

徽学文库

徽学研究的拓展与深化

教育部名栏《安徽大学学报》
「徽学」专栏论文选

安徽大学学报编辑部◎编



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
安徽大学出版社

徽学文库

徽学研究的拓展与深化

教育部名栏《安徽大学学报》

「徽学」专栏论文选

安徽大学学报编辑部◎编



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
安徽大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

徽学研究的拓展与深化:教育部名栏《安徽大学学报》“徽学”专栏论文选/安徽大学学报编辑部编. —合肥:安徽大学出版社, 2018. 9

(徽学文库)

ISBN 978-7-5664-1704-6

I. ①徽… II. ①安… III. ①文化史—徽州地区—文集 IV. ①K295.42—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 195828 号

徽学研究的拓展与深化:教育部名栏《安徽大学学报》“徽学”专栏论文选

安徽大学学报编辑部编

出版发行: 北京师范大学出版集团
安 徽 大 学 出 版 社
(安徽省合肥市肥西路 3 号 邮编 230039)
www.bnupg.com.cn
www.ahupress.com.cn

印 刷: 安徽昶颜包装印务有限责任公司
经 销: 全国新华书店
开 本: 170mm×240mm
印 张: 36.25
字 数: 572 千字
版 次: 2018 年 9 月第 1 版
印 次: 2018 年 9 月第 1 次印刷
定 价: 89.00 元
ISBN 978-7-5664-1704-6

策划编辑:李 君
责任编辑:李 君
责任印制:陈 如

装帧设计:李 军
美术编辑:李 军

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话:0551-65106311

外埠邮购电话:0551-65107716

本书如有印装质量问题,请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话:0551-65106311

目 录

地方、士人与空间秩序：晚期帝制时代中国士人的“地方”想象

——以宋明间徽州士人的乡邦言说为例 [美]杜勇涛(1)

地方政治势力的兴起与历史人物形象重塑

——以罗愿《新安志》汪华记载为中心的考察 董乾坤(17)

明清时期徽州的儒贾观 赵华富(32)

明清徽州新儒贾观内涵与核心价值取向的再探讨 徐国利(45)

论赵汸及其《春秋》学 申屠炉明(60)

论施璜对清初徽州理学及书院文化的贡献与影响 张 绪(76)

论戴震礼学研究的特色与影响 徐道彬(89)

胡凌廷堪与西学 徐道彬(104)

20 世纪初以来的村落调查及其学术价值

——以社会学家吴景超的《皖歙岔口村风土志略》为例 王振忠(120)

胡适与西方近世思潮 欧阳哲生(148)

明清徽商典当资本的经营效益 王裕明(166)

重商思潮激荡下的传统徽墨经营

——关于《有乾公号四轮承做合同新章》的解读 王振忠(178)

徽学研究的拓展与深化

清代徽州玉米经济新探

——以文书资料为中心 梁诸英(191)

硬租与实租:晚清民国徽州地租研究

——以《金长千公会租簿》数据为中心 汪崇笈(201)

旧商人与新时代:赣州徽商汪德溥的生活变迁(1890—1955)

..... 李 甜(215)

明代徽州文人结社综论 耿传友(232)

明清时期徽州文士的治生与经商 徐永斌(250)

晚清徽州乡村塾学教育的实态

——以黟县宏村万氏塾学为中心 刘伯山(264)

1935 年保学在婺源推行及其折射的社会变迁

——以《徽光》杂志的记述为中心 邹 怡(277)

民国时期旅外徽州人所办刊物与改造徽州社会的舆论动员 ... 张小坡(293)

明清徽州的自杀现象 郭学勤 周致元(307)

明清时期徽州水灾与徽州社会 梁诸英(321)

明代徽州“义男”新探

——以嘉靖祁门主仆互控案为中心 冯剑辉(334)

明清时期徽州境内的保甲制度推行与保甲组织编制 陈 瑞(346)

明清时期徽州民间水利组织与地域社会

——以歙县西乡昌碣、吕碣为例 吴媛媛(363)

清代图甲与保甲关系新论

——基于徽州赋役合同文书的考察 黄忠鑫(381)

晚清祁门县保甲设置与村落社会

——以《光绪祁门县保甲册》为中心 刘道胜 凌桂萍(398)

神明之下的结合:论清代民间的神会

——以徽州“神会”文书为线索 童 旭(413)

晚清杭州徽商所建新安惟善堂研究 王日根 徐 萍(432)

民国时期旅沪徽州人团体“徽社”研究 蒋含平 张 芳(449)

明清徽州宗族执事人员的经济管理活动 陈 瑞(464)

明清徽州村社运作与宗族关系初探 张小坡(476)

清代徽州家政与乡族社会的善治 胡中生(490)

微型宗族组织的衰落过程研究

——歙县驼岗萧江氏的世系演变与祀产经营(1869—1928)

..... 赵思渊(506)

谱牒学与徽学离不开徽州族谱 常建华(523)

论徽州家谱谱传的价值

——以《新安商山吴氏宗祠谱传》为例 周晓光(527)

徽州家谱中的清代涉墓诉讼论略 徐 彬 祝 虹(544)

清代徽州家谱的谱禁 王裕明(559)

后记 (571)

地方、士人与空间秩序： 晚期帝制时代中国士人的“地方”想象

——以宋明间徽州士人的乡邦言说为例

[美]杜勇涛

近三十多年来，西方中国史研究领域最令人瞩目的亮点之一就是地方史的兴起。通过将分析的焦点从整个帝国转向某一具体地域，它已经在诸如社会流动、宗教、精英阶层以及民间组织等诸多问题上，深刻地改写了多年以来的传统观点。而在此过程中，地方史研究本身在视角上所经历的变迁也颇令人深思。

地方史在 1970 年代初起之时，是由明清史领域内的学者引领的一项方法上的革新，主要目的是避免在研究像中国这样的庞大帝国时出现大而化之的倾向。但是到了 1980 年代，宋史学者们加入进来时，地方史开始和一个非常大胆的有关士大夫的历史论说交结在一起。该说最初由 Robert Hartwell 提出，经由其高徒 Robert Hymes 之手变得很有影响^①。其主要观点可以概括为：中国士人在政治与社会生活上的导向在两宋之间实现了从朝廷/京城向本乡本土的转折——南宋以后的士大夫开始成为真正的乡绅，从政入仕虽然重要，但只是多项考虑中的一项，并且因科举制度的逐渐深入而变得无法

^① Robert Hartwell, "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750—1550", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 42, no. 2, 1982, pp. 365—442; Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: the Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press, 1986.

逆料,而对乡土的关注则成为恒久之事(所以 Hymes 的书取名 *Statesmen and Gentlemen*)。两人都认为南宋的士人和明清的士人在立足乡土这一点上非常相似,所以南北宋之间的变迁可能是中国历史上具有“长时段”意义的转折。此说产生的影响之一是研究宋元明清思想史、文化史的学者沿此思路,考察“地方”如何成为“士文化”的内在本性之一,并参与对士文化的界定。例如, Peter Bol 等学者研究地方士人如何以构建地方文化传统的方式来和朝廷争夺对“士”的表述权^①。

本文试图将上述“地方”与“士”关系的研究换个角度切入:不是考察“地方”如何界定“士”,而是考察士人如何解说“地方”,以及如何在其对空间秩序的理解中给“地方”定位。笔者将“空间秩序”定义为各个不同大小的地理实体——诸如天下、国家、州郡、村庄等等——之间的关系。“地方”的尺度划在哪里当然可以有各种观点,此处仅循地方史研究中的惯例将地方行政体系所划定的府或县作为“地方”(府县作为典型的“地方”,其中缘由另有探讨,此处从略)。研究的方法也依地方史惯例,选择一地进行分析。所选徽州府在南宋开始有比较集中的地方士人有关乡土的著述,此后的三百多年间,徽州士人对其乡土的论说经历了明显的变化:南宋时多以水土论风俗,元明之际推出了徽州为“东南邹鲁”一说,到明中叶则又以祠堂、宗族等为一地之标识。此后直到清末,徽州人对于自己乡土的论说大体稳定,主要以“东南邹鲁”与祠堂、宗族并举。所以此文的考察在时间上界定在 1200 年与 1550 年之间。

一、地气与民风:宋代徽州的地域观

南宋时,徽州已经有很多关于士人致力于乡邦建设的记载,比如造桥修路、兴建社仓等等。同时亦有士人将本乡本土高举为德性的试金石。《新安志》的作者罗愿(1136—1184)讲到南北朝时的徽州先贤程灵洗时说道:

^① Peter Bol, “The ‘Localist Turn’ and ‘Local Identity’ in Late Imperial China”, *Late Imperial China*, vol. 24. no. 2, 2003; “Neo-Confucianism and Local Society: Twelfth to Sixteenth Century: A Case Study”, in Paul Smith & Richard von Glahn(eds.), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003, pp. 241—283.

壮士之出身，用武以立功显名于时者世常有之，然能使其乡百世思之者鲜矣。中古以来，相矜以权利，有啮臂而去其亲，为间而焚其孥，临阵而欺其友，苟取一切，不顾所厚。其威则伸于敌矣，而不见信于族党。其位则列于朝矣，而不见誉于州里。激扬人主之前，矜视同列，得志富贵矣，而不可以见故乡之父老，先世之丘墓，往往随宦留止，不能复还，使其子孙为羁人于四方，数世之后燕秦楚越矣，而况能使其乡百世思之者哉？若吾州程公则不然。^①

此处的徽州“地方”被赋予道德判断的最后发言权，而徽州以外的四方与朝廷则被当作功名利禄之场。方岳（1199—1262）在论说与自己基本同时代的乡贤程泌（1164—1242）时则更为彻底：

圣有大训，言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？然而行于蛮貊者易，行于州里者难。独何与？州里得之于其常，蛮貊得之于其暂，暂者易勉而常者难持也。士固有冠冕佩玉天下之通贵，而不为乡士大夫所齿者矣。月旦之评其可畏如此。故士之所以修其身者，愈近则愈难事容，可以欺天下而不可以欺妇子也。夫子之所以圣，不过乡党一书，而所谓治国平天下者无余蕴矣。^②

在此类论说中，地方显然已经不只是被国家行政区划所界定的一个行政单位，而是普世价值的避难所，因而彰显出其相对于朝廷的独特性。但是，有什么内在的特点令徽州与众不同呢？宋代徽州人在谈到徽州时，多数会强调其由于山川土壤等自然条件所造就的民风，比如罗愿在《新安志》中所说的山高水急，故而士人适合做谏官；山限水隔，故而男子耐劳、女人守节等等。朱熹也说徽州：

山峭厉而水清澈，故禀其气、食其土以有生者，其情性习尚不能不过刚而喜斗。然而君子则务以其刚为高行奇节，而尤以不义为羞。故其俗

① 罗愿：《鄂州小集》卷3《程仪同庙记》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆。

② 方岳：《休宁县修学记》，《新安文献志》卷13，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆。

难以力服而易以理胜。^①

比朱熹稍晚的程泌则说：

大江之南、黔歙之间有郡焉，曰新安。其山峭刻而壁立，其水清泚而流湍，其人育山灵而吞水液也，往往方严而劲正，耻谀澜而疾回奸，其民则尚气好斗好讼，其士大夫则尚气好义，可杀可缪，而英气毅然凛然而莫干。故其出任于时也多为材御史，否则为真谏官。此固自昔已如此，而非独今为然也。^②

如此讲论地方特性，强调的是一地之“气”对民风的影响。这种观念可追溯到先秦。但自秦汉政治一统以来，一地之“气”多被认为是偏狭之气，它所造就的民间文化则是“俗”文化，需要被帝国王朝所代表的“雅”文化所归化。对此，余英时先生早有论述。南宋徽州士人对地方土俗的崇尚是否上接被压制的先秦观念，则有待深究。然而南宋徽州士人做此类论说却并非没有顾虑：首先，强调地气的影响会将他们拉近村野小民，从而削弱他们的士人地位。所以在上述论说中我们看到，论者在赞扬了地气之后，又急忙将其对士人的影响和对村野小民的影响区分开来。其次，土俗之为“俗”，正在于其中有粗野之处，这和士君子“如琢如磨”的理念不合。认同“俗”文化有可能使他们离“雅”文化更远，从而将自己置于尴尬境地。元代徽州人程文（1289—1359）对新任徽州路绩溪县主簿揭士弘所做忠告，也正反映了讲论土俗者所面对的共同处境：

惟其民风土俗则不可以不察也。徽之为郡，在万山中，地高而气寒，其民刚而好斗。绩溪当宣歙之交，尤为阨塞险绝处。国初，有司者乘其新附，虎视而鹰攫之。民不堪命，遂起为乱。朝廷命将出师以讨之。堑山垒泽以为固，攻之不下。其人曰，吾非敢反也，纾死也，若许侯来，无事兵矣。许侯者名楫，尝守徽，有惠爱于民。是时迁他官，诏召以来。许侯掉臂入其巢穴，众皆罗拜而出矣。人皆谓许侯贤于三军之师，而不知绩溪之民可以义服而不可以威屈也。^③

① 朱熹：《休宁县新安道院记》，弘治《徽州府志》卷12。

② 程泌：《洺水集》卷12《祭汪给事》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆。

③ 程文：《送揭主簿之官绩溪序》，《新安文献志》卷20。

此处程文对乡民习俗同情甚至推崇自不待言，但是这里土俗已然导致乡民犯上作乱，所以程文也只能调和一下，以“绩溪之民可以义服而不可以威屈”的说法来掩盖土俗里面的尴尬因素。本于水土地气的风俗或有可爱的一面，但是作为士人则很难对它作毫无保留的颂扬。

既然有如此顾虑，南宋徽州士人为什么仍要以水土风俗论地方特性呢？其原因大概与南宋徽州士文化本身的特点有关：它的士人圈在宋室南渡后才生发出来，且士人多以入仕见称。《新安志》对此有确切描述：

自汉世……其人自昔特多以材力保捍乡土为称。其后寔有文士。黄巢之乱，中原衣冠避地保于此。后或去或留，俗益向文雅。宋兴则名臣辈出。^①

换言之，这个士文化圈本身初生不久，并无什么过人之处，而颂扬水土风俗则更容易彰显徽州的独特之处。在南宋士人方兴未艾的对“地方”的关注之中，它显然更容易地满足了一种需求。另一方面，南宋徽州士人通过入仕，又能保证自己的“士大夫”身份安然无忧。在此情况下，高扬一下土俗并无大害。但如此界定出来的徽州并不隐含与其他地方的对比，也很难将徽州的士人与天下的士人和士人文化连接在一起。对于南宋徽州士人来说，这不成为问题，因为这种必要的连接他们通过科举入仕已经得到。但是对于元代徽州士人来说，因为科举入仕之途基本被堵死，这种连接只能靠儒学来维系。如此一来，徽州士人对乡土的论说就不得不改变。

二、学问与地域：“东南邹鲁”的生成

（一）士文化的转变与徽州形象的重塑

有元一代，汉族士人通过科举入仕的可能性剧减。以徽州而言，总共只有23人得中举人，得中进士者更不过5人而已。士人之所以为“士”者原有两途，或入仕或为学。现在入仕之途既没，则只剩为学一途。元代徽州士人多数是在野的学者，这在明代徽州方志中亦有体现：“勋贤”一门，到南宋戛然

^① 罗愿：《新安志》卷1《风俗》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆。

而止,而“硕儒”一门所载,则几乎全在元代;“书院”一门的记载,亦集中在元代。与此同时,儒学本身在元代也发生了很大变化。长期以来,儒学内部的“文章”与“道学”两种倾向围绕着科举考试的科目展开竞争,而朝廷则是“文章”派的重要支柱。元初科举考试的没落使得“文章”派失去了这个支柱,而“道学”派则获得了更加自由的生长空间,并在各地士人中渐占上风。到1313年,朝廷为加强其在士人心目中的合法性而重启科考时,自然因时就势,转而支持“道学”派。所以“道学”在元代成了儒学正统。

在徽州,“道学”的兴起可由朱熹地位的隆起略窥一斑。朱熹祖籍徽州,所以被认为是徽州人。自南宋末起,徽州士人为朱熹建祠修庙的现象日渐频繁。到元中期,朱熹之学已然是徽州儒学的灵魂。活跃于此期的徽州大儒陈栎(1252—1334)曾言:“某生朱子之乡,学朱子之学,性膏理髓,嚆咈迄今。窃尝编述发明朱子之说……舍朱子之书不好也。”^①与陈栎大致同时,徽州儒者如程若庸(1268年进士)、胡炳文(1250—1333)、倪士毅(1330年前后在世)、郑玉(1298—1358)、汪克宽(1304—1372)、赵沍(1319—1369)、朱升(1299—1370)等相互激励,形成一派,人称“新安儒学”。这些学者多数在野,专以弘扬“道学”、抵制“文章”之学为任。比如赵沍曾说:“徒以文学称者,非圣人意也。”^②郑玉也说:“道之不明文章障之也,道之不行文章尼之也,文章之弊可胜言哉。”^③

而新安儒者作为群体最明显的标识就是对朱熹的独尊。他们称朱子为“郡先师”,以朱学正传自命,而又将世/士风的败坏归咎于天下士人对朱学的偏离。为拯救圣学于危难,他们又效仿宋儒,讲论道学谱系,将新安儒者接在孔孟程朱之后,以续正统。比如陈栎生前便有承续道统之说,死后则被尊为朱学正传。揭傒斯所作墓志铭曰:

圣人之学,至于新安朱子广大悉备。朱子既没,天下学士群起著书。一得一失,各立门户,争奇取异,附会缴绕,使朱子之说翳然以昏。朱子没五十有三年而陈先生栎生于新安。生三岁,祖母吴夫人口授《孝经》

① 陈栎:《定宇集》卷10《上张郡守书》,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆。

② 赵沍:《华川书舍记》,《新安文献志》卷16。

③ 郑玉:《师山集》序,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆。

《论语》辄成诵。五岁入小学，即涉猎经史。七岁通进士业，十五岁为人师，二十三而宋与科举俱废。慨然发愤圣人之学，涵濡玩索，废寝忘食，贯穿古今，罗络上下。以有功于圣人莫盛于朱子，惧诸家之说乱朱子本真，乃著《四书发明》《书传纂疏》《礼记集义》等书，余数十万言。其畔朱子者刊而去之，其微辞隐义引而伸之，其所未备补而益之。于是朱子之学焕然以明。^①

元末，朱升亦被尊为朱学正传，有友人吴鼎赠诗曰：“紫阳道统接河南，又得枫林（朱升号枫林先生）继述完，一脉真传今即古，千年秘学易而难。”^②

与徽州士文化的变迁相呼应，徽州士人对乡邦的言说亦开始转变。宋元之际，已有人将徽州与儒学的发源地作比。例如，方回于1281年讲到：“歙，今鲁也；紫阳，今洙泗也。”^③此后不久，徽州士人又将二程的祖籍也追溯到徽州，并在1324年将二程请入乡贤祠。胡炳文为此作乡贤祠记，将徽州列在帝尧之冀、文王之岐和孔子之鲁后面，俨然儒学圣地：

近有为道统之说者，曰圣贤之生，天地气化，相为循环。冀在北，岐周在西，鲁在东，舂陵新安在南。夫斯道绝续，天也。自北而南迭生圣贤，以续道统之传，非偶然也。方今程子之学行天下，四海之外、遐陬僻壤犹有学其学者，况兹大好山水，乃其云之泰山、河之昆仑也哉？此乡贤祠之所由作也。《诗》不云乎“维岳降神，生甫及申”，吾新安以之；又不云乎“高山仰止，景行行止”，吾新安之士当以之。^④

到了元明之际，徽州为“东南邹鲁”之说逐渐成形。相关表述很多，以赵汸的表述为例：

新安自南迁后，人物之多，文学之盛，称于天下。当其时，自井邑田野以至于远山深谷，民居之处，莫不有学有师有书史之藏。其学所本则一以郡先师子朱子为归。凡六经传注，诸子百氏之书，非经朱子论定者父兄不

① 揭傒斯：《定宇先生墓志铭》，《定宇集》卷17。

② 朱升：《朱枫林集》卷10《附录·诸名公赠归新安诗》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆。

③ 方回：《徽州重建紫阳书院记》，《新安文献志》卷14。按，紫阳山在徽州府城外。

④ 胡炳文：《徽州乡贤祠记》，《新安文献志》卷14。

以为教,子弟不以为学也。是以朱子之学虽行天下,而讲之熟、说之详、守之固,则惟新安之士为然。故四方谓东南邹鲁。^①

(二)乡学、“天下”与地域次序

徽州士人为什么要以朱熹和道学为核心重新定义徽州的士文化呢?一个明显的原因是以朱熹为纽带,他们可以与天下的士文化相连接。用胡炳文等人的话说,就是程朱之学“行之天下”,程朱之书“四海共读”^②。但此事尚有另外一面:虽然朱熹毫无疑问可以将徽州与天下儒学连在一起,但是在徽州,朱熹却是被称为“郡先师”。上引陈栌在陈述自己独尊朱学的理由时亦并未从学理上着力,而以“某生朱子之乡”为首要理由。这似乎暗含徽州士人已将儒学地域化视为当然。

这方面还有别的证据。汪克宽曾撰文称颂古代乡学之风,说“士生斯时,不待舍去桑梓而有学有师,其人才之盛、风俗之美非后世所能及也”^③。赵汭则更为明确地说:“学之为道,又非可以私意苟且而妄为之者,矧新安之学本乎郡先师者,父兄师友之授受犹或有传也,其可一旦废而不讲乎。”^④曾有一个游学四方的乡人出发前上门拜访,求赠一言,赵汭委婉地劝他不要“徇外以为学”^⑤。这种不愿轻去其乡的为学路径,当然并不意味着徽州士人无视天下的存在,而是要立足本乡兼济天下。赵汭将此表述为:

夫所谓天下之士者,不出乎一乡一国也。以一乡一国之士而以天下名,则其所立必有大异于常人者矣。^⑥

“一方之士”与“天下士”是元代汉族士人经常争论的话题。当然,争论的结果大抵都是“士”之为“士”不能被一乡一域所局限。但是这种争论的存在

① 赵汭:《东山存稿》卷4《商山书院学田记》,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆。

② 胡炳文:《徽州乡贤祠记》,《新安文献志》卷14;唐桂芳:《白云集》卷7《祭朱子文》《紫阳书院上梁文》。

③ 汪克宽:《万川家塾记》,《新安文献志》卷16。

④ 赵汭:《东山存稿》卷4《商山书院学田记》。

⑤ 赵汭:《东山存稿》卷2《送叶宗茂还安丰序》。

⑥ 赵汭:《对江右六君子策》,《新安文献志》卷38。

本身则表明，对于元代士人来说，以“地方”论学问已成为一种趋势。这种趋势的发展有时甚至令赵汭担忧，因而劝其同志者不要“论先哲于乡土”^①。关于这种“乡学”之风在元代的发展，最近的地方史研究在别处也有发现。

“乡学”之风的兴起在另一面则意味着一地士人意识到其他地方也有“乡学”和士人圈子。比如赵汭就对他的婺州友人说过“浙东多文献故家，它邦莫及”。朱升的儿子朱同也向他的婺州友人恭维婺州的学术传统，并说“学之不可无父兄师友乡党闾里之助也”。同样，婺州的儒者也有时会劝勉永嘉学者发扬光大“永嘉之学”。也就是说，当徽州的士人以儒学来重新界定徽州的士文化时，各地儒士已开始注意到儒学的地域性的维度，并在某种意义上把它当作各地之学的总汇。徽州士人把朱熹称为“郡先师”，反映的大概就是这样一种趋势。

在这种趋势下，徽州士人对乡邦的论说进行调整就显得很有必要。从前以山川地气论乡邦的办法，强调的是一种先天的赋予，而非后天的修养磨炼，这使得它与士文化的理念之间一直有不和谐之处。假如宋时他们通过科举入仕可以保证自己和天下的士文化有稳固的联系，从而暂时忽略这种不和谐的话，那么，到了元代由于科举断绝，士人身份全靠儒学来维持，他们已经无法继续忽视这个问题。为了维护已经受到威胁的士大夫身份，他们必须高度强调自己儒学的一面。而此时儒学已然成为各地之学总汇的这一现实，也迫使他们必须对山川地气论做低调处理，否则他们自己声称的儒学正统地位必将受到削弱。

将徽州重新塑造为“东南邹鲁”强调的是徽州士人后天的学养，从而使徽州与士文化理念之间更加融洽。徽州作为一个“地方”的个性并未丧失，与此同时，它却可以获得山川地气论里所没有的一些象征性资源，即徽州与“天下”的关联。程朱之学是“行之天下”的普世之学，各地共宗之；徽州是程朱之学的正宗，因而是天下的楷模。徽州与天下各地是联系在一起的，并且是羊群里的领头羊。作为“东南邹鲁”的徽州因此超越了别的地方。但是这种超越并不意味着徽州与别的地方有任何本质上的不同，特性呈现在共性之中。

^① 赵汭：《华川书舍记》，《新安文献志》卷16。

三、宗族与地域

(一)宗族、地方主义与地域特征

宗族成为徽州的标识也和道学的传播有关,不过它牵涉更多的人,经历了更长的时间。宗族建设作为士大夫地方主义行为的最主要方式在南宋徽州就开始了。其主要形式是士大夫通过建立同宗组织,培养宗人联系,从而确保本族在地方社会中的优势地位。由宋经元到明,宗族建设在徽州日渐兴盛。在此过程中道学的贡献甚为关键:几乎所有的道学家都同时是宗族活动的积极组织者和参与者;更为重要的是,道学为宗族建设提供理论支柱。随着道学在徽州的展开,不仅道学家,而且普通士人都参与到了宗族活动中。徽州的宗族之盛是众所周知的,而宗族活动在生活中的渗透之深则反映在一地之内族与族之间的竞争之中,比如请名人为族谱作序以显亲扬名,或以一族为单位与它族展开词讼等。关于此类竞争,Hymes 在研究宋元时期的江西抚州时有很精妙的解释,即族群意识从前是私事,现在则变成了公开领域内讨论、评介并宣扬的事情。在徽州,此类竞争尤其激烈,而其最明显的证据则是通过编纂《新安大族志》之类的书对本地大族进行排名。最早的《新安大族志》由陈栎在 1316 年编定成书,以后二百多年又有多种版本继其后。

到 16 世纪初,徽州士人逐渐将徽州与宗族联系在一起。成书于 1502 年的弘治《徽州府志》已经开始在“宫室”一门中记载宗祠。嘉靖中期的吴子玉论到:“寰海之广,大江之南,宗祠无虑以亿数计,徽最盛;郡县道宗祠无虑千数,歙最盛……姓必有族,族有宗,宗有祠。诸富人往往独出钱建造趣办,不关闻族之人。诸绌乏者即居湫隘,亦单力先祠宇,毋使富人独以为名。由是祠宇以次建益增置矣。”^①1566 年的嘉靖《徽州府志》“宫室”门更是明确提出“惟宗祠以奉尝祖祢,群其族人,而讲礼于斯,乃堇见吾徽而它郡所无者”。徽州宗族发展之极盛是在清代,但是宗族作为徽州的标识,其确立是在 16 世纪中期应该毫无疑问。

① 吴子玉:《大鄣山人集》卷 22《沙溪凌氏祠堂记》,“四库全书存目丛书”本。

相对于道学，宗族活动更能凸显“地方”的重要性。首先，它通过一整套的礼乐制度将士人与他们的宗人凝聚在一起，而由此又将他们与乡土连接在一起。正如明中期的徽州士人程敏政（1445—1500）在探寻江南宗族之盛的原因时所说，“虽歉而不事他徙，故得相保而不至并亡也”^①。其次，宗族间的竞争也促使宗人安于本土。对此程敏政亦有发明，即在宗族林立的地方，社会秩序“非数百年聚处而有道以维之，亦不足以致之也”^②。换言之，人与桑梓同宗的联系更深化了人与乡土“地方”的联系。在这个意义上，一个合格的宗人同时就是一个合格的乡人。所以也不奇怪，随着元明间宗族活动的深入，弘治《徽州府志》在其“风俗”一门中又更加强调“安土重迁”四字。

将宗族高举为徽州的标识，就是彰显徽州士人与本乡本土根深蒂固的连接。与南宋徽州仍带有较强“号召”色彩的地方主义不同，明中期徽州的地方主义因为宗族的发展而具有了坚固的制度基础。南宋士人对乡土的推崇更是一种“言论”与“理想”，其发生的背景中包括了许多人们对乡土的“不重视”，而其发生本身或许就是对这种“不重视”的反应。比如吴儆（1125—1183）一方面对徽州的山水地气民风大唱赞歌，另一方面又哀叹很多徽州士人在致仕之后“寓他郡”，终老不还乡^③。而有宋一代徽州所出的职位最高的官员程大昌（1123—1195）在致仕之后就是定居于湖州，而不是徽州。到明中叶，类似于南宋时期有关乡土的重要性的言说已经很少见，它们多被实实在在的宗族活动所取代，而从徽州入仕的士人致仕后终老他乡的事例则几乎绝迹。

（二）宗族活动与空间秩序

宗族活动也有其空间的维度。在本文所考察的时期内，徽州宗族基本上是以村为空间活动范围。现存大族志之类文献对各族居地的记载都是村级

① 程敏政：《篁墩文集》卷43《槐塘程府君墓表》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆。

② 程敏政：《篁墩文集》卷32《古林黄氏续谱序》。

③ 吴儆：《竹洲集》卷12《尚书宋公山居三十韵序》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆。