

已有的研究综述及论著目录基本上涵盖了1907年以降的国内研究成果,同时,学者们也注意及时更新最新的研究动态。但是绝大部分的学术史回顾,仅对各篇论文的内容及立论进行独立的简介,缺少对前后论文间研究思路的清理和研究推进程度的判断,由此造成大部分学术史回顾仅能作为论文的提要汇编,而未能真正达到评述的程度。

但已有研究综述及论著目录中最大的问题尚不在此,而在于没有顾及海外学者的研究成果。令人遗憾的是,在叶显恩1985年的《徽州学在海外》和刘森1988年的《徽州社会经济史研究文献目录》之后,学界再无一份详细搜列日文、英文及韩文相关研究论著的清单。卞利等学者编撰的研究综述和论著目录均发生结构性缺失,几乎忽略了海外学者们所有的日文、英文和韩文作品,海外研究成果的述评更是无从谈起。

在准备这份学术史回顾期间,笔者阅读了大量国内学者的徽州研究论著,从中不难得到这样的印象:国内徽州研究的确立,很大程度上依赖于徽州传世资料的宏富,尤其是在学界突破“资本主义萌芽”等论题的限制后,研究内容呈现出一种发散型开拓的面貌,以新史料的披露带动研究的展开。历史研究以史料为本,但片面追求史料的新奇也导致了此类研究多有不重视既有学术史的不良风气,局限于对新史料进行表面的文字解读和简单的内容分类,结果从新史料中仅得出其实从现有史料中早已得知的陈旧结论,没有发挥出新史料应有的研究价值和学术推动力,此中原因很大程度在于对既有学术成果的忽视。

以前人的成果为自己的研究起点,必须先系统地理解既有的研究结论。而从笔者上文对学术史回顾的梳理结果来看,国内学界对海外徽州研究成果的了解竟然发生了结构性的缺失,1986年之后的海外成果甚至没有一份较为完整的目录。针对这一现状,笔者拟在下文对海外的徽州研究成果进行一次力所能及的梳理,以补充目前国内了解之不足。

## 第二节 海外徽州研究学术脉络的梳理

### 一、前区域史时期

徽州具有相对稳定的空间范围,因此目前学界基本上将徽州研究列入区域史研究范畴,但学者对徽州的最初关注并非基于区域研究的思路。

何炳棣是较早研究徽商的西方学者<sup>①</sup>。1954年,他对扬州的盐商展开研究,以探求18世纪中国商业资本主义的发展<sup>②</sup>。当时扬州盐商的主体是徽州商人,何炳棣在对盐政进行制度考订后,关注了徽州盐商的资本流向。扬州的徽州盐商在集聚了大量财富后,将大量资财耗散于追求风雅奢侈的生活,同时实行多子均分的继承制度,分割了已经集聚的资本。何炳棣将此作为18世纪的中国有了财富的集聚却没有像西欧一样发展出资本主义的原因。

何炳棣对社会流动的研究也大量使用了徽州商人的例子<sup>③</sup>。明代购买监生开禁,这为商人购买功名进入仕途打开了一条道路,同时,商人也大量资助家族和家乡的教育事业,这成为商人阶层向上层社会流动的一个动力源。但是商人为追求奢靡生活而对财富的挥霍,以及将大量资产用于收藏鉴赏等活动,也成为商人家庭逐渐衰落、社会地位向下流动的一个原因。

因而,何炳棣对徽州商人的研究,是将他们作为探求中国为什么没有发展出资本主义以及明清时期社会流动状况的证据,而不是为了研究徽州本身。虽然在当时欧美史学界中已经出现区域史研究的趋向,但是西方的中国史研究一直到1970年代后期尚未大规模引进区域史研究的理念<sup>④</sup>。

日本方面的研究也有相似的情形。徽商在晚清和民国时期还有相当的势力,日本学者对徽州及徽商的有关记述,相当多是对当时情

况的记录,并没有进行更多的深入研究<sup>⑧</sup>。但也有一部分学者开始了从事实到学理的探讨,20世纪20—30年代,根岸信对上海的徽宁会馆即徽宁思恭堂的组织运营进行了详细的研究<sup>⑨</sup>。仁井田陞对北京的歙县会馆以及在京从事茶业的徽州人——主要是歙县人——进行了业缘与地缘关系的探讨<sup>⑩</sup>。根岸信和仁井田陞对中国同乡团体和工商团体的研究,受启发于欧洲学者尤其是德国学者 Bücher 和 Schmoller 对欧洲工商团体的研究,西方学者从这些团体的运作中看到了资本主义上升期市民自治力量的兴起,根岸信和仁井田陞也试图从中国的同乡组织和工商团体中寻找中国民众的自治力量,他们通过研究基本上肯定了这种力量的存在。

1940年,牧野巽对明代《休宁茗洲吴氏家记》中的《社会记》一节进行了专门的研究<sup>⑪</sup>。作者从《社会记》中看到明代中后期地缘性的社祭逐渐为宗族力量所主导,社祭的轮值成为宗族各房的轮值,而进入清代以后,社就再也没有在家谱中出现,作者由此推断从明代中后期开始,宗族组织的力量逐渐超越了旧有的地缘组织。

1942年,藤井宏开始从盐政研究介入徽商研究,他的《明代盐商的一考察——边商、内商和水商的研究》认为明代盐商中内商和水商的主体是徽商<sup>⑫</sup>。1953—1954年,藤井宏发表连载长文《新安商人的研究》<sup>⑬</sup>,他用翔实的史料揭示了明清两朝徽州人对商业的投资和对市场的活跃,他看到徽商与封建国家实现了经营上的相互结合,但在加强封建剥削的同时也成为封建社会的掘墓人。在正文中,作者强调了徽州人对商业资本的投入及其对社会发展的积极作用,但在文末补注中,作者也注意到了一个与其论文先前结论略有背离的现象,徽商的大量利润同时转向了奢侈消费而未进入商业。

1956年,多贺秋五郎研究了《新安休宁名族志》和《新安大族志》<sup>⑭</sup>,这两份族谱是典型的多宗族总谱,多贺秋五郎将这一研究作为他中国宗谱研究计划中的一部分。

1961年,仁井田陞在研究中国法制史的过程中又对徽州的佃仆制产生了兴趣,他从徽州的佃仆制中看到了人身依附关系在明清两朝的延续<sup>⑮</sup>。当时的日本京都学派认为中国社会自10世纪唐宋交替之际开始进入近世社会,其证据是自宋以降发达的商品交换和货币

流通。仁井田陞认为仅从商品和货币的流通便断言当时中国进入近世社会有失偏颇,因为即便封建社会也有一定的商品和货币流通,社会性质的确定更应当从社会结构及人的自由度方面进行考量。仁井田陞通过考察佃仆制,指出直到明清两朝依然有大量人身依附关系的存在,从而以实例证伪了京都学派的中国近世社会分期意见。1984年,小山正明对徽州佃仆制的研究延续了仁井田陞的看法<sup>⑯</sup>,从而为小山所倡导的明清中国地域社会支配论张本。

日本学者在对明清时期的商业进行研究时,发现商人书是了解当时市场情况的一种很好材料。森田明、斯波义信和水野正明通过研究《商贾便览》、《新刻客商一览醒迷天下水陆路程》和《新安原板士商类要》<sup>⑰</sup>,了解了明清国内市场的商品产地、客商路线和买卖流程。这三本商人书都是徽州商人的作品。

这一时期日本学者对徽州的关注,并不在于研究徽州本身。明清时期徽商的活跃和徽州丰富的文书遗存,为探讨当时的商业制度、社会变迁提供了丰富的案例。学者们从不同的研究目的入手,利用与徽州相关的资料,证实各自的研究结论。这与本节前文已介绍的同期西方学者的徽州研究路数是相近的。

## 二、区域史角度的切入

二战后,人们在对战争原因的反省中,认为以往国别史和民族史的做法有煽动民族主义之嫌,于是转向超越国别和民族界限的区域研究。认识一个区域,需要调动多方面的知识,因此,可以把区域研究“看作是一种把那些相互有关的研究单位中的历史知识组织起来的实际手段”。同时,认识区域,在把握单个区域的同时,也是为了通向对更大空间范围的认识<sup>⑱</sup>。就徽州研究而言,认识徽州就是为了认识中国<sup>⑲</sup>。

20世纪80年代初期,西方汉学界的区域史研究开始兴起<sup>⑳</sup>。徽州由于地方文献的丰富,被多名学者选为研究区域。

宋汉理(Harriet Thelma Zurndorfer)于1978年以论文《中世纪中国地方背景下的商人与同族:以徽州休宁县范氏家族为个案,800—

1600》取得美国加州大学伯克利分校的博士学位<sup>④</sup>。1981年,她发表了对《新安大族志》的研究,与多贺秋五郎的研究不同,宋汉理借此探讨了自唐末至明中叶士绅阶层的形成和发展<sup>⑤</sup>。1984年,宋汉理博士论文的一部分刊出,她对休宁范氏自唐末至明末发展历程的探讨,真实目的在于检验和回应西方人类学界对华南宗族的研究结论,宋汉理基本上同意了华南宗族的研究结论,但她认为从休宁范氏个案来看,徽州宗族发展的独立性并没有华南那么明显,同时徽州宗族也并非像华南宗族般强调完全自治,政府对徽州宗族有明显的影响<sup>⑥</sup>。此后,宋汉理对徽州的一系列研究于1989年成书出版<sup>⑦</sup>,在书中,作者试图利用丰富的地方文献展现徽州的各个方面,但也因此而出现全书史料丰富,而内容斑驳芜杂、立论无法完全整合的情形。总的来说,宋汉理对材料整理的思路是地方环境决定了居民的生计,当地的生计方式带动了商业的发展,而商业又推动了宗族的兴盛,宗族的兴盛又具有一个外部条件,即国家对地方的税收政策促使了宗族注重自我团结,以逃避国家的过分盘剥,与此同时,宗族又以亲族合伙等方式促进了商业的发展。作者在书中表达了她的区域史观点,她将徽州作为中国的缩影,希望通过徽州一地的详尽研究透视整个中国历史的传承和变迁<sup>⑧</sup>。1992年,宋汉理又对清代徽州和福州科甲兴盛的原因进行了类比探讨,她认为徽州和福州两地均具有独特的区位和物产,从而促进了当地商业的发展,家族将商业利润转入宗族教育,由此出现科甲鼎盛的局面,而宗族也借族人的功名实现了家族的兴旺<sup>⑨</sup>。这一研究结论其实与何炳棣对明清社会流动考察所得到的结果基本相似。

继宋汉理之后,贺杰(Keith Duane Hazelton)也在1984年完成了他的博士论文《徽州的宗族与地方精英,1500—1800》<sup>⑩</sup>,宋汉理的研究目的之一在于回应人类学者对中国宗族的研究结论,贺杰的研究同样致力于历史学与人类学的结合,他在论文中对中国宗族研究的文献回顾完全是人类学本位的。与以往中国宗族研究均选择农村宗族不同,贺杰选择了休宁县城内的一个城居宗族吴氏,因居于城市,吴氏家族的经济更多依靠商业,而非农业,在城市中家族成员居住地点的集中以及每年的祭祀促进了家族凝聚力的提升。贺杰在论文中

同时探讨了地方信仰与宗族之间的关系,他发现不少宗族将同姓名人附会为祖先,而徽州汪、程等大姓的共同祖先逐渐演化为当地的地方神。对于宗族与地方精英之间的关系,贺杰从名族志和地方志中的记载得到启发,认为取得功名成为了人们对地方精英的认同条件。贺杰与宋汉理持有相同的区域史观,他也将区域作为了解中国全貌的一个入口,不过他没有像宋汉理一样试图通过徽州一地便直接透视整个中国,而是将徽州作为长江流域的一个代表性区域,与已有的华南、华北研究进行比较,力图通过不同区域的对比研究,拼合出中国的全貌。这一思想在他对休宁吴氏的考察中表现得尤为突出,他将休宁吴氏作为长江流域的宗族代表与华南、华北的宗族研究结果进行了对比研究,指出长江流域的宗族有三个特点:一、家族共有财产仅够合族祭祀;二、有功名者方能成为精英领袖;三、家族成员的移居分散是比聚居更明显的一个趋势<sup>⑪</sup>。

哥伦比亚大学的刘祥光也将徽州作为博士论文的研究对象,他关注的重点是徽州的教育<sup>⑫</sup>。论文中,作者考察了自宋至清代徽州歙县和休宁两县公私教育机构的建立和维护情况。这些教育机构深受国家科举制度变动的影响,由于教育机构的实态深深地嵌入了徽州地方社会,科举制度对它的影响,其运作也就成为国家政策影响地方社会的一个缩影。因而,刘祥光的论文实际上是以徽州为个案来探讨这几个世纪中国家与社会之间的互动关系。

宋汉理、贺杰和刘祥光将区域史理念付诸徽州研究,希望从多个角度理解徽州地方社会,在研究中注重学科方法的交叉,这在宋汉理和贺杰的研究中表现得尤为明显。同时,在他们区域研究的背后,又具有一定的宏观理论关怀,宋汉理和贺杰回应了人类学者对华南宗族的研究,刘祥光回应了国家—社会的两分结构理论。他们的宏大理论观照,体现了那个时代区域史研究的基本理念,将区域研究作为认识国家整体的一个中间手段。

### 三、宏大论题观照下的探讨

当代西方的史学研究深受德国历史学家兰克(Leopold von

Ranke)的影响,兰克强调精密审定史料,“如实直书”,这是一般史家对兰克思想的惯常理解。其实,在“如实直书”的背后,兰克始终有意要超越单纯地重建过去的事实,他试图从对个别事件的思考出发而达到对普遍真理的理解,这个真理在兰克看来,不是一般的社会运行规律,而是对于宇宙全体的亲切体验与亲切理解,他要从已发生的事件中看到上帝所愿望的现存秩序<sup>⑤</sup>。

法国的社会史家接受了兰克“如实直书”的精密考证以及考证背后的宏大关怀,但是法国学者更为入世,他们将兰克避免价值判断的终极宇宙关怀转变为实在的社会问题关怀<sup>⑥</sup>。

美国的新史学派同时接受了德国兰克学派和法国社会史家的思想,他们更是将客观考证与社会关怀紧密地结合起来,强调对历史进行社会科学的分析,以探索现代文化及主要社会制度各个重要方面的起源为己任,从而为其他社会科学提供参考资料,供他们进行研究与思想。新史学派特别提醒,历史研究是社会科学而不是艺术,尤其不能把历史学家的本领同文学家的辞藻混淆起来。新史学派不满足只是用准确生动的文字描摹历史,他们认为那并不是重要的学术活动,而只是高级的消遣和行乐。一个人搜罗和编辑大量的碑文,不管他的工作对于学问和历史有多大的贡献,他并不就此成为历史学家,这正如一个人给艺术博物馆搜集古董家具和进行分类工作,并不就成为历史学家一样的道理<sup>⑦</sup>。

美国新史学派的思想对史学的发展路向产生深远的影响,西方学者对中国的研究同样秉承了这样的思路,他们介入徽州研究,是为了解释中国社会的发展路径,进而探索世界历史的一般走向。其中,西方汉学界中最著名的一个议题便是“中国为什么没有发展出资本主义”。

前述何炳棣在1954年对18世纪徽州盐商的研究,目的即在于探究这一宏观议题,盐商对奢华生活的追求和出于孝道对多子均分的恪守,消弭了资本的集聚力量。以哈佛为重镇的费正清学派延续了这一看法,他们提出冲击一回应模式,简而言之,中国的传统社会是停滞的,在中国的社会环境中无法产生出资本主义,只有在西方冲击这一外生条件下,才有可能走上发展的道路。

费正清学派的外生观点与以马克思主义为代表的社会发展阶段学说有一定的背离,学者们从社会发展阶段论出发,又试图在中国寻找资本主义发展的原生土壤。西方学界在解释自己的资本主义成长道路时,逐渐形成了阶级结构、市场经济和新教伦理三条分析思路。当他们转向研讨中国的资本主义发展问题时,很自然地也依循这三条分析路径。

需要一提的是,中国大陆在新中国成立后政治主旋律的影响下,多以马克思主义的社会发展阶段学说为分析工具,涌现出大量对中国资本主义发展原生土壤的探讨。由于韦伯(Max Weber)的新教伦理学说在大陆一度被视为唯心主义而遭禁用,阶级结构和市场经济成为两大分析入口。徽州因为徽州商人的闻名遐迩以及大量契约文书的传世,成为这两个分析角度最为常用的证据来源。学者们从徽商的活动中看到了市场经济的发展,从徽州的租佃契约中看到农民人身关系的松解。大陆学者最为乐观的研究结果与日本京都学派的唐宋变革论相似,认为从唐宋之际随着商品经济的发展和雇工的出现,中国已经有了资本主义萌芽的端倪,另有不少大陆学者认为社会的变革发生于明清之际。

由于大陆学者更具史料获取和文字解读的优势,西方学者大量参考了大陆学者论文所披露的史料,从而在观点上也明显受到大陆学界的影响。周绍明(Joseph P. McDermott)对晚明奴仆境遇的考察中<sup>⑧</sup>,使用了大量徽州佃仆及雇农的例证,他承袭谢国祯和傅衣凌等学者的看法,认为晚明江南社会呈现出一个人身奴役关系松解的趋势。

战后日本的东洋史研究也深受马克思主义的影响,前述仁井田陞和小山正明对徽州佃仆制的研究,就是为了证明直到明清时期人身依附关系依然存续,从而论证当时的中国社会尚未步入近世。美国学者居蜜(Mi Chu Wien)对徽州佃仆制进行研究后<sup>⑨</sup>,得到了与仁井田陞相同的结论。

与仁井田陞等学者的角度不同,重田德转而从茶业经济入手窥视中国的变化<sup>⑩</sup>。他对民国《婺源县志》中的茶商记载进行分类分析,指出徽州茶商在经营中“乡族结合”的特点,也就是此前藤井

宏、何炳棣、宋汉理、贺杰等学者多次论述的徽商家族经营和同乡经营。但重田德同时指出,对既有家族关系、同乡关系的依赖也限制了徽州茶商经营地域的扩张。在他看来,清末徽州茶商一度兴盛,与其说是商人本身发展的结果,不如说更大程度上是外销市场的变化所致。重田德的这一结论与美国费正清学派的冲击一回应理论相近。

除了从阶级、经济角度对“中国为什么没有发展出资本主义”进行探讨外,学者们也开始从思想文化角度开始了对这一宏大论题的观照。余英时在上世纪80年代中期完成《中国近世宗教伦理与商人精神》一书<sup>①</sup>,从思想文化角度探讨西方资本主义兴起的经典之作是韦伯的《新教伦理与资本主义精神》,从余英时一书的标题来看,便可见其深受韦伯思想的影响。余在书中也坦言,他从韦伯作品中得到最大的启发便是“思想本身也自有其某种程度的独立自主性,在客观条件的适当配合之下,思想也可以成为推动历史发展的力量”<sup>②</sup>。据此,余英时尝试从禅宗、道教、儒家,尤其是儒家的人世精神中寻找中国商业发展的精神动力。明清时期的徽商以贾而好儒而闻名,在商人传记中留下了不少思想文化方面的记载,因而,余英时在该书中使用了大量来自徽商的史料证据。但是,需要特别提醒的是,余英时并没有认为植根于儒家、禅宗和道教的中国商人精神能内生出中国的资本主义,他在1985年为该书所作的附录中提到,他研究这一问题的目的是探求“三十多年来东亚的华人社会究竟凭借着哪些精神传统才能成功地把资本主义移植过来”<sup>③</sup>。显然,余英时认为中国文化浸润下的东亚社会,其资本主义是外生的,中国文化中的商人精神只是为外生提供了接受条件。在他1986年为该书所作的序言中,再度声明:“我不仅不预设中国的商业发展必然会导向现代资本主义,而且也无意把中国新禅宗以下的宗教发展比附于西方的新教革命。”<sup>④</sup>

继余英时之后,美国学者Richard John Lufrano也对明清时期文化与商人之间的关系进行了研究<sup>⑤</sup>。他巧妙地选择了商人书作为连通商人与文化的桥梁,从中窥视两者之间的关系,而明清时期商人书的编撰和刊刻有相当多是徽州商人所为,这从前述斯波义信等日本学者以及国内陈学文等学者的研究中亦可得知<sup>⑥</sup>,因而,Lufrano的这部分研究,大部分基于徽商材料。作者指出,清代的泰州学派主张一

个没有受过儒家经典教育的商人也完全能为商业道德著书立说<sup>⑦</sup>。徽州商人实践了这样的理念,他们将儒家的诚信等道德运用于商业实践,并通过商人书进行教化传承,同时,在撰写商人书时也尽量地采用士人的笔调以获得他们的认同,事实上,不少徽商也确实进行了儒家经典的修习。由于徽州又是朱熹故里,因而徽商的思想兴趣也不完全局限于泰州学派,由此,他们的实践和思想包含了比泰州学派更多的内容<sup>⑧</sup>。此外,作者又指出,商人书对儒家道德的褒扬并不是为了宣扬儒家道德,而是为了使商人的行为符合儒家的规范,通过儒家道德来保证市场在没有政府有力保护的条件下依然能够有序地运行<sup>⑨</sup>。除儒家道德外,作者认为商人也从佛家、道家中汲取可资利用的商业道德。同时,Lufrano也对思想道德对中国社会发展的作用程度持有稳健的意见,他认为这些道德没有阻碍商业的发展,但也不足以断言刺激了资本主义的成长<sup>⑩</sup>。这些结论基本承袭了余英时的研究结论。

余英时在《中国近世宗教伦理与商人精神》一书末尾对其后续研究作了瞻望:“资本主义在东亚所表现的形态是否与西方不同?如有不同,其原因又何在?”<sup>⑪</sup>用西方的资本主义来衡量中国社会的发展,是一种以西方为中心的比较观,余英时在对近世社会进行西方韦伯式(Weberian)的追问后,发现中国有更多的现象为西方理论所无法涵纳。西方学界在以中西比较方式对中国进行研究时,也萌生了同样的反思。华琛(James L. Watson)在1982年回顾弗里德曼以降西方人类学者对中国宗族的研究成果时就提到了西方理论在中国研究中的困境<sup>⑫</sup>。例如在中西会通的研究中,汉语中的一些宗族名词需要与西方人类学中已有的一些宗族术语进行对译,但在对译之后,有的西方术语歪曲了汉语的原意,有的汉语词汇中的潜台词无法在对应的西方术语中体现,造成了信息的丢失。这表面上是一个技术问题,就深层而言,是因为中国有着与西方已有社会科学成果不同的发展路径,因为西方已有的社会科学成果来自于西方经验。华琛在文中郑重说道,这是他以一个人类学家的身份提醒历史学家注意的经验教训。1985年,Gary G. Hamilton更是直接对“中国为什么没有发展出资本主义”这个论题提出考问<sup>⑬</sup>。大部分学者在研究这一论

题时,先预设中国没有进入资本主义,然后通过和西方比较,寻找哪些因素可能会使中国进入资本主义,再把这些因素的缺失作为这一论题的回答。但历史不能假设,历史研究讲究的是证据,既然预设中国没有进入资本主义,那么凭什么确定那些对照西方经验找到的因素在中国情境下就能引导中国走向资本主义呢? Hamilton 认为西方学者提出这样的论题与其说是为了了解中国,不如说是为了通过与中国的对比,找出西方资本主义成长所依赖的特殊因子。他重申道,中国研究不应依赖于来自西方经验的理论,而应寻找中国发展的自有规律。

中国经验的获得不能依靠西方理论的演绎,而要依靠实证材料的归纳。在研究思路摆脱西方中心观后,徽州继续为探讨中国社会的特质提供了大量必要的历史证据。

宋汉理择取徽商以及其他例证,再次尝试对儒家文化在中国经济发展中的作用做出评估<sup>④</sup>。目前,各家学者对儒家文化的作用形成了“阻碍”和“刺激”两种截然相反的观点,宋汉理在分别介绍各家观点后,依然没有得出定论。但她认为最终的结论无论是“阻碍”还是“刺激”,都是对中国不同于西方的特殊发展模式的揭示。

旅日学者马德斌尝试从制度角度探讨中西大分流的原因<sup>⑤</sup>。他以徽商、晋商为例,说明中国乃至东亚的市场是依靠人情网络构建起来的非正式交易体制(informal institutions),而西方建立了基于法律的正式交易体制(formal institutions)。他认为正式交易体制和非正式交易体制在小规模交易中的效率差别不大,但在大规模交易中,正式体制能显著地降低交易成本,体制效率的差异造成了中西的大分流。同时,作者认为也不能把中国乃至东亚的非正式体制概而视为当地经济发展的障碍,在新的东亚政治、经济制度下,许多传统依然能发挥积极的作用,东亚文化造就了东亚独特的发展道路。但是,也不能把今日东亚的成功完全归结为传统的复兴,因为毕竟西方的影响已经非常强大。

王国斌(Roy Bin Wong)也从徽商、晋商的例证中看到了中国传统的人际商业网络,商人依靠既有的人际交往规则进行交易,而较少依靠政府的商业立法。而西方更重视运用政府的商业立法来维持市

场的有效运作<sup>⑥</sup>。

此外,Carol H. Shiue 和 Wolfgang Keller 利用 1742—1794 年徽州与太仓的粮价数据对当时中国市场的整合程度进行了测度,并与欧洲工业革命前的市场进行比较<sup>⑦</sup>。结果发现欧洲的整合程度并不见得比中国高,由此得出结论,与其说市场整合是工业革命的原因,不如说是工业革命的结果。这一结论暗示了我们更应该从市场整合角度之外去寻找社会变革的原因。

从这些新近的论文中可以看到西方学界已经不再提中国的资本主义发展,而是转用经济发展一词,同时也不再说中国为什么没有像西方那样,而是关注中国独特的发展经验是什么。并且,在探讨中国特有发展道路时,学者们发现不应仅仅从经济角度着手,而应放开视野,到更多的领域中去寻找中国经验。

其实,学者们早在上世纪 90 年代对研究思路进行反思时便已觉察到这一点。陈奕麟(Allen Chun)在研究中国东南的宗族时就指出,追求经济利益的最大化不能作为对宗族社会性质的足够解释,还有更多的因素决定着宗族的性质<sup>⑧</sup>。Alexander Woodside 发表于 1998 年的一篇对中国近代史研究思路的评论谈到,在 1980 年代中期,当中国学者仍埋头于徽州商人与西欧新教商人的宏大比较时,西方学者已经逐渐开始从基于现代化理论的宏大叙事转向历史细节的精细分析<sup>⑨</sup>。

#### 四、日常生活史的展开

学术理路的总结往往会滞后于实践。西方史学界在上世纪 70 年代后逐渐兴起微观历史学(microstoria),通过研究日常生活史,“把无名的人从备受漠视之下解救出来……不再把历史看做是吞没了许许多多个人的一个统一过程、一篇宏伟的叙述,而看做是有着许多个别中心的一股多面体的洪流。这时候作数的就不是一份历史,而是许多份历史了,或者更好是说许多份故事了。……它能让我们获得有关‘具体’的而不是有关‘抽象’的知识”<sup>⑩</sup>。当日常生活史引入中国史研究时,学者们关注的重点便不再局限于中国的发展有什么规

律之类宏观的论题,而是致力于展现中国传统社会的方方面面,用具体的史实拼合出一个实实在在的中国形象。同时,有的学者基于这些实证基础,再次对以往宏大研究的结论做出进一步的补充和修正。有着丰富文献遗存的徽州,在这样的研究思路指引下,很自然地成为学界关注的重点之一。

徽州的妇女生活较早得到学者的重视,田汝康对徽州方志中数量庞大的烈女事迹进行了别出心裁的研究<sup>④</sup>。他认为明清时期徽州烈女殉夫现象的严重,与商业和科举的兴盛有关。而方志中烈女事迹的大量记载,又与失意文人的精神寄托有关。烈女悲壮,但是符合伦理,这与落第文人的境遇极其相似。失意文人从烈女形象中获得精神上的认同,他们通过在方志中宣扬这种不人道的英雄形象来压抑自己的不满,慰藉自己的失落。

高彦颐(Dorothy Ko)在研究明清时期的商业出版与妇女文化时,特别关注了徽商在其中的作用。徽商是明清两代刻书业中一支重要的力量,他们精刻了大量图文并茂的妇女轨范。妇女的贞节宣扬与书商求利之间存在着一定的道德紧张,但是徽州书商用精美的装帧和插图吸引读者,将教化和商业很好地结合起来。同时,明清市井生活的现实又与妇女纲常的教条形成强烈的反差,大众把这些图文并茂的妇女轨范书也作为嘲讽取乐的对象来看待,商人借此而得利。另外,徽州的地方领袖也通过写刻妇女贞节事迹来表明自己的道德立场,从而确立自己在地方上的领导地位<sup>⑤</sup>。徽州的书商就在道德宣扬与现实求利中游走。此外,高彦颐对徽州妇女的缠足小鞋也有研究,指出其结构与江苏和浙江的相似,但鞋面花纹又有徽州本地的特色<sup>⑥</sup>。

徽州的地方信仰也得到学者们的关注。韩森(Valerie Hansen)对南宋时期婺源五通神信仰的传播进行了研究,他认为南宋时期徽州商人的活动带动了五通神向江南地区传播,五通神由地方性神祇转变为区域性神祇<sup>⑦</sup>。但Richard von Glahn通过对五通神传播的专门研究,指出韩森的研究中存在着硬伤。南宋时期是由和尚、道士等神职人员将五通神传播至江南各地,其中并未见到商人的作用。五通神由山魃转变为财神形象,是在明代以后<sup>⑧</sup>。现在夏威夷大学中国

研究中心任职的郭琦涛继续了这一课题的研究,他指出五猖神与五通神并不相同,五猖神起源于宋代的傩戏,明代政府推行城隍信仰,对地方神祇采用“藉而名之”的处理方式,五猖神因为在民间信仰中一般以跟班小神的形象出现,从而跟随汪华、张巡和赵公明等神祇一同获得了政府的认可。郭琦涛认为,五猖神的跟班小神形象与徽州佃仆的地位很相似,因而他推想徽州大族对五猖神信仰的推崇,是为了笼络佃仆的人心,五猖神与汪华等徽州地方和家族双重保护神之间的关系,正象征着徽州佃仆与地方大族之间的关系。五猖神与五通神的结合在明代中期以后,两者能够融合的共通之处在于他们均被视为妇女的保护神。五猖神与财神相联系也在明代中期以后,五猖神的跟班小神形象中包含着忠诚的意味,因而为商人所重视。在明代中期以后五猖神信仰的发展过程中,地方精英阶层起着重要的推动作用。一方面,地方精英希望商人阶层也像五猖神附属于地方大神一样在社会中处于受支配地位,另一方面,商人也希望自己所信仰的五猖神能够被纳入汪华等受精英推崇的地方和家族保护神系统,从而获得地方大族更多的庇佑。政府、地方精英和商人各取所需,共同推动了五猖神信仰的传播和发展<sup>⑨</sup>。

1989年,卜正民(Timothy Brook)利用方志记载对徽州的丧葬习俗进行了研究<sup>⑩</sup>。他发现方志整体表现出一种尊儒贬佛的基调,但记述丧葬习俗又在不经意间流露出对佛家礼仪的遵循,据此,卜正民认为徽州的民间丧葬仪式是杂糅了儒、佛两家的做法,此外,也有道家的参与。方志的记载是士人对统治者意识形态的迎合,但对照民间习俗中诸种思想的杂糅与官方对朱子家礼不遗余力的推崇,也令人不由感受到当时民间社会中儒家与其他意识形态间的竞争、冲突与调和。

周绍明也对晚明徽州的民间宗教仪式进行了研究<sup>⑪</sup>。他认为这些仪式为官方所忽视,但受到了地方精英的重视。他们有意识地使用官方礼仪来操办地方宗教仪式,通过主持仪式来体现自己在地方中的地位。在普通民众眼中,地方神灵成为现实官僚的化身。周绍明的分析思路其实在人类学界中早已有之,王斯福(Stephan Feuchtwang)等人类学者将中国民间宗教中的这类现象称之为“帝国的隐



喻”<sup>⑧</sup>。

虽然 Richard von Glahn 证伪了宋代徽州商人传播了五通神信仰这一说法,但是徽商在文化传播中的贡献在何炳棣、余英时等学者的研究中均有述及。后来的学者也继续了对这一课题的探讨,萧凤霞(Henlen F. Siu)对徽州商人和广东佛山商人进行了类比研究<sup>⑨</sup>。她认为徽州和佛山的商人通过资助教育,参与文化活动,对区域整体文化产生了深远的影响。同时,她认为徽州和佛山的经济关系均是家族关系(lineage)重于严格的血缘关系(kinship),因此在两地出现了相似的佃仆制和世仆制,在租佃关系上添加了拟制血亲。

学者们也继续了何炳棣对社会流动的研究, Benjamin A. Elman 利用周绍明对祁门宗族的研究成果<sup>⑩</sup>,指出明清社会中家族地位向上流动的“科举策略”(educational strategies):通过科举提升社会地位,进而与其他有背景的家族联姻,扩大对财富和教育资源的掌控权利,从而稳固提升家族的社会地位<sup>⑪</sup>。

David Wakefield 也通过研究分家来探讨传统中国社会的流动机制<sup>⑫</sup>。他对北京、台湾、福建和徽州的分家进行了比较研究,徽州分家的特色是多步析产(phased division),中国传统社会中分家的基本原则是多子均分,这样虽然公平,但是会导致集聚资本的分割,何炳棣1954年的研究就已经指出了这一点。但 David Wakefield 通过观察部分徽州商人家庭的分家过程,发现他们会通过在分家时尽可能地保全商业资产作为公产来消除分家对商业的影响,虽然,最终这部分商业资产仍然很有可能被下一代均分,但是这样的做法毕竟推迟了对商业资产的分割破坏,对于家庭保持利源来说是有效率的, David Wakefield 就把这种分家方式称之为多步析产。何炳棣对社会流动的研究强调了大多数人有社会地位上下的途径,因此他认为传统中国是一个相对平等的社会,而张仲礼的研究强调传统中国是一个经济上、法律上分层的社会<sup>⑬</sup>。David Wakefield 认为分家中多子均分的全局性指导原则表现了一种人人平等的观念,中等富裕的家庭多严格采取这种分家方式,但富裕的家庭又通过多步析产等手段来推迟或化解分家带来的不利影响,以保持自己的财富和地位,富裕程度不同,分家的方式也不同,中国社会也存在着分层的性质。

此外,徽州的一些文化现象也受到了学者们的关注。郭琦涛于1994年在加州大学伯克利分校完成了以徽州目连戏为主题的博士论文<sup>⑭</sup>。他将徽商的兴盛和九华山佛教、齐云山道教的发达作为徽州目连戏得以发展的两个重要因素。在他对徽州目连戏的后续研究中,更加注重发掘目连戏发展中所传达的社会变迁信息<sup>⑮</sup>。与前揭他对五猖神信仰的研究思路相似,郭琦涛强调了地方精英在目连戏发展中的作用,他认为在明代中期以后蓬勃发展的商业影响下,徽州地方的社会秩序观念和性观念均发生了显著的变化,地方精英希望通过资助目连戏演出,借助群众喜闻乐见的娱乐形式,向基层民众传播正统的儒家伦理道德以正世风。目连戏的发展获得了地方精英有意识的推动,同时在内容上也发生了儒家化的转变。

林丽江在普林斯顿大学的博士论文通过对《方氏墨谱》和《程氏墨苑》的研究<sup>⑯</sup>,探讨了明代不同手工业部门间的技术交流。同时,她透过《程氏墨苑》的撰写体例观察了作者程君房的世界观,发现程君房在对墨进行分类时力图囊括当时的所有知识,这表现了他作为成功商人的自豪和自身深厚的文化修养。

另外, Wen Yijin 以徽州民居为例研究了中国的乡村建筑,他指出村落社区形制最重要的决定因素还是农民的生活方式<sup>⑰</sup>。哈佛大学的 Nancy Berliner 以整体异地搬迁至美国 Peabody Essex Museum 的徽州民居“荫余堂”为基点,将荫余堂主人家庭的生活点滴与建筑本身融合在一起进行考察<sup>⑱</sup>。她的这种交叉研究方式被称为建筑文化学(archiculture),以建筑为中心,不仅展示了建筑技巧和文化观念,也提供了人与物质间互动交流的丰富材料,使建筑环境成为见证社会变迁的物质载体。

日常生活史思路指引下的徽州研究似乎呈现出一种琐碎的趋势,但这是从研究内容表面观察而得到的印象。在日常生活史兴起之初,柯斯卡(Jürgen Kocka)和梅狄克(Hans Medick)曾就日常生活史的研究方法展开论战,柯斯卡认为必须先有一个明白清楚的问题,才能帮助史家从浩瀚无垠的历史经验中定位出需要详细考察的历史细节,否则日常生活史就有可能退化为逸闻轶事和发思古之幽情。而梅狄克坚持“小的才是美丽的”,他要关怀到不符合既定主流的每



个人,因为他们是实在的存在。虽然柯斯卡批评梅狄克的研究会流于琐碎考证,但柯斯卡和梅狄克论战的分歧其实在于是问题先行还是事实先行,他们的最终目的都没有否认对宏观问题的探讨,不过柯斯卡偏重于修正、梅狄克偏重于补充而已,日常生活史归根到底还是为这些问题增添了一种历史的具体感<sup>⑧</sup>。细读以上部分的徽州研究,其中的思路既有问题先行,也有事实先行,但我们都能感受到学者们在琐碎问题背后的问题关怀。部分研究中的分析,或许有着历史学家总被社会学家所批评的“随兴而发”的作风<sup>⑨</sup>,但具体问题的实证解决总得依靠点滴的积累来起步。

## 五、从社会分期到实态构造

西方汉学界的徽州研究思路在经历了地域史的转变后,又进一步转向探索中国的特殊经验。日本东洋史学界也经历了类似的转变,但基于与西方不同的学术积淀,在转变中又形成了自己独特的研究思路。

二战的失败引发了日本学界对世界格局的重新思考,历史的发展进程到底遵循了怎样的规律?日本学者对这一问题的探讨受到了马克思主义的深刻影响,希望通过对历史的分期来认清中国的社会性质,进而整理出历史发展的普遍规律。在分期中,学者们遇到的第一个难题便是中国封建社会的断限。京都学派认为自唐宋之际开始,中国便逐渐走出封建时代,而东京学派认为自宋代以后,中国才步入真正的封建时代,并延续至清末,另有一派学者认为明清之际中国的封建化方才完成。在论证各自的分期观点时,租佃关系及其所反映的人身关系、基层农村社会的构造和群众斗争成为讨论的重点<sup>⑩</sup>。明清时代的徽州留下了大量经济社会史料,故而成为学者们在论文中经常援引的例证。例如草野靖利用章有义介绍的黟县《江崇艺堂置产簿》研究了清末一田两主制的逐渐消退<sup>⑪</sup>。前文所述藤井宏、仁井田陞等学者的研究,在具体考证背后也有着对历史分期这一时代课题的观照。

日本学者对历史分期的讨论始终没有达成一致的意见,但在讨

论的过程中,延续了战前日本学者对中国基层社会中“共同体”的研究<sup>⑫</sup>,在为分期而探讨土地所有制和地方权力结构的同时,逐渐形成了明清的“乡绅论”<sup>⑬</sup>,讨论的重点时段也开始集中于明清之际。虽然在研究过程中学者们仍不时会回扣历史分期这个老问题,就明清之际的乡绅权力体系提问道:这是封建吗?这是专制吗?这是新的封建的形成?还是旧的专制的延续?<sup>⑭</sup>但是,从1970年代后期开始,日本史学界受西方学界的影响,逐渐出现“社会史学”的研究热,开始摆脱单纯的经济决定论和阶级分析法,注重挖掘研究民众的意识和生活方式<sup>⑮</sup>与基层社会的结构实态<sup>⑯</sup>。虽然在上世纪80年代末90年代初,水林彪曾提出一个“文明化”的研究思路,但立刻遭到了明清史学者岸本美绪的批评,她认为水林彪的“文明化”就是马克思主义历史分期论的翻版,只不过划分的指标略有变化,但本质上仍是将西方“最大公约数”式的外生标准硬套于中国历史之上。经过这一反复,日本学界在中国史研究中开始彻底放弃给予某种历史发展阶段定位的企图,也回避作出有关近代性或界定性的评价,转向于对中国基层社会结构实态的扎实探讨,着重去具体地理解“当时的人们为什么采取了这样的行动?是怎样的状况驱使人们沿着这一方向行动下去的?”等问题<sup>⑰</sup>。

牧野巽在1940年对明代《休宁茗洲吴氏家记》的研究结论在近半个世纪后得到了回应。铃木博之发现,祖先祭祀的组织化带动了宗族地产的形成,在国家对乡村土地进行黄册登记时,“总户”便利用了祭祀中形成的宗族,总户下的“带管户”就是宗族组织下的各个房支。同时,社祭原是地缘性村落共同体的祭祀,在明代中期以后也逐渐被宗族祭祀组织所代替,这体现了明代宗族势力的逐渐强大以及与黄册登记制度的啮合<sup>⑱</sup>。田仲一成对明代新安商人与目连戏关系的研究也反映了此期宗族势力的壮大<sup>⑲</sup>。

牧野巽和铃木博之的研究表明了明代中期以后地缘组织被宗族组织所代替的趋势,但是1990年涉谷裕子对《祝圣会簿》的研究实际上对这一结论进行了一定的修正<sup>⑳</sup>。《祝圣会簿》记录了明末崇祯至1930年的民间赛会“祝圣会”的组织情形,负责组织赛会的会首户由汪、吴两姓各房世袭轮充,而祝圣会祭祀的是地方神祇,因而是一种

地缘性的祭祀组织,祝圣会的长期运行表明基层社会中的地缘性祭祀组织最终并没有完全被宗族组织所取代,反而在运营过程中达成了地缘和血缘的融合。

涉谷裕子在1995年又通过对清代康熙年间婺源庆源村詹元相《畏斋日记》的考察,构建了一个徽州农村生员的生活世界<sup>⑩</sup>。从日记中记载的活动来看,血缘性的亲族圈构成了詹元相的大部分交往活动,此外,他参加了本村和邻村的多种会组织,有些祭祀地方神的会是必须参加的,金融互助性质的合会和文化交流的会,例如同庚会和文会则是自由参加,另外,宴会、纠纷调停、祈雨和参加科举成为詹元相发展个人交际圈的主要方式。虽然亲族是詹元相最主要的交往圈,但会和其他个人交际也共同构成了詹的人脉关系。为了维持自己的人脉和社会地位,詹元相会主动地参与到诸如调解、祈雨之类的公共事务中,唯有如此,他才能从自己的人际关系中获得有用的资源。旅日中国学者熊远报在2003年对徽州光裕会的研究也表明宗族成员的合会投资,有时也并非完全为了投资生利,而是为了维持人脉,得到更多的社会资源<sup>⑪</sup>。岸本美绪在《明清交替と江南社会:17世紀中国の秩序問題》一书中表达了她所体悟的地域史观,以往大多数学者都把地域研究作为认识更大空间范围的一个手段,或直接将小地域作为大地域的缩影,或将小地域作为大地域的一部分,通过分别研究各个小地域,最后拼合成对大地域的认识,前述西方学者所持即此种地域史观。但岸本美绪认为其实每一个人的交际范围都是有限的,真正对一个人的行动产生影响的只是他有限的活动空间和交际人脉,在此意义上,地域应该是每个人的生活世界,地域史研究的重要意义也就在此<sup>⑫</sup>。涉谷裕子对詹元相个人交际圈的考察正暗合了岸本美绪的地域史观。

此外,中岛乐章又从里甲制和诉讼两个角度切入研究了徽州的社会结构。他考察了明代早期至中期里甲制下的纠纷处理。明代早期宣德年间一律由里长、老人在基层解决。至成化年间,过渡为由里长、老人解决,但有乡村中的名望家族参与调停。成化以后,报官府处理的民事案件增多,但由里长、老人解决于基层的也不少,在官府处理时,会命令里长、老人实地调查清楚,并由衙役介入,最终由地方

官裁决,这一过程中,同样有地方名望家族的参与<sup>⑬</sup>。随后,中岛乐章又对名望家族和老人之间的关系做了专门的解释,明代的老人多由地方上具有威望的家族的成员担当,也就是说,明初开始建立的老人制建立在地方宗族的基础之上<sup>⑭</sup>。在对南京大学收藏的里甲制“同族承役合同”和“里排议立合同”进行研究后,中岛乐章进一步指出,徽州地方宗族的发达,使得里甲制下的赋役能依托宗族实行各房轮番制,并且,大家族内一部分成员也以义举的形式承担了一部分赋役,基层社会组织通过轮番制、共议制和一部分的义举来加以维持<sup>⑮</sup>。里甲制依托宗族而构建、运行,中岛乐章通过研究明末佃仆制及其相关纠纷的处理,认为里甲制也正是官方和民间(宗族)之间最直接的接触面<sup>⑯</sup>。中岛乐章这一课题的主要论文业已汇为《明代郷村の紛争と秩序——徽州文書を史料として——》一书出版<sup>⑰</sup>。韩国学者洪性鸠综合了铃木博之和中岛乐章的研究思路,进一步理顺了国家赋役体系与地方宗族之间的关系。国家赋役体系在基层依托宗族组织而建立,宗族的某支派构成赋役体系中的总户,总户下赋役的摊派由宗族内部商议解决,总户以下,其实已经脱离了国家的直接控制。乡约里甲是国家与民间的直接接触面,也是国家意志能够直接到达的基层最末端,国家意志向里甲以下的传达,完全由宗族操控<sup>⑱</sup>。

熊远报也对徽州的基层社会进行了一系列研究,他的主要论文已经汇为《清代徽州地域社会史研究——境界・集团・ネットワークと社会秩序——》一书<sup>⑲</sup>。他利用族谱和方志中的村图复原清代徽州的村落景观,从中寻找社会变迁的印迹。他对村落组织和人际网络的考察则秉承了涉谷裕子等学者的研究,但他除了利用《畏斋日记》外,还大量参考了日记主人詹元相的家族谱牒,由此展现出一个更为完整的乡村社会人际网络。作者从中看到了宗族组织通过联宗、通谱等手段而不断扩大,甚至在这一过程中不惜伪制祖先传说。此外,村落中还有各种会组织。涉谷裕子认为村民参与和维持各种血缘和自愿组织,是为了从中获得各种社会资源,熊远报认可了这种说法,并进一步将导致村民这种行为的原因归结为国家保护力量在基层社会的不力,村民偏向于利用稳定的私人关系形成一种社会秩序来保护私有产权。但此中国家力量的不力又不能理解为完全的缺

失,在村民心目中,国家力量应该在村落秩序失效时才出现。熊远报总结了徽州乡村社会民事纠纷的一般解决顺序,纠纷的当事人(契约的订立人、中见人)→同族的房、堂尊长(宗族组织)→乡约、文会(约保)→更上一级的乡约组织→地方官府(知县、教谕)→更上一级的官府,他统计了《畏斋日记》中的民事纠纷,村落内的纠纷约占50%,村落间的纠纷约占40%,其中有1/3的纠纷在民间无法调解成功,最终诉诸官府<sup>②</sup>。通过对村落景观、组织和诉讼的研究,作者展现了徽州农村社会的秩序状态及其结构原理。从研究方法上来说,他对庆源詹氏为中心的研究实际上采用了前揭岸本美绪所倡导的地域史观,但作者在专著的序章中又明言希望能通过对徽州小地域诸方面的了解来探知当时中国社会的变动<sup>③</sup>,因而,他的研究思路是两种地域史观的杂糅。

结合中岛乐章和熊远报对徽州民间诉讼的研究,我们能看到国家与社会并不是截然两分的双层结构,里甲制的推行依托了宗族组织,国家意志在里甲以下的传达完全依靠了宗族力量,同时,宗族和里甲内无法解决的民事纠纷,又会最终上诉至官府裁决,但官府的裁决过程又依赖了里甲制中的里长、老人和宗族领袖的调查和调停,判决的结果不是完全依照国家成文法典,而是寻找成文法条与民情民俗之间一个合适的平衡点。滋贺秀三、岸本美绪和寺田浩明对中国其他地区的诉讼研究同样表明了这一点。据此,他们提出中国的国家—社会不是一个上下层叠的关系,而是一个同心圆式的结构,即儒家所说的“修身齐家治国平天下”,围绕着和谐相处的道德要求互相交叉配合<sup>④</sup>。中岛乐章、熊远报对徽州基层社会民事诉讼的研究正为这一观点做了一个合适的注脚。

与西方汉学界的情形相似,在20世纪80年代以后,日本学者徽州研究的课题选择也呈现出明显的多样性和开放性,学者依照自己的研究兴趣和问题意识打开了多个研究侧面。

川井悟对抗日战争前徽州祁门红茶的合作化和运销统制做了研究,指出当时政府推行现代化改良措施的努力以及在实践中的困境<sup>⑤</sup>。

20世纪初根岸信和仁井田陞寻找中国传统社会中民众自治公

共力量的努力也在1990年代以后得到了回应,继日本学者寺田隆信对明清时期北京歙县会馆进行了简要的研究后,旅日中国学者张冠增在1993年发表了对北京歙县会馆的最新研究<sup>⑥</sup>。在对会馆的发展、组织和作用进行回顾后,他对西方和日本学者对中国会馆的看法做了回应。一部分西方学者认为西方的同乡组织是市民自治的产物,而中国的同乡组织政治能量较小,不足以像西方一样表达市民阶层的政治主张。根岸信和仁井田陞的研究则表明中国的同乡组织同样有着鲜明的市民自治成分,美国学者罗威廉(William T. Rowe)持有与日本学者相似的观点<sup>⑦</sup>。在对北京歙县会馆的发展历程进行考察后,张冠增得到了一个折衷的结论,北京歙县会馆的发展早期多为官员和参加科举考试的学生服务,受到政府的庇护较多,因而它不可能有着与政府对抗的意识。但在清代中期以后,北京的歙县茶商和银楼商人在会馆中的作用日渐重要,并将轮番制和共议制引入会馆管理,这体现了当时市民阶层的逐渐兴起。但笔者认为,西方学者和根岸信、仁井田陞等讨论的Guild及ギルド同时包括了同乡组织和同业组织,张冠增的研究并没有仔细区分这一点。

此后,涉谷裕子在1997年对徽州乡村各种会组织进行了综合考察<sup>⑧</sup>,她发现几乎所有的会都采用轮番制和共议制结合的方式来组织,据此,她认为中国的基层社会中还是存在着公共的性格。她在前揭对《畏斋日记》的研究中,也指出了乡村社会中生员阶层所具有的“公心”。这一结论在山本英史对契约文书内中人现象的考察中也得到了印证<sup>⑨</sup>,他利用一批黟县西递胡氏的契约文书,对照族谱确定了大部分中人的身份,结果发现自16世纪以降,中人中有功名者的数量急剧增加,这体现了生员阶层对公共事务的热心参与。

涉谷裕子也对棚民进行了一系列文献与田野相结合的研究<sup>⑩</sup>。通过对休宁县龙田乡浯田岭村和江田村、源芳乡幸川村和里芳山村的调查,她发现棚民被驱赶和接纳是同时存在的,其中的关键问题在于棚民的垦山是否损害了当地徽州宗族的经济福利。一些经商风气浓厚的地区,宗族没有足够的人手开发山林利益,反倒欢迎棚民的租垦,坐收红利,作为宗族福利。以往从文献出发的棚民研究,受记载重点的影响,多关注棚民与当地宗族间的纠纷以及宗族对棚民的驱

赶,涉谷裕子通过田野调查,认为实际上被接纳的棚民多于被驱赶的棚民。

此外,铃木博之利用《丰南志》和《歙西溪南吴氏世谱》研究了商业活动对宗族壮大和巩固的促进作用<sup>⑧</sup>。白井佐知子研究了家族财产的继承问题<sup>⑨</sup>,她以往对徽州家族商业网络、典当商人以及财产继承方面的一系列研究,已于2005年汇为《徽州商人の研究》一书出版<sup>⑩</sup>。山根直生对唐宋年间徽州地方势力的强大及其与政府之间的对抗进行了一系列的研究<sup>⑪</sup>。平田昌司对徽州方言做了专门的研究<sup>⑫</sup>。

## 六、韩国和港台地区的徽州研究

韩国学界对徽州的研究起步较晚,1996年以后陆续有相关论著发表,其徽州研究力量大多集中于高丽大学。

宗族组织和里甲制是韩国徽州学界最关注的两个议题。其中,对宗族组织的研究多集中于对宗族本身的发展、宗族与商业的关系、宗族与诉讼的关系三个方面。对里甲制的研究大多从宗族与里甲制的关系以及土地丈量与里甲制的关系两个角度入手。

朴元煊(박원호)以歙县柳山方氏为中心,探讨了宋代以后宗族的发展历程<sup>⑬</sup>。祭祀、纠纷等特定事务往往成为宗族成员团结组织的契机,同时,对柳山方氏真应庙的研究又验证了铃木博之对宗祠形成方式的推测:“宗祠应是以祭祀某一个人的既有的祠堂为核心,藉宗族组织之形成为契机而产生。”<sup>⑭</sup>常建华在对宗祠进行研究时也注意到了这一点,但他找到的最早例证在元代,朴元煊将这一现象的发生推进到了北宋。

宗族与商业之间的关系也是朴元煊的研究重点,他对歙县岩镇和柳山方氏环岩派的研究,展示了宗族对商业的促进作用,同时,商业利润又回馈宗族,巩固了宗族组织<sup>⑮</sup>。他对哈佛燕京图书馆收藏的《方用彬书札》进行研究后,认为贾儒并用是徽州商业持续发展的一个重要因素<sup>⑯</sup>。朴元煊对宗族与商业之间关系的看法与唐力行相似,认为两者之间互相促进,形成了一种良性循环,但是这一良性循环又

阻碍了商业的进一步突破,这多少近似“资本主义萌芽”问题的解释思路。

宗族与里甲制之间的关系是洪性鸪(홍성구)的研究兴趣所在,前文已经介绍了他在日本发表的论文《明末清初の徽州における宗族と徭役分擔公議——祁門縣五都桃源洪氏を中心に——》,这是他博士论文《明清时代徽州乡村组织与宗族关系研究》的一部分<sup>⑰</sup>。他的研究基本承袭了中岛乐章和铃木博之的观点,着重指出随着里甲制度在基层社会的推行,宗族组织不断乡村组织化,也就是说,作为国家基层组织的里甲在实际操作中直接借用了既有的宗族组织。

同样毕业于高丽大学的金仙德(김선혜)集中研究了明代徽州宗族与诉讼之间的关系<sup>⑱</sup>。通过研究诉讼在基层社会的办理情形,她推测明代中期以后,徽州民间诉讼的频繁与宗族组织的发达密切相关<sup>⑲</sup>。同时,她指出自明代中期以后,里长和老人在民间纠纷裁判方面的作用逐渐减弱<sup>⑳</sup>,明代后期出现的乡约和保甲并不是要取代自明初开始推行的里甲制,而是要在解决民间纠纷之类事务上辅助里甲制,此外,明代后期的民间纠纷解决也大量借助了地方宗族及其领袖的调停力量<sup>㉑</sup>。金仙德的研究结论与中岛乐章的研究结果基本相同<sup>㉒</sup>。

权仁溶(권인용)的研究兴趣集中于土地丈量与里甲制之间的关系。他在回顾了明末祁门谢氏因丈量问题所发生的宗族纠纷后指出,明末徽州的丈量和里甲制有着密切的关系<sup>㉓</sup>。通过考察丈量活动的开展细节,他发现里甲在丈量中主要是起到人役编制单位的作用,带领人役进行丈量的图正往往由里长户直接充当<sup>㉔</sup>。中岛乐章等学者认为里甲制从明末开始已经逐渐崩坏,但权仁溶注意到直到清初康熙年间徽州地区依然进行了里的增减调整,从这种调整事实的发生可以很自然地推知当时里在基层中依然发挥着实际作用。在里甲制下赋役的承担和分派方面,权仁溶也认为一部分甲首户自愿承担赋役的义举对于维持这套赋役系统发挥了重要的作用,这与前揭中岛乐章的研究结论相同。

此外,曹永宪(조영헌)关注了徽州盐商的移居和商籍问题<sup>㉕</sup>,并对山陕盐商和徽州盐商在明末势力的此消彼长做了对比研究,他将

这些现象的发生归因于盐政制度的变化。姜判权(강판권)研究了清代徽州的蚕桑业和林业<sup>⑤</sup>,他认为徽州人多地少、粮食不足的局面使得这些副业在农家收入中占有重要的地位。

由于韩国的徽州研究起步较晚,迄今为止关于徽州研究的专著仅有两部。2002年,朴元熸将自己对歙县柳山方氏、环岩方氏以及《方用彬书札》的研究成果汇为《明清徽州宗族史研究》一书<sup>⑥</sup>。2005年,韩国全国文化促进单位出版了《安东与徽州的文化比较研究》<sup>⑦</sup>,就韩国安东与中国徽州的传世文书、宗族惯行和村落景观等进行了比较研究。

总体来说,韩国的徽州研究多集中于宗族发展和里甲制演变等课题,韩国学者通过细致的考证,修正了中日学者的一些观点。

港台地区也有一些徽州研究的成果,但总量也不是很多,关注的课题亦呈多元进入,较为零散。

1986年,刘石吉通过对1924年上海徽帮墨匠罢工风潮的研究,指出地缘关系对同业集体行动的促成作用<sup>⑧</sup>。

1991年,谢国兴研究了20世纪30年代祁门红茶运销的合作化以及统制,他强调了政府在其中的积极推动作用<sup>⑨</sup>。

2001年,陈瑛珣在其专著《明清契约文书中的妇女经济活动》中注意到了债务契约中徽州妇女在丈夫后连带署名的现象<sup>⑩</sup>。邱淑如、严汉伟和陈亚宁针对徽州文献资料异常丰富的特点,提出了建立专题数据库的设想<sup>⑪</sup>。

2003年,朱开宇以休宁程氏为例,研究了自宋代至明末科举与家族发展之间的关系<sup>⑫</sup>。他认为科举是家族发展的一个刺激因素,但科举又不是宗族发展的最有效手段,以祭祀等各种敬宗收族的手段加强宗族的认同和团结,以商业扩大宗族的经济基础,才是巩固发展家族的最有效手段。2004年他对宋明间徽州科举与宗族之间关系的一系列研究亦以专著的形式出版<sup>⑬</sup>。

2004年,唐立宗对1934—1945年间的婺源改隶事件的全过程进行了细致的梳理<sup>⑭</sup>。值得注意的是,他在文末结语中提及了改隶事件背后的派系斗争及国民党党务内幕,这是一个新奇而又深刻的研究角度,可惜限于资料,作者在文中仅得寥寥数语,未能展开。

此外,未正式刊布的一部分台湾博硕士论文,其成果亦引人注目。成功大学的博士张纯宁,通过研究明代的徽州散契来观察当时土地所有权的变化,底面分离和土地向宗族的集中成为他研究的重点<sup>⑮</sup>。政治大学法律研究所硕士张益祥大量使用了徽州土地买卖契约来研究官方对土地买卖纠纷的裁判倾向。他认为尽管官府的实际裁判与成文法之间有所差距,但这种差距也表现出相对一致的倾向性<sup>⑯</sup>。大陆西南政法大学的硕士陶涛也以徽州的土地买卖为主要研究对象,但他侧重于观察民间的习惯法<sup>⑰</sup>。张益祥和陶涛的论文分别从官方成文法和民间习惯法两个角度切入,相得益彰。此外,台湾清华大学语言学研究所张光宇等教授的指导下,也出现了多篇徽州方言研究的博硕士论文<sup>⑱</sup>。

## 七、小结

以上,笔者鉴于国内始终没有一份较为系统完整的海外徽州研究学术史回顾,不惜使用了较大篇幅对此做了力所能及的一点补充。为了尽可能把握已有研究的内在思路和问题意识,笔者尽量以各篇论文所关怀的问题作为评述的串联线索。通过以上回顾,就具体问题而言,我们已经能够基本把握宗族、商业、基层社会结构、契约等几个重要学术课题目前的研究高度。就研究思路而言,从中可以清晰地看到徽州研究逐渐从围绕资本主义萌芽、历史分期等重大问题的探讨转向对具体历史面貌的多元化展现,当然,在历史细节的展开过程中,学者们也处处留意了各种现象在历史发展长河中所具有的深远意义。

本书的研究主题是徽州茶业,从题目来看,颇有一点部门史的意味,但笔者希望这一研究不要成为对特定空间、特定产业的封闭式研讨。一个区域产业的运作面貌,是自然、制度和心态等多种影响力交织作用、互相平衡的结果。如果把徽州茶业所呈现的面貌比作一幅图像,那么,这幅图像应当由来自经济、社会和地理等角度的多条光束汇合而成,笔者即力图通过爬梳史料,首先复原这幅合成图像,然后从合成图像出发,倒溯分解出各条不同的光束,进而探求不同光束