

道巫、佛教与理学:宋元时期徽州地域文化的变迁

章 毅

(上海交通大学 人文学院,上海 200240)

关键词: 徽州;地域文化;道巫;佛教;理学

摘 要: 理学在徽州支配性地位的形成,是社会历史长期演变的结果。从北宋到南宋以及元代,徽州地域文化的主体经历了从道巫到佛教再到理学的逐步转变。理学的优势地位,实际上直到元代才完全建立。这种文化变迁的过程,一方面与东南地区整体文化演进的趋势相匹配,另一方面也体现了徽州地域社会与中央王朝之间的密切互动,反映了徽州士绅精英的成长过程,以及他们在这一过程中的文化选择。

中图分类号: G129 **文献标志码:** A **文章编号:** 1001-2435(2015)05-0631-08

Daoism, Buddhism, and Neo-Confucianism: Transformation of Local Culture in Huizhou Prefecture from Song to Yuan Times

ZHANG Yi (School of Humanities, Shanghai Jiao Tong University, Shanghai 200240, China)

Key words: Huizhou; local culture; Daoism; Buddhism; Neo-Confucianism

Abstract: The domination of Neo-Confucianism in Huizhou prefecture was the result of continuous cultural evolution. The subject of culture in Huizhou changed from Daoism, Buddhism to Neo-Confucianism from the Northern Song Dynasty to the Southern Song Dynasty and Yuan Dynasty. The dominance of Neo-Confucianism wasn't established until the Yuan Dynasty. The cultural transformation, matched the tendency of overall cultural evolution while on the other it reflected the close interaction between Huizhou society and the central monarchy as well as growing process of gentry elites in Huizhou and their cultural choices.

一般认为理学是宋明以来徽州地域文化的主要特征,是当地最具主导性的意识形态。^①不过我们还要看到,理学在徽州支配性地位的形成,是长期文化竞争和历史演变的结果。在理学之外,道巫传统和佛教文化,都曾经在徽州深具影响力。

一、北宋徽州道巫的盛行

宋代是徽州进入中央王朝秩序的关键时期,也是科举士大夫阶层逐步形成的重要时期。据南宋罗愿淳熙二年(1175)的《新安志》,从北宋太平兴国五年(980)到宣和六年(1124)的

144年间,歙州总共产生了188名进士。^{[1]卷8,3-13}不过在当时人看来,北宋的歙州仍不算名宦辈出的地方。王安石曾在嘉祐三年(1058)提点江东刑狱,对属于江东路的歙州的情况比较熟悉,他称“歙之为州,在山岭涧谷崎岖之中。自去五代之乱百年,名士大夫亦往往而出,然不能多也。”

^{[2]卷89,3}对外来守宰而言,歙州也并非易于管治之地。宣和中(1119-1125)葛胜仲任休休宁县宰,被后代尊为一时名令,但他说,“某得邑黟、歙,有汤镬最沸之称。投身于兵戈杀越之乡,斗智于牒诉纷纭之地,心疲神竭,与九死为邻。”^{[3]卷3,14}南宋初卫博在《定庵类稿》中也记载:“至于徽、严、衢、婺、建、剑、虔、吉数州,其地险阻,

收稿日期:2015-04-20

基金项目:上海市教育委员会科研创新项目“新藏徽州文书与明清商业宗族研究”(15ZS008)

作者简介:章毅(1974-),男,安徽绩溪人,博士,副教授,研究方向为中国古代史、明清史。

① 相关研究参见:叶显恩《明清徽州佃仆制试探》,《中山大学学报》1979年第2期;汪银辉《朱熹理学在徽州的流传与影响》,《江淮论坛》1984年第1期;王光宇《论新安理学对封建社会后期徽州的影响》,《安徽史学》1993年第3期;高寿仙《徽州文化》,辽宁教育出版社1993年版;周晓光《宋元明清时期的新安理学》,《中国典籍与文化》1993年第4期;朱开宇《科举社会、地域秩序与宗族发展:宋明间的徽州1100-1644》,台湾大学出版委员会2004年。

其民好斗，能死而不能屈。动以千百为群，盗贩茶盐，肆行山谷，挟刃持挺，视弃躯命与杀人，如戏剧之易、饮食之常。”^{[4]卷4,5}实际上，北宋宣和时期席卷睦州、歙州一带的著名的方腊“起义”，正间接印证了当时这一地区“其地险阻，其民好斗”的社会特征。

在文化方面，在北宋的初期，即便在精英士大夫身上，也并不难发现从道巫世家转变而来的痕迹。歙县的聂师道家族即是明显的例证。聂师道是五代时期歙州著名的道师，曾被五代吴国主杨行密请至广陵，尊为国师，号问政先生，其事迹见载于宋初重要的道教文献《云笈七籤》。“聂师道字通微，新安歙人也。性聪淳直，言行谨，养亲以孝闻，深为乡里所敬。少师事道士于方外……事之辛勤十余年，传法策修真之要。”在绩溪山中，聂师道“方采灵药，遽闻仙乐”，后游道于南岳，从学于“蔡真人”父子和“彭真人”，得延寿灵草，又学成降虎伏豹的本领。后又出游九嶷山，求道于“梅真人”和“萧侍郎”，得受《素书》，并“玉籍有名”。成为吴国的国师后，聂师道“居广陵三十余年，有弟子五百余人。”卒于广陵时，“告弟子曰：‘适为黑帟朱衣一符吏告，我为仙官所召，必须去矣。’顷之，异香满室，云鹤近庭，若真灵所集，爽然言别而化。”^{[5]卷113,2509—2516}聂师道从孙聂绍元，也有着类似的神异：绍元字伯初，母程氏始孕便畏葸，梦天人指其腹曰：“此子当证道果。”长好文史，尤精玄学。尝诣金陵受戒箴……久之，还问政山，筑室号草堂，事母勤瘁，不交流俗，自号无名子，世多以炼师称之。忽晨起沐浴，戒家人以伯祖有训，宜世勤修炼，毋忘太上教。俄有四鹤集于屋，有光自空而下，远望疑以为火，至则无他，而绍元已化矣……尝撰《宗性论》《修真秘旨》各一篇。^{[1]卷8,30—31}聂师道祖孙在五代和宋初的歙州已经俨然为神仙，罗愿的《新安志》也的确将之归入“仙释”类。但他们同时也是真实的人物，这种“神人合一”的状况正是道师的特色。值得注意的是，即便到了聂师道的五世孙，在早已是翰林学士的聂冠卿身上，这种道师世家的痕迹仍时有所见。《宋史》卷294《聂冠卿传》载：“冠卿举进士，授连州军事推官。杨亿爱其文章，于是大臣交荐，召试学士院，校勘馆阁书籍。迁大理寺丞，为集贤校理……再迁太常博士，复集贤校理……翰林侍讲学士冯元修大乐，

命冠卿检阅事迹。又预撰《景祐广乐记》，特迁刑部郎中、直集贤院……著《蕲春集》，词极清丽。”聂冠卿精于文辞、音乐和礼仪，其奉道世家的身份在当时也广为人知。“（冠卿）奉使契丹，其主谓曰：‘君家先世奉道，子孙固有昌者。’”^{[6]卷294,9819—9820}

在基层社会，同样也不乏神通广大的道巫。苏辙在元丰中（1078—1085）曾任绩溪县令，与通灵的郑仙姑有所交往。苏辙《龙川略志》记载：“歙州郑仙姑之父曰郑八郎，学道者也，家于歙之东岳庙前。家有一小阁，姑幼与父居阁上，客至，父见客阁下，姑自上捧茶汤下，率以为常，然人未尝见阁上有烟火。父死，敛棺中不葬，姑言父非死也。如是数十年，未尝出城门，人或见之百里外。亦略言人灾福，以此歙人大敬之。”郑八郎、郑仙姑父女应是当地所习见的又一道师。苏辙以县令的身份与郑仙姑有一通问答，其中涉及到双方对于佛和道的不同态度和理解：予偶复谓曰：“姑家在岳庙前，庙中望水西，山林极佳，姑亦尝至庙上否？”曰：“我道家，不信神佛，未尝往也。”予曰：“道家不信神，可也；如佛，与道何异？佛说《般若心经》与道家《清静经》文意皆同。”姑诵《清静经》。予觉其不习佛法，因问之曰：“经所谓‘五蕴’，何物也？”曰：“五行是也。”予笑曰：“姑未尝学佛，而遽忽之，可乎？‘五蕴’，则所谓色、受、想、行、识是也。”姑默默而已。^{[7]卷10,62—63}郑仙姑的修炼方法是通过诵《度人经》保持童贞，并企求最终达到“婴儿”的状态而长生久视。而且她“不拜神佛”，对佛教有着明显的排斥。苏辙的《龙川略志》不仅记录了北宋徽州基层道巫的活动，也提示我们在北宋的后期，佛教正在影响徽州，并对原先的道巫传统产生了明显的竞争。

二、南宋徽州佛教的兴盛

《新安志》中记载了137座佛寺，其中绝大多数兴建于唐末五代，在北宋时期，相当多的佛寺又经过了官府的重新赐额。佛教的兴盛，最终改变了徽州当地原有的地方信仰的方式。比如婺源著名的五显崇拜即是一例。

五显原称五通，神主为萧氏。祝穆的《方輿胜览》记载，“五通庙，在婺源县，乃祖庙。兄弟凡五人，本姓萧。每岁四月八日来朝者四方云

集。”^{[8]卷16,8}因在后代影响日著，被不断加封。“大观三年（1109）三月赐庙额，宣和五年（1123）正月封通颺、通祐、通泽、通惠、通济侯……淳熙元年（1174）进封显应、显济、显祐、显灵、显宁公。”^{[1]卷5,12-13}五通于是就成了五显神。婺源王炎（乾道五年〔1169〕进士）形容五显神的显赫，“阖境之人，旦夕必祝之，岁时必俎豆之惟谨。神之灵应，不可殫纪。”^{[9]卷25,13}朱熹淳熙三年（1176）回婺源扫墓，也称“某一番归乡里，有所谓五通庙，最灵怪。众人捧拥，谓祸福立见。”^{[10]卷3,53}但王炎的《上五显华严经疏》也显示，当时的五显崇拜已经有了与佛教融合的样式。一方面，“佛菩萨，凡有敷陈，虽天帝释，悉皆谛听。”另一方面，“五显爵列真王，庇此一方，恩如慈父。内行秘密，外示威权，岁有祈禳，人俱敬信。”所以“即梵宇修伊蒲之供，集缁徒译贝叶之诠，仗此良因，达于聪听。”^{[9]卷27,25-26}开始在佛寺中供奉五显。

又如歙县岩镇的灵山院，原本为灵王庙，“兹山有神，庙食其间，曰灵王。”但随着佛寺的兴盛，“又有佛庐，居其麓甚古，而以灵山之名扁其颜”，于是灵王庙变成了灵山院。^{[11]293}休宁县南部颜公山上的全真庵也有类似情形。罗颂《颜公山记》称：颜公山在休宁为著。《九域志》及《新安志》皆云：“昔有颜公尝隐于此，后乘风而去。”因是得名……山旧有公像。建炎庚戌岁（1130），浮屠人慧圆来结庵，则曰：“‘颜公’云者，犹言‘远公’。志公尔，非必指其姓。”于是塑其像如泗洲僧伽之像，而其称谓，亦如世之所以尊僧伽者……为以全真名其庵。^{[12]附,4}在这里早期类似道师的人物颜公被塑造成了“僧伽之像”。歙县城北的任公寺的情形也相同。罗愿《梁新安太守任公祠堂记》载，“城北四十里有溪，旧号昉溪，其旁有村，号昉村。”因南朝太守任昉曾在此流连而得名。“唐大中九年，刺史卢公始改是溪曰任公溪，村曰任公村。”村附近又有专门祭拜任昉的庙宇。“介其间有精舍，尚号昉寺，寺之建莫详其始，中废日久。”到北宋大中祥符初年，“僧如泰请于州，即旧址起废，以承旧额。元丰元年（1078）县移文命易之，揭

号任公，遵大中之教也。其后相继增葺，寺浸以兴，为屋数百楹，其前为飞阁，尤雄。凡所以隆其师、安其徒者，种种悉备。顾独未知为公祠。”^{[13]卷11,14-15}重建后的任公寺虽然还是以“任公”为名，但是任公祭拜已被除去。

佛教在歙州的兴盛还产生了科举士大夫与佛教之间颇有意味的关连。南宋是徽州科举大兴的时期，从建炎元年（1127）到咸淳十年（1274），148年间徽州产生了420名进士。^①此时的士人在获得科举成功之前，常常需要依靠佛寺得到读书的环境。而与此同时，不少士大夫对礼佛也热情甚高，很少怀疑礼佛与“吾儒”之道之间有什么矛盾。乾道五年（1169）进士休宁县吴师礼，就读于颜公山全真庵，“尝寓其庵，以肄业而登第。”^{[12]附,4}休宁首村朱权也就读于此，在其上“手编诸家易说，凡百余万言，作为文辞，自成机轴。淳熙庚子（1180）秋试，遂魁乡荐。十四年，登进士第。”^{[14]卷15,7}朱权之侄朱申和从侄朱况也同样“效其叔之为者”，^{[12]附,4}分别于绍熙元年（1190）和庆元二年（1196）得到进士。^{[15]卷6,13}祁门县方岳之岳父汪清英，乾道七年（1171）乡贡进士，虽然未得高级功名，但也曾在佛庐中苦读。“霜晨雪夕，拥黄紬被披吟，益悲苦。僧或为束缊火蓺松钗，辄摇手却之。”^{[16]卷45,2}

科举士人对于佛教的态度常常也比较亲近。乾道九年（1173）徽州郡城城阳院的五轮藏落成，淳熙二年（1175）罗愿写《徽州城阳院五轮藏记》加以表彰。“佛氏之书载以五轮，此役之巨丽者也。以吾州人之勤于力，今歙县南所谓城阳院者，迺亦有之。”不仅赞美佛书的广博与经藏的精美，“今是书踰五千卷，藏之者又如此，独不为伟乎”，而且赞美经营此事者的美德，“宗仁御众以律，能使其徒皆乐事劝功，而智海尤坚忍，至以医道走四方用佐费，所以能鼓舞斯人而与之为其难者。”^{[12]卷3,17-19}罗愿之弟罗颂为歙县江祈院写记，认为“浮屠氏之道即吾儒所谓一以贯之者”。又认为“今之士大夫”应该取法寺僧，“内信所挟，不以法俗分别为轻重，卓然有

① 据《新安志》，南宋建炎元年（1127）至淳熙二年（1175）间徽州共有进士99名。见罗愿《新安志》卷8《进士题名》，第13-17页。从淳熙二年以后《新安志》的资料即付之阙如。兹根据明弘治十五年《徽州府志》补足淳熙二年至咸淳十年（1274）之间的部分。见彭泽修、汪舜民纂《徽州府志》（天一阁明代方志丛刊，影印明弘治刊本，上海古籍书店1981年版），卷6《选举》，第12-19页。

所立于世。”^{[12]附,8-9}绍熙四年(1193)进士程瑛为歙县黄坑院写记称:“我闻西方有智人,甚仁且刚,拓跋自立,欲驱六合内外,皆一信善。其说茫洋阔大,而卒不可混绝者,吾儒之道实行乎其中也。”^{[14]卷11,11}凡此种种都可以看到佛教对南宋时期的徽州的深刻影响。

三、南宋徽州理学的兴起

南宋也是朱熹(1130—1200)及其理学在徽州逐渐发生影响的时期,只是直到朱熹去世之前,理学对徽州士大夫的影响仍比较有限。

接触朱熹理学最早的是与之有乡亲之谊的婺源士人,而淳熙三年(1176)朱熹回乡省墓又是一个重要的机缘。最早接触理学的士人中,最重要的是程洵。程洵之父程鼎是朱熹父亲朱松的妻弟,朱熹曾写《韩溪翁程君墓表》简述程鼎的生平,称其“为人坦夷跌宕,不事修饰。好读左氏书,为文辄效其体,不能屈意用举子尺度,以故久不利于场屋。家故贫,至君益困……无以卒岁,而君处之泊如也。”程洵本人也仕途坎坷,“有子曰洵,好学而敏于文。君奇爱之,曰:‘是足以成吾志矣’。既又屡荐不第,今乃以特恩,授信州文学,识者恨之。”^{[17]卷90,11-12}同时的婺源王炎也称程洵“早列荐书、晚缀仕籍,素所蕴蓄,不获见于事业,而惟寓于其文。”^{[9]卷24,26}程鼎、程洵父子都颇不得志于科举。而程洵对于理学的研习却相当热心。

朱熹文集中有十余封《答程允夫书》,即是与程洵的通信。从中可以看出程洵如何在朱熹的指导下逐步去了解性理之学的含义。程洵和朱熹论学,一开始将苏轼和程颢并提,朱熹告诉他这两者各是文章之学和义理之学,根本不同。将两者并提是“未得其门而入”。^{[17]卷41,10}并告诫程洵不要为苏轼文辞的华美所炫,“吾弟读之,爱其文辞之工,而不察其义理之悖。”而真正的义理,“无声色臭味之可娱,非若侈丽闳衍之辞、纵横捭阖之辨,有以眩世俗之耳目而蛊其心”,需要“洗心涤虑,以入其中,真积力久”,才能“卓然自见道体之不二,不容复有毫发邪妄杂于其间”。^{[17]卷41,12}

朱熹又通过对程洵一系列读书札记的批改,使其对一些关键的理学概念有所辨析,尤其是使其能区别佛家所讲的义理和朱熹所讲的义理的差

别。关于“道”,程洵认为:“朝闻道夕死可矣。天下之事,惟死生之际,不可以容伪。非实有所悟者,临死生未尝不乱。闻道之士,原始反终,知生之所自来,故知死之所自去。生死去就之理,了然于心,无毫发疑碍。故其临死生也,如昼夜,如梦觉,以为理之常。然惟恐不得正而毙耳,何乱之有。学至于此,然后可以托六尺之孤,寄百里之命,临大节而不可夺也。”朱熹批驳称:“此又杂于释氏之说。更当以二程先生说此处,熟味而深求之。知吾儒之所谓道者,与释氏迥然不同,则知朝闻夕死之说也。”^{[17]卷41,15-16}可见,程洵杂糅了佛家和理学两种价值观,基本上是从自然论的角度来说明生死的不可怕。生死就如昼夜的消长,如梦醒觉一样,明白了这样的道理就可以不惧生死,就可以得道。但朱熹所阐明的“道”恰恰不是一个自然消长的过程,而具有恒常而超越的特点。所以朱熹说程洵是“杂于释氏之说”。

关于“性”,程洵认为,“身有死生,而性无死生。故鬼神之情,人之情也。死生,鬼神之理。非穷理之至,未易及。”程洵的本意在说明“鬼神”之理不可求,是古典儒家“敬鬼神而远之”的意思。但是朱熹认为,“如此所论,恐堕于释氏之说。性固无死生,然‘性’字须子细理会,不可将精神知觉做性字看。”^{[17]卷41,15}因为按照程洵的说法,容易将“性”看成是佛家所说的“知觉”,仅仅强调“性”“不灭”的一面。而在朱熹看来,理学所讲的“性”,虽然也具有恒常的特点,但是并非普泛意义上的“知觉”,而具有强烈的目的和道德,即理学所讲的“性”,不仅“恒常”,而且“至善”。关于“善”,程洵认为“可欲”即“善”,即值得追求的东西就是“善”。“可者欲之,不可者不欲,非善矣乎?”朱熹认为,这个说法有简单化的嫌疑。“盖只可欲者,便是纯粹至善自然发见之端,学者正要于此识得而扩充之耳。若云可者欲之,则已是扩充之事,非善所以得名之意也。”^{[17]卷41,19}其缺陷是忽略了“工夫”在成善过程中的作用。关于“鬼神”,程洵注意到朱熹吸收了张载的观点,用“气”的变化来解释鬼神。他说:某向尝蒙指示大意云:“气之来者为神,往者为鬼。天地曰神曰祇,气之来者也。人曰鬼,气之往者也”。此说与张子所谓“物之始生,气日至而滋息;物生既盈,气日反而游散。至之谓神,以其伸也;反

之为鬼，以其归也”之意同。近见兄长所著《中庸说》，亦引此义。但是，程洵也敏锐地觉察到了朱熹所讲与张载的不同之处：“张子所谓物者，通言万物耶？抑特指鬼神也？若特指鬼神，则所谓物者，如《易大传》言‘精气为物’之‘物’尔。若通言万物，则上四句乃泛言凡物聚散始终之理。如此而下四句始正言鬼神也。‘精气为物’，向亦尝与季通讲此，渠云：‘精气为物者，气聚而为人也。游魂为变者，气散而为鬼神也’。此说如何？”^{[17]卷41,31}在程洵看来，张载强调鬼神是一个由气所构成的对象，即具有物的特性，但又非一般的物。而朱熹则强调鬼神仅仅是一种气化的功能。这里面存在着差别。程洵引用友人的说法，在观点上还是偏向于张载，倾向于将鬼神理解为一个外在的对象。但朱熹回答：“《易大传》所谓物，张子所论物，皆指万物而言。但其所以为此物者，皆阴阳之聚散耳。故鬼神之德，体物而不可遗也。所谓气散而为鬼神者，非是。”^{[17]卷41,31}在朱熹看来，不论是万物还是鬼神，都没有区别，都是气的聚散离合。这实际上就表明，鬼神只是一种功能，而不是一个对象。

朱熹的这个观点恐怕还很难为程洵所接受，因为在当时的徽州，右鬼尚巫的风气很盛。淳熙三年朱熹回婺源省墓，说：“新安等处，朝夕如在鬼窟。”^{[10]卷3,53}用气化的观点来解释鬼神，对程洵来说，当然颇有难度。

程洵对于理学的认识在后期有所改变。在另一封信中，程洵已经能够辨认什么观点是贴近佛家。程洵称：“张子曰：‘天性在人，犹水性之在冰。凝释虽异，其为物一也。’观张子之意，似谓：水凝而为冰，一凝一释，而水之性未尝动。气聚而为人，一聚一散，而人之性未尝动。此所以以冰喻人，以水性喻天性也。然极其说，恐未免流于释氏。”程洵这里自觉地区别了理学与佛家的观念。他认为张载的论“性”，更多地强调了其变而不化的一面，而没有注意到“性”一方面具有善的特性，另一方面又有天命之性和气质之性的区分。程洵的这个分梳得到了朱熹的许可，认为“横渠之言诚有过者”。^{[17]卷41,31}

不过总体而言，朱熹还是认为程洵虽然在道理上理解了理学，但仍然缺少践履的工夫。朱熹说：“每与吾弟讲论，觉得吾弟明敏，看文字不费力，见得道理容易分明，但以少却玩味践履功夫。故此道理，虽看得相似分明，却与自家身心

无干涉，所以滋味不长久。纔过了便休，反不如迟钝之人，多费功夫方看得出者，意思却远。此是本原上一大病，非一词一义之失也。”^{[17]卷41,34}

当时与朱熹有交往的婺源士人，还有李季札、滕璘（淳熙八年 [1181] 进士）、滕珙（淳熙十四年 [1187] 进士）兄弟等人。与他们相比，程洵已经是对义理最留心的一个。其它如滕璘，虽然《朱子语类》中由滕璘记录的条目多达百余条，所涉及的内容也非常广泛，几乎涵括朱熹理学的各个方面，正文中亦有多条为滕璘与朱熹的对话，但滕璘在论学方面远不如程洵深入。

滕璘对佛教颇为热衷。曾问朱熹，“人生即是气，死则气散。浮屠氏不足信。然世间人为恶，死若无地狱治之，彼何所惩？”朱熹回答，“吾友且说尧舜三代之世无浮屠氏，乃比屋可封，天下太平。及其后有浮屠，而为恶者满天下。若为恶者必待死然后治之，则生人立君又焉用？”滕璘又问，“尝记前辈说，除却浮屠祠庙，天下便知向善，莫是此意？”朱熹答，“自浮屠氏入中国，善之名便错了。渠把奉佛为善，如修桥道造路犹有益于入，以斋僧立寺为善，善安在？所谓除浮屠祠庙便向善者，天下之人既不溺于彼，自然孝父母、悌长上，做一好人，便是善。”^{[10]卷126,3033}滕璘又说，“以拜佛，知人之性善。”朱熹反讽说，“亦有说话。佛亦教人为善，故渠以此观之也。”^{[10]卷109,2698}朱熹最终认为“德粹（引者按：滕璘字）毕竟昏弱”。^{[10]卷118,2942}

总括而言，虽然在淳熙时代，朱熹因为与婺源有着乡谊亲缘的关联，当地的士人有机会接触到理学，但他们对朱熹理学的理解并不深入，在义理方面的探究也比较薄弱。嘉定五年（1212），朱熹最重要的著作《四书集注》被列入学官，^{[18]卷8,4-5}标志着朱熹理学在南宋完成了由“伪学”到“正学”的转变。在随后的五十余年间，朱熹本人的地位不断得到尊崇。绍定三年（1230），朱熹被追赠太师，封徽国公。诏文称，“载赐嘉名，爵之父母之邦，位以公师之品。”^{[18]卷10,2}虽然朱熹本人出生于福建尤溪，但徽州作为朱熹的“父母之邦”的身份在此得到了正式的确认。因应王朝对于朱熹的敕封，淳祐六年（1246），徽州守臣韩补“徙朱子祠于江东道院旧基”，建立“紫阳书院”，宋理宗并为之御书额匾。宋亡前夕的咸淳五年（1269），宋度宗还赐封婺源为“文公阙里”。^{[19]卷9,12}

随着朱熹身后的政治地位得到尊崇,理学逐渐走向正统。徽州当地的士大夫对理学的熟悉程度也逐渐加深。淳祐二年(1242)即将致仕的监察御史吕午为同乡儒学士大夫程若庸(号勿斋,咸淳四年[1268]进士)编订的《增广字训》写序称:“某东奔西走,每欲以是与四方朋友是讲是究,诂意趋向之正,问学之深,近在乡邦。”认为朱熹对于“心、性、情”等概念的解释精确明白,“昭若日星”。^{[11]278}而到了南宋末期,在曾任职史馆编校的绩溪士人汪梦斗的眼中,理学已经成为儒学的正宗。宋亡之后第二年(至元十四年,1277),绩溪县学被毁尚未恢复,汪梦斗即以自己的祖居西园权作县学为诸生开讲。特选《复其见天地之心》为题,以理学中的“复心”观念发挥从乱世可归太平的理想。汪梦斗告诫诸生,时代动荡、新旧交替之际,往往也是儒“道”黯淡之时:“天地之心不见于显然之时,而隐然见于杀气之中,此是生物之几……虽若不可见,而实可见者也……诸君徒伤世道之否,宇宙闭塞、贤人匿藏、万象萧条,鄙诗书如故纸,唾礼乐为何物。将谓四教可废、五常可泯、六经可弃,儒业摈于不用矣。吾道剥蚀,不殊穷冬。”但这种危机时刻,其中仍包蕴着昂扬的生机和复兴的希望。“毋谓时不尚文,时未及学,遽自以为吾道不振,儒不足贵,甘于自暴自弃也……吾道乃人生日用常行之道,斯民共由之而不知者,本无晦明,本无绝续。时若晦矣,而晦之中自有明之几;时若绝矣,而绝之中自有续之几。若于其几见得分晓,便足以见天地之几。既见得此几是天地阴鹭斯文之心,便当于其若晦者,明之使愈明;若绝者,续之使愈续。以仰副天地生物之心,则吾道将如冬至之复而春。”^{[20]卷下,3-4}汪梦斗以天道论及心性,又由心性论及政治,体现出在乱世中重建秩序的用心。

显然,对于相当一部分士人来说,在此时的徽州,朱熹的理学已经不再是一个外部的思想资源,而逐渐成为其知识世界的组成部分,同时,理学中的若干原则也已开始产生了现实的意义。

四、元代徽州理学的传播

进入元代,理学才真正在徽州产生支配性的影响,其中有着理学思想史内部的演变逻辑,也有着社会环境变更的重要作用。

元朝从至元十三年(1276)统一江南,到延祐元年(1314)重开科举,之间有近半个世纪的科举停废时期,这使得众多的徽州业儒者失去了晋升的通道。即使重开了取士之路,仅就元代延祐之后的十六科科举而言,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,大约只相当于南宋旧额的5%,而徽州所在的江浙行省更低于这个比例。^{[21]573-575}有元一代,徽州只有23人通过了乡试,其中又只有5人成为了进士。^{[15]卷6,20-21}业儒出路逼仄,促使不少儒者另谋出路,或经商,或转为阴阳术士,而对于那些仍然业儒者来说,作塾馆的师儒则成为最重要的一种职业选择。在元代的徽州,乡村师儒人数众多,他们长期在基层进行启蒙性的理学教育,无疑大大加深了理学在地方社会的传播。这些师儒中最知名者当属休宁陈栎和婺源胡炳文。

陈栎(1252—1334)出身于寒微的儒者家庭,幼年时即从祖母吴氏口授《孝经》《论语》和《孟子》,7岁即跟从父亲出入馆塾,15岁即“束父书以出”,正式开始其师儒的生涯,一直到83岁去世,时间长达68年之久。^{[22]卷15,5-7}陈栎并非不留心科举。南宋咸淳九年(1273),陈栎年22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,通过业儒入仕的通道已经被封。在当了40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,最终却未能参加第二年在大都的会试。已达63岁的陈栎,晚年亟欲以乡试进士的身份就近获得教职。在《上许左丞相书》中,陈栎向上司表示,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”,^{[22]卷10,4}在《上秦国公书》中也期望“除栎一泮水近阙”,^{[22]卷10,5-6}即就近获得一个学官,但最终都未能如愿。在长达60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,其中在詹溪程氏家中作馆8年(1276—1283),而在瑯溪金氏的家中更长达16年(1314—1329)。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35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》,大德七年编成《书解折衷》,八年编成《中庸口义》。至大三年(1310)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》，四年编成《四书发明》。^{[22]年表,3-6} 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，乃顺本书、推本意，句释笔之。其于《集注》，涵者发，演者约，略者廓，章旨必揭，务简而明。旬积月累，累以成编。”^{[22]卷1,5-6} 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，主要都是在帮助修习者更好地理解程朱理学。

胡炳文（1250—1330）的情况与陈栎颇为相似。元人汪幼凤《胡云峰炳文传》详细记述了胡炳文的事迹，该文也是《元史·儒学传》以及诸多明清史籍相关记述的蓝本：“胡云峰炳文，字仲虎，婺源人……幼嗜学，年十二夜读不辍……既长，笃志朱子之学。上溯伊洛，凡诸子百氏阴阳医卜星历术数，靡不推究。四方学者云集，尝为信州道一书院山长。其族子浚为建明经书院，以馆四方来学之士。炳文归署山长，为课试以训诸生，成材者多。”胡炳文的讲学地点主要在婺源乡里的明经书院，与陈栎依托私塾的情况略有不同，但刻苦讲学的精神则完全一致。在与江西名儒吴澄的通信中，胡炳文描述自己在明经书院的讲学情况，“每岁正月之首，人事往还数日，十二月之尾有事于先，大率三百六旬，暇不过十余日。孜孜矻矻，相与讲求经学，旦夕不辍，寒暑不渝。”^{[23]1,3-4} 一年当中休息的时间不过十几天而已，极为勤勉。胡炳文的著述也同样宏富：“炳文集诸说参正，作《易本义通释》，而于朱子所注《四书》用力尤深。徐干饶鲁之学，本出于朱子，而其为说多与朱子抵牾，炳文深正其非，作《四书通》，凡辞异而理同者合而一之，辞同而意殊者，析而辨之，往往发其未尽之蕴。于《性理》三书、朱子《启蒙》、《易》五赞，皆有《通释》行世。《春秋》尝为《集解》，礼书皆有《纂述》……又有《大学指掌图》、《四书辨疑》、《五经臆意》、《纯正蒙求》、《尔雅韵语》、《云峰笔记》、《讲议》二百篇，《文集》二十卷。东南学者因其所自号，称云峰先生。”^{[13]卷71,13-14} 这些

著作，除了具有明显的“理学教科书”的特点之外，还有着鲜明的“尊崇朱子”的立场。胡炳文自述，自己“殚五十年心力”，用功于《四书》和《周易》等书，“不过发明朱子之说”而已。^{[23]卷1,6} 又认为“我辈居文公乡，熟文公书，自是本分中事”。^{[23]卷1,11}

或许正因为如此，注重理学内部义理演进的明清学术史著作，对胡炳文的评价并不很高。明代宋濂主持编撰的《元史·儒学传》，对胡炳文的介绍仅附属于胡一桂之下。^{[24]卷189,4322} 晚明冯从吾的《元儒考略》对胡炳文的记述也颇为简略。^{[25]卷2,14} 清人黄宗羲、全祖望的《宋元学案》将胡炳文列入“介轩学案”之中，认为这一系的学术已“渐流为训诂之学”。^{[26]卷89,2970} 实际上，在《宋元学案》中，陈栎所得到的评价也同样不高。全祖望在《沧洲诸儒学案序录》中认为，陈栎等人只在“下中之士”的行列。^{[26]卷69,2258} 相比之下，元代末期的徽州儒者郑玉所得到的评价要高得多，《宋元学案》为郑玉设立了《师山学案》的专章，并认为在元代的理学中，郑玉是继吴澄之后，进行“和会朱陆”工作的重要学者。^{[26]卷94,3125} 显然，《宋元学案》看重的是学者在理学内在逻辑中的“理论”贡献。

不过，如果换一个角度，从羽翼程朱理学的正统出发，所得到的评价则会颇不相同。盛清时期名宦朱轼（1665—1736）主持编撰了一部颇具正统色彩的学术史《史学三编》，在《名儒传》的元代部分收录儒者11人，其中北人、南人各具其半，在6名南方儒者中，陈栎、胡炳文均赫然在列，且是徽州地区唯一入选的儒者。该书评价陈栎“因科举废”而“发愤于圣人之道”，有丰伟之功。而胡炳文对于《易》和《四书》的研究，洽合程朱之旨，“自程朱后解《易》数十家，独云峰最为精切，其《四书》亦比诸家为善。虽未得措之经国大业，而羽翼正道，确遵朱子，用启后学，功岂小哉。”^{[27]卷8,17,22} 《史学三编》的评价从另一个侧面说明了陈栎、胡炳文的贡献，并不在于沿着理学内部路径进行义理上的发明，而在于笃遵朱子学的基本原则，对之进行解读和阐释，并将之在徽州地方社会广泛传播。

结 语

在宋明以降的徽州区域社会中，理学是一种

具有支配性的意识形态,但这一局面的形成,有着自身的历史演变轨迹。在两宋时期,道巫传统和佛教文化曾经分别是主导性的徽州地域文化。北宋显赫的聂冠卿家族以及普通的学道者郑八郎,分别从精英和大众的层面,显示了北宋时期当地的道师传统和颀之风。大约在五代时期传入徽州的佛教,要经历一个漫长的传播和涵化时期,才在南宋发生全面的影响。不仅各类地方信仰均经历了明显的佛教化转型,而且新兴的科举士大夫也与佛教发生了密切的关联,他们往往依托佛寺准备科举,在科举成功之后,也对礼佛满怀热情,他们并不认为佛教与“吾儒之道”有什么矛盾。从南宋中期开始,徽州士人如程洵、滕璘等人,因为与朱熹有乡、亲之谊,有机会率先了解理学的思想。但总体而言,直到朱熹去世之前,理学对徽州士大夫的影响仍比较有限。在南宋的后期,随着朱熹身后的政治地位得到尊崇,理学逐渐走向正统,徽州士大夫对理学的熟悉程度也逐渐加深。元代之后,随着科举的停开,原先的业儒者当中,有不少转型为长期执教乡村的师儒,其中也不乏如陈栎、胡炳文这样才识卓越的儒者。他们面向大众,通过对朱熹理学著作的不断注解、训释和编辑,使得理学在地方社会中广泛传播。也正是在这一时期,理学才真正成为当地具有主导性的地域文化。

参考文献:

- [1] 罗愿.新安志[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [2] 王安石.临川先生文集[G]//四部丛刊初编.上海:上海书店出版社,1989.
- [3] 葛胜仲.丹阳集[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [4] 卫博.定庵类稿[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [5] 张君房.云笈七籤[M].北京:中华书局,2003.
- [6] 脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1974.
- [7] 苏辙.龙川略志[M].北京:中华书局,1982.
- [8] 祝穆.方輿胜览[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [9] 王炎.双溪类稿[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [10] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1994.
- [11] 吕午.竹坡类稿[G]//北京图书馆藏珍本丛刊.北京:书目文献出版社,1988.
- [12] 罗愿.罗鄂州小集[G]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.
- [13] 程敏政.新安文献志[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [14] 程琬.程端明公洺水集[G]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.
- [15] 彭泽.汪舜民.徽州府志[G]//天一阁明代方志丛刊.上海:上海古籍书店,1981.
- [16] 方岳.秋崖先生小稿[G]//宋集珍本丛刊.北京:线装书局,2004.
- [17] 朱熹.晦庵先生朱文公文集[G]//四部丛刊初编.上海:上海书店,1989.
- [18] 李心传、程荣秀.道命录[G]//四库全书存目丛书.济南:齐鲁书社,1997.
- [19] 戴铤.朱子实纪[G]//四库全书存目丛书.济南:齐鲁书社,1997.
- [20] 汪梦斗.北游集[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [21] 萧启庆.蒙元的历史与文化:蒙元史研讨会论文集[C].台北:允晨文化实业公司,2001.
- [22] 陈栎.定宇集[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [23] 胡炳文.云峰集[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [24] 宋濂.元史[M].北京:中华书局,1974.
- [25] 冯从吾.元儒考略[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.
- [26] 黄宗羲.全祖望.宋元学案[M].北京:中华书局,1986.
- [27] 朱轼.史学三编[G]//文渊阁四库全书.影印本.上海:上海古籍出版社,1987.

责任编辑:汪效驷