

# 宗族、民间权威与纠纷解决

## ——明代乡村秩序模式的人类学分析

梁 洁

**摘 要:** 日本学者中岛乐章以保留存世的“徽州文书”为史料来源,讨论了明代乡村社会的纠纷处理机制与秩序运行模式。在宋、元乡村纠纷解决机制的基础上,明代早期到后期,在国家行政体制与地方社会结构的双重作用下,徽州乡村纠纷解决方式经历了里甲制,耆宿制,老人制,乡约、保甲制等一系列流变或并置的制度体系。探讨明代乡村秩序模式,不能单独从国家行政制度设置角度入手,仍需同时考察传统乡村文化与社会结构,而宗族与民间权威属于人类学研究领域长期关注的对象。本文拟以明代徽州乡村社会纠纷处理机制为切入点,从人类学角度对其进行分析,从而管窥传统汉人乡村社会的权力体系及秩序运行模式。

**关键词:** 明代 宗族 民间权威 纠纷解决 乡村秩序模式

**中图分类号:** C958 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001—2338(2014)01—0168—06

**作者简介:** 梁洁,女,厦门大学人文学院民族学专业博士研究生。研究方向:历史人类学、政治人类学、族群。

### 一、明代徽州乡村纠纷处理机制

唐末“黄巢之乱”后,北方许多大族为避难纷纷南迁,经五代到北宋,徽州(当时为歙州)的地域开发快速发展起来。大族在析化过程中,从最初定居地逐渐迁移于徽州各地,在这一过程中,形成了一族不分割家产而累世同居的“义门”形态。<sup>①</sup>在宋代的地方志及其他文献中已有地方望族中“长者”为乡里处理纠纷的记载。元代时地方官以乡村社会中有名望人士为中心作为领导阶层,如“父老”、“耆老”,主要通过他们维持乡村秩序。

明洪武元年(1368)正月,朱元璋在南京登帝位,建立明朝。根据史料记载,早在洪武初年,里甲制度已在华中地区包括徽州得以确立并实施。<sup>[1]</sup>至洪武十四年(1381)正月,由十户里长户和百户甲首户构成的里甲制,在全国逐步实施。<sup>[2]</sup>里甲组织不仅仅是赋役征收部门,还发挥着调整乡村各种利害关系、与国家审判互补、以某种形式处理里内纠纷的作用。

**基金项目:** 文章受国家民委人文社会科学重点研究基地“西南少数民族研究中心”2013年田野调查项目资助,为其阶段性研究成果(项目编号:2013019)。

<sup>①</sup> 关于宋代江南东西路的地域开发中“义门”的作用,可参考佐竹靖彦《唐宋变革时期江南东、西路土地所有与土地政策——以义门的成长为线索》(初出1973年,后收入《唐宋变革时期地域研究》,同朋舍,1990年)。此外,关于宋代徽州的义门与累世同居,详见小松前揭《宋代以降徽州地域发展与宗族社会》第24—27页。

明代的“老人制”<sup>①</sup>是洪武十四年(1381)里甲制在全国施行后设立的,其前身是洪武二十一年(1388)废止的“耆宿制”<sup>②</sup>。到洪武三十一年(1398)三月,随着《教民榜文》的颁行,“老人制”得到正式确立。《教民榜文》与老人制在乡村社会自发地发挥作用,当地有势力者、有名望者处理纠纷,与国家的诉讼处理体系制度化地结合在一起。

“耆宿制”是在“初令天下郡县,选民间年高有德行者”的背景下实施的,耆宿应指年岁高且品行高的长者,耆宿不但向地方官提供关于地方民情与政务的咨询服务,还与地方官一起向朝廷举荐人才,并要负责里内教化工作和纠纷处理。<sup>[3]</sup>

《教民榜文》由序文和四十一条构成,第一至十四条以老人和里长、甲首处理里内纠纷的相关条目为主,第十五条至四十一条是以老人为主进行教化和治安维持、劝农、水利等相关条目,此外,还有许多条目规定了与老人制没有直接关系的一般乡村统治政策。<sup>[4]</sup>

“耆宿”与“老人、耆老、耆民”这些称谓之间,在用法上没有明确区分。据推测,老人、耆老、耆民等词语一般指年高者。明朝各里设置耆宿的同时,或许给予当地德高望重年长者阶层以老人(耆老、耆民)的地位,每里一名的耆宿一般也是从老人中选出来的。即使在耆宿制废止后,这些老人(耆老、耆民)阶层可能依然继续存在。<sup>[5]</sup>耆宿制废止后,在其基础上老人制被正式导入。老人经里内众人推举,一般为里内处事公正、有声望者组成,并有政府正式官员性质。

朱元璋在建立明朝之前,便开始在徽州等地编造鱼鳞册,洪武十四年以赋役黄册为基础,在全国施行里甲制,牢固地掌握土地和户口,委派乡村组织征税。洪武年代后半期起,在对地方官吏和豪民进行苛烈的肃正与压制中,逐步完备“耆宿”和“老人”制,使“长者”和“处士”等传统“父老”阶层的作用制度化,同时,还赋予他们揭发地方官吏非法行为的权力。经过元末战乱,明初人口大幅减少,人口移动也被加强控制,监视出入里内外之人也成为老人的职责。可以说明朝以确切掌握土地和户口为基础,将不安定的、竞争的乡村社会,重编成以里为中心的固定完备的秩序。洪武二十七年户婚、田宅等诉讼处理事宜,委派给老人,通过洪武三十一年《教民榜文》,明初乡村秩序构想终于得以确立。<sup>[6]</sup>

在明代里甲制下,被定位为纠纷处理及教化、治安维持的核心是各里的“老人”。多数学者认为,明代后期老人制已完全徒具形式。<sup>[7]</sup>明代后期以后,“老人制”难以维持乡村秩序,随之在全国广泛施行以宣讲六谕为中心、以教化和纠纷调停等为目的的“乡约”,以及为治安维持及乡村防卫而组织的“保甲”。<sup>[8]</sup>与负责纠纷处理、维持秩序的里长、老人和乡约、保甲一样,纠纷当事人的“亲族”和“中见人”等民间调停者,在解决乡村纠纷中也发挥过重大作用。<sup>[9]</sup>

16世纪以后,在徽州地区,随着地域开发界限的扩大和商业活动的全面展开,具有较强封闭性生活世界逐步扩大,同时围绕当地有限资源的竞争也日益激化,乡村中的社会关系和身份秩序也逐步动摇。<sup>③</sup>这种社会变动,是与同族间激烈对立、所在地发生纠纷的增加和复杂化直接相关的。为适应这种社会变动,重新构筑纠纷处理框架有以下三个方面的途径:一是地方官治通过审判直接参与当地的纠纷处理。二是在里甲制基础上引入乡约、保甲制,通过乡村组织再次构筑纠纷处理和秩序维持体系。三是宗族组织、亲族、中见人以及当地有势力者和有名望人士等民间诸主体,自发地处理纠纷,从而形成秩序。<sup>[10]</sup>明末徽州乡村社会中,当地各种集团和人际关系、里甲和乡约、保甲等乡村组织、地方官的统治力量等,并没有形成固定框架,而始终保持混沌竞逐状态。<sup>[11]</sup>

纵观明代乡村纠纷解决机制,具有如下特点:其一,乡村纠纷的解决机制与秩序维持方式是半官方、半民间的,既有国家制度的设置及行政权力的深入,也有民间力量的参与。许多学者认为虽然有民间力量的参与,但并不意味着明代社会中存在着以“村落共同体”为基础的“公共领域”,而是官与

① “老人制”这一说法,由日本研究中国明清史的学者提出,一般指“里老人”、“里老人制”。详见中岛乐章《明代的诉讼制度与老人制——以越诉问题、惩罚权威中心》,《中国——社会与文化》15号,2000年,第136、153-154页。

② “耆宿制”具体设置时间不可考,但应该是在里甲制在全国实施以后,但洪武二十一年(1388)八月,在“耆宿颇非其人,因囊食乡里,民反被其害”的伤言之后,耆宿制被废止。

③ 在徽州地方志中记录了16世纪徽州当地不同宗族之间的纠纷,这些纠纷往往伴有武力和暴力行为,有时甚至引发械斗,致人死亡。而这种与他族之间的连续不断的纠纷,成为扩展同族结合、强化宗族组织的重要契机。

民力量相互作用的“第三领域”。<sup>[12]</sup>其二,虽然国家力量介入纠纷解决,并设置相关制度,但仍是建立在乡村原有社会结构之上,利用乡土社会中的“民间权威”以及宗族力量来维持体系运转。

## 二、“继嗣—宗族”理论与乡村秩序

基于文化因素在明代乡村纠纷解决与秩序维持上发挥的作用,对中国传统社会的社会结构与文化要素进行分析显得有所必要。“宗族”与“民间权威”是主要的两个关键词。

科大卫在《皇帝与祖宗》一书中讨论了明代华南地区宗族发展的过程。他认为在元明交替之际,华南的珠三角社会是由地方武装豪强所主宰的,这些豪强要求下属只忠于他们个人,而豪强之间时而缔结盟约,时而干脆兵戎相见。明王朝在这种情况下只能分阶段强行推行里甲制,加之宋明理学所倡导的宗族礼仪影响,最后里甲制下的编户变成了宗族。明王朝的里甲行政安排,使宗族礼仪规则具备了法理的意味。<sup>[13]</sup>显然“宗族”在明代徽州以及华南的乡土社会中都发挥了重要的作用,并在某种程度上成为社会秩序的基础。基于此,人类学领域中对分支世系组织,亦即宗族的研究将有助于认识传统中国秩序模式及社会控制手段。

人类学家埃尔曼·塞维斯将社会或政治组织的形式划分为四个层次,即族团(人类学著作中也翻译为“游群”)、部落、酋邦和国家。亲属关系是族团和部落中基本的社会组织。<sup>[14]</sup>而作为法学家以及早期比较人类学家的梅因也在其《古代法》一书中提到,血缘和地缘是所有人类社会构成的普遍基础。像部落这样的小型社会,其特点表现为社会组织的分支式(Segmentary)结构以及对共同祖先的追溯。部落社会中,支系以共同老祖宗为原则。其最基本单位是血统,成员们可追溯到好几代之前一名共同老祖宗。人类学使用的术语中,后裔可以是单传(unilineal),也可是双传(cognatic)。单传系统中,后裔追随父亲,被标为父系;追随母亲,被标为母系。双传系统中,后裔可追随父母双方。分支式社会只能是单传。在中国、印度、中东、非洲、大洋洲、希腊、罗马曾经流行的血统组织是父系家族。<sup>[15]</sup>非洲塔伦西(Tallensi)社会就是一个典型的父系社会,而人类学家福忒斯对塔伦西人的研究,开创了非洲世系群继嗣理论的先河。

塔伦西社会虽然没有像西方一样的正式政治制度来维持社会秩序,但却有完整的父系世系群或氏族组织控制了整个社会。从组织形式来看,这个包含了由最低层次到最高层次世系群之阶序性亲属组织,是以“分支原则”(segmentation)<sup>①</sup>来维持体系内不同层次之世系群体间对立与联结,以维持整个体系的平衡与稳定。尤其透过宗教仪式的举行,它可以反映及整合整个人群组织。而祖先神话及祖先祭拜仪式(ancestor cult)更表达了组织体系背后的父系继嗣原则。因此,与宗教仪式的紧密关系,使亲属具有了道德的道理(moral axiom),亲属组织更因为趋于与特定地方的联系而尤地方化的趋势,使得该体系所代表的社会结构与空间关系(地缘)更突显了该组织体系的重要性。加上世系群或氏族是婚姻的单位,使得亲属组织也是控制社会繁衍的单位。由此,福忒斯认为,在塔伦西这个地方,亲属是其“文化的惯性”(idiom of culture),并有了政治法律(political-jural)的权力。因此,世系群的氏族组织的领导者,往往是当地社会政治、宗教上的领导者。<sup>[16]</sup>

福忒斯将社会组织形式(世系群或氏族组织)与社会关系网络结合起来,从而找出共同的父系继嗣原则为其社会结构原则之所在,树立了一个继嗣理论的研究典范。继嗣理论突显出非洲大部分没有现代正式政治制度来维持社会秩序地区的氏族社会特色,这使得继嗣理论在非洲地区研究上大放异彩,不仅主导了整个非洲的人类学研究,更影响到其他文化区的研究,使得继嗣理论背后的结构功能论随之成为世界人类学的显学。而埃文斯·普理查德的名著《努尔人:对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》一书是结构功能理论背景下对世系群及氏族社会政治制度研究的又一力作。

努尔人居住于苏丹中南部的沼泽地带。每年的4月到10月是雨季,几乎所有的田地都被淹没。此时,他们就会集中居住在较干燥的高地。每年的10月到下年4月是干季,他们到处游牧,也生产小

<sup>①</sup> 所谓分支原则是一种社会组织原则,常存于单系继嗣团体。在此群体中,群体内部同等级次单位间使对立竞争的,但与较高级别的单位对抗时,这些次单位又团结一致对外,有如一个单位。

米和玉米,这样的生态系统影响到整个社会的生活节奏。在该社会中,有三种主要制度在建立和维持社会的秩序:政治制度(依土地而来的地缘组织)、世系群(依血缘而来的亲属组织)、年龄组织(依年龄而来的社会组织)。这三种组织都受到世系群体系之构成的结构(segmentation)原则的影响。这个原则使得亲属团体往往分成两个对抗的部分,但他们又可以整合起来对抗另一个相对大小的部分,使得同一层次的世系群组织单位间既是对立的又是互补的。而这个结构原则又影响其政治组织与年龄组织。因土地往往属于世系群,使得世系群地方化而与政治组织重叠。同样,年龄组织基本上是在对抗外力时结合起来,内斗时又分开。所以,在世系群与氏族具支配性的非洲社会里,该世系群结构原则影响了社会秩序维持的方式。这样的社会,虽然没有现代国家或西方观念里的正式政治组织,仍然可以通过世系群或氏族组织来建立及维持社会秩序。<sup>[17]</sup>

从非洲源起的继嗣理论同样也影响了关于汉人社会的研究,人类学家期望对中国宗族的研究可以在比较社会学意义上对继嗣理论进行补充。弗里德曼(Maurice Freedman)开创了在中国汉人社会宗族研究的先河。他试图解决的问题是“继嗣理论用于解释非洲等无现代国家的社会非常成功,但中国早就存在国家,为何宗族组织(氏族)组织还是那么发达?”他的《中国东南的宗族组织一书》对宗族组织这一现象进行了细致而深入的研究。从福建、广东两地经济基础开始,细数了当地宗族组织的规模和组织结构,对其以下的各层组织——房、支、户以及这些组织在地方社区中的政治经济功能,以及围绕共同祖先展开的各项祭祀和礼仪进行了阐述,并在此基础上考察了宗族之间以及宗族与国家权力之间的关系。最后,他得出结论,认为根据社会地位,大规模宗族内部更为高度分化。而共同财产、高生产率的稻作经济和宗族精英与国家官僚之间的连接是中国东南部大规模宗族组织得以存在的基础,当地大规模的宗族组织,反国家的行动以及宗族之间的世仇成为地方宗族与国家权力之间关系的持久张力的来源。<sup>[18]</sup>

关于地方和国家的关系,弗里德曼指出,作为联结国家——社区二分结构的中间组织,宗族在建立其与国家的关系上,把那些官府的官员归为宗族的成员,以求他们为宗族带来利益和荣誉。当宗族跨越了宗族和国家之间的桥梁,通过一系列的影响,与官府打交道时,就会有利于宗族的地位,而且在宗族内部的贫穷继嗣面前,他们获得了宗族内部的绅士地位。<sup>[19]</sup>地方宗族通常是解决宗族成员纠纷的最大单位,首先人们觉得官府法庭的程序烦人而危险。另外宗族也不希望他们内部的争端引起外界的关注,也许还受家丑不可外扬的传统观念影响。通常官方的武装不支持个人或群体的司法要求,反而更集中力量控制直接危险国家暴力冲突的发生。同时,官方鼓励地方自治的作法也起到推动的作用。从这个角度来说,宗族是个自治的单位。它尽量在自身内部解决宗族的各种矛盾和冲突问题。在这方面,宗族与国家都尽量互不干涉,保持各自为阵的状态,从而维持一种稳定的秩序。<sup>[20]</sup>

另一个方面,宗族与国家的冲突在东南地区表现得非常明显。弗里德曼以天地会与三合会等秘密社会的反清复明活动为例,来阐述宗族与国家之间的对立关系。他指出汉人的反抗历史上与宗教实践和组织的某些形式有关。儒家思想是官方的宗教,道教和佛教虽受到国家的某种限制,但得到政府的容许,他们都具有合法性。然而天地会和三合会等秘密会社则被视为国家权威的政治威胁,秘密会社也公然声称其目的是推翻清朝政府。所以对国家的统治构成挑战,而且它凭借被禁止宗教的普遍资助,对官方的宗教意识形态也产生威胁。于是,东南地区的中国在有些背景下,宗族与宗族之间发生冲突;在另一些背景下,宗族或宗族的阶层部分联合起来共同对抗国家。而绅士在这种对立中对国家的态度是矛盾的,他们既是宗族的一员,同时又是和国家上层建筑打交道的阶层,所以处在一种两难的境地。因之,弗里德曼认为,福建和广东由于三件事情而引人注目:大规模的宗族组织,宗族之间的械斗,以及三合会之类的秘密会社。<sup>[21]</sup>

弗里德曼的宗族研究是有其理论雄心的。二战后的社会人类学界开始反思和怀疑马林诺夫斯基的功能主义包括布朗的结构功能主义,他希望以中国的材料挑战埃文斯·普里查德和福忒斯在非洲的研究,即在一个中央权力高度集中的国家里,宗族势力同样的发达。然而在本书中他对立了国家和宗族之间的关系,只看到宗族的存在对国家的统治权威构成威胁的一面,没有看到二者在中国漫长的历史中的相互支持,进而在《中国的宗族与社会福建和广东》一书中把福建、广东的宗族组织发达这一现象归结为其在中央帝国中的边缘地位,遭到来自台湾的田野实例的批评,使得这一挑战

的锋芒大减。<sup>[22]</sup>

“皇权不下县”是对古代中国国家权力的经典描述,弗里德曼也试图通过其对中国东南地区宗族组织的研究,说明在远离帝国的“边陲”地区存在着“自发自治”的乡村社会。对此,很多学者从不同的学科角度提供了不同看法。日本学者中岛乐章在《明代中期的老人制与乡村审判》一文中<sup>[23]</sup>,以《皇明条法事类纂》为主要史料,重新探讨了明代中期老人制的法律定位问题,同时对其时态进行了初步考察。他指出,明代中期禁止户婚田地等诉讼不经里长、老人而直接向官府提诉的《教民榜文》的原则,直到明代中期一直被定位国法,与老人处理纠纷、民间调停等并存,在解决乡村纠纷的框架中发挥过一定作用。<sup>[24]</sup>这是从史学角度说明,明代时国家司法权力在一定程度上是深入基层乡村社会的。而日本学者伊藤正彦则直接指出老人制不是以自律的村落共同体为基础的自治制度,而是国家利用乡村社会惯例所创设的职役。<sup>[25]</sup>

### 三、民间权威与地方秩序

德国社会哲学家马克斯·韦伯在研究传统社会制度向现代资本主义制度的转型过程和动因时,创造出一个社会科学理论体系,他认为,权威形态的建构是制度建设的前提,他将“权威”界定为三类:神异性权威(charisma)、传统权威(tradition)与科层式权威(bureaucracy)。“神异性权威”指的是个人利用创造对众人的福利获得声望,从而具有一定的支配力量和尊严。由于此种权威不经政府界定和干预,因此韦伯又称其为“自然权威”。“传统的权威”指的是某种制度在长期的存在中,逐步获得公众的承认,成为具有象征力、道德和行为约束力的存在。“科层的权威”,其力量来自于正式的官府以及工作单位上级的任命,以行政等级为其存在的基础,涉及制度的建制,因此是官僚式的。<sup>[26]</sup>

由于韦伯关心的是传统社会如何向现代化社会转变,因此他的权威理论颇多地从其演化出发,强调自然式的神异性权威向科层化、制度化的权威演变,以及不同类别的权威如何构成特定社会类别的支配形式。王铭铭认为这一历史社会学的概观存在着两大问题。首先,它忽略了现实社会生活中三种权威之间的互相揉和性和不可分割性。其次,韦伯过于注重社会中正式制度的演变,从而忽略了在非正式的制度场合中“非官方民间权威”的存在及其重要角色。<sup>[27]</sup>

瞿同祖在《清代地方政府》一书中提到:士绅是与地方政府共同管理当地事物的地方精英。与地方政府所具有的正式权力相比,他们属于非正式的权力。两种形式的权力相互作用,形成了二者既协调合作又相互矛盾的关系格局。而清朝正是沿袭了明朝的科举制度和士绅结构。士绅在普通老百姓的圈子中发挥着重要影响。作为社群或公众的首领,他们解决纠纷、组织募捐活动、主导地方防备,也发挥其他种类的领导作用,人们还希望士绅为他们伸冤昭雪,在灾荒时给人们提供救济,并在增进地方福利中扮演积极角色。<sup>[28]</sup>

明代一系列处理纠纷的相关机制中,显然可以看到可称为“非官方民间权威”的身影,如老人制中的“老人”、耆宿制“耆宿”。虽然他们并不等同于后来在清代地方事务中发挥作用的士绅阶层,但他们都属于正式国家权力以外的一个非正式权力系统,在维持地方秩序上发挥作用,而这个阶层的存在除了儒家传统的原因,也根植于社会结构本身。

### 四、结语

究竟应该怎样理解明代或者说此后中国乡村社会的秩序模式?它是一个“自发自治”的领域,还是一个官民相互补充的社会秩序模式?以明代徽州地区纠纷解决的历史研究为切入点,顺着上述人类学对人类社会组织模式和政治秩序的研究,我们或许可以尝试分析这个问题。

前面已经提到过,在政治发展方面持进化观点的人类学家将社会或政治组织的形式划分为游群、部落、酋邦和国家四个层次。

福山在其《政治秩序的起源——从前人类时代到法国大革命》一书中概述了中国从部落制到国家的发展历程。他引述资料说明农作物稷和稻很早就在中国的北方和南方被种植,冶金和定居社区也在仰韶时期(公元前5000—前3000年)出现,到龙山时期(公元前3000—前2000年),城郭和社会等级分化的遗迹已经很明显,这应该是中国早期历史的部落制时期,此时的社会由同一祖先的父系家

族组成。到周朝早期时,中国社会处于部落和酋邦之间,到东周时期(公元前770—前256年),真正的国家开始在中国成形,战争在“现代意义”上的国家形成过程中扮演最重要的角色。而因为家庭和亲属关系在中国社会中根深蒂固的影响力,且中国的文化和社会结构中缺乏突破这个影响力的因素,使得中国的政治发展与欧洲走向不同的轨道,中国的历史总是在“强大国家”和“家族制复辟”中循环,也即处在中国语境中人们常提的“其兴也浚焉,其亡也忽焉”的历史周期律中。从另一个方面来看这个问题,说明国家与父系家族制组织是理解中国政治发展过程不可或缺的两个关键词。回到我们关于明代及以后中国基层社会秩序模式的探讨,我们知道,虽然父系家族从中国历史的早期开始就是中国社会结构的主要形式,但是庶民化的宗族却是在宋以后才发展起来。宗族组织的元素包括祖先信仰与仪式、继嗣观念与制度、家族公产等,它们作为单独的元素在古代中国早已存在:商周时期中华王朝的贵族已开始祭祀祖先;周代开始,父系继嗣的原则作为意识形态已在国家上层建筑中占有相当重要的地位;对于分封的权贵来说,家族公田至汉代以后,便已十分流行。但是,在宋以前这一些制度性的元素只零星地分布在贵族阶层中,在民间并不广泛存在。<sup>[29]</sup>然而这并不意味着宗族完全是官方的政治发明。那么明代以后的基层社会又是否存在一个完全基于社会结构或地方权力建构的“自治”区域了?答案当然是否定的,从明初开始,政府实行一种较为基层的社会控制政策,强调对家户(household registration)的登记<sup>[30]</sup>,这显然表明国家力量逐渐加强对基层的控制,我们在前述介绍明代徽州地区纠纷解决机制时已有提及,比如里甲制度、编造鱼鳞册等等措施。综上所述,明代或者说明代以后传统汉人基层社会的秩序模式实际上是国家力量参与的民间“半自治”模式,民间力量的部分是建立在人类学意义上的分支式父系宗族的社会结构之上。中国成为迥异于非洲及西欧等其他地区的特殊政治系统,即在存在强大国家体系的背景下,地方分支式世系组织仍然强大,并在地方权力体系中发挥其功用。

#### 参考文献:

- [1][日]鹤见尚弘. 明代的乡村统治[A]. 岩波讲座世界历史12 东亚世界的展开Ⅱ[M]. 岩波书店,1971. 68-72.
- [2][3][4][6][7][8][9][10][11][24][日]中岛乐章. 明代乡村纠纷与秩序:以徽州文书为中心[M]高飞等译. 南京:江苏人民出版社,2012:69. 69-70、75、85、179、181、185、212、213、54.
- [5]何广. 律解辩疑:卷四·户律·禁革主保里长条[A]. 中国珍稀法律典籍集成:乙编第一册[M]. 北京:科学出版社,1994. 299.
- [12][美]黄宗智. 中国的公共领域、社会的罪恶?——国家与社会的第三领域[J]. 现代中国,1993,12(2).
- [13][美]科大卫. 皇帝与祖宗[M]. 卜永坚译. 南京:凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社,2010. 81-89.
- [14]Elman R. Service. Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective[M]. New York, Random House, 1971.
- [15][美]弗朗西斯·福山. 政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命[M]. 毛俊杰译. 桂林:广西师范大学出版社,2013. 55.
- [16][17]黄应贵. 反景入深林:人类学的观照、理论与实践[M]. 北京:商务印书馆,2010. 109-110、158-159.
- [18]杨春宇,胡鸿保. 弗里德曼及其汉人社会的人类学研究——兼评中国东南的宗族组织[J]. 开放时代,2001,(11).
- [19][英]莫里斯·弗里德曼. 中国东南的宗族组织[M]. 刘晓春译. 上海:上海人民出版社,2000.
- [20][21]罗彩娟. 宗族与汉人社会——弗里德曼的中国宗族理论管窥[J]. 西北第二民族学院学报,2008,(1).
- [22][29][30]王铭铭. 社会人类学与中国研究[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005. 77、76、75.
- [23][日]中岛乐章. 明代中期的老人制与乡村审判[J]. 史滴,1994,(15).
- [25][日]伊藤正彦. 理解明代里老制的建议——围绕村落自治论、地主权力论[A]. 足立起二编. 东亚社会、文化构造异化过程研究[C]. 科研费研究成果报告书,1996.
- [26][27]王铭铭. 村落视野中的文化与权力——闽台三村五论[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1997. 269.
- [28]瞿同祖. 清代地方政府[M]. 范忠信等译. 北京:法律出版社,2003. 283-285.
- [30]Marshall D, Elman R. Service. Evolution and Culture[M]. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960.