

理学社会化与元代徽州宗族观念的兴起

章毅

(上海交通大学历史系, 上海 200030)

摘要: 元代后期的徽州出现了宗族观念兴起的趋势。它不仅体现在地方精英的言论中, 也表现为家谱编纂的普及和祭祖方式的变化。它是有元一代理学在徽州的深入传播和地方社会结构变动相互作用的结果。元初对于科举的中止以及重视“出身”和注重“功利”的铨选方式, 一方面产生了新的拥有世袭权力的地方豪强, 另一方面也促使很多习儒者转而成为民间师儒, 促进了理学的广泛传播, 并使理学中独特的鬼神观广为人知, 宗族观念也由此得到了内在的观念基础。而元代后期豪强世家对于理学的接受则最终刺激了理学社会化的实践。宗族观念在元代后期徽州的兴起正是这一系列因素作用下的结果。

关键词: 理学鬼神观; 元代徽州; 地方豪强; 宗族观念

中图分类号: K2 **文献标识码:** A

宋代以后的宗族发展与宋明理学关系密切, 这是二十世纪八十年代以来众多研究者的共识。¹一些研究者还注意到, 随着理学在明代成为国家的意识形态, 尤其是伴随着明代中叶国家礼制政策的变迁, 宗族组织才在庶民社会中获得了广泛的发展机会。²同时也有些学者的研究表明, 相对于明代嘉靖时期之后宗族庶民化的趋势, 某些地区早在明代前期乃至元代就已经出现了以士绅群体为中心的宗族建构活动, 比如江西、³福建、⁴以及江浙地区。⁵而宗族在民间的广泛发展, 除了“政府社会控制政策”的因素之外, 还导因于“长期以来民间对贵族式的宗法制的景慕与模仿”。⁶

上述论述在为我们提供了一个比较稳固的研究基础的同时, 也留下了不少需要进一步检讨的问题。比如理学的思想资源和宗族建构之间是如何发生内在关联的? 在理学成为国家的意识形态之前, 士绅群体又如何能在宗族建构中扮演角色? 本文即以宗族建设比较活跃的徽州地区作为考察中心,⁷在区域史的框架内, 通过分析理学思想传播与地方社会结构变动的关系, 来对宗族观念在元代后期徽州的兴起进行比较深入的探讨。

¹ 左云鹏,《祠堂族长族权的形成及其作用试说》,《历史研究》,1964年第5-6期。王玉波,《中国家长制家庭制度史》(天津:天津社会科学院出版社,1989年),页253-55。冯尔康,《中国宗族社会》(杭州:浙江人民出版社,1994年);徐扬杰,《宋明家族制度史论》(北京:中华书局,1995年),页7-12。

² 阎爱民,《“大礼议”之争与明代的宗法思想》,《南开史学》,1991年第1期。科大卫、刘志伟,《宗族与地方社会的国家认同:明清华南地区宗族发展的意识形态基础》,《历史研究》,2000年第3期。

³ John W. Dardess, *A Ming Society: T'ai-ho County, Kiangsi, Fourteenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1996), 112-38。常建华,《明代宗族研究》(上海:上海人民出版社,2005年),页150-160。

⁴ 郑振满,《明清福建家族组织与社会变迁》(长沙:湖南教育出版社,1992年),页157。常建华,《明代宗族研究》,页100-119。

⁵ 井上彻,《日本学界关于明清时代宗族问题的研究》,见周天游主编,《地域社会与传统中国》(西安:西北大学出版社,1995年),页86-93。

⁶ 王铭铭,《社会人类学与中国研究》(初版于1996年,第二版,桂林:广西师范大学出版社,2005年),页76。

⁷ 关于徽州宗族的研究概况,详见唐力行,《徽州宗族研究概述》,《安徽史学》,2003年第2期。

一、元初徽州的地方新豪强

南宋后期的徽州已经是一个相当成熟的科举社会，不仅进士人数众多，而且在嘉定（1208-1224）之后显宦迭出，其中歙县槐塘程元凤在宝祐三年（1255）更入居相位，进入宋廷的权力中枢。⁸科举成为吸纳地方精英的一个有效手段，也成为当时徽州士人热切追求的目标。但由宋入元，科举的中止迫使大量业儒者必须另谋出路，这一方面改变了社会流动的方向，另一方面随着诸多以塾馆为业的师儒的出现，理学也得到了广泛的传播。元朝重视出身（“根脚”）和注重“功利”的铨选方式⁹也带来了另一个重要的社会变化。那些最先与新朝合作者获得了“新贵”的身份和在地方上分享权力的机会，并且能够将之在家庭内部世袭继承，保持长久。他们毋宁成为了元代徽州社会的新豪强。

元初出现的这些新豪强涉及徽州的一路六县，范围甚广，人数颇众。元人干文传叙述宋元易代之际的徽州史事称：

昔至元丙子（1276）春，丞相伯颜¹⁰受诏下临安，惟时宋都统制李铨举徽州以降，副统制李世达杀戍将拒守。丞相特分万户李术鲁敬一军而西，破昱关以临徽州。世达败走闽，所在兵起。万户急下令屠歙休诸县。于是歙人丘龙友等，率父老诣军门言，乱者世达，非百姓意。请全活之，以广吊伐之仁。万户许之。且议徽险远，宜得其土之贤者分守，庶安集其民人，遂承制以龙友权知徽州事。前绍兴司户，婺源人汪元龙佐之。歙人郑安权知歙县事；前常州教授休宁人陈宜孙知休宁县事。君（案：指程隆）及赵象元佐之；元龙弟元圭权知婺源县事；祁门人方贡孙权知祁门县事，程克柔佐之。盖兵不血刃，政不踰时，乱者复业，四境安堵。¹¹

这里所提到的丘友龙、汪元龙、汪元圭、郑安、陈宜孙、程隆、赵象元、方贡孙、程克柔等人均在新豪强之列。

婺源回岭的汪元龙、元圭兄弟是这些人中最荣显者。汪元龙（？-1286）在南宋咸淳元年（1265）登第进士，¹²“授迪功郎绍兴府司户”。宋末“奉宪檄剿乡邑剧贼，遂知县事。归附，授朝列大夫本路治中。”元代上路的治中列达鲁花赤、总管和同知之后，¹³汪元龙能得此职，颇为显赫。汪元龙在元初有效地稳定了徽州的秩序，“绩溪、祁门盗起，议者欲悉殲之。元龙止戮倡随机数人，全活甚众。”¹⁴

元龙弟汪元圭（1233-1290），出身武学，少年时业商，“年二十五六，遂饶于财，而能施。”南宋末，“除江东兵马副都监，徽州驻扎。”归元后授任婺源县尹。按照至元末方回所写的墓志铭，汪元圭对元初婺源的行政亦颇有贡献。他调整了地方赋税的征收办法，“万山间，桑柘鲜，丝纩恶，有司苛责，公诣省乞岁折楮币，名轻贲。六县民至今便之。”并且“代

⁸ 脱脱，《宋史》（点校本，北京：中华书局，1974年），卷418《程元凤传》，页12522。

⁹ 萧启庆，《元代的儒户：儒士地位演进史的一章》，见氏著《元代史新探》（台北：新文丰出版公司，1983年），页26-36。陈高华，《元代诗人迺贤生平事迹考》，见氏著《元史研究新探》（上海：上海社会科学院出版社，2005年），页272-3。

¹⁰ 本文所引四库蒙古人名均据四库全书索引编纂小组编《钦定辽金元三史国语解索引》（台北：商务印书馆，1986年）校改。

¹¹ 干文传，《进义副尉徽州路休宁县尉程君隆墓表》，见程敏政，《新安文献志》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷85，页35-36。

¹² 彭泽修，汪舜民纂，《徽州府志》，卷6《选举》，页18。一说景定二年（1262）进士，见方回，《饶州路治中汪公元圭墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷85，页26。

¹³ 宋濂，《元史》（点校本，北京：中华书局，1975年），卷92《百官志》，页2316。

¹⁴ 洪焱祖，《徽州路治中汪公元龙传》，见程敏政，《新安文献志》，卷85，页23-24。

民输酒课及下户二税，岁率数千缗。”将当地众多的儒士厘定为儒户，从而使其享有一定的优免。“十五年（1278），江东道提刑按察副使奥屯行部兴学，公大喜，延名进士九江文天祐主文衡，会儒彦，出税帑，立赏格，免徭给廩。”合理地安排工役，“官造船鄱阳，期会峻急，丁匠多毙。公所部，时其饮食，人用尽力，办蚤费省，工善物坚。”并及时地维持了当地的商业秩序，“岁四月八日，四方民谄五显神为佛会，天下商贾辏集，自额办官课外，公丝髮无取。”还在婺源县创办了晦庵书院，“县之有晦庵书院自汪尹始。呈省，起里人吴觉、江雷为山长，皆名进士。公为山长屋百楹，田六顷，书万卷。”汪元圭最后升任饶州路治中。¹⁵

汪元龙、元圭二人虽然在入元后的活动时间并不长，但是已建立起相当的权势。尤其值得注意的是，这种权势被其后世完整地继承下来。汪元龙子良臣（后过继元圭名下），在至元末即任“鄱阳县尹”，¹⁶到延祐二年（1315），已升任广东肃政廉访司佾事。¹⁷汪元圭子良厘，至元末“授扬州营田提举”，¹⁸到延祐初也升任嘉兴路的治中。¹⁹而汪元龙、元圭二人子孙辈的婚姻圈显然也与这种情况相配合。至元末，元圭女来弟“适同县将仕郎建宁等路木绵提举俞支翁”，孙女“适休宁武冈金主簿”。²⁰

除了婺源回岭的汪氏兄弟之外，徽州其他各县均有相应的豪强群体在元初崛起。祁门县秩序的维护者是南宋咸淳元年（1265）进士方贡孙。²¹方贡孙最初在金陵、毗陵、淮东一带任低阶官职，宋末，“邑宰遁，居民散，井邑为墟，羣剝于朝，俾领县事。公于空匮怵迫之际，极力撑拄，处之晏然”，“县境为之帖息。”归附元朝后，“拘系者纵释，流离者安集，民皆按堵如故。”²²

南宋开庆元年（1259）进士陈宜孙（1231-1297）则维持了休宁县的秩序。²³至元十三年，“阖邑草窃，起如沸糜。公殫竭己力，激勇哀智，勉相保聚，以俟王师之至。上功外省，遂知休宁县事。”在任中同样有调整赋税、整顿学校的善政。²⁴此外与陈宜孙共事的还有程隆和赵象元。程隆在宋末为休宁县典史，入元任县尉，“征科不烦，狱讼稀少，盗贼屏息，部使者称其能。”²⁵赵象元，“号可斋，才识超异。元平江南，徽既下，邻邑有持兵未服者，将加屠戮，可斋尽发私藏诣军门请，而屠戮不行，由是贰令休宁”，²⁶任职县丞。

在徽州路的郡城与附郭县歙县，这类的人物有洪雷轰和郑安。

歙南王干的洪雷轰（？-1302）在元初以帮助元军平定地方叛乱起家。至元二十七年（1290），“绩溪山民据西坑砦为乱，郡几失守。至勤王师，讨之不克。”洪雷轰“设布韬畧，团结保甲，招降贼党九百余户以为内应，几其出入，乃于大鄣山邀绝险阻，擒其肘腋十有一人”，然后“亲率民义”，“获其渠魁，槛送有司。”“郡录其功，上之行省”，授洪雷轰太平路

¹⁵ 方回，《饶州路治中汪公元圭墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 26-28。

¹⁶ 方回，《饶州路治中汪公元圭墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 28。

¹⁷ 程文海，《婺源山万寿灵顺五菩萨庙记》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 24。

¹⁸ 方回，《饶州路治中汪公元圭墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 28。

¹⁹ 洪焱祖，《徽州路治中汪公元龙传》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 24。

²⁰ 方回，《饶州路治中汪公元圭墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 28。

²¹ 彭泽修，汪舜民纂，《徽州府志》（天一阁明代方志丛刊，上海：上海古籍书店，1981 年），卷 6《选举》，页 18。

²² 黄应旗，《竹溪方公贡孙宰乡邑记》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 33-34。

²³ 彭泽修，汪舜民纂，《徽州府志》，卷 6《选举》，页 17。

²⁴ 曹泾，《从仕郎扬州路通州判官弗斋先生陈公宜孙行状》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 21-23。

²⁵ 干文传，《进义副尉徽州路休宁县尉程君隆墓表》，见程敏政，《新安文献志》，卷 85，页 35-36。

²⁶ 詹烜，《东山赵先生汧行状》，见赵汧，《东山存稿》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987 年），《附录》，页 1。

当涂县慈湖镇巡检。²⁷雷轰之子洪洋（1283-1328），在少时就常常代父之职，“稍长，能饬敛，代父巡检。君持家，凡调度酬应，官府乡间，出入钱谷之事，具有条绪。隐然为一族之望。”在雷轰卒后，洪洋还常常担当平议乡间诉讼的角色。“人有是非曲直，一处以公。乡间讼争者，多诣府君求直。”²⁸

歙西双桥的郑安在元初有输财使歙县免被屠戮之功，而得任歙县尹三年。“至元中，唐、邓、均三州招讨使孛术鲁敬帅师临徽讨叛将，李世达败走，进兵昱岭关，城且屠。郑君奋起杖策，诣君门揖白招讨，乱由世达，非百姓罪。招讨固奇郑君，听之，不屠城。因署郑君令歙三年。”²⁹郑安之子郑千龄（1265-1331），成年之后随父亲入京师，“出入诸公贵人，一时翕然称许”，“交荐之于朝，署公秩八品。”大德元年（1297），郑千龄出任宁国路太平县弦歌乡巡检，其后又历任镇江路丹阳县延陵镇、处州缙云县美化乡和建康路江宁县江宁镇三地巡检。“延祐六年（1319），始命于朝为建德路淳安县尉。”“泰定元年（1324），调徽州路祁门县尉。”“至顺元年（1330），升从仕郎泉州录事”，郑千龄不赴任，认为泉州录事牵涉通番贸易，不易洁身自守，称“吾老矣，毋以贪介取辱。”由此致仕。³⁰

在元初的徽州，除了上述这些新豪强之外。长于吏事和理财的人物也获得了快捷的上升信道。歙县狮潭的郑昭祖即是其中最突出者之一。

郑昭祖（1259-1310）在元初以管库小吏起家，

至元丙子（1276）江南初入图籍，致贡赋，郡中无敢署剧职者，君年一十六，独以材推择得管库。上计江淮行省。比论事，以明敏称。……年二十七，用荐者言，除将仕郎，广南西道儒学提举，不赴。家居十余年，年四十四，有司以姓名上闻，天子为下玺书，用为承事郎保定等路管民提举。又一年，诏置江淮等处财赋都总管府，遂加奉训大夫，擢副总管。在官踰年而归。³¹

江淮等处财赋都总管府隶属于储政院，是元朝皇室重要的财政机构。当时人称，“大抵财赋之隶东朝者，不总于大农，而使数官岁集褚泉三百余万缗，米百余万石于江淮数千里之地。”³²其所管资产主要来自南宋的后室及权臣，包括“宋谢太后、福王所献事产，及贾似道地土、刘坚等田。”至元十六年（1279）始立总管府，二十六年（1289）改江淮府，至大元年（1308）始立江淮等处都总管府。下辖主要机构包括扬州、建康、平江、杭州四个财赋提举司，治所在杭州。³³江淮等处财赋都总管府的官职显要，“朝廷恒选有清裁者而用之，或由宪台而迁是官，或由是官而入宪台，秩数优崇，隐然列郡之上。”³⁴郑昭祖在三十年间从地方小吏升至从五品的副总管高职，颇受赏识。郑昭祖在世时，其长子郑渊已任职平江提举司的提举。郑渊有蒙古名字“也先”，³⁵并且“游京师，纵万金以结客，久留备宿卫”，与

²⁷ 郑玉，《师山集》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷7《故慈湖巡检洪府君墓志铭》，页13-14。

²⁸ 程文，《洪府君味卿墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷89，页10。

²⁹ 程文，《贞白先生郑公千龄行状》，见程敏政，《新安文献志》，卷86，页12。

³⁰ 程文，《贞白先生郑公千龄行状》，见程敏政，《新安文献志》，卷86，页12-18。

³¹ 虞集，《元故奉训大夫江淮等处财赋都总管府副总管郑侯昭祖墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》卷85，页18。

³² 陈旅，《安雅堂集》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷9《江淮等处财赋都总管府题名记》，页3-4。

³³ 宋濂，《元史》，卷83《百官志》，页2261。

³⁴ 陈旅，《安雅堂集》，卷9《江淮等处财赋都总管府题名记》，页4。

³⁵ 虞集，《元故奉训大夫江淮等处财赋都总管府副总管郑侯昭祖墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》卷85，页18。

蒙元朝廷关系密切。在郑家长期持理家务的是郑昭祖的三子郑以文，“理家政，内外井井有条，遇事应物，随其巨细缓急处之，若丝理栉比不少紊。年饥，减谷价三之一以赈贫乏，乡党宗族称其厚德，无间言。而产业视旧日益加。”³⁶

另外，郑昭祖的儿女亲家，郑以文的岳丈歙县槐塘的程相也同样是一个在元初崛起的新豪强。程相（1255-1331）是南宋末丞相程元凤的侄孙，并以此身份在宋朝获得恩荫，“补登仕郎”。入元后，因为是旧朝故官的关系，“荐得信州录判。”后任“徽州路司狱，转从仕郎婺州路兰溪州判官。调承事郎，台州路宁海县丞。转承直郎临江路清江县尹。转奉议大夫，常宁州知州，兼劝农事。”最后以“中宪大夫浙东道宣慰副使”的虚衔致仕。³⁷

这些元初崛起的新豪强，他们所凭借的是与新朝在军功、吏事乃至理财等方面的合作，以及新朝与前不同的铨选方式和统治策略，他们并非由儒而仕的群体。他们的出现，改变了徽州南宋时代逐渐形成的科举社会的面貌。

二、新安师儒与理学的传播

元代从至元十三年（1276）到延祐元年（1314）长达四十年的中止科举，使众多的徽州业儒者失去了晋身的通道。虽然元代后期恢复了科举，但有元一代抑儒的政策没有真正改变。³⁸另外，就元代十六科科举而言，其所选进士人数中，原南宋所在地（江南）的录取配额也极为有限，大约只相当于南宋的百分之五，而徽州所在的江浙行省更低于这个比例。³⁹就徽州一地而言，有元一代只有 23 人通过了乡试，其中只有 5 人成为了进士。⁴⁰业儒不仅出路逼仄，而且如果既不是元初认定的儒户，本人又无法在后来的科举中取得功名，则连赋役也无法优免，“进既不得芹吾君，退又不足菽吾亲”，而且还需要“官差祇候”，“服役县庭”。⁴¹这促使不少业儒者另谋出路。作塾馆的师儒则成为最重要的一种职业形态。元代的徽州这类师儒人数众多，如婺源程复心（1217-1340）、⁴²程直方（1251-1325）、⁴³休宁倪士毅（1303-1348）⁴⁴等均是如此。其中最知名者当属元代中期的休宁陈栎。⁴⁵

陈栎（1252-1334）出身于寒微的儒者家庭。祖父陈庆大（1182-1256）曾经业商，涉及借贷和药铺等行业，但最终都告失败，家业逐渐衰落。陈栎之父陈源长（1211-1287）即转以塾师为业，终身“假馆”。陈栎幼年时即从祖母吴氏口授《孝经》、《论语》和《孟子》，七

³⁶ 王祜，《王忠文集》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷24《郑府君以文墓铭》，页22。

³⁷ 扬刚中，《元中宪大夫浙东道宣慰副使程公相墓铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷86，页1。

³⁸ 陈高华，《元代的地方官学》，见氏著，《元史研究新论》，页288-298。

³⁹ 萧启庆，《元朝南人进士分布与近世区域人才升沉》，见氏编，《蒙元的历史与文化：蒙元史研讨会论文集》（台北：允晨文化，2001年），页573-75。

⁴⁰ 彭泽修，汪舜民纂，《徽州府志》，卷6《选举》，页20-21。

⁴¹ 陈栎，《定宇集》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷2《送吴甥仲文序》，页23。

⁴² 汪幼凤，《程教授复心传》，见程敏政，《新安文献志》，卷71，页28-29。

⁴³ 董时义，《前村程先生直方传》，见程敏政，《新安文献志》，卷70，页20。

⁴⁴ 赵汭，《东山存稿》，卷7《倪仲弘先生改葬志》，页47-48。

⁴⁵ 对于元代徽州从事初等教育的儒者群体，台湾学者刘祥光曾有比较深入的研究，见氏著《中国近世地方教育的发展——徽州文人、塾师与初级教育1100-1800》，《中央研究院近代史研究所集刊》，1997年，总第28辑。尤其是其中“朱学抬头：注解经书、参与训蒙”和“新儒学下渗：编写童蒙教科书”两节。但刘的研究所包括的范围比较广，包括陈栎、倪士毅，也包括胡炳文、朱升等人，而后者都有着比较正式的学官身份，并不单纯是“师儒”。

岁即跟从父亲出入馆塾，十五岁即“束父书以出”，正式开始其师儒的生涯，一直到八十三岁去世，时间长达六十八年之久。⁴⁶除了陈栎本人之外，其家族中进入师儒行业的还包括其子陈勋，⁴⁷其侄陈光，⁴⁸以及其外甥吴彬。⁴⁹

陈栎并非不留心科举。南宋咸淳九年（1273），陈栎二十二岁“始就方州，试以《书经》，以待补选”，开始其进入科举之前的准备活动。但是两年之后的德祐元年，科举即废。陈栎曾感叹，“壁流既问津，谓将阔步趋，岂意三百年，科目止于斯。屠龙成无用，跃凤蔚何施。”⁵⁰通过业儒入仕的信道已经被封。

在当了四十年的师儒之后，元代延祐元年（1314）恢复科举，陈栎即赴江浙行省参加乡试，以《书经》登第。对此次科举的成功，陈栎晚年仍颇为得意，“甲寅科诏颁，鸢鱼均跃飞，科停四十年，壮哲已老鰲，行年六十二，可喜亦可吁。……理精文亦熟，执饼啜茗羹，游戏日中了，跳出门限危。吾友谓必中，不答笑支颐。”⁵¹陈栎在这里将入场考试比作“游戏”，其自负之心可见一斑。

但延祐二年在大都的会试陈栎并没有参加，据其晚年（至治三年七十二岁）所写的〈自咏百七十韵〉，原因是陈栎本人自愿称病退出，“进难退奚难，称病告录司。坊正验然否，执牒还乡闾。一一如所教，众人皆笑嗤。”⁵²并称同榜之人劝他不要放弃机会，“谓公机难逢，自弃与人殊。”但是陈栎表示，“然亦何足恨，一笑返钓矶。”⁵³显得比较轻松。

不过陈栎在延祐二年初给当道权臣的求谒信中所述则与此不同，在给江浙行省丞相的信中陈栎说，“学校县府举之以应乡试，偶尔傲幸。近岁前十一月间，贸贸比来，将侍同行赴都会试。岂谓薄命，感冷途中，到此之初，即已伏枕。是以虽欲首拜光范之门而不可得。至十二月初六日，众皆舟行，病魔独尼之，今疗病理甫瘳，期限已迫，势已不能前进。”⁵⁴是到了杭州之后染疾，才不能赴京师。在给中书省丞相的信中讲得更加具体，“栎江南一寒士……前岁应江浙乡试，偶在选中。结友买舟，期应会试。亦既至古杭，行有日矣。倏尔遭疾，众行独留，疗经逾年，甫得痊愈，试期已迫，度难奔趋，然亦不敢擅自归也。告状杭州路录事司，勘会移关，始克还家。”⁵⁴从这两封信来看，不赴大都参加会试又的确是因为身体染急病而不得不然。

上述说辞两面不同，其中并不排除陈栎面对高官“托病”的可能，当时陈栎已经六十三岁，年事已高，不欲远赴大都博取功名亦有可能出于本意。不过陈栎在晚年意图凭借乡试进士的身份就近博得一个学官的职位则应无疑问。在《上许左丞相书》中，陈栎明确向上司表示，希望“任紫阳书院山长，或任徽路学学正，使得以朱子之学迪后进，以续紫阳之灯。”⁵⁵而在《上秦国公书》中则称，因为了解到没有参加会试的人也有相应的功名，“获睹书坊所刊会试程文，内有科录程试，该载圣旨内一款，如栎等不曾会试，病患来迟之人，亦许得与寸进。”因此要求“除栎一泮水近阙”，也就是希望就近得到一个学职。虽然这些要求都没有

⁴⁶ 陈栎，《定宇集》，卷15《本房先世事略》，页5-11。

⁴⁷ 陈栎，《定宇集》，卷10《与子勋》，页35-36。

⁴⁸ 陈栎，《定宇集》，卷10《与中泽程氏》，页55。

⁴⁹ 陈栎，《定宇集》，卷2《送吴甥仲文序》，页23。

⁵⁰ 陈栎，《定宇集》，卷16《自咏百七十韵》，页2。

⁵¹ 陈栎，《定宇集》，卷16《自咏百七十韵》，页3。

⁵² 陈栎，《定宇集》，卷16《自咏百七十韵》，页4。

⁵³ 陈栎，《定宇集》，卷10《上许左丞相书》，页2。

⁵⁴ 陈栎，《定宇集》，卷10《上秦国公书》，页5。

⁵⁵ 陈栎，《定宇集》，卷10《上许左丞相书》，页4。

实现，但都显示出陈栎终身师儒的身份并不是其本人自主选择的结果。

在长达六十余年的师儒生涯中，陈栎的教学地点相当固定，基本不超出休宁县的范围，其业馆的人家明确可知的有詹溪程氏、陈村毕氏、江潭叶氏、渠口汪氏和瑯溪金氏。其中在詹溪程氏家中作馆八年（至元十三年[1276]至二十年[1283]），而在瑯溪金氏的家中更长达十四年（延祐元年[1314]至天历二年[1329]），这两家都是业商的家庭。在此期间陈栎编纂了大量启蒙性的理学著作，至元二十三年（1286）陈栎三十五岁，写成有关礼服制度的〈深衣说〉，这是陈栎著述活动的开始。大德三年（1299）编成《论语口义》，大德七年（1303）编成《书解折衷》，八年（1304）编成《中庸口义》。至大三年开始编注《礼记》，皇庆元年（1312）编成《礼记集义详解》。延祐三年（1316）编成《书经蔡传纂疏》，四年（1317）编成《四书发明》。⁵⁶

对于自己的这些著作，陈栎有一个比较清晰的判断。他说自己的《论语训蒙口义》一书“抑不过施之初学，俾为读《集注》阶梯，非敢为长成言也。”其起初编订的原因只是出于教学的方便，“栎沉酣《四书》三十年余，授徒以来，……遇童生钝者，困于口说，乃顺本文、推本意，句释笔之。其于《集注》，涵者发，演者约，畧者廓，章旨必揭，务简而明。旬积月累，累以成编。”⁵⁷而其它类似的作品如《读易编》、《书解折衷》、《诗句解》、《春秋三传节注》、《增广通略》、《批点古文》多种，性质都相同，主要都是在帮助学童更好地理解程朱理学。

这从陈栎《中庸口义》的纂述方式亦可见一斑。陈栎称，“程子曰，‘《中庸》一书，始言一理。’指天命谓性言。‘中散为万事’，指其中说许多事，如达道达德，九经，祭祀鬼神之类皆是。‘末复合为一理。’指无声无臭言。‘放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也。’其言约而尽矣。”又进一步解释道：

朱子分为三十三章，而复截为三大段。其言曰，“首章子思推本所传之意以立言，盖一篇之体要。其下十章，则引先圣之言以明之也。”以性情言之，曰中和，以德行之，曰中庸。其实一也。此是一大段。“至十二章，又子思之言，其下八章，复以先圣之言明之。”十二章明道之体用，下章庸言庸行夫妇所知所能也，君子之道，鬼神之神，舜文武周公之事，孔子之言，则有圣人不知不能者矣。道之为用，其费如此。然其体之微妙，则非知道者，孰能窥之。此所以明费而隐之义也。此又是一大段。“二十一章以下，至于卒章，则又皆子思之言，反复推明，以尽所传之意者也。”二十一章承上章言诚，总言天道人道。二十二章至三十二章，分言天道人道，卒章反言下学之始，以示入德之方，而遂言其所至其性命道教费隐诚明之妙，以终一篇之意。自人而入于天也。此又是一大段。⁵⁸

这只是陈栎〈中庸口义自序〉中的文字，但行文中跟从程、朱文义随加点窜的师儒本色已经跃然纸上。

陈栎终身为师儒，虽然对程朱理学的义理本身未必有很多创见，⁵⁹但却起到了阐释和传播的作用。明代中叶程敏政评价说，“先生亦邈世无闷，日以著述为乐。由是文公之言，微

⁵⁶ 陈栎，《定宇集》，《年表》，页 1-8。

⁵⁷ 陈栎，《定宇集》，卷 1《论语训蒙口义自序》，页 6。

⁵⁸ 陈栎，《定宇集》，卷 1《中庸口义自序》，页 6-7。

⁵⁹ 清初全祖望编纂《宋元学案》将陈栎列入《沧洲诸儒学案》，认为其只在“下中之士”之列，“存之以附青云耳。”见黄宗羲著，黄百家辑，全祖望修定，王梓材、冯云濠校订，《宋元学案》（国学基本丛书，上海：商务印书馆，1929年），卷 69《沧洲诸儒学案上》，页 17。

者彰，略者备，离之者一，溷之者莹，学者有所恃而不畔于圣人。先生之道，虽不大显于时，然绍前启后之功，则有不可诬焉者。”⁶⁰这应是个比较公允的判断。

随着元朝恢复科举制度，以程朱理学和《四书集注》作为官定标准，加上陈栎本人在延祐元年的乡试中获得了成功，陈栎晚年在徽州的声誉日渐隆盛。一个标志之一是徽州重要的书院——婺源明经书院开始频繁邀请陈栎去讲学、⁶¹评卷，⁶²而书院山长胡炳文还将自己的族中子弟送到陈栎门下受学，⁶³陈栎晚年编纂的《四书发明》也成为胡炳文《四书通》一书的重要参考。⁶⁴明经书院建于婺源考川，由里人龙泉主簿胡淀私建，以胡炳文为山长，“徙西山之麓，建明经书院，宫室樛制视岳麓白鹿洞有加，具养田三顷，约三分租入，以一供义学食费。”该书院曾“上名数于官”，因此又是一个得到官府认可的书院，⁶⁵在元代与郡城紫阳书院齐名。明经书院对于陈栎的看重也显示其影响已经超出了一县的范围，而扩大到整个徽州路。

三、理学鬼神观的建立

随着程朱理学在元代徽州的广泛传播，理学内部的各种观念也开始产生深入的影响。其中最值得注意的是理学的鬼神观。

到南宋后期，理学对于鬼神信仰发展出一套完整的观念，其特点是将鬼神“气化”的同时承认祭祀的有效，并且对当时流行的佛教和各种“淫祠”有着强烈的排斥。关于这一点，近代的思想史家多有论及。钱穆认为程颢、程颐主张的是“无鬼论和无神论”，认为朱熹承认“鬼神只是二气之良能，只是造化之迹，因此再不能接受佛家的轮回说。”⁶⁶姜广辉认为，理学各派“都不承认有所谓人格神”，而是“将祖考的灵魂解释为气，并且认为，子孙与祖考气类相应，可以通过祭祀活动相感格。灵魂不是别物，只是气的灵妙作用。”一旦出现自然灾害，“理学家便将其归结为某种阴阳失和的原因”，而要通过人的精诚之心去感格之。理学家同时也相信，只有“天地、山川、圣贤、祖考等有祭祀的必要，其它的民间迷信的祭祀活动都被视为淫祀而加以排摈。”⁶⁷王泛森也认为，理学家基本“否定了世俗的人格主义的鬼神，认为事物生灭没有任何神秘性。”⁶⁸

大略而言，理学鬼神观的这一套义理结构可以分成几个层次：首先将鬼神进行“气化”。即是说鬼神是一种阴阳的变化，并非是一种外在的人格化的存在。程颐说，“聚为精气，散为游魂。聚则为物，散则为变。观聚散则鬼神之情状着矣。万物之终始，不越聚散而已。鬼神者，造化之功也。”⁶⁹朱熹说，“鬼神不过阴阳消长而已。”“鬼神只是气，屈伸往来者，气

⁶⁰ 陈栎，《定宇集》，卷 17 程敏政《定宇先生祠堂记》，页 40。

⁶¹ 陈栎，《定宇集》，卷 17《胡云峰与先生书·又与书》，页 14

⁶² 陈栎，《定宇集》，卷 17《胡云峰与先生书·求考评》，页 15。

⁶³ 陈栎，《定宇集》，卷 17《又答先生书》，页 21。

⁶⁴ 陈栎，《定宇集》，卷 17《胡云峰与先生书》，页 8。

⁶⁵ 胡长孺，《元龙泉主簿胡公淀墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》，卷 86，页 6-7。

⁶⁶ 钱穆，《中国思想史中之鬼神观》，见氏著《灵魂与心》（桂林：广西师范大学出版社，2004 年），页 65，72。

⁶⁷ 姜广辉，《理学的鬼神观》，见氏著，《理学与中国文化》（上海：上海人民出版社，1994 年），页 367。

⁶⁸ 王泛森，《明末清初儒学的宗教化》，见氏著，《晚明清初思想十论》（上海：复旦大学出版社，2002 年），页 59。

⁶⁹ 胡广等编，《性理大全书》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 28《鬼神》，页 1。

也。天地间无非气。”⁷⁰张栻称，“鬼神之说，合而言之，来而不测谓之神，往而不返谓之鬼。”⁷¹真德秀称，“阴阳二气，流行于天地之间，万物赖以生，赖以以成，此即所谓鬼神也。”⁷²均体现了这一特点。这种说法在当时直接针对着流传日广的佛教和各种拜神的习俗。真德秀说“今人只以塑像画像为鬼神，及以幽暗不可见者为鬼神，殊不知山峙川流，日照雨润，雷动风散，乃分明有迹之鬼神。”⁷³即是具有代表性的说法。将鬼神“气化”还有一层潜在的含义是将鬼神降格。“气”在理学中是低于“理”的范畴，因为“气”具有“化生”和“消散”的特性，易变而不具备恒定性。而这种恒定性，在理学家看来则为“理”所独有。鬼神是气，也就是意味着永久不坏的神并不存在。

但理学鬼神观所说的“气化”又并不是完全的“无神论”。朱熹曾经特别反驳过“气散为无”的说法，认为“若说无，便是索性无了。惟其可以感格得来，故只说得散”。⁷⁴这里也有两重意思，一方面从实用的角度出发，理学鬼神观承认鬼神具有一定的权能，如兴云致雨、禳灾祈福等等，鬼神都有其作用。朱熹反对张栻贸然拆毁神庙即是显证。“南轩拆庙，次第未到此。须是使民知信，末梢无疑，始得。不然，民依神为主，拆了转使民信向怨望。”⁷⁵但更深一层的含义是，强调鬼神的“气化”以后“散而复来”的特性，是要与理学目的论式的宇宙观相配合。朱熹强调“天地以生物为心”，即是说宇宙具有“仁”的特性而以“生物”为根本的目的，阳气消散之后存在着一个“复”的过程，而并不会“一绝而不复续”。⁷⁶

在此基础上，理学鬼神观进一步认为，鬼神的权能来自于“气类”之间的“感应”或“感格”，而祭祀则是使这种感应发生的最重要的途径。朱熹称，“以我之精神，感彼之精神”，就是祭祀的根本意义所在，“祭祀之礼，全是如此。”但是这种“感应”需要确立一个“主”来承受。“天子者，天下之主；诸侯者，山川之主；大夫者，五祀之主。我主得他，便是他气又总统在我身上。如此便有个相关处。”而对于庶民来说，最重要的是血亲之间的关联，“鬼神是本有底物事，祖宗亦只是同此一气，但有个总脑处。子孙这身在此，祖宗之气便在此，他是有个血脉贯通。”对于这种“主”和“鬼神”之间的关系，朱熹用一句《左传》里的古语来概括，“神不歆非类，民不祀非族，只为这气不相关。”⁷⁷

由此也就产生了祭祀的正当与否的问题。谢良佐将这个问题的中心准确地概括为“祀典”，并对之下了一个定义，“祀典之意，可者使人格之，不使人致死之。不可者使人远之，不使人致生之。致生之，故其鬼神。致死之，故其鬼不神。”⁷⁸朱熹非常欣赏谢良佐的这个说法，进一步解释道：“可者，是合当祭，如祖宗父母，这须着尽诚感格之，不要人便做死人看待他。”“不可者，是不当祭，如闲神野鬼，圣人便要人远之，不要人做生人看待他。”“可者格之，须要得他来，不可者远之，我不管他便都无了。”⁷⁹而正当的祭祀则只有祭天地、社稷、山川、孔子、圣贤，以及祖先等数类。⁸⁰

⁷⁰ 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页2。

⁷¹ 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页4。

⁷² 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页8。

⁷³ 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页8-9。

⁷⁴ 黎靖德编，《朱子语类》，卷3《鬼神》，页43。

⁷⁵ 黎靖德编，《朱子语类》，卷3《鬼神》，页36。

⁷⁶ 详细论述见金春峰，《朱熹哲学思想》（台北：东大图书公司，1998年），页78-85。

⁷⁷ 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页30-32。

⁷⁸ 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页29。

⁷⁹ 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页32。

⁸⁰ 胡广等编，《性理大全书》，卷28《鬼神》，页47。

理学的鬼神观从将鬼神“气化”开始，通过对“感应”的强调来体现鬼神权能的存在，由此也确定了“祭祀”的重要性，最后又通过规范祭祀的正当与否来实现对鬼神权能的控制。这成为理学鬼神观的一套完整的义理结构。

另外值得一提的是，这套义理结构最重要的一个假想“敌人”就是佛教，对于那种调和“儒”“释”的说法，理学家是反对的。曾经有人对朱熹表示，“天下无二道，圣人无两心。儒释虽不同，毕竟只是一理。”朱熹断然否定道，“惟其天下无二道，圣人无两心，所以有我底着他底不得，有他底着我底不得。若使天下有二道，圣人有两心，则我行得我底，他行得他底。”⁸¹也就是说，理学和佛教并不存在随意调和的可能。

随着理学在元代徽州的广泛传播，理学的鬼神观在研习者中产生了影响。最早对其有深入研究的是元初歙县丰口的鲍云龙。

鲍云龙（1226-1296），字景翔，号鲁斋，歙县人，南宋末期的乡试进士。“幼嗜书，至忘寝食。义有未解，即家塞窗户，静坐默思。比长，博通经史，易学尤精。”淳祐九年（1249）“省试不利，因绝意科场，居乡教授生徒，潜心理学，有《天原发微》若干卷行世。又有《大月令》、《筮草研几》未传。”⁸²鲍云龙晚年曾长期“客于同里广西道儒学副提举敬斋郑公之家，交友相得”。这位“广西道儒学副提举敬斋郑公”即是前文所述的歙西豪门郑昭祖。其著作《天原发微》亦由郑昭祖在元贞二年（1296）资助刊刻，“时人未之知也，君独爱其书，刻诸木而传之。”⁸³鲍云龙与元初徽州最知名的士大夫方回和曹泾都关系交好。

方、曹二人均是前朝旧臣。方回，徽州郡城人，在宋亡之时任建德府知府，入元后继任建德路总管七年，在宋元之际以诗文著名，卸任后退居杭州，“徜徉钱塘湖山间”二十余年。⁸⁴曹泾，歙县叶村人，咸淳四年（1268）进士，曾任当朝丞相马廷鸾家的教习，教其子马端临。德祐元年（1275）宋祚将倾之际任昌化县知县。入元后曾任建德路儒学教授，至元十五年（1278）任徽州路紫阳书院山长。四年之后（1282）即“辞归养，自是不复出州里”。⁸⁵方、曹二人在元初都是徽州知名的士大夫，但都对鲍云龙的学问相当佩服，并分别为鲍著《天原发微》写序和跋。方回认为鲍著“有功斯道，往圣先贤，前作后述，搜玄猎冥，参以己见，天原之微备矣。”⁸⁶曹泾则认为，鲍著“如灵犀照水，百怪洞见，无遁形也”，“如一聚狐之裘，其完无际”，“而鲁斋之博极，予实不如。”⁸⁷

鲍着《天原发微》二十五篇，从天体宇宙的演变讲到筮占的方法，按照鲍云龙自己的说法，是“上合天数，以理为经，以气为纬，自太极而下，判为天地。灿为日月星辰，分为四时五行，隐于河洛之精微，散于大易之象数。”⁸⁸所以《四库全书》将它归入“术数类”。现存的《天原发微》经过了明初歙县棠樾儒士鲍宁的辨正，而鲍宁的辨正又采纳了元末赵汭的诸多意见。虽然后世所见已经不是该书的原貌，但是也可见该书在元明时代的徽州广受关注。事实上，陈栎对这部书也有不错的评价，认为“其揽取议论，亦有不可少处”。⁸⁹

⁸¹ 黎靖德编，《朱子语类》（点校本，北京：中华书局，1994年），卷126《释氏》，页3014。

⁸² 洪焱祖，《鲍鲁斋云龙传》，见程敏政，《新安文献志》，卷88，页10。

⁸³ 虞集，《元故奉训大夫江淮等处财赋都总管府副总管郑侯昭祖墓志铭》，见程敏政，《新安文献志》卷85，页19。

⁸⁴ 洪焱祖，《方总管回传》，见程敏政，《新安文献志》，卷95上，页12-13。

⁸⁵ 洪焱祖，《曹主簿泾传》，见程敏政，《新安文献志》，卷95上，页20。

⁸⁶ 鲍云龙，《天原发微》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），方回《天原发微序》，页4。

⁸⁷ 鲍云龙，《天原发微》，曹泾《跋天原发微后》，页75。

⁸⁸ 鲍云龙，《天原发微》，鲍云龙《天原发微序》，页1-2。

⁸⁹ 陈栎，《定宇集》，卷7《答问·问鲍鲁斋著天原发微》，页31。

《天原发微》中有一部分涉及到鬼神，从中可以很清晰地看出程朱理学鬼神观的影响。鲍云龙认为对于鬼神正确的理解只有“颜曾思轲”、“周程张朱”一系，而当时流行的佛、道和巫覡的观点均浅薄而无据。鲍氏论说：

易者，天地鬼神之奥也。始言幽明死生，一句躔一句，说入鬼神上去。仲尼赞易以后，自颜曾思轲以下，至于周程张朱，数君子而已。降是则聃竺二家，离了天地造化，又别作一样看。释以鬼怖人，令人皈向，则不堕轮回。老以仙诱人，令人修炼，则可长生。又降而世俗焉，则土木为像而庙之，巫覡呼啸而祝之，曰如是而已。孰能探造化蹟哉？⁹⁰

鲍云龙对张载的鬼神是气之聚散的说法表示赞同。认为张载的观点“物之初生，气日至而滋息，物生既盈，气日反而游散”，其中“至之谓神，以其伸也。反之谓鬼，以其归也。”而张载所说的“鬼神乃二气之良能”，则是“人之初生，天地之气，只管增添在身上。渐长渐大，至极盛了，又渐衰耗，以至于散。然皆自然而然，非有使之然，故曰良能。”但对于朱熹鬼神是“阴阳屈伸往来”的说法，鲍云龙有所异议，认为“阴阳二字，未可言鬼神。阴之灵曰鬼，阳之灵曰神，‘良能’便是其灵处。所以会屈伸变化也。”⁹¹

鲍云龙也同意程朱理学鬼神观中的“感应”说，认为“呼吸是吾身之气，云雨是山川之气，发扬于上，是神灵光明之气。动于此，即应于彼。厥初生民气化之祖，传授到此，子孙也，祖宗也，天地山川也，只是一气贯通。”⁹²

而对于如何通过规范祭祀来控制鬼神的权能，鲍云龙也非常留意，认为“阴阳二气，散在两间，触目无非鬼神者”，如果“不随他地头去分别，则混为一区，幽明惑乱，而人道不立矣。”他把祭祀分成五类，认为每一类都有各自不同的祭祀规则。

第一类是天象。“故在天为日月星辰、风雨霜露、四时寒暑，必有鬼神行乎其中。显然可见。《书》所谓，禋于六宗是也。”第二类是地理。“在地则五岳四渎、山君川后，能出兴云雨，以助化工，不可谓无。《武成》所谓，所过名山大川是也。”第三类是圣贤。“有功德在民，载在祀典，如昌黎所谓，勾龙后稷以功，夫子以德，为圣为贤，历万世而不可磨灭者，当自作一类看。”第四类是祖先。“如人死曰鬼，气已散了，子孙精神聚会，则祖考来格，《鲁论》所谓，祭如在，祭神如神在，岂特士祭其先为然？自天子至于庶人，皆有等级分剂，不可踰越，自作一类看。”第五类是怪异或者孤魂野鬼。“至于山魃土犢，水魍木妖，无鬼有论而怪兴，芦菔诛囚而躬对，不可不信也。或悬颖附箕，或生霆起鹤，天地间自有此等游魂鬼术，足以感人，不可谓无，但非其正，亦当自作一类看。”⁹³

由此可见鲍云龙对于程朱理学鬼神观的不同方面都有了比较深入的理解。另外一个值得注意的事实的是，鲍云龙不仅长期寄寓在郑昭祖之家，而且还是前文所述的元初歙西的新豪强之一郑安之子郑千龄的老师，千龄“稍长，师上乡先生鲁斋鲍公，一以躬行为学。”⁹⁴

理学鬼神观对元代中期陈栎的影响也很明显。陈栎批评前代的学者说，婺源旃坑江润身（咸淳元年[1265]进士）⁹⁵“颇有见识，但平生有一件不是，见土偶直溺之。”“岂可如此，

⁹⁰ 鲍云龙，《天原发微》，卷5下《鬼神》，页1。

⁹¹ 鲍云龙，《天原发微》，卷5下《鬼神》，页8-9。

⁹² 鲍云龙，《天原发微》，卷5下《鬼神》，页19。

⁹³ 鲍云龙，《天原发微》，卷5下《鬼神》，页21-23。

⁹⁴ 程文，《贞白先生郑公千龄行状》，见程敏政，《新安文献志》，卷86，页11。

⁹⁵ 程敏政，《新安文献志》，《先贤事略上》，页26。

能不信他便好了。”⁹⁶又批评时俗说：

今人多靠神祠，流俗之弊极矣。畧不用力于人道之所宜，此便是为不善。而徒惑于鬼神之不可知，此便是泥事神。所以去神祠而后人为善也，必不惑于鬼神之不可知，然后始能用力于人道之所宜。如吾家不烧香作福，则心心念念只管理会理之当为者。他人家无一举动不泥鬼神，少间道理，当为底事？皆放下了世之不孝不弟不忠不信，做贼的也去求神许福，以保其无状，岂非泥事神，故全为不善。⁹⁷

陈栎晚年还颇以自己家中的丧事不做佛礼而自豪，“先曾祖平生不好佛，故治命，命先祖曰，如我死丧葬，其略参用古今礼，谨毋作佛事。先考先叔，所以丧先祖祖妣，不肖所以丧考妣，皆不敢变焉。”并借此批评当时“儒者知之者多，而能行之者寡”。⁹⁸这些都在在显示陈栎眼中的鬼神已经有了不同的含义。

四、豪强世家的理学转向

在元代后期的徽州，理学已经不局限在儒者的讲习之中，而开始进一步产生社会化的影响。这其中的主要原因，一方面在于延祐元年的恢复科举和程朱理学成为官定的科举标准，而另一方面，更重要的是，元初崛起的新豪强的子弟，在元代后期已经逐渐接受了理学，他们不仅在理学义理方面有新的造诣，而且有使之社会化的能力与意愿。

元代后期理学社会化的表现之一是朱熹崇拜得到了加强。徽州当地对于朱熹的崇拜早在其刚刚去世之时就已经开始。朱熹的学生黄干记载，“文公徽人也。其歿也，徽之士相与言曰，公之系兹土，吾郡之盛事也。即郡之学，绘而祠焉。”嘉定七年（1214），郡学的文公祠正式修成。“太守赵君师端至，视其祠褊且狭，不足以称邦人思慕之意，改创于讲堂之北。”⁹⁹此后“累圯累葺”，一直不废。¹⁰⁰婺源县是所谓的文公“父母之邦”，所以县学的文公祠修建也颇早，在南宋的嘉熙三年（1239）即建成。¹⁰¹南宋淳祐元年（1241），宋廷列周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹五先生入学宫，从祀孔子。¹⁰²徽州对朱熹的尊崇也随之加重。淳祐七年（1247），在婺源县治东二里的朱塘，朱熹曾经讲学之地，当地儒者滕铎建成晦翁亭和晦翁祠以资纪念。¹⁰³其它各县县学的文公祠也都先后建成。休宁县文公祠，“在休宁县学，里人朱震雷建”；祁门县文公祠“在祁门县学西庑。宋咸淳二年（1266），知县潘子昌建”；绩溪县文公祠，“旧在绩溪县学文庙西庑下”。¹⁰⁴

除了文公祠，南宋淳祐六年（1246）建成的紫阳书院也是朱熹在徽州受尊崇的标志。“紫阳书院在徽州府城南门外，倚山瞰溪。宋淳祐丙午，郡守上饶韩补建。以祀朱子，旁为凤泉

⁹⁶ 陈栎，《勤有堂随录》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），页2。

⁹⁷ 陈栎，《定宇集》，卷7《答问》，页9。

⁹⁸ 陈栎，《定宇集》，卷15《本房先世事略》，页9-10。

⁹⁹ 黄干，《勉斋集》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷19《徽州朱文公祠堂记》，页19。

¹⁰⁰ 戴铎，《朱子实纪》（四库全书存目丛书，台南：庄严文化事业有限公司，1997年），卷7《庙宅》，页3。

¹⁰¹ 汪应辰，《县庠朱文公祠堂记》，见戴铎，《朱子实纪》，卷7《庙宅》，页15。

¹⁰² 李心传纂，程荣秀补，《道命录》（四库全书丛书，台南：庄严文化事业有限公司，1997年），卷10《濂溪明道伊川横渠晦庵五先生从祀指挥》，页2-3。

¹⁰³ 许月卿，《婺源朱塘晦翁祠碑》，见程敏政，《新安文献志》，卷45，页2-3。

¹⁰⁴ 戴铎，《朱子实纪》，卷7《庙宅》，页3。

云壑轩，横入左右，斋庑中为明明德堂，前为书楼，后为宸奎阁。又其上为披云阁，阁后为大成殿。理宗赐额曰紫阳书院。”¹⁰⁵宝祐二年（1254），当任知州魏克愚续修。宋元易代之际，书院毁于兵燹。元至元十五年（1378），建康江东道按察副使奥屯希鲁到郡巡视，倡议以江东道院为基址复建，得到当任地方官的支持。“赖赵君白、总府赵公谦皆捐赀，率同僚为助。而士亦醮泉相役。平洼亢卑，据亥揖巽，为先圣庙前门后殿各三楹。而从祀之庑各倍之。讲堂东西斋庑之数如庙制。而在其西又西偏足旧重屋为三，以大其门，又别为小重屋三，面水西山，以仿披云之旧，服具器备。以十七年（1279）仲春丁祭告成。”¹⁰⁶延祐二年（1315），“山长张炳以其地卑湿，白于总府，复迁南门外旧基左侧，接乌聊山脉，正对紫阳山。尤为一郡山水胜处。合新旧屋凡百楹。”¹⁰⁷

值得注意的是，除了在婺源县治东二里私建的晦翁祠之外，不论是郡县学的文公祠还是紫阳书院，其倡议者和兴建者都是地方官，当地的人士并没有扮演什么角色。这是从南宋淳祐直到元代延祐时代的基本状况。但元代后至元元年（1335）修建的婺源徽国文公庙的情况则颇有不同，虽然它也是在地方官的支持下建成，但自始至终都有当地人士的积极参与。

徽国文公庙的基址是朱熹父亲韦斋朱松的故居，所在坊巷在南宋理宗时代被敕额为“文公阙里”，但是到元延祐时代，“其地渐为居邻所侵，仅存四步。”这里说“侵”，带有相当的贬意，似乎该居地为人所侵没，但从后面所述的情况来看，并不排除自然交易房屋换手的可能。但不论如何，在延祐时代，婺源的朱氏后人已经基本不拥有这个旧宅当无疑问。“延祐戊午（五年1318），先生之四世孙甘肃儒学提举林、江浙儒学提举彬偕来婺源省墓丘墓，访故居遗址，悉为他姓侵据，于是移文本州，令从孙光听决其事，久无定论，光始诉于省宪。”¹⁰⁸最终“知州干文传鞠得其情”，由当地“邑士汪镐以己地易所侵地，始复其旧。”接着知州干文传“请于朝，用颜、孟故宅立庙例，得立徽国文公庙”，获得了立庙的许可。然后再由汪镐捐资建庙，同时又为文公庙配备了庙田，“捐田三十亩，以供祀事”。文公庙的基本形式已经具备。

之后干文传再向福建建阳路申请，让朱熹的支系后人回婺源掌管祠事。后至元元年（1335）朱熹五世孙朱勋回婺源主祠，文公庙由此有了庙主。此时朱光又上诉婺源州同知李祁，称朱熹在当年回乡省墓时曾设立墓田，后被族人“窃售”，希望能够从田主处收回。虽然朱熹回乡省墓在南宋淳熙三年（1176），距此时已经有一百六十年之久。但最终田主还是同意，以时价三分之二的价格“奉还”墓田。由何人出这笔“赎田费”成为棘手问题，这时歙县棠樾的鲍景曾、鲍元康父子“以私财偿之，而田始归朱氏”，解决了这个问题。¹⁰⁹

显而易见，除了地方官婺源知州干文传和州同李祁的作用之外，其中如果没有汪镐和鲍景曾、元康父子的支持，婺源徽国文公庙将无法建成。鲍氏父子为元末歙西的豪族，其家也崛起于元初。¹¹⁰这里需要追索的是其中更关键的人物汪镐。

时人杨刚中曾写〈始建文公祠记〉称：“汪君景周出州官族，思佐侯成，权地等居辍畀迁者。又谓‘初基再徙，成书院于州者，皆吾祖吾父之力也。复地建祠，亦吾先志’。乃为

¹⁰⁵ 戴铣，《朱子实纪》，卷8《书院》，页6。

¹⁰⁶ 方回，《桐江集》（宛委别藏本，台北：商务印书馆，1981年），卷2《徽州重建紫阳书院记》，页34-35。

¹⁰⁷ 戴铣，《朱子实纪》，卷8《书院》，页6。

¹⁰⁸ 王伟，《重建文公家庙记》，见戴铣，《朱子实纪》，卷11，页8。

¹⁰⁹ 戴铣，《朱子实纪》，卷7《庙宅》，页1。

¹¹⁰ 关于元代的棠樾鲍氏，可参看拙文，《徽州宗族与明代地方社会的礼教秩序：以新安程氏为中心》（香港：香港中文大学博士论文，2006年），页159-165。

之相方画址，拓故而弘之。……又买祭田为亩三十，举田与墓一领之祠，肇工于元统二年（1334），……至明年……告祭行礼以落其成。”¹¹¹这显然说的就是后至元元年（1335）建成徽国文公庙之事，汪景周是主要的出资人。按照当时另一位儒士江恺的记载，这位汪景周还资助修建了纪念朱熹父亲朱松的韦斋先生祠。“韦斋故宅在婺源，毁于火，析为民舍，幸以韦斋之名其井者，不改不智，渊乎其甘。文公之子孙历告有司，州里不以道脉兴念，更四政而不克复。”知州干文传“集诸老，核韦斋之故址，议韦斋以专祠”。然后同样由汪景周出资建庙并配备庙田。“汪君景周，以前令尹之孙，起乡祠之念，慨捐己帑，资以迁复故地。从其履为步若干，鳩工构祠，庭室门庑楹若干，买田以给祠事，为亩若干。”¹¹²

名字（名“镐”字“景周”）、事迹一一对应，这个汪景周就是汪镐。两文中都提到汪镐是“州官族”或“前令尹之孙”，又称其祖、父曾“成书院于州”。在元代的婺源正是汪元圭、良臣父子修建了晦庵书院，因此汪镐应即是汪元圭之孙。可见在元代后期的婺源，推动朱熹崇拜的正是元初以军功起家的新豪强的后裔。

另一个崛起于元初的新豪强歙县郑安，在当年以家资输军，避免了歙县城的被屠，由此任歙县县尹三年，郑安死后，当地人们先是“共立香火于城西之憇棠庵，尊之曰郑令君”，不久“即庵旁立庙”，随后“又以庵旁庙临大道烦嚣，非神所居”，“乃踰溪二里，营高敞地，近令君之墓，更作新庙。”¹¹³此即当地著名的郑令君庙。其子郑千龄仕宦三十年，三任巡检，两任县尉，最后以泉州录事致仕。而其孙郑玉，则绝意宦、商之途，一心问学，在元代后期成为徽州理学的代表人物之一。¹¹⁴

郑玉（1298-1358）出生于父亲郑千龄在太平县弦歌乡的巡检任上。幼年即浸润于朱子理学，“才十岁，闻人诵朱子之言，则喜其契于吾心也。闻人论朱子之道，则喜其切于吾身也。于是日诵《四书》，玩味朱子之说而紬绎之，沉潜反复，久而融会贯通，得其旨趣。”年少时曾应举子业，不第即弃去，专意“求圣人之道于六经。研精覃思，优游涵泳，蘄必至古人之域。”至顺元年（1330），随从父亲郑千龄晋京，“阁老诸公览其所为古文，将交章荐之。”开始在徽州之外有了名声。至顺二年（1331），郑千龄卒于江浙行省杭州，郑玉扶丧而回。除丧后，同里门人鲍元康为之筑师山书院，郑玉从此即在其中授徒讲学。元统初（1333-1335），地方官“欲试之以政，上荐章于浙省若江南行御史台”，但郑玉“谢绝不就”。

至正十二年（1352）四月，蕲黄红巾项普略部破徽州，郑玉“避地南石耳山”。十三年（1353），“浙省平章散木台八刺公率大军来讨，郡邑悉平。”徽州的社会秩序得到短暂的恢复。十四年（1354），郑玉在师山书院中“删定所注《春秋》，或往来岑山，手不释卷。”六月，元廷以翰林待制的官衔招郑玉入仕。“遣使者谢嘉卿赍内府酒帛，以翰林待制奉议大夫召先生于家。使者浮海而达。九月至郡。”监郡按敦海牙陪同使者入山访郑玉，郑玉受牛酒而辞宣命，准备以布衣的身份入觐。“冬，偕使者至浙省。”至正十六年（1356）四月，郑玉将从杭州浮海晋京入谢，染疾，“草谢表，授使者而归。”秋，“门人鲍深自浙来会，遂与俱

¹¹¹ 戴铤，《朱子实纪》，卷11 杨刚中《始建文公祠记》，页2。

¹¹² 江恺，《婺源县新建韦斋先生专祠》，见程敏政，《新安文献志》，卷45，页9。

¹¹³ 程文，《歙郑令君安庙碑》，见程敏政，《新安文献志》，卷85，页29。

¹¹⁴ 目前关于郑玉的主要研究成果包括：蒙培元《理学的演变：从朱熹到王夫之、戴震》（福州：福建人民出版社，1984年）中的元代部分，徐远和《理学与元代社会》（北京：人民出版社，1992年）有关“郑玉”的部分；周晓光《论元末明初新安理学家朱升和郑玉》，《中国哲学史》，1994年第2期；韩志远《元代著名学者郑玉考》，《文史》，1998年，总第45辑。但这些研究的进向多接近清人全祖望《宋元学案》的《师山学案》，着重分析郑玉思想与朱学、陆学之间的关联。本文则比较强调郑玉的世家背景及其经世的“作为”，角度有所不同。

归，隐于郡南孤山之麓。”与当时的道、路守臣过从甚密，“浙东元帅八儿思不花公，监郡忽敦可歹儿，太守郑公傅翼，歙县尹潘君从善，旬朔省起居，咨问安民御寇方略。”至正十七年（1357），郑玉回到歙西双桥的师山，“纂注《周易》。”至正十七年七月，邓愈大军入徽，郑玉避地建德路淳安梓桐源，投依土族徐氏。至正十八年（1358），建德路亦被邓愈大军攻下，郑玉避往休宁县山中。七月，郑玉被执至郡城，八月自尽殉元。¹¹⁵

郑玉少年即告诫家人“无以家政关我”，无意以官宦子弟的身份参与各种商业经营活动。而其在师山书院中的乡居讲学，从郑千龄卒后即开始，一直到壬辰之乱之前，时间长达二十年，对于理学的体会自然比较深刻。

郑玉在研习的过程中，颇为自觉地与此前的“师儒”之学作了区别。他特别指明，理学的关键在于实践，而不是长篇累牍的“纂注”或“通释”。“斯道之懿，不在言语文字之间，而具于性分之内，不在高虚广远之际，而行乎日用常行之中。以此穷理，以此淑身，以此治民，以此觉后，庶乎无愧于古之人。”¹¹⁶在这一点上，郑玉甚至不无极端之处，他甚至认为文章之学“涂天下之耳目，置斯民于无闻见之地”，也会对士君子的成圣成贤有妨碍。“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。”认为学者应该摒弃文学。¹¹⁷

在另一方面，郑玉则非常看重五经中的《春秋》，认为其纂述方式包蕴了理学最根本的价值判断，是一种体现了“道”的历史。“其为纲也，则尊王而贱霸，内夏而外夷。其为目也，则因讲信、修睦、救灾、恤患之事，而为朝觐、聘问、会盟、侵伐之文。其主意也则在于诛乱臣、讨贼子，其成功也则遏人欲于横流、存天理于既灭，拨乱世反之正，损益四代之制，著为不刊之典。”这种“道”在他看来就体现为一种《春秋》纂述的“义例”。为此郑玉花了大量的心力去研究《春秋》“义例”的内容，并且以此为指导去推究春秋的史实，这也就是郑玉自己所颇为自得的“经”“传”互证的研究法。“经有残阙，则考诸传以补其遗。传有舛讹，则稽诸经以证其谬。使经之大旨粲然复明于世。”¹¹⁸其代表作《春秋阙疑》即以此方法写成。这种对于《春秋》的认识和研究方法，在元代后期的徽州并非郑玉一人所独有，与郑玉同时的祁门名儒汪克宽（1304-1372），以及比郑玉稍晚的休宁赵汭（1319-1369）均有类似的观点。汪克宽至正六年（1346）在其代表作《春秋胡传附录纂疏》中明言，“春秋传注无虑数十百家，至子程子始求天理于遗经，作传以明圣人之志”，而胡安国的传推广了“程子之说”，由此使“圣人存天理、遏人欲之本意遂昭焯于后世。”汪克宽更强调，《春秋》的纂述方式本身满含了深刻的蕴意，“圣人之经，一事之笔削，一言之增损，一字之同异，无非圣心精微之所寓，而酌乎义理之至当。”而自己的著作“日积月羨，会萃成编”，正是对这种纂述方式——“义例”——深入研习的结果。¹¹⁹赵汭研究《春秋》的著作有五部之多：《春秋集传》《春秋师说》《春秋左氏传补注》《春秋金锁匙》和《春秋属辞》，但其中的意旨却并不庞杂，他断言，“《春秋》，圣人经世之书也。”¹²⁰这种“经世”的功能即蕴含在该书的“书法”之中。因此赵汭认为，“于《春秋》以求书法为先。”只有领会了这种“书法”，

¹¹⁵ 郑玉，《师山集》，《师山遗文附录》汪克宽《师山先生郑公行状》，页2-7。

¹¹⁶ 郑玉，《师山集》，《师山遗文附录》汪克宽《师山先生郑公行状》，页8。

¹¹⁷ 郑玉，《师山集》，《余力稿序》，页2。

¹¹⁸ 郑玉，《师山集》，卷3《春秋经传阙疑序》，页1-2。

¹¹⁹ 汪克宽，《春秋胡传附录纂疏》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），《凡例》，页3-4。

¹²⁰ 赵汭，《春秋集传》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），《原序》，页1。

用来治经，才能够“属辞比事，莫不灿然各有条理。”¹²¹赵汭所说的“书法”，也就是汪克宽所说的“笔削”“增损”的纂述方式，也就是郑玉所说的“义例”。

郑玉对于《春秋》的深入探究使他对“天理”或者“道”在人事中的表现更加敏感。郑玉在给其学生鲍元康的一封信中曾谈到“三纲”中的“夫妇”一纲。他强烈地批评了当时丈夫“遭妻之丧，而欲与之俱死”的情况，认为这是“知五常为人伦之重，而不知三纲又为五常之重”。从五常的角度说，“夫妇居其一”，是其中的一“常”，因此“夫”为“妇”死并非不可，但是“以三纲而言，则夫为妇纲”，两者又有着身份上的区别，如果“夫为妇死”，则是“易天地之位，失轻重之权”。¹²²

郑玉同时对于孝道的表彰也颇为用力。南宋罗愿的《新安志》中记载了一则孝女的故事，“章氏二女者，歙县人章顶之女也。母程氏与二女登山采桑，为虎所攫，二女呼号搏虎，虎遂弃去。母由是获免。刺史刘赞嘉之，蠲其户税，改所居合阳乡为孝女乡，以表之。”“县南陈村山上有大姑小姑庙。”¹²³在郑玉的时代，与这个故事有关的地名还存在，“今郡城之南二十里若桥若村若里，皆以孝女得名，即孝女之故居也。村南五里许，有山曰二姑岭，亦曰义姑岭者。”但“岁久庙废”，已经没有任何相关的纪念物留下。“久之，南里洪节夫氏，闻风而起，慨然以为己任。即村傍青山庵之前，轩四楹为孝女之祠，肖像其中，且为买田以供香灯之费，而命章氏之孙住庵曰觉旺者掌之。予又得请于有司，命长吏岁时致祭，如我国家故事。”郑玉对这样一件“礼以义起”的褒扬孝道之事极为赞赏，并对这则孝女故事重新作了阐释。他认为二女子力量微弱，本不足以“制猛兽之暴”，而其母最终能被她们从虎口下救出，是因为她们“爱亲之心，勃然而兴，发为忿勇，震动林谷，有不期同而同者。”同时连虎这样“兽之至暴不仁者”，也能“为其所化而不自知”。孝女祠的修建，要表彰的就是“二女之英烈”的“凛凛生气”。¹²⁴

此外，郑玉还致力于敬拜乡贤。他在至正八年（1348）倡议重建任公祠，祭祀南朝时的太守任昉。歙县的任公寺见于南宋淳熙时代罗愿所写的《梁新安太守任公祠堂记》，当时正是佛教昌盛的时期，寺“为屋数百楹，其前为飞阁，尤雄”，但是已经没有了“任公”的身影。应罗愿的请求，寺方保留了一个小的任公祠，“得屋于法堂之右，恢拓除治，稍加丹雘，为公像置其中，夙夕奉之，且议岁时致享。”¹²⁵但是在元末，“祠废已久”，只有当年罗愿所写的碑文还在。于是郑玉倡议兴复，“鲍元康仲安、元康从子深伯原、观以仁，洪斌节夫，各愿出钱供费。又得里人许绍德子华身任其事，四明张口可久、监税松源力赞其成。县令张侯闻之，为之丁宁勉励，使无违吾志。”于是“克奉公法堂之右，复其旧贯”。任公祠得到了重建。

在兴建孝女祠和重建任公祠的活动中，除了前面提到的歙县鲍家之外，还都有洪节夫的参与。这位洪节夫即是洪斌，是郑玉的好友。¹²⁶而洪斌的祖父正是本文第一节所提到的元初由军功而起家的歙南王干的洪雷轰。因此，这些兴祠的举动，不仅反映了郑玉本人的观念，而且体现了以他为中心的一个群体的观念，而这个群体大多是元代初期崛起的新豪强的后裔。

¹²¹ 赵汭，《东山存稿》，卷3《春秋集传序》，页15。

¹²² 郑玉，《师山集》，《师山遗文》卷3《与鲍仲安书》，页11。

¹²³ 罗愿，《新安志》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷8《义民》，页20。

¹²⁴ 郑玉，《歙章孝女双庙碑》，见程敏政，《新安文献志》卷98，页1-2。

¹²⁵ 罗愿，《梁新安太守任公祠堂记》，见程敏政，《新安文献志》，卷11，页16。

¹²⁶ 亦见郑玉，《师山集》，卷4《覆船山云心庵记》，页4-5；同书，卷5《重修横山路记》，页14-15。

颇有趣味的是，受到郑玉强烈影响而参与了诸多活动的歙县棠樾鲍家，在接受了整套的理学价值观之后，反过来也最终影响了郑玉的行为。至正十八年（1358）郑玉被执，在“君臣”“出处”的“大节”关头，持“殉元”之论最坚决的正是鲍元康年轻的从孙鲍颀，理由是“既受前朝待制之名，虽不食其禄，而受其爵，岂可屈辱臣异代？”¹²⁷

五、宗族观念的兴起

元代后期徽州的宗族观念，就出现于这种理学社会化的氛围之中。在郑玉这样的地方精英看来，具有世系关系的同姓人群聚合在一起，符合“一本万殊”的“理”世界的秩序。同出于一个祖先，这即是“一本”，血缘关系的亲疏，则体现了人群之间的身份差别，这即是“万殊”。由此而形成的“宗族”就不只是同姓人群的聚合，而是一种既能分又能合的社会组织，它体现了理学“爱有等差”的社会理想和由“仁”及“义”的政治目标。

宗族观念的兴起首先表现为对谱牒的强调。郑玉认为，

家有谱书，非止叙尊卑、别贵贱、辨贤愚而已，实所以同人心、厚风俗之本也。盖人心风俗本相通，故风俗之所以不厚，由于人心之不同，人心之所以不同，由于罔知祖宗之始于一人也。夫以祖宗之始于一人视之，则见远犹近，见疏犹亲，虽万派千枝，而实均为一家之同体，使合族之人而果视为一家，则情自相通，谊自相孚。”¹²⁸

郑玉本人即亲自整理了自己的家谱。至正十五年（1355）他有感于“世之宗族，服属既尽，尊卑遂紊，贫富不等，利害相凌，不知其初为一人之身也”，于是将自家的世系刻于祖父郑安墓碑的背面，称之为“石谱”。“乃取高池府君而下，至族之曾孙，凡十五世，辑为此图，刻之先大父墓碑之阴。使我子孙，苟知遡流寻源，尊祖睦族之义者，庶几有所考焉。”¹²⁹

曾参与纂修元朝《经世大典》的婺源儒士程文（1288-1358），¹³⁰也认为家谱意义重大。“谱也者，所以示一本也。定亲疏、维逖近、敦孝敬，莫近于谱。”而当时“士大夫家往往忽之而不讲，或讲之而不甚急”，这样往往导致“子孙相率而为涂人”。而“合堂同席而坐，虽百世之下，四海之远，犹曰吾宗人也，情谊之厚，蔼然如一家”的局面，只能通过修纂家谱才能达到。程文进一步用易、太极的道理来形容人群之间的宗法关系。认为“圣人作易，自太极生两仪，两仪而四象，四象而八卦，散而为六十有四，播而为四千九百有六，以至于不可穷。”如果“即末而求同”，则“愈远而愈大”，终究无法达到“同”的结果，而如果从本源上着手，“苟要其本”，则“不同焉者寡”，“同”就不难得到。¹³¹显然程文着眼于通过谱牒的编纂来达到一种“分”而能“同”的社会秩序。在元末有乡试进士功名的朱升也编纂了自己的家谱，认为，“谱之作也，分殊之义也。今余族谱列族之人生岁、殁年、出娶、子女、身世穷达，凡见而知者、闻者、传闻者，靡弗载谱，为朱氏作也，仿乎理一之仁也。”¹³²

¹²⁷ 唐文凤，《梧冈集》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷8《明故耀州同知尚鞶鲍公行状》，页2。

¹²⁸ 郑玉，《龙溪坦头汪氏续谱序》，见汪奎，《重修汪氏家乘》（中国国家图书馆藏早期罕见家谱丛刊，北京：线装书局，2002年），卷首，页6上。

¹²⁹ 郑玉，《师山集》，师山遗文卷1《郑氏石谱序》，页14。

¹³⁰ 汪师泰，《程礼部文传》，见程敏政，《新安文献志》，卷66，页28-30。

¹³¹ 程文，《书河南上程氏宜振录后》，见程敏政，《新安文献志》，卷24，页6-7。

¹³² 朱升，《朱枫林集》（四库全目丛书，台南：庄严文化事业有限公司，1997年），卷4《重修本宗族谱序》，页2-3。

绩溪龙山胡氏、前山戴氏和北门张氏的家谱此时也都已经编成。绩溪龙山胡氏“迁于绩之龙山……元之盛，耕读不辍，见称于时，而家益丰。至正壬辰（1352），天下大乱，诗书之泽荡然几无遗类，”而胡氏“尚存斯谱”，使后人“得见诸老于谱系间。”¹³³绩溪前山戴氏，“壬辰世变，旧谱不存，而所抄亦为丙丁所夺。”世定之后，族人戴元达重修家谱。¹³⁴绩溪北门张氏，“至正壬辰，……兵戈四起，……先世谱系，逸遗靡存。……自九世祖始，由所知者辑而为谱。”¹³⁵与此相类似的还有婺源环溪程氏、¹³⁶龙山程氏¹³⁷和休宁陪郭程氏，¹³⁸前二者的家谱编成于至顺四年（1333），后者成于至正六年（1348）。在元末的徽州，修纂家谱已为人所熟知。

祭祀方式的转变也是元代后期宗族观念兴起的一个表征。在元代的徽州，最常见的祀先方式是修建报功寺或功德寺，或者捐田产入当地的寺院，委托僧人看守祖墓，并代理日常的祭祀活动。¹³⁹如婺源铜川胡氏：胡伯龙卒后，“子本初、本中、本固、本恭，壬戌（至治二年1322）冬，奉公丧葬宏山嗣坞。……创庵，遂名宏山。初命僧智圆居之，庵田二十亩。”¹⁴⁰又如绩溪乳村胡氏：“洪富山，郊曰乳村，地稍稍平衍，羣山环拱，林木秀郁，”乳村胡庆云，“宅其中，家业日肥，因构屋十余楹，榜曰乳溪道院，祀其先世，示不忘也。”¹⁴¹再如休宁南山戴氏：“南山书院……孝子（戴）廷芳所为其先考处士南山君之墓庐也。……思吾亲而弗获也，乃道院于墓左而游居焉。”¹⁴²

但在元代后期，这些依托佛寺的祭祖方式发生了变化。类似于后代宗祠的“墓祠”开始出现。如婺源凤亭里汪氏即在汪明初、汪汇父子的倡议下，在祖墓附近修建了一个颇具规模的“墓祠”。这其中并没有僧人的参与。¹⁴³与单独建立的“墓祠”相比，更重要的变化体现在附寺而祭者力求将佛寺变为祭祖的专祠。如歙县潜口汪氏之于金紫院即是如此。

金紫院创建于南宋，是潜口汪氏的功德寺所在地。与于其事者为南宋绍兴年间的汪若容、若虚、若思三兄弟。其中若容、若思均为有爵禄之士大夫，前者为将作监丞、后者为秘书监丞。“秘监公暨其仲氏若虚辈，欲本先庙制，立祠以奉常祀，使世著朝廷宠洽之恩。”“拓基度材，中建梵宇，宗会楼其左，像大夫祠其右，重门修庑以及燕享栖释之处，靡不秩然。……召僧焚典置田以畀之，俾供泛卖余，以给其食。”但到了元朝廷祐时代，历时一百五十多年，“楼宇浸复圯壤，而祭田又多为邻院氏有之。”而且“院僧某欲募某氏立钟楼，有奉二姓神主，使给其处之意。”也就是说在元代，金紫院早已不是汪氏所独享的功德寺，而毋宁是一个接受汪氏附祭的独立寺庙。但是时任青阳县尹的汪氏后裔汪维祺认为，“祠堂，祖宗开业传世之本。况金紫院，惟先君子有功德于朝廷，宠赐恩典，苟胥为人有，是蔑先朝而弃宗祖

¹³³ 舒頔，《贞素斋集》，卷2《胡氏族谱序》，页7。

¹³⁴ 舒頔，《贞素斋集》，卷2《戴氏族谱序》，页23-24。

¹³⁵ 舒頔，《贞素斋集》，卷2《北门张氏族谱序》，页27。

¹³⁶ 汪泽民，《婺源环溪程氏续谱序》，见程敏政，《新安程氏统宗世谱》（成化十八年刻本，上海图书馆藏），《旧序》，页14上。

¹³⁷ 胡南华，《婺源龙山程氏谱序》，见程敏政，《新安程氏统宗世谱》，《旧序》，页14下-15上。

¹³⁸ 程岷，《休宁陪郭程氏谱序》，见程敏政，《新安程氏统宗世谱》，《旧序》，页16下-17上。

¹³⁹ 关于功德寺的研究可参考，黄敏枝，《宋代的功德坟寺》，见宋史座谈会编，《宋史研究集》（台北：国立编译馆，1990年），第二十辑，页257-326。

¹⁴⁰ 胡炳文，《云峰集》（文渊阁四库全书，上海：上海古籍出版社，1987年），卷2《宏山庵祠堂记》，页19-20。

¹⁴¹ 舒頔，《贞素斋集》，卷1《乳溪道院记》，页21-22。

¹⁴² 朱升，《朱枫林集》，卷2《南山道院赋》，页10-12。

¹⁴³ 关于婺源凤亭里汪氏的“墓祠”以及相关的祭祖方式的变化，亦参见常建华，《宋元时期徽州祠庙祭祖的形式及其变化》，见安徽大学徽学研究中心，《徽学》，2000年卷，页38-51。

之地矣。其何以嗣世而立于戴履间哉？”于是“率同宗辈，经之营之，曾不踰三月，而昔之圯且坏者以次修举，光明瑰丽，一复旧观。使其先世之烈，赫然复振，而释氏相给之意，于是乎息矣。”¹⁴⁴在汪维祺的手上，金紫院成为了潜口汪氏独用的祭祖寺院。

这里需要注意的是，虽然汪维祺声称金紫院的成立是因为“先君子有功德于朝廷，宠赐恩典”，因此早在宋代就已经是汪氏独用的功德寺，但相隔一百余年，这种事后的“追溯”实际上并没有说服力。更重要的是，汪维祺直接的世系恰恰是宋代没有任何功名的汪氏三兄弟中的“汪若虚”，而且汪维祺本人早已两代不居潜口。

君讳维祺，字寿甫，姓汪氏。……宋绍兴初，有赠金紫光禄大夫讳叔敖者，自唐模徙潜口，长子将作监丞若容，少子秘书丞若思，相继登进士。而中子若虚，克家不仕。生福州福清县令准，淮生铸，铸生师俭，又自潜口徙信行，……君即师俭之子也。

145

正因为如此，金紫院成为潜口汪氏专享的祭祖寺庙，与其说是宋代功德寺传统的恢复，不如说是地方精英在元代后期的一种新发明，而这种发明所对应的正是宗族观念的兴起。¹⁴⁶需要补充说明的是，为汪维祺撰写《元故青阳县尹汪君维祺行状》的郑千龄，正是前节所详述的郑玉之父，元初歙县豪强郑安之子。汪维祺正处于元初以来所形成的徽州新豪强世家的网络之中。

结论

元代后期的徽州出现了宗族观念兴起的趋势，在地方精英的言论之中，宗族成为“爰有等差”的社会理想和由“仁”及“义”的政治目标在地方社会得以实现的方式。而家谱等谱牒文献的编纂和祭祖方式的变更则成为宗族观念的更具体的表达。不仅传统的附寺祭祖的方式有了转向专祠的趋势，而且类似于后世宗祠的大型“墓祠”也在此时出现。

值得注意的是，元代后期徽州宗族观念的兴起并非一蹴而就，它是有元一代理学在徽州的深入传播和地方社会结构变动相互作用的结果。一方面，元初数十年的中止科举使大量习儒者失去了进身的通道转而成为民间师儒，这使得原本颇有精英色彩的理学获得了广泛传播的机会。理学独特的鬼神观也随之为人所知。这套价值观将鬼神理解为一种“气”的变化，强调“气类”的“感应”必须具备规范性，强调建立“祀典”。而合理的“祀典”只有天地、社稷、山川、圣贤和祖先等数类，其中又只有对“祖先”的祭祀在民间社会中具有正当性。这套义理结构对宗族观念构成了内在的支持。

另一方面，在元初的徽州，最先与新朝进行合作者获得了“新贵”的身份和在地方上分享权力的机会。而元朝重视“出身”和注重“功利”的铨选方式，又使他们能将这种权势世袭继承，保持长久。他们毋宁已成为元代徽州的豪强世家。到了元代后期，随着延佑科举的重开和程朱理学的受到官方肯定，豪强世家子弟对于理学的接受程度大大加深。这两种力量的融合，刺激了元代后期理学在徽州的社会化趋势。朱熹崇拜得到加强，君臣、父子、夫妇

¹⁴⁴ 汪泽民，《金紫院记》，见程敏政，《新安文献志》，卷91曾几《右朝散大夫汪君叔敖墓表》附，页25。

¹⁴⁵ 郑千龄，《元故青阳县尹汪君维祺行状》，见程敏政，《新安文献志》，卷85，页38-39。

¹⁴⁶ 潜口汪氏的例子并非孤证，类似的情形亦可见于婺源大畈的汪氏。参看拙文，《元明之际徽州地方信仰的宗族转向：以婺源大畈知本堂为例》，香港中文大学《中国文化研究所学报》，2007年，总第44期。

的纲常意义被强调，乡贤得到重新的敬祀，而宗族观念的兴起正是其中的一个部分。

收稿日期：2007-9-9

作者简介：章毅，上海交通大学历史系讲师，香港中文大学博士。