

地方傳統的建構與文化轉向

——以宋金元時期的山西澤州為中心

杜正貞

浙江大學歷史學系

提要

本文旨在討論宋金元時期，在朝廷的宗教政策、基層制度和文化學術潮流的影響下，山西東南部地方社會和歷史文化的變遷。北宋至元代，國家對基層組織的制度設計和澤州民間信仰傳統的改變，共同構築了當地村社的基本面貌以及宋元以後以村社作為鄉村基本組織和村落關係基礎的格局。同時，當地士人在理學發展和推廣的背景下，重整地方民間信仰和學術文化中的各種元素，將地方歷史歸入道統的脈絡中。以村社為標誌的鄉村基層社會和地方文人以道統為依歸的歷史書寫，共同構成了澤州新的地方傳統的重要內容，並且成為明清時期地方歷史發展的起點。有鑑於朝廷的制度和理學的道統在這一地方傳統建構過程中的重要作用，我們把宋金元時期澤州地方文化的轉化過程稱為地方文化的正統化。但是我們也看到，在這個過程中，受到朝廷和理學推崇的正統文化同樣被地方原有的傳統所改變，被百姓加以自己的理解。因此，我們在明清史料乃至今天所看到的澤州地方社會和文化，事實上是經過了宋金元時期的多重建構、書寫、理解和改造的產物。

關鍵詞：山西、村社、成湯信仰、程子鄉校、地方傳統

杜正貞，浙江大學歷史學系，浙江省杭州市天目山路34號，郵政編號：310028，電郵：duzhengzhen@yahoo.com。

本文根據我的博士學位論文的部份內容改寫，曾於2005年7月在中山大學珠海校區舉辦的「族群與文化變遷——兩岸三地研究生研討會」上宣讀。導師朱鴻林和科大衛、趙世瑜、劉志偉、陳春聲、程美寶各位教授的指導和建議讓我受益良多。研討會上各位師友的批評和兩位匿名評審、編輯的意見也給我很大的啟發和幫助，在此表示由衷的感謝。

晋城（隋以後稱澤州），古屬上黨，位於太行、王屋兩山之間，考古挖掘和上古史的研究認為，其周邊的晋南、豫北地區是華夏文化的發源地之一，晋東南處於兩地之間，亦有相當悠久的歷史。晋城所在的地區在春秋時期屬於晋國，秦朝時候屬上黨郡高都縣，到了漢代，在今天晋城市的地域內分為六縣：濩澤、端氏屬河東郡；泝氏、高都、陽阿屬上黨郡；沁水屬河內郡。此後歷代建置沿革多有變遷，至隋朝始有澤州之稱謂，其下仍領六縣，至此，澤州建置基本固定下來。在唐中期以後至五代，兵戈擾攘、藩鎮專權，澤州亦曾一度處於澤潞節度使、昭義節度使的控制之下。公元960年，宋太祖親征澤潞，削平了原後周昭義節度使李筠的叛亂，從此澤州屬於河東道，處於北宋政府的直接控制之下。

北宋在澤州的地方歷史中是一個重要的時代。由於北宋建都開封，位於黃河以北、太行山腳下的澤州成為當時政治統治的核心地區。正是在這個時期，國家在這裡建立了有效的地方基層組織系統，進行賦稅徵收，並通過敕封地方神等方式管理地方的民間信仰和組織。從文化地理的角度來看，澤州非常接近洛陽，也就是北宋理學的開創者們，如周敦頤、張載、邵雍、程頤、程顥等活動的中心地區，這也使得澤州在北宋以後北方理學的發展和傳播過程中佔有一席之地。

靖康之難（1126）以後，宋室南渡，澤州變為金朝的統治範圍。金貞祐年間（1213—1217），蒙古大將木華黎帶領軍隊掃蕩山西，此時的澤州居於幾個歸順蒙古的地方豪強的管理之下，直到大約至元（1264—1294）初年，澤州地方官員實行遷轉法廢除了州郡官的世襲，將官員的任命、遷調權收歸中央。因此，澤州在唐末至元代事實上經歷了數次較大的戰爭和人口的流徙，但正是在這樣一個變動的大時代中，地方社會的基本面貌逐漸形成，並且表現出它相對連續的、富有創造力的一面。

本文將以北宋為起點，從地方信仰系統的演變、村落組織模式的形成和本地文化教育傳統的構造等方面來分析宋金元時期澤州所經歷的變化。我們希望可以通過澤州的個案，更好地理解宋金元時期華北的地方社會和地方文化的演變。我們還將分析民間信仰和文人傳統是如何分別進入地方歷史的寫作的，兩者在地方身份的建構中扮演着怎樣的角色，以及在這個過程中體現出來的地方制度與國家制度、地方文化與國家意識形態之間的互動關係。我們認為，地方歷史與地方歷史的書寫兩者相關卻不相同，且互相作用；地方文化和傳統的建構則是兩者相互作用的過程。

一、澤州民間信仰的轉變與地方基層制度的形成

據光緒《山西通志》金石部份、《山右石刻叢編》¹等文獻中的材料來看，在北宋以前相當長的一段時期內，佛教對地方的影響至為深遠。北魏至唐代的造像碑、經幢等甚為豐富，反映出佛教在此地廣泛流傳。信眾之間往往結有法邑，如唐大和七年（833），晉城〈龍興寺造上方閣畫法華感應記〉中記載了一個小型的佛教信徒組織：

城隍信士共結法華邑，都有二十八人，各持念法華經一品。至一二年後，輪散出邑，今時只有六七人共結其志，供應硤石寺冬春二稅若科。²

這個法邑雖然持續的時間不長，但它不僅是一個崇拜、讀經的組織，還負責寺廟的維修和寺院田產的管理。碑記中並沒有告訴我們寺廟田產的具體數量，但也說明唐代這所佛寺與信眾之間的關係很密切，信眾在寺廟的管理中有非常重要的作用。

在唐和五代時期，澤州大寺院控制的田產數量相當可觀。咸通八年（867）晉城〈青蓮寺山田石碣記〉中就記有：

北齊禪師□秦藏陰〔附近另一寺名〕所管三莊田地二十餘頃，輸稅若干。至大和九年，僧惠愔說郡主王中丞減稅若干畝。會昌三年，沙汰若干畝。又咸通八年，孟員外奏聞請敕賜青蓮為額，割地若干畝。³

信眾的施捨是寺院田產的主要來源之一。陽城縣海會寺後晉天福二年（937）的〈龍泉禪院田土壁記〉一文，記載了屬於本寺的田土六所及這些田土的四

1 光緒《山西通志》，184卷，由曾國荃等修，王軒等纂；本文所用為《續修四庫全書》版（上海：上海古籍出版社，1995年影印上海古籍出版社藏清光緒十八年〔1892〕刻本）。《山右石刻叢編》，40卷，胡聘之搜集山西石刻文獻編撰；本文所用為《續修四庫全書》版（據清光緒二十七年〔1901〕刻本影印）。

2 《山右石刻叢編》，卷9，頁8上。

3 秦海軒主編，《晉城金石志》（北京：海潮出版社，1995），頁19。

至，並且說：

陽城洸壁里施主劉存同妻李氏，因遭兵火，迺逢饑饉，願內外親族還得團圓，特將本家田土情願喜捨龍泉禪寺，永遠供佛筵僧，俱通六頃。⁴

與這些寺院田產記錄相關的背景之一，就是「三武一宗滅佛」運動。北魏到五代統治者屢次限制佛教的發展，是對當時華北地方佛教盛行的反應，也的確對地方的佛教產生了一些影響，而這些有關寺院田產和敕額的碑文，在一定程度上正是寺院應對滅佛、限佛的策略。也就是說，在滅佛運動最為激烈的時期，佛寺就力圖用刻石立碑的辦法重申寺院曾經獲得國家承認的歷史及其所擁有的財產，以此來保護寺院。例如海會寺，它在後周顯德三年（956），也即世宗頒佈沙汰佛教的第二年，就刻有一塊碑記，說明海會寺何以在這次滅佛中得以倖存：

……凡曰梵宇，悉去無名。故九州四海之中，設像栖真之所，並掃地矣。是院有唐乾寧元年所賜敕額，時雖綿遠，名仍顯著，徵其驗，而斯在，詢其由，而匪虛，遂免雷同，得安雲構。⁵

但是，正是在這則材料中，我們也可以看到，在後周世宗的滅佛政策下，一些大型寺廟可以存留下來，但是大量小型的佛教寺院受到了毀壞。五代以後當地佛教一直維持了這種局面，即大型寺廟經過屢代重修，大部份一直到明清時期都保留了相當的規模，但是佛教寺院的數量卻幾乎沒有增長。

正是從北宋開始，在澤州的地方宗教信仰領域，佛教定於一尊的情況開始發生變化，佛教勢力的衰退，尤其是那些深入到鄉村社區中的小寺廟的減少，在很大程度上為北宋以後成湯、真澤二仙、玉皇等民間神明信仰的拓展留下了空間。北宋以後，雖然佛教寺院一直存在，但是成湯、真澤二仙、炎帝、玉皇、龍神等民間信仰的影響迅速擴大，並且與當地的基層組織相結合，成為鄉村社廟的主神。這個變化趨勢對於後代澤州地方社會的基本面貌產生了深刻而廣泛的影響，使我們不能不關注它演變的原因和綫索。

4 《山右石刻叢編》，卷11，頁20下-頁21下。

5 王小聖編注，《海會寺碑碣詩文選》（太原：山西人民出版社，2002），頁14。

中世以來，北方氣候逐漸轉向乾旱，可能刺激了地方上與祈雨有關的民間信仰的繁榮。在澤州，成湯、真澤二仙、炎帝、玉皇、龍神等神明在很大程度上都是作為雨神來崇拜的，其中的一些神明信仰在唐代就已經開始出現，尤其是和佛教有淵源關係的龍神。例如，唐代刺史溫璠曾經開鑿晉城西南二里的龍潭，「致禱而雨澍」，在潭邊建祠祭祀龍神，成為後代地方官歲旱禱雨的處所。⁶而流行於陵川和潞州壺關縣的山區、更具有地方性色彩的真澤二仙信仰，也出現在唐代末年。據說，二仙原是唐代紫團山中的樂氏二女，關於她們成神的傳說不一，有的說她們在採靈芝時遇風雨升仙，有的說是因為她們不堪繼母虐待，被黃龍所救，羽化升仙。唐末乾寧年間（894—898）有「樂氏二女父母墓碑」，言及二女歲儉求之即豐，時旱求之即雨的靈蹟，而地方對二仙的崇祀還惠及她們的父母，將他們遷葬於二女的祠廟旁。⁷

只是，這些信仰在北宋以前並不普遍，尤其是後來在晉東南、豫北太行山區最為流行的成湯信仰在唐代幾乎沒有文獻記載；它們在澤州地區大規模的流行，很大程度上與北宋朝廷的宗教信仰政策有關。

北宋後期朝廷對神明的敕封大有泛濫之勢，這既與皇帝個人崇信神道有關，同時亦是地方控制的一種手段。朝廷的宗教政策對澤州信仰體系的影響是非常直接和迅速的。以玉皇大帝的信仰為例。在北宋以前，澤州並沒有相關的記載，到了宋真宗大中祥符八年（1015），有「上玉皇大帝聖號曰太上開天執符御曆含真體道玉皇大天帝」的說法⁸，徽宗政和六年（1116）九月朔，又有謂「上玉帝尊號曰太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝」。⁹很快地，在皇祐、熙寧年間，陵川、晉城等地即出現以玉皇大帝為雨神的崇拜活動，並為其建造專門的神廟。陵川下壁村玉皇行宮修於大宋皇祐五年（1053），其創建碑記中載：

今有下壁村居人李從等，切為歲早一時，農傷百穀，祈禱上蒼，遂降甘霖。翌日霽霽，民得其蘇。由是會里社之眾，卜其吉地於墅北原上，埃塵四絕，特建玉皇上帝之靈□。¹⁰

6 夏侯觀，〈澤州龍堂記〉，收入《山右石刻叢編》，卷12，頁43。

7 《山右石刻叢編》，卷9，頁41上-43下。

8 《宋史》（北京：中華書局，1977），卷8，頁157。

9 《宋史》，卷21，頁396。

10 《山右石刻叢編》，卷12，頁21下。

二十多年後，沿着陵川和晉城之間的交通綫，玉皇廟的修建就傳佈到今天晉城市東二十多里的府城村。北宋熙寧九年（1076）的府城玉皇廟建廟碑文中說：

……歲旱遍禱群神，祈禱無應，本社李宗、秦恕二人即陵川之下壁請得信男，於當社祈求，克日而甘澤沾足，實時興意，卜地北崗，□□□簡地內，鳩工營匠，不日而成。¹¹

這座玉皇廟後來成為周邊七社十八村的祭祀中心。

此外，一些之前本地的地方性神明，亦開始被北宋政府所注意，賜以封號，並在更廣闊的地域得到流行或被記諸典籍。例如對真澤二仙的崇拜，雖然開始出現於唐代，但最初僅僅局限在澤州北部和潞安府接壤的山區，到了北宋崇寧年間（1102—1106）得到朝廷承認以後，才迅速流傳至晉城等地。碑文中是這樣記載的：「國朝崇寧壬午，王師討西夏，乏餉，二女顯化飯軍，賜號沖惠、沖淑真人，敕有司所在立廟，歲時奉祀。」¹² 真澤二仙受封後不到兩年，大觀元年（1107），晉城東郊的鄉村就興建行宮，「用以仰借靈麻，俾雨暘時若，年歲豐登，罔有疫災。」¹³

在金元兩代，陵川和晉城真澤二仙的信仰一直相當盛行，陵川縣真澤二仙廟分佈尤廣。陵川縣嶺西莊原有一小廟供奉二仙，殊為簡陋，「逮至本朝〔金〕皇統二年夏四月，因縣境亢旱，官民躬詣本廟迎神來邑中祈雨，未及浹旬，甘雨滂霈，百穀復生」，村民即以此為契機，擴建廟宇。¹⁴

成湯是北宋以後一直到近代，澤州地區最重要的雨神。成湯信仰的流傳狀況，也是說明國家敕封如何影響地方社會中民間信仰發展的一個典型例子。

成湯與雨水的關係，直接來源於商湯桑林祈雨的傳說。關於這個傳說的真偽及其演化的考證，鄭振鐸在20世紀30年代就已做過研究，在此不贅。¹⁵ 晉東南民間崇奉成湯的歷史很是悠久。晉城縣太陽鎮北宋宣和元年（1119）

11 碑存晉城玉皇廟內。

12 苟顯忠，〈鼎建二仙廟記〉，收入《晉城金石志》，頁367。

13 苟顯忠，〈鼎建二仙廟記〉，收入《晉城金石志》，頁368。

14 趙安時，〈重修真澤二仙廟碑記〉，收入《晉城金石志》，頁382。

15 參見鄭振鐸，《湯禱篇》（上海：古典文學出版社，1957）。

所立的〈重修湯王廟記〉中記載，此湯王廟是作者劉泳的祖上在宋太祖乾德五年（967）所建。¹⁶《陽城縣金石記》著錄，陽城縣寺頭鄉馬寨村的〈敕存湯王行廟記〉，立於宋開寶三年，即公元970年。¹⁷但是與二仙、玉皇等信仰一樣，成湯信仰的擴張也是從朝廷敕封開始的。北宋熙寧九年（1076），河東路旱，宋神宗遣使者禱雨有應，次年封山之神為誠應侯，《宋會要輯稿》中記載：「析神山神祠在澤州陽城縣，神宗熙寧十年封誠應侯。」¹⁸我們並不知道宋神宗是通過何種途徑得知晉東南地區以成湯為祈雨之神的，但旱災中派遣官員前往禱雨，正說明了宋神宗和北宋朝廷對於這種民間信仰的承認。徽宗時期對於析城山成湯廟的敕封更為隆重。政和六年（1116），封析城山神為嘉潤公，賜湯廟為廣淵之廟；宣和七年（1125），官府給資，增建湯王廟，庭壇高廣、華棖彩桷，與崇奉山神嘉潤公的廣淵廟相連，有二百餘楹。這是析城山成湯廟最鼎盛的歲月。最高統治者的封諡、國家的承認和推崇，進一步擴大了成湯在澤州的影響。晉城大陽鎮的湯王廟在宣和元年（1119）重修。¹⁹陵川晉陽里的湯王廟建於北宋天聖年間（1023—1032），景祐年間（1034—1037）增建，元豐六年（1083）重修。²⁰元代，析城山成湯廟在至元十七年（1280）所立的「湯王行宮碑」中，開列了晉豫兩省22個縣的共89道湯王行宮名稱²¹，說明陽城的析城山湯王廟已經成為整個山西甚至附近河南等地成湯信仰的中心。

從玉皇、二仙、成湯等例子中，我們可以看到，華北民間信仰在地方社會中的產生、傳佈和發展，是當地傳統、實際需求和國家行為結合在一起的產物；朝廷、統治者宗教政策的改變，尤其是北宋以後澤州地方信仰轉變的關鍵。這些被國家承認的神明代替佛教成為民間主要的信仰對象，不僅改變了這一地區宗教信仰的基本格局，更重要的是這些神明信仰普遍地進入具體鄉村聚落中，與「社」、「管」等地方基層組織相結合，造就了後代澤州民間基層社會的基本面貌。

16 《山右石刻叢編》，卷7，頁34。

17 楊蘭階、田德九，《陽城縣金石記》（太原：1936，中國國家圖書館藏），頁5上。

18 徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），〈禮〉，20之91，卷2235，頁810。

19 楊蘭階、田德九，《陽城縣金石記》，頁5上。

20 趙執中，〈重修湯王廟記〉，收入《晉城金石志》，頁383-384。

21 馮俊杰，〈析城山成湯廟與太行雩祭傳統考〉，《戲劇與考古》（北京：文化藝術出版社，2002），頁92-103。

「社」是中國傳統社會中一個非常古老的概念，研究者對它的涵義有很多討論。²² 一般學者都傾向於認為「社」是指「地祇」，即土地神；祭祀土地神的場所以及以「社祭」為核心公共活動的鄉村聚落，也都被稱為「社」。鄉村的「社祭」儀式有很大的自主性。從上述北宋陵川下壁和晉城府城玉皇廟碑文來看，在北宋以前這裡的村莊曾經以「社」作為祈報的中心，但是，玉皇、成湯、二仙等等信仰的崛起不但排擠了部份佛教的影響力，同時也取代了土地神，成為春祈秋報的對象。玉皇、成湯、二仙的祠廟建立在鄉村聚落之中，成為村社的社廟或聯村組織的中心祠廟。

在整個金、元時期，伴隨着這些信仰的擴展，村落以神廟為中心組成村社的模式也在澤州地區變得更為普遍。其中成湯成為村社社神的過程在金代尤其明顯。金代澤州學者李俊民（1175—1260，金承安年間〔1196—1200〕狀元）在蒙古定宗年間（1246—1248）所作〈陽城縣重修聖王廟記〉中說：「大金革命，廟止存九間，共六十椽，大廟壬寅春，因野火所延，存者亦廢。民間往往即行宮而祭之。」²³

按李俊民的說法，大火讓析城山的成湯本廟元氣大傷，祭祀活動遂一度分散至各社的湯帝行宮中舉行。這說明在金代大定以後，澤州鄉村已經擁有相當數量的湯王朝。澤州現存較早的湯王行宮，它們的始建年代也大都集中於金代的泰和、大安年間（1201—1211），這包括：陽城澤城村湯帝廟，創建於皇統九年（1149），泰和八年（1208）重修；縣城之東的下孔村成湯廟建於泰和八年（1208）；縣城西南五公里的尹莊鄉南底村成湯廟，建於金大安元年（1209）；河北鎮下交村湯帝廟，建於金大安三年（1211）；東冶鎮湯王廟中的碑，立於大定二十三年（1183）²⁴ 等等，雖然從李俊民的記載來看，金代大量鄉村神廟的出現似乎是析城山成湯廟大火這一偶然事件所促成的，但其背後有更深層的原因，那就是金元時代村社的制度化和國家化。

金元兩代，村社成為國家鄉里制度中的重要元素。金代實行坊里制，《金史》有載：

22 關於「社」的概念和討論，著述甚多，可參考瞿宣穎，〈傳說·社〉，《中國社會史料叢鈔》甲集九（上海：上海書店，1985年影印本），頁465-504；凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第17輯（1964），頁1-35；陳寶良，《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996），頁382；等等。

23 李俊民，《莊靖集》（上海：上海古籍出版社，1987年影印），卷8，〈陽城縣重修聖王廟記〉，頁18下。

24 楊蘭階、田德九，〈陽城縣金石記〉，頁11上。

五家為鄰，五鄰為保，以相檢察。京府州縣郭下則置坊正。村社則隨戶眾寡為鄉，置里正以按比戶口，催督賦役，勸課農桑。村社三百戶以上則設主首四人，二百以上三人，五十戶以上二人，以下一人，以佐里正，禁察非違。置壯丁以佐主首巡警盜賊。²⁵

在金代的社制中，並不強行以人戶劃分組織單元，而是以自然村落為基礎，在村社中設立主首。在晉東南金代的碑刻中，社的名字出現得很多，如晉城郊區青蓮寺大定三年（1163）的大鐘銘文中，可見到「山頭社」、「郭壁社」、「柳泉社」等社名²⁶；而金末元初李俊民的文章中，也多次提到某人為某某社人，這說明村社是當時重要的基層組織。到了元代，元世祖至元六年（1269）頒佈立社法令，正式將「社」這種組織納入國家的制度層級之中，而且越到元代後期，社的作用越重要，社長不僅要參與鄉村救濟、社會教化、民事糾紛的解決，甚至發驗戶等、丈量田畝、催科賦稅等等責任也落到社長的頭上。《通制條格》中列明社長對村社的管理包括了勸農、水利、墾荒、社倉、社學、滅蝗、平訟等等，幾乎包括了鄉村生活的方方面面。「社」成為了元後期最重要的地方基層政治和鄉村秩序的核心。²⁷

金元時期村社權力和作用的擴大，加強了居民對於村社的認同，這也使得以村社為單位的祭祀活動變得越加頻繁和重要。人們繼承了傳統的祈報和社祭儀式，借用成湯等受到國家敕封的神，在村社中建造廟宇作為村落的信仰和景觀中心，並通過舉行年度儀式，強化村社的權威性和凝聚力。這種以神廟祭祀為中心的村社制度既和金元時期國家的基層行政制度相配合，又有它自身的民間基礎和活力，因此在此後的數百年間一直都是澤州鄉村最普遍的組織，並隨着社會經濟和政治的變化不斷演變。

國家的基層行政制度與神廟祭祀的結合，還影響到村社間關係的建立和維持。例如前述北宋熙寧年間晉城府城村的玉皇廟，是由附近16個村社共同創立的。這16個村社之所以能夠聚合在一起，很大程度上是因為它們同屬於北宋晉城的「水東管」。「管」是一種基層組織單位，可能在宋以前就存在，如在晉城後唐〈建乾明寺碑記〉後列施主姓氏中就有「建興鄉砂城里柒

25 《金史》（北京：中華書局，1975），卷46，頁1031。

26 《晉城金石志》，頁378。

27 關於元代社制的演變參見楊訥，〈元代農村社制研究〉，《歷史研究》，1965年，第4期，頁117-134。

扞管」等字。²⁸ 北宋前期，從開寶七年（974）至熙寧三年（1070）實行「鄉管制」，《宋會要輯稿》記載：「諸鄉置里正，〔主〕賦役；州縣郭內，舊置坊正，主科稅。廢鄉分爲管，置戶長，主納賦；耆長，主盜賊、詞訟。」²⁹

所以，「管」在宋代前期是負責徵收賦稅的重要組織。³⁰ 在金元時代的碑記中，圍繞府城玉皇廟的十數個村社都還標注着屬於「水東管」，如元代至元三十一年（1294）「玉皇行宮記」碑陰題名仍然是「水東管眾社老人」。³¹ 這種各村社以「管」爲單位聚合在一起，建立共同的神廟的做法，在北宋以來澤州地區並非唯一的事例。地方志中所記載的明清晉城縣（清雍正以後改名鳳台縣）各地的湯王廟已經有數十處之多，其中最著名的四處是城東15里的烏政館、城東南30里的招賢館、城東北7里的崇素館和城西半里許的聖王館。³² 其中烏政館和招賢館可以肯定是「烏政管」、「招賢管」所修的祠廟。在元至大三年（1310）的〈烏政管神廟記〉中，烏政館被認爲是「烏政管神廟」，而乾隆《鳳台縣志》在注錄這篇碑記的時候還特別加上按語：「邑分四管，領各鄉村」，以說明「管」曾經是地方基層的一級組織。³³ 至於招賢管，則從近年在晉城西40公里的十城嶺蓮花洞石窟發現的一塊碑刻中可得到證明，該碑刻時間爲熙寧元年（1068），碑名就是〈澤州晉城縣招賢管□修佛堂記〉³⁴，這說明「招賢」曾經是一個管的名稱。在大觀元年（1107）〈鼎建二仙廟記〉中載：

澤州與陵川錯壤，父老咸欲以時□饗。因其地僻路岐，瞻禮無

28 乾隆《鳳台縣志》（清乾隆四十九年〔1784〕刻本，中國國家圖書館藏），卷19，頁43上。

29 《宋會要輯稿》，〈職官〉，48之25，卷16599，頁3468。

30 有關北宋鄉管制的討論，見中村治兵衛，〈宋代の地方區劃——管について〉，（日本）《史淵》，第89輯（1962年12月）；楊延炎，〈北宋的鄉村制度〉，載楊延炎編，《宋史論文集——羅球慶老師榮休紀念專輯》（香港：香港中國史研究會，1994），頁97-112；佐竹靖彥，《唐宋變革の地域的研究》（東京：同朋舍，1990），頁43-66。

31 碑存晉城府城玉皇廟內。

32 乾隆《鳳台縣志》，卷12，頁1下。

33 乾隆《鳳台縣志》，卷19，頁42下。

34 《晉城石窟 / 古來風》，引自中國石窟網（http://www.china-shiku.com/jsp/main/module/news/news_view.jsp?corp_id=20030427101740&ch_id=20030427212012&news_id=20051205090718）。

由，公議建立行祠與〔於〕招賢館，眾謀僉同，卜地於館之頭，村西北高崗左側。³⁵

這段碑文中出現的「招賢館」就是建於「招賢管」的神廟，在宋代它是以二仙為主神，到明清時期則被成湯所替代。所以，從上述兩個例子中，烏政管與烏政館（成湯廟）、招賢管與招賢館（二仙廟、成湯廟）之間對應的關係反映出了地方基層組織與神廟之間互相依托的關係。這些材料說明在北宋晉城既有作為基層組織的「管」，而與這些「管」對應的，還有一些特殊的祠廟，這些管的祠廟被稱為「館」。作為國家基層組織的「管」與民間神廟祭祀系統的「館」相互配合，將村社凝聚在一起。「管」作為國家基層制度的層級，在北宋後期就已經被廢止不用，但是正是因為有神廟祭祀，也就是原來的「館」的傳統一直在民間存在，所以直到金元時期，我們仍然能夠在鄉村中看到以「管」為名稱的村社祭祀的聯合體。事實上，直到明清時期，雖然這些村社的聯合不再使用「管」的名稱，但是村社之間在神廟祭祀活動中的合作關係卻一直被保存下來。

綜上所述，北宋後期，民間信仰、鄉村基層組織、村落關係等等正發生着巨大的變化。這些變化構成了此後澤州地方社會的基本面貌：以神廟祭祀為中心的村社成為鄉村的基本組織形式，並在明清以後演化為最重要的地方權威的公共機構。這個貫穿宋金元的漫長的變化過程，充份說明了朝廷的政策、國家的基層制度與民間信仰、地方社會變化之間的密切聯繫。與此同時，就在地方民間信仰領域發生變化的時候，宋金元時期澤州士人官員也開始利用各種資源有意識地建構、書寫地方歷史，由此建立起地方文化的傳統。

二、信仰與地方歷史傳統的建構

民間信仰領域的變化不僅伴隨着地方基層制度和鄉村組織模式的變遷，同時也成為重新書寫地方歷史的第一步：堯、舜、禹、湯、甚至孔子等都通過進入民間信仰體系而被寫入地方歷史，最終成為地方傳統中的重要人物。

我們仍以成湯信仰為例。唐末宋初，山西等地對於成湯的崇拜不止一處，太平興國四年（979）〈大宋國解州聞喜縣姜陽鄉南五保重建湯王朝碑

35 苟顯忠，〈鼎建二仙廟記〉，收入《晉城金石志》，頁368。

銘〉中，記載了唐末聞喜縣因旱禱求雨有靈而崇拜成湯的事情。³⁶ 而且從唐代開始直到清代，國家禮制中規定祭祀成湯的地點都在汾陰，也就是後來的滎河，這裡被認為是成湯的冢墓所在。也就是說，很久以來山西各地都有成湯崇拜，而且其中有些歷史更為悠久，更早得到官方的認可。但是，澤州陽城析城山被塑造成湯禱雨的所在，是北宋以後的故事。馮俊杰在他的《戲劇與考古》一書中曾經考證過成湯祈雨的地點是如何從史書記載的桑林跑到析城山上來的。除了發源於析城山的一條河流名為桑林這樣比較間接的證據以外，北宋樂史《太平寰宇記》的記載被認為是說明了這個轉移過程的關鍵。《太平寰宇記》中說，析城山「山嶺有湯王池，俗傳旱祈雨於此。」³⁷ 馮俊杰認為「這就將祈雨的地點轉移到了析城山」。³⁸ 但是，實際上，這個記載並沒有明確地說析城山是成湯禱雨的所在，而只是表明最遲在北宋初年，已經有了析城山頂與祈雨活動相關聯的說法，而且這種活動是與成湯信仰有關的。在記載官方活動的文獻中，大觀四年（1110）記載河東路計度轉運副使王桓遣使祈雨獲應的〈析山謝雨文〉還沒有析城山頂就是成湯禱雨之所在的說法。直到宋徽宗政和六年（1116）〈敕賜嘉潤公記〉中，才明確寫道：「言念析山，湯嘗有禱」³⁹，這就把成湯及其禱雨的活動直接與澤州地方拉上了關係，明確說出了析城山就是成湯祈雨的地方。

雖然我們無法追述「成湯在析城山禱雨」這一傳說出現的確切時間，但是北宋末年皇帝對此的承認，顯然為此說提供了合法性的支持。到了金元時期，成湯在析城山禱雨已經被當地士人作為地方歷史在講述了。元延祐四年（1317），王演為陽城縣城南的成湯廟重修碑記說：

濩澤即古舜澤。析城者，禹甸之名山也。澤人不祀舜禹而祀湯者，蓋以湯嘗有禱。從古立廟其巔，神池亦在其旁。每代崇奉，極盡尊嚴。民歲請以禱旱者，不勝其數。⁴⁰

成湯對於此時的澤州來說，既是一個上古的聖王、華夏文明的象徵，同時也

36 《山右石刻叢編》，卷11，頁15下-頁20上。

37 樂史，《太平寰宇記》（上海：上海古籍出版社，1987），卷44，頁372。

38 馮俊杰，〈陽城縣下交村成湯廟戲曲文物考〉，《戲劇與考古》（北京：文化藝術出版社，2001），頁54。

39 兩碑皆存陽城縣，碑文轉引自馮俊杰，《戲劇與考古》，頁110-111。

40 王演，〈重修成湯廟記〉，收入《晉城金石志》，頁441。

是一個地方的雨神。通過成湯的信仰，澤州人在事實上將自己地方的歷史和成湯所代表的上古文化聯繫起來。在後代的地方志中，成湯禱於桑林被記錄於〈紀事〉、〈祥異〉諸卷之中。因此，析城山湯王廟被國家和附近其他地方承認的過程，在某種程度上就是成湯在析城山禱雨的傳說被人們承認的過程，也就是成湯的傳說變成地方歷史的過程。

與成湯不同的是，堯、舜、禹以及孔子與澤州地方的關係都沒有受到過國家的敕封和承認，他們在澤州的歷史中主要還是以傳說的方式出現的。在後代的地方志中，這些傳說也不記入〈紀事〉的部份，但他們仍然會在士人對地方歷史的敘述中出現。澤州有關堯、舜、禹的傳說頗多。陽城西南百里與沁水、垣曲接壤的西坪，周廣40里，荊棘不生，傳說是舜耕之地；西南40里的陶峪傳說中為舜捕魚之處，「且邑西南舜廟不一第」⁴¹，說明在陽城西南部對舜的崇祀也很普遍。李俊民在〈澤州圖記〉中提及堯舜和地方的淵源，他說：

宋張商英《題桃固嶺》云：大舜耕耘地，斯民聚落局。昔人皆以舜澤名之。舜耕於曆山，鄭玄曰：在河東漁於雷澤。鄭玄曰：雷，夏兗州澤，今屬濟陰。《圖經》引《墨子》云：舜漁於濩澤。《墨子》本云：漁於雷澤，不同舜澤。取舜耕處名之也。曆山河東之境，近之者必有辯者。⁴²

李俊民的記載，說明他本人對於堯舜在澤州的歷史抱有一種審慎的懷疑態度，但也正暗示河東的很多地方都將自己的歷史和堯舜禹聯繫起來。

此外，通過傳說和家廟的方式，原本與澤州沒有直接聯繫的孔子也被編入地方的歷史中。孔子崇拜在全國的推行本來是與地方學校系統直接相關的。澤州儒學系統中關於祭祀孔子的確切記載，最早出現在北宋元祐三年（1088）高平「孔子畫像碑」中，高平知縣張持在文中說：

持承乏高平，邑人興建學校，患無真容以為憂。棣州教授袁白

41 康熙《陽城縣志》（清康熙二十六年〔1687〕刊本，中國國家圖書館藏），卷1，〈序〉，頁3上。

42 李俊民，《莊靖集》，卷8，頁29上。

之偶以寄此〔指吳道子所畫孔子小影刻本〕，上下悅之，若合符然。迺示工者，法以像之，別摹於石，以安廟壁，庶傳無窮也。⁴³

但是在澤州地區，比學校系統更早的孔子崇拜的記載是與「孔子太行回轅」的傳說聯繫在一起。在晉城太行山天井關有一座孔子廟，雍正《澤州府志》中記載其祠廟的來源說：「仲尼傷道不行，欲北從趙鞅，聞殺鳴犢，遂旋車而返。及其後也，晉人思之，於太行嶺南爲之立廟，蓋往時回轅處也。」⁴⁴ 這個傳說不知興起於何時，但根據記載最遲在唐代天井關就建有孔子廟了。⁴⁵ 明中葉澤州知州陳棐根據考證和辨析發現，此廟是東漢時期孔子後人所建：「魯國孔氏官於洛陽，因居廟下，以奉蒸嘗。」⁴⁶ 而且從東漢至唐代的歷次修建都是孔氏後人所爲。⁴⁷ 也就是說，天井關的夫子廟雖然曾經被一些文人賦予了孔子聖蹟曾經一臨晉地的意義，但是它實際上是孔氏後人的家廟。

宋金時期天井關夫子廟的歷史不詳。金末戰亂，天井關附近一度不再有居民居住，夫子廟亦隨之破落：

及國兵南下，關當路隘，無人煙者又六十年。後稍安集，亦未〔有〕土著寄寓於附近村落。廟之所存者，惟正殿而已，為行旅往來止宿之所。圯毀荒蕪，人不堪憂。⁴⁸

元代碑記中提到「關之故民」中已經沒有孔氏後人，可能他們在五代或者宋金的戰亂中就已經遷離了此地，這使這座家廟性質的祠廟失去了維護。但是到元代，情況發生了變化，天井關的孔子廟開始得到地方官員的重視和資助，尤其是地方官員多次出資修繕廟宇。元貞年間（1295—1296）數位州守在廟附近創設旅店，以旅店的收入作為日常維護孔子廟的費用：「括店之所得以實用，聽市之三十二家以供糧役。」⁴⁹ 至明代，此廟已經被列入官方

43 張持，〈孔子畫像碑〉，收入《晉城金石志》，頁363。

44 雍正《澤州府志》（太原：山西古籍出版社，2001），卷13，頁107。

45 程浩，〈天井關夫子廟堂記〉，載雍正《澤州府志》，卷45，頁821。

46 陳棐，〈孔子回車廟解〉，載雍正《澤州府志》，卷46，頁968-969。

47 孔衍珪，〈回車廟碑記〉，載雍正《澤州府志》，卷45，頁902-903。

48 劉德盛，元大德四年（1300）〈重修天井關夫子廟記略〉，收入《晉城金石志》，頁439。

49 劉德盛，〈重修天井關夫子廟記略〉，收入《晉城金石志》，頁439。

祀典，每年春秋仲月上丁日訓導都要前往奠祭。雖然孔子回車早已被證明是附會，但是這個傳說的影響力卻因為歷次的重修而進一步強化和傳播。在明清時代數篇碑記中都一再重覆了有關孔子曾經臨此地的故事，其中有的對此亦不再加以考辨，如順治十二年（1655）〈重修回車嶺文廟序〉、康熙二十年（1681）〈回車廟碑記〉等等。⁵⁰ 這所天井關孔子廟從家廟到官方祠祀的演變過程，同時也是孔子通過回車這個傳說進入到特定地方歷史中的過程。

正是通過將諸如堯、舜、成湯、孔子等等納入地方神明的行列，或者將他們的事蹟與本地拉上關係，澤州的歷史被有意識的與華夏文明中最具標誌性的文化符號聯繫起來。在這個地方歷史的書寫過程中，有兩點是值得我們注意的。首先是北魏隋唐以來佛教的傳統和影響被完全忽略掉了。其次，這中間隱含了民間信仰或傳說被國家承認之後進入地方歷史的過程。這說明地方歷史的建構是官員、學者、士紳的一種有選擇性的創作。民間長期存在的傳統為這種創作提供了素材，但是官方對於這些民間信仰、傳說的承認也是十分重要的，尤其是對於那些嚴謹的學者來說，只有官方的認可才能保證民間的信仰、傳說成為「禮失求諸野」的歷史寫作材料。

在宋金元時期，被國家意識形態改造的民間信仰進入地方歷史，並不是地方士人塑造本地傳統的唯一途徑，他們對於與己身密切相關的地方學術傳統的追述和寫作，更能體現出在國家和整個學術潮流變換的背景下，士人對地方歷史的改造過程。在澤州的地方學術史中，程顥和「程子鄉校」的歷史是一個極具標誌性的符號。

三、「程子鄉校」與地方學術史的書寫

從北宋到明清，澤州在北方地區關係中的角色和地位發生了明顯的轉變。它從一個北方高原和華北平原之間的戰略要衝，變成了一個明清時期以鑄鐵業為主的工商業重地。⁵¹ 但是在地方歷史的書寫中，地方文人的筆下更多強調的是地方歷史變遷的另一面，即作為一個北方理學重鎮的澤州，而非當地從軍事到工商業的轉化。

澤州地處上黨，自戰國以來，就是兵家重鎮，正所謂「兵戎相構，上

50 見《晋城金石志》，頁635、690。

51 有關這個過程，可參見趙世瑜、杜正貞，〈明清澤潞商人與地方社會〉，晉商國際學術研討會論文，山西太原，2005年。

黨一隅，尤為東向必爭之地」。⁵² 尤其是在唐中期以後至五代，澤州曾被澤潞節度使、昭義節度使所控制，兵戈擾攘，這使得地方的軍事色彩頗為濃重，正如郝經（1223—1275）所言：「五季以來，屢基帝業，故其土俗質直尚義，武而少文。」⁵³ 而在後代地方歷史中，被認為是為澤州帶來「偃武修文」的重大變化的人是北宋理學家程顥。程顥（1032—1085）在北宋治平四年至熙寧三年（1067—1070）間出任晉城令⁵⁴，他在晉城任上的事蹟最先見於程頤（1033—1107）所寫的〈明道先生行狀〉：

澤人淳厚，尤服先生教命，民以事至邑者，必告之以孝弟忠信，入所以事父兄，出所以事長上。度鄉村遠近為伍保，使力役相助，患難相恤，而奸偽無所容。凡孤嫠殘廢者，責之親戚鄉黨，使無失所。行旅出於其途者，疾病皆有所養。諸鄉皆有校，暇時親至，召父老而與之語。兒童所讀書，親為正句讀。教者不善，則為易置。俗始甚野，不知為學，先生擇子弟之秀者聚而教之，去邑才十餘年，而服儒者蓋數百人矣。⁵⁵

地方志和一些後代澤州學者的記載大都本乎〈行狀〉，但是所有記載中對程子鄉校的具體運作情況卻並沒有記錄，而在上述〈明道先生行狀〉中也只是說程顥常常親至鄉校教授，並無明確說明這些鄉校是否為程顥所創設。至於後代的地方志，對這些鄉校的記載更是雜亂不一，即便在同一部地方志中，各處記載都有出入，如雍正《澤州府志》卷十三，〈古蹟考〉中說「建鄉校七十二處……又立社學數十處」；同書卷十七，〈學校志〉中記「社學，宋晉城令明道先生建，凡七十餘所」；卷三十三，〈職官志〉中又說：「設鄉校四十餘所」等。⁵⁶ 即便〈行狀〉中記載的程顥在晉城的教化實踐全部屬實，這些措施的效果和持續時間還是令人懷疑的。有關程顥在晉城活動的

52 雍正《澤州府志》，卷9，頁1165。

53 郝經，《陵川集》（上海：上海古籍出版社，1987年影印），卷27，〈宋兩先生祠堂記〉，頁18上。

54 彼時之晉城是在今天晉城東北30里的高都鎮。

55 程頤，〈明道先生行狀〉，收入程顥、程頤同撰，《二程全書》（臺北：臺灣中華書局，1966），《伊川先生文集》，卷7，頁2下。

56 雍正《澤州府志》，頁105、184、433。

直接記載很少，在《明道先生文集》中，程顥對三年晉城令的記述惟有一篇〈晉城縣令書名記〉。在這篇文章中，程顥本人就對於「三歲而代」的地方官遷轉制度感到非常無奈：

今之為吏，三歲而代者，固已遲之矣。使皆知禮儀者，自其始至，即皇皇然圖所設施，則亦教令未熟，民情未孚，而吏書已至矣。倘後人之所至不同，復有甚者，欲新已之政，而盡去其舊，則其跡固已無餘，而况因循不職者乎！⁵⁷

程顥本人在晉城的地方教化，也很可能無法逃脫人亡政息的命運。

事實上，在北宋和金代前期，程顥的事蹟一直不為晉城地方所注意。宋代黃廉《題秦氏書齋》一詩在後代經常被當做程顥在晉城有功於教化的證明：

河東人物氣勁豪，澤州學者如牛毛。
大家子弟弄文墨，其次亦復誇弓刀。
去年校射九百人，五十八人同賜袍。
今年兩科取進士，十子釣海登靈鰲。
邇來習俗益遷善，家家門戶爭相高。
驅兒市上買書讀，寧使田間禾不漙。
我因行縣飽聞見，訪問終日忘勤勞。
太平父老知此否？語汝盛世今難遭。
欲令王民盡知教，先自鄉里蒸群髦。
古云將相本無種，從今着意鞭兒曹。⁵⁸

這首詩最早在李俊民的〈重修廟學記〉一文中被引用，但是他並不是用這首詩來證明程顥教化的成果，而是要用以說明比程顥晚40年、政和年間（1111—1117）澤州太守吳中的政績。他在碑記中說：

57 程顥，〈晉城縣令書名記〉，收入程顥、程頤同撰，《二程全書》，《明道先生文集》，卷3，頁2上。

58 順治《高平縣志》（北京：綫裝書局，2001年據中國國家圖書館藏順治十五年〔1658〕刻本影印），卷10，頁2下-3上。

郡之廟學舊近市。宋政和乙未太守吳中徙焉。憫其民不喜儒術，境內貢舉五六十年無一人登高第者，於是聚徒養士，以東里學規教授，習俗稍變。⁵⁹

據這篇碑記，黃廉的這首詩作於吳中離開晉城以後30年，也就是說相距程顥牧晉已經有70年之久了，因此詩中所描述的盛況，非但不是程顥的功績，相反根據李俊民這篇碑記的記載，在程顥牧晉以後幾十年間，澤州的文化和科舉並沒有大的改觀。尤其值得注意的是，在這篇作於1246年的文章中，李俊民並沒從程子鄉校來追述澤州建設學校的傳統，而是引用了文翁化蜀、胡瑗湖州之學兩個典故。不僅如此，在《莊靖集》中所記的數篇澤州各縣重修廟學疏，都不見李俊民提及程顥或二程。在〈燕子和重修陽城廟學疏〉中，他說：「能修泮宮魯美僖公之化，不毀鄉校鄭高子崖之風。」⁶⁰ 此處也是用了魯僖公和鄭產的典故，而非與本地有直接淵源的程子鄉校的傳統。由此可見，在李俊民所處的時代，程顥和程子鄉校的歷史還並不為人們所重視。程顥在晉城的其他事蹟同樣不為人們推重：在金皇統三年（1143）為澤州刺史左泌所立的德政碑記中，作者回顧了澤州的建州以來的良吏，也並沒有提及曾經作為晉城令的程顥。⁶¹

程顥牧晉和程子鄉校的歷史開始被地方學者所重視是在金末元初的時期。最先大力宣傳程顥對澤州學術、教化之意義的人，是另一位澤州學者郝經。郝經大約在1256年作〈宋兩先生祠堂記〉。在這篇文章中，他首先從孔子以下儒學的發展史說明二程在學術上的意義，然後記述了程顥為晉城令時期的作為：

明道先生令澤之晉城，為保伍均役法，惠孤癯，革奸偽，親鄉閭，厚風化，立學校。語父老以先王之道，擇秀俊而親教導之。正其句讀，明其義理，指授大學之序，使格物、致知、誠意、正心、修身、齊家，篤於治己而不忘仕祿。視之以三代治具，觀之以禮樂。未幾，被儒服者數百人，達乎鄰邑之高平、陵川，漸乎晉、

59 李俊民，〈重修廟學記〉，載雍正《澤州府志》，卷45，頁827。此文在四庫版《莊靖集》中不存。

60 《莊靖集》，卷10，頁7上。

61 程莘，〈奉國上將軍南澤州刺史左公□□□〉，收入《晉城金石志》，頁373-374。

絳，被乎太。擔簦負笈而至者日夕不絕，濟濟洋洋有齊魯之風焉。⁶²

很明顯這篇論說仍然是對於〈行狀〉的發揮，最重要的是文章結尾部份論述程顥以後澤州地方文化、學術發展的一段話：

金源氏有國，流風遺俗日益隆茂。於是平陽一府冠諸道，歲貢士甲天下，大儒輩出，經學尤甚。雖為決科文者，六經傳注皆能成誦。耕夫販婦亦知愧謠詠，道文理。帶經而鋤者，四野相望。雅而不靡，重而不佻，矜廉守介，莫不推其厚俗，猶有先王之純也。泰和中，鶴鳴李先生俊民，得先生之傳，又得邵氏皇極之學，廷試冠多士。退而不仕，教授鄉曲，故先生之學復盛。經〔郝經〕之先世高曾而上，亦及先生之門，以為家學，傳六世。至經奉承緒餘，弗敢失墜。嗚呼！紹興以來，先生之道南矣，北方學者惟是河東知有先生焉！先生之祠遍於江南，獨不整食於立政設教之土邪？覺其學而不知其報享焉？豈事師之道哉？迺移書澤守段君，創祠於州學，以伊川先生配，歲時釋菜，尊為先師，題曰：宋兩先生。序其學，推本其道，使學者知所宗焉。祝其澤而咏其淵，鬱之久必發之迅。異時先生之道未必不自南而北也。⁶³

從郝經的敘述來看，在此之前澤州並沒有專門崇祀程顥的祠廟，而郝經在文中立意強調了金代澤州的學術、風俗與程顥之間的聯繫，這是在以前的文獻中沒有提及的，尤其是他將李俊民和自己的學術傳承直接和二程理學聯繫起來，使澤州的學術從程顥開始到郝經所在的元代，建立了一條一脈相承、不絕如縷的綫索。通過這種學術傳統的追述，不僅使金元澤州的學術成為宋室南渡以後理學在北方的嫡傳，從而找到了自己正統性的根據，而且使得澤州的學術有了可以和南方理學相聯繫或相抗衡的基礎。

郝經在同一時期的多篇文章中重覆了上述立論。他在追述自己家學的淵源時首先強調：

金有天下百餘年，澤潞號為多士。蓋其形勢表裡山河，而士風

62 郝經，《陵川集》，卷27，〈宋兩先生祠堂記〉，頁18下-19上。

63 郝經，《陵川集》，卷27，〈宋兩先生祠堂記〉，頁18下-19上。

敦質，氣稟渾厚，曆五季而屢基王業，而嘗雄視天下。故其為學廣壯高厚，質而不華。敦本業，務實學，重內輕外。宋儒程顥，嘗令晉城。以經旨授諸士子。故澤州之晉城、陵川、高平，往往以經學名家，雖事科舉，而六經傳注皆能成誦。耕夫販婦亦耻謠誑而道文理。遂與齊魯共為禮儀之俗而加厚焉。⁶⁴

這種對澤州地方文化的發現和頌揚，並把其地方學術源流刻意向二程理學靠攏的闡釋，不能僅僅視為是郝經個人或其家庭背景及其學術取向的產物，而應該與金末元初（或南宋末年）的學術潮流的變動聯繫起來加以理解。

在北宋二程的時代，理學主要還是一種士大夫階層的思潮，並不為統治者所推崇。直到南宋嘉定年間（1208—1224），朝廷先後為朱熹、張栻、呂祖謙、周敦頤、程頤、程顥追贈諡號。淳祐元年（1244）周敦頤、二程和朱熹等從祀孔廟，正式確立了理學在儒學中的正統地位。此時北方正處於兩個非漢族政權金、元的交替時期，但是從澤州學者的認識來看，他們對於南宋學術和政治文化上的這一變化是熟知並認同的。今人對於金代理學的研究也證明，在宋室南渡以後，北方的學術雖然衰微但是並沒有滅絕，而且南北方的學術交流亦沒有中斷，尤其在金章宗統治時期，12世紀末，南宋的理學著作開始北上流入金朝統治區域內，為北方學者所了解。金元之際，以南宋學者趙復的北方傳道為標誌，程朱理學在北方的聲勢日漸浩大。⁶⁵ 這樣的一個學術趨勢正是金元時代澤州學者的活動背景。

我們注意到，上述強調二程學術對澤州之影響的文章，不論是講述陵川郝氏家族的歷史還是晉城李俊民的學術傳承，最早都出自金末元初郝經的手筆。《宋元學案》將郝經列入「江漢學侶」的行列中，今人的研究也說明郝經對於理學的認識很大程度上是受到趙復的影響。郝經對於趙復在北方傳授理學的功績非常欽佩，趙復也對郝經的理學修養很贊賞。⁶⁶ 也許正是通過趙復，郝經開始認識並仰慕二程所開創的理學傳統，並且開始注意追述自己的故鄉——澤州與程顥的特殊淵源。而在此之前，正如我們在李俊民的例子以及其他學者對金中前期理學發展的描述中所看到的那樣，二程在北方並沒有

64 郝經，《陵川集》，卷36，〈先曾叔大父東軒老人墓誌銘〉，頁1。

65 參見魏崇武，〈金代理學發展初探〉，《歷史研究》，2000年，第3期，頁31-44。

66 古衛兵，〈試論郝經學術傳承的淵源〉，《晉中師範高等專科學校學報》，第21卷，第1期（2004年3月），頁38-41。

達到像後來所推崇的高度，至少並沒有作為儒學正宗出現。

以金末元初地方學者對程顥牧晉和程子鄉校的重新認識為起點，這段歷史開始被澤州人認為是地方學術文化傳統中的重要內容。元代中後期澤州的地方官員已經非常熟練、且自然而然地以恢復「程子鄉校」作為振興地方文教的目標了。元仁宗延祐七年（1320），高平縣令郭質即以恢復鄉校里館為己任：

明道先生歿幾三百年，澤潞里館歲昵淫祀而嬉優伶，才乏俗澆，識者興嘆。由金源而來，廟貌僅存者九而已。向翼〔碑記作者宋翼〕教授懷孟北歸，始記勾要館；召為應奉翰林文字，又記釜山館；繼為修撰，又記河西館。竊喜吾鄉人士可與為善。……延祐七年，澄城簿郭質來宰是邑。政治大行，惟善以教，稽之舊典，興復米山等五十九里之文館。⁶⁷

根據這段材料，在元代中期高平縣修復了數個鄉校里館。這些元代所建的里館距離程子鄉校已經有二百餘年的時間了，它們由淫祀的祠廟改建而來。這些祠廟是否真的為宋代的遺構不得而知，但無論如何，這些元代興辦鄉學的舉動，都是以恢復程子鄉校的名義進行的。在陽城縣，至正年間（1341—1370）知縣趙繩祖到任重修文廟、構築正蒙講堂。雖然趙知縣本人在歷數興學的理由時，並沒有引用程子鄉校的例子，但在記述此事的碑記中仍然說到：「蓋興校育材，化民成俗，即程明道尹晉城之遺意也。」⁶⁸ 此處仍然是將地方上興學的舉措和程子鄉校的傳統聯繫起來。

隨著二程地位日漸崇高，澤州地方對於二程的崇祀也次第舉行。除了前文中郝經提議在州學中設立的宋兩先生祠以外，元泰定年間（1324—1327）又在澤州州署內設立明道先生祠堂，至正三年（1343）移建於舊縣署，高平人賈魯（1297—1353）為這次修建撰寫碑文。賈魯官至工部尚書，因為主持治理黃河的工程而名垂後世，他在這篇重建明道先生祠堂的碑記中寫道：

澤，山西之名郡，所隸五縣，晉城其一也。宋明道先生嘗令是邑，分鄉立校，民大化之。泰定間郡□□先生祠於州署之陽，因陋

67 宋翼，〈高平米山宣聖廟記〉，收入《晉城金石志》，頁442。

68 李聰，〈陽城縣尹趙侯興學記〉，載雍正《澤州府志》，卷45，頁836。

就簡，逼於園土。至正辛巳秋，監郡普顏帖木耳孟堅下車拜謁，倣然曰：此非所以居先生也。余將移湫隘之區，即爽塏之地，如何？於是知州南公飛卿、同知張公時舉，州判李公士敏，戮力同心，作新祠於縣之舊廡。⁶⁹

在這座明道先生祠堂的修建過程中，值得我們注意的是元代蒙古統治者對於二程理學和它的地方傳統的積極態度，這說明此時程子以及以程子為代表的理學在地方歷史中的特殊地位已經為大多數地方士人、官員所接受。

綜上所述，程顥為晋城令的歷史，在宋代還並沒有得到地方人士的關注，程子設鄉校、行教化的意義，很大程度上是在金末元初學者的發掘和發揮之下，日益鞏固明確起來的。但是伴隨着這個大的學術潮流的轉變，澤州學者也通過強調程子牧晋和程子鄉校的歷史，為地方的文化傳統進行了新的定位，那就是把澤州的文化和學術傳統承接到被南宋和後來的元代官方所認可的程朱理學一脈中。靖康之難（1126）以後，文化和學術重心南移，北宋理學的主流也轉移到南方。金代統治者在學校教育和科學系統中遵奉漢唐經學，在宋金對峙的大局勢之下，北方理學可以說是被邊緣化了。到了金末元初，政治局勢發生了轉變，強大的蒙古政權致力於統一的事業。在這個歷史背景下，澤州學者開始追述和崇奉二程。尤其從郝經的經歷和文章來看，他對於南方學術的發展了解頗深，並深懷仰慕。他提倡在澤州設立宋兩先生祠的理由之一，正是因為二程在南方已經受到官方的崇祀，在他看來，澤州作為程顥的牧化之地，與理學大儒有着切實的聯繫淵源。金代以來澤州在北方地區文化上的優勢地位，既是這種聯繫的證明，更是足以使澤州成為理學在北方的嫡傳和重鎮的理由。

四、地方文化的正統化與正統文化的地方化

宋金元時期民間信仰在澤州地區的歷史和澤州學者發現並重視程子鄉校的歷史，雖然看起來屬於兩個截然不同的領域的變化，但卻有着相同的歷史背景。不管是程顥對晋城的牧化，還是朝廷對成湯、二仙的敕封，它們顯然都與北宋政權對澤州有效的影響和控制有關。事實上，我們對於宋代以前的澤州地方社會的歷史，除了佛教盛行、戰爭頻繁以外，其實知之甚少。而宋

69 賈魯，〈明道先生祠堂記〉，收入《晋城金石志》，頁459。

代結束了唐末五代地方藩鎮割據的局面，宋初的平叛，不僅帶來了地方的相對長期的和平，而且通過中央政權的積極管理，為地方歷史開創了一種新的局面，這其中包括了國家地方基層組織以及賦稅徵收系統的建立、國家對於地方宗教信仰系統的影響和改造，以及以程顥、吳中等地方官員推行的地方教育為標誌的教化。這種新的局面並沒有在宋金、金元的戰爭中被破壞，相反，正是在金元時期，即我們通常所認為的非漢族政權的統治之下，澤州地方上的這兩種趨勢發展並延續了下來：對於士紳來說，他們力圖追述北宋以來的學術文化脈絡，並將地方的學術歸流於兩宋理學；從民間信仰的流變來看，北宋以來國家介入民間信仰的領域，村社亦接受成湯、二仙等神明作為社神，並圍繞這些社廟形成鄉村的社會秩序，徹底扭轉了地方上佛教獨盛的局面。民間信仰的影響擴大是與村社成為金元時代國家基層組織單位的歷史相配合進行的；程子鄉校傳統的挖掘則與地方士人力量的興起以及他們接觸、追隨北宋—南宋理學家道統的成立過程相對應。金元時期的澤州人正是通過認同主流的學術和政治文化來建立地方的歷史傳統、為地方重新定位。因此，宋金元時期澤州地方的發展顯示出這個地區已經深深地捲入了全國性的歷史發展進程當中。

從地方的角度來說，這兩種趨勢還是地方追求自身歷史正統化潮流中的一部份。成湯、二仙、玉皇等官方敕封的神一方面在現實中搶佔了佛教的市場，另一方面也進入了地方歷史的敘述，從而將佛教和其他信仰在地方的歷史中忽略掉了。宋金元時期地方歷史的正統化對於後代地方社會的影響極大，它造就了後代華北地方民間信仰較為統一的局面，這和南方地區遍佈地方性神明的情況是鮮明的對比。如前文所述，北宋以後流行在澤州地區的神明信仰，大部份都具有官方承認的背景；北宋的敕封，在後代一直被官方所認可。李俊民的文集中就記錄有多篇他為地方官員所寫的析城山湯廟祈雨文。⁷⁰ 金元時期，這些在北宋得到敕封的神明在澤州各地得到推廣，甚至對別的信仰產生了一定的衝擊和排擠。如晉城西南五龍祠中的龍神信仰，在唐代即已是地方官祈雨的對象，但是到了元末，這個官方的祈雨儀式發生了變化。晉城北部的司馬山不知在什麼年代被冠以小析城山的別名，其上的一個道觀雲貞觀被改造成了成湯廟，地方官員亦改在這個小析城山成湯廟祭祀、

70 李俊民，《莊靖集》，卷9，〈馮裕之析城山祈雨設醮青詞〉，頁26下-27上；卷10，〈又湯廟祈雨文〉，頁1下、〈丘和叔析城山祈請聖水表〉，頁12上。

取水，然後再到五龍祠供奉。⁷¹ 小析城山成湯廟和五龍祠兩處都對元末的祈雨儀式刻碑記錄，分別強調各自在儀式中的重要性，顯示出後來的成湯信仰和原有的龍神之間存在着某種競爭的關係。在有的地方原有的雨神甚至完全被成湯所排擠和取代，而這種趨勢一直到近代仍然在延續。

金元時期澤州學者選擇程顥和「程子鄉校」作為地方學術史的起點和象徵，同樣是對一種全國性的學術思潮的認同，只不過在當時南北政權分立的政治背景下，北方的學者將地方學術的認同指向了北宋出現的、後來在南方發揚光大的學術文化。他們力圖用程顥和地方之間曾經的密切關係來證明澤州在文化上是比其他在金元統治下的北方地區優越的。如果套用「道統」和「治統」的概念，就是他們在北宋滅亡後的一百餘年中，雖然是在金代的統治之下，但是卻強調澤州的文化在道統上與北宋一脈相承。「道統」在南宋末年建立的歷史，劉子健先生在〈宋末所謂道統的成立〉一文中已經有詳盡而精闢的梳理。他認為道統在南宋的提出，本來就有在政治上抗衡金元，在學術上延續伊洛，在思想文化上對抗佛學的意義。⁷² 嘉熙元年（1237）南宋理宗寫就〈道統贊〉，承認北宋五子上承韓愈所梳理的道統脈絡。⁷³ 僅僅在南宋政府承認這個道統以後20年，雖然蒙古雄踞北方，政治上還處於南北分裂的時期，澤州即已出現了二程的專祠，郝經亦明確地致力於以道統改造地方歷史和文化的努力。在元代統一全國以後，這種重建或者重新解釋地方傳統和文化的努力隨着元代統治者對程朱理學的承認而變得更加明顯。面對南北方在文化和學術上的差距，澤州對於自己作為理學正統和文化之邦的強調也更為自覺和普遍。

宋金元時期澤州官紳對於地方文化、學術傳統的書寫，直接被明清以後的地方士人所繼承。明正德年間（1506—1521）高平縣重修程子祠，澤州人張璠在碑文中說：

夫道統之傳，有自來矣，孟子歿而不得其傳焉。夫子得不傳之

71 參見〈監州忽都帖木兒禱雨獲應記〉、〈龍王感應之記〉、〈重修成湯廟雲貞觀記〉，收入《晉城金石志》，頁466-469。

72 劉子健，〈宋末所謂道統的成立〉，《兩宋史研究彙編》（臺北：聯經出版事業公司，1987），頁256-259。

73 韓愈在〈原道〉中提出：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」引自《唐宋八大家文鈔》（上海：上海古籍出版社，1987年影印），卷9，頁5。至南宋末年，

學於遺經，以興起斯文為己任，漢唐以來一人而已。當宋之治平四年丁未，自上元主簿移澤州晉城令，其為治有萬物各得其所氣象。伊川行狀及門人敘述可見。使民各得輸其情，獨惓惓以教化為務。鄉有學，學有法，朝夕督勵誘進。至親為正句讀焉。故熙寧、元豐間，應召者數百人，登科者數十人。達乎鄰邑高平、漸乎晉絳，被乎太原。所謂濟濟洋洋，有齊魯之風焉者是已。……茲地受夫子罔極之恩為多，故在太和中，鶴鳴李先生，史以為得程子之學；中統中陵川郝先生，自謂其祖亦及先生之門，遺山之學又自郝氏始。宋人黃夷仲有言：「澤州學者如牛毛」，又云：「長平朱紫，半則高平」。祠而祀之，亦天理人心之不容己者。⁷⁴

張璠的敘述再次以道統的傳承為綫索，申明了從程子以來到李俊民、郝經的地方學術傳統，雖然他對於這個傳統的可靠性還是存有一點保留，只說李俊民和程子的關係是「史傳」，而郝經則是「自謂」，兩者都存有疑點。但是這種對地方學術脈絡的認識，基本上成為明清以後本地士人對於地方學術歷史的共識，而這種傳統正是在我們前述的宋金元時期建立起來的。

宋金元時期的地方傳統和文化正統化的趨勢，和金元時期非漢族的政權性質之間並沒有通常人們所想象的緊張關係，相反，金代尤其被認為是地方文化發展中的黃金時期，這或者是與金、元統治者在文化上對漢文化的接受甚至推崇有關。但是更重要的是，理學的發展和道統的形成，跨越了政權和地域的界限，在北方士人階層中產生巨大的影響力，而這些士人精英階層正是地方學術、文化和歷史的撰寫者。金元時期，澤州的士人通過用程顥和程子鄉校來使澤州地方文化學術的歷史符合道統的發展脈絡；而在民間信仰的領域，則將道統中的歷史人物神化成與地方有關的神明，並加以崇拜。如此，通過堯、舜、禹、成湯、孔子、程顥，金元時期的澤州士人便將地方傳說和歷史與理學道統的綫索結合起來，同時也將地方歷史納入到一個被認為是正統的、統一的、「全國性」的歷史脈絡中，使地方的歷史成為「正史」的一部份。

正因為如此，我們在通過各種文獻試圖去了解一個地方數百年前的歷史時，需要對古人留給我們的文字有充份的警覺。地方士人、官紳對地方歷史

二程被承認是續接道統正傳的人。

74 張璠，〈重修程子祠記〉，載順治《高平縣志》，卷10，頁32下-33上。

的寫作和歷史本身很可能是兩個並不相同的領域。在金元時期澤州士人的敘述中，我們可以相信他們的確在致力於地方文化正統化，而且這些努力的確在改變地方社會的基本面貌，並在後來的幾百年中仍然可以看到影響；但是，與此同時的另一方面，卻恰恰是這些士人留下的文獻中所不曾強調的，那就是正統文化的地方化。

士紳雖然可以對民間信仰做出種種解釋，但它的發展在很大程度上並不在士紳的控制之中。經過了北宋的改造和金元時期的發展，華北地方民間信仰的神明大都曾進入國家祀典，但是民間對他們的理解和崇祀方式與士紳的理想仍然存在很大差距，例如民間對堯舜禹湯的信仰，更多地還是關心他們靈驗與否，而在後代我們看到圍繞着成湯的祈雨儀式與國家的祭祀禮儀也毫不沾邊。明代地方學者所記載的析城山的祈雨儀式是這樣的：

入明世，累事營繕，鄰境兩河之民，每春夏交，咸齊沐奔走，拜取神池之水，用鼓樂旗輿導供行宮，曰虔歲事。秋獲後，各即其行宮而報賽焉。改歲又然，循為故式。⁷⁵

清代都廣祚〈澤州大陽小析山取水記〉記載了晉城大陽鎮小析山湯王廟每年的祈雨取水盛況，這個儀式與明代陽城析城山的取水儀式非常相似，但記載更為具體：

其取水之法，以人得鄉望者主之往取。以金鼓旌旗導引謁廟，伏堂階祝之，投金紙於池中，有異徵焉。池水汲凡四瓶：一曰水官，一曰順序，一曰潤澤，一曰甘霖。仍金鼓旌旗導旋，敬祭於本鎮之廟，捧四瓶供神前。修祀事者三日。仲春開瓶，順其長養；孟冬封瓶，法其收藏，咸修秩祀。次年之復取也，祝池濱，計水還之池，復取水，貯之瓶。迄今循例行之。⁷⁶

在明清以後類似的儀式在澤州不同的地區和不同的雨神祭祀中都很普遍。但是這個儀式的起源我們卻並不十分清楚，在商湯桑林禱雨的傳說和北

75 白胤謙，《東谷集》（臺灣：莊嚴文化事業有限公司，1997年據天津圖書館藏清順治康熙間刻本影印），卷4，〈析城山新廟碑〉，頁2上。

76 都廣祚，〈澤州大陽小析山取水記〉，收入《晉城金石志》，頁688。

宋熙寧年間宋神宗遣使祭祀的記載中都沒有取水這一儀式，相反，祈雨中的取水儀式在地方文獻中較早的記載並不是與成湯祭祀，而是與陽城的另一種地方信仰——崦山白龍祭祀相關的。崦山白龍的信仰和祭祀活動出現的年代已不可考。金泰和二年（1202）「復建顯聖王應靈碑」記載了陽城北部劉村信士許福三次祈禱獲應的詳情：

及明昌壬子歲，自冬經春無雨，民廢穡事。前許福發誠懇，前詣祈水，度日清齋，三步一禮，行達廟庭，出三門，立東隅，彷徨四顧，未得求水去所。忽有大蛇丈餘，墮步武間，赤睛玄吻，縞色花紋，盤曲不動，就福外蹠摩拭，似有所告。福驚懼曰：「尊神化現，如此暴怒，小民等焉敢時來？」禱請畢，引首上東廡，延及門里，下舞庭。時有數村人在廟焚香拜謝。泉水竇出。下至南池，福又曰：「此地莫是取水處？」即化滅不見。福迺就蹠土礮石地，掘土宮覆之，須臾水潮，泓澄清潔，挹十一杯入瓶，即日擎擔，後二日至本社應王殿上奉事。未久如風聲發，雙瓶搖動，水溢流，泛盆缶，幾案盈滿，實時迺降足。後至丙辰，維夏中旱，福依前禱請，又獲感應。及今壬戌歲春夏，曠旱尤甚，豆麥秀而不實，禾黍苗而不秀。居民惶惶，咸不聊生。福迺棄生計，如前齋禮，再詣本廟祈請，至七月初五日得聖水，實時陰雨蒙蔽。翌日回路，每到頓宿，徑由及來迎接村外，悉蒙膏潤。越八日上殿甘澤告足，餘村殊不沾灑。⁷⁷

在許福這兩次祈雨的記載中，明確提到了從神廟取水回到本村社廟供奉這個關鍵的儀式環節。將水取回供奉到位於村社中的行宮裡，象徵着將雨水帶回了村中，整個取水的儀式才算完成，因此各村社的行宮是祈雨儀式中必不可缺的場所，這也是為什麼金元時期神廟紛紛進入鄉村聚落的另一個原因。我們不知道金代崦山白龍廟的這個取水記載是不是後來取水儀式的源起，或者此前早就已經在當地流行，但不管如何，這都說明在成湯等國家承認的雨神信仰之下，事實上仍然包含了各種地方原有的傳統。

此外，雖然成湯在澤州地區的村社不斷擴張它的影響力，排擠其他的信

77 韓士倩，〈復建顯聖王靈應碑記〉，收入《山西戲曲碑刻輯考》（北京：中華書局，2002），頁50-51。

仰，成爲當地最普遍的雨神和社神，但是直到清末民國，我們仍然可以看到成湯和其他地方性的雨神信仰元素混雜不清的情況。以陽城上伏村的祈雨儀式爲例，當代編纂的《上伏村志》有這樣的記載：

二月間，要舉行「取水」儀式。值年社首在大廟成湯殿內焚香之後，把貢桌上放的幾個約50厘米高的長頸瓶子取上，去到現屬町店鎮的崦山。在白龍祠內焚香後，在神廟門外池子裡舀水把長頸瓶子灌滿，恭恭敬敬地捧回，仍舊供奉在大殿的供桌上。人們認爲取回神水，就可以使村內全年風調雨順、五穀豐登。因為瓶口只是用龍鬚草鬆鬆塞着，所以一年就把水耗乾了。第二年再去「取水」。⁷⁸

在這個例子中雖然上伏村的社神是成湯，但是取水的儀式卻不是在官方認可的析城山成湯廟，而是在更具地方色彩的崦山白龍廟舉行。

除了取水的儀式以外，在每年各村社祭祀成湯、春祈秋報的活動中，演劇賽社成爲最核心、最重要的內容，其間僭越禮制、奢靡鋪張、男女雜沓等等狀況常常被士紳所詬病。因此，一方面，從華北鄉村神明的種類上說，在數百年的教化和改造之下，民眾和士紳、國家提倡或承認的信仰在一定程度上是趨同的；但是另一方面，在同一種信仰之下的多樣性和差異性並沒有消失。一種官方的信仰進入鄉村以後被地方原有的需要和傳統所改造；而地方的信仰被國家認可後，雖然被士紳重新詮釋，但也仍然會保留其原有的特點。

與民間信仰相比，「程子鄉校」更多地是作爲士紳和讀書人的傳統存在的，但就是它的發展也不由士人、官員所控制。例如前文所提及的，在元代很多所謂的「程子鄉校」的遺蹟以及被歷代官紳恢復的程子鄉校，往往在不長的時間裡就淪爲所謂的「淫祠」。這種狀況在後代不斷地上演。明代弘治八年（1495）高平知縣楊子器大規模地毀淫祠恢復社學：「初明道先生建立七十所，元季毀於兵，其址塗敗，□爲淫祠所佔，至是知縣楊子器始毀之以復。」這次恢復的社學在城四所，在鄉三十六所，但是至萬曆三十六年（1608），這些社學又「歲久寢衰」，「知縣楊應中查照舊址興舉，仍選青年書義明白者充爲社師。」此次恢復恐怕仍然沒有堅持太長的時間，因爲崇

78 《上伏村志》（陽城：上伏村志編委會，1995），頁18。

禎十年（1637），又有恢復唐安社學的記載。⁷⁹ 官府一次次毀淫祠興學校的反面，事實上正是民間一次次地廢社學、崇祠祀。我們並不清楚各任知縣所毀的淫祠到底是哪一些祠廟，但是這個過程卻反映出官紳恢復理學傳統和實現地方教化的追求與民間信仰的習慣之間，似乎總是存在着一種互相排斥的緊張關係，並且民間的祠祀往往比國家、士紳的信仰更有影響力和生命力。

綜上所述，我們在文章中回顧了宋金元時期澤州社會文化發展中幾個面向的變化，以及地方官員、學者在塑造地方文化傳統和建構地方歷史過程中的行爲和作用。雖然經歷了不同民族政權的統治，地方社會的歷史變遷軌跡卻似乎並沒有被打斷，而是具有極強的連續性，並且正是這段時期不間斷的發展演化，奠定了後代澤州地方文化的基本面貌。當然，這也有可能是歷史文獻讓我們看到的圖景，或者遠非歷史的真實。我們已經看到即便在政權分裂的背景下，北方的學者仍然可以通過「道統」來整合地方歷史的書寫，於是留給我們後人所見的就是一部統一的、模式化的歷史。因此，我們力圖去發現歷史的另一面，也就是在地方文化被正統化的同時，正統文化亦經歷了被地方傳統和民間觀念、行爲改造的過程。地方歷史的延續正是在這樣一個雙方互動的情形下延續發展的。

最後我們將以此爲基礎來討論有關地方意識或地方身份認同的話題。近年西方學者在對宋代以來地方士紳的研究中，強調了他們疏離朝廷，而專注於地方事務的趨勢，有學者稱這個變化是「地方性轉向」（*localist turn*）。⁸⁰ 這種將士大夫在朝廷和地方的行爲刻意對立起來的論述，有很多值得商榷的地方。事實上即便是如包弼德（Peter K. Bol）這樣強調宋代以來士大夫的地方性的學者，都不能不承認士大夫建構地方文化和身份認同的目的往往是爲了在國家中找到本地的位置，例如他在關於南宋以後金華士大夫的研究中就

79 順治《高平縣志》，卷2，頁6下。

80 參見Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); John W. Dardess, *A Ming Society: T'ai-ho County, Kiangsi, in the Fourteenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: The University of California Press, 1996); Peter K. Bol, "Neo-Confucianism and Local Society, Twelfth to Sixteenth Century: A Case Study", in *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, eds. Paul Jakov Smith and Richard Von Glahn (Cambridge and London: Harvard University Press, 2003), 241-283; "The 'Localist Turn' and 'Local Identity' in Later Imperial China", *Late Imperial China* 24:2 (2003): 1-50; 等等。

說，「應該在與國家的關係中理解地方身份認同的話語的存在，地方身份認同的建構或再建構既是建立地方社會的方式，也是地方更多地進入國家生活的方式」。⁸¹

當我們將地方歷史和士大夫的地方歷史書寫作為兩個相關但不同的事物來對待時，也許會對上述討論提出另一些疑問，例如：士大夫階層對於地方文化和歷史的敘述的確受到國家意識形態和學術潮流的巨大影響，但他們的地方感是否能代表地方上大多數人的觀念？他們對於地方文化傳統的表述是否就是當地的事實？在多大程度上摻雜了士大夫的理想？他們的論著和行為又如何影響了地方上的百姓認識國家與地方、本地和他鄉的關係？這些問題也許已經不在原來討論的範圍之內，但也可能需要更為細緻和全面的研究才能夠回答。

在澤州這個個案中，宋金元時期地方信仰的國家化、以此為素材和出發點的歷史書寫、以及學者對本地學術史的建構，給我們展現了一個當地士大夫在道統的脈絡中定位地方歷史的圖景，而道統的確如劉子健先生所言，是儒者思想和朝廷政局相作用的產物。另一方面，這些神廟信仰與村社組織的結合，也使鄉村百姓可能有另一種對地方的認識。這種由迎神賽社、取水祈雨所規劃和強調的地方感，與士大夫在國家或道統話語下的地方感是完全不同層次的，他們更直接、更切實感受到的也許還主要是圍繞着祈雨和祈報活動而形成的村社及村社聯合所構成的地方，或者說是由社神的靈蹟庇佑範圍內的地方。大眾也許要等到明清商業發展、澤潞商幫走出本地向全國擴展以後，才會對國家和更遙遠的他鄉有更明確認識，從而才能在一個更為廣大的視野下定位本地。因此，地方身份認同的建立和地方感不僅在不同時代、不同地域均有所區別，同樣，在不同階層中更有巨大的認識差異，地方與中央語境下的地方感和本地與他鄉語境下的地方感也可能是完全不同的兩個問題。

（責任編輯：楊培娜）

81 Peter K. Bol, "The 'Localist Turn' and 'Local Identity' in Later Imperial China", *Late Imperial China* 24:2(2003), 41.

Cultural Transformation and the Construction of Local Tradition in Zezhou Prefecture, Shanxi Province, from Song to Yuan

Zhengzhen DU

Department of History
Zhejiang University

Abstract

This paper explores the impact of state religious and administrative policies and cultural and scholarly developments on local society and culture in Zezhou prefecture, south-eastern Shanxi Province, from the Song to the Yuan dynasty. On the one hand, state religious policies and the local administrative system reshaped village society. Deities with official titles replaced Buddhist deities and earth gods as objects of sacrifice in village shrines. In rural areas, the *cunshu*, or territorial sacrificial association, became the basic social organization transcending the family. On the other hand, neo-Confucianism became the orthodox ideology of the local literati. As a result, Zezhou scholars engaged in writing and explaining local history in the context of an orthodox history constructed by neo-Confucianism. These two important trends indicate that local society and culture became increasingly integrated in the larger history of China. But local tradition also persisted in popular religious ritual practice and rural organization.

Keywords: Shanxi Province, *cunshu* (territorial sacrificial association), Chengtang worship, Chengzi villiage school, local tradition

Zhengzhen DU, Department of History, Zhejiang University, Hangzhou, Zhejiang Province, 310028, P. R. China. E-mail: duzhengzhen@yahoo.com.