60 Monika Übelhör, "The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Sung and Its Educational Significance," in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, eds., Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), 371-388.

61 Kandice Hauf, "The Community Covenant in Sixteenth Century Ji'an Prefecture, Jiangxi," *Late Imperial China* 17.2 (Dec. 1996): 1-50.

62 Joseph McDermott對明代徽州鄉約制度的研究，力圖突破這個理論局限。他試圖將參

若以目前對明清鄉約的認識來衡量，四保鄉約——尤其是上保約——就顯得格外特別。其一，誠如朱鴻林指出的，像沙堤鄉約那樣有效時間不長的，在明代並非罕見之事。正德十三年（1518）王守仁命行的南贛鄉約、嘉靖四年（1525）呂楠行於山西的解州鄉約、嘉靖十三年（1534）呂楠門人余光行於解州運城的河東鄉約、嘉靖十八年（1539）呂楠門人張良知行於河南許州的許昌鄉約以及嘉靖中葉江右王門名人聶豹、鄒守益、羅洪先等在吉安府屬縣所行的鄉約，大都僅有效數年。壽命較長的，嘉靖二十三年（1544）成立的徽州歙縣岩鎮鄉約大概行了十年，正統三年（1438）或稍後成立的潮州饒平黃岡鄉約行了三十年，持續時間最長的可能是正德六年（1511）開始的山西潞州雄山鄉約，這個鄉約的壽命大約也只有六十年。⁶³ 相比之下，四保鄉約的壽命就長得多了。馬屋、長校、雙泉與霧閣四村的鄉約，由於沒有確鑿的證據，還難於斷定其延續性，可是，八將約始行於明代萬曆年間，到清代乾隆年間很可能還在鄉村發揮作用。即使撇開八將約不論，本文側重討論的上保約，毫無疑問，從萬曆年間成立開始，一直到民國初年還沒有解體，前後共行了三百年左右。這種歷史延續性就遠非單由官府或士大夫倡行的鄉約可比。

其二，上保約所從事的活動，與目前論者所指明的鄉約活動也有較大的差距。以沙堤鄉約為例，這個組織的主要活動包括：一、聽讀聖訓、宣諭；二、聽講訓諭、經書；三、禮獻約賓；四、燕禮；五、讀鄉約、聽講書；六、記錄入冊；七、禮成送客。⁶⁴ 曹國慶所舉明代鄉約的活動，除了調解約內糾紛、處理涉及本約的官方及民間事務外，也不外乎約會、講約、彰善、糾惡諸事。⁶⁵ 蕭公權對清代鄉約制度的討論，更簡單地將鄉約視為清政府藉以控制鄉村的、以講解聖諭為中心的意識形態控制工具。⁶⁶ 上保約可能也從事上述活動，不過，它還組織人力、維護水利工程，也組織迎神賽會活動，又開設新墟場，另外還發佈禁約、

加鄉約活動的鄉民納入視野，分別從王朝、地方精英和鄉民的角度，討論他們對鄉約的不同態度，並討論這三方之間的複雜關係。參見Joseph P. McDermott, "Emperor, Élites, and Commoners: The Community Pact Ritual of the Late Ming," in *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 299-351.

63 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，頁135-136。

64 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，頁119-121。

65 曹國慶，〈明代鄉約研究〉，頁205-207。

66 Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), 184-205.

禁條，甚至組織約眾對敵對勢力進行報復性攻擊。它實際上是由一群利益攸關的小族組成的命運共同體。

應如何理解這種特殊性呢？一方面，上保約之所以顯得特別，可能與地方士紳的角色有關。的確，即使在上保約的歷史上，地方士紳的參與也是不容忽視的，儘管這些地方士紳的功名多半是通過異途（如捐納）而獲取的。沒有他們（不管是直接還是間接的）參與，我們也許很難想像一個鄉約可以維持數百年之久。但是，鄉紳的參與「都是常態」這個結論，可能很難毫無保留地應用於上保約。筆者認為，上保約的特點，正在於它與政府、與士大夫（尤其是中上層士紳）之間的距離。以往的研究不僅太過偏重對政府推行與士大夫倡行的鄉約的研究，而且對中上層士紳和下層士紳（尤其是明末以後的監生）之間的距離也認識不足。而對上保約來說，這些下層士紳和沒有功名身份的地方精英扮演了十分重要的角色。也許正是因為這個原因，上保約才顯得特別。

另一方面，至少從兩個角度來說，上保約並沒有表面看來那麼特別。就上保約的壽命來說，其情形實際上並不太特別。朱鴻林曾提出一個假說，認為鄉約的「持續性要視乎危機的存在而定；由於『危機』不可能長期的存在，所以這類鄉約也不可能長久有效存在」。⁶⁷ 這個看法無疑是有見地的，關鍵是如何理解「危機」一詞，假如它指的是戰爭的威脅，那麼，「危機」自然不可能長期存在；但假如「危機」指的是鄉族之間互相競爭、相互衝突的威脅，那麼，至少從明後期開始，在華南的許多地方，這就是經常性的、長期性的了。上保約之所以得以存續近三百年，其根本原因應該就在此吧。倘若這個結論是可以接受的，那麼，通過仔細發掘地方文獻，要找出與上保約相似的例子，並不是甚麼不可能的事。

其次，上保約背後反映的王朝與社會關係，也並無甚麼特別之處。里甲制度解體所帶來的社會後果，地方財政萎縮所導致地方行政職能的演變，在明代即使不是全國性的，也是區域性的現象。上保約產生的社會背景也不特別，社會秩序的危機乃至崩潰，鄉族械鬥與鄉族割據的情形，華北的情況不論，至少在明中葉以後的華南地區不是罕見的。上保約活動中所體現的鄉族自治的種種情形，也遠遠不是特例。⁶⁸ 即便是上保、梘頭等村落組成的村落聯盟使用「鄉約」來指稱

67 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，頁137。

68 參見陳支平，《近500來福建的家族社會與文化》（上海：三聯書店，1991）；鄭振滿，《明清福建家族組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992）。另外，蕭公權認為，清中葉以後各地鄉約出現了和保甲與團練合流的趨勢（其實，如前文所述，鄉約與保甲制合流的現象，早在明後期就已出現）。參見Kung-chuan Hsiao, *Rural China*, pp. 201-205。楊念群也注意到，鄉約組織在某種場合下會演變為一種準軍事

自身這一事實，也反映了明清時期王朝與社會之間的複雜關係。為甚麼這個跨村落組織要使用這個名稱而不是其他字眼呢？因為正如上文指出的，「鄉約」蘊涵了這個制度所具有的合法性與正統性。在大一統王朝的疆域之內，即使從事遠遠超出這個字眼所能涵蓋的活動，也可以通過使用這個名稱，來為自身組織的存在尋求合法性與正統性的理由。一個大一統的王朝，不正是經由這種方式，才成其為「大一統」的嗎？總之，四保鄉約也許與目前我們對明清鄉約制度的認識還存在不少差距，但是，就其產生的歷史背景及其所體現的鄉族自治情形看來，它們至少對於明中葉以後的華南地區來說，並沒有多少特別之處。當然，這點無疑尚待於日後進一步研究的證實。

更為重要的是，說上保約特殊，我們無非是說它和「純粹的」鄉約不一樣。我們以這個「純粹的」鄉約為標準，凡與它不同的，都稱之為特例、異類。但是，果真存在如此「純粹的」鄉約嗎？寫到這裏，筆者發現我們面對的問題與 Aron I. Gurevich 撰寫《中世紀的民間文化》（*Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*）一書時所面對的問題十分相似。當時，是否存在「純粹的宗教」，中世紀時代的人是否真的成了基督徒，成為歐洲中世紀研究者激烈討論的關鍵問題。果真有「純粹的宗教」嗎？Gurevich 對此表示疑問。他認為，必須放棄對社會文化的精英主義解讀，轉而「耐心而周密地展示」中世紀普通百姓的「精神生活」，而「展示其文化的唯一方式，就在於對資料進行系統的研究」。⁶⁹ 儘管 Gurevich 討論的是中世紀歐洲民間文化的詮釋問題，可是，他的告誡，對於從事明清社會文化史研究的人來說，也同樣是一劑苦口良藥。在論及對明代鄉約的認識時，朱鴻林指出：「鄉約的形式在最寬的標準下是相似的，它的內容則是因應時地人事因素而不盡相同也不能相同的。」⁷⁰ 這是個相當有見地的認識。其實，上保約表面看來偏離了鄉約制度倡行者所設計的軌跡，實際上却體現了鄉約最為本質的精神。這樣一個「命運共同體」，不正是宋元以來鄉約制度倡導者所企求達到的最高理想嗎？最後，從上保約的個案中還可看出，歷史學家藉以重構過去的不同歷史資料，在很大程度上限定了他們對歷史的不同理解。以往對鄉約的研究，之所以經常強調這種制度與王朝和士大夫的關係，在很大程度

組織。參見楊念群，〈論十九世紀嶺南鄉約的軍事化——中英衝突的一個區域性結果〉，《清史研究》，1993年，第3期，頁114-121。

69 Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 220.

70 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，頁148。

上是因其使用的基本資料使然。由於這些基本資料大都是由士大夫留下的，鄉約在載入歷史資料之時，本身已經被士大夫所「銓釋」了。透過這些資料重構鄉約的歷史，史學家的視野幾乎難免不為士大夫的「大敘事」——王朝的歷史乃是鄉民被教化的歷史——所左右。⁷¹ 相比之下，我們固然不能說上保約的資料跟士大夫沒有關聯，但是，上保約資料的作者，至多只能說是處於士大夫的邊緣，也就是介於士大夫和庶民之間的中間層。他們留下的記載，和士大夫文集集中的記載不盡相同，並不是毫無原因的。從事明清社會文化史研究的學者，之所以需要收集並系統整理、研究民間文獻，倡導走進「歷史現場」，根本原因，正是借助於這些方法，我們才有可能展示處於邊緣的士大夫甚或非士大夫眼中的世界，透過多元的、非主流的（alternative）視野，突破士大夫「大敘事」的藩籬，重新思考明清時期的文化整合問題。

作者：劉永華，麥吉爾大學東亞系

關鍵詞：鄉約、明清、村落聯盟、士大夫

71 Yonghua Liu, "The World of Rituals," Chapter VII, 對這一大敘事進行了初步分析。