

城市、商人与宗族*

——以民国时期汕头市联宗组织为研究对象

黄挺

(韩山师范学院 潮学研究所, 广东 潮州 521041)

摘要: 本文试图以 20 世纪前 30 年广东省汕头市的 3 个联宗组织为研究对象, 通过这些组织祠堂建筑、族产设立和使用、族谱编撰的事实, 来理解时代、地域和宗族创建人对宗族形态的影响。认为: 一、在这一时期汕头的联宗活动中, 商人起了非常重要的作用。这与汕头开埠后的商业发达、竞争激烈密切相关。联宗的目的是为了借助宗族的力量, 提高竞争力, 获取更大利益。二、这些联宗组织, 跟明代以后发生的联宗比较, 在形态上并无多少新创制。值得注意的反而是, 几乎所有创建人都希望通过族谱的修纂, 建立如同“实体性”宗族那样有等差的秩序, 强调尊卑大小的观念, 而否定联宗组织本然的“权利对等”的“民主”因素。这可以解释为: 这一时期汕头出现的联宗组织又是对时代思潮冲击的反弹。

关键词: 民国时期; 汕头市; 商人; 联宗组织

中图分类号: K2 **文献标识码:** A

关于宗族形态与社会变迁的研究, 已经有很多成果。一般都把宗族形态的变化, 划分为商周、秦汉至唐、宋元明清和晚清以来这几个阶段。晚明特别是清代以后, 宗族制度在中国东南部很普遍地发育, 同时, 宗族的组织形态也有很复杂的呈现。按照宗族谱牒本身惯常使用的讲法, 有“小宗”、“大宗”之别。小宗奉祀 5 代以内的祖先。大宗所奉祀祖先, 则可以是创乡之祖, 即居住于同一乡村各房派的共祖; 可以是始迁之祖, 即居住地域相邻或不相邻的乡村的若干宗派的共祖; 可以是受姓之祖, 即分布于相当广阔地域中同一姓氏的若干宗族的共祖。最后一个类型实际上是不同宗族以至家庭的联合, 所以有合宗或者联宗的叫法。^①

因此, 我们在考察研究宗族形态的时候, 对什么人在什么时候, 什么地域, 用什么样的理由来建构什么形态的宗族组织, 应该予以区别。

本文即试图用这种思路, 以 20 世纪前 30 年广东省汕头市的联宗组织为研究对象,

* 本文为教育部 2007 年度人文社科研究专项项目“潮汕文化与潮州商人”(项目批准号: 07JD770003) 系列成果之一。

^① 关于联宗和联宗组织, 钱杭的《血缘与地缘之间: 中国历史上的联宗与联宗组织》(上海: 上海社会科学出版社, 2001 年第 1 版) 是一个很杰出的研究成果, 对本文启发良多。钱杭发展了日本学者牧野巽对联宗组织的研究, 通过对联宗组织的世系学原则的深入研究, 指出“联宗是中国宗族发展到一定阶段以后的产物”, “联宗的结果不是形成一个新的宗族组织, 而是形成一个建立在共同利益基础上的同姓或异姓的功能性地缘联盟”。(参阅该书第一章第二节和第七章)。钱杭的研究显然很严谨地恪守宗族与世系群的对应。但本文更愿意采用郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》中对宗族的定义: “分居异财而又认同于某一祖先的亲属团体或拟制的亲属团体。”倾向于把联宗看成是中国宗族(而不是世系群)的一个类型。另外, 钱杭在学理上反复强调“联宗”和“合族”的区别(见第 69—74 页、227—228 页、第 257 页的讨论)。但是, 在下面接触到汕头吴氏三让堂、洪氏三瑞堂和徐氏一本堂的材料里, 当事人对这两者并无严格分辨, 使用得很笼统。我们有时也按照“名从主人”的原则, 用“合族”指称“联宗”。

来理解时代、地域和宗族创建者对宗族形态的影响。

一、汕头

汕头是一个新兴移民城市，位于韩江三角洲西南角的顶端，韩江西溪从这里汇入牛田洋内海。这里原来只有一个小渔村，行政地理归属澄海县蓬州都。清代康熙年间建有炮台，商船多依炮台停泊。开海界以后，来往于潮州暹罗之间的帆船络绎不绝，汕头日趋繁荣，成为广东东路重要港口之一。雍正年间曾任职于潮州的蓝鼎元说，潮州“港澳虽多，沙礁堵阻，风涛不测，舸舰辄碎，非谙熟港道者弗敢轻入。商艘往来，不过旗岭、汕头、神泉、甲子”^①。1860年，潮州辟为通商口岸，就在汕头开埠互市。潮海关税务司，英、美、德、日等国领事馆相继在汕头设立。到1921年，汕头在行政建制上脱离澄海县，设立市政厅，始称汕头市^②。

成为对外开放商埠的汕头，城市化规模发展很快。一方面，以商人为主体的人口迅速从各地涌入市区侨居。一方面市区边缘的海边园陇，一些原来为了耕作方便搭建起来的寮屋扩展成新村落，人口增加，为城市提供了必要的劳动力。一个有别于传统乡村和城镇的商业城市在几十年里迅速形成。行会、会馆和宗族之类社会组织，应运而生。

1891年，第一个为总税务司撰写“十年报告”的潮海关税务司辛盛（C. L. Simpson）在报告一开篇就指出：

汕头的重要性，首先在于商业。居民基本上都是商人。^③

与这个城市的性质和城市居民的成分相应，在汕头最先出现的社会组织是会馆和同业公会。1866到1880年，汕头已经有本地人建立的“万年丰会馆”（“潮州六邑会馆”，或称“汕头公会”）、广州人建立的“广州会馆”和客家人建立的“八属会馆”这样组织相当成熟的社会团体^④。其他更小的行会一定很多，以致海关报告上出现“到处散落着庙宇或会馆”的描述^⑤。

传统乡村城镇间非常常见的宗族组织，在汕头的出现相对较慢。第一座祠堂是在1870年由宝安商人郭丽洲兴建的家庙^⑥。20世纪初开始，这座新兴商业城市里的宗族组织渐次出现，1937年出版的《最新汕头地图》上面，就标示出吴家祠、洪家祠、林家祠、李家祠、郭家祠和刘祠6座祠堂^⑦。根据我们的实地调查，当时已经建成而未曾被地图标出的，至少还有徐氏、张氏、黄氏和胡氏4座祠堂。

在这些宗族组织中，吴氏三让堂、洪氏三瑞堂和徐氏一本堂都有族谱保存到今天。族谱中保留着每个宗族组织建构过程的基本资料：祠堂的建筑，族产的设立和使用，族谱的编撰。依据这些资料，本文得以对上面问题展开讨论。

二、汕头的三个联宗组织

^① 蓝鼎元：《潮州海防图说》，郑焕隆选注：《蓝鼎元论潮文集》，深圳：海天出版社，1993年第1版，第54页。

^② 饶宗颐：《汕头释名》，黄挺编：《饶宗颐地方史论集》，汕头：汕头大学出版社，1996年第1版，第275—276页。

^③ 《1882—1891年潮海关十年报告》，中国海关学会汕头海关小组、汕头市地方志编纂委员会办公室编：《潮海关史料汇编》，汕头：内部印行，1988年，第1页。

^④ 《潮海关史料汇编》，第23—27页。

^⑤ 《潮海关史料汇编》，第1页。

^⑥ 汕头市地名委员会、汕头市国土房产局编：《汕头市地名志》，北京：新华出版社，1996年第1版，第376页。

^⑦ 汕头档案馆藏民国档案：12—12—39卷。

与私祠性质的郭氏家庙不同，吴氏三让堂、洪氏三瑞堂和徐氏一本堂都是联宗组织。他们建立的时间，在 20 世纪头 20 年里，也就是在汕头市独立建制之前。我们先简单介绍这三个宗族组织建构的情况。

吴氏三让堂

吴氏三让堂是这三个宗族组织中建构时间最早的一个。

汕头华坞村吴氏，有祖遗田地 200 多亩，坐落本村东方海畔崎碌地方^①。1906 年，华坞吴氏派孙鹏举“因华坞杂居，谋聚族于新里，乃献地与族人，建筑家庙，以崇祀始封祖”^②。这时候汕头开埠已经近 50 年，聚居汕头的外来人口中，不乏吴姓者。上面引文里所谓“族人”，并不只是指称华坞吴氏。吴鹏举的提议，首先得到海阳枫溪人吴潮川、澄海渔州人吴耀斋的回应。经过协议商定之后，1907 年，祠堂开始动工。吴潮川带头筹集经费，吴耀斋则始终董督工役。到 1909 年，祠堂落成，规模颇具：“构堂三楹，由寝室而飨亭，间辟厅事。外敞门阙，其宽广与堂称。左右翼以廊院，掖以轩屋。外庭凿池，池外环以照墙。祠后依陇，陇后平地至北界。计祠址袤六十丈，广十二丈有奇。”祠堂名“三让堂”，主祀吴泰伯，以仲雍、季札配祀。捐资建庙各派祖先牌位，也得以祀祀。1916 年，三让堂继续增设祀牌位，向族人募集基金，在祠后平地，“拓构后楼九楹，以卫堂寝”^③。同时，原住华坞和新迁入汕头的一些吴姓族人，也在祠堂周围构筑房屋，形成一个同姓聚居的新社区^④。

祠堂在汕头仁和街口置买层楼铺屋三间为祭业，用这项物业租金，充做祭祀经费^⑤。

1914 年，为了使“昭穆分而亲疏定”，遂有修族谱的倡议，由寓居汕头的惠来人吴佐熙出任总纂。1917 年秋天，族谱刊成，定名为《初编陵海吴氏族谱》。族谱的凡例这样说明定名的理由：“谱名陵海者，以吴氏著望延陵，在渤海，又推门阙，源远流分，延陵、渤海，遂为二派。今就汕壖华坞吴氏所有地，创建祠庙，辟为新乡。宗祀有吴始封之祖，名其堂曰‘三让’。各支派主祀获升祀其间。近而潮郡所属邑，远至闽浙及江左右支派系属，均合食一堂。是以括其词曰陵海。既以名谱，即以之名乡。”^⑥于是，崎碌海畔的新社区，也被称为“陵海”。这个地名一直沿用到今天。

洪氏三瑞堂

潮州各县洪氏清光绪年间曾经在揭阳渔湖港口乡创建大宗祠“诵芬堂”^⑦。民国初，在汕头以教书为业的前清增贡生洪乃斌倡议在汕头兴建大宗祠，得到寓汕族人的响应^⑧。由发起人和赞成人制订建祠《简则》四章，说明建祠组织管理办法。并在汕头福安横街的裕生当设立宗祠筹办处，成立董事会，推举裕生当老板洪恕之管理财政。

诵芬堂在汕头祠堂的筹建过程，起着很重要的作用。筹办处在汕头茭茭地，买了一片地基，广袤 308 丈，准备作为建祠之用。购地款 1 万元，即由诵芬堂公款及各位发起

^① 崎碌是今日所用标准地名。在《陵海吴氏族谱》原文献中，书写为“淇菴”。以下陈述都使用“崎碌”称呼。

^② 吴廷桢：《创建陵海新乡三让堂缘起》，吴佐熙总纂：《陵海吴氏族谱》，存元楼刻本，民国 6 年（1917），卷 12 “杂录”。

^③ 吴廷桢：《创建陵海新乡三让堂缘起》。

^④ 吴贯因：《陵海三让堂记》，《陵海吴氏族谱》卷 3 “祠宇”。

^⑤ 《三让堂祠祭规则》，《陵海吴氏族谱》卷 12 “杂录”。

^⑥ 《陵海吴氏族谱》卷 1 “例言”。

^⑦ 洪己任：《汕头三瑞堂创修族谱序文》，洪己任总纂：《洪氏（三瑞堂）族谱》，汕头名利轩印务局，民国 11 年（1922），“序文”第 25 页。

^⑧ 洪乃斌：《创建汕头三瑞堂并倡修族谱序》，《洪氏（三瑞堂）族谱》“序文”第 26 页。

人先行捐出。建祠用款，则通过拟设宗祠牌位，订定每位应收金额，向各宗派招标捐题：“宗祠议定设牌位四百尊，置散龕，中龕安排位二百尊，每尊收位金壹百元，旁龕每龕安排位壹百尊，每尊收位金六十元。”这样一共可以收到各宗派设置祖先牌位的捐款32000元，用以支付建祠材料、工费^①。《简则》规定，向各宗派收取牌位账款，必须有诵芬堂印簿。而拟建宗祠名称，暂时还是借用“诵芬堂”名义^②。

1915年，洪氏宗祠建成，定名为“三瑞堂”。三瑞堂购置有族产，租入推举族内资产殷实者管理，每年祭祀费用，由值年司事向管理人支取。

“诵芬堂”创建之时，并未有谱牒的编纂。由于以往各地宗派不相统系，骤然萃合，难免昭穆紊乱。于是，在“三瑞堂”宗祠建成之后，编修族谱又被族众注重。起先，洪乃斌有意“遍查洪氏各省古今名宦事迹，编列昭穆，统一姓为一家。务使长幼有序，尊卑有伦，庶不致数典而忘祖，视同宗如路人”。但最后发觉工程浩大，无从措手而作罢。只在族内募捐数百金，邀请洪己任专司修谱之职。1917年，洪己任从调查入手，采访潮梅族派分支，搜罗残存族谱，记录龕图木主，分辨各派渊源。隔年，初稿尚未编成，洪己任投笔从戎，一直到1921年岁暮，始返潮汕。在族人敦促下，编谱工作重新开始，1922年，《洪氏（三瑞堂）族谱》编成付梓^③。三瑞堂宗族组织建构至此完成。

徐氏一本堂

汕头徐氏宗族组织一本堂的建构，稍后于前两者。

在汕头古潮兴街前，原来有澄海县属东墩乡徐氏敦和公祠，历年久远，其地因也名徐家祠巷。祠堂年久失修，为邻人所觊觎。1916年，发生地产纠纷。敦和公派裔孙，无力相争，求助于寓汕徐氏族人。当时汕头商会会长董澄海徐子青，出面把祠堂争回。敦和公裔孙徐其明邀集房众和在汕宗亲公议，将旧祠地让出，改建为徐氏大宗祠。徐子青也表示愿意先垫付建祠款项。议遂定。敦和公祠原规模不大，一本堂宗祠只用不足两个月的时间就完成改建^④。祠堂建成后的组织和运作情况，由于资料阙略，不可尽悉。所可知者，祠堂内设有东海小学，供在汕徐氏子弟读书，办学经费由徐子青资助。

到1928年，在汕头市辟宽国平马路的市政建设中，一本堂宗祠适当其冲，前座门厅必须割让出大部分，祠堂因此经历一个重修过程。这时，已经有更多徐氏族人寓居汕头，徐子青也出任汕头商会会长，有了更强的号召力。在他倡议下，成立了董事会，主持祠堂修复工程。首先把前座余下之地，改建门亭。又将原来祠前书屋，改建成楼肆二楹，做为祠产出租。工程费用超过万元，由董事捐助之外，又广招潮梅各县宗人，题认牌位筹足。祠堂重修很快完成。祠产赁金所入，用于祭祀，经费丰足，春祀秋尝，各宗派子孙济济一堂。此外，每年还拨出数百元，补助宗族子弟学校经费^⑤。

1934年，一本堂建成已经19年，尚无族谱的修撰。徐子青等人担心各宗派之间的亲疏远近，族人的长幼尊卑，混乱不辨，于是又发起修谱。推选徐占先为总纂，以一本堂为办事处，派员征访采集旧谱，汇参集成。到1935年夏天，《徐氏汕头一本堂族谱》

^① 实际上，最后安排在祠堂神龕上的牌位数，已经超过原来预设的数额。见《洪氏（三瑞堂）族谱》“例言”第11—12页“龕位图”。

^② 《筹建宗祠缘起》，《洪氏（三瑞堂）族谱》“例言”第76—77页。

^③ 洪乃斌：《创建汕头三瑞堂并倡修族谱序》，《洪氏（三瑞堂）族谱》“序文”第26页。

^④ 王延康：《徐氏汕头大宗祠一本堂碑记》，徐占先总纂：《徐氏汕头一本堂族谱》，无出版单位，民国25年（1936），卷1“碑记”，第1页。

^⑤ 温丹铭：《徐氏汕头大宗祠一本堂重修记》，《徐氏汕头一本堂族谱》卷1“碑记”，第2页。

编成^①。由徐子青等捐资刊印^②。

三、汕头联宗组织出现的原因

在上面故事里，我们接触到的显然是一种同姓联宗的事实。下面，我们将针对这些事实作一些讨论。

为什么在民国初这短短 20 来年里在汕头会出现这么多联宗组织？

以往的研究告诉我们，在传统的省、府、县城里建立的联宗组织，在功能上主要是为宗族成员参加科举考试、交纳赋税和官司诉讼一类行为提供了方便^③。但是，在民国初年，在汕头这样的商业城市中，应试、纳粮、诉讼这一类行为皆已不再存在，联宗组织又何以建立呢？

地域因素

这些联宗组织的产生，首先跟地域因素有关。开埠以后，汕头在潮州本地的经济、政治地位，在潮州之外的影响迅速上升。民国肇建设潮梅镇守使，1914 年设潮循道，公署皆驻汕头。故尔，陵海吴氏三让堂的建构，就提出“汕岛又为通商重镇，东南用兵必争之区”这样的理由^④。潮州洪氏在这一点上有更加充分的表达：

汕岛诚今日一大重镇，上通潮海，下达广惠，适为四方之枢纽，是以商务繁盛，士庶云集，精华所萃，尽在于斯。设有宗祠，位置其间，不特藉以序昭穆，敦人伦，而其发展正自无尽。吾族散处各县者，日益繁衍，若非联络一气，终莫收敦宗睦族之效。同人等良用歉然，爰审察情形，相度地势，卜在汕岛茭茳地，购定地基一片，拟建宗祠。灵气所钟，人咸称善。一足以隆享祀之仪，一足以联家族之谊，甚盛典也。^⑤

其实，如上面讲过，潮州各县洪氏光绪间已经在揭阳港口乡建了大宗祠“诵芬堂”，再在汕头建祠，原因就在于港口村地方偏僻，从宗族的发展考虑，其地位远不能与汕头相比。而成为商业重镇之后的汕头，竞争日益激烈，也成为宗族联合的一个重要原因，徐氏一本堂的建构就是一例。汕头开埠之初，商业中心在现在老市区偏西，靠近港口码头和洋行的地方。随着城市的扩展，商业中心逐渐内移东北。到民国，现在的升平路一带已经是汕头最繁华之所。靠近升平路的徐家祠巷敦和公祠，在地理位置上显示出它的商业价值。1916 年的地产纠纷即由此引发。结果，这块地产的争夺，促成了徐氏一本堂的诞生。

商人的作用

其次，汕头是一个新兴的商业城市，人口多自外迁入，而以商人主体。原来以渔盐为业的本籍居民，也有不少人改业从商。在上述联宗组织的建构过程，商人起了非常重要的作用。

^① 徐占先：《徐氏汕头一本堂族谱序》，《徐氏汕头一本堂族谱》卷首“序”，第 1 页。

^② 《徐氏汕头一本堂族谱》卷 1 “祠宇章程”，第 6 页“捐刊族谱芳名”。

^③ 钱杭：《血缘与地缘之间——中国历史上的联宗与联宗组织》第八章第二节，在这一节的 4 个例子中，有 3 个是根据牧野巽：《广东的合族祠和合族谱（之一）——以羊城庐江书院全谱为例》和《广东的合族祠和合族谱（之二）——以苏氏武功书院世谱为例》，《牧野巽著作集》第六卷《中国社会史诸问题》，东京，东京御茶水书房，1985 年。又，黄海妍：《在城市与乡村之间——清代以来广州合族祠研究》“导言”之“二、合族祠建立的社会历史背景”，北京：三联书店，2008 年第 1 版。

^④ 吴鸿藻：《初修陵海吴氏族谱序》，《陵海吴氏族谱》卷 1 “谱序”。

^⑤ 《筹建宗祠缘起》，《洪氏（三瑞堂）族谱》“例言”第 76 页。

徐氏一本堂的建构是最明确的例证。祠堂主要倡建人徐子青是汕头商界很著名的一个人物，1910—1930年间，在汕头商会历任会董、副会长、正会长，交游很广，影响力大^①。在徐子青帮助东墩徐氏裔孙把敦和堂争回之后，事情还有点曲折：

有负气者，谓既为废祠，又多轆轳，不如鬻之，得资助公，不无小补。徐君其明，独特异议，愿化一乡之祠，为阖族之祠。^②

徐其明在族中，当有一定权势，故最后能作为代表，签署转让旧祠的合约：

立让断根旧祠地契人徐永隆号即徐其明等，因先祖创建祠宇一座，座址汕头古潮兴街前，土名徐厝祠巷。该祠坐东向西，并祠前埕口及照墙后一连小屋三间，缘年久颓荒，非筹巨款，未能重新建筑。本族力有不逮，因念本埠为通商总汇之区，我徐氏之远近宗支，多集于此，于是邀集房众，联络宗亲，本追远之思，为扩充之举。公议将该祠地，让为改建大宗祠，名其堂曰一本。以众估还地价银五百元七克正，即以该项留为本族新旧牌位荐祠费用之需。其祠地即日交还一本堂前去管正盖建，永为公业。此是两相裨益，彼此甘愿，一让千休，永断葛藤。其间并无□□不明等情，如有，明等自当理楚。口欲有凭，立契存据。

民国五年阴历八月初十日立让断根旧祠地契人徐其明^③

从立契人的自称可以断定，徐其明在汕头创有冠名“徐永隆”的商号。因而，徐氏一本堂的建构，可视为汕头本籍商人与侨寓商人的同姓联合。

吴氏三让堂和洪氏三瑞堂创建人的身份构成比较复杂。参与吴氏三让堂建祠修谱的两个重要人物吴廷楨和吴佐熙，都是在前清当过官的旧绅士。他们没有捐款，却提供了无偿的服务^④。另外两个重要人物吴潮川和吴耀斋，很可能就是侨寓商人，他们除了负责筹款、督工之外，还带头捐了巨款。而以行铺名义捐出的款额，在捐款数中占了很大的比例^⑤。可见商人在吴氏三让堂建构过程的作用还是很关键的。当洪氏在汕头另外构建联宗组织三瑞堂的时候，商人的作用也很引人注目。在发起赞成人和修谱捐款人的名单中，已知商人身份的，至少有洪恕之、洪焕墀、洪燕臣、洪绍梅等^⑥人。

通过联宗活动实现商业经营上的合作，这种情况在明代中期已经出现。明清时期徽州商人的同姓联宗表现得最为典型^⑦。然而在明代中期的潮州，联宗的行为并不被认可，士大夫们坚持一个姓氏中，本支与他支不应该相淆杂^⑧。到了清代，联宗的做法在潮州也仍然不通行。虽然这时潮州的商业开始发达起来，商人积极参与宗族建构，但是并没

^① 关于徐子青的生平为人，可参阅郑国藩《似园文集·特给二等奖章农商部顾问前汕头商会会长徐子青先生七秩寿言》，姚梓芳《秋园文集·诚壹斋记》，具见澄海东陇宗亲联谊会编：《徐氏澄海族谱》，无出版单位，1995年，第224~228页转引。

^② 王延康：《徐氏汕头大宗祠一本堂碑记》。

^③ 《徐氏汕头一本堂族谱》中附有该契约照片，原契有加盖红印的契尾。引文据照片认读，空格为无法辨认之字，“四至”及“批明”内容省略。

^④ 《陵海吴氏族谱》卷12“杂录”，《开办修谱简章》。

^⑤ 《陵海吴氏族谱》卷12“杂录”，《倡捐修谱经费题名录》。

^⑥ 洪恕之，汕头裕生当财东，见《洪氏（三瑞堂）族谱》。洪焕墀，汕头集泰昌号财东；洪燕臣汕头光荣成号财东，南商公所经理；俱见《潮梅商会联合会半月刊》第1卷第2号（1929年2月）《汕头总商会会员录》，第17—18页。洪绍梅即香港著名潮商洪鹤友，1939年任香港潮州商会第十二届会长，见陈礼传：《六十年海外潮州人物志》，香港正风教育出版社，1974年第1版，第193—194页。

^⑦ 钱杭：《血缘与地缘之间：中国历史上的联宗与联宗组织》，第八章第三节“以宗族合作为目标的同姓联宗”。朴元熹：《明清时代徽州商人与宗族组织——以歙县柳山方氏为中心》，《安徽师范大学学报（人文社会科学版）》，1999年第3期。

^⑧ 参考拙著《潮汕史（上册）》（广东人民出版社，2001年第1版）第531—532页对周光镐的讨论。

有改变宗族“实体性”的传统形态^①。

开埠后的汕头，生机勃勃，充满活力，也充满竞争。利益的驱使，让商人们选择了联宗的做法。很明显，这种选择十分实际的目的，就是借助宗族的力量，提高竞争力。前面提到过的徐家祠堂的争地案就是一个显例。贝克谈及传统城市里联宗组织的功用时说：

同宗集中了社会名流，并为作为众多社会活动基础的个人接触提供了方便。^②

在汕头这样一个新兴的商业城市里，我们也许可以将这个表述更改为，联宗组织为商人们的个人接触提供了一个场所，而方便了他们之间的商业合作。也就是说，在“敬宗睦族”的旗帜之下，汕头的联宗组织实际上体现了商业会馆的部分功能。

这些都是汕头联宗组织在很短的时间内接连兴起的原因。

四、如何理解汕头的联宗活动

在一般的情况下，城市特别是商业城市的环境，不利于宗族的产生与发展^③。尽管我们说汕头的联宗组织体现着商业会馆的部分功能，但是在民国建立前后这段时间里，汕头商会势力的强大，足以左右城市政治经济生活的方方面面，并不需要宗族之类社会组织作为补充与扶掖。那么，应该如何理解这一时期汕头活跃的联宗活动呢？

联宗组织所体现的“近代性”

首先可能考虑到的，是这个时间里汕头出现的联宗组织在形态上与原来的宗族组织有什么不同？出现什么新因素？冯尔康先生在谈论 20 世纪上半叶宗族的类型和形态变化的时候，曾列举洪氏三瑞堂的例子：

广东潮州洪氏 1915 年建设的三瑞堂祠堂，其建造之初，有一群发起人和赞成人，制定出《简则》四章，设有董事会，公举职员。及至建成，订出《三瑞堂规则》，办事人由“公举”产生，《规则》未善未备之处，“得由公众议改议补”。以“公会”、“基金会”的形式，以公约、简则、规则的内容，商议和管理家族事务，都符合近代的管理原则。^④

就潮汕这一区域而言，由于一直到清末，新构建的宗族在形态上基本还是传统的血缘或者拟血缘的，因而上述联宗组织在组成结构和管理规则方面，的确出现了新的内容。但就整个中国宗族发展的历史去看，情况就有些不同。钱杭曾对牧野巽关于联宗组织典型地反映存在于传统中国社会中“固有的民主主义倾向”的论断进行讨论，认为联宗活动的运作机制，已经注意程序、公开、自愿、协议和非强制性的基本原则，相对于传统宗族制度，应该说体现了历史性的进步。但他又指出：

^① 这里借用钱杭提出的“实体性宗族”的概念，参见《血缘与地缘之间：中国历史上的联宗与联宗组织》第 61 页注①。乾嘉以后，潮州商人在地方宗族建设中所起作用的研究，可参考蔡志祥：《许舒博士所藏商业及土地契约文书·乾泰隆文书（一）潮汕地区土地契约文书》之《解说》，东京大学东洋文化研究所，1995 年第 1 版；蔡志祥：《从土地契约看十九世纪末二十世纪初的潮汕社会》，郑良树主编：《潮州学国际研讨会论文集（下册）》，暨南大学出版社，1994 年第 1 版；拙作：《从沈氏祠堂两通碑记看早期潮侨的文化心态》，《汕头大学学报》1995 年第 4 期，第 89—94 页。但是作为上述研究对象的宗族都是实体性的，并非联宗。

^② 休·D·R 贝克：《传统城市里的大家族》，（美）施坚雅主编，叶光庭等译：《中华帝国晚期的城市》，北京：中华书局，2000 年第 1 版，第 614 页。

^③ 《中华帝国晚期的城市》第 597—600 页。

^④ 冯尔康：《十八世纪以来中国家族的现代转向》，上海人民出版社，2005 年第 1 版，第 253 页。

其实，这些表现或曰“倾向”，并不是因为传统宗族组织发生了多少“近代性”的转变。因为其中大部分内容早在近代以前就已存在了。根本原因还在于联宗活动和联宗组织本身位于血缘和地缘之间的双重性质。牧野巽所谓“民主主义倾向”之为中国所“固有”，即就此而言。构成联宗组织的各主体，在联宗前已是独立的世系单位、祭祀单位、财产单位和地域单位；这就决定联宗组织的管理和运作，必然成为与所有成员利益密切相关的一项具有公共性质的事物。^①

血缘性质，是指构成联宗组织的各支派认同一个共同祖先。地缘性质，则像牧野巽指出那样，联宗组织因为遵从对等原则而呈现与同业行会类似的性质。

由于联宗组织并非如同“实体性”宗族那样强调有一个天然的或曰血缘的（不管是真实的还是模拟的）发生机制，它强调的是不同宗派在基本对等的原则下的联合，这就决定了联宗组织各支派之间，必然有一种协同的而非主从的关系。尊卑、大小、长幼之序，对于联宗组织本来并不重要。

编写族谱的理由

上面提到的汕头几个联宗组织的构建过程，有一个共同之处，都是在建成祠堂之后，要过一段时间，才修成族谱。而族谱材料中提及修谱的原因，则无不强调等差秩序。例如，洪氏三瑞堂强调：

本堂此次修谱，系因联合潮属诸县创建宗祠，故为穷本溯源，敦宗睦族，将使尊卑不失序，昭穆不紊乱，相亲相爱，团体固结，而立于社会优胜之地位。^②

吴氏三让堂同样强调：

谱系未通，昭穆待定。若长此终古，识者憾焉。因拟联我族派位望所属诸君，共襄此举，筹办应具事宜，使谱系修明，用昭往古来今之伦叙，孰者为吾长辈，孰者为吾雁行，孰者为吾后起，秩然莫紊，斯何如美善也。^③

负责编纂《徐氏汕头一本堂族谱》的徐占先把编谱的这种目的，讲的更加清楚：

徐氏之创祠于汕岛也，敦族谊也。然自落成以来，十有九年，尚无谱以联属之。虽春祀秋尝，济济一堂，而派别支分，不免有卑逾尊、疏逾戚、远间亲、小加大之弊，犹未尽敦宗睦族之义，是谱之不可不急修也明甚。盖有谱以统之，渊源由此溯，昭穆由此分，尊卑由此定，亲疏由此别，其关系至重且巨也，安可久付之阙如乎。^④

如果认可联宗组织一如行会组织那样的对等原则，在春祀秋尝之日，各支裔子孙济济一堂，相亲相爱，已经是何等圆满的境界！然而上举的情况是，不论哪一个联宗团体，都不愿意止于此境界，反而非常强调尊卑的差别，以此来促动族谱的编修。实际上，编谱因此遭遇很大的困难，如文献资料缺略，谱系断裂不继等等，而且最终编成的族谱，不可改变的仍然是联宗谱那种在同一始祖下各支系平行的体式。但是，族谱毕竟编成了。

于是我们观察到这样一种悖反的状况：一方面，来自不同地方的一些人群甚至个体，为某种利益所驱动，在同一祖先名义下，进行联宗活动，结成一姓氏集团。这样的团体

^① 钱杭：《血缘与地缘之间：中国历史上的联宗与联宗组织》，第32—33页。

^② 《修谱例言》，《洪氏（三瑞堂）族谱》“例言”第1页。

^③ 《初修三让堂族谱启》，《陵海吴氏族谱》卷12“杂录”。

^④ 徐占先：《徐氏汕头一本堂族谱序》。

本来就建立在对等的原则上面，并无尊卑大小的关系^①。但是另一方面，团体构成之后，其成员（至少是有影响力的成员），反而努力否定这种公平原则，希图建立如同“实体性”宗族那样的有等差的秩序。

对时代思潮冲击的反弹

这是为什么呢？吴氏和洪氏几个有影响力的成员在宗族文献里留下自己的表达。《吴氏族谱》的编纂人吴佐熙说明自己戮力修谱的理由：

况欧风东渐，侈谈争存之说者，意在化除家族，将改造为国民，无君臣父子上下之可言，专许此身为国有。是说也，予未深为之辨，惟期知其不可。则维持家族，使亲亲长长之道，仍如日月之经天，江河之行地，孰有如谱学之修之亲切而著明哉。苟感觉所及，我知孝弟之心，油然而生，各亲其亲，各长其长，体诸一身非有余，推诸天下无不足，不专言自治，自治寓焉尔。^②

《洪氏族谱》的编纂人洪己任对洪氏接连两次盖建大宗祠的做法，也有自己的解释：

清光绪间，创建宗祠于揭邑港口乡，然尚未有能于团体之结力，自治之精神，力求改造。民国四年乙卯，又建三瑞堂于汕岛。盖知非从家族求自治团结，不足与人竞争。社会上未尝无所本也。有所本，斯有所亲；有所亲，乃有所团结；有所团结，始能演为社会上种种之事业。中国自改革政体以来，人人有共和之志，而求治皆失共和之旨。虽农工商贾，皆有会党，而纷乱益甚。最谬者，更有倡废家族之说，其亦不达事体矣。岂知国之团结，始于一家，家家有自治之能力，则一国有自治之能力。夫如是，家族之义，宁可有不有以广之乎。^③

吴佐熙是前清遗老，洪己任则是血气方刚的青年学生，而两个人竟然以如此相同的口气，谈论当时政治的变局，批评那些把家族视为民主国家的对立面，务求除去家族等差秩序的新进。他们都如此真切地接触到时代的脉搏。《吴氏族谱》的另一位编纂人吴鸿藻甚且对废家族以利国家的流行话语的渊源，十分了解，以至能够引用严译《社会通论》，矛盾相攻，为联宗修谱辩护：

自欧化灌输，潮流汹涌，三纲堕于平等，百姓胥为国民。标新者方混合同胞，家族主义已成老滥。谱之修，久为自命时髦者所不题。……谱系导源宗法，虽不适于现世之军国社会，然于天演大例，固有合也。英人甄克思之著《社会通论》，严幼陵尝译之以饷后学。其言曰，不佞于地著族居之始，得社会天演之二大例焉。盖民之聚也，必有其民族。民族所以为亲亲，亲亲故相爱，相爱故有所不忍，而其群以和。民之聚也，必有其主臣，主臣所以为尊尊，尊尊故服从，服从故有所不畔，而其群以序。序以为礼，和以为乐，古乡社之存以此。他日演成为强大国家，其道亦不出乎此。然则尊亲大义，八表攸同，孰谓西哲精神之文明与中土异夫？^④

根据钱杭的研究，联宗现象大量发生于明代中期，而这正是各种新社会因素萌芽发展的时期。而联宗组织在形态上与传统宗族比较也有很多新的程式，体现了牧野巽所讲的那种近代行会式的“民主主义”精神^⑤。400多年后，民国肇建，民主自治之说，以家族为民主国家进步绊羁之说，风靡于世。此时汕头联宗活动，不论在组织形态上还是在制

^① 例如祖先牌位安放的位置，是以捐题牌位金的数额来决定的。

^② 吴鸿藻：《初修陵海吴氏族谱序》。

^③ 洪己任：《汕头三瑞堂创修族谱序文》。

^④ 吴鸿藻：《初修陵海吴氏族谱序》。

^⑤ 钱杭：《血缘与地缘之间：中国历史上的联宗与联宗组织》，第277—278页。

度规范上所体现的“民主主义”精神，同此前的联宗相比，却并无多少“新”意。如果要寻求其“新”处，反而表现在对世系统属、尊卑长幼的强调。这样的观念和行为，可以理解为对于流行观念的反弹，或者理解为，联宗活动的主导者并不自觉关注联宗在组织形态即世系原则上的变化，面对“民主”、“自治”等等流行观念的挑战，依然希图根据传统宗族建构的目标，实现一种自治的有差等的秩序。总之，对于20世纪前30年汕头的联宗活动，又必须放置在时代的条件下来解释。

五、小结

根据上文的论述，我们可以得出如下结论：

20世纪前30年汕头的联宗活动，组织推动者以商人为主体。这与汕头开埠后商业的发达密切相关。不管每个活动的积极参与者具体的出发点有多么不同，目的都是为借助宗族的力量，提高竞争力，获取更大利益。

汕头的这些联宗组织，跟明代以后发生的联宗比较，在形态上并无多少新创制。值得注意者，反在其希图通过族谱的修纂，建立如同“实体性”宗族那样的有等差的秩序，强调尊卑大小的观念，而否定联宗组织本然的“权利对等”的“民主”因素。这样的观念和行为，可以解释为：这一时期在汕头出现的联宗活动和联宗组织，又是对时代思潮冲击的反弹。

收稿日期：2008-12-5

作者简介：黄挺（1947—），男，广东揭阳人。广东省韩山师范学院潮学研究所教授。