

禮教下滲與鄉村社會的接受和回應—— 對清中期江南農村地區的觀察(1681-1853)*

胡 成**

摘要

清代中期(1681-1853)的江南社會向被認為文風最盛，禮教影響最為充分，即地方性文獻中所說的「覃敷文德、以道化成」，以往研究似多注意上層精英推行的禮教下滲，所謂「君子尚禮，庸庶敦龐」，本文通過對鄉村日常生活的考察，探討「君子尚禮」與「庸庶敦龐」之間到底有什麼關聯，即鄉村社會如何對禮教下滲進行接受和回應。本文認為在這一地區禮教之所以有如此充分的下滲，關鍵在於鄉村社會形成了自己的接受管道，即通過民間私學、鄉村語文和民間信仰在日常生活中對鄉民浸潤漸漬，起主要作用的也是與鄉民生活接近的下層讀書人，而不是以往研究較多注重由官方推行的教化措施。與之相應，在這一過程中權力的加強和限制作為一種並置性的發展，也不是僅僅體現為以往研究較多強調的官方意識形態和士紳文化霸權對民衆的控制。再就更廣泛的社會生活層面來看，相關的發展還有鄉村社會各

* 本文寫作過程中曾得到韓國高等教育財團(The Korea Foundation For Advanced Studies)、香港中文大學中國文化研究所的資助，得以赴韓國國立漢城大學、成均館大學、香港中文大學收集資料和請教相關專家學者，後又得到臺灣中央研究院近代史研究所集刊編輯委員會聘定兩位不具名評閱者的批評和指教，並據之進行了較大幅度的修改，故在此特致衷心感謝，惟文中錯誤及疏漏由筆者負責。

** 南京大學歷史系教授

種文化和人際關係的調整，以緩和貧富之間的階級對立，所以禮教下滲的影響也就具有隨歷史變動而變動的相對性。在這個意義上，中國傳統歷史語境中的「禮俗相交」作為本土化的歷史認知，在地方性知識開掘的層面上，對現有來自西方經驗的分析框架當有一定的修正和補充意義。

關鍵詞：禮教下滲、清中期、江南農村、接受和回應

緒言

歷史上作為統治階級意識形態的儒家禮儀教化，即禮教在多大程度，以及如何影響和控制中國社會，這在目前的學術研究中還是一個問題。因為，以往研究大多只是一般性地認為傳統中國是「禮教中國」，強調儒家禮教自上而下地對中國社會進行控制，民衆作為被動的歷史客體，在社會文化生成和演化過程中無足輕重。然從本文地方性的角度來看，這一認識如果僅指禮教在意識形態上的統治地位，即正統官方文書所記載的那種影響和控制，自不待言；但紙面上的歷史並不等於實際的歷史，禮教作為上層社會的生活規範和價值準則，對組織化程度和文化水平相對偏低的下層社會不能僅憑公文政令，而須通過日常生活中的一系列講說、勸喻、推行和示範，才能被普通民衆接受和奉行。再從中國的歷史發展來看，各地區之間早已存在著經濟、文化發展的不平衡，生活富庶和貧困落後的地區，禮教的推展和落實有較大差異，實際面相(presentation)當不盡一致。所以，只有把問題置入到具體的歷史場景之中，從社會最基本的層面和一個特定的地區，才可能準確描述和深入分析禮教下滲所遇到的種種問題及演化趨向，從而避免以往將「禮教中國」作為一均質化(homogenizing)歷史認知所可能存在的盲點和誤區。

對此問題研究的最近趨勢是從社會史、區域史角度展開的探討，自 20 世紀 90 年代以來，華語世界中兩岸三地（中國大陸、臺灣、香港）的學者對明清之時的廣東、徽州、香港、浙江等地的講約、鄉約、地方塾師、以及士庶文化關係的探討，標誌著認識正從以往的泛泛而論走向具體的案例研究。¹但就其視角而言，這些研究似乎還較多注重統治階級、士紳階層，以

¹ 以往研究的成果可參見陳柯雲，〈略論明清徽州的鄉約〉，《中國史研究》，期 4（1990 年 11 月），頁 44-55；杜榮桂，〈明代中後期廣東鄉村禮教與民間信仰的變化〉，《中國社會經濟史研究》，期 2（1992 年 6 月），頁 50-55；陳剩勇，〈明代浙江：鄉村社會、農家生活和社會教化〉，《浙江社會科學》，期 1（2000 年 1 月），頁 88-94。李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 19（1990 年 6 月），頁 299-339；王爾敏、吳倫覽霞，〈儒學世俗化及

及條文、組織結構的貫徹和推行；對其在鄉村社會的實際運行和影響，及鄉民在日常生活中的接受和回應，即返身到下層社會的敘述則仍然不夠。具體來說，儘管在目前的研究中，處在知識階級下層的香港處士或徽州文人已被注意，但不是處士或文人的普通民衆則很少被提及。問題在於，離開了對幅員最廣的鄉村地區和佔人口多數的鄉民研究，如何能得到歷史較完整的圖像和較準確的認識？

本文的視點在鄉村社會和鄉民日常生活，重點考察清代中期江南農村對禮教下滲的接受和回應。²從社會經濟和文化的發展來看，這一時期江南農村棉作與棉紡織，蠶桑商品化生產和絲織業的興起，帶動經濟發展的同時也促進了文化的繁盛，書院林立，文人薈萃，時人說：「覃敷文德、以道化成，節和以禮樂，則吳中君子尚禮，庸庶敦龐，風俗澄清，道教隆洽」。³可見禮教對整個社會有較大的影響。不過，在鄉村社會和鄉民的日常生活層面

其對民間風教之浸濡——香港處士翁仁朝生平志行》，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 18（1989 年 6 月），頁 75-94；劉祥光，〈中國近世地方教育的發展——徽州文人、塾師與初級教育(1100-1800)〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 28（1997 年 12 月），頁 1-46。

- ² 對於「清中期」的時間界定，目前學術界尚無太多的討論，經濟史研究常見的是「清前期」這一概念，但使用者多不加說明，從其敘述來看，上限似乎為順康時期(1645-1722)，下限則到了道光年間(1821-1850)。此外，目前學術界還使用「清初」的概念，但也無明確的界定，根據以往研究判斷，這一概念的上限大概為清佔領北京，下限則到康熙 20 年(1681)三藩之亂的平定（王興亞，〈清初的經濟政策與社會經濟的緩慢恢復〉，《鄭州大學學報》，期 5（1995 年 10 月），頁 58-67；方行，〈論清代前期農民商品生產的發展〉，《中國經濟史研究》，期 1（1986 年 2 月），頁 53-56。本文使用的「清中期」主要和「清初」相區別，就社會經濟和文化發展而言，從康熙 20 年(1681)三藩之亂被平定到咸豐 3 年(1853)太平天國攻佔江寧，這一段時間，不要說經濟向來發展的江南地區，就連較偏遠的四川內地，時人也說「遐荒僻壤，夜不閉戶」（文運隆，〈重修南川縣志〉，黃際飛等修，周原光等纂，〈南川縣志〉，光緒 2 年刻本，卷 11，頁 19）。關於江南的定義，目前學術界已有較一致的看法，即太湖平原的蘇南和杭嘉湖地區，清代行政區劃上的蘇、淞、常、鎮、寧、杭、嘉、湖八府和太倉州。關於該地區此時經濟發展的規模和水平，以往學術界已有豐富的研究成果，可參見許滌新、吳承明主編，〈中國資本主義的萌芽〉（北京：人民出版社，1985），卷 1；李伯重，〈簡論「江南地區」的界定〉，《中國社會經濟史研究》，期 1（1991 年 2 月），頁 100-103。
- ³ 尹繼善、趙國麟等修，黃之雋、章士風等纂，〈風俗〉，《江南通志》乾隆元年修，《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印），地理類，史部 265，卷 19 冊 507，頁 567。

上，「覃敷文德、以道化成」如何體現，「君子尚禮」與「庸庶敦龐」之間又有什麼樣的關聯，我們至今還不清楚。畢竟，「君子尚禮」中的「禮」作為一整套系統和制度化的節文、儀式和典章，⁴在民間社會具體為冠、昏、喪、祭、鄉、相見之禮，但在實際的操作過程，系統化和制度化的「禮」往往「博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從」。⁵對此，統治階層或儒家士人也明白，禮教下滲非執意於鄉民一板一眼地行禮如儀，而在於向其日常生活中貫注「定君臣之分，上下之敘，貴賤之等」⁶的文化精神。如宋儒張載執掌雲巖縣令，政事以敦本善俗為先，每月朔日具酒食召鄉人高年會聚縣庭，親為勸酬，「使人知養老事長之義」⁷。在這個意義上，本文所說的「禮教」非特指儀式化的「禮」，而是著眼於文化意義上的「教」。⁸如果就自下而上的視角來看，本文將探討的具體問題有：鄉村社會如何接受和回應禮教下滲，程度和規模將如何評定，哪些群體在起主要作用，以及在這一過程中鄉村權力發生了哪些變化，並與整個社會經濟結構變遷有什麼樣的關係等等。需要說明的是，本文利用的資料主要是地方志、時人文集、以及 19 世紀中葉出現的報刊和現已出版的官方公文檔案。在作者看來，作為地方性知識的探討，這些當時人留下的現場、當下和具體的敘述，相對於官方公文中那些含混、籠統的事後記載，更多展現了一些有血有肉、身臨其境的細節，當有助於我們復原這一段歷史。

⁴ 何炳棣，〈原禮〉，《二十一世紀》（香港），期 11（1992 年 6 月），頁 102-110。

⁵ 〈太史公自序〉，《史記》（北京：中華書局，1982 年版），卷 130 冊 10，頁 3289。

⁶ 〈禮教與法律〉，《申報》，宣統 2 年 8 月 20 日，1910 年 9 月 23 日。

⁷ 〈道學一〉，《宋史》（北京：中華書局，1977 年版），卷 427 冊 36，頁 1237。

⁸ 資料顯示，清中期民間社會通行多為婚禮、喪禮。甚至，較低等級的士紳日常生活中也無太多儀禮，一位官員抱怨：相當多衣冠之人不參加春、秋丁祭，窮年累月未嘗一至文廟。究其原因，一方面是士人本身的不重視，另一方面也在於很多地區文廟的祭器，大半遺亡，樂器也很少完全，致使禮儀無法如式舉行。參閱張永銓，〈陪拜文廟議〉，賀長齡輯，《皇朝經世文編·禮政二》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊正編》（臺北：文海出版社），卷 55 輯 74，頁 2047。

一、鄉村社會的接受管道

「刑不上大夫，禮不下庶人」作為一個治國理想，明確地標明儒家禮儀作為上層社會的生活規範，與普通民衆日常生活本無太多干係。至少在明以前，漢地中原「簪纓之家，列鼎而食」，下層社會則由於禮文深奧，「而其事未易行也」。⁹明清之時，專制權力不斷加強，官僚機構的功能進一步完善，為鞏固和強化社會控制，統治者著力於將禮教推展到下層社會，並有一系列的法令和相關舉措。對此，以往的研究已詳細地敘述了官方利用行政手段在廣東、安徽、浙江等地推行的教化措施，諸如鄉約、「善會」組織、旌表節孝、利用民間宗教進行「神道設教」，以及在民間戲曲中貫注儒家綱常觀念等等；由此反觀同一時期的江南，行政當局採取的措施大致相同，這裏不必重覆敘述。但如果把視點轉到鄉村社會，從自下而上的角度進行觀察，除了官方的行政措施之外，還有哪些更為草根性(*grass-roots*)的接受管道？

本來，儒家禮教與天主教、基督教、佛教、伊斯蘭教等嚴格意義上的宗教不同，對民衆的影響不是在信仰的基礎上宣示神諭、神兆、乃至武力征服，而是在知識和經驗的基礎上浸潤人心，轉移風氣。具體說來，禮教下滲一定是作為一個日積月累，逐步深入的過程，在日常生活中逐漸成為鄉民出入、往來、辭受、取與等人際交往的行為規範和道德準則。所以，鄉村日常生活中的所有文化形式，舉凡祭神、賽會、戲曲、民歌、教育、甚至相互間的閒聊，作為鄉民人生觀和世界觀的文化生成，在理論上都可視為接受儒家禮教的管道。不過，現實社會中，這些文化形式卻由於其與生俱來的草根性，並非注定如此。例如，深受民衆喜愛的地方戲曲，從內容上來看，某些曲目不乏禮教「忠孝節義」的內容，似有利於禮教的推展，但問題在於鄉村社會的演出多為流動戲班，與在城鎮或上層社會慶典上受到控制的演出不同，為吸引觀眾，這些草臺戲班的表演大膽和直率，「聲音既屬淫靡，其所扮演者，

⁹ (明)丘浚，〈家禮儀節序〉，《丘文莊公集》(清同治辛未年丘氏可延堂刻本)，卷2，頁18。

非狹邪媒褻，即怪誕悖亂之事，于風俗人心，殊有關係」，¹⁰內容和形式都有悖於儒家禮教。同樣的情形還有民衆喜聞樂見的小說、民歌，也由於較多帶有愛情、色情、俠盜、鬼神，乃至反抗官府的內容，也不利於禮教的推行，因而遭到官府和士紳們的禁止或壓制。比較而言，以往研究較少注意，但為本文所強調的，乃是植根於鄉民日常生活的民間私學、鄉村語文和民間信仰的相關演化，及其在禮教下滲過程中所發揮的關鍵作用。

民間私學固然不在官方制度化的權力範圍之內，是鄉村社會有實力者花錢雇師所設，擔負著鄉民子弟讀書識字和知書達禮的功能，類型有族塾、義塾、蒙館、私塾等。¹¹一般來說，江南地區的鄉比村大，著名鄉鎮的人口往往上萬，村則多為鄉民的自然聚落，大者五、六百戶，小者三、四十戶，¹²且都有數量不等的這類學校，時人記載「人家子弟，六七歲即入塾，雖村莊必有句讀師，凡寒素子精識字文，即有以訓業為糊口計者。」¹³具體來看，族學、族塾多由族眾集資，或以現有族產和族中官僚、富戶捐資創辦，入塾讀書者乃宗子高祖以下子孫母黨妻黨之親屬，宗族中的貧窮孩童有一定數額的經濟補貼，私塾多為家庭出資所辦。相對而言，宗族辦學需要熱心人的長年捐助和負責任的鄉董進行日常管理，否則，可能會由於經費和管理方面的問題而被廢止，所以不是每個村莊在每個時期都有族學、族塾。私塾的費用則由受教孩童的家庭承擔，鄉民只要有經濟能力，茅屋一間，書几三兩，人坐五六，¹⁴就是一個家塾。按照習俗，塾師除得到束脩之外，食宿由學生家

¹⁰ 〈翼宿神祠碑（嘉慶3年3月4日）〉，江蘇省博物館編，《江蘇省明清以來碑刻資料選集》（北京：北京生活·讀書·新知三聯書店，1959），頁295-296。

¹¹ 這裏沒有列舉社學、義學，因為這類學校多在縣署所在地，或較大的鄉鎮，自然村基本沒有。至於這兩類學校性質是官辦，抑或民間，目前學術界尚有爭論，請參閱陳剩勇，〈清代社學與中國古代初等教育體制〉，《歷史研究》（北京），期6（1995年12月），頁59-75；王日根，〈「社學即官辦初等教育」質疑〉，《歷史研究》（北京），期6（1996年12月），頁172-175。

¹² 劉大鈞，《吳興農村經濟》（上海：中國經濟統計研究所，民國27年），頁5。

¹³ 金惟繁編纂，〈風俗〉，《盤龍鎮志》（光緒初年刻本，上海：上海市文物保管委員會，1961），頁9。

¹⁴ 〈王先現午日遊盤龍門教寺散步龍塘晚飲金氏雙榆家塾〉，金惟繁編纂，《盤龍鎮志》，

庭提供，而沒有經濟能力聘請塾師的家庭，有的也會將子弟送到人家私塾，即時人所說的，「俗尚書禮，男子六七歲即入鄉塾從師，謂之開蒙童；有力者延請名師於家教子弟，無力者附從之，謂之附學。」¹⁵數量之多，一份民國時期的資料追述道：「習俗尚尊儒，故衣食蠶供，便思讀書識字，往時十家之村，無童蒙私塾者實鮮。」¹⁶

再與官方推行教化措施相區別的，是這些教育設置對於禮教的接受不是形式上的宣講和勸諭，而是彌散在日常的識字及師生間的交往之中。一份當時族塾的課程安排設定：幼童八歲入塾，上半年識字，下半年讀祠塾規條；九歲讀《小學》、《家禮》、《性理》；十歲讀《四書》，兩年而畢；十二歲讀七經（《易》、《書》、《詩》、《左傳》、《禮記》、《儀禮》、《周禮》），三年而畢；十五歲讀八家古文二百篇，十六歲讀時文三百篇，每兩日讀一篇，兩年而畢，要求讀經書時文，皆須極熟，背誦時如瓶瀉水，總以提起第一句直背到末一句，不得有絲毫格礙；直到二十二歲讀完詩自漢魏至當時的古今體，約一千五百首。也就是說，受教育者如果八歲入塾，中途不輟學，到了二十一歲左右時對儒家禮義將有較深的瞭解，就如章程制定者所言：「十五年中日聞先王之教，日誦詩書禮樂之訓，其於仁義道德、孝弟忠信之旨，必稍有所解。」¹⁷大部分私塾的課程設置也是如此，這就使得入塾者在所安排的基本課程結束之後，對禮教的基本精神有大致的瞭解。時人說：「男子五歲至十歲，上學識字，貧者多出外就傅，贊見於師，行一揖三拜禮，及經書通後，一遵先正法程，授受淵源如是，或別有生理，亦不廢幼學焉。」¹⁸當然，不可否認，從鄉民的角度來看，送子弟讀書不一定就是為

頁 125。

¹⁵ 王樹棻修，潘履祥纂，〈風俗〉，《羅店鎮志》（光緒 15 年刊本），《中國地方志集成》（上海：上海書店，1992），卷 1 冊 4，頁 195。

¹⁶ 張允高、馮成修，錢淦纂，〈風俗〉，《寶山縣續志》（民國 10 年鉛印本），卷 5，頁 8。

¹⁷ 周鬱濱纂，〈義塾〉，《珠里小志》（嘉慶 20 年修），《中國地方志集成》（上海），卷 10 冊 2，頁 552-554。

¹⁸ 周鳳池等纂，蔡自申續，〈風俗〉，《金澤小志》（道光 11 年輯，上海：上海市文物保管委員會，1961），頁 20。

了接受禮教，而對於很多塾師來說，坐館授徒也非爲了禮教下滲，前者爲了子弟讀書識字，俊秀者得幾層功名，光耀門楣，後者爲養家糊口，二者之間更多應是這樣一種直接的交換關係，即「子弟宜教識字，父兄勉力延師，隔年預交關約，逢節須送脩儀」。¹⁹不過，由於學習內容采自儒家經典，每天也就離不開禮教的「孝弟之義，灑掃應對，周旋進退之節」，就其實際效果來看，幼童時代的這種專一訓誨，即使受教育者將來不成爲職業儒生，禮教的影響也將終生存在。

鄉村語文更與官方制度化的教化措施相隔甚遠，因爲這都是鄉民在勞動之餘或農閒之時，家庭成員、鄰里及朋友間的交談和對話，觸景生懷，隨感而發。一般來說，鄉村社會範圍狹小，文化生活單一，閒聊的時間較多，作爲口頭交談，其中很多也就有語無文，但作爲敘述者的所見，所聞，乃至所傳聞，口口相傳，代代相沿，遂成爲一方掌故和村社的真正歷史。按照章學誠的說法，這一類鄉村語文在每一地區有大量存在。如他編撰《永清志》時，因具車從，橐筆載酒，周歷縣境，「訪其見僅存者，安車迎至館中，俾自述生平，其不願至者或走訪其家，以禮相見，引端究緒，其間悲歡情樂，殆于人心如面之不同也。其前後接見五十余人，餘皆詳爲之傳。其文隨人更易，不復爲方志公家之言」。²⁰當然，隨著敘述者的逝去，這些鄉村語文絕大部分湮沒無聞，被人遺忘，但由於鄉村歷史不像官方編纂的通志，本無多少現成文獻可徵，對於生於斯、長於斯的鄉先生來說，若想秉筆而記，信今傳後，只能將「父老所傳，當時所見」彙而編之。²¹所以，很多地方志的編撰者和章學誠一樣，編撰之時訪諸故老，載「吾身所得於聞聞見見者」，²²致使我們今天從中不難復原某些片斷。

作爲片斷的復原，其時鄉村語文約有兩大類——實物和言辭。前者，

¹⁹ 何文源、王靄如纂，〈村學〉，《塘灣鄉九十一圖里志》（道光 14 年編撰，上海：上海市文物保管委員會，1962），《中國地方志集成》（上海），冊 1，頁 197。

²⁰ 章學誠，〈周篋谷別傳〉，《章氏遺書》（浙江圖書館鉛印本），卷 9，頁 8。

²¹ 錢肇然修纂，〈自序〉，《續外岡志》（上海：上海市文物保管委員會，1961），頁 3。

²² 金惟繫編纂，〈自序〉，《盤龍鎮志》，頁 1。

如李孝悌的研究中提到的貞節牌坊，作為官方的旌表節孝，高聳直立的鄉村建築物，其意涵明確而強烈，毋庸贅述。²³不過，從鄉村社會對禮教的接受來看，實物性的鄉村語文卻不只有貞節牌坊，民間自行設置的碑刻、橋記、匾額，及歷史遺存下來的古蹟、名墓、碑碣、祠宇等，都可作為接受和回應禮教的實物媒體。以橋記為例，建橋所需石、木、瓴甃、庀材鳩工，良非易易，橋建成之後，主持之人往往會將所用之縉，具載碑陰；司事之人，均勒諸石，以向每一個過橋之人宣示：「為善最樂，而善莫大於濟眾」。²⁴而且，在鄉民的心目中，這一類實物媒體往往和一些感人至深的故事相連，即使是官方的旌表節孝，也不只是一紙敕令，在凝固的視覺形象背後往往還有民間自己的陳述和詮釋。寶山縣月浦鎮某女結婚兩年後守節，五十餘年孝事翁姑，撫養幼子，後由官方旌表，建貞節牌坊於住宅之右，兩旁木柱，詔旨輝煌，致使「邑中諸君子咸詠歌其事，極一時之盛云」。²⁵實際上，單就貞節牌坊而言，絕不是民間語文的主要形式，因為從實際運作流程來看，雖對接受者來說，立牌設坊頗值得炫耀，但在得到官方核准往往要有相當的關節需要疏通，且可能還需要投入銀兩潤滑，再加上不菲的修建費用，一般貧民無法承受，也不樂承受。具體的例子如婁縣七寶鎮杜氏婚方一月，夫得暴病而死，時年十九，自經以殉，地方官希望旌表節孝，諮部費用由縣令承擔，然「無奈氏翁家極清貧，無力建坊，有負邑侯之善舉」。²⁶所以，在鄉村語文中所佔比重最多的還是後者，即日常生活中的所見所聞、並通過鄉民口耳相傳的故事。

較為複雜的是民間信仰，本來，「吳俗信巫祝，崇鬼神」，廟宇作為鄉村公共設置，數量大大超過同樣可視為鄉村公共設置的官署、會館、小學、乃至宗祠。如在上海縣真如鎮，乾隆年間有寺觀宗祠 47 座，其中寺廟 41

²³ 李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，頁 329-330。

²⁴ 周鳳池等纂，蔡自申續，〈橋梁〉，《金澤小志》，頁 16。

²⁵ 張人鏡撰，〈義耆〉，《月浦志》（光緒中葉輯，上海：上海市文物保管委員會，1961），卷 5，頁 197。

²⁶ 顧傳金輯，〈列女〉，《蒲匯小志》（道光年間輯，上海：上海市文物保管委員會，1962），卷 2，頁 54。

座，宗祠則只有 6 座；²⁷在青浦縣紫堤村，康熙年間有寺廟 14 座，至道光年間已增至大小寺廟 30 座，而小學、宗祠的數量加起來不超過 10 座；²⁸地處嘉定縣西北的錢門塘鄉，市不過百餘戶，鄉不過三千餘口，乾隆年間也有寺廟 9 座，小學則只有 1 座。²⁹實際上，作為民間信仰物化形態的廟宇，不僅為鄉民禳災祈福的場所，且還具有社會公益方面的效用。上海縣塘灣鄉入城水路之處有渡船運送來往之客，鄉中有力之民在渡口建永慈庵則可作候船之用，尤其是在夏日雨雪天乘客來往候船，時人說：「非因崇信釋氏而作也，眾姓常以利物為心，隨時協力繕完，以無失乎建庵之意」³⁰。此外，鄉村中的施棺掩埋，留嬰惜字，收養病癯的慈善機構，議事或處理事務的地點也多設在城隍廟、劉猛將軍廟。³¹尤其是民間信仰對於具體個人來說，定期興辦的廟會及報神活動不僅是鬼神祭拜，而且還是讓人心醉神迷的廣泛社會交遊。例如江南農村的東嶽神會，每年三月二十八日、九月初九日兩舉，遠近村農以之為一日之遊，由來已久。屆時，鄉民必極巡遊之盛，「整齊執事，對對成行；裝束官棄，翩翩連騎。金鼓管弦之迭奏，響遏行雲；旌旗幢蓋之飛揚，輝生蛟日」³²。致使鄉民趨之若鶩還在於此類活動往往吸引了眾多女性參與。對於身居江南鄉鎮的小家碧玉們，平日深閨寂寞難挨，廟會、拜神作為排遣或渲泄方式，時人《燒香詞》描繪的十分傳神：「燒得心香福壽綿，佛前士女踵相連；憐他瓜字初分女，也向人叢看少年。新式衫裙自剪裁，鮮明花朵配身材；燒香一會諸姬面，怪道心思一樣來。虔把名香供法王，低頭一一訴衷腸，觀音本是多情佛，說盡癡情也不妨。」³³所以，民間信仰在底

²⁷ 陸立輯，〈列女〉，〈寺觀〉，《真如里志》（乾隆 36 年成書，上海：上海市文物保管委員會，1962），頁 20-22、38-40。

²⁸ 沈葵編纂，〈廟院〉，《紫堤村志》（咸豐 6 年編撰，上海：上海市文物保管委員會，1962），卷 4，頁 249。

²⁹ 童世高等修纂，《錢門塘鄉志》（民國 10 年刊本，上海：上海市文物保管委員會，1963），頁 45-50。

³⁰ 何文源，〈庵廟〉，《塘灣鄉九十一圖里志》，頁 9。

³¹ 同註 28。

³² 龔焯，《巢林筆談》（北京：中華書局，1981 年版），頁 34。

³³ 倪起鳳，〈燒香詞〉，《塘灣鄉九十一圖里志》，頁 28。

層社會有著任何文化形態不可比擬的巨大影響力——尤其相對於正統官方意識形態而言。

問題在於儒家正統士人向來認為，民間信仰夾雜太多「怪、力、亂、神」，在舉鄉皆狂的集體性廟會、求神、祭拜、講經活動中，現實統治秩序或正統意識形態設定的認知圖像很可能被下層民衆在日常不滿中積鬱釀發的異端思想化解、顛覆。就如民間迎神賽會儀式上的誇張和癡狂的場面和氣氛，使原本作為嚴肅的信仰崇拜幾為世俗的狂歡，一些儒家士人自然將之視為褻神之舉，斥之為「設櫃收錢，神廟舊規，今更有舛神聯會者矣。賽會祇有旗牌等官，今更設中軍，里中有有興者，整頓儀仗，頂帶彩服，先期公坐，揚揚自得，真是以神為戲耳」。³⁴此外，對鄉民熱衷修建廟宇，儒家正統士人又擔心大量社會財富由此流失，從而引發更深一層的社會問題。嘉定縣外崗鎮，崇禎末年(1628-1644)有寺廟 6 座，至乾隆年間(1736-1795)已有廟寺 34 座，而其戶口則不及千，富家家貲不盈萬，儒家人士說：「我鎮地屬彈丸，而神祠佛廟，襍處其間，不可謂不多矣。近復經之營之，不僅敝者新，而且無者建。噫，處米珠薪桂之時，而鳩工庀材作此不急之舉，是亦不可以已乎？」³⁵所以，就上層精英的立場來說，一方面為推動禮教下滲，官府或官府與士紳必然聯手對之進行封殺。在青浦縣西鄉金澤鎮，修建於乾隆年間的陳姑祠一建起就引來了不少信眾，且多為女性，影響之大，據說「甚有願捨身為神子女者，以至婦女紛聚廟中，雜遝喧嘩，連宵達旦，名為守宿，實為風俗人心之害」。嘉慶年間地方官曾頒令禁止，但不久隨著地方官員的調任，該祠香火又復旺盛，道光 6 年，廩生徐某呈控撫轅，檄下青浦縣，地方當局強行將祠中神像焚燒。³⁶儒家正統士人強調，人的生老病死，禳災祈福，在於平時克己復禮，而非有事臨時抱佛腳。地方性文獻中特別記述了松江縣仙山鄉寨圩鎮王姓富室家中有患病者，人勸其燒香免災，他說：「何禱之有，不過破

³⁴ 龔煒，〈以神為戲〉，《巢林筆談》，頁 69。

³⁵ 錢肇然修纂，〈寺觀〉，《續外崗志》，頁 27。

³⁶ 周鳳池等纂，蔡自申續，〈風俗〉，頁 20。

財耳。遂開倉視族中之貧者，因人之多寡，以分給之，曰吾已禱矣。」³⁷

另一方面，儒家士人深知民間信仰的巨大影響力，僅憑強制手段無法根絕，因而不得不對之加以利用和改造，所謂「陰用其實，而揚（陽）詆其名」³⁸。青浦縣紫堤村的玄壽觀為明代進士侯某出資修建。該觀建成之時，身為儒家士人的侯某撰寫碑文遍告大眾，曰：「自今以往，汝等自信其力田逢年，作病況獲福，以無遺神恫乎？其祀事肅將，始終罔替，以無遺神怨乎？」據說「諸大眾皆以為然，相與作禮而退，乃以風時香供付之廟祝。」³⁹尤其是在地方性的此類敘事中，儒家士人更注意摻入禮教內容。寶山縣月浦鎮鄉民中流傳的「孝珠」故事說的是，乾隆年間大疫，顧某父母均患疫，醫藥罔效，顧某虔告於天，刺指血滴饅頭以進，後母立愈，父性喜糕，顧某滴血和糕以進，父亦立愈。嗣後，他終日焚香，為父母祈禱，當父母皆以壽終，顧某將兩人合葬，自己哀毀逾節，忽然一天齒中生出一珠，寶光奕奕，於是有謂顧某至孝所致。對這樣一個根本就是荒誕不經，「怪、力、亂、神」的故事，儒家士人卻煞有介事撰寫《孝珠記》、《孝珠詩》等文，原因可能在於鄉村社會孝行最難，「孝子口能生珠，盡人知其孝感云」⁴⁰。

不過，相對於精英正統文化形態，民間信仰更具兼容性，禮教內容因而多能被其包容。例如民間賽會，雖然其狂歡形式為儒家士人嚴厲批評，但祭拜內容卻由於大量照搬和模仿上層禮儀，因而又為其稱道，他們說：「八蠟相沿禮不刊，媚人今已作狂瀾，莫言此舉全無謂，土木儀形尚漢官。」⁴¹而且，民間信仰的祠廟、塚墓作為鮮明的視覺形象，儒家士人也認為有益於展現一方水土的崇報之遺和景行之範。再就民間信仰自身的演化來看，正是由於吸納了禮教下滲的內容，在現實性層面上才較有效地發展出對人們行為的規範和導行，豐富了民間信仰的內容，使鄉民不至於僅僅沈溺於虛無的出世

³⁷ 楊學淵等編撰，〈古迹〉，《塞圩小志》（乾嘉年間編撰，道光、咸豐年間補訂，上海：上海市文物保管委員會，1962），頁11。

³⁸ 龔焯，〈以神為戲〉，頁69-70。

³⁹ 沈葵，〈廟院〉，頁99-100。

⁴⁰ 張人鏡撰，〈藝文〉，《月浦志》，卷7，頁213。

⁴¹ 侯崑曾，〈觀村里賽神感興〉，沈葵編纂，《紫堤村志》，頁98。

幻想，而更在於踐履現世身負的各種道德責任。例如，在月浦鎮鄉民中廣泛傳誦的一個鬼神故事，說的是嘉慶年間木匠李某忽受一鬼纏擾，原因在於前世欠下孽債，但其前世也作過一些善事，原本早登進士第，官至侍郎，可就是由於有這樣一個罪過，致使被削祿籍，減壽算，並罰其子孫七世貧賤。故事的中心思想無非勸世人，不要光陰迷擲，無思無覺，只圖快樂，不修功德。具體言之，不信三教，不惜字紙，不敬五穀，不孝父母，不慎言語，不忌暗室，不淨心地，不悔前非，知過不改，知善不為，「三尸神錄人善惡，大小存簿，每逢庚申日上奏玉帝，以善惡簿呈電，終月則算，功多者三年之後，天必降之福壽，過多者三年之後，天必降之災殃」。⁴²與此類似，在大多民間信仰的敘事文本中，如果將鬼神內容一一剔除，其訴求與禮教就沒有多少相悖之處，所以，一些儒家士紳也認為：「二氏之教，吾儒所不道，然亦有不可偏廢者。」⁴³原因當為民間信仰在禮教下滲過程中，同樣可作為鄉村社會的接受管道，並有其不可被替代的重要功用。

二、實際效果的推測和評估

與官方自上而下的教化措施相比，鄉村社會自下而上的接受是否更具效用？回答是肯定的。不過，如果只就這一時期的歷史記載來看，官方的教化措施受到了格外的重視，事無巨細，成敗與否，多被載入史冊，相反，鄉村社會的接受和回應則作為一種浸漬漸染，雖日用而不知的過程，不被時人特意彰顯。這自然由於鄉民在歷史上是失語的一族，人們往往將官方教化措施的貫徹和實施，作為衡量的標準，以為禮教的影響端在於此。對此，李孝悌的研究業已指明官方的教化措施大多流於形式。用他的話說，其中最重要的鄉約制度，效果令人深深懷疑；善會組織的教化功能，相當有限；旌表節孝的實際影響，也不容估計過高；⁴⁴問題是，既然官方自上而下的教化措施並

⁴² 陸士超等纂，〈月浦里志〉，〈中國地方志集成〉（上海），冊4，頁281-282。

⁴³ 錢肇然修纂，〈寺觀〉，〈續外崗志〉，頁27。

⁴⁴ 李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，頁324-327。

沒有太多效果，何以此時社會卻被描述為「風俗澄清，道教隆洽」，禮教下滲有了如此顯著的效果，原因在於鄉村社會的接受發揮了更為重要的作用。

具體說來，這一有效性體現在與官方體制對比上。謹庠序之教，以化民成俗，本為歷代儒家學人所強調，並受到自明清以來統治者的高度重視，也是其時官方推行教化的重要舉措。洪武 2 年 10 月(1369)，太祖頒發詔令，曰：「治國以教化為先，教化以學校為本」。⁴⁵洪武 16 年(1383)又詔令民間設立社學，規定鄉村子弟八至十四歲，皆入社學，每天早上必須講讀大誥三篇。清承明制，順治 9 年(1652)經禮部題准，每鄉設置社學一所，社師優免差徭，並量給廩餼養贍，受學政的考查，但實際情形卻多靡不有初，鮮克有終。舉例來說，嘉定縣外崗鎮的社學於洪武 8 年(1375)將原觀音堂改建而成，有屋十三間，久而漸廢。但至嘉靖 16 年(1537)，知縣李資坤建四門及鎮小學，隆慶年間時屋已敝，不蔽風雨，邑紳某捐私緡將屋頂稍稍修葺，未幾又鞠為茂草，至清順治 12 年(1655)該鎮再建社學，只得重新另選他址。⁴⁶宜興荆溪兩縣的社學建立於清順治年間，康熙之時舍宇僅存，同治 7 年(1868)重新修建，然「日久弊滋，豪門踞為世業，奸胥竊以自潤。廣文利於乾沒，以一二衰朽老儒，名充社師，虛糜廩給，未嘗一人任其職也。」⁴⁷

相對而言，民間私學不僅在每個鄉鎮，而且在四鄉自然村和家庭廣為開設，由於數量較多，即使有的難以維持，影響也不會太大，這為官辦教育所無法比擬。此外，重視教育本為江南農村社會最具草根性的文化訴求，植根在民衆的日常生活之中，這又為官辦教育往往受主持者人去政息的影響所不能比擬。再從該地區的人文風氣來看，清初由於經濟蕭條，社會凋弊，生存成為一時之要，讀書不為世人所重；但到了康熙中葉之後，隨著經濟的復蘇，讀書風氣日益昌盛，各類學校多了起來，時人說：「國初兵燹之後，人以治

⁴⁵ 〈學校上：府州縣學〉，（清）龍文彬撰，《明會要》（北京：中華書局，1956 年版），上冊，頁 409。

⁴⁶ 錢肇然修纂，〈小學〉，《續外崗志》，頁 21-22。

⁴⁷ 施惠、錢志澄等修，〈文教〉，《宜興荆溪縣志》（光緒 8 年刻本），卷 4，頁 14-15。

生爲急，見讀書者輒非笑之，今則誦讀之聲溢於閭巷矣」。⁴⁸在當時的語彙中，閭巷既指城鎮中的小街小巷，又泛稱鄉里民間的居民聚落，從就讀者來看，不僅有士族子弟，農家子弟也是「男子七、八歲亦從師讀書，有暇則斫草飼羊，或隨父兄作輕便工，未有荒以嬉者。」⁴⁹因爲讀書識字也是當時繁榮商品經濟和市場發育所需要，有一點文化，從事「醫卜星命及堪輿之術，皆可資生」⁵⁰。此外，詩禮之家的女童也有接受啓蒙教育的，青浦縣珠里鎮的女子六、七歲亦就傅，所學內容有《閨門女訓》、《孝經》、《列女傳》及寫字、演算法。⁵¹所以似可認爲，民間私學比官方學校接納了更多的受教育者，也就是我們所說的禮教下滲的接受主體。

至於當時鄉村有多少人受過禮教的啓蒙教育，由於清代官府和文人普遍不注意資料統計，致使很難有較確切的數字，但從文獻資料來看，讀書識字之人還是比較多的。青浦縣盤龍鎮地方志的記載是，「吾鄉讀書，什中二三」⁵²。這當然只是一個小鎮的大概估計，如果說這一條史料還不足以說明整個江南社會的情形，那麼再看 19 世紀末，或 20 世紀 30 年代的一些調查資料，1892-1901 年上海海關的十年報告估計，該地區「能夠粗識文字的男子，每百人中 有 60 人左右，而學者、文人一類只有 5~10 人。關於有閱讀能力的女子所佔的比例，看來不可能得到確切的數字，因爲各種估計數字的變動範圍，從每百人中 10~30 人不等，其中會做詩的可能有 1~2 人。」⁵³另外，19 世紀 90 年代一位維新志士的估計更高，他說無錫地區的讀書之人，不僅有士族，「商之子弟，盡人而讀之，工之子弟，讀者十七八，農之子弟，讀

⁴⁸ 陳元模，《松南志》（嘉慶 18 年輯），《中國地方志集成》（南京：江蘇古籍出版社，1992），冊 4，頁 746。

⁴⁹ 蔡蓉升原纂，蔡蒙續纂，〈風俗〉，《雙林鎮志》（民國 6 年上海商務印書館鉛印），《中國地方志集成》（上海），卷 15 冊 22（下），頁 554。

⁵⁰ 周鬱濱纂，〈義塾〉，頁 552-554。

⁵¹ 周鬱濱纂，〈風俗〉，《珠里小志》，《中國地方志集成》，卷 3 冊 2，頁 508。

⁵² 金惟繫，〈風俗〉，頁 9。

⁵³ 參見徐雪筠等編，張仲禮校訂，《近代上海社會經濟發展概況（海關十年報告譯編 1882-1931）》（上海：上海社會科學出版社，1985），頁 96。

者十五六。」⁵⁴不過，這位進步報人寫這段文字的語境，旨在強調白話和啓蒙的重要性，難免誇大其辭，但另一個還可當作參照的資料是 20 世紀 30 年代初的調查，該調查表明，在浙江吳興縣被調查的男子中有 15%、女子有 1% 讀過書。⁵⁵固然，這三份 19 世紀末、20 世紀初以及 20 世紀 30 年代資料顯示的數據與本文論及的年代，即清中期有相當的時間間隔，不能作為直接證據，但作為參照卻可以使我們知道彼時鄉人讀書的數量不少於此時，因為地方志明確記載，向以讀書為恒產，雖家無擔石，亦兀兀窮年間有垂老而未獲一衿者，每每以館穀終其身，故夜半書聲不絕，只是到了 19 世紀中期，「近時貧家趨而貿易，咸謂容易發財，於是文人日少，科甲亦稀，亦不肯專心力學，難以上達矣」。⁵⁶逮至民國時期，文獻也稱，往時十家之村，無童蒙私塾者實鮮，「自興學以後，注重發育兒童知識，鄉村私塾，不能不設法取締，而市鄉立國民學校，大有供不應求之勢」。⁵⁷所以，根據這些文獻推斷，在清中期的鄉民讀書數字，不會低於以後有統計或估計資料的年代，綜合起來看，所謂「什中二三」大致可為當時的普遍情形。這也意味著其時約有 20-30% 的男性鄉民在鄉村教育中受到禮教的薰陶。

鄉村語文的影響，由於隨時隨地，更難給出具體數字，但其實效則可以肯定。因為，作為家庭和鄰里成員之間的交談，主要是一種情景講述，不論實物抑或言辭，都是舉目可視，豎耳可聞的身邊之事。尤其是說者和聽者之間面對面的注視，聲音、語氣、情感交相融會，讓人終生難忘。清末民初某鄉先生曾講述其少年時在祖父身邊，祖父「常娓娓焉語以經過事」。這些講述就使他銘記一生，晚年時還感到也須像其祖父那樣，將一生見聞，編撰成書，以示後人，「猶昔年大父語予之心矣」。⁵⁸另一事例記述的更為清楚。乾隆年間，一位學生在他的老師七十歲壽辰所寫的贊序中，談到這位鄉村儒

⁵⁴ 裘廷梁，〈無錫白話報序〉，《時務報》，光緒 24 年 4 月 1 日，冊 61。

⁵⁵ 劉大鈞，〈吳興農村經濟〉，頁 25。

⁵⁶ 閔寶梁纂，〈風俗〉，《晟舍鎮志》，《中國地方志集成》（上海），卷 2 冊 24，頁 998。

⁵⁷ 張允高、馮成修，錢淦纂，〈風俗〉，《寶山縣續志》，卷 5，頁 8。

⁵⁸ 章以謙，〈自得居叢述〉，童世高等修纂，〈錢門塘鄉志〉，卷 3，頁 154。

生的善行，說：自己束髮就學，十四歲時父親去世，先生離館，教授四方，但歲時伏臘，「必至余家，拭几筵，拜遺像，對余說先君隱德逸事，余未嘗不涕泣以聽也」。⁵⁹我們知道，受到時論褒獎的隱德逸事，在當時必為符合禮教的道德規範之行爲，而鄉先生的所言所示，所感所思，自然契入斯人心髓。

當然，這也是相對於官方的教化措施而言。官方組織的講約作爲面對面的講述，其實由地方官在鄉民中選擇所謂素行醇謹，通曉文義者，舉爲約正，各就所近村鎮，宣讀聖諭廣訓，並以白話土語進行講解。從史料記載來看，講約活動在很多鄉村都曾舉行過，且還持續一段時間。例如，上海縣法華鄉在嘉慶年間在每月朔望還請縣學教諭詣法華寺宣讀聖諭，「另延鄉約生接講，耆士率聽，轉相告誡，村野胥化，同治間亦復舉行，吳淞司拈香聽講。」⁶⁰浙江桐鄉縣在乾隆年間「將聖諭十六條以土語編成直解，隨同汛官宣講，于風俗人心大有裨益。」⁶¹烏青鎮於雍正 4 年(1726)奉旨設立講約所，最初在舉貢生員中選老成者一人爲約正，樸實謹守者三、四人爲值月，每月朔望齊集，宣讀聖諭廣訓，照例給俸。乾隆元年(1736)奉文又在鄉民中擇素行醇謹，通曉文義者，舉爲約正，各就所近村鎮舉行，宣讀聖諭廣訓。嘉慶 4 年(1799)有督率宣講上諭，後輟不行。但青鎮光緒初年尚有講生，每月如期宣講。⁶²江蘇吳縣甫里鎮在康熙年間公舉碩行士民爲約正副，每月朔、望兩日請學師臨鎮，督率耆老輩宣講《聖諭十六條》，乾隆壬午(1762)於農隙之時，朔望傳集鄉耆宣講，著爲常例。嘉道年間集於郡城隍廟，同治初在義塾內宣講。「里中之士民，春禴秋嘗，於此講桑麻，歌樂利，父勉其子，兄勉其弟，建

⁵⁹ 湯文雋，〈徐治堂先生七十序〉，童世高等修纂，《錢門塘鄉志》，頁 70。

⁶⁰ 王鍾纂，胡人鳳續纂，〈風俗〉，《法華鄉志》（1922 年鉛印本，上海：上海書店，1992），卷 2 冊 1，頁 27。

⁶¹ 楊樹本纂，〈瑣志〉，《濮院瑣志》（乾隆年間輯），《中國地方志集成》（上海），卷 7 冊 21，頁 509-510。

⁶² 盧學溥修，朱章彝、張惟驥等纂，〈教育〉，《烏青鎮志》（民國 7 年鉛印本），《中國地方志集成》（上海），冊 23，頁 621。

忠孝節義之概，植綱常名教之防。」⁶³但就其效用來看，這種面對面的講述卻很少能夠融會到鄉民的日常生活之中，尤其是一些外來宣講者和只是為應付上面檢查所舉辦的，不論是講者抑或聽眾，都將之視為例行公事。時人記載，地方官奉上臺之命，命每鄉舉生員為約正，舉耆老二人為約副，於村鎮廟壇寬闊處設臺置案，約副宣講《聖諭廣訓》，然後約正以俗語演說和講解，升講之時，「演講之人舉止羞縮，語言塞滯，聽者輒指目妍笑，使數行之，益供戲玩，毫無裨於風教也」。⁶⁴

一個可供參照的事例表明，官方的講約措施所以不能深入到民衆的日常生活之中，在於講述與民衆生活隔了一層。如光緒初年天津縣舉行講約，地方官較為認真，特意拉商家贊助，承諾凡鄉民入約者，開明住址、姓名，於宣講日期赴約恭聽，每天可得饅頭一枚，故動員了不少鄉民參加。⁶⁵不久，饅頭社撤消了承諾，地方官為動員民衆入約，仍下了不少功夫，即用貢紙條按千字文編列號數，粘貼各戶門牆，「惜饅社已撤，鄉約局內聽講《聖諭》者，驟形寥落也。」⁶⁶從鄉民的角度來看，官方的講約和鄉村語文雖然都是講說，但一個只是聽聽而已，另一個則是在傾聽。即因官方講約多為同一內容反覆灌輸，而鄉村語文則是日常生活中的一個部分——話語輕鬆的，以各種方式寓教於樂；話語沈重的，則是措詞嚴肅的耳提面命。前者，如青浦縣紫堤村新嘉里種德橋附近的鄉民，夏月乘涼，「凡吹竹彈絲，謳歌談笑，胥聚於橋上。時徐涇趙百期先生頤教授里中，每日制蓮花唱晚，以教里人」。⁶⁷後者，如嘉定縣錢門塘鄉徐某乾隆初年建徐氏宗祠於閭里，完工之後對兩個弟弟說：「治生必勤儉，而後可免於饑寒，為人必孝弟忠信，而可遠於流俗，近而宗族，遠而鄉黨朋友，待之必敦厚。」據說，兩位聽者唯唯奉命，「至今遵為家法，弗敢違也。於是刊定譜系，以辨族之親疏，空乏則周，婚嫁則

⁶³ 施震銓，〈興復甫里鄉約所記（康熙 41 年 9 月）〉，佚名纂修，《甫里志稿》（光緒年間抄本），《中國地方志集成》（南京），卷 8 冊 6，頁 224。

⁶⁴ 黃印，〈備參上〉，《錫金識小錄》（光緒丙申年刊本），卷 1，頁 13。

⁶⁵ 〈宣講鄉約〉，《申報》，光緒 4 年 11 月 25 日，1878 年 12 月 18 日。

⁶⁶ 〈倡行鄉約〉，《申報》，光緒 5 年 3 月 3 日，1879 年 3 月 25 日。

⁶⁷ 沈葵編纂，〈橋梁〉，《紫堤村志》，頁 55。

助，患難則救，有不帥教者與族共斥之，改則已」。⁶⁸因此，包括民間私學在內，鄉村社會對禮教接受是相當有效的。

三、下層讀書人的身體力行

在鄉村社會對禮教自下而上的接受過程中，哪一個社會群體是最主要的推動者呢？對此，以往的研究較注意士紳階層，實際情況也確實如此，因為士紳階層作為儒家文化的承擔者和詮釋者，有更強烈的使命和責任感，再加上手中擁有的資源和所處的社會地位，應更有實際推行的能力，但如果就江南鄉村而言，僅指出士紳階層發揮作用是不夠的，因為士紳向有上層和下層的等級之分——上層即為擁有較高的學銜或曾擔任過官職者，下層則是只通過初級考試的生員、捐監生及其他一些有較低功名者，他們社會地位懸殊，生活境遇有別，與鄉民日常生活的關係也有所不同，在對禮教接受過程中所起到的作用須區別討論。

首先來看上層士紳，作為統治階級的一個部分，他們本應在儒學下滲過程中起更為積極的作用，但實際情況卻是由於他們身居社會頂端，平日生活與普通鄉民基本上沒有接觸，禮教到了鄉村時也就難以直接發揮作用。具體來說，上層士紳的構成有世家（世代為官或世代有科名者）、世爵（有勳勞於國家而世襲五等之爵者）、不仕（有科名而未出為官者）、致仕（已為顯官年老致仕者）、丁憂（已為顯官丁憂回籍者）、參革（已為顯官被參革回籍者）等，⁶⁹顯赫的身世和職銜本使之與鄉民有了距離，再加上此時江南社會的士紳階層「聚居城郭者，什之四五」。⁷⁰由於這是城居開銷龐大，財力雄厚的世家、世爵最有條件，故為城居者的多數。或許他們之中有作為鄉村領袖的經歷，然城居之後，「地畝山場皆委之佃戶」，⁷¹足不涉田疇，面不

⁶⁸ 童世高等修纂，《錢門塘鄉志》，卷3，頁50-51。

⁶⁹ 〈紳士之資格〉，《申報》，宣統2年9月8日，1910年10月10日。

⁷⁰ 趙錫孝，〈徭役議〉，賀長齡輯，《皇朝經世文編·戶政八》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊正編》，卷33輯74，頁1190。

⁷¹ 方苞，〈請定經制劄子〉，《方望溪全集·集外文》（清咸豐元年桐城戴氏刊本），卷

識佃戶，於鄉村事務自然很少過問。再看致仕、丁憂、參革者，他們雖有相當部分耕讀起家，但入仕後遠離家鄉任職，回到家鄉時或年老力衰，或父母喪事，或過失在身，參與地方事務自然較為有限。典型的例子如嘉定縣紫堤村陳某以例貢選授安徽石埭縣教諭，一度掌攝縣篆，當其親老乞歸時，原籍的地方官（青浦學博、華亭縣邑令）還造廬謁見，但就是這樣一個有著主管縣學、文廟祭祀和教誨生員經歷的人，返歸故里後整日與友觴詠為樂，地方性資料中竟不見其有參與任何教化活動的記載。⁷²此外，上層士紳中頗邀時譽，學術上卓有成就者，對地方教化活動也很少參與。康熙 41 年(1702)，著名考據大師閻若璩講學蘇、杭後返回故里淮安，向訪客詢問鄉土風情，得到的回答卻是：「先生為吾黨山斗，一言九鼎，當有以喚群蒙，挽頹波，不宜默默而已也。」⁷³而且，遍檢當時其他著名學人，如王鳴盛、錢大昕、趙翼等人的文集，也未見其直接參與鄉村一級教化活動的記述，故可推定上層士紳最多只是間接地產生影響，即除精深的學理研究之外，或參加少量的禮儀活動、捐貲辦學、創設義莊、撰寫碑銘等等。

下層讀書人的作用更為積極和直接。不過，需要說明的是，作為鄉村社會的文化人，下層讀書人除人們常說的下層士紳外，還應包括目前研究幾乎沒有涉及的平民讀書人，⁷⁴即那些沒有取得功名，不具有紳士身分，但在鄉民心目中擁有文化聲望者。這兩部分人在鄉村的數量，下層士紳倒較好估計，但估計平民讀書人則相對困難，因為幾乎所有的地方性資料中就「里紳」或「科目」的記載中，這部分人都被省略。不過，如果做些推算，似可大致看出其規模。即以咸、同年間(1851-1874)江蘇錫、金兩縣的情況來看，時人說參加科考的一千數百人只錄取三十餘人為生員。⁷⁵如果生員作為下層士

1, 頁 6。

⁷² 沈葵編纂，〈里紳〉，《紫堤村志》，卷 6，頁 186。

⁷³ 張穆撰，《閻若璩年譜》（北京：中華書局，1994），頁 116。

⁷⁴ 李孝悌提到「下層讀書人」的概念，認為只有這些人才是對儒家道德體系深入人心，「作（做）出最大貢獻的人」，但這只是在其文章結論部分中一帶而過，並無具體陳述。參見李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，頁 338-339。

⁷⁵ 薛福成，《庸盦筆記》，卷 6，〈立誓減壽遊庠〉條，《筆記小說大觀》正編（臺灣：

紳，那麼下層士紳和下層讀書人之比約在三十比一左右。再據作者就嘉定縣《紫堤村志》中所載的士紳題名錄統計來看，在 18 至 19 世紀兩百年中被記錄入冊，取得低級功名的下層士紳有 140 餘人，按照三十比一這個數字進行推算，估計這一段時間裏該村參加過科考，沒有取得功名的下層讀書人的人數約在 4,200 人左右。如果再按照張仲禮先生對清代士紳的估計資料進行推算，即一個人充當紳士的生涯平均年份為 33 年，⁷⁶那麼該鄉士紳在這一段時間裏大約有 20 人左右，⁷⁷以此按上面的比例進行推算，又可估計該村平民讀書人的數量在同一時間段約有 600 人左右。這種情況也大致符合文獻記載中所說的，「昔者誦讀聲比屋相聞，一庠之士恒五六百」⁷⁸。所以，這樣一個數量上的優勢，這兩部分人更容易較上層士紳在鄉村社會於禮教的接受過程中發揮作用。

重要的是，雖然下層士紳和平民讀書人在鄉村社會都被視為精英，但這並不意味著其經濟狀況和生活狀況與普通鄉民相比，一定高高在上。實際上，他們之中很多人與鄉民有著差不多的生活境遇，作為鄉村社會中的普通成員，與鄉民有著較密切的關係。先就其社會地位而言，這裏不要說沒有取得功名的平民讀書人的社會地位不高，就連通過縣一級最初考試的秀才，如果沒有取得更高的功名，被人稱之謂「青衿」，不被社會所看重。時人說：「世俗每以科目為重，見掇高魁膺顯爵者，嘖嘖稱羨；至於青衿之士，輒鄙夷以為不足道」。⁷⁹再看經濟狀況，其時鄉村生活簡單，即使家道殷實者，服食簡省，所謂瓦居三楹，平日「雞豕畜之于柵，蔬菜畜之于圃，魚蝦畜之于澤，薪炭取之于山……即偶有客至，亦不過具雞黍，女子力作，可以治紡

新興書局影印本），冊 5，頁 3262。

⁷⁶ 張仲禮著，李榮昌譯，《中國紳士——關於其在 19 世紀中國社會中作用的研究》（上海：上海社會科學出版社，1991），頁 95。

⁷⁷ 筆者統計，道光元年至道光 30 年間，該村取得的士紳有 23 人。沈葵，〈里紳〉，頁 270-271。

⁷⁸ 鄭鐘祥修，龍鴻文纂，《光緒常昭合志·風俗》（光緒甲辰年刊本），卷 6，頁 3。

⁷⁹ 錢肇然修纂，〈文學〉，《續外岡志》，卷 4，頁 55。

績。衣布衣，策蹇驢，不必鮮華。」⁸⁰生活貧寒者，力田讀書度日，就更加平民化。地方性資料中有不少文字記載了他們身履箬笠，提筐佐饘，親自下田種蔬、蒔藥、畜雞鵝羊豕，修桑枝。典型的例子如嘉道年間曾撰寫《錫金識小錄》的儒生黃印，平日生活惟儉，無他嗜好，布衣糲食，讀書談道，愉愉如也。所居老屋三楹，寢室庖湏，咸在紡車織具之間，針管刀尺，縱橫錯置，「子女啼笑滿前，君但危坐，持一編，雒誦不少休」。⁸¹相對於上層士紳來說，這也使得他們對鄉村事務更具責任和使命感，正如時人所言：「青衿爲鄉之望，宜讀書修行，不與外事，以期功名，即窮而不遇，研田終身，亦本分也」。⁸²

地方文獻記載，下層讀書人在鄉村接受禮教的過程中充當著主角，即使作爲禮教下滲的官方教化措施到了鄉村社會，組織實施的也是他們。以講約爲例，主持者基本上就是平民讀書人和下層士紳。先看平民讀書人作爲主持的，如嘉定縣紫堤村在康熙年間舉行的講約活動，主事之人有潘翁、顧翁、沈翁、徐翁等，他們建臺於玄壽觀，高丈許，布幾席，幾人輪流講席，鄉人集衆環聽，其中「徐翁聲尤朗朗，衆咸稱之」，⁸³這幾個老翁的身分，該村村志的〈列傳〉、〈里紳〉、〈科目〉卷中都沒有記入，不過，編纂者曾特別強調過對里紳並及庠生、監生、武生，以屬村志，記載要「不嫌瑣細」，⁸⁴那麼由此可推定這幾人是沒有取得功名的平民讀書人。確切知道以平民身分主持講約活動的，是青浦縣嘉道年間的處士陳維禮。史載，他居家不仕，平日除讀書講學之外，每逢朔望延集鄉人宣講聖諭，苦口苦心，竟日不倦，聽者多感動涕下。⁸⁵下層士紳主持的講約活動，地方性文獻有大量記載。如康熙年間甫里鎮的講約就由庠生（通過初級考試的縣學學生）郊某主持。時人

⁸⁰ 張英，〈恒產瑣言〉，賀長齡輯，〈皇朝經世文編·戶政十一〉，沈雲龍主編，〈近代中國史料叢刊正編〉，卷 36 冊 74，頁 1324-1325。

⁸¹ 黃印，〈備參上〉，頁 1。

⁸² 沈葵編纂，〈敘錄〉，〈紫堤村志〉，卷 8，頁 263。

⁸³ 沈葵編纂，〈雜識〉，〈紫堤村志〉，卷 8，頁 249。

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ 金惟繁編纂，〈義局〉，〈盤龍鎮志〉，頁 41。

說，他勤奮好學，敦善行於鄉里，至老不倦；且每里中遇到水旱，勸諸善士，設廠以賑，凡有善舉，輒率先奮呼，鼓勵百端，致使避謝不前者，聞其言，雖大拂意，必有以應之，故地方行政「檄諸屬舉鄉約，衆推之爲約講，月吉讀法，告以勸懲大義，排解紛爭，不使終訟焉。」⁸⁶值得注意的還有，正是在這一過程中，下層士紳和平民讀書人通過對禮教的詮釋和示範，成爲鄉村社會的領袖或被鄉民所推重之人，並具體體現在一些地方性資料對孝行、德義、善舉的記述中。如寶山縣月浦鎮記載「德義」的 16 人中，屬下層士紳的有 6 人，屬平民讀書人的則有 5 人。⁸⁷在這裏頗具典型意義的是乾隆年間的平民讀書人楊以聲，攻苦力學，屢困童子試，後務農，「然文行之優，人皆共仰，咸聘爲師，性儉約，力田足以自給，所餘館穀酌濟親族之窮乏者。乾隆 12 年秋大水，浮屍如麻，以聲募夫收瘞，分別男女，無使混雜，繼以築路修橋，一空其囊」。⁸⁸

當然，作爲鄉村社會中的文化人，下層士紳和平民讀書人在鄉民中本來就有較高的威望。尤其是下層士紳，鄉民見面必尊之曰「先生」，如果遇到「口角微嫌，相率往訴，解紛排難，是在敬恭桑梓之人」。⁸⁹對此，有學者認爲，對大字不識的農民來說，文字既有神秘性，也就具有權威性，士紳的權勢和地位也在於此。⁹⁰不過，在鄉村接受禮教下滲的過程中，要使鄉民信服，對於讀書人來說，並不在於讀多少書、擁有什麼功名，而在於具體做什麼，起什麼樣的表率作用，所謂「弗躬弗親，庶民弗信也」。⁹¹所以，幾成

⁸⁶ 陳維中纂修，〈（吳郡）甫里志〉（康熙壬午年輯），《中國地方志集成》（南京），卷 8 冊 5，頁 581。

⁸⁷ 參見張人鏡撰，〈德義〉，《月浦志》，卷 5，頁 128-134。另外，〈列傳〉記載的 106 人中，下層士紳 67 人，平民讀書人 30 人，普通鄉民 9 人。（《紫堤村志》，頁 173-201）〈列傳〉中記載的 11 人中，下層士紳 6 人，平民讀書人 4 人。（《蒲溪小志》，頁 47-50）

⁸⁸ 張人鏡撰，〈德義〉，《月浦志》，卷 5，頁 129。

⁸⁹ 童世高等修纂，〈風俗〉，《錢門塘鄉志》，《中國地方志集成》（上海），卷 4 冊 1，頁 12。

⁹⁰ 王先明，〈晚清士紳基層社會地位的歷史變動〉，《歷史研究》（北京），期 1（1996 年 1 月），頁 17-29。

⁹¹ 童世高等修纂，〈第宅園弟〉，《錢門塘鄉志》，頁 73。

規律的是，禮教如果深入鄉村，被鄉民作為日常生活的規範，該村一定有讀書人在個人道德修養或對地方公益事業方面起到了表率作用。作為例證，在道德修養方面，如嘉定縣外崗鎮的儒生朱某，年輕時參加過復社活動，後來忽然醒悟，認為自己原本所求的乃暗然之學，何以奔競為學也。後來隱居故里，潛心理學，躬耕樂道，在他的道德示範下，直到乾隆年間，「居斯土者，莫不愛廉節，明禮義，以奔競為恥，以浮薄為戒，一鄉觀感而化。為農為賈，言孝言慈；下至販夫豎子，皆知自良其力。」⁹²關於熱心投入地方公益事業方面的記載實在太多，毋庸重復舉證，這裏只想說明他們其中有些對地方公益抱有某種宗教般的熱忱，並樂此不疲，數十年堅持做善事。如盤龍鎮太學生范某，奉母至孝，逢母誕辰之日，獨建一橋，自五十至百歲期間，共建橋六座，而且「遇荒發賑，慷慨不吝」。⁹³所以，大致可認定在鄉村社會對禮教的接受，更得益於下層士紳和平民讀書人的身體力行，即其恪守的「士冠四民，宜績學敦品，以為表率」。⁹⁴

四、權力加強和限制的並置發展

再從上層統治者的角度來看，儒家禮教作為統治階級的意識形態，內涵一整套關於忠信孝弟、禮義廉恥、扶尊抑卑、正名定分等價值觀念和道德原則，固然有利於官府伸張權力和進行社會控制。康熙9年(1670)頒布的《聖諭十六條》對禮教下滲的設定是：「敦孝弟以重人倫，篤宗族以昭雍睦，和鄉黨以息爭訟，重農桑以足衣食，尚節儉以惜財用，隆學校以端士習，黜異端以崇正學，講法律以儆愚頑，明禮讓以厚風俗，務本業以定民志，訓子弟以禁非為，息誣告以全良善，誠窩逃以免株連，完錢糧以省催科，聯保甲以弭盜賊，解仇忿以重身命」，⁹⁵用今天的眼光來看，這的確體現了政治威權

⁹² 錢肇然修纂，〈風俗〉，《續外崗志》，頁11。

⁹³ 金惟繁編纂，〈人物下〉，《盤龍鎮志》，頁93。

⁹⁴ 〈科目〉，《盤龍鎮志》，頁61。

⁹⁵ 〈修明風教〉，席裕福、沈師徐輯，《皇朝政典類纂·學校二十四》（光緒29年雙璞齋藏板，上海圖書館集成局鑄印，臺北：文海出版社，1982），卷236，沈雲龍主編，

力圖全面控制民衆日常生活的意願，以往一些學者也多從這方面進行過敘述，⁹⁶但如果將視角轉到鄉村社會，統治者的這一意願能否落到實處就還是問題。

隨著社會經濟的發展，為官方以及部分儒家士人最頭痛，也最希望通過推行禮教進行控制的，是遍及江南城鄉的奢侈之風。乾隆元年(1736)頒發的一份上諭說得很清楚，即：「朕聞晉豫民俗，多從儉樸，而戶有蓋藏，惟江蘇兩浙之地，俗尚侈靡，往往家無斗儲，而被服必期華鮮，飲食靡甘淡泊，兼之井里之間，茶坊酒肆，星列棋置。」⁹⁷不過，對統治階級來說，實際操作起來，城鄉之間就有差別。在城市，官府權力不難伸展到民衆生活之中，至少在公共場合中的衣、食、住、行及一般的文化娛樂都可以進行控制。一個可供參照的事例如光緒初年，蘇州婦女流行一種新的髮型，即在頂心盤髻處，新增絲絡髮罩，使之俯仰轉側，不致兩鬢蓬鬆，但地方官則認為這是獻媚爭妍，有傷風化，嚴令禁止，正月初一位少婦蒙絲絡，著豔妝華服出行，被巡查差役截住，少婦不服，差役取快剪將該女髮髻，連網裁落。⁹⁸與之類似，再回到清中期，康熙年間任江寧巡撫的湯斌、乾隆年間以總督銜管江蘇巡撫的陳宏謀，都曾頒布過服飾、婚嫁喪葬、迎神賽會、搭臺演戲、乃至茶館等各種禁令，並得到相當程度的執行。

清代的國家權力只到縣級，縣以下的鄉村組織化、制度化程度極低，各個村莊、各個家庭乃至各個鄉民之間，就像一袋馬鈴薯中一個個馬鈴薯，由一些同名數相加而形成，互不統屬，孤立存在。如果說，鄉民只是在交納糧賦或偶而的訴訟中與國家政權遭遇，那麼禮教下滲過程中官府控制力的加強，象徵意義就大於實際意義。一份對明代後期福建地方行政的研究指出，

《近代中國史料叢刊續編》（臺北：文海出版社），冊 90，頁 4617-4618。

⁹⁶ 從這一角度進行論述主要是中國大陸的學者，請參閱陳柯雲，〈略論明清徽州的鄉約〉，《中國史研究》，期 4（1990 年 11 月），頁 44-55；杜榮桂，〈明代中後期廣東鄉村禮教與民間信仰的變化〉，《中國社會經濟史研究》，期 2（1992 年 6 月），頁 50-55。

⁹⁷ 《欽定大清會典事例》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊三編》（臺北：文海出版社），卷 318 冊 663，頁 4147。

⁹⁸ 〈剪髮示懲〉，《申報》，光緒 6 年 1 月 18 日，1880 年 2 月 27 日。

統治階級推行的鄉約保甲往往成爲高度自治的社會組織，從而導致社會控制權的下移，「促成了基層社會的自治化。」⁹⁹當然，使用「自治」概念是否妥當，還須進一步討論，但就其實際所指來看，得到加強的除國家權力之外，還有鄉村勢力，大致可信。由此反觀江南農村，也可做如是說。例如，鄉村在官方督導下建立的申明亭和旌善亭，作用在於將民衆中作奸犯科，孝子順孫、義夫節婦者，書其名、揭其行於亭中，亭前則作爲耆民里長會斷民間糾紛爭鬥的場地。¹⁰⁰形式上，這是清廷頒發的政令，體現了上層統治階級的權力意志，但在鄉村社會的具體操作中，所謂「作奸犯科，孝子順孫、義夫節婦者」，由鄉里耆民里長會斷裁定，權力操自在這些被認爲最能代表鄉村共同體公共意志，即村中年高有德或被鄉民推崇之人的手中。

再進一步研究，似乎還可以說，得到加強的不僅有村社權力，更有再低一級的家庭權力。本來，對大多數鄉民而言，家庭的主要意義在於綿延「香火」及物質生活資料的生產和再生產，而且鄉村生活質樸誠厚，如果沒有禮教的下滲，家庭不會在子女的倫理價值塑造方面給予太多注意。但禮教下滲強調「父勉其子，兄勉其弟」，致使家庭擴展了對子女進行規訓和勸誡的權力，時人說：「俗尚詩書，人知敬長，子弟誤入下流，爲父兄率能訓誡」¹⁰¹。尤其是，當家庭的規訓和勸誡不起作用時，社區代之進行懲罰，這時社區就像一個更大的家庭。南潯鎮設立的「遷善」和「洗心」公所，將不聽管教的子弟收容訓誡。具體方法是將之禁錮一室，一几一榻，除衣食外別無它物，有專人隨時訓導，使之悔往事，滌前非，「遇宣講聖諭廣訓之期，則令其恭聽，不多言，不外出，能讀書者仍讀書，能習藝者仍習藝，半年以後，果能率教一歸，馴謹爲儒者，薦之以館席；爲賈者，引之於生理，偶有在外懈弛，仍蹈前轍者，必呼而誡之，甚或仍閉而置之，衣食之費，其家供給。其家力

⁹⁹ 鄭振滿，〈明後期福建地方行政的演變——兼論明中葉的財政改革〉，《中國史研究》（北京），期1（1998年1月），頁147-157。

¹⁰⁰ 夏宗彝等修，汪國風纂，〈憲政〉，《金壇縣志》（光緒11年刊本），卷4，頁41。

¹⁰¹ 顧傳金等纂，〈風俗〉，《蒲溪小志》，卷1，頁12。

有不足，則塾中任之，一切醫藥紙筆零星雜費，悉取之塾中。」¹⁰²所以，鄉村社會在對禮教的接受，不僅擴展了家庭和社區的教化功能，而且還加強了他們對其成員的控制能力。

需要一提的是，正是在這一過程中，官府的權威反倒有可能因推行教化不力而受到削弱。就如鄉村中有時也有官府督導選派的「搖鐸老人」，其黃衣振鐸，口誦「孝順父母，和睦鄉里」，但這樣的例行公事卻只能使聽者麻木，置若罔聞。¹⁰³更糟的是這些人在鄉民的心目中往往被妖魔化，就像傳說中的鬼神，「家有小兒吵嚷，父母以『搖鐸老人』警之，輒肅然無聲」。¹⁰⁴甚至還有這樣的情況，同樣是對民衆的教化，官方如果當例行公事來敷衍，民間人士認真推行，對比之下官府就容易被輕視。如上面引過無錫士人黃印談及到的官方講約活動單調乏味，致使「聽者輒指目妍笑，使數行之，益供戲玩」。¹⁰⁵還有很長一段時間裏，湖州府官方的講約活動是在黎明進香，清晨宣講，可是鄉人在這時多未上市，聽衆寥寥。相對而言，如該鎮仁濟善堂紳董姚某邀請同志，自備斧資，下鄉講約。這樣的民間自發活動，每次開講之前，他們發貼傳單，臨期捐牌鳴鑼，赴各村演講，致使聽者畢集，尤其到了交租納糧的季節，又在倉前搭蓋蓬廠，延請多人宣講，自辰至酉（即從上午九點至傍晚七點），片刻不停，還向過往民衆大量分送勸善書，時人說：「四十餘天，風飲露餐，鄉民莫不感激涕零，自兵燹以來，未有如去年之安謐也。」¹⁰⁶

當然，這不意味著鄉村權力與官府權力在此過程中就是此消彼長、你進我退的對立關係。實際上，鄉村社會的穩定往往是整個社會穩定的前提，並取決於各種社會力量對權力制約所形成的動態平衡，致使行政權力不至於為所欲為、無限擴張。所以，鄉村權力的加強不一定處處、事事意味著官府權

¹⁰² 佚名纂修，〈甬里志稿〉，《中國地方志集成》（南京），卷 8 冊 6，頁 227。

¹⁰³ 胡琢纂修，〈建置〉，《漢鎮紀聞》，《中國地方志集成》（上海），卷 1 冊 21，頁 560。

¹⁰⁴ 楊樹本纂，〈瑣志〉，頁 509-510。

¹⁰⁵ 黃印，〈備參上〉，頁 13。

¹⁰⁶ 〈勸講鄉約推廣說〉，《申報》，光緒 11 年 5 月 6 日，1885 年 6 月 18 日。

力的加強。畢竟，鄉村權力以地緣和血緣為核心，鄉民的人際關係也主要為家庭和家族這一類天然生長的自然紐帶所聯結。按照傅衣凌先生的說法，在這種複雜的社會網絡中，階級、階級關係、階級分化較為模糊，具體情況當具體分析。¹⁰⁷正如在地方性的歷史資料中，村社共同體在此過程中為維護自身利益與官府的抗爭，也常有記載。具體說來：在個體行為方面，周莊鎮被鄉民舉為約正的徐姓儒生，朔望宣講，剴切解諭，聽者為之動容，但最讓鄉人感懷的，是他見義敢為，毅然與官府抗爭，即「鎮為蘇淞孔道，督府遊兵往來如織，拘民舟載官物，復多所挾制，居人苦之，康熙己未年冬(1679)，沂擒其渠魁，號稟督轅，治以軍法，勒示淪石」。¹⁰⁸在集體行為方面，康熙25年(1686)甬里鎮的講約會所被地方保安部隊佔據，五十多名士紳聯名上書請求歸還，持續了三年才得到解決。¹⁰⁹當然，這與明代士紳的結社及19世紀中期以後愈來愈多的鄉村平民抗糧事件相比，這兩個事例的對抗程度不算激烈，但如果考慮到此時奏銷案的風波平息不久，江南社會在官府的嚴厲整肅之後，士紳噤若寒蟬，其時功令嚴竣，各州縣明倫堂勒石臥碑的〈順治九年御製訓飭士子文八條〉，規定生員上書陳言，一言建白，即以違制論，革黜論罪；且嚴禁生員糾黨多人立盟結社，把持官府；就可視為這些士紳以推展禮教為名，挺身而出，標榜聲氣，表明禮教下滲也能促發鄉村勢力對地方事務的關注，以及由此而來的相應抗爭。

同樣，鄉村共同體的權力也受到制約。雖然，我們上面提到過鄉村精英在過程中被賦予了較多的權力，譬如組織講約活動，旌表貞孝，以及對其認為的不軌行為進行處罰，但同時他們在這一過程中又被嚴格要求修身養性，各種清規戒律對其有一定的約束。如在禮教下滲最充分的地區和時段裏，讀書人平居非正事不出戶，出必衣冠整肅，嚴寒酷暑而不易，而且「歌場酒肆

¹⁰⁷ 傅衣凌，〈明清時代階級關係的新探索〉，《明清社會經濟史論文集》（北京：人民出版社，1982），頁293。

¹⁰⁸ 陶煦，〈人物〉，《周莊鎮志》（光緒8年元和陶氏儀堂刻本），《中國地方志集成》（南京），卷4冊6，頁550。

¹⁰⁹ 陳維中纂修，〈（吳郡）甬里志〉，《中國地方志集成》，卷8冊5，頁400。

不敢闖入，春秋佳月登山臨水，未嘗選伎徵歌。寒素之儒不爲人居間作保，亦未有攜筐入市者，扇必詩畫，手不持煙袋，友朋會晤，惟以時藝相質，爲人師，館課嚴肅，令節假館不出，三日交際必素交，賣漿酒削之家，雖擁厚貲，不輕與通慶弔。」¹¹⁰而且，一些村社自發設置了監督機構，善則勸之，過則規之。嘉慶年間成立的瓜洲翠屏洲同善堂，農閒時朔日集會，仿古瞽矇之法，招瞽者數人於院中教之，誦習古今嘉言懿行，內容爲孝弟忠信、禮義廉恥之事，「凡有身家者，共利賴焉」。¹¹¹在當時的歷史語境中，所謂有身家者也擁有較多說話和辦事權力，這樣一種約束使他們或當知有所收斂。

五、鄉村社會的需要和容納程度

既然禮教下滲是對鄉民日常生活進行影響的過程，那麼鄉村社會又是怎樣回應這些影響？毋庸贅述，鄉民一天最重要的事情莫過於養家糊口，所謂「男力於耕，女勤於織」，很多方面不可能按照禮教規定的行禮如儀。如禮教強調的「喪期不嫁，禁行燕樂」，在鄉村社會就無法遵行。因爲鄉民婚男嫁女大都選在田事結束之後，如果男女雙方家庭門第相當，秋成收穫，歲晚務閑，正宜舉辦婚嫁之際，忽有分居各炊之弟兄叔伯奄然物化，鄉民們自然不會遵守喪制而更改婚期，時人說：「若一愆期，所費不貲，安知來歲能否備辦？」¹¹²尤其是，禮教處處設防的兩性交往原則在鄉村社會也難通行。文獻記有，吳俗重女，田間力作，女實司之。若一個農夫娶胖健之女，育女子三數人，終歲勤勤，收穫有餘，不十年可以致富，故在鄉村中可常見到母督其女，夫率其妻，小姑姆孀，往來阡陌，或種桑、或植棉、或戽水，男女雜作，毫無避忌，而這也讓儒家士人感歎：「鄉間風俗似尙不至大壞，吳中鄉間之俗尤不至於壞也。」¹¹³所以，鄉村社會對禮教下滲並非全盤照收，而是

¹¹⁰ 周鬱濱纂，〈風俗〉，《珠里小志》，《中國地方志集成》，卷3冊2，頁506。

¹¹¹ 于樹滋纂修，〈善堂章規〉，《瓜洲續志》（瓜洲丁氏凝暉堂1927年鉛印本），卷11，頁11-13。

¹¹² 〈禮本於俗論〉，《申報》，光緒7年12月12日，1882年1月31日。

¹¹³ 〈書失陳氏願嫁原夫案〉，《申報》，光緒9年7月5日，1883年8月7日。

按照現實生活的需要進行取捨。

清中期社會安定，少有動亂，鄉民大多處在與官府無涉的自然狀態之中。典型的例子如雍乾年間，某官員在寶坻鄉下迷路，遇到一位樵者，遣役問之。掖至輿前，問曰：此何地名？回答：不知。再問：爾住何莊？回答：不知。再問：爾何姓名？亦曰不知。對此，地方文人感慨地寫道：「蚩蚩木之，美而釋之，去數武，復佇望而笑，洪歎曰：『甚哉。民之醇也！其不見官吏也久矣。宜其始則范范然警，斷則嘻嘻然樂。美哉俗乎？』」¹¹⁴再看江南農村，雖說該地區的商品經濟和市場化較北方農村發展，但鄉民的精神狀態卻與之類似。對此，地方文獻的記載是，「其民勤，有蓄千金而樵汲樹藝未嘗廢者；其俗厚，民間無淫治賭博之肆。兄弟析煙，亦不遠徙；祖宗廬墓，永以為依。故一村之中，同姓者至數十家或數百家，往往以姓名其村巷。冠服尚樸，雖樵汲耕種，巾不去首，其昏喪儉而少文。凡治喪，親戚鄰友祭儀，不事虛文，必以資助喪家。故喪家賴以給用，凡嫁女娶婦，皆近村比境」。¹¹⁵所以，鄉村社會對禮教的取捨既很少有經典臚列的繁文縟節，同時也鮮為政治層面上的國家效忠。乾隆年間，吳縣彭紹升二十歲時頗有用世之志，很想成為諫官，一天與朋友薛家三討論世間利病時，家三說自己只希望得負郭之田數百畝，與九族共之，再用餘財推及鄉里，並仿東林善會使俾鰥寡孤獨者有養。紹升聞後，即愧己言，以為仁人用心當如是，遂捐資建清節堂，以恤孤寡。¹¹⁶

其時鄉村的社會經濟發展需要文化的提升，禮教「事父母則當孝養，事長上則當恭順，夫婦之有倡隨，兄弟之有友愛，朋友之有信義，親族之有款洽」，作為一種文化精神，恰可以將鄉民與生俱來的家庭、家族或地緣情感發揮盡致，並在道德的意義上加以歸類和定義。就如小農家庭多是父子兄弟

¹¹⁴ 周家楣、繆荃孫編纂，〈風俗〉，《光緒順天府志》（光緒 5 年設局修纂，光緒 12 年刻本），卷 32，頁 31。

¹¹⁵ 葉承慶纂，〈風俗〉，《鄉志類稿》（洞庭東山旅滬同鄉會民國 23 年刻本），《中國地方志集成》（南京），冊 8，頁 175。

¹¹⁶ 曹允源、李根源纂，〈公署三〉，《吳縣志》（1933 年刊本），卷 30，頁 18。

在一塊狹小的田場裏耕作，共同生產、共同消費，家庭成員之間本有骨肉親情，禮教則以道德為本位，將之擴展為生相親愛、死相哀痛的孝道，致使普通鄉民中不乏履蹈躬行者。以對父母盡心贍養的孝子為例，如青浦縣金澤鎮的竹工錢凝九，「母死，父多病，凝九竭力待奉，定省不倦。暑扇枕席，各以身溫其臥被。父嗜鮮魚而性吝財，隱囑漁者賤其值，而私償之。」¹¹⁷更為極端的，有鄉民顧某，父病，醫藥罔效，割股肉以進；還有農人朱某，「事親有至性，兩次割股肉以療父母疾。其弟早逝，猶子幼孤，撫以成立。」¹¹⁸此外，平民中也有守窮不嫁二夫的貞女，如木工謝某之妻孫氏，夫病療五年，該女謹侍，必遂所欲，「已恒日不再食。年二十九，夫死，遺一子一女，力紡織以給衣食，後子出嗣夫仲兄，戒以毋私奉所生，娣姒間給助之，必苦勸始受。」¹¹⁹這種血親理念推及到整個氏族，就是「親親以相及」，致使民聚而居，各有祠宇，每當春秋祭祀，盛者千餘，丁少亦數百人，踴躍濟濟，秩然有序，有人撫腕贊曰：「孝道所繫，豈淺鮮哉！」¹²⁰

家庭關係的擴大或延伸是鄰里關係。對鄉民來說，舉凡造橋、修路、築堤、借貸，以及求神、娛樂，非家庭所能單獨承擔或舉辦，需四鄰的支援和協助。禮教強調鄰里間的有無相助，患難相撫，又在文化層面上擴展了鄉民生產和生活中的交往關係。如燕饗之禮「親宗族兄弟」；婚姻之禮「合二姓之好」，都能夠使鄉民在節令或禮儀的觥籌交錯中，增加彼此的理解和信任。時人記載，每逢新年，親黨鄰里間用柬帖造門致意，燕飲相酬酢，如是者累日。¹²¹此外，在其他的節日裏，鄉民們具樽酒時物，互相招飲，「遇家慶集姻黨會筵一堂，或因祭享會飲，或因報賽釀飲，頗有風味。」¹²²尤其每至婚嫁，娶婦之家既擇吉日，預發四頁名柬，召其所親，女眷則令老嫗率喜婆持

¹¹⁷ 周鳳池等纂，〈孝友〉，《金澤小志》，卷3，頁56。

¹¹⁸ 同上書，頁57。

¹¹⁹ 同上書，頁84。

¹²⁰ 祝廷錫纂，〈壇廟祠宇〉，《竹林八圩志》（民國21年刊本），《中國地方志集成》（上海），卷2冊19，頁454。

¹²¹ 顧傳金輯，〈風俗〉，《蒲饒小志》，卷1，頁14。

¹²² 楊積谷纂，〈風俗〉，《餘姚六倉志》（民國9年刊本），卷18，頁6。

柬往迎，屆期賀者畢至，婦之尊長至親，莫不有禮。昆弟則攔門禮，抱舅禮。以親迎之日俗，「屬視親疏，分別賚之，雖極疏者，亦不免果餌之贈。」¹²³所以，即使村社共同成員間出現了矛盾和衝突，主要不是依靠人爲設計的複雜機制或冷冰冰的外在法則，而在於通過世代形成的風俗習慣及人情關係進行協調。太倉茜涇鎮，鄉民務耕種勤，紡織度日，如果有爭執，則會相約到鎮中心古塔旁說理。該塔高四丈餘，圍以如之，相傳仙人一夕壘髮而成，鄉人認爲：「塔在市心，人煙湊集，公道所從出也。」¹²⁴

甚至，最具衝突性的租佃、雇傭關係也被相應的文化提升中披上了一層溫情脈脈的面紗。作爲典範的清初名儒張履祥返回故里浙江桐鄉，布衣蔬食，躬耕樂道。他曾雇工耕作，在主佃關係中特別強調樹立禮教的德義精神，即「務以仁義，固貧戶而已取之額，可捐不可益，使墾田之農，不至失利，義也。推誠敦信，憂患與同，勞苦與會，相關之情有如婦子仁也。」¹²⁵在具體的實踐中，他自奉甚儉，非祭祀不割牲，非客至不設肉，以蔬食爲多，「惟農工以酒肉餉。」¹²⁶此後的歷史記載，更有不少與禮教精神相洽的「恤農」的事例，並多爲一些詩書望族的地主人家。如長洲縣的吳義莊，係由吳鳳清所創辦，吳先祖乃埭之望族，詩禮世家，故多藏書，居恒相對誦讀，取古今可泣可歌之事相議論，家業雖不逾中人，而對閭族鄉黨貧乏之人，稱貸絕不吝，「有不足則呼妯娌典質釵釧以應之，甚至再三，終不爲嫌」。¹²⁷又如道光、咸豐年間，蘇州城內潘氏地主對佃農租額或半免或全免，幾至無歲無之。還有盛澤鎮王氏地主每年折租價，無論米價昂貴，總在二千文以內，又每石讓米二斗至半斗不等。「鰥寡孤獨之戶，查明酌減，病即施藥，寒則施衣，

¹²³ 楊樹本纂，〈習尚〉，《濮院瑣志》，《中國地方志集成》，卷6冊21，頁493。

¹²⁴ 倪大臨纂，陶炳曾補纂輯，《茜涇紀略》（乾隆37年纂，同治9年增補），《中國地方志集成》（南京），冊8，頁627。

¹²⁵ 張履祥，〈賃耕末議〉，《楊園先生全集》（同治11年應寶時刻本），卷19，頁20。

¹²⁶ 蘇惇元，〈張楊園先生年譜〉，《楊園先生全集》，頁12。

¹²⁷ 朱福熙、楊樹則、程錦熙纂，〈義莊〉，《黃埭志》（蘇州振新書社會1922年石印本），卷2，頁10。

農民皆踴躍歡喜，以得佃盛澤王氏之田為幸」。¹²⁸仔細分析，這裏起作用的即為禮教特意彰顯的親情和族誼，正如當時官府和儒家文人反覆宣傳的「業佃稱為田親眷，休戚相關甚聯絡」。¹²⁹總體上來看，大多數地主雖在經濟上和政治上擁有較多的權力，很多情況下（尤其是災荒之年）階級關係趨向緊張和對立，但這並不能否定在正常年景下禮教強調德義的文化精神，對主佃關係的規範和導引，致使農村階級關係中存在著某種溫情。

就實際效用而言，這種溫情在一定程度上緩和了階級矛盾和社會緊張。嘉慶9年(1804)夏五月，青浦縣大雨連旬，禾田為水所淹，平地即可行舟，隨之而來的是米價騰貴，搶奪成風，金澤鎮的富戶則亟出錢米，按戶分給貧民，並旋呈縣府出面平糶，使社會趨於安定。與之相反，鄰近地方則因處馭不善，發生了很多騷動事件。甚至到了道光3年(1823)夏，該鎮又遭淫雨連旬，水大於當年，且退更遲，賑災悉照舊章程，亦得無事。¹³⁰畢竟，此時江南農村經濟的發展，底層農民已經具有相當的經濟能力，同時的北方佃戶，所居住的是業主之莊屋，牛犁穀種間亦仰資於業主，故一經退佃，不特無田可耕，且亦無屋可住，故佃戶畏懼業主，而業主得奴視而役使之。南方佃戶自居己屋，自備牛種，不過藉業主之塊土而耕之，「交租之外，兩不相問，即或退佃，盡可別圖，故其視業主也輕，而業主亦不能甚加凌虐。」¹³¹所以，作為現實的考慮，地主階級也需要禮教刻意烘托出來的那種溫情氣氛，以提高勞動生產率。對此，提倡最力的張履祥說得很清楚，「飽其飲食，然後責其工程，彼既無詞謝我，我亦有言詰之」。再從近年來的研究成果來看，也正是由於明清之時傳統封建人身依附關係出現了鬆解，佃農與地主之間多「無主僕名分」，再加上庶民地主成為鄉村中地主的主體，沒有官方背景，經濟利益只能憑藉經濟手段，或文化手段來實現。¹³²在這個意義上，禮教倡

¹²⁸ 《申報》，光緒2年12月20日，1877年2月2日。

¹²⁹ 《申報》，光緒2年1月28日，1876年2月22日。

¹³⁰ 周鳳池等纂，蔡自申續，〈雜記〉，《金澤小志》，頁120。

¹³¹ 〈乾隆四年八月初六日，兩江總督那蘇圖奏〉，中國人民大學清史所等編，《康雍乾時期城鄉人民反抗鬥爭資料》（北京：中華書局，1979年8月），上冊，頁11。

¹³² 李文治，《明清時代封建土地關係的鬆解》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁3。

揚的「仁愛」在這時被主佃、雇傭關係所特別強調，不是某一社會群體單方面的主觀意願，而在於經濟發展到一定階段，人際交往關係需要進行相應調整和建構新的文化模式作為支撐，禮教下滲恰逢其時，適得其所。

六、結語

當我們將史料的碎片粘合成一幅歷史圖像時，雖說還有很多部分尚待細描和補佚，但促成鄉村社會對禮教接受和回應的主要因素已依稀可辨。具體說來，編織這幅歷史圖像的，表面上看來似乎是以往研究較注意的官方的教化措施，但在更深層，則是本文揭示的民間語文與鄉村教育、通過日常生活中的漸潤浸漬，再加上下層讀書人的身體力行，禮教與鄉村生活和生產方式的高度一致性，從而構成在這一特定區域，這一特定時代的特定歷史發展。如果再對之進行理論概括，似可在以下三個方面予以注意：

首先，對作為統治階級意識形態的禮教來說，其下滲過程不只是一個上行下效、風行草偃的單向演化。在鄉村社會質樸少文、渾若天成的自然狀態下，來自上層的禮教雖然也有非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言和非禮勿動的說法，但在鄉村社會實際推行則須因人情、人性而立。以金景芳先生所言的儀禮中最重婚禮為例，¹³³雖說禮教經典將之賦予「上以事宗廟，而下以建後世」的意義，並有問名、納采、請期、親迎等隆重的程式，但鄉民中卻經常發生搶親之舉，且在當時人看來也不一定就和禮教教義相衝突。時人說，其情有可恕者，窮鄉僻壤，小戶寒門男婦，婚姻不能備禮，不得已而出於此，顧名為搶親，實則男家與女氏預約訂期，以搶代娶，冀省一切費用而已。嘗見鄉人率族中叔伯弟侄及親朋好友，操舟至女氏家，突然湧入，挈新婦以去，而女如事先已知男方將來，則薄施鉛粉，新換衣裳，雜於諸眷屬中，見眾至亦不避，無須拽提，欣然隨去。女之父母佯若驚駭，鄰里聞鬧畢集，且泣且訴，而絕不言及追之之法，過此三日，則男方家人乃備羊酒，新婿登門拜識，

¹³³ 金景芳，〈談禮〉，《歷史研究》（北京），期2（1996年4月），頁5-11。

翁媪仍設宴款待。故「禮之所不能行而後從權，雖聖人亦不以爲非。」¹³⁴就是說，面對充滿生機，變動不居的鄉村日常生活，禮教已不是官方文書或經典文獻所記述的那種禮教，其內在的道德緊張到了鄉民那裏早已有了相應的鬆弛，否則如何能在現實社會中廣爲推行？

其次，儒家禮教下滲底層，某些社會群體的主觀努力固然重要，但歷史和現實給定的演化空間也同樣重要。正如 19 世紀中葉以後鄉村社會經濟的急驟轉型，社會生活發生了很大變化。對此地方性文獻有大量記載，在飲食方面，往昔宴客概用十肴，羅列雖多，所費實少，至乾隆末年一變而爲五簋，再變而爲蘇款，每進一味，旋即撤去。「若盡列於前，水陸之珍幾至方丈。」¹³⁵在服飾方面，會典規定凡男婦服飾各有等差，不得僭妄，像密色馬褂，向無人穿，光緒初年已遍走街衢，「紅風帽，向無人戴，而今已高懸於市肆矣。」¹³⁶與之相應，禮教的影響江河日下，不要說往昔教化活動的場所大多「基地猶存，惜爲耕者侵削大半」；¹³⁷就連最篤誠的儒家士人業已退縮自守，不再像其父兄那樣自任教化之責。咸豐 5 年(1855)，盤龍鎮讀書人成立戒淫會，章程規定：入會之人，須擇一吉日，恭祀文武帝君，將鄉貫姓名填在戒淫單上，簽押焚化，以期不負此盟。不過，組織者已意識到與時俗不合，曰：「我等既設此舉，必有人指爲迂腐者，抑知古聖賢於淫惡，垂訓諄諄，豈名訓不足法耶？抑豈今人高出古人上耶？凡志士當堅持久遠，以祈轉移流俗，毋反爲流俗所轉移。」¹³⁸到了光緒年間，多數讀書人連自身的砥節礪行已難做到，原因在於「生業無存，風俗又日漸奢靡，居家俯仰較難於二十年前，是以儒而兼賈者有之，捐而入官者有之，益以經營閱歷十者已非復前日之頭巾派矣。」¹³⁹所以，關於禮教下滲及鄉村社會的接受和回應，就並非單一意義上

¹³⁴ 〈書縣訊搶親案後〉，《申報》，光緒 10 年 3 月 22 日，1884 年 4 月 17 日。

¹³⁵ 錢肇然修纂，〈風俗〉，頁 14。

¹³⁶ 〈禁戴紅風帽〉，《申報》，光緒 2 年 11 月 27 日，1877 年 1 月 10 日。

¹³⁷ 楊學淵等編撰，〈寨圩小志〉，《中國地方志集成》（上海），冊 1，頁 415。

¹³⁸ 金惟縈編纂，〈盤龍鎮志〉，《中國地方志集成》（上海），冊 1，頁 661-662。

¹³⁹ 〈破惑〉，《申報》，光緒 2 年 10 月 21 日，1876 年 12 月 6 日。

的文化生成，而是各種社會因素的匹配和互動演化。

再次，目前研究此類問題大多採用來自西方的經典理論，諸如「意識形態」、「文化霸權」和「論述權力(discourse power)」的分析框架。這些概念過於強調精英／民衆，統治／被統治的單向對立，若將其移置使用，雖然能夠使研究者對中國問題有一簡明扼要的敘述線索，但在實際運用過程上卻有面對不同對象，如何包容更多史事，以及如何處理歷史諸多面相的問題。畢竟，西方的經典理論來自其所面對的歷史發展，如西歐中世紀，以及此後的資本主義、現代化發展，都與歷史上的中國社會有較多差異。甚至與同處在封建社會的西歐中世紀相比，中國社會也有太多不同之處。如西歐中世紀教堂廣設鄉野，每個鄉村基本上都設有專職的神職人員，定期舉行宗教儀式，對異端加以宗教審判，以「意識形態」、「文化霸權」或「論述權力」實實在在控制著普通鄉民。然而，就傳統中國的情況來看，即使是在文風最盛的江南，每個鄉村（尤其是自然村）不一定有取得功名的儒生，大多也無孔廟，更不要說對異端進行宗教審判，作為一個「漸漬聖化，綽有儒風」的自然過程，鄉村社會對禮教的接受和回應，具有多重性和相對性，並且還體現為人際關係的調整和鄉村文化精神的提升。就如傳統中國「禮俗相交」的描述語彙，¹⁴⁰並非特意將之割裂對立，而是強調在這此過程中文野契合，互為表裏：一方面「民失其性，是故為禮以奉之」；另一方面「禮失，而求諸野」。實際上，對鄉村社會來說，即使統治階級推行禮教是為了確立「霸權」，日常生活中又有太多的化解和緩衝之道，從而構造出此項發展的多元性、多向性和多重性。在這個意義上，「禮俗相交」作為歷史的分岔(bifurcated history)，在具體社會生活場景中更注重複雜關係間的歷史互動，這樣一種思路或可對目前佔支配地位的那些西方理論框架進行某種修正和補充。

¹⁴⁰ 北宋關中學人呂大防兄弟在藍田倡行禮教時曾強調，「凡同約者，德業相勸，過失相規，禮俗相交，患難相恤」。〈呂大防傳〉，《宋史》（北京：中華書局，1977年版），卷340，頁10845。

徵引書目

一、史料

1. 《申報》，上海，光緒 2 年 1 月 28 日（1876 年 2 月 22 日）、光緒 2 年 11 月 27 日（1877 年 1 月 10 日）、光緒 2 年 10 月 21 日（1876 年 12 月 6 日）、光緒 2 年 12 月 20 日（1877 年 2 月 2 日）、光緒 4 年 11 月 25 日（1878 年 12 月 18 日）、光緒 5 年 3 月 3 日（1879 年 3 月 25 日）、光緒 6 年 1 月 18 日（1880 年 2 月 27 日）、光緒 7 年 12 月 12 日（1882 年 1 月 31 日）、光緒 9 年 7 月 5 日（1883 年 8 月 7 日）、光緒 10 年 3 月 19 日（1884 年 4 月 14 日）、光緒 11 年 5 月 6 日（1885 年 6 月 18 日）、宣統 2 年 8 月 20 日（1910 年 9 月 23 日）、宣統 2 年 9 月 8 日（1910 年 10 月 10 日）。
2. 《江南通志》（乾隆元年），《文淵閣四庫全書》，臺灣商務印書館影印，地理類，史部 265，卷 19 冊 507。
3. 《宋史》，北京：中華書局，1977 年版，卷 247、340。
4. 《欽定大清會典事例》，卷 318，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊三編》，臺北：文海出版社，卷 318 冊 663。
5. 丁兆基、陳子蘭等修，汪國風纂，《金壇縣志》，光緒 11 年刊本，卷 4。
6. 于樹滋纂修，《瓜洲續志》，瓜洲丁氏凝暉堂 1927 年鉛印本，卷 11。
7. 中國人民大學清史所等編，《康雍乾時期城鄉人民反抗鬥爭資料》，北京：中華書局，1979 年 8 月，上冊。
8. 文運隆，〈重修南川縣城記〉，黃際飛等修，周原光等纂，《南川縣志》，光緒 2 年刻本，卷 11。
9. 方苞，《方望溪全集·集外文》，清咸豐元年桐城戴氏刊本，卷 1。
10. 王樹棻修，潘履祥纂，《羅店鎮志》，光緒 15 年刊本，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，卷 1 冊 4。

11. 王鍾纂，胡人鳳續纂，《法華鄉志》，1922年鉛印本，上海：上海書店，1992，卷2冊1。
12. 丘浚，《丘文莊公集》，清同治辛未年丘氏可延堂刻本，卷2。
13. 朱福熙、楊樹則、程錦熙纂，《黃埭志》，蘇州振新書社會1922年石印本，卷2。
14. 江蘇省博物館編，《江蘇省明清以來碑刻資料選集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1959。
15. 何文源、王靄如纂，《塘灣鄉九十一圖里志》（道光14年修），《中國地方志集成》，上海：上海古籍出版社，1992，冊1。
16. 沈葵編纂，《紫堤村志》，咸豐6年，上海：上海市文物保管委員會，1962，卷4。
17. 周家楣、繆荃孫編纂，《光緒順天府志》，光緒5年設局修纂，光緒12年成書，卷32。
18. 周鳳池等纂，蔡自申續，《金澤小志》，道光11年輯，上海：上海市文物保管委員會，1961。
19. 周鬱濱纂，《珠里小志》（嘉慶20年修），《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，卷10冊2。
20. 金惟繁，《盤龍鎮志》，光緒初年刻本，上海市文物保管委員會，1961。
21. 施惠、錢志澄等修，《宜興荊溪縣志》，光緒8年刻本，卷4。
22. 施震銓，佚名纂修，《甫里志稿》（光緒年間抄本），《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社，1992，卷8冊6。
23. 胡琢纂修，《濮鎮紀聞》，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，卷1冊21。
24. 倪大臨纂，陶炳曾補纂輯，《茜涇紀略》（乾隆37年纂，同治9年增補），《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社，1992，冊8。
25. 夏宗彝等修，汪國風纂，《金壇縣志》，光緒11年刊本，卷4。
26. 席裕福、沈師徐輯，《皇朝政典類纂·學校二十四》，光緒29年雙璞齋藏板，上海圖書館集成局鑄印，臺北：文海出版社，1982，卷236。

27. 祝廷錫纂，《竹林八圩志》，民國 21 年刊本，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，卷 2 冊 19。
28. 張人鏡撰，《月浦志》，光緒中葉輯，上海：上海市文物保管委員會，1961，卷 5、7。
29. 張允高、馮成修，錢淦纂，《寶山縣續志》，民國 10 年鉛印本，卷 5。
30. 張永銓，〈陪拜文廟議〉，賀長齡輯，《皇朝經世文編·禮政二》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊正編》，臺北：文海出版社，卷 55 輯 74。
31. 張英，《恒產瑣言》，賀長齡輯，《皇朝經世文編·戶政十一》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊正編》，臺北：文海出版社，卷 36 冊 74。
32. 張履祥，《楊園先生全集》，同治 11 年應寶時刻本，卷 19。
33. 張穆撰，《閻若璩年譜》，北京：中華書局，1994。
34. 曹允源、李根源纂，《吳縣志》，1933 年刊本，卷 30。
35. 陳元模，《松南志》，嘉慶 18 年輯，《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社，1992，冊 4。
36. 陳尚隆原纂，陳樹谷續纂，《陳墓鎮志》（雍正 2 年修，乾隆 35 年補修），《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社，1992，卷 3 冊 6。
37. 陳維中纂修，《（吳郡）甫里志》，康熙壬午年輯，《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社，1992，卷 8 冊 5。
38. 陸士超等纂，《月浦里志》，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，冊 4。
39. 陸立輯，《真如里志》，乾隆 36 年成書，上海：上海市文物保管委員會，1962。
40. 陶煦，《周莊鎮志》，光緒 8 年元和陶氏儀堂刻本，《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社，1992，卷 4 冊 6。
41. 章以謙，〈自得居叢述〉，童世高等修纂，《錢門塘鄉志》，民國 10 年刊本，上海：上海市文物保管委員會，1963，卷 3。
42. 章學誠，《章氏遺書》，浙江圖書館鉛印本，卷 9。

43. 童世高等修纂，《錢門塘鄉志》，民國 10 年刊本，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，冊 4。
44. 閔寶梁纂，《晟舍鎮志》，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，卷 2 冊 24。
45. 黃印，《錫金識小錄》，光緒丙申年刊本，卷 1。
46. 楊學淵等編撰，〈古迹〉，《寨圩小志》，乾嘉年間編撰，道光、咸豐年間補訂，上海：上海市文物保管委員會，1962。
47. 楊樹本纂，《濮院瑣志》，乾隆年間輯，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，卷 7 冊 21。
48. 楊積谷纂，《餘姚六倉志》，民國 9 年刊本，卷 18。
49. 葉承慶纂，《鄉志類稿》，洞庭東山旅滬同鄉會民國 23 年刻本，《中國地方志集成》，南京：江蘇古籍出版社，1992，冊 8。
50. 裘廷梁，《時務報》，光緒 24 年 4 月 1 日，冊 61。
51. 趙錫孝，〈徭役議〉，賀長齡輯，《皇朝經世文編·戶政八》，沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊正編》，臺北：文海出版社，卷 33 輯 74。
52. 蔡蓉升原纂，蔡蒙續纂，《雙林鎮志》，民國 6 年上海商務印書館鉛印，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，卷 15 冊 22（下）。
53. 鄭鐘祥修，龍鴻文纂，《光緒常昭合志·風俗》，光緒甲辰年刊本，卷 6。
54. 盧學溥修，朱章彝、張惟驥等纂，《烏青鎮志》，民國 7 年鉛印本，《中國地方志集成》，上海：上海書店，1992，冊 23。
55. 錢肇然修纂，《續外岡志》，上海：上海市文物保管委員會，1961。
56. 龍文彬撰，《明會要》，北京：中華書局，1956 年版，上冊。
57. 薛福成，《庸盦筆記》，卷 6，《筆記小說大觀》正編，臺灣：新興書局影印本，冊 5。
58. 蘇惇元，《張楊園先生年譜》，《楊園先生全集》，同治 11 年應寶時刻本。
59. 顧傳金輯，《蒲綏小志》，道光年間緝，上海：上海市文物保管委員會，1961。

60. 龔煒，《巢林筆談》，北京：中華書局，1981年版。

二、專著

1. 李文治，《明清時代封建土地關係的松解》，北京：中國社會科學出版社，1993。
2. 徐雪筠等編，張仲禮校訂，《近代上海社會經濟發展概況（海關十年報告譯編 1882-1931）》，上海：上海社會科學出版社，1985。
3. 張仲禮著，李榮昌譯，《中國紳士——關於其在 19 世紀中國社會中作用的研究》，上海：上海社會科學出版社，1991。
4. 許滌新、吳承明主編，《中國資本主義的萌芽》，北京：人民出版社，1985，卷 1。
5. 傅衣凌，《明清社會經濟史論文集》，北京：人民出版社，1982。
6. 劉大鈞，《吳興農村經濟》，上海：中國經濟統計研究所，民國 27 年。

三、論文

1. 方行，〈論清代前期農民商品生產的發展〉，《中國經濟史研究》，期 1，1986 年 2 月。
2. 王日根，〈「社學即官辦初等教育」質疑〉，《歷史研究》（北京），期 6，1996 年 12 月。
3. 王先明，〈晚清士紳基層社會地位的歷史變動〉，《歷史研究》（北京），期 1，1996 年 1 月。
4. 王爾敏、吳倫霓霞，〈儒學世俗化及其對民間風教之浸滯——香港處士翁仁朝生平志行〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 18，1989 年 6 月。
5. 王興亞，〈清初的經濟政策與社會經濟的緩慢恢復〉，《鄭州大學學報》，期 5，1995 年 10 月。
6. 李伯重，〈簡論「江南地區」的界定〉，《中國社會經濟史研究》，期 2，1991 年 6 月。
7. 李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中央

- 研究院近代史研究所集刊》，期 19，1990 年 6 月。
8. 杜榮桂，〈明代中後期廣東鄉村禮教與民間信仰的變化〉，《中國社會經濟史研究》，期 2，1992 年 6 月。
 9. 金景芳，〈談禮〉，《歷史研究》（北京），期 2，1996 年 4 月。
 10. 陳柯雲，〈略論明清徽州的鄉約〉，《中國史研究》，期 4，1990 年 11 月。
 11. 陳剩勇，〈清代社學與中國古代初等教育體制〉，《歷史研究》（北京），期 6，1995 年 12 月。
 12. 陳剩勇，〈明代浙江：鄉村社會、農家生活和社會教化〉，《浙江社會科學》，期 1，2000 年 1 月。
 13. 劉祥光，〈中國近世地方教育的發展——徽州文人、塾師與初級教育（1100-1800）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 28，1997 年 12 月。
 14. 鄭振滿，〈明後期福建地方行政的演變——兼論明中葉的財政改革〉，《中國史研究》（北京），期 1，1998 年 1 月。

The Penetration of Confucianism into the Countryside: The Jiangnan Region during the Mid-Qing(1681-1853)

Hu Cheng*

Abstract

Based on a documentary observation of Jiangnan village life in 18th and 19th centuries, this paper argues that Confucianism penetrated villager's everyday life mainly through private schools, folk discourses, and popular religion. In this ways, Confucian ideas, in a sense, began to influence their everyday life in the village. Accordingly, rather than scholars who focused on official propaganda and education, low-stratum intellectuals, who led lives similar to those of the villagers, played a central role in communicating Confucianism to commoners. Similarly, in this process power was simultaneously being reinforced and restricted in ways not only visible in the controls of the official ideology and gentry's cultural hegemony over the people that previous scholars have emphasized. As well, from a broader view of social life, related developments included adjustments in different kinds of village social cultures and social relations that ameliorate class conflict between poor and rich. Therefore, the effects of the penetration of Confucian norms into village life corresponded to historical changes. In this sense, the "harmonization of ritual propriety and popular custom" of traditional historical

* Department of History, Nanjing University

discourse in the China might serve as a native historical category that could correct or supplement current conceptions that are principally derived from the Western historical experience and encourage the exploration of local knowledge.

Key words: Confucianism penetration, Jiangnan countryside, Commoner Confucianism, Mid-Qing Social trends