

★
独家
首发

新史学文丛

(套装共十二册)



总 目 录

[宠：信—任型君臣关系与西汉历史的展开](#)

[大学是一种生活方式](#)

[感觉的记忆](#)

[镜像中的历史](#)

[时间与主义](#)

[同异之辩：中德文化关系研究](#)

[推想斋日记](#)

[学问的敬意与温情](#)

[长路：邓小南学术文化随笔](#)

[重建另一种叙事](#)

[追寻生命史](#)

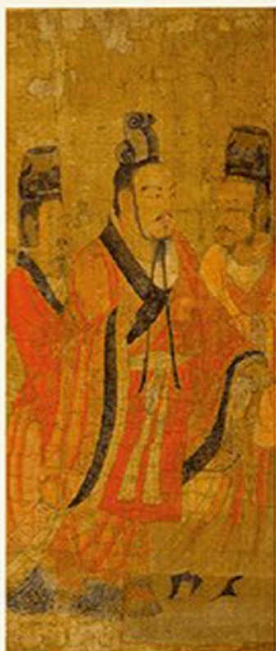
[昨天的与世界的：从文化到学术](#)

新史学文丛

宠

信—任型君臣关系与西汉历史的展开

侯旭东 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

新史学文丛

宠：信—任型君臣关系
与西汉历史的展开

侯旭东 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

宠：信—任型君臣关系与西汉历史的展开/侯旭东著.—北京：北京师范大学出版社，2018.1

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-22772-3

I.①宠... II.①侯... III.①政治—谋略—中国—西汉时代 IV.①D691

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第219842号

营销中心电话 010-58805072 58807651

北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

CHONG: XIN—RENXING JUNCHEN GUANXI YU XIHAN LISHI
DE ZHANKAI

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京新街口外大街19号

邮政编码：100875

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：890mm×1240mm 1/32

印 张：10.5

字 数：260千字

版 次：2018年1月第1版

印 次：2018年1月第1次印刷

定 价：58.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：谭徐锋 陈鹏

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：陈民 责任印制：陈涛

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

告别线性历史观（代序）

王汎森指出：

（线性历史观）认为历史发展是线性的、有意志的、导向某一个目标的，或是向上的、不会重复的、前进而不逆转的。^[1]

西方传统中，线性历史观（linear history）源于犹太—基督教思想，最为集中的描述见于黑格尔的《历史哲学》。放宽视野，线性历史观并非西方的特产，亦是中国久已有之的老观念。古老的天命论与正统论，可以说是本土版的线性历史观。只是古人心目中，随时间流逝而来的未必全是进化或前进，还包含了循环乃至退化，但历史书写的终点无疑是在当朝。这一观念的系统表达首推司马迁的《史记》，尤其是其中的本纪与年表。此后，历代正史几无例外都是如此。升级版的线性历史观与近代引入的西方思想直接相连，特别是西方近代进化论与启蒙思想。晚清以来，这种史观对中国学界、思想界乃至普通人影响甚为深远。^[2]

遗憾的是，这样一种观念，迄至今日，虽已有学者做过深入剖析，指出其弊端，但在具体研究上，可以说，不自觉中依然左右着我们对过去的认识，尤其是很多成果往往包裹着厚厚的实证外衣，不仔细剖析，难以辨清深藏其下的线性历史观内核，更需要反思和警觉。

隐性“线性历史观”支配下的实证研究，表面看不到“规律”与“必然”，却并未从根本上与其决裂，以追求“历史线索”及“历史的深度”等提法改头换面，暗中将“规律”与“必然性”招回学术殿堂。这样的研究，仔细分析其标题、史料的选用与剪裁、史料与史料的拼接、引证与叙述安排，还是可以捕捉到贯穿其中的线性史观。

田余庆先生对东晋政治史的研究便是如此。《东晋门阀政治》一书不少章节的标题就有体现，如“门阀政治的终场与太原王氏”、“刘裕与孙恩——门阀政治的掘墓人”、以及“后论”中的“门阀政治——皇权政治的变态”与“门阀政治的暂时性和过渡性”，这些标题，便是在利用今人的认知优势（换个角度讲，则是脱离了历史现场感的劣势），从结局的角度为门阀政治定性，进而依据这一定性来反观其如何形成、发展与结束，忽略或压制了其间看似与此后见之明不相关的事实，使其对门阀政治形成过程的分析成为“线性历史观”的曲折表达。

例言之，作者分析“王与马共天下”形成时，过多强调了西晋时期司马越与王衍联合和东晋初年王与马共天下之间的连续性，以及王导的作用，根据后来结局认为“东晋司马氏皇权则是门阀政治的装饰品”，忽略了其中出现过的断裂：司马睿称帝后曾重用刘隗、刁协与戴渊，实行所谓“刻碎之政”，试图重振皇帝权威，努力不想受制于王氏等大族。只因王敦起兵，司马睿兵败，复兴皇权未果，才终导致“共天下”之局得以维持。至少对司马睿而言，“共天下”并非其所乐见，乃是不得已的产物。作者没有将这部分内容放入讨论门阀政治成立的章节，而是置于其得以延续的章节——“论郗鉴”中来论述，亦暗示作者眼中，这一事实与其成立无关。“论郗鉴”中除分析郗鉴在平定王敦之乱中的作用，以及在讨论郗、王家族关系时略及王敦之乱外^[3]，只是简单地指出：

东晋士族专兵，始作俑者是琅邪王敦。

《晋书》卷六《元帝纪》谓“中宗（元帝）失驭强臣，自亡齐斧。”齐斧，受以征伐，象征权威。实际上，元帝从来就没有驾驭强臣的“齐斧”，强臣也不允许元帝握有这种“齐斧”。王敦之乱，正是元帝欲用刁协、刘隗为“齐斧”以驭强臣而促成的，其结果是“齐斧”未效，强臣先叛。^[4]

后一段是对《晋书》“史臣曰”的分析。最后两句叙述存在微妙差别

乃至矛盾：前句以并列方式陈述了作者的两个全称判断：元帝（司马睿）没有“齐斧”+强臣不允许元帝握有“齐斧”（“有没有”的问题）；后句应是作者提供的例子，用王敦之乱来证明上述论断：元帝欲用刁、刘为“齐斧”导致王敦之乱（“想没想”的问题及其后续行为与结果）。实际上，后句仅能支持前句中的后一论断，同时却从元帝意图与努力的角度提供了一个反例，挑战了前一论断。不过，作者并没有觉察到两句的矛盾与扞格，将它们平滑地衔接并置。作者心目中，结果角度的盖棺论定与时人角度的顺时而观全然无别，想过、做过但没成功=没有。正是前一种角度对后一角度的压制与取代，导致作者忽略了元帝的意图与作为，漠视他任用刁、刘等的努力，进而不认为马与王之间的冲突与“共天下”，即门阀政治的形成与维系，有直接关联，并将此事置于无足轻重的位置。

上述叙述中，作者等于将其所揭示的门阀政治存在原因：皇权不振与士族专兵，视为像末日审判一样必然降临的事实。门阀政治亦如是，一旦形成，就成为历史必然，无可改变，割断了时人努力与历史结果间的联系。不期然出现的历史结果摇身一变，化为铁定无疑的必然结局，众人多向力量汇合而成的“过去”，窄化为必定走向某种终点的目的论历史叙述，取消了部分时人（这里具体指元帝及其“齐斧”、王敦）的能动性，无形中抬高了另外部分时人——王导的作用。这种夸大，代价是将王氏变为必然的隐喻，其结果，同样是个人能动性的丧失。其实，《晋书》所言承认元帝曾经“驭”过强臣，有过“齐斧”，但遭失败，并未否认其意图与作为。虽是唐朝史官的后见之明，实去史实不远，反倒是作者的解释消融了元帝曾经发挥过的能动性。

寺地遵研究南宋初年政治史面临同样的问题。作者将绍兴十二年体制视作历史发展的必然结局与最终目的，南宋建立后的历史就是在朝此目标迈进。不需细读正文，章节标题便清晰可辨：

第一部 南宋政权的确立——绍兴十二年体制的前奏

第二部 秦桧专制体制的建立与变迁——维持绍兴十二年体制的政治结构

终章 绍兴十二年体制之结束与乾道、淳熙体制之形成^[5]

标题上的目的论色彩就异常鲜明。

这类追求与论述借助叙述与情节的编排，制造出一种假象，突出历史中事件、人物思想与活动背后深层力量的存在与作用，且这种力量不为时人所知，亦非一般后人所能揭示，要依靠深思明辨的学者挖掘才能显现。结果是有意无意中抬高了从事相关研究的学者在解释历史上的独断地位。线索的勾勒与深度的获得实际根植于时人所不知的历史结果——一种后见之明，根据历史后来的走向，立于结果，逆推其因而选择、剪接不同的史实构建出的线索，不过是“以后推前”“以今度古”思考方式的再现，即中外学者所概括的“历史的辉格解释”“倒放电影”或“结果驱动的现象”^[6]，换个更直观的说法，线性史观犹如看重播的体育比赛，听赛后的解说，真实历史的演进譬如亲临赛场或看赛事直播。胜负已定，再回看则兴味索然，身临其境与观看直播时的惊心动魄和现场感全然消失。究其实，此种思路未言的前提或潜台词便是黑格尔所说的“存在即合理”，以历史的结局（根据后人或今人才具有的后见之明）作为确定性与必然的体现，将过去描叙成向既定结果、或当下前进的必然性的直线单向展开，没有意识到结果不过是一种成为现实的“可能”，其他被视为无关的细节或史实（从确实出现过来看，亦属“事实”，但从结果看，行事者的意图未必实现，亦可称为“可能性”）则从历史叙述中隐没，同时消失的还有时人的能动性，造成封闭的历史。^[7]

受此观念支配，历史（实际是“历史叙述”，史家笔下的“过去”）本身获得生命力，并带有朝着某种方向前进的目的性，俨然成了支配一切

的全能“上帝”，时人不过是冥冥中受其操控、向既定目标迈进的木偶，上场前胜负结局便已注定。经过如此一番修剪，历史叙述中几乎看不到线索之外的旁逸斜出与曲折反复，个人的选择与其他可能性亦烟消云散，一切人物都被抽空了精神与思想，没有意志，没有选择。其实，所谓的“旁”与“斜”，均是相对于“正”而言的，何为“正”，根据的乃是“成王败寇”的历史结果；“曲折反复”同样是“正常”或“必然”“趋势”“潮流”“规范”“规则”“规律”等的衬托。这些表述，都洗不掉线性历史观与目的论的胎记。这种史观正应和了马克思的话：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”^[8]解释世界的前提便是承认与接受现存世界，尽管史家与哲人手握的武器并不相同。

这种史学论述进而与后来的结果，推而广之，所有存在过的前后相连的秩序（无论过去还是当下）构成共谋关系，剪除了过去存在的其他可能性，排斥时人的能动性，并将现存秩序固定化。阅读如此书写的历史，除了极个别敢于冲破其束缚者（常被斥为“逐鹿之徒”）外，对绝大多数人而言，岂能不生个人渺小的无力感与幻灭感？屈从于趋势、规律与必然的强大以及记述历史的权威，进而不加怀疑地服从“存在即合理”的说辞，自我规训为既存与现存秩序的接受者，从而保证了秩序的延续。

从实际效果看，此类史学以曲折的方式论证历史结局乃至现存秩序的合理性与合法性，更深层次上使史学成为一种认可、巩固现存秩序的工具。就此而言，当代史学与传统史学异曲同工。

史学能否实现马克思所说的改造世界的作用？答案是肯定的，前提则是史观的重新定位。恩格斯在《致约·布洛赫（1890年9月21[-22日]）》中说：

历史是这样创造的：最终的结果总是从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的，而其中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才

成为它所成为的那样。这样就有无数互相交错的力量，有无数个力的平行四边形，由此就产生出一个合力，即历史结果，而这个结果又可以看作一个作为整体的、不自觉地和不自主地起着作用的力量的产物。因为任何一个人的愿望都会受到任何另一个人的妨碍，而最后出现的结果就是谁都没有希望过的事物。所以到目前为止的历史总是像一种自然过程一样地进行，而且实质上也是服从于同一运动规律的。但是，各个人的意志——其中的每一个都希望得到他的体质和外部的、归根结底是经济的情况（或是他个人的，或是一般社会性的）使他向往的东西——虽然都达不到自己的愿望，而是融合为一个总的平均数，一个总的合力，然而从这一事实中决不应作出结论说，这些意志等于零。相反地，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的。^[9]

恩格斯晚年提出的合力论，是不同视角的融合。一方面没有放弃规律论，承认整体历史的超越性，这恐怕主要是从结果角度的观察；另一方面，更多地强调了历史结果乃是所有人意志与行动汇集而成，超出了个人的意志，又揭示了历史结果的非目的性与意外。后说乃是立足于历史行动者的观察，是一种从当时人角度的顺时而观。只有补充了这一视角且首先如此观察，才能站在当时人的角度，捕捉其中的幽微，解释当时人是如何想象与行动的，才能体会到结果并非必然与规律，更多的是意外；随后将当时人立场的内部观察与今人的后见之明结合起来，才能体会到个人在历史中的作用（尽管每个人的作用大小有别），及其与历史结果间的复杂关系，从而冲破单向线性史学叙述的罗网，并与历史目的论与线性历史观划清界限。

当然，历史研究中应纳入可能性，史学理论家已反复论证过^[10]，困难在于如何在具体的史学研究中呈现，特别是当史料主体来自包含了目的论的正史时，如何挖掘出被压抑与边缘化的声音，就更不容易。

放眼全球，中国自秦汉以来连续不断的王朝统治构成世界历史上独

一无二的传统^[11]，一些中国学者亦开始突破旧有的思维框架，转而强调政治、权力与国家在中国历史中的关键作用^[12]。的确，直到今天，我们依然为这一悠久、独特传统所笼罩，不论是利是弊，对此能有自觉且加以反省者不多。在寻求“重思中国”的背景下^[13]，搁置大而化之的论断，深入其源头，剖析其运作机制及其表达，以及两者之间的关系，就显得很有必要。

秦代国祚短促，资料有限，难以详论。汉代是首个可以仔细探究的王朝。当然，涉及的不少具体问题，如朝廷统治与后宫争斗，读者并不陌生。不同之处就在于把哪些史实和哪些史实勾连起来，以及如何勾连。是按照现代人的逻辑来勾连，还是依从古人固有的逻辑？哪些古人的逻辑？是事后记述的史家，还是身处其中的参与者与旁观者？是哪些参与者？是带有目的论的方式，还是注意到历史无目的性与时人各自的意图与目的？本书希望能在反思线性史观与目的论的前提下，重新解读史料，顺时而观，化熟为生，梳理出西汉人行为与思考背后的逻辑（这里指围绕“宠”形成的言行逻辑，自然是源于我个人的理解），将原先似乎漫无关联的诸多现象联系起来，在时序中并置更为多线的过程：皇帝个人的生活史，众官吏的成长与奋斗史，与皇帝的交往史，儒生的表述史与斗争史，诸种言行的交织互动，以及与作为背景反复出现的事务处理过程的关系，等等。涉及的不止是政治，更是统治，是人生，是历史，标题则选取了“历史”，同时亦避免“演进”“发展”之类目的论与进化论色彩明显的词汇，而使用了“展开”。

说到“宠”，学界与世人全不陌生，但一向遭到鞭挞，置于历史表层的泡沫或后宫争风吃醋的肥皂剧中，素为追求深度的史家所不屑。“宠”，或更普遍的意义，信—任型君臣关系，是皇帝与臣下共同追求与努力达成的一种暂时又持久的状态。皇帝有意无意谋求与少数臣下建立此种关系，更多的臣下，不分男女，则是前仆后继、想方设法，渴望与皇帝确立这种关系，结果是努力者多，成功者寡。说其暂时，因

从长远看，成功基本都是暂时的，能维持到嗣君者寥寥；说其持久，乃是不仅在西汉，随后的王朝，均无法摆脱其魔掌。具体到各个皇帝，关系的表现，颇有差异，但关系的存在，实无不同，因此，文中称为“结构性的存在”。这种状态，乃变中不变，不变有变。

作为一种反复存在的现象，“宠”其实是中性的。高声的道义谴责不过是无力的宣泄，消灭不了它，只会遮蔽耳目，掩盖其长存的内在意义。它与通常所谓的“线索”或“脉络”不同，区别之一是“宠”或“信—任”关系本身乃过去实存的内容之一，并非历史之外的深层力量，而是表层与深度的统一、知与迷的统一，端看如何把握。它为时人追逐与向往，并激发众多活动，其危险性亦非为时人所不觉，热衷者却甘之如饴；旁观者眼中，颇有几分飞蛾扑火的悲情。长程分析，则是王朝中“结构性的存在”，皇帝与诸多臣民身陷其中，难以自拔。一般的“线索”“脉络”或历史演进的动因，无论是阶级、集团斗争、权力争夺、生产力发展、文化，抑或“关陇集团”“关中本位政策”等，潜藏于历史表象背后，乃后世史家独享的发明专利，均属外在于过去的后见之明。

以往围绕朝廷统治的研究，或采取政治史的取径，或利用制度史的思路，加上近年兴起的政治文化分析，大有三足鼎立之势。这些路径既包含正史叙述方式上的远源，亦不乏近代以来专史化及当代西方学术影响的近因。其中隐含着事件、人物/制度、言/行的区隔：政治史集中于事件与人物，制度史则是制度研究的主要承载者，制度虽是规范，主要针对的是“行”，政治史与制度史可以说是围绕“行”展开；而“言”或“表达”，则主要留给了政治文化。这样一种划分方式本身就是需要反省的，不应成为不证自明、理所当然的出发点。

具体研究中，借助《史》《汉》中《佞幸传》的指引，在习以为常的实体性思路之外，补充了关系性的视角，力图跳脱事件、人物/制度、言/行的两分，以及权力斗争论、集团论、出身论与性别论等习惯

思路，侧重日常活动，关注“关系过程”与“关系的关系”，以求更加贴近时人生活。分析上首先采用“内部立场”与“主位观察”，并将时人行为与意图及两者的关系纳入视野，展示“过去”形成中众人歧出的作用，这些言行如何围绕皇帝、府主展开争夺，并构成相互衔接又散布甚广的关系网络，且反复出现，而非本质化地化约出一条线索或几种简单的因素。对儒生频繁提到的“公”“私”及两者与生活处境关系的梳理，亦与流行的说法不尽相同。在此基础上，再参酌后人理解、中外学人的后见之明，加上自己的思考，尝试对这些现象的存在与延续提出些新解释，以期丰富对过去的认识，并助益于对当下、对自我的把握与对未来的创造。

特别需要指出，制度史研究中直接、间接受马克斯·韦伯（Max Weber）一些论著的影响，多侧重于分析官僚制或其中某些机构与侧面，往往将皇帝弃置一边，制造出皇帝缺席的官僚制，古代王朝统治因此会增添不少“理性”色彩。反之亦然。割裂带来的片面或是夸大了王朝时代“理性化”的程度，或是突出了皇帝“专制”的色彩。其实，历史上皇帝的“肆意妄为”亦会遭遇种种束缚和限制；就是到了今天，这种西方近代性在中国依然没能落地生根。我们需要绕过相袭已久的叙述方式设下的迷阵，重返王朝统治的现场，将皇帝与臣下（官民），及两者的关系纳入视野，更全面地揭示王朝统治的实态。这一过程中不难发现中国历史中的种种内在的矛盾性，这些矛盾性构成展开的动力，亦不难体会到韦伯将中国归入“家产官僚制”国家的洞察力。

过去本身就是枝蔓而多向的，线索不过是后人与史家在记忆与叙述中赋予的，带有特定的指向性。今人眼中线性演进的时间，在时人心目中未必如是^[14]，展示“复数的历史”（用杜赞奇的话，是“复线的历史”或“分叉的历史”，bifurcated history^[15]）应是当下史家的职责之一。借助于此，再现众人合力如何构成了过去，不再茫然匍匐在伟人、规律和必然脚下，俯首称臣。芟芟草不必因蜷伏沙碛，对耸入云端的白杨自惭形秽，在成就绿色大地上，各有贡献。古人的世界中，受困于现实，

求宠争宠成为很多人发挥能动性的重要途径。今天的世界，则呈现出丰富的可能，完全可以创造更有意义的人生。对比古今、先人与自己，在历史中，进而在现实中意识到自己的主体性、价值与局限。如此，或可让“读史使人明智”的古老传统重现生机。

基于以上考虑，以一种不同寻常的方式来编排书中内容，希望借助阅读带来的异样与疑惑，激活读者对过去与现实微妙之处的感悟与反省，共同投入到对过去生活的重新审视及对未来美好生活的憧憬与建设之中。换言之，本书并非封闭的自说自话，对古人而言，是与二千年前不同背景与性别的众多古人的对话；对今人而言，则是一次开放的邀请与一份诚意的期待，是以反思的方式打破僵化的认识与观念坚冰，以更为多元的姿态重返古人世界的邀请与期许，更是一封构建古今双向互动，借助过去反省当下并共创未来的邀请。

2017年4月

[1] 王汎森：《近代中国的线性历史观》，2008年初刊，后收入所著《近代中国的史家与史学》，上海：复旦大学出版社，2010年，第30页，更具体的说明，参见第39页。

[2] 关于线性历史观的影响，参见杜赞奇（Prasenjit Durara）：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，南京：江苏人民出版社，2009年。此观念对清末教科书的影响，见李帆：《清季的历史教科书与线性历史观的构建》，《吉林大学社会科学学报》55卷2期（2015年3月），第106-112页。

[3] 很可玩味的是田先生在这里只提到王敦初叛时矛头指向刘隗、刁协与戴渊等，目的是清君侧，这些人是王氏仇人，却没有提及诸人为何成为王氏仇人及他们身后的“君”：元帝，见所著：《东晋门阀政治》“论郗鉴——兼论京口重镇的形成”，第五版，北京：北京大学出版社，2012年，第49-52、54页。相关研究可对照唐长孺：《王敦之乱与所谓“刻碎之政”》，收入所著《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983年，第151-167页。

[4] 田余庆：《东晋门阀政治》“论郗鉴——兼论京口重镇的形成”，第38、39

页。1989年的第一版中没有前面一句，后一段则见第40页。

[5] 见寺地遵：《南宋初期政治史研究》目录，刘静贞、李今芸译，新庄：稻乡出版社，1995年，第1-6页。

[6] “历史的辉格解释”一说见赫伯特·巴特菲尔德（Herbert Butterfield）：《历史的辉格解释》，英文版1931年初刊，张岳明、刘北成译，北京：商务印书馆，2012年；“倒放电影”之说见罗志田：《民国史研究的“倒放电影”倾向》，《社会科学研究》1999年第4期，后收入所著《近代中国史学述论》，北京：北京师范大学出版社，2015年，第221-225页；“结果驱动（results-driven）的视角”，见李怀印：《重构近代中国——中国历史写作中的想象与真实》，岁有生、王传奇译，北京：中华书局，2013年，第278页。

[7] 这一问题，仇鹿鸣在分析陈寅恪对魏晋之际政治史的研究时，有所讨论，可参，见所著《陈寅恪范式及其挑战——以魏晋之际的政治史研究为中心》，《中国中古史研究》第2卷，北京：中华书局，2011年，第217-218页。

[8] 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》（1888年稿本），收入马克思、恩格斯：《费尔巴哈》，北京：人民出版社，1988年，第90页。

[9] 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第697页。

[10] 如何兆武：《现实性、可能性与历史构图》，《史学理论》1988年第1期，后收入所著《历史理性批判论集》，北京：清华大学出版社，2001年，第57-70页，感谢王彬君及彭刚兄示知此文。

[11] 对此问题的新近研究，可参弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）：《政治秩序的起源：从前人类时代到法国大革命》，毛俊杰译，第二版，桂林：广西师范大学出版社，2014年。极端相反的状况则见于中国西南与东南亚的山地居民，见詹姆斯·斯科特（James C.Scott）：《逃避统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》（英文版，2009年），王晓毅译，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年。

[12] 参看《文史哲》2010年第4期“《文史哲》杂志举办‘秦至清末：中国社会形态问题’高端学术论坛”报道（封二、封三、封四），及第5、6期及2011年第1期、《史学月刊》2011年第3期中张金光、李治安、黄敏兰、李振宏、叶文宪、李若晖等人的论文。

[13] “重思中国”的提法，参见赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》导

论，再版，北京：中国人民大学出版社，2011年，第1-11页。

[14] 参方慧容：《“无事件境”与生活世界中的“真实”——西村农民土地改革时期社会生活的记忆》，收入杨念群主编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海：上海人民出版社，2001年，第467-586页。此文分析了20世纪末一个村落中普通百姓对事件的记忆，亦提示我们注意过去普通百姓的事件观与时间观的不同。

[15] 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，第2、3、50-81页。

- 一、引言
 - 1.金敞留侍成帝：园郎故事的破坏
 - 2.“二重君臣关系”的新观察
- 二、“与上卧起”“出则骖乘”及其他
 - 1.“与上卧起”和“出则骖乘”
 - 2.赏赐与君幸臣第
 - 3.公开、近乎公开的表征和公开的关系
- 三、信—任型君臣关系的展开
 - 1.高帝（前206-前195年在位）
 - 2.惠帝与吕后（前195-前188年、前187-前180年在位）
 - 3.文帝（前180-前157年在位）
 - 4.景帝（前157-前141年在位）
 - 5.武帝（前141-前87年在位）
 - 6.昭帝与宣帝（前87-前74年、前74-前48年在位）
 - 7.元帝（前48-前33年在位）
 - 8.成帝（前33-前7年在位）
 - 9.哀帝（前7-前1年在位）
 - 10.平帝与孺子婴（前1-5年在位、5-8年在位）
- 四、媚道？日久生情与倾盖如故
 - 1.日久生情
 - 2.倾盖如故
 - 3.关系的废止
 - 4.媚道？谋求进入信—任型君臣关系的诸方式
 - 5.作为过程之一环的君宠与信—任型君臣关系
 - 6.如何观察君宠？超越权力斗争论、集团论与出身论
- 五、君臣之间：安危与迎合
 - 1.皇帝的安危及其他
 - 2.臣下的迎合
- 六、儒臣与君臣信—任
- 七、障隧、官寺与未央宫：宠与信—任的层累构造
 - 1.官府构造：空间与人员
 - 2.举荐与关系
 - 3.西北边塞的实例
 - 4.构建信—任型上下关系的不同方式
 - 5.《日书》折射的官员心态
- 八、信—任型关系与西汉历史

- [九、家与国/私与公](#)
- [十、余论](#)
- [附录一：西汉诸帝即位后一年间大臣变动情况](#)
- [附录二：西汉皇帝的亲宠](#)
- [索引](#)
- [后记](#)

[返回总目录](#)

一、引言

1.金敞留侍成帝：园郎故事的破坏

《汉书·金日磾传》：

元帝为太子时，（金）敞为中庶子，幸有宠，帝即位，为骑都尉光禄大夫，中郎将侍中。元帝崩，故事，近臣皆随陵为园郎，敞以世名忠孝，太后诏留侍成帝，为奉车水衡都尉，至卫尉。（68/2963）^[1]

此事发生在成帝刘骘即位的公元前33年，距今正好2050年。祖父宣帝时，刘骘之父刘奭立为太子后，金敞便充其侍从，且得宠，刘奭即位（前49年，即元帝）后，又一直在宫中任职，不离左右。元帝驾崩时，他仍为身边的近侍。按照惯例，金敞应到渭水北岸咸阳原上安葬元帝的渭陵园去作园郎，侍奉元帝的亡灵。皇帝的陵园有庙有寝，还有便殿，“日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿”，“寝，日四上食；庙，岁二十五祠；便殿，岁四祠”，此外每月还有一次的衣冠出游^[2]，在照顾亡灵饮食起居与循环往复的祭祀中打发残年，是园郎们的常态^[3]，生活之单调乏味，可想而知。近臣一职风光又风险：紧随一时荣耀而来的，可能是暗淡，甚至惨淡的余生。金敞是个幸运的例外。太后的一道诏书，戏剧性地改变了他后半生的命运，留在继任的成帝身边，服侍嗣君，最终做到了诸卿之一的卫尉，负责皇帝居住地未央宫的安全保卫。诏书背后有无隐情，已无从查考。下诏的太后，即元帝的王皇后，成帝的生母，也是王莽的姑妈，寿命超长，活到84岁，莽新的始建国五年（13年）才去世，影响成帝即位至汉亡四十余年间的政局，王莽能够立新代汉，与她密不可分。



图〇一 汉元帝渭陵

金敞的身世亦值得一提。他乃驰骋漠北的匈奴贵种之后，祖父金伦之兄金日磾是匈奴休屠王太子。兄弟两人没入汉朝官府，在黄门养马，日磾因表现突出，被武帝发现，得随侍左右数十年，深受宠幸。武帝晚年，曾因发现有人欲谋杀武帝而立功。金伦当是应因日磾得宠而获官职。至少在父系上，金敞实有匈奴血统。



图〇二 江西南昌西汉海昏侯墓出土刘贺印

先帝近臣充园郎既然称为“故事”，虽明确见于成帝即位初，此前应已成型。昭帝死后立昌邑王刘贺（前74年）时，便已存在。废昌邑王前，大司马、大将军霍光处心积虑部署，就是针对此故事造成的局面。他征得皇太后同意，“诏诸禁门毋内昌邑群臣”，昌邑王朝见皇太后毕，欲乘辇返回温室殿时，王所乘的车进入殿门后，中黄门宦者持门扇，关闭殿门，“昌邑群臣不得入”，霍光派人将他们驱赶到金马门外，予以收捕，而“令故昭帝侍中中臣侍守王”，并敕左右：“谨宿卫，卒有物故自裁，令我负天下，有杀主名。”刘贺不知要被废，对左右说：“我故群臣从官安得罪，而大将军尽系之乎。”^[4]显然，昌邑王入承大统后，原先昭帝临终前居于身边的侍中、中臣均被调离，换上从昌邑国来的群臣，史书虽未言及昭帝旧臣的去向，恐怕也是去埋葬昭帝的平陵做了园郎。霍光为控制住昌邑王，首先要将昌邑王与其群臣分隔，又召回昭帝旧臣安排到昌邑王身边，保证了废立的成功。霍光之所以断然采取这一措施，正是由于严格遵行了“故事”，昌邑王身边已没有霍光可依靠的力量，不加以隔离与替换，废立之事无从下手。^[5]刘贺二十七天皇帝生涯的跌宕起伏与园郎故事息息相关，他被废黜后，最终沦落到今天的江西南昌做了海昏侯，幽死僻壤。两千多年后，其墓重见天日，很多昔日的谜团才有可能破解。^[6]

这一“故事”何时出现，史无明文。但吕后死后，入主长安未央宫前，代王刘恒曾采取过“清宫”之举^[7]，当是将原先服侍少帝的近臣清除出宫。此事发生在前180年，或是后来形成“故事”的一个源头。

实际上，“故事”波及的，不只是男性近臣，没有子嗣的后宫嫔妃亦不能幸免，她们更引人注目。《汉书·贡禹传》：元帝初即位，贡禹上奏称，此作法似始见于武帝死后霍光的安排，并为昭宣所继承（72/3070—3071）。《汉书·外戚传下》：成帝崩，（班）婕妤充奉园陵，薨，因葬园中（97下/3988）。^[8]东汉延平元年（106年）的“马姜墓志”中提到的“遂升二女为显节园贵人”^[9]，显节陵是明帝的陵墓，“二女”所指不明，但两人为明帝守陵，无疑。此种安排承袭了西汉的做法，安帝（107—125年）时此制尚存^[10]。

再向前追溯，这一“故事”的另一源头应是史前时期，如甘肃齐家文化、内蒙古朱开沟文化、山东大汶口文化的人殉习俗，以及后来殷商时期商王及方国首领以近臣、爱妾陪葬做法的改良与变种。^[11]



图〇三 河南安阳商代殷墟武官村大墓与人殉

帝死，近臣皆随陵为园郎及无子嫔妃守园的“故事”，只是过去在研究“故事”时曾被搜集出，却不曾分析过^[12]。它乃基于一朝天子一朝臣的观念，准确地讲，有汉一代，随着皇帝更迭而变动的君臣关系，仅适用于皇帝身边的“近臣”，金敞不过是个偶见的例外。^[13]不然，他也要与元帝临终时身边的其他近臣一道，到元帝的渭陵去做园郎，自成帝朝的政治舞台上消失。出现这个例外，且为《汉书》所载^[14]，提示了当时君臣关系的多样性。通常，公卿大臣并不会因皇帝去世与新帝即位而发生整体性的变动，只有文帝与哀帝即位情况特殊，人事调整较多；嗣君登基，丞相与御史大夫率多沿用先帝旧臣，诸卿会有些变化（详见附录一）。变与不变的反差，提醒我们从皇帝角度辨识汉代的多重君臣关系。

君臣关系随着国家的产生而出现，上古渺茫，详情难考。春秋以降，君臣关系成为儒家纲常伦理中最为核心的一目，相关论述极为丰富，汉代则凝结为三纲之首，传诵千年，可能也是误解千年。^[15]

战国以降，官僚制逐步创立，统治方式与体制渐变，君臣关系亦产生许多新变化。进入统一王朝，形成一君众臣万民的格局。秦代享国日浅，文献不足征，难以详言。刘邦亡秦且承秦，西汉制度上有因袭有损益，武帝以后统治思想亦由黄老渐变为儒家，至元成时儒生始把持朝廷，为后世肇基，君臣关系的基本面貌于西汉一朝已有充分展示，故取以为分析对象。

具体到春秋至秦汉时代，顾炎武（1613—1682年）《日知录》卷二四“人臣称人君”条提到“郡县初立，亦有君臣之分”，清人赵翼（1727—1814年）《廿二史札记》卷五“东汉尚名节”条指出“是时郡吏之于太守，本有君臣名分”；20世纪40年代，钱穆进一步概括：“（汉代）当时的士大夫，似乎有两重的君主观念，依然摆不脱封建时代的遗影。”^[16]受钱穆影响，关于周秦至隋代“二重君臣关系”的中外研究，积淀颇丰，

新近研究更是揭示出这种关系存在的具体时空范围。^[17]不过，这些研究基本立足于从臣的角度来观察，特别是从任职地方的臣的角度入手，缺乏自皇帝角度的分析。

今人关注君臣关系的研究不少，但多从思想史角度展开，讨论某本著作中君臣关系思想或某人的君臣观，关注的是君臣关系的表达；或按照某些固定化的理解，脱离具体情境，从不同侧面概括君臣关系的特点，将其抽象化、类型化^[18]，与本书欲讨论的问题关系不大。

涉及历史上现实的君臣关系的，首推1979年尾形勇出版的研究^[19]。此书重点讨论的是国家构造中君臣关系与家族关系的关系，深入剖析并反驳了“家族国家论”，侧重从姓氏与“臣某”称呼的使用场合与意义等角度，揭示君臣关系的特质及其与父子关系的区别^[20]，厘清这一区别意义非凡，不过作者眼中的君臣关系乃是单数的，没有考虑其多样性。

1997年，在讨论中古时期的君臣关系时，甘怀真则注意到君臣关系的多样性，区分出“二种君臣关系”，并侧重从皇帝角度分析，这或是首次从皇帝角度揭示复数的君臣关系。他认为其一是皇权与一般官员所缔结的君臣关系；其二是皇帝与近臣之间发展出更紧密的人际关系，后者则是一种父子化的君臣关系。并指出汉代的中外朝正体现了此二种君臣关系。作者认定此情况出现于西汉中期，即武帝以后，与选举制度的成立有直接关系。皇帝与其近臣间建立起父子关系的目的是，是要与其近臣间建立更密切的人伦关系，以便在政治行动上有更紧密的结合。他还提出，这一时期的君臣关系也受士大夫社会形成的影响。随着士大夫社会的发展，士人生活的领域不只是“公家”与私家，尚有一士大夫社会存在。^[21]

甘怀真的研究很多方面是对尾形勇的推进与修正，如提出二重君臣关系以及对士大夫作用的强调等。他所提出的皇帝在与一般官员缔结的

君臣关系之外，尚存在与近臣之间的亲密关系，是视角的一大突破，不再仅从“臣”的角度观察“二重君臣关系”，诚属卓见。不过，结合史料仔细分析，他对这种关系的具体看法，可议之处不少，需要重新加以认识。

上述故事中提到的“近臣”，实际就是从皇帝角度使用的称呼，将臣下按照与皇帝的亲疏远近区分为不同的类别，出入宫中活动于皇帝身边者为“近臣”。具体所指，前后不无变化；从不同角度指称，所指亦未必完全一致。秦汉文献中这一称呼并不罕见，魏晋以后则多改用“侍臣”。学界对此亦不陌生，近代以来，论述汉代乃至后代的职官时，亦常使用“近臣”一词^[22]，但从这一角度针对臣下分类研究，却比较稀罕，更多的是就《汉书·百官公卿表》或《续汉书·百官志》所见具体官职的探讨。

这些并不多见的研究中，阎步克贡献绝大。他透过张家山汉简《二年律令》出现“宦皇帝者”，结合文献，敏锐地考证出秦汉时期臣下可分为“吏”与“宦皇帝者”两类，前者是行政官员，后者包括各种郎吏、谒者、执楯、执戟、武士、驺、太子御骖乘、太子舍人、太子先（洗）马、太子庶子、中大夫、郎骑等，原先是皇帝的侍从内官，并无秩级与俸禄，后逐步获得比秩；“‘宦皇帝’后来逐渐被称为‘郎从官’依然自成系统”^[23]。稍后，他又前后贯通，将中国古代这类官员统称为“宫廷官”，与朝廷官相区别，并概括了两类官员的关系^[24]，首次依据当时的不同称呼，系统揭示出“臣”的不同类别、来源、性质及相互关系。此外，叶炜从冠服的角度讨论了中古时期“侍臣”群体构成的变化及其意义^[25]。

此前，研究汉魏制度时，杨鸿年提出要重视空间问题，强调需将宫省制度以及省官、宫官与外官之间的内外关系搞清楚，厘清不同官员的具体活动空间位置。^[26]分析宰相制度时，祝总斌亦注意到官员活动的空间问题^[27]；渡边将智讨论东汉一朝的政治史，引入了“政治空间”概

念，十分留心皇帝、官员生活工作地点与政治过程的关系^[28]。而讨论汉代宫禁宿卫制度的学者亦多会关注官员活动的空间范围。^[29]当然，利用文献，或结合考古学，专门讨论宫殿空间结构，包括禁中、省中所指，此类论著亦有不少。^[30]

2.“二重君臣关系”的新观察

以上研究均为进一步分析君臣关系提供了便利。不过，必须指出，揭示与研究当时臣下内在类别，向展示君臣关系的多样性前进了一大步，但是，这些研究与其他关注官僚群体的研究一样，依然采用了“实体性分析”的思路，即将“宦皇帝者”“从官”或“近臣”等作为一个边界明晰、具有相同特质的独立群体加以分析，忽视了他们依存于特定皇帝的横向“关系性”。如此观察等于遮蔽掉了这类臣子的关键特性，同时亦泯灭了其内部可能的矛盾冲突，更难以展现这种关系与西汉具体历史之间多维的勾连，需要补充新的观察方式。

表面看来，这种思路与时人通常的观察并无扞格。当时身处宫外者眼中，能出入宫禁的少数乃高人一等的另类，名为“宿卫”或“近臣”。析言之，这部分人能出入宫禁，原因实不相同。多数是因身为从官，职责所在（制度上的近臣），另外则是受皇帝器重，恩宠有加（心理或情感上的近臣）。两者会有重叠，分别亦明显，不加辨析，浑归一类，消泯了其中的差异，进而模糊了视线。入手之初，我们先要摆脱“上帝之眼”的全能视角和当时从宫外透视的立场，转换成自皇帝角度来观察。细绎之，正史的《佞幸传》《恩幸传》便别具一格，值得我们认真倾听与留意。

正史中共有十一史为这类人物立传，《史记·佞幸列传》最早，最晚则是《明史·佞幸传》，又有名为《恩幸传》的。名列其中者历来被钉在历史的耻辱柱上，备受史家与读者的嘲弄与抨击。抛开饱含褒贬的道德言词，冷静观察，厕身其中者，均因与当朝皇帝关系非同一般而入

选。其他的类传，往往是因为出身（如儒林、宦者、文苑、宗室）或行事（如循吏、酷吏、游侠、党锢、列女、孝义、方术、逸民）相同。这一点上，《外戚传》《皇后纪》与之有些相近，不过，外戚因与皇帝联姻而获得了一种相对确定的身份，并可以继承，实际也带有某种出身的印记^[31]，因此，可以说某人是外戚出身，如王莽，但很难说某人是佞幸出身。《佞幸传》所载均是史家认定的与某些皇帝关系非同寻常的臣子，且不拘出身。若论出身，《汉书·佞幸传》的传主并不相同，具体如下：

宦者：李延年、石显；

外戚：淳于长；

诸侯子孙：韩嫣；

宦皇帝者（从官）：邓通、董贤；

士人：张放

漫言之，可粗分为宦者、外戚与士人三类，涵盖了多种出身，与其他类传的安排方式不同。另类的《佞幸传》展现了实际生活中某种与史家期待的“理想人物”的不和谐与断裂，可以窥见一些为史家所诟病，因而易被遮蔽的现象，这恰可作为一扇观察多种君臣关系的绝佳窗口。这种叙述方式体现的“关系性思维”亦可成为认识过去的一种新方式。

按班固的说法，并非每个皇帝在位时都有佞幸，不过，我们需要放宽视野，不能将目光局限在史家标记为佞幸的人物身上。归入《佞幸传》的乃其中登峰造极者，换个角度看，他们与开篇引述的金敞实为同类，都属于皇帝身边的亲信，只是与皇帝亲近程度和表现有所不同。如果要用一个术语来概括，可以说他们与皇帝之间保持着一种“信—任型君臣关系”，超越了一般君臣关系，而一般君臣关系，可称为“礼仪型君

臣关系”。

何为“礼仪型君臣关系”？这种君臣关系是皇帝与所有臣下，无论是朝臣还是外臣，乃至民（百姓）之间，通过策名委质确立的关系，即尾形勇讨论的国家构造中的普遍性君臣关系。其确立要通过一定的仪式活动，或拟仪式。新帝的即位仪式是建立此种关系的最重要场合；非常时期，也会采取临时性的变通办法。代王刘恒入长安前，“驰至渭桥，群臣拜谒称臣”，在桥头，而非朝堂完成了与新帝确立君臣关系的仪式，随后刘恒对即位一事多次谦让^[32]，不过是故作姿态，即是一例。平时每年年底的上计活动，各地郡国将百姓名数（简化为户口统计）以及郡国官吏统计等上呈朝廷，最终转呈皇帝。根据时人对“人名”使用的理解，亦可以说相当于郡国官吏与百姓年复一年地对皇帝实施了策名委质仪式，进而不断确认并延续了君臣关系；元旦的元会以及朔望的朝会都有类似的功能，当然，这些仪式活动的参加者限于部分官员^[33]。这种君臣关系亦是学界所长期关注的^[34]。

将这种君臣关系概括为“礼仪型”，是因为对继位之君而言，作为新元首进入君臣关系格局之中，双方进行过确立君臣关系的仪式，但大部分臣下都是陌生的，是先帝留下的旧臣。即便登基后担任宦皇帝者或郎从官者，宿卫宫中，人数亦多，与自己之间往往接触有限，不一定能获得足够的信任，有时甚至会带着疑虑与猜忌。此外，当时统治主要通过文书上传下达实现，除每年正月旦的元会、朔望的朝见之外，例行化的君臣会面机会寥寥，能够参加的大臣亦有限，皇帝得以结识的大臣数量亦不会太多，这些乃是前述“故事”得以成立的外在条件。正是身处此种格局之中，才会出现“信—任型君臣关系”，乃至佞幸之臣。

视另一种君臣关系为“信—任型”，则是基于史料的描述。翻检史书，不难发现，对一些臣下经历的描述中，有如下记载：

（韩）信曰：“……公（指陈豨），陛下（高祖）之信幸臣

也。”（汉34/1877韩信对陈豨语）

（金）日磾既亲近，未尝有过失，上（武帝）甚信爱之。（汉68/2960）

（江充）大见（武帝）信用，威震京师。（汉45/2178）

（霍光）出入（武帝）禁闕二十余年，小心谨慎，未尝有过，甚见亲信。（汉68/2931）

（昭）帝年八岁，政事壹决于（霍）光。……昭帝既冠，遂委任光，讫十三年。

（始元六年，前81年）是时昭帝年十四，觉其有诈，遂亲信霍光，而疏上官桀等。（汉68/2932、2936、63/2756）

（杨恽）擢为诸吏光禄勋，亲近用事……（恽曰）……恽幸得列九卿诸吏，宿卫近臣，上（宣帝）所信任，与闻政事。（汉66/2890、2893）

（杜延年）上（宣帝）任信之，出即奉驾，入给事中，居九卿位十余年，赏赐赂遗，訾数千万。（汉60/2665）

（梁丘贺）为太中大夫，给事中，至少府，为人小心周密，上（宣帝）信重之。（汉88/3600）

上（元帝）以（史）丹旧臣，皇考外属，亲信之，诏丹护太子家。（汉82/3376）

元帝初即位，……（萧望之）为前将军，……皆领尚书事，甚见尊任；望之名儒，有师傅旧恩，天子任之。（汉36/1929、81/3332）

元帝被疾，不亲政事，方隆好于音乐，以（石）显久典事，中人无外党，精专可信任，遂委以政。（汉93/3726）

杨兴曰：“（石）显鼎贵，上（元帝）信用之。”（京）房曰：“上（元帝）最所信任，与图事帷幄之中进退天下之士者是矣。”房指谓石显，上亦知之。（汉64下/2836、75/3162）

（史丹）心甚谨密，故尤得信于上（成帝）。（汉82/3379）

赵皇后得立，上（成帝）甚德之（淳于长），……大见信用，贵倾公卿。（汉93/3730—31）

（张）禹以帝（成帝）师见尊信；上（成帝）雅信爱禹。（汉71/3051、81/3351）

上（成帝）甚信任之（孔光），转为仆射、尚书令（后加诸吏可证不属内朝官）。（汉81/3353）

以上资料，从不同角度刻画了某个臣下与当朝皇帝间的关系，多半出自史家的描述，有些为史家转录的时人言论，亦有当事者的陈述。涉及西汉一朝的六位皇帝，十二帝中的一半，视之为普遍现象应属有据。其中反复出现的几乎都少不了“信”“任”二字，“信”与“任”常常单独使用，或与其他字配合，仔细辨析，两者所指实有区别。“信”字单用，侧重指得到皇帝的信赖，不含承担具体职事之意；“任”则含任用之意，与“用”含义接近，指放手令其从事某些工作。所以像金日磾任侍中，随侍武帝，无具体职掌，只是得到武帝“信爱”，而非“任”；武帝时，霍光身在内廷，只是得到了“亲信”，而无“任”，武帝临终委任他辅佐昭帝，霍光执政，才获得“委任”。江充任“直指绣衣使者，督三辅盗贼，禁察踰侈”，对武帝之姑、太子违制之事处理不手软，故得武帝“信用”；元帝朝的石显，亦是得到“信任”与“信用”。尽管存在区别，“任”的前提还

是要得到皇帝的“信”，两者有共同的基础，因此，“信任”“信用”又常常连用。还是司马迁概括得好：“夫事人君能说主耳目，和主颜色，而获亲近，非独色爱，能亦各有所长”（史130/3318），“爱”与“能”兼备，便是信与任合称了。基于这些表述，考虑其中细微的区别，可将少数臣下与当朝皇帝之间在一般礼仪型君臣关系之上发展出的亲密关系，概括为“信—任型君臣关系”。^[35]

这种关系的出现，或基于日常生活中的长期亲密接触，或源自某种偶然的机缘（详后），针对不同的人，分别或兼有心灵或情感上的契合、倚重、相悦或爱慕等，共有的内核则是个人间的信赖，尤其是皇帝对对方的信赖。此种关系依托于礼仪型君臣关系，但又包含了更多的皇帝与个别臣下之间，透过直接接触而达成的君对臣的行为、态度与想法的认可与期待，得以超越一般的礼仪型交往、例行事务上往来与职位上的类别、秩次而达成更为紧密的联系。

其实，不但前朝大臣可作如此区分，亦适用于后宫。后宫制度武帝朝趋于完备，元帝时定型。皇后以下分十四等，各与前朝官员秩级对应。实际人数，各朝多少悬殊，元帝、成帝时美人多达千人^[36]，这些妃嫔身边还有不少女官、宫人，后宫女性数量颇为可观。皇帝与她们之间的关系亦疏密有别，直接的表现便是文献常见的描述：“宠幸”或“希见”，乃至未尝受过皇帝的“临幸”。据《汉旧仪》卷下，一般“临幸”是有制度安排的，轮流让婕妤以下进御，并记录有无身孕，无孕则罢废。^[37]皇帝与妃嫔间的性生活无异于履行为延续社稷宗庙而“广子嗣”的活动，相当于例行公事，富于“礼仪性”，与个人间的情感无关。赢得皇帝“宠幸”，意味着打破惯例，近乎独占皇帝的身体。^[38]两人之间会因此产生感情，萌生“爱”，信赖亦随之而生。后宫得宠的女性与皇帝之间的关系亦离不开“信”，但与对男性大臣的“信”不尽相同，因为这些女性，除偶尔参政甚至干政外，基本不问政务，无所谓“任”。皇帝与其他女性之间的关系，当然不是全然一致的，其中以“广子嗣”为目的而结成

的“礼仪型”关系乃是共同的基础。

以往讨论君臣关系，基本都是针对“礼仪型君臣关系”，只有甘怀真曾从皇帝角度对君臣关系做过细分，将皇帝与近臣的关系概括为父子化的君臣关系，并略加分析，实际无论是定名，还是内涵，值得继续思考的空间均不小。

基于上述，过去习见的思路，即区分男女的性别论，亦需要克服。君臣关系研究中共享的前提之一是男性视角，所有的讨论几乎都不涉及后宫妃嫔，以及皇帝幼年的乳母，后者则被单独置入后宫制度或统一归入乳母中加以研究，这亦是“实体性思维”的一种表现。我们都很清楚，历朝历代，后宫与前朝之间联系紧密^[39]，汉代更是如此，这些人中的少数则受到皇帝宠幸，有些甚至干政，其父兄往往因此而沾溉恩泽，在朝廷上红极一时。要想更全面且符合时代情境地把握汉代的历史，超越研究中男女楚河汉界、各不相干的思路，实属必然，需将后宫中的女性以及皇帝幼年生活中产生重要影响的乳母，一并纳入关系分析的视域。

进言之，彻底消除“实体性思维”的盲区，仅仅将研究对象转向“关系”远远不够，孤立地观察关系依然带有旧有思维方式的尾巴。特别像君臣关系在礼仪型到信—任型之间，虽然可以相互转化，却存在相当差异：或经历过去长期共处的考验而形成，并带入君臣关系中；或确立君臣名分后经过共同生活的积累、相互接触、磨合与相悦、认可而构建起来，是一种半开放性的关系，无法从其他关系或事务中切割下来孤立地认识。它与父子、母子这种基本属于时人认为的“自然”“天性”或“天属”的原生关系，且构成关系的双方明确且固定不变判然有别。^[40]仅就君臣关系论君臣关系，等于是将研究对象从其生存的情景中剥离出来加以实体化。结果是，研究对象是一种关系，而不再是通常的某种实在的群体或事件、制度，但处理方式还是实体性的，只能算是“实体论的关系思维”。

要真正进入“关系论的关系思维”，需要关注“关系过程”与“关系的关系”^[41]。前者考察皇帝日常生活中关系如何形成、维系、中止与再建，即关系的历时性过程，侧重不同的人与关系的关系在时间脉络中如何展现；后者属于关系的共时性关系，这里具体体现为信—任型君臣关系与信—任型上下关系的关系、两者与西汉一朝统治的关系，以及后文将涉及的“事务过程”与“关系过程”的关系。希望两者并观，帮助我们从新的角度看待西汉一朝的历史进程^[42]。分析中力图透过史料重返或接近历史现场，首先要从（复数的）当事人、当时人角度去理解和看待关系与状态，然后再从后人、今人的角度去分析。

“关系”作为一种人与人之间的状态，是身处其中的双方能切实感受得到的，若当事人不刻意隐藏或掩饰，时人通常可以透过一些公开的异常表征来分辨与确认，后人要对此加以记述或描摹，只能依靠一些代用标志（如书写记号）与代用信息，如同使用各种代用信息（树木年轮、孢粉、冰川、湖相沉积物、石钟乳等）来间接揭示历史时期的降水、温度变化与环境变迁。陈述这种关系时，当时的史家往往使用一些固定或半固定的“套话”，上引涉及信与任的各种表述之外，还有若干，这些将是下文首先要讨论的。本书分析的对象，有些则已为后人所确认，还有一些则要遵循相反的途径：从代用标志，到当时公开的表征，去重建关系的参与者及所处的状态。

“信—任型”君臣关系所呈现的状态，与时人另一习见说法“宠”重合度颇高。“宠”指超出一般的关系状态，以及由此而生的外在表现（如待遇）与心理感觉。除了泛指对某类人或某个人的优遇之外^[43]，多用于皇帝身边的男女臣下，这类“宠”均持续一段时间，与本书所论密不可分，而和往往为一次性举措的优待不同。《汉书·佞幸传》所收人物，就被称为“佞幸宠臣”。另一大类则是后宫嫔妃。仔细考究，前朝大臣若要得宠，均少不了“信”作为基础。后宫的宠幸，表面上看是源于“色悦”，深究下去，实际也无法褪去“信”这层底色。此外，文献与“宠”相

关的说法，亦包含过程性：从“得宠”“受宠”或“宠信”“宠贵”“尊宠”，到“争宠”“宠衰”与“失宠”，既有状态的描摹，又有动态过程的揭示，乃至各色人等参与其中的竞争态势的展现。正如这些反复出现的词汇所示，宠臣、宠妃前仆后继，相应的过程亦一再发生，往往同时有多个类似过程或交错或并行展开。当然，“宠”乃君臣之间信—任型关系的极致，后宫女宠无朝不有，男性宠臣并非各朝皆有。班固便说，“孝景、昭、宣时皆无宠臣”（汉93/3721）。故虽以“宠”作为书名，而具体分析，还是从作为其基础、且更具普遍性的信—任型关系入手。如此，或可超越具体事件，从持续出现的历史现象中为理解西汉历史乃至中国历史增开一扇门扉。

关键问题的论证则采用穷举法，尽可能完整地重建事实与事实之间的实存现实联系，而非逻辑联系或借今人概念搭建的联系，来呈现西汉二百年间的情形。例证法难免“选精”与“集粹”之弊^[44]。总体上看，这是以西汉为个案的“深描”（thick description），引述颇多，还请读者谅解。

[1] 此事又见《太平御览》卷二一九“职官部·侍中”引《汉杂事》：“金敞为元帝侍中。帝崩，故事，近臣皆随陵为园，敞世名忠孝，太后使侍成帝”，影印本，北京：中华书局，1960年，第1041页。此处“园”后夺一“郎”字，若无《汉书》对照，几难明其意。《汉杂事》一书久佚，但见《隋书》卷一二《礼仪志七》引（北京：中华书局，1973年，第265页），《史记》卷九一《黥布传》索隐引《汉杂事》，北京：中华书局，1959年，第2597页；《后汉书》卷三一《杜诗传》注、卷四四《胡广传》注引、卷五四《杨赐传》注引，北京：中华书局，1965年，第1094、1507、1785页；《艺文类聚》《太平御览》与《玉海》亦多次引用。《旧唐书》卷四六《经籍志上》（北京：中华书局，1975年，第1995页）、《新唐书》卷五八《艺文志》（北京：中华书局，1975年，第1464页）均著录为“《后汉杂事》十卷”，作者不详，当是此书。从类书所引看，内容上含西汉，下至东汉灵帝时（《太平御览》卷五三一“礼仪部·宗庙”引《汉杂事》提到“孝桓曰威宗”，第2409页），称为《汉杂事》更准确。撰写时间约为东汉末年至魏晋时期。《汉杂事》晚出，此事现存最早记载当属《汉书》。

2015年10月11日孙正军来电告知，他曾对《汉杂事》做过辑佚，大致结论如下：

总体而言，《汉杂事》仪制文字多同蔡邕《独断》，当即录自《独断》。人物事迹之西汉部分，其文字多与《汉书》同；或文字简省，亦不出《汉书》。唯“蒋满父子”一条，遍索不得，未审所出。东汉部分，未见载于现存东汉史籍者有数条，见于他书者，文字亦小有区别，其史料所出，似非一书。

[2] 《汉书》卷七三《韦玄成传》，北京：中华书局，1962年，第3115—3116页。

[3] 先帝近臣充园郎之外，另有制度化的补充渠道，由宦皇帝者中的郎官充任，可能是其中之一途。武帝末年与昭帝时任丞相的田千秋，原先就是“高寝郎”，因武帝末年上书为死于“巫蛊之祸”的戾太子刘据伸冤，打动了武帝，超迁为大鸿胪，数月后拜为丞相，见《汉书》卷六六《田千秋传》，第2883—2884页。从时间与年龄上看，田千秋不可能做过高帝的近臣，即便原先曾有过此种园郎，此时应均已下世，当时显然已存在选择郎官充当园郎的常态机制。《续汉书·百官志二》“太常”条下云“先帝陵，每陵园令各一人，六百石，本注曰：掌守陵园，案行扫除。丞及校长各一人。”刘昭注补引应劭《汉官名秩》：“丞皆选孝廉郎年少薄伐者，迁补府长史、都官令、候、司马”（第3574页），东汉时这种由郎官出任帝陵园丞，然后迁任他职的安排，应是上承西汉。

[4] 《汉书》卷六八《霍光传》，第2939页。

[5] 昌邑王废黜问题，学界对《汉书》记载颇有疑问，其中亦涉及此事。廖伯源便认为被废的“真正之理由为王亲用其昌邑国旧臣，排斥昭帝朝之宫官，欲夺霍光之权而为真皇帝”，见《昌邑王废黜考》，收入所著《秦汉史论丛》，台北：五南图书出版公司，2003年，第43页；辛德勇亦有类似看法，见《海昏侯刘贺》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年，第136—139页；廖伯源《汉文帝与昌邑王贺之比较》重复了此前的看法，收入江西师范大学历史文化研究中心编：《纵论海昏——“南昌海昏侯墓发现暨秦汉区域文化”国际学术研讨会论文集》，南昌：江西教育出版社，2016年，第134、138页。任用自己的亲信担任近臣乃是惯例，要害当是侵夺威胁到霍光大权。

[6] 初步的研究，可见辛德勇：《海昏侯刘贺》以及上引《纵论海昏——“南昌海昏侯墓发现暨秦汉区域文化”国际学术研讨会论文集》中有关海昏侯的各家论述。

[7] 《史记》卷一〇《孝文本纪》，第417页。

[8] 《汉书》卷四《文帝纪》：十二年（前168年）二月：“出孝惠皇帝后宫美人，令得嫁”（第123页），此条《史记》不载。当时可能尚未形成先帝后宫守陵的

故事，惠帝后宫的处置一直到文帝十二年才有明确安排，这种做法恐有防止乱伦的考虑。春秋时期，贵族中存在着被称为“烝”“报”的收继婚，这种婚俗存在时间甚久，汉代以降犹存，但已开始受到法律抑制。西汉初年的张家山汉简《二年律令》中就有惩罚这种做法的规定，参董家遵：《中国收继婚之史的研究》第三、四章，1950年初刊，此据王承文编：《董家遵文集》，广州：中山大学出版社，2004年，第271—284页；顾颉刚：《由“烝”“报”等婚姻方式看社会制度的变迁》，《文史》第14、15辑，北京：中华书局，1982年，第1—29、1—25页；曹旅宁：《释汉律“复兄弟、季父伯父之妻、御婢”兼论〈复律〉性质》，收入所著《秦汉魏晋法制探微》，北京：人民出版社，2013年，第198—210页。文帝与景帝遗诏都有出宫人之举，或许当时尚无此制度性安排。《汉书》卷七五《翼奉传》元帝时奉上疏说“臣又闻未央、建章、甘泉宫才人各以百数，皆不得天性。若杜陵园，其已御见者，臣子不敢有言，虽然，太皇太后之事也。及诸侯王园，与其后宫，宜为设员，出其过制者，此损阴气应天救邪之道也”，第3174页，所谓杜陵园，当是充奉宣帝杜陵园的妃嫔宫人。而据他言，诸侯王死后亦有此制。在他看来，这种做法应加以控制。《外戚传下》成帝时许皇后上疏提到的“杜陵梁美人”（97/3977）当是其中之一。《汉书》卷一〇《成帝纪》，永始四年（前13年）六月“出杜陵诸未尝御者归家”（第324页），则是一项针对特定女性的福音，但并未废止此故事。该故事到了东汉后期当有变化，仲长统《昌言》便曾说“不见夫之女子成市于宫中，未曾御之妇人生幽于山陵”，似充奉园陵者扩充为所有未曾被先帝临幸过的后宫妇人，孙启治校注，北京：中华书局，2012年，第362页。王鸣盛认为“至武、昭乃有奉陵之制”，见《十七史商榷》卷九“出宫人”条，黄曙辉点校，上海：上海书店出版社，2005年，第60页。

[9] 赵超：《汉魏南北朝墓志汇编》，天津：天津古籍出版社，2008年，第1页。

[10] 《后汉书》卷五《安帝纪》“建光元年（121年）”条：“二月癸亥，大赦天下。赐诸园贵人、王、主、公、卿以下钱布各有差”，李贤注云“谓宫人无子守园陵者也”（第232页），此事又见卷一〇《皇后纪上·和熹邓皇后传》，第429页，可证。朱子彦曾有涉及，认为始于西汉吕后时期，到宋代犹有此制，见《后宫制度研究》，上海：华东师范大学出版社，1998年，第151—152页。

[11] 参黄展岳：《古代人牲人殉通论》，北京：文物出版社，2004年，第5、19—29、85—145页。据司马迁云，匈奴亦有此葬俗，“其送死，……近幸臣妾从死者，多至数千百人”，《史记》卷一一〇《匈奴列传》，第2892页。《汉书》卷九四上《匈奴传上》作“数十百人”，第3752页，当是。

[12] 邢义田《从“如故事”和“便宜从事”看汉代行政中的经常与权变》，1986年初

刊，修改稿收入所著《治国安邦》，北京：中华书局，2011年，第380—449页；此故事见第二类“礼”，第29条，第435页；又见好並隆司《前漢後半期の古制・故事をめぐる政治展開》列表所收“故事”第8条，2001年初刊，后收入所著《前漢政治史研究》，东京：研文出版，2004年，第180、190—191页，作者已指出此故事与先秦近臣殉死间的联系，并推断始于武帝时。感谢屈涛君检示好並隆司论文。

刚刚自法文译成中文出版的廖伯源：《制度与政治——政治制度与西汉后期之政局变化》（1983年初刊，北京：中华书局，2017年）对此故事略有分析，见第182页。感谢张琦君惠示此书。

[13] 关于此问题，廖伯源有较为集中的论述，见所著《制度与政治——政治制度与西汉后期之政局变化》，第178-183页。他指出“中朝官”不能以官名来定义（第186-190页），颇有见地。可惜，作者虽然注意到了这类人与先帝/新朝皇帝的关系性，但还是将这些人统统归入“中朝官”中，并将分析重点放到“中朝官”的所指及其职责上，没有对具体的关系本身做更多的剖析，仍是在实体思维下来对官员进行分类把握。

[14] 特书一笔，恐与金敞为班彪的外祖父有关，见《汉书》卷九《元帝纪》赞及注引应劭曰，第298—299页。

[15] 纲常说的概括性分析，见周桂钿主编：《中国传统政治哲学》第五章“纲常论——中国传统政治的纽带”，石家庄：河北人民出版社，2001年，第234—294页；季乃礼：《三纲六纪与社会整合——由〈白虎通〉看汉代社会人伦关系》，北京：中国人民大学出版社，2004年。近年对此问题的辨析，见阎鸿中：《唐代以前“三纲”意义的演变——以君臣关系为主的考察》，《钱穆先生纪念馆馆刊》第7期（1999年），第56—75页（承游逸飞先生检示并寄下电子版，谨谢）；方朝晖：《为“三纲”正名》，上海：华东师范大学出版社，2014年。

[16] 钱穆：《国史大纲》（修订本）上册，第四编第十二章，北京：商务印书馆，1996年，第218页。

[17] 吕思勉：《秦汉史》，1947年初版，重印本，上海：上海古籍出版社，2005年，第467—469页；杨鸿年：《汉魏制度丛考》，1985年初版，重版，武汉：武汉大学出版社，第382—387页；渡辺信一郎：《中国古代国家の思想構造——専制国家とイデオロギー——》第八章，东京：校仓书房，1994年，第337—349页；周长山：《君臣之义——汉代太守与掾属关系辨析》，收入所著《汉代地方政治史论：对郡县制度若干问题的考察》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第111—148页；邱立波对周代与秦汉时期“具体性君臣关系”的讨论，见《秦汉时期君臣关系

性格的演化》，《社会科学》2006年第11期，第104—106、110—115页；朱子彦：《多维视角下的皇权政治》第四章《两重君主观与典型人物的忠奸辨》，上海：上海人民出版社，2007年，第187—204页；王俊梅：《秦汉郡县属吏研究》，博士论文，孙家洲指导，中国人民大学历史学院，2008年，第61页；徐冲：《汉唐间的君臣关系与“臣某”形式》，收入所著《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》，上海：上海古籍出版社，2012年，第270—294页；李迎春：《秦汉郡县属吏与长官关系考论——兼谈东汉“君臣之义”的政治实质与作用》，《社会科学战线》2014年第5期，第78—88页；徐冲通过分析汉唐间“臣某”称呼的使用场合与对象，揭示了“第二次君臣关系”存在的特定时空范围，以及“第一次君臣关系”内部的变化。李迎春则提出这种“君臣关系”主要存在于东汉，并从秦汉郡县守令任吏权由受限到逐渐扩大的演变分析了东汉郡县官府中出现君臣关系的背景，其分析是很有道理的。

[18] 如鈴木喜一：《春秋時代の君臣倫理》，《日本中國學會報》第34集（1982年），第1—16页；李荷先：《从〈臣轨〉看武则天的君臣伦理思想》，《华中师范大学学报（哲学社会科学）》1986年第5期，第58—62页；孙湘云：《简析方孝孺的君臣关系说》，《华中师范大学学报（哲学社会科学）》1991年第4期，第69—71页；川田健：《黄宗羲政治思想考（3）：君臣關係論の變化について》，《中國古典研究》45号（2001年），第57—69页；任育才：《唐太宗君臣治国之志略探赜：以〈贞观政要〉为中心》，《兴大人文学报》32期（2002年），第643—684页；Yuri Pines, “Friends or Foes : Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China.” *Monumenta Serica* Vol.50 (2002), pp.35-74. 陈琛：《〈韩非子〉之君臣关系浅论》，《贵州文史论丛》2003年第3期，第10—14、9页；张分田：《中国帝王观念》第三章第五节“君与臣：君臣一体论的君主——臣辅结构”，北京：中国人民大学出版社，2004年，第459—472页；季乃礼：《三纲六纪与社会整合——由〈白虎通〉看汉代社会人伦关系》，第99—157页；关四平《论唐人小说中君臣关系的理想形态》，《北方论丛》2004年第3期，第8—12页；伊藤浩志：《王符『潜夫論』における君臣關係の構造》，《哲學》57集（2005年），第113—126页；《荀悦『申鑒』・『漢紀』における君臣關係の構造》，《哲學》58集（2006年），第151—164页；《徐幹『中論』における君臣關係の構造》，《哲學》60集（2008年），第157—170页；白钢：《中国皇帝》第三章第一节“君臣关系的演变”，北京：社会科学文献出版社，2008年，第146—152页；伊藤浩志：《仲長統『昌言』における君臣關係の構造》，《哲學》61集（2009年），第143—156页；罗家湘：《〈逸周书〉中的周代君臣形象》，《甘肃社会科学》2005年第5期，第173—176、243页；韩维志《上古文学中君臣事象的研究》，上海：上海古籍出版社，2006年；胡宝华：《从“君臣之义”到“君臣道合”：论唐宋时期君臣观念的发展》，《南开学报（哲学社会科学版）》2008年第3期，第

26—34页；王瑞来：《将错就错：宋代士大夫“原道”略说：以范仲淹的君臣关系论为中心的考察》，《学术月刊》第41卷第4期（2009年），第126—132页；朱汉民、戴金波：《胡安国〈春秋传〉的君臣论与宋代政治文化》，《齐鲁学刊》2010年第5期，第5—11页；李均明：《清华简〈皇门〉之君臣观》，《中国史研究》2011年第1期，第59—66页，等等。

[19] 此前栗原朋信曾从玺印的角度分析了周与秦汉国家构造，强调了周与汉间的连续性，宗法与德化的作用。涉及君臣时重点是在讨论内臣与外臣的区分，并非系统探讨君臣关系。见《文献にあらわれたる秦漢璽印の研究》，收入所著《秦漢史の研究》，东京：吉川弘文馆，1960年，第125—286页，特别是第262—280页。

[20] 尾形勇：《中国古代的“家”与国家》，张鹤泉译，长春：吉林文史出版社，1993年，特别是第五、六章，第222—288页。

[21] 甘怀真：《中国中古时期的君臣关系》，原刊《台大历史学报》21期（1997年），后经删改收入所著《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，台北：喜马拉雅研究发展基金会，2003年，第285—286、288、297页。

[22] 如陶希圣、沈巨尘：《秦汉政治制度》，上海：商务印书馆，1936年，第2页；劳榘：《论汉代的内朝与外朝》，原刊《史语所集刊》第13本（1943年），后收入《劳榘学术论文集甲编》上册，台北：艺文印书馆，1976年，第551、552页；李俊：《中国宰相制度》，上海：商务印书馆，1947年，第239页；严耕望：《秦汉郎吏制度考》，原刊《史语所集刊》第23本上（1951年），后收入《严耕望史学论文选集》，北京：中华书局，2006年，第293、321页；祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，1990年初版，第2版，北京：中国社会科学出版社，1998年，第71、83、88、266页等；邓小南：《近臣与外官：试析北宋初期的枢密院及其长官人选》，《宋史研究论文集——国际宋史研讨会暨中国宋史研究会第九届年会编刊》，保定：河北大学出版社，2002年，第1—26页；甘怀真《中国中古时期的君臣关系》，见《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》第280、285、286页等均使用过。

[23] 阎步克：《从爵本位到官本位：秦汉官僚品位结构研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第88—123、370—407、436页。最初论文刊发在《中国史研究》2003年第3期。根据新公布的岳麓秦简，秦代便已存在与“吏”并列的“宦皇帝”者，见《岳麓书院藏秦简（肆）》第二组中的简1302、1352“置吏律”，上海：上海辞书出版社，2015年，第140页。

[24] 阎步克：《中国古代官阶制度引论》，第64—74页。此前，1955年，增渊龙夫就曾以郎官与舍人为例，侧重私属的转化，探讨过战国秦汉官僚的来源，见所著《戦国官僚制の一性格》，后收入所著《中国古代の社会と国家》，1960年初刊，新版，东京：岩波书店，1996年，第225—265页。

[25] 叶炜：《从武冠、貂蝉略论中古侍臣之演变》，《唐研究》第13卷（2007年），第149—176页。讨论后代“侍臣”的论著甚多，兹不详列。

[26] 杨鸿年：《汉魏制度丛考》，第1—20页，特别是第20页。

[27] 祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，第71—78、239—245页。

[28] 渡邊將智：《後漢政治制度の研究》，东京：早稻田大学出版部，2014年，第22—24、249—325页；王化雨：《北宋宫廷的建筑布局与君臣之间的沟通渠道：以内东门为中心》，《国学研究》第21卷（2008年），第351—378页。

[29] 如廖伯源：《西汉皇宫宿卫警备杂考》，收入所著《历史与制度——汉代政治制度试释》，台北：台湾商务印书馆，1998年，第1—35页；张云华：《汉代皇宫宿卫运作制度》，《南都学坛》第26卷第3期（2006年5月），第8—11页；李昭毅：《西汉前期京师侍卫与警备体系研究》，博士论文，嘉义：中正大学历史研究所，2011年；曲柄睿：《汉代宫省宿卫的四重体系研究》，《古代文明》6卷3期（2012年6月），第51—58页；孙闻博《从“南北军”到“禁兵”——两汉京师宿卫的统合与演变》，《文史》2015年第2辑，第67—92页。

[30] 汉代的“中”所指说法不同。一说“中”指省中（禁中），是皇帝平居燕处的后宫，省在宫内，两者有门相隔，省外宫内有殿（史家习称“前殿”），给事中是省内官，参杨鸿年：《汉魏制度丛考》，第1—4、42—43页；史云贵《外朝化、边缘化与平民化——帝制中国“近官”嬗变研究》，上海：上海人民出版社，2009年，第32—34页；一说“中”指宫内、宫中，实际也就是“禁中”，具体所指前后有变化，东汉以后主要指后（妃）宫地区，见祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，第72、242—245页；米田健志意见大致相同，见《前漢後期における中朝と尚書—皇帝の日常政務との關連から—》，《东洋学报》第64卷第2号（2005年9月），第9—11页。青木俊介进一步考证汉代长安未央宫中的“禁中”是指前殿以北的宫中特定地区，属于皇帝的生活空间，见所著《漢長安城未央宮の禁中——その領域的考察》，《学习院史学》45号（2007年3月），第35—62页。李玉福则认为省中、禁中有时又称“殿中”，见《秦汉制度史论》中篇，济南：山东大学出版社，2002年，第166页，恐不确。关于“殿中”的最新研究，见陈苏镇：《汉未央宫“殿中”考》，《文

史》2016年第2辑，第37—62页。

[31] 两类传内在的区别与转化，参徐冲：《中古时代的历史书写与皇帝权力起源》单元三“外戚传”与“皇后传”，第123—153页。

[32] 《史记》卷一〇《文帝本纪》，第415—416页。

[33] 渡边信一郎《元会的建构——中国古代帝国的朝政与礼仪》，收入沟口雄三、小岛毅主编：《中国的思维世界》，孙歌等译，南京：江苏人民出版社，2006年，第363—409页。甘怀真强调君臣关系的仪式性及人为性（“义合”），指出成立要经过“策名委质”仪式，但过于看重面对面的仪式互动，忽视了通过文书等方式间接确立君臣关系的途径，他说“称臣的仪式主要是向君主奉表，将自己的名书于策，然后名登于君主的‘名籍’”；随后又说“只有经过皇帝亲自主持的称臣仪式，才算是天子之臣，这类的君臣才受严格意义的君臣关系所规范”，后说未免拘泥于面对面的仪式，忽略了文字的作用，亦与史实不符。《汉书》卷八九《循吏传》序称“（宣帝）及拜刺史守相，辄亲见问，观其所繇，退而考察所行以质其言”（第3624页），看来此前拜刺史守相，皇帝并不要亲自召见，宣帝因重视地方治理，而改变了惯例。据此，郡国守相在内，即便是拜任之际，也未必能见到皇帝。的确，《汉旧仪》所述皇帝出席高官拜授的场合，并未提到郡国守相，最低只到中二千石，见孙星衍辑，周天游校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第66—67页。甘说见《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第210、229、232—233、269—272、383页；关于郡县通过名籍来实现策名委质，见侯旭东：《中国古代人名的使用及其意义——尊卑、统属与责任》，《历史研究》2005年第5期，修改稿收入所著《近观中古史——侯旭东自选集》，上海：中西书局，2015年，第18—21页。

[34] 亦有学者称之为“抽象性的君臣关系”，与之相对的是“具体性君臣关系”，带有“非制度性”与“情感性”的特点。对于后者，作者更多关注的是郡县层面，没有注意皇帝与臣下间的关系，见邱立波：《秦汉时期君臣关系性格的演化》，第105、109页等。

[35] “礼仪型君臣关系”下的臣民亦各自承担相应的“任”，但他们担负的是“职任”，是为维持帝国的存续而安排给他们的工作，基本是基于制度（甚至律令）而规定的。相较于此，信—任型君臣关系中的“臣”若承担“任”，更多的是出于皇帝个人安排的任务，往往是临时性的，在制度律令之外的，当然，历时性观察，也有一些因反复出现而逐渐成为惯例乃至制度。

赖瑞和在分析唐代宰相权力时，亦注意到其权力大小与皇帝的信任相关，认为这牵涉到某种程度的私关系，且在有名分的宰相之外，还存在没有宰相之名分，却有宰

相之实的“实际宰相”，见所著《唐代高层文官》，台北：联经出版事业有限公司，2016年，第165—166页。实际这种信任不止见于皇帝与宰相之间。

[36] 《汉书》卷九七《外戚传上》，第3935页；《汉旧仪》卷下，《汉官六种》，第76页。

[37] 此制不知确立于何时，其中出现了“婕妤”之称，或应在武帝以后。

[38] 因成帝好色，即位初皇太后诏采良家女时，杜钦便曾向王凤进言，后来又在对成帝的对策中，两度表达过这种看法，如“礼壹娶九女，所以极阳数，广嗣重祖也；必乡举求窈窕，不问华色，所以助德理内也；……后妃有贞淑之行，则胤嗣有贤圣之君”“臣闻玩色无厌，必生好憎之心；好憎之心生，则爱宠偏于一人；爱宠偏于一人，则继嗣之路不广，而嫉妒之心兴矣。如此，则匹妇之说，不可胜也。唯陛下纯德普施，无欲是从，此则众庶咸说，继嗣日广，则海内长安”，分见《汉书》卷六〇《杜钦传》，第2667—2668、2674页。

[39] 周良霄便已指出此点，见所著《皇帝与皇权》第七章“内宫制度”，第三版，上海：上海古籍出版社，2014年，第155—158页。

[40] 对于父子关系的研究不多，见季乃礼：《三纲六纪与社会整合——由〈白虎通〉看汉代社会人伦关系》，第158—200页；赵园：《家人父子——由人伦探访明清之际士大夫的生活世界》，北京：北京大学出版社，2015年，第113—168页。关于母子关系，可参郑雅如：《情感与制度：魏晋时代的母子关系》，2001年初刊，修订再版，永和：花木兰文化出版社，2009年；《中古时期的母子关系——性别与汉唐之间的家庭史研究》，收入李贞德主编：《中国史新论：性别分册》，台北：联经出版事业有限公司，2009年，第135—190页；廖宜方：《唐代的母子关系》，板桥：稻乡出版社，2009年。

[41] 对“关系的关系”的分析，见李猛：《迈向关系/事件的社会学分析：一个导论》，1997年初刊，后收入谢立中主编：《结构—制度分析，还是过程—事件分析？》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第70—75页。

[42] 马克思很早就说过“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”，见所著《关于费尔巴哈的提纲》，1888年初刊，收入《马克思恩格斯选集》第一卷，北京：人民出版社，1972年，第18页；西嶋定生在分析秦汉帝国的形成与构造时，便反复强调在皇帝与人民的关系中把握帝国的性质，见所著《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵制研究》，1961年初刊，武尚清译，北京：中华书局，2004年，第38、45页；Gary G.Hamilton（韩格理）指

出，在中国，人性本质上是社会性的、关系性的；而西方则为心理性及个人性的，东西方在此点上，实大相径庭。见所著《传统中国与西欧的父权制：韦伯支配社会学的重估》，收入《中国社会与经济》，张维安、陈介玄、翟本瑞译，台北：联经出版事业有限公司，1990年，第34页。关于从“实体思维”到“关系思维”，见皮埃尔·布迪厄、华康德：《实践与反思——反思社会学导引》，李猛等译，邓正来校，北京：中央编译出版社，1998年，第15—20、345—359页；李德顺：《21世纪人类思维方式的变革趋势》，《社会科学辑刊》2003年第1期，第4—9页；方朝晖：《中国人的思维方式与精神世界——关系本位、团体精神和至上的亲情》，《人民论坛·学术前沿》2013年第5期下（总第26期），第9—20页；王铭铭：《超社会体系：文明与中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第28—30、124页；詹姆士·斯科特：《逃避统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》，第20、31—39页。赵汀阳在建构其“天下体系”的政治哲学过程中亦强调了关系思维，甚至提出了相对于“个人理性”的“关系理性”（relational rationality）概念，见所著《天下体系：世界制度哲学导论》再版序言，北京：中国人民大学出版社，2011年，第3页；《天下的当代性：世界秩序的实践与想象》，北京：中信出版社，2016年，第31—44页。具体研究的例子，可见余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年。

[43] 如《汉书》卷六《武帝纪》元朔六年（前123年）“有司奏请置武功赏官，以宠战士”，第173页；卷三六《楚元王传》：“文帝尊宠元王，子生，爵比皇子”，第1923页。“宠”字含义有多种，从“尊崇”转变到“喜爱，过分地爱。用于上对下、地位高的人对地位低的人”。（汉语大字典编辑委员会编：《汉语大字典》第二册，“寵”义项4，第2版，武汉/成都：崇文书局、四川辞书出版社，2010年，第1027页。）这种最为流行的意义，应是与历史实践中此类现象的反复出现，以及人们不断使用“宠”来描述它无法分开的。“宠”字含义演变与其所指之间的关系，同样值得关注，但已属另一问题，只能留待将来再论。感谢郑紫薇同学提示此点。

[44] 李伯重：《“选精”“集粹”与“宋代江南农业革命”——对传统经济史研究方法的检讨》，《中国社会科学》2000年第1期，后收入所著《理论、方法、发展趋势：中国经济史研究新探》，北京：清华大学出版社，2002年，第97—126页。

二、“与上卧起”“出则骖乘”及其他

西汉多朝君臣之间存在“信—任型关系”源于史书记述的归纳。其实，除了直接描述之外，还有一些说法亦折射出此种关系，后者可谓“信—任型君臣关系”的表征。

1.“与上卧起”和“出则骖乘”

这些特定的表述，有什么“出入卧内”或“入卧内”（高祖朝的卢绾与刘交、景帝朝的周仁）^[1]、“与上卧起”或“（与帝）共卧起”（高祖朝的籍孺、惠帝朝的閼孺、武帝朝的韩嫣、李延年、昭帝朝的金赏、成帝朝的张放、哀帝朝的董贤）^[2]、“孝文时中宠臣，……宦者则赵同……而赵同以星气幸，常为文帝参乘”^[3]，“出则骖乘，入侍左右”（武帝朝的金日磾）、“出则奉车，入侍左右”（武帝朝的霍光）、“出即奉驾，入给事中”（宣帝朝的杜延年）、“出常参乘，号为爱幸”（宣帝朝的张彭祖）^[4]、“出常骖乘，甚有宠”（元帝朝的史丹）、“行则同舆执辔”（成帝朝的张放、淳于长）^[5]、“出则骖乘，入御左右”（哀帝朝的董贤）^[6]。这些表述涉及十朝皇帝，与上文合计涵盖了平帝以外西汉所有12帝。

卧内与车舆都是极为私密的空间，先论“骖乘”。“骖乘”又作“参乘”，三人共乘一车为骖乘，称某人骖乘则指此人陪乘。^[7]当时的车因只有两轮^[8]，加上道路宽度的限制，车舆空间相当局促，横宽最多不过1.7米^[9]，面积也就2平米上下，一般并排只能容下三人，众多汉代车乘图像中一车乘四人的仅见一例^[10]，最常见的还是两人，一御一乘^[11]。除了御与皇帝本人外，最多只能再容一人，哪位能在乘舆出行时坐在皇

帝的车中骖乘，等于是紧挨在皇帝身边，亲密无间。时人心目中，与皇帝“同车辇”恩宠无二，是一种表现、展示亲近关系的重要途径。皇帝出行，无论大驾、法驾还是小驾，均是公开仪式，场面盛大，副车、随从、护卫，前呼后拥，绵延数里，扈从众多，能独享骖乘者不过一人，众人瞩目。这是一种公开的宣示，上引不少皇帝的亲信有此经历。此亦是外人（主要是从官们）觐测某人与皇帝关系亲疏的风向标，进而成为当时臣下了解某人与皇帝关系的指南之一，尤其当骖乘者并非制度规定的人员时。《礼记·服问》在论述臣对君之生母为妾时的丧服说，有“君之母非夫人，则群臣无服，唯近臣及仆骖乘从服，唯君所服服也”之说，此篇或成书于战国中期^[12]，它对近臣、骖乘者与君之间亲密关系的记述，用在西汉君臣身上，亦是颇为恰当的。

梁孝王刘武，乃景帝的同母胞弟，因窦太后之故，颇受恩宠。孝王二十九年入朝天子，待遇超常：“入则侍（景）帝同辇，出则同车游猎上林中”，后孝王因争立为景帝太子失败，遣人刺杀汉廷大臣，结怨景帝。虽采取各种办法缓和，两人心中芥蒂难消。《汉书·梁孝王武传》云：

然（景）帝益疏王，不与同车辇矣。（47/2210）

便有意通过不同乘一辆车来暗示两人关系疏远，即是一例，虽然涉及的是皇帝及其弟之间。^[13]

与此相关的例子，史书亦有记载。文帝时一次朝东宫，受宠的宦者赵同（谈）“参乘”，袁盎趴在车前劝谏文帝：“臣闻天子所与共六尺舆者，皆天下豪英，今汉虽乏人，陛下独奈何与刀锯余人载？”认为为天子骖乘的都应是天下豪杰，希望文帝不要让身为宦者的赵谈骖乘。结果文帝“笑，下赵同。赵同泣下车”，达到了当众羞辱赵谈的目的^[14]。“出则骖乘”本是一种无上的荣耀，经袁盎的劝说，当着众多随从，赵谈被迫下车，宠极而受辱，颜面尽失，怎能不落泪？此事夹杂着袁盎与赵谈

的个人恩怨，还有对宦者的敌视。司马迁晚年在《报任安书》中还说“同子参乘，爰丝变色”，半个多世纪后对这一轶事记忆犹新。不说，此事是对赵谈与文帝宠幸关系的一次公开挑战，此关系是否因此而终结？应该不会。彼此间的信任已存在多时，很难会因袁盎一次谏言而消失。

西汉皇帝出行卤簿的详情，见下表：

	奉引	御	骖乘	属车	用途	出处
大驾	公卿	大仆	大将军	八十一乘	祀天	《北堂书钞》卷 130《仪饰部上·卤簿》，511—512 页；《六臣注文选》卷 7“藉田赋”注，129 页
法驾	京兆尹、执金吾、长安令	奉车都尉（一说黄门令）	侍郎（当为侍中）	三十六乘	祀地	《北堂书钞》卷 63《设官部·奉车都尉》，224 页；卷 130《仪饰部·卤簿》，511—512 页；《史记》卷 10《孝文帝本纪》索隐引《汉官仪》，417 页
小驾				十三乘	五郊、明堂	《北堂书钞》卷 130《仪饰部上·卤簿》，511—512 页 ^[15]
				九乘	祀宗庙	

[15] 点校本《汉官六种》此处作“五郊、明堂省十三，祀宗庙省九，谓之小驾”，第 105 页，南海孔氏刻本“省”均作“者”。核以《四部备要》所收据平津馆本校刊的《汉官六种》之《汉旧仪补遗》卷下（影印本，台北：台湾中华书局，1985 年，第 6 页下），正作“者”，作“省”乃点校本排印讹误。

《西京杂记》卷五有部分“甘泉卤簿”，如其所言，是甘泉祀天时大驾的仪制，虽不完整，可略见“千乘万骑”的宏大场景。



图〇四 汉代轺车画像石拓片

上述卤簿究竟为何时的规定，已难查考。由大驾安排大将军驂乘看，很可能定型于昭宣以后，此前大将军并非常设。武帝朝自卫青死至昭帝即位霍光执政近20年间，未设大将军。^[15]此前，依西汉律令之发达程度推断，不会没有相应的制度，“天子法驾”一说已见于《史记·孝文本纪》（10/417），至晚此时制度当已成型。不过，再周到的规定，皇帝出行未必遵行。宣帝即位后谒高庙，霍光驂乘，令宣帝有“芒刺在背”之感，后则代之以车骑将军张安世驂乘，便放松很多（汉68/2958）。依上表，宗庙用小驾即可，按照规格降杀的安排，亦无需大将军驂乘，宣帝首次谒见高庙，或是为示敬重，而由霍光驂乘，后又改为由车骑将军担任，亦不见于规定。正因为实际操作中，颇具灵活性，驂乘这一荣耀的位子成为臣下可以猎取的对象，同时亦变为一种获得君宠的标志。

相较于公开的“驂乘”，出入卧内，更为私密，亦更不易为外人所知。皇帝的活动空间，当时有所谓宫中、殿中、省中等不同称呼，讨论颇多，此处不拟涉及。其生活起居之处，亦有“帷幄”之称^[16]，又有所谓“侍帷幄者”之说，据研究主要指后妃与外戚，亦包括个别儒者^[17]，前述能够出入皇帝卧内者，应与侍帷幄所指相同。能进入皇帝个人生活隐秘处的，自然非亲信莫属。兹有一例可以为证，《汉书·张禹传》：

禹成就弟子尤著者，淮阳彭宣至大司空，沛郡戴崇至少府九卿。宣为人恭俭有法度，而崇恺弟多智，二人异行。禹心亲爱（戴）崇，敬（彭）宣而疏之。崇每候禹，常责师宜置酒设乐与弟子相娱。禹将崇入后堂饮食，妇女相对，优人管弦铿锵极乐，昏夜乃罢。而宣之来也，禹见之于便坐，讲论经义，日晏赐食，不过一肉卮酒相对。宣未尝得至后堂。及两人皆闻知，各自得也。（81/3349）



图〇五 汉代帷幄复原

体现张禹对待弟子亲疏的就是能否进入后堂，并与家中妇女见面。这恐怕也是时人所认可的方式，两人亦心知肚明。皇帝身边当亦如此。这些属于皇帝生活中极为私密之事，不易为外人所知，但服侍皇帝起居有相当数量的宦者、女官，稍外一层^[18]，还有不少宿卫从官，日夜值

守，再外则是御史、尚书等官员，武帝以后还有数量不等的中朝官员。哪些外人得有资格出入皇帝的寝殿，逃不出这些人的眼睛。^[19]从官、中朝官均可定期休沐出宫回家，有机会将消息传到宫外，从而为亲戚朋友所知，进而传行世间。《汉书·东方朔传》，武帝时：

伏日，诏赐从官肉。大官丞日晏不来，朔独拔剑割肉，谓其同官曰：“伏日当蚤归，请受赐。”即怀肉去。大官奏之。朔入，上曰：“昨赐肉，不待诏，以剑割肉而去之，何也？”朔免冠谢。上曰：“先生起自责也。”朔再拜曰：“朔来！朔来！受赐不待诏，何无礼也！拔剑割肉，壹何壮也！割之不多，又何廉也！归遗细君，又何仁也！”上笑曰：“使先生自责，乃反自誉！”复赐酒一石，肉百斤，归遗细君。（65/2846）

东方朔时任常侍郎，属从官。伏日武帝赐从官肉，东方朔等不及，就先割肉回家，事后武帝让其自责，他却由自责转为自夸，赢得了武帝的奖赏。此事便明证从官可出宫回家。^[20]此外，因妻子一般不可入宫^[21]，在宫内活动的大臣须定期休沐回家，昭帝时执掌大权的霍光便是如此，曾给了上官桀等可乘之机，霍光因此险遭不测^[22]。成帝时，孔光任光禄勋，领尚书、诸吏给事中，“典枢机十余年”。“沐日归休，兄弟妻子燕语，终不及朝省政事”，甚至对于旁人问及“温室省中树皆何木也”之类无关政事的问题，亦“嘿不应”，而转移话题^[23]，口风之严，可见一斑。不过，孔光与张安世一样，均属罕见的例外，不然，朝廷不会制定“漏泄省中语”的罪名^[24]，史家亦不会特地表彰两位了。这些均成为将宫内观察到的情况向外透露的渠道。

2.赏赐与君幸臣第

另外两种常见的表述涉及皇帝的赏赐与临幸臣子家。关于赏赐，有以下记载：

高祖对卢绾“衣被饮食赏赐，群臣莫敢望”。（汉34/1891）

文帝时邓通“是时太中大夫邓通方爱幸，赏赐累巨万”。（汉42/2100）；“文帝赏赐通巨万以十数，官至上大夫”；“赐通蜀严道铜山，得自铸钱。邓氏钱布天下。其富如此”。（汉93/3722、3723）

武帝时韩嫣“官至上大夫，赏赐拟邓通”。（汉93/3724）

武帝对卫青“及母昆弟贵，赏赐数日间累千金”。（汉55/2472）

武帝对金日磾“上甚信爱之，赏赐累千金”。（汉68/2960）

宣帝对杜延年“赏赐赂遗，訾数千万”。（汉60/2665）

元帝对石显“数劳勉显，加厚赏赐，赏赐及赂遗訾一万万”。（汉93/3729）

成帝对史丹“重以旧恩，数见褒赏，赏赐累千金”。（汉82/3379）

成帝对张放“上为放供张，赐甲第，充以乘舆服饰，……赏赐以千万数”。（汉59/2654）

成帝对张禹，（禹）罢丞相“就第，……见礼如丞相，置从事史五人，益封四百户。天子数加赏赐，前后数千万”。（汉81/3349）

哀帝对董贤“旬月间赏赐累钜万，贵震朝廷”，“赏赐昭仪（董贤女弟）及贤妻亦各千万数”，“诏将作大匠为贤起大第北阙下，重殿洞门，木土之功穷极技巧，柱槛衣以绀锦。下至贤家僮仆皆受上赐，及武库禁兵，上方珍宝。其选物上第尽在董氏，而乘舆所服乃其副也。及至东园秘器，珠襦玉柩，豫以赐贤，无不备具”。（汉93/3733～3334）



图〇六 江西南昌西汉海昏侯刘贺墓出土金饼

正常的俸禄收入之外，汉代官员还会获得皇帝的赏赐。学者将赏赐细分为定期赏赐、庆典赏赐与功劳赏赐三种。另有学者对东汉的赏赐物做过具体推算。虽然据计算，宣帝即位后，一次性赏赐给霍光的金、钱相当于他180年的俸禄^[25]，数量之多，令人咋舌。不过，这还属于功劳赏赐。对上述宠臣的赏赐，与功劳无关，往往亦非定期与庆典赏赐，只是针对个人的“非时之赏”，全凭皇帝个人感情好恶。数量动辄“累千金”，按黄金一斤=五铢钱1万的比价核算^[26]，相当于五铢钱1千万。西汉时品秩最高的丞相月俸为6万钱，累计获得的赏赐相当于丞相166.7个月（13.8年）的俸禄。若按照中二千石月俸2万折算，则等于500个月（41.7年）的俸禄。而当时一般人的家赀不过数万（数金），“中家之訾”最多也不过十多万（十多金）。^[27]千金相当于数十到数百中家的资产。

还可从赏赐的角度做些比较。文帝即位后，奖赏平定吕氏立功的大臣，周勃不但益封万户，还受赐金五千斤，丞相陈平、灌将军婴各三

千户，金二千斤。朱虚侯刘章、襄平侯通、东牟侯刘兴居各二千户，金千斤^[28]。数额惊人，因其事关刘氏王朝兴亡，不重赏无以表达感激。一般情况下，除非是对诸侯王或特殊场合，如霍光拥立宣帝，很少有赏赐千金以上的。^[29]武帝时兴事，朝廷花费巨大，仰赖桑弘羊想方设法保证财政收入，“民不益赋而天下用饶”，弘羊功莫大焉，也不过“赐爵左庶长，黄金再百斤焉”^[30]，相当于钱百万。《汉书·王嘉传》，哀帝时王嘉奏封事，批评对董贤滥赏无度，以元帝“赏赐节约”为比，指出一次在上林苑，老虎惊出，威胁元帝，“（冯）贵人前当之，元帝嘉美其义，赐钱五万”（86/3494）。此次贵人救驾，解元帝性命之忧，不过赏赐五万钱（相当于五金），不足丞相1个月的俸禄，比起其他诸帝对宠臣的慷慨赏赐，吝啬很多。正因如此，保证“府臧内充实也”，可以应对内忧外患。其实，元帝朝并非没有佞幸，只是最得宠幸的宦者石显，“无外党”，主要在宫内活动，加上元帝本人很少滥赏，此问题并不突出。

实际皇帝对宠臣的赏赐，不限于金钱，还有田宅、奴婢、器物，甚至包括墓地、东园秘器等。哀帝给董贤的赏赐，《汉书·王嘉传》中王嘉所上封事（86/3496）及《佞幸·董贤传》中记述颇详，可见一斑。赏赐宠臣，除去数量多、种类杂之外，另一特点就是没有制度化，随意任性。从文献看，东汉时，皇帝对大臣的赏赐逐步制度化，分为春赐与腊赐，赐物的数量亦与秩级、官员类别等对应^[31]。这种做法的出现，应该始于西汉，张家山汉简《二年律令》有“赐律”，内容涉及诸多方面，如赐衣、赐米、赐棺、赐酒、食等，以及官与爵之间如何对应^[32]，虽不见赏赐场合的规定^[33]，亦可略知这类行为制度化所达到的程度。与此相对应，赏赐宠臣，永远在制度规定之外，除了皇帝个人的喜好，难以找到其他确定的缘由。

这类赏赐是一种公开的举动。物品的出入需要少府及其下属机构经办，物品的运送更是要穿街过巷，无法躲开长安居民的眼睛，皇宫与某

位臣下府第间频繁的物品流动，乃是两人亲密关系的公开展示，众人侧目与议论随之而起，更是自然。大臣之所以能够知晓此事，甚至上疏劝谏皇帝，自然不是皇帝事先通报所致，物品的出入会牵动诸多官员，街头巷尾的目见耳闻，都会提供讯息。哀帝使“中黄门发武库兵，前后十辈，送董贤及上乳母王阿舍”，结果引起京兆尹毋将隆的上奏（汉77/3264），恐怕就是如此。

关于皇帝驾临宠臣家，有关记载如下：

文帝对邓通“文帝常燕饮（邓）通家”（汉42/2100）；“文帝时间如（邓）通家游戏”（汉93/3723）

景帝时对周仁“景帝再自幸其家”（史103/2772）

武帝对张汤“汤尝病，上至自视病，其隆贵如此”（史122/3141、汉59/2641作“自至舍视”）

成帝对张禹“永始、元延年间，……上惧变异数见，意颇然之，未有以明见，乃车驾至禹第（第），辟避左右，亲问禹以天变”（汉81/3351）

成帝对王凤“凤病，天子数自临问，亲执其手，涕泣曰”云云（汉98/4024）

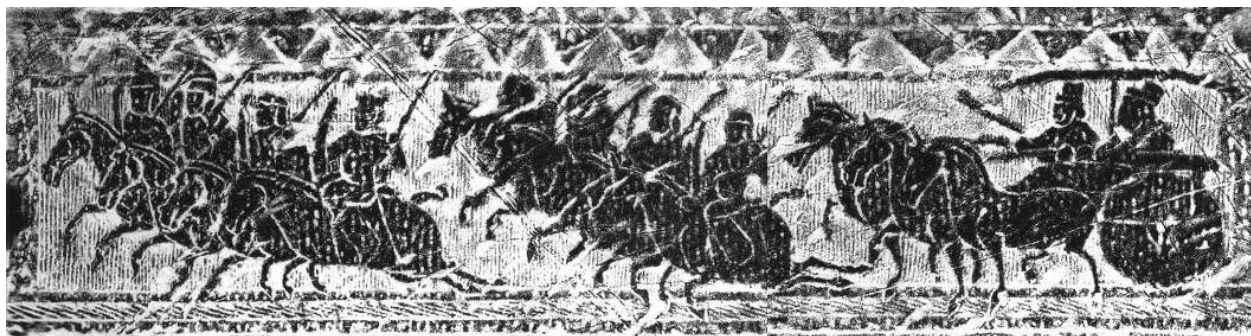
皇帝驾临臣下家为何能成为宠臣的一种外在标识？《汉旧仪》：

丞相有病，皇帝法驾亲至问病，从西门入。即薨，移居第中，车驾往吊，赐棺、敛具，赐钱、葬地。葬日，公卿以下会送。（39）

据此，一旦丞相生病，皇帝要亲赴丞相府问疾，病卒，还要去丞相自己的住所（第）中吊唁，并赐棺木、葬具等。制度上只有丞相享有皇

帝探病的待遇，其他大臣均无。《汉书·陈万年传》载，丞相丙吉“病甚，上（宣帝）自临，问以大臣行能”（66/2900）。此事当发生在五凤三年（前55年）正月丙吉死前不久，即是其例。现存《汉旧仪》并无皇帝探视御史大夫以下官吏病情的规定，因此书已佚，所存为辑本，容有疑问。不过，当时确有如下故事：“丞相病，明日御史大夫辄问病”；二千石也要上谒问疾^[34]。成帝即位后，张禹以帝师“赐爵关内侯，……禹六百户。拜为诸吏光禄大夫，秩中二千石，给事中，领尚书事。……而（张）禹与（王）凤并领尚书，内不自安，数病上书乞骸骨，欲退避凤”。成帝不许，“加赐黄金百斤、养牛、上尊酒，太官致餐，侍医视疾，使者临问。禹惶恐，复起视事”^[35]，张禹虽曾为帝师，身为中二千石官吏，并能出入宫掖，可处理尚书收到的上奏皇帝的文书，位高权重，但当时尚不是丞相，成帝虽然“敬重师傅”，也只是派侍医与使者探视，自己未尝亲自到其府第问疾。我们知道，成帝热衷于微服出宫，经常与张放、淳于长等游行，遍及长安周边，此种行径在鸿嘉、永始年间为盛^[36]。这种癖好不会突然间迸发，早年恐怕亦有此兴致，只是没机会实现。张禹称病，只是遣臣下探视，当是碍于故事或惯例的束缚。而张禹罢相后生病，成帝却曾车驾临问，当是因他“位特进，见礼如丞相”，礼遇视同丞相。此外，霍光与王凤病重时，也都曾享受到皇帝驾临府上探问的待遇。^[37]两位虽然不曾任过丞相，但均是中朝手握权柄的大将军，位极人臣，也不能算是出格。

正因为皇帝不轻易到臣下家，尤其是非亲非故，位秩不高的臣下^[38]，邓通职不过太中大夫^[39]，当时尚属“宦皇帝者”，非吏而无秩，后来有了比秩，也不过比千石^[40]；周仁为郎中令，中二千石；张汤身为御史大夫，中二千石，均非丞相。皇帝驾临其府第，才会成为展示君宠的一种标识。



图〇七 汉代车马出行图

皇帝出行，即便是规格最低的“小驾”，属车也要9辆，加上皇帝的乘舆，动用的车马也要有几十辆，还有骑马的扈从，浩浩荡荡，队伍恐怕少说也要绵延一里长，蔚为壮观^[41]。难怪秦朝时刘邦到咸阳，见到秦始皇出行的排场，感叹“嗟乎，大丈夫当如此乎！”日后造反的种子或许就是此时埋下的。始皇游会稽，渡浙江，项梁与项羽围观，激起了项羽欲取而代之的念头^[42]。看看东汉画像石中常见的太守车马出行图，便不难想象皇帝外出的场面。通常是部分臣下定期进宫朝见皇帝，而突然变为皇帝到邓通之类的宅第，有时甚至不止一次。御史大夫位秩虽仅次于丞相，依当时的故事，病无法视事时，皇帝也不会临问，武帝时张汤却获此殊荣：浩大的队伍穿街过巷，临幸某位臣下的府第，沿途百姓侧目、闾里惊诧。带来的荣耀自然非同一般，时人心目中，会留下此人与皇帝关系超乎寻常的印象。

史书中还有一些直白的表述，如“尊幸”“贵幸”“爱幸”“亲幸”“隆贵”“亲密”“宠爱”，笼统而乏细节，亦是对君臣间亲密关系的表述，这些往往是与上述说法并用，具体情况见文末附录二，兹不具引。



图〇八 汉代车马仪仗铜俑

这些描述亦可视为史家用来表示皇帝与臣下亲密关系的套话，未必是确指，几种表达方式之间亦非相互排斥，而是互补的，甚至可以互换。具体到现实中，有可能在一个人身上几种情形都有所体现，也许还有其他的表现形式。

不那么显眼，却更为持续的表征，莫过于登录出入宫中人员的“门籍”^[43]。哪些人因恩宠，而非依制度经常出入宫禁都会留下记录，更难逃经手的卫士、门卒与郎等的侧目，四下散布也是后者乐此不疲的消遣，为朝野所知只是个时间问题。由《肩水金关汉简》所存出入金关使用的传、致实物，门籍的大概亦可推知。宣帝时，为掩饰自己在宫中谋划大政，卫将军张安世“每定大政，已决，辄移病出，闻有诏令，乃惊，使吏之丞相府问焉。自朝廷大臣莫知其议也”（汉59/2649），就是反向利用门籍，通过请病假出宫，借门籍证明自己不在宫中，洗清参与议政的嫌疑，来“匿名迹远权势”。

3.公开、近乎公开的表征和公开的关系

无论如何，借用这些书写上的“记号”（它们与被书写者实际活动间的关系并非绝对一一对应，部分可能存在重叠交叉，或互换，带有一定的模式性），还有门籍，可以确证当时在一般的君臣关系之上，还存在着君主与少数臣子之间更为亲近的关系，其基本特点是基于君臣之间的“信—任”，因此，称为“信—任型君臣关系”。

上引诸人有部分收入《佞幸传》，论与当朝皇帝关系近密程度，细绎传文，入《佞幸传》者确实要比其余诸人更甚，虽然我们无法给出一种可以度量的恩宠系数。针对某些问题而言，似乎需要再在信—任型君臣关系之中划分出更细的类别，以彰显其中的程度之别。

不过，区分上述两种君臣关系应是最具有关键意义的。礼仪型君臣关系基本体现在朝会、拜谒仪式上，以及往来文书的称臣称名上，君臣之间并不一定存在双方的熟识与感情；信—任型君臣关系的基础则是双方的熟识与信赖。当然，感情的深浅还会有别，少数属于关系极为密切的宠臣佞幸，被史家列入《佞幸传》。如若再加区分，依班固描述，有些皇帝治下并无宠臣，如景帝、昭帝与宣帝朝^[44]。若从亲信的角度看，各朝皆有（见书末附录二），将其作为一种普遍存在的历史现象加以分析，也就具备了牢靠的基础与充分的理由。

还要看到，司马迁与班固是今人了解西汉无法跨越的凭依，观察、分析上述关系及其作用亦是如此，他们至少模糊意识到生活中信—任型关系的存在，对“宠”则感受颇深。司马迁晚年受宫刑后任“中书令”，在班固看来，甚至一度有受宠的经历。两人分别在史书中设立了“佞幸传”。当然，这些均非他们记述的焦点，亦无从验证他们是否将宠臣与亲信网罗无遗，实际也不可能，且他们对这类臣子的叙述详略悬殊，左右了今人认识佞幸的程度，此其一。其二，这种关系涉及个人之间的感受，纵有外在的标志，人去事谢，史家基于时人的观察感受而生的记述难言确凿无误。其三，时人亦是外人、旁人，对关系的体认、把握亦不

会全然一致，更不用说，关系本身并非恒久不变。^[45]几重滤镜叠加，生于二千余年后的今人再去辨别此一关系更是难免纷纭。^[46]不过，较之何人当纳入，更为切要的是，这一现象是否具有普遍性，即是否各朝均存在该关系？这涉及如何为此现象定位。

根据上文的分析，笔者收集出西汉时期史书所载诸帝在位时的亲信，按照时间先后及诸人活动的具体时段，列成表格，附在书末（附录二）。此表乃是本节与后文分析的重要基础。

上述君臣间信—任关系的表征，一个共同之处是在当时是公开或半公开的，并非隐秘不宜。驂乘因出现在皇帝出行的队伍中，为随行的众臣与从官所瞻望。赏赐不仅具体掌管皇帝私家事务的少府要经手操办，不时出现的运送赏赐的车马队伍更要穿街过巷，招摇衢闾，目的地自然也会成为京城居民观瞻与议论的焦点，甚至几年后都难以淡忘。^[47]皇帝临幸丞相以外的某位臣下府第，更是如此。即便是极为私密的“出入卧内”也会因内廷人员外出休沐而有渠道散布于外，门籍更是接近公开的记录，因而，哪些臣下与皇帝亲近，会为朝野，至少是朝廷中的其他臣下所知晓。^[48]这些亲密关系的拥有者因此而身价陡增，变为时人心目中“贵”与“势”的化身，如果这些臣下热衷权势，便会成为官场上众人竞逐、巴结与逢迎的对象，他们也常常会利用这种身价，来充当公卿与皇帝间的桥梁，甚至把控朝政。

这些公开与半公开的表征，不止是史家叙述上的“记号”，更是生活中反复出现的现实，在律令规定之外，发挥了对声望与资源进行二次再分配的作用，构成了一种机制。^[49]张家山汉简《二年律令》中有“赐律”与“秩律”等涉及资源与职位分配的定制，乃是常态下的安排，但通过与皇帝建立更为亲密的关系，可以获得额外的资源与声望，其基础当然是皇帝独尊的地位与帝室财政。这成为吸引臣民，谋求与皇帝建立超越礼仪型君臣关系之上的关系的动力之一。

[1] 《汉书》卷三四《卢绾传》，第1891页；卷三六《楚元王刘交传》，第1921页；《史记》卷一二五《佞幸列传》，第3194页；《汉书》卷四六《周仁传》，第2203页。

[2] 《史记》卷一二五《佞幸列传》，第3191、3194页；《汉书》卷九三《佞幸传》，第3721、3724、3726页；《汉书》卷六八《金赏传》，第2962页；卷五九《张汤传附张放传》，第2654页；卷九三《佞幸传》，第3733页。

[3] 《史记》卷一二五《佞幸列传》，第3192页。

[4] 《汉书》卷九三《佞幸传》序，第3721页。

[5] 《汉书》卷一〇〇《叙传》，第4200页。

[6] 《汉书》卷九三《佞幸传》，第3733页。

[7] 《战国策·秦策四》“秦昭王问左右”中“魏桓子骖乘”句高诱注“三人共载曰骖乘”，第2版，上海：上海古籍出版社，1985年，第232页；《左传·文公十八年》“而使职骖乘”杜预注“骖乘，陪乘”，《春秋经传集解》，新1版，上海：上海古籍出版社，1988年，第520页。颜师古在注释《汉书·文帝纪》“乃令宋昌骖乘”时云：“乘车之法，尊者居左，御者居中，又有一人处车之右，以备倾侧。是以戎事则称车右，其余则曰骖乘。”（第107页）。师古所言“以备倾侧”恐怕不是存在“骖乘”的主要理由。

[8] 王子今认为当时亦可能存在四轮车，并举出一些文献与考古证据，见所著《秦汉交通史稿》（增订版），北京：中国人民大学出版社，2013年，第113-114页。即便有，亦十分罕见。孙机指出“古代中国未发明四轮车上的前轮转向装置，四轮车的制作不发达”，《中国古舆服论丛》（增订本），上海：上海古籍出版社，2013年，第67页。

[9] 杨泓撰文列出了发掘的21种殷周时期车子各部分的尺寸，舆的宽度在94-164厘米，进深（前后纵长）在68-150厘米，舆空间最大的为河南洛阳中州路车马坑中出土的战国时期的车，为160（宽）×150（进深）厘米，面积为2.4平米；见《战车与车战》，《文物》1977年第5期，后收入所著《中国古兵与美术考古论集》，北京：文物出版社，2007年，第105-106页。作者后来又补充了更多商代出土车马数据，见《战车与车战二论》，《故宫博物院院刊》2000年第3期，亦收入前书，第122页。这批资料中车舆最宽的为168-172厘米，进深106-109厘米，面积不如洛阳出土的战国车大。秦始皇陵出土的一二号铜车马模型大小约为真车真马的二分之一，

一号铜车马的车舆横宽74厘米，前后纵长48.5厘米，被认为是始皇乘舆中的立车或戎立车；二号车的后车舆横宽78厘米，前后纵长88厘米，被认为是始皇乘舆中的大型安车，见秦始皇兵马俑博物馆、陕西省考古研究所：《秦始皇陵铜车马发掘报告》，北京：文物出版社，1998年，第14、139、149、323、324、326、375-376页；则真实立车的车舆横宽148厘米，前后纵长97厘米；安车的后车舆横宽156厘米，前后纵长176厘米。属于西汉诸侯王级墓的北京大葆台1号汉墓出土的三辆车，车舆广度分别为165、165与170厘米，长为63、110厘米，一辆不明。见大葆台汉墓发掘组：《北京大葆台汉墓》，北京：文物出版社，1989年，第77页。150厘米左右的车舆横宽只能并排坐或站下三个人。杜正胜在讨论先秦车战时亦指出“即使最宽的车厢也容不下四人并列，一般只能站立三人而已”，见《编户齐民》，台北：联经出版事业有限公司，1990年，第68页。

[10] 山东滕州市龙阳镇附近出土，东汉晚期，中国国家博物馆藏，见《中国画像石全集》第2册，郑州：河南美术出版社，济南：山东美术出版社，2000年，第156页，第164图。分析见练春海：《汉代车马形象研究——以御礼为中心》，桂林：广西师范大学出版社，2012年，第264页。

[11] 见杨泓《战车与车战》，收入所著《中国古兵与美术考古论集》，第109页；刘增贵指出，秦统一天下之后，采取了“车同轨”的措施，规定舆六尺（指车厢宽，据实测，轮在外侧，故更宽，轨七尺二寸，仍是六的倍数，约当今2米）。乘坐方式有两种，《晋书·舆服志》云：“坐乘者谓之安车，倚乘者谓之立车，亦谓之高车。”立车驾驷或二马，是汉代高官的代名词。至于安车，则上至天子下至平民皆用为常乘，有许多不同的车形。秦汉皇帝有“三驾”，即大驾、法驾及小驾，一辆马车最多载三人。见所著《汉隋之间的车驾制度》，蒲慕州主编：《台湾学者中国史研究论丛·生活与文化》，北京：中国大百科全书出版社，2005年，第167、213页注229；孙机：《汉代物质文化资料图说》（增订本），上海：上海古籍出版社，2011年，第112页。练春海：《汉代车马形象研究——以御礼为中心》，第262-264页。黄文新据车轼的高度与人腿的高度的对比，认为先秦马车（包括战车、礼车等）均应为坐乘（跪坐与跽坐），可备一说，见《先秦马车乘坐方式与乘员》，《江汉考古》2007年第3期（总104期），第67-72页。

[12] 参王锸：《〈礼记〉成书考》，北京：中华书局，2007年，第143-145页。

[13] 类似的例子见元帝对其子定陶共王的态度，史称“王多材艺，上（元帝）甚爱之，坐则侧席，行则同辇”，《汉书》卷九八《元后传》，第4016页。

[14] 《史记》卷一〇一《袁盎列传》，第2739页。“赵同”当从《汉书》卷四九

《爰盎传》作“赵谈”，第2270页。此乃司马迁为避父讳而改。“朝东宫”之说，据《汉书》。

[15] 参《汉书》卷一九下《百官公卿表下》，廖伯源：《试论西汉诸将军之制度及其政治地位》附表3，《历史与制度》，第182-197页。

[16] 汉代皇帝居住殿中时的陈设，可由宗庙祫祭时的描述推知。《汉旧仪》云：“宗庙三年大祫祭，……高祖南面，幄绣帐，望堂上西北隅。帐中坐长一丈，广六尺，绣裯厚一尺，著之以絮四百斤。曲几，黄金扣器。高后右坐，亦幄帐，却六寸。白银扣器。每牢中分之，左辨上帝，右辨上后”，《续汉书·祭祀志下》刘昭注补引，第3195页。据研究，帷是上古时代宫室和居住建筑中的重要设施，即在开敞之堂的梁间或前楹悬以帷，依它的卷舒来自由改变室内空间，也包括调节室内温度，帷因此有组绶，可用作系挽，亦可下垂作妆饰。幄，据《周礼·幕人》郑注：“四合象宫室曰幄，王所居之帐也”，贾公彦疏：“幄，帷幕之内设也”，三国朱然墓出土彩绘漆案有描绘。见扬之水《帷幄故事》，收入所著《古诗文名物新证合编》，天津：天津教育出版社，2012年，第268-270页。

[17] 阎爱民：《汉晋家族研究》第二章“三、汉代外戚侍帷幄制考述”，上海：上海人民出版社，2005年，第111页。

[18] 汉代长安未央宫前殿基址的西南部与东北部发掘出46座房屋，房间大小、构造不一，出土遗物有铁刀、铁锤、兵器、木简与陶博局等，见中国社会科学院考古研究所编著：《中国考古学·秦汉卷》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第187-188页。估计部分便是从官工作的空间，所以又称为“岩郎”。

[19] 《汉书》卷六八《霍光传》便记载了郎仆射对霍光在宫中举止的观察：“光为人沈静详审，……每出入下殿门，止进有常处，郎仆射窃识视之，不失尺寸，其资性端正如此”，第2933页。这些观察能收入《汉书》，当是透过郎官传到宫外而流传。

[20] 《史记》卷一二六《滑稽列传》褚先生曰：“武帝时，征北海太守（按《索隐》汉书宣帝征渤海太守龚遂，非武帝时，此褚先生记谬耳）诣行在所。有文学卒史王先生者，自请与太守俱，‘吾有益于君’，君许之。……行至宫下，待诏宫府门。王先生徒怀钱沽酒，与卫卒仆射饮，日醉，不视其太守。太守入跪拜。王先生谓户郎曰：‘幸为我呼吾君至门内遥语。’户郎为呼太守。太守来，望见王先生。”王先生告知太守如何应对皇帝提问，“召入，至于殿下，有诏问之曰：‘何于治北海，令盗贼不起？’”依指点回答，龙颜大悦，“有诏召拜王先生为水衡丞，以北海太守为水衡

都尉”，第3210页；卷一二七《日者列传》褚先生曰：“臣为郎时，游观长安中，见卜筮之贤大夫，观其起居行步，坐起自动，誓正其衣冠而当乡人也，有君子之风。”第3221页。两事可见郎平时的宿卫与生活。相关研究，可参廖伯源：《汉官休假杂考》，收入所著《秦汉史论丛》，第307-313页。

[21] 哀帝因宠臣董贤“每赐洗沐，不肯出，……上以贤难归，诏令贤妻得通引籍殿中，止贤庐”，其妻因哀帝诏许而入宫，乃是特例，可证。见《汉书》卷九三《佞幸传》，第3733页。

[22] 《汉书》卷六八《霍光传》，第2934、2935页。

[23] 《汉书》卷八一《孔光传》，第3353-3354页。

[24] 参程树德《九朝律考》“汉律考”卷四“律令杂考上”，第2版，北京：中华书局，2006年，第103-104页；相关讨论又见廖伯源《西汉皇宫宿卫警备杂考》，收入所著《历史与制度》，第33-35页。

[25] 黄惠贤、陈锋主编：《中国俸禄制度史》第二章“两汉俸禄制度”，何德章撰，修订版，武汉：武汉大学出版社，2005年，第56-59页；阎步克《中国古代官阶制度引论》，第158-163页。关于汉代赏赐概况，见晁天义、张仁玺：《汉代皇帝赏赐考略》，《西北第二民族学院学报》2002年第1期，第12-16页；刘静波：《两汉皇帝赏赐问题研究》，硕士论文，张鹤泉指导，吉林大学古籍研究所，2005年；刘静波指出对于诸侯王，亦存在常制赏赐，见第16-17页，他还区分出重大事件时的赏赐，并收集了文献中的资料，制作了表格，见第18-24页。楯身智志：《西汉“帝赐”的构造及其变迁——围绕二十等爵制机能的一个探讨》文末表二、表三有详细的列举与统计，2008年初刊，陈力中译，收入《日本中国史研究年刊（2008年度）》，上海：上海古籍出版社，2011年，第3-38页，西汉时祭祀或仪礼时“帝赐”恐怕甚少，作者对其机能的认识有些过高。杨际平将赏赐细分为11类，包括“赏赐嬖幸宠臣”一类，列举了几条例证，见所著《中国财政通史·秦汉财政史》下册，长沙：湖南人民出版社，2013年，第865-890页，特别是第888-890页。

[26] 西汉黄金与铜钱之间有法定的比价，但并不固定，张家山汉简：《算术书》中金价一两值315钱，一斤为5040钱，《居延新简》EPT57.1中提到的“罚金各四两直二千五百”，则金一斤合一万钱，参邢义田：《张家山汉简〈二年律令〉读记》，收入所著《地不爱宝》，北京：中华书局，2011年，第165页。感谢邢义田先生提示。甲渠候官出土的汉简以西汉中晚期为主，这里姑且以此作为两种货币的比价，进行推算。

[27] 综合性的讨论见高村武幸：《汉代地方官吏と地域社会》，东京：汲古书院，2008年，第22-29页；訾产的例子见《居延汉简》37.35候长礼忠家，包括奴婢、牛、车马与田宅等，訾直一共15万，合15金，见简牍整理小组编：《居延汉简（壹）》，台北：史语所专刊109，2014年，第120页。这已经属于中上人家了。

[28] 《史记》卷一〇《孝文帝本纪》，第418页。

[29] 参刘静波：《两汉皇帝赏赐问题研究》，第19-24页的表。

[30] 《史记》卷三〇《平准书》，第1441页。

[31] 《后汉书》卷四三《何敞传》注引《汉官仪》，第1482页，以及《续汉书·礼仪志中》注引《汉官名秩》，第3123、3124、3129页；并参《汉官仪》，孙星衍辑，周天游校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第183页；阎步克《中国古代官阶制度引论》，第159-163页。

[32] 加藤繁区分为六类赏赐，其中有“定期赏赐”，例子是贡禹与鲍宣，两人均任谏大夫，属于从官，与一般的吏不同。针对百官的普遍定期赏赐，西汉时恐尚未定型。见所著《汉代国家财政和帝室财政的区别以及帝室财政一斑》，1918-1919年初刊，收入《中国经济史考证》上，吴杰译，北京：商务印书馆，1959年，第89页；刘静波列举了汉代的“常制赏赐”，包括诸侯王朝见天子时的赏赐，以及不同节庆时的赏赐，见《两汉皇帝赏赐问题研究》，第16-17页。文中提到居延甲渠候官遗址（A8）中房址（F22）出土的简中，有不少是关于赐予腊钱的记录，见居延新简 EPF22.202-220（第17-18页）。从这些基本属于东汉初年的文书可以推断，这种做法应该是承自西汉。换言之，节日时制度化的赏赐活动，西汉时就已存在，应无疑义。

[33] 《汉书》卷六五《东方朔传》提到武帝时“伏日诏赐从官肉”（第2846页），赐肉尚需皇帝下诏，表明伏日赐从官肉尚未固定为制度。不过，从贡禹的上书看，元帝时担任谏大夫与光禄大夫便有不少赏赐，如“四时杂缯绵絮衣服酒肉诸果物”等，见《汉书》卷七二《贡禹传》，第3073页，从“四时杂缯绵絮衣服”看，至少对从官的赏赐已有定期化的趋势。

[34] 《汉书》卷七八《萧望之传》，第3280页；卷六六《陈万年传》，第2900页。

[35] 《汉书》卷八一《张禹传》，第3348页。

[36] 《汉书》卷二七《五行志中之上》，第1368页；卷五九《张汤附张放传》，第2654-2655页；卷九三《佞幸传》，第3733页。

[37] 《汉书》卷六八《霍光传》，第2948页；卷九八《元后传》，第4024页。

[38] 皇帝临幸姑、姊或外戚家，并不罕见。如武帝尝到其姊平阳公主家，见《汉书》卷九七《外戚·孝武卫皇后传》，第3949页；武帝亦曾到其姑馆陶公主家临疾，董偃因此得见武帝，见卷六五《东方朔传》，第2854页；成帝曾“幸（王）商第”，“见穿城引水，意恨，内衔之，未言”，后微服出行，到过阳阿公主家；又看到王根第中设施僭越，而大怒，见卷九七下《外戚·孝成赵皇后传》，第3988页；卷九八《元后传》，第4025页。此二人乃成帝的母舅。

[39] 《汉书》卷四二《申屠嘉传》，第2100页。

[40] 参阎步克《〈二年律令〉中的“宦皇帝者”》，收入所著《从爵本位到官本位：秦汉官僚品位结构研究》，第374、400-407页。

[41] 可参《史记》卷四九《外戚世家》“褚先生曰”描述的武帝乘舆到长安城外长陵小市寻其同母异父姐姐的过程，第1981-1982页。

[42] 《史记》卷八《高祖本纪》，第344页；卷七《项羽本纪》，第296页。

[43] 规定见《汉旧仪》卷上，“皇帝起居仪”：“宫司马门内，百官案籍出入”，胡广《汉官解诂》“卫尉”条，《汉官六种》，第61、14页；参廖伯源：《西汉皇宫宿卫警备杂考》，所著《历史与制度——汉代政治制度试释》，第16-24页。

[44] 《汉书》卷九三《佞幸传》序，第3721页。

[45] 宣帝之于霍光，信任并非出于自愿，乃是被迫，甚至是信任外衣下的不信任与防范；成帝与其舅王凤的关系，就一度是半信半疑（详下）。

[46] 曹天江、顾江龙、黄怡君或对某些君臣关系的性质有不同看法，或提出过更多的应纳入“信—任型君臣关系”的臣下名单，包括文帝对贾谊，宣帝对丙吉，元帝对京房。细绎《贾谊传》，文帝对他更多的是“说之”：赏识，与“信”有别。关于丙吉，有救命兼养育幼年宣帝之恩，具备得到宣帝信任的基础，但丙吉为人做事低调，“不伐善”，不矜恃旧恩，倾心履职，不谋求与宣帝建立过分亲密的关系。可以说宣帝信任丙吉，丙吉不亲近宣帝，故未列入。元帝对京房，亦只是为其言论所打动，而“说之”，“数召见问”（汉75/3160），对其各种建议实则没有接受，他很快为石显所谮而弃市身亡，亦可见元帝对他的态度。黄怡君认为“说之”“上以为能”等描

述方式亦应纳入考虑，不过，“说之”指对某些言行产生的欣赏，“能”偏重于才干。古人行文讲究笔法，词语间微妙差别需辨析。

[47] 贾谊在《新书·淮南》中批评文帝对淮南王刘长过于放纵，提到“王人于天子国横行不辜而无谴，乃赐美人，多载黄金而归”，即是一例，不过，这是赐予皇帝的少弟，并非宠臣，但呈现方式实无不同，可借此窥豹。见阎振益、钟夏校注，北京：中华书局，2000年，第156页。此上疏略见《汉书》卷四八《贾谊传》，但此处所引两句未见本传，第2263页。该疏为文帝八年（前172年）封淮南王子四人为侯后所上，王洲明、徐超《贾谊年谱》定此篇及疏为文帝八年所上，可从。见《贾谊集校注》附录，北京：人民文学出版社，1996年，第463页。疏中所及之事当发生在文帝三年四月淮南王入朝天子时。依《史记》卷八四《贾生列传》，上疏时贾谊为梁怀王太傅，远在梁国，此前贾谊曾自长沙回过长安，第2503页。或因此获知此事。

《汉书》卷八五《谷永传》成帝时永对尚书云“建始、河平之际，许、班之贵，顷动前朝，熏灼四方，赏赐无量，空虚内臧，女宠至极，不可上矣”，批评成帝初年滥赏无度，第3460页，可见皇帝的赏赐为臣下所侧目，佞幸时常得到皇帝的赏赐，更难逃其他臣下的关注。

[48] 只有极个别的臣下会隐藏受到皇帝信任的事实，如宣帝时的张安世。《汉书》卷五九《张安世传》“尝有所荐，其人来谢，安世大恨，以为举贤达能，岂有私谢邪？绝勿复为通。有郎功高不调，自言，安世应曰：‘君之功高，明主所知。人臣执事，何长短而自言乎！’绝不许。已而郎果迁。莫府长史迁，辞去之官，安世问以过失。长史曰：‘将军为明主股肱，而士无所进，论者以为讥。’安世曰：‘明主在上，贤不肖较然，臣下自修而已，何知士而荐之？’其欲匿名迹远权势如此”，第2650页。这从反面说明通常情况下都是要显示这种权势与关系。

[49] 中国古代帝国属于卡尔·波兰尼（Karl Polanyi）所说的“再分配”型的资源配置，相关分析见侯旭东：《北朝村民的生活世界》“代结论”，北京：商务印书馆，2005年，第352-369页。皇帝对所宠信的臣下的声望与资源的再分配，则是再分配体制下的“再分配”。

三、信—任型君臣关系的展开

西汉一朝二百多年十二帝，期间曾一度成为亲信者不少，史书的记载则详略不一，详者有专传，短者不过只言片语，未提及的亦应不少。现就史书所涉，大致勾辑如下：

1.高帝（前206-前195年在位）

高帝一生中关系亲密并得其信任者不少。从自小就一同生长的卢绾、其弟刘交，还有陈豨，当了皇帝后则有宦者籍孺，史称他“以婉佞贵幸，与上卧起，公卿皆因关说”（史125/3191），虽然籍孺控制了大臣与刘邦往来的渠道，文献中却没有留下相关事迹，恐怕汉初政治清静，有关事务不多，丞相又在其中发挥关键作用，真正需要高帝出面处理的问题不多，籍孺的影响力也就有限了。

此外，高帝宠幸戚夫人及其子赵王如意，曾几度想取代太子，赖张良等的佑护，方度过危机，惠帝即位后，吕后则夷戚氏，诛赵王（史9/395、397、49/1969）。戚夫人虽受宠，史书同样未留下其父兄受封、参政的记录。

2.惠帝与吕后（前195-前188年、前187-前180年在位）

惠帝时则有閼孺，与籍孺相同，史称“以婉佞贵幸，徒与上卧起，公卿皆因关说”（史125/3191），这句描述之外，仅《史记·陆贾列传附朱建传》提到一次惠帝大怒，将吕后所宠的审食其下狱，欲诛之，吕后亦窘迫而无法进言，审食其派人要见朱建，遭到拒绝，不过，朱建还是出手相救，往见閼孺，一番威逼利诱，说动了閼孺，劝说惠帝释放了审食其（97/2702-2703），传记旨在突出朱建的辩才，无意中却彰显了閼孺对惠帝的影响。其来历与去向，均是谜团。但因此次救命之恩，他在惠帝死后吕后主政的数年中当不会被诛杀应无疑义。因惠帝时主政的实际是其母吕后，加上汉初黄老无为的政治环境，閼孺能施展的空间一样有限。

吕后身边受宠的臣子可考者有审食其与张卿（张释）二人。食其亦沛人，楚汉战争期间，刘邦败于彭城西，刘邦之父与吕后被项羽俘获，作为人质，当时食其作为舍人从侍吕后，这段经历为时不长，恐怕少不了磨难，期间结下的感情当难以忘怀。食其后“幸于吕太后”（史56/2060、汉40/2048），惠帝死后，吕后主政时，审食其被任命为左丞相，却“不治事，令监宫中，如郎中令”，“食其故得幸太后，常用事，公卿皆因而决事”（史9/400）。吕后主政时实际掌控政务的应是审食其。不过，无为而治的基本方针依旧，其作用空间不大。

关于食其获幸与入监宫中的先后次序，史书的表述有矛盾。依常理，刘邦在世时恐难以公开这种关系，当是惠帝时旧情复萌，但碍于惠帝而难以放肆（汉43/2116），惠帝死后则无所顾忌。食其的确是吕后的心腹，高祖死后四日不发丧，吕后便曾和他密议欲族灭跟随刘邦起兵的诸将，幸亏信息走漏，经人劝阻而作罢（史8/392）。惠帝朝有不少大臣不满其行径，故在惠帝前诋毁他，招致下狱，几遭诛杀，此时大臣亦欲其死而无人相救，赖朱建出手方转危为安。

吕后死后，刘氏重新夺权，目标主要是诸吕，只是免去审食其左丞相之职，让其脱离政治中心，其余待遇未受影响。文帝三年（前178年）四月，为淮南王刘长及其从者所杀（史10/425），起因是审食其当年没有力争打消吕后嫉妒之心，向刘邦禀报刘长生母怀孕事而免于系狱，导致其母产下刘长后恚恨自杀，刘长怨恨审食其而杀之（史118/3075、3076）。^[1]

此外，吕后宠幸的还有谒者张卿（张释，又作张泽，张择），如淳注称是“奄人也”，曾听从田生的劝说，暗讽大臣向吕后建议封吕产为王，而取悦吕后，最终亦循此将资助田生的营陵侯刘泽封为琅邪王（汉35/1901、1902），此人亦因此事，在吕后八年（前180年）四月被封为列侯，九月平定诸吕后随即被免（汉3/100、18/683），后不知所终。^[2]

3.文帝（前180-前157年在位）

文帝一朝宠臣有数位，最得宠信的是邓通，余下还有赵谈、北宫伯子，宋昌、张武与卫绾也可列入。邓通乃郎官，因符合文帝梦中人的形象而获宠，事出偶然，时间亦不可考。得宠后，“尊幸之日异”，赏赐巨万以十数，官至上大夫。文帝还多次到邓通家游戏，后来甚至将其家乡蜀郡严道的铜山赐给他，并允许他自行铸钱，结果是“邓氏钱”流通天下。邓通对文帝亦甘心做任何事情，甚至文帝生病长了脓包，他都乐于吸吮，太子只是勉强为之，面有难色，导致太子对邓通心生怨恨。文帝死，太子即位，通被免，很快就有人借故告发，家财尽被没收，最终是身无分文，寄死人家（史125/3192-3193），下场凄惨。

邓通虽宠幸无二，在当时政坛却没有什麼影响，一是和他个性有关：“（通）愿谨，不好外交，虽赐洗沐，不欲出”，不太愿意和大臣交往，恐怕自己也没有什麼权力欲与政治野心，亦无伎能与识人之才，“不能有所荐士，独自谨其身媚上而已”；二是与文帝朝的格局有关，当时实际还是由刘邦留下的汉廷大臣主政，文帝发挥作用的空间有限，晁错在文帝十五年（前165年）九月的贤良对策中曾指出：

（陛下）临制天下，至今十有六年，民不益富，盗贼不衰，边竟（境）未安，其所以然，意者陛下未之躬亲，而待群臣也。

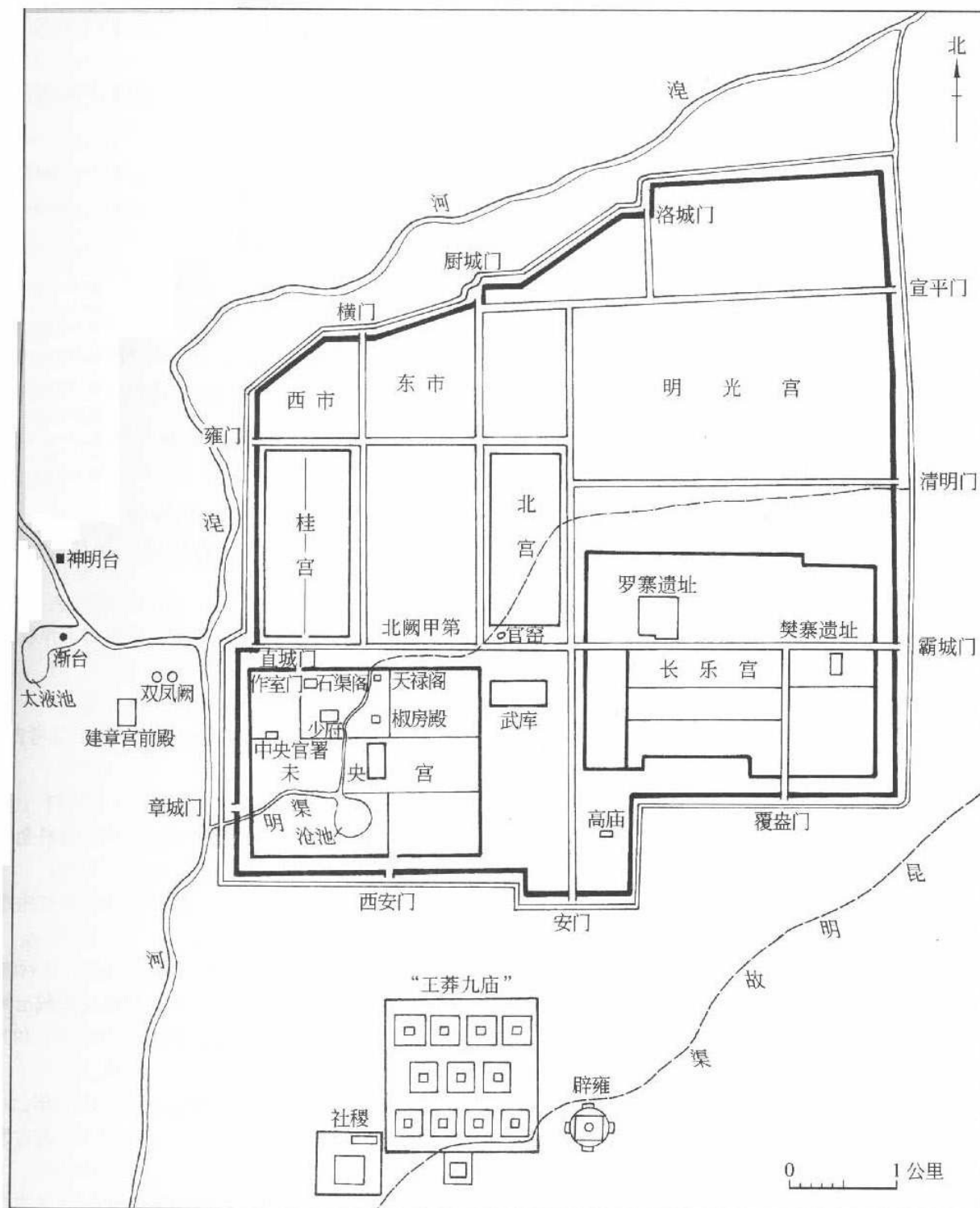
指出导致各种问题的原因是文帝没有亲自执政，而依靠群臣治国。这番话恐怕是说到了文帝的心坎上。当时参加对策的人上百，“唯错为高第，繇是迁中大夫”（汉49/2298、2299）。不过，当时的君臣格局中，文帝处于弱势，虽然赞赏晁错所言，各种建议却难以落实，这亦使得文帝在统治上比较谨慎，身边的宠臣可施展的空间就更为局促了。

这种格局下，赵谈、北宫伯子虽然或以“星气幸”，或是爱人长者（史125/3192），除了留下“同子参乘，爰丝变色”这一典故外，没留下

其他什么轶事，更不要说卷入朝政了。卫绾乃代人，“以戏车为郎，事文帝，功次迁中郎将”，深得文帝信任，故临终前，嘱托太子“善遇之”（汉40/2200），两人关系或许平淡无奇，但有长期相处而生的信任，甚而文帝要景帝继续这种关系。

宋昌与张武是随文帝自代国至长安的旧臣，并曾参与是否进长安承大统的谋议，入长安后连夜被任命为卫将军与郎中令，控制宫内外的军队，且张武担任此职终文帝一朝二十三年。亦应属于文帝信赖的臣下，尽管史书无此类明确表述。

4.景帝（前157-前141年在位）



图〇九 西汉长安城平面图

景帝为太子时的舍人周仁与家令晁错是其最为信任的臣下。对景帝

而言，两人发挥的作用截然不同，周仁因忠诚可靠而得幸，晁错以谋略见长，号称“智囊”，结局亦大相径庭。

景帝即位后周仁任郎中令，负责宫中保卫，据《百官公卿表下》，终景帝一朝十五年，一直担任此职^[3]，与前任张武相同。周仁深得景帝信任，史称“景帝入卧内，于后宫秘戏，仁常在旁”，景帝亦曾幸其家，还“家徙阳陵，上所赐甚多，然常让，不敢受也”，对于诸侯群臣的贿赂，亦不曾接受，同时亦不轻言人的善恶，武帝即位后得以二千石禄免职养老（史103/2772）。周仁深受景帝信赖，慎言人事，未涉政坛，政务上没有影响，可以说只是个称职尽责的从官之首，得以寿终。

晁错则走向另一极端，积极投身政治，洞察时局，深谋远虑，替景帝运筹帷幄，为解决王国问题与其他内外要务，贡献殊多，因此亦得罪诸侯与大臣，无法掌握自己命运，最终成为吴楚七国起兵的口实，被天真的景帝送上了刑场，沦为政治斗争的牺牲品。

晁错在文帝时因对策上言获青睐，任太子舍人、门大夫与家令，“以其辩得幸太子，太子家号曰‘智囊’”，当时便多次上书文帝，论削减诸侯势力，并建议更定法律，文帝没有采纳，倒是深得太子欣赏。景帝即位后先任内史，数次秘密向景帝提建议，常得采纳，因而“宠幸倾九卿”，还频频更改法令，故与丞相申屠嘉产生矛盾，丞相因事欲奏请诛之，晁错连夜向景帝解释，得以解脱，丞相因此发病而死（景帝二年[前155年]六月，汉19下/760），史称“错以此愈贵”。二年八月，错迁为御史大夫，建议根据诸侯所犯罪行，削减封地，大臣集议，众人多慑于他的声威，只有窦婴反对，两人因此有隙。其建议奏可后更令三十余章，诸侯极为不满，十几天后，便以“诛晁错”为名起兵，景帝听信了熟悉吴国情况，却与晁错一向不和的爱盎的建议，腰斩晁错，恢复封地，欲使诸国罢兵。爱盎得到景帝默许，串通朝臣向晁错发难。十多天后，丞相等数位大臣劾奏晁错，认为其建议大逆不道，当腰斩，得到景帝同

意，结果晁错长安东市问斩，时为景帝三年正月壬子（史101/2745-2747、汉49/2276-2303、汉19下/761-762），任御史大夫不到4个月。晁错虽斩，吴楚并未罢兵，最终还是通过武力平息反叛。景帝轻信爰盎之言，错杀亲信，王国问题之最终解决，基本还是遵循了晁错早先的提议。在北方匈奴问题上，他的很多建议日后亦得到落实。晁错骤起骤落，显示了君宠的脆弱。他昙花一现的风光恰好与周仁的持重久远形成鲜明对照。

景帝晚年，太子刘彻地位稳固，生母王皇后同母异父弟弟田蚡亦任从官（中大夫），并逐渐贵幸（汉52/2377-2378、97上/3947），其贵幸恐怕主要不是景帝多么信任与倚重他，而是因身为太子之舅，更多的是其他臣下或宾客着眼于未来皇帝，对他的逢迎与投靠。

景帝朝依然无为而治，政务清简，他所倚重的人或不乐政事而敬而远之（周仁），或力图主导政治，却旋即被诛（晁错），十多年间主要在解决王国问题，消化与落实晁错等人的遗产。信—任型君臣关系一直存在，但迸发出巨大作用，则限于晁错活跃的短短几年，随后则归于平淡，起主导作用的还是整体的统治氛围。

5.武帝（前141-前87年在位）

武帝在位长达半个多世纪，从初即位时生母王太后（前126年六月卒）、祖母窦太后（前135年五月卒）尚在世，武帝无法摆脱两人的阴影，到后来乾纲独揽，再到中期以后转而热衷求仙，几番变化。他所信任的臣下既有养育的乳母，幼年的玩伴，初期尊任的母舅，亦有多年接触而信任的能臣，因言获信的谋臣，因内宠而上位的妻党，还有长期内侍而委任的股肱等多种，来源最为丰富。

武帝即位初，其舅

（田）蚡虽不任职，以王太后故亲幸，数言事，多效，士吏趋势利者皆去（窦）婴而归蚡。蚡日益横。六年，.....上（武帝）以蚡为丞相，大司农韩安国为御史大夫。天下士郡诸侯愈益附蚡。（史107/2843、汉52/2379-2380）

田蚡（？—前131年）乃武帝母舅，受信任并非始于任丞相，而是武帝一即位便身价陡增，随即就有人开始利用这一层关系图谋仕进，韩安国是见于记载的一位，其传云：

武帝即位，武安侯田蚡为太尉，亲贵用事。（韩）安国以五百金遗蚡，蚡言安国太后，上素闻安国贤，即召以为北地都尉，迁为大司农。（汉52/2398、史108/2860）

田蚡任太尉不过一年，此事应发生在建元元年（前140年）^[4]，亦见田蚡对太后，太后对武帝影响之大。田蚡做了丞相后，深受武帝信任，成为臣下追逐的对象，不仅私欲膨胀，广受贿赂，“诸侯奉金玉狗马玩好，不可胜数”，他甚至能“荐人或起家至二千石”，史家有“权移主上”之叹。武帝不堪权力旁落，虽曾就个别事例严词呵斥，却也无法动摇田蚡的位置，实际暴露出武帝的无奈与无力。田蚡自建元六年（前135年）拜丞相，四年后死在任上。因武帝生母王太后五年后才去世，实难扭转两人间主弱臣强的格局。^[5]田蚡死前不久，与窦婴廷论是非，在场诸臣畏蒞不前，罕有敢为窦婴进言者，足见其威势至死未衰。^[6]这是拥有贵势者的处境。

田蚡之后，武帝身边一度得宠的臣下不少，但卷入政局较深者不多，主要有卫青（？—前106年）、霍去病（？—前117年）与张汤（？—前115年）。

卫、霍均因外戚与军功而封侯，两人与武帝关系亦有升降变化，卫青因姊卫子夫得幸而先获宠，子夫元朔元年（前128年）立为皇后，霍

去病则是后来居上，但早卒。两人因对匈奴战功卓著而封侯，分任大司马大将军与骠骑将军，大规模伐胡战事结束后的日常统治中，除去议立武帝三子为诸侯王一事上见到霍去病的身影外，两人几乎湮没无闻。文献中亦未提及两人如何利用权势。这亦属正常。两人出身低贱，不曾受过多少教育，“能书会计颇知律令”上恐非长项，对于正在逐渐抬头的儒家学说，更是所知有限，加上武帝身边新宠不断，为后十年左右后，卫子夫“色衰”渐受冷落，宫中及朝野亦不会不觉察这一变化^[7]，卫青自己更清楚其处境，虽然后来娶了武帝的姐姐平阳公主。司马迁生活的年代与卫青颇有重叠，他称“大将军为人仁善退让，以和柔自媚于上”（111/2939），必有实据^[8]。卫青最后十余年，文献中几为空白。凡此种种，表明他在朝堂上实已销声匿迹^[9]。

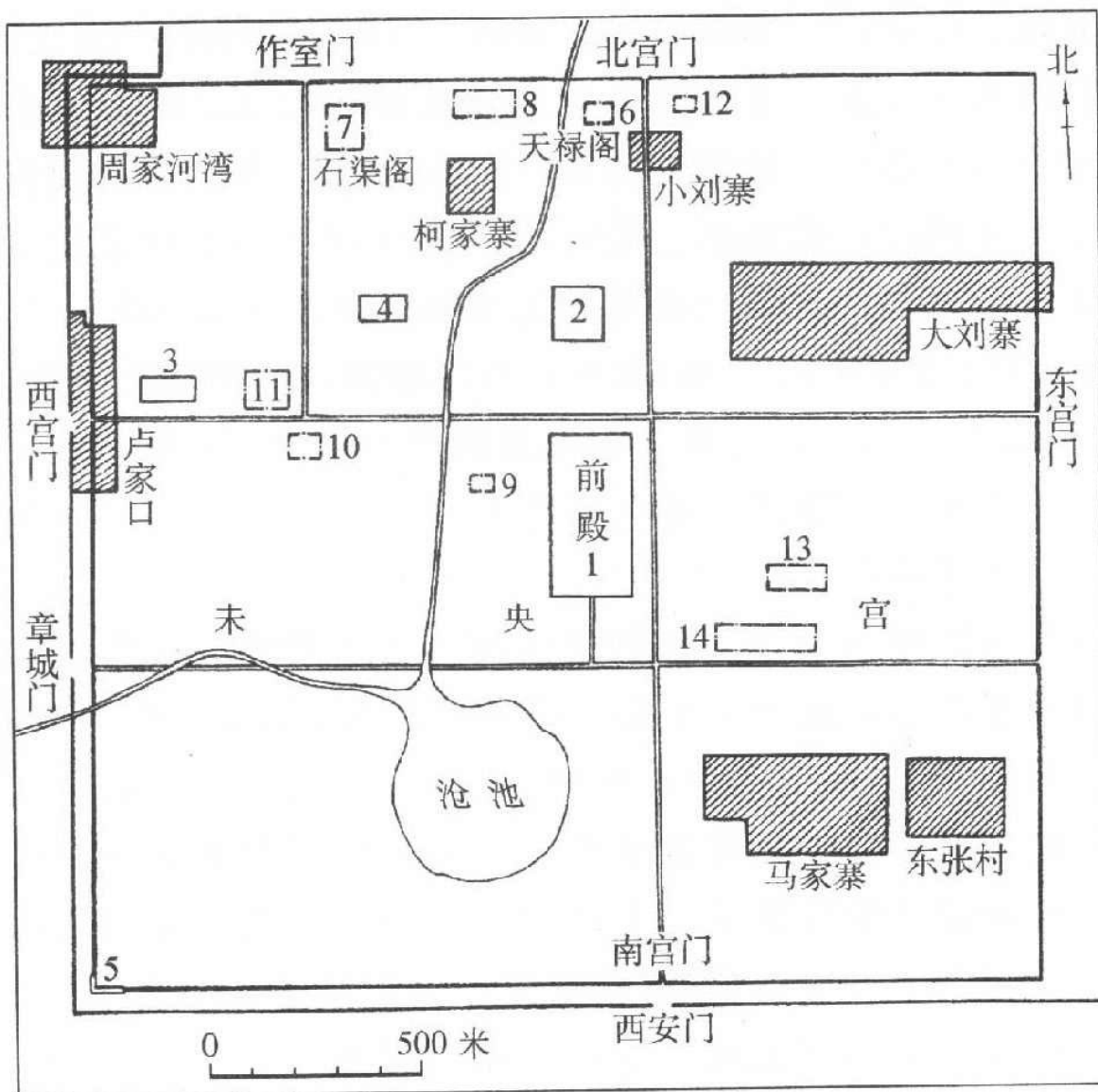
当时一度势倾内外的仅张汤一人。他得势的时间主要在廷尉与御史大夫任上，自元朔三年（前126年）至元鼎二年（前115年）冬十一月自杀为止，前后逾十一年。张汤因“治陈皇后巫蛊狱，深竟党与，上以为能，迁太中大夫”，于元朔三年任廷尉，在职五年，他断案决狱善揣摩武帝心思行事，“繇是益尊任，迁御史大夫”，时在元狩二年（前121年）三月^[10]。至少自此起，武帝与张汤之间形成了“信—任型君臣关系”。此后至自杀前，史称：

汤每朝奏事，语国家用，日昃，天子忘食。丞相取充位，天下事皆决汤。……汤尝病，上自至舍视，其隆贵如此。^[11]

此段描述不无夸张，不中亦不远。班固《汉书·叙传》云：“张汤遂达，用事任职，媚兹一人，日昃忘食，既成宠禄，亦罗咎愆。”据颜师古注，“媚兹一人”出《诗·大雅·下武之篇》“媚兹一人，应侯慎德”，“一人，天子也。媚，爱也。此叙言张汤见爱于武帝。”（100/4256）确如学者所言，当时几乎每场重大的政治斗争，张汤都有参加，对于武帝时期的国策具有重要影响^[12]，而先后为丞相的李蔡与庄（严）青翟，的

确史载作为不多。

这里值得多费些笔墨。据《史》《汉》本传，结合相关史料，看看张汤的发迹史。张汤出身官宦人家，自小就熟悉官场规矩，知道要结交权贵，先是倾身照顾狱中的田胜^[13]，田胜出狱，建元元年（前140年）武帝即位，因为武帝母舅而封侯，并帮助危难中的恩人张汤，结交贵人。田胜虽比不上其兄田蚡，做到太尉与丞相，但亦为帝舅，权势一样熏天。据《百官公卿表下》，武帝建元元年（前140年），宁成迁任内史，年内便下狱。此间张汤给事内史，得宁成提携，调为茂陵尉，当在建元二年（前139年）^[14]。建元六年（前135年）六月田蚡任丞相后，征汤为丞相史，丞相史为四百石，属平级调动^[15]，但职位重要很多，能从全国一千多名县尉中脱颖而出，田胜居间的作用应该不小，尽管史无明文。田蚡后向武帝推荐，张汤补御史，得入宫到武帝身边工作，从此与武帝发生众多交集，为他日后得到武帝赏识与发达创造了关键性的契机。元光五年（前130年），张汤因治陈皇后巫蛊狱，“深竟党与”，抓捕涉案者穷追不舍，得到武帝器重，逐渐升迁为比千石的太中大夫。田蚡已在一年前死去，不过，此时张汤已开始在武帝面前崭露头角，无需田蚡的援引了。



1. 前殿建筑遗址 2. 椒房殿建筑遗址 3. 中央官署建筑遗址 4. 少府建筑遗址 5. 宫城西南角楼建筑遗址 6. 天禄阁建筑遗址 7. 石渠阁建筑遗址 8~14. 第8~14号建筑遗址

图一〇 西汉长安未央宫遗址平面图

随后，张汤与赵禹一道参与汉朝律令的增订，并结交赵禹，史称“兄事禹”，而其官职亦迁为廷尉，成为负责司法事务的重臣，秩中二千石。廷尉掌诏狱，并主郡国上报的疑案（奏讞），很多疑案需皇帝最终裁决，这为他接近武帝创造了条件。他亦充分利用这些机会，赢得了

武帝的赏识，最终迁任御史大夫。

张汤的成功包含了很多自己抓住机会苦心经营的成分。微时倾心侍候身陷囹圄的田胜，应是有的放矢之举，看重的是田胜乃皇太子母舅，深知太子一旦即位，母舅地位非凡，关照困境中的田胜便是在为自己的未来投资。^[16]这笔预投的感情资本回报丰厚，他当属田蚡推荐的众多官吏中的一位，靠着田氏兄弟终于攀上了武帝。补御史之前张汤所任各职，都难以和皇帝之间发生直接的文书或面对面的互动，御史则不然，御史大夫寺本在未央宫内，昭帝时方迁至宫外。迁出前，所有御史在皇帝身边工作，负责制定律令草案、保管律令与监督律令的执行^[17]，这倒也颇符合张汤自小熟知律令与办案程序的背景。

张汤不仅善于巧文弄法，亦时时揣摩武帝心思。择取办案官吏颇费脑筋，来迎合武帝；并利用各种办法在武帝面前提拔与维护属吏，官场往来中亦精于为自己造势。史称“及列九卿，收接天下名士大夫，己心内虽不合，然阳浮慕之”（史122/3138），这是他在廷尉任上的表现。且善待故人子弟为吏者及贫困的兄弟，同时“造请诸公，不避寒暑”，虽然执法“不专平”，声望却很高，“丞相（公孙）弘数称其美”，加上处理大案得力，“益尊任”而升迁。当时的故事是，御史大夫有缺，则从九卿（中二千石）中选任^[18]，张汤声望高，且得丞相赞美，加上武帝的青睞，出任御史大夫一职没有遭到任何阻力^[19]。

张汤在御史大夫任上的作为，史书与前人研究颇多，不必词费。关于他最后为何自杀而终，本传亦叙述颇详，这里想强调的是，他在获得武帝信任，丞相尸位，权倾一方后，恃宠傲物，对微时的上司同僚态度大变，由跪伏侍奉到倨傲无礼，对朱买臣、王朝与边通三人便如此，亦不把丞相庄青翟放在眼里，加上平时工作中得罪了不少人，这些人合力蒙骗武帝，认定张汤泄露宫中机密，表里不一，迫使其自杀。史书中未提及张汤门下聚集宾客，这或许与他身为御史大夫，任职宫中，事涉机

密有关。但张汤仗势欺人的态势已然出现，这与其他有势者并无不同。

换个角度，看看那些匍匐在有势者周围的人，武帝时的酷吏王温舒是个例子。元鼎三年（前113年），温舒转任中尉，“二年免”。据本传，温舒虽属酷吏，却不似郅都“公廉，不发私书，问遗无所受，请寄无所听”，“行法不避贵戚”；或赵禹“为人廉裾，……公卿相造请，禹终不行报谢，务在绝知友宾客之请，孤立行一意而已”，拒绝与官场同僚建立维持密切的关系；亦非像义纵、尹齐等人般“直法行治，不避贵戚”“斩伐不避贵势”（史122/3138、汉90/3648、3652、3653、3659），依法办案，不避权贵，而是曲法行事，因人而异：

温舒为人调，善事有势（势）者；即无势（势）者，视之如奴。有势（势）家，虽有奸如山，弗犯；无势（势）者，贵戚必侵辱。……于是中尉部中中猾以下皆伏，有势者为游声誉，称治。治数岁，其吏多以权富。^[20]

在王温舒心目中，势与贵判然有别。“无势”《汉书》师古注曰“谓不居权要之职者”，可谓正解。权要的关键，不在于秩次多少与官位高下，而是与权力核心（通常是皇帝）关系的远近。武帝初年，“（窦）婴失窦太后，益疏不用，无势，诸客稍稍自引而怠傲”，只有灌夫一人亲近窦婴如故^[21]，正反映此间差异。正如王温舒所为，即便外戚显贵，身为千户侯，如果得不到皇帝（或太后）青睐，亦属无势之列，可凌辱摧折。温舒究竟阿事哪些有势者，语焉不详。此时田蚡已死，武帝身边仍有不少亲信（有势者），见于传世文献的尚有韩说、李延年、卫青、公孙贺、金日磾、霍光、所忠、江充等人（见书末附表二）。后温舒为官迭有变动，到元封六年（前105年）又以右辅都尉行中尉事，史称“如故操”（史122/3150、汉901/3658），即执法因势而异如故。司马迁说“自温舒等以恶为治，而郡守、都尉、诸侯二千石欲为治者，其治大抵尽放（仿）温舒”（史122/3151），从王温舒那里学到的，恐怕不

止以恶治恶的手段，也包括如何取悦权贵吧。

司马迁叙述完武帝朝名臣汲黯与郑当时的生平，针对时人趋炎附势之风，感慨道：

夫以汲、郑之贤，有势则宾客十倍，无势则否，况众人乎！下邳翟公有言，始翟公为廷尉，宾客阗门；及废，门外可设雀罗。翟公复为廷尉，宾客欲往，翟公乃大署其门曰：“一死一生，乃知交情。一贫一富，乃知交态。一贵一贱，交情乃见。”汲、郑亦云，悲夫！^[22]

廷尉翟公见《百官公卿表下》，武帝元光五年（前130年）任职，五年后（前126年）由张汤继任。复为廷尉事，《史》《汉》未载。翟公为官与汲、郑同时。史迁借翟公之口，表达了对世态炎凉的愤慨。司马迁述翟公及汲、郑官职变化与宾客来去消长，武帝朝官场众生追名逐利之态跃然纸上。约与汲、郑、翟三人同时，卫青与霍去病的身价亦有升降，结果“举大将军故人门下多去事骠骑，辄得官爵，唯任安不肯”（史111/2938）。又如“主父方贵幸时，宾客以千数，及其族死，无一人收者，唯独涿孔车收葬之”^[23]。均表明王温舒的处事原则颇有市场。

公平地讲，我们也不能仅仅责备那些宾客追逐势利。承战国遗风，当时选任官吏的方式亦推动了宾客们惯于在不同官员间周旋，寻找自己晋身门径。田仁与任安在卫青门下做舍人，因武帝“有诏募择卫将军舍人以为郎”，侥幸脱颖而出，后终成名臣，便是一例。^[24]宾客身处时局中，不会不清楚，投靠那些亲近皇帝的臣下，自己将来附龙鳞而起的机机会要多很多，随着官员地位身价的变化交替出现门庭若市与门可罗雀^[25]，并不意外。时人心目中，宾客多寡，是主人影响与身价的风向标。

武帝时还有不少宠臣，见附录二，不过，张汤之后，对政局产生影

响仅江充一人，且为时甚短。因武帝逐渐不再进取，余下诸人基本都在武帝身边侍候。只有晚年江充恃宠清查巫蛊，致使太子起兵，引发巫蛊之祸，朝廷动荡，前人研究已多[\[26\]](#)，无需赘述。

6. 昭帝与宣帝（前87-前74年、前74-前48年在位）

武帝幼子刘弗陵八岁继位，为昭帝。年幼无法亲政，执掌大权的是武帝临终前安排的五位辅政大臣，可谓当时昭帝不得不信任的臣下。一年后金日磾死，随即霍光与上官桀、桑弘羊等之间矛盾爆发，后者谋反被诛，丞相宛若傀儡，形成霍光一人居内朝独揽大权之势，事实上主宰朝政。祭在刘氏，政出霍氏的局面，一直持续到宣帝地节二年（前68年）三月霍光死。期间经历了昭帝死而无后，立武帝之孙昌邑王刘贺27天而废黜，另立武帝流落民间的曾孙刘询的变故。[\[27\]](#)刘询为宣帝，即位时已十八岁。本始元年（前73年）霍光稽首归政，宣帝未应，应是宣帝自知力量不足采取的退避之策[\[28\]](#)，由霍光继续执政至去世。从宣帝对霍光有“芒刺在背”之感看，对霍光的信任只是表面上的，内心不无防范与警惕。霍光死后，宣帝很快自身边清除了霍氏子侄与姻亲，转而重用许、史等自己的母家、妻家的男性（许伯、史高），以及幼年佑护过自己的恩人及其亲属（如张贺之弟张安世、安世之子彭祖）、旧时相知（戴长乐），还有因敌视霍氏而获信任的魏相等[\[29\]](#)，乃是自然之举。

霍光执政期间，他是朝廷统治的核心，用霍光之子霍禹过去的长史任宣[\[30\]](#)的话，霍光在世时是“持国权柄，杀生在手中”，“廷尉李种、王平、左冯翊贾胜胡及车丞相女婿少府徐仁皆坐逆将军意下狱死”，而“使乐成小家子得幸将军，至九卿封侯”。有人逆意而死，有人顺从而升，霍光自然成为众臣追逐逢迎的对象。不过，他常居宫中，拜谒不易，其宠奴便成为替代目标：“百官以下但事冯子都、王子方等，视丞相亡如也”，冯、王乃受霍光宠幸的家奴（汉68/2950、2953），霍府俨然成了朝廷之外的朝廷。[\[31\]](#)

这种局面持续到霍光死。他死后，宣帝亲政，数月后韦贤免相（地节三年正月），六月由魏相任丞相，丙吉为御史大夫，八年后魏相死，丙吉继任为丞相，萧望之为御史大夫。五年后，五凤三年（前55年）丙吉死后，黄霸、于定国先后任丞相。其中最堪玩味的是丙吉。对宣帝，他兼有救命与养育之恩，但他为人低调，其中亦不乏避免霍光猜忌的成分。宣帝亲政后才偶然了解到丙吉的旧恩，“大贤之”并封侯以示报答，魏相死后则出任丞相。凭这层旧恩，宣帝对丙吉自然信任有加，吉临终前宣帝到府上问疾，专门询问继任人选，丙吉推托，但宣帝坚持，丙吉推荐了杜延年、于定国与陈万年三人。最终，三人均在宣帝朝依次做到御史大夫，于定国甚至位至丞相（汉74/3144、3147-3148、19下/810-811），足见宣帝对丙吉的信任。有意思的是，丙吉于宣帝虽有佑护之恩，却与他保持距离，并未因此谋求发展与宣帝间超乎寻常的关系，尽管他拥有独一无二的条件和优势。本传围绕的是他如何善待下属，如何恪尽职守，只字未提与宣帝有何密切关系，应该是照实记录的。元、成帝时，这段旧恩还被反复提起（汉74/3149-3150），宣帝及其子孙感念之深，可见一斑，只是丙吉不愿据此攀龙附凤，是个罕见的异类。亦见人生的多彩。

7.元帝（前48-前33年在位）

宣帝太子刘奭立，为元帝。他所信任的臣下有自宣帝朝继承而来的外戚（史高、史丹，丹亦为元帝做太子的有侍从）以及自己做太子时的师傅（萧望之、周堪）与侍从（金敞），两者兼有的王商，后还增加萧、周与金推荐的宗室刘向。其中史高、萧望之与周堪为宣帝临终前确定的辅政大臣^[32]，不过，史氏父子与王商之外的四位很快就在权势争夺中落败，为时不过一年左右。元帝一朝大部分时间中受信任的乃是自宣帝时便任职宫中的宦者中书令弘恭、石显（先任中书仆射，恭死任中书令）与五鹿充宗（先为尚书令；后为少府，前38-前33年在任）三人。弘、石与史高三人，宣帝朝便均在宫中为官，应早就熟识，因萧、

周颇受元帝器重，史高备位，故渐生矛盾（汉81/3332），与弘、石联手打压欲排除同为宦者的萧、周等^[33]，元帝态度暧昧，终迫使萧望之自杀（初元二年十二月），此时元帝即位不过两年。

石、弘与史氏合力与萧、周等斗争的具体过程，详见《萧望之传》及《刘向传》。据史传，很多情况下，元帝颇受蒙蔽与牵制，当近事实。^[34]诸多争斗细节，恐非参与者之外的时人所能知晓。宣帝遗诏由史丹、萧望之与周堪三人辅政，应是昭告天下，明白扁书乡亭市里显见处，朝野百姓尽人皆知。^[35]两年中，萧望之官职、地位迭有变动，最后竟自杀身亡，不能不使时人对朝中格局感到迷惑，敏感者自会一探究竟。弘、石与史氏专势擅朝之状很快就会为大臣所了解。随即发生了贾捐之与长安令杨兴联合上书荐举石显，实则希望将其排挤出内廷，结果为石显所闻知。两人下狱，捐之弃市，杨兴减死为城旦，此事当发生在初元五年（前44年）至永光元年（前43年）薛广德任御史大夫间或之后^[36]。此前，两人均一度获得元帝的信任，或是“数召见，言多纳用”，或是“以材能得幸”（汉64下/2835），但为时不过二三年。

韦玄成任丞相（前42-前36年）间，御史中丞陈咸利用自己出入元帝身边的机会，颇言石显的问题，引起石显忌恨，后借机奏称陈咸“漏泄省中语”，将陈咸下狱，髡为城旦，废锢在家，直到成帝即位，石显被废，才再次为官。^[37]

这些当时公开的事例均显示了弘恭、石显等左右局势，排除异己的能力，身处外朝的大臣们屈服于他们的声威很是自然。^[38]永光二年（前42年）至竟宁元年（前33年）元帝崩的十年间，前后两任丞相亦畏惧而随从之，不敢拂其意：

时中书令石显用事，与（五鹿）充宗为党，百僚畏之。唯御史中丞陈咸年少抗节，不附显等，而与（朱）云相结。（汉67/2914）

初，中书谒者令石显贵幸，专权为奸邪。丞相匡衡、御史大夫张谭皆阿附畏事显，不敢言。（汉76/3231）

初，元帝时，中书令石显用事，自前相韦玄成及衡皆畏显，不敢失其意。（汉81/3344）

（万章）“与中书令石显相善，亦得显权力，门车常接毂。”（汉92/3706）

元帝朝一共有三位丞相，于定国自宣帝甘露三年（前51年）五月拜相，一直任至元帝永光元年（前43年）十一月致仕。随后是韦、匡两人。御史大夫则先后有八位，据《百官公卿表下》：

陈万年（前51-前45年）、贡禹（前45年）、薛广德（前44年）、韦玄成（前43-前42年）、郑弘（前42-前37年）、匡衡（前37年）、李延寿（前36-前34年）、张谭（前33-前31年）

陈万年以善事人出名，宣帝时便是因善事丞相丙吉而得到宣帝拔擢，且“赂遗外戚许、史，倾家自尽，尤事乐陵侯史高”。一次病中传授给儿子陈咸处事要诀，简言之就是“大要教（陈）咸调也”（汉66/2899、2900）。他在元帝朝的作为，史书无载，以此推断，恐怕不会改变侍奉权贵的旧习，石显权倾一方后，自然不会错过。余下诸位中韦玄成、匡衡与张谭阿附石显，史有明言，虽然说的是韦、匡两位为丞相时的情形，为御史大夫时恐不会免俗。贡禹在位时间虽短，与石显关系却非同一般。前述初元二年（前47年）冬，在处理刘更生（向）使其外亲上变事，要求屏退弘恭、石显，进萧望之一事时，韦玄成与贡禹参加了廷尉的杂考，最终定更生有罪，免为庶人，望之自杀^[39]，谓贡禹与此结果全无干系，恐难服人。若说存在站队的话，贡禹当时显然是站在了石显一方。此后石显“深自结纳”贡禹，且推荐禹为九卿与御史大夫（汉93/3729），恐怕亦与杂考刘更生时的表现有关。薛广德在职时间短；

李延寿无传，表现难明。唯一不甚附和石显的只有郑弘一人，后因牵连京房考功案而被石显等所譖，废为庶人（汉75/3161、3167）。

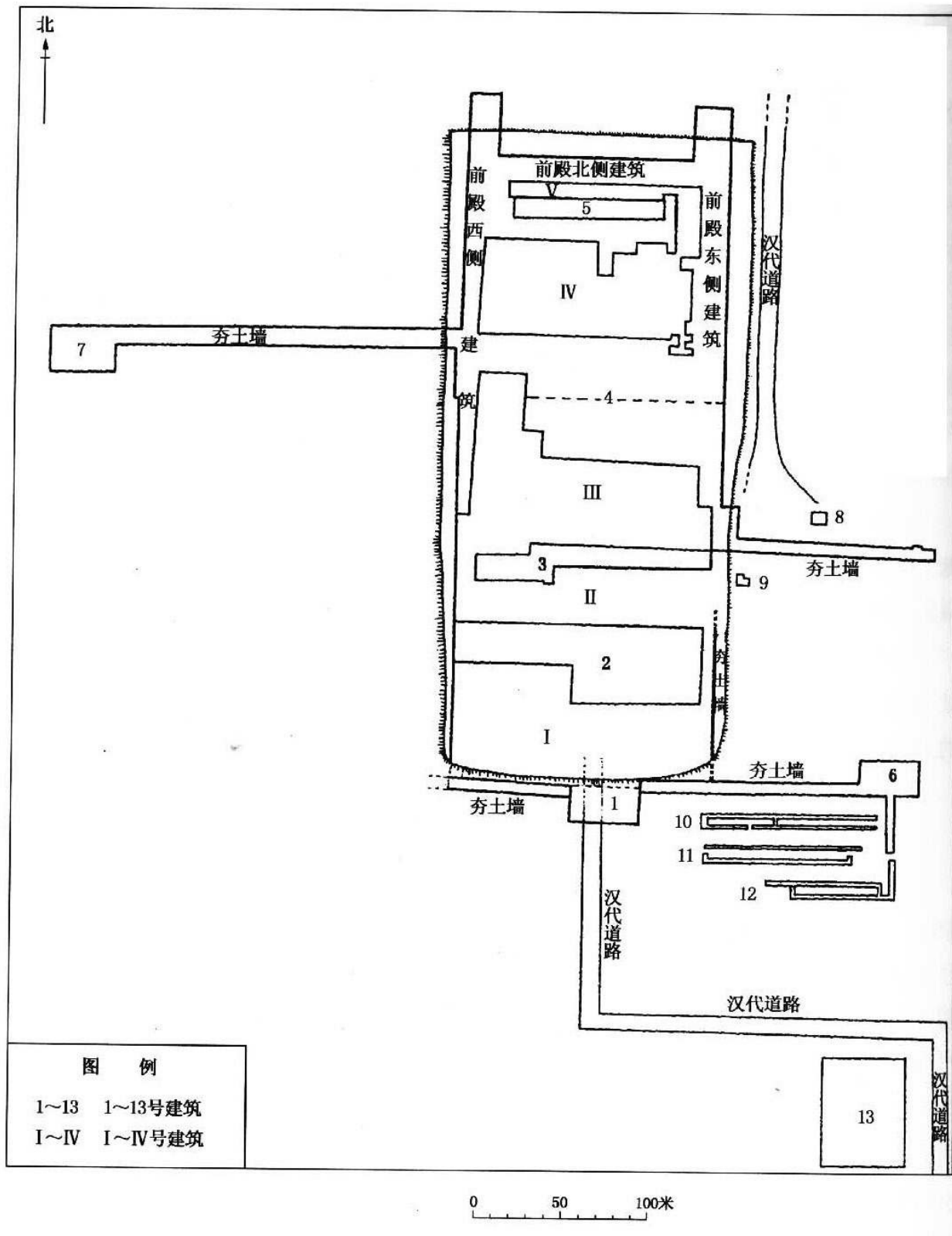
石显为人颇有心机，亦思虑长远。元帝晚年多病，偏爱幼子，有改嗣之意，而“显拥佑太子颇有力”，成帝即位（前33年）后，石显脱离中枢，很快遭大臣条奏，揭露其威福专权的旧恶，但只是免官回家，五鹿充宗等重要羽翼亦不过外迁边地为官（汉93/3730），所受惩罚颇轻，当与成帝念其拥佑之恩、朝中依然遍布党羽有关。曾经阿附石显的丞相匡衡与御史大夫张谭分别任职到建始三年（前31年）十二月、同年八月^[40]，石显转任中太仆后，他们不过是上奏要求将显免官而已，遭到王尊劾奏，成帝非但没有治匡衡罪，反而劾奏王尊，并左迁为县令^[41]，可见成帝的暧昧态度^[42]。匡衡、张谭态度转换之快，令人称奇。从畏葸阿附到弹劾揭露，完全看石显是否有权势，间接在于揣摩皇帝的态度。其表现，不过是王温舒与众宾客举止新情势下的蹩脚翻演。

8.成帝（前33-前7年在位）

元帝太子刘骜继位，为成帝。即位后，信任之臣基本重新洗牌。其父旧宠石显被调离要职，随即免官。成帝所信任的史丹，乃元帝朝旧臣，因成帝为太子时佑护有功，并打消元帝易嗣之念，得到信任，直至其死。不过，政务上作用甚微。与史丹相近的还有王商，亦是宣帝外戚，在维护成帝太子地位上“颇有力焉”，即位后接续匡衡做过丞相，在位五年（前29年3月-前25年4月）“天子甚尊任之”，后因试图奏免王凤姻亲，与王凤产生矛盾，遭人陷害而免职，三日后死。王商与史丹虽均受成帝信任，两人间不免矛盾，王商被免一事，史丹便曾推波助澜（汉82/3369-3375）。

此外，还有经太后特意下诏留侍成帝的金敞，本书开篇已经提到。他最后做到卫尉，死于阳朔四年（前21年），朝政上未见作为，主要负责皇帝的日常事务。刘向作为先帝旧臣与宗室疏属，实际受到成帝信

赖，但碍于其排抑外家王氏的鲜明立场，成帝几次想委以九卿之职，均遭到王氏当权者与丞相、御史大夫的联合抵制，生性软弱的成帝也无可奈何，至死刘向只能落得“信”而难“任”的结局。[\[43\]](#)



图一一 西汉长安未央宫前殿遗址平面图

鸿嘉年间（前20-前17年）至成帝死，深受宠幸的是张放与淳于长。张放为武帝时酷吏张汤六世孙，元帝妹妹敬武公主之子，与成帝为姑表兄弟；淳于长乃元帝母王政君姐姐之子，与成帝为姨表兄弟。二人均是成帝的玩伴，数年中与成帝一道微服出游，斗鸡走马长安中，足迹北至甘泉，南至长杨、五竿，关系亲昵，交往仅限成帝私生活，对朝政无甚影响。这种关系受到成帝诸舅的干涉，张放外迁为官，成帝对他难以忘怀，不久即被召回，如此反复三次。成帝崩，“（张）放思慕哭泣而死”，两人感情之深，可见一斑。淳于长能够接近成帝，靠的是逢迎当朝权贵。先是王凤病中侍疾，王凤将其托付给太后与成帝，后又帮助赵飞燕立为皇后，成帝“甚德之”，因而封侯，且“大见信用，贵倾公卿”，最后，淳于长则是因在与王根、王莽等王氏外戚争宠中被抓住把柄，告到太后与成帝处，先是免官遣就国，后又引起成帝怀疑而被捕入狱，死于狱中。

以上诸位之外，成帝朝最有影响的信任之臣是帝之亲舅王凤。他自成帝即位到阳朔三年（前22年）死，主政12年，史称“上少而亲倚凤”，“大将军凤用事，上遂谦让无所专。……（王）章对曰：‘……今政事大小皆自凤出，天子曾不一举手’”“是时成帝委任大将军王凤，凤专势擅朝”^[44]，从上述王商的结局不难看出。



图一二 西汉长安未央宫前殿遗址

此间深受成帝信任，且巩固王氏地位的是成帝的老师张禹。他继王商拜为丞相（前25年6月-前20年3月在职），深得成帝尊信。张禹饱读诗书，更能明察时局，为人退让圆滑，更多的是为私家考虑，对王凤及继任的王根，一味躲避求全。成帝即位之初，拜禹为诸吏光禄大夫，给事中，领尚书事，而王凤亦是大司马大将军领尚书事（汉10/302、98/4017），两人同领尚书事。张禹“内不自安，数病上书乞骸骨，欲退避（王）凤”，经成帝挽留方留任履职。他拜为丞相后，自然不会像王商那样去触犯王凤。由于曾任帝师，张禹为相六年，因老病乞骸骨而罢相，但仍受成帝器重，“国家每有大政，必与定议”，永始、元延之际，王凤已死去多年，当政的是王凤之弟王商，天降灾异，吏民上书认为致灾之因是王氏专政，成帝亦颇为疑虑，曾亲自到张禹家，清退左右，询问此事。禹为子孙计并避免激化与当政的王商的矛盾，而否认此点，成帝“由此不疑王氏”，他亦得到王氏另眼相待。^[45]王氏势力不断壮大，最

终能鼎移汉家，张禹推波助澜之力大焉。此时张禹若明确告知成帝王氏持续掌权的危害，后来历史的走向当会大不相同。时人心目中王氏声威之大，由此可见。

事实上，成帝一朝自即位之初到晚年，不时有臣下利用各种机会，采取各种方式告诫成帝要警惕王氏势力坐大。即位次年（前32年）二月遍封诸舅为列侯与关内侯，夏四月“黄雾四塞终日”，“博问公卿大夫，无有所讳”（汉10/304），成帝问谏大夫杨兴、博士驷胜等，回答说“阴盛侵阳之气也”，认为是太后诸弟无功而封侯所致（汉98/4017）。到阳朔元年（前24年）京兆尹王章对言成帝，指出王凤诬罔不忠，劝成帝令其罢职就第，结果对话内容走漏，王凤以退为进，成帝不忍罢退王凤，转而劾奏王章，章冤死狱中。十多年后的永始、元延之际，复有吏民因灾异上书，认为是王氏专政所致，动摇成帝的信任，赖张禹解释而打消疑心，已见上述。其间刘向亦曾前后多次上书提醒成帝（汉36/1950、1958-1962）。关于此问题，学者已有详论。[\[46\]](#)

王氏坐大并非一帆风顺，最终导致这种局面出现的原因，学者亦已从成帝与王凤两方面归纳了数点，其中古今一致的就包括成帝个性优柔寡断。[\[47\]](#)的确，王凤辅政中，逐渐抓住成帝生性柔弱，两人互动中占据上风，很多事情上反居主动，成帝有傀儡之嫌。王凤反对任命刘歆，成帝只得作罢；其弟定陶王来朝，成帝希望能长住长安，留侍左右，王凤则借日蚀要帝遣其就国，“上不得已于凤而许之，共王辞去，上与相对涕泣而决”（汉98/4018-4019）。这不过是班固记录下来的两件小事，却足以窥见王凤左右成帝之一斑。

因王凤在与成帝的博弈中渐占上风，形成擅权之势，除了个别耿直之臣如王章者，以及远离权力中心的吏民，敢于以卵击石外，多数则慑其淫威。刘向在给成帝的秘密上奏（封事）中说：

今王氏一姓乘朱轮华毂者二十三人，青紫貂蝉充盈幄内，鱼鳞左

右。大将军秉事用权，五侯骄奢僭盛，并作威福，击断自恣，行污而寄治，身私而托公，依东宫之尊，假甥舅之亲，以为威重。尚书九卿州牧郡守皆出其门，筦执枢机，朋党比周。称誉者登进，忤恨者诛伤；游谈者助之说，执政者为之言。（汉36/1960）[\[48\]](#)

集中描述了王氏在朝中的影响：充斥内外，控制人事，呼风唤雨，左右朝政。不无夸张之词，但亦应与时人一般观感相去不远，不然也不会打动成帝。《元后传》中说王章下狱死后“自是公卿见凤，侧目而视，郡国守相刺史皆出其门”（98/4023），此事甚至为远在九江寿春（今安徽寿县）的平民百姓梅福所知，他在给成帝的上书中说：

故京兆尹王章……及至陛下，戮及妻子，……折直士之节，结谏臣之舌，群臣皆知其非，然不敢争，天下以言为戒，最国家之大患也。（汉67/2922）

与刘向的封事并观，容有夸张，当与实情不远。刘向自己便是“常显讼宗室，讥刺王氏及在位大臣，其言多痛切，发于至诚。上（成帝）数欲用向为九卿，辄不为王氏居位者及丞相御史所持，故终不迁。居列大夫官前后三十余年”（汉36/1966），刘向卒于成帝绥和元年（前8年）[\[49\]](#)，王凤死后又经历了王音（前22年9月-前15年1月）、王商（前15年2月-前13年11月、前12年1-12月）、王根（前12年12月-前8年7月）与王莽（前8年11月-前7年11月）四位王氏执政中朝，刘向均无法得到重用，王家笼罩朝廷势力之大，影响之广，不难想见。

成帝朝另一深受信任，且对后来历史发展颇有影响的，乃是鸿嘉三年（前18年）[\[50\]](#)之后宠擅六宫的赵飞燕姐妹。成帝好色多内宠，前后受宠者，见于记载的有许后、班婕妤、李平（卫婕妤）等。成帝微服出行时在阳阿公主家遇到赵飞燕，连同其女弟一并入宫，从此“大幸”而“贵倾六宫”。飞燕后被立为皇后，“后宠少衰，而弟绝幸”，史称“姊弟颛宠十余年”，唯一遗憾是“卒皆无子”，在立定陶王之子为太子

（成帝之侄，即后来的哀帝）上出力不少，成帝死后，女弟自杀，而飞燕被哀帝尊为皇太后（汉97下/3973-3988、3988-3990）。哀帝立，下令调查成帝后宫情况，发现赵氏姐妹为专宠，至少两度害死成帝与其他妃嫔所生的皇子，致使成帝无后。因哀帝得立，赵飞燕出力甚多，调查亦无果而终。哀帝死后，平帝立，王氏重新掌权，才迫使飞燕自杀。

飞燕姐妹专宠后宫，与成帝朝政局关系不大^[51]，但与哀帝立为太子，入承大统，联系紧密。随之而来的是王氏被排挤出中枢，转由哀帝外戚执政，是王氏遭遇的空前危局。幸好哀帝年寿不永，同时又不幸无子，且元帝皇后、成帝生母王政君高寿（王莽新朝始建国四年，13年，84岁高龄才去世），宠臣董贤不谙朝政，王莽得重掌朝纲，轻松除掉董贤，独揽汉政，加上继立的平帝年幼，汉祚已尽的呼声甚嚣尘上，鼎移王家自此方变得没有悬念。

9.哀帝（前7-前1年在位）

哀帝时虽然外戚丁、傅多人封侯，一度权势冲天，但有新宠后便不甚受到倚重^[52]，哀帝宠幸的是从官董贤，年轻而缺乏实际政治经验。两人间关系之亲密，有汉一代所罕见，甚至发展到同性恋的地步。董贤本哀帝为太子时的舍人，即位后转为郎，仪貌为哀帝所悦而获幸，从此一发不可收拾，“宠爱日甚，为驸马都尉侍中，出则骖乘，入御左右，旬月间赏赐累巨万，贵震朝廷。常与上卧起”，留下断袖之典描述两人恩爱之情。并由朝廷遣将作大匠为其修建豪宅，赏赐器具不计其数，均为乘舆所用。随后的建平四年（前3年）八月，封侯，元寿元年（前2年）十二月，任大司马卫将军，“常给事中，领尚书，百官因贤奏事”。时董贤年不过22岁，且“性柔和便辟，善为媚以自固”，不曾有过任何治理郡县、为朝中诸卿理政的经验，有的只是太子与皇帝身边的从官经历。而“董氏亲属皆侍中诸曹奉朝请，宠在丁、傅之右矣”（汉93/3733-3736）。

哀帝在世时，丁、傅与董先后得宠，成为官场攀附的中心，“哀帝外家丁、傅贵，（敬武长公）主附事之，而疏王氏”，据师古注，敬武长公主，乃宣帝女^[53]，即成帝宠臣张放之母，乃哀帝姑婆。见到随着哀帝即位，王氏失势，便转而攀附当权的哀帝祖母傅氏与母亲丁氏。史称“丁、傅、董贤用事，诸附离之者或起家至二千石”^[54]。即便如丞相孔光这样的大儒，当朝端首，亦颇识时务，再次拜丞相后对到访的大司马董贤“出拜谒。送迎甚谨，不敢以宾客均敌之礼”。哀帝安排此访，意在借孔光之地位声望来尊崇董贤，的确没有让哀帝失望，孔光的表现，哀帝同样很满意，马上就有所表示：“立拜光两兄子为谏大夫常侍”（汉93/3738）。孔光卒于元始五年（5年），年七十，两人相见时已年过耳顺，董贤不过20出头。董贤之父曾为孔光属吏，无论年龄、地位还是资历，两人相差悬殊，孔光能屈己事贤，即刻获得回报，此事对助长官场上阿附董贤的风气，必有不小影响。相比之下，少数朝臣对宠幸董贤提出谏言乃至反对，均下场凄惨：或获罪，或左迁，或下狱死。^[55]

正反两面事例均为官场上公开的事实，两相对照，身居其中的其他官员何去何从，不难揣测，官场风气的走向亦可想而知。

10. 平帝与孺子婴（前1-5年在位、5-8年在位）

元寿二年（前1年）六月，哀帝死，时年不过25岁。正值盛年，恐属暴病而卒，病情发展之迅疾，哀帝甚至没有机会安排后事，特别是何人继位这样的头等大事，可能也没有留下遗诏。此前的元寿元年，王莽已从封地新野回到长安，哀帝暴亡是否与王莽有关，不无疑问。临终前，哀帝只是将玺绶给了董贤，并叮嘱说“无妄与人”。玺绶乃皇帝的信物，董贤毫无政治头脑，在王太后侄子王闳的逼迫下，拱手将玺绶交给王闳，使国之象征为王政君所把持（后汉12/500），丧失了控制局面的主动权。王政君得知哀帝死讯，迅速入未央宫，收缴了玺绶，并以董贤不清楚如何处理皇帝丧事为名，要王莽协助董贤，董贤缺乏政治敏感

度，不知自己已四面楚歌，竟然同意。王莽一入宫，便与太后一道指使尚书劾董贤，使他无法入宫，失去对中枢的控制，沦为任王莽宰割的鱼肉，终不免自杀身亡的下场。

哀帝暴卒乃王莽一生的关键转机。消灭了董贤，重新控制了朝政，为其建立新朝铺平了道路。此后虽有平帝与孺子婴，不过掌中傀儡。祭在刘室，政出王家的局面由此奠定，移鼎王氏遂无可避免。两位皇帝年幼，且均为王莽所立，装饰而已。身边的亲信亦应有，但因政局已为王莽所左右，无足轻重，史书中亦乏记载，此时唱主角的实际是王莽及其亲信，这里就不再讨论了。

[1] 《汉书》卷一九《百官公卿表下》孝景元年（前156年）条：“太中大夫周仁为郎中令十三年，老病免，食二千石禄”，后元元年（前143年）条“郎中令贺”，第760-761、765页；《史记》卷一〇三《周仁传》“至景帝崩，仁尚为郎中令，终无所言”，第2772页，《汉书》卷四六《周仁传》则无此句，第2203页。两书记载不同，《史记会注考证》与《汉书补注》均无说，兹从成书较早的《史记》之说。

[2] 关于审其食与刘邦，特别是吕后的亲密关系，郭茵亦有类似的分析，见所著《吕太后期の権力構造：前漢初期「諸呂の乱」を手がかりに》，福岡：九州大学出版会，2014年，第130-132页。

[3] 关于吕后时期的统治，可参郭茵：《吕太后期の権力構造：前漢初期「諸呂の乱」を手がかりに》一书。

[4] 依辛德勇的研究，太初元年以前只是屡屡改启新元，没有使用年号纪年，元狩及之前的年号均是后来追加的，见所著《建元与改元：西汉新莽年号研究》，北京：中华书局，2013年，第8-101页。为方便起见，本文依旧使用这些追加的年号，希请读者明察。

[5] 武帝宠臣韩嫣结局一事可以为证。韩嫣与武帝自小一道学书而相爱，后关系愈发亲近，“赏赐拟于邓通”，且“嫣常与上（武帝）卧起”，后得罪江都王，江都王向王太后哭诉，太后由此衔恨韩嫣，因事遣使要赐死韩嫣，武帝为嫣道歉，亦无用，终被处死。可知王太后去世前，武帝难以为所欲为，见《史记》卷一二五《佞幸·韩嫣传》，第3194-3195页。有王太后的佑护，武帝即便不满田蚡权势熏天，亦无

可奈何，只能针对个别极端过分的作为，略加裁抑，本传所记不过是这种例子而已，不能视为常态。

2016年2月1日黄怡君小姐来信指出，此处提到的“皇太后”亦可能是窦太后，原因是考虑王太后与江都王之间并非母子，且韩嫣曾助王太后找到其女，另据《史记》卷一〇三《万石张敖列传》（第2765页），窦太后亦可称皇太后。可备一说。

[6] 《史记》卷一〇七《魏其武安侯列传》，第2844、2851-2853页。

[7] 《史记》卷四九《外戚世家》云“及卫后（子夫）色衰，赵之王夫人幸，有子，为齐王”，第1980页；王夫人生齐怀王闾，元狩六年（前117年）四月立为齐王，传云“闾母王夫人有宠，闾尤爱幸”，见《汉书》卷六三《武五子传》，第2749页，据《史记》卷五九《三王世家》“褚先生曰”，王夫人当卒于册封齐王后不久，第2115页，可知卫子夫受冷落应早于元狩六年。

另据《汉旧仪》卷下“皇后五日一上食，食赐上左右酒肉，留宿，明日平旦归中宫”“掖庭令：昼漏未尽八刻，庐监以茵次上婕妤以下至后庭，访白录所录，所（疑衍——引者）推当御见。刻尽，去簪珥，蒙被入禁中，五刻罢，即留。女御长入，扶以出。御幸赐银钗，令书得钗数，计月日，无子，罢废不得复御”，《汉官六种》，第44、45页。后一段标点有改动。后宫进御一事当时亦详细记录，故可知何人受宠，何人宠。皇后能否依制五日一见皇帝，且留宿，亦无法不让宫中服侍的宫人、宦者知晓。

[8] 卫青对与之亢礼而不拜的汲黯的态度，便是一例，见《史记》卷一二〇《汲黯列传》，第3108页。

[9] 好並隆司亦注意到此点，见《前汉代、内朝の血缘集团》，收入所著《前汉政治史研究》，第158页。

[10] 《史记》卷二二《汉兴以来将相名臣年表》系于元狩二年（前121年），第1138页；《汉书》卷一九下《百官公卿表下》则系于元狩三年（前120）三月，第774页；《汉纪》一三《孝武皇帝纪四》从《史记》系于“元狩二年三月”，点校本，北京：中华书局，2002年，第215页；《通鉴》卷一九“武帝元狩二年”考异亦指出此处当从《史记》，并有考证，北京：中华书局，1956年，第630页，当从。更多的分析见夏燮：《校汉书八表》卷七，收入《史记汉书诸表订补十种》上册，北京：中华书局，1982年，第341-342页。万斯同：《汉将相大臣年表》则从《汉书》，系于三年，好並隆司亦注意到此点，见《前汉代、内朝の血缘集团》，收入所著《前汉政治史研究》，第445页，误。汪越撰、徐克范补：《读史记十表》卷一〇“读汉兴以来将相名臣年表”之“存疑”则认为“御史大夫，自孝文以后，《史》表与《汉百官

表》多异，疑从《汉书》为是”，下引诸例，未及张汤，好並隆司亦注意到此点，见《前汉代、内朝の血缘集团》，收入所著《前汉政治史研究》，第79页。

[11] 《汉书》卷五九《张汤传》，第2638、2640、2641页；《史记》卷一二二《酷吏·张汤传》，第3138、3140页文字基本相同。

[12] 见傅永聚：《张汤新议》，《江淮论坛》1982年第5期，第63页；林剑鸣：《张汤评传》，《西北大学学报》1985年第2期，第31-32页；《秦汉史》，上海：上海人民出版社，2003年，第366页注18；西嶋定生：《秦汉帝国》，东京：讲谈社，1997年，第264-265页。

[13] 《汉书》卷五九《张汤传》“周阳侯”师古曰“姓赵”，第2638页，误。王先谦《汉书补注》（影印本，北京：中华书局，1982年，第1206页上）引齐召南曰已指出。林剑鸣对此亦有考证，见《张汤评传》，第34-35页注2及《秦汉史》，第365-366页注17。

[14] 《汉书》卷六《武帝纪》：（建元二年）四月“初置茂陵邑”，第158页；《汉纪》一〇亦系于该年四月，第157页。梁艳强认为初置在二月，见《两汉张汤家族研究》，硕士论文，于振波指导，湖南大学，2010年，第9页，不知何据。

[15] 《汉官旧仪》卷上，《汉官六种》，第36、37页。

[16] 《史记》卷一二二《酷吏·张汤传》：“周阳侯始为诸卿时，尝系长安，汤倾身为之”（第3138页），“诸卿”当据《史记》卷一〇七《武安侯列传》集解引徐广曰所说，诸郎“一云‘诸卿’。时人相号长老老者为‘诸公’，年少者为‘诸卿’”（第2842页），实指“诸郎”。田胜应与田蚡经历相同，景帝时先是作“诸郎”，到景帝晚年则日益“贵幸”。而刘彻是在七岁时被立为太子的，时值景帝七年（前150年），那时起，人们便清楚，不出意外，田氏兄弟将来会成为炙手可热的外戚。田胜系长安，当是因他人犯罪而作为证人牵连入狱的，并非自己有罪，如后来张汤属下鲁谒居入狱，“事连其弟，弟系导官（狱）”（《史记》卷一二二《酷吏·张汤传》，第3142页）一样。不然，武帝即位后难以封为周阳侯，参《汉书》卷七三《韦贤传》，第3108页，以及卷九七上《外戚·孝宣许皇后传》，第3964页，可知。王先谦：《汉书补注》引王启原语，“田胜为卿，《百官表》缺，盖在景帝后元之末”，第1206页，则误。林剑鸣在概述张汤生平时，认为前人推测的张汤有意巴结田胜，“纯系毫无根据的忖测”，见所著《张汤评传》，第27页，不妥。

[17] 详参侯旭东：《西汉御史大夫寺位置的变迁：兼论御史大夫的职掌》，《中华文史论丛》2015年第1期，第167-197页。

[18] 据《汉书》卷八三《朱博传》，第3405页。

[19] 李蔡由御史大夫拜为丞相的当天，张汤拜御史大夫，见《汉书》卷一九下《百官公卿表下》，第774-775页，张汤拜御史大夫的年份则据《史记》卷二二《汉兴以来将相名臣年表》，第1138页。这种情况西汉二百年历史上亦很罕见，通常会有数月的空位期，表明当时朝廷中二千石中，声望无出张汤之右者，众人对推举他出任御史大夫没有异议。王鸣盛认为《百官表》中丞相与御史大夫同日拜者，恐皆是误书，见《十七史商榷》卷一〇“壬辰辛丑”条注，第70页。此说不确。

[20] 《史记》卷一二二《酷吏·王温舒传》，第3149-3150页；又见《汉书》卷九〇《酷吏·王温舒传》，第3657页，文字稍异。

[21] 《史记》卷一〇七《魏其侯列传》，第2845页；又见《汉书》卷五二《窦婴传》，第2381页。

[22] 《史记》卷一二〇《汲郑列传》，第3113-3114页。

[23] 《史记》卷一一二《主父偃列传》，第2962页；亦见《汉书》卷六四上《主父偃传》，第2804页，文字略异。他死于元朔三年（前126年）。

[24] 《史记》卷一〇四《田叔列传》褚先生曰，第2780-2781页。卫青还曾几次向武帝推荐过主父偃，均未成功，见卷一一二《主父偃列传》，第2953页。高敏较早指出“属于剥削阶级的‘客’和‘宾客’……他们之所以投靠一定的主子、皇族或高官显贵为其‘客’和‘宾客’，在于求得政治上的出路和分享官吏贵族的各种政治、经济特权”，见所著《两汉时期“客”和“宾客”的阶级属性》，收入《秦汉史论稿》，郑州：中州书画社，1982年，第295页；黄留珠则具体指出，秦代便已存在这种“以客出仕”的方式，举例甚多，李斯仕秦，便是如此，见《秦汉仕进制度》，西安：西北大学出版社，1998年，第32-50页。关于战国秦汉客与宾客的综合研究，可参沈刚：《秦汉时期的客阶层研究》，长春：吉林文史出版社，2003年，第32-91页。学界一般认为汉武帝曾打击权贵养客，实际此举作用有限。汉初养客与仕进的关系，可参廖基添：《论汉唐间“舍人”的公职化——“编任资格”视角下的考察》，《中国史研究》2012年第3期，第96-100页。察举并非当时仕进的主要途径，它出现后，推荐门下客入仕的现象依然不少。

[25] 高敏也早就注意到此一现象，并有所描述。不过，此文重在揭示客和宾客的阶级属性，对于导致这类现象反复出现的原因，没有深究，见《两汉时期“客”和“宾客”的阶级属性》，第297-298页。

[26] 田余庆《论轮台诏》，收入《秦汉魏晋史探微》（重订本），北京：中华书局，2004年，第37-44页；新近的研究见辛德勇：《制造汉武帝：由汉武帝晚年政治形象的塑造看〈资治通鉴〉的历史构建》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年；以及韩树峰：《论巫蛊之狱的性质——以卫太子行巫蛊及汉武帝更换继嗣为中心》，《社会科学战线》2015年第9期，第78-89页；辛德勇：《海昏侯刘贺》，第23-74页。

[27] 田余庆认为“我们甚至还可以说……以至昌邑王之旋立旋废，卫太子之孙终于得以继统为宣帝等等，也都可以联系起来观察，都可以视为卫太子问题的余波”，见《论轮台诏》，第57页。这种从诸事件中寻找历史线索的思路有时会求之过深，且赋予古人一些他们不曾存在过的想法。霍光最终立宣帝，应该与将近二十年前的巫蛊之祸没有多少关系。经过了那么长的时间，不断有后来的生活叠加，早先经历的记忆会逐渐淡忘；霍光身为奉车都尉，随侍武帝左右，巫蛊之祸发生时应在甘泉宫，后至建章宫，亦在长安城外。长安城内的惨烈场景应该不会目睹与亲历，他对此祸的印象恐怕更多的是来自上报的文书。《汉书》本纪部分记述过简，上下两句，现实中或春去秋来，同在一页，或前后相距数年。叙述、阅读感受与实际生活之间的差异，不可等闲视之。当时实在难以找到合适的武帝之后来承大统，才想到了宣帝。此外，对霍光而言，选择宣帝更利于自己长期控制朝政，因为宣帝起自民间，没有强大的外家势力。此点吕思勉、辛德勇已注意到，分见《秦汉史》，第136页；《海昏侯刘贺》，第149-150页。

[28] 《汉书》卷六八《霍光传》“宣帝自在民间闻知霍氏尊盛日久，内不能善”，第2951页。这里“霍氏”所指便是霍光本人了。虽然不满，宣帝并未同意亲自执政，问题就出在霍氏尊盛日久，势力遍布中外，而宣帝起自民间，人微势单，朝中无可依靠的力量。又见第2948页。

[29] 此间历史曲折，可参辛德勇：《建元与改元》，第210-237页。

[30] 任宣实际是霍光的女婿，一说外孙，见《汉书》卷六八《霍光传》，第2956页、卷八八《梁丘贺传》，第3600页。

[31] 因此西嶋定生与富田健之有“霍氏政权”之说，分见《武帝之死》，《日本学者中国史论著选译》第三卷，北京：中华书局，1993年，第606-608页；《大司马大将军霍光》，《新潟大学教育学部纪要》第35卷第2号（1994年），第324页；《前汉中期の政治构造と“霍氏政权”》，《新潟史学》第35号（1995年10月），第1-22页。

[32] 《汉书》卷七八《萧望之传》，第3283页。

[33] 对此的分析，见张小锋：《西汉中后期政局演变探微》，天津：天津古籍出版社，2007年，第122-127页。

[34] 张小锋认为，萧望之下狱是因为元帝新即位，不晓“召致廷尉”为下狱之意所导致的看法“断难相信”，并作了详尽分析，认为元帝持“袒史抑萧”的态度，见《西汉中后期政局演变探微》，第128-129页；林剑鸣亦有类似看法，见《秦汉史》，第586-587页。元帝即位一年，不懂“召致廷尉”的含义亦不奇怪。他即位虽已26岁，且长期受教于名儒，但此乃文书行政中的惯用语，非儒经中的内容，自然难以接触到。即便即位，若不兴诏狱，一般案件均由郡县处理，亦不会使用此语。司马光称“甚矣孝元之为君，易欺而难悟也”（《通鉴》卷二八“元帝初元二年十二月”条臣光曰，第902页）是颇有道理的，亦是洞察朝廷运作的见道之论。

[35] 1977年8月在甘肃玉门市花海公社东北约30公里处的汉代烽燧遗址中发现一枚七面棱形觚（编号77J·H·S：1），简文前半部分内容为西汉某帝的遗诏，不少学者认为是武帝的遗诏，亦有不同意见。图版与释文见嘉峪关市文物保管所：《玉门花海汉代烽燧遗址出土的简牍》，收入甘肃省文物工作队、甘肃省博物馆编：《汉简研究文集》，兰州：甘肃人民出版社，1984年，图版“玉门花海汉代烽燧遗址出土的木简”，第16-21、28页；吴初骧、李永良、马建华：《敦煌汉简释文》，兰州：甘肃人民出版社，1991年，黑白图版13及第150页；何双全：《简牍》，兰州：敦煌文艺出版社，2004年，第163-164页；李均明：《秦汉简牍文书分类辑解》，北京：文物出版社，2009年，第26页。

研究见胡平生：《写在木觚上的西汉遗诏》，《文物天地》1987年第6期，后收入《胡平生简牍文物论稿》，上海：中西书局，2012年，第230-233页；田余庆：《论轮台诏》，第61-62页；方诗铭：《西汉武帝晚期的“巫蛊之祸”及其前后——兼论玉门汉简〈汉武帝遗诏〉》，《上海博物馆集刊》第四期，上海：上海古籍出版社，1987年，第357-369页；张小锋《西汉中后期政局演变探微》，第23-39页。无论此遗诏为西汉哪位皇帝所颁，均可证明，当时皇帝遗诏要告白天下，广为传布，且须长期保存。因此，三人辅政元帝事当为世人所周知。

[36] 《汉书》卷六四下《贾捐之传》，第2835-2838页。杨兴曰“县官尝言兴愈薛大夫”（第2835页）；“窃见石显本山东名族，有礼义之家也。持正六年，未尝有过”（第2836页）。据《百官公卿表》下，薛广德初元五年至永光元年任御史大夫，时间正符合杨兴、贾捐之所言石显“持正六年”。感谢黄怡君小姐提示此点。

[37] 《汉书》卷六六《陈万年附陈咸传》，第2900页；卷六七《朱云传》，第

2914页。

[38] 《汉书》卷九三《佞幸传》：“（元帝时）事无小大，因（石）显白决，贵幸倾朝，百僚皆敬事显。”第3726页；“显与中书仆射牢梁、少府五鹿充宗结为党友，诸附倚者皆得宠位。民歌之曰：‘牢邪石邪，五鹿客邪！印何累累，绶若若邪！’言其兼官据势也”，第3727页。

[39] 经过详见《汉书》卷三六《楚元王附刘向传》，第1930-1932页，时间据《汉书》卷九《元帝纪》，第283页。

[40] 《汉书》卷一九下《百官公卿表下》，第824页；《汉纪》卷二四《孝成皇帝纪一》“建始三年八月”条，第419页。

[41] 《汉书》卷七六《王尊传》，第3231-3232页。

[42] 匡衡曾任太子少傅，对成帝有恩，亦是不免其职的原因之一。关于此，见张小锋《西汉中后期政局演变探微》，第167-168页。石显专权问题，余华青亦有涉及，见所著《中国宦官制度史》，上海：上海人民出版社，2006年，第117-118页。

[43] 刘向在成帝朝的命运，感谢黄怡君小姐的提示。

[44] 《汉书》卷六七《梅福传》，第2917页。

[45] 以上见《汉书》卷八一《张禹传》，第3347-3351页。

[46] 见张小锋：《西汉中后期政局演变探微》，第172-178页。

[47] 见张小锋：《西汉中后期政局演变探微》，第176-178页。

[48] 钱穆依《通鉴》，将上此封事时间定在阳朔二年（前23年），见《刘向歆父子年谱》，收入所著《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2001年，第47页。

[49] 据钱穆《刘向歆父子年谱》，第63-65页。

[50] 时间据《通鉴》卷三一“鸿嘉三年”条，第996-997页；林剑鸣《秦汉史》，第588页。

[51] 张小锋认为“赵氏姊妹在成帝时期，虽有被指责为有秽乱后宫之嫌，但未有擅权干政之实，其势力亦不足以与王氏相抗衡”，见《西汉中后期政局演变探微》，

第189页，是有道理的。

[52] 《汉书》卷九七下《外戚·定陶丁姬传》“丁、傅以一二年间暴兴尤盛。然哀帝不甚假以权势，权势不如王氏在成帝世也”，第4002页，并参张小锋：《西汉中后期政局演变探微》，第187-189页。

[53] 《汉书》卷八三《薛宣传》，第3397页。

[54] 《汉书》卷八七下《扬雄传》，第3565页。

[55] 如《汉书》卷七七《郑崇传》“崇又以董贤贵宠过度谏，由是重得罪”，第3256页；同卷《毋将隆传》，谏言而“上不说”，随后又得罪了傅太后，由执金吾“左迁沛郡都尉”，第3264、3265页；元寿元年（前2年）三月，丞相王嘉则因力谏而下狱死，见《汉书》卷八六《王嘉传》，第3494-3503页；卷九三《佞幸·董贤传》，第3735页。

四、媚道？日久生情与倾盖如故

班固指出，西汉一代并非各朝皆有佞幸，不过，深得皇帝信任的臣子无朝不有。成千上万的臣下中，个别人脱颖而出，成功地与皇帝缔结了信—任关系，这种关系又是如何建立，能否持久？聚焦关系的动态过程或可见其仿佛。

1.日久生情

如上所述，长期的共同生活是形成信—任型关系最为常见的途径，其中最频繁出现的场合便是家庭生活。刘交能在刘邦即位后一度“常侍上，出入卧内”受到信任（汉36/1921），应与他是刘邦同父少弟，出生后应有相当时间与刘邦共同生活有关。不过，因皇帝对储君的态度时常游移，诸皇子难免争夺皇位之心，以及各自生活空间的相对隔绝，乃至长大后分封各地为诸侯王，除了朝见天子时难得一聚外，平时兄弟间相见不易^[1]，使得皇帝（太子）与其兄弟之间结成信—任型关系，在刘邦之后变得颇为困难，反倒是太子的母家亲属，根植于幼年以来长期生活在一起，易于形成信任与依赖，进而在太子登基后获得尊任，甚至居宫中控朝政，成为两汉政治中的一大特色。

最明显的莫过于成帝与其舅王凤的关系。史称“上少而亲倚凤”（汉98/4023），永光二年（前42年）^[2]，王凤就任卫尉侍中，随侍在尚为太子的成帝周围（汉98/4016），成帝生于甘露三年（前51年），此时方10岁。自此至成帝即位，王凤当与成帝共同生活，并承担照顾护卫之责，至少历时9年。成帝对王凤的信赖，应是基于共同生活铸造的结果，包括一道面对元帝多次试图易嗣定陶王所结下的感情。

武帝对田蚡的尊任，应亦是如此。刘彻七岁立为太子，就开始在宫中生活，同时，景帝立其生母王夫人为皇后，母兄王信为盖侯（汉97上/3946），此时为景帝七年（前150年）。田蚡为王皇后同母异父弟弟，刘彻即位后方封侯，但早在景帝三年（前154年），七国之乱时便到宫中作“诸曹郎”（汉52/2377），恐怕是因为与王夫人的同母姐弟关

系。他应该更早就与刘彻相识，刘彻四岁封为胶东王之前可能便认识了田蚡。田蚡在景帝宫中任职十多年，做到“中大夫”，有足够的时间与刘彻建立亲密关系。这种关系在刘彻即位后得到延续，直至田蚡离世。

宣帝即位后重用史高，史高乃是宣帝祖母之侄，当是缘于“宣帝微时依倚史氏”。基于这段相依为命经历而生的情感，宣帝入承大统后，任史高为侍中，宣帝临终，复拜高为大司马车骑将军，领尚书事（汉82/3375），将太子（后来的元帝）托付给他。哀帝即位之初，任用外戚丁、傅，当亦是源于长期共同生活而生的信任。

除了太子与母家及其亲戚因长期共同生活产生信任感，其他自幼年时与皇帝或太子长期共同生活的人，亦易于在两人之间萌生信—任型关系。因经历不同，这类人来历不全然一样，但对于继体之君而言，有些人是因制度而长期为伴的，萌生信—任型关系并不奇怪，如乳母、侍从与师傅。这里按时间先后，从刘邦说起。

刘邦与卢绾同里，两人父亲之间关系甚好，史称“相爱”，两人又同日降生人间，自幼关系便非同寻常：“及高祖、绾壮，学书，又相爱也。”起兵前乡居时，卢绾就跟随刘邦，起兵时，“绾以客从”，“入汉为将军，常侍中。从东击项籍，以太尉常从，出入卧内，衣被饮食赏赐，群臣莫敢望。虽萧、曹等，特以事见礼，至其亲幸，莫及绾者”，统一天下后，被封为燕王，史称“诸侯得幸莫如燕王者”，虽然最后卢绾还是因陈豨起兵事，为刘邦所疑，终叛逃入匈奴（汉34/1890-1893）。两人关系以猜疑、背叛终，不免令人感慨。陈豨起兵之前，刘邦对卢绾的信任，源于自幼两人间长期亲密往来产生的感情，史书中称为“相爱”，据《汉书·高帝纪》注引臣瓚曰“帝年四十二即位，即位十二年，寿五十三”（1/79），皇甫谧则说“高祖以秦昭王五十一年生，至汉十二年，年六十二”（史8/392），对此争讼已久，或从臣瓚，或从皇甫谧^[3]，或游移不定^[4]。即便按照臣瓚说，刘邦出生于秦王政元年（前246年），至

秦二世元年（前209年）起兵，已38岁。他与卢绾共同生活的年头极为可观，用日久生情来描述，一点也不夸张。

此后诸帝则大不相同。除了宣帝经历特殊外，余下均是久居深宫之中，长于妇人之手，与其频繁日常接触的人大致不过以下数类：乳母^[5]、宦者、侍从与师傅，他们均有可能通过长期交往而建立密切，乃至更为亲昵的关系。当然，因双方年龄、辈分关系而呈现出不同状态，年龄相近的则偏重于共同戏谑游逸，年高辈长的则多是倚重与尊任。

汉文帝时郎中令张武、卫将军宋昌便是他所倚重的亲信。二人乃是刘恒为代王时的侍从与臣子，张武为郎中令，宋昌是中尉，前者属于王之侍卫近臣，后者则是王国中备盗贼，掌军吏的武职^[6]，两人与刘恒关系近密，陈平、周勃等遣人迎立刘恒入长安承袭大统，刘恒犹豫不决时，要和此二人为代表的群臣商议。最终定计后，赴长安时，则是命“宋昌参乘，张武等六人乘传诣长安”，行至长安东北的高陵后，又派宋昌入长安观察形势。刘恒即帝位后，入未央宫，当晚便“拜宋昌为卫将军，镇抚南北军。以张武为郎中令，行殿中”，等不到次日白天，足见刘恒紧张的心理以及对两人的倚重。我们知道，汉初王国官中仅丞相由汉廷选任，其余均由诸侯王自行除任。^[7]刘恒高祖十一年（前196年）春立为代王，至高后死（前180年），已立为代王16年，两人与刘恒共处的年头一定不会短，不然不可能做到郎中令与中尉这样的要职。

景帝时的周仁与晁错亦是如此。景帝为太子时，两人便随侍左右，周仁为太子舍人，晁错做到太子家令，即位后因才能不同，职任有差，均受信任，但结局全然不同：一以善终；一是做了汉廷与诸侯国斗争的替罪羊，东市问斩，前文已述及。

武帝朝则乳母侯氏、韩嫣、张汤、霍光、金日磾均是因长期相处而产生信赖，乃至得到宠幸。其乳母“武帝少时，东武侯母常养帝”，感情深厚，武帝成年后“号之曰‘大乳母’，率一月再朝。……乳母所言，未尝

不听。有诏得令乳母乘车行驰道中。当此之时，公卿大臣皆敬重乳母。”（史126/3204褚先生曰）。韩嫣自小与武帝一起长大，“武帝为胶东王时，嫣与上学书相爱。及上为太子，愈益亲嫣”，武帝封王时不过四岁，七岁为皇太子，两人的关系一直持续到韩嫣被王太后下令处死，时在江都王死（元光六年，前129年，汉53/2414）至王太后死（元朔三年，前126年）之间，两人的关系一直持续了二十多年，这亦应归于幼年共同生活所结成的感情。张汤虽是武帝即位后经田蚡推荐而任御史，到武帝身边工作，经治陈皇后狱事而获武帝赏识，此间已有数年交集的铺垫，此后至其自杀，在武帝侧近先后近二十年，武帝对张汤的信任，除了个别事件的考验外，更多的应是平素长期共处而生的信赖。霍、金两人则在武帝身边担任从官，时间超过20年，一向小心谨慎，信赖日积月累而成。加之金日磾在处理莽何罗谋逆武帝上的忠诚无畏，深得进入迟暮之年的武帝信任，将幼子托付给包括两人在内的辅政大臣。

昭帝朝先有霍光、上官桀等辅政，控制大权，后霍光消灭上官桀与桑弘羊，独揽国器，昭帝几乎成为傀儡。不过，亦有个别与昭帝总角相伴的密友见于记载。金日磾两子金赏与金建“俱侍中，与昭帝略同年，共卧起。赏为奉车、建驸马都尉”，金赏得嗣父为侯，金建无预，昭帝还曾要霍光封金建为侯，遭霍光拒绝（汉68/2962）。因有霍光在，两人在朝政上作为无多。班固眼里，金赏算不上宠臣（汉93/3721），但之间相互信任，应不错。

宣帝朝因长期相处而与宣帝结成信—任关系的则有戴长乐与张彭祖。戴长乐“宣帝在民间时与相知，及即位，拔擢亲近”，神爵元年（前61年）任太仆，曾代宣帝到宗庙学习威仪（汉66/2890-2891），此事发生当在五凤元年（前57年），恐怕也只有信任之人才能担当此任。太仆一职虽掌全国马政，同时大驾出行时要亲自为皇帝驾车，与皇帝同乘。职任此者，非亲信莫属。^[8]神爵元年上距即位已12年，宣帝接触到的朝臣无数，依然重用戴长乐，少时相知之深，信任之笃，亦可知也。

张彭祖为张安世幼子，后过继给丧子的安世之兄张贺，贺因卫太子案下蚕室，官至掖庭令，曾精心照顾年幼的宣帝，“视养拊循，恩甚密焉”，彭祖则“又少与（宣）帝微时同席研书”，宣帝即位后，“以旧恩封阳都侯，出常参乘，号为爱幸”，虽班固认为他不能算宠臣（汉93/3721），两人成年后的信任关系应源于少时共同成长的经历。

元帝朝除了为太子时的近侍宫官外，还首次出现了太子的师傅^[9]，均因长期接触而产生信任。前者有王商，他虽是宣帝舅子，属于外戚，但对元帝而言，亲属关系已远，不过，他“少为太子中庶子，以肃敬敦厚称”（汉82/3369）；此外还有史丹与金敞。史丹之父史高为宣帝祖母之侄，丹与元帝之间亲缘已疏，但是：

自元帝为太子时，丹以父高任为中庶子，侍从十余年。

基于此，元帝即位后，便“甚有宠”且“亲信之”，最后元帝临终，将成帝托付给他（汉82/3376-3377）。开篇提到的金敞：

元帝为太子时，敞为中庶子，幸有宠，（元）帝即位，为骑都尉光禄大夫，中郎将侍中。（汉68/2963）

金敞以“世名忠孝”，元帝死后太后下诏留侍成帝。因任元帝师傅而受信任的则有萧望之与周堪，两人曾分任太子太傅与太子少傅，宣帝临终时委任两人与史高一道辅政元帝。望之任太傅在五凤二年（前56年）（汉19下/807-808），周堪任职时间无考。望之在太子身边的时间有7年，即位后对两人“甚见尊任”“有师傅旧恩，天子任之”（汉78/3283、81/3332），其基础应是多年的师生交谊。

成帝朝因长期共同生活而产生信任的例子，恐怕仅史丹一人勉强可算。史丹和成帝之间的姻亲关系已远，元帝“以丹旧臣，皇考外属，亲信之，诏丹护太子家”（汉82/3376），成帝免于被废之运，史丹出力颇

多。元帝令史丹护太子家的年代，史无明文，但《史丹传》叙述完“护太子家”便云“是时，傅昭仪子定陶王有材艺，子母俱爱幸，而太子颇有酒色之失，母王皇后无宠”，《成帝纪》则曰“幸酒，乐燕乐”。定陶王立于永光三年（前41年），此时太子11岁，史丹护太子家，或始于此时。若此不误，成帝即位前，两人相处的时间也有七八年光景。

哀帝时董贤与王去疾均曾在其为太子时作过舍人与庶子，不过，哀帝绥和元年（前8年）二月立为太子（汉10/328），至次年四月即位仅1年多，为时甚短，太子宫中的从官尚难与他建立深厚的感情，仅王去疾勉强可算一个，董贤不过是认识而已。另外，还有哀帝的乳母，但史书仅一见，详情难晓了。^[10]

汉承秦制，采用“任子”的办法让二千石及以上的官员子弟为郎、太子侍从等（基本属于无俸禄的“宦皇帝者”），一些外戚子弟亦循此入宫或进入太子侧近，汉代有过此经历的官员数量不少^[11]。这等于为他们接近皇帝或太子提供了制度化渠道，当然，在众多皇帝或太子侍从中，哪些人能脱颖而出，实际获得皇帝或储君的信赖乃至宠信，任子入侍者与其他因赆选等入侍者，基本拥有相同的几率。因任侍从数年后往往要外出为吏，从结果看，仅田蚡、霍光与董贤可以算是由此获信任者，不可谓多。任子制的存在与实施，无非为高官、外戚子弟创造了更多亲近皇帝或太子的机会，能否实现立制初衷，全看双方实际相处，淳于长便是在黄门郎任上“未进幸”，后来靠侍候其舅王凤才攀上了成帝（汉93/3730）。

长期共同生活与信任关系间的关系，古人似无明确的认识，不过，史书叙述中在论及两人间的信任关系时多会提到之前往来，恐怕史家已朦胧感觉到两者间的关联。儒生反复强调亲贤人，远小人，其前提亦应是注意到接触日久而相互影响，乃至萌生感情。其中的道理，古人只有感觉而难以明言，不妨利用今人对信任的研究，帮助我们认清其中的道

理。如学者在对现代中国人关系研究的反思中所归纳的“相同地理位置中的持久性交往是中国人结成关系的首要原则”^[12]，这实际上与上文归纳的是一致的。学者还指出“中国人关系的生成命题有三：第一持久并缺乏选择性，我称之为捆绑性的纽带（bundled tie）”，具体而言“捆绑性的关系催生了感情关系的建立和信任的不证自明，尽管这点未必成立，但却是中国人关系的一种假定。这种感情不来自互动双方的吸引或喜欢，而来自中国人所说的日久生情。……而由时间引发的感情才能经得起考验。因此不是感情促使关系得以稳固，而是稳固的关系培养了感情：或者说不是感情决定关系，而是关系决定感情”^[13]。这些虽是对现代中国人的观察与分析，对照一下两千年前的古人，实际上亦颇为契合。

2.倾盖如故

进一步分析，信—任型君臣关系若仅产生于长期的日常生活交往中，历史将会变得毫无悬念而乏味单调。实际上，无论古今，一见倾心，因缘际会反复上演，由此而获得信任乃至宠幸代不乏人^[14]，也为无数当时的男男女女提供了成功的榜样与想象的空间，激发了他/她的种种行动，这些都汇入历史中，使之丰富多彩且变幻难料，同时也将决定论送入坟墓。

因缘际会而得君宠的臣下，首位见于记载的是文帝朝的邓通。起因是文帝梦中上天，有黄头郎从后面推其上天，梦醒后看到邓通衣着与梦中人相符，且姓名亦暗合，大悦，于是“尊幸之日异”（史125/3192）。

武帝时东方朔则是因上书“文辞不逊，高自称誉，上（武帝）伟之”，而得“待诏公车”，尔后又不断利用各种机会展示自己的机智与敏捷，以求博得武帝青睐，得“待诏金马门，稍得亲近”，后又在与幸倡郭舍人的射覆与隐语比赛中胜出，“上以朔为常侍郎，遂得爱幸”（汉65/2841-2845）。会稽人严助亦是举贤良对策的百余人中“武帝善助对，

由是独擢助为中大夫”，后置在左右，名列“其尤亲幸者”，为武帝出谋划策（汉64/2775）。上官桀乃是因任未央厩令上，一次回答武帝怒中质问博得好感，“上以为忠，由是亲近”，逐步升迁至太仆，武帝临终前遗诏与霍光一道辅佐年幼的昭帝（汉97/3957）。

宣帝时梁丘贺则是因为某年八月祠昭帝庙，出现异常，马惊，令贺卜筮，结果“有兵谋，不吉”，宣帝还，使有司侍祠，果真在昭帝庙的寝郎队伍中发现了谋逆者，“贺以筮有应，繇是近幸”，先是任太中大夫、给事中，最后官拜少府，“为人小心周密，上信重之”（汉88/3600）。因一次今天看来偶然的卜筮有验，梁丘贺赢得了宣帝的信任。

成帝时的宠臣张放虽是元帝妹妹之子，与成帝为姑表兄弟，亦非自小相识，而是“（成帝）与近臣游宴，（张）放以公主子开敏得幸”，在游逸欢宴中相识进而获得宠幸，从此一路获宠，持续到成帝死（汉59/2654-2656）。

哀帝时董贤获宠，某种程度上也可说是一见倾心，此前两人相识，但如前所云，相处时间甚短，且并不熟悉。

相较上述男性宠臣，有汉一代，靠短暂机遇获得君宠最为频繁的，则是皇帝或太子的后妃们。随着她们得宠，父兄等亦鸡犬升天，享尽荣华与权势，炙手可热。最早凭借此上位的是高帝的戚夫人，随后最出名的莫过武帝的皇后卫子夫，随着她的得宠，其弟卫青、外甥霍去病、连襟公孙贺均沾恩泽，得君宠，尽管卫、霍伐匈奴战功赫赫，未被史迁与班固列入“佞幸”。此后又有李夫人，泽及其兄李延年与李广利。元帝时傅昭仪一度宠擅六宫。成帝时则有赵飞燕姐妹。这些都为读者所熟知，无需辞费。

此外，还有个别宠臣是经其他受信任者引荐到皇帝身边，而得到信任。宣帝生活在掖庭时与杜佗“相爱善”，加上杜佗之父杜延年劝霍光、

张安世立宣帝，进而宣帝“任信”杜延年，“出即奉驾，入给事中，居九卿位十余年，赏赐赂遗，訾数千万”（汉60/2665）。元帝初年，刘向受到重用与信任，便是因元帝师傅萧望之与周堪的推荐（汉36/1929）。成帝时淳于长得亲近皇帝，成为班固眼中的“佞幸”，仰赖帝舅王凤的托付和自己看准机会的钻营（汉93/3730）。

文献所见，能够与皇帝结成信—任型关系的方式不外以上两种，余下者史书叙述简略，途径不详。

3.关系的废止

相较于持续存在的礼仪型君臣关系，信—任型君臣关系则不断经历考验，亦需随时加以经营与维护，尤其是居于臣下的一方，毕竟，这不是一种平等的关系。一旦双方中一方死亡，关系就基本结束，“园郎故事”可以说就是针对皇帝临终前身边近臣与嗣君近臣间的强制性熔断/更新机制。除非皇帝临终遗诏托付或太后特诏，这种关系很难延续到嗣君与臣下。这种情形亦偶有所见，如武帝临终以霍光、金日磾、上官桀、桑弘羊与田千秋辅政，便将他与诸人间的信任关系延伸到他们与年幼的昭帝之间。宣帝即位时，实际也不得不接受他与霍光间的信任关系格局。宣帝与元帝临终前实际都安排了辅政大臣，亦是将自己与个别大臣间的信任关系延伸到嗣君与大臣之间，来保证统治的顺利维系。不过，更多见的是嗣君带来的关系中止。

景帝即位后，邓通很快被免，“家居”，不久便被人告发而“下吏验问”，财产没收，最后的下场是“竟不得名一钱，寄死人家”。邓通落得此下场，可能与文帝在世时为文帝吸脓，而太子（景帝）吸时则面有难色，遭太子忌恨有关（汉93/3723-3724），是否果真如此，无从查考。成帝即位后，石显迅即从中书令的要职上迁为长信中太仆，秩中二千石，官秩提高不少，却脱离了控制皇帝文书往来的枢纽。对成帝而言，在维护其太子地位上，石显“颇有力”，主观上并无意惩处石显，但在大

臣眼中，“势”与“职”紧密相关，调离要津无疑是失势的信号。当时中书令一职并未罢除，那是四年后的建始四年（前29年）春才出现的^[15]。眼见石显不再任中书令，无法控制文书上传下达，原先畏葸阿附他的丞相匡衡与御史大夫张谭不久便开始“条奏（石）显旧恶”^[16]，结果石显本人与党羽一道被免官，徙归故郡，郁闷死于途中（汉93/3729-3330）。实际上，成帝的处理，相当克制，免官相当于对考课落第与严重职务犯罪的处罚^[17]，绝无置石显死地之意。确如时人感叹的“用之则为虎，不用则为鼠”“旦握权则为卿相，夕失势则为匹夫”^[18]，墙倒众人推，被逼入死境。董贤早就成为众矢之的，哀帝一死，很快就被王莽收拾。

只有景帝所信任的周仁是个例外，武帝即位后“为先帝臣重之”，虽因“老病”不再担任郎中令，离开宫中，却得以“食二千石禄”善终，这在西汉前期实乃十分罕见的优待^[19]，应与他不求权势，不受赂遗的低调作风（汉19下/760-761、46/2203）直接有关。

皇帝在位期间以善终的宠臣，如田蚡、卫青、霍去病、霍光、韩增、梁丘贺、史丹等，很少能将自己与皇帝间的信任关系延续到子孙与皇帝之间，原因也是多方面的，有的是因宠臣后代不幸早夭，如霍去病之子霍嬭，“上（武帝）爱之，幸其壮而将之”，希望能继承父业，结果在从封泰山的元封元年（前110年）死，且无子而国除（汉55/2489，18/687）。金日磾的两个幼子“皆爱，为帝（武帝）弄儿，常在旁侧”，后因弄儿长大后在宫中“与宫人戏，日磾适见之，恶其淫乱，遂杀弄儿”，所杀乃其长子（汉68/2960）。另外，则有其子孙失宠而谋反的，如霍光之子侄。更多的恐怕是宠臣的子侄即便通过“任子”或“为郎”入宫在皇帝侧近，没能在接触往来中赢得皇帝的另眼与宠信，可见长期相处未必就能形成信任。

西汉一代，仅金日磾与张安世两家，世代为从官，以忠孝著称，前后数朝皇帝任用其子孙。如《汉书·张安世传》所言：“自宣、元以来为

侍中、中常侍、诸曹散骑、列校尉者凡十余人。功臣之世，唯有金氏、张氏，亲近宠贵，比于外戚。”（59/2657）从结果的角度，以家族为单位比较观察，不难得出班固的结论，具体而言，两家人数代赢得皇帝信任的因缘却并不相同，上文已有论及，但有一共同点，即均在皇帝身边任职或皇帝即位前与其往来密切。

曾经的皇帝信任之臣，一旦失去信任，不仅自己会下狱乃至身死，其亲属及故吏亦会受到牵连。宣帝时，权臣霍光死后便是如此：

乃徙光女婿度辽将军未央卫尉平陵侯范明友为光禄勋，次婿诸吏中郎将羽林监任胜出为安定太守。数月，复出光姊婿给事中光禄大夫张朔为蜀郡太守，群孙婿中郎将王汉为武威太守。顷之，复徙光长女婿长乐卫尉邓广汉为少府。更以（霍）禹为大司马，冠小冠，亡印绶，罢其右将军屯兵官属，特使禹官名与光俱大司马者。又收范明友度辽将军印绶，但为光禄勋。及光中女婿赵平为散骑骑都尉光禄大夫将屯兵，又收平骑都尉印绶。诸领胡越骑、羽林及两宫卫将屯兵，悉易以所亲信许、史子弟代之。（汉68/2952-2953）

宣帝分次将霍氏在宫中的亲属清除出宫，逐步剥夺了其兵权，并用自己外家子弟替代。未央卫尉与长乐卫尉分别负责皇帝与太后居住的宫禁安全，中郎将与羽林监统领宿卫皇帝的郎官及武帝以后增设的羽林孤儿，给事中则是可以出入宫禁的加官。从官职上看，霍家诸婿当时均在宫中活动，很多人甚至统率皇帝贴身的护卫，难怪宣帝寝食难安，迅速解除其兵权，驱逐出宫。王商更是如此。《汉书·王商传》，成帝时，商被谮免相而死，“商子弟亲属为驸马都尉、侍中、中常侍、诸曹大夫郎吏者，皆出补吏，莫得留给事宿卫者”（82/3375），隐含其后的处理逻辑依然不出“家”中的血缘与姻亲，波及官府中的“故吏”与推荐的官员，恐怕也是注意到其间的亲密关系。

简言之，臣下与皇帝建立信—任型君臣关系，除了取决于时君外，

君主死后，能否善终，受制于与储君和大臣关系的状态，同样深嵌关系网络中。只有小心翼翼、注意维持多方关系者方可保得全身而终，现实中真正做到的寥寥无几。双方中一方身亡，关系即结束，若皇帝先故去，为臣者几乎都是以悲剧收场。

4.媚道？谋求进入信—任型君臣关系的诸方式

君宠既风光又危险，是个矛盾的存在，即便如此，时人心目中，君宠仍受万众追捧，无论男女，许多人想方设法接近皇帝，冀望一日得宠。效仿成功先例是最为常见的途径，具体到不同时期，因个人情况、模仿对象不同而表现不一。高祖、惠帝时籍孺与閼孺得宠，因此“孝惠时郎侍中皆冠鵀鵒，贝带，傅脂粉，化閼、籍之属也”（史125/3191），模仿两人的服饰装束。当是希望借此吸引皇帝注意而收获君宠。

汉人好歌舞，后宫中因此获宠幸者当不少，可惜，早期的事例不存，这些当为时人所知，一些家庭不惜自小训练女儿歌舞技能，长大后寻找机会送进宫中，至少是诸侯王的后宫中，希冀某日得到君主宠幸，全家受益。《史记·货殖列传》：

中山地薄人众，犹有沙丘纣淫地余民，民俗懷急，仰机利而食。丈夫相聚游戏，悲歌忼慨，起则相随椎剽，椎杀人而剽掠之。休则掘冢作巧奸冶，多美物，为倡优。女子则鼓鸣瑟，跕屣，游媚贵富，入后宫，徧诸侯。[\[20\]](#)

司马迁将此地风俗追溯到商代，是否属实，已难查考。汉代这里乃歌舞之乡，确是实情。不仅中山如此，临近的赵地、郑地亦然：

今夫赵女郑姬，设形容，揳鸣琴，揄长袖，蹑利屣，目挑心招，出不远千里，不择老少者，奔富厚也。（史129/3263、3271）



图一三 江苏徐州博物馆藏驮篮山1号汉墓乐舞俑

《赵记》亦曰：“（赵）女子盛饰冶容，习丝竹长袖，倾绝诸侯。”^[21]当时甚至已经出现了专门培训女性从事歌舞的人家，太子家亦会遣人到此挑选中意的年轻女性，赵地的这种传统甚至可以上溯到战国时期。^[22]

进献女子的例子见《汉书·张汤附张放传》。成帝时宠臣张放“知男子李游君欲献女，使乐府音监景武强求不得，使奴康等之其家，贼伤三人”（59/2655），这是丞相与御史大夫上奏中罗列的张放罪状之一，应属其“奴从者支属并乘权势为暴虐”表现之一，当是欲将李游君进献给成帝的女子中途截留归己，未果，遂打伤其家人^[23]。又，《汉书·景十三王·江都易王传》：易王刘非之子刘建为太子时，“邯郸人梁蚡持女欲献之易王，建闻其美，私呼之，因留不出”，“蚡宣言曰：‘子乃与其公争妻’，建使人杀蚡。蚡家上书，下廷尉考，会赦，不治”（53/2414）。梁

蚡便是邯郸人，江都王治故吴国，此地后为广陵郡，治在今扬州市，距离邯郸颇远。这两例均是因正常献女入宫受干扰被治罪而保存下来的记录，正常的献女当更为多见。

不仅普通人家如此，即便贵为公主亦希望通过贡献女色的方式赢得皇帝的青睐。武帝的姐姐平阳公主为此便下足了功夫，储备了十多位良家女，希望献给武帝，能为武帝生下皇子。遗憾的是，这些女性武帝都没看上，反而相中了唱歌的卫子夫，当场更衣时便临幸，武帝大悦，公主也立即将子夫送入宫中，临行前的叮嘱颇有意思：“行矣！强饭勉之。即贵，愿无相忘！”（史49/1978、汉97/3949）卫子夫最终没有辜负公主的期望，一番曲折，终为武帝育下三女一子，尊为皇后，子刘据亦立为太子，可惜三十多年后，因巫蛊之祸，两人双双命丧黄泉，太子未能继承皇位。平阳公主不但奉献了卫子夫，随后受宠的李夫人亦是她告知的武帝，从而得召见，因“实妙丽善舞，由是得幸”，并产下一男，后立为昌邑王（汉97上/3951）。

有时，大臣亦会通过献女入宫来谋求改变处境。成帝时皇太后曾诏问丞相王商，想将其女备成帝的后宫，当时此女生病，王商亦不太乐意，便回复称女病，而没有入宫，后王商遭到王凤打压，惶怖“（商）更欲内女为援”，结果还未实施就遭到小人谰言，终被免职，呕血而死。^[24]据王章所上秘奏（封事），王凤亦曾将其小妇的妹妹张氏送入成帝后宫，声称她“宜子”，欲为成帝产子，此人得封为美人（汉98/4020）。

无论百姓、官员还是公主乐此不疲，当是因此前有进献女子入宫而获君宠，进而鸡犬升天的先例，卫子夫是最知名的一例，李夫人亦是一位成功者，尽管她早卒。其兄弟还是深得武帝宠幸。据统计，《汉书·外戚传》共为25人立传，提到的后宫女性有53位，其中可以确定籍贯的燕赵籍后妃有15位，比例超过四分之一。此外，还有4位燕赵籍的诸侯

王妃^[25]，史迁所云“入后宫，徧诸侯”确非妄言，时人所了解到的一定更多。这些都可以说是成功者，她们的家人因此沾溉皇恩，享受荣华，成为他人效仿的对象，鼓舞更多的追随者，欣然将女儿送进宫中，冀求皇帝临幸而获利，尽管实际上后宫佳丽无数，能赢得君宠者寥寥，绝大多数都是竞争中的落败者。

除了献女，甚至为士人所鄙视的入宫作宦者，亦成为一些人谋求接近皇帝，获得君宠的途径。昭帝时盐铁会议上讨论到治国礼法先后时，文学指出：

古者，君子不近刑人，刑人非人也，身放殛而辱后世，故无贤不肖，莫不耻也。今无行之人，贪利以陷其身，蒙戮辱而捐礼义，恒于苟生。何者？一日下蚕室，创未瘳，宿卫人主，出入宫殿，由得受奉禄，食大官享赐，身以尊荣，妻子获其饶。故或载卿相之列，就刀锯而不见闵，况众庶乎？夫何耻之有！（《盐铁论·周秦》第584页）

认为当时有无行之人身陷囹圄，宁愿下蚕室受宫刑而苟生，意在入宫宿卫人主，享受俸禄与太官饮食赏赐，而提升身价，妻子随之获益，更有甚者能升至卿相，不以为耻，反以为荣。文学所言在当时恐怕也只是些极端情况，御史在辩论中不曾否认，说明事非罕见。文献所见吕后有宦者张释，文帝时有宦者赵谈、北宫伯子深受宠幸；武帝时有李延年，更晚的元帝时则有弘恭、石显。司马迁受宫刑，自视为奇耻大辱，然据班固所言，“迁既被刑之后，为中书令，尊崇任职”（汉62/2725），当非后人臆断，时人眼中反而成为接近人主良机。他之所以要写《报任安书》，一诉衷肠，恐与此有关。当时靠服侍人主而获尊宠的宦官应有不少，使得一些成人犯罪后甘愿受刑入宫，期望获得君宠，自高身价，尽享富贵。^[26]

上述几种途径与方式仅适用于少数人，一般儒生士人，甚至百姓，则通过上书言事，期冀引起皇帝垂青，或在对策中以言辞打动君主，获

得君宠，乃是最为切实可行的途径。主父偃、严助、东方朔以及朱买臣，乃至董仲舒都可谓这方面的成功者，虽然后来各自的经历不同，有些甚至被处死，但亦激励了更多儒生利用这种方法寻求引起皇帝的注目。

文帝以后，皇帝不时下诏求贤良等，此外儒生亦可随时上书，两者构成接近皇帝的可能捷径，后者亦有学者归为一种仕进的方式：自衒鬻^[27]。武帝初即位，“征天下举方正贤良文学材力之士，待以不次之位”，结果“四方士多上书言得失，自衒鬻者以千数，其不足采者辄报闻罢”，东方朔便是在这次活动中通过“文辞不逊，高自称誉”，吸引武帝眼球，虽然没有见面，却已是“上伟之，令待诏公车”，很久之后，朔又采取计谋，吸引武帝注意，得以逐步亲近（汉65/2841-43）。朱买臣亦是希望以此种方式引起武帝的垂青，不过，没有东方朔那么顺利，他从会稽吴县到长安，“诣阙上书”，结果“书久不报”，只好“待诏公车”，以至粮用匮乏，最后还是找到了已得武帝信任的同乡严助，经他推荐，见到了武帝，“说《春秋》，言《楚词》，帝甚说之”，拜为中大夫，步入仕途（汉64上/2791-2792）。朱买臣虽经曲折，终获成功，受武帝重用。

《汉书》卷六四所录各位传主，以及元帝时的贾捐之、哀帝时的息夫躬，均是循此而成功者，不赘述。最成功的当属武帝朝的末任丞相田千秋，因“上急变讼太子冤”，打动了武帝，从高庙的寝郎直接拜为大鸿胪，数月后升任丞相，封侯，以致班固在本传中且挖苦且艳羡地说“千秋无它材能术学，又无伐阅功劳，特以一言寤意，旬月取宰相封侯，世未曾有也”，甚至还借匈奴单于之口讽刺武帝所为（汉66/2883-2884），亦见此传播之广、印象之深。^[28]

实际上，更多的则是努力过却失败者，那些聚集在公车的“待诏”绝大部分就属此类。正如学者所指出的，“待诏虽为预备官员，但宦途无限，一旦得到皇帝宠信，便可大用”^[29]，的确，朱买臣家贫而好读书，其妻不堪贫困而离去，他后随上计吏到长安，最终辗转见到武帝，受到

赏识，获职，后拜为会稽太守，不仅长安郡邸中的众人大感意外，他衣锦还乡亦使弃他而去的前妻自杀而死（汉64上/2791-2793），充满戏剧性的结局通过各种渠道扩散开去，不知耸动了多少时人。众人正是怀揣着这种希望以及自己对国家的各种设想，从各地汇聚到长安的阙下与公车署等^[30]，向皇帝上书献计，冀获人主青睐，虽然成功的机会极少^[31]，只要不时有一二位侥幸成功，便会持续吸引后来者乐此而不疲。

这些不过是传世文献中有迹可寻的几种方式。通向君宠之路不止这些，时人还会想方设法创造新的机会与可能。诸途不外乎个人的外貌、才艺与能力，再加机遇，充满了偶然与戏剧性，正因此，才魅力无穷，让无数男女为之倾心奋斗，也构成了历史中貌似变化难测，实则不离其宗的矛盾画面。

无论面见皇帝还是通过文字，如何博得君宠，无论男女，文献最常见提法是依靠“媚”或“媚道”取幸，史家眼中这是一个充满贬义的描述：

（籍孺、閼孺）非有材能，但以婉媚贵幸。（史125/3191、汉93/3721）

（邓通）无他技能，不能有所荐达，独自谨身以媚上而已。（史125/3192、汉93/3723）

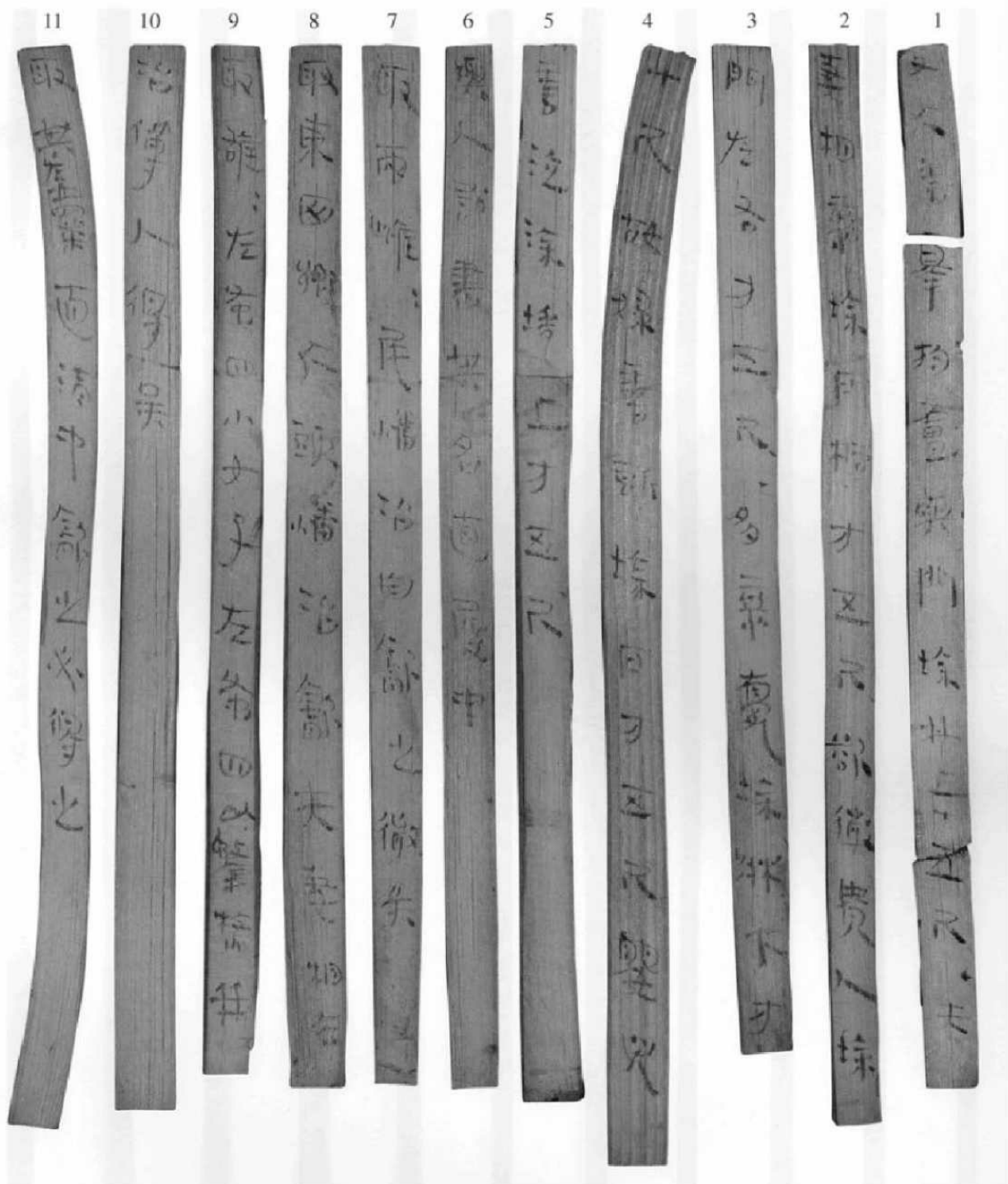
（卫青）以和柔自媚于上，然于天下未有称也。（汉55/2488）

（董贤）性柔和便辟，善为媚以自固。（汉93/3733）

司马迁在《报任安书》中亦用此来描述为武帝效劳：

日夜思竭其不肖之材力，务壹心营职，以求亲媚于主上。（汉62/2729）

东汉初年明德马皇后看得透辟，说得一针见血：“凡言事者皆欲媚朕以要福耳。”（后汉10/411）前朝如此，后宫中更是如此。那些失宠、无子的女性为了争宠，不惜采取被斥为“邪术”的厌魅方术——媚道。武帝即位之初的十多年中，陈皇后“擅宠骄贵”，后因卫子夫新宠，后来居上而失宠，于是“又挟妇人媚道”，应该是种巫术，结果被发现，由张汤彻底追查，皇后被废，前后株连了三百多人（汉97上/3948）。成帝许皇后失宠后，其姊等为媚道祝诅后宫有身者王美人及王凤等，事发觉，其姊诛死，许后被废。揭发此事的据说就是赵飞燕，一同被告的还有班婕妤（汉97下/3982、3984），此事背后自然有诸女争宠的背景，媚道则成为攻击对手的利器。如学者所言，案例中使用媚道的，多是失宠或无子的妇人^[32]，但并不能排除得宠者亦使用此术的可能，毕竟马王堆西汉贵族墓出土的医方《杂禁方》中记载了很多媚药与技术，以求相互吸引，其中既有男用的，更多的则是女用的^[33]。史家将“媚”字用到男性宠臣与皇帝之间，或取自媚道男女兼用，以及通过某些登不上大雅之堂的秘术赢得君宠之意^[34]，当然，是带有极大的贬义。



图一四 湖南长沙马王堆三号汉墓出土医书简《杂禁方》

值得注意的是，西汉末年儒生桓谭说：“夫士以才智要君，女以媚道求主”（后汉28上/956），无论“要君”还是“求主”，对象与目的实无不

同，只是男性士人与女性采取的方式与手段不同。他的话充满性别歧视，自不待言，但将两者并置，则暗示了其间的相似。对于男性宠臣与佞幸，史家亦称为“媚”，或“幸”与“宠”，与针对女性的词汇相同。正如班固在《佞幸传》赞中所言：“柔曼之倾意，非独女德，盖亦有男色焉，……然进不繇道，位过其任，莫能有终，所谓爱之适足以害之者也”（93/3741），他在《外戚传》赞中亦说：“外戚后庭色宠者闻二十有余人，然其保位全家者，唯文、景、武帝太后及邛成后四人而已。至如史良娣、王悼后、许恭哀后身皆夭折不辜，而家依托旧恩，不敢纵恣，是以能全。其余大者夷灭，小者放流，乌呼！”在史家看来，无论性别，宠臣的表现都是一样需要鞭挞的，他们“鲜克有终”的下场亦证明了此点。这恰好为超越性别区分的观察提供了一个内在支点。

5.作为过程之一环的君宠与信——任型君臣关系

皇帝一方出于各种原因亦需要这种关系，因而常常主动谋求建立或將此前已存在的信任关系引入君臣格局之中。帝国一君众臣万民的体制下，所有荣耀最终都源于皇帝，众人均渴望取悦于君主或储君，投其所好，获得君宠，相对于这些人，皇帝能够接触到哪些人，往往又是被动的，取决于各种制度的实际运作与官吏的处置。在能接触到的众人中，和谁结成信任关系，则往往主要取决于皇帝自己。当然，也有被动接受的，如昭帝、平帝之类的幼主，以及宣帝这样的自平民入承大统的皇帝。

换个角度，西汉二百余年历史中类似的戏码不断反复上演，无数男女卷入其中，上场的人物与时推移，生死代谢而更迭不休，手段或时有变化，目的则恒定如一：谋求获得君宠。《史》《汉》中的《佞幸传》《外戚世家》与《外戚传》记录的不过是其中最为耀眼的几颗流星，红极一时之后接踵而至的往往是瞬即坠地，史书中留下几笔的多半是接近成功的，更多的失败者则从记忆中消失。

长程观察，附录二中所列实为连续不断的诸多循环过程中的一种相对稳定状态（一种暂时的结果）；共时性观察，皇帝并非只能同时宠幸一位男女臣下，谋求进入此格局者绵绵不断，与皇帝关系则因其努力与结果的不同而处在过程的不同状态中。历时性地看，这种关系亦在不断结束与重新开始：随着皇帝死去与新君嗣位，皇帝丧失对某位大臣的信任（或免或杀），大臣致仕或死去，既有的关系不断变化。此外，还不断有臣下谋求进入这一关系格局中，试图与皇帝建立新的亲近关系：通过上文提到的以及其他未见记载的方式。个别的侥幸获得成功，开始新一轮的过程。失利者或许不甘败局，还会努力，直至最终退出竞争。如此反复循环不已。

不断展开的过程中，皇帝成为各方反复争夺的对象，亦如一位学者所说：

汉代的皇权事实上并不是权力之“源”或权力之“本”，而是一个中心枢纽，通过这一枢纽，多种权力关系得以相互平衡、对峙、勾结、较量、牵制、以致侵夺、歼灭，形成一个复杂的权力关系网络。……中国的皇权便是如此一复杂、动态关系的化身。皇帝既不拥有天下，也非绝对的“东方专制”。皇权事实上是一权力枢纽，因此成为文官武将、皇亲国戚之间、中央政权与地方势力之间，以及内廷与外朝之间等不同势力争夺的“战场”。^[35]

将皇权视为战场，虽有过度消解皇权与皇帝的倾向，但将皇帝置于关系网络中把握却是符合当时的历史实际的。

6.如何观察君宠？超越权力斗争论、集团论与出身论

通观西汉二百余年的历史，与皇帝建立信—任型关系的臣下，代不乏人，其中很多皇帝在位期间还有多寡不一的宠臣与佞幸，尽管这种关系是过程中的一环，难以长存，不断经历立、废的循环。且此关系并非

封闭的，还有更多的人希望与皇帝建立此种关系，采取种种办法接近皇帝。针对这种普遍与长期存在的关系，有三点值得关注：

其一，从臣下角度看，与皇帝建立这种关系的目的并非都是为了谋求政治上的权势，当然见于记载的多数人热衷于此，例外亦不少。这些臣子是否成为当时炙手可热的人物，与个人的性情、时局、皇帝的地位分不开，并非全都会成为搬弄权势、控制朝政的权臣。文帝时的邓通；惠帝时的周仁；武帝初的韩嫣、韩说兄弟，李延年、卫青；哀帝时的董贤等人便是如此。《汉书·佞幸传》：

（邓通）亦愿谨，不好外交，虽赐洗沐，不欲出，……然通无他伎能，不能有所荐达，独自谨身以媚上而已。（93/3722-3723）

邓通与文帝一朝的统治，无甚干系。亦不曾推荐贤能，只是倾心取悦于文帝个人而已。《汉书·周仁传》：

仁为人阴重不泄……上（景帝）时问人，仁曰：“上自察之。”然亦无所毁。……上所赐甚多，然终常让，不敢受也。诸侯群臣赂遗，终无所受。（46/2203）

景帝与周仁的关系可不一般，“得幸入卧内，于后宫秘戏，仁常在旁，终无所言”，亲近程度，西汉两百年，无人能出其右。即便如此，班固看来，他也还算不上宠臣，应与他卷入朝廷人事，亦不接受赏赐与贿赂，洁身自好，处事低调有关。周仁为人与同受景帝信任的晁错反差明显，不易招致人忌恨。恐正是因此，武帝即位后，犹得善终，子孙咸至大官。晁错则因处理诸侯国上欲有所作为，招致不满，东市问斩。

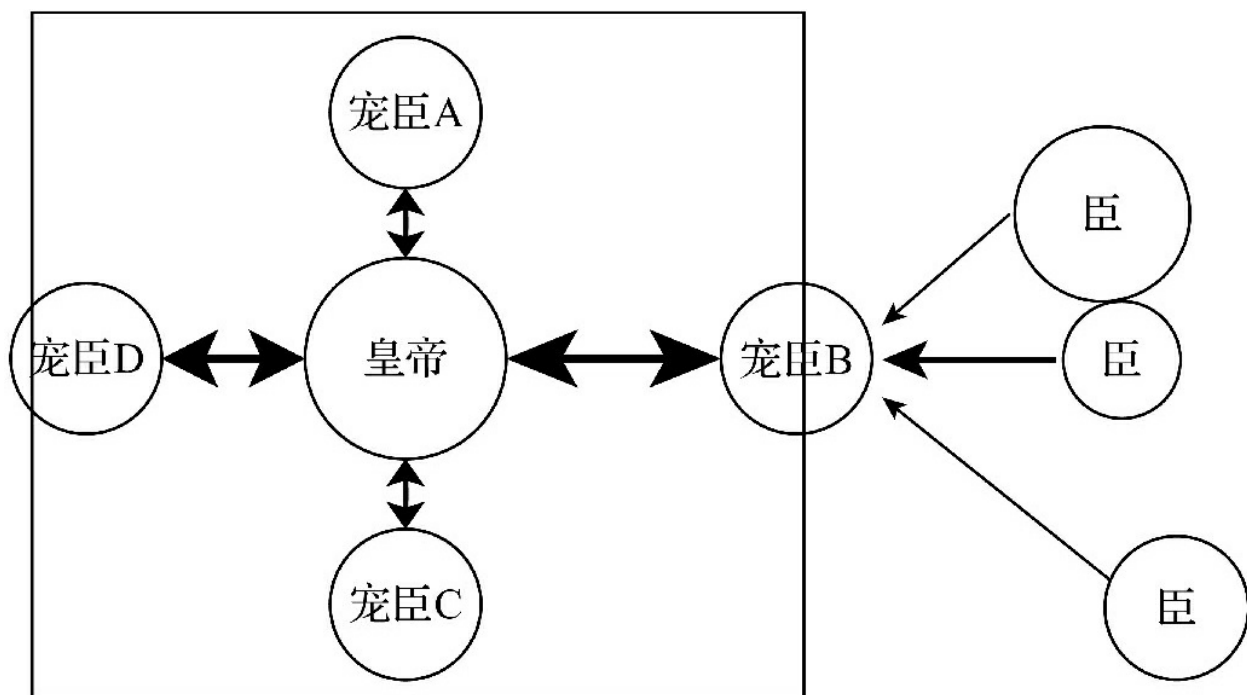
武帝时颇受宠幸的韩嫣、韩说兄弟与李延年亦是如此。史载韩嫣主要在宫中围绕武帝活动，朝中政事无预其中，史书所及的唯一一事，是帮助武帝找到了失散多年的同母异父姐姐金俗^[36]，乃个人家庭琐事。

韩说的记载更少，恐与其在当时的作用有关。李延年为宦者，“性知音，善歌舞，武帝爱之”，不过是在宫中从事歌舞，“每为新声变曲”且“侍上起舞”，后作到“协律都尉”（93/3725-3726、97上/3951-3952、22/1045）^[37]，不曾参政。卫青在漠北伐匈奴立下赫赫战功，战事结束后，回到朝中直到去世，除了推荐过若干人物，朝政上缈无声息，淡出政坛；相形之下，同时代的张汤几乎成为朝廷文治的核心，主要措施背后几乎都有他的身影。

哀帝时董贤暴得君宠，赏赐无度，炙手可热，亦成为一些朝臣眼中钉，但他年少不更事，对把持朝政并无感觉，不然不会在哀帝死后，将皇帝玺绶拱手交给王氏，并信由王太后请回王莽，迅速跌入任人宰割的境地。

对这些人而言，更看重的是获得君宠的感觉与状态，对由此而来的权势，不甚在意，有些人甚至会刻意保持低调，如卫青^[38]与张安世。仅仅围绕权力争夺而展开的分析，将历史描绘成权力斗争的演进史，会忽略掉不少历史的侧面，有将复杂多向的历史简单化，并将古人言行窄化、单向化的危险，颇有局限。

其二，还是从臣下的角度观察，那些与皇帝之间存在信—任型关系的臣下的关系模型，是以皇帝为中心的放射状：



方框代表了区隔内外的宫墙（可能有数道，这里简化为一道），不同的宠臣活动范围不同，如妃嫔只能在宫中活动，宦官亦不应有外交，如图中的宠臣A与C^[39]。而侍中、郎官等则可出入宫中，有些虽是外朝官员，亦因得宠信而获得加官，可入宫，如图中的宠臣B与D。后一类往往成为其他官吏追逐的对象，如宠臣D与臣的关系。圆圈大小及与皇帝的远近，箭头的粗细表示受宠程度及与皇帝关系的远近亲疏。当然，图中只是一种静态的描述，难以完全体现关系的动态演化。

虽然当时在外人，尤其是儒生士人眼中，这些皇帝身边的亲近臣子可以被归为一类，斥为“小人、佞幸、近习、私嬖、近嬖”等等，我们不能为时人所贴的标签所迷惑，须深入到实际生活中去把握他们生活的实态。他们为争夺或维持皇帝的恩宠，不易和平相处，往往相互猜忌争斗，甚至你死我活地厮杀，往往无法构成一个稳定的群体或集团。武帝晚年江充对公孙贺父子的打击，是一例；昭帝时期霍光与上官桀、桑弘羊之间的斗争亦是一例，此三人原本都是武帝临终前安排的辅政大臣，霍光与上官桀之间甚至还是儿女亲家，不过几年，便反目为仇；宣帝时

杨恽与戴长乐之间的纷争；元帝时弘恭、石显与史高、史丹联手对付萧望之、周堪等亦是，这些人皆为元帝所信任；成帝时王太后与王凤打击乃至置丞相王商于死地；王太后、王凤以及王根等排斥成帝的宠臣张放，消灭同属王氏外戚的淳于长，王氏兄弟对刘向的压制；哀帝时董贤与息夫躬之间的争斗，均是其例。现实中人际关系的分合存亡往往更为短暂，传统划分政治集团（或派别）的分析方法^[40]，即便引入内部视角，因多着眼于较长时段内政治演进的分析，难以有效揭示当时政坛多变的状态。

其三，从皇帝角度看，得宠主要看皇帝自身的感受，往往与对象的出身无关，所以无论是讴者还是舞女，只要倾心便有可能得宠。宦者更是近水楼台，赢得信任的可能性更高。这些人在儒生眼中都是难以容忍的，因而常常演变为皇帝与儒生争执的焦点之一（详后）。不过，我们不能为儒生的偏好所束缚，戴上出身论的有色眼镜，这只会模糊我们的视线，无法认清信—任型君臣关系中“关系性”的实质。

[1] 当时诸侯王之间不得私自会晤，诸侯王亦不得私自出境，见安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，济南：齐鲁书社，1985年，第236页。

[2] 《汉书》卷一九下《百官公卿表下》系于“建昭三年”（前36年），第821页。

[3] 胡三省、王鸣盛认为当从臣瓚，分见《通鉴》卷一二“高帝十二年”注，第406页；《十七史商榷》卷二“高祖年当从臣瓚”条，第17页；王应麟从皇甫谧说，见《困学纪闻》卷一一“考史”，翁元圻等注，栾保群等校点，上海：上海古籍出版社，2008年，第1323页；梁玉绳亦从此说，并找到《太平御览》卷八七“皇王部·汉高祖皇帝”引《史记》（影印本，北京：中华书局，1960年，第413页）为据，见《史记志疑》卷六，北京：中华书局，1981年，第236页；林剑鸣亦认为刘邦于公元前256年出生，见《秦汉史》，第197页，便是从皇甫谧说；鹤间和幸亦从此说，见《始皇帝的遗产：秦汉帝国》，桂林：广西师范大学出版社，2014年，第142页，唯文中将秦昭王五十一年写作前258年，当是笔误。

[4] 西嶋定生则诸说并列，未加取舍，见《秦汉帝国》，第127页。

[5] 皇家、贵族家庭中乳母的作用，通贯的分析参马良怀：《皇帝与师傅、乳母之关系》，收入所著：《士人·皇帝·宦官》，长沙：岳麓书社，2003年，第146-149页；具体到汉唐时期，见李贞德：《女人的中国医疗史——汉唐之间的健康照顾与性别》第五章“重要边缘人物——乳母”，台北：三民书局，2008年，第203-246页，特别是第225-237页。宋代乳母的作用，最新研究见程郁：《进入宋代皇室的乳母与宫廷政治斗争》，《中华文史论丛》2015年第3期，第125-161页。

[6] 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，第249-250、253页。

[7] 《汉书》卷三八《高五王传赞》，第2002页。

[8] 参安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》上册，第136-137页；“太仆”职掌从两汉到唐代的演变，可参刘啸：《从御用到国用：汉唐之际太仆制度的演变新探》，《江汉论坛》2012年第8期，第96-103页。

[9] 马良怀认为晁错便已是景帝的师傅，见所著《皇帝与师傅、乳母之关系》，《士人·皇帝·宦官》，第152页。从制度上看，晁错最后担任的是太子家令，还不能称为师傅，不过是太子的从官。

[10] 《汉书》卷七七《毋将隆传》，将隆在上疏劝谏哀帝滥赏时提及其乳母“王阿”，第3264页。

[11] 关于“任子”，可参安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，第341-346页；黄留珠：《秦汉仕进制度》，第210-215页；张兆凯：《任子制新探》，《中国史研究》1996年第1期，第62-72页，特别是第67、70页。

[12] 翟学伟：《关系研究的多重立场与理论重构》，《江苏社会科学》2007年第3期，第125页。

[13] 翟学伟：《关系研究的多重立场与理论重构》，《江苏社会科学》2007年第3期，第126页。

[14] 《史记》卷八三《邹阳列传》载邹阳给梁孝王狱中上书就引述不少此类例子，“白头如新，倾盖如故”便出自此上书，第2471-2473页。

[15] 《汉书》卷一〇“建始四年春”：“罢中书宦官，初置尚书员五人”，第308页，此记载与卷一九上《百官公卿表上》“少府”条记载不同，第732页；具体考证见祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，第85-88页。

[16] 《汉书》卷八一《匡衡传》亦提及此事，第3344页。御史大夫甄谭，误，当作“张谭”见卷一九下《百官公卿表下》，第822页，卷七六《王尊传》，第3231页；王先谦《汉书补注》引刘奉世、沈钦韩说已指出，第1432页下。

[17] 参徐世虹主编：《中国法制通史》第二卷《战国秦汉》，北京：法律出版社，1999年，第405-406页；学者指出，西汉时期“官吏没有依照律令处理政务，或其行事达不到法定效果时，只要罪不至死，常以此论处”，见张秀：《西汉免官罪名研究》，《咸宁学院学报》29卷5期（2009年10月），第62-64页；赵娜娜归纳了西汉初年免官的六种原因，见所著《西汉初期官吏惩治研究》，硕士论文，曲阜师范大学，2014年，第20-21页；徐世虹：《秦汉律中的职务犯罪——以“公罪”为考察对象》，《政法论丛》2014年第6期，第46-47页。

[18] 《汉书》卷六五《东方朔传》，第2865页；卷八七下《扬雄传》，第3568页。

[19] 如学者所指出的，西汉官员致仕，若无特赐则再无禄养，平帝元始元年（1年）方规定比二千石以上的官员致仕后，可拿过去三分之一的俸禄，见阎步克：

《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，北京：中华书局，2002年，第220-221页。汉代官员致仕后待遇的一般情况，可参黄惠贤、陈锋主编：《中国俸禄制度史》第二章（何德章撰），修订版，第61-64页。

[20] 又见《汉书》卷二八下《地理志下》“赵地”，第1655页，班固则赵、中山两地并观，文字稍异。

[21] 《太平御览》卷一六一“州郡部·河北道上·赵州”条引，第783页。

[22] 关于西汉时期中山地区女性歌舞培训人家，见《汉书》卷九七上《外戚·史皇孙王夫人传》，第3962页；彭卫很早就注意到此问题，见《汉代婚姻形态》，西安：三秦出版社，1988年，第64-65页。专门研究见李傲雪：《邯郸倡再研究——以“汉宣帝外祖母王媪等证词”为例》，《河北大学学报》35卷4期（2010年8月），第104-106页。赵女在战国秦汉宫廷中的情况，详参史延廷：《关于赵文化中邯郸倡优现象的历史考察》，《齐鲁学刊》1994年第6期，第107-109页；方诗铭：《战国秦汉的“赵女”与“邯郸倡”及其在政治上的表现》，《史林》1995年第1期，第1-8页。

[23] 翟麦玲曾讨论过此事，认为是给成帝进献女乐，见《先秦两汉“女乐”考》，《史学月刊》2005年第3期，第31页。其实当时除官奴婢外，入宫的女性通常都要能歌善舞，才会吸引皇帝，有关研究见王文涛：《论汉代河北的乐舞文化》，《河北师范大学学报》33卷6期（2010年11月），第118-119页。

[24] 《汉书》卷八二《王商传》，第3371-75页。关于进献，朱子彦在讨论后妃、宫人的来源时有所提及，并区分为三类：邻国的馈赠、臣民的进献、第三种作者没有明确说明，应该指外国进献，只是简单举了几个例子，没有涉及西汉，见所著《后宫制度研究》，第142-143页。

[25] 见王文涛：《论汉代河北的乐舞文化》，第118页表1。

[26] 马良怀认为“西汉时，宦官势力不大，始终受人歧视”，例子是爰盎谏文帝，下赵谈驂乘，及司马迁《报任安书》的说法，实只注意到儒生的看法，有所不察。见《两汉宦官考》，收入所著《士人·皇帝·宦官》，第220页；余华青专门讨论过中国古代的自宫问题，提及东汉与明代，认为与宦官专权的加强之间有对应关系。在介绍秦汉宦官的选任来源时亦涉及此问题，同样只提到东汉，见《中国宦官制度史》，第37-40、159页。按照韩非的说法，春秋时代便已经有“自宫”现象了，见《韩非子·二柄》“齐桓公妒而好内，故竖刁自宫以治内”，陈奇猷集释，上海：上海人民出版社，1974年，第112页。文学揭示的昭帝时的情形虽与自宫不同，亦显示了作宦者的吸引力，后来出现的“自宫”则是登峰造极之举。

[27] 黄留珠便将其归为特种仕途，见《秦汉仕进制度》，第215-217页；关于举贤良方正与贤良文学，亦见该书，第176-187页以及安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，第349-352页。

[28] 经历类似的还有蔡义，他亦是因武帝召见，说《诗》，甚说之，而步入仕途的快车道，最后做到了丞相，见《汉书》卷六六，第2898-2899页。

[29] 安作璋、熊铁基《秦汉官制史稿》下册，第351页。

[30] “待诏”本是动词，等待诏命或召见之意，后逐渐成为一种特殊的仕途。关于“待诏”，参杉本宪司：《漢代の待詔について》，《社会科学论集》4卷5期（1973年），第85-99页；安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，第371-373页；杨鸿年：《汉魏制度丛考》“待诏”条，第145-151页；罗宁：《汉待诏考》，原刊《新国学》第七辑，后收入所著《汉唐小说观念论稿》，成都：巴蜀书社，2009年，第269-287页；陶新华：《汉代的“待诏”补论》，《社会科学战线》2005年6期，第112-116页。

[31] 类似在公车待诏日久而穷困潦倒者，如武帝时齐人东郭先生，最后靠给卫青出奇计而得见武帝，拜官，见《史记》卷一二六《滑稽列传》褚先生补，第3208页。《汉书》卷六七《梅福传》载，梅福便是位几度给成帝上书，并希望能“因县道上言变事，求假轺传，诣行在所条对急政”，结果“辄报罢”，没有成功。后来几次上

书成帝倒是看了，不过，除了封孔子之后人以为殷后一条为成帝接受外，绥和元年立二王后，其余建议均不见纳，更没有得到什么职位，第2917-2927页。尽管如此，他得以青史留名，亦不枉费心血。

[32] 参钱钟书：《管锥编》第一册，北京：中华书局，1979年，第297页；裘锡圭：《马王堆医书释读琐议》，初刊《湖南中医学院学报》七卷四集（1987年10月），后收入《古文字论集》，今据《裘锡圭学术文集·简牍帛书卷》，上海：复旦大学出版社，2012年，第182页（原始出处承孟彦弘兄检示，谨谢）；林富士：《汉代的巫者》再版，台北县：稻乡出版社，2004年，第77-80页；王子今：《性别的政争：“巫蛊之祸”与征和时期的帝后关系》，收入所著《古代性别研究丛稿》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第139页注释③；李零：《中国方术续考》，北京：中华书局，2006年，第55-56页；贾丽英：《谁念西风独自凉——秦汉两性关系史》，西安：陕西人民出版社，2008年，第47-61页。案件的详细分析参李建民：《妇人媚道——传统家庭的冲突与化解方术》，收入所著《旅行者的史学：中国医学史的旅行》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2009年，第289-320页。各家对媚道的理解不尽相同，此据李建民说。

[33] 参李零：《中国方术考》，北京：人民中国出版社，1993年，第377-378、424-434页；北京大学收藏的秦简《白囊》篇的后几章中亦有“气（乞）媚道”之术（简M-006、M-001），见陈侃理：《北大秦简中的方术书》，《文物》2012年第6期，第94页，及北京大学出土文献研究所《北京大学藏秦简牍概述》，参钱钟书：《管锥编》第一册，北京：中华书局，1979年，第72页图四右8，更具体的介绍见田天：《北大藏秦简〈杂祝方〉简介》，《出土文献研究》第十四辑（2015年12月），第16-20页，看来此术秦代便已流行。北大所藏西汉简中医简711枚，数量颇多，但披露有限，不清楚其中是否有涉及媚道或媚药的内容，见李家浩、杨泽生：《北京大学藏医简简介》，《文物》2011年第6期，第88-89页。

[34] 参李建民：《妇人媚道——传统家庭的冲突与化解方术》，第304-316页。

[35] 见王爱和：《中国古代宇宙观与政治文化》（Aihe Wang: *Cosmology and political culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000）中译本，上海：上海古籍出版社，2011年，第200-201页。

[36] 《汉书》卷九七上《外戚·孝景王皇后传》，第3947-3948页。

[37] 如黎国韬所言，“乐府所采之讴诗，须由李延年‘协律’，经改造谱写为新声曲后，供宫廷演奏、夜诵之用。这大致就是当时协律官的主要职能”，见所著《先秦

至两宋乐官制度研究》，广州：广东人民出版社，2009年，第351页。

[38] 卫青曾言：“青幸得以肺腑待罪行间，不患无威，而（周）霸说我以明威，甚失臣意。且使臣职虽当斩将，以臣之尊宠而不敢自擅专诛于境外，而具归天子，天子自裁之，于是以见为人臣不敢专权，不亦可乎？”又说：“自魏其、武安之厚宾客，天子常切齿。彼亲附士大夫，招贤绌不肖者，人主之柄也。人臣奉法遵职而已，何与招士！”（《史记》卷一一一《卫将军列传》，第2927-2928、2946页）可见其小心谨慎。感谢黄怡君小姐提醒我注意此点。

[39] 个别宦官则可暗中破坏此规矩，同宫外朝臣暗通款曲，如元帝朝的石显，此时实际就已变成了宠臣B与D了。感谢黄怡君小姐的提示。

[40] 无论是过去流行的按照在生产关系中的地位划分阶级的分析方式（地主阶级与农民阶级），还是现在更常见的无论是从政治理念（儒生与法家、文吏）、出身（儒生与外戚、宦官、清流与浊流、家族等等）或位置而形成的种种集团论（如日本学者近来多用的侧近集团、侧近政治说），都是将其“实体化”，忽视了其中的矛盾，同时亦割裂了与其他人的联系，需要反思。郭茵曾通过对“刘邦集团”的分析，对集团论有所反思，见所著《呂太后期の権力構造：前漢初期「諸呂の乱」を手がかりに》，第202页。此问题涉及如何看待古人活动的方式，各种集团论的前提是假定古人借助各种集团来进行活动，近代以来参照西方而生的观察则多认为中国人是一盘散沙，或是缺乏集团生活（如梁漱溟：《中国文化要义》第四章，1949年初刊，上海：学林出版社，1987年，第64-76页）。另外，集团论得以成立的又一个假设是人的行为与思想前后保持一贯，从中国历史看，此点与实际亦颇有扞格。因此，以什么作为观察与分析古人活动的适当单位，便是个不能回避的问题。

五、君臣之间：安危与迎合

信—任型君臣关系/宠生灭循环，往复不已，与西汉相始终。为何卷入者变化不定，信—任型君臣关系却持续存在？一君众臣万民格局（礼仪型君臣关系）下皇帝无时无刻不面临着以一御多的难题，当是产生这种关系的最根本的结构性因素。具体说来，需分别从双方来认识。

1.皇帝的安危及其他

就皇帝而言，因每位皇帝进入君臣关系的态势不同，形成的君臣关系实际格局不同，皇帝的需要亦各有侧重，同一位皇帝不同时期的需要亦不尽一致。

一种是安全的需要^[1]，文帝、景帝、宣帝与哀帝都面临此局面，任用自己的旧部或外戚成为维护自身安全的常见选择。这些臣下正是因此前已深得皇帝信任，故荣膺此任。

汉代诸帝中最早面临此境况的是文帝。他突然以外藩入承大统，在汉廷没有根基，颇不自安，紧密依靠这类臣下来自保，执政23年中对汉廷大臣的戒备似不曾松懈。他在得知自己应邀入长安后，与左右商议时，便对汉廷大臣心存防范，《史记·孝文本纪》：

代王问左右郎中令张武等。张武等议曰：“汉大臣皆故高帝时大将，习兵，多谋诈，此其属意非止此也，特畏高帝、吕太后威耳。今已诛诸吕，新喋血京师，此以迎大王为名，实不可信。愿大王称疾毋往，以观其变。”（10/413）

几经权衡，并求诸卜筮，才定策并打消疑虑，应召入长安，刘恒到渭桥，“群臣拜谒称臣”，通过拜谒与称臣的仪式，确立了刘恒与汉廷大臣之间“礼仪型君臣关系”。不过，双方无法仅依据简单的跪拜、称呼便建立相互信任，戒备之心不可能马上消除，甚至文帝一世都放心不下，这从他入宫当晚的安排，以及在位23年间关键职位的用人上看得很清

楚。

刘恒即位当天傍晚“入未央宫”，随即“乃夜拜宋昌为卫将军，镇抚南北军。以张武为郎中令，行殿中”，同日受拜恐还有文帝的母舅薄昭，任车骑将军。^[2]下诏则是在进行完将领的安排之后才着手的。我们知道，南北军是守卫长安的中央军；郎中令“掌宫殿掖门户”，其府在未央宫中（汉3/102），负责保卫未央宫内各殿的安全，后者在秦与西汉初还兼有皇帝的顾问参议以及传达招待等任务，或曰宫内总管。^[3]分掌其事的两位均是刘恒从代国带到长安的左右亲信，宋昌原为代国的中尉，张武则是郎中令，本身就是刘恒身边的侍从与卫士长，并参与了是否入长安的谋议，深得其信赖。从秦汉通常情形看，新拜官还要新刻官印^[4]，亦需要准备制书一类文书，更有拜官授印的仪式^[5]，不是件仓促可就的事。此后两汉近400年中，见于记载的仅东汉和帝时又出现了一次夜拜（后汉25/878）。刘恒在入宫当晚的数个时辰中就作出上述安排且即刻开始履职，意在确保自己的人身安全，用心腹控制了宫内外的军队便控制了局面，成为未来持续统治的基本保证。匆忙之举的背景乃是对“多谋诈”的汉廷大臣缺乏信任而生的自身安全之忧。^[6]

更值得注意的是，张武在文帝一朝的23年中一直担任郎中令，《史记·孝文本纪》：十四年冬，匈奴入边为寇，文帝遣中尉周舍为卫将军。郎中令张武为车骑将军，军渭北。到文帝临终，令诸将率人下葬，其中就有“郎中令武为复土将军”云云，《汉书·文帝纪》便直接写作“郎中令张武”^[7]。23年中一直担任此职，没有迁转，整个西汉历史上亦极为罕见。^[8]文帝忧心自身命运和对汉廷大臣始终一贯的戒备，于此可见。分析汉文帝一朝政治时，这层防范心理是不能不加以考虑的底色。

《史记·孝文本纪》的一段记载，据此可得新解。史称“群臣如张武等受赂遗金钱，觉，上乃发御府金钱赐之，以愧其心，弗下吏。专务以德化民”（10/433）。文帝自掏腰包赏赐张武而不下吏，远不止“愧其

心”“以德化民”这么简单，更深层次的原因是张武为文帝信任、倚重的重臣，无人可以替代，明知受贿犯法，只得采取此种办法，不能治罪，诡称“愧其心”。

据张家山汉简《二年律令》，汉初，汉廷与诸侯国间的紧张关系在律文中昭然若揭^[9]，诸侯王难以和汉廷大臣往来，相互更乏信任，代王亦不例外。他入承大统，势单力孤，不得不小心谨慎，严加防范。此心理的出现，包含了当时汉廷与诸侯国之间特殊关系的成分，又非全然如此；与陌生人相处时不易建立信任关系的个人生活经验，以及基于此形成的时代氛围则是更深层次的原因。^[10]

随着刘恒身份的转换，将过去在代国确立的信—任型君臣关系延伸到汉廷，有的一直持续到文帝死（张武），而与汉廷诸臣建立的礼仪型君臣关系则相对居于边缘，尽管他们主导朝政。

景帝初即位，便以自己做太子时的舍人周仁担任郎中令，直至景帝崩（史103/2771-2772、汉19下/760），先后任职13年，与其父做法相同。周仁同样深得景帝信任，已见上文。此中依稀可见其父与汉廷大臣紧张关系的影子。

宣帝即位后，类似情形再度出现。宣帝在民间便了解霍氏“尊盛日久”，而“内不能善”，对于霍光，既惧且畏。初即位，谒高庙，霍光骖乘，便生“芒刺在背”之感（汉68/2951、2958），好在宣帝即位时年已十八，明察世事，当霍光表示归政宣帝时，“谦让委任焉”（汉8/239），坚决回绝，甘当傀儡：“诸事皆先关白（霍）光，然后奏御天子”，而霍光“每朝见，上虚己敛容，礼下之已甚”（汉68/2948）。宣帝进入此主弱臣强的格局，实属无奈，因他起自民间，始入朝，并无多少势力可依赖与信任，霍光则自昭帝即位以来，在宫中执政十多年，深耕厚植，党羽耳目众多。即位两年后，宣帝皇后许平君再次怀孕，结果为霍光夫人利用女医暗中下毒致死，后靠霍光出面才使女医免于追查^[11]。史称“光薨

后，语稍泄，于是上始闻之而为察”，甚至“民间欢言霍氏毒杀许皇后”（汉68/2952、54），语虽如此，霍光虽几至一手遮天，亦无不透风的墙，宣帝不会毫无觉察，只是当时霍光尚在世，宣帝不得不隐忍从事，立其女为皇后。^[12]直到霍光去世，宣帝才逐步采取措施，将霍氏成员及其羽翼自宫中调离，代之以自己的外家，并引御史大夫魏相为给事中，入宫议政，最后一举铲除了霍氏（汉68/2952-2956）。

有27天便被黜的昌邑王刘贺在前，在霍光阴影下居位多年的宣帝，只能战战兢兢，亦无安全感可言，维持表面上的信任与相安。受制于霍光，宣帝在身边培植与安排自己的亲信并不容易，很多是霍氏倒台后才出现的，见于记载的早年不过戴长乐、张彭祖、史高等数人，内朝中另有张安世尚可倚重，九卿中则有杜延年，难以和霍光经营了十多年，遍布要津的势力相抗衡。

哀帝以外藩入承大统，亦面临同样的局面。他自定陶王被征至长安，立为成帝太子，不过一年多，成帝死而立为帝。此时正值王根任大司马，王氏为防备哀帝母亲与祖母，将两人安排在定陶国邸居住，有司奏议甚至不打算让两人与定陶王相见，这当然是秉承王氏的旨意了。不过，《汉书·外戚·孝元傅昭仪传》云成帝母王太后欲令傅太后、丁姬十日至太子家，而成帝反对，后令傅太后得至太子家，丁姬不得，因前者抱养过年幼的哀帝（汉97下/4000-4001）。十日一探视的建议出自王太后，有些蹊跷，此处或有讹误或曲笔，且不论。此事可证哀帝立为太子后，实际自由活动的空间甚小，恐怕亦难能有多少定陶国的亲信随至长安，一年多的太子生涯不长，要培养出众多亲信亦不易。他即位后面对众多生疏的臣下，且王氏已经轮流把持朝政25年之久，内外党羽颇多，而自己可依靠的力量主要是外家，相对单弱^[13]，亦乏治国理政的经验，加上当时儒生中盛行汉代气数将尽的说法，舆论上亦对哀帝统治不利。这些恐怕是哀帝即位之初面临的最为棘手的挑战。

即位不到一年，哀帝便借着傅太后与王太后间的矛盾，迫使大司马王莽辞职归第，两年后又令其就封国，离开长安，打击了王氏势力。哀帝即位之初尚励精图治，有所作为，甚至进行了再受命的改制，希冀延长汉朝的命数，佑助自己得子，结果以闹剧收场。局面稳定后，哀帝则开始宠幸董贤，朝野哗然，自己又年寿不永，很快殒命，错失了挽回汉朝颓势的最后机会。

其他皇帝，安全并非核心关切，但有其他的需要。如对母家长辈、先帝安排辅政大臣的心理依赖，武帝之对田蚡、成帝之对王凤、昭帝之对霍光等、乃至元帝对史高父子；武帝好兴事，故拔擢任用了一些能臣，在此过程中与其中一些建立了信任关系。元帝即位之初希望有番作为，而重用其师傅萧望之、周堪等，后身体多病，爱好音乐，转而疏于亲政，石显等宦者自宣帝以来便在宫中掌管文书，经验丰富，且认为“中人无外党，精专可信任”，没有骨肉之亲与婚姻之家，可一心为元帝服务，于是甘心“委以政”（汉93/3726），实际事与愿违，前文已述。另外，则是因情投意合，其中不能排除今人所说的“同性恋”成分^[14]，显例莫过武帝之与韩嫣，成帝之与张放、淳于长，甚至哀帝之与董贤。

以上种种之外，最普遍的则是对女色的追求所产生爱乌及屋之感，宫中得宠女性的家人，往往鸡犬升天，武帝时因卫子夫受宠而恩拂卫、霍两家最为突出，这类情况几乎无朝不有，只是程度有差，无需赘述。

现实中这些需要往往交织并存乃至重叠，最终集于皇帝一身，从过程看，或是此消彼长，绝非泾渭分明。文帝虽然在位23年中安全之忧始终挥之不去，却也不妨碍他偶然动心而宠幸邓通。尤其像武帝这样享国长达半个多世纪的皇帝，多种需求交错纠结，汇聚积淀为斑斓历史画面中的基色。以上是自皇帝角度的分析。

2. 臣下的迎合

从臣下角度看，有些是无意中因长久相处而形成的信任，因一方骤然成为皇帝，这层关系转变成信—任型君臣关系。卢绾与刘邦生来便开始的亲密关系，宣帝微时与张彭祖的感情，均是显例。这种情形并不多见，帝国时代除了开国之君以力取天下，要靠自己的努力外，继体之君多半早有太子名分，否则亦贵为王侯，身份是命定且公开的，自然也就成为臣下追逐的对象，与皇帝营造关系，乃至赢得宠幸更多地变为臣下有意为之的策略与目标。即便无法直接仰承君宠，依附于皇帝的宠臣佞幸或信任之臣亦是不坏的选择。阿谀逢迎、趋炎附势逐渐成为官场流行的品性。西汉一朝得获取高位的诸多儒生多数莫不如此，班固在《汉书》卷八一史臣赞中说：

自孝武兴学，公孙弘以儒相，其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏咸以儒宗居宰相位，服儒衣冠，传先王语，其酝藉可也，然皆持禄保位，被阿谀之讥。彼以古人之迹见绳，乌能胜其任乎！（81/3366）

蔡义以下的10位丞相（后曾一度改称大司徒），任职年代占了自昭帝元平元年（前74年）九月到平帝元始五年（5年）前后80年中的绝大多数年份^[15]。在班固眼中，这些曾贵为丞相的儒宗不过是“持禄保位”之徒，阿谀曲从，附下罔上，与儒家要求的直道而行相去甚远，实则堕落为明哲保身甚至利禄小人。据史传，他们阿附的对象不仅是皇帝，也可以说，主要不是皇帝，而是其身边的宠臣，前文已述及。值得指出的是，他们在当时官场上的表率作用不可小视，对于身在官场的官员以及渴望入仕者行为取向产生了相当的影响，武帝以后，官场风气逐渐变化。

按照昭帝时人的观察，风气始坠于武帝初年田蚡为相时，大坏于晚年公孙贺与刘屈氂主政时。《盐铁论·救匮》贤良说：

文、景之际，建元之始，大臣尚有争引守正之义。自此之后，多承

意从欲，少敢直言面议而正刺，因公而徇私。故武安丞相讼园田，争曲直人主之前。夫九层之台一倾，公输子不能正；本朝一邪，伊、望不能复。故公孙丞相（弘）、倪大夫（宽）侧身行道，分禄以养贤，卑己以下士，功业显立，日力不足，无行人子产之继。而葛绎（公孙贺）、彭侯（刘屈氂）之等，隳坏其绪，纰乱其纪，毁其客馆议堂，以为马厩妇舍，无养士之礼，而尚骄矜之色，廉耻陵迟而争于利矣。故良田广宅，民无所之；不耻为利者满朝市，列田畜者弥郡国。

贤良亦是借助几位丞相举止行为来说明对世间风气变化的导向，可见时人对此的重视。公孙贺为丞相是在太初二年（前103年）闰月，到征和二年（前91年）正月贺下狱死；五月刘屈氂继任，次年（前90年）六月下狱腰斩。揭示的核心是义利之变，兼及重贤养士与公私之分，痛斥廉耻坠地而逐利盛行，实际就是放弃基本原则而谋求一己私利。贤良此言的背景尚有当时朝廷盐铁专营，与民争利，不过他们指出的“因公而徇私”“不耻为利者满朝市”，确是日见严重。

元帝时任司隶校尉的诸葛丰在上书中就已指出“今以四海之大，曾无伏节死谊（义）之臣，率尽苟合取容，阿党相为，念私门之利，忘国家之政”。哀帝初立，王嘉上疏论时政，针对官员说“中材苟容求全，下材怀危内顾，壹切营私者多”；不久，鲍宣上书亦抨击公卿守相“志但在营私家，称宾客，为奸利而已，以苟容曲从为贤，以拱默尸禄为智”。^[16]三人为官经历各异，均注意到官场盛行的牟取私利，迎合他人以求安身，放弃原则的现象。这些与贤良所斥和班固批评的丞相所为，在谋求个人私利（不论禄位还是田宅）、迎合他人而放弃原则上是完全一致的。

当然，现实官场上也确有个别不随波逐流者，遗憾的是，他们的经历往往只是从反面强化了多数人追逐势利的心理预期。汉初以此出名的是申屠嘉，他于文帝后元二年（前162年）八月至景帝二年（前155年）

二月任丞相（汉19下/759-761）。嘉“为人廉直，门不受私谒”，担任丞相后敢于羞辱文帝的佞幸邓通，景帝初则差点将景帝的宠臣晁错诛杀，赖景帝出面才逃过一死，结果申屠嘉气得呕血而死（史96/2683-2684），结局颇为悲惨。申屠嘉幸亏遇上两位不那么强势的皇帝，不然向宠臣开刀一定不会只落得自己呕血而死，爵位无损，还可由其子孙顺利继承三代。

的确，武帝时名将灌夫就为此付出生命代价，成为田蚡与窦婴两人争斗中的牺牲品。灌夫在平定七国之乱的战争中崭露头角，做过太仆、燕相等官，后因犯法失官，家居长安。史称：

灌夫为人刚直使酒，不好面谀。贵戚诸有势在己之右，不欲加礼，必陵之；诸士在己之左，愈贫贱，尤益敬，与钧。稠人广众，荐宠下辈。士亦以此多之。（史107/2847）

灌夫虽有钱，却“失势，卿相待中宾客益衰”，与同样失势的窦婴相互倚重，两人“相得欢甚，无厌，恨相知晚也”。后因在田蚡家宴会上因行礼琐事产生矛盾，致使灌夫被拘系，窦婴为救灌夫，与田蚡当着武帝与众臣面辩论是非曲直，支持窦婴者寥寥，其余不敢表态。最终灌夫遭族刑而死，窦婴亦弃市而亡（史107/2853）。两人所受刑均属公开的展演^[17]，长安、渭城百姓皆可围观，灌夫的下场可警示时人，恐非妄言。

武帝时名臣汲黯亦是当时少见的敢于直谏的大臣，司马迁说他“为人性倨，少礼，面折，不能容人之过。合己者善待之，不合己者不能忍见，……好直谏数犯主之颜色”“亦以数直谏，不得久居位”，他见到如日中天的丞相田蚡，亦不像其他二千石那样“拜谒”——屈膝顿首两手着地甚至叩头及地，不过是“揖之”——拱手弯腰而已。他对公卿从谏承意的做法颇为不满，包括当时得宠的张汤、公孙弘都不入其眼。正因如此，他在仕途上屡屡受挫，止步于二千石，昔日的小吏公孙弘与张汤已

升至三公，以致对武帝口出怨言“陛下用群臣如积薪耳，后来者居上”（史120/3105-3111）。不同人在官场上发展道路的曲折难易也为同侪与后人提供了取舍效法的标尺。

因此，随后的时代，谏臣日少，甚至连不修人事的大臣亦益发罕见。宣帝时的司隶校尉盖宽饶“刺举无所回避，小大辄举”“为人刚直高节，志在奉公”，但是“深刻喜陷害人，在位及贵戚人与为怨”，同时又“好言事刺讥，奸犯上意”，结果在仕途上受到影响“不得迁，同列后进或致九卿”，太子庶子王生曾写信劝宽饶，并引《诗·大雅》“既明且哲，以保其身”告诫他要“直而不挺，曲而不诎”，而不纳。后终因上封事被宣帝认为是“怨谤”而令二千石议，虽有人上书替他辩护，说他“进有忧国之心，退有死节之义，上无许、史之属，下无金、张之托，职在司查察，直道而行，多仇少与”，不应因言或罪，许、史乃宣帝外家，金、张是得宠的近臣。恐怕还是得罪的当轴不少，人微言轻，这些话均未打动宣帝，终被下狱，入狱前宽饶在北阙下愤而自杀，“众莫不怜之”（汉77/3244-3248）。自刎于北阙乃是公开的抗议，尽管为众人所怜惜，这种悲壮的结局也会使后来者望而却步。

宣元时的大儒严彭祖也算是个少有的异类。彭祖为酷吏严延年之弟，据《汉书·儒林·严彭祖传》：

彭祖为宣帝博士，至河南、东郡太守。以高第入为左冯翊，迁太子太傅，廉直不事权贵。或说曰：“天时不胜人事，君以不修小礼曲意，亡贵人左右之助，经谊虽高，不至宰相。愿少自勉强！”彭祖曰：“凡通经术，固当修行先王之道，何可委曲从俗，苟求富贵乎！”彭祖竟以太傅官终。（汉88/3616）

按《百官公卿表下》元帝初元五年（前44年）条，彭祖以该年为左冯翊，二年迁太子太傅（汉19下/816）^[18]，应是日后成帝的太傅。永光四年（前40年）尚在任，见《韦玄成传》（汉73/3117），卒年不详。

时人从不同角度观之，对彭祖的看法截然不同，延年兄弟五人皆有吏才，至大官，东海号其母曰“万石严姬”（汉90/3672），一派艳羡。官场中人，则对其不修人事，难以高迁而感到惋惜。他自己则恪守先王之道，拒绝委曲从俗，不事权贵，不求富贵，与前述张汤的经历适成对比。

见于记载的不事权贵者还有成帝时的杜业，业乃杜周曾孙，杜周自廷尉小史最终官拜御史大夫，名列三公。业“有材能，以列侯选，复为太常。数言得失，不事权贵，与丞相翟方进、卫尉定陵侯淳于长不平”（汉60/2678），实际举止亦不尽然。而真正敢于挑战权臣的是元、成时的王章，先是元帝时与陈咸一道“毁中书令石显”，结果为显所陷，免官。成帝时复任京兆尹，又不计旧恩，上封事且面见成帝，言王凤不可任用，“时帝舅大将军王凤辅政，章虽为凤所举，非凤专权，不亲附凤。会日有蚀之，章奏封事，召见，言凤不可任用，宜更选忠贤。上初纳受章言，后不忍退凤”（汉76/3238），不幸王章与成帝对话时隔墙有耳，消息传到王凤耳中，他以退为进，先行上奏乞骸骨，言辞哀惋，成帝读罢主意突变，反而治王章罪，后王章死狱中，妻子远徙合浦（汉98/4020-4023），挑战权臣以失败告终，还搭上自己的性命。数年后犹被近臣对哀帝提起，认为“京兆尹王章坐言事诛灭，智者结舌，邪伪并兴”，将其归为“行事之败，诚可畏而悲也”（汉75/3190），当是看到其恶果而产生的感慨。

帝国体制下，君臣双方的需求共同构成信—任关系存在的基础，并使之发挥了声望、财富再分配的作用。具体到臣下，官场中正反两面的人生经历无疑会成为诸人行动的指南。官场风气逐步转为趋炎附势、阿谀逢迎为主，正是在一桩桩身边事例的展现与示范、官场后进者的学习与模仿中不断塑造出来的，蕴含其中的是臣子对富贵的追求，这种追求因自身位置不同而存在不同层次，最高者莫过于君宠，暂时无望者，则寄希望于权贵与贵人。这种不断的追求，维持着体制的再生与延续。

[1] 翟学伟在研究现代中国人时指出：“在中国人的关系当中，安全感是建立在相互信任的基础上的，而最好的信任是不证自明的，尤其是在家人关系中，因为中国从不怀疑家庭成员（中国话叫‘放心’）”，见所著《中国人的关系向度及其在互联网中的可能性转变》，收入《中国人的关系原理：时空秩序、生活欲念及其流变》，北京：北京大学出版社，2011年，第306页。此说虽是针对现代中国人而发，亦可为认识古人提供些参考。

[2] 具体考证参大庭脩：《西汉的将军》，收入所著《秦汉法制史研究》，中译本，上海：上海人民出版社，1991年，第315页；廖伯源：《试论西汉诸将军之制度及其政治地位》，收入《历史与制度》，第161页。

[3] 参安作璋、熊德基：《秦汉官制史稿》上册，第106-108、242页；杨鸿年：《汉魏制度丛考》“宫卫制度”条、“南军北军”条，第22-26、27、185-190页；廖伯源：《西汉皇宫宿卫警备杂考》，《历史与制度》，第2-10页；张金龙：《魏晋南北朝禁卫武官制度研究》上册，北京：中华书局，2004年，第29-34页；孙闻博：《秦汉军制演变史稿》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第74-78页。

[4] 此种被称为“换印制度”“同官而前后改颁官印”的做法，秦代已经出现。西安相家巷出土的秦代封泥中，中央职官中约有27.3%的品种有一印多式现象，地方职官中约有8.3%的品种有一印多式现象，原因有多种，其中包括新任官吏重新颁发，见周晓陆、路东之：《秦封泥简论》，收入所编著《秦封泥集》，西安：三秦出版社，2000年，第78页；汉代的情况亦是如此，见孙慰祖：《古封泥述略》，收入所主编《古封泥集成》，上海：上海书店出版社，1994年，第17-18页；孙慰祖：《封泥：发现与研究》，上海：上海书店出版社，2002年，第82-84页。关于汉代拜官刻印及继任颁新印问题，可参赵翼：《陔余丛考》卷二六“换官不换印”条，校点本，石家庄：河北人民出版社，1990年，第523页；王献唐：《五灯精舍印话》“古印之先铸后刻”与“官名官署印制之变迁”条，青岛：青岛出版社，2009年，第268-269、317-318页。甘肃敦煌悬泉汉简中亦有与此相关的资料：“上印绶，谨牒书印章谓上御史府，请为更刻，移中二千相佈告属县官，毋听亡印，如律令，敢言之”（VT1311③：294）、“令史周生宗上印绶御史府，从者一人，凡二人，人再食，食三升，东”（IIT0115③：318），见张俊民：《悬泉汉简所见人名综述（四）——以敦煌太守人名为中心的考察》，《简帛研究2005》（2008年），后收入所著《简牍学论稿——聚沙篇》，兰州：甘肃教育出版社，2014年，第384页；以及范正红：《西汉“临淄丞印”封泥同文异印现象探讨》，收于《西泠印社》第31辑（2011年3月），杭州：西泠印社出版社，2011年，第51-58页，感谢游逸飞先生示知此文。魏晋以后的情况可参周一良：《魏晋南北朝史札记》“《宋书》札记·新任官铸

新印”，北京：中华书局，1985年，第171页。

[5] 见《汉官旧仪》卷上，孙星衍辑、周天游点校：《汉官六种》，第35页；并参王献唐：《五灯精舍印话》“汉官授印仪式”条，第332-333页。

[6] 严耕望、傅乐成、廖伯源、上野有美子均已指出此点，分见所著《秦汉郎吏制度考》，第297页；《西汉的几个政治集团》，1952年初刊，后收入所著《汉唐史论集》，台北：联经出版事业公司，1977年，第10页；《试论西汉诸将军之制度及其政治地位》，《历史与制度》，第160-161页；《前汉文帝期の政治における一考察》，《史窓》第58号（2001年），第307-308页。陈苏镇的看法不尽相同，见《汉文帝“易侯邑”及“令列侯之国”考辨》，《历史研究》2005年第5期，后收入所著《两汉魏晋南北朝史探幽》，北京：北京大学出版社，2013年，第171-172页，此说实未能洞察文帝与汉廷大臣间关系的底蕴。兹可再举一事为证：据史汉《文帝纪》，随刘恒入长安的代国群臣数量应不多，薄昭、宋昌之外，“张武等六人乘（六）乘传”而已（史10/414、汉4/106），另外可考的或有卫绾一人。文帝元年三月，帝云“诸从朕六人，官皆至九卿”（《史记》卷一〇《文帝本纪》，第420页）。之所以随从甚少，恐是汉廷大臣限制所致。三年五月（《史记》系“六月”）文帝“因幸太原，见故群臣，皆赐之，举功行赏，诸民里赐牛酒，复晋阳、中都民三岁。留游太原十余日”（史10/425、汉4/119），说明有相当数量的代国大臣没能进入长安。相比之下，昌邑王刘贺入长安继承皇位时，带来的群臣从官则有二百多人（汉68/2939、2940、2946），足见刘恒入长安时汉廷诸臣左右时局力量之强大。此后功臣逐渐凋零，影响减退，但文帝心中的阴影当终生未消。

[7] 文帝后六年（前158年）冬，匈奴入侵，朝廷派数路大军备胡，其中有“将军张武屯北地”，《史记》卷一〇《孝文本纪》，第432页；《汉书》同，此张武亦应就是郎中令张武。西汉武帝以前将军不常置，应与数年前防备匈奴的安排相同，参安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》上册，第244-245页；廖伯源：《试论西汉诸将军之制度及其政治地位》，《历史与制度》，第138、159-166页。

[8] 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，第384页注意到张武任职23年一事，还举出其他任期超长的例子，光禄勋位上还有数位：徐自为26年，王恬启25年，于永16年，周仁13年。

[9] 相关分析见邢义田：《张家山汉简〈二年律令〉读记》“一、汉廷与诸侯国”，收入所著《地不爱宝》，北京：中华书局，2011年，第144-151页；臧知非：《张家山汉简所见汉初中央与诸侯王国关系论略》，《陕西历史博物馆馆刊》第10辑（2003年），第308-314页；陈苏镇：《汉初王国制度考述》，《中国史研究》

2004年第3期，后收入所著《两汉魏晋南北朝史探幽》，第139-156页；张忠炜：《秦汉律令法系研究初编》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第59-71页等。

[10] 颜学诚：《先秦诸子与“陌生人”：一个社会秩序的研究》，《考古人类学刊》第61期（2004年），第3-36页，感谢游逸飞先生示知此文。

[11] 关于此案，研究不少，最新的综合性分析见李建民：《女医杀人——西汉许平君皇后谋杀案新考》，收入所著《旅行者的史学——中国医学史的旅行》，第322-325、336-350页。

[12] 吕思勉、辛德勇便已指出此点，见《秦汉史》，第138页；《建元与改元》，第216页。

[13] 哀帝即位后，杜业上书便指出“王氏世权日久，朝无骨鲠之臣，宗室诸侯微弱，与系囚无异，自佐史以上至于大吏皆权臣之党，……陛下初即位，谦让未皇，孤独特立，莫可据杖”，正概括了当时的境况，见《汉书》卷六〇《杜周附杜业传》，第2681页。

[14] 彭卫：《汉代婚姻形态》，第274-276页；贾丽英较系统地讨论了此问题，认为史汉的《佞幸传》就是事实上的同性恋列传，西汉13位皇帝中10位成年的皇帝都是同性恋者，不过严格说来是双性恋者，而汉代典籍中最常见的用语是与上同卧起（男同性恋）和对食（女同性恋），贵族、官吏及至平民百姓中也不同程度存在，见所著《谁念西风独自凉——秦汉两性关系史》，第106-119页，特别是第106、107、111-112页。张杰编的《断袖文编》（壹），天津：天津古籍出版社，2013年，第42-43、45-50页，亦将《史》《汉》《佞幸传》收入其中，可见此说有相当的接受度。“与上同卧起”是否一定为同性恋的标志，容有疑问，文献所载同卧起者亦不乏宦官。

[15] 见《汉书》卷一九下《百官公卿表下》，第799-857页。

[16] 分见《汉书》卷七七《诸葛丰传》、卷八六《王嘉传》、卷七二《鲍宣传》，第3249、3490、3088页。

[17] 参杜正胜：《周秦城市——中国第二次“城市革命”》中篇六“市场”，收入所著《古代社会与国家》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1992年，第688-690页；侯旭东：《北朝的“市”：制度、行为与观念》，收入所著《北朝村民的生活世界》，第209-218页。

[18] 如王先谦所言，《百官公卿表下》原作“刘”彭祖，误，应是严彭祖，历官与此表吻合，《汉书补注》上册，第328页下。

六、儒臣与君臣信一任

说到臣下，儒生出身的臣下尤其值得注意。其他人主要通过行动参与对关系/宠的争夺，儒臣则身心兼具，行为之外，亦借助言辞投身其中。

以往研究中，常常会将行为（实践）与言说（表达）分别对待，前者划归一般历史学，后者成为思想史的禁脔。古人言行往往相互联系，尤其对于长期掌握言说霸权的儒臣，君臣关系上亦是如此。将言说置入语境，才能更恰当地认识其言；对照其行，才能更准确地理解其意。

翻检文献，不难看到许多大臣（几乎都是儒生背景）著书立说，以及上奏或封事，利用各种机会与方式，对于皇帝应该亲近哪些人、不该亲近哪些人发表意见、施加影响。其中，抽象阐述原则者少，多半是针对现实中的情况有感而发。所言是在规劝皇帝，更是企望由言而行，影响皇帝亲信的任用，实际亦是在争夺亲信位置。

目前所见较早的是高祖时的陆贾。他在《新语·资质》中举出前代若干事例后，对知贤任贤与佞幸之间的关系发表了高论，将不知贤归罪于“观听之臣不明于下”，导致人君获“闭塞之讥”，结果是“忠贤之士弃于野”“佞臣之党存于朝”“下不忠于君，……上不明于下，……是故天下所以倾覆也”（下/114），将重用忠贤与佞幸看作势不两立，不可替代，且置于关乎天下存亡的高度。

贾谊则将王者官人区分为：师、友、大臣、左右、侍御、厮役六种，概括了六者各自的特点，差别不在于职位高下与出身贵贱，而是对人君的态度与行为取向，如“知足以谋国事，行足以为民率，仁足以合上下之欢；国有法则退而守之，君有难则进而死之；职之所守，君不得以阿私托者，大臣也”“柔色伛偻，唯谀之行，唯言之听，以睚眦之间事君者，厮役也”。与不同的官人为伍，结局大不相同：“与师为国者帝，与友为国者王，与大臣为国者伯，与左右为国者强，与侍御为国者若存若亡，与厮役为国者亡可立待也”^[1]，同样将人君选择亲近与国家前途

命运捆绑在一起。这些言论尚较朴素，没有和阴阳五行灾异说相结合。随着儒生逐渐跻身朝廷高位，宣帝以后结合了灾异论的新版言论开始登上舆论舞台。

地节二年（前68年）霍光死后，宣帝得以亲政，但霍光子侄亲信等继续“宿卫内侍”，次年夏，长安雨雹，大行治礼丞萧望之对宣帝委派的官员讲述了他对灾异的解释。在引述了春秋时期的先例后，他说：

今陛下以圣德居位，思政求贤，尧舜之用心也。然而善祥未臻，阴阳不和，是大臣任政，一姓擅势之所致也。附枝大者贼本心，私家盛者公室危。唯明主躬万机，选同姓，举贤材，以为腹心，与参政谋，令公卿大臣朝见奏事，明陈其职，以考功能。如是，则庶事理，公道立，奸邪塞，私权废矣。（汉78/3273）

直接指出阴阳不和的根源是“大臣任政，一姓擅势”，将矛头对准了霍禹、霍山等，对策则是任用宗室，推举贤才，以之担任心腹，参与政务谋划，来取代霍氏。此番话正中宣帝下怀，望之随即被提拔为谒者，受到重用。因宣帝即位起便生活在霍光阴影下，对其早已不满，只是自己力量单薄，不得不隐忍苟安，霍光一死，则现转机，望之上书道出了宣帝的心声，因此迅速赢得信任。其言亦在提醒宣帝如何选择心腹，希望用贤才占据这一关键位置。宣帝很快就开始将霍光子侄从宫中调离，首先是将霍光的女婿范明友调任光禄勋，具体时间在地节三年四月戊申以后（汉19/803），一定与萧望之所言有直接关系。望之之所以要求“愿赐清闲之宴，口陈灾异之意”，亦是因霍山领尚书（汉78/3273），担心写成文书会被霍氏中途截留。

宣帝解决了霍氏后，“外戚许、史、王氏贵宠”，谏大夫王吉上书言得失，其中有：

臣闻圣王宣德流化，必自近始。朝廷不备，难以言治，左右不正，

难以化远。……故谨选左右，审择所使；左右所以正身也，所使所以宣德也。《诗》云“济济多士，文王以宁”，此其本也。

后文又说“宜明选求贤，除任子之令。外家及故人可厚以财，不宜居位”，结果宣帝以为“其言迂阔，不甚宠异”，王吉亦谢病回乡（汉72/3063、3065）。前文泛泛而言，尚可接受，后面直指宣帝的亲故，且要用贤人取代他们，外家故人不会同意，依靠他们的宣帝亦无法认同，视为“迂阔”还算留有情面。这种论调并非王吉所独有，后来不时还可以听到类似的说法。

如前所述，元帝时萧望之与刘向受到重用，但又与另外得到元帝信任的宦官弘恭、石显，外戚史高、史丹等人有隙，萧、刘均曾表示要求元帝罢免宦官。本传概括指出“望之以为中书政本，宜以贤明之选，自武帝游宴后庭，故用宦者，非国旧制，又违古人不近刑人之义，白欲更置士人，繇是大与高、恭、显忤”（汉78/3284），其建议欲用贤明士人取代宦官作为皇帝近臣，尤其威胁到弘恭与石显的前途与利益，埋下了日后被史高等谮而自杀的伏笔。初元二年（前47年）冬，再次地震，恭、显及外戚许、史子弟等欲将此灾异归罪于萧望之，刘向曾使自己的外亲上变事，称颂萧望之等“忠正无私”，并举例将天变归于弘恭所致，并说“臣愚以为宜退恭、显以章蔽善之罚，进望之等以通贤者之路。如此，太平之门开，灾异之原塞矣”，自然遭到恭、显等的嫉恨与反扑，致使刘向被免，十二月，望之自杀（汉36/1930-32），反而加速了败局。^[2]

这两位直接与深得元帝信任的宦官为敌，要求代之以贤人，引起对方的反击亦是自然。同年七月，因地震，“赦天下，举直言极谏之士”，翼奉奏封事，分析了不同时节地震的原因，认为此时乃“阴气盛矣”所致，随后说：

古者朝廷必有同姓以明亲亲，必有异姓以明贤贤，此圣王之所以大

通天下也。同姓亲而易进，异姓疏而难通，故同姓一，异姓五，乃为平均。今左右亡同姓，独以舅后之家为亲，异姓之臣又疏。二后之党满朝，非特处位，势尤奢僭过度，吕、霍、上官足以卜之，甚非爱人之道，又非后嗣之长策也。阴气之盛，不亦宜乎！（汉75/3173-3174）

此封事针对元帝外家，借助对灾异的解释，希望元帝裁抑外家权势，重用同姓宗室和异姓的贤能之士，并引用前代败亡的外家来提醒元帝，认为重用外家对外家自身及刘氏子嗣均不利。利用灾异来表达对朝廷人事的看法，是汉人常见的论证方式，其言恳切，事例鲜明，恐怕因此封事未触及弘恭、石显等的安危，却涉及其同党的前途，故不曾转呈元帝，故“未见省答”。翼奉亦因此躲过了排挤或打击。

贡禹任御史大夫在初元五年（前44年）六月至十二月，其间数言得失，后曾专门上言反对赎罪，认为这种作法是“舍法度而任私意，奢侈行而仁义废也”，随后希望元帝“正己以先下，选贤以自辅，开进忠正，致诛奸臣，远放谄佞，放出园陵之女，罢倡乐，绝郑声”，等等，并称“如此不解（懈），则三王可侔，五帝可及”。贡禹关注的内容虽多，除了元帝自身之外，首要的是选贤放佞，清理身边近臣。“奸臣”“谄佞”虽未明言，依贡禹儒生的背景与官场的经历，一手遮天的弘恭、石显与许、史子弟自然是最大的嫌疑。元帝将其上言交由大臣集议，据其建议采取了一些措施（汉72/3079），但上引为贡禹列在前面，他认识最为重要的数条，涉及皇帝身边亲信的任用，则未得到采纳。此时萧、刘等已被排挤，或自杀或免为庶人，元帝身边早已是弘恭、石显一手遮天，且两人深得人主信用，贡禹能拜为御史大夫，两人出力甚多，元帝显然不会认为贡禹所指是他们，大臣集议中更不敢将矛头指向两人，挑选些细枝末节的措施来应付元帝，搪塞贡禹。贡禹的上言，或可看作一种表明儒生身份的“仪式性”言辞。

永光二年（前42年）三月日蚀，元帝下诏令内郡举茂材异等贤良直

言之士各一人（汉9/289），匡衡上疏言政治得失，引述《诗经》例证之后说：

治天下者，审所上而已。……贤者在位，能者布职，朝廷崇礼，百僚敬让。道德之行，由内及外，自近者始，然后民知所法，迁善日进而不自知。

强调自皇帝身边与京师开始向四周辐射展开教化。这其实是儒家一贯的看法。关于如何实现，其建议亦是自皇帝开始“减宫室之度，省靡丽之饰，考制度，修外内，近忠正，远巧佞，放郑卫，近《雅》

《颂》，举异材，开直言，任贤良之人，退刻薄之吏”等等，自内而外推衍，最终“大化可成，礼让可兴”（汉81/3335、3337），思路和措施与贡禹几乎一致，都包含了任贤远佞，增益的主要是削减宫廷开支。其说辞打动了元帝，因而拜为光禄大夫、太子少傅。其言均属儒家老生常谈，史称元帝好儒确非虚言。

这些反复出现的言辞其实都是闪烁其辞，既有所指，又无所指。不断变换话语，重弹儒家的旧调。它们不时的出现，镶嵌在朝廷文书行政的话语中，微妙地发挥作用：想附会，则可以找到明确所指，若群臣均慑于权贵宠幸的淫威，则视而不见，装聋作哑。龙颜大悦并不等于能切实落实，这也就决定了这类言辞会借助各种机会卷土重来，尤其是遭遇各种灾异时。

匡衡任太子少傅期间，面临元帝爱幸傅昭仪及定陶王，宠逾皇后与太子，上疏力谏，引经据典，强调嫡庶之别，说“故圣王必慎妃后之际，别嫡长之位。礼之于内也，卑不逾尊，新不先故，所以统人情而理阴气也。……如当亲者疏，当尊者卑，则佞巧之奸，因时而动，以乱国家”，所以“《诗》云‘于以四方，克定厥家’，传曰：‘正家而天下定矣’”（汉81/3340），这有其身为太子少傅之职责，亦有儒家强调嫡庶的思想在，是对既有地位的维护与可能威胁的抵御。

成帝在位期间，先是外戚王氏势力不断膨胀，势倾公室；后有成帝专宠赵氏姊妹，在儒生看来，两人出身低贱，因色相得宠，飞燕甚至被立为皇后，大臣反对的上言或封事颇多，见于记载的有杜钦、谷永、刘向、王章、梅福、王仁、刘辅、譙玄等人，具体场合往往是出现日蚀或其他灾异，皇帝求直言极谏，应举对策之时^[3]，刘向编撰《说苑》，首列“君道”，次以“臣术”，收集了很多先秦君臣故事，间以自己的概括与评论，如立君的目的、臣术的“六正六邪”之类，目的亦是劝谏成帝。

哀帝时亦是如此，无论是对于即位之初重用外家丁、傅氏，还是后来专宠董贤，都招致大臣的力谏，见于记载的有李寻、王闳、王嘉、杜业、郑崇、鲍宣、毋将隆等。^[4]

这些谏言言辞或有不同，基本想法并无区别，无需繁引。究其所述，思考方式实不出董仲舒在武帝对策第一策中所言：

故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不壹于正，而亡有邪气奸其间者。是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷孰（熟）而草木茂，天地之间被润泽而大丰美，四海之内闻盛德而皆徕臣，诸福之物，可致之祥，莫不毕至，而王道终矣。（汉56/2502-2503）^[5]

这是一种以皇帝为中心，自内向外辐射扩散，经朝廷、百官而影响万民，最终至自然天地的思路。由人君正可达至“王道终”的最高目标，属于没有时空限制、适用于所有人君的普遍真理与行动指南。此说视人君为实现人间与天地万物正常秩序的终极动力，将其作用推到极致，为现实中君主凌驾律令与百官之上，提供了思想资源；同时，也为儒生利用灾异规劝，乃至制约君主，预备了后门。这番既明确又充满灵活性的言辞，是“为儒者宗”的董仲舒留给后人的重要遗产，表达的正是当时儒生普遍笃信的基本思维框架。

追根溯源，这一思想战国时期已成为诸多思想家的共识之一^[6]，《荀子·王制》及《吕氏春秋·大乐》中亦均提到君主对天地自然的影响，董仲舒不过是融入了一些阴阳灾异说作为包装，更便于儒生利用灾异劝谏皇帝。对策所言是以动态的方式表达的，而真正实现后的理想状态则如元帝永光四年（前40年）八月日蚀所下诏书所说，是“明王在上，忠贤布职，则群生和乐，方外蒙泽”（汉9/291），亦如成帝建始三年（前30年）十二月因日蚀下诏书所说：“君道得，则草木昆虫咸得其所；人君不德，谪见天地，灾异娄（屡）发，以告不治”（汉10/307），与此相悖，则会产生各种灾异现象。循此思路，致灾原因最终会归于皇帝的言行与心志^[7]，到西汉末年则发明出因灾异而咎责三公的做法^[8]。

再深究，应与先秦以来流行的君主产生的思想相连。春秋战国时期，无论儒法还是墨，多认定百姓无法自我管理，君主应需而生。《左传·襄公十四年》师旷所说：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性”，到了西汉后期，则发展为“天生众民，不能相治，为之立君以统理之”（汉10/307）。《商君书·开塞》则有更细致的描述，如何从“天地设而民生之”，一步步从亲亲爱私到上贤、贵贵，最终走到“立君”，其中关键是“民道弊”；同书《君臣》亦说“古者未有君臣上下之时，民乱而不治。是以圣人列贵贱，制爵位，立名号，以别君臣上下之义”。《墨子·尚同下》亦有相关的描述，只是认为天子乃选贤而生。三家在君主如何出现以及如何治民上有分歧，但对于为何产生君主，却颇为一致。简单地说，就是百姓不行。

当然，儒家眼中，君主虽是必须，但并非皆是尧舜之类圣王。按贾谊的看法，分为“上主”“中主”与“下主”三类，尧舜乃上主，“可引而上，不可引而下”，不会为恶；下主如桀纣，“可以引而下，不可引而上”，不会为善；中主如齐桓公，善恶全看左右。依贾谊的标准，中主恐占绝大多数，这类君主“又似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑。得善佐则

存，不得善佐则亡”^[9]，近朱者赤，近墨者黑，慎选左右十分关键，所以儒臣对皇帝本人及其左右十分关切，并常借助出现灾异之机进言劝谏，试图规范皇帝的举止及对左右的选用。不止皇帝应遵循君道而行，亦希望其左右为贤良有德之人所占据，以保证皇帝举止合道，《孟子·离娄上》有所谓“惟大人为能格君心之非”，正是此意。后妃选择亦绝非皇帝个人的私情，需有德者充任，因色取宠十分危险，此不仅关涉继嗣，更关涉社稷与王道^[10]，且正如其常用的阴阳之喻所传达的，这是一种关系态，阳（君）主阴（臣）辅方为正常，一旦阴盛则不利于阳。宦官乃刑余之人，儒生眼中已不属于人了^[11]，当然更非小人，距离君子就更遥远了，君主自然不应亲近，更不能宠信^[12]。

儒生乃至儒臣头脑中的这些观念，来自幼年反复学习的儒家经典与工作中不离左右的律令。《汉书·食货志序》描述如何治民，说百姓“八岁入小学，学六甲、五方、书、计之事”“十五入大学，学先圣礼乐，而知朝廷君臣之礼”，这虽说属于“先王制土处民，富而教之之大略”，在汉代亦得到落实。《苍颉篇》一类字书之外，《孝经》《论语》以及五经是儒生必读之物。依司马迁之父司马谈的观察，儒者“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也”（史130/3290），这一概括与班固的描述如出一辙，均指出儒家看重君臣父子秩序。不妨看一下《韩诗外传》，这是西汉人韩婴所撰，罕见地流传到今天。内容是引《诗》证事，这派解《诗》的学说，汉文帝时立为官学，韩婴因此做过博士。流传中虽间有改易，亦可见当时儒生讲经、学经之一斑。书中引述故事颇多，核心的确不离君臣父子，如何治国理政，如何为人。除了反复提到三代先王圣贤所为、桀纣如何败亡之外，对于君主的地位、辅弼的作用，也有不少概括，如“君者，民之源也。源清则流清，源浊则流浊”“夫人性善，非得明王圣主扶携，内之以道，则不成君子”“天子居广厦之下，帷帐之内，……视不出阊，莽然而知天下者，以有贤左右也”“辅弼左右，所任使者，有存亡之机，得失之要也”“得贤则昌，失贤则亡”等。^[13]《外传》中还借孔子与子夏的对话，概括了《尚书》的精

神，子夏说：“《书》之于事也”“上有尧舜之道，下有三王之义，弟子所受于夫子者，志之于心不敢忘”，孔子认为子夏还只是见其表，不及其里，未尽精微，可是，孔子最终也没道出所谓堂奥为何。^[14]子夏所言，恐怕也就是一般儒生能从《尚书》中体会到的：先王治国的原则。

《汉书·儒林传》还说“（韩婴）作《内外传》数万言，其语颇与齐、鲁间殊，然归一也”（88/3613），西汉讲《诗经》主要集中在齐、鲁与燕赵三地，“燕赵间言《诗》者由韩生（婴）”，如班固所云，具体解说有别，宗旨不二。上述反复出现的内容，恐即那相同的内核。儒生自幼必读的《孝经》《论语》，同样浸透着上述思想，自不待言。而任吏为官必需通晓的律令，如张家山汉简《二年律令》“津关令”，近二十条中不是冠以“制诏御史”、便是殿以“制曰可”，均指向律令背后存在的更高权威。在这些文本的反复熏习下，君臣秩序与君主至高无上，贤人应左右辅弼等观念落地生根，儒生登上朝堂，按照圣贤明君的标准衡量与要求今上，并卷入争夺其左右，就毫不奇怪了。

基于上述思考，使得皇帝的左右，不分性别，沦为一个多方行为、言辞交织与争夺的重要战场。恩情、私宠与公道、文字、先例在此碰撞角逐，邓通与韩嫣多次沦为儒生的反面教材，用来警示皇帝^[15]，灾异往往成为引发纷争的导火索，其背景多半是儒生看来不合适的亲宠周旋皇帝左右。这种对位置的争夺，实际就是对关系的争夺。类似的言语之争在后代亦不时出现，成为历史中屡见不鲜的老生常谈。

争夺背后是儒生理解的皇帝职分与现实中皇帝行为之间的纠结。历史上的皇帝大多是凡人，甚至为庸人，英明之君凤毛麟角，扬雄便明言“圣君少而庸君多”^[16]，实际作为与儒生理想相去甚远，双方之间矛盾居多。儒生看来，皇帝身为“人主”，乃是“公”的化身，应该“公”而忘“私”或无“私”。这种“公”指“普遍”或“全体”，带有强烈的规范意义，与此相对的“私”则是负面的^[17]，为此需要任用贤人，并远离小人近

习^[18]。儒生眼中的贤人乃精通先王之道并勇于实践的儒生，这就要求皇帝重用此类人。现实中，皇帝自幼生长于家庭，生母、母家亲属、乳母与宦官等伴随其成长，感情往往难以割舍，即位后信任并惠及他们亦不意外，成婚后对某位或几位后妃产生爱宠，恩溉父兄，亦属正常。若用儒家的话语，是先有私，后入于公，但在儒生看来，这些人出身往往并非儒生，不明先王之道，沉溺自家私利，罔顾朝廷社稷，因而成为口诛笔伐的靶子，皇帝公私兼顾亦无法容忍。儒生以势不两立的态度看待公与私的关系，没有给皇帝私人感情与关系任何生存空间，与皇帝的想法与做法摩擦不断，自然难以避免。汉代以降，纠葛状况持续了二千年。此种情形源于古人“公私”观念上领域意识淡薄，“公”与“私”之间并无明晰的界限。^[19]

[1] 《新书》卷八《官人》，第292-293页。

[2] 关于此时利用灾异进行政治斗争的情况，还可参陈侃理：《刘向、刘歆的灾异论》，《中国史研究》2014年第4期，第79-80页，收入所著《儒学、数术与政治：灾异的政治文化史》，北京：北京大学出版社，2015年，第111-113页。

[3] 《汉书》卷六〇《杜周附杜钦传》，建始三年（前30年），日蚀地震诏举贤良方正直言，钦上对，第2671-2672、2674页；卷八五《谷永传》，建始三年（前30年）冬日食地震同日发，诏举方正直言极谏之士，谷永应举对策，第3443-3447页，永始二年（前15年），黑龙见东莱，谷永复对尚书问，阐述后宫专宠之危害，第3460页；卷三六《刘向传》，上封事极谏王氏之害，《通鉴》定为阳朔二年（前23年），钱穆：《刘向歆父子年谱》亦赞同（《两汉经今古文平议》，第47页），恐不确。当早于王章被诛，第1960-1962页；卷九八《元后传》，事在阳朔元年（前24年）冬，第4020-4021页；卷六七《梅福传》，王章被诛后上书，第2919-2922页；《汉纪》卷二六“永始元年（前16年）”，第453页；卷七七《刘辅传》，永始元年（前16年）四月，第3252-3253页；《后汉书》卷八一《独行·谯玄传》“（成帝）立赵飞燕为皇后，后专宠怀忌，皇子多横夭，玄上书谏曰”云云，玄上书当在元延二年（前11年）前后，第2666-2667页。

[4] 《汉书》卷七五《李寻传》，哀帝即位初，因灾异求极言，李寻对言，要求少抑外亲，选拣左右，举有德行之士，第3191页；余下诸人上言，据《汉纪》卷二

九，多集中于建平四年（前3年），《汉纪》卷二九“建平四年”，梁州刺史杜业举为中正上言，谏外戚丁、傅甚盛，第504页；王闳谏宠董贤，第513页；《汉书》卷八五《王嘉传》，谏封赏董贤，元寿元年（前2年），复谏宠董贤，第3494-3496、3498页；卷七二《鲍宣传》，“丁、傅子弟并进，董贤贵幸，……（宣）上书谏”，第3087-3091页；卷七七《郑崇传》，“上（哀帝）欲封祖母傅太后从弟商，崇谏曰”云云，第3255-3256页；同卷《毋将隆传》，谏给董贤武库兵器，第3264页。

[5] 福井重雅在分析董仲舒的“天人三策”时，对此段文字所在的对答，是否为对策本来的样式，抱有疑问。认为是从其他地方摘录的文章而置入此处，时间则是建元六年（前135年）到元光初年间完成的；后文甚至认为是武帝以后其他人假托董仲舒之名撰写的，编入董的文章中，并为《汉书》所采纳。不过，《汉书》撰成前，已有人在引用董仲舒的言论，亦见于“三策”中福井怀疑的部分，实难以断然否认这些段落的作者为董本人，见所著《漢代儒教の史的研究—儒教の官學化をめぐる定説の再検討—》第二篇第三章“董仲舒の對策の再検討”，东京：汲古书院，2005年，第336-337、341-344、367、370页。即便如此，此段表述属于或被认为属于董仲舒应无疑问。

[6] 参尤锐（Yuri Pines）：《展望永恒帝国——战国时代的中国政治思想》，孙英刚译，上海：上海古籍出版社，2013年，第43-50页。

[7] 这套经过董仲舒改造的灾异论，陈侃理称为“人伦主义灾异论”，见所著《董仲舒的〈春秋〉灾异论》，《文史》2010年第2辑，第78页；董仲舒对灾异过程的概括及其贡献，见第68-70、81页；复见所著《儒学、数术与政治：灾异的政治文化史》，第43-46、55、58-59页。两处表述略有不同。

[8] 这一做法产生的背景，参陈侃理：《罪己与问责——灾异咎责与汉唐间的政治变革》，《中国中古史研究》第二卷，北京：中华书局，2011年，第23-47页，又见所著《儒学、数术与政治：灾异的政治文化史》，第189-210页。

[9] 见贾谊：《新书》卷五《保傅》，第198-199页。

[10] 这种思想并非仅见于西汉，后代儒臣均恪守此说。北宋哲宗挑选皇后，以及数年后废孟氏立刘氏上的表现，即是一例，见方诚峰：《北宋晚期的政治体制与政治文化》第三章，北京：北京大学出版社，2015年，第112-118页。

[11] 《盐铁论·周秦》文学便说“古者，君子不近刑人，刑人非人也”，王利器校注本，北京：中华书局，1992年，第584页。

[12] 这样一种思维方式学者称为“关联性思维（correlative thinking）”，是中国人支配性的思维方式，与西方占主导地位的因果性思维方式相当不同，具体分析见郝大维（David L.Hall）、安乐哲（Roger T.Ames）：《期望中国——对中西文化的哲学思考》，施忠连等译，上海：学林出版社，2005年，第260-262、297、308-322页；同著者《汉哲学思维的文化探源》，施忠连译，南京：江苏人民出版社，1999年，中文版作者自序，第4-14页；关于自我的看法，作者概括为“焦点—区域式自我”，见该书，第26-48页。

[13] 《韩诗外传集释》，许维遹校释，北京：中华书局，1980年，卷五，第四、十五、十七、十八、十九章，第167、182、185、186、187页。

[14] 《韩诗外传集释》卷二，第二十九章，第73-74页。

[15] 如《汉书》卷八六《王嘉传》，嘉谏哀帝宠董贤时引，第3497页；《后汉书》卷四六《陈忠传》，忠谏安帝时提及韩嫣乘副车，引起江都王误会而致被赐死，第1563页；卷四八《爰延传》，延对桓帝上封事时提及武帝与韩嫣同卧起，第1619页；卷四九《仲长统传》引其《昌言·法诫篇》提及文帝至爰邓通，犹允许丞相摧折通，第1657页；卷六六《陈蕃传》，蕃上疏抨击宦官时引申屠嘉惩治邓通事，第2164页。

[16] 《法言》卷一二《先知》，汪荣宝义疏，北京：中华书局，1987年，第292页。

[17] 参陈弱水：《中国历史上“公”的概念及其现代变形——一个类型的与整体的考察》，收入所著《公共意识与中国文化》，台北：联经出版事业有限公司，2005年，第90-98页。

[18] 关于此问题，贾谊有详细说明，其中明言“左右前后，莫非贤人以辅相之”，见《新书》卷五《傅职》，第172-174页，引文见第172页。儒生心目中，凭功次晋升的官员与因任子而进者，缺乏材德，同属应摒斥的对象，见《汉书》卷五六《董仲舒传》与卷七二《王吉传》，第2512-2513、3065页。

[19] 陈弱水：《中国历史上“公”的概念及其现代变形——一个类型的与整体的考察》，收入所著《公共意识与中国文化》，第97-98、121-123页。中国古代“公”“私”观念所指亦经历变化，特别是在明代，相关研究见沟口雄三：《中国古代的公与私·公私》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第5-43页；更为细致而系统的梳理见陈乔见：《公私辨：历史衍化与现代诠释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第19-188页。按照马克斯·韦伯的看法，“只有在官僚制行政管

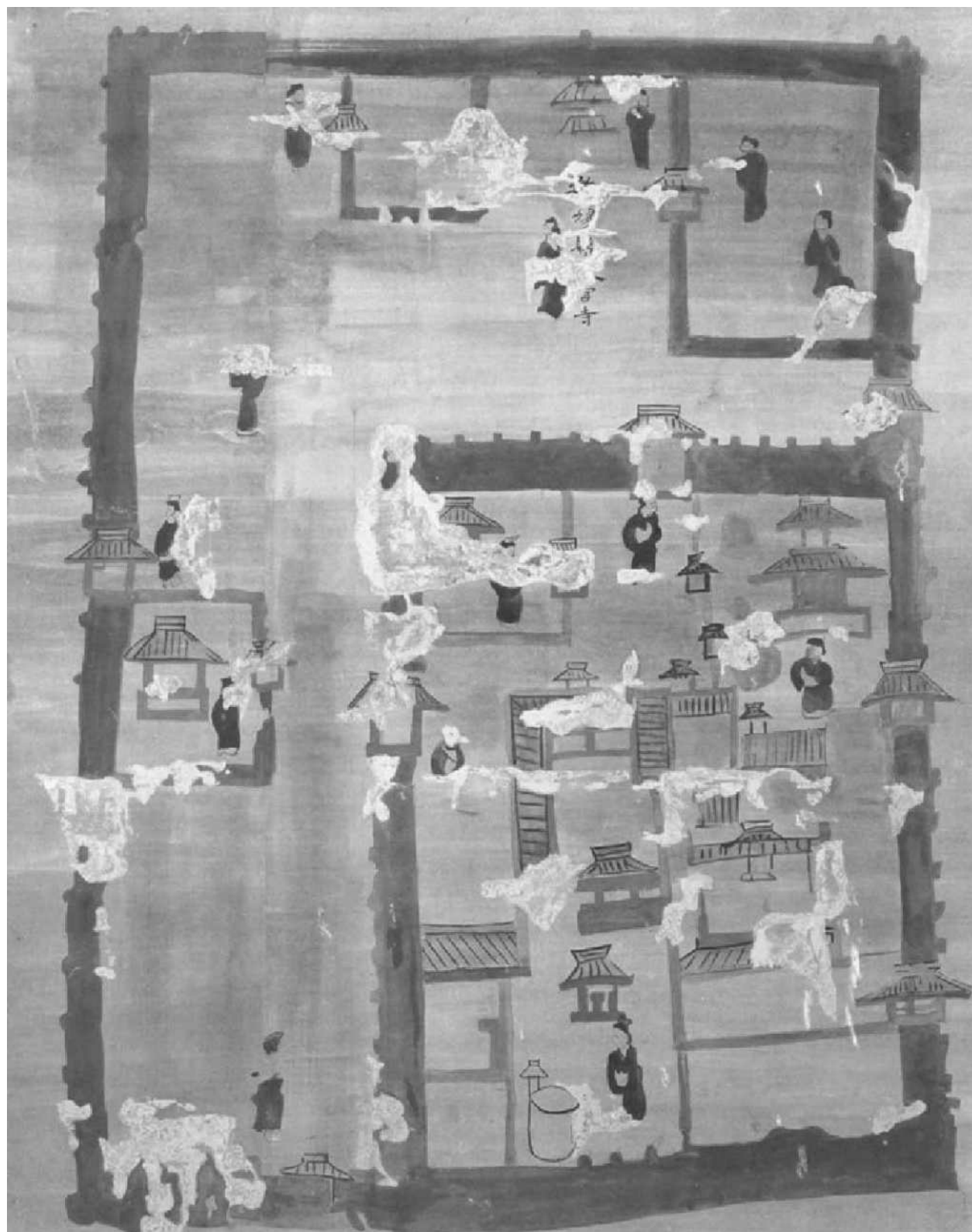
理完全实现了客观化以及法律实现了理性系统化之后，才能充分地在实质上把公私领域分离开来”，见《经济与社会》第二卷上册，阎克文译，上海：上海人民出版社，2010年，第1138页。

七、障隧、官寺与未央宫：宠与 信—任的层累构造



当我们的目光从皇帝居住的未央宫扩展到整个帝国，不难发现，不仅是皇帝周边，长安的各个官寺、贵族豪门的府第、境内各地各级官府亦多存在类似的多重关系，有些甚至已经固化为下属部门或机构的职能分工，生活其中的官吏亦以府主长吏^[1]为目标展开构建亲密关系的努力，争夺有限的官吏名位（员吏，不然就只能暂时利用“给事”等方式进入官府工作，俟有空缺再除补^[2]），自然，这类关系属于上下关系。不仅如此，远离长安的官吏们同样心系宫阙，冀求君宠。这类上下关系不仅与君臣关系同构，且与君臣关系相衔接。^[3]遗憾的是，传世文献聚焦于皇帝，对于其他官府，特别是郡县官府及其中的活动，只有浮光掠影的涉及，缺乏细致的正面描述。出土文书简牍数量虽多，却又局限于个别地区。限于资料，以下只能算是管窥蠡测了。

1.官府的构造：空间与人员



图一五 繁阳令官寺图（摹本）

除了在宫中服务的官员外（少府、卫尉、太仆和前期御史大夫寺），一般的丞相与诸卿的官府均兼为府主的私人住宅^[4]，郡府县寺的情况亦相似^[5]，其构造与皇宫类似，亦划分为办公区与后堂私宅生活区两大部分，中间设墙，以“门”来区隔^[6]，只有亲近者方可登堂入室。此外，办公区实际亦划分为不同区域，以府主视事的地点（称呼各有不同，丞相府则为百官朝会殿^[7]，其余则称“正堂”）为中心，按远近左右排列，还有属吏办公区。另外，郡县内还有部分机构不在郡府与县廷内，另有办公地点。郡县的丞一般与守令同署办公，亦由朝廷任命，常常负责各类文书的签署，与守令之间带有些相互牵制的意味，而郡尉时常驻扎在另外的县治，边郡甚至有两个或更多的都尉。^[8]此类官寺建筑格局两汉并无变化。^[9]

无论何种官府，人员构成上大致不外四类：长吏（府主、佐官）、属吏、官奴婢^[10]与在府中短期服役的士卒与刑徒，这些组成了公的一面。若细分，属吏中一部分是编制内的“员吏”，有俸禄，纳入国家的管理；另外一部分编外的属吏，为府主自行任用。西汉成帝时，按朝廷规定的编制，东海郡25人，所辖38个县级机构中最多的海西县为107人，实际往往要超过，东海郡府就有105人。^[11]这些属吏分为不同类别，来源亦不相同。依学者以往的研究，郡县属吏大致可分为门下与诸曹两类，前者与府主关系更亲近，后者主要负责具体事务^[12]，新近的研究则注意到秦汉时期郡县守令任吏权上由受限到扩展的变化，西汉晚期以前，守令的任吏权自由空间不大，所谓的辟除实际出现在西汉晚期，尤其是东汉时期^[13]，此说颇有道理，亦与传世文献及出土简牍反映的情况相符。

此外，官员个人家庭成员之外还有私奴婢，有些还会有多寡不等的宾客；以往不少学者认为武帝以后宾客消失或转化为官府中的属吏，具体去向，看法又有分歧，此说实际上不妥。昭宣以后，这类宾客即便在朝廷公卿的府第中依然存在^[14]。自武帝起，儒生开始步入政坛，一些

官员身兼儒宗，还有不少弟子^[15]，这些构成了“私”的一面。那些没有职务的诸侯王与列侯，则只有一些国官与家臣。上述几类人构成了他们平时接触较频繁的人员圈子。

2.举荐与关系

按照秦与西汉时期主要的选举方式——功次的基本原则，官吏的前途主要取决于自己日常工作的业绩，功劳多者居前，官吏按照功劳的多少排列，是为功次，功次居前者当先升迁。这种方式下，官吏只要认真完成自己的本职工作，就有升迁的机会与可能，所以昭帝时还有“戏车鼎跃，咸出补吏，累功积日，或至公卿”^[16]之说，文献中的确能见到由此升至卿相者，宣帝时的丞相丙吉和宣、元时的丞相于定国，即是其例。这种情况下，府主与属吏之间无需多少私人关系，亦如学者所指出的关系主要是“公而佐上”。^[17]随着文帝以后荐举、察举的出现与频繁使用^[18]，情况则发生微妙变化：因为此种方式依据的是自上而下的挑选与推荐，只有为府主所知晓或熟悉者，才有可能入选。此一设计逐渐推动府主与属吏乃至属民关系走向密切，属吏与属民需通过各种方式显示才干才能获得府主赏识与举荐，亦因此热衷仕途者不能不谋求与府主建立更密切的私人关系。^[19]随着荐举的出现，不仅官府的属吏，即便是宾客舍人之类私属亦获得了入仕的新渠道，且强化了两者间的关系。荐举成为对臣下职分的要求之一，不能荐才，反而会受到斥责。

的确，文帝以后，传世文献中能找到几位通过举荐而入仕的人物。洛阳人贾谊便是其中之一：

贾谊，雒阳人也，年十八，以能诵诗书属文称于郡中。河南守吴公闻其秀材，召置门下，甚幸爱。文帝初立，闻河南守吴公治平为天下第一，故与李斯同邑，而尝学事焉，征以为廷尉。廷尉乃言谊年少，颇通诸家之书。文帝召以为博士。（汉48/2221）

便是通过推荐，得到文帝任用。他被吴公召置门下，依当时任用属吏的职权，很可能是私吏宾客一类。类似的还有灌夫的父亲，颍阴人张孟：

尝为颍阴侯婴舍人，得幸，因进之至二千石，故蒙灌氏姓为灌孟。
（史107/2845）

张孟则属于颍阴侯的私属。两人能被推荐，一是吴公“甚幸爱”，一是“得幸”颍阴侯，私人间的亲密关系都少不了。除了私属，时任太子家令的晁错亦是因得到朝内外五位大臣的共同举荐而参加了文帝十五年的察举，对策得到文帝的赏识而为“高第”，并“迁中大夫”（汉49/2277-2299）。他如何得到五位大臣，包括三位列侯，一位朝中的廷尉和一位陇西太守认可的，令人好奇，可惜本传无载。大将军卫青家舍人上百，武帝尝“募择卫将军舍人以为郎”，卫青推荐的都达不到要求，最终逐个询问，不被重视的田仁与任安终于脱颖而出（史104/2780-2781），前文已及。个中原由，与两人家贫，“无钱用以事将军家监”有直接关系，卫青最先荐举的都是“舍人中富给者”，幸亏赵禹有事到卫青府上，先询问了一番，感到这些人均不中用，重新选拔，最后才发现了两位。此事可见府中私人关系的重要性。

图一六 江苏东海县尹湾汉墓出土4号木牍

更值得注意的是，最晚到西汉末年，无论科目，察举一次晋升的秩级要高于通常的以功次迁。据江苏东海县出土的尹湾汉简3、4号木牍，学者发现西汉成帝时，通过察举（察廉、秀才、方正等）升迁得快。145条记录中可供讨论任职原因的120例，其中“以功迁”“以功次迁”74人，占61.7%；以察举迁（廉、秀才、方正）21人，占17.5%，但后者升得快（低级的一次升2~4级，高级的1级）^[20]。从偶存的一郡资料管中窥豹，暴露了后来历史走向的一些征兆。正是因为以各种科目察举升迁得快，较之以功次升迁者更快地升至高位，从而逐渐占据了金字塔式官员队伍的上层，才会出现元、成以后儒生出身的官吏开始把持朝政的局面。身在官场的官吏自然也会了解此情况，若想要位至三公，就不能不采取相应的办法跻身捷径。

实行察举后，何时开始举主与被举者间的私人关系成为在下者猎取的对象，史书中并无明言，不过，“选举不实”罪名的出现与频繁使用，以及抨击“权门请托”集中爆发，大致可以看作构建私人关系已然成风的标志。武帝时设刺史，以六条诏书问事，第四条便是“二千石选署不平，苟阿所爱，蔽贤宠顽”^[21]，这里针对的是选任，没有专门提及推举，但已注意到存在任用私宠而妨碍贤人仕途的问题，且非个别现象，不然不会纳入六条中要求刺史督察。据程树德搜集的汉代史料，大致元、成时问题已出现且较严重，这与上文述及的官场风气变化基本同步^[22]。

这是一方面，随着察举的推行，府主与属吏、举主与希望被举者之间的关系变得功利起来，成为一种值得经营的对象。另一方面，亦是更为普遍且渊源久远的是，官员与私属、诸侯家庭内部人员间长期频繁的相处，基于各种原因，亦使其中的关系产生分化，形成亲疏远近，反复出现得宠者与一般性的隶属关系，甚至固化成官衙与宅邸中活动空间的

区隔。

武帝之姑馆陶公主寡居后，宠幸年轻俊美的董偃，“出则执辔，入则侍内”，只要一日散财不超过金百斤，钱百万或帛千匹，可随意动用公主的金钱结交长安士人，并据爰叔的计策而在公主府第见到武帝，“董君见尊不名，称为‘主人翁’”，于是“董君贵宠，天下莫不闻”，武帝原本打算在宣室殿宴请董偃，后经东方朔谏言武帝方改在北宫，降低了待遇（汉65/2852-2857）。昭宣时大将军霍光的家奴冯子都、王子方则是一人之下，万人之上，炙手可热。上官桀妻父有宠幸的充国（汉97上/3959）。受命毒死宣帝许皇后的女医淳于衍本是霍光之妻霍显的乳医（汉68/2952），能甘心替霍显干此大逆不道之事，非其亲信不可。燕王旦亦有幸臣寿西长、孙纵之、王孺，昭帝即位初曾派他们到长安打探消息（汉63/2751）；杜邺为大司马卫将军王商的腹心（汉85/3474）。这些都是文献中偶然保存下来的例子。而贵族家庭中“家监”恐怕都是主人深深信任，乃至宠幸者，如卫青家中者。

实际上，官员、贵族与周围的属吏、私属宾客与奴婢之间亲疏不等的关系并非个例，应该是普遍的，不仅见于官员、贵族与长期相处的私属、奴婢之间，就是在仅能共事数年的属吏中也会形成亲疏远近的关系。

不过，家奴除非赎为庶人，否则不能为官，只能在主人家里服侍。但如果主人权势熏天，亦可借此获利，霍光的宠奴冯之都之类，甚至能仗势欺人。

当然，只有属吏与宾客才可能，也才会期待由此得到赏识，步入仕途快车道。府主任职有期限，久任不太常见，要在较短时间内赢得府主青睐，需要展现出智慧与才干，对属吏是个挑战，但亦非不可能，至少属吏亦不会放弃。这并非无据的臆想，西北边塞的汉简中便有不少证据。

历时性观察，察举的出现与反复施用，乃至成为定制，成为推动官场中以及官民间看重私人关系的重要动力。此前，特别是战国时代，尤其是秦国，依法家思想设计政制，强调公义，刻意遏制官场中的私情与私恩，迫于秦制的强大压力，目标一定程度上得以实现。战国末年，荀子入秦一番实地考察后，在回答范雎的问话时，说：

入境，观其风俗，其百姓朴，其声乐不流污，其服不挑，甚畏有司而顺，古之民也。及都邑官府，其百吏肃然莫不恭俭、敦敬、忠信而不桀，古之吏也。入其国，观其士大夫，出于其门，入于公门，出于公门，归于其家，无有私事也，不比周，不朋党，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也。观其朝廷，其闲听决百事不留，恬然如无治者，古之朝也。（《荀子·强国篇》）

在荀子看来，秦国的吏与士大夫都是奉公为政，没有私下的往来。的确，现在发现的里耶秦简，据张春龙先生告知，两万多枚有字简牍中，汉代以后常见的私人之间信件只有数封，几乎都是公文书，官吏之间的私人往来极少。^[23]这为荀子的观察提供了一个佐证。

3.西北边塞的实例

河西四郡武帝时初设，当地烽燧亦建于此时。百余年来沿线发现的汉代简牍，最早不过武帝后期，多数是昭、宣以后到东汉初年的资料，当时功次与察举等多种选官方式并用。

笔者利用肩水金关汉简研究西汉张掖郡肩水候编年时便发现，肩水候外出行塞时，临时安排官吏代行候事时并非根据秩次，时常亦不考虑代行者工作地点是否同在候官的障城，有的秩次甚低的小吏，如候长陈长生，在候房在任期间（至少地节二年至元康二年）两度行候事。一个候官内，候之下的士吏、候长，还有亭长加在一起有20多位，不用同在障城中更为近便的塞尉及属吏，偏偏选择未必在城中的低秩小吏，除

了信任与亲近恐怕没有什么更好的解释。^[24]

这种关系并非生来就存在的，而是在短暂的共事过程中形成，更确切地讲是营造出来的。驻防千里烽燧上的戍卒来自内郡，一般仅服役一年，隧长、亭长以上到百石小吏主要出自张掖郡本地，候、候丞、塞尉以及更高级别的军民官员均由朝廷任命，是外郡人。^[25]这些官吏间如何往来，西北烽燧遗址出土的私人信件中可见蛛丝马迹。^[26]夹杂在公文书中的私人信件，见证了远离朝廷的偏僻边防线上官吏之间频繁的私人互动。如例1：

王左亦巨卿

貴政史本

韓公之云
余巨卿王左亦巨卿之云
聖兄先中地系乃也先月
故因不立者因之
欲所前因相見
注以故王左亦巨卿
自亦稱說法部
人竟因

图一七 西北出土汉代简牘中的私人信件（例1）

孙常（当释为“赏”——引者）叩头言

宋巨卿坐前毋恙，顷久不望见，舍中起居，得毋有它？先日，数累左右，毋它。它欲伏前面相见，加[]巨卿时力过府君行事，毋它。欲往，会病心腹支满，甚[]注，以故至今，请少[]/.....疾之。比得左右，愿叩头，因白官，移记诸部，令移[].....[]言君

A

.....史赏致此书

赏叩头幸甚幸甚[]

置佐宋巨卿 B 肩水金关简73EJT23: 359^[27]



图一八 甘肃金塔县境内汉代肩水金关（A32）遗址

这是一位时任某种“史”的孙赏给肩水候官属下的置佐姓宋字巨卿的问候，主要是在解释为何很久没能到舍中问候起居，先是自己为左右所累，随后宋卿又接待府君（很可能指肩水都尉），随即要去拜谒时自己又染病，拖延至今。这个置佐的“置”，应是如悬泉置一样，是个接待过往官吏的机构。余下内容不可解。两人之间似非直接的上下级，但职务、秩级有高低之分，故以字相称。看来官吏，尤其是低级官吏对高级官吏定时问候拜谒，已成常态，所以长时间没有问候起居，需要解释，求得谅解。西北汉简中类似的文书很多，除了家人之间、朋友、生意伙伴之间的信件之外，很多是小吏问候上级或秩次更高、亲近长吏的官吏及其家人的信件。又如例2：

贱子倡□伏地再拜多问……

大君□足下：善毋恙，□□□事，秋时不和，愿近衣进酒食/□事幸甚..... 73EJT26: 17A

居延都尉龚土臣武上书.....

□□□□诣行在所公车司马.....

元凤二年□月辛酉..... 73EJT26: 17B^[28]

木
七
上
長
海
山
正
上
書
在
所
會
臣
同
臣
新
木

木
上
得
石
或
如
木
并
奇
正
事
在
勝
不
相
勝
山
及
庫
正

图一九 西北出土汉代简牍中的私人信件（例2）

例2似是嘘寒问暖，仿佛没有明确的目的，其实，问候本身就是目的。武帝以后，无论通过信件还是其他方式，问候已是官场上维持官吏间关系的一种重要手段。有学者做过初步的整理与考释^[29]，可惜，信件或以字，或以姓+官称相称，大多难以确定写信与收信人的姓名，难以和当时具体官吏对上号。此信背面是件居延都尉给皇帝上书的草稿，为公元前79年，信的时间大致可定。其他的信就没有这么幸运。尽管如此，官场中下级试图逢迎上级的气氛，还是不难感受到。正是在日常问候起居积累的私人关系基础上，才会在官府上下级关系之外产生亲疏不等的关系，也才会出现相互请托。

例3是一封罕见的完整信件，有明确发、收信人姓名与官职，发现于甲渠候官（A8）遗址：

李使陸長仁外頭言

據母慈子為畜見振所哀憐為利自言正屈正不食以鍾告事所煩棄下使仁即於五服
仁為少丈夫為道即收一仇然仁志亦報仁志亦振哀憐以時下高市仁有
却更曉欲回言身理處等語

美
甲集王
山據

為世人心

图二〇 西北出土汉代简牍中的私人信件（例3）

给使隧长仁叩头言

掾毋恙，幸得畜见。掾数哀怜，为移自言书居延。不宜以绌前事，数烦案下使。仁叩头死罪死罪。/仁数诣前，少吏多所迫。叩头死罪死罪，居延即报仁书，唯掾哀怜，以时下部，令仁蚤/知其晓，欲自言府。谨请第卅二吏□卿撻记再拜白□ A

奏

甲渠主官

范掾 第卅五隧长周仁 B

157.10^[30]

此信为第卅五隧的隧长周仁写给甲渠候官一位范姓主官掾^[31]。第卅五隧隶属于犂庭部，当在河北塞靠近最北端处，具体位置尚无定论，或是位于A2遗址^[32]，无论如何，距离候官治所颇远。即便如此，不妨碍两地间官吏的私下来往。写信目的是请范掾在收到居延县对自己自言的回复后，尽快通知自己^[33]，并能使自己继续向都尉府上言。或是缘于两地相距太远，传送文书难以及时。这实际属于请托一类，据信中所言，其自言文书就是承范掾哀怜，移送给居延县，而此前周仁曾数次到候官处“少吏多所迫”，不给转交。周仁敢于写此信对范掾提出上述要求，自是确信两人关系不浅，范掾肯定会出手相助。这自然是基于此前两人间积累的感情。如果感情更深厚，就会利用关系来谋求仕途的发展了，甘肃敦煌发现的一封帛书信件便直接与此有关。例4是敦煌汉简1871号：

政伏地再拜言：

幼卿、君明足下，毋恙。久不明相见，夏时，政伏地愿幼卿、君明适衣进食，察郡事。政/居成乐五岁余，未得迁，道里远辟，回往来希，官薄身贱，书不通。叩头叩头。因/同吏郎今迁为敦煌鱼泽候守丞王子方，政叩头，愿幼卿幸为存请。□君倩/不曾御，不北边居，归未有奉奏。叩头叩头。大守任君正月中病不幸死，大守□□□/猛。政得长奉，闻幼卿、君明严教。舍中诸子毋恙，政幸甚，谨因/幼卿、君明足下，因请长实、子仲、少实诸弟。

据学者研究，名“政”者在定襄郡治成乐（今内蒙古和林格尔以北）任职，写此信到敦煌的目的是要幼卿照顾自己过去的同事王子方，子方到敦煌郡的鱼泽候官（今甘肃敦煌东北）做候的守丞。据“察郡事”一句看，幼卿恐在敦煌郡任要职，因此“政”写此信，帮助王子方与幼卿建立联系，寻求照拂，这即是东汉以后盛行官场的“请托”。实际上，到武帝时“请托”已相当盛行，引起武帝的关注，在设刺史以六条诏书察诸部时，就有一条专门针对请托：“五条，二千石子弟恃怙荣势，请托所监”（汉19上/741注），主要督察郡守亲戚是否利用其地位权势来在官场上搞关系。这一现象后来在官场蔓延，随处可见，以此牟利的不限于官员子弟，亦扩至地方豪族，这是后话。^[34]“政”在信中顺便道出自己的苦闷：任职成乐五年多，未得升迁，自觉原因是“道里远辟，回往来希，官薄身贱，书不通”，“回往来希”指来往很少^[35]，说的当是地处偏远，与官场中人过往少吧，即便书信联系亦不便。这当与定襄郡地近边陲，处在交通线的末端有关^[36]。同时通报一下定襄官场的动向：太守病死。“政”与幼卿之间的关系确实不浅，出土的另一帛书残片亦是政给幼卿的信（例5），文云：

□幼卿、君明力，舍中儿子毋恙。政不肖□/□所厚事广衍长杨君倩□得与幼卿□/□得蒙厚恩，政叩头叩头、幸甚幸甚。前政数奏书/为定襄大守□□□□□。愿幼卿赐记□/□拜（1872）

例5目的不明，亦与官场有关无疑。看得出来，两人之间往来很久，经常互通消息。信中提到的广衍长杨君倩，亦见上一封信，当与两人相熟。广衍县隶属西河郡，位于今天内蒙古的准格尔旗西南，与成乐直线距离120公里左右。这种情况后代官场屡见不鲜，保存至今的王羲之尺牘中就有一些类似的书信^[37]。此外，肩水金关简中出土了一枚木简（例6），文字如下：

□□再拜言：临利隧长今缺，□□□候事□□徙补，再拜…… 73EJT21：32^[38]

从用词看，是一封信无疑。上端模糊，发信人不详，此人得知临利隧长出缺，不知是在通知他人，还是给他人写信求此职位。无论如何，是希望自己或关系亲近者能有机会获得此职。临利隧在金关简中出现次数不多，见到的隧长有任充（73EJT6：87）、辟兵（73EJT8：16）、孙庆（73EJT23：287A、73EJT23：877）和孔褫（73EJT30：39）。此隧当隶属于肩水候官的右前部（73EJT23：287B）^[39]，不清楚此事发生于何时。另外，例7：

不敢望得小吏，并窃不胜权，权愿□

73EJT4：65^[40]

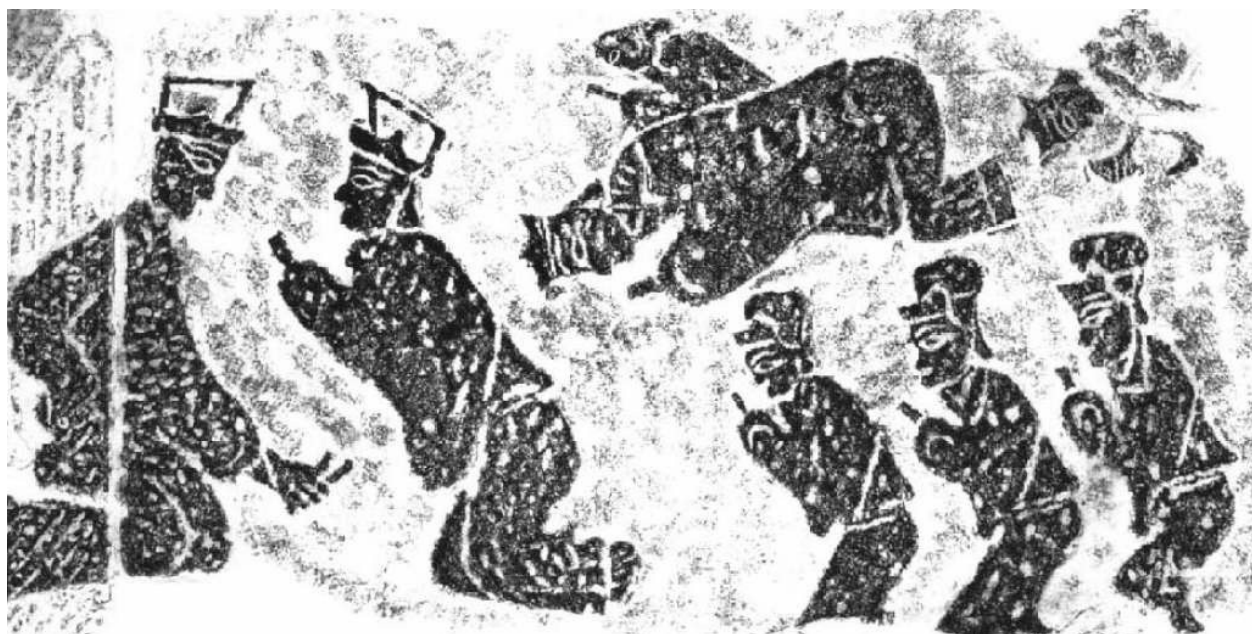
此简字迹十分工整，下残，看上去像某人获得小吏职位后向某人致谢信中的言语。用心经营自然会有结果，不然不会有那么多的官吏热心于此。

这种情况绝非仅见于边塞，帝国各地恐怕多少都存在，朝廷中更为常见，前述陈万年靠取悦丙吉而坐上御史大夫位子，恐怕算是最高级别的了，西汉后期东南地区墓葬中不时发现的名谒，亦透露出墓主生前官场中的往来对象、内容等细节^[41]。文献其他例子就更多了。西汉末

年，陈遵“起为河南太守。既至官，当遣从史西，召善书吏十人于前，治私书谢京师故人。遵冯几，口占书吏，且省官事，书数百封，亲疏各有意，河南大惊”（汉92/3711）。一次写数百封私信来辞谢长安故人，是个颇为极端的例子。只是简牍中保留的众多私信可以让我们具体窥见一下时人往来的丰富细节。正因此，那些拒绝官场上私人往来的官员，如“为人廉直，门不受私谒”的申屠嘉（汉42/2100）与“公廉，不发私书，问遗无所受，请寄无所听”的郅都（汉90/3648），才显得稀罕与可贵，史家也才要特意表彰。

4.构建信—任型上下关系的不同方式

仔细分析，出土简牍中所见官场交往，可分为不同形式，一是如周仁与范掾间的往来，属于同一官府内部属吏之间的往来。按时制，这些属吏同为当地人（同县或同郡），任职前可能多少会存在些联系，进入官场后会利用各种方式来强化联系或建立关系，来相互关照。他们也会谋求与来自外地的府主建立密切的关系，获得赏识，虽然现在从大量的出土简牍信件中难以分辨出来。依功次制度，当地的属吏亦可以升至候官的令史、候长，乃至更高的职位，一旦秩至百石，无论担任了令史还是候长，就有资格进入由丞相负责调配的候选官吏名单，能够在整个帝国范围内安排升迁。尹湾汉简的3号、4号木牍中记录的西汉末年东海郡（今山东南部、江苏北部）长吏名籍中就有两位来自偏远边疆的候长与候官令史：建阳县丞京兆奉明人王丰，原先任戍校前曲候令史，即朝廷派驻在西域车师（今新疆吐鲁番以东）的戍校尉属下的前曲候的令史。^[42]另一位任建陵侯家丞的梁国蒙县人孟迁，前任工作是象林候长，驻扎地点在今天越南的岘港以南。两人分别从帝国的西陲与南极，不远数千里，到东端的东海郡任职，都是通过“以功迁”升任新职。^[43]制度上的可能上升空间，无疑会化为行动的动力，除了埋头做好本职，也会利用各种机会谋求更快的发展。



图二一 汉代拜谒图

二则是更大范围内的往来，依靠原先的同乡、同事等关系，在互不统属，且相距甚远不同的官府之间的官员间构建关系，利用已有的关系扩展出新的关系。如“政”与幼卿间，以及“政”为王子方与幼卿间搭建的新关系。透过这种方式，可以将关系网近乎无限地拓展。一般情况下，这种办法通行无碍，只有遇到像申屠嘉这样的极少数人才会碰壁。宣帝时，“（尹翁归）征拜东海太守，过辞廷尉于定国。定国家在东海，欲属托邑子两人，令坐后堂待见。定国与翁归语终日，不敢见其邑子。既去，定国乃谓邑子曰：‘此贤将，汝不任事也，又不可干以私’”（汉76/3207），于定国为东海郡人，本是想将两位同乡托付给新任郡守尹翁归，交谈中发现翁归不讲关系，最终没敢令两人与翁归相见，自然也没有了日后关照之事。这不过是个罕见的例外，所以班固录入本传，映衬其后的则是更多成功实现了的请托。

以上两种方式只是目前已知的建构关系的不同途径，为属吏之间、属吏与府主之间、不同官府的官员之间创造了往来接触与缔结关系的机会。最终，府主与哪些人形成了亲近关系，要靠居下位者的把握与努

力，以及双方尤其是居上位者当时的感受与印象。文献与出土简牍中所能辨认出的幸吏、幸奴与亲近吏，则是这种反复努力的结果与产物。这又为他们日后进入更高级别的官场关系网络，尤其是努力进入与皇帝间的信—任型君臣关系，提供了预演与操练的机会。

信—任型上下关系与君臣关系之间存在多种转换通道与方式。文帝之后，察举逐渐发展成为一种最受人瞩目的捷径，可由难以一睹圣颜的属吏晋身为从官与朝官。此外，官阶制度的建立，按照官秩高下，由不同机构分工任命，其中二百石至四百石长相由丞相任命，六百石以上的吏由尚书（实则皇帝）任命。^[44]无论通过何种方式，达到相应秩级，便能接近中枢。即便功次制下，亦为靠个人努力，依功劳晋升的官吏，提供继续上升的通道，为他们创造了希望和机会。秦代就已出现的“给事”亦是低级官府中的属吏进入上级官府，乃至朝廷机构工作的一种灵活途径，平行官府之间亦采用此办法，并形成较为固定的惯例。^[45]只是随着时间推移，其他方式均因晋升缓慢而在竞争中落败，察举成为最快捷的方式，因而广受重视，等于加大了私人关系在仕途上的权重。

5. 《日书》折射的官员心态

试图以西北边塞出土的几封私人信件去窥见西汉一代官场的风气与官吏心态，不无以偏概全之嫌。秦汉时代流行的《日书》中涉及为官、任官内容，颇为常见，更能显露时人心态。

湖北云梦县出土的睡虎地秦简《日书》甲种中就有“吏篇”与“入官篇”，乙种中亦有“入官篇”。甲种中的“吏篇”是供官吏查阅的，采用的是十二地支纪日法，逐一叙述每日五个时段哪一时段求见长官，提出请求会有何种结果。仅举一例：

一、見前
二、見前
三、見前
四、見前
五、見前
六、見前
七、見前
八、見前
九、見前
十、見前

卷之四
一、
二、
三、
四、
五、
六、
七、
八、
九、
十、

謝道韞
蘇東坡
蘇軾
蘇轍
蘇舜欽
蘇舜欽

新見書譜
 新見歌
 新見書譜
 新見書譜
 新見書譜
 新見書譜

图二二 湖北云梦县睡虎地秦墓出土《日书》简“吏篇”

巳，朝见，不说（悦）。晏见，有告，听。昼见，有告，不听。日
虎见，有告，禺（遇）奴（怒）。夕见，有后言。（简162正）

将一日分为朝、晏、昼、日虎与夕五段，见官目的分为见（求见长官）、告（汇报）、请命（请示）几种，长官的反应有听、不听、有美言、有怒、遇怒、有恶言、悦、不悦、喜、许、不怡、有后言（背后的议论）、百事不成等多种结果，其中求见最多。此篇乃居下位者的武器之一，用以帮助避免被谴，甚至获得赏识。

“入官篇”是为做官者选择上任时间而设的，按照地支将日子区分为“入官良日”和“吉”，以及“不计去”“有罪”“兇（凶）”“必辱去”等，还有“己丑以见王公，必有拜也”（简166正）。乙种的“入官篇”内容更丰富，除了上述内容外，还有四季中每个季节中的入官良日、哪些日子可以临官立政。^[46]

时间略早于此的甘肃天水放马滩秦简《日书》甲种与乙种中均有相当于“吏篇”的内容^[47]、湖北周家台秦墓出土的《日书》中亦有类似“吏篇”的内容^[48]、香港中文大学文物馆收藏的汉简《日书》中亦有“吏篇”，简牘的时间在惠帝到文帝初年^[49]；景帝时期的湖北随州孔家坡汉墓出土的《日书》中则有“居官图”，此图又见北京大学收藏的汉简《日书》，最后这批简的时间约是在武帝后期到宣帝之间^[50]。又，《日书》中最常见的“建除篇”中亦涉及哪天做官好。这类入官的择日内容，东汉以后流行不辍，晚近的《通书》中都不乏“上官”内容。^[51]

实际上，时人对于当时臣下内在的分类，亦有清楚的认识。孔家坡汉墓《日书》中“居官图”旁边的题记中就有：

居官宦御，一曰进大取，二曰多前毋口，句，四曰深入多取，五

曰臣代其主。（355叁、356叁、358叁、359叁）

“居官宦御”或解释为“任官”，或认为“居官”，是对居家而言，指仕宦为吏；宦御，即古书常见的“官御”，指居官御事。这两个词，大体相当后世选择书的“临官立政”^[52]。这些解释并不准确。其实，居官与宦御分别代表了西汉时期两类不同的臣下：吏与“宦皇帝者”。这种区分见于当时的律令，距此不远的荆州张家山247号汉墓出土的《二年律令》中就多有描述^[53]，各地“颇知律令”的官吏即便身处基层，亦一定不陌生。当他们期望官场仕进时，也会两者兼顾。一旦能进入“宦”序列，虽无俸禄，却可在皇帝近旁侍候，荣光无限，获得君宠的可能性陡增许多。

秦汉帝国以律令治天下，官吏处理事务大多需遵照律令，故文书结尾常云“如律令”，工作中亦要时时参考律令，因而秦汉官府遗址出土简牍中常可发现律令残文，有些官吏甚至死后还要将生前使用的律令陪葬，或抄录律令作为明器随葬，所以会有睡虎地秦墓、岳麓书院秦简与张家山汉墓中简牍律令等的发现。通观已知秦汉律令，多有涉及官制者，《岳麓书院藏秦简（肆）》与《二年律令》甚至有专门的《置吏律》《秩律》等，可由此了解官制的基本轮廓与架构。涉及官吏、宦皇帝者等内容的律文，各方面均渗透等级尊卑原则。这些肯定会为反复使用律令的官吏所熟知，并内化为他们在官场奋斗的依据与动力。

上述内容反复出现在秦汉《日书》中，表明对热衷于此者，官职如同生活中的嫁娶、出行、生子一样，必不可少。对上司反应的细致区分与刻划，亦很能反映为官者以及希望为官者复杂而多面的心态与追求，道出了他们的渴望、紧张、茫然与无助，以及对上级的恐惧。“居官图”更直接折射出使用者对升迁的期盼与对罢黜的恐惧。《日书》的内容，正如学者所言，记录的是时人的集体心态^[54]，具体到此类，则是为官者以及渴望为官者的集体心态^[55]。的确，以此类《日书》随葬的墓葬主人，多为当时各地郡县的普通官吏，或亦有王侯级的人物。^[56]

东汉初，王充在《论衡·逢遇篇》说“操行有常贤，仕宦无常遇。贤不肖，才也，遇不遇，时也”（1/1），强调了时机的重要性。王充眼中的“时”与《日书》中所关注的时日、时辰内在相通。他本人实际任官经历很有限，却能指出仕途充满偶然，且与贤否无关，看来此点已然成为士人的常识。《日书》正是此氛围下为官者确认合适时机以求“遇”，求闻达的重要工具。今天看来，《日书》折射出官吏行为取向，当时则是在塑造、引导着官吏的行为。

这些人大多没能爬到高位生命便戛然中止，但这并不意味着他们没有为此努力过。除了择日，其他手段亦会利用，如与其他官员建立与维系私人关系之类。墓葬中发现的名谒就间接反映了此点，前人对此讨论已多，无须赘述。

敦煌、居延与江陵，距京师长安数千里之遥，边鄙僻壤，律令、文书、人流、物流与递进的官吏阶梯却将斗食小吏的工作生活，将他们的心和郡国，和长安绑在一起。工作之余的起居存问，反复磨练着人际沟通的本领，蓄积着人脉资源，《日书》更是必备的指南。身处江湖，不忘庙堂，琐务中消磨岁月，机遇说不定哪天便会降临，皇帝身边的“宦御”也非遥不可及。

[1] 因西汉“长吏”所指范围较广，以下涉及某一官府内的主官，称为“府主”，不用“长吏”，这当然是南北朝以后才广泛使用的说法，这是为避免含混的借用。

[2] 关于汉代给事，参侯旭东：《长沙走马楼三国吴简所见给吏与吏子弟——从汉代的给事说起》，《中国史研究》2011年第3期，第22-34页。

[3] 在一些侧重自下而上观察帝国的学者眼中，看到的是各官府相对于朝廷的独立性，所以提出“汉代的官僚制度堪称为各个独立长官的集合体”的“联合舰队说”，见宫崎市定：《九品官人法研究：科举前史》第二篇第一章，1956年初版，韩昇等中译本，北京：中华书局，2008年，第44-45页。新近的研究见阿部幸信：《汉代官僚機構の構造》，《九州大学東洋史論集》31（2003年），第1-43页，特别是第4-5、20-23页。阿部认为是官府内部长吏与属吏结合，以及皇帝与长吏结合两种秩

序构成汉朝的秩序，显然更符合当时的情况。宫崎的说法夸大了官府自立，忽视了皇帝的影响，以及长吏之外底层官吏与百姓对君宠的渴望与追求，宦皇帝者以及各类待诏的存在便是明证。朝廷不同官府间，如丞相府与御史大夫府之间，以及不同层级官府之间小吏间“给事”安排，亦是沟通诸官府，破除孤立状态的渠道。从里耶秦简与西北汉简中亦可看到许多不同性质与层级的官府之间的文书与事务往来，遍布全国的交通线与邮驿、传置系统更是连接与沟通各地官府的重要保障。仅从结构的角度立论区分第一次君臣关系与第二次君臣关系，忽视了“人”为超越“关系”与“自立状态”而产生的活动与作用。当然，相比于现代国家，汉朝的整合程度不高，是不错的。

[4] 宋敏求：《长安志》卷五《宫室三·汉下·宗府》引西汉长安各府名称与位置，西安：三秦出版社，2013年，第219-221页；骆天骥：《类编长安志》卷八引“图经”称“长安有九府、丞相府、御史大夫府，鸿胪府、少府、司隶府、中尉府、京兆府、左冯翊府、右扶风府”，西安：三秦出版社，2006年，第255页。丞相府公私兼用的情况，见《汉书》卷七六《赵广汉传》，第3205页；官府布局，参刘敦桢：《大壮室笔记·两汉官署》，1932年初刊，后收入《刘敦桢全集》第一卷，北京：中国建筑工业出版社，2007年，第137页；关于丞相府的布局，参佐原康夫：《漢代の官衙と属吏》，收入所著《漢代都市機構の研究》，东京：汲古书院，2002年，第215-221页；宋杰：《西汉长安的丞相府》，《中国史研究》2010年第3期，第58、60-72页。御史大夫府位置经历过自宫中外迁的变化，名称亦由“寺”改为“府”，时间大致在昭帝时，参侯旭东：《西汉御史大夫寺位置的变迁：兼论御史大夫的职掌》，第167-197页。

[5] 关于县寺的构造，参佐原康夫：《漢代の官衙と属吏》，第222-227页；邹水杰：《两汉县行政研究》第一章第二节“县寺的建筑格局”，长沙：湖南人民出版社，2008年，第39-57页。

[6] 一般称为“閤门”，见邹水杰：《两汉县行政研究》第一章第二节“县寺的建筑格局”，第47-48页。关于“閤门”的位置，佐原康夫认为“閤”分隔的是属吏办公区与长官公私活动的堂（听事+后堂为中心的便坐）·廷，第219、223-224页，与刘敦桢（第138页）、邹水杰（第50-51页）、宋杰（第58、65、67-68页）的看法不同。按宋杰的观点，前后实有矛盾（第70-71页）。刘增贵则认为在一般住宅中，閤是区分前堂与后堂的小门，在官署中，“閤”则是听事之处的门，见所著《门户与中国古代社会》，《史语所集刊》68本4分（1997年12月），第828-829页。但佐原康夫未顾及丞相府中存在“百官朝会殿”，故关于“閤门”的位置还需研究，这里暂从刘敦桢等人说。

[7] 详参宋杰：《西汉长安的丞相府》，第42-56页。

[8] 详见陈梦家：《西汉都尉考》，收入所著《汉简缀述》，北京：中华书局，1980年，第125-134页。

[9] 参佐原康夫：《漢代の官衙と属吏》，第228页。

[10] 丞相府中的官奴婢见《汉旧仪》卷上“丞相府官奴婢传漏以起居，不击鼓”，《汉官六种》，第39页。

[11] 连云港市博物馆等：《尹湾汉墓简牍》，北京：中华书局，1997年，木牍2正与5反，图版，第14、17页；释文，第79、100-102页；有关分析见邹水杰《两汉县行政研究》，第99-101页。

[12] 朝廷任命的郡县佐官之外，严耕望将郡府分为纲纪、门下、诸曹与监察四类，县廷则分为前三类，见《中国地方行政制度史·甲部·秦汉地方行政制度》，1961年初版，第三版，台北：史语所，1990年，第118-143、226-234页；陈直指出“门下五吏”成为另一系统的政权组织，是最亲信的僚属，西汉时功曹与主簿最为亲信，无门下之名，有门下之实，东汉时门下吏等于吏属中的内廷，诸曹为外廷，见《望都汉墓笔画题字通释》，收入所著《文史考古论丛》，天津：天津古籍出版社，1988年，第464、465页；佐原康夫亦以閤门为界，仅分为门下与诸曹两类，门下乃承担侍卫、秘书与顾问任务的群体，加上主簿和功曹，构成“长官官房”最为亲近，变化发生在西汉后期，儒生加入其中，见《漢代の官衙と属吏》，第230-244页；周长山的划分与佐原相同，认为门下源于宾客与舍人，见《汉代地方政治史论：对郡县制度若干问题的考察》，第138、140、142页；邹水杰在对汉代县行政的研究中，将县属吏来源分为两类：一是按制度辟署的属吏，二是县令长自行招聘来的宾客私吏，如客、舍人，武帝不许养士后，私吏很可能就转变为主簿、功曹等掾属，见《两汉县行政研究》，第103、105-106页。上述诸位对于郡县官府中哪类属吏为郡县守令所亲近及其来源，有分歧，多数认为门下最为亲近，源于宾客舍人，邹水杰则否认门下五吏最亲近，认为主簿、功曹最亲近，且可能源于私吏。孟祥才的看法则认为战国养士养客而来的人构成郡府中的散吏，如冗从、从史位、从掾位与议曹，见《中国政治制度通史》第三卷，北京：人民出版社，1996年，第229页。

[13] 见孙鸿燕：《秦汉时期郡县属吏辟除问题研究》，收入雷依群、徐卫民主编：《秦汉研究》（第一辑），西安：三秦出版社，2007年，第208-210页，作者认为应以西汉中期分期；李迎春《秦汉郡县属吏制度演变考》第5章，第181-198页。

[14] 有关研究见姜建设：《游士宾客在秦汉的兴衰演变》，《史学月刊》1986

年第5期，第15-18页；沈刚：《秦汉时期的客阶层研究》，第80-88页，其说对武帝措施的作用有些夸大。武帝以后宾客活跃的情况，见《汉书》卷九二《游侠传》序及《万章传》《楼护传》，第3699、3705-3709页。

[15] 如张禹，见《汉书》卷八一《张禹传》，第3349页。佐原康夫特别强调了西汉后期属吏中的这一变化，见《漢代の官衙と属吏》，第233—234、237-238页。

[16] 《盐铁论·除狭》，第410页。关于汉代以功次升迁的基本情况，参大庭脩：《论汉代的功次升迁》，《简牍研究译丛》第二辑，北京：中国社会科学出版社，1987年，第323-338页；朱绍侯：《西汉的功劳、阅阅制度》，《史学月刊》1984年第3期，第15-24页；胡平生：《居延汉简中的“功”与“劳”》，《文物》1995年第4期，第51-55页；蒋非非：《汉代功次制度初探》，《中国史研究》1997年第1期，第62-72页；李振宏：《居延汉简与汉代社会》，北京：中华书局，2003年，第31-42页。

[17] 李迎春：《秦汉郡县属吏与长官关系考论——兼谈东汉“君臣之义”的政治实质与作用》，第78-82页。

[18] 参劳榦：《汉代察举制度考》，1948年初刊，后收入所著《劳榦学术论文集甲编》上册，第630-631页；黄留珠：《秦汉仕进制度》，第83-85页；阎步克：《察举制度变迁史稿》第一章，沈阳：辽宁大学出版社，1991年，第1页。

[19] 此点古人亦有所觉察。苏洵：《嘉祐集》卷一〇“上皇帝书”提到“其后诸侯虽废，而自汉至唐，犹有相君之势。何者？其署置辟举之权，犹足以臣之也。是故太守、刺史坐于堂上，州县之吏拜于堂下，虽奔走顿伏，其谁曰不然？”曾枣庄等笺注，上海：上海古籍出版社，1993年，第286页。黄宗羲针对明代的官员任用上实行的“保举法”，指责道“保举之法，虽曰以名取人，不知今之所谓名者何凭也，势不得不杂以贿赂请托”，见《明夷待访录·取士上》，北京：中华书局，1981年，第14页；清人在记述明代保举法时亦指出“然行之既久，不能无弊，所举或乡里亲旧、僚属门下，素相私比者”，见《明史》卷七一《选举志三》，北京：中华书局，1974年，第1719页；赵翼：《陔余丛考》卷一六“郡国守相得自置吏”条：“若听长吏辟置，无论末俗浇漓，夤缘贿赂之风必甚，即其中号为贤智者，多以意气微恩致其私感”，第283页。甘怀真亦指出“由于汉代官僚制度的媒介，官员与官员之间亦产生了君臣关系”，《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第386页，看到了官僚制度对官吏间关系的影响。这种关系能否称为“君臣关系”，还有疑问，参徐冲：《汉唐间的君臣关系与“臣某”形式》，第270-294页，因此，本文还是使用“上下关系”来概括。

[20] 李解民：《〈东海郡下辖长吏名籍〉研究》，收入《尹湾汉墓简牍综论》，北京：科学出版社，1999年，第57-60、60-62、72-75页。

[21] 《汉书》卷一九《百官公卿表上》“监御史”条师古注引《汉官典职仪》，第742页。

[22] 永田英正和福井重雅均认为“选举不实”主要出现在东汉，实有所不察。分见所著《漢代の選舉と官僚階級》，《东方学报》第41册（1970年），第185-186、193页；《漢代官吏登用制度の研究》，东京：创文社，1988年，第465-466页。

[23] 2016年5月1日微信请教张春龙先生，告知的结果。具体如简7-4、8-823+8-1997、8-659+8-2088。同样出土于井窖的湖南长沙东牌楼东汉简与走马楼三国吴简中就在大量文书中夹杂私人间的书信，以及名刺类简牍，汉代西北地区边塞遗址及悬泉置遗址中文书与书信并存就更常见了，可以为比。

[24] 侯旭东：《西汉张掖郡肩水候系年初编：兼论候行塞时的人事安排与用印》，西北师范大学历史文化学院、甘肃简牍博物馆编：《简牍学研究》第5辑，兰州：甘肃人民出版社，2014年，第180-198页。关于边塞地区它官兼行候事的全面分析，见侯旭东：《汉代西北边塞它官兼行候事如何工作？》，《甘肃省第三届简牍学国际学术研讨会论文集》，上海：中西书局，2017年，第171-192页。

[25] 最新的研究参赵宠亮：《行役戍备：河西汉塞吏卒的屯戍生活》，北京：科学出版社，2012年，第25-42页。

[26] 信件是个后起的说法，汉代尚无，当时称为“私书”或“私记”，学者具体区分为家书、朋友书信和官场私记三类，见杨芬：《出土秦汉书信汇校集注》，博士论文，李天虹指导，武汉大学历史学院，2010年，第2-5页，这里主要涉及的是“官场私记”。方便起见，姑且使用“信件”一词。高村武幸在“公文书”与“书信”之外又区分出“公文书的书信”，指官府中长官与属吏，乃至其他官吏之间的“教”“告”“掾记”和“白”“奏”与“奏记”，主要依据是否包含公务内容为标准，以别于个人之间的“书信”，并将其纳入文书行政来把握。不过，这种区分没有考虑到当时尚无“书信”之称，此类交流方式实际是附着在公文书之上而出现的，因而先是采用了“书”或“记”作为名称，用“私”加以说明。高村的分类忽视了两者的源流关系，提出的“公文书的书信”，在我看来恐怕也还是一些文书类型，定名为一种书信，同时，也会将一些包含公务内容的私人书信归入其中，如下文所引的例4，没有注意到汉人同样会在私人交往的场合讨论公务，这种截然二分的想法是不符合当时的实际的。见所著《秦汉简牍史料研究》“本编”第一至四章，东京：汲古书院，2015年，

第25-186页，特别是第99-102页。

[27] 见甘肃简牍保护研究中心等编：《肩水金关汉简（貳）》中册，上海：中西书局，2012年，第165页。“支满”释文原做“丈满”，据邬文玲考释改，见所著《居延汉简释文补释》，收入《金塔居延遗址与丝绸之路历史文化研究》，兰州：甘肃教育出版社，2014年，第92-94页。

[28] 见甘肃简牍博物馆等编：《肩水金关汉简（叁）》中册，上海：中西书局，2014年，第71页。

[29] 李均明：《秦汉简牍文书分类辑解》“私记”，北京：文物出版社，2009年，第113-128页；杨芬：《出土秦汉书信汇校集注》。研究个别书信的如马怡：《读东牌楼汉简〈侈与督邮书〉——汉代书信格式与形制的研究》，《简帛研究2005》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第173-186页；《居延简〈宣与幼孙少妇书〉——汉代边吏的私人通信》，《南都学坛》30卷3期（2010年5月），第1-9页。

[30] 释文据简牍整理小组编：《居延汉简（貳）》，台北：史语所，2014年，第138页。

[31] 李振宏、孙英民认为此简中的周仁与居延新简EPT4: 48中出现的王莽始建国二年鄣卒周仁为一人，周仁后由鄣卒升到隧长，见《居延汉简人名编年》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第277页。按时制，几乎不可能，应是同名，不从。

[32] 该隧应位于甲渠候官所辖诸隧中接近最北端处，推定位于A2遗址，见宋会群、李振宏：《居延甲渠候官部燧考》，《史学月刊》1994年第3期，后收入李振宏：《居延汉简与汉代社会》，第163页；吴初骧具体指出依据是简539.5、539.8、539.9等守御器的签牌，当可从，见所著《河西汉塞调查与研究》，北京：文物出版社，2005年，第135页；隶属犂庭部，见李均明：《汉代甲渠候官规模考（下）》，《文史》第35辑（1992年），第86页；宋会群、李振宏：《居延甲渠候官部燧考》，第155-157页。据实际测量，A2与甲渠候官（A8遗址）直线距离33.27公里，见罗仕杰：《汉代居延遗址调查与卫星遥测研究》，台北：台湾古籍出版公司，2003年，第93页。

[33] 杨芬：《出土秦汉书信汇校集注》，第73-74页。

[34] 《汉书》卷一八《外戚恩泽侯表》“平丘侯王迁”条：“地节二年坐平尚书听

请受臧六百万，自杀”，师古曰：“有人私请求而听受之”，第694页。请托之风已经蔓延到尚书，即是一例。

[35] 此信及例5信的残片图版见罗振玉、王国维编著：《流沙坠简》图版，影印本，北京：中华书局，1993年，第70页；甘肃省文物考古研究所编：《敦煌汉简》上册，图版189，北京：中华书局，1991年。关于此信的研究自罗振玉以降甚多，不具引，综合性的考释见杨芬：《出土秦汉书信汇校集注》，第50-53页。

[36] 西汉交通线的具体分布，详参侯旭东：《皇帝的无奈：西汉末年的传置开支与制度变迁》，《文史》2015年第2辑（总111辑），第55-63、65页。

[37] 见张彦远：《法书要录》卷一〇“右军书记”所收的“十七帖”，范祥雍点校，北京：人民美术出版社，1984年，第321、333、334、341-342页。

[38] 见甘肃简牍保护研究中心等编：《肩水金关汉简（贰）》中册，第27页。

[39] 相关研究可参郭伟涛：《肩水塞部隧设置复原研究》，《文史》待刊稿。

[40] 见甘肃简牍保护研究中心等编：《肩水金关汉简（壹）》中册，上海：中西书局，2011年，第86页。

[41] 汉晋时期名刺、名谒与官场士人交往间的关系，可参王彬：《汉晋间名刺、名谒的书写及其交往功能》，《出土文献》第八辑（2016年4月），第221-235页。

[42] 关于戍校尉及其构成、隶属关系等，参孟宪实：《汉唐文化与高昌历史》，济南：齐鲁书社，2004年，第48-70页。

[43] 《尹湾汉墓简牍》，图版，第15、16页；释文，第91、94页。

[44] 《汉旧仪》卷下，《汉官六种》，第82页。

[45] 《汉旧仪》卷上，丞相少吏与御史少吏之间相互调守的惯例，《汉官六种》，第72页。

[46] 见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，台北：文津出版社，1994年，第199-204、392-393页，最新释文与注释见陈伟主编：《秦简牍合集》第一辑，壹上册，武汉：武汉大学出版社，2014年，第428、430、561页。

[47] 见陈伟主编：《秦简牍合集》第一辑，肆，第29、50页。北大收藏的秦简方术书《日书》中有“见人篇”，前一篇无章题，整理者推测亦属“见人篇”，从内容看实与秦简《日书》的“入官篇”相当，见陈侃理：《北大秦简中的方术书》，《文物》2012年第6期，第91页。

[48] 见陈伟主编：《秦简牍合集》第一辑，叁，第38-39页，原定名为“五时段”占。

[49] 见陈松长编著：《香港中文大学文物馆藏简牍》简84-94，香港：香港中文大学文物馆，2001年，第42-45页。这组简内容实际为十二地支日中五个时段“见人”的各种结果，未出现“见官”字样，不过，与睡虎地秦简：《日书》“吏篇”内容的确极为相似。另，此批《日书》简61“帝篇”：“乙、丙丁、四废、日冲之日，不可入官，为室，困盖，复（覆）内及行口”，第34页，提到“入官”择日问题。

[50] 见李零：《中国最早的“升官图”——说孔家坡汉简〈日书〉的〈居官图〉及相关材料》，《文物》2011年第5期，第70-72页；《北大汉简中的数术书》，《文物》2011年第6期，第80页。关于后代升官图的研究，见Carole Morgan, “The Chinese game of Shengguan tu.” *Journal of the American Oriental Society* 124.3 (2004), pp.517-532. 卜永坚《游戏官场：升官图与中国官制文化》，第二版，香港：中华书局（香港）有限公司，2011年。实际孔家坡汉简《日书》的《居官图》恐不应视为游戏。

[51] 王充：《论衡·辨崇篇》提到：“世俗信祸祟，以为人之疾病死亡，及更患被罪，戮辱欢笑，皆有所犯。起功、移徙、祭祀、丧葬、行作、入官、嫁娶，不择吉日，不避岁、月、触鬼逢神，忌时相害”，黄晖校释，第三册，北京：中华书局，1990年，第1008页；《风俗通义》佚文“释忌篇”亦有“俗说，五月到官，至免不迁”的说法，见王利器校注，第2版，北京：中华书局，2010年，第564页。敦煌出土的“时日宜忌”类文书中亦包含此类内容，如P.3081就有七曜日占出行即上官。叙各曜日出行、见官的吉凶；而六十甲子历类中亦包含上官与在位的吉凶，如P.3281：“乙巳姓唐字文章……见长史自如，见大官吉。受职拜谒失位，奏表上书凶，……”，见黄正建：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），北京：中国社会科学出版社，2014年，第80-82页。清代乾隆年间编的《协纪辨方书》中就有相关内容，散见多处，如卷一〇“官日守日相日”“民日”“建日”“除日”，卷一一“上官赴任”则归纳罗列了各种吉凶日等。

[52] 图版、释文与解说分见湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》日书释文注释“天牢”注释7，北京：文物出版社，2006年，第

100、174、175页；李零：《中国最早的“升官图”——说孔家坡汉简〈日书〉的〈居官图〉及相关材料》，第72页。

[53] 关于此问题，详参阎步克：《〈二年律令〉中的“宦皇帝者”》，《从爵本位到官本位》，第392-400页。

[54] 蒲慕州：《睡虎地秦简〈日书〉的世界》，原刊《史语所集刊》62本4分（1991年），后收入《台湾学者中国史论丛·生活与文化》，北京：中国大百科全书出版社，2005年，第124-128页。

[55] 此外，汉代画像石与铜镜铭文上亦折射出时人对做官的向往，见邢义田：《汉代画像中的“射爵射侯图”》，收入所著《画为心声》，北京：中华书局，2011年，第138-193页；西汉末镜铭中开始出现“宜官秩”铭文。王莽时期则有“位至公卿修禄食”“官位尊显天下复”“官位尊显蒙禄食”铭文，东汉中期则出现了“君宜官位”“君宜高官”“位至三公”等铭文，见林素清：《两汉镜铭所见吉语研究》，《汉代文学与思想学术研讨会论文集》，台北：文史哲出版社，1991年，第161-188页；《两汉铜镜铭文研究》，台北：“国科会”科资中心，1993年，第119、121、126页。后文的出处由游逸飞先生代为检出，谨此致谢。

[56] 随葬湖北云梦睡虎地秦简的主人喜最后做到鄢县的狱吏，放马滩秦简的主人尚无定说，周家台30号秦墓的主人生前可能是南郡佐史一类的属吏，见《关沮秦汉墓简牍》，北京：中华书局，2001年，第158页；孔家坡汉简的主人当为告地策中出现的“库嗇夫辟”，是县下管理物资和制造的小官，见《随州孔家坡汉墓发掘报告》，收入湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，第34页。北大藏汉简的主人推测可能属于王侯级的人物，见北京大学出土文献研究所：《北京大学藏西汉竹书概说》，《文物》2011年第6期，第55页。

八、信—任型关系与西汉历史

君臣间与上下间的信—任型关系并非孤立的存在，两者循环往复且相互衔接，实际构成很多人生活的重要内容。而人的言与行构成历史的核心。两类关系的反复展现，亦是西汉历史的展开，具体可以从三个角度来观察。

首先，从构成帝国基本格局的礼仪型君臣关系的角度来看，如笔者在分析汉唐间人名使用及其意义时所指出的，透过人名的使用，帝国建立了君—臣—民之间普遍的统属关系（即前文所说的礼仪型君臣关系），以及臣民——不同类型的物（包括事务、田地、器物）之间的分工与责任关系。^[1]自然，造就培养一批可用的官吏队伍，以及将百姓主体改造为朝廷物资的持久供应者——农民，战国以来统治者花费了相当的气力。其中秦国的军功爵制发挥了关键作用，以吏为师与学吏制、授田制以及律令亦贡献不小。睡虎地、岳麓秦简中发现的《为吏之道》《为吏治官及黔首》，以及尚未全部公布的王家台秦简中的《政事之常》与北大秦简《从政之经》（拟题），均涉及官吏如何为官，便是当时吏学修养的读本。^[2]基于这种关系产生了日常性的文书行政以及民的耕织生产、工官的器物生产，文书行政控制与调配下的帝国境内人员、物资的流动。持续不断的以文书为载体的“日常统治”，及其支配下的人员与物资的持续生产（与再生产）、调配和流动，可概括为“事务过程”，构成了帝国生生不息的物力基础，维持了帝国的持久存在。^[3]随之而来的消费与支出，正是帝国存在的外在表现。

反复出现的日常事务依托文字来实现。睡虎地秦律《内史杂》规定：

有事请也，必以书，毋口请，毋羈请。^[4]

这条看似寻常的规定，其实见证了，同时亦巩固了适应于广土众民帝国的新统治方式，力图与分封制下熟人政治运作一刀两断。通过口头与托人方式来请示，正是在小的共同体中流行的手段。借助简牍与遍布

各地的邮驿，文字可以脱离具体的人，超越言语的阻隔与损耗，和地域的限制，在更大范围内实现信息与命令的准确传递，加上文书保存制度的存在，从时间与空间两个角度有效地维护统治。

具体而言，律令成为约束与管理的主要手段，繁多琐碎却不可或缺。制度安排上大致是“设官分职，委事责成”，透过相对固定下来的百姓分工、官吏设置与职掌来实现。官民只需各司其职、按部就班地履行职责，就可完成，运行中亦渗透了相当的成本与效益的盘算（“理性”成分）。^[5]就连涉及“宦皇帝者”，乃至近臣的许多规定也纳入律令或成为“故事”，基本无需皇帝过问与干预。突发事态或临时任务，往往随时安排官员处理，反复出现的临时任务，则会逐渐由临时性差遣变为新的职掌而趋于常规化，如西汉宣帝时出现的“西域都护”，运行中的官制因应对事务而时有变动。从就某事而下的诏书到诏书“具著令”，乃至成为律，亦与此相配合。皇帝在这类事务上的作用更多地体现为某些象征性的存在或程序性的权责，如各种重要仪式中皇帝的角色、对制定、修改律令的可许、疑案的裁决，一定秩级以上官员的任命、中央军系统属吏的调动等，最后一项权责有时甚至可以被臣下提前预支。^[6]

后宫生活，亦不能沉溺私情，同样为了广继嗣，按照规矩对后妃雨露均沾，“临幸”亦成为一种“事务”。换言之，持续的“事务过程”不过是“礼仪型君臣关系”的例行化运作，此一侧面的帝国呈现为持续的机械式有序运转，皇帝主要作为统治机构的首领而发挥作用（用孔飞力的比喻，是官僚机构中的一个齿轮，镶钻的齿轮^[7]）。这一面向亦与儒生对帝国的普遍期待：皇帝垂拱，大臣任贤，无为而治^[8]大致相符。这部分内容，恰恰因为属于反复持续出现的日常活动，而为强调“常事不书”的史家所忽视，多消失在历史记述之外，早期帝国的历史记忆中涉及这方面的尤少，幸赖百余年来各地不断出土的文书简牍、器物及铭文得以窥其一斑。

看似运转稳定，似乎足以永存的帝国实际亦潜藏内在的矛盾，构成其阿喀琉斯之踵。其中一个低沉却随着时间推移而不断加剧的问题便是官吏队伍消极抵抗、谋求个人私利，挖帝国墙角等所带来的与皇帝理想间的冲突。这种冲突是潜在的，根植于众多将仕宦作为个人与家庭谋生之途的官吏身上，特别是察举垄断高位后，多数非儒生背景的官吏难以升至公卿，更无法、无力、无望与皇帝建立信—任型君臣关系，变得苟且偷安，进而热衷保位谋私；而低级官吏收入微薄，亦利用职权或鱼肉百姓，或挖朝廷墙角，这些构成瓦解帝国的消极力量。面对大批此类官吏，皇帝是一个彻底的失败者。长远来看，这种矛盾，内在构成自我否定、摧毁一朝肌体的癌变基因，一旦环境适合，便潜滋暗长，逐步蔓延以致无药可救。^[9]

其次，前文详细分析的信—任型君臣关系与上下关系的表征，谋求建立、维持、争夺（不论言辞上的还是行动上的）与废止，不论前朝还是后宫，男性还是女性，官员还是百姓，对于所有卷入其中，或希望进入其中的人，全部的努力与围绕此而展开的行动与言辞，不过是类似的活动与内涵无差、表达各异的言语“你方唱罢我登场”，这些本身就构成西汉一朝统治史上基调的一部分。

東海太守功曹史饒謹請更奉謁拜

請

成卿天下

師君兄

進長安
兒

图二三 江苏东海县尹湾汉墓23号木牍，师饶进长安令兒君名谒

当然，某些举动，孤立地看，可以算作“事件”：景帝立而邓通被免，晁错问斩，武帝的陈皇后遭废，卫子夫、赵飞燕册立为皇后；东方朔自平原郡来长安上书；张汤自杀；霍光一举铲除上官桀父子与桑弘羊等；宣帝时霍光死后，其亲属逐步被从宫中清除；萧望之被废；成帝即位，石显转任中太仆；成帝时丞相王商遭黜，其亲戚随即被从宫中逐出；等等。自过程角度观之，这些不过是围绕信—任型君臣关系或上下关系，反复展开的诸多活动中的一个环节或标志，被史家记入史传而凸显出来。这类活动与我们在汉代遗址（无论是边塞各级烽燧，还是内地各种官署或其堆放废弃文书的井窖）中发现的名谒、私人信件、礼物清单等所承载的反复出现的举动性质相当，自不同侧面与环节，见证了从长安到边陲，皇帝身边以及各类官场中信—任型关系的构建、维系与废止。

几无例外，文书与私信两类简牍并存于迄今发掘的所有汉代遗址出土简牍中，显示了当时官员生活公私交织汇聚的场景。可以说，由各种文书与活动构成的种种“事务过程”所承载与推动的“事务流”之外，并存的还有名谒、书信、礼物、赐物、问起居、问疾、驂乘等所承载的以皇帝与各级各地府主为目标的谋求、经营与维持关系的“关系过程”所呈现的“关系流”，后者同样体现为物流与人流，构成人们的日常交往，是其生活的重要部分。对那些抱有明确意识的人而言，则赋予这类交往以现实的目的：争夺、维系个人与皇帝、府主间的关系，寻求确立更密切的私人联系，甚至是建立信—任，乃至宠信关系。两个过程一道超越朝代而持久存在，相互交织嵌入、糅合转换（朱买臣发迹的经历便是利用公事到长安，创造机会给武帝上书，来谋求个人的仕途），亦不乏矛盾冲突，汇聚成时代洪流。

信—任型关系中相对居于主导地位的是皇帝或府主，个性或好恶在

其中产生相当的影响，无论是对女色的选择，还是男宠的重用，给时代平添了许多变数，统治与历史因此丰富异常，也可以说更易于脱离儒生设定的轨道，更难以捉摸，同时也制造了更多的儒生与皇帝之间口舌之争的契机。若非景帝贵幸晁错，或许汉廷与诸侯国之间的关系会是另外一番景象，以后的历史格局与走向便有了新的可能。若没有武帝恩宠李延年，好变新声，古代音乐史将因此而黯淡许多。若非成帝宠幸赵飞燕姐妹，爱美人胜过社稷，致使成帝绝嗣^[10]，王莽代汉或许就没有了可能。哀帝若不宠爱董贤，大概也产生不了“断袖之宠”这个成语，亦不会激起当时那么多朝臣的力谏，哀帝朝的政治空气与舆论也会平淡许多。“关系过程”中突显的是皇帝作为家人兼个人的一面：个人的经历、个性、好恶与感情，以及家庭生活（为母、舅、妻及其父兄等所包围），无不影响关系格局，围绕此而产生的言行是当时历史中最为活跃并富于变化的力量，因而最具能动性。

最后，信—任型关系亦为一些皇帝介入朝政（事务过程）提供了可以依靠的力量。西汉一朝日常统治分工实际是丞相（三公）主政，郡国由丞相直接管理，皇帝若想预其事，除非另立新制，或专门下诏，否则需透过丞相来施加影响。武帝时刺史的设立，便有监督丞相工作的意图。^[11]这种以丞相为核心的体制，钱穆早有揭示，劳榦将其概括为“君相委托制度”，严耕望在对秦汉地方行政制度的研究中亦指出“（西汉）地方政府直辖于丞相府甚明”。^[12]不过，劳先生复认为“汉代到了武帝以后，虽然可以说还是信托式的传统，可是被扰乱的不纯。等到东汉时代就更进一步的破坏，一直到晚清尚不能恢复旧时的原则”^[13]，劳先生将历史进程看得有些简单化，似乎君相之间君主恒居主导，自武帝以后，相权便一路衰落。这实在是后人的刻板印象，与事实颇有距离。

《汉书·于定国传》，永光元年（前43年）天象异常，元帝以诏条责备丞相于定国：

郎有从东方来者，言民父子相弃。丞相、御史案事之吏匿不言邪？将从东方来者加增之也？何以错缪至是？欲知其实。方今年岁未可预知也，即有水旱，其忧不细。公卿有可以防其未然，救其已然者不？各以诚对，毋有所讳。（71/3044-3045）

元帝从东方回到皇帝身边的从官处了解到，当地有父子相弃的情况，而丞相与御史不曾向元帝汇报过，是两府隐匿未报，还是郎官夸大其辞？元帝希望了解事实。另外，针对天象异常，有无预案，已经发生的水旱之灾，有无对策？要求丞相、御史大夫回答。元帝的责问吓得于定国上书自劾，打算辞职回家。元帝在给于定国的回复中赶紧安慰了一番，还引述《论语·尧曰》所言：“万方有罪，罪在朕躬”，将责任揽在自己身上，不过，最后实质性的部分还是要求：

其勉察郡国守相群牧，非其人者毋令久贼民，永执纲纪，务悉聪明。（汉71/3045）

为何元帝要求于定国去督促考察郡国守相，发现不称职者及时撤换，而不是自己出面来核查？原因正是劳先生所言的“君相委托制”。即便经历了武帝一朝，实际格局依旧，元帝还是得透过丞相来治理地方，而非自己直接管控。显然，他了解各地情况，也多要透过丞相与御史大夫的过滤与筛选。此次发现问题，乃是身边从官提供的线索，而不是来自丞相的上奏。而此时正值石显擅权。

正是在此背景下，皇帝发挥深受其信任的少数臣下的作用，插手传统上由丞相负责的事务，扩张自己的影响，成为统治方式变化的重要动力源之一。西汉政治史与制度史上颇有影响的“内朝”问题，就与此密不可分。皇帝利用信任的官员参与朝政，始于景帝时的晁错，只是他很快就沦为政争牺牲品。另外，最为耀眼的就是武帝前期在其身边的那几位“左右”所构成的群体，为好兴事的武帝出谋划策，并与丞相辩难，《汉书》卷六四有集中描述。另外，张汤一度权倾丞相，不过，武帝中

年之后，热衷不死求仙，巡行各地，内政外交上已心力无多^[14]，加上这些人或死或外迁为吏，群体也就烟消云散了。昭帝时出现中朝，实际与皇帝年幼，无法亲政有关，这种做法一直延续到宣帝时，霍光死后也一定程度得到维持，这与宣帝乐于参与政事有关，而他重视郡国守相，亦是一具体表现。元、成时期，中朝将军一直存在，但发挥作用却高下差别颇大。元帝时主要是宦官石显与五鹿充宗深得信任而联手擅权，传统意义上的中朝实际不存，若说有，只能算石显了。成帝时，则大不相同，外戚王氏轮流把持中朝将军，领尚书事，实际掌权。哀帝时中朝实际已不存。中朝能否发挥作用，与皇帝是否任用关系密切，变动不居，不存在什么规律或定数。受皇帝信任的臣下与其他大臣之间的互动，构成统治上最富于变化的因子，正因此，才成为吸引时人的魅力所在，亦构成历史中变化多端的源头之一，充分展现了历史的复杂性。

附带指出，尚书与中朝地位上升，以往学界多从皇帝与丞相关系角度来认识，自然不错，但此类观察未免考虑得有些简单化。除此之外，武帝以后，各地吏民个人热衷向皇帝上书，奏陈对时政的看法，此类上书数量多且持续不断，需不少人手处理，亦是尚书与中朝工作日多，职权加重的原因之一，此点需另文专论，兹不赘述。^[15]

从更长时段观察，皇帝身边的宠臣还会不断经历“外朝化”与“制度化”，成为承担实际中枢政务的机构，如东汉乃至魏晋时期的尚书省、南北朝时期的中书省、隋与唐前期的三省，唐中期以后的中书门下，等等。这种不断推衍变化的过程实际上在反复发生，学者很早就注意到并加以研究，并提出了“波纹的循环发生”，或“外朝化、边缘化与平民化”等概括性描述^[16]。同时，还必须看到，皇帝身边亦不断出现新的亲信，即信—任型君臣关系的持久存在，并未因“外朝化”或“制度化”而消失。两个逆向的过程并行不悖，后一种关系乃是前者演化的基础和前提，亦作为一种结构性存在与古代帝国相始终。

据此，或可将西汉历史大致区分为事务过程（礼仪型君臣关系的例行化运作，约略相当于习称的制度及其运作）、关系过程（围绕信—任型关系与“宠”的展开与反复，近似于时人所说的“人事”），以及两者的关系。以往政治史研究主要关注的是个别事件的实际过程及将若干事件连缀成某种线索（后人构建出的“事件过程”），其实，很多事件不过是关系过程与事务过程中的某个环节而已。^[17]近来随着简牍文书的发现与研究，事务过程渐受重视，关系过程尚未引起学界关注^[18]，两者的关系更不曾涉及。

传世史书更多的是根据历史后来的结局，按照年—月—日的时间顺序，依据一定的设想乃至模式，将两个不断延展的过程切分为诸多事件，尤其关注在后人看来有重要影响的事件，纳入本纪，并挑选特定人物来铺陈相关事件。实际生活不过是两个过程相互叠加、交织与嵌入。事务过程不断通过例行化的运作使得帝国体制得以延续，关系过程往往会渗透到事务过程中，催生变化；两者交织，实现了变与不变的统一。皇帝、府主均是衔接两个过程的支点，皇帝则是其中最重要者，皇帝与府主因此均带有两重身份：制度化的首脑（位）与个体/家人的人的统一。作为个体/家人，皇帝因性格、爱好、感情与经历，而呈现颇多差异，同时，深嵌关系过程中，成为众人争夺的对象。皇帝最受瞩目，因而具有了第三重身份——作为想象的对象，而承载着时人的想法：理想、渴望与追求，并调动与激发众人的参与和争夺，有些皇帝本人甚至会利用乃至发展关系来统治国家，“关系”所带动与激发的能动性，连绵不绝，动力无穷，构成时代中沉潜却顽强的推力。

武帝以后，具体而言始自元帝、成帝时期，儒生作为两个过程之外的力量参与历史进程，逐渐发挥作用。作为怀揣着理想君主形象与王道大同梦想的特殊臣下，儒生不仅作为例行化运作的实际参与者和践行者，同时作为关系过程的争夺者，透过实践，更多地借助圣贤的言辞与先例劝谏皇帝，继承并强化秦统一以来将皇帝描绘为圣人的传统，影响

并塑造皇帝个人身心^[19]，不时与皇帝自身的想法与行为产生结合、妥协、牵制、冲突或斗争等，且希望占据有利位置，得君行道。儒生在皇帝的第三重身份的建构中最为活跃。他们自视异于且高于他人：无论是外戚、宦官还是文吏。从今天角度看，儒生只是个强调出身，且把持了言说武器，试图垄断亲信位置的群体，而非严整的实体或阶层；实际的行为，又往往以个体为中心，未必与所言一致，且没能跳脱上述两个过程，作用颇具矛盾性：既希望超越两个过程，实际又身居其中，且在巩固两个过程。三者的交织互动汇成时代洪流，众人的生命融入两个过程之中，帝国在变动中延续，在延续中变动。

反复出现的“关系过程”构成帝国展开的动力之一，换用当时的说法，乃是围绕着“宠”：求宠→争宠→得宠→宠衰→失宠→新的求宠……的循环往复，新的求宠甚至并非始于前人失宠，而可能在前人尚在得宠时便已开始，产生强大的吸引力，其中亦不乏争斗（争宠是最明显的体现），皇帝因此获得了一些可以信赖的臣子，满足其各种需要，他们作为“势”与“贵”的化身，成为众多时人追逐的目标，环绕而生的言行，填满一叶又一叶的历史，构成不变的话题。细辨之，时人的表达并不全面，在掌握历史书写的儒生眼中，热衷争宠的乃是后宫嫔妃与恩幸之徒，素为儒生所不屑。自今天眼光观察，儒生起家者同样积极投身其中，只是目的不尽相同：前者更多的是关注自家的命运与身价，后者声称怀抱实现王道的远大理想。有时这种差别仅仅存在于表达，儒臣的统治实践往往同样要利用、谋求各种关系。这种反复出现的活动可以概括为“‘宠’激发的吸引—争夺模式”。

析言之，信—任型君臣关系与“宠”的形成，是君臣双方互动达成心灵契合的结果：皇帝个人情绪性的行为（基于幼年共同经历积淀的情感/成年后经历而产生的信赖，而出现的对某人的信—任），以及臣下（无论男女）对皇帝本人的求宠行为（从担任郎从官到献女入宫、上书，以及后代不罕见的自宫^[20]，以及随后的很多行为），求宠的反复

出现，成为巩固皇帝身上不断剥落的超凡魅力的重要工具。求宠乃是根据自身的情况，对皇帝行为亦带有明确的预期，并为此而采取的迎合皇帝且适合自身的行动，来谋求实现得宠的目标，属于韦伯所区分的以工具理性为取向的行动，两类行为反复交汇，产生出不断呈现的获信与得宠与否的状态。获信与受宠状态的出现、延续与表现（无论是宠擅六宫，还是与上卧起、出则骖乘，等等）则是对既有官吏/后宫日常化、例行化行为（体现为遵从或符合律令、制度与故事的行为）的突破与超越，这种超常与超速的反复存在，构成官阶体系之外的新的分配机制，吸引不少人投身其中。当然，如前所述，此途成功几率渺茫，且侥幸得宠之后，风光往往伴随着风险。就为臣者言，当初他们所采取的求宠行为，其实无不借助上述日常化、例行化行为。信—任型君臣关系与宠则近乎韦伯所说的一种不对称的社会关系。行为及其结果上的常与非常、超常共生、共存，相互缠绕，相互映衬，编织进生活，汇入历史洪流。

从空间看，这一模式所支配的并非一个边界严整的“场”，而是自中心弥散的引力簇所构成的散射体，借用赵汀阳的说法，是“一个旋涡”。越靠近核心越明晰可辨，越向外越模糊，弥散甚远，以致边界难以清晰划出。引力簇的末端落在那些意识到“宠”的存在，且进而试图采取办法谋求获“宠”的臣民身上，这些人构成引力簇的外缘，他们的分布跨越了空间、性别与身份、地位，并无多少固定的一致性。意识到“宠”的存在却无心求宠者，处在过渡地带，完全感受不到或无视“宠”的臣民则居于外围。后两类人一旦意识到“宠”且投身于得宠，则置身引力簇中，因此，引力簇的边界并非封闭的，而是随时处于开放待变的状态。一旦置身其中，为了争宠，求宠者之间，或得宠者与新的竞争者之间，往往会为争宠或维持已有的宠幸而产生矛盾、冲突，而非形成群体或集团，或许会暂时结成团体，但维持的时间不会长久。这种结构性存在发挥的作用，首先仰赖于金字塔式的构造，亦取决于实际构建关系的皇帝与臣下（们）的个性与追求，不同朝代、不同皇帝治下会具体呈现多歧的样态，连同它所激起的臣民行动，形成与事务过程间的张力；同时，持续

存在的层累的“宠”亦不断为金字塔体系注入强心剂，在变化中维持后者的长存。

因此，臣下求宠总是因求宠对象——某位皇帝——的特点而带有个体烙印，无法脱离特定的人与情境，如古人所说“吴王好剑客，百姓多创瘢，楚王好细腰，宫中多饿死”，即便儒生亦多是“与时变化”，未能免俗。武帝受董仲舒与公孙弘影响，尊《春秋》公羊家，诏太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大兴；宣帝善《穀梁》说，甘露三年（前51年）诏诸儒讲五经同异，大儒萧望之等平奏其议，宣帝亲自“称制临决”，裁断是非正误，最终立了三家博士，就包括《穀梁春秋》，结果《穀梁》之学大盛。^[21]行为充满针对性，或曰投机性，无从形成抽象的与超越所欲求对象个人色彩的、持续连贯行为取向。皇帝的行为与好恶貌似变化多端，实则受生活实践的约束亦变数有限，两者结合而成的“信—任型关系”，乃至“宠”，具体到个别君臣，似乎充满了偶然与差异，千变万化，拉长观察的时段，不过是伴随皇帝行为与好恶这条主波的起伏、波动与反复，与西欧中世纪后期基督教新教中在抽象的上帝面前寻求“恩宠（grace）”的行为引发的意外结果大相径庭，产生不出革命性的作用。最终形成的则是变中蕴含着不变，反复中实现着延续。

[1] 见侯旭东：《中国古代人名的使用及其意义——尊卑、统属与责任》，收入《近观中古史》，第1-30页。

[2] 参杜正胜：《编户齐民》第二章“全民皆兵的新军制”、第八章“平民爵制与秦国的新社会”，第95、317-371页；张金光：《秦制研究》第十章“学吏制度”，上海：上海古籍出版社，2004年，第719-738页；侯旭东：《渔采狩猎与秦汉北方民众生计——兼论耕织为本传统的形成与农民的普遍化》，2010年初刊，修改稿收入《近观中古史》，第61-63页。《为吏之道》类秦简的研究相当丰富，兹不备述，新近的研究可参邢义田：《秦汉基层员吏的精神素养与教育——从居延牒506.7（《吏》篇）说起》，收入李宗琨主编：《古代史与古文字研究》第三辑，台北：史语所，2012年，第399-433页；朱凤翰：《北大藏秦简〈从政之经〉》，《文物》2012年第6期，第74-80页；林素清：《秦简〈为吏之道〉与〈为吏治官及黔首〉研究》，《简

帛》第八辑，第279-307页。

[3] 文书行政及所涉及的各种事务，参永田英正：《文书行政》，收入佐竹靖彦编：《殷周秦汉史学的基本问题》，中译本，北京：中华书局，2008年，第224-243页；李天虹：《居延汉简簿籍分类研究》，北京：科学出版社，2003年。国家如何管理乡里人口，参邢义田：《从出土资料看秦汉聚落形态和乡里行政》，2009年初刊，修订版收入所著《治国安邦》，北京：中华书局，2011年，第286-340页；侯旭东：《长沙走马楼吴简“嘉禾六年（广成乡）弦里吏民人名年纪口食簿”集成研究：三世纪初江南乡里管理一瞥》，2013年初刊，修订版收入《近观中古史》，第108-142页。国家如何调动物资，参渡边信一郎：《汉代的财政运作和国家物流》，收入刘俊文主编：《日本中青年学者论中国史 上古秦汉卷》，上海：上海古籍出版社，1995年，第373-405页；《汉代国家的社会性劳动的编制》，收入《殷周秦汉史学的基本问题》，第287-312页；朱德贵：《汉简与财政管理新证》，北京：中国财政经济出版社，2006年；杨际平：《析长沙走马楼三国吴简中的“调”——兼谈户调制的起源》，《历史研究》2006年第3期，第39-58页；《中国财政通史·秦汉财政史》第四—八章，第123-495页。

[4] 《睡虎地秦墓竹简》释文，第62页。

[5] 如在人员征调与物资调运上，就遵循了就近原则，以减少交通与运输成本，见高村武幸：《前漢西北辺境と関東の戍卒》，收入所著《漢代の地方官吏と地域社会》，第380-407页；廖伯源：《简牍与制度：尹湾汉墓简牍官文书考证》（增订版），桂林：广西师范大学出版社，2005年，第183-184、191、192-193页；货币的使用，亦是为了减少官府储备物资成本而采取的一种措施，见张家山汉简《二年律令·田律》中关于“刍藁”交纳的规定。

[6] 关于此点，笔者对西汉御史大夫签发的传信中“有请诏”有分析，见侯旭东：《西北汉简所见“传信”与“传”——兼论汉代君臣日常政务的分工与诏书、律令的作用》，《文史》2008年第3辑（总第84辑），第27-31页。律令与日常事务管理之间关系之一例，可参侯旭东：《汉代律令与传舍管理》，《简帛研究2007》，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第151-164页。

[7] 孔飞力：《叫魂：中国1768年妖术大恐慌》，中译本，上海：上海三联书店，2002年，第250页。

[8] 此一理想大致形成于战国时期，荀子对此有比较充分的论述。相关研究见尤锐：《展望永恒帝国》，第114-122页。“虚君任贤”成为儒生对皇帝与帝国统治的一

贯主张，宋代道学家同样以此为目标，参余英时：《朱熹的历史世界》上册，第163-164、177-182页。

[9] 相关分析见侯旭东：《皇帝的无奈：西汉末年的传置开支与制度变迁》，第7-13、32-44页。

[10] 《汉书》卷一〇《成帝纪》“元延元年（前12年）”条：“是岁，昭仪赵氏害后宫皇子”，第326页。吕思勉认为是“据事后之辞书之”，《秦汉史》，第166页，孟祥才与张小锋亦均认为赵氏姐妹害后宫皇子的说法是解光在王莽指使下的污蔑，分见《扑朔迷离的赵飞燕姊妹谋杀皇子案》，《聊城师范学院学报》2000年第6期，第1-5、11页；《正说赵飞燕》，《文史知识》2006年第3期，第78页。孟文怀疑成帝的生育能力（第11页），而据《汉书》卷九七下《外戚传下》，成帝的许皇后在立为太子妃后就曾“有一男，失之”，成帝即位后许氏立为皇后“复生一女，失之”（第3973页）；许后之妹许谒亦曾对“后宫有身者王美人”等为媚道，被发觉，许后因此遭黜废（据本纪，事在鸿嘉三年，前18年），第3982页；成帝的班婕妤亦曾“有男，数月失之”（第3983页），成帝的生育能力不成问题。赵氏杀成帝皇子事亦非他人构陷，哀帝即位后，杜业上书指出“王氏世权日久，朝无骨鲠之臣”，随后说“曲阳侯（王）根前为三公辅政，知赵昭仪杀皇子，不辄白奏，反与赵氏比周，恣意妄行”云云（《汉书》卷六〇《杜周附杜业传》，第2681页），杜业明显是反对王氏的，亦清楚赵昭仪杀皇子事。另据《后汉书》卷八一《独行·谯玄传》，玄成帝永始二年拜议郎，曾上书谏成帝，其中说到“窃闻后宫皇子产而不育，臣闻之怛然，痛心伤剥，窃怀忧国，不忘须臾”（第2666页），亦可证明《成帝纪》所述非后人妄言。且按照西汉的惯例，哀帝即位，身为太皇太后的王政君便已失势，难以左右政局，王莽地位难保，恐在预料之中。加上哀帝与赵飞燕之间的关系，解光当非不知，他的奏言应不是曲意罗织，自不待言。

[11] 关于刺史的所属及职能，学界长期有不同看法，一种认为是由丞相派出，在监察地方之外，尚有部分行政职能；一种认为隶属御史中丞，是皇帝派出的使者。严耕望首倡前说，论证最细致的是王勇华，见所著《秦汉における监察制度の研究》第六、七章，京都：朋友书店，2004年，第180-249页；后说最早为王鸣盛提出，见《十七史商榷》卷一四“刺史隶御史中丞”条，第100页，樱井芳郎亦持此说，见《御史制度の形成》（下），《东洋学报》23卷3期（1936年），第130-131页；熊伟有所涉及，见《秦汉监察制度史研究》，天津：天津人民出版社，2011年，第160页。不过，严耕望亦认为其后督察州刺史之职任的似仍落在御史府，由中丞主其事，《秦汉地方行政制度》，第272页；王勇华实际亦不否认皇帝要通过御史中丞查看刺史的奏事簿，《汉书》卷一〇《成帝纪》，第242-243页。而对于刺史奏事的对

象，学界似乎少有明确的揭示，往往笼统言之为“中央”，因刺史岁尽回京师“奏事”，接受奏事的应是皇帝或其身边的近臣（御史中丞等），实际形成对丞相工作的监督。林剑鸣虽没有提及刺史向谁奏事，但指出“刺史是皇帝的代表”（《秦汉史》，第318页），应亦赞同后说。钱穆虽然认为刺史上属于御史丞，实际却要报告御史大夫与丞相，跨越两说，但最终还是认定是对丞相负责，见《中国历代政治得失》，第2版，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第10页。此问题犹需另文专论，此不赘。

[12] 钱穆：《中国历代政治得失》，第4页；劳榦：《汉代政治组织的特质及其功能》，原刊《清华学报》新第2期（1970年8月），收入《劳榦学术论文甲编》下册，第1239页；具体分析见劳榦：《居延汉简考证》“诏书一”，收入《居延汉简·考释之部》，影印五版，台北：史语所，1997年，第8页；严耕望：《秦汉地方行政制度》，第269-270页。

[13] 劳榦：《汉代政治组织的特质及其功能》，《劳榦学术论文甲编》下册，第1240页。

[14] 如田余庆所指出的，武帝绝大多数事项都是元狩（前122-前117年）、元鼎（前116-前111年）年间做成的；有少数完成于元封年间（前110-前105年），只有伐大宛一件事在元封以后，见所著《论轮台诏》，第32页。

[15] 冨田健之略有论及，见《前漢武帝期の側近政治と「公卿」》，《新潟大学教育人間科学部紀要》第8卷第1号（2005年），第25页，此文承黄怡君小姐示知，谨谢。

[16] 最早注意此问题是章太炎，见其《检论》卷七“官统上”，收入《章太炎全集》第一辑《检论》，上海：上海人民出版社，2014年，第564-565页；李俊《中国宰相制度》，第239页；和田清编著：《支那官制発達史：特に中央集権と地方分権との消長を中心として》序说，1942年初刊，影印本，东京：汲古书院，1973年，第4页；余英时：《“君尊臣卑”下的君权与相权》，1976年初刊，收入《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，1998年，第100-124页；徐复观：《两汉思想史》第一卷“汉代一人专制政治下的官制演变”，1979年初版，此据上海：华东师范大学出版社，2001年，第159-161页；秦晖：《西儒会融，解构“法道互补”》，收入所著《传统十论》，上海：复旦大学出版社，2003年，第192-193页；史云贵：《外朝化、边缘化与平民化：帝制中国“近官”嬗变研究》。

[17] “事件”实际只是作为一种记忆、认知和叙述对象而存在，即便是突发的“事

件”，时人亦会通过各种方式将其纳入常规的“事务”中来应对与处理，现实生活中并不存在独立的作为经历的“事件”，存在的只是各种“过程”，参方慧容：《“无事件境”与生活世界中的“真实”——西村农民土地改革时期社会生活的记忆》，收入杨念群主编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海：上海人民出版社，2001年，第467-586页。关于“事件”的不同看法，见孔飞力：《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，第288-289页。

[18] 邓小南提出作为“过程”与作为“关系”的制度史，见所著《走向“活”的制度史：以宋代官僚政治制度史研究为例的点滴思考》，2003年初刊，后收入所著《郎润学史丛稿》，北京：中华书局，2010年，第500-503页。作者的落脚点是制度史，与本书的关注点不尽相同。

[19] 参萧璠：《皇帝的圣人化及其意义》，《史语所集刊》62本1分（1993年），第1-37页，特别是第32-33页；林郁翔：《汉代的圣人意象》，硕士论文，刘增贵指导，台北大学历史系，2013年，第37-48页。

[20] 参顾炎武：《日知录》卷九“禁自宫”条，长沙：岳麓书社，1994年，第350-352页。

[21] 见《汉书》卷八八《儒林传》，第3617-3618页、卷八《宣帝纪》，第272页。

九、家与国/私与公

历时性观察，信—任型上下关系与君臣关系是帝国体制的一部分，确切地讲，是随着战国时期官僚制度的产生而出现的，不过，更深入地分析，不难发现，这两种关系看似次生的，实际是原生的，反而是普遍的礼仪型君臣关系乃帝国时代的产物。两者所依托的信任型关系根植于家庭、邻里等日常往来的熟人世界^[1]，自人类出现以后就存在，并持续发挥影响至今。

远的不讲，对春秋时期各诸侯国而言，血缘关系依然发挥着不小的作用，虽然较之西周，作用已在下降。贵族中大致分为公室、公族以及卿大夫家族，前两者均有广义（主要是观念上的）与狭义（有实际组织的）所指。其中除了有直系血缘关系者外，还有家臣与奴隶。家臣与家主关系已发生变化。^[2]由于媵婚制等的存在，贵族家庭内普遍一夫多妻^[3]，子嗣亦多，家庭这样一个日常亲密接触的群体中往往就存在亲疏远近，所以春秋时期时常出现国君继承上嫡庶之间的冲突与变局，晋国、齐国等均出现过类似情况。因家臣的存在，亦已经出现了超出血缘关系的日常接触，以及远近不等的关系，始有佞臣、嬖人等出现在文献中。“幽王以虢石父为卿，用事，国人皆怨。石父为人佞巧，善谀好利，王用之。又废申后，去太子也。申侯怒，与缙、西夷犬戎攻幽王”（史4/149），便是较早的事例。

秦汉以后，用现在术语来说，贵族家庭实行的是一夫一妻多妾制，《二年律令·置吏律》中就规定：“诸侯王得置姬八人、孺子、良人”（简221），“彻侯得置孺子、良人”（简222），文献中多妻的例子很多，不赘举。如此规定的目的是为了“广继嗣”，对于继嗣原则，朝廷的律令亦有明确的规定，见于《二年律令·置后律》。如继承彻侯爵位的后，就按适（嫡）子、孺子子、良子子的次序，而其他则是按适（嫡）子、下妻子、偏妻子的顺序（简367-368）。实际生活中，却不尽如此，贾谊在《新书·立后义》中有不少批评。核心便是不遵照嫡庶有差的原则，而是由父亲决定。他认为这种做法“乱天下之纪，使天下

之俗失所尊敬而不让”（《新书校注》408-409）。贾谊的批评正暴露了家庭内部因多妻众子而产生的亲疏不等的关系，给立后带来的困扰。但这种不等的关系，实是这类家庭中所难以避免的，皇帝及其诸子之间便是如此。高祖宠爱戚夫人及其子赵王如意，近乎威胁惠帝的太子地位；文帝最爱梁王刘揖；景帝子刘发因其母无宠而封在偏僻的长沙；宣帝疏太子而爱淮扬王；元帝爱定陶王而有意废太子，均是显例。贾谊试图用一套僵硬的嫡庶原则来彻底解决，上自西周，下到晚近的无数事例均证明，靠抽象的继承原则无法消弭矛盾化解纠纷。其根本原因在于家庭内部难以消除的亲疏关系与单一继承人之间的矛盾。翻检一下《史》

《汉》诸侯、王子侯年表，便不难发现由此产生的矛盾，酿成悲剧无数。^[4]最知名的莫过于巫蛊之祸导致的武帝与卫太子、卫皇后之间的骨肉屠戮了。^[5]

庶民百姓，其生活的根基亦不过亲/邻这两种基于日常频繁接触而形成的关系，信任是关系的基础，在此之上还会产生亲疏远近。《汉书·食货志上》描述的古代封闭聚落中生活场景，应该是先秦时期较为普遍的情形，只是战国以后才开始出现野外定居的现象^[6]。多数百姓生于斯，长于斯，死于斯，葬于斯，男性除去短暂地外出服兵役与临时性运役外，活动范围基本不出县境^[7]，婚姻圈一般亦不会很广，家庭规模通常不会很大，五口之家是常态^[8]。只是当时夫妻间的关系比较复杂，不时存在的一夫多妻，即便是庶民百姓亦非罕见，《二年律令》不少律文中专门规定了“偏妻、下妻”或“偏妻子”“下妻子”的地位、待遇与处罚办法，偏妻的居住方式和户籍亦可能与夫有别。^[9]起兵前刘邦便是如此，他在妻子吕雉之外尚有外妇曹氏，生下次子刘肥（汉38/1987）。到了三国孙吴初年，临湘地区（今湖南长沙市）百姓家庭中依然有不少是一夫多妻，名籍上还要区分大妻、中妻与小妻。^[10]这类家庭中往往子嗣较多，父子间会形成亲疏不一的关系。

邻里间“出入相友、守望相助、疾病相救”不只是理想，恐怕亦是部

分现实。邻里之间还会有“社间尝新春秋之祠”一类定期的共同祭祀活动，以及“又私自送往迎来，吊死问疾、养孤长幼在其中”^[11]，刘邦与卢绾关系之亲密正是基于此，刘邦与吕雉成婚，亦是缘于县令举办宴会上夸口奉谒的惊人之举^[12]。当然，邻里之间关系同样存在远近亲疏甚至矛盾，沛县的豪强雍齿便与刘邦“有隙”，用刘邦自己的话表述，即“雍齿与我故，数尝窘辱我。我欲杀之，为其功多，故不忍”，徐广《汉书音义》称“未起时有故怨”，当是起兵前便产生过结。两人间的恩恩怨怨亦为众人所知，所以张良建议刘邦封功臣时先封雍齿以安众心（史18/906、55/2043）。此为见于文献的一例，实则人皆如此。晁错上疏中所言“幼则同游，长则共事，……欢爱之心，足以相死”^[13]，只是理想的一面。湖北云梦睡虎地4号秦墓出土的两件木牍书信，一是黑夫与惊写给家人的信（M4：11），另一是惊给家人的信（M4：6）。前一信中问候了不少人，亲戚之外，还有王得、康乐季须、夕阳（里）吕婴与厠里闻诤的丈人、婴泛季事等人，这些人当是两人的邻里^[14]，可见亲/邻关系之重要。

这种亲密关系，最初主要体现在母子之间、母方亲属，主要是舅舅与孩子之间^[15]，以及共同成长的邻里玩伴之间。贵族家庭则还包括了孩子与乳母之间、孩子与奴婢之间，太子则还包括其与师傅、宦官之间。随着年龄增长，关系则延续至成年。成年后复增添了一重新关系：夫妻之间。这中间包含孩子幼年成长阶段克服陌生情景与恐惧心理时因反复接触而产生的依恋与信赖，这种信赖可以持续到成年以后^[16]，母子间同甘共苦的经历产生特别的亲密与凝聚，进而形成母对孩子的影响^[17]。夫妻相悦而生的亲密关系亦会移情到与此妻所生的孩子及父亲之间，特别是在一夫多妻的家庭中（如高祖对赵王如意）。

成年后，无论百姓、多数小吏乃至王公贵人，生活范围依然有限，基本不出“熟人世界”。百姓平素安居乡里，耕织为生，只有交纳赋税与购买物品才会远赴县治，生平只有成年男性要外出服兵役，才会到郡以

外的边塞（戍卒）或都城（卫士），通常时间也就一年。徭役则主要集中在当地。如果不是脱籍逋逃或游食浮浪，一生中深度接触异地他乡人的经历不多。即便是在边塞充当戍卒，亦非全然与异地人为伍，同一候官内亦有相当多的同郡，乃至同县人。^[18]小吏亦多在本地任职，只有有机会升至二百石，才转由丞相府在全国范围内调遣，从而脱离乡里在全国游宦，尹湾汉简中的3号、4号木牍《长吏迁除簿》提供了很好的证据。不过，多数小吏难以跨越到二百石的门槛，终其一生在本地为吏，赴外地出差并不常见，只有少数在朝廷官府任职的小吏，能够经常到各地公干。睡虎地秦墓以及凤凰山汉墓、张家山汉墓、松柏汉墓、尹湾汉墓等墓主人的经历便是明证。他们当然有机会到周边郡县、甚至远赴都城出公差（繇使，如据《三十五年私质日》，岳麓书院藏秦简的主人便曾到咸阳出差，刘邦任亭长时亦曾为县送徒到骊山，师饶多次到旁边的楚国、琅琊郡出差），不过，日常生活中主要仍是与长期往来的熟人打交道。皇子与诸侯王之类活动范围亦有限，主要生活在数道宫墙圈定的空间之内，随意外出嬉戏游玩受到限制，面临同样的境况。卫皇后、戾太子见武帝都不易（汉63/2742-2743）。

当时只有做到长吏的官员、博士弟子、太学生、“宦皇帝者”以及少数大商人，能够较长时间脱离本乡本土生活，加上那些因公私事务临时出差的吏民，构成同陌生人频繁接触的主要人群，当然，能有这种经历的人，全盛时期举国六千万人口中，恐不足千分之一，但他们却占据了史书的几乎所有篇幅。

随着封建制度瓦解与郡县制国家的建立，特别是统一帝国的出现，对君主（秦以后的皇帝）与官员而言，则是在旧有的血缘、姻亲与家臣间相识甚至是亲密关系之外，平添了一层上下级关系或普遍的君臣关系。^[19]无论对官员还是君主/皇帝，与其结成这一关系者多半并非熟识的亲旧，而是陌生人或半陌生人。对皇帝而言，绝大部分臣下终其一生也不会认识，最多可能通过文书有一次半次接触，仅部分官员可通过朝

会等有机会直接见面，即便是宫中任职的制度性的近臣：“宦皇帝者”与后来所谓的“郎从官”，也因人数颇多而面临此境况，所以前文称之为“礼仪型君臣关系”。成长于这种环境中的官员，同样无法超越“熟人世界”与私人关系的羁绊。春秋战国时期墨、道、法、儒四派均提出了如何超越“熟人世界”的主张，如“兼爱”“一赏、一刑、一教”“道”“恻隐之心”等^[20]，但在具体生活实践中依然难以摆脱私人关系的卷入，察举、九品中正制上体现得相当明显，“乡里”“同年”“门生故吏”等亦成为官员倚重、利用的重要关系资源，形式上摆脱了私人关系的科举在运作中亦衍生出“门生座主”关系。后起的普遍君臣关系却被儒生视为帝国中最基本的“公”的关系，而置于三纲之首，原先存在已久的信任与亲密关系则被贬斥为“私爱”“私情”，力图予以排除、压制，至少要用贤人来取代，战国时期的法家，以及后来儒家的话语中，都接受此说。这样的矛盾与纠结，尽管表现方式不同，却一直持续至今。^[21]

广土众民的帝国迅速出现并得到维持，呈现出统治需求超越了技术、经济能力、社会现实与百姓生存、心理状态，并塑造经济、社会与人的现象，产生了许多意想不到的矛盾。此前持续两百多年的战国时代虽然经历了多方面的变革，亦随着铁农具与牛耕的逐步推广、国家政策的推动，农业有相当程度的发展，贸易亦日益活跃，各国货币的铸造与流通可以视作一个标尺，但是，与国家强力推广农耕相伴的是对百姓流动的限制与“安土重迁”的持续强调，户籍制度的建立以及对外出和迁移的控制^[22]，这些长期禀持的国策与规定限制了百姓活动的空间，压抑了不同区间百姓的贸易、交往和分工的发展，使得“百里不同风，千里不同俗”的局面一直持续到近代；同时又因长期处在帝国统治之下，受其制度、理念的渗透、教化而颇具形式上的一致性^[23]，百姓的自由活动主要局限在县的范围之内，恰好不出方圆百里，只能以县为单位实现整合，经过2000年互动交往的蓄积，一些地区百姓的整合范围不过扩展到“府”一级，这可以从方言的分布范围得到确认^[24]，难以在更大的空间内通过往来互动来消除差异，积蓄相互的文化认同。分工亦难以大范

围普遍地出现，人们之间便难以产生普遍的相互依赖与信任。

图二四 甘肃金塔县肩水金关遗址出土西汉百姓过关证件——“传”抄件

佛教的传入与流行，一定程度上成为不同地区、阶层乃至族属之间信仰上相互沟通的媒介，但因佛教内在的复杂性与信仰对象多歧，产生的实际整合作用亦有限。同时，佛教教义中存在种种方便法门，可依靠各种功德活动实现解脱，且得到中土信众的广泛信奉，佛教戒律所带来的规范信徒生活与心理的可能作用大打折扣。王充所批评的“世人举事，不考于心而合于日，不参于义而验于时”的心态与行为方式，得以改头换面，继续存在。^[25]

这种状态下无法逾越“熟人世界”中人际关系的局限（面孔管理），难以形成普遍而抽象的陌生人之间的“信任”，导致了普遍性的帝国与分散性、富于差异性的百姓之间的持久张力^[26]，成为君主与少数臣下、上下级之间建立并维系“信—任型关系”与“宠”来应对陌生世界的现实基础。

与皇帝相似，帝国体制下，县及以上的官府长吏选任又一贯施行“非本籍任用”，要由非本地出身的官员负责，且为数年一任的流官，秦汉以降的地方长吏一向面临统治陌生地域与陌生百姓的问题，信—任型上下关系可以说就是为应对这种局面产生的紧张而出现的一种结构性存在。皇帝与大臣之间不断建立与维持同样的信—任型关系，亦是在更高层面上为对抗紧张而形成的。因两千多年来始终存在各地风俗、语言等诸多差异，尽管自战国时代起，就建立了国家与县以上官府通过户口田土与钱谷收支统计等展开的“数目字管理”，“四民”之类抽象的说法亦早已出现，后者却一向只是一种言说中的分类，而非现实生活中因普遍交往而共享诸多共性的个体间互动形成的概念升华，“士”之外的农、工与商亦非百姓用来表达自我分类与相互认同的通用称呼。

成千上万的百姓像马铃薯般被装入硕大的口袋，系在袋外的签牌上

书毫无生气的“民”字。这个最具涵盖性的类称，虽偶见“民为贵”“民无不为本也”“夫民者，万世之本也”^[27]的说法，但更多是被视为“瞶”“盲”及“愚”的化身，作为施政与统治的对象反复出现在各种言说中，而非现时中切实发挥作用、自主发声的主体。^[28]“民”作为一种频繁见诸文辞，却感受不到实在内容的抽象符号，某种程度上近似礼仪型君臣关系的隐喻，潜藏其后的是内在的陌生、疏离、虚幻与紧张。与个别臣下、下属建立并保持信—任型关系成为抵御漂浮的幻象、寻求稳定的重要武器，因而作为一种结构性现象与帝国共存。

换言之，这种关系的建立与维护，不妨视作“弱者的武器”，相对于庞大复杂的帝国体制与陌生且缺乏共同性的臣民，皇帝与府主，实际均是弱者。这种安排原本用来防止乡里私情侵蚀统治，目的一定程度上得以实现，却不成想府主在用人上，依然跳不出关系的罗网。这种结构性存在实际是皇帝与府主自觉不自觉地挪用在家庭/邻里等熟人生活中形成的关系来对付国家体制下普遍性关系与生疏环境（以熟御生）的一种产物，是本源性关系与次生关系这两种结构性存在对抗下的产物，易言之，是家与国之间张力的产物，亦是一种持久存在的关系态。

对于大多数人而言，多年与亲戚/邻里相处养成的行为习惯，如送往迎来与吊死问疾之类，亦会应用到其他场合。这些都为他们进入更广阔的生活领域，包括官场，提供了行为的模板与参考的规矩。一旦有机会进入哪怕县一级的官府，亦会获得施展的场合，将所谓“私情”与“私爱”及其行为方式带入“公”的世界，去努力创造属于自己的未来。名列史传的大多属于其中少数成功的佼佼者，墓葬或边塞烽燧遗址偶然出土的简牍中一露身影的官吏，乃是那沉默的大多数中侥幸重见天日的个别，大多数因各种原因而中途落败。两类官吏分布在光谱耀眼与晦暗的两端，只有兼顾两端，才能把握历史全局。

一君众臣万民体制下，甚或一元化任命式官僚制下，资源与荣耀主

要源于自上而下，尤其是皇帝（最高统治者）的二次再分配，家、国之间持久存在紧张，皇帝（府主）/少数臣下（下属）之间基于信—任而确立的关系（具体表现有别，最高状态为“宠”），作为一种广土众民体制下生活与治国不可或缺的“结构性存在”跨越朝代而长存，这种关系既是持续存在的，亦是处于不断的断裂与重建中的，且并非只针对特定对象而存在（常产生于熟人之间，却不限于此），从而具有半开放性，遂成为世间臣民（被统治者）瞩目的核心与追逐的对象，持久产生强大而深具涵盖性与渗透性的力量，穿透家庭（组织）、乡里与官府（团体），跨越出身与性别，吸引了众多男男女女，在各自的职分（如官吏的事务、民的生计）之外，采取种种办法试图跻身其中。

信—任型关系的运行机制，即“‘宠’激发的吸引—争夺模式”，不限于君臣之间，府主属吏之间亦存在。自此角度观察，帝国可以说是透过层层“宠”机制并置、衔接为一体。此机制乃循环往复的过程，且非单数，而是同时在不同官府中展开的诸多类似过程共同镶嵌在君臣之间不断循环的关系过程之中，进而在时间中延展。其中弥散最广、吸引力最强的是君宠，府主属吏之间的“宠”则限于特定群体与地域。只有那些无意参与者的人生是纯由事务过程构成，有意跻身信—任型关系或“宠”机制者，人生则是两个过程的反复与交织。

这种机制所激发的活动，连同臣民的日常活动（即文中所说的关系过程与事务过程）之间的关系超越了法家及后来儒家所强调的公/私之间的对立，以及现代学者所提出的理性/非理性、传统/现代之间的二元对立与线性演变，亦与通常所说的正式制度/非正式制度的分立不同，而是帝国内人们生活状态的不同侧面之间的并存、互济、包容与争夺，乃至相互转换的集合^[29]，其结果，不只是构成了人生，同时亦生产并维持了帝国的体制。

以往我们多信从《孟子·离娄上》《礼记·大学》等的说法，认为“家

国同构”“家国一体”“治国在齐其家”，由家可推至国，齐家可治国平天下，秦汉以后“天下一家”的出现，某种意义上可以说提供了一种落到实处的证明。尽管如此，这原本不过是儒家对应然的家国关系的一种规范性表达甚或是期许，体现了部分事实，但非全部，同时亦遮蔽了另外一些现象。

说它体现了部分事实，在于从王朝建立与开国之君的角度看，天下一家一姓的出现，如汉家，的确存在自家而国的递进，国家体制上亦多有家国难分的现象。但从其他人的角度而言，则是一个脱离各自的小家而进入国的过程，两者之间并非平滑的过渡，亦非同构。就是对于继体之君，从生养之家到即位后统治的国之间，亦要经历转换与跨越，亦非同构。尤其是后一种境况，即家与国两者之间的异质与张力，乃是上述表达的言说对象与语境，希望通过个人修养突破两者之间的樊篱，进私为公，来化解与消除这种紧张与对立，也可以视为对现实中家/国紧张关系开出的一剂药方。前述儒臣针对皇帝的行为，利用公私话语展开的批评劝谏，正暴露出家/国之间的张力。从历史实际看，帝王极少有依此获得成功者，更多的实际是利用家及扩大的家庭中形成的关系，或拟制家庭中形成的关系，来对抗国。正因为如此，无论儒家如何扬公抑私，“宠”在其话语中更无一席之地，“宠”与信—任型君臣关系却能历经反复争辩与责难而持久存在。^[30]

1947年费孝通在《乡土中国》中提出了“差序格局”一说，用来解释中国社会结构。70年来产生了极为广泛的影响，亦引起学者长期的讨论与再阐释。正如许多学者所指出的，此说概括了中国社会结构、社会关系与运行模式，甚至触及人格与心理情感模式。^[31]此说能否涵盖立体的等级，社会学界有不同的看法。^[32]在我看来，是既包括，也不包括，端视个人情况。普通百姓就很难，而立志向学入仕者，就会包含，会突破亲缘与地缘，在更大范围内构建与动员人际资源。这种情形恰好显示了国家的存在对部分人行为的影响。关于国家，除皇权外，费老的

社会学研究中涉及不多，但对于认识中国历史而言，国家自然不应隐没。需要追问的是，国家在场情况下，差序格局是否有效？如何发挥作用？国家的逻辑与差序格局间的关系为何？等等。^[33]

简言之，差序格局是古代中国人行为模式之一，但非唯一的模式。如前所述，古代中国是家与国的矛盾统一，熟人世界与陌生世界的矛盾统一，后者体现为广土众民的帝国、官僚制与礼仪型君臣关系，其中奉行的原则是形式化的，对事不对人，具体体现为律令、制度与故事，用儒家的言语是“公”，正与差序格局相对。皇帝乃至各级府主身处的世界就是这样一种矛盾的结合。信—任型君臣及上下关系与宠的运行，依托于差序格局，因关系具有的半开放性又超越了差序格局，且立足于臣民的日常行为（事务过程，礼仪型君臣关系的例行化运作）之上，同时又相互交织嵌入，两者间的张力贯穿整个帝国时代。因此，需要注意古代中国构成及行为模式的复杂性，与“差序格局”的局限性。

增渊龙夫在对战国秦汉史的研究中，侧重从人际关系结合的角度入手，提倡并践行对社会进行“内在的、历史地理解”，极大地丰富了认识古代国家的角度，在日本的中国史研究领域产生了深远影响。他还从社会层面的分析拓展到对思想与国家的认识，分析“自律的秩序如何更进一步以其特有的方式，从内面对上部的国家权力、国家秩序进行维持”，揭示其如何渗透到汉代官僚制中。^[34] 笔者的思路与他共通之处颇多，只是对人际关系原型的认识与入手的角度不同。增渊重视的人际关系结合方式主要指“任侠习俗”，即私人性的情谊结合关系，笔者关注的主要基于亲/邻形成的信—任关系。增渊是自下而上观察，笔者则采取了相反的角度。

最近，赵汀阳基于他的“天下体系”理论，对商周至清朝的古代中国历史演进，提出了一种“漩涡模式”的解释框架，以区别于西方的“中心向外扩张模式”。^[35] 其说对于解释商周以来反复出现的围绕中原展开的

逐鹿争竞，以及中国历史中的诸多现象颇有启发，但其解释效力局限于王朝之间的鼎革事件上，呈现断裂状态，对于各个王朝内部如何维系与展开，没能提供有效的说明，因而无法顺畅地解释中国历史的连续性。某种意义上，“宠”机制亦可以说是旋涡模式的一种长效机制，作为一种声望、名誉与资源的再分配机制，在诸王朝日常状态下发挥了吸引众人，维系王朝格局的作用。

当然，自另一角度看，“宠”机制与旋涡模式的吸引力并非无远弗届，生活于王朝内的隙地及边地之外逃离王朝控制的百姓（通常被打上“蛮夷”的标识）与两千多年的王朝时代相始终，还有那些见于记载的“隐逸”，标明了不断浮动、伸缩的引力极限^[36]，印证了离心的存在。

^[1] 邱立波对君臣关系两个侧面的定名不同，但亦注意到两者关系产生的先后及“私”“公”的差异，见《秦汉时期君臣关系性格的演化》，第104-106、108-109页。

^[2] 家臣地位虽低，却是接近政治圈的绝好渠道，见杜正胜：《编户齐民》，第356页。

^[3] 陈筱芳：《春秋婚姻礼俗与社会伦理》，成都：巴蜀书社，2000年，第1-22页；陈昭容：《两周婚姻关系中的“媵”与“媵器”——青铜器铭文中的性别、身分与角色研究之二》，《史语所集刊》第77本第2分（2006年），第193-277页，感谢游逸飞先生检示此文。

^[4] 如武帝时淮南王诸子之间的矛盾，导致其孙刘建在元朔六年上书天子告发密谋，见《史记》卷一一八《淮南王列传》，第3088页；宣帝时张彭祖为小妻所杀，见《汉书》卷一八《外戚恩泽侯表》，第693页；成帝元延三年，营平侯赵岑“坐父钦诈以长安女子王君侠子为嗣，免户二千九百四十四”，第694页；孔乡侯傅晏“元寿二年坐乱妻妾位免”，第711页；扶平侯王崇“（元始）三年为傅婢所毒，薨”，第714页。类似的事例《汉书》卷一四《诸侯王表》、卷一五《王子侯表》以及卷一六《高惠高后文功臣表》中还有不少，兹不备列。

^[5] 郑雅如讨论了六朝时期家庭中母子关系的情况，可参。她认为在一妻多妾家庭中，以亲生母亲为核心的团体才是其中情感认同与利益结合的基础单位，见《情感与制度——魏晋时代的母子关系》，第100页，西汉亦是如此。

[6] 参见杜正胜：《编户齐民》，第196-210页；侯旭东：《汉魏六朝的自然聚落——兼论“邨”“村”关系与“村”的通称化》，2009年初刊，修订稿收入《近观中古史：侯旭东自选集》，第148-159页。

[7] 有私事到县以外便需要申请“传”，可证其基本生活范围所在。亦有远道外出的，如肩水金关汉简中所见的私事用传。

[8] 晚近的综合性研究见王利华：《中国家庭史：先秦至南北朝时期》，张国刚主编，广州：广东人民出版社，2007年，第142-162、219-229页。

[9] 具体研究见王子今：《“偏妻”“下妻”考——张家山汉简〈二年律令〉研读札记》，收入所著《古代性别研究丛稿》，第219-231页；焦杰略有涉及，见《中国古代的外室现象及妇女地位》，《妇女研究论丛》第3期（2003年5月），第32页；赵宠亮：《试论走马楼吴简所见“中妻”》，《吴简研究》第三辑，北京：中华书局，2011年，第132-140页；佐佐木满实则指出了“下妻”与“偏妻”的不同，后者夫妇分居且不同籍，独立于夫家生活，见所著《汉代婚姻形态小考——关于〈二年律令〉所见“下妻”“偏妻”》，收入《简帛文献与古代史——第二届出土文献青年学者国际论坛论文集》，上海：中西书局，2015年，第157-164页。此前杨树达就注意到此现象，并收集了文献中的资料，见所著《汉代婚丧礼俗考》，1933年初版，再版，上海：上海古籍出版社，2000年，第44-46页。

[10] 研究参见王子今：《说走马楼简所见“小妻”兼论两汉三国社会的多妻现象》，《古代性别研究丛稿》，第254-265页。

[11] 见《汉书》卷二四《食货志上》，第1119、1125、1132页。宁可：《汉代的“社”》，1980年初刊，后收入《宁可史学论集》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第458-469页；杜正胜：《编户齐民》，第201-210页。战国以来统治者开始在居民中模仿军队编制设立“什伍”，企图让邻里间能“出入相司，居家相察”，犯法则连坐，来控制百姓。西汉初年《二年律令·户律》中犹有规定，士人对此颇有怨词，见《淮南子·泰族训》，刘文典集解，北京：中华书局，1989年，第697页；《盐铁论·周秦》文学语，第585页。此制的实施自然有碍邻里之间的和睦与往来，但其影响亦不可估计过高，毕竟汉代民间仍有不少如“约”“私社”与“儻”之类超出血缘关系的群体或群体活动。

[12] 邻里之间的人情往来，直至20世纪后半叶的中国农村尚是如此，有关分析见阎云翔：《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，上海：上海人民出版社，2000年。

[13] 《汉书》卷四九《晁错传》，第2289页。

[14] 信件的释文与集释，见陈伟主编：《秦简牍合集》第一辑（壹）上册，第629、633-635页。杜正胜认为这些人大概多是邻里，见《编户齐民》，第224页，是有道理的。

[15] 参牟润孙：《汉初公主及外戚在帝室中之地位试释》，收入《注史斋丛稿》，1987年初版，增订本上册，北京：中华书局，2009年，第246-277页；下仓涉：《漢代の母と子》，《東北大学東洋史論集》第8辑（2001年），第1-53页；阎爱民：《汉晋家族研究》第二章“亲属结构的轻重”，第77-107页；侯旭东：《汉魏六朝父系意识的成长与“宗族”》，《北朝村民的生活世界》，第66-81页；郑雅如：《中古时期的母子关系——性别与汉唐之间的家庭史研究》，收入李贞德主编：《中国史新论：性别分册》，第135-190页。

[16] 恐惧是人类的基本情绪之一，是人面对陌生与危险情境时的本能反应，儿童恐惧更是普遍存在的，与大人形成依恋关系是儿童对抗陌生情境的手段之一。对儿童依恋的研究自1960年代发展起来，形成了多种解释角度的依恋理论（attachment theory），其创始人John Bowlby指出，儿童与母亲（或代替母亲角色的其他监护人）之间建立的依恋关系将成为儿童与其他个体建立关系的内部模式，并决定儿童与其他个体之间关系的特质。也就是说，儿童与其直接监护人（通常是母亲）依恋关系的特质对儿童的社会性及情感发展起着极为重要的作用，会影响儿童与其他成人、同伴的社会关系。另一共同创始人Mary Ainsworth则通过实验区分出了0-1岁婴儿面对陌生情境时依恋反应的三种类型：安全性依恋、回避型依恋与抵抗型依恋。后续研究更揭示出婴儿的依恋类型与成人后性格之间的对应关系，见Inge Bretherton, “The origins of attachment theory: John Bowlby and Mary Ainsworth.” *Developmental Psychology* 28（1992）：759-775；Mary D.Ainsworth and Silvia M.Bell, “Attachment, exploration, and separation: illustrated by the behavior of one-year-olds in a strange situation.” *Child Development* 41（1970）：49-67；吴放、邹泓：《幼儿与成人依恋关系的特质和同伴交往能力的联系》，《心理学报》27卷4期（1995年11月），第434页。依恋理论的研究虽是针对现在社会，特别是西方社会，但就年幼而受文化与社会影响刚刚起步的儿童而言，心理特性上的古今东西之别应该不是很明显。20世纪50年代，美国心理学家Harry F.Harlow对刚出生的恒河猴进行了喂养、接触与分离实验，证明照顾、陪伴对其认知与对抗陌生情景的重要性，见“The nature of love.” *American Psychologist* 13（1958）：573-685；“Love in infant monkeys.” *Scientific American* 200（1959）：68-74；此研究证明了依恋并非人类所独有，亦有助于认识无论古今、中西，人类的共同性。这些研究为理解汉代母子关系

以及长期相处而生的亲密感情提供了帮助。汉代上述现象会影响到统治，除了人类的情绪本能之外，更与婚姻方式和家的构造，乃至家与国的关系有关。感谢北京师范大学脑与认知科学研究院陶沙教授的惠助。

[17] 熊秉真据八百种明清年谱及其他传记资料对此时期母子关系的研究证明了此点，见Hsiung Ping-chen, “Constructed emotions: the Bond between Mothers and Sons.” *Late Imperial China* 15.1 (June 1994), pp.101-105.秦汉时代恐怕亦是如此。

[18] 参李天虹：《居延汉简簿籍分类研究》第一章第三节“卒名籍”，第6-12页。肩水金关出土汉简中存在一个亭的戍卒均来自同一县的例子，简73EJT27：48为初元二年（前47年）正月驿北亭戍卒符，据此，当时该亭的三个戍卒均来自淮阳国陈县（《肩水金关汉简（叁）》中册，第114页）。这恐非偶然，而是出自有意的安排。

[19] 关于此一变化，可参管东贵：《从宗法封建制到皇帝郡县制的演变：以血缘解纽为脉络》中诸文的分析，北京：中华书局，2010年，特别是第23-24页的概括。不过，作者强调了“血缘凝聚力”在秦汉至辛亥革命间依然发挥作用，与笔者所论不尽相同。

[20] 参颜学诚：《先秦诸子与“陌生人”：一个社会秩序的研究》，第20-23页。

[21] 阎步克指出的东汉以后形成的“礼法秩序”构成帝国政治文化形态的“稳态”，以及秦晖揭示的传统中华帝国中“儒表法里”传统，均可视为现实生活中家/国矛盾状态在统治思想与实践上的曲折表达，分见所著《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第436-438页；《“大共同体本位”与传统中国社会》《西儒会融，解构“法道互补”》，收入《传统十论》，第79-85、98-100、121-123、171-184页。

[22] 从秦汉私人到“本县”以外地区要向官府申请“传”“过所”到明代军民外出申请“路引”，乃至1949年后的介绍信，名称迭变，性质无异。秦代“亡律”中的详细规定，以及“尉卒律”中百姓（黔首）外出需申请的律文（简1401、1290、1292），因《岳麓书院藏秦简（肆）》的出版而得以为世人所知。西汉出入关津的通关文书“传”在甘肃金塔县出土的肩水金关汉简中出土很多。明代的“路引”申请发放程序，参见陈学文：《明代信牌、信票和路引的考释》，《中国典籍与文化》2014年第2期，第107-109页；《明会典》卷一六七规定，军民外出百里以上就要持路引，不然以逃军或私渡关津问罪。不过，明代此规定很快就形同虚设，清代亦无此规定，百姓外出较前自由，但在长期束缚下，轻易不会外出恐怕已经内化成百姓的生活方式。

[23] 汉代的情况可见《史记·货殖列传》《汉书·地理志下》。清末各地风俗的异同，可参前南京国民政府司法行政部编：《民事习惯调查报告录》上下册，胡旭晟等点校，北京：法律出版社，2000年，以及丁世良等编：《中国地方志民俗资料汇编》，北京：北京图书馆出版社，1989、1991年。“一致性”主要体现在信仰对象的类别、时空观念框架、人观、语法，乃至思维方式上，“差异性”则主要体现在相应的具体内容上。

[24] 周振鹤、游汝杰在研究汉语方言区时发现，汉语方言区划与历史行政区划的关系特别密切，有两个显著特征：一个是以府（二级政区）为单位，内部有较大的一致性；二是方言区划和历史行政区划在许多地方事实上是重合的。作者认为“长期的隶属关系促使方言的一致性”，见所著《方言与中国文化》（第2版），上海：上海人民出版社，2006年，第52页。隶属关系之所以会促使方言出现一致性，是缘于行政区划内人们交往互动的频度高，从而影响了语言。语言是人们相互认同的重要工具，方言区因而可以便利地成为区分人们密切交往范围的界标。

[25] 参侯旭东：《五六世纪北方民众佛教信仰》，增订本，北京：社会科学文献出版社，2015年，第296-302、304-305、306-309页，引文见《论衡》卷二四《讥日》，“验”原作“致”，据黄晖校释所引宋本改，第989页。

[26] 关于如何在充满异质性且相互交往有限的地域社会上依靠政治力自下而上统合构成古代国家，可参王德权：《“核心集团与核心区”理论的检讨——关于古代中国国家权力形成的一点思考》，《政治大学历史学报》第25期（2006年），第148-173页；扼要的概括见所著《为士之道——中唐士人的自省风气》，台北：政治大学出版社，2012年，第18-23页。关于此问题，可对照欧洲17世纪以来近代国家的发展路径，相关研究见李猛：《论抽象社会》，《社会学研究》1999年第1期，第1-28页。

[27] 贾谊：《新书》卷九《大政上》，第338、341页。

[28] 罕见的例外见于贾谊：《新书》卷九《大政下》的看法，第349页，应与战国时代个人力量的勃发有关。

[29] 孔飞力透过“叫魂”案分析清代官僚君主制（bureaucratic monarchy）时，便注意到“常规权力”（routine power）与“专制权力”（arbitrary power）之间并非如马克斯·韦伯所言的此消彼长的替代关系，而是一种共存关系，颇有道理，见所著《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，第246-287页。当然，“权力”内含还是过于狭隘，难以涵盖帝国时代君臣关系的丰富内容。

[30] 尾形勇在对中国古代家与国家的研究中把握了两者的区别，否定了“家族国家论”，确认了“君臣关系”与“父子关系”不同，认为“君臣的场合，可以定义为‘私家’被废弃的世界”，是正确的。不过，他认为“君臣=公、父子=私”这种构造才是支撑皇帝统治的基础秩序形态，将两者的关系完全切断，恰恰没有注意到君臣关系中多样性的存在，这种多样性中正包含了儒家所欲否弃的“私情”。他对公、私的划分亦是从应然角度作出的，没有注意到实然以及时人的表达。在儒生看来，君臣关系应该是“公”，但现实中却夹杂了不少“私”。这种状态正体现了家与国之间藕断丝连的矛盾关系，换言之，是表达与实践、理想与现实的矛盾关系，这种关系共存于生活中。有关论述见所著《中国古代的“家”与国家》，第208、189页。

很多学者，尤其是认同儒家的学者，依然相信“家国同构”，信从“家国天下”的说法，最新的研究见许章润、翟志勇编：《家国天下》（《历史法学》第十卷，北京：法律出版社，2015年）中干春松、许章润、王进文等的论文。对于这种表达与历史生活实践之间的关系，首先需要认真加以研究，而非基于不加反省的反映论假设，理所当然地予以接受。

较早注意到“家”与“国”之间的矛盾性，并分析两者关系历史演进的有沈毅：

《“家”“国”关联的历史社会学分析——兼论“差序格局”的宏观建构》，《社会学研究》2008年第6期，第155-173页。

王德权则认为古代帝国结构下的家国关系，不是尾形勇“由家到国”说那般无媒介的结合，其独特处体现为镶嵌在“家”与“国”之间的“乡里”。并认为“家—国”并不是等式关系，而是不同的政治处境或状态：“家”是指士人所从出的“私家”，所谓“破家为国”，体现为士人脱离其私家，始得以参与以皇帝为首的“公家”（即“国”或“国家”），见所著《为士之道》，第5-6页。作者强调了家与国的异质性，以及士人入仕是从私家到公家的飞跃，笔者完全同意。但作者突出“乡里”的地位，认为在“‘家—乡里—国’的脉络下，我们才能认识古代士人之性质及其入仕的意涵”，第6页，则有所保留。乡里只是国家设置的户口编制单位，和秦汉的郡县以及后代的其他称呼等一道来表明某人身份的行政区域归属，与居住地、生活的聚落空间之间并非严格对应的关系。行用时间长了，也会萌生乡里认同，只是活动于乡里以外的空间时，才会成为众人之间自我标识、建立连带感/区隔的手段之一。在家与国两者中，属于国制的下延，可算是家-国交汇地带，并不是一个独立自足的领域，意义无法和家、国相提并论。

[31] 关于社会结构与社会关系的论述甚多，不赘引。关于“人格”，阎云翔提出了“差序人格”概念，见《差序格局与中国文化的等级观》，《社会学研究》2006年第4期，第208-212页；心理感情模式，见肖瑛：《差序格局与中国社会的现代转型》，《探索与争鸣》2014年第6期，第48-50页。

[32] 持肯定说的见阎云翔：《差序格局与中国文化的等级观》，第201-208页，张江华：《卡里斯玛、公共性与中国社会有关“差序格局”的再思考》，《社会》2010年第5期，第4-5页；持否定意见的见翟学伟：《“差序格局”：贡献、局限及理论遗产》，2009年初刊，后收入所著《中国人的关系原理：时空秩序、生活欲念及其流变》，第234-235页；吴飞：《从丧服图看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》，《开放时代》2011年第1期，第117页。

[33] 吴飞的研究，涉及此问题，见《从丧服图看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》，第118-119页，可参。

[34] 增淵龍夫：《中国古代の社会と国家》，第77-118、141-166、225-318页，并参岸本美绪：《一橋大学の中国社会研究—村松祐次・増淵龍夫両教授を中心に》，《日本のアジア地域研究シリーズ》7（2011年3月），第1-46页；吕静：《战后日本史家的古代中国认识——经典重读增渊龙夫之〈中国古代的社会与国家〉》，《史林》2011年第4期，第173-179页；飯尾秀幸：《戦後日本における中国古代国家研究をめぐって》，《専修史学》60号（2016年3月），第44-46页。

[35] 赵汀阳：《惠此中国：作为一种神性概念的中国》，北京：中信出版社，2016年，扼要的表述见第15-16页。此前，王德权关注古代国家形成的机制，认为“相对孤立的地域社会上耸立起庞大的国家体系，通过制度建构，将相对孤立的地域社会联系在核心力量下，才是古代中国体系抟成的动力来源”，文中多次使用“凝聚”之说，见所著《“核心集团与核心区”理论的检讨——关于古代中国国家权力形成的一点思考》，第151页，与赵说颇有相通之处。问题同样是注意力集中在王朝的建立，王朝存在的过程中，如何维系，基本没有涉及。

[36] 居延汉简中就有东汉建武六年（30年）居延县的两位亭长及家人、客民越境逃亡匈奴的例子，详见居延新简EPT68：54-76，图版与释文见张德芳、韩华：《居延新简集释》第六册，兰州：甘肃文化出版社，2009年，第75-79页。相关研究，可参见拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》（英文版，1940年），唐晓峰译，南京：江苏人民出版社，2008年，第163-172、323-342页，感谢邢义田先生提示此书；以及詹姆士·斯科特：《逃避统治的艺术：东南亚高地的无政府主义历史》。

十、余论

冗长的分析终于走到终点。借助“关系过程”及“关系的关系”两副透视镜，围绕信—任型君臣关系以及上下关系，重新打量西汉历史，挖掘出许多看似无关的现象与人物背后的关联。

信—任型君臣关系及其最高状态“君宠”吸引了无数臣民——不分男女——竞折腰。围绕这一关系的建立、维持与终结、重建的反复循环过程，伴随西汉一朝两百年，为追求、争夺、占据与保持其中的位置，激荡出那个时代人们最为能动的力量：从媚道到甘为宦者，从上言到倾轧，一幕幕柔情似水或你死我活的人间悲喜剧穿插上演，亦成为儒生与皇帝反复口舌之争的焦点之一。同时，其他官府中，类似的剧目亦在反复交错出演，后者更只是史家不经意间才会记上寥寥几笔，得以窥见一斑。后一类剧目既相互独立又与围绕皇帝的大剧相衔接。所有剧目并非疾风骤雨的短暂运动，而是低沉持久的活动，融入缓慢单调的日常生活，弥散在事务过程中，偶露峥嵘。数角突岩不过是几方力量角逐的结果，史家作为事件笔录在案，这些并非孤立的事件在现实中又意味着新的争夺的起点。自然，一切剧目的舞台是帝国，多数百姓无声地供养演员并撑起舞台，少数觉悟而热衷者亦投身剧目之中。百姓与大小剧目的参演者无意中共同维系与再造着帝国体制。随着剧目的不断展演，历史不知不觉地从高祖开国走到王莽代汉。

如上文所言，信任关系乃是人类的一种基本关系，随着国家产生，便出现了信—任型君臣关系，西汉不过是用来展示其作用的一个个案，其后的各个王朝均存在相似情形，只是因诸朝的立国基础、君主成长背景、臣下的构成等不尽相同，此一关系的呈现形式与发挥作用的方式多有变化，甚至今天亦然^[1]，但亦均可从关系的角度作类似的分析。遗憾的是，古人对此有所感悟，却无法改变自身的生活状态；虽力求吸取教训，实则不断重蹈覆辙。最吊诡的莫过于东汉，《后汉书·皇后纪上·明德马皇后》，太后诏曰：

凡言事者皆欲媚朕以要福耳。昔王氏五侯同日俱封，其时黄雾四塞，不闻澍雨之应。又田蚡、窦婴，宠贵横恣，倾覆之祸，为世所传。故先帝防慎舅氏，不令在枢机之位。（10/411）

我们都清楚，东汉一朝外戚专权最为显著，与之相伴的还有宦官专权。此种局面本是东汉初年皇帝想尽办法所欲避免的，历史却和他们开了个如此残酷的玩笑。简言之，东汉一朝，虽然像西京一般的佞幸很少，实则宦官取而代之，成为皇帝信任的臣下，而皇帝多年幼即位，又使得太后与外戚不可避免地从此后宫帷幄步入前殿朝堂。东汉的一个明显变化是皇子少年便开始接受儒家教育，师傅进入密切接触的生活圈子，嗣君即位后，师傅例任太傅，位尊然而未必得到信任，这与针对皇帝，儒家强调公义、抑制私情的思想分不开，使得他们难以融入皇帝亲密的圈子，导致东汉信—任型君臣关系的主要参与者落在外戚与宦官身上，引起一贯看重出身的儒生们的持续反感，矛盾冲突不断，成为东汉历史一大特色。魏晋以后，还可循此分析，为省篇幅，这里就不再赘述了。

信—任型关系与其极致表现“宠”，作为一种结构性存在，源于分封制国家到广土众民帝国的飞跃，是皇帝与府主利用自幼在熟人世界中形成的关系资源与行为方式，维护自身安全并统驭作为“陌生世界”的天下或治下的一种手段，兼用来结男女之欢、申一己私意……基于皇帝与府主的优势地位，使得特别是其中君臣之间的信—任型关系，因其半开放性质而具有穿透各种界限（无论是空间、群体还是性别）的吸引力，长久发挥作用。这种关系体现的最高状态用时人的词汇称作“君宠”，透过“宠”的吸引产生效力，亦引发争斗。围绕获“宠”形成诸多人的言行互动：求宠→争宠→得宠→宠衰→失宠→新人求宠的循环一再/并行上演，不仅在君臣之间，同样见于府主与属吏之间，吸引并消耗着时人的想象力与创造力。儒生虽以鄙夷的目光看待其他求宠者，自己却同样投身于对“宠”的竞逐，他们常常高举着堂皇的旗帜，不断重复着“公”“私”“阴阳”与江山社稷等抽象的口号，与竞争者对垒。

关系过程（日常交往，对部分人而言，是信—任型关系的展开与反复，反复体现为府主属吏间的“宠”，最高境界为“君宠”，及相互的衔接；时人所说的“人事”）与事务过程（礼仪型君臣关系的例行化运作与日常统治/制度及其运作）共生缠绕、吸引争夺，加上部分儒生出于“得君行道”目的加入对关系过程的争夺，三者交汇（体现为“关系的关系”）在时间上绵延，形成历史的主流。关系过程的循环往复作为动力引领时代起伏波动，事务过程的持续与反复不断维持并再造帝国，在不变与变的交织中，统治向前推展，许多人的人生亦因此而度过。

换言之，与臣民日常化行为交织的围绕“宠”或信—任型关系形成的吸引—争夺机制不仅是皇帝及府主生存方式的一部分，借助“宠”与信—任型关系来再次分配声望、资源与权力，则成为皇帝与府主实现上述需要的手段。层层叠加的“宠”亦是官僚群体乃至部分百姓生存方式的一部分。求宠则希望超拔于同侪之上，因而与其他心怀类似企图的官、民产生持久的竞争，乃至你死我活的斗争。居上者的持久需求与居下者的积极投身、争夺相聚相激，循环往复中使“宠”长存不衰，形成持续的机制，隐身于公开的制度之下，可行而讳言。因其吸引而产生动力，但它所带来是变动与反复，并非进化论意义上的发展与变革。

两个过程的交织根植于现实中矛盾性的存在：即广土众民的帝国与主要以“县”为生活范围，亲/邻为主要关系，因长期处在帝国内而一致性中夹杂众多差异性的百姓普遍处境的矛盾统一。

认清此点，必须要将皇帝从抽象的类概念还原为带有三重身份的活生生的人，有感情、有爱好、有追求的现实中的人，当然，不是孤立存在的人，而是深嵌在多重君臣关系之中的人，且是其中最为重要的节点。皇帝作为制度化的首脑，居元首之位，在前朝与后宫事务过程中依靠笔、口与身体，承担权责并显示存在。同时，作为家中的个人，有自己的情感与好恶，身处关系过程的顶端，成为臣民追逐、争夺的焦点。

臣下与每个皇帝建立的关系各不相同，互动之言行亦各具丰采，但建立关系本身、寻求建立关系以及维持关系，则不断反复与延展，构成以循环方式而持久存在的“关系过程”。诸官府中上下级之间围绕“信—任关系”展开的“关系过程”既独立又与此相衔接。同时，亦因皇帝为家中的个人，难以时时、事事乾纲独运，不免受制于家人。雄武如武帝者，生母在世时亦无法避免男宠赐死的下场。成帝更是如此。对他人而言，正因为上述二重身份又产生了第三重身份：作为想象对象与理想的皇帝，儒生对此最为关注，武帝以后，具体是元、成之后，秉持相应观念加入两个过程中。皇帝则挣扎在三重身份之中。^[2]

同时，皇帝亦生活在群臣的关系之中。不同背景的臣下出于并不相同的目的，借助故事、制度、言辞、奏章等手段，将皇帝的生活空间限制在很小的范围内，从而将皇帝与其所君临的现实世界分开，只能主要依靠臣下的口与笔来了解天下，难以逃脱“支配者”“被支配”“被塑造”的局面。文献中反复出现的皇帝受蒙蔽与欺骗的例子，不过是这种状况的极端体现。这一问题需另文详论，兹不赘述。

府主的情形与皇帝类似，只是职位非终身，且无法继承，属下的吏民和其形成的关系更富于变化。

马克斯·韦伯概括了人类社会的纯粹支配类型，具体到中国，则将秦以降的中国归为家产官僚制国家。他虽曾专门分析了家产制与官僚制各自的特点，但对于古代中国的家产官僚制，却没有仔细的阐述。^[3]他对中国的专题研究《儒教与道教》主要是站在类型学与比较的立场上，参照西欧来观察中国，将历史发展的终点置于西欧出现的法理型支配，中国只是作为一个没有达到巅峰的例子而出场，意在借助比较揭示中国为何没有出现“理性化”并发展出近代资本主义，并非正面讨论中国自身如何发展。正因为此，他花费不少篇幅分析中国官僚制的特点及其表现，涉及家产制不多，对苏丹制与“宠”更是一笔带过。^[4]恐因其社会学

的立场，关注“典型的行动模式”，对于主要基于个人酌处权而出现的“苏丹制”，即便在《经济与社会》不过是寥寥数语。^[5]受其影响，中外学界更多地致力于研究中国古代的官僚制，揭示其“理性”的一面，对他所提示的家产制或苏丹制的侧面，能跳脱政治史角度之外，从社会学角度入手分析者不多^[6]。实际上，韦伯提出的“家产官僚制”（patrimonialbureaucratic）把握了古代中国秩序中矛盾的统一。^[7]某种意义上，本书的分析可以说是此一概括的具体化与拓展，提供了历史演化机制的一种解释。

信—任型君臣关系或“宠”机制，用韦伯的术语，侧重呈现其家产制的一面，是否可以视为这种支配秩序下一种带有典型性的行动模式呢？

在各种冲突论、斗争论（如阶级斗争、集团论基础上的权力斗争）以及生产力与生产关系论面临解释困境时，“宠”机制（包括其吸引—争夺与二次再分配机制）及其与官僚制运作之间的张力，或关系过程与事务过程的交织互动（关系的关系），能否构成一种解释中国历史的新的动力说呢？

从方法角度看，以往流行的实体性思维难免孤立与突出内在一致性之弊，这里尝试进行的是“关系论的关系思维”下的一种“关系态”分析，聚焦于作为过程的信—任型关系，及其与西汉历史的关系，试图超越古今的各种出身论、集团论、权力斗争论、性别论和目的论，采用更具包容性且更接近（复数的）时人立场的眼光来看待过去，将局内人的言行与局外人的观察结合起来。希望补充这种角度，能够揭示出历史上一些被忽略的面向与潜流。

概言之，从事件、人物、制度与结构转向信—任型关系，不仅是分析对象的转换，更是分析内容与分析方式的调整，将通常所谓的重大事件、人物生平放回到日常的事务过程与关系过程之中，致力于“小事件因果关系”的分析^[8]，同时将抽象、静态的结构分析场景化与过程

化。如此，关系的分析便可以成为连接具体政治事件、政治现象分析（田余庆、寺地遵为代表的研究）与结构性的君民或君臣关系（西嶋定生、尾形勇、渡边信一郎、甘怀真的研究）的桥梁。前者因试图从若干重大事件中归纳某种历史线索而剪裁过多，使叙述充满跳跃，结果是将历史描述成朝向特定目标前进的必然性的演进史，史学不知不觉中成为论证存在即是合理的工具，而无力摆脱根据历史结局选取分析对象的目的论视角以及线性历史观；后者则过于抽象与宏观而难以和具体的历史事件、人物言行相勾连，因而无力解释具体历史的展开。“关系过程”与“关系的关系”的分析则有助于摆脱历史目的论和线性历史观带给我们的、惯于按照历史结局选取对象的“大事件因果关系”（亦有学者称为“历史的辉格解释”或“倒放电影”）^[9]，帮助我们确立一种立足当时，顺流而观，意在揭示反复出现的言行如何构成历史的新的分析方式。

2015年6月-7月30日初稿

2015年8月-2017年9月修订

^[1] 对今天官场的分析，可见王东京：《从经济学的视角看“中国官场”》，《学习月刊》2006年第8期，第23-24页。

^[2] 西汉史料有限，难得其详。可借由北宋哲宗即位后的经历与徽宗的统治，观察士大夫如何在日常生活中塑造皇帝，成年亲政后哲宗如何抵制这些安排；以及徽宗对自身神性的涂抹，具体了解皇帝如何在多重性之间挣扎，见方诚峰：《北宋晚期的政治体制与政治文化》第三章第一节、第四章第二节、第六章，第104-128、164-188、239-278页。

^[3] 马克斯·韦伯：《经济与社会》第一卷，第339-351页；第二卷，上册，第1095-1144、1145-1215页，关于中国，见第1191-1195页。

^[4] 马克斯·韦伯：《中国的宗教：儒教与道教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第81-105、106-131页，关于苏丹制，见第84页。

^[5] 马克斯·韦伯：《经济与社会》第一卷，第340页。

[6] 即便有，实际分析过程往往又不自觉地倒向了官僚制，如张文杰：《从支配关系看中国传统社会——韦伯论中国家产制》（收入应星、李猛主编：《社会理论：现代性与本土化——苏国勋教授七十华诞暨叶启政教授荣休论文集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第272-291页），按作者的说法“以管理干部为中心的这种分析模式，对于我们理解传统型支配及家产制至关重要”，第279页，作者沿此思路展开，名为分析家产制，实际重心还是放在官僚制与政治结构上。按照韦伯的看法，“家产制支配乃是一种特殊的家长制支配”，“像行使家长制权力那样针对超出家产制领地的地区和政治臣民去组织他的政治权力，我们就应当称之为家产制国家”，而家长制支配的基础是“严格的个人忠诚”（《经济与社会》第二卷上册，第1151、1153、1145页），虽然其下也发展出一套行政班子，但其表现形式与理性官僚制差异颇多。分析家产制国家，不能抽离居于支配一方的主宰者（中国的皇帝），而孤立地分析官僚或士大夫，若此则没有把握住其特质。若从关系的角度入手，皇帝与官僚的关系则更为关键，亦不容忽视。这里同样不能无视韦伯社会学的分析立场与《儒教与道教》特定问题域的局限性。

[7] 韦伯在分析支配类型时专门讨论了“中华帝国”，这里他是放在“家产制”下进行的，其中比较详细地揭示了家产制下的官僚与现代官僚制形式上相同与事实上的差异，见《经济与社会》第二卷上册，第1193-1194页。可以说就是对矛盾统一的说明，值得注意。弗朗西斯·福山对于韦伯为何将中华帝国描述成家族国家，感到不解，见所著《政治秩序的起源：从前人类时代到法国大革命》，毛俊杰译，第二版，桂林：广西师范大学出版社，2014年，第117页。亦是因为福山只注意到官僚制，称之为早熟的现代集权国家，没有看到古代中国矛盾性的一面。

[8] 具体讨论见李猛：《迈向关系/事件的社会学分析：一个导论》，第62-76页。

[9] 文化人类学家对事件与结构对立的反省与研究，可参马歇尔·萨林斯：《历史之岛》，上海：上海人民出版社，2003年，第177-199页。“历史的辉格解释”一说见赫伯特·巴特菲尔德：《历史的辉格解释》，张岳明、刘北成译，北京：商务印书馆，2012年；“倒放电影”之说见罗志田：《民国史研究的“倒放电影”倾向》，《社会科学研究》1999年第4期，后收入所著《近代中国史学述论》，北京：北京师范大学出版社，2015年，第221-225页。

附录一：西汉诸帝即位后一年间 大臣变动情况



注：资料主要根据《汉书·百官公卿表下》及《史记·汉兴以来将相名臣年表》，其他资料则详注出处。

皇帝即位日期	公	将军	诸卿
惠帝：高祖十二年五月己巳（史 8/392）/一说“丙寅”（汉 2/85）			太子太傅叔孙通为奉常廷尉育（高祖十二年）、刘泽为卫尉（惠帝元年）
文帝：吕后八年闰九月己酉（史 9/411）	丞相审其食免（八年后九月），张苍任御史大夫（八年）、右丞相陈平为左丞相、太尉周勃为右丞相（元年十月）、灌婴为太尉（元年十月）	薄昭为车骑将军、宋昌为卫将军（八年后九月）	郎中令张武（八年后九月）（史 10/417） 廷尉吴公（元年）
景帝：文帝后七年六月丁未（史/436、汉 5/137）			奉常信（七年） 郎中令周仁、廷尉驱、宗正刘礼、中尉嘉、内史晁错（元年）

续表

皇帝即位日期	公	将军	诸卿
武帝：景帝后三年正月甲子（汉 6/155）一说二月丙子立（史 22/1133）	丞相卫绾免（建元元年六月） ^[1] 、田蚡为太尉、牛抵为御史大夫（建元元年）		许昌为太常（后三年）、郎中令王臧、太仆灌夫、大行令光、中尉张驱、内史宁成（建元元年）
昭帝：武帝后元二年二月戊辰（汉 7/217）	桑弘羊为御史大夫（后元二年二月）	霍光为大司马大将军、金日磾为车骑将军、上官桀为左将军（后元二年二月）	太常魏不害、守卫尉遗、执金吾郭广意免（二年）、张安世为光禄勋、卫尉王莽、廷尉李仲、执金吾马适建、水衡都尉吕辟胡、京兆尹隽不疑（始元元年）
宣帝：昭帝元平元年七月庚申（汉 8/238）	丞相杨敞薨（元平元年八月）、御史大夫蔡义为丞相（九月）、田广明为御史大夫（九月）		守京兆尹相成（本始元年）
元帝：黄龙元年十二月癸巳（汉 9/278）		史高为大司马车骑将军（黄龙元年十二月）、萧望之为前将军（黄龙元年）	廷尉解延年、左冯翊常（黄龙元年）、王接为卫尉、大鸿胪显、刘更生为宗正、韦玄成为少府、水衡都尉冯奉世、京兆尹陈遵（初元元年）

[1] 免职原因据《史记》卷一〇三《卫绾列传》：“建元年中，丞相以景帝疾时诸官因多坐不辜者，而君不任职，免之”，第 2770 页。

续表

皇帝即位日期	公	将军	诸卿
成帝：竟宁元年六月己未（汉 10/302）		王凤为大司马大将军（竟宁元年六月）	太仆谭、刘庆忌为宗正、召信臣为少府、王章为执金吾（竟宁元年）；驹普为太常、卫尉王罢军、温顺为右扶风、宋平为京兆尹、毕众为左冯翊（建始元年）
哀帝：绥和二年四月丙午（汉 11/334）	大司空何武免，师丹为大司空（绥和二年十月） 朱博为大司空（建平元年十月）	王莽免大司马（绥和二年十一月）、王咸为左将军，十月免（二年）、傅喜为右将军十一月罢、师丹为左将军、彭宣为右将军（二年）、傅喜为大司马（建平元年四月）、彭宣为左将军	刘常为太常、彭宣为光禄勋，六月迁为右将军、傅喜为卫尉，二月迁、王龚为卫尉，二月迁、丁望为卫尉谢尧为大鸿臚、梁相为大司农、阎宗为执金吾、范隆为右扶风、马嘉为右扶风、朱博为京兆尹、邳汉为京兆尹、王嘉为京兆尹（绥和二年）、梁相为廷尉、大司农左咸、方赏为左冯翊（建平元年）

附录二：西汉皇帝的亲宠

带 * 号者指史书无明确表述，但据事迹推断为亲宠的臣下。

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
高祖	卢绾	至十二年（前195年）二月	与高祖同里、绾亲与高祖太上皇相爱，及生男，高祖、绾同日生，……及高祖、绾壮，学书，又相爱也。	及高祖初起沛，绾以客从，……出入卧内，衣被食饮赏赐，群臣莫敢望。虽萧、曹等，特以事见礼，至其亲幸，莫及绾者。（后封为燕王）诸侯得幸莫如燕王者。	汉 34/1890—1891
	刘交	至汉六年（前201年）	高祖同父少弟。	（高祖）即帝位，交与卢绾常侍上，出入卧内，传言语诸内事阴谋。	汉 36/1921
	陈豨	至十年（前197年）九月		（韩）信曰：“……而公，陛下之信幸臣也。”	汉 34/1877
	籍孺			非有材能，但以婉媚贵幸，与上卧起，公卿皆因关说。	史 125/3191，汉 43/2117、93/3721

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
高祖	戚夫人、赵王刘如意	刘邦为汉王时至高祖死	婚姻。	高祖为汉王，得定陶戚姬，爱幸；有宠，其子赵王如意几代太子者数矣。	史 9/395、49/1969，汉 97 上/3937
惠帝	閼孺			非有材能，但以婉媚贵幸，与上卧起，公卿皆因关说。	史 125/3191，汉 93/3721
高后	审食其		楚取太上皇、吕后为质，食其为舍人侍吕后。	其后从破项籍为侯，幸于吕太后，及为相，不治，监宫中，如郎中令，公卿百官皆因决事。	史 9/400，汉 40/2048、43/2116
	张卿（张释）			吕后所幸大谒者张卿，（田生）乃屏人说张卿曰：“……今卿最幸，大臣所敬……。”	汉 35/1901，后汉 78/2508
文帝	* 宋昌 ^[2]		代国中尉。	（即位当晚）拜宋昌为卫将军，镇抚南北军，（后封侯）。	史 10/416、420、19/995
	* 张武	为代王时至文帝死（前157年）	代国郎中令。	（即位当晚）以张武为郎中令，行殿中。	史 10/416、435，汉 4/132、19 下/754—760

[2] 宋昌任职卫将军的下限，无考，其侯爵，在景帝中四年被夺，见《史记》卷一九《惠景间侯者年表》“壮武”条，第 995 页；考证见廖伯源：《试论西汉将军之制度及其政治地位》，收入《历史与制度》，第 161 页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
文帝	邓通	景帝即位（前157年），免，不久死	应梦。	文帝甚说，尊幸之，日日异。通亦愿谨，不好外交，虽赐洗沐，不欲出。……文帝时间如通家游戏，然通无他伎能，不能有所荐达，独自谨身以媚上而已。	史 125/3192，汉 42/2100 — 2101、93/3722—3723
	赵谈 北宫伯子 不知名中贵人		以星气幸。 长者爱人。	故亲近，然皆不比邓通。 宦者赵谈以数幸，常害(爰)盎。 匈奴(入)[侵]上郡，上使中贵人从广勒习兵击匈奴。中贵人者将数十骑从，见匈奴三人，与战。	汉 93/3724、37/1978、49/2270、54/2440
	卫绾		代大陵人，以戏车为郎中。		汉 46/2200
	慎夫人 尹姬			文帝幸。	史 10/433、49/1974

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
景帝	周仁	景帝一朝，至武帝立（前141年），病免	景帝为太子时，为舍人，积功至太中大夫。景帝初立。 拜仁为郎中令。仁为人阴重不泄，常衣弊补衣溺袴，期为不洁清，以是得幸。	入卧内，于后宫秘戏，仁常在旁，终无所言。上时问人，仁曰：“上自察之。”然亦无所毁。 景帝再自幸其家。家徙阳陵。上所赐甚多，然终常让，不敢受也。诸侯群臣赂遗，终无所受。	史 125/3194，汉 46/2203
	晁错	三年（前154年）正月被诛	拜错为太子家令，以其辩得幸太子（景帝），太子家号曰“智囊”。	（景帝）二年，晁错为内史，贵幸用事，诸法令多所请变更，议以适罚侵削诸侯。 幸倾九卿，法令多所更定。	汉 35/1906、42/2102、49/2278、2299
	卫绾		文帝且崩时，属孝景曰：绾长者，善遇之。	忠实无它肠，……上（景帝）以为敦厚可相少主，尊宠之，赏赐甚多。	汉 46/2200—2202
	田蚡	景帝晚年，中元元年（前149年）之后	孝景王皇后同母弟。	及孝景晚节，蚡益贵幸，为中大夫。	汉 52/2377、97上/3947

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝	乳母侯氏		武帝少时，东武侯母常养帝。	帝壮时，号之曰“大乳母”，率一月再朝。……乳母所言，未尝不听。有诏得令乳母乘车行驰道中。当此之时，公卿大臣皆敬重乳母。	史 126/3204“褚先生曰”
	韩嫣	元朔三年（前126年）之前死	武帝为胶东王时，嫣与上学书相爱。及上为太子，愈益亲嫣。	嫣善骑射，聪慧。上即位，欲事伐胡，而嫣先习兵，以故益尊贵，官至上大夫，赏赐侔邓通。嫣贵幸，名显当世。	史 125/3194，汉 93/3721、3724—3725、33/1857
	韩说	征和二年（前91年）死	韩嫣弟。	亦爱幸，以军功封案（按）道侯（元封元年封，前110年），巫蛊时为戾太子所杀。	史 125/3195，汉 33/1857、93/3725、16/629
	田蚡	建元元年（前140年）至元光四年（前131年）死	武帝母之同母弟。	武帝即位，武安侯田蚡为太尉，亲贵用事。 蚡虽不任职，以王太后故亲幸，数言事，多效，……（为丞相）入	汉 52/2379、2380、2398

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝				奏事，语移日，所言皆听，荐人或起家至二千石，权移主上。	
	陈皇后	建元元年（前140年）至元光五年（前130年）	武帝得立为太子，（皇后之母）长主有力，取主女为妃。	及帝即位，立为皇后，擅宠骄贵，十余年而无子，闻卫子夫得幸，几死者数焉。	汉 97 上/3948
	张汤	元朔三年（前126年） ^[3] 至元鼎二年（前115年）自杀	（前130年）治陈皇后巫蛊狱，深竟党与，上以为能，迁太中大夫。（为廷尉决狱，观武帝心思行事）繇是益尊任，迁御史大夫。	汤每朝奏事，语国家用，日昃，天子忘食。丞相取充位，天下事皆决汤。……汤尝病，上自至舍视，其隆贵如此。	汉 59/2638、2640、2641
	李夫人	元鼎六年（前111年）或略早至太初元年（前104年）之前 ^[4]	婚姻。	得幸于上。	史 125/3195，汉 97 上/3951

[3] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》，元朔三年（前126年）中大夫张汤为廷尉，五年迁，第772页。

[4] 李夫人得宠及卒年的考证，据辛德勇：《海昏侯刘贺》，第5—9页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝	李延年	约元鼎六年至太初三年（前 102 年）秋到四年（前 101 年）春之前 ^[5]	延年坐法腐刑，给事狗监中。女弟得幸于上（武帝），……延年善歌，为新变声，（武帝爱之）……李夫人产昌邑王，延年繇是贵为协律都尉，佩二千石印绶。	而与上卧起，其爱幸埒韩嫣。久之，延年弟季与中人乱，出入骄恣。及李夫人卒后，其爱弛，上遂诛延年兄弟宗族。其后李延年弟季奸乱后宫，广利降匈奴，家族灭矣。	史 125/3194，汉 93/3721、3725—3726、97 上/3951、3956
	李广利	约元朔中至征和三年（前 90 年）	女弟李夫人有宠于上。		汉 61/2699、2704
	郭舍人			时有幸倡郭舍人，滑稽不穷，常侍左右。得嫖黠贵幸。	汉 65/2844、2863、51/2366
	东方朔			上以朔为常侍郎，遂得爱幸。	汉 65/2845、64/2775

[5] 据虞云国：《李延年杂考》，原刊《上海师范大学学报》1992 年第 2 期，后收入所著《学史帚稿》，合肥：黄山书社，2009 年，第 48—58 页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝	枚皋			拜为郎，……皋不通经术，诙笑类俳倡，为赋颂，好嫚戏，以故得黥贵幸，比东方朔、郭舍人等，而不得比严助等得尊官。	汉 51/2366、64/2775
	严助	建元三年（前138年）或稍早至元狩元年（前122年）被诛		其尤亲幸者，……见任用。	汉 64/2775
	吾丘寿王	元朔五年（前124年）至元狩元年（前122年）间至元鼎元年（前116年）之后 ^[6]		其尤亲幸者，……见任用。征入为光禄大夫侍中。	汉 64/2775、2795

[6] 据《汉书》卷六四上《吾丘寿王传》推定。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝	卫皇后	元光四年（前131年） ^[7] 至征和二年（前91年）七月	婚姻。	入宫岁余，不复幸。武帝择宫人不中用者斥出之，子夫得见，涕泣请出。上怜之，复幸，遂有身，尊宠。……元朔元年生男据，遂立为皇后。	史 49/1978—1979，汉 97 上/3949
	卫青	元光四年（前131年）至元封五年（前106年）死	卫皇后之弟。	及母昆弟贵，赏赐日间累千金。皆爱幸，然亦以功能自进。	汉 55/2472、97 上/3948、3949、93/3726
	霍去病	元狩六年（前117年）死	卫皇后姊之子。	年十八为侍中，（因战功）去病日以亲贵，比大将军。自是（元狩四年）后，（卫）青日衰而去病日益贵。皆爱幸，然亦以功能自进。	汉 55/2478、2481、2488、93/3726
	公孙贺	建元六年（前135年）至征和二十一年（前91年）下狱死	贺夫人君孺，卫皇后姊也，贺由是有宠。	自武帝为太子时，贺为舍人，及武帝即位，迁至太仆（任职33年）。	汉 66/2877

[7] 据《汉书》卷九七上《外戚传》推定，“子夫生三女，元朔元年生男据，遂立为皇后”，而陈皇后“闻卫子夫得幸，几死者数焉。”元光五年（前130年）被废，第3949、3948页。从生四子所需时间上推断，卫子夫得幸应在元光四年（前131年），卫青为侍中亦应在该年。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝	王夫人	元朔六年（前123年）前后至元狩六年（前117年） ^[8]	婚姻。	及卫皇后色衰，赵之王夫人幸。赵之王夫人……有宠。	史 49/1980、60/2115，汉 97 上/3950
	金日磾	元狩二年（前121年）后数年至后元二年（前87年）	（因养马肥好）即日……拜为马监，迁侍中驸马都尉光禄大夫。（后元元年（前88年），因觉察莽何罗谋反）繇是著忠孝节。	迁侍中驸马都尉光禄大夫。日磾既亲近，未尝有过失，上甚信爱之，赏赐累千金，出则骖乘，入侍左右。日磾自在左右，目不忤视者数十年。赐出宫女，不敢近。上欲内其女后宫，不肯。	汉 68/2959—2960、2961、2962、6/176
	金日磾子			日磾两子皆爱，为帝弄儿，常在旁侧。	汉 68/2960
	霍光	元狩六年（前117年）至后元二年（前87年）	（去病）任光为郎，稍迁诸曹侍中。	去病死后，光为奉车都尉光禄大夫，出则奉车，入侍左右，出入禁闕二十余年，小心谨慎，未尝有过，甚见亲信。	汉 68/2931

[8] 得宠时间参辛德勇：《海昏侯刘贺》，第13—15页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝	所忠	活动于元狩五年(前 118 年)之前至元鼎五年(前 112 年)之后		上所近臣所忠。幸臣所忠。	汉 24 下/1171、46/2197、53/2427
	江充	元朔三年(前 126 年)之前 ^[9] 至征和二年(前 91 年)	督三辅盗贼，奉法不阿。	大见信用，威震京师。	汉 45/2177、63/2742、19 下/787
	上官桀	征和二年(前 91 年)之前 ^[10] 至后元二年(前 87 年)	迁未央厩令，上尝体不安，及愈，见马，马多瘦，上大怒，(桀对答)上以为忠，由是亲近。	为侍中，稍迁至太仆。武帝疾病，以霍光为大将军，太仆桀为左将军，皆受遗诏辅少主。	汉 97 上/3957
	尹婕妤、邢夫人		婚姻。	及李夫人卒，则有尹婕妤之属，更有宠；尹夫人与邢夫人同时并幸，有诏不得相见。	史 49/1981、1984
	钩弋赵夫人	天汉三年(前 98 年) ^[11] 至后元二年(前 87 年)	婚姻。	得幸武帝，生子一人，昭帝是也；大有宠。	史 49/1984，汉 97 上/3956

[9] 据《汉书》卷四五《江充传》，充为绣衣使者时曾遇馆陶公主行驰道中，充呵问之，公主曰：“有太后诏”，第 2177 页；此太后当为武帝母王太后，据《汉书》卷九七《外戚传上》，武帝母王皇后卒于元朔三年(前 126 年)，则此事当早于该年，据此可大致推知江充任使者的时间，第 3948 页。

[10] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》太初二年(前 103 年)“侍中公孙敬声为太仆，十二年下狱死”，卷六六《公孙贺传》，“征和中(敬声)擅用北军钱九千万，发觉，下狱”，后其父公孙贺因捕朱安世，为安世所告，父子皆死狱中。据《武帝纪》，公孙贺死于征和二年(前 91 年)正月。《百官公卿表下》太始四年(前 93 年)“江都侯靳石为太常，四年坐为谒问囚故太仆敬声，乱尊卑免”，不确，当从卷一六《高惠高后功臣表》“汾阳侯靳强”条下“江邹(侯)”条：“太始四年(石)坐为太常行幸离宫道桥苦恶，太仆敬声系以谒闻，赦免”，第 783—784、2878、208、788、606 页。敬声免职的时间当在延和(征和)元年(前 92 年)，上官桀任太仆当在该年，为侍中，则更早。

[11] 《汉书》卷九七上《外戚传上》：昭帝母“家在河间。武帝巡狩河间，望气者言此有奇女，天子亟使使召之，……由是得幸……太始三年(前 94 年)生昭帝”，考此前武帝巡狩路线，路过河间的应是天汉三年(前 98 年)三月，“行幸泰山，修封，祀明堂，因受计，还幸北地，祠常山，瘞玄玉”，第 204 页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
武帝	司马迁	天汉二年(前 99 年)至迁卒?		(迁)即被刑之后,为中书令,尊崇任职。	汉 62/2725
	金日磾	后元二年(前 87 年)至始元元年(前 86 年)	受武帝遗诏辅政。		汉 68/2932、2962
昭帝	霍光	后元二年(前 87 年)至元平元年(前 74 年)	受武帝遗诏辅政。	(昭)帝年八岁,政事壹决于光。……昭帝既冠,遂委任光,讫十三年。 (始元六年,前 81 年)是时昭帝十四岁,觉其有诈,遂亲信霍光,而疏上官桀等。	汉 68/2932、2936、63/2756
	上官桀	后元二年(前 87 年)至元凤元年(前 80 年)被诛	受武帝遗诏辅政。	光时休沐出,桀辄入代光决事。	汉 68/2934

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
昭帝	张安世	后元二年(前 87 年)至元平元年(前 74 年)		昭帝即位,大将军霍光秉政,以安世笃行,光亲重之。(上官桀等谋反诛),光以朝无旧臣,自用安世为右将军光禄勋,以自副焉。	汉 59/2647
	杜延年	元凤元年(前 80 年)至昭帝死	本大将军霍光吏,首发大奸,有忠节。	擢为太仆右曹给事中。……备于诸事,久典朝政,上任信之,出即奉驾,入给事中,居九卿位十余年,赏赐赂遗,皆数千万。	汉 60/2662、2665
	金赏、金建		赏、建俱侍中,与昭帝略同年,共卧起。	(金赏)嗣父车骑将军日磾爵为侯,二人之宠取过庸。	汉 68/2962、93/3721
	霍光	元平元年(前 74 年)至地节二年(前 68 年)死	议立宣帝。	诸事皆先关白(霍)光,然后奏御天子。	汉 68/2948

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
宣 帝	杨恽	神爵元年(前 61 年)至五凤元年(前 57 年)	霍氏谋反, 恽先闻知, 因侍中金安上以闻, 召见言状, 霍氏伏诛。	擢为诸吏光禄勋, 亲近用事……恽幸得列九卿诸吏, 宿卫近臣, 上所信任, 与闻政事。	汉 66/2889、2890、2893、19 下/807
	杜佗		与(杜)延年中子佗相爱善。		汉 60/2665
	戴长乐	神爵元年(前 61 年)	宣帝在民间时与相知。	及即位, 拔擢亲近(为太仆五年免)。	汉 66/2891、19 下/807
	魏相	本始三年(前 71 年)至神爵三年(前 59 年)	迁为御史大夫……宣帝善之, 诏相给事中。	皆从其议(后任御史大夫及丞相)总领众职, 甚称上意。	汉 74/3134—3135、68/ 2951
	史高	元平元年(前 74 年)至初元元年(前 48 年)	宣帝祖母之姪, 宣帝微时依倚史氏。	(史)高侍中贵幸, 以发举反者大司马霍禹功封乐陵侯。宣帝疾病, 拜高为大司马车骑将军, 领尚书事。	汉 82/3375

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
宣 帝	金安上			平恩侯(许伯)与侍中金安上等径出入省中。(安上)少为侍中, 惇笃有智, 宣帝爱之。	汉 59/2652、2957、68/2951、2963
	张安世	本始元年(前 73 年)至元康四年(前 62 年)薨	(安世兄贺为掖庭令)视养拊循(宣帝), 恩甚密焉。……及宣帝即位, 而贺已死。	拜为大司马车骑将军, 领尚书事。数月, 罢车骑将军屯兵, 更为卫将军, 两宫卫尉, 城门、北军兵属焉。……职典枢机, 以谨慎周密自着, 外内无间。……天子甚尊惮大将军(霍光), 然内亲安世, 心密于光焉。	汉 59/2648、2649、2653
	张彭祖	元平元年(前 74 年)至神爵三年(前 59 年)	上追思(张)贺恩, 欲封其冢为恩德侯, 置守冢二百家。贺有一子早死, 无子, 子安世小男彭祖。彭祖又小与上同席研书, 指	及帝即尊位, 彭祖以旧恩封阳都侯, 出常参乘, 号为爱幸。其人谨敕, 无所亏损。	汉 59/2651、2653、93/3721、18/692—693

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
宣帝			欲封之，先赐爵关内侯。少与（宣）帝微时同席研书。		
	霍成君（皇后）	本始四年（前 70 年）三月至地节四年（前 66 年）八月	婚姻。	上亦宠之，颛房燕。	汉 8/245、251、97 上/3968
	华婕妤、张婕妤、卫婕妤		婚姻。	皆爱幸。（张婕妤有宠于宣帝）唯张婕妤最幸。而王母张婕妤尤幸。	汉 80/3311、97 上/3969、9/277
	淮阳宪王刘钦		帝子，母张婕妤最幸。	宪王壮大，好经书法律，聪达有材，帝甚爱之。……常有意欲立张婕妤与宪王。疏太子而爱淮阳王。	汉 80/3311、9/277

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
宣帝	* 韩增	神爵元年（前 61 年）至五凤二年（前 56 年）	昭帝时至前将军，与大将军霍光定策立宣帝，益封千户。	神爵元年，代张安世为大司马车骑将军，领尚书事。……为人宽和自守，以温颜逊辞承上接下，无所失意，保身固宠，不能有所建明。五凤二年薨。	汉 33/1857
	梁丘贺	至初元元年（前 48 年） ^[12]	以筮有应，繇是近幸。	为太中大夫，给事中，至少府，为人小心周密，上信重之，年老终官。	汉 88/3600
	许、史子弟		外家。	诸领胡越骑、羽林及两宫卫将屯兵，悉易以所亲信许、史子弟代之。……今将军坟墓未干，尽外我家（霍），反任许、史。	汉 68/2952—2953
	王商	甘露二年（前 52 年）	宣帝舅子（宣帝即位后地节三年〔前 67 年〕寻得其父）。	（父死，嗣为侯，推财与弟，居丧哀恻，大臣推荐为近臣）繇是擢为诸曹侍中中郎将。	汉 82/3369、18/697

[12] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》梁丘贺神爵三年（前 59 年）为少府，下一任少府为韦玄成，初元元年（前 48 年）任职，第 807—808、813 页。贺当卒于此年或稍早。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
宣帝	史高	初元元年(前 48 年)至永光元年(前 43 年)免 ^[13]	宣帝祖母之侄。	拜高为大司马车骑将军，……受(宣帝)遗诏辅政，领尚书事。高辅政五年，乞骸骨，赐安车驷马黄金，罢就第。	汉 78/3283、82/3376
	傅昭仪		婚姻。	自元帝为太子，得进幸。元帝即位，立为婕妤，甚有宠。	汉 97 下/4000
元帝	定陶恭王刘康		帝子，母傅昭仪有宠。	有材艺，尤爱于上。	汉 97 下/4000、80/3327
	冯昭仪		婚姻。	元帝既重傅婕妤，及冯婕妤亦幸……上欲殊之于后宫，……乃更号曰昭仪，赐亦印绶，在婕妤上。内宠与傅昭仪等。	汉 97 下/4000、4005
	史丹	初元元年(前 48 年)至竟宁元年(前 33 年)	(史高子)自元帝为太子时，丹以父高任为中庶子，侍从十余年。	元帝即位，为驸马都尉侍中，出常骖乘，甚有宠。上以丹旧臣，皇考外属，亲信之，诏丹护太子家。……丹以亲密臣得侍视疾。	后汉 78/2508，汉官旧仪下 137，汉 82/3376、3377

[13] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》永光元年，第 817 页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
元 帝	萧望之	初元元年(前 48 年)至初元二年(前 47 年) ^[14]	天子师傅。	受(宣帝)遗诏辅政。元帝初即位，……为前将军，……皆领尚书事，甚见尊任。 望之名儒，有师傅旧恩，天子任之，多所贡荐。	汉 78/3283、36/1929、81/3332
	周堪	初元元年(前 48 年)至初元五年(前 44 年) ^[15]	天子师傅。	受(宣帝)遗诏辅政。 元帝初即位，……为诸吏光禄大夫，皆领尚书事，甚见尊任。 上内重堪，又患众口之寢润，无所取信。	汉 78/3283、36/1929、1947
	刘向	至初元元年(前 48 年) ^[16]	因萧望之、周堪推荐。	擢为散骑宗正给事中，与侍中金敞拾遗于左右，四人同心辅政。	汉 36/1929、78/3284、19 下/813
	王商	初元元年(前 48 年)至二年(前 47 年)	宣帝舅子，少为太子中庶子，以肃敬敦厚称。	元帝时至右将军，光禄大夫。 ……商为外戚重臣辅政。	汉 82/3369

[14] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》黄龙元年“太子太傅望之为前将军，一年为光禄勋，二年免”，可知望之在初元二年被免，第 812—814 页。

[15] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》初元三年，第 814 页。

[16] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》初元元年，第 813 页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
元 帝	欧阳地余	初元元年(前 48 年)至永光五年(前 39 年) ^[17]		元帝即位，地余侍中，贵幸，至少府。	汉 88/3603
	金敞		元帝为太子时，敞为中庶子，幸有宠。	(元)帝即位，为骑都尉光禄大夫，中郎将侍中。 (元帝初即位)与侍中金敞拾遗于左右，四人同心辅政。	汉 36/1929、68/2963
	弘恭		宣帝时为中书官，恭明习法令故事，善为请奏，能称其职。	其后宠臣，……孝元时宦者则弘恭、石显。 恭为(中书)令，……元帝即位数年，恭死。	汉 93/3721、3726
	石显	元帝即位数年，至成帝初即位，显徙为中太仆，不复典权	元帝被疾，不亲政事，方隆好于音乐，以(石)显久典事，中人无外党，精专可信任，遂委以政。	事无大小，因显白决，贵幸倾朝，百僚皆敬事显。显为人巧慧习事，能探得人主微指，内深贼，持诡辩以中伤人。 显与中书仆射牢梁、少府五鹿充	汉 64 下/2836、75/3162、76/3231

[17] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》永光元年“侍中中大夫欧阳余为少府，五年卒”，第 817 页。人名作“欧阳餘”，与本传不同。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
元 帝				宗结为党友，诸附倚者皆得宠位。初，中书谒者令石显贵幸，专权为奸邪。杨兴曰“(石)显鼎贵，上信用之。”(京)房曰：“上最所信任，与图事帷幄之中进退天下之士者是矣。”房指谓石显，上亦知之。	
	五鹿充宗	初元三年(前 46 年) ^[18] 至建昭元年(前 33 年)		(石)显与中书仆射牢梁、少府 ^[19] 五鹿充宗结为党友，诸附倚者皆得宠位。民歌之曰……言其兼官据势也。	汉 19 下/820、93/3727
	贾捐之、杨兴	初元三年(前 46 年)四月至永光元年(前 43 年)前后		(捐之)数召见，言多纳用，……(长安令杨兴)新以材能得幸。	汉 64 下/2835
	许章		外属。	以外属贵幸，奢淫不奉法度。	汉 77/3249

[18] 据《汉书》卷九《元帝纪》初元二年十二月“中书令弘恭、石显等谮(萧)望之，令自杀”，第 283 页；卷七五《京房传》，房曰：“中书令石显、尚书令五鹿充宗相与合同，巧佞之人也，事县官十余年”，第 3166 页；据《元帝纪》，京房被杀在建昭二年(前 37 年)，第 294 页，逆推则其相结不晚于初元三年。

[19] 按《汉书》卷一九下《百官公卿表下》“建昭元年”条，“尚书令五鹿充宗为少府，五年贬为玄菟太守”，第 820 页，但《汉书》中多处提到少府五鹿充宗与石显狼狈为奸，恐误。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
成 帝	史丹	竟宁元年(前 33 年)至永始三年(前 14 年)卒	(元帝)诏丹护太子家，……丹以亲密臣得侍视疾，……(劝说元帝)太子由是遂为嗣矣。	成帝初即位，擢丹为长乐卫尉，迁右将军，赐爵关内侯，食邑三百户，给事中，后徙左将军，光禄大夫。……心甚谨密，故尤得信于上。……重以旧恩，数见褒赏，赏赐累千金，……为将军前后十六年，永始中病乞骸骨。	汉 82/3377—3379
	许皇后	鸿嘉三年(前 18 年)废	婚姻。	自为妃至即位，常宠于上，后宫希得进见。……久之，皇后宠亦益衰，而后宫多新爱。	汉 97 下/3974、10/318
	班婕妤	即位至鸿嘉年间	婚姻。	帝即位初选入后宫，始为少使，蛾而大幸，为婕妤，……自鸿嘉后，上稍隆于内宠……班婕妤及许皇后皆失宠，稀复进见。	汉 97 下/3983、3985
	史丹九男	成帝朝	以丹任为侍中诸曹。	亲近在左右。	汉 82/3379

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
成 帝	金敞	竟宁元年(前 33 年)至阳朔四年(前 21 年)卒 ^[20]		元帝崩，故事，近臣皆随陵为园郎，敞以世名忠孝，太后诏留侍成帝，为奉车水衡都尉，至卫尉。	汉 68/2963
	王商	竟宁元年(前 33 年)至河平四年(前 25 年)免丞相	(宣帝舅子，元帝时)定陶王爱幸，几代太子，商以外戚重臣辅政，拥佑太子，颇有力焉。	成帝即位，甚敬重商，徙为左将军。……明年，代匡衡为丞相，益封千户，天子甚尊任之。	汉 82/3369、3370、19 下/828
	卫婕妤(李平)	鸿嘉中	婚姻。	(班)婕妤进侍者李平，平得幸，立为婕妤。……乃赐平姓曰卫，所谓卫婕妤也。	汉 97 下/3984
	赵飞燕姊妹	约鸿嘉三年(前 18 年)至绥和二年(前 7 年)成帝死	婚姻。	贵倾后宫。(赵飞燕)皇后既立，后宠少衰，而弟绝幸，为昭仪。姊弟颛宠十余年。	汉 97 下/3984、3988、3989

[20] 据《汉书》卷一九下《百官公卿表下》阳朔元年，第 829 页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
成 帝	张放(安世五世孙)	鸿嘉中(前 20 年至前 17 年)至绥和二年(前 7 年)	(上)与近臣游宴，放以公主(元帝妹)子开敏得幸。	与上卧起，宠爱殊绝，常从为微行出游……是时上诸舅皆害其宠，白太后。……上虽爱放，然上迫太后，下用大臣，故常涕泣而遣之。……成帝崩，放思慕哭泣而死。放常与上卧起，俱为微行出入。富平、定陵侯张放、淳于长等始爱幸，出为微行，行则同與执轡；入侍禁中，设宴饮之会。	汉 59/2654—2656、93/3733、86/3494、100/4200
	史育			(王嘉哀帝时上书)：孝成皇帝时……宠臣……史育。	汉 86/3494
	王凤	竟宁元年(前 33 年)至阳朔三年(前 22 年)	(成帝亲舅，为大将军大司马、侍中，领尚书事)，上少而亲倚凤。	大将军凤用事，上遂谦让无所专。……(王)章对曰：“……今政事大小皆自凤出，天子曾不一举手。”	汉 98/4015—4024、60/2677

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
成 帝	刘向	竟宁元年(前 33 年)至绥和元年(前 8 年)	向自见得信于上。	上数欲用向为九卿，辄不为王氏居位者及丞相御史所持，故终不迁，居列大夫官前后三十余年。	汉 36/1966
	淳于长	元延三年(前 10 年) ^[21] 至绥和元年(前 8 年)	因侍病其舅王凤，凤临终，被托付太后及成帝。帮助赵飞燕立为皇后。	赵皇后得立，上甚德之，乃追显长前功，……后遂封为定陵侯，大见信用，贵倾公卿。始长以外亲亲近，其爱幸不及富平侯张放。富平、定陵侯张放、淳于长等始爱幸，出为微行，行则同與执辔；入侍禁中，设宴饮之会。	汉 93/3721、3730—3733、86/3494、100/4200
	张禹	初元中，成帝立为太子后授书，成帝即位后至成帝死	帝师。	禹以帝师见尊信；上雅信爱禹。(张禹罢丞相)就第，……见礼如丞相，置从事史五人，益封四百户。天子数加赏赐，前后数千万。禹每病，辄以起居闻，车驾自临问之。上亲拜禹床下。	汉 81/3347、3349、3350、3351

[21]《汉书》卷九三《佞幸·淳于长传》云：“后遂封为定陵侯，大见信用，贵倾公卿”，据卷一八《外戚恩泽侯表》，封侯在元延三年三月，第 708 页。

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
成 帝				永始、元延年间，……上惧变异数见，意颇然之，未有以明见，乃车驾至禹弟，辟左右，亲问禹以天变。	
	孔光			上甚信任之，转为仆射、尚书令。	汉 81/3353
	淮南宪王刘钦	竟宁元年(前 33 年)至河平二年(前 27 年)	成帝叔父。	敬宠之，异于它国。	汉 80/3318、14/420
哀 帝	董贤	哀帝即位后二年(前 5 年)至平帝即位初(1 年)	(哀帝的太子舍人)为人美丽自喜，哀帝望见，说其仪貌，识而问之，……因引上与语，拜为黄门郎，繇是始幸。	贤宠爱日甚，为驸马都尉侍中，出则参乘，入御左右，旬月间赏赐累钜万，贵震朝廷。常与上卧起。尝昼寝，便借上褰，上欲起，贤未觉，不欲动贤，乃断褰而起。其恩爱至此。贤亦性柔和便辟，善为媚以自固。每赐洗沐，不肯出，常留中视医药。	汉 93/3733—3741、86/3496—3497

续表

皇帝	亲宠	时间	确立关系缘由	关系描述	出处
哀帝	王去疾 王闳		(哀帝为太子时为庶子)上以王氏亡在位者。	得幸。及即位，为侍中骑都尉。遂用旧恩亲近去疾，复进其弟闳为中常侍。	汉 93/3738
	息夫躬	建平三年(前 4 年)至元寿元年(前 2 年)正月 ^[22]	哀帝皇后父傅晏与躬同郡，相友善，躬繇是以为援。因告发东平王实。	(为)光禄大夫给事中，……躬既亲近，数进见言事，论议亡所避。众畏其口，见之仄目。	后 汉 13/501，汉 45/2179、2181、2186

[22] 息夫躬失宠就国的时间，据《汉书》卷四五《息夫躬传》，第 2182—2186 页，卷一九下《百官公卿表下》，第 848—850 页。

索引

人名

班固 12, 20, 48, 68, 86, 98, 103, 104, 109, 112, 118,
120, 122, 127, 132, 143, 145, 165, 166, 193

丙吉 44, 56, 76, 77, 80, 174, 190

晁错 61-65, 102, 127, 131, 146, 175, 212, 214, 216, 231,
245

陈遵 190

成帝 1-4, 6, 15, 17, 21, 23, 29, 32, 38, 40, 43-45, 56,
57, 77, 78, 80-89, 97, 99, 104-106, 108-111, 113, 115-117,
122, 129, 132, 133, 141, 142, 148, 149, 161, 163, 168, 173,
176, 208, 213, 214, 217, 219, 220, 225, 244, 247, 256, 305

淳于长 11, 15, 32, 45, 82, 106, 109, 129, 142, 149, 292

邓通 11, 39, 43, 45, 46, 61, 91, 107, 110, 121, 126, 142,
146, 166, 169, 212

东方朔 38, 55, 108, 119, 132, 179, 212

董贤 11, 32, 33, 40, 42, 43, 54, 88-91, 97, 105, 106, 108,
111, 121, 126, 128, 129, 142, 161, 168, 169, 214

董仲舒 119, 162, 163, 168-170, 223

费孝通 241

贡禹 4, 55, 79, 80, 159, 160

顾炎武 6, 227

韩说 73, 126, 127, 131

韩嫣 11, 32, 39, 91, 92, 102, 126, 127, 142, 166, 169

弘恭 77, 79, 80, 118, 129, 157-159, 292

桓谭 122

惠帝 22, 32, 58-60, 114, 126, 196, 229

霍光 3, 4, 14-16, 22, 32, 36, 38, 40, 41, 45, 53-56, 73, 75, 76, 95, 102, 103, 106, 108-112, 129, 139-142, 155, 156, 179, 212, 217

贾谊 56, 57, 155, 164, 169, 170, 175, 229, 230, 248

金敞 1-3, 5, 12, 21, 24, 77, 81, 104, 105, 304, 305

景帝 23, 32, 34, 43, 48, 62-65, 91, 93, 99, 102, 110, 111, 126, 127, 131, 136, 139, 145, 146, 196, 212, 214, 216, 229, 291

孔光 15, 38, 39, 54, 89, 90, 143

匡衡 79-81, 97, 111, 131, 143, 160, 161

劳榘 26, 202, 215, 226

李延年 11, 32, 73, 109, 118, 126, 127, 134, 214, 291

刘邦 6, 45, 58-61, 91, 98, 100, 101, 130, 135, 143, 230,

231, 233

刘彻 65, 93, 99

刘贺（昌邑王 海昏侯） 3, 4, 22, 40, 75, 95, 140, 151, 291,
308

刘向 77, 78, 82, 85-87, 97, 109, 129, 157, 158, 161, 167,
168

吕后 4, 23, 58-60, 91, 118

马克斯·韦伯 170, 248, 256, 259

梅福 87, 97, 133, 161, 168

孟子 240

平帝 33, 88, 90, 91, 124, 132, 143

钱穆 6, 7, 24, 97, 168, 215, 226

孺子婴 90, 91

申屠嘉 56, 64, 145, 146, 169, 191, 192

石显 11, 15, 16, 40, 42, 56, 77-81, 96, 97, 110, 111, 118,
129, 135, 142, 149, 157, 159, 213, 216, 217, 292

史丹 15, 32, 40, 77, 78, 81, 104, 105, 111, 129, 157

司马迁 16, 23, 34, 48, 52, 68, 73, 74, 114, 118, 121,
133, 147, 165

宋昌 51, 61, 62, 101, 137, 138, 151, 291

田蚡 65-67, 69-71, 73, 92, 93, 99, 102, 106, 111, 142, 144, 146, 147, 252

王充 198, 206, 236

王凤 29, 43, 45, 56, 81-87, 99, 106, 109, 117, 122, 129, 142, 149

王吉 157, 170

王莽 2, 11, 82, 87, 88, 90, 91, 111, 128, 141, 204, 207, 214, 225, 252

王政君 82, 88, 90, 225

卫青 36, 39, 67, 68, 73, 74, 92, 94, 109, 111, 121, 126-128, 133, 135, 176, 179, 291

尾形勇 7, 8, 12, 26, 248, 249, 258

文帝 6, 22, 23, 28, 30, 32, 34, 35, 39, 41, 43, 51, 55-57, 60-62, 64, 101, 107, 110, 118, 119, 126, 133, 136-139, 142, 145, 146, 151, 152, 165, 169, 174-176, 193, 196, 229

武帝（刘彻） 3, 4, 6, 8, 13-16, 21, 22, 24, 29, 30, 32, 36, 38, 39, 41, 43, 46, 53, 55, 56, 64-75, 82, 91-96, 99, 102, 103, 108-111, 113, 116-122, 126, 127, 129, 133, 142, 144, 146, 147, 152, 157, 162, 168, 169, 173, 174, 176, 178-181, 184, 188, 196, 201, 212-217, 219, 223, 226, 230, 233, 244, 255, 256, 291, 292

五鹿充宗 77, 80, 96, 217, 292

萧望之 14, 55, 76-78, 80, 95, 105, 109, 129, 142, 155-158, 212, 223

宣帝 1, 14, 23, 28, 32, 36, 39-41, 44, 47, 48, 53, 56, 57, 75-81, 89, 95, 99-101, 103-105, 108-110, 112, 113, 124, 129, 132, 136, 139, 140, 142, 143, 147, 148, 155-157, 174, 179, 192, 196, 210, 212, 217, 223, 227, 229, 244

荀子 163, 180, 225

严彭祖 148, 153

阎步克 9, 26, 27, 54-56, 132, 202, 206, 247

翼奉 23, 158, 159

于定国 76, 77, 79, 174, 192, 215, 216

元帝 1, 2, 4, 6, 14-17, 21, 23, 24, 32, 40, 42, 52, 55, 56, 77-82, 88, 95-97, 99, 100, 104, 105, 108-110, 118, 119, 129, 135, 142, 145, 148, 149, 157-161, 163, 215-217, 219, 230, 292

张放 11, 32, 40, 45, 50, 55, 82, 89, 108, 115, 129, 142

张汤 43, 45, 46, 50, 55, 67-72, 74, 75, 82, 93, 94, 102, 103, 115, 122, 127, 147, 149, 212, 216, 291

张武 61-63, 101, 137-139, 151, 152

张禹 36, 37, 40, 43-45, 55, 84, 85, 97, 143, 201

昭帝 3, 4, 14, 16, 21, 22, 32, 36, 38, 48, 71, 75, 103, 108, 110, 117, 124, 129, 133, 140, 142-144, 174, 179, 200, 217, 292

赵飞燕 82, 87, 88, 109, 122, 168, 212, 214, 225

赵谈 34, 52, 61, 62, 118, 133

周堪 77, 78, 105, 109, 129, 142

周仁 32, 43, 45, 50, 62-65, 91, 102, 111, 126, 127, 139, 152, 187, 191, 204

朱买臣 72, 119, 120, 213

术语

层累构造 171

察举 94, 174, 176, 178, 180, 181, 193, 194, 202, 211, 234

差序格局 241, 242, 249

出身论 125, 130, 258

出则驂乘 32, 34, 89, 221

大驾 33, 35, 36, 52, 103

大事件因果关系 258

待诏 38, 53, 108, 119, 120, 133, 199

敦煌汉简 96, 187, 204

法驾 33, 36, 44, 52

放马滩秦简 196, 207

府主 30, 171-174, 178, 179, 191, 193, 199, 213, 214, 219, 238, 239, 242, 250, 253, 254, 256

功次 62, 170, 174, 176, 181, 191, 193, 201, 202

故事 1, 3-5, 8, 13, 21-24, 44-46, 53, 71, 110, 161, 165, 210, 221, 242, 256, 304

关系的关系 7, 19, 29, 251, 254, 257, 258

关系过程 19, 213, 214, 218-220, 239, 240, 251, 254, 255, 257, 258

关系思维 18, 19, 30, 257, 305

关系态 164, 238, 257

官僚 6, 10, 26, 27, 56, 170, 199, 202, 210, 227, 228, 239, 242, 248, 254, 256, 257, 259, 260

后宫 4, 16-18, 20, 22, 23, 27, 64, 88, 92, 97, 114, 117, 121, 122, 127, 133, 168, 210, 211, 220, 221, 225, 253, 255

宦官 97, 118, 129, 131, 133, 135, 153, 157, 158, 164, 167, 169, 217, 220, 232, 253

宦皇帝者 9-11, 13, 21, 45, 56, 106, 197, 199, 206, 210, 233, 234

机制 22, 50, 110, 221, 239, 240, 243, 250, 254, 255, 257, 306

集团论 125, 135, 257, 258

家产官僚 256, 257

家国同构 240, 248

家与国 228, 238, 241, 242, 246, 248, 249

家族国家论 7, 248

甲渠候 54, 55, 185, 187, 204

肩水候官 183, 190

结构 9, 25, 26, 29, 30, 56, 136, 199, 218, 222, 237-239, 241, 245, 249, 253, 258-260

金关汉简 47, 181, 203-205, 244, 246, 247

近臣 1-8, 10, 14, 17, 21-23, 26, 33, 101, 108, 110, 129, 148, 149, 157, 159, 210, 226, 234, 305

君臣关系 5-10, 12, 13, 16-20, 24-26, 28, 29, 32, 48, 50, 56, 58, 65, 68, 107, 109, 110, 113, 114, 123, 130, 136, 137, 139, 143, 154, 171, 193, 199, 202, 208, 210, 211, 213, 218, 221, 228, 233, 234, 237, 241-243, 248, 251-255, 257, 258, 304-

306, 308

君宠 36, 45, 65, 107, 109, 114, 117-125, 128, 143, 150, 171, 197, 199, 239, 251, 253, 254, 305

君幸臣第 39

郡县制国家 233

理性 30, 170, 210, 221, 240, 256, 257, 260

历史的辉格解释 259, 260

《二年律令》 9, 22, 42, 50, 139, 166, 197, 230

卤簿 35, 36

律令 29, 36, 50, 54, 56, 68, 70, 71, 132, 151, 152, 162, 164, 166, 197, 198, 206, 208-210, 221, 224, 229, 242, 244, 245

《论衡》 198, 206, 248

媚道 98, 114, 121, 122, 134, 225, 251

名谒 190, 198, 205, 212, 213

陌生世界 236, 242, 253

目的论 258

内朝 15, 26, 75, 92, 140, 216

佞幸 10-13, 20, 42, 48-51, 54-57, 92, 96-98, 109, 122, 124,

126, 129, 143, 146, 152, 153, 155, 253, 292, 305

前朝 16, 18, 20, 57, 121, 211, 255

权力斗争论 125, 258

人事 6, 64, 86, 127, 147-149, 159, 203, 218, 254

任子 106, 112, 131, 157, 170

《日书》 194, 196-199, 205, 206

儒生 6, 106, 118, 119, 122, 129, 130, 133, 135, 141, 143,
154, 155, 159, 161-167, 170, 174, 176, 201, 210, 211, 214,
219, 220, 223, 225, 234, 248, 251, 253, 254, 256

乳母 18, 43, 66, 100-102, 106, 131, 167, 232

入官 171, 191, 194-196, 205, 206

弱者的武器 238

赏赐 14, 39-43, 49, 54, 55, 57, 61, 89, 91, 100, 109, 118,
127, 128, 139

上下关系 19, 171, 191, 193, 202, 211, 213, 228, 237, 242,
251

实体思维 24, 30, 305

事件 18, 20, 29, 30, 54, 95, 103, 212, 218, 219, 227,
243, 252, 258, 260

事务过程 19, 209, 210, 213, 214, 218, 219, 222, 239, 240, 242, 251, 254, 255, 257, 258

书信 187, 189, 203, 204, 213, 231

熟人世界 228, 232, 234, 236, 242, 253

睡虎地秦简 194, 205-207

私人关系 174, 176, 178, 180, 184, 194, 198, 234

宿卫 3, 9, 10, 13, 14, 27, 38, 53, 54, 56, 113, 118, 150, 155

统一帝国 233

外朝 8, 26, 27, 79, 125, 129, 135, 218, 227

外戚 4, 11, 23, 28, 29, 36, 53, 55, 56, 67, 73, 77, 80-82, 88, 92, 93, 97, 100, 104, 106, 112, 117, 122, 124, 129, 132, 134-136, 141, 157, 158, 161, 168, 204, 217, 220, 225, 244, 245, 252, 253, 291, 292

文书 13, 28, 30, 45, 48, 55, 71, 95, 96, 110, 111, 138, 142, 156, 160, 171, 173, 180, 181, 184, 187, 197-199, 203, 204, 206, 209, 211, 213, 218, 224, 233, 247, 304

献女 115-117, 132, 221

小驾 33, 36, 45, 52

小事件因果关系 258

《新书》 56, 167, 169, 170, 229, 248

性别论 17, 258

旋涡模式 243

选举不实 178, 202

《盐铁论》 118, 144, 169, 201, 245

阴阳 155, 156, 162-164, 254

尹湾汉简 176, 191, 232

与上卧起 32, 58, 59, 89, 221

岳麓书院藏秦简 26, 197, 233, 247

自宫 133, 140, 200, 221, 227

左右 1, 3, 32, 43, 49, 51, 68, 77, 79, 85, 86, 89, 91,
92, 95, 102, 108, 137, 138, 148, 152, 155, 157, 158, 164-166,
168, 170, 173, 182, 183, 189, 216, 225

后记

本书的雏形是2015年夏天完成的一篇论文，此文分两次发表在《清华大学学报》2016年第6期及2017年第1期。初稿完成后，曾提交给若干会议，就教于学界，并在2015、2016两年的《中国学术史：中国古代国家论》课上讨论过相关内容，亦曾在西北师范大学历史学院、四川大学历史学院主办的第四届中国史研习营与山西大学中国社会史研究中心做过报告。代序《告别线性历史观》曾刊于《理论与史学》第2辑。

有必要交代一下本书产生的原委。十年前转而关注早期帝国的日常统治，曾设想了若干可能的方向：文书行政、官场运作、郡县统治与君臣关系。前面三个，多少都有所研究，唯独君臣关系，萦绕心头多年，却总感觉成果已多，无从下手，一直没能如愿。数年前重温《汉书》，《金日磾传附金敞传》提到的“园郎故事”印象深刻，埋下最初的种子，指引我关注君臣关系的多重性。2012年10月开始具体思考，再读《汉书》及相关资料，真正动笔则到了2015年6月，初稿完成于7月底，修改断断续续两年多，才最终定稿。

漫长的酝酿过程中，首先搜集整理了西汉诸帝的亲信（附录二），用心最多的则是思考从什么角度去研究，研究方法以及如何表述，一向受到鄙视的《史》《汉》《佞幸传》带给我很多启示。标题亦修改多次：“说近臣”“一朝天子一朝臣：秦汉近臣与君臣关系”“信—任型君臣关系与西汉统治：从金敞留侍汉成帝说起”等。想到“宠”，亦在“君宠”“争宠”与“求宠”之间徘徊多时，最终确定了现在的标题。标题变化背后是研究思路与侧重的调整：从实体思维走向关系思维。第三部分按时间先后扼要概括西汉12位皇帝与臣下建立、维持及废止信—任型君臣关系，有点微缩西汉史的味道，亦是在撰写、修改中反复斟酌后才确定的，也可算对例证法与李伯重老师批评的“选精”“集粹”法的一种回应。

催生灵感的不止是史料，当下的生活，耳闻目睹之外，更多的来自网络世界，亦是照亮晦暗过去的的光芒。马克思说过“人体解剖对于猴体

解剖是一把钥匙。低等动物身上表露的高等动物的征兆，反而只有在高等动物本身已被认识之后才能理解”（《政治经济学批判》导言，《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1972年，第108页）。西汉距离我们已逾二千年，但很多方面，古人的阴影并没有褪尽。体察鲜活饱满的当下，有助于反观书本中零散单向的记述。其他学科的很多成果同样启益多多，可惜的是，我们常常自我设限，视而不见。对本书而言，李德顺先生及李猛兄的论文，给了我很多刺激。

书中从新的角度对西汉一朝的统治机制加以概括，尝试在已往的政治史与制度史研究之外，提出一种新的思路。“代序”中，借由《东晋门阀政治》，对田余庆先生研究中一些隐含的前提略作分析，指出存在的问题。不少看法是2008年以来带领同学比较研读四位杰出学者关于两晋历史的研究中形成的。书中所论，尽管限于西汉历史，亦可以说是对这些问题的间接回应。遗憾的是，田先生2014年底遽归道山，求教无门了。认真思考前辈学者的研究，并努力有所推进，是对他们最崇高的礼敬，恐怕也是他们所乐见的。

2008年发表在《近代史研究》的《中国古代专制说的知识考古》一文，在学界产生一些波澜，至今未息。很多讨论围绕古代中国是否专制展开，在我看来，重要的不是纠结于给古代中国贴上什么标签——数千年的文明史，任何简单的标签，总是有得有失，而需具体揭示其运行机制，如文章最后一段所说：“把历史上的‘国家’重新开放给学者。通过系统、全面地探讨历史上的君臣关系、统治的运作机制，将官场中反复出现的主要现象均纳入分析的视野，逐步从中提炼和概括出关于中国政体、皇帝与官吏的认识”，本书可以算是对这一问题的初步回答。至于如何为古代中国定性与定名，与论者的出发点与视角密不可分，且不能简单地就中国论中国，还需要全面而深入地探讨世界各地的政治体，这已远远超出自己的能力范围。

书稿修订中先后得到吕文浩先生、陶沙小姐、孙正军、郭润涛与张春龙先生的惠助。2015年10月23日将此书初稿提交清华大学历史系第31次史学沙龙，得到与会的黄振萍、郭伟涛、曹天江、李倚天、刘力耘、祁萌、王彬、方诚峰、景跃进等先生的指教。此后，曹天江、屈涛、孙梓辛、陈韵青诸同学以及游逸飞、牛敬飞先生复来信提供意见与建议；11月22日将此文提交中国政法大学法律古籍研究所主办的“中国古代法律文献研究前沿论坛”，承蒙孟彦弘兄指教；12月5日又将此文提交首都师范大学历史学院主办的“经典学说的回顾与反思”史学沙龙专场，得到顾江龙、仇鹿鸣、刘永华、张祎与陆扬先生的指正；12月11日卜司晨同学亦来信提示意见；2016年1月25日邢义田先生赐示意见，2月1日复得黄怡君小姐详细意见，多所是正，促进了对许多问题的思考；2月15日收到应星先生关于理论的教示，对我进一步思考如何解释围绕“宠”产生的历史现象，颇有帮助。学棣张琦代为检核史料，正误纠谬；8月中，长沙会议上，阿部幸信兄提醒我注意增渊龙夫的研究；2016年岁末，刘乐贤兄来信指出史料上的疏漏。代序草成后曾呈寄师友审正，先后得到孙正军、郭伟涛、屈涛、王彬、孙梓辛与邱逸凡诸君及彭刚、陈爽、游逸飞兄、胡宝国先生、方诚峰兄的指教，黄振萍兄先后多次来信提示中国学界在接受韦伯思想上的偏失，对明晰思考方向，助益颇多，谨此一并致谢。

2016年12月21日的《中国学术史研究：重返中国古代国家》课上讨论过书稿，同学们的疑惑与看法，帮助我再次思考与梳理自己的想法，特别要感谢郑紫薇同学的意见和建议。诚峰兄提议为更好理解“礼仪型君臣关系”，将《中国古代人名的使用及其意义》一文收入书中。此文与本书关系密切，两者并观确有必要，但已收入出版不久的《近观中古史》一书，这里只好割爱。

本书能作为论文先行发表，得益于《清华学报》仲伟民兄的鼎力支持及邱永志兄的费心编辑。小文篇幅甚长，占用版面颇多，深感不安，

伟民兄肯接受此文，感激莫名。代序的刊出，则要感谢孟彦弘兄的邀请。

这本小书本属于进行中的早期帝国日常统治研究，按原先的打算，应与其他相关论文一道汇集成册。初稿完成后，引起了一些出版界朋友的关注，最终蒙北师大出版社谭徐锋兄厚爱，得以作为一本小书出版。徐锋兄的一通电话，改变了它的命运。

因身在日本，搜集图片不便。书中的插图多由郭伟涛、屈涛、孙梓辛、陈韵青与王彬诸君代为扫描复制；期间王子今与刘瑞先生提供了宝贵意见；8月中，邢义田先生又赐下帷幄复原照片及关于书稿的进一步意见，“刘贺印”照片承蒙老同学刘昌兵帮助，由赵涛先生提供，一并谨志谢忱！

博士毕业正式走上研究道路，已整整20年，自己亦将步入知天命之年。这篇论文，是迄今完成的篇幅最长的，汇集了不少新思路与新想法，既尝试超越前人，亦希望超越自己，是得是失，还待读者评判。稍可自慰的是，犹有勇气与毅力超越昨日的我，没有跌入自我复制与循环的泥潭，希望将来仍能继续保持这份锐气。

能够安心学术，要感谢妻子富兵20多年的陪伴与倾听。厨房之外的家务均由妻子负责，耗费了周末大部分时间，每年难得的几次旅游成为少有的放松。作为第一听众，晚间小区散步是一天中难得的交流，一圈一圈环绕小区的快走与闲谈萌生、孕育了许多问题和想法，工作中的遭遇亦成为激发我回望过去的一脉源头活水。2004年搬到新家，与父母对门而居，十多年来的照顾，岂是一声“谢谢”所能道尽！看着父母一天天老去，体会到岁月的流逝、时间的无情，希望二老幸福康泰！

最后，要将此书奉献给海峡对岸的邢义田先生。自转向秦汉史以来，无论是对传统问题的挖掘，还是新旧简牍的探究，时时受教于邢先

生。认识邢先生近20年，当面请益的机会有限，电邮瞬间跨越海峡，成为传递教诲的最便捷方式。2010年春节假期，柬埔寨暹粒郊外无名小庙中的不期而遇，或是冥冥之中缘分的流露。2017年8月邢先生将从史语所退休，秦汉史研究的一个时代因此将画上句号，但愿后来者能够填补这个空缺，且更上层楼。谨将小书献给邢先生，感谢多年来的开示与提携，邢先生从此迈入人生新阶段，祝愿先生寿如金石，长乐未央！

侯旭东

2017年8月改定

于东京都多摩市

新史学文丛

大学是一种生活方式

王东杰 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

新史学文丛

大学是一种生活方式

王东杰 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

大学是一种生活方式/王东杰著.—北京：北京师范大学出版社，
2018.2

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-22490-6

I.①大... II.①王... III.①大学生-生活方式-中国 IV.①G645.5

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第136999号

营销中心电话

010-58805072 58807651

北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

DAXUE SHI YIZHONG SHENGHUO FANGSHI

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街19号

邮政编码：100875

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：890mm×1240mm 1/32

印 张：9.625

字 数：187千字

版 次：2018年2月第1版

印 次：2018年2月第1次印刷

定 价：48.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：齐琳 王一夫

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：陈民 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

序

这本小书收录了2008—2016年我在《南方周末》、《长江日报》、《读书》、《上海书评》上发表的随笔60余篇。这些文章多属“时论”之列，顾名思义，就应随时间流逝而消失。不过有三个原因使我愿意把它们搜集起来。第一，这些文章最早的催生者蔡军剑先生当初说服我提笔的一个理由是：写一些“不过时”的时论。不过时，是相对的；永远不过时，便是经典，我无此能力。要想获得相对持久的价值，用军剑兄的话说，不妨考虑得“迂远”一点。这和我的兴趣投合，嗣后便秉此原则行事。第二，出本随笔集，可以送给不做学问的朋友。我的专业论著，很多朋友读不下去，这本书是个补偿。秀才人情，不过几张纸，可是，有比没有强。第三，我不知道这些文章“适应”环境的能力如何，担心忽然有一天，就没有人愿意再出它们了，所以趁早打算。

全书粗略地分为三辑。第一辑的主题是：我们需要什么样的传统。最近十多年，中国人开始对自己的文化有一种正面的评估，意识到它的可贵和优长，不再视如敝屣般地必欲弃之而后快。可是随着此风日盛，所及之处，沉渣泛起，表现出走向封闭的趋势。其实只要具备起码的历史意识就会知道，今人所谓“传统”，不少乃是当下的“发明”。中国古人的最高价值来源是“道”和“理”，国家之上乃是“天下”。“天不变，道亦不变”，可是礼制要变。“礼，时为大。”孟子说孔子是“圣之时者”。“礼制”之变，从时从宜，而万变不离其宗，基本原则只有一个：尊重人。子曰：“仁者，人也。”“人而不仁，如礼何！人而不仁，如乐何！”文化复兴，损益进退，应以“仁”为准绳，不应以膜拜权力和等级、增长骄妄之气为目的。否则，中华文化就真要葬送在此辈热衷于讲“传统”的人手中。

第二辑的文章，是希望把顾颉刚先生当年提出的一个想法重新带回公共思考中，也就是在中国建一个“学术社会”。他所说的“学术社会”，接近任鸿隽所说的“学界”（参见本书《从造炸弹到建学界》），特别指的是一个不以实际应用（尤其是政治应用）为导向的学术共同体。不过，我这里希望把其含义做一扩展。我用的是“智性社会”。这个词不是指一个由专业学者构成的社群，而是指整个“社会”而言；这个社会以智性态度为主导，它的成员，不论从事何等行业，皆有求知的好奇心和辨析力。这听来像是天方夜谭，可是它如果真是不可实现的，那皆因大家都认定它无法变现。“知识”、“学术”、“智性”，这些字眼听起来就像是拒人千里的样子，但实际并不如此。在这20多篇文章里，我试图证明，学术与社会息息相通：它把人世当作研究对象，作为一种思考方式，也为最日常的生活提供更好的可能。我们不应把学术当作敬而远之的神祇，不妨请它从高处下来，变成一个时刻相随的睿智朋友。

第三辑回到狭义的“学术社会”，也是我最熟悉的大学校园。我在大学里生活了快30年，从学生到教师，读书、教学、研究，我的生命已经和它长在了了一处。它构成我的世界观，型塑了我对世界的观察和感受。这是本书书名的由来，也是所有文章的共同意态：无论什么话题，我都会坐在书桌后面思考。这也许是个弱点。嗯，我听到有人说：书呆子。诚然，书生论世，时有误事，不过在一个到处都是“实干家”的社会中，从书堆里传出的声音，有时也不无参照价值。

本辑的文章都来自我在校园生活的经验，我从中选取若干事实，做人文立场的反观。大学首先应该被看作一个人文机构，即使是专门从事自然科学或技术工程研究，也须在此前提下进行。但人文属性却恰好是今日中国大学所最为匮乏者，结果不但建设广义的“智性社会”遥遥无期，连狭义的“学术社会”也一去难返。只有恢复大学的人文活力，才能提振中国社会的元气。希望这些小文引发读者些许共鸣，为此大业略尽绵薄。至于附录中的两篇发言稿也与此相关。它们本是师生间的“私

语”，可是既然已经通过各种途径进入了公共空间，亦不妨收录于此。

本书的出版要感谢好几位朋友：没有蔡军剑、禹宏两先生的敦促，大部分文章根本就不会问世。谭徐锋先生多年前就已建议将其都为一集，现在终于可以复命。并且这书名也来自他的提议，“大学是一种生活方式”，发明权在他，我欢然在衷，而不能掠人之美。

书稿整理完毕，已近岁暮。内子于半月前远赴英伦，到爱丁堡搜寻近代早期儿童史料。我家却并无儿童，唯有两只孪生小猫相伴——悠悠、墨墨，呆呆萌萌。今冬成都一如“常态”，雾霾弥天，四顾无路。无可奈何中，正好以幽默处之。独善其身，兼劝天下。收拾心境，静候花开。

2016年12月21日

写于成都双流长江路一段流溪丽园家中

- 第一辑 我们需要什么样的传统
 - 逐人牛后，何若反躬以求
 - “文化复兴”，复兴何事
 - 又到“制礼作乐”时
 - 生命的感兴
 - 诗可以怨
 - 创造一个“性善论”的文化环境
 - 以直报怨又何妨
 - “名分”不是恩德
 - 一根艾草的心事
 - 庄子能为自由观念做什么贡献
 - 虽小道亦可观
 - “藏”，不是躲躲藏藏
 - 欧阳修怎样排佛
 - 君子不站队
 - “龙场之悟”悟何事
 - 盛世华夏的裂纹
 - “一二人之心”为何重要
 - 富强之外
 - “常识”有弹性
 - “没准儿”的常识
 - 仙女是用来奖励老实人的吗
- 第二辑 『智性社会』何以可能
 - 做学问怎样成为做人的训练
 - 先看它的好处
 - 理解比怀疑更重要
 - 历史研究岂是算账
 - 终结“半神话”
 - 带着“激情”，后退一步
 - 好梦如何成真
 - 换一束新的光芒召唤历史
 - 真理和谬误比邻而居
 - 思想对手怎样成为孪生兄弟
 - 互为镜像的对手
 - 走出“未来”
 - 人权如何可能

- [地方的，也是中国的](#)
- [“不发展”的权利](#)
- [薄幸和博爱如何可能共存](#)
- [受苦人的强权](#)
- [永远站在弱者一边](#)
- [你愿意相信哪一个？](#)
- [那道俯视的目光](#)
- [实体书店与我们的公共生活](#)
- [第三辑 大学之道的人文省思](#)
 - [从造炸弹到建学界](#)
 - [大学的身段](#)
 - [花儿与少年](#)
 - [被阅读点亮](#)
 - [园丁、牧人与工程师](#)
 - [让“听不懂”的老师讲下去](#)
 - [师范不“师”又如何](#)
 - [为未来留种](#)
 - [真地读点马克思](#)
 - [大学校长该讲什么话](#)
 - [不厌其烦地对待无人发现的细节](#)
 - [大学、“大人”和“大体”](#)
 - [必要的浪费](#)
 - [没什么了不起，可是.....](#)
 - [为台维干杯](#)
 - [大学也是失败者的保护力量](#)
 - [书斋与课堂，冷暖相通](#)
 - [不妨少上课](#)
 - [太阳比灯照得远](#)
 - [要看鸢飞鱼跃时](#)
 - [创造力与真权威](#)
 - [虚悬的“逻辑”](#)
 - [美与真的通途](#)
 - [人人都懂，何以也能伟大](#)
 - [“敏感精神”与人文学科](#)
- [附录](#)
 - [以知识分子的方式维持尊严和理想](#)
 - [“空山无人，水流花开”](#)

[返回总目录](#)

第一辑 我们需要什么样的传统

逐人牛后，何若反躬以求

中国文章有“语录”一体（此说实有语病，因“语录”是口说的记录，并非专门的创作，这里不过姑且一说而已）。好的语录，着墨不多，点到即止，而精深透辟；读者若细心体会，受用无穷。叶龙教授整理出来的钱穆《讲学札记》，即属此类。若我们把中国学问视作一座千峰万壑的大山，胜境迭出，而云深路险，则这本薄书就好比关键处竖立的一块路标，提供游人急需的指示。

此书是叶教授早年就读香港新亚书院时所做的课堂笔记，内容广泛，涉及思想、历史、文学，涵盖过去人所云义理、考据、辞章，用今天时髦的话说就是跨学科。钱穆先生通而治之，并不偏废。因他认为，中国学术传统的精神在“通”，不以专家自限。然他对各种学科也并非平均用力，而是以义理为主，考据、辞章皆围绕义理展开。书的开篇即提醒读者：讲义理不能离开考据——但接下来又说：要明白“学而时习之”的“学”字，须“读通全本《论语》才能找到答案”；要了解“道可道，非常道；名可名，非常名”，也应“读通《老子》五千言才能明白”，而这都是单纯的考据无能为力者。这令我们想起今日有人热衷用统计关键词的办法来治思想史，虽非毫无所见，到底也只能聊备一格，终非康庄大道。同样，不明辞章，也不能通达义理。钱穆注意到，“清人重考据，故能注释古书，惟注不好《庄子》”，盖因《庄子》“含有高度文学技巧”之故。这些都是见道之言。

在义理方面，钱穆也反对暖暖姝姝拘守一先生之言：在儒学内部，他不满足于各种门户之争，反对道统一脉单传之说；在儒学之外，他对诸家的精彩处也能击节称赏。事实上，儒学虽是钱氏学问的主干，但他最关注的乃是中国文化的全部传统。我们或可从一个看似无关的话题中看出这种关怀之深细。钱穆曾花很大力气研究中国上古农业，提出中国最早的农作物是黍与稷，而非稻与麦。黍、稷都是耐旱的高地作物，主要在山上耕作，并不依靠水利工程。这初看只是非常冷僻专业的话题，实际却有深意存焉。我想，其针对的应是国际汉学界曾风靡一时的魏特夫

学说。魏氏认为，中国上古时代因要修筑大型水利工程，必须组织管理众多人力，而导致“东方专制主义”的发生。但假如中国早期农业根本无须大型的水利设施，魏说岂非不攻自破？这是一个绝好的例子，表明钱先生是怎样把大关怀和小考据连成一体的。

这个例子也表明，要理解钱穆的学术，必须将其放在近代以来中国文化面临的基本危机中。他曾经说过，自己一生都在回答一个从幼年起就困扰他的问题：中国文化是否从一开始就走错了路？今后除了追随西人，亦步亦趋，是否还有自己的道路可走？他在上古农耕形态中也看到这个问题的答案：中国文化不是“西方人所谓在摇篮中孕育出来的文化，亦非如埃及、巴比伦一般在暖房中培育出来的花”，而是“在山地上经过日晒雨淋”的结果。它“并非花，而是松柏；即使是花，也是梅菊之类”。

正是在这一自信的基础上，钱先生揭出了汇通中西学术的理想。然他所谓汇通中西，绝非中西文化之搅拌，而有一立足点。钱先生说：“吾人为学，如欲汇通中西，实无急切之法。其唯一之法，厥为先读通中国书，则读西方书，始能真了解，真汇通。”寥寥数字，字字珠玑，道破中国近百年文化困局症结之核心。文化必经累递传承而来，否则即无文化可讲。20世纪以来，国人欲通过迅速西化的方式与西人平起平坐，故只知一味趋循，不辨南北，结果都成邯郸学步，反失其故。时至今日，不但提不出自己的结论，抑亦提不出自己的问题，四千年历史，十三亿人民，对世界文化的贡献几等于零。这是因为我们学习人家不够，还是自己根柢不足？按钱先生的提示，答案似乎同时在这两者之中：自身积攒不厚，学人家也只能浅尝辄止。然则我们不妨先不急着想超英赶美，而是把自己家藏的几卷旧书读通再说。可是“读通”二字又谈何容易！故听听先行者的指点，脚力健者固可寻幽探奇，资质平平者也能少走弯路，不失为一种聪明做法。

“文化复兴”，复兴何事

近些年，中国传统文化呈现出多方位复兴之势。在学术界，有“国学”研究的兴起。面向小众的文化，如昆曲、制茶、陶艺等，经过长期衰落，品味和品质都有回升。在大众中，也有一些热心人士，通过印刷品、影像资料、网站等渠道，传播各类“传统文化”：来源涵盖儒、释、道三教；内容杂多，尤以伦理训条为主；文本既有新编新著，也有不少过去就流行过的善书，如《太上感应篇》、《了凡四训》等。凡此皆与明清时期的“劝善运动”非常相近，或可称为“新劝善运动”。

应该说，这些现象代表了中国人对自身文化传统的一种新自觉，深值嘉许。如果我们放宽视线，平心对待历史，而不仅仅以最近三四百年的成效作为评估的尺度，便不能不承认，中国文化自有其不可替代的价值，过去那种全盘否定的态度实应反省。在今日全球皆被卷入“一体化”的时代，主动维持一个悠久和独特的文化传统，便是在维持人类的文化多样性，无论对己对人，都属必要。

不过，我们也应知道，“中国传统文化”的面貌并不单一，而是充满了各种异质元素。朱维铮先生在20世纪80年代就反复强调：中国并不存在一个“一贯的传统”。首先，不同时代留下的遗产并不一致，既经累积，又常常混杂；其次，即使在某一特定时代中，不同人群的行为和思考方式也自有特质。即以一个“善”字来说，其内涵固不乏一些超时空的准则，具体表现却不免流动迁移，不但不同社群各有一套道理，甚至同一个人不同场合也取舍各异。因此，我们也不能不慎重思考：我们应该怎样“复兴传统”，要“复兴”的又是怎样的“传统”？

据我的观察，近年最受欢迎的一本传统读物似乎是《弟子规》。这本出现于清代早期的童蒙读物在不少人那里已成“中国传统文化”的代表作，诵读之声，凡有井水处，无不可闻。这本小册子里当然也有一些不错的道理，不光是孩童，即成人开卷，也可受益。实际上，也确有单位把它推荐给员工，当作“企业文化”的重头戏。据网上一位专门讲授《弟

子规》的人士解释，“弟子”二字面相颇广：“在家指孩子，在校指学生，在公司指员工，在单位指下级，在社会中指公民。”如是，《弟子规》实可作一部公民读本看。但我不明白，如果你我“公民”皆属“弟子”，吾等的“父兄”又是何人？

正如书名所示，《弟子规》不过就是一部“小学生守则”。内容明了直截：做什么、不做什么，此外不留下任何思考空间。这即使在传统蒙学读物中，也是简陋之作。更重要的是，其中所传授的伦理皆是单向的。作者既立意对“弟子”讲话，自然多言服从，而不思考“父兄”何为。故其展示的，不过是人生中一个非常有限的断片，对培护健全人格并无多大助益，与“公民”更是风马牛不相及。从思想史看，单向伦理观主要是儒学官方化的产物，并不代表中国传统文化的全体，更非菁华。朱熹讨论师生关系时曾说：“彼之不可教，即我之不能教。可与能，彼此之辞也。”所谓“彼此之辞”，即不要求一方单独尽责，而以双方互相负责为条件；其中占有强势地位的一方，还应尽首要的责任。如“父慈子孝”：父先须“慈”，才谈得上“子孝”；若以权位压人，“孝”字又从何谈起？

其实，即使对小小孩童，“服从”也绝非唯一的伦理要求。若我们承认，一个理想的社会成员，应具有独立、负责的精神，肯用自己的头脑思索，富有同理心、想象力和道德勇气，则《弟子规》一类以培养服从习惯为目的的读物，实在不无被滥用的风险，而我担心的是，这恐怕也正是某些“企业家”器重此书的主因。然而，儒家传统里实有不少立意和地位都更高的文本，比如，《孟子·公孙丑上》：“自反而不缩，虽褐宽博，吾不憚焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。”王阳明《传习录》：“夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。”道理当然微妙幽深，小孩子未必能当下把握，但“七年之病，求三年之艾。苟为不畜，终身不得”；具体教法自可迁就随宜，却不可因道理难明便全不讲究。

更重要的是，无论我们高兴与否，今日中国社会面貌早已与传统社会相距甚远。新社会要求一套新伦理，它自可从传统中引申而来，却必须直面现实，经过一套创造性的取舍转化，才可将相对定型的“传统文化”变为具有活泼生命力的“文化传统”，我们这个民族才当得上“旧邦新命”四个字；否则，不过是为社会平添一份混乱，带给我们更多痛苦和自卑。这样的“传统”，不“复兴”也罢。

又到“制礼作乐”时

梁漱溟曾说：“文化不过是一个民族生活的种种方面。”如是，则其必应与生活的实际相调和，把现有的生活拔升到一个更光明优美的境界，而不是忽略实际，空凭臆想，自作主张。今天中国人的生活早已不是百年前的模样了。我们从一个以农村和耕读为基调的社会，转变成了一个以城市和工商为核心的社会。它驱迫各类资源迅速向大都市集中，也使得社会组织形态和人际关系发生了根本改变：大量人口离开祖辈世居的小社区，身不由己地卷入大规模的社会流动。与面对面的传统社区不同，新的人际关系常是不稳固的、临时性的，有时甚至还是抽象的（如我们要时时面对的“国家”、“民族”）。一般情形下，大家不再彼此深度卷入对方的私生活，人际界线日益分明。

最近20年，这种情况更加明显。随着社会转型加剧，我们过去许多习以为常的生活方式、价值观念遇到激烈挑战，令人无所依从。这种转变又不是同步的，不同人群和地区之间存在着时间差。不少中小城市和农村仍流行的习俗，在都市白领看来，已完全不能接受。但这些白领相当一部分就来自这些小地方，他们的父母、亲友正带着他们无法忍受的习惯和观念在生活。平时双方接触甚少，多表现出亲密一面；一旦生活交融，也就冲突不断。今年寒假看到一些微信，发现不少人对春节返乡抱着忧喜交加的心情，甚至以担忧为主。其中一条是这样的：“接下来一个月你将会听到这些话：什么时候毕业呀？要不要考研究所呀？工作有没有找到呀？有没有对象呀？什么时候结婚呀？什么时候生小孩？”转发这条微信的朋友加了一句评论：“又到一年仓皇时。”网上还有消息说，一位在北京工作的男生在返乡火车上，因为知道父母秘密为其安排了相亲而气昏过去。不知此事是否属实，但此类消息广泛传播，确可看出社会心态之一端。

回家二字，在中国一向寄托着最深情的人生理想。我相信这些年轻人不是无情，不愿与亲朋团聚；但他们显然在亲情之外，也感到无尽的心理压力。面对这种境况，理想状态当然是大家彼此体贴，事实则往往

难以做到。双方各有一套价值取向，本非短期就能达成一致；生活在都市的年轻人，短暂回乡，被亲友包围，沦为少数，中国更有不忘本的古训，要维护自己私生活的权利，可谓难乎其难。在这种情形下，探亲不过成为一种无奈的义务，正应了孔子那句话：“人而不仁，如礼何？”

我当然不是偏袒这些年轻人，并非说他们可以不顾别人的友善而自行其是（即使这友善是他们难以忍受的）；也不是说小地方流行的生活规范全是陋俗（虽然陋俗不少），我的出发点是现实的：从目前情势看，未来相当一段时间，社会转型还将继续，传统社区进一步解体，饮食、居住、人际交流等基本生活方式会有更多改变。这当然就需要一种新的文化形态：它更尊重个人选择和私有领域，容忍多元价值，注重公共空间的道德规范，更具法治精神，能够提供更有深度和更加优雅的精神生活。用过去的话说，我们今天需要一套新“礼乐”。

在今天被宣传炒作的“传统文化”中，却有不少与此背道而驰。这里姑举一例。近年我在不少寺院和修佛人家中都见到一本善书，是一个叫作上官玉华的人神游“地狱”的见闻录。这类小册子过去很常见，内容也很相近，但此书“妙”在，作者宣布地狱新加了一层：是专为整容者准备的！整容当然不值得热情鼓励，但既未加害旁人，便不是为非作歹，何以如此惊动地下当局？向“善士”们请教，答案也很妙：身体发肤，受之父母，整容的人对自己容貌不满，即为不孝！逻辑虽然怪异，还真不能说于“传统”无据。此书在一些老人中似颇为流行，但这理由，大概多数年轻人就难以接受。此类“传统”除了使代际隔阂进一步拉大外，“善士”们以“地狱”对付价值观不同的人，也平添了一分暴戾之气：法海不是要把白蛇压在雷峰塔下吗？但他自己中了魔。威权政治有时正是一些“普通人”所造，尽管他们自己也常受威权力量的迫害。然而，自以为真理在握的人，是不会吸取法海的教训的。

我当然不是否定传统，相反，我深信中华文化是有生命力的，一定

会带我们突破今日困局。但继承传统，也应有创造性的转换。中国历史上每一次成功的文化转型，都是因应新社会环境需要的结果。我仍相信，仁义礼智信具有普适性的永恒价值，能为今日多数浑浑噩噩的人灌注一种生命的意义，唯其在具体方面应如何表现，尚待探索。按过去的讲法，“制礼作乐”是圣人所为；而今日的“圣人”便是民众，“新礼乐”需要大家在日常生活互动中缓步形成，绝非一两个人的聪明才智所能强迫成就。但无论如何，一个文化若把全部希望寄托于“复古”，则其的确已经死去——好在这绝非事实。

生命的感兴

《诗》三百篇，是中国风雅传统的源头。历代的笺证解说，早已汇成一条著述的长河，而且一定还会有更多支脉不断汇入，使其气象更为壮阔。在这个浩瀚的传统中，扬之水的《诗经别裁》只是一条细流，却未被湮没，在13年中再版3次，可知受欢迎的程度。此书选录《诗》48首，疏通字句，加以申说，在充分参考前人成果的基础上（全书征引文献百余种），加以个人的裁断。体贴人情物理曲折入微，文字亦练达有致，足使两千多年前先民质朴厚实的喜悦与悲哀，都历历活在21世纪的读者目前。

历来解《诗》，多着眼于“美刺”，意在考察政治的明暗、风俗的厚薄。新文化运动以来，又特别看它做“人民”的声音，视为上古“民间文学”的集成。扬之水并不同意：“后世所说的文学，以及官僚、文人、民间，这些概念那时候都还没有”，又怎么从里边看出来？从内容看，包括最“民间”的《国风》中的大部，“情感意志与精神境界，月旦人物与观察生活的眼光”，都非“庶人与奴隶”所能有。那里确写到“劳动”和“劳动者”，然而这好比陶渊明的“种豆南山下”，谁也不能认作“劳动者”自己的歌。

这段话确乎有见。如果我们承认，历史研究的目的在于尽可能搞清事物的“本来样子”（这里说的是“为不为”，不是“能不能”），则首先便要将后人附会的重重认知层层剥落，将它们各自还原到其所在的“历史地层”中。这本是中国现代学术成立的重要基石之一。史学和文学从经学的强势笼罩下解脱而出，获得独立地位，便颇得力于此一观念。但不少学者在逃离“经学”的同时，又因用力过猛，掉入了对立的“价值陷阱”，在《诗》里寻找“人民的歌声”，便是其中一支。扬之水则说：“《诗》原是生长在一个从物质到精神都为宗法贵族体制所笼罩的社会。”这对于我们更为“历史地”进入《诗经》世界，无疑是必要的提醒。

但《诗》是“史”也是“诗”。凡“诗”，自然要反映一时一地的情形，可也一定具有超出一时一地境界的潜能。作者处处着眼于《诗》里的日常生活和情感，这人生、人情自然是彼时彼处的，离不了特定的时空限制，可也因“人性”本身，转换为读者当下的此情此景。许倬云先生曾说：“人和人之间若只从物理性的空间着眼，各人占有一个空间，任何两个人都无法有空间的重叠，更不论空间的全同了。但若从情意的空间看，则人人有与旁人共有的空间。”扬之水说《诗》，便是从“物理”时空走向“情意”时空——然这“情意”又出自具体的“物理”时空，故是实在的。

然而，建立在特定“时空”中的情意怎么可能又是“超时空”的？

这就要说到此书的另一贡献了。历来解《诗》者，皆知《诗》有风、雅、颂、赋、比、兴“六义”。可什么是“兴”？历代学者聚讼不休，而结果是，很多人承认，“兴”不可以“理”喻。钱锺书说，兴是“触物起情”，“功同跳板”。顾随更说：“兴，凑韵而已，没讲儿。”两人都引儿歌做解：“一二一，一二一，香蕉苹果大鸭梨，我吃苹果你吃梨。”“一二一”实与苹果、鸭梨无关，不过是“发端之辞”而已。这种解释是很清楚了。扬之水基本赞同，但从书中看，其意又不仅于此：

两间莫非生意，万物莫不适性，这是自然予人的最朴素也是最直接的感悟，因此它很可以成为看待人间事物的一个标准：或万物如此，人事亦然，于是喜悦；……或万物如此，人事不然，于是悲怨。……总之，兴之特殊，即在于它于诗人是如此直接，而于他人则往往其意微缈，但我们若解得诗人原是把天地四时的瞬息变幻，自然万物的死生消长，都看作生命的见证，人事的比照，那么兴的意义便很明白。它虽然质朴，但其中又何尝没有体认生命的深刻。

将“兴”看作对天地万物生命的感悟，则虽“微缈”而不虚无。人各不同，同一人所处时地不同，对自然万物的感应也便各异，但这不妨碍另

一个生命在全然不同的环境下发生同样的感应。是“兴”不可“理”喻，而可以“情”通。扬之水不是在纯技术的层面看“兴”，而是透过一层，把一个“没讲儿”的东西讲出了新意，而且讲得高明，超出了“兴”本身。

但这有根据吗？是不是又“玄”了？我意不然。孔子说：“天何言哉？四时行焉，万物生焉。”孔子或别有意，但“天人之际”却是中国传统文化传统里最鲜明的一个话题，并因此使中国人的生命多彩多姿，顾盼有情。扬之水解“兴”，正是抓到了这个核心。

言及此，想到另一问题：孔子言，“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨”。此处的“兴”，和“六义”的“兴”有何关系？如果六义之“兴”只是“凑韵”，那当然不相干；若六义的“兴”直通生命的感发，则此处的“兴”便有了着落，连带着后边的“观”、“群”、“怨”也都有了新意。

这又不能不使人想到，中国本是一个“诗的民族”，可是，近20年来，在民众的生活中，“诗”之一字，已久矣不闻了。那么，人民何以兴、观、群、怨？一个已经不再感“兴”的民族，生命里还会有尊严吗？

诗可以怨

孔子劝弟子学诗，说：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。”（《论语·阳货篇》）朱熹云：兴是“感发志意”，观是“考见得失”，群是“和而不流”，怨是“怨而不怒”。“兴”和“观”都是直解字义，“群”和“怨”说的却是限度，大约朱子以为此二字一望即知，难的是如何不过分。更早的孔颖达讲得却直截：群，“群居相切磋”；怨，“怨刺上政”。然则诗何以怨？孔颖达说：凡“君政不善”，就有人作诗“风刺之”。无论对和不对，“言之者无罪，闻之者足以戒”。故诗之“怨”，不是一般的怨，主要是针对“上政”。曾被选入中学课本而为人所熟悉的《诗经》中的两篇——《硕鼠》和《伐檀》，诅咒那虐人自肥的“大老鼠”和不劳而获的大老爷，便是例证。朱自清先生曾考察《诗经》中明确提到作诗的例子，发现其用意大抵不出讽谏和颂美，而前者的数量要远多于后者，似乎也可以印证，孔子特别把“怨”字提出来，自有一番道理。

照汉儒的说法，《诗经》，尤其是《国风》部分，底本系从民间收集而来。《汉书·食货志》载：冬天农事既毕，田夫野老聚群而居，“男女有不得其所者，因相与歌咏，各言其伤”。开春之后，“行人”之官便会手振木铎，沿路采集这些歌谣，献于王庭，“以闻于天子。故曰：王者不窥户牖而知天下”。东汉经学家何休注《公羊传》提到“采诗”制度，也说：“故王者不出户牖，尽知天下之苦。”强调王者从诗中所“知”是天下人之“苦”，正对应下民之“怨”。《汉书·艺文志》说：“古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。”也是一样意思，而顺便解释了“观”字：“考见得失”，针对的仍是居高在上者。

来自民间的歌谣，古人叫作“风谣”，今日也还有“采风”一说。“风”在这里何所取义？《毛诗序》：“上以风化下，下以风刺上，主文而谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。”以“风”为“讽”。屈万里先生则认为，“国风”之“风”即“风土之风”，因从中“可以看到各地的风土人情”。那么“风土”二字又如何理解？我意，似可与《庄子·齐物

论》“夫大块噫气，其名为风”一段合观。风从地出，地势不同，风声遂异，故有那段千古妙文：

而独不闻之蓁蓁乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者。激者，謦者，叱者，吸者，叫者，嚎者，突者，咬者，前者唱于，而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。

用了种种奇奇怪怪不经见的字眼，前半写孔窍各殊，后半写风声多变。有心人闻风声之变即知孔窍之殊，此即所谓“风土”乎？风声如此，歌声亦然。明归有光云：“风一也，声随窍异”；言出“心窍”，当然不同，然其道则一。诗中自有人心离合向背，或过或不及，要在观风者怎么看。前引文献中屡屡警示“言者无罪，闻者足戒”，最是要紧态度。

风的另一个特点是流动性，从一处吹到另一处，不痛快淋漓绝不中止。《齐物论》说：“是唯无作，作则万窍怒号。”匹夫匹妇“不得其所”而生“气”，郁积既久就要发之于言，“噫”那么一下子。如果恰好契合了旁人心窍，自然“前者唱于，随者唱喁”，彼此相和，不脛而走。“风谣”之所以成“风”，挡也挡不住——捕风捉影已是不易，谁曾见哪个要把风关进笼子里而能成功的？

不过，风气既成，却也不是只能袖手旁观，单等它自己停下来。过去的中国人相信世界由气合成，一气混元，开阖聚散，万物因而生灭兴衰。唯其如此，乃有“转运”一说。运如何转？钱穆先生一语道破：“其机括在于以气召气。”所谓“同声相应，同气相求”，又云“和气致祥，乖气致戾”；用今天的话说：人家做出什么反应，要看你给人怎样的信号。这又要说到“风”上面来了。孔子答季康子问政，云：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德，风；小人之德，草。草，上之风，必偃。”身处高位者如风，身处下位者如草，风行草上，草必随风倒伏。此言乍听似乎很轻视人民的力量，也许还有“人治”意味，是另一回

事，这里且不去说它；但孔子的大意很清楚：政治好坏，责任主要在上不在下。好比是一股远风袭来，万木随之振动，其音或拉杂奔涌，或希微杳冥，固然随众窍不同而异，却也得看刮来的是一股什么样的风。

创造一个“性善论”的文化环境

孟子讲性善，今人多不以为然。一个流传甚广的观点是，中国文化主“性善”，故行“人治”；西方文化主“性恶”，倾向制约权力，行“法治”。这真是口吐真言。姑不论“人治”、“法治”一类话头具体何谓，但“性善论”占据思想主流，已在宋元以后，而立论者心中的“人治”恐怕至少可以上溯秦汉。凿枘不合，却流传众口，成为不证自明的“公理”，固是不思之过，但国人反思传统的“诚恳”也就可见一斑。不过，今日反对性善论者，大多恐怕未必想得这般远，实际应更多来自日常生活的体会——若连馒头、牛奶的质量都不可信，性善论岂不太过奢华？

近年来，随着一些史实陆续披露，有些素被尊重的老人家当年曾做过的错事也昭布于世，很使人震惊。这使我想起来刚上大学那会儿，在图书馆翻阅一本史学论著索引，发现众多素受敬仰的先生当年都曾响应号召，相互投掷过标枪匕首，确是“震惊”了一下，偶像纷纷倒地。后来研习历史既久，知道每个人都有其特殊的生活境遇和空间，有时不能“壁立千仞”，可能是自甘沦落，但也可能是身不由己，可耻，可恨，可悲，亦复可怜；后人任意低昂，有时也许不过在潜意识里满足自己的道德优越感，做不得数。明白了这一点，也便能渐行恕道。

法国史家马克·布洛赫曾引用过一句阿拉伯谚语：“与其说一个人像他的父亲，不如说更酷肖他的时代。”从这个角度看，我们要理解任何一个具体的个人，无论其是否顺应了“时代潮流”，都必须从他所处的具体环境入手，方能得其仿佛。这当然不是提倡把一切过错都诿之于“时代”，号称自己同样是受害者，就可一了百了；无论如何，身处同样情形，不同人做了不同选择，便都须承受自己行为的后果，良知的考量避无可避，无人能够替代。不过，后人论事，则总须出以“了解之同情”，从人、世互动的角度着眼，不必先把谁“想坏了”。王阳明曾说，你把盗贼喊盗贼，“他还忸怩”。可知人总有羞恶之心，而那就是一点善根。所以关键的问题不在于判明谁是“坏人”，而是该好好想想，到底是什么原因，使其心中一点善根无法生长，反而走向反面。若说有些人乃是天性

本恶，在把问题简单化的同时，只会使思想变得懒惰，根本于事无补。

其实，站在生理学、心理学的角度看，“人性”乃是有善有恶，或者也不妨说是无善无恶，这在日常经验中本可找到不少例证，孟子坚称“性善”，岂非罔顾事实？但我们看孟子自己的话“人之异于禽兽者几希”，则显然对人性的幽暗有清醒估计。不过，他对“人性”的界定实和今日生理学、心理学意义上所谓人性不同，别有深意，而后儒对此亦深有会心。近几年渐成名人的位清末山西士人刘大鹏云：

天地生人，其性本善，而有言性恶者，何也？其或有所感而发欤？抑真见性恶者而言之欤？如以有感而发，其说尚有可原；若真谓之性恶，岂非害天下万世者乎！圣人教人，只言性善，犹恐人入于恶；若言性恶，何能使人转而向善也？凡人之情，趋于恶则易，趋于善则难。人苟以善自治，虽至恶之人，亦可移之从善。圣贤千言万语，非恐人之自暴自弃也耶！

刘大鹏对于孟子真意的把握是否恰当，别是一问题（我个人以为“虽不中，亦不远矣”），但从这段话可以看到，他自己相信“性本善”，确有一番“不得不如是之苦心孤诣”，在今天尤值细心领会。近年层出不穷的造假事件，固有制度建设不够健全的原因，国人中已有相当一部分人“自暴自弃”，也是不能不正视的问题。在这样的环境里，人人都揣了恶意对人，同时也防备别人揣了恶意对己，社会遂沦于恶性循环而不止。故身处这样一个事事不可信的时代，尤须有人千言万语道性善，为这个社会培养一点元气。

或有人说，光靠思想是无力的，关键还要靠制度建设。此言甚是。我当然不至于幼稚到相信只要“天天讲”就能转移世风，不过，我想提醒的是，我们不要把思想和制度看作对立的两截：一方面，所谓“制度”不只是由各种权力机关掌控的奖惩机制，实际上还包括那些更“空灵”的因素如思想、言论、风俗在内，故用“文化”二字更准确。另一方面，制度

建设本身也还有个导向问题。今天一提制度，总有人习惯从防弊角度立意。这自然易于见效，但长远看，则流弊无穷。用刘大鹏的话说，天地万物，唯“感与应”二字而已，“以善感则善应之，以恶感则恶应之”。此是理学家的常谈，今人可以以为迂阔，至少是“不科学”。但我们抛开偏见，平心静气地想：如果各种规程的制定者一开始就倾向于把人想坏，当然会规条愈密，防备愈严；而这种气氛也只能养出险怪机诈之心，久之成为自然，更是防不胜防！既如此，我们何不换一方向，尽量创造一个更有利于人性中良善一面成长发育的文化环境，以使“性善论”真正成为我们生活的一部分呢？

以直报怨又何妨

先贤语录中，我极喜孟子所言：“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者，皆反求诸己。”与人交往，出了麻烦，首贵自省，不是一味归罪旁人。这当然很难，我自己就总也做不到，只可说向往而已。唯做得到几分是一回事，心存此念，多少总有些警醒作用，起码在与人冲突后，可以引发几丝愧意，不会对自己产生不切实际的过高品评。近几年，我更感此话有推广的必要。盖每日浏览新闻，种种奇谈怪事，匪夷所思，在在使人感到，今日国中戾气弥漫，宜以收敛制之，反求诸己即为对症之药。且有此感想者，似乎不止我一人。近年盛行的各种“心灵鸡汤”，虽然儒道释耶，流派不同，或承递传统，或采自新知，而皆要教人提升自我，以超越态度面对挫折。虽与孟子所言不尽相同，关怀并无二致。可知社会确有此需求，下一步或当转为实践，至少也化作努力目标，则涓滴海涵，日进寸功，世风改善，绝非空言。

不过，最近听闻的一个事例，使我意识到此说或被人误解，将招致意想不到的流弊。此事是一个学佛的朋友告诉我的：她开一家小店，先生是公务员，似乎还有些权力。年初某夜，先生替她守店，被几个小混混无端暴打一通。朋友告诉我，她见到丈夫的样子，既心痛，又欣慰：欣慰的是他居然能忍受过来，没有出手还击，颇出乎其意料。她先生我也熟悉，非常壮实，脾气刚健，绝非受气之人。所以我相信朋友的说法，他不是怯懦，而是克制。朋友从中看到他修养的进境，我也赞同。但也有不赞成的地方：以他的块头，抵挡一时，并非难事；最不济也可打电话报警，他竟这样忍了下来！对个人来说，这确实标志了心灵的提升；可是，几个小混混如此嚣张，却未受严惩，气焰岂不愈发高涨？对社会来说，这不是有益，而是有害。

我这位朋友的事迹，不好说是反求诸己，可能更多与佛家所言忍辱修行有关，但二者的共同取向皆是克己。按《论语·宪问》：“子曰：古之学者为己，今之学者为人。”据孔安国注：“为己”，即闻一善言，身

体力行；“为人”，则但“空能为人言说”，自己并不做。可知孔子是站在“为己”一边的。用今天的话说，治学的目的是完善自我，不是向人炫耀。在此意义上，无论反求诸己，还是忍辱修行，皆是“为己”之学，伟大，深刻，直落根柢，而戛戛乎其难。不过若我们改从字面理解，则“为人”之学也不可少：人性虽善，习气难除，并非人人皆能反躬自省，对暴徒还是该狠狠回击一下子。他得着些教训，便不再敢为所欲为。这不光是为自己，也是为旁人：一个健康社会的到来，不能只靠大家一点一滴的培育私德（这当然不可少），也需要一种公共参与精神，需要一点怒气。

其实，反求诸己与反抗强暴并无冲突。孟子自己就曾为“革命”辩护：“君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇。”铮铮作响，被傅斯年看作中国“自由主义唯心论的祖师”。《论语·宪问》又有一段，也很有启发。有人问孔子，“以德报怨”怎么样？孔子的回答是：若以德报怨，又拿什么报答恩德？正确的做法是：“以直报怨，以德报德。”钱穆先生解此句，最得意旨：“以德报怨，若为忠厚，然教人以诈，又导人于忍，否则将使人流于浮薄。”恩怨分别处之，乃是人之常情；若一视同仁，或将流于上述“诈”、“忍”、“浮薄”三弊，其实不仁之至。以直报怨，则“我虽于彼有私怨，我以公平之直道报之，不因怨而加刻，亦不因怨而反有所加厚，是即直”。君子也是人，儒家允许君子有私怨，且允许报怨；重要的是能否遵循“直道”。

从现实角度讲，相对于一味克己的要求，以直报怨似乎更贴近“芸芸众生”，更具说服力，更加可行。对个人来说，“为己”之学自然重要（它指示了人生的一个理想境地），但我们既生活在社会中，总该负担起一点“为人”的责任才是。二者并不对立，而是代表了生命中两个不同面向。两个面向合起来，我们方能获得真正的尊严。对一般人来说，有恒产才有恒心，所谓“恒产”也包括健康的社会环境。设若我们每日面对嫉恨、仇杀和暴虐而能不理不顾，还可追求内在的升华，我只有再引一

句孔子的话：“吾谁欺，欺天乎！”（《论语·子罕》）

“名分”不是恩德

1957年，杨联陞先生在一篇文章中讨论到中国文化里“报”的观念。杨先生认为，这个观念是构成中国社会关系的重要基础，代表了对人之间行为“交互性”的肯定。文章篇幅不长，却覆盖了此一观念中一些最重要的面相，及其对中国社会的制度性影响。我这里特别关注杨先生提到的“道德分殊主义”：就性质而言，“报”的原则应适用于所有关系，故而是“普遍主义”的；但实际则主要是在已经建立“个别关系”的两个主体之间发生，因而导致“原来意图应用于普遍态度上的制度变得分殊化”。比如，“即使为办理公务，如果能恰好使某一个人得到利益，这个人也得以一份受恩惠的感激之情对待那个造成如此结果的人”。

“报”的观念为何会走向分殊主义？杨先生认为，这和秦以后的政治社会结构有关：在帝制系统和家族系统内，“分殊主义都成为最重要的原则，交互报偿的原则受到修改”，“名分”被置于“实际”之上——“君主或父母仅凭其地位即有特权接受其臣民或子女的尊敬与服侍”，而“子女或臣民永远是该责备的，不论父母或君主如何对待他们”。这和早期儒家的态度不同。孔子提倡“以直报怨”，孟子则赞同“用反对、背弃，甚至叛变的手段”来对待暴君，同时“也允许子女在他父母犯了大错时，可以出言反对其父母，理由是如果子女对父母的残暴毫无反应，会更增二者的距离与疏远”。

这似乎给人一个印象：在分殊主义下，还报关系是单向的。这岂非和“报”的“交互性”相矛盾？最近听到刘永华教授的一个报告，对此有了新的理解。永华兄认为，中国皇权制度的一个重要支撑点是“恩”的观念。君主被视为民生和社会秩序的提供者和保护者，臣民据此有报答君恩的义务。这样说来，施与报仍是一种交互因果关系。这很好地解释了“报”何以从原则上的普遍主义变为实践上的分殊主义，不过，就政治领域而言，“恩”仍非根基性观念，盖君主对臣民的恩泽之所以成立，亦在很大程度上依赖于某种“产权”意识：天下归谁所有？人们常提到的“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”出自《诗经·北山》，

意味着人一旦生在这块土地上就有了报答君上的义务：食毛践土，感恩戴德，难免“天王圣明，臣罪当诛”。

政权如同一份产业，“打天下”就要“坐江山”，正是君主们自以为有恩于下民的心理前提。然而，改朝换代本身也提示了问题的另一面：至迟从西周开始，“天命靡常，惟德是辅”就成为主导性的政治原则，“天下”遂不固着于一家一姓，其归属要靠执政者实际的治理表现决定。由此更产生“天下者天下人之天下”一类“公有”意识，乃至一种“无政府主义”式的观念，葛敬言的“无君论”、陶渊明的“桃花源”，都没有也不需要君主。相传为民歌的《击壤歌》说此理由，最为清澈：“日出而作，日入而息。凿井而饮，耕田而食。帝力于我何有哉！”当然，人永远无法摆脱社会而孤立存在，统治者也是社会的一个组成部分。不过，这些理想也同时指示出“天道”的普遍性。实际上，在中国的传统文化观念中，以朝廷为代表的“国”亦非人们的最高效忠对象，那之上还有一个“天下”在，是后者而非前者提供了价值的终极来源。故食毛践土并不天然构成君臣施报的基础，凿井耕田，一食一饮，凭借一己劳力，并非君主的恩赐。

“天”对王权的制约，一面通过“国”之上的“天下”表现出来，另一面通过“国”之下的“家”表现出来。西晋经学家杜预提出：“君臣有义，而与父子家人以恩合不同。”“恩”适于“家”中，君臣间的伦理则是后天的“义”。朱熹也说：“父子兄弟夫妇，皆是天理自然”，而“君臣虽亦是天理，然是义合”。更有人明确把君臣关系从“天”的范畴内抽出，强调父母、兄弟乃“生而有之”，故是“天伦”，君臣则是“人伦”。其意义正如作为东汉官方经学教科书的《白虎通》所云：“君臣以义合，不可则去。”天伦无可逃避，人伦可以选择。因此，即使是具有明确等级性质的君臣关系仍具有一定的协商色彩，有赖于双方互动和选择，不只是单方的效忠。

这意味着，作为一个交互性的实践概念，“报”的普遍主义性质始终未曾完全消失，“名分”也绝不必然带来恩德。今日已是人民当家做主的时代，我们要光大自己的文化传统，就该多多思考如何维持一种更加公平、使人更有尊严的施报关系。

一根艾草的心事

1939年1月，钱穆先生在昆明发表了《病与艾》一文。文中引《孟子》的话：“七年之病，求三年之艾。苟为不畜，终身不得。”一个人病了七年，却须用藏蓄了三年的艾草来治。病人“以前没有预藏此艾，现在开始藏蓄，虽知有十分可靠的希望，但是遥遥的三年，亦足使他惶惑疑惧，或许竟在此三年中死去”。钱先生于是“设想那病人心理的变化”：蓄与不蓄？急乎不急？大多数人恐怕不会选择“从今藏起，留待三年再用”，“然而孟子却坚决地说，苟为不畜，终身不得。他的意思，似乎劝人不管三年内死活，且藏再说。我不由得不佩服孟子的坚决”。

这话是切合抗日战争的形势而发。写到此，意思醒豁，看起来可以结束了，钱先生却转头另起一段：

但是我现在想到这几句话的兴味，却不在那病人一边。我忽想假使那艾草亦有理智，亦有感情，它一定亦有一番难排布。我如此设想，倘使艾亦有知，坐看那人病已七年，后事难保，倘使艾亦有情，对此病人不甘旁观。从理智上论，他应按捺下心耐过三年，那时他对此病人便有力救疗。但是万一此病人在三年内死了，岂不遗憾终天。从情感上论，那艾自愿立刻献身，去供病人之用。但理智上明明告诉它，不到三年之久，它是全无效力的。我想那病人的时刻变化，那艾的心理亦该时刻难安吧。

转过几行，又说：

这是一件怪动人情感的事。我不知别人是否如此想。病是十分危笃了，百草千方胡乱投，那艾却闲闲在一旁，要在此焦急中耐过此三年。艾乎艾乎！我想艾而有知，艾而有情，确是一件够紧张亦够沉闷的事。

这段话看起来完全是“乱写”，似乎丝毫未经剪裁。一则曰“假使那艾草亦有理智，亦有感情，它一定亦有一番难排布”；再则曰“倘使艾亦有知，……倘使艾亦有情”；末了来一句：“艾乎艾乎！我想艾而有知，

艾而有情，确是一件够紧张亦够沉闷的事。”落到有些有文字“洁癖”的人手中，或者要批上一句“太啰唆”，打个不及格。

但这段话精妙绝伦，“啰唆”的地方正看出这有情有知的艾在理智与感情之间踌躇不安的心态。文章纯用说话口吻，用“这”用“那”，有宋明语录风格，仿佛那艾就在我们近旁，不由人不与之一一起踟蹰焦虑。想一想文章发表的时代，艾的踟蹰便是作者的踟蹰，无怪他一说再说，说到尽处，唯有浩叹。但最妙的根本还是作者能够想到艾草亦有情有知，有此一段妙文，则非“痴人”不办也。

然而这也不奇怪。钱先生学问根柢本在理学。就论学风格言，理学在传统学问中大概最算得上心思细腻的一种，富有同情，体贴及于草木。二程兄弟曾经回忆，周敦颐窗前草满而不除，“问之，云：‘与自家意思一般’”。此言不但使二程印象甚深，之后也是历代理学家们不断提起的话头。而另外一位理学宗师张载又说：“民，吾同胞；物，吾与也。”万物与我同体，一举一动，休戚相关，联想到一根草亦有其一番心事，对理学家来说，不过是自然而然，情理之必至。

其实，“科学”地看，草木何尝有心（但是否可以定然说草木无心）？草木之心仍是人心。倘此世界无人，万物自生自灭，无知无情，甘为刍狗，这艾又何必多此一段思量？这里的一个“人”字，正是钱先生论学的关键。他曾说：“历史记载人事。人不同，斯事不同。人为主，事为副，未有不得其人而能得于其事者。……中国史学重人不重事，可贵乃在此。”史学如此，文辞亦然。钱先生以史家名，专论文学的篇章不多，但独具只眼，而篇篇着落在一个“人”字上。他尝举王维诗：“雨中山果落，灯下草虫鸣”，云：

这一联中重要字面在落字和鸣字。在这两字中透露出天地自然界的生命气息来。大概是秋天吧，所以山中果子都熟了。给雨一打，禁不起在那里朴朴地掉下。草虫在秋天正是得时，都在那里叫。这声音和景物

都跑进这屋里人的视听感觉中。那坐在屋里的这个人，他这时顿然感到此生命，而同时又感到此凄凉。生命表现在山果草虫身上，凄凉则是在夜静的雨声中。我们请问当时作这诗的人，他碰到那种境界，他心上感觉到什么呢？

直指人心。在我读过的诗词鉴赏一类文字中，关切入微，似属第一。我猜王维地下，也当引为知音。因为有“人”在，故而果落虫鸣，不是自生自灭，于凄凉中自有生意。

文章接下说：“我们看到这两句诗，我们总要问，这在作者心上究竟感觉了些什么呢？我们也会因于读了这两句诗，在自己心上，也感觉出了在这两句诗中所含的意义。这是一种设身处地之体悟，亦即所谓欣赏。”这是金针度人之论。有此一段体贴，谈史、论文、平议当代，自不流入虚空，也不陷于迂腐，是治学入门的关键。读过这段话，我们再来看钱先生在《国史大纲》一开始所说的那句名言：“所谓对其本国以往历史略有所知者，尤必附随一种对其本国以往历史之温情与敬意。”或者可以有更多的、超过字面意义之外的感悟。

庄子能为自由观念做什么贡献

中国文化里是否存在“自由”传统？言人人殊。美国汉学家狄百瑞曾以宋明理学为例，对此做了肯定答复。这和晚年的傅斯年对孟子的推重一样，都是从儒家思想中寻找线索。不过，在中国，提到“自由”二字，恐怕更多人想到的是道家，尤其是庄子。庄子当然没有说过这个词，但他体现出的那种弃绝俗世、“独与天地精神相往来”的气质，却相当形象地诠释了大多数中国人对“自由”的理解。

但也有很多人不同意这个观点。他们的理由是：现代自由主义中的“自由”首先是政治性的，它建立在一种特定的权利观念之上，只能通过对公共事务的积极参与体现出来。然而，庄子的“自由”则是个人的、内心的、美学意味的，他对俗世生活和价值的弃绝，不但不会使他更加自由，反而使之与“自由”离得更远。

最近读到王博先生的《庄子哲学》，觉得似为这个批评增添了新证据。王书对历来被认为最能反映庄子本人思想的《庄子》内七篇做了逐篇解读，但它的次序很怪：不是从位居《庄子》篇首的《逍遥游》讲起，而是从《人间世》讲起——事实上，作者根本认为《人间世》才是《庄子》的核心。这个安排和作者对庄子思想的解读有关：他力图从庄子的实际生存环境中去理解庄子的思想。

庄子生活的战国晚期，“天下无道，祸重于地”。一个人在这样的时代应如何自处？是像孟子一样，汲汲惶惶，席不暇暖，欲图找到一位能够施行“仁政”的君主；还是如大多数士人一般，奔走列国，只为一己功名？庄子当然不屑于作后者，但也不愿学前者——他审时度势，以为“知其不可而为之”的理想主义只能招致杀身之祸：一身不保，如何救天下？他承认自己能力有限，对这个无道的世界无可奈何，只能想想怎样苟全性命。他不得不与世俗妥协，但又不甘心一味屈从俗世绳墨。为此，他把身心分作两块：身在人间世，心做逍遥游。

在庄子恬淡潇洒的表情后，埋藏着深刻的痛苦和悲伤；但面对失道

的世界，他并不选择对抗，因为他对改变现状并无信心。如果自由主义就是一种政治抗议传统的话，那庄子显然不是自由主义者。

其实，从史学立场看，作为一种价值体系和行为取向的自由主义本系近代舶来品，岂但庄子，就连程、朱、陆、王，也都算不上什么自由主义者。不过，若换一个问题：从建设中国现代自由观念的角度看，庄子能否提供思想资源？答案便可能是肯定的。

这至少有两方面的意义。首先，仅有内在自由当然是不够的：对大多数人来说，它过于玄妙；离开制度保障，其维持成本也太高。然而我们也应知道，个人的内在自由是公共自由的前提。缺乏独立意志，政治自由的观念既无从发生，为谋求自由而投身行动更不可想象。庄子固然消极，但他也提供了面对强大外力压迫而积极维护内在独立的可能——正是这种独立使他天然地逃离了俗世功利的诱惑，亦不会被现实的痛苦和失望压倒，而得以翱翔于俗世的泥淖之上。

其次，庄子也为我们提供了一个多元视角。对个人独立性的珍视，使他懂得从不同主体角度思考问题，竭力打破唯一真理的虚妄。王博先生用《庄子·应帝王》篇中倏、忽凿混沌的故事来讲这个道理，最为简要：混沌没有七窍，与众不同，“何以立足于人间世？”倏、忽大动怜悯心，希望混沌如常人一般，实是出于慈悲一念。这正好比儒家，“己欲立而立人，己欲达而达人”，热情无私。可是，推己及人是否也是“以自己的标准来塑造他者”？这种热情不是“粗暴的”吗？为我们热情所灼烧的对象会不会像混沌一样“失去自我”？这些问题，儒家很少考虑，却是一个自由社会成立的根据之一。

自近代西学东渐以来，中国读书人对传统文化即抱有兩種态度。一是在传统中寻找与西方共同的价值，有时不免附会；二是强调中西差异，尤其热衷指摘各种附会中西的言论的错误，如“儒家是民本思想，不是民主思想”等。这两种态度，后者当然更加高明。不过，我这里想

用庄子的事例说明，二者其实也各有其通与不通。把庄子附会为“自由主义者”，自然犯下了混淆时空的错误，但我们也不必否认，二者之间也确实存在某些近似点，而这可能正是对传统加以创造性转化的入手处。如是，我们才能在发现中国文化殊异性的同时，维持其不可磨灭的普遍价值，并以自己的独特方式加入世界潮流中，成为人类文明的一分子。

虽小道亦可观

黄宗江先生在抗日战争时写过一篇小文章：“友人皮黄老伶工某，一日收徒，微笑对我说：‘这是为祖师爷传道。’着一‘道’字，好不动人，好不庄严伟大。”再一段就讲这个“道”：“不论在何种文字里看见‘道’字，给我单纯的第一感是条浩浩荡荡的大路，路是长的，展至地平线，路上走着人。”虽然“必有人说：戏子也来说‘道’，姑算是‘道’，终究‘小道’耳”，但太史公就说：“天道恢恢，岂不大哉！谈言微中，亦可以解纷。”故黄宗江也骄傲地称：“吾业神圣。”文章结尾处说：

无论如何，一个人对自己职业或事业的虔诚是值得敬许的。心中默念那老者之言——

“这是为祖师爷传道。”

真是庄严伟大！

把“庄严伟大”挂在嘴边，是彼时小年轻口气，今天即便高中生也会显出淡漠神态，因今人多不信世上有“庄严伟大”存在也。

“道”在中国是个标准的“大词”。凡事一经提入“道”的境界，就很可使人闭嘴。不过，古人也认为道可大可小。《论语》里记有子夏的话：“虽小道，必有可观者焉，致远恐泥，是以君子不为也。”然而这是对士君子而言，子夏到底承认小道有可取处，对农、工、医、卜的长处也能欣赏。故下文又说：“子夏曰：‘百工居肆以成其事，君子学以致其道。’”把君子学道和百工居肆并提，虽有高下，途径则一。《庄子》庖丁的故事大有名，讲的是解牛亦可见道。庖丁自述其心得说：“臣所好者道也，进乎技矣。”接下来讲了一通“依乎天理”、“因其固然”的话，听来神乎其神，细看不出常理：“彼节者有间，而刀刃者无厚。以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。”且庖丁技艺虽神，每欲解牛，仍是“怵然为戒”，不敢掉以轻心。

庄子认为道“无乎不在”，从蝼蚁到稊稗，甚至“屎溺”，故不刻意区分道的大小。杀牛比百工之事还小，而庄子似许其所得为大道。庖丁解牛，一是深入了解所做之事的“理”和“固然”，二是时刻小心审慎。可知技虽可进于道，也不是任何杀猪宰羊的都能上路，庄子说须“以神遇而不以目视”，要求太高。但一般人至少可以专注一事，由用心到用神，渐入佳境。黄宗江笔下那条“浩浩荡荡的大路”，只要愿意，人人可走。

《中庸》说：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”“圣人”和“愚夫愚妇”的进境或有差异，走的都是这条道。我辈凡人，正不必妄自菲薄，看自己太过轻贱。

类似的意思西人也有。法国史家马克·布洛赫称其名著《历史学家的技艺》“只不过是一位喜欢推敲自己日常工作的手艺人的工作手册，是一位技工的笔记本，他长年摆弄直尺和水准仪，但绝不至于把自己想象成数学家”。美国学者娜塔莉·戴维斯也说，历史学家“得成为精妙的手艺人”。这不仅是谦虚。比起机器大生产，学术研究确实更近手工艺。学者面对他的材料，好比工匠面对一块巨石，要听它讲话，就要跟它交流，用自己多年的工作经验，帮助它成为它想成的那个样子。这里既有冷静的理性，也有克制的温情，且须经年累月，没点对自己行当的热爱和神圣感不行。我说是“有点”，不要太多，多了，随时像在演戏；也不能没有，否则日子没有光泽——要那种与日常有点距离而又不太远的神圣感，则进可精益求精，退可有为有守，是内在充裕的状态。

今天中国人对技术很看重，甚至崇拜，但又把“技”和“道”打成两橛，寻常做事与君子教养分途而进，不但普通人把职业当作饭碗，过去看成“士君子”者对自己事业也无敬重，彼此相蒙，得过且过，不论是工业产品还是学术成绩，皆以价廉质劣著称。而另一方面，在混日子之外，我们也确实想过上有尊严的生活，于是常造出各种以“大”和“多”取胜的“吉尼斯纪录”，想要得到人家的认可，他们不给，我们便不高兴。

可是，真正的尊严本非外铄而来，剥夺我们尊严的只能是我们自己。与其忙着向世界证明“崛起”，不妨安安静静过好自己的日子，做好个人的分内事，则小道可观，进为大道，自然“充实而有光辉”，又何须强求于人。

“藏”，不是躲躲藏藏

据《史记·孔子世家》，孔子晚年曾颇伤感地说：“吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？”遂因鲁国旧史作《春秋》。清人崔述对这段记录极不满，以为把孔子说成了一个“急于求名”的人，“殊失圣人之意”。日本人中井积德也说：“冀自见于后世而著作焉，是司马迁以下伎俩，非孔子事，此文臆度失当。”崔述和中井眼里的孔子，是不是就比司马迁笔下的孔子更近真实，今日已无法评估。但“冀自见于后世”也是人之常情，似无损圣人英名。不过，司马迁是不是把自己和自己时代的经验投射到了孔子身上？倒还真是一个问题。

众所周知，司马迁和孔子一样，也是一个“失败”者。《史记》最末的《太史公自序》再次提到孔子修《春秋》，把它和文王被拘而演《周易》、屈原放逐而著《离骚》并举，云：“此人皆意有所郁结，不得通其道也，故述往事，思来者。”又说《史记》既成，要“藏之名山，副在京师，俟后世圣人君子”。日本人泷川资言说，最末这句出自《春秋公羊传》，“言夫子制《春秋》以俟后圣君子”。显然，司马迁写《史记》，心中确有一个孔子在。

“藏之名山”一语也应注意。“名山”典出《穆天子传》，指帝王藏策之府，大致相当于今天的国家档案馆和图书馆。但亦不妨望文生义。唐人颜师古说：“藏于山者，备亡失也。”似乎便是从字面理解的。早期不少道教经典，就号称出自山中；今天流行的武侠小说，也常见在山洞里找到武林秘籍的故事，可见这是中国文化中一个非常固定的情节类型。

可是，为何要把书“藏”起来？答案当然不是唯一的，但“述往思来”无疑是最醒目的一个。而要深刻理解这层意味，还是要回到孔子。从各种文献中看，孔子晚年似乎很有些沮丧，时常有“吾道穷矣”的牢骚，还说过要“移民”之类的话（“欲居于九夷”、“乘桴浮于海”）。他一生汲汲惶惶，奔走列国，席不暇暖，却处处碰壁，至多被当作社会贤达供养，人君敬而远之；发此慨叹，也很正常。但他到底是乐观的人，自

称“学道不倦，诲人不厌，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”；又说“知其不可为而为之”。即使悲观，也不放弃希望。修《春秋》、传“六艺”，都是不放弃希望的表现。

人生际遇万千，难以悬断，命运之一物，若有若无，至少不能证明其必无。范缜曾言：“人生如树花同发，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。”由不得个人做主。一个伟大理想，并不因其伟大就能变为现实；回顾历史，相反情形倒比比皆是。但这并不意味着就此委顺现实。对孔子这样的人来说，行道本身就是目的，比成败更为重要。而按孟子所说，孔子修《春秋》，虽是“道不行”后不得已的举动，也可视为另一种行道的方式：“《春秋》出而乱臣贼子惧。”我们当然可以批评孟子此言太夸张：《春秋》之后“乱臣贼子”依然不绝，对着一本书瑟瑟发抖的人似乎从来未有；然而，这世上是否来过一位孔子，传下一部《春秋》，人间面貌终究不同。

其实，既然命运无法捉摸，随时变换，则一时不济，总有来世可期。若恰好遇到无法行道的时节，至少应先把道守住。《论语》中有两句话，一是“危邦不入，乱邦不居”；二是“邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙”。身处无道之世，行身须正直，言辞则不妨谦顺。钱穆先生说，这不是惧祸，“但召祸而无益，亦君子所不为”。《论语》又说：“用之则行，舍之则藏。”“藏”什么？钱先生说：“藏此道在身。”君子远离危险，不仅要保守一己性命，也要守道；道存下来了，才可应时而行。

但肉体终有尽。如果只把守道的责任放在几个人身上，他们身后，道将何存？一个更好的办法是笔之于书。书的生命比人更长久，代表其作者长存此道，直待可为之时。孔子修《春秋》，司马迁写《史记》，都应作如是观。又如，黄宗羲那本明确标出一个“待”字的《明夷待访录》，在二百多年后终于等到知音。类似的例子不胜枚举，都有助于我

们理解那个看来老是畏畏缩缩的“藏”字的意义。“藏”，不是躲躲藏藏。

值得一提的是，“藏”的观念似乎和中国早期“史”的出现有关。《说文》中的“史”字是一人执“中”之象。清人江永说：“凡官府簿书谓之‘中’。”近人金毓黻说：“保藏之档案谓之中，持中之人谓之史。一指书言，一指人言。”书与人，正是存道的两途。而不论指书还是指人，“史”都和文字有密切关系。《史记》说老子是周室的“守藏室之史”，有“守”有“藏”，说得很清楚。早期的“史”就是后来知识分子的一个源头，今天识文断字的人，也应担得起述往思来的责任才对。

欧阳修怎样排佛

自韩愈以来，自居正统的儒者，无不以排斥佛、老为己任。但怎么个“排”法，也有不同。韩愈的名言是：“不塞不流，不止不行。人其人，火其书，庐其居。明先王之道以导之，鳏寡孤独废疾者有养也，其亦庶乎其可也。”具体而言，有两方面。一是禁佛，严令僧人还俗，烧毁佛教经书，拆掉寺庙以供民居；二是兴儒，宣扬儒家思想，使人民各得所养。用今天的话说，前者是消极措施，后者是积极措施。惟思想竞争，关键还得落到实处，若不解决民生疾苦，空言也是无益。故韩愈这么一大套中，就以“鳏寡孤独废疾者有养”几个字最为实在。此外，在韩愈眼中，佛儒此消彼长，难以共存，禁佛还是兴儒的前提：佛教不塞止，儒家便不流行。韩文公对儒家信心如此不足，一旦挑明，岂不令人尴尬？

当然，唐代以来，佛教势力强盛，确是事实。北宋张方平有句话，常为学者引用：“儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏。”欧阳修也说：“佛法为中国患千余岁，世之卓然不惑而有力者，莫不欲去之。已尝去矣，而复大集。攻之暂破而愈坚，扑之未灭而愈炽，遂至于无可奈何。”不过，他认为这不表明佛教“不可去”，而是排佛者的方法不对头。好比医生治病，应先搞清“其病之所自来”，对症下药，才有收获。“病之中人，乘乎气虚而入焉，则善医者不攻其疾，而务养其气，气实则病去，此自然之效也。”人体虚弱，即为疾患所乘，故良医应考虑如何使病人身体强壮，虽不“治”而病自去；若体质不改，则前病去而后病来，劳扰不休，总有废医兴叹的一天。欧阳修认为，佛教西来，便是乘了中国王政衰歇、礼义废绝的空子，这才是“受害”根本。故“补其阙，修其废，使王政明而礼义充，则虽有佛，无所施于吾民矣”。

欧阳修的论证，从今天看，当然也存在很多漏洞和不足。不过，若我们取法其意，这段话实在可圈可点。他的关注点有和韩愈相同的地方，就是都注意到改善民生的重要；他和韩愈不同处，则是他并不认排佛是兴儒的前提，相反，若真践行王道，佛教的吸引力自然下降。因

此，消极措施不若积极措施，空谈思想竞争，不如切实推行善政。显然，欧阳修对儒家的信心实际比韩愈大得多，方案亦更高超，故罗大经说，此论一出，韩愈之说“几废”。

欧阳修的立论根植于儒家思想中一个古老主题。《孟子》说：“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者，皆反求诸己。其身正而天下归之。”与他人交往出了问题，不是忙着指责人家，而是先反省自己。一个人自身的正直才是其吸引力的源泉。此言还可继续追溯到孔子“为仁由己”的观念，都来自儒家把个人道德完善视为社会秩序基本动力的思路。欧阳修则将此思路扩大至不同思想体系的竞争中，和孔孟一脉相承，而心境廓达，尤觉后来居上。其实，无论是个人还是群体，真有信心者不会浪费精力，怨天尤人。毕竟，指责别人，自己并不就会强大。若自觉已掌握终极真理，更可彰显宽宏气量，令人如沐春风，自然近者悦服远者怀，从功利角度讲，也是最优方案。

照此思路，欧阳修的观点还可超越。了解中国历史的人都知道，宋代兴起的“新儒家”得益于佛教甚多：一是佛教的兴盛激发了儒家的竞争力，使其进入过去关注较少的宇宙论、心性论领域，提出一套自成系统的讲法；二是它有效吸收了佛道思想的精华，并加以创造性发挥，将其转换到人伦社会这一儒家最擅长的层面，既超出对手，又提升自身。相反，佛教反而丧失了理论独特性，此后声光黯淡，再无创造性的大思想出来。清代汉学家常好说，宋儒着力发挥的“理”、“性”等概念，在先秦著作中并不重要，或意思有差。诚然如此，但若从儒家思想发展的长时段看，宋儒的做法也恰是其贡献所在。明乎此，再看宋儒的排佛论，不由人发生另一种感想：“异端”不但不必排，实际也不可排；当初若真把佛教拒于国门之外，理学思想本身就无法出现，遑论其他？

君子不站队

宋也许是“三代”以下最接近传统读书人理想的一个时代。皇帝“与士大夫共治天下”，作为一个原则提出来，已是了不起，关键还不只是说说，而成为政治实践的一部分。这在余英时先生《朱熹的历史世界》里有细致的反映。不过，余先生的书中也揭示了这一时期士大夫政治生活中的另一个不尽理想的现象，那就是“党争”。“党”这个词在中国本不是什么好字眼，孔子就说：“君子矜而不争，群而不党。”虽然党争之实，汉唐皆有，朋党一名，却是斗争双方都避之唯恐不及的。

但这到了宋代，有了一个大变化。北宋欧阳修已经提出，有“君子之朋”，有“小人之朋”。前者以“道”合，“终始如一”，是“真朋”；后者以“利”合，利尽则散，是“伪朋”。小人之朋，为非作歹；君子成朋，不患其大，唯恐其小。这是在事实上认可了朋党的存在，且把它从一个贬义词变成一个中性词了。到了南宋，朱熹更是明确提出，丞相当“以分别贤否忠邪为己任”，不但不该防止君子为“党”，且当主动参与其“党”，甚而将君主也结引入“党”。

问题是“朋党”的自觉意识一旦树立，势必启动无休止的竞争，其结果是“君子”与“小人”的面目往往就变得模糊不清。一方面，谁都喜欢号称“君子”，而视对方为“小人”，这两个词成为粘来粘去的标签，几乎不再具有实质性的区分意义；另一方面，党争虽然有时起于见解歧异，形成后就变为以“人”分界，“谁是我们的朋友，谁是我们的敌人”，成了党争的“首要问题”。“小人”整起“君子”来固然心狠手辣，“君子”为了自保，或报复，也就“以其人之道还治其人之身”，言行举止于不知不觉中“小人化”了。

北宋最大一次党争发生在王安石为首的“新党”和司马光为首的“旧党”之间，双方此起彼伏，战过好几个回合。哲宗初年，“旧党”主政，新党蔡确触怒了高太后，被贬往岭南。时岭南僻远，一般被认为有去无回之所。故此议一出，旧党的范纯仁立刻反对，谓“此路荆棘已七八十

年，吾辈开之，恐不自免”。结果不幸而言中。按通常的意见，旧党多“君子”，新党除了王安石等少数几位外，以“小人”居多。但因“正义的火气”太旺的缘故，像范纯仁这样能够保持清明理智的“君子”并不多，以致双方斗争越来越残酷。另一位具有反省能力的旧党中人程颐说：“新法之改，亦是吾党争之有太过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪可也。”这是何等沉痛！

随着党争成为一种习惯，则不但“君子”与“小人”争，“君子”与“君子”也不免起争。朱熹就曾抱怨陆九渊门下在讨论学术问题时，“厉色忿词，如对仇敌”，而张栻、周必大等人对朱门学者亦有类似的感觉。他们皆为“君子”，犹且如此，更何况面对“小人”！余先生在书中指出，某些理学家“自负已得千载不传之‘道’，故对于不信其说的人往往盛气相向”，因而“制造了大批思想上的敌人”，进而又变为“政治上的敌人”。因而，他们“在权力世界之所以备经坎坷”，自己“也必须负相当大的责任”。此真值得警醒。

其实，即使面对“真小人”，倘其欲与“君子”修好，也是表露了向善的心愿，便该鼓励。虽然可能有诈，但先给其一个上进的机会，总不算吃亏。孟子就说，春秋五霸虽是假借仁义之名，但“久假而不归，恶知其非有也？”知及此处，便是“求仁得仁”。

“君子”为公，“小人”为私。“小人”不足道，“君子”尤当厚责于己，发言行事，不是为了“出一口鸟气”，而是希望切实改进社会问题。但社会问题不是徒唱高调就可解决的，胸怀理想的同时，必须面对现实，有时不得不有适度妥协，虽然乍看起来并“不过瘾”，却避免了多少“涂炭”。倘只顾发泄“正义的火气”，十九于事无补抑且有害。因此，“君子”和任何好听的某某“主义者”都不是一个空头衔，而是对自己的更高要求。有志于成为“君子”的人，似乎不应把“君子”视作一个已经成形的队列，一旦加入，即可共享荣光。这队伍是没有的，有的只是合乎“君

子”之道的言和行——比如说“矜而不争，群而不党”，如此而已。

“龙场之悟”悟何事

略微了解一点中国思想史的人，对“龙场之悟”都不会陌生。明武宗正德元年（1506年），王阳明因抗议宦官刘瑾专政，被廷杖四十，贬往贵州龙场驿为驿丞。他在龙场“日夜端居澄默”，于正德三年某夜，忽然“大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃”，从此成立“王学”，开辟出儒学的一个新局面。这就是有名的“龙场之悟”。此事一向受到重视，但论者关注的焦点，大都集中在所谓“格物致知之旨”是什么、与“致良知”是什么关系等方面，辨析精微，基本是就思想论思想。前些年，余英时先生在《明代理学与政治文化发微》一文中重提此事，却跃出传统思路，在这个似已无余义可寻的课题上别开生面。

余先生首先重建了王阳明在顿悟之前的精神世界：经过廷杖这一奇耻大辱，又时刻笼罩在刘瑾威权阴影下，几有性命之危，阳明“到底在思考哪些具体的问题”？作为一位极具原创力的思想家，他的思考自然一定不出那些大本大源的课题；但本源性问题并不存于思想的真空之中，思想家的运思也不会无视自己的切身体会。根据余先生的看法，龙场之悟与阳明受廷杖的经历息息相关，正是这一经验启发了他对进退出处的新见解。此前，他深受宋儒影响，以“得君行道”为理想；此时，他已深知自己所处是一“小人道长”的社会，君子实应退以保身，唯又不忍“决然舍去”，故只能“委曲周旋，修败补隙”，尽力匡扶正道，“使不至于速乱”；如不能忍耐，反使小人“大肆其恶”，是“将以救弊而反速之乱矣”。

余先生并不只从阳明个人遭遇的微观场景中理解龙场之悟，同时还从更宏观的角度观照阳明思想，这就涉及宋明政治生态的差异。赵宋一朝对士大夫优礼有加，大臣即使得罪君上，也不过遭到流放或贬逐；而受惩处者，名望反可能因此更高。在这种空气下，宋儒意态昂扬，发展了鲜明的“政治主体”意识，欲与君主“共治天下”。明代则自太祖始就以摧折士夫为“家法”：廷杖制度通过折磨士人的肉体，以达到羞辱其人格的目的，便是朱元璋的发明。朱明王朝对儒学只有利用之意，并无敬畏

之心，这特别可以从《孟子》一书遭到删节的待遇中见出。处于这种恶劣境况，阳明体会到“得君行道”之不可能，这使他更多地将儒学理想从“内圣外王”转移到“内圣”方面。

但仅有避让，绝不能造就阳明在儒学史上的高迈地位；他的重要性更体现在一种积极态度中，那就是从“得君行道”转向“觉民行道”：“他的眼光不再投向上面的皇帝与朝廷，而是转注于下面的社会与平民。”具体而言，阳明强调人人皆具内在“良知”，可以通过唤醒此良知的方式，“来达成‘治天下’的目的”。作为这一思路的必然推论，王氏曾有“满街跑的都是圣人”一句名言——这在儒家传统中其实也非新见，孟子、荀子都有类似表达，然程度远不及王，更重要的，直接面向普通大众的大规模讲学活动，也是到了王学才正式展开。因此，余先生将龙场顿悟视作“儒家政治观念上一个划时代的转变”，毫不为过。

富有启发的是，根据余先生的研究，这场革命性的思想转变，却绝不来自单纯的思辨之功，而是王阳明与强权奋斗的结果：没有被当廷剥去衣服遭到痛打的耻辱与痛苦，他恐怕还不能从“得君行道”的梦中醒来。但是，这一转向的意义也绝不能仅仅放在王阳明自己的特殊际遇中理解。事实上，龙场之悟不但使阳明走出一己的精神困境，从整个儒学传统来看，更走出了一条康庄大道：“得君”与否仿佛是买彩票，身家性命全部抵押，中与不中却全凭运气，一朝失败，满盘皆输；“觉民”便不同，那是点滴事业，其收功不在眼前，一时失败也不至于令人沮丧，它需要的毋宁是更具耐力的信心——孟子所谓“勿忘勿助”，最为扼要。

从研究者角度看，余先生此文，打通了抽象观念和具体政治生态、个人遭际的隔阂，真正体现了思想史研究的典范。面对龙场之悟这个看似玄之又玄，又一直是聚讼渊薮的课题，余先生只是几句轻言细语，却豁然洞开一条新路，是天才也是功力。不过，“伐柯伐柯，其则不远”，我感兴趣的是，余先生能与古人“处于同一种境界”，是否也需从他自己

所处的时代及其他对这个时代的观察、困惑与思考中寻找答案？我们是不是可以说，在王阳明和余英时之间，存在一条若隐若现的线索？若果如此，那么，谁还能说人性只有殊异，难以共通？

盛世华夏的裂纹

18世纪下半叶是中国传统王朝时期最后一个被冠以“盛世”之名的时代。在乾隆皇帝这样一位雄才君主的治下，整个国家似乎都呈现出丰沛富足之相。但是，美国史家孔飞力却因一次偶然机缘，发现了这座华美大厦的一道裂纹。这道裂纹乍看起来不过是任何一个能工巧匠都难免的失手，而且迅速被弥合起来，一般人稍不留意，就可能视若无睹。孔飞力却没有轻轻放过，而是由此入手，一步步深入这座华夏内部那些不易为人察觉的隐秘结构，重新思考了快速增长的经济和日益严峻的人口压力对社会心态的影响，揭示出帝制时期常规权力和专制权力的长期互动如何构造出一种看似自相矛盾的“官僚君主制”，解释了独裁政治的运作奥秘。《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》一书就是这些探索的报告。

如同书题表明的那样，《叫魂》是一个切片式的研究。1768年春天开始，浙江、江苏、山东、直隶、山西、湖广等省的人们纷纷传说，当地来了一批术士——他们身份不一，以和尚、道士、乞丐或是工匠的面目出现，行事的方式则高度雷同：割取人的辫发，施以咒语，进而控制人的灵魂。这个流言先后把这些地区带入了一场社会恐慌。与此同时，很多地方也的确抓获了一批嫌犯。不过，审查结果表明，这些嫌犯几乎全是冤枉的。大部分地区的官府释放了他们，并试图通过惩罚肇事者的方式来平息民间的慌乱。但这些消息通过一些秘密渠道传入乾隆皇帝的耳朵，形势很快发生剧变。乾隆认定此事背后隐藏着一个旨在造反的阴谋，反贼的意图是造成社会恐慌；而地方官员早已习惯了对上欺蒙，把事件一概隐瞒。这两者都是他最为担忧的。为此，他严厉催促各地官员调查督办辖区内的有关案件。在此压力下，旧的案子被重新审核，新的案件和新的线索也纷纷浮现。那年的整个夏天，一批又一批的割辫嫌犯被抓了起来，受到刑讯逼供。直到秋天，几位负责侦办此事的军机大臣从各种迹象判断这是一些子虚乌有的冤案，事情才渐渐平息。

孔飞力以这短短几个月的叫魂案为线索，几乎全景式地展示了18世纪中国社会的各个阶层：皇帝、各级官员、普通的城乡民众、流浪者，

从权力巅峰到社会边缘。分析视角也非常丰富：经济、人口、生态、法律、信仰、心理、官僚机制、信息传递系统。他的研究以横向剖面式的结构分析为主，而仍关注到历时的纵深：对发辫在清代所具有的政治意义的分析既是一次人类学的演练，又不离开特定的政治语境。

就整体看，心态分析是这本著作的一大亮点。这主要指孔飞力对不同社会阶层焦虑感的关注，其中既包括了民众的集体焦虑，也包括了乾隆作为一位独裁君主的个人焦虑。而他们的焦虑显然不同：民众更多感到的是生存危机，皇帝则既关注整个政权的稳固，也担忧被庞大的官僚系统欺瞒。作为一种感受，焦虑似乎是若有若无的：虽实有而无形。用王汎森先生近来喜欢提到的一个概念说，它乃是一阵“风”。捕风捉影，谈何容易！对此，孔飞力采用了实中见虚的处理方式：风不可见，但风过草偃，却在眼前。为此，他不断变换镜头，多方位考察了这些焦虑的产生原因：既有长期的，也有短暂的；既有结构性的，也有偶然的；既有经济的、政治的，也有社会的、文化的。它们构成了一个绵密的网络，描绘出这股风由兴起到扩散的线路图。

《叫魂》是部名著。像很多新文化史的名作一样，它也是误打误撞的产物。孔飞力本来的目的是要研究清政府内部的通讯体系怎样影响其实际运作。不过，改换题目后，我们仍可看到这条线索的重要：对信息的操控和运用是理解清代政治的一个关键因素。对乾隆来说，如何防止各级官员相互勾结，操控信息，一直是最值得关注的问题之一。为此，他不但建立起自己的密报渠道，也像极了一个蹩脚的历史学家：他试图从官员的正式报告中寻找各种线索，重建被隐瞒的“真相”。问题是，他掌握的信息实在有限，且有着强烈的主观臆见。这些信息碎片经其组合、修订、弥补、拼凑，正应了陈寅恪那句话：其言论“愈有条理系统”，也离本相愈远。然而，在专制政体下，君主的错误并不被视为错误。一旦基调确立，官员们只有应和，甚至变本加厉，才能博得忠诚之名。乾隆的确通过操纵信息引出了更多信息，但它们却是歪曲的信息。

正如孔飞力所说：“首席原告自始至终都是皇帝本人。”

这进一步把我们的关注点引到了皇权与官僚系统的复杂关系中，并为独裁权力的运作提供了一个心理学和政治社会学的解释。孔飞力借用的一个理论认为，独裁者同时掌握着两套相互冲突的权力：一是常规权力，带来理性的规章制度；二是专制权力，在制度的丛林中保障独裁者的行动自由。官员和君主之间也因此形成了两种关系：一是制度性的关系，二是个体之间的单线联系。对独裁者来说，最好的策略是二者的平衡：制度常规化的扩展会限制君主的个人权威，太多的例外又会削弱他对官僚体制的控制。而从整个叫魂案中，我们更多看到君主的专制欲望如何搅动了常规官僚体制的运作，从而把君主个人的意图带到了其反面：乾隆希望将叫魂的流言消弭于无形，以避免社会骚动，但在其直接催促下，越来越多的叫魂案被发掘——被制造——出来，这又进一步引发了他本人及整个官僚系统的不安。社会恐慌是专制王权的敌人，但专制王权的本性又促使它不断推动社会恐慌的生产。在这个意义上，正是专制权力自身，成为其永远无法摆脱的噩梦。

“一二人之心”为何重要

治史重在察势。何谓“势”？举两例以明之。一是余英时先生接受香港电台采访，用下围棋做比喻，讲做学问的道理：治学离不开分析和判断，二者缺一不可。分析是细部的，判断则针对大局，然这大局却非一个个细节计算相加的总和，不在于一城一池的得失，而在总体的把握。另一个例子是蒙文通先生说的：观史“须从波澜壮阔处着眼”，好比万里长江，浩瀚不息，可是有“几个大转折处”，抓住这几处，就能将长江说个“大概”。余先生的比喻重在格局，蒙先生的比喻更凸显变动一面。对历史大势的判断便奠立在这两方面。

古人用“势”这个字，还有另一项意思。先秦思想家慎到首揭“势”的重要性，后被韩非阐发，以为“明主”治国的主要原理就是“任其势”。此“势”指“权位”而言。韩非说，“势”乃人主“胜众之资”。无有高位和权柄，即使道德高洁若尧舜夷齐，亦不能立功遂业。为此，他引用慎到的一个比喻：“飞龙乘云，腾蛇游雾，云罢雾霁，而龙蛇与蝼蚁同矣，则失其所乘也。”权势之于人，犹如云雾之于龙蛇，一旦丢失，不过小爬虫一个。故而重要的不是一个人的内在品质如何，而是所借助的外在资本是否丰厚。

这两种“势”都有超乎个人之上、使人难以抗拒的力量，却不能混为一谈。后一种“势”作用于我们，每是直接的、现实的；但也是暂时的，形势一变，即随雨打风吹去。前一种“势”则必须放宽眼界，在高处远处才看得清，观察者绝不可为一时一地的得失所蔽——但也不是置之不理。从有限时空看，权位力量之强，有时气焰冲天，似可把整个世界化为灰烬，但历史帷幕落下，再度拉开，胜利者却往往是那些当初看来细小、沉默的力量：他们的确不够强大，却不肯放弃成长。曾国藩说：社会风俗之厚薄，全系乎“一二人之心之所向”。举世滔滔如晦，唯有一二人心独明，岂非渺茫到可以忽略不顾？可是，有此一二人守望理想，便为世界留下一二典型。人心思善，取则不远，观此典型，即知所趋归。积简成巨，蔚为大观。故曾国藩此论，并非大言欺世，而是一位能思能

行的读书人处世的心得。

历史大势，并不取决于一时一地的人数多寡、气力强弱，而在于远见与执着。这个道理也可帮助我们了解另一个议题：读过余英时先生《士与中国文化》的人，每有疑惑：这些有为有守的士人，在中国史上到底有多少？余先生是否夸张了他们的力量 and 影响？扩而言之，任何理想的守望者，对历史的贡献是否都被高估？

毫无疑问，任何时候，坚守理想者都只是人群中的极小一部。余先生自己也说，他笔下刻画的士，“偏重在理想典型的一面”。是“理想”，便不等于“现实”，可理想也并不在现实外，绝非没有根基的捏造。余先生说：“也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合‘士’的理想典型，但是这一理想典型的存在始终是无可否认的客观事实；它曾对中国文化传统中无数真实的‘士’发生过‘虽不能至，心向往之’的鞭策作用。通过他们的‘心向往之’，它确曾以不同的程度实现于各个历史阶段中。”这段话清晰解释了“理想”在历史上所起作用，主要是通过心灵的感发应和，再次提醒我们“一二人之心”的重要。《公羊传》曾有“中国不绝若线”一语，后来我们用的“不绝如缕”，似即从此句生发。若线如缕，其纤弱可知，然而到底“不绝”。此“不绝”是历史大势，要在大局和长时段中看，否则便只见到一缕一线，气若游丝。

其实，人类文明创造的任何一种值得珍视的价值，从现实层面看，都常是若明若晦，不绝如缕。我们在其中，当然可以看出人性的脆弱和渺小，但也可同时见到其坚强与伟大。况且，所谓如线如缕，也是相对而言。当初一些看似微细的理想，今日不已如空气和水一般，成为众生须臾不可离的必需品？当然它们仍是脆弱的，那是因为它们仍需我们的珍爱，不然即一朝尽失；但这并不意味着它们没有实现的可能。因此，我们仍有充分理由做一个“不可救药的乐观主义者”。不过，我们恐怕也需把希望放远一点，给自己一个坚守理想的距离：太近了，破裂得太容

易；但也不能太远，远到渺不可及，与此世毫无瓜葛，非人间所能闻问，便不是希望了。

富强之外

中国近代是个危机时代。一般认为，这一危机的实质是国家的弱贫。因此，如何使国家迅速富强，成为困扰近代知识分子的思想主题。直到今天，仍有相当一批国人，把“钱”和“力”当作衡量国家发展的最重要甚至是全部的指标。这一观念的影响之深远，由此可见。美国学者本雅明·史华慈的《寻求富强：严复与西方》是较早讨论这一主题的著作。此书指出，近代中国知识分子把国家富强当作最终目标，包括他们对自由、民主、人的尊严这样一些根本价值的思考，都未脱离这个大前提。它导致的一个结果是，自由、民主和人的尊严沦落为实现国家利益的手段。

不过，在“富强”这样一些功利性的目标之外，诸如“人生意义”之类“迂阔”的问题在中国近代思想史上是否还存在，又处于何种地位？

张灏先生的《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》就是回答这个问题的。这本书并未把史华慈的著作当作主要对话对象，但书名却很巧合地与史华慈的作品形成了一种对话关系——中国近代知识分子到底在寻求什么？“富强”还是“意义”？答案当然不会是非此即彼，二者是完全可以兼容的。然而，由于人们过多地把目光投向前者，导致后者在历史画卷中被淡化处理，似乎它们最多也不过是远方那一抹即将沉没的晚霞。这使得我们认为，近代国人似乎只忙于应付国家层面上的物质性危机，不再关注每个人的内在意义。

这当然不合事实。马克斯·韦伯曾说：“人是搭挂在自己所编织的意义网络之上的动物。”衣食住行固是人们生活的主要内容，但如何穿衣吃饭，却各自不同，实际有赖于人们赋予这个物质世界以何种意义。中华文化有着一套独特的解释世界的方式，用张灏先生的话说，这是一套独特的“宇宙认知图式”。但是，近代以来，此一图式受到西方文化的剧烈冲击，最终导致了传统意义系统的崩溃。张先生援用晚清四川一位士大夫宋育仁的事例，生动描述了这一崩溃刚开始发生时的一幕：宋育仁

特别批判西洋的天文学知识，以为“如彼学所云，则一部《周易》全无是处”，中国圣人也成为“无知妄人”，整个文化被釜底抽薪，尚有何存在的价值？一点天文学知识何以会在宋育仁的心中引发这样强烈的冲击力，今人可能难以想象，但也恰好给人留下了深刻印象，使人感悟到意义世界的坍塌，对彼时的中国读书人来说，究竟意味着什么。

张灏先生这本书讨论了晚清一些士人面对传统意义系统的危机所做的挽救工作。他选择了康有为、谭嗣同、章太炎、刘师培四个人为例，探讨他们怎样利用各种思想资源，重新“设计新的世界观，用以恢复其周围认知和道德的统一”。过去认为，这四个人代表了近代不同的历史阶段：康、谭是戊戌维新时代的人物，章、刘则是辛亥革命时期的人物。他们的政治取向截然不同，但在意义世界中，他们的组合方式改变了。康有为和刘师培以“道德”为核心组建意义世界，它和一种“未来主义的乌托邦思想”连在一起；谭嗣同和章太炎以“精神”为核心组建意义世界，引导了一种“把小我融进大我中”的思路，影响深远，从胡适到毛泽东，都无力完全超脱其外。

这样，张灏的结论似乎又回到了史华慈：个人成为实现集体目标的手段。不过，张灏是从“宇宙认知图式”的高度思考这一问题的，这就意味着，对相当一部分近代知识分子来说，国家的“富强”只是手段，个体的生命在投向这一事业的过程中，完成了意义的升华，才是最重要的。就此而言，他的意见毋宁说和史氏背道而驰。

自然，中国近代知识分子重建的世界观是否可以成立，又带来了什么样的后果，都还值得进一步评估。不过可以肯定的是，单纯功利的“富强”并非他们心中最根本的课题，我们今天不能仅从这个角度去感知他们的心灵。进一步说，虽然今天的中国，人民并不“富”，国家也未必“强”（这和很多人的乐观想象可能大不一样），但我们却不能停留在“富强”的思维层次上，而应接过近代知识分子的思想薪火，向更深更

远处去探索中国人的意义秩序。在今天，这个任务比起清末并不轻松，可能还更为紧迫。

“常识”有弹性

20世纪以来，国人听熟了许多大话空话，言高言远，深不可测，邈不可及，近年则颇有提倡“常识”的声音，必要而且重要。不过很多作者所说的“常识”，主要从西学中汲取营养，我则想把它放入中国思想传统中理解。

常识二字，重点在“常”，其意是平常、日常。故所谓常识，即人生日用的平凡道理。因为“常”，所以平白易简，不怪诞、不虚妄，可以坐而言，即能起而行。这么说并不意味它不追求高远，而是说其高远要建立在卑近之上，孔子云“下学而上达”，子夏云“切问而近思”，皆是此意。而“中庸”的“庸”，按朱子的注释，也就是“平常”二字。

这里我们可以看出中国思想传统的一个特质，就是对人间事业的肯定。用今日流行的术语说，便是“世俗化”。世俗化不是否定神圣的、超越的彼岸世界，但多数中国思想家认为，彼岸和此岸并非天悬地隔，更不能为了追求彼岸世界而否弃此岸世界；相反，由此入彼，有时正要通过对此岸世界的肯定来完成。佛教是个很好的例子，这个以涅槃为目标的观念系统，最终发展出一套“挑水担柴无非道”的思想性格，在出家形式下肯定了在家价值，只可说是“中国的”。我这样说不是要压缩中国思想的时空复杂性，但从比较思想史视野看，在世界诸大文化中，世俗化在中国体现得最为突出，应是成立的。许多西方学者认为，在几个世界性的思想系统中，中国思想的超越性最为薄弱。这当然是误解（此一问题的答案其实和我们怎么界定“超越性”有关），但这个观察也从另一侧面展现出中国文化的世俗化性质。

中国思想的世俗化态度也和一个认知取向有关：中国哲人似乎不愿把道理高高抽离出语境之外，给它一个形式化的解释，而是要在现象和义理间维持一种若即若离的关系：没有一定程度的抽离，显然无法达致一个具有普遍意义的结论；但要为普遍性而牺牲具体感和特殊感，也非中国学人所欲为。清人章学诚说“古人未尝离事而言理”，正好和西人注

重形式化的思维习惯成为对比。这种取向有其负面影响，和西学比较起来，中国传统学问的系统性和逻辑性都相对稀薄；但它也使得我们能对义理保持一种活生生的锐敏感受力，包括对其所适用的边界存有一份清醒认识，不至于把一种观念看作衡量世间万事的唯一尺度。中国思想具有极强的包容性，便是这种取向的体现。相反，若把思想系统的严整度看作唯一指标，势必以丧失生活弹性为代价。

常识既建立在日常经验之上，自然很容易唤起我们的认同。不过，这却并非就是判断常识与否的依据。事实上，有些东西乍看去，怪头怪脑，一副异端模样。但我们一旦与之相熟，便知它不过只是把过去为人熟知的道理换上了一件新衣而已——在奇装异服下面，仍是一桩常识。换言之，常识的弹性决定了它的开放性：它不能脱离特定语境，但也具备适应各种相异时空场景的潜力。我们需要对一件新事物所由产生的具体环境有亲切认识，可也必须看出它所依据的普遍原则，才能够判断它究竟合理与否，否则难免刻舟求剑。

比如，最近闹得沸沸扬扬的同性婚姻问题。对大多数人来说，这绝对是一种从未遇过的新现象，不过它也并不完全脱离我们的既存经验：若我们同意，婚姻关系首先是两个相爱的人之间缔结的平等的情感契约，与他人无涉，而许多同性恋人面对社会压力，过着一种非常痛苦的生活，那么，我们对此问题，自然会采取“了解之同情”的态度，而最终发现，这桩“非常”之事，仍可从常识中寻到解决线索。

总之，站在中国思想传统立场看，常识主要体现为一种面向人间世的、尊重生活的多样性和复杂性，且具备足够弹性的思想态度。这当然和中国文化的某些特色有关，但和西方学者的有关论述，也有不少桴鼓相应之处。注意我这里使用的是“态度”。常识当然可以是一组有确定内涵的知识，但人生变化无常，我们既时时可能面对崭新挑战，不得不刷新知识，调整思路，则拥有一种“常识态度”，比熟记许多常用知识，显

然重要得多。

“没准儿”的常识

“常识”一词，清末已经流行。那时人们用这个概念，关注的是教育普及与通俗化；今天的通行用法，则主要偏重于对一种健全的政治、社会与人生态度的认可。不过，当年章太炎曾写过一篇《常识与教育》，其中讲的一些道理，却是到今天也还适用的。

文章开宗明义：“现在有许多人说：教育的第一步，就是使人有常识。我说这句话是最不错！只可惜他们并不晓得什么是常识。”在章太炎看来，常识是一个“变量”。首先，各人有各人的事业，就有不同的常识。读书人对书本知道得多些，其他就懂得很少，不及农工商。“本来士人原是闲民，闲民既然没有事，有空儿去求知识，知识本来应该比农人工人商人富一点。但现在也不过一有一无，照这样看来，就最下级的常识，也是无边，难得理会许多，不是分明为职业所限么？”

其次，还有一个空间或者国别问题。太炎有段话，专门攻击“那一班讲政治的人”，只学了一点“法理学、政治学的空言”，却不懂中国历代政治的利弊得失；熟知“别国的历史”，却“不晓得本国的历史”；地理、哲学，无不如此。讲起理论头头是道——然而，“不晓得本国的历史，就晓得别国的历史”，可说是有关常识的吗？他据此下了个断语：“这要本国人有关本国人的常识，就是界限。”

章太炎此文有其特殊所指，主要针对当时“好讲常识”的“新学小生”：他们自己并无多少常识，却洋洋以导师自命，把人家都看作有待启蒙的无知汉，其实不过多读了几本教科书而已。对这些话，后人不可胶柱鼓瑟，亦步亦趋，否则就有流于反智的危险；不过，他提出的一些思考向度，却并不过期作废。

常识二字，从字面看，意味着确凿无疑，但太炎提出的，恰是其流动游移的面相。它不是任何“定准”之物，藏于某处，只待我们寻来；一经到手，为人处世，即可一通百通。相反，常识本身就是需要经过一番慎思明辨才能确立的答案，而且绝非一劳永逸，必须充分考量具体的时

空与文化环境，一桩一桩地确定。故章太炎的文章实际上涉及了一些非常基本的问题：我们以为的“常识”，究竟对谁而言？谁有权指认和命名它？谁能说自己掌握了常识，或有资格指责别人常识不具？这些问题提醒我们，常识并不像听上去那般轻松。如同“真理”（今天有不少人开始对这个大词有了警醒）一样，它也常是一不小心就被“我执”利用，进行乔装打扮的工具，骗人的同时，也往往欺瞒了自己。

可是，不是说常识是人生日用的平实道理吗？如果还需经过苦思冥想，其“常”何在？诚然，我们平时一举一动，皆依赖于头脑中无须思索的假定，多数是从前人那里转手而来的间接知识，若要一一省察考验，恐怕最普通的生活都无法进行；不过，这不等于说思考和日用处于两个互不干涉的分立领域：我们的思考对象，大半由日常生活提供；思考的结果，亦须回应平凡世界的经验。试着对我们遵循的那些习焉不察的“规范”加以省思，并不意味着我们一定会大公至正、不再犯错（因为人的头脑归根结底不过是夹杂着正确与错误见解的混合体而已），但它会给我们提供扩展视野、欣赏另一可能的机会。实际上，常识之所以带有不确定性，是因它能够依境而变、随物赋形；而且正因如此，它才得以与人生日用密合无间：因为生活本来就充满了相似又不同的人与事呀！

如果太炎讲职业那段话是要我们突破我执，后来讲国别那段话就是提醒我们回归自我：有人有我，常识才立得起来。人与我相对而起，不看人家，怎见自家面目；设若连“我”都不知，又如何能够知人？根本来说，常识乃是一些好学深思者从自家性命里体贴出来的道理，因为带着体温，才引发类似情境中人们的共鸣，成其为“常”识。若只从书上观赏别家风景，无力回到自身世界检索验证，即使是常识，也是人家的常识，还不是我们自己的。所以，我猜，若章太炎听到伏尔泰笔下戛第德的话“这些都是很好的，但我们还是耕种自己的园地吧”，一定会连连点头，许为通达事理的知方之士。

仙女是用来奖励老实人的吗

朋友送来一册“奇幻小说”，作为消遣，随手翻阅，但读到其中一篇《青箱词谱之拾翠羽》，不禁有些动容。故事讲一苦命孤儿，老实，厚道，勤勉，无怨无尤。他记忆中的唯一温暖是幼时祖母的疼爱，也记得祖母讲的牛郎织女故事——人也该像那牛郎一样，本分、善良、踏踏实实，无非分之想；而天道无欺，善有善报，有天会有个仙子下凡，与他结为连理，为他生儿育女，对他忠贞不渝。有一天，这个苦命人、老实人，真的遇上了一个仙子——如同传说所讲，在湖中洗澡；而他也像传说的那样，抱走了她的羽衣。按照传说，她便该同他回家，从此男耕女织，白头偕老，过上幸福生活。但这个故事里的仙女不同：她挣扎，反抗，欲图逃跑，因而被锁在家中。可这老实的小伙子是真想对她好啊。他的理想并不出格：拼命干活，努力养家，享受天伦之乐。他不知何以自己遇到的仙子就这般不同，不懂得服从天意，无法欣赏自己的本分朴实。他把她绑起来实属无奈，只是盼她心回意转。故事的结局当然是个悲剧：数年过去，仙子生下一双儿女，终于获得释放。但男人没想到的是，孩子并未拴住仙子的心。当天晚上，她就跳下悬崖。七天后，一场飓风暴雨突如其来，夷平了村庄。

这篇小说照亮了我们口述传统中一个未经省察的道德盲区，因此我希望它能引发更多人的重视和思考。我相信很多中国人都和故事中的男主角一样，听过无数次牛郎织女的故事，但我之前从未想到它可能是另一番模样。作者说，小说的创作源于一篇关于妇女拐卖问题的报道，而“牛郎织女”里的情节早令自己生疑：“偷看人家洗澡、偷人衣服，这不是耍流氓是什么！”作者更因此反思到了“道德”教条的局限：“可见所谓道德，有时候只是自私自利、伤害他人的借口；而某个群体内部铁一般的道德准则，若用更广大、更人道的标准衡量，便是犯罪。”

这里“有时候”三字不能忽略，作者并未否认道德的意义，而是提示我们认真反思道德的实质，尤其是令我们警醒，各种道德训条皆是有其条件性的。但是，一般情形下，我们很难有机会跳出自己熟知的文化环

境，当然也没有能力去进行这一番省察工作。事实上，也正是作者所遭遇的现实苦难唤醒了他（或她）的同情心和想象力，带领其突破田园般的人生典范，进入被“幸福”封锁的家中，窥见仙子的另一种生活。而一旦目睹这情景，我们的良心便难以安宁，不得不逼迫自己面对何谓“善”的问题：老实、本分、勤快，是否就是“最大的善行”？我曾看过一个纪实节目：一位得到解救的妇女回到当年被拐卖的村庄探望孩子，却被全村上下合谋阻挠辱骂。此事就发生在我的家乡，故对我触动极大。据我观察，华北乡民其实绝不缺少善心和温情，但面对一个无辜无助的女子，却忍心集体无良——这种“平庸的恶”不能不令人全面追索其社会和心理机制，不过我这里只想探究他们的道德意识。显而易见，此处的关键是，我们怎样看待一个女性（因而也就是怎样看待一个人）：仙女是上天犒劳老实人的奖品吗？

老实说，我还真不知那些乡亲怎样回答这个问题，这大概超出了他们的思考范围。如果仅把别人当作一个工具，而不是和自己一样有血肉、情感和尊严的生命，我们便不可能感受他人的苦难，也就此没有任何道德可言。因为道德并非功利主义式的理性推断，而是同情力的表现。同情源于人的本性，但它也是一种“能力”。我们常常忘记自己也是全部生命体的一部分，因而自闭于一己的特殊性中。但实际上，只有试着进入另一个人的处境，进入最深层的黑暗、侮辱和绝望之中，一个人才有机会听到那最为脆弱的生命在内心深处的呼唤。这声音就是同情的来源。它极其微弱，但并未被封锁，这只要看它在日常生活中的时时迸发就能知道。但问题是，往往在最需要最切己的时候，它却消失得无影无踪。显然，同情还需要另一种能力，即道德想象力。这种想象力越宽广，越敏锐，我们就越能在习见物事中发现可疑的缝隙，从而追索到善本身；这样，我们才能说自己看到了善，而不是听说了善。

美国哲学家玛莎·纳斯鲍姆认为，培训道德想象力，最好的教材是文学和艺术。借助于它们生动展现的另一类生活，我们得以突破自己有

限的躯壳、地位和经验，认识到自己身边“那些被视而不见的人”，而这往往是“社会正义的开始”。事实上，我们只要略微自省，就能发现，自己的道德直觉在多大程度上依赖于幼时夏夜庭院纳凉时听来的故事。现在想想，我还是认为，“牛郎织女”本身还是个蛮不错的传说。但我同意，不同情节的故事可以使读者面临更多样的道德情境，拓宽其道德想象力和同情心，使其更准确地把握道德的尺度。因此，在牛郎织女之外，我们也必须让孩子知道另一种牛郎和仙子的故事。

第二辑 『智性社会』何以可能

做学问怎样成为做人的训练

钱穆先生曾说：“做学问可训练做人。”初听不免令人困惑：“做学问”是少数人从事的职业，并非人人可为，更非人人必为，除了享受其研究成果，大多数人的生活与之毫无干系。不过，若我们把思路放开，钱先生此言也不难理解。这里的关键在“训练”二字：治学的道理、方法，许多根本就来自日常生活，二者容有深浅之别，却是一脉贯通。从平常情境中悟出的道理，举一反三，对于做学问不无启示；反过来，我们在平日也常常需要面对许多暧昧未明的情势，评判是否准确，有时甚或涉及身家，而专业性学术训练的一个核心工作就是学习如何审慎而精确地做出判断。

这个话题涉及千头万绪，一篇小文章无法详细展开，此处顺手引用德国知识社会学家卡尔·曼海姆在《意识形态与乌托邦》一书中举的一个例子，略作说明。这个例子当然不够通俗，不过，对于今天的中国社会来说，似乎特别具有启发性。

曼海姆在此书中把“乌托邦”定义为一种“超越现实”而具有破坏力的思想取向，其“一旦转化为行动”，就会“部分地或整个地破坏当时处于优势地位的事物的秩序”。他特别强调，“乌托邦”具有两个属性——超越性和破坏性，二者缺一不可。因此，并非每一种超越了现实秩序的思想都是乌托邦，“只要它们‘有机地’、和谐地融入具有那个时期特点的世界观中（即不提出革命的可能性），它们就是适合那个时期的思想”。

同时，曼海姆也指出了乌托邦概念的两种滥用。一是把一切与现实不符的思想都称为“乌托邦”，贬之为永远无法实现的幻想。这常常是既得利益者的做法。他们选择了“赞同占主导地位的现行社会秩序的立场”，因而也自觉不自觉地采取了一个宽泛的乌托邦定义。曼海姆承认，“在超越情境的思想中，肯定有一些是原则上无法实现的”，但是，这绝不意味着所有的理想都是空想：它们中有些是“绝对无法实现”的，有些则只是“相对无法实现”，我们不能“把只有在特定秩序中才无法实

现的东西看成在任何情况下都无法实现”。曼海姆举出的另一个极端是无政府主义者，他们把现行秩序看作“一个根本没有区别的整体”，忽视了“不同国家的特有形式之间的质的差别”，也“使人们注意不到任何历史和制度领域的演变倾向”。对他们来说，唯一有意义的就是破坏，“只有在乌托邦中和革命中才有真正的生活”。

很明显，这两种对立思想在思维方式上实是殊途同归：它们都忽视了事物的局部性差异，抹杀了“绝对”和“相对”的区别，而一味地热衷于整体性评价，如果不是拥有一切，便是一无所有；而其结果必然是，要么故步自封，要么革命不止。根据曼海姆的看法，这些论者的真实意向其实不在认识事物本身，而是将对事物的认知放在自己的政治立场中考量，最终是其社会利益决定了他们的态度。当然，他们不是用赤裸裸的暴力手段，而是采用学理辩论的方式，将自己的利益加以“道义化”的表述。显然，概念的滥用是社会利益斗争中一个极为关键的步骤。无论是既得利益者还是无政府主义分子，通过给自己看不顺眼的各种事物贴上同一标签，就可将它们划入同一类别；然后，挑出其中那些明显荒谬或危险的事例，就可以顺手将此一类别的全体一网打尽。

这里所描画的仿佛是一个处心积虑的阴谋家，而实际上，只有少数人才符合这幅图像。换言之，对于自己的真正意图，他们心知肚明。而大多数这样做的人，其实并未清楚意识到自己是从一个特殊的社会地位中观察问题，反映了自身的利益所在，相反，他们真诚地相信自己所言是理性思量的结果，秉持了某种正义的价值观。从知识社会学的视角出发，这一事实当然意味着，人无法完全逃脱自己在社会权力结构中所处位置的制约；但是，也正是这一点，提示出问题的另一面：人性中仍存在着一种超越自身利益的倾向。“理性”可能被误认，但它绝不是一个掩护一己私利的包装，而毋宁是一种突破自我的动力和多元立场之间的对话机制。因此，也为真正的学理探讨留下了可能。

我举乌托邦这个例子，是针对两类现象而发。首先，曼海姆笔下这两种极端观点，在目下中国并不罕见。它们彼此相非，势不两立，而一味囿囿，实是同门招数。因此，曼氏对“乌托邦”的不同层次所做的辨析非常值得推荐。只有把“相对无法实现”的目标从“绝对无法实现”的目标中区分开来，我们才能知道那“可以实现”的东西是什么，进而以一种稳健而坚定的态度将社会推向一个更合理的境界。

其次，是想提醒大家警觉各种滥用概念的现象。我们今天常常见到有人把批评等同于攻击。可是，批评分明不是攻击，不是诽谤，不是背叛，甚至不是批判，否则前人何苦费心尽力发明这许多不同词汇？它们的区分如此鲜明，将之混为一谈，要么真是别有用心，要么就是缺乏起码的分辨能力。前者属于道德范畴，不是本文关注的对象，而这里要讨论的主要是一个认识范畴的问题。更加重要的是，认识论并不只对知识探索才有意义，它同样会导致严重的道德后果：如果把批评等同于诽谤，真正的批评会越来越少，而真正的诽谤很可能会日渐增多。

语言的简单化总是伴随着思维的简单化，而紧随它们的，乃是政治和道德的堕落。史学家托尼·朱特曾发现，第二次世界大战之后的法国左派知识分子们“将所有那些社会上或者政治上不可欲的范畴收归于一个单一的系统，使其丧失了作为参与真诚的社会批判的工具的可能，令其无法在坏、更坏和邪恶之间做出区分”。这也正是今日中国社会面临的严峻的认识论考验。这当然不是说，“坏”就是可以原谅的，无论如何，“坏”都是我们要批判和改正的对象；但问题是，当有人把“坏”和“更坏”乃至“邪恶”混为一谈的时候，他们的目的不是要先从“邪恶”开始，逐渐到“更坏”，再到“坏”，一步步地、稳健地加以消灭，而是要转移人们对“邪恶”的义愤，借此达到为“邪恶”辩护的目的。

显然，从认识论的角度看，这两类现象之间有着密切的亲缘关系，而要解决它们，必须要有一副清醒的头脑。若我们多一点真正的学术培

训，自然对准确把握同一概念的不同层次以及不同概念之间的分界存有足够的警醒，这种错误应会减少很多。就此而言，做学问不只是一项职业，也是现代社会人人应受的训练；而五四先贤当年提出建设“学术社会”的理想，今天仍是我们迫在眉睫的事业。

先看它的好处

今人提倡个性解放，崇尚批判精神。批判的对象，则主要是“人”，而不是“我”。年轻学子受此影响，以为打倒了别人，就树立了自己。徐复观曾说，他抗战时初见熊十力，请问应读何书。熊先生推荐了王夫之的《读通鉴论》。不久再见，熊问他读王著有何心得？徐复观侃侃而谈，将王氏指摘了一番，心中正在得意，不料却被熊先生大骂一通：任何书皆有好的地方和坏的地方；读书是要先看出它的好处，再批评它的坏处。你为何不先看它的好地方，却专门去挑坏的？这样读书，就是读了千百部，又能得到什么益处！徐复观说，这番痛骂令他“起死回生”。

这则逸事我是大学时读到的，深受触动——因我自己当时就是一个读书专挑人家不足的人。后来教书，更遇到不少有同样习惯的学生。我常常讲起此事，希望对他们有所触动。20年的学术生活使我感到，批评人总比较容易。一本书、一篇文章，总有主题和篇幅的限制，不会面面俱到。对此论题稍有涉猎，通常都能随意举出几点作者没有涉及的事实、视角、观点。这些批评可能都和论题有关，但其实又往往并不相干。比如，思想史的著作，十九皆可被责备为只关注精英、忽视了民众。这当然不错，可我们并不能因此断言：凡不研究民众的思想史就不是好的思想史。这实际是批评家先给作者指派一个角色，再指责作者没有完成特定的任务。其实，正确的读书方法应是，先弄明白作者自设的目标是什么，若此目标成立，再评估作者完成得如何。读者必须深入书中，批评才会扎实得力；否则，混囫廓落，高则高矣，于人于己，实皆无益。

前边说“今人”如何如何，似乎这是一种现代病。其实此风由来已久，只是于今犹盛而已。清初叶燮在《原诗》一书中，谈到有一种喜以细故绳人的“俗儒”，专好拾小遗大，璧中寻瑕，欲“炫其长，以鸣于世”。为此，叶燮列举了杜甫诗中许多瑕疵，结论是：此等地方，毫不损及杜甫的伟大。反之，若有人焉，“其诗能一无是累，而通体庸俗浅薄，无一善，亦安用有此诗哉？”所以，读书“贵得古人大意，片言只

字稍有不合，无害也”。若一定要寻弊索瑕，则古往今来，恐怕唯孔子一人“可免”而已（进入20世纪，则此言说起来也不大能够一锤定音了）。在叶燮看来，这种批评风气的最大流弊是，很容易“使从事风雅者，惟谨守老生常谈为不刊之律，但求免于过斯足矣”。但我们写诗，却不是因为要“免过”，而是要表达我们的创造冲动。一味攻瑕索疵却极大束缚了人的创造力，本末倒置，得不偿失。

叶燮这里的意思，其实就是子夏所说：“大德不逾闲，小德出入可也。”毫无疑问，为学自应目标高远，精益求精。但“精”到何种地步，甚或什么才可以算作“精”，并无固定标准。若“精”就是“精细”，则其绝非学问的唯一价值。起码，叶燮举出的“高”、“大”、“远”三者，重要性就并不稍差。求“精”越过一定限度，反而落入卑俗的例子，在文化史上也比比皆是。更何况此类原则，用来律己便好，以之绳人，便会流于苛细。实际上，根据我们得自生活中的观察，这两者似乎多成反比：对人家要求越严，对自己就越容易宽纵。此无他，如同叶燮指出的，此类人往往自鸣其长，当然不能自知其短。

叶燮给出的，是一个心理学解释：有少数人是通过努力提升自己而变得伟大，但更多的人则习惯于通过展示别人的渺小，来证实自己的伟大。比起前者，后者更加便捷，成本更低，更容易成为选项。它甚至可说是人性的一部分；而20世纪的“个性解放”和“批判精神”一类话头，不过是换了一套遁词而已。然而，毕竟不是所有人都会选择这条捷径，故与其说它是“人性”，莫若说它标示出我们在通往“伟大”道路上暂时所处的位置。“贤者识其大者，不贤者识其小者。”一个人评价别人的尺度，也就是其内在的格局。这格局未必天生如此，可是它最后达到一种什么样的状态，到底还是取决于我们自身。熊十力先生这番话说得好，读书专去挑人家的坏处，读来读去，自己又有什么长进？发现别人的不足，凭借的只是自己本有的；看到人家的长处，才算是增益其本无。

理解比怀疑更重要

记不得是哪位说的了：中国古书是竖排，读起来好像不断点头说“是，是”；洋人的书是横排，读起来好像不断摇头说“no，no”。话很俏皮，目的是提倡“怀疑”精神。这种态度在20世纪以来的学者中很常见。陈垣先生讲史源学，就揭出两句“金言”：“毋信人之言”；“人实诬汝”。其实两句并作一句，只是一个“疑”字。不过，他们也并非一味提倡怀疑。胡适曾言：“做学问要在不疑处有疑，待人要在有疑处不疑。”治学与为人是两个不同领域，当有不同规则。然而有时这两个领域也很难做出清晰的切分：学术问题的解决会从生活中获得启示，学者在治学中养成的习惯也常常不自觉地体现在处世风格中。更重要的是，对于很多不求甚解的人来说，记住“怀疑精神”几个字，似乎永远比谨慎区分可疑与不疑的情形要容易得多。因此，胡适的提示也每每被人忘掉。

怀疑精神当然不错，但其一旦被滥用，也很容易沦落为一种“阴谋论”式的认知态度：一遇异见，便倾向于从“坏”的角度解读，似乎那里一定包藏了祸心。这一习惯在清末读书人中已经出现。1910年，学部要求全国开设简易识字学塾，普及1600—3200个常用汉字。与此同时，一批民间人士则主张推行汉语的拼音文字。他们中有些人反对简易识字政策，其理由是：学部“令民记此数千字”，实际是想使人民“半明半昧，庶能恪遵法令，不欲其多有知识也”。

其实，学部未必想得这么“深”。学会一两千常用汉字，总比目不识丁更“有知识”，且三千多字，足以应付日常生活；而其时拼音文字流通范围甚窄，实难说用途广泛。问题是，批评者虽不能举出有效证据，却将此作为不证自明的立论前提，大概是认定了凡朝廷，总是要“愚民”的，故遇事皆从此角度着眼，所见便很容易“证实”所疑。这种思维方式今日似乎更为流行，针对的范围也进一步扩大，从官府到民间，几乎无处不有“阴谋”，套一句熟语，可以说是“宁可错杀三千，不可放过一个”。然而，这种态度一旦成为处世常规，本来还只是想象中的“阴

谋”世界便也会立刻成为现实。

事实上，无论治学还是应世，最重要的态度都不是“怀疑”，而是“理解”。每一个共同体都有两面性：一方面，每个成员都和他人不同，另一方面，他们又维持着一些基本的共识，彼此进行着各种形式的对话。今人更看重“个性”，故也特别能欣赏“众声喧哗”，但亦应记住的是，“众声喧哗”如果只是每个人的“自言自语”，那也只能制造噪声污染，并不必然带来欣欣向荣的多元气象。实际上，人和人之间的交流，虽不一定以“同”为目的，至少应当尽力求“通”。要把他人真正视为对话的一方，首先须对其真实意图和思路有一种“了解之同情”，从其所面临的实际问题和采用的特定逻辑中解释其措辞的具体含义。这里要注意的是，理解不等于同意——我们通过人类学家的调研，知道了食人部落何以会吃人，却并不意味着我们同意加入他们一伙，或者同意我们自己被吃。但如果没有对其内在思路的理解，我们就永不可能真正说服对方。

这些话当然不是要否定怀疑精神，只是想强调，“理解”比“怀疑”更重要。我的理由有三点。首先，恐怕很少有人认为任何事皆可疑，但要对事物的可疑与否做一判断，必须建立在对它的真正理解上。清代学者朱筠曾说：“不能信古，安能疑经？”即此意也。他的意思当然不是不能疑，但“疑”也须有个“信”做基础。其次，怀疑也不是空诸依傍的，我们总须依据什么来怀疑，而这个被我们拿来作为思考资源的“什么”，也得先经过一番理解才可站得住脚，否则便成为蛮不讲理的打打打，委实可厌。

最后，近代学者提倡怀疑精神，并不是把怀疑本身当作目的，而是认为这态度可帮助我们发现新知。不过，我们应该知道，怀疑本身只是一项消极的行为，并不积极地产生任何新的知识——尽管它可能为创造新知提供了一定的条件。这好比读书时候忽于理解，急于批评，终不过是“我与我周旋”，读与未读全无差别。有些东西之所以看来可疑，只是

因其超出了我们既存的经验之外，但也因此而为我们开启了一扇意想不到的创造大门。在这种情形下，更须平心体会其细节脉络，不是单纯地疑字当头。美国史家罗伯特·达恩顿曾教导历史学者，遇到史料中的“怪诞”之处，千万不要一笑了之，轻轻放过。因为，“在文件最隐晦之处挑三拣四，或许能够解开闻所未闻的意义系统。这样的线索甚至可能引出令人啧啧称奇的世界观”。他本人的名著《屠猫记》便得力于此一认识，故此话是经验之谈，值得细细揣摩。

历史研究岂是算账

按照《说文解字》，史字“从中从又”，是一人以手执“中”之象。“中”是何物，学者历来意见纷纭，但大多数人认为此字应与记录有关，最终又跟政治密不可分。《易》曰：“上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”后世将此观念投射到天庭、地狱，于是有孙悟空在阎罗殿一笔勾销猴类生死簿之事，快则快矣，后来取经路上遇到幻化多端的六耳猕猴，跑到阎王爷那里查找其身份，却因记录无稽而无可奈何，真是自作自受。这也反过来证实刘邦入咸阳，萧何忙着收拾秦朝廷里的图书账册，智商到底要比猴子高上一筹。

历史是一门对付时间的学问。光阴似水，人在中游，上下极目，无始无终；也像赫拉克利特说的，人不能同时踏进同一条河流，方生方死，转瞬即逝，只留下空无而已，历史记录由是重要。即使无所不能的上帝，大概也面临着类似的问题，同样需要抵抗时间的霸道。《圣经》里讲末日审判，特别提到一种“生命册”——“死了的人都凭着这些案件所记载的，照他们所行的受审”。善恶相偿，看来也害怕赖账。白纸黑字，到底要坚实得多。

如《西游记》里表明的，类似的物件在中国人关于阴间的想象中同样存在。但和一般性的历史记录不同的是，此种讲法实际是把历史当作了账本。我小时候还在“文化大革命”期间，看到过不少宣传画都描绘“狗地主”藏了一本“变天账”的情形，而无产阶级的大手则无情地把它丢到熊熊大火中，在火焰映照下，缩在墙角中的阶级敌人嘴脸愈发丑陋。在《闪闪的红星》里，胡汉三带着“还乡团”反攻倒算，在村口大喊：“吃了我的给我吐出来，拿了我的给我还回来。”也是这个观念的体现。前几年忽然听到大街小巷都在唱这句话，仔细听，说的却不过是“80后”小儿女谈恋爱赌气吵架的事，令人不由不笑，觉得时代到底变了。

但这种算账式的史观，并未随时代的改变而彻底消散，至今仍有人

怀疑历史学家去“闯禁区”或者研究结论与“主流”不同，乃是要“翻旧账”。这未免小看了史家的胸怀。当然，记账也是记录的一种，似乎也是早期史官的一种责任，但现代历史学家绝不是会计。这里的一个关键是，怎样理解历史学的学科使命。培根言：“读史使人明智。”不管通常所说从历史中汲取经验，还是教训，都依赖于对人类既往经历更为全面和深入的把握。因此，历史学看起来面对的是过去，最终的落脚处仍是现在和未来。至少，研习历史应该开阔我们的心胸，知道一时的得失于整个历史不过是浮云，因而有助于社会更加和谐。天天计较尔长我短，盈亏几何，如同那歌里的一对儿，还不如趁早一拍两散。

历史学者踏入前人少有涉足的领域，为我们处理那些未曾遇到过的新境遇提供了更多的思考空间，但也不可避免要触及一些令人黯然神伤乃至痛心疾首的经历。这好比要撕开表面上已经愈合的伤疤，逼人正视，无论如何也不大招人喜欢。但须知历史学者并不是“受虐狂”，对于各种不愉快的经历，自然也是想要走出去。他们之所以甘为“乌鸦”也要将那真相揭破让人看，其意仍是使大家不必重蹈覆辙。比如，中、韩等国要求日本正视侵略的历史，便绝不是要求更多的赔偿，而是希望翻过这沉重的一页。但偏偏有人不承认，于是这段历史自然也就如影随形，成为永远翻不过去的一页。

这道理国人容易懂，但落到自己身上，有时也转不过弯来。近20年来成长起来的中国年轻人，对中国晚近若干年历史的无知已到了令人惊心的地步。以“文化大革命”为例，学术界在有形无形的禁抑下，自觉地把它作为“禁区”，至今缺乏翔实深入的研究，课本上有限的叙述也极为空洞教条，难以提供起码的反思资源。因此，许多年轻人偶尔获得一点与主流叙述不同的片段材料，无力将之放入更全面的历史场景中去加以考量，不是轻信便是轻疑，当然难以形成更为平实通达的看法。这对于我们走出“文化大革命”，到底是好事还是坏事？

有人爱说历史是个包袱，必须放下，才好前行。如果真是如此，那这话所说的“历史”也主要还是“走麦城”，而绝不是“过五关”那种。自然，前者远不如后者那么辉煌，当事人不想说，也还是渴望面向未来，或者也暗自里有“放下屠刀，立地成佛”的期许，仍然值得鼓励。然而，另一方面，既往不咎的前提首先是要正视“既往”的存在，否则，“咎”与“不咎”又有何意义？就此而言，喜欢“翻旧账”的历史学家也是引领我们真正卸下历史包袱的向导，其实可爱。

终结“半神话”

一个坐在书房里沉湎于往事的人，如何向世人解释自己工作的意义？这种压迫感一直萦绕在史家心头，即使是声望卓著的马克·布洛赫，也不得不面对其幼子的天真盘查：“爸爸，告诉我，历史有什么用？”对此，英国马克思主义史学家埃里克·霍布斯鲍姆用一个书名做了回答：《史学家：历史神话的终结者》。按照这个看法，历史研究的用途是：戳穿无论是什么人、出于什么目的、无论有意还是无意，编织出来的谎言，告诉世人真相。

历史学家是否以及在多大程度上能够复原真相，是另一个问题。我这里关心的是，假如霍氏所言有理（它仍是今日大多数专业史家的共同信条），史家为何要“终结神话”？它会使我们的生活更美好吗？生活美好又是什么意思？使人感到愉悦？历史研究有时能够使人愉悦，更多时候却正好相反：真相常会令人痛苦。日本当局删改教科书以掩盖侵略历史，显然是要逃避良心谴责，进而把自己打扮成唯一的无辜受害者，赢得道义的优势。在此意义上，是“神话”，而非“历史”，才使人愉悦。

既如此，历史学家为何还不依不饶，非把真相撕裂给大家看？

这是因为，不同人的感受有时会相互冲突，使一方愉悦的事，在另一方也许就是痛苦。因此，比愉悦更重要的，是正义和尊严，它们有时需以痛苦为代价去争取。一般来说，有能力建构神话并将其打扮成社会“共识”的，往往是握有强权的人，而这些神话是服务于他们自身利益的。当然，若说“终结神话”就能为弱势群体提供应有的权益和尊严，显然是妄想，但没有这至关重要的第一步，那些更实质的尊严又如何获得？这样，我们才明白，霍布斯鲍姆何以会在一篇讨论史家职责的演说中，突然提及那些“大多数普通人”：他们不够聪明，不够有趣，学历不高，“也注定不会功成名就”，然而，“任何值得人们在其中生活的社会都得为这些人着想，而不是为那些富人、精明人、杰出人物着想，尽管这样的社会也必须为这些少数人提供广阔的天地。”

但这并不意味着，终结神话仅对弱者才有意义。无论对谁，获知与自己有关的历史真相，都攸关其最基本的尊严。因此，对那些备受欺凌者来说，历史研究的目的是帮助他们拯救自己的尊严，而不是鼓励他们成为侵略者。须知，在有些情形下，神话也是由弱势群体创造的。对此，霍氏并无偏袒之意：“我们确实不应忘记，在1389年有一场科索沃战役……这在塞尔维亚一般人的记忆中留下了很深的伤痕，尽管如此，它并不表明对现在占该地区总人口90%的阿尔巴尼亚人的压迫是合法的，也不表明声称该地区的领土基本上归他们所有的塞尔维亚人的要求是合法的。”

通过调动过去的资源，生活在今天的人们能够突破视界的坚壁和死角，无论向前或是退后，都是寻找海阔天空，给自己也给人家一条活路。在这个意义上，历史学确实会使我们生活得更美好。在讨论“科索沃战役”之前，霍布斯鲍姆还说了一句话：“几乎没有哪种褊狭的思想意识是基于单纯的谎言和毫无事实依据的虚构之上的。”这句话非常重要，提示了人类社会中的一个更复杂的情势：在神话和真相之间，有时会存在一条混合道路；往往是这种混杂了谎言和事实的叙述，而不是那些完全的虚构，为“褊狭思想”提供了最具煽动力的基石，我们姑且称之为“半神话”（所谓“半”，当然不是一个精确的计量概念，而是讲这种神话的性质）。

此言令我们想到陈寅恪先生曾讲到的一个现象：武则天为称帝颁行的《大云经》，绝非如过去所说的伪经，相反，其经文全同旧本，奥秘只在疏证中：经过这番改造，原文增加了许多“新意”。盖伪造经典，其事既不易为，更难取信，不如在原文基础上“曲为比附”，反而事半功倍。这生动说明了“半神话”较“神话”更具煽惑力的原因：“半神话”本来包含一些事实，很容易激活有些人的片断经验，使他们倾向于肯定其整体判断。但实际上，个别事实一旦被放入一个有意歪曲了的叙述框架中，便完全可以用来服务于谎言。这一点，在诸如那些因为自己家里和

周边没有饿死过人而否认大饥荒存在的言论中，很容易找到例证。

事实上，在大多数情形下，使历史学家付出更多精力和勇气去反抗的，正是这些“半神话”——为此，他们不只要得罪少数权贵，更可能得罪那些喜欢永远躲在一己经验中的“大多数普通人”。

带着“激情”，后退一步

1919年年初，马克斯·韦伯发表了两次演说，后来集结成书，流传很广，仅中文译本就有几种。目前在大陆较常见的是冯克利先生的译作，总题是《学术与政治》，两篇演说的标题分别译为《以学术为业》和《以政治为业》。这个“业”字，德文原是“Beruf”，乃诸家历来争讼的焦点，中文或译作“志业”，或译作“天职”。冯先生之所以这样翻，是看重这个字在中文里的宗教色彩，令人想起佛家所说的“业报”。且不谈哪种翻译更准确，有一点是肯定的：大家都想把韦伯演说中那种宗教性的神圣感传达出来。我个人比较欣赏林毓生先生的译法：“作为安身立命的职业。”这是因为，在韦伯看来，学术和政治都是一种“职业”，需要“专业化”的态度；但选择这种职业本身，又自具一种神圣意味——“安身立命”四个字，把超越性和世俗性弥合无间，取径与之极为相似。

标题虽饱含玄机，但韦伯原文的主要篇幅却都是用来论述“职业”这层含义的，看起来有些文题不接。类似的“脱节”也出现在他对从事学术或政治必备条件的论述中：首先就是“热情”（“激情”），但又强调，“无论它达到多么真诚和深邃的程度，在任何地方都逼不出一项成果来”，还是理性最为重要。任何事业皆需兼顾多项也许看来正好相反的素质，而每一素质所起的作用并不相同，韦伯的论述倒也合理。但实际上，在方法论中被强调的核心因素未必真会成为论述重心。一篇文章的侧重点，主要取决于作者心中的针对性。

这就把我们的思路引向这两篇演说时的历史环境。其时正值第一次世界大战刚刚结束，德国战败，社会价值崩溃，民众心态同时陷入两个相悖现象：一方是“西方的没落”一类悲观主义思潮的弥漫，另一方是一群年轻人中日益流行的“自由德意志青年运动”，推崇威权主义，要求对领袖的服从。韦伯的演讲就是应这一右翼运动团体的邀请而做。他强调学术的目的是“通过专业化学科的操作，服务于有关自我和事实间关系的知识思想”，保持人的清明头脑，就在针砭这股权威主义的潮流。在

论政治的演说中，他更是直言，战争结束，一个“既通人情又态度节制的人”所应做的，是直面现实，和敌人探讨一下那些“已开始产生影响的客观利益”，而不是先去追究谁是“罪魁祸首”；这需要“客观精神和风度”——否则，只能“让双方都失去尊严”，并“为来日种下祸根”。

正因如此，韦伯对各种形式的狂热思潮——无论是民族主义还是民粹主义，都充满了警觉。用他自己的话说，他采取的是一种“责任伦理”：负责任的政治家，考虑的不仅是自己的目的，也要根据对各种可能后果的计算，充分评估所用手段。因此，“激情”虽是政治家的“决定性”因素之一，却远远不够。首先，激情指的是“不脱离实际的技巧”，必须把它与“无生育力的亢奋”区分开来，后者只是“浪漫”，却“缺乏任何客观责任的意识”；其次，比激情更重要的，是政治家的“责任感”和“恰如其分的判断力”。这就要求政治家必须从行动领域后退几步，与人和事“保持距离”。无疑，清明的理性并不只是一种学术素养，同样是政治领域所必需。

了解到韦伯的时代针对性，我们在阅读这两篇讲稿时，也不妨根据自己的时代需求，调整理解重心。在韦伯那里，学术和政治尽管各有其“专业性”，但要完美维持这“专业性”，却必须把它们视作性命所系。因此，在他冷静的话语后，实有一种内在激情。他提醒那些误把“计算”当作学术工作全部的青年人：学术所需的不只是“智力”，还有“心灵”。这几句话在他那里只是点到即止，但对于今天的中国学子，却切切不可轻轻放过。而韦伯的另一个提醒，在今日中国仍有反复强调的必要：欲以政治为业，一个人必须“具备训练有素的冷静头脑，具备面对这些现实并从内心处理它们的能力”——须知，我们放弃清明头脑之际，就是“魔鬼”行动之时，无论它扮作道德的义愤，还是承诺美好未来的权威；而最危险的情势，莫过于两者彼此相仇，实际又相伴而生。

好梦如何成真

中国人说梦，说得最好的是庄子：“昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。”欢快极了，全不知世上有庄周这么个人。“俄然觉，则蘧蘧然周也。”到底是庄周梦到自己变成了蝴蝶，抑或庄周此人，根本就是蝴蝶做的一个梦？有人梦到自己在喝酒，喝得很开心，突然醒了，很是失望，忍不住号啕大哭；哭着哭着又醒了，发现哭也是个梦，就爬起来打猎去了。正在梦中之人，并不知自己是在做梦，过得有滋有味，极是得意。梦中梦到自己做了个梦，梦里醒来，还跑去占卜，看此梦是吉是凶；后来又醒，方知占梦的这个仍是一梦；直到有天彻底醒觉，方知一切都是一场“大梦”：“方其梦也，不知其梦也，梦之中又占其梦焉。觉而后知其梦也，且有大觉而后知此其大梦也。”

为说明这个道理，美国人拍了一部大片《盗梦空间》，很好看，但是青筋暴起，大汗淋漓；庄子却轻描淡写，不动声色，而美丽异常。他是个天才，想象瑰奇怪诞，境界层出不已，每令读者意想不及。用今天的话说，他喜欢“逆向思维”，老也要打击人家的盲目自信。一般都说：梦醒为觉，梦幻觉实。他却说：人以为自己醒着，谁知是不是做了个自以为醒着的梦？大家都说毛嫱是个美人，沉鱼落雁；他却说：许是鱼和雁觉得她太丑，吓跑了呢？满纸荒唐言，全是负能量。但有脑子的人听了会反省：这世界真像我们看到的这样子吗？或者还可以换一种视角？假如他人所见和我们不同，我们是否可以随自己的心意型塑这个世界？

庄子动摇梦与觉的界线，似乎只是玄想。但按照科学说法，梦来自现实，有经验的影子，庄子之说未尝没有道理。黄庭坚《六月十七日昼寝》诗：“马龀枯萁喧午枕，梦成风雨浪翻红。”夏日午睡，听到马在门外吃草的声音，遂梦见疾风暴雨，落花逐浪。钱锺书《谈艺录》引《楞严经》释黄诗：“如重睡人，眠熟床枕。其家有人，于彼睡时，捣练舂米；其人梦中闻舂捣声，别作他物，或为击鼓，或为撞钟。”捣练声、舂米声，在梦中即化作击鼓声、撞钟声。梦与现实难以一刀两断，由此可见。

由于梦境不离实境，人也就难以随心所欲，梦所欲梦。钱先生又引李贺《春怀引》诗：“宝枕垂云选春梦。”夸奖这个“选”字用得好，有创意：因“梦虽人作，却不由人做主”，若梦可“选”，“则人自专由，梦可随心而成，如愿以作”，岂不大佳？至清人周亮工又言，古人有“买梦”之说，想做个什么样的梦，直接买来就是，一手交钱，一手交货，何等省心，何等利落！可惜此梦至今仍只是梦。

现实为梦提供了底色，梦也反过来会影响现实，或根本就应视为现实的一部分。故有心改造现实的人，都很注意梦境。钱先生说，他曾读过一位中世纪传教士的《贞洁进阶》诗，以“见色闻声而不动心”始，以梦无猥褻为最高。在中国，宋明儒生修身律己，也把梦境作为检束的一环。陆游诗屡道此意。《孤学》：“家贫占力量，夜梦验工夫。”《勉学》：“学力艰危见，精诚梦寐知。”《书生》：“梦寐未能除小忿，文辞犹欲事虚名。”放翁不以理学家名，自律之严，却不亚于理学家。周亮工父周坦然至有“凡梦皆可告人”之语。梦中往往泄露平日自己也难以觉察的心意，展示出另一个“我”的存在，所以倍加留意。

弗洛伊德对此了解最深，一大部《梦的解析》就讲这个道理。梦是现实的幻化，要改变梦境，必应从解决现实问题入手。这似乎和理学家看法一致。不过，理学家对梦采取检束态度，重视个人修为；弗氏则强调，梦得不好，需要的是解放，而不是更深的抑制。如“超我”的力量太强，势必迫使“本我”潜入梦中，以变形方式呈现出来。两套看法似乎又相反。但理学家和弗洛伊德的差异其实也未必那么大。理学家讲的修身，是从一点一滴做起，使人欲“恰到好处”，并不是要压抑本我。读者不必断章取义，人云亦云。

若依中国的说法，另有一种噩梦，还不是普通的人欲所化，而是做了伤天害理之事，不可告人，郁积既久，遂形于梦寐。对此，解决的办法也还是直面它：唯有勇敢认错，才能放下包袱，轻装前进。曾在电视

上见到逃犯讲述自己逃亡途中如何战战栗栗，草木皆兵；直到自首，才睡得一场踏实好觉。道理正是如此。《论语》说，君子有过，犹如日月有食：“过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”（老共产党人陶铸曾在《太阳的光辉》一文中引用此言，应好好学习）隋代智者大师讲止观法门，令修习者先“真心忏悔所犯重罪”，直至重罪消灭。罪灭之象便是“身心轻利，得好瑞梦”，否则即被种种噩梦缠缚。那不是梦来缠他，是自己缠缚自己，自己不肯解脱。

这样说来，梦虽不可选，不可买，不可抄袭，不可盗用，不可父子传承，不可夫妻替代，不可制成模本，颁行天下；但人要做一个什么梦，也绝非无能为力，总有可以作为的空间。

换一束新的光芒召唤历史

无论眼前的世界如何活泼生动，它也势必沦为往昔，沉入历史的暮色。可它们并未消逝，只是静候现实的召唤，一旦有一束光投射过去，就立刻鲜明起来。那些被认为意义重大的事件，更是从来都如影随形，陪伴在人们身边。而往昔与现实的交织，既可能是正面的，也可能是负面的。在最后一情形下，它带给我们的更多是灾难：对既往的认知因现实的争论而四分五裂，眼前的对抗也因双方从同一段历史中各取所需而难解难分。

在托尼·朱特看来，20世纪法国的历史就为我们提供了这样一个悲剧脚本。《责任的重负：布鲁姆、加缪、阿隆和法国的20世纪》一书记载了他对此悲剧的思索，但他没有正面描述这个悲剧，而把主要篇幅放到了三个反潮流的思想家身上。这三人的事业、经历、观点都不相同，甚且彼此抵牾：本想做一个文人的布鲁姆成为社会党领袖，甚至登上总理席位；加缪以存在主义作家的身份广为人知，却和萨特等人反目成仇；雷蒙·阿隆作为保守主义哲学家和社会学家，生前备受诋毁。作为法国公共知识分子的异数，他们一同展示了，一个被对立两极观念撕裂的社会，如何难以察觉真正的历史转机。

全书分为四章，除了“导论”外，余下三章各论一人。不过，读竟全书，我的注意力更多被“导论”吸引了。作者在这一章诊断的20世纪三大“法国病”，最使我感慨不已：“政治上的左右两派争个没完没了；维希政权及其对民族道德境况的恶劣影响延续了数十年之久；政治制度的持续不稳重现了19世纪的情形。”其中，左右之争乃是关键所在，其他两个更像它的并发症。对一个当代中国读者来说，这些现象可谓如在身边，仿佛一扇大门，随手推开，就能直入书中描绘的意境。事实上，如我这样对法国史了解甚少的读者，把人家事看作自家事，以己度人，心生戚戚，在所难免。

尽管时下中国人所谓的左和右，与20世纪上半期法国人使用的同一

对词汇，所指并不完全重合，但就其意态来讲，并无二致——左右之争的核心就是站队。一旦选择加入某方，敌我身份随之确定，立场决定结论：凡是敌人反对的，我们就要拥护，反之亦然。无须推敲，省去了犹疑的苦恼。且这选择是全身心、系统性的：一个富有经验的从业人员，从对方端起咖啡杯的手势中也能判断其政见归属。哪怕在一个微不足道的细节上同情对方，也要冒着成为叛徒的危险。身处两大阵营之一，战斗就是思想。而争论的参与者则都认为冲突乃“对方固执己见、拒绝遵循自己的世界观所致”，并不对站队这一行为加以反思。总之，“意识形态之争在参与者们眼里显然是第一要着，其他事情顶多偶尔地、短时间地关心一下”。

左右之争既如此激烈，与其说是因为双方存在什么不可调和的利益冲突，毋宁说是不同信仰所致，因此，毫不奇怪，对历史的解读成为它最好的思想测试剂。朱特指出，20世纪法国社会的分裂“直接来源于对法国共同历史——特别是法国大革命的遗产——的相互冲突的解释”。这正是前边所言：越被赋予重大意义的历史事件，越可能造成社会分崩离析。大革命的地位太过崇高，不但成为价值的分水岭，也是任何一方不能放弃的道德高地；后人对它的诠释，直接关系到他们的作战方案。可以说，大革命自身就构成一项传统，后人由之将自己的行为合法化。这一传统的辐射范围如此宽广，以致整个法国“几乎没有什么公共人物思考过”，在左和右、共和与极权的对立之外，“还有没有其他的选择”。

对大革命的路径依赖，局限了法国社会的知识“想象力”，是左右之争的一个原因。其次是因为历史给人的教训太过深刻：凡欲突破这一思考格局的人，“总是不得好报”。此外，还有一个社会学方面的原因：在法国，“知识分子参与公共生活的历史受到场合的限制：只有当作家、教师和学者们似乎因义务所迫，在一场国家级大冲突中选择加入某一阵营的时候，他们才算进入公共生活”。在这种场合中，聚讼的焦点攸关

国家根本，双方固执己见，寸土不丢，也可想见；而其结果永远会是：“政治或意识形态立场第一，专业知识技能则屈居其下。”

可是，原则问题就只能是少而精的问题，我们日常所遇多数只是技术问题，这要求我们拿出切实可行的具体措施，在人道和公义立场上推动事务的实质性改善。但“站在人道和公义立场上”，并不意味着把人道和公义作为口号呼喊，也不是仅仅把自己的职责界定为伦理学和政治哲学的议论，而是要沿此方向，把现实问题细致化、具体化，充分考虑其缘起、环境、条件中的特殊性，提供可以操作的方案。在态度上，它要求争论各方都做出合理妥协，否则必将陷入阿隆警示的陷阱：“抵制、拒绝温和适度的主张以及政府的各种职能”，只是“在为不适度的东西扫清道路”。在知识上，它特别注重社会学、人类学、心理学、法学、经济学、市政管理、城市设计等“专家”型社会科学学科。因为，如同阿隆笔下的马克斯·韦伯，知识分子真正的任务是：“他时刻准备着回答那个令我们所有的票友政治家们惊慌失措的问题：‘如果你是一个内阁部长，你会怎么做？’”

与此相反，法国多数知识分子把批判看作自己的唯一使命（注意“唯一”二字），而这批判又主要是政治性的。他们热衷于把技术问题还原为根本的价值问题，甚至来不及细究事情真相，便匆忙表态，也要求别人表态；不惜牺牲自己，更不吝牺牲旁人。整个社会为强大的意识形态冲动所绑架，形成巨大黑洞，几乎耗尽所有的思想能量，也导致了一个最奇怪的矛盾：“一方面一切都被政治化，另一方面又鲜有人严肃地关心政治问题。”它使得法国付出了“最致命的”代价：“人们企图研究一劳永逸的解决方法，而不再持久关注经济、社会停滞所付出的代价，不再关心应如何给政治行为设限。”

朱特把这种立场优先的态度称作“不负责任”。自“一战”结束，法国有三种形式的不负责任。首先是政治上的：统治法国的那帮人“庸碌无

能、漫不经心”又“玩忽职守”；且这是“一种文化”，几乎所有党派的政客“都带有最褊狭的党派倾向”，不肯跳出自己小圈子的利益，为这个国家负责。其次是道德上的不负责任：一旦加入一个阵营，“你就必须抛弃，或者至少暂时抛弃道德自主权”，唯党派意见是瞻。最后一种是学术上的：20世纪前半期，法国的公共知识分子主要由文人组成，“热衷于公共论争，却往往不太知道自己在讨论什么”；50年代以后，“本可以提供各种专业知识”的社会科学家替代了文学知识分子的位置，但社会依然期待他们“就任何话题发言”，社会科学家自身也不惜故辙重蹈。

简单说来，我们可以把朱特所描述的不负责任归纳为两种表现，一是把派系利益等同于道义原则，二是贬低专业知识的地位。这两种表现也都和法国知识界召唤历史的方式有关：把政治区分混同于道德区分，将党派竞争描述为善恶决战，最终以政治原则置换道德原则，本来就是法国大革命的产儿；“一劳永逸”解决问题的思路，则是大革命的另一项遗产。

不过，朱特的思考不限于这两个具体线索。通过对加缪的表彰，他揭示出一个与大革命相关、又超出了大革命这一具体历史事件的层次：“身为作家，加缪通过具体的形象、直接的经验思考，将其所有有关人类可能性和局限性的理解与一种空间感联系起来——而他同时代的知识分子理解的人性则（或许是完全）只受时间和‘历史’的限制。”这里，“空间”和“历史”的对立，指涉出两种不同的现实感：前者力图准确把握我们所处具体时空条件的特殊性，后者则将所有时空情境都视为某一神圣主题连续剧的一个情节，其意义只能从它们在全剧的地位判断。剧情发展过程中，无疑会出现各种矛盾，要根除它们，只能通过终极性解决方案，临时性措施是没有意义的。通过这一思路，各种不负责任的立场显得道义十足。

因此，对历史解释权的过量关注，既是轻忽现实的原因，也是其结

果，还是其表现。无怪乎朱特要慨叹：“在20世纪的法国，历史和记忆达成了共谋，合力排挤对这个国家而言真实存在的两难困境——其中之一正是相互对立的历史叙述留下的沉重包袱——的持久关注。”

注重专业知识对改良社会的作用，不能被理解为贬低人文思想的价值。从朱特笔下三种“不负责任”的形式看，他把问题分为三个层次：政治、道德、知识。它们各有独立性，没有任何一个可以被轻易否定，也不能把它们化约为其中的任意一个。

朱特宣称，自己所说的“责任”，绝不等于“政治介入”。然而这不是说他在提倡政治冷漠，而是在警示我们：政治的真正改良，必须从消除“泛政治化”的社会思维习性开始，尤其不该把表白政治姿态与解决政治问题混为一谈。他引用了加缪的一段宣言，最使我们了解其真实的命意：“知识分子的责任不在于采取一个立场，而在于在不存在立场的地方拒绝采取立场。”加缪所言“立场”，尤指党派立场；其“拒绝采取立场”，意在保留独立做出道德判断的权力，也是在为专业知识腾出应用空间（不过我们也应充分理解“不存在立场的地方”这个前提）。

这同时也意味着现实主义的政治态度，包括全面评估我们的条件，勾勒出问题产生和运作的线索与机制，厘清有关因素的轻重缓急，以及提供一个可量度的阶段性目标——这个目标首先是阶段性的，并不追求一步到位地实现自己的全部主张；其次是可以量度的：这当然不是说把目标精确到小数点之后几位数字，而是说，它可以告诉我们，在目前情形下，我们做到哪一程度，就可牺牲较小，又能较明显地改善某些人遭遇的不公正处境，同时也为进一步改革奠定稳固的根基。这意味着，社会改良永无休止，永远在途中。事实上，在朱特看来，这种“未完成的、中间状态的、有局限的体制”才是自由的“主要保障”。

朱特把重点落在政治层面，主要是由20世纪法国知识界的实际状况决定的。毋庸置疑，同样的道理，对于道德和知识领域也一样适用。如

同“泛政治化”一样，把一切问题都化约为道德判断或知识判断，社会风险系数是一样的。这是因为，即使同一个人的可欲价值也不止一种，有些价值甚至相互对立，作何取舍，时费思量；而很多人也根本缺乏将道德原则具体化的本领，每当遇到特殊情境，往往不知何为合宜之举。故道德原则至上和意识形态至上，实是半斤八两。但若反过来，将包括政治和道德在内的价值取向一概弃之不顾，专业至上，也是另一种盲视，必然缺乏整体视角，只知局部利益优先，各种专业方案之间的冲突，或竟会变成另一种意义上的派系之争。其实，政治、道德、专业知识，未必相互排斥，社会的真正变革倒有赖于它们的合作。

作为一个历史学家，朱特更不是要贬低往昔的重要性。历史本身是无辜的，即使它导致社会分裂，也不是因为我们把目光投向了它，而是因为我们以错误的方式地观照了它。在我看来，把历史看作一部通往唯一结局的连续剧（无论结局是什么），便是这一错误观照方式的核心。在这道错误的光芒照射下，现实不过是驶向历史结局的一个驿站，其本身并无独特意义可言，当然也不值得给它什么特殊对待——我们只要知道终点站在哪里就好。

但我们也不能简单地将这种历史观归纳为“未来主义”的。如前所述，正是历史遗产源源不断地为左右两派的斗争供应着符号武器。事实上，这种观念给人留下的一个印象是：除了现实不重要，过去和未来都很重要。这当然使人想到：过去和未来的关系又是什么？

朱特对此未加解释。根据我的理解，在此观念中，未来是一切价值得以最终展开（因此也就是其最终实现）的空间，当然在整个历史进程中居于首要地位，此前每个阶段的意义都是由它赋予的。但另一方面，未来到底如何，谁也无法拿给人看，其秩序只能从已经呈现的事件中推导。若我们相信，历史的终极主题早已隐伏在既往之中，那么问题就变成了：我们如何去寻找它，又找到了什么？在此意义上，谁掌握了对往

昔的解释权，谁也就掌握了对未来的预告权。过去和未来的合谋，组成了一把衡量现实的尺度。这就是左右两派都会乞灵于法国大革命的原因：它已被他们各取所需，赋予了不同意义，可是他们又都号称，自己的理想全赖大革命所赐。

这个现代观念的根源，深埋于人类一些最古老的看法中。哲学家查尔斯·泰勒把犹太教、基督教和伊斯兰教都叫作“历史性”宗教，它们的“忠诚和虔敬集中在关键的历史事件上”，这些事件被认为“上帝肯定性力量的迸发”，它为信徒的生活提供了持续的支撑，同时也要求他们努力保持“这些时刻永不间断的连续性”。比较宗教学家伊利亚德在《宇宙与历史：永恒回归的神话》一书中，也揭示出诸多古老文化共享的一个主题：人类必须一次次地返回历史原点，才能刷新他们的生命力。虽然泰勒认为，近代以来的理性主义思潮已经带领我们远离了“历史性”宗教，但朱特的观察表明，这一思路不但没有消失，而且以一种极为强势的方式支配着后启蒙时代的思想走向。

那么，这是否意味着人类难以走出故道，太阳下终究没有新鲜事可言？

这句古老格言自有其睿智之处，不过，世界日异，毕竟也有目共睹。新旧并非势不两立，而是共同打造历史面相的力量。明白这一点，我们可能会对朱特多一份了解的同情。事实上，法国最终走出了20世纪的怪圈。这既解放了法国，也解放了法国的历史。如果说，此前的法国因“现代政治权力高度仰赖于关于历史的宣说”，而致使“历史成了政治”的话，现在，历史终于可以不为尧存，不为桀亡，成为它自己。无论持何种政治观点，我们都无须为了我们的目的，而扭曲、忽略、夸张、发明不同的历史，而是让那些过往的人们，无论是风光的，还是受难的，无论是伟大的，还是平庸的，都能各安其所。阿门！

不过，朱特认为，法国“得以克服其‘病症’”，主要靠的是20世纪60

年代之后的国际形势变化，带有不少运气成分。这也不能不令人思索，一个陷入类似境遇的国家，是否有机会凭借自身努力，恢复健康？如果可以，那又该怎么做？

书中似乎找不到直接的答案，但我们可以从朱特对法国知识分子的批评中窥得一二：“他们习惯用最传统的方式反思并回应身边的政治文化纷争，而不是尽力把全民的注意力引向其他方向，引向更有希望的轨道上。”这里说的“注意力”三字，似应给予特别关注。这个看来极其普通的字眼，在构建社会秩序方面的作用被大大低估了。实际上，正是由于注意力的存在，我们面对一团乱麻般的世界才不至茫无头绪。通过凸显某些事实，注意力为我们提供了理解这个世界的必要线索：有些现象变得重要起来，有些被放到次要位置，有些则根本被忽略了。然而，若从另一方面看，注意力也不免是一种局限，会自动屏蔽另一些现象。由于注意力同时具有建构和遮蔽的作用，因此，随着注意力投注的方向不同，我们对同一个世界会产生不同的镜像，进而导致我们采取不同的方式对待它。

因此，把公众的注意力从传统中解放出来，并将之导入新轨，虽然不是唯一的措施，却无疑是可行的方案，对知识分子来说，恐怕也是最为力所能及的手段之一。

当然，转移注意力也是一个大工程，一言两语说不清楚。我特别注意书中引用到阿隆的一句话：“过去我们犯的错误，不能靠现在在相反的方向上犯下新错误来弥补。”这里暗含着对一种二元对立认知结构的批判：如果我们认为，世界上除了左和右，别无他路可走，则改正旧的错误，势必以犯下新的错误为代价。但如果我们在左右对立之外，能够成功地提供一种新的认识范畴，就会导致注意力的突破。泰勒不是说嘛：“表达也能够改变实践。”新的表达范畴的出现，意味着我们可以换一种新的眼光认识这个社会，发明出新的社会实践。

左右之外的新范畴，并不一定就是“中间”。这个概念太依赖于左和右了，一旦此两端消失，它也丧失了必要性。作为左右对立的产物，它更多是一种消极概念，难以产生足够的冲击力和说服力。我所谓新范畴，确切而言是新的范畴框架。比如说，我们不再采用左右这样的区分方式，而是把对社会改造路径的态度分为“温和”与“极端”两种。这样，我们不但可以立刻觉察到被左右框架蒙蔽的许多社会面相，也会对左右之分产生新的认识：原来左派和右派中都既有温和分子，又有极端分子；温和的左派和温和的右派在基本问题上的共识，远远超过他们和各自阵营中极端分子的一致。一旦认知到这一点，这两个派系中的温和分子便可以坦然地跳脱极端分子造就的政治和道德陷阱，思想阵营得以重组，一个社会也有机会探索另一种发展可能。

这当然不是替代左右之分的唯一方案。事实上，我们理应从多种维度探索社会，既包括政治和人文视角，也包括各种社会科学专业的导向。我们的认知范畴框架越丰富，就越容易对所处社会诸领域产生切实的特殊感和具体感，为思想实验开拓更多样的空间。社会有活力，便不致为少数极端分子所绑架。这同时也会改变我们和既往的关系：不再把它看成为左派或右派提供依据的证人，而是给予我们思想灵感的源泉。换言之，我们试着换一束新的光芒去照射历史，它也会用不同方式回应我们。事实上，这并不只是注意力突破带来的结果，它本身就是其中的关键步骤。

真理和谬误比邻而居

历史学者特别留意史事发生的特定时间与环境，因表面看来“惊人相似”的事件在不同情境下，意义也截然有异，一不小心，便很容易张冠李戴。不过，人性虽然复杂，变化范围却总有一定限度，故相异的情形并不能阻止彼此的沟通。就此而言，英国思想史家以赛亚·伯林的论文集《扭曲的人性之材》值得一看。它主要讨论“乌托邦”和文化多样性两个观念在近代欧洲的流变，对当下的中国人却别具启示。

乌托邦是欧洲文化传统中一个核心主题，历来为思想史家关注。伯林指出了它所由成立的三个认识论假定：一、“对所有真正的命题来说，只能有一个正确的答案，其他所有答案都是错的。”二、“找出这些正确答案的方法一定存在。”三、“所有正确的答案必定是毫无例外地彼此相容。”这些假设又和一种“静止”的人性论有关，它意味着：“人性在本质上是完全一样的，无论何时何地；并且遵循不受人控制的永恒法则。”伯林认为，这个看法忽视了人“作为一个主体”，具有创造自己的生活方式和价值的能力。自然和传统当然都可以对人施加“限制”，但人“面对矛盾对立、互不相容的目标”，仍有一种“自由选择的能力”。

伯林指出，从文艺复兴时代开始，一种对人性的新看法出现了。人们发现，不同社会，“无论是生活观念和行为方式，还是规则和原则，都有着不可调和的差异性。”18世纪之后，赫尔德等人进一步发展了这一趋向。与乌托邦所设想的人性最终的同一性不同，他们感兴趣的是不同民族文化的独特性、差异性和不可通约性——这就是“文化多元论”。他们承认，不同的生活观和价值观，不可能被圆融地整合到一个巨大的和谐结构中。这个世界是由许多在本质上相互矛盾、别具“个性”的文化构成的共同体。我们必须“进入”另一种文化中，才能“理解”他们的希望和恐惧。

这种新观念在欧洲思想史上带来了大突破。伯林以德国浪漫主义的“个性”概念为例，分析了它的影响：浪漫主义者认为，生活的目的和

理想不是客观的存在，只待我们去“发现”；相反，它是被每个人自己“发明”的。因此，“每一个独立的单元、每个个体、每个群体、每种文化、每个民族，以及每个教派，无论它们有的是怎样一种‘个性’，现在它们都在追求自己独立的目标”。个人主义、民族主义的兴起也都可以视为这种观念的产物。

既然人生的“理想”和“意义”不过是一种个人的发明，故其是“对”是“错”，“已经不再被认为是重要的”，重要的只是如何将它变成现实：“每一个发明家都会致力于将其发明付诸实行，每一个空想家都要按照自己的想象来改造世界，每一个民族都要实现她自己的目标，每一种文化都要实现她自己的价值”，其结果就是——“一切人反对一切人的战争”，“欧洲的统一”结束了。更重要的是，在浪漫主义的极端观念中，普通人成为“权威创造者”手中“随心所欲锻造”的“人性材料”，这最终会使每一个人“自由选择的能力”随之终结。在这里，浪漫主义和法西斯主义只剩下“一步”的距离。但问题在于：“这一令人恐怖的结论，跟浪漫主义的美德一样，导出于同样的一些预设。”

观察一种观念怎样走向自己的对立面，大概是最能引发思想史研究者兴趣的课题之一。不过也正是这种思想基因“变异”的例子告诉我们，仅仅从概念到概念，是不能准确把握一种思想的历史地位的。实际上，愈是抽象的观念，在实践中的作用愈可能“自相矛盾”。某种思想的后果，必须放在特定语境下才能看出；语境不同，同一观念的影响或许大相径庭。故我们对“主义”之类，实不可看得太死，太僵化，以为真理只在此家，别处都是谬误——相反，“真理”和“谬误”常常比邻而居，多走一步，就互换了身份，很难让人“从一而终”。伯林讲述的这段故事表明，固执一个不变的“普世人性”，可能压制多元文化的个性；但一味否定人性的共同与相通，亦会消泯了人的选择自由。如何在剧烈变动的社会条件下，恰到好处地把握其间的分寸，实在是对一个社会的细心、耐心 and 智慧的考量。在“普世人性”和“多元文化”之间，今日不少国人似已

陷入非此即彼的困境，择一而取，从一而终，正该从欧洲这段思想史上汲取一点教训。

思想对手怎样成为孪生兄弟

一个坚定的有神论者和一个坚定的无神论者辩论，你来我往，各不相让，从早晨开始，直到夜幕降临，才见出分晓，各自退下：无神论者跑到神庙大哭一场，请求神灵原谅自己的无知狂妄，此后一定痛改前非，虔敬侍神；有神论者回到家中，把神像统统敲毁，庆幸从此获得新生，不再为虚幻的教条拘束。这是我过去读过的一个故事，很显然属于庄子所谓“寓言”之列，聪明人编出来讽喻“真理”之脆弱，人心之无恒，改宗何其易也！

不过故事隐含的道理不止一层，它也启发我们注意历史辩证的一面：自以为势不两立的敌手，却往往彼此型塑。王汎森教授早年写《章太炎的思想》，即注意到章氏“暗中与康有为搏斗而又处处陷入康氏的牢结”的困境：康有为在名著《新学伪经考》中大力批判刘歆伪造儒家经典，章太炎则自称刘氏的“私淑弟子”，又拥刘歆以与孔子抗衡。“表面上看他是在和康有为争锋，其实他的思维方法与康氏是一样的”。敌人的敌人就是朋友，你要打击谁，我就来捧他——此类例子在思想史上比比皆是，然不论当事人自己，还是后来的史家，却往往忽略了其结果：论者从此陷入对手的思维逻辑，实际等于作茧自缚。

美国文化史家雅克·巴赞的《从黎明到衰颓》一书，提供了西洋史上一个同类故事。1517年，路德推开宗教改革的大门，批判天主教会腐化堕落，垄断诠释《圣经》的权力；在他看来，与上帝的交通全不用教会和教士这类媒介，“人人都是神甫”，可以通过阅读和思考《圣经》，据其字面意思，直接感受真理。由于切中时代脉搏，路德新教迅速风靡。经过30多年的战斗，罗马教廷终于决定召集特伦多会议，邀请新教参加，共同商量教义，却被断然拒绝。虽然如此，路德的身影却时刻在会上晃动——会议对教会做了诸多改革，主要目标即在“纠正新教错误”，但它的“结果却把天主教信仰绑死在西元1500年，甚至更早之前的思想位置”。

巴赞指出，天主教会传统“一向极富弹性”，只要把握住核心信仰，其他皆可因时因地制宜，“不必受《圣经》牵制”。且“《圣经》不在一般人手中，只有神职人员识字”，他们思想活跃，带动了“西方心灵的前进脚步”。经过特伦多会议，思想的流动反而“被阻绝起来”。为了表明天主教也尊重《圣经》，会议采取了“按照字面解读经文的立场”。“这个举措纯属被动反应，全受新教对头左右而不自知。我们甚至可以说，伽利略的天文说之所以遭天主教会定罪，都是那些满脑子《圣经》狂热的革命分子辗转造成。”此前的思想管制主要针对宗教和道德，如今却扩大到“科学”领域，拉开了“科学”与“宗教”的战争。这“势不两立的二分法，只能为宗教制造出源源不绝的不信者（因为二分法强迫非此即彼的二选一），等于剥夺了许多人接受相信的机会”。

天主教会与新教竞争的结果，并没有像那个故事里的有神论者和无神论者一样，位置倒易，而是强化了彼此固有的立场，但在相互模仿和塑造这一点上，并无二致。巴赞提供的这个例子向我们具体展示了一对思想的手怎样变成孪生子的过程：首先，一旦选定一个敌人，有针对性地对其做出回应，就意味着接受了对方的话题，从而堵住了其他各种可能的思路，限制了自己的思想境域。其次，假如要有意识地与对方做出区分，势必会分外凸显自己那被认为与对手“相异”的一面，甚至会刻意回避、遮掩与敌人“共同”的成分。问题是，所谓“相异点”未必就是准确的认知，有时甚至根本就出自论敌的“污蔑”，这样，反抗敌人的过程，常常就是一个人不自觉地走上被对方塑造的过程。最糟糕的是，思想论战变为人身攻击，以朋友和敌人划分讨论阵营，终致大家的人格一齐垮掉。

我们在历史上看到的，往往是不同派别彼此攻错，推动了社会更加开放、思想愈发深入；但也应注意到，并非所有论战皆可起到同样效果——巴赞讲的这个故事，就是思想经由论争而进一步封闭化、肤浅化的例证。众声喧哗，未必就是思想丰富、心灵自由的表现，它也可能是思

想贫乏、心灵狭隘的结果。自许为致力社会进步的人，自然会因各种因缘，自觉或不自觉地卷入各种论争，但关键全在于我们的发言是紧盯着对手，还是对手的思想。前者乃是门户之见，后者才是真的百家争鸣。前者与人贴身肉搏，破口詈骂；后者立定脚跟，有自己的姿态，不会听凭对方界定自己，更不会选一个下等“对手”，和他一起抓头发，扯耳朵，使绊子，弄得不成体统。据说今日中国有这“派”那“派”之分，那么，他们到底是彼此型塑共同堕落，还是相互切磋更上层楼，鉴往知来，有心人能不审慎！

互为镜像的对手

大家都以为何伟亚是个汉学家。几年前，他来四川大学讲学，一开口，大家都笑了：这个“汉学家”不会说汉语！其实他汉语不好，并不是什么秘密。唯他也未必以“汉学家”自居：他虽以中国为研究对象，但更感兴趣的是西人在中国的作为，如《英国的课业：19世纪中国的帝国主义教程》，讨论的就是19世纪英人如何通过各种显性和隐形的（广义）“暴力”手段“教化”中国的过程。

何伟亚把英国对华战略放在其对全球权势格局的思索中加以解读。简单地说，就是要在两个意图间寻找平衡：既“试图让清政府更加合作更加顺从”，也“希望清王朝能够变得更为强大，使自己有足够的能力维护其领土主权”。直到第二次鸦片战争时期，英人的意图仍是“改变中国人对世界以及中国在世界中地位的观念”。在战后的外交磋商中，他们一方面表明自己“并无‘恶意’”，以缓和双方关系；另一方面尽力展示自身“良好的品行”，以“减少”清朝对外人的“偏见”。

一般认为，帝国主义者在利益驱使下，“从头到脚每一个毛孔都滴着血和肮脏的东西”；何伟亚这里所云不免令人疑窦丛生：希望中国“更加强大”，这群侵略者岂非太过纯良？不过，若由此讶异而进入对不同文化认知体系的探讨，或可深化我们对双方行为方式的理解：对英国人来说，自由贸易是一项神圣权利，不可侵犯；国与国的平等关系也是不证自明的外交前提。清政府面对通商与建立外交关系的请求，却推三阻四，令英人颜面受损，必须通过一场“神圣的报复”加以恢复。但对中国人来说，是否答应做生意，权在我手，岂能使强？一群人不顾数万里风波险恶，骑着炮弹而来，还自称满怀善意，谁能信服？显然，不同的文化预设和特定的历史经验造成双方在认知上的巨大差异，至少是酿成悲剧的原因之一。

但这也不是说两种文化没有相类之处。此书英文原题是*English Lessons*——“lesson”一词在这里语义双关，既有“课程”之意，又有“教

训”之意。何伟亚说，这个灵感来自他看到的一张照片：1900年秋，列强在北京处斩几位义和团民，而旁边的一堵墙上贴了一张汉语告示，乃是附近一家英语学校的广告。在何伟亚看来，这张照片简洁地提示了帝国主义“教程”的两个层次：既是武力的较量，也是文化的传播——后者正是我在前文使用“教化”一词的原因。显然，自居文明人并非儒家专利，也是大英帝国在“赚钱”之外的重要战略目标。不同的只是，儒家并不主张“好为人师”，英人却视传教为天职。

相似的不仅于此。西人长期流传着中国人好“面子”（face）的传言，在他们看来，这实是一种心智缺陷——由于不能区分权力的“影子”和“实质”，清政府官员“对未知事物有某种无端的恐惧”；然而他们又并“不是去积极地应对”，“而是建造起一堵傲慢自大和顽固无知的高墙”（这个喻相显然来自“长城”）。正是这一认知，决定了西人的对华态度。不过，如果我们把“面子”与对它的“过度应用”区分开来，就会发现，西人也并不缺乏“面子”意识。此书专节讨论了“新兴资产阶级男性身体”观在建构英国政治“主权”中的作用——这令他们对在中国皇帝面前叩头的要求感到分外屈辱。同样，欧人在战后各种“羞辱”中国的行为，也是维持其帝国“构建和再生产”的一环。我想，如果说这里存在着另一种“面子”观，恐怕不会太离谱。

总之，此书提供的不少史实，有助于我们打破诸多关于19世纪西方和中国相遇过程的刻板印象：原来，这交手的两方，在面目各异中，也不乏可以互为对方镜像之处。战争的起源，不仅由于各种文化观念的相左，有时竟也源于人性中一些基本因素的类似。那么，如此说来，人生岂非过于悲观？不过且慢，上述结论尚需略做修改：战争的源起，固然在很多时候是由于人性中一些基本类似的因素却通过各种相异的文化棱镜折射出来，因而不免彼此误解，以为非打仗不能解决问题；但若我们能透过文化之异，看到人性之同，虽然并不一定从此便相安无事，至少也可以减少一些误会，多一点沟通，而沟通是和平的前奏。

走出“未来”

《二十世纪的教训》收录了英国思想家卡尔·波普尔在20世纪八九十年代的几篇访谈录和演讲稿。其时，东欧、苏联的社会主义制度纷纷解体，稳定了近半个世纪的国际政坛风雷变幻，波涛汹涌。早在1945年，波普尔就写出了《开放社会及其敌人》这样一部激烈批判极权主义的著作，此刻，坐在人生的暮色中，目睹眼前的一切，他会想些什么？

波普尔以自由主义思想家闻名于世，但他并不从来便是一个自由主义者。17岁，他就参加了共产党的活动。几个月后，又与他们渐行渐远。根据波普尔的回忆，这首先还不是出于思想方面的原因，而来自实际的交往经验：他的那些左派朋友变得太快，“只要莫斯科来一通电报，他们的态度就可以有180度的转变，前一天才说过的话，到第二天可以整个倒过来，对人的态度也是这样”。在他参加的一次示威活动中，六个年轻的群众被警方枪杀，这促使他直接放弃了共产主义——不是因为畏惧，而是良心的自责，因为他发现，是那些领袖故意把情势说得很坏，才促使群众情绪激奋，涌上街头，“这是革命、大革命必备的要素之一”，却使波普尔因此陷入歉疚。他认为，一个人可以牺牲自己的一切，但即使是“政党领袖也没有权力叫别人牺牲，叫别人冒生命危险”（历史学家托尼·朱特在他临终前的对话录《思虑20世纪》里，也回忆了他那位社会主义者父亲讲到英国共产党人的类似德性）。

这种反思促使波普尔从一个激进立场中退出来，他后来在《开放社会及其敌人》里对“全盘性”解决问题的思维方式的批判和对“零敲碎打式”解决方案的提倡，显然都和这段短暂而令他刻骨铭心的经历分不开。这同时也促成了他对“历史决定论”的批判。波普尔所谓的“历史决定论”是这样一种主张：这些论证“认为历史是一条有源头的河流，他们可以弄清楚它会流到哪里去，也认为他们有足够的智慧可以预测未来”。问题是，我们怎样才知道历史的流向呢？这就不得不引出“历史规律”这个概念。只有掌握了历史发展的必然规律，这一切才成为可能。但历史规律是否存在，又如何为我们所知？至少目前仍是众说纷纭。不

过，波普尔最感兴趣的却不是知识的辩论，他反对历史决定论，首先是因它“在道德上不正确”。

预测未来，会在道德上承担什么风险？这就要再次回到波普尔的那段经历了。对一个自以为认清了历史前进道路的人来说，那不可逃避的未来才是最重要的，任何反抗皆属无谓——假如这个未来是一个完美的世界，那我们不但必须顺应，还理应向往；对它的反抗不但无谓，而且无耻。在这个美丽而必然的未来面前，不管是历史，还是现实，都要被超越，被批判，因此势必也要被放弃。为了未来而牺牲眼前的所有，包括生命在内，都是值得的，它好比一笔投资，用眼前的蝇头支出换来巨大回报。

这个观念的影响是世界性的，而现代中国人对此尤为熟悉。早在20世纪初，梁启超就介绍过美国人颌德的“未来主义”：“进化之义，在造出未来。其过去及现在，不过一过渡之方便法门耳。”因此，“死亡”成为一件无上光荣之事：“物之所以有生，其目的必非在自身也，不过为达彼大目的（即未来之全体）之过渡而已。其所以有死，亦即为达此大目的之一要具也。故死也者，进化之大原也。”不过，20年后，梁启超在批评苏俄要人民“为将来永远幸福”而牺牲“一时”的做法时，已经意识到这不合“天理人情”：实际上，“将来永远幸福这句话，根本上已不能成立”。

然而，这个提醒并没有引起足够的反响，中国人继续把一切都押在“将来的永远幸福”上，义无反顾地走向了一条“未来主义”之路。在那个“大目的”的吸引下，不但悠久的历史成为沉重负担，被弃之道旁，眼前的任何幸福，也都显得微不足道。于是，直到今天，还常有人习惯性地理直气壮地要求我们，为了“将来”的各式各样好东西，暂时牺牲一下自己的健康、房子、新鲜空气、宁静生活……

是的，是的，为了一个新世界，我们确实必须暂时牺牲一点什么。

可是，如果这“暂时”拖得太久，牺牲太多，以致刚刚上路，就已一无所有，那个新世界对我们还有什么意义呢？

好在历经折腾之后，今天已有不少中国人逐渐走出这种不由分说的“未来”幻象，回到更加现实的土壤上。我们知道，未来并不是一个确定的答案，它取决于我们如何“放眼现在”，如何“向过去学习”，以更为审慎的态度“试着改善眼下的局势”，而不是盲目乐观地歌颂未来。正如伏尔泰的小说《憨第德》的主人公对一位极度乐观主义的哲学家所说：“你的话很棒，但我们还是必须栽培自家的花园。”我们是该从那些“很棒”的话里走出，埋首栽培自己花园的时候了。就此而言，重温波普尔这本著作，对我们也许已经太晚，但显然还未过时。

人权如何可能

“人权”是当代中国争议最大的问题之一。是否存在一种普世人权？如果存在的话，它是否因过分抽象而无法落实，以致毫无意义？人权的首要内涵是什么？人们对这些问题一直有不同答案。厘清这些争论，是一个复杂艰巨的任务。但将人权概念的发生还原到实际历史语境中，无疑是关键一步。在这方面，美国史家林·亨特的《人权的发明：一部历史》是近年出版的一部重要著作。

林·亨特是“新文化史”的领军人物，身处当代世界最著名的史家之列。她主要从事法国大革命时期的研究——这个主题一向处在史学研究的中心地段；而人们一般认为，新文化史家更愿意注重那些日常的和边缘的历史。显然，这两种取向看起来并不相同。不过，林·亨特对宏大历史主题的探讨并不囿于传统路径，而是一面打破人类各种既定的认知范畴的藩篱，一面深入伟大历史时期普通男女的日常生活，在看似山穷水复之处，开辟了柳暗花明的新村。

按照常规思路，“人权的发明”这个题目属于思想史领域，学者通常会通过对史上最具影响的一些思想文献的分析，追溯这一概念的产生、演变、深化、传播乃至变形的过程；最多再辅之以若干政治事件，以探讨人们如何通过发表宣言、组织团体、示威游行、议会斗争等手段，一步步把人权从理想变为现实。林·亨特的著作当然也包括这些，但她毕竟是高手，思路与众不同。她指出：人权的发明“既取决于理性又同样取决于情感”。其理性一面可以通过思想史的分析解决，其情感一面则是单纯的思想史研究无能为力的。再说了，“情感”模糊多变，崇尚“实证”的历史学又如何把握它？

林·亨特是从“同情心”切入的。她强调，人权得以实现的一个前提是人们具有“移情”能力：相信那些被压迫、被凌辱的人拥有同自己一样的灵魂与血肉之躯，对他们的痛苦感同身受。“如果没有这个认识过程，‘平等’就不会有深刻的意义，尤其不会有政治的后果。”不过，我们

又该怎样捕捉一个时代“同情心”的走向？林·亨特进一步细化了问题。此书特别值得推荐的是第一章和第二章。第一章讨论书信体小说在18世纪欧洲的流行怎样创造一种“平等”的想象；第二章讨论人们怎样从观赏酷刑到无法忍受进而废止酷刑，其中特别关注了这一时期音乐、住宅、肖像等方面的变革所体现出的“独立的个人”观念如何导向了一个司法结果：疼痛和身体“只属于个人，而不属于社会”，因此，个人不能为“社会的利益”（如杀鸡儆猴的威慑作用）做出牺牲，包括犯人。

这样，读小说、听音乐这样一些看似完全琐屑的日常活动就和人权的实现这样一桩宏伟事业连在了一起。对这些段落的细心研习，无疑有助于训练读者的创造性思维能力。不过，在今天的中国，林·亨特这本书的意义绝不仅是学术上的。她的讨论意味着，人权绝非一个抽象的政治概念。它不是漂浮在意识形态天空里的缥缈云朵，而建立在我们最普通的日常生活和情感之上。只有返回人之为人的一些基本属性，比如同情心和个人的尊严感，人权才能落到现实土壤中，慢慢生根、发芽、结出丰美果实。因此，与其在概念的圈套里打转转，欲毕其功于一役，不如在耳目所及的日常生活范围内，启发人们一点一滴的慈悲之念。

事实上，同情心是中国文化传统中最丰厚的资源之一，打开儒家经典，可谓俯拾即是；但近年来，在浅近的实利主义风气笼罩下，却迅速沦为稀缺资源。另一方面，一些学者拾得教科书上的几条公式，以为推动民主和法治，只要盯住“制度”二字，即可奏效；谁要从道德和情感入手，肯定是迂腐不堪，于事无补，甚至是“人治”观念的残余。这两种环境显然都不利于同情心的成长。当然，我绝不是说制度的建设不重要——恰恰相反，人权观念必须制度化，才能产生实际力量；但问题是，人权得以发生的土壤中，难道仅有“制度”这一项营养吗？且“制度”是否不依赖于其他的一些要素，而可自生自长？对此，林·亨特的著作提供了一个“出人意料”的答案，不管我们是否同意，都必须认真对待它。

地方的，也是中国的

《胡适口述自传》是部名著，使其出名的与其说是“胡说”，不如说是“唐（德刚）注”，借题发挥，不拘一格，很有点“笔记”味道。比如，胡书开篇先讲家乡，唐注便是一大套：

胡先生毕竟是科举时代出生的……所以他头脑里仍然装满了“科举时代”的许多旧观念。在那个“太后垂帘”的宗法社会里，由于“籍贯”对一个士子的“出身”有极重要的影响，所以“读书人”一碰头便要叙乡里、攀宗亲、谈祖籍，尽管有些“祖籍”，他们连做梦也没有去过。这是我国几千年来安土重迁的农业社会，向工业社会发展途中的一种社会心理上的后遗症。这个传统在一个流动性极大的工业化和现代化的社会里，是很难保留下去的。

胡适那一辈新派读书人身上确实都有不少“农业社会”的观念，而重要的是，这些观念又正是他们有意要颠覆的。早在清末，“废省界”以至“废县界”的意见就在趋新之士中流行起来。按胡适自己的说法，他所在的“中国公学”之得名，就是因为此校系由“各省公共决议的，无所谓省界”。这一取向成为彼时不少读书人的自觉意识。胡适的好友任鸿隽就曾说：“吾中国人自命为中国人足矣，于此中复自画为某省某县人，有何意义？”

清末的“废省界”观念受到民族主义思想的深切影响，其基本思路是，“某省某县”这种分散性的地方小认同，不利于“中国”大认同的形成，因此，为了“合群”以凝聚“国民”力量，就必须废弃各种地方意识。无独有偶，钱穆与冯友兰也曾发生过一次争论。钱穆提出：“吾侪今日当勉做一中国人。”冯友兰则说：“今日当做一世界人，何拘拘于中国人为？”钱穆反驳道：“欲为世界人，仍当先做一中国人，否则成为日本人、美国人均可。奈今日恨尚无一无国籍之世界人，君奈之何？”

冯友兰与任鸿隽的论述重点不同，但思路如出一辙，都有以“大认同”取代或者涵盖“小认同”的倾向。自然，在有些情形下，地方、族群

这一类“小认同”确可对国家、世界的“大认同”产生阻碍力量，但更多时候，二者关系是极为复杂的。20世纪初，就在不少人高喊“废省界”的同时，“地方自治”的思想也在盛行。这种思想认为，国家由地方组成，要爱国，必当自爱乡始。其时上海一位热衷地方文化研究的人士就指出：“国者，乡之积也”，以乡土知识教人，正可“动其爱乡之心，引而致于爱国也”。1903年南洋公学一位学生也说，故乡乃是祖国之母，“爱祖国而不爱故乡，与爱人子不爱人母何异？”这样，地方认同不但无阻于国家的大认同，且正是国家意识得以成立的一个前提。

其实，这种看法在中国文化中并不稀奇。钱穆先生曾说，中国士人“心情所寄，不在乡土，而在中国，在天下”，其杰出者“决不为一乡一里之士”。但这又绝不在形迹。对于儒者，由一身至于一家、一国，以至天下，或由天下退至一身，皆是一以贯之。实际上，常有人终其一生，足迹不出乡里，而关怀所向，仍不失为国土、天下士者，正因在一隅之中也可窥见整个国家以至天下之故也。相反，离开乡里这一层次，国家、世界也全都成为虚悬之物，空空洞洞，难以把捉。毕竟，每个人生下来首先面对的，都只是他周边那个和别处不同而更为具体的“小地方”，只有从这个小地方出发，大世界才会一步步展开。

另一方面，中国传统的认同层次原本极为多元，各自相异的认同维度完全可以共存。但20世纪中国走向“工业社会”的过程中，更多地注意了这些认同相互排斥的一面，使得我们的认同感呈现一种简化趋势。问题是，正如生物的多样性一样，文化和认同的多样性也为人们应对各种危机提供了更广阔的启发。然而，随着地方、族群这样一些“原生性”认同被一个更为“标准”的中国认同所覆盖，甚至被当作导致“分裂”的元素加以拒斥，“中国”概念本身的丰富性亦在逐步流失，这对于我们因应未来各种变局的能力会产生什么样的影响，也值得深思，至少，今日看来，当年唐先生意气风发地宣判乡土观念在“工业化和现代化社会”里的死亡，考虑得太过简单了些。

“不发展”的权利

不久前遇到一位贫困地区的干部，抱怨当地山民“不开化”——他们家徒四壁，却不爱劳动，也不出去打工，每日只是坐在山头的破草屋旁边喝酒、晒太阳。政府最初发给他们一些扶贫补助金，转眼都被拿去买了酒喝；后来改变方式，在山下给他们盖了房子，每人分了一块田，但没过一个月，山民又纷纷跑回山上，仍是每日坐在破草屋旁喝酒、晒太阳。说起此事，这位干部直呼这些山民为“扶不起的阿斗”，而又无可奈何，唯有摇头而已。

我绝不怀疑政府扶贫的真诚和力度，然而，被帮扶的对象毫不为所动，确是匪夷所思。不过，换一个角度看，这种“公仆”代“主人”谋发展的思维亦不无越位的嫌疑。毕竟，一个人选择过什么样的生活，最有决定权的还是当事人自己。在不违法、不干扰他人生活的情况下，旁人只能提出建议，绝没有越俎代庖的权利。

当然，我猜当地官员对这套说辞恐怕并不服气，因为他们这样做意在促进当地的发展，而所谓“发展”也者，又有一套标准化模式，其长远目标大约是学习上海、香港乃至纽约、东京等大都会，最切近的表现则是每年上报的GDP数据。而这其实也不仅是当地领导独有的想法，目前整个中国社会都生活在这种“发展”氛围中。但很少有人进一步思考的是，发展的目的究竟何在？

记得20多年前曾听过一个放羊小孩的故事。记者在西北地区遇到一位牧童，问他长大了想做什么。小孩回答：结婚。结了婚干啥？生小孩。生了小孩做啥？放羊！当时的中国刚刚开始发展，很少人预想到20年后是一幅什么样的景观。这个周而复始的放羊故事被许多媒体转载，主流舆论猛批中国人不思进取，提的问题很尖锐：如果放羊的目的还是为了放羊，这样的人生有何意义？

今天重新回味一下这个似乎已经有了定论的故事，我想，故事的版本可能会换一个样子：挣钱是为了买房子，买房子是为了结婚，结婚之

后要生孩子；孩子长大了，又要挣钱、买房、生更多的孩子——这其实正是身处“发展”之中的多数人的生活实况。对人们来说，这样的生活或不能说有多么愉悦，但至少代表了一种“正确”的目标。然而，这和那位牧羊儿童的理想又有什么本质的差别？20年过去，我们在人生理想方面，真的“发展”了吗？

说穿了，幸福系于个人体验，而感受这个东西又原本各自不同。如果让当事人说，年复一年的牧羊和每天坐在破房子里喝酒，很可能要比在大都会里终日奔波、辛苦谋生更加幸福。但在“主流”舆论看来，这种安于现状的态度误把贫困当作幸福，正是其有待开化之处。不过此处的关键是，当事关生活目标的选择时，当事人的看法应放在何种地位？对此，不同学科的立场似也不尽一致。对以追求“客观规律”为目标的“科学”来说，一旦掌握了“标准答案”，当事者的主观感受原可忽略不计。但历史学和人类学这类学科则要求应尽可能按照研究对象自身的立场和逻辑解释其行为，当事人的想法是首先要考虑的。

这两种思路也许并无高下之分，或者更应互补。不过，目前中国对政策施加影响的似以社会科学家为主，从事历史学和人类学的学者较少。从“急需”或至少是“补充”的角度看，官员若经过一点历史学和人类学的训练，在制定政策时，对治下的民众多一点“了解之同情”，而不是不假思索地按照“标准答案”行事，效果恐怕要好得多。

事实上，民众对生活方式的选择，也不完全是主观的。《礼记·王制》曾提出“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”的原则。宋儒陈澧解释说，这是因为各地气候与地理状况不同，“民生异俗，理有固然。其情性之缓急，亦气之所禀殊也。饮食、器械、衣服之有异，圣王亦岂必强之使同哉？”这个道理极为关键。一个地方的人，生活方式是与其所处的环境（包括自然环境和文化环境）相匹配的，虽然当事人未必说得出口什么道理，但其最基本的幸福感就建立其上。若要“强之使同”，或可能

使其难以继续生存下去。

如果我们承认，发展的目标是为了使人民的幸福感更为充沛，那么，“不发展”作为一种人生方式，应该也是一种发展的形式，代表了一种不可剥夺的权利吧？

薄幸和博爱如何可能共存

早知罗素浪漫多情，读过瑞·蒙克的《罗素传：孤独的精神》，才晓得他是风流成性。这本700多页的厚书，大半篇幅写他的感情遭遇，远超其哲学思想。事实上，此书只写到罗素人生的半程，而爱人的名单已多到一目无法了然。不过，对读者来说，这该无多少损失，毕竟没几个人搞得懂“数理逻辑”，而爱情则是雅俗共赏。

依我迂腐之见，在已出场的至少八位情人中，罗素最对不住两位：他的第一任太太艾丽丝和美国小女生海伦·达德利。

罗素17岁爱上艾丽丝，经过与家人激烈抗争，五年之后，与之结为连理。但是，又过五年，罗素爱上了同事怀特海的妻子伊芙琳。他认为怀特海完全没有理解伊芙琳，后者生活在“绝对孤独”中。这激发了他狂热的爱怜，同时也促成他整个人生观的巨变：从一个“帝国主义者”变成“和平主义者”，开始“思考如何让爱情弥合鸿沟”，武力为何“邪恶”不堪。毫无疑问，罗素通过个人情爱的小溪，游进了普世之爱的大海。但这个爱着全人类的人，却偏偏忘记有一个人最需他的关爱：他对艾丽丝由冷漠到反感，更背着她偷情不断，却全然不觉自己薄情寡义。

海伦是罗素42岁访问美国时遇到的女孩，认识不久，就同床共枕。罗素激动地邀请女生一个多月后就来伦敦，并且答应与她结婚。但仅仅过了20几天，回到英国的罗素再次和他的老情人奥托琳打得火热，从此拒绝再见如约而至的海伦。后者每天去敲罗素家门，渴望见上一面，罗素屏息静坐，充耳不闻，有时甚至和奥托琳颠鸾倒凤，作乐不休。其凉薄刺骨，寒过冰霜。可也就在这一时期，罗素不顾举国若狂的民族主义激情，坚决反对英国参加“一战”，即使面对辱骂与恐吓，也从未退缩。

这两个罗素，一个薄幸，一个博爱，看到前一个，我们会以为后一个是伪君子：曾经挚爱，转瞬寇仇，你如何相信他爱着全人类？然而，罗素的举止并无作伪，两个对立面的确并存其身。哪怕笃信某一价值，一个人仍会做出许多违背此一价值之举。此类情形，并不鲜见：因相信

普遍人权而领导美国独立的华盛顿是个奴隶主，“只手打孔家店”的吴虞则满脑子特权观念。人们通常设想的那种高度统一的人性，现实中很少看到。罗素这样一位伟大的逻辑学家也无法逃脱充满矛盾的人性常态，我们本该见怪不怪。

不过，人性自甘矛盾，只是问题一面，有时则是因为人未曾察觉到此中矛盾，或隐约意识到而不愿深究，自己找个借口，遂把注意力转向远方。一般情形下，人们很少用自己钟爱的价值回视自我，因而留下大量道德盲区。这不是说他对那价值爱得不深，而可能恰好相反：他因太过热爱某项价值，完全投入其中，因而忘掉自我，又如何“三省吾身”？

更重要的原因来自人的认知习惯。我们对生活的接触，既是直接的，也是间接的。直接的经验鲜艳活泼，却无法自我定位，必须交由一套语汇、范畴和观念来诠释。这种习惯造成人们往往下意识地把生活分作不同领域，采用不同的处理原则。很多时候，这样做确实既高效又实用；但它也常使我们忘掉生活本身乃是一个整体，在某些方面适用的价值，有时（此二字要紧）在其他方面也同样适用。在这种情形下，我们往往会忽视，自身的言行已经违反了自己信奉的原则。道德盲区的存在，好比阳光灿烂的大宅中一间被人遗忘的小屋，必须打开房门，放入阳光，其内部情形暴露无遗，才有改进契机。此一过程可能相当痛苦和艰难，但却无法绕过。

这一点解释了一种历史现象：为什么那些为人类所珍视的原则，往往需经数十年乃至成百上千年，才会缓慢地从一个领域推向另一个领域。此外，它也提示我们两点：首先，不要因一个人言行存在矛盾，就将其打入伪善一群，更不必因此否定价值本身的意义；其次，假如不去自我审视，努力打扫自己认知中的道德盲区，就没有什么价值会自动现身——无论我们多么热爱它们。

受苦人的强权

小说《拾翠羽》中的男主角因为缺乏足够的道德想象力，无力体会与自身经验不同的另一种痛苦，而导致悲剧发生（参见《仙女是用来奖励老实人的吗》，已收入本书）。他的无知是双重的，不仅对他人，也对他自己。他从未走出自幼习得的观念，以为自己所见便是整个世界，当然不能明智判断自身处境，更谈不上体会别人的处境；他也认为，世界一向如此，地老天荒，除了接受，别无可能。可是，这个故事告诉我们，一个人在世界上的位置，并非不变：这个偷抱了仙子衣服、强迫人家嫁给自己的庄稼人，属于不折不扣的底层民众、弱势群体，但在这事件中，他是暴行的直接来源。

我们当然不能据此断言他就是个坏人；按照某一标准，他甚至可说是善良的，而这也正是他对自己的期许。故问题显然不出在他个人品行方面，而是出在道德标准上：什么才是“善”？当然，要回答这个问题，前提是我们相信有“善”的存在，而有些人是不承认这一点的。在他们看来，道德不过是“统治阶级”蛊惑劳苦大众的鸦片。与他们的看法不同，我认为，有关“善”和“恶”的概念本身就包含了一些重要且具普遍性的道德质素，即使它们也得到了“统治阶级”的宣扬，亦不能构成它们被否弃的理由。相反，正是这些概念提示出的道德立场，才为我们反对各种形式的压迫提供了基础。因此，我们应该通过扩充道德想象和推理能力，揭示那些因无知而被掩埋于伦理教条下的痛苦面相，以切实维护并推进这些道德概念施行的疆域。

在理论上，任何一次犯罪都有一个具体的施行人。但此人是否就应为此罪行负主要责任？答案不是一定的：有些是，有些不是。在后一种情况下，重要的不是仅仅惩罚罪犯，而是反省导致此一现象的机制，推动其变革。在此故事中，除了观念原因外，我们也必须关注强权的性质和来源。

一个受苦人，成为施暴者。这一事例表明，人在社会权力网中的地

位要随着情境的不同而改变。相对于统治阶层，穷苦民众当然是受压迫者；但民众中原也有各种不同角色，很多人不乏在他人面前扮演一下“压迫者”的机会，如丈夫之于妻子、父母之于儿女等。此时我们不能简单地把他们看作受苦人中的一员，也应注意他们同时也是权力的承载者和施行者；他们有充分条件，把自身所受迫害转移到别人身上。但我们却往往倾向于根据一些显见指标（特别是经济指标），对人的社会地位加以固化理解，因而，穷苦人永远是受害者，他们对更弱小者的欺压，被有意无意忽略了。而那些自认属于受压迫阶级的人们也更容易接受这一思维，因为它使人逃脱了良心自责。

这种认知误区的一个结论，是依据所谓社会阶级或阶层，把道德区分为不同种类：某些原则既被统治者垂青，则劳苦大众一旦遵守，必会自陷牢笼。在此，道德似乎与“人”这一普遍性概念无关，而只是依附于某一特殊社会地位的说辞。另一个结论是，受苦阶层具有道德的豁免权，对待他们的唯一正确态度唯有同情：一个一无所有、吃不饱、穿不暖、连老婆都娶不上的人，你还要求他尊重妇女，岂不是过于苛刻？实际上，这就是我看到的对拙文的一个回复。它荒诞得过于明显，我相信很少有人赞同，但或许也很少有人意识到，这一谬说的出现，正和前述的认知误区连在一起。不反思这种固化的思维方式，我们很难保证自己不与这些谬论殊途同归。

既然在某些方面处于弱势的人可能在其他方面占据强势，那么，我们要反对的，就不只是弱者被欺压的“现象”，而是“强权”本身：任何时候，任何人，只要不公正地剥夺了其他人的尊严、权利、劳动成果，他就是压迫者。我们在日常生活中不乏见到，一些身处底层的人，一旦掌握一点小小的权力，便立刻利用此一优势，对需要有求于自己的人耀武扬威。在那一刻，他们采用的手段乃至流露的神情，也多半和“统治者”极为神似。他们是从平日迫害自己的人那里，习得了压迫别人的技术。这不是他们缺乏良知，只是反映了强权的威力巨大，使我们下意识

地去认同于它，并因此复制并强化了强权的暴力。

一个人并不因自己受苦受难就天然具备道德优势，或天生具有排斥强权的抗体。对很多自居底层的人来说，这个事实难以接受。可是，不承认，它并不就此消失。要真正打破强权，以现实和稳健的方式推动社会变革，我们就必须改变对社会分层的固化思维，采用一种更动态的眼光分析每个人在权力网络中的多样角色，这样才能更清晰准确地界定自己和他人的道德责任。那种囫圇吞枣的认知模式，则只能使压迫变得隐蔽、深入、普遍。

永远站在弱者一边

我最初耳闻姚大力老师之名，主要因他是一位蒙元史专家；后来得到一些请益机会，知道他对整个中国民族史都有独到而富于同情心的见解；最近获读其学术随笔集《读史的智慧》，发现其学域之宽广远超我的想象。在某种程度上，他就像自己笔下的草原民族，过着游牧般的学术生活：早期的汉字书写、宋金元的道教生活、欧洲近代的殖民扩张、19世纪西方列强权力格局的演化，皆在其阅读思考范围内（当然不须说，在自己的专业领域中，他则是深耕细作，成就斐然，有目共睹）。更使我意外的是，姚先生曾对自由主义政治哲学下过一番切实功夫。这直接地体现为书中几篇评述密尔《论自由》、茨威格《异端的权利》和徐复观政论的文章，间接地，则是全书许多篇章背后所弥漫的一种立场，不动声色，偶露激昂。

这立场的核心观念，我们可以在他对拉铁摩尔的一段评论里找到：“拉铁摩尔确实具有某些与针对他的所有这些臧否相关联的性格特征，那应当就是他对于边缘人群的天生同情心，和过于简单、因而也是他特别容易受蒙骗的理想主义眼光。”因此，“当年在包括日本在内的列强与遭遇其侵辱的中国之间，他站在中国一边。在清朝、民国政府与饱受不平等待遇的中国各少数民族之间，他站在少数民族一边。在蒙古僧俗上层和被他们欺压的蒙古大众之间，他站在普通平民一边”。一句话，在强权与弱者之中，拉铁摩尔永远选择站在弱者一边。

这是典型的“仁者见仁”，因为它就是姚老师自己的立场。身为一位专业史家，他在不同场合，反复呼吁反省和批判“大汉族主义历史观”、充分理解少数民族的“情感、意愿与主张”的重要性。或许会有人以为这话只是一句“政治正确”的口头禅，缺乏理论原创性。但这是不相干的。若把它看作一句口号，确是“卑之无甚高论”，但并不减弱它在实践上的必要性和紧迫性：想想看，有多少汉人学者和干部不假思索地以少数民族代言人自居，却从未曾想过，自己应该哪怕只是粗浅地学习一点少数民族的语言——语言是一个民族梦想和经验的家园，其中浸透的世界观

不能轻易地为另一种语言所通约。如果连这个基本原则都被忽略，任何高调都会失去起码的道德音准。因此，仅仅这一事实就告诉我们，“大汉族主义”仍是许多人思维的潜在起点。如何“更多地引入少数民族自己的各种叙事和声音”，沿着其自身的意义与逻辑脉络去理解其言行举动，仍是一项艰巨的学术和社会任务。

单从学理来看，这一呼吁的确展示了中国史学界最近20年来逐渐形成的一个共识：每一个人、每一个群体、每一种文化皆有其不可化约的个性和平等表达自我的权利，并不存在一种能理所当然覆盖他者的全景视角，因此，在任何情形下，我们都应着力将他者作为一个“主体”来认识。事实上，在这些“政治正确”的言辞背后，有一道目光，悲悯地投向我们历史观念最为幽深之处：历史是否只是强力意志的体现，而所有的“边缘”人（群）只合做个配角，说完规定台词便倒下牺牲或匍匐在地？

在姚先生那里，这道悲悯的目光所及之处，不只是民族和边疆。书里有一篇《另一半东林遗事》，涉及一个更普遍的现象。明季东林党中那些威武不能屈的“大丈夫”，历来备受史家瞩目，而姚先生在此之外，又多了一重关心：那些东林党人的家属有何遭遇？无论是否心甘情愿，她们都不得不去分担儿子、丈夫、父亲的凄惨命运，然而在“传统历史叙事”中，她们的身影却一向处于道义光芒的照耀之外。看到这里，我猜不少历史系的年轻学子会拊掌称叹——打捞失语者，已是史学大潮，那些为政治迫害波及的眷属，却至今尚未获得正面描绘，姚老师的选题技巧真是高人一招！

可是，且慢，先来读这段话：“党锢诸人甘戮如饴、杀身成仁，尚得以道德英雄的形象流芳于后世。他们的妻子仅因‘罪人’家眷的无辜身份而横被祸延，受尽荡产倾家、颠沛流离的困厄，却几乎如同什么也没有发生过那样地一概被历史与后人遗忘。这公平吗？”读完这段话，我

们会不会觉得，如果仅仅从职业规划角度来理解这篇文章的意义，是不是太过轻飘，乃至势利？使失语者发声，最初正是建立在那些有良知的历史学家们对既往学术盲点的道德反思之上，但随着它日益成为一股潮流，在今天的很多学人那里，实际已沦为一种学术利益的算计结果，其目的不过是在一场智力马拉松中迅速出人头地，这样，“自下而上的历史”乃真成为一句“政治正确”的口号。然而，这样的心灵真的能听到历史车轮碾压下的细微哀鸣吗？

在此基本立场上，姚先生绝不稍加退让。比如，对好评如潮的《让子弹飞》，他就不买账——因为这影片“毫无顾忌地把普通人民当作可以肆意践踏的形象来表现”。

不过，有必要提醒的是，我们不能把姚先生的意思理解为，凡“普通人民”的所作所为便天然合法。作为独立个体，每一个“普通人”可能都是弱者；可是，随着他们被集结、利用和操控起来，组成一个“集体”，就很快化为强权机器的一个齿轮，理直气壮地参与对“少数人”的迫害，哪怕后者原是他们的家人和邻居。对此危险，姚先生有着清醒自觉。他强调，即便是“国家”，即便是为实现一个“政治上正确的目标”，也“不能肆无忌惮地践踏少数人或者哪怕只是个别人的合法的个人权利”。警惕“大多数人的暴政”、保护“个性”，乃是自由主义传统中最珍贵的思想准则之一。18世纪以来的历史告诉我们，以个体方式存在的“人”，一旦为“人民”和“国家”的集体镜像所摄，很容易就成为极权统治的帮凶；而暴民政治的终端，必定站着一个暴君。这是“现代”政治权力的结构性特征。要防止“国家”和“人民”的名义被盗用，就必须从保护作为“个体”的“人”“民”入手。

我想补充的是，从类似现象出发，我们也应进一步注意到，“弱者”不是一个固定不变的“身份”，而是具体社会情境格局下的产物。一旦情境改变，也许只是转瞬间，面对不同对象，有些“弱者”便立刻变

身“强权”的一部分——比如一个在外受气、回家打老婆泄愤的小工。因此，站在弱者一边，不只是针对个别弱者的同情，更根本的是对社会权力场格局的反省。这要求我们在一个动态的社会网络系统中观测强权的运行轨迹和方式，兼从“角色”而不只是“身份”的角度观察人——“角色”由特定社会情境决定，“身份”则受制于宏观的社会结构，这两种视角，一个也不能少。其实，仅就概念而论，强弱与对错本属完全不同的范畴，彼此并无直接对应关系；但在实践中，权力场的结构特征却决定了，弱者往往缺乏必要的保护，更容易成为强权的牺牲品，因而也更值得予以特别保护——可是这的确不是说，“弱者”本身就代表了正义所在。

所以，要研究强权，就不能不研究“弱者”。首先是因为，弱者是强权塑造的结果，从他身上才能清楚分辨出强权的实际效应；其次也是因为，有一种强权正是通过将自我界定为“弱者”而获得合法性的。姚先生书中《走调的“终战”纪念》一文，谈到日本右翼势力对年轻一代历史记忆的扭曲，而他们所使用的一个基本手段，就是反复陈述、展示原子弹给广岛、长崎人民带来的苦难，却丝毫不提南京大屠杀、慰安妇等暴行。对此，姚先生指出，包括日本普通民众在内的所有人，在战争期间所遭受的痛苦，都“理应为世人所牢记”，可是，这绝不等于“正义与非正义”之间的区分是不必要的。事实上，在我看来，只有厘清正义和非正义的界线，才是处理战争遗产的唯一方式，否则，任何片面的宣传只不过是下一轮战争埋设伏笔而已。这一实例提醒我们，“受害人情结”如何可能成为一种歪曲事实的手段：其中的关节点就是将“受害人”的身份孤立化、固定化，切断它和历史前后文的内在关联，而抵抗这种歪曲的最佳方式就是反其道而行，将其重新放回关联互动的历史脉络中。

站在弱者一边，并不代表无视于具体的现实情境和社会利益，一味徒唱高调，相反，它更需要我们对人类社会诸种权力与利益因素的频密

互动及其多元后果保持足够的敏感。身为史家，姚先生对历史的吊诡之处有着深刻的了解，这保障了他不会把充沛的道德情感直接转化为历史判断的唯一尺度。他很清楚，历史绝不是按照线性的伦理运转的，相反，“是历史的‘合力’，将人类所蒙受的很多灾难性事件转换为推动他们福祉的客观条件”。在实际的政治和社会困境面前，简化人类互动的复杂效应，不但无助于问题的解决，甚至会导致后果与初衷背道而驰，使得人们的道德热情陷入进退失据之中。

明白这一点，对于我们直面今天这个世界，尤为紧要。这是因为，最近几年欧洲所发生的一系列暴恐事件和移民潮所引发的社会危机，已经使得“政治正确”原则声名狼藉；甚至有人提出，正是西方人对殖民主义行径的负罪感，为他们的对手打开了野蛮复仇的大门。按照这种逻辑推论，我们似乎就只能认定：历史是铁血铸就，丛林法则是唯一的选项。

但问题是，“政治正确”原则所遭遇的危机，是它本身的必然结局，还是人们对它使用失当的结果？姚先生的观点显然倾向于后者。在一篇讨论中国当代大众文艺创作的随笔中，他敏锐觉察到“口号式的‘政治正确’”对“真正意义上的‘政治正确’”的损害，只有艺术家不再僵化地理解这个原则，“才能在自己的作品里充分表现出‘对复杂性的回应和关怀’的不朽的人文主义精神”。姚先生所说的“复杂性”指什么？我们为何要对其加以“回应和关怀”？按照我的理解，这个“复杂性”是人性本身（包括其不可避免的脆弱）和人事处境的多层次、非线性互动的表现，这使得我们很难在其作用力和结果之间勾画出一条简单的对应线索。这一原因决定了“政治正确”不同于一时的慈善冲动，更不等于对其字面意思的简单执守。在将其付诸实践的过程中，必须充分评估各种相互冲突的原则和局部利益的关系：它们组成了一个雷区，这个雷区无法单靠理想主义精神凌空飞掠，而只能在现实主义原则的辅助下，以戒慎恐惧的态度小心穿越；可是如果没有理想主义光芒的照耀，我们又如何辨别眼前纵横

交错的泥途？

这一结论的适用范围当然不限于艺术创作，也一样适合于历史研究。姚先生不赞同把蒙古帝国的历史简单地等同于野蛮对文明的征服，因而对杉山正明等人的著作予以了积极肯定，但他同时也强调：“揭示蒙古帝国与现代世界形成之间的历史联系，并不意味着要为当日蒙古对他国的侵略和蹂躏进行申辩。”在这一点上，他不要为了结论的新颖而大做全盘翻案文章。他尊重历史中复杂线索的纠缠导致的不经意结局，但仍然坚持聆听弱者的哀号：结局的伟大并不足以把丑恶变为辉煌。显然，对人类事业的成败得失进行现实主义的冷静分析，并不意味着理想主义被迫退场：用道德信条取代利弊核查固属短视之举，但纯用利益算计来引导历史走势，只能把人类带至你死我活之境，而难道只有这样才是睿智和高明？

就此而言，我们需要做的，不是把“政治正确”当作各种危机的替罪羊，而是需要探索一种真正负责的“政治正确”原则。这要求我们在“理想主义”的指引下，又对时刻变化中的社会权力网络保持一种“现实主义”的清醒态度，认真考量每一决策可能引发的政治伦理后果（当然，没有任何一种预期可以是笃定的、全面的，它们总是需要根据实际情况做出调整，但这丝毫不等于预期这一行为是不必要的），临深履薄地维持利益和道义的动态平衡，才能最终使道义选择变为真正的利益所在。

因此，站在弱者一边，就是同时担当了道义和智识的双重责任。它不单是一个政治伦理姿态，也是一种综合观察各种具体情境下权势脉络的区分与变动并做出恰当调整的因应能力。用姚先生的话说，就是要“以良心为道德内容，以当下、直接的照察和判断来紧扣良心、印证良心”。正是这种“当下、直接的”心智工作，精确引导了我们同情心的流向，也为理想主义精神提供了细腻保护，使其不致因屡受蒙骗而遭到人们的冷落和遗弃。就此而言，姚先生这本书为我们理解“真正意义上

的‘政治正确’”提供了一个起点。

你愿意相信哪一个？

《少年派的奇幻漂流》讲一个名叫派的印度少年，在所乘客轮沉没后，孤身与一头老虎在茫茫大海上漂流的故事。老虎从对派充满杀机，到最终与他相依为命，整个故事跌宕起伏，引人入胜。当电影接近尾声，观众情绪也渐渐平复的时候，转折出现了：保险公司的调查人员觉得派的讲述难以置信；不得已，派只好另讲一个故事：客轮出事后，逃到救生船上的几个人如何互斗和相食，最后，派成为唯一的幸存者。保险公司的人听后，以怜悯的目光看着派——他们相信了。后来，派把两个故事都告诉了来访的作家，问：“这两个故事，你愿意相信哪一个？”

看网上的议论，不少人把这个问题理解成：哪个故事是真的？似乎选第二个的人更多。毕竟，第一个故事太过奇幻和浪漫，太不现实；第二个更接近一般人对“人性”的理解：救生船资源有限，未来命运也不可捉摸，人和人之间势必你死我活，争斗不能避免。况且，影片也暗示了，前一个故事中的老虎及它吃掉的鬣狗、斑马、猩猩，和后一个故事中的各色人等，都有对应关系，所以，第一个故事根本就是第二个故事的幻化而已。沿此线索追寻下去，真相其实很可怕：派吃掉了船上所有人的尸体，包括自己的妈妈。

不过，派的问题分明是：你“愿意（prefer to）相信”哪一个？而不是：哪一个“是真的”？在这里，“愿意”和“真实”是两个层面的问题。“真实”是物理层面的事，它使我们“不得不”相信；“愿意”则面对着更广阔的世界，给人更多自主权，我们完全可以选择一个就物理层面而言并不真实的答案，因为它表达了我们的意愿或者梦想。

在物理层面上，人是动物之一种，要受制于自然律，最基本的追求是食与色。这本身无所谓好与坏，不过是事实而已。如果你高兴，可以说它很“真实”。然而人还有另一个世界：它超出物质现实之上，显得不那么“真实”，甚至很奇幻，如同派和老虎的相识相依。这是一个和意义、理想有关的世界，它应人的需要而生，是人全然靠自己而创造的世

界。它支撑着人的内在生命，犹如食、色延续着人的肉体生命。不得不依赖吃别人尸体活下去的故事也许是真实的，但唯有残忍，没有意义，令人无以为生。在人所生活的这个世界中，总需有一种引人走出困局的力量，不再持续吃人的生活。这个世界同样是真实的，唯这里的真实不是在物理的层面，而是在心灵的层面上。

看过“少年派”不久，又看到同期上映的《一九四二》的故事介绍，知道这也是一个人吃人的故事。然而，完全一样的主题，李安和冯小刚却有全然不同的讲法，也给人截然相异的感受：这次是赤裸裸的痛苦、残酷。这让我别有一番思绪：假如“少年派”的讲法不同，李安用两小时还原救生船上的倾轧、残杀、格斗、吃人，最后，再让少年派轻描淡写地跟人讲另一个故事：“其实，我在大海上，是跟一只老虎在一起，我们先是相互敌对，共同经历了许多险阻，终于相依为命……”那么，这会不会让我们产生另一种感受：生命如此残酷，令人不得不疯狂；或者，派根本就是在无耻地编造谎言，以掩盖自己的罪责？

假如确实如此，那么，生命的意义何在？真实又是什么？它们是否仅仅依赖于我们的“说法”：“屡战屡败”与“屡败屡战”，因为述说方式不同，同样的事相便呈现全然不同的面貌？如果是这样，这世界不就只依赖于两个力量而存在了吗：一方面，看你怎么说；另一方面，看你愿意相信哪一个。

这样的问题真是大到无边，但就像看场电影一样，离我们的日常生活并不遥远。并不只有哲学家才会思索人生的意义，“引车卖浆者流”的生活亦有一种意义在，虽然他们可能并未自觉，平日只是考虑吃什么不吃什么而已，但即使这样的日常细务，追寻下去，也会发现其后有一番绝不简单的价值系统在。因而，一个人绝不会满足于物理层面上的事实，总需进一步去追寻自己或别人“搭挂”在什么样的意义网络上，又怎样利用这个网络去编织人生。

同一个事相，确实会随着我们表述的不同而产生不同的意义，作为一种事实的面貌也随之有异。但在我们的表述之外，也确实存在一个无法更动的真实，并不因我们说法的不同而有改变。这同样适合于现实和理想的差异：现实固然不同于理想，否则也就没有所谓理想可言了，但现实多少总会模仿理想的样子。故人生有无理想，有一种怎样的理想，现实也不一样。这就是说，如果我们曾经吃人，作为一种物理事实，它不会因为我们的否认而消失；但也不要因为有人否认过这一事实，就干脆认为人既然也只是动物之一，彼此相食才是本性，甚至从此心安理得地相互吃起来。我们得先把自己当作人，有一个不吃人的理想，才会走出彼此残害的状态。

那道俯视的目光

老子云：“吾之大患，为吾有身。”如果思想是高翔于凡尘之上的自由精灵，身体则更像拘禁我们的牢笼。但问题还有另一面：思想也必须依赖肉体才得发生。只不过这个事实过于平凡，以致往往为人所忽视而已。诚然，那些深刻改变了人类生活的思想者之所以被我们关注，是由于他们思考的成果，而不是支撑他们思考的肉体；不过，在有些情形下，正是身体决定了人们思维的广度与深度。我指的当然不是疾病或者健康这样一些显见的因素，而是那些更为微妙的东西，比如姿态。特定的身体经验提供了特定的思考向度，我们必须重新认识它们的关联。

这个看法部分来自法国哲学史家皮埃尔·阿多的启示。阿多因为提出“作为一种生活方式的哲学”这一命题而蜚声国际。一般认为，哲学的目的在于纯理论的构建，它为知识而知识，此外哪怕再伟大的价值也是第二位的；至于“生活方式”，即使值得讨论，也只是伦理学的一部分，而那不过是哲学中一个不算顶重要的分支。但阿多认为，对古人来说，哲学的重要，首先体现在它能够改善人的生活。即使那些看来最具超越性的思辨，也不是为了求知本身，哲人是通过这种方式来学习如何更好地生和死。简言之，哲学是一种“精神修炼”术。

对身体与思想之间的关联就建立在这个认识之上。在一本小书《别忘记生活：歌德与精神修炼的传统》中，阿多反驳了著名史家布克哈特的一个说法：只有现代人才会登高眺远，具体而言，这一行为诞生于1336年4月26日——意大利诗人彼得拉克攀上冯杜山顶的日子。此举显示了“现代人的勇敢无畏”。而在古代和中世纪，人的地位卑微，只能充满敬畏之心仰望苍穹。阿多从文献中找到大量证据，证明对古人来说，登山不过是平常小事。事实上，他们的想象早已飞向更高的太空，从那里俯望大地。

阿多这样做，当然不是为了证明自己远迈前贤，而是为了阐释“俯视的目光”在人类精神史上的意义：“对古代哲学家来说，俯视的目光是

一种想象的练习，通过这种练习，人们实现了能够从地面上升到一个更高的地点观看事物的事实。”它使人跳脱尘世，体会到人的渺小与有限，超越于微不足道的可笑纷争，回归简单与自然——这两个概念展示了世界的合法秩序——进而获得一种无限和宁静的满足。类似的思考在西方思想史上构成了一个长久传统，彼得拉克乃是这一传统的承继者，而非创造者。

顺此而下，阿多的笔锋一直来到20世纪。通过星际旅行，“人类第一次从高处看到了真实视野中地球的全貌”。这给当代人带来的是更加复杂的身体经验：飘荡在“不分高下、没有垂直结构的境地”中的失重感，“发现自己和大地一样宛如宇宙中的一颗星辰浮游在宇宙中的事实”，深刻改变了人们对宇宙和人生的某些观点；但比起这些新见，也许更重要的是，一些古老的思想内核仍在这些经验中存留下来：人类的渺小、对争斗的厌弃、更开阔的胸怀、宇宙内在的和谐与温暖，等等。阿多援引了一位登月者的陈述，最为简洁地描述了这种体验：“我们以技术人员的身分登上月球，以人道主义者的身分回归。”

从登山这样一个微不足道的日常经验出发，阿多带我们进入全新的思想地带。像其他哲学史家一样，他也出入于概念和命题的世界，但他用的不只是头脑，也有身体。在他那里，“目光”不只是一个比喻，而是一道真的视线，灼热，明亮，有神。顺着这道视线，我们看到人类思想的浩瀚深邃；逆着这道视线而上，我们看见的是思想者的肉体：它有形而易朽，既限制了我们思考的边疆，也为思想的飞升带来可能。他提醒我们：重要的不只是经验到什么，而且是怎样使用这种经验。对身体经验的别出心裁的用法，如把一览众山小的目光再往高处抬升，就会给我们打开一个意想不到的视域。我们常因此惊叹人类的伟大，可是，如果从未有过俯瞰的体会，思想的飞跃又从何而来？

实体书店与我们的公共生活

这两年，几个开人文社科书店的朋友纷纷说做不下去了。有的关了店面，有的还开着：精灵点的及时转向，减少人文书籍，增加教辅、财经和管理读物；也有固守本位的，不知能坚持多久。

实体书店生存日益困难，据说和网络书店的冲击有关：网上买书，一来便宜，二来方便，三来品种广泛，选择面广。面对新的竞争手段，传统书店应对越来越吃力——当然，有时也越来越富有创造力：据说一家全国知名书店附设的咖啡馆都开始卖炒菜了。书和茶、咖啡似乎还有点关联（虽然多半也还建立在习惯之上），可是和炒菜放一起，就有点怪异。这不禁使人怀疑，实体书店是不是迟早会消失。

我自己偶尔也在网上买书，不过大部分时候，还是坚持在实体书店买书。这多半还是出于习惯。40岁后，人已到了不易改变的年龄，而且觉得，“保守”虽不好，也不一定就坏。忘记《世说新语》里是谁说的了：“我与我周旋久，宁做我。”狡狴可喜。研究历史的人，自然知道有时“历史的车轮滚滚”，是“习惯”抗不住的。可是，作为个人，总还应该有点保守的权力。这种“个人”多了，或者“历史的车轮”会绕道而行，也未可知。

当然，这问题绝非“习惯”这么简单。在实体书店买书，总可以先翻一翻。一本书的内容、表述，有无插图、索引、文献目录，甚至一些纯物质性的成分，如字体、版式、纸张、重量，皆可摸得到，看得着，令人踏实，而且常常成为买书时的决定因素。在网上就不然。电子服务再便宜和快捷，书的物质形式给人的微妙感受，也是它难以取代的。

不过最重要的还是另一方面。我们逛书店，不仅是为买书，还把它看作一个休闲和社交场所。闲时散步，到附近书店走走，不一定要买，却可半日偷闲，比上网好。因为再大的书店也有个范围，不比网络，无边无际，五色缤纷，倏忽来去，使人欲罢不能，阅读的快感因而也迅速麻木。书店不同，刺激是适度的、静态的，但有欢愉无怠惰。其次，在

校园和社区书店，更时时会遇到熟人，交换一点信息，饮食男女之外，时常由手头正拿着的一本书做引子，谈到学术话题上；又因不是研讨会，“大胆假设”，不必“小心求证”，心情要轻松很多，却因解放而触发灵感。这种真正面对面的交往，更是网上书店不能提供的。

所谓“真正的面对面”，我说的是活生生的人之间的交往，不是网上那种无法触摸的“面对面”。今日很多人的生活似已太过依赖网络。我听到的一个极端例子是：同处一室的同学相约打开水，自始至终通过网络，直到一起出门，没说过一个字。这种相处方式会对这一代人产生怎样的影响？他们在网络之外，会不会生活得更为低能？进言之，这又会使社会发生何种变化？

一个明显现象是，尽管我们可以享受的物质种类比起20多年前已经丰富了太多，但大学校园里各种游艺活动的参与程度却远不如从前，对于很多青年人来说，网络似乎成为他们唯一熟悉的生活场景。这使他们越来越“个人化”，但是这又并未带来理想中的独立和自主，反而使很多人越来越困惑于个人的意义。我认识的一个年轻人，随时通过微博发布自己的活动，并不是因为他自恋，或者有暴露癖，而是因为他不知道除此之外，还有什么“活动”更有意思——离开网络，他已无法证明自己的存在。如果当初笛卡儿所面对的是这番情形，那他是不是还会想到“我思故我在”？

当然，另一方面，他们好像也越来越宽容，许多在前几代人看来很难接受的行为，对于这一代人来说，并不值得大呼小叫。社会的宽容度增加，乍看起来当然是件好事，可是仔细分析会发现，他们表现出的这种“宽容”其实更像是一种冷漠，因为他们根本对很多看似与自己无关的事情缺乏足够的兴趣。对这些人来说，世界是由两部分组成的：与我有关的部分和与我无关的部分，在这里，并不存在一个叫作“公共生活”的部分。由于习惯了蜷缩在自己的小空间里，而把大多数公共事务归

入“与我无关”之列，他们很难培养深度参与公共生活的经验，而公共生活得不到滋养，也会日渐凋零。但问题是，公共事务之所以是“公共”的，就因为它是支撑每一个人生命的根底——根总是埋在土里的，不挖就看不到；一旦它触目可及，便是所有人的身家性命都面临坍塌之时。

我这里说的，自然不限于书店遇到的问题。电子商务对传统店铺的冲击比比皆是，只不过书店更为脆弱和敏感而已。站在个人立场上，当然希望买东西廉价和方便，可在此之外，购物早已成为现代人公共生活的一部分。对商人来说，提供公共交往的空间也许只是“副业”；但对社会来说，其重要性有时还超出了商品的实用价值本身。尤其是当我们把眼光扩大到更广泛的网络世界的时候，便不能不考虑到公共生活的危机及其他对个人生命意义造成的损害。人在本质上是一个社会动物，无法绝世孤立。自然，使得一个人成为“人”的，不仅只有社会，更重要的是他具有一种内在充实的独立性，是这种独立性赋予他以意义感。然而，心理学研究早已告诉我们，“个人”的意义仍然不能离开健康的公共生活。一味追求“个人化”，只能导致可用资源过于贫乏，心理压力无处排遣，最终走向的是孤独，而不是深刻。

当然，即使在网络时代，公共生活也一定会继续，会有新的社会交往方式出现，譬如网络本身。不过，公共生活的发达有赖于更丰富的文化资源，生活方式也是其中一部分。在特定的时间和地点，某种生活方式确有流行与否的差异，但即使那些看来已“过时”的东西，也应得到有效保护。新的生活方式是对旧生活方式的补充和提升，而不是完全的替代和摧毁。选择面更宽一些，应付各种意想不到的局面时，才会游刃有余。在电子商务已经威胁到传统商业形式的情况下，多支持一下实体店，有利于我们的社会更有弹性、更加活泼，也更有利于从根底处维护个人的独立性。

第三辑 大学之道的人文省思

从造炸弹到建学界

1914年6月，以辛亥革命“稽勋生”身份在美国留学的任鸿隽发表了《建立学界论》。文章提出，中国人里拥有国外大学学位或前清功名的并不少，可是，“能对一特殊问题，就一专门科学，发一论，建一议，令人奉为圭臬”者，还全无一人。就此而言，可以说中国还没有“学界”。西方各国则不然，“于其繁赜深远不可测度之社会中，常见有一群人焉，汶然潜伏群众之中，或乃蛰居斗室，与书册图器伍。舍其本业于同侪外，未尝与世相竞逐也”。但是，一旦“天下有大故，或疑难非常吊诡之事出”，这些隐士一样的人物，就会依其深造所得，“为之辨其理之所由始，究其效之所终极”，做出种种发明、建议，解决民生，启瀹社会，辅益政府，有功世道不浅。

任鸿隽据此认为，国运与学界相表里，“欲覩人国之强弱者，先观之于学界可知”。凡“学术修明”诸国如英、法、美、德等，皆能“杰然特出，雄飞于大地之上”；没有学界的国家，“其行事不豫定，其为猷不远大，唐突呼号，茫昧以求前进，其不陷于坎阱者几希！”因此，欲救中国，就应从建立学界开始。可是这里有一重吊诡：学人之所以有益于世，端赖其平日离群索居，“委心专志”，不急于用世；否则，必然“以学术为梯荣致显之具”，一旦达到目的，便“弃若敝屣，绝然不复反顾”，难以深入钻研，终归于世无补。故“建立学界之元素，在少数为学而学、乐以终身之哲人；而不在多数为利而学，以学为市之华士”。

用过去读书人常常使用的“进退”、“出处”四字来说，任鸿隽笔下的理想学人显然更偏于“退”和“处”，而不在“进”和“出”。但这和他本人在辛亥前的作为颇不同。那时他还是个留日学生，同时也是个狂热的革命党人，情绪昂扬而激烈，“思想行事，一切为革命二字所支配”：买军火，学剑术，就连选读应用化学专业都是为了要搞暗杀、造炸弹。1911年，武昌起义爆发的消息传来，只读到本科二年级的任鸿隽马上“抛弃了学校，抛弃了几年来积存下来的书物，手中提了一个小小的衣箱，离开新桥车站，回向革命战争正在澎湃进行中的祖国来”。心情的急迫，

跃然可见。

那时的任鸿隽一定以为革命收功日，便是中国再造时。但这种乐观的情绪并未持续很久。回国后，任鸿隽来到武昌，才第一次看到了革命军的真容：“大殿上横七竖八躺着的军士不用说了，守卫军府每一道门的士兵，则穿着圆领窄袖的长袍，头上戴的是四脚幞头，前面还扎一个英雄结子，手里执着有柄的长刀或马刀之类，使我疑惑这些人是不是刚从戏台上下来的。”这使他不能不忧虑：“以如是军人其果能成革命大业耶？”自然，如果用政权鼎革来作为标准，辛亥革命毕竟是“胜利”了，但革命成功后的政治未必像当初想象的那般美好。1912年夏，任鸿隽曾短暂出任唐绍仪内阁秘书，目睹这群深孚众望的名流在开会时“除了闲谈一阵无关重要的话外，竟难得看见有关国计民生的议案”，深感失望。

任鸿隽的这段经历乃是我们理解《建立学界论》的基本背景。如此，再来看文章结尾一段，真可谓句句着实：

改革以还，吾国士夫，竞言建设矣。顾其目光所及，唯在政治，于学界前途未尝措意。岂唯未尝措意而已，方且毁弃黉舍，放锢哲人，划绝之不遗余力。卒之政治上之建设，亦攘攘终年，靡有定止。则吾国人士学识之不足，亦大可见矣。侈言建设而忘学界，是犹却行而求前焉。余窃有感焉，作《建立学界论》。

其实，任鸿隽终生也未曾完全忘却政治，至少政论文写了不少。但革命后的反省也使他清楚地知道，理想的政治是以健全的学识为根基的。不从这个看起来最迂阔但实际上也最根本的地方入手，做长期不懈的建设工作，而欲图通过毕其功于一役的方式改变社会，则政治不但无用，且很有可能被误用，而产生始料未及的后果。

行文至此，想到今年（2011年）正是辛亥革命一百周年，不妨再讲

一个故事：戊戌变法开始后，王照曾对康有为说：“我看止有尽力多立学堂，渐渐扩充，风气一天一天的改变，再行一切新政。”康有为则说：“列强瓜分就在眼前，你这条道如何来得及？”1930年，王照对胡适谈起此事，说：“迄今三十二年矣，来得及来不及，是不贴题的话。”戊戌时候王照和康有为之间是否有过这场对话，似乎也有学者怀疑，不过那是另一个问题。至少，王照后来这番无奈的评论是真实的，代表了一种深刻的反思，正好为我们理解任鸿隽的思想转变提供一个活生生的参照。

大学的身段

每年高考录取结束后，不少中学都会展开争抢少数“优秀落榜生”的工作。这些被看好的“落榜生”中，相当一部分是已被某些大学录取而欲“更上层楼”者；有些名校更以争取有望考上北京大学、清华大学而因发挥失常未果的复读生为目标。抢到的“优秀落榜生”越多，也就意味着明年的升学率越有保障，故常被一些学校视为头等大事。此举无疑会影响正常的教学秩序，流弊甚多；而舆论则似乎一致认为此事主要应由中学负责，却很少追究它和大学招生政策的关联。其实，目前的中学教学本是跟着高招指挥棒走的，大学如何招生，难保不对中学教学产生直接影响。

每逢高考前，很多大学都会推出一些措施，吸引高分生源。这本来也无可厚非，唯高分考生毕竟是少数，有时“吸引”也就不免变成“招徕”，甚至演为大学之间的竞争。据说近些年来，清华和北大为了抢到各省的“高考状元”，已经开出非常丰厚的条件，除了给考生本人的奖学金外，家长、老师乃至校长，各依亲疏，都可以获得程度不同的“犒赏”；此外，相互挖角、公开互骂，每年都会有几条招生丑闻，经过媒体披露后，引来众多围观，而中国大学的颜面在笑骂声中沦丧殆尽，吸引力也迅速流失。

其实，谁都知道，“高考状元”并不必就是人才，其最终成就，有赖于多种因素，至少，大学怎样培养，其重要性远远超过其高考成绩。但今人似乎习惯认为“顾客即上帝”，如果北大、清华这类本应是“桃李不言，下自成蹊”的顶尖高校都不能免俗，负责供应生源的中学又怎能不对此趋之若鹜？而这影响是多方面的。首先，它对于中学教学本已存在的“应试教育”倾向无疑产生了推波助澜的效果。其次，它也进一步殃及了高等教育事业的发展。近年来，已有不少人注意到大学新生整体素质下降的现象，恐怕不能仅仅归咎于中学教育水平，大学的招生取向也难辞其咎。

不过，在我看来，此事更恶劣的影响还不仅于此。大学争抢“高考状元”，也提示着“师道尊严”在现代社会中的整体沦丧。中国人过去做事崇尚矜持，不欣赏“自炫自媒”，在教育方面，主张“有来学，无往教”，要学生主动表达了学习的意愿，老师才肯教。“程门立雪”成为佳话，正代表了这类观念的流行。这样做当然不是故意自抬身价。《礼记·学记》云：“师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”教师作为个人，实无甚特异，且可能根本“不贤于弟子”；但这个职业是以守道、传道作为使命的，人以道尊，尊师实是重道。今人不知此意，乃以势利待之。据说某顶尖大学一直流传“一流的学生，二流的老师”之说，意谓学生多出身“状元”，而老师不是也。呜呼，“状元”如此，吾不知其可。

如今是商品经济时代，各级学校大肆招揽学生，亦是按照市场原则行事。但问题在于，商业与教育本是两个领域。商人出售商品，顾客越多越好，正该广告天下。而老师以传道为业，大道幽微，需要付出极大的毅力与艰辛才可获知一二，求道之心不诚，很容易中途而废；且道之可传与否，亦不以人多取胜。当年熊十力在北大，即“极苦教书乏趣”，盖现代教育体制的基本方式，是老师“登讲台作演说”，而熊先生的学问，则无法经由公开“讲”的方式传授。他自己的理想是“授之私室，倘得半个有心之士可与言谈，即此理在天地间亦有所寄；而不相干之学子亦不愿其与于斯课”。故而，学者为学，固当发下宏愿，确守“诚敬”二字不移；老师传道，也该保持一点“身段”，至少应有“说不”的权利。此非拒人千里，正是重道的表示。

最近几年，大学校园多怪事，有学生理直气壮向老师索要高分的，有老师因为拒绝招收某些学生而被围攻的，师道中绝，令人气闷。但我以为这也不该过于怪罪学生，因为大学从招生开始，已是以“市道”示人；学生耳濡目染，不闻“师道”，当然以为入学乃是交易：我交了学费，你给我学分，公平合理，又何足异？但大学（尤其是被目为士林领袖的大学）本该肩负起为社会培养脊梁的使命，即使不能兼济天下，至

少也该站定脚跟，严守边界，有所不为。似此主动媚俗，甚且以之为乐，辱及一身事小，使人因此小觑了“师道”之尊，其流弊隐微深远，能于不知觉中移人心志，才是最应警惕的。

花儿与少年

近年来，四川大学自主招生增设了一个“双特生”项目。所谓“双特生”，指的是那些对某一学科具备特殊兴趣和特殊专长的高中毕业生。他们中常有些人，因为偏科严重，难以适应现行高考体制的要求；这一项目的设立，便是要在“正途”之外为他们另开一扇大门。这对冲破单一的人才选拔模式，不失为有益的尝试。

记得第一次招收“双特生”时，全国各地申请这个项目的，仅文科生就有40多位，其中80%以上的学生填报的特长都是文学，也都提交了正式发表与出版的著作为证，其中仅长篇小说就达五六部！大约少年多梦，很多人都有过做“文青”的经历，我自己也没有例外。在冬日的阳光下翻阅这些年轻人的文章，仿佛见到自己当年的影子，总是一件令人欣喜的事。但另一方面，通读他们的材料，我也感到一些隐忧。

这些作品给我留下了两个看似相反的印象。第一个是，他们的文字功底太过生嫩了。从风格来看，他们的文章可分两类，一类属于婉约的“青春文学”调调，另一类则摆出一副玩世不恭的派头，但整体来看，都显得幼稚、轻浮。一个人在开始写作时，大概总会经过一个模仿阶段。我猜这些热爱文学的年轻人所效法的，十九是今天中学生里最流行的作家。我对此不是很了解，但猜想也和一度流行的琼瑶、刘墉等相仿，或者在措辞风格上略有变化，骨子里仍是文艺腔。至于传世的文学名著，则似乎很少对这些文学青年发生影响，至少从文章里看不出。

当然，对一个年轻人来说，幼稚是难免的。但这些孩子既立志走文学这条路，总该力求成熟，而在此过程中，前辈的作品是必不可少的养分，无论是情节结构，还是词汇句法，都可以提供丰富的启发。不过，在我看来，经典最重要的作用还在于：它是一根标杆，指示出人类精神所曾到达的最高境界。这境界年轻人虽还无力企及，但是否有所了解，对人生的影响是决定性的：目力所到，孜孜以之，或者有一天就可与之平起平坐，甚至超而上之；坐井观天，终究只在井中。一个人在经典中

熏习既久，自会养成不俗的鉴别力，能否成为作家还是其次，自家受用无穷，方是真幸福。读经典不容易，有时候其实是一件苦事，但也是“文青”成才少不了的功夫。

第二个印象是，这些热衷于写作的孩子，在观念上似乎又太“成熟”了。随便翻翻他们的作品，便不时会遇到“性冷淡”、“更年期”一类“专业术语”。我并不认为这些词汇是中学生必须绕道走的禁区，但它们所指涉的经验显然不该是他们这个年龄所关注的，而他们运用得这么自然，即使是“为赋新词强说愁”，也提示着这些孩子在心智上太接近成人了。况且这恐怕不只是他们在写作中才表现的现象，在日常生活中，我也接触过几个类似的例子，颇使我感到尴尬，同时也有几分遗憾。人生不满百，其中一大半光阴又都落在成人阶段，真正的青春不过几年，转瞬即逝，追也追不回。然而年轻人似乎又总不满足于慢慢长大，对未来总充满了好奇和新鲜，在观念上提前步入成人世界，主动放弃了那本来微薄得可怜的年轻岁月，岂不可惜？

不过，我这篇小文并不是要指责这些孩子。他们文章里透露出来的问题，都是我们这个社会为年轻人提供的生长环境造成的。人常说少年如花，美丽而新鲜；可是人的成长也像花朵一样，自然而缓慢，必须靠自己吸收阳光雨露，也要学会抵御冰雪风霜，该经过的阶段都过去了，才会修成正果。在此过程中，既不能错失农时，更不可拔苗助长。花木的生长期不怕长，北方的水果和粮食比南方的长得慢，味道却普遍要更好，可以给我们的育人提供启发。

然而，目下成人社会浮躁不安，已经无法为年轻人提供一个缓慢的生长环境。我留意到，这些孩子的著作多是在最近一年内出版的，而不少学生也坦承自己的榜样是那几位被大学破格录取的小作家，可知他们这样做，多少获得了社会与家庭的认可（十有八九是鼓励）。然而，文学一旦成为一条终南捷径，自然不能再提供下苦功研习经典的内在动

力；年轻人要快速成长，也只来得及学会如何摆出一副成熟模样。这件事怪使人伤心，而成年人在这股风气中扮演了什么样的角色，不更值得反省？

很多家长也许未必知道张爱玲曾说过“出名要趁早”，但正纷纷驱赶自己的孩子往“趁早”的路上跑；更有一些旁人，虽明知其不可，但为了自己的名利，不惜在路边呐喊助威。然而，过来人都知道，靠写作来谋生是非常艰辛的，成功与否，除了爱好的坚贞之外，多少带有天才成分，也不能排除“运气”影响。一个终日与文字周旋的年轻人，若走不出一条自己的路，大抵要落到百无一用的境地。负责任的成年人，又如何忍心做这种轻率的鼓励？

被阅读点亮

大部分中国人似乎都没有阅读的习惯，这常使我感到困惑。我多次在国内的很多公共场合——长途汽车上、候机楼里，看到一些老外，背着大大的旅行包，在嘈杂的人声里捧着一本书，读得很投入。细看那些书的封面，也不是什么经典，大概还是流行小说之类（但也有读狄更斯的），未必算作“高雅”，可问题是，要在周围的中国人里找到一个读书或者看报的（市民小报也算），还真有点不容易。我想，来华旅游的外国人未必个个都是向学之士，却处处看到这种景象，对比之下，令我们中国人羞愧。

按理说，中国传统本来是很尊重文字和书本的。《淮南子》里说，“仓颉作字而天雨粟，鬼夜哭”，动静很大。许慎说，文字是“经艺之本，王政之始，前人所以垂后，后人所以识古”，不是简单的记录工具，而是载道之器。在民间，自明清以后，惜字会一类组织广泛建立，虽与科举这一功利性目的相关，其理论依据和经典所述仍是相通的。同样，读书这一行为也具有极重要的象征意义。前人言：“人生忧患识字始。”读书人一旦建立了“士”的认同，就要超出小我，担当起“澄清天下”的使命。

在这种文化氛围中，文字在那些不识字的人们中间的影响力也超出了近代不少学者的想象。1907年，来中国游历的俄国学生阿列克谢耶夫注意到：“在这里，人们不能忍受哪一个空余的地方没有贴上对联。”这些对联虽然“并非出自贫困家庭居民、店铺的主人或者大字不识一个的船夫之手，但他们对其表达的意思都很清楚。重要的是这些经典语录受到了这些文盲或半文盲们的喜爱。中国的文化积淀在这里表现得尤其明显”。

不过，晚清以来很多读书人认为中国人识字率太低，导致知识无法普及，成为近代贫弱的一个主因。他们经常提到的一个对比是，日本的下女、车夫都能看书读报，所以国家才强。然而，随着教育普及的目标

日渐完成，中国人的识字率空前提升，读书看报在技术上绝对不是一个问题了，阅读却仍是稀见的行为（此只是就“阅读”这一行为而言，尚不涉及“志于道”的层面）。

说来吊诡的是，导致这一现象的一个重要因素恐怕恰与现代教育的普及有关。在这种教育观念中，文字那与“道”相关的神圣性被褫夺了，而仅仅被当成一种简单的记录和沟通“工具”，“读书”也主要被视为儿童进入社会获得职业之前的知识和技能培训过程。这只要看我们老是宣传“知识改变命运”即可知。其实，知识自身未必能够改变命运，真正改变命运的是人们读书既久而习得的一种健全的人生态度。但时下所谓“教育”，并不注重人心灵的培育，实际不过是“教学”而已。

如果读书仅仅被视为一种获得知识和技能的手段，而不是人和“道”沟通的中介，则学生一旦毕业，自然感到修成正果，不需读书了。今日也有人提倡学校毕业后还要接受“继续教育”者，或者呼吁建立一个“学习型社会”，不过，看他们的论述，其所谓“教育”和“学习”，大抵仍是知识和技能的补充。这或者可以帮人在社会上“安身”，但绝不会帮人“立命”，而人在简单的物质生存之外，总是会遇到这个更为“抽象”的问题的。可是，学生在学校里并未受过这方面的训练，毕业之后面对“异己”的社会，仍会不知所措。这类悲剧近年我们已看到太多。

在这种教育理念指导下，应试教育愈演愈烈，进一步导致了中国人阅读兴趣的丧失。20年前曾有“学好数理化，走遍天下都不怕”的格言，这些年已少有听到，但取向仍在。在应试教育中，最重要的（甚至是唯一的）“书”便是教科书和习题集，其他与考试无关者，都被视作“闲书”，最好不读（近年教育部似曾向中小学生推荐过一套经典的文学作品，但据我接触到的几个例子，学校对这套书的态度似乎仍是对待功课的态度）。这样，学生不但无法养成广泛阅读的习惯，且根本可能认为读书是一件枯燥无趣的事（我曾经翻过几本现行的中学历史课本，备感

无聊；如果这就是“书”，我也宁可不读）。

当然也会有人说，像老外那样天天捧本流行小说，也未必就能“立命”。这倒是真的。但关键首先是从读书中体会到乐趣。我相信一个有着良好阅读习惯的人，对生命的理解总会比别人多一些层面，更为精细，也更为通达。即便是流行小说，有时也令读者灵光一闪。有人写过德国一个酷好哲学的下水道工人，谈到自己的爱好时说：“先生，当我在黑暗的下水道里工作时，回味着昨晚看的黑格尔，连污水都变得美好起来。”（《下水道工人的问与答》，《南方周末》2009年10月28日）多少年过去了，每当想到此事，我真的有些羡慕，不知我们中国人的生活，什么时候也能被“昨晚看的黑格尔”照亮。

园丁、牧人与工程师

法国学者让-皮埃尔·韦尔南曾多次引用另一学者安德烈-乔治·霍德里库的观点，把希腊的“牧民族的精神”与中国这类“园丁民族的精神”相对照：上级命令下级的统治形式和“牧羊人举着棍子指挥羊群”的生活经验有关；而园丁“考虑的是融入于自然秩序之中，他的行为既不是为了屈服，也不追求征服，而是与每一株植物的内在冲动和谐一致，促使它更好地生长”。这在政治上的对应物是“间接的和被动的”统治，“最好的权力”甚至根本就是“彻底的无为而治”。我没有读过霍德里库的著作，不知道他的确切论证过程。如果从名词看，中国也有把一地长官称为“牧”的传统，唯从大体和长远看，园丁确比牧人更接近中国文化的理想。

一群人以某种方式生活久了，这方式也自然会渗入其思维和心态。民国时期蜀中早逝的天才学者刘咸炘曾写过一篇题为《动与植》的文章，针对当时思想界讨论东西文化的热潮提出：“论文化者，必根据于生活状态、社会组织，此型成民性之要素也。”照此原则，刘咸炘提出，东方人过的是“植物生活”，西方人过的是“动物生活”。他并将此两类不同生活方式的文化影响详列一表，在中国一栏列出“植根于土壤”、“赖自然之惠”、“枝干相扶”、“互相容让”、“分治”等现象，相应的，西人的表现则是“游而求食”、“尽人力”、“亲子分散”、“好为争斗”、“集中”，每条下还有细目。简单说，这也类似于当时一度流行的“静的文明”和“动的文明”的区分。我们今天可以轻易批评这里的东、西方概念用得太过含糊笼统，二元对立视角也嫌太分明、太齐整，当然也太简单。不过，如果我们“法其意”而不执于“迹”，也可从中获得不少启示。

中国长期是农业社会，农耕生活为文化提供了基本的视角和思维工具。从字源看，“六艺”中的“艺”便是种植的意思，过去常用的“本”和“末”分指植物根梢，学者文人爱说的“学殖”，以至“笔耕”、“舌耕”，也都以农夫和园丁自许。与庄稼果木打交道的心得体现在政治

上，如同霍德里库讲的，便是推崇“无为而治”，相信“与民休息”，人民自会安宁和睦，而不甚注重今人推崇备至的管理。如若不信，可以去读柏拉图的《理想国》和陶渊明的《桃花源记》，这两个文本在中西各自都影响深远，描绘的却是完全不同的两个社会。一个是连结婚生育都被规划得井井有条，全部纳入城邦控制；另一个则是“黄发垂髫，并怡然自乐”，至于何以至此，则全无交代，实际是各人顺应天道，各为其为，因“无治”而致“大治”。因此，近代之前中国人对于理想社会的看法，根本与西人的“乌托邦”背道而驰，不能混为一谈。

由政及教，也贯穿着同样的原则。孔子就很注意因材施教，同一问题对不同人有不同答案。这也体现在他对学生主动性的尊重上：“不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。”这里的关键是怎样看待学生——他们是需要被规划和管理对象，还是处于成长过程中的生命？前者自不妨以牧人手段对付之，后者则须循循善诱。李源澄先生解释《孟子》“天之生此民也，使先觉觉后知，使先觉觉后觉也”一句时说：“曰‘觉’云者，非自外而加之，引发之谓耳。”教育应顺应学者的内在生机，老师更多在学生需要时提供必要的援手（但这绝不排除权威与教导在教育中的重要性，读者幸勿误解），用今人喜欢的话说，就是要帮助其实现自我。

不过，中国人目前正在努力进行“现代化”，对农耕文化早就弃如敝屣。在大规模改造和消灭农村的同时，深层的文化理想也在迅速改变。现在偶尔还可听到把老师比作园丁的，但更“先进”的说法是“人类灵魂的工程师”。牧人总还是知道，自己驱赶的羊群也是生物，总得多少顾及它们的需求，不可任意胡为；工程师面对的则是钢筋铁块，讲究的就是把“不齐”变为整齐。但不论是教育还是政治，首先需要尊重的正是这种天生的“不齐”，绝非工程师的做派。孔子说：“必也正名乎！”语言和思想本是一体之两面，喻体有时也代表了“本体”所要效法的“样板”。因此，谁能说把教师甚至是官吏都比作“工程师”，只是一个简单的表述失

当？

让“听不懂”的老师讲下去

长期任教于四川大学的名史家徐中舒先生1949年之后很长时间都不能给本科生上课，某年忽有机会重上讲台，讲授“先秦史专题”，自然轰动。但几节课下来，听众走了不少。据说有学生到教务处反映：徐老的课我们听不懂，别让他上了。教务处长听了勃然大怒，说：川大之所以是川大，就是因为有徐先生这样的学者在，你们听不懂他的课，就应该努力，居然不以为耻，反以为荣！这故事我是辗转听到，真实性尚待查考。但徐老的课“沉闷”、“乏味”，缺乏所谓“条理性”和“通俗性”，都是不少人说过的。不过另一位当年也上这门课的老师说，毕业以后，自己被分配到阿坝州的乡下教小学，无书可读，重翻大学时代的笔记，感到最富启发性的，还是徐老这门“不好听”的课。

无独有偶，有位数学系的院士某次说自己最感念的是一位非常“糊涂”的数学老师。当年在课堂上演算习题，即使是很常见的习题，这老师也往往会独自陷入困顿和思索，力图寻求一种新的解决思路，甚至有时会静静地面对黑板，站到下课铃响。院士并未解释何以对这老师最不能忘怀，但他说自己当时遇到这种情况，也会和老师一起陷入思考，一个学期下来，竟然内力大增。这让我想到哈耶克的一个看法。哈氏将学者划分为“头脑清楚”和“头脑迷糊”两类，而自居为后者。他还引用怀特海的话——“头脑糊涂是独立思想之前的一个重要条件”，并发挥道：由于头脑糊涂的人“记不住对于别人而言可能是很明显的答案，所以他常被迫去想出一个对于那些头脑较有次序的人而言并不存在的问题的解答”。这位老师大概正属于这一类“迷糊”型的学者，而这位院士也因此困而后通，成就后来的事业。

我讲这两个故事，当然不是提倡老师讲课可以完全不考虑学生的接受能力，更不是说老师越“迷糊”就越好——毕竟，为学生着想，不论到什么时候，深入浅出都应是教学中努力追求的目标。不过，好老师的标准也因施教对象与教学目标的差异而不同。把复杂的问题条理化、抽象的物事形象化，最好语言还要活泼、风趣，能够引发听众的兴致，等

等，对于中小学乃至专科学校的老师都是相当理想也是非常重要甚且是必要的条件，而对那些号称“研究型大学”的老师来说，作为“理想”虽然也可爱的，但重要性显然不必过高估计。毕竟，既有一流的研究能力，又有一流的口才，还能永远站在时尚的前沿，怎么听都觉得太过完美，现实生活中很难找到。

蔡元培先生早说过，大学是“研究高深学问”的地方，这虽未必适合今日大多数号称“大学”者，对于“研究型大学”仍是颠扑不破的真理。盖此类大学既以科研立校，学问的优劣及对学生学术启示力的大小才是判定老师水准的核心，“好听”与否乃是末节。尽管知识表述中未必一定存在“可爱”与“可信”的冲突，但是凡认真做学问者都知道，把知识化约为“知识点”，虽然好听，实际可能并不靠谱。以我个人研习的历史学来说，各种因素常是盘根错节，此呼彼应，如同一张多维度的立体网络，欲“一言以蔽之”，便须“损之又损”——这是否即能近乎“道”虽未可知，却一定远离历史真相。

这里有必要澄清读者可能的误解：一个好的大学老师教学不必是“清楚”的，尤其未必要一般人所说的“好听”，这并不意味着他对教学不认真。能力和态度是两码事。更重要的是，能力也有不同。对于一个充满知识热情的学生来说，一个真正的学者，自会散发一种特殊的魅力。他可能不是通过语言，而是通过行动和那些深具思想穿透力的学术成绩，引导学生走入学问深处，亲自领悟那空曲交会、难以言传的境界。

不过这也有个前提，就是学的人万一暂时（此两字重要）听不懂，绝不能到教务处去要求换掉“那个老头儿”，而须端正态度，反躬自省，亦步亦趋地跟着他走，一旦豁然贯通，渐进佳境，或者竟已具备欣赏此类“糊涂”的本领了。蒙文通先生曾云：“大学以上的学生，主要是学方法。在听课时，应跟着先生的逻辑思维的发展而发展，体会先生是怎样

思考问题的，不应要求先生跟着学生的逻辑思维走。假如那样，学生还学什么？”其实，一个人遇到一位“糊涂”的先生并不容易，万一遇到了，能够抓紧这个机会，从中领会他怎样思考和解决问题，已是不同凡响。就此而言，那位院士日后的成就，正可谓在学生时代便已“注定”。

今日时尚，大学里有学生给老师打分的制度。本来，老师多多了解学生对自己授课的反映，乃是教学相长的好事。但目下通行的打分制度，在内容上多集中于一些与学术无多大关联的事务上，如口齿表达是否清晰、板书是否有序、教学手段是否“现代”（具体又多落实在是不是使用了多媒体等），并不能对推进学术的边疆做出任何实质性贡献。事实上，认为老师的水平可以分条细化，由数字衡量，本身就是一种简单的思维方式，与大学的真正使命背道而驰。打分原是老师的权力，现在既然交由学生掌握，已颇具“要求先生跟着学生走”的象征意味，不但学生学什么成了问题，老师教什么以及怎么教，也都开始变得模糊不清。

或曰：学生不是要超过老师吗？那首先便是要不以老师的权威为权威，养成一个独立思考的习惯！

独立思考？这很好。但是，用怀特海的话说，你得先“糊涂”一下子，至少要先学着尊重一下你觉得“糊涂”的那个老师，再说“独立思考”也不迟。

附记：徐中舒先生文孙徐亮工老师读后告诉我，传说就只是传说，当时的学生老实，还不致跑到教务处要求老师“下课”。我相信这话。关于徐老这个传说，就像诸多的校园传说一样，不必是“事实”，而自有其“意义”。读者领会其意可也。文章发表后，被不同媒体转载，一直没有机会澄清。趁此结集之际，略为辨明如上。

2016年12月

师范不“师”又如何

在中国高校中，数量最多的大概要算师范院校。但目前师范院校似也面临不少危机：有些欲走出师范定位，开始招收相当数量的“非师范生”，而最为“师范”的课程如教育心理学、中学各科教材教法等，在不少学校已边缘化，某些任课教师甚至自己都不曾跨进中学课堂半步，自然只能照搬讲章。对此，一些关心高等师范教育的朋友颇为担忧，以为如此下去，势必导致师范不“师”。不过我以为，今日国中师范教育体制确实存在不小的问题，却不在什么“师范不师”上。在此，我想重提20世纪二三十年代中国学术界围绕着师范大学体制存废的一些文献，希望对此问题略有启发。我选择这些文章当然都是带有自己倾向性的，好在本文的目的不是重建这段史事，而是想借此重温一些被国人所忽略已久的道理。

1932年，任鸿隽在《教育改革声中的师范教育问题》一文中，提出了师范教育“是否必须要一个特殊的大学来实施与进行”的问题。他认为，从所教授的学科性质来看，师范大学和普通大学并无实质性的不同。师范教育的特色主要体现在两方面，一是训练学生的教学“技术”，二是进行“教育学的研究”。但是，对一个学生来说，“一个善于教学的先生，他自己教学的方法，就是一个活的榜样”，耳濡目染，即可获得不少启发，其重要性远远超过专门传习教学技术的“教学法”；而这一点又绝非普通大学和师范大学的分别所在，实际是对所有类型的大学都适用的。至于教育学的理论研究，则不过是心理学和社会学的应用，离开后者，无法独立。基于这两点理由，他根本认为专门的师大建置没有存在的必要。

不管教学技术的训练还是教育学的研究，落实在具体目标上，都是要培养出适合中学教学需要的优秀师资，所以，从根本上说起来，这里的“理论”其实也还是“技术”。自然，必须要承认的是，教育心理学和教学法对于做好中小学教师确属必备的知识，毕竟他们面对的是智商和情商都还在成长初期的未成年人，在“教什么”之外，“怎么教”是个不能不

考虑的问题。故循循善诱在理论上虽是每一个为人师者应备的素质，而对中小学教师的要求似乎更高一些。

但这里有一本末问题。基础教育关系整个国民素质的提升，故应特别注重培养学生求知的趣味和习惯，俾其一生受用不尽，将来不论做何职业，均能愉快胜任（由于某个老师教得特别好，引起学生对其所授学科的兴致，进而走上专业道路的例子比比皆是。不过，这对于基础教育的终极目标来说，仍然只是末节）。然而所谓“教得特别好”者，除了教法的新颖有趣外，根本还在于教师对自己所授学科有着深厚的感情和深切的研究，方可依据本学科知识的特征，设计出引人入胜的教学方案。又或者也根本就没有什么设计，却在举手投足间焕发出长期的学术修炼养就的奇异光彩，以润物无声的方式，熏染到青少年虽然幼稚但却异常敏锐的心灵，则对学生影响更已超出单纯的知识之外，而具有精神的力量了。这不是要求老师把自己知道的全部教给学生，毕竟中学生并不需要掌握太过高深的学问，不过，教学水平也与一座冰山相似，露出水面的永远只是极小一部分；即使那些看来非常浅显的知识，实际也是和一个更加庞大而深厚的学科体系联系在一起的，教师的学识储蓄必须足够扎实，在教学活动中才能得心应手，挥洒自如。

关于这一点，傅斯年也有类似的提示：“教育学家如不于文理各科之中有一专门，做起教师来，是下等的教师；谈起教育——即幼年或青年之训练——是没有着落，于是办起学校自然流为政客。”听起有点偏激，但不无道理。1932年，国际联盟派出的中国教育考察团在其报告书中说：中国高等师范教育制造了许多“知道如何教授自己所不知之科目”的中学老师，所说的正是傅斯年所批判的。从这种意义上说，基础教育，尤其是中学教育，也是一种特殊的“学术教育”，教师须兼具相当的学养和高明的技术，而以学（非“教育学”）为主；术由学出，方可收久远之功。孔子云：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”在教学实践中，任何高深的理论和娴熟的技巧，均不及教师本人从知识中体会

的快乐更能直接触动学生的灵魂，此所谓“独乐乐”而能令“众乐乐”。教学“无法”固然不可，但“法”自“人”出，做老师的没有内在的源头活水，徒执一二“方法”而欲放诸四海，岂非笑话！

尽管在具体实践中早已出现变化，但在指导思想上，直到今天，很多人似乎仍然认为，训练教学的技术才是高等师范教育的重点，至于对这些科目本身的研究，倒在其次。这恐怕正是“师范不师”的忧虑之由来。但如果不能提高学术水平，仍把精力放在培养许多“知道如何教授自己所不知之科目”的教师身上，无异舍本逐末，“师”又如何，“不师”又如何！

为未来留种

高等师范教育改革必然涉及现行的师范院校制度的存废问题。如果我们承认所谓师范教育无须“一个特殊的大学来实施”，则专门的师范院校建置其实根本可以取消。不过这样一来，一个新的问题也就出现了：中学教师从何而来？对此，生物学家胡先骕在1925年的一篇文章早已做了回答，似乎仍有重读的必要。

胡先骕强调，要提高师范教育，办法“不在设立师范大学，而在规定师范生服务之资格”。具体方案有二。一种是借鉴德国方式：“欲任中等学校某学科之教习，或欲得此项资格之特种文凭者，可规定先须在各大学专治此科，卒业后再须治教育学、心理学等学科一年或二年，使其程度略等于硕士，方可取得此项资格或文凭。”另一种是借鉴法国制度：“同在一大学，苟欲以师范为职业者，除普通大学训练外，再须加授某种特殊之训练。”不管哪一种方式，皆“不必立骈枝之学校，而师范教育自可提高”。

两个方案都要求有志做中学教师者先须认真研读一门基础学科，再来接受专门的教育理论和技术训练。此正是傅斯年所谓教育家应“于文理各科之中有一专门”之意。而这也意味着一个人必须付出比同侪更多的时间与精力，才能获得站在中学讲台上的资格。显然，职业门槛提升后，只有那些“乐之”者或至少是“好之”者才肯接受这种挑战。大浪淘沙，真正留下来的，不管是道德素养还是知识储备，都会比今日好很多。

我国现行的高等师范教育体制则恰好相反。学生入学之初，未经筛选，似乎便自动成为中学教师候选人。但对于大部分刚从中学毕业的年轻人来说，要在此时决定自己的未来职业，未免过于仓促。我想，如在师范院校的学生中做一调查，真正有志于中学教学的人恐怕少得可怜。不过这实在也怨不得学生，每一个年轻人都有选择自己未来的权力，师范生又何独不然？

更重要的是，我国目前除了少数几所重点师范大学外，绝大多数师范院校的学术水准都令人失望（此是就“整体”而言，不排除其中有部分师生属于例外），在现行高等教育体系中也多少带有退而求其次的味道。这是一个事实，我们不必讳言。而很多考生也确实是在考分不理想的情形下选择了师范院校，不少人早就计划好将来“考研”的时候要改换门庭。这仿佛是拍戏，主角的位置已经没有了，迟到的只有去做配角甚至跑龙套；固然也有龙套跑得好，还跑成名角的，但毕竟不是常态，大多数人恐怕也就此埋没。

前些年，教育部开始在师范院校中推行免费教育计划。其本意甚佳，是要为出身贫寒的优秀中学毕业生一个深造的机会，但具体影响如何，似亦值得仔细推敲。类似的政策早在民国时期就曾推行，确也帮助不少家境不好的学生完成了学业，但也正因其为“免费”的，在社会风气趋利忘义的情形下，教师地位也就不免沦落。汪曾祺先生曾提到20世纪20年代苏北地区有过“师范花子”一说，真正是“九儒十丐”了。那么今日中国社会的势利程度较之那时如何？“免费”是否就真的有利于提升教师地位和教学水准？恐怕都应慎重考虑。

上述这些现象其实都暴露出一个大问题，那就是，虽然我们一向自认为特别尊师重教（师范院校多，也被认为重视教育的表现），实际情形却可能恰好相反。事实上，如果大多数学生只是因为高考分数不高，或者因为可以免费而选择了师范院校，其最终成绩也就可想而知。说起来我们似乎人人知道“十年树木，百年树人”的道理，自然应该明白，高等师范教育的水平直接影响着未来国民的质量。这好比是农民种地，一年收获下来，总会预留一些种子，而做种的一定是长势最好的那些。师范教育在一个社会中扮演的正是“留种”的工作，中学校教师应从最好的大学里选择最优秀的学生担任，我们的未来才有望郁郁葱葱。

于今之计，似不妨一方面逐渐取消独立的师范院校，使其向文理综

合性大学过渡（至于是否改名，倒真是最不重要的）。另一方面，在重点综合大学中（亦可稍微扩大范围，唯总需以学术水平作为考量标准）挑选一批真正有志从事中小学教育的学生，按照胡先骕的建议，加以更高水平的培训；与此同时，设立高额国家奖学金（注意不是“免费教育”），并大幅度提升中小学教师待遇，以为鼓励。这样埋头做上若干年，中小学教师一定成为社会上最受尊重的职业之一，教育质量自然也水涨船高。

当然，也许会有人认为这一方案过于迂远：中国如此辽阔，所需师资众多，这样精耕细作，岂不过于奢侈，不知猴年马月才能收效。对此，我用孟子的话来回答：“七年之病，欲求三年之艾。苟为不畜，终身不得。”立志总须高远些才好，有了志向，又须一步步踏实做去，才不是空想。否则，将永远只是凑合，永远没有希望。

真地读点马克思

研究中国思想史的德国汉学家施耐德来敝校讲学。课后跟我说：学生对历史唯物主义一些基本观念非常陌生。我颇感诧异：在中国，马克思主义原理至迟在中学已进入政治课本；上大学，读硕士、博士，都是必修；各级学历考试必考——我们的学生会不了解马克思主义历史观？不料，前段时间偶然跟学生谈到“历史性与逻辑性的统一”，他们一脸茫然：不是不明白这句话的意思，而是根本就没听过！记得当年我读大学时，常从一些老学者文中见到此说，很是费解：这是什么意思？“历史性”和“逻辑性”怎么可能“统一”？又如何“统一”？搞懂这句话，颇费了我一番工夫。可是，今天的学生竟然没有听过！这下使我相信了。

我讲这事，并非哀叹人心不古，更不是以己度人。在正常情况下，“历史性与逻辑性的统一”原非人人皆须掌握的常识，更何况其后原有西方思想史上一条漫长的线索做背景，确实不易弄懂。但问题是，经过这么多年的教育，学生们对这些概念还闻所未闻，其故何在？我不由起了疑惑，向学生打听，他们的政治课都讲些什么？

学生给我讲了课表，科目似乎也没有太大变化。主要好像只有一点：20多年前的“社会主义政治经济学”被“中国特色社会主义理论体系”取代。后者讲授的是毛泽东思想、邓小平理论、“三个代表”和科学发展观。学生常把它与“马克思主义基本原理”一起，简称为“马哲毛邓三，科学发展观”，朗朗上口。可以想见，随着“中国特色社会主义理论体系”的发展，这部分内容还会与时俱进，层累增高。用古人的话说，这是旗帜鲜明地“法后圣”。我当然不敢说，花在“后圣”著作上的时间太多，是造成对“先圣”经典掌握不佳的原因。但人的精力有限，课程体系重心既已明显偏向“当代”，学生对马克思主义源头的了解势必不足。明清以八股取士，已有“宁道孔孟误，讳说程朱非”的局面。功令所系，原也无可奈何。

有人可能会说：先圣后圣，如出一贯；咸与革新，后来居上。诚

然，诚然。我虽研习历史，并无好古之习，绝不以为马克思、恩格斯在19世纪已把真理说尽；今人面对时代所需，自应日新又新，才真正能够显出马克思主义具有旺盛的生命力。不过，社会主义理论和实践的源头活水，仍是马克思、恩格斯当年写下的睿智篇章，这恐怕也是没有人反对的。20世纪以来的大学者，无论其政治倾向如何，是否信仰社会主义，对马克思的著作，都不敢等闲视之。毫不夸张地说，近一个多世纪的学术史和思想史，都是在马克思目光的注视下进行的。记得列维-斯特劳斯在《忧郁的热带》里说，他每次动笔前，都会先读几页《路易波拿巴的雾月十八日》！显然，即使单纯为了激活思想能力，我们也有必要不断回访马克思，就像到其他一些如今正时兴的思想家那里拜访一样。

其实，大师之所以是大师，并不因他永远正确；而是因为，他永远可以向后人提供不尽的思维灵感。打个未必恰当的比方。陈寅恪先生的诸多论点，今天都受到不同程度的挑战，有些甚至已被推翻，但他的批评者们，也还是要到他那里接受启示。因此，对陈先生的超越，也便是向他的致敬。关于这个道理，我们可以一并参阅林毓生先生介绍“芝加哥大学社会思想委员会”的文章。这个委员会培养博士的方式，就是让他们花上几年时间，精读一部在世界文化史上具有“永恒意义”的经典著作。学生们通过追随大师思路，亦步亦趋，慢慢习得了进行原创性思考的能力——即使他们后来的研究与此经典毫无关系，有时甚至根本就忘掉了它的内容，也不妨碍那种潜移默化的影响。同样的道理，我们只有学会“马克思式的”思考方式，才具有真正发展马克思主义的可能。而时至今日，也还没有一个社会主义思想家能够替代马克思。因此，深化有中国特色的社会主义理论，仍必须从马克思、恩格斯的著作中汲取营养，而不能满足二手的转述，更不能仅从“后圣”身上悬想“先圣”模样。

常听人说，大学教给学生的不应是定型的知识，而应是思考的习惯、思维的方法和人文情怀。马克思主义的原典作品，确可当此使命。

既然“两课”是每个大学生都不能逃避的必修课，是否更应在马克思、恩格斯那里多做停留，真地读点马克思，也读点真的马克思呢？

大学校长该讲什么话

早听说华中科技大学李培根校长在2010届毕业生典礼上的讲演深得学生和舆论的追捧，最近读到全文，或因原本期望值过高之故，反而有些失望。讲稿给我印象最深的，除了大段排比句之外，就是密集出现的网络用词——这似乎正是其受到欢迎的主因之一。平心而论，这篇讲辞确有和常见的领导讲话不同的地方，不取高高在上的姿态，力图以情动人。不但遣词造句，就连价值取向和思维方式都尽可能向学生靠拢，宜乎听众感觉亲切有味。如果说舆论反映了人心好恶的话，则此事应对各级领导有所提示才对。当年毛泽东就说要“反对党八股”，看来今日仍不失其针对性。

不过，舆论对这个讲演的过度吹捧，也恰好反映出长盛不衰的各类“八股”文风对国人文化品鉴力败坏程度之深。我猜李校长对那种假、空、套话是不满的，故也着力追求一种平易的讲话风格。然而，大约因久为“八股”风习熏染，讲者和听众似乎都已丧失足够的敏感——讲稿中那一段礼赞“盛世”的排比，不正是典型的政治套话吗？而刻意罗列的大量网络术语，不但实际落入另一窠臼（网络语言生动、形象、活泼，确实代表了语言的活力所在，唯不少人除了网络流行用语外，词汇量储备已极为贫乏，反过来也导致了网络语言迅速陷入俗套），也显得幼稚和单薄，缺乏应有的厚重感。

这当然不是要否定这个讲演着力贴近学生的立意。无论何种演说，态度总以平实为上，何况大学本该有些家庭氛围，师弟之间融融泄泄，要送走出门远行的子弟，更不该端起架子，装模作势。不过，毕业典礼，对学校来说，正是数年艰辛、树木成林时节，最堪告慰；年轻学生要告别校园和生命里最美丽的一段时光，在之后的旅途中也是最值得反复回味的记忆。这样一种“成人仪式”，自当有一种特别的庄重感。师长的讲说或不妨多点幽默，但这幽默应是含蓄、温厚和具有内在张力的，至少亦应力戒浮薄（这话也可能相当一部分人会不赞同，因今日一般流行所谓幽默恰是轻薄也）。

这种平易而庄重的态度也体现为一种朴素而优雅的文风。所谓朴素，乃是要刊落虚华，坦诚自在。老一辈把人生经验与教训传给子弟，原是为后人着想，唯恐不尽不实，本不必过于雕梁画栋。但这朴素又绝非简陋，更非鄙野，而应具备诗书涵养自然流出的一股优雅气质。遣词造句不必刻意求工，尤其未必使用特别的修辞技法和“优美”词句，自会散发一种温润光彩。如果要有所比，何兆武先生曾在《上学记》里写过在昆明西南联大期间“跑警报”时的梅贻琦，与此风格庶几相类。

时下中国已变成一个爱说话的社会，即使不在课堂，也处处听到演说声，而且绝不乏听众。其中不少讲辞不是流于滥情，就是过分激情。这当然很容易感人视听，但它是通过人的耳目而不是心灵作用于人的，影响所及，如醉如狂，实无益于社会的稳健成长。事实上，要把平易、庄重、朴素、优雅这些表面上相反的素质凝于一体，必须依赖理性的说服力和情感的克制力（所谓“怨而不怒，哀而不伤”），而这显然已不仅是一个文风问题。前人说“文如其人”，虽然很容易找出例外，但即便经过特意训练，一个人的内在气质仍会于不自觉中流露，故“文”的危机，仍须从“人”身上找。

唯“人”、“文”之间又是一回环反复的关联。理想气质非凭空而来，又必须回到“文”的层面来培养。然而，如今即使号称“文化人”者，也未必有多少时间澄心静虑，浸润诗书。互联网时代日新月异，一个人一不小心就有可能“out”了。要令同侪尤其是后生觉得可爱，就只有亦步亦趋，永远站在时代的潮头浪尖上，阅读范围自然是“时文”多而“古文”少。我们当然不能说“时文”非“文”，且有不少人认为上网同样算是“读书”。这也不能说全无道理，但喜好喝酒的人总要挑选陈年老酿，书籍是否经过时间淘洗，营养也大不一样。大学乃是社会为一群正当最好年纪的人创设的“特区”，使他们得以暂时超脱“俗务”，专力于人类优秀文化成果的研习，至少应在“时文”之外，兼读一点“古文”，才不辜负这段美好光阴。负有导正之责的师长，也应在贴近学生之外，提供更深

邃的思考和更高妙的品味给他们，方算尽到了职责。

不厌其烦地对待无人发现的细节

1909年10月，罗素与怀特海合著的《数学原理》终于完稿。这是一部名副其实的巨著，长达4500页，耗费了他们6年的光阴，若要追溯到初期思考，更是长达10年之久。剑桥大学出版社认定此书一定亏损巨大，最后由英国皇家学会赞助200镑，两位作者每人“倒贴50镑”，才勉强同意付梓。饶是如此，全书排印、校对，又花去4年时间。其实，还在写作过程中，罗素已经料及其命运不佳：“这本书篇幅很大，没有谁会读它。”果然，它同所有巨著一样，遭遇了同一结果：知道的人多，读过的人少。

然而，罗素明知如此，仍要写下去，而且全情投入。英国哲学家瑞·蒙克在《罗素传：孤独的精神》一书中引用过他在写作《数学原理》期间给朋友的一封信：“想到这一点就令人忍俊不禁：花费如此多的时间，不厌其烦地讨论一些小问题。它们藏在这本著作的不被人注意的角落中，可能没有谁会发现它们。”蒙克由此想到中世纪的画匠：“他们一丝不苟地对待装饰大教堂穹顶的那些画像的面孔，非常注意其中的细节。可是，没有谁会近距离观察他们的作品，所以没有谁会知道，他们付出了多少心血，以便让自己的作品完美无瑕。”中世纪工匠这样做，出自虔诚的宗教情怀，罗素呢？“他写作这本著作的原因，不是希望人们实际上阅读它，而是因为他对它的内在价值，对完成它的强烈欲望，抱着一种堪称虔诚的意识。”

也许罗素只是谦虚，那并不真的是些“小问题”；但若果真如其所言，他是否将工夫掷入虚牝？当然不。做学问并非做生意，精打细算，未必就是美德。任何时候，学术研究都是一场思想冒险，抵达终点之前，无人可以预判结果；而即使证明此路不通，也仍不失一个重大贡献。课题越具原创性，就越是如此。学者如对投入产出节节计较，则其人其学，必无足观。

更关键的，罗素所说的还不仅是问题“小”，而是它们小到被人忽

略，则作者一番苦心，便根本无人觉察，好比锦衣夜行，“聪明人”计不出此——但“聪明人”亦绝成不了罗素。蒙克从罗素身上看到了中世纪教堂画匠的身影，当然也不是随意联想，二者其实正是同一精神的产物。从出身讲，现代学者本是中古教士的传人，对事业抱有宗教般的虔敬，乃是职业基因所使。中国学者当然不必跟欧洲教士强拉亲戚，但守死善道，岂非士人所志？不更有一番神圣与庄严？士志于道，是否有人了解，已是余事（虽然未必一定不求人解），重要的是对其“内在价值”抱有深刻信仰。《论语》头三句，“学而时习之，不亦说乎；有朋自远方来，不亦乐乎”之后，紧接一句：“人不知而不愠，不亦君子乎！”所说是同样道理。

罗素的做法，固然不是常人所能为，但通常受过严格训练的学者，身上总多少有点类似气质。举个简单事例：史学论著征引史料，莫不详明出处，从原则上说，目的之一乃是便于读者覆按。不过，其中不乏一些海内孤本，或是作者访录所得，旁人难以见及，如何查考？即使是档案这样貌似开放的文献，实际也很少有人一一复核。至于人类学家，更是常常孤身跨入一个少为人知的小岛，回来向世人报告他的见闻，你我既从未踏足，又如何判明其真伪？因此，学界虽有一套规范，但全靠他人检举，成本太高，难以完全落实；大部分时候，学术质量的维护，仍须依靠学人自律：即便是铁定无人发现的“角落”，也不敢轻轻放过，否则便难以心安，这才是真正的学者良知（无意的疏忽则是另一回事）。缺乏这点素养，那就真成呼卢成卢，喝雉成雉，学术犹若赌场，全凭运气当家，岂不可哀！

当然，在大多数学人那里，与其说这是一种宗教情怀，毋宁说是多年治学的习惯。不过，其全神贯注，和罗素这种伟人相比，也只有程度的差异。具体而微，精神一贯。

用市场规则判断，即使最富裕的学者，投入和产出也绝不成正比；

花上10年，倒贴50镑，并不鲜见。但之所以仍有这么多人愿意枯灯冷椅，以苦作乐，凭的全是对这项事业的喜好和尊重。尊重自己的事业，便是自尊：一个人把自己的整个生命价值全部托付在这份事业之上，自然勤勉不怠。就此来说，自尊是一切原创思想的源泉，也为学者自律提供了起码的保障。它来自学者内心的召唤，不靠利诱，更不能威逼，哪怕穷途潦倒，也无人能够剥夺。明乎此，那些负责“管理”学术的领导，也就大可不必煞费苦心，防范学人偷奸耍懒。其实，只要懂得尊重他们的向学志愿，则廉耻之心，自会油然而兴。谓予不信？自有罗素和怀特海作证。但若说人家是罗素和怀特海，你们是小蠹贼，则此言一出，小蠹贼便应念而生。

大学、“大人”和“大体”

有“大人”，有“小人”。孟子云：“从其大体为大人，从其小体为小人。”小体，比如耳目之官，因为无思无识，动辄为外物牵引而去；“大体”指人所独具之心，“心之官则思”，有思斯有得，有得斯有立，故“先立乎其大者，则其小者不能夺也”。而先立其大也不只是立志，立志不难，难的是坚守。孟子又有牛山之喻：牛山之木虽美，而经刀锯斧劈，牛羊食啃，也只能剩下童山濯濯。若据此以为此山未尝有丰林美木，这又岂真是牛山本貌？草木如此，人性亦然，虽有仁义根苗，不知将息养护，反而戕贼不已，乃欲其成为高才大圣，岂非南辕北辙，愈去愈远？

因此，比立志更重要的是养志。养志又有两种，一是自身修为，“操之则存，舍之则亡”；二是外界诱导：有师友挟持、社会激励，可使顽者廉而懦者立。这两种方式，第一种最近根本，第二种却更切实际。须知，天纵之圣，矫矫出群，毕竟是凤毛麟角，多数人乃是中人资质，可退可进，端视环境而然。环境不同，便有不同面相发荣滋长。尤其当一个人成长初期，心志未稳，要全然自作主张，不为外界所动，岂不戛戛乎其难！事实上，一个社会里“大人”的有无及多少，主要看其环境是否能鼓励人“从其大体”。

学者似乎与众不同。至少孟子曾说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。”但老实说，这也还是一个“理想型”。学者中不乏志向高远之人，然而有志未坚，不能化众，反为众所化者，也并不稀见。但普通人虽自己没有恒心，却还是期待有人能超凡脱俗，起点表率作用，即使不能令人望风兴起，也给世界一些希望。而无论何种社会，来承担这份期望的，总是知识分子。一面要为人表率，一面却离众人不远，怎么办？是故前人有“养士”之说。士亦须养，养其气，养其志，养其廉耻之心，养其高远之境。养士不止为读书人，为的是整个社会。

养士，既有积极办法，又有消极办法。积极的，给予物质或荣誉褒奖；消极的，不过是少加干预而已。说起来，当然是积极办法难而消极

办法易。但实际未必然。今日多数学人的收入水平，较之20年前，已是突飞猛进；而即使当年最困窘的年代，照样有人一意问学，目无旁骛，未尝计算盈亏利害，更何况今天？因此，积极办法至少不算紧迫，而真正的危机反在消极方面，其流风所被，每于不动声色间移人心性，许多恶果恐怕20年后才看得清。

我有此感想久矣，最近看到某所高校某个学院的年终考核表，更觉如鲠在喉，不吐不快。这份表格内容丰富，从本科生、研究生教学，到科研项目、论著发表，以及公共事务参与，无不包揽。其风格细腻，略举“公共事务参与”的几项细目，便不难见其一斑：全院大会、研究生招生考试阅卷、学院党建及宣传、工会活动（运动会、篮球赛、拔河比赛、健美操等）、学生开学与毕业典礼，每项均须列明参与次数和具体内容。且不说党建宣传、健美操或拔河比赛，和一个学者本业有何关联；我最觉为难的是，一个人可以终日勤勤，忙于公务，但是否能将全年工作巨细不遗，填报在案？果然，面对这份表格，大部分人都不知所措；然若无法申报详明，就直接影响全年收入。

应付这类考核，其实也很简单，只要随身备一手册，做一事便记一条，年终结算，定然可观。但如此一来，学者的心思所注，是工作，还是记录工作？事实上，很多高校教师都会主动做些“工作量”之外的事情：与学生交流，带学生读书，开办讲座，外审论文，等等，不一而足。这些事务并无报酬，也未必获得奖励，再详尽的考核也难将其全部涵盖，而大家依然乐此不疲，不过是尽到学者本分而已。而一旦将工作全部量化，直接跟收入挂钩，结果必是多做多吃亏，还有多少人愿意继续从事这类费力不讨好的工作？说穿了，这类考核机制，只能鼓励锱铢必较的习惯，一个人在此氛围中熏习既久，即使不甘“从其小体”亦不可得。更重要的，它对中国学术将有致命影响：真正的学者都明白，斤斤计较的人绝难做出原创性成就，因他不愿把精力放在那些看似与利益无关的问题上，而带来人类知识突破的往往正是此类问题。大学肩负着为

社会培养“大人”的使命，应多多鼓励学者“从其大体”才是。

也许，制定这类考核办法的人员，仅仅是因这样做比较便于“管理”。但须知功令所注，世风必随之而转，有司一举一动，皆应计及长久。学术管理的最好办法，还是不管。做学问是学者的事，管理者既不必也不能越俎代庖。若不能施加援手，至少不要施以斧斤。如此则幸甚。

必要的浪费

浪费二字，一向不是什么好词，到了现代社会，尤其被视作一桩大罪。许多物质性和制度性的设施，都是为了预防浪费而产生——前者如计时器，后者如储蓄单；在知识领域则有崇拜者甚众的“管理科学”，主要考虑的，都是怎样节约成本，提高效能，不妨说是一门研究如何不浪费的学科。然而，人的预见能力毕竟有限，再精准的计算，总有失误之时，浪费难以避免，无可奈何。

不过，这浪费毕竟是不得已的，此外还有一种，则是必要的、积极的浪费。我指的倒不是人类学家发现的“夸富宴”一类奇风异俗。曾读清人梁绍壬的《两般秋雨庵笔记》，内有一条：江南某贵公子，上京赶考，一路风流，到了北京，已将家中给的五千金盘缠全部挥霍干净，又因抱病不得入场，只有借贷回乡。其父本想痛责一番，不意在其囊中发现一卷诗稿，内有二句云：“比来一病轻如燕，扶上雕鞍马不知。”转怒为喜道：有此两句，五千金花得值！

这还是20多年前上大学时读的，正正经经的书本一看便忘，不三不四的东西反而过目长存，人生自带浪费基因，恐怕非我一人独有。其实这两句诗乍看隽雅清利，骨子里却一派轻狂自怜，我以为并不算太好，不过这位父亲的雅量却使我印象甚深：有了这份雅量，何愁写不出真正的好诗？

思想、学术、文化这类原创性的工作，也是实验性的工作。一个想法，一部作品，在未经充分检验之前，包括作者在内，没有人能够笃定其价值几何，甚至无法断言它是否成立。用胡适的话说，这个时候，它只是一个“大胆假设”。必须经过“小心求证”之后，有些假设才得以存活下来，有效地改变我们对世界和人的看法，成为经典，但不可避免地，也必定会有一些假设被淘汰出局，而且其数目远远超过那些存活者。没有任何先验标准能够帮助我们跳过这些耗费时日的设计、证明、表述和检验的过程，而一举抵达真理所在，我想这正是“探索”这两个字的含

义。探索，是从一片恍惚朦胧中，经过不断挣扎、奋斗，而使一个构想逐渐清晰起来的过程。无论是否成立，每个假设的成形和验证，都需要付出大量智力、精力和财力；而在大多数情形下，这都是一场智性的冒险游戏，游戏过程也是必要的浪费过程。没有必要的浪费，就没有文明。

人类心灵到底如何施行创造性工作，至今仍是一个谜团。不过有些学者承认，其中相当一部分内容是在无意识中进行的。日本心理学家河合隼雄根据荣格理论提出，人的心理能量在正常情形下是从无意识向意识流动的，但遇到惯常秩序崩溃的情形时，有些人的心理能量会从意识向无意识倒流，出现“退行”现象。这是一种病态行为，不过，一旦退行达到巅峰，发生逆转，心理能量重新由无意识流向意识，很有可能出现创造性突破。他举了一个例子：日本杰出数学家冈洁在发现多变数解析函数理论之前，常到朋友家中，躺在沙发上蒙头大睡，以致友人的太太开玩笑地说他是“嗜睡性脑炎”。当然，并非每一项创造都需要付出病态性的代价，但即使那些看似在游戏闲暇时刻妙手偶得的灵感，实际也都是人在无意识中艰辛劳动的结果。在这种情形下，意识的松懈和无意识的紧张，正是相反相成的两面，一个也不能少：如果意识不能松懈，一个人恐怕很难承受无意识的剧烈紧张。但设若我们只看到表面上的酣睡和游玩，则不以为那是浪费者几希！

第三个原因是，原创性的精神产品本身便是稀有之物。从事过这些工作的人都知道，在前人成就的基础上哪怕只是前进小小一步，都需要付出巨大心力，且并不必然保证有任何回报。有时，也许只是方向稍许偏离，或步伐略微失距，都会和目标擦肩而过。要获得精密的分寸感，就必须经过反反复复、小心翼翼的调试，这也是一种必要的浪费。

当然，上述这些论证能够成立，前提是我们要承认，精神创造成果带给我们的利益（包括物质的和精神的）远超我们的付出，“五千金”换

取“两句诗”的代价是值得的。否则，任何理由都无法证明这些浪费的必要性。但倘若我们能够在这一点上达成共识，那么接下来的问题就是，我们对于思想、学术和文化领域中必要的浪费是否给予了充分保护？这是一个值得整个社会都来检讨的问题，而那些学术管理者尤应负起这份责任。

没什么了不起，可是.....

梁实秋有篇文章，讲梁启超在清华学校的一次演讲，劈头两句，头一句是“启超没有什么学问”，第二句：“可是也有一点喽。”梁实秋说，这话“这样谦逊同时又这样自负”。确实，头一句极谦逊，后一句也很谦逊，然而两句都是底气十足。我从梁任公那儿借用这个句式，并无自负之意，更谈不上谦逊，因为在这个话题上我连谦逊的资格也还没有。我要说的是：做学问，没什么了不起，“可是也有一点喽”。

做学问当然没什么了不起。科研不过是人类诸多职业中的一种，而且必须以其他职业的存在为前提，如若没有别的工作提供服务和产品，任何研究都无法进行。其次，做研究，不过就是发现和解决问题，虽和大多数人的日常生活经验有难易繁简的不同，也并非高不可攀。正常情况下，普通人经过严格和系统的训练，都可以多少获得一些科研能力。就连小朋友都可以搞“研究性学习”，抱一堆资料来，东翻西拣，自己寻找答案。

可是我想说的是第二句，就是那个“有一点”。这“一点”并不容易。一般说，从做硕士生起算，到成为一个相对成熟的学者，最快恐怕也要十年修为，而且这指的还是常规性研究，也就是在一个学术典范指导下进行的局部突破，离库恩所说的那种“科学革命”还差得远。在这十年中，一个知识学徒要试着提升自己的鉴赏力，具有更高的学术品位；训练自己的观察力，使之更加敏锐；拓展想象力，以少受拘缚；锤炼判断力，使之更加紧密；从事人文或社会科学的人，还应尽力锻铸更加精准、明晰的表达力。这些能力当然都不算稀有，但要完成一件像样的研究工作，常人生来具备的那些配件，就太粗糙了；要让它们精致细腻，没有全神投入是不行的。

这样看来，科研这回事，倒有点像《中庸》所说的“君子之道”：入手之处，“夫妇之愚，可以与之焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉”。做学问固然没什么了不起，可也不等于人人都能做，更不必人人都得

做，尤其不是怎么做都行。

社会分工，重在差异，要求也自该有别。善于驾车的人未必善于养马，也不应就要他养马；若他养不好，亦不能据此判断他驾车也不行。这道理应不难懂。可是说到“研究”，似乎有人就另有思路。据我所知，目前很多地方都要求，升等就得发论文，至少在教育界如此，无论是中学还是大学；在大学里，不管是教学、科研还是行政人员，要评职称，也都有论文数量要求。但道理是：中学教师以教书为本业，只要教得好，就是好老师；不发表论文，不表明教学水平差，也不代表没有在教学方面做过研究，但他的研究成果应该透过教学质量反映出来；空有几篇“论文”，不经实践检验，等于空话。要求人人写论文，根本便文不对题，不但败坏学术标准，也鼓励大家不在本业下功夫，一味装点门面，终究毁坏各个行业的职业道德。

大学校园是这股风气的重灾区，近年更变本加厉。几乎所有大学都规定，研究生毕业，必须要发表若干论文；而很多学校也开始积极鼓动本科生参与科研，把发文章当作评定奖学金、保送研究生的条件。经此激励，有些本科生四年可以发表十几篇“论文”，虽然明眼人一看就知道是花钱买来的，但许多老师都如此，怎好意思指责学生？而且学校既有规定，白纸黑字，又怎能说话不算？奖学金的数目远超版面费，从商业角度看，这也是一笔“理性”投资，无怪乎学生群起效尤，“科研”蔚然成风。其实，学生的职责是“学习”研究，不是“从事”研究；直接跳过“学”的阶段，以为“研究”不过如此，不但本末倒置，抑且流弊无极。现在的成年人，限于功令，有些事不得不为，但心中尚存是非；待更年轻一代“学人”起来，恐怕就视为理所应当了。因此，更大的学术灾难也许还在后边，想来就让人心惊胆战。

这些规定的逻辑似乎是说，做学问是一桩难事，要显得优秀，就该高标准，严要求；可它的结果是让人把科研看得太简易。人人可为，势

必人人不能为；“论文”虽众，至多不过一堆“文字”。灾梨祸枣，令人对学问起轻慢之心；学问不被尊重，一个民族的生命力也就到了尽头。可是这责任不应由普通人来负——实际也没几个人甘心糟蹋学林。祸源还是要追到管理者身上：制定何种规则，就是鼓励大家向什么方向发展；徒然高唱学术繁荣的调门，不若让大家各归本业，各得其所，学人安心治学，不助不忘，学问昌盛，自然不期而然；且从中受益者，绝不只是科研人员。

为台维干杯

10多年前那个深秋，正和内子热恋时候，我们两人喜欢一起读金耀基先生的一本小书——《剑桥与海德堡》。临近初冬，成都的天气阴冷而潮湿，校园小路上法国梧桐的叶子被风追得哗啦啦到处跑，很有点金先生笔下英国的味道了。那时候，爱情和学问一起成为温暖心灵的一片小小的光。后来，内子到香港，经城市大学刘健先生介绍，前去拜访金先生，告诉他这件往事，金先生很高兴，把牛津大学出版社新印的《剑桥语丝》和《海德堡语丝》签名送给她，使她很得意。

金先生这两本书记下的是他在剑桥与海德堡两座大学城访问时的所见所闻所读所思，书里有对这两所学校自然与人文景观的描写，也有对大学制度演变的勾勒。重要的是，书中有“人”，有两校历史上大名鼎鼎的校友逸事，也有正在剑河畔“送夕阳、迎素月”的院士身影。不过，从初读这本书直到今天，我一直不能忘怀的是剑桥城里一座小书店的老板台维。

1896年，这位旧书商来到剑桥，摆了一个小书摊，从此一待就是40年，直到1936年去世。40年里，台维的书摊发展成为两个书店，在剑桥拥有无数顾客，包括经济学大师凯恩斯在内，都时常在这里驻足。由于他的书多且好，更由于他对读书人的爱敬之情，使他在剑桥的学者中获得了极高声誉。即便在战火纷飞的岁月里，他的小书店依然为读书人亮着灯光。“剑桥的老师宿儒为了表扬他对剑桥的贡献”，共同为他举办了一场大型餐会，“以台维先生为上宾。台维先生盛装前往。当老师宿儒对他大加表扬，为他举杯时，他感动得说不出话来，但他显然是快乐的。他把手中的酒一饮而尽，嘴里含着的那根雪茄却动也未动！”在台维去世后，剑桥大学出版社还为他出版了一本《剑桥的台维》。

这是一个令人温暖的故事。故事里的人都可爱。第一个可爱的是台维。他把卖书这件事做得庄严而伟大，以自己的方式维护了文化的尊严。第二个可爱的是剑桥那群读书人。他们知恩图报，善解人意，以接

待自己人的方式表达对台维的敬意。此刻，没有了教授和书商的区别，他们共同沐浴在知识的荣耀中。

学问确乎是人类最伟大的事业之一。几乎在每一个正常的社会中，学者都享有崇高地位。然而，作为学者，这份荣誉并非他们自身发出的光芒，而是分享到的学问的光辉。这份光辉所及，也绝非独照学者一隅，而是所有那些愿意分享它的人。一件学问事业的成功，风光的往往只是书面上和论文题目下署名的那些人，但实际上还有为此做出贡献的更多的人，隐藏在字里行间、天头页脚，甚至根本一闪即灭，无声无息。

在这些名字里，最易为人所忽视的，恐怕要算一些工具书的编者了。我们今日的学术规范，引用要注明出处，书后有参考文献，这样做的考虑之一就是要对前人的研究表示尊重。但被引用书目中一般不包括工具书——词典、目录、索引等。这或者是认为工具书人人可看，过于普通；或者是认为工具书本是“工具”，本当雁过寒潭，不留踪影……不过，谁也不能否认，这种“工具”的用途大焉。尤其在今日知识生产成加速度增长的情况下，任何一个问题都有大量的相关研究成果和原始材料需要掌握，学者面对这个茫无边际的知识海洋，显然不是仅仅靠吃苦作舟即能轻易渡过。

1923年，胡适为《国学季刊》写《发刊宣言》，提出国学研究所应注意的几个要点，第二点是“注重系统的整理”，其中第一部分便是“索引式的整理”。胡适指出，“若想学问进步增加速度，我们须想出法子来解放学者的精力，使他们的精力用在最经济的地方”。因此，要“把一切大部的书或不容易检查的书，一概编出索引，使人人能用古书”，这“是提倡国学的第一步”。实际上，这当然不仅仅适合于古书，而是一切学问的基础。以我个人从事的中国近现代史而论，哪怕是一个小问题，所须参考的资料也可能是汗牛充栋，而更可能又如大海捞针，没有适用的

工具书做指引，研究近乎不可能。

20世纪80年代，国内曾出版过一批非常有用的工具书如《中国近代期刊篇目汇录》、《申报索引》等，曾是许多研究者案头必备的舟楫。然而，进入90年代以后，这类书似乎越来越少见。我估计其中一个原因是这类工作吃力不讨好，在每个单位都要考核业绩，而所谓业绩又按照一些固定的标准分为三六九等且和职称、工资、待遇紧扣在一起的现实语境中，工具书因无“原创性”，往往并不被视为“成果”，或即便被当作成果也值不了几个“工分”，还不如写一篇炒陈饭的“论文”划算。能写几个字的人都去发表“论文”了，谁还来编工具书，为人作嫁？

现行学术体制原本是要鼓励原创性成果，却造成了大量的印刷垃圾，不能不说是一个讽刺。其实如果我们承认学术研究是一件艰辛之举，原非人人可为；且三百六十行，即便在与学术和文化直接相关的圈子里，除了发表论文，一个人的价值本可有更丰富的实现渠道，做好自己分内之事，就是贡献和成功，则本不必把发表视作职称评定和工作量核算的必要条件，而中国学术进步也就有了更切实的保障。

另一方面，学者对于为自己的工作做出贡献的幕后英雄也应抱有感恩之心，明白现代学术作为“集众性”的工作，绝非一二人所能为，学者为学也和图书管理员为我们找资料、学术书店的老板为我们供应廉价的善本一样，都是“尽本分”，而任何尽己所能做好自己本分的人都值得我们的敬重，这样方算是“真理的侍女”。最近陈平原教授在《中国现代小说的起点》新版序言里，特别讲到了“因系工具书，学者一般不会引用”的郑泽方的《中国近代文学史事编年》一书，说当年自己“进入晚清文学领域时，得益于此书良多”，还罗列了其他一些为研究者提供方便的索引和资料集，以向这些“没有进入‘索引’的前辈学者表达敬意”。此意甚佳，让人看到中国学术界“为台维干杯”的希望。

大学也是失败者的保护力量

中山大学学生为校园内的鞋摊请命，我站在学生一边，并且因此想到我自己校园生活中的一些片段。

首先浮上心头的是一座大礼堂。那是一幢中式老建筑，青砖红瓦，老树掩映。做学生时候，我在这儿听过很多次演讲和报告，而最多的还是看电影。电影是周末放，周四下午就开始卖票，队总是排得老长。记忆最深的是看《三毛从军记》，这号称中国第一部“后现代主义”影片。那时后现代主义是个新名词，令人“不明觉厉”。因为只买到第一排最边上的座位，离屏幕很近，片中人都是扁扁的，我当时想：哦，原来这就是后现代主义！

到了夏天，树叶子渐渐明亮，大礼堂也热闹起来：即将毕业的情侣们在这里哭得死去活来，校园歌手们整夜整夜弹着吉他歌唱，似乎从不需要睡眠……

礼堂在10多年前被拆除，老树也全部伐去。原地建起一座暴发的乡政府风格的七层大楼，高高的台阶怕有一百多级，上楼时使人诚惶诚恐。楼身贴满白色瓷片，窗子装着蓝绿色的玻璃，楼顶是八个奇丑的鎏金大字：“管理科学，兴国之道。”楼前两块草坪，各种了一棵矮矮的桂树。这是管理学院的办公楼，不是给快要离别的情侣们倾诉衷肠的场所，更不欢迎校园歌手的通宵吟唱。就这样，我那些陈年记忆失掉了见证，从此破碎不堪。

接下来的印象是一个人。我们都喊他张博士。他当然不是博士。他原来在重庆当工人，辞职到川大旁听，学俄语。他在学校多少年？我也不清楚，反正我读大学时他就在这里了。当时他住在我们宿舍楼的一座水房里，靠给食堂打扫卫生换饭吃，生活用品都是学生送的旧物。他情绪不错，每天乐呵呵的，不过也抱怨。有回我送他东西，他说：日用品我不缺啊，能不能呼吁一下，给我找个住的地方？后来他搬到了运动场边上一间装杂物的小屋里，我常看到他站在树下晨读。

一个俄国留学生知道了张博士的经历，介绍他去了俄罗斯，为中国民工做翻译。那也是10多年前的事了。

张博士离开不久，校园里又多了一个流浪者，往返于各种课堂和学术报告厅之间。他的兴趣似乎是哲学，常拉住人讨论非常高深的话题。有一个冬天傍晚，我在文科楼下，看到他在跳脚咒骂着什么。有人说他疯了。后来就再没有见过他。

在张博士和哲学爱好者之后，校园里似乎就没来过类似人物了。我总觉得少了什么。

第三个印象是一片树林。几栋矮矮的三层楼围起的一块空间，叫作绿杨村，学者谢文炳、吴天墀等都在这儿住过。不过现在已经没多少住户了，旁边也盖了几座新的高楼。园林茂密，春秋季节，引来大量过境候鸟，不乏珍品异种。这块不大的地方，被推荐为成都七个最佳观鸟基地之一，每年都有许多观鸟爱好者从全国各处赶来。我有时经过林边，看到这些装备齐全、一动不动的“鸟人”，再看看周围渐渐增多的楼群，真是很担心，不知这片林子还能存在多久。

一幢楼，两个人，一群鸟，有联系吗？有。他们都是大学生活中的边缘角色，依附于大学而存在；也是这个社会里的弱者：看电影、谈恋爱、浅斟低唱，抵不过专司富强的“管理科学”。四处流浪的“民科”，空有求知热情，可是连高考都通不过，更缺乏系统规训，甚至时刻有陷入癫狂的可能，也许根本就是潜在的危险分子。学校变作鸟的天堂，更因校园外已找不到多少良好的生存环境。可是我觉得，所有这些边缘的人、物、事，也应是一所大学不可缺少的角色。大学之“大”，不仅像纽曼所说，“是一切知识和科学、事实和原理、探索 and 发现、实验和思索的高级保护力量”，也应是一个社会里弱势和失败者的“保护力量”。

20世纪60年代，美国作家约翰·威廉斯在小说《斯通纳》里说：大

学“是给那些体弱、年迈、不满以及失去竞争力的人提供的休养所”。没错，大学要为社会培养有用人才。可它培养人才的方式，不是功利的，更不是势利的。它不能只据眉前三尺，就对事物的成败利钝做出评估，而应看得更深、更远、更多元。为此，它需要一种必不可少的浪费的权利；有了这个权利，它才能回报社会一个更开阔的未来——谁能说今日无用和失败的，就将永远无用和失败？退一步，即使它们真的就是失败者，在这个到处颂扬成功的社会里，也总得为不成功的人留一块空间吧；而有能力提供这空间的，除了大学，又有谁呢？

书斋与课堂，冷暖相通

大学里科研和教学本是相辅相成，但近年在中国似有不能两立之势。一方面，各学校都存在一些名牌教授不给本科生开课的情形，另一方面，在与个人待遇直接挂钩的职称评定体系中，科研又是最核心的竞争力。有些讲课效果极好、深受学生喜爱而科研成果不足的老师就非常吃亏，长期“沉沦下僚”，甚至以讲师“致仕”，令人叹息。舆论大约正是有鉴于此，纷纷提出大学老师也是老师，应以教学为首务。其意在纠偏，旗号正大，似乎也颇合逻辑，极具说服力。

不过，讲课好不好，实无统一标准。我曾写过一篇小文（《让“听不懂”的老师讲下去》，已收入本书），说要能启发学生深思的老师才好，不一定嘴皮子利落，发表后被不少读者批评。故这里不妨让一步，改为“以多数学生的口碑”为标准，想来就会正确一些。但是这口碑也该放在一个相对长的时段中考量才是。上课插科打诨，考试力求简单，学生不费力气而得高分，自然欢喜无量。我这不是凭空而来的小人之想。事实上，网上有很多学校学生中流传的教师“黑名单”、“白名单”，仔细看看那些老师上榜的理由，就可以知道学生的喜好。然而年轻人也是会成长的。时过境迁，回忆当年最高兴的课，除了几句俏皮话外一无所获，也非罕例。在追求轻松的同时又能维持严谨而丰沛的知识的老师，近乎全才，可谓少之又少。他们或秉承“述而不作”的古训，纸面上的论著不足，却绝不可说没学问，自然不妨稍改规矩。可这是真正的贵宾席，不是人人可乘的经济舱；且也绝不意味大学老师要把科研放在次位，因为“贵宾”们并非不研究，只是不太写。

实际上，立言惟谨，在理想状态下，根本就应是学者群思仿效的“典型”，而不是“破格提升”的特例。然而，人人皆知，现下中国的学术评估体制离此理想实在过远。那些号称论著累累而升任教授以至博导者，未必个个拿得出让人信服的成果。子曰：“惟名与器不可假人。”今日教授名器之滥，自难服众。不过，这是别一问题，不必牵涉教学和科研地位对等与否（中国目前的一大问题乃是问题丛脞，又彼此纠结，加

之标准混乱，你要牵一发，就有人动全身，以致欲寻纾解之道，实在头绪纷繁，只有不了了之，所以有时不妨先把问题之间的界限划分清楚，再思一个个解决的方案）。其解决办法乃是平心静气，体会学问二字的真精神，使学术戒律转为内在气质。不过，如此一来，身居上庠者的科研压力只会增大，不会减少。

缓和大学里教学与科研的紧张，须先从弄清大学性质入手。自19世纪德国学者洪堡提出大学不仅是教学机关，还是一个科研机关的理念后，拓展人类知识的疆界就成为大学最重要的使命之一。蔡元培强调大学是“研究高深学问的地方”，即直接承袭自此。德国哲学家雅斯贝尔斯对此也做过清楚的说明：大学乃是“一个将以献身科学真理的探索和传播为志业的人们联合起来的机构”，故科学研究乃是“大学的第一要务”，而“大学第二位的工作是教学，因为真理也必须得到传播”。科研乃是大学教学的源头活水，源不浚而欲流之远，可乎？

强调大学里教学最重要的人常说：你既喜欢科研，为何不去研究所？大学本来就是学校啊！此话中有话，意味着大学教学以传播定型知识为主，无须高深学问，潜意识大概正有小视本科教学之意。其实，大学教育除了传播知识之外，也有培养学术后备人才的任务。本科生虽然层次稍低，尚谈不到研究二字，但正是打基础阶段，此后何去何从，一大半系于此时。前人讲：“学者先立其大。”入门阶段正需好老师引领，方不至误入旁门。即使以后不做学问的学生，在大学阶段多多亲近“善知识”，也有助于养成雍容开阔的气象，此后做人做事，均可想得深些、细些、远些，少一点鲁莽灭裂。但倘若老师自己就没有多少治学心得，又如何使受学者体会学术的庄严与伟大？更谈不上传递为学的快乐和幸福了。如此，讲课只能是贩卖陈辞旧调，岂不辱没了教学的名声？

反过来，一所学术单位，只要有大师坐镇，即使不能出来为本科生开课，也可以提供一个“典型”，形成一种无所不在的气氛，对后学产生

润物无声的影响。20世纪50年代初，杨树达在湖南大学，因为“不授课而支薪”，深感不安。领导亲自上门说：“积学者贡献研究同一有裨于文化，不应与寻常人一例”，而“遇老（杨树达字遇夫）在此，足为多士楷模，其作用不必在上课”。这几句话识见高远，意味深长，直揭大学的真正意义所在，个中道理值得今人深思（当然，我举这个例子，绝非要为那些只顾营私而不肯为学生开课的教授开脱，请读者明察）。可怜的是，今日中国大学诸多弊端，恰是因为包括大学老师在内的相当一批人对何谓大学和学术已是不知所云，而绝不是科研比教学地位高所造成的。实际的情形恐怕是，在我们的大学中，科研和教学的地位都不高。

大学是一个社会中“高级知识”的保护力量。她吸引了那些以读书为乐趣的年轻人，也需要以学术为终身志业的老教授；她为前者提供安心思考的环境和值得信赖的指导，为后者提供意想不到的启发和薪尽火传的慰安。寂寞的书斋和不寂寞的课堂冷暖相通，学术得以在智识对流中萌发长大，才可为我们的社会回馈最动人的希望。

不妨少上课

1935年秋，任鸿隽接长四川大学，推出一项改革措施：减少课程数目，缩减教师的课时量要求，以便师生都能“有多的时间去讨论与研究”。这看起来有些怪，因为今天流行的说法是，大学也是学校，学校就应把教学放在首位，“不上课”的大学还是大学吗？

且少安勿躁，不妨从最基本的问题谈起：社会为何需要大学？把一群具有最优秀头脑也正当最好年纪的人聚在一起，给他们一个宽松、自由的环境，使他们免受“俗务”打扰，无忧无虑地度过四年乃至更长光阴，所为何来？如若仅是要他们学习更多知识，以备职场所需，未免有些得不偿失。且不说知识更新速度的加快使得任何现成知识不久便成明日黄花，即便从事实上看，不是有很多人抱怨，大学毕业生的“实用度”不高吗？耗费如许资源去培育许多无用“人才”，岂非愚不可及？

单从职业应用的角度看，大学的成绩恐怕还不如技术学校。不过，大学原本也不是为职业培训而设置的。任何一个健康社会，除了实用性、物质性的需要，必然还有更高一层理想，有心智的需求，即使贫穷潦倒，生活中也还是要有诗歌、艺术、哲学、记忆，哪怕仅仅出于好奇，也还想了解自己，想知道天外边是什么……大学，在根本的意义上，正是为了满足此类“不急之务”而存在。

近代早期欧洲的年轻贵族在结婚或担任公职之前，大都要在私人教师或仆人陪同下，远赴异国，学习外语，观摩风俗，少则一二年，多则六七年，看起来无所事事，实际则有如成年仪式，必不可缺。有些佛教国家的男孩在成人之前，也要有段出家经验。现代大学对人生的意义，或与此仿佛：其使命是为社会中的优秀年轻人提供一段“学术生活”的历练。这当然不是说要把他们每个人都培养成为学者——这既不可能也不必要，但是，无论他们将来从事何种职业，大学都应是一段无从替代的经历。学术生活的训练，不仅使他们养成尊重知识的态度，在实际工作中认真听取真正专家的建议，不至颠预莽撞；更重要的，也将从根底处

型塑他们的人生取向和思想方式。

那么，怎样才算过上学术生活？掌握现成知识——无论其有多么高深和前卫——显然是不够的。学术生活意味着，一个人经过严格、系统的训练，学会独立思索和探寻真理的能力，最终成就运用自己头脑的习惯。要达到这一目标，不能仅靠通常所谓“上课”，即便是号称“研究性”和“讨论性”的课程，所起的作用也还是第二位的；更重要的应是学习者在求知欲望和实践中的主动性。在此意义上，所有的教育都是自我教育。教师的任务乃是激发学生的智识热情，将他们领进门去，送上一程，而更关键的，是在适当时候挥手告别，将探索知识的任务交还学生本人。课堂教学是为此提供必不可少的入门培训，好比盖楼时所用的脚手架，大厦竣工，其使命随之终结。

讲过这一层，我们对任鸿隽当年的举措应会产生一种“了解之同情”：脚手架之于建筑固属必不可少，但搭设再多脚手架，也不是建筑物本身。课程太多，不可避免地要占去学生阅读、思考、讨论和探索的时间，而这些才应是学术生活中最关键的环节。然而，只要看看各专业课表和本科毕业所需学分数的规定就可以知道，今日国中各大学所热衷的偏偏就是搭建脚手架，师生皆在课堂上耗费太多光阴，无怪学生除了考试，一无所能。所以，中国大学教育的根本弊端，并不是（至少并不完全是）忽视了教学这种形式，而是无法提供起码的学术生活，甚至根本就缺乏“学术生活”的观念。没错，大学当然是学校，可是当论者心中的“学校”是以中小学为参照系的时候，这句话实际已背离了大学之真意。生产出许多不知如何运用、实际也根本无意运用自己头脑的“人才”，正是其必然结果。可是对此结果，许多大学的应对方案却是继续添设许多与职业“无缝接轨”的课程，无异饮鸩止渴，治丝益棼，去道愈远。

太阳比灯照得远

前段时间陪几位老先生吃饭，听到一则周谷城先生的逸事。某次周先生在课堂上谈起毛泽东在游泳池里，一个猛子从深水区扎进去，就从浅水区游出来了。“同学们，主席这是深入浅出啊！我不行，我是浅入深出。”席间大笑。

深入浅出是作文、演说者追求的妙境。即便是窄而深的专业论文，作者也希望研究心得能多为几个读者了解，遣词造句，字斟句酌，唯恐不够严密周全。普及性的作品既然立意要“和普通人发生交涉”，更须放低身段，寓教于乐，使人于大欢喜中领会无上甚深的妙义。然而深入浅出也是一个极高的要求，其中关节在于，作者先须“深入”才行。这道理古人说得很清楚。《易·系辞》云：“惟深也，能通天下之志。”李斯《谏逐客书》有“随俗雅化”一词，唐司马贞解说：“闲雅变化，而能通俗也。”雅能通俗，则其重点在雅，和今日通俗一词落在俗上不同。

不过，这一认知在清季民初就开始发生变化。有人提出，中国传统教育，从文字到内容均过于高深，不便“下流社会”掌握。“天地玄黄，宇宙洪荒”迂阔玄远，何如“叮当叮，上午八点钟了，我们上学去”一类文字浅白清新？多年过去，中国今日的教育程度已较当日“普及”时期高出许多，精神文明的需求也随之增长，这单看以讲史为主的“百家讲坛”节目之红火即可知一二。几位“坛主”广受追捧，风气所及，像我这类治史者也跟着沾光，亲友或以能上“讲坛”为祝，则其在普通民众间，确乎代表了“学术”的形象。

过去所谓“引车卖浆者流”不再只关注柴米油盐，而想知道一点学术，无论如何都是一件好事。这也可以部分地解释为何讲坛诸子常受“学院派”的打击而声望依然高居不下。坛主们受欢迎，固有其个人魅力在，但民众对学术兴趣日浓，才是真正的源头。学院派仅在知识学理上寻瘢索瑕，而不提供另一套更好的替代版本，对一般听众而言，正是文不对题，宜乎影响有限。

然而话说回来，民众的要求既高，则供应方总须拿出点精品才是。如果所述都是“大禹可能有婚外情”、“貂蝉死在成都”一类雷人结论，则除了误导听众进而败坏民众对学术的兴味外，还有何意义？当然，假如作者光明正大地承认这只是“戏说”或是“演义”，问题倒也不大，因那是“艺术”，和“学术”是两条道上跑的车，有不同的准则。然作者偏以学者身份出现，且确乎被听众认可，则此中分际，不可不辨。

自然，不是每一位坛主都这般信口开河，然所谓“硬伤”似也不少。这不知是否因讲者的潜意识里认为这只是“普及”，随便一点没关系。倘若真如此，则其罪过大矣。“随便”二字绝不随便。孔子自称15岁“有志于学”，到70岁才做到“从心所欲，不逾矩”，那从容洒落的背后，原是50多年的克己修为。否则举手投足，一味放肆，何异小人？讲学的道理也一样。要做到挥洒自如、谈笑风生，一定的研究工夫必不可少，至少须把既存成果融会贯通，学养深邃，难度恐不亚于写一篇合格的专业论文。

更重要的是，这看来只是普及中的问题，实际上或更暴露出学院中研究的危机。与不少学人纷纷出位，通过各种方式和渠道走向大众相应，常听人说有些学术著作的读者不过只是几个专业人士，言下甚为惋惜。不过，钱锺书早就说过，“大抵学问乃荒江野老屋中二三素心人商量培养之事”，则其本不需考虑争取读者一类问题（据说“文化大革命”时期连一些公社甚至大队都订有《历史研究》，但恐怕无人认为那是历史学繁荣的标志，因那时的《历史研究》极“不学术”也）。坦白说，有些学者对“普及”的热心，难免贪慕浮名之讥。一般而言，学人的常态还应是目不窥园，暂从普及的队伍里退出来，及学有余力之时再出而为人，庶可少些偏颇。而学界有深度见解的研究增多，提供给专门肆力于普及工作的人士参考，则其格调必不俗。水涨船高，普罗大众的知识兴味或也能持久不衰。

1920年9月，胡适曾在北京大学开学典礼上批评其时热衷于“传播”新文化的人，说他们不过是“拿着几个半生不熟的名词……你递给我，我递给你”，美其名曰“普及”；而北大师生应该去做的是创造性的“提高”工作，以满足社会上真正的“智识饥荒”。他说：“只有提高才能真普及，越‘提’得‘高’，越‘及’得‘普’。你看，桌上的灯决不如屋顶的灯照得远，屋顶的灯更不如高高在上的太阳照得远，就是这个道理。”90多年过去了，太阳仍比屋顶的灯照得远。

要看鸢飞鱼跃时

本校一二年级学生所在的江安校区，被一条河穿过，学校引水成湖，面积颇大。岸上遍植草木，杂花盛开时，繁茂葱郁，生机勃勃。湖中有白鹭，偶尔飞过课室窗前，会把人的想象和目光一起带到很远的地方。河边立了一块大石，上刻《荀子·宥坐篇》中的一段：

孔子观于东流之水。子贡问于孔子曰：“君子之所以见大水必观焉者，是何？”孔子曰：“夫水，大遍与诸生而无为也，似德；其流也，埤下裾拘，必循其理，似义；其洸洸乎不涸尽，似道；若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖约微达，似察；以出以入，以就鲜洁，似善化；其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。”

这段话大约是要提醒学生在“天文”里体会“人文”，在“物理”中发现“人性”。这使我想起这个校区最初建成的几年，包括图书馆在内的设施都不完备，老师下课就要匆匆离开，学生颇为苦闷，以为这只是一所大的中学。有时听到他们抱怨，我在同情之外，也建议他们不妨多读读这通碑，在水边走走，鸢飞鱼跃也可当作一本书看。这当然也有“退一步”的意味，但实际也不全出无奈。近年情形大有改观，而我仍然觉得有倡导“君子见大水必观”的必要。不过，许多学生虽然每天走过这块碑前，却似乎很少人注意上面的文字。

有年春天，江安校区在八天里发生了两起凶杀案。据校方报告，其中一起凶案的主角是因为进入大学之后，成绩与中学时代相比落差较大，加之某些家庭因素影响，心情抑郁，导致悲剧发生。另一桩则是缘于同学之间发生争执，其中一位一时冲动所致。事件发生后，校方再次强调关心学生的心理健康，而且要求老师多加疏导。这当然是对的。不过，此事也不能看作一个单纯的“心理健康”问题，其根源也不仅是大学种下的，而和整个现行教育体制的导向相关，学界应该对此类事件作多方位反省。由于其中一起案子正发生在湖边，使我联想到孔子论水的

话，再次感到，多多培养学生亲近自然的能力也是一件重要的事。

我当然不是说倘若当事人多看些山光水色，便一定不会发生这类悲剧。但我的偏见，总以为山水花木能够涤荡人的心胸，使人知道平日固执的一个“我”在世界上其实微渺短暂，学会把烦忧放下，一切从长计议，不再局于眼前一隅，气象或者会变得更加开阔明朗。中国过去的宇宙观强调自然本是大化流行，而人作为天地间的一点灵明，可以体会并主动参与赞助这生机的流动。理学家常令人体会“鸢飞鱼跃”，在这种境界中，万物皆尽其天性，“活泼泼的”，该是何等自由！然而这自由正要人来体贴。周敦颐窗前长满青草而不除，说是“与自家意思一般”。一颗常在这活泼意境滋养发育中的心灵，又怎会冲动到动手伤人？

人观赏自然，最初或者只是因为要耽于耳目的愉悦，唯一旦忘怀自我，融入其中，心上便不自觉地起一种模仿作用。其实这模仿十有八九也只是把自己心中原本存在而为日常生活所掩盖的各类价值观投射到景物中，但是经过此一番曲折往复，原有的价值观获得肯定，人的情感也得以“升华”或“净化”。不过，这种解释虽然可能更为科学，却不够“可爱”；因此，我倒更愿用过去“不科学”的说法，称之为“养气”。传统“养气”的途径很多，静观自然不过是其中一种，然而也可能是最重要的一种。如果我们相信人是由天地化育而成，其最终安顿处当然也只能在天地之间，没有什么东西能够轻易替代自然的抚慰，因此，任何一种文化都要给人开放一条“通天”的大道才行。

但亲近自然的训练在当前中国教育界已是稀缺资源。据说许多中小学连郊游一类活动都已取消，遑论其他。校方做出这种决定，当然有很多实际的考虑，而从深层来看，都可追究到单纯技术导向的“教育”理念上（这其实不是教育，真正的教育是帮助学生“成人”，而不是练成“有用”的“工具”）：如果培养学生的应试水平成为“教育”唯一的、至少也是最重要的目标的话，鸢飞鱼跃也只能是生物课本上一幅图片，何来活

泼生气？今日最先进的飞行器已经把人送上太空，但我们原本敞开的天人沟通的大门却越闭越紧，其故何在？我们又要做些什么，才能把这扇大门重新打开？如果我们真的关心中国的未来，就该好好寻求一下答案。

创造力与真权威

近20年来，思想界对新文化运动以来的全盘反传统主义进行了不少反思，但似乎并不深入。为什么全面抛弃传统是不对的？恐怕今天也还需要解释。据我有限的阅读来看，林毓生先生的《中国传统的创造性转化》一书大概是从学理上对此讲得最为清晰的著作之一。

这本书有一条主线，即“自由”和“权威”的关系。我们通常认为，它们是相互排斥的：要自由，就必须打倒权威；要创造，就必须放弃传统。但林先生根据经济学家哈耶克和科学哲学家米歇尔·普兰尼的理论指出，“一个稳定而不僵固的传统架构”是自由和创造力必不可少的支撑。哈耶克提出，自由秩序得以成立的一个重要前提是人们“必须遵守普遍的、抽象的规则”。由于这些规则是抽象的，无法“加以形式的明确说明”，故其传承主要是通过人们对“他所信服的权威人士的具体行为所展示的风格”的模仿，而不是通过对那些可以被条理化、形式化的“方法论”的掌握。

这个道理较一般人接受的信条更加曲折深细，为了将其解释清楚，必须进一步援引普兰尼的学说。普氏认为，“影响一个人研究与创造的最重要因素”是他自己也“不能明说的、从他的文化与教育背景中经由潜移默化而得”的那种“未可言明的知识”，其传授只能通过模仿，而无法加以“形式化”。这听起来似乎有些玄，但其实中国人对此方法本来最熟悉不过。过去学书、作诗，都要先从临摹做起：朝夕临摹最合自己才性的大家作品，直到可以乱真，然后便可以抛开故径，试着走出自己的道路了，这叫作“有所法而后能，有所变而后大”。临摹是“法”，创造是“变”；未经“法”，不可言“变”，何况“大”？

权威之于创新的重要性如此。但我们却习惯了批评中国传统教育太重模仿，而今日国人更从小就懂得“张扬个性”的重要，可是，与此同时，我们也都在哀叹中国现在没有“大师”——原因呢？大家异口同声：因为我们的教育还不够有“个性”，学生只会“模仿”。诚然，诚然！作为

现象，确是如此。但我们也应想一想，我们的孩子在“模仿”什么？是那种具有真正创造力的大师所创作的经典和他们解决问题的实例，还是被简单归纳为一些枯燥无味的“知识点”的教科书？进一步，他们有过真正的“模仿”吗？抑或只是“做题”？

将权威和创造、自由对立起来，和把教育看作“知识点”的传授，两者看似无关，却犯了同样错误，用林毓生的话说，就是“形式主义的谬误”。所谓“形式主义的谬误”，是把一个观念从其所由产生的特殊历史语境和演化脉络里抽离出来，变作几个标签和口号的做法。林先生强调，诸如“个性”、“创造”、“自由”，乃至“民主”与“科学”等，都是西洋历史中长期演变而成的，有其极为复杂的层次和背景，无法简单处置。他特别举出“民主”的例子，指出民主乃是一种“最不坏的制度”，它未必就有利于产生“独立精神”，往往还恰好相反，更不必说它能解决一切社会问题了。但林先生是个真正的自由主义信徒，说这些显然不是为了反对民主。其用意何在？亦应放到中国近代以来的历史脉络中才能准确把握。然而要做到此点也不容易，盖今日国人无论左右，都更容易接受“口号”而非“思想”之故也。

那么，怎样避免“形式主义的谬误”？林先生提出了几个建议。其中消极性的如“不可过分重视逻辑与方法论”，更积极性的如要采取“比慢”态度、要注重问题的“特殊性”和“具体性”等，都是一些“惊人之语”，实际却特别具有针对性，相信对好学深思之士会有醍醐灌顶的效应。而林先生自己践行这些观念所取法的权威和具体的道路，书中也有两篇文章涉及：《哈耶克教授》谈他的老师，《一个培育博士的独特机构》谈他读书的学校，已做了细致描述，提供了一幅“知识贵族”的生动画面，读者自可参看，不须概括，也不能概括。

我初读此书是在上大学时候，至今已是20多年，中间不时温习、消化。尽管我今天觉得，林先生关于中国思想史和文化史的一些判断不无

可商之处，但20余年前被开启的心智之窗，如今仍是照耀我前行的光亮。这是一个读者的感恩，希望也把这感受传递给他人。

虚悬的“逻辑”

晚清以来，国人向慕西学，开始还说是中体西用，但在学习过程中，不知不觉为西人所化，反身自省，便觉一无是处。中国没有“史学”、“哲学”、“科学”，都有人说。更有人总结诸说，断言中国之所以没有这许多“学”，皆因缺乏“逻辑学”之故。此论一出，赞同者甚众。于是，作为一种补救，不少人便养成了崇拜“逻辑”的习惯。金岳霖回忆年轻时候有次听张奚若和一个美国人辩论：“他们都说彼此不通，他们好像都提到逻辑。我也参加了争论，但是，我可不知道逻辑是什么，他们好像也不太清楚。”冯友兰也说，在清末民初，严复翻译的《穆勒名学》和《名学浅说》“能读的人并不很多”，但二书却负有“盛名”。

“不知道逻辑是什么”，却拿它攻击别人“不通”，一方面彰显了“逻辑”地位之高，另一方面也提示出它在实际上已成为一个虚悬的象征。这在今天也还不少例证。我们常听人说文科生“感性”、理科生“理性”一类的话。当然，不同学科的思维方式总有差异，长期受到某一学科训练，势必影响一个人的思考习惯，但这种差异似还未大到可以用“感性”和“理性”区分的地步。得到学界公认的学科，没有哪个主要靠“感性”就能成立（即使最“感性”的“文学”，在学术界多数也是指“研究”而非“创作”，但创作也不能没有“理性”的参与），更没有哪个学科是“不理性”的。换言之，一般所谓“理性”是所有学科的共同要求，而非某些学科所独擅的。反过来，理科是不是就不需要“感性”？恐怕也还是一个问题，至少，它要依赖于我们怎样对“感性”一词加以界定。经济学家麦克洛斯基就坦率指出：“科学在其最核心处也需要人文主义（譬如文学方法）；同样，人文学科也需要事实和逻辑。”而麦氏自己就率先揭示了看似最讲逻辑的经济学实际也大量使用“修辞”这一貌似只有文学家才关心的手段。

其次，这类说法也混淆了学科和学人两个领域。学科训练虽然可以影响学者的思考方式，但某一具体个人的特定作为与其所研习的学科之间又无必然的对应关系。有学者为了证明文科生如“不掌握中学理科知

识，理性思维能力就可能差一点”，曾举出韩愈《原道》中的一段话：“古之为民者四，今之为民者六。……农之家一，而食粟之家六。工之家一，而用器之家六。商之家一，而资焉之家六。奈之何民不穷且盗也！”（按“古之为民者四”，指士农工商；“今之为民者六”指士农工商加上僧道）他从这段话中发现：韩愈的“数学太差了！”因为韩愈“‘理所当然’地认为每一类的家庭数目都是相等的”，而“没意识‘农’类人数远远超过其他五类”。应该说，倘作者的解释无误，则韩愈确实搞错了，但问题是，这也未必就是韩愈的数学水平不行之故。当年地质学家丁文江曾以省为单位，统计了中国历代人才的地理分布情况，但傅斯年就批评说，“省”是元以后才有的行政建制，拿它作为统计单位，反而把很多历史问题搞乱了。可是我们并不能因此就判断丁文江的“理性思维能力”太差，或者也应想到其一时思虑不周的可能。

比这更妙的是最近一位“教育心理学家”的高论：汉语缺少逻辑“基因”，所以以汉语为母语的人群就缺少逻辑思维，中国人至今无缘诺贝尔科学技术类奖项便与此有关。这话的荒唐，只要看看李约瑟的《中国科技史》就可以知道，那里至少有不少“技术”发明。当然，心理学家可以说其所谓“汉语”是现代汉语，与古人无关；但若以西洋的语法为标尺（然我实不同意，这里姑且退一步）的话，则现代汉语显然较古人的文法要更合“逻辑”。不过这话也不是“教育心理学家”的孤明独发，同样是清末已经有之。他们的主要理由是，中国文法不如西文那样有明显的性、数、格的变化，结构灵活，因此便不够“精确”；因为语言不精确，所以思维就不严密；因为思维不严密，所以就没有科学。但是我们知道，和德语、法语比起来，现代英语的结构就要灵活和简便很多，而以英语为母语的人在科技方面的贡献似乎并不比讲德语或法语的人少。事实上，语言和思维之间是否具有直接的对应关系，今天的语言学家已有不少质疑；如果“教育心理学家”不读语言学著作的话，至少也应该看看史蒂芬·平克的《语言本能》，这可是正儿八经的心理学专业著作。

我写这篇文章当然不是想证明我比人家更“理性”。坦白说，我除了掌握一点粗浅知识，知道形式逻辑、辩证逻辑、矛盾律、同一律之类的名词外，并未系统钻研过逻辑学。但我真心不觉得这是什么大不了的事，对于并不从事专业逻辑研究的人而言，言必有据、论证周延，下结论时尽可能地审慎，最重要的是对自己脑子里一些“理所当然”的判断严加警惕，大概也可以“虽不中，亦不远”了。逻辑是思维的方法，但似乎也不必先掌握了方法才能思考，况且方法也不能自动产生思想和知识，在逻辑之上或之外，亦还有其他的境界。写到这里，想起汪曾祺讲他读西南联大时听金岳霖讲课的故事，抄在这里，聊博读者一笑：

有一个华侨同学叫林国达，操广东普通话，最爱提问题，问题大都奇奇怪怪。他大概觉得逻辑这门学问是挺“玄”的，应该提些怪问题。有一次他又站起来提了一个怪问题，金先生想了一想，说：“林国达同学，我问你一个问题：‘Mr.林国达is perpendicular to the blackboard（林国达君垂直于黑板），这是什么意思？’”林国达傻了。林国达当然无法垂直于黑板，但这句话在逻辑上没有错误。

美与真的通途

湖南科技出版社曾出版过诺贝尔物理学奖得主钱德拉塞卡的一本小书《莎士比亚、牛顿和贝多芬》。这书英文原题作《真和美》，译者为了吸引读者，改用今题。我当初注意到它，也确是受了书名诱引：这三个人怎么凑到了一起？而作者还是个物理学家。打开书，呵，不止他们，雪莱、华兹华斯、济慈和怀特海也纷纷出场，作者对他们的著作随意驱遣，显然不是临时找了本名人字典抄来的，必是寝馈其中已久，烂熟于胸。书里有趣的地方很多，如谈爱丁顿对天体物理学的贡献，却充满了各种生活细节：他喜欢编一些“语法正确却无实际意义的英文句子”以为游戏；他爱在春秋两季骑自行车旅行；他说“人类个性无法用符号来估量”，好比不能算出十四行诗的“平方根”……这些描绘打开了一扇进入爱丁顿生活世界的大门，令人不由不喜欢起这个人。钱氏对此流露出激赏神色，那么他自己也一定是个妙人。

作者兼具人文学问与自然科学两种修养，对不同知识形态的差别有深刻体会，但更重要的却是他对二者“共同点”的强调：“艺术和科学都追求一个不可捉摸的东西——美。”这不但和很多科学门外汉所想不同，也是许多“专业”为科学“把门”的人坚决反对的。不过，钱氏自有证人。他先援引彭加勒的话：科学家研究自然，“不是因为这样做很有用”，而是“因为他们从中得到了乐趣”，最终则是“因为它美”。接下来，又引证数学天才拉玛努扬，物理学家玻耳兹曼、爱因斯坦、海森堡的例子，表明科学家有时是凭借直觉“感受到真理”的，并进一步断言：“一个具有极强美学敏感性的科学家，他所提出的理论即使开始不那么真，但最终可能是真的。”何以如此？钱氏引用物理学神童泡利所说：“从最初无序的经验材料通向理念的桥梁”，乃是早就“存在于人类灵魂中无意识领域”的“原始意象”，“它们不是被思考出来的，而是像图形一样被感知到的”，因此，“千万不要断言理性认识所建立的东西，是人类理性唯一可能的推测”。

钱氏引用的例子，包括他本人在内，皆是在科学史上做出大贡献的

人，故他们所言，绝非故作玄虚。或者有人说，这些人所说的“美”并非通常所谓的“美”。这倒是真的，广义相对论被许多科学家认为“很优美”，但显然只有内行才能欣赏，我等只有瞠目结舌。为了解释在自然科学中什么才是“美”，钱氏选定了两条标准：一是培根说的“奇异的均衡”（所谓“奇异”是指出人意料），二是海森堡说的“各部分之间以及各部分与整体之间的固有的和谐”。这“均衡”与“和谐”当然也要专业人士才看得懂，但至少从字面看，确和一部伟大艺术作品给我们的感受相通，而这大约也正是那些伟大科学家挑选这个词来描述自己体会的原因。

通常认为，科学的目标是求真，自然应以精密为标准，美则充满了多元理解的可能，但钱德拉塞卡告诉我们，这看来遥遥相望的两端，却存在着一条隐秘通道。分析他征引的文献，对理解这个问题来说，至少有三点值得注意：第一，科学研究的动力是非功利的。第二，大科学家在宇宙中体会到一种内在的“意义”。第三，艺术和科学的创造模式虽不同，心灵的感受则无二致。自然，不要说普通人，恐怕连一般的科学家也未必知晓这条通道的存在。但钱氏也特别指出：“创造的欢乐”并不“只限于几个幸运的人”，相反，“只要努力去领会”那“奇异的均衡”与“和谐”，“我们都有机会体验美和创造的欢欣”。这样说来，我们和伟大学者之间的距离不是社会的，而是心灵的。

《易·系辞》说：“天下百虑而一致，殊途而同归。”不同学科的一流学者皆可相互欣赏，体会另一种思考方式的启迪，自己的心灵也在无形中放大，这正是他们成为一流的原因。我们看钱德拉塞卡和他笔下那些大师们的人文素养，自不难领会及此。当然，加强人文修养并不必然保障了科学的成功，但如果对此毫无体会，只是自居为科学大院的守门人，专职检查来往过客是否可疑，兼职与其他大院的守门人彼此叫骂，终身未尝登堂，何由入室！不过这对积累社会声名倒是捷径，较之荒江野老屋中寂寞生涯闹热许多，有些年轻学人不明就里，跟在后边摇旗呐

喊，以为很快即可成为学者，殊不知科学的“门卫”未必更为“科学”，虽然确乎是个“门卫”——然而，这大约也并非青年人们的理想。

人人都懂，何以也能伟大

有个流传很广的故事：爱因斯坦遇到卓别林，两人互道仰慕之情。爱因斯坦对卓别林说，您真伟大，您的电影妇孺皆懂。卓别林回答道，您也很伟大，相对论几乎没人明白。李政道先生在《纪念爱因斯坦》一文中也讲过这事，版本大同小异。此类名人逸闻的真实度有多高，不好说，不过最近看到几篇争论文理科优劣的文章，觉得有些道理还可阐发，这个故事恰好凑手。虽然卓别林从事的是艺术，和一般“文科”有些距离，但从道理上说，不同领域伟人的“伟大”方式可以不同，甚且相反，证明了学科之争很多时候就是闹闲气。

文理科之争，现实的背景是文科生在社会上处于弱势。我也是学文科的，此时高呼大家皆“伟大”，是不是有浑水摸鱼的嫌疑——放出“学术”二字烟雾，趁机溜进有身份人的队伍？当然不是。但“物以稀为贵”，不管是学术还是艺术，几乎没人弄明白，在很多人心中也就是智力门槛高的表现，当然也就“伟大”；一门你懂我也懂的学问，何以也能伟大起来？抛开肤浅的实利主义立场，这种“智商差异论”也是很多人歧视文科的理由。要洗清自己的嫌疑，得把道理说清。

确实，一般认为，文科较理科容易掌握。林文月教授的儿子问她，先入理工再兼修人文，与从事人文而兼修理工，哪一种可能性大？研究文学的林文月老实承认，还是前者更有可能：语文训练一旦打下基础，“余下来思想和感情方面的事情，是可以自修体验得来，而表达的技巧等问题，也可以从多读勤写培养出来；至于实验演算等事情，却须要点滴的学习积累才行”。事实如此，我就见识过几位理工科学生，人文知识和素养都颇值称道；但文科生而兼习“相对论”者，似乎尚未闻睹。

不过，这恐怕更多地和现行教育体制及社会心态有关，并不真就意味着文科的智力门槛比理科低。目前国内的中小学教育并不注意培养甚至会扼杀学生对知识和探索发生真正兴味，很多学生“偏科”，未必就真

是学不会，可能只是其知识兴趣没有被激活；而许多家长乃至学校也都倾向于鼓励学生选读理工科，文科被视为退而求其次的选择。在这种体制和心态的诱导下，整个社会的知识环境有意无意造就了文科的弱势地位，进而促成了学生在专业上的实际分化。

其实，文科之所以让人产生人人皆可懂的感觉，主要因其研究的正是日用人生，与所有人的生活皆直接相通，不管是“思想”还是“感情”，大家似乎都有“体验”。然而，这并不足成为歧视文科的理由，大家自认都懂的东西，其实未必真那么容易明白（我指的不是靠故弄玄虚使人昏昏的那类东西）。不论是各界精英还是普罗大众，各种各样的人生体会和社会现象皆是文科学者所应关注者，但任一现象和事实也都不能仅靠其自身来说明，必须放到一个更加广阔而立体的事实与意义网络中加以理解。在现实世界里，常人皆有各种“实事”要做，既无时间也缺乏足够的训练来掌握和说明这些“体会”，正不妨交由文科学者做长期细致而深入的思考，提供相应的诠释和解说。

另一方面，人和社会复杂多变，暧昧难明之处所在皆是，无法单纯用外在尺度衡量，学者又须深入其中，做“了解之同情”，较之规律性相对更强的自然界，某些方面的要求其实更高。但又因文科知识面向日用人生的性质，研究结论虽不必一定做到老妪皆通，一个好的人文和社会科学研究，却应当令人茅塞顿开，感到平日熟悉而不知其所以然的日常体会被“说透”了，此便是其伟大处。

但我的意思当然不是这些知识只该由文科学者垄断，其他人只能被动听从。相反，正因文科学术直接面对日用人生，它在人类的智识领域中本该占有更为优先的地位。如果说人文学者不通相对论是个遗憾，理工科学者人文素养的匮乏则直可导致一场人性的灾难。尤其是当今日中国的大多数管理者都出自理工科的情况下，要想真正践行“以人为本”，恐怕还是要多听真正的（此三字重要）人文学者的意见。倘把人文与社

会研究视为粉饰太平的点缀之具或是蛊惑人心的宣传品，则不单是歧视文科，根本便是看扁了“人”。说到此，想起东海大学致力于通识教育的历史学者陈以爱教授曾说，她的课主要面对理工科学生，因为“他们将来是要管我们的啊！”此言有理，但不知“将来要管我们的人”以为然否？

“敏感精神”与人文学科

美国文化史家雅克·巴赞以《从黎明到衰落》一书为人所知。这部巨著追溯文艺复兴以来的西方文化发展历程，笔墨自由往返于文学、艺术、思想、科学、宗教、风俗之间，开阖有致，意态从容，令人眼光迷乱，而又脉络分明，用中国传统的才、学、识三项标准衡量，每一项皆居上品。

最近又读到巴赞的一本小书《我们应有的文化》，主题集中于当代文化，时间恰好与《从黎明到衰落》衔接，而以直抒胸臆为主，尤可见出其不同寻常的见解。比如，他提议：“艺术和文化不应被放在大学中。文化本身与学术研究本身格格不入，大学不可能是文化艺术的家园。”巴赞不是做了一辈子学术研究吗？他的文化教养之丰厚有目共睹，何以有此激烈言辞？大学被当作文化的家园，文化不安放在大学中，难道要流落街头？

其实，巴赞的考虑很简单：“通过专业化，文化被委托给专家了；文化已经不再是其分享者用来完善自己精神的财富了。”换言之，他反对的主要是对待文化的“专业化”态度：文化从此沦为少数专家的谋生工具，他们每日生产更多的文化知识和更细密的文化分析，却使文化更加远离其自身的意义——“通过引导整个思想和举止，为更持久但不那么明显的目的服务”。在此意义上，“关于人文学科的学术研究”是一种“职业性专业”，正和“人文学科”截然相对。

我自己是从事人文学术研究的，从中颇受启发。不过，我的看法是，分析和知识都是文化存在的肥沃土壤，专业研究并不一定是文化的敌人。当然，长期养成的职业习性确也使得学者有把文化从生活中拉出而将其“标本化”的危险，因此，研究者必须有足够的自省意识。用巴赞常常使用的一个词来说，对自己的职业，我们也需要有一种“敏感”精神。这个概念是巴赞赋予“文化”的一个特性：文化“并不分析”，无法计算，只可“通过观照来把握事物整体的性质”，因而也难以“直接向别人

表达”，只能采用“意象”来“暗示”。它“是通过内心敏感性来理解、记忆和欣赏的。它们以整体的形式，供人们进行观照，而不是进行分析和量度”（这一点有助于我们理解科学作为一种文化的性质。想一想物理学家泡利所说的：科学结论“不是被思考出来的，而是像图形一样被感知到的”。参看《美与真的通途》，已收入本书）。

这里涉及了两个关键概念，一是整体，二是直觉（采取分析方式来处理这段话，似乎正与巴赞的教导严重背离，不过我也只是借此表明，学术研究有时也是我们达致文化的脚手架）。这其实更像是日常的生活经验：我们时刻需要做出许多判断，它们非常迅捷，不可能反复思量，结果却往往八九不离十。事实上，巴赞本人就把阅读比作“观看人的面孔”。我们观看各样的面孔，积攒了无数经验，作为下意识中的行动指南，但通常不会将之归纳为一些明确法则。阅读也是如此。在那些“明显远离诗歌的领域中”，我们“不断积累”各种知识，直到某天，它们不经意的与某句诗文发生共鸣，立刻产生巨大冲击力，使我们一下子得以深入其核心地带，产生更加丰富的理解。就此，我们有了第三个相关概念：积累。它意味着一种“不经意”的从容态度：我们相信人的心灵具有深刻的创造力，它保留着一条隐秘小径，不愿意对任何洋洋得意的人开放。

“敏感”精神的重要，是由“生活”的特性决定的。生活“充满规律性”，但不成“体系”，要善于生活，就必须“知道如何辨别状态，如何权衡状态实现的或然性”。不过，若仅止于此，生活本身不已足够，我们又何须文化？这是由于，与人性的辽阔与深邃相比，一个人实际触及的都只是生活的极小部分，太过有限，甚至令我们无法对自己的一手经验进行准确定位。因此，即使只是为了更准确地把握我们自己的狭窄世界，也必须借助于更宽广、更多样的二手经验，这需要由极为丰富的精致文化产品来提供。

这些文字写于20世纪80年代，也有其强烈的时空针对性。巴赞对现代社会有一个绝妙比喻——塑料。塑料“具备僵硬和柔韧两个特点”，面对压力，“它并不以自然方式适应”，而是“延伸和维持，直到破裂为止”。本来，我们如何评价一种社会行为，并无固定不变的标准，“得根据习惯和环境来判断”，而这就需要我们在一定程度上具备一种“理性和睿智的相对主义”。但现代社会养成的“深思熟虑的盘算”态度，却把各种传统都视为“任意的”、“没有道理的”，在推动极端相对主义盛行的同时，也严重侵蚀了人们过往所依赖的环境，以致心灵丧失健康的弹性，社会在貌似宽容的面孔下，隐藏着随时“破裂”的危险。

这也就是当代社会为何更需要人文学科的原因。这些学科的思维习惯，非常类似于那些“富有思想的人在生活中信奉的‘理论’”——不过是一些“常识”和“对环境的高度敏感性”。它们不提供“抽象结论”，只供应一些“具体体验”。但它们致力于恢复和扩展我们的整体性生活经验，复苏心灵的整体感受力（其中当然也包括了人文研究者对自己专业的重新观照），而这种“敏感”精神实际关系到人类社会存在的基本意义。这里我愿引用宋儒程颢的一句话来说明这个问题：“医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不与知焉，非不仁而何？”一个充满“仁”的世界，有赖于激活每个人内心的敏锐感觉，有赖于人文学科的健康成长。虽然我们也须知道，从人文学科抵达这个宏伟理想的道路并不是笔直的。

附录

以知识分子的方式维持尊严和理想

——四川大学历史文化学院2014届毕业典礼致辞

各位同学好。

首先祝贺大家经过数年艰辛，终于修成正果。其次，也要对诸位表示感谢。这些年来，各位老师为大家传道授业，答疑解惑；但我们从各位同学那里获益更多。你们拿出人生中最美丽的一段光阴，慷慨地同我们分享，用你们的纯良品性向我们证实这个世界越来越好的可能，也用你们的求知欲和想象力为我们的研究提供新的灵感和动力。这都是应该表示感谢的。

我常觉得，学校像一株参天老树，每年初夏都繁花绚烂，但一阵风吹过，这些花朵就要离开枝头，四散远方，飞往世界的每一个角落。这是很让人伤感的。可是，时间不会停止，无论如何，我们总要面对离别一刻。毕业典礼好比是你们的成人仪式，在子弟即将远行的时候，我们应该有些送别的话。不是教导，只是提示。在此后人生道路中，遇到困惑，或许能为大家提供一二参考。

第一是保持学术的习惯。我相信，经过多年的学院训练，大家已经养成了一些基本的学术习惯：尊重事实的态度、缜密细致的思维习惯、发现问题和解决问题的能力，等等。大家不要随着毕业，就把这种训练扔到脑后。无论你从事什么工作，这些训练总是有益的。

第二是保持独立的精神。这有两层意思。一是，我们生命的尊严不是别人给的，是我们内在固有的，除非你主动放弃，无论什么理由，它都是不可剥夺的。二是要用自己的头脑思考，不要人云亦云。我们中国，曾经有一段全国人民都用一个大脑思维的时代。这个时代，我们希望它再也不要回来。只有经过审思明辨的人生，才是有意义的。

第三是道德的勇气。在我们这个社会，维持道德的标准，是有成本

的，主要是精神成本：意志力和勇气。这勇气不仅仅是面对政治上的强权压迫，有时也体现在日常生活中的选择。有时候，我们可能会得罪亲朋好友、父母兄弟，最重要的是，你最终要面对自己——做出这个决定，你可能就把自己逼到了角落。可是，我们必须意识到，自己的每一个选择都可能攸关这个国家的未来。这个社会的好坏，有赖于我们每一个人的行动。

有人说，我们这个时代是一个最好的时代。是否如此，我不知道，我有些悲观。但是，我也相信：第一，到目前为止，它还不是中国历史上最坏的时代；第二，我们将来应该比现在更好。我们是学历史的，不相信历史必然性一类空话。我们知道，真正的历史掌握在我们每个人的一言一行中。人当然不能用自己的心力决定历史的走向，但人也绝不是面对命运的压迫无可选择的可怜虫。我们可能会失败，但是没有我们的努力，这个世界会更糟。按照世俗的标准，孔子是失败者，可我始终相信，这世上是否来过一位孔子，是否传下一部《春秋》，人间面貌终究不同。

最后，也祝福大家前程似锦。不过，我也愿意在这里提醒大家，一个人是否能够取得成功，并不完全靠自己的努力，它也有一些运气成分，是我们所无法控制的。今天坐在这里的硕士毕业生中，有一部分是2007级历史学本科基地班的同学。我做过他们的学分制导师。在三年前他们毕业的时候，我曾给他们写过一封信，里面引用了范缜的一段话，我觉得有必要在这里再次引用：“人生如树花同发，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。”不是每个人都可以顺利降落在富人家的茵席之上，但是哪怕你真的不幸掉到了“粪溷之中”，也要以一个知识分子的方式，维持自己内在的尊严和理想。

谢谢！

2014年6月20日

“空山无人，水流花开”

——四川大学历史文化学院2016年研究生开学典礼的发言

很荣幸作为中青年教师的代表，欢迎各位同学来到四川大学历史文化学院，成为我们这个学问共同体中的一员。在诸位加入之前，这个共同体就已存在将近百年很久，在这之后，也还将永远存在下去。所以大家来到这里，面对的不只是眼前这些人，而是一个永续的传统。在我们这个学问共同体中，曾经出现过，而今天也还有很多听起来就值得我们自豪的名字，他们代表了中国历史学、考古学、民族学界曾经取得的最高成就，即使放在全球来看，也有其不可磨灭的贡献。我相信，由于各位的到来，这个名单也将再一次得到续补。

既然进入历史文化学院，我们就得了解自己的历史和文化，了解这个学问共同体的传统，了解它独特的学术气质。一个有魅力的人，必有其动人心目的风姿神彩；同样，一个伟大的学问共同体，也必有其让人钟情的学术气质。川大历史文化学院的学术气质是怎样的？我们又该如何了解它？第一个问题要交给大家，在接下来的若干年中去自己寻找答案。至于第二个问题，我想主要有两条途径。直接的方式是接触老师，从他们的言谈举动中去体会一个成熟学者的风貌。更重要的是间接方式，就是读书。我们要读的当然不只川大学人的著作，实际上，川大学人的作品在我们应读的范围内只占很小的一个部分，不过，对我们来说，这很小一部分所具有的意义却是最关键的。一百年来川大的史学传统就寄托在这些著作中。它们通过润物无声的方式，将一种独特的心智习性铭刻在川大历史文化学院学子的身上。所以我这里要做个广告，向大家推荐罗志田老师和其他几位老师一起编的一本书《名家治史：方法与示范》。里面收录了川大历史学科十位前辈的代表作品，而在座的同学正好属于此书编者心中的理想读者，各位同学可以通过这本书，体会到我们川大历史学科的“家法”所在。

了解这个学术传统，不仅是因为各位机缘凑巧，来到了川大历史文

化学院，更重要的是，通过这个传统，我们被赋予了一种职责。我们可以想一想，这些前辈通过他们的终身成就，给我们打下了若许一份“家业”，我们该如何承继，更重要的是，如何发扬，使其更加充实，更有光辉。

这份责任的背后，是学问给我们带来的神圣感。你想到在你之前，有多少伟大学者曾由此走过，而你此刻正步武其后，你就被他们所带来的荣光所照亮了。这种感觉是非常重要的动力源泉。坦率地说，今天中国的学术环境并不好，有许多不公平的地方，很容易培育一些“精致的利己主义者”，甚至导致逆向淘汰。那我们该何去何从？一方面当然是要去尽量修正这个制度，使其更加公正，更能鼓励真正的学者；但另一方面，我们似乎也不能把一切都推给外在的环境。选择做真学问，是需要勇气的。我们都是学历史的，应该知道，历史并不总是那么公平的，从短期来看，尤其如此。在这种情形下，唯一支撑我们的，乃是我们自己的抉择。马克斯·韦伯在他有名的演讲《以学术为志业》中说，如果有年轻学者向你请教，自己是否要进入学术圈，你必须“凭着良心问一句：你能够承受年复一年看着那些平庸之辈爬到你头上去，既不怨恨也无挫折感吗？”这个问题，交给各位。

韦伯的这个问题，问得非常实际。的确，如果我们不能从做学问中获得对自己整个人生意义的肯定，那么它实在是一项大苦差事。世界如此广阔，又何必钻此故纸，还不如早日回头。不过我也想补充一点，学术生涯的确是辛苦的，可是，它比韦伯所描述的凄惨画面要温暖很多。探索知识的边疆所带给我们的幸福感，足以补偿这些艰辛。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”我们选择一项事业，是因为可以从中获得厚实而持久的快乐。做学问需要吃苦，但只会吃苦，只靠忍耐，无法走远。因此，我也提醒大家，在接下来的几年时光，试着捕捉一下智识生活所能带给我们的快乐，并且把它存在心中。在这个嘈杂喧嚣的时代，一个人能做到“冠盖满京华，斯人独憔悴”，已经不容

易了，不过还是显得有些消极。人生应该有个更积极更主动的境界，那就是苏轼所说的“空山无人，水流花开”。当然，这句话不只是送给同学们的，也是我的自勉。

谢谢大家。

2016年9月14日

新史学文丛

秦颖 著

感觉的记忆



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

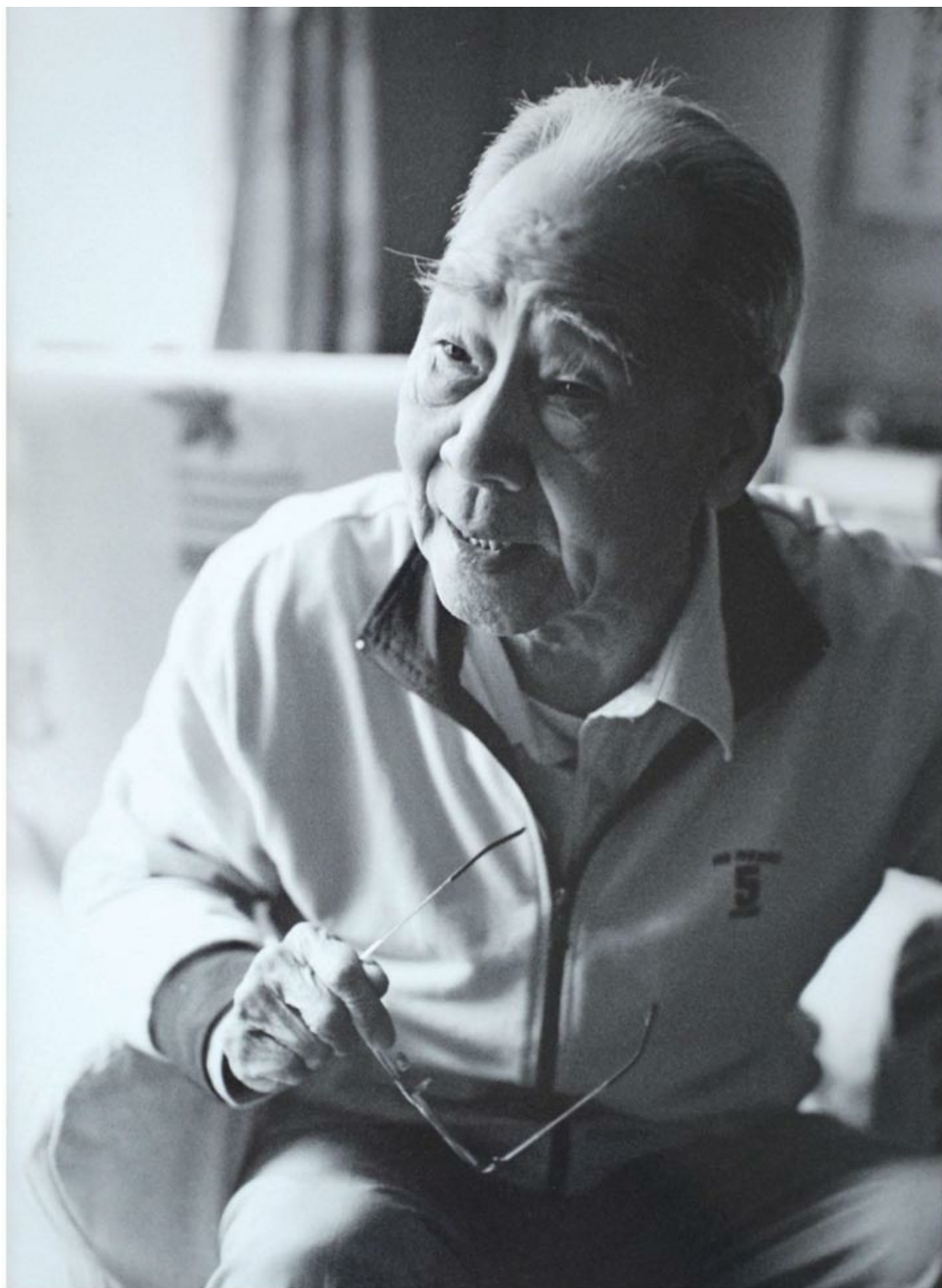
新史学文丛

秦颖 著

感觉的记忆



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社



许渊冲 2005年于北京



刘重德 2005年于长沙



钟叔河 2021年于长沙



沈昌文 2004年于北京



朱正 2021年于长沙



何兆武 2005年于北京



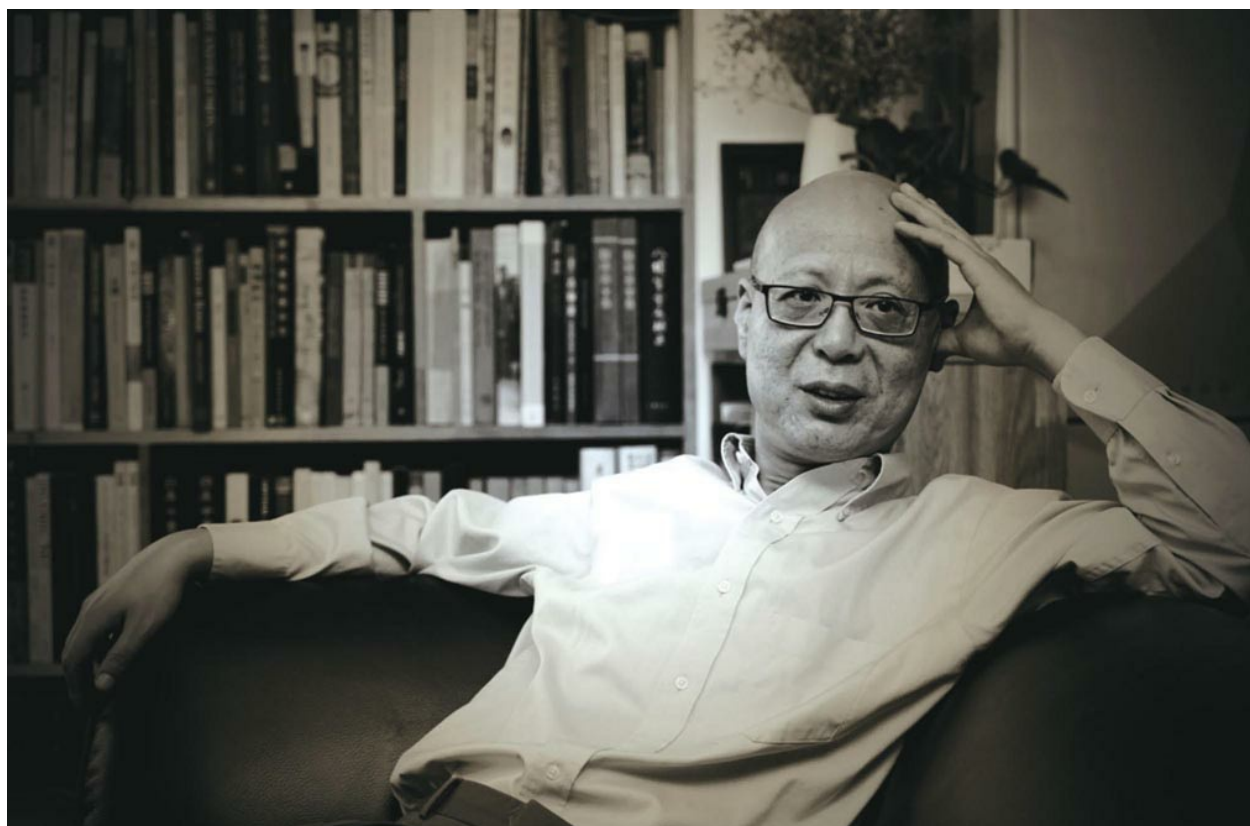
封新城 2015年于广州



朱伟 2016年于兰州



王以铸 2016年于北京



缪哲 2016年于杭州



由左至右：沈双、秦颖、沈昌文、吴彬、李静 2017年于北京



朱正（右） 2013年于长沙



(意) 彼特拉克

歌集

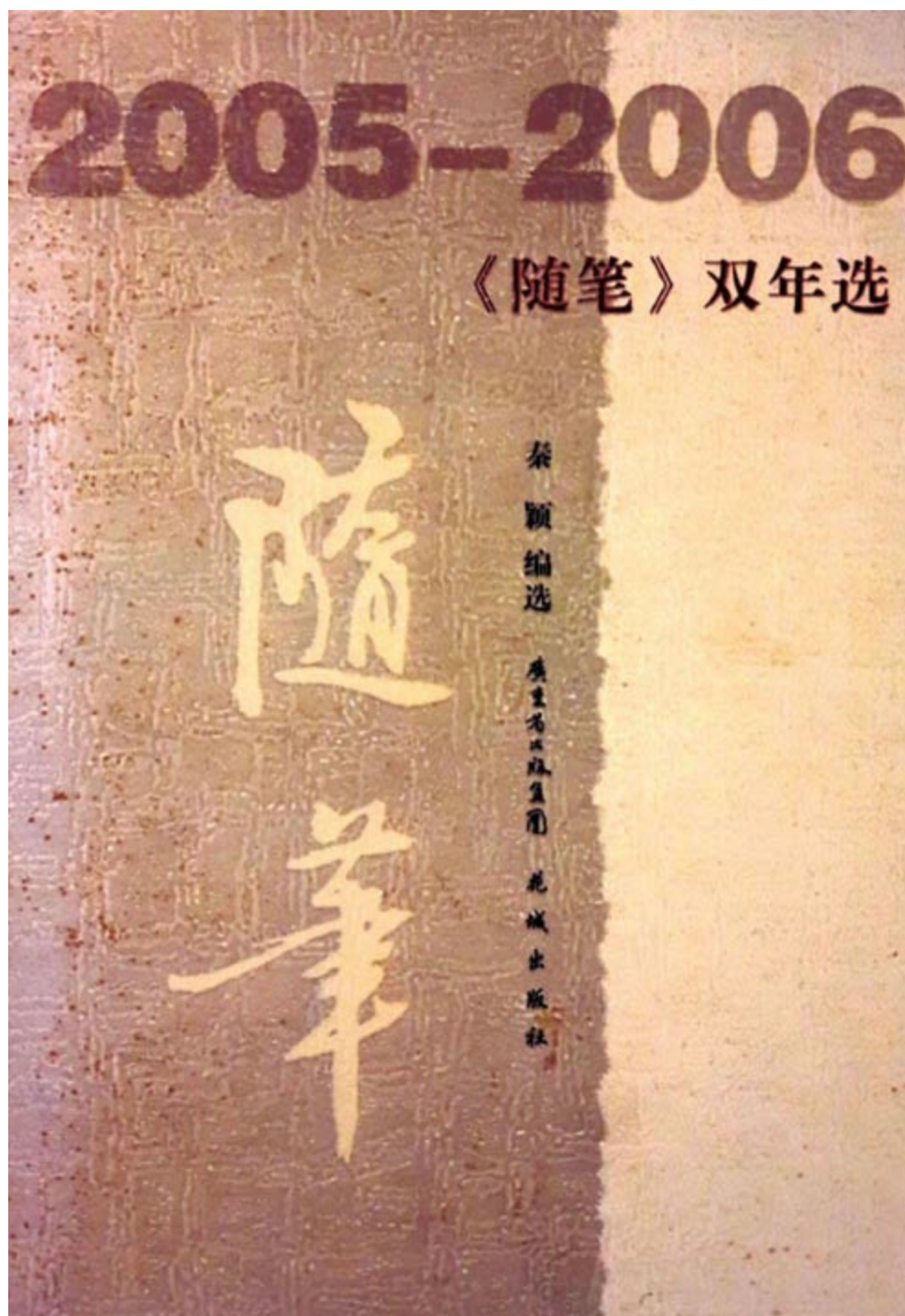
李国庆 王行人 译



《歌集》书影



《维多利亚时代四名人传》书影



《2005-2006〈随笔〉双年选》书影



《思想史上的失踪者》书影

经典散文译丛



GILBERT WHITE

THE NATURAL HISTORY
OF
SELBORNE

塞耳彭自然史

【英】吉尔伯特·怀特◇著

缪哲◇译

花城出版社



《塞耳彭自然史》书影

THE CHINESE ENGLISH BILINGUAL SERIES OF
CHINESE CLASSICS

《漢英對照中國古典學術名著》叢書

THE CHINESE/ENGLISH
FOUR BOOKS

漢英
四書

JAMES LEGGE

〔英〕 翟理斯 譯
劉重德 羅志野 校注

湖南出版社

《汉英四书》书影

经典散文译丛



JEAN-HENRI FABRE

SOUVENIRS
ENTOMOLOGIQUES
ÉTUDES SUR L'INSTINCT ET LES MŒURS DES INSECTES

〔法〕法布尔 著

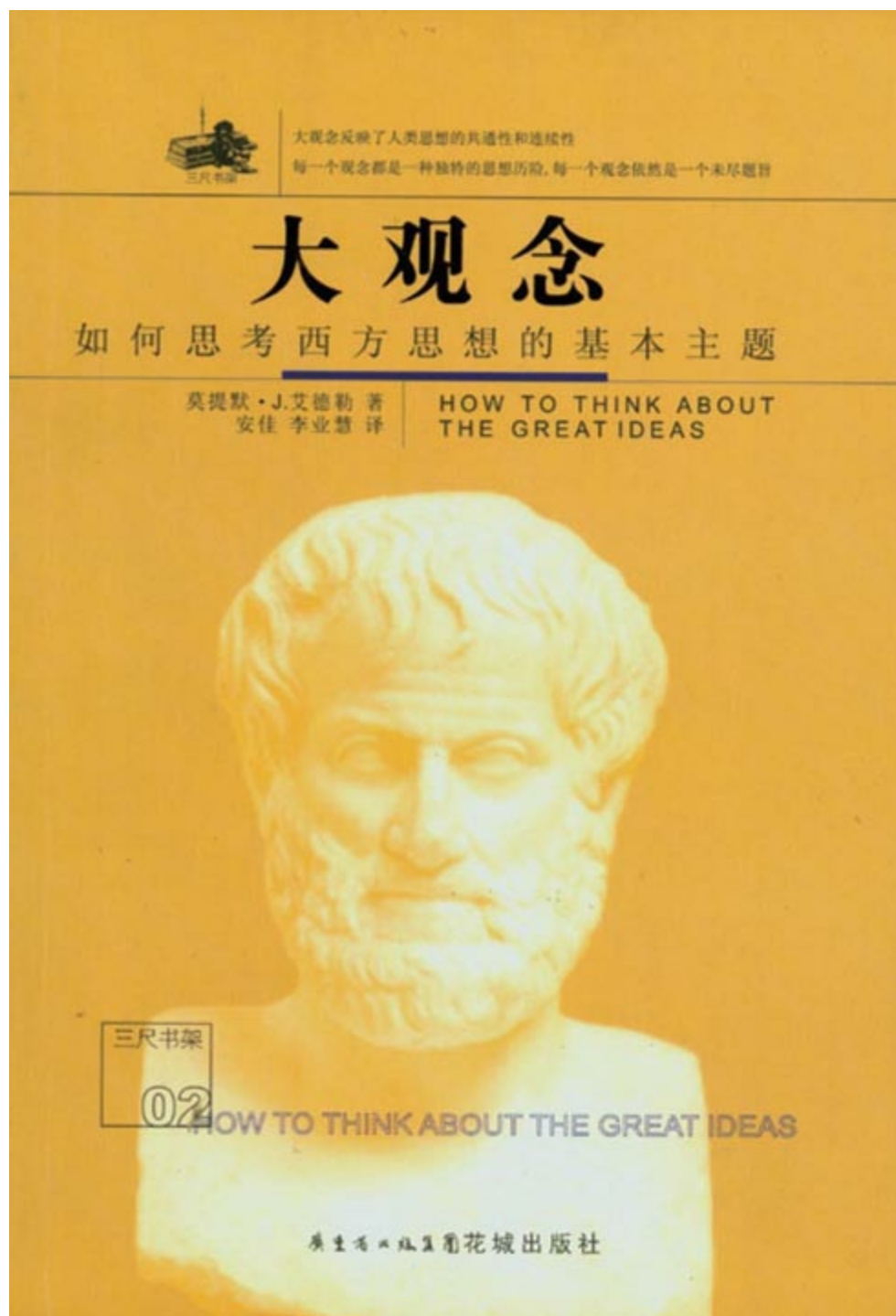
昆虫记

卷 十



花城出版社

《昆虫记》书影



《大观念》书影

序

为朋友的书作序，总是个苦差事。但也有愉快的地方。除先睹为快外，朋友书里倘述及其经历，作序者便可借其与自己生活的交叉，从遗忘中唤回过去的自己——至少片段；也可由此漫游出去，循着那些未交叉的小径，进入朋友生活中自己所未知的风景。如果友谊是人间最温暖的部分，作序所带来的对友谊的重温，便是作序者的特权，是普通读者所未有的。故命朋友作序，虽是加给朋友的苦，也是施予朋友的福。秦颖兄新结集的文字所带给我的，便是这样的愉快。

我与秦颖兄结识于九十年代初，当时还俱为“少年”。他的工作，是做出版社编辑，我则为一家电台疗字——用我后来开玩笑的话说，所谓“官资俱是校书郎”。由书里回忆湖南时代的文字可知，当时的秦颖兄方背负青天，水击三千里，我志不过斥鴳，却也颇欲腾跃而上，翱翔蓬蒿之间。记得当时胡乱自学了点英语，便欲铅刀一割，业余做一点翻译。选定的书，乃是十七世纪一部牧歌体的对话，即后来我译作《钓客清话》的《垂钓全书》（*The Compleat Angler*）。当时开放不久，百物维艰，印刷费纸工，故一书之出版，犹很郑重，与今天出版易如打印，是迥然不同的。我生也贱，无余荫可庇；生活的地方，亦非大邑通都，无缘趋承鸿儒硕学；故翻译自翻译，出版则无法子可想。记得某一日，皓明兄来，怜我“伧父空自苦”，遂提议写信给何兆武先生，祈为推毂。我读大学时，曾数随皓明兄趋何先生之门，得于末座中，接其髻唾。于是便妄怀亲近，写了信过去。不数日后，便接何先生赐书，说京里无法子想，湖南出版社有位叫秦颖的先生，方组织译作，故信已转去并祈为顾拂云云。这便就有了秦颖兄来信，唯称湖南不可居，已定计去广东“花城”了。我当初写信给何先生，本来就如老家说的闲汉扑枣，有事一竿子，无事也一竿子，落不落枣，尽管由他。于是奉秦颖兄信后，便

死了心，不再想出版的事。及至再奉秦颖兄来书，云花城拟出版，已是数年后了。于是便重理译稿，通信讨论译文之处理、版式之安排，也由此开始了我与秦颖兄二十多年的交往与友谊。

秦颖兄是老式的出版人，他的职业生涯，是按书本里的编辑形象和生活中凋零未尽的“遗老编辑”塑造的。遗老编辑的特点，一是博识，二是广交，如书中记述的钟叔河、沈昌文等先生，便是其典型。秦颖兄当时还年轻，却很有些“遗老气”。记得我们第一次见面，是在我戏称的“庄上”（石家庄）。一进屋，他便径走向我的书架前，从头至尾浏览一过，约莫用了半个时辰。我对知识，本如未经调教的猎狗，东一闻，西一嗅，不专注于一味的，故书的种类很杂。秦颖兄却皆有兴趣；说到内容，也谈言微中，很见学识的广博。后来我蹑其裾尾，随之去拜访作者，每次都见他检阅主人的书架；谈话的话题，也多因检阅的所见而起。读书人之交，原是淡如水的；赖以建立并维持的，不过兴趣的共鸣，与知识的交叠而已。秦颖兄一生与不同领域的作者保持长期的交往与友谊，得力于学识的广博者，必不在小。这在本书的文字中，也有相当的体现；如其中有多篇序、跋或书评，便或论及中国经典的西译，或西方经典的中译，跨度之大，评论之得要领，莫非老派的编辑之本色。

人对知识的兴趣，原有两种，一是对知识本身，一是对知识所赖以发生的实际经验，用钱锺书的话讲，便是人有“吃蛋派”，也有“母鸡派”。我是吃蛋派，且不喜与年长者交。秦颖兄则吃蛋之余，又问及母鸡。记得九十年代后，他时常来京城，拜访不同的作者，每次乘车过我庄上的土谷祠，便唤我“阿Q同去”。我那时颇有小闲，于是便同去。同去拜见的人中，印象较深的有严秀、宗璞、牛汉、舒芜、沈昌文、杨宪益等先生。秦颖兄与他们原很熟稔，故落座后，主人便打开话匣子，谈经历、谈写作，又稍及掌故。秦颖兄耐心、好奇，偶有提问，但以默听为多。我性子卞急，不耐久坐，听不几句，便满屋子乱走。这时秦颖总是轻声说：缪哲，你也坐下来听吧。夜晚回旅舍后，秦颖兄总掏出个小

本子，录下白天谈话的梗概；偶尔想不起来，便问我“可记得某某话怎么说的？”我打小懵懂，粗枝大叶，故往往十问九不知。其间唯一的贡献，是秦颖兄为主人拍照时，我受命执遮光板。他说某处“要有光”，我便摆弄板子，直弄到“他看光是好的”。他后来出版的《貌相集》中的肖像，有若干就是这样成的。2004年后，我弃了报社的职，去南京读博士，秦颖兄怜我孤寂，数来白下看我，也趁便访作者。记得有一回，我们同去拜访我的导师陈传席教授。陈老师案头狼藉，朱黄纷披，秦颖兄见状，便祈书一对子。陈老师命我凑词，我一时着急，竟忘了书者与受者的关系，遂自袒私情云：结友幸识管夷吾，刻书最爱卢抱经。陈老师看看下联说：那只有把你的名字也署上了。今天回忆此联，觉得虽是私情，但了解秦颖兄为事为人的人，看过亦必有同感吧。

大约十年前，秦颖兄离开编辑岗位，做了其所属机构的一名管理者。我也五马换作六羊，谋得一教书的差事。这样我们便由编辑与作者，成了纯粹的闲朋友。秦颖兄君子豹变，工作之余的新兴趣，是写作与观鸟。写作的内容，多与其编辑经历有关，如《貌相集》和本书收入的部分文字便是。至于观鸟，则是他未能履足的编辑兴趣的延伸。在他的编辑生涯中，自然志乃最集中的选题类别。其中他较为得意的，是法布尔的《昆虫记》，与怀特的《塞耳彭自然史》。前者翻译的经过，此书略有述及；后者则是《钓客》出版后，他强塞给我的作业之一，理由是“《钓客》谈鱼，《塞耳彭》谈鸟，鱼鸟不分家，你便一起译了吧”。记得当时我方开始翻译柏克的《美洲三书》，精力有未逮，故颇欲推脱。他则劝云：“柏克太闹，怀特太静，单译一书，皆未免偏枯；转不如交叉着译，一动一静，于吾兄的心绪为大好也。”我虽明知这所谓“鱼鸟不分家”“一动一静”云云，是骗我入彀的伎俩，但喜其说辞便给，于是便从了。及至翻译后，始知他急智下乱编的说辞，竟是一至理。盖柏克居庙堂之上，雄辞滔滔，被裹挟数日之后，人便心倦神疲，转思与怀特退处江湖之远了。这册谈鱼鸟的小书，是我翻译的书中带给我快乐最多的，也是秦颖兄编辑的书里他最喜欢的之一。故出版之后，他四下推

穀，竟至黄梅女士欲在她所掌的社科院外文所英美室内，为我谋得一职（我自知不配，谢绝了）。这一喜爱，或是他后来观鸟的前因也说不定。2009年后我移居杭州，这由《塞耳彭》所建立的鸟缘，也依然未尽：他经常相机负背，左“长枪”，右“大炮”，来西湖边上观鸟，与我共叙旧雨之欢。《庄子·大宗师》云：“且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。”年来我志意衰惰，如没渊之鱼，不能再供秦颖兄驱驰于万一，故唯期他“厉天”之余，可稍分余墨，记录观鸟的经历与心得，庶不负这因《塞耳彭》所结下的鸟缘而已。

在改做教书匠之初，我曾叹苦云：

我译书的当年，颇以传经自诩，深感是有益于人、有益于世的。如今做学问，不过“得一察焉以自好”而已。有点鸡毛蒜皮的心得，就孔雀照尾、沾沾自喜；了无心得，也竿子随身，逢场作戏！这又何益于人，又何益于世呢？

直到今天，我依然这么想。但遗憾的是，秦颖兄当年示我周行，领我走上翻译的路，我却驱于饥饿，未克有终。遥忆当年秦颖兄来庄里，为我规划未来，称《钓客》与《塞耳彭》，只是学徒的试手，不足多论；出师后，当弄些大的部头如《约翰逊传》《罗马帝国衰亡史》等。我当时少轻狂，闻后不觉“膝屡前”，飘飘然有“使君与操”之感。今天回首，竟都成一梦了。2015年5月，我收到读库再版的《清话》样本，不禁想起当年受秦颖兄督命，在庄上译书的情景，于是便活剥白乐天，戏作了一打油诗。今抄录于下，以志我与秦颖兄二十余年的友谊：

一篇钓客有风情，廿卷虫鸟近正声。

苦遭张丐偷格律，又教巫贼伏高明。

已分歌残归少作，可堪人老泣飘蓬。

何日还乡逢旧雨，青缸共见一豆红。

缪哲

2018年1月25日

- [欲望的记忆](#)
- [风格的魅力](#)
- [《鲁迅集》编辑手记](#)
- [斯特拉奇和他的《维多利亚时代四名人传》](#)
- [史学大家的自然小品](#)
- [思想的人](#)
- [受命之书 传世之作](#)
- [“言必称希腊”](#)
- [从《汉英四书》开始](#)
- [访学问计](#)
- [《周易》西行散记](#)
- [利玛窦、理雅各及“四书”的西译](#)
- [《诗经》西行记](#)
- [《赵氏孤儿》西行漫记](#)
- [钟叔河先生](#)
- [何兆武先生](#)
- [朱正先生](#)
- [“追逐风的闪电”](#)
- [忆刘重德先生](#)
- [王以铸先生掠影](#)
- [王以铸古典翻译与研究漫谈](#)
- [自信，否则没人信你](#)
- [泛生活化VS概念化](#)
- [《周易》前言](#)
- [《四书》重版后记](#)
- [《昆虫记》汉译小史（代跋）](#)
- [《2005—2006〈随笔〉双年选》序](#)
- [《貌相集》序](#)
- [《貌相集》跋](#)
- [激情人生 悲悯情怀](#)
- [“发现另一个真实”](#)
- [“杰出的人道主义者”](#)
- [“摄影要传达人性的主题”](#)
- [巴黎之眼](#)
- [“我只为自己摄影”](#)
- [大师中的大师](#)

- [改变了战地摄影历史的大师](#)
- [幽默温情的街头摄影家](#)
- [大雨过后](#)
- [广州，充满活力的出版实验地](#)
- [从伊斯坦布尔到特洛伊](#)
- [草滩](#)
- [父亲的唠叨](#)
- [记忆中的乡村画卷 唠叨之二](#)
- [私塾记忆 唠叨之三](#)
- [跋](#)

[返回总目录](#)

欲望的记忆

——读《感觉的自然史》

我的美食启蒙，来自陆文夫的同名小说改编的电影《美食家》，那是二十世纪八十年代初了。在经历了一个物质极度匮乏的童年少年时代之后，这电影在我眼前打开的是一个奇异的世界：一大早摸黑起来为的只是一碗头汤面，冒着风险干的竟是邀一帮食友聚宴的勾当，白色的食盐竟然是一切美味之源。今天，这都不是问题了。问题是如何追逐美食，享用佳肴，及时行乐。这个时代的人颇有些犬儒心态，往往把口腹之欲作为最最堂皇、值得夸耀的欲望加以强化、追逐、谈论。这也难怪，民间早就有了谚语：人生一世，吃喝二字。吃喝变成生存的目的、生存的哲学了。奈何？之所以有这么一番回忆和感叹，是因为最近编辑的一本书，《感觉的自然史》（戴安娜·艾克曼著，花城出版社“三尺书架”之一种），它从历史文化的角度谈论人的五种感官，读来颇开眼界，且意趣盎然，特别是味觉一章，勾起了我的许多记忆和联想。

书中说，“食物”一词所指的东西，并不像岩石、雨水这些词一样那么简单。“食物对大多数生命来说，是快乐的源泉。那是一种复合的满足感，既是生理的，同时也是心理的，其中很大一部分还与童年的记忆相关联。”读到这，我有被击中的感觉。这话直接与我的经历体验联系起来了。那是几年前，去深圳玩，一个朋友在自家开的湘菜馆——“伊辅园”招待我们。这馆子颇有些古意，墙上挂有赵朴初老的翰墨：“伊辅园释名。”据说伊辅公丁善庆，餐馆老板的祖上，岳麓书院第十二代山长，为解决进京赶考的学子的吃饭问题，发明了方便面。“伊面”一词由此而来。这天的饭桌上那满满一桌子菜里，让我酣畅淋漓、大快朵颐的竟是一钵不起眼的香干煲。至今我还记得当时的情景。那一钵热气腾腾的香干子端上桌后，一方面是习惯，一方面是其色香的诱惑，我先舀了满满一勺，然后将那一整勺切成拇指大小的香干丁连同荤素辛辣五颜六色的配料囫圇送入口中。

接下来，用舌头感觉其质地，尝试其辛辣，用鼻子嗅吸其芳香，用舌头将之翻转腾挪，然后慢慢咀嚼，同时咀嚼的声响在耳际回旋。且慢，这是套用了《感觉的自然史》一书中的描述，作者说“细细地品味”的物理、生理、心理的过程该是如此。大概是吧，但我的品味方式没有这么雅致，通常是狼吞虎咽，似乎只有这样，才能品美食之味，享美食之乐。这大概是那个匮乏年代留下的后遗症吧。回头来看这一勺香干，其味道纯正，质感圆润爽滑，咸辣够劲，混合味丰富。突然我想起了小时候吃的香干的味道，想起了小时候的吃食。

我的童年和少年基本上以“文化大革命”十年为中心。在那样的年代，生活物资奇缺，许多的生活必需品，像肉、米、油、棉布等，都得凭票供应，父母微薄的收入除了一家四口的生活，还要赡养老人，因此每周的打牙祭只有星期天，买两毛钱瘦肉，或蒸或炒或开汤，美味得让肚子觉得里面的油水似乎更加不足了。平常吃什么呢？长沙这地方，或者说我家里，腌菜、泡菜、干菜、豆制品是例牌。可想而知，饥饿感是我们惯常的感觉，平常为了解馋，不免会顺手牵羊，将人家晾在屋外绳子上的干菜、晒在簸箕凉席或地上的红薯片抓一把，塞进裤口袋当零食。豆制品常见的有这么几种：豆腐脑、豆腐、香干子、兰花干子、油豆腐等。这些东西价廉易得，营养也不错。在我看来，香干子最特别，一个多公分厚，四四方方如小孩的巴掌大小，褐色的表皮雪白的里肉，厚实润泽，而有一股子酱香和豆香。它是做菜的好原料，可配各种荤素菜料爆炒或闷煮。对小孩子来说，还可当点心“生”吃（其实是熟的）。除了配料的变化，不同的刀工——切片切丝切丁——也会带来不同的味道。这是遗忘了多年的童年味觉记忆和饮食之乐。离乡多年，几乎见不到小时候吃过的那种香干了。南粤也有香干，但制法不同，压得扁扁的，成了干瘪的薄片。如此制法，失去了一种滋润，少了一分厚实，入口后缺了圆润爽滑，也少了点酱香豆香。伊辅园的这钵香干煲让我第一次意识到食物不仅引人思乡，还撩人怀旧。这大概就是书中所说的，食物会引爆记忆深处的童年味觉了。当我兴奋地这么告诉大家时，心里竟

当作是自己独一无二的个人感受跟大家分享了，大有野人献曝之嫌，表达得却是那么的率真恳切。

味道的记忆是那么的牢固顽强不讲道理，其实，里面包含的何止味道本身呢？那已不仅仅只是欲望的记忆了，套用一個时髦的词，是“人文”的记忆。但是，味道的记忆又的确确实是一种生命的记忆。漂泊在外的游子，垂老之年思念家乡亲人，常思“叶落归根”。这么说，崇高而深情，只是有些形而上，细想下来，似乎还不够说服力。倒是作家阿城的一个说法，似更近实情。阿城说，所谓“叶落归根”，其实是人老了，胃实在忍受不了异国他乡的饮食，非得回来过把瘾再死。这形而下的解释真真让我们感受到了生命的顽强与脆弱，生活的奇妙与无奈。我听到过两个故事，虽然主人公并没有漂洋过海，但并不妨碍拿来作为这话的旁证。

一次在西安，饭桌上听陈忠实先生说起，路遥先生弥留之际，提出想吃小时候妈妈做给他吃过的钱钱饭。但周围的人不知道那是什么东西，更不知道怎么做，于是四下里打听。好不容易问到了，原来那是用小米和黄豆煮成的稀饭。之所以叫钱钱饭，是煮在饭里的黄豆不是颗粒，而是敲成圆扁扁的形状，像铜钱一样。但黄豆一敲就碎，如何敲成一个圆饼饼，还真不容易。他们听说延安某地，仍沿用古法做这种饭，乃专门开车去找，一来一回之间，路遥先生等不及，先去了。这成为路遥先生生前的一大遗憾。另一个故事是北京一个朋友的亲身经历。他生长在晋东南山区，出来读书然后留在北京工作，改不了饮食习惯，一直是自己做手擀面。长期的磨炼，不仅揉得一手好面（这是擀出来的面条好不好吃的关键），而且还能调出各种味道的臊子。如此地道的手擀面北京城里是找不到的，这成了他招待朋友的保留节目。一次，有一位山西籍的老干部癌症晚期，所剩时间不多，想吃小时候吃过的那种手擀面。儿女们到处打听，端过几盆所谓的手擀面回去，都不是那味，听说我这位朋友有一手，也是抱着试试的心理，请他做了一大锅。这回才让

老爷子大快朵颐，心满意足了。

可见味道这玩意儿是有顽强而准确的记忆的。如此说来，味觉的本源是不是就是一种欲望的记忆呢？！这种记忆不是先天生成的，而是后天（童年少年）养成的，因此它便常常与我们的生长环境、生活状态、地域特点、人事亲情联系在了一起。

书中还说，“味觉始终是一种亲密的感官”，“味道始终是一个考验或测试。有胃口的人，通常是那些以强烈的个人方式赞美生活的人，他们发现生活中既有奇妙壮丽，也有平淡乏味”。如此看来，欲望必得通过胃口来释放了。

刊《书城》2007年4月号

风格的魅力

——读兰姆《伊利亚随笔》新译本

高健译的《伊利亚随笔》是个重译本（花城出版社1999年3月版），所选篇目与10多年前三联书店出的那个本子完全一样，这种选法本身至少有这么一种含意：不满意从前的译本，跟旧译本叫劲，要超越它。

高健先生是英语翻译界首屈一指的大家，有人称他为“阵地翻译家”，所译作品不算多，却多是精品。他在翻译界以强调风格的可译性，追求传达出原作的风格而独具特色。并不以翻译理论研究著称的高健先生，有自己一套完整的翻译观：他认为好的翻译具备了写作在一般情况下可能有的各种优点和长处，但不具备写作的那种多方面的自由；翻译是语言的转化，其特点是保留内容，放弃（语言的）形式；在转化过程中，要遵守信、达、雅的标准；这三者之间的互相谦让与互相照顾是做好翻译的关键；翻译应直译与意译结合，以直译为主，两者时时处处不停地交错互换使用；认识悟性是提高翻译质量，做好翻译的重要因素；应充分重视翻译语言的丰富、雅洁、厚重、自然、轻快等品质，扩大语言的吸收来源（如早期白话、隔代语言，不同时代的文言、方言土语等），从而提高翻译语言的文化历史厚度；风格的有效传达是好的翻译的充分必要条件；要有使自己的译文同样成为classic的气派与胆量。据他自己称，二十世纪八十年代以来，一批名著的重译，新译者往往从风格的角度提出问题，这一现象不可避免地引起了他对风格在翻译中的作用、地位与重要性等诸多问题的思考，关于这些思考，他有一系列的论文，如《翻译中的风格问题》《浅谈散文风格的可译性》《语言个性与翻译》等。而手头这本《伊利亚随笔》是他理论的大规模实践。

在英国十八、十九世纪同时期的作家中，兰姆是文士味特别重的一个，他与那些只是以文学为手段，但主要目的却在于阐发思想宣扬主义的作者们有所不同。对兰姆来说，文学的表达方式往往比被它表达的内

容更为重要；文字之美几乎就是一切；风格文体上的重要性经常压倒一切。可以说兰姆首先是一位风格家。读兰姆的散文，我们会发现他的写作手法多样，句式参差变化，用词好用僻字，种种这些构成了兰姆的风格。针对兰姆文章的风格，高健在《伊利亚随笔》的翻译中，没有按一般作家的流利通畅来处理，而是把兰姆当成“这一个”，用字偏古雅一些，用文言的成分稍高，句法、用词尽量保持原有的风味。一句话，翻译上注重个人风格的表现。请看一段译文：

Right opposite the stately stream, which washes the garden-foot with her yet scarcely trade-polluted waters, and seems but just weaned from her Twickenham Naiade! A man would give something to have been born in such places.

水流静静绕行于庭园脚下，因未受市廛玷污，故而清澈可爱，一尘不染，似乎刚从特威肯汉仙源淌出来未久！而一个人有幸而生到此地，亦可谓是前世修得。（《记内殿律师》）

这段译文究竟是直译还是意译？不论如何，却曲尽原文之妙。英文表达方式被完满地转化为中文表达方式。“前世修得”可称神来之笔。而译文的典雅和古朴的风格，对兰姆行文语气和情感的把握，都恰到好处。

兰姆的幽默在《席前风雅饭前经》中表现得特别的丰盛，篇名的翻译就传达了这一信息，从下面这段译文，我们可感受兰姆的幽默，谈话体行文中露出的古拙。不会有人怀疑这就是兰姆。

而整个这工夫（两位教士推让主持诵经的工夫——笔者注），那早已饥不可耐的上帝，一时弄不清他的香火保不保险，只得张大鼻孔，反复翱翔于这两名祭司之间（大有脚踩两条板凳的危险），乃至最后发现一切无望，只得放弃这顿晚餐，空腹悻悻离去。

特别喜欢玩弄文字游戏是兰姆幽默的表现之一，这在他早年就已成为癖好，大有耽之不倦的意味。如何译出这种游戏味，高健在翻译中也做了努力。《梦中的孩子》中有一段拿dancer与cancer来开玩笑。以前一个译本将这一段译作：“在全郡里，数她跳舞跳得最好：可是，一种叫作癌症的残酷疾病袭来，使她痛苦得弯下了腰；可是它并不能把她那愉快的心情也压下去，不能使她屈服，她在精神上仍然屹然挺立，因为她是一个善良而虔诚的人。”意思虽不错，却看不出任何文字游戏的痕迹。我们再来看看高健的译文：

（她）一直是整个郡里最会跳舞的人，可后来大祸来临，舞女（dancer）碰上了癌魔（cancer），才使她受尽痛苦，跳不成了；但是疾病并没有使她颓唐下来，使她一蹶不振，她依旧心气健旺，精神不垮，这主要是因为她太虔敬善良了。

哪一个像兰姆？兰姆的好作文字游戏，兰姆文章中时时流露出的一种善良，兰姆不愠不火的文情，都从后者体现了出来。

沃·佩特写有一篇《查尔斯·兰姆》的评论。他说兰姆“随时准备以无所顾忌的质朴态度说出自己要说的话，然而，又不断地用他好像是从遥远世界带来的奇特笔调使得我们震惊。兰姆的使命首先就在于要特别指出美文的种种精妙之处，它那多层次的表现方式，它那敏锐的辨察力，它对于字眼儿、词汇的纤毫分明的感觉……”高健的译文，多少表现出了这些，特别是对于字眼、词汇纤毫分明的感觉。

How would the dark line steal imperceptibly on watched by the eye of childhood, eager to detect its movement, never caught, nice as an evanescent cloud, or the first arrests of sleep!

而我又如何凭着那童稚的目光，眼睁睁地盯住着黄昏的暗影是怎样（尽管完全看不出来）悄悄地一步步向前推移，一心只想察出其踪迹，

却又永远捕捉不住，那飘忽如浮云，迷惘如惊梦一般的流光暗渡！
（《记内殿律师》）

Those slender ties, that prove slight as gossamer in the rending atmosphere of a metropolis, bind taster, as we found it, in hearty, homely, loving Hertfordshire.

这点纤细的纽带，尽管在大城市中的那种互不闻问的空气之中微弱得像游丝似的扯不起来，但在这个火热、质朴和可爱的赫福郡里，我们发现，却把人们绾得紧紧。（《麦庄访旧》）

为了尽量展现兰姆的美文，再现兰姆的风格，高健注意到翻译时得紧跟原文句法。如《麦庄访旧》一文最后一句的翻译，从译文就可感觉那句式是典型的英国式的表达法，这种在句式句法上亦步亦趋的做法，较好地保持了原文的风格。

而布里吉特也就不再用记得我，不用再记得我在孱弱的童年时是怎样处处都离不开她——正如在后来懵懂的成年时也还事事多赖她的操心——正如在久久以前，在郝福郡的麦克利安的美丽的草地上漫步的时候。

兰姆的写作总是自自然然，想到即说，有话再补，甚至可说得零零碎碎，断断续续，中间解释插话既多，转折离题也常常不少，破折号、括号的使用更是大量的，不完整句也不少出现，但其文并不因此给人支离破碎、东拉西扯的感觉，其中有内在的张力，其变化各有其道理，各自为着同一主题在起作用。而高先生的译文亦能再现这种风格。请看《古瓷》中的一段：

我喜欢看到我的那些老友——按在这里距离并不曾使他们变小——飘逸于半空之中（至少对我们的视觉来说是如此）而同时却又仿佛是脚

踏实地——因为我们对此必须善为解释，才说得通为什么那里凭空出现一抹深蓝；我们体会，那位周到的画师为了在这里不留漏洞，故让那片颜色飞升在他们的脚下。

《伊利亚随笔》的新译本在对文字的理解上，对原作风格的表现上，特别是对兰姆文章中情感、幽默、机智、谐趣等的表达上，都大大超越了从前的译本。有心的读者不妨找来两个译本，对照英文原本比读一下。

在文学名著重译、滥译泛滥，抄袭、剪贴、改头换面的名著充斥坊间的今天，高健先生的重译为我们树立了一个榜样。名著应该提倡重译，这是我们今天多少有点忌讳的一个话题。放眼世界，名著也是在不断地重译。重译的必要性可以《荷马史诗》的翻译为证。《荷马史诗》的英译本无数，而且代有新译出现。英国大诗人蒲伯有一个顶呱呱的译本，然而评论界仍认为蒲伯的译文虽有原作的瑰奇绚烂，却没有原作的遒劲质朴，其译文失之于柔弱。高健先生的这个《伊利亚随笔》的译本与旧译本相比是一个超越，但并不排斥以后可能会有更好的译本。比如说，我们的幽默有时比较浅薄、虚假，玩笑太凶、太俗、太过，缺乏成熟、轻松、淡雅的幽默。高健先生果真百分之百地理解了兰姆的幽默，再现了兰姆的幽默吗？何况幽默也不止一种，而各人的感受也不同，感觉不一样。值得欣慰的是高健先生所理解所“转化”的兰姆有了明晰的风格和个性，让我们多少可以体会兰姆风格的魅力了。

刊《中华读书报》2001年8月22日

《鲁迅集》编辑手记

为纪念鲁迅先生诞辰120周年，三年前我们就开始筹划鲁迅文集的出版。约请选编校注者时，重点放在那些对鲁迅有较深研究，治学严谨，长于考据的中青年学者上。很快我们敲定，请鲁迅博物馆《鲁迅研究月刊》的编辑周楠本副研究员负责。

编注体例经与周先生反复讨论研究后才定下来，这便是后来经过简化放在书前的《出版说明》。文集分两卷：小说散文卷和杂文卷。在选目上，集子对鲁迅小说创作的重要性作了强调。目前鲁迅作品选最具代表性的当属人民文学出版社的四卷本《鲁迅选集》。四卷本篇幅已不算小，但小说散文创作收得很不够，只占四卷的一卷，许多重要作品都没容纳进去。鲁迅的创作，尤其是小说本来就不多，而这些作品篇篇都是经典之作，三十余篇中四卷本就删掉了十篇之多，在鲁迅的全部著述中，虽然杂文数量很大，但小说和散文的比重并不小于杂文，事实上他在文学史上的地位是因为他的小说而树立起来的。《鲁迅集》（花城出版社2001年版）在选目上充分考虑了小说散文的分量，编排上力求与杂文取得平衡，集中收入了鲁迅的全部小说和绝大部分散文；同时并没有减少杂文的分量，杂文卷编入了作者各个时期所作的具有代表意义的文字（早期文言论文除外），大体上按作者自编文集的顺次编排。注释分两部分，题注和正文注。正如鲁迅自己所说，他的文章须是上了些年纪的人才能看得懂。对今天的一般读者，作品中陌生的事物会比当时更多，隔膜也更大些。注释的重要性不言自明。题注提供作者撰述时的有关情况及材料；正文注主要针对可能造成阅读障碍的词句，以简洁为原则。注释要做得成功并非易事。坊间所见的鲁迅集子，白文本居多，少数有注的，水平也参差不齐，且多系人民文学出版社《鲁迅全集》本的转述，随文敷衍的例子也有出现。要做到善于选择广大读者的难点，正确地解决而且深入浅出，绝不是轻而易举的事情。《鲁迅集》注释部分最后效果如何，是不是能达到预定的目的，当时我心中并无把握。因此，书稿完成后，我在进行编辑处理时，仔细对照了几种版本的鲁迅文集，遇有疑问时，便向周先生请教，结果发现，该书原定的简洁原则，

并没有导致它成为一个简陋的读本，它充分考虑到了一般读者，尤其是青年读者的需要，对可能造成费解的地方、陌生的词句，不论是古典还是俗语方言，都进行了适当的注解；更可贵的是，该书在注释和点校上对人民文学出版社16卷本《鲁迅全集》以及其他一些注本中的漏注、误注和错植作了订正。

什么该注，什么不该注，哪些词句可能造成阅读障碍，哪些地方需要说明以帮助阅读理解，编注者颇费了一番心思。下面且举一些实例并作简单的说明：

1.“邹七嫂便将那蓝裙去染了皂……”（《阿Q正传》）“染了皂”大概猜想总是去染或洗去了，但究竟染洗成什么样，一般读者恐怕也是含糊糊不甚了了。但这个词在目前所有的鲁迅著作里都没有解释。《鲁迅集》注：“皂，黑色。染了皂，即染黑。”读者看了对原文就非常清楚了，“皂”并非肥皂的意思。

2.“他们便将伊当作满政府，在头上很给了不少棍子和栗凿。”（《阿Q正传》）“栗凿”北方人可能不知为何物。《鲁迅集》注：“南方方言，用拳头凸出的中指或食指的骨关节敲人头部，叫敲栗凿。”言简意赅，别本无此注。

3.“蕊珠仙子也不很赞成女学，以为淆乱两仪，非天曹所喜。”（《高老夫子》）“两仪”，《鲁迅全集》作了解释，但“天曹”却无注。实际上“两仪”倒是比较好懂，词书中也查得到，而“天曹”却不易懂，《辞海》里也没收此词。“天曹”，语见《南齐书·高逸传》：“今道家称长生不死，名补天曹。”“天曹”即道家所谓的天上神宫。如果知道了这个词的意思，也就更明白高老夫子一流不过是满脑杂草的道教信徒。他们知道一点经史上的词语，却往往与迷信传说混淆。《鲁迅集》注：“天曹 道家称天上神宫为天曹。”简明扼要。

4.“益堂将纸煤子插在纸煤子管子里”（《弟兄》），这是抽水袋烟具，纸煤子是吸水烟时燃烟丝的细长纸卷。此物现在住在大都市的青年恐怕难得见到，解释一下并不多余，但我所见的鲁迅著作都没有注释。

5.“呜乎呜乎，我不愿意，我不如彷徨于无地。”“我将向黑暗里彷徨于无地。”（《野草·影的告别》）《野草》是鲁迅作品中难读的部分，对于文中的词句，尤其典故，应尽量注释，为读者理解作品提供一些帮助。“无地彷徨”可以说是常读鲁迅作品的人比较熟悉的语汇了，但是对于“无地”的理解也不是很容易的，何况一般读者。人民文学出版社16卷本《鲁迅全集》的注释算是比较详尽的了，但是恰巧这个词却无注，《鲁迅集》指明了它的出处：“语出《楚辞·远游》：‘下峥嵘而无地兮，上寥廓而无天。视倏忽而无见兮，听惝恍而无闻。’”大意是：下临茫茫深远的大地啊，上至广阔浩渺的太空，匆匆瞬间什么都看不见，就像没有地，没有天一样，万籁无声什么也听不见。这里注出这一典故，将鲁迅当时的苦闷彷徨的心情与二千多年前的诗人的忧郁彷徨的心境对照，给读者提供了一个参考。

6.“于是便‘万姓胪欢’了……”（《灯下漫笔》）《鲁迅集》注为：“胪，传言，陈述，抒发。天下百姓都表示喜悦。”《鲁迅全集》未注。

7.“常有兵燹，常有水旱，可有谁听到大叫唤么？打的打，革的革，可有处士来横议么？”（《灯下漫笔》）“处士来横议”，语出《孟子·滕文公下》：“圣王不作，诸侯文恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。”又，《汉书·异姓诸侯王表第一》：“秦既称帝，患周之败，以为起于处士横议，诸侯力争，四夷交侵，以弱见夺。”《鲁迅集》简注道：“处士来横议 在野之士纵谈国事。”《鲁迅全集》不注。

8.“别的不必说，就在这不到两整年中，大则四省，小则九岛，都已变了旗色了，不久还有八岛。”（《新秋杂识》）这里“四省”大家都知

道是指“九一八”事变后相继沦陷的东三省以及当时华北的热河省。那么“九岛”是指哪九岛呢？大概当时一些鲁迅著作的注家未查到，所以索性“四省”“九岛”都不去理，照例这样的地方《鲁迅全集》都要加以注解的。“九岛”变了旗色是指1933年4月中旬，法国军舰侵占中国南海南沙群岛中的南威岛、太平岛等九个小岛屿，随后法国政府即宣布九岛为法国领土。这一举动遭到日本的反对，因为日本已视南洋为自己的势力范围。

从上面这些例子可以看出，所注内容并非可有可无，也不是避重就轻，随便抓来就注，而是实实在在抓住了一般读者阅读中的一些难点，为阅读欣赏排除了障碍，使作品易于被理解阅读的同时，也使鲁迅与当代读者更加亲近了。

注释还对以往各注本，特别是《鲁迅全集》注释中的误注作了订正。下面也举几个例子并加以说明。

1.《阿Q正传》注“若敖之鬼馁而”云：“语出《左传》宣公四年：楚国令尹子良（若敖氏）的儿子越椒……”（见《鲁迅全集》卷一）这个注有三个错误或含糊不清的地方：第一，当时楚国令尹非子良而是其兄子文，子良为司马，从未做过令尹。第二，司马子良的儿子鬬椒，字子越，一般称子越椒，而《全集》注者误以为“子越椒”的意思是儿子越椒，所以称他为越椒。第三，从注文的表述看，令尹子文说要杀掉子越椒这一番话时似乎是在鲁宣公四年，其实宣公四年已经是若敖氏被楚王消灭的一年，此时子越椒已执政为令尹，果然应验了其伯父早年的预言，而其伯父子文也早已埋于地下做古人了。

2.鲁迅在《〈呐喊〉自序》中说：“我要到N进K学堂去了。”人民文学出版社16卷本《鲁迅全集》对这句话的注释是：“……K学堂指江南水师学堂。”这是一个明显的错误。“K学堂”应该是指江南陆师学堂附设的矿务铁路学堂，一般简称为“矿路学堂”或“矿务学堂”，“K”是它的英文

或威妥玛拼音的第一个字母，与南京代称N对应，而水师学堂的第一个字母不是K。诚然鲁迅到南京首先考入的是江南水师学堂，但《自序》中却是为了省略直接讲述他到南京就读矿路学堂的。鲁迅在水师学堂待的时间很短，仅仅半年，并没学到什么东西，初级班的全部课程就“只有一本‘泼赖妈’（按：指英语初级课本，primer的音译）和四本《左传》”（见《朝花夕拾·琐记》）。鲁迅先生后来对这所海军学校的评语是“乌烟瘴气”。所幸的是这时候南京的另一所武备学堂，江南陆师学堂里面又增设了一所矿务铁路学堂，这是一所工科文学堂，鲁迅立即改弦易辙，弃武从文，于是又考进了这所学校。正是进入矿路学堂后青年鲁迅眼界大开，所以他在《自序》中才有这样的话：“在这学堂里，我才知道世上还有所谓格致，算学，地理，历史，绘图和体操。生理学并不教，但我们却看到些木版的《全体新论》和《化学卫生论》之类了。”尤其是后面提到的《全体新论》和《化学卫生论》这类影响鲁迅改变志向，放弃已经学有所成的地质开矿专业的医学方面的书籍，这绝非是他在水师学堂时期的读物，而只能是他入K学堂即矿路学堂学习的知识内容。《鲁迅集》注云：“到N进K学堂 即到南京（N）进矿路学堂（K）。作者于1898年5月考入南京江南水师学堂，10月又考入江南陆师学堂新附设的矿务铁路学堂（1899年春正式开学）。1902年初毕业，被清政府派往日本留学。”短短几十个字，把鲁迅的这一长段经历交代得一清二楚。

3. 《〈呐喊〉自序》：“终于到N去进了K学堂了，在这学堂里，我才知道世上还有所谓格致，算学，地理，历史，绘图和体操。”“格致”一词，《鲁迅全集》注为：“……清末曾用‘格致’统称物理、化学等学科。”这个解释不准确。近代以来，随科学的变化，“格致”的内容也在变化。清末，格致学包括了天文、地理、数学、物理、化学以及生物学等几乎全部自然科学的基础教育课，领域十分宽广，科目划分粗泛，归属很不明确。随近代科技不断输入和发展，到鲁迅读书的时代，格致学实际上已经无法囊括自然科学的各个分支了。“格致”已经专指物理

学。我们再看《鲁迅集》这一条的注释：“格致 《礼记·大学》：‘致知在格物，物格而后知至’，意思是穷究事物原理后才获得知识。近代称自然科学学科为格致学，但鲁迅青年时代求学时格致课专指物理学。”

4.“就是袁世凯想做皇帝的那一年，蔡松坡先生溜出北京，到云南去起义。”（《灯下漫笔》）这段话《鲁迅全集》注为：“袁世凯……并不以此为满足，更于一九一六年一月恢复君主专制政体，自称皇帝。蔡锷等在云南起义反对帝制，得到各省响应，袁世凯被迫于一九一六年三月二十二日取消帝制，六月六日死于北京。”这一段表述有两个问题，第一是宣布称帝的时间不是1916年1月，而是1915年12月12日，并决定1916年元旦举行登基大典及开始改换年号为“洪宪年”。第二个问题是蔡锷也不是1916年1月袁登基后才到云南起义，而是早在1915年11月便已潜离北京，12月25日在袁宣布称帝后即通电云南独立起兵讨袁的，《鲁迅集》的注释就要准确清楚得多了。

5.鲁迅在《中山先生逝世后一周年》这篇纪念文章中两次引用了孙中山的遗言。第一次是这么说的：“……直到临终之际，他说道：‘革命尚未成功，同志仍须努力！’”文章结尾又写道：“中山先生逝世已经一年了，‘革命尚未成功’，仅在这样的环境中作一个纪念。”对这一句遗言，《鲁迅全集》的注者采取了避实就虚的办法，即对鲁迅文中前面所引孙中山这幅完整对联不予加注，却对结尾时那前半句加注道：“‘革命尚未成功’见孙中山《遗嘱》。”作注的原则应是在一篇文章中对首次出现所要注释的词句进行注释，或是在特殊的地方加注。为什么《全集》对此作如此处理呢？一查出处才发现，原来在孙中山遗嘱即《国事遗嘱》中并无“革命尚未成功，同志仍须努力”这句话。这个遗嘱中是这样写的：“现在革命尚未成功，凡我同志，务须依照余所著《建国方略》、《建国大纲》、《三民主义》及《第一次全国代表大会宣言》，继续努力，以求贯彻。”（《孙中山全集》卷十一）如果不考虑鲁迅所引全文，单独的注这半句，这样说明也未尝不可，但显然鲁迅后面所引

遗言仍是根据前面所引的全句而来的，甚至可以说孙中山《国事遗嘱》中这句话也是由这副对联而引申并将之具体化了的。大概由于“革命尚未成功，同志仍须努力”这话并不出自《国事遗嘱》，所以对于这句话《鲁迅全集》注释者只好避开了。

1925年3月孙中山在北京逝世，他的行馆灵堂内遗像两旁，非常注目地悬挂着“革命尚未成功，同志仍须努力”这副对联。这无疑是孙中山先生留给他的同志们的遗训。鲁迅当时在北京，当然也知道孙中山留下的名言，所以文章中就这么写了。后来的注家也据此以为此语出自《国事遗嘱》。其实这句话孙中山还很健康的时候就说过，请看《鲁迅集》注：“1923年11月孙中山为国民党改组在《国民党周刊》第一期上题词：‘革命尚未成功，同志仍须努力。’后来这句名言成为孙中山的遗训。”这句话现收《孙中山集外集》，题《为〈国民党周刊〉出版题词》。

6.《孔乙己》中，孔乙己考店中小伙计说：“回字有四种写法，你知道么？”这其实不过是孔乙己显示自己有学问，并非说明回字就是四样写法。16卷本《鲁迅全集》注：“回字通常只有三种写法：回、囧、囧。第四种写作囧（见《康熙字典·备考》），极少见。”这是注家上了孔乙己的当，依据孔乙己的思路去查找，得出了这四种，其实汉字回字的写法有许多，即有许多异体字，如：回、囧、廻、廻、廻。所谓囧极少见，也不确切，《藏经》回字即作囧。

除订正前各本误注外，本书校勘上的工作也不容小视。编注者据鲁迅自编文集的旧版单行本和1938年版《鲁迅全集》，对人民文学出版社1981年版16卷本作了若干校勘工作。兹举几例：

1.人民文学出版社1981年版《鲁迅全集·呐喊·社戏》：“最惹眼的是屹立在庄外临河的空地上的一座戏台，模胡在远外的月夜中，和空间几乎分不出界限，……”其中“模胡在远外的月夜中”，旧版单行本及1938

年版《全集》均作“模胡在远处的月夜中”，《鲁迅集》据以校订。

2.《且介亭杂文二集·从帮忙到扯淡》：“后者却不过叫他献诗作赋，‘俳优蓄之’，只在弄臣之列。”其中“弄臣之列”，初版及《鲁迅全集》均误排为“弄臣之例”，《鲁迅集》据孙用先生编《〈鲁迅全集〉校读记》订正。

3.《两封通信》这篇佚文原发表于1933年6月上海《论语》半月刊第19期，后人所编《集外集拾遗补编》改题为《通信（复魏猛克）》，魏猛克致鲁迅信则作为“备考”编在“回信”之后。这篇文章编入16卷本《鲁迅全集》时，被割裂开来，将鲁迅的信作为正文编入，将魏猛克的信作为备考，附于正文之后，篇名也改为《通信（复魏猛克）》。《鲁迅集》第一次将这篇文章恢复了原貌，即将魏的“来信”置于前，作者的“回信”放在后面，两封通信合起来构成一篇完整的文章，题目也恢复为发表时的原题《两封通信》。请注意这不是恢复一种编排，而是恢复作者的原文。

这个本子有哪些不足，我可能是只缘身在此山中，不一定看得清楚。但编辑过程中还是觉得留下了一些小小的遗憾。第一，“大家小集”的体例，每位作家选集在60万字左右，最多不超过80万字。因篇幅所限，没有收鲁迅的诗词、文学书简。作为国学大师的鲁迅先生，他这方面的文字收得也不够。如果这本子有机会修订重版，可考虑适当扩大篇幅，收入这些内容。第二，注释的原则是简注，这当然是必要的，但有些注释如灵活掌握，适当详细一些，会不会好一些呢？如前引的例子“天曹”“处士来横议”的注释，若指明语出何处，注释会丰满许多。当然，繁简尺度的把握很微妙，弄不好就会变得烦琐多余。编辑上也有些不足。最后看付样时，发现一个一直忽略的问题：鲁迅著作中常有西文书籍名出现，这些地方都加了书名号，但按照外文的习惯书名一般是用斜体或者加引号，那么鲁迅著作大量的西文书名加了中文书名号，这是

鲁迅先生当时加的还是后人加的呢？我跟周先生取得联系，他说鲁迅的手稿及旧版书都是竖排繁体，西文书名加了引号，改横排以后《鲁迅全集》以及其他一些鲁迅作品都改用书名号了。显然这既不符合外语的规范也不符合作者的原著，但这个时候要改已经来不及，只能留待以后修订了。

尽管这个插图本留有若干不足而使人感到一些遗憾，但毕竟我们已为读者，为纪念鲁迅先生诞辰120周年，为新世纪的开端献上了这份礼物。

刊《鲁迅研究月刊》2001年第2期

斯特拉奇和他的《维多利亚时代 四名人传》



《维多利亚时代四名人传》给我留下印象是因为听到西哲罗素的一桩逸事。此公“二战”时，因反战而锒铛入狱，狱中读书解闷。一日，他的囚室传来阵阵大笑，狱卒颇感纳闷，前去查看，发现他正捧读斯特拉奇的《四名人传》。法国著名传记作家莫洛亚评价斯氏时，说他是英雄破坏者，一个打倒偶像的人，他总是用轻描淡写的冷讽吹散伟人头上的光轮，同时却使读者好像跟他们握手言欢了。此评价跟罗素读书时的反应异曲同工。

斯氏是传记史上一个划时代的人物。他是二十世纪上半叶“新传记”的代表人物。所谓“新传记”，是不同于从约翰生和鲍斯威尔开始，到锡德尼·李以来的旧传记。“新传记”的特点是：对人物的心理世界日益增长的兴趣，传记家除描述经验的事实之外，还注意到心理的事实，即人物的个性和行为动机。“新传记”的作者还有意识地增加传记的趣味性，力图把传记写得生动活泼，并显示出自己的风格。斯氏出生于伦敦，父亲和祖父都是驻扎在印度的英国军队的将军，没读过中学，剑桥大学三一学院出身，同学好友中不少是文化学术界名人，如经济学家凯恩斯和小说家福斯特、伍尔夫等。1918年他出版了第一部传记，即这部《四名人传》，一鸣惊人。在前言里，他劈头便说，“维多利亚时代的历史根本写不了，因为我们对它知道得太多。治史首要一条是不能面面俱到，也就是说要写得简单明了，取舍有度”，“聪明人会采用比较巧妙的策略。他会从意想不到的地方切入主题……他会在至今还没有人发现的偏僻隐秘之处突然投去一道强光……他又会像泛舟于无涯的学海，所到之处随便沉下一只小桶，从极深的海底吊上来一些独具特色的东

西……满怀好奇地仔细研究”。这是他传记观的宣言。他写此书的目的是，是冷静、公正地将维多利亚时代的某些景象展现到当代人眼前。

此书写维多利亚时代的四个著名人物。第一位是曼宁，此公被认为是十九世纪英国宗教和社会改革的功臣，甚至被比作圣徒，但在斯氏笔下，却是个宗教投机家。第二个人物是现代护理学的创始人南丁格尔，从她开始，护士被称为“白衣天使”。斯氏不否认南丁格尔的贡献，却又认为她身上有更多有趣的东西，她的坚定是一种可笑的固执，她助人，却是个冷酷无情的人，她履行责任是出于一种顽强的意志而不是对人类的热情。第三位人物是学者兼教育家阿诺德博士。此公对英国公学教育做出过重大贡献。但斯氏认为他是个糊涂虫，总是摆出一副深刻的思想家的样子，原则至上，实际上这些东西毫无意义，含糊不清，什么原则也没有。第四位是戈登。此人是著名的殖民主义者和冒险家，皇家工程师协会官员，第二次鸦片战争中随英军攻入北京，后被英政府派往中东，当过苏丹总督，喀土穆被攻破后，头被叛军砍下挂在城墙上。在斯氏看来，戈登性格复杂、怪僻，他一方面具有无穷的精力，有一种英雄和酒徒的热情，对部下有神奇的感召力；同时又头脑简单、无知，在愚蠢的宗教狂热的支配下，献身于执拗的幻想。

这四个人物都是十九世纪英国人引以为荣的，斯氏满足了读者的好奇心，但他又让人看到其复杂的内心世界。梁遇春在谈到此书时，认为斯氏写次要人物比主要人物还写得好。比如老泪纵横、一腔热血写自辩辞的纽曼；狡计百出，跟曼宁联盟的塔尔博特；被南丁格尔逼得左右为难的老实大臣赫伯特；顽梗固执，终于置戈登将军于死地的格莱斯顿，都是不朽的小品。

四个如此重要的人物，在如此薄的一本小书里栩栩如生地再现，这又要说到斯氏的传记观：1.他认为简洁是写传记人的第一责任。无知是历史家的第一必要条件，因为它使事实变得简单明了，这是连最高的艺

术都做不到的。日常琐事竟成了这位“新传记”派开山老祖的法宝。2. 写作者必须坚持自己精神上的自由，他的义务不是恭维，而是把所认为事实的真相暴露出来。他反对摆历史家的架子，谈到一个人，总是牵连到时代精神、前因后果，以及并世贤豪，在厚大的部头里只有传主的影子，成为一部无聊的时代史。斯氏的简洁并非偷懒，事先他要收集能得到的一切文献，然后选出重要的、可反映性格的材料，从一个客观的立场分析淘选这些材料，获得有关人物栩栩如生的明晰概念，以此为标准，到材料里找出最能照亮这个概念的轶事言论，用讥讽的笔调演绎出一本薄薄的小书。于是，“我们读来只觉得巧妙有趣的故事像雨点滴到荷池上那么自然地纷至沓来，同时也正跟莲叶上的小水珠滚成一颗大圆珠一样，这些零碎的话儿一刹那里变成个灵活生姿的画像了，简直是天衣无缝，浑然一体”（梁遇春语）。

斯氏最成熟的传记作品是《维多利亚女王传》，在这本书里，他不再一味地冷嘲热讽，写作态度更严肃，也更深刻。《伊丽莎白与埃塞克斯》是斯氏最后一部重要传记，这部情史，因材料有限，露出了臆造的马脚来。《维多利亚女王传》1949年前就有卞之琳的译本，二十世纪八十年代，三联出了《伊丽莎白与埃塞克斯》。花城推出《维多利亚时代四名人传》，将这位“新传记”开山老祖的处女传介绍过来。至此，斯氏的三部传世传记都有了可信的译本。

刊《中国图书评论》2003年第12期

史学大家的自然小品

——读米什莱《话说飞鸟》

这是一本不起眼的薄薄的小书，如果不是那精致、活泼、传神的素描插图，我可能会错过这本书，错过这些美文，错过认识一个历史学家的自然情怀，错过那飞鸟的世界，错过一个认识自然、尊重生命的机会。

现代社会快节奏的生活，现代文明整齐划一的时尚，现代科学带来的便利和灾难，使现代人处在一种沉醉其中不能自拔的疲惫状态，什么能使我们重振精神呢？米什莱告诉我们——大自然。

米什莱是十九世纪法国的一位大历史学家。史学家的地位和声望，将他写下的许多自然美文，如《昆虫》《大海》，还有这本《话说飞鸟》湮没了。他被称为“法国第一位伟大的人民史学家”。出身于巴黎一个有文化教养的小资产阶级家庭的米什莱，父亲是一个受过拿破仑迫害的小本经营的出版商。他在自叙中曾说道：“我身居陋巷，当时我的心情，犹如犹太奴工在埃及建造金字塔时那种渴望解放的心情，犹如中世纪农奴在封建领主的城堡下耕田犁地时那种渴望解放的心情。”这种早年的境遇，一直影响着他的生活道路、政治态度和史学观点。1821年他从查理曼学院毕业，任教圣巴贝学院，此后终身从事历史教学和著述。他的成名作《近代史纲要》1827年出版。同年译著的维科的《新科学》出版，维科的著作赖以在欧洲广为传布，他因此被法国最高学府巴黎高等师范学院聘为教授，之后在巴黎大学和法兰西学院兼课，并担任法国国家图书馆历史学部主任。1833年至1867年陆续问世的17卷巨著《法国通史》，是他生平最重要的著作。他力图把中世纪法国社会全貌“完全逼真地再现出来”，力图再现当时人们的生活实况和精神面貌，说出千百万普通农民的痛苦和希望，为读者提供一册法国历史的生动画卷。

《法国大革命史》是米什莱又一传世作品。他称写此书的目的，就是要使当年那些为革命抛头颅洒热血的志士仁人在他的笔下“得到第二次生

命”。这部充满情感的生动有力的著作在欧洲广为传诵，各国几乎都有译本。米什莱生活于法国阶级斗争极为激烈的时代，他是用历史来为政治服务。他的《论耶稣会士》《论僧侣》《人民》三本书是他民主政治信仰的表白和向封建制度斗争的檄文。拿破仑三世政变后，米什莱拒绝对新政府宣誓效忠，1851年被免除一切职务，于是退隐南特农村，数年后回巴黎，1873年去世。

《话说飞鸟》是作者退隐南特乡间后，家庭“夜晚温柔谈话的产物”。作者称之为“大自然的丰收”。作为一个历史学家，竟然研究起自然来，作者对自己和读者，都少不得要有一番交代。于是这本书的长序《我是如何研究起自然的》就来回答这一问题。

从大的背景看，退隐南特不仅是米什莱的仕途不济，也是他政治理想的破灭，心情是相当沉重的。闲聊、读闲书和观察自然成为他排遣心中郁闷的一种方式。他说：“我们时代经历了风风雨雨，我们生活的知识界四分五裂，还没有什么来替代.....如果不是向大自然，那又该向谁寻求休息，重振精神呢？”“我们要寻求一种补药，以便总往前进，寻求一滴永不干涸的泉水、一股新的力量和翅膀！”自然和人类历史便是他寻求到的补药。“我写九三年，.....走在荆棘中。”“我在历史中讲述祖国的伟大公民，同世界这些公民是近亲。”“晚上则听听博物学家或旅行家温和的叙述。”“思想从国家过渡到大自然，这真是又惬意又美妙。”通过阅读观察自然，他“第一次感到，人一旦没有了周围庞大的动物界，生活就变得严峻了，因为大量无害动物的活动、声音和嬉戏，就好比大自然的笑容”。从大自然到国家、历史，从历史、国家到大自然，米什莱的思想发生了一种奇妙的化学反应，在他看来，“整个自然史是政治的一个分支。各种生物凭着卑微的权利，都要前来叩门，请求被接纳到民主的怀抱中。.....这就是我的洗心革面，这种迟来的‘新生命’，逐渐引我走向自然科学”。

在鸟的世界里，人成了暴君，成了欺压民众的封建贵族。“生活在高处，对人最温和、最友善的飞禽类，如今也正是人最残忍追捕的对象。”他要站出来保护飞鸟，他保护的方法就是“揭示鸟儿就像揭示灵魂一样，指出一只鸟儿也是一个人”。

他反复声称，在书中尽量做到以鸟论鸟，避免类比人。因为“人！我们在别处遇见的机会已经够多了……我们需要一个避开人世的借口”。“鸟儿，独一无二的鸟儿，就是这本书的全部。”从这些话语中，不难看到这位大历史学家的一种情绪，一种心态，他在大自然中逃避，排遣心中的郁闷，同时将自己的政治、社会、历史思想延伸到了自然界。然而，他始终摆脱不了人，他的作品始终让人感觉到鸟世界的拟人化。这大概正是这本自然读物感人的地方。当作者说“死亡又严酷又残忍，在生命正旺时突然降临，但不过是一时的变故，生命还照样延续”时，难道那只是写鸟的命运，那不正是人类的命运，那不正是历史观的一种写照？！

有人将米什莱这一系列的散文称为知识散文，我则以为称“自然随笔”或“自然小品文”也许更妥当一些。米什莱不是严格意义上的博物学家，他的鸟类知识的获取途径主要不是“田野考察”，而是来自鸟类学家的著作，如科斯奈勒的《鸟世界》《法兰西的鸟类》、威尔逊的《美洲的鸟类学》等。他是以一个学者、散文家、大自然的迷恋者的身份写这部飞鸟著作的。因此他的文章对飞鸟世界的描述称不上细腻、精确，对于想知道飞鸟生活的具体细节的人，想像从法布尔那里知道昆虫的习性一样，读他的文字会有些失望，或会有隔靴搔痒的感觉。他的文章显露的是才气、聪颖、睿智的文采。

我们来看看他对鸟世界的描写：

鱼儿的世界是寂静的世界……昆虫的世界是黑夜的世界……鸟儿的世界是阳光的世界，是歌的世界。它们全都依赖阳光而生存，它们吸收

阳光，或从中汲取灵感。

力量就是快乐。最快乐的动物是鸟儿，因为鸟儿感到行动中游刃有余，由天的气息托举浮载着畅游，就像做梦似的，毫不费力地飞升。

我们再来看一段他对军舰鸟的描写：

它们健壮的时候，是不大落地的，过着浮云的生活，舒展着大翅膀，不断地从一个世界飘到另一个世界，等待时机，无情的目光穿透无际的天空、无涯的大海。

鸟类的第一号是不停落者。航行者的第一号是不抵达者。大地、大海几乎同样是禁区。那是永世的流放者。

我们什么也不要羡慕。这个世界，任何自下而上都不是真正自由的，任何区域都不够广阔，任何飞行都不够高远，任何翅膀也不够搏击。最强大的翅膀便是一种奴役。还需要心灵所期待、要求和盼望的翅膀：翅膀啊超然于生命！翅膀啊越过了死亡！

米什莱的文字的感人还在于他的思想，一种对生命的关爱，对自然生灵的温情，对人与自然关系的富于哲理的洞见。他告诉我们：“人只有认真致力于大地所期待人的事情，才会真正成其为人：（与）动物和解并和睦共处。”这就是今天我们声嘶力竭地叫唤“人类只有一个地球”的共识。人早就认识到这一点了，却做不到。他深信人类只有尊重生命，尊重这个地球上所有生物的生命，才能得到大自然的回报。人要从大自然索取的话，“就必须懂得自然界的秩序……它周围、它上面的生命，是它的敌人，而往往也是它的客人……”“人没有鸟无法生存，惟独鸟使人免遭昆虫和爬行动物的侵害；但是，鸟没有人却能生存”。

这本薄薄的小书在这个信息时代的千禧年带给我们的远不止是一扎消闲的美文。赛斯的祭司对希腊人希罗多德讲了一句意味深长的

话：“你们永远是孩子。”米什莱说：“是孩子，看待生活就很片面。是成人，就能感到生活的和谐统一。”如果我们今天的科学和文明中，谁也没有尊重生命的温情，那我们永远都是孩子，孩子轻视和打坏东西，他们的乐趣就是破坏，这个地球的明天是什么？希望每一个“孩子”都来读一读这本小书。

刊《中国经济时报》1999年12月17日

思想的人

——《思想者文库》观感

社会的开放程度，宽容与否，文化人的生存状态等，这些都对一个时期的思想状态和文章盛衰起着决定性的作用。记得密尔曾说过：“在精神奴役的一般气氛中，曾经有过而且也会再有伟大的个人思想家。可是在那种气氛之中，从来没有而且永远也不会有一种智力活跃的人民。”在策划编辑这套“思想家文库”时，我总会想起上面这段话。这套书的作者称不上“伟大的个人思想家”，甚至也称不上思想家，正如“编者的话”中指明的：“这部丛书回避了‘思想家’这个提法。”这些作者并没有像“思想史上的那些思想家一样，都有一个自成体系的原创性的思想”，但他们“都在不断地思考历史与现实，传统与未来，中国与世界，社会与文化等等这些题目”。因此这批作者只是无数智力活跃的人民的代表，他们反映的是在一个政治环境稳定宽松、经济稳步发展的形势下，思想文化界表现出的鲜活气象，也反映了读书界的一个相对集中的兴奋中心：思想类读物行时。

舒芜是这部丛书所收作者中最抢眼的人物。因他在胡风事件中的一番表现，身上印上了抹不去的污点。但做人与作文不能等量齐观。放眼世界，培根、歌德、海德格尔等不为文坛学界所弃，那么在谈到舒芜的作品时，也不该引入道德的标尺。舒芜以思想者的身份拿出的《论主观》等几篇最初的作品，在二十世纪四十年代广义的启蒙运动中影响深广。勤奋用功的舒芜在学术上新作不断，特别在胡风事件之后，精神的创痛、生活的磨难、内心的悔恨，使得他笔下流出的文字更多了一份深沉和思考。《我思，谁在？》收入了他早年的三篇名文《论主观》《论中庸》《更向前》，这也是这三篇文章1949年以后第一次编入集子。他研究鲁迅、周作人的代表作品基本上收全了。还有一点，舒芜是周作人之后对妇女的命运、妇女的苦难、妇女的地位、妇女的权利思考得最多，也写得最多的作者，他的这些浸透了思考、激愤、批判性的文字中有许多值得重视的意见。

《思想史上的失踪者》的作者朱学勤是一个十分活跃的思考者。作为一个自由思想者，他的作品不仅深刻犀利，文采斐然，而且还时时让人感觉到自由思想者的妥协精神。他在书的序言中称，这个集子要追踪这么一个问题：“自由主义学理经过五十年沉默为什么会在这一代人中重新开始？思想史的这一环节如何在自我淘洗中缓慢沉淀？”似乎还不仅仅止于此，这本集子实际上还暗藏着另一目的，作者力图梳理自己的思想脉络，关于卢梭的两篇文章、英美欧陆思潮与中国等文章作为第一部分入选的主要根源，还有可能缘于研究卢梭和近代思想史是作者思想发展的重要环节。他把自己当作那一代人中的一个代表，这本书是通过个体（我）和群体的双向研究回顾思考，回答他自己提出的问题。

文库中其他的几种，《非神化》收入了杂文家邵燕祥20年来致力于打破一切“神化”的代表作，犀利深刻的文字，切中时弊，议论风生之中，时见思想的闪光。《另一种启蒙》收入许纪霖10多年来知识分子研究等方面的文字。蓝英年的《被现实撞碎的生命之舟》能满足中国人的俄罗斯情结，书中所收文字都是关于苏俄知识分子的命运，文笔流畅轻松。以研究鲁迅知名的朱正去年抛出一本《1957年的夏季：从百家争鸣到两家争鸣》，颇受读书界好评，被称为“班马一流大手笔”“董狐之笔”“思想家与学者的统一”。集子中收录了作者近年在历史文化等诸多方面思考的文字，在无一字无来历的考据风格中注入了深刻的反思，使人感受到一种冲决的力量。

孟德斯鸠读了蒙田的《随笔集》后说：“在大多数作品中，我看到了写书的人；在本书中，我看到了思想的人。”在编辑了这套文库之后，我也想，我看到了思想的人。

刊《武汉晨报》1999年11月10日

香港《大公报》1999年10月24日

受命之书 传世之作

——读里尔克及其《艺术家画像》

里尔克并没有写过一本名为《艺术家画像》的书。以这个书名出版的这部书，实际上包括了里尔克的两本书《沃尔普斯维德画派》和《奥居斯特·罗丹》。我最先起意将此书收入“经典散文译丛”时选中了前一种，后因字数不足，而将已出过一个译本的《罗丹》补入。等到书稿编辑完成，回头再看书名时，“沃尔普斯维德画派”这名既长，且拗口，还陌生。责编来跟我商量取什么名好。为通俗起见，我拟了个“艺术家画像”，只不过是两本书内容的概括。当初，里尔克应出版社之邀撰写艺术家评传时，“一半是乐趣，一半是苦役”。因为当时诗人衣食无着，为挣碗饭吃不得不作。而今天我们起这么个书名，也是为挣得好一点儿的发行效果，不得不拟个新名。想必九泉之下的诗人当能谅解吧！

最初接触到里尔克的作品是因为罗丹。那是十多年前，我在学校读书时，买过一本《罗丹论》，梁宗岱先生译。《译者题记》这么介绍了作者：“里尔克是奥地利一位杰出诗人，对欧洲诗坛影响相当大。由于他本人受法国象征主义的影响颇深，他的思想本质是唯心主义的……”现在看来，对诗人的介绍似乎有些简单了。近年来，里尔克的诗歌又进入了我国读书界的视野，引起人们的关注，对里尔克的研究介绍也深入了许多。里尔克生活创作于1875—1926年，这段时间里，欧洲的文学领域产生了两股影响最大的潮流，一是源于法国的自然主义，一是源于德国的表现主义，这两股文学潮流之间，则出现了一股所谓“倾听内心”的文学潮流。这股潮流最初在各国有着不同的称呼，如“唯美主义”“为艺术而艺术”“新浪漫主义”“纯内向性抒情诗”等，现在通称“象征主义”。里尔克就是这些诗人中的一个。他既不像自然主义者们那样一味地关心和描写穷人的苦难，亦未像表现主义诗人那样大喊大叫地要求摧毁现实世界，做个资产阶级的叛逆诗人，而是选择了一条向内心走去的道路。里尔克对于人世间各种苦难怀有极大的同情，但他的自我中心主义，使得他对社会生活十分冷漠。里尔克的少年时代长时间地生活在

忧心忡忡之中，从来不知道什么叫天真与快乐。童年体弱多病，缺乏母爱；少年军校生活受尽精神和肉体的折磨，生活孤独寂寞；成年之后他发觉自己的生活依然离不开慷慨无私、温存体贴的女人。少年里尔克开始他的诗歌创作时，设法用诗的形式理解这种孤独的深层意义，并赋予自己的诗歌一种神秘的语言和常人难以理解的色彩。其早期诗歌表现了一种对象征手法的偏爱。这种艺术特点，使他的诗歌具有一种朦胧的弦外之音，后来这也成为他诗歌的一大特点。许多评论家称他为荷尔德林之后最伟大的德语诗人，而他特殊的气质和多重的性格使得我们不易对他作出笼统勾画。

在艺术创作中，里尔克有一个重要的思想：不相信灵感，只相信劳动，相信通过艺术实践可以改变自己的命运。遗憾的是，里尔克在自己不长的一生中所从事的艺术劳动，既不足以养家，亦不足以糊口。1900年8月，他在游历俄罗斯之后，来到了沃尔普斯维德，在这里爱上了女雕塑家克拉拉·威斯特霍夫，并于次年成家。浪漫的艺术气氛并未改善清贫的生活。贫穷像幽灵般出现在面前，使他心里失掉了目标和光明。此时，正组织出版的“艺术家评传”中，有一卷要介绍早已引起艺术界瞩目的沃尔普斯维德画派。几经周折，这个差事落到了里尔克手里。正陷于衣食无着的里尔克接受这个任务时，想必心情是复杂的。一方面这可以解决他生活上的燃眉之急，另一方面对于“为艺术而艺术”的里尔克来说，却又不无勉强之意。里尔克原拟写六位画家，因其中一位拒绝而只写了一篇长长的导言和五位画家的评传，即马肯森、莫德尔松、欧沃贝格、恩戴、费格勒。里尔克在书中用散文的笔法以沃尔普斯维德为背景，描述了五位艺术家，着重表现各位艺术家的特点。此书对当时人们认识沃尔普斯维德画派的艺术特点和意义起了重要作用。今天它仍是人们了解此画派不可多得的作品，它与这个画派一同走进了德国艺术史，其导言也成了德语国家散文的精品。《罗丹论》这本书亦得益于他与克拉拉·威斯特霍夫的婚姻。克拉拉曾师从罗丹并成为他的艺术崇拜者，里尔克早就接触过罗丹，婚后对罗丹产生了更浓厚的兴趣，曾起意与克

拉拉合写一篇关于罗丹的文章。1902年春，德国艺术史家穆特尔致函里尔克，邀他写一本关于罗丹的评传，作为他主编的“插图本艺术家评传丛书”的第十本。里尔克接受了，与罗丹取得联系，并去巴黎与罗丹朝夕相处，了解日常生活中的罗丹，研究罗丹的成长过程和作品，研究对罗丹有过影响的一切，如研究曾影响过罗丹精神生活的诗人：但丁、波德莱尔、雨果、巴尔扎克等。1902年年底书成，1907年出第三版时，里尔克又加进了他1905年作的关于罗丹的一篇报告。里尔克关于罗丹的这两篇散文，也像罗丹的艺术一样，成了艺术史和文学史上的瑰宝。前面提到的梁先生的题记中这么写道：“专注的读者将在这里找到源源不竭的精神上的启迪和灵感。”对此我深有同感，同时我还觉得此书比较完满地展示了里尔克作为散文作家的风采。

这两本书是里尔克著作中最通俗的作品，与《杜伊诺哀歌》《致俄耳甫斯十四行》这样的诗作不同，也与《布里格记事》这样略加掩饰的自传体小说有异，当然更没有《祈祷书》那种充满浓厚神秘的宗教色彩。这是两本他不能完全按照自己的艺术理想去写作（因为应命而作）而又将其散文艺术发挥到极致的传世之作。

刊《中国图书评论》2000年第5期

“言必称希腊”

——孙道天先生《古希腊历史遗产》出版感言

了解西方从了解希腊开始。这话并不是近年才有人说，可并没有获得普遍的理解。罗念生先生去世时，有纪念文章重提此见，读书界颇有共鸣，可能做到的有多少呢？现在关于古希腊系统全面的史书可以说奇缺，中华人民共和国成立之初曾有一本《古代希腊史》（塞尔格耶夫著），可算是一种，似乎再看不到第二本。虽然通俗读物不缺，世界史古代史中也有专门的章节，其内容简略狭窄是显而易见的。当然这在普及古希腊知识上功不可没，却也反映出学界的研究缺乏，这种先天不足导致的后果是现在的这种状况，浅尝辄止，难窥堂奥。孙道天先生的《古希腊历史遗产》一书的出版可以说弥补了这个不足。

在谈到我国目前的希腊罗马史水平时，孙先生说：“并不是言必称希腊，而是对希腊知之尚少。”然而，我和我的同学是经历过一段“言必称希腊”的时候的。二十余年前，我考入华东师大历史系，世界古代史是入学第一年必读的课程，我们遇上了孙道天先生，同学们被他娓娓道来、旁征博引的讲课迷住了，四处寻找孙先生谈到的一些书来看。有一位学长朱旭初，为满足我们的好奇和渴望，还为我们开希腊建筑艺术讲座，他用大量的幻灯片将希腊艺术的件件杰作印在了我们的脑中。大学毕业后，我又继续读硕士，跟郭圣铭先生读西方史学史。郭、孙两位先生私谊很好，又住在同一个邨子，这也使我跟孙先生又近了一层，可真正跟孙先生“亲密无间”，却是在毕业工作之后。记得毕业后我回上海，初次拜访孙先生，师母留我吃饭，孙先生拿出酒来，我不能喝酒，婉言推谢，孙先生不干了，说：“酒是好东西啊，怎么能不喝呢？能让生命出彩的东西并不很多，酒就是一样，要喝的，一定要喝的。”重提此事，是想说孙先生除了教我知识，还教我品味生活，热爱生活。我想，孙先生的热爱生活也是源自希腊吧！黑格尔在谈到古希腊历史文化的时候，曾说：“凡一切使生活满足，使生活高尚，使生活优美的——我们皆直接间接得自希腊。”打那之后，我感到一向威严有个性的孙先生原

来是那么和蔼可亲，于是每次回沪，总是尽可能抽时间拜访孙先生，就是想在茶酒之余，听孙先生天南地北地聊天。这个时候希腊（罗马）是永远离不开的话题，毫不相关的话题也总是能回到希腊（罗马）。孙先生是“言必称希腊”的。

孙先生几十年从事古代史研究教学，可惜墨如金，在我们学生看来，似乎是“述而不作”。大家总在翘首等待他将满肚子的希腊罗马化成一部可以捧在手上读的大书。2002年我回上海，听孙先生说正在写《古希腊历史遗产》，平均每天500字，准备一年半写完，很有些惊喜。我当即想跟先生约定，书稿出来后给我们（花城出版社）出版。孙先生说完成了再说。对孙先生来说，出不出版无所谓，能不能写好，让自己满意那才重要。在我们做学生的看来，不是问题的著作质量，在孙先生那里却成了问题，一个近乎哈姆雷特的to be or not to be的生存追问。

书虽是一年半写成，却有几十年的积累，用孙先生自己的话说：“书现在的规模不大，要多写十万字很简单，材料都在肚子里了，倒出来就是。但不想堆砌材料，只要能说明问题就行。”这本书，经几十年肚中的蒸馏，脑里的窖藏，已化为陈年老酿了，如此，才能成不隔的合乎中国读者胃口的文字。

如果要管窥全豹，那么我来说说注释。注释通常是注明资料来源，说明解释人、事、物等。《遗产》一书的注远远超出了这个范围，有许多新东西。很多时候，它成了正文的延伸和补充，文意的进一步阐发或细节的丰富。如第260页注①，亚历山大打败了大流士后，在其营地缴获大量的宫廷用品并俘获一批女眷贵妇，表明其打仗时还不忘穷奢极欲。注中补充道：“柏拉图在《法律篇》中谈到，自从大流士一世以来，波斯王子年轻时就由嫔妃宦官陪伴成长，满足他们的一切欲求，这把他们给毁掉了。大流士三世便是波斯宫廷中养起来的‘窝囊废’。”这一补充，不仅丰富了正文内容，而且是有趣的细节。关于细节，现代管理

学喊得很凶的一句话“细节决定成败”，强调了它的重要性。在文学领域，对近年文学创作的批评，说得最多的一句是，当代作品缺乏细节描写。其实，学问也有同样的问题，“多快好省”成了许多研究者们的驱策指南，学术功利主义使得学问同样深入不了细节，把握不住细节。因此，细节的恰当把握，是不是可以说从一个侧面反映了这本书的价值呢！注释有时候是抒发感慨和研史心得。如第93页注①：“‘征服自然’之说并不可取，因为这种提法不符合事物的本性，自然不是予取予求、任人宰割的东西。……见到有些书本大言‘征服’，这很不智……”在闲聊中，孙先生说：“这是所有口号中最坏的口号之一。”又如第173页注②，在谈到修昔底德是抱着“悲天悯人”之心来写他的这部战史的之后，他感叹道：“战争，难道它竟是‘人性’的一部分吗？”这难道不会让人对现代战争产生出许多联想吗？注释有时候是怀人怀事，纪念一段交谊。在介绍苏格拉底“反诘法”时，孙先生认为“对话所得出的结论，往往也就是苏格拉底的思想”。此处有一注称二十世纪八十年代，“罗念生先生曾给笔者一函，提出苏格拉底是不是有意‘装傻’，这很有意思。我未作复。我思忖着，这可能正是苏氏的‘大智若愚’吧。简记几语聊表对已故的罗先生的纪念。”读此类注释，几乎成了我不寻常的阅读体验。

孙先生关于古罗马还有一个未了的愿望，不过他正担任《辞海》世界史分科主编工作，不知他的时间和精力是否允许。我们期待着他腾出手来继续写罗马。

刊香港《大公报》2004年9月9日

从《汉英四书》开始

——“汉英对照中国古典名著丛书”忆谈之一

一

1992年，当我试探着以一册《汉英四书》在汉英对照中国古典名著读物这一块天地做一点事时，并没有想到它以后会成功地发展成一套丛书，更没有想到后来又被部分纳入新闻出版总署重点工程“大中华文库”。2001年，湖南人民出版社将库存“汉英对照中国古典名著丛书”（20种）作价处理，表明这套书完成了它的历史任务，成功地融入了“大中华文库”计划。该文库第一辑于2000年10月在人民大会堂举行首发式，并获得第五届全国图书奖荣誉奖，第三届全国古籍整理优秀图书一等奖。这之后又有几家出版社加盟，阵容庞大，蔚为大观。

因工作调动，1995年我离开湖南，没能参加“大中华文库”第一、第二辑的盛举，近十年后，随着此番事业的不断发展壮大，李林兄，“大中华文库”协调委员会成员，知道我以往在这方面做过的一些工作，便不断鼓动推荐，2005年，我代表花城出版社进入编辑委员会，并申报了《紫钗记》《天工开物》等4种，获得批准，加入丛书第三辑的翻译出版，实现了“回归”。

二

1995年的阳春三月，张光华副局长带领湖南省新闻出版局调研组二十余人奔赴北京那一幕我还记忆犹新。我事先从沈昌文先生处得知出版署正在酝酿“大中华文库”的计划，在总署座谈时，便向杨牧之先生请教。听到此问，杨先生有些吃惊，一方面当然是我们怎么会知道这个计划，另一方面可能也是没想到，地方出版社也有这方面的打算与努力。在听取了我关于“汉英对照中国古典名著丛书”出版的情况汇报后，杨先生表现出了浓厚的兴趣，约我们（张光华副局长，尹飞舟副社长和我）第二天就此专题作一次深谈。

“大中华文库”想法的提出大概在1994年，由于该计划的双语要求，中央各直属出版社除外文出版社外，没有过这方面的经验，也没有相应的编辑力量，迟迟没有启动。湖南出版社这套书的市场试水和初步成功，一方面证明了宣传推广中国文化的必要性、市场的可行性，同时也为非中央直属出版社从事此项工作的可行性提供了例证。大概是基于这两点吧，杨牧之先生正式邀湖南出版社参加，为避免重复浪费，希望原丛书停止出版（当时已出6种，平均印数2万多册，另组稿10余种）。回去之后，湖南省新闻出版局就此作了一个中长期计划，基本停止继续组稿，将我已编辑组稿的近10部书稿陆续推出，补充了少量品种，之后逐渐淡出，全力投入“大中华文库”计划。

三

回忆往事，颇多感慨，忽然有一种冲动，想写一写当年的那些事，回顾一下这套书的由来、编辑组稿的花絮。

还在读中学的时候，我就听父亲说起过家里有一本《华英对照四书》，还知道它的几次流失又找回的故事：被人借走后，久久没有归还，最后都是专程上门接回来的。此书是父亲在宁乡沔滨中学教书时，从姜国芬先生处得到的。后来父亲考入湖南师大中文系，毕业后留校任教，专攻现代汉语修辞。但这部书一直伴身，视为珍藏。1987年，我读完了研究生，经林增平先生推荐，来到湖南人民出版社历史读物编辑室工作。1990—1991年，湖南人民出版社停业等待处理时，我被借调到出版局图书处，参加湖南省新闻出版局“九五规划”的制定工作，半年后，回到新组建的湖南出版社，转到译文室工作。参与“九五规划”的制定，至今我还保存着当年的一些会议纪要，如两次“湖南省地方出版资源专题座谈会纪要”，它曾间接推动了不少重量级图书的出版。这个经历，成为我编辑出版事业的高级培训班。

从历史读物转来编社科译文图书（原湖南人民出版社负责文学图书

的译文一室转到了湖南文艺出版社），是一片新天地，对我也是很大的挑战，为了找到突破口，只能大胆假设，小心求证。这时我想起了前面提到的家里的那本藏书。我想能不能旧书新做，将《华英对照四书》重版，于是报了个选题。选题会上，该书的命运并不顺利，社里参加选题讨论的多数人对它的读者对象提出疑问，市场自然也有了问题。大家认为这种对照读物不适合英语学习，因为学生不会读，而国人读的书不必英文，外国人只读英文，况且因条件所限我们无法走向海外。这种意见很有代表性，即使是书出版后，这种意见也仍然存在。选题最后之所以通过，有赖于当时译文室的主任杨实先生和社领导班子成员熊治祁先生在选题会上的力争（一般编辑无资格参加社一级的选题论证会）。

这本《华英对照四书》系英国汉学家理雅各（James Legge, 1815—1897）的旧译，1936年由上海国际图书公司出版。选题确定后，接下来就是确定版本。理氏的译本质量如何？是否有更好的译本？这是个问题，这方面的资料我从未接触过，而现有的版本没有一个字的前言后记。《简明不列颠百科全书》中没有理雅各的词条。这时原译文一室的退休老编辑唐荫荪先生听到我的这个想法和困难，主动找我，将他手上的一册《近代来华外国人名辞典》借我参考。从这上面，我知道了理雅各是十九世纪英国著名的汉学家，25岁开始服务于英华书院，29岁迁居香港，在港居住达30年，历40余年译成《中国经典》五大卷。其成就之浩大至今无人可比。介绍虽较粗泛，但此人译本之价值大致可以确认。这套书初创之时，我以一己之力，惟有勇气和闯劲可恃，全凭初生牛犊的一股猛劲，做将起来。当时也没有多想，既然此译本大致不错，就做吧，干了再说。静下来读此书，发现排印有不少手民之误，而理氏的译本出来较早，现在来看，亦有必要请人审校一下。我拟了一个校订原则：1.将原译中用威妥玛式拼写的，除某些约定俗成的译名如 Confucius, Mencius 外，一律改用汉语拼音方案拼写；2.将原译的错误进行修正，并适当加注；3.篇章用阿拉伯数字表示，以句点隔开分别代表篇章的两个数字，如《论语·里仁篇第四》的第25章标为4.25。书后附

总译名对照表。

四

从历史转而搞译文，各种资源、知识、经验都有限，按说会瞎抓一气，边干边学是肯定的，但也不是完全没基础。英语界有一位学贯中西的老先生刘重德教授跟我父亲打邻居，过从甚密。我利用这近水楼台，找到了刘先生校订《大学》《中庸》《论语》，又经过他介绍，找到了江西大学的罗志野教授校订《孟子》。

找罗教授的一个小插曲，颇能说明当时的那种状态。跟罗教授联系上以后，我专程去了一趟南昌。大概是1991年的秋天，回来的火车上，天比较凉，外面下着雨，夜车人很少，我在一张三人长椅上睡着了，受凉感冒了，咳嗽不止，仗着年轻，没把它当回事，后来竟发展为支气管炎。因为无知无畏，落下了本来可以很快治好的毛病；因为无知无畏，凭勇气和闯劲打下了一片天地。

这个过程中，如同打草鞋，一些想法做法都是慢慢地发展完善。比如说，虽然这本书推出后，能否成功尚无把握，但我已想到若有可能，通过这本书投石问路，发展成一套书（我后来总结为“投石问路，滚动开发”的策划原则）。于是在此书出版时，挂上了丛书名“汉英对照中国古典学术名著”。《汉英四书》1992年4月推出，首印8000册，出版半年后，市场反映良好，读者来信踊跃，读者对象异常广泛，既有中国古典文学的研究者、科学工作者、外事工作者，还有外贸工作者、海外华人，这些对象不少是我们始料不及的。因为第一种推出冠有丛书名，不少读者来询问丛书还有哪一些品种出版，哪里有购。这些反馈信息使我们认识到这套丛书的读者群，认识到其价值，于是决定连续开发，推出新品。读者也提出了比较具体的意见，如是否可增加白话文。第一次印刷的8000册半年多时间售罄，重印时我们没有简单地处理，而是增加了白话译文，采用的是杨伯峻先生的本子。为使丛书涵盖面更广，我们

将“古典学术名著”改成“经典名著”，去掉书名中的“汉英”两字。《四书》重版时，我们请湖南出版界的著名出版家钟叔河先生写序，我写了一个重版后记。

在后记里，我开门见山：“《汉英四书》的重版，说明它得到了‘上帝’的垂青，赢得了读众的喜爱和支持。这也是‘汉英对照中国古典名著丛书’的成功，我们感到十分欣慰。”得意之情溢于言表。1993年上半年，我开始拟定丛书第一辑书目并组织翻译校订。经反复斟酌，第一辑十种定为《周易》《尚书》《诗经》《四书》《老子》《孙子兵法》《庄子》《坛经》《史记》《楚辞》。

刊《南方都市报》2017年7月3日

访学问计

五

想想当时的情景，真为自己的“懵天跼地”捏把汗。对翻译界和古典文学界都“涉世”未深，要组织这么一个庞大的丛书谈何容易。我只记得当时处在一种神经质般的工作状态中，对任何的线索，只要有蛛丝马迹便穷追不舍。

首先要做的工作是了解中国经典西传的历史，以及各种古典作品英译的历史，从而知道我的坐标方位。我读大学时上过一门选修课——传教士与近代中国，授课老师顾长声先生，这份讲义后来正式出版了。今天，在此书后环衬上，可看到我记录的七八个与经典西传相关的书名：“《外国研究中国》（中国社科院情报所编）、《明清间耶稣会士译著提要》（中华书局1949，上海书店《民国丛书》第一编11）、《世界各国汉学研究论文集》（1967台版）、《十八世纪中国与欧洲文化的接触》（商务1962）、《欧美人研究中国学概要》（《大学》月刊1943第二卷第10期）、《汉学发达史》（文化出版社1949）、《孙子思想在国外的传播与影响》（教育科学出版社1987）、《中国哲学对于欧洲的影响》（朱谦之著，福建人民出版社1983）。”后面的出版者或出处只是一个提示，不规范。这些书和文章我找到了5种，至于如何得到的书目，已记不清，只记得从何兆武先生送我的李约瑟《中国科学技术史·第二卷·科学思想史》的附录获益不少。我现在的藏书中还有方豪的《中西交通史》、谢和耐的《中国和基督教》、朱谦之的《中国哲学对于欧洲的影响》等。通过这些书，我对近代中国经典的西传，对我们这套书如何吸取利用现有成果组织新译，有了一个大致了解和规划。这些研究，之后还有一个副产品——经典“西行记”，包括《〈诗经〉的几个英译本》《〈周易〉西行记》《〈楚辞〉英译小史》《利玛窦、理雅各和“四书”的西译》等。

六

跟作者联系组稿，从来都是对一个编辑的考验。我曾写道：“入行当编辑后，有好多年，每天去上班都兴致冲冲，对新的一天充满了期待，像等待情书一样，期待收到作者的回信。开始组织‘汉英对照中国古典名著丛书’后，这种期待目标更明确，心情更迫切。”

1994年上半年，我通过辜正坤先生的介绍，去拜访了李赋宁先生。李先生被尊为西方语言文学大师，中国外语界的一代名师。他对中国经典的汉译工作非常支持，对于翻译人才，也充满了信心。他的这句话我印象很深：“中国这么大，藏龙卧虎，应该找得到合适的翻译者。”他还为自己因年龄大了，无法参加表示抱歉，并主动给我们推荐了两位译者。当时的笔记一时找不到，印象中一位在澳大利亚，一位在美国。我手上还存有他给我的两封回信。其中一封是1994年年底，主体内容是推荐译者：“我有一位美籍华人的朋友名叫孙述宇，现任台湾台南成功大学外文系教授，教英语。他毕业于香港新亚书院，受业于钱穆先生，国学底子很结实。后去美国，获耶鲁大学英国语言文学博士学位（1964）。曾任教于美国Iowa大学、香港中文大学，并曾任该大学翻译系主任。你们可与他通信联系，就说是我介绍你们和他联系。”

杨宪益先生是著名的翻译家，他和夫人戴乃迭英译的《红楼梦》蜚声海外。我当然想跟他请教、组稿，可多次写信的尝试均告失败，是萧乾先生最终将这根线牵上了。当时我们正在酝酿《史记》的翻译，我跟萧乾先生写信请教。我说，当年叶公超谈及要将《史记》译成英文，必须用十八世纪英国著名史学家吉本的文笔，才能不失《史记》的风格和韵味。我问道：如何做比较好；目前国内哪些人可担此任务；能否请他主持，组一个班子来完成这项工作。萧乾先生回信说，自己“对《史记》没有研究，年纪又大了（85岁），还在译《尤利西斯》，难以参加这一巨大的工程”，让我去找杨宪益先生，并告诉了杨先生的地址和电话。这封信有几重意义：其一，当时大多数的约稿、求教信都是泥牛入

海，如今收到了回信，说明萧乾先生看重我这封信中涉及的问题；其二，之前，我往外文局给杨宪益先生写过好几封信，都没消息，而现在得到了杨先生的准确地址和电话；其三，对丛书的具体建议：“我有两点[意见]请考虑：1.有些古籍外文出版社早已有了英译，你们可曾参考？.....2.从销路（尤其国外）看，宜多译些近代作品，如《三言二拍》。能有些插图更好。”萧乾先生虽没参加丛书的工作，却主动为之摇旗呐喊，写了《三种愿望同时满足——介绍〈汉英对照中国古典名著丛书〉》在《中华读书报》上发表。

我在回忆杨宪益先生的文字中记录了第一次登门拜访：“从萧乾先生那得到了准确地址和电话后，1994年9月6日我走进了友谊宾馆的外籍专家公寓（《漏船载酒忆当年》的后记里，杨老写了那一年6月，搬到这里的原因是为了戴乃迭看病方便，又近女儿。从雷音所著之《杨宪益传》看，这次搬家还有些别的不愉快。有诗为证：‘辞去肮脏百万庄，暂居宾馆觅清凉。’‘无端野鸟入金笼，终日栖栖斗室中。’由此我也大致知道了之前我的多封信没得回音的原因了）。进门就是客厅，正对门是厅的一扇侧窗，左手靠墙处摆了一玻璃柜书，窗与书柜之间是进其他房间的门。我进了客厅，在一张单人沙发上落座。杨先生和戴乃迭女士坐在对面的长沙发上。杨老听我谈了我们在做的汉英对照丛书，觉得当然很好，但译者是个难点。他回忆二十世纪四十年代，好像有过一个计划，要做一点古典的英译。他觉得那个时候还有可能，还有像叶公超、孙大雨、罗念生等一批人在，古文根底不错，英文又好。现在，要么走了，要么译不动了。作为国立编译馆最后一位馆长，他的话不是随意说的。不过，对我们先从过往的译本中择善本推出却是很赞同，并表示他的译本尽可拿来用，如需授权只需写一个东西给他签字就行。”为此我跟杨先生有多次的通信，最初是关于重新出版《红楼梦》《儒林外史》中英文版事，还有关于鲁迅文集，“我很愿意有人译全，我搞过全本《野草》《朝花夕拾》《呐喊》《彷徨》《故事新编》《中国小说史略》及一些杂文，都由外文出版局出版，此外外文局还出版过一本《鲁

迅诗集》（英国汉学家詹纳尔译），还有一本《两地书》（英国Bonnie Macdargel译）尚未出版。这些不知外文局能否同意给你们。关于《史记》我也译过本纪、世家、列传几十篇，再译下去精力恐怕不行了，最好有人合译。希望你们的事业顺利。”

跟李学勤先生请教《史记》今译和英译的事，也颇值得一提。1994年12月李先生给我的回信说：“‘汉英对照中国古典名著丛书’是很重要的工作，我对你们的努力深表敬意，《史记》的英文全译，自然是件大事，过去有过小部分的试作，目前美国威斯康辛大学有William Nienhauser教授在作，但以一人之力，想完成是太难了。我们如能集团进行，当有希望。”“吉本的文章，我们是达不到的，我们做，我看应该强调信达，而基础在于准确的白话译文，后者也不是易事。”我回信道：“手书敬悉。非常高兴您愿意主持《史记》的今译、英译工作……此项工程的设想，已有一段时间。具体着手调查了解工作还刚刚开始……您信中提及美国的William Nienhauser教授正在进行此项工作，很愿意了解具体情况。是否有可能请他主持英译工作，最后由您审校，这样可使此项艰巨的工程顺利完成？”李先生的信中还提到了拟将此项目列入清华大学国际汉学研究所的项目，我在回信中表露了巨大的惊喜。

像何兆武、王宗炎、刘士聪、许渊冲、汪榕培、裘克安、辜正坤等先生，我都一一访到，有的加入了翻译队伍，有的提出了批评建议，或为我们介绍译者。

在那个年代，做这样的事情，有点知其不可而为之的意思。当时，还有几家出过类似的书，但或是一两本，或四五种后就难以为继，市场之外，还有一个出版大小环境的问题。湖南出版界素称“能吃辣椒会出书”，在对待这套书的态度上，杨实、熊治祁、唐荫荪、钟叔河、尹飞舟、张光华等出版人和领导表现出的眼光、气度和勇气，可以看出湖南出版界的环境和氛围，这里不仅有一批懂出版规律，有出版自信，更重

要的是，还有文化自信的出版人。

刊《南方都市报》2017年7月10日

《周易》西行散记

一部《周易》，在东方与西方，皇帝、文人和传教士，西方科学与东方智慧之间建立起了联系，这本是《周易》西行中的趣闻轶事，却给中国这部深邃而奇特的哲学著作平增了奇趣。在“一带一路”的历史性的战略构想宏图面前，谈谈这些掌故，或可为读者打开一些历史视野。

一、康熙大帝指导白晋研《易》

白晋（Joachim Bouvet，1656—1730）是法国传教士，1685年奉法王派遣动身来华，1687年抵宁波，次年奉诏进京，与张诚（法国耶稣会士）同为康熙侍讲，每日进宫讲授天算两次，上午、晚上各两小时。白晋通晓汉、满文字，是康熙朝传教士中唯一被康熙视为“稍知中国书义”的西洋人。他来华初期即开始学《易》，并在康熙帝的直接指导和敦促下进行。康熙曾问：“白晋所释《易经》如何了？钦此！”王道化回奏：“今现在解《算法统宗》之攒九图、聚六图等因具奏。”上谕：“朕这几月不曾讲《易经》，无有闲着……白晋释《易经》，必将诸书俱看，方可以考验；若以为不同道，则不看，自出己意敷衍，恐正书不能完，即如邵康节乃深明《易》理者，其所言占验，乃门人所记，非康节本旨；若不即其数之精微以考查，则无所倚，何以为凭据？尔可对白晋说：‘必将古书细心较阅，不可因其不同道则不看。所释之书，何时能完，必当完了才是。钦此！’”可见康熙指导之细微，以防止只取所需的实用主义偏向。“有旨问臣白晋：‘你的《易经》如何？’臣叩首谨奏：‘臣先所备稿，粗疏浅陋，冒渎皇上御览，蒙圣心弘仁宽容，臣感激无极。臣固日久专于《易经》之数，管见若得其头绪，尽列之于数图，若止臣一人，愚见如此，未敢轻信。傅圣泽虽与臣所见概同，然非我皇上天纵聪明，惟一实握大《易》正学之权，亲加考证，臣所得《易》数之头绪，不散当以为是。皇上若不弃鄙陋，教训引导，宽假日期，则臣等二人，同专心预备，敬呈御览。’”康熙指导研《易》长达五六年，白晋等在研《易》上，也是克尽心力，且诚惶诚恐。（以上引文见方豪《中西交通史》下册，1054—1055页，长沙，岳麓书社，1987）

这种严谨的治学态度的教导和督促，对白晋向西方传播《周易》产生了一定的影响，使传入西方的《易经》更能准确地反映和代表当时中国正统的儒家思想，减少传教士的个人观点掺杂其中。在康熙的一再关心督促下，白晋等终于撰成《易学总旨》“进呈御览”，并将其研究心得奏陈。心得有二：一、对《易》正学之权，亲加考证，得《易》数之头绪；二、《易经》之内意与天教大有相同。

康熙亲自给白晋讲《易》，今天已成为中西文化交流史上脍炙人口的佳话。

二、二进制、《周易》、莱布尼茨

1693年，白晋曾奉康熙之命回国。1697年他在巴黎作了一次演讲，把《易经》视为与柏拉图、亚里士多德一样合理、完美的哲学。在巴黎期间，他会见了莱布尼茨，并阅读了莱氏1697年出版的《中国近事》，对其序文极表敬慕。同年10月18日，他和莱氏第一次通信，并将所撰之《康熙评论》赠送给他。莱氏回信表示希望就有关中国方面的情况多多通信，他想研究中国的文字、文学、数学等，并设想用数或代数去证明抽象的必然真理，还称这对讲解基督教教理，会有不可思议的作用。

莱氏想在中国文字里寻求哲学符号，给白晋留下了深刻的印象，启发他往《易经》象数方面做研究。以后他们有许多通信论《易》。最重要的一封信是1701年11月4日写的。该信使莱布尼茨发现了《易经》的二进制原理。信的重要内容之一是：白晋认为，《易》卦的配列与莱氏送给他的六十四约为三十二的数表是相符的，提出把《易》的原理应用到数或代数的证明中去，并送给莱氏《易》六十四卦圆图。

他们的不同在于，白晋仅把图中阴阳两爻以及由阴阳叠成六爻而成的六十四卦表示为宇宙万有的现象。而莱氏却对其中卦的数学配列序加以仔细研究，发现与他在1679年发明的二进制算术吻合无间。

莱氏凭借其天才的灵光闪现，用0和1单纯两个数来表示一切数，而《易》以阴阳两符表示天地万物，则是伟大的创设。东西两大智慧的结晶，借着数学的直觉而相互接触、认识、理解，以至于互相携手，从而拉近了东西两大文明之间的距离。莱布尼茨的二元算术和《易经》的交接契合，在某种意义上说，象征了东西方文明在接触、认知的基础上，相互紧握的两只手掌。

三、王韬佐译《周易》

清末改良政治家王韬，是中国最早提倡学习西方，变法图强的先进分子之一。秀才出身的王韬，曾在上海英国教会办的墨海书馆工作，主要是将传教士们所译之书中“拘文牵义”“拮曲鄙俚”的文句加以“疏通”、润色和编辑，同时还参与翻译撰著了一系列介绍西方科学技术的书籍，其中著名的被编为《弢园西学辑存六种》。他曾上书献策进攻太平军，后又化名“黄畹”上书太平军，被清政府通缉，逃往香港，乍到他乡陌土，举目无亲，经老友引见英华书院院长理雅各。

当时，理氏已经完成他计划中译“四书五经”中的“四书”，并于1861年在香港出版。王韬与理氏早在上海时已经通过麦都思介绍认识。王对理氏之学问文章和孜孜于翻译中国名著的精神颇钦敬，理氏对王韬在沪佐助麦都思汉译《圣经·新约全书》十分赞赏，故热情邀请王韬与之合作。理氏安置王韬入住书院，视为国士名流，优礼有加。王韬对于译书工作，已有多年经验，他的中文译文文采华美，词意通达，古文、散文、四六骈体文皆“运合于胸、熟达于笔”。他对“六经”有深入研究，常为理氏解释经意，对比中西文化的异同。佐译《周易》前，王韬又专门对《易经》做了深入研究，广辑博集，收历代各家之说，融合自己的研究心得，写成《周易注释》。1873年理氏返英，此时《周易》尚未译成。不久理氏邀王韬“往游泰西，佐辑群书”。

对王韬的佐译之功，理氏颇多感慨。他说：“抑译者亦不能不感激

而承认苏州学者王韬之贡献。余所遇之中国学者，殆以彼为最博通中国典籍矣。彼于1862年岁暮抵港，于吾精心所集巨量藏书，特加赞赏，不时利用，并以满怀热忱，进行工作，随处为余解释或论辩，彼不特助余工作，且于工作辛苦之际，并为余带来乐趣也。”

谋求中国学者的合作，共建东西文化的交流业绩，是十九世纪国外中国学的特色。要熟知中国文化，需要亲炙亲脍的体验，而要做到对中国文化的真知，光亲身体验似仍不够，非要有在中国文化的浸染中长成的中国学者的配合，理雅各与王韬的合作具有典型性。

四、《周易》西行中的重要译本

《周易》最初传入西方，是作为附录附于《西文四书直解》一书之后的六十四卦及其卦意。此书系比利时耶稣会士柏应理等四人奉路易十四敕令编成，《西文四书直解》出版后对西方影响深广，西方开始注意中国，热心研究中国。

第一部完整的《周易》译本，由法国传教士雷孝思用拉丁文译成，书名为《中国最古的书》。法国著名中国学家雷慕沙评论说：“雷孝思神甫利用冯秉正神甫之译文并用满文译本对照，参以汤尚贤神甫之解释，由是其义较明。”1713年白晋寄回德国的《易经》拉丁文译稿，当系此份译本的副本。此书直到译者去世后100年才于1834—1839年在德国斯图加特和蒂宾根两地出版。该书为西方全面认识和研究《周易》提供了原始资料，并为以后其他欧洲语种的《周易》翻译提供了参考和借鉴。

《周易》的第一个英译本由英圣公会传教士麦格基译出，1876年在伦敦出版。该译文随意性较大。首部权威的译本是理雅各翻译的，1882年在牛津出版。理雅各系英国伦敦会传教士，1840年抵马六甲，任当地英华书院院长。1843年该学院迁香港，理氏在港居住达30年。将十三经

中的九经译成英文，这是至今为止英语国家任何人以个人之力完成的译著所无法比拟的。《易经》是理氏回国后译成。其译文主要依据宋代理学家的易注，并将经传分立，强调这是正确理解《周易》的前提。其译文特点是冗长、呆板、如实。此译本是西方理想的译本之一，至今仍是西方学者研究《周易》的必读书。

二十世纪，西方研究《周易》的权威首推卫礼贤、卫德明父子。卫理贤在青岛传教20余年，1922年调任德国使馆顾问，并被聘为北京大学教授。《周易》的翻译在劳乃宣帮助下费时10年始成，是他移译的中国经典中最得意的作品。其德文译文简洁流畅，且较真实可靠。该译本在二十世纪四十年代由贝恩斯转译成英文，此译本在西方流传甚广，通称卫/贝译本。

这之后，《周易》新译本不断出现，而能超过理雅各、卫礼贤的几无。特别是二十世纪六十年代至今，由于西方《易》学主要是将《周易》视为东方神秘主义的象征，翻译介绍之目的主要是用于占卜，因此在译介方面难有超越前人的好作品。《易》学研究相对处于停滞状态。

《周易》奇特、深邃、丰富，西方学者对它的研究是仁者见仁，智者见智。他们从各自的利益、学识、兴趣出发，觅取自己所需的东西。宗教家看到的是完整的宗教体系，迷信家看到的是占筮吉凶的奇书，哲学家看到的是丰富完美的哲理，科学家看到了数学、天文、物理学等自然科学原理。《周易》西行，制造了不尽的故事，它激起的智慧火花带来的创新和发现，使东西方文明的交流呈现出丰富的色彩。

刊《书与人》1994年第4期 署名山青

《南方日报》2015年4月17日

利玛窦、理雅各及“四书”的西译

近代以来，随着西学东渐，东学也逐渐流入西方。最初这种传播途径主要是借助东来的传教士，其中著名的有利玛窦、马礼逊、卫方济、理雅各。但西方传教士来到中国，与早年的佛教和伊斯兰教的传入时代大不相同，目的也大不一样。除前期利玛窦等尚有较多的宗教气质外，从鸦片战争起涌入中国的传教士，已无“高僧”的形象，即使他们中有人自称中国为其“第二故乡”或“半个中国人”，也大都是从事侵略活动的伪善者，其宗教也就成为殖民主义的警探和麻药。这些姑且不论。而作为文化思想传输途径的传教士，如何从单一的传教或为殖民侵略服务，变为东学，特别是儒学西渐的桥梁，的确是件让人深思的事。

身着儒服，深通儒理的利玛窦

一般来说，我们把西译的中国典籍的源头定为利玛窦对中国文化历史的介绍和“四书”的初译。虽然，这之前，利氏的朋友罗明坚曾经将《大学》翻译成了拉丁文，在罗马发表，但其影响有限。

记得二十世纪八十年代在沪读书时，听过一门选修课“传教士与近代中国”。其中印象最深的是这么一段故事，早期西方传教士来华传教，遇到了十分强大的抵抗，所以利玛窦来时，手法已是十分的巧妙。利氏初到广东，下船时的装扮是袒露肩膀，剃个光头，广东人以为是西来的僧徒，将他带到佛教寺庙，进得庙来，他只是摇头，不肯下拜，他说我是儒生呀，于是被领到学馆，拜师读儒家经典，不到一两年，通四书五经，于是入朝京师。后来我才知道，这是张尔岐《蒿庵闲话》上的记载。这个变形的史实，很能反映前期传教士东来之艰辛和煞费苦心。

利玛窦创建了耶稣会的中国传教区并为之确定了方向，即不仅身着儒服，而且在儒家理论与布教不相矛盾时采用儒学观点，他说：“中国人中的其它任何教理都不如他的儒教更接近基督真宗。”法国学者安田朴认为利玛窦“很懂得把孔圣人的思想用于我们的观点.....同样，他接受着先以一名‘西儒’的面目出现，并阐明了欧洲文化的全部世俗内容”。

利氏研究者保罗·鲁尔认为，利玛窦与儒教的结合并非始终只是一种策略，到后来“逐渐变成了一种真挚的文化联系”。为帮助本国政府了解中国，他把考察中国社会，特别是研究儒家经典的情况介绍给本国和欧洲其他国家。为了方便来华传教士阅读“四书”，利氏于1594年（万历二十二年）将之译为拉丁文，这是儒家经典最早译成西文的本子之一。

二十世纪前各国传教士和汉学家的译介努力

这之后，随着传教的继续和欧洲对中国的关注，儒家经典的西译越来越多。1626年，法国传教士金尼阁将“五经”译成拉丁文。1662年，殷铎泽和郭纳爵将所译《大学》拉丁文本在江西刊印，书名为《中国的智慧》，附序言和《孔子传》。随后，殷铎泽又将《中庸》译成拉丁文，1667年、1669年分别刻于广州及印度果阿，并于1672年出版了巴黎本。1687年柏应理等四名传教士奉路易十四敕令合编的《中国之哲人孔子》的拉丁文本在巴黎出版，中文标题为《西文四书直解》。此书系为辩护“礼仪问题”而作，对中国多有美化，对欧洲影响颇大，掀起了一股“中国热”。

“四书”的翻译还可以列出不少，如：比利时传教士卫方济将《大学》《中庸》《论语》《孟子》及《孝经》《三字经》译为拉丁文，书名为《中国六大经典》，1711年在区拉加大学图书馆印行。这一时期，还有其他一些人翻译“四书”：蒋友仁译《孟子》（未成）；《北京耶稣会士中国纪要》第一卷无名氏所译《大学》《中庸》等；白乃心所著之意大利文《中国杂记》书末附《中庸》译文及《孔子传》等。

值得一提的是，十八世纪三十年代，法国出版了一本《中华帝国全志》，编者是杜赫德，巴黎耶稣会士，他虽然从来没有到过中国，但他采用从中国寄来的各式各样的报道。该书分述中国的历史、地理、政教、风俗，还收录了“五经”“四书”、戏曲、小说的节译本。此书在欧洲传播极广，1736年英国就出版了布鲁克斯的节译本，通称瓦茨本并成为

畅销书。1736年8月凯夫在《君子杂志》上刊登推介文章，并分期刊发总称为“中国故事”的译文，据说文坛领袖约翰生曾参与其中，审校译稿，甚至是直接参与了翻译。凯夫后来出版了一个全译本。杜赫德的《中华帝国全志》在欧洲的传播产生了轰动效应，衍生了很多的故事，如伏尔泰的《中国孤儿》。

第一个《四书》英译本由大卫·科利完成，1828年在马六甲出版。但此本流传不广。首部权威的《四书》英译本，1861年由英国伦敦会传教士理雅各完成。德国直到1798年才开始翻译《论语》。民国初年，卫礼贤将《论语》《孟子》《大学》《中庸》译为德文。俄国直到十九世纪末二十世纪初才陆续出现《论语》《孟子》等儒家典籍的俄文译本。有俄国汉学鼻祖之称的传教士比丘林曾翻译《四书》，并称《四书》“包括着关于道德和治国的最纯正的概念”。曾任沙俄驻北京总领事的著名汉学家波波夫于1904年将《孟子》译成俄文，附注释和介绍。十九世纪末二十世纪初，还有不少“四书”译本出现，如法国神甫顾赛芬译有《四书》，意大利罗光主教译有《论语》《大学》《中庸》，吴宗文译有《孟子》，等等。

种豆得瓜的理雅各

1839年英国伦敦会派理雅各前往马六甲，任英华书院院长，1843年随书院迁至香港。到香港之后，理雅各开始酝酿翻译“四书五经”。据其传记作者称，中国的经历，使他感到他自己正置身于一个广大的帝国，一个具有3000多年历史的伟大的古老文明国家。他曾努力掌握了这种奇怪的语言，进而他看到了他们拥有的宝贵文献，并且认识到这是一个博识好学的民族。他看到这个民族的行为和习俗被古代经书规范到了一个闻所未闻的程度，如果了解中华民族，就必须理解其古典文献。于是，他开始了毕生的研究事业。

1858年，理雅各计划将中国儒家传统经典“四书五经”译成英文，并

拟各附原文、注释及长篇绪论。“四书”的翻译，同时邀了一些传教士和华人助译。如湛约翰、麦高温、史超活、合信、谢扶利等，华人有黄胜。1861年，“四书”依次在香港出版，称《中国经典》。“五经”的翻译，是在华人王韬的帮助下完成的。理雅各给妻子的家信，反映了译事的艰难。“我刚译完《诗经》中的一首长诗。每当我想到完成手头的这项工作所需付出的艰巨劳动时，我的心绪常一落千丈。书页一面面翻过，译事一步步进展，犹如攀登一座山峰……只要生命和健康允许，我一定要译完《诗经》，攀上顶峰。”

理雅各的成就，在当时就赢得一片喝彩之声。英国的一篇评论称：“在浩如烟海的中国文献中，‘四书五经’这九种著作占据了最高的地位……其中的某些有价值的部分的译文虽时有出现，但迄今尚无完整的译文面世。而这一套完整的中国经典巨卷必将由理雅各博士完成。”剑桥大学汉文教授贾尔斯说：“理雅各的译作是对汉学研究空前伟大的贡献。”艾德金斯认为《中国经典》出版“标志着汉学史上的一个新纪元”。理雅各的译本，因其全面，注释详备，研究深厚，连目空一切的辜鸿铭也不得不承认，他是“对中国经书具有甚为渊博而死板知识的学究”。正因为他不尚文采，刻意准确，后出的各种译文并不能完全取代他的译本。1979年台湾“中华文化复兴委员会”出版的《四书》英译本，《大学》和《孟子》即以理氏译文为基础。

翻译中国经典，诚如理雅各所说，是“出于同中国的政治、宗教和商务的关系”，是适应中国本土文化的努力之举，目的在政治、商务和文化的征服。这项工作过程本身，却又富含了历史和文化意义，这里面交织着世界性的现代工业文明和区域性的传统古典文明的矛盾，西方基督教文化传统与东方儒家传统的冲突与融合。费正清教授把近代东西方的交流分为两个对立面：一边是不惜使用武力的世界范围扩张主义，一边是不顾时势的世界范围的自我中心论。这两种文化观都失败了，但却促成了东西方文化的再度撞击、交汇和互相研究。在中国，表现为“西

学东渐”，在西方，促成了作为一门学科的中国学的诞生。这里又出现了历史上常见的种豆得瓜现象。理雅各致力于传教，但却给自己造成了第二种身份——中国文化的传播者和研究者。

二十世纪的各種譯本及中國學者的貢獻

二十世紀，“四書”譯本越來越多，據不完全统计，光是英文譯本就近有十種之多。包括萊爾的《論語》、A.韋利的《論語》、劉殿爵的《論語》《孟子》、韋爾的《論語》《孟子》、多布森的《孟子》、賈爾斯的《孟子》、蘇慧廉的《論語》等譯本。

我國學者在經典西傳中，也作出了巨大的貢獻。如頗為古怪的辜鴻銘譯《論語》《中庸》，譯文也別出心裁，“只要可能，一概不用中國人名、地名”，甚至將某些概念生搬硬套西方的概念，如譯“天命”為“上帝的律令”，譯“聖人”為“獻身宗教之人”等。為了使思想和內容易于被西方人理解和認識，他還廣征博引西方的名句、典故參證注釋，以“勾起讀者原來熟悉的思路”。辜氏的譯文頗對西方人的口味，廣為流傳。

《清史稿》載辜“譯四子……西人見之始嘆中國學理之精，爭起傳譯”。林語堂亦醉心于向西方介紹中國文化，編有《中國的智慧》《印度和中國的智慧》《老子的智慧》等，收錄了中國哲學、文學和宗教等方面代表作品的英譯文，還全譯了《中庸》，及《論語》《孟子》的部分章節。

近代以來，中西文化交流流出的是古代文化，流入的是西方近代文化。在早期，這“流出”的工作主要是由西方傳教士完成的，二十世紀以後，這一工作主要又是由國外漢學家完成的。長期以來，國際文化市場上流行的研究中國文化的出版物，几乎都是西方人寫的，中國文化的研究在一定程度上被西方人導向，喧賓奪主。中國文化走向世界，是我們面臨的重大任務。

刊《书屋》1996年第4期 署名山青

《诗经》西行记

《诗经》不仅是中国文学灿烂的源头，而且传播东瀛，流布西洋，成为人类艺术长河中一颗璀璨的明珠。

第一个把《诗经》译成西方语言的，据史料记载是法国耶稣会士金尼阁，他的译诗之后还附有简注，但此书未见流传。西方公认的，同时也是现存最早的西译《诗经》，是法国传教士孙璋的拉丁文译本。他翻译《诗经》始于1733年，但直到1830年才出版，书名为《孔夫子的诗经》。大概与孙璋同时的法国传教士赫苍璧，亦曾翻译，书名为《诗经选编译本》。以翻译《赵氏孤儿》名扬欧洲的马若瑟也曾选译过《诗经》的一部分。1735年，杜赫德编辑出版《中华帝国全志》时，从马若瑟的译诗中选录了十余首，编入该书第三卷；英、德、俄三国分别于1741年、1749年和1774年将《中华帝国全志》翻译出版。德国诗坛巨擘歌德正是从此书中获得了对《诗经》的初步印象。因此，孙璋的《诗经》全译本虽然完成较早，但首先流行西方的则是马若瑟的选译本。

《诗经》的传播，最初的译者主要是法国传教士，但到了十九世纪以后，几乎欧洲的主要语言都有了《诗经》的翻译本，甚至一种语言有几种译本。继孙璋的拉丁语译本出版之后，首先出现了两种德文的《诗经》译本。律刻特第一个把《诗经》译成德语，书名为《诗经：出自孔夫子的中国诗集》，此本是据孙璋的拉丁文译本转译而成。其译文以优美、漂亮的诗句著称。第二个德译本由维克多·斯特劳斯完成，书名作《诗经：中国经典式的诗集》。斯特劳斯不仅力求译文的精确，还努力使诗句符合德国诗的韵味，因而被称为“最富欧洲韵律的翻译”。此书于1844年出版后，广为流传，直到1969年仍有再版。

十九世纪中叶，俄国也先后出现了两部《诗经》译稿，但均未刊行。法国虽是西方汉学研究的中坚，但《诗经》的法文全译本直到十九世纪七十年代才出现。1872年波特叶出版了第一部法文全译本，书名作《诗经：作为正统经典的中国古代诗集》。在华耶稣会士顾赛芬翻译出

版了《诗经》，此书于1896年出版以来，至今仍流传于法语世界。

第一个英译选本十八世纪由威廉·琼斯爵士（Sir W.Jones）完成。琼斯是梵文学家、诗人和近代比较语文学的鼻祖。他先是将《诗经》译成拉丁文，分两种文体：散文本和韵文本。后来，他又根据拉丁文本译出英译本，仍然是散文本和韵文本。据说，他之所以每次都作两种译本，是因为他认为只有这样才对得起亚洲人的诗作。实际上，琼斯的韵文译本是十八世纪的英国作家在中国古诗的影响下为当时的英国读者所写的诗，严格讲来，不是翻译。到十九世纪六十年代，英国伦敦会传教士理雅各才将整部《诗经》译成散体英文，到1871年，他又在伦敦出版了《诗经》305篇的韵体译本，这一译本于1967年在纽约重印。他的译本注释丰富，是学者的译文，对后世影响颇大。林语堂以为，就其译文的“句法，韵律和总的效果看，常常缺乏真正的诗味，但其译文准确无误.....其中不乏成功之作”。这个评价是中肯的。1891年伦敦又出版了阿连璧（C.F.Allen）和詹宁斯（William Jennings）的英译本。阿连璧曾任英国驻镇江、福州等地领事，所译《诗经》主要参考孙璋、理雅各及两种德译本。其译本着眼于英国人的鉴赏、押韵，但随意改动原文，近似改写。后者成书前，曾刊登在香港的《中国译论》上。他在序言中批评了儒家将一些爱情诗的解释与政治事件联系在一起。他认为理雅各有时避开了一些疑难诗句的注释，对其诗韵的处理也颇有微词。

到二十世纪，西方对《诗经》的汉学研究立场发生了变化，对《诗经》的认识也由“经典”变为“诗集”，译者以汉学家和作家为主。1913年华德尔在波士顿出版了一个韵体译本。林语堂评价道：“我以为海伦·华德尔（Helen Waddell）所译的中国诗歌，是所有译本中最出色的。”“读者每每为其译诗中所表现的转瞬即逝的思想，三千年前农妇瞬间的伤心哀痛留下深深的印象。”（《中国和印度的智慧》）但译文删节太多，而且重新组织。该译本多次重印，比较畅销。华德尔并不通汉语，她翻译《诗经》是根据理雅各的译诗和注释完成的。

无独有偶，与华德尔差不多同时，美国诗坛领袖埃兹拉·庞德（Ezra Pound）在其诗歌创作陷入困顿和徘徊时，在刚去世的好友芬诺洛萨的遗物中发现了一批用英语详细注释的中国文学资料，其中有许多是《诗经》。他虽不懂汉语，但透过费氏的英语注释，看到了《诗经》中高超的技巧和醇美的意境，为之惊喜万状。于是庞德根据这些资料翻译，晚华德尔的《中国诗选》两年，即1915年，出版了《汉诗译卷》。庞德的译诗，影响很大。他是理雅各之后第一个把《诗经》译成自由体的人。

《汉诗译卷》1915年剑桥初版，1954年哈佛重印。庞德认为译诗是个创造性的工作，他的译文经常被当成创作选入近代英美诗选，但译文错误很多，不能算是佳译。这两节不大为人注意的掌故，表明了《诗经》的艺术手法和魅力对西方产生了极大的影响，甚至成了一些外国诗人灵感的源泉。

与此相反，路易丝·哈蒙德（Louis S.Hammond）走了另一极端，她试图把一个中文字译成一个英文音节，不增不减，而且保持原诗韵律，其中不少很成功，如《邶风·式微》。

韦利继庞德之后，将《诗经》译成自由诗，1937年在伦敦出版，此译本代表了西方二十世纪以来对《诗经》的认识与研究的发展。他第一次打破了《诗经》风、雅、颂的次序，以诗歌内容编排，分为婚姻、战争、农作等17类。其翻译完全越出了儒家传统的樊篱，成为纯粹的研究，其译文也颇有特色，他在序中说：中国的旧诗句都有一定的字数，必须用韵，很像英国的传统诗，而不像欧美今天的自由诗。但他译诗却不用韵，因为他认为用韵不可能不因声损义；他用一个重读音节来代表一个汉字，并将这种格律比之为英诗的无韵体。

在《诗经》西译中，主角一直是西方人，他们的翻译大多带有明确的目的和主观的色彩，甚至成为创作的素材和灵感的源泉。二十世纪以来，我国翻译家亦为此作了巨大的努力。著名翻译家杨宪益夫妇曾译有

《诗经选》，在国外产生了很大的影响。第一个全译本不久前由许渊冲先生完成（湖南出版社1993年12月）。许先生的译文颇有特色，用他自己的话来说，就是“别人重意似，译的是词；我重意美，译的是意，这是从内容上看。从形式上看，别人多不押韵，各行长短不一，我却全都押韵，每行甚至和原文字数相等（一汉字译一英文音节，如《采微》）。总之我重意美，音美，形美（三美），目的是使读者知之，好之，乐之（三之）”。

翻译不是一种简单的语言转换，它还是一种文化的互译。《诗经》的西传和英译，已不再是简单的译事，而成了中西文化交流、融汇、影响的过程，译作已不再是两千多年前《诗经》作者的原意，而是另一种文化背景下的人们，另一个时代的翻译家们对《诗经》鉴赏的成果。从人类文化的时空观点来看，这些《诗经》译注实际上是两千多年前的东方文化与两千多年后的西方文化相互交融的产物。《诗经》的英译也因此被赋予了深刻的文化寓意和价值。

刊香港《大公报》1995年1月3日

《书城》1995年第2期

《赵氏孤儿》西行漫记

中国文化的西传，有一部大书功不可没，即1735年在巴黎出版的《中华帝国全志》，编辑者是巴黎耶稣会士杜赫德（Jean-Baptiste du Halde）。他从1711年起一直负责编印国外传教的耶稣会士通讯《有益而有趣的书信》，直到1743年。其工作的性质使他广泛接触到国外传递回来的消息和材料。《中华帝国全志》对开四册，分述中国的历史、地理、政教、风俗，又节译了五经、四书、诏令、奏章、戏曲、小说以及医卜星相之书。

传教士作为中国文化西行的使者，其目的、作用和意义有过很多的讨论，此不赘述。从传播学上来说，翻译送回欧洲和翻译出版用于东来教士了解中国本土文化的学习用书，都不具备广泛传播的意义。比如，法国耶稣会士金尼阁第一个把《诗经》译成西方语言，但此书未见流传。西方公认的，同时也是现存最早的法国传教士孙璋翻译的拉丁文译本《诗经》，成于1733年，但直到一百年后的1830年才出版。以翻译《赵氏孤儿》名扬欧洲的马若瑟（Joseph Maria de Premare），其译本出来后，也只是在小范围里流转，扬名则是借助杜赫德。对此，安田朴在《中国文化西传欧洲史》中有一段简短的描述：“《赵氏孤儿》于1731年由马若瑟神父翻译，他将此书从中国寄给了长者傅尔蒙。但此文却落入了杜赫德神父之手，杜赫德于1735年非常高兴地将此文刊布于其《中华帝国全志》第3卷中，叫作《中国悲剧〈赵氏孤儿〉》。”

《赵氏孤儿》是纪君祥根据《史记·赵世家》创作的有历史依据的杂剧。剧情大致如下：晋灵公时，文臣赵盾与武将屠岸贾不睦，屠用计加诬告，杀赵氏全家三百余口，唯有赵夫人，灵公的女儿留了下来，产遗腹子，取名“赵氏孤儿”。屠围困晋宫，搜寻孤儿，赵氏门客程婴混入宫，带走小孩。屠下令杀尽晋国境内半岁以下，一个月之上所有婴儿。程与另一门客太平庄的公孙忤臼合谋，并用自己的儿子顶替孤儿。程领屠往太平庄，杀假孤儿，公孙撞阶基而死。赵氏孤儿长到十八岁，大家当他作程婴子，名程勃；又因他过继给了屠岸贾，又名屠成。屠虽老

了，但野心不死，图谋杀晋公，让屠成即位。程婴抓住时机，把身世告诉孤儿。孤儿出马，擒拿屠，大仇得报。

马若瑟的翻译并不完整。元曲本以歌唱为主，而马氏的法文译本则以宾白为主，其中所有的唱段，都被删掉，因此译本只是大体保留了原作品的轮廓。有研究者认为，马若瑟神父“根本不懂中国戏剧最重要的部分就是其唱段”，他不明白中国戏剧里的“乐曲可以从耳传到心和从心传到魂”。这也是为什么中国北方的人不会说去“看戏”，而是说去“听戏”。

十九世纪出现过译文质量好得多的法译本，然而马若瑟的译本最为大家关注，因为它传播最广，并引起了伏尔泰的注意。有研究者认为，《赵氏孤儿》的故事中，很难找得出一点吸引伏尔泰的因素，而伏尔泰的迷恋主要还是出于当时的中国热风潮，他被中国热之激情和狂热崇拜支配了。在此影响下，他选择了一种与译本迥然不同的剧情为主题，写作了他的《中国孤儿——五幕孔子的伦理》，他希望法国人能从新剧本中，领会中国人的道德生活远胜于耶稣会士的著作。该剧本1755年8月20日在巴黎上演，后来又在宫中演出，大家欢呼第一出完全是中国内容的法国戏。伏尔泰的写作的目的是传播他的一个基本思想：孔夫子的无比卓越和中国人的道德。

杜赫德神父的《中华帝国全志》出版当年，英国伦敦的《君子杂志》9月号上就有介绍，伦敦还出现了抢译现象，先后出现了两个英译本。一个是1736年由理查·布鲁克（Richard Brookes）翻译，约翰·瓦特的书局出版；一个是1741年由爱德华·卡夫斯（Edward Caves）翻译，载《绅士杂志》，1741年出版。而马若瑟译本的纪君祥杂剧，则分别以英文、德文、荷兰文译本出版，50年间在欧洲，法文、英文和意大利文的拟作和改作不断。《中国孤儿》有三个英文编译本于十八世纪中叶前后出版，最好的是喜剧演员莫菲（Murphy）的一种，他还编写了自己的

《中国孤儿》剧本，该剧本从伏尔泰那借鉴了不少内容，同时把孤儿改了名，他的主题不是伏尔泰的感人化的和道德崇高的内容，而是对复仇内容的赞扬，贴近了原剧作者纪君祥。此本虽然没有伏尔泰的著名，但同样也是一个重大事件。他们促成了中国内容、儒家伦理在欧洲的传播。

据称歌德1781年读过马若瑟翻译的《中国孤儿》，对之产生了兴趣，这对他未完成的一部作品《厄尔佩洛耳》的写作产生了影响，他把厄尔佩洛耳王子变成了一位要求其母亲安提俄普告诉他一切有关其身世的孤儿。

正如历史上的丝绸之路，是境外对中国的丝绸的需求，才形成了丝绸之路。同理，十八世纪中国思想对欧洲的影响，也是有一种需求。中国思想文化流入西方的背后，一方面是传教士意在说明他们发现了一个很容易接受“福音”的国土，以鼓励教士来中国，鼓励教徒为中国教会多捐款；另一方面是启蒙时期的欧洲在面对自己的问题时，为了寻求解决的方案，而把眼光和热情投向了东方，投向了东方。欧洲哲学家在传教士介绍的中国思想文化里，在儒家经典中找到了反对教会的武器。而教士们介绍康熙年间的安定局面，相形于欧洲同时期的动荡政局，使欧洲人以为中国是一个有纯粹德性的民族，中国成为他们心目中的理想国家，孔子成为欧洲思想之偶像。他们最关注的问题，似乎参照中国就可以解决。

如此想来，《赵氏孤儿》的西行传奇也就不奇了。

刊《南方日报》2015年3月27日

钟叔河先生

我的办公室始终摆放着一本书，《走向世界——近代知识分子考察西方的历史》，说始终，似乎也不尽然，其实这本书在家和办公室之间来回回过无数次，最后定居在了办公室，成为我编辑工作的压舱物。我喜欢钟叔河先生的文字，大概是从这本书起。此书1986年暑假购于长沙，起因跟陈旭麓先生有些关系。记得一次我去拜访陈先生，他刚刚从湖南参加完一个近代史的研讨会回来，知道我是湖南人，便说这次去长沙，见到钟叔河先生，读了他写郭嵩焘的文章，非常佩服。他说曾指导自己的研究生写过郭嵩焘，但“姜还是老的辣”。此话给我留下了极深的印象。

“走向世界丛书”是当代出版史，乃至改革开放史上的标志性事件。该丛书新世纪重版时，我得到过钟先生馈赠的精装全套，颇感珍贵。他说：“我编‘走向世界丛书’，是有这么一点理念的。”“中国的问题，不是哪一个人受屈不受屈，受的待遇公正不公正的问题，归根结蒂是一个要不要走向世界、能不能走向世界的问题。”钟先生是从牢房出来，通过“走向世界”走向了中国的读者。钱锺书先生就是读了他编的这套书，想跟他晤面，并进而建议将所写序文结集单行，表示愿意为之作序。多年后，杨绛先生在给钟先生的信中说：“他（钱锺书）生平主动愿为作序者，唯先生一人耳。”

跟钟先生的缘分始自1987年。那年我硕士研究生临近毕业时，冒冒失失地给钟先生写过一封信，希望到他主政的岳麓书社去工作。可这时，他正闹着要调离湖南去四川。他回信说，不想在湖南搞下去了，“刘正同志和孙南生同志在谈话中表示不能放我走，至少是在目前，但我却没有同意。你是否可以先暂时在长沙找一个接收单位（非教育系统的），等到下半年或明年再看情况呢？”这原因我后来看先生的文字知道大概，出版曾国藩、周作人，很多人反对，告状说他偏爱汉奸，不出革命回忆录，这种背景下，社里举行了民主选举，一人一票选

总编辑，他落选了。

到湖南人民出版社工作后，我去岳麓书社拜访。临走时，钟先生送了一本他编的《知堂序跋》。记得他将书递到我手上时说，周作人的文章值得读读。我想，他是希望我这个出版新人好好读读周作人吧，如果想把文章做通的话。他有一篇文章回忆儿时阅读对他的影响：“后来觉得，还是周作人的文章经得看，每次都有新的感觉。他的文章看起来是平淡的，却有着更深的意义；去解读这个更深的意义，就给了我的好奇心广阔的空间。我后来有一点写作能力，就是从看这些文章得来的。”对我来说，送这本集子还传递了一些信息，他当时的工作重点：实施刊印保存周作人文字的努力。前一年，钟先生刚刚选编出版了1949年以后第一本署名“周作人著”的公开出版发行的新书《知堂书话》，短短的序言集中说明了为什么要出版它：是上乘的书评书话。他同时又辩称，自己对其人其学问文章知道得太少，没资格评价，只是知道：“第一，周作人‘已死’；第二，‘他读的书多’。”他在着手编订重印《周作人自编文集》。钟先生很多地方都谈过他编周作人的事，在《我编周作人的文章》一篇中，对编订周作人的来龙去脉作了详细的交代。文中引鲁迅、巴金、胡适左中右三个代表人物的评价来佐证其文章之好，说明自己为什么“倾倒于周作人的文章之美”和深刻的文化批判，也间接地表达了对那些“以人取文”的“反文化”的态度的批评。他反复强调编辑出版的“目的是存文，至于因文而论人，或不论文而论人，则超过了我的能力，也不是我的本心。所以我自己不写周作人，也不参加关于周作人的讨论，一心一意就编书”。埋头做，不争论，可看作钟先生的出版策略，显示了他的智慧。

多年后，我南下花城出版社不久，先生在一封回信中又说到周作人：“《随笔》近年倾向似颇‘左’，比如骂周作人，我看就没什么意思，一则他‘已死’，二则比他还该骂的人事还多，三则即使确有该骂的理由，其文章也还是可以欣赏的，比如说培根，马基雅维里……中国人吃

不宽容的苦已经够多了，何其自己也不能学得宽容一点乎。”这是私房话，这里引来，无非想为先生偏爱周作人提供一个鲜活的例子。

有个故事很能说明钟先生的急智和性格特点，说明曾国藩、周作人在他手上出版并非偶然：一次逛旧书店，发现一个人正从架上抽出一本民国二十五年出版的《查泰莱夫人的情人》，这是他早就知道而一直不得一见的奇书，可人家先拿到，怎么办？他急中生智，转身直奔柜台，拍桌子道：你们真的不像话，我仔伢子趁我不在家，把我的书拿出来卖，你们也不问青红皂白就收下了。你们看啰，那本《查泰莱》就是其中一本，我要赎回来。否则……这事他在《买旧书》一文中详述。

二

1990年，湖南人民出版社停业整顿期间，我被借调到湖南新闻出版局图书处。当时处里的一项主要工作是制定八五规划，钟先生经常受邀参加专题研讨会，于是我跟先生的联系多了起来。会场上，他手里总是握支笔，捏着个小本子，不时会在上面写些什么，但显然又不像在做笔记。一次，我正好坐他边上，大概他看出了我的好奇，告诉我：开会很浪费时间，所以会上常常会开开小差，思考一些问题。他有个习惯，随时将忽然冒出来的零散的想法记下来，上厕所也不例外，为以后写文章准备一些材料。对他来说，珍惜时间，抓紧读书思考，是悠悠万事唯此为大的。记得一次在他家，聊到家务事，他说，时间花在家务上可惜，所以在家里极困难，月收入只有二三十元的时候，也拿出近一半的钱请了一位阿姨在家帮佣。这才有了李普夫妇到访，自己竟然不会开伙，只好请他们自己动手的一幕。

他的家就在出版局隔壁的家属楼，大概在这个时候，我“登堂入室”了。印象深的首先就是书架上陈列的木工刨，似乎跟出版家、学者的书房形成高反差，同时也觉亲切，小时候父亲为我考虑的出路之一是学门手艺——做木匠。《我家的摆设》中，他主要谈的就是这细木工

创。钟先生对自己一生的概括，以这篇文章最后一小段最言简意赅，又意味深长：

我从小喜欢制作，如果允许我自由择业，也许会当一名细木工，当可胜任愉快，不至于像学写文章这样吃力。但身不由己，先是被父母拘管在桌前读《四书》、《毛诗》，一九四九年误考新闻干部训练班，又未蒙训练即奉命到报社报到，想进北大学历史考古亦不可能。一九五七年后，作为为党国服务的知识分子，是被投闲置散了，但为了谋生又不得不忙于做工，身体和精神上反而觉得充实了不少，尤其在能够在屋里放一条砍凳的时候。一九七九年平反改正归队了，坐办公桌又忙了起来，业余时间也无复操刀使锯的自由。如今已经离休，照理说应该有时间做自己爱做的事了，可是八楼上连钉一口钉子都怕妨碍邻居，只好仍旧以编编写写打发时光，真真苦矣。

苦中有乐才是这句话的全解，否则，先生的文字生涯不会这么出彩，我也不会有被先生领入书房，从架上取下图书，兴致勃勃地翻给我看他在书上做的眉批的那一幕。不记得那是哪一年，大概是请先生为《汉英四书》写序吧，他取出的书大概跟王韬参译理雅各《中国经典》翻译工程有关。眉批多是几个字的内容提要，或疑问或指误。这在先生是读书的小习惯，对我来说却是受益终生的读书技巧，从小听父亲反复说的“不动笔墨不看书”，这时有了更深一层的理解。动笔墨，对帮助记忆，理解原文，方便以后查检都有莫大的好处。最近我去拜访先生，想请他翻出他读过的书来看看，寻找当年那深刻印象的实物证据，可是，行色匆匆，没能如愿。先生编过一册薄薄的《曾国藩教子书》，每篇前用几个字概括题旨，大概就是这一习惯在编辑工作中的应用。钟先生说，他喜欢给编的书做提要，最少一个字，最多八个字。这种提要、边注和夹注（最早见初版的“走向世界丛书”单行本）可以提高读者的阅读兴趣。这种方式，以后有不少人学样，似乎得其形居多，原因当然是学养学识和文字功夫的差异了。

接触多了，对“走向世界丛书”辉煌背后的故事也了解得更多了。虽然当年李一氓先生就高度评价说，这是他“近年来所见到的最富有思想性、科学性和创造性的一套丛书”。但正如很多图书一样，编辑出版过程都会一波三折，对编辑是一个考验。按当时出版社的惯例，每个编辑一年只有4个选题。而钟先生认为，丛书若是“一本本出冒得用，必须集中出。最好是一年把100多种出完。我一个人的能力最多出10多种，但实际上又是做不到，那时候要分选题”。为了解决这个问题，钟先生曾提出自己3年的书号集中起来，一次出12本。后来因为岳麓书社拆分出去，反倒使一个月出一本的想法得到实施。一关过了，又有难题。出版社的老传统是从来不允许编辑搭车发表自己的东西的。先生给每本书写的前言按此不允许刊登。可这些旧籍新刊，若无合适的前言说明引导，对广大读者而言，不易进入，阅读效果会大打折扣。钟先生在权威刊物《历史研究》上发表研究郭嵩焘长达4万余字的文章，意在证明他的研究能力和水平，并不是随意在自编图书上夹带私货。于是老传统有所突破，前言用假名刊出。等到丛书形成了气候，有很好的反应后，这才用上了本名。

二十世纪八十年代初，在出版界焕发新生，地方出版社走向全国的改革大势下，钟先生以他对出版的理解，在技术规程和出版理念上大胆寻求突破，机智灵活地应对，这尝试和突破正是八十年代湖南出版改革的重要细节，也是引领出版风向的重要因素。这种突破使怀揣理想主义的一代中老年新编辑能逐步实现或部分实现自己的梦想。

钟先生多次谈及，他最想出版的三套书是“走向世界丛书”“现代中国人看世界”“外国人眼中的中国”。这是他的出版理想。他说：“我只编辑出版自己喜欢的图书。”又以个人的喜好，力推周作人、曾国藩的文集。三套丛书，他只完成了半套，即“走向世界丛书”前36种；“现代中国人看世界”交给别人出过几种，与他的初衷颇有距离；而“外国人眼中的中国”虽反复推荐，最终都没有落地。谈及此，钟先生颇有些伤感。

三

作为一个出版家，钟先生对图书的装帧制作形式也是颇为讲究的。这一点从《小西门集》的出版流转几个省市可见一斑。此集在先生心目中的地位很高，他说自己的书，最看重三种：《走向世界——近代知识分子考察西方的历史》《学其短》《小西门集》。该书先由山东画报社接受出版，南京的书籍装帧艺术家朱瀛椿仰慕先生，主动请缨设计，因设计制作拟用的材料特别，朱先生提出在南京印刷，以便监制，画报社难以办到，于是由朱先生出面联系，转到南京的出版社，此地的两家出版社在书稿编审过程中，都提出要删节部分内容，钟先生不答应，书稿辗转到了上海、广州……最后还是在岳麓书社出版。在这一过程中，我们不难发现，对装帧制作的讲究，对设计理念的认可，一度让先生妥协再妥协，但这种妥协的前提是不损害内容，否则宁弃形式而保存内容的完整性。

有感于此，我曾专门请教先生，请他谈谈书籍的制作和装帧。他说：“书的功能是给人阅读，不是摆看的，收藏上架也只是手段，目的是让更多的人读。所以我出版书，最起码的要求是一定要摊得开，便于开卷展读或把读。现在很多书，一定要两只手才能翻看，还要用劲压住，手一松就自动合上。而两只手掌握读书，持续时间不可能超过20分钟。那这种书还有什么意义呢？现代生活节奏快，读者静下来在书桌前读书的可能性很小，多在床上、马桶上、车船地铁飞机上，书便于方便轻松地掌握显得尤其重要。当然典藏图书要讲究装帧质量，但那始终是第二位的，第一位还是方便地读，轻松地读，带来读书的愉悦，而不是带来苦恼，觉得费劲。否则就和书的本质相矛盾了。其次是装帧。书有适合的装帧，和内容相适合调和的形式，有美感很重要。装帧艺术很重要，但它始终是一种实用的美术，首先要满足实用，它必须与其设计对象的功能相符。德国是个出版大国，出版的图书有各种开本，但都是整张纸裁印。出版社是以大宗产品作为工作研究的对象。异形开本脱离了

书的本意，是邪门歪道。太个性的趣味产品当然也可以尝试，偶尔为之，但那是特例或私人定制之类。”他以为，过分追求形式，忘却了书基本的功能，是现在装帧设计的一个不健康的倾向。如精装的书做成毛边本，完全不懂毛边本的功能意义。对国内胶订的广泛应用和技术上的粗糙他也颇有微词。

对装帧、制作品质的要求反映了钟先生作为一个出版家的专业精神和审美情趣。先生送我的书中，我特别喜欢他自制封面更换的《偶然集》，“偶然”手稿的底纹上印上行书“偶然集”三个字，特种纸淡淡的灰蓝色与蓝字浑然一体，书卷味极浓。这本1980—1999年20年间文章的选抄，本来是列入“文艺湘军百家文库”，先生以“怯于从军”“怕跟不上队”为由头，将手中的百十本书重做，并在后勒口印出勘误表。给我的信中，先生说得直白：“我不喜欢湖南文艺出的那一套什么‘文艺湘军百家文库’，已将我的一本在我自己心目中‘撤销’了。”这些在在表现出了先生的孤傲、趣味，乃至洁癖。

四

湖南人民出版社撤销，建湖南出版社后，我从出版局图书处回到了单位，开始做《汉英四书》，没想到第一版8000册很快销售完，接到了不少读者的反馈意见，准备修订重版。修订重版前，我以为在一定程度上，这套书跟钟先生的“走向世界”的主旨有关联，理雅各的翻译，是中国经典走向世界过程的重要一环，于是请钟先生写序。面对一个沉浸于初步成功的喜悦和兴奋之中的编辑新人的请求，钟先生一口答应了下来。同时，钟先生也对我提出了要求，他说我应该好好研究一下“四书”的西传经过及对西方的影响，这一要求使我在编辑工作中找到了一个切入点，接下来的几年里，写了一系列的经典西行的文字。

可钟先生的文章迟迟没有动笔。也许他不认为由他写序是个好提议。终于，钟先生将文章给我了，文题是空着的，我想这是先生的善意

和厚道，给我这初生牛犊留了余地。该文在《文汇读书周报》上发表时，用的题目为《理雅各译〈四书〉》。他写的是书话。他在这篇文章中说：“秦颖准备出版《汉英对照中国古典名著》。老实说，最初我有过一点担心。因为我不太明白它的读者究竟该主要是中国人还是外国人。而且既是古典名著，也恐难找到合适的译者，如果要新译的话。”显然他对这样的出版思路，是有些想法的，文中委婉地表明了自己的看法的同时，又非常明确给予了肯定。

先生对我的每一个努力和成果都很关注。“大家小集”出版后，我寄过几种给先生，待我去拜访时，他说，丛书名很好，但本子过大，已经不是小集，而整体编选水平也参差不齐。他又说：“选集最容易做，做好却不容易。选的标准是其一，好的导言是其二。选本必有自己的观点和看法，‘我’喜欢的文章就是最靠得住的标准。按‘我’的口味选，总有同口味的人会喜欢，也只有如此，才能做点有个性的事。”他收到我和邹靖华编辑出版的《昆虫记》全译本后，来信说：“《昆虫记》十册收到，此乃吾兄一大功德，但集体翻译不知译笔总体水平如何……但无论如何《昆虫记》在咱们这个东方大国总算有了全译本，虽可悲，亦可喜也……《塞耳彭自然史》记得给我寄一册，读后如译文差强人意，当为写一小文。《昆虫记》则篇幅太大，一下子难得读完。”两年后，我寄去《昆虫记》的修订本，先生来信道：“《昆虫记》能够这样出，虽然前后两种还来不及比较对照，就凭这一点，也就不让汪原放在‘亚东’印了程甲本又印程乙本的壮举了。”钟先生的夸赞颇有艺术，一般来讲，大的方面，只要有新意、特点，总是会加以肯定，而具体的东西却从来不会马虎，连版式也不会放过。“你出版的，书装帧都好，版式却稍嫌拥挤。”

先生也不时会给我一些出版指点，如多次提及“走向世界丛书”余下的几十种仍可出版，却碍于工程太大，而钟先生又不能参与具体的编校、撰写前言后记，以一家文艺出版社来承担近代典籍的重任，挑战和

风险均非一般。又如“外国人眼中的中国”，是先生出版的心愿之一，希望我能做出来。可工程也是不小，搭班子，找翻译等都非短期可成，而初到一地，自主权不大，加上急于出活的心态下，畏难退缩了。大概在2000年黄永玉先生到湖南开画展登门看他之后不久，我去拜访。先生对我在广州的工作很关心，聊天中说，最近黄永玉来访，谈到北欧一位画家古尔德森的《童年与故乡》马上要出版了，于是建议他作一本画传，文、画、诗结合，让我不妨主动联系，争取争取，并将黄先生的电话、通州万荷堂的地址抄给我。可这事我缺少知其不可而为的冲劲，终于没有行动。

我常常会跟先生讨教。记得到广州不久，我曾起意组织一套教子书系列，想请钟先生出马，重点当然是他的《曾国藩教子书》。他回信道：“出教子书系列是个好想法，我这里左宗棠的有十三四万字也可以成一本。当然也不能都是儒家正统观念的，也有的以道家或禅理教儿孙乐天知命。顺其自然的也可选一二种。”但花城当时的付酬标准长期没有变化，有些偏低。我知道，书愈小，编选愈难。而当时版税还是个新事物，虽然责任共担，彼此放心，但多年按字数付酬的惯性还很强，何况是编选的读物。此事没成功。前面说到的《小西门集》是先生很看重的一本集子，当该集子在南京、上海走了一圈，总是阴差阳错，出现意外时，先生想到了我。我欣然领命，因当时我不在出版一线，虽是极力推动，但遇人事变动，时间上没能抓紧。这时岳麓书社上门索稿，先生实在是碍于情面，加上这书变故太多，将《小西门集》给了对方。待到这边落定，那边已经出版了。

始终没能为先生出版或是请先生主编策划过书，成了我的一大遗憾。近年，去看先生，多次提到这一遗憾，先生能理解，但我却不能原谅自己。希望将来，会有机会吧，我想！

刊《南方周末》2015年2月26日

入选《2016中国年度随笔》，漓江出版社2017年出版

何兆武先生

2014年元月，借出差北京，我到清华园看望何兆武先生。谈话间，何先生说：93岁了，已经不写东西，只看看闲书。接着他兴致勃勃地聊起了最近读的《聂元梓回忆录》，随后提出了他觉得没想明白的问题：“‘文革’中，聂元梓贴出了第一张马克思主义大字报，深得毛泽东称赞，为什么后来还是被斗得要死？”这一疑问让我想起了他多年前的一句话：“或许应该说，读书并不使人明理，而是启人深思。”（《滚泥巴、书生、大红门》）对“文化大革命”的反思是他日常思考的一个方面。有意无意中的一个话题，都可能引向这里。

记得近十年前的一次拜访，聊天中谈到五七干校的生活。他说，那并不像杨绛的《干校六记》所写，没有那么好。从另一个方面来看，能经历“文化大革命”，他又感到很幸运。他说：“文化大革命”中，几千年的中国历史形成的卑劣的人性，在极短的时间里集中上演，对人文学者来说，是千载难逢的经历。历史学家不应该辜负这份遗产。

每次去跟先生聊天，话题除了我的工作之外，都会涉及时下的学术文化、新闻事件等。比如说，一度受到热捧的西方传教士的作用，他认为评价过高。耶稣会士所宗奉的是中世纪传统的思想体系，与近代人文主义和启蒙精神针锋相对，这批最早的中西文化交流的媒介者，本身就是反近代化的先锋队。这批圣教士对于中国所需要的近代化，并没有做出任何实质性的贡献。聊天中，他的眼神或聚或散地看着你或什么地方，脑子里似乎有两条线在并行，一条跟着你的讲述在走，另一条可能是你的讲述引出的思考。他不时地点头，微笑着附和着“对……对……对……”，眼镜脚挂在嘴角若有所思。“对”完之后，或是一段沉默，或是一句跟刚才的主题完全不着边际的其他事情，也可能会这么接续：“不过，我觉得……”他的不同意见往往以这种委婉的方式开始，先生不会争辩，但一定会表达自己的观点。

一次我准备告辞时，先生拿出一本他翻译的康德《历史理性批判文

集》重印本送我：“这辈子被驱策译了不少书，但凭自己的喜好选择翻译的只有三种（康德的这一本和卢梭的《社会契约论》，帕斯卡尔的《思想录》）。”这本书其实我20多年前就得到过。何先生送过我不少书，最难忘的是1991年收到豪华的精装本《中国科学技术史·第二卷·科学思想史》，那惊讶和激动，至今还记忆犹新。这本《历史理性批判文集》虽然我有了，却也没有推却，因为我知道，这是何先生表达心意的一种方式。

这么多年，跟何先生有过不少通信。2013年年中，我将先生给我的信整理出来，约40余通。第一封是1987年，那年我研究生毕业。第一封信的内容，是对我想出版他主持承担的一个国家课题“现代西方史学理论”的回复。因为种种原因，没能成功。但宽厚、恳切的何先生却是认定了我这湖南小老乡，让我觉得很亲切。大约1989年元月，先生出差路过长沙，住在湖南师大招待所，我和邹靖华去看望。第二天他一定要回访，于是由他的同学余培忠先生引路，到了我父母家。先生给我的最初印象就是这样——谦和通达。之后，我只要有什么事，就会写信讨教。先生从来都是将他的想法、建议在信中细细道来。先生也会不时寄赠刚刚出版或发表的著作和文章；从国外回来，也会送些有特殊意义的小纪念品：如一片德国慕尼黑希特勒发动政变的那家啤酒馆的杯垫，一张在泰晤士河边以英国议会大厦为背景的照片。

1990年，湖南人民出版社撤销，改为湖南出版社，我由历史读物室到了社科译文室。翻检这一段时间里先生的来信，有不少谈到了社科译文的翻译出版。先生说：“我希望理论和史实、古典和现代统筹兼顾而不偏废。好的历史理论著作和好的历史著作，无论古典或现代都译一些。另外，我想有关历史的好的文学作品或哲学作品，也收入一些。这可以有助于我们开阔眼界。”针对当时翻译学术著作中的问题，他说：“要保证翻译质量，首先要求译者有较好的专业知识，不可一味迷信学外文的人。学外文的人，专业知识往往不过关，就弄出很多常识性

的笑话。如Maine的《古代法》一书，是一部古典的学术名著了，翻译质量也不错，但译者大概是法律专业的，在历史上就弄出了笑话，把royal与imperial混为一谈。其实royal是指法国革命前旧制度的王政，imperial是指大革命后拿破仑称帝或法典。这两个字.....被译者混为一谈，全书理论就都绞了线。犹如千载之下，有人把‘中华民国’和‘中华人民共和国’混为一谈.....”“我不是认为中外文的基础不重要，但我要强调专业知识的重要。这一点是许多出版社所不重视的，所以就一味迷信‘外语学院’。”这是他从阅读经验、翻译实践以及对出版社现状的考察中的心得。在我进入这一领域之初，先生娓娓道出，使我对社科译文该如何展开，有了基本的认识 and 方向。

何先生给我翻译出版提建议，还推荐过好多的书目，其中不少就是他一生中最愉快的两阶段时间里读过的、喜欢的书。如还在1990年，他就曾建议，西方有几个传记作家的作品很值得介绍，如德国的路德维希、法国的莫罗亚、英国的斯特拉奇。后来，我策划出版的“名人名传文库”中，收录了路氏的《拿破仑传》和斯氏的《维多利亚时代四名人传》，而莫罗亚的作品因版权问题没能如愿。我组织“经典散文译丛”时，何先生建议可翻译罗素的著作，还让他的学生整理过一份罗素著作的目录给我。这让我想起了沈昌文先生教我的“向后看”的出版思路。沈先生谈到他主持三联时，选题策划只有两个人，他要求一个负责往前看，一个负责往后看。所谓向后看，就是译尚未过时的外国老书。同样，在何先生看来，好的书是不会过时的。我编“大家小集”时，他建议，蒋百里的东西很有意思，现在难得见到，可以纳入。当我为了完成考核利润头疼时，他说小时候特别喜欢湖南同乡平江不肖生的《江湖奇侠传》，应该会有读者.....

拜访何先生，我通常都是从清华西南门走入。感觉中，无论外部世界如何发展变化，那片区域的红砖房宁静如旧；那套小三房里的书房兼卧室，雅净如前；何先生的阅读和思考始终未变。二十世纪九十年代，

我去看望何先生时，常留下吃饭，印象中，好像都是吃的水饺。何先生下厨（何师母身体不好），烧开水，从冰箱拿出速冻水饺，熟练轻快地下到锅里，有时嘴里会哼着古典音乐的旋律。上桌时，先生还会配上一两个简单的凉菜。记得他对吃有过一番解说：做饭太浪费时间，其实吃什么都一样，楼下的食堂，就有速冻水饺。至今我仍记得他边说这话边下水饺的情景。直到今天，清华食堂的菜肉水饺仍是先生的最爱。但“吃什么都一样”这话对刚刚过上家庭生活，对吃还有不少的好奇和期待的我，不怎么能体会其含义和分量。后来，待我有条件下馆子了，在清华园请过先生，这种场合，他仍然不关注桌上的菜肴烹调，注意力全在聊天、探讨问题。也许这可以印证先生喜欢帕斯卡尔《思想录》的原因：“人只不过是一根苇草，是自然界最脆弱的东西；但他是一根能思想的苇草，纵使宇宙毁灭了他，人却依然要比致他于死命的东西更高贵得多。”

我拜识何先生之初，还是一名史学史的学生，而他是史学理论研究的大家。接触多了，我才知道，中华人民共和国成立后，何先生虽然是治思想史，最初的兴趣却在翻译。“因为，刚解放，不敢随便搞研究、写文章，翻译相对安全；而翻译文科的东西怕掌握不了，不符合时代的需要，所以选择自然科学。当然太深的也翻译不了，就翻点通俗读物。后来，发现经典的著作还是要保留的，特别是马克思之前的古典作品，十八世纪的，像康德的，卢梭的，这些都是历史性的著作，后来就译了一些。”他与商务印书馆的渊源在中华人民共和国成立初期，一开始翻译过不少苏联的东西，因为当时把苏联奉为圣经，翻译出版苏联的书政治上非常保险。后来他才翻译一些其他国家的，如恩利克·费米夫人的回忆录。

何先生谈到，曾经接过一个任务，翻译一位英国旅行家的中亚游记。这题材对他来说完全陌生，翻出来干吗，也不明就里，后来才知道，当时涉及到中苏边界的划界问题，要收集旅行家的资料。罗素的

《西方哲学史》在二十世纪八十年代初曾热过一段，何先生是第一译者。他说，翻译这本书是上面派的任务，在“文化大革命”中还给他带来了一场无妄之灾，被打成现行反革命分子，罪名是为复辟资本主义招魂。“我翻译的是古希腊哲学，那时资本主义还没出现呢，怎么就给资本主义招魂了呢！当然没理由可讲。招魂就招魂呗，我也没有争辩。被关进了牛棚，好在牛棚里的‘反革命分子’很多，一点都不寂寞。呵呵！”很久之后，商务印书馆的一位领导，也是他的同学告诉他，这书是毛泽东交代翻译的。为什么呢？因为二十世纪五十年代初，罗素和爱因斯坦发起了一个世界和平运动，运动的主题是反美帝国主义霸权。毛泽东很欣赏，便和周恩来联名发了一份电报，邀请罗素访问中国。罗素欣然同意，但临上飞机前还是取消了。因为罗素当时已经97岁，不可能完成访问的任务。他送给毛泽东一套《西方哲学史》。至于为什么只译了第一卷，何先生说，太费劲了，第二卷、第三卷就推掉了。

对何先生所说的“喜欢的三本书”，我总想弄清楚为什么，曾打电话追问原因，先生听了后呵呵直笑：“说不出原因，就是喜欢。”何先生的译作很多，他的偏爱，我以为可能跟时代有关，他指的是八十年代之前他翻译的书中，这三本是他的选择和最爱。先生从小喜欢读书。《上学记》中说：“对我来说，平生读书最美好的岁月只有两度，一次是从初二到高一这三年，另一次就是西南联大的七年。”其实这一辈子，先生没有离开过书，但不被驱策、自由自在地读书，则只有这两段。书中《无故乱翻书》一节讲了他读书的第一段：“上了初中二年级以后，渐渐脱离幼年时候的爱好，似乎有点开窍了……逐渐开始接触近代，看些杂志、报纸和新出版的东西……”“林琴南介绍了很多西方的文学作品……商务印书馆出版，每本都不太大，一天就能看一本。”《五柳读书记》一节谈了后一段：“卢梭的《社会契约论》那是张奚若先生指定的必读书……开篇的第一句话：‘人是生而自由的。’……人类总有一些价值是永恒的、普世的，不能以强调自己的特色来抹杀普遍的价值。”从中大致可以寻找到他喜欢《社会契约论》的原因。当然，安

全、符合要保留的标准也是重要原因。

我想先生并不是说那三本之外，他对自己其他的译作就不喜欢。他说，“若真是不喜欢，就不会译了”。商务“汉译世界学术名著丛书”中，收有他八九种译著。我曾想寻找他翻译这些书的缘由，是否也像董鼎山译《第三帝国兴亡史》等一样带有问题意识，选择译书的标准是针对中国的需要和问题。当我带着这一想法请教的时候，先生的回答完全在我的意料之外，却又是情理之中。他说：“我想，要是搞思想史的话，应该是各个方面的思想都要了解一点。你不能专门只宣扬一家，其余各家你都放过去，那是不行的。”先生是从自己治思想史的角度，来看这个问题，来选择或参与译事的。在柏克的《法国革命论》的译序中，何先生说：卢梭的天赋人权这个法国大革命的先驱理论在二十世纪初，“曾在我国得到大力的宣扬。相形之下，对于法国大革命持反对态度的保守派理论（例如柏克和他的《法国革命论》）却不大为人所重视，很少有人介绍和研究。这可以说明思想文化的移植也是有选择性的……但是作为学术研究来说，不认真考虑正反两方面的意见，而只偏听一面之词，终究未免是一种欠缺、一种损失，有失客观的科学性。”虽然无数的读者经由阅读何先生的译作接受了启蒙，一篇文章还将之上升到了一个高度，称先生为“盗火者”，但何先生却从没想过这样来拔高自己翻译的意义。他只是从兼收并蓄，相互激荡，开阔思路这么一个思想史研究的常识来看这个问题。这是不是从一个角度说明了何先生的纯粹呢：做学问的纯粹，为人的纯粹！

2004年年底，我主持《随笔》后，跟先生索起稿来。虽然跟先生交往多年，其实我对先生的随笔了解不多。哪知先生投来的第一篇《纪念清华国学研究院80周年感言》（2005年第4期）一经刊出，就获得好评。记得那期出来不久，我去看王元化先生，他首先就提到这篇文章。该文语言平实，谈的问题也不艰深，虽为小小感言却是直指时弊：他认为继承过去与创新未来是一个延续不断的整体工程，直指1949年以后学

术的断裂；面对“名器泛滥”的社会风气，强调追求真理的精神与名利的诱惑两者格格不入。他希望学者移风易俗，改变追逐名利之风。在《关于诺贝尔奖情结》一文中，先生再次展开了这一话题：“问题并不在于某个学校出了几个诺贝尔（或其他什么奖）的得主，而在于它是否能培养出一批人才，能否开创并领导一个国家、一个时代的学风。”先生是这样讲的，也是这样做的。彭刚兄说的一则故事流传颇广：清华思想文化研究所要为先生的80寿辰举办一个庆祝活动。何先生反复推辞。于是所里拟将聚会以“史学理论前沿研讨会”的名义举行。可那天早晨去接先生时，却是房门紧锁，扑了个空。彭刚兄说：“他逃自己的祝寿会，在别人可能是名士风度，在他却是真切地认定不配做。更重要的是，我深知何先生根本无法适应以自己为主角的盛大场合。”面对这一事件的提问，先生也有正面的回应：“现在帽子乱加，我觉得不太好。比如说‘国学大师’，这个是国学大师，那个也是国学大师，大师满天跑。也可以庆祝生日，那是这个人要有特殊贡献的，我又没有贡献，干吗庆祝这个呢？那是贬值，货币贬值，大师也贬值了。”而我却更愿意把这看作先生不追逐名利、“移风易俗”的身体力行。《必然与偶然——回忆钱宝琮先生的一次谈话》（2006年第3期）是写钱先生对他的影响，强化了他的两点想法。一是作为知识而言的“学”（或人们惯用的真理）没有所谓中西之分，百年来中西学之争，只不过是具体历史条件下的产物。关于某一事物的“学”，或者说“真理”只有一个，并无中西之分，尽管它的出现而为人所认识要受到具体历史条件的制约；二是历史学的问题无法得出确凿的结论，因为宇宙中存在着某种根本的永恒的偶然性的存在。先生的随笔常常就是以这种四两拨千斤的方式，谈论一些重要的常识问题。长久的思考研究一旦碰到合适的话题，便自然地触发、生发。从先生的文集或论著《历史理性批判散论》《历史理性的重建》《当代西方史学理论》《苇草集》可看到一些消息。

对世俗的批判，处世的豁达还可以在先生对待不法出版商的态度上看出来。先生这辈子最着迷的一项工作是翻译。作品除前面谈到的外，

还有柏克的《法国革命论》、孔多塞的《人类精神进步史表纲要》、布莱德雷的《批判历史学的前提假设》、柯林武德的《历史的观念》、梅尼克的《德国的浩劫》、卡尔·贝克尔的《18世纪哲学家的天城》、罗素的《哲学问题》《论历史》、李约瑟的《中国科学技术史·第二卷·科学思想史》等。我们要感谢何先生为我们留下如此丰富的、信达的文化遗产的翻译。只要能惠及读者，或启蒙科普，或传播知识，他都是高兴的。帕斯卡尔的《思想录》，前些年被多家出版社出了节本，用的都是先生的译本，既没获得他的授权，也没给稿酬。若有人问及此，先生总会说：“随它去了，犯不着跟它们计较，呵呵！”

这些年，何先生给我印象最深，也是他重复得最多的一句话是：“这一辈子都在打杂，没有完整的时间做自己的事。”他还多次说，要做好任何一件事，兴趣和专注最重要。他搞翻译是兴趣，所以有所成就。做研究需要长久的专注，却是完全不可能。何先生说：“那个年代，这运动那运动，今天反苏大游行，明天拔什么苗，后天是什么下乡，经常一下乡就有人嘱咐，不许想城里那些事情……怎么可能真正深入到一个什么领域，集中精力搞研究呢？”有一次去看望王元化先生，我提到何先生的打杂说，他马上接话道：“这不是哪一个人的问题，这是时代的问题。我们这一代人始终被各种运动、任务、工作驱遣，不能尽心做学问。”这是他们这一代人的大悲哀。尽管如此，何先生总是笑呵呵地谈论这些问题。何先生的“主业”是中国思想史，主要成绩，除了参加了侯外庐先生主编的《中国思想通史》《中国近代哲学史》《中国思想史纲》《宋明理学史》等巨著的编写外，大概就是《中国思想发展史》了。那是四个人的合著，由何先生改编并翻译成英文，1991年由外文出版社出版。先生是觉得，若有专注的条件和环境，他一定会做出更大的成绩吧，我想！

朱正先生

一

2008年秋日，我借回长沙看望父母的机会，拜访了钟叔河先生。我随身带上了部分《随笔》作者的影册，聊天中拿了出来。他一路翻下去，默不作声。当看到朱正先生这一张时停了下来，说：“我不懂摄影，这里的大部分人我都不熟，无法评价，但我觉得朱正这一张拍得好，把他拍活了。他经历的磨难常人难以想象，这张照片表现出了他为什么能走过来的性格特点。”钟先生与朱正先生从中华人民共和国成立初期起就是同事、朋友，几十年的难友、诤友。他的肯定，让我很是满足。大概钟先生觉得意思还没表达完，又谈起了他对照片的看法。他说，有两张照片特别难忘。“一张是爱因斯坦，那是在六十年代我进班房之前买的一本《狭义相对论》上看到的，留下很深的印象；另一张是罗曼·罗兰，当时并不知道这个人，大概是傅雷写的文章中有一幅罗曼·罗兰双手托腮凝视前方的照片，我是因为看到这张照片，才去找他的书看。”最后，他引用某位名人的话结束了关于人物摄影的话题：“人像是摄影里最动人心弦的分支。”

钟先生给予如此高的评价，让我很兴奋，马上掏出笔，请他在朱正先生的照片上写下他的观感：“笑看人生——神气活现的朱正。”

朱正先生的经历，在他的口述自传《小书生大时代》有详细的记载。他说，这本自传是以“一段历史的见证人”的角色写的，还引用茨威格的话说：“是时代提供了画面，我无非是为这些画面作一些解释，因此我所讲述的根本不是我的遭遇，而是我们当时整整一代人的遭遇——在以往的历史上几乎没有一代人像我们这样命运多舛。”

二

我们不妨从朱先生的口述自传检索一下他经历的苦难。

俗话说性格决定命运。先看看他笔下的自己。有一次，他跟母亲去

庙里祈求菩萨保佑，看见高大的贴金神像，想起刚刚看过的孙中山小时候到翠亨村的庙里去破除迷信的故事，于是学着样跟母亲争辩起来，还把从那书上看来骂菩萨的话学着说了一些，害得母亲急得要命。这故事说明两个问题，一是朱先生的性格——从小就是个犟脾气，如他母亲所说，他“从来就不怕急死她”。这脾气，我也亲历过。1991年，我被借调到湖南省出版局图书处，一次会议上，大概是谈及《查泰莱夫人的情人》一书的出版经过，他在会上拍案而起，而另一位当事人正好坐在我边上，他连声对我说，“小秦啊，老朱误会我了，老朱误会我了”，却并不起来辩驳。二是他喜欢读书，而且活学活用，从小就引用读过的书进行争辩。他所经历的苦难当然跟时代密切相关，大概也跟性格脱不了关系，而读书又可能在一定程度上造成了他的苦难。但更重要的是，读书成了他人生的意义所在，也是他化解苦难的酶。

初中时，受萧鸿澍先生的影响，他知道并迷上了鲁迅的作品；为了买书，还偷过父亲的钱，鲁迅的书读多了后，“就起了给鲁迅写传记的念头”，那还是读高中的时候。朱先生因为醉心阅读杂书，严重影响了学习成绩，以致怕考试，怕接到留级通知书。

中华人民共和国成立了，他拂逆父亲希望他读大学的意愿，去参加革命，因为对新闻职业的神往，报考了新闻干部训练班，希望“由新闻而文艺，由记者而作家”。新干班结业的学员鉴定表上，罗列了他的不少缺点：“个人英雄主义，有点高傲，说话尖刻，处理事物主观”；“小组讨论，有时态度欠严肃，致影响集体学习”；“做事性急”。这些缺点，从一个侧面勾画出了他的性格特点。“态度欠严肃”一语道出了他的调皮与幽默，在我看来，这是他化解苦难的又一种酶。

“三反”运动之后的思想改造运动中，他被打成“朱正反党宗派小集团”，接着被开除团籍，在接下来的肃反运动中，他又成为了肃反对象，成为湖南日报的反革命集团成员之一。他立刻失去了行动的自由，

有专人看管。“当了‘老虎’之后.....我算是懂得了太史公所说的‘隐忍苟活’的意思了。”可他也并没闲着，在成天面壁，不让看书的环境中，凭记忆中的材料构想《鲁迅传略》的写法，借让他写“交代材料”赚几张稿纸，装着写“交代”写一两页提纲。为了自己喜爱的事，他是倔强执着又敢于冒风险的。《鲁迅传略》的写作和出版成为他在肃反运动中的一个插曲。这个小集团最后定案为“思想落后小集团”，从此开始了他长达20年的苦难坎坷。

1957年下半年，他被打成右派，开除公职，劳动教养。当时有一项内部掌握的规定，右派分子受到劳动教养的处分，可以申请不去，由各居民委员会监督改造。他为了不让父母生活在恐惧中，还是决定去。他在劳教中几经辗转，1959年到了矸砂矿，打石头，挑石头，好处是不再打夜班。有了一点闲暇，于是他又读一点书，想一点问题了。对许广平《鲁迅回忆录》的思考是这一阶段的成果，20年之后，他的《鲁迅回忆录正误》出版，将这些想法发表了出来。

日子一天天过去，也一天比一天感到疲劳、厌倦，不知道何年何月才是个了结。到后来，“让人最难耐的痛苦，还不是前途的悲观，而是饥饿，非常现实的越来越厉害的饥饿”。1962年10月朱先生解除劳教，顶着右派分子的帽子回了长沙，闲暇时间多了，访友、读书、写作，自得其乐。第二年底，他认识了同为右派的郑柏龄，考虑结婚的同时，不能不赚钱。卖文绝无可能，只有一条路，去挑土，当土伕子。钟叔河跟几个熟人办起立新科技模型厂后，他又进了这个厂。虽不比挑土收入多，但轻松许多。1967年1月他借钱办了婚事。

“文化大革命”来了。1969年朱先生在穷困、匮乏、高压、紧张、恐惧中挨日子。“有一天，孩子不在旁边的時候，柏龄沉默了好一阵子，然后很认真也很平静地对我说：这日子是过不出来了，我们一起死去算了吧！”1970年9月被抓，入了班房，他还真有些既来之，则安之的心

态。“请家里送来了列宁的《哲学笔记》和《唯物论和经验批判论》……好几年前买的，一直没有读，这一下有安静的空闲，正好细读一遍。”终于判决书下来了：“在‘文化大革命’运动中又恶毒攻击无产阶级司令部……”被判有期徒刑三年，强迫劳动改造。他竟觉得很庆幸，鉴于他已经在看守所待了八个月，只要再熬两年四个月就刑满了。虽是几十年后的回忆，但看得出，他的庆幸是发自内心的，还真乐观啊！大概正是这乐观，让他置身苦难，总能看到希望。1973年，他刑满释放。到此，虽然还有难日子，但基本上是越来越好了。

梳理了朱正先生的磨难，再来看这张照片。大小眼睛，好像是睁一只眼，闭一只眼，对这世界上的事情，只看想看的，其他当没发生，拿得起，也放得下。一副顽皮的笑脸，对生活充满了憧憬。在走过那么多艰难困苦之后，有什么理由不笑呢！

三

我认识朱正先生是1987年，那年，我硕士研究生毕业参加工作，进入湖南人民出版社历史读物编辑室。朱正是九位领导之一，但并不分管我们。

当时，湖南出版界有两套书颇有些影响，一套是钟叔河主编的“走向世界丛书”，一套是朱正主编的“骆驼丛书”。前一套影响深广，后一套在文化圈里广泛流传。我因跟周楠本兄比较谈得来，他参与了“骆驼丛书”的编辑，从他那了解到出版社的不少情况，也对朱先生有了一些了解。楠本兄送了“骆驼丛书”中的几种给我，如《搬家史》《回忆两篇》《周作人概观》；但我跟朱先生，并无实际的交往，知道的多是耳食传闻。比如说，听同事讲过他和钟叔河先生的一个故事，说的是困难年代，他俩在街上走，经过一地，见排着长长的队伍在买豆腐脑。朱正老实实在地在后面排起队来。钟叔河却是走到前面去看看情况，只见他埋头到桶里闻了闻，然后大声说，“啊耶，掴咋豆腐脑馊嘎哒呆！”后面

排队的人马上散了，朱正转身要走，钟说：“莫急，我们买了豆腐脑吃完再走。”“馊馊哒呆？”“我不喊馊馊哒，排到我们就买不到哒！”一个是一板一眼的书生，一个是老练机敏的学士。后来，我向朱先生求证，他说不记得有这回事。即使这故事是编造的，大概也是湖南出版界的同事们据他俩的关系和性格的文学创造，从某一角度来说，也很真实。又如听办公室的谢勇兄说，朱正先生（时任总编辑）从无架子，任何事情都是自己做，不得已从不麻烦人。有一次，他的钥匙反锁在了办公室，竟然自己搭着凳子想从门上的气窗爬进去，这一回谢勇兄不干了，才为朱先生服务了一回。当然也听过不少朱先生那犟脾气的故事。朱先生的公子朱晓是我的校友，去他家玩过，但跟朱先生始终没有多少接触。

跟朱先生的密切来往，是我调到花城出版社之后了。手上保留的朱先生最早的来信是1997年10月，内容是关于《1957年的夏季》的出版，里面谈到我前一封信提出的社里要看看全稿。大概这是我们尝试的第一次实质性的合作。1998年8月开完一个鲁迅研讨会，在去乌鲁木齐市附近的北庭遗址的路上，我们聊到了当时出版界、读书界冒出的一个相对集中的兴奋中心——思想类读物，于是谈到了读书界哪些作者比较深刻，是不是可以选十家二十家？我提出请他出面组织一套。他没有忙于答应，而是就丛书的提法考究了一番。“‘思想家’这顶帽子太大……入选者得有完整的思想体系，形成自己的一套学说，有几人能入选，没有把握。若以‘思想者’命名，则灵活得多……只要他在思考问题，有自己的一得之见和闪光的地方，能够引导读者进行思考就行。”这一路我们还讨论了另一个话题，关于编一套现代作家丛书的事，这是我和楠本兄那几天一直在聊的话题，这时提出来请教朱先生。他说可搞一个现代八大家丛书。哪八位作家可入选，他颇踌躇了一阵，然后定了一个目录。就这样，我跟朱先生开始了紧密的编辑作者关系。

朱正先生提出了“思想者文库”的主旨、编辑思路，连约稿信、编者的话都是他亲手拟写的。请他当主编的提议却被否定了。他提出我和他

一起主编，理由却是很巧妙：“主编或策划，应署你我二人名，这比一人好得多，可以相互推诿，以搪塞想挤入的熟人。”当然我知道，这是朱先生想提携我这个晚辈。他提出的这么智慧的理由，我似乎也无法拒绝。接下来，就是组稿。朱先生最初拟的十家并没有将自己纳入。对此，邵燕祥先生就颇不理解：“上次名单增删后，我就发现独缺朱正，为什么？我以为当仁不让，符合孔孟之道，望再思之。”

我们分头约稿，又一起去北京组稿，于是我有幸拜识了当代的许多大家：李慎之、李锐、邵燕祥、舒芜。对我提出的名单，朱先生也给予了充分的肯定，在一些人的取舍上，他没有任何的独断，而是反复的商量。在意见不一致时，我们就将之放到下一辑考虑。“其他的人，年轻人里，你看雷颐行吗？……今年报刊我看得少，提不出什么人来，这名单只好请你费心考虑了。”这是在讨论第二、三辑名单时我们的通信。

组织文库的出版对我是一个大的锻炼。几年后，《随笔》前主编退休，出版社决定让我接任。现在想来，当时听到此提议，我竟冒冒失失地马上接了下来，那大胆大概是因为在文库的组稿过程中，我得到了锻炼，跟《随笔》的一些作者有了接触，建立起了联系。当然也因这“冒失”，让我在刚接手的一段时间里失眠，原因是稿荒。我只好向朱先生求助。

2005年元月上任后第一次去北京组稿，便请朱先生张罗饭局，于是资中筠、陈四益、钱理群、邵燕祥、章诒和、王学泰、王春瑜、王得后等成了我的座上客，他们大多数是《随笔》的老作者，这次见面将断掉的线头重新接了起来。以后朱先生张罗的这种聚会还不少，还经常带我上门拜访。

我曾听说，朱先生高傲，评价人时有些尖刻。但在跟朱正先生的密切接触中，我感受的却是宽厚和慈爱。因为从“思想者文库”编辑时的鲁莽，到《随笔》来稿处理的欠艺术，致使个别老先生对我生出了意见和

不满。事情让朱先生知道了，他却是在“不经意间”给我提醒。如我几次退舒芜先生的稿，还用了“太个性化”这么一个颇滑稽的理由，舒先生生气了，写信给朱先生，发出了“隔膜”的慨叹，并且提出了文章不个性化怎么写的疑问。我想朱先生是理解我不用稿的原因的，他只是将信复印了转过来，让我知道情况，也相信我能处理好。舒先生处，他一定是作了解释，或打了圆场，否则舒先生不可能一如既往地给我们写稿，并不时在邮件中推荐文章。还有我在编某本书稿时与作者发生了不愉快，虽然我的理由很充分，却是得理不饶人，说话无分寸。朱先生没有厉色批评我，只是在电话中指出了我的某句话的不妥。后来，我在北京组稿时，跟朱先生闲聊，朱先生说，一个老朋友曾经跟他说，对朋友应该多夸赞、鼓励。我想他是在教我做人的道理。记得家父曾经常提到的曾国藩祖父留下的八字家训“考、宝、早、扫、书、蔬、鱼、猪”，对“宝”的解释：“人抬人，无价宝。”在世俗交往中，朋友、邻里间互相支持、鼓励、扶持的友情对人的成长发展成功的重要。

四

随着交往的频密，朱先生喜开点小玩笑，率直本真的一面也了解得越来越多。他曾在人民文学社的“鲁编室”干过几年，那里文化名人荟萃，于是也会有很多关于他们的逸闻趣事。我们一起出差时，他有时会说一点来解闷。比如困难时期，在单位食堂买馒头，个别人特别用心，一定会指定要那粘连撕开后带上了另一只馒头的一点点皮肉的那一个；发福利用品时，也会在白砂糖还是糖果间权衡，最后还是选择了砂糖，因为糖果的纸是无用之物却会占去一些分量。这是现代儒林外史的好素材，不经意间，还留下了时代刻蚀的痕迹。在我看来，他不是书呆子一个，对人对事都有独特的理解看法，也不乏幽默。新干班结束的评语很能看出朱先生的性格。所谓本性难移。在限制自由的时候，敢借写材料贪得纸笔，偷写自己的东西，说明了朱先生的乐观、执着和胆气。可他并不是一味的书生气，在一些事情上的灵活变通，我甚至觉得，朱先生

骨子里是有些调皮的。

这里不妨说两件往事。一是他领我去拜访李锐先生。朱先生是李先生的老部下，又是他的《庐山会议实录》一书的责任编辑，是常常去他家的。我想去看望李先生，但是心里想：这位大领导想必还是有点架子的，带生人去看他是不是方便呢？朱先生说，那就索性不要事先预约好了。在世纪之交的那一年，他领着我径直敲开了李锐先生的家门。那一天主人和客人都谈得很高兴。

在做学问上，他的执着也让他有时候会不拘小节。记得编“大家小集”时，他建议编一册胡适。那时胡适的著作还没有过版权保护期，在我们想办法联系版权的过程中，他已经开始了选编。一开始他选择的工作文本是北京大学出版社的十二卷本《胡适文集》，大概是以前看过，并在《出版广角》发表过几篇考订文章，后来知道安徽教育出版社出版了《胡适全集》，进而参照，发现里面问题很多，甚至是错误千出。虽然联系版权问题一时没有成功，他的研究却是一发不可收拾，接连在《博览群书》上发表了几篇考订文章，指出这个版本存在的问题。出版者颇为重视这些意见，送了他一部《胡适遗稿及秘藏书信》，供他做校勘之用。他把这一次校勘出来的新问题告诉出版社的时候，说：“我不懂这些编辑先生们为什么不利用这部书中的材料。”得到的回答是：“他们没有看这部书。”我记得，一次在他的书房里，他向我展示那一部《胡适遗稿及秘藏书信》时的调皮笑容，说：“这套书虽然谈不上是敲诈，说是‘勒索’却是不过分。不过我并没有白得他们的书，我确实发现了问题，提供了修改的意见。”对于一个学者来说，发现并占有资料，是一切研究的起点。这套书应该是他获得的无数资料中的一个偶然的特例吧。

出版社希望他的研究成果不要发表，而是给他们重版时做参考。朱先生觉得这个要求有一点可笑，对一个学者来说，研究成果总是希望多

一点人看到，只有发表才能为社会所知，也才能对学术有所贡献。不过这以后他也没有再发表批评《胡适全集》的文章了。

五

朱先生在世纪初出版的一本《鲁迅论集》的题记中曾写道：“我是从《鲁迅传略》开始我的学术生涯的。中断二十多年之后，才又出版了一本《鲁迅回忆录正误》，接着陆续写了一些单篇文字。二十年间才留下这么一点东西，是太少了。稍可自慰的是，近年写的几篇比早年写的似乎稍有一点进步。早年偏重于考据，只能说是弄清楚研究对象的真实情况，为进入研究准备条件。近年所写，套用古人的术语来说，是在考据之中也稍稍涉及一点义理了。今后再写，我想还是多在这方面用力。考据文章，结论常常是唯一的，不容异议。一涉及义理，可就见仁见智，众说纷纭了。”考证和义理兼备，是朱先生晚年治学的特色。但他的一切成果最坚实的基础，仍然是考据。他的这门功夫让从不会服输的黄裳先生都曾委婉地提出要休战。

1999年6月，朱先生来广东参加一个鲁迅学术研讨会，停留广州时，在寒舍小住。当时的主要话题是“思想者文库”，这么多年下来，具体内容已经不记得了。唯有他关于自己著述的一段评述，我却是印象深刻。他说有两本书可以传世：一本是《鲁迅回忆录正误》，另一本是《1957年的夏季》。朱先生著述等身，为什么他独独认为这两本书可以传世呢？因为它们在该领域上的成就，均是独一无二的。翻看朱先生的口述自传《小书生大时代》，里面用不少的篇幅谈了这两本书的出版经过和外界评价。

还在中学就起意写鲁迅传的朱正先生以研究鲁迅著称，1956年出版了中华人民共和国成立后的第一本鲁迅传——《鲁迅传略》。《鲁迅回忆录正误》的初稿，在“文化大革命”中遗失。到二十世纪七十年代中期，生活比较安定了，他得到冯雪峰先生的鼓励，又将遗失的《鲁迅回

忆录正误》的研究成果重写出来寄给冯先生请教，冯先生看后回信道：“我觉得你‘正’的是对的，你确实花了很多时间和很大精力，做了对于研究鲁迅十分有用的工作。不这么细心和认真加以核正，会很容易这么模模糊糊地‘错误’下去的。不过我对你的‘口吻’，却很不以为然……在这种口吻中又流露了你的似乎压抑不住的骄傲。”冯雪峰的回信凸显了两个问题：书的研究价值和朱先生的性情。

另外一本书是《1957年的夏季》。最近，在跟朱正先生通电话时，我问，您曾说有两本书可以传世，经过这么多年，又出版了那么多的书，关于自己的书有什么新的评价？他说，其实能传世的只有一本，就是“反右”那一本。当然《鲁迅回忆录正误》有价值，但局限性太大，仅仅是鲁迅研究的领域，真正可传世的，是《1957年的夏季》。他还兴奋地告诉我：“台湾今年元月出版了一个全本（版权页标为2013年12月）《反右派斗争全史》，补充了最新的研究成果，是目前最全的版本。”但他话锋一转，“说全的话，也不尽然，该版出版后，这半年多时间，又找到了不少新的材料，相信还会不断有新发现，再次出版的话，还可以补订。国内不少出版社都想出版，我的条件只有一个，不能删节，现在多出一个删节本没啥意义，还会弄得版本多而乱，以后容易产生误读，要出版，就出版全本。我相信总有一天可以出版全本的。”

关于这本书的由来，口述自传记道：“大约是1992年年末，燕祥给我看了一篇他刚刚写好的万言长文，讲反右派斗争的。文章写得很好。当时我就想，这样大的一个事件，一万字的篇幅只能提一些观点和分析；真要讲清楚，要联系当时的史实来写，得写成一本专书。燕祥很支持我的想法，他把许多重要的资料都借给了我。我1993年花了几乎整整一年的时间把书写成，请燕祥写了序言。”而对于该书的评价，程千帆先生的最具代表意义：“若中国不亡，世界尚有是非，此书必当传世。不虚美，不隐恶，是以谓之实录。诛奸谀于既死，发潜德之幽光，古之良史，何以加焉。妙在既纯是考据，又纯是褒贬，佞人无如之何，正人

大为之吐气，一把刀割两面也。”

《反右派斗争全史》是该书初版15年后，最新的一个修订版，凝结了后15年最新的材料发现、挖掘和研究的成果。最近，朱正先生在修订他的口述自传，增加了5章，原来的第48章“法定老人”改为“写作反右史”，对该书的写作经过做了详细的交代。前后20余年的写作，资料获得是一系列偶然、意外，却又是必然的结果。正因为不断获得的新资料，他以为，新版除了字数增加了5章20余万字外，最大的不同在于取材范围的扩大。“在本书的初版中，我的取材仅仅限于当年的报纸、期刊这些出版物，以及权威人士如毛泽东、陆定一、李维汉、薄一波等人的著作，都是公开的材料，无论何人只要有愿意都不难找到的材料。而在这一版中，在这些无论何人都不难得到的材料之外，我也用了不少许多人未必都有机会看到的材料”。

受技术和传播条件的限制，古人藏之名山，仍有丢失的可能。朱先生的这本书已经有了众多的版本，不太可能丢失，他在乎的是最终版本的完整性，也就是要对历史负责！

附记：2014年年底去钟先生府上拜访，求证他与朱正先生在街上买豆腐脑一事。他说，朱正记得不错，没有这回事。大概是他跟曾水帆在街上买猪血的误传。当时排队的人很多，钟先生开玩笑地说，现在真是没办法，牛血当猪血卖，也排这么长的队。讲第一次，有人走掉了，一开始曾水帆没弄明白，待反应过来，也附和着，如此反复讲了多次，排队的人也走掉不少。

刊《书城》2015年2月号

“追逐风的闪电”

——《知道——沈昌文口述自传》出版忆谈

初识沈昌文先生大概是1991年秋天，我去参加一年一度的北京国际图书博览会（BIBF），湖南科技出版社的李永平兄，“第一推动丛书”的策划编辑者，还在动身去北京前，就说要去拜访沈昌文先生，邀我一起去，我当然是欣然从命。记得那个秋日的下午，天阴沉沉的，我们来到朝内大街166号四楼《读书》编辑部，沈先生穿一件豆绿色的毛衣，一条牛仔裤，戴一副棕色大框眼镜。谈了些什么不记得了，只有一个细节印象深刻，谈话中，要找一位先生，沈先生马上拨电话打听，几轮电话下来，找到了此君，对方大概有些吃惊，问怎么能找到他的，沈先生说，“我是追逐风的闪电”。这个细节颇能反映沈先生那种敏锐地捕捉各种信息、追踪文化事件人物、幽默风趣的性格特点。当然这是许多年后的认识了。二十世纪八九十年代，他就是出版界、文化界、思想界追逐风的闪电。

“追风”应该是沈先生的人生经历决定的吧，一定跟他早年“从板缝里看世界”有关。作为一个社会底层的小人物，他知道只有学习，拼命地学习，才能改变自己的命运。这天一起去吃晚饭时，沈先生叫上了吴彬、赵丽雅，因此也认识了当时《读书》的两员大将。这以后，每次去北京出差，我总会约见沈先生。他是个信息源，北京书界、文化界的大小事情会迅速地汇聚到他那，又迅速地传播出去。几年后，出了一个新词，叫“知道分子”，他说自己不够格做知识分子，他们学问好，责任感强，抱负大，太复杂了，我担负不起这个责任、这个使命，所以就只能做知道分子。不管怎么说，每次跟沈先生见面，都可以说是一次北京近期大小文化事件的快速检索，由此可定下后几天的行动方向。

饭桌上的沈先生，是最生动的，或者说，我认识的沈先生更多的是饭桌上的沈先生。只有那个时候，他最放松，谈兴最浓。这本书里的很多内容，我都在饭桌上听过。从学徒年代，在上海混饭吃，如何讨得老

板的欢心，如何读夜校，学会计学英语学摄影，到做假账，伪造学历报考上海人民出版社，来到北京；从给领导做秘书，在当时全国十来位共产党员中最优秀的编辑和出版家身边打下手，听他们高谈阔论，做记录，到听老人们谈图书的出版，从而接受编辑培训；从《读书》杂志办刊的种种掌故、重大危机的化解（沈公书中是这么调侃的：“批评文字总让人家不高兴，往往需要善后工作。所以，有这么一个人，又是党员，又好像主持工作，又善于作检讨，不断到上级机关去作检讨。”），到三联书店的创办和专业定位，北京文化出版界、台湾书界的种种消息，等等。

这里讲一个与我有直接关系的事情。1995年年初，我跟着湖南省新闻出版局的图书调研小组去北京调研。到京的第二天，我先去拜访了沈先生。先生知道我在编“汉英对照中国古典名著丛书”，听说我们第二天要去署里跟杨牧之先生座谈，便告诉我，杨先生正在酝酿一套中国经典的中英对照出版计划——“大中华文库”，到时不妨请教一下。第二天，我们调研小组一行十余人到了署里，杨先生领图书司的同志一起座谈。座谈近尾声时，我找了一个机会，问及这一计划，杨先生颇有些吃惊。当他了解到我们的“汉英对照中国古典名著丛书”出版情况后，非常高兴，第二天又专门约时间，就邀湖南出版社加盟“大中华文库”的事专门谈话。

这年去京前，我已定下了南下广州工作。拜访沈先生时，我向他报告了要调花城出版社一事，他很支持。而当时的我，要扔下已打下基础的湖南，到新地方工作，另起炉灶，心里有些不踏实，竟冒冒失失地请教起了沈先生怎么办，想求得锦囊妙计。沈先生善解人意，却又很机智。对这么一个具体问题，他没直接回答，而是说，当初，他在三联书店当总经理时，选题策划只要两个人。一个负责往前看，一个负责往后看。所谓往前看，就是关注新的、原创的、前沿的、跟时代合拍的选题。而往后看，就是发掘前人遗产，如“文化生活译丛”中大部分的选题

就是1949年以前曾出版过的图书。接着他话锋一转，说其实周作人、叶灵凤介绍过的西文书，还有不少没翻译进来。我看这本自传时，对他的这些实践有了一个更全面的认识。他说：“‘向后看’不仅是一个人两个人或者一群人的主张，更是当时历史阶段上中国大陆文化发展的实际需要。”“我主持三联书店的初期，可以概括为：靠几位见识通达的老人，做外国的老书。……就是现在回过来看，那些外国老书还没有过时。”沈先生不动声色地给我上了一堂课，最最重要的一点就是出版的一个常识，策划的方向性问题，从大处着眼，让人一下明白了方向，明白了如何去努力。我根据自己的兴趣爱好和长处，选择了往后看，出了一系列书，其中“经典散文译丛”中的不少书，便是受沈先生的启发做成的，如从周作人的《知堂书话》里翻出来的《昆虫记》《塞耳彭自然史》等。其实，沈先生润物无声地提携年轻人，有很多的故事。我一直很佩服，一个像他这样的文化活动家，竟然会细致到，当看到报纸上有跟某位小编辑编的书有关的文字时，会剪下来寄给他。这样的剪报我就收到过好多次。

受惠于沈先生这么多，我却从来没有想过要出一本沈先生的传记。大概是2003年，有一次跟向阳兄聊天，他说，现在口述历史流行，沈公值得一本。向阳兄在《南方周末》这个平台上，站得高一些，看得也远一些。我看到的只是沈先生这个人，这个出版界的旗帜般的人物，而他看到的沈公是在一个时代所处的位置和发挥的作用。心里由此种下了这颗种子。2003年某次旅京期间，跟文珍在三联韬奋图书中心的咖啡馆里与沈先生聊天时，我提起了这一话题，竟与沈先生当时的计划不谋而合。他正跟费孝通先生的助手张冠生先生在谈做口述自传的事。而这一建议，据说还是费老给冠生的任务。费老在做“世纪老人的话”这本书时，说：“不能光是一个人或几个人，赶快找人，赶快找老先生，赶快抢救史料，请他们说话，这些话，不是场面上的话，是灵魂里的话。因为1957年后，中国的知识分子受伤是伤到骨子里了。现在有些话留下来，对整体地判断、诊治我们民族精神曾经受到的深刻伤害是有益有价

值的。”沈先生说你们可见见面，便马上抄起电话打过去，让他来一起吃晚饭。

这天，沈先生建议去“吴越人家”。为让我们有机会多聊聊，沈先生让冠生与我坐一辆的士。从三联书店去餐馆的路不近，而高峰期的塞车，使我们花了有近一个小时才到。那天冠生有些兴奋。当时，口述历史是个热门新学科，北大人类学社会学研究所正进行一个“中国知识分子口述实录”的课题，潘光旦的女儿潘乃谷担纲主持，冠生是这一计划的核心成员之一。我们的谈话便集中在口述历史上了。冠生对口述历史的理论研究、看法，跟我这个学历史的颇有共同语言，而他的写作实践更是让我对他产生了信任。比如说，他利用业余时间做了不少人的口述历史，计划做到30多人，选取各行业的人物。他以为，每一个人的经历都重叠着一段历史。有些人物，天然就与大事相连，而有些人物，刻写了时代进程的每一个历程，在记录他们的历史时，他同时会要去挖掘那一段历史，找当时的历史文件、历史图片，力图发掘大时代对小人物的影响，也要去发现个人对历史的影响。

跟沈先生吃过无数次饭，但这天晚上的一餐，给了我深刻的印象，当天晚上，我做梦都一直在吃。这可能是此书成功的一个预兆吧？！

沈先生住处、办公场所离冠生的工作地东厂胡同北巷1号的民盟中央很近，这天的计划，是用一年的时间做完这本口述。但前期的准备，和时间的安排上，可能遇到了一些问题。实际上，我们手里这本书的主体部分，是2004年做出来的。这期间，冠生陪沈先生专程去了一趟上海，访故人老友，访旧地陈迹。书中的一些图片，就是这次拍摄的。然而，这事却是好事多磨，后面的进展更是一波三折。我推测，讲到二十世纪八十年代时，沈先生有些犹豫了，涉及的人事太多。比如说，谈《读书》，不能不谈范用先生。沈先生说，创刊之初，范用先生是《读书》的灵魂，“你看不出范用在哪里……他的作用‘弥漫’在整个编辑部

里”。因为沈先生对陈原先生的办刊思想比较认同，反对哪壶不开提哪壶，而与范用先生疏远了。谈到这里时，沈先生多次要冠生先去拜访范用先生，听听他的回忆，听听他对沈昌文的评价。几次我去北京，饭桌上沈先生都在重提此事，冠生也的确去拜访过一次，请了两位范先生熟悉的人作陪。但那一次，范先生气管炎发作，咳嗽得厉害，没法谈。后面也总是时间不凑巧，没能完成这一任务。当然还有别的原因，沈先生生病，动了一个大手术，休养了很长的时间。平常我跟沈先生见面，多在咖啡厅、饭馆。2005年5月去北京，沈先生在家养病，我和继东兄到东单附近他的寓所看望他。到了这栋宿舍楼，我觉得好熟悉啊，原来这里的地下室开了一家招待所，二十世纪八十年代后期，我刚刚参加工作，来北京出差，在这住过好多次。这也是缘分吧。这栋宿舍应该是二十世纪八十年代初的建筑。进门是一间小客厅，大概6个平方吧，右转来到沈先生的卧室兼书房，床是那种很老式的简易硬板床，沈先生坐在床边朝我笑笑，算是招呼。房间里没有空地，靠墙是高高的书架，而房中间也是摆放着一米二左右的书架，像一间资料室。病后初愈，沈先生精神显得不是太好，我们闲聊几句，不敢久坐，起身告辞。沈先生随手拿起身边的一本台湾版的书，送给我。我知道，先生对我们的到访很高兴，书本身并无特别的意义，主要是要表达一份情意。

其实，每次去北京出差，我必定是要见沈先生的，因为熟悉，因为亲切，因为总能有所收获，还因为想着沈先生领我去一家特色餐馆吃一顿解馋。这本传记里没有谈到他的吃喝玩乐，若你问为什么，他一定会用他那惯用的幽默说，在冠生“书记”面前，不敢谈那些邪门歪道的不正经的东西，不敢有任何欲望的追求。其实，沈先生的吃，是他“道”的一部分，多少大事都在饭桌上的笑谈中解决。据沈先生说，通过吃饭来进行一些活动，是三联书店老前辈的一个传统。这是他在给领导当秘书时，潜移默化的结果。到他主持工作时，就是通过“《读书》服务日”，喝咖啡、开饭局，团结了一大批学者、作家。还在二十世纪九十年代初，我初识沈先生的时候，听他说，他的办公室里的食品储备，够吃一

星期的。冰箱里什么都有，厨房里的一切一应俱全。每到《读书》发稿日，他就会做一桌菜，大家边吃边聊，将问题和食物通通消灭在饭桌上。

我跟冠生一直保持联系，但冠生是国内国外不停地跑，一时在云南贵州，一条短信过去，几天后才回复，因为在落后地区的大山里调研，没有信号；一时去了欧洲拉美，行前会打声招呼。每次从北京回来，我会请文珍及时跟进，联系冠生，力争将见面时提起的线头续下去。大概到了2006年年底，我感觉好像自传的工作几乎停了下来。文珍说，给张先生的邮件几乎收不到回音。

2007年7月初，我去东北开会，回程时，在北京停留几天，主要任务之一是催促这本口述自传。当时京城文化界的大事是《读书》换帅。在韬奋中心二楼的咖啡馆一见面，沈先生就大谈换帅风波，以及关于他的种种传说。晚餐在娃哈哈，餐桌上仍然在谈。这时冠生也到了，我借机提出，年底推出自传如何？沈先生这时说了一句：“还出吗？”沈先生一般是不会说“NO”的，这么说，表明他已经打消了出这本口述自传的念头。我推测，他可能是觉得，八九十年代这一段，分寸很难把握，删得太多没什么意义了吧。这次在郑州，我听沈先生说：“上海《文汇报》抢先摘登了《知道》的部分内容后，有朋友看到了来电询问，‘说过不提某某人的吗，怎么又提啦？’”这从一个侧面证实了我的猜测。可当时，我没作任何思考，只想着非出不可，脱口而出：“当然要出。”沈先生于是说：“我没意见，一切听从冠生的，他是‘书记’，我无条件服从。”冠生马上说，那我们什么时候再谈一次吧。8月底，我到北京参加BIBF，海内外出版人齐聚北京，沈先生很忙，好不容易约了个时间见面，我再次提出自传的事，这次沈先生没有再绕圈子，很郑重地答应，一定积极配合，尽快完成。

书为什么取名《知道》，冠生在后记里记了一笔，做了解释。这名

字还是刚刚定下要做口述自传后拟定的。最初用此作书名，首先想到的当然是字面的意义了，沈先生见多识广，知道很多的事情，特别是二十世纪八九十年代文化思想界的许多事情；后来细细想来，觉得其内涵很丰富，它还有“知‘道’”的深层内容，这个“道”是沈先生在人生中悟出的道理、行事的方式方法。譬如说，他躲过1949年以后种种灾难的生存智慧；他的出版之“道”，“文化需要长期投资，你要想有一个品牌，一个文化形象，短期内是不现实的，所以需要长期投资……品牌和文化形象是从长销书里边出来的”；他的办杂志之“道”，“引而不发”；他的“跪着造反”之“道”，通过“《读书》服务日”搭建京城思想文化交流的平台；等等。

其实，沈先生讲述、冠生记录的内容，远不止书中这么多，特别是二十世纪八十年代后，是有丰富的细节的，但这些细节只能留待适当的时候再补入了。

刊《书城》2008年7月号

忆刘重德先生

刘重德先生生前是湖南师范大学教授，住景德村，跟我父亲楼上楼下，是邻居。刘先生亲切随和但话不多，从外面回来，偶尔在村子里的路上碰到，打个招呼而已。若不是热心开朗的刘师母，日常嘘寒问暖，聊聊家常，我跟刘先生的接触也就仅限于点头问好了。参加工作后，我先在湖南人民出版社历史读物室干了几年，1991年转到社科译文室，因工作关系，跟刘重德先生的联系多了起来。

还在读中学的时候，我就听父亲说起过家里有一本民国二十五年版的《华英对照四书》，英国汉学家理雅各翻译，还知道它的几次流失又找回的故事。见我到了社科译文室，父亲建议我拿出来重版，我于是报了个选题。旧书新做，当然不能简单地拿来一印了事，需要进行必要的校注。我初入行，对国内汉译英界的情况并不了解，自然想到了刘重德先生。

刘先生觉得此工作很有意义，但独自承担，分量太重，建议我联系江西大学的罗志野教授。后来，刘先生送了我一本他的著作《文学翻译十讲》（1992）。我想，他欣然接受这项工作，大概跟他的翻译研究和一直以来的心愿有关吧。柳无忌先生在该书的序言中，对国内翻译介绍中国古典诗词的迟滞状况表示惋惜，同时肯定了刘先生此书的出版对推动英译中国文学的意义。几年后，刘先生领衔成立了中国英汉语比较研究会，任第一任会长，应该是顺理成章的逻辑发展了。

刘先生的少年求学，我听父亲说过一个故事。二十世纪九十年代末，刘先生曾来家中坐了一个多小时，主要话题是听他谈他这一生的经历，提到一个细节：刘先生少年家贫，家里省吃俭用设法送他读书，可自己并不珍惜。一天在灶间闲逛，见在一边做家务的母亲抹眼泪，说这样的穷日子没得尽头。他触动很大，猛地一拍灶台，说：“看我的。”从此，刘先生下苦功夫读书，熟读了“四书五经”、古典文学。对于刘先生的学术背景，后来我读到顾延龄的《刘重德教授的翻译观》和李蟠的

《麓山学人逸事》，才有一个较全面的了解。刘先生1914年出生在河南滑县一个偏僻的乡村，高中时就翻译发表了雪莱的诗，1934年入北京大学外语系，师从梁实秋、朱光潜、潘家洵、钱穆等，“七七”事变后学校南迁，在长沙临时大学、西南联合大学，选修过罗常培、柳无忌、叶公超、吴宓等的课。1938年刘先生从西南联大毕业后，曾在中央大学、河南大学、国立师范学院、湖南大学、湖南师范学院（大学）任教。他是翻译介绍奥斯汀《爱玛》的第一人。“文化大革命”中刘先生被定为“内专”对象，性格骤变，外向开朗的他变得沉默寡言了。

《汉英四书》校订首先要定统一的原则，经与刘先生、罗先生反复商量，我们确定为：注音统一改为汉语拼音；对原译错误修正并适当加注；书后附总译名对照表。之前，我起草的时候，有一条要求校注要“吸收反映《四书》最新研究成果”，跟两位先生讨论下来，认为这是很复杂的事，首先什么是最新研究成果就颇费踌躇。校订还是以英语“合体”“比较准确”为原则相对实际，否则注解就会多且长，那已经不是目前的读本要完成的任务了。译名对照表的目的也是为了简化注释。译名对照表把理氏的译法一一列出，英汉对照，并举例说明用法，为后来者继承旧译成果、发现不足提供了现成的材料。如：奥the south-west corner（C3.13），灶furnace（C3.13）。文中的“奥”和“灶”系指两神，理氏的译法欠准确。校订者本着尊重原译的原则，没有改动，通过对照表，委婉地表达了意见。

我现在手上保存的刘先生的信件，集中在《汉英四书》校样出来后：“顷与令尊交换意见，他发现我上次交回去的大学、中庸及论语头5篇的校正稿，仍有‘逃兵’……打出三校样后，除比红外，如中文由令尊最后再统读一遍，英文由我再读一遍，就有可能基本上消灭‘逃兵’。”“15—20篇亦发现有差错，例如15.11‘乐则韶武’原曾有注，后取消……仍以把‘舞’理解为‘武’之变体为宜，意为‘武’乐，并非舞蹈……请费神把101页和102页作适当调整，以便插入此注。”前一例说明了刘先

生的认真，后一例则说明了在校订原译时候的谨慎。

《汉英四书》1992年4月第一版出版时，列入“汉英对照中国古典学术名著丛书”第一种，出版后很快售罄。根据读者反馈的意见，重印时，添加了白话译文，丛书名去掉了学术二字，改为“汉英对照中国古典名著丛书”。这本书以及后来的《诗经》《孙子兵法》《周易》的热销，引来了广泛的关注，萧乾先生有专文介绍，当然也引来了个别的质疑，主要是对理雅各译本和简注的质疑。还在1994年，刘先生就给中国英汉语比较研究会年会提交了论文——《校注〈汉英四书〉杂记》，对理氏译文作了深入研究。他在袁锦翔教授《名家翻译与赏析》研究的基础上，将理氏译文的特点归纳为：用词确切，表达清楚；紧扣原文，依次递进；补其不足，理通文顺；善用句型，灵活多样；词性转换，大见功夫；保存形象，语文朴素；紧跟原文，切合风格。他觉得还意犹未尽，1995年，又写了《〈论语〉两个英文译本的对比研究》，两个译本一个是理氏的，一个是当代的刘殿爵（D.C.Lau，香港中文大学中国语言文学教授）的。在这篇长文中，刘先生用了一小节回应了这一质疑：“总的印象是，各有特点，互见长短。由于所处时代不同，前者用的语体是书面语，喜用复句，措词古雅，但就青年英文读者来说，有时不免难懂；后者用的语体为口语体，喜用单句，行文通俗易懂，但有时难免与原文风格不够切合。”“从以上30个析例中所作的剖析加以统计归纳，两译均有语病者6例，优劣互见者5例，理胜于刘者12例，刘胜于理者8例。由此可见，我们在当时开风气之先仓促上阵的情况下，选定理雅各所译四书为校注蓝本，直到如今，仍然站得住脚。”

几年后，湖南人民出版社加入“大中华文库”的国家工程后，邀请刘先生校订了英国汉学家韦利的《论语》英译本。该本出版后，反响不俗，当然也有批评。为此，刘先生写了《关于“大中华文库”〈论语〉英译本的审读及其出版——兼答裘克安君》。

晚年的刘先生在翻译理论研究之余，有相当一部分时间用在了通过中国英汉语比较研究会，推动起步较晚的汉译英的研究、教学和重译古代经典上。他认为：“重译古代经典的意见是可行的，大陆也有不少专家学者具备从事重译的条件，但要有出版单位或国家某个主管部门出面组织，给予充分研究的时间，在前人翻译的基础上，予以改进提高。”这些工作和努力，对中国文化走向世界无疑起到了极大的推动作用。

我跟刘先生的请教并不止于汉英丛书的编辑，那些年，我曾试译过《史蒂文森短篇小说选》。史氏在他的一生中，不断尝试着改变小说结构、技巧和人物刻画手法，从风格到内容，各篇之间差别极大，又没有旧译可参考。接了活，只得硬着头皮上，每遇问题，我就去刘先生那请教，一待就是一个晚上，先生总是不厌其烦地为我释疑解惑。

给刘先生拍照，是个挑战。在我有意识地拍摄文化人的肖像后，曾去给他拍过近十次，基本都不成功。胶片年代，拍摄很谨慎，不敢随意抓拍。刘先生对镜就紧张，每次拍几张，总是表情凝重，或表情僵硬。终于，有一次我推门进去，先生少有地坐在那看电视，很开心。原来是乒乓球比赛直播，这是先生年轻时喜欢的运动。我请他继续，不用管我，于是在一旁慢慢准备抓拍，有了几张轻松愉快、开怀大笑的片子。也许这是刘先生放松下来后，年轻时候外向、开朗、活泼性格的自然流露吧。

刊《南方都市报》2016年7月5日“大家”版

王以铸先生掠影

2016年8月21日是个吉日，这天中国女排里约奥运夺金，这也使得病榻上的王以铸先生有了精气神。

之前，我并不知道通晓近十种语言，酷爱读书、译书，痴迷学问的王先生，还兴趣广泛，不仅是戏迷，也是球迷。早年在新学书院，每周有两节体育课，王先生最爱踢球，改革开放后，喜看体育赛事，尤喜足球，可以通宵达旦。

铁榔头郎平领衔夺冠时，先生写下《欣闻我女排获世界冠军口号二绝句》：“扶桑七战入阳秋，汗血赢来壮志酬；巾帼飞腾非细事，惊雷岂不动神州！”“隔海扬威况世闻，寒梅初绽溢清芬。人间能手千千万，此是排坛第一军。”

当我按约定的时间下午5点来到复兴医院病房，王先生还在睡觉，他女儿说上午看女排比赛累了。王先生醒来后，虽为客人的到来高兴，还想让女儿把床推去靠窗，可病体拖累，说话表情都困难，只能是平静地躺在那，静静地听着、看着，对我的问题，偶尔能回答几句，由女儿翻译。聊到体育，聊到足球，聊到女排夺金，王先生嘴里发出了声音，脸上露出了笑容，眼睛放出了光彩，手挥动了起来，还拿过送给我的《倾盖集》抽印本，展示他写的贺女排诗。

还是在1980年大学入学的第一学期，我就知道了王以铸先生。世界古代史的课上，孙道天先生总会带上一叠参考书，随时翻开引用。王以铸先生翻译的阿甫基耶夫《古代东方史》从一开始就不断被提及，讲到古希腊史，王先生译的希罗多德《历史》是绕不过去的，讲古罗马史时，又是王先生翻译的科瓦略夫的《古代罗马史》。当时，国内出版的关于世界古代史的书奇缺，可供参考的书屈指可数，而苏联的历史研究，特别是西方古代史研究颇有成就，这几本书自然成了主要的参考。孙先生每当谈到这些书，都不会省略作者、译者、书名，可见他的看重、敬重，可见王先生对世界古代史教学研究的影响之大。王以铸的大

名就此刻印在了我的脑海里。

孙先生在他的《古希腊历史遗产》一书序言中写道：“新中国创建初期.....各方面的事业都在除旧布新.....是否能拿得出一部像样的自编教材都成问题.....在这种情况下，向前苏联的史学学习，便成为一项历史性的选择.....人家也确实有一批第一流的学者（有的是从帝俄时代留下来的），这些研究成果为西方同行所承认。”这是说王以铸、缪灵珠等所译《古代东方史》《古代希腊史》《古代罗马史》。谈到二十世纪初，他写道：“大概可以说，我国目前的希腊、罗马水平，除少数专门家之外，总体上还处于知识的普及阶段。并不是言必称希腊，而是对希腊知之尚少。”王先生谈到这个问题时，更是一针见血：“对西方古典文明我们基本上还是聋子、瞎子，在学术界几乎没有任何发言权。”

看过关于王先生的一些报道，王先生说，“文学家可以没什么学问”，“不愿教书，因为重复”，“研究问题，能不能解决，这些地方最能看出一个人的修养和学问”，难译的书“有味道啊，你翻太容易的有什么意思？”可发现他痴迷于学问。他还说：“我学习这些语言是为了给我准备的语言学方面的一个课题做一些准备工作。至于同希腊拉丁语有连带关系的希腊、罗马的文化历史，我只算是个爱好者，不是研究者。”

我很好奇，他的语言学课题是什么，做下去了吗，成果是啥，为什么最终选择翻译作为满足他的学问“痴迷”的途径呢？可不是一两句话可以说得清楚的。语言学的兴趣来自哪里？为了使问题简单一点，我问是商博良破译象形文字的故事引起对语言学的兴趣吗？得到的是否定的回答。

我在他的访谈中看到了这句话：“世界文化所有好的东西都应该介绍过来，就要靠翻译。我翻译的都是经典作品。你翻译一本好的书，比你凑一些个垃圾有价值得多。因为凑是很容易的，东拉西扯，拼凑成一本书，那东西站不住呀。”我国西方古典研究最大的问题是语言问

题，不通希腊语、拉丁语，不能直接阅读古典文献。2007年，《古代东方史》《古代罗马史》再版时的出版说明，直白地表达了这种遗憾：“我们学界迄今尚未有直接研究西方古典文明的能力，都是通过‘二渠道’来研究古代的西方。”“如今填补西方古典学这个大空白，我们正需要这样的译著，却没法找到……幸而王老健在，赶紧重印。”这大概就是先生认为的翻译更有意义的原因吧。

我提及最近翻出他译的塔西佗《历史》，发现里面夹满了小纸条，大概是当时为了写文章细读过。先生说：很多国家没有《编年史》的全译本。他想表达的是翻译难度很大吧！他又补充道，国外有学者为此专门拜访过他，因为他以一人之力，翻译了希罗多德和塔西佗，太不可思议了。

他曾说过：“越是古代的文字越啰嗦，越复杂。”我不理解。有人说，人类的书写历史是一个文字缓慢叠合人心的过程，文字范畴不断扩大，过去非得省略的不必再省略（技术发展和书写成本的降低），也让过去文字难以捕捉的、无望捕捉的成为可能（文字表达的持续进化）。虽然说的是文学，我想，历史写作也应是同理吧。我还带着不少问题：比如1956—1962年度世界社科名著选题的拟定和调研细节，征求意见走访时的花絮；比较一下《史记》《汉书》跟希罗多德《历史》、塔西佗《历史》的不同；曾彦修谈到王先生的学问在研究中国古诗词，希望他谈谈……

因为王先生身体太虚弱，这些问题我不便多问了，想着在以后阅读王先生的著译时再寻找答案。

回来后，我找到了王先生的不少著译和散见的文字，解开了一些疑问。比如，他说越古的文字越啰嗦，我从小磊兄复印给我的《古代罗马的“书籍”、“出版”事业》得到了答案：“古罗马人使用纸草纸比起我们古人使用竹（木）简、缣帛来要便宜、方便的多了。我们古人行文惜墨

如金，在很大程度上同书写材料的困难有关。古罗马人则不同，他们有比我国古人远为有利的写作条件，所以共和末期，特别是帝国时期的罗马作家才有可能如此不吝惜笔墨，写出了如此多的卷帙浩繁的巨著。仅以帝国初期李维的《罗马史》为例，全书142卷，如按中译文估计，至少有1000万字，是我国《史记》的十几二十倍。”

任何读过王先生的著译的人，都会有这个印象：博通中西。比如，他行文时，随时会作中西比较。不必说他在《罗马皇帝尼禄》译者的说明和补充中的专章“罗马皇帝与中国皇帝之比较”，我们来看看《奥古斯都》译者序中随手拈来的例子：“古希腊的史诗大多由竖琴伴奏演唱，这和我国民间的有三弦伴奏的大鼓书并无二致。行吟的诗人或歌手（他们往往是盲人）被召来为宴会助兴，有如过去鼓书艺人之应‘堂会’，口头文学的史诗在描写方面有很多作为民间文艺特色的套子，到时间就把它用上，这也和我们大鼓书里的‘幅’差不多。”“贺拉斯诗作的表现力强，富于跳跃性，善于抓住读者，这同他在词句的选择和格律的安排方面的才能有关。但贺拉斯同维吉尔相比，毕竟经不住仔细回味，略似元（稹）白（居易）之于孟（浩然）杜（甫）。”

关于中西史学的比较，他在《喀提林阴谋 朱古达战争》一书的前言中，提出了一个建议。他没有囿于中西史学之父的概念，而是更重时代相近的人物。他以为，古罗马的“撒路斯提乌斯生于我国汉昭帝时期，比生于汉景帝时期的司马迁晚大约60年，但仍应属于同一时代的人（西汉和罗马共和国末期）。为了拓宽我们的视野，了解东西古代文化的异同，把古代东西方两大史家的作品的体例、文风，进而把汉帝国和古罗马共和国（包括帝国）的体制、文化、思想作一比较研究是我国史学界很有意义的课题。希望撒路斯提乌斯的著作的介绍能在这一课题的提出方面起一点推动作用。”他提出了问题，想推动其深入。

王先生的西方古典研究、翻译实践和理论、中国古典诗词的研究写

作等，得当一个课题来慢慢研究。至于我好奇的王先生早年的事：如天津旧事，新学书院南开中学时的校友，少年时期买书读书的细节，7年自学的具体情况，为什么没出国等，只能期待先生康复后解答了。

刊《南方都市报》2017年2月27日“大家”版

王以铸古典翻译与研究漫谈

以我有限的了解，王以铸先生的古典研究成果表现为翻译、注释、序跋以及有限的单篇文章，所有这些又集中在古罗马史。

2016年我写过一篇王先生的印象记：“1980年大学入学的第一学期，我就知道了王以铸先生。世界古代史的课上，孙道天先生总会带上一叠参考书，随时翻开引用。王以铸先生翻译的阿甫基耶夫《古代东方史》从一开始就不断被提及，讲到古希腊史，王先生译的希罗多德《历史》是绕不过去的，讲古罗马史时，又是王先生翻译的科瓦略夫的《古代罗马史》。当时，国内出版的关于世界古代史的书奇缺，可供参考的书屈指可数，而苏联的历史研究，特别是古代史研究颇有成就，这几本书自然成了主要的参考。孙先生每当谈到这些书，都不会省略作者、译者、书名，可见他的看重、敬重，可见王先生对世界古代史教学研究的影响之大。王以铸的大名就此刻印在了我的脑海里。”“孙先生在他的《古希腊历史遗产》一书序言中写道：‘新中国创建初期……各方面的事业都在除旧布新……是否能拿得出一部像样的自编教材都成问题……在这种情况下，向前苏联的史学学习，便成为一项历史性的选择……人家也确实有一批第一流的学者（有的是从帝俄时代留下来的），这些研究成果为西方同行所承认。’……谈到二十一世纪初，他写道：‘大概可以说，我国目前的希腊、罗马水平，除少数专门家之外，总体上还处于知识的普及阶段。并不是言必称希腊，而是对希腊知之尚少。’”

王先生在相关译著和文字里，曾多次谈到过世界古代史研究的状况：“我国对西方历史的研究比起西方发达国家对我国历史的研究来，无论就广度和深度而论都差了一大截。社会科学，特别像历史这样的学科，要有一个长期的、艰苦的积累过程才能指望有所成就。”（《普洛科皮乌斯战争史》序，9页）“对西方古典文明我们基本上还是聋子、瞎子，在学术界几乎没有任何发言权。”（《古罗马风化史》，5页）这跟孙先生的说法颇近，只是更悲观。

我想，他是从自己的读书经历来看这个问题。他说：“.....语言方面我过去学过一点希腊语（包括新约希腊语）和拉丁语以及初步的希伯来语（不是今天通用于以色列的），还通过法语的有关专著学过一点古埃及语.....至于同希腊拉丁语有连带关系的希腊、罗马的文化历史，我只算是个爱好者，不是研究者。”（《普洛科皮乌斯战争史》序，9页）他在1957年出版的《古代罗马史》译者后记中说：“我不是专业的历史学家或翻译家，而只是历史学和语言学的一个普通爱好者，在这方面兼作一些介绍工作罢了。”这个定位，使王先生在他一系列的翻译研究中，始终以一个介绍者、普及者的身份在工作，前后一致，毫无做作虚饰。

二

在《奥古斯都》译者序里，他说想通过研究具有典型意义的奥古斯都和他的时代，回答罗马史里的两大问题：“为什么正是罗马，而不是某个古老的东方王国或希腊的某个城邦，成为这样一个大帝国的主人？”“又是什么力量或什么办法能使它维持了数百年之久？”

浏览王以铸先生的古典译著及其前言后记，他似乎在有意或无意间建立起了古典研究的框架：依附自己选择翻译的史传，抓住几个关键的历史人物，通过“有关问题的补充说明”，建立起了古罗马史的框架。具体说来，他以共和晚期及帝国初期的人物为主体：恺撒、奥古斯都、尼禄、撒路斯提乌斯，兼及与之相关的人物如西塞罗、庞培等，前后辐射，随兴而谈，描绘出了古罗马的历史文化全景。

王先生的古典译著大致有：阿普基耶夫《古代东方史》（1956年）、科瓦略夫《古代罗马史》（1957年），以上两本是苏联的历史教科书；希罗多德《历史》（1959年）、《塔西佗〈编年史〉》（1981年），后者与妻子崔妙因合译，以上两种是他最引以为傲的译作，欧美有专家以为，能同时翻译这两种历史著作，不可思议，译者的学问了

得；还有〔苏〕谢·勒·乌特琴柯《恺撒评传》（1986年）、〔英〕特威兹穆尔《奥古斯都》（1988年，转译自德译本）、撒路斯提乌斯《喀提林阴谋 朱古达战争》（1995年）、〔美〕韦戈尔《罗马皇帝尼禄》（2003年）、《普洛科皮乌斯战争史》（2010年，与妻子崔妙因合译）等。

若对上述目录做一个简单的分类，我以为二十世纪五十年代，是他纯粹的古典翻译阶段，两本教材为比较纯粹的翻译，当然在一些名词的译法上，不乏学术探讨的深度，“某些名词，如imperator之译为‘元首’（不译为皇帝），praetor之译为‘行政长官’（过去有人译为大法官），clientis之译为‘食客’等等，则都是经过考虑并和某些位同志商量后才确定下来的。这样译的理由因为牵涉的问题较广，我不打算在这里说了”（按：在本世纪出版的《罗马皇帝尼禄》的译后记中，王先生对此有详细论述）。希罗多德《历史》“注释方面力避烦琐，而以简要为原则，凡涉考证、研究性质的注释均不收”。

对塔西佗《编年史》《历史》的翻译完成于二十世纪六十年代，有详注，而这一时期王先生与人合作翻译过马克思恩格斯等的两本传记，强化了他对古典研究的重要性的认识，“要理解马克思的学说，还非得从希腊罗马起步不可。问题在于，关于希腊罗马这个源头以及后来英法德等国在社会科学，特别是西方古典研究方面的成就，我们到底了解多少，是否作过认真的研究？只有做到这一点，我们才有可能接触到马克思学说的精髓”（《普洛科皮乌斯战争史》序，11页）。二十世纪八十年代开始，王先生进入了相对专注的罗马史的翻译、注释、研究、介绍阶段，起点就是塔西佗旧译的重新校订，他的罗马史研究的重心大致以塔西佗《编年史》《历史》涵盖的历史时期为范围。他开始了对于罗马史的相关史书和传记的研究和学术争鸣、注释、普及知识背景、梳理家族关系、制定年表等工作，还对古典历史学家进行了研究。三个传记、《喀提林阴谋 朱古达战争》《塔西佗〈编年史〉》的序跋年表等，构

成了他古罗马史研究的主体内容。

我们来看看他有关序跋的章节标题。《恺撒评传》中是“关于恺撒的个人作用问题”“关于恺撒的仁慈政策”“恺撒和庞培”“西塞罗和恺撒”“罗马的婚姻与妇女问题”；《奥古斯都》中是“道地的罗马人”“奥古斯都和希腊文化遗产”“军事力量决定一切”“正‘名’的作用”“奥古斯都和行省”“元首的威信”“罗马文学的‘黄金时代’”“奥古斯都和血统贵族”“奥古斯都如何处理军队问题”“奥古斯都年表”（见附录）；《罗马皇帝尼禄》中是“罗马皇帝与中国皇帝之比较”“有关复杂的皇室亲属关系的补充说明”“古希腊的音乐和尼禄的歌手‘生涯’”“关于赛车的情况也作一点补充”。另外，他在翻译的两个古罗马史家史著的前言里，对史家进行了研究，同时为方便阅读，还连带作了一些基础工作，如《塔西佗〈编年史〉》里，附有《关于与本书有关的皇帝家系的若干说明》。这些夹叙夹议的文字，涉及了罗马史的各个时期，涵盖了几乎所有的领域，从中不难看出古罗马历史的剪影，王先生通过一些专题的讨论、补充、深入，对文本进行了全面的评价，分享了他的研究成果，阐明了他的学术观点，展示了罗马史的丰富细节。

大概《普洛科皮乌斯战争史》偏离了他专注的罗马帝国盛期的范围，“译者赘言”可看作他的半自传性质的文字。他为〔德〕利奇德《古希腊风化史》、〔德〕奥拓·基弗《古罗马风化史》等中译本作的序不妨看作书评书介。

王先生与古典相关的文章，主要有《古代罗马的“书籍”、“出版”事业》《再谈古罗马的书》等文，这应是他在前几种序跋里不便展开，手上又资料丰富，颇有心得和内容的专题探讨。（刘小磊兄对王先生长期关注，他是2007年上海书店出版社重印《古代东方史》和《古代罗马史》的“始作俑者”。他还将手上收集的王先生的相关资料，包括这两个单篇无私地提供给我。他说，编一个王先生的著译目录极为迫切。）

三

史学研究的突破，不少跟语言有关。比如商博良解读罗塞塔石碑，罗林生破译楔形文字，殷墟甲骨刻辞的发现与识读，都有划时代的意义。民国年间成立的中央研究院历史语言研究所，充分显示了对语言与历史关系的重视。所长傅斯年主张历史、语言的研究要运用新材料，发现新问题，采取新方法。运用材料，离不开语言。我想王以铸先生正是在这一点上来看我国世界古代史研究的先天不足。

王先生的翻译会充分利用自己通晓多种语言的优势。比如，他翻译希罗多德《历史》，原本采用“牛津古典丛书”修德编订本，同时参考“洛布古典丛书”施泰因编订的希英对照本，另外还参考了五个全译本，包括波兰文、日文本，以及乔治·劳林逊、亨利·凯里、顾德雷三个英译本。王先生说：“以上几个全译本或以文采见长，或以准确取胜，可说是各有千秋，对我都有很大的帮助，起了集思广益的作用。”又如塔西佗《编年史》《历史》参考了英法文的多种译本，“这些译者从各种不同的角度去探索并用不同的方式来表达《编年史》和《历史》这样的原作的含义，这就便利了中译者对译文的理解。……遇到几个译本相去很远或完全不同而需要核对原文才能最后确定的地方，则核对拉丁原文解决。核对原文时除了使用洛布古典丛书本的原文部分之外，还使用了韦兹（C.H.Weise）编订的原文本（1870年版）和戈德利

（A.D.Godley）编订的《历史》原文本（1891年初版，1950年第14版）”。再如《奥古斯都》附录的拉丁文铭刻史料《奥古斯都行述》，他在翻译中，“依照洛布丛书的拉丁文参照所附希腊译文和洛布本喜普利的译文和《罗马文明》的编者刘易斯和莱因霍尔特所提供的译文（都是英文）译出的，这是我所能依据的仅有的一点材料。洛布本的拉丁文本出版于1924年，此后学术界在这一史料本身的研究方面所作的贡献我一无所知，但估计部分应当反映在30年后的《罗马文明》（第二卷）的译文上，因此凡《罗马文明》本译文同原文有出入或补充之处均予注

明，但我无法用更新的拉丁文本加以核对，这是要请读者鉴谅的”。

多种语言的优势，在他阅读和翻译西方现当代研究作品和成果时，对文本有了自己的判断，不会随大流，人云亦云。比如在给《古罗马风化史》作序时，谈到佩尔西乌斯的诗句的翻译，王先生说：“这第二句的‘以连篇累牍的废话来增加篇幅’据原文‘只会使烟雾变浓’（*dare pondus idonea fumo*），措词比较形象化。‘烟雾’（*fumus*）本来是空的，使它浓重起来，也不过是虚张声势而已，因此英译的 *a ton of weighty nothing* 也是用了一番心思的，它把原来的虚张声势巧妙地表达出来了（看起来很重，其实什么也没有！），中译者的表达方式我以为也是很传神的。但第三句‘把我的心拿去仔细查看’对英译 *Take my heart and sift it* 而言并不错，但比之原文，则原文是动态的、生动的、是要把自己的五脏六腑（*praecordia*）都抖搂（落）出来（*excutio*）给你看。这样看来，诗人在原文里表达的情绪便激烈得多，这才是古罗马人读这诗时的感受。”（12—13页）“欧洲人译诗实在译得太随便了。且不说贺拉斯原作的味道传达不了，就是内容大都和原诗也相去甚远！”（《奥古斯都》，74页）

这大概就是他所说的，不懂古典语言，研究始终是“隔靴挠痒，解决不了问题”的。“作为研究者不学拉丁语而研究希腊罗马的历史文化，就好像不通古汉语，不能从原文读《左传》、《史记》、《汉书》等书而研究中国古代的历史一样，等于是隔靴搔痒，解决不了问题。早在上世纪五十年代，北大、武大、中山大学和历史所的一些朋友都和我谈过建立西方古典专业的问题。对这个问题我没有发言权，但据常识推断，这在可以预见的未来也只能是一个设想。即使集中几位老师可以开几门课，生源又在哪里？图书资料在哪里？……况且这样专业的学生培养出来之后出路又在哪里？”（《普洛科皮乌斯战争史》序，10页）

目前世界古代史硕士博士的培养，对语言已经相当的重视。具体的

问题是，学拉丁文时，多是二十出头了，而这已经不是学习语言的最佳年龄。

四

我以为王先生的文字有两大特点：真诚、丰腴。他在古典研究上，身段一直放得很低，不过是普及知识，为读者扫除阅读障碍。

先说真诚。讲述历史时，王先生的态度极为真诚，绝不会故弄玄虚。对于任何可能造成阅读障碍的地方，因东西不同而难以理解的事情，采取了包括脚注、夹注、行文说明，甚至是中西对比等方式开路架桥。

如为了说明恺撒被刺后情势的发展，他引用普鲁塔克《布路图斯传》里的描述加以说明，同时夹注：“安托尼乌斯要求公开宣读遗嘱，并且遗体要体面地、而不是秘密地抬出来，以便不伤害民众的感情（罗马有大批恺撒的受惠者，这一部分人的力量不可小看——引者），对此卡西乌斯极力反对，布路图斯却让步了（恺撒毕竟宠爱过布路图斯——引者），因此人们认为他犯了第二个错误。……（第一个错误是饶了安托尼乌斯一命——引者）”这些夹注，看似随意，却反映了他普及知识、讲清史实的平和心态。“真正研究希腊、罗马的文学、历史，现在还没资格。我的想法是老老实实先把希腊罗马的主要文献介绍过来。”他将自己深厚的学力和学问用作平常普及工作，这就是真诚。他在接受采访时冲口而出：“大家在工作时遇到问题，一起讨论研究，有人能解决，有人不能解决，这些地方最能看出一个人的修养和学问。”这并非显摆，也表现了他对待学问的真诚。

他的许多补充，都是从一个普通读者着眼来写作的。“罗马的婚姻与妇女问题”一章，是为了让读者理解恺撒的婚姻情况：“恺撒一生正式结婚就有三次……第一次是娶了秦纳的女儿科尔涅利娅；科尔涅利娅死

后娶了苏拉的外孙女庞培娅，庞培娅是因为同克洛狄乌斯有私而被恺撒休掉了的；最后恺撒娶了皮索的女儿卡尔普尔尼娅。在这种正式的婚姻之外，恺撒的‘活动’是多方面的……但恺撒最爱的却是玛尔库斯·布路图斯的母亲谢尔维利娅……他在行省也有这类的纠葛。这一点特别从士兵在为征服高卢而举行的凯旋式中唱的叠句歌看出来：‘罗马人，看管好你们的妻子，这里可有一个秃头的色鬼……’他同王后们也有恋爱关系……特别应当指出的却是克列欧帕特拉：他常常同她彻夜饮宴……从我们东方的伦理观点来看，恺撒在这方面简直是个无法容忍的、道德败坏的人，但历史唯物主义者只能把他放回到两千年前罗马那个具体环境里去评价他。”（《恺撒评传》译者序，47—48页）

“为了加固两位世界统治者之间表面上友好的安排，安托尼乌斯娶了奥古斯都的姐姐屋大维娅。这次结合所生的两个女儿都叫安托妮娅，她们分别是尼禄的祖母和外曾祖母。”这里的关系比较复杂，因为姐妹二人同尼禄分别隔了一辈和两辈……为什么会是这样？这需要说清楚这中间盘根错节的亲属关系。”这便是“有关复杂的皇室亲属关系的补充说明”一节的由来。“古希腊的音乐和尼禄的歌手‘生涯’”专章是为了凸显被强制安放到皇帝宝座之上的艺术家的悲剧，具体地介绍古罗马赛车的情况，是给尼禄时代补充一个有趣的文化背景。

王先生的真诚还表现在他的学术态度上。如对顾准的评价，在文化思想界对其研究一片叫好时，他并没有人云亦云，而是坦率地说出自己的意见：“希腊城邦制度是西方历史上的一个重大的学术问题，即使就史实而论，许多细节远还没有弄清楚，学术界一般可能回答的也只是这一制度同希腊古典文化的高度发达的关系的问题。要把它同整个西方历史文化的发展联系起来，评论其利害得失，这还是一个远未得到解决的课题。历史学家大都还停留在现象和事实的浅层，没有达到揭示其所以然的深度，更不用说把它同另一体系的文化作比较了。然而这研究方向应当说是绝对正确的。”（《古希腊风化史》中译本序，3—4页）

虽然，他说中国在学术上毫无发言权，但在具体问题上，他还是有话要说的，如对于恺撒的仁慈政策：“到处是刀光剑影，到处是阴森森的杀气，到处是血淋淋的凄惨景象——只有在这样的背景上才能了解恺撒提出的*clementia*政策的意义和分量。但本书作者没有对这一政策作出应有的评价，而随意对之采取嘲笑的态度，就未免有点失之轻率了。”（《恺撒评传》译者序，16页）关于西塞罗：“西塞罗在本书中虽属配角，但作者作为罗马史专家，对他似乎还有不够实事求是的地方。说到底，作者就是想否定和丑化西塞罗，西塞罗在这里被说成一个两面派，一个玩弄权术的政客，对此译者有些不同意见。”在《恺撒评传》的译者序里，他花了5000多字来论证西塞罗是一位杰出的演说家、政治家，出生在错误的时代的一位伟大的悲剧性人物。

对注释的态度，也反映了他的真诚：“一般说来，译本的读者对外国的事物总会有些隔膜。译者既然负起介绍的责任，当然是使读者对原文了解得愈清楚愈透彻愈好。因此，我以为，不但原文中较生疏的人名地名、历史事实、典章制度、风土人情等等需要注释，就是语言本身的问题，必要时也应当点一点，让读者了解其中的妙趣。”（《翻译通讯》1982年第6期）

五

初读王先生的文章，会有一种结构散漫、信马由缰、任意发挥的感觉，有时还会有杂乱的印象。然而，你又无法摆脱它的吸引力。为什么？我以为王先生的文章之美，在其丰腴：骨肉坚实、胶质丰富。谈论历史时的纵横捭阖，遇到难点时的四两拨千斤，任何人事、典故、细节，在任何可能出现疑问的地方，他都及时地对相关知识、背景等进行补充、描述、评论、注释，出西入东、上下古今、串联融贯。

“在当时罗马人心目中，只有完成了希腊式的教育才称得起真正有学问……这和日本人必以汉学作为根底才算有学问一样……罗马上层人

物之间用希腊语交谈就好像沙俄时代上层的俄国人用法语交谈那样普遍。”（《奥古斯都》，22—23页）

“古希腊的史诗大多由竖琴伴奏演唱，这和我民间的有三弦伴奏的大鼓书并无二致。行吟的诗人或歌手（他们往往是盲人）被召来为宴会助兴，有如过去鼓书艺人之应‘堂会’，口头文学的史诗在描写方面有很多作为民间文艺特色的套子，到时间就把它用上，这也和我们大鼓书里的‘幅’差不多。”“幅”的页注：“鼓书中如出现一名小将，头戴什么，身穿什么，足登什么，面如什么，唇如什么，声如什么，都有固定的描写，到时就脱口而出。颇有‘填充剂’的作用，行话则谓之‘幅’。”

“贺拉斯诗作的表现力强，富于跳跃性，善于抓住读者，这同他在词句的选择和格律的安排方面的才能有关。但贺拉斯同维吉尔相比，毕竟经不住仔细回味，略似元（稹）白（居易）之于孟（浩然）杜（甫）。 ”

前面说到，王以铸精心选择了三部传记翻译，其序跋的主体内容都是“补充说明几个问题”，“书中某些提法为译者不敢苟同或某些地方译者认为说得不够完全的，就分别在序言中加以讨论或补充”。他的爱好与学术研究在此完美地结合了。

比如，雄才大略的奥古斯都，与我国秦皇、汉武相当，却无一部传记，他早就有过自己写一部的念头。因没有足够的时间作罢。但材料不足也是一个问题，传世的材料远不足以写出一部详尽的、有血肉的传记。他还曾尝试从维吉尔和贺拉斯等人的作品中探索有关奥古斯都的一些新的消息，有了若干副产品，但无法与奥古斯都直接联系起来。于是王先生又寻找合适译本。这部《奥古斯都》篇幅适中、叙述严谨，是给一般读者写的传记，既无注释，引文也没注明出处。对中国读者而言，许多东西还很生疏，王先生为了打通阅读障碍，“给全书作了注释，个别地方也发了几句议论”，还编制了年表，让读者对奥古斯都一生的轮

廓清晰明了。

王先生还说过：“就务实这一点而论，古代中国人同古罗马人颇有相似之处，都是擅长于‘从政’的民族，都只有一些粗陋、原始的迷信，谈不上什么真正的宗教信仰。中国人的哲学大都同从政相关联，并没有纯粹的哲学体系。印度佛教传入中国后同中国的玄谈融合起来，不久发生了质变，才慢慢形成中国牌号的佛教，有了言之成理的各种体系。但罗马人之接受希腊宗教则只是拙劣的比附与模仿，他们的宗教始终不曾超越希腊神话和原始崇拜的水平，以致在基督教面前只能落得个全军覆没。像卢克莱修那样写出了《物性论》的大思想家在罗马人中间只能说是极个别的。”（《奥古斯都》，24—25页）

“柏拉图认为音乐不仅能影响人们的情绪，而且能提高人们的品格，因此他十分重视人们的音乐教育，这种看法在许多方面和表现在《礼记·乐记》之中的我国儒家的音乐理论是相通的……罗马人其实并不爱好音乐。特别是老加图式的上层老派罗马人，简直对歌唱和音乐抱着极端蔑视的态度。我们从《论语》，一定早已知道孔子是喜欢歌唱的，‘子与人歌而善，必使反之，而后和之。’（《述而》）这事如果发生在古罗马，竟会是一件非常不体面的事情！老加图为了说明他的一位对手品格卑劣，举的例子是‘他竟然还歌唱哩！（*Praeterea cantat*）’，完全是一派极度瞧不起的口吻。我国古代以弦歌之声表明教化水平之高，这在古罗马的上层简直是不可想象的……罗马的否定音乐的风气并不说明罗马社会里音乐不存在，只是说罗马人视音乐为贱业，就好像过去我国把演员归入下九流，称为戏子，并不许参加科举考试一样。”（《罗马皇帝尼禄》，343—344页）

以诗证史是王先生为弥补材料缺乏的另辟蹊径，可看作他的一大特色。不仅如此，古诗的引入，还丰满了历史的场景和形象。为了说明农夫和战士两位一体的古罗马人的形象，他引用了贺拉斯描绘的原始罗马

人的形象：“……不，他们是一批勇敢的农民士兵，/学过用撒比尼人的锄头翻转土块/并且当落日拉长了群山的影子，/又在疲倦的牛颈上/取下了轭，/而把可爱的黄昏带在离去的车辆上时，/他们遵照严厉的母亲的吩咐/带来了砍伐的柴木。”（《恺撒评传》译者序，9页）为了说明统治世界的使命感在帝国初期甚至共和末期便已出现在统治阶级的意识之中，他引用维吉尔的诗句：“但是你，罗马人哟，记住，你要统治世界各民族；/这才是你的本分——使人们得到和平，/对被打倒的人表现仁慈，并制服不肯就范的人。（维吉尔《埃涅阿斯》，第6卷，第847—853行）”（《奥古斯都》，14—15页）

丰腴还表现在他译著的注释上。

塔西佗《历史》63页注1：“对富有的但是没有子嗣的男人或女人的奉承是这时的无耻特征之一，它常常是讽刺诗的对象（例如参见优维纳尔：第3卷，第126行以次；第6卷，第548行以次；荷拉提乌斯：《讽刺诗》，第2卷，第5章）。”

塔西佗《历史》346页：“就在这个时候，人们听到了诸神离开时的巨大的骚动声。”注2：“参见味吉尔：《埃涅伊特》，第2卷，第351行以次；约瑟普斯：《犹太战争史》，第6卷，第299页（尼斯本）。”

《塔西佗〈编年史〉》469页注4：“这一节同本书第11卷第11章的 *sedente claudio* 与优维纳尔（《讽刺诗》，第11卷，第195行）的‘行政长官坐在献神的马那里’联系起来看，则可以看出里普西乌斯（Lipsius）把原稿改为 *praetores ederent* 是没有根据的。”

六

荷马也有打盹的时候。由于王先生从事古典研究的时间跨度大，而且我觉得，在很长一段时间里，他都是独自，或在一个小圈子进行古典

研究，跟世界古代史界几乎没有交流。比如，我曾问先生跟缪灵珠是否颇熟，他说不认识，知道孙道天吗，不知道，似乎有点闭门造车。这种情况，使得其著译在译名上跟世界史教学里的通用名常有出入，在一定程度上造成了阅读障碍。如马略，他有时译马里乌斯，有时又译马略；维吉尔他早年译为味吉儿。

注释上王先生也偶尔出现盲点。如《奥古斯都》11页注1：“意大利的翁布里亚和山南高卢之间的界河，渡过这条河意味着内战的开始，但奇怪的是，此事只见于后人的记述，还没有见到过恺撒本人文献方面的依据。”为什么渡鲁比康河意味着内战开始？按罗马律令，外省总督不得带兵踏入意大利，违者以叛国犯论罪。不将此交代清楚，读者无法理解此河的重要，以及为什么意味着内战。

还有观点的前后不一致。比如，在谈到庞培与恺撒的斗争时，关于庞培过海东渡究竟是否失策。在《恺撒评传》译者序中，他说：“有人认为庞培离开意大利本土是一种失策，但不可忘记，元老院的主体是跟着庞培走的，正统的旗帜仍然在庞培一方面。单是这一点就给恺撒造成了很大的被动。况且，我们知道，就当时的形势而论，凡是有一点政治眼光的，谈到罗马时早已都放眼于整个地中海世界，意大利不过是它的一部分（当然是重要的一部分），只有保守分子才抱残守缺，死死地抓住罗马本城和罗马公民权这个‘正统’不放。”在《喀提林阴谋 朱古达战争》序言中，他说：“在人民心目中元老院依然是权力重心之所在，谁掌握了元老院，也就掌握了政府的权力。后来在庞培和恺撒的斗争中，庞培过海东渡，元老院主要成员都随他离去，好像罗马政权的主流仍在庞培一方，但他的错误却是放弃了罗马这个重心的位置。”

多年前，我准备去意大利旅行，请郭长刚兄（上海大学世界古代史博导）推荐一本简明罗马史方面的书温习，他复印了王以铸翻译的《奥古斯都》的“译者的说明”和“译者序”给我，两篇东西加起来达90余面。

最近，我又打电话跟他聊王先生，希望他从古代史的专业角度谈谈王先生，他说哪有资格评价，唯有四个字表达敬意：“高山仰止。”

无知者无畏。做编辑久了，发表意见成为了一种职业习惯，我斗胆将读王以铸先生的一点想法写出来，无非是抛砖引玉，希望有人出来对王先生的古典翻译和研究的成就做深入的研究。

刊《南方周末》2017年5月4日

自信，否则没人信你

——许渊冲印象

许渊冲先生的梦想是要把文学翻译变成翻译文学，在翻译理论和翻译实践上始终都在追求这个梦，这为他带来了巨大的荣誉，也带来了巨大的争议，即使在他获得国际翻译界的“北极光”杰出文学翻译奖之后，仍是如此。居里夫人说：“自信，否则没人信你。”这是许渊冲特别推崇的名言，大概也可看作他人生的写照。

一

2006年五一长假，我赴北京参加清华大学举办的一个中美双边的社科翻译座谈会。国家重大出版工程汉英对照“大中华文库”出版印制协调小组组长、湖南人民出版社大中华文库编辑室负责人李林兄也来参会。其间，我邀他去北大畅春园看望许渊冲先生。一开始李林有顾虑，“大中华文库”《西厢记》编辑过程中，因审读意见，他曾跟许先生闹了点不愉快；没想到拜访时，许先生对之前的争执表达了歉意！李林对在背后做了很多的调解工作的许夫人照君很敬重。那时，我离开湖南人民出版社有11年了，既告别了“汉英对照中国古典名著丛书”，也没能参与“大中华文库”的盛举，但对许先生一直心存敬意，他老人家已过八十，仍激情如火、倔强好胜，可敬亦复可爱。在李林跟许先生聊天的时候，我在一旁拍摄，留下了许先生谈话时的姿态：身体前倾，靠向谈话对象，无论听还是说，都全神贯注，讲话声音洪亮，滔滔不绝。

因比较长时间从事译文编辑，跟翻译界联系较多，又常参加一些学术活动，我听到不少关于许先生的故事。许先生个性非常鲜明，在行内有“许大炮”之称。一方面他总是在顽强地表现自己，如他的名片上印着“书销中外三十本，诗译英法惟一人”（我收到的第一张名片，2006年拜访时，30本变成60本，现在已经超过120本了）；一方面在翻译理论和翻译实践上，他坚持己见，从不认输，跟国内许多学者、翻译家都有过笔仗，也有面对面的激辩。由于他辩论时的气势、音量、体态都咄咄

逼人，有人甚至称他为“恶霸”。他的《文学翻译六十年》，记录了跟江枫先生的一场论战：“第二篇短文是湖南《外语与翻译》上发表的《形似而后能神似吗？——简答江枫》。我认为江枫是典型的形似而不神似的译者。我只对照原文读了两首他译的雪莱诗，就发现有十个错误；而他居然得了韩素音翻译奖，可见评委读他的雪莱诗集，根本没有对照原文。”这种极端的评价显然有失公允，还一竿子打翻一船人。这事颇能看出他的性格。

2014年，许渊冲获“北极光”杰出文学翻译奖（该奖项由国际翻译家联盟1999年设立，每3年评选一次，每次评选一人），他是该奖设立以来，首位获奖的亚洲翻译家。中国外文局、中国翻译协会、中国翻译研究院在外文局会堂代表国际译联举行授奖大会时，许先生发表感言，真是率直得可爱：“从事汉语、英语和法语文学的翻译对我而言一直是一种享受。93岁的我还在做翻译，我就是喜欢翻译。”“翻译对于我就像水和空气。”“全世界还没有第二人，能把中文翻成英文，又翻成法文，同时又能把英文翻成中文，又能把法文翻成中文，又能在全世界出版的。直到现在，还没有人打破纪录。”当然，若不是他有这种自信、这种坚持、这种勤奋，他不可能取得这么大的成绩，获得这么多的荣誉。

二

读许先生的散文集《诗书人生》很有意思，就像听他在谈话，没有修饰、遮掩和虚伪，直来直去，无所顾忌。《钱钟书先生和我》中记道：1976年，他看到报上发了毛泽东词《井冈山》和《鸟儿问答》的英译文，听人说是钱锺书译的，觉得没有印象中的水准，便写信去问，并附上自己的译文，得到回信：“尊译敬读甚佩。”至于译文，钱先生说只是“承命参与定稿，并非草创之人”。他将此事告朋友，朋友说：“‘敬读甚佩’是客气话，不可当真。钱先生为了省事，总说几句好话，免得人家麻烦，就像威克斐牧师一样，借点东西给人，人家不肯归还，从此不

再上门，牧师也就乐得清静。”自信的许先生并不认同。他在洛阳外国语学院不受重视，因为索天章看了他英译的《毛泽东诗词》，评价说是“小学生的译文”。他不服，将这些英译毛诗寄给钱锺书看。钱回信：“你带着音韵和节奏的镣铐跳舞，灵活自如，令人惊奇。”“根据我随意阅读五六种文字的经验，翻译出来的诗很可能不是歪诗就是坏诗。但这并不否认诗本身很好，正如本特莱老兄说的：蒲伯先生译的荷马很美，但不能说这是荷马的诗。”钱先生的意思委婉而明确，加上前面友人的提醒，一般人都会对钱的回信内容有所保留吧。许先生不这么看，“即使是说客气话，打个一折八扣，也比索天章的评价高”。于是他以信为线索，联系《林纾的翻译》一文，就钱锺书的翻译理论做了一番发挥，认为他“理智上要求直译，情感上爱意译”，“钱先生认为翻译的诗最好既是好诗，又是好译；不得已而求其次，要求是好译而不是坏诗，或者不是好译而是好诗；最下等的是翻译得不好的歪诗”。“钱先生的信对我是一个鼓励，也是一个鞭策。鼓励的是，他说我译的诗灵活自如；鞭策则是，不要得罪翻译，又得罪诗。”“记得钱先生说过：有人利用他是借钟馗打鬼。可能我也包括在内。他是少年得志，功成名就，不知道受压的人多么需要钟馗！没有他的嘉奖，我怎么能把鬼打倒在地！”当然，他也不迷信。在跟钱锺书讨教的过程中，钱坚持翻译不是创作，借弗罗斯特给诗的定义“在翻译中丧失掉的东西”表达了诗不可译。许先生专门写了《文学翻译等于创作》进行讨论。钱回信：“大作已于星期一拜读：抉剔佳处，既精细亦公允。至于译诗一事，则各尊所闻，不必强同。”挂了免战牌。等到上门拜访，他又跟钱讨论译诗传真和求美的矛盾，钱先生说：“这个问题我说服不了你，你也说服不了我，还是各自保留意见吧。”

许先生的倔强、自信在他的书中随处可见。他跟朱光潜请教《毛泽东诗词》的英译本，将官译本和自己的改译本一起寄上，得到回信：“尊译对原译确实大有改进，鄙意如果要彻底，最好丢开原译文另译，才不受原译束缚。原译者不懂‘指点江山’是盱衡国家大势或商讨国

家大事，遵照原词字面直译，不知‘江山’在外文里并没有国家疆宇的意思，尊译也因之未改，当可斟酌。”许先生不服，回信说：“‘指点江山’可照字面理解，如贺敬之《桂林山水歌》中有‘指点江山唱祖国’并没有批评国事的意思。”这种辩论，有点强词夺理的味道。刘重德请他为《浑金璞玉集》作序，他在序中对刘先生的翻译观“信达切”提出不同意见，这脾气真还有点像“巨婴”。他也批评过吕叔湘“诗体翻译，即令达意，风格已殊”的散体译诗论，认为“诗体翻译，如能达意，一定比散体翻译更能保存原诗的风格”。我想，吕先生是爱才的，他不但没见怪，还约他增订《中诗英译比录》。

许先生的自信，还在他不怕揭自己的“丑”。在《联大与北大》一文中，他不无敬佩地写到了老一代北大人的硬骨头：朱光潜讽刺江青，林庚拒绝为江青讲书，钱锺书不赴国宴。笔锋一转，他说自己及其同代人表现就不一样。他羡慕汪曾祺因为写了革命样板戏，被江青欣赏。而汪对江青有一种文人的“知遇之恩”：“江青同志如果还允许我在‘样板戏’上尽一点力，我一定鞠躬尽瘁，死而后已。”由此引出自己的故事：“我把毛泽东诗词译成英法韵文之后，没有地方出版，也曾写信给江青，希望她像关心样板戏一样关心毛主席诗词，但是江青不懂外文，我没有像汪曾祺那样得到‘知遇之恩’。”

三

我在二十世纪九十年代初，因“汉英对照中国古典名著丛书”的关系，拜识了许先生。手上许先生的信札，最早的一封时间为1992年10月10日：“秦颖同志，收到来信非常高兴。关于《汉英诗经》的事我很愿意参加这一盛举。”这之前，许先生已经翻译完成了《诗经》的英译，交外文出版社，又跟河南人民出版社签订了汉英对照本合同，但英文版权在他手上。之后的一系列信札都是关于版权、体例、前言、稿酬的讨论。序言如何办，许先生来信说：“河南译本的序就是根据余冠英先生

为外文出版社《诗经选》写的序.....外文出版社的《诗经》.....英文序.....与河南本大同小异.....《汉英诗经》是否要重新写序？如要，我可参考余先生《诗经选》前言再写一篇英文序。如要余先生专门再写一篇，那最好由贵社联系。如何？”我回复：“序还是由您写，内容除介绍《诗经》的一般情况外（请参看体例第一条），请特别加入该书西传的情况及外文（主要是英文）译本的情况，最好有对目前西方通行的英译本的评价。”很快，我收到了中英文序两篇，中文序参考了陈子展的《诗经直解》，英文参考了韦利。许先生知道我们出版《楚辞》的计划，表示愿意承担，完成《诗经》，可马上进入《楚辞》翻译，预计1993年年底完成。他在1992年11月的信中说：“我英译的《西厢记》已由外文出版社出版，顺告。如再译完《楚辞》，则我国古代韵文五大瑰宝：诗经、楚辞、唐诗、宋词、元曲都出齐了。”

跟许先生的沟通，多是书信往来，时间上、空间上的距离，使我们能比较从容地商量一些问题，即使一些比较敏感的问题也能圆满解决。如稿酬，相比国内的多家出版社，更不要说台湾的出版社和企鹅出版公司，我们给得最低，许先生却是愉快地接受了。如编例，1995年3月16日信：“《宋词三百首》小传事，中英文不必统一。因为中文词人生平、进士（我已译成通过科举考试）、官职、作品、词风等译出后需外国读者接受，所以我的小传考虑及此，是写而不是译。如译‘豪放’、‘婉约’等词，都无恰当对等词，译后读者一看译文，并不能有同样印象，反为不美。但中文可以由你们确定。英文如改，则需经我看过，所以最好不动。”我没有找到给许先生信的留底，无法还原当时的情况。5月5日信：“《宋词小传》如译，一定是中文式英文，改不胜改，我只能改明显的错误，无法改中文式英文.....我宁可花一星期自写，但贵社不同意。我意《词人小传》最好附在书后，香港、北京《唐诗三百首》都是如此；如放词前，请在序中注明不是许译为盼。”5月18日信：“词人传改好寄上。我的原则是专门名词音译对外文读者来说不但没有意义，反而成为负担，影响本书销路，影响译者声誉。不记得告诉你没有？英美

Penguin Book已出版我的《中国古诗词选三百首》英译本，这是最大的国际书社第一次出版中国人的译著。出版者评价excellent tr.（绝妙好译）。所以希望《词人小传》不要产生副作用。”大概许先生最初想中英文分开，英文部分他独立做。后来，我们坚持汉英文本对应的问题，还是我们请人英译了，请许先生校改。这件事上，可看出许先生很坚持自己的翻译原则，爱惜自己的名声，因这本书是合作项目（另两位作者负责今译），在翻译问题上绝不妥协的同时，他还是有一定的灵活性，具妥协精神的。我们的审稿没有后来“大中华文库”的条件，请不起社外专家，内容有疑问的地方会提出来，原则上尊重作者的意见。这大概是我跟许先生合作愉快的客观原因吧。当他听到我要离开湖南，马上来信询问：“杨逢彬来访，说你四、五月后可能调广州，不知是否属实？我们合作很好，实在不愿你调走……《西厢记》是否还由你责编？《宋词》校样何时寄下？盼告。”

四

到花城出版社后，我转向了外国文学翻译编辑，曾想请许先生为我们译点东西。因手上活太多，他给我们另外推荐了译者，并允诺一旦空下来，可考虑为我们译东西。2006年我去看望许先生，他正全力投入“大中华文库”的翻译工作，知道我到了《随笔》杂志，马上投稿：“寄上随笔两篇（两封公开信）看看是否可用？”一封是致“大中华文库”工作委员会，一封是“关于《唐诗三百首》英译本致高等教育出版社”。不知道这两封信最后以什么方式递交到了相关人员的手里。这是绝好的样本，从中可以看到许先生忘情翻译，不屑合群的性格，也可看到他处理问题的简单化和张扬的个性：

“看到报纸上说：《大中华文库》受到温家宝总理重视，因为这是对外宣传我国传统文化的重要作品。因此，书目选定之后，务必选择全国甚至全世界最好的英译本……如（《诗经》）《击鼓》中的名

著：‘生死契阔，与子成说。执子之手，与子偕老。’……湖南〔按：‘湖南（本）’均指许译〕的英译文是：Meet or part, live or die, /We've made oath, you and I./Give me your hand I'll hold, / And live with me till old! 这是全世界有史以来最好的译文〔按：他的劲敌江枫也不得不说，这是他巨量翻译作品中，偶然的神来之笔〕，不知道《文库》为什么没有选用？……真是令人百思不得其解。希望《文库》能尽快纠正偏差！不要闹出‘劣币驱逐良币’的笑话！……希望这封公开信能够得到答复。如无回音，只好上告国务院温总理了。”我想，这么大一项工程，译者的多元多样是不可避免的，这种方式的建言，颇具许氏风格。

“收到贵社转来对英译《唐诗三百首》提出的意见共223条，我只读到……摘录的错译18条，漏译9条，添译3条，错字3条。初读之后，发现除个别错印之外，所谓错译，漏译，添译，多是不懂诗词翻译，并非译者有误……诗词翻译重视深层内容，重视意译，重视神似，说一可以指二……诺贝尔文学奖评委马悦然说过：中国没有人获诺贝尔文学奖，因为翻译太差……所以翻译方法是一个中国文化走向世界的大问题……提的意见基本上是用法律译法来衡量诗词译文……《送杜少府》中的‘同是宦游人’，认为错译成‘陌路人’了，其实诗人王勃和杜少府都是在外地做官，译成strangers（‘外地人’，不是‘陌路人’）非但不错，而且非常正确。又如第三例李商隐诗题中的‘乐游原’，就是诗中第二句的‘古原’，古原上有陵墓，李白的‘忆秦娥’中已有证明：‘乐游原上清秋节……西风残照，汉家陵阙。’所以译成Plain of Tombs译的不是法律译文的表层结构，而是文学作品的深层内容，不但不是错译，而且是可以使读者理解欣赏的高明译法……认为这是错译，那就是要用法律似的直译，取代文学译文，使中国文化不能走向世界。他们提的意见，基本是要用形似来取代神似，我不一一答复了……试想一个做了六十多年文学翻译工作，在国内外出版了六十多本世界文学名著的译者，并且是全世界有史以来把中国古典诗词译成英法韵文的唯一专家，怎么会在一本书内犯下223条错误……出版社如果是非不分，好坏不明，那还能出书

么？”虽然，223条里，大概不少是翻译标准的不同带来的理解上的分歧，里面的不少问题也可能是谁也说服不了谁的。但许先生的愤怒却也不无道理，责任编辑应该“先要看看意见是否正确”，负起责任编辑的责任来。

许先生现在已经在国内外出版了120多种世界文学名著翻译作品。中译外的代表作如《诗经》《楚辞》《汉魏六朝诗》《唐诗三百首》《宋词三百首》《元曲三百首》《西厢记》《道德经》等，外译中的代表作如《雨果戏剧选》《红与黑》《约翰·克里斯多夫》等。在翻译理论上，他提出“三美，三之，三化”，意即“音美、意美、形美；知之、乐之、好之；深化、浅化、等化”。近年，许先生进一步提出了“中国学派”的翻译理论。他把文学翻译中的“信”与“美”的矛盾追溯至老子的“信言不美，美言不信”，又从老子的“道可道，非常道，名可名，非常名”中，寻找解决这一矛盾的方法论。他从这句话导出了下面的理论：原文描写现实，但并非等同现实；原文和译文之间不可能叠合，译文和原文之间的距离，不一定大于原文和现实间的距离。“因为两种语文总是各有优点和缺点的，如果能够发挥译文的优势，用译语最好的表达方式来描写原文所表达的现实，那译文虽不能等于原文，却是可能比原文更接近于现实，这样一来，译文就可胜过原文，比原文更忠实于现实了。”老子的“信”与“美”是“中国学派”的翻译理论的源头，后来严复提出了“信、达、雅”，傅雷“重神似不重形似”是对信和美的进一步发展，钱锺书的“化境”说把傅雷的“神似”又提高了一步。许先生认定文学翻译等于创作，一生的理想就是让文学翻译成为翻译文学。由“翻译”变成“文学”，由具体的技术手段变成普适的理论和实践，难怪冯亦代甚至说他是提倡乱译的千古罪人。

据许先生自己说，有一个美国杂志选出世界100个革命家，他排在第92名，称他是“翻译方面的革命家”！超越规矩的翻译“革命家”，注定是争议和质疑的中心。

刊《南方都市报》2017年1月16日“大家”版
入选《2017中国年度随笔》，漓江出版社2018年出版

泛生活化**VS**概念化

——封新城、朱伟印象



2016年6月我参加中国刊协兰州主编培训班，听《三联生活周刊》前主编朱伟以“一本杂志和他所倡导的生活”为题的授课之后，忽然有比较一下目前国内两份顶尖的生活类刊物前主编风格和刊物气质的冲动。另一份是《新周刊》（双周刊），其定位的广告语“一本杂志和一个时代的体温”与课题何其相似，又迥然不同。

这么比较，并不严谨。虽然对《新周刊》及其前主编封新城相对熟悉，但仅凭一堂课却不可能深入了解《三联生活周刊》和这位主编。先谈谈印象。

这印象也许可以分别用两张照片概括。

2015年1月我参加《新周刊》年会，给在台上讲话的封新城拍过一张照片：背景是2014年24期刊物封面的投影，封新城在画面右方，投影仪的光束贯穿封新城的身体，在他的额头上印上了杂志的logo“新周刊”三字加蓝色框的图标；光束同时将他的影子深深地嵌入了后面平铺开的封面之中，头指向以他的漫画像为主体的封面专题“丑陋的中国男人”，再上面就是那期“中国记忆榜”。几天后，我在QQ空间建了一个相册，名为“印记”，并在说明文字里写道：“人刊一体，互为印记……”半年后，封新城投入东方文化，离开了《新周刊》。那次讲话可看作他的告别演说。我能抓住这一刻，是何树青的一句话带来的灵感：“封新城和杂志是连在一起的，没有杂志，他什么都不是。他绝不会冒杂志停刊的风险。”

2016年6月23日下午，朱伟老师早早到了教室，我走进去时，他正打开课件首页，明黄的底色上，左为标题，右为梯度排列的一群人物，

我坐下来，抬头看去，他的身影衬在画面上，我忽然眼睛一亮。这不就是昨天晚上读讲义留下的印象吗？发挥记者个性，培养大写的人，成就杂志品质。上半堂课进一步强化了我的印象。课间休息时，在大家围着他聊天的时候，我将PPT调回封面作背景，在一旁抓拍。就图片来说，并不完美，但我想表达的意思都在里面了：照片体现了他与团队的关系，这个团队让他放松、自信、骄傲，整个画面也体现了杂志看世界的姿态——旁观者。

二

两个顶尖杂志，主编的风格和带团队的方式完全不同。

封新城是东北人，在西北学习工作多年，诗人，圈子里绰号“西北王”；曾在广播电台工作，连续两次获得中国新闻奖；性格中最突出的是江湖气，自然也就免不了好面子讲排场，曾在饭桌上要狠揍一房地产开发商，不是因为他赖账（答应的一套别墅泡汤），而是因为他贬低那期专题“生活家”。朱伟是上海人，感觉外表颇书生，却是绵里藏针，敢于说不，据说行事风格比较务实。

封新城在即将出版的回忆录《自封新锐》序《我创建了它，它也塑造了我》中说：“写诗让我有语感，做广播让我有对象感，而《新周刊》则磨炼和成就了我一语中的的话题能力和命名能力。”“我们自封为‘新锐’，也示范‘新锐’，发现‘新锐’，更营造‘新锐创领主流’的话语空间和价值评估体系。”“《新周刊》与国家、社会和时代的基本关系——感知它，纪录它，参与它，梳理它，命名它。”“纵有万般诱惑和跌宕，内心总守护着一个律条——做一个有温度、有价值观的媒体。”他的基本理念、思路和做法尽在其中了。

在编辑部，封新城有绝对的个人权威。周可戏称为“高压统治”。比如说，早年，选题会封新城会出来主持，在许多编辑记者看来，那就像

是审判会。对提出的选题，还来不及解释，就得面对封新城的厉声一问：“从什么角度做？”回答得慢了，或结结巴巴，常常遭遇：“别报了，下一个！”周可回忆道：“‘从什么角度做’多年来像紧箍咒一样，难倒了不少人，但不少有意思的选题也就这么被逼出来了。”曾在《新周刊》工作过的谢立回忆：“那时封总的脾气如同一块黑云，长年沉沉地压在编辑部上空。开编辑会一见封总黑着一张脸，就知道完了，先听他兜头兜脸把大家骂一顿，个个大气不敢出。毙选题更是常见，他总是让你觉得不够、不够，还是不够，充满自卑感和挫败感，连阅读量都赶不上他，这人随时手边一大堆报纸杂志书籍，随手圈起不起眼的消息就是采访、选题线索，扔给你，哼一声，立刻让你讪讪的，觉得自己无能。有时候到下厂前一天了，封新城总忽然推倒了全部专题，折腾得每个人都发疯。”

大概是在二十世纪九十年代末，《新周刊》提出来一个杂志定位：观点供应商、资讯整合商和视觉开发商。他们把自己想象成一个市场化的媒体，就像是一个商人一样在卖东西，他们卖的是观点、资讯、杂志具体的形态。观点供应商是最核心的东西，在差不多20年的历史当中，作为一个观点供应商，《新周刊》取得了很大的影响，得到了社会上比较广泛的认可。每一个专题，就是一个观点，一个概念，一个新的名词：“飘一代”“她世纪”“急之国”“生活家”“民国范儿”“有一种毒药叫成功”……许知远谈《新周刊》时的一段话，可作为注脚：“这份杂志在十年前是中国媒体的标志性杂志，造就了好几年的阅读狂热。那时的中国社会既躁动又饥渴，人人都觉得一切都在变，却说不清到底哪些变化了。但《新周刊》却以不容置疑的语调，告诉你哪些变了。每次的封面故事，都像是当年革命标语一样，斩钉截铁。而深感一切坚固的都烟消云散的读者们，则像是找到了可暂时依靠的东西。”

这一切是怎么开始的呢？周可，这位杂志“元老”，既是它的参与者，又是旁观者、研究者，对杂志的发展了然于胸：1997年年底的一期

号外《中国不踢球》成为《新周刊》概念化的起点，这期杂志的成功，是因为它抓到了大家情感的热点、情绪的热点，然后用一个很鲜明的、强有力的观点，通过封面标题清晰、直接地呈现了出来。这个观点态度非常鲜明、倾向性很强，而且这种倾向正好跟广大球迷和读者态度吻合，说出了他们想说，但是又没有办法直接说出来的话。从1998年开始，《新周刊》连续不断地去强化杂志的观点立场，在大家都在广泛地去采集各种资讯，在奔赴现场，去寻找各种各样新闻热点、寻找新闻源的时候，《新周刊》更多的是跟这个新闻保持一定的距离，然后在这个距离的基础之上，形成一个合适的观点。1998年3月的一期《弱智的中国电视》强化了《新周刊》作为观点供应商的基本立场和态度，并将之从具体业务标题的层面上上升到了方法论的层面。《新周刊》在大标题上，在具体文章的标题上，以及透过这种标题对记者、对编辑的要求，都贯彻“出观点”的要求。

几年前我开始跟《新周刊》亲密接触，那年的年会上，当时的编务总监陈艳涛上台谈感想，谈到《新周刊》的价值时，她说其文本具有社会学样本的意义，许多社会学学者收藏杂志，作为研究的资料。我觉得很新鲜、很中肯。后来接触多了，我发现这一点早有定评，同时《新周刊》人还有一种时代当事人的担当，把自己当成其中的一个角色，保持了对现实的高度敏感，策划选题、专题时特别强调感受性，由此它表现出了极为突出的选择性，并努力将自己的感觉标签化、符号化，没有感觉的话题绝不参与。我想这大概就是它之所以能够成为社会学样本的原因吧。朱伟说，在《三联生活周刊》改周刊后，封新城曾说，在中国做周刊没必要节奏太快。这会不会也体现了理念上的不同呢？封新城要做的不仅仅是梳理、记录，而且是要感知、参与、命名，如此一来，保持一定的距离和时间很重要。

朱伟主要是从管理的角度来谈他在《三联生活周刊》的工作，印给我们的讲义的标题是“编辑部管理与编辑人才建设”。听完课，我的第一印象是，他是将传统的编辑体制发挥到极致的主编。为了解决长期以来编采分离带来的矛盾，他的编辑部以记者为中心，只有一名编辑，就是他自己，就是主编，一个人面对所有的记者；为了解决编发矛盾，他将编辑经营一体化，直接抓发行经营部门，亲自协调编发两个部门的意见，使自己完成了由文化人向文化商人的转变；虽然早已成为一本公认的大刊，但我们所看到的只有一本刊物，没有从这个品牌衍生出任何延伸产品——比如时尚集团基于市场细分的系列刊物，比如《新周刊》那样制造的各种榜单，又比如《中国国家地理》基于自身特色的“探索之旅”。

我颇为纳闷的是，为什么整堂课朱伟始终没有明确定位《三联生活周刊》，概括其办刊宗旨？或者作为一个务实的办刊人，他不认为这些漂亮的所谓定位、宗旨有必要在课堂上说？在他的讲义中，在谈人的管理时，我看到这么一句话：“以人的塑造与成长来决定刊物的走向，以大写的人的个性求效益，以个人的成就、品牌成就刊物的品牌、效益。”去兰州前，我曾在网上搜到过一篇文章《〈三联生活周刊〉的品牌之路》，其第一大点就是：“清晰定位，明确立场。”定位是“做新时代发展进程中的忠实记录者。在力争以最快速度追踪热点新闻的前提下，更多关注新时代中的新生活观”；宗旨是“以敏锐姿态反馈新时代、新观念、新潮流，以鲜明个性评论新热点、新人类、新生活”；承诺以“最快、最丰富、最好看”的权威梳理，呈现一周新闻。是不是这些概念化的东西，朱伟认为没什么意思呢？

即使在课后的提问环节被问及主编的主导性时，朱伟也只是说：“《三联生活周刊》是团队的共同创作。我接受和纠正选题内容的过程体现了我的选择和立场。主编对刊物调性的把握形成了刊物的风格。刊物的气质就是主编的气质。”

2001年，《三联生活周刊》转为周刊。“911”事件，连续做了5期报道，不仅发行量由长期不足5万份，一跃而上10万，而且在报道质量上，成功体现了编辑部的想法，发挥了现有编辑的优势。“911系列”报道让杂志迅速完成了转换。2005年的“抗战系列”报道，标志杂志成功转型为综合性刊物：什么都可以做，不以新闻为主。新闻道路难走，自选动作有限，读者厌倦主导式新闻，很难做出不一样的新闻。2005年“抗战系列”后，发展进入快车道，2009年“进城系列”将这一方向发扬光大。新闻化和为重大事件作注，蜕变为去新闻化，事件人物专题深度写作成为其标志性的文本。

朱伟的课件，比讲义要丰富，因时间关系，课堂上他省略了很多。半天课听下来，我感觉《三联生活周刊》基本上把自己当作时代的旁观者，一个有文化追求的高度商业化杂志，办刊方向是在生活这个大概概念下，几乎无所不包，而不同时期会据形势、人手、需求而有所变化，不左不右，不抱立场。朱伟说，他办刊完全是“实用主义的模式，手里有什么样的人，就做什么样的活。主编就是一个大的协调员”。早期，他利用自己的作者资源，请王小波、余华、苏童、李陀、史铁生等人为他写稿，主持栏目，写专栏。后来，完全靠自己的记者写稿，方向明偏向经济方面内容、胡泳模仿《新闻周刊》带来了文体革命、苗炜向自由平等博爱的内容扩张、高昱开启了社会报道、李鸿谷将杂志带向新闻化等等。后来《三联生活周刊》还开辟时政报道，最后明确为综合性生活周刊，进入发展快车道。不断地与世推移，随时调整变化中，有一点是不变的，“一切以稿件质量论成败，以生产能量定级别”。

“主编的工作永远是要去发现记者身上有可能突破的点。”“每一个优秀人才一定都是个性突出的。所以，我在《三联生活周刊》强调，一个记者，文章能区别于他人，才能成为主任记者；一个主任记者，有突出的专长，才能成为主笔。主编的工作是发现与发掘他们的个性，他们的个性决定了他们自己的兴趣点与兴奋点，这正是人才发展的原动

力。”“发掘人的潜能，保护人的个性”是他管理的方法论。“稿件质量与发稿数量还有一个关系问题，质量的重要性远重要于数量.....一个优秀稿件的效能可以是普通稿件的数倍，这决定了稿酬标准的级差。这就鼓励大家都去写重要的稿子、鼓励大家按自己的愿望去写自己想写的稿子。”大概在选题的策划和开发上，朱伟很少主动提出什么。他说：“主编顺着编辑走就行。”他充当的角色像一个“看水人”，拎一把锄头，在田里巡视，遇有水流不畅之处，才会出手疏通。他说，他最常问记者的问题是：“以什么方式写最轻松？”也许我可以将之解读为记者写稿时的“宽心丹”。讲课中，他多次谈到了宽容的重要，但他的宽容度却是以一个人能力的大小为度量的正向关系，这是他一以贯之的实用主义模式，效果很好，他将团队的写作潜力挖掘到了极致。

当然，我并不认为朱伟是一个一团和气的好好先生，优秀的管理者从来是有锋芒的。以能力的大小来定宽容度，主笔、主任记者之外的一般记者的感受如何？我不敢妄加揣测。课堂中有两个细节或许可以说明一点问题。世纪初，李鸿谷的新闻团队进来后，做刊物的理念遇到了挑战，做深度还是做新闻？大多数站在原先刊物的风格一边，而朱伟坚持新闻化的方向，导致了一批人的离开。朱伟说，“刊物要裂变，一定是新人的推动”。另一个细节是，课堂有一块一度交头接耳声音较大，朱伟停下讲课，对着那边说：“请不要讲话，影响其他人听课。”这大概是他说的管理中敢于说不能的侧影吧！

四

如果说，朱伟的用人特点是发挥个性，封新城的则是为我所用。封新城的成功，同样是团队的成功。已经是新掌门人的陈艳涛说：“《新周刊》的辉煌和最好时光，其实是由每个置身于其中、为每一期杂志苦苦较劲的《新周刊》人创造的。”封新城有诗人的灵光闪现和直觉，有一语中的的话题能力和命名能力，但对这背后的成因、事情的因果等，

却说不清，道不明。只有在编辑团队的探究、碰撞、采访，一步步将一个话题，一个名字丰满起来，有意义起来，才使之有了形象、厚度、深度。而对标题（命名）这种概念化的偏好，还会为了一个自认为好的标题而改内容、重写内容。主题先行、话题先行成为《新周刊》奉行的方法论。我以为，《新周刊》无法跟《三联生活周刊》比文本的完美，而在话题的新锐、响亮，概念的制造和流传上，却是稍胜一筹的。

若要用一句话概括两份杂志的特点。我以为，《三联生活周刊》追踪、关注、反馈、梳理时代，解读事件，执着于为时代作注，为生活作注，无偏袒地记录、梳理、解说，姑且名之为“泛生活化”；《新周刊》力图把握时代的脉动，感知、参与、命名时代，不妨名之为“概念化”。若要用一句话总结两份杂志的成功，我想说：以旁观者的身份在泛生活化中对精致文本的不懈追求，以参与者的身份在概念化中对命名的顽强执着，成就了两份杂志的辉煌。

刊《粤海风》2017年第6期

收入《中国期刊年鉴》2018卷

《周易》前言

《周易》是最古老的中国文化典籍之一，是一部以占筮书形式出现的含有深邃而奇特的哲学思想的著作。早在战国时期，它就被看作经典，汉代跃居群经之首。长期以来，《易》学著作层出不穷，而对其作者、创作年代、命名等却一直没有定说。

《周易》分“经”“传”两个部分，经部由卦符、卦辞和爻辞组成，传部有《彖》《象》《文言》《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》七种，其中，《彖》《象》《系辞》各分上下两篇，共十篇，古人称为“十翼”，经部以卦为单位，分六十四卦，每卦由卦符、卦辞、爻辞三部分组成。六十四重卦由八卦推演而来，八卦由阴阳两爻（—、——）三叠而成。六十四卦的排列顺序，现在流传两种本子：一是通行本，分上下经，上经始于乾卦，下经终于未济卦；二是长沙马王堆汉墓出土的帛书本，首为乾卦，次为否卦，终于益卦。卦辞和爻辞是解说这些卦形所寓事理的文字，它拟取人们日常生活中常见的物象，使卦形、爻形内涵的象征旨趣鲜明生动。传，解释经文，各有一定的角度和侧重点。《彖传》解释六十四卦的卦名、爻辞和一卦的含义。《象传》阐释各卦的卦象及各爻的爻象，其中六十四则解释卦象，称《大象传》，三百八十六则解释爻象，称《小象传》。《大象传》的体例是先解释各卦上下象相重叠的含义，然后从重卦的卦象中推衍出切近人事的象征意义。《小象传》的体例是根据每爻的性质和处位特点，分析爻义吉凶利弊的原因。

《文言》分前后两节解释乾坤两卦的象征意义。《系辞传》分上下两篇发掘和发挥深微的《易》义。《说卦传》推演说明八卦所象征的自然界和世间的事物，阐说象例。《序卦传》解说六十四卦的编排次序，揭示各卦相重的道理。《杂卦传》比较各卦意义的异同。“传”原皆单行，列于“经”后，不与经文相杂，汉代被合入经文并行，后代学者多依此本研读，影响十分深广，遂使“传”的学术价值提高到与“经”并驾齐驱的地位，乃至人们在传述研究时论及《周易》一书，事实上往往兼指“经”“传”两个部分。

《周易》的作者和创作年代，是《易》学史上长期争论的重要问题。八卦的作者，《系辞下传》里说是伏羲，前人多信而不疑。重卦始于谁，唐以前有四种主要的说法：王弼主张伏羲重卦，郑玄等认为是神农，孙盛以为是夏禹，司马迁力主文王。卦爻辞的作者，唐以前主要有两种说法：一说以为卦辞、爻辞都是周文王所作，郑玄等都依此说；二是认为卦爻辞大多是文王之后作的，主张卦辞为文王所作，爻辞为周公所作。这期间，大家都认为《易传》是孔子所作。宋欧阳修撰《易童子问》，第一次对孔子作十翼提出疑问。他认为《易传》七种中，只有《彖》《象》两传为孔子所撰。这之后，疑古学风渐起。二十世纪二三十年代，学术界关于《周易》的作者和时代问题的讨论出现了一次热潮，主要倾向是否定汉儒的说法。其基本观点是：《周易》“经”部的作者，顾颉刚等认为是周初的作品；李镜池等认为《周易》编定于西周晚期，作者系多人；郭沫若认为《周易》之作当在春秋以后，作者是孔门弟子馯臂子弓。至于《易传》，多承欧阳修以来“非孔子所作”的观点，郭沫若推测其中大部分是荀子的门徒们、楚国人所著；钱玄同认为西汉初田何传《易》时，只有上下经和《彖》《象》《系辞》《文言》诸传，西汉中叶后加入汉人伪作的《说卦》《序卦》《杂卦》三篇；李镜池推测，《彖》《象》两传作于秦汉间，《系辞》《文言》作于汉昭、宣年间，《说卦》《序卦》《杂卦》作于昭、宣年后。此后四十年，人们对这些问题陆续从不同角度进行了探讨，结论仍未臻一致。其中较有影响的想法是：八卦的出现和六十四卦的创成，当在西周以前颇为远古的年代，与之同时，筮辞也可能已经出现（至少在口头上流传）；卦形、卦爻辞井然有序的《周易》当产生在西周初年。《周易》经传是“人更多手，时历多世”的集体撰成作品。

《周易》的命名，有几种不同的解释。首先是“周”字的意义，一直有两种解释：一、指周代；二、指周普。“易”字的意义，解说众多，主要有：一、当作本义“蜥易”解；二、日月为易说；三、一易三义说，即含有“简易”“变易”“不易”三层意义；四、变易说。我们认为，《周易》

命名之义，“周”指周代，“易”主变易较为可取。

《易》学研究，自古以来的源流派别极其纷繁复杂，而秦始皇焚书时，《周易》独以卜筮书而幸存下来，与群经相比最为无阙。先秦时期，《左传》《国语》及诸子著作中载有不少《易》说，而以孔子的研究最为全面深刻。《易传》七种当是集先秦研《易》成果之大成的一部《易》学论著。西汉时置“五经博士”，汉儒以《易传》连经并行，

《易》学研究十分昌盛，学派纷呈。京房、费直、孟喜、郑玄、荀爽、虞翻等为各派名师。这些《易》学，以《易》象（八卦的众多卦象）、《易》数（阴阳奇偶之数）为解《易》途径，后代统称“汉易”，为象数学派。自魏王弼《周易注》盛行之后，“汉易”逐渐衰落，这是《易》学变化的一大关键。王弼一反“汉易”之风，注重把握经文的整体意义，阐发其哲学内涵，注中还弥漫着老子的气息，开启《易》学研究的义理一派。唐初修撰《五经正义》，《周易》采用王弼、韩康伯注，孔颖达作疏，于是王弼的《易》学在唐代广为学者传用，几定于一尊。只有李鼎祚《周易集解》，收集当时散佚的象数易说，得三十五家，汉易得以保存。宋代陈抟、刘牧、邵雍等作“先天图”“后天图”“河图”“洛书”诸图说，朱熹等取用诸图，引申其说，并参以理义，撰成《周易本义》；程颐治《易》专阐儒理，撰成《伊川易传》。元明两代诸儒大抵笃守程、朱遗说。宋明两代于义理方面有深入研究，而在训诂方面却有疏忽。至清代，学风为之一变，以考据实证为特色。惠栋的《易汉学》即属其重要代表作。辛亥革命之后，《易》学研究出现重大变化，除象数、义理之外，更多的学者注重接受当代科学理论，从各个新的角度研究《周易》。现代以来，湖南长沙马王堆汉墓出土的《帛书周易》引起人们的研究兴趣。《帛书周易》内容包括六十四卦经文，《系辞传》残卷，卷后佚书是首次发现，从前研《易》者绝无所知，所以在学术界引起轰动，随着研究的深入，必将有新成果出现。

《周易》不但在中国文化中占有重要的地位，而且对世界文化产生

了重大的影响，它是最早传入西方的经典之一。

西方学者最先译介《周易》的，当推法国传教士金尼阁（1577—1628），他于明万历三十八年（1610）来中国传教，将《周易》译为拉丁文，1626年在杭州刊印，可惜译本佚失。1659年到中国的比利时耶稣会士柏应理（1623—1693）曾与人用拉丁文翻译出版了《中国之哲人孔子》（中文标题《西文四书直解》），内附《周易》六十四卦和六十四卦的意义。一般认为这是《周易》传入西方之始。法国传教士白晋（1656—1730）用拉丁文撰有《易经大意》稿本；他与莱布尼茨讨论《周易》的通信，对西方产生了重大影响。他与莱氏通信论《易》，使莱氏发现了《周易》二进制原理。与白晋同时来华的传教士马若瑟（1666—1736）也精研中国经籍，其所撰之法文本《易经入门注释》对《周易》作了详细的介绍，该书在西方有较大的影响。法国传教士雷孝思（1663—1738）用拉丁文所译之《易经》（原名作《中国最古的书》，雷孝思死后一百年即1834年和1839年由莫耳在斯图加特和图平根出版），是西方出现的第一部完整的《周易》译本，首次为西方全面认识和研究《周易》提供了原始资料，并为以后其他欧洲语言的《周易》翻译提供了参考和借鉴。

1876年，第一个《周易》英译本在伦敦出版，译者是英国圣公会传教士麦格基（1813—1885），书名为《易经之译——附注释与附录》，但译文随意性较大。之后，伦敦大学教授拉古贝里（1845—1894）将《易经》英译，以《中国最古老的一部书——易经》为题在1882年和1883年《皇家亚洲学会学报》上发表，十年后在伦敦汇编成书出版。拉氏研究《周易》的目的在于为其中国文明源于西方这一理论寻找依据。

首部权威性的《周易》英译本，是理雅各（1815—1897）翻译、1882年牛津出版的《易经》。理雅各是英国伦敦会传教士，1840年东来，在马六甲英华书院任院长，1843年随书院迁到香港，在港居住达三

十年之久。回国后，1876年他被牛津大学聘为汉学讲座第一任教授，直至去世。作为传教士，理雅各深感了解中国的语言文化对传教乃至中英商务关系的重要，他一生的大部分时间都用于中国经典的翻译工作，译有多卷本《中国经典》。《易经》是理雅各回国后，在中国学者王韬的帮助下译成的，出版后收入《中国经典》第二册。其译文主要依据宋代理学家的《易》注，并将经传分立，强调这是正确理解《周易》的前提。该译本出版后，成为西方最理想的《周易》译本。

此后，1885年，法国的安南学家霍道生以《易经首次法译本——附程子和朱熹的全部传统的注疏及主要注释家的注释摘要》为题，在《基梅博物馆年刊》上发表第一部分，第二部分于1893年刊登在同一刊物上。与霍氏同时法译《周易》的还有比利时鲁汶大学教授德·阿尔莱（1832—1889）。阿氏有《易》学著述多种，其中1889年在布鲁塞尔出版的《易经——复原、翻译与注释》最为著名，至今仍享有盛誉，是当今西方通行的法文译本。这一时期对《周易》作研究和翻译的还有英国伦敦传教会教士、汉学家艾约瑟（1823—1905），英国新闻记者、《北华捷报》《字林西报》总编辑詹美生，美国长老会传教士、《教务杂志》编辑哈巴安德（1818—1894），耶稣会神甫晁德莅（1826—1902）。

辛亥革命后，西方研究《周易》的权威首推卫礼贤（1873—1930）、卫德明（1905—1990）父子。卫礼贤是1889年由德国同善会派往青岛传教的，在此居住了二十多年。1922年调任德国使馆顾问，次年被北京大学聘为教授。1924年回国，任法兰克福大学名誉教授，创办中国学院、《中学杂志》。卫礼贤将多种中国经书译成德文，其中《易经》翻译是居青岛时，在中国儒师劳乃宣的帮助下，费时十年才完成的。该书一出，在西方读者中激起很大的反响，赞之者称其德译本准确流畅，且比较真实可靠。西方公认，卫氏的德译本最为准确无误。所以二十世纪四十年代，美国博林基金会组织人员，让德译英专家贝恩斯坦

任翻译，该译本1950年在纽约出版，书名为：*The I Ching; or Book of Changes*。西方通称为卫/贝译本。卫礼贤的第三子卫德明承继家学，精于先秦古籍研究和《周易》，所著之《易经八讲》是西方学习《周易》的必读书。

四五十年代，还有几种德文译著出版，如马里奥·舒伯特的《易经——据中文新译》，比尔·贝姆改编的《易经——中国占筮书》。其他研究和译本有英国人韦利（1889—1966）所撰《易经》一文，对一些有歧义的卦爻辞作了新译新解，以及米尔斯的《易经》译本（附在其《创造力》一书中，1931年出版）。

1949年至今，《周易》有了许多新译本，最著名的是英国人布洛菲尔德的《易经》译本，1965年在伦敦出版。该译本是基于占筮的需要翻译的。译本虽新，但没有超过前人。因此，与其他译本相比，没有什么地位。

本书的英文译文，选用的是理雅各的译文。卫礼贤的译文固然好，却是德译本，而卫/贝英译本又毕竟是个转译本。对理氏译文，原则上不作改动，明显错误作了个别修改。为弥补理氏译文的不足，我们在书中必要的地方附上卫/贝译文，作为参考注释。理氏的原译经传是分开的，有时有许多脚注、附录和互见条目。校注时，我们根据阮刻本《十三经注疏·周易正义》的体例，将《彖》《象》《文言》诸传附于卦爻辞或卦后，同时对注释作了必要的删节和压缩，并将之作为附录附在书后。理氏的原序和前言也收入附录中。书后附译名对照表。为使读者了解卦名与英文相近的意义，我们将理氏注释中使用过的英译卦名附在各卦卦名后。

我们这次整理的古文原本所用版本，系采用阮刻本《十三经注疏·周易正义》，参考了《周易本义》《伊川易传》《周易集解》等。本书次序按通行本，分“周易上经”“周易下经”、《系辞上传》《系辞下传》

《说卦传》《序卦传》《杂卦传》，而《文言》则归于乾坤两卦之中。白话译文主要参考了《周易译注》（黄寿祺、张善文撰）、《白话易经》（南怀瑾、徐芹庭著），还参考了卫礼贤和理雅各的译文，在此谨致谢忱。

1992年12月

《四书》重版后记

《汉英四书》的重版，说明它得到了“上帝”的垂青，赢得了读众的喜爱和支持。这也是“汉英对照中国古典名著丛书”的成功，我们感到十分欣慰。

“四书”是《大学》《中庸》《论语》《孟子》四部儒家经典的总称。宋淳熙年间（1174—1189），朱熹撰《四书章句集注》，“四书”之名从此确立。

中国传统文化的主要部分是以孔子为代表的儒学，而“四书”合成，是儒学发展到宋代的产物。儒家思想主要包括了三方面：（一）天道观念。儒家言天，往往有不同含义。有时指自然之天，有时指义理之天，更多的时候指主宰之天，而主宰之天的意志又称为天命。这一点经后人的发挥而在封建统治中愈显其重要。“惟人道可以参天。天常以爱利为意，以养长为事，春秋冬夏皆其用也。”（董仲舒《春秋繁露》卷十一，《王道通三第四十四》）因此“王者不可以不知天”（同上，卷十七，《天地阴阳第八十一》）。在这一观念下，借助于天的权威树立起皇帝的权威。所谓“王道之三纲，可求于天”（同上，卷十二，《基义第五十三》），“唯天子受命于天，天下受命于天子”（同上，卷十一，《为人者天第四十四》）。皇权与天道的结合，世代承袭而成传统。

（二）大一统思想。孔子主张大一统，要求天子治天下，诸侯治本国。他的理想政治是：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）这一思想经董仲舒之手而更能契合专制君主的要求，这一理论成为中国漫长的封建社会的凝固力。

（三）纲常伦理。孔子思想的主要内容是“仁”，其具体化就是行“忠恕”之道。“仁”的执行，又必须以“礼”为规范，所谓“克己复礼为仁”。孔子最高的政治理想是“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政》）。德即“仁义”，礼指封建秩序。所谓“君君、臣臣、父父、子子”，亲亲、尊尊、长长、男女有别等。孟子继承发展这一思想，认为人性本善，都具仁、义、礼、智等天赋道德意识，极力主张“法先王”“行仁政”。从两汉以来，这成为维系封

建制度的精神力量。

唐末的藩镇割据，五代十国的混乱局面，君臣父子互相篡夺残杀，农民起义不断，造成了“君君臣臣父父子子之道乖”，“三纲五常之道绝”（欧阳修《新五代史》卷十六）。为重建封建的纲常伦理，巩固和加强中央集权统治，需要有一种哲学为其理论根据。宋明理学适应这一需要，以封建社会的三纲五常思想为核心，上承尧、舜、禹、孔、孟之道统，宣扬所谓“圣人之道”，标榜所谓“圣人之学”，为儒家伦理道德学说提供了本体论的基础，并将封建道德原则看作永恒的绝对的最高原则。这种理论通过“四书”而被社会广泛接受，对中国封建社会后期影响达六七百年。

“四书”原来是不并行的。《大学》《中庸》本是《礼记》中的两篇，一般认为它们分别是曾子和子思所作。《论语》是记录孔子及其弟子言行的一部书，一般认为由曾参及其弟子编定。《孟子》是记载孟子政治活动、政治学说及其哲学伦理教育思想的一部书，一般认为是孟子本人完成，其弟子参加。《论语》在东汉时被列为七经之一，而《孟子》直至宋代，一直被列于子部。

《大学》《中庸》宋以前无单行本，但唐代韩愈、李翱把它们看作儒家重要经典。二程、朱熹祖述这一观点，竭力尊崇它们作为“经书”的地位。二程认为，《大学》是孔子之言，曾子述之，是“初学入德之门”，并为之校定文字，重编章次。朱熹上承二程，更加发挥这种观点，认为《大学》所教，是“穷理正心，修己治人之道”，所撰之《大学章句》倾注心血，据说他在71岁临死前一天，还在修改《大学·诚意》一章的注。朱熹还在二程的基础上重新编定《大学》章次，将全文分成“经”“传”两部分。《格物致知》一章系朱熹认为原文有脱舛而补写的，并非《大学》原文。“中庸”是孔子理想中的最高道德境界。二程举《中庸》一书为“孔门传授心法”，所谓“心法”即“道统”。朱熹更向前推

进一步，认为子思作《中庸》是忧虑“道学”失去传人，上古尧舜等“圣人”，“继天玄极，而‘道统’之传有自来矣”。朱熹打出“道统”的旗号，进而打出“道学”的旗号，称二程上承孔孟道统，而他自然是这一道统的继承者。他把伪《古文尚书》里的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六字奉为《中庸》所阐述的“传授心法”，称《中庸》是一部能够“提挈纲维，开示蕴奥”的圣书。于是《中庸》被抬到超乎所有前圣之书的高度。朱熹竭力尊孟，同样是出于道学的需要，虽然还在西汉，诸家就把《孟子》与《论语》并列，但《孟子》一直都被列于子部，与经定位悬殊。宋儒一反这一传统，朱熹谓孟子“出处大概”，高不可及，并称“《六经》为千斛之舟，而孟子是运舟之人”，于是将之超“子”入“经”。

“四书”并行，是继董仲舒建议汉武帝罢黜百家、独尊儒术之后，中国学术思想和社会政治上的又一重大事件。汉武帝起，“五经”立于学馆，成为封建社会千古不刊的“经书”，取得统治思想的最高地位。程朱表彰“四书”之后，“四书”风行天下，取代了“五经”在教育中的统治地位。宋末元初，“理学”的理论价值始为统治者认识，元仁宗皇庆三年（1314）恢复科举时，“理学”特别是朱子之学列为科场程式，始为官方哲学。明初，朱元璋、朱棣父子都尊崇“理学”，以朱熹《四书集注》和理学家注释的“五经”命题试士，“理学”便成为统一全国思想的官学。后朱棣敕胡广等纂修《四书大全》《性理大全》，辑宋元理学诸儒之说，《四书集注》被看成科举取士的法典，甚至答卷文字的内容也不能违背朱注。儒家著作被经典化，并使儒家思想经1700多年之后，获得真正的法定的“独尊”地位。

儒学对中国2000年来的影响可谓沦肌浃髓，不仅支配了意识形态的各个领域，并且通过意识形态加强着封建统治的上层建筑，而且还影响到社会生活的各个方面。

当近代西方殖民主义东侵，基督教传教士东来，他们迅速认识了儒家学说的地位和作用。为适应本地文化，从而使传教顺利进行，必须首先了解儒家文化传统，熟读“四书”及其他中国经典便成为他们适应这种与他们迥异的社会和文明的必要途径。

利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610）来华后，在广东肇庆学习儒家经典，很快便深通中国经籍，1594年（万历二十二年）他将《四书》译成拉丁文寄回本国。一般认为，这是儒家经典最早西译的文本，可惜译本亡佚。这之后，随着传教的发展，一方面为了方便传教，并在“礼仪之争”（“礼仪之争”的内容包括：1.尊祖之礼；2.祭祀之礼；3.祭天之礼。实质是天主教教义与中国文化传统之间有没有或有多少共通之处。这场争论当然是服从于传教事业，并受制于天主教各派之间的明争暗斗，反映了他们所代表的各自国家殖民势力在中国的争夺）中为自己辩护，一方面为了满足欧洲知识文化界的猎奇心理，儒家经典的译本不断出现。

1662年（康熙元年）殷铎泽（Prospero Intorcetta，1625—1676）、郭纳爵（Ignatius da Costa）将所译之《大学》拉丁文本在江西建昌府刊刻，书名为《中国的智慧》，附序言和《孔子传》。《大学》译成后，殷铎泽又将《中庸》译成拉丁文，书名为《中国之政治道德学》，于1667年和1669年分别刻于广州及印度果阿，并于1672年出版了巴黎本，书末附法文和拉丁文的《孔子传》。1687年，柏应理（Philippe Coupler）、殷铎泽、鲁日满（F.de Rougemont）、恩理格（Christian Herdtricht）奉路易十四敕令合编《中国之哲人孔子》（*Confucius Sinaran Philopher*）的拉丁文本在巴黎出版，中文标题为《西文四书直解》，其中并无《孟子》。此书包括四个部分：1.柏应理上法王路易十四书；2.导言和“中国哲学解说”一文，前者论《四书》的历史及旨要，后者说明中国经籍的性质并略举重要注疏，同时述及儒家与佛老的区别，并附《周易》六十四卦及其意义；3.《孔子传》，系殷铎泽作；4.

《大学》《中庸》《论语》译文，系殷铎泽和郭纳爵所译，三书皆附注疏。该书同年再版时增加了中国传教史。此书编辑的本义是为中国传教中出现的礼仪问题辩护，故把中国描写为完美无缺的文明先进，是值得赞美和模仿的理想国家。它的出版，使欧洲学者开始注意中国。莱布尼茨（G.W.Leibniz）看到此书后，在给友人的信中称：“今年巴黎曾发行孔子的著述，彼可称为中国哲学之王者。”孔子被尊为天下先师及道德与政治哲学上的最博大的学者和语言家，由此在欧洲掀起了一股“中国热”。

这之后，比利时传教士卫方济（Francais Noel）将《大学》《中庸》《论语》《孟子》《孝经》《三字经》译为拉丁文，书名为《中国六大经典》（*Sinensi libri classici sex*）。此书译者按自己的理解并参照中国古注直译，如《大学》译成“成年人之学”，译文冗长杂漫。其书于1711年（康熙四十八年）由巴拉加大学图书馆印行，后被译为法文，法文译本前加文论中国政治哲学及伦理哲学的内容、性质及效果。此书在欧洲有较大影响，如莱布尼茨、沃尔弗等关于中国的知识都曾受过它的影响。卫方济又以拉丁文著《中国哲学》与前书同时同地刊行，因两书对中国哲学的赞美，曾一度被罗马教皇禁止发行。

这一时期，还有其他一些人翻译“四书”。如蒋友仁（Michael Bonoist）译《孟子》（未成），《北京耶稣会士中国纪要》第一卷无名氏所译《大学》《中庸》等，白乃心所著之意大利文《中国杂记》书末附《中庸》译文及《孔子传》等。

第一个《四书》英译本由大卫·科利完成，1828年在马六甲出版。但此本流传不广。首部权威的《四书》英译本，1861年由英国伦敦会传教士理雅各（James Legge, 1815—1897）完成。理雅各1840年东来，任马六甲英华书院院长，1843年随书院迁到香港，在港居住达30年。1858年他着手翻译十三经，并拟各附原文和注释及长篇结论。1895年五卷本

《中国经典》出齐，包括《大学》《中庸》《论语》《孟子》《诗经》《书经》《礼记》《易经》《春秋》《左传》。这一成就是至今任何英国个人作者的有关作品都无法比拟的。回国后，其因在翻译和研究中国经典方面的卓越成就，1876年被牛津大学聘为汉学讲座第一任教授，直至去世。《四书》是他最早完成的译本，也是他的成名作。

德国直到1798年才开始翻译《论语》。民国初年，卫礼贤（Richard Wilhelm）将《论语》《孟子》《大学》《中庸》译为德文。俄国直到十九世纪末二十世纪初，《论语》《孟子》等儒家典籍的俄文译本才陆续出版。俄传教士阿·列昂节夫最先将《大学》《中庸》译为俄文。有俄国汉学鼻祖之称的传教士比丘林（Nikita Yakovlevich Bichurin）曾译有《四书》，并称《四书》“包括着关于道德和治国的最纯正的概念”。曾任沙俄驻北京总领事的著名汉学家波波夫（Pavel Stepanovich Popoff），于1904年将《孟子》译成俄文，并作注，在圣彼得堡出版。1914年他又翻译出版了《论语》的俄译本，附注释和介绍。十九世纪末至二十世纪初，还有不少《四书》译本出现，如法国神甫顾赛芬（Seraphin Couvreur）译有《四书》，意大利罗光主教译《论语》《大学》《中庸》，吴宗文译《孟子》，等等。

二十世纪，“四书”译本越来越多，据不完全统计，光是英文译本就将近十种之多。包括莱尔（L.A.Lyall）的《论语》（1909）、《孟子》（1932），庞德（Ezra Pound）的《论语》等，A.韦利（Arthur Waley）的《论语》，刘殿爵（D.C.Lau）的《论语》《孟子》，韦尔（James Ware）的《论语》《孟子》，多布森（Dohson）的《孟子》，贾尔斯（Lionel Giles）的《孟子》，苏慧廉（W.E.Soothill）的《论语》等译本。

我国学者在经典西传中，也作出了巨大的成绩。如颇为古怪的辜鸿铭译《论语》《中庸》。其译文也别出心裁，“只要可能，一概不用中

国人名、地名”，甚至将某些概念生搬硬套西方的概念，如译“天命”为“上帝的律令”，译“圣人”为“献身宗教之人”等。为了使思想和内容易于被西方人理解和认识，他还广征博引西方的名句、典故参证注释，以“勾起读者原来熟悉的思路”。辜氏的译文颇对西方人的口味，广为流传。《清史稿》载辜“译四子……西人见之始叹中国学理之精，争起传译”。林语堂亦醉心于向西方介绍中国文化，编有《中国的智慧》《印度和中国的智慧》《老子的智慧》等。他全译了《中庸》及《论语》《孟子》的部分章节。

近代以来，中西文化交流流出的是古代文化，流入的是西方近代文化。在早期，这“流出”的工作主要是由西方传教士完成的，二十世纪以后，这一工作主要又是由国外汉学家完成的。长期以来，国际文化市场上流行的研究中国文化的出版物，几乎都是西方人写的，中国文化的研究在一定程度上被西方人导向，可以说是“喧宾夺主”。中国文化如何走向世界，是我们面临的重大任务。

当今的世界，进入了全球文化的时代，任何文化不可能孤立地生存和发展，都需要通过人家的文化来定位自己的文化，吸收别国的文化以健全本土文化。东西文化两个大系正在互相看齐、靠拢。特别是二十世纪，西方世界的经济危机和两次世界大战的冲击，人们开始转向历史思索，对现代朝何处去提出了疑问。西方学者对西方文化开始怀疑，从斯宾格勒所著之《西方的没落》，到汤因比等关于中西文化的讨论，无不贯穿这一思想：西方文化将衰微，世界的希望在于东方文化特别是中国文化的复兴。东方文明的智慧，中国文明的智慧，成为西方学者赖以诊治西方文明的良药。而老庄的书、《周易》、禅宗方面的书在全世界范围的升温，反映了世界对中国文化的关注，对中国文化资源的需求。但从下面这个资料我们看到的是遗憾：“联合国教科文组织各国代表作品丛书”已收书850种，其中，中国代表作品译成英文的仅28种，译成法文的仅18种。译成英文的作品中，竟没有完整的《论语》《大学》《中

庸》。由此可见，西方一些学者发出的“世界缺乏中国文化资源”的叹息实出无奈。

被动的等待，或称守株待兔现象，使得近代中外文化交流中留下了许多的遗憾。记得毕加索晚年曾写信给一位中国著名画家说，当他知道东方艺术之源在中国而不在日本时，已经太老。他很想来中国看看，却不敢来。因为他担心当他亲眼看到中国，点燃起他的艺术激情时，已无力用画笔来表现他的感受了，那时，他会更痛苦。因此他只好在心里深埋下这一终生的遗憾。

我们有感于此，才萌发了编辑出版一套中国经典汉英对照丛书的念头。中国文化广袤无垠，我们只是摘取其中很小的一个方面，希望通过它，对中国近代的文化交流，特别是经典西传作一反思，希望为宣传中国文化做一点基础性的工作，为广大的国内读者提供一套较权威的中国经典英译本，以便研究、学习和提高；更希望它成为西方读者了解中国传统文化的一套读本。基于以上的原因，我们把《汉英四书》作为这套读本的第一种首先出版。

“四书”译本颇多，本书选用理氏译文，并非随意。理氏是西方汉学研究中里程碑式的人物，他所译之多卷本《中国经典》，使儒家的主要经典有了较完整的英译本，每书所附之注释和论文是颇有深度的研究成果。他的翻译和研究被誉为“标志着汉学史上的一个新纪元”。剑桥大学教授、著名汉学家贾尔斯称：“理雅各的译作是对汉学研究空前伟大的贡献。”其译本长期被奉为“标准译本”，影响了几代人。其人其书本身已成为中西文化交流的一部分。再看译文，理雅各素以“忠于原作”为己任，译笔严谨细腻。连目空一切的怪杰辜鸿铭也不得不承认他是“对中国经书具有甚为渊博而死板知识的学究”。其总的译风可以六字概括：“如实、冗长、呆板。”正因为他不尚文采，刻意准确，后出的各种译文并不能完全取代他的译本。林语堂所编之《印度和中国的智慧》，

选用了他的部分译文，1979年台湾“中华文化复兴委员会”出版的《四书》英译本，《大学》和《孟子》即以理氏译文为基础。

在校注理雅各的译文时，校注者参考了辜鸿铭、林语堂、韦利等人的部分译文。校注原则是尽量尊重原译，对明显的误译、错译、漏译作了补正，并适当加注，改用汉语拼音拼注书中的人名和地名。

理雅各的英文译文，系以通用的《四书集注》为底本。《四书》作为一套经书开始流行时，其次序是首《大学》，次《论语》，次《孟子》，最后才是《中庸》。后世通行的《四书》，以《大学》《中庸》篇页不多，合刻为一本，然后是《论语》及《孟子》，大概是从装订方便考虑，并不合朱熹所定次序。本书的原文，仍以通行的《四书集注》为底本，参考其他本子点校。初版时，未附白话译文。此次重版，根据读者要求，补充了已故著名古汉语学者杨伯峻先生的白话译文。这样此书就堪称汉英、文白对照的“完璧”了，既便于外国朋友阅读，又便于国内的中青年朋友阅读。原刘重德先生为《大学》《中庸》《论语》和罗志野先生为《孟子》作的脚注移到了书后。

在本书的重版过程中，得到著名学者、出版家钟叔河先生的关怀，并拨冗作序，同时还得到杨伯峻先生的夫人徐提老师，岳麓书社社长、副编审夏剑钦老师，湖南师大外语系副教授刘超先老师的热情支持和帮助，在此深表谢意。

1994年4月22日于长沙望月湖

《昆虫记》汉译小史（代跋）

法布尔（Jean Henri Fabre，1823—1915）是法国著名昆虫学家、动物行为学家、作家，十卷《昆虫记》是他耗费毕生心血写成的一部昆虫学巨著。法布尔于1823年生于法国南部圣雷翁村一户农家，童年是在乡间与花草虫鸟一起度过。1857年，他发表了处女作《节腹泥蜂习性观察记》，这篇论文修正了当时的昆虫学祖师列翁·杜福尔的错误观点，由此而赢得了法兰西研究院的荣誉，被授予实验生理学奖。达尔文也给了他很高的赞誉，在两年后出版的《物种起源》中称他为“无与伦比的观察家”。1879年《昆虫记》第一卷问世，1910年第十卷出版。1915年，92岁的法布尔在他钟爱的昆虫陪伴下，静静地长眠在荒石园。他一生著述甚丰，著有许多科学论文和科普作品，其中最有影响的是十卷本的《昆虫记》。

法布尔那个时代研究昆虫是蹲在实验室里做分类与解剖的工作，而对昆虫生命的最高表现——本能与习性却很少研究。他穷毕生之力用田野实验的方法对昆虫进行观察与实验，《昆虫记》真实地记录下了昆虫的本能与习性，纠正了当时昆虫学权威理论的错误观点。法布尔在对昆虫生活方式、本能习性进行几乎是超细致的观察的同时，对昆虫进行了超细致的精确的艺术描写。不仅如此，他还以人性观照虫性，谈论昆虫的本能、习性、劳动、婚恋、繁衍和死亡时无不渗透着人文关怀，并以虫性反观社会人生，睿智的哲思跃然纸上。最重要的是，整部作品充满了对生命的关爱之情，充满了对自然万物的赞美之情。正是这种对于生命的尊重与热爱的敬畏之情，给这部普普通通的科学著作注入了灵魂，使这部描写微小的昆虫的书成为人类获得知识、趣味、美感和思想的鸿篇巨制。

法布尔对今天的意义主要在两个方面：一方面他是实验昆虫学的开山者，之所以能这样，是因为他具备天才、机智、不屈不挠的求真和怀疑一切的精神；另一方面，他在记录观察实验成果时，使用的散文表达方式创造了一种纯美的散文体。在这里，法布尔对于昆虫世界的描写有

与巴尔扎克对于法国社会的描写一样的那种超细致性和超精确性，科学的细致性和精确性在他这里同时构成了艺术上的美感。

1997年之前，知道法布尔《昆虫记》的人，可能大多是读了周作人的《法布耳〈昆虫记〉》，并且许多人也由此被昆虫诱惑。舒芜在《读书》上的一篇《远亲的消息》中，就说他是十二三岁时从《自己的园地》中读到《法布耳〈昆虫记〉》一文，开始神往，以后多次重读，发现它“不仅是爱玩昆虫的儿童爱看，越是于生命有体味的成人老人越会爱看”。他等了六十多年，1998年得到王光的节译本。这本子刺激了他，使他生发出“何时可以读到全书的中译本呢”的慨叹。

在中国第一个介绍法布尔《昆虫记》的，正是周作人。《法布耳〈昆虫记〉》最初在1923年1月26日《晨报副镌》上刊出，之后收入了《自己的园地》。周作人这篇文章中说：

法布耳的书中所讲的是昆虫的生活，但我们读了却觉得比看那些无聊的小说戏剧更有趣味，更有意义。……我们看了小说戏剧中所描写的同类的运命，受得深切的铭感，现在见了昆虫世界的这些悲喜剧，仿佛是听说远亲……的消息，正是一样迫切的动心，令人想起种种事情来。他的叙述，又特别有文艺的趣味，更使他不愧有昆虫的史诗之称。戏剧家罗斯丹（Rostand）批评他说，“这个大科学家像哲学者一般的想，美术家一般的看，文学家一般的感受而且抒写”，实在可以说是最确切的评语。默忒林克（Maeterlinck）称他为“昆虫的荷马”，也是极简明的一个别号。

同年8月4日和8月25日，周作人接着又在《晨报副镌》上发表了两篇转译自美国哈恩布路克编《昆虫故事》（法布尔原著）中玛托思英译本的《蝙蝠与癞虾蟆》《蜘蛛的毒》，署名作人。为纪念法布尔诞辰一百年，周作人由英国麦妥思英译本转译了《爱昆虫的小孩》，译文后附有长篇《附记》，将法布尔及其《昆虫记》又作了一番全面的介绍。该

文刊发于1933年9月《妇女杂志》9卷9号，署名周作人。1933年10月14日他在《大公报》刊出《蠕范》一文，甚至发出慨叹：“读一本《昆虫记》，胜过一堆圣经贤传远矣。”1935年3月在《文饭小品》第4期上发表的《科学小品》中，周作人再次谈到：

我不是弄科学的，但当作文章看过的书里有些却也是很好的科学小品，略早的有英国怀德的《色耳彭自然史》，其次是法国法布尔的《昆虫记》。这两部书在现今都已成为古典了，在中国知道的人也已很多，虽然还不见有可靠的译本，大约这事真太不容易，《自然史》在日本也终于未曾译出，《昆虫记》则译本已有三种了。

这往后几十年，只要有会，周作人总会引征《昆虫记》。我们稍稍翻查一下，他的自编文集，如《苦口甘口》《苦茶随笔》《自己的园地》《泽泻集》《夜读抄》《立春以前》《饭后随笔》《瓜豆集》《冥土旅行》等中，都有文字涉及法布尔或《昆虫记》。

鲁迅先生也一直钟情于《昆虫记》，据鲁迅日记中关于法布尔《昆虫记》的记载，他从1924年起就开始购买：“下午往东亚公司买《辞林》一本，《昆虫记》第二卷一本，共泉五元二角。”（十一月二十八日日记）因《昆虫记》是分册出版，版本又很多，不易购齐，这之后鲁迅一直在搜购。请看鲁迅先生书账中关于购买《昆虫记》的部分记载：

1924年12月16日：东亚公司送来亚里士多德《诗学》一本，勔本华尔《论文集》一本，《昆虫记》第一卷一本，共泉六元四角。

1927年10月31日：上午得淑卿信，二十四日发，又《昆虫记》二本，书面一枚。午后往内山书店买《昆虫记》一本，文学书三本，共泉八元。

1930年2月15日：午后往内山书店买《昆虫记》（分册十）一本，

六角。

1930年5月2日：往内山书店买《昆虫记》（五）一本，二元五角。

1930年12月23日：下午往内山书店买小说二本，《昆虫记》二本，计泉八元。

1931年1月17日：往内山书店买《昆虫记》（六）一本，二元五角。

1931年2月3日：买《昆虫记》（六至八）上制三本，共十元……

1931年9月5日：午后往内山书店，得《书道全集》（二十二）一本，《岩波文库》本《昆虫记》（二、一八）二本，共泉三元六角。

1931年9月29日：午后往内山书店买《世界裸体美术全集》（二及五）二本，十五元；丛文阁版《昆虫记》（九）一本，二元二角。

1931年11月4日：午后往内山书店买《书道全集》（一）、《昆虫记》各一本，共泉五元。

1931年11月19日：下午往内山书店买《昆虫记》布装本（九及十）二本，共七元……

直到1936年年初鲁迅还给友人写信，请托购买。1936年3月21日，鲁迅致当时留学日本的翻译家许粤华的信中说《昆虫记》“德译本未曾见过，大约也是全部十本，如每本不过三四元，请代购得寄下，并随时留心缺本，有则寄为荷”。当时，鲁迅身体已经很不好，半年后即辞世。周建人《鲁迅与自然科学》也记到，直到生命最后一年，鲁迅还在从欧洲陆续邮购《昆虫记》英译本，计划两兄弟合译出来。现在，我们翻看鲁迅的藏书，光日文版本就有三种：一、大杉荣等译，大正十三年

至昭和六年（1924—1931）东京丛文阁版精装本；二、林达夫、山田吉彦译，昭和五年至十七年（1930—1942）东京岩波书店出版，“岩波文库”本；三、大杉荣、椎名真二译，昭和三年至六年（1928—1931）东京丛文阁版平装本。

鲁迅买《昆虫记》、读《昆虫记》、想译《昆虫记》，不仅仅是因为它在西方文化中的地位，而是更看重它在中国现代文化的发展和国民性改造中的作用。他从《昆虫记》中得到了知识、启发，获得了武器。鲁迅是人性和国民性的解剖者，他一生致力于的目标之一便是中国现代文化的发展和国民性的改造，而他常常以《昆虫记》的例子来作人性和国民性的解剖。1925年4月，他在《春末闲谈》中谈到法布尔：“自从法国的昆虫学大家发勃耳（Fabre）仔细观察之后，给幼蜂做食料的事可就证实了。而且，这细腰蜂不但是普通的凶手，还是一种很残忍的凶手，又是一个学识技术都极高明的解剖学家。她知道青虫的神经构造和作用，用了神奇的毒针，向那运动神经球上只一蜇，它便麻痹为不死不活状态，这才在它身上生下蜂卵，封入窠中。青虫因为不死不活，所以不动，但也因为不死不活，所以不烂，直到她的子女孵化出来的时候，这食料还和被捕当日一样地新鲜。”这些知识当然是来自法布尔。在文中，他借细腰蜂发一通议论，表明他对人类社会、对历史的看法，他对中国古代的圣君、贤臣、圣贤的“黄金世界”作了批判，揭露了古今中外那些为现实政治统治权力而编造出来的文化理论和文化学说。又如，鲁迅在谈到知识分子的启蒙时，主张首先是要有好读物，适于青年的读物。他特别指出：“单为在校的青年计，可看的书报实在太缺乏了，我觉得至少还该有一种通俗的科学杂志，要浅显而且有趣的。可惜中国现在的科学家不大做文章，有做的，也过于高深，于是就很枯燥。现在要Brehm的讲动物生活，Fabre的讲昆虫故事似的有趣，并且插许多图画的；但这非有一个大书店担任即不能印。至于作文者，我以为只要科学家肯放低手眼，再看看文艺书，就够了。”（《通讯》）

鲁迅在1933年写的《“人话”》一文中，以法布尔《昆虫记》为例，谈到读书观文的要旨，要能读出作者的观点立场来。他极不主张说教。他说：“现在很有些人做书，格式是写给青年或少年的信。自然，说的一定是‘人话’了。但不知道是哪一种人话？为什么不写给年龄更大的人们？年龄大了就不屑教诲吗？还是青年和少年比较的纯厚，容易诤骗呢？”鲁迅在《小杂感》《名人和名言》等文章中都借昆虫发表了他的大见解。鲁迅读《昆虫记》，《昆虫记》成了投枪，战斗的利器。从中我们不难看出其思想的基础和出发点。

而周作人，关于《昆虫记》，有更充足的议论和看法。他在《祖先崇拜》一文中有一句话：“我不信世上有一部经典，可以千百年来当人类的教训的，只有纪载生物的生活现象的biology（生物学），才可供我们参考，定人类行为的标准。”对这句话，他后来反复加以引用申说。他在《我的杂学（九）·生物学》（1944年）一文中，在重复了上一句话后发挥道：“这也可以翻过来说，经典之可以作教训者，因其合于物理人情，即是由生物学通过之人生哲学，故可贵也。我们听法勃耳讲昆虫的本能之奇异，不禁感到惊奇，但亦由此可知焦理堂言生与生生之理，圣人之易，而人道最高的仁亦即从此出。”在《十堂笔谈（六）·博物》（1945年）一文中，他再次重申这句话：“生物学的知识也未始不可为整个人生问题研究之参考资料……我不信世上有一部经典，可以千百年来当做人类的教训的，只有记载生物的生活现象的比阿洛支，才可供我们参考，定人类行为的标准……我至今还是这样想，觉得知道动植生活的概要，对于了解人生有些问题比较容易……如《论语》上所说，多识于鸟兽草木之名，与读诗有关，青年多认识种种动植物，养成对于自然之爱好，也是好事，于生活很有益，不但可以为赏识艺文之助。生理生态我想更为重要，从这里看出来的生活现象与人类原是根本一致，要想考虑人生的事情便须得于此着手。”周作人论述道，中国人一向是拙于观察自然的，自然科学在中国向来就不发达，而所谓植物或动物学从来都只是附属于别的东西之上，比如说经部的《诗经》《尔雅》，史

部的地志，学部的农与医。地志与农学没有多少书，关于不是物产的草木禽虫就不大说到了，结果只有《诗经》《尔雅》的注笺以及《本草》可以算是记载动植物事情的书籍。可见博物学向来只是中国文人的余技，而他们关心的都是造物奇谈，这些东西有的含有哲理，有的富于诗趣，这都很有意思，但其中缺少的却是科学的真实。自然考察薄弱的同时，我们又往往喜欢把这些与人事连接在一起，将自然界的种种儒教化、道教化，将人类的道德用于自然。鲁迅的《“人话”》一文便是针对这一点而来。然而，周作人的脾性不像哥哥那般的锋芒毕露，而是冲淡平和，他在自己的文章中几十年如一日地谈论博物，推举多识鸟兽虫鱼，其思想的深刻和对中国文化批判的力度，并不输给哥哥。他反用《论语》里的“小子可莫学夫诗”一章说：“多识于鸟兽草木之名，可以兴，可以观，可以群，可以怨，迩之事父，远之事君，觉得也有新的意义，而且与事理也相合，不过事君或当读作尽力国事而已。”〔《我的杂学（九）·生物学》〕他又说道：“中国国民的中心思想之最高点为仁，即是此原始的生存道德所发达而成，如不从生物学的立脚地来看，不能了解其意义之深厚。我屡次找机会劝诱青年朋友留意动物的生活，获得生物学上的常识，主要的目的就在这里。其次是希望利用这些知识，去纠正从前流传下来的伦理化的自然观。”〔《十堂笔谈（六）·博物》〕

周氏两兄弟对《昆虫记》的推崇，共同点在这本书是有趣的、有益的，对青少年来说是难得的科学精神和科学知识的普及读本，立足点都是中国国民性的改造和中国现代文化的发展。对鲁迅先生来说，还夹杂有对生物科学的感情因素。“鲁迅先生从学医的时候起，及以后，对于生物科学及生物哲学都很有兴趣。他在去世不远的几年前还翻译过《药用植物》，又想译法布尔的《昆虫记》，没有成功。”〔乔峰（周建人）：《略讲关于鲁迅的事情》，31页，北京，人民文学出版社，1954〕而周作人则从其闲适冲淡的人生哲学和审美趣味出发，在《昆虫记》中看到更多的是文艺的趣味和生物生理的启蒙，对“诗与科学两相

调和”带来的美感大加推崇。

正是周氏兄弟的这般推崇、介绍，国人开始知道法布尔和《昆虫记》，开始翻译法布尔作品集。

1927年上海出版了林兰的选译本《昆虫故事》（据《昆虫学忆札》译后记），1933年上海商务印书馆出版了王大文据英文改写本译成的《昆虫记》一册（版权页注明：原著J.H.Fabre，英译者Alexander Teixeira De Mottos，重述者Mrs.Rodolph Stawell，译述者王大文，发行人朱经农。英文原名*Fabre's Book of Insects*。这个本子以后多次重印，收入不同的套书中），有插图5幅，正文共16章，无任何前言后记说明文字。同年，上海儿童书局出版了《法布尔科学故事》（第一集）再版本（显然该书初版要早于此年），董纯才译，101页，有插图。二十世纪三十年代中期还翻译出版过一些法布尔的其他作品和传记，如1935年上海开明书店“开明青年丛书”中的《科学的故事》，宋易译。该书译序说：“这译本的初稿是在1931年秋完成的，所根据的本子是F.C.Bicknell氏的英译本，和大杉荣与伊藤野枝两人的日译本。”译序中还谈到顾均正译有法布尔的另一本同类著作《化学奇谈》。1935年7月，商务印书馆王云五、周昌寿主编的“自然科学小丛书”中收入《法布尔传》二册，原书名*Fabre, Poet of Science*，原著者G.V.Legros，林奄方译。该书收有法布尔的生活、研究、交友、住宅等照片十余张。1936年中华书局出版向仲据F.C.Bicknell英译本重译的《法布尔科学故事》。另外，从《商务印书馆图书目录1897—1949》中，我们知道曾出版过一本法布尔的《科学故事》，宋一重译，收入“新小学文库五年级自然科”，没注明出版时间。这些大概是二十世纪三十年代我国对法布尔的译介简况。二十世纪四十年代，上述法布尔的图书继续重版，又添了其他的品种。1945年8月，开明书店出版了宋易翻译的《家常科学谈》，这也是个从英文本转译的本子，英文原名为*The Secret of Everyday Things, Informal talks with the Children*，F.C.Bicknell译自法文。据译者称，此书从1932年开始

断断续续译了十几年。他还提到成绍宗译有法布尔的《家禽的故事》。1948年光华书店出版了一本法布尔写的《生物奇谈》，仍是宋易译，该书收入“大众科学丛书”。三四十年代出版的这一些法布尔的著作，70岁以上的老辈知识分子，都会有依稀的记忆。家父说四十年代读中学时，老师曾推荐他们读法布尔的《昆虫世界》，开明书店出版，贾祖璋译。当我将这一说法求证于何兆武先生时，他说他小学时读的，正是贾祖璋的译本，书名没印象了，但记得封皮是蓝色的，点缀了许多的小星星。生物学家邹荃宾先生说读过法布尔，书名好像是《昆虫世界漫游记》。五六十年的事情，记忆不一定准确，贾祖璋有鸟类译著和著作多种，当是鸟类学家，尚未查到他有关昆虫学的译著。《昆虫世界漫游记》，开明书店1947年的确出过一种，收入“世界青少年文学丛刊”，是一本小说体裁的作品，原作者是苏联的拉丽，黄幼雄转译自日译本。但这些都说明了法布尔在我国的影响。

姑且将二十世纪三四十年代称为法布尔传入的第一阶段。从目前所掌握的法布尔的译本的版本看，主要是把他当作一位科学普及作家，对象主要是青少年读者。虽然他们也强调“为梅特林克颂为‘昆虫的荷马’的法布尔，这科学的诗人的文字和谈话正是些美丽的散文，活的有生命的小品”（《家常科学谈》译者序注）。

五六十年代，法布尔的和关于法布尔的书仍有出版，既有重版本，也有新译本。1951年上海百海书店出版了沙克军翻译的《昆虫的故事》，收入“百新青年丛刊”，这是一个据英文节译本转译的译本。同年，北京开明书店出版了顾瑞金翻译的《蜘蛛的故事》，书前有梅特林克的长文《昆虫的诗人》；这是一篇重要的评介文章，文中他写道：“天赋的诗人气质，使得法布尔能够避免人工的虚饰而又富于情趣，自成一格，能跻身今日第一流的散文作品之列。”也是他给法布尔冠上“昆虫的荷马”的美名。仍是这一年，天津知识书店出版了一本法布尔传记《昆虫的好伴侣——法布尔》，严大椿编撰，收入“新少年读

物”之中。此书1956年又由上海儿童读物出版社重印，书名《法布尔》。二十世纪三十年代王大文的译本《昆虫记》1956年修订重印，24开，彩色插图14幅，改名《昆虫的故事》，1995年广东人民出版社租型印刷过。这个本子1974年在台北出版，书名改回《昆虫记》。1963年上海少年儿童出版社“科学家传记丛书”中出了一本《法布尔》（*The Insect Man*），原著为英国人E.Doorly，徐亚倩译。1976年台北徐氏基金会出版《昆虫的生活》，洪霏浓译，收入“科学图书大库·童子军科学丛书”。

二十世纪八十年代，商务印书馆的“外国历史小丛书”中出了一本《“昆虫汉”法布尔》，胡业成著。1981年少年儿童出版社出版了张作人译的《胡蜂的生活》，由法文本译出，收入“少年自然科学丛书”，此本当是第一个译自法文原作的选本。同年黑龙江人民出版社出版日本小林清之介著、宋世宜译的《法布尔》，1983年上海少年儿童出版社重版严大椿编著的《法布尔》。1987年北京科普出版社出版法国勒格罗著、张正严等译的《法布尔生平》。

这40年，法布尔留给读者的印象不能说太深。30岁至60岁的人中，知道法布尔，读过《昆虫记》的并不多，其影响大大不如第一阶段。

当我们把镜头切换到二十世纪九十年代，完全是一番不同的景象。1992年12月作家出版社悄悄抛出一个由法文原版选译的本子《昆虫记》，王光译，罗大冈作序，此本为“四季译丛”中的一种，出版后一直湮没不彰。这个本子在法布尔的翻译介绍上有其地位，它不是将法布尔的名著《昆虫记》改写成浅显易读的儿童读物，而是强调它在文学史上的地位。罗大冈先生的序说：“《昆虫记》在法国自然科学史与文学史上都有它的地位，也许在文学史上的地位比它在科学史上的地位更高些。”并谈到文学界尊法布尔为“昆虫世界的维吉尔”，法国学术界、文学界甚至推荐法布尔为诺贝尔文学奖的候选人。可惜这个本子并没有引

起读书界的注意。1997年6月花城出版社出版了据法文本选译的《昆虫的故事》，黄亚治译，梁守锵校，10余万字，配30幅插图。这个本子“因其所选内容更符合中国读者的兴趣所在，加以低廉的定价（9.60元）”，“颇受读者青睐”（《动物行为图书热销中》，载《中华读书报》，1999-2-10）。大概是这本书引发了法布尔《昆虫记》新一轮的出版热潮，这本科学与艺术完美结合的巨著再次成为读书界、青少年关注的热点。1997年12月，作家出版社将《昆虫记》选译本修订重版，并于1999年推出“观照生命书系”九种——《蜘蛛画地图》《公鸡背母鸡》《乌鸦照镜子》《害虫记》《胡蜂的甜言蜜语》《在太阳里打瞌睡》《燃烧的大拇指》《感情动物》《敬畏生命·法布尔传》，太阳工作室译，未注明所据文本。河北教育出版社于1998年出版了《昆虫物语》，太阳工作室译，系“观照生命书系”之一，未注明所据文本。据有关专家将之与法文原著比读，发现并不能完全切合，推测可能译自日文本。上海文化出版社1998年出版《昆虫世界》，谭常轲译，未注明所据文本，收入“第一推荐丛书”。湖南教育出版社1999年出版王光译《昆虫学忆札》，收入“世界科普名著精选”（与作家出版社本多有重复）。海南出版社1999年12月推出《法布尔观察手记》（精华卷）6种——《蜘蛛的生活》《蝎子的生活》《象鼻虫的生活》《苍蝇的生活》《石匠黄蜂》《昆虫家族神奇的本能》，据多家英文本译出。与此同时，法布尔的传记也出版了三四个之多。短短三年多时间里，出版界上演了一出空前的“昆虫总动员”，出版法布尔的《昆虫记》及其他作品达十余种。但大多数版本似乎是跟风赶潮，恐怕是商业动机大于其他，这是昆虫的另一种诱惑了。不由得想起法布尔的那句话：“我们抱着幻想以最挚爱的方式爱抚过的东西，最终总是会遭到现实无情的蹂躏。”（《昆虫记》卷十）海峡对岸似乎感应到了母体内昆虫的这般躁动，遥相呼应，于1993年出版了8卷本《昆虫记》（包括一本法布尔传），此书系据奥本大三郎日文改写本转译过来，东方出版社出版。2001年又推出一个选译本《昆虫诗人法布尔》，张瑞麟译，梅林文化公司出版。

二十世纪九十年代的这一出“昆虫总动员”，以花城出版社2001年1月推出的由法文原本译出的《昆虫记》十卷全译本，附法布尔的女婿勒格罗为该书绘制的全部昆虫插图（可惜没注明），画上了一个完满的句号。这位犹抱琵琶半遮面的美人终于亮出了全身。而从周作人、鲁迅最初介绍并呼唤有人来翻译编纂算起，已近80年了。《昆虫记》这部经典在经历了百年的介绍和节译后，终于有了从法文原文直接翻译的全本，是一件值得庆贺的事。传媒和读书界反应热烈，值得特别指出的是，王富仁长达5万余字的长篇论文《由法布尔〈昆虫记〉引发的一些思考》（载《鲁迅研究月刊》，2002年第3、4期），从鲁迅讲起，对中国的自然科学传统、中国学术与社会科学、近代科学的引进和现代化、科学与文学的关系、如何尊重生命等问题作了深刻的反思。昆虫们终于完成了它们对中国出版人的诱惑，站到了中国读者的面前。鲁迅先生地下有知，也会感到欣慰，知堂老人“真希望有人来做这翻译编纂的事业”的期盼终于盼到了。最幸运的是中国的青少年读者和广大的《昆虫记》迷们有福了，不仅可以享受到“生命的真实细节的美”，朴素真诚的文字里渗出的纯美的散文，还可完整地体会法布尔精神：对主流思潮的冷静思索和怀疑，对人类理性及知识结构不屈不挠的探索和补缺，对生命的敬畏和关爱……

刊《读书》2002年第7期

《2005—2006〈随笔〉双年选》
序



从今年开始，我们决定每两年对《随笔》杂志做一次回顾，出一个选本。放在我们面前的这个本子选自2005—2006年度的12期杂志。

《随笔》自创刊以来，逐渐形成了以人物为中心，以文史为特色，推崇独立思考，力主讲真话的风格。2005年年初，我们作了一个问卷调查，最让我们兴奋的是，在我们对读者的职业构成进行统计分析时，发现杂志的读者构成比想象中的目标读者群要广泛得多，人文社科研究人员、律师、公务员、编辑记者等一类的读者占百分之五十一，大中学老师占百分之十七点二，让我们吃惊的是自然科学、工农兵商经金融等界人士占百分之三十二点二，近三分之一，大中学生占百分之一点四。可见她不是一份学院式的或书斋里的文人的杂志，而是宽泛意义上的知识分子的杂志，读者对象是有中等以上文化知识教养的公民。

有专家说，一台好的音响是你在听音乐时，感觉不到它的存在。作为音乐爱好者，我凭直觉，得出的认识也差不多，重要的是音乐，而不是器材。一份杂志大概也应该是这样吧，重要的是里面的文章，而不是杂志本身。杂志只是作者和读者见面的平台。《随笔》自创刊以来，努力搭建的就是这么一个平台，为了能保持这个平台的风格和影响，与时俱进，下面谈几点想法。

办刊启蒙。前主编杜渐坤先生在谈到《随笔》二十多年的发展时，认为经历了三个阶段：创刊初期以传播中国文化文史知识为主，从一个侧面洞开了“四人帮”的思想禁锢，活跃了思想文化界；1982年开始，思想锋芒慢慢显示出来，它反映知识分子的心声，力主讲真话；第三个阶

段是1993年开始，提倡作者真话能说多少说多少，形成“当代诸子百家言”的局面，思考的问题更广阔更透彻，思想解放程度也更大。可见

《随笔》一直坚持、继承了二十世纪八十年代“思想解放”运动的传统，并将之发扬光大。我们稍稍留心就不难发现，进入二十一世纪后，随着社会经济的发展，上世纪头二十年开了头而未及完成的事，我们现在仍然在做：市场经济、宪政、培育公民社会、扩大自由空间.....我们留心观察，还会发现，“五四”以来启蒙的基本命题——自由、法治、理性、科学、民主等，和基本任务——灌输现代公民和现代国家的基本观念，仍有待普及和深入。一句话，启蒙的任务还没完成。因此，《随笔》在高举思想解放大旗的同时，一方面要关注社会民生，思考历史和未来，另一方面也要介绍世界先进文化，将中国放在世界范围来考量。因此我们强调《随笔》的主要任务仍是启蒙。什么是“启蒙”？通俗地说，就是将常识说透，让常识深入人心，开启民智。

办刊包容。这两年中，我们广泛联系、拜访了各地的文化人、学者、作家等以及杂志同行，他们提出了很多的建议和希望。其中一点便是希望我们办刊时，更多一份包容：从思想、观点、内容，到学派，到文笔，到作者构成。这也是不少读者来信来电给我们建议的。我们很赞同。西方有一句名言：“虽然我不赞成你的观点，但我誓死捍卫你说话的权利。”这就是包容。包容是一种态度，更是一种境界，是我们今天办刊要强调的立场。只要谈的人和事平实客观，发的议论理性而富于启发，行文清畅可读，表达的情感质朴感人.....一句话，只要是言之有文，言之有情，提供知识，启发思想的好文章，就应该让他在这个平台上说话。当然，在当下思想文化这种多元共生的语境下，作为一份刊物，她仍会有自己的选择和坚守。

性情的文字。作为一份关注思想文化的文学专业期刊，她看重的首先应该是文学性。“随笔”这种文体灵活多样，既可撰物品，抒性灵，又是思想最灵活方便的表达形式。《容斋随笔》序中说：“意之所之，随

即纪录。”英国现代著名作家吴尔芙在论及现代随笔时说：“随笔这种形式可长可短，它能容纳的内容又千变万化，可以高论上帝和斯宾诺莎，也可以漫谈海龟和契普赛大街。”这些都表明，随笔的特点就是自由随意，随时、随地、随人、随事、随心、随性、随意。由于文体的特点，它追求的不是展示社会生活的宏阔图景，也不是历史的全貌，它的第一追求是强调书写者的个人经验、感受和思考，表现的是零星的、杂碎的、片段的人生、社会、思想等，它常常是因小见大，婉约多趣。所谓性情的文字，是有情趣、有个性的文字，读来如闻其声，如见其人。叶圣陶有一段话很形象生动地表达了这个意思：“不仅仅是一种意见一个主张要是你们自己的，便是细到像游丝的一缕情怀，低到像落叶的一声叹息，也要让我认得出是你们自己的而不是旁人的。”性情的文字的一个特点就是“诚实不欺”。率真、率性、诚实是好文章的重要品格。有一位文章大家说：“我们平常看书看杂志报章，第一感到不舒服的是那伟大的说诳，上自国家大事，下至社会琐闻，不是恬然地颠倒黑白，便是无诚意地弄笔头，其实大家也各自知道是怎么一回事，自己未必相信，也未必望别人相信，只觉得非这样地说不可……在这时候有一两个人能够诚实不欺地在言行上表现出来，无论这是哪一种主张，总是很值得我们尊重的了。”今天，除了那些伟大的说诳，还有大量的正确的废话、无用的信息。因此，性情的文字是我们对文章的追求。

理性、建设性。2005年在福建龙岩举行的中国散文（龙岩）年会，不少与会者认为，散文是个性化的抒情文体，是情动于中而形于外的最高表达，是用生命写出的文字，而随笔是思想性文字。他们对《随笔》长期以来表现出的思想锋芒给予了高度的肯定，并称之为思想散文的代表。我们把这看作对我们的鼓励鞭策。不错，《随笔》看重思想性，看重独立的、深入的思考，但她不标榜思想。见解新奇，思想锋利，固然是好文章的一大要素，但这一切以偶然得之为妙，此其一。另一方面，锋利的思想，并不是为批评而批评，为反对而反对，而是要有益于世道人心，有益于现实的改良和改造。《随笔》希望谈论的话题、思想和观

点有咀嚼度，能沉淀下来，努力避免一时的新鲜、轻巧和痛快。因此理性、建设性显得尤其重要，这也应该是《随笔》的基调。

后面选出的文章，大致是按这个标准来做的。编排分五题：人物，域外，文史，杂感，其他。在回头看这两年的杂志时，心中充满欣喜。作者方阵在壮大：文化界学术界卓然有成的大家，如何兆武、葛剑雄、林达、翟永明、何怀宏、杜小真等加入了进来，还有不为《随笔》读者熟悉却颇具实力的作者，如缪哲、胡文辉、秋风、苏福忠、褚孝泉、张冠生等加入了进来，另外《随笔》多年的忠实读者也有表现，如李建纲的《瑞典的官儿怎么当》，还有吴小娟的《小凯和我们在一起》。后面这篇情真意切的回忆文章曾感动读者无数。话题和内容上有了新开拓：不再宥于文史，在开始关注并参与当代文化现象、思想流向、重大话题的讨论，如汪永晨的《四问怒江》涉及了环境保护问题，张柠的《表态运动和自由的累赘》对李敖的大陆文化之旅作了探讨；国外的人文话题明显增多，如林达的《亚马逊热带雨林里的信仰之路》，薛忆沩的《“域外读书”三则》，给人打开了一扇新的窗口。文体上，我们主张多种表现方式并存，叙事、感怀、说明、议论等，有些文章如《雨西湖》《筑巢而居》都是我们久违的“闲文”了，是我们的一个尝试。

“少说多做”向来是图书出版业的行规，杂志应该也不例外吧。多说无益，还是请大家忘了前面说的，看后面的文章吧。

2007年春节

《貌相集》序

俗话说人不可貌相，意思是说以外貌评判一个人并不全面。本集子以图片加文字的方式互相发挥，取名“貌相集”，既是想指明图片或文字自身的局限，也是想强调这只是我的视角、我的看法，而非全面深入地研究和展示。

这本集子出发的原点是镜头。不记得是哪位摄影家说的：照片本身就是一个事件，一种经历，而不仅仅是对照相机前所发生之事的记录。但照片作为视觉“真相”，带有浓厚的主观色彩。我珍视这些照片，它记录了作者生命中的一个瞬间，也多少保留了部分环境、生活、岁月留下的个性化特征。文字记录了我与这些人物的交往，无论是一面之缘，还是持续几十年的忘年交，对我都是珍贵的记忆。希望这一组文字，能拓展镜头的视角，将照片的主观视觉深化，从某个侧面展示他们的性情、修养、学问等。

美国出版家舒斯特说过：编辑不仅仅是一个充实人生的职业，编辑本身也是一种人文教育，你因此有机会和当代最有创造力的一群人认识，结交作家、教育家以及各种各样具有影响力的人物。你等于在修一门你愿意付费的终身学习课程，不同的是，你修课的时候不但领薪水，而且还可以在知识和心灵上得到充实和满足。这组图片和文字可以作为这段话的注脚，它对我的意义则是我编辑生涯，特别是主持《随笔》杂志几年的部分答卷。

从业近30年，认识、结交的文化界、思想界、文艺界、学术界、科学界人物无数，跟他们的交往，成为我人生难忘的经历。还在七八年前，友人见我积累的肖像摄影颇可观，建议我将照片整理出来，配上文字出版。从《随笔》离任时，我就想启动这事，还给一些作者写了信。但杂务繁多，加上天性拖沓疏懒，更使得这事一拖经年，直到2011年我才开始陆续整理资料，包括20余年编辑生涯留下的零散记录和通信。2012年年初开笔后，并不顺利，许多篇什从资料准备到写成几经打断，

反复重来，个别篇什前后拖沓一年有余，父亲知道我的懒散，总是以很委婉的方式提醒：抓紧时间写。几年下来仅得到40余篇。友人建议将现有的篇什结集，其余的慢慢来。于是有了现在的集子。

本集收录了我拍摄的何兆武、朱正、钟叔河、王元化、何满子、周有光、舒芜、贾植芳、严秀、流沙河、李普、李学勤、黄裳、萧乾、牛汉、宗璞、莫言、杨宪益、葛浩文等40余位学者、出版家、作家、翻译家的肖像作品，撰写影像札记，全书依姓氏笔画排列。肖像作品原则上按一人一图配置，约50余幅，另外适当收录有特别意义的合影，以10幅为限，图片总计约60幅；文字部分，短不足千言，长则近万字，随兴而至，尽兴即止。

是为序。

2015年元月4日

《貌相集》跋

在稿件杀青，送交出版时，我觉得还有些话想说，特别是由此勾起的一些记忆，让我颇感慨。

比如本集出发的原点“镜头”。读高中时（二十世纪七十年代末），家里终于有了一台飞利浦的黑白电视。看过的节目大多无印象了，现在记得的只有一个画面：一个英俊少年将小巧的照相机（后来我才知道，那是一台135mm单镜头反光照相机）装在三脚架上聚精会神地拍摄螳螂，拍一张，转一张片，流畅简洁，一气呵成。啥时候能拥有一台，成了我的人生梦想。读大学时，偶尔有机会借同学的相机拍拍照，借系里学生会的暗房设备冲晒。母亲知道我的兴趣，省吃俭用积攒了一笔钱，有一天忽然拿出两百元让我买相机，于是我拥有了一台凤凰205。当时，我们两兄妹都在上学，母亲教小学，工作繁重，家务繁杂，家境并不宽裕，超负荷运转，积劳成疾，疾病缠身，可对我们的关注却从来没有停驻，并总是以一种看似不经意的方式，满足我们的兴趣，促成我们的梦想。不久前，我曾打电话，跟她提起这事，问是怎么做到的，回答只有淡淡的一句：“不记得了。”犬儿南南三岁时，有客人问：奶奶是干什么的？他脱口而出：“奶奶是保护爷爷的！”他以孩童的直觉，道出了我母亲的勤劳善良、克己持家的性格特点。母亲从来没有自己，只有丈夫、儿女、学生、亲友，她是家的守护者，她就是家！在本书出版之际，首先要感谢母亲！

相比之下父亲要威严得多。我从小的学习，是他在抓，如主科语文、平面几何、英语。英语学习上，父亲不仅设法借来卡式录音机，让我们能用上先进的器具学英语，还披挂上阵自己教（他曾在宁乡沔滨中学教过一年初中英语），又领我去湖南师大外语系杨卓老师家，我语音的一点点功夫，就是一口纯正伦敦音的杨老师一遍一遍让我大声朗读 *The night, the moon, and the star* 练出来的。父亲还培养了我的兴趣爱好：乒乓球，最辉煌的经历是我被吸收进入湖南师大附小校代表队，虽然只有短短一年的时间；绘画，父亲带着我去求师，像湖南师大艺术系

的殷宝康老师、蔡德林老师等，还领着我看望他的初中老师，时为湖南艺术学院副院长、湖南师范学院图书馆副馆长的周达先生，观看他现场写字、作画。父亲收藏的我当年的静物素描、人物素描，现在拿出来看，还真让我有点吃惊当时自己下的功夫。严父的形象以妹妹的评价“笑面虎”最传神！

还要感谢夫人。自学校相识，我文字的第一读者始终是她。这个集子开始写作，完全是摸着石头过河，不少篇几乎踏空，是她的鼓励，让我坚持下来。缪哲、金炳亮、苏福忠等读了我最初拿出的稿子后，提出了中肯的意见。缪哲说：“细节要有适当的选择，有一些我们可能很有兴趣，但读者会觉得啰嗦，还是抓关键点，抓反应性格的细节。”金炳亮说：“文字的长短不妨灵活些，不要设限制，长者上万也无妨，短的几百字也精彩。”苏福忠说：“不用顾忌那么多。人做事情，实话实说、真事真做，是最有底气的，也是比较省麻烦的方法。”他们没有客套的夸赞，而是推心置腹的建议，使我受益匪浅。感谢朱大可，是他最早建议我写作影像札记并结集出版，鼓起了我的写作勇气。还要感谢吴彬、邓琼、蒋楚婷，他们收到我最初的几篇文字后，及时给予肯定并热心推荐，朱自奋、刘炜茗、陈桥生、帅彦、刘小磊、李庆西、聂乐和、邱晓兰、张若雪等，给我机会开专栏、用版面，使这组文字能陆续见诸报刊。

还要感谢……想当年，我不知深浅，接受《随笔》主编一职，朱正先生领我在北京走访作者，组织聚会，短时间内联系上了北京的核心作者队伍；吴彬、朱大可、李静、张柠、向继东等倾力推荐作者，使林达、徐贲、羽戈、唐小兵等一批有实力的青壮年作者进入《随笔》作者圈；社长肖建国的支持，编辑部麦婵、海帆等的全力配合，使我顺利完成了角色转换，使杂志度过了作者队伍青黄不接的调整期，保持了刊物的风格，并尝试有所突破。

感谢所有支持、关注、鼓励过我的人，谢谢！

2015年元月4日

激情人生 悲悯情怀

也许“激情”两个字最能概括尤金·史密斯（W.Eugene Smith，1918—1978）的一生。对人类的境况带有强烈的悲悯情怀的他，只拍人，只拍受苦难的人，只拍勇于向命运挑战的人，只拍为别人而付出的人，只拍需要大家去关心的人。这使他成为他那个时代的传奇人物。在他看来，相机只是他良知的延伸，而他的影像反射出的是他接近事物核心的本能。用他自己的话来说，他的唯一目的就是“潜入图像的本质之中”。

史密斯1918年出生于美国堪萨斯州的维希塔，14岁时得到一部相机，不久便替当地报纸拍起照来。18岁时，报界对他父亲自杀未遂及之后治疗报道的歪曲，让他感到恶心，这件事影响了他的一生，从此他以有色眼镜来看待新闻出版界，此事也坚定了他寻求事实真相，公正全面地报道的信念。

1937年，他来到纽约闯世界，先后受聘为《新闻周刊》《生活》等杂志的摄影记者。珍珠港事件后，他争取到派往太平洋的机会。在这里，他从陆地、海上、空中全方位拍摄，每一场战役，总想冲在最前面。这种亲密接触加深了史密斯对战争的认识，并直接影响了他的摄影风格，促使他力图在自己的图片中表现或者说分享其拍摄对象冲锋陷阵的激情。这激情，导致他在1945年冲绳岛（Okinawa）之战中身负重伤。直到两年后，他才恢复过来，拿起相机拍的第一张照片，是他的一双儿女的背影，他们正走出一条长长的幽暗的灌木隧道，前方是一片光华的乔木林。这幅名为“走向伊甸乐园”的照片，成为人类从长期的经济萧条和战争的黑暗中站起来的一个象征。1946年至1952年，他拍摄了50多个摄影专题，其中包括摄影史上最令人难忘的人性影像诗篇《西班牙乡村》《乡村医生》《接生员》等。1954年，他成为自由摄影师。自由为他带来了题材的多样性，也给了他摄影专题更深刻的内涵，赋予了他的作品史诗般的震撼力和持久性。

1971年，他与太太爱莲来到日本一个靠海的小渔村——水俣。这里

因一家化工厂排放含水银的工业废水污染了水源和土地，使村民的后代成为残疾。史密斯夫妇进行了前后长达四年的追踪拍摄调查。这个专题揭示了人类因工业污染付出的代价。《智子与母亲》是这组照片中最动人的一幕。

史密斯从多个层面拓展了摄影师的角色地位，他将报道摄影由描述性的讲故事发展成为道德价值评判。他的作品，成为一个时代的缩影，文明进步的记录。

刊《随笔》2007年第1期

“发现另一个真实”

塞巴斯提奥·萨尔加多（Sebastiao Salgado）1944年生于巴西，圣保罗大学经济学硕士。1969年他因参加左翼运动，被迫流亡巴黎，从此追求自由、民主、正义，关注社会底层成为他思想的基调。26岁时他才接触摄影。1972年，他以一名经济学家的身份入职国际咖啡组织。他带着相机去非洲工作，拍照使他有了与当地人亲密接触的机会。慢慢地，他的工作重心逆转，枯燥的经济工作让位于摄影。1973年他终于辞职，专门从事摄影，先后成为世界基督教协进会的专职记者，法国西格玛图片社、伽玛图片社和马格南图片社成员。

萨氏的摄影主题大致上有三个方面：劳动者、移民、第三世界的贫困状况。在这位有经济学背景的摄影家看来，人类的体力劳动正在以惊人的速度消失，不久的将来将变成历史陈迹，他要记录下来。移民与第三世界的贫困这两大主题则跟他的第三世界出身密不可分。他认为，这些地区的贫困现状与发达国家的掠夺、榨取有密切关系。他要展示、揭露被西方主流媒体有意无意地掩盖、遮蔽的真相。

关注现实、尊重历史是萨氏的基本信念。他说：“用信念去摄影，是我生活的准则。”他的照片充满了对苦难者的同情、关怀和尊重。这些洋溢着人文关怀的照片使他获得了1982年美国尤金·史密斯奖。1985年和1992年，又以《埃塞俄比亚的饥荒》和《科威特的恐怖》两组摄影报道，连续两次获得世界新闻摄影大奖：巴尔纳克奖。

什么是摄影？萨尔加多说：摄影就是“观看光”。

什么是现实？萨尔加多说：现实就是来自照相机对面的事物。

抓住萨氏的这两个概念，就不难理解其作品的主题和艺术特点了。萨尔加多认为，摄影时，不能以平常的思维模式，或自己的选择尺度行事。要拍出好的照片，就必须与“被摄体生活在同一个现实中”，花一些时间熟悉拍摄对象和环境，与对象建立起信任关系，直到在某种程度上

融入其中，同时却又保持着个体的充分自由度和独立性。如此，在“观看光”“发现光”的过程中，他会逐渐有所发现，“发现另一个真实”。

翻阅萨尔加多的作品集，你会感到，他好像是拿着相机在黑暗中游走，寻找、追踪着“光”。“光”是藏匿起来的秘密，他的任务是揭露那秘密，这便是他要发现的“另一个真实”，因为真实不止一个。当“光”被写定在阴影中的那一瞬，当影像从显影水中浮现的那一刹，现实便被从流逝的时光中抽离出来，定格成了永恒。那被他捕捉的瞬间的“光”，向我们展示的是不被看见的真实，或者看得见却被忽略的真实；那是强有力的、却不被感知的存在。萨氏的作品成为这个世界赤裸裸的真实的见证，他还以其特有的手法，赋予拍摄对象以尊严，于是，其作品还展现了苦难大众人性中辉煌的一面。

刊《随笔》2007年第2期

“杰出的人道主义者”

多萝西·兰格（Dorothea Lange，1895—1965），美国最伟大的纪实摄影家，在谈到她的生活哲学和工作原则时，说过这么一句话：“把手拿开！我不会干扰我的拍摄对象，我不干预，也不摆拍。”她似乎有个绝招，能从陷入危机的人物身上萃取普遍的意义，使人一看便懂。像许多绘画作品一样，兰格的照片在讲述故事，同时还传递出强烈的社会信息。

兰格1895年出生于美国新泽西霍博肯，7岁染上小儿麻痹症，从此得借助拐杖行走。12岁时，她遭父亲遗弃，母亲不得不来到纽约工作。兰格在上学路上，常常看到无家可归的劳苦大众。早年的遭遇成为兰格的人道主义的起点，使她对拍摄对象的苦痛感同身受，理解、同情成为她的思想基调。18岁时，兰格决定成为一名摄影师。从纽约哥伦比亚大学毕业后，她在旧金山开始了自己的职业生涯：独立的商业人像摄影师。她无法忍受枯燥乏味的摄影室工作，于是在别的题材上寻求突破。记录美国本土居民生活这一主题让她找到了灵感。她马上行动起来，记录第二次世界大战前经济大萧条年代旧金山无家可归者的生活状况。

1935年，她开始为FSA（美国农业安全管理局）工作，参与加利福尼亚乡村救助计划，对亚利桑那和加利福尼亚受雇采棉工人的家庭生活状况进行调查。她那天生的直入事件本质的能力在这里第一次得到认可和施展，其纪实摄影的风格得到淋漓尽致的表现。《移民里的母亲》是这一组照片中最为出名的一张，并成为移民现象的一个图标。她的这一组照片连同泰勒的专题报道一起，唤起了大众对这一群体的关注，并促使美国政府出台了一系列救助法案。

美国的参战打断了兰格在FSA的工作，同时也揭开了她摄影家生活的新时期。她把相机对准了大后方的家庭，尤其是那些被战争连根拔起的种族群体和劳工。珍珠港事件三个月后，罗斯福总统下令，将美国的日裔和日侨迁移至仓促建立起来的居留中心。接着，战争安置局雇兰格

拍摄日本居民地、安置中心和难民营的设施。虽然兰格在大萧条年代有记录失地农民、移民劳工的经历，但面对因扣押拘留日本人而引起的激烈的种族矛盾和人权问题时，却感到很不适应。她很快陷入了一种尴尬的境地。为了表现难民营的精神实质，兰格的影像记录的是人的勇气和尊严与遭受监禁摧残侮辱的肉体并置的景象。这显然有违雇主的初衷，也与美国政府的政策颇不相侔。她的照片常常遭到联邦政府的审查、删改，照片本身成为与难民营存在的冲突对抗。真正的冲击是近30年后，即1972年，惠特尼博物馆将她的27幅照片与罗斯福的《9066号政府令》同时展出，引起社会极大的反响，《纽约时报》称，兰格的摄影作品是“传达受害人情感和记录犯罪事实的珍贵文献”。她也因此获得了“杰出的人道主义者”的称号。

刊《随笔》2007年第3期

“摄影要传达人性的主题”

维希尼克（Roman Vishniac，1897—1990）在1986年出版的《消失的世界》的序言中写道：“我为什么要去拍摄这些呢？用相机偷偷地去记录那些不愿意被记录在胶片上的人们生活，真是匪夷所思。穿行在时刻威胁着我生命的国家里，简直是疯狂。但我的回答只能是：我必须这么去做。在这个世界被抛入纳粹的疯狂黑暗中后，对那些没有代言者记录其困境的人来说，其结果将是彻底的毁灭。我的任务就是为这个即将消失的世界留下证据。”

大概从1935年开始，维希尼克接受美国犹太人联合会的委托，为乡村和城市犹太居民区的贫苦犹太人摄影，任务完成后，他欲罢不能，继续着这一专题。他带着相机，以编织品推销员的身份作掩护，穿行于苏联、波兰、罗马尼亚、捷克斯洛伐克、立陶宛等国的犹太居民区。为了避免被当作间谍抓起来，同时又不触犯东正教信仰的东欧犹太人对拍照的忌讳，维希尼克将相机藏匿起来拍摄，其间，还要不时回柏林打工攒钱解决家人的生计。他先后11次被捕入狱，两次被送入集中营做苦役。这种专注和执着，只能用从小濡染而生的悲悯情怀，现实赋予他的历史责任来解释。他知道，希特勒迟早要将犹太民族赶尽杀绝，保存犹太民族的记忆刻不容缓。

1897年维希尼克出生在彼得堡附近的巴甫洛夫斯克（Pavlosk），在莫斯成长。那个年代，犹太人是允许在莫斯科生活和工作的，他的家因豪富之故而成了少数的例外。7岁时外婆送了一部150倍显微放大镜，维希尼克开始了显微摄影，由此也开启了他对生物热爱，对生命的关注；而日常所见犹太同胞，在莫斯科被追捕和整日里提心吊胆、躲躲藏藏的生活状态，以及家人的同情和提供的帮助，在他幼小的心灵深处留下了印记。1914年他进入莫斯科山亚夫斯基（Shanyavsky）学院，获得动物学博士学位，后又学医3年。俄国革命爆发后，他的家人迁居柏林，随后他也跟去，在那里结婚生子。养家糊口之外，他还到柏林大学选修了东方艺术的课程，进行一些生物研究和光学研究，并拍摄影照。

片。1940年他辗转巴黎，受尽磨难，移民美国定居纽约。在那里他在显微摄影上独步同侪，不仅为生物学开路，而且这些科学与艺术完美结合的作品还成为不少大型科教片的基础。

在他漫长的93年生命中，他只做过这么一回“纪实摄影”，前后不过4年，却留下了一个时代的切片，一个几乎灭绝的民族记录。有人认为维希尼克摄影的价值和成就完全是历史赋予的，这不完全对，没有博大的仁爱之心，没有深厚的怜悯之情，没有敏感的心和锐利的眼，在那个人性麻木的时代，如何唯独他，维希尼克，冒着生命危险，执着地去记录留住一个消失的世界呢？这个记录者之所以在记录的同时，也记录下了自己，全因为他的心灵和眼睛。

维希尼克对摄影的理解，决定了他作品的力量：“摄影家是人世间的目击者。摄影要传达人性的主题。”

刊《随笔》2007年第4期

巴黎之眼

1932年，巴黎出版的一本影集——《夜巴黎》，让见多识广的巴黎人瞠目结舌，同时又欣喜若狂。当时旅居巴黎的美国作家亨利·米勒为此写下了《巴黎之眼》的评论，称作者布拉塞（Brassai，1899—1984）有一双鲜活异常的眼睛，在永无餍足的好奇心驱使下，揭开了这座城市不被关注、从无记录的一面，并将之定格下来。被米勒称为“巴黎之眼”的这双眼睛，在生理上也称得上不同寻常。“那不是通常所谓的大眼睛，之所以显得巨大，是因为有一种好奇的本能撑开了眼皮，连眼球四周的眼白都露了出来，放射出闪电般笔直的光芒。”（借用布拉塞形容毕加索语）

这双“巴黎之眼”都看到了些什么呢？夜幕下的一切：波希米亚生活、娼妓、夜总会后台场景、热辣演出、同性恋者、街头流浪者和醉汉，等等。

布拉塞原名久洛·豪拉斯，出生在奥匈帝国治下的古城布拉索，除三岁时随做法国文学教授的父亲旅居巴黎一年外（据说这埋下了他渴望巴黎的种子），成年前一直在匈牙利学习生活。他做过奥匈帝国的骑兵，在布达佩斯学院学习过美术，也在匈牙利动荡的政治洪流中滚打过，1920年到柏林当新闻记者，继续学美术，还迷上了歌德。1924年布拉塞终于来到巴黎，从此再没离开。到巴黎后，他仍执记者业，仍追求其艺术理想。朋友中不乏摄影家，如阿杰特、柯特兹，但他对摄影毫无兴趣，倒是受诗人、作家朋友的不少影响。

布拉塞说他是夜猫子，日落而作，日出而息，常常好几个小时独自在街头游荡，据称踏遍了巴黎的每一个角落。他被这座城市的夜景迷住了，也为夜色中亚文化里千姿百态的生活震惊。他解释自己为什么喜欢夜晚时，说夜晚的表现方式婉约隐晦，它将白天被理性主宰、潜藏于人性中的能量释放了出来。夜晚的景象在他心中缠绕不去，于是“为了留住雨中的街道、雾里的花园，为了捕捉巴黎的夜色，我成了一名摄影

师”。涉足摄影还有一个原因，是为了给自己写的文章配图片。布拉塞不仅在其赤裸的镜头下（偶尔也会夸张地）展示巴黎人生活不为人知的神秘、粗俗、肮脏的一面，而且还在夜间的极端光线下，挑战摄影技术的极致，并因此获得了“夜间摄影鼻祖”的美誉。

但他“从来不认为摄影是一门艺术”。他之所以取名布拉塞（意为从布拉索来的人），因为他不把自己——久洛·豪拉斯——当成摄影家。在他看来，久洛·豪拉斯是一位在雕塑和绘画上颇有成就的艺术家，连毕加索也发出了“布拉塞，你为什么放着自家的金矿不开，而去开盐矿呢”的疑问。有趣的是，不被自己看重的享“巴黎之眼”称号的摄影家布拉塞流传了下来，而那位艺术家久洛·豪拉斯却无籍籍名。

刊《随笔》2007年第5期

“我只为自己摄影”

“我只为自己摄影”这句多少有些恃才傲物的话，道出的却是一个事实。寇德卡好像是为摄影而生，摄影是他的生命。他的生活常态是游走、观看、拍摄，居无定所，带着睡袋过日子。“对我来说，最美的事就是醒来、出门、到处看……然后找出我感兴趣的”，“我的照片是我生活的个性化记录”。

寇德卡（Josef Koudelka）1938年出生于捷克的莫拉维亚。他的摄影生涯始自用一架6×6的BAKELITE相机给家人和周围环境拍照。1961年从布拉格一所技术学院毕业后，寇德卡成为一名航空工程师，工作之余，用一架老式的禄莱相机在一家剧院拍照。几年后，他放弃了工程师职业，专门从事舞台剧照的拍摄。导演给了他充分的拍摄自由，这使他有将同一场景以不同的方式反复拍摄。这些具有鲜明的个人色彩的剧照赢得了导演的激赏和观众的好评。这段拍摄经验对他的摄影风格产生了决定性的影响。大概在同一时期，他开始走出剧院，拍摄斯洛伐克的吉普赛人的生活及其生存环境。寇德卡在回忆这一段拍摄时说，他并不清楚为什么会去给吉普赛人拍照，只知道或者说是清楚地记得就是停不下来。这么一拍就是近十年。

1968年，他目击并拍摄了苏联军队入侵布拉格的整个过程。他的照片成为这一事件的标志性图片，也为他赢得了罗伯特·卡帕摄影金奖。寇德卡在一次访谈中，是这么谈论这件事的：“那是我一生中的最高峰。布拉格那段日子，极致就在空气里，伸手可及，我知道，我这一辈子能发生的正在发生。”虽说前面的十年摄影生涯为他准备了拍摄的经验 and 技巧，但更重要的是，寇德卡之所以能拍到别人拍不到的场景，是因为他对事件的理解，正如他所说“捷克的问题就是我的问题”。

1969年他出走捷克斯洛伐克，1970年在英国获得了政治避难权，并一住就是十年。在这里他继续着漫游的生活，选择了几个在感情上比较相近的国家游走：西班牙、爱尔兰、意大利、希腊。寇德卡的摄影对象

仍然是吉普赛世界，希望捕捉那个世界正在消失的一切，寻找那个世界的极致，并力求达到自己的艺术极限。1971年他成为玛格南图片社成员，1975年在美国和法国举办吉普赛主题的个人摄影展，1987年成为法国公民。

寇德卡的作品充满了历史的、文化的和哲学的意味。评论家称：“寇德卡从戏剧舞台上发现了生活的程式和隐喻。”其作品“显现了现实生活中的某种戏剧元素”。寇德卡的作品具有从黑暗中抓住人类精神本质的能力。他关注社会文化中的仪式、程规和死亡，孤独、疏离、绝望、背井离乡是他作品常见的主题。但他从来都拒绝承认自己是知识分子或哲学家。他把自己的成功归结为“看”，只是看，不停地看，“要看到想看的東西，就要寻找、要选择”。他通过看来追求生活中的极致和艺术上的极致。

刊《随笔》2007年第6期

大师中的大师

因一件事、一个人或一本书决定一个人一生的例子并不鲜见，史川德就是一例。史川德1890年出生于纽约中产家庭，就读于伦理文化学校。1907年的一天，老师路易斯·海因（美国纪实摄影的元老）领着学校摄影兴趣组的一帮学生去第五大道291画廊看影展，该画廊的老板是大名鼎鼎的摄影家阿·斯蒂格里茨。史川德在这里第一次接触了“摄影分离派”的作品，这一派要求把摄影当作艺术表现的独立形式，认为摄影有本身的语言、美学、光影和结构，跟他的老师海因的以社会改良、增进人类福利为己任的纪实摄影完全不同。全新的观念，对史川德产生了巨大的冲击。这一天可看成史川德生命中的决定性时刻，一直把摄影当成业余爱好的他，立志要成为一名摄影师，要探索摄影的艺术表现的可能性。在以后的生涯中，纯影派和写实派的传统的糅合，构成了史川德作品的基本特色。

史川德的摄影生涯极长，从12岁抓相机到86岁去世，有近四分之三个世纪。他早年的摄影在发展画意派摄影的同时，有意识地模仿摄影分离派风格。1912年起他涉足商业摄影。这一时期，他致力于城市景观、抽象摄影和街头肖像等主题。当时的纽约人头攒动，马车汽车拥塞，街头成了流动性、变化性、现代性的标志。当众多摄影家把“繁忙都市”作为至关紧要的摄影主题时，作为一名有抱负的摄影家，他开始时并没有把“来去匆匆”当作要表达的主题，相反，他把注意力集中在一些相对缓慢的活动，常常是一个人上，后来他加强了作品的复杂性，适当调快了作品的节奏，来表现市中心区的丰富多彩的韵律。同时他在欧洲抽象艺术的影响下，尝试对大自然的几何造型以及静物作特写，探索抽象摄影。这时的他20岁出头，已备受斯蒂格里茨的关注与鼓励，作品在划时代的摄影杂志*Camera Work*出专辑，在291画廊、现代画廊办个展。这之后，他一度转向电影拍摄达20年之久，出品了《本土》《墨西哥档案》《西班牙之心》《海浪》等经典纪录片。53岁他重回摄影创作，关怀不同种族文化的观察与记录，游走于欧洲和中东，拍摄了一系列专题，如《英格兰时光》《法兰西剪影》《村庄》《活埃及》《加纳》等。其中

《村庄》里拍摄的村民、家族的作品中有不少史川德最让人感动的作品。

史川德涉猎的题材、探索的风格、表达的语言都极广，从人物、风景、建筑、静物、抽象到纪实，无所不包，也无所不精。二十世纪三十年代鼎盛的街头报道摄影（以柯特兹、布列松为代表），史氏在二十世纪二十年代初期就在尝试并形成风格；F64小组的纯摄影风格，史氏在二十世纪二十年代中期就实践过，纯摄影的一代宗师安塞尔·亚当斯第一次看到史川德的作品时说道：“他的照片让我知道，什么才是我该走下去的路。”他的摄影美学还直接影响了意大利电影的新写实主义运动……史川德不愧为大师中的大师。

刊《随笔》2008年第2期

改变了战地摄影历史的大师

一开年便传来消息，罗伯特·卡帕（Robert Capa，1913—1954），世界上最伟大的战地摄影师，1939年丢失的胶片终于失而复得，送回了他的弟弟卡罗尔·卡帕创建的纽约国际摄影中心。这当是今年摄影界最重大的事件之一。这些胶片包括卡帕在西班牙内战期间拍摄的数十卷胶片，其中包含了他最著名的战地照片《倒下的士兵》的原始底片。纽约国际摄影中心馆长布赖恩·沃利斯（Brian Wallis）说：“这就像卡帕作品的圣杯。”

对卡帕，我们应该不陌生。即使你不记得他那句名言“如果你的照片拍得不够好，那是因为你靠得不够近”的话，那么你也会对反映西班牙内战的那幅“倒下的士兵”或记录“二战”中诺曼底登陆战的“D日”照片多少有些印象。是卡帕，改写了战地摄影的历史。他那以生命换取影像的英勇、无畏和孤注一掷的激情，让战地摄影师不再远远旁观，而是冲入战场，拍出真实的战争场面。

罗伯特·卡帕本名安德烈·弗里德曼，出生于匈牙利布达佩斯，18岁时因政治原因偷渡出国，来到德国柏林半工半读。这“半工”，即在照相馆打下手，并由此与摄影结缘。1933年，弗里德曼来到巴黎闯荡，跟他的波兰女友姬达·塔罗一起想在竞争激烈的自由记者行业里混饭吃。

《考察》（Vue）杂志的编辑卢西恩·沃格尔（Lucien Vogel）雇佣了他们俩，并将之派往西班牙战场。很快，卡帕在这里以“倒下的士兵”一夜成名。接着他去了中国，为台儿庄血战留下了一系列难忘的影像。之后，他再次回到西班牙战场，直到1939年。1942年，他跟随美军在北非、意大利征战。1944年诺曼底登陆战——“D日”行动中，他随军在奥马哈（Omaha）海滩登陆，拍下4卷135胶卷，因冲晒师的失误，只留下了11格可用的胶片，即使只有这11格胶片，也足以展示这一宏大的战争场面，并将之永久定格下来。这一系列的摄影作品，将卡帕这一名字的影响力不断地放大，最后这位出生入死的摄影士兵永远刻写在了人们的心上，其照片成了人类与战争的象征。

卡帕深恶痛绝战争。他说：“一个战地记者最热切的希望就是无事可做。”“战争对我来说就像一个年老色衰的女演员，越来越危险，也越来越不上照。”但战争却一个接一个，没完没了。1954年卡帕在日本参加马格南图片社（他是这个图片社的创始人和领导人物）的一个展览时，得知《生活》杂志急需往印度支那派遣摄影记者，卡帕接受了这一任务。然而，他在那里误踩地雷，“死在一条毫无重要性可言的路上，死在一次无关紧要的行动中。这样的死法好像是他的宿命”（卡罗尔·卡帕语）。他死时手里仍握着相机。

刊《随笔》2008年第3期

幽默温情的街头摄影家

1987年，杜瓦诺接受法国著名摄影家法兰克·霍瓦的访谈时说：电视的嘶喊和广告污染，是摄影最大的危险。20多年后的今天，非得有新奇、耸动、煽情的影像，才能对患有影像疲劳症的观众产生某些撼动。但人情人性总是打动人的永恒的主题。杜瓦诺今天之所以仍打动我们，就因为他总是用温情、幽默的眼光观看巴黎街头的芸芸众生。正如他自己所说：“我想呈现的世界是一个使我觉得自在的世界，那里的人和善可亲，我能找到期望的温情。我的照片就像是证明，这样的世界是可以存在的。”他对自己的照片，也是情有独钟。他说：“我爱我拍的照片，我跟它们生活了很长的时间，我们心心相印。我认为照片自有其生命和特点，也许它们就像植物一样，你得跟它们沟通交流，它们才会繁茂。”

罗伯特·杜瓦诺（Robert Doisneau）1912年出生于法国郊区。少年时曾在艾思田工艺学校学习石板印刷，这段经历对杜瓦诺有重大影响。成名后，他在谈到自己的摄影艺术生涯时说：他是在版画家的指导下开始艺术学习，从宣传画入手从事艺术创作。而搞摄影，基本上是自学，从一开始，他就认为摄影是记录巴黎市井生活最理想的工具。20岁时，他成功地售出了第一套由照片组成的图片故事，1934年，受雇于雷诺汽车厂，成为职业摄影师，从事工业摄影。他由于经常迟到，五年后被辞退，成为独立摄影师。1939年他加入法国地下抵抗组织，其间并没有停止摄影，曾拍摄制作明信片赚钱，还为书籍拍过插图。1945年他与《时尚》签约，成为全职摄影师。虽然他的作品得到上流社会广泛的认可，但从内心来说，他更愿为街头的平民百姓摄影，在接受霍瓦访谈时，他谈到了原因。模特在他面前走过时，他没有什么感觉，所作的只是构图，完全没有自己的想法。当然，还有另一个原因，模特瞧不起在另一端拍照的人。正是他的“街头摄影”让他声名远播。1945年杜瓦诺参加联合图片社认识了包括卡蒂埃·布列松在内的一批摄影名家。1951年在纽约现代艺术博物馆举办的法国摄影四人展上，他的作品获得国际认可。成名后的杜瓦诺虽说也到美国、苏联有过摄影采访，但终其一生，杜瓦

诺只以他所居住的巴黎作为创作基地。他说：“在街头，我不仅感觉舒适，而且还能和大家一起观察生活。”“（我）拍照的时候，不单是用眼睛看，还用耳朵听，用鼻子嗅，整个人融在音乐之中，这是连接事物和情感的一条捷径。”“日常生活里的奇妙情景是最动人的。你在街道上不期而遇的事情，哪一个电影导演也不可能给你安排出来。”

我们不难从两幅照片《态度》和《心不在焉》（1949），看到这位幽默温情的街头摄影家入木三分的人情人性刻画和炉火纯青的摄影技巧。

刊《随笔》2008年第6期

大雨过后

——“美国出版管理培训”随感

为应对“入世”将带来的挑战，也为中国出版业本身的发展探索一条路，中国新闻出版署组织了“美国出版管理培训”。旅美的近20天时间里，紧密编织的学习计划，见缝插针的参观游览，丰富扎实的课程内容，新鲜奇特的所见所闻，只感到扑面而来的超量信息，只感到常有红灯闪亮，警报骤起：“Overload! Overload!”在纽约大学出版中心，在纽约的书店、出版公司，芝加哥、洛杉矶的有关专业人士给我们介绍了美国出版业的方方面面。几乎无相关知识准备的我在如此短的时间里，接受到如此多的新信息，恰如夏天的一场暴雨，信息劈头盖脑打来，又哗哗流走，浑身透湿中将一些残存的信息反刍，却也感慨良多。

随感一：信息，信息，信息就是一切。

美出版业的数据库建设已有20年。这是每家出版社最坚实的基础。近几年，新技术、网络革命更使它们如虎添翼。美国人对新事物的寄予厚望和无条件支持，从下面这个笑话中可见一斑。有一个乞丐沿街乞讨，第一天，他写了一个纸板“beggar”，讨得10美元。第二天，他在“beggar”后加了个“.com”，即“beggar.com”（乞丐网上公司），收获10万美元。第三天，他在“beggar.com”前加上“E-”，变成“E-beggar.com”（乞丐电子商务公司），他讨得了100万美元。正是这种心态，使得美国人对新技术永远及时跟进。美国出版界已普及网络，E-mail的使用率达百分之百，而拥有网站的出版公司达百分之八十。美国一些主要的出版公司和发行商，已采用了tracking software，即跟踪销售软件，当客户在点击网页时，同时会记录下相关的信息：点击次数、什么时候、谁、查检什么、购买的是什么……这些信息都会收集到公司的数据库中。这样公司对每一类书的读者对象和人数便有了一个基本数据，成为决策的基础。出版了什么书，它们会从中调出对这类书感兴趣的人，给他们发送E-mail推荐。数据库的建设，其信息来源是多方面

的，以往书店的收银台是其重要途径（现在仍是信息收集的重要途径）。如我们参观的The McGraw Hill Bookstore，这是一家专业书店，主要销售商业、会计、技术、参考书。这家书店的店销售额只占年销售总额的百分之三十，但它对McGraw Hill公司却很重要：一、信息收集的窗口。谁要买书、买什么书（顾客需要什么书，不论是否有）、为谁买书、买了什么书、购买者的年龄、是否有同伴（同伴的年龄）……这些信息都是在对方不知情的情况下获取的。这些信息通过收银机进入数据库。二、新书来了给相关读者寄送资料，从而进行直销。三、电话销售，读者见到广告针对性地购书，或根据需要电话找书，都会打电话过来，若有，书店会有人送上门或邮寄，若无则可帮助订购。书店的功能已从传统的关心我有什么书提供给读者，转为关心读者要什么书，我能不能提供。也就是说时刻盯住读者，盯住读者的需要，书店的功能成为一种抓取信息的工具。由此我们也可以从一个侧面了解美国读者群为什么被划分得那么细，出书前出版公司不但对该书的读者对象十分明确，而且还知道有多少。这一切都来自详细的市场研究，来自长期积累建起的数据库，来自……John Wiley & Sons Inc.的副总裁乔治·斯坦利

（George Stanley）给我们讲销售时，一上来拿出的不是书，而是两件东西——mobile phone和mouse，他说这是图书销售最有用的两件工具。这都落到了一点上——信息，通过它收集和散发信息，从而达到销售的目的。信息的收集和整理对我们来说，还是一个需引起足够注意和下大力气抓的事，数据库离我们的出版有多远呢？

随感二：完全成熟的美国出版业竞争激烈，强手如林，生存之道就是专业化，紧守专业领地，做出专业特色，树立专业形象和品牌，不随意插足他人的领地。这一点看似简单，要实施却并不容易。我国许多出版社跨专业、行业出书，不在自己的园地精耕细作，随意插足他人专业领地的做法，值得好好地反省。

本施（Baensch）先生讲课中多次谈到美国市场已达到成熟饱和状

态，难有飞速增长。而成熟的行业经营都是以专业化和市场细分为特点的。美国有9000—12000家独立出版社，103家大学出版社，而主要几家大公司占有了百分之七十的市场。出版社如何生存？专业化。像McGraw-Hill这样一家大公司，也必须这么做。公司经营的三大块业务是——专业及教育类图书、函授、投资。它有一家专出教育图书的分公司McGraw-Hill Consumer Products，它的产品分别有课本、软件、幻灯片、故事书、参考书等，涵盖了老年、中年、青年、少年、儿童等各个年龄段。它的教科书有非常明确的读者对象，与同是经营教科书的Scholastic有不同的定位，年出书1500余种，年销售收入20亿美元。而另一家Walker & Company是一家不足百人的小公司，它不可能投入巨额资金进行市场调查，它的宗旨是只出自己最喜欢的书，每年大概只出成人图书七八种，少儿图书十二三种，也就是说只在自己熟悉的专业范围里出书。它们跟作者、市场紧密地联系在一起，摸准市场的脉搏，出书宁缺毋滥，一经出版就深度开发，所出的书本本成功，年销售收入1200万美元。还有的专业出版社只出某一学科的图书，如The Dana Press，这家出版社只出版脑保健方面的图书，在芝加哥书展上它参展的重点图书仅两种《长寿策略》《心智状态——大脑如何使我们成为自我的最新发现》（八位脑科学研究的领头人著）。这些出版社对自己的市场、读者、作者了如指掌，它的对象就是有限的那一部分人，同样成功。

随感三：所出图书，只要有可能，其内容资源可再次和多次利用。每一种产品的开发都不是孤立的，永远是出版社出书链条中的一环。

出版业的财务管理课上，托马斯·沃尔（Thomas Woll）先生曾反复强调公司的每一位职员每天的工作就是围绕如何为公司增值。如果你开发的图书初版不盈利，那它是不是能提高公司的声誉地位，是不是一个有潜力的长销品种而成为Backlist（在版书目或重印书单）中的一员，是不是可在公司图书品种中发展成一个新的系列.....基于此，公司每出一种新书，就是在公司的资产中添入了新的财富，它本身所具有的一切

可以利用的资源都成为公司今后发展的资本。前面讲到，McGraw-Hill以教育图书为核心，而它们经常会根据不同的读者对高级教育图书的内容进行不同的组合，如抽出其中的一部分编成青年读本、少年读本、儿童读本，此其一。其二，花费资金开发出的产品如果市场不行，不随便放弃，而是深度开发。McGraw-Hill编过一套*Junior Academic Series*，投入了大量资金和人力，投向市场后并不成功。经过调查研究，他们发现此系列的编排方式不能引起小读者的兴趣，于是与Warner Bros. Worldwide Publishing合作，从华纳公司获得家喻户晓的卡通人物形象的授权，将这些形象编入课本，让这些卡通人物参与学习课程，结果很受欢迎，今年开年的短短几个月发行已超过160多万套。

老熊摘玉米棒子边摘边丢的童话我们从小就耳熟能详，而我们许多的出版社却每年仍在重复这个故事。一本书出版的同时就是绝版。这可能是很多原因造成的，但我们能不能把这种情况降低到最低水平呢！

随感四：明确优势，依势延伸。

在新经济形势下，新技术的飞速发展使得任何个人或单独的公司无法独立有效地完成许多的经济生产活动。因此明确自身优势，寻找合作伙伴，由单点往多点发展，成为大家的基本思路。美国排名前五名的一家网上店——Varisity.com，最初定位是专为大学生开的网上书店，方便低价，深受大学生欢迎。然而它却没有自己的仓库，如何做到的呢？它与美最大的发行商贝克泰勒（Baker & Taylor International）合作，自己负责订单，对方负责发货。后来，它发现自己的市场——大学生是他们最大优势，于是将业务拓展，经营服装、唱片、汽车等，而所有这些新项目仍是与其他公司订约，它提供订单，对方发货。又如美最大的批发商之一——英格丽姆（Ingram）公司，在印刷业出现技术革命——闪电印刷（Lighting printing）时，它成立了闪电印刷公司（Lighting printing.com），因自己实力不够，于是寻求与其他公司合作，DANKA

公司提供技术支持，IBM提供印刷设备，而自己发挥特长，负责发行渠道。因此英格丽姆成为闪电印刷的大哥大。我们的出版有没有可能突破行业局限，横向联合，吸引其他行业资金，或利用本身多余资金扩大经营范围，向周边行业发展呢？

随感五：Marketing，出版的核心。

芝加哥毕业典礼晚宴上，本施先生问我们收获最大的、印象最深的是何时，大家异口同声“Marketing”。一般来说，编辑、市场营销、销售是美国出版公司三个主要部门。近十年来，这三者之间的关系发展成为以市场营销为核心的格局。市场营销被定义为竭力为每种图书或选题寻找对应的读者群，并以最好的策划和技巧将之推上潜在的图书市场的一个具体而微的过程。所有的创意源于营销。对出版商来说，营销人员的任务就是帮助他在每出版一本书前做出正确的决定，出版后将书推向市场，送到读者手中。营销有许多内容，比如：市场调查（往往请专业公司做，花费可能是几十万到上百万美元）、广告宣传、公关（面对传媒的活动）、促销、附加权、销售、主题推销、直销邮售、网上营销等。市场营销是一门极富创造性和挑战性的工作，以上这些方面据不同的书可变幻出无穷的方式。如Mass Books（纸皮口袋书，进入超市、报亭、杂货铺等）低定价，高印数，Marketing的任务就是必须告诉读者该书好在什么地方（怎么传达给读者这些信息又是千变万化的）。而专业图书，市场营销的任务就是让读者知道出了什么书，好坏读者自有能力判断。公司年出书的营销预算占年收入百分之十左右，重点用在三分之一的重点图书上。

营销的这些方式手段也许我们并不陌生，市场调查，我们有；广告，我们会；促销，我们做。但关键是怎么做。我国出版界，市场营销还处于低层次水平，没有上升为一种管理手段。比如市场调查，我们派编辑跑跑书店，从报刊收集一点信息，如此而已。所收集到的都是些模

糊的概念，既无精确的数字统计，也不能反映全面的市场情况，当然就不可能得出准确的分析结果，自然影响到决策的准确程度和实际效果。市场营销的投入也是我们认识和实践上的一个误区，年度预算中没有这一项开支，实际操作中，对如何投入、投入多少、要达到什么效果、如何达到等，都不明确，或无法明确。

美国出版业里的许多东西，在我们看来是既熟悉又陌生。熟悉，因为出版的共性，我们平常的工作中自觉或不自觉地想到过或做过；陌生，因为我们没有系统完整地做过，我们没有一套完整有效的管理制度，缺乏系统完整的操作规程。学习班结束时，本施先生的最后一句话，让人难以忘怀：“只要你们不断地去做，总是会有效果的，这可能是半年，一年，三年，五年，但总会成功的。”这短短的学习班，对我们来说，增长了见闻，是一个好的开始。如果把这几天的短期学习比作一场倾盆大雨，淋湿了我们的身，浇醒了我们的神，那么，润物无声的春雨，则使我们继续不断地学习，汲取国际出版业的好的经营方法，并逐步运用到我们的工作中，推动我国出版业与国际接轨。

刊香港《大公报》2000年11月30日

《出版广角》2000年10月

广州，充满活力的出版实验地

初来广州，犬儿南南三岁，竟在从火车站到家里这段路上，发表了一连串的意见：广州的人好多啊！广州的车好多啊！广州的桥（立交桥）好多啊！我想这也是大多数初次来广州的人都会有的感受。广州的生活节奏、广州生存空间的逼仄和窒息感、广州给人的压力，则是初来广州工作的人都会深切感受到的。对于我这么一个来自内地相对安宁悠闲的城市的人来说，要适应这一切还得有一个过程。在工作了近两年后，朋友问广州怎么样，我竟回答：“从来没有喜欢过她，但出来久了又想她！”想她的什么呢？有好长一段时间我不知道。后来我慢慢感觉到，并终于明确意识到，自己是被这一片看似混乱无序的表象后面的活力吸引住了。

几年后，我参加新闻出版署组织的美国纽约大学出版管理培训班的学习，来到了纽约。朋友从加拿大赶来看我，问我：“喜不喜欢纽约？”我说：“喜欢，拥挤、繁乱、节奏快，充满了活力和朝气，就像广州一样！”就像广州一样！应该说广州有点这种感觉。这位朋友说，国内来的，特别是男士都喜欢纽约，喜欢它的活力，似乎找到了施展才能的天地。广州正是这样，充满了机会和活力，让人兴奋……

在不同人的眼里，广州是不一样的，大致可以分为三类：在土生土长的广州人看来，广州的规模和混乱，一切都那么自然，它们给了这个城市一种稳定性和连续性；第二类是每日来往广州的外地人，在他们眼里这是一座被人流吞噬的拥挤和嘈杂的都市，于是有了进来像攻城，出去如突围的调侃；第三类是那些外地出生，来此奋斗的人，广州是他们的目的地，是他们的一个目标，是他们奋发图强的场所，每个人都以探险者那样专注的眼光来发现广州，而在此同时，他们也成了广州的敏感气质和活力的来源之一。这就是广州，厚重的历史文化积淀和安乐的市民心态、躁动不安的流动人口和不断奋发的新移民造成了它的变化和活力。

经济的活跃相对淡化了政治的强势和影响力，但广州的出版文化并不像许多内地人所认为的有一块跟他们不一样的空间，任其自由发展。它跟内地一样，是我们党的宣传文化事业的一部分，不同的是经济的迅猛发展带给它的冲击和挤压是内地人难以想象的。出版业在广东不像内地那样，有人羡慕的丰厚收入和较高的社会地位，而是收益相对少、不怎么被看好的行业，图书出版业尤其如此，因此人才流失比较严重，直接生产成本比较高，这些又使它在全国的行业竞争中处于不利地位。经济强势之下，文化显得相对柔弱，于是又曾有一种说法，说广州是文化沙漠。在这种环境下的文化，形成了它自己的一些特点。而具体到出版文化，在我看来，它表现出的是一种强劲的个体生命的活力。

出版的三个方面——图书、杂志、报纸，在广州的发展是极不平衡的，以报纸和杂志的影响最大。如果我们截取这一个切面来看，这么几个名字应该是响当当的：《羊城晚报·花地》《南方周末·芳草地》《花城》《随笔》，还有花城出版社。两个报纸的文学副刊，在广东经济高速发展的时期，将全国几乎所有知名作家都纳入了自己的作者队伍，同时也吸引了一大批后起之秀，使这两块园地格外地灿烂耀眼，成为全国同类副刊的领头羊。《花城》杂志是一份大型纯文学期刊，在文学期刊繁荣的二十世纪八十年代它便打出“先锋小说”这面旗帜，重点关注全国先锋作家的作品。九十年代期刊出现萧条，许多杂志停办或转向，而《花城》“先锋”的大旗不倒，顽强地捍卫着自己的编辑方针和主张，从而稳坐文学期刊“四大名旦”老三的位置。《随笔》自创刊以来，以关注现实、关注社会、反思历史为宗旨，将一大批老一辈的文化人、作家、学者团结在刊物周围，对中国现当代政治、文化、历史的反思是它持续闪光的亮点，也由此获得了所谓“北有《读书》，南有《随笔》”的赞誉。在图书的出版方面，敢开风气之先的胆识气度则可从花城出版社出版的几种书反映出来。还在二十世纪八十年代前半段，现代文学史的研究还处于乍暖还寒的早春二月的气候下，沈从文、郁达夫尚未“解冻”，花城出版社就率先组织专家整理编辑出版了《沈从文文集》《郁达夫文

集》及相关的研究资料，开中华人民共和国成立后出版这两位现代大师作品的先河，在国内学术界、文学界和广大读者中赢得一片喝彩声。二十世纪八十年代，人道主义成为大家关注的焦点时，花城出版社出版了戴厚英的长篇小说《人啊，人！》，此书在社会上引起巨大反响，由此引发文学界的激烈争论。二十世纪九十年代，当各地名作家的作品集文集蜂拥而上、热点不断的时候，一位文学天才、思想先锋王小波并没有进入出版社的眼中，文学界也没给予他应有的评价。花城出版社发现了王小波，认识到他的成就和思想深度，1997年，准备推出他的作品集“时代三部曲”：《黄金时代》《青铜时代》《白银时代》。天妒英才，在三部曲赶制之际，王小波不幸猝死，这部文集成为中国大陆认识、阅读、评论王小波的完全读本。王小波的死在文学界、文化界、思想界激起轩然大波，似乎一夜间发现了一位天才，全国范围内展开了一场激烈的争论。

广州出版文化因受到经济的挤压，不能说有比别的地方更好的生存环境和发展机遇，然而，从上面列举的这些例子中，我们却不难看出它表现出了比其他地方的新闻出版更强的包容吸纳能力、前瞻眼光和胆识以及明确的主体意识。包容吸纳能力可以以《花地》和《芳草地》为例，在这么一个被认为是文化缺位的南方省份，这两块“地”却能将全国优秀的作家聚集起来，影响着文坛，影响着广大读者，使文学走入寻常百姓家，实践着塑造通达的公民的理想。而明确的主体意识可以以《花城》《随笔》为例。据我所知，“先锋小说”自提出之日起就颇引争议，而日后各种主张的提出和翻新，更是对它有不少的冲击，杂志内部也曾有不同的意见，还招来外部的激烈批评。事实证明，坚持主张，就是坚持市场，力举“先锋”之旗使《花城》不仅在文学期刊领域赢得了一席之地，且经济上也略有盈余。眼光和胆识可以以图书出版为例，除了上面说到的几种外，二十世纪九十年代，当素质教育提到基础教育的议事日程上，全国推广素质教育而又不识庐山真面目之际，广东教育出版社出版了《素质教育在美国》《家庭教育在美国》，为国人提供参考借

鉴的读本。当天才教育问题备受关注之际，差生教育被忽视，该社的一本《我平庸我快乐》将此问题又摆到了国人面前。这些都让我们感到广州出版模式是一种楔入、生存、膨胀的模式。它不是坐享现成的一切，而是往外挤压，从而争得一个空间，包容、吸纳、扩张的个性在这里发挥着主导作用。这种个性反过来又塑造着广州城市的文化个性。

可以说，与广州城市特质“活力”相对应，出版业最具特色的地方应该是张扬个性。在经济压力大、出版业竞争激烈的形势下，在左冲右突为市场占有率和发行量努力的时候，广州出版业表现出了岭南文化的那种“善学而不古板，求实而不拘泥”的特点。

广东出版业人员流动的比率与全国各省市比，是最高的。人员的流动是健康的经济环境的一个表征。它既表明了制度的开放灵活，也表明了活跃的经济行为背后人才所起的重大作用，更表明了从业者新陈代谢给企业带来的活力、创新力和排斥体内毒素的能力。广州出版业人员相对频繁的流动，是其活力的一个方面。这一特点，使得出版业在面临经济环境等因素的挤压和人才流失严重的问题时，可以得到外省同行业人才的补充。比如说报纸，《南方都市报》是近五六年崛起的一份地方报纸，它的活泼、多样，对城市生活的捕捉、描述、分析、调侃，对时事新闻超常敏锐的嗅觉和独特视角，那股冲劲和活力，让人觉得是近年报业的一个奇迹。据说它的职工平均年龄28岁，招聘人员占80%，其中外地来的“过江龙”是主体。人员的招聘制和有大量的专业人才可供挑选，成为该报的成功关键因素之一。

自二十世纪八十年代以来，出版业飞速发展，专业分工日细，表现在出版管理上，一般是严格专业划分，不容有跨专业出书的现象。广东的出版管理表现出了较大的宽容度和灵活性。各出版社的专业划分非常明确，但各社在选题开发，上级主管部门在选题审批时，对具体选题在专业内容上的交叉、跨越、重合等情况，不是死板地画地为牢、作茧自

缚，而是采取了灵活包容的管理方式。管理部门所起的是“看水人”的作用，重在疏导，而指令性功能相对内地要淡化了许多。这种包容使广东的单个出版社有了相对宽阔一些的空间和相对灵活的自由度。当然，有得也有失，出版业的计划性、出版社图书的整体感则略显不足。报刊杂志情况有些不同，但从现状看，同样可感觉到那种灵活包容的管理特点。

因此，广州的出版业所表现出来的，是有限的整体感和强劲的个体生命冲劲。“有限的整体感”是个比较别扭的词，但似乎找不到更好的说明这种状况的表达方式。拿出版社来说，出版社或者说成熟的出版社应该是出书结构条块合理，主次分明，专业主攻方向明确，优势明显。许多出版社都是在此思想的指导下运作的，但有些则过于教条。追求图书结构的完整、漂亮，拿出来好看，但实际的经济效果却不容乐观，形式的追求超出了应有的度。

也许我们可以把广州描述成一个充满活力的出版实验地。这块实验地正面临一个巨大的发展机遇：新任广东省委书记张德江提出的“经济强省，文化大省”的发展思路，表明了广东在埋头经济多年后的一种文化自觉，在此思路下，经过一段时期的建设，这座岭南文化重镇的出版文化应该会有一个跳跃。

刊《出版广角》2003年第6期

从伊斯坦布尔到特洛伊

仿佛冥冥中有一只看不见的手的牵引，我踏上了古代爱琴海世界英雄时代的不朽城市——特洛伊。

参加完2008年的法兰克福书展后，我顺便到希腊和土耳其游览，到达伊斯坦布尔后，才知道这里的四天行程作了小小的调整，中间抽一天半去特洛伊访古。出国前，因行程临时调整，土耳其要增加两天，旅游公司建议去棉花堡——古罗马以来的温泉度假胜地，我极力反对，伊城可看的地方太多了，四天并不多，一定要游别的地方，特洛伊当是首选。我并不知道两个地点的远近，只是无法忘怀从小印入我脑中的特洛伊，现在要到离它最近的城市去了，多出的时间正好圆梦，想法就这么简单。这个意见被否决，圆梦的企图似乎破灭了。当时的决定好像是四天全在伊城。

经法兰克福几天的紧张工作，希腊两天近乎疯狂的游览，我到伊城时已显疲态，听到要去特洛伊的消息，竟没有多少兴奋。那天早晨出发，我只有一个担心，别冷着。那里的特产是风。《伊利亚特》中谈到此处气候的时候，最常用的词就是“多风的伊利昂”。这几天，伊城连日下雨，估计特洛伊那边也差不多吧。时值深秋，阵阵秋雨，秋凉裹挟着大风，这个时候寻访古迹，苍凉冷峻当然是不错的一种境界，但别冷着！

我们一大早从坐落在城市北面的酒店出发。原以为，车会出门往东，过博斯普鲁士海峡，再往南走。车出门后，竟是一头扎向西边，穿过新城，跨过金角湾，切过历史旧城区，朝色雷斯方向奔去。那么，我们一定是沿马尔马拉海行走，下卡利波罗半岛了。

漂亮的土耳其导游小姐兰兰给了我们肯定的回答，并告诉我们，早晨交通高峰时间，会塞车，大概一个多小时后才能看到马尔马拉海。土耳其腔调的汉语有不错的催眠作用，我睡着了。

迷糊的昏睡中，兰兰甜美的声音把我们唤醒了：“大家看左手边，这就是马尔马拉海了。”

天放晴了，宽阔的海面在太阳的照射下，粼粼波光，格外地耀眼刺目，转头看右手边，是秋收后翻整过的土地，零散稀落地点缀了几棵树木，晕眩中我又睡了过去。

两个小时后，我们来到了一个十字路口，车在绕转盘完成左转后，停了下来，兰兰那音调特别的嗓音又响了起来。大家往右边看，往前走二十分钟，就是希腊了。有谁想再回希腊吗？她调皮地问。我暗自对自己说，当然想，只是这次不行了，明年吧。希腊的两天游，非但没有止住我对它的饥渴，反而使那饥渴更强烈了。

车左转南下，朝卡利波罗半岛方向奔去。三个多小时的昏睡，稍稍缓解了连日的困顿，开始注意窗外的景色了。稀疏的树木，梳耙整洁的田野，偶尔点缀一片红瓦房，……半小时后，感觉到车在爬坡了，缓缓地升高，两旁是从树林，待爬到高处，望见一片沉寂的林海。十多二十分钟后，车开始下坡，速度似乎在加快，忽然间，车像是急速地划了一道弧线，人被抛向左侧的同时，右前方送来一片蓝光，定睛一看，一片开阔的海域，中间散落了两三小岛。沉郁的心一下被唤醒了。兰兰似乎知道我们的心思，告诉我们，右前方看到的这一片海域就是爱琴海的索罗斯湾了，从这里看得见希腊了。希腊，希腊，身在土耳其的这个部分，是永远摆脱不了希腊的影子的。

到达的前天晚上，兰兰送给我们每人一张土耳其观光图，这时我翻了出来，细细查看起来。土耳其的色雷斯区像一只拳头，卡利波罗半岛则像是伸出的食指，指向爱琴海域，指向希腊。半岛东面隔达达尼尔海峡与安纳托利亚相望。海峡的名字来自这里的一座古老的城市达达鲁斯（Dardanus）。在希腊神话传说中，这片海域被称为赫勒斯滂，意为赫勒的海。赫勒是阿塔玛斯和涅斐勒的女儿。她为了逃脱后母的虐待出

走，途中从金毛羊背上坠入海峡水域，这里因此得名赫勒斯滂。还有一则凄婉动人的爱情故事，主角是勒安得耳，赫勒海峡岸上阿彼多斯城的一美少年，他爱上海峡对岸塞斯托斯城阿佛洛狄忒的女祭司赫洛，每夜泅渡海峡同她相会。赫洛为了帮助情人，总是点燃塞斯托斯的灯塔。一个暴风雨之夜，灯塔上的灯火被风吹灭，勒安得耳不幸淹死。第二天早晨，赫洛见到被海浪冲到灯塔脚下的情人的尸体，痛不欲生，投海自尽。

长61公里的达达尼尔海峡，最宽处达6.4公里，最窄处仅1.2公里。它是爱琴海进入马尔马拉海的通道，再往上走，经博斯普鲁士海峡便是黑海了。这道进入地中海沿岸富庶的产粮区的第一道大门又是欧亚大陆的连接点。古典时期，这里曾是希腊殖民城市或贸易据点匍匐的热地。公元前480年，波斯帝国薛西斯皇帝挥师西进，发动希波战争，便是在此地用船做桥，连接两岸，几十万大军跨过海峡，浩荡西行，所向披靡。大约150年后，即公元前334年，亚历山大大帝为了其征服世界的梦想，打着为希腊报仇雪耻的口号，挥师东进，也是从这里跨过海峡，入侵波斯。罗马共和国晚期内战中，恺撒大概也是从这里渡海追击庞培的吧，并在泽拉城附近击溃趁机扩张势力的本都国王法尔纳克二世，说出了“我来，我见，我征服！”的名言。拜占庭帝国，奥斯曼帝国，希腊的因素从来都在发挥重大的作用。

在索罗斯海湾让我们惊艳之后不久，接着而来的是惊心。进入半岛后，我们忽然看到路两旁的荒地上有装甲车、坦克在驰骋，尘土飞扬，岔路口站着军人，指挥车旁的指挥官，神情严肃地看着过往车辆。过不久，又看见绿色网状掩体下的指挥所和坦克装甲车。我们真有些不知所措，不会是误闯军事要地吧。兰兰发现了我们惊异的神色，马上解释说，这里历来是军事要地，作为陆海边境，驻扎了军队，这不过是他们的日常训练。

这一路，若留心，偶尔还可看到荒草丛中若隐若现的废弃的碉堡。其实，进入卡利波罗半岛，我们便进入到土耳其境内另一个历史的浓缩点，几千年历史进程中的重大事件的频发区域了。更重要的是，这里是现代土耳其的历史起点。第一次世界大战中，青年土耳其党为夺回被俄国侵占的属地，追随德国，被拖入第一次世界大战。德土的结盟，直接威胁英国中东和近东的利益，由时任海军指挥的丘吉尔策划，在1915年的4—11月发动了卡利波罗战役，旨在打通通往伊斯坦布尔的道路，迫使土耳其退出战争。这年3月，英国舰队以追击德国舰艇为由，封锁了达达尼尔海峡，炮击土耳其阵地，遭到土军的猛烈还击，英方伤亡惨重，700多人阵亡，三艘舰艇被水雷炸沉。海战失利，于是英法联军调动几十万大军对卡利波罗半岛发动了两栖攻击。这场战争土军的指挥是德国将军李曼，但联军的真正对手却是凯末尔，这位上校军官当时在索非亚，看到这场战争迫在眉睫，主动要求调回国内，投入这场本土保卫战，正是他给了联军以致命的打击。他在战壕里对士兵喊出的那句“我不是命令你们进攻，我是命令你们去死！”改变了阵地战的命运。这场持续了八个月的战争异常地惨烈，对阵的两军阵地最近处仅相隔八米的距离，联军有3.3万人（其中澳大利亚和新西兰1.1万人），土耳其军8.8万人战死。联军占领半岛的目的没能实现，这也成为丘吉尔最大的失败，仕途一度受挫。土耳其民族为这场战争付出了25万余人的代价，但是，这是他们“一战”中唯一的胜利，虽然它没能挽救奥斯曼土耳其的命运，但土耳其从反击协约国联军的战争中，赢得了荣誉和信心，也使凯末尔成为了民族英雄。凯末尔由此出发，领导土耳其人民经历艰苦卓绝的斗争，取得了民族独立，并带领土耳其走向现代化。

兰兰小姐对这场战争的介绍，重点在澳新军团：当初英法联军军力不够，为了找到盟军，而又不致在胜利后威胁其在土耳其的利益，英国把眼光投向了在他们看来对国际政治相对天真幼稚的澳大利亚和新西兰，组成了澳新军团。军团中有不少20上下的青少年。在战争转入拉锯相持时，这批流落他乡，困顿战壕的澳新士兵，对战争产生了怀疑，思

乡怀亲的愁苦无以排遣，竟与敌对战壕里的对手互通信件，抒发乡愁，表达强烈的反战和平愿望，而土军这边的士兵对敌手表现出同情，对他们在战斗中的勇气表示钦佩。今天，在昔日战场建立的博物馆里，收藏了不少双方士兵的通信，这里面不仅有浓重的乡愁，思亲的痛苦，对战争的控诉，也有对对手的同情和尊重。

这让我想起了凯末尔的那段著名的墓志铭：

这些献出鲜血和生命的英雄们，

在一个友好国家的土地上，

和平地长眠。

不论是约翰还是穆罕默德，对我们都没区别。

在我们祖国的土地上，他们肩并肩地躺在一起……

将孩子送上战场的遥远国度的母亲们，

擦干你们的泪水吧，

你们的孩子们现在躺在我们的怀抱里，和平而安详，

在这片土地上献出生命后，他们也成为了我们的孩子。

1934年凯末尔在埋葬为国捐躯的土耳其士兵，也埋葬着阵亡的澳新士兵、英法士兵的墓的墓碑上，写下了这段著名的碑文。听了兰兰小姐关于双方士兵们战地通信的故事后，我对这段碑文有了新的理解。凯末尔的这段话，肯定是有感于士兵们的这些信件，他敏锐的心感受到其中隐含的博大与深刻。那不仅仅是懂得宽恕，忘却仇怨，而且还怀有大爱，体贴人情人性，同时我们也不难感到他对战争的控诉。

若隐若现的山脉沿半岛向西南延伸。大概是气候的关系，平缓起伏的坡地并无雨水冲刷的深浅沟壑，麦地被机器翻耙出齐刷刷的细小的犁沟，组成无数平行线面的错置交叠，树木散落其间。起伏的田野因耕犁翻耕方向的不同，在阳光的照射下，显出深浅不同的黄土色，相同色系的巨大色块拼出的大地图案，让人想起土耳其地毯。

中午12点，抵卡利波罗镇，原定午餐后从这渡海去对面的拉普塞基，因渡船时间的改变，要多等半小时。为争取时间，兰兰决定再往前开，去基利特巴希尔摆渡。这个美丽的变动，让我们几乎行车贯穿了半岛，纵览海峡风光。往半岛走得越深，或往西南行得越远，橄榄树林出现的频率越来越高，爱琴海域的特色愈见明显。路沿着半岛东部海滨延伸，达达尼尔海峡在我们的左手边波澜不惊，平缓地流淌，对面的安纳托利亚并无高山峻岭，微微起伏的丘陵坡地，覆盖了稀疏的植被，大片大片的土地裸露出了本色，隐隐觉得有几分的荒凉。海峡里不时显现一两艘巨型货轮的鲜艳身影，成了这幅画里的点睛之笔。

公路依半岛地形贴着海峡蜿蜒南行，半小时后，一座堡垒赫然耸立前方，土耳其星月旗在上空飘扬。上了渡船，来到楼上的客舱平台，宽阔的海峡对面，隐隐可见另一座堡垒，与这边的隔峡相望，封锁住了海峡北上的通道。想来，这就是“一战”中卡利波罗战役的前奏，达达尼尔海战的战场了。

我们对半岛山坡上的一片白色醒目大字并不在意，兰兰提醒我们，那是国父凯末尔的一段话：“在此路过的人们，不要走得太急，请停下脚步想一想！……”

这段话意在提醒路人勿忘那场战争中牺牲的士兵，记得现代土耳其的历史起点。摆渡至对岸的恰利哈来，这幅标语仍然醒目地在对岸召唤。

已是下午两点半，码头旁一座木马伫立岸边，马头向南，朝特洛伊而立。这座钢铁铸就的仿真木马，是好莱坞大片用过的道具，仿佛真是奥德修指挥工匠们用拆解战船得到的材料拼装而成，惟妙惟肖。木马拍醒了我迷糊的记忆，回到了童年。

对一切新奇事物的好奇是孩童的共同特点。谁都有缠着父亲母亲讲故事的阶段。让我奇怪的是，成年后，我记忆最清晰的竟是特洛伊木马的故事。印象中，父亲讲过很多别的故事，像草船借箭、温酒斩华雄、过五关斩六将、走麦城等，唯有特洛伊的故事印象最深，一遍又一遍地反复地听，怎么也不厌。怎么会说起特洛伊木马，父亲后来回忆说，我听腻了《三国》《水浒》的故事，吵着要听新的，有一回学《毛选》时，在注释里看到了一个希腊的传说故事木马计，灵机一动拿来哄骗我。没想到这一讲，竟脱不了身了。我依稀记得，有一次，去舅舅家里玩，在书架上翻到一本有很多插图的小书，是英文的。通过读图，我觉得好像跟特洛伊木马有关，于是问舅舅，果然不错，于是拉着舅舅翻着讲。还记得舅舅先朗读一段英文原文，然后用中文讲出故事，我竟也不嫌烦，只觉得那故事比爸爸讲的要好听得多了。一条注释敷衍的故事，哪能跟一本插图故事比呢！现在想来，在那个年代，家里竟然还藏有这类英文的故事书，真有些不可思议。大概是舅舅因出身不好，全家常年在野外工作，城里的藏书便没人过问了吧。我把这本插图的《特洛伊木马》连同另一本《巨人花园》带回了家。

很多年后，我看到了另一个故事。主角是海因利希·谢里曼。他出生在德国北部梅克伦堡邦的小村子里。父亲是一个穷牧师，喜欢讲一些神话传说故事给孩子听。1829年圣诞节，他送给这个儿子的礼物是一本叶勒尔写的《世界史》。这男孩看着这本几乎跟自己一样重的大书，对里面的一幅画——埃涅阿斯背着老父，抱着孩子，从特洛伊大火中逃离的场景——发出了疑问：“特洛伊城完全消失了吗，谁也不知道在哪里吗？”“是的。”父亲答道，“可叶勒尔一定见过，要不他怎么将它画在这

里了呢？”

我虽是反复听，反复吵着要讲，却并没有像发掘了特洛伊的德国商人、考古学家谢里曼那样，在听完父亲讲过荷马史诗中的英雄故事后，听过帕里斯和海伦、阿喀琉斯和赫克托、特洛伊被焚毁夷为平地的故事之后，深信这一切是真的，发愿要去寻找。两个年龄相仿的孩子，在听完同一个故事后，一个止于好奇（大多数、绝大多数孩子都是这样吧），另一个却起于好奇，立志寻找。

也许是特洛伊的故事，在我心里埋下了对西方古代世界的兴趣。十年后，我考大学时，填的志愿是历史学。大概是天从人愿吧，一年级世界古代史给我们讲课的是孙道天先生。大多数的同学被孙道天先生堂堂的仪表、翩翩的风度、磁性的声音、丰富而生动的讲课迷住了。古埃及、古巴比伦的课只是一个前奏，当课程进入爱琴文明时，同学们对古希腊史的喜爱可用痴迷二字表达，一贯只是听课、看看讲义的我们疯狂地找相关的书来读。七七级有一位学长，对艺术史颇有研究，为满足我们的好奇和渴望，为我们开希腊建筑艺术讲座。他收集了大量的幻灯片，那年代，这可不是一般的设备，一张张放，一张张讲，希腊艺术的一件件杰作就这样在我们的脑中形成影像，印刻了下来。以至有那么一个学期，出现了“言必谈希腊”的氛围。倒不是说我们对希腊有多深的了解和研究，而是我们被希腊历史文化艺术迷住了。我们坚信黑格尔的话：“凡一切使生活满足，使生活高尚，使生活优美的——我们皆直接得自希腊。”

特洛伊考古遗址，荒凉一片。古城层层堆叠了各个不同时期的城市遗址，它们的故事，以及谢里曼发现的故事，都不重要了，重要的是我来到了现场。

2009年4月草稿

草滩

经历了一天的兴奋、晕眩之后，人多少有些疲惫，车已经抵达塔县县城的边缘。司机将车驶离主道，向宽谷中央地带开去。时间已是下午近九点，太阳西斜。一个急转弯把我们从昏昏睡梦中甩醒。侧望窗外，开阔的草滩就在我们的底下，与这一天帕米尔高原所见的沉静冷艳的湖泊、冰凉巨大的雪峰、灰暗单调的山体、寥寂焦旱的荒原不同，这绿色的滩上却是一派生活景象。

开阔的草滩上散落着的白色牧包被斜阳拉扯出了长长的影子，袅袅东斜的炊烟像一根风筝线牵引着在草滩上飘动。牧包的周围，小孩在打闹游戏，女人或在收捡晾晒在包壁上的色彩斑斓的衣服，或提着桶在牧包、羊圈间走动，或坐在地上缝补；一群群的牲畜或者散在牧包周围，或者在远处的草地上闲适地吃草；男人们或在往牲畜群中撒什么（后来才知道，是玉米粒，给牲畜们的营养餐），引来阵阵争抢，或绕着畜群追赶某只调皮的东西，竟然还有在溪水里打水冲洗红色、黄色的小轿车……背景是颠连不断的焦干的灰色山体，在夕阳下，皱褶如涟漪在山体上断断续续地横向荡开，峻厉、粗糙、荒凉而苍老。锯齿形拉开的山幔在地平线上延伸，在宽谷极目处，七彩云霞里一众雪峰若隐若现……

天色渐暗，到达酒店，匆匆吃了晚餐就寝。一夜不安，兴奋、疲劳、缺氧……早上醒来，决定深入河谷草滩，走进牧包看看。

车把我放在了金草滩，这是向游客开放的一片区域，草滩上架起了栈道。我最初的计划是远离县城，深入草滩，近处探视他们生活的细节，但一旦走上栈道，便被远处牧包升起的炊烟，晨早闲散疏落在牧包周围活动的牧民，还有那淡淡晨雾下似醒未醒的草滩吸引，不由自主一步步往深处移动，跳下栈道，踏上了草地。

出来的路上孙师傅为了让我放心大胆地去访问牧包，说，牧民很纯朴热情，塔城的监狱从来是空的，他们最多喝醉了打打架，如此而已。但踏入别人的土地，窥探他们的生活，心里总是有些惴惴不安。

草滩是帕米尔高原上的宽广河谷。它的两边是两列大山：东北面是昆仑山脉，前一天进来的路上，我们遇见的著名的穆斯塔格峰和公格尔峰就在这高原西端；西南面是色勒库尔岭，过去就是塔吉克斯坦、阿富汗、巴基斯坦，这岭中的不少山口，自古便是中亚的交通要道，红旗拉普达坂便是之一，也是世界上最高的关口。高原上的山谷往往达到数公里，这是因为河水流量变化无常（受气温影响），水中携带的沙石无法搬运到河流下游，不断沉积的沙石泥土造就出了这条宽大如旷野的河谷。

走在草滩上，宽窄不一的水流任意地切割，有的仅需一小步迈过，有的则需跨一大步，有的却需踩着踏石过去，三四米宽的溪流就非得有桥了，如用水泥电杆扎成的桥。

在一条水边，我与一位身着藏青色西装的小伙子迎面相遇，这小伙子个头挺拔，脸型是典型的欧罗巴人种，希腊鼻，深陷在脸上的双眼纯净而有神，右手里抓一坨充电器。我们隔溪互让，拗不过他的礼让，还是我踏着石墩先跨了过去。我们站定聊天，“吃过早餐了吗？”他指指远处的一个牧包说，那是他的家，那里有早餐。虽然大家在用汉语作简单的沟通，却也有不少的误读。

我对他所指方向的家有了好奇，一路过去。一少妇带一小孩蹲在牧包不远处的溪流边，她身着鲜艳的大红色上装，头上裹一条浅浅的水红色头巾。身旁的孩子大概两岁。稍远处牧包背阴处，一老妇坐着织绣。我跟少妇打招呼，走近后提出拍照，她羞涩地笑笑点头，算是答应；随后为那位一旁织绣的老妇拍照。不知什么时候，那少妇进了牧包，出来时，竟像变魔术般换成了一袭盛装：头上戴上了塔吉克族特色的织花圆形小帽，戴上了耳环项链，水红色的头巾罩在了帽子上，示意我进牧包去。在经历了前一天穿越高原，感受磅礴粗厉严酷之后，在一大早小心接近牧包，对粗糙搭建的羊圈，白色单调的牧包习以为常之后，突然走

进昏暗的牧包内，什么也看不见，待眼睛适应过来，扑面而来的竟是华彩世界：床榻上铺的堆的，墙上挂的，无不是以深红色为底色图案的被褥毡毯，它们将这小小的空间营造成了一个浓墨重彩的温馨的家。老太太进了牧包，顷刻间戴上了明黄色的头巾坐在了床榻上。我突然明白了，绚烂的挂毯床毡对牧民意味着什么：那是对抗高寒酷晒的外部极端环境的舒适港湾，也是他们生活乃至生命的全部。

塔吉克族妇女脸上的线条刚硬明朗，风霜烈日的磨砺，使她们看上去往往要比实际的年龄大许多。而一旦到了室内，幽暗中，那僵硬的线条消失了，一切变得朦胧而柔和，尤其那双眼睛，明亮澄澈，沉着自信。牧包竟然在小小的空间里，在普通的生活空间，通过遮挡外面强烈的阳光，制造出阴暗，创造出美。

能进入牧包并留下影像，我已经非常满足，太阳暖暖地晒在身上，阔大的草滩一片宁静。探访虽然愉快，高原上的兴奋却消耗着体力。从牧包出来漫步，我在溪边的一小块坡地躺下。

现代都市是战场，惯性主导生活，一切习以为常：一方面，日常琐事和人事纠葛，将感觉的某一方面磨砺得如剃刀般锋利；另一方面，人对自然的细微之处显现出的则是麻木。正应了印第安人的话，走得太快，丢了灵魂。

四脚朝天躺下，只感觉到阳光的热力穿透外衣，熨烫肌肤，无边的空阔和安静。慢慢地，浮躁退去，感觉舒张，身体苏醒，旷野里出现了各种声音：近旁流水的潺潺私语，远处牲畜的若隐若现的嚓嚓吃草声，零零落落的一两声嗯呃的牛犊的鸣叫和寂寞得发慌的驴的昂叫声，更远处飘来的河水的澎湃声……不知多久之后，这寂静中，出现了杂音，是说话声，慢慢在靠近。

几个汉族人在一个塔吉克族人的陪同下过来了，想买驴。被这俗事

搅扰，静下来的心再度澎湃起了好奇，我往更深的草地走去。一牧包后面的土屋不时跑出个小孩，一闪又不见了。不一会，他扯着一女子的衣服出来了。虽然在塔县边上，大概生人还是极少见的，小孩子回去报告“敌情”。这时我已经走得很近。那少妇一身劳动打扮，手上满是面粉之类的东西。她友好地笑笑，让小家伙别害羞。我被让到了围子里。原来她正在“灶台”边烤馕呢。她拿起刚刚出炉的一个馕，一定要让我尝尝。我掰下一块，细细咀嚼，跟喀什或塔县县城的不一样，粗一些，却香得多，有多种粮食的味道。

在草滩上闲逛，看到远处的土屋牧包前有拖拉机，水边有两小孩子在玩耍。小孩总是接近居民最好的媒介，我不自觉朝那走去。两个小家伙见到生人便跑了，一会他们的母亲出来，似乎不懂汉语，表情严肃。这时，一年轻女子过来，才有了少许的沟通。这一家也有牧包，但主体却是好几间相连的土屋。两位老妇在远处土墙边的馕坑边上忙着。艰难的沟通中，那几个买驴的过来了，还多了一个穿着连帽衫的帅小伙。聊天后我知道他才15岁，在读技校，学舞蹈，学校在河北，刚刚放假回来。这里是他的家。

那两位老妇人、姐姐们都进了屋，邀我进去。土房子很简陋，四壁泥墙布满小裂纹。进门左墙一条长案一直伸到床榻边上，上面放有日常用品如热水瓶、碗，靠榻一头有一深绿色的长方形铁箱，上面架一面三角形镜面。房子的右边，靠墙架了简易的床榻。屋子中间靠床榻架一壁炉。两位老人在案台和壁炉旁分开坐下，少妇带着两小孩在榻里面靠墙坐着。我坐到了右手边的临时床榻上，小伙子和他的姐姐坐我身边。

聊天间得知，两位老人一个是这小伙子的妈妈，60多了，一个是他的姨妈，他父亲是塔县的退休老师，教维吾尔族语。他们家在县城还有房子。这片草滩上的牧民大多定居了，男的在县城有工作。小伙子的妈妈端上了喷香的奶茶和馕，温热的奶茶一路下行，暖流下灌，舒坦温

润，在被太阳温暖地抚摸至毒辣地酷晒几个小时后，几近干枯的身体慢慢活了过来。见我那干渴的样子，妈妈起身出去，一会端了一碗酸奶递到我的面前。

屋内的光由门进入，单一而纯粹，与外面强烈的阳光相比，柔和而昏暗。一家人围坐，随意而温馨。两位老人在榻沿上坐着，一个靠墙，一个伴炉。大嫂正对着门靠墙盘腿而坐，两小家伙在榻上玩耍。一张小毯子上摆放着馕和奶茶。好温暖的一幅画面。我坐的地方正好将此一览无余，情不自禁端起相机给两位老人拍照，不料两位老人匆匆起身，不声不响披上了头巾，或戴上了圆帽。一向不苟言笑的大嫂竟也表示想拍，下地坐到了镜前打扮起来。戴上耳环项链，扣上小圆帽，披上纱巾，感觉换了一个人似的，端庄美丽……我条件反射般举起了相机，拍下了这一过程。梳妆完毕，她坐回原位，还没拍两张，见她对小伙子说了什么，不想拍了。我颇有些不解，想起了袁枚的两句诗：“阿婆还是初笄女，头未梳成不许看。”也许我刚刚那鲁莽无礼的举动，触动了她。

记得有一位哲人说过：如果这个世界上没有了美，便没有了生命；如果人类不能发现美，感知美，那生活的意义便会失去大半。这一上午碰到了好几位塔吉克族妇女，她们无一不在展示她们的梦想：美。日常她们会将美的道具，绣花圆帽，金银首饰，披巾华裳，收藏起来，一旦有了展示的机会，立马穿戴。

告辞了，小伙子送我出来，一路陪我走出草滩。他说，家里在县城虽有房子，但还是喜欢住在草滩；明年技校毕业，准备考大学，目标中央民族大学……

我意外走近了牧包，窥探了这个族群的生活片断，发现在我们看来多少有些荒野偏僻的地方，却充满了梦想，延续了几千年的生活方式在变化：从绝不放松的美的追求，到晨起第一件事去县城给手机充电，夕

阳下冲洗小轿车和县城里购置房产，及至走出高原、梦想大学.....这里不仅仅是平旷空阔、苍凉博大、雪峰绵延的高原，这里也是梦想丛生的地方。

刊《随笔》2014年第2期

父亲的唠叨

父亲今年90了，身体尚健朗。张文初教授为我的《貌相集》写的书评中，说我父亲“是一个伦理情怀很重的学者”，他的“民胞物与常见于直接的关心、体贴、帮助，多重心理和言语的交流”。2015年母亲走后，他常常陷入回忆的深潭，除了家族旧事，求学经历，我们兄妹俩的成长教育外，湖南师大的老师、同事、学生也是重要的话题。

父亲秦旭卿1957年从湖南师范学院中文系毕业留校，给周铁铮先生当助教。周是杨树达先生的女婿，同住一栋平房。父亲感觉，杨先生极威严，有一次去周家，杨正在地坪里刷牙，见有人来，他停下来，鼓着大眼睛看着。周是杨的女婿和得意门生，是不是见来人多，浪费周的时间，不高兴呢？父亲还常看见杨先生牵着夫人手散步，听说他喜吃猪脑髓，大概是觉得可以补脑吧。可惜周铁铮先是被定为历史反革命，1958年又划为右派后被抓走，再也没有见过。为此周先生妻离子散，刑满回家后，独自一人居住。听说一个冬天，他包着棉絮烤火，不小心烧起来被烧死了。谈到这，不胜唏嘘。父亲一直怀念周铁铮先生，写过文章纪念他，跟他的子女也多有联系。

周铁铮上课时，有一位孙俚工教授会来听课，总是坐在最后面。孙做笔记很认真，字写得很大。有一种说法，周铁铮编写的我国最早、影响很大的《现代汉语讲义》，孙俚工给予了许多帮助，据说“现代汉语”一词最先也是由孙提出来。其实孙在中华人民共和国成立之前很有名气，在湖南第一师范做老师时，毛泽东跟他请教过写字；重庆谈判时，毛的那首风靡一时、让国民党内人士折服的《沁园春》，最初是写给他，由他传出去的（毛也给柳亚子写过，但是在孙之后了）。孙有和词，父亲记得最后两句是“要上天下地，把握今朝”，有劝毛识时务的意思，后来这成为其一大罪状。孙是有名的学者，编过许多词典，中华人民共和国成立之初，科学院语言研究所委托他编毛选词典，他做了大量的卡片并分类；后来不知道为什么不让他做了，科学院的李荣和一个小年轻从北京过来，系里派父亲领着去他家，将卡片取走了。孙的女儿

在一旁说，爸爸做这些卡片花了好多的时间精力啊！

马宗霍，是章太炎的入室弟子，前国立师范学院的著名教授。家住对河的彭家井，每到有课，会提前一天过河来，在静一斋住一晚。作为课代表，父亲总是会在马先生过来的当天去看望，问第二天讲什么，要做什么准备。

严怪愚，中华人民共和国成立前是著名记者，第一个披露汪精卫叛国投敌的新闻，中华人民共和国成立之后在长沙师范专科学校。该校合并到师院后，归中文系管，于是父亲和他有一些联系。他住在对河三泰街（或通泰街），严先生下放劳动改造去后，食堂逢年过节的一点福利，如中秋的月饼、元宵的肉饼，父亲会替他代为保管，他的夫人带孩子们一家过来，在食堂吃这些东西时，会聊聊天，过河也会去他家里坐坐。这位老先生我依稀有一点点印象，大概二十世纪七十年代初，父亲在平江分校授课，假日我有时去玩，跟着他去放过牛。

看见我给彭燕郊先生拍的照片，父亲忆及1953年入学后的一次联欢会。彭燕郊是系里年轻的副教授、诗人，很出名，父亲很希望听他上课，不得。联欢会彭在场，讲的一番话父亲印象很深：“知识分子喜欢摆臭格。你值得多少钱一斤啊！”当时他们这些学生刚刚从乡下来，听了这么骂知识分子，觉得真是出语惊人，好新鲜。后来，抓胡风分子，到湖大礼堂听报告，彭到得晚，胳膊窝下夹一把油纸伞，上到楼上来，坐在离父亲不远的地方，看上去好不倒霉的样子。好像会开完，他就被带走了。系里的老师，对彭有些议论，父亲曾听方授楚教授说，彭燕郊喜欢讲人的空话，说“罗暄岚忙于家务，没什么能力了”，他自己呢，连《红楼梦》里的字都不认得，把“贾宝玉啣（xián，即“衔”）玉而生”读成“yùyù而生”。

罗暄岚是著名作家、教授，教过父亲的外国文学。父亲还记得，有一次去拜访他，只见他一个人坐在屋子里，好孤单的样子。聊天中，他

拿出一面嵌有信和信封的镜框展示，说是鲁迅给他的小说《中山装》的回信。重点是说这是鲁迅第一次写信给他，就把他的名字写对了，可一些朋友常常把暄写成皃。他是旧式文人，1949年以前大老婆未生育，讨了小老婆。一次他去北京开会，是毛主席“关于正确处理人民内部矛盾”那篇文章的专题会，他作为民主党派人士参会，徐钰礼先生也去了。北京回来当天，父亲正好去看徐先生，徐先生说跟罗一起回来的，他大概是先去小老婆家了吧。罗暄岚先生家常常有纠纷，系里为此经常要出面调解。

林增平先生是中国近代史的专家，“文化大革命”中，在平江分校接受改造。春假我去玩，父亲领我认识了林先生，还让我跟林先生下田干活。平时比较寂寞的林先生很认我这小朋友，见我那么瘦，吃饭也不多，他就说：“秦颖唉，要洽饱啖，洽饱啖，禾才插的活！”后来我毕业找工作单位，还是因为林先生的面子，进了湖南人民出版社。林先生去世时，父亲代我拟了一幅挽联：“忆当年浯口牧牛时丰戏水，童稚幸遇哲人，三生幸立程门雪；想此日景德问难望月传薪，文星遽飞仙境，失声痛哭林先生。”记录了这一段忘年交的情景。

姜运开先生，享106岁高龄的传奇人物。大概2005年，父亲曾领我去他家拜访，特别让我给老人家拍肖像照。此照片在老人百岁寿辰时发挥了大作用，而这寿宴的成功举办，父亲是主要的推动者之一，事后得老人家竖大拇指夸赞：“好！话讲得出，事做得到！”姜运开没有教过父亲，也没同过事，这些联系部分原因是同乡。姜运开是黄材镇的名人，二十世纪三十年代末是中共宁乡县委书记，与有“宁乡四髯”之称的何叔衡、谢觉哉、王凌波、姜梦周关系密切。他去日本留过学，学统计学、考古学、美术等。还在浏滨中学读初中时，父亲就知道他的大名了，拜识是在进大学后。一次父亲看见姜正在学生宿舍前栽树，姜先生告诉他，栽树有诀窍，这两棵樟树苗，一棵原样栽下，另一棵将每片叶子剪去一半，你看哪一棵长得快？你注意观察咯，一定是剪去半片叶子的

快。当时正值“三反”“五反”，姜作为总务长，盖湖大礼堂时用中国传统风格的大屋顶，被指浪费挨批。1958年他被错划右派，一直被贬，他却是一行，爱一行，比如养猪，为给猪治病，自学成了兽医。

细细碎碎，没什么特别的大事，记忆也不很完整清晰。这些人，有些是老师、同事，因时代的关系，大概都是一种若即若离的关系，有些甚至没有关系，而父亲与他们总是建立起了某种联系。我问他，为什么？他想了想，说：“大概是对学问对知识的尊重、敬畏吧。曾国藩好像说过，要改变一个人的骨相，除了读书，别无他法。我就是靠读书改变了命运。还有个原因，自己因为出身不好，工作后不被重视，甚至受压，因此感同身受，而生同情吧。亲近感好像是天生的，讲不出原因。”

文初教授还说，父亲是“大半生在‘左祸’中颠簸的知识分子，身心俱损，苦雨凄风，何谈事业？相濡以沫即是福音”。跟这些老先生交往的片段，正是相濡以沫的零星记忆吧.....

刊《南方都市报》2017年4月3日“大家”版

记忆中的乡村画卷 唠叨之二

十五年前出版的《塞耳彭自然史》，是我出版生涯中最值得怀念的一本书。它的选题、翻译、出版，以及出版后持续不断直至今天的回响，愉悦、丰厚、回甘。读周作人《知堂书话》、鲁宾斯《英国文学的伟大传统》、杨周翰《十七世纪英国文学》，我被英国散文独特的韵味诱惑，跟缪哲鼓捣“经典散文译丛”时也因他对十七、十八世纪英国文学的迷恋，这一段选题多而重。当他起意先译《瓮葬》《钓客清话》时，我竟也一度想译《塞耳彭》，看完却不敢动手了，等缪哲忙完手里的活，将自己从澳洲买回的“艾伦本”和另一个本子都塞给了他。短时间里，缪哲的译文怕是难有超越者，遗憾的是该译稿出版多年后转手，便泥牛入海了。这本书于我，不仅是与英国散文结缘的正果，更是与自然结缘的起点。

今天，爱自然、走进自然已经成为风尚。飞鸟、蝴蝶、昆虫、两栖动物、爬行动物、植物等均是自然爱好者的选择。好多年前，当激烈的运动方式难以为继，我颇有些苦闷彷徨。2011年春季，我偶然跟一队户外徒步爱好者去从化偏僻的乡村采苦笋，被鸟人猪丁丁拖入鸟圈，一路下来几近迷狂。2016年春节，我竟带着父亲远赴雷州寻找勺嘴鹬。这事撕扯开了父亲记忆的黑洞，与鸟相关的种种回忆不时冒了出来。

父亲在家读了八九年的私塾，终于走出去，到老粮仓中心学校读高小，在学校礼堂里的报架上，看到一本学生自办刊物，里面有一篇文章《观鸟》，这两个字好新奇，这么多年过去，内容完全没印象，可那两个字却忘不了。我们家的祖屋在宁乡横市镇南江坪山礪脚下。门前一口塘，船形，屋子正好在“船舱”的位置。塘里养了鱼，每逢来客，就放下用门叶、楼梯、水桶扎成的排打鱼。后面的山约五六十米高，当是五六里地外天鹅山的余脉，满是竹林、枫树、松树、青皮树；从屋前地坪里望出去，远远可见洧水和杨华江交汇的双河口，两河之间便是南江坪，河水冲积而成的一块平坦肥沃的开阔地。近双河口端的犁头嘴有座桥亭子，偶尔从那经过时，父亲会歇歇脚，读读亭子里的对联：“两水夹明

镜，双桥落彩虹。”虽是用李白诗句做成，却恰到好处地描写了此地的风光。更妙的是，春夏时节，南江坪里全是打鱼的鹭鸶子，一片白色。它们在祖屋背后的山里抚育雏鸟。2015年陪父亲游海南时，在五指山一家饭店墙上的照片里，看到满田白鹭飞翔的景致，父亲说，正是小时候熟悉的“漠漠水田飞白鹭”。杜牧专为它们写过一首绝句：“雪衣雪发青玉嘴，群捕鱼儿溪影中。惊飞远映碧山去，一树梨花落晚风。”我想父亲一定会同意怀特精密生动的描绘：“鹭鸶身子很轻，却有那大翅膀，似乎有点不方便，但那大而空的翼实在却是必要，在带着重荷的时候，如大鱼及其他。”（《塞尔彭》巴林顿书第42书，周作人译）文学的描写与精致的观察，中西两海，异曲同工。

爱鸟护鸟，在我们家有传统。以鸟为食是古风，曾祖父运昌公却在屋前屋后竖了警示牌：“告白：本宅后山及左右园内，飞鸟不得故意射击，否则斥责无情，勿谓言之不预也。特此告白。本宅主人。”这牌子多次被人拔出扔开，可见自然保护，从来都不容易，即使是自家领地。

还有几种鸟印象比较深。门前塘里的渔工鸟（普通翠鸟），翠蓝翠蓝的，飞起来一闪而过，总在塘边的树枝头或插在塘里的竿子（用于防偷鱼贼撒网）顶伫立，猛地栽进水里打鱼。另一种是崖鹰（不能确认学名），每年五月禾苗转青时较为常见。这个时候红花兰花的草子田收割后，田翻耕开来，家里的鸡都窜到了里面去，鸟也来凑热闹，争食地里冒出来的土狗子（学名蝼蛄）等昆虫。崖鹰出现在空中。此情景，颇类怀特笔下的猛禽：“茶隼或名‘御风’的，亦自成一格，它常轻快地拍打着翅膀，把身子定在空中。鸡^鸛则低飞于石楠地或庄稼地的上方，不时像猎狗那样扑打地面。”（缪哲译）一帮小孩，为了保护家里养的鸡，一旦看到有鹰出现，便冲出去，在地坪里或田坎上，不停地大声叫唤，双手不停地从后往前方摆动驱赶：“崖鹰伢子呃，欸嘎……欸嘎！崖鹰伢子呃，欸嘎……欸嘎！”崖鹰便不敢轻易下来了，那斗胆俯冲下来抓了只鸡升空的，也常被这一吆喝，吓得半空中松脱，鸡落了下来。

还有一种鸟长长的尾巴，春夏时总是三几只从屋后山边次序飞过。有歌唱作“梁山伯祝英台，马家二伢子背后来”，父亲说，梁山伯尾巴是白色的，祝英台的尾巴则带颜色，二伢子是棕色的。这是啥鸟，一直无解。在飞羽踪迹朋友圈请教，友人温靖邦留言：“我好读闲书。近翻阅明季余鸿《秋雨庵杂俎》，其中一随笔说有鸟：‘斑斓彩绘，俗云梁山伯，疑为凰雏。’”可见此称古已有之。对照鸟形颜色，绶带颇近。歌诀至今上了点年纪的宁乡人都还熟悉，只是那鸟如今已经难见了……

父亲的唠叨描绘了一幅逍遥、宁静、柔美的过去生活的乡村画卷。他的唠叨也证明了《塞耳彭》的著名编注者艾伦的那句大白话：“爱自然，观察自然，是人人都能的。”

刊《南方都市报》2017年4月13日“大家”版

私塾记忆 唠叨之三

“出门向东，不上半里，走过一道石桥，便是我的先生的家了。从一扇黑油的竹门进去，第三间是书房。中间挂着一块匾道：三味书屋；匾下面是一幅画，画着一只很肥大的梅花鹿伏在古树下。设有孔子牌位，我们便对着那匾和鹿行礼。第一次算是拜孔子，第二次算是拜先生。”《从百草园到三味书屋》的这段描写，大概是我们大多数人了解的曾经的私塾。新会茶坑村梁启超故居，可见其父梁宝璜执业的怡堂书室，一进三间，侧边进去，对着天井的正堂为教学处。书室与后面的梁家住宅隔着一个花园。这类私塾明清时比较普遍。

相比起来，父亲读书的私塾又有些不同。

秦家从高祖栗菴公、曾祖运昌公、祖父颂清公三代单传，第四代到我父亲这一辈出了四个儿子、七个女儿。孩子多起来后，父亲和我伯父便跟着曾祖父生活了，睡在北正房。那里有门通天井偏屋，绕天井屋廊可去到灶屋、谷仓、碓屋、碾子屋以及西边角落里的猪牛栏。曾祖父当家管带一切，祖屋“余庆堂”也是他取的，祖父则只管做工夫，担当了主要的田间劳动。

曾祖父早年在甘肃陕西吃过粮（当兵），很有些见识。比如，每天早晨起来，孙祖三人共一盆水洗脸，他就说，我们是“甘肃老几”呢！因为甘肃水很贵，不能浪费。比如，从他口里，父亲知道了甘肃有“回回”（回族同胞），他们不吃猪肉；知道了长江汉水交汇处武汉三镇的地理形势，就像家门口远远望到的双河口，横铺子长桥港相当于汉口，南江坪相当于汉阳，龙腾坊（农田方）相当于武昌。曾祖父文化不高，颇能说，也能写算，地方上的大小事，都离不开他，大小也算个乡绅了。他对孙子的学习十分重视，还做了两块白漆板教父亲和伯父在上面练字。家里常常会请篾匠木匠来做工，曾祖父跟他们处得来，喜欢坐在门槛上跟他讲《三国志》、薛仁贵征东、左宗棠和湘军等故事，对方听得入神，还不时评点两句。父亲在一旁跟着听，曾祖父就更来劲了，于

是像桃园三结义、三顾茅庐、火烧赤壁等三国故事就这么听熟了。父亲五六岁，能做点事时，曾祖父便教些农活。家里养了两头牛，一头黄牛，一头黑牛，一早起来曾祖父便让父亲和伯父各人牵一头出去放，吃露水草，牛长得肥壮。曾祖父告诉他们牛的习性，看牛回来，一定得让牛到门前的水塘里走一转，冬天也一样，说是可防止牛脚被烧坏。

家里总共养四头猪。要猪长得好，也为了踹粪，经常要在猪栏里垫草，特别是冬天，换了草，里面干燥，猪可以暖暖地睡觉。春夏时节，曾祖父便让人把猪栏里的粪挑到田里肥田。家里常年备有干菌子做菜，这也是曾祖父的功劳。他知道哪片山里菌子多，春天总是悄悄地去采回来晒干，留到节日或喜庆时用做菜底。看牛，割草，收荞麦，捡菌子.....不知不觉，父亲到了读书的年龄。

父亲读私塾已经是二十世纪三十年代后期，虽然保国民小学这样的新式学堂已经不难见到，可南江坪一带并没有，私塾成了简便易行的教育形式。于是曾祖父将南边租赁出去的屋收回来，把杂屋收拾干净，腾出空间，请了先生来上课，周围的人家也都送小孩来读书。父亲开始了近十年的私塾学习。

曾祖父前后延请过三位先生。第一位曾恕臣，是个个子不高，脸尖瘦尖瘦的老式文人，酸腐懦弱样，不太被人尊敬。他教了两年，主要是发蒙，教《三字经》《百家姓》，填红盘子。当时父亲表现并不出色，磨烂了两本书才读完。曾先先（先生的当地方言发音）对父亲的评价是，写的字还斗得拢。后来因为他咳血，家里人来接走了。

第二位是排行伯曾祖父的秦箴铭，大家都叫他箴十一阿公。这位伯公是有些影响的人物。大革命后，做过望北镇镇长，见过世面，有些气度，也颇得人尊敬。他案头总摆放几本书：像《春明外史》，那是他经常读的，而且读着读着会笑起来；《六法全书》，这是众人找他写状纸时，必须要翻查的，他写的状纸有根有据，每一条都会注明依据哪个法

条；还有一套《康熙字典》；等等。

他教了不少《诗经》《论语》，父亲能背一些全是童子功。父亲还学过《千家诗》《增广贤文》《五言鉴》《捷径杂字》《东莱博义》《声律启蒙》等，然而印象深的是他出对子让学生对。一次，他出上联：“夏日可畏。”没人对得上。他说，不是在《诗经》里学过一句吗？——北风其凉。又一次他出上联：“桂花香八月。”大家在那抓耳挠腮时，家里的长工在一旁回一句：“大粪臭三年。”这下联逗得大家开心极了，都夸他有才。

父亲每天上课先是背书，然后点书几次，从中认出生字、难字。下午放学时，学生一个个上去，站在先生桌边，他右手握着红毛笔，认得的上面划圈，教了几次还不认得的，手里的笔端顺势对着额头一戳，疼得很。有些小孩调皮，每到这时候，就戴顶帽子，还在额头处垫上东西。先生也不是一味地体罚，用了些激励，比如，买一些小皮球做奖品，乡里娃娃，没东西玩，这比鸡蛋大一倍的橡皮球颇有吸引力，由此气氛就大不一样了。

同学中，还有不少“大”学生。那是抗战年头，国民政府有一个政策，凡在读学生可不抽壮丁。于是，很多近二十岁的青年洗脚上田读书了。而给“大”学生上课，必须“开讲”，即解释文意。像尧舜禹汤文武周公，父亲就是从他们的课听来的。又如人必须谨守八个字——孝悌忠信、礼义廉耻，民间骂人的话“王八蛋”，应该是“忘八蛋”，指忘了这八个字。

古典之外，箴铭先生还教算术，查《康熙字典》，写文契，念赦文，教了三四年，因身体不好回家了。走时，他将自用的那套《康熙字典》送给了父亲。这可是一笔不小的财产。大概是他觉得父亲是块读书的料吧。当时，光是请人在书的当头写上十二卷的偏旁分配，都得花一担多米。他后来病重时，父亲经常去看他，他还在床上教念赦文，遇

到“谵语”两字，谵字不会读，他口中念叨着“六从申未得，七画在酉中”，让父亲跑回去取《康熙字典》酉部来查（谵字言旁，笔画七）。父亲对字典的兴趣，乃至成为终身倚重、教导的重点，盖发端于此。

第三位是秦海藩。父亲印象深的是读《古文观止》，方法是一篇篇抄下来，大概也是因为买不到书，然后背出来。父亲有一个专用的本子，把学过的文章，如《捕蛇者说》《祭十二郎文》《喜雨亭记》《爱莲说》等，抄了下来，总共有几十篇。可惜这个本子遗失了。海藩先生对《三国志》也颇熟悉，时常会讲讲。他多才多艺，教书之外，还看地（看风水），算八字，诊脉治跌打损伤都能来两下。比如有人被蛇咬了，他扯草药划水敬神，然后用草箍住，止住肿痛；或是有人被雷打了，全身僵硬，他作法谢雷神，那人就软了下来。还真是灵！乡里有句俗话：不信法，信蛇法；不信神，信雷神。他还会“收吓”，被惊吓的人，尤其是小孩，来他这，在其手心画个符，让抓着回家，据说到家就好了。

父亲也跟他学《乡党应酬》，作祭文、喊礼等。附近的祠堂，红白喜事，求雨敬神祈福，都去喊过礼。父亲还记得些礼词，如行祭祖礼：“各就位，设浣席所，拜，兴，拜，兴，拜，兴，起立平身。”祠堂献礼：“办哒菜，献肴馔。”（用筷子来做做样子）父亲和伯父只差一岁多，都长得眉清目秀的，穿着一致时，像双生子。两个人喊礼时，一左一右站立，一人一句轮流来。因此，他们在南江坪一带颇有些名气。

喊礼的功夫需要自己琢磨，各人都有一些巧妙。比如排行曾伯祖父秦亮钦，人称亮十夫子，他也教过父亲一些；南江坪垌里的秦家祠堂祭祖时，父亲去祭祖，这也是学习的机会。喊礼不仅可以得点好处，受到夸赞，在父亲这还有一个意想不到的影响：开阔眼界，对外面的世界充满了好奇。像双井的秦家是望族，有钱有势有人，秦卓安（马英九的外公）兄弟来南江坪秦家祠堂祭祖。他们家六兄弟，父亲见过卓安、廉

安、勉安三个，只觉得一个个仪表堂堂，身材高大威武，手指白皙修长，加上听说在上海的大学读书，更是心生敬佩。

当然，还有外婆家。秦卓安家从双井搬来高冲住，与父亲的外婆家相距千多米，隔田相望。父亲兄弟俩还小的时候，祖父常常用箩筐挑了两兄弟去外婆家过年拜节，大一些后，祖父会送过杨华江进到温冲，站在高处，远远看着两个孙子走进枫树湾外婆屋里才离开。去外婆家玩时，父亲对秦卓安岳丈家刘镜园的满儿子刘六神仙开的保国民小学，近处看过，还听过留声机……也算是耳濡目染了。种种机缘和影响，使得父亲对新的知识充满了好奇和渴望。乡下图书难得，父亲一次在亲戚家看到一本《三国志》，坐下来就读，讲的是徐庶因母亲生病要回家，给刘备推荐诸葛亮，以至吃饭时间也错过。父亲想借回去看，亲戚却是死也不肯。后来，亲戚家白喜事需要帮忙，父亲看到一本《少年杂志》，有了上一次的经验，于是将杂志偷带出来，藏在塘边上的茅草丛里。其中的一篇讲标点符号，父亲很早就会用标点符号由此而来。另有一篇里，用的成语俗语很多，像“百思不得其解”“飞檐走壁”等。父亲当时对新知识真可说是如饥似渴，过目成诵。

等到南江坪垌里开了保国民小学后，这私塾便开不下去了。而曾祖父也觉得学了这么些年，断文识字、写文算数都能应付，还能喊喊礼，已经不错。加上家里小孩多，张口吃饭人多，劳力缺乏，不想再送出去读了。这对开了眼界、对世界充满期盼和想象的父亲，无异于噩梦。

刊《南方都市报》2017年6月5日“大家”版

跋

本书是我从事编辑出版工作以来散杂文字的结集，学术论文不包括在内。我的本科和硕士研究生读的是历史学，专业方向西方史学史。严苛的家庭教育，历史学的专业训练，在我的文字上留下了拘谨的底色，而个人性格中那种向往自由的因子又不时想突破这种拘束，在有意无意间显露出了性情。友人老苏（福忠）称我的文字，有难得的“真诚”。我喜欢这个评价。

这一辈子，我只做过一件事：编辑。作为一名图书编辑，我对写作一直心存敬畏，然而常常是眼高手低，非不得已，才提起笔来。从业以来，我的文字，基本上都是围绕所编的书而作的“应用文”。近年，因机缘巧合，让我拿起了笔，以照片为线索，写了一组文字，由此体会了写作的乐趣，也理解了“表达的欲望”是一种怎样的体验（多年前，跟林贤治先生闲聊，他说自己有一种抑制不住的表达的欲望，当时我似懂非懂）。也是这些年，我体会了以文会友的乐趣。一年多前，北师大出版社的谭徐锋兄读到我的文字，通过刘小磊兄联系到我，问是否有可能编一个集子给他出版。我的第一反应是刚刚出了一本集子，现在手里的东西很少，便婉言推谢：“感谢关注！我写得少，玩票而已。”但这个邀约却在心里慢慢发酵，逐渐形成了将从业以来的各类散杂文字结集的念头。我拟了个目录，按读书记、经典西行记、人物记、序跋、摄影大师小传、杂文六个部分编排。这个想法得到肯定，于是放手编起来。

我一直认为写书评是图书编辑的基本功，也最能反映编辑水平和能力。从业几十年我花了大量的时间琢磨这事，历年积累的这类文章，篇幅占了我所有文字的五分之四，可选起来，真正满意的不多，这个部分仅录得9篇。我将这组文字放在最前面，以表达对编辑出版这个职业的敬意和怀念。我十分不理解，近十年出版系列评职称，书评不被承认，逼着大家硬着头皮去写图书出版专业论文，其中不小的一部分变成了论文体的工作总结，我不知道是好是坏。而只要有机会，不论是给编辑讲课，还是聊天，我总是建议他们多写书评，因为这是工作需要。当年，

我参评正高职称，这样的文字是主体。

第二组文字经典西行记，是我从业后，编辑策划的第一套丛书“汉英对照中国古典名著丛书”的宣传稿，可算作书话，归入第一部分。只是它主题集中，自成一体，特别是这套丛书在近三十年中国经典“走出去”这项工作上，筚路蓝缕，产生过较大的影响，所以将它单列为一组。

编辑工作让我“有机会和当代最有创造力的一群人认识”。与这群人的交往经历，他们的言行、学术、文章，成为我近年写作的主体之一，前期写作成果已结集为《貌相集》出版。本书第三部分人物记里收入的文字，记录的人物，跟我编辑出版经历密切相关，他们不少伴随我事业的发展，对我有直接的影响。为全面反映我从业以来文字的面貌，这里采录了部分已经入集的作品，另外最新完成的篇什则悉数收入。这组文字是我第一次集中写作的尝试，写作体验从最初的整理资料、拖沓经年的开笔恐惧症、试写若干篇不敢示人，到初刊的兴奋、惯性的写作，再到疲态显现尝试突破……在这过程中，我也反复琢磨自己喜欢的几位作家、学者的文字：孙犁、黄裳、周作人、台静农。《龙坡杂文》在家里的书架上站了几年，直到多年前，吕大年兄推荐，这才从书架上翻出来，从此不能罢手，反复阅读；母亲病重期间，我往返于广州—长沙的高铁，最常带的就是这本薄薄的小册子，其中像《记波外翁》《酒旗风暖少年狂》等更是反复琢磨。我以为，那是写人的最高境界，希望能学得几分神韵。这组文字收入的篇什中，大学同学、校友激赏孙道天先生一篇；而钟叔河一篇刊发后，一直对我有些失望的钟先生说：“秦颖唉，你还是会写文章的嘛！”收入的新写的几篇，一定程度上，表现了写作的某种勇气，而且更加注重人物性格的表现，更加注重人物形象的丰满。比如《自信，否则没人信你——许渊冲先生印象》，文章写出后，犹豫了很长时间，寄给了几个相关的友人看，反馈回来的意见，让我更加犹豫。可若按意见改，这文章便没啥意思了，最后还是鼓足勇气

投了出去。巧的是两三个月后，大学同学张敏打电话，要我马上打开电视看中央某台新开播的节目《朗读者》，许渊冲在打头阵。这之后，我又看到不少写许先生的文章，但要说人物形象的丰满，我还是有自信的。

序跋部分，字数不多，却是很看重的几篇。《四书》《周易》的前言后记，表现了初生牛犊的猛劲，大概也是这本集子里收入的我的最早的文字，它们是典型的编辑的文字。比如，汉英对照《周易》的前言，谈不上创见，只是努力将自己的理解晓畅明白地写出来。那时候，我的办公室跟岳麓书社的杨坚先生门对门，平常不敢去打扰先生，写完这篇东西，我斗胆呈先生指正。第二天，他将稿子还回来，说：“大概是那么回事吧！”先生很严谨，这话的意思我理解为，一是没发现明显的错误，一是我这小年轻写这序可能不合适。既然没原则性的问题，我就大胆地用了，但一直以来这成为我的心病，不想提及。虽然有人讨论《周易》的几种英译本的论文，所据理雅各的译本就是湖南出版社的这个本子，顺带提到前言：“文简意赅，很有一读的价值。”今年年初，张文初教授翻看我之前编的书，读到这篇前言，也特别在微信留言。这是我觉得这篇不知天高地厚的文字应该收入的原因。《2005—2006〈随笔〉双年选·序》将我主编《随笔》的基本主张和思路作了一个交代。我常说，《随笔》四年，是我编辑生涯中最愉快的一个时期，这个选本是这一时期的一项成果。双年选首印8000册，很快脱销，可惜不久我就离开《随笔》，之后没有再编下去。

主持《随笔》期间，还有两件事很偶然，一是封二的随笔影像栏目，一是封三的图片。前一件使得我的摄影爱好迅速聚焦为肖像摄影，并成为了工作的一个部分，后一件使我有机会仔细研究西方著名摄影家的生平和摄影作品，成为我摄影理论和技巧的高级研修课。“摄影家小传”是配合封三图片的千字文，得11篇，最后因为手头缺乏资料中断写作。记得那年去台湾，我在台北的诚品书店看到一大册Martin Munkacsi

的摄影集，他是影响过布列松的大师，作品难得一见，看到他的摄影集有些兴奋，可一念之差，担心那么一大本携带困难，可到下一站高雄诚品店再买，结果错过。这组东西，阮仪忠先生的《当代摄影大师——20位人性见证者》给了我很多的启发，但在理解和看法上，在史实的挖掘上，短短的千字文仍有一些突破。本书集中收录了9篇。

最后一个部分是杂碎，将难以归类的文字集为一组，其中有关于地域出版现象的思考，有参加国外培训回来的感受，有山水游记，还有听父亲唠叨写下的往昔的乡村画面和家族简史，等等。这个部分展示了我写作的随意性，或者正暗合了随笔这种文体“兴之所至，随笔记之”的自由飘逸的特性，是不是预示了我今后写作的多种可能性呢？我很期待这种不确定性。

在整理这本书的书稿时，我意外发现“汉英对照中国古典名著丛书”的出版说明的抄正稿竟然是母亲的方正笔迹，当时有好几分钟，我陷入了痛苦的回忆。母亲去世快三年了，我时时会梦见她，回长沙翻检箱柜时，总会有些意外的发现，为她的珍藏落泪。以往我和妹妹带回家送给她的任何物件，无论好坏，都被她当宝贝收捡了起来：如衣服的吊牌、包装袋、酒店的浴帽、瑞士军刀、不锈钢去腥皂、旅游纪念品……这时我才明白，她在弥留之际的病床上说过的一句话的分量：“我走后，家里我收捡的那些东西只怕都会被你们扔了！”在我们眼里的杂物，寄托了她的爱，儿女的爱，也是她生命的意义。母亲不仅在生活上无微不至地关心照顾父亲、我和妹妹，而且还竭尽所能在任何能帮上忙的地方助力。比如曾提到过的她省吃俭用攒钱给我买照相机，又比如我工作后的一个生日，她和父亲一起给我送来了五大册精装的《现代英语用法词典》作为生日礼物。我现在才知道，作为小学老师，她更懂得什么是有效的教育方式，满足我们的兴趣爱好既是她的教育方式，更是她爱的方式。对母亲的碎碎念，我有时候很不耐烦，我的粗心也使得买给她的衣服鞋帽常常不合适，她从来没怨言和责备。有一次，我几个月没

回家，连电话也没打一个。等到我回去了，母亲只淡淡地说了一句：“何解咯么久连个电话都冒得啰！”这就是她的责备，也是她要求的一切。那责备不过是一句提醒或者问话，却至今撕咬着我的心；那要求微不足道，却是她世界的全部……

谨以此书献给姜云昭老师——我的母亲！

2017年12月10日

图书在版编目（CIP）数据

感觉的记忆/秦颖著.—北京：北京师范大学出版社，2021.2

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-26406-3

I.①感... II.①秦... III.①散文集-中国-当代 IV.①I267

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第206529号

营销中心电话 010-58808006

北京师范大学出版社谭徐锋工作室微信公众号 新史学1902

GANJUE DE JIYI

出版发行：北京师范大学出版社www.bnup.com

北京市西城区新街口外大街 12-3号

邮政编码：100088

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：890mm×124 mm 1/32

印 张：10

字 数：192千字

版 次：2021年6月第1版

印 次：2021年6月第1次印刷

定 价：69.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：曹欣欣 王子恺

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：段立超 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

新史学文丛

镜像中的历史

孙 江 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

新史学文丛

镜像中的历史

孙 江 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

新史学文丛

镜像中的历史

孙 江 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

镜像中的历史/孙江著.—北京：北京师范大学出版社，2018.1

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-22890-4

I.①镜... II.①孙... III.①史学—研究 IV.①K03

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第230724号

营销中心电话 010-58802181 58805532

北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

JINGXIANG ZHONG DE LISHI

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京新街口外大街19号

邮政编码：100875

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：890mm×1240mm 1/32

印 张：10.875

字 数：220千字

版 次：2018年1月第1版

印 次：2018年1月第1次印刷

定 价：48.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：王一夫

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：陈民 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

代序 “后真相”中的“真相”^[1]

反智主义（anti-intellectualism）思潮弥漫全球。英国公投“脱欧”和美国总统大选特朗普的胜出，不仅让媒体大跌眼镜，也使反智主义一跃而成为大众普遍关注的话题。2016年11月16日，《牛津英语词典》将post-truth（“后真相”）选为年度词汇，认为“后真相”反映了2016年是“非常紧迫”的政治性的一年。同年12月9日，德语协会也将“后真相”（postfaktisch）选定为年度词汇，指出与事实相比，“俨如感同身受”。

所谓“后真相”，《牛津英语词典》的解释如下：“在公共舆论形成中，诉诸情感和个人信仰比陈述客观事实更为有效。”（Objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief.）这段话有三个关键词：公共舆论（public opinion）、客观事实（objective facts）、情感和个人信仰（emotion and personal belief）。套用黑格尔的句式，情感在先，事实在后。其实，当下公共舆论中的“后真相”不过是彰显了其内涵中的非理智倾向而已。

在西语中，公共舆论（public opinion/öffentlich Meinung/opinion publique）作为整词出现于17世纪，及至18世纪后半叶逐渐成为一个主导性的政治—社会概念。在西欧世俗化过程中，由于人从神的永恒的普遍秩序被抛入具有偶然性的时间世界，“公共”是在流动的、碎片化的不安定的社会空间中逐渐生成的，启蒙思想家将自古希腊以来的公（κοινόν/publicus）先于私（ἰδιον/privates）“转向”，认为国家乃是为了保护和促进个人利益而创造出社会的。对于舆论，除了与古典真理与意见含义在唯名论上加以区别外，启蒙思想家认识到舆论附带行动，蕴含政治力量，是打破政治隐秘性的利器。鉴于此，主权者基于维持秩序的

要求，常常否认公共舆论的正当性。另一方面，基于文化教育、技术手段和权力分配等因素，人们对公共舆论的参与和感受也不尽一致，公共舆论无法吸纳所有人的诉求，其诉诸理性或情感的性格为反智主义预留了滋生的空间。历史学家霍夫斯塔特（Richard Hofstadter）认为“理智没有人气”（unpopularity of intellect）^[2]，从美国建国到20世纪50年代甚嚣尘上的麦卡锡主义，在美国文化中流淌着绵绵不断的反智主义的潮流。霍夫斯塔特用以分析美国这一特定政治—社会环境下的反智主义概念工具具有相当的普适性，可以解释其他地区和国家存在的类似现象。

不同的是，当下的反智主义滋长于新的知识/权力氛围，是在全球化/匀质性和地域化/特殊性的张力关系中不断发酵的。传媒技术的革命和传播手段的多样化弱化了原有公共舆论的媒介功能，人们越来越多地借助新媒体获取所需信息，只要有网络，一台电脑或一部智能手机，即可将海量的信息尽纳囊中，足不出户而知晓天下。英国社会学家霍斯金斯（Andrew Hoskins）认为这是“连接性的转向”（connective turn）所带来的“活着的档案”（the living archive）的吊诡现象：一方面，它穿越看似健忘、抹去了过去感的日常数字通信，通向即时性；另一方面，比起以往的媒介，它又使过去显得近在眼前和触手可及。^[3]如此一来，“客观事实”不再由公共舆论来主导，而取决于分散化的小群和个体的好恶与取舍，恰似英语和德语中的诙谐调侃：letter（文字）即litter（垃圾），Druck（印刷物）如Dreck（排泄物），公共舆论成为一种不确定的存在。

不只公共舆论，公共历史也遭遇同样不确定性的难题。本来，情感先于事实是历史叙述的伴生物，没有哪个叙事不曾渗入个人的情感和信仰。19世纪实证主义历史学矫枉过正，追求“赛先生”，这一刻板的叙述样式为20世纪史家所扬弃，年鉴学派拓展历史学的领域，关注政治以外的社会、经济、心性等，而“公共史学”则大开门户，强调历史学与当下的互动。“历史”原本属于职业群体——历史学者——耕耘的田野，而历

史叙述进入公共领域之后则遭遇到其曾极力规避的问题：情感先于事实。年鉴派学者费罗（Marc Ferro）将公共历史叙述中的这一现象称为“沉默”，体现在正统性原则和集体记忆方面。^[4]他认为，在涉及正统性起源问题上，不管是教会和王朝，还是政党，历史叙述的机构都缺乏“透明性”。确实，如果说公共历史是一种知识性的存在的话，无论是王权的谱系还是近代国家的谱系，都多少纠缠着柏拉图所说的“高贵的谎言”。随着世代的推移，当言说变成自明的知识并内化为共同体的集体情感和信仰后，一种如哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）所说的“记忆的社会框架”（Les cadres sociaux de la mémoire）便形成了，它影响个人的思想、情感和行动，在时间之流中依“分散法则”（a law of fragmentation）和“集中法则”（a law of concentration）而变迁。^[5]

费罗的沉默类型学分析还涉及两个相反的样态：加害者的沉默和受害者的沉默。所谓加害者的沉默是一种内化的、心照不宣的沉默。20世纪末公共历史领域最重要的争论是围绕历史修正主义言说展开的。对于第二次世界大战中的奥斯威辛犹太人大屠杀、南京大屠杀等，受害者/历史的“不在场”，给历史修正主义者以否定历史“实在性”的借口，充当了“记忆的暗杀者”（assassin of memory）的角色。^[6]朴素的实证主义者希冀以铁证如山的史事进行回击，其实，经历“精神创伤”（trauma）的受害者除了“受害”本身什么也回忆不起来了的案例在心理学和历史学上不乏其例，比起虚实杂陈的回忆，回忆不起来本身就是受害事实的最有力的证据。这涉及费罗所说的受害者的沉默问题。记忆研究作为一个跨学科的概念的兴起，直面的是当事者即将成为“过去”的现实，抢救当事人的“历史”使记忆研究在公共史学中成为最为活跃的一个领域。回忆（ $\alpha, \nu \alpha' \mu \eta \sigma \iota \varsigma$ /anamnēsis）是一种针对外在刺激而进行感觉和推理的过程，古希腊语中意为自下而上的精神活动。对于难言之隐，当事人常常选择沉默，这最终导致集体记忆的丧失。

以书写为特征的历史叙述始于口传时代，口述史的兴起犹如历史叙

述的“返祖”。主编《记忆之场》的诺拉（Pierre Nora）质疑口述史到底是当事人的历史还是设问者的历史。^[7]我以为，问题的核心在于个人口述多大程度上是属于个人真正经验的事实。按照哲学家利科（Paul Ricoeur）的说法，记忆要成为公共史学的研究对象必须经受检验。^[8]个人的证言是从诉之语言记忆开始的，被讲述的记忆从一个体制（集体）向另一个体制流动，进而进入公共领域。证者言之凿凿，闻者未必尽信，甚至有所怀疑。这样，证言就需要接受验证，不能经受诘问的证言就不能称为事实。各种证言进入档案馆，和其他有些完全不是证言的证据一起被收藏起来，进入了史料范畴。史料超越记忆痕迹，是记忆所无法匹敌的真正的制度化的东西。根据史料痕迹和记录文书，认识论建构起其相应的阐释范式。史料交由专家来判断、解释，其真实性是由史料的盖然性所决定的，有多少比例、是否首尾一贯、有多大的有效性等。历史的真实仰仗史料和记录，胜过记忆的真实度。利科认为，历史判断嵌入现代人的集体记忆之中，构成历史母体的集体记忆只有再次作为历史的累积和媒介才能成为历史学的研究对象。正如当年马克·布洛赫（Marc Bloch）批评哈布瓦赫时所说，即便记忆是集体的，也无法将记忆主体归于集体这一实体之中，而且一旦将“集体”这一形容词视为有如个体一样可以“回忆”，则会陷入将集体视为一个自明的实体的危险。^[9]因此，口述史、记忆研究等当下公共史学还有一段内省和批判的路要走。

于是，围绕“后真相”的博弈转移到认识论的领域。在“语言学的转向”（linguistic turn）之后，怀特（Hayden White）的《元史学》揭示了“超历史”（meta-history）——meta/μετ α，不是“之后”，是“超越”之意——的文学性格^[10]，这如一记炸弹，震撼了历史学的脆弱神经。论者可以不赞成怀特的观点，但不能不正视他所提出的问题：历史学的文学源泉、批判性意识形态以及历史如何成为一门学科等问题。^[11]

事实是由文字所承载和传递的过去的信息，通过回忆而建构的过去

的经验在记忆中是解释学的经验，如何寻觅不在场的实在呢？20世纪70年代以降，“语言学的转向”动摇了科学地说明过去的信念，但历史学者并没有放弃对历史合理性的探求和对历史现实的重构。^[12]新文化史大家金兹伯格（Carlo Ginzburg）质疑怀特对“历史的想象力”与历史证明之间的相互作用、被视为文学的历史作品与历史研究的历史著述之间的相互作用缺乏必要的说明。历史学有自身的自律性，从“证据”到“事实”尚有弥合的可能性。金兹伯格认为，史料存在三种可能性：一种是假的（fake）；一种本身是真的（authentic），但不可信（unreliable），因为提供者可能说谎或有误；一种是真实的和可靠的（authentic and reliable）。在此，史家可以排除前两者，针对第三者进行历史性的研究。^[13]文字通过视觉将语言符号化，而痕迹不是，体现在文本中的史料和表现为痕迹的史料两相对立。阿莱达·阿斯曼（Aleida Assmann）在《回忆空间》一书中专门讨论“文字”（schrift）与“痕迹”（spur）之间的关系，她认为，“痕迹里既含有逝去的文化的非语言表现——废墟和遗物、片断与碎片，也有口传传统的残滓”^[14]。把痕迹作为非文字之物，强调痕迹的意义大于文字。这类对历史事实的探索不无效果。2009年10月24日，年届80高龄的怀特在日本东洋大学做“实用的过去”的演讲中承认，在围绕“事实”与“虚构”关系问题上，“我曾犯过错误，现在清楚了。也许这样论述与话语（历史学）的关系较为妥当，即在试图忠于指示对象的同时，产生了文字记述以外的意义，就其结果，虽不能说是虚构，但无论怎么看话语都承继了文学表象习惯”^[15]。至此，纠缠多年的悬案似乎告一段落了，否，毋宁说怀特又将球踢给历史学者，何以历史学看起来像文学呢？对此，历史学者应该予以认真回答。

同样，在批判“后真相”的反智主义倾向时，霍夫斯塔特笔下的知识人是否也该反求诸己，省思自身的欺瞒和傲慢。反对西方的形而上学传统，致力于揭示近代知识的断裂和非连续性的福柯（Michel Foucault），晚年回到古希腊，大谈真理，陈述“直言”（παρρησι' α/parrhēsia）在古希腊政治生活中的意义。所谓“直言”，简言之，就是

不畏危险勇敢地讲述真理。^[16]面对反智主义时代的来临，重温“直言”，如何把握和讲述真理呢？这个严肃的问题等待每个思考“后真相”者的回答。

[1] 本文原载《探索与争鸣》，2017年第4期。

[2] Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, New York, Alfred A.Knopf, 1963, pp.24-25.

[3] Andrew Hoskins, “Media, Memory, Metaphor: Remembering and the Connective Turn”, *Parallax*, Vol.17, No.4, Routledge, 2011, pp.19-31.

[4] Marc Ferro, *L'Histoire Sous Surveillance*, Calmann-Lévy, 1985, pp.52-59.

[5] Astrid Erll & Ansgar Nünning, *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2008, p.148.

[6] Pierre Vidal-Naquet, ed., *Assassins of Memory: Essays on the Denial of the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 1993.

[7] Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, *Les Lieux de Mémoire*, Tome 1, *La République*, Paris, Gallimard, 1984.中译本参见皮埃尔·诺拉：《记忆与历史之间：场所问题》，见《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》，黄艳红等译，南京，南京大学出版社，2015年。

[8] Paul Ricœur, “Zwischen Gedächtnis und Geschichte”, *Transit*22, Winter, 2001/2002.

[9] Marc Bloch, “Mémoire Collective, Tradition Et Coutume”, *Revue de synthèse historique*, 1925, pp.118-120.

[10] 海登·怀特：《元史学：十九世纪欧洲的历史想象》，陈新译，南京，译林出版社，2009年。

[11] Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, 1985, p.99.

[12] Lawrence Stone, “The Revival of Narrative: Reflection on a New Old

History”, *Past and Present*, No.135, 1979.

[13] Carlo Ginzburg, “Checking the Evidence: The Judge and Historian”, *Critical Inquiry*, Vol.18, No.1, Autumn, 1991.

[14] Aleida Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des Kulturellen Gedächtnisses*, München, C.H.Beck, 1999, s.209.

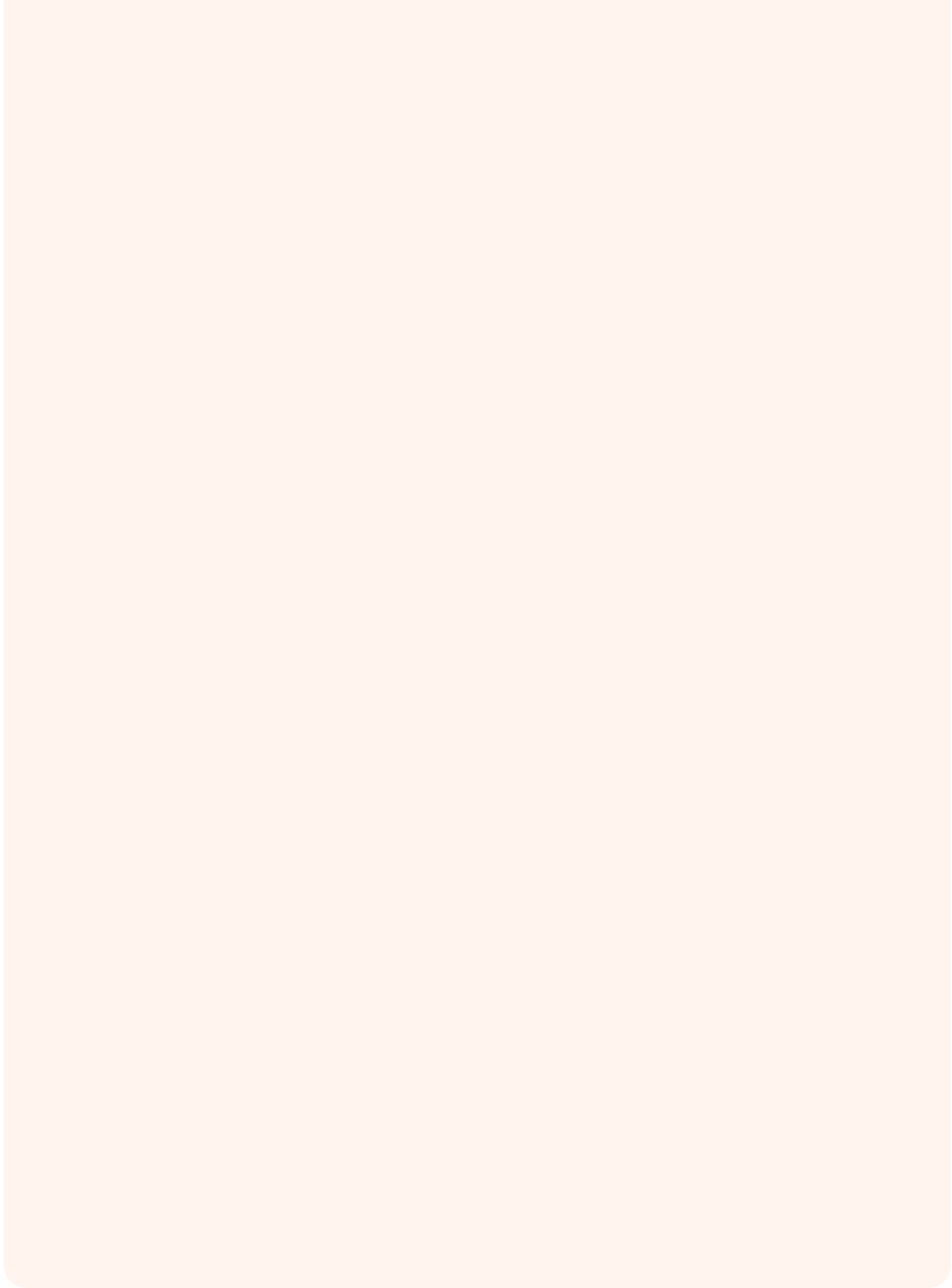
[15] ヘイドン・ホワイト: 《実用的な過去》, 《思想》, 2010年第8号。

[16] 米歇尔·福柯: 《自我技术》, 见汪民安编: 《福柯文选》3, 北京, 北京大学出版社, 2016年, 第287~372页。

- [方法](#)
 - [后现代主义、新史学与中国语境](#)
 - [知识社会史的视线](#)
 - [语言学转向之后的中国新史学](#)
 - [明清教派书写与反教派书写](#)
 - [清末秘密会党与辛亥革命](#)
- [记忆](#)
 - [历史学找回想象力](#)
 - [在记忆与忘却之间](#)
 - [皮埃尔·诺拉及其“记忆之场”](#)
 - [不可回避的过去](#)
- [概念](#)
 - [中国人的亚洲自画像](#)
 - [近代知识亟需“考古”](#)
 - [概念、概念史与中国语境](#)
 - [切入民国史的两个视角：概念史与社会史](#)
 - [重审中国“近代”](#)
 - [儒学与社会主义的早期邂逅](#)
- [东亚](#)
 - [解构靖国神社的政治话语](#)
 - [作为事件的“他者”](#)
 - [在亚洲超越“近代”？](#)
- [访谈](#)
 - [近代东亚史，我作如是说](#)
 - [一分钟的沉默，也是记忆之场](#)
 - [秘密社会究竟有多少“秘密”？](#)
- [后记](#)

方法

后现代主义、新史学与中国语境
[1]



21世纪的中国历史学正处在一个十分尴尬的位置上。在欧风美雨的

浸润下成长起来的新史学虽然迎来了百岁寿辰，却远未完成近代中国赋予其启蒙的历史使命。而与此同时，在现代主义和后现代主义交错混杂的氛围下，欧美的历史学在历史认识和叙述范式上发生了新的变化：由近代以来以目的论为终极目标，以对历史进行因果律的阐释为叙述方法的单数的、大写的历史，改弦更张，追求以非目的论为可接近之目标，以意义的阐释为叙述方法的复数的、小写的历史，如果把前者视为现代主义历史学的主张的话，毫无疑问，后者堪称后现代主义影响下的产物。

众所周知，后现代主义是对过去几个世纪支配西方思想和社会生活的诸原理和前提持怀疑、批判态度的文化思潮，它对真实、理性、认同、客观性、进步、单一理论框架等启蒙价值观提出了挑战。在文化研究和文学批评领域里，后现代主义像光芒四射的白雪公主，人见人爱，而在历史学领域里，后现代主义如满身污泥的丑小鸭，人见人嫌，历史学者对后现代主义所提出的问题和方法怀有深刻的敌意^[2]，不习惯或不理解福柯（Michel Foucault）式的把认识范畴置于历史情景中反复检验，从而揭示历史的非连续性、脱中心化以及话语与非话语之间区别和联系的历史研究样式，甚至面对福柯等带来的历史学革命，一些人出于恐惧试图“忘掉”这个令其讨嫌的名字^[3]。同样，在用中文发表的著述中，虽然越来越多的研究关注后现代历史学的进展^[4]，但持敌视态度的仍然居多。这些反感并非无故而发，曾经热烈鼓吹后现代主义批评方法，继而又倒戈批判后现代主义的伊格尔顿（Terry Eagleton）道出了个中原由：后现代主义无视历史本质，肢解历史的整体性，把历史变成了一种暂时性的、不安定的、非本质主义的叙述。^[5]另一方面，人们还应该看到，恰恰是后现代主义为历史叙述拓展了一个前所未有的新天地，后现代主义的方法不仅渗透到绿树常青的“新史学”的实践中，而且还为历史研究提供了别具特色的样本。限于主题，本文不打算对后现代主义与历史学的关系进行全面爬梳，对于业已为学者探讨过的后现代主义与中国历史研究关系等诸问题^[6]，本文也尽量予以回避，在以下的篇幅

里，本文主要围绕后现代主义给现代历史叙述带来了什么、欧美新史学是怎样回应后现代主义的挑战等方面探讨新史学的后现代问题。早在20世纪初，梁启超就提出了“新史学”——大写的历史的口号，在走过了一个世纪坎坷的道路后，中国新史学面对后现代主义的挑战可以选择什么样的历史叙述呢？最后，本文在指出中国新史学存在的问题后，以近年世界新史学的发展为参照，展望中国新社会史研究的走向。

一、历史、叙述与后现代主义的挑战

历史存在于叙述之中，叙述表现历史。历史和叙述的关系通常被喻如下：“一些人告诉另一些人发生了什么事。”“发生了什么事”就是历史，是客观存在的，而“一些人告诉另一些人”则是叙述，是经语言表象化了的历史。在这一点上，现代主义者和后现代主义者之间并没有根本分歧，两者的分歧首先体现在以下几点上：历史是什么？历史有没有客观性？人的认识在多大程度上可以把握和认知历史？

何谓历史？自从18世纪后半叶现代史学兴起以来，该问题就一直纠缠着历史研究者，这是因为以启蒙思想为内核的现代史学必须在历史语境里回答与启蒙相关的思想问题。启蒙思想的核心是，在历经教育、改革和制度变化之后，人不再以无法理解的事物和他律性力量为认识对象，而以和自我相关的诸关系为主体，培养自我意识、承担责任和处理各种事务的能力。1784年，康德（Immanuel Kant）在《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》里指出：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。”^[7]启蒙思想家之所以重视历史问题，不仅是因为批判传统是启蒙的主要课题之一，而且还在于他们关注在传统的关系下改变人的可能性、教育人的可能性和使人向上的可能性等问题。启蒙思想给历史学带来的影响是深刻的，它产生了一种新的历史观，即进步的历史观，这种历史观与其说是一个轮廓完整的形体，不如说是一股向四

方扩散的力量。在此以前，历史学是道德的学校，艺术的工具，国王和宗教的代言人。因而历史学缺乏批判精神，注重修辞而忽视事实正确与否。启蒙历史观诞生后，历史学逐渐发展出一套现代的历史叙述体系。德国社会史学家科卡（Jürgen Kocka）在《历史与启蒙》一书里专章讨论启蒙思想与历史的关系，他把启蒙思想给迄今为止的历史学带来的变化归纳为四点。

第一，作为启蒙进步思想的一部分，形成了集体的单数形的历史表象——在某种意义上，也是现实过程的一部分。在此之前，存在着复数的历史，但是启蒙的世俗思想否定了这种复数的历史，它通过对过去的解释打通了过去和现在的联系，进而暗示了未来和现在的关系，构筑了过去、现在和未来的连续性。

第二，形成了确保历史学作为学问的一整套严格的方法。把事实与传说以及未经验证的意见区别开来，强调事实必须经得起方法的验证，并进而作为事实而为所有的人（不论身份、信仰、国籍、性别等）所接受。

第三，历史认识行为中所存在的对未来的展望并非来源于相对主义，而是从必须说明、反省和批判自己的“观点”和“计划”中派生出来的，为此，需要进一步完善研究方法。

第四，随着方法的完善，叙述的形式也发生了变化，开始注重讨论和论证，把历史著述和注重修辞的作品区别开来。^[8]

科卡是德国社会史——历史社会科学（Historische Sozialwissenschaft）的旗手，他的概括揭示了启蒙史学的主要特征，概言之，基于人性同一性的信念，启蒙史学试图构建完整的哲学化的文明史，这种历史不是关于国王和英雄的事件史，而是整体的、大写的、单数的文明史。伏尔泰在《路易十四时代》（1751—1756年）中试图描述

一个时代的文化精神史，《风俗论》（1756年）则包括东方世界的多样性习俗。而孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》（1734年）和《论法的精神》（1748年）排除了偶然因素和传说纪年似的叙述，以社会和政治的发展作为叙述中心，考察政体和自然、习俗、宗教及商业的关系。

然而，启蒙史学也有其严重缺陷：被启蒙思想否定的中世纪时代及其宗教在启蒙历史叙述中是个空白，启蒙的历史叙述缺乏对史料的彻底批判。19世纪兴起的兰克史学试图以历史中的个性及其发展的感觉即历史主义为思想依托，通过确立客观的、科学的历史学来克服启蒙史学缺乏对史料进行批判的弱点。但是，另一方面，借助历史学家的直觉把握客观事实的做法又致使主观因素混入历史叙述中，因而所谓客观性是有局限的。而且，兰克（Leopold von Ranke）把历史研究的对象限定在政治史的范畴内，在方法论上无疑使历史学趋于严密，但在历史研究对象的把握上则与启蒙思想家关注历史整体背道而驰。20世纪初，以年鉴学派为代表的新史学为克服兰克史学的缺陷，强调社会科学的方法和整体的历史观，同时，布洛赫（Marc Bloch）之后的众多的年鉴派历史学家之所以钟情于中世纪史，既带有对早期启蒙史学的矫枉过正，也含有对现代文明变动不居的倦怠。

19世纪以来的历史学形成了两个叙述传统：一个是从兰克到狄尔泰（Wilhelm Dilthey）、科林伍德（Robin George Collingwood）的解释学的传统，认识到历史学无法科学地把握和再现历史，但坚信历史学可以解释历史。与这种古典主义的文献解释学相反，另一个以布罗代尔（Fernand Braudel）为代表的历史学潮流强调关注人的思想和行为背后的物质结构和结构实体，认为可以科学地把握和认识研究对象的结构。20世纪70年代以来，后现代主义对上述史学传统提出了一系列的诘难。一个诘难是以普遍性的说明阐释历史和社会而得出的单数的大写的历史（History）——用利奥塔（Jean-Francois Lyotard）的话来说就是“大叙述”（grand narrative）——淹没了复数的小写的历史（history），而历

史不应该也不可能只有一种叙述，应当用“小叙述”（little narrative）来替代“大叙述”。^[9]另一个重要的诘难是在“历史事实”“文献事实”和“解释事实”三者中，历史学家得到的“事实”究竟是哪种“事实”？现代主义史学相信可以通过科学的方法找到真理。但是，历史学毕竟不是科学，历史叙述中的主体和客体不可能截然两分，人们无法保证事实的“客观性”。在伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）、利科（Paul Ricœur）等解释学理论的影响下，人们认识到理解是有局限的；而在福柯和德里达（Jacques Derrida）等后结构主义者看来，连构成解释原点的文本的作者都失去了存在的理由。面对历史永远不能成为科学的这类反对意见，一些历史学家相信通过某种方式可以把作为“解释的叙述”的历史与编年的、科学的历史区别开来。对于这一尝试，闵克（Louis Mink）一针见血地指出，把历史变为科学的主要困难并不在于“证据的逻辑”（logic of evidence），而在于“结论的意义”（meaning of conclusions），因为分离的结论在科学上是能成立的，而在历史研究上是不能成立的。历史学家在每一本书的最后要专门辟出一章来做总结，但是很少或者从来就没有得出过分离性的结论。^[10]伊格尔斯（Georg G. Iggers）认为，对“对象的信仰”在康德和韦伯（Max Weber）那里早已受到颠覆，而在20世纪的历史中逐渐消失。^[11]

在历史是什么的问题上，现代主义史学对历史本质的执着近乎中世纪神学在讨论上帝存在时的态度。在中世纪，神学家们在论证上帝存在的时候，反复强调上帝之所以存在是因为上帝这个称呼里已经包含了存在性的成分，这就是著名的存在论证明。启蒙时代以来的历史学也形成了一个认识论传统，坚持认为历史学之所以是“科学的”，乃在于历史的客观性里包含了科学因素。不错，历史具有客观性，但是历史的客观性并不能构成历史学的科学性，历史虽是客观发生的，却只有在被叙述后始能获得意义。虽然现代主义历史学还无法认同费尔曼（Shtoshana Felman）的如下之语：“我们通常把我们所说的历史设定为关于探究的学科和关于知识的形态，把我们所说的叙述设定为话语形态和文学题

材。”^[12]但是，如诺拉（Pierre Nora）最近在关于历史与记忆研究中所指出的，历史是客观性的、知识性的存在，由分析和批判性的话语所构成的“过去的表象”这一界定^[13]，对现代主义历史学来说应该是可以接受的。

20世纪的绝大多数历史学都可以纳入现代主义的范式里。在现代主义的强大的话语霸权下，20世纪60年代末兴起的后现代主义/后结构主义通过文学批评、文化研究和新历史主义等冲击了现代主义历史学，其结果在历史学引起了一场范式转化的革命——语言学的转向（linguistic turn）、解释学的转向（interpretive turn）和修辞学的转向（rhetorical turn），三者分别涉及语言、意义和解释等重要问题^[14]，其中围绕语言学的转向争论最大。语言学的转向是区分近代哲学质变的标志，自笛卡尔（René Descartes）以来的近代哲学把意识作为认识的最终基础，通过自省的方法给世界赋予意义，阐明世界构成的过程。但是，这种以意识为中心的哲学在意识自身隐秘性的面前屡屡碰壁，很容易陷入不可知论的境地。从19世纪末到20世纪初，西方哲学为了从意识的自我完结里超越出来，把哲学讨论的话题从“意识”转移到“语言”上，形成了狭义的英美分析哲学和广义上的索绪尔（Ferdinand de Saussure）、卡西尔（Ernst Cassirer）和胡塞尔（Edmund Gustav Albrecht Husserl）等人的语言哲学。语言学转向的基本观点是，语言既不体现语言之外的事实，也不是表现语言之外的事实的工具。语言不但不反映社会，相反是构成社会之物，也即正是语言构成了人的意识的主体并使之产生社会性意义。这样，一个文本由于是由其他无数文本所构成的，其存在与作者的意识和社会语境没有任何关系，历史学所依据的文献解释从根本上被颠覆了，在认识论上史料与产生史料的社会现实的关系被切断，实证主义的历史研究也被彻底否定。伯克霍夫（Robert F. Berkhofer）将后现代主义向历史学发出的挑战归结为以下五个方面：脱自然化（denaturalization）和脱神秘化（demystification）、脱等级化（dehierarchization）、脱文献主义（dereferentialism）和脱结构（即解构，deconstruction）^[15]，从这五

个方面可以看到后现代主义的历史化或曰后现代主义历史学的基本表征。

脱自然化和脱神秘化。所谓脱自然化首先出现在有关种族（race）、少数群体（ethnicity）和性别（gender）的研究上。后现代主义否定了以往学者从生物学的角度来理解种族和少数群体的差异，理解男女之间的性差，强调在一定的社会文化关系里把握人的行为、文本和人造物等。伴随历史研究脱自然化的过程，还出现了脱神秘化的趋向。所谓脱神秘化是指在方法论上追寻社会不平等关系和形成人的行为、思想和人工制品的权力之间的关系。阶级、性社会差别和种族等不是与生俱来的，是在历史演化过程中产生出来的。脱神秘化要求把所有关于人的知识范畴和文化范畴相对化，将大写的历史消解在具体的社会文化情景里。正如俄尔马斯（Elizabeth Deeds Ermarth）所指出的，“后现代主义者从来就不谈‘历史事实’，这倒不是因为限定在限定的局部范围之外不存在‘事实’，而是因为限定在限定的局部范围之外不存在‘历史’”^[16]。

脱等级化。尽管区别精英文化和民众文化有时并不那么容易，脱等级化试图侵蚀和溶解区别精英文化和民众文化的学术和美学边界。在新历史主义的推动下，民众研究和文化研究获得了进一步展开。新历史主义通过比较研究文学精品/文学文本和一般历史文献发现，两者都是一个给定时期的社会文化关系中的一部分，证明了以往的大写的文化/历史只是小写的文化的一部分。就历史研究领域而言，在福柯之前分别流行着两种权力分析框架，即马克思的经济基础/上层建筑模式和韦伯的支配/被支配模式，其共同点都是强调权力的等级特征，而在福柯那里，通过知识/权力的话语实践关系消解了权力的支配性性格^[17]。新文化史研究受到福柯的知识/权力论的影响，它试图通过语境化的实践将文化和政治放在同一个平台上。

脱文献主义。语言的使用不能与其作为社会基础的话语实践相分

离。语言和概念的脱等级化动摇了价值判断的基础，直接导致了脱文献主义和解构。脱文献主义在思想上反对本质主义，否认文学和其他语言文字之间有任何区别。脱文献主义否定过分强调语言事实、超越性意义和坚持抽象范畴的本质主义，它对主体和客体的真实地位提出了质疑，进而否定了构成语境的存在性质。

解构。文献主义至上遭到质疑后，历史本身也被视为文本。德里达在《论文字学》里有一句名言：“文本之外一无所有。”既然文本之外一切都不存在，那么就应该把一切都作为文本来解释。后结构主义者批评把范畴自然化、本质化和统一化的做法，反对男/女、自然/文化、真实的（real）/人造的（artificial）、理性/情感、自我/他者、公共的/私人的等，甚至还包括能指（signifier）/所指（signified）、理论/实践、原因/作用以及真理/想象等二元对立的形而上学，认为应当抛弃这些支配西方的文学文化价值体系，关注文本内部的紧张（tension），消解语言的等级化倾向。后结构主义彻底消解了启蒙时代以来的结构的历史观。当然，正如人们所知道的而又常常误解的，后结构主义对历史文本的解构不单单是对“结构”的否定和破坏，而是通过对“结构”的接受和侵犯之“两义性”操作，揭示一个“总体”是怎样被“结构”的，因此“解构”（deconstruction）既不是否定也不是肯定。^[18]“de”这个前缀与其说是“解体”，不如说暗示了系谱学上的迂回。

以上五个方面互相关联，其中尤其以脱文献主义和脱结构对历史学的冲击最大。可以想见，以后现代主义的观点和方法叙述的历史将有别于现代主义历史学，后现代主义为人们对历史的阅读带来了新的无限的可能性，同时也挑起了一场深刻的史学范式革命。不管对后现代主义持有怎样的敌视态度，从此以后，历史学家对历史的叙述将无法回避现代与后现代的辩证对立：单一性/复数性，普遍性/特殊（差异）性，中心/边缘，真实/虚构，一元论/多元论，统一的自我/分裂的自我，生物决定论/文化主义决定论，等等。福柯在撰写《哲学家词典》“福柯”条时，自

称在欧洲近代哲学的传统中继袭了康德以来的“批判性”传统。^[19]在康德发表《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》之后两百年的1984年，即将被病魔带向另一个世界的福柯在《回答启蒙是什么的提问》一文里，回顾了18世纪以来的启蒙思想的发展轨迹，讨论了影响至今的启蒙思考样式背后的“现代性”哲学精神——福柯称之为“我们自身的历史存在论”，福柯认为对启蒙思想进行的批判并不是要追求普遍的形式上的结构，它以历史调查的形式来展开，在目的论上是“系谱学的”，在方法论上是“考古学的”。^[20]在现代主义语境里形成的新史学面对后现代主义的挑战、重新界定新史学的位置时，从福柯的“系谱学”和“考古学”中无疑可以得到启示。

二、从“新史学”到“新新史学”

那么，西方历史学界是怎样回应后现代主义的挑战的呢？限于篇幅，这里暂不对新历史主义（new historicism）进行评介，这在各种后现代主义的叙述中已经被反复提到，王晴佳和德里克（Arif Dirlik）在各自的中文论文里也先后评介了一些被视为具有后现代主义特征的历史著述。一般而言，新历史主义由于放弃了启蒙时代以来形成的历史学的基本原则，在历史学界被视为异类，它与其说被看作历史学的一部分，不如说被看作文学的一部分。其实，即使撇开新历史主义不谈，要从“传统的”历史学角度考察后现代主义的观念和方法对历史学的渗透也非易事，因为对于坚守主客体二分的认识论原则的现代史学来说，后现代主义是个不祥之物，没有一个以历史学为职业的人愿意在自己的脖子上套上一根绳子，放弃对历史客观性的追求，宣称自己所从事的研究是虚假的话语游戏。伯克（Peter Burke）曾经说道：“如果我们仔细审视（历史学里存在的）解构、后结构主义和与此相关的其他方面的进展，将没有什么东西可以奉告。”^[21]但是另一方面，如果回顾一下第二次世界大战以来，特别是20世纪60年代“造反文化”（counter culture）以来的“新史学”（new history）的实践便不难发现，表面上在历史学内无所

依归的后现代主义，其一些因素早已融入当今的历史学中，甚至可以说后现代主义的影子在历史学中已经无处不在了。新史学的继承者在重新调整和确认历史学的基本立场后，正在对后现代主义做出积极的防守反击。

“新史学”一词自诞生以来常新不旧。鲁滨孙（James Harvey Robinson）在1912年出版的《新史学》一书里呼吁历史学需要进行一场“革命”，声称新史学是借助人文学、经济学、心理学和社会学等方法研究人类既往的全部活动。^[22]因此，长期以来，即使是在西方史学界，如上文提到的伯克等著名历史学家也误以为鲁滨孙是“新史学”一词的发明者。其实，单就词语来看，德国史学家兰普赫特（Karl Gotthard Lamprecht）早在1896年在批评兰克及其门徒、阐述自己的历史认识时就使用了“新史学”一词。如果对“新史学”的由来进一步进行知识考古的话，法国哲学家贝尔（Henri Berr）在1890年发表的一篇短文里就提到了“新史学”^[23]。当然，真正使“新史学”扬名世界的则是后出的法国年鉴学派。1929年，布洛赫（Marc Bloch）和费弗尔（Lucien Febvre）为了对抗兰克学派的实证主义史学，创办了《社会经济史年鉴》（*Annales d'histoire économique et sociale*），他们提出了“活着的历史”（*l'histoire vivante*）、“新史学”（*la nouvelle histoire*）的主张，要求打破狭隘的学科分际，进行多学科的交叉研究，年鉴学派的这一主张在其第二代代表布罗代尔那里被推至一个高峰，确立了年鉴学派新史学在历史学界的霸权地位。20世纪70年代，勒高夫（Jacques Le Goff）等第三代年鉴学派学者重倡“新史学”，他们虽然强调新史学是有源头的活水，但是已经让人隐约感觉到他们开始对布罗代尔的结构、整体的历史叙述产生了危机感。

本来，结构和历史学互不相干，因为历史是由主体即具有感性的人叙述出来的，而在结构主义者叙述的历史中找不到主体的位置。布罗代尔的历史学之所以被称作是“结构的”历史学，是因为他对历史概念进行

了扩大解释，将历史视为长时段地理历史作用下的产物，而且，历史的变化不仅可以借助事件来加以说明，个体的人的意识还可以置于缓慢的长时段的时间变化里加以测定。需要指出的是，长时段的历史虽然是结构变化的历史，但其变化是通过对“变化”的类型化而为人们所认知的，并不是说结构决定了变化。年鉴学派之前的欧洲历史学中占主导地位的历史叙述关注短时段的事件史，在这种叙述下，历史被刻画为绘画一样客观化的存在，不存在重构历史的观念。然而把历史视为如风景般的存在后，人们其实已经根本无法捕捉历史了。与此相异，布罗代尔认为，历史的存在具有多样性，不能单从一个侧面观察历史，历史研究的问题群要像纺织品一样不断地被编织起来。^[24]问题是，布罗代尔虽然承认历史具有多样性，但是在他企图构筑的整体历史（total history）的背后隐藏着寻找普遍历史（universal history）的野心，结果，原本并没有否定主体意义的布罗代尔的结构历史学在后来的历史学实践中竟演变为没有主体的客观性历史学。

“新史学”历史既久，含义亦杂，内容则更因人而异。在各种观点兼容并包的新史学大家族里有四大学派最为著名，即年鉴学派^[25]、以马克思在历史学领域里的继承人自负的马克思主义学派^[26]、美国的社会科学史学派、强调研究“社会的历史”的德国比勒费尔德（Bielefeld）学派^[27]。伯克在回顾传统旧史学（即19世纪的兰克史学）和新史学时指出，两者的不同具体表现在如下几个方面：政治史/整体史、事件/结构、自上而下/自下而上、仅仅使用“公家”文献史料/“公家”与“私人”文献史料并用、绝对客观性/相对客观性，以及历史学家提问方式的改变，等等。^[28]伯克举证的新史学的上述特征不仅为广大历史学者和读者所认同，而且已经成为常识性的知识，他在文章里回避了新史学所面对的后现代主义的挑战问题，但是其所编论文集涉及内容广泛，如收录的“来自底层的历史”“女性史”“身体的历史”“微观历史”“事件史和叙述的复活”等都带有后现代的影子。伯克这种不动声色地为新史学寻找出路的做法和他对后现代主义一贯持有的怀疑态度是一致的。

继伯克之后，西班牙史学家奥拉巴里（Ignacio Olabarri）把新史学的特征概括为十点，概言之，即相信历史学是科学，是与自然科学对应的社会科学；强调和其他社会科学的合作，因为在研究人类社会上它们的目标是一致的；整体的历史解释；关注集体现象；结构的历史；社会科学的历史；辩证地对待现在和过去的关系；承认文化和道德相对主义；后康德主义者认为知识“构成”（constitutes）现实；作为“现代的”历史的一部分，试图根据“解放的意识形态”（ideology of emancipation）或进步的概念来解释过去。^[29]奥拉巴里所指出的第一点和最后一点十分重要，即截至20世纪70年代的所谓新史学只是相对于19世纪的兰克史学而言，可以置于近代启蒙史学的谱系里来把握，为此，人们不难理解勒高夫为什么会把新史学的祖先追溯到18世纪启蒙思想家伏尔泰那里^[30]。

但是，20世纪70年代末年鉴学派重提新史学，并不单单是因为新史学内部发生了危机，也是新史学面对后现代/后结构主义的挑战而不得不做出的应变反应。在“旧”史学家眼里，这个“新史学”已经与70年代以前的“新史学”截然不同，带有后现代主义的色彩。保守的西默法伯（Gertrude Himmelfarb）讥讽道：“新史学多样性的增殖那么快，修辞和原理阐述变得如此粗俗，整个学科已经远远逸出‘新史学’的范畴，乃至让人不能不称其为‘新新史学’（new new history）。”^[31]正如上文已经述及的，脱文献主义和解构不但打破了现代主义史学的内聚力，而且70年代以后的新史学内部也出现了一些背反现象：构建整体史和历史学社会科学化之间的矛盾，具有后现代主义意识的学者开始拒绝启蒙史学的“主导叙事”（master stories），这是以往近半个世纪新史学传统里所没有过的现象。

20世纪80年代，年鉴学派面对“语言学的转向”所引发的历史认识论的危机，开始检讨历史认识问题。1989年，《年鉴》编辑部出版了题为《历史和社会科学：批判性的转变》的专集，从1994年第1期起，杂志

更名为《年鉴：历史、社会科学》（*Annales.Histoire, Sciences Sociales*）。^[32]在《历史和社会科学：批判性的转变》专集里刊载了夏蒂埃（Roger Chartier）的《作为表象的世界》一文，该文可以视为新史学在认识论上认真地思考和回答后现代主义的挑战之作。夏蒂埃出生于1945年，是当今最受瞩目的历史学家之一，他从法国后现代思想汲取营养，借用社会学家布尔迪厄（Pierre Bourdieu）“实践”（*pratique*）等概念试图构筑文化的历史学^[33]，著有《读书的文化史——文本、书籍和解读》等。在勒高夫领头编著的《新史学》里，他是四位编者之一。令人遗憾的是，姚蒙在选编《新史学》的中译本论文集时没有收录这么重要的历史学家的著作。

《作为表象的世界》一文是应《年鉴》编辑部之约所写的，在文中，夏蒂埃首先确认了以结构主义和马克思主义为代表的社会科学的整体论解释系统的危机，这些以往占有支配地位的范式开始被人弃之一旁，而且，人们还放弃了对从这些范式里导出的意识形态，也即对把西欧自由主义的资本主义社会改变为社会主义社会模式的信仰。对于社会科学的危机所引发的历史学危机，新史学的反应有两种：一种是将挑战者包含在自身中，为历史研究的菜单上增加新的项目和花样，广泛借用其他学科的方法，结果出现了20世纪30年代《年鉴》创刊伊始的“返祖”现象。虽然这种做法在一定程度上有助于消解历史学所面临的危机，但是夏蒂埃认为它完全低估了80年代末历史学所遭遇的危机的实质。这次危机与新史学的开拓者所经历的危机的性质完全不同——这次危机不再是在社会科学的名义下批判历史学的偏颇，而是对构成社会科学基础的原则进行批判。首先，它呼唤主体哲学的回归。主体哲学拒绝集体决定和社会性条件的作用，试图找回“支配人行为的明确的自省动机”。其次，它呼唤政治研究的回归。因为只有政治性的东西才能提供“构筑全体性的新的钥匙”^[34]。因此，历史学必须重新审视研究对象、交流对象和历史认识的构架等问题，研究对象要以对政治本质的追究为原点重新构架，交流对象应该赋予政治学和法学以优先权，应该抛

弃“批判的范式”，根据意识的哲学重新界定历史认识的构架。

基于上述认识，夏蒂埃认为要与20世纪60年代以来支配新史学的历史认识原则保持距离，这些原则具体而言就是：第一，全球史（*histoire globale*）的视野。这种全球史认为可以把社会总体的各个层次归结为一点，并构建其内在的联系。夏蒂埃宣称要放弃“布罗代尔模式”，不必区分经济的、社会的、文化的、政治的等人的活动性质，也不必对各个层面所具有的时间性设置阶层秩序，不必去寻找技术、经济等决定性因素，通过构成社会的各种结合和对立关系等方法重新阅读社会。第二，研究对象的空间设定。这是那种描述置于都市、地域、地方等特定空间里的社会的研究，如此一来，整体史（*histoire totale*）所要求的收集和处理大量资料的工作始能得到实现。而夏蒂埃认为，通过研究个别事例并不能推导出一般性。第三，社会阶层的区分。这种区分法被视为能够把握文化差异和分割原因的有效方法。夏蒂埃认为应该放弃社会分层的想法。^[35]

那么，应该选择什么样的研究呢？夏蒂埃以其个人研究为例提出了一个可供参考的样本。他的研究是由在以往的学术传统中被切割为三极的部分所构成的。第一极是关于文本的批判研究，不管什么样的文本都从内部构成和意图两面进行解读。第二极是书籍，广而言之是以文字为交流的一切历史。第三极则是对书籍、图像等象征资本（*biens symboliques*）以多种形式将其变为自己的研究对象，分析其产生不同用法和意义作用之实践。他批判以往认为书籍所记载的文本本身即体现意义的认识，认为书籍包括三个要素：文本、载录文本的书以及阅读文本的读者。文本以书为媒介，在读者的阅读过程中获得意义。这样，夏蒂埃把世界即历史置于表象的层面加以考察，把自己与以往的新史学区别开来了。以往的新史学认为世界是实体性的存在，可以作为研究的对象来把握。^[36]正如研究法国史的日本学者二宫宏之指出的，夏蒂埃虽然没有论及历史认识论的问题，但从中不难看出他认为历史学家的历史认

识只是一种表象行为。这种认识论上的转变是以两个形式发生的：一方面，在具体发生的事情和史料的相互关联层面上，可以确认史料的绝大部分是记录者表象化的产物；另一方面，在历史叙述的层面上，由于历史学家的记述属于叙事领域，历史学家的工作就是以作为表象的史料为媒介，进一步将史料表象化的二重性表象行为。^[37]可见，夏蒂埃既在主体、意识等问题上回应了后现代主义的挑战，也在历史认识论上与新史学决裂。

当然，西方历史学界关注后现代主义挑战的不止《年鉴》一家，许多著名的历史学杂志如《过去与现在》（*Past and Present*）、《历史与理论》（*History and Theory*）、《美国历史评论》（*The American Historical Review*）等都组织过专题讨论。那么，通过讨论历史学家在哪些问题上达成了共识呢？又在哪些问题上依然对后现代主义采取了排斥的立场呢？

在关于“语言学的转向”（linguistic turn）上，新史学无法接受如下后现代主义的名言所体现出来的观点：

“作者之死。”（the death of the author.）（Barthes, Roland）

“（历史是）制造虚构的运作。”（fictionmaking operation.）
（White, Hayden）

“文本之外一无所有。”（il n'y a pas de hors-texte.）（Derrida, Jacques）

“真实如虚构之虚。”（the real is as imaginary as the imaginary.）
（Geertz, Clifford）

后现代主义/后结构主义否定了存在从外部能够考察现实的元语言，文本不再被视为现实的对应之物，而仅仅是反映与其他文本之间的

关系的存在，所有的文本都是从相互关联中产生出来的。如此一来，“过去”便被溶解在文学里。虽然不少历史学家开始意识到不管自己的话语是怎样一种形态，最终历史仍是叙述，但是恰如斯通（Lawrence Stone）在《过去与现在》上撰文指出的，立足于索绪尔语言哲学激进立场的德里达理论和格尔茨（Clifford Geertz）的文化与符号人类学存在着危险性：文本成为互相映照的镜子，什么都能照出来，就是没有“真理”，因为“真理”本来就不存在。^[38]伊格尔斯在评论1993年夏蒂埃发表的一篇文章时明确指出，夏蒂埃并没有因为承认历史是叙述，而得出“历史叙述就是纯粹的文学”之结论，原因是历史学家不能无视史料，在方法上不能脱离科学的标准，如果没有科学，“历史学不但不能反对一切歪曲，也失去了拥护真实的权利”。作为表象的历史显示，世界是通过符号和象征的形态来表现自我的，对象征的解读需要符号论的方法，但是，这些原则的导入不是要否定科学性的历史标准，相反，是要强化历史研究的科学标准。^[39]唯其如此，修正主义历史学尽管在个人道德上可以否认纳粹大屠杀（holocaust）、“南京大屠杀”等，但若要以历史叙述有虚构的成分便想在认识论上否认战争中的“大屠杀”行为，那将是不可能的事情。

平心而论，后现代主义/后结构主义对深化历史认识和历史研究具有重要意义。新史学可以在承认“作者之死”后，唤醒“作者”——历史的“主体”，重新面对过去和对过去的解释。当今的新史学（“新”新史学）正摇摆 in “现代”与“后现代”之间，它放弃了对整体历史的追求，放弃对整体历史的追求并不是要否定整体历史，准确地说是抛弃那种僵化的结构的“布罗代尔模式”——普遍主义的整体史，拒绝启蒙史学所带来的令人压抑的“主导叙事”（master stories）。新史学的“解构”（既是对作为研究对象的历史，也是对作为历史叙述的自身）业已出现，虽然年鉴学派在微观史学（Microhistory）上否定认识论上的相对主义，坚信在一定程度上能够把握过去，英美历史学者反对把历史归结为纯粹的语言和主体性，意大利的历史学家反对历史是修辞和美学活动的说法，

但不能就此否认新史学没有受到“语言学的转向”和后结构主义之影响。^[40]夏蒂埃的文化社会史研究似乎受语言学转向和后结构主义的影响并不明显，但他的研究有着清晰的福柯、布尔迪厄和埃利亚斯（Norbert Elias）影响的痕迹。

三、中国语境：“新史学”的坎坷之路

在对现代主义历史学的后现代遭遇和新史学话语实践做了一番走马观花似的概观后，现在可以回到中国语境上来了。中国近代/现代历史学诞生在20世纪之初，迄今时光已经翻转了一个世纪，但当我们翻开新史学的履历簿时，必须承认我们面对的仍然是同一本书。

在中国新史学的履历簿上，梁启超的大名位列榜首。他在1901年发表的《中国史叙论》中提出“前者史家”和“近世史家”的区别在于：“前者史家，不过记载事实；近世史家，必说明其事实之关系，与其原因结果。前者史家，不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之事，虽名为史，实不过一人一家之谱牒；近世史家，必探察人间全体之进步运动，即国民全部之经历，及其相互关系。”^[41]这里，梁启超触及了近代西方启蒙史学的要脉：因果律的、进化/进步的 and 民族/国民的历史叙述。1902年2月《新民丛报》从第一期起开始连载梁启超的《新史学》。在《新史学》里，梁不但提出新史学的口号，更明确批评“前者史家”的著述有四弊二病之害。四弊是：“知有朝廷而不知有国家”“知有个人而不知有群体”“知有陈迹而不知有今务”“知有事实而不知有理想”。二病是：“能铺陈而不能别裁”“能因袭而不能创作”。^[42]进而，梁启超阐述了他的进化的历史观：“历史者，叙述进化之现象也”，“历史者，叙述人群进化之现象也”，“历史者，叙述人群进化之现象而求得其公理公例者也”。^[43]梁启超率先提出“新史学”的口号是有其西学背景（以日本作为中介）做支持的，1902年前后梁启超发表的文字涉及从古希腊到19世纪西方几乎所有的重要思想，他认识到近代西方学术思想以培根（Francis Bacon）

和笛卡儿为始，到18世纪末康德“遂和合两派，成一纯全完备之哲学”^[44]。梁启超思想里带有许多不确定的因素，他一方面以西方启蒙思想批判中国传统的正统史学，声言“勿为中国旧学之奴隶”。试图构建进步的、国民的新史学；另一方面又声称“勿为西人新学之奴隶”，其史学思想多变和矛盾的原因诚如杨念群所说，存在“表皮（西方理性）与内核（道德评判）之间的紧张关系”，最终“采取的仍是儒学的‘正统观’立场”。^[45]尽管如此，国民的历史观念的提出标志着中国新史学意欲将其理想构建在近代民族—国家理念的基础上，梁启超在中国新史学的“现代史”上堪称“新史学之父”。

新史学在中国的诞生是近代中西遭遇的产物，也是古今中国学术思想断裂和沿袭努力的结果。除梁启超外，催促新史学诞生的还有章太炎、夏曾佑、刘师培等若隐若现的群星，还有在“创造传统”（*invented tradition*）^[46]下“复活”的历史人物——一些被赋予现代性的史家和士人。^[47]20世纪最初二三十年，在“新之有道，必自学始”^[48]的驱动下，中国新史学一枝多叶，衍化出各种派系和历史观念。张岂之主编的《中国近代史学学术史》把对“新史学”的叙述纳入近代中国文化思潮的嬗变中，分成三大流派加以总结道：第一，传统文化主体论的新史学流派，以王国维、陈寅恪、陈垣、汤用彤、柳诒徵等为代表，“试图把传统史学的道德人文精神转化为具有近代特征的新人文精神，把传统史学的伦理主体改造为科学与道德相统一的史学主体”。第二，文化西化论的新史学流派，以胡适、傅斯年以及和这一派有一定瓜葛的顾颉刚等为代表，“以个人主义为基本出发点，把他们理想化了的西方文化当做价值来追求”，“把史学的个性和科学性摆在第一位，提倡独立和合乎逻辑的史学研究”。第三，马克思主义文化观的新史学流派，以李大钊、郭沫若、侯外庐等为代表，“在寻求历史因果关系，发掘历史本质方面，比起其他新史学流派显得更加深入、更加辩证、更加触及历史的本质”。^[49]近年，学界对近代学术史的整理与研究已经相当深入，在以文化思潮来划分史学流派之外，还存在其他许多不同意见。^[50]但就新史

学内部在认识论和方法论上的分野而言，大体没有超出20世纪30年代后半叶周予同、冯友兰和钱穆等人的认识水平。^[51]另一方面，以政治文化思潮诠释新史学的主导叙事，恰恰揭明了新史学由生而死的奥秘。

撇开新史学内部存在的差异，如果取最大公约数来审视20世纪初万花筒般的中国新史学，不难看到中国新史学在历史认识和研究方法上的一些共同点：进化/进步的历史观的出现和科学研究方法的确立。毋庸置疑，进化/进步历史观的确立是中国新史学“现代史”上的最大的“事件”。对于这个事件，事件的当事人及其解释存在多样而且非常复杂的立场，有的当事人甚至走向了自我否定。但是进化/进步的历史观一旦汇成巨大的知识/权力霸权，便在历史—现实之轴上发生了两个互为逆反的作用。一方面，新史学的启蒙任务要求其批判传统；另一方面，新史学的现实承担则要求其建立起过去、现在与未来的直线联系。结果使新史学最终异化在现实/现时的政治语境里，从而丧失了其作为新史学之自省和批判的性格。杜赞奇（Prasenjit Duara）在其著作中，通过对不同文本的分析，揭示了直线的历史进步观在中国的现代形式，对近代中国主导叙事的霸权提出了质疑。^[52]杜赞奇没有涉及主导叙事和新史学之关系。在笔者看来，新史学的“现代史”就是民族国家的主导叙事主导新史学的“现代史”。在新史学里，刻意和政治文化保持距离的即如顾颉刚一类的新史学家也不能获免。众所周知，在20世纪20年代初顾颉刚提出了“层累地造成的中国古史”观，“古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个背反”^[53]，在这里顾颉刚发现了中国古史里隐藏着的“创造传统”的问题。顾颉刚的中国古史实践重在解构，即“破”——“打破民族出于一元的观念”“打破地域向来一统的观念”“打破古史人化的观念”“打破古代为黄金世界的观念”等^[54]，以其历史进化观和科学方法把对历史的叙述纳入经他重新排列组合的时序里。然而，顾颉刚的新史学并没有置身于现代民族—国家话语之外，他在《古史辨》第一册自序里就已经说道：“我很想就用了这个问题的研究做我的唯一的救国事业，尽我国民一分子的责任。我在研究别种问题时，都不愿与

实用发生关系；惟有这一个问题，却希望供给政治家、教育家、社会改造家的参考，而获得一点效果。”^[55]虽然，民族危机和政治剧变最终消释了顾颉刚古史辨新史学的批判性格，但这另一方面也是其新史学思想内在矛盾碰撞的结果，他在批判了历史上的“创造传统”的同时，在现实上认同了民族国家的“创造传统”。^[56]新史学的进步/进化史观承载了太重的现实负荷，它把从前为一家一姓写作的“旧史学”变成了单数的民族国家的历史叙述，最终机械唯物论的历史观成为新史学现代史的主导叙述。

近代社会科学方法的引入是新史学现代史上的另一件大事。经验实证和演绎归纳的社会科学方法融入新史学的实践中。王国维的文献和考古材料互相印证的“二重证据法”、胡适的“大胆假设，小心求证”均体现了中国乾嘉考据学传统和西方科学方法的共存，并且在历史学研究上导出了顾颉刚的“层累地造成的中国古史”的重大发现。余英时认为顾颉刚所代表的新史学传统没有后现代主义批评的现代主义历史认识论存在的主客对立的问题，之所以如此，是因为“中国史学一方面固然强调客观性的‘无征不信’，另一方面也重视主观性的‘心知其意’”^[57]。“文献即文物”（福柯语），顾颉刚的古史辨方法固然有着知识考古学的味道，但笔者更愿意将其放在和兰克历史主义同一个平台上来考虑——顾颉刚的方法最终需要仰仗的还是兰克推崇的历史学家个人的直觉。

在中国语境下，新史学被赋予了过多的现实承担。浮田和民的《史学通论》是给梁启超《新史学》以诸多启示的著作，这本书在被译成汉语时，译者在译序中声称中国之不能发达进步，中国之史不能辞其为一原因也。^[58]新史学内部的观点分立往往不是由对学术规范界定的不同而引起的，而是由政治文化观的差异所决定的。周予同在论述新史学最初的五十年历史时，将新史学不同观点分为“疑古派”“考古派”和“释古派”，他说道：“释古派自身的论争非常激烈，而别派所给予的指斥也很露骨，但都不免含有非学术的宗派的气息，而未能为冷静的客观的论

断。”^[59]比较中国新史学和欧美新史学，可以看到，两者有很大的不同之处。虽然，欧美新史学内部各有不同的现实关怀和学术承继，但都是在启蒙史学历经“古典历史主义危机”后，通过历史学的社会科学化而得以实现的，有着历历分明的该学科的“现代史”轨迹。^[60]而中国的新史学与近代国家建设则基本上是在“共时态”的空间里同时发生的，在复杂的政治斗争下，新史学的现代轮廓刚刚形成，作为具有内省批判精神的新史学即已死亡。那么，是谁杀死了新史学呢？杀死新史学的正是新史学自己！不必追究中国历史主导叙事模式所带来的种种问题，正如本文已经陈述的，新史学对传统史学的批判可谓一语中的，但是包括梁启超在内的现代主义新史学为自己预设了不可回避的宿命，将不适合现代尺度的东西弃之不问，把新史学限定在民族—国家的现实/想象空间里。梁启超批判道教的例子就很典型，他说“做中国史把道教叙述上去，可以说是大羞耻。他们所做的事对民族毫无利益，而且以左道惑众，扰乱治安，历代不绝”，“他于中国社会既无多大关系，于中国国民心理又无多大影响”。^[61]毫无疑问，梁启超的判断值得商榷。百年来，梁启超批评的“前者史家”“书法”之四弊二病之害，在某种意义上可以以逆反的语式贴在新史学身上，即“知有国家而不知有社会”“知有群体而不知有个人”“知有今务而不知有陈迹”“知有理想而不知有事实”（四弊），和“能别裁而不能铺陈”“能创作而不能因袭”（二病）。不是吗？当新史学在意识形态的旋涡里晕头转向的时候，标榜乾嘉学风的传统史学从后台走出来冷冷发笑道：瞧啦，这就是新史学！

于是，20世纪80年代在“史学危机”的喧嚣声中人们开始关注社会史研究。社会史研究一词前面被冠以“复兴”二字，带有对往昔新史学怀恋的意味，它凸显出两个特征：终结政治叙述对历史的独占，呼唤整体的历史叙述；历史学摆脱意识形态的纠缠，加速社会科学化。作为80年代以来社会史研究的参与者和见证人，无论是以中国新史学的传统，还是以当代欧美新史学为参照来审视社会史研究，笔者不能不承认中国社会史研究存在着严重的不足。80年代的中国社会史研究本质上是一场“复

古”运动，企图以社会史拯救中国历史学，把在中国历史主导叙事形成后新史学没有走完的路回头走一遍。在当代世界新史学变化的时间表上，值得我们痛加反思的是，限于学术信息的不足和学术语境的不同，我们虽然和欧美几乎在同一个时间发出了“史学危机”的呼声，但是内容却根本不同。以年鉴学派为代表的新史学要否定的是整体的结构历史和历史学过分社会科学化的倾向，而这恰恰是被我们视为社会史研究的范本而加以追求的目标！杨念群显然不满意80年代以来的社会史研究，试图以“新社会史”来扬弃现有的社会史研究，他虽然承认无法区别80年代与90年代的社会史，无法界定“新社会史”的内涵，只是希望通过具体研究来推进“新社会史”，但仍然给“新社会史”划定了边界：“新社会史”不是一个范式转换的概念，也不是一个简单的分类范围的概念，而应是与本土语境相契合的中层理论的构建范畴，“所谓‘新社会史’就是要在由传统经济史出发而构建的整体论式的架构笼罩之外，寻求以更微观的单位深描诠释基层社会文化的可能性”。^[62]杨念群的这个亦新亦旧的“新社会史”，按照我的解读，构建和解构的矛盾同时存在：它一方面带有新史学的现代主义特征——关注方法、重视结构，另一方面带有新史学的后现代主义特征——微观的、本土语境的。而我以为中国新史学的再生必须以清算自身的旧历史即放弃结构的整体史的叙述和正面回答后现代的挑战为起点，这是建设中国新社会史的关键所在。

那么，我们可以选择什么样的新社会史呢？这个提问也可以置换成如下问题：当今国际学界的社会史研究已经进展到哪里？我们处在哪里？能够和需要做什么？第一个和第二个问题上文已经有所涉猎，概言之，社会史研究在一定程度上已经后现代化了，传统的社会史研究还在被“解构”，而我们的社会史研究还在大举复古，还停留在20世纪30年代年鉴学派初兴时期的状态，如果要对中国新社会史的发展做一预测的话，本文愿意提出以下三点意见。

新社会史可以做出的第一个选择是放弃构建整体史的野心。正如本

文反复论述的，今日新史学的实践业已确认历史学家不可能构建整体史，构建整体史的努力窒息了历史学的发展。关于社会史是什么，霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）曾经在《从社会史到社会的历史》中将其概括为三点：（1）社会史是社会集团及其相互关系的历史。（2）社会史就是历史，历史的所有领域都属于社会史。（3）下层社会和社会经济史等。^[63]这个概括揭示了社会史是结构的、整体的和个别领域的历史等三种观点。尽管迄今在社会史是什么上人们还难以达成统一的认识，但是我们不难发现这三种社会史观都有一个共同点，即都是作为非政治叙述而诞生的。不断地自我更新和逸出常规是社会史的性格所致，新社会史要以当年对抗政治叙述的精神反抗“旧”社会史的僵化模式。我赞成日本法国史学者二宫宏之在一次关于社会史的座谈会上发表的看法：“社会史概念是作为反对僵化的武器来使用的，不是自我限定的概念，而是边缘性（Hamidaxi）的概念。正因为如此，与其围绕定义争吵不休，不如研究边缘状态。”^[64]20世纪80年代以来的中国社会史研究，在为社会史划定疆界和设计构图上费时太多，在“边缘性”问题研究上成就甚少。我所谓的边缘性问题是指出被近代主导叙事所排斥的东西，比如人群——包括民族、少数集团、性、阶级和年龄等以及被主流社会所忽视的人的集团、心性等，即属于后现代主义所关心的对象，而不是那种表面上的地方史、区域史和下层社会史等“边缘性”课题，后者要么是换了花样的结构的整体史，要么是那种用主导叙事写就的边缘史。新社会史与这种社会史背道而驰，它旨在把研究对象从对普遍性的关注转向地方性，从抽象的概念世界转向日常的生活世界。

新社会史可以做出的第二个选择是实现历史认识论的转变。新社会史不能以后现代主义否定客观性为由而对后现代主义横眉冷对，对于语言学的转向所引起的认识论危机应当认真对待。的确，新社会史在积极回答后现代主义的挑战时不无尴尬之处，不要说关于中国的历史叙述，就是世界范围内的历史叙述，迄今我们还没有看到一本成功的后现代主义版的历史。令人深思的是，现代主义历史学家和后现代主义历史著述

发生的对立几乎都在文献/文本上，现代主义历史学家批评后现代主义历史学家无视文本产生的现实语境和文本在不同语境下所传达的含义，而后者则以文献即文本来对抗现代主义历史学家的诘难。我以为新社会史可以接受后现代主义/后结构主义关于解读文本的观念和方法，但决不能把文本与产生文本的语境割裂开来，否则，新社会史在历史学内将没有立足之地。

新社会史可以做出的第三个选择是摆脱以美国中国学为中心的中国研究。20世纪80年代美国中国学在认识论上批判美国中心的帝国主义，出现了回归中国语境，“discovering history in China”（在中国发现历史）的转变。近20年来，在美国中国学的启示下，国内的中国史研究已经有了长足的进步。但是，如果说中国历史学的主导叙事令人窒息的话，那种可以谓之为“discovering history in American Chinese studies”（在美国中国学中发现历史）的研究倾向也令人不安。摆脱以美国中国学为中心的中国研究，并不是要以狭隘的民族话语否定美国中国学，而是要求把美国中国学的文本与产生文本的现实语境结合起来，放在全球范围内重新认识和对待。

上述新社会史的三个选择旨在构建本土化的中国社会史/中国历史叙述。以往我们习惯于以一个先验的结构来思考中国问题，把历史的主体纳入由生产力决定的社会关系中进行集团的、阶级的分析，习惯于用一个个裔出欧美的概念模式解释中国问题，新社会史要使被抽象化进而被纳入阶级与民族/国民的框架里的人重新返回到日常生活的世界里，对其历史进行地方性的具体考察，用夏蒂埃的话说就是通过形成社会的各种结合和对立关系等重新阅读社会。在这个意义上，费孝通的“差序格局”的概念堪称迄今为止最本土化、最有影响力的中国社会理论，值得新社会史学效法。

四、迈向新社会史的尝试

作为迈向新社会史的一步，我们创办了《新社会史》。

《新社会史》第一辑的一个主题是“政治·事件的阅读方法”。政治/事件史长期以来被排除在社会史研究之外，而实际上，政治/事件与社会史具有密切的关系，很难想象脱离社会孤立存在的事件和政治。这一专题共有五篇论文。前两篇集中在清末时期，一如法国年鉴学派钟情于中世纪历史之研究——因为“近代”（modern）只是从中世纪发展出来的许多可能性中的一个，中国的社会史学者不能忘怀于晚清历史。该专题头篇论文是王笛的《街头政治》。王笛指出，在以往的史学研究中，政治史与社会史一枝二叶，各不相干。他试图通过街头这一“场”，找到把政治史和社会史结合起来的点。文中指出近代市政机构出现之前，国家权力很少介入街头的日常活动，城市居民享有一定的自治权。但是，伴随20世纪初成都社会的转型，政治空间扩展了，下层民众日常生活的公共空间却相对缩小了。因此，对大多数下层民众来讲，他们失去了一个旧世界，但并没有得到一个新世界。王冠华《抵制美货与社会运动》从集体行动规律的角度探讨了1905—1906年的抵制美货运动。他发现参与抵货的各个社会群体缺乏比较明确的共同目标，抵货本身成了运动参加者所能达成的唯一的共识，爱国热情无法支撑一场持久的群众运动。中国革命是20世纪中国历史上最重要的事件，然而，从20世纪末开始，学界出现了“告别革命”和对革命“再阐释”的两个趋向。在社会史研究者看来，这两种观点均没有跳出以往的解释框架，即按照业已概念化、模式化的革命理论来思考中国革命的实践。^[65] 韦思谛（Stephen Averill）

《江西山区的地方精英与共产革命》以1930年5月毛泽东的《寻乌调查》文本为中心，考察了在中国革命早期阶段地方精英的作用，指出以往关于中国革命的研究对地方精英没有予以充分注意，人们总是把精英作为革命的对象来看待，而忽略了大多数共产党员出身于富裕家庭这一事实。该文在对赣南革命的考察中，发现精英对革命的态度呈现出多样性特点，其中下层精英对革命的态度最为复杂，他们的态度和行动对试图改变中国农村面貌的共产主义者来说是极其重要的。上田信《被展示

的尸体》以1989年夏《农民日报》刊载的河南民权县农民蔡发旺自杀及其家人将蔡的尸体抬放在乡政府门口进行抗议的连续报道为切口，把停尸抗议行为与历史上的“图赖”置于明清以来的历史语境里进行历史学和人类学的分析，探索了历史学和人类学的交汇点的问题。田海（Barend ter Haar）《重新思考中国文化中的“暴力”》研究“暴力”在中国文化中的位置问题，作者把暴力定义为“为求改变状态、境遇或事物而实际使用身体力量或以身体力量作威胁”，指出各种形式的暴力使用曾是精英阶层个性构建的组成部分。

本辑的第二个专题是“记忆·象征·认同”，由三篇短论组成。黄东兰的《岳飞庙：创造公共记忆的“场”》以记忆之“场”为核心概念，探讨了作为祭祀和纪念空间的“岳飞庙”所凝聚的公共记忆，揭示了在过去时态和现在时态里岳飞叙述是如何被表征（representation）出来的问题。麻国庆的《祖先的张力：流动的同姓集团与社会记忆》则考察了共同的祖先与共同的社会记忆对于同姓团体的意义，从联宗以及同姓团体可以看到，真实的乃至虚拟的祖先是汉族传统社会结构得以维持的重要基础。与麻国庆的视角不同，孙江《想象的血——异姓结拜与记忆共同体的创造》则从歃血结盟的角度，探讨了传统汉人社会里的模拟亲属结合，认为以秘密结社为典型的模拟亲属结合既是宗族社会里的“自我”，也是宗族社会里的“他者”，作为“他者”的秘密结社通过传统的创造构建了一套自身的历史记忆，并且以此作为政治反抗的思想资源。

杨念群的长文《北京地区“四大门”信仰与“地方感觉”》从华北民间宗教“四大门”的信仰体系和组织方式入手，辨析城乡现代制度变革所导致的地方感变化幅度与节奏的不同。在对以往人类学者关于民间信仰研究进行爬梳后，指出以往基本上是把民间信仰与上层意识形态的支配性相联系加以考察，或者把民间权威结构的形成集中于对社区精英人物及其支配作用的分析上，而没有把注意力投向百姓生活史中体现出的感性习俗对其宗教行为的影响。疾病、卫生与近代秩序是《新社会史》今后

将持续关注的主题之一。本辑刊登的余新忠的《海峡两岸中国医疗社会史研究述论》一文，对20世纪80年代中期、特别是90年代以来海峡两岸关于疾病医疗社会史研究进行了概括，堪称有关这一主题的热身准备。近20年来，我们对欧美社会史研究的了解不断加深，对于日本社会史研究情况的了解则相对较少。在日本，研究明清社会经济史的代表性人物森正夫现身说法，他在《田野调查与中国历史研究》一文中强调历史研究与田野调查相结合的必要性，指出中国人从研究本国史的角度研究中国史和外国人研究中国史的出发点不同，田野调查是提高日本人的中国认识水平之必不可少的前提。山本幸司的《日本的社会史研究》在不长的篇幅里为我们勾画了日本社会史研究的历程。“社会史”一语于20世纪20年代在日本出现，但是，现在日本学界所说的社会史则是指20世纪70年代出现的新的研究领域，这个领域始终以关注被近代国家边缘化的部分为己任。作者发人深思地指出，社会史研究在解构了近代国家框架、否定了国家的人为性之后，却要面对民族主义的自然国家观。社会史和这种民族主义的动向如何划清界限，对历史研究者来说，是个必须正视的问题。

[1] 本文原载杨念群、黄兴涛、毛丹主编：《新史学》下，北京，中国人民大学出版社，2003年。孙江主编：《事件·记忆·叙述》，杭州，浙江人民出版社，2004年。

[2] Robert F. Berkhofer, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p.25.

[3] Haas Kellner, “Narrativity in History: Post-structuralism and Since”, *History and Theory*, Vol.26, No.4, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1987, p.6.

[4] 王晴佳：《如何看待后现代主义对史学的挑战》，《新史学》，第10卷第2期，1999年。王文在回顾了后现代主义的兴起后，评述了后现代在“大写的历史”和“历史客观性”两个方面对史学的挑战，最后介绍了一些后现代主义历史著作。另外，还可以参看张永华：《后现代观念与历史学》，《史学理论研究》，1998年

第3期。

[5] Terry Eagleton, *The Illusion of Postmodernism*, Oxford, Blackwell, 1996.

[6] 德里克：《后现代主义与中国历史》，见刘东主编：《中国学术》总第5辑，北京，商务印书馆，2001年。德里克讨论的问题和王晴佳前揭文略有重叠，他主要是在美国语境里讨论后现代的历史化和美国中国学中的后现代历史学问题。本文讨论的对象和角度与其不同。

[7] 康德：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》，见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京，商务印书馆，1996年，第22页。

[8] Jürgen Kocka, *Geschichte und Aufklärung: Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.参见科卡：《启蒙与历史》，肥前荣一、杉原达译，东京，未来社，1994年，第206～207页。

[9] Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition*, trans.Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

[10] Louis Mink, “The Autonomy of Historical Understanding”, *History and Theory*, Vol.5, No.1, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1996, p.39.

[11] Georg G.Iggers, *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Jahrhundert, 1993.伊格尔斯：《20世纪的历史学》，早岛瑛译，京都，晃洋书房，1996年，第127页。

[12] Shtoshana Felman, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, London and New York, Routledge, 1992, p.93.

[13] Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, *Les Lieux de mémoire*, Tome 1, *La République*, Paris, Gallimard, 1984.中译本参见皮埃尔·诺拉：《记忆与历史之间：场所问题》，见《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》，黄艳红等译，南京，南京大学出版社，2015年，第3～28页。

[14] Robert F.Berkhofer, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p.1.

[15] Robert F.Berkhofer, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp.4-11.

[16] Elizabeth Deeds Ermarth, *Sequel to History: Postmodernism and the Crisis of Time*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p.66.

[17] 参见福柯：《性史》，张廷深译，上海，上海科学技术文献出版社，1989年，第2卷相关内容。

[18] 守中高明：《脱构筑》，东京，岩波书店，1999年，第7页。

[19] 福柯：《米歇尔·福柯思考集成（1984—1988）》第10卷，东京，筑摩书房，2002年，第102页。

[20] 福柯：《米歇尔·福柯思考集成（1984—1988）》第10卷，东京，筑摩书房，2002年，第20页。中译本参见汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，北京，生活·读书·新知三联书店，1998年，第422～442页。

[21] Peter Burke, ed., *History and Social Theory*, Cambridge, Eng., 1992, p.121.

[22] 鲁滨孙：《新史学》，齐思和等译，北京，商务印书馆，1989年，第20页。

[23] Ignacio Olabarri, “‘New’New History: A Long Durée Structure”, *History and Theory*, Vol.34, No.1, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1995, pp.4-5.

[24] Fernand Braudel, *On History*, trans.Sarah Matthews, Chicago, University of Chicago Press, 1980, pp.9-10.

[25] 年鉴学派之外，法国还有另外三个社会史学派，分别从大革命史、经济史和法制史角度入手研究社会史问题。

[26] Eric Hobsbawm, *On History*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1997, p.157.

[27] 参见Jürgen Kocka, *Sozialegeschichte: Begriff-Entwicklung-Probleme*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.科卡：《社会史是什么——它的方法与轨迹》，仲内英三、土井美德译，东京，日本经济评论社，2000年。

[28] Peter Burke, “Overture: The New History, its Past and its Future”, Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Cambridge

University Press, 1991.

[29] Ignacio Olabarri, “‘New’New History: A Long Durée Structure”, *History and Theory*, Vol.34, No.1, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1995, pp.9-11.

[30] 勒高夫等编：《新史学》，姚蒙译，上海，上海译文出版社，1989年，第18～19页。

[31] Gertrude Himmelfarb, “Some Reflections on the New History”, *The American Historical Review*, Vol.94, No.3, 1989, p.661.

[32] 《年鉴》杂志中，“社会”一词的词性变化值得注意。1929年杂志创刊时“sociale”是形容词，用于修饰“经济”。1946年，杂志改名为《年鉴：经济、文明、社会》后，形容词变为名词“sociétés”，而1994年更名后的杂志，经济、文明、社会的结构区分不见了，成为“历史与社会科学”。

[33] “实践”（pratique）是布尔迪厄社会学里的一个重要概念，是指人后天得到的，并且成为习惯的行动。Pierre Bourdieu, *La Reproduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.参见布尔迪厄：《再生产》，宫岛乔译，东京，藤原书店，1991年。

[34] Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, *Annales ESC*, No.6, 1989, p.1507.中译版参阅R.沙蒂埃：《作为表象的世界》，水金译，《国外社会科学》，1990年第7期，第13～17页。（沙蒂埃与夏蒂埃为同一人，译法不同。——编者注）

[35] Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, *Annales ESC*, No.6, 1989, pp.1508-1509.

[36] Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, *Annales ESC*, No.6, 1989, pp.1509-1511.

[37] 二宫宏之：《战后历史学与社会史》，见历史学研究会编：《战后历史学再考》，东京，青木书店，2000年，第137～138页。

[38] Lawrence Stone, “History and Post Modernism”, *Past and Present*131, May, 1991. “History and Post Modernism”, *Past and Present*135, May, 1992.

[39] 伊格尔斯：《后记》，见《20世纪的历史学》（Georg

G.Iggers, *Geschichtswissenschaft im 20*), 早岛瑛译, 京都, 晃洋书房, 1996年, 第136~137页。

[40] Ignacio Olabarri, “‘New’New History: A Long Durée Structure”, *History and Theory*, Vol.34, No.1, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1995, pp.23-24.

[41] 梁启超:《中国史叙论》(1901年),见《梁启超全集》第1册,北京,北京出版社,1999年,第448页。

[42] 梁启超:《新史学》(1902年),见《梁启超全集》第2册,北京,北京出版社,1999年,第737页。

[43] 梁启超:《近世文明初祖二大家之学说》(1902年),见《梁启超全集》第2册,北京,北京出版社,1999年,第739~740页。

[44] 梁启超:《近世文明初祖二大家之学说》(1902年),见《梁启超全集》第2册,北京,北京出版社,1999年,第1033页。

[45] 杨念群:《中国历史上的“正统观”及其“蛮性遗留”》,见《杨念群自选集》,桂林,广西师范大学出版社,2000年,第9页。

[46] Eric Hobsbawm & Ranger Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, “Introduction”.中译本参见霍布斯鲍姆、兰格编:《传统的发明》,顾杭、庞冠群译,南京,译林出版社,2004年。

[47] 即使在20世纪初期,梁启超等新史学家也并不全盘否认旧史学的传统,在梁批判的传统史学名单上,不包括司马迁、杜预、袁枢和黄梨洲等人,而且还一再赞扬明末清初的民族主义者。

[48] 梁启超:《近世文明初祖二大家之学说》(1902年),见《梁启超全集》第2册,北京,北京出版社,1999年,第1030页。

[49] 张岂之主编:《中国近代史学学术史》,北京,中国社会科学出版社,1996年,第137、151~152、159页。

[50] 可参见罗志田主编:《20世纪的中国:学术与社会·史学卷》(上下),济南,山东人民出版社,2001年。

[51] 周予同：《五十年来中国之新史学》，见《五十年来中国之新史学》学林第4辑，上海，学林社，1941年。

[52] Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. “De-Construction the Chinese Nation”, Jonathan Unger, ed., *Chinese Nationalism*, M.E.Sharpe, Inc., 1996.

[53] 顾颉刚：《〈古史辨〉第一册自序》，见《古史辨自序》上，石家庄，河北教育出版社，2003年，第68页。

[54] 顾颉刚：《答刘胡两先生书》，见《古史辨自序》上，石家庄，河北教育出版社，2003年，第14～16页。

[55] 顾颉刚：《〈古史辨〉第一册自序》，见《古史辨自序》上，石家庄，河北教育出版社，2003年，第105～106页。

[56] 顾颉刚在《答刘胡两先生书》（1923年6月）里说道：“所谓‘受命’‘革命’，比了现在的伪造民意还要胡闹。”见《古史辨自序》上，石家庄，河北教育出版社，2003年，第16～17页。

[57] 余英时：《顾颉刚、洪业与中国现代史学》，见顾潮编：《顾颉刚学记》，北京，生活·读书·新知三联书店，2002年，第40页。

[58] 浮田和民：《史学通论》，罗大维译，上海，进化译社，1903年，“译序”。

[59] 周予同：《五十年来中国之新史学》，见《学林》第4辑，上海，学林社，1941年，第33页。

[60] Georg G.Iggers, *New Directions in European Historiography*, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1975.

[61] 梁启超：《中国历史研究法》，上海，上海古籍出版社，1998年，第284页。

[62] 杨念群主编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海，上海人民出版社，2001年，第55～56、61页。

[63] Eric Hobsbawm, “From Social History to the History of Society”, *On History*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1997.

[64] 二宫宏之等：《思考社会史》，见勒高夫等：《历史·文化·表象》，二宫宏之编译，东京，岩波书店，1999年，第217页。

[65] 参见孙江：《土匪、革命与地域社会——井冈山的星星之火》，《二十一世纪》，2003年12月号。

知识社会史的视线^[1]

一、“翻译即背叛”？

1904年，蒋维乔等编撰的《最新国文教科书》出版后，颇受欢迎，

一版再版。^[2]关于这套国文教科书的编纂宗旨，商务印书馆的一则推介广告词写道：

是书谨遵教育宗旨，以忠君、尊孔、尚公、尚武、尚实为主，而尤详于宪政，其表章国粹，矫正陋俗，亦三致意焉。至于爱国、合群、进化、自立等，亦言之至详，以期养成立宪国民之资格。此外，如修身、历史、地理、博物、格致、卫生、农、工、商之实业，亦举其概要。读者既卒是书，于立身处世之道，以及世界古今之大势，与普通应有之智识，无不略具。不特可为学堂教科书，亦一般国民所不可不读者也。书中所附图画彩图，皆有关于学识，非徒为观美而已。^[3]

从上引文字我们可以看到，文中一共出现了20余个或新或旧、亦新亦旧的近代性词语，这些本来属于少数精英的话语知识，在中国历史刚刚翻开20世纪新的一页时，即轻装便衣走进了新式学堂的教科书里，成为莘莘学子的必读之物。文以载道，亦能覆道。晚清政府在被迫推行教育制度改革之时，清楚地意识到承载近代知识的“各种名词”的泛滥所造成的“文以载政之用”^[4]。意味深长的是，当黄龙旗易为五色旗、历史迈入共和时代，蒋维乔等将上述教科书略作修订，更名为《订正最新国文教科书》继续刊行。教科书里所包含的近代知识并没有因为改良与革命的分野、帝制与共和的交替而发生根本的变化。

近代意义的“知识”（knowledge）一词源于古希腊语episteme，原意指与人的主观意见（doxa）相对应的、具有客观性和普遍性的学问。亚里士多德在《形而上学》一书里把知识区分为“理论知识”“实践知识”和“制作知识”三个层次，认为理论知识来自知性的“观照”（theoria），是人的最高层次的活动。^[5]由于在中世纪的欧洲，有关知识的讨论尽皆笼罩于基督神学的阴影之下，因此近代知识的发生和扩展是知识获得“自由”之身、从而摆脱从超自然角度解释和叙述自然界所发生的一切现象的过程。伯克（Peter Burke）认为，“欧洲近代初期的所

谓的知识革命——文艺复兴、科学革命以及启蒙，都是先存在某种大众的或实用的知识，当其逐渐表显化后（尤其是被印刷后），经由某种学术机制（academic establishments）使之合法化”。^[6]基于此，伯克所进行的知识社会史研究，乃是要挖掘欧洲近代知识由以依托的社会历史背景。

相比之下，中国对近代知识的翻译/生产及其社会化过程比较复杂，不仅有中西、中日的纠葛，还有古今雅俗的分野。面对翻译而来的近代知识，清政府担忧：“日本各种名词，其古雅确当者固多，然其与中国文辞不相宜者亦复不少”，“倘中外文法，参用杂糅，久之，必渐将中国文法、字义尽行改变，恐中国之学术风教，亦将随之俱亡矣”。^[7]这种被翻译的知识是否是原汁原味的近代知识，堪称传播西学第一人的严复是有怀疑的：“应知科学入手，第一层工夫便是正名。凡此等处，皆当谨别牢记，方有进境可图，并非烦赘。所恨中国文字，经词章家遣用败坏，多含混闪烁之词，此乃学问发达之大阻力。”^[8]“翻译即背叛。”（tradurre è tradire）严复的不满道出了汉译名词在传递近代知识时的局限性。

其实，在“参用杂糅”和“含混闪烁”问题之外，中国语境化的近代知识的社会化问题也许更为重要。蒋维乔在批评严译名著缺乏“明白晓畅”时曾尖锐地指出了这一点。蒋在宣统元年（1909年）闰月十三日的日记里写道：“惟其所用术语必舍近今通行者而自造名词。（中略）必力求高古典雅，则其离实际益远，转使读者迷眩。岂著书牖世之本意乎？严氏喜自矜博洽，而其蔽则艰深，胥此类也。”^[9]蒋维乔是教科书编审专家，供职于商务印书馆，他基于学校教育的看法说明在关于承载近代知识的新词语翻译上，不同立场的近代知识人的看法存在严重分歧：严复之言是就汉语近代知识之生产/翻译能否准确传递近代知识而言，蒋维乔之语乃是指近代知识如何传播而语。在追寻中国近代性/现代性（modernity）问题时，这一齟齬无疑有着深刻的思想史和社会史的

意义。

西学东渐下的19—20世纪的中国，在大量流入的近代知识中，最受中国人重视的是有关民族—国家的知识。在传统的空间表象的国家叙事里，“疆域”是标识自他关系的核心概念，当“领土”（territory）这一近代国家观念介入后，“领土”和“疆域”发生了交错紧张关系。黄东兰的论文《疆域·领土·国耻——清末民国地理教科书的空间表象》通过清末民国地理教科书的传播探讨了在疆域与领土重叠结构下的地理空间表象，特别突出了“国耻”话语在空间表述上之意义。这种传统/近代交错下的连续性和断裂性在历史、修身等教科书里也有清楚的展示。以教科书为媒介探讨中国语境化的近代知识是新社会史研究者试图勾连思想史和社会史的一个尝试。

二、记忆/忘却的空间

在由人的理性和感性建构的知识体系里，作为人的知性活动的记忆/忘却占有一席之地。历史存在于叙述和记录之中，所有表述化的历史都内涵了人对过去的记忆/忘却，因此，当记忆/忘却本身承载了作为“现在时”的历史知识时，有关记忆的方法、形式和目的也成为一种知识性的存在。以研究记忆技巧的历史而闻名的英国学者叶兹（Frances Amelia Yates）在《记忆术》一书中专门探讨了古希腊以降的记忆技巧历史，指出它在文艺复兴时期达到了一个高峰。17—18世纪学者的著述仍有很多关于记忆技巧的文字。但是，正如叶兹在书的结尾处所说的，在近代知识大量生产之过程中，记忆技巧从欧洲人的知识中边缘化了。^[10]

叶兹《记忆术》初版于20世纪的60年代，80年代研究历史记忆“热”兴起后才为学界广泛关注。同时，进入学者视野的还有哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）的《论集体记忆》，哈布瓦赫否定将记忆视为个体的和主观的产物的看法，对理解集体记忆在近代国家建构中的意义非

常重要。^[11]同时，不能忘记的还有一个人——尼采，他在《不合时宜的沉思》第二篇中对历史的批判有先驱之功。^[12]

记忆进入历史学者视野的外在契机同关于战争的历史记录和历史记忆有关。在同历史修正主义（historical revisionism）展开的交锋中，一个个当事人的证词“现场直播”了个体记忆中的“战争”，致使日渐远去的战争的影像突然返照于现实生活上，人们发现作为历史的战争虽然过去了50年乃至60年，而记忆/忘却的“战争”并未停止，相反，记忆/忘却的再生产似乎还有加速之势。除此之外，历史学者关心历史记忆问题更为重要的原因在于，历史认识上的方法论的转向不仅击破了历史“经验主义”的自信，也给意欲充当历史学“救世主”的社会史研究当头一棒。对后现代主义持批判态度的艾文斯（Richard J.Evans）在《捍卫历史》一书中写道：“尽管后现代主义者以各种各样的方式宣判社会史的穷途末路，然而它并没有日暮途穷。无可否认的事实是，它已经失去的，或正在放弃的，是它那种统摄性的宣言——宣称它是整个历史理解工作的锁钥。就此而言，来自后现代主义的批判不仅成功了，且具有解放性的作用。”^[13]艾文斯既承认后现代主义对社会史的批判正中要害，何以又不无自信地宣布社会史仍具生命力呢？原来，社会史研究在回应后现代主义的批判时对自身进行了重新定位，在大众心理，记忆、纪念物、节日，权力/权威的文化面，以及社会性别和日常生活中的微观政治上取得了很大的成果。换言之，后现代主义给社会史研究注入了关于语言、文化和思想的内涵。

讨论历史记忆和讨论民族主义问题一样存在相对主义和客观主义两条运思路径。客观主义者强调记忆的“历史性”，而相对主义者则重视记忆的“虚构性”。在这一对立中，“传统的创造”（invention of tradition）的观点具有调和作用。霍布斯鲍姆（E.Hobsbawm）认为许多“悠久”的传统，其历史其实很短，是近二百年被发明/创造出来的^[14]，这打破了对传统/历史的本质主义认识，但遗憾的是在当今讨论民族主义和历

史认同问题时，它和安德森（Benedict Anderson）著名的“想象的共同体”（imagined community）^[15]一样常常面临本质主义化的曲解——在揭示民族国家的非自然性时，论者有意识或无意识地营造了一种传统的创造或发明的“传统”，这在关于中国近代民族主义的讨论上，表现为在强调近代与过去的非连续性的同时，又把近代视为具有高度连续性的过程。孙江在《太阳的记忆——关于太阳三月十九日诞辰话语的知识考古》一文里指出建构公共记忆的行为同时也伴随着忘却，忘却构成了记忆的一部分。明清之际东南沿海士民为了纪念明朝皇帝崇祯之死，创造了太阳三月十九日诞辰神话，假以儒家和佛道祭祀仪式表达哀痛。明亡后，当士民将亡君亡国之痛的公共记忆附会为一个民间宗教节日后，三月十九日公共记忆开始了其忘却之旅，但是并不是直线的。乾嘉年间，一些不满清朝统治的民间教派把三月十九日写入自己的经典《太阳经》中，试图以“太阳出现满天红”所象征的“末劫”来临，鼓动忘却太阳诞辰公共记忆的汉族社会起来反清。20世纪初，这一公共记忆的再生产迎来了一个崭新的阶段：革命者通过纪念崇祯之死，把三月十九日置于民族—国家语境之中，并赋予其近代意义。意味深长的是，在两岸对峙下，台湾地区一度出现对三月十九日历史记忆的复制倾向，这是在新的历史条件下的传统的创造。

如果说，孙江的论文是关于中国历史记忆与认同的自画像的话，潘光哲《华盛顿神话在晚清中国的创造与传衍》则是一幅想象和叙述他者的图像。明清以前，有众多的西方“圣人”进入儒道主流文化语境，如内化为中国文化“自我”的释迦牟尼，属于少数特定群体认同对象的耶稣等。总的来说，19世纪中叶以前，在中国话语中，西方人物的形象以反面为多，19世纪中叶之后才发生逆转，到20世纪初，欧美（甚至包括日本）历史上的“群星”大量出入于近代知识体系里，成为各种新式教科书的常客。美国历届总统中，为“独立”而战并且功成身退的华盛顿是一个（另一个是为“平等”而战的林肯）。这位美国国家的缔造者和民主政治的楷模，在民国的修身教科书中被描述为自幼“诚实”，勇于对父亲承认

自己砍断了樱桃树：“予虽触父之怒，不可不为真实语。”及长，为人“谦虚”：“华盛顿苦战八年，击败英法兵，美国独立，厥功甚伟。一日，公民会议，华盛顿莅会。议长见之，盛赞其功。华盛顿面赤耳热，不发一言。”^[16]这种华盛顿道德话语是如何传入中国并被不断再生产的？其中的生产再生产机制具有什么特征？潘光哲在对近代华盛顿话语进行详细考察后，认为华盛顿自为中国人知晓之始，就被纳入理想的政治制度中，被叙述为实践民主的典范。研究政治文化的亨特（Lynn Hunt）认为，“政治象征和仪式不是权力的隐喻（metaphor），而是权力的手段及其目的”^[17]。华盛顿在近代中国的传衍似乎并不尽如亨特所说，亨特所说的作为权力的手段和目的的政治象征和仪式可以从王晓葵的《革命记忆与近代公共空间》和李恭忠的《中山陵：政治精神的表达与实践》中看出比较清晰的轮廓。

以往涉及建筑和石碑的研究，主要集中在地方性“史迹”上，关于表征近代的象征物之研究似乎还很少。^[18]王晓葵通过对黄花岗和广州革命烈士陵园的分析，试图揭示在近代公共空间形成过程中革命政党、政治权力、地域社会、个人等之间复杂的互动关系。黄花岗公园从1911年到1935年的建设过程中，由于有不同的个人和组织的参与，在纪念碑的形制、种类、空间构造等方面呈现出丰富多样的特点，透露出各种文化的、政治的信息。与此相对，“广州起义烈士陵园”的建设，由于是在共产党一元化领导下所建，主要体现了单一的意识形态所主导的历史认识。但是，两个不同的建筑群都意欲把历史记录通过“神圣时间”与“神圣空间”的结合，使之渗透到国民之中。李恭忠对于中山陵的研究视角与王晓葵略有不同。作者认为，学界以往对中山陵的研究多着眼建筑群本身，对于背后的政治内涵少有深入研究，以致至今人们对中山陵的认识没有脱去国民党人当年的宣传话语，即把中山陵的政治文化内涵简单地理解为“警钟长鸣”“唤起民众”。该文以“开放的纪念性”为切入口，认为与中国传统陵墓相比，中山陵具有平民气质，建筑风格体现了中西结合的特征；但是，另一方面，这个超越个人记忆的空间，同时却具有鲜

明的“党化”色彩。近十年来，在欧美和日本，关于纪念碑、铜像等近代建筑物的研究十分兴盛，在各种研究中，诺拉（Pierre Nora）所组织的“记忆之场”的研究最为重要，这项由120位学者参加的巨大的学术工程，分“共和国”（La République）、“国民”（La Nation）和法国内部的多样性（Les France）三大主题，编为七卷本出版。^[19]中国学者关于该主题的研究刚刚起步，可以进一步探讨的问题还很多。

三、身体话语

“身体话语与权力”是本书探讨的第二个专题。

海青的《自杀时代》直接涉及了人所面对的永恒主题：死。出生、疾病、寿命、死亡及对待死亡的态度等问题一直是社会史研究的重要领域。日本学者吉泽诚一郎曾研究中国近代政治运动中的死及对死的追悼问题，认为清末的各种死与明清交替之际表达政治忠诚的死不同，除去谭嗣同略带为光绪牺牲的意味外，几乎都是在反清中表达为国而死的意愿；而对死者的追悼在赋予死以政治意义的同时，均不可避免地带有政治利用的一面。^[20]那么，海青研究的特点如何呢？作者以细腻的笔触爬梳了“五四”前后知识群体中的自杀现象，指出“牺牲者”的角色从一开始就被预定，并在其后的街头演讲、与军警对抗、被捕等活动中得到强化。学生们力图传达出的信息并不单纯为了在社会上引起反响，他们更是自己所排演的戏剧的第一观众。从表面上看，五四运动似乎因统摄在爱国话语的强力下而呈现出单一性的特点，其实，“当我们把剧班的规模缩小，并对每一场演出发生的场景分别考察的话，就会发现，人们的预期以及所达到的心理满足在性质和内容上都是大异其趣的”（作者话）。不难看到，海青与吉泽的别异之处不仅在考察的对象上，更在于方法上，海青切入死者内面世界的分析使得在近代历史叙述下被视为为政治而死的话语在历史的语境中“复杂化”了。

在中世纪的法国和英国，民间广泛流行着一种“迷信”，据说瘰癧

（scrofula）——患者经国王触摸（touche）后即可痊愈。对于这种唯有国王才有的巫术般权威，马克·布洛赫（Marc Bloch）从其实际运用和意欲使之产生效果的动机之间的关系上专门予以考察，并探讨了基督教教义与这种超自然能力的关系。^[21]早已不依赖巫术维系皇权的中国皇帝居于深宫大院中，他们没有巫术般的权威，和普通人一样面对生老病死的缠绕。19世纪末，生活在北京的法国传教士根据西太后深居简出和被招入宫内的医生的神秘行迹，曾揣测寡居的西太后有了身孕并秘密堕胎！这个话题虽然有趣，但无从证实。张哲嘉《为龙体把脉》研究名医力均进宫给光绪诊病的记录和回忆，君臣二人的医病的对话，不仅凸显了中西医观念的差异，也可让人窥知宫廷这个私人/公共空间里的政治力学关系。人们发现原来“老佛爷”（慈禧）也怕因果报应，嘱咐手下体恤小民；壮志未酬、身体羸弱的光绪帝，原来无师自通，堪称中医高手。

传统医学发生在特定的“私人空间”，在建设畛域分明的近代秩序过程中，医疗行为被置于“公共空间”下，成为近代国家秩序建构的有机组成部分。阿部安成的《传染病话语与近代秩序》为我们展示了近代日本是如何建设卫生秩序的。饶有兴味的是，在宣传预防传染病知识时，明治政府将被国家排斥在近代秩序之外的民间佛教和神道动员起来，使之担当起宣播近代卫生知识的作用。这种动员传统资源推进近代化的方式，和中国近代把宗教特别是民间宗教视为“迷信”而一味加以排斥的做法截然相反。“卫生”一词在古代汉语里的意思与“养生”相同，源于《庄子》和《黄帝内经》；现代汉语里的卫生一词和日本干系甚大，作者在文中指出将卫生对译sanitary的是卫生局长长与专斋。关于长与专斋，说来还有一个小插曲，长与曾将自己选择的卫生一词询之清朝出使日本的公使黄遵宪，得到了黄之肯定。

所谓传染病预防就是国家对国民的一种规训。福柯对精神病和监狱的研究展示了国家/权力是如何规训国民的。但是，国家/权力并不能均

质性地轻易笼罩社会的每个角落，福柯的规训话语亦非普遍适用的分析工具。苏成捷（Matthew H.Sommer）对于17世纪中国存在的婚姻状态的分析，揭示了儒教有关身体的社会规训话语的限度。虽然官府记录的当事人的供词未必尽可相信，但是论文举证的各种罕为人知的“一妻多夫”的案例，使我们看到了国家—社会规训话语与日常世界之间的紧张关系。需要缀上一笔的是，“一妻多夫”并不意味着女性在家庭和社会地位的提高，恰恰反证了妇女身体的从属性特质。

四、挣脱羁绊的社会史

在对上述论文进行一番概观后，我们可以看到，传统/近代知识具有非常显明的非自明性特征，当将一个个体系统化和概念化的历史知识还原于特定的历史语境时，历史学原来始终处在岸本美绪所说的“不安”状态。

20世纪最后二三十年，欧美、日本和中国等历史学界相继出现了所谓“社会史热”的研究趋向。在回顾社会史兴起的早期历史的时候，法国年鉴学派的创始人费弗尔在《为历史而战》中曾经说过，他和马克·布洛赫之所以选择所指宽泛、意思暧昧的“社会”一词，“是按照历史之神冥冥之中的指引”，“在自由的批判和主导精神”下，不是把历史研究的对象局限于某个特定的领域，而是“让过去人群浮出地表，在可能的社会框架下，按照时序研究其多种多样的活动和创造”。为此，既要“撤除藩篱，进入邻居的庭院”，与其他学科进行对话，又要将个案研究置于社会整体的历史语境中，不断地为探讨下一个问题敞开门户。^[22]20世纪80年代社会史学者通过多学科的研究方法和对日常生活世界的描述把结构化、概念化叙述模式里的“历史”营救出来的努力，可以说是社会史重新回到费弗尔所说的原点的返祖现象。但是，这种社会史热如一贴“镇静剂”，只能暂时缓解历史学的“不安”，不久人们即发现社会史对历史的细分化的努力，根本没有消解历史学的“不安”，因为“不安”的源

头来自对历史学本身的质疑：在“语言学的转向”的挑战下，史家必须思考历史记录和叙述行为所依托的知识和思想背景，历史是怎样被表象化的，这种表象化多大程度上记录/屏蔽了历史等问题。一言以蔽之，历史是怎样被叙述出来的，在实证主义和科学主义的历史学那里一直是不证自明、无须深究的问题。

这样，当我们把这些问题放在本文一开始所论述的知识社会学层次上来考虑，便可清晰地看到，我们生活在一个“知识社会”（knowledge society）或“情报社会”（information society）的空间里，正如伯克概括一位经济学家席勒（Schiller）的主张时说的，“知识业已成为一个重大的政治问题，必须回答情报应该是公共的，还是私人的，以及应该将其视为商品呢，还是应该视为社会财产”^[23]。可见，当历史学被制度化并成为属于特殊群体的独占物之时，不要说对历史整体的揭示，就是历史书写本身也是某种知识/权力的产物。在历经“语言学的转向”后，学者们试图打破这种监视下的历史书写——对国家—社会分析框架的相对化即如此。岸本美绪和杨念群分别以各自的方式触及了该问题。

岸本在《场、常识与秩序》强调历史研究者用自己的感觉直接接触研究对象的重要性，“由此而获得的知识，对于我来说只要是有效的就足矣”。这句话让人联想到德国史家兰克所提倡的“直觉”，但是，旨趣却根本不同。按照我们的理解，作者以温文尔雅的方式批评了各种理论化和结构化的中国历史认识，倡导要从日常经验的意义上理解中国社会。“地域社会论”是日本在20世纪80年代初兴起的一个研究趋向，关注由特定的社会关系网络形成的地方空间，试图理解历史的行动者是怎样和为何采取行动的。但是，正如作者所指出的，如要认真界定“地域社会论”是什么，则会发现由于其自身的“不稳定性”，很难给其下一个完整的定义。对我们来说，更重要的问题是，当地域社会被置于历史叙述的中心时，地域社会论必须回答不同或类似地域社会之间的关联性、地域社会与国家权力究竟呈现出怎样的复杂关系，以及这种复杂关系内部

是否具有整合性等问题。这些也许属于“后地域社会论”所讨论的问题，在杨念群的《医疗史、“地方性”与空间政治想象》一文中有所论及。在文中，杨念群首先对欧美中国学中存在的三个研究模式——“冲击—回应说”“中国中心观”和“殖民化过程”——做了简要的回顾，指出前二者如一枚硬币的两面，在运用过程中，分别招致了强调中国历史的近代断裂性和否认中国历史具有现代性的两个极端，而近年出现的对西方帝国主义殖民扩张历程的重新省思，试图从去疆界化与再疆界化

（deterritorialization and reterritorialization）的角度回避上述模式的不足。本文是杨念群即将完成的专著《再造“病人”——中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》的结论部分，从现代“帝国”的殖民品格、“地方性”的重构与“现代传统”的作用三个方面诠释了“医疗”行为与“政治”变化的关系，体现了挣脱羁绊后社会史的新尝试。

[1] 本文系与黄东兰教授合著，原系《身体·心性·权力》（黄东兰主编，杭州，浙江人民出版社，2005年）一书的引言。

[2] 该书初版于1904年，笔者所阅版本为预备立宪后之版本，即蒋维乔、庄愈编：《最新国文教科书》，上海，商务印书馆，1906年。

[3] 姚祖义：《最新中国历史教科书》（高等小学用）第1册，上海，商务印书馆，1904年初版，1912年第14版，封底二。

[4] 《奏定学务纲要》（1904年1月13日），见璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海，上海教育出版社，1991年，第494页。

[5] 参见亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京，商务印书馆，1959年。

[6] Peter Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity Press, 2000, pp.14-15.

[7] 《奏定学务纲要》（1904年1月13日），见璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海，上海教育出版社，1991年，第494页。

[8] 严复：《政治讲义》，见王栻主编：《严复集》第5册，北京，中华书局，

1986年，第1247页。

[9] 汪家熔选注：《蒋维乔日记》“宣统元年闰月十三日”，《出版史料》总58期，1992年第2期。

[10] Frances Yates, *The Art of Memory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.

[11] Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.中译本参见哈布瓦赫：《论集体记忆》，毕然、郭金华译，上海，上海人民出版社，2002年。因中译本译自英译本，与原法语本在章节设置上有较大差异。法语本参阅Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 1968.

[12] *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874.尼采：《不合时宜的沉思》，李秋龄译，上海，华东师范大学出版社，2007年，第二编“历史学对于生活的利与弊”。尼采：《历史的用途与滥用》，陈涛、周辉荣译，上海，上海人民出版社，2005年。

[13] Richard J.Evans, *In Defence of History*, London, Granta, 1997.转见理查德·艾文斯：《历史学の擁護》，今关恒夫等译，京都，晃洋书房，1999年，第146页。中译本参见理查德·艾文斯：《捍卫历史》，张仲民、潘玮琳、章可译，桂林，广西师范大学出版社，2009年，第183页。

[14] Eric Hobsbawm & Ranger Terence ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, “Introduction”.中译本参见霍布斯鲍姆、兰格编：《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，南京，译林出版社，2004年。

[15] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, 1991.日译本《增补想象の共同体》，NTT出版，1997年。中译本参见安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海，上海人民出版社，2005年。

[16] 方钧：《新式修身教科书》（教育部审定，国民学校用）第7册，上海，中华书局，1915年2月初版，1923年5月53版。

[17] Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984.中译本参见林·亨特：《法国大革命中

的政治、文化和阶级》，汪珍珠译，上海，华东师范大学出版社，2011年。

[18] Rana Mitter, “Behind the Scenes at the Museum: Nationalism, History and Memory in the Beijing War of Resistance Museum, 1987-1997”, *The China Quarterly*, 2000, Vol.161, pp.279-293. Chang-tai Huang, “Revolutionary History in Stone: The Making of a Chinese National Monument”, *The China Quarterly*, 2001, Vol.166, pp.457-473.

[19] Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1984, 1986, 1992. 这套书共有7卷，英文版节译部分内容，编为3卷，题名为 *Realms of Memory* (1996)。中译本节选为皮埃尔·诺拉主编：《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》，黄艳红等译，南京，南京大学出版社，2015年。

[20] 吉泽诚一郎：《愛国主義の創成——ナショナリズムから近代中国をみる》，东京，岩波书店，2003年，第200～201页。

[21] Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Armand Colin, 1961.

[22] 参见リュシアン・フェーウル：《歴史のための闘い》，长谷川辉夫译，东京，平凡社，1995年。

[23] Peter Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity Press, 2000, p.1.

语言学转向之后的中国新史学^[1]



一、历史就是叙事

历史就是叙事，是某人将某事表述给某人。某人是某事的观察者或

参与者，某事指特定时空里发生的事情，表述（representation）是再现某事之行为，而听/看某事者按照自己的理解建构的故事是再表述（re-representation）。历史就是如此被不断演绎出来的。

曾经听说过一则故事。

话说一艘在海上游弋的豪华游艇将要沉没时，为了延缓下沉时间而等待救援，船长需要说服一些乘客舍身跳入海中。对于不同国籍的乘客，船长分别使用了如下说辞：

“跳吧，你将成为英雄！”——对美国乘客。

“跳吧，你是真正的绅士！”——对英国乘客。

“跳下去，这是船上的规矩！”——对德国乘客。

“跳下去，女人会喜欢你的！”——对意大利乘客。

“别人能跳，你不能！”——对法国乘客。

“大家一起跳吧！”——对日本乘客。

这则故事首先把人按照国籍区分为不同类型，其次规定了不同类型的人所拥有的特质，在这种特质的作用下，不同类型的人必然会做出符合该特质的行为。这是本质主义（essentialism）的论点。本质主义者相信，基于认同法则的“同一性规律”，事物的背后存在着绝对真理。美国人崇尚英雄，英国人羡慕绅士，德国人重视纪律，意大利人咏唱爱情，法国人热爱自由，日本人依赖集团，这些都是由不同的特质所制约的。但是，如果换一个角度，从反本质主义（anti-essentialism）的立场看，在真理、意义以及自我认同等背后并不存在如如不动的本质性的东西，上述认识的方法未必有效。不必说一个人的行为不能代表一个群体，即

使一个群体的最大公约数也不可能反映每个成员的心声。

这个例子表明，对于同一则叙事存在两种不同的解释：本质主义和非本质主义的、结构主义与后结构主义的。在经历“语言学的转向”（linguistic turn）后，非本质主义者和后结构主义者批评把范畴自然化、本质化、统一化以及二元对立的形而上学，关注文本内部的紧张，力图消解语言等级化的倾向。^[2]实践这一主张的历史叙事被称为后结构主义的历史叙事。

长期以来，在中国和东亚研究中，杜赞奇（Prasenjit Duara）是实践后结构主义历史学的代表性人物。在收入本卷的《本真的王国：超时间、性别以及现代中国的国族叙述》一文中，他首先讨论了线性的历史叙述的特征。他认为近代历史叙述存在着一个自我分裂的难题：一方面试图掌握进化的、进步的未来，另一方面则固守过去的不变的本质；在线性的历史时间中一切都是变化的，但其中有着一个不变的内核。这种分裂是线性历史叙事（尤以民族历史叙事为代表）中特有的一个结构性问题。许多论者在民族国家的时间当中观察到了这种分裂，但很少有人把它视为植根于线性时间现象学中的一个问题，因而他们的理解都失之片面。作者进而指出，中国的民族主义者和文化本质主义者倾向于把女性描述为拥有自我牺牲和忠贞等永恒的文化美德，并把她们提升为民族的榜样，而实际上中国的女性从自身利益出发，对这一角色的阐释具有极大的颠覆性效果；她们在自我型塑以维持本真性秩序（regime of authenticity）的过程中，也充分利用了本真性所规定的代码。

吴重庆的论文《“后革命时代”的人、鬼、神》讨论的问题和研究方法乍看起来与杜赞奇的论文颇为不同，其实涉及的主题却惊人地相似：即历史的非线性和非本质特征。吴文考察了闽东南莆田沿海地区孙村的案例。他发现，孙村的青壮年常年在外“打金”（从事金银首饰加工），如候鸟般年关归巢、元宵节后远赴他乡。意味深长的是，乡村主体青壮

年的“缺席”带动了鬼、神的“入场”——随着孙村人口趋向高龄化、女性化，村里人应对日常变故的能力日趋下降，人们偏向于以“往时”作为把握“现时”的参照。在村里人看来，鬼、神分别作为“过去时”和“超现时”的社区成员，与现时的人一起共时态地参与社区事务。就此作者指出，民间宗教在“后革命时代”的社区架构中具有对传统加以再创造的实践意义。

从前近代到近代，从革命时代到后革命时代，时间不断向“前”展开，而人们对于时间的概念却依然如故：“前一年”指过去的一年，“后一年”指未来的一年；“前一日”指过去的一日，“后一日”指未来的一日。原来，时间向前的本义乃如河水倒淌，永远指向来路。^[3]那么，反过来看历史——从后革命时代到革命时代，从近代到前近代，叙事又该从何处说起？又该怎样讲述呢？

“国破山河在”，这句人皆尽知的名句表达了唐人杜甫的当下感受。据说日本战败后，杜甫的这一名句曾给许多日本人以“向前看”的勇气——虽然国破家败，但山河美丽依旧。不过，细细琢磨起来，日本人理解的“国破山河在”似乎并非杜甫的本意，亦非一般中国人所理解的意思。原来，“山河”是“国破”的见证，“国破”之后，“山河”焉能保全？杨念群的《“残山剩水”之喻与清初士人的“出处”选择》为我们提供了一个实例。作者通过明清之际诗文书画中的“残山剩水”的意象进入晚明士人的身体和心性中，娓娓道出“残山剩水”所寄予的对明朝覆亡的哀恸。在明末清初的一些士人眼里，原来引以为傲的江南明山秀水，在满人铁骑的蹂躏下变得面目全非。跟着作者的叙事，读者不知不觉地接受了如下的结论：“残山剩水”不仅是一种遗民思绪的表达，其“南宋—晚明”交相渗透的叙述结构更是士人群体在鼎革之际重建对明末历史反思构架的一种尝试。由此，读者仿佛重新又被带回到了《新史学》第1卷的空间之中。在《新史学》第1卷里，杨念群呼吁中国历史学需要琵琶别抱，重续与文学之旧缘——中国历史学需要一种感觉主义。原来，杨念群

的“残山剩水”话语里暗藏着叙事的法门。

二、概念史的叙事策略

故事既然存在于方法之中，那么，由方法建构的故事是如何成为知识的呢？在这个信息和知识大爆炸的时代，关于“近代知识”（modern knowledge）的来历问题开始受到越来越多的学者的关注。

何谓“近代知识”？

“近代”（modern）一词的本义为将与当下/现在相勾连的同质的时间从过去切割出来，使之成为与“过去”相区别的“现在”。它的古典用法既见诸儒家传统以“三代”批判现时的话语中，也呈现于古罗马帝国末期以“过去”（antiquus）来否定“现在”（modernus）的话语里。这种“美好的过去”与“黑暗的现在”的二分法在中世纪后期发生了逆转，而使这种逆转成为无法再逆转的动力则来自17世纪以后的知识革命。

一般所谓的中国近代知识是通过对裔出欧美的“近代知识”的移植——翻译——而建构起来的。翻译并非机械性的复制，通常译者会在语言的、文化的和政治的制约下对翻译对象进行再创造，这种现象或谓为“跨语际的实践”^[4]，或称为“翻译主义”^[5]。重要的是，近代知识的移植不会仅仅停留在语言层次上，只有具有社会、政治意义的词语才能成为概念（concept），而概念的社会政治意义一般总是附着于一定的文本（text）和制度（institution）之上的。因此，反过来说，透过词语如何变成概念，可以看清叙事——文本的建构问题。

“概念史”（Begriffsgeschichte）一语最早见于黑格尔的《历史哲学》，指基于普遍观念撰述历史的方式。在德语世界里，该词主要被用于语言学和历史辞典的编纂上。在当代德国学者的努力下，概念史研究业已发展为一个关于哲学方法论的研究领域。现在，常常有人将概念史

与观念史混为一谈，其实，二者并非一回事。德国著名学者科塞雷克（Reinhart Koselleck）认为，观念史将观念视为“常数”，虽然一个观念可以被表达为不同的历史形象，但是，观念本身没有发生实质变化；而概念史虽然最初只是文献批评的方法，但它注意到词语与社会、政治因素的动态关系。^[6]另一方面，科塞雷克指出，概念史研究方法在讨论文本时非常关注“词语”。概念来自词语，词语的含义可能是清晰的，而概念则是含混的；当词语凝聚了社会的、政治的经验和意义时，它就变成了概念。“概念史方法打破了从语词到物和从物到词语的简单循环，概念和实际之间存在着紧张关系。”^[7]

这种关注文本的语言和由此构成的概念史研究方法是否可以运用于中国近代历史问题的讨论上呢？回答是肯定的。在本卷“概念的空间”栏目里，有四位作者从各自关心的角度讨论了近代概念。孙江的《“东洋”的变迁——近代中国语境里的“东洋”概念》和黄东兰的《“亚洲”的诞生——近代中国语境里的“亚洲”概念》涉及东亚/中国近代知识中两个重要的地理的和心性的概念。孙江在以往学者研究的基础上，通过将东西洋话语的碎片还原于历史语境之中，探讨了东西洋知识的传统/近代层面及其相互勾连，指出中国传统的东西洋知识固然起始于南北坐标轴，但是东西洋知识的建构有赖于中国与南海（东西洋）地域之间的互动，东西洋知识乃是在内含了有关南海的地理知识和航海知识之后所建构的自我/他者知识。同样，浮槎东来的东西坐标轴上的西方地理学知识在裹上东西洋的外装后，很长一个时期都无法摆脱四海知识的掣肘，从而呈现出自我/他者纠缠不清的混杂性特质。如果说“东洋”在近代可谓一个死产的地理概念的话，“亚洲”则是一个被创造和不断被再生产的概念。黄东兰论文首先从语词/翻译语上探究了一个由欧洲传教士催生的“他者”——亚洲的概念被生产的过程，以及这个“他者”如何被接受并进而变成“自我”概念的过程，指出当“亚洲”成为“自称”之后，该概念内部即出现差异化。在清末民国时期的教科书文本中，“亚洲”既作为一个地理概念被使用，同时也被赋予了政治、文化、人种的含义。

“教科书塑造了日本人。”^[8]同样，教科书也塑造了中国人。在研究近代知识的社会化和普及化问题时，教科书的意义是其他文本所无法比拟的。章清的《“自由”的界限——“自由”作为学科术语在清末民初教科书中的“呈现”》可谓一个范本。作者指出：当中国被纳入“普遍历史”架构来叙述后，在西方历史演进的脉络中得到肯定的“自由”价值也被中国社会所接纳。晚清不同层面的教科书对“自由”的阐述颇有区别：在政治学架构中，“自由”是作为政治演进的核心观念被肯定的；在历史教科书中，“自由”则作为西方社会历史发展的重要遗产而被肯定；而国文、修身课本对“自由”的阐述，主要是基于社会上“个人”及人与人的关系而展开的，所凸显的是“恕道”“容忍”。因此，在初级教育的“自由”论述中，“权利”与“义务”是两个关键概念。“自由”在中国语境里的表述的复杂性让人想起了另一个概念“民主”——德先生。日本学者川尻文彦《“民主”与democracy——中国·日本之间的概念关联与中国近代思想》一文比较了中日两国语境下“民主”概念不同的复杂的含义。在晚清中国，当“民主”从传统的“民之主”脱胎为近代概念时，“民主”被赋予了由古希腊的“直接民主政治”而来的“多人乱管”色彩。另一方面，自明治日本1874年用汉字“民主”对译democracy始，该概念即难以在近代日本落地生根，而“文明开化”的鼓吹者之一加藤弘之等启蒙思想家对“民主”更是避忌有加，这与梁启超拒斥“民主”的“开明专制”说一脉相通。民主在晚清获得合法身份乃与废除君主制的“排满”革命有关，在此意义上，“民主”常常与带有政治体制含义的“共和”相同。

可见，概念史的叙述策略是研究故事构成/历史叙事的一个重要方法，正因为如此，“超史学”（meta-history）的倡导者怀特（Hayden White）在积极将德语世界中的概念史研究介绍到英语世界时，认为概念史研究涉及四个方面的内容：“历史轮廓”（figures of history）、“历史观念”（idea of history）、“历史理论”（theory of history）和“历史哲学”（philosophy of history），将概念史上升为一个历史方法论的专门学科。^[9]

三、社会史的叙事策略

概念史的主要工作是对文本的构成和语言进行诠释；社会史/新社会史的叙事策略则主要将文本作为一种分析手段，用以考察其背后的情境。

本卷“文本的政治学”栏收录了四篇论文。王明珂《王崧的方志世界——明清时期云南方志的本文与情境》，是作者一系列关于中国民族问题研究的一个片段。作为一位优秀的人类学家，王明珂从明末进士王崧所编撰的地方志《道光云南志钞》研究了“方志”与“英雄徙边”历史记忆之间的关系，指出王崧偏离文类结构的方志书写，既表征了他在本土情怀下对种种“结构”的叛离，又强化了云南作为整体帝国的一部分的意义。从大的历史洪流与社会情境方面来说，他的文本与行为表征可能只是小小的“叛道离经”，在典范观点下容易被人们忽略。然而或许就是许多这样的异例，在新的社会情境（民族主义与中国民族国家）下被人们发掘、强化，从而逐渐让明清时期大理附近的“汉人”及其后裔成为今日中国的白族。

龚隽《译经中的政治——李提摩太与〈大乘起信论〉》探讨了《大乘起信论》的英译问题。在20世纪初，《大乘起信论》作为东亚大乘佛教的标志性经典被传译到了西方，根据不同底本有铃木大拙1900年出版的英译本和1907年来华传教士李提摩太（Timothy Richard）的英译本。作者认为，铃木大拙推崇禅学，将《大乘起信论》译介到西方，意在于19世纪西方以印度佛学为中心的氛围下，为包括日本在内的东亚大乘佛教争得一席之地。李提摩太英译本《大乘起信论》一向因其“充满基督教而非佛教的语气”为教、学两界所诟病。但是，如果我们把李提摩太翻译《大乘起信论》理解为晚清宗教思想交流史上一次重要的“思想史事件”，并对他的译经活动进行具体而微的知识考古的话，那么不难发现，在他这种看似不忠实的翻译活动背后，其实存在着一种值得玩味的政治修辞：李提摩太已经把《大乘起信论》的翻译作为一种“话语事

件”，力图从中再生出新的佛教与基督教的历史关联。尤其值得注意的是，他在翻译《大乘起信论》时，非常有策略地建立起了自己的一套译经原则。李提摩太主张透过不同文化处境中各自熟悉的那些语词去翻译外来概念。他在翻译东亚佛典时，就大量使用了西方传统耳熟能详的那些“语词”，去建立他对佛教的理解。

潘光哲《“革命理由”的“理论旅行”——美国〈独立宣言〉在晚清中国》和陈力卫《让语言更革命——由〈共产党宣言〉汉语翻译版本的变迁看译词的尖锐化》，分别讨论了欧美文本的汉译问题。潘光哲收集了出现于晚清的10种《独立宣言》汉译本，通过对不同文本的翻译/创造之比较，从一个侧面探讨近代中国政治文化（political culture）的样态。作者指出，《独立宣言》的部分内容最早在1838年经由传教士介绍传入汉语世界后，得到了魏源等晚清开明知识人的关注，但他们主要是将《独立宣言》置于中国抗虐反暴的历史经验中来阐释的。继1861年《大美联邦志略》出版后，《自为主治之示》译本的问世表明，译者在汉语世界里终于找到了能比较准确地表达英语中相关理念的词汇。最后，清末革命党人通过《美国独立檄文》和《美利坚宣告独立文》这两个不同译本，赋予《独立宣言》以“排满”革命的意义。作者认为，《美利坚宣告独立文》强调“生命”“财产”与“幸福”是“人人皆有自有之权利”，这些内容未必符合《独立宣言》的原意，却展示了译者对“权利”的独到见解，是《独立宣言》在晚清中国传布过程中的最高成就。

陈力卫在比较《共产党宣言》汉译本后指出，最早的中文版《共产党宣言》（1920年）直接由日文版转译过来，而日文版又是根据英文版翻译的。日本从1870年加藤弘之《真政大意》的音译算起，在历经“共同党”“贫富平均党”“通有党”“共产论”之后，于1881年始出现“共产党”一词。该文通过调查《共产党宣言》由日文转向中文这一个案，特别是比较日文版和中文版的不同，一方面梳理出中日文语词和概念的异同关系，另一方面探讨了汉译本译词的尖锐化和阶级意识的培养、暴力革命

的展开之间的关系。作者从语言学角度探讨语言如何成为一种物质的力量，同时也告诉我们概念史的叙事方法通常和社会史的叙事方法互相纠缠，难以区别彼此。

“法非法非非法。”（《金刚经》语）

方法建构故事，方法也在局限故事。正如法国的新史学实践者格外关注中世纪末期的欧洲历史一样——那里蕴含了欧洲近代的不同的可能性，中国新史学的拥护者们对中国近代早期的历史——中西接触后的历史——情有独钟，因为恰如“翻译即背叛”这句意大利格言所揭示的，翻译/误译的近代性里包含了种种可能性——本卷的叙事说明近代知识并非自明的、本质性的存在。在讨论中国近代知识时需要首先区分何谓“知识”，何谓“信息”。伯克认为信息（information）是原始素材，是特殊的存在之物；而知识（knowledge）则是经过加工的素材，是经由思维处理和体系化了的东西。^[10]但是，另一方面，在欧洲称之为“知识”的东西，在中国可能还只是“信息”。正如对于吃过日本菜的人来说，生鱼是“素材”、生鱼片是“料理”，而对一个从来没有吃过日本菜的人来说，生鱼和生鱼片之间的同可能远远大于异。

布尔迪厄（Pierre Bourdieu）有道：一本书在出版之后，便仿佛是一个被抛在大海中的瓶子，它会飘到哪儿呢？这不是作者所能预知的。继《新史学》第1卷之后，《新史学》第2卷也很快将会成为被掷入书海中的瓶子。俯身入海拾起这只瓶子的人——无论你是美国人、英国人、德国人、意大利人、法国人、日本人，还是中国人；也无论你是崇尚英雄、羡慕绅士、重视纪律、咏唱爱情、热爱自由、依赖集团，还是兼而有之，打开瓶塞，都会有所收获。

^[1] 本文为《新史学》第2卷《概念·文本·方法》（孙江主编，北京，中华书局，2008年）序言。原载《中国图书评论》，2008年第3期。

[2] Robert F.Berkhofer, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

[3] 月本昭男：《歴史と時間》，见上村忠男等编：《歴史と時間》（《歴史を問う》第2卷），东京，岩波书店，2002年，第3～5页。

[4] Lydia H.Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1995. 中译本为刘禾：《跨语际实践：文学，民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）》，宋伟杰等译，北京，生活·读书·新知三联书店，2002年。

[5] 加藤周一、丸山真男校注：《翻訳の思想》（日本近代思想大系），东京，岩波书店，1991年。丸山真男、加藤周一：《翻訳と近代》，东京，岩波书店，1998年。

[6] Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p.22.

[7] Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans.Keith Tribe, New York, Columbia University Press, 1985.

[8] 唐泽富太郎：《教科書の歴史——教科書と日本人の形成》，东京，创文社，1956年，第1页。

[9] Hayden White, “Foreword”, Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

[10] Peter Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity Press, 2000.

明清教派书写与反教派书写^[1]



民间信仰在中国有相当悠久的历史，其概念之内涵也甚为广泛。中国学术界多认为民间信仰是属于无组织地散播于广大民众之中的宗教信

仰，或是认为即使有其组织，也只是与地缘组织或社会其他组织相结合，不以宗教组织为载体。这些看法似可商榷。从中国历史的社会文化特点看，民间信仰同宗教性组织之间存在着相当复杂的互动关系，致使在西方，很早就有人称中国民间存在的各种名目的信仰结合体（以下称“教门”）为secret sect。19世纪末，以济南为中心进行传教活动的詹姆士（F.H.James）在上海召开的新教传教士大会上报告说，山东地区存在一百种以上的secret sect。^[2]本文专就sect或secret sect谈些看法。

sect一词源于拉丁语secta，本义为学派、党派、说教等，有“切断”之意，在基督教语境里，指从教会（church）分离出来的团体。宗教社会学家威尔逊（B.Wilson）曾给sect下过一个定义：“严格意义上的教派是指这样一类团体，即，广义上这种团体产生于既有的宗教内，但是至少在宗教实践以及更广泛的社会生活里，将自我和他者区别开来。”^[3]

那么，在中国语境里，sect所指为何呢？secret sect译成汉语为“秘密教派”。“秘密”作为形容词表示教门所处的“地方性”状态，而教门之所以是秘密的、非公开的，根本原因在于这种“地方性”教门的内容和形式受到了官方话语的排斥。詹姆士承袭了以往传教士的基督教本位的看法，将他所认知的一百多种民间教门尽皆纳入sect这个模糊差异性（difference）的话语装置里。sect一语至今仍被广泛使用，被作为自明的概念运用于中国语境，形成了可以谓之为“教派书写”（writing sect）的欧美中国民间教门研究的传统。

但是，当我们试图将sect还原于民间教门所处的历史语境时，则不难发现作为理念的、抽象的sect和作为实体的、个体的sect之间存在着一条不可逾越的鸿沟，被贴上sect标志的教门，在“教派书写”的历史叙述里已经被送上一条无法自我还原的不归之路。欧大年（Daniel Overmyer）的《民间佛教——晚期传统中国的异端教派》是“教派书

写”中的名著，作者将sect界定为“以个人拯救为目的而自发成立的结社（association），是与较大的、既有的宗教体系（religious system）相对应而出现的结社”^[4]。从这个定义中我们不难看出威尔逊的教派定义的影子。那么，欧大年所说的sect对应于怎样的宗教体系呢？正如作者英文书名所表示的，sect具体指的是“民间佛教教派”。众所周知，民间教门存在多神崇拜，教义中糅合了儒释道等诸多因素，所以，很难将欧大年所说的sect归入单一的“宗教体系”里。作者似乎意识到了这个问题，他将该书的中文版定名为“民间宗教教派”。^[5]这一来回避了裔出基督教的sect所带来的难题。但是，什么是“民间宗教”呢？在没有对“民间宗教”做出界定之前，模糊地使用“民间宗教教派”一语，似乎仍然没有解决问题。

其实，民间教门是否从儒释道抑或“民间宗教”中离析出来，这需要根据具体情形来下判断。中国学者和日本学者在这方面做过很多辨析。另一方面，许多教门是民间根据自身的精神需求所进行的能动创造的产物，只是在创造过程中动员了若干儒释道等资源而已。这些教门既未必是通过切断与儒释道的关系而形成的独立教派，也未必是通过切断与“民间宗教”的联系而形成的独立教派，有些可谓儒释道或者三者混合体的民间形态。笔者曾研究过嘉庆十九年山东武城县发生的一个教门案，档案中都称该案为“如意门”（或曰“一炷香”）教案。但是，仔细阅读供词后会发现所谓如意门徒有虚名^[6]，与其说这里的如意门是从某一教派传承下来的，不如说是由核心人物根据如意门偈颂的片言只语再创造而成的小规模的信仰聚会。因此，面对中国sect内部存在的诸如此类的差异性，面对sect所包含的基督教的投影，有必要对“教派书写”的历史叙述进行反省。

首开“教派书写”先河的是迪德鲁特（De Groot）的《中国的教派和宗教迫害》。这部两卷本的著作反映了19世纪传教士对中国民间教门的认识水平，它是研究民间信仰/教门的重要著作。但是，从今天的立场

看，该书既有真知灼见，也有不少偏见和误解，其中最大的问题在于作者是从sect/sectarianism的角度来观察民间教门的。由于sect带有“切断”之意，作者很自然地承袭了帝国权力对民间教门=邪教的诠释，把教门的历史纳入一个由叛乱和被迫害相互交织的、绵延不断的政治叙述里。^[7]意味深长的是，传教士对佛教和道教的sect的民间教门的关注，背后有着传播基督教的动机。艾约瑟（Joseph Edkins）就误以为反对偶像崇拜的无为教（Wu-wei kiao）信徒可以改信基督教。^[8]殊不知，带有禅宗特点的无为教既然反对偶像崇拜，基督教的上帝崇拜自然也不在例外。明恩溥（Arthur Smith）讲述过一个名为中央门的民间教门改信基督教的故事。中央门教派活动在山东德州附近的乡村。同治五年春，该教派作为“邪教”遭到清政府的严厉弹压，核心成员或被捕入狱而死，或被流放。据说该教派核心人物（Old Man）目睹基督教的传播和反教风潮兴起，在被捕时曾嘱咐信徒说：“如果中央教义失败了，而外国人的教义行得通的话（foreign doctrine was accessible），就加入后者。”^[9]结果，大批中央门信徒依言加入了基督教会。明恩溥强调这是基督教教义（doctrine）的力量。但从整个事件看，一群身处危险状况的民间教门信徒，在领导人被逮捕、面临政府的弹压的情况下加入基督教，未必就有那么纯粹的宗教动机。所谓“外国人的教义行得通”，与其说是指基督教在教义上具有优越性，毋宁说基督教这一“异端”由于有条约这一护符的保护，比之传统的“异端”具有社会政治优势。^[10]在此不难看到，关于中国民间教门的“教派书写”所存在的问题。

纳义（Nye）从人类学对文化概念的解构——反文化书写（writing against culture）中得到启发，提出“反宗教书写”（writing against religion）的概念。他认为，在约定俗成的前提下，废除宗教概念不是可行之法，但是，可以通过对宗教的解构和使之动词化，摆脱它所凝聚的压抑性、均质性的内容。^[11]关于religion/宗教在中国语境里的问题，这里暂且不谈。基于和纳义同样的理由，笔者认为在研究民间信仰/教门时，我们需要一种“反教派书写”（writing against sect）。所谓反教派书

写，首先要揭示sect的非自明特质，消解与其相关的诸如秘密宗教、民间宗教以及邪教、异端等概念所带来的本质主义的历史叙述，把教门还原到具体的历史情境之中。^[12]其次，在此基础上，不仅要关注教门的历史“连续性”，更要关注教门在具体历史情境下发生的“断裂性”问题。以往关于教门的研究在前者着力甚大，成果最丰，而对后者的关注似乎不足。在笔者看来，这种反教派书写的努力可以为将来书写中国民间教门的真正历史（authentic history）奠立一块坚实的基石。

[1] 本文原载《文史哲》，2006年第1期。

[2] 参阅“Secret Association”，*The Chinese Repository*, Vol.1, 1833, p.207.

[3] Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study*, New York, McGraw-Hill, 1970.

[4] Daniel Overmyer, *Folk Buddhist Religion, Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, p.62.

[5] 作者改动的理由参见中文版序言，欧大年：《中国民间宗教教派研究》，上海，上海古籍出版社，1993年，第3页。

[6] 《录副奏折》，嘉庆十九年四月初五日山东巡抚同兴奏、附单，第一历史档案馆藏。

[7] J.J.M.De Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Vol.2, Amsterdam, 1903-1904.

[8] Joseph Edkins, *Religion in China: Containing a brief account of the three Religions of the Chinese*, London, Routledge, 1878, p.184.J.J.M.De Groot, p.195.

[9] Arthur H.Smith, “Sketches of A Country Parish”, *Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol.12, No.4, July-August, 1881, pp.248-249.

[10] 孙江：《“洋教”という他者》，《历史学研究》总808期，2005年11月号。

[11] Malony Nye, “Religion, Post-Religionism, and Religionizing: Religious

Studies and Contemporary Cultural Debate”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 2000, 12, pp.447-476.转见深泽英隆：《宗教の生誕——近代宗教概念の生成と呪縛》，《宗教とはなにか》（岩波讲座·宗教）第1卷，东京，岩波书店，2003年，第50页。

[12] 孙江：《话语之旅：关于中国叙述中秘密结社话语的考察》，见刘东主编：《中国学术》总第18辑，北京，商务印书馆，2005年。

清末秘密会党与辛亥革命^[1]

一、问题所在

在有关辛亥革命的历史叙述里，会党/秘密结社与革命之关系每每

为论者提及，乃至形成了一个共识：会党与辛亥革命关系密不可分，会党有功于革命。果真如此吗？

1919年1月14日，壮志难酬的孙中山在给蔡元培、张相臣的回信中，对于二人着手编纂的中华民国成立之前的革命历史表达了如下意见：“至尊函主《国史前编》上溯清世秘密诸会党，文于此意犹有异同。以清世秘密诸会党，皆缘起于明末遗民，其主旨在覆清扶明。故民族主义虽甚溥及，而内部组织仍为专制，阶级甚严，于共和原理、民权主义，皆概乎未有所闻。其于共和革命关系实践[浅]，似宜另编为秘密会党史，而不以杂厕民国史中，庶界划井然不紊，此亦希注意及之也。”^[2]孙认为，《国史前编》不应收录有关秘密会党的内容，原因是会党“组织仍为专制，阶级甚严”——首领专权，上下等级分明，这与崇尚共和、民主与民权的革命主旨背道而驰。其实一年前，孙中山就在《建国方略》中回顾其革命经历时写道：“内地之人，其闻革命排满之言而不以为怪者，只有会党中人耳。然彼众皆知识薄弱，团体散漫，凭借全无，只能望之为响应，而不能作为原动力也。”^[3]

然而，回顾孙中山与会党之关系，孙中山的上述言辞并不能反映实际情形。在1895年“广州起义”后亡命海外期间，孙中山不仅参加了海外华人会党组织致公堂（通称洪门），还与国内秘密会党建立了密切关系，多次策动反清武装起义。1905年，基于会党内“反清复明”传说，孙将包括海外致公堂在内的秘密会党称为“爱国保种、兴汉复仇”的民族主义团体。^[4]同年，孙中山在对比比利时中国留学生谈话时也强调：“会党的宗旨原为反清复明，然近时则不复存在。吾等应明其宗旨，恢复其本质。进而汝等学生诸君参加之，以便改良其会规与组织。”^[5]可以说，学界关于会党与辛亥革命关系的认知和孙中山的言行有密切关系。

上述孙中山关于会党言论所内含的矛盾提醒论者，在讨论会党与辛亥革命关系时，需要面对历史学的基本问题：事实与叙述的关系。事实

层面的问题关涉秘密会党是否参加革命以及在多大程度上参与革命等问题，而要把捉会党与革命关系之事实则需仰赖时人关于会党革命的叙述。以下，本文首先具体分析作为表述的会党革命的问题，继而探讨会党对于革命到底意味着什么，最后稍稍涉及会党研究方法论之问题。^[6]

二、作为表述的会党革命

以1911年10月10日武昌起义为契机，在短短两个月内，有14个省先后宣布从清朝独立。对于这段历史，几乎所有先行研究都强调会党在其中的作用。但是，爬梳相关叙述，真正涉及会党的只有湖南、陕西、贵州和四川四省，在这四个省中，会党的作用各不相同。

先看湖南省。湖南省毗邻湖北省，武昌起义消息传来后，新军内人心思变。10月22日，焦达峰、陈作新等率少数步炮队士兵攻进长沙城，巡抚余诚格逃匿。湖南省宣布独立后，焦达峰出任都督，陈作新副之，原谘议局局长谭延闿为民政部长（不久为临时参议院议长）。十天后，原第五十标第二营管带（第五师师长）梅馨发动兵变，计杀焦、陈，迎谭延闿为都督。焦达峰死后，对于其为时仅十天的政权毁谤有加，谣言者，称焦是已死洪江会姜守旦（1906年萍浏醴起义首领）的变名，所持“四正”印乃梁山泊“天罡”之谓^[7]；误解者，言焦就任都督后，不少哥老会中人前来要求安置，新编军队中吸纳了不少长沙附近的哥老会武装^[8]；夸张者，谓衡阳以南一带哥老会有人声称：“金曰焦大哥作都督，今日吾洪家天下矣。”^[9]“焦大哥作了都督，今天是我们洪门的天下。”^[10]其实，焦虽曾为某哥老会“龙头大哥”，但哥老会与湖南独立既没有关系，独立后的湖南省亦非哥老政权，所谓“洪家天下”的说法，乃是政治敌手的污言秽语。

次看陕西省。陕西省和湖南省同日响应武昌起义。在陕西省独立过程中，新军中哥老会首领起到了重要作用。陕西新军混成协三千士兵是1910年编成的，计有步兵两标（一协）、山炮三队、骑兵一营、工程与

辎重各一连。新军各级中下级军官（排长以上）多为军校毕业生^[11]，同盟会会员有朱叙五、钱鼎、张钫等^[12]，加上秘密会员张凤翔（毕业于日本士官学校），至少有十位革命党人。军官以下，俨如哥老会山堂，老行伍出身的多为会党中人，张云山、万炳南势力最大。陕西宣布独立后，原有新军、巡防营编制被打散，士兵自动拥聚在各哥老会首领麾下，形成不同山堂首领各拥重兵局面。^[13]张钫回忆说：“洪门几个舵把子识见浅陋，虽然参加了革命并不明了革命的真正意义，往往打着革命旗号，抢劫玉帛，掳掠子女，争夺名位。”^[14]在军政府内充任秘书长之职的同盟会员郭希仁亦感叹独立后的陕西变成了“会党世界”^[15]。著名同盟会员、最早联络哥老会的井勿幕甚至称“革命失败了”^[16]。1912年春夏之交，当张凤翔铁血镇压哥老会首领后，所谓“会党世界”便不复存在。^[17]

再看贵州省。1902年前后，自称奉孙中山兴中会派遣的黄士诚携会党文书《海底》到贵州，组织同济公，宣扬“反清复明”。“同济公”曾试图响应“云南河口起义”（1905年）。^[18]后来，同济公加入张白麟组织的立宪团体自治学社。^[19]在贵州立宪政治团体里，时人谓“宪政多贵绅、自治多寒士”^[20]。自治学社成立后，向社会下层发展成员，据胡寿山回忆称，自治学社各分社里“包括了极大数目的哥老会成员”，其中至少有19个分社里有哥老会成员参加，除劳动者和游民外，还有举人、秀才、留学生和谏议员等。^[21]自治学社吸收哥老会成员加入，说明哥老会并非一般所说的反体制的社会组织。同样情形在军队里也存在。贵州新军有两标，一标在保路同志军起义后被调往四川，另一标中只有第二营驻守贵阳，所谓新军起义指的是第二营。阎崇阶等回忆说：新军头目（班长）和士兵，百分之九十以上属于“袍哥阶级”。^[22]陆军小学学生阎崇阶、刘革园和席正铭等在校内秘密结拜为兄弟，传递、讨论“排满”思想，结成“历史研究会”。其时，陆军小学和新军之间存有嫌隙，曾发生群斗，为了缓和关系，建立共识，席正铭、阎崇阶、刘革园等于1908年春建立皇汉公，利用“拜把子、结金兰”方式互相串连，使得皇汉公

（1909年春改名为汇英公）在军校、新军乃至社会上有了一定力量。^[23]11月4日，当贵阳陆军小学和新军第一标第二营率先发难时，谘议局里的两个主要政治派别“自治学社”和“宪政预备会”乘机联手逼迫巡抚沈瑜庆交权，贵州宣布独立。^[24]

最后看四川省。武昌起义和四川保路运动关系密切。武昌起义后，御史赵熙上奏要求杀四川总督赵尔丰：“鄂事踵川事而起，天下应之，是川乱者鄂乱之本。”^[25]1911年5月，清廷颁布铁路国有政策，激发了南方诸省的保路运动，四川保路运动“从收回利权阶段发展为波及全川的群众性保路风潮”^[26]。6月中旬，四川谘议局正副议长蒲殿俊、罗纶策划成立保路同志会，继而由四川铁路公司宣布该会的成立，各州县同志会纷纷出现。同志会是得到四川护理总督王人文批准的合法组织，哥老会成员在其中十分活跃，据记载：“川省向有哥老会匪，党羽甚众，历经大吏惩治，近年多已敛迹。乃因此各州县协会一开，一般会匪死灰复燃，争赴协会书名。”^[27]“每次开会，旁听居十之八九，而哥老会与余蛮子余党亦均窜入，大乱在此。”^[28]余蛮子即四川大足反基督事件首领余栋臣。这是清朝方面对同志会的观察。而从四川地方志看，同志会俨如哥老会：“同志会，哥老也。哥老也，而何以曰同志会？因起而应保路同志会也。”^[29]9月5日，出自同盟会会员之手的《川人自保商榷书》将中央与地方、官与民紧张关系推向极致。^[30]9月7日，川督赵尔丰借口立宪派“始则抗粮、抗捐，继则刊散四川自保传单，俨然共和政府之势”，逮捕蒲殿俊、罗纶等，镇压赴总督府请愿民众，酿成“成都血案”。^[31]这激起同志会/哥老会的抗争，以同志军为名目的民间武装纷纷出现，四川社会陷入更大乱境。11月27日，赵被迫释放蒲、罗等，发布《宣示四川地方自治文》，及至“大汉四川军政府成立”，四川总督权力迅速崩溃。需要强调的是，同志军起义推动了四川省的独立，但同志军自身未必有革命的政治意图。从9月8日到11月21日，在哥老会同志军与清军对战之地，几乎没有一处宣布独立。有人称同志军“以为保路之举，所仇者赵尔丰，所救者蒲、罗诸人，而反对排满，逐杀官吏，以此

龃龉”^[32]。即凝聚同志军的共识在保路和仇恨赵尔丰，而非驱杀官吏，这不无道理。

从以上四省会党在辛亥革命中的活动可以得出如下判断：在湖南省独立期间，会党没有发挥任何作用。在陕西省，虽然哥老会首领的赞同有助于新军起义，但哥老会的影响与其说在独立前，不如说在独立后。在第三个贵州省的个案中，立宪团体自治学社借助哥老会的人际关系网扩大力量，这种哥老会关系网在军队里也普遍存在，作为组织的哥老会与贵州省的独立没有直接关系。在第四个著名的保路运动个案中，四川省保路同志军无疑借助了哥老会的聚合方式，在四川走向独立的过程中，可以说哥老会起到了间接作用。

三、作为象征的会党革命

虽然从组织上看不到会党在辛亥革命中的作用，但是，会党对于革命的意义是实际存在的：会党内“反清复明”传说和异姓结拜方式作为文化象征符号而为革命者使用。本文开头所提到的辛亥革命前孙中山的会党话语，可谓对这种资源的运用。在革命方针上，与孙中山对立的陶成章在其著名的《教会源流考》里写过一段非常著名的话：“（明亡后）志士仁人，不忍中原涂炭，又结秘密团体，以求光复祖国，而洪门之会设也。”^[33]暂且不论这句话是否符合历史事实，它表明意欲动员会党推翻清朝统治的革命者在尝试把“反清复明”话语转化为“排满”革命的动力。

1902年，欧榘甲《新广东》一文提出了以广东省自立为第一步，进而谋求整个中国自立的构想。欧榘甲认为，会党是一种相对于“公会”的“私会”。广东自立的前提是对各个秘密会党的统合。欧意欲把种族/民族同一性的原理扩大为“中国全土都是汉人的土地，汉人来源于同种”，通过省与省的联合组成“联邦”或“独立国”，最后实现中国全体的自立。^[34]《新广东》问世后，1903年湖南省留学生杨守仁模仿《新广

东》作《新湖南》，提出湖南从清朝独立出去的主张。不同的是，杨认为可以基于“侠”的原理再造会党，以会党作为湖南自立的基础。

此外，“素志中央革命”^[35]的陶成章，企图在“汉—满对立”的构架下，以光复汉族为旗帜，把浙江与他省的革命者联合起来。杜赞奇（Prasenjit Duara）在其关于会党和革命关系的论文中曾将陶成章《龙华会章程》和《教会源流考》做比较，指出二者分别包含着儒家传统要素和西方进化论要素。^[36]就前者而言，1908年前后，陶成章设立“革命协会”，组建了革命化的秘密结社——一统龙华山，名为汉族同登普渡堂。^[37]《龙华会章程》第一条是驱逐清朝皇帝，夺回大明疆土；第二条是将土地化为公有，不允许富豪独占而使四亿同胞再次产生贫富阶级分化，要建立人人不愁生存的安定社会。^[38]陶把革命与一般民众的实际利益结合起来了。

其实，会党与革命的关系主要不在“反清复明”话语上，而是体现在会党的结拜原理为革命者运用上。秘密会党的组织架构、入会仪式和交往方法深深地影响了革命团体的形成。这是本文开头孙中山会党话语中所忽略的内容。

1894年11月，孙在檀香山创设兴中会，这个组织有着洪门/会党的色彩，具体表现在：入党必须当众宣誓，必须有“先进”（老会员）介绍，模仿洪门联络手势和秘密暗号，使用洪门“天运”年号，等等。^[39]这种模仿会党结成革命团体的方法大概带有“落后”色彩，因而很少为辛亥革命后形成的革命文献载录。尽管如此，从当事人关于革命的点滴回忆中，还是可以捕捉到具体细节的。1899年，孙中山等革命者召集三合会、哥老会首领在香港成立兴汉会，会上举行了歃血结盟仪式。宫崎滔天在记述当时情景时激动地写道：“实为空前快事，唯恨余未能言其详也。”^[40]1904年秋，留日革命者在横滨一家广东人所开商店内举行的仪式为我们提供了一个更为详细的实例，参加这个仪式的有冯自由、秋

瑾、刘道一、龚宝铨、王时泽等11人。当事人王时泽回忆道：

首先由冯自由向我们交代宣誓的问答语，叫我们在宣誓时依样回答。交代完毕，即由梁慕光主持宣誓仪式。他手执钢刀一把，架在宣誓人颈上，由个人依次宣誓。刘道一是第一个宣誓的。轮到我宣誓时，梁问：你来做什么？我照冯自由嘱咐的话回答：我来当兵吃粮。问：你忠心不忠心？答：忠心。问：如果不忠心，怎么办？答：上山逢虎咬，出外遇强人。全体宣誓毕，梁与冯自由横牵一幅六七尺长的白布，上书斗大的“翻清复明”四字，命各人俯身鱼贯从布下穿过，以示忠于主义。又在室内烧一堆火，命各人从火上跳过去，表示赴汤蹈火，在所不辞。然后分别刺血，杀了一只大雄鸡，共饮雄鸡血酒。冯、梁两人当场宣布这个团体叫做“三合会”（取合天、合地、合人之意），向我们交代了一些规矩，如见面手势如何摆，如何问话答语，进门要用右脚向前跨，握手时要捏紧对方的无名指，等等，并交了一本书给刘道一，叫我们互相传抄。我粗略地翻了一下，里面写了一些会规，还画了许多旗帜的样式。最后，每人交纳入会费十元日金，就算了事。^[41]

这个革命团体的入会仪式是典型的天地会入会仪式，唯一不同的是，天地会是男性兄弟结拜，而参加该仪式的却有巾帼不让须眉的女革命家秋瑾，她还被封为白扇。

革命团体成立后，革命党人在联络会党时也经常使用会党结拜方式。秋瑾所属的光复会和浙江地区秘密会党共同建立了革命组织“龙华会”，即前文陶成章所说“一统龙华山”，这个以浙江为中心的秘密革命组织的入会仪式在继袭会党仪式的同时，还吸收了浙江地方历史资源——岳飞。在仪式里，岳飞超越了天地会传说中的“反清复明”人士，也超越了各种神明，位居革命谱系的最高位。众人在岳飞牌位前饮用臂上血，在岳飞神明的见证下宣读祭文，歌颂岳飞抗金事迹。最后，取出一只雄鸡，众人一齐发誓：诚心入会，保守秘密，祭旗起义，“兄弟同

心，如同手足”，等等。随着宰鸡取血、饮血酒，仪式达到高潮：一个以“反满”为旨归的政治共同体诞生了。^[42]

田海（Barend ter Haar）认为，中国历史上的歃血结盟不同于欧洲，是一种“空洞的仪式”（empty ritual forms），旨在强化结拜时语言和文字的力量，而欧洲的歃血结盟则以创造兄弟血缘关系为目的。^[43]在结盟中，“血”虽然没有产生实际作用，但结拜仪式本身产生了“结骨”=成为异姓兄弟的结果。

在一个社团还不发达的时代，类似于上述用秘密会党方式进行结盟的团体还很多，例如，1907年在东京成立的“共进会”，首任会长张伯祥和第二任会长邓文翬皆为哥老会首领，该会在成立时使用的是兄弟结盟仪式，并且按照典型的洪门规矩，设立了“中华山”“光复堂”“兴汉水”和“报国香”^[44]。

由上可见，会党“反清复明”话语、结社方式及其关系网在革命中被广泛运用，所谓会党革命主要体现在这些方面。

四、作为差异装置的会党

在结束上述考察后，反观本文开头引用的孙中山的两段话，可以说，孙中山要求蔡元培另编会党史，“不以杂厕民国史”，是符合历史实际的。但是，应该指出的是，孙有意忽略了会党对于革命的真实意义，正是从孙中山开始，革命党人给会党赋予了革命的意义，并将其带入近代政治之中。

意味深长的是，至今人们谈论辛亥革命时，仍乐谈会党/秘密结社参与革命，而将会党定位为反体制、反社会的秘密结社。笔者曾指出：所谓秘密结社，其实是对作为历史的秘密结社“表述化”（representation）的产物，构成今日常识化的秘密结社是叙述的秘密

结社的历史，不一定反映其“真实的”历史。^[45]会党/结社是汉语词汇，相当于欧美历史上的association。托克维尔在《论美国的民主》中，将结社/association分为两类：一类是政治性结社，另一类是市民结社，他发现正是各种结社构成了美国民主的基础。^[46]对于这种影响至深的观点，霍夫曼（Hoffmann）指出，多年来人们对欧美的结社存在很多误解，即以英美结社为理想模式，在中产阶级、自由主义和市民结社的关系链上考虑“结社”，从而将市民结社的理念和实践视为特定阶级（中产阶级）及其利害关系的所有物。而事实上，在英美以外，从启蒙时代到1914年第一次世界大战为止，在法国、德国以及中欧和东欧广大地区存在许多自发结社，它们与托克维尔所揭示的两种类型的结社之间并无多大区别。^[47]

霍夫曼的研究和笔者的思考有不谋而合之处，我在拙著《近代中国的革命与秘密结社》中批判了将中国民间结社“秘密化”“政治化”的倾向，提出根据结社自身的特点和存在状态，将秘密结社概念“中立化”，并将其界定为中国社会普遍存在的人际关系网络上的一个“纽带”，通过具体的案例来观察结社是如何政治化的问题——革命的或反革命的。如果与欧美市民结社作单纯比较的话，可以说，以兄弟结义为纽带、以互助为宗旨的帮会结社（如青帮、红帮）具有“共济会”特征；以慈善和修行为特征的宗教结社（如在理教），如果除去其宗教成分的话，其实非常像欧美以俱乐部、协会为形式、以德智向上为目的的结社。遗憾的是，学者们在讨论中国有没有市民结社时，一般皆将目光置于19世纪末20世纪初出现的中产阶级商业团体，以及体现中产阶级利益的政治团体上，而不关注其他民间结社。非但如此，还将众多的民间结社置于“秘密结社”这一差异装置中来阐述。虽然，不可否认各个时代都存在具有反叛行为的结社，但是，这些结社的反叛性并非与生俱来的，亦不存在没有断裂的一以贯之的反叛结社，结社的反叛行为大都是由特定的社会政治环境所致，一些情况下则是后人赋予的。

[1] 本文原载日本孙文研究会编：《グローバルヒストリーの中の辛亥革命》，东京，汲古书院，2013年。

[2] 孙中山：《复蔡元培、张相文函》（1919年1月14日），见《孙中山全集》第5卷，北京，中华书局，1985年，第8页。

[3] 孙中山：《建国方略》（1917—1919年），见《孙中山全集》第6卷，北京，中华书局，1985年，第233页。

[4] 孙中山：《致公堂重订新章要义》（1905年2月4日），见《孙中山全集》第1卷，北京，中华书局，1981年，第259页。

[5] 孙中山：《与旅比中国留学生的谈话》（1905年2月），见《孙中山全集》第1卷，北京，中华书局，1981年，第271页。

[6] 本文部分内容参考孙江：《近代中国の革命と秘密結社——中国革命の社会史的研究（一八九五—一九五五年）》，东京，汲古书院，2007年，第三章。

[7] 阎幼甫：《关于焦达峰二三事》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第2集，北京，文史资料出版社，1962年，第211～212页。

[8] 阎幼甫：《关于焦达峰二三事》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第2集，北京，文史资料出版社，1962年，第213页。

[9] 子虚子：《湘事记》（节录），见中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第6册，上海，上海人民出版社，1957年，第155页。

[10] 陈浴新：《湖南会党与辛亥革命》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《文史资料选辑》第三十四辑（合订本第11册），北京，中国文史出版社，1989年，第134页。

[11] 张钫：《忆陕西辛亥革命》，见《风雨漫漫四十年》，北京，中国文史出版社，1986年，第1～3页。朱叙五、党自新：《陕西辛亥革命回忆》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第5集，北京，中华书局，1963年，第1～2页。

[12] 朱叙五、党自新：《陕西辛亥革命回忆》，见中国人民政治协商会议全国

委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第5集，北京，中华书局，1963年。

[13] 《陕西辛亥革命中的哥老会》，见中国人民政治协商会议陕西省委员会文史资料研究委员会编：《陕西辛亥革命回忆录》，西安，陕西人民出版社，1982年，第263～264页。另见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第5集，北京，中华书局，1963年，第108～109页。

[14] 张钫：《钱鼎、万炳南两副大统领之死》，见《风雨漫漫四十年》，北京，中国文史出版社，1986年，第57页。

[15] 郭希仁：《从戎叙略》，见中国史学会编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第6册，上海，上海人民出版社，1957年，第155页。

[16] 张奚若：《回忆辛亥革命》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第1集，北京，文史资料出版社，1961年，第155页。

[17] 张钫：《张凤翥事略》，见《风雨漫漫四十年》，北京，中国文史出版社，1986年，第103页。

[18] 胡寿山：《自治学社与哥老会》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集，北京，文史资料出版社，1962年，第470～471页。

[19] 胡寿山：《自治学社与哥老会》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集，北京，文史资料出版社，1962年，第473页。

[20] 《赵德全致黎元洪电》（1912年1月24日），见贵州省社会科学院历史研究所编：《贵州辛亥革命资料选编》，贵阳，贵州人民出版社，1981年，第74页。

[21] 胡寿山：《自治学社与哥老会》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集，北京，文史资料出版社，1962年，第472～473页。

[22] 阎崇阶：《贵州陆军小学辛亥革命活动回忆》，见贵州省社会科学院历史研究所编：《贵州辛亥革命资料选编》，贵阳，贵州人民出版社，1981年，第420页。

[23] 阎崇阶：《贵州陆军小学辛亥革命活动回忆》，见贵州省社会科学院历史研究所编：《贵州辛亥革命资料选编》，贵阳，贵州人民出版社，1981年，第420～423页。胡寿山：《自治学社与哥老会》，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集，北京，文史资料出版社，1962年，第483～486页。

[24] 刘毅翔：《略论贵州自治学社与宪政预备会》，见中华书局编辑部编：《辛亥革命与近代中国——纪念辛亥革命八十周年国际学术讨论会文集》上册，北京，中华书局，1994年，第661～675页。

[25] 戴执礼编：《四川保路运动史料》，北京，科学出版社，1959年，第475页。

[26] 隗瀛涛：《四川保路运动史》，成都，四川人民出版社，1981年，第191页。

[27] 陈旭麓、顾廷龙、汪熙主编：《辛亥革命前后：盛宣怀档案资料选辑之一》，上海，上海人民出版社，1979年，第123页。

[28] 陈旭麓、顾廷龙、汪熙主编：《辛亥革命前后：盛宣怀档案资料选辑之一》，上海，上海人民出版社，1979年，第133页。

[29] 《彭山县志》卷二，附论二。参见隗瀛涛：《四川保路运动史》，成都，四川人民出版社，1981年，第272页。

[30] 戴执礼编：《四川保路运动史料》，北京，科学出版社，1959年，第304～308页。

[31] 戴执礼编：《四川保路运动史料》，北京，科学出版社，1959年，第315～316页。

[32] 隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》上册，成都，四川人民出版社，1981年，第451页。

[33] 陶成章：《教会源流考》，广州，国立中山大学语言历史学研究所，1928年5月，第3页。

[34] 张枏、王忍之：《辛亥革命前十年时论选集》第1卷，北京，生活·读书·新知三联书店，1960年，第309～310页。

[35] 汤志钧编：《陶成章集》，北京，中华书局，1986年，第339页。

[36] Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp.125-133.中译本参见杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，南京，江苏人民出版社，2008年。

[37] 汤志钧编：《陶成章集》，北京，中华书局，1986年，第339页。

[38] 汤志钧编：《陶成章集》，北京，中华书局，1986年，第135页。

[39] 庄正：《国父革命与洪门会党》，台北，正中书局，1980年，第85～93页。

[40] 宫崎滔天：《三十三年之梦》，见《宫崎滔天全集》第1卷，东京，平凡社，1971年，第154～155页。

[41] 王时泽：《回忆秋瑾》，遗稿，见中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第4集，北京，文史资料出版社，1963年，第470～471页。

[42] 汤志钧编：《陶成章集》，北京，中华书局，1986年，第141页。

[43] Barend J.ter Haar, “Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity”, *Sinica Leidencia*, Vol.43, Leiden, Brill, 1998, p.151, p.158.

[44] 邓文辉：《共进会的原起及其若干制度》，《近代史资料》，1956年第3期。

[45] 参见孙江：《近代中国の革命と秘密結社——中国革命の社会史的研究（一八九五—一九五五年）》，东京，汲古书院，2007年，第63～64页。

[46] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, translated by Arthur Goldhammer, New York, Library of America, 2004.

[47] Stefan-Ludwig Hoffmann, *Civil Society, 1750-1914, Studies in European History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

记忆

历史学找回想象力^[1]



历史学需要感觉主义？

以表述历史为职业者闻之必摇头再三。的确，自打19世纪后半叶与

文学分道扬镳后，近代历史学就琵琶别抱、投身于科学门下。历史学被视为基于科学的方法追求事物客观性的学科。

不过，近代历史学的一厢情愿并不能抹去其自身的历史。历史学作为一种表述行为，毫无疑问带有修辞的文学成分。正如人类学家列维·斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）在《野性的思维》中所指出的，本质上，决定历史叙述的不是史实本身，而是历史学家对史实的解释。20世纪80年代后半叶“语言学的转向”摇撼了一味追求科学性的历史学，一些学者蓦然发现，近代历史学数典忘祖，在科学的刀劈斧削下，历史被规训得支离破碎、血色失调。历史学需要找回曾经属于自己的东西——想象力。

本来，文史一家，自古而然，不论东西。被誉为“史家之绝唱，无韵之离骚”的《史记》，亦文亦史，介于文史之间。在19世纪中叶以前的欧洲，历史书写就是修辞性的文学行为，无论是希罗多德（Herodotus）的《历史》，还是伏尔泰（Voltaire）的《路易十四时代》，既是历史著作，也是文学作品。如果撇开历史“真实”与文学“虚构”之间的不同，确如美国历史学家海登·怀特（Hayden White）所揭示的，历史学和文学在运思结构（plot）、议论格式（mode）以及意识形态指向上并没有本质差异。

但是，从诞生之日起，近代史学即着力于在历史学与文学之间设立藩篱，它声称历史学关注的是以“史料”形式存在的“事实”，而文学艺术所建构的“事实”是虚构的，故而不能成为历史学研究的对象。为保证历史研究的“科学性”，兰克主义史学甚至将历史学圈定为基于可靠的官方档案的政治史。这种历史科学化的结果，使得近代史学失去了想象的活力。

对于兰克式的历史叙述，近代史学内部一直涌动着突破桎梏的冲动，“新史学”便是一个象征符号。早在19世纪90年代就有人使用了“新

史学”一词，1929年法国年鉴派出现后，“新史学”逐渐扬名世界，衍生出多重含义，从早期强调与社会科学对话、建构整体历史，到近来反对历史学社会科学化和用理论、概念来随意切割历史，主张把历史置于日常生活之中加以考察。“新史学”这种不断突破自我/历史学的局限性的努力，表明它不是自我限定的概念，而是反对任何僵化的武器。在法语里，“新史学”有一个很好听的名字，叫“活着的历史”（l’histoire vivante）。顾名思义，活着的历史就是要将历史栩栩如生地再现出来。这是一个高远的目标。

在20世纪30年代的《年鉴》杂志上，曾出现过“物与词”的标题，但是，在“新史学”的圣坛上，没有文学的一席之地。直到近半个世纪后接受“语言学的转向”的冲击，“文学”才现身于历史学者的视野。

“语言学的转向”要求人们以语言为中心重新思考“文化”。“文本之外一无所有。”（德里达，Jacques Derrida）历史学应该关注语言，语言构成了人的意识，人的意识赋予表象意义。“语言学的转向”让文学为之欢呼，令历史学震惊不已。1994年，英国的《过去与现在》杂志专门组织了一场文学与史学的激烈讨论。虽然，文学和史学并没有就此破镜重圆，但是，朴素实证主义史学从此失去了在历史学昂首独步的话语霸权。不管是否愿意，历史学者必须承认历史文本的修辞性，承认修辞和事实之间存在紧张关系；必须承认历史证据或记忆里包含着客观性和主观性之间的矛盾。在历史认识问题日渐政治化的今天，正视这两个问题不仅是历史学超越自身局限、扬弃朴素实证主义的认识论问题，还是回击否定侵略战争史实的修正主义历史学的现实问题。现代修正主义史学和朴素实证主义史学一样都重视“证据”，证据的修辞性和主观性往往成为其用部分来否定整体的根据。在围绕历史问题的争论上，朴素实证主义史学常常落入修正主义史学设置的“证据”的陷阱之中。因此，强调历史学的想象力并非鼓励对历史的相对主义解释，历史学的伦理判断——政治正确，依然十分重要。

长期以来，我们对表述对象给予了极大的关注，对表述行为本身存在的问题则缺乏足够重视；对各种社会科学理论和方法津津乐道，对自身的历史感觉和想象力的培养则十分漠视。我们的历史表述大多形同八股，甚至是对自我/他者的不断“克隆”。作为具有特殊技能的工匠，我们的知识生产行为不过是一个惯性的连续，很少有创造性的自觉。科林伍德（Robin George Collingwood）在《历史的观念》里谈到历史的想象力时，举例说：

当我们眺望大海时，看到一艘船。五分钟之后，当我们再次眺望时，船已经移动到不同的位置。因此，我们必须想象，当我们没有眺望的时候，船在一点一点占据着两处的中间地带。这是历史思维的一个案例。同样，当我们被告知恺撒在不同的日子里分别待在罗马和高卢的话，我们得想象恺撒在两地之间旅行的情景。

科林伍德认为历史解释是通过批判方法和建构方法来实现的。所谓批判方法，就是对历史表述（史料）进行批判性的解释，以此确定再表述的对象，然后通过演绎的方法建构历史事实。因此，对一个历史学者来说，需要的与其说是作为工匠的技巧，不如说是建构历史的想象力。

没有想象力的历史学是不可想象的。历史学需要感觉主义，这是历史学者自我省思的契机。唯有当感觉被注入了历史性的内容的时候，感觉才能成为历史表述中不可或缺的一部分了。

[1] 本文原载《中华读书报》，2007年5月16日。

在记忆与忘却之间^[1]



“Et tu, Brute——还有你？布鲁图斯！”

这是莎士比亚《恺撒》（*The Tragedy of Julius Caesar*）第3幕第1节

主人公遇刺前说的一句话。莎士比亚在英文叙事里突然插入一句拉丁文，意在再现公元前44年一代霸主恺撒被刺的场景。其时，罗马政治正在倾向“帝制”，为阻止恺撒称帝，“共和”的捍卫者们策划了此次暗杀。时隔1600年，莎士比亚何以知道恺撒临终之言？对于莎翁戏剧的读者/观众来说，这个疑问无关紧要，甚至还略显迂腐。不是吗？恺撒对布鲁图斯宠爱有加，视若己出，当看到布鲁图斯竟然挥刀相向，吃惊地脱口道：“还有你？布鲁图斯！”这不符合常理吗？

然而，历史学者的思考不能就此止步，莎翁这句话是有所本的，出自古罗马历史学家、政治家苏维托尼乌斯（Gaius Suetonius Tranquillus）的《罗马皇帝传》（*De Vita Caesarum*）第1卷第82节。此书大约作于公元120年，距事件发生已有160余年。吊诡的是，在苏维托尼乌斯的拉丁文本中，恺撒口中冒出的不是拉丁语，而是一句希腊语：**καὶ σὺ τέκνον**（音kai su teknon。还有你？孩子！）中世纪的历史学家将苏维托尼乌斯书中的希腊文译为拉丁文，辗转因袭，于是有了莎翁《恺撒》剧中的那句话。

作为过去曾经发生过的事情，历史虽然“不在”，但具有实在性（reality）。恺撒生前到底说了什么？殊难断言。恺撒遇刺身死，则是如如不动的事实。德国记忆研究大家阿莱达·阿斯曼（Aleida Assmann）在阐述其所著《记忆中的历史》（*Geschichte im Gedächtnis*）一书宗旨时写道：不在的过去还有多少存留于今天？过去多大程度上呈现在意识或无意识之中？业已消失而无法诉诸感觉的东西在何种形式上还可以用感觉来把握？过去和现在、遥远的事物和近前的事物、隔绝的事物和当下的话题之间是怎样交叉的？^[2]细究起来，阿斯曼要讨论的问题竟然尽在唐代诗人贺知章《回乡偶成》绝句中：少小离家老大回，乡音无改鬓毛衰。儿童相见不相识，笑问客从何处来。可怜中国父母心！哪个刚识字断句的蒙童没有跟这位八旬老翁追忆过似水年华？不谈。且看，在流逝的时间里，由少小而变为老大的主人公回到故里；鬓毛已衰的主人公

之所以还是原来的我，是因为留有未改之乡音；岁月沧桑，在主人公与儿童遭遇的刹那间，欲从儿童的音容揣测其出自谁家的主人公反被诘问，现在（儿童）和过去（主人公的童年）发生交叉。儿童的“笑问”含蓄着对贺老先生的狐疑：这位从未谋面的老者何以说着自己熟悉的话？对此，贺老先生该如何回答呢？“去，问你爷爷去！”

可见，历史是在人的共同性层次上把握的事件，是人与人的记忆相互接触和往来的场所。历史是过去发生的事实，记忆是对过去事实的唤起和再现。在古希腊，记忆是保存文化的重要方式，人们从中发展出一种谓为“记忆术”的学问。所谓记忆术是借助“形象”（*images*）和“场所”（*loci*），通过“唤起”而再现过去。叶兹（*Frances A. Yates*）在《记忆术》（*The Art of Memory*）中讲述过一则古希腊传说。话说色萨利（*Thessaly*）的贵族斯克帕斯（*Scopas*）举行家宴，请来凯奥斯岛（*Ceos*）著名的抒情诗人西摩尼得斯（*Simonides*）为其唱赞美诗，答应事毕后付给丰厚的报酬。西摩尼得斯在席间赞美主人时，不经意捎带了自己敬仰的卡斯特洛（*Castor*）和婆琉得乌克斯（*Polux*）——两位勇敢的双胞胎神。主人对此很不高兴，声言只能付给一半报酬，于是双方发生争执。正当相持不下之时，有人说门外来了两个陌生人要见西摩尼得斯。西摩尼得斯出门探视，没有看到要找他的人，这时身后的大厅轰然坍塌，参加宴会的人尽皆丧生。原来，两个双胞胎神预知灾难即将来临，特地赶来解救西摩尼得斯——补上了另一半报酬。惨祸发生后，死者尸体受损严重，面目全非。西摩尼得斯凭借记忆术，回忆在场人的席次，最后辨认出每一位死者的身份。^[3]

16世纪末，这位西摩尼得斯漂洋过海来到中国，被耶稣会士利玛窦（*Matteo Ricci*）译作“西末泥德”。^[4]自称西洋和尚的利玛窦为博得中国士人向耶之心，把西摩尼得斯的记忆术传给科举士子，不知是中土士子食洋不化，还是西洋和尚授之无方，记忆术无助于《四书五经》的暗记。

记忆储藏了关于过去的信息。法国史学家诺拉（Pierre Nora）动员120位作者，历时八年（1984—1992年），出版了7卷本《记忆之场》（*Les lieux de mémoire*）。诺拉声言记忆研究不是要复原或建构历史，也不是回忆过去的历史，而是关于过去的现在记忆；他认为记忆在消失，与过去发生勾连的感情只残存于一些“场”中。^[5]诺拉的研究产生了广泛的学术影响，但他对记忆的“物化”和本质化遭致哲学家利科（Paul Ricœur）的尖锐批评。在《记忆、历史、忘却》（*La mémoire, l'histoire, l'oubli*）一书中，利科认为历史是连接记忆两端的媒介。首先记忆是历史学的母体，从希罗多德、修昔底德开始，历史（学）就面对着比自己更为古老的记忆，而所谓历史正是从切断与记忆的纠结开始的。其次记忆要成为历史学研究的对象，必须经过历史资料、说明/理解和文学书写阶段。对于记忆的回想/唤起作用，利科认为回想有“现在”“不在”“既在”三种特征，分别对应于三个不同的本质体：“现在”就是形象本身的存在，是留有痕迹的“不在”，不能重现；“不在”也许是虚构的、幻想的，因此需要导入动词的时态副词——“从前”“之前”等，以此区分记忆力与想象力、回想与虚构之不同。^[6]

“我们知道的只是我们所记住的。”（*Id tantum scimus quod memoria tenemus*）这句拉丁谚语说的是记忆之在。辛弃疾《青玉案·元夕》有道：众里寻他千百度。蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处。主人公上穷碧落下黄泉般地“寻”——唤起记忆之所系，寻得的不完全是外在的“那人”，而是内化于记忆中的“那人”。有能唤起的过去，也有唤不起的过去。李商隐晦涩难解的《锦瑟》道出了令人沮丧的忘却之在：此情可待成追忆，只是当时已惘然。过去若隐若现，求之而不可得。记忆不单是思念逝去的往昔，还是对自身主体的确认，主体的自我同一性要求在相当大程度上左右了记忆的形式——怎样记忆？怎样忘却？记忆从一个个体传递给另一个个体，如此不断扩散和互动，使记忆的主语由“个体”变成“集体”。在此意义上，哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）称个人记忆就是集体记忆^[7]，虽有忽略忘却机制和记忆差异性之处，似不无道理。

本卷有四个主题：“唤醒的空间”“记忆之殇”“记忆中的历史”“殖民·后殖民记忆”，共收录了11篇论文，选择的主题不同，切入的方法亦异，均面对着一个具有实在性的“不在”——历史是如何被表象之问题。

第一组“唤醒的空间”收录了四篇女性作者的论文。细心的《新史学》读者也许会发现，第四卷《再生产的近代知识》编作者皆为女性，身为七尺男儿的本卷主编特意辟出此栏，不是要营造一个阴阳对决的场面——这是一个巾帼不让须眉的时代，任何想入非非都会沾上政治不正确，而是鉴于性别学（gender）大家斯科特（J.Scott）批判在以男性为中心的历史叙事中女性之边缘化^[8]，希望唤起读者关注女性学者写史的问题。傅安宁（Annetta Fotopoulos）要言不烦地梳理了围绕圆明园遗址重建的争论，指出不应把圆明园当作一个场所，“而应该把圆明园作为与场所辩证相关的、不断发展的集体记忆”。她触及了“场所”在集体记忆研究中的理论定位问题：是把“场所”作为记忆的宾语，还是记忆的主语；是“场所被记忆”，还是“场所在记忆”，这在诺拉的《记忆之场》中并未得到认真解决。王楠辨析了一位革命家的身后事，指出被性别学夸大的作为“女性”的秋瑾叙事，她以历史学手法切入文本，展示了围绕秋瑾的“私人记忆”“公共记忆”和“记忆之场”的博弈。陈蕴茜和海青分别关注漫画的“画外之音”，一个翻出说鬼图，展示蒋介石国民党魑魅魍魉的世界，一个“潜伏”孤岛，掀出“大侠”古龙出道前仰为大哥的牛哥老底——“反共”漫画中的芸芸众生。

第二组名为“记忆之殇”。利科在谈及记忆研究目的时说：“记忆能告诉历史学家什么？记忆的目的与历史学的目的并不相同。记忆所面对的是狡猾的忘却战略，记忆的义务就是不能忘却的义务。面对重大犯罪，历史学的研究手法不但有可能无视受害者所提出的认识要求，甚至还可能阻碍之。这是记忆对历史学的挑战，历史学者必须接受由此而引发的争论的正当性。”^[9]当有与无、真与假、是与非难以决绝时，庄子的那只蝴蝶便会翩然而至。李商隐“庄生晓梦迷蝴蝶”（《锦瑟》）寄寓

了作者的迷茫。在“南京大屠杀”期间，为埋尸体以抚慰屠杀创伤、开粥厂以救济劫后余生而被迫与敌人合作的陶保晋凄楚地写道：“庄生蝴蝶归何处，惆怅寒风侵体时。”2011年3月，孙江在希伯来大学讲述这“记忆不能承受之重”后，全场一片寂静。这是一个中国式的罪与罚、名与节、善与恶的故事。“我不是想不起来，而是忘不掉。”（电影《唐山大地震》台词）1976年7月28日，毗邻北京的河北省唐山市发生了毁灭性的里氏7.8级大地震，造成数十万人伤亡。灾难后8年间，中国社会的沉默令人窒息。但是，灾难记忆以其特有的逻辑形式在呈现：政治图式、民间传承图式和大众传媒图式。王晓葵的研究揭示了个体记忆与集体记忆、当事人记忆和他者记忆之间的龃龉。

第三组名为“记忆中的历史”。19世纪以来形成的最大的集体记忆即民族—国家记忆。“我们在我们的同一性中想象自己。”^[10]安德森（Benedict Anderson）《想象的共同体》（*Imagined Communities*）在“冷战”结束后普遍质疑民族—国家正当性的背景下曾风靡一时，而以史密斯（Anthony D. Smith）《民族的族群起源》（*The Ethnic Origins of Nations*）等为代表的强调民族意识本源于历史的观点黯然失色^[11]，其实，无论是“想象说”，还是“本源说”，都可以从中世纪至近代的欧洲历史中找到根据。霍尔（Stuart Hall）在《种族主义与文化认同》（*Rassismus und kulturelle Identität*）中曾将以往关于民族认同的研究概括为5点：民族—国家叙事、本真性（authenticity）追求、传统的发明、创始神话和同一性想象。^[12]韩子奇（Hon Tze-ki）对晚清和民国时期流传的中国文明“西来说”进行爬梳后，注意到后现代文化讨论中所涉及的民族认同由“时间差序”向“空间差序”转变的过程。其实，一如科塞雷克（Reinhart Koselleck）在《概念史的实践》（*The Practice of Conceptual History*）中所说，“人们形成时间的直觉是与空间意义（spatial indications）联系在一起的，历史时间的可视性体现在空间上”^[13]。李恭忠咀嚼康熙盘桓于明孝陵不去的故事，揭示了时间作为权力工具、智慧源泉和价值尺度的奥秘。胡艺泽则徜徉于比邻的国民革命

军阵亡将士公墓与灵谷寺，思索纪念的意义，让人猛醒到：在满是纪念之场的空间里，缺少的恰是具有生命跃动感的记忆。这是一个化学系本科生的习作。在历史成为快餐般的消费品的今天，一个理科高才生毅然弃理从文，转入历史系攻读研究生，让我们这些抱残守缺者颇感欣慰：吾道不孤。

第四组题为“殖民·后殖民记忆”。19世纪以来，中国饱受欧美列强和日本殖民统治侵略之苦。在实证史学层次上揭露、批判殖民统治一直是中国历史学的主旋律。与国外同行相比，国内学界在历史叙述和历史记忆层面上的研究尚有待进一步展开。德国汉学家王马克（Marc Andre Matten）讲述了一个被日本化的中国英雄故事。在中国语境里，郑成功至少有三个形象可以追溯：民族英雄（国家）、江湖志士（天地会）、民间神祇（台湾）。在日本语境中，从江户时代开始，这位“国姓爷”因其母亲的日本身份（按：笔者对此说存疑）而被塑造成一个日本英雄；甲午战争后日本割据台湾，出于殖民统治的需要，郑成功被供入神社，成为殖民统治的守护神。郑成功“外传”让我们再次重温了福柯（Michel Foucault）“文化即权力”的说教。时至今日，远去的战争仍是横亘在中日关系上的一块顽石。说来，20世纪80年代讴歌中日复交的电影《一盘没有下完的棋》俨如谶语：战争责任没有解决，战后责任有待追究。即使在日本国内，问题同样存在。身为日本残留孤儿后代的南诚讲述了一则日本“弃民”的故事，这些被动员/诱骗到“满洲”的殖民者，过了几年好日子便在帝国败降后被弃之不问，数十年后当他们出现在日本荧屏上时，曾催下万千观众的热泪。但是，作者通过分析NHK纪录片规避责任的政治修辞后质疑道：那些声音真的是残留孤儿的声音吗？战后，日本思想家丸山真男在比较远东军事法庭上东条英机和松井石根的供词时发现一个很相似的现象，即战犯们推卸责任显得“有理有据”，这让丸山想起了神道中的“お神輿”（omikoshi）。在迎神赛会上，“神輿”先由若干青壮男子肩扛手抬，这些人筋疲力尽时，便将“神輿”交给不知从哪儿冒出来的另一些人，后者接过“神輿”继续前行。当“神輿”被抬到某个地

点，不想再抬下去的人便将其扔到谷底。若问：“何以扔到谷底？”最初的人会说：“我只管扛到这个地点，至于要去哪儿，与我无关。”接下来的人也会重复同样的话。最后，当诘问将“神舆”扔到谷底的人时，则会得到如下回答：“到了这里，不扔到谷底，还能扔到哪儿呢？”^[14]丸山从这一现象出发，把战时日本视为政出多门、责任暧昧的“没有责任的体制”。回顾战时和战后、昨天和今天、对内和对外，丸山关于“没有责任的体制”的断语发人深省。

历史和记忆，既相关又根本不同，在没有接受“认识论的转向”洗礼之前，历史学者不可能摇身一变成为记忆研究者。于考据、义理和词章之外，正如利科所警示的，历史学者最需要做的是直面当下的发问，套用佛经起首的一句话：如是我闻。

[1] 本文系《新史学》第8卷《历史与记忆》（孙江主编，北京，中华书局，2014年）序言。

[2] Aleida Assmann, *Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München, C.H.Beck, 2007.中译本参见阿莱达·阿斯曼：《记忆中的历史：从个人经历到公共演示》，袁斯乔译，南京，南京大学出版社，2017年。

[3] Frances A.Yates, *The Art of Memory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966, p.1.

[4] 利玛窦：《西国记法》，见朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海，复旦大学出版社，2012年，第144、146页。

[5] Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire”, *Les Lieux de mémoire*, Tome 1, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p.xix, 1997, p.25.中译本参见皮埃尔·诺拉：《记忆与历史之间：场所问题》，见《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》，黄艳红等译，南京，南京大学出版社，2015年，第3～28页。

[6] Paul Ricœur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago and London, Chicago University Press, 2004.

[7] Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, University Of Chicago Press, 1992, p.53.中译本参见哈布瓦赫：《论集体记忆》，毕然、郭金华译，上海，上海人民出版社，2002年，第94页。因中译本翻译自英译本，与原法语本在章节设置上有较大差异。法语本参阅Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, Presses Universitaire de Paris, 1968.

[8] Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1999.

[9] Paul Ricœur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago and London, Chicago University Press, 2004.

[10] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, 2006.中译本参见安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海，上海人民出版社，2005年。

[11] Anthony D.Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986. Anthony D.Smith, *National Identity*, Penguin, 1991.

[12] Stuart Hall, *Rassismus und kulturelle Identität— Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg, Argument-Verlag, 1994.参见方维规：《近代思想史上的“民族”及相关核心概念通考》，见孙江、陈力卫主编：《亚洲概念史研究》第1辑，北京，生活·读书·新知三联书店，2014年。

[13] Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp.100-114.

[14] 丸山真男：《続補遺（日本支配層の戦争責任）》，见松沢弘阳、植手通有编：《丸山真男集（别卷）》，东京，岩波书店，1997年，第8页。

皮埃尔·诺拉及其“记忆之场”[\[1\]](#)



Accélération de l'histoire。 [\[2\]](#)（历史在加速）

法国历史学家皮埃尔·诺拉（Pierre Nora）在其主编的《记忆之场

——法国国民意识的文化社会史》导言中劈头如是说。基于这种当下的紧张感，从20世纪80年代中叶开始，诺拉动员120位作者，穷十年之功，编纂出版了由135篇论文组成的3部7卷、超过5600页的皇皇巨著。与以往强调对过去发生之事进行考索的历史研究不同，与法国“年鉴学派”所倡导的“心性史”研究亦径庭有别，这部巨著乃是要在文化—社会史语境中回溯历史，探讨形塑法国“国民意识”的记忆之场。^[3]

—

1931年11月17日，诺拉出生于巴黎一个外科医生的家庭，在第二次世界大战的血雨腥风下，作为犹太裔法国人，诺拉家族经历了抵抗运动的惊险。战后，诺拉进入路易勒格朗中学（Lycée Louis-le-Grand）读书，最后在索邦大学（La Sorbonne）取得大学学位。1958年，诺拉赴法属殖民地阿尔及利亚Lycée Lamoricière学校任教，1960年返回法国，翌年出版《阿尔及利亚的法国人》一书，批判作为“殖民者”的法国人与作为“内地人”（Métropole）的法国人之不同^[4]，该书经常被作为学术著作引用，其实它只是诺拉个人的观察记录，算不上严格意义的历史学著作^[5]。

1965—1977年，诺拉先后在巴黎政治学院（Institut d'Études Politiques de Paris）和社会科学高等研究院（École des hautes études en sciences sociales）谋得教职。这期间的诺拉，与其说是教授，不如说是编辑；与其说是学者，毋宁说是记者。1964年，他在Julliard出版社创办“档案丛书”。1965年成为伽利玛（Gallimard）出版社编辑，先后创办“人文科学丛书”“证言丛书”“历史学丛书”等。1980年，又与哲学家戈谢（Marcel Gauchet）创办《论争》（*Le Débat*）杂志，引领法国知识界的前沿话题。在诺拉主编的丛书中，收录了“年鉴学派”第三代代表人物勒高夫（Jacques Le Goff）、拉杜里（Emmanuel Le Roy Ladurie）等人的著作。1974年，热衷于讨论历史研究方法的诺拉与勒高夫合作主编三

卷本《创作历史》（*Faire de l'histoire*）。^[6]上述学术组织活动为其日后延揽120名作者进行“记忆之场”研究构筑了必不可少的人脉关系。

转机来临。1978年诺拉在堪称“年鉴学派”大本营的法国社会科学高等研究院开设讨论课。其时，法国历史学界正经历回归政治史研究、重新评价叙事史的新趋势。2002年，诺拉在芝加哥大学出版社出版的由其主编的《重新思考法国》第一卷导言中，直言20世纪60—70年代“年鉴学派”布罗代尔（Fernand Braudel）史学是对“事件史的十字军”^[7]，而20世纪70年代兴起的“心性史”（*histoire des mentalités*）不过是那种“科学的”数量统计方法的延伸，量的统计未必反映质的变化。诺拉呼吁关注被历史学者忘却的当下的“历史”——记忆之场。

“记忆之场”——*lieux de mémoire*是诺拉生造的词汇，由场所（*lieux*）和记忆（*mémoire*）两个词构成。叶兹在《记忆术》一书中曾谈及拉丁语中的*loci memoriae*。^[8]*loci*是*locus*的复数，有场所、位置及身份等意思。显然，诺拉的“记忆之场”要比该词的原始意义宽泛得多。1984年《记忆之场》第一部《共和国》（*la république*）一卷出版，该卷从第三共和国开始，分象征、纪念物、教育、纪念仪式和对抗的记忆五个主题，选择的都是人们所熟悉的场所和事例。1986年第二部《民族》（*la nation*）三卷出版。^[9]第一卷“遗产、历史叙述、风景”（*héritage, historiographie, paysages*）偏重于“非物质性”内容；第二卷着力于物质层面——“领土、国家、文化遗产”（*le territoire, l'état, le patrimoine*），既有国境、六角形象征，也有凡尔赛宫等记忆装置，还有历史遗产及其保护运动等；第三卷“光荣、言语”（*la gloire, les mots*）与理念有关，分别考察了军事上的荣耀和市民荣誉、言语与文学以及与政治权力密切相关的事物。1992年第三部《复数的法兰西》（*les France*）三卷出版。在第三部，“记忆之场”概念有所扩大。第一卷“对立与分有”（*conflits et partages*），围绕政治独立、宗教少数群体、空间和时间的分割（海岸线、巴黎与地方、中央与周边等）而展

开；第二卷“传统”（traditions）包括反映“法国传统”的钟楼、宫廷、官僚、职业和《法语史》等，还有地方性文化、法兰西个性等；第三卷“从古文书到象征”（de l'archive à l'emblème），涉及书写、名胜和认同等。

《记忆之场》是关于记忆叙事的百货店，既有旁征博引的长篇论文，也有寥寥数页的随笔；既有中国读者所熟悉的勒高夫、拉杜里、夏蒂埃（Roger Chartier）等名家，也有许多不知名的作者。1996—1998年，在诺拉本人的参与下，美国哥伦比亚大学出版社从原著中精选44篇，编为3大册，以英译名*Realms of Memory*出版。^[10]2002年，日本岩波书店选取其中31篇，编译为三册出版。^[11]其间，德国、奥地利、意大利等也先后出版了不同节译，而仿照《记忆之场》的各种研究更是不断出现。

在历史学发达、名家林立的法国，尚未出版过一本专著的诺拉一跃而为众目所瞩目。^[12]1993年，《记忆之场》获得法国最高国家学术奖，同年《罗贝尔法语大辞典》（*Le Grand dictionnaire Robert de la langue française*）收入Lieux de mémoire。2001年6月7日，诺拉被选为仅有40名定员的法国Académie française会员（列第27位）。《记忆之场》一书成为诺拉本人的“记忆之场”。

2009年，我在南京大学人文社会科学高级研究院主持跨学科研究计划“南京：现代中国记忆之场”时，即已着手《记忆之场》的翻译。一如美国和日本的译本各取所需，我们根据自身的研究需要，选取了其中29篇论文和版权方伽利玛出版社交涉，很快得到善意的回复。诺拉本人也很高兴《记忆之场》在欧亚大陆的另一端引起的关注。翻译是件苦差事，“所有的翻译，在与原作的意义层面的关系都是片断”^[13]。我决定一边交涉版权，一边组织译者分头翻译。半年后，伽利玛出版社突然来函，先是质疑译者水平，继而又质疑我们计划的可行性，结果我们只得

到11篇论文的授权，其间的故事和曲折，业已成为我个人不堪回首的“记忆之场”。不谈。

我们将本书收录的11篇论文分为三组：“记忆与纪念”“记忆与象征”和“记忆与叙事”。如此划分完全出于阅读之便。“记忆与象征”收录《七月十四日》《马赛曲》《埃菲尔铁塔》和《环法自行车赛》；“记忆与叙事”收录《自由·平等·博爱》《贞德》《拉维斯〈法国史〉》和《马塞尔·普鲁斯特对逝去时光的追寻》；“记忆与纪念”收录主编诺拉所写的导言或结语，《在记忆与历史之间》（1984年）系第一部导言，《如何书写法兰西史》（1992年）为第三部第一卷导言，《纪念的时代》（1992年）附于第三部第三卷末，相当于全书的结语。鉴于在第二部的三卷中，诺拉只留下一篇简短的《民族与记忆》的结语性文字^[14]，这三篇文章应该是理解编者意图的最重要的文字。

二

今日无事。

1789年7月14日，法国国王路易十六在日记里写下这句话。这天夜里巴士底狱发生的暴动以及由此引发的革命最终将其送上了断头台。“伟大的日子唤起伟大的记忆。对某些时刻而言，光辉的记忆理所当然。”（Victor Hugo）1880年，7月14日被确立为法国国庆日。吊诡的是，巴士底狱并非被攻陷，狱中关押的仅七名犯人亦未受到一般意义上的虐待。在《七月十四日》一文中，克里斯蒂安·阿马尔维（Christian Amalyi）爬梳了7月14日如何从右派眼中的“狂暴之日”到全法国人的“庆典之日”的过程，恰如作者指出的，“法国大革命已不再被视为决定性、关键性的记忆，我们今天经历的国庆节已经没有了历史和政治内涵”。

1792年4月20日，革命的法国向波希米亚和匈牙利王国宣战，4月25—26日，工兵上尉约瑟夫·卢日·德里尔（Rouget de Lisle）在斯特拉斯堡

谱写了一曲激励战士的《莱茵军团战歌》，这就是1879年2月14日被定为法国国歌的《马赛曲》。和7月14日一样，关于马赛曲的争议亦从未停止，米歇尔·伏维尔（Michel Vovell）《马赛曲》考察了围绕马赛曲的政治博弈史，最后他发问道：“今天谁还记得、谁还能唱起过去在学校里学会的那三段歌词中的第一段？——且不要说全部三段了。”

围绕7月14日和马赛曲的政治博弈和政治和解似乎应验了尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）对“纪念历史”的断语：“纪念的历史永不能拥有完全的真理，它将总是把不和谐的东西放到一起，并使之统一和谐，它将总是削弱动机和时机的差异。其目的就是不讲原因，只讲结果——即，作为效仿的榜样，‘纪念的历史’尽量远离原因。”^[15]相比之下，埃菲尔铁塔和环法自行车赛就没有那么多的历史纠结。1889年，正当法国大革命一百周年之际，巴黎竖起了为迎接博览会而建的高达300米的埃菲尔铁塔。这座让附近的巴黎圣母院钟楼黯然失色的铁塔，在虔敬的教权主义者眼中是“渎神”的象征，而共和主义者则赋予铁塔复仇的意蕴，念念不忘“普法战争”败北屈辱的德莱扬（A.Delany）有诗道：“屈服吧，德国佬，看看这举世无双的奇迹。”铁塔建成20年后，承包人埃菲尔收回经济效益，将铁塔所有权交付给巴黎市政府，但他的名字和铁塔一起成为巴黎的标志。亨利·卢瓦雷特（Henri Loyrette）的《埃菲尔铁塔》让读者认识了埃菲尔铁塔作为历史见证人的角色。

1903年7月的一个晚上，《汽车报》（*L'Auto*）主编德格朗热（Desgrange）为了与其他体育报一争高下，扩大报纸的发行量，想出了举办环法自行车赛——“一个完全裹着法国的环”。这项普通的体育运动后来演变为法国人生活中的重要节日，成为“国家的财产”和“民族遗产”。乔治·维伽雷罗（Georges Vigarello）的《环法自行车赛》以百年为经，探讨了环法记忆如何变成一种国家制度，并最后成为每个时代法国人的记忆之场的。了解法国史的读者知道，宣称“朕即国家”的路易十四很少居住在巴黎，而是经年累月地巡行于各地，宣示统治的有效性。让

路易十四黯然的是，德格朗热创造的环法自行车赛仅用“游戏”即整合了国家，把国土空间（espace-nation）搬上舞台，把领土当作布景，展示了从一个乡土的法兰西到旅游胜地的法兰西，从意志主义教育到消费主义教育的转化。

上述记忆之场均源于一个偶发事件，事后被分别赋予了社会政治意义。对历史客观性持怀疑态度的保罗·德曼（Paul de Man）在《康德与席勒》（*Kant and Schiller*）一文中写道，历史没有所谓进步与倒退之分，应该将历史视为一个事件（event）、一次出现（occurrence），“只有当权力（power）和战斗（battle）等词语出现时才会有历史。在那个瞬间，因为发生（happen）各种事情，于是有了出现，有了事件。因此，历史不是时间的概念，与时间毫无关系，仅仅是从认识言语中突然出现的权力语言”^[16]。如果把这里的认识语言置换为米歇尔·德塞图（Michel de Certeau）所说的社会政治事件的“痕迹”的话，似乎可以有保留地加以接受。不是吗？虽然事件不是人们所看到的、所知晓的东西，从事件的因果链中无法说明事件的本质，但通过对事件留下的“痕迹”的爬梳依然可以辨析其语义学（semantik）价值。^[17]拉维斯的《法国史》和普鲁斯特的《追忆似水年华》分别搜集事件“痕迹”，建构起历史学家和文学家心目中的法兰西的“历史”。

法国大革命的疾风暴雨催生了欧洲大陆近代民族—国家（nation-state）的形成，而民族—国家的诞生又催生了以“民族史学”为旨归的近代历史学的诞生。19世纪中叶德国兴起的兰克（Leopold Von Ranke）“实证史学”为民族史学提供了有力的“科学”工具。德国和法国，是两个既互相敌视，又相互学习的邻邦。19世纪60年代，后来成为法国史学泰斗的拉维斯（Ernest Lavisse）和莫诺（Gabriel Monod）都曾留学德国。可以说，如果没有兰克史学，很难想象会有拉维斯的《法国史》。《记忆之场》主编诺拉亲自执笔写作《拉维斯的〈法国史〉：对祖国的敬爱》，表面上似乎要解构拉维斯所建构的法国民族史，而从其

将米什莱（Jules Michele）、拉维斯和布罗代尔法国史学三巨匠置于史学史谱系上加以比较可知，他意欲以“记忆之场”建构一个新法国史。因此，诺拉关心的不是拉维斯写了什么，而是他为什么这么写。拉维斯与其前辈米什莱关注民族国家的时间等级——法兰西起源——不同，关心的是具有现代性的民族国家的空间等级——路易十四以来的法兰西轮廓，诺拉认为在卷帙浩繁的27卷《法国史》中只有《法兰西地理图景》和拉维斯执笔的两卷《路易十四》“代表了民族认同最强烈的时刻”。“拉维斯的27卷《法国史》之所以能够区别于其他源源不断出现的法国史书，并成为记忆的场所，是因为其将历史研究的实证性和对祖国的崇敬与热爱结合在了一起。这27卷《法国史》就像一个大熔炉，其中两个真理短暂地交融在了一起。这两个真理在今天看来似乎毫无关联，然而在当时却是互相补充、不可分割的，那便是档案的普遍真理性以及民族的特殊真理性。”拉维斯“确立了法兰西鲜明的形象，并最终悬起一面明镜，在这面镜子中，法国不断地重新认识着自己”。

如果将普鲁斯特（Marcel Proust）的长篇小说《追忆似水年华》和拉维斯的《法国史》做比较，看似唐突，但并非没有道理。亚里士多德在《诗学》中写道：“历史家与诗人的差别不在于一用散文，一用韵文；希罗多德的著作可以改写为韵文，但仍是一种历史，有没有韵律都是一样；两者的差别在于一叙述已发生的事，一描述可能发生的事。因此，写诗这种活动比历史更富于哲学意味，更被严肃的对待；因为诗所描述的事带有普遍性，历史则叙述个别的事。”^[18]确实，拉维斯以严谨的科学方法撰述法兰西民族历史，普鲁斯特以冷静的笔触刻画一个个法兰西人——上流休闲社会的历史，拉维斯的《法国史》作为一个时代的标记业已定格在过去的时空中，而普鲁斯特的《追忆似水年华》仍然活在当代法国人乃至其他国家读者的心中。在法国，上至共和国总统，下到一般国民，“在《追忆似水年华》中人人读到的都是自己的故事，只要有人想要写作，小说就有幸成为指引我们的北极星，或是使我们迷失的捕鸟镜”。现在，关于普鲁斯特的书籍已超过了2000本，普鲁斯特是

如此有名，书可以不通读——很少有人能通读——安托万·孔帕尼翁（Antoine Compagnon）所写的《马塞尔·普鲁斯特对逝去时光的追寻》不妨一读，跟着作者优美的笔触，读者可以追寻法国历史上的似水年华。

过去不在，过去留下的痕迹却无处不在。“自由”“平等”“博爱”三字箴言作为法国大革命和法兰西共和国的代名词至今仍然影响着世界。然而，正如莫娜·奥祖芙（Mona Ozouf）在《自由·平等·博爱》一文所指出的，“我们更注重其象征意义而非其内涵的价值”，在法国大革命一百多年后，“只有通过对这三个疲乏术语的单调的诵唱，这句箴言才有机会在我们的记忆中生存下来”。在大革命中，“自由”“平等”“博爱”是依次出现的，其中“博爱”出现最晚，1789年《人权宣言》没有，1791年宪法只隐晦提及。“自由”关乎人的价值，“平等”涉及社会规则，那么，“博爱”是什么呢？网球场的宣誓和爱国教会所宣称的“博爱”不是一回事，前者源于共济会的兄弟之爱，后者强调来自上帝的馈赠。细究起来，在中文约定俗成的翻译里，“博爱”是个大误译。与汉语“博爱”相对应的英文philanthropy、法语philanthropie源于希腊语φίλανθρωπος，这个词由两个部分组成，一个是φίλος——爱，另一个是άνθρωπος——人类，合起来即“人类爱”；而被翻译为汉语“博爱”的法文原文是fraternité，即英语fraternity，意为“友爱”“兄弟爱”，其词根即拉丁文frater——兄弟。

博爱难，友爱也不易。在鲁昂遭受火刑的巫女（sorcière）贞德折射了法国内部的分裂与和解。这个目不识丁的农民女儿在完成从奥尔良的城墙下到兰斯大教堂的旅程后，成为“祖国的圣女”——天主教法国与共和主义法国的和解。米歇尔·维诺克（Michel Winock）的《贞德》剖析了时空上的漫长和解旅程。贞德曾是时代的象征，在经历了被遗忘或被忽视的16世纪、17世纪和18世纪后，有关她的记忆在19—20世纪重新活跃起来；贞德曾是地域差异化的象征，15世纪有关她的记忆仅止于地域、家族，虽然1429年法国国王加封贞德家族为贵族，赐姓杜里斯（du

Lys)——象征法国王室的百合花。贞德曾是党派博弈的符号，在整个19世纪，有三种贞德记忆：天主教圣徒、爱国者和排他民族主义者。20世纪的政治家和各党派出于法国人的团结以及作为团结之对立面的党派主张之目的利用贞德。

三

上述论文是《记忆之场》135篇论文中的9个片断，要了解主编诺拉是如何统摄这些片断的，读读他写的长篇导言和结语无疑是有益的。

导言《在记忆与历史之间》不好读，诺拉使用了很多带有感情色彩的修辞，将其关于记忆之场的思考包藏其中。如在第一段末尾，“人们之所以这么多地谈论记忆，是因为记忆已经不存在”（On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus）^[19]，诺拉到底要表达什么呢？通读整篇文章可知，诺拉如是说乃是与其对历史与记忆关系的看法有关的。诺拉强调，在历史加速度消失的当下，记忆与历史之间的距离拉大，二者浑然一体的时代业已终结。对于记忆与历史的关系，诺拉有多种表述：“这里所说的记忆，是所谓原始而古旧的社会记忆，它表现为一种模式并带有秘密性质，历史则是我们这类社会从过去之中创造出来的，而我们的社会注定要走向遗忘，因为它们处于变迁之中。”Histoire在法语中意为经验过的历史和让这种历史变得可以理解的思想活动，诺拉用一组排比区分记忆和历史的关系：（1）记忆是鲜活的，由现实的群体承载；历史是对过去事物不完整的、成问题的重构。（2）记忆是当下的现象，是经验到的与现在的联系；历史则是对过去的再现。

（3）记忆带有情感色彩，排斥与其自身不容之物；历史是世俗化的思想活动，采用分析方法和批判性话语。（4）记忆把回忆置于神圣的殿堂中；历史则把回忆驱除出去，让一切去神圣化。（5）记忆与集体相连，既是集体的、多元的，又是个体的；历史属于所有人，具有普世理想。（6）记忆积淀在空间、行为、形象和器物等具象中，历史关注时

间的连续性和事物间相互关系。（7）记忆是绝对的，历史只承认相对性。

诺拉把记忆视作当下的、具象的、活着的、情感的现象，而历史是对过去的理性的、批判性的重构，二者是一种不可交合的对立关系。但是，他又自相矛盾地说：“我们今天所称的记忆，都不是记忆，已经成为历史。我们所称的记忆之焰，业已消融在历史的炉灶中。记忆的需要就是历史的需要。”为了证实上述分辨，诺拉认为在法国出现了两种历史运动，一种是史学史的兴盛，这是历史学者在通过对自身的反省驱逐记忆的纠缠，“历史”成为他所谓的上述历史。把记忆从历史中剔除出去，这为“记忆之场”留下了讨论的空间：“另一场运动本质而言是历史运动，即记忆传统的终结。”伴随记忆传统的终结，记忆之场成为记忆残留物的场域，档案、三色旗、图书馆、辞书、博物馆，还有纪念仪式、节日、先贤祠、凯旋门以及《拉鲁斯辞典》和巴黎公社墙，均成为人们从历史中寻找记忆的切入点。

诺拉认为，记忆为历史所缠绕（la mémoire saisie par l'histoire），由此而出现作为记录的记忆、作为义务的记忆以及作为距离的记忆。在欧洲，档案有三大来源：大贵族世家、教会和国家，作为一种被记录的记忆，档案的价值曾为历史学家所追捧，虽然其重要性已大不如前，但人们依旧热衷之，一个典型的例子是口述调查的兴盛。在法国，有三百多个调查队致力于搜集“过去传达给我们的声音”。诺拉认为这听起来很不错，但转念想想，口述资料到底有多大利用价值？口述资料代表了谁的记忆意向？是受访者的还是采访者的？它是一种“第二记忆”——制作出来的记忆。结果，和从档案中寻找记忆一样，人们将这种来自外部的记忆内在化了。

对每个群体来说，向历史寻找记忆涉及自我身份认同，“记忆的责任来自每个历史学家自身”。历史学家已经放弃了朴素实证主义的文献

学历史，专注于以往忽视的问题：历史—记忆一体化的终结催生了各种个体化的记忆，每个个体化的记忆都要求有自己的历史。诺拉认为，这种来自记忆责任的需求催生了记忆从历史学向心理学、从社会向个人、从传承性向主体性、从重复向回想的转移。这是一种新的记忆方式。从此记忆成为私人事务，它让每个人都感到有责任去回忆，从归属感中找回身份认同的源头和秘密。

除去作为记录的记忆和作为义务的记忆外，还有第三种变形的作为距离的记忆，这体现在历史学家的写作中。诺拉指出，在与记忆一体化的历史那里，历史学家认为通过回想可以复活过去，对于现在和过去之间的裂痕，可以表述为“从前”和“以后”，这反映在历史解释中进步和衰退两大主题上。正是因为与历史的距离感，产生出祛除距离的要求，“历史学家就是防止历史仅仅成为历史的人”；正是这种距离感，在感知方式的转变下，历史学家开始关注被其放弃的民族记忆中的常见之物——记忆之场。

那么，何谓记忆之场呢？诺拉认为它“既简单又含糊，既是自然的又是人为的，既是最易感知的直接经验中的对象，又是最为抽象的创作”。记忆之场的“场”一词有三种特征：实在的、象征的和功能的。例如，档案馆是实在的场，被赋予了一定的象征意义。教科书、遗嘱、老兵协会因成为某种仪式中的对象也进入了记忆之场。一分钟的沉默堪称象征的极端例证。世代观念是抽象的记忆之场，其实在性存在于人口学中，功能性在于承载形塑和传承记忆的职能，象征性在于某个事件或经验只有某些人才有的标志性特征。在这三个层次上，记忆和历史交互影响，彼此决定。与历史存在所指对象不同，记忆之场在现实中没有所指对象，它只是个指向自身的符号，纯粹的符号。

本来，记忆有历史的和文学的之分，现在彼此边界模糊，伴随历史传奇的复兴，个性化文献的复兴，文学中历史剧的兴起，还有诺拉并不

看好的口述史的成功，他宣称历史是失去深刻性时代的深邃所在，“记忆被置于历史的中心，这是文学之殇”。

《记忆之场》第一部问世后两年，1986年第二部的三卷顺利出版。第二部接续第一部所预设的目标，因此，在结语处诺拉仅附上一篇短文《民族与记忆》。第三部的三卷于1992年出版，距第二部的出版晚了6年，这固然有写作和编辑上的问题，更主要的是发生了令诺拉不得不深思的两个事件：一个是长期对垒的东西“冷战”格局瓦解后，民族—国家模式遭遇了新的挑战；另一个是长期拒绝国家/民族叙事的法国史学内部发生了变化，出现了一系列名为“法国史”的著作，著名的“年鉴学派”领袖布罗代尔在1986年出版了三卷本《法兰西的特性》^[20]。“记忆之场”开始于与这些研究不同的前提，反映了一种不同的激进观点。”^[21]诺拉所追求的记忆之场既然是另一种历史——当下的与过去保持连续的并由现实的集体所传承的历史，而不是对不在之事重构的历史，那么区分与后者的关系便是其意欲达成的目标。但是，在第一部和第二部出版后，诺拉发现他所生造的“记忆之场”的暧昧性有碍区分二者之间的关系。在第三部导言《如何书写法兰西史》中，诺拉再次谈到“记忆之场”的内涵，认为这个概念是狭隘的、限定的概念，集中于从纪念碑到博物馆、从档案到口号再到纪念仪式等纪念物，与现实具有可触可感的交叉关系。此外，“记忆之场”还具有比较宽泛的含义，承载着象征化的历史现实。本来，“记忆之场”旨在剥去民族/国民象征和神话的表皮，将其条分缕析，但与编者这种主观意图相反，伴随前两部出版后的成功，“记忆之场”被人们广泛使用，内涵缩小为仅仅指称物质性的纪念场所。诺拉无奈地说：“记忆之场试图无所不包，结果变得一无所指。”

与这种困境相较，《记忆之场》面临的更为深刻的困境是，本欲批判和解构以往的法兰西历史叙述，无意中却重构了一个整体的法兰西史。在法国，关于法国史的叙述均建立在一个假设上，即法兰西的整体性，这一整体性或属于历史范畴（日期、人物、事件），或属于地理范

畴，或属于政治范畴，或属于经济和社会范畴，或属于物质和制度范畴，或属于精神和意识形态范畴，史家据此建立了多层次的决定论，用实际发生的过去来解释现在，勾连其历史脉络不断的连续性，这体现为三大历史叙述：浪漫主义、实证主义及年鉴学派，分别由米什莱、拉维斯和布罗代尔所代表。米什莱把物质和精神统一为一体，是第一个把法国视作“灵魂和人”的人；拉维斯用科学方法爬梳所有民族的传统；布罗代尔试图建构物质地理学、人口地理学和经济地理学的整体世界。以批判这种传统历史学为出发点的“记忆之场”，蓦然回首，发现自身不知不觉地也构筑了一个基于当下情感的法兰西整体的历史——本来想写一部“反纪念”的历史书，最后却成为一部关于纪念的里程碑似的大作。在第三部最后一卷结尾《纪念的时代》一文中，诺拉称之为“纪念变形”所致。

1983年，也即《记忆之场》第一部出版的前一年，法国人早早开始筹备6年后的法国大革命200周年纪念。人们发现，不要说历史学家和普通公民，即使是法兰西的总统们对于革命意义的理解也不尽一致，“能否纪念法国大革命”成为一个大问题。革命不再。纪念活动既无法也无需唤起人们对革命记忆的激情，结果，“庆祝大革命这一事实本身比我们所庆祝的大革命更为重要”。在此，诺拉注意到纪念活动所内含的其他意义，“在大革命两百周年纪念中，最受期待的，听众最多的，不是大革命的吹捧者，而是大革命的受害者”。这说明不是过去在多大程度上影响当下，而是当下如何看待历史。更意味深长的是纪念内容的“空洞化”，用诺拉的话，“那些无纪念对象的纪念是最成功的，那些从政治和历史角度看最空洞的纪念从记忆价值角度看却是最具深意的”，如卡佩王朝建立一千周年纪念、戴高乐年以及城堡旅游等。

纪念的变形表明纪念的目的正从对民族历史的弘扬转为对历史遗产的强调。1981年1月19日《费加罗报》（*Le Figaro*）刊载的一份调查显示，1979年12月，只有12%的法国人知道“遗产”指民族艺术财富，而到

1980年12月，这一比例达到了36%。法国社会由下而上，由外省到巴黎，逐渐对遗产发生兴趣。诺拉认为，“法国从单一的民族意识过渡到了某种遗产性的自我意识”。遗产是与认同、记忆相互关联的近义词。认同意味着一种自我选择，自我承担，自我辨认；记忆意味着回忆、传统、风俗、习惯、习俗和风尚，以及从有意识到半无意识的场域；遗产则直接从继承所获财产转向构筑自身的财产。“正是在这个意义上，历史和记忆不过是同一种东西，历史就是被验证了的记忆。”试图解构拉维斯《法国史》的诺拉，不自觉地成为一百年后的拉维斯，他似乎意识到这种悖论，最后为这部大著写下了如下一段话：“纪念的时代终将拉上帷幕。记忆的暴政只会持续一个时代——但恰好是我们的时代。”

四

“记忆之场”是历史学寻求自身变革的产物。回顾20世纪80年代国际历史学的动向可知，“语言学的转向”（linguistic turn）对史料至上的实证主义史学提出了挑战，作为对过去进行表象（représentation）和再表象（re-représentation）的历史学，其在追求历史的真实性时，必须回答文本（文字、图像、声音等）是如何被建构起来的问题。在导言《在记忆与历史之间》中，诺拉虽然没有言及“语言学的转向”，但明确指出历史学面临着“认识论”的大问题，需要确认自身在“当下”的位置。而“记忆之场”的实践告诉读者，在诸如档案等第一手史料之外，日记、回忆录、小说、歌曲、图片、建筑物等均可成为话语分析的工具。

诺拉的《记忆之场》唤起了人们重新关注哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）的集体记忆。诺拉继承了哈布瓦赫关于历史与记忆二元对立的观点并将其推向极致^[22]，所不同的是，对于个体记忆与集体记忆之关系，诺拉持有不同看法，尽管他无奈地承认《记忆之场》重构了法兰西民族史叙事的框架，但在理论上自觉到个体记忆的存在及其作用。此外，恰如德国文化记忆大家阿斯曼（Aleida Assman）所说，诺拉把哈

布瓦赫视为时空上存在的结合体——集体——改为由超越时空的象征媒介来自我界定的抽象的共同体。^[23]

当人们讨论《记忆之场》给历史学和记忆研究带来了什么的时候，哲学家利科（Paul Ricœur）也加入了讨论，不过他是反其道而行之。利科在《记忆·历史·忘却》中，将诺拉的导言概括为三点：记忆与历史发生断裂，与记忆一体化的历史的丧失，出现了新的被历史纠缠的记忆形态。利科认为这些主观看法是“奇怪的（insolites），令人感到不安（inquiétante）”^[24]。稍后，利科发表德文论文《在记忆与历史之间》——与诺拉导言同名，指出“记忆”和“历史”虽然存在显见的不同，但记忆是构成历史的母体，历史是从切断与记忆的关系开始的，因而，记忆得以成为历史研究的对象。^[25]利科导入的问题涉及与哈布瓦赫截然相反的另一关于历史和记忆关系的看法，在那里，二者关系不是表述为历史与记忆，而是历史即记忆。

[1] 本文原载《学海》，2015年第5期。系中译本《记忆之场》（皮埃尔·诺拉主编，黄艳红等译，南京，南京大学出版社，2015年）序。

[2] Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, *Les Lieux de Mémoire*, Tome 1, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p.xix, 1997, p.25.中译本参见皮埃尔·诺拉：《记忆与历史之间：场所问题》，见《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》，黄艳红等译，南京，南京大学出版社，2015年，第3～28页。

[3] 国内学者对诺拉记忆研究的评介，参见沈坚：《记忆与历史的博弈：法国记忆史的建构》（《中国社会科学》，2010年第3期），但在对“记忆之场”研究的内容和背景理解上，本文与该文有很大不同。

[4] Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, Paris, Julliard, 1961.

[5] Todd Shepard, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2006, p.196.

[6] Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974.

[7] Pierre Nora, *Rethinking France: Les Lieux de Mémoire*, I, *The State*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

[8] Frances A. Yates, *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, p.2.

[9] Nation一般被译作“民族”，其实还有另一层含义，即“国民”。

[10] Pierre Nora, *Rethinking the French Past: Realms of Memory*, trans.Arthur Goldhammer, New York, Columbia University Press, 1996.

[11] ピエール・ノラ编：《記憶の場：フランス国民意識の文化＝社会史》，谷川稔监译，东京，岩波书店，2003年。

[12] 近年诺拉相继出版了若干本著作。分别是自传体《公共历史学家》（*Historien Public*, Paris, Gallimard, 2011），讨论历史认识论的《现在、国民、记忆》（*Présent, Nation, Mémoire*, Paris, Gallimard, 2011），研究1789年以来法国的记忆和认同问题——“国民”“共和国”“革命”——的《法国研究》（*Recherches de la France*, Paris, Gallimard, 2013）等。

[13] Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

[14] Pierre Nora, “La nation-mémoire”, *Les Lieux de Mémoire*, Tome 2, *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986, pp.647-658.

[15] 尼采：《历史的用途与滥用》，陈涛、周辉荣译，上海，上海人民出版社，2005年，第16页。

[16] Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1996, p.133.

[17] Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

[18] 亚里斯多德：《诗学》，罗念生译，北京，人民文学出版社，1962年，第28～29页。（亚里斯多德与亚里士多德为同一人，译法不同。——编者注）

[19] Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, *Les Lieux de Mémoire*, Tome 1, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p.xix, 1997, p.25.中译本参见皮埃尔·

诺拉：《记忆与历史之间：场所问题》，见《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》，黄艳红等译，南京，南京大学出版社，2015年，第3页。

[20] 中译本参见布罗代尔：《法兰西的特性》，顾良、张泽乾译，北京，商务印书馆，1995年。

[21] Pierre Nora, *Rethinking the French Past: Realms of Memory*, Translated by Arthur Goldhammer, New York, Columbia University Press, 1996, p.xvii.

[22] Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p.53.

[23] Aleida Assman, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, C.H.Beck, 1999, s.132-133.

[24] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp.522-523.

[25] Paul Ricœur, “Zwischen Gedächtnis und Geschichte”, *Transit* 22, Winter, 2001/2002, s.3-17.

不可回避的过去



——阿莱达·阿斯曼及其《记忆中的历史》[\[1\]](#)

2011年3月初，耶路撒冷，阴冷寒湿。

我应邀参加希伯来大学举办的“记忆研究与日常实践”国际研讨会。飞机迟至深夜抵达，次日一早来不及倒时差，匆匆赶往会场。穿过由荷枪实弹士兵把守的希伯来大学正门旁的小门，刚进入校园，便被告知立刻上车。原来，天气预报说沙尘暴将临，主办方决定将会后参观改为会前。小面包车载着一行颠簸到一处被黄沙包围的旷野——马萨达

（Masada）。公元66年，犹太人发动反抗罗马军队的起义，奋锐党人夺回由希律王建造的马萨达要塞。公元70年，罗马军队攻占耶路撒冷，奋锐党残余逃到马萨达，凭险继续抵抗。3年后，罗马军队终于攻破要塞，看到的是一座尸横遍野的死城。不愿为奴的犹太人尽皆自杀。马萨达要塞遗址高出地面至少30米，登高望远，黄尘无际，沧海桑田，令人有一种悲凉感。盘桓中，转眼到了午饭时间，一行三三两两，边聊边吞咽汉堡，这时一位女士亲切地向笔者搭话，就此聊起了记忆与历史，一天后方知该女士竟是大名鼎鼎的文化记忆理论的发明者阿莱达·阿斯曼（Aleida Assmann）。

—

阿莱达·阿斯曼出生于书香门第，父亲巩特尔·鲍恩康（Günther Bornkamm）是著名的《新约》学者。1966—1972年，阿斯曼先后就读于海德堡大学和图宾根大学，研究英国文学与埃及学。1977年，她以“虚构的合理性”为题撰写了博士论文。1992年，阿斯曼在海德堡大学获得特许任教资格。一年后，成为康斯坦茨大学英语和文学教授。阿斯曼早期研究英语文学和文字交流史，90年代后转为研究文化人类学，尤其着眼于文化记忆与交流记忆——这是她和丈夫海德堡大学著名埃及学者扬·阿斯曼（Jan Assmann）共同创造的术语。

所谓文化记忆（kulturelles Gedächtnis），是一种文本的、仪式的和意象的系统，阿斯曼夫妇将其分为“功能记忆”（Funktionsgedächtnis）和“储存记忆”（Speichergedächtnis），分别在各自的研究领域里阐幽发

微。^[2]“功能记忆”亦称“定居记忆”（bewohnte Gedächtnis），在《回忆空间》（*Erinnerungsräume*）一书中，阿莱达·阿斯曼指出，功能记忆与集体、个人等载体相关联，贯穿过去、现在和未来，具有选择性，把个人的记忆和经验勾连成一个整体，作为“生”的自我的形象，给予行为以方向性。因此，主体可以通过功能记忆取舍过去，在时间性中再构事件，赋予人生以价值标准。具体而言，功能记忆的作用体现在合法化（Legitimation）、非合法化（Delegitimation）以及区分（Distinction）等方面。“合法化”是将公共的或政治的记忆作为优先关心的事项，统治者独占过去，也攫取未来；“非合法化”指官方记忆所生产的非正式的、批判性的和颠覆性的记忆，历史由胜者所写，也被胜者忘却；“区分”则是通过诸如纪念等活动赋予集体以自我认同的轮廓。与功能记忆相对应的是“储存记忆”，储存记忆亦被称为“未定居记忆”（unbewohnte Gedächtnis），它与特定的载体切断联系，割裂过去、现在和未来的关联，价值没有高下之分，因为追求真实，储存记忆保存了价值和规范。这种记忆是一种“没有定型的汇聚”。储存记忆的功用在于更新文化知识的基本资源。在储存记忆与功能记忆之间，必须有高度的穿透性，但是，如何使之成为可能并得到保证，需要检验。在象征化和选择等所谓言语化过程中，不断修正其历史理性。在深化这一考察后，还必须回到证言者的话语中：没有利害关系的证言者的记忆故事能否经得起检验，需要反复省察，最后交由伦理裁断。储存记忆与功能记忆并非二元对立关系，有些储存记忆作为功能记忆的背景停留在无意识的状态，这是人类的“记忆”，准确地说是“记录”。^[3]

阿斯曼夫妇创造的另一个概念是“交流记忆”（kommunikatives Gedächtnis）。在《文化记忆》（*Das kulturelle Gedächtnis*）一书中，扬·阿斯曼指出，交流记忆以个人记忆为基础，是通过日常生活中的交流而自然形成的，为同时代具有同样生活经验的人所共有。因此，随着记忆主体的变化，其内容也会发生变化，如世代记忆。“文化记忆”依托外在的媒介装置和文化实践，交流记忆是“短时段的记忆”，伴随共同体的

变化而变化；“文化记忆”是基于不动的绝对的过去而来的“长时段的记忆”。^[4]

一般认为，阿斯曼夫妇的文化记忆理论有两个源头：法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）和德国艺术史学家阿拜·瓦尔堡（Aby Warburg）。二人将心理学和生物学领域中的“记忆”导入社会学、文化学研究中。^[5]如果说，瓦尔堡对扬·阿斯曼的古代研究有启发意义的话，就阿莱达·阿斯曼的研究而言，笔者更倾向于在哈布瓦赫的名字之后加上尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）。

哈布瓦赫的“集体记忆”概念奠定了今日记忆研究的框架。哈布瓦赫将记忆从历史中剥离出来，二者泾庭有别。记忆是“活着的记忆”（*mémoire vécue*），而历史—记录、传统—传承是使记忆固定化的两种形式。哈布瓦赫用集体记忆概念讨论人群如何整合为一个集体，认为集体记忆保证了集体的特性和连续性，而历史学的记忆不具有确保认同的效用；集体记忆与其所属的集体一样，总是以复数的形式存在，而整合不同历史框架的历史学的记忆则以单数形式存在。集体记忆隐瞒大变化，而历史学的记忆则专门探讨变化。阿斯曼夫妇认为，集体中无疑有记忆，但记忆不可能从集体中创出，因为集体记忆中不存在有机的地盘。集体记忆背后存在的不是集体精神或客观精神，而是社会所使用的符号和象征等。因此，如果简单类比的话，哈布瓦赫“活着的记忆”相当于“交流记忆”，“传统”则近乎“文化记忆”。

“我生，故我思”（*Vivo, ergo cogito*），尼采驳笛卡儿的命题“我思，故我在”（*Cogito, ergo sum*），强调思考应以“生”（*das Leben*）为起点和中心。在其唯一一部以历史为题材的著作《历史学对于生活的利与弊》（*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874）中，尼采讨论了历史与“生”的关系，海德格尔（Martin Heidegger）曾为此花费半年时间在大学讨论课上学习，其奥妙在何处呢？简言之，尼采揭示

了历史与“生”的辩证法关系，其正面意义是历史对生的掣肘，反面意义为生对历史的滥用。尼采在此书开篇谈到一个隐喻——牲口。牲口没有昨天与今日，它们吃草和反刍，或走或停，从早到晚，日复一日，忙于眼前的小小的爱憎和恩惠，既没有忧郁，也不感到厌烦，让目睹此景的人不无羡慕。因为现代人在自己身体内装进了一大堆无法消化的嘎嘎作响的知识石块，由于过量的历史，生活残损而退化，历史也紧随其后退化。^[6]应该选择记忆（现在/生），还是选择历史（过去/死）的问题，这是尼采提出的强制性的二者择一。在阿斯曼看来，历史与记忆犹如磁石的两极，历史是抽象的立足于超越个体的研究过程，执着于主观的记忆是饱含情感的活生生的个体回想，围绕二者的张力关系有待跨学科的综合研究，而文化记忆理论所关注的领域是回忆的缘起，能成为主观经验和科学的客观化的历史的媒介。可以说，《记忆中的历史》

（*Geschichte im Gedächtnis*）正是阿斯曼实践其文化记忆理论的众多个案中的一个典型。

二

在《记忆中的历史》导言里，阿斯曼开宗明义地发问道：不在的过去还有多少存留于今天？过去多大程度上呈现在意识或无意识之中？业已消失而无法诉诸感觉的东西在何种形式上还可以用感觉来把握？过去和现在、遥远的事物和近前的事物、隔绝的事物和当下的话题之间是怎样交叉的？为此，她选择了四个角度加以探讨。

第一个角度是“代际”。代际是阿斯曼解读不同时代德国人历史感觉的一个重要概念，在《回忆空间》中她曾专门加以讨论。她认为，代际既是一个自然概念，也是一个社会概念，从人类生物属性划分的“世代”，一如家庭中的一代代人不难区分，但历史的代际演变并不完全依从时间的自然变化，常常受到重大历史事件的影响，个体的出生无法更改，但特定的历史赋予了个体不同的含义，因而具有相似生活经历和社

会经历的人形成了“代”。阿斯曼形象地将一代人的存在比喻为“水砖”（Wasserbackstein），即人的自然出生犹如水砖的形成，嵌入日常生活和社会话语的代际身份构成了水砖的形状，这种形状的具象便是某种想象。

历史体现在不同代际的传承与断裂之中。阿斯曼笔下的三三年代、四五年代与六八年代是在德国20世纪留下浓墨重彩的三代人。四五年代（生于1926—1929年魏玛共和国时期）青年时期受到国家社会主义的教育，第二次世界大战后期走向战场，战争的失败让他们在战后必须重新界定自己的身份，于是一条历史的裂缝得以呈现，成为我们观察这一代人的视角。四五年代是“怀疑的一代”，是对上一代“政治青年”形象的逆转和颠覆，“去政治化”“去意识形态化”成为其主要特征。

紧随其后的六八年代迥然不同，这是被政治化的一代，自主青年期的经历使他们无法融入成年人的状态。战后国家社会主义虽然从公共场域消失了，但沉淀在个体和家庭之中，原本沉默的交往记忆被触发，转化为六八年代的反抗话语。四五年代的“宽容”激发了六八年代的“愤怒”，后者自小培养出的革命习性使其坚决地与父辈决裂。

六八年代自然属性上的父辈其实是三三年代，作为战争的一代，三三年代承受了“德国式的根源缺陷”，对其生平经历尽可能地保持沉默，但随着记忆主体的离世，一代人的最后告别常常会引起公众们的关注。奥地利前总统瓦尔德海姆（Kurt Waldheim）与德国巴符州州长费尔秉格（Hans Filbinger）的辞世为人们上了两堂公众历史课。前者通过“迟来的和解”，指出在历史—政治的框架下，个体回忆让步于国家利益，对历史的罪行所进行的个体回忆不被允许；后者则因其对纳粹时代行为的辩解，出人意料地得到世人的接受和粉饰，根据当下需求形塑历史的行为被内在化了。

超越时代存在的话语在六八年代的谢幕中扮演了重要的角色。六八

年代其自身就标志着历史的转折，这是由一场运动推进的剧变，“历史”成为收容被“当下”抛弃之物的垃圾堆，而“现在”被打入天牢，并被彻底遗忘。历史与当下，经验空间与期待地平线的断裂戏剧性地改塑了文化记忆，回忆与遗忘的对象被重新置换。然而，六八年代对国家社会主义罪行的批判以及对犹太人大屠杀的纪念在2000年以后受到质疑，波赫尔（Karl Heinz Bohrer）谴责这一代人对罪责的狂热恰恰是对国家的遗忘。代际的同时存在形成了“非共时性的共时性”，代际之间的演替与叠加不仅是个体生平经历的体现，更是历史被展现的方式。

阿斯曼第二个观察角度是“锁链”，用以讨论家庭记忆中的历史问题。席勒（Schiller）认为个体转瞬即逝，但留下了一条世界历史的锁链。作为代际、性别、民族和文化间的相互联系，这条锁链是对之前世代所欠人情债的补偿。19世纪，随着进步概念的出现，现代化理论应运而生，它不断拉扯着这条锁链，以期清除过去的传统，创造一块全新的白板。六八年代是现代主义的典范，他们像是跌跌撞撞从母胎中爬出来的婴孩，难以启齿的往事使他们极度缺乏安全感与信任感。

六八年代与过去的决裂同样反映在联邦德国流行的文学作品——父亲文学中，这类作品的中心思想是个性化与决裂，它常以背离血亲父亲和找寻精神父亲为主题。20世纪90年代之后，家庭小说取而代之，它打破了虚构文学和纪实文学间的绝对界限，更加关注融入家庭与历史中的“我”，承认三者间的交互关系。与之同时发生变化的还有代际关系，以断裂作为切入点的父亲文学无法避免代与代之间的紧张关系，紧随其后的家庭小说则建立在多代人的延续性上，具体表现为长期的纠葛、传承与交替。

《战争之后》与《看不见的国度》是阿斯曼重点解析的家庭小说。前者以父亲和女儿的关系作为切入点，重构了“二战”一代的经历。1945年之后，仍踟躅于战争年代的父亲专制、任性、愤怒、焦虑的形象与

女儿的谦卑顺从、唯唯诺诺形成了对照。然而，父亲的战争叙述并未引起女儿的共鸣，在父亲去世后，女儿着手整理父亲的遗物和档案，对其个人经历与心理进行分析，再现了父亲不幸的、充满“仇恨”的生平。无论战前、战后，父亲始终将自己定义为受害者，这也解释了为何国家社会主义能迅速地渗入其内心，像一剂止痛药抚平了他的伤口。女儿并未评价父亲的行为，只是借此强调历史的去个人化和自然化，历史绝非个人或集体行为的简单相加，它总是根据自身的法则而不断变化。在《看不见的国度》中，孙辈与祖辈的对立直到祖辈去世30年后才得以化解。在记忆的锁链中，孙子以祖父的身份直面过去的历史，在想象与重建中跟随祖父再次走过20世纪前半叶，在这一刻，成为祖父灵魂窥视者的孙辈真正感受到历史的情感，祖孙二人的平行经历使历时性的时间维度得以存在于共时性维度中。书名《看不见的国度》既是祖父生活过的战争年代，也是孙子所经历的被政治化的世界，人们不曾看见的历史以幽灵的身份回归到这部小说中。两部小说都描述了德国人的家庭记忆，家庭历史在很大程度上被低估了，它们打开了我们通往世界历史的新道路，因为历史的锁链总以不同的方式被继续言说。

走出家庭，历史呈现在公共建筑上，这是阿斯曼讨论的第三个视角。一座建筑的价值不在于它的年岁，而在于它是否见证了人类的历史。这一专题是关于作为记忆承载者的建筑保护及其翻新问题。波恩是德国战后城市重建的历史缩影，虽然政府机构大楼与其他建筑相比并没有什么特别之处，但它是联邦德国民主政治50年成长期独一无二的见证者，后来迁都柏林使这座看似毫无历史感的城市重新获致历史意义。谈到柏林时，几经变迁的城市形象跃然纸上。城市如一张立体的、写满文字的羊皮纸，历史的变迁、沉淀就像羊皮纸上新旧交叠的文字，这张羊皮纸体现了“非共时的共时性”，建于不同年代的建筑同时留存于当下的维度中。与此同时，城市还像一座记忆宫殿，柏林曾是德国历史上8个政权的首都，城市内的街道名、广场名见证了过往的历史每一次政权更迭都会带来街道的重新命名，街道易名是统治者对既往历史的改写，也

是统治者炫耀胜利的一种方式。

20世纪90年代还都柏林后，围绕这座城市新中心的争夺战正式打响，柏林城市宫的重建是这场战争最显著的标志。柏林城市宫是历史层累的见证者，它的历史几乎就是这座城市的历史，作为阿尔卑斯山以北最大的巴洛克式建筑，它不仅是德国的象征，也延续了普鲁士时代的文化传统。如今关于它复建的争论是一段对过往历史之未来的争夺，德国希望以此改变过去好战、屠杀犹太人的负面形象，重建自己作为大国的文化形象。

然而，如今关于柏林的城市记忆刻意忽略了曾经作为死亡地带的柏林墙的历史。因此，阿斯曼认为建筑作为记忆的承载者，应当保存参差不齐的城市面貌，唯有如此，矛盾的历史场景方能被保留下来。摒弃东德断裂的历史以让位于辉煌悠久的普鲁士文化是对历史真实性和历史意识的损害。阿斯曼对当下德国大兴土木，试图寻找“失落的中心”的行为表达了担忧，因为柏林曾作为民主德国首都的历史在现代国家形象塑造的热情与浪潮中终会被掩埋葬送。柏林能否继续成为一座“非共时性的”城市呢？

阿斯曼选择的第四视角将读者带进被展演的历史——博物馆和媒体。1977年，斯图加特老王宫のス陶芬展览聚焦于博物馆内“可移动的历史”。ス陶芬展览的成功被视为德国博物馆展览的一次重要转折，原本在战后作为禁忌话题的“帝国”重新登上舞台，引发了德国民众对宏大叙事、英雄事迹的向往，民众对历史的内心需求得到了满足，这与70年代历史学的乏味冷漠形成对照。

30年后的柏林展览同样引人瞩目。与2006年“德意志民族神圣罗马帝国”展同时举行的还有“胁迫之路”展和“逃亡·驱逐·融合”展，后者以“驱逐”为主题，再现了20世纪生活在集权暴政下的平民，参观者能亲身感受到这些苦难与创伤。在“驱逐”展中，居于中心位置的是德国人，

他们既是战争的加害者，也是战争的受害者，历史阐释的视角在此转换。以展览为例，德意志民族已经将世纪罪行作为自身认同的一部分：民族主义的危机不会重现。

历史是被物化的过去。在数字化时代，对于展品信息的电子化呈现使得展品的物质实体与象征意义被剥离，而博物馆、档案馆是对抗共时性侵入历时性最有力的武器。历史没有全部呈现在博物馆的展览中，它可能没有固定展示的空间，七零八落地分布在我们身边。跳蚤市场上，过去的历史以各种形式被售卖，废旧物品新的市场价值很快替代了它们的历史价值。被杂乱摆放的物品提醒人们：现在被视为文明的古董曾经可能是暴力的掠夺品，对暴力行径的回顾唤起了人们内心的认同。作为电影、电视的媒体图像是历史展演的组成部分，阿斯曼通过分析好莱坞电影中的德国历史指出，历史电影是为了找到回忆一般性的、尚存留于社会中的表现形式和潜在意义。此外，人们通过在博物馆等空间中模拟历史的日常场景，能够感受活着的历史，历史舞台赋予了人们亲历历史的机会。但是，被展演的历史是有局限的，它必须被盖上历史的封印，在具有娱乐价值的同时，不具任何潜在的不安因素。当下也是展演的历史，新兴的历史兴趣早已摆脱了专业的历史学科，甚至超越了博物馆和历史展览。参与今日历史的不仅有大学教授、政治家，还有策展者、电影导演、信息传播者，等等。历史展演延伸到了更广阔的空间中，它们被视为历史事件发生、人们倾力演绎的舞台。

上述四个考察之后，作为本书的总结，阿斯曼讨论了国家与记忆的关系。她认为，记忆是表征民族/国家和历史之间关系的纽带，在德国的历史语境中，两者是断裂的，这源于纳粹政权所造成的历史创伤，它像一块巨大的岩石横亘在历史的道路上，民族/国家退场了。两德的统一终止了去国家化的历史，德国国家形象的缺失愈来愈被视为一种缺陷，国家自豪感在德国极度匮乏。因而20世纪90年代后，关于历史的教育功用和国家历史的讨论被重新提出，新旧历史主义的区分引人关注。

《明镜周刊》发表了一期长文，回顾了德国漫长的历史，强调民族/国家是如何在地域中产生的。然而，这只是媒体所展演的历史，当下体现民族/国家的历史无处不在，在历史市场的浪潮中，夺人眼球的展演不仅是历史本身，也同样在娱乐和经济效应中。所以，历史将以何种方式进入记忆，哪些部分能够进入，仍待商榷。在新历史主义的框架下，记忆中的历史变得越来越琐碎，人们通过历史找寻民族/国家的认同时，必须注意到，虽然德意志民族的诸多历史篇章无法进入民族/国家的范畴，但它仍是一个漫长的、多样的有机体。

三

在阿斯曼的文化记忆著述中，如果说《回忆空间》是令人折服的“厚重”之作的话，《记忆中的历史》则让人有一种掩卷后的“沉重”感。后者看似薄薄的小书，实则讨论了战后德国人如何面对内在化的纳粹历史的大问题。要深化理解该问题，实有必要读读阿斯曼题为《德国人的心灵创伤？——在回忆与忘却之间的集体责任》的长文。阿伦特（Hannah Arendt）曾经说过，个人不可能不负有国家的和民族的责任，除非这个人是国际难民或无国籍者。^[7]虽然，战后纳粹的历史业已翻过一页，但以记忆的方式沉潜于德国人——个体、世代、家庭、公共领域之中，并且影响到德国人对民族/国家的认同。阿斯曼认为这是一种罪责意识作用的结果，她谨慎地使用了加问号的“心灵创伤”（Trauma）一词。

“心灵创伤”原本是医学上的概念，现在成为文学和文化研究中每每言及的主导性概念，用于研究历史上的集体苦难。阿斯曼指出，心灵创伤本是一种被遮蔽的回忆，但是它并没有被纳入意识之中，而是被安置在地下的尸骨洞穴里，因此，当被唤起时，亢奋状态会长时间持续并有扩散之势。就德国人来说，这种创伤是1945年战败后深藏在意识之中的对于战争罪责的自卑情结。阿斯曼以冷峻的笔触展现了战后德国人围

绕“集体责任”（Kollektivschuld）的各种言说，纽伦堡审判没有涉及“集体责任”，但历史盖棺论定后，德国人自觉地成为战争罪责的继承者，有的直呼“我们的耻辱尽皆暴露在世人的眼中”，有的面对被展示的纳粹犯罪，强烈地感受到“这就是你们的罪责”，有的认为“虽然不允许沉默，但还是不能说”，有的感觉“唤不起良心的声音”，有的说“这让我永远不得翻身”等，人们以各种方式体验着集体责任。^[8]从《记忆中的历史》中，读者也不难看到这种罪责意识在不同世代中所引起的裂痕，在家庭中所掀起的阵痛，在建筑物和媒介等表象空间上所呈现的错杂。其实，正如阿斯曼所说，哲学家卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）对罪责概念做过严格的区分，绝大多数德国人完全可以从“集体责任”的创伤中解脱出来的。

1946年，历经波折，雅斯贝尔斯《罪责》（*Die Schuldfrage*）一书出版了。该书把德国人的战争罪责分为四个层面：刑法的、政治的、道德的和形而上学的。刑法上的罪责指具体的犯罪行为，当事人要受到相应的刑事处罚。政治上的罪责指当事人虽然没有具体犯罪行为，但由于身处一定的政治和决策位置，间接地参与了刑事犯罪，为此需要付出代价，如被剥夺政治权力和权利。所谓道德罪责则指一般大众而言，他们没有刑事上和政治上的罪责，但作为共同体的成员没有阻止战争，甚至还拥护战争，因而负有不可推卸的道德责任。如果能从这种道德责任中获得自觉，即能消弭罪责，从而获得新生。形而上学的罪责是人面对神的自觉，通过内心的活动而获得重生，这可以成为新的生活方式的源泉。^[9]按照雅斯贝尔斯的说法，绝大多数德国人的罪责属于道德责任和形而上学责任的范畴。

1945年5月，纳粹德国覆亡后，欧亚大陆另一端的日本东京遭到美军飞机的狂轰滥炸。面对日本帝国的末路，时任东京帝国大学教授的渡边一夫在日记中悄悄记下一段话：“不被爱的能力。”（愛さえない能力）^[10]这句话出自一位普鲁士军官的日记，而该军官则转引自罗曼·罗

兰（Romain Rolland）。“不被爱的能力”德文为Unbeliebtheit（不受欢迎）。渡边认为，德国人在意识到自己的“不被爱的能力”后，试图克服邻人的戒惧；而日本虽然处于同样的境况，非但不自觉，反而在强化这种能力。无疑，渡边的解读并不正确，应该放在战后半个多世纪德国人在罪责意识驱动下所做的各种赎罪努力的语境中来把握。今天的德国人可以自信自己拥有被爱的能力，而达到这一步，德国人经历了艰难的历史煎熬。翻阅《记忆中的历史》，读者不难得出这一结论。

离开马萨达后，沙尘暴没有来，突如其来的是一场大雨。第一天漫长的会议结束后，东道主邀请国外学者在一家小餐馆用晚餐。刚落座，东道主即起身要给我介绍在另一处用餐的一对夫妇——阿莱达·阿斯曼和其丈夫扬·阿斯曼！惊喜中，我来不及懊悔昨日自顾自地讲述自己记忆研究的尴尬，告知阿斯曼她的《记忆中的历史》正在翻译。一晃快要过去5年了，现在该书终于可以付梓出版了，让我如释重负。两年前，译稿交给我后，根据责编的详细意见，我对译稿做了很多校改和润色，在此我要感谢一丝不苟的责编，先于中文版译出的日文版阿斯曼著作的译者及其解读^[1]，还有协助我工作的学生，他们是闵心蕙、王楠、宋逸炜。

时值冬月，在南京的寒风苦雨中，回想当年在马萨达与阿斯曼的邂逅，不禁要感叹一声：摩诃不可思议。

[1] 本文原载《中华读书报》，2016年12月14日。系中译本《记忆中的历史》（阿莱达·阿斯曼著，袁斯乔译，南京，南京大学出版社，2017年）序文。

[2] 中译本参见扬·阿斯曼：《文化记忆：早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》，金寿富、黄晓晨译，北京，北京大学出版社，2015年。阿莱达·阿斯曼：《回忆空间：文化记忆的形式和变迁》，潘璐译，北京，北京大学出版社，2016年。

[3] Aleida Assman, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen*

Gedächtnisses, München, C.H.Beck, 1999.

[4] Jan Assman, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H.Beck, 1992.

[5] 国内关于阿斯曼夫妇文化记忆理论的最早介绍, 参见闵心蕙: 《断裂与延续——读“文化记忆”理论》, 《中国图书评论》, 2015年第10期。

[6] 尼采: 《不合时宜的沉思》, 李秋龄译, 上海, 华东师范大学出版社, 2007年, 第二编“历史学对于生活的利与弊”。另一译本为尼采: 《历史的用途与滥用》, 陈涛、周辉荣译, 上海, 上海人民出版社, 2005年。

[7] Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, Berlin, Schocken Books, 2003.

[8] Aleida Assman, “Ein Deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen”, *Merkur* 608, H.12, 53 Jg., 12, 1999.

[9] Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1946.

[10] 渡边一夫: 《敗戦日記》六月十八日, 东京, 博文馆新社, 1995年。

[11] アライダ・アスマン: 《想起の空間——文化的記憶の形態と変遷》, 安川晴基译, 东京, 水声社, 2007年。アライダ・アスマン: 《記憶のなかの歴史——個人の経験から公的演出へ》, 矶崎康太郎译, 京都, 松籟社, 2011年。中译本分别为《回忆空间: 文化记忆的形式和变迁》(潘璐译, 北京, 北京大学出版社, 2016年)和《记忆中的历史: 从个人经历到公共演示》(袁斯乔译, 南京, 南京大学出版社, 2017年)。

概念

中国人的亚洲自画像^[1]



凡是对20世纪80年代有记忆的中国人，大概都知道曾经流行于大江南北的歌曲《大海啊，故乡》。乍听上去，这首歌给人以矫情做作之

感。因为对于绝大多数生活在内地的国人来说，说到“故乡”，自然会联想到“乡土”，即使生长在海边的人，也未必情愿把凶险莫测的大海比作“乡海”。但是另一方面，如果我们把歌曲还原到中国真实的历史长河中去体味的话，则不难发现其中所包含的历史内容：和大地一样，大海也是孕育中国文明的故乡，略去大海不提，有关中国文明的叙述将是不完整的。

一、海上中国

当资本主义世界市场从西欧兴起后，依靠政治力量建立起来的世界帝国便不再有昔日的威光。在中国数千年的文明史上，19世纪后半叶之所以具有重要意义，乃是因为世界市场所带来的全球化知识和价值观如同洪水般涌入中国，颠覆了以中国为中心的世界秩序——朝贡贸易体系。

面对数千年未有之变局，与时俱进的近代思想家梁启超在字里行间不断流露出接触外部世界时的惊讶之情。1890年，在参加过北京举行的科举会试后，梁启超途经上海，“从坊间购得《瀛寰志略》。读之，始知有五大洲各国”。《瀛寰志略》是一部关于世界地理的著作，刊刻于1848年，作者徐继畲在任福建巡抚期间，根据从传教士处得来的地理知识，辅以明代以来的地理知识，编纂了此书。该书被学者誉为代表当时中国最高水平的世界地理著作。对于以科举入仕为人生至高目标的儒家知识分子来说，缺乏阅读此类书籍的内在动力当是不难想象的，但是，生活在广东的梁启超在此之前对世界地理真的一无所知吗？值得怀疑。在我看来，对于梁启超这句常常被人引用的话语，我们需要做些分析，即梁启超并非对世界地理一无了解，而是通过阅读《瀛寰志略》，第一次按照欧洲人的地理概念，对世界地理有了比较全面清晰的认识。

其实，在梁启超知道五大洲之前约400年，五大洲的观念即已漂洋过海，进入中国人的知识空间。17世纪初，自称“大西洋人”的意大利传

教士利玛窦（Matteo Ricci）在觐见明朝万历皇帝时，呈上了一幅万国地图。这幅地图上不仅写明南北极、赤道南北昼夜的长短等，还清楚地标出了五大洲的名称。深知如何取悦龙颜的利玛窦在地图上做了手脚，把处在“亚细亚”的大明帝国移到了地图的中心。

令人深思的是，为什么四百年前“大西洋人”带来的世界地理知识没有在中国广泛传播？难道“大西洋人”带来的知识与中国毫不相关吗？中国人对外部世界，对海洋世界真的一无关心吗？

如果检索中外学者的历史叙述，可以清清楚楚地看到在中国文明的成长过程中，大海所扮演的重要角色。秦汉东南地区的“百越之民”在从事稻作和渔猎的同时，即展开了海外贸易。徐福率童男童女东渡的故事，虽然传说多于事实，却从一个侧面反映了海上仙境诱惑着人们不畏艰险，往还于海上。研究中国古代史的日本学者福永广司在《马的文化与船的文化》一书里，借用“南船北马”的说法，把中国文化概括为两个理想型。他认为，“春秋战国时期形成的儒教文化和代表马文化的北方骑马民族，都具有父系社会的结构特征。而越文化是信奉道教的船文化。秦汉帝国具有这两个特征，在陆地进行绢、马交易的同时，把越南、朝鲜纳入册封体系里，与对方展开朝贡贸易，甚至还涉足从东南亚到朝鲜半岛和日本的南海贸易”。把具有多样性的中国文化纳入“南船北马”两个类型来把握显然不尽准确，但是，“船文化”的确构成了中国文化的重要组成部分。

航海技术的发达与否是检测中国船文化的重要准绳。在南宋，中国的航海技术举世无双。可载500人的大船，有4个船板、4根或6根的帆柱和12面帆，配以最先进的航海图和指南针，这比之近代以前航行于地中海上的欧洲人的船只，具有绝对优势。美国汉学家费正清（John King Fairbank）在晚年的中国历史著作中，曾不无感叹地写道：当回首宋代的发展和创造性时，任何一个近代扩张主义者都不难设想，如果宋王朝

继续存在下去，去征服海上世界，从亚洲向欧洲侵略，将欧洲殖民化，则近代历史必然可以逆转。但是宋代中国人唯一缺少的是（向外进行扩张的）动机和刺激。的确，从南宋，历经元代，直到明代，中国人持有先进的造船技术，郑和“宝船”在规模上又远胜于南宋。在1405—1433年期间，郑和进行了7次大规模的航海，足迹远到东非海岸。据说郑和的“宝船”长达150米，宽50多米，可载400~500人，而哥伦布的远航船仅有25米长。

但是，郑和的远航和近代欧洲人的大航海目的具有根本别异：没有探险的意义。中国科学史家李约瑟（Joseph Needham）称，郑和远航具有和平性质。确实，郑和船队所走的路线是按照业已形成的中国—阿拉伯之间的贸易航路。郑和船队所到之处，皆以朝贡贸易名义进行物品交换，携回中国的不过是珍奇异兽而已。1433年当最后一次航海结束后，伟大的郑和航海成为不复再来的过去时。在其后的40多年的岁月里，发生了一件令人引为憾恨的事情，1479年，“兵部职方司郎中”（兵部副官）刘中夏将郑和航海纪录（历史！）尽皆销毁。在晚明严厉的海禁政策下，海上中国的影子日渐暗淡。而此时，欧洲人正扬帆海上，接踵东来，亚洲历史翻开了以欧洲人为主的一页。

二、东洋·西洋

在从文明史观解剖近代世界历史时，沃勒斯坦（Wallerstein）把以世界市场为中心建构的世界体系（world system）划分为中心、半边缘和边缘三个不同层次。自然，19世纪的中国正处于这个世界体系的边缘。不仅如此，在近代知识上中国也处于世界体系的边缘。唐代大诗人李白那句“海客谈瀛洲，烟涛微茫信难求”，仿佛谶语，不仅真实地反映了中国近代的尴尬处境，而且成为论者在指责中国落后于欧美时常常提到的话语。

从19世纪末倒数400年，明代中国的航海技术领先于欧洲人，关于

亚洲的知识也绝不少于远隔重洋的欧洲。虽然，明朝以及宋元早已定格在遥远的历史时空，刘中夏的销毁航海纪录之举令人扼腕，但是，中国人航海足迹所激起的回声绝不可能消失得渺无踪影。如果从别异于欧洲人的地理观念，即从“反近代”的角度，按照古代中国的概念——东洋与西洋，我们不难梳理出一套古代中国的亚洲/世界地理的图景。

在当今汉语的语汇里，“东洋”与“西洋”已近乎死语，相对说来，人们更喜欢使用较为准确的“东方”与“西方”概念。另一方面，同属汉字文化圈的日本倒常常使用这两个词汇。在日语汉字与中文汉字里，“西洋”和“西方”语义基本相同，指称欧美。但是“东洋”与“东方”除了同指亚洲外，还有另一层相反的使用法：正如中国人以“东洋”称呼日本一样，日本人亦常常用“东洋”指称中国。

东洋与西洋的观念凝聚着沉甸甸的历史内涵，它们的起源与中国古代关于四海的地理知识关系密切。中国居中央，四周有四海，其中之一为南海，南海就是海外诸国，而东洋与西洋位于南海的东西两侧。本来，南海是一个比较空泛的抽象概念，大约在9世纪初的唐代，“南海”具象化为后世“南洋”的概念。唐代盛世，东西交通发达。南海概念的具象化说明唐人关于南海的认识已非想象多于实际。随着航海经验的累积，中国人的南海知识逐渐丰富起来了。

南宋周去非在《岭外代答》一书里称南海有东南诸国、西南诸国以及正南诸国，在南海海域里有东南洋和西南洋。日本中国史大家宫崎市定认为，这是见诸史册的古代中国最早的东洋和西洋的记述。既然南海一分为二，那么，东南洋和西南洋究竟是以哪条线或点来区分的呢？周去非书中的正南诸国之说值得注目。正南诸国有国名曰三佛齐，书中称：“三佛齐之来也，正北行舟，历上下竺与交洋，乃至中国之境。其欲至广者，入自屯门；欲至泉州者，入自甲子门。”

三佛齐在唐代史书里称为南海古国，宋代又称三佛誓，位在今天苏

门答腊（Sumatra）的渤淋邦（Palembang）。沿着三佛齐北行，位在广州与泉州之间。50年后，赵汝适在《诸蕃志》称：“三佛齐间于真腊、阁婆之间，管州十有五，在泉之正南。”当时人的子午线观念稍微有些倾斜，以泉州为起点向正南达于苏门答腊岛东部。两位作者记述的就是宋人南行之航海路线图。元代人在继承上述宋代东洋/西洋知识的基础上，对南海的认识又有深化。汪大渊《岛夷志略》中出现了东洋和西洋字样，东洋指今日爪哇、菲律宾一带，西洋指印度、波斯湾一带。到明代，郑和的大航海继袭了宋元的东洋/西洋知识，随行马欢的《瀛涯胜览》、费信的《星槎胜览》都提到阁婆（爪哇）这一地名，一致认为该地就是东洋和西洋的分界线。

从以上粗略的爬梳中可以看出，中国人关于南海东洋/西洋的知识具有不断承继的连续性，从唐到明，东洋/西洋知识的量和质都在不断增长。但是，欧洲人浮槎东来后，晚明中国人关于东洋/西洋的知识开始悄悄地发生变化，比利玛窦的《坤輿万国全图》晚出十几年的张燮《东西洋考》，虽然未必受到利玛窦地图的影响，称“东洋尽处，西洋所自起也”，以文莱（Brunei）西部、帝汶岛为东西洋分界线，原本属于东洋的爪哇岛（下港）被划归西洋列国里去了。对于截至晚明的中国人东洋/西洋观，宫崎市定曾概括道：东西洋的名称来源于中国人的四海观念，它把四海中的南海进而划分为东南、西南，以泉州或广州为起点，通过此点的南北子午线将南海分割为东西两部分。由于地理知识的不足，从宋元到明初，人们以泉州到苏门答腊东部，明代后期以广州到不丹到帝汶岛为南北线。对于宫崎的看法，即使最挑剔的批评者也不会有多大的意见。但是，另一方面，作者却断言“宋元以来，（子午线）以泉州为起点，反映了阿拉伯人的地理观念。及至明后期，之所以又以广东为起点，则可说是西欧地理观念的产物。通过广东的子午线之所以被设定在帝汶岛东部，乃是基于西欧人的地理知识”。把中国人的东西洋认识看成完全受之于阿拉伯和欧罗巴，姑且不说是是否符合历史事实，方法论上的片面性是显而易见的。在我看来，即使明代后期东洋/西洋

观念为更科学的欧洲地理观念所取代，从沿用至今的太平洋和大西洋的观念里仍可寻出中国的印记。

三、太平洋·大西洋

在与欧洲人接触以后，中国人关于东西洋的地理认识有所变化，东洋/西洋的区分更加细致了，特别是利玛窦借用东洋/西洋的词语描述欧洲人的世界地理，给东洋/西洋观念注入了新的内容。

首先，东洋观念在原来的东洋基础上，被区分为大东洋和小东洋。小东洋的称呼始见于《岛夷志略》，位于吕宋岛到台湾岛之间。明初小东洋的位置应该在东洋的北部，即台湾澎湖列岛一带，这些地方原本不属于东洋，大概因为与东洋接壤，才被称为小东洋。到晚明，在传教士的万国地图里，小东洋泛指赤道以北的太平洋，而大东洋则在美洲东岸的大西洋一带。

大致与此同时，西洋观念里也有了大西洋和小西洋的区分。以往，在中国人眼中的西洋，其可以把握的地理位置在从天竺（印度）到波斯湾的印度洋一带。再往西，则真的“烟涛微茫信难求”了。因此，利玛窦自称“大西洋人”，旨在表明自己不是中国人说的天竺——小西洋的佛教和尚，而是来自泰西——大西洋的天主教和尚。

利玛窦所说的大西洋在欧洲。就海域而言，欧洲西临的大洋叫Atlantic Ocean。Atlantic Ocean本来是有音译中文名字的，晚明传教士艾儒略（Giulio Aleni）《职方外纪》（1623年）译为“亚太腊海”；近两个半世纪后，晚清传教士裨治文（Elijah Coleman Bridgman）《联邦志略》（1861年）又命名为“压兰的洋”。但是，这两个符合汉语形声会意规范的译名却湮没无闻，倒是裔出中国西洋的“大西洋”概念被张冠李戴在Atlantic Ocean上。这种地理称呼的移位和变异耐人寻味：西洋一语向西旅行后，原来所指的内容转意为“小西洋”，直至最后连小西洋的意义

也“蒸发”殆尽，为“印度洋”所取代。而且，大西洋在Atlantic Ocean向西旅行，抵达美洲后，在《海国图志》等书里，大西洋摇身一变而为“外大西洋”。原来，在南海地理世界里，东西洋泾渭分明，不容混淆。西洋一语在环球旅行后，竟然在向东外延的“大东洋”的东侧与其比邻而居了。

很长一个时期，Pacific Ocean一身多名，徐继畲在“亚细亚图”旁注“大洋海即东洋大海，又名太平海”。按太平洋一语所来有自。探险家麦哲伦（Ferdinand Magellan）从1519年开始进行环球航海探险，传说麦氏在跨越亚洲和美洲之间的大洋时，因为海上无风平静，麦氏用拉丁语称为Mare Pacificum，翻译成英语就是Pacific Ocean。利玛窦的《泰西舆地图说》（1600年）和《坤舆万国全图》（1602年）将该词翻译为汉语“宁海”。艾儒略《职方外纪》则译成“太平海”。1847年麦都思（Walter Henry Medhurs）《英华字典》译为“平洋”。直到1861年裨治文《联邦志略》“太平洋”译语问世，Pacific Ocean译语身有所归。在太平海、太平洋等词进入汉语世界后，其内涵不断扩大，最后与大东洋合为一体。

如此看来，近代世界地理知识的新陈代谢，并非意味着旧有一方必然消亡，从西洋到小西洋、大西洋，乃至外大西洋，从东洋到小东洋、大东洋，东西洋观念的变化说明，旧知识往往会以“转生”的方式在新知识里生发活力。

兰曼（Charles Rockwell Lanman）所编《日本人在美国》（1872年）一书中记述了一件有趣的故事。一位初到美国的日本留学生质疑近代地理道：和日本隔太平洋相望的美国明明在日本的东面，但美国人却把日本称作“东洋”（东方）。这位日本留学生的疑问确实揭示了近代地理学“科学性”暗含了“非科学”的欧洲中心论的观点。另一方面，这个故事也说明日本和中国一样，在接受近代地理知识时所产生的抵触情绪并

非尽皆不合理。但是，在历经鸦片战争败北的痛楚后，先进知识分子睁眼看世界，觉悟到中国不仅地理上不外在于亚洲，文化上也只是亚洲的一部分。存亡的危机意识促使近代中国人放弃自我中心的东洋/西洋观念，第一次把自我置于亚洲这一地理的、文化的空间里重新定位。

四、亚洲认同

作为地理名词的Asia，从晚明进入汉语后，曾出现过多种译名。魏源《海国图志》竟同时使用了阿西亚、阿西阿、阿细亚、亚细亚、亚齐亚五个译名。亚洲一词在汉语里落地生根大概是在20世纪一二十年代。对于近代中国人来说，比如何翻译Asia一词更重要的是如何认同Asia的问题。

近代日本是一个先例。在迈向“脱亚入欧”的道路上，日本较早产生了亚洲身份认同的紧张感。冈仓天心有句名言：“亚洲形象是欧罗巴人一手造出来的。”的确，亚洲是欧美人用来指称“他者”的概念，在文明—野蛮的二元架构里，亚洲被置于野蛮的位置。因此，语义多重的亚洲主义（Asianism）以其强调日本与亚洲各国的“连带感”，主张进行文明与文明（东西方）、种族与种族（黄白种人）间的对抗，曾引起近代中国知识分子的关注。特别值得一提的是，樽井藤吉用汉语写作的《大东合邦论》提出了一个亚洲主义的“理想型”：日本和朝鲜对等合为一邦，与中国结盟，同西方白种人展开“人种竞争”。这激发了近代中国知识分子的亚洲想象。在建设近代民族国家和反抗帝国主义（包括日本帝国主义）的过程中，近代中国人试图架构属于自己的亚洲未来图景。近代中国人的亚洲自画像宛如一个立体形，呈现出三个不同的层面。

第一个层面是强调以中日两国为轴心的亚洲国家间的联合。梁启超在接触亚洲主义后，一度似乎对日本亚洲主义者提出的“同洲同文同种”颇为赞同，还介绍过《大东合邦论》。戊戌政变后，亡命日本的梁启超在横滨创办了《清议报》。该报第一期“叙例”所列四项宗旨中，有

两条涉及亚洲主义，即“交通支那日本两国之声气，联其情谊”“发明东亚学术以保存亚粹”。从清末到民国大约20年间，孙中山不仅信仰亚洲主义，更是身体力行。晚年他在放弃了对日本的政治依赖后，以“公理”扬弃亚洲主义，虚拟了一个“王道”的亚洲主义。1924年11月，孙中山在神户做了题为“大亚洲主义”的演讲。在这篇著名的演讲里，孙提出了“王道”（仁义道德）和“霸道”（功利强权）两个相互对立的概念，认为亚洲主义应当以“王道”为基础，以实现亚洲受压迫民族的解放为目标。其话语的内核是“王道”，表皮是亚洲主义，因此，这里的亚洲主义不过是孙中山“随缘”的说法，不具实质意义。“王道”思想远可溯及孟子，是一个非近代的观念，对此，孙中山心知肚明。但是，他向日本提出“王道”的亚洲主义却具有不同寻常的意义：亚洲是你的，也是我的。你要当“盟主”也行，但所作所为要符合仁义道德，让人心悦诚服。可以说，“王道”话语至今仍是中国人观察亚洲时一个非常重要的伦理出发点。

近代中国人的亚洲自画像的第二个层面是强调亚洲被压迫弱小民族间的联合。倡言“排满”革命的章太炎具有强烈的“黄白种族”对抗意识。1906年，他在东京留学生欢迎会上发表演说，以国粹思想批评留学生“有欧化主义，总说中国人比西洋人所差甚远，所以自暴自弃，说中国必定灭亡，黄种必定剿绝”。在文明种族的语境里，章的亚洲观和梁启超、孙中山等并无根本区别。但是，在政治战略上，他更注重中国和亚洲被压迫弱小民族之间的联合，而不是中日之间的联合。1907年4月，他联合张继、刘师培、陈独秀等，在东京与流亡日本的印度、越南知识人共同发起成立了“亚洲和亲会”，期以“亚粹”来整合亚洲弱小民族，“反抗帝国主义，期使亚洲已失主权之民族，各得独立”。亚洲和亲会存在时间不长，似乎也没有特别值得详述的活动，但亚洲弱小民族联合的构想在中国革命语境中的意义是不应该否认的。

李大钊的新亚洲主义承前启后，展示了近代中国人的亚洲自画像的

第三个层面。1917年，李大钊在《甲寅》上发表了《大亚细亚主义》一文，表示赞同对抗欧美“大西洋主义”的亚洲主义，但是“当以中华国家之再造，中华民族之复活为绝大之关键”，“更进而出其宽仁博大之精神，以感化诱提亚洲之诸兄弟国，俾悉进于独立自主之域，免受他人之残虐，脱于他人之束制”。在第一次世界大战后，日本参与西方帝国主义国家瓜分中国的活动。1919年2月，李大钊在《国民杂志》上又发表《大亚细亚主义》一文，尖锐地批判日本的亚洲主义是“大日本主义的变名”，是“并吞中国主义的隐语”。李从民族解放的角度提出了“新亚细亚主义”的主张，指出“凡是亚细亚的民族被人吞并的都应该解放，实行民族自决主义，然后结成一个大联合，与欧、美的联合鼎足而立，共同完成世界的联邦，益进人类的幸福”。在李看来，基于同样的民族解放的要求，美洲必将成立美洲联邦，欧洲亦将建立欧洲联邦。李的新亚洲主义的思想指向无疑是全世界的民族解放。他在同年12月发表的《再论大亚细亚主义》一文中，申明“新亚细亚主义”是以公理对抗强权，“亚细亚是我们划出改造世界先行着手的一部分，不是亚人独占的舞台”。

不难看到，李大钊的新亚洲主义在近代中国人的亚洲自画像里最为耀眼：它不但批判了变质为侵略他国工具的日本亚洲主义，还想象在民族自决的基础上，亚洲将来联合为地区共同体——亚洲联邦的可能性。意味深长的是，曾经互相争斗的帝国主义西欧国家，还有遭受过其欺凌的东欧国家，不仅实现了民族和解，而且还拆除近代国家的藩篱，基于共同利益组成了欧洲联盟。而亚洲呢？姑且不论李大钊所预言的“亚洲联邦”遥遥无期，环顾全球，世界上似乎只有东亚地区至今还没有一个地区性的协商共同体。

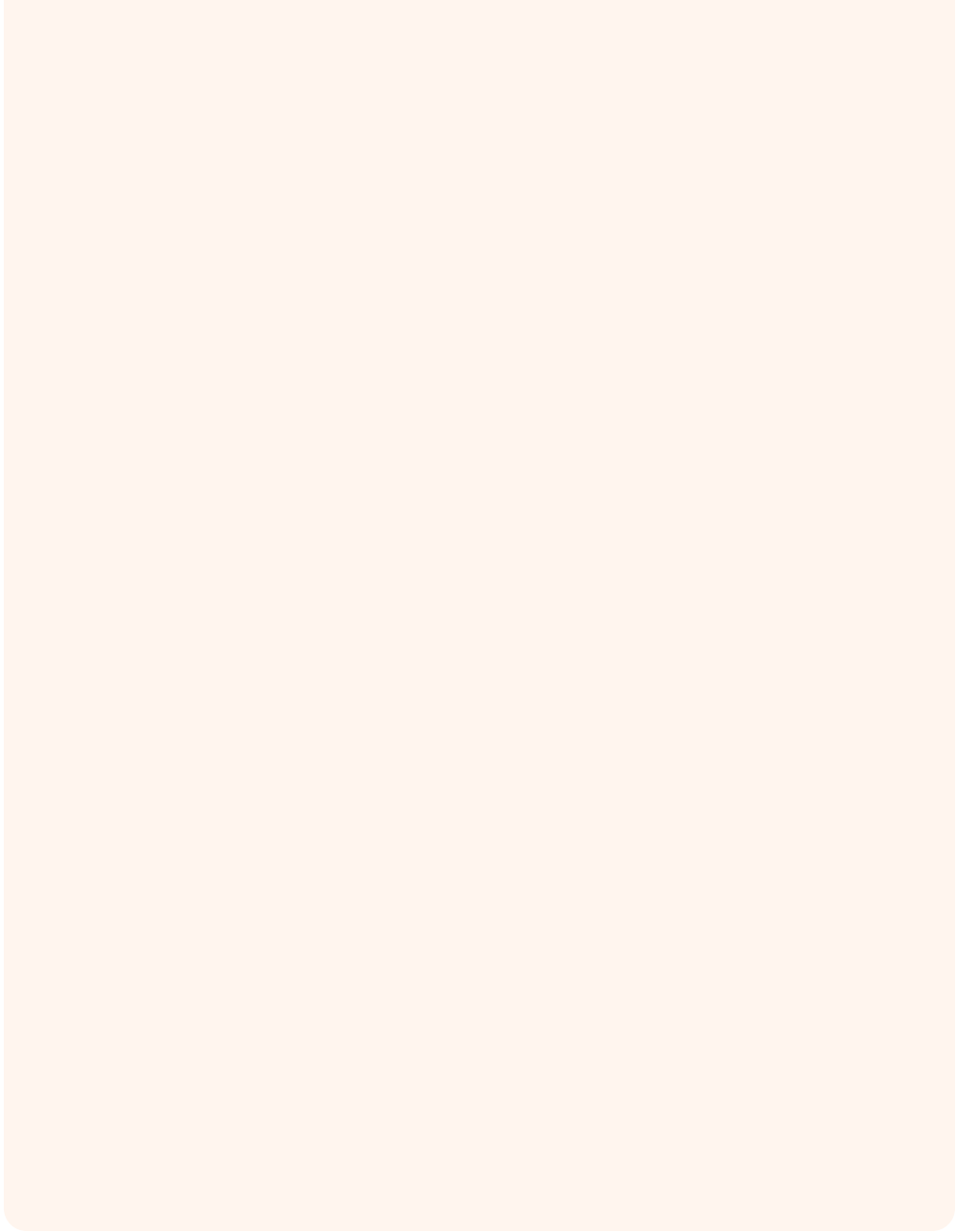
何以会出现这种情况呢？原因是多方面的，其中中日两国干系最大。在战后近50年的冷战格局下，日本在重新成为世界经济大国后，试图通过ODA经济援助计划，加大在亚洲和世界其他地区的影响。但是，战后另一种形式的“脱亚入欧”——“脱亚入美”，致使日本不仅缺乏解决

过去问题（承担侵略战争责任）的内在紧张感，更缺乏与其经济实力相符合的承担亚洲未来的眼光。另一方面，长期以来，中国对亚洲的关心也是相当不够的。在建设近代国家的过程中，中国人的世界观由传统的普遍主义（天下秩序观）飞跃为现代的普遍主义（亚非拉民族解放和现代化），其结果，在中国—亚洲—世界这一关系链上，亚洲仅仅是中国人迈向世界的一个中转站。于是，当21世纪历史翻开新的一页后，面对烟波浩渺的大海，我们发现摆在自己面前的仍是同一本旧书：亚洲认同。

“（亚洲）不是亚人独占的舞台。”李大钊洞悉了寻找亚洲认同的困境。智者乐水。也许，自由无碍的大海能赋予我们把握亚洲未来的智慧和想象力。

[\[1\]](#) 本文原载《书城》，2004年第8期。

近代知识亟需“考古”



——我为什么提倡概念史研究^[1]

话说在清末的一次科考场上，有位考生面对“项羽与拿破仑”的试题

茫然若失，最后提笔写下：项羽力拔山兮气盖世，岂畏拿一破仑（轮）乎？此事是真是假暂且不究，后人所以相传不止，大概缘于考生之无知令人发笑吧。但是，如果不带任何偏见地看待考生的回答，问题似乎并不简单：今日之常识未必为昨日之常识，欧洲之常识不必是中国之常识。在19—20世纪之交旧与新、中与西激烈碰撞的时代，对于一个饱读经书的士子来说，楚霸王项羽的自明性毋庸置疑，而拿破仑（Napoléon Bonaparte）是人是物却无从知晓。按照汉字形声会意的原则，该考生的回答当属“常识”范围。同样，如果反过来诘问同时代的法国学子，又有多少人知道项羽呢？可见，对于同一个故事，人们的解读可能截然相反。现代主义的历史叙述在直线的时间序列里追寻事物的因果关联、新陈代谢，而后现代的历史叙述则关注事物的非本质性和不同话语之间的相互关系。

现在，越来越多的学人强调历史研究要回到“历史现场”。所谓“历史现场”，就是通过表述而建构起来的文本世界，我之所以钟情于社会史和概念史，盖由于它们均重视文本分析的方法，前者关心文本背后的情境，后者重视文本自身的构成。

何谓社会史？论者中一直存在不同的看法，有分歧不要紧，要紧的是是否在方法论上自觉社会史所具有的批判性。回顾中国社会史研究，无论是对历史整体的强调，还是对地方历史的执着，在社会史的百货店里最欠缺的是对作用于文本的权力关系的省思。日本社会史提供了相反的案例。在批判“近代”的人为性、揭示“近代国家”的压抑特征后，日本社会史在远离政治的历史空间里与民族主义的自然国家观不期而遇，打个不恰当的比喻，好比左翼和右翼居然成了同一个战壕里的战友。鉴于存在上述两种极端现象，我们所提倡的新社会史，特别强调分析文本背后的知识/权力。在已出版的三辑《新社会史丛刊》（浙江人民出版社）中，不少论文涉及政治、事件、性别、记忆、象征等问题，这些问题与我个人从事的研究密切相关：我试图从社会史的角度研究近代权力

（革命、国家和殖民统治）的起源，通过对近代公共记忆与认同形成的考察，探讨近代历史叙述的建构问题。

本来，在一个学科分工越来越细的时代，能够从一开始就将上述目标付诸实践已然不易。但是，不同学科和不同研究旨趣的介入，要求新社会史必须不断地进行自我否定之否定，于是有了《新史学》（中华书局）的诞生。在《新史学》第1卷里，主编杨念群教授呼吁中国历史学需要“感觉主义”。这个颇有争议的主张提出后，意外地在日本从事中国现代文学研究的学者中产生了共鸣。一位学者高度赞扬历史与文学的联姻，感叹难以从既往的中国近代史著述中捕捉与文学作品及其作者所生活的时代相关的信息。历史学者需不需要感觉主义，这是今天仁者见仁的问题；历史文本的作者有无感觉主义，那是昨日不用争辩的事实。有感觉有主义的人如何制作了文本，这涉及概念史所关心的问题。

“概念史”（Begriffsgeschichte）一语最早见诸黑格尔（Friedrich Hegel）的《历史哲学》，指基于普遍观念撰述历史的方式。在德语世界里，该词主要被用于语言学和历史辞典的编纂上，现在则成为关于哲学方法论的研究领域。海登·怀特（Hayden White）在将德国的概念史——科塞雷克（Reinhart Koselleck）的研究介绍到英语世界时，认为概念史涉及四个方面内容：“历史轮廓”“历史观念”“历史理论”和“历史哲学”，几乎包罗了整个历史研究。概念史起源于德国，无疑，对原汁原味的概念史的理解应该限定在德国的学术语境中。那么，把概念史的研究方法移植到中国，是否会水土不服呢？这种担心大可不必。回顾新史学的历史，在新史学发轫之时，就已经有人注意到词语和概念的重要性，1930年，《年鉴》（*Annales*）杂志曾把“物与词”作为其中一篇文章的副标题。近年在非德语圈也有不少学人尝试进行概念史研究。若问概念史的方法对中国研究有什么借鉴意义的话，我以为可以从它与其他三个研究领域的异同关系来把握。

一曰概念史和词语史的异同。概念史研究的“概念”与“词语”关系密切，概念来自词语，但含义比词语复杂。词语的含义是清晰的，而概念则是含混的。当词语凝聚了社会的、政治的经验和意义时，词语就变成了概念。

二曰概念史与观念史的异同。现在出现了不少关于“观念史”的研究（“关键词”研究也应包含在内），但观念史和概念史并非一回事。在方法论上，观念史将观念视为“常数”，虽然一个观念可以用来表达不同的历史形象，但是，观念本身没有发生实质性变化。而概念史则注意到词语与社会、政治因素之间的动态关系，概念本身就是“变数”。

三曰概念史与社会史的异同。概念史关注文本的语言和构成，社会史则将文本作为分析手段，用以考察其背后的情境。

鉴于概念史的上述特点，我以为中国的概念史研究应该包含以下内容：词语的历史；词语被赋予了怎样的政治、社会内涵并因此而变成概念的历史；同一个概念的不同词语表述或曰概念在文本中的不同呈现；文本得以生成的社会政治语境。其狭义内涵是关于词语和概念的研究，广义内涵是关于知识形态的研究。

多年前，读到过一本法国汉学家弗朗索瓦·余莲（François Jullien）讨论中国历史和文化的著作《势：中国的效力观》。作者一别于往昔的论述方法，认为“势”这个具有正反两义性的概念不同于西方概念——它们对事物的表述总是建立在正反命题之上的。作者在对“势”的不同论述和“势”在中国历史中的呈现的考察之后指出，“势”是理解近代被“哲学化”了的中国思想的关键概念。在我的心目中，这本关于“势”的概念史的研究堪与福柯（Michel Foucault）的《词与物》媲美。

但是，我们进行概念史研究的目的是为了慎终追远，探讨中国传统知识形态，而是要探讨17世纪，特别是19世纪以来中国乃至东亚近

代知识空间形成之问题。具体而言，是在中国与欧美世界发生碰撞后，大量的“西学”和日本化的西学——“东学”知识如何传入的问题，尤其是“他者”知识是如何内化为“自我”知识的问题。这么说并不是要否定中国历史自身所具有的近代性，而是要强调，在中国，所谓近代作为问题的出现乃是在与欧美相遭遇之后。这个关于近代知识的“考古”工作既需要了解中国、欧美和日本的学术背景，也需要不同学科之间的取长补短。4年前，我和一些同道开始从概念、文本和制度三个方面展开研究，重点是进行概念和文本的比较研究：一个西方的概念如何被翻译为汉字概念，其间中国和日本之间发生了怎样的互动关系，中西、中日之间的差异揭示了怎样的文化移植与变异问题。我们设想要从100个影响中国20世纪历史的关键概念入手，研究中西概念、中日概念之关系，透过《新史学》第2卷“概念的空间”和“文本政治学”两个栏目的论文，读者可以略见这个研究计划之一斑。

概念史研究是一项吃力不讨好的工作，书海无边，没有人能穷尽近代知识的底蕴。但是，我相信一个个概念做下去，一本本文本读下去，多少会有助于我们了解中国近代知识的来历。历史充满了正反两义的吊诡：拿破仑之伟大在于他颁布了不朽的《拿破仑法典》，但人心中的拿破仑却是和滑铁卢之败纠缠在一起的英雄形象；项羽力拔山兮之势令人叹为观止，垓下之败让人扼腕叹息，然而，若不是刘邦定鼎天下，今天的中国人是否得称“汉字”为“楚字”、易“汉族”曰“楚族”，亦未可知也。

[1] 本文原载《中华读书报》，2008年9月3日。

概念、概念史与中国语境^[1]



如果打开中文搜索引擎，输入“概念”二字检索，一定会蹦出数以万计关于“概念”的信息。“概念”一词如此普及，乃至不管人们是否了解其

在逻辑学中的含义，都以为对概念有了“概念”（理解）。如果继之输入“概念史”一词检索，则会发现“概念史”是近几年才比较多地被使用的词语，主要体现在两个方面的著述之中：一类为《新史学》丛刊（中华书局版）所提倡的概念史，它强调德国概念史方法对中国历史研究的借鉴意义；另一类是在翻译和介绍欧洲政治思想史的著作时，人们注意到英国“剑桥学派”的研究与德国的概念史方法相似。值得思考的是，与概念史一词相比，广为学者使用的是“观念史”或“关键词”^[2]，这可能与两本影响广泛的著作有关，一本是威廉斯（Raymond Williams）的《关键词》^[3]，一本是洛夫乔伊（Arthur O. Lovejoy）的《存在之链》^[4]。更主要的原因可能是，中国人日常所使用的“概念”，其内涵近于“观念”，在很多情况下，一些冠以“观念史”“关键词”的研究，其内容和概念史的旨向并不相悖。其实，细究起来，在欧洲语境里，概念史和观念史在研究方法上径庭有别，在概念史的提倡者看来，无论是“关键词”，还是“观念史”，都没有如概念史研究一样区分语词的内涵和运用，因而在其研究中看不到“历史”。^[5]

一、概念

19世纪中叶汉译西书曾对日本学习西方影响甚深，不到半个世纪，源自西方的各种新知识借助“和制汉语”大量涌入中国，出现了众多的新的社会政治概念。时人在生吞活剥地吸收来自日语的外来词时，发明了各种速成学习方法，其中影响最大的是“戊戌变法”失败后亡命日本的梁启超在1899年编写的《和文汉读法》一书^[6]。借助这一独特的学习方法，梁启超及其读者们得以广泛涉猎日语西学书籍。不过，如果要对《和文汉读法》吹毛求疵的话，其实问题不少。如，关于“概念”一词的释义，不知是出自梁启超，还是哪位传抄者，竟望文生义地旁注道：“大概想念。”^[7]这一似是而非的翻译完全忽略了“概念”在逻辑学中的含义，也忽略了“概念”被生产的语词的历史。

概念/concept一词源于拉丁语conceptus，在拉丁语中的意思为把握、萌芽、构思及受孕、胎儿等。笛卡儿（René Descartes）在《第一哲学沉思录》一书中使用过概念一词，但是，意欲以“直觉”和“演绎”来证明物质世界的笛卡儿对“观念”和“概念”并没有加以严格区分。^[8]一般认为，对概念最早做出明确界定的是康德（Immanuel Kant）。在《纯粹理性批判》一书中，康德认为概念（conceptus）是表述（representatio）的产物，表述有感觉与认识之别，认识有直观和概念之分，概念则有经验概念和纯粹概念之异，纯粹概念又有悟性概念和理性概念（理念）之差。后世有关概念的讨论都是围绕康德的言说展开的。^[9]

当concept漂洋过海来到中国时，19世纪初英国传教士马礼逊（Robert Morrison）的《英华字典》及其后继字典都将concept译为“稿”，在解释conception的含义时，将其与notion并称为“意”“意见”。^[10]

第一个以“概念”（がいねん）来翻译concept的是日本明治时期的启蒙学者西周，西周受过严格的汉文训练，又有留学荷兰的“兰学”经历，他准确地捕捉了当时欧洲关于概念的界说。他认为，概念指从各个事物中抽取共同特点而建构的表象，具有内涵（意味内容）和外延（适用范围）两个方面，由被称为“名辞”的词语来表示。^[11]1869年，西周在《学原稿本》一文中阐述了逻辑学原理——他称之为“学原”或“致知学”。他举例说，人们之所以未见而能知，可以在横滨讲述长崎的狗，在长崎讲述横滨的乌鸦，乃是因为人们的心中已经有了狗和乌鸦的形象，借助这一形象得以知之。这个“知”属于逻辑学的范畴，但还只是“直知”，只有不断累积“直知”，才能最后形成“念”。^[12]“念”有概念（notion）和想念（idea）两个层面，“概念”是“归纳之思”，“想念”为“推演之思”。^[13]1871年，西周在《五原新范》一文“念区概括”一节中，进而阐发道：概念是在了解事物的表征之后而形成的，概括不能完全究明事物的外形和本质；“想念”是想象力的产物，是通过直觉和直知将事物的外

形和内容呈现于心中。^[14]西周以“概念”一词翻译notion，以“想念”一词对译idea，涵盖概念和想念的“念”对译什么呢？西周在“念区概括”一节旁注中，注明“conception”“begriffe”（begriff——引者）。1875年，在《致知启蒙》一文中，西周在重复上述关于狗和乌鸦的比喻后，在“念”后附注“conception”，而在关于事物“外形内质”的认识中，概念属于“度量观”（quantity），观念属于“形质观”（quality）。^[15]

在翻译“conception”一词时，西周有些踌躇，还同时发明了“理会”一词，可能觉得不如“念”，最后弃之未用。concept涵盖notion，西周把concept和德语begriff并列翻译为“念”，可谓用心良苦。方维规教授指出，begriff自动词为begreifen，在德语中的意思是对不容易弄懂的事物的理解，一种经过思考而获得的理解。^[16]西周的“概念”和西周之后的“概念”内涵并不相同，后来流行至今的“概念”相当于西周的“念”，包含了西周所讲的“想念”即“观念”（idea）的意思。1878年，美国人费诺罗沙（Ernest F.Fenollosa）受邀到东京大学讲授哲学，他在《政治学讲义》第三讲中称：“不存在固定不变的关于事物因果关系的概念。”^[17]1881年，毕业于哲学科的井上哲次郎在编纂的《哲学字汇》中收录了这一翻译。^[18]1887年，今井恒郎在译著《哲学阶梯》中称：“观念由觉性而得，概念由悟性而得。”^[19]

虽然，“概念”作为哲学用语在19世纪80年代即已在日语中扎根，但还不能说“概念”已经具有社会政治含义而广被使用。1874—1875年出版的著名学术刊物《明六杂志》一次也没有出现过“概念”，涉及思想、政治和文学的综合杂志《国民之友》在1888年一年内只出现过2次，1894年的《女学杂志》中出现过1次，著名的综合性杂志《太阳》中出现的次数分别是28次（1895年）、11次（1901年），大约在19世纪90年代中期以后，概念不再仅仅是一个学术词语，而成为在社会上流通并被赋予一定时代内涵的“概念”了。

《和文汉读法》将概念解释为“大概想念”，只是清末知识人学习日语时的小插曲。1903年，汪荣宝、叶澜编《新尔雅》在“释名”一节谈名学即论理学时称：“若干个物公性之总合，谓之概念。结合二个之概念，指定其间之关系者，谓之判定。指定两个以上之判定间之关系者，谓之推理。”^[20]概念出自“公性总合”，那么，“公性总合”又是什么呢？在“释教育”一节中，编者写道：“为心意之产物的表象，谓之观念，从个物抽出其共同之点，而生起共同观念者，谓之概念。”^[21]原来，“公性总合”就是“共同观念”，就是“概念”。《新尔雅》虽然准确地传递了当时流行的逻辑学意义上概念的意思，但是，汉语概念具有日语概念的问题，即“观念”和“概念”之间的界限尚不明确。在日语和汉语中，大概两个名词都侧重在“念”上——佛教语汇，故而没有特别加以区分。宣统三年（1911年）出版的陈文《名学教科书》，对于名学/逻辑学（logic）知识解释如下：“名学者，研究思惟之律令之科学也。”而“思惟”（thought）则是“以同时现于心中之二观念联结而发明其相属与不相属之心作用也”。接着，又写道，观念（idea）“由官体之感觉收为认识之形式，而为意识之主者也”。“人类一切知识，皆由观念始。未见汽船、汽车者，必不知汽船、汽车之为何状，未习英语、德语者必不知英语、德语之为何声也。”而概念（concept）是“悬比多数观念之性而综合之也。如由梅、桃、樱等诸花悬比其通有之性，以构成非梅、非桃、非樱之一新观念，曰花。此新观念即为概念”^[22]。即，概念是观念的综合和抽象。

从以上“概念”一词在汉语中的产生和演变过程可知，翻译不只是词语对译，还涉及意义和修辞等问题。翻译之所以可能，乃是基于对不同语言和概念“同一性”之认识，不同语言和概念之间具有可通约性。但是，从后结构主义批评理论关于翻译“不可能性”和分析哲学关于翻译“不确定性”可知，“概念”一词未必能准确传达concept一词的意思，更何况如本文开头所述，在实际使用时还衍生出各种歧义。于是，当一个多世纪后重新审视包括“概念”在内的近代诸概念生产、再生产的历史

时，一项名为“概念史”的研究便赫然呈现在我们面前。

二、概念史

“概念史”（Begriffsgeschichte）一词最早出现于黑格尔的《历史哲学》，指基于普遍观念撰述历史的方式。在德语世界里，该词主要被用于语言学和历史辞典的编纂上。20世纪中叶以后，概念史逐渐发展为一门关于哲学方法论的研究领域。里希特（Melvin Richter）在比较《历史的基本概念——德国政治和社会语言历史辞典》^[23]《哲学历史词典》^[24]《法国政治和社会基本概念工具书，1680—1820》^[25]这三部风格各异的多卷本巨著时，将“概念史”视为涵盖三者概念历史研究的“一般性术语”（a generic term）。^[26]方维规在《历史语义学与概念史》一文中认为，概念史和“历史语义学”（historische semantik）是同义词，“历史语义学”关乎语词和语句，同时并不排斥“历史”，它不是严格意义上的学科，而是一种研究问题的方法（与阐释学、话语分析等相类）。^[27]在《概念史研究方法要旨》一文中，方维规简要介绍了德国的“概念史”亦即“历史语义学”模式、英美的“观念史”模式、法国的“话语分析”或“概念社会史”模式，强调历史沉淀于概念之中，概念史通过对历史中那些政治和社会的“主导概念”或“基本概念”的形成、演变、运用及社会文化影响的分析，揭示历史变迁的特征。^[28]

与德国概念史不同的是以波考克（J.G.A.Pocock）的“话语”（discourses）和斯金纳（Quentin Skinner）“意识形态”（ideologies）研究为代表的英国“剑桥学派”的政治思想史。斯金纳批评以往政治思想史研究为非历史的神话研究，认为为了再现主体的意图，应该关注构成文本的语言习惯和作者/主体的信念，将思想史上的各种话语置于政治事件中来考察。^[29]对于“概念史”，斯金纳承袭维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）“概念即工具”（concepts are tools）这一观点，强调要理解概念必须先理解与其相关的事物，因而不存在所谓概念的历史，而只有

如何使用概念的争论的历史。^[30]尽管如此，里希特还是试图在德国概念史和剑桥学派之间牵线搭桥，他强调，剑桥学派和德国概念史关系密切，概念史方法可以应对英语世界的“语言学转变”，同样为思想导入了历史内涵。

笔者关注概念史方法是与对自身所从事的社会史研究的反省相关联的。在笔者看来，20世纪80年代后期出现的中国社会史研究经过20余年的发展后，由于过度强调界域划分和社会科学方法的运用，社会史原本具有的“反命题”（antithese）特质黯然不显。^[31]当学者的研究“对象”——文本（text）与产生文本的语境（context）相互关联后，文本生成背后的情境成为社会史的关注所在，文本自身的语言和构成成为概念史的研究领域。

其实，回顾法国“新史学”的历史，在其发轫之初就有人注意到词语的重要性。1930年刊行的《年鉴》（*Annales*）杂志曾把“物与词”（things and words）作为其副题。马克·布洛赫（Marc Bloch）曾说：人在改变风俗习惯的时候，没有改变语汇的习惯，这一事实常常使历史学者犯下错误，他们自认为是一个新词，而这个词实际上很早就存在了。^[32]针对学界在“观念史”“关键词”“新名词”和“概念史”等使用上缺乏统一，笔者曾撰文做过辨析。^[33]根据科塞雷克（Reinhart Koselleck）的提示，可以将德国概念史的主要特征概括如下：

（1）概念史与语词史。单个语词都有明确意义，而概念未必有明确的意义。概念是通过词语表现出来的，但比词语拥有更为广泛的意义。一定的社会、政治经验和意义积淀在特定的词语里并被表述出来后，该词语就成为概念。概念史研究方法旨在打破从词语到事物和从事物到词语的简单循环，从而在概念和现实之间引发出一一定的紧张关系。^[34]

（2）概念史与观念史。在观念史研究中，即使个别的观念能反映

历史事象，但是，观念自身基本上是不变的常数，而概念史关注社会的、政治性的词语，概念是可变的、复数的。^[35]

（3）概念史与社会史。社会史研究以文本为手段，试图揭示文本中没有包含的东西，而概念史主要对文本和词语感兴趣。比如，社会史在研究社会团体、阶层、阶级之间的关系时候，往往超越具体的语境，揭示中期或长期的结构及其变化；而概念史本来源于哲学用语史、历史语言学和语义学等领域，是在对文本加以解释的基础上出现的研究领域。如此看来，所谓概念史就是关于词语的社会、政治史，或曰社会、政治的词语史。^[36]

在德国执教鞭的小林敏明在关于日本现代思想研究的《主体的走向》一书中，提出了一个意味深长的问题，即，在汉语哲学词汇里类似于主体/客体、主观性/客观性等带“体”和“性”等涉及身体语言的翻译甚多，如“主体”是对subjekt（subject）的翻译，但这个翻译却是远离本来意思的“能指”（signifiant）游戏。^[37]追根溯源，造成这种误译的源头在subjekt由以产生的西欧思想语境之中。小林的提醒，让我想起一句老生常谈：翻译有不同语言之间的翻译，也有同一语言内的翻译，而近代日本和中国的翻译则兼而有之。

三、中国语境

中国“近代”知识的生产及其社会化过程不仅有中西、中日的纠葛，还有古今、雅俗之不同。那么，概念史研究方法对中国近代知识形成的研究有何借鉴意义呢？

裔出德国的概念史告诉我们，每一种文化都有自己的概念史。20世纪80年代柯文（Paul Cohen）《在中国发现历史》一书出版后，曾唤起国内读者对“中国中心说”的误读和追捧，冷静想想，用西方概念与知识体系叙述的“中国”真的是“中国中心化”的中国吗？法国汉学家余莲

（François Jullien）《势：中国效力观》一书堪称福柯（Michel Foucault）《词与物》的中国版，书中力证中国古代思想与西方二元对立概念之间的区别。中西之间的这种不可通约性并不是说中国思想缺乏现代/后现代要素，余莲从政治、文字和历史等角度研究“势”（运动性）概念后指出，以主体和因果关系为中心的欧洲思想发展到现代才开始强调差异性和动态，而这些都可以从中国思想中找到源头活水。^[38]毋庸说，用西方二元对立概念叙述的中国思想，不是“本真”的中国思想。与余莲的运思不同，张寿安对围绕“乾嘉之学”的各种话语——汉学、考据学、朴学、实学等——提出异议，经过对“乾嘉之学”条分缕析后，她认为18世纪出现的“专门之学”表明传统学术内部业已萌生如现代学术之“分科”，及至晚清，“经训之学”成为一门独立之学，崔适假江藩之名所撰《经解入门》一书将“经解”视为一种专门之学，从方法、资料到理论、目的都有清楚的界定。^[39]余莲和张寿安的研究分别揭示了与西方现代知识相对应的中国知识叙述的可能性，无疑，这是展开中国概念史研究时不容忽视的问题。

与德国不同的是，中国的概念史研究还具有跨文化特质，这是德国概念史未曾有过的。撇开围绕现代性认知之不同，在讨论16世纪末以降中国内部变化时，人们无法回避与西方遭遇的历史，正是这一遭遇及其一系列连锁反应铸就了被称为“近代”的知识空间。各种西方语言文本被翻译为汉字文本，在中国和日本分别出现了一个被称为“翻译文化”^[40]或“跨语际实践”（translingual practice）^[41]的时代，并且中日之间还经历了以汉字为媒介的“概念旅行”。近年，学者们已经围绕一些重要概念展开了研究，有关“近代社会—国家”的概念，有革命、宪政、地方自治、民主、自由、共和、社会等。如上述小林关于“主体”概念的论述，概念史研究在词语上涉及同一语言内的翻译和不同语言之间的翻译问题。又如“大学”一词，明末来华耶稣会士艾儒略（Giulio Aleni）似乎最早使用^[42]，这位“西方孔子”曾在意大利博洛尼亚（Bologna）讲授过人文科学，巧得很，博洛尼亚是欧洲大学的诞生地，而当时所谓大学不过

教授神学、哲学、数学和修辞等，博洛尼亚大学外加罗马法，内容十分有限。艾儒略选择“大学之道，在明明德”（《大学》）之“大学”来翻译 *universitas*，无疑有其考虑，这里暂且不论。拉丁语 *universitas* 原本是互助之意，后来演变为学生与教师的共同体。在欧洲，“大学”的内涵并非一成不变，而被翻译为汉语的“大学”最后真正能够对应近代西欧语言则是很晚的事情，来自日本的因素不可忽视。诚如与“大学”相关的词语还有“书院”“大学堂”“学堂”“学校”等，中国的概念史研究不仅要各个重要词语的历史进行深描，还要注意概念词源的复数性，有必要对构成概念的词语群加以研究。极力反对将哲学用于诠释中国思想的傅斯年曾经说过：“大凡用新名词称旧物事，物质的东西是可以的，因为相同；人文上的物事是每每不可以的，因为多是似同而异。”^[43]信哉，斯言！

一如概念史研究关心文本一样，要追究词语如何演变为概念，有必要对涉及国家、政治、文化的重要文本进行研究。清末出现的翻译文本如《圣经》《万国公法》《国富论》《天演论》等，创作文本如《孔子改制考》《馗书》等，以往都有过比较深入的研究。和上述“大学”概念相关，研究近代知识的规训和普及离不开教科书。清政府在1902年和1904年先后发布了《钦定学堂章程》和《奏定学堂章程》，后者对各学科的教育目的和内容都做了具体的规定。如在《奏定中学堂章程》里写道：“先讲中国史，当专举历代帝王之大事，陈述本朝列圣之善政德泽，暨中国百年以内之大事；次则讲古今忠良贤哲之事迹，以及学术、技艺之隆替，武备之弛张，政治之沿革，农、工、商业之进境，风俗之变迁等事。”^[44]清政府还规定“戒袭用外国无谓名词，以存国文，端士风”^[45]。教科书文本的编纂方针、语言修辞和内容体现了权力的意志。关于教科书研究，如斯金纳一样，不仅要考察文本中写了什么，怎么写的，有何种叙述性意义（*meaning*），更重要的是挖掘作者语言和议论背后的写作意图。

与概念和文本相关的制度研究也是不可或缺的。这里所说的制度确

切地说应该称为“制度化”。知识是由语言建构的，人们借助语言来接受知识。需要附加说明的是，从概念形成的角度看，知识确实受社会政治制度制约，但制度并非先验的，而是如梅洛·庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）批评结构决定论时所使用的具有动态特征的“制度化”——把捉过去、开启未来的“事件”^[46]。近代知识是在能动的过程中积淀而成的。就上述“大学”概念而言，与此相关的制度包括学校、分科、教科书制作等知识/权力装置。

概念、文本、制度是展开中国概念史研究的三个切入口，其他还有诸如“文体”“图像”等路径可循。在考察过德文《历史的基本概念》《哲学历史词典》和法文《法国政治和社会基本概念工具书》后，里希特呼吁有必要编纂英文版概念史辞典，认为闻名世界的《牛津英语辞典》无论怎么增补，也无法取代概念史辞典的功能。在历经“语言学的转向”后的中国学界，既有的由不同学科条分缕析而建构的知识体系受到质疑。现代知识是如何按照时代需要和制约而被建构的？在其获致现代性霸权的同时有哪些固有的中国知识或泊自欧美和日本的知识从现代语境中脱落了？为此，实有必要编纂一部多卷本的中国概念史大辞典，可能的话，最好名为“东亚近代历史的基本概念”。因为，在近代知识这一能动的世界里，单纯的概念并不存在。

[1] 本文原载《史学月刊》，2012年第9期。为《亚洲概念史研究》第1辑（孙江、刘建辉主编，北京，生活·读书·新知三联书店，2014年）序文。

[2] 如张凤阳等著：《政治哲学关键词》，南京，江苏人民出版社，2006年。金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京，法律出版社，2009年。

[3] Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1977. 中译本参见雷蒙·威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京，生活·读书·新知三联书店，2005年。

[4] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an*

Idea, Cambridge, Harvard University Press, 1936.

[5] Melvin Richter, *The History of Political and Social Concept, A Critical Introduction*, New York, Oxford University Press, 1995, p.134.中译本参见梅尔文·里克特:《政治和社会概念史研究》,张智译,上海,华东师范大学出版社,2010年。斯金纳批评以往政治思想史研究没有“历史”(genuine histories)。参见Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol.1, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p.xi.中译本参见斯金纳:《现代政治思想的基础》上卷《文艺复兴》,奚瑞森、亚方译,南京,译林出版社,2011年,“前言”第3页。

[6] 陈力卫:《梁啓超の『和文漢讀法』とその「和漢異義字」について——『言海』との接点を中心に——,见沈国威编:《漢字文化圈諸言語の近代語彙の形成》,大阪,关西大学出版社,2008年。

[7] 梁启超:《和文汉读法》,京都大学藏梦花芦氏本,第64页。“观念”则解释为“观而想念”,第90页。

[8] René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* (*Œuvres de Descartes*: 7), Paris, J.Vrin, 1996.

[9] 关于康德“概念”的讨论,参见近藤和敬:《概念について》(连载“真理の生成”第2回),《现代思想》,2012年1月号。

[10] Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language*, Macao, Honorable East India Company's Press, pp.1815-1823.

[11] 石塚正英、柴田隆行编:《哲学·思想翻訳語事典》,东京,论创社,2003年,第34页。佐藤亨:《幕末·明治初期汉语辞典》,东京,明治书院,2007年,第88页。

[12] 西周:《学原稿本》,见大久保利谦编:《西周全集》第1卷,东京,宗高书房,1981年,第314~316页。

[13] 西周:《学原稿本》,见大久保利谦编:《西周全集》第1卷,东京,宗高书房,1981年,第317页。

[14] 西周:《五原新范》,见大久保利谦编:《西周全集》第1卷,东京,宗高书房,1981年,第355~358页。

[15] 西周：《致知启蒙》，见大久保利谦编：《西周全集》第1卷，东京，宗高书房，1981年，第397～398页。

[16] 方维规：《概念史研究方法要旨——兼谈中国相关研究中存在的问题》，见黄兴涛主编：《新史学》第3卷《文化史研究的再出发》，北京，中华书局，2009年，第18页。

[17] 参见松本三之介、山室信一编：《学問と知識人》（日本近代思想大系10），东京，岩波书店，1988年，第357页。

[18] 井上哲次郎编：《哲学字彙》，东京，东京大学，1881年。

[19] ウェンツケ：《哲学階梯》，今井恒郎译，东京，春阳堂，1887年。原著为von J.A.Wentzke, *Compendium der Psychologie und Logik: für die Gymnasien und Realschulen erster Ordnung*, B.G.Teubner, 1868.

[20] 汪荣宝、叶澜：《新尔雅》，上海，明权社，1903年，第75页。

[21] 汪荣宝、叶澜：《新尔雅》，上海，明权社，1903年，第54页。

[22] 陈文：《名学教科书》，上海，科学会编译部，1911年，第1～4页。

[23] Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

[24] Herausgegeben von Joachim Ritter, et al., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971-2007.

[25] Rolf Reichardt, et al., *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, Oldenbourg, 1993.

[26] Melvin Richter, *The History of Political and Social Concept, A Critical Introduction*, New York, Oxford University Press, 1995, p.4.

[27] 方维规：《历史语义学与概念史——关于定义和方法以及相关问题的若干思考》，见冯天瑜等主编：《语义的文化变迁》，武汉，武汉大学出版社，2007年，第12～19页。

[28] 方维规：《概念史研究方法要旨——兼谈中国相关研究中存在的问题》，见黄兴涛主编：《新史学》第3卷《文化史研究的再出发》，北京，中华书局，2009年，第3～20页。

[29] James Tully, *Meaning and context: Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988.在这本书中，斯金纳的批评者讥讽他的研究反对以往思想史“神话”，却创造了“碎片化的神话”。

[30] Melvin Richter, *The History of Political and Social Concept, A Critical Introduction*, New York, Oxford University Press, 1995, p.133.

[31] 孙江：《后现代主义、新史学与中国语境》，见杨念群、黄兴涛、毛丹主编：《新史学——多学科对话的图景》，北京，中国人民大学出版社，2003年。

[32] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, A.Colin, 1993.中译本为马克·布洛赫：《为历史学辩护》，张和声、程郁译，北京，中国人民大学出版社，2006年。

[33] 孙江：《文本的终结与近代知识的发生：概念史的视角》，“国民国家的近代性及其文化制度”学术研讨会，成钧馆大学东亚学术院，2006年7月5—7日。孙江：《近代知识亟需“考古”——我为什么提倡概念史研究？》，《中华读书报》，2008年9月3日。

[34] Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans.Keith Tribe, New York, Columbia University Press, 1985.

[35] Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p.22.

[36] 《史学理论研究》（2012年第1期）刊登了李宏图等四位学者关于“概念史”的笔谈，可知近期国内学者对概念史的理解。

[37] 小林敏明：《〈主体〉のゆくえ——日本近代思想史への一視角》，东京，讲谈社，2010年，第11页。

[38] François Jullien, *La propension des choses: pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Seuil, 1992.参见余莲：《势：中国的效力观》，卓立译，北京，北京大学出版社，2009年。余莲在本书和其他著作中的观点，成为欧洲主流汉学界批评的对象（参见王论跃：《法语儒学研究中的相异性之争》，《中国社会科学报》，

2010年11月23日)。但是,笔者认为从概念史的角度看,余莲的思路值得肯定。

[39] 张寿安:《专门之学:钩沉传统学术分化的一条线索》,见黄东兰主编:《新史学》第4卷《再生产的近代知识》,北京,中华书局,2010年。

[40] 丸山真男、加藤周一:《翻訳と日本の近代》,东京,岩波书店,2012年。此书系二人关于翻译的对话。

[41] 刘禾:《跨语际实践:文学,民族文化与被译介的现代性(中国:1900—1937)》,宋伟杰等译,北京,生活·读书·新知三联书店,2008年。

[42] 艾儒略:《职方外纪校释》,谢方校释,北京,中华书局,1996年。

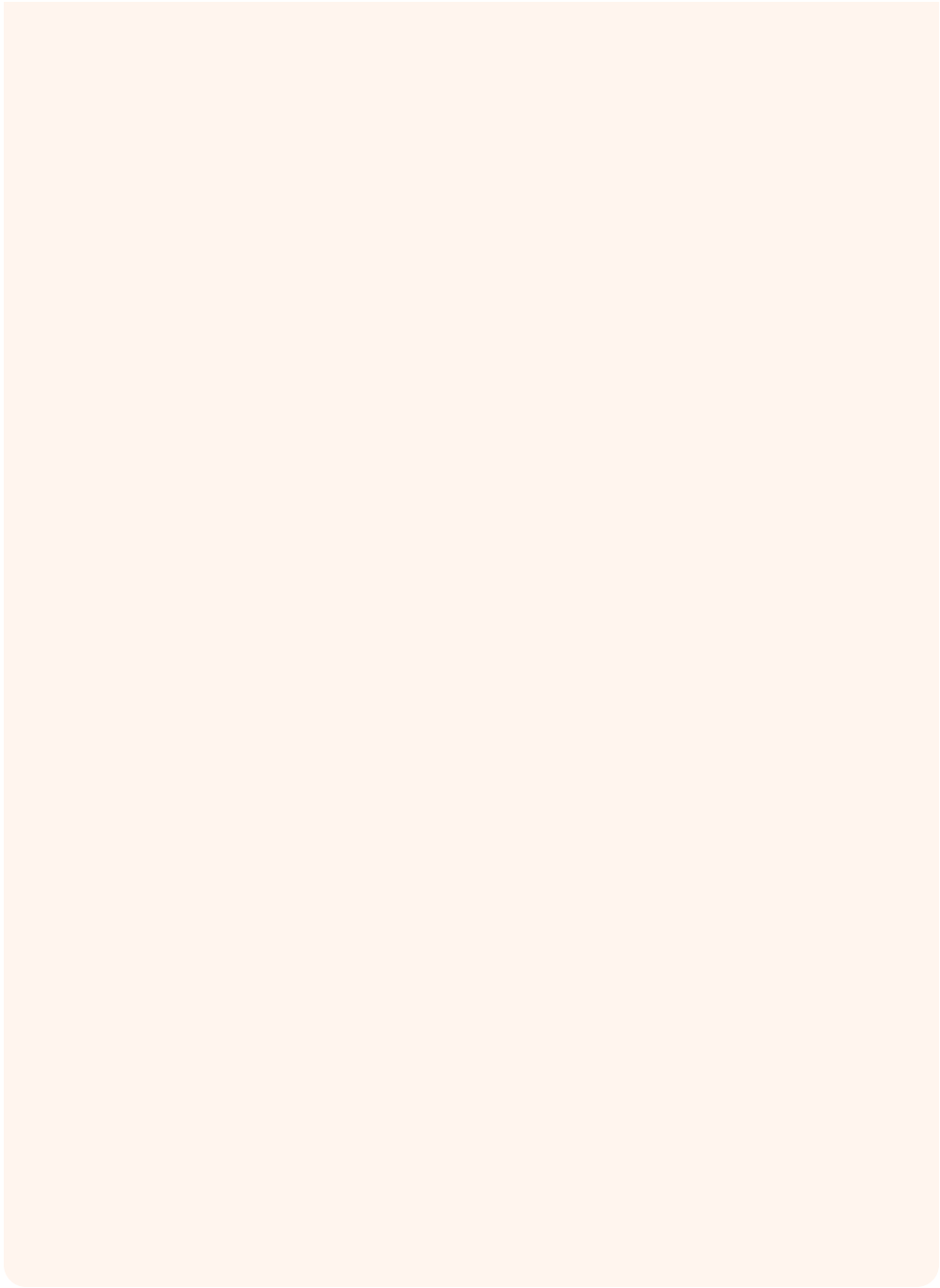
[43] 傅斯年:《与顾颉刚论古史书》,《中国古代思想与学术十论》,桂林,广西师范大学出版社,2006年,第214页。

[44] 璩鑫圭、唐良炎编:《中国近代教育史资料汇编·学制演变》,上海,上海教育出版社,1991年,第326页。

[45] 《奏定学务纲要》(1904年1月13日),见璩鑫圭、唐良炎编:《中国近代教育史资料汇编·学制演变》,上海,上海教育出版社,1991年,第494页。

[46] Maurice Merleau-Ponty, *L'institution: dans l'histoire personnelle et publique; Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

切入民国史的两个视角：概念史
与社会史^{[\[1\]](#)}



承近代史研究所民国史研究室不弃，发来会议邀请函，感谢之余，

不禁有些恍惚：我是研究“民国史”的？在我的意识里，自己的研究介乎社会史与思想史之间，论时代，应该从19世纪往上溯才对。不过细算起来，近年写的文字大都集中在20世纪上半叶，受惠于这一领域的前辈同好也最多，这种颠倒梦想似乎应验了法国人拉康（Jacques Marie Émile Lacan）的一句话：“我不思，故我在。”

拉康的同胞、符号学大家罗兰·巴特（Roland Barthes）曾写过一本关于日本的小书，名为《符号帝国》。^[2]罗兰·巴特认为，在欧洲，精神世界试图赋予“符号”意义，而日本则“拒绝意义”，或令符号“缺失意义”。首都东京的中心“皇居”空空荡荡，这和欧洲城市中心挤满教堂、政府机关、广场、银行、剧院等截然不同，这种“空洞的中心”有一种脱离“意义”的解放感。在笔者看来，罗兰·巴特揭示的“日本文化”是欧洲这一先验的镜像所反照出来的真实/非真实的他者，忽视了意义“缺失”背后意义的存在，以及由此派生出来的对本真性的执着。话说回来，如果把民国看作一个符号，该符号内涵又外加了怎样的意义呢？

民国即“中华民国”之略称，由孙中山发明。1904年8月31日，孙在面对美国公众撰写的英文文章《中国问题的真解决》（*The True Solution of Chinese Question*）一文中写道，“把过时的满清君主政体改变为中华民国”（the transformation of this out-of-date Tartar Monarchy into “Republic of China”）。“中华民国”英文为Republic of China，从文末“我们要仿照你们的政府而缔造我们的新政府，尤其因为你们是自由与民主的战士”（We intend to model our new government after yours, and about all because you are the champion of liberty and democracy）可知，孙中山心目中的“中华民国”应该是以美国政体为原型的。但是，通读英文原文不难发现，孙中山的Republic是以西欧民族—国家（nation-state）模式为张本的，内里夹杂着些许美国要素。稍后（1907年）章炳麟的《中华民国解》更是将这种民族—国家模式推向极致。^[3]

Republic的汉译名为“共和”，是经由日本“出口转内销”的。^[4]作为翻译词，19世纪中叶Republic传入中国时曾有许多其他译名，如“合省国”“众政之国”“民主之国”等。在汉语语境中，Republic和Democracy的最大公约数是“民主之国”，承袭了欧文原来的暧昧。^[5]梁启超译柴四朗政治小说《佳人奇遇》中有：“厌王政而希民政”，“盖以共和而建民政”。^[6]民政即Democracy。罗存德（Wilhelm Lobscheid）《英华字典》释Democracy道：“民政，众人管辖，百姓弄权。”^[7]因此，孙中山的“民国”一词含有Democracy和Republic两层意思。中华民国成立后，1913年第二版《上海方言英华字典》释Republic道：“民国，民主之国。”民国走进《英华字典》。

颠覆君主政体后成立的民国远不是孙中山、章炳麟所构想的民国，中国问题也远没有得到“真解决”。此后孙中山在言论上强调“民政”，要求实行“直接民权”，似乎在呼唤法国大革命时期的民主——“众人管辖，百姓弄权”，实际上无论在中华革命党时期，还是在对国民党进行改组之后，孙中山都试图把政党作为“众人管辖”的归结点和载体。确实，在近代国家建设的要求下，共和也罢，民主也罢，都表征着一个具有强制性的均质化时代的开始，不可通约的复数的个体被纳入可通约的单数的国民装置之中。

那么，被通约的复数有何反应呢？1929年江苏省宿迁县（今宿迁市）发生了一起反对“庙产兴学”的事件，当时报章的主流叙事一直影响到今人的再表述，论者认为这是一起土豪恶僧煽动的反革命暴动。但是，如果从地方角度看，来自南京的官员所实行的变革不仅打破了固有的社会秩序，还扰乱了传统的精神秩序，事件的发生有着深刻的社会政治原因，而县长通过对当事人的“藤条桎梏，烛燎香烧，毒刑遍施”所建构的叙事使政治均质化完全丧失了正当性。^[8]

“小说家虚构故事，历史学家发现故事。”（Hyden White，海登·怀

特)戴维斯(Natalie Zemon Davis)在其名著《档案中的虚构》中揭示了16世纪法国赦罪者的故事:“把恐怖的举动转变成一个故事,乃是使自己疏远这件事的一种方法,往坏处想它是自欺的一种形式,从好处想它是原谅自己的一条途径。”^[9]1943年抗日根据地山西黎城县发生的离卦道事件则呈现出另一番光景:将自身行为和事件“隔离”也是事件制造者常常采取的方式,因为至少可以达到瞒上的目的,幸运的话还能得到褒奖。事件过后,当地一位毕业于山西大学的知识分子说道:“今天所谓民主自由,在群众看来,较满清时代的专制还不自由,因为在当时,只要完了粮(交田赋),便完全自由,任你抽大烟、赌博……一概无人管。今天出门还得开路条,动不动就开会,反而成了不自由。回想那时,真是在天堂上生活。”^[10]面对这种反共和/反民主的历史叙事,套用罗兰·巴特的说法,对于民国符号不断变化的意义,在意义的彼岸存在拒绝意义的声音,这种声音可能很微弱,但并非不重要,它昭示出百姓不要说没有“弄权”的可能,连拒绝“乱管”的能力也没有。

如此说来,切入民国史至少有两条路径可循:一是着眼于文本的意义层面,二是关注社会的情境层面,前者可谓之为概念史研究方法,后者则是社会史研究方法。

所谓概念史,就是研究文本的语言和结构,通过对历史上主导概念的研究揭示该时代的基本特征。马克·布洛赫(Marc Bloch)在《为历史学辩护》中说过一句话:人们在改变风俗习惯的时候,没有改变语汇的习惯,这一事实常常使历史学者犯下错误,他们自认为是一个新词,而这个词实际上很早就已存在了。^[11]我觉得,实际情形可能正好相反,更多的时候我们自以为是历史性的语言和概念,其实早已当下化了。反对用西方哲学诠释中国思想的傅斯年曾说道:“大凡用新名词称旧物事,物质的东西是可以的,因为相同;人文上的物事是每每不可以的,因为多是似同而异。”^[12]此话十分中肯。对于诸如Republic/共和之类的概念,首先需要关注语词翻译问题。^[13]这里所说的语词不是单一的,

涉及民主等相关词语，接着是语言被赋予特定社会、政治内涵而成为概念之问题，最后是概念在一定时空下发生了怎样的变化/变异之问题，等等，所有这些问题都需要梳理，否则所谓Republic研究不过是脱离文本意义的能指游戏。目下，越来越多的学者开始关注概念史研究，以致出现将概念史与观念史混同的现象，其实二者根本不同。无论是以人物言论为主线的思想史，还是“存在巨链”下的观念史，都是脱离“历史”的思想和观念。^[14]在观念史研究中，即使个别观念能反映历史事象，但观念自身基本上是不变的常数，而概念史中的概念是可变的、复数的，是注入了社会和政治内涵的词语。^[15]

20世纪80年代中期社会史在中国重新起步后，迄今果实累累，负荷亦沉，不少在社会史名义下的研究其实是反社会史的。10年前，我们提倡进行“新社会史”研究，乃是有感于社会史研究过于拘泥于“结构”，“年鉴学派”第四代代表夏蒂埃（Roger Chartier）等多谈“文化”而少言“社会”，就是要回避这种结构性的历史叙述。回顾社会史从诞生到今日的历史，我觉得贯彻始终的是批判和自省精神。社会史首先是作为批判的武器而出现的，无论是早期强调社会经济史研究而划定与政治史的自他界线，还是当代针对“语言学的转向”拆除自我限定的藩篱而摆脱社会科学理论的纠缠，都内含了对主流叙事的批判和自我反省。何以“年鉴学派”钟情于中世纪晚期，乐此不疲地出版了那么多历史著作？秘密在于质疑“近代”的唯一性和绝对性。何以“年鉴学派”关心心态史和记忆问题？旨在阅读被“近代”这个差异装置所压抑的沉默的声音。相对君主制，共和内含了不可解构的正义价值，但是，作为法律和秩序的共和却是可以解构的，因为任何法律和秩序都蕴含了暴力。于是，在共和的主旋律中，人们可以听到宿迁和黎城事件所代表的不同于主流叙事的另一种声音。

接续清朝而出现的“民国”是中国历史上罕见的大变局的产物，涉及的问题之繁多，积淀的史料之庞杂，是以往历朝历代所无法比拟的。非

法非非法。说到底，概念史和社会史不过是帮助我们接近不在场而具有实在性的过去的方法，如何阅读文本才是历史研究的基本，这种工作不仅要读出文本中写了什么和没有写什么，还要考察文本制作者基于何种动机这样说而不那样说，不加甄别地网罗资料而加以排列组合的朴素的实证主义，看似旁征博引，其实没有多少知识生产的意义，更不要说回击“历史修正主义”的挑战了。

1974年4月11日，罗兰·巴特和四名法国左派知识分子应邀访问中国，一行从北京飞往上海，再从上海坐火车经南京到洛阳和西安，最后飞回北京，于5月3日返回法国。一路上罗兰·巴特记下了不少观感，但直到他去世多年后，这些观感才以《中国旅行笔记》为题出版。^[16]翻阅这本未成型的小书，可以真切地感受到自西徂东的作者被眼前均质性的意义/非意义符号所震撼，文中多处留下“乏味”之类的评语。在南京，寒风细雨中，罗兰·巴特一行来到东郊，对于高大的中山陵，罗兰·巴特没有表示出任何兴趣，远看雾霭中明孝陵冰冷的石人石兽，罗兰·巴特脑海中浮现出的是巴黎的“商店”“咖啡馆”，抽去意义的符号不过是一道苍白的风景线。

[1] 本文原载《南京大学学报》，2013年第1期。为《亚洲概念史研究》第2辑（孙江、陈力卫主编，北京，生活·读书·新知三联书店，2015年）序文。

[2] Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Genève, Albert Skira, 1970.

[3] 章炳麟：《中华民国解》，《民报》第15号，1907年7月5日。

[4] 陈力卫：《近代中日概念的形成及其相互影响——以“民主”与“共和”为例》，《东亚观念史集刊》，2011年第1期。

[5] 方维规：《“议会”、“民主”与“共和”概念在西方与中国的嬗变》，《二十一世纪》总第58期，2004年。

[6] 东海散士：《政治小说佳人奇遇》卷1，《清议报》第1册，北京，中华书局，1991年。日文原文：“我士民王政ヲ厭ヒ民政ヲ希ウテ”，“諸君見スヤ共和ヲ以

テ民政ヲ建テ”（东海散士：《佳人之奇遇》卷1，页22b，东京，博文堂，1885—1897年）。

[7] 麦都思（Walter Henry Medhurst）《英华字典》（1847）作“多人乱管，小民弄权”。详见陈力卫《近代中日概念的形成及其相互影响——以“民主”与“共和”为例》一文。

[8] 参见孙江：《一九二九年宿迁小刀会暴动与极乐庵庙产纠纷案》，《历史研究》，2012年第3期。

[9] Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987, p.114.中译本为娜塔莉·泽蒙·戴维斯：《档案中的虚构：16世纪法国的赦罪故事及故事的讲述者》，饶佳荣、陈瑶等译，北京，北京大学出版社，2015年，第121页。

[10] 参见孙江：《文本中的虚构——关于“黎城离卦道事件调查报告”之阅读》，《开放时代》，2011年第4期。

[11] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, A.Colin, 1993.马克·布洛赫：《为历史学辩护》，张和声、程郁译，北京，中国人民大学出版社，2006年。

[12] 傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，见《中国古代思想与学术十论》，桂林，广西师范大学出版社，2006年，第214页。

[13] 无须多说，对于Republic的词源及其在西方语言中的变化也需加以考虑。

[14] Arthur O.Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.斯金纳批评以往政治思想史研究没有“历史”（genuine histories）。Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol.1, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p.xi.

[15] 参见孙江：《概念、概念史与中国语境》，《史学月刊》，2012年第9期。孙江、刘建辉主编：《亚洲概念史研究》第1辑，北京，生活·读书·新知三联书店，2012年。

[16] Roland Barthes, *Carnets du voyage en Chine*, édition établie, présentée et annotée par Anne Herschberg Pierrot, Bourgois, IMEC, 2009.

重审中国“近代”[\[1\]](#)



希罗多德（Herodotus）在《历史》一书开篇劈头写道：“在这里发表出来的，乃是哈利卡尔那索斯人希罗多德的研究成果，他所以要把这

些研究成果发表出来，是为了保存人类的功业。”^[2]如果以今人的眼光看，文中的“历史”当指“功业”（γενόμενα），而非“研究成果”（ιστορία/historia），然而结果恰恰相反。循此，我们不难理解亚里士多德（Aristotle）为什么会扬文学而抑史学了。亚里士多德在《诗学》中写道：“历史家与诗人的差别不在于一用散文，一用‘韵文’；希罗多德的著作可以改写为‘韵文’，但仍是一种历史，有没有韵律都一样；两者的差别在于一叙述已发生的事，一描述可能发生的事。因此，写诗这种活动比历史更富于哲学意味，更被严肃地对待；因为诗所描述的事带有普遍性，历史则叙述个别的事。”^[3]历史与文学（诗学）的区隔不在于文体，而在于前者解释已发，后者书写未发；前者追求特殊性，后者带有普遍性。其时，相对于诗学，“历史”一词尚未普及，希罗多德《历史》中仅出现过20次，柏拉图只提到4次，亚里士多德最多，也不过24次。^[4]“历史”由“调查研究”而转为“功业”是后来的事情。

18世纪前，“历史”作为一种知识体系指向过去，恰如汉语里昨天的昨天是前天一样，“前”指向过去，当下的意义是由过去赋予的，过去（antiquus）是否定现在（modernus）的依据。18世纪后，“历史”发生了根本转向——“进步”成为其孪生兄弟，从此“历史”不仅涵盖过去，还朝向未来，正如科塞雷克（Reinhart Koselleck）所言，“历史”是过去的经验空间和未来的期待地平相结合的产物。^[5]

距此一个世纪后，即19世纪中叶，中国人真正体验了这种“近代历史”。1870年，出使欧洲归来的清朝外交官志刚，在船驶入东洋/南海时，遥望中国大陆，在日记中写道：“尔谓中国为在中央乎，则大地悬于太空，何处非中？谓在中间乎，则万国相依，皆有中间。谓在中心乎，则国在地面。中国者，非形势居处之谓也。我中国自伏羲画卦已来，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟所传，以至于今四千年，皆中道也。（中略）则所谓中国者，固由历圣相传中道之国也。而后凡有国者，不得争此中字矣。”^[6]在此，中国不再是“中央之国”，而是伏

羲画卦以来的“中道之国”。空间意义从“中国”脱落，“中国”被转化为一以贯之的时间概念。然而，这个时间已非过去的经验所能独占的。1873年，李鸿章在一则奏章中写道：“臣窃惟欧洲诸国，百十年来，由印度而南洋，由南洋而中国，闯入边界腹地，凡前史所未载，亘古所未通，无不款关而求互市。我皇上如天之度，概与立约通商，以牢笼之，合地球东西南朔九万里之遥，胥聚于中国，此三千余年一大变局也。”^[7] 欧风挟着美雨，如不速之客，不请自来，过去的经验无法解释当下，中国处在“三千余年一大变局”之中。

19世纪是中国历史上重要的转型期，它承袭了既往的余韵，开启了其后的型式。回看欧洲，在群星璀璨的“年鉴学派”那里，历史学家们之所以盘桓于中世纪晚期而耕耘不辍，盖源于对“近代”的怀疑：何以作为单数的近代得以从中世纪生发，其他可能性因此而隐没无闻？同样，中国近代的已然和盖然也隐藏在19世纪前后的历史/事件之中，这些值得深描细究。

事实与事件径庭有别，前者是“人类的功业”，如刮风下雨，不针对具体的人，后者有指向性。德塞都（Michel de Certeau）认为事件不能完全客观化，因为对于观察者来说，事件本质上是纳入理解者的理解行为之中的，事件是对于某（些）人的事件，其意义伴随观察者所在的意义世界而变动。^[8] 后现代文学批评家保罗·德曼（Paul de Man）甚至激进地认为：“历史不是进步或倒退，而是一种事件（event），一种出现（occurrence），当‘权力’‘斗争’等词突然浮现时，就存在历史了，各种各样的事情在发生（happen）的瞬间，就存在所谓出现、所谓事件。因此，历史不是时间序列的概念，仅仅是从认知语言中突然出现的‘权力’话语。”^[9]

谈事件，不能不说社会史。社会史如一根橡皮筋，其弹性足以使之涵盖几个不同的领域。^[10] 社会史是从批判19世纪实证主义史学中产生

出来的。实证主义史学执着于官方史料，认为可以用客观方法即经验方法直接观察事实，这回应了正在成长中的近代国家对历史的需求。20世纪20年代后，随着人文社会科学的发展，心理学、地理学、人类学等进入史家的“调查研究”中，“年鉴学派”与时俱进，从《社会经济史年鉴》（1929）到《年鉴——经济、社会、文明》（1946），再到《年鉴——历史、社会科学》（1994），刊名的变更反映了问题意识的变化，“二战”的悲剧让人们重新思考何谓近代文明，“语言学的转向”让历史成为社会科学的田野。

语言不仅是传达意义的工具，还有作为语言的功能意义，人的思考是由语言所决定的。^[11]语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure）如是说。就历史/事件而言，“调查研究及其成果”是表象行为的产物，是被再构的事实，论者只能借此寻找事实。福柯（Michel Foucault）的“话语”（discourse）业已被滥用了，所谓话语就是借助语言的表现，内涵事件的张力。^[12]福柯自称历史学家，却给作为“功业”的历史宣判了死刑。1989年，夏蒂埃（Roger Chartier）在《作为表象的世界》长文中，严厉地批判了过往“年鉴学派”的社会史实践，提倡打破结构的历史叙述，“在形成社会的各种结合和对立关系中，寻找切入口”^[13]。与“年鉴学派”主要人物有交集的日本法国史学者二宫宏之则说：“社会史概念是作为反对僵化的武器来使用的，不是自我限定的概念，而是逸出（はみ出し）的概念。”^[14]社会史本来就具有自我内省的批判精神，对历史的观察不仅要摆脱“东方学”（orientalism）的掣肘，还应该从普遍性转向地方性，从抽象的概念世界转向日常生活的世界。

历史认识论的转向对理解中国社会的“近代”转型至关重要。齐美尔（Georg Simmel）有道：“秘密，赋予与公开世界相并列的第二世界（einer zweiten Welt）以可能性，同时公开世界亦受到第二世界所具有的可能性的深深的影响。”^[15]粗言之，倘若中国存在两个“社会”的话，一个社会如宗族、行会及其派生物，是所谓的第一世界；一个社会如江

湖、会党等，乃是第二世界。一百多年来，中国的第二世界被等同于“秘密社会”（secret societies），这是一种污名化的语言表现——话语不仅反复进行能指的游戏再生产，还妨碍了对第一世界和由媒体、资本形成的新世界的把捉。

社会的近代转型未必触动人心。在《文明的进程》（1939）这部拓荒之作中，埃利亚斯（Norbert Elias）强调要理解社会向近代的变迁，不变的“心性”是一个切入口。^[16]埃利亚斯曾转述费弗尔（Lucien Febvre）讲过的一则故事。话说有一天早晨，法国国王弗朗索瓦一世（在位时间1515—1547）从情妇家中出来，坐上马车准备回宫，途中听到远处教堂的钟声，内心为之一动，急令马夫调转方向，驱车前往教堂祈祷。弗朗索瓦一世昨夜的行为和今早的举止之间的分裂关乎“灵与肉”，如果在传统史家那里，一定会从道德统一性角度解释称国王听到钟声而心生悔意。但从心性史角度看，灵与肉是可以分离的，换言之，灵与肉共在，弗朗索瓦一世今晚可能仍不回宫。1955年，历史学家吕思勉在给华东师范大学毕业生讲话时讲起一段家史，他说自己的祖先吕公是明朝的“失节者”，做了清朝的“伪官”。^[17]现代人吕思勉内心深处端坐着传统儒者的名节观，这一不变的心态与其历史写作两不相碍。

目下，记忆研究方兴未艾。心性史与记忆研究的根本不同在于，心性史研究过去积淀于现在的痕迹，而记忆研究则侧重于现代如何想象过去。后者涉及为何要研究历史，按照尼采的说法，一是好古，一是纪念，而最好的是与“生”（Leben）紧密结合的历史。^[18]但是，如此一来，与纪念的历史一样，历史叙述必然带有非历史的当下性。是的，对于文字这种历史/记忆的媒介，历来存在截然对立的理解：一种是怀疑的态度，认为文字在人心中播下“遗忘”^[19]，“能愈多而德愈薄矣”^[20]。另一种认为文字具有魔力，是作为抵抗第二种社会之死——忘却——的武器。从文字发明到印刷术的普及，再到今日电子媒介的无所不在，我们身处“链接性转向”（connective turn）时代。^[21]历史成为“潜在性”知

识。人们不必在尘土堆中呼吸发霉的空气，寻寻觅觅，只需凭借一定的工具即可乾坤大挪移。“链接性转向”让冷漠的历史学终于感受到“语言学转向”（linguistic turn）的寒冬：固有的学科常识正在摇曳。

回思16世纪末以降三百余年间中国所发生的翻天覆地的变化，大致可以看出如下知识变动的轨迹：耶稣会士将中国知识传入欧洲后，影响了18世纪启蒙思想家思考世界的方式及其对中国的认识，此乃“宋学西迁”的结果。19世纪来华西人传播的西学知识形塑了中国人的自我/他者认识，开启了建设现代国家的历程，是为“西学东渐”的产物。“甲午战争”后，中国知识人大举东渡，移植日本西学知识（包括传入日本的来华西人传播的西学知识），更加速了这一进程，这是“东学入中”的知识往返。

学者日用而未必尽知。《亚洲概念史研究》系南京大学学衡研究院主办的学术集刊，本刊致力于从概念史的角度研究近代知识空间的形成，进而探讨别异于欧美的中国乃至东亚的现代性问题。1922年，在西潮滚滚，赓赓乎有席卷全国之势的情况下，一群学贯中西的知名学者会聚南京大学的前身国立东南大学，创办了《学衡》杂志。《学衡》旨趣曰：“诵述中西先哲之精言，以翼学；解析世宙名著之共性，以卹思；籀绎之作必趋雅音，以崇文；平心而言，不事嫚骂，以培俗。”逝者不可追，犹待来者。

[1] 本文系《亚洲概念史研究》第3辑（张凤阳、孙江主编，北京，生活·读书·新知三联书店，2017年）序文。

[2] 希罗多德：《历史》上册，王以铸译，北京，商务印书馆，1997年，第1卷，第1页。

[3] 亚里斯多德：《诗学》，罗念生译，北京，人民文学出版社，1962年，第28～29页。

[4] 柳沼重刚：《語学者の散歩道》，东京，岩波书店，2008年，第95～96页。

[5] Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp.100-114.

[6] 志刚：《初使泰西记》，见钟叔河主编：《走向世界丛书》合订本，长沙，岳麓书社，1985年，第379页。

[7] 李鸿章：《奏为密陈遵旨通盘筹画制造轮船未可裁撤事》（同治十一年五月十五日），见《录副奏折》，中国第一历史档案馆，档案号：03-9402-019。

[8] Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

[9] Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1996, p.133.

[10] Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p.115.

[11] 费尔迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京，商务印书馆，1999年。

[12] 参见米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，北京，生活·读书·新知三联书店，2003年。

[13] Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, *Annales ESC*, 1989, No.6, p.1507.参见R.沙蒂埃：《作为表象的世界》，水金译，《国外社会科学》，1990年第7期。

[14] 二宫宏之：《历史·文化·表象》，东京，岩波书店，1999年，第217页。

[15] Georg Simmel, *Soziologie*, Georg Simmel.Gesamtausgabe, Herausgegeben von Otthein Rammstedt, Band11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, s.406.

[16] 诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程》，袁志英译，上海，上海译文出版社，2009年。

[17] 吕思勉：《史学四种》，上海，上海人民出版社，1981年，第61页。

[18] 尼采：《历史的用途与滥用》，陈涛、周辉荣译，上海，上海人民出版社，2005年，第16页。尼采：《不合时宜的沉思》，李秋龄译，上海，华东师范大

学出版社，2007年，第二编“历史学对于生活的利与弊”。

[19] 柏拉图：《斐德罗篇》，见《柏拉图全集》第2卷，王晓朝译，北京，人民出版社，2003年。

[20] 刘安：《淮南子·本经训》，见何宁撰：《淮南子集释》中，北京，中华书局，1998年，第572页。

[21] Andrew Hoskins, “Media, Memory, Metaphor: Remembering and the Connective Turn”, *Parallax*, Vol.17, No.4, Routledge, 2011, pp.19-31.

儒学与社会主义的早期邂逅^[1]

首先感谢《开放时代》邀请我参加会议。听了前面几位学者的发言，感到有些恍惚，是不是走错了门，我所想象和理解的儒学与社会主

义是另一番光景。

昨天在来广州的飞机上，一直在阅读随身带的两本书，一本是法国学者毕游塞（Sébastien Billioud）和杜瑞乐（Joël Thoraval）合写的《圣贤与民众》（*The Sage and the People: The Confucian Revival in China*），刚刚出版，写当代中国的儒学复兴。还有一本是幸德秋水写的《社会主义神髓》，1903年7月出版后，10月就由在东京的中国留学生翻译为中文，在中国人接受社会主义的历史上，这本书非常重要。刚才大家讲到的社会主义中的社会、主义乃至社会主义本身，都是19世纪末舶来的概念，认真起来，需要从概念史的角度进行考察。我留意到刘骥拿着一本书：列文森（Joseph R. Levenson）的《儒教中国及其现代命运》。这本书出版于20世纪60年代，记得列文森在书中给儒学判了死刑，称儒学已经进了“博物馆”。假如列文森重生，看到当下的儒学热，不知是否会修改自己的观点？《圣贤与民众》第9章的标题是“儒学的用途与滥用”（The Use and Abuse of Confucius），这让人想起尼采

（Friedrich Wilhelm Nietzsche）的英译著作《历史的用途与滥用》（*The Use and Abuse of History*），因此，我有点担心，在讨论儒学的时候，我们是否陷入了目的论和本质主义，把基于今天的关怀投射到历史，对历史加以裁剪和直线的勾连。尼采在《历史的用途与滥用》里指出有3种历史，第一种是纪念的历史，纪念的历史远离原因，用充满煽动的词语怂恿勇敢的人做轻率的事，热心的人做狂热的事。第二种是怀古的历史，把自我与历史同一，在发霉的空气中贪婪地呼吸，在尘土堆中觅觅寻寻。第三种是自我救赎的、批判的历史，把过去带上法庭，进行审问并定罪。尼采的看法发人深省，但是，包括他所提倡的第三种历史在内都是目的论的历史，作为一个历史学者，在面对过去与现在的关系时，我基本上采用的是社会史和概念史相结合的方法。所谓社会史的方法，就是关心文本背后的情境。近年，在我和一些朋友的鼓吹下，概念史逐渐热了起来，概念史关心的是文本的语言与结构。基于社会史和概念史的立场，我对儒学与社会主义问题的考虑可能和大家从义理上的辨析、

非历史性的“穿越”不尽一样，我强调的是一种实践的、可把握的历史维度。这里，我谈几点粗浅的想法。

第一，文本与实际的关系问题。所谓儒学，我们今天所谈的儒学，除了以现在进行时出现的发明的儒学外，基本是一个“死亡的意识形态”（deadly ideology），活在文本中的过去。而作为一个历史学者，反观这100多年的中国历史，我关注的是“活着的”（living, active）儒学，这种活着的儒学不是通常理解的儒学。儒学的近代命运，如这100多年中国的命运，从打倒孔家店到重建孔家店，从杀死复数的祖先到建构以民族为符号的单数的祖先。孔家店被打倒后，孔家店的伙计，孔家店的商品，风流云散了吗？没有！一些浮在历史的表层，如康有为、陈焕章等搞的孔教运动。更重要的是，孔家店被打倒后，礼失求诸野，儒学依然活在民间。我所说的民间儒学，在王朝时代，它们的共名是“邪教”；在革命时代，它们的共名是“会道门”。如果细看这两个共名里的内容，观感可能大不一样了，核心内容是儒学、儒教，或者准确地说，这些民间宗教无论是提倡“三教合一”（儒释道），还是主张“五教合一”（儒释道耶回），儒学都处在显要的位置。改革开放后，这些民间宗教重新浮现，政府一仍其旧，阳为抑压，阴以默许，没有予以重新定位和改造。

《圣贤与民众》讲到一贯道，它在大陆曾经是“反动会道门”，在台湾已经很大程度上儒教化了的，其成员来往于海峡两岸。对于这类包括儒学在内的宗教，国际学界称为“救世宗教”（redemptive religion）。杜赞奇

（P.Duara）好像最早用这个英文词称呼民国的新宗教。很长时间，我与欧美、日本的学者一起进行关于“救世宗教”的研究，我主要研究道德会、红卍字会。我发现几乎所有民间宗教，撇开宗教性的成分，都对儒学——文本儒学——抱有强烈的关怀，很认真地运用儒学资源面对当下，批判近代给人带来的种种不安和不平。当然，沉淀在民间的儒学，并不是如文本儒学那样，很纯粹，我称它具有杂种性（hybridity）。面对这种“活着的”“实践的”儒学，我们无法用传统儒学来描述，所以，如何处理文本和实际的关系是必须认真对待的一个问题。

第二，社会主义概念问题，如果将这个词拆开，是不是社会+主义=社会主义？没那么简单。作为近代词语的“社会”，译自society，是日本人最先翻译的，在这之前大多译为“伙伴”，“伙伴”贴近严复翻译的“群”。“群”与“社会”这两个词差异很大，在我们编的《亚洲概念史研究》（生活·读书·新知三联书店）第2辑收录了德国汉学家冯凯（Kai Vogelsang）教授的论文，按照他的理解，“群”是准天然的、同质性的、不变的，与“国家”同步产生；而“社会”是人造的、异质性的、历史性的，与“国家”相对。再看ism（主义）。最近出现了很多出色的研究，如挪威学者史易文（Ivo Spira）博士的《中文主义的概念史》（*A Conceptual History of Chinese-Isms*）、王汎森教授的长文《“主义时代”的来临——中国近代思想史的一个关键发展》（《东亚观念史集刊》第4期）等。在我们编辑的《亚洲概念史研究》里也有专门讨论。简单地说，是日本人井上哲次郎在《哲学字汇》（1881年）中最早将ism译成“主义”，之前有“原理”“学说”等。清末中国人，无论接受“社会”概念，还是接受“主义”概念，其过程都不简单。最后，把这两个概念合在一起，“社会主义”又是怎样一个情形呢？社会主义这个概念，刚才唐教授提到梁启超在《清议报》第一版刊载的关于社会主义的文章，梁启超对社会主义的理解是经由日本中转来的，在我看来，他所说的社会主义仅仅是一个观念，不能称为概念。照科塞雷克的说法，只有当词语被赋予了具体的社会政治意义之后才能成为概念，即只有结合中国情境，赋予社会主义以中国的内涵，作为观念的社会主义才能成为中国化的概念。梁启超与孙中山对社会主义的理解有差异，现代人的理解和他们彼此之间的差异相比，差异可能更大。

第三，作为一个历史学者，我关心的是历史事件是在怎样的时间点上发生的？翻开历史，我们会发现社会主义进入东亚的时候，最先遭遇的是儒学，刚才提到的《社会主义神髓》作者幸德秋水是一个重要人物。这个人非常豪迈，被捕后不久即被押上刑场，口占汉诗，慷慨就义。幸德秋水是《民约论》即卢梭《契约论》的译者中江兆民的入室弟

子，吃住都在一起，深受中江兆民影响。幸德秋水对社会主义的理解中，有挥之不去的儒学——志士、仁义等——的影子。比《社会主义神髓》出版稍早，他还出版了《二十世纪之怪物：帝国主义》，比列宁的《帝国主义论》早很多，我曾比较过两个文本，与列宁不同，幸德秋水批判帝国主义有很强的儒学色彩。巧得很，《二十世纪之怪物：帝国主义》也是在日文版出版后不久就被翻译成中文了。游学东瀛的中国知识人为什么会关心社会主义？须知，文明进化、优胜劣败、国家强权等是思想界的主流，无疑，这和当时知识人持有的儒学背景有关。所以我觉得在我们讨论儒学与社会主义的关系时，需要关心一下这一被遗忘的历史层面。

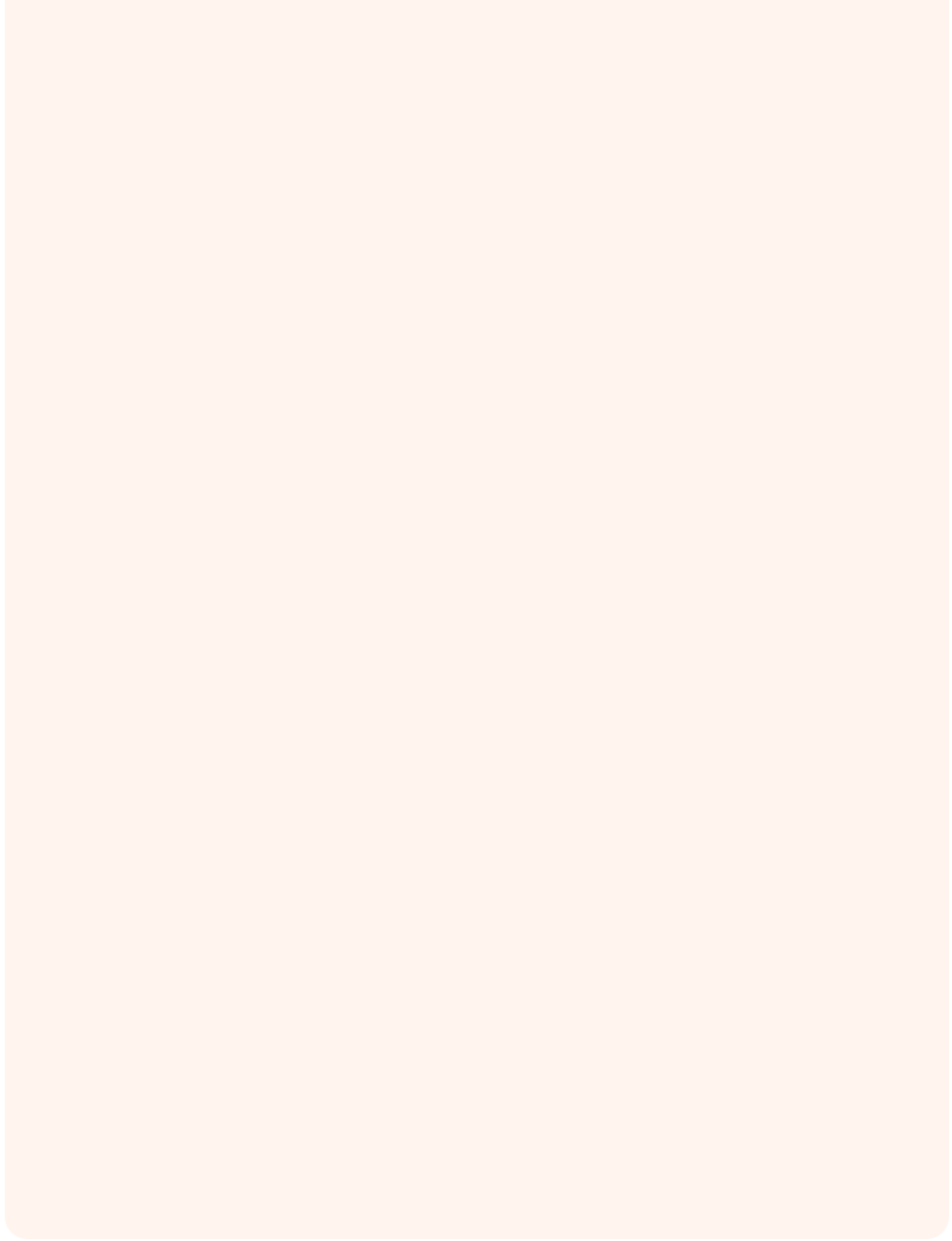
最后回到当下儒学复兴，毕游塞和杜瑞乐在《圣贤与民众》一书中讲得比较详细了，这里就不重复他们的论点了，只讲我自己的意见：

（1）讨论儒学与社会主义的关系的时候，不能仅仅从文本和义理上进行勾连，需要有质感的、跃动感的历史事象来支撑，作为讨论的前提。如果这样的话，可能需要把被现代化、革命赶到边缘的、失落在民间的儒学传统唤回来，这涉及重新审视民间宗教、结社乃至会道门等问题。一个强大的现代国家需要历史和解，毕竟这些被政治化的宗教结社也是中国历史传统的一部分，它们比文本中的儒学更有生活质感，借用尼采的话，是真真实实的作为“生”（leben）的儒学。（2）社会主义在中国100多年的实践中，儒学对社会主义的理解是一个被忘却的传统。这一传统与今天的理解有什么关系，需要比较和思考。（3）儒学在过去和现在、文本和实际之间存在着一个不可逾越的沟壑，要将儒家经典中的理想落实到现实中，需要进行“传统的发明”（invention of tradition）工作。

[1] 本文原载《开放时代》，2016年第1期。

东亚

解构靖国神社的政治话语^[1]



—

1996年11月24日，《朝日新闻》第35面社会版“青铅笔”栏刊载了一

则不起眼的短讯，内容如下：

23日，（原）长州藩城下町、（现）山口县萩市市长野村兴儿访问了福岛县会津若松市，与该市山内日出夫市长会谈。在互相交恶的戊辰战争过去一百二十七年之后，两地的最高首脑终于第一次会面了。以往（萩市方面）曾多次提议和解，但均为会津方面所拒绝。这次访问是在会津市民剧团的邀请、萩市方面强调“私人”“非正式”的前提下得以实现的。但是，双方达成的共识只有一点，即“现在立刻实现和解是困难的”。萩市市长认为“二者之间基本上没有隔阂”。与此相反，会津若松市长则说：“一场战争留下了深深的伤痕。不仅会津与长州如此，日本和亚洲也是如此。”直到最后，二人也没有握手。

阅读上述文字，不难确认如下事实：（1）在1868年日本明治维新的前夜爆发的戊辰战争中，长州藩和会津藩之间有过激烈交战；（2）战争致使两地关系长期恶化，事隔127年，仍然没有达成和解；（3）对于这场战争，受害一方的记忆仍以现在时的形态存续着。

人们也许会问，萩市何以会向若松市提出“和解”要求？萩市的前身长州藩在对会津藩的战争中和战后干了什么，以致给对方留下了百年难愈的“伤痕”？回顾日本历史可以知道，长州会津之战是戊辰战争中最关键的一次战役。1868年8月，拥有近代武器的明治新政府军3000人避开正面对决，迂回突袭会津藩中心若松城。藩主松平容保匆忙组织藩众进行抵抗，历经一个多月的浴血奋战，会津藩被迫于9月22日开城投降。是役，会津藩战死者达3000人，包括数百名未成年的“少年白虎队”成员。此外，还有很多人集体自杀。据在日本一所高中任教的今井昭彦博士的研究（《近代日本与战死者祭祀》，东洋书林，2005年），对于这些战死的“朝敌”和“贼军”，新成立的明治政府军下令不准收殓安葬其尸体，违者严惩不贷。结果，会津藩阵亡者的尸体被狐狸、鸢鸟啮食，乃至腐烂。直到同年12月，在藩士町野主水等人的再三恳求下，才获准由

受歧视的“部落民”来埋葬，而且不得树碑题词。死者的尸体固然惨不忍睹，生者的境遇也十分悲惨。会津藩由开启江户幕府的德川家康的孙子的后代所传袭，已历二百多年，战败给会津藩人带来了种种耻辱。会津藩被贬迁到临近北海道的严寒之地斗南藩（现青森县），17000余藩士和他们的家属不得不移居他乡；会津人被诬为“会贼”（音kaizoku，与“海贼”即海盗音同），他们居住的地方被蔑称为“白河以北一山百文”，意为穷山恶水，非人所居之地。

与此相反，会津之役后，明治政府为不到300名的政府军战死者树碑立传，后来还将其祭祀到靖国神社里，予以褒扬。意味深长的是，政府军主力萨摩藩的军队，后来因为与明治中央政府为敌，也被视为“朝敌”“贼军”。在1877年西乡隆盛率兵发动的西南战争中战死的萨摩藩的阵亡者，也和会津藩的战死者一样，不得入祀靖国神社。而另一支主力长州藩，则作为明治维新的功臣而备享恩宠，藩士伊藤博文等长期入主中央政治。当长州藩与日本国家开始其“光荣”的近代之旅时，会津藩的子孙们却在经历着“耻辱”的近代。1923年，生前倾力埋葬和祭祀死者的会津藩武士町野主水以85岁的高龄去世，生前留下遗嘱，命其子用粗糙的草席包裹自己的尸体，再用粗糙的草绳将尸体拖到坟地，以此表达对当年政府军酷待战死者的悲愤和抗议。此时会津之战已经过去了整整55个年头！

虽然，上述萩市和若松市的会谈无果而终，但是，对于自己祖先的加害行为，萩市不断提出“和解”请求，市长野村兴儿甚至不远千里跑到受害者的子孙那里道歉，可谓其情切切。另一方面，会津若松市市长在公开场合拒绝与萩市市长握手的举动不能仅仅视为个体行为，作为一个经过民主程序选举出来的市长，即使他个人愿意伸出那只没有伸出的手，背后还有成千上万的选民和死者在阻止他伸手，前任市长就因为曾发言响应萩市的“和解”倡议在市长选举中落选。受害者的历史记忆成了一堵无法逾越的高墙。

饶有兴味的是若松市市长的一番讲话，他认为：“一场战争留下了深深的伤痕。不仅会津与长州如此，日本和亚洲也是如此。”这位市长的话指的是第二次世界大战中日本给东亚各国所造成的伤害。中国是最大的受害国，战争伤害所带来的记忆即使时过数十年仍然没有消失。但是，与会津若松市和萩市不同的是，战后中日两国用了不到30年的时间便实现了“和解”。1972年，日本首相田中角荣在北京与中华人民共和国最高领导人毛泽东握手言和，两国恢复了邦交；1978年，邓小平亲临东京，与日本政府签订了友好条约。人们不禁要问，为什么会津藩和长州藩的子孙同为日本国民，至今未能达成“和解”？为什么中国和日本分属不同国家，却达成了“和解”呢？我们知道，战争双方能否和解，既与受害者超越战争所带来的创伤的努力有关，也同加害者对于自身责任的认知和行动相辅相成。虽然长州藩的子孙与百年前的战争没有直接关系，但是他们自觉地担负起寻求和解的“战后责任”。若松市市长拒绝对方的要求也自有其理，会津藩祖先所饱尝的辛酸岂是子孙所能代为了却的！不同的是，在几乎没有对战争认识和战争责任进行清算的前提下，中国政府和日本政府却握手和解了。这不能不说是一桩奇迹，是双方基于共同需要而营造的结果。

在论及社会成立的条件时，法国社会学家涂尔干（Emile Durkheim）在《社会分工论》（1893年）中注意到，任何一个由合理的契约所建构的社会或人际关系都存在不合理的基础，契约关系能否履行，最终取决于订约人是否信守契约，而这没有任何契约可以保证。自打1984年中曾根康弘首相参拜靖国神社并遭到中国政府抗议后，中日之间达成了某种政治默契，即日本政府主要阁僚不再参拜祭祀着甲级战犯的靖国神社。可是，当历史翻开了世纪的新一页后，时光倒转了。2001年以来，日本首相小泉纯一郎不顾中国政府和人民的反对，前后5次参拜靖国神社，最终使两国关系冷至冰点。

在中日关系冷至冰点的时候，靖国神社成为各方关注的热点。其

实，在战后日本的历史上，靖国神社曾多次成为热点。1945年，驻日盟军总司令部（GHQ）曾一度准备废除为军国主义张目的靖国神社，为此靖国神社匆忙举行了“临时大招魂祭典”，把许多没有战死的活人也当作亡魂来祭祀了。在东西“冷战”对立的格局下，由国家神道改为宗教法人后的靖国神社得以存续和发展。1955年以后，日本政界出现了试图将靖国神社“国营化”的动向，自民党曾5次提出《靖国神社法案》，要将靖国神社改为“特殊法人”，置于首相的直接监督下，由国家拨出专款支付靖国神社的祭祀费用。1974年，如果没有被称为战后“最大的思想对决”（村上重良《慰灵与招魂——靖国的思想》，岩波新书，1974年）的日本社会的广泛抗议，靖国神社差一点就成了“特殊法人”。十年后的1984年，对于中曾根康弘首相参拜祭祀着甲级战犯的靖国神社，日本舆论反应强烈，反对者认为“如果国家护持祭祀着这样一些祭神的靖国神社，或者国家首脑正式参拜靖国神社，日本国民将会因以自己的手正式抹去第二次世界大战的战争责任和战争犯罪而遭到来自世界的谴责”（大江志乃夫《靖国神社》，岩波新书，1984年）。相比之下，2001年后小泉首相5次参拜靖国神社，在日本社会并没有激起多大的波澜。这一方面和“冷战”结束后日本社会意识形态斗争的退潮有关，另一方面也和近十年民族主义思潮的升温不无关系。小泉首相辩称参拜靖国神社是基于个人的信仰和日本的文化传统，别国（中国和韩国等）对此不应该说三道四，这在日本社会产生了一定的共鸣。因此，与1974年和1984年围绕靖国神社的激烈对抗相比，可以说今天的日本社会对靖国神社问题的关注点发生了变化。“首相参拜靖国神社为什么会成为一个问题，对此真正知道的人并不多。而且，连知道靖国神社是一个什么样的神社的人也为数很少。如果不了解靖国是一个什么样的神社，就无法理解首相参拜靖国神社为什么会成为问题。不理解参拜为什么会成为问题，也就谈不上对这个问题持有自己的见解。”2005年4月出版的高桥哲哉先生的《靖国问题》一书，目的正是为了打破日本社会这种沉闷的状态。

对于高桥哲哉先生，中国学界还很陌生，他是东京大学哲学教授，是研究德里达（Jacques Derrida）的专家。10年前，高桥从哲学角度介入关于战争认识和战后责任问题的讨论，出版了《记忆的伦理》《战后责任论》《历史/修正主义》《证言政治》《心与战争》《国家与牺牲》等近20部相关书籍。此外，他还参与创办了《前夜》杂志，秉持独立知识分子的立场，围绕日本社会的种种问题发表意见。《靖国问题》一书出版后，立即引起了日本社会的广泛关注，一版再版，至今已经发行了28万多册。一本讨论靖国神社问题的书籍何以能够成为畅销书？28万多日本读者是以怎样的心情阅读这本书的？对中国读者来说，这本身就是一个值得思考的问题。

二

靖国神社是和“血”的话语联系在一起的，这“血”既是死者的血，也是被赋予了意识形态意义的“想象的血”，加害者和受害者的遗属关于血的记忆和想象凝聚着截然不同的情感。在《靖国问题》的第一章里，作者劈头说道：“靖国问题之所以成为一个复杂的问题，最大的原因在于它是一个‘情感’问题。而情感问题的要害又是‘遗属情感’问题。”

2001年8月13日，小泉纯一郎在就任首相后首次参拜了靖国神社，对此，639名日本人和韩国人向大阪地方法院提起诉讼，要求法院判决首相参拜为违宪行为，要求首相停止参拜靖国神社，并为侵害原告的宗教人格权向原告支付赔偿。与此相反，支持首相参拜靖国神社的人们为了给小泉首相辩护，也提起了诉讼。在法庭上，一位名叫岩井益子的老太太表述了自己对于“英灵之血”的感受。“丈夫生前从未怀疑过假如自己战死的话一定会被祭奠在靖国神社，他就是怀着这样的信念奔赴战场的。对我来说，靖国神社受到玷污，这比我自己受到玷污还要耻辱几亿倍。（中略）只要听到哪怕是一句谩骂靖国神社的话，我的身体就像是被劈开了似的，全身的热血倒流，溢出体外。放眼望去，我的热血变成

了战士们的血的海洋，向四周蔓延开去。”如果说像岩井这样的遗属为战死的家人被合祀在靖国神社而感到喜悦的话，被她起诉的那些反靖国神社的遗属们则为战死的家人被合祀于靖国神社而感到悲痛，两种情感的对立不可调和。小泉作为日本的首相一再参拜靖国神社的行为，使围绕靖国神社的两种截然对立的情感以受害国（中、韩等）与加害国（日本）之间的对立的方式凸显在人们面前。出生于中国台湾的高金素梅女士，在看到自己的祖先被日军砍下头颅的照片时，浑身战栗，引发出她对于族群的历史记忆。

一般而言，为死去的亲人悲伤乃是人之常情，何以会有人对亲人战死而感到喜悦呢？原来，近代国家通过“感情的炼金术”，塑造了国民的生死观和世界意识。靖国信仰隐瞒了战死的悲惨和恐怖，在将死神圣化的同时，向陷入悲哀、无奈和怨天尤人的情绪之中的遗属们提供了“光荣战死”的意义，从而剥夺了遗属作为普通人对亲人之死抱有的悲痛情感。那么，如果摆脱了这种意识形态对情感的操作，完全沉浸于悲痛之中是不是就行了呢？作者的回答是否定的。他认为，这样做充其量只不过构成一个仅存在于日本国民之中的、以悼念本国国民之死为目的的“哀悼共同体”而已。日本军发动的战争造成了大量的死者和受害者，除了日本国民之外，还有许许多多被日本军杀死的人，如果无视这些死者、受害者的存在，“哀悼”行为将无法避免来自外部的批判。由此，作者引出了如何认识战争责任的问题。

第二章集中讨论了历史认识问题。在日本，人们普遍认为“甲级战犯合祀”问题是日本和中、韩两国之间的“外交问题”。作者认为这种看法是错误的，因为早在韩国、中国等对日本的首相参拜靖国神社进行报道并进行批判之前，日本国内就有人对合祀进行了批判，认为它将“会导致对战争的肯定”。所谓“甲级战犯”，是指在远东国际军事法庭（东京审判）中被指控犯有“破坏和平罪”的人，其中有14人于1978年10月17日被合祀于靖国神社。作者认为，仅仅追究“甲级战犯合祀”问题将把战

争责任问题大而化小，因为靖国神社里还祭祀着近千名乙级、丙级战犯，靖国神社称这些被处以死刑的人为“昭和殉难者”，他们在1970年之前即已合祀于靖国神社。乙级、丙级战犯和甲级战犯一样，都犯有“破坏和平罪”，同样负有战争责任。对于东京审判，日本国内有不少人认为是战胜国对日本进行的单方面的审判，是“胜者的审判”，因而拒绝接受东京审判的结果。高桥认为，作为给亚洲国家人民带来了重大损失的战争发动者，战犯们难逃罪责。东京审判中存在的问题不在于受到惩罚的人，而在于没有受到惩罚的人。“甲级战犯”虽然受到了惩罚，但是，对他们所侍奉的君主、自始至终担任帝国陆海军“大元帅”的昭和天皇却未予起诉。这是出于美国的意志，是美国对苏联、中国、澳大利亚等国提出的追加起诉的提议进行压制的结果。其他，如日军“七三一”部队等犯下的战争罪行，也由于美国的意志而没有受到追究和惩罚。

此外，在日本，人们普遍认为中国政府以“甲级战犯合祀”为由批判日本的首相参拜靖国神社，乃是要彻底追究日本的战争责任。在作者看来，事情恰恰相反。中国政府是想通过把问题限定在“甲级战犯”这一点上，寻求达到某种“政治解决”。而有关甲级战犯分祀的议论，不但不能深化人们对于与靖国神社有关的历史的认识，反而妨碍了人们对靖国神社的本质和战争责任问题的认识。因为在日本人们通常所说的“战争责任”要么是指对美国战争失败的责任，要么是说东京审判所追究的1928年以后日本的战争责任，而从靖国神社的历史来看，从1869年其前身东京招魂社（1879年改名为“靖国神社”）建立之时起，它与近代日本国家进行的每一次战争都密不可分。甲级战犯合祀问题只是与靖国神社有关的历史认识问题的一个部分，应该追究靖国神社与日本近代殖民主义之间的关系。

那么，在战后日本转变为民主国家的过程中，靖国神社是否断绝了与战前的靖国神社的关系了呢？在第三章里，作者指出，靖国神社坚持战前的合祀逻辑，声称合祀是出于“天皇的意志”，所以一经合祀，无论

是什么人，即使他们的遗属要求撤销合祀，也决不能同意。靖国神社以此为理由拒绝将“甲级战犯”分祀，拒绝一部分遗属提出的将亲人的灵位迁出的要求。作者还指出，即使实现了“甲级战犯”的分祀，小泉首相参拜靖国神社也没有任何法理根据。回顾迄今为止涉及日本首相和其他官方人物参拜靖国神社的诉讼，虽然原告提出的赔偿要求没有一次获准，但没有一次判决认定以官方身份参拜靖国神社“合乎宪法”。相反，仙台高等法院对岩手靖国诉讼做出的判决，福冈地方法院对小泉靖国参拜诉讼做出的判决，都明确认定参拜行为为“违宪”之举。大阪高等法院对曾根参拜诉讼做出的判决，也认定其“有违宪之嫌”。在这种情况下，对于希望首相进行“公式参拜”的人来说，要么（1）“修改”宪法关于政教分离的规定，要么（2）使靖国神社不再成为宗教法人。但是，要做到（1）就必须首先做到（2）。实际上，如果能做到（2），也就不再需要（1）了。如果为了在现行宪法之下达到使靖国神社国营化的目的而实现靖国神社的非宗教化的话，靖国神社就不再成其为靖国神社了，有关靖国神社的定位势必回到战前“祭教一致”的老路上。在战前，“神社非宗教”的谎言曾使“国家神道”凌驾于其他宗教之上。

在以上三章围绕近代国家与靖国神社的关系而展开的论述之后，作者在接下来的第四章里驳斥了将靖国问题特殊化的“文化论”的观点。这种观点试图借助“文化差异”理论，以文化多元主义和文化相对主义来强调“日本文化”的特殊性，为甲级战犯开脱罪行，其代表人物是著名评论家江藤淳。

在意识到从宪法和政治层面为靖国神社寻找合法性行之不通后，江藤淳主张应该从日本文化的特殊性来论证参拜靖国神社的合法性，这也正是小泉首相参拜靖国神社的逻辑所在。江藤淳认为，从“日本文化的连续性”来看，围绕靖国神社的宪法和政治问题不是本质性的问题，对日本人来说，“最为重要的、只要是日本人自然皆会珍惜的东西，就是日本之为日本的特质”，这就是从《记》《纪》《万叶》到今天的日本

的历史演进过程中凝聚的个人和民族的全部记忆，是生者与死者的“共生感”。对此，高桥尖锐地指出：第一，所谓自《记》《纪》《万叶》以来的“日本文化的本源”亘古不变之说完全是臆想。第二，如果说“与死者的共生感”是日本文化的话，靖国神社为什么只祭奠日本的战死者中的军人和军队中的文职人员，而不祭奠战死的平民呢？第三，如果说是为了“与战死者的心神感应”的话，为什么靖国神社不祭奠“敌”方的战死者呢？因为在日本的中世纪和近世，受佛教“怨亲平等”思想的影响，形成了祭奠敌我双方阵亡者的习惯。不仅如此，靖国神社不予祭奠的“敌”方的死者，不只限于外国人，即使是“本国的死者”，如果属于“敌”方的话，也决不会予以祭奠，这包括上文提到的戊辰战争中会津藩的3000死者。因此，作者认为，靖国神社的“祭神”不单纯是“战争中的死者”，而是在国家意志的作用下被挑选出来的特殊的战死者。

靖国神社既然存在上述难以解决的问题，那么，打开难局的方法就只剩下建立替代靖国神社并能为日本国内外所接受的“国立追悼设施”了。这是《靖国问题》第五章中讨论的主题。在高桥看来，用这种方法或许可以解决日本和中、韩两国之间的“甲级战犯合祀”问题。但是，正如在第二章中已经提到的那样，以政治手段谋求解决“甲级战犯”问题，将会阻碍更为本质性的历史认识问题的解决。作者认为，问题的关键不在于设立什么样的国立追悼设施，而在于政治，也就是说，国家在有关战争与和平的问题上如何利用或者不利用这个设施，应该防止新设施成为“第二个靖国”。

在日本战败后的1945年10月，在战争中失去儿子、后来以自民党总裁身份出任首相的石桥湛三曾撰文主张废除靖国神社，因为“目下大东亚战争已成奇耻大辱之战争，几乎招致亡国之祸”，“联合国不仅要解除我国有形之武装，还要解除精神武装”。“万一（靖国神社的）祭典因联合国之干涉而被迫中止，则必使阵亡者蒙受屈辱，给国家带来莫大耻辱与损害。”在本书结语部分，高桥指出，从法律上说，靖国神社只是一

个宗教法人，所以无法以政治手段将其废除，要寻得“靖国问题”的彻底解决，必须真正实行政教分离，根除类似于首相、天皇参拜靖国神社这样的国家与神社的结合；在保障靖国神社宗教信仰自由的同时，靖国神社必须答应国内外遗属们提出的撤销合祀的要求；通过自由的言论，纠正把日本近代所发动的战争视为正义战争的诡异的历史认识；最后，为了防止出现“第二个靖国神社”，必须朝着非军事化的方向努力，以确保宪法中的“不战誓言”得以实现。

三

六十年一甲子。只有10余万字篇幅的《靖国问题》一书，言简意赅地梳理了战后60年中出现的围绕靖国神社的各种政治话语，从此，有关靖国神社的争论都无法绕开该书提出的基本论点；从此，要想求得靖国神社问题的最后解决，也必须以该书的议论为起点。

无论是将靖国神社视为日本国内问题的自我辩解，还是将靖国神社简单地归之于日本与邻国之间的对立，其理论力度和视域广度都有严重的局限性。靖国神社问题所引发的争论，涉及一个十分重要的问题，那就是，应该如何考虑“个”（个体）、“族”（民族）和“类”（人类）的价值？

民族国家是近代的产物，它将以往人们对家族、地域和共同体的义务纳入由单数的“国民”建构的具有高度均质性的国家的话语装置里，将以往生活在各自共同体内的个体的人格与国家的要求齐整划一。这是近代国家的普遍特征。在讨论靖国神社与日本近代国家建立过程的关系问题时，戊辰战争中会津藩的例子极具说明意义。明治政府军的战死官兵得到厚葬，还被祭祀在靖国神社里，而与之敌对的会津藩军队的战死者只能暴尸荒野，原因何在呢？因为祭祀在靖国神社里的死者是符合国家意志的“选灵”。死者受到的不同待遇透显出国家话语所内含的差异性，靖国神社作为明治政府创造的“新传统”，一开始便具有这种差异性特

质，因而无法从日本文化的“传统”中找到其合法性。著名哲学家梅原猛在《招致理性复仇的靖国参拜》（《朝日新闻》2004年4月20日）一文中，对小泉首相参拜靖国进行了十分尖锐的批评。他指出，靖国神社所代表的国家神道不仅“废佛毁释”，还对传统宗教进行了一次屠杀。

如果祭祀在靖国神社里的“选灵”仅仅是日本国内的问题的话，那么日本的近邻国家便没有理由对日本的官方参拜说三道四了。可是，无论是就历史上靖国神社为军国主义张目的实际作用而论，还是就现实中靖国神社所张扬的为军国战死光荣的象征意义而言，靖国神社问题都已经越出列岛而不是日本一家独户的问题。截至2004年10月，靖国神社祭祀了2466532个“选灵”。除去日本国内战争的战死者（14722人）外，这些“选灵”中的绝大多数都是在对外战争，特别是对中国的侵略战争和太平洋战争中战死的。因此，只要参拜行为不仅仅是遗属的和其他国民的个体行为，那么，有关靖国问题的讨论就必然触及日本国家与相关国家之间的政治正确问题；只要怀有受害记忆的邻国国民的个体的、族群的记忆没有消失，官方参拜行为所引起的对日本国家的愤怒和批判就不会停止。

那么，如果有一天日本的首相停止了参拜靖国神社，是不是靖国神社问题就自动解决了呢？《靖国问题》一书的回答是否定的，因为靖国神社所代表的历史认识中存在着严重的问题。法国年鉴派学者费罗

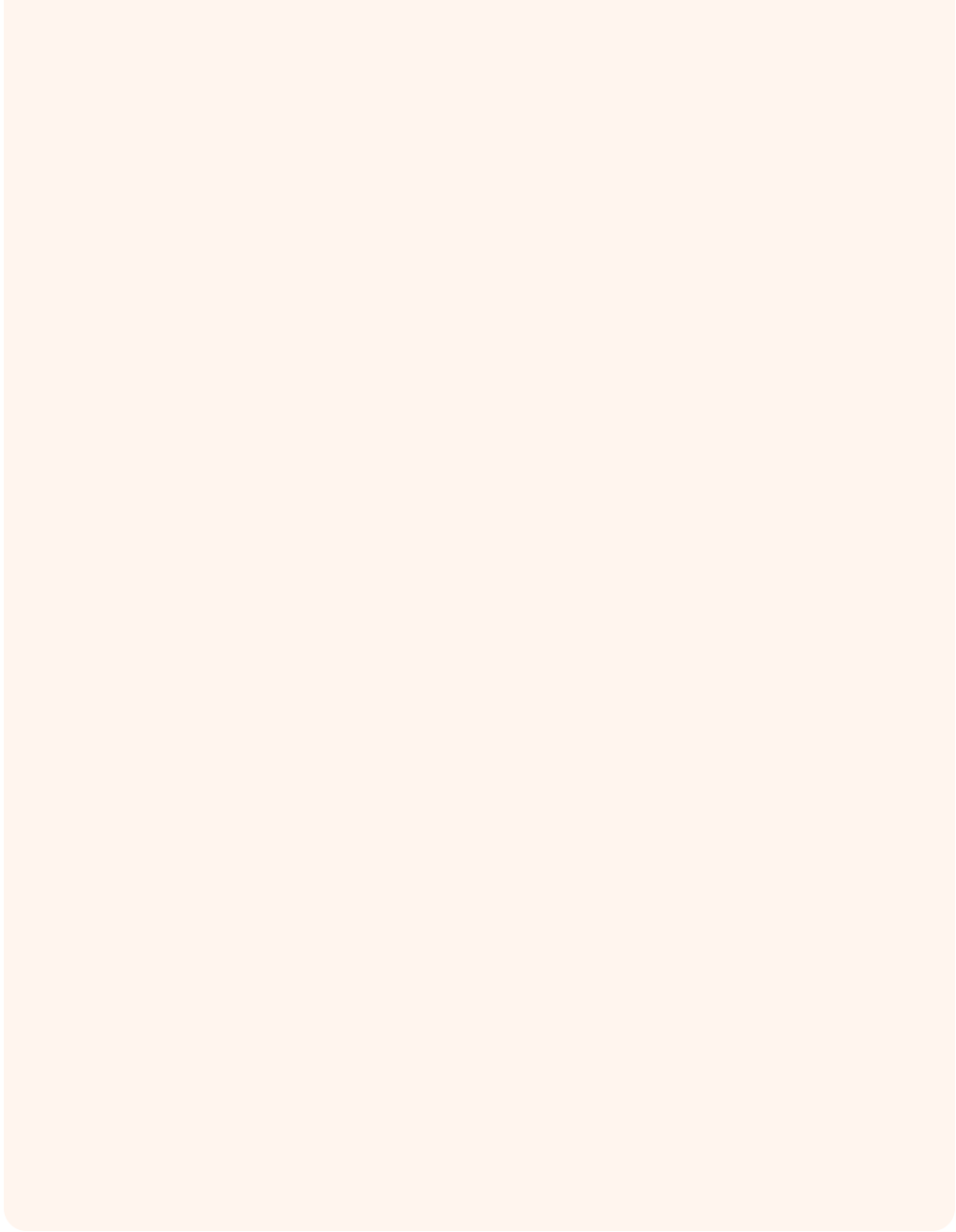
（Marc Ferro）在《监视下的历史》一书中揭示了公共历史叙述中所存在的三种沉默：第一种沉默是与正统性原理相关的沉默，书写历史的机构，无论是教会、王朝还是政党，在涉及正统性的起源问题上，具有极大的“不透明性”；第二种沉默是一种内在化的、心照不宣的与社会共有的沉默；第三种是对难言之隐痛（加害或被害）的沉默，表现为集体记忆的丧失。对照这三种沉默，靖国神社由于坚持皇国史观的正统原则，它的历史叙述至今仍在漠视反战和平的人类普遍价值。因此，属于第一种沉默。与中曾根康弘过从甚密、日本发行量最大的报纸《读卖新闻》

的社长渡边恒雄最近说，任何一个参观过靖国神社的人都会误以为日本所发动的“大东亚战争”取得了胜利。原因何在呢？因为靖国神社及其拥护者共同拥有第二种沉默，他们至今不承认侵略战争所造成的加害事实。在此前提下，一方面参拜靖国神社，另一方面宣称祈祷人类和平与“不再战”，要么是选择性集体失忆，即第三种沉默的产物，要么就是无视他者的存在。梅原猛先生在前文的最后一段向世人提出了如下警示：“我认为首相参拜靖国无异于想要使大教院的亡灵复活。作为一国的首相，至少应该具有倾听有识之士的意见、反省自身偏见的理性。无视权威宪法学者和宗教学者的意见，也不考虑外交影响，现在甚至拒绝司法机构的裁决而继续参拜靖国神社，总有一天会招致理性的复仇。令人担忧，小泉首相是不是在重蹈发动冠冕堂皇的鲁莽战争、即使败局已定也不住手、最后使得日本生灵涂炭的东条（英机）首相的覆辙。”一年过去了，又一年也将过去。在靖国问题成为热点的今日，中日关系已经冷至冰点，重读梅原猛先生的这段话，让人蓦然想起丹麦哲学家克尔凯郭尔（Søren Aabye Kierkegaard）在《不安的概念》（1844年）一书里写下的话：“最危险的不安是对于没有不安而不感到不安。”

“一场战争留下了深深的伤痕。不仅会津与长州如此，日本和亚洲也是如此。”拒绝与百年前的敌人握手和解的日本福岛县会津若松市长山内日出夫如是说。

[1] 本文原载《读书》，2006年第3期。

作为事件的“他者”



——近代中日历史教科书里的前近代叙述^{[\[1\]](#)}

教科书作为近代国家推行匀质化教育的装置，在传授阅读、书写、

计算等基本知识和技能的同时，向学生灌输体现国家意志的价值观念，是学生形成自我与他者、本国与外国差异认识的重要媒介。

在日本，1872年颁布的“学制”标志着国家近代学校制度的成立。在其后的10余年间，教科书系民间编纂和出版，学校自主采用，国家意志尚未完全体现在教科书里。1887年至1903年是日本教科书的“检定期”，所有教科书须经文部省审阅，国家意志贯彻于教科书的编纂上。从1904年到1945年第二次世界大战日本战败为止，这一时期是日本教科书所谓的“国定期”，各地小学统一使用文部省编纂的教科书。^[2]

在明治以降的日本学校教育中，历史科目和修身科目并列，在诸科目中最受重视。日本史是依据以天皇为中心的“国体”观念编纂而成的，主要讲授历代天皇的善政和忠臣事迹，向学生灌输“国体之精华”。在涉及日本与外国关系时，依照文部省制定的“致力于强调作为日本文化之特质的自主性和包容性”^[3]方针，突出日本独立自主的外交姿态。

在中国，作为“新政”一部分，清政府先后颁布了《钦定学堂章程》（1902年，即“壬寅学制”）和《奏定学堂章程》（1904年，即“癸卯学制”），仿照日本建立了近代学校制度。各地蒙学堂、初等小学堂和高等小学堂所使用的教科书皆为民间编纂和出版，最后由学部审定。这与“检定期”的日本教科书相同。1904年1月13日，正式颁布的《奏定初等小学堂章程》写道：中国历史教学“其要义在略举古来圣主贤君重大美善之事，俾知中国文化所由来及本朝列圣德政，以养国民忠爱之本源。尤当先讲乡土历史，采本境内乡贤名宦流寓诸名人之事迹，令人敬仰叹慕，增长志气者为之解说，以动其希贤慕善之心。历史宜悬历代帝王统系图一幅于壁上，则不劳详说而自能记忆”^[4]。强调忠君爱国与张扬乡贤名宦的意义。《奏定高等小学堂章程》规定中国历史“其要义在陈述黄帝尧舜以来历朝治乱兴衰大略，俾知古今世界之变迁，邻国日多，新器日广；尤宜多讲本朝仁政，俾知列圣德泽之深厚，以养成国民

自强之志气，忠爱之性情”^[5]。突出中国在世界中的位置和忠爱自强的本旨。《奏定中学堂章程》进而细分道：“先讲中国史，当专举历代帝王之大事，陈述本朝列圣之善政德泽，暨中国百年以内之大事；次则讲古今忠良贤哲之事迹，以及学术、技艺之隆替，武备之弛张，政治之沿革，农、工、商业之进境，风俗之变迁等事。（中略）凡教历史者，注意在发明实事之关系，辨文化之由来，使得省悟强弱兴亡之故，以振发国民之志气。”^[6]强调叙述次序和事理辩证。

中华民国成立后，民间编纂、官方审定的教科书制度基本没有变化。1912年12月2日，《教育部公布中学校令施行规则》规定：“历史要旨在使知历史上重要事迹，明于民族之进化、社会之变迁、邦国之盛衰，尤宜注意于政体之沿革，与民国建立之本。历史分本国历史、外国历史；本国历史授以历代政治文化递演之现象与其重要事迹，外国历史授以世界大势之变迁，著名各国之兴亡，人文之发达，及与本国有关系之事迹。”^[7]稍后，《教育部订定小学校教则及课程表》（1912年12月）：“本国历史要旨，在使儿童知国体之大要，兼养成国民之志操。本国历史宜略授黄帝开国之功绩，历代伟人之言行，亚东文化之渊源，民国之建设，与近百年来中外之关系。”^[8]

那么，什么样的“历史”可以纳入教科书呢？是不是纳入近代教科书里的“历史”就是“近代历史”呢？对此，以往鲜有言及。众所周知，由文字书写的“历史”作为一种知识和学问，是强固社会和文化同一性的媒介，其内容不会因为世代推移而发生变化。翻阅中国和日本各种近代历史教科书可知，所述内容皆有张本，变化的部分主要是体例和修辞。^[9]

在欧洲，不同于以往作为知识和学问的“历史”诞生于18世纪，这是与伴随启蒙思想的兴起“进步”进入历史时间有关的。从此，“历史”不仅仅是勾连过去与现在——“通古今之变”（司马迁），还指向“未来”，借用德国概念史大家科塞雷克（Reinhart Koselleck）的话，过去表现为“经

验”(experience)，未来展示为“期待”(expectation)，而现在是牵连二者的中介。“一方面，每个人和每个共同体都有特定的活动空间，在那里过去的事情是以时间(temporal)而存在或被记住的；另一方面，人们总是活动在特定的可期待的地平线上。研究过去与未来的关系，确切地说就是研究特定的经验和期待的关系，以便把握历史时间。历史时间出现在过去与未来这两个时间维度(temporal dimensions)中，人们可以通过经验和期待的差异来揭示之。”^[10]这种将过去与未来、经验与期待勾连的“近代历史”在教科书线性的时间叙述中并不彰显，除了编辑宗旨和些许时局方面的内容，读者很难判断历史教科书所述的就是“近代历史”。尽管如此，在一些与时下相关的过往事件上，编者在字里行间还是表露了对未来的“期待”，这尤其表现在事关国家认同的事件上。因此，透过这些事件，论者可以捕捉历史教科书作为“近代历史”的踪影。

所谓历史是指在过去时空发生的事情。这是作为“事实”的历史。当某人将“事实”告诉给某人时，历史/事实便呈现为“事件”。本质上，事件是被纳入理解者的理解行为之中的事件，是对于某个人或某些人的事件，因此，事件的“意义”伴随着叙述者所在的意义世界的变动而变动。法国历史学家德塞都(Michel de Certeau)在《历史书写》一书中认为，事件不是人们所看到和知道的东西，是建构的某种东西，事件的痕迹是构成事件语义学意义的要素。^[11]鉴于此，本文将以近代中日两国小学历史教科书为对象^[12]，截取遣隋使·遣唐使、“元寇”和“倭寇”三个历史事件，通过分析教科书里的相关叙述和修辞，双向性地探讨中日历史教科书中的“他者”——反面的“自我”——形象建构背后所蕴含的“近代历史”意义。

一、遣隋使·遣唐使

在明治日本历史教科书里，日本与古代中国大陆之间的交流被分为

以下两个时期：一是汉字、儒教、纺织等经由朝鲜半岛传入日本的时期，二是自遣隋使派遣之后中国文化直接传入日本的时期。在言及日本受到中国文化影响时，一本教科书指出：“与唐之交通益繁，世风为之大开。”^[13]这是客观陈述。但是，另一本教科书则道，圣德太子“制冠位十二阶。遣小野妹子往隋国”；孝德天皇时“划定畿内之范围，设有司于各国，置关所驿站，并制定许多法律，定八省百官之冠位等等”^[14]。仿佛“冠位十二阶”和“大化改新”等重要制度都是圣德太子和中大兄皇子等日本的政治指导者们在不受隋、唐影响的情况下自己发明出来似的。在后来的国定教科书里，文字表述上虽略有不同，但这种叙述方式被继承了下来，内容趋于空泛。不仅如此，在大正（1912年）以降的历史教科书里，关于与隋、唐的交往，叙述侧重于日本如何保持自立。比如，关于圣德太子让遣隋使小野妹子向隋炀帝呈递国书一事，明治初期的教科书只是一笔带过。关于该事件，《隋书》记载：“大业三年，其王多利思比孤遣使朝贡。使者曰：‘闻海西菩萨天子重兴佛法，故遣朝拜，兼沙门数十人来学佛法。’其国书曰：‘日出处天子致书日没处天子，无恙。’云云。帝览之不悦，谓鸿胪卿曰：‘蛮夷书有无礼者，勿复以闻。’”^[15]对此，文部省1920年编纂出版的历史教科书详加描述：

其时支那（原文——引者）国势强盛，学术先进，故而以大国自居，视他国皆为属国。而太子丝毫不畏其势，遣使致书彼国，云日出处天子致书日落处天子，无恙呼？始终以对等姿态与彼交往。^[16]

一面是自高自大的“支那”，另一面是不卑不亢的圣德太子，这种夸张的历史描写可谓第一次世界大战后以“头等国”“五大国之一”自居的日本自我形象的投影。文部省1943年编纂的《初等科国史》（下文简称为战时版国史教科书），对此事做了如下一段文学式的描写：

（阅读国书后）隋朝国王气得面红耳赤，大发雷霆。但不知是被我国的气概所压倒，还是想打探我国的情形，派了使者前来答礼。……在

这个时期的东亚各国中，唯有日本能显示出如此的威严和荣耀。^[17]

“东亚”一词在此出现，衬托出日本在“大东亚共荣圈”中的指导地位。同样，这本教科书只字不提遣唐使们冒着生命危险渡海前往中国是为了学习唐朝的制度和文化的文化，而是说：“我国国民为了向海外发展，不畏艰险地完成了使命。”在这里，教科书所起的作用是进行政治宣传，对历史的叙述脱离了史实。

那么，对于同样的事件，中国的历史教科书是如何叙述的呢？隋朝历史短暂，历史教科书记述遣隋使者寥寥无几，看不到有关圣德太子遣使呈递国书的内容。^[18]关于遣唐使的记述，教科书大都将其置于唐代的文化如何影响朝鲜、日本以及周边国家这一背景中加以叙述。例如，关于唐朝和日本列岛的关系，民国初期出版的一本教科书只是做了如下一段简短的说明：“唐又东灭高丽、百济，败日本之兵，以新罗为属国。”^[19]书中没有强调中国文化对日本的影响。

抗日战争爆发后，历史教科书有关古代日本接受中国文化影响的记述增加。截至1941年，范作乘编《高小历史课本》再版次数多达97次，该书在题为“唐朝文化和日本”的单元里，详细记述了中日两国从东汉到唐代的交流史，并写道：“（日本）不论政治制度，以及饮食、居处等等，没有一样不仿唐朝。”^[20]这一时期出版的一本教学参考书，对于如何教授古代中国对日本的文化影响，建议教师向学生提问：“现时中国和日本的情形与从前比较怎样？”让学生自由回答。^[21]与同时期日本历史教科书相反，中国历史教科书通过今昔——过去的荣耀和现实的屈辱——之对比，唤起学生的民族—国家意识。

二、“元寇”

在明治以后日本出版的任何一部本国史教科书里，都有关于“元寇”的记述，其内容大同小异。在20世纪30年代以前，教科书在提到使

元军遭受致命打击的暴风雨时，用的只是“大风”一词：“偶起大风，敌舰倾覆殆尽，溺死者无数。”^[22]文部省1934年编纂出版的国定历史教科书则说：“突然神风骤起，敌舰大都沉没，溺死者无数。”^[23]元世祖至元十八年，元军侵略日本，“十万之众，得还者三人也”。仅观《元史》记述，场面相当惨烈：“暴风破舟”，“风破舟”，“方伐木作舟欲还，七日，日本人来战，尽死。余二三万为其虏去”。^[24]在战时版国史教科书里，同样内容变成了下面一段文字：

敌人是堪称世界首强的元（朝），这是我国前所未有的大国难。镰仓的武士们夜以继日练就的本领，终于到了为国出力的时候了。大日本是神之国，再度狂风大作，巨涛翻滚，一浪接一浪，将敌舰掀翻击碎。^[25]

“堪称世界首强”的元朝，让人联想到当时日本的头号劲敌美国，而那些乘着神风为国而战的镰仓武士们，不就是现实中“皇军士兵”的形象吗？

相比而言，中国的历史教科书中关于元军进攻日本的记述为数不多，而且随着时间的推移呈减少趋势。在清末出版的一本教科书里，作者在叙述忽必烈欲使日本朝贡未果而派兵的经过之后，对暴风雨做了如下客观叙述：“遇暴风，舟多覆，大败而还。”^[26]

民国成立后，教科书的修辞发生了很大变化。1912年商务印书馆出版的共和国教科书系列《新历史》中，作者在记述忽必烈建功立业、使元朝版图横跨欧亚大陆之后写道：“（世祖）发舟师征日本，惜为飓风所覆没，不克如志。”^[27]在这套历史教科书的序言里，有如下一段文字：

合五大族为一家，故本书尤注重于国土之统一、种族之调和，而于五大族之豪杰，择其最有关系者，一律编入本书，以资儿童观感。务使

此书为民国五大族共同适用之书。^[28]

原来，教科书的编者是根据“五族共和”的政治理念，对蒙古族英雄忽必烈开拓疆土加以称颂：元军进攻日本被说成是“征伐”；元军以失败而告终，也成了一件值得扼腕之事。在抗日战争时期，前引范作乘编《高小历史课本》的元代部分，通篇称颂成吉思汗和忽必烈开拓疆土，找不到关于元军进攻日本的记述。在日中两国间的对立关系达到顶点的20世纪30—40年代的教科书里，元代版图的扩大被描绘成“辉煌的过去”，反之，元军进攻日本的历史，由于不符合当时中国抵抗日军侵略的现实需要而被略去。

三、“倭寇”

在明治以后日本的小学历史教科书里，不仅找不到以“倭寇”为题的单元，关于“倭寇”的叙述亦为数极少。可见，对于“倭寇”这一写入正史《明史》的事件^[29]，不管其中含有多少他者（中国人），已然成为“日本”历史教科书规避的内容。龙云堂1883年出版的一本历史教科书，在记述有关明将郑芝龙为清军所败、前往日本求助的内容时，于将军德川家光听从属下的意见拒绝援手之后写道：“足利氏以来，边陲之奸民往往在海上掠夺，明人最惧之，称之为倭寇。明末危害尤甚，故芝龙等欲假其威名以慑敌。”^[30]值得注意的是，这里说郑芝龙想借“倭寇”之名来威慑清军。

与日本历史教科书不同，清末以后中国出版的几乎所有历史教科书的明代部分都有以“明之外寇”“明之倭寇”“倭寇”等为题的单元，记述倭寇对东南沿海地区的侵害以及俞大猷、戚继光抗倭斗争的历史。一本清末出版的教科书说，倭寇最早起源于元代时从日本流入中国的“半商半劫”的失业游民，明时倭寇得到中国内地奸民的接应而势力大增。^[31]而抗日战争时期出版的一本教师参考书则称倭寇是日本的“无赖之人”，对中国人勾结倭寇之事只字不提。^[32]前引1941年出版的《高小历史课

本》，对戚继光领导抗倭斗争的情形做了如下一段详细描述：“继光亲自拿了武器，攀缘着崖壁上去攻打，击杀数百人。倭寇遭此惨败，才慌忙逃去。倭乱到这时完全平定。继光治军，极重纪律，号令严明，应赏的赏，应罚的罚。所以他的兵士，一遇到敌寇，个个都愿替国家牺牲。”^[33]由此不难看到，在抗日战争时期的历史教科书里，历史上的“倭寇”和现实中侵略中国的日本军的形象相互重叠，而历史上的“抗倭”英雄戚继光，也被当作现实中与日军奋勇作战的“抗日”英雄而备受称颂。

以上分析了近代中日教科书关于遣隋使·遣唐使、“元寇”和“倭寇”的叙述，从中不难看到，即使在同一个国家的历史教科书里，关于某一历史事件——哪怕是发生在遥远的往昔——的叙述也不是一成不变的。对于同一个历史事件的叙述或轻或重，有时甚至选择“忘却”，均蕴含了叙述者基于当下的问题意识而对未来的“期待”。在围绕同一个事涉自我和他者关系的历史事件上，中日两国教科书的叙述往往是不对称的，在一方国家的教科书里被重点叙述的，在另一方国家的教科书里则往往被轻描淡写。中日两国教科书所描述的关于对方国家的“他者”形象之间的对立，在中日战争时期的教科书中表现得尤为突出。现实的中日关系在教科书的前近代史叙述中留下了烙印。

[1] 本文系与黄东兰教授合著，原载方维规主编：《思想与方法——近代中国的文化政治与知识建构》，北京，北京大学出版社，2015年。

[2] 根据明治三十六年（1903年）发布的《改正小学校令》，从明治三十七年（1904年）起国语、修身、历史、地理诸科目使用国定教科书。第二年后，算术、图画、理科也开始使用国定教科书。文部省：《学制八十年史》，1954年，第204～205页。

[3] 海后宗臣：《歴史教育の歴史》，东京，东京大学出版会，1969年初版，2000年第5版，第153页。

[4] 璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海，上海教育出版社，1991年，第295～296页。

[5] 璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海，上海教育出版社，1991年，第310页。

[6] 璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海，上海教育出版社，1991年，第321页。

[7] 璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海，上海教育出版社，1991年，第669页。

[8] 璩鑫圭、唐良炎编：《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海，上海教育出版社，1991年，第692页。

[9] 黄东兰：《一部缺失“开化”的“开化史”——田口卯吉〈支那开化小史〉与日本文明史学之困境》，见张凤阳、孙江编：《亚洲概念史研究》第3辑，北京，生活·读书·新知三联出版社，2017年。

[10] Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp.100-114.

[11] Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

[12] 本文所涉及的日本的教科书从明治时期到1945年为止，中国的教科书从清末到1949年为止。

[13] 文部省：《尋常小学日本歴史》卷1，1910年。

[14] 文部省：《史略》“皇国”卷，1872年。

[15] 《隋书》卷81列传第46“东夷”。

[16] 文部省：《尋常小学国史》上卷，1920年。

[17] 文部省：《初等科国史》，1943年。

[18] 关于这一点，1941年在日军占领下的北京由新民印书馆发行的《高小历史教科书》也不例外。

[19] 傅运森：《共和国教科书·新历史》（高等小学用）第2册，上海，商务印书馆，1912年6月初版，10月第5版。

[20] 范作乘：《高小历史课本》第2册，上海，中华书局，1941年1月第97版。

[21] 胡午峰等编：《高小新历史教学法》第2册，上海，世界书局，1938年初版，1939年第2版。

[22] 文部省：《尋常小学国史》上卷，1920年。

[23] 文部省：《尋常小学国史》上卷，1934年。

[24] 《元史》卷208列传第95“外夷一”。

[25] 文部省：《尋常小学国史》上卷，1934年。

[26] 姚祖义：《中国历史教科书》（最新初等小学）下册，上海，商务印书馆，1904年初版，1906年第7版。

[27] 傅运森：《共和国教科书·新历史》（高等小学用）第3册，上海，商务印书馆，1912年6月初版，1912年8月再版。

[28] 傅运森：《共和国教科书·新历史》（高等小学用）第1册，上海，商务印书馆，1912年6月初版，1912年8月再版。

[29] 《明史》卷322列传第210“外国三·日本”。

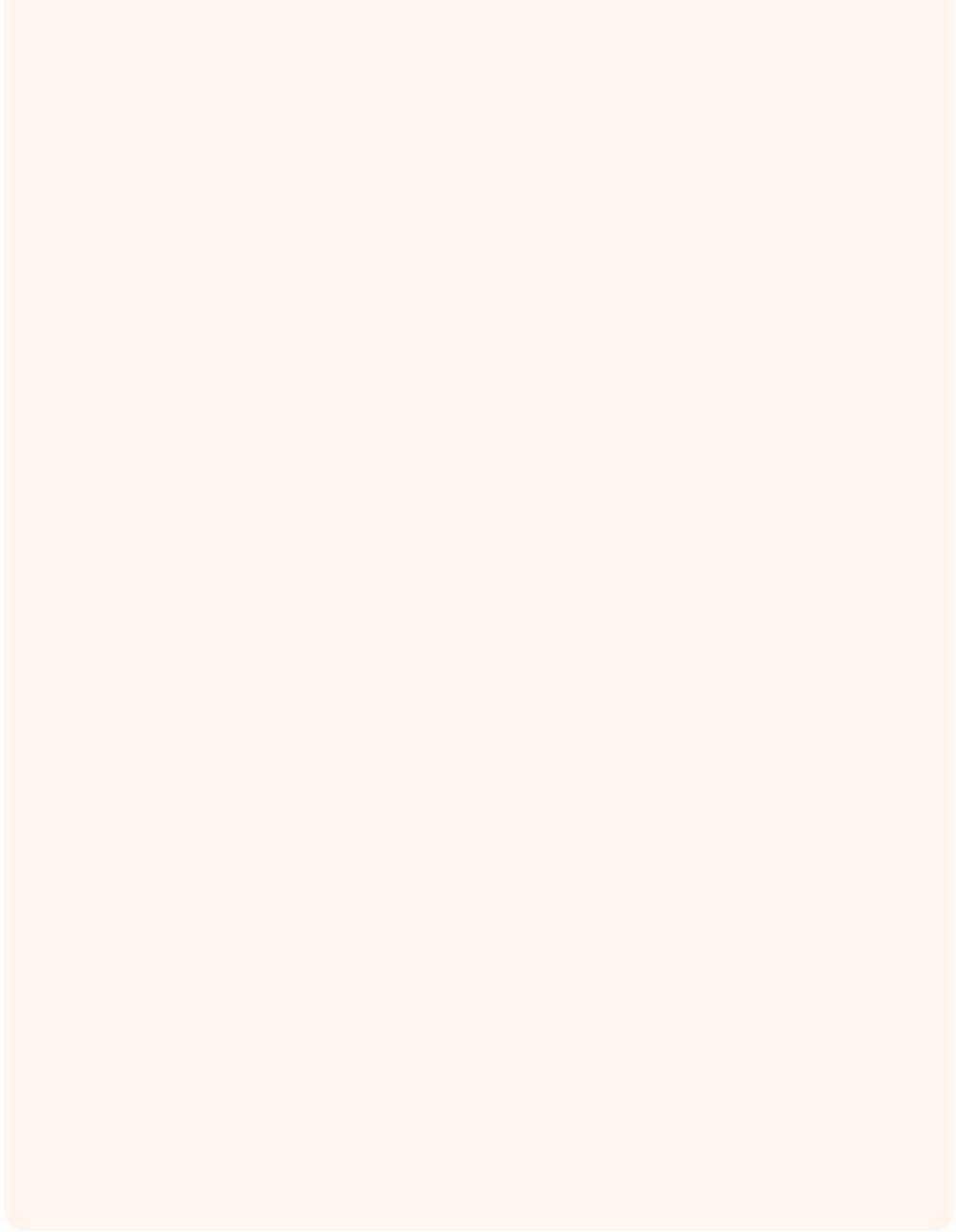
[30] 椿时中：《小学国史纪事本末》，东京，龙云堂，1883年。

[31] 姚祖义：《中国历史教科书》（最新初等小学）下册，上海，商务印书馆，1904年初版，1906年第7版。

[32] 《复兴历史教学法》（高级小学适用）第1册，上海，商务印书馆，1937年改编本初版，1938年改编本第3版。

[33] 范作乘：《高小历史课本》第2册，上海，中华书局，1941年1月第97版。

在亚洲超越“近代”？



——一个批评性的回顾^{[\[1\]](#)}

20世纪末，当历史行将翻开新的一页之时，“亚洲”“东亚”“东北

亚”等突然成为学界的热门话题，众声喧哗中隐隐寄托着论者的期待：亚洲各国尽快解开历史魔咒，建构跨越民族—国家（nation-state）藩篱的地域性整合体。然而，2012年夏，时针倒转，中日、韩日之间围绕岛屿领土归属发生激烈冲突，10余年过去了，摆在人们面前的仍是同一本旧书，所谓亚洲话语不过是一场各说各话的能指游戏。德国历史学家科塞雷克（Reinhart Koselleck）在《批评与危机》一书中曾解释“批评”（kritik）与“危机”（krise）的语义，指出这两个词具有同样的古希腊语（判断、裁判）和拉丁语（分开、筛）来源，意为甄别、判断和决定。^[2]如果说，亚洲话语的兴起蕴含了全球化时代所带来的“危机”——民族—国家的藩篱到底是松动了还是强固了，那么对该话语语义加以甄别、梳理乃至批评，或可从过去的历史经验中推导出未来的可能性。

一、竹内好话语

在围绕亚洲话语的讨论中，被置于中心位置的是竹内好。竹内好（1910—1977年）毕业于日本东京帝国大学“支那”学科，1934年因不满日本“支那学”“汉学”脱离现实而与友人武田泰淳等组建“中国文学研究会”，介绍同时代的中国文学。战争末期（1944年5月），竹内好应征入伍，远赴中国战场，最后在湖南岳阳迎来了日本战败投降。战后，竹内好活跃于评论界，一度任东京都立大学教授，1960年5月因反对美军基地的“安保斗争”夭折，竹内好愤而辞去教职。1972年中日恢复邦交，竹内好出于对两国如此简单地实现政治和解之不满，宣布放弃中国研究，从公众视线中隐身而去。

在日本，研究中国的学界，除去鲁迅著作的译者和研究者身份外，竹内好称不上学者，几乎没有任何学术地位；即使是作为评论家，竹内好也算不上出色，因为无论是战时还是战后，他对中国的判断都背离实际。尽管如此，竹内好比同时代的任何一位中国研究者和评论家都更受关注，获致来自“左”“右”不同立场的论者的赞词。竹内好逝世后，因

1965年“教科书事件”而与日本政府长期对质法庭的历史学家永三郎回忆竹内好曾写信对自己表示支持：“对你的英明决断表示敬意，有只手单撑倾覆大厦之气概。”^[3]右翼评论家苇津珍彦带有褒义地称竹内好为“偏见的泰斗”，“即便认为竹内的意见是偏见，总带有一定的尊敬之念”。^[4]自由派思想旗手丸山真男称竹内好的长处在于“不把自己的想法强加于人”，而这在崇尚“都是日本人”的日本社会是非常难得的。^[5]细细思忖，所有这些言论要么在表达对死者的哀惜，要么在赞赏死者生前的特立不群，与其思想本身并无直接关系。

作为活跃于“战后”初期的评论家，竹内好的思想属于他所经历过的战争时代，他的亚洲话语是在西洋—东洋、近代—传统、支配—被支配二元对立结构下展开的。1941年12月8日太平洋战争爆发，竹内好和许多因日本侵略中国而纠结的知识分子一样为之振奋，在《大东亚战争与吾辈之决心（宣言）》一文中欢呼“历史被创造出来了”，战争将“对祖国之爱”与“对邻邦之爱”合为一体，对中国的战争乃是反抗欧美、解放亚洲的一部分。^[6]战后，当许多知识分子纷纷转向而“拥抱战败”（embracing defeat）^[7]时，竹内好坚持己见，在1959年11月发表的《近代超克》长文中强调这场战争旨在打破亚洲主义所内含的“侵略”与“连带”的困境：“‘近代的超克’作为事件已经成为过去。但是，作为思想还没有成为历史。”^[8]在1963年8月发表的《日本人的亚洲观》中，一方面承认日本灭亡朝鲜和侵略中国主权都是不容争辩的事实，另一方面又说“侵略是不好，但侵略中存在扭曲的连带感这一侧面”，“大东亚战争的侵略事实不管怎样强辩，都是无法否定的。但因为憎恶侵略，而否定由侵略这种形式表现出来的亚洲连带感，令人担心会在倒掉洗澡水时连婴儿也一起扔掉了”。^[9]对竹内好来说，“大东亚战争”好似古希腊戏剧从机关中突然出现的神（Deus ex machina），一举解决了日本近代化过程中无法克服的东洋与西洋、传统与近代对立的难题。战争过去近20年，在“美日安保”下的“殖民地”状态下的日本，竹内好作为日本人的内心被那场不合逻辑的愚蠢的战争所折磨，他试图从中找出被近

代/西化扭曲的逻辑性要素。

所谓近代是一种关于时间的认识，离现在比较近的“过去”是“近代”，“近代”是存在于今天的“过去”。对于日本所发动的“大东亚战争”/太平洋战争，战时曾被修辞为“近代超克”。“近代超克”是一句日文，意为克服、超越近代（所带来的困境），英文译为overcoming modernity。在经历对美国（美英所代表的西方近代）开战“知的战栗”后，1942年7月23日、24日，13位学者在“知的协力会议”名义下召开了一次座谈会，13人的文章后来刊登于杂志《文学界》9、10月合刊号上。会议组织者河上彻太郎在阐述会议宗旨时随意使用了“近代超克”一语，这成为美化战争旨在超越近代困境之修辞。竹内好认为赞成“近代超克”的群体来自三个方面：《文学界》同人、日本浪漫派、京都学派等。^[10]如果把“近代超克”置于日本近代史中加以检验的话，确实不难把捉其中所蕴藉的思想内容，附和帝国战争的意识形态在对日本近代进行质疑时，竟然内含了反对现存体制的倾向，这是著名马克思主义哲学家广松涉关注“近代超克”的原因所在。^[11]但是，对近代的“超克”需要借助战争来实现，这不过是一种思想的“狡计”，最终必须直面回答战争所附带的伦理问题，思想家柄谷行人把“近代超克”问题转换为“美学”问题，实则回避了对“近代超克”进行历史的、伦理的诘问。^[12]

在辞世20余年几乎为人淡忘时，竹内好一跃而为亚洲话语的明星，是日本以外的研究将原本属于日本的竹内好带出日本并置于亚洲话语的中心位置的。一如竹内好通过鲁迅批评日本一样，孙歌称竹内好提示了一种思考方式——“内在的否定才是真正的否定”，试图将从鲁迅发现近代的竹内好引入中国讨论中。^[13]鲁迅到底有多大暗示作用？这让克里奇曼（Richard Clichman）试图勾连竹内好与鲁迅思想关系时颇为恍惚，只能借助竹内好的批评方法——抽取（“取り出す”/extract）其中的论点来“参与竹内好的思考”（an engagement with Takeuchi's thinking）。^[14]

其实，竹内好与鲁迅在思想上只是形似。松本健一认为二者的不同在于：“鲁迅以中国革命当下应走的道路为批判对象，而竹内好以日本意识形态为批判对象。”^[15]不止于此，与鲁迅思想的非民族主义取向相反，虽然竹内好到底是何种取向言人人殊，如丸山真男认为竹内好不是民族主义者，是“国际主义者”“世界主义者”^[16]。孙歌续其说：“竹内好不是民族主义者，尽管他比任何民族主义者都更干脆地宣称他只关心日本。”^[17]但是，我倾向于松本健一的观点：竹内好是“亚洲主义式的民族主义者”，一如几乎所有主张“亚洲主义”的人都是“国权论者”（民族主义者）一样。自然，与鲁迅对中国传统持尖锐批判的立场不同，“竹内好的日本传统论所显示出活在当下的姿态乃是基于不应负的遗产是负的面而加以舍弃”^[18]。面对一边倒地追捧竹内好，子安宣邦在《何谓近代超克》一书中批判竹内好《近代超克》主观地将近代主义与民族主义对立起来，其亚洲话语充斥着“日本在亚洲，但不是亚洲”之类的两义性反语。子安宣邦还进而批判沟口雄三在探寻中国的“近代性”时歪曲竹内好“作为方法的亚洲”在认识论上的意义，创造出属于自己的“作为方法的中国”。^[19]对于子安的批判，新近出版的铃木贞美《近代之超克——它的战前·战中·战后》则反过来批评子安宣邦“完全不理解”竹内好，对竹内好的诘问存在“反历史”倾向。^[20]有关阐述竹内好话语的分歧已经不单纯是如何理解历史的分歧，还深深地附带了个人的主观好恶。回顾关于竹内好的研究，虽然论者无一例外地触及其“近代超克”所依托的亚洲主义话语，但几乎没有一个人借助历史学的成果具体考察竹内好所说的亚洲主义到底与实际有多大关系。

二、ism的亚洲

与竹内好《近代超克》一文一样，发表于1963年的《日本的亚洲主义》是理解竹内好亚洲话语的重要文章。“安保斗争”失败后，竹内好将思绪寄托于明治以来具有反西方倾向的亚洲主义上。在该文开篇“何谓亚洲主义”一节，竹内好在列举了辞典中关于亚洲主义的不同定义后，

反对将植木枝盛、樽井藤吉、大井宪太郎等民权派的“亚洲连带”主张与玄洋社“大亚洲主义”一分为二，认为过于“机械”，亚洲主义与侵略主义、民族主义以及国际主义既有不重叠之处，也有重叠之处，近代日本的扩张主义催生了“国权论”与“民权论”、“欧化”与“国粹”之两立，亚洲主义是从中诞生的双胞胎。而第二次世界大战中的“大东亚共荣圈”思想在某种意义上是亚洲主义的归结点，但在另一层意义上则又可谓是对亚洲主义的“逸脱”和“偏离”。^[21]“大东亚共荣圈”思想既是亚洲主义的“归结点”，又是“逸脱”和“偏离”，那么“亚洲主义”到底是什么呢？读者可以各取所需地从这种“两义性反语”中阅读竹内好。这里，笔者和克里奇曼一样援用竹内好自身的方法，即通过“抽取”其中的关键论点来讨论构成“近代超克”的历史/文本基础。

樽井藤吉《大东合邦论》是值得言及的文本。在该书中，作者提出了一个令人耳目一新的观点：日本与朝鲜平等合并为一邦，进而与中国结盟。^[22]樽井藤吉最初于1885年用日语撰成此书，因被捕而丢失原稿。出狱后，樽井藤吉为了让朝鲜知识分子能阅读该书，于1893年出版了改用汉文撰写的《大东合邦论》。具有同样构想的不乏其人，1887年中村正直给高安龟次郎《世界列国之未来》一书所写“题辞”中用汉文写道：“日本及支那及朝鲜，三邦合盟金石坚，辅车相依唇齿全，犹如同气连枝然。”“三邦信义交团圆，不怕饥虎吐馋涎，强援在上赫赫天。”^[23]1889年在柏林，留学德国的井上哲次郎邀请中国人、印度人和暹罗人结成“东亚洲会”，清外交官满族人张德彝亦参与其中。^[24]

亚洲作为被西方差异化的概念，被匀质性地归入其中的“亚洲人”基于共同的命运可以产生“连带感”。《大东合邦论》传到中国后，翰林院编修蔡元培读后慨叹：“引绳切事，倾液群言，真杰作也。”^[25]但是，“亚洲连带”的非近代话语（种族、文明、地域等）所内含的近代性要素（民族、国家、领土）制约着亚洲主义的走向。1898年在“上海亚细亚协会”成立之际，郑观应对创办宗旨中“本会或遇同洲有失和之事，

在会诸人皆宜设法排解，使归亲睦”条，以小字注曰：“日本会员有不愿厮（斯）条者。”^[26]确实，在竹内好罗列的亚洲主义谱系中真正具有世界主义品格的大概仅只宫崎滔天一人，其他人无一例外地可以归入国家“膨胀主义者”（扩张主义者）之中。1907年，洞悉亚洲主义的本质的章太炎联合印度人在东京组织“亚洲和亲会”，明确提出反对帝国主义，将日本人排斥于外。^[27]这个未能如期活动的组织象征意义大于实际意义，因为它具有反讽意味地将首先提出“亚洲连带”的日本/日本人排斥于外。

作为动词的亚洲概念的生产总是和一定的社会、政治情境相关联的，ism缀于亚洲之后彰显了亚洲这一概念的政治性。罗存德（Wilhelm Lobscheid）《英华字典》（1866—1869）将ism译为“道”“理”^[28]；井上哲次郎《哲学字汇》（1881）将principle译为“道、原理、主义”，其后把词缀ism译为“主义”^[29]。亚洲缀上ism稍晚，大概在20世纪前10年。回顾亚洲连带的ism化，即亚洲成为主义的历史可知，亚洲主义本来是游离于日本“近代”边缘的思想或主张，当帝国的边缘成为中心——“生命线”，亚洲主义便被纳入帝国意识形态之中了。朝鲜是一面镜子。以实践樽井藤吉“大东合邦论”理想为幌子，黑龙会（玄洋社）内田良平欺骗朝鲜人李容九颠覆朝鲜国王（皇帝）统治，最后直接导致了日本吞并朝鲜，而不是平等地合为一邦。第一次世界大战后，在日本“帝国主义”化过程中，李大钊（1919年）和孙中山（1924年）分别批判日本倡言的亚洲主义其实就是“帝国主义”和“霸道”，可谓一语中的。涉猎亚洲主义在中国的历史实践，真正超越政治、展开中日“连带”的反而是一个鲜为人知的中国宗教慈善团体——红卍字会。日本民间宗教大本教将红卍字会带入亚洲主义的“连带”之中，而这种“连带”对大本教及其背后的黑龙会/内田良平来说不过是实现政治目的的手段而已。^[30]

竹内好曾批评历史学者“缺乏阅读史料的眼光”，而他阅读史料的能力则为自己的眼光所遮蔽，他的亚洲主义话语是目的论的产物，借用斯

金纳（Quentin Skinner）批评欧洲政治思想史研究的话，竹内好的亚洲主义话语中没有“真正的历史”（genuine histories）^[31]。

三、韦伯的投影

让竹内好割舍不下的亚洲主义给日本留下了沉重的负的遗产——战争责任。2006年6月30日，著名评论家鹤见俊辅在名古屋召开的一次名为“竹内好再考与方法论的转换”的学术研讨会上开口第一句话：“如果将竹内好的方法与马克斯·韦伯（Max Weber）对立起来看会非常有意思，竹内好这个人是从感情出发的。”^[32]在笔者看来，如果将二人——进而将受韦伯影响的丸山真男与竹内好——对于战争责任的认识做一对比的话“会非常有意思”。

所谓战争责任，是指对战争负有的刑事、政治和伦理责任。1919年，第一次世界大战中曾经支持德国进行战争的韦伯在一次面对慕尼黑青年学生的演讲中，提出了“心情伦理”（Gesinnungsethik）和“责任伦理”（Verantwortungsethik）概念，这次演讲后来以《作为志业的政治》（*Politik als Beruf*）刊行。^[33]按照韦伯的说法，所谓“心情伦理”就是按照纯粹的意图和感情行动，至于伴随行为而来的结果如何则由神来判定，而“责任伦理”指行为者对于可预测的后果必须承担相应的责任。韦伯在对伦理做这种区分时，并没有将二者对立起来，认为行为的纯粹性和承担责任的态度并非不可共存。但是，面对第一次世界大战的战败责任，韦伯这个民族主义者强调责任伦理——行为的结果，而不是动机是否纯粹。

韦伯所提出的问题困扰着日本知识界。1950年11月，雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）《罪责》（*Die Schuldfrage*, 1946年）日译本《战争的罪责》问世，雅斯贝尔斯认为可以将德国人的罪责区隔为四个方面：刑法的、政治的、道德的和形而上学的。刑法上的罪责要接受处罚；政治上的罪责要被追究责任，当事人要付出一定代价，甚至被剥夺政治权力

和权利；从道德的罪责中如果能产生出洞察力，伴随而来的是罪的消失和获得新生；形而上学的罪责是人面对神的自觉，通过内心的活动而获得重生，这可以成为新的生活方式的源泉。^[34]雅斯贝尔斯的著作重新唤起日本知识界对战争责任问题的讨论。1959年1月，鹤见俊辅在《战争责任问题》中指出，1955年之前因为东京审判、开除公职、法律和教育改革等形成了“战争责任意识”的制度化，而1955年以后由于之前的诸制度的废止或无效造成责任意识自动消灭。^[35]

对于1955年出现的关于战争责任认识的逆转，1956年3月丸山真男发表《战争责任论的盲点》一文，批判“一亿人总忏悔”这种统治阶层将所有日本人都染成“乌贼黑”的做法，同时也批判对其进行反驳的黑白二分论。他认为，就对外而言，“区别统治阶层和国民的做法是不错的，但即使如此，不能以任何理由否定国民=被统治者的战争责任”；对国内而言，日本的法西斯统治不是建立在政治民主主义基础之上的，这与纳粹德国不同，但即使如此，“一般国民”作为市民能否免除“默默服从法西斯的道德责任”，值得商榷。在此意义上，雅斯贝尔斯关于德国国民只有意识到自己的责任后才能获得政治上的觉醒也适用于日本。^[36]接下来，丸山真男将天皇和共产党作为两极来讨论战争责任问题，指出远东军事法庭之所以没有追究天皇的战争责任乃是出于政治考虑，但无论将天皇置于怎样的“非政治的”位置，天皇负有不可推卸的“政治责任”，是战后日本社会“道德颓废”的象征。进而，对于战时反对日本法西斯而遭遇镇压的日本共产党，丸山真男认为共产党应该反省自身作为“前卫党”未能有效地组织反法西斯主义及反帝斗争的原因，消解社会民主主义者和自由主义者在战争问题上负于共产党的内心纠结，并与之建立统一战线。^[37]

在1960年2月发表的《关于战争责任》中，竹内好在回顾丸山真男和鹤见俊辅对战争责任的看法后，同样反对日本社会所弥漫的不追究战争责任的氛围，但是，他认为在承认战争是对文明的挑战前提下，在最

后得出这一终极结论前应将责任细分化。竹内好尖锐地指出：“罪责越深重，罪责意识越淡薄，这基本上是一个法则。”^[38]接着，竹内好重复其在《近代超克》一文中的论点：日本所进行的战争性格“既是侵略战争，又是帝国主义对帝国主义的战争”^[39]，反对将罪责一般化，“罪责是客观存在的，如果责任未被[责任意识]主体化，就无法证明罪的存在”，“只有讨论战争的哪个部分、哪个方面需要承担责任，有关战争责任讨论才是生产性的”。^[40]

虽然，竹内好表示赞成丸山真男关于战争责任的认识，但实际上二者的观点有着微妙的不同。丸山真男批判日本指导阶层是“没有责任的体系”，并将其（日本法西斯）源头上溯早期的亚洲主义^[41]，而亚洲主义却是竹内好所欲张扬的^[42]；当丸山真男要从福泽渝吉处找回日本近代失去的“理性”时，竹内好则认为这一“理性”正是需要被批判（超克）的^[43]。在论及日本近代化时，竹内好批判近代化造就了国民的“奴性”，按照“如果责任未被‘责任意识’主体化，就无法证明罪的存在”的逻辑，在天皇制“奴隶结构”下，“奴隶”（国民）不但无罪，还是受害者。这恰是韦伯所批判的“心情伦理”。

四、结语

以上，本文分别讨论了竹内好的战争认识、战争认识的“历史”依据以及对战争责任归属的看法等，三个问题相互关联，是理解竹内好思想的三个重要方面。作为暂时性的结论，可以初步确定：竹内好不属于亚洲，把属于日本的竹内好置于亚洲讨论中心是不恰当的。竹内好所谈论的亚洲，无论是作为理念的，还是作为方法的，都与亚洲无关，而他所张扬的日本的亚洲主义是建立在“他者”不在的基础上的。

平心而论，经历过战争的竹内好，在战后徘徊于日本近代的梦魇中，他真诚地面对失败，反省和批判自福泽渝吉以来日本所走过的近代化路线；但又不甘于失败，缠绵于“心情伦理”中，他关于侵略是连带的

一种表现反映了其错误的战争认识。当竹内好研究热兴起时，正是历史修正主义和反历史修正主义围绕战争认识博弈正炽之时，竹内好这种模棱两可的战争认识和责任认识成为“沉默的大众”——知识分子——的避风港。于是，当2012年东亚中日韩三国围绕领土的争端骤然升起时，竹内好亚洲话语显得苍白而无力，恺撒的归恺撒，上帝的归上帝，论者的亚洲身份顷刻被化解在族群认同之中。

在全球史视野下，亚洲话语需要一次“方法论的转向”，如果不以“理性”态度彻底告别历史上的亚洲主义，有关亚洲的任何话语再生产都是无谓的。当竹内好成为论者谈资之时，正是日本对美国的依附和与中国、韩国的历史认识对立日益深化之时，如果竹内好活在今日，面对围绕竹内好的亚洲话语会说些什么呢？

[1] 本文原载《江苏社会科学》，2016年第3期。

[2] Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, 1959, 1976, s.196-198.

[3] 家永三郎：《竹内さんと私》，见《竹内好全集》第4卷《月报》，1980年11月。

[4] 苇津珍彦：《偏見の泰斗》，见《竹内好全集》第12卷《月报》，1981年8月。

[5] 丸山真男：《好さんとのつきあい》，见《丸山真男集》第10卷，东京，岩波书店，1996年，第358页。

[6] 竹内好：《大東亜戦争と吾等の決意（宣言）》（1941年12月），见《竹内好全集》第14卷，东京，筑摩书房，1981年，第294～298页。

[7] John Dower, *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*, New York, W.W.Norton & Company, 1999.中译本参见约翰·道尔：《拥抱战败——第二次世界大战后的日本》，胡博译，北京，生活·读书·新知三联书店，2008年。

[8] 竹内好：《近代の超克》（1959年），见《竹内好全集》第8卷，东京，筑

摩书房，1980年，第5页。中译本参见竹内好：《近代的超克》，李冬木等译，北京，生活·读书·新知三联书店，2016年，第369页。

[9] 竹内好：《日本人のアジア観》，见《竹内好全集》第5卷，东京，筑摩书房，1981年，第118～119页。

[10] 竹内好：《近代の超克》（1959年），见《竹内好全集》第8卷，东京，筑摩书房，1980年，第52页。中译本参见竹内好：《近代的超克》，李冬木等译，北京，生活·读书·新知三联书店，2016年，第416页。

[11] 广松涉：《〈近代の超克〉論》，东京，讲谈社学术文库，1989年。

[12] 柄谷行人：《〈戦前〉の思考》，东京，文艺春秋，1994年，第96～122页。

[13] 孙歌：《竹内好的悖论》，北京，北京大学出版社，2005年。日文版《竹内好という問い》，东京，岩波书店，2005年。

[14] Richard Clichman, *Takeuchi Yoshimi: Displacing the West*, New York, Cornell University East Asia Program, 2004, p.xiii.

[15] 松本健一：《竹内好論》，东京，岩波现代文库，2005年，第209页。

[16] 丸山真男：《好さんについての談話》，《丸山真男集》第9卷，东京，岩波书店，1996年，第337页。

[17] 孙歌：《竹内好的悖论》，北京，北京大学出版社，2005年，第12页。

[18] 鹤见俊辅：《竹内好 ある方法の伝記》，东京，岩波现代文库，2010年，第11页。

[19] 子安宣邦：《近代の超克とは何か》，东京，青土社，2008年，第13～14、240～244页。

[20] 铃木贞美：《近代の超克——戦前・戦中・戦後の思想》，东京，作品社，2015年，第360～367页。

[21] 竹内好：《日本のアジア主義》（1963年），见《竹内好全集》第8卷，东京，筑摩书房，1980年，第97～100页。

[22] 樽井藤吉：《大東合邦論》（1893年），东京，长陵书林，影印本，1976年。

[23] 中村正直：《题辞》，见东洋奇人（高安龟次郎）：《世界列国乃行く末》，东京，金松堂，1887年。

[24] 张德彝：《稿本航海述奇汇编》第6册，北京，北京图书馆出版社，1997年，第99～105页。

[25] 高叔平编：《蔡元培全集》第1卷，北京，中华书局，1984年，第79页。

[26] 夏东元编：《郑观应集》下册，上海，上海人民出版社，1988年，第218页。

[27] 汤志均：《关于亚洲和亲会》，见《辛亥革命史丛刊》编辑组：《辛亥革命史丛刊》第1辑，北京，中华书局，1980年。

[28] Wilhelm Lobscheid, *An English and Chinese Dictionary*, 1866-1869.

[29] 井上哲次郎：《哲学字彙》，东京，东京帝国大学，1881年。

[30] 内田良平：《満蒙の独立と世界紅卍字会の活動》，东京，先进社，1932年。

[31] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol.1, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p.xi.中译本参见斯金纳：《现代政治思想的基础》上卷《文艺复兴》，奚瑞森、亚方译，南京，译林出版社，2011年，“前言”第3页。

[32] 鹤见俊辅、加々美光行编：《無根のナショナリズムを超えて——竹内好を再考する》，东京，日本评论社，2007年，第44页。

[33] 韦伯：《政治作为一种志业》（*Politik als Beruf*），中译本参见韦伯：《学术与政治》（韦伯作品集1），钱永祥等译，桂林，广西师范大学出版社，2004年。

[34] Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1946.ヤスペルス：《戦争の責罪》，桥本文夫译，东京，樱井书店，1950年，第66～67页。

[35] 鹤见俊辅：《戦争責任の問題》，见《鶴見俊輔集》第9卷，东京，筑摩书

房，1991年，第159～172页。

[36] 丸山真男：《戦争責任論の盲点》（1960年），见《丸山真男集》第6卷，东京，岩波书店，1995年，第160～161页。

[37] 丸山真男：《戦争責任論の盲点》（1960年），见《丸山真男集》第6卷，东京，岩波书店，1995年，第161～165页。

[38] 竹内好：《戦争責任について》（1960年），见《竹内好全集》第8卷，东京，筑摩书房，1980年，第213页。

[39] 竹内好：《戦争責任について》（1960年），见《竹内好全集》第8卷，东京，筑摩书房，1980年，第216页。

[40] 竹内好：《戦争責任について》（1960年），见《竹内好全集》第8卷，东京，筑摩书房，1980年，第217页。

[41] 丸山真男：《続補遺（日本支配層の戦争責任）》，见《丸山真男集（别卷）》，东京，岩波书店，1997年，第8页。

[42] 比竹内好走得更远的林房雄在为“大东亚战争”辩护时激烈批判丸山真男。林房雄：《大東亜戦争肯定論》，东京，番町书房，1970年改定版，第231～241页。

[43] 丸山真男曾谓：“对于日本的近代，（他）是从走福泽路线的角度加以批判的，在这一点上，与我恰恰相反，我试图最大限度地习福泽并以此为盾批判日本的近代。”丸山真男：《好さんについての談話》，见《丸山真男集》第9卷，东京，岩波书店，1996年，第339页。

访谈

近代东亚史，我作如是说^{[\[1\]](#)}



问：首先想请教孙老师的是，作为20世纪60年代出生的人，您当时为何选择考历史系？为何将历史研究作为平生志业？进入学界的契机为

何？

答：不像很多学者，很早就胸怀大志，我投身于学界完全是阴差阳错的产物。我生在江苏，长在新疆，高中时回到老家参加高考，属于第一代高考移民！不过，和一般高考移民相反，我是“反其道而行之”，从考试相对容易的地方向比较难的地方移民。本来很好的数理化成绩，与内地同学一比落后一截，要想在成绩上追上同龄人谈何容易？仗着记忆功夫还行，以及对古希腊罗马文明的莫名其妙的憧憬，最后决定放弃热爱的数学转报文科，稀里糊涂地进了南京大学历史系。几年前，我回到伊犁寻故访旧，小学、中学同学听说我在研究历史，吃惊得张大了嘴，怎么都不相信，除非我在历史前面加上“数学”二字。

20世纪80年代的大学虽然令人怀念，但是，图书馆里能吸引学生的历史著作并不多，所以我的大部分读书时间都花在读哲学、看小说和学英文上了。所谓哲学和小说也都是比较古典的，当代的少得可怜。和现在的大学生不太一样的，可能是我们是在一种半饥渴状态下拼命找书读，读了以后很自以为是，以为掌握了历史和未来，后来选择做学问也是如此。其实不过胡乱咋呼几声，什么都不是！

问：那后来为什么会选择到日本留学？

答：这也是阴差阳错。在去日本前，我没有学过日语。在南大教书时，来往的也主要是英语圈的学者。2000年8月，我在北京见到坐在轮椅上的魏斐德（Frederic Evans Wakeman）教授，他问我为什么没有如约报考他的博士生。我笑答道：“您是一块大肥肉，即使跑到北冰洋，也会有一大堆苍蝇跟着去的！”魏斐德教授闻言，大笑不止。在我认识的老一辈美国学者中，无论是学问，还是性情，我最喜欢的是魏斐德教授。我们认识的时候，那阵子（1990年冬）我很颓废，记得有一次和朋友通宵玩耍后，突然受命带他去第二历史档案馆阅卷。魏斐德教授见我一脸疲倦，非常关切地说，年轻人不要熬夜读书，否则年纪大了会有反

应的，还说自己在哈佛念书的时候很用功，曾被反锁在图书馆里。我唯唯不知所云，很尴尬地敷衍了过去。现在魏斐德教授已经故去，我经常想起这事，很遗憾没有机会在他面前坦白这段往事了。

1992年到日本后，我发现学习日文有一个鲜为人知的好处——日本是翻译大国，可以借助日语看到各种文字的译著。但是，一个奔30岁的人很难学进去，所以想转道去美国留学。在东京大学，我遇到了并木赖寿先生，一位非常好的老师，他在学业和生活上对我非常关心，我不好意思就这么离开先生，于是提出了一个非常冒昧的要求：直接报考博士。一般来日本的留学生，不管你以前是否在国内上过硕士，有无教职，都要从硕士研究生开始一步步来。我估计自己肯定考不上，正好可以名正言顺地离开日本。没想到居然考上了，事后问老师为什么会录取我，老师说：“语言不是问题，时间长了，自然就可以克服了。”就这样，我开始了在日本的留学生活。

问：日本学界以实证出名，您写的东西好像更注重方法。

答：我一步进入博士课程，让很多人羡慕。刚开始，我也很兴奋，一知半解地狂读各种日本的中国研究著作，发誓要写出比日本人还实证的博士论文。但是，很快我就心生怀疑了：实证是手段，问题意识是出发点，回答问题意识的手段受制于文本史料。而所谓事实是文本事实，以语言/话语建构的文本事实总是同一定的认识/权力相纠结的，如何批判地使用所谓史料——无论是第一手的，还是第二手的，才是问题的所在。我在攻读博士期间，喜欢旁听各种不同学科的课程，从不同学科角度思考问题让我受益匪浅，也让我的博士论文做得很苦。在准备博士论文的阶段，我有几年没有写过一篇论文，就是基于这种学科差异带来的恍惚。

此外，日本有日本的问题意识，美国有美国的问题意识，如何比较各自的特点，形成自己个性化的学术风格呢？在留学期间，我阅读了各

种书籍，差不多每星期都会从图书馆借回一大包书，6年间我用坏了两个大皮包。那时东洋文库可以借书，现在的学生很不幸，已经不能借了。在方法论上，我从日本的欧洲史（特别是法国史）和日本史研究上获益甚大。每个国家都有自己的学术传统，要了解日本的东洋史，不知道日本史和日本是怎么研究西方历史的，肯定是不够的。记得2002年在北京香山的新史学会议上，我提出中国新史学要摆脱以美国中国学为中心的中国研究，并套用柯文（Paul Cohen）教授的话，指出有一种 *discovering history in American Chinese studies*（在美国中国学中发现历史）的研究偏向，引起了一些学者的误解和批评。其实，摆脱以美国中国学为中心的中国研究，并不是要以狭隘的民族话语否定美国中国学，而是要求把美国中国学放在全球学术语境中认识，你看，在中国研究上有建树的美国学者，哪个“西学”底子不好？魏斐德教授就是一个典型。我的这个看法源自对日本东洋史的观察。

问：很赞成孙老师的意见。不过，我比较好奇的是，您的博士论文研究的是革命，为什么会选择这个题目呢？

答：并木先生去世后，我曾应日本现代中国学会之约写过一篇回忆文章。这篇文章后来翻译成中文发表在《博览群书》上。其实，在东京大学读书期间，我在课上学的东西几乎都是有关日本史和中日关系的，比如现在经常有人谈的亚洲主义啦，东亚同文会啦，竹内好啦，等等。最初，我想利用出国前研究过一点基督教在中国的传播问题，比较中日韩近代对基督教抵抗和接受的历史，为此还学了点韩语。但是，当我和并木老师谈论这个题目时，老师敏锐地指出我无法克服的知识背景和比较尺度等问题，最后，我决定放弃做这个研究。作为一个身处国外的中国学人，可以说没有一天不处在“比较”状态，但是，做不同国家或地区的历史比较研究绝不是一件容易的事。后来，我又决定研究日本的亚洲主义。刚进博士课程不久，老师突然命我两周后在讨论课上报告亚洲主义起源之问题，我如临大敌，花了很多时间准备，终于结结巴巴地在课

上报告了自己的研究心得。后来听同学们说，寡言的老师在背后夸赞我，很吃惊我才学了半年多日语就能够自如地报告了。殊不知为了练习，我一整夜没有睡觉。所以，在打算研究中日韩基督教之比较的计划泡汤后，我又改弦易辙，和老师讨论研究亚洲主义的可能性与可行性问题。老师劝我研究中国问题，告诫我研究外国需要长时间的积累和观察，仅凭一点书面知识是不够的。确实如此，经过这么多年的磨砺，现在我终于可以说有了自己的一得之见，不久的将来我会拿出关于日本史研究的著作。

做东亚比较研究不行，做中日比较研究也不行，那么，研究中国的什么呢？如果问，20世纪在世界和中国发生的最重要的事情是什么？回答无疑是革命。阿伦特（Hannah Arendt）说过：“革命改变了全球的环境，重新组合了本世纪的日常生活结构。”但是，在多不胜数的日本中国研究著述中，以革命为题材的论著少之又少。如果进行统计的话，每年发表的有关中国革命的学术论文数目能不能达到双位数都令人怀疑。几年前，有位日本学者在检讨这一现象时指出：现在的日本中国研究者不是在从事现状分析，便是在进行历史研究。对从事现状分析的人来说，革命已经不是“现状”，对历史学家来说，共产党革命与中华民国史等相比，不是那种可以激发研究兴趣的时髦题目。我在庆应大学召开的一次讨论会上，尖锐地批评了这种“现状”。在我看来，革命作为研究题目能否激起人们的兴趣因人而异，不可一概而论。但是，如果考虑到中国的20世纪乃是革命世纪的话，则无论从事历史研究，还是进行现状分析，革命都是最重要的、无法回避的课题。裴宜理（Elizabeth J. Perry）教授对于当今学界蔓延的“告别革命”的思潮撰文批评道：中国革命并没有完结，即使想理解近年中国出现的“经济奇迹”，考察中国的政治体制和经济体制的变化，革命都是不可或缺的关键词。在学术上，我喜欢反其道而行之，选择一个重要而不受追捧的题目，这正合我的学术品味。能否撇开以往的理论、概念和框架，从社会史的角度研究革命呢？我开始反复思考，并最终确定了博士论文的题目。

问：原来如此。听说您在日本出版了一本很有影响的书，可惜还没有翻译成中文出版，是否就是您的博士论文？能简单介绍一下吗？

答：这本书名叫《近代中国的革命与秘密结社——中国革命的社会史研究（1895—1955）》，是我的博士论文的一部分，可以说是实践我所提倡的新社会史/新史学的习作。在日本，我既然选择了一个冷门的题目，我就注定是一个另类，这本书的写作很艰辛，出版也很艰难，连续两次申请出版资助都没有得到。书出版后，反响还是不错的，仅就我所知，早稻田大学和青山学院大学先后开过两次关于这本书的讨论会。

《宗教学通讯》《中国研究月报》《历史评论》《法制史研究》等先后从不同角度刊发过书评。让我最感动的是，著名学者小林一美教授在长篇书评中称：我坚信该书将给予中国、日本和各国的中国近代史研究以巨大的刺激，是人们重新思考中国国家和社会全体结构时的必读之作，是一部优秀的专门著作。我在拙著中曾激烈地批评这位思想敏锐、堪称20世纪80年代日本中国学界的代表的学者，他在捍卫自己论点、对拙著进行反驳的同时还给予拙著如此高的评价！在这里，我很难简单地介绍拙著，已故著名学者酒井忠夫教授在出版推荐词中称：这是一部里程碑式的著作，值得每一个研究中国近代史的学者一读。我想拙著的最大特点是在实证研究的基础上，注意方法论上的探求，通过具体场景中革命话语的展开来诠释革命的社会起源问题。

问：何以关心秘密结社问题？

答：对于中国历史上不断出现的王朝更替——异姓革命现象，现代学者注意到革命的社会基础——具有反叛倾向的民间结社的存在。他们认为，正是反叛结社的存在使异姓革命有可能发生。但是，结社是生而具有反叛性的吗？虽然，不可否认中国历史上各个时代都存在一些具有反叛行为的结社，但是，大多并非生而具有反叛性的，亦不存在没有断裂的一以贯之的反叛结社传统。近代以来，接续法国大革命传统的中国

革命也形成了一个反叛结社的传统，认为国家能将个人从结社的压迫中解放出来，进而由自由的个人建立新的组织和社会。

问：您似乎还关心宗教问题？

答：是的。在我的研究里，宗教和结社属于同一层次的问题，通过宗教这面镜子可以反观中国之近代。最近出版的我的第二本日文著作，名为《近代中国的宗教、结社与权力》，堪称第一本著作的姊妹篇。在这本书里，有相当的篇幅讨论宗教问题。近代以来，我们依然“重男轻女”，关心“德先生”“赛先生”，而忽视了“穆姑娘”（moral）；强调法国大革命以来的反宗教的历史，而忽视了在启蒙思想中宗教作为形而上学基础的存在。英语moral的拉丁语词根是mos，意思是风俗习惯，我所说的“穆姑娘”包括宗教和迷信等，宗教是关涉“穆姑娘”的核心问题。

问：您在国内提倡的新社会史/新史学和您的研究有何关系？

答：从20世纪80年代中期，我即致力于社会史研究，2000年重返国内学界后，和国内同人创办《新社会史》（浙江人民出版社）、《新史学》（中华书局），以期响应“语言学的转向”给历史学带来的冲击，重新界定社会史/历史学的框架。我在一篇可视为自我反省的文章《后现代主义、新史学与中国语境》中指出，20世纪80年代的中国社会史研究本质上是一场“复古”运动，企图以社会史拯救中国历史学，把在中国历史主导叙事形成后新史学没有走完的路回头走一遍；而1980年后以法国年鉴派为代表的新史学要否定的是整体的结构历史和历史学过于社会科学化的倾向。

问：那么，为何提倡历史记忆研究？

答：我的历史记忆研究属于思想史的范畴。我关心这个问题有两个动机，一个是历史与记忆的关系问题，另一个是近代国家叙述与公共记

忆形成之问题。这几年，我和南京大学的陈蕴茜教授等正在进行关于历史记忆的大规模研究。我们首先翻译当代重要的著述，如法国学者诺拉（Pierre Nora）主编的《记忆之场》（*Lieux de mémoire*）等，进而以“乡土”和“国族”两个关键词来研究现代中国的历史记忆和象征，讨论现代公共记忆的建构及其差异性问题。

我关心历史记忆还同关于战争的历史记录和记忆有关。在同历史修正主义展开的交锋中，一个个当事人的证词“现场直播”了个体记忆中的“战争”，致使日渐远去的战争的影像突然返照于现实生活上，人们发现作为历史的战争虽然过去了50年乃至60年，但记忆/忘却的“战争”并未停止，相反记忆/忘却的再生产似乎还有加速之势。

问：您主编《新史学》第2卷（中华书局），好像是国内第一本概念史方面的论文集，您为何提倡概念史研究？

答：19世纪中叶至20世纪中叶的中国历史，借用德国概念史研究大家科塞雷克（Reinhart Koselleck）的话，可以谓之为鞍峰时代（*Sattelzeit*）。源自西方的各种新知识借助日本的“和制汉语”在20世纪初大量涌入中国知识界，出现了众多新的社会政治概念。

2003年，我即在日本呼吁展开概念史研究，为什么会想到该问题呢？从上面谈到的我的研究履历可以看到，我是由社会史介入思想史的，在从事社会史和思想史的研究中，我发现有必要梳理基本概念，社会史重视文本背后的情境，概念史重视文本自身的构成。这些年来，我和一些同道开始从概念、文本和制度三个方面展开研究，重点是进行概念和文本的比较研究：一个西方的概念如何被翻译为汉字概念，其间中国和日本之间发生了怎样的互动关系，中西、中日之间的差异揭示了怎样的文化移植与变异问题。从《新史学》第2卷“概念的空间”和“文本政治学”两个栏目的论文，读者可以略知我的意图。

问：您在《历史研究》（2010年第1期）上发表的《拉克伯里的“中国文明西来说”在东亚的传布与文本之比较》也可以视为概念史研究的一部分。这篇论文除了对多种语言文字史料的使用外，引人注目的还有历史书写。您的历史考证，读起来很引人入胜。

答：这篇文章的写作得益于很多朋友的帮助，发表后得到很多善意的反应。确实，我比较注意叙事，本来嘛，历史就是说故事！历史写作的一个重要内容是修辞，现在的历史写作太强调辨别事实真伪和追究因果关系，但是，除非和自己的研究相关，大概很少有人从头到尾认真读过一篇他人的历史学论文。这篇文章可以说是我在概念史研究上的写作尝试。此外，在关于历史记忆研究上，我在写作《太阳的记忆——关于太阳三月十九日诞辰话语的知识考古》（见《新社会史》第2卷《身体·心性·权力》，浙江人民出版社）时，也比较重视叙事问题。最近，我发表的《文本中的虚构——关于“黎城离卦道事件调查报答”之阅读》（载《开放时代》，2011年第4期）则是通过解读文本而颠覆文本，可以说是我在社会史研究上对历史叙事的尝试。

问：您的研究涉及范围极广，您还从事学术公共事业，不断组织一些学术活动，目的何在？

答：你问得很好！我关心的是中国人文—社会科学如何与国际接轨之问题。在历经“语言学的转向”之后，既有的由不同学科条分缕析而建构的现代知识体系不断受到质疑，当代人文社会科学正处在重要的转型期。那么，源出欧美的中国现代知识是如何按照时代的需要和历史的制约而被建构的呢？在其获致现代性霸权的同时，有哪些固有的中国知识或舶自欧美的知识从现代语境中脱落了呢？这是关于中国乃至东亚现代性讨论中互为表里的两个问题，思考之，不仅有助于梳理中国/东亚现代性的来历，对于思考/质疑欧美的现代性亦不无益处。我正在策划“近代东亚政治—社会基本概念”研究计划，欢迎有兴趣的朋友和我们一起

来研究。

[\[1\]](#) 本文原载《学术月刊》，2013年第12期。

一分钟的沉默，也是记忆之场^[1]



“少小离家老大回，乡音无改鬓毛衰。”这句诗是谈论“历史与记忆”这个话题时，孙江教授最喜欢举的一个例子。《回乡偶书》在孙江

看来并非一首该给儿童念诵的古诗，它讲的是“过去之‘在’”，时间与空间流转，过去在当下留下了痕迹。“过去和现在发生了一个交错，我们的历史书写就是在这样的情形下形成的”，孙江在关于《记忆之场》的讨论会上说。

南京大学的孙江教授是《记忆之场》中译本的主编，与此同时，他也是中国“新史学”研究的继承者和开拓者。他和一行历史研究者共同创办了《新史学》丛刊，探讨的问题在国内历史学界具有很强的前卫性。他的历史研究方法贯穿人文社会学科的诸多领域，研究主题涉及政治思想史、社会史、概念史等，“历史与记忆”也一直是孙江关注的领域，他在“记忆研究”领域进行了本土化的实践，在国际学术界产生了可观的影响。

借《记忆之场》在国内出版之际，《新京报·书评周刊》围绕着“历史与记忆”问题，与孙江展开了对话。

让历史告诉未来，其实只对了一半

新京报：诺拉创造了“记忆之场”概念，其中的“场所”指涉留在当下的历史痕迹。可以谈谈“记忆之场”这个概念，以及它对于重构历史的作用吗？

孙江：“记忆之场”（lieux de mémoire）是法兰西科学院院士皮埃尔·诺拉（Pierre Nora）创造的词汇，由场所（lieux）和记忆（mémoire）两个词构成，来源于拉丁语loci memoriae。场所和记忆是建构历史叙事的重要元素。古罗马的西塞罗（Marcus Cicero）在《论演说家》中提到一个名叫西蒙尼得斯（Simonides）的古希腊诗人，此人号称记忆天才，他利用“场所”和“形象”的记忆方法，从记忆场所出发，一步步迈向回忆的场所，再现事件。

场所是事件发生地，但诺拉所说的记忆之场带有重构性特征，用他自己的话来说，记忆的场所既是自然的，又是人为的，既是可以感知的经验对象，又是抽象的创作，记忆的场所既指实际的自然空间中的场所，也可以是象征和仪式。诺拉认为，教科书、遗嘱、老兵协会等，因其成为仪式中的对象，从而走进了记忆之场，“一分钟的沉默”可以被视为象征的极端例子。记忆和历史相互影响，彼此作用。与历史的实在指涉性不同，记忆之场并没有具体的所指对象，它只是一个指向自身的符号。记忆的场所有三种特征：实在性、象征性和功能性。

新京报：我们当下通过“场所”所窥到的事件，离历史真实总是有距离的。

孙江：一般认为随着新史料的发现，我们离真相愈来愈近，这是很天真的想法，很容易成为历史修正主义者的同谋，陷入修正主义者的陷阱中。比如，几十年来围绕南京大屠杀的争论，并没有因为新资料的不断发现而戛然而止，这说明历史/事件不仅仅属于历史学的范畴，还涉及政治学、伦理学等其他领域。在涉及权力博弈的历史问题时，有时候历史学者应该退场。

就“记忆之场”而言，历史学者的退场，意味着场所不再是当下叙述中的客体，而是有主体性的记忆。我们常说让历史告诉未来，其实只对了一半，因为历史或场所不仅仅是客体，它们是有话语权的。恰如历史学家卡尔（E.H.Carr）所说，历史是历史学家与他的事实之间的相互作用。因此，诺拉告诉我们要倾听历史的声音，而不是随意增减其意义。

记忆是历史的一部分吗？

新京报：如何理解诺拉所说的，“历史正在加速消失”？

孙江：我想强调的是，诺拉所说的“历史正在加速消失”，是指那种

记忆与历史浑然一体的时代结束了。这涉及记忆和历史关系正在发生变化，即记忆与历史是对等的，还是记忆就是历史的一部分？诺拉继承了记忆理论大家哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）的看法，他认为记忆与历史两者不能混为一谈。哲学家保罗·利科（Paul Ricoeur）尖锐地批评诺拉的想法很奇怪。但是，必须承认，我们可以感知的历史以及历史的见证人正在消失，20世纪末在世界范围内出现的围绕战争记忆的争论，就是在此背景下产生的。

新京报：诺拉研究了很多代表法兰西民族的象征符号，可他为何反对“纪念”？

孙江：诺拉虽然组织了大规模的记忆研究，但他反对相关的历史性纪念，我认为可以这样理解。首先，他之所以开展记忆研究，是出于对当下流行的历史学，特别是年鉴学派等新史学的不满。以布罗代尔（Fernand Braudel）为代表的年鉴学派，重视长时段，而忽略事件性，在诺拉看来，这无疑是对事件史的一次“十字军东征”。与此相关，年鉴学派重视中世纪晚期（前近代的历史），忽视当下，它虽然也含心态史研究，但心态史关注的是过去的积淀和作用，而不是当下具有再生产意义的记忆；记忆的历史是与过去保持连续性，并由现实的集体所承载的历史。

对“记忆之场”的研究旨在剥去民族/国民象征和神话的表层。然而，与诺拉的主观意图相反，随着前两部《记忆之场》（共三部）的成功出版，“记忆之场”一词被人们广泛使用，逐渐沦为单一性、物质性纪念场所的代名词。诺拉无奈地说道：“记忆之场试图无所不包，结果变得一无所指。”其实，《记忆之场》面临着更为深刻的困境，原本打算解构以往法兰西历史叙述的图景，无意中却重构了一部整体的法兰西历史；原本打算写一部“反纪念”的历史书，最终却成为一部关于纪念的里程碑式的大作。在第三部最后一卷结尾《纪念的时代》一文中，诺拉称之

为“纪念变形”所致。

新京报：历史教科书作为一种“记忆之场”，我们不断地在书写民族的创伤记忆，这种对创伤的记忆是不是形塑了民族—国家这一共同体的必要因素？

孙江：当然。历史既是荣耀的源泉，也是悔恨的根据。黑格尔说，“幸福的民族没有历史”。不断地揭开自己的伤疤，通过创剧痛深的历史叙述可以营造集体的记忆，从而建构共同体的意识。我们的教科书反复强调的“落后挨打”的话语，就是这个道理。

但是，另一方面，所谓“民族认同”的“认同”（identity）又可译为“同一性”，同一性具有排他性倾向，有的学者甚至说具有排他的暴力性。倘若过分强调这种悲情，无疑增加了认同的暴力色彩。

新京报：诺拉所提出的“复数的法兰西”，就是指向对民族—国家叙事的超越？

孙江：记忆研究想要超越民族—国家的历史叙事，必须处理好“差异性”问题。首先必须包容民族内部的差异性，法国人的民族自信是建立在对自身“差异性”的肯定基础上的。诺拉书中的“复数的法兰西”，就有这个指向，它超越了对民族—国家记忆的单一解释，呈现出多样性的叙述维度。例如，在《记忆之场》中法国南部人的记忆和巴黎人的记忆就不一样，左翼与右翼群体对大革命的解释也不相同。

新京报：可是不同族群的记忆也是有秩序和层次的，在“差异性”中，如何看待具有话语权的记忆与被压制的记忆间的博弈？

孙江：历史是复数的，叙述自然也是复数的，从中并不能抽象出一个绝对的东西，它们是可以兼容的，法兰西本身在书中也体现出多元存在的价值。德国记忆研究者阿莱达·阿斯曼（Aleida Assmann）在评论这

部著作的时候，有一句发人深省的话，她说诺拉意欲超越民族—国家的历史叙事，结果却建构了以超越时空的象征为媒介的抽象的共同体。

呼唤“多样的”记忆

新京报：能否谈谈“遗忘”？为什么勒南（Joseph Ernest Renan）说“遗忘是民族—国家形构中的关键因素”？

孙江：如果只有仇恨，就做不到和解。法国思想家德里达（Jacques Derrida）曾经谈及康德（Immanuel Kant）所说的人性中的“根本恶”，在哲学上讨论过宽恕“不可饶恕的恶”的问题。民族—国家内部是需要和解的，而所谓和解，不是遮掩，而是在充分辨析和批判的基础上实现和解。比如乾隆几次下江南都去杭州的岳飞庙进行祭祀，并且留下了大量文字。我曾经对这个问题做过研究，乾隆在字里行间表达了“满汉和解”的愿望，可以说岳飞英雄形象的定型与乾隆有着最为密切的关系，是他使岳飞逐渐成为中国人共有的集体记忆。

《记忆之场》这部书所叙述的场所的历史，显示了去中心化的倾向，正因为如此，本来有着强烈对立倾向的记忆之场，成为不同群体都能接受的场所。反过来说，记忆的场所与当下生活的关联越单薄，越能成为当下生活的一部分，在这个意义上，真的如诺拉所说，“历史正在加速消失”。

新京报：集体记忆与个体记忆存在紧张关系，权力似乎永远在场。

孙江：确实，集体记忆的形成受到权力的制约，哪些可以记忆，哪些需要被遗忘，不是由个体所决定的。现在流行口述史，有人认为口述史是个人的经验，具有不同于集体的面向。真的吗？诺拉认为口述史听起来很不错，但转念想想，口述资料到底有多大利用价值？口述资料代表了谁的记忆？受访者的还是采访者的？它是一种“第二记忆”——制作

出来的记忆。结果，和从档案中寻找记忆一样，人们将这种来自外部的记忆内在化了。是的，口述史原本要通过个体经验来检验集体经验，甚至是反集体经验、反集体记忆的。但按照朴素的实证主义的理解，“说出来就是真实的”，在既有的框架中，把所得的个体经验塞入其中，如果个体经验没有反集体经验的指向，它就是集体经验。

新京报：社会学和历史学倾向于谈论“集体记忆”，似乎“个人记忆”是心理学的范畴。诺拉提出的“复数的法兰西”的概念，是否对“民族的统一性”的形成提出了挑战或是重构？

孙江：理解诺拉，还是要回到记忆理论的谱系上，回到哈布瓦赫这个源头上。哈布瓦赫认为人的记忆被社会框架所制约，他的“个体记忆就是集体记忆”的论述要置于他所处的时代背景来理解。他所面对的对象有两个，一个是《圣经》构筑的世界，另一个是他所生活的法国这一经验世界。战后伴随多元价值的不断推进，个体记忆日益凸显，人们注意到集体记忆的再生产都是对个体记忆的压抑。“复数的法兰西”就是指向“多样的”记忆。“复数的法兰西”可以说在承认法兰西的框架中，包含了“反法兰西”的记忆。

常识的转向

新京报：您提到，记忆研究的兴起是对抗历史书写，这是在怎样的背景下开启的呢？

孙江：所谓历史，一般指由文字所承载和传递的过去的信息。对于文字这种历史/记忆的媒介，历来存在截然对立的理解：一种是怀疑的态度，认为文字在人心中播下“遗忘”的种子。另一种认为文字具有魔力，是作为抵抗第二种社会之死——忘却——的武器。培根（Francis Bacon）说，图像记录过去，不具生产性；文字内涵精神，可使旧思想萌发新芽。

从文字发明到印刷术普及，再到今日电子媒介的无所不在，我们身处“链接性转向”（connective turn）时代。历史成为“潜在性”知识。人们不必在尘土堆中寻寻觅觅，只需凭借一定的工具即可乾坤大挪移：搜索引擎可以帮助我们搜索到任何信息。

“链接性转向”使得固有的文化结构和学科常识正在崩坏。文字是通过视觉记号将语言符号化，而历史留下的“痕迹”不是，“体现在文本中的”史料和“表现为痕迹的”史料分别占据了对立的两极。布克哈特（Jacob Burckhardt）认为符号化的文本是某个时代意识的表象，带有所属时代的偏颇和自我欺瞒；而痕迹是间接性的信息，可以证明没有固化的时代记忆，这种记忆没有受到检阅，未曾伪装。所以，在史料唾手可得的“链接性转向”时代，需要发现文字/文本之内与之外的痕迹。

面对不断重复再生产、食之而不得下咽的“历史”，尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）冷笑道：“想想那些学者们，那些疲乏的母鸡（Hens），他们肯定不是‘和谐’的物种。他们只是比以前叫得更多，因为他们下蛋下得更频繁。可尽管有关他们的书更厚了，蛋却总是比以前更小。”

新京报：所以，您提及历史研究需要经受“方法论”的洗礼？诺拉开启的历史学方法论具有怎样的特点？

孙江：“记忆之场”是历史学寻求自身变革的产物。回顾20世纪80年代国际历史学的动向可知，“语言学的转向”（linguistic turn）对史料至上的实证主义史学提出了挑战，作为对过去进行表象（représentation）和再表象（re-représentation）的历史学，其在追求历史的真实性时，必须回答文本（文字、图像、声音等）是如何被建构起来的问题。

在《记忆与历史之间》导言中，诺拉虽然没有言及“语言学的转向”，但明确指出历史学面临着“认识论”的大问题，需要确认自身在“当

下”的位置。而“记忆之场”的实践告诉读者，在诸如档案等一手史料之外，日记、回忆录、小说、歌曲、图片、建筑物等均可成为话语分析的工具。

以往谈历史，追求的大多是和当下人类情感不太有相关性的主题，而诺拉所追求的“记忆之场”是另一种历史，当下的历史，与过去保持连续性的历史，现实集体所传承的历史。此外，我们以往对“历史时间”的看法有所偏颇，因为“未来”没有进入史家的视野。其实“历史时间”包含了“未来”，用德国史学家科塞雷克（Reinhart Koselleck）的话说，历史书写是缩短过去与未来的距离，是过去的经验空间（space of experience）和未来的期待视野（horizon of expectation）的混合。

新京报：我们的“新史学”在国际视野中处在什么位置？中国经验的特殊性又能为“记忆研究”贡献什么？在当下中国又有什么现实意义？

孙江：如果以2002年为纪念梁启超“新史学”发表一百周年举办的学术会议算起（杨念群、黄兴涛、毛丹主编《新史学》上下册，中国人民大学出版社，2003年），中国的“新史学”已经走过了14个年头，期间出版了我主编的《新社会史》丛刊三卷（浙江人民出版社），后来又改为今天的《新史学》丛刊（中华书局），可以说，我们的“新史学”在国际学术界已经产生了很大的影响，很多论文被翻译为英语、日语和韩语，还有国外学者专门撰文评论这个丛刊。为什么能产生如此大的影响呢？我想用一句话概括，它具有“全球本土化”（globalization）视野。所谓全球本土化，就是全球化的关怀和本土化的实践。

就记忆研究而言，我主编了《新史学》第8卷《历史与记忆》，有四个主题：“唤醒的空间”“记忆之殇”“记忆中的历史”和“殖民·后殖民记忆”，选择的主题不同，切入的方法亦异，均面对着一个具有实在性的“不在”——历史是如何被表象之问题。中国历史悠久，社会的复杂性是任何一个国家无法比拟的，我一向认为只要紧扣中国本土问题，一定

能写出傲步于国际学界的记忆研究。

[\[1\]](#) 本文原载《新京报·书评周刊》，2016年4月2日。

秘密社会究竟有多少“秘密”？ [\[1\]](#)



澎湃新闻：帝制中国的王朝更迭常常与民间秘密结社有关，您如何看待这个问题？朝廷又是如何应对的？

孙江：所谓秘密结社，如果从字面上解释的话，顾名思义，是指那些内部结构、信仰仪式鲜为外部所知的组织。作为名目别异、互不统属的民间结社的共名，秘密结社的指称范围非常宽泛，狭义的秘密结社可以指非法的具有黑社会性质的组织，广义的秘密结社则可指一切不为公权力所认可的组织。所谓王朝更替与民间秘密结社的关系，就是从上述理解出发建构的历史叙事，20世纪七八十年代美国的中国研究为此还形成了“叛乱—革命”的历史叙事模式。

对帝制中国的王朝更迭与秘密结社的关系，需要一枝两叶，分开来看。首先，我们通常所谓的历史，与其说是事实，不如说是事件。事实不针对任何人，因此具有客观性；事件则不然，总是与特定的人及其集团相关联，因此具有建构性。沉淀在历史书写中的秘密结社，通常关涉比较大的、具有冲突性的事件，按照历史文本提供的线索，学者在论述结社的历史时，自然会上溯到东汉五斗米道，一路下来，至清末“反满”的革命会党，用因果律把这些结社与王朝政治更替勾连起来，从而建构起本质主义的反体制、反社会的“秘密结社”历史叙事。孔飞力

（Philip Alden Kuhn）的《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》是近年广被追捧的著作，一个因荒诞的谣传而编就的政治构陷波及帝国的广大区域。其实问题没那么简单，在“叫魂”之前，清廷曾发生过“惊魂”事件，一个名为黄天教的民间宗教有计划地将女信徒送进宫做娘娘，企图翻天。这个例子很罕见，显然不能概指整个民间宗教结社。

转念想想，结社是从哪儿来的？所依托的社会土壤是什么？回到结社的起点，似乎可以用两个“G”来说明。一个是“God”，即信仰。人有精神欲求，面对生活中的困惑与苦难，需要得到一个解释，报应和原罪是佛教和基督教分别开出的药方。结社中也有自己的一套说辞，或糅合儒释道三教，或信仰“无生老母”——这个创世者在劫难来临时将把自己的子女统统接回去。另一个是“Gold”，就是金钱。如何解决困扰生活的实际问题？互助是最原始、最普遍的结合方式。互助可以是临时的、松

散的，比如春秋两季农忙时起个会，忙过了就解散。长期的、固定的结社不一样，很多是为适应人群流动而结成的，配合人群进行跨区域、跨行业的经济活动，它们通常被归入“江湖”这个共名下。你看明清以来的结社，其实与市镇的发展关系密切；20世纪的宗教慈善结社背后都有商业活动做支撑。

基于精神、物质的需求而结成的会社，是结社的常态，构成了被称为“中国社会”的有机部分。结社的常态对应的是社会的常态，当社会非常态时，只有很少的结社会起而发出政治诉求，这只是结社历史的一个非常短暂的、局部的面相。以往关于秘密结社的叙述大多是本质主义的，将对事件因果关系的解释推向了反历史的一面。在解释历史/事件时，因果律非常重要，但不能滥用，现在很多历史写作“风马牛皆相及”，越是重要的事件，存在的问题越严重。事件的建构有事后性。事件留有痕迹，有的呈现为文字，有的系口耳相传，尽可能搜集事件的各种痕迹，就事论事，而不是简单地勾连因果，关乎事件的建构离事实到底有多远或有多近。

关于民间秘密结社的历史叙述，基本上都是“他者”（other）书写的产物，因此被称为邪教、会匪、教匪等。在官方叙述中，不同结社被固有名词所框定，被匀质化的名词来表示，如此一来，看不到不同结社内部的差异。比如，被称为秘密宗教或邪教的白莲教和罗教，两者差异很大，常常互相攻击。如果你相信这种由“他者”书写的历史，如何能把握历史的实在性（reality）？

北京的中国第一历史档案馆保存了很多秘密结社档案，供词是我们研究时的第一手资料。对研究者来说，很重要，也很危险。为什么这么说呢？原来，供词的制作是有迹可寻的，即有固定的格式。有时，看过一份供词后，我很怀疑是不是该犯人说的，因为似曾相识，在其他供词里也能阅读到相似的内容。撇开伪证不谈，细究起来，地方官习惯于把

一个特殊事件或者一个有多重原因的事件附会到既定的官方话语上，这样简单处理后，一则可以说服自己，一则对上好交代。清前期，南方会党好多被描述为天地会，哪有那么多天地会？在北方，好多民间宗教都叫白莲教，其实大多也是附会上去的。如果不剥离这层假象，利用第一手资料的历史书写，将使作者身处险境而不自知，甚至还自以为得意。

至于朝廷的应对，要注意政治理念和政治实践的区隔。从统治理念上来说，朝廷绝对不承认这类结社的存在，在官方口径中都称为邪教、会匪、教匪等。但在统治实践中，朝廷由于无法将它们整合到控制体系中，不得不默认它们的存在，否则无法消解统治自身的矛盾。比如，最强调律例秩序的清代，朝廷居然对教匪、会匪采取“不论教不教，只问匪不匪”“不论会不会，只问匪不匪”的政策。什么意思？管你是哪种结社，只要你行为上不犯上作乱，不反朝廷，任你随便发展。如果认真按律例办事，清廷得天天被“叫魂”困扰，哪儿还有时间去构建大帝国？看清朝历史会发现，这个集权鼎盛的王朝，恰恰是社会差异性最强的时代，包容差异性恰恰是帝制得以长治的秘诀。

澎湃新闻：看来您要为传统中国的民间结社正名，您能再展开说明一下吗？

孙江：正名不正名，能不能正名且不说，先不要给自己“抹黑”。我从不否认存在叛乱性结社，这是毫无疑问的事实，因为任何政治叛乱，如果没有组织化的过程是无法进行的。但我要强调的是，叛乱是短暂的、非常态的，我们不能把它泛化为对整个结社的理解。如果泛化了，对不起，会导致对中国社会和中国人的污名化。比如，在四川，旧时有一种传说，男子十有七八是袍哥，如果袍哥是秘密社会，不就是说四川是秘密社会，甚至黑社会了吗？再往大说，中国社会不就成了秘密社会了吗？中国民众不都成了刁民了吗？国外就有这样的看法！可叹的是，帝制相去已远，我们对自己历史的看法却还停留在帝制话语上。

举一个例子。嘉庆年间，山东武城县徐新庄发生了一起教案，档案中称为“如意门案”（或曰“一炷香案”）。如意门是非常小的宗教结社，领头的姜明有一年去河北走亲戚，习得了如意门修行法，回来后纠集七八人在家里定期聚会，互相切磋。嘉庆十九年（1814），嘉庆帝突然要强化保甲，落实连坐法，地方官循例张贴告示。姜明的徐姓邻居胆小，见后坐不住了，将如意门告到县衙。县官知道地方上遍地都是类似的结社，就托词没有受理。没想到这位邻居太迂腐，又来上告，言之切切，县官大怒，将举报者杖责一顿。徐不服，于是，去京城上访。走到济南时，徐被当地驻军统领同兴截住，讯问之下，同兴如获至宝，连夜密奏朝廷。朝廷接报，责怪巡抚不作为，巡抚则责令县官戴罪调查。结果，县官把姜明等全部抓起来，流放的流放，杖刑的杖刑，定性为一桩叛乱教案。意味深长的是，县官同时将举报人杖刑八十，理由是供词里有不实之处。由此可见，“不论会不会，只问匪不匪”“不论教不教，只问匪不匪”是政治实践中的潜规则，如果认真起来，地方官就没办法办正事了。这个如意门并没有因此案而灭迹，直到20世纪40年代日本人调查时，当地仍有如意门在活动。这再一次告知人们，当年知县的反应是多么正确。

澎湃新闻：“秘密结社”这个提法又是怎么来的呢？

孙江：“秘密结社”在英文表述中有两个词，早期是“secret association”，后来的通行用法是“secret society”。在中国官方文书中，对秘密结社的称呼是会匪、教匪等。“秘密”和“结社”两个词连在一起使用，是19世纪的事情，它有两个来源，一是传教士，即19世纪30年代在东南亚活动的马六甲英华书院院长米怜（Dr.Milne）。米怜发现，马六甲华人群体中存在着自称“公司”的组织，他们有一套自己的语言体系，有不为外人所知的仪式，在他看来，像西方的共济会，就称为“secret association”，即秘密协会。不过，这个词后来没流传下来，“secret society”是更为流行的用法。

但是，秘密结社这个词进入中国，不是从传教士那儿来的，是译自日语。日本在描述中国民间结社时有两套话语，一个是沿用中国文书中的会匪、教匪等，另一个是19世纪末用“秘密结社”翻译传教士文献中的“secret society”。日本人撰写的最有名的秘密结社文本是平山周的《中国秘密社会史》。我专门考证过这本书的作者和底本，《中国秘密社会史》1912年由上海商务印书馆出版，章炳麟和宋教仁（署名桃源逸士）分别作序，作者署名平山周。这本书的底本是平山周在《日本及日本人》杂志第569号（1911年11月）上匿名发表的《支那革命党及秘密结社》。该书正文加附录共108页，第一、二、三章中涉及白莲教、秘密结社起源和天地会的篇幅有48页，这部分在体例上，特别是在涉及三合会的内容上，直接翻译了史丹顿（William Stanton）1900年在香港出版的英文著作《三合会或天地会》（*The Triad Society or Heaven and Earth Association*）。其余第四、五章分别为哥老会和革命党，平山周去过湖南，跟革命党人相熟，这部分是以其个人收集到的哥老会和革命党资料为基础撰写而成的，其中包括陶成章的《龙华会章程》。

在“秘密结社”进入中国语境前后，“秘密社会”也进来了。最早使用“秘密社会”一语的是欧榘甲。1901年，他在日本发表《新广东》，文中将兄弟结拜的会党和民间宗教教派统称为“秘密社会”“私会”，并且将其定位为反体制的民间组织。欧榘甲把秘密结社的行为和革命党的行动勾连在了一起，反过来说，它把革命党的政治诉求和秘密结社中非常态化的、政治化的内容联系在了一起，而这种“元叙事”在平山周的书中定型。关于秘密结社的话语史，具体可以参考我的《话语之旅：关于中国叙述中秘密结社话语的考察》（刘东主编《中国学术》总第18辑，商务印书馆，2005年）。

澎湃新闻：您在研究中强调秘密结社之所以被秘密化、政治化是因为被界定为“私会”，那么它有没有可能成为“公会”呢？

孙江：这个问题最早也是欧榭甲提出来的，他是个怪人，英年早逝。在谈到“反满”革命时，他提出广东率先独立，各省依同样方式独立后，合在一起建立联邦。如何独立呢？欧认为，首先将广东省各地的三合会之类的结社——“私会”——整合为一个“公会”。关于《新广东》，我们曾经从革命与地方自治等角度研究过，这个文本含有很多思想内容，我甚至在一篇论文中认为它受到美国共和制的影响，你看，字里行间与托克维尔《论美国的民主》很相像。欧的构想后来被继承下来了。如宋教仁在给平山周《中国秘密社会史》的叙言里写道：“使再节制其群，广展其宗义，化而如欧美之民党工会。”意思是说，秘密结社可以转化为政治领域的政党、经济领域的工会，从而为政党政治打下基础。

民国时期，曾经有三次将这些“私会”改变为“公会”的政治行动。第一次是民国初年的结社政党化，出现了“社团改进会”“中华民国共进会”以及江亢虎的“中国社会党”等，名目繁多，但政党化或社团化的趋向很快就遭遇挫折。细究起来，之所以失败，原因是多方面的，最主要是革命党人对传统结社的现代转型虽然有理念，但缺乏实际作为，没有实实在在地对结社进行再组织化。第二次是在抗日战争爆发后的重庆国民政府治下。为了进行战争动员，国民党试图动员地方上的哥老会（袍哥）进行社会重组，但最后却发现大量的公务人员参加了哥老会，于是，赶紧给公务人员划了一个界，不得参加哥老会。第三次发生在抗战后政治秩序重组的过程中，在各级选举中，出现了结社政党化的趋向，如四川在举行地方选举时，国民党发现当选者很多是袍哥，当时出现了几十个不同名目的帮会政党。

对这三次结社试图合法化、“私会”变“公会”的现象，不能简单地以失败论之，它们给近代政治—社会转型留下了可思考的思想课题，值得探讨。大家知道杜赞奇（Prasenjit Duara）写过一本关于华北的书，在这本书里，杜赞奇提出了state involution（国家政权内卷化）概念。他认为在推行现代化时由于漠视和摧毁传统的政治和社会资源，结果使政治投

资成本与回报之间成反比。结社问题也是如此，我们以往过于强调负面，结果在将其踢出近代过程的同时，也付出了很大的代价。结社中有民间信仰里中和、节制的一面，如“功过格”思想，对人的行为有很大制约，你做好事还是做坏事，得到回报是不一样的。再如，欧洲学者在研究近代启蒙时关注到共济会的作用，在研究近代市民社会时，关注到市民结社的作用，我们的学者也曾关注到结社与近代革命的关系，但基本看法存在问题。

多年前，我曾写过《想象的血》一文，以秘密结社的异姓结拜讨论“血”在创造记忆共同体中的作用，指出中国人原本不是用“血”想象彼此关系的，而是用“气”“骨肉”等。这篇文章的写作和我对民族主义的思考有关，检索现代民族理论，我们必须承认中华民族多元一体的论述很特殊，不适用于其中任何一个理论。如何解释这种断裂呢？我在结社历史中找到了根据，即中国历史上基于“联宗”（若干不同宗族联为一个大宗族）、“异姓结拜”的共同体的创出，正是中华民族多元一体思想的历史基础，这在其他地域和文化圈是很罕见的现象。

澎湃新闻：您刚才提到以往研究曾关注结社与革命之关系，但基本看法存在问题，是指辛亥革命吗？有不少研究都突出了会党、秘密结社的作用，您怎么看？

孙江：这是一段长期以来被夸大的历史。孙中山搞了十几次“反清起义”，都失败了，确切地说，大多数还没有起事就流产了。总结教训，他认为会党中人重利，更糟糕的是，有的拿了钱还不干事。其实，会党中的大哥也不一定能整合下面的人，会党很松散，并不是高度组织化的团体，成员有自己的家庭和生活，不是随时随地就可以抛下的。这也从反面证明了我前面说的，民间结社的政治要求是很弱的，即使有，也是临时性的、短暂的。如果考虑了这些情况，是不是可以说我们以往对辛亥革命与会党（秘密结社）的关系强调得太多了。说来，这也和刚

才说的谁的历史叙事有关，如果你看当时的报章、档案，地方官和记者习惯于将群体性的事件归入一个已知的认识框架之中来加以解读。如果你把这当成事实，会不自觉导出错误的结论。

那么，是不是可以像孙中山那样将会党排除在辛亥革命叙事之外呢？不能。因为“反满”革命活动中确实有会党的影子，革命者从两个方面吸收了会党/秘密结社的成分：第一个方面就是将“反满”革命诉求与会党历史上短暂出现的政治诉求勾连在一起，比如，强调“排满”革命与“反清复明”的内在联系；又如，在秘密宗教的话语体系中有末日来临、入教免劫之说，在革命政治话语中被转换成新世界的到来。对老百姓来说，《易·革》里讲的“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之事大矣哉”，是听不懂的，而哥老会《海底》文本谈革命很直白，什么是革命？——“拼命，不要命”。是活不下去了的呐喊。在动员会党上，颇有经验的革命党人陶成章在《龙华会章程》开篇头一句就写道“革命即造反”。一言以蔽之，革命者使用了会党或者秘密宗教中的文化象征资本。

第二个方面是利用会党/秘密结社的模拟血缘关系创造近代政党。涂尔干（Émile Durkheim）说，人与人的关系是一种契约关系，而任何一种明示的契约关系都存在不合理的基础，因为没有一个是明示的契约可以保证每个人都遵守契约，所谓毁约、跑路，过去有，现在有，古今没有区别。那么，怎样才能使契约相对更加可靠呢？歃血盟誓。让神来见证，违者会遭天谴。在天地会的仪式上，通过砍下公鸡的头渲染道：“此鸡不是非凡鸡”，“兄弟结义将你斩，若有奸心照样亡”。秘密结社的这种结合方式被革命党运用了。

澎湃新闻：上面会党谈得比较多，那近代中国还有哪些其他结社值得关注呢？

孙江：最值得关注的是宗教慈善结社。注意，我在慈善结社前加

了“宗教”二字，我要强调的是这两个字非常重要，中国的慈善结社与欧洲不一样，它不是产生于成熟的近代社会之中，所以既得不到社会的保障，也很难在政治上博得一定的尊重。很多中国慈善组织都有一个共通点，即宗教性，慈善行为与宗教行为是连在一起的。其实，慈善行为需要正当的动机，无论是在社会上还是在宗教上，都要有奖励机制，可能后者更重要。把自己口袋里的钱送给别人，冒着生命危险拯救别人，凭什么？你可以归结为人道主义、普世精神，但这些都太抽象，不如宗教来得直接晓白：功过格。做了好事，给你积分，将来还可以带到另一个世界去。明清以来的慈善结社，很多都是宗教组织办的，20世纪初的慈善结社也是如此。所以，我们讨论民间结社时，要从中国本土的意义上理解我们的民间结社的特点是什么，不能像西方那样脱离了宗教性，在市民社会的层次上探讨这个问题。

至于说近代有哪些值得注意的结社？很多。有红卍字会、万国道德会等，这些宗教慈善结社的骨干是中产阶级，他们有财力，敢担当。在纷乱的政治形势下，起到了非常重要的社会作用。比如红卍字会，现在国内外很多人都在研究它，想想看，那么多的慈善活动，经费几乎都来自会员的捐助，不容易呀。现在很多人喜欢民国掌故，民国时期杀戮之惨烈、死伤之众多，值得认真研究。那些被“异族”、被敌人杀死的人的尸体是怎么处理的？成千上万的尸体呀！敌人的尸体不说，同胞的尸体呢？处理得非常草率，随便挖个坑埋了就算了。在我们苦难的近代历程中，这样做是不是少了些人性的东西？红卍字会不简单，几乎每一场大战后战场上都有它的影子。南京大屠杀事件中红卍字会做了很多事，会长陶保晋率领成员在五台山和金陵大学设立两个粥厂，“日食三万”，掩埋了众多死者的尸体。为了救济难民，陶保晋被迫当了11天伪自治委员会会长，战争结束后因“通谋敌国”而被国民政府判为汉奸罪。在我们的历史叙事中，几乎都批判陶保晋失节。有次我在以色列希伯来大学开会，报告完陶保晋的故事后，全场一片寂然，人家对历史的看法似乎和我们不尽相同。

澎湃新闻：近年来您提倡历史记忆和概念史研究，它们与秘密结社有关系吗？

孙江：社会史、心性史（含历史记忆）和概念史是我研究的三个方面，三者互相关联。有人奇怪，我为什么会如此倾心于秘密结社史研究？秘密结社是一面镜子，我们可以借助这面镜子观照我们所处的社会，借用政治学者张凤阳教授的经典概括：从秘密社会发现社会的秘密。

秘密结社与历史记忆研究关系密切，不仅这个组织自身在不断通过“传统的发明”（invention of tradition）谱写新历史，而且“他者”也在不断利用这个组织来进行历史的改写。就前者而言，在天地会创立初期，郑成功进入其中并成为“反清复明”的象征符号；到晚清，岳飞也进入其中，成为“排满”革命的符号。在结社这个共同体中，同民族叙事一样，存在起源、合法性和象征等的创造和再创造。正因为如此，结社所推崇的象征也成为权力者关注的对象。记得多年前去台湾宜兰县碧霞宫参观。史书上说，日本割据台湾后，士民在进士杨士芳的率领下，将当地岳飞庙改名为碧霞宫，寓意“碧血丹心照晓霞”，寄托对祖国的感情。这么美的故事，作为曾经研究过岳飞的学者，怎么不想去亲眼看看呢？但是，进入碧霞宫，翻开一百年前的史料和账簿，我傻眼了：台湾总督儿玉源太郎几乎每年都要给碧霞宫捐香火钱，这个庙原来是得到殖民政府承认的！说来也是，作为统治者，既然岳飞崇拜这么流行，何不将其纳入自己的统治话语体系之中呢。须知，任何一个帝国，在残酷性的一面之外，还有吸纳差异性的另一面。

现在概念史研究受到越来越多的关注，但是，和很多外来的东西一样，有着走样的可能。比如，有人把概念史与观念史相提并论，其实，两者不是一回事。简单地说，观念史就是以往思想史的延续，而概念史则集语言、思想和社会于一体，没有“历史”做支撑，词语不可能成为概

念，也就无所谓概念史。

[\[1\]](#) 本文原载《东方早报·上海书评》，2016年8月21日。

后记



“语言的限度即世界的限度。”（维特根斯坦，Ludwig

Wittgenstein)

课堂授徒之余，不时有学生问我：“老师，您为什么只写论文，不出版著作？”闻之语塞。顾炎武在《窃书》一文中对以往的学术有过批评性的概观，他说，“汉人好以自作之书而托为古人”，如张霸《尚书》、卫宏《诗序》。“晋以下人，则有以他人之书而窃为己作”，如郭象《庄子注》、何法盛《晋中兴书》。“有明一代之人，其所著书无非窃盗而已。”从附会到盗窃，不单是学风问题，实则道出了知识生产的有限性。在我看来，对历史的把握可以循两条路径展开，一为将简单复杂化，揭示事物内在的差异性，给出暂时性的结论。反之，则将复杂简约化，抽出事物的同一性，给出目的论的阐释。如欲悬隔本质主义的价值判断，不要说撰写著作，就是认真写几篇文字亦非易事。

本文集收录了2002年8月在北京香山召开的“中国需要什么样的新史学”会议以来应约所写所谈的长短文和序跋，分“方法”“记忆”“概念”“东亚”和“访谈”五个专题，虽然割舍了我自认为很重要的一些文章，但大致反映了我这15年对“语言学的转向”的冲击在历史认识论、社会史、心性史（记忆研究）、概念史等方面所做的思考，相关的具体研究业已或即将体现在我的研究专著中。

在收集和编辑本文集过程中，每每忆起与学界同人和编辑的交往，套句俗话，没有友人们的不弃，这些长短文字肯定隐没不显了。但是，昨日之我非今日之我，让我从头校对、润饰文字，既无时间，也无热情，因此除对个别文字稍作删削和技术性处理外，体例的统一和纠错工作均交由我的学生分工完成，看下次谁还敢说老师为什么不出版著作。

新史学文丛

时间与主义

刘永华 著



 北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

新史学文丛

时间与主义

刘永华 著



 北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

时间与主义/刘永华著. —北京：北京师范大学出版社，2018.7

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-22508-8

I. ①时... II. ①刘... III. ①史学—研究 IV. ①K03

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第140618号

营 销 中 心 电 话 010-58805072 58807651

北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

SHIJIAN YU ZHUYI

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街19号

邮政编码：100875

印 刷：

经 销：全国新华书店

开 本：130mm×210mm 1/32

印 张：11.75

字 数：225千字

版 次：2018年7月第1版

印 次：2018年7月第1次印刷

定 价：59.00元

策划编辑：谭徐锋

责任编辑：杨磊磊 姚安峰

美术编辑：王齐云

装帧设计：王齐云

责任校对：李云虎

责任印制：陈 涛

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

写在前面

这本集子收录的，是近二十年来我在海内外报刊、文集、译著中发表的史论、书评、序言与学术札记，外加访谈两篇和未刊稿两篇，林林总总，共有二十五篇。现取一篇文章的标题，名之为《时间与主义》，交付出版。

我生平喜读书。阅读对象，依照与所从事专业的相关程度，可粗略分为专业书、外专业学术书和“闲书”三大类。它们牵涉到我不同的阅读兴趣，也涉及个人在工作和生活中扮演的不同角色，我认为这三类书也对应着不同的读法。

作为史学工作者，平日阅读最多的，自然是史学专业的书籍，包括历史文献和史学论著。在学科划分愈加专业化的今日，“专业”的内涵也发生了变化。严格说来，多数历史学者所说的专业，恐怕指的不再是贯通古今的历史，而是自己研究的某几个朝代或是某几个专题罢了（比如在自我介绍时，我一般自称明清史学者，有时甚至说主要从事明清社会文化史、社会经济史研究，那么范围当然更窄了）。不过不管范围大小，这肯定是平日用功最勤的方面。

其次，我对专业之外的史学论著和其他人文社会科学类的著作，平常也是时有涉猎的。“涉猎”之“猎”，是很有意味的一个字。如果史学是本行，其他学科就是别人的领地，而踏入别人的领地，拿走别人的东西，就相当于德塞都所说的阅读实践中的“偷猎”（poaching）行为。在旁人看来，这种“偷猎”也许是不务正业，我自己却是甘之如饴。无论如何，这类书籍有益于开阔视野，转换思维，提供新概念和新方法。若是论述其他朝代的佳作，还有助于展开跨朝代的关联和比较，进行贯通性的思考。因此，对这类书籍，我一向是很看重的。

最后一类，是我视为“闲书”的读物，包括小说、随笔、通俗读物等。这些是在学习、工作倦怠之暇寓目的书籍，类似于古人通常在“三上”（枕上、厕上、马上）阅读的东西。跟旁人可能不尽相同的是，在我的书单中，英文读物在这类书籍中占了较重的分量。一次跟王秋桂先生聊到英文阅读，他说自己每日争取阅读六十页以上的英文，如此方能维持英文不致生疏。尽管做不到每日六十页的阅读量，但我很认同王先生的话，故而每日还是坚持读几页英文，这个光荣的任务常常就落到闲书头上。此外，这也是与家人阅读生活交汇之处，我给孩子分享的一些读物，如三联“闲趣坊”丛书所收美食随笔、博物类期刊、户外运动和求生手册等，几乎全都属于这一类。

阅读不同类型的书籍，我认为需要不同的眼光，乃至需要不同体态的配合。读前两类书，需要认真、谨严、批评的学者之眼——当然，对第二类书，由于专业关系，总体以借鉴为主，批评为辅。至于第三类书，当然不排斥专业眼光，有时这种眼光或可带来意外的阅读愉悦。但若想让头脑得到片刻小憩，也大可不必对书中言论较真儿，甚或不妨卸下戒备和挑剔，把自己当作一个普通读者，进入书中人物的生活世界，与其同喜同悲。读前两类书籍，我的习惯是清理案头，备好铅笔，正襟危坐，随时标注、记录；而对第三类书，以靠床浏览最为相宜，做标记之类大可一概免了。

说起来，这二十年应该读过千数百本书。除了明清史典籍外，这些年涉猎最多且稍有心得的，应是新文化史、历史人类学和社会文化史领域的著作。（这三词所涉主题互有交叉，不过内涵不尽相同。简单地说，新文化史注重如何借用人类学与文学批评等学科的概念与方法，对历史上的符号、象征、仪式等文化现象，特别是普通民众的文化进行探讨；历史人类学，特别是历史学本位的历史人类学，关注的是如何与人类学展开对话，或借用人类学的概念与方法，解读历史现象，重构历史过程；社会文化史则强调社会史与文化史之间如何进行对话与互动，在

探讨社会进程时注意文化在社会关系建构中的重要性，在探讨文化现象时不漠视相关的社会关系与权力结构。）这些论著，有的属于上文所说的专业书，有的可归入外专业学术书。之所以在这些领域用力较勤，有几个方面的原因。其一，学术兴趣使然。我近二十年主要从事的是明清社会文化史研究。其二，教学的关系。一直从事社会文化史教学，因此持续关注这些领域的动向。其三，从事这些领域学术经典的译介。参与北京大学出版社“历史-人类学译丛”和启真馆“书籍·社会·文化丛书”的策划，组织和参与几种论著的汉译，都为接触和介绍这些领域的著作提供了机缘。

当然，阅读是一回事，写作是另一回事。二十年中，我读过的闲书，数量一定是很可观的。但读闲书，像看电影一样，虽说会在日记或社交媒体中留下些许评论，但这些文字是极少拿出来公开发表的。如此一来，公开发表的文章，基本上只涉及专业书和外专业学术书了。因此不妨说，这里收录的文字所呈现的，只是我作为一个学者的阅读生活；作为一个普通读者的我阅读“闲书”的心理感受和心路历程，在这本集子里是没有得到多少体现的。即便如此，在一些同行看来，这本小书谈及的主题，可能还是太过芜杂了。

以所涉主题为依据，我将本书所收文字分为三辑。由于上文提及的原因，这本集子所收文章，以涉及新文化史、历史人类学与社会文化史者居多。而这些文章又可细分为两辑，一辑题为“戴维斯、年鉴派与历史人类学”，另一辑题为“社会文化史的多元面向”。前者重在年鉴派、新文化史与历史人类学相关经典的介绍和解读，其中讨论戴维斯史学研究的文章就占了三篇；后者侧重呈现社会文化史研究所涉课题的多元面向，举其要者，大概涉及物质文化、时间范畴、韦伯命题、空间实践、书籍史、口头传说、族群关系与民间习俗等课题。第二辑收录的几篇文章，还跟我的明清社会经济史训练有关，比如《乡土中国，有多“乡土”？》的主要灵感，就来自我对明清户籍赋役制度史的一贯兴趣。而

《物：多重面向、日常性与生命史》一文，呈现的是我多年思考如何打通社会经济史与社会文化史后获得的点滴心得。第三辑的主题是中国宗教仪式研究，这其实也是社会文化史的重要课题，也是这些年我的主攻领域之一，但因相关文字较多，故特为析出，题为“中国宗教仪式研究的新可能”。这三组文章，虽然说无法呈现我阅读生活之全貌，却可以说体现了一个学者这些年学思历程之大概。

这二十几篇文章，首次发表于这本小书的，只有三篇，其余都曾在报刊、文集、网络媒体上发表过。有的首次发表后，还被其他报刊和文集转载。最早的一篇，是1998年发表于《传统文化与现代化》的《重利·扬名显亲·中国的资本主义》，这份期刊原由中华书局主办，已停刊十几年。最近的一篇，是2016年在《读书》杂志发表的《乡土中国，有多“乡土”？》。前后间隔达十八年，头一篇文章发表时，自己还是个初出茅庐的后生，如今已接近“知天命”的年纪了。有关刊发情形，都在文章中做了交代，在此就不一一说明了。在收入本书时，我尽量保持这些文章的原貌，没做大幅的调整和修改，只是订正了其中的疏漏和错误。

这里感谢曾刊发拙文的《读书》《历史研究》《文汇学人》《东方早报·书评周刊》《人文国际》《民俗研究》《开放时代》《中国学术》《中国人类学评论》《传统文化与现代化》、*The China Journal*（《中国研究》，澳大利亚）、*Journal of the American Oriental Society*（《美国东方学会学报》，美国）、澎湃新闻“私家历史”等报刊和网络媒体的厚爱，特别是衷心感谢邀请我撰写书评和评论的学者和编辑朋友们。另外也借此机会感谢十年前岳秀坤君（时任北京大学出版社编辑，现就职于首都师范大学历史学院）邀请我参与主编“历史-人类学译丛”和部分书籍的翻译，这套书陆续出版后，得到了一些学界同仁的认可，而这里收录的一些文字，则是参与策划、翻译的直接结晶。此外，还应感谢饶佳荣君，承蒙他允诺，这里重印了在澎湃新闻“私家历史”上发表的两篇访谈。

最后，本书得以汇编印行，首先应归功于谭徐锋君。谭君是资深图书策划，承蒙不弃，一直关注我的研究。在他的“怂恿”下，我才拾起信心，把这些年来撰写的旧文汇编成帙，交由他拿去出版。没有他的鼓励，这本小册子大概是不会有机会跟读者见面的。另外，江西师范大学的温海波博士和厦门大学历史系博士生岳沁之帮我仔细审读清样，订正了不少错误，在此一并致谢。

刘永华

二〇一六年岁暮于厦门上李

- [戴维斯、年鉴派与历史人类学](#)
 - [娜塔莉·戴维斯在西方史学界为何如此重要（访谈）](#)
 - [戴维斯及其《马丁·盖尔归来》](#)
 - [赦罪书的诗学与政治](#)
 - [“超越年鉴派”](#)
 - [历史学家的人类学与人类学家的历史学](#)
 - [在旧民俗中发现日常生活史](#)
 - [欧洲殖民史，从土著的观点看](#)
 - [“我们”印第安人与“你们”美国人](#)
- [社会文化史的多元面向](#)
 - [物：多重面向、日常性与生命史](#)
 - [时间与主义](#)
 - [强盗、高僧和死者的“契约意识”](#)
 - [重利·扬名显亲·中国的资本主义](#)
 - [祠堂与资本主义](#)
 - [《乡土中国》：一个基于社会文化史的评论](#)
 - [乡土中国，有多“乡土”？](#)
 - [清代四堡坊刻本的出版史](#)
 - [造反故事与闽西土地革命](#)
 - [梁肇庭的客家史研究](#)
 - [清代广东“不落家”史料一则](#)
 - [闽西四堡的路灯习俗](#)
- [中国宗教仪式研究的新可能](#)
 - [临水夫人：在小说与仪式之间](#)
 - [水利系统、仪式网络与区域史](#)
 - [风水，一个社会文化史的诠释](#)
 - [礼仪如何下乡（访谈）](#)
 - [祭文本、礼仪下乡与意识模型](#)

戴维斯、年鉴派与历史人类学

娜塔莉·戴维斯在西方史学界为何如此重要 (访谈)

普林斯顿大学荣休历史学教授娜塔莉·泽蒙·戴维斯（Natalie Zemon Davis），长期从事欧洲近代早期历史研究，被誉为“当今在历史写作方面最具有创造力的人之一”。作为新文化史的代表人物，戴维斯在中国也有不少拥趸。近些年，她的几部代表性著作如《马丁·盖尔归来》

《法国近代早期的社会与文化》《档案中的虚构：16世纪法国的赦罪故事及故事的讲述者》（以下简称《档案中的虚构》）先后在大陆有了中译本，其中两本列入北京大学出版社“博雅同文馆·历史-人类学译丛”。“澎湃新闻”近期采访了该译丛的执行主编、厦门大学历史系教授刘永华先生，请他谈谈如何深入理解戴维斯其人其书。

澎湃新闻：有读者反映，戴维斯的《档案中的虚构》不太好懂，难以捉摸。我想这可能跟读者的知识背景和知识结构有关系。如果缺少欧洲史知识背景的话，可能会影响读者对书中内容的领会。不知道是否是这样？

刘永华：这本书的学术意义，我认为可以从两个角度去理解：一是史学理论的角度，二是法国史的角度。法国史的角度我在序言中有所涉及。本书讨论的核心制度是赦罪制度。表面上看起来，这只是一种普通的制度。某人不小心杀了人，按常规处理，他可能被判处死刑。但在16世纪的法国，他还可以找到国王的代理人，申诉过失杀人的过程和理由，请求国王开恩，国王基于案情做出赦免与否的裁决，就是这样一种制度。但这种制度为什么在近代早期存在？法国国王为什么愿意赦免那些罪人？把这些问题放回到具体的政治过程中进行讨论，这本身就是法国史的一个课题。从宏观的角度说，赦罪制度的发展，应该跟欧洲政治体制本身的发展是有关联的。夏蒂埃在本书书评中提示的一种理解方式是，在绝对主义国家兴起的过程中，国王寻求民众的支持，和贵族进行斗争。在国王、贵族与民众三方关系中，国王需要跟民众结合。在这种意义上，赦罪制度给他们提供了一种结合的渠道。在近代以前，赦罪的权力不是国王独有的，领主也有权赦免死罪，后来国王垄断了这个权

力。因此，赦罪制度的兴起，跟绝对主义国家的兴起和王权的扩张是互为表里的。

当然，本书更重要的着眼点，是在史学理论这个层面。对戴维斯来说，她好像并不满足于讨论赦罪制度本身。作者关注的重点是，历史学者应该如何处理赦罪书这种史料，从而就一般意义上的史料解读实践提供新说，从这种意义上说，本书也可算是史学理论著作，就像布罗代尔的《地中海与菲利普二世时代的地中海世界》一样。解读史料是史学研究的起点，应该如何解读史料？在以往的研究中，多数历史学者可能把历史文献作为相对“透明”的史料来把握。所谓历史研究，其实是历史学者基于文献提供的信息来重构历史过程。在这一过程中，史料本身的书写方式，顶多是作为重构历史的辅助性工作来予以注意的，它本身并未被置于史学分析的中心。我说它被当作“透明”的，指的就是这个意思。但事实上，史学研究实践，严格说不只是历史学者与被重构的历史过程之间的关系，而是历史学者、历史文献与历史过程三者之间的关系。不过我们往往对中间环节视而不见——历史学者当然是通过文献来做研究的，但除了史学史领域外，只是到近些年，一些从事中古政治史和近世社会文化史研究的学者，才开始正面探讨历史文献是怎样生产和书写的？文献生产和流传有何机制和过程？对史学实践本身会产生怎样的影响？

本书的重要之处，恰恰是把这个问题提出来了。所有史料其实并不是“透明”的。不过，戴维斯的落脚点，不是说史料是有态度和倾向性的，而是它们的书写方式是有“套路”的。大体来说，史料包括两个层面：一是大家熟悉的层面，这是史料叙述的内容；二是平日大家不大关注的层面，这是叙事的形式或风格，亦即我们所说的“套路”。这第二个层面，就是戴维斯书名中所标示的“虚构”，我个人视之为史料的“诗学”层面，这是区别于叙事内容的另一层面的事实。尽管这一层面多半不为人所注意，但对于赦罪书而言，这个层面非常重要，因为这种文书

的目的在于说服读者（国王）：杀人过程怎么讲才能让人信服，从而达到赦罪的效果，是至关重要的。因此，本书的重心，不是赦罪制度的兴衰，也不是赦罪书记录的那些贵族、平民、男人、女人，而是赦罪书如何讲述这些人的故事。通过这种方式，戴维斯提醒我们，在解读史料时，不仅要注意史料讲什么，还必须注意它们怎么讲。

澎湃新闻：那是不是可以说，历史上完全没有过学者这样对待史料？

刘永华：也不是完全没有。比如传统史学对史料进行考证的过程中，肯定会涉及对史料真伪的评判。但凡严谨的历史学者，都会考虑文献的制作过程，史料是谁写的？叙述是否带有主观性？史料是怎么留下来的？但是，我们也要看到，他们的出发点是为了考辨真伪。在他们的研究中，这只是进行史学研究的前期的辅助性工作。和前人不同的是，戴维斯把史料的制作过程放到台面上来，对其进行细致的阐释。在进行阐释时，她的本意并不限于建立赦罪书与16世纪叙事风格的联系，而是通过建立这个联系，揭示历史文献的“诗学”属性。这种做法跟前人的研究确有很大的不同。

从这种意义上说，戴维斯与海登·怀特的做法有几分相似。怀特认为书写之前无历史，历史是要写出来的，因此关注历史书写层面的问题，认为为了便于沟通，历史书写必须采取读者熟悉的某种叙事方式，因而在撰述过程中以某种叙事模式缀连史料，他称这个工作为“情节设置”，或者用他的另一种表述来说，他寻找的是“形式的内容”。在《档案中的虚构》中，戴维斯也正面讨论了叙事方式，但她不是一般性地把赦罪书中的叙事，归结为“悲剧”“喜剧”“史诗”“反讽”等类型或文风，而是尽量以16世纪法国人的眼光，讨论这些叙事方式是否有说服力。在一次访谈中，戴维斯正面谈到了自己与怀特史学研究旨趣的异同。她指出：“海登·怀特和其他人在指出历史学行文中若干影响我们叙事的文学

特性方面，给我们很大的教益。……然而，作为对于历史著作意义的一种总体性的看法，他的立场有其局限性，因为他忽略了历史学家所做出的努力以及他们在为自己的论点做出论证时所遵循的证据规则。在我看来，这两种东西是同时在起着作用的。”很明显，戴维斯认为怀特偏重历史的文学特性，而她自己认为史学的证据规则与历史的文学特性同样至关重要，不愿意拆除文学与历史之间的边界。

澎湃新闻：戴维斯在西方学术界为什么有这么崇高的地位？

刘永华：要回答这个问题，必须将戴维斯的研究放回到20世纪五六十年代以来欧美史学的发展脉络里去看。

戴维斯的成名作是1975年出版的《法国近代早期的社会与文化》，这本论文集收录了她从20世纪50年代以来发表的一系列重要论文。在这些研究中，她尝试利用社会学、人类学的概念和理论从事社会文化史研究，取得了成功，在这方面她是一个先行者。

到20世纪70年代，她致力于推动妇女史的研究。她在多伦多大学任教时，多伦多大学妇女史的研究计划，就是在她的推动下组织起来的。她自己在这个领域的主要成果是《边缘女人》一书。同时她还参与年鉴派史学家杜比主编的多卷本《妇女史》的撰写。她还是杜比与阿里埃斯主编的多卷本《私人生活史》的作者之一。加盟普林斯顿大学以后，她也是相关研究的推动者和参与者。在妇女史研究方面，戴维斯可能并不是最重要的学者——琼·斯科特可能是这一领域更重要的推动者。但是毫无疑问，戴维斯也是一个重要的先行者。

然后，她在20世纪80年代初完成了《马丁·盖尔归来》一书。这本书成为新叙事史的代表作之一。同时，这本书也被视为微观史学的代表作和后现代史学叙事的早期实验作品。接下来，她出版了《档案中的虚构》，讨论史料制作本身的问题。在这些研究领域中，她都做出了开创

性的贡献。

进入21世纪后，她出版了《骗子游历记》一书。这本书大体上可以放到全球史的脉络里去看。该书的主角在非洲史和欧洲史里面都是一个相当知名的人物。一个在伊斯兰世界长大的人，被海盗俘虏到欧洲，在罗马待了十年，写下了关于非洲地理学的经典作品。然后，他突然从基督教世界消失，回到伊斯兰世界。这是一个在两个文明之间穿梭的人物。虽然本书讲的是一个人，但舞台非常大，跨越地中海南北的世界。这本书在一定程度上呼应了近二三十年全球史方面的进展。

综观20世纪五六十年代以来戴维斯的论著，她的研究不仅“预流”还常引领潮流：在她涉猎的几种方法或领域中，如新文化史、微观史、叙事史，她是时势的创造者，而不是追随者，这是她对学界如此重要的一个基本原因。

澎湃新闻：《马丁·盖尔归来》之所以这么有名，跟同名电影也有很大的关系。那么参与制作这部电影，是不是对她也会有所启发？

刘永华：戴维斯的成名，跟《马丁·盖尔归来》这部影片的成功确有一定关系，尤其是对普通读者。这部片子获得了奥斯卡金像奖最佳服装设计奖的提名。

我觉得她参与制作电影，对她的学术研究应该会有所刺激。人类学的民族志方法对她的研究产生影响，跟参与拍这部片子是有关联的。拍电影的时候，要求你把当时的历史情境、当事人的言行举止，确定无疑地复原出来，这就要求你对日常生活、人际关系和乡村文化有具体而微的把握。你看这部片子，复原了不少16世纪的习俗。例如，马丁和贝特朗结婚以后，没法让贝特朗怀孕，一伙打扮得怪里怪气的人就趁着夜色，跑到他的窗户下面嬉闹。这其实是欧洲从中世纪到近代早期的一种重要习俗，学界一般译为“喧闹小夜曲”，这是羞辱人的一种风习。最关

键的是日常状态——你应该知道古人的日常生活状态，他们穿什么，怎么说话？传统史学可能不会集中思考这些问题，但拍电影就给戴维斯提出了这么一个课题，她得从具体史实中去还原历史上的生活情景。通过拍电影这种方式，类似于民族志的东西进入了她的视野，这一视野对她的研究产生了不小的影响，她在一篇访谈中聊到过这一点。

当然拍电影本身也有她不喜欢的地方，这个她在书里也讲到了。从历史研究的角度看，历史学者探讨的不少史实，或多或少都包含不确定的因素，但拍电影无法呈现这种不确定的状态，这成为她下决心把这个故事写成书的一个理由。她在《马丁·盖尔归来》一书最后，还在引述蒙田和科拉斯的话，表述获悉真相的困难。史实的不确定性，获悉历史全相的困难，甚至到后来也一直在困扰着她。每位历史学者其实在不同程度上都会碰到这个问题——我们感觉下了很深的功夫，到最后得到的仍是“局部真相”。只是戴维斯思维敏锐，在这方面有较深入的思考。我想，参与电影创作的经历，以及《马丁·盖尔归来》在史料引证方面引起的一些学术争议，在这个方面对她是很有的触动的。

澎湃新闻·私家历史，2016年1月6日，罗希采访。

戴维斯及其《马丁·盖尔归来》

Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.娜塔莉·泽蒙·戴维斯：《马丁·盖尔归来》，刘永华译，北京：北京大学出版社，2009年。

国人知道娜塔莉·泽蒙·戴维斯其人，多半因为她写的《马丁·盖尔归来》（以下简称《归来》）一书。而国人知道《归来》，大约又不外乎两个原因：一则因该书被誉为“后现代史学”和微观史学早期的三部典范之作之一，二则因该书的前身、法国同名电影是一部不可多得的历史剧。此书在中国史学界的名声，得力于前者尤多。如今，这本书的中文版将被列入“历史-人类学译丛”刊行，不少读者不免要问：此书的“后现代”表现在哪里？它与微观史学、历史人类学有何关系？此书在历史编纂学方面，有何独到之处？此书付印之际，似有必要先行对上述问题稍做讨论，算是给这本书在学术界的地位，也给它何以在这套丛书中露面，提供一个个人的“说法”。

一、戴维斯其人

在过去的十年里，戴维斯留下了至少两份访谈录和一份自传性学术回顾。^[1]这些访谈和回顾涉及她生活和学术的一些重要方面，为我们理解她的学术发展轨迹，尤其是《归来》一书的写作背景和缘起提供了重要的线索。

戴维斯于1928年出生于美国底特律的一个中产阶级家庭，父母均为祖籍东欧的犹太人。第二次世界大战结束后不久，她进入美国著名的女子大学史密斯学院（Smith College）学习，1949年获得学士学位。在本科学习期间，戴维斯接触到社会主义思想，她称开始了解这一学说时，感觉有如“神启”。同时，她还广泛、积极参与各种左派政治活动，这些经验对她早期的研究曾有不小的影响。^[2]她初次接触法国年鉴派创始人之一马克·布洛赫的著作，也是在这个时期。1948年，她在哈佛大学参加暑期班学习期间，认识了她未来的丈夫、数学家钱德勒·戴维斯，两

人气味相投，双双坠入爱河，六周后，他们结婚，当时戴维斯年方十九。

1949年，戴维斯进入另一所著名女子大学拉德克拉夫学院（Radcliffe College，今属哈佛大学）攻读历史学硕士，1950年毕业后，入密歇根大学攻读博士学位。由于家庭和政治原因，她至1959年才提交论文，于同年获得博士学位。在这十年研究生学习时期，她的兴趣逐渐从观念史转向社会史。1952年春，戴维斯前往里昂，在当地档案馆从事了长达六个月的研究。当时，美国学者大都依靠已刊资料研究法国史，戴维斯则是较早利用法国档案从事法国史研究的学者之一。返回美国后，戴维斯夫妇遇到了政治迫害，由于他们对政府违宪做法的批评，钱德勒被逮捕、关押，他们的护照也被没收。这样一来，她就无法前往法国查阅档案了。为了克服这个限制，她只好奔波于纽约各大图书馆，查阅16世纪里昂出版的著作，想不到，这反倒给她提供了不少灵感，让她开始思考书籍史，尤其是养成了将档案资料与不同文类的印刷文本相结合的研究方法。她的博士论文，就是在分析里昂档案与这些出版物的基础上写成的。

获得博士学位后，戴维斯在布朗大学工作了四年（1959—1963年）。1963年，她的丈夫在多伦多大学获得教职，她们举家迁往这个加拿大城市。不久，她也在多伦多大学找到位置，先是在政治经济学系工作，1968年转到历史系，至1971年离开，她在这所大学任教达八年。1971年，她被聘为美国伯克利加州大学历史系教授，1977年离开。从1963年至多伦多大学任教，至1977年离开伯克利加州大学，总共有十五年的时间，这无疑是她学术生涯中最关键的时期。在此期间，她在分析里昂档案的基础上，在欧美核心史学期刊上发表了一系列颇有分量的社会文化史论文，不少已收入1975年刊行的《法国近代早期的社会与文化》（*Society and Culture in Early Modern France*）一书，这些论文奠定了她作为社会文化史学家在国际学术界的地位。^[3]这一阶段对她的研究

影响较深的是人类学与妇女研究。

在离开伯克利之前，戴维斯接触到让·德·科拉斯法官的著作，这本书激起了她浓厚的兴趣，她先是作为顾问参与了法语影片《马丁·盖尔归来》（*Le Retour de Martin Guerre*）的制作，然后在进一步研究的基础上，写成了同名著作。这部影片于1982年公映。而在电影公映前四年，戴维斯已离开伯克利，受聘为普林斯顿大学历史系教授；1981年，荣升为讲座教授（Henry Charles Lea Professor of History）；1996年退休后，又被聘为荣休讲座教授至今。她对普大的学术圈子甚为满意。当时，英国著名社会史学家劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）主持史学研究中心，文化史学家卡尔·朔尔स्क（Carl Schorske）组建了欧洲文化研究计划。但戴维斯的学术圈子不限于历史系，她还与人类学系及文学系的几个同事进行频繁的交流与合作，曾与她一同合作开课的同事中，有著名人类学家格尔茨（Clifford Geertz，我们知道，他也曾与《屠猫记》的作者罗伯特·达恩顿一同开课）。她还与女同事共同创建了普大的妇女研究计划。在1997年自传性学术回顾中，她特地指出：“就我在20世纪70年代对人类学的兴趣而言，伯克利是块宝地。同样，就我在20世纪80年代对电影与文学的兴趣而言，普林斯顿也是块宝地。”^[4]

就是在这样一种令人羡慕的环境里，戴维斯写出了她后半生最重要的一系列著作：《档案中的虚构》（*Fiction in the Archives*, 1987）、《边缘女人》（*Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, 1995）、《银屏上的奴隶》（*Slaves on Screen*, 2000）与《16世纪法国的礼物》（*The Gift in Sixteenth-Century France*, 2000）等，此期她还与法国年鉴派女史家阿勒特·法尔热（Arlette Farge）主编了多卷本《妇女史》（*A History of Women*）的第三卷《文艺复兴与启蒙时期的吊诡》（*Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, 1993）。2006年，她以望八之高龄，出版了《骗子游历记》（*Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*）一书。与此同时，她的主要著作被翻译

成法、德、葡、意、日等多种文字，她的名声超越了英语与法语世界，成为拥有国际声誉的学者。此外，她还获得了各种学术荣誉。1976年，当选法国史学研究协会主席；1987年，当选美国历史学协会主席；1995年，当选国际历史科学大会第一副主席；1979年，当选美国艺文及科学院院士。她还是英国科学院通讯院士（1995年）、皇家历史学会通讯院士（2002年）等。此外，戴维斯还被包括哥伦比亚大学、芝加哥大学在内的三四十所大学授予名誉学位，获得多项奖章，担任《社会与历史的比较研究》（*Comparative Studies in Society and History*）等重要刊物的编委。^[5]这是个名副其实的“收获”时期。

二、“求知的一生”

戴维斯早期的论著，大体可归入社会史范畴，此期受马克思与韦伯的影响比较明显。戴维斯本来的兴趣并不是社会史，而是观念史。在攻读博士学位期间，她开始阅读布洛赫的《封建社会》，阅读对“人民”和“阶级斗争”的讨论，阅读从档案、家庭和行会纪录中摘抄出来的反映手工业者与乡民家庭参与宗教和政治活动的记载。她的思想开始发生根本的转变。四十多年后，她回忆说：

我订阅的第一份学术刊物是《观念史杂志》（*Journal of the History of Ideas*，又译《思想史杂志》），但如今当我撰写Myron Gilmore讨论法国学者Guillaume Budé的研讨会论文时，我将他对哲学、政治和教育的看法，与这位人文主义者的社会地位和他主张资助像他这样的学者的观点联系起来。于是，突然之间，我发现学者、王公和神父并不是历史唯一的主人公。^[6]

在法国近代著名经济史家亨利·豪塞（Henri Hauser）的论著中，她了解到16世纪里昂的桀骜不驯的民众，他们组织的粮食骚乱、印刷工人的罢工、1562年的新教徒起义。她发现，“这就是我的论文题目。我需要的东西，里昂是应有尽有。在这里，我可以检验马克思的宗教是物质

利益在上层建筑中的反映的观点与马克斯·韦伯的新教激励资本主义精神的想法”^[7]。

里昂档案把戴维斯带入全新的世界：新教徒的职业，他们的住宅区，他们所要缴纳的税，他们的地位等，这些都是前人不曾讨论过的。1959年，戴维斯将其博士论文《新教与里昂印刷工人》（*Protestantism and the Printing Workers of Lyon*）提交给密歇根大学。在20世纪50年代，从事宗教改革研究的大都是宗教界人士，这些讨论往往戴着有色眼镜，研究主题集中于教义的讨论，社会经济因素则基本不予考虑。戴维斯的论文突破了这些局限。她将问题的焦点从对改宗教派、教义的讨论，转向对新教徒的社会、职业构成的分析。她发现，这些新教徒来自里昂社会的各个阶层，经济上的敌人在此成为宗教上的盟友，但从职业构成看，新教徒主要来自新兴职业，来自技术要求较高和读写能力要求较高的职业。因此，她认为，宗教改革不是围绕“经济阶级”，而是围绕“情感-精神阶级”（emotional-spiritual class）组织起来的。多年以后，在回忆博士论文时，戴维斯重申了论文写作过程中的一个心得：“我喜欢坚持说，在某种意义上看，人们的诠释应当与我们的研究对象在过去事实上说过的话保持一致：尽管我们可能希望在解读时超越他们本身的自述，但我们永远必须与这些自述妥协。”^[8]

根据戴维斯的追述，她加盟多伦多大学后，继续接触年鉴派著作，如古贝尔的《博韦与博韦人》、勒华拉杜里的《朗格多克的农民》等书，但当时她接触到的年鉴派研究集中于区域史或乡村史，而不是城市劳工或宗教史，他们对手工业行会及其习俗兴趣不大。于是，她将眼光转向人类学和妇女研究（在戴维斯的意识中，法国年鉴派学人一直就不是她的老师，而是她的盟友）。在《混乱的理由》一文的写作过程中^[9]，她发现以本身的社会史训练，已无法分析里昂的大声喧哗、嘉年华会等论题，她无意中发现了法国近代著名民俗学家阿诺尔德·范热内普（Arnold Van Gennep）七卷本的巨著《法国民俗手册》（*Manuel de*

folklore francais），了解到她在里昂发现的习俗曾流行于法国乃至整个欧洲，从而激起了她对人类学与民俗学的兴趣。以此为契机，她研习了伊文斯-普里查德（E.E.Evans-Pritchard）、特纳（Victor Turner）、格尔茨、西敏司（Sidney Mintz）等许多现当代著名人类学家的著作。^[10]与人类学的邂逅，不仅让戴维斯在处理民俗、节庆等问题时显得得心应手，还为她日后对马丁·盖尔的“民族志”研究提供了重要的灵感来源。

在写作博士论文时，由于时代的局限，戴维斯没有涉及妇女的问题。在多伦多大学任教后，她遇见美国新妇女史研究的先驱吉尔·克尔·康韦（Jill Ker Conway），开始思考妇女在历史上扮演的角色。1971年，她们共同开设了加拿大有史以来第一门妇女史课程——“近代早期欧洲与美国的社会与性别”（Society and the Sexes in Early Modern Europe and in America）。对她而言，这是另一个“跨学科的跳跃”，因为“要是从生物学跳进文学，就无法将社会性别的主题加以概念化”。^[11]可以想见，这一跳跃的结果，是对文学批评理论的阅读。美国新文化史主要倡导者林恩·亨特（Lynn Hunt）在1989年宣称，日后史学家的主要盟友不再是社会学，而是人类学与文学理论^[12]，而戴维斯早在20世纪70年代就已着手进行相关实践了。

在多伦多大学和伯克利加州大学任教期间，戴维斯发表了一系列论文，其中最重要的几篇收入《法国近代早期的社会与文化》一书。该书共收入八篇论文，其中五篇先前已发表，其余三篇则属首次刊行，其内容涉及工人罢工、济贫、嘉年华会、宗教冲突、印刷史、民间文学等。这些文章大体属于其博士论文的副产品或后续研究，考察的主题是16世纪里昂新教徒的世界。不过，有的题目受早期社会经济史影响深些，如对里昂手工业工人罢工的讨论，有的则已受到人类学的影响。其中最为经典的是她对宗教改革中暴力问题的讨论，这一研究堪与英国著名新社会史家汤普森（E.P.Thompson）对18世纪欧洲粮食骚乱的研究相媲美。^[13]这篇文章的题目是“暴力的仪式：16世纪法国的宗教骚乱”^[14]。

像汤普森在处理粮食骚乱时一样。戴维斯首先面对的问题是：宗教骚乱是由乌合之众进行的非理性的暴力行为吗？同时，针对当时学界诠释宗教骚乱时在宗教冲突与经济问题之间建立联系的做法，她发问：这些骚乱与经济利益有何关系？为回答这些问题，她侧重分析了宗教骚乱的形式与结构，特别是考察了骚乱的目标、合法化过程与发生的场合，骚乱参与者采取的各种行动与他们暴力行为的靶子，骚乱参与者的社会构成与他们的组织等。她认为，即使在宗教暴力最为极端的个案中，骚乱群众的行为也并非“愚笨莽撞”。相反，他们是出于捍卫其宗教教条或净化其宗教社区的理由，来执行神职人员或地方官本该采取的行动的。骚乱本身与经济利益没有直接的关系——因为骚乱者来自社会不同阶层，而是与信仰生活在时间、地点和形式上密切相关，暴力行为的形式本身也来自16世纪法国流行的惩罚或净化仪式的传统。^[15]因此，在诠释宗教骚乱时，戴维斯并没有求助于当时流行的阶级分析法或心理学分析，而是依赖于社会学与人类学的一个核心概念——“社区”。从这种意义上说，这篇文章与汤普森的论文也颇有相似之处，两者都求助于“社区”概念，借此赋予骚乱以理性与秩序。^[16]不同的是，后者稍微过分地强调了社区的一致性，而前者没有完全忽视冲突，这点已有论者指出，兹不赘述。^[17]事隔几十年后回首反观，这种对社区的预设，现在已很难接受：社区不应继续作为不加置疑的分析的出发点，因为社区本身也是在政治、经济与宗教冲突的过程中，在文化、象征、认同的层面被塑造出来的。

戴维斯加盟普林斯顿大学后，独立完成了包括《归来》在内的六部著作。这些著作，有的是戴维斯早年兴趣的延伸，如《16世纪法国的礼物》是作者研习人类学的进一步成果；更多则来自作者新的研究兴趣，如《归来》《边缘女人》与《骗子游历记》（后两本书大体可视为《归来》在研究方法与写作风格上的延续）。《档案中的虚构》与《银屏上的奴隶》从其他方面延续了《归来》的兴趣，前者考察的是档案的叙事者与叙事风格问题——而《归来》一书已专门讨论了科拉斯法官与所

谓“悲喜剧”的叙事方式，后者来自她参与电影《归来》的拍摄与制作的一些心得。文学、妇女研究对戴维斯后期著作的影响，几乎在她所有的著作中都可看到。

《16世纪法国的礼物》一书刊行于2000年，但对该书主题的研究开始于20世纪80年代初。^[18]其最初成果曾作为讲座主题，先后在1983年和1998年宣读。在这部著作中，戴维斯不仅谈到法国著名人类学家莫斯对礼物的经典研究，还呼应了自莫斯以来人类学界礼物研究的新进展和争论。莫斯对礼物发展的认识有两个面向：一方面，他认为，随着时代变化，礼物交换的范围逐渐收缩；另一方面，他又坚持说，礼物交换是社会生活一个永恒的组成部分。在莫斯的影响下，不少人类学家、历史学家从进化的角度，讨论了礼物经济与商品经济之间的消长关系，认为在市场经济扩张的影响下，礼物交换将逐渐但不可逆转地退出历史舞台。在戴维斯的这部著作中，她根据信件、账本、日记等资料，考察了16世纪法国社会中礼物的精神，礼物实践与公众时间的关系，礼物实践在不同社会场景中的意义，礼物与商品的关系，送错礼物的情形，礼物与政治体制、不同宗教仪式的关系等问题，对礼物在16世纪法国的地位、意义和用途进行了深入分析。用戴维斯自身的话来说，此书是“16世纪法国礼物的民族志”，也是对所谓“礼物模式”（gift mode）的社会文化史研究。^[19]她认为，尽管礼物和交换系统在16世纪发生了变化，统一的进化道路并不存在，礼物交换一如既往地与买卖模式和强制模式并存。因此，礼物交换在历史上变化的主要轨迹，不是礼物系统如何被市场系统所取代，而是礼物因素在新的历史情境下持续存在的同时，拥有了新的关系与后果。^[20]

像《16世纪法国的礼物》一样，《档案中的虚构》的写作，也发端于作者开设的系列讲座，这次是斯坦福大学1985—1986年度的“哈利·坎普讲座”（Harry Camp Lectures）。^[21]这部著作讨论的是从法国流传至今的数以百计的16世纪请求国王赦免杀人罪行的赦免书。戴维斯一反历

史学家（包括她本身）惯常的做法，即从历史文献中爬梳资料，讨论文献提到的论题，如16世纪的日常生活、节庆、礼仪、经济活动、宗教冲突等；她讨论的出发点，是赦免书这种文献本身：它们是在何种情形下被制造出来？它们是谁制造的？具体来说，赦免书与16世纪法国的司法程序有何关系？它们是由谁编撰出来的？赦免书中的叙事方式与叙事技巧有何特点？这些方式和技巧，与16世纪法国人的叙述能力和风格，与当时的文学创作有何关联？它们是如何影响司法审判的？在近代早期，赦免书经历了哪些变化？这样一来，传统史学借以建构历史过程的“透明的”媒介——“史料”，本身成了历史学家考察的焦点，这种方法论取向，与美国著名历史哲学家海登·怀特对所谓的“形式的内容”，亦即历史编纂中“情节设置”（*emplotment*）等问题的兴趣颇为类似^[22]，不过，戴维斯的目的倒不是要解构历史与文学之间的鸿沟，她对这么一种宏大的工程似乎从未表现出特别的兴趣，她的目标要更为具体：即使在讨论“史料”本身的制作过程与“情节设置”过程时，她念兹在兹的目标还是对过去的建构，还是对16世纪法国的法制、社会与文学史的讨论。^[23]这一研究提供了“虚”题“实”做的一个优秀的个案，也许是文学理论影响戴维斯的最为显著的一个例证。^[24]

从渊源上说，《银屏上的奴隶》来源于戴维斯与电影的邂逅，更来源于她在长期教学的过程中，对电影语言与史学语言进行比较与思考的心得。自20世纪80年代以来，戴维斯在普大开设了十多年的讨论课“历史与电影”（*History and Film*），她讨论的例子是反映奴隶制与反抗奴隶制的影片。^[25]这些讨论成为《银屏上的奴隶》一书直接的灵感来源。在这部小册子中，作者通过分析斯坦利·库布里克导演的《斯巴达克斯》（*Spartacus*, 1960）、吉罗·庞泰科沃（Gillo Pontecorvo）的《烈焰灼伤》（*Burn!*, 1969）、托马斯·古铁雷斯·阿里（Tomás Gutiérrez Alea）的《最后的晚餐》（*The Last Supper*, 1976）、史蒂芬·斯皮尔伯格的《断锁怒潮》（*Amistad*, 1997）与乔纳森·戴米（Jonathan Demme）的《真爱》（*Beloved*, 1998）五部片子，讨论了历史剧如何

处理历史的问题。戴维斯首先反思的是亚里士多德对诗与历史的比较：“历史学家讲述已经发生的事，诗人讲述可能发生的事。……诗处理的是普遍的真理，历史处理的是特别的事件。”撰写史诗与悲剧的诗人必须挑选真实的或是虚构的事件，将它们编撰成一个有头有尾的故事，而历史学家必须讲述在某一时段已经发生的事，不管这些事是否彼此协调。戴维斯认为，这样一种经典的区分，在实践中常常变得模糊不清。修昔底德曾说过，他无法一字不漏地记得他所听见或是别人转述的话，他认为史学家可以让别人说他认为在不同场景中该说的话，这种看法长期被史学家接受。同时，当对某一事件的记载相互冲突时，历史学家不得不比较哪一种记载的可能性更大。这些讨论仿佛是在为作者在《归来》一书中对相关问题的处理的申辩。戴维斯进而发问：在以富有意义和准确无误的方式讲述过去方面，电影的潜力何在？尽管电影制作可以自由地在真实与虚构之间进行选择，但也可以尽量照顾历史真实性，以不违背历史真实为原则，倘若措置得当，“电影可以揭示——或更准确地说，揣测——过去是如何被体验，如何被表演的，在具体而微的、地方的层面，人们是如何经历大的〔历史〕动力与主要的事件的”^[26]。这种电影完全可以收到微观史学的效果。我们在下文讨论《归来》时，还会回到这一论点。

在戴维斯的后期著作中，在风格与研究方法上跟《归来》最为接近的是《边缘女人》与《骗子游历记》两书。^[27]前者讲述的是17世纪处于“边缘”的三个女人的故事：一位是来自欧洲的犹太商人，十二个孩子的母亲；一位是来自北美洲的天主教神秘主义幻想家；一位是来自南美洲的新教徒、画家和博物学家。作者根据她们留给我们的回忆录、手稿等资料，通过重构这三位来自不同地区、身份差别甚大的女性的生活，展示了17世纪女性生活的多样性。在这本书中，戴维斯已走出了她最为熟悉的时代和国家（16世纪，法国），踏入新的时代与新的土地（17世纪，南北美洲），接触全新的研究素材（犹太文献等）。《骗子游历记》描述的是一个游走于伊斯兰世界与欧洲之间的骗子，讨论了文化越

界与文化认同的流动性等问题。一个生活在16世纪上半叶的阿拉伯人，在一次出使途中被海盗抓获后，被当作礼物送给了教皇。在罗马，他被施洗成为基督徒，在这个城市作为学者生活了十年。后来，他回到北非的伊斯兰世界，同时在文化上“切换”回他原先接受的文化。戴维斯找到了他出版的著作和手稿，甚至还在图书馆找到了他曾读过的书以及他在这些书的边上做的批注，为重构这位阿拉伯人的奇特遭遇和人生提供了可能。^[28]

在1997年的一次讲座中，戴维斯以“求知的一生”为题，总结了自己的学术生涯。的确，出道至今，戴维斯对学问一直是孜孜以求的。她的著作涉及的题目非常广泛：从里昂的印刷工人到比利牛斯山的农妇，从犹太女商人到阿拉伯骗子，从工商业行会到宗教战争，从赦罪故事到礼物，等等。从研究兴趣看，我们大致可以说，她早期从事的是相对纯粹的社会史研究，接着转向人类学影响较为明显的社会文化史，后期则在历史编纂学上，进行了民族志、微观史学、历史叙事等几个方面的实践。在这个学术轨迹中，尤其值得我们注意的是第二个转变，这一转变涉及她对人类学方法的进一步思考，对民族志和微观史学编纂实践的体验与实践，以及日后对电影语言、叙事理论的强烈关注。在这个转变过程中，《归来》一书无疑扮演了非常关键的角色，她日后研究中的不少写作风格与方法论的特点，都可以在该书中找到源头。

三、人类学、民族志与后现代

在伯克利加州大学的任职行将结束时，戴维斯的一位研究生给她看了一本书。这本从法律图书馆借来的书，是让·德·科拉斯的《难忘的判决》。该书讲述的是一个发生在比利牛斯乡村的冒充别人丈夫的案子。她的第一反应是：“这应该拍成一部电影。”于是，她跑到巴黎，为马丁·盖尔案寻找导演。机缘巧合的是，她刚到巴黎的头一周，便碰见了电影剧本作家让-克劳德·卡里埃与年轻的导演达尼埃尔·维涅，他们正策划

一部同一题材的片子。1980年，戴维斯加入了他们的行列，参与到影片《归来》的拍摄工作当中。影片于1982年开始公映，获得了不错的反响。但是戴维斯在参与拍摄的过程中，感觉到电影制作本身的局限，决定撰写《归来》一书，此书于1982年推出了法文版，其英文版是次年由哈佛大学出版社刊行的。^[29]

《归来》出版后，颇得史学界好评，也引起了一些争议。有论者称之为“富有想象力但有根有据、讨论机智的历史著作”^[30]，也有论者几乎全面挑战了戴维斯的诠释，认为书中对贝特朗的诠释，完全出自她的一己“杜撰”，根本无法在她使用的资料中得到印证^[31]，后现代史学的倡导者之一安克斯密特（F.R.Ankersmit）则将之与勒华拉杜里的《蒙塔尤》、金兹堡的《奶酪与蛆虫》和杜比的《布文的传说》（*The Legend of Bouvines*）一道，称为“后现代历史编纂学”的代表作。^[32]戴维斯对这些评论有何回应？应该如何理解这些形形色色的评论呢？要讨论这些问题，必须回到《归来》的研究和写作过程，回到20世纪70年代戴维斯与人类学的接触以及影片《归来》的制作过程。这些评论触及《归来》的不同侧面，仔细分析之下，我们会发现，它们大体可以归结到《归来》在方法论上最为基本的一个环节。

在多伦多大学工作期间，戴维斯已开始接触人类学的著作。当初接触人类学的契机，在于她原先接受的学术训练已无法处理诸如节庆、仪式等文化史题材，因此，她求助于人类学，从中借用概念与方法。“我的阅读兼收并蓄，不管人类学内部的冲突，因为我并不是在寻求解决方案，而是问题、过程、可能的方法，只有当它们根据16、17世纪欧洲证据能言之成理时，它们才会被援引。”^[33]但此期对人类学概念与方法的借用，也仅限于此。其实，不仅戴维斯如此，当时在国际史学界崭露头角的社会文化史学者，诸如英国学者基思·托马斯（Keith Thomas）、彼得·伯克（Peter Burke）等，对人类学的态度也多半如此。这种对人类学方法的使用，与《归来》一书对一个乡村的生活的处理，究竟有多大的

距离？

到那时（参与拍摄《马丁·盖尔归来》之前——引者）为止。我的大多数著述探讨的是长达几世纪的论题或主题——比方说大声喧哗、丧礼、谚语。尽管档案材料主要来源于里昂，文本与案例则取自法国各地，有时来自西欧各地。中间不曾触及的是近距离的民族志田野观察——人类学家在田野中可观察到个体之间的互动和准确的事件发展进程，听见参与者如何描述正在发生的事情。^[34]

对传统史学研究法与人类学参与观察法之间的距离，戴维斯有着清醒的认识：前者处理的主题时间跨度大，处理素材的区域跨度也大；后者则是对小社区集中时段的近距离观察。问题是，人类学家可以进行田野考察，直接与研究对象交流，而历史学家的研究对象早已离开这个世界，你总不能找个灵媒，让其魂游地府，帮你做田野调查吧？！^[35]

事实上，戴维斯没有前往马丁·盖尔的家乡阿尔蒂加开展深入的田野工作，她请来了法国导演勒内·阿利奥（R  ne Allio），请他到伯克利的课堂，给法国史研究者谈谈他是如何制作影片《我，皮埃尔·利维埃尔》（*Moi, Pierre Riv  re*）的。^[36]阿利奥谈到他们为拍摄这部片子，曾在影片讲述的谋杀案发生的村子生活了好几个月，谈到如何与村民讨论这桩案子和每周的样片。听着阿利奥的介绍，戴维斯若有所思：这是以新的方式打量历史的不可多得的机会！尽管历史学家无法做田野，但“制作一部片子，类似于民族志的经验”。她以这种看似奇怪的方式，将电影制作与民族志联系起来。在回顾中，她进一步指出：

千真万确，制作影片唤起了民族志意识。在想象任何场景——村民跟新来户打招呼，坐在火堆旁修理工具、聊天、讲故事，吵架，回答法官的问题——的时候，我被带回到资料当中，寻找什么是可能的，什么是能自圆其说的。同那些扮演16世纪人物的演员交谈，会出现对历史学来说饶有趣味的问题和某种“证据”。.....我在我写的书的注解中，不能

引述这些演员的话作为证据。但是他们的评论增强了我的信念：在以我所做的那种方式诠释法律和村落文献时，我走对了方向。^[37]

不妨说，“电影就有着微观史的某些优势，能够展示具体的表现。它会迫使你想象某些事情是如何发生的，而那是你只用文字写作不会费心去思考的”。从这种意义上说，“也许可以主要将电影视作一场在实验室中进行的实验，一场思想试验，而不是在讲述真相”^[38]。正是在这一个关节点上，我们发现了戴维斯学术思想中至关重要的一个环节：参与电影制作，给她提供了一个“思想试验”的机会，她不得不像田野中的人类学家那样，探究在某一特定时间、某一特定小地方的人们是如何生活的，这种思维活动类似于人类学家的民族志写作，其实也是微观史学方法论的核心。^[39]因此，尽管戴维斯并没有像意大利学者卡洛·金兹堡等人那样，有意识地进行微观史学的写作实践，但她以一种迂回的方式——通过电影——参与到微观史学的实践中。以电影为媒介，戴维斯打通了自身过去对人类学的兴趣和以《归来》为起点的民族志或微观史学的写作实践。

不管《归来》是一部民族志、微观史学还是历史人类学著作，对职业历史学家而言，关键的问题是该书在处理素材与历史编纂学方面的技巧与风格，尤其重要的是，作者是如何在书中的主人公与他们生活的周遭社会之间建立起关联的？这是在处理历史社区时必须首先面对的问题。在学理上说，这当然不成为问题，但在具体操作上，历史学家却常常不得不面对资料本身的沉默带来的麻烦——我们不能期望，每个从事微观史学创作的历史学家，都能像勒华拉杜里那般交好运，《蒙塔尤》处理的那些资料毕竟是可遇而不可求的。在过去留下来的资料对我们的主人公生活的某些侧面保持沉默时，我们该怎么办？戴维斯的做法是，尽量从本地或附近村子的资料中找出线索，如别人的婚书是如何写的？当地的年轻人是如何对待光开花不结果的婚姻的？村民是沿着何种路线经商或旅行的？总体而言，戴维斯成功地重构了主人公生活的世界，连

对《归来》批评最为激烈的罗伯特·芬利（Robert Finlay），也不得不承认：“戴维斯为建构故事得以理解的历史背景添加了数量可观的素材，她引用档案资料揭示了亲属关系、继承法、农民迁徙、婚书、兵役、乡村习俗和司法程序等问题。”^[40]但是，《归来》讲述的核心内容，毕竟还是几位主人公的遭遇，当史料对他们的动机和行为保持沉默时，我们该怎么办？戴维斯的做法是，根据具体的时空背景和史料中的蛛丝马迹，推断其可能性，如书中对贝特朗的心理的刻画和她行为的诠释。在这种情况下，书中便势必会常常出现“也许”“兴许是”等字眼。戴维斯认为，此种情形实属难免，与史学求真的原则也并无冲突（见上文对亚里士多德的讨论）。而美国史学家芬利对《归来》最为尖锐的批评，也正是集中于这一点。在这场争论中，问题的关键恐怕不在“技术性的”层面，而在于两人在诠释史料中采取的不同方法：一方求助于实证主义的史学传统，强调史料本身的“透明度”，寻求在史料解读中的唯一性；另一方则强调史料本身的暧昧性和史料解读的开放性与多元性，容许根据史料中的线索进行必不可少而合情合理的推断。^[41]

尽管对小社区的微观分析，让我们的讨论不得不常常迁就于可能性，但这种研究方法也为我们了解过去提供了不可替代的视角，它尤其适合处理历史人物本身的体验，他们在特定社会场景中采取的策略与能动性，以个人为中心的社会网络，社会组织与文化认同的塑造过程等问题。对此微观史学家及其追随者已多有讨论，兹不赘述。^[42]《归来》在行文中，对社会文化史学界一些笼而统之的说法也时有驳正。在讨论马丁与贝特朗的婚姻时，她指出，“罗尔斯-盖尔婚书的配偶双方异常年轻。根据历史人口学的著作，我们兴许以为他们至少已接近十八九岁，但马丁只有十四岁”，而贝特朗可能才十岁左右。^[43]在谈到马丁·盖尔出走时，她写道：“研究人口流动的历史学家常常认为，农民迁移仅仅是出于经济方面的考虑；盖尔的个案表明，这并不完全正确。”马丁离开家乡，是由于他对家庭生活的厌烦，更直接的原因则是与父亲的争吵。^[44]

当然，只有进入16世纪乡民的感情、体验层面，才能说真正做到与古人“心通神会”的境界。书中最有价值的部分，就是对16世纪法国家庭成员之间的关系，尤其是村妇的感情生活的入木三分的刻画，这种刻画是无法归纳、无法化约的。

与《蒙塔尤》和《奶酪与蛆虫》一样，《归来》对社区生活的细节处处留心。在《蒙塔尤》一书的题词中，勒华拉杜里引述了《奥义书》的话，以泥、铜、铁的转喻，摆明他处理的虽然只是一个山村，他想要讨论的却是一个时代，一个范围更大的地区。^[45]同样，金兹堡对梅诺乔（Menocchio）的刻画，是为了讨论宗教改革与意大利乡村文化之间的关系。^[46]虽然《归来》没有刻意去讨论什么时代问题或宏大的历史进程，但从本书开篇的讨论中，我们了解到她想要描述的是16世纪法国的乡村生活，尤其是当时的村民对爱情的理解。通过仔细阅读这本书，我们会逐渐了解到这个村子与外界的商业、婚姻、信息、司法等方面的关系。在1988年写的一篇文章中，她点明撰写《归来》的一个重要目的，是“将这个故事故置于16世纪法国村落生活和法律的价值和习惯之中，借助它们来理解这一故事的核心因素，并借助这一故事回过头来评论它们——也就是说，将一个传说转化为历史”^[47]。

当然，《归来》《奶酪与蛆虫》和《蒙塔尤》三书也存在一些值得注意的差别。戴维斯曾指出，《奶酪与蛆虫》“更少具有人种学（人类学）色彩，而另两本书更加关注对某一共同体的整体性研究”。再者，《归来》更为关注故事的多重版本，它关注故事是如何被讲述的，人们又是如何将不同的讲述合并在一起的。^[48]落实到叙事风格方面，《归来》与《蒙塔尤》《奶酪与蛆虫》也有所不同。从情节设置的角度看，叙事色彩最不明显的是《蒙塔尤》。尽管该书总体上是根据事情发生的先后顺序编排内容的，但在该书的主体部分，作者是根据研究者自身的分类系统来组织材料的。蒙塔尤的世界，被分为生态与考古（心态）两大部分：前者侧重对环境、经济生活、社会结构、政治权威等的分析，

后者侧重对日常生活、世界观、宇宙观等的分析。^[49]《奶酪与蛆虫》的叙事色彩比较浓，全书的各个部分按事件的先后顺序编排，对某些论题的深入分析，则穿插于事件发展的某个时间点上，因此，时间的发展序列大体并没有被切割、打断。《归来》在组织构架上，更加注意贴近（作者眼中的）事情本身的发展脉络，其叙事开始于达盖尔一家落户于阿尔蒂加，再从盖尔与德罗尔斯家联姻、马丁出走，讲到贝特朗本人、迪蒂尔前来冒名顶替，从迪蒂尔与皮埃尔吵架，讲到他们在里厄和图卢兹的官司，从整个审判过程，讲到科拉斯法官记录审判的过程、科拉斯本人的下场，再到蒙田等人的反应，等等。这样一种叙事方式，几乎完全抛弃了分析的框架。可以说，在微观史学早期的三部代表作中，无论是从对宏观结构的兴趣，还是从鲜明的叙事风格看，《归来》都走得最远。

打动像安克斯密特这样一位后现代主义史学倡导者的，恰恰就是《归来》处理的独特主题和该书独特的写作风格。在安克斯密特看来，后现代史学意味着向本质主义的传统告别，向宏大叙事告别：

选择对象不再落到树干或是树枝上，而是落在树木的叶子上。在后现代主义的史观中，目标不再是整合、综合和整体，那些历史碎片反倒是关注的中心。……要是我们还想要坚持本质主义，我们可以说，本质并不位于历史之树的树枝或是树干，而是位于叶子之上。^[50]

以这种叶子与树木的隐喻，安克斯密特强调了后现代史学与传统史学的不同，叶子的特点是，它们与树的联系只是松散的，当秋天或冬天来临之时，它们便被风刮走了。后现代史学的工作，就是收集被风刮走的叶子，对它们进行独立的研究——而不必措意它们的来源。因为他们担心，一旦将叶子放回到历史之树，诸如欧洲中心论之类的宏大叙事便可能乘虚而入。正是在这种意义上，后现代史学家看好史学研究中的微观分析和叙事方式，因为它们为抵制宏大叙事提供了可能性。

现在看来，这些讨论体现了安克斯密特“六经注我”的做法。在与帕拉蕾丝-伯克的访谈中，戴维斯曾就安克斯密特对《蒙塔尤》《奶酪与蛆虫》和《归来》三本书的评论做了正面的回应。她一再强调，他们对16世纪乡村社会的兴趣，至少不亚于对他们所处理的故事本身的兴趣，在研究方法上，他们追求的正是两者相互补充的效果：

我不认为后现代主义对于实际上有着不同目标的这三本书是个最有用的范畴，……这三本书全都认真地对待地方性文化，然而，它们也关注经验和长时段的传统以及思想结构。……对于那种认为这几本书是后现代的，因为它们拒绝得出普遍性的结论的看法，我的回答是：虽然彼此有所不同，但这三本书全都希望对于超出它们所研究的个案之外的过程能够得出某些洞识。它们全都得出了对于其他案例的看法，不仅是通过可能的类比，而且还通过交往网络和权力体系。^[51]

戴维斯背后的信念应该是：尽管历史学家的主要工作，仍是将叶子还原于历史之树，但是，她对史学工作的看法远比安克斯密特乐观，这样一种“本质主义”的做法，只要措置得当，未必就会让宏大叙事借尸还魂，我们更不可因噎废食，因为提防宏大叙事，终止我们对历史的建构工作。在《归来》一书中，戴维斯不仅关注“经验”“叙事”、小社区，同时也试图建构“结构”“过程”“体系”。正因为如此，像戴维斯提醒我们注意马丁案中的多重版本一样，我们在阅读《归来》时，也应该注意到解读过程的多元性和开放性——笔者在此提供的解读，终究只是一个颇具个人性的“说法”。

2007年五一节定稿于厦门江头

本文原为《马丁·盖尔归来》中译本代译序。

[1] 这两份访谈记录是：（1）玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克（Maria Lúcia Pallares-Burke）：《娜塔莉·泽蒙·戴维斯》，收入玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克：

《新史学：自白与对话》，彭刚译，北京：北京大学出版社，2006年，第53～89页。此书英文版（*The New History: Confessions and Conversations*）刊行于2002年。

（2）Martyn Lyons and Monica Azzolini, “Natalie Zemon Davis: An Email Interview with Martyn Lyons and Monica Azzolini,” *History Australia*, vol.2, no.3 (Dec., 2005), pp.91.1-91.10.戴维斯的自传性学术回顾是：Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*, American Council of Learned Society Occasional Paper No.39, <http://www.acls.org>。这是戴维斯1997年在American Council of Learned Society所做的Charles Homer Haskins讲座。

[2] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*: “马克思的思想还提供了编排过去的某些重要方式——我们的课程基本上没有触及这个视野，它甚至引领我进入吉安巴蒂斯塔·维科的《新科学》及其原初人类学的文化观。”

[3] Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford: Stanford University Press, 1975.

[4] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[5] 上述论述基于戴维斯提供给笔者的履历。

[6] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[7] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[8] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[9] Natalie Zemon Davis, “The Reasons of Misrule,” in *Society and Culture in Early Modern France*, pp.97-123.

[10] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[11] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[12] Lynn Hunt, “Introduction,” in Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989, pp.10-11.

[13] E.P.Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century,” *Past and Present* 50 (1971), pp.76-136; reprinted in E.P.Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York: The New

Press, 1991, pp.185-258.

[14] Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France," *Past and Present* 59 (1973), pp.51-91; reprinted in Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, pp.152-187.

[15] Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France," pp.186-187.

[16] 在某些研究主题上，戴维斯与汤普森也有相似之处，比如他们差不多是同时对大声喧哗或所谓的“喧闹小夜曲”（charivari）发生兴趣的。汤普森还为此给她写过信。玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克：《娜塔莉·泽蒙·戴维斯》，第87~88页。

[17] Suzanne Desan, "Crowds, Community, and Ritual in the Work of E.P.Thompson and Natalie Davis," in Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*, pp.47-71.

[18] Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p.284.

[19] Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, p.14.

[20] 很奇怪，在回顾人类学的礼物研究时，戴维斯没有提到法国著名社会学家、人类学家皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）在《实践理论纲要》（*Outline of a Theory of Practice*, trans.Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1978）一书中的相关研究。

[21] Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford: Stanford University Press, 1987.

[22] Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987.

[23] 在访谈中，戴维斯谈道：“海登·怀特和其他人在指出历史学行文中若干影响我们叙事的文学特性方面，给我们很大的教益。……然而，作为对于历史著作意义的一种总体性的看法，他的立场有其局限性，因为他忽略了历史学家所做出的努力以及他们在为自己的论点做出论证时所遵循的证据规则。在我看来，这两种东西是同时在起着作用的。”玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克：《娜塔莉·泽蒙·戴维斯》，第77页。

[24] 我们注意到，这部著作是献给劳伦斯·斯通的，而斯通不仅是个杰出的社会史学家，而且是历史编纂学中“叙事复兴”最早的倡导者之一。

[25] Natalie Zemon Davis, *Slaves on Screen: Film and Historical Vision*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, p.xi.

[26] Natalie Zemon Davis, *Slaves on Screen: Film and Historical Vision*, p.7.

[27] Natalie Zemon Davis, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995; Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York: Hill and Wang, 2006.

[28] Peter N.Miller, “The Life of Leo Africanus.Peripheries, ”*The New Republic*, April 24, 2006.

[29] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[30] Donald R.Kelley, *Renaissance Quarterly*, 37.2 (Summer, 1984), pp.252-254.其他书评还有：William Monter, *Sixteenth Century Journal*, 14.4 (Winter, 1983), p.516; Edward Benson, *The French Review*, 57.5 (Apr., 1984), pp.753-754; Emmanuel Le Roy Ladurie, “Double Trouble, ”*New York Review of Books*, Dec.22, 1983; 等等。

[31] Robert Finlay, “The Refashioning of Martin Guerre, ”*The American Historical Review*, 93.3 (Jun., 1988), pp.553-571.在同一期杂志，戴维斯对这篇文章做了回应，Natalie Zemon Davis, “‘On the Lame’, ”*The American Historical Review*, 93.3 (Jun., 1988), pp.572-603.

[32] F.R.Ankersmit, “Historiography and Postmodernism, ”*History and Theory*, 28.2 (May, 1989), p.149.

[33] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[34] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.这段讨论让笔者想起十几年前台湾学者陈其南教授常常挂在嘴边的话：历史学的主流做法，是从甲地找到一个翅膀，从乙地找到另一个翅膀，从丙地找到触须，从丁地找到身体，最后将它们拼凑在一起说，这就是蝴蝶。而人类学家在田野中看到的是整只的蝴蝶。

[35] 对于这个看法，不少中国社会文化史学者，包括笔者自己，都有保留意见。

[36] 这部影片的主人公皮埃尔·利维埃尔，是福柯的《我，皮埃尔·利维埃尔，杀死了我的母亲、姐妹、兄弟……：19世纪的一桩弑亲案》（*I, Pierre Riviere, having slaughtered my mother, my sister, and my brother...: A Case of Parricide in the 19th Century*）一书的讨论对象。

[37] Natalie Zemon Davis, *A Life of Learning*.

[38] 玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克：《娜塔莉·泽蒙·戴维斯》，第78～79页。

[39] “……一部好的微观史却同时需要具备细节、证据和histoire totale（总体史）的雄心。”玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克：《娜塔莉·泽蒙·戴维斯》，第76页。

[40] Robert Finlay, “The Refashioning of Martin Guerre,” p.557.

[41] Robert Finlay, “The Refashioning of Martin Guerre”; Natalie Zemon Davis, “On the Lame”.

[42] Carlo Ginzburg and Carlo Poni, “The Name and the Game: Unequal Exchange and the Historiographical Marketplace,” in Edward Muir and Guido Ruggiero, eds., *Microhistory and the Lost People of Europe*, trans. Eren Branch, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, pp.1-10; Giovanni Levi, “On Microhistory,” in Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Second Edition, Cambridge: Polity, 2001, pp.97-119; Jacques Revel, “Microanalysis and the Construction of the Social,” in Revel and Hunt, eds., *Histories*, pp.492-502. 笔者在《费雷、夏蒂埃、雷维尔：“超越年鉴派”》一文中对这些论文进行了归纳，参见彼得·伯克：《法国史学革命：年鉴学派，1929—1989》（*The French Historical Revolution: The Annales School 1929-1989*），刘永华译，北京：北京大学出版社，2006年，第xvi-xxiii页。

[43] Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, p.16.

[44] Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, pp.21-24.

[45] 埃马纽埃尔·勒华拉杜里：《蒙塔尤：1294—1324年奥克西坦尼的一个山

村》（*Montaillou, village Occitan de 1294 à 1324*），许明龙、马胜利译，北京：商务印书馆，1997年。

[46] Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans. John and Anne Tedeschi, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1982, p.xii.梅诺乔是《奶酪与蛆虫》一书的主人公。

[47] Natalie Zemon Davis, “‘On the Lane’, ”p.573.

[48] 玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克：《娜塔莉·泽蒙·戴维斯》，第74～75页。

[49] 埃马纽埃尔·勒华拉杜里：《蒙塔尤：1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》。

[50] F.R.Ankersmit, “Historiography and Postmodernism, ”p.149.

[51] 玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝-伯克：《娜塔莉·泽蒙·戴维斯》，第74页。

赦罪书的诗学与政治

Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford: Stanford University Press, 1987.娜塔莉·泽蒙·戴维斯：《档案中的虚构：16世纪法国的赦罪故事及故事的讲述者》，饶佳荣、陈瑶等译，北京：北京大学出版社，2015年。

对中国学者而言，娜塔莉·泽蒙·戴维斯（Natalie Zemon Davis）的《档案中的虚构：16世纪法国的赦罪故事及故事的讲述者》（以下简称《档案中的虚构》）是一部相当独特的史学著作。此书利用的主要史料虽说是档案，但讨论的着眼点却不是档案内容，而是其作为一种文类的特性与过程。也就是说，此书不是直接从档案中探究历史的“真相”，而是探讨其“虚构”（fiction），即叙事层面；探究“虚构”的创作与手法，文学策略，依靠的假设，相关的阶层、性别等社会变量，以及这种文类兴起之政治过程。这种诠释史料的方法，应该说多少受到了后现代史学方法的启发，走的却是一条与后现代颇不相同的研究路数，很值得我们细读。这里主要根据本书内容，概述本书利用的档案及其制度背景和本书对两个基本问题的讨论，并在行文中对相关问题稍做评论，以便加深读者对本书的理解。

一、赦罪书与赦罪制度

《档案中的虚构》利用的是一种不同寻常的史料。这种被称为“赦罪书”（letters of remission）的文献，目前主要收藏于法国的契据珍藏馆（Trésor des Chartes），时间跨度从14世纪至1568年，其中16世纪（具体指1523—1568年）的赦罪书多达9500多份（第145页注2）^[1]。这种独特的文献，产生于近代早期法国司法史上的一种独特的赦免制度：一个犯下命案的犯罪嫌疑人，在正当的、情有可原的情况下，可以通过一套特殊的司法程序，请求国王的赦免，从而免遭死刑的惩罚。要正确解读这种文献，首先应了解相关的司法程序。

1529年七八月间，一位名叫托马斯·曼尼的农夫，杀死了妻子克洛迪娜·居扬。据称此人向来“品行端正，待人诚恳”，“对他的妻子真诚而体贴”；而居扬得过梅毒，“行为放荡而邪恶”，还频频外出偷情。她的情人还侮辱、威胁曼尼，甚至砍伤了他。在回家的时候，曼尼在“盛怒”之下杀死了妻子，随后逃离现场，后来被捕下狱，“处在悲惨地了结此生的险境之中”（第1～2页）。按照正常的司法程序，曼尼可能会面临严重的惩罚，可是由于他的案子属于情有可原的，他可以走另一个程序。

首先，曼尼必须获取皇家衡平法院官员的“敕令”，由皇家公证人拟定一份赦罪书。正式的赦罪书拟定后，必须在首席法官或他的代表面前宣读，参与讨论的还可能包括掌管求赦事务的主管。在接受审查后，衡平法院的法官们确定其陈述的罪行，尤其是申述的理由是否可以赦免，如果属于可以赦免之列，便可签署赦免书。一旦求赦者交付了相关费用，便可获得用蜡封好的赦罪书。此后进入审批阶段。此事由犯罪发生地的高等法院大法官、司法总督或最高法院负责审理。法官高声朗读赦罪书，然后审问求赦者，审查此人提供的信息是否与法院从其他渠道获取的信息一致。此后求赦者将被关押数周至数月不等的时间，在此期间，法院接受、审查死者亲属的申诉。如果求赦者提供的被视为非预谋的或情有可原的杀人故事，在调查之后仍可接受，赦罪书就会被批准。不过，杀人虽然无须偿命，求赦者却必须对其罪行有所交代：他得赔付受害者家属一笔钱，或支付为受害者的灵魂祷告的费用，或为穷人捐款，等等（第7～11页）。从这个程序不难看出，赦罪故事性命攸关，其重要性自不待言，因此，在撰写方面不能不狠下功夫。

戴维斯认为，赦罪书是集体创作的结果，其作者至少有两类：一位是求赦者或其代理人，另一位是皇家公证人及其秘书。两类作者当中，首先需要进行解释的是皇家公证人扮演的角色。皇家公证人在皇家办事处工作，是“书吏世界的精英”。他们虽然在文学圈内并不活跃，但不少

人曾读过西塞罗和波利提安的著作，读过优秀的小说集，“可以肯定的是，听到一个故事时，他们应能辨别它的好坏”（第16页）。皇家公证人不仅负责赦罪书的起草，还负责赦罪书的序文与结论的措辞。在序文中，他们也许会添油加醋，使求赦者显得更可怜；在结尾部分，他们会言简意赅地总结求赦者的故事，以期获得皇家的恩典和宽恕。除了上述两类作者外，有时律师也会介入，求赦者向他们咨询意见，因此，律师在赦罪书中也可能扮演一定的角色。

当然，这里的关键问题是，这些人在赦罪书的故事创作中扮演了何种角色？赦罪书传达的主要是求赦者发出的声音，还是皇家公证人或律师的声音？戴维斯注意到，法律人在故事的塑造中可能的确扮演了重要角色。他们“是与法国文学传统有重要关联的人”，钻研过法律修辞学，有的甚至从事诗歌、政论、史书和小说的创作。可以肯定，“当求赦者向律师请教赦罪书事宜时，这个律师可能是对故事感兴趣，而不只是把它当作法律问题”（第17~18页）。然而，“故事的第一作者毕竟是求赦者”，他们在请求赦免时，“对讲故事的技巧并非一无所知”——在夜间闲聊、聚会时，在闲来无事时，在席间饮酒作乐时，甚至在告解时，他们都有机会讲故事和听别人讲故事。因此，当求赦者来到皇家公证人的办公室时，“他的心里藏着一个故事”（第18~19页）。也就是说，他们无须法律人为他们杜撰故事。

不过，求赦者之所以是赦罪书的“第一作者”，主要的缘由在于16世纪的时代特点和求赦的法律程序。一方面，在16世纪的法国，请求恩典特别强调的观念是，国王与臣民进行“私下的交流”，仁慈的国王希望聆听臣民的声音，“国家本身就对超越公证人程式化叙述的公文感兴趣”。另一方面，根据求赦的程序，赦罪书被密封之后，求赦进入审批阶段。要使赦罪书获得批准，求赦者在法官面前的口供必须与求赦书等提供的信息相吻合，而要达成吻合，“最简单的方法是，……让皇家书记官反映出求赦者自己的语言及事件发生的顺序”。因此，皇家公证人虽然未

必如赦罪书声称的“如实记录案件”，但他们记录的事件，应与求赦者的叙述非常接近（第20～21页）。戴维斯所举的两个证据，也的确证明皇家公证人大体遵循了“如实记录案件”的规定，“而叙述中‘虚构的’、‘文学的’特征，不一定来自受过教育的书记官，可能部分来自叙述者”（第22页）。正是基于这一考虑，戴维斯认为，即便赦罪书是“协作的产物”，赦罪书在很大程度上反映了求赦者自身的生存状态、价值观和叙事技巧，“人们仍然可以从依靠故事获救的人的生活和价值的角度分析赦罪书”（第25页）。

归根结底，对戴维斯而言，赦罪书乃是“出自16世纪法国下层阶级（当然也来自下层的他者）之口的相对连续的最佳叙述资料之一”（第5页）。像《马丁·盖尔归来》一样^[2]，本书企图揭示的是下里巴人的生活与情感，只是本书利用的资料，不是出自法官或书记员之手，而是来自普罗大众的诉说。^[3]从这种意义上说，此书的研究取向，并未偏离戴维斯在20世纪70年代以来实践的、重视下层生活与感受的路子。^[4]

二、赦罪书的诗学

在赦罪书的利用方面，戴维斯并不是第一人。在她之前，史学家已利用这批档案来研究节日习俗、不同社会背景和不同年龄段的暴力与复仇、对国王的态度、国王的形象及其他社会文化规范（第4页，第146页注4）。不过，戴维斯解读赦罪书的策略，与这些学者的“科学的”利用方法大相径庭。她分析的着眼点，不在于在剥离了文献的“虚构成分”之后，获取的“真正的事实”，而在于“虚构成分”本身。何为“虚构成分”，戴维斯指出：

所谓“虚构的”，我不是指它们捏造的部分，而是词根“fingere”其他的、更广泛的含义，即它们的构成（forming）、塑造（shaping）和定型（molding）的成分：也就是叙述的技巧。（第3页）

换句话说，此书力图探究的是这些问题：

我所探询的是这些问题的证据：16世纪的人们如何讲故事（.....），他们心目中的好故事是怎样的，他们如何说明动机，以及他们如何通过叙述来理解始料未及的事件，并使之与当下的经验相吻合。我想明白他们的故事如何因讲述者和倾听者的不同而变化，以及这些情节规则在司法的暴力和恩典故事中是如何与同时代更广泛的解释、描述和评价惯例相纠结的。（第4页）

从这种意义上说，戴维斯的分析策略与海登·怀特（Hayden White）和罗兰·巴特（Roland Barthes）等人的方法确有几分共通之处^[5]，本书书名中揭橥“虚构”（fiction）一词，其用意正在于此。本文使用广义的“诗学”（poetics）概念，希望涵盖的也是此书的这一主题。

不过，戴维斯与怀特等人的不同之处也不容忽视。从表面看来，戴维斯关注的“档案中的虚构”，与怀特讨论的“形式的内容”非常相似，但是，怀特的目标在指明“情节设置”（emplotment）在历史撰述中的重要性，戴维斯却将重点放在16世纪普罗大众的叙事技巧之上，一虚一实，判然有别。这样一种解读的策略，对处理的文本是否妥当？戴维斯的答案是肯定的，她指出，按照文艺复兴时期修辞学家与文学理论家的分类，赦罪书是一种混合文类，“一份说服国王和法院的司法申请，一份关于某人过去行为的历史陈述，同时也是一个故事”。这三种文类都包含了制作和塑造的成分，需要进行必不可少的“修饰”（第3~4页）。这就是说，本书对赦罪书的处理是“正当的”。

戴维斯对“档案中的虚构”的分析，侧重考察的是三个主题：第一个主题是赦罪故事发生的时机；第二、第三个主题分别讨论男性和女性讲述的赦罪故事的叙事特征。第一个主题是第一章的后半部分的主要内容，而第二、第三个主题则构成本书第二、第三章的主体内容，其中后两章尤其是本书的重头戏。

所谓赦罪故事发生的时机，是指故事讲述者为自身设置的时间框架。这里的关键问题是，为了解释事情的原委，“他们会借助更广阔的历史背景或超越案犯当下的生活吗？”在一些赦罪书中，历史时间的确和讲故事的时间“交相汇聚”，在这种情况下，历史事件“解释”或“演绎”了赦罪故事。但大多数赦罪书“还不曾利用‘历史’来赢取赦罪”，“历史情境没有成为一个核心的组织手段”，个中的原因是，这样一种叙述方式，“可能会使正当的自我防卫变成看似有预谋的抵抗”（第25～28页）。求赦者更为常见的参照时间框架，是仪式和节庆时间。这种时间框架有助于在“在宗教的或神圣-世俗（sacro-profane）时间的规定与意外和即兴的经验之间”，“找到一个动态的交集”，“故事讲述者利用仪式或节庆框架协助辩解和解释所发生之事”，从而“增加其合理性”（第29～30页）。不过，求赦者参照的时间框架并非一成不变。随着宗教改革波及范围的扩大和影响的深入，在16世纪六七十年代，人们更频繁地选择宗教变革和宗教战争来解释他们的行为，因此，“‘时代’确实为杀人和其他错误的行为提供了新的借口”（第33页）。最有趣的是此期出现了节庆模式和历史模式相结合的例子，这些叙事以节庆时间开头，以国家的时间结尾，要不就是相反（第33～35页）。综合赦罪书讲述的故事，不难看出，求赦者设定的时间框架并非出于随意武断，而是有其自身的“套路”，而这也正是戴维斯所说的“修饰”或“虚构”。

在第二、第三章的讨论中，戴维斯在分析中加入了两种社会变量——阶层和性别，以此考察不同社群对故事的组织是否有所侧重。如果说仪式和节庆时间及历史事件为求赦者的行为提供了“解释”，那么求赦者又该如何解释自己的杀人动机呢？最重要的理由是愤怒。从天主教教义的角度看，愤怒乃是七宗死罪之一，愤怒导致的罪行是无法得到赦免的。幸好，“国王，而不是上帝，掌握着这个世界的赦罪之权”，“突如其来的盛怒，在正当的情况下，可以成为国王宽恕凶杀的理由”（第36页）。但这并不意味着，暴躁的脾气及其后果也是可以宽恕的，坦承自己脾气暴躁，意味着凶暴之事可能是此人挑起的。因此，赦罪书中的受

受害者不妨被指责为脾气暴躁之徒，而求赦者则最好声称自己是规规矩矩之人。如果无法证明受害者的坏脾气，就需要转而“展示”而不是“叙述”当事人的喜好和感受，解释此人如何丧失理智（第37～38页），这大概也是时势使然。

另一个理由是自我防卫。赦罪故事很少以宿怨开头，因为这会将求赦者置于不利的地位，给过失杀人的辩解带来麻烦。大多数赦罪故事以求赦者平静地处理日常事务或参加节庆开始，以无法避免的悲剧或血腥的结局为高潮。这种叙事策略可以“混淆逻辑顺序和结果”（巴特语），使凶杀变得无辜或正当，可以弥补故事中令人难堪的间隙或缄默，还为求赦者提供了讲述一个足够真实的故事的机会——提到准确的人物、地点、行为和态度，达成巴特所说的“事实效应”。各种个案说明，“赦罪故事的成功之处在于创造一种真实感，这是一种既满足了赦罪的要求，又具备某种文学统一性的叙事”。“通过仪式或历史的框架，通过他们的铺排和细节的选择或动态的主题”，求赦者“竭力质问自己，把注意力转向他们自身所受的不公平和道德的不确定性，从而推动对偶发事件本质的反思”（第47～48页）。

照戴维斯的理解，愤怒，不仅因自身的属性而有异，而且因其社会属性而有别。愤怒的情节，随着当事人（尤其是男性）社会地位的变化而变化。农夫的愤怒有别于绅士的愤怒，也与工匠和商人的愤怒不同。农夫的故事以未婚男青年与婚礼、遗产继承权为中心，求赦者面对的是婚礼上的不速之客，或是遗产的竞争对手。而在典型的绅士故事中，“求赦者是一个维护自身权利的领主，一个维护自身尊严的绅士”。相比之下，工匠和商人的故事，更多涉及的是工作、酬劳、盗窃和债务。不同群体之所以叙述了不同愤怒情节，背后的缘故是叙述与求赦者所自觉的社会地位密切相关。“为了救人一命，为了替自己辩护，人们可以借用对自身固有的社会地位的独特理解”（第38～43页）。这可谓是“虚构”的社会性。

“虚构”的社会性还有另一个维度——性别。女性的赦罪故事——它们的时间框架、对动机的解释——是否有别于男性的赦罪故事？首先，尽管16世纪的人并不认为女性不会生气，但在女性的赦罪故事中，她们很少被描述成愤怒的人。当时的看法是，男人的体液是“狂热而干燥的”，“会导致愤怒杀人和立竿见影的英勇战斗的激情”；而“女人的体液则是阴冷而潮湿的”，她们的愤怒一旦形成，难以消耗，结果如蒙田所说，“宁愿……咬住滚烫的铁块，也不放弃她们在愤怒中形成的想法”（第81页）。这种愤怒造成的后果，是难以得到宽恕的。在女性的赦罪故事中，她们不得不在解释凶杀过程时，进行一些变通：她们要么大谈自身的恐惧，将杀人视为恐惧的合理延伸；要么“在演绎她们的故事时被迫更有创造性，被迫提供更多符合赦罪规约的细节”（第84页）。不过，不少罪行是无法得到宽恕的，巫术和杀婴便无法得到赦免。

再者，作为一个群体，女性求赦者也自有其特征。她们在年龄的分布上更加均匀，并没有集中于充满激情的青年时代。就身份而言，她们从事的职业比男性的范围更窄，几乎完全来自工匠和乡村家庭。与男性相比，她们的赦罪故事不常以职业和社会地位为中心，在这些故事中，“铺设舞台的是性别而不是社会地位”，甚至可以说“是性别角色构建了女性的故事”，“她的陈述略过不提工作的事实，却把它安置在以家庭、性名誉、继承权为主题的叙述中”（第88页）。男性的故事常常提到尊严，而女性的故事频频提到的是如何保卫她们的家，尤其是保护她们的身体和人格免受非法的侵犯。女性的陈述也较少利用礼仪和节庆做背景，她们的故事通常是以日常琐碎的活动开头的，这种叙述常常显得“平淡寡味”。原因何在？戴维斯的解释还是落实到“虚构”，落实到可供“虚构”利用的叙事的套路或资源：“在女性之间发生严重冲突时，

《圣经》和民间故事的传统未能给她们提供与巫术、下毒或秘密行为不同的叙述方式”，而现存的叙事传统对于如何描述母女之外的其他争吵“几乎没有提供指导”，“这使女性求赦者很难找到一种冒险的或悲剧

的方式，使她们可以在自己公开发生肢体冲突的情况下寻求赦免”（第102页）。

为凸显求赦书的叙事特点，戴维斯还比较了求赦书与其他文类（犯罪小册子、小说、戏剧）的差别。她注意到，尽管宣扬道德教诲的犯罪小册子在16世纪的法国风行一时，但极少记录赦罪故事本身。原因不难找出，“这些小册子不以仁慈为结局，而是以上绞刑架结尾，这样作者就可以强调上帝如何介入现世惩罚凶犯或奇迹般地制止了刺客的行动”（第64页）。同时，由于“自我防卫的故事需要‘事实效应’，而道德故事则不必”（第66页），犯罪小册子在讲述赦罪故事时，不少细节被略而不谈。在小说中，叙事的重点偏离了求赦者自身的困境。如果说对于犯罪小册子来说，最合适的结尾不是赦免，而是绞刑架，那么对小说而言，“英雄双膝下跪”的结局同样难以接受，“更好的办法是利用长期而饱胀的愤怒，把复仇计划付诸行动”，最后“在行动之后死去”（第68页）。在玛格丽特·德·纳瓦尔的《七日谈》中，赦罪故事对情节发展着墨甚少，叙事的重点放在感情和批判性的解释上，在故事的结尾，听众对故事中主角的行为进行讨论，通过这种方式，她“给予笔下的人物解释与被解释的机会，没有人必须寻求恩典”（第109页）。

戴维斯还重点分析了罗密欧与朱丽叶的故事。我们知道，这个故事的叙事动力在于罗密欧与朱丽叶两家的旧怨新仇，而罗密欧杀死提尔伯特则导向求赦主题的出现。在随之而来的审判中，经久不灭的怒火与暴躁的脾气（“盛怒”）已让提尔伯特自食其果，而罗密欧被判处流放之刑，但故事赋予赦罪制度更大的理解空间。执行审判的亲王对罗密欧的放逐是一种仁慈，而人们认为他太过严酷，剧终时，我们被置于他所说的“该恕的，该判的”疑惑之中，对于在何处施予恩典，在何处合适地划分惩罚与赦罪之间的界限，他也深感茫然（第71～76页）。因此，莎士比亚最终将故事从求赦者的困境推向赦免者的困境和对赦免制度的反思，亲王的疑惑把读者从赦罪故事拉回到赦罪书的政治。

三、赦罪书的政治

由于戴维斯的分析重点是16世纪普罗大众的叙事技巧，《档案中的虚构》对赦罪书背后的政治进程并未花费多少笔墨，但作者确实触及了一些基本的历史过程。戴维斯首先注意到，从15世纪末开始，赦罪的主体发生了重要的变化。本来，公爵、拥有司法权的领主、最高法院和皇家法官、教会等拥有一定的赦罪权，可是从15世纪末起，国王开始垄断了赦罪权，赦免被当作“君权最公正的标志”之一（第52～53页）。

国王插手赦罪过程，对赦罪的结果影响很大。根据戴维斯对巴黎宗教裁判所的统计，从1564年至1580年，所有在这座监狱等待司法重审赦罪书的囚犯当中，仅有6.5%的囚犯被剥夺国王的恩典（第51页）。这当然有许多原因，比如貌似真实、叙述周详的赦罪故事有助于说服法官，不过，国王在中间扮演了重要角色。“求赦文书的皇家背景使法官倾向于带着某种尊崇之心去阅读”，对于两可之间的案子，他们遵从国王的命令给予赦免；国王甚至可以胁迫最高法院批准他的赦免。因此，“当求赦者融入更大型的塑造君主权力的戏剧时，求赦书的成功率就不仅仅由于故事的力量”了（第51～52页）。

“公开的处决展示国王的公正，半公开的批准赦免则体现他的仁慈”，“国王总是通过仁慈来自我褒扬”（第52～53页）。对赦罪过程的插手，为国王绕开贵族，直接介入平民的世界提供了一个渠道，为重构国王与平民的关系提供了新的可能。戴维斯正确地指出，这里触及的已经是福柯提到的认罪和处决的“政治解剖学”（political anatomy）的问题了。^[6] 每个求赦者，不管是羊倌还是领主，都必须在现场脱去帽子，谦卑地跪在法庭上。他必须“成为公证人笔下的第三人称，并且不像民间故事的英雄展示他的力量那样讲述他不平凡的经历”。“如果决斗是一种规避国王的审判，偏向高贵的勇气及上帝神秘的干预的方式，一个事后寻求赦免的绅士，就不得不.....将复仇的义愤转变为突然的盛怒，像其他人一样乞求恩典”。在这种意义上说，“在赦罪书中坚持某种语言习

惯，以及求赦者为展现自己所须扮演的角色，都属于近代早期法国的教化机制，它提醒受统治的臣民权力之所在，尽管从不压制他们借以将其行为或不幸戏剧化的其他方式”（第57～58页）。

因此，戴维斯将国王插手赦罪的过程，解读为近代早期法国“教化机制”的一个环节，这是个很有见地的看法，得到了夏蒂埃的赞赏。他指出，通过皇家仁慈的机制（赦罪权），国王在两个方面击败了傲慢：他剥夺了竞争对手（教会的、领主的、司法的）的赦罪权，同时又将自身意志加诸臣民之上，因此，“赦罪的剧本（scenario）可被视为‘教化进程’（civilizing process）”^[7]。当然，通过赦罪权，国王固然将自身意志加诸臣民之上，但臣民也因此免遭极刑，在这种意义上说，赦罪过程也可理解为国王与平民之间的“共谋”，而赦罪书便是这种共谋过程的结晶。

不过，夏蒂埃对赦罪制度另有自己的考虑。他指出，在赦罪故事中，冲动被表述为是无法控制的。在求赦过程中，不管是对求赦书的作者，还是对处理案子的法官，暴力行为不但不应受到指责，反而应该得到饶恕。这种行径与“教化进程”是背道而驰的，因为“教化进程”的主要方向，恰恰在于将情绪的控制落实到言行举止当中。如此说来，赦罪书与教化机制之间的关系，可能比戴维斯估计得要更为复杂。

谈到这里，我们似乎已经偏离了本书的主题，因为戴维斯撰写本书的旨趣，主要还在于呈现16世纪的普罗大众讲故事的技巧，及不同的普罗大众讲述的故事有何不同，而不是讨论16世纪的政治社会进展。不过，一本好书正在于它能发人深思，引出新的问题。本书对不同背景的人，有可能会激发出不同的思想。对于笔者而言，阅读《档案中的虚构》，与阅读《马丁·盖尔归来》及其他注重叙事的史学著作的感受非常相似。我们不但可以享受16世纪的农夫农妇讲述的故事，还可以享受戴维斯在20世纪复述的这些故事及她对这些故事的阐释，这些阐释未必

能满足不同背景的读者的各种好奇心——从事史学研究的人，甚至会在读完这种论著后，感觉没有任何学术方面的刺激，但这种论著为自身设定的使命，并不在于对某些问题进行深入细致的分析，而在于以灵动的笔法，生动感人的故事，呈现被理论和概念所埋没、遮蔽的情绪和感情，对于这样一种史学考察的对象，除了叙事史之外，我们是否有更贴切、更妥当的表述方式呢？

本文原为《档案中的虚构：16世纪法国的赦罪故事及故事的讲述者》中译本代译序。又刊于厦门大学人文学院编《人文国际》创刊号，厦门：厦门大学出版社，2010年，第234～240页。

[1] 本文所标为此书英文版页码。文中引用原著的部分，引述的是中译本的翻译。

[2] Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983. 娜塔莉·泽蒙·戴维斯：《马丁·盖尔归来》，刘永华译，北京：北京大学出版社，2009年，“历史-人类学译丛”之一。

[3] 在为《档案中的虚构》所写的书评中，罗杰·夏蒂埃也指出：赦罪书“可谓是16世纪唯一包含来自社会所有群体——包括最为卑微的群体——的真正的叙事文书，它们被精心编排，刻意撰写，风格独特”。参见Roger Chartier, “Review of Fiction in the Archives,” *Journal of Modern History*, vol.62, no.2 (June, 1990), p.381.

[4] 关于戴维斯的史学方法的主要特点，参见刘永华：《戴维斯及其〈马丁·盖尔归来〉（代译序）》，收入娜塔莉·泽蒙·戴维斯：《马丁·盖尔归来》，第i～xxiv页。

[5] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973; Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987; 海登·怀特：《元史学：十九世纪欧洲的历史想象》，陈新译，南京：译林出版社，2009年；海登·怀特：《形式的内容：叙事话语与历史再现》，董立河译，北京：文津出版社，2005年；Roland

Barthes, “The Discourse of History, ” in Keith Jenkins, ed., *The Postmodern History Reader*, London and New York: Routledge, 1997, pp.120-123.

[6] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans.Alan Sheridan, New York: Vintage, 1979; 米歇尔·福柯：《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年。

[7] Roger Chartier, “Review of Fiction in the Archives, ” pp.383-384.夏蒂埃在此提到的论著是：Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, trans.Edmund Jephcott, 2 Vols., Oxford: Blackwell, 1978-1982; 诺伯特·埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，两卷，王佩莉、袁志英译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998—1999年。

“超越年鉴派”

剑桥大学文化史教授彼得·伯克（Peter Burke）的《法国史学革命：年鉴学派，1929—1989》（*French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989*）一书，1990年列入“当代重要思想家”（Key Contemporary Thinkers）丛书，由英国剑桥Polity出版社刊行。该书是继美国史学家特莱恩·斯托恩诺维奇（Traian Stoianovich）的《法国史学方法：年鉴派范式》（*French Historical Method: The Annales Paradigm*, 1976）^[1]之后，比较全面、系统地介绍、评价年鉴派的又一部力作。该书考察了1929年至1989年六十年间，法国史学年鉴派创建、发展、转型的基本轨迹，至今仍是国际史学界介绍、评价年鉴派学术成就的最佳入门书。^[2]

自该书刊行以来，国际史坛发生了不少变化。继年鉴派之后，在意大利兴起了微观史学（microhistory），德国出现了日常生活史（Alltagsgeschichte），美国学者则力倡新文化史（new cultural history），尽管这些史学流派并不是到20世纪90年代才出现，有的甚至可追溯至70年代（如微观史学），但近十几年以来在国际史坛日益引人注目^[3]，对年鉴派产生不小的冲击。同时，年鉴派本身也经历了不小的变化，对其学术传统的反思，可说成了年鉴派一代学人的“过关礼俗”（rite of passage），年鉴派早期的基本信条受到了质疑。1994年，年鉴杂志从原来的《经济、社会、文明年鉴》（*Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*）改名为《历史与社会科学年鉴》（*Annales: Histoire, Sciences Sociales*），如何在21世纪来临之际，重新思考历史学与社会科学之间的关系，一时成为讨论的焦点。因此，有必要对近二十年来年鉴派的基本进展进行总结和评论。由于学识所限，这里主要围绕年鉴派20世纪八九十年代三个重要的文本及相关研究，对这些新进展进行初步评论，以期指明八九十年代以来年鉴派进展的三个面向。这三个文本分别是：费雷的《超越年鉴派》（1983年），夏蒂埃的《作为表象的世界》（1989年），雷维尔的《微观分析与社会的构建》（1995年）。

一、费雷：重新认识政治史

本文的标题“超越年鉴派”，实际上来自年鉴派第三代史学家弗朗索瓦·费雷（一译傅勒，François Furet，1927—1997年）撰写的一篇论文的题目。这篇文章本是费雷为他的论文集《在史学作坊里》（*In the Workshop of History*）英文版撰写的导论，在该书出版的前一年（1983年），先行发表于美国《近代史杂志》（*Journal of Modern History*）上。^[4]文章以作者在《思考法国大革命》（*Penser la Révolution française*，1978；英文版：*Interpreting the French Revolution*，1981）提出的观点为基础^[5]，对费弗尔与布洛赫开创的年鉴派学术传统进行了反思。

作为年鉴派第三代的中坚人物，费雷曾于1977—1982年间，担任社会科学高等研究院第二任院长，1997年去世那年，当选为法兰西学士院院士。由这样一位中坚人物，对自身扎根其中的学术传统进行反思与批判，初看之下，不免唐突。细细想来，却又觉得其来有自。与第三代年鉴派许多杰出学人（如勒高夫、杜比、勒华拉杜里）不同，费雷专攻的时段既不是中世纪史，也不是近代早期史，他专攻的领域既不是社会经济史，也不是心态史。他毕生关注的问题是法国大革命史，这本是传统政治史学的堡垒，费雷却要用“新史学”的方法，从新的视角重新审视这段历史。同时，撰写《超越年鉴派》这篇文章时，作者应尚在社会科学高等研究院院长任上，因此有必要反思布罗代尔倡导的“总体史”传统，重新考虑史学与社会科学之间的关系。凡此种种因缘，最后让他成为年鉴派第三代史学家中最具批判性的人物之一。

从19世纪开始，西方史学界已就法国大革命进行了广泛讨论，已形成传统史学、社会史等数家自成一体的分析，费雷对这些研究范式进行了反思与批判。他对传统史学的批判，大致继承了年鉴派前辈们的观点。在费雷看来，传统史学的主要特点，“并不在于它是一种‘事件史’，甚或严格意义上的政治史；因为从定义上说，对过去的每一项研究都在

重构‘事件’，在何种事实应奉为‘事件’与何种不应奉为‘事件’之间，并无逻辑标准可言”。传统史学最为普遍的特征，“是认为阶段比研究的问题更为重要，对某一‘时段’的研究确立了这种优先性后，史学家的主要任务是增加新事实，或是纠正对该时段历史变迁的诠释”。从这种意义上说，“史学家成为风格画家：他获得架构（亦即时段）与主题（亦即他在该时段内所选择的东西）的途径，主要是巧合而不是学术努力。不过，架构与主题根本没有让我们了解他的手艺，这是他的技艺的真正的秘密”。对传统叙事史学家而言，“这一手艺并不在于去想象在至今被视为独立的几套事件之间的关系，或是在于向已知事件提出新的问题。他的首要目标是借助其叙事的魔术，让遗失在之前人们从未重新读过的旧手稿之中所有的生命、思想与感情起死回生”^[6]。英国史学家、牛津大学教授理查德·科布（Richard Cobb）对大革命的研究，便是费雷心目中传统史学的一个典型。

在实证研究中，传统史学对档案尤其是地方档案情有独钟。传统史学家相信，通过对档案内容进行耐心细致的考察，他们将找到研究主题。这不仅意味着，史学家在事件或是诠释上犹豫不决时，文献本身有着决定权；“从更深的层面上说，这意味着研究者挖掘的档案，对决定其研究的内容与视野负有最终的责任”^[7]。从最隐性的层面上说，史学可将档案文献视为文化区分的工具，史学家通过这一工具，可以像人类学家那样，神游于“异国他乡”，最终习得他者的生活方式。这一史观对社会变迁与现代性了无兴趣，费雷笔锋所向，已不单是科布本人，而是将所有牛津学人尽数包括在内。同时，这种史学关心的是“重构”（reconstituting）而不是“诠释”（interpreting）历史，它试图逃避方法与理论，实际上则是徒劳无功。因为史学家与档案之间的对话，本身根本无法给他提供主题。这一对话在本质上必然为前人的学术选择所左右，要不然其成果“充其量只是未刊逸事汇编”而已。^[8]

由于以科布为代表的这种史学试图逃避理论，它最终求助于文学的

叙事笔法。科布仅仅对个人而不是社群有兴趣，费雷援引托克维尔《论美国的民主》一书中的说法，认为这是因为“作为贵族文明的造物”，英国人“着迷于特例、具体和特别的个体”；与此相反，民主平等“将人们引向概括，引向构建适用于个体的阶级——假如不是全人类——的抽象的评判或法则”。如何将这些个体组织起来呢？唯一的原则是“人类存在的随意性、时间的流逝或是生活故事”^[9]。自然，叙事成了这种史学的基本构件。与此前倡导叙事史复兴的劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）不同^[10]，费雷认为叙事是“一种有点懒惰的历史写作方式，因为从定义上说，它逃避问题，在时间流逝的魔术中，将事实与观点混为一谈”^[11]，最终对人类知识的增量毫无贡献。在对传统史学的批评中，很清楚，作者是在为其倡导的“问题导向史”（problem-oriented history）或“概念化史学”（conceptual history）张本。

如果说传统史学有诸如此类的问题，那么社会史的情况如何呢？费雷认为，传统史学是“重构史学”（history-as-reconstitution），而当时流行的社会史是“社会科学化史学”（history-as-a-social-science）。后者是20世纪史学的主流，年鉴派就是其中的一个代表。尽管费雷否认存在所谓的年鉴派史学，他还是认为这一“学派”有两个值得注意的看法：一方面，史学必须向兄弟学科借用研究主题与方法；另一方面，史学必须一如既往是无所不包的普遍性学科，具备对社会现象进行最为全面的理解的条件。费雷指出，尽管社会科学化让史学在方法论上更为折中，但它并未保证知识增量，反倒由于扩大了史学领地，让这一学科无形之中变得更为分化。因此，要反思年鉴派学术传统，要对当前史学的困境有清醒的认识，必须重新审视20世纪史学与社会科学的关系。

社会科学的宗旨是解释社会事实，并力求提供一个总体的解释。从孔德到涂尔干，社会学家都在坚持说，从社会的角度分析人类不仅是可行的，而且单是对社会决定性因素的分析，就足以为了解人类的“本质”提供钥匙。而结构主义人类学则相信，通过找出千差万别的社会表

象背后的常数，可以发现有关人类的整体理论。这些理论的基本预设是，社会科学所关心的是人类社会文化千差万别的表象背后的常数或通则，这些常数或规则一般是超越时空的，也就是说，是“非历史的”——这里的“历史”当然是特殊性与变迁的代名词。

在社会科学忙于界定自身对象的同时，史学也经历了剧烈的变化。“它声称不再是‘历史主义者’：它不再将时间标尺视为人类进步阶段的标准”，它不再认为时间具有基本的重要性。史学转向更为宽泛的论题：“从乍看之下‘非历史性的’举止，到客栈的菜谱，再到土地的分割，每件东西都成为历史的。”^[12] 由于这一缘故，史学一直面对社会科学，向后者借用理论与方法。但是，史学仍旧野心勃勃，倡导“总体史”，以求将社会科学统合于史学之下。不过，“总体史”的内涵并不清楚。“‘总体史’仅仅是表达了雄心：要比……社会科学提供更为全面的视野、更为详尽的描述、更为综合的解释”^[13]。在此旗帜下，史学家倡导研究常数，研究布罗代尔所谓的“长时段”因素或是“结构”。至少，这些因素应该与其他因素一样重要。

在史学研究实践中，史学家是通过扩大其研究对象，通过至少部分地改变其语言，以达成“对史学内部领域的彻底重组”的。从一开始，这两种变化就是相互连接的。由于任何东西都有历史，在认识这些东西的过程中，势必向诸如经济学、人口学、人类学等专门的社会科学借用概念与方法。但社会科学不仅研究对象不同于史学，而且其语言也有异于史学家熟悉的解释模式，结果“历史编纂学的学术景观”逐渐被改变了。传统史学的解释遵循的是叙事的逻辑，发生在前面的事件为后面的事件提供解释。相比之下，社会科学的语言受到自然科学语言的影响，其目的是确定常数，描述、研究客观的行为，而不必理睬行动者的复杂动机，不必拘泥于时间的先后顺序。社会科学化史学家视为关键的时间，不再受制于特定历史时期，而是取决于他所感兴趣的问题。他研究的对象持续时间越长越好。正是从这种意义上说，社会科学的语言与“历史

主义者”的历史语言纵然不是势如水火，也是时有抵牾。

史学社会科学化的结果，首先是大大拓宽了“历史学家的领地”（勒华拉杜里语）。费雷那一代是心态史方兴未艾的时代。但和他的同事勒高夫、杜比等相反，费雷并不看好心态史。他认为心态史的成功，并不在于学术上有何创新，而是法国社会变迁使然。20世纪六七十年代以来，经济发展将法国“粗暴地”从过去撕裂出来，结果是怀旧情绪弥漫整个社会。心态史正好回应了这一怀旧情绪。“它与过去建立联系的途径，主要不是通过一系列特定的问题，而是通过让我们祖先的情绪、信仰与心态世界起死回生的热切欲望。这种史学的秘密首先是情感的秘密。它将过去视为我们现在的镜像，但是这一镜像也就是我们的现在”；一般而言，“它仅仅是马克思主义和精神分析学的高卢替代品”。^[14]对人类学等社会科学的理论与方法的借用，只是让新史学拓宽了研究的范围，“并未改变研究的本质”，并未改变“其研究过去的学术路径”。^[15]要做到这一点，不能靠简单地借用社会科学的理论与方法，而是必须求助于其他路径，以期重新缔结史学与社会科学的关系，政治史便是费雷给出的一个答案。

但是，史学社会科学化的另一个结果，是在抛弃叙事史的同时，将政治史研究边缘化。在传统叙事史中，阶段比分析的对象重要，其解释遵从年代学的逻辑，这是所谓“历史主义”的逻辑。这正是传统叙事史最为新史学诟病之处。与传统叙事史密切相关的政治史，因其考察的是短时段的事件，而被贬入边缘的位置。新史学的首选考察对象是中、长时段的局势与结构。费雷对此颇不以为然。这自然与其研究领域不无关系。法国大革命不同于其他对历史进程无足轻重的事件，这一“事件的社会层面已被其政治层面所吸收、削弱与磨平”，从长时段、结构史的角度讨论大革命可谓困难重重。也许由于这一原因，社会科学化史学才如此谨小慎微地处理这一史学对象。“它不知道如何处理如此短暂的时期，如何把握如此难以化约的事件瀑布，如何避免实际上是自发的年代

学——亦即叙事——方法”^[16]。

对社会科学化史学而言，大革命不啻是一种挑战。基于对政治史的怀疑，社会科学化史学应该尽量强调社会结构的重要性，强调长时段因素在大革命中的作用，贬低大革命在政治、社会变革过程中的影响。但是，大革命所造成的断裂，却很难因此消解。大革命期间的政治行为尤其难以化约。对大革命的社会史分析，虽然处理的是两个并不相同的问题——大革命之前的社会矛盾与冲突，或是大革命广义上的参与者，但是都视政治的、制度的剧变与社会结构的变动之间的联系为不言而喻的事实，都相信大革命是将法国史分为旧制度与近代两个时期的政治事件。对大革命的分析，社会科学化史学捉襟见肘，政治史却游刃有余。“政治是概率、因此也是自由的典型领域”，政治史“首先是从变迁与进步中观察到的人类自由的叙事”。^[17]它尤其适用于对变迁、自由与能动性的分析。至此，费雷的意图已一目了然。

正是从大革命研究出发，费雷重新思考了传统叙事史与社会科学化史学的特征，政治史在史学研究中的地位及史学与社会科学的关系。既然传统叙事史是懒惰的思维方式，而社会科学化又无法从根本上改变史学研究的本质，史学有必要重新界定其关注的对象，重新思考与社会科学的关系。费雷的想法是，史学与社会科学的对话，必须从两者的不同处着眼。既然社会科学强调常数、结构，强调社会文化对人的制约，史学应转而恢复行动者的决策自由、能动性 & 历史情境的开放性。在社会科学假定社会行动者仅仅在表达社会运作、再生产的规则，对其所作所为却一无所知之时，史学研究对象中包含的自由决策、能动性成分尤有学术价值。由于史学“是在最接近创造的自由的层面处理人类行动的”，它“是隐含在一门有关社会的科学的观念中令人误导的简单化与虚幻的缜密的最好的解毒剂”。^[18]因此，史学不仅不应忽视政治，而且必须将之置于中心的位置上。

在三十多年后的今天，重新审视费雷在《超越年鉴派》一文中提出的主张，我们可以发现他对史学与社会科学关系的分析确有几分真知灼见，他看到了人类学、社会学等社会科学当时的局限，看到了社会科学影响下史学话语内部“社会科学话语”与“历史主义话语”之间的张力，对当时史学研究的零碎化甚感忧虑，基于这一考虑，他希望通过强调政治史，强调研究自由与能动性，在新的平台上开展史学与社会科学的对话。这与下文讨论的微观史学的主张有共通之处。但他对政治领域中自由决策与能动性的过分强调，让能动性与结构性的天平失去了平衡，让人怀疑他眼中的政治人是否生活于社会文化的真空之中。同时，从20世纪70年代后期开始，出于对马克思主义和结构主义的反感，社会学、人类学已开始思考能动性的问题，在这方面最为著名的例子就是法国社会学家皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）的“惯习”（habitus）理论、英国社会学家安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）的“结构化”（structuration）理论和美国人类学家马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）倡导的实践的结构主义人类学。^[19] 费雷对能动性与决策的强调，可以说在有意无意间呼应了社会科学界的这一新动向。但是，假如社会科学本身已不再是费雷设想的那个样子，史学与社会科学的对话又该如何展开呢？很可惜，对此，费雷没有给我们答案。看来，要顺着他的路径超越年鉴派的传统，至少还有一段不短的路要走。

二、夏蒂埃：打通社会史与文化史

1988年，《年鉴》杂志刊发了由编辑部集体撰写的评论文章，题为《历史与社会科学：一个关键的转折点》，宣称历史学像其他社会科学一样，进入了“普遍危机”时代，吁请学界同仁围绕如何开创史学研究的新阶段展开讨论，文章特别要求学者关注分析的规模与历史写作问题。^[20] 次年，《年鉴》杂志刊出《作为表象的世界》一文，对上述分析做出了回应。^[21] 作者罗杰·夏蒂埃（Roger Chartier）曾任社会科学高等研究院的研究主任（补注：现为法兰西学院教授），是年鉴派新生代

人物，研究近代早期书籍史、阅读史的专家。文章结合作者自身的文化史研究，倡导通过重新起用、界定“集体表象”（collective representation）这一概念，克服社会史与文化史之间的隔阂与局限。

在《历史与社会科学》一文中，作者对史学危机提出相当矛盾的理解。一方面，他们认为社会科学出现了普遍危机，具体表现为总体阐释体系的崩溃、结构主义与马克思主义提供的“主导性范式”的崩溃及其背后的意识形态的抛弃。另一方面，他们又否认史学存在危机，认为史学仍是健康的、有生气的。^[22]《作为表象的世界》一文首先回顾了史学与社会科学关系的变动，回应了这一诊断。

夏蒂埃认为，在20世纪六七十年代，对史学的挑战主要来自语言学、社会学、人类学等新兴学科。它们对史学的研究对象、方法论提出质疑。对此，史学一方面占领这些学科开拓的新领域，提出新的问题，确立新的研究对象，并向兄弟学科借用概念与方法；另一方面回到年鉴派在20世纪30年代提出的对“心态工具”的研究。20世纪80年代晚期史学面临的挑战，与上述挑战正好相反。它并非起源于社会科学的挑战，而是发端于对社会科学的挑战危及了史学研究本身。这种挑战一方面表现为向主体哲学的回归，否认社会的结构性力量，重新寻求“行动的明确而审慎的组成部分”；另一方面体现在对政治重要性的强调，认为政治构成了社会组织的“最为全面的层面”，因而为了解总体的结构提供了一把钥匙。这一挑战要求史学与一度占主导地位的社会科学决裂，重新组织其研究对象（更多考虑政治史）、合作学科（强调与政治科学，与法学理论的对话）及学术原则。从这一角度反观《年鉴》编辑部的诊断，真正处于危机之中的是史学，而不是社会科学，因为马克思主义与结构主义的退潮，并不能等同于社会学和人类学本身的危机，在具体的研究实践中，社会学和人类学多半还在强调社会行动者的创新能力而不是结构性的决定因素，强调实践而不是对规则的机械屈从。相反，在历史学的领域，它最基本的理论预设成了问题。^[23]

20世纪80年代晚期史学危机的根本原因，并不在于社会科学的危机或是主流范式的更替，而是发端于实际研究视野本身的变化（当然，从某种意义上也可以说，社会科学主流范式的变化，削弱了年鉴派史学主流范式的基础），让过去二三十年史学研究的三个基本信条面临被抛弃的危险，它们分别是总体史、区域史与社会范畴化（social categorization）。^[24]其结果是，历史学家不得不寻求新的研究起点。放弃总体史方法，意味着历史学家在分析社会功能时，不应设定任何教条的实践或时间框架（经济的、社会的、文化的、政治的）的等级，不应强调任何一种因素（技术的、经济的、人口的）的优先性。在分析社会时，这意味着从独特的切入点进入关系网络，将实践与结构视为相互矛盾、彼此竞争的表象的产物。放弃区域史方法，意味着放弃对地理独特性的强调，转而强调常态的因素。至于如何确立常态因素，学界至今聚讼纷纭，一说主张通过统计的手段测量相关性与常数，而微观史学则提出“正常的例外”（the normal exception）一词，以期发现最不平常的现象中最为普遍的事实（讨论见下文）。最后，放弃社会范畴化的方法，意味着不再以社会范畴剪裁文化，重新思考文化产品与实践和社会世界之间的关系。夏蒂埃的文章侧重从最后一个角度，讨论如何克服史学危机，推进文化史与社会史研究的问题。

既然当前的史学危机来源于社会科学自身，首先必须对史学研究中借用的概念与方法进行分析，清算其中教条、僵化的成分，在新的概念体系与方法论中，为社会史、文化史等新史学的主要领域寻求出路。为了做到这一点，当务之急是与传统的文化社会史做法决裂。具体而言，这可分为三个方面。其一，不再在文化差异（精英文化与民间文化）和社会范畴（富人与穷人）之间画等号。因为文化差异无法一一对应于社会范畴，研究者的起点不应是个某个社会范畴（阶层），而应从特定的文化形式或对象出发，进而考察它们流传和使用的社会圈子，这样才能顾及不同的社会文化因素。20世纪60年代以来，文化史研究的一个重要误区，就是在为民间制作的文化与民间文化之间画等号，法国史学家芒

德鲁（Robert Mandrou）对所谓“蓝皮书库”（la bibliothèque bleue）的研究便是一个典型，夏蒂埃反复申述的是，这些书籍来源复杂，普通民众甚至未必能领会多少书中的内容，并不能将它们等同于民间文化。^[25]其二，关注读者与文本之间的各种历史的、社会的联系。阅读不仅是抽象的智力活动，还是物理行为，应关注读者的共同体（美国接受理论倡导者斯坦利·费什〔Stanley Fish〕所谓的“诠释共同体”〔interpretative community〕），比如说，是不是有专人表演文本？阅读的习惯也可能因时因地而有别。其三，必须区分文本的不同形式。记得在作者与读者之间还有个出版者，作者写成书稿后，最终需要出版，而出版者的用纸、对书稿的更改，都可能影响到读者群。^[26]

为了在文化实践与社会范畴之间建立全新的关系，夏蒂埃建议引入“集体表象”概念，以此取代“心态”概念，并克服客观结构与主观表象之间的对立。集体表象是由法国社会学家涂尔干和莫斯提出的，早年曾对费弗尔和布洛赫产生影响。^[27]简单来说，它指的是行动者的认知、分类与象征体系，它直接、间接地影响实践，而实践又是人们构建社会世界的基础。可以从三个方面把握集体表象与社会世界的联系。首先，从分类与社会范畴的观念（认知分类系统，表象的观念化形式）的角度，这是不同社会群体建构相互矛盾的现实的基础。其次，从实践（表象的实践）的角度，这包括意在赢得社会认同的实践，展示得体的社会存在方式的实践，以及借助象征手段显示地位和等级的实践。最后，从制度化、物化的形式（表象的象征化形式）的角度，这是表象以看得见的、永久的方式展示群体、社区或是阶级存在的基本途径。

从集体表象出发，史学家在处理社会文化史问题时显得更为得心应手，他们可以集中讨论认同的建构，考察其中占主导地位的群体如何将自身的表象，加之于其他群体的表象之上。他们也可以集中于夏蒂埃所说的“物化的社会构成”，考察不同社会群体的统一性和冲突。这样一来，文化实践与社会范畴之间不再是僵化的一一对应关系，而是进入永

恒的对话状态。“通过考察最终围绕社会结构本身的组织及其等级化（hierarchization）展开的表象的斗争，文化史本身摆脱了对单纯致力于经济冲突研究的社会史的过度教条的依赖。同时，通过将焦点集中于象征的策略，集中于它们如何决定立场与关系，如何为每一阶级、群体或是处境构建由认同构成的感知存在（perceived-being），它为社会本身也提供了新的视野”。^[28]也就是说，通过关注社会如何在表象的观念、象征与实践中被构建，社会不再是史学分析的当然的出发点，而是成为表象实践的结果，而文化成为不同社会阶级、群体构建认同的场域。结果，社会史与文化史已不再是两个独立领域，而是成了同一过程的两个方面。社会不再是个凝固的社会群体的总和，它本身是在文化实践中不断构建而成的；同时，文化也不再拥有单一的、清晰的意义，它的意义可能随着不同的时空而转换，对文化的意义的解读本身，成为不同社会群体相互角逐权力和认同的一个重要活动。在这种意义上说，社会史同时也应是文化史，而文化史同时也应是社会史。

夏蒂埃认为，作为一个文化分析的工具，表象概念尤其适用于对旧制度社会的研究，因为表象概念本身，乃是旧制度社会的中心。在1727年的一本辞典中，“表象”（représentation）被给予两个相互矛盾的定义：一方面，表象含有缺席的意思，意味着用以表达之物与被表达之物之间的差别；另一方面，表象也是在场的展示，是一个事物或人物的公共展示。前一种内涵尤为重要，在这一意义上说，表象是借助“意象”让缺席的对象在场，亦即在意象与缺席的对象之间建立关联。这种关联的建立，可以遇到两个方面的障碍：一是观察者一方缺乏“准备”，二是意象与所指（缺席的对象）之间的关联“过于繁复”，在两种情形下，都有可能发生误解的现象。更为关键的是，表象的这种内涵，为意识形态的操控提供了方便之门。既然在用以表达之物与被表达之物之间存在差别，国家正可模糊两者之间的关系，通过无中生有地创造出乌有之物，以混淆视听，弄假成真。借助这种方式，“表象变成制造尊敬与顺从的机器，一个制造内化的限制的工具，在无法诉诸暴力之处，这种工具是

必不可少”。这一框架为思考旧制度社会提供了总体脉络：一方面，每一个体的“客观”立场与自我表象，乃是表象的操控行为的后果；另一方面，旧制度时期表象之间的冲突变得日益重要，乃是因为暴力日益为绝对主义国家所垄断。继暴力冲突之后，表象成为角逐权力的一个新舞台，因此，表象与权力之间有着无法分割的联系。^[29]

从上述思路出发，作者讨论了文化的形式差异与社会差别之间的关系。文化形式与社会之间的内在联系，取决于两个有些矛盾的因素。其一，从前者的角度看，“形式装备”（formal devices）在其结构中反映了它们针对的受众的期望与能力，在出版某书时，作者或出版商必须考虑该书的读者群，然后根据这一估计设计书籍的形式（如是符合小资情调，还是面向普罗大众）。其二，从后者的角度看，受众对文化产品的接受，超出了文化生产者预先的设定。19世纪美国的莎士比亚戏剧便是一个典型的例子。莎士比亚戏剧在19世纪的美国相当流行，由于剧团在演出时掺杂了其他大众喜闻乐见的表演，莎士比亚戏剧创造了庞大、喧闹而积极的观众群，远远超出了资产阶级的圈子。中上层阶级为了与普罗大众拉开距离，逐渐寻求新的观赏空间，却遭到大众的强烈抵制，只是到19世纪晚期，在大众娱乐方式更为多元后，美国大众对莎士比亚的热情才开始消退，莎士比亚成了中上层阶级的高雅消费品。^[30] 因此，文化差异并非“静止、凝固的区分的反映”，而是“动态过程的结果”。一方面，对形式本身的变动，意味着新的接受方式、新的读者群或观众群和新的功用。另一方面，当不同社会阶层在文化特征上非常接近时，某些阶层会寻求新的文化表达方式，以重新制造文化差别。^[31] 心态史的一个受人诟病之处，是对形式实践不够重视。而对形式差别的重视，意味着必须更多关注形式的实践，关注其措辞与叙事、劝说与论证策略，注意福柯所说的“话语”，分析其结构与范畴的内在逻辑。

最后，还应考虑文化实践与权力之间的关系。夏蒂埃对这个问题的讨论，其实是为了回应由包括费雷在内的法国史学家提出的“回归政

治”的看法。他认为这种看法有两个缺陷：一是它忽视了个体行动者自身没有意识到的局限；二是它预设思想和话语是透明的、无须中介的，可以独立于“它们借以传播的形式”，也可以独立于“赋予它们多元、共生的意义的”实践。夏蒂埃的建议是，通过考察行使权力的形式的变化（新的社会构成即渊源于此），来理解不同个体和制度的结构，或是规范作品的生产和实践的组织的规则是如何变迁的。是否可以像埃里亚斯（Norbert Elias）那样，考虑绝对主义国家的宫廷理性（court rationality）与古典文学的特性之间的联系呢？

与费雷一样，夏蒂埃也对年鉴派学术传统进行了反思，对其总体史、区域史等研究方法提出了质疑。同样，他也回应了对社会科学的批评，强调实践与能动因素。但是，费雷在政治、政治史中为史学寻求出路，从而让史学与社会科学在“互通有无”的逻辑下进行对话。夏蒂埃当然顾及了史学与社会科学的关系问题，可他考虑的主要不是如何从新的立场出发，重新缔结两门学科的关系，而是从社会科学研究前沿（如布尔迪厄、埃里亚斯），从新的合作学科（如文学批评）中寻求灵感，进而清算主流史学本身的问题，让史学走出困境。通过启用“集体表象”概念，他对传统的文化社会史提出了批评，构建了更有说服力的社会文化史的理论框架，在一定程度上解决了文化差异与社会范畴、客观结构与主观认同之间的矛盾，打通了社会史与文化史，为推进这两个新史学主导领域的研究，提供了理论方面的准备与说明。

三、雷维尔：调整史学分析的规模

费雷毕生研究法国大革命，兼及识字史研究，相关的成果可谓著作等身。夏蒂埃专攻书籍史、阅读史，研究成果不下十数种。相比之下，雅克·雷维尔（Jacques Revel）的专著少得可怜。尽管他是资深的年鉴学人，自1978年便开始承担《年鉴》杂志的编辑工作，并于2000年前后一度出任社会科学高等研究院院长，但是，他仅有的几本专著都是与其他

学者合作的，比方说《巴黎的失踪儿童：法国大革命前的谣言和政治》（*Logiques de la foule*, 1988；英译本：*The Vanishing Children of Paris: Rumor and Politics before the French Revolution*, 1991）一书，便是与年鉴史学家阿勒特·法尔热（Arlette Farge）合著的。^[32] 这里讨论的《微观分析与社会的构建》一文，本是为作者主编的《社会的构建》（*La construction du social*, 1996）一书撰写的专题论文，1995年提前发表于作者与美国史学家林恩·亨特（Lynn Hunt）主编的《历史：法国对过去的构建》（*Histories: French Constructions of the Past*, 1995）一书。^[33] 下文的讨论依据的就是这个文本。

与费雷和夏蒂埃一样，雷维尔的讨论是从批评年鉴派范式，尤其是年鉴派的主流社会史范式开始的。这一范式发端于涂尔干学派社会学家弗朗索瓦·西米昂（François Simiand, 1873—1935）。西米昂声称，未来史学家关注的不是特殊性和偶然事件，而是反复出现的现象，这才是真正科学研究的对象。这一观点对年鉴派社会史范式的形成有深刻的影响。这个范式包括以下特点：强调考察尽可能大的集合；在分析社会现象时优先使用计量方法；选择尽可能长的时间段，以此凸显大规模的转型。其结果是，为处理他们偏爱的系列和数字，必须找出适当的处理手段，对档案的内容进行大幅度的简化。在具体分析中，史学家假定社会领域是连续的或是同质的，教区、地区、城市和职业成为收集资料的不加置疑的当然范畴，在这种情况下，观察的规模并不成为问题。

从20世纪70年代末80年代初开始，就在社会史的顶峰时期，这种研究范式逐渐陷入危机之中，开始受到越来越多的质疑。首先，人们认识到，电脑的确让史学家能够记录、储存和处理大量的材料，但这并不意味着史学家讨论的问题可以同步增长。其次，史学研究领域的拓宽，造成史学研究的零碎化。再次，原先将社会科学统为一体的范式，遭到激烈的批评，结果跨学科交流受到了怀疑。最后，人们对总体史也产生了怀疑，对社会的总体把握至少是暂时地被搁置了。这些批评的出现，“削

弱了之前一度罕见质疑的宏观分析法的确定性的基础”，“对微观史学的兴趣，乃是这一信心危机的症候，也是确定对象并将之具体化的思想源泉”^[34]。也就是说，雷维尔认为，微观史学的出现与流行，是与学界对20世纪六七十年代主流社会史研究中宏观分析法的不满密切相关的。

狭义上的微观史学，主要是与意大利史学家卡罗·金兹堡（Carlo Ginzburg）、埃多亚多·格伦第（Edoardo Grendi）、乔凡尼·李维（Giovanni Levi）、卡罗·波尼（Carlo Poni）等人的名字联系在一起的。对这一学派的方法，金兹堡与波尼曾有专文申论。他们委婉地解释说，他们之所以倡导微观史学：一方面固然是因为他们无法像年鉴派同行那样，得到数量可观的美国基金与本国政府的资助；另一方面则是由于他们认为年鉴派主流的分析模式，尤其是长时段的计量分析，“会掩盖与歪曲事实”^[35]，它们处理的时段无法触及日常生存的问题。微观史学将自身定义为“现实生活的科学”（the science of real life），以重构宏观分析无法理解的“现实生活”为宗旨。^[36]李维对此的表述更为明确，他强调微观史学家对现实状态的关注，强调隐含在现实生活之中的行动与自由。“他们的著作总是围绕寻求对人类行为的更为现实主义的描述，采用在世界中人的行为的行动与冲突的模式，认定他超越——尽管并非外在于——指令性的、压迫性的规范体系的限制的——相对的——自由。因此，所有社会行动都被视为个体面对规范性现实进行反复谈判、操控、选择与决策的结果，这个规范性现实尽管无所不在，但给个人的诠释与自由提供了诸多可能性。……在这种类型的考察中，历史学家不仅仅关心意义的诠释，而且关注界定象征世界的含糊性，对它所能进行的诠释的多元性，以及围绕象征资源发生的斗争——这种斗争绝不亚于围绕物质资源发生的斗争”^[37]。

如何把握“现实生活”呢？金兹堡与波尼强调社会网络。他们的切入点看似简单——人名。具体地说，微观史学家以人名为“指南”，首先寻找出现于教会文献、财产登记、行政记录等档案中出现的人名，收集普

通人在不同档案中留下的各种痕迹，然后通过将这些碎片拼凑在一起，重绘出这个人的肖像。从学理上说，这种方法实际上是从社会网络的角度把握个体，从个体的角度理解社会。“人名交汇复又分开的线条，创造出一张密密织就的网，为观察者提供了个体置身其中的社会关系网络的图像”^[38]。从社会网络角度出发观察到的社会图像，有可能截然不同于宏观分析的结果，也不同于从社会组织入手进行的分析。在作者看来，这种分析方法尤其适用于历史上政权形态比较复杂、因而档案收藏较为零碎的意大利。相比之下，李维更关注意义的诠释。他认为，与美国人类学家克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）倡导的阐释人类学（interpretive anthropology）相同^[39]，微观史学的出发点是生成意义的符号，也采用深描法（thick description），在意义的网络中诠释事件或事实。不过，作者指出两者之间也有两个重要差别：一是围绕人类理性，二是围绕理论模式。他认为微观史学承认有限度的理性（limited rationality），不排斥建立模式。^[40]

围绕微观史学的典型性问题，金兹堡与李维都援引了格兰第的“正常的例外”做了答复。金兹堡认为，这一概念至少有两重意思。其一，它指的是那些只是表面看来属于例外的人与事。也就是说，从资料的角度来看，这些人与事相当少见，但是经过仔细分析，他们却是常态的现象。其二，“假如资料对下层阶级的社会现实不是三缄其口，就是系统地歪曲，那么，一个真正例外的（因此统计学上并不常见的）文献，较之一千种老套的文献更有启示”^[41]。在李维看来，“正常的例外”这一方法的关键，并不在于在一般性与特殊性之间进行非此即彼的选择，而是如何在力图进行抽象、归纳的同时，不牺牲特殊性、具体性。主流计量史学的问题在于过于机械，而微观史学特别适用于计量史学忽视的，对关系网络、不确定处境下的决策、博弈与策略等问题的分析。^[42]

表面看来，微观史学似乎没有太多创新之处，它仅仅是将史学分析的规模，从宏观的层面降低到微观分析，甚至是个人的层面。但是，雷

维尔认为，恰恰由于分析规模的变化，史学分析的对象也产生重要的变化。就像摄影与地图制作一样，“改变镜头的焦距，不仅扩大了（或是缩小了）观察对象的大小，而且改变了它的形状和构成”，或者说，“改变地图的比例尺，并不仅仅意味着根据更大或更小的比例来描述不变的现实，而是意味着改变表述的内容”。^[43]微观分析意味着告别社会史既有的模式，从新的角度重新审视社会史分析的工具和方法。

首先，微观史学让史学家得以把握宏观方法无法分析的社会行为、经验及群体认同的形成过程。其实，这是个研究策略的变化，史学家的策略不再是对抽象的特征进行统计，而是将这些特征整合、联结在一起。这种方法似乎是人类学强调的“整体主义”或是总体史的翻版，但是，这是自下而上的整体史，而且考察的是具体的整体。这也就是金兹堡等人以“人名”为指南的研究法。这种方法的意图是在最复杂的层面理解社会经验的状况，在社会分析中引入“新的、更为复杂、更有弹性的变量”。雷维尔认为，这种“方法论的个人主义”（methodological individualism）也并非没有局限，“因为我们总在试图发现支配社会实体甚或集体经验的形成与功能的规则”。^[44]

这种对社会行为、经验及群体认同的建构的重视，与过去的社会史做法非常不同。过去的社会史关注的是社区、职业团体或阶级等社会实体。在具体研究中，这些群体似乎是既定的、不成问题的。微观分析从两个方面批评了这种观点。一方面，它对社会史的分类标准提出质疑，由于分析规模的降低，微观分析很容易发现抽象的分析概念（如阶级）的问题，这种批评十分类似于夏蒂埃对社会范畴化研究法的批评。雷维尔认为这一观点比较暧昧，不加分析地使用社会范畴固然是不能再接受了，但诉诸阐释人类学导致文化相对主义。在这一点上，他的认识与前述李维的看法相似，两人都不愿为“文化的诠释”而牺牲进行归纳、抽象的可能性。在微观史学中，对博弈、选择、决策等“理性经济人”行为的强调，本就足以抗衡阐释人类学的基本理论内核。

另一方面，微观史学强调社会互动的重要性，也就是说，史学家不应简单地借用他们的研究对象的语言，而应借助这些语言的引导，考察多元的、有弹性的社会认同是如何在复杂的关系网络中建构的。这种分析方法的复杂性，要求限制观察的规模，从个体行为出发，重构社会聚合（或分裂）的模式。这一点尤其重要，因为它提醒我们社会范畴本身并不既定的，而是通过不懈的努力（用夏蒂埃的话，在集体表象的斗争中）建构起来的。这种分析方法，类似于英国新社会史代表人物爱德华·汤普森（E.P.Thompson）的《英国工人阶级的形成》（*The Making of the English Working Class*, 1963）一书倡导的阶级分析法。^[45]在汤普森看来，经济状况本身并不成其为阶级，阶级的形成取决于阶级意识或阶级认同的出现，而这种认同的出现，是在具体的经验层面展开的，是与具体的经济、社会、文化的实践分不开的。也就是说，自在的阶级并不构成阶级，只有自为的阶级才称其为阶级。发人深思的是，《英国工人阶级的形成》英文版在1963年就已出版，但法文版迟至1988年才问世。法国史学界花了整整四分之一个世纪来接受这部巨著，这无疑与法国史学界的学术气候变化，尤其是对宏观分析的质疑有莫大关系。

在文章的最后，雷维尔指出，必须从四个方面对社会史研究进行重新定义。其一，重新定义社会史分析的理论预设。这意味着，社会史研究的出发点不再是以明确标准为基础的分类系统，而是定义和重塑社会认同的行为。这并不等于微观史学家忽视其研究对象的“客观”特性，而是将之视为分化性的资源，其重要性与其意义取决于社会如何使用它们。其二，重新定义社会策略的概念。这意味着，将特定条件下可供每个个体和群体支配的资源纳入考察范围，从而分析他们选择的社会策略。其三，重新定义语境的概念。在传统的历史写作中，语境（context）多少是个偷懒的办法，它勾勒出讨论主题得以发生和展开的基本条件。微观史学拒绝将语境视为既定的东西，也就是说，它否认存在一个社会行动者进行决策统一的、同质的语境。这意味着，从人类建构世界和他们的行动的意义上说，社会经验和表象是多元的；同时，在研究方法上，和

通常的历史写作相反，微观史学建议去重构人们认同和行动所必需的多重语境。其四，重新定义观察的规模。传统的做法是将历史研究的规模分成不同的等级：在全国的层面做全国性的历史，在地方的层面做地方史。而微观史学提醒人们，每个历史行动者在不同程度上参与了不同层面（因而也是在不同的语境里）的不同过程，这些层面包括最地方性到最全球性的层面，因此，在不同层面之间，并没有断裂，更没有冲突。^[46]从微观分析关注的个人或群体出发，地方史与国家层面的历史可以打通。“人类学家不研究村庄（部落、集镇、邻里……），他们在村庄里做研究”。^[47]微观史学家也是如此。个体、社区、地方或区域本身，不过是史学分析的一个切入点而已。

正如《历史：法国对过去的构建》一书编者（很可能是雷维尔自己）在引言中指出的，对于雷维尔来说，微观史学与其说是一种研究模式，倒不如说是一座“路标”，它让新一代年鉴史学家反思实证研究中未加言明的预设与习惯，它提供的与其说是一种研究策略，倒不如说是“一个批判性地反省史学方法的机会”。^[48]雷维尔主张，通过重新界定社会史分析的理论预设，重新界定社会策略概念、语境概念，通过调整，尤其是降低史学分析的规模，来弥补、克服宏观分析的局限。不过，如何在个体认同与社会结构，在地方与全局之间建立联系，仍是微观史学在理论与方法上面临的问题。我们或许可以考虑引入夏蒂埃倡导的“集体表象”概念，也可如伯克建议的，将焦点放在联结社区与外部世界的各种“掮客”（brokers）或是“守门人”（gatekeepers）身上^[49]，来克服这一问题。

四、结语

通过以上对三个重要文本的分析，读者诸君应可认识到，从20世纪70年代末开始，西方史学界主流范式出现了危机，史学与社会科学的关系出现了问题。上述三个文本的作者，都对史学危机进行了诊断，并根

据各自不同的诊断，提出了不同的解决方案。在费雷看来，年鉴派危机的原因，在于这一学派借用的社会科学概念与方法由于过分强调结构性因素，牺牲了历史行动者的自由与决策。夏蒂埃则认为，这次史学危机的原因，在于社会史的文化分析法过于僵化与教条，阻碍了社会史与文化史进行交流的可能性。雷维尔对新史学危机的诊断是，史学对自身的概念与方法，尤其是对自身分析的规模缺乏反思，导致社会史一步步陷入危机。

如何克服新时期的史学危机？如何看待由费弗尔与布洛赫开创的年鉴派的学术传统？三个文本的观点有共通之处，也有不同之处。它们都认为当时史学分析中应用的社会科学概念与方法是成问题的，应该重新思考史学与社会科学的关系。都认为年鉴派主流范式主导下的总体史、区域史等基本方法是成问题的，应该重新考虑史学分析的工具。也都认为主流社会史研究忽视了研究对象的能动性，认为未来的史学研究应给历史行动者的能动性留下更大的空间。

但是，三位作者所强调的东西并不相同。费雷强调人在政治实践中的自由与能动性，强调政治变革对结构的影响，主张关注政治史中的创造性成分，从而在关注历史创造成分的史学与关注结构性因素的社会科学之间展开对话。夏蒂埃强调通过借用社会科学的前沿理论与方法，重新界定“集体表象”概念，清算社会史、文化史研究主流范式中的僵化成分，打通社会史与文化史研究，克服社会文化分析面临的主观个体与客观社会之间的矛盾。雷维尔则主张在史学研究中调整观察的规模，引入意大利微观分析的方法，从微观的角度考察社会认同与结构形成问题。也就是说，对于如何克服过分强调结构性因素，忽视人类创造历史的自由与能动性的问题，费雷给出的答案是政治史，夏蒂埃的答案是以表象为核心的文化史，而雷维尔的答案是从微观角度进行的社会史分析。

现在看来，这三种答案并非水火不相容。假如扩大政治史的内涵，

将社会文化领域的、日常生活中的政治行为纳入分析的框架，政治便不再是在社会文化中的真空中进行，围绕表象展开的斗争、现实生活中个体的矛盾冲突便有了政治的、权力的维度，毕竟社会史与文化史本不该将政治拒之门外。假如将社会结构视为围绕表象、认同展开的角逐与斗争的后果，社会史也同样离不开文化史。最后，微观分析中强调的认同问题，不仅是在日常体验中，在个体与个体之间的互动过程中进行的，而且是在表象的实践中展开的。这样说来，夏蒂埃倡导的表象概念，具有方法论上的重要性。借助这个概念，不仅社会史与文化史，而且个体与社会，政治、权力与文化，都可联为一体。围绕这一概念构建起来的理论体系，也许正是目前我们史学界所急需的“中层理论”。

本文原为彼得·伯克《法国史学革命：年鉴学派，1929—1989》中译本（刘永华译，北京：北京大学出版社，2006年）代译序。原题为《费雷、夏蒂埃、雷维尔：“超越年鉴派”》。

[1] Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, Ithaca: Cornell University Press, 1976.

[2] 目前英语世界介绍年鉴派的书籍，比较重要的有：（1）Robert Forster and Orest Ranum, eds., *Selections from the Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975-1979.该书为系列出版物，分集译介《年鉴》杂志刊出的重要论文，第一集至第五集的主题分别是：a.Biology of Man in History; b.Family and Society; c.Rural Society in France; d.Deviants and the Abandoned in French Society; e.Food and Drink in History.（2）Jacques Revel and Lynn Hunt, eds., *Histoires: French Constructions of the Past*, New York: The New Press, 1995.这是由年鉴派新秀与美国新文化史倡导者合编的一个文集，所收文章以年鉴派学人著作为主，同时也收入其他学者对年鉴派的重要评论，或是对年鉴派有重要影响的论文。（3）Stuart Clark, ed., *The Annales School*, New York: Routledge, 1999.此书由英国史学家所编，共四卷，主题分别是总论（Histories and Overviews）、年鉴派与史学研究（The Annales School and Historical Studies）、布罗代尔（Fernand Braudel）、布洛赫及其他年鉴史学家（Marc Bloch and Other Annales Historians）。（补记：2015年，Polity出版社推出了《法国史学革

命》第二版，其中译本已由北京大学出版社于2016年12月印行。此书追踪了1990年第一版印行后年鉴学派史学研究实践中出现的种种变动。)

[3] 参见Georg G.Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown: Wesleyan University Press, 1997, 尤其是第三部分。

[4] François Furet, *In the Workshop of History*, trans.Jonathan Mandelbaum, Chicago: University of Chicago Press, 1984; François Furet, “Beyond the Annales, ” *Journal of Modern History* 55 (Sept., 1983), pp.389-410.

[5] François Furet, *Interpreting the French Revolution*, trans.Elborg Forster, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.中译本：弗朗索瓦·傅勒：《思考法国大革命》，孟明译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年。

[6] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.400.

[7] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.401.

[8] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.402.

[9] François Furet, “Beyond the Annales, ” pp.401, 403.

[10] Lawrence Stone, “The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History, ” *Past and Present* 85 (Nov., 1979), pp.3-24.

[11] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.409.不过，这篇文章并未提及斯通其人其文。

[12] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.393.

[13] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.394.

[14] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.405.

[15] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.394.

[16] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.406.

[17] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.397.

[18] François Furet, “Beyond the Annales, ” p.409.

[19] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1978; Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity, 1984 (中译本: 安东尼·吉登斯: 《社会的构成: 结构化理论大纲》, 李康、李猛译, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998年); Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981 (中译本: 马歇尔·萨林斯: 《历史的隐喻与神话的现实——桑威奇群岛王国早期历史中的结构》, 刘永华译, 收入马歇尔·萨林斯: 《历史之岛》, 蓝达居、张宏明等译, 上海: 上海人民出版社, 2003年); Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, 中译本见上。

[20] The Editors of *Annales*, “History and Social Sciences: A Critical Turning Point, ” in Revel and Hunt, eds., *Histories*, pp.480-483.

[21] Roger Chartier, “The World as Representation, ” in Revel and Hunt, eds., *Histories*, pp.544-558.

[22] The Editors of *Annales*, “History and Social Sciences: A Critical Turning Point, ” pp.480-483.

[23] Roger Chartier, “The World as Representation, ” pp.545-547.

[24] 所谓社会范畴化的方法, 指的是以社会范畴解释文化差异, 在社会范畴(如社会阶层)与文化差异(如大传统与小传统、精英文化与民间文化)之间建立一一对应关系的研究方法。

[25] Roger Chartier, “The Bibliothèque bleue and Popular Reading, ” in Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, trans. Lydia G. Cochrane, Princeton: Princeton University Press, 1987, pp.240-264.对芒德鲁的“蓝皮书库”研究的讨论, 可参见《法国史学革命》第四章。

[26] 详见Roger Chartier, “Texts, Printing, Readings, ” in Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989, pp.154-175.

[27] 可参见《法国史学革命》第二章。

[28] Roger Chartier, “The World as Representation, ” p.552.

[29] Roger Chartier, “The World as Representation, ” pp.552-554.

[30] 作者在此引述的是美国史学家劳伦斯·莱文（Lawrence W.Levine）的研究。参见Lawrence W.Levine, *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988; Lawrence W.Levine, “William Shakespeare and the American People: A Study in Cultural Transformation, ” in Chandra Mukerji and Michael Schudson, eds., *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991, pp.157-197.

[31] Roger Chartier, “The World as Representation, ” p.555.

[32] Arlette Farge and Jacques Revel, *The Vanishing Children of Paris: Rumor and Politics before the French Revolution*, trans.Claudia Miéville, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

[33] Jacques Revel, “Microanalysis and the Construction of the Social, ” in Revel and Hunt, eds., *Histories*, pp.492-502.

[34] Jacques Revel, “Microanalysis and the Construction of the Social, ” p.495.

[35] Carlo Ginzburg and Carlo Poni, “The Name and the Game: Unequal Exchange and the Historiographical Marketplace, ” in Edward Muir and Guido Ruggiero, eds., *Microhistory and the Lost People of Europe*, trans.Eren Branch, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, p.3.

[36] Carlo Ginzburg and Carlo Poni, “The Name and the Game: Unequal Exchange and the Historiographical Marketplace, ” p.8.

[37] Giovanni Levi, “On Microhistory, ” in Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Second Edition, Cambridge: Polity, 2001, pp.98-99.

[38] Carlo Ginzburg and Carlo Poni, “The Name and the Game: Unequal Exchange and the Historiographical Marketplace, ” p.6.

[39] 格尔茨对阐释人类学的理解, 参见Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973 (中译本: 克利福德·格尔茨: 《文化的解

释》，纳日碧力戈、郭于华、李彬等译，上海：上海人民出版社，1999年）；Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983（中译本：克利福德·吉尔兹：《地方性知识：阐释人类学论文集》，王海龙、张家瑄译，北京：中央编译出版社，2000年）。

[40] Giovanni Levi, “On Microhistory, ” pp.104-109.

[41] Carlo Ginzburg and Carlo Poni, “The Name and the Game: Unequal Exchange and the Historiographical Marketplace, ” p.8.

[42] Giovanni Levi, “On Microhistory, ” p.113.

[43] Jacques Revel, “Microanalysis and the Construction of the Social, ” p.495.

[44] Jacques Revel, “Microanalysis and the Construction of the Social, ” p.498.

[45] E.P.Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin, 1980.中译本：E.P.汤普森：《英国工人阶级的形成》，钱乘旦等译，南京：译林出版社，2001年。

[46] Jacques Revel, “Microanalysis and the Construction of the Social, ” pp.500-501.

[47] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p.22.

[48] Jacques Revel, “Microanalysis and the Construction of the Social, ” p.492.

[49] Peter Burke, “The Microhistory Debate, ” in Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, p.117.

历史学家的人类学与人类学的历史学

从20世纪70年代中期开始，历史学和人类学逐渐合流，形成了历史人类学这一新的研究方法。^[1]这篇文章着重讨论历史人类学兴起的背景，分析历史人类学的主要理论取向，最后附带思考中国历史人类学研究面临的问题。笔者认为，不同的学科，同一学科内的不同学术传统，对历史人类学有着不尽相同的理解，形成了各自的学术特色。中国历史人类学发展的契机，除了借鉴西方相关研究的成果之外，更在于从本土学术传统中，探索出自身发展的路子。

一、西方历史人类学的兴起

从近代学科的发展看，历史学和人类学的关系本来十分密切。在进化论流行的年代，社会和文化的进化，不仅是历史学的重要问题，也是人类学的关键课题。直至20世纪初，人类学可以说是历史研究，因为研究文化的比较方法，不但包含了人类进化的大叙事，而且注重收集古典的、圣经的和民族学的资料。按现代的标准，它们对历史资料的引用，缺乏细致的考证，存在着断章取义的毛病。这点以传播论者尤为严重。

功能论的出现，应该说是这种“揣测史”的反动。在拉德克拉夫-布朗（A.R.Radcliffe-Brown）及其追随者那里，人类学研究的任务，不再是考察社会文化的演进，而是探讨一套约定俗成的制度是如何维持社会有机体的均衡的。由于两方面的理由，他们对社会制度的历史不复有兴趣。一方面，他们认为这种历史无助于解释这些制度对实践者有什么意义；另一方面，这种历史在现实生活中对维持社会的正常运行起了何种作用，也是不容易把握的。对社会结构的历史研究，在拉德克拉夫-布朗看来，只能是“揣测”。这种对“揣测史”的排斥，最终导致对历史的完全摒弃。同期的美国人类学家，虽说对文化的亲缘关系和迁移始终相当关注，可在对文化和象征进行的共时性研究中，对历史的兴趣日见冷淡。对长时段历时性过程的研究，变成考古学家的专职任务。^[2]

功能论之后的几个理论流派，对历史的重视都很不够。结构主义人

类学家致力于构建“文化的语法”。他们注重考察二元对立的文化单位，是经由何种法则而转换成神话、婚姻规则、图腾制的。文化变成了分类系统和认知体系。文化语法是超越时空的。来自北美印第安人与澳洲土人的资料，和引自中国先秦时代的资料一道，在列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）的论著中，都被引以说明文化的语法。同样，象征人类学对历史在理解文化和象征中的作用也估计不足。格尔茨（Clifford Geertz）声称，象征是社会成员借由交流其世界观、价值取向、文化精神（ethos）的媒介。他关注的问题是，象征是如何塑造社会行动者观察、感觉和思考世界的。而对于文化的政治、象征体系的形成和存续等问题，格尔茨并没有多少兴趣^[3]，而对这些问题的分析，是极有益于重新评估历史在社会文化中的作用的。必须指出，格尔茨本人对历史抱有浓厚兴趣，曾撰写两部颇有见地的爪哇史论著^[4]，但它们在象征人类学中并没有什么地位。

从20世纪60年代初开始，一些人类学者对人类学界漠视历史的做法进行了批评。1961年，伊文斯-普里查德（E.E.Evans-Pritchard）指出历史和历史学对人类学的重要性。他认识到，当时存在着不同类型的历史学。许多历史学家仍满足于撰写叙述史、战争史、事件史，尤其是政治史。另一些历史学家实质上是历史哲学家，当时尤以汤因比最为出名。伊氏心仪并认为对人类学应予以重视的，是包括梅特兰（Maitland）、皮朗（Henri Pirenne）、布洛赫（Marc Bloch）和费弗尔（Lucien Febvre）在内的，主要关注社会制度、群众运动与大规模文化变迁的“社会学化的历史学家”（historiens-sociologues）。^[5]伊氏进而指出，忽视历史学给人类学研究带来各种困难。人类学家在使用文献时缺乏考证，他们也很少认真根据历史记载重构研究对象的过去。因此，人们形成这样一种印象，觉得在欧洲统治之前，原始民或多或少都处于停滞状态。由于对历史缺乏兴趣，人类学家对历史、神话、传说、逸事和民俗没有明确区分，人类学理论中的一些基本命题也无法得到证实。伊氏认为，历史学，尤其是社会学化的历史学，对于人类学研究的重要性，首

先在于以往的历史是今天人们思想的一部分，因而也是社会生活的一部分。再者，和人类学一样，历史学也将处理社会事实视为本学科的任务，假如人类学家想要进行理论综合，历史上的社会事实也必须加以利用。最后，历史编纂学本身，便为社会学研究提供了一个重要领域。梅特兰曾经说过，人类学要么成为历史学，要么什么都不是。伊氏也号召历史学与人类学合作，他仿照梅特兰的口吻说：“历史学必须做出选择，要么成为人类学，要么什么都不是”。^[6]

在伊氏的影响下，英国学者刘易斯（Ioan M.Lewis）曾组织一批人类学家和历史学家探索两门学科合作的可能性^[7]，可惜这一合作并未引起广泛的反响。20世纪60年代末开始，美国在国际格局中地位的变动，美国人民对自由福利国家模式信任感的瓦解，以及美国社会科学界的政治化，对包括人类学在内的人文科学和社会科学产生巨大冲击，引发了所谓的“表述危机”。人们转而关注文化和象征背后的权力关系和政治经济过程。^[8] 忽视历史，认为非西方人民“没有历史”，成为“政治上不正确”的做法。人类学家传统上用于描述文化的“民族志的现在”（ethnographic present），亦即用现在时描述人类学家所观察到的社会文化事实，因为包含了研究对象没有变迁的意涵，受到一些学者的激烈批评。^[9] 在方法论方面，世界体系理论和实践理论对以往的理论进行了有力的批判，很有益于重新思考历史学和人类学的关系。实践理论从微观社会学的层面考察人类的行动，强调实践中行动者的能动性。这一理论将研究重心从静态的共时性分析转移到动态的历时性分析，转而强调微观的发展过程：交易、计划、策略、发展周期等。而世界体系理论及其他政治经济学派的研究，注意结合大规模的历史发展过程，尤其是欧洲的海外殖民和资本主义扩张，来把握人类学家研究的典型的小规模社会的变迁。在这些理论的影响下，历史成了人类学的一个“关键象征”（Sherry B.Ortner语），对时间观、过程、再生产、变迁、发展、进化和转型的研究，虽说是否能成为人类学的主流目前尚难定论，但至少成了人类学研究中的热点。^[10]

在历史学这边，重新思考和人类学合作，首先是与年鉴派的兴起分不开的。众所周知，历史学年鉴派得名于费弗尔和布洛赫在1929年创办的《经济、社会史年鉴》。这两位史学大师创办这一刊物的目的，在于同当时流行的事件史做斗争，拓宽历史学的领域。他们认为，真正的历史存在于历史现象背后的深层结构。历史发展的动力，不是王侯将相，而是存在于地理、经济、社会、知识、宗教和心理诸因素之中。^[11]这无疑为自下而上的民众史定下了基调，也为加强历史学与人类学的合作做了理论上的说明。年鉴派的两位开创者都十分重视借鉴其他社会科学的理论和方法。布洛赫在自己的论著中，即经常引述人类学家的见解。不过，此时的研究重点仍是社会经济史。

第二次世界大战结束后，在布罗代尔（Fernand Braudel）的领导下，年鉴派发展成一个历史学的运动，这一学派所提倡的方法，演变成“新史学”的纲领。1946年，《经济、社会史年鉴》改名为《经济、社会、文明年鉴》。这意味着，对信仰和心态层面的研究，在继经济和社会之后，成为年鉴派的又一个研究重点。从20世纪60年代开始，社会经济史研究在年鉴派的地位逐渐下降，心态史一跃成为新的研究热点。菲利普·阿里埃斯（Philippe Aries）和勒高夫（Jacques Le Goff）等年鉴派第三代的史学家，都先后出版了心态史的奠基之作^[12]，这就是所谓的“从地窖到顶楼的运动”。心态史的研究主题十分广泛，举凡从工作、家庭、寿命到教育、性、死亡，从体质变化、食品结构到健康状况、疾病、瘟疫、犯罪行为乃至人际关系，都成为它的研究对象。^[13]要处理这些主题，借鉴其他社会科学尤其是人类学的理论和方法是不可避免的。勒高夫将人类学视为历史学对话的首选对象。在1975年前后，他倡导建立“历史人类学”这门学科，研究日常生活的历史。^[14]之后，历史人类学成为年鉴派的标志性主题之一。1978年出版的由勒高夫等人主编的《新史学》一书，即着重介绍了历史人类学的研究现状和发展前景。^[15]

和年鉴学派相似，20世纪五六十年代开始在欧美兴起的新社会史和新文化史研究，也是对传统史学过分强调事件史、强调英雄人物的历史作用的反动。他们倡导研究自下而上的历史，研究人民群众的文化。由于传统的史学方法在处理这些问题时束手无策，他们十分注意吸收其他社会科学尤其是人类学的理论和方法。汤普森（E.P.Thompson）在一系列的研究中，不仅广泛收集民俗学资料，而且借鉴了人类学对仪式、交换等问题的相关理论。托马斯（Keith Thomas）对近代早期宗教和巫术的研究，也大量吸收人类学家的相关研究成果。^[16]20世纪70年代以后，在格尔茨和特纳（Victor Turner）的影响下，越来越多的历史学家关注历史上的文化、戏剧和仪式等问题。^[17]“历史人类学”开始作为书名的一部分，在社会史和文化史的论著中频频出现。^[18]在1989年出版的《新文化史》一书中，主编林恩·亨特（Lynn Hunt）指出，卡尔（E.H.Carr）在20世纪中叶做出的对历史学与社会学关系的论述已经过时，现在，人类学和文学批评已取代社会学，成为对历史学最有影响的学科。^[19]

二、西方历史人类学的三种理论取向

从其兴起历程看来，历史人类学主要是由来自历史学和人类学的学者，相互借用对方的理论和方法而形成的交叉学科。由于来自不同的学科和不同的学术背景，他们向对方学科借用的理论和方法也是很不一样的。即使来自同一学科的不同学术流派，对于历史人类学也有各不相同的理解。因此，与其笼统地界定“历史人类学”的内涵，不如厘清各个不同学科、同一学科内部的不同学术传统，在理解这门学科上有什么不同。这里着重介绍历史学家对历史人类学的理解、英美人类学家对历史人类学的理解与中北欧的欧洲民族学家对历史人类学的理解。

（一）历史学本位的历史人类学

从历史学的本位看，历史学家与人类学家结盟的契机，在于从事件

史到社会史和文化史的转变。广义上的事件史，包含了传统的政治史、军事史、外交史等，其主要形式是叙述史。处理这种主题，传统的史学方法还是游刃有余的。可是，社会史和文化史的课题，如社会结构、象征、仪式，就远非传统方法所足以处理的。所以，一般论者都强调有必要借鉴人类学处理这些问题的理论与方法。汤普森曾指出，人类学的冲击主要不在于建立模式，而在于找出新问题，用新方法看待旧问题，强调规范或价值体系，重视仪式，注意各种暴动和骚乱所体现的功能，强调权力、控制和文化霸权的象征性表述。^[20] 戴维斯（Natalie Z.Davis）的看法比较相似，不过，她还特别提到田野调查方法和比较研究方法，令人类学家可以观察到历史学家无法洞察的问题。她认为人类学可供借鉴之处有四点：对社会互动的活生生的过程进行了细致观察，从饶有趣味的角度诠释象征性行为，讨论了社会系统诸因素的相互关系，以及取材于与历史学家通常的研究对象截然不同的文化。^[21]

在历史学家看来，历史人类学主要是“道德习俗史”，是一门研究各种习惯的历史学，这些习惯包括了生理习惯、行为习惯、饮食习惯、感情习惯和心态习惯，而这些习惯都可以统称为心态，因此，至少从年鉴派史学家的理解看，历史人类学的领域和心态史的领域是十分接近的。年鉴派史学家比尔吉埃尔（Andre Burguiere）建议，历史人类学的研究对象，是我们生活中或可称之为“从心所欲，不逾矩”的习惯，它应该研究饮食史、体质体格史、性行为史和家庭史等介于文化与自然之间的课题。在研究诸如饮食行为的演进等问题时：“我们既可以研究经济史、社会史，又可以研究文化系统史。历史人类学的明确任务就是要研究这些学科的交叉点。”^[22]

彼得·伯克（Peter Burke）和古列维奇（Aron I.Gurevich）的民间文化研究，虽然使用的主要不是心态史而是历史人类学这一概念，其研究主题仍可归入广义的心态史范畴。伯克对近代早期意大利的历史人类学研究，引述了大量不为以往史学家所注意的资料，试图考察隐含在这些

资料里面的、非常难以捕捉的日常感性和文化内涵。^[23]这种研究方法和利奇对文化与交流的讨论是息息相通的。^[24]伯克对路易十四的研究，不再因袭以往光给这位法国国王树碑立传的做法，而是广泛收集各种文本和石刻、铜版、绘画乃至蜡塑资料，透过同时代人的眼光，考察“太阳王”的公众印象。伯克称撰写该书的目的不在于立传，而是写“交流史，象征形式的生产、流通和接受的历史”^[25]。不难看出，格尔茨对19世纪巴厘岛剧场国家的研究，对伯克的研究是有深刻影响的。^[26]古列维奇对欧洲中世纪民间文化的历史人类学研究，更重视发掘中北欧的民俗学资料，讨论“教区层次的天主教”，强调社会各阶层文化和信仰的差异。他认为其历史人类学研究考察的仍是文化和心态的历史。^[27]

必须指出，传统的事件史处理的是变幻莫测的历史事件，或者用布罗代尔的话来说，事件是“爆炸”，“爆炸掀起的烟雾充满了当时人们的头脑，但爆炸本身却很短促，火光一闪既已过去”^[28]。相比之下，新社会史和文化史涉及的是变动较少的历史，是“长时段囚牢”（布罗代尔语）和“静止不动的历史”（勒华拉杜里语）。可以说，战后历史学家向人类学家学习的最初动机，在于学习人类学家处理共时性问题的理论和方法。他们力图在看似变幻无常的历史现象背后，找寻常态的深层结构。一句话，他们所寻找的是不变。

（二）英美人类学本位的历史人类学

和历史学家不同，人类学家，尤其是英美等国的人类学家，向历史学家学习的动机，是如何将文化历史化（to historicize culture），换句话说，是如何赋予“没有历史的人民”^[29]以历史。综合来说，他们是从三个方面把握历史的。历史首先意味着社会、经济和文化变迁，尤其是欧洲的海外殖民和资本主义扩张。萨林斯（Marshall Sahlins）对夏威夷群岛早期历史的研究和康玛若夫（Jean Comaroff）对19世纪初以来南非一个部落社会文化变迁的研究都是这方面的例子。^[30]历史的第二层意

思是历史意识。不少学者认为，不同的文化不仅有不同的世界观，而且有不同的历史意识。罗萨尔多（Renato Rosaldo）对菲律宾山地伊隆戈人猎头史的研究，在这方面进行了深入的论述。^[31]历史的最后一层意思，是历史编纂学，也是历史书写的问题，罗萨尔多对此也有多有论述，詹姆斯·克利福德（James Clifford）对美国马西皮地区印第安人认同的研究，也讨论了这一问题。^[32]

萨林斯的《历史的隐喻与神话的现实——桑威奇群岛王国早期历史中的结构》一书，是人类学家撰写的最为杰出的历史人类学论著之一。作为一个结构主义者，萨林斯考虑的是如何将历史引进结构。他的出发点是结构主义语言学。索绪尔语言学的一个主要特点，是重视语言而尽量排除对言语的考虑，反映在文化研究上，就是重结构而轻实践。在一般情形下，结构提供的一套范畴，是足以应付实践带来的各种意外情境的。可是，当两个迥然不同的结构相互接触时，其结果就常常不是结构所能包容的了。因此，结构将变形乃至解体，结构的再生产变成结构的转型。萨林斯认为，18世纪后期夏威夷群岛的历史便是如此。当英国殖民者库克船长来到夏威夷之时，当地的波利尼西亚人根据本土的文化范畴，将其奉为神明。可是，在随后的接触中，土人的文化范畴不再能有效解释和包容文化接触所带来的各种实际问题。当地男人和女人、头人与平民、头人与神明的关系发生变化，禁忌制度土崩瓦解，阶级关系应运而生，最后，连夏威夷土著文化本身也发生了不可逆转的变化。^[33]

在1980年出版的《伊隆戈人的猎头活动，1883—1974》一书中，罗萨尔多为历史人类学的发展做出了多方面的贡献。书中不乏西班牙、美国和日本的资本主义扩张如何影响菲律宾土著社会的例子，但是，这并不是罗氏讨论的重点。罗氏力图传达的，主要是伊隆戈人的历史意识。在和伊隆戈人交往的过程中，罗氏发现，他们拥有和我们全然不同的历史意识。其一，他们是以风景而不是以日历，也就是以空间的形式来认识和描述时间。在伊隆戈人讲述的故事中，故事的主要线索是地点的转

移：从某岩石到某山丘，再从某山丘到某小溪。其二，历史记忆在现实生活中扮演着重要的角色，它们让伊隆戈人可以比较有弹性地组织社会关系，以应付日常生活中碰到的种种问题。其三，像克罗齐所说的“一切历史都是当代史”一样，每一代的伊隆戈人都有自己的历史，每代的历史都很不相同，但可以观察到一个周期，即猎头的频率在相对频繁和相对罕见之间交替。因此，伊隆戈人并非没有历史，只是他们体验和描述历史的方式与我们迥然不同而已。在传达伊隆戈人历史意识方面，罗氏是下了苦功的。他不仅曲意提供个人生活史来展示一个个活生生的个案，而且通过同类组群分析法（cohort analysis）来把握各代伊隆戈人历史体验的差异。从这种意义上说，本书为如何在“写文化”的同时兼顾历史表述提供了一个经典的文本。^[34]

（三）中北欧欧洲民族学本位的历史人类学

过去，英国和法国都拥有众多殖民地，人类学家可以到非西方的“原始”部落进行田野调查。美国是后起的殖民主义国家，殖民地比较少，不过，由于国内印第安人分布很广，人类学家仍有很大的活动空间。但是，德国、瑞典等国过去没有或仅有很少的殖民地，导致研究本土的民俗学和欧洲民族学格外发达。从19世纪开始，当地民俗学家便对正在消逝中的乡民社会进行了相当详尽的调查，积累了异常丰富的民俗学资料，形成了也许可以称为“内向发展”的学术风格。目前，当地不少大学都设有欧洲民族学系，从事本土文化的研究。根据传统的理解，这门学科研究的是乡民文化和乡村史。在一些国家，民族学还包括了民俗学和社会史。^[35]在这种制度背景下，和历史学的对话自然较少有学科的制约。尤其在年鉴派的影响下，历史人类学的研究，成为当地欧洲民族学家的一个重要领域，也出现了一些相当出色的研究成果，由两位瑞典欧洲民族学家合作撰写的《文化的建设者》（中译本译作《美好生活》）一书就是一个例子。

《文化的建设者》所要挑战的是这样一种观念：现代人的时间观、

自然观、家庭观和对灵与肉的看法，是属于人类的亘古不变的东西。弗里克曼（Jonas Frykman）和洛夫根（Orvar Lofgren）致力于解构这一观念。他们指出，这个观念实际上是19世纪市民阶级的文化构建。通过分析1880年到1910年的瑞典社会，他们发现当时的市民阶级对于何为美好而适宜的生活自有一套标准。它们体现在日常的琐碎生活中：守时，自律，讲究卫生，热爱大自然，举办生日晚会等。市民阶级将之视为社会进化链上最高阶段的文化标准，并将之转化为民族文化的核心，向全社会灌输，后经长期渗透，演变成社会上绝大多数人共同的信条。他们认为，市民阶级构建这套文化规范的动机，一方面是将自身与没落中的贵族区分开来，另一方面是与他们视为不守规范、桀骜不驯的工人阶级划清界限。通过他们的精彩分析，我们可以认识到，中产阶级文化并不是唯一的出路，甚至并不总是最好的选择。^[36]

三、几点思考

通过考察西方历史人类学的源流，我们可以得到一个重要的启示，即要发展中国的历史人类学，除了不要忘记向西方取经之外，更要注重本土的学术资源，注意从本土的学术传统出发，探索自身发展的路子。从某种意义上说，我们的学术传统和中北欧的情形比较相似。从20世纪30年代开始，费孝通、林耀华等人类学家就十分重视并积极从事本土社会的研究。这一研究路子，与英美主流人类学研究异文化的做法大相径庭（Leach即指出此点）^[37]，而与中北欧的欧洲民族学“内向发展”的路子十分相似。同时，中国也有相当深厚的民俗学传统。司马迁注重实地考察的事迹不说，20世纪二三十年代以来，顾颉刚、周作人、钟敬文等老一辈学者即已倡导“走向民间”，在他们的影响下，一批学者走进老百姓中间，发掘民俗学资料，收集了大量材料，不少对今天仍很有启发意义（如顾颉刚对泉州土地神的调查）。^[38]还必须提到的是，以傅衣凌为代表的老一辈史学家，已自觉到民间发掘各种私文献、碑铭乃至口述史资料，并将之引用到具体研究之中，他们可视为中国历史人类学

的“开山祖”，而这些学术传统应可视为中国历史人类学发展的“本土资源”。^[39]

近十几年来，中国的一批历史学者，与来自海外的人类学者和社会史学者一道，在中国各地合作进行了比较广泛的田野调查，规模较大的有大陆和香港学者合作主持的“华南社会研究计划”和中国大陆、中国台湾和美国所谓“三方两国”的学者合作进行的“闽台文化比较研究”。在这些调查中取得的成果和积累的经验，不仅反映在不少优秀论著的出版上，而且在制度的建设上也得到了证明。作为一门学科，历史人类学在中国已初见端倪。不过，也有一些学者对历史人类学在中国的前景表示怀疑。他们觉得，田野调查的方法，充其量只能了解晚近的史实，我们如何能够应用历史人类学的理论和方法，去研究明清史乃至隋唐史、秦汉史呢？笔者认为，美国学者提出的“文献的田野调查”这一概念，也许有助于对这一问题的讨论。^[40]

文献的田野调查这一概念，可以从两个方面去理解。一方面，文献的田野调查可以理解为文献研究和口述历史相结合、相印证的研究方法（*fieldwork of the archives*）。我们知道，历史文献有多方面的局限性。它们反映的不仅是识字阶层的观点，而且仅反映了社会和文化某些方面的事实。为获致对历史的全面理解，我们就不能不到田野中收集资料。在田野中，我们不仅可以探索人们如何生产、传播和解读各种官私文献，而且还可能收集到文献无法提供的社会文化事实。更进一步说，在田野中，我们不仅能够收集到各种文献和口述资料，而且对社会也可以获得相当感性的认识，获得陈春声教授所说的历史的“现场感”。^[41] 这点光靠阅读文献是根本无法获得的。

另一方面，文献的田野调查也可理解为在文献之中进行的田野调查（*fieldwork in the archives*）。不难理解，在这里“田野调查”是个隐喻，意思是透过历史上的“人类学家”的眼光，来探索某一历史时段的文化。

在欧洲史研究中，宗教审判曾为现代史学家留下了不少宝贵的资料。勒华拉杜里（Emmanuel Le Roy Ladurie）对蒙塔尤的研究和金兹堡（Carlo Ginzburg）对16世纪意大利一个磨坊主的宇宙观的研究^[42]，都得益于这些资料。金兹堡曾撰文称宗教法庭的法官为“人类学家”（Ginzburg, 1990）。^[43] 他们的研究都可说是在文献中进行田野调查的经典。中国虽然目前尚未发现可堪媲美的资料，可是，我们也有丰富的文献和档案，一些海外学者已根据这些材料写成优秀的论著^[44]，我们应该也可以拿出同样出色的东西的。

从这两方面看，认为历史人类学的方法基本上无法应用到中国史研究中，实际上是一种不必要的担心。最后需要指出的是，文献的田野调查的上述两重意思，并不是一种非此即彼的关系。特别是在进行第二种意义上的田野调查时，要通过直接访问了解久远的事实，几乎是“不可能的任务”。可是，研究者仍可走进历史发生和发展的现场，感悟历史文献所无法传达的信息。在研究1294—1324年的蒙塔尤村时，勒华拉杜里曾亲自前往该村实地考察^[45]，而戴维斯也曾造访马丁·盖尔生活过的村落，与村中老妇人聊天^[46]，其原因应该即在此吧。

本文为未刊会议论文，于本书首次发表。

^[1] 本文基于笔者在厦门大学历史系与人类学研究所部分学者和研究生组织的读书会上所做的一个报告，文章第三部分的分析即直接得益于那次讨论，这里谨向参与读书会的朋友表示感谢。文章后经修改，作为论文提交给了中山大学历史人类学研究中心主办的“历史人类学的理论与实践”学术研讨会（2001年7月26—28日）。Kenneth Dean、郑振满、蔡志祥、赵世瑜等教授分别在本文写作的各个阶段提出了不少富有建设性的建议和批评，特此致谢。

^[2] Nicolas Thomas, “History and Anthropology,” in Alan Barnard and Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge, 1996, pp.272-273.

^[3] Sherry B.Ortner, “Theory in Anthropology since the Sixties,” *Comparative*

Studies in Society and History 26.1, 1984, p.132.

[4] Clifford Geertz, *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1963; Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, Mass.: M.I.T.Press, 1965.

[5] E.E.Evans-Pritchard, "Anthropology and History, " in E.E.Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, New York: The Free Press, 1962, p.174.

[6] E.E.Evans-Pritchard, "Anthropology and History, " p.190.

[7] Ioan M.Lewis, ed., *History and Social Anthropology*, London: Tavistock, 1968.

[8] George E.Marcus and Michael M.J.Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press, 1986, pp.8-10.

[9] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983.

[10] Sherry B.Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties, " p.158; Emiko Ohnuki-Tierney, ed., *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

[11] 雅克·勒高夫（Jacques Le Goff）：《新史学》，收入J.勒高夫、P.诺拉、R.夏蒂埃等主编：《新史学》，姚蒙译，上海：上海译文出版社，1989年，第9～10页。

[12] 比如，Philippe Aries, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, trans.Robert Baldick, New York: Vintage, 1962; Jacques Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

[13] 菲利普·阿里埃斯：《心态史学》，收入J.勒高夫、P.诺拉、R.夏蒂埃等主编：《新史学》，第188～189页。

[14] 雅克·勒高夫：《新史学》，第28页；Jacques Le Goff, *History and Memory*, New York: Columbia University Press, 1992.

[15] 安德烈·比尔吉埃尔（Andre Burguiere）：《历史人类学》，收入J.勒高夫、P.诺拉、R.夏蒂埃等主编：《新史学》，第229～260页。

[16] Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1971.

[17] 比如, Natalie Z.Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford: Stanford University Press, 1975; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans*, New York: G.Braziller, 1981; Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York: Norton, 1984; Thompson, *Customs in Common*, London: Merlin Press, 1991.

[18] 比如Alan Macfarlane, *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth-Century Clergyman: An Essay in Historical Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970; Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Aron Iakovlevich Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Ed.Jana Howlett.Chicago: University of Chicago Press, 1992.Peter Burke在一篇介绍古列维奇的文字中指出, 古列维奇自20世纪60年代开始的中世纪研究, 已集中讨论了欧洲文化的世界观和礼物交换等问题, 因此, 他在60年代的工作, 已属于历史人类学研究的范围了。参见Peter Burke, “Editorial Preface,” in Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, trans.Janos M.Bak and Paul A.Hollingsworth, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.VII.

[19] Lynn Hunt, “Introduction: History, Culture, and Text,” in Lynn Hunt ed., *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989, p.10.英国历史学家卡尔在1961年的一次演讲中, 号召历史学与社会学结为盟友, 声称这对双方的发展都有益。参见E.H.Carr, *What is History?*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Book, 1964, p.66.

[20] E.P.汤普森（E.P.Thompson）：《民俗学、人类学与社会史》，收入蔡少卿主编：《再现过去：社会史的理论视野》，杭州：浙江人民出版社，1988年，第185页。

[21] Natalie Z.Davis, “Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past,” *Journal of Interdisciplinary History* 12.2, Autumn, 1981, p.267.

[22] 安德烈·比尔吉埃尔：《历史人类学》，第244页。

[23] Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*.

[24] Edmund Leach, *Culture and Communication: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

[25] Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven and London: Yale University Press, 1992, p.1.

[26] Clifford Geertz, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton: Princeton University Press, 1980; Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, pp.7, 12.

[27] Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, p.VIII.

[28] 费尔南·勃罗代尔（Fernand Braudel）：《历史和社会科学：长时段》，收入蔡少卿主编：《再现过去：社会史的理论视野》，第51页。

[29] Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

[30] Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985; Marshall Sahlins, *How “Natives” Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago: University of Chicago Press, 1995; Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

[31] Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford: Stanford University Press, 1980.

[32] James Clifford, “Identity in Mashpee, ” in James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988, pp.277-346.

[33] Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

[34] Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*.

[35] Reginald Byron, "Europe: North, " in Alan Barnard and Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York and London: Routledge, 1996, p.207.

[36] Jonas Frykman and Orvar Lofgren, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, trans.Alan Crozier.New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1987.

[37] Edmund Leach, *Social Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 1980, pp.124-127.

[38] 顾颉刚：《泉州的土地神》，原刊于中山大学《民俗》周刊第二、第三期，1928年3月28日及4月4日；收入顾颉刚：《史迹俗辨》，钱小柏编，上海：上海文艺出版社，1997年，第169～177页。

[39] 郑振满题为《从民俗研究历史——我对历史人类学的理解》的演讲稿（见《潮声：厦门大学人文讲演录》，合肥：黄山书社，2003年，第322～337页）提出了类似的想法。

[40] “文献的田野调查”（fieldwork in the archives）这个概念，是由人类学家卡罗琳·布列特（Caroline B.Brettell）提出的。参见Caroline B.Brettell, “Fieldwork in the Archives: Methods and Sources in Historical Anthropology, ” in H.Russell Bernard, ed., *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, AltaMira Press, 1998, pp.513-546.黄向春提醒我注意这篇文章，谨表谢忱。本文虽然沿用这个术语，但对它有不同理解；而且，笔者刻意区分了“fieldwork in the archives”与“fieldwork of the archives”之间的差别。

[41] 陈春声：《走向历史现场》，《读书》2006年第9期，第19～28页。

[42] 埃马纽埃尔·勒华拉杜里：《蒙塔尤：1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》，许明龙、马胜利译，北京：商务印书馆，1997年；Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

[43] Carlo Ginzburg, “The Inquisitor as Anthropologist, ” in Carlo Ginzburg,

Myth, Emblems, Clues, trans. John and Anne C. Tedeschi. London: Hutchinson Radius, pp.156-164.

[44] 如 Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams of* 1813, New Haven and London: Yale University Press, 1976.

[45] 埃马纽埃尔·勒华拉杜里：《蒙塔尤：1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》，第14～15页。

[46] 娜塔莉·泽蒙·戴维斯：《马丁·盖尔归来》，第2版，刘永华译，北京：北京大学出版社，2015年。

在旧民俗中发现日常生活史

Norbert Schindler, *Rebellion, Community and Custom in Early Modern Germany*, trans. Pamela E. Selwyn, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

大体说来，中西欧各国以历史学为本位的历史人类学研究，尽管存在学术传统和研究路数方面的种种差异，但它们目前的研究主题，多半集中于历史上的习俗、信仰、仪式，也就是所谓的“民间文化”（popular culture）。假如不怕犯以偏概全的错误，笔者认为这个概括在很大程度上不仅适用于法国的年鉴学派与英国的新社会史和新文化史，即便在意大利的微观历史学（microhistory）与德国的日常生活史

（Alltagsgeschichte）这两个史学流派中，这个倾向也是比较明显的。假如卡洛·金兹堡（Carlo Ginzburg）的《奶酪与蛆虫：16世纪一位磨坊主的宇宙》^[1]是微观历史学派讨论民间文化的典范，那么诺伯特·辛德勒（Norbert Schindler）的《近代早期德国的造反、社区与习俗》一书，就应视为日常生活史学派分析同一主题的代表作之一。

此书英文版刊印时，辛德勒任教于德国萨尔茨堡（Salzburg）大学。他与日常生活史学派的重镇马克斯·普兰克（Max Planck）历史研究所（设于哥廷根大学）有着相当密切的往来。1993年，他和这个研究所的阿尔夫·吕德克（Alf Lüdtke）、汉斯·麦迪克（Hans Medick）等学者共同发起创办了《历史人类学：文化-社会-日常生活》（*Historische Anthropologie: Kultur-Gesellschaft-Alltag*）杂志。这种学术流派在德国的兴起，可谓对以于尔根·科卡（Jürgen Kocka）为代表的社会史研究的一个反动。^[2]这一学术群体最为重要的学术追求，正在于超越对社会结构和过程的非人性化处理，还原历史主体有血有肉的生活经历。他们之所以反对以往过分强调社会科学方法的“冷冰冰”的史学研究，是因为它们剥离了历史主体的丰富多彩的面貌。在他们看来，史学研究首先应该是门诠释性的科学。^[3]上述理论追求，在辛德勒的书中有比较清楚、集中的反映。

本书德文版出版于1992年，英译本于2002年由剑桥大学出版社刊行，共收入了作者20世纪80年代撰写的论文六篇。论文主题涉及面很广：从领主的惯习（habitus，布尔迪厄语）到绰号的逻辑，从嘉年华的秩序颠倒到怪异的拖犁习俗，从黑夜的喧闹到乞丐的辛酸经历。这些考察，以浓墨重彩描绘出16至17世纪德国民间文化的几个侧面。在德国历史上，16至17世纪是个十分关键的时期。在贸易扩张、绝对主义国家的形成和发展、宗教改革与反宗教改革等因素的影响下，这一时期的民间文化表现出相当独特的性格。如何把握这一时期的民间文化呢？作者侧重从社区关系、权力关系两个角度讨论这一问题。

在作者的具体讨论中，“社区”（community，一译作“共同体”）是在相当宽泛的意义上使用的。社区可以是一个村落（如流行拖犁习俗的村庄），也可以是个城市（如纽伦堡），有时作者也用它指涉特定的人群（如乞丐）。但不管如何，它指的是共享一套文化（规范、伦理、世界观）的集体，是民间文化的基本载体。^[4]作者探讨民间文化，总是将它置于具体的社区中讨论。脱离具体的社区，民间文化则无从谈起。也许正是由于这个原因，作者拒绝撰写系统的民间文化史，而是致力于分析具体的个案，在其中体认已随时光流逝的日常生活。

先以作者对这一时期纽伦堡绰号的讨论为例。和许多笑话一样，绰号有很强的地方性和时代性，总是深深嵌入具体时空之中。某个绰号所包含的丰富内涵，没有生活在这个社区的人，是很难心领神会的。辛德勒认为，绰号固然见于不同时期的社会，但是它的普及，应该说与商业的扩张颇有关联。在中世纪，平民百姓“一个萝卜一个坑”，基本上没有必要用姓氏区分彼此。结果，姓氏相同者指不胜数。在12世纪的科隆，取名亨利希的就有823人之多（《近代早期德国的造反、社区与习俗》，第51页）。此后随着商业的发展，姓氏开始逐渐普及。但是，迟至近代早期，姓氏更多的是市民社会而不是普通百姓的特征。对下里巴人来说，根据某人的身体缺陷、穿着打扮等明显的外部特征起绰号，才

是更为普遍的做法。据民俗学家的统计，从1200年至1800年，光是纽伦堡（在16世纪约有5万居民）便有3000多个绰号（同上书，第58页）。这些绰号一方面表达了社会亲密度，比方说在水手之间互起绰号的做法，无疑强化了该群体的凝聚力。另一方面，绰号也表达了社会距离。绰号的对象，多半是外来者和边缘群体：乞丐、小偷、强盗、妓女、开酒馆的、打零工的等。还有不少绰号和亲属关系密不可分，如子承父“名”，现夫承前夫之“名”，或妻承其姘头之“名”，等等。但不管如何，这些绰号都产生于熟人的社会，也流传于熟人的社会。在这个研究中，作者通过对绰号这一看似不起眼的主题的分析，引领读者思考近代早期的身份认同问题。

在《没心没肝的起源》中，辛德勒描绘了另一种类型的社区关系。这篇文章根据17世纪末萨尔茨堡一系列巫术审判的记录，对当时乞丐的生活和心态进行了民族志式的描述。在这次审判中被处死的近200名所谓的“巫师”中，绝大部分是乞丐和流浪汉（同上书，第237~238页）。作者发现，绝大多数乞丐来自城乡社会的底层：雇工、保姆、打短工的、伐木工和小贩等。17世纪的经济衰退，对这一阶层构成直接威胁，将其中许多成员逼上行乞的“不归路”。当然，他们与主体定居社会的关系，并未因此而一刀两断。亲属、熟人、教父母等关系，就是将他们和定居社会联系起来的几种重要纽带。但是，毕竟他们越来越和他们的同类相依为命了。萨尔茨堡的乞丐有相对固定的聚会点和行乞场所，有自身相当松散的组织——亦即上文提及的社区。所谓的“巫术”在这一群体中大行其道，并不是什么偶然的事。不少人指责他们用巫术报复人，而这些乞丐经常也的确需要利用巫术这玩意儿来报复拒绝施舍的吝啬鬼。因此，巫术成了他们和“没心没肝”的社会打交道的“精神胜利法”。这个个案的有趣之处在于，作者不仅论及了面包的价格和“丐帮”的圈子，而且触及一个社会的“心肝”。

在考察近代早期德国的民间文化时，辛德勒注意避免民粹主义的理

论陷阱，避免在民间文化中想象和谐的“世外桃源”。他充分吸收汤普森（E.P.Thompson）、布尔迪厄（Pierre Bourdieu）、巴赫金（Mikhail Bakhtin）和戴维斯（Natalie Zemon Davis）的理论和方法，注意揭示民间文化中的种种矛盾、冲突、抵抗乃至造反行为，也就是说，他注重在具体的权力关系中把握民间文化。^[5]绝对主义国家对社会重组，特别是宗教改革和天主教的反击，是贯穿本书各章的主线索。它们对近代早期德国的民间文化有不可忽视的影响。在将近两百年的时间里，无论是新教还是天主教，都越来越倾向于对民间文化采取打击而不是纵容的态度。而绝对主义的国家机器，在维持社会秩序的借口下，也对民间文化进行诸多干预。因此，解读此期的民间文化，离不开对其中的权力关系的讨论。

近代早期力图控制黑夜的种种企图，就充分体现了民间文化和社会上层之间的张力。在近代路灯普及之前，黑夜是文明的对立面，也是上帝的对立面，因为据说将灵魂卖给撒旦的巫师，就是在黑夜操演巫术的。对黑夜的“殖民化”，最初是从上层社会开始的。寻找夜间的种种乐子，本来是宫廷贵族生活的一个特殊表达方式。至18世纪，中产阶级也加入贵族的行列。天主教最初通过禁止晚间娱乐的办法，来达到控制黑夜的目的。教堂的钟声，据说足以驱逐夜晚出没的各色邪魔鬼怪。^[6]在整个17世纪，教会致力于推广晚间游神的活动，但并未收到满意的效果。因此，在多数场合，黑夜首先是属于单身男性青年的。在黑夜的掩护下，他们既可放肆地嚎叫，又可逃避长辈教化色彩很浓的“老生常谈”。他们制造的刺耳的尖叫，据说经常将本社区居民从睡梦中吵醒。黑夜也属于那些晚归的醉汉，这些经常滋事的醉鬼，是令当局头疼的另一个问题。辛德勒对晚间骚乱的讨论，最终以一出“权力的戏剧”收场。在一位侯爵的教唆下，他侄儿伙同一批同龄少年在小镇里制造噪声，最后，警察发现骚乱的制造者是小镇未来的主人。这样，这位爵爷经过周密策划，成功地“测试”了辖区的执法神经的灵敏度。在这个研究中，作者成功地将对话语、象征的讨论与对权力的剖析结合起来。

对近代早期拖犁习俗的讨论，从另一方面揭示了习俗的政治维度。从15世纪至18世纪，尤其是在15世纪至16世纪初，中欧许多地区流行这么一种习俗：在忏悔节期间，几个未婚女子，在三两个单身男子的驱赶下，在街上拖着犁或木头，另有一个单身男子，负责在前面引路。这些女子，大都是拒绝结婚的适龄女子。这一仪式的目的，据说是为了“谴责”这一做法。通过仔细分析资料，辛德勒讨论了当时女子拒绝结婚的种种原因。他进而强调说，从这些女子的角度来看，这一仪式并不单纯是羞辱：在拖犁之时，她们实际上在做男人的力气活，她们的成功经常博取看客的喝彩，而这往往重新塑造了她们的形象，也让她们获得了自信。正如戴维斯在此书序言中指出的，这一精彩的诠释，足以和汤普森对贩妻习俗的解读相媲美（同上书，第xi页）。^[7]而在笔者看来，对这个专题的深入研究，还让人联想到欧洲文化史家（如汤普森）对所谓“大声喧哗”（charivari, rough music）的分析^[8]，两者都涉及一个社区的规范和伦理观，都涉及对社区性别秩序的捍卫。不过，辛德勒在此还增加了一个维度：那些拉犁女人的挫折感和自信心，这一维度正是日常生活史的点睛之笔。但是，在当局和权贵看来，这样的“陋俗”正是需要加以改造的对象。他们不是下令将这一仪式推迟或提前，就是简化这一仪式的内容，从而将其本身的意义剥离殆尽。到17世纪，这一习俗在许多城镇已变成历史，而在乡村，它传承下来的形式如此残缺不全，以致不少民俗学家误以为这是远古民风的一种遗存。

说到民俗学对拖犁习俗的解释，我们已经触及历史学和民俗学在方法论上的差别了。对于社会史学家来说，民俗资料也许是了解民间文化史的最为重要的基本素材。从这一意义上说，德国的社会史学家有着得天独厚的优势。但是，德国的民间文化史研究，起步却相当迟。这中间有个掌故。在1978年仲夏，汤普森参加马克斯·普兰克历史研究所举办的一个历史人类学讨论会。轮到研究所的学者介绍他们对“自下而上的历史”的理解。听着这些学者冗长的介绍，据说汤普森显得越来越不耐烦，最后，他终于打断了他们，带着恳求的口气说：“动手吧！动手

吧！”（同上书，第295页）据说正是在这位新社会史学派的大师的鼓励下，德国的社会文化史学家们才开始了重构民间文化史的工作。德国的民间文化史研究之所以起步较迟，并不是没有原因的。德国的民俗学固然渊源有自，有着深厚的学术积累，但德国民俗学家在解读民俗资料的过程中，往往将其从具体的时空背景中抽离出来（decontextualize），这对民间文化史的重构工作，当然有诸多负面影响。辛德勒主张在具体的社区关系和权力关系中讨论民间文化，正是出于这一考虑。辛德勒对民间文化史的讨论，还提出是否可以绕过社会中上层，直截了当地考察平民百姓的习俗和信仰的问题。他虽然没有正面回答这个问题，但他引述了美国著名社会史学家大卫·塞边（David Sabeen）的一句话：“我们唯有通过领主了解乡民，除此别无他法”。如此看来，他的回答应该是否定的。因此，他注重从错综复杂的权力关系中把握民间文化，应该还有这一方面的考虑。

本书唯一令人遗憾之处在于，在绝大多数情况下，辛德勒仅仅满足于对民间文化的具体分析，而忽视了对民间文化的“经济学”（生产、再生产、流通或传播，以及消费的机制）进行正面的考察。这固然与他对鲜活、具体的历史过程的偏好相表里，但是，完全放弃对结构的把握，未免有点矫枉过正了。

原刊于《人文国际》第5辑，厦门：厦门大学出版社，2012年，第245～249页。

[1] Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans. John Tedeschi and Anne Tedeschi, Baltimore: John Hopkins University Press, 1980.

[2] 科卡的学术思想，近年国内稍有译介，参见于尔根·科卡：《社会史：理论与实践》，景德祥译，上海：上海人民出版社，2006年。

[3] 在阿尔夫·吕德克主编的*The History of Everyday Life*（trans. William

Templer.Princeton: Princeton University Press, 1995) 一书中, 日常生活史学派对自身的理论和方法进行了具体的介绍。

[4] 英国的新社会史家(如汤普森)和美国的新文化史家(如戴维斯)大都颇为看重社区这一概念。对这一概念在西方社会文化史研究中的应用, 参见Suzanne Desan, “Crowds, Community, and Ritual in the Work of E.P.Thompson and Natalie Davis,” in Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989, pp.47-71.

[5] 分别参见爱德华·汤普森:《共有的习惯》, 沈汉、王加丰译, 上海: 上海人民出版社, 2002年; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans.Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; 巴赫金:《拉伯雷研究》(《弗朗索瓦·拉伯雷的创作与中世纪和文艺复兴时期的民间文化》), 李兆林、夏忠宪等译, 石家庄: 河北教育出版社, 1998年; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, Stanford: Stanford University Press, 1975.

[6] 在传统中国, 扮演类似角色的是所谓的“天灯”, 参见刘永华:《闽西四保的路灯习俗》, 《民俗研究》2003年第3期, 第190~193页。

[7] 戴维斯这里提及的是汤普森对近代早期英国乡间一种特殊的离婚习俗的研究, 参见E.P.Thompson, “The Sale of Wives,” in E.P.Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York: The New Press, 1991, pp.404-466; 爱德华·汤普森:《买卖妻子》, 收入爱德华·汤普森:《共有的习惯》, 第443~513页。

[8] E.P.Thompson, “Rough Music,” in E.P.Thompson, *Customs in Common: studies in traditional Popular Culture*, pp.467-538; 爱德华·汤普森:《大声喧哗》, 收入爱德华·汤普森:《共有的习惯》, 第514~597页。这一论题也为法国年鉴派学者所关注, 勒高夫及其弟子让·克洛德·斯密特曾编纂《大声喧哗》(Jacques Le Goff and Jean Claude Schmitt, eds., *Le Charivari*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981)一书。

欧洲殖民史，从土著的观点看

马歇尔·萨林斯：《历史的隐喻与神话的现实——桑威奇群岛王国早期历史中的结构》，刘永华译，收入马歇尔·萨林斯：《历史之岛》，蓝达居、张宏明等译，上海：上海人民出版社，2003年。

Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

1779年1月17日，一个欧洲殖民史上值得回眸的时刻。库克船长驾驶的决心号环绕夏威夷岛航行一周之后，在基拉克夸湾抛锚。在这里，他受到土著隆重盛大的欢迎。“在数也数不清的独木舟之间，〔我们〕采用拖拉、驾驶双管齐下的办法，才得以在17英寻^[1]深的黑沙中抛锚，而独木舟中的人们，自始至终都在歌唱，欣喜若狂”，航海日记这样写道。目击者声称，当时聚集在海湾的夏威夷人足有一万多。罗诺的祭司将库克迎上岸，然后拥着他来到附近的主庙。土著纷纷避到一边，匍匐在地。在祭司简短的颂词当中，库克听见了“哦，罗诺！”

库克是18世纪英国著名的航海家，1728年出生于约克郡。家世业农，少年时代便学习航海，被提拔为船长，后加入皇家海军。1768年至1775年，他曾两次远赴南太平洋从事探索活动。他每到一个新地方，便以英王的名义将之并入“日不落帝国”的版图，而且就地种植英国的作物，释放数对家禽家畜。同时，他还从事科学活动。他的手下制作系统的海岸图，调查土著的风土民情，据说他精通人种学。1776年7月，他第三次从普利茅斯港启航，绕过好望角来到太平洋。这次航行的使命是探索美洲北部连接大西洋和太平洋的通道。1778年年初，库克首次访问夏威夷群岛，将之命名为“桑威奇群岛”（桑威奇系英国第一任海军大臣的名字），随后前往北美洲西北海岸从事探索活动。至同年11月26日，他才又来到夏威夷毛伊岛附近，但并未在此抛锚。接着是环绕夏威夷岛的航行，52天之后才停泊在基拉克夸湾。

萨林斯指出：“夏威夷的历史常常重复自己，因为只有到第二次它

才成为事件。在第一次，它是神话。”库克事件重演的是哪一出“历史剧”？夏威夷人世代相传的神话讲述道：帕奥与兄长罗诺配尔发生口角，罗诺配尔诬陷帕奥的儿子盗窃果子，帕奥剖开儿子的肚子，结果发现他完全无辜。他大动肝火，决意离开他的兄长。他让人给造了只独木舟，并施展计谋，以罗诺配尔的儿子祭舟，然后与浑身羽毛的神（库神的一种化身）启程了。他们历尽艰辛，来到夏威夷，在这里辟地建庙，以人牲祭神，而仪式的主神即是库。在一个神话版本中，帕奥来到夏威夷之初，头人卡帕瓦统治无道，帕奥便废黜了他，将一位来自卡希基（“无法看见的国土”）的人扶上大位，此人便是日后夏威夷国王卡玛哈玛哈及其前任卡拉尼奥普的私人征服神。神话中的卡帕瓦代表的是另一类头人。他们的土著渊源更为深远，主要靠与生俱来的权力和禁忌地位来继承大位。他们对子民施行仁政，是农业的创始者和财富的供给者。他们也不用人牲祭神。显然，他们与主神罗诺的关系更为密切。

这个神话对理解夏威夷人的仪式体系及库克在夏威夷的命运十分关键。简单地说，夏威夷每年的仪式，主要分成两部分：一以罗诺为仪式的主神，二以库为仪式的主神。迎奉罗诺的节日叫玛卡希基，节日期间的仪式精致而冗长，足足有四个月。这是一段十分和平又不乏悸动的日子，是一年一度万物更生的高潮。仪式期间，中止人牲，禁绝战争。人们抬着罗诺的神像巡游各岛，这意味罗诺暂时接管了库与国王的职务，成为夏威夷的主人。国王及其高级祭司则被隔离起来。按照惯例，巡游的方向是顺时针的。巡游进行23天之后，回到主庙。当天，国王乘独木舟来到庙内，向罗诺献上猪，并欢迎他来到“我们两人的国土”。几天之后，一年一度的玛卡希基节告一段落。罗诺的神像被拆卸、捆绑起来，放到庙内的隐秘之处。一只满载供品的所谓“罗诺之舟”，驶往卡希基，罗诺的家乡。库和他的世俗代表——头人，随即恢复其高高在上的位置，人牲供奉又开始了。于是，夏威夷进入库控制的时期。

1778年，玛卡希基节开始于11月18日前后，即库克在地平线出现前

一周。库克于1778年12月2日开始环航夏威夷岛，此日是库的仪式结束的日子。库克的环航，是顺时针进行的，与岸上罗诺巡游的方向正好相同。而库克最后抛锚的基拉克夸湾，是一大群罗诺祭司的家园，那里的主庙，传统上是罗诺开始巡游的地方，也是巡游的终点。库克的航行于1779年1月17日结束，比罗诺巡游结束的时间（1779年1月4日）迟了几天。库克上岸后，即在祭司的陪同下进入主庙，在那里，祭司引导他做了一系列的仪式。祭司要他奉上供品，模仿罗诺神像的姿态。他们设宴款待库克，招呼他喝卡瓦酒，又将椰子油涂在他身上。仪式结束前，祭司还与头人喂库克吃东西。这些仪式细节，和侍候罗诺的规矩正复相同。这些“巧合”让萨林斯相信，1779年年初在夏威夷上演的，是“一种神话现实的历史图景”。在夏威夷人眼中，库克兑现了他们的神话，他们是他们的主神罗诺。

一个欧洲人成了土著人的神明？普林斯顿大学的奥别耶塞杰（Gananath Obeyesekere）教授对这一解读大为不满。作为一位来自斯里兰卡的“土著”，他觉得于情于理都难以接受萨林斯的结论。他声称萨林斯“误读”了历史资料。举例说，罗诺不仅是对神明的称呼，而且也用来称呼高级头人。再者，萨林斯讨论的玛卡希基节，在库克的时代并不重要，它既未被严格实践，其时间也因地而异。更为合理的解释是，库克来到夏威夷之时，夏威夷国王刚在与毛伊岛的战斗中吃了败仗，他企图寻求库克的援助，所以才举行盛大典礼，殷勤招待，讨好库克。实际上，将库克奉为神的不是夏威夷人，而是欧洲人自己。库克死后，在欧洲人中间流传的“神话”中，库克成了“野蛮人”的神，也成为启蒙思想具体而微的体现。“从本质上说，库克的神化仅仅是西方历史上从未间断的文化实践中的一个例子。人们在神化库克之时，他们仅仅是在重复其祖先对哥伦布和科尔特斯所做的一切”。这些对萨林斯充满火药味的批评，的确指出了萨氏忽视的一些重要方面。对库克本人的描述，对库克时代欧洲主流思想的分析，让人注意到库克事件所涉及的另一些侧面。至于对萨林斯的具体批评，一般的外行难以置喙。不过，平心而论，说

萨林斯构建的只是“假历史”，指责他的理论令人“恶心”，似乎更多宣泄情绪的色彩，对萨氏本人来说也许并不公平。因为萨林斯分析库克事件的主要动机之一，在于从土著的角度，考察西方殖民扩张对异文化带来的冲击。从这种意义上说，他的出发点与奥氏并无截然的分别。

1779年，玛卡希基节结束的时间大约是2月1日。在此前一日，国王已恢复其正常地位。2月2日，头人开始询问英国人何时离开，因为按照仪式的进程，罗诺应该打道回府了。答复是，他们将随即离开。至此，库克还像是在操演夏威夷的神话—仪式。2月4日清晨，库克离开基拉克夸湾，他想他是永远地离开了。可是，决心号的前桅不幸折断。2月11日，这艘船不得不回到基拉克夸湾。这次，海湾冷冷清清的，几乎不见人影。在随后的日子里，英国人与当地人的关系急转直下。夏威夷人的盗窃活动更为频繁，也更加明目张胆，而且这些活动可能是由一些头人在幕后指使的。2月13日晚，决心号的切刀被盗。库克决定“擒贼先擒王”，他带领一伙海军陆战队员，绑架了卡拉尼奥普。这时，王后和几个显要插手了，他们对国王说了些什么，国王就拒绝再往前走。同时，聚集在海滩的人们接到消息说，英国人杀害了一个头人。在这关键时刻，库克向一位手持长铁匕首指着他的人开了火。本来情绪激昂的当地人被激怒了，他们拿起武器，袭击英国人，库克随即倒在血泊之中，凶器是由决心号带到夏威夷的铁匕首。

库克死后，国王将他奉为供品（人牲），然后将他的遗体放入锅中烹煮。剔去肉后，国王自己留下长骨，其余的小骨则分配给较低级别的头人。这一仪式的目的，在于利用死者的魔力，为国王的马那（mana）服务。此后，库克的长骨和头盖骨被装入盖有红色羽毛的棺材，放入一座庙中，库克就此成为国王的保护神——夏威夷国王的马那变成了英国人。以此为契机，夏威夷与大英帝国“缔结”了一种特殊关系，它深刻影响了此后夏威夷的外交和贸易活动。从18世纪80年代后期夏威夷恢复与外国的接触开始，卡拉尼奥普的继任者卡玛哈玛哈便采取特殊的欧洲政

策，他慷慨地款待欧洲人，与他们进行友善而诚实的交易，并命令手下保护欧洲人的商业利益与人身安全。1794年，在英国航海家温哥华的怂恿下，国王甚至将夏威夷岛割让给他“亲爱的兄弟”、大英帝国的君主乔治国王。尽管大英帝国方面拒绝承认这一行为，但是，直至几十年之后，卡玛哈玛哈及其儿子利霍利霍都一直将自己视为大英国王陛下的臣属。1824年，利霍利霍甚至远赴伦敦，寻求“叔父”乔治二世的武力援助，最后死在那里。直至今日，英国国旗还出现在夏威夷州州旗的左上角。因此，以库克遗体为媒介，“英国关系”持久、深入地影响了夏威夷的社会文化，而这种关系，又是从夏威夷本身的宇宙观（结构）衍生出来的。

从某种角度来看，卡玛哈玛哈的外交政策似乎在夏威夷内部引爆了一场革命。随着与欧洲人接触的开始，越来越多夏威夷人在给儿子起名时，选择欧美显要的名字。据说光是1793年，就有三个重要的头人将儿子命名为“乔治国王”。1813年在檀香山举行的竞走比赛更有意思。根据目击者报道，“在比赛过程中，比利·皮特、乔治·华盛顿与比利·科贝特亲密无间地走在一起，并且显然在进行秘密会谈”；同时，人们还可观察到，“在另一群人中间，查理·福克斯、托马斯·杰斐逊、詹姆斯·麦迪逊、波拿巴、托马斯·潘恩相互之间也十分平等、友好”。这些现象，大可作为“文化涵化”的典型事例来加以讨论。但从另一角度来看，欧洲文化的引进，强化了夏威夷原来的禁忌。夏威夷头人通过学习欧洲人的日常起居——衣、食、住、行，再生产出他们与庶民之间的“文野之别”。在这种意义上说，夏威夷的个案似乎证实了这个观点：“变化越大，越是一成不变”。

不过，结构与实践的关系，从来不是一方对另一方的完全包容，而是一种双向的对话。以语言学为例，语言之为语言，最终都要落实到社会信息交换（言语）的层面。而这种言语实践，必将影响语言的结构本身。萨林斯认为，在文化上，相似的情形也存在。人们用预设的文化范

畴观察世界，理解世界，可在具体的实践情境中，世界未必与这些预设的范畴一致。相反，“实践拥有自身的动力学”，它在意义的层面界定参与其中的人与物。假如这些界定与文化预设相左，它们便会反馈、影响这些预设。结果是，文化的结构被置于“危险之地”。在两种迥然不同的文化接触之时，结构最易于发生扭曲、变形。而转型的发生，赋予结构以时间的（历史的）维度。这一实践的结构主义观，为突破结构主义无法同时兼顾共时性与历时性的困境指明了一条出路。随着与欧洲人接触的开始，夏威夷人固然进行自身文化的再生产，但在这两种异文化“并接”的过程中，夏威夷文化也发生了剧烈的变化。

在早期夏威夷文化中，头人与庶民之间、男子与女子之间有严格的等级之别。头人是“在陆地行走的鲨鱼”，在他们外出行走时，庶民必须匍匐在地，这是祭神时人牲的姿势。在海面出现头人船只时，庶民一般不得出海，更不得赶在头人前面与外地人接触。女子与头人相反，她们是大地而不是神明的孩子，历来被视为重要的“污染源”：她们会污染处于禁忌状态中的男子；也会污染用作供品的食物，比方说猪、某些海龟、大蕉和椰子等。由于男子与神明共享食物，因此他们的一日三餐都被视为祭品，所以，女子不得与男子共同进餐，也不得共用同一个炉灶做饭炒菜。

从1778年年初库克抵达夏威夷开始，土著便在不同程度上触犯了这些禁忌。在到达夏威夷的第二天早上，英国人便发现船只四面围满了独木舟，舟中的庶民要求以粮食交换英国人的铁器，很显然，这是违禁行为。此后，许多夏威夷庶民女子来到船上，要求与英国水手发生性关系。库克为防止“花柳病”蔓延，严厉禁止此类行为发生。可是，那些“下贱的”英国水手挡不住夏威夷女子的魅力和纠缠。是年年底，花柳病已传到毛伊岛和夏威夷岛。最后，库克在无奈之中撤销了禁令，水手终于可以光明正大地让夏威夷女子睡在船上了。这些行为放荡的水手炫耀说，前来的美女如此之多，“我们中间几乎没有人不能与土耳其皇帝

本人相媲美”。夏威夷女子的行为看似怪诞，在其文化中则无可厚非。在当地，这是“寻找主子”的一种重要方式：通过与头人发生性关系，继而生育子嗣，庶民可以保住自身的地位和财富。可是，随之而来的结果，却深刻地影响了夏威夷的禁忌体系。

最初夏威夷女子奉献自己的身体，显然没有功利主义的色彩，可是在英国水手眼中，这却是“特殊服务”，他们回赠一些小物件，于是，欧洲人的斧头、手镯等流入当地庶民手中。然而，头人企图全面控制、垄断与欧洲的贸易。他们规定，只有在头人与欧洲人交易完毕之后，庶民才可开始做生意；而且庶民的猪，只能用于交换头人需要的枪支、弹药、轮船设备一类的东西。在争夺外来资源的过程中，头人逐渐与庶民陷于对抗之地。同时，在与欧洲人贸易时，头人自身也出现触犯禁忌的情况。比方说，在玛卡希基节期间，有相当长的时间是禁止下海的，可是，欧洲船只随时都可能在海面出现，为控制对外贸易，头人不得不下海与前来的欧洲人做生意。另外，在欧洲人的船上，“开化的”主人对夏威夷人对待女子的态度进行了激烈抨击，他们怂恿当地女子参加“社会生活”：一同进餐，共享猪肉、大蕉、椰子等禁忌食物，这些活动自然也破坏了土著的禁忌体系。总之，在接触欧洲人的同时，夏威夷文化也在经受着考验。结果，土著文化逐渐被扭曲、变形，头人与庶民之间的鸿沟加深了，而男子与女子之间的距离逐渐缩小，以阶级而不是禁忌为基础的社会区分，在当地的分类原则中随之占据了主导地位。

1819年5月8日，卡玛哈玛哈驾崩。同年11月19日，其子利霍利霍国王公开与女子在同一饭桌上享用祭品，宣布废除禁忌体系。五年之后，卡玛哈玛哈的遗孀卡亚胡玛努及其兄弟掌握了夏威夷的实权，他们在“高级祭司”美国人希兰·宾汉的引导下，宣布皈依加尔文教，恢复禁忌（尽管是基督教的）。有论者声称这些事件掀起了一场“文化革命”。但是，在随后的事件中，事情又发生了逆转。在镇压利霍利霍的继承人卡玛哈玛哈三世发动的多次“叛乱”之后，卡亚胡玛努模仿世代相传的规

矩，按顺时针方向巡游夏威夷群岛，重新宣布基督教的禁忌，并在巡游过程中，修建新的教堂，头人也在教堂内举行献祭仪式。古老的结构似乎又在这片土地“复活”了。当然，真正地复活已不可能，随着夏威夷被整合进世界体系，结构的实践与实践的结构已处于循环往复、永无止境的对话之中。

本文为未刊稿，此次属首次发表。

^[1] 英寻，英制长度单位，多用于测量水深，1英寻等于1.8288米。

“我们”印第安人与“你们”美国人

James Clifford, "Identity in Mashpee, "in James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

1776年8月，马西皮·万帕诺格部落委员会公司上诉美国联邦法院，声称其对马萨诸塞州马西皮镇四分之三的土地拥有所有权。一场前所未有的审判由此揭开了序幕。这场审判的目的，不在于确认土地所有权本身，而是要认定这个自称马西皮部落的组织是否果真是那个在19世纪中叶因联邦立法而丧失土地的印第安部落。

20世纪60年代末和整个70年代，是通过法庭重新审理北美土著申诉十分有利的时期。马西皮案本身，便是此期一系列土地所有权诉讼案的一个例子。从某些方面看来，它的情况和缅因州的一个案件颇为相似。后者也是一宗涉及土著土地所有权的诉讼案，最终通过庭外调解获得成功，作为原告的各部落得到8150万美金，而当局得到30万公顷的土地。不过，两者之间也有根本区别。缅因州的那些部落是众所周知的印第安部落，它们是些界限分明的共同体，在当地有着显而易见的土著根源。相比之下，作为马西皮案原告的部落管理组织，其身份“向来就含混不清”，在此案之前的一个半世纪中尤其如此。再者，马萨诸塞语，一种曾在波士顿某些地区流行的印第安语，在1800年前后便已不再是马西皮地区通用的语言了。此外，马西皮镇民最初大多信奉长老派，后来改宗浸礼派。在长达数世纪的时间里，镇民和其他印第安人、白人、黑人等通婚。而今，他们在马萨诸塞的经济和社会生活中扮演着十分活跃的角色。这些具有印第安血统的镇民，是否能够以马西皮部落的身份上诉，声称他们便是那个在19世纪中叶被剥夺土地所有权的部落呢？这就是联邦法官斯金纳给波士顿陪审团提出的问题。只有他们做出肯定的答复，法院才会对土地所有权进行裁决。

1977年秋，区联邦法院进行了为期41天的听证，其名称定为“马西

皮部落对新西伯里等”案（Mashpee Tribe v. New Seabury et al.）。 “马西皮部落”就是原告马西皮·万帕诺格部落委员会公司。来自美国土著权利基金会的一个律师组为其准备案子。其核心人物是托马斯·图连、玛利·马格林与劳伦斯·舒波。“新西伯里等”指的是新西伯里公司（一个大型发展公司）、马西皮镇（代表一百余个个体业主）和其他各色不同的被告（保险公司、商店和不动产主）。詹姆斯·圣克莱尔和阿尔·凡·格斯特尔担任被告的辩护律师。在此期间，时任加州大学圣克鲁斯校区意识史计划教授的詹姆斯·克利福德（James Clifford）博士观察了整个审判过程，并研究了与这次审判相关的各种资料，他所著的长篇论文《认同在马西皮》不仅详细记录了这次审判过程，而且对其中出现的文化认同问题进行了发人深省的思考。

在审判的过程中，由职业人类学家和历史学家提供的专家证词扮演了关键的角色。原告的主要专家见证人是著名民族史学家詹姆斯·阿克斯特尔和人类学家杰克·肯皮西。被告的主要专家见证人是人类学家简·基勒敏和历史学家法兰西斯·哈金斯。饶有趣味的是，本质上说，原被告双方专家的证词都来自双方研究小组发现的完全相同的历史资料。不过，被告将主要资源投入历史研究，他们力图编撰马西皮历史的“完整的”文献记录。原告则更为倚重马西皮印第安人的口头证词以及对马西皮和其他类似土著文化的人类学研究。“的确，这个审判可视为历史学和人类学之间的对抗”。

根据这些专家的证词，克利福德归纳出三种不同版本的历史（或曰历史表述）。第一个版本的历史主要基于被告的证词，第二个版本的历史主要根据原告的证词。被告的辩护十分直截了当，他们辩称，在马西皮，从来就没有印第安部落。马西皮社区仅仅是殖民统治的副产品及绝望的印第安人和其他少数民族的混合体。长期以来，这些住民就为了成为马萨诸塞州和合众国的百分之百公民而不断奋斗。由于瘟疫吞噬、改宗基督教和追求自由种种原因，具有印第安血统的马西皮人，一步步融

入了美国社会。从17世纪中叶开始，他们的印第安认同就已经丧失。1620年，在英国人到达这个地区时，他们发现的是个由白人水手带来的病魔肆虐的地方。当地人口十分稀少，村庄几乎空无一人。因此，从一开始，马西皮便是一个人为的社区，从来就不是个部落。在恶劣的环境下，印第安人对自身做了不少调整。他们改变了旧的生活方式，改奉新的宗教，成为模范的基督教徒。而与黑人通婚，更“稀释”了印第安血统的纯粹度。最后，他们完全融入美国社会。

原告描述的历史则针锋相对。在几个世纪里，尽管有这样那样的异数，马西皮住民还是设法传承了其核心的印第安认同。他们总是力图限制而不是拒绝外来影响。瘟疫的确是场灾难，可它对当地的影响并不算大。再者，认为聚集于后来的马西皮的社区不是个部落，本身就犯了时代颠倒的错误。因为许多地道的美国印第安“部落”的政治组织，实际上是作为对白人期望和权力的反应，在近两个世纪才出现的。说改宗乃是“放弃老规矩”或“选择新路子”，反映的并不是文化变迁、抵抗和翻译的事实，而是一厢情愿的福音派教义。从长远的角度看，北美土著对基督教的态度是糅合性的，而从来不是激进的非此即彼的选择。与非印第安人的通婚的确是发生过，因此，印第安血统的纯度也确实在很大程度上被稀释了。但是，法制体系和社会结构都一直激励印第安认同。所以，马西皮印第安人并没有被“同化”。这个词所包含的线形的、非此即彼的内涵，根本无法概括1869年至1960年的文化复兴主义与文化和政治气候的诸多变迁。倘若1869年至1920年之间马西皮缺乏“部落”生活的历史记载，这也毫不足奇，这在美国是司空见惯的现象。总之，马西皮印第安人并未被“熔炉”所熔化，他们一直保持了自身的认同。

除了根据专家证词所构建的两种历史之外，拉梦娜·彼德斯的传记提供了第三个版本的历史，这是以个人为中心的历史。彼德斯是个二十多岁的大学毕业生。她先是在波士顿的儿童博物馆参加了一个培训计划，此案审理期间，她回到马西皮，在那里教授印第安语和民俗课程。

1976年前后，她开始组织一个唱歌社，上语言和历史课，并教人如何制作诸如图腾、徽章、传统服饰、独木舟和赠品之类的东西。她还研究马西皮人。她的证词称，她曾到西部上过课，在一个名为“美国革命的女儿”的印第安运动组织中相当活跃。以下是被告律师詹姆斯·圣克莱尔（问）和拉梦娜（答）之间的一段对话：

问：“呃，你不会将‘美国革命的女儿’这个组织和印第安人联系起来，对不对？”

答：“从我们的历史来看，会的。”（它们关系密切）

问：“请再说一遍。”

答：“我说从我们的历史，即万帕诺格的历史——马西皮·万帕诺格的历史来看，它们关系密切。”

问：“根据你说是你的历史的理解，‘美国革命的女儿’具有印第安的渊源？”

答：“那不是我们的历史，可我们卷入了那场革命，在为了你们的独立而战斗的过程中，我们马西皮人献出了149条生命。”

问：“为何而战斗？”

答：“独立。”

问：“可你却认为‘美国革命的女儿’具有印第安渊源或者在某种程度上与具有印第安血统的人有关系？”

答：“它们将我作为一分子包容在内。”

问：“请再说一遍。”

答：“我说我所碰到的‘美国革命的女儿’里面的妇女，感觉我是亲人，因为马西皮·万帕诺格人曾在那场战争中牺牲。”

可以说，在拉梦娜的证词中，几个层面的历史重叠在了一起：马西皮·万帕诺格的历史，印第安运动的历史，美国独立的历史，以及她的个人生活史。拉梦娜那看似纠缠不清的文化认同，应该说便是这些复杂的历史过程塑造出来的。

一桩土地诉讼案，引出了三个不同版本的历史。在第一个版本中，一群具有印第安血统的人为谋求自身权益而与政府展开不懈的斗争，最终却让自身融入了主流社会。第二个版本说的是，在号称“熔炉”的美国社会中，这同一群人是如何保护与传承自身的文化认同的。第三个版本的主角转变为这个群体的一分子，这次故事讲述的是，在本群体的历史与个人生活史等因素的交互影响之下，一个普通人是如何形成多元的文化认同的。这个历史是克利福德构建的，这可说是以个人为轴心的一个快照式的实验民族志。克利福德将这三个版本的历史并置在同一个文本中，主要不是想讨论哪一个版本更加符合“历史事实”，他是在力图探究这三个版本历史背后的文化观念，是否值得引起我们的进一步反思。

克利福德敏锐地认识到，不管是圣克莱尔讲述的为参与美国社会而进行长期斗争的故事（第一个版本的历史），还是舒波“创作”的“生存和延续的史诗”（第二个版本的历史），实质上都是“一种线形的目的论”。这种非此即彼的相当刻板的观念，排除了一个群体在非延续性的状态下存续的可能性，也排除了一个群体奉行开放的、多元的发展道路的可能性，一句话，它排除了“既是印第安人又是美国人的可能性”。两者对部落的死亡、存活、同化或抵抗的描述，并未真正捕捉到在长达四个世纪的失败、更生、政治谈判和文化革新的生活中，马西皮这样一类地区所具有的“特殊的模糊性”。在作者看来，更有说服力的理解是，“马西皮审判似乎说明了一种人，他们有时是独立的，是‘印第安

人’，有时则是同化的，是‘美国人’。他们的历史是一系列文化和政治交易，而不是极端的改宗或抵抗”。在作者精心讲述的第三个版本的历史中，人们正可清楚地看到这几种文化认同是如何同时交织在一个普通女子的身上的。

在审判的过程中，传统的文化定义也明白无误地显露了自身的毛病。“不管它是马修的精英主义的单数的版本，还是方兴未艾中民族志的复数的小写的版本，这个词（即文化）都含有整体性、连续性和发展性的偏颇意味”。本质上说，这些定义大都将文化或隐或显地比拟为有机体。克利福德指出，问题在于，文化和有机体毕竟截然不同，我们不能说一个文化“死亡”“存活”或者“再生”。群体是在政治支配和文化交流的背景下“磋商”自身认同的，它们是以与有机体全然不同的方式，将自身的各个“器官”组合起来的。“和身体不同，一个社区可以失去一个中心‘器官’而不至于死亡。在特定条件下，认同的所有关键要素都可以被替换：语言、土地、血统、领导权、宗教。在一个甚至大部分因素丧失、替换或大规模转型的情况下，轮廓分明、清晰可辨的部落仍可存在”。

作者并没有满足于批评主流的书写历史与书写文化的方法。他认识到，对于书写开放的历史这一目标来说，传统的权威式的书写方法是远远无法胜任的。克利福德从两个方面对历史与文化的书写方法进行了实验。其一，他力图在文本中呈现不同的声音，而不是像在传统写作中经常看到的那样，对他者的声音进行打压和抹杀。虽然他倾向于第三个版本的历史，或许更同情第二个版本的历史，他并未剥夺其他版本历史的话语权。文章中原告的声音与被告的声音交互登场，快照式的人物传记与作者轻描淡写的评论交替出现。其二，作者在行文过程中，在适当的地方恰如其分地嵌入对话。根据作者自身的认识，对话模式凸显了话语性的-情景性的和交互主体性的（discursive-circumstantial and inter-subjective）诸因素，为颠覆传统的民族志权威提供了可能性。总而言

之，文章广泛采用的复调（polyphony）手法与对话手段（dialogism），虽然未能完全颠覆传统的民族志权威，但至少大大消解了权威作用的范围和效果，这种写作策略给人相当深刻的印象。

审判还表明，口头材料和文献之间具有等级性的差别。到了审判的最后关头，书写的档案比口述传统、证人的记忆和田野调查的主体的实践更有价值。这是文字主义认识论的胜利。这种差别也有其学术内涵：历史学和民族志实践之间的差别，取决于知识的文字形态与口头形态之间的区分。这个区分“比仅仅的学科劳动分工更为深刻，因为它和根深蒂固的（有人或许会说是形而上学的）口头和文字世界的二元对立，以及西方截然区分共时性和历时性、结构和变迁的普遍习惯是遥相呼应的”。这种二元对立与文化习惯已经多少预示了这桩土地诉讼案的最终结局。

在长达21小时的讨论之后，陪审团的成员们走出文件堆，回答法官提出的七个是非题：

马西皮的业主们，连同他们的配偶和子女，是否在下列日期构成一个印第安部落：

“1790年7月22日？”“否。”

“1834年3月31日？”“是。”

“1842年3月3日？”“是。”

“1869年6月23日？”“否。”

“1870年5月28日？”“否。”

“原告的见证人所确认的原告团体，在1976年8月26日这天，是否构

成一个印第安部落？”“否。”

“假如居住在马西皮的人在1976年8月26日之前的任何日期构成一个印第安部落或民族，他们自那个日期或那些日期起，截止到1976年8月26日，是否连续不断地作为一个部落或民族而存在？”“否。”

在听完论辩和陪审团的答复之后，斯金纳法官最后做出裁决：尽管在1834年前后马西皮似乎出现了一个部落组织，但鉴于陪审团的回答否认了该部落连续性存在的可能性，决定驳回原告马西皮·万帕诺格部落委员会公司的申诉。

2001年3月初稿于蒙特利尔

2002年5月改定于厦门

原刊于《读书》2002年第9期，第32～38页。

社会文化史的多元面向

物：多重面向、日常性与生命史

一、从布罗代尔的物质文明研究谈起

历史学者对物质文化的讨论，在布罗代尔动笔撰写《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》^[1]（以下简称《物质文明》）第一卷时就已发其端。这部书第一卷于1967年问世，名为《物质文明与资本主义》，书名中的第一个关键词“物质文明”（civilisation matérielle），英文对译就是“物质文化”（material culture）。

布罗代尔撰写这部著作的最初契机，来自20世纪50年代他的导师费弗尔的邀请。费弗尔邀请布罗代尔合撰一部两卷本的1400年到1800年的欧洲史，他自己撰写思想与信仰部分，而布罗代尔撰写物质文化部分。这个计划因费弗尔于1956年病逝而搁浅，但布罗代尔还是花费了近20年时间，勉力完成了费弗尔交付的任务，其成果就是最终于1979年完成的三卷本《物质文明》一书。

现在看来，布罗代尔对物质文化的处理，只不过是这部视野恢宏的巨著的一个组成部分。有趣的是，衣、食、住、行问题与资本主义发展通常被视为经济的组成部分，在布罗代尔的笔下却被作为与经济并列的对象予以把握。其主要原因在于作者把经济界定为市场经济，而物质文明“代表尚未成形的那种半经济活动，即自给自足经济以及近距离的物物交换和劳务交换”^[2]。从这种意义上说，市场介入与否，是区分经济与物质文明的主要依据。这种定义和当下对这个概念的理解是有区别的。在我们看来，市场介入与否，当然是讨论物质文化的重要因素，但绝非最重要的或是唯一的因素。

物质文化的主角，是布罗代尔《物质文明》第一卷论述的主体是食品、服装、住房、技术、货币等，换句话说，是日常生活中的各种物及围绕物而形成的经济、社会、文化过程。在这部著作中，日常生活被赋予重要的地位。该书第一卷书名中的“日常的”（quotidienne）一词，英译本直接译为“日常生活”（everyday life）。通过并列使用“物质文

明”与“日常生活”，布罗代尔曲折地表达了他对这两个概念之间关系的认识：物质文明与日常生活之间存在着密不可分的关系。

布罗代尔对物质文化的研究，代表了试图超越经济分析，将物还原到日常生活当中，从不那么工具性的角度，重新把握人、物的关系的一种努力。从这种意义上说，我们实际上是布罗代尔的追随者。布罗代尔对15至18世纪物质文明、经济与资本主义的探讨，始终都没有把自己限定于经济史中，对社会关系和文化领域的考察，贯穿于《物质文明》全书三卷。因此，至少从意向上说，以物为中心，打通经济史、社会史与文化史，进而把握物质文化与日常生活的关系，布罗代尔可以说是一个先行者。

之所以强调从意向上说，是因为布罗代尔对物质文化的探讨，侧重把握的是物的经济和社会面向，对这个概念中标榜的文化面向，其实较少触及。费弗尔毕生关注心态史，但布罗代尔对心态史兴趣不大，这也体现在这部著作中。英国文化史学家伯克曾评论说，本书对文明的处理，类似于历史地理学者处理文化区的方法，侧重关注的是跨文化区之间的商品交换。对文化史研究中非常重要的象征问题，本书基本上没有触及。^[3]

二、物的经济、社会与文化面向

当然，在学科专业化大行其道之前，人为设置的专业领域尚未构成画地为牢式的障碍。19世纪到20世纪前期的社会思想家，比如马克思、韦伯、桑巴特等人，都没有将自身囿于某个专业的一隅之地。他们在探讨经济问题的过程中，经常联系到社会、文化，马克思对生产关系的讨论，韦伯对新教伦理与资本主义关系的诠释，桑巴特对奢侈与资本主义发展的理解，都是经典的事例。凡勃伦对奢侈消费与社会区隔的研究，为后来的经济人类学、经济社会学、制度经济学提供了重要的思想源泉。这些近代社会学奠基人，为讨论物的不同面向及这些面向之间的关

系，提供了重要的灵感来源。

今天我们对经济、社会、文化诸领域关系的认识，在很大程度上也得益于人类学尤其是经济人类学的研究。经济人类学对物质文化研究的重要性，只需举几个例子就够了。马林诺夫斯基对南太平洋马辛地区库拉交易的研究，把库拉交易与社会声望的追逐乃至人观的建构联系起来。礼物，这个介于经济、社会、文化的交叉地带的“物”，从莫斯《礼物》一书问世以来，就成为人文社会科学的经典课题。20世纪中叶，波兰尼提出“嵌入性”（embeddedness）和“制度化”（institutedness）概念，认为经济仅仅是社会生活的一个部分，所有经济问题都不可避免地置入经济性、非经济性的制度当中，这划清了实质论经济人类学与形式论经济人类学之间的界限，阐述了物的经济面向与社会文化面向之间的关系。波兰尼对早期贸易的讨论，构成了布罗代尔在探讨市场经济时无法回避的问题。^[4]在当代人类学家与社会思想家的笔下，消费不仅是一个人的需求被满足的过程，也是一个社会区隔的建构过程，一个商品被重新赋予意义的“生产”过程，经济行为、社会关系与文化意涵成为同一行为的不同侧面。

人类学、社会学对经济行为的分析，为历史学者探讨历史上的经济问题提供了理论灵感。像在其他诸多领域一样，法国年鉴派史学家在这方面也做出了先驱性的卓越贡献。杜比对7世纪至12世纪欧洲经济发展的讨论、勒高夫对中世纪天主教经济伦理的讨论和罗什对近代早期法国消费问题的研究，都是有趣而重要的例证。^[5]英美的重要社会史学者，也进行了类似的精深的研究，我们可以举出汤普森对18世纪参与面包骚乱的民众的经济公正观的探讨、李维对16世纪意大利一个小镇土地市场与亲属关系的讨论、戴维斯对16世纪法国礼物问题的探讨、古列维奇对中世纪的财富观与劳动观的讨论等作为这一方面的有力证据。^[6]尽管这些研究没有标榜物质文化一语，但它们都触及在历史上流通的各种物事的不同面向，为思考物质文化史提供了有趣的思路。

笔者在研究生学习阶段，接受的主要是社会经济史训练，后来又从事社会文化史研究，在长期的学习过程中，一直思考如何打通经济史、社会史与文化史。通过研习经济人类学和欧洲社会文化史论著，笔者逐渐认识到，我们或许可以以经济过程诸环节（物的生产、分配、交换与消费）为基本线索，结合与每一环节相关的社会关系与意义体系，对经济过程、社会关系与意义体系进行串联。图1就是在上述思路的基础上勾勒出来的。笔者希望借助这个框架，把握经济、社会、文化三者的互动方式与形态，为日后对物质文化史的研究提供一个宏观的分析框架。

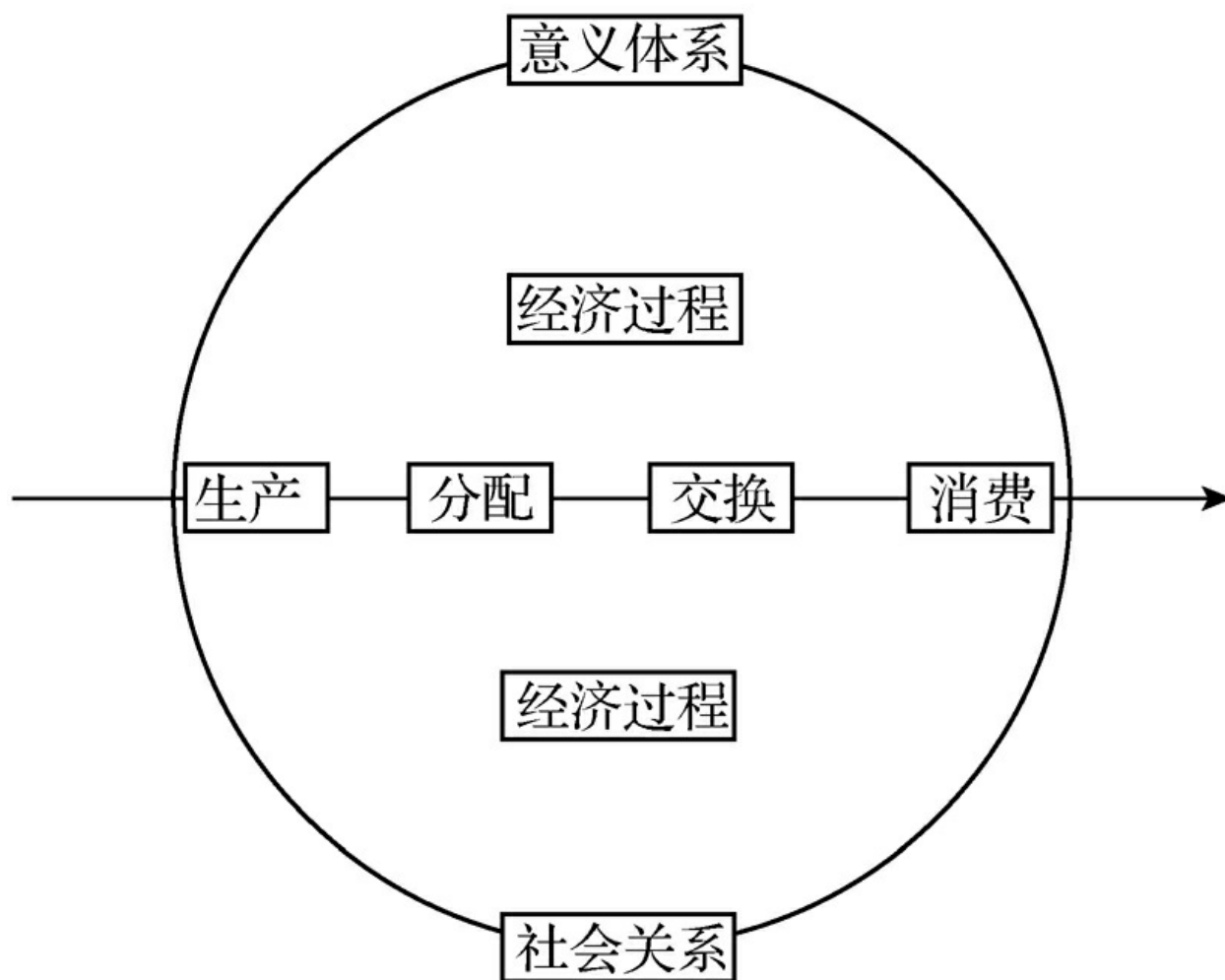


图1 经济过程、社会关系与意义体系示意图

从本质上说，经济过程是人与资源的结合过程，在此过程中，从自

然环境中采集的资源经过加工，转变成为劳动产品，而产品再经由分配、交换环节，进入消费环节，从而完成从生产到消费的周期。这个过程的主角就是物。从生产到消费，物呈现出不同的形态，同时被赋予不同的名称，如产品、礼物、商品、贡赋等。这个周期本身，在不同的时空中，可能包括不同的环节。有的物经过生产环节后，无须进行分配与交换，直接进入消费环节（如自给自足形态下的劳动产品）。有的物在生产之后、消费之前，仅涉及分配或交换环节。不过尽管存在各种特例，只要稍做调整，图1足以概括历史上常见的经济过程。

作为人与资源相结合的产物，物从生产到消费，始终离不开人的参与和干预，始终是在某种社会关系下进行的。鲁滨孙这个极端的例子，在现实生活中是很难碰到的，而且即使在这个特例中，也存在某种简单的社会关系：救出星期五之后，在鲁滨孙与星期五之间，就形成了支配与被支配的关系。这里的社会关系这个概念，是在广义上被使用的：不同等级的政治组织（从部落、国家到帝国）都被视为某种社会关系的存在形态。

与此同时，这个以物为中心的经由社会关系介入、干预的经济过程，本身与文化象征和意义体系也密不可分。从物的生产到消费，尤其是这个过程的关键环节（象征人类学所谓的“阈限”，如农业活动中的生产与收获环节），充斥着象征操弄与仪式表演。因此，不妨说，以物为中心的经济过程，不仅拥有自身的“社会生活”，也拥有自身的“象征生活”。正是经济过程、社会关系与意义体系之间的互动，构成了物质文化的主体内容（参见表1）。

表1 经济、社会、文化互动表

经济过程	社会关系	文化体系
生产	劳动分工、换工与互助、土地制度、雇佣关系	丰产仪式、劳动观、宗教伦理(如新教伦理)
分配	主佃关系、贡赋关系、借贷关系、朝贡、军事掠夺、遗产继承	道义经济
交换	物物贸易、互市、市场贸易、互惠关系	商品拜物教、互惠制度、礼物之灵
消费	社会关系之建构与再生产、社会区隔	文化偏好、禁忌体系、奢靡风俗、意义生成

在生产环节，这个人与资源结合的关键环节，社会关系的介入是不可避免的。只有在少数情形下，生产活动才由个人独立完成。在家庭内部，围绕生产的进行，出现某种劳动分工，如性别分工，中国传统时代“男耕女织”的性别意象就是一例。在超家庭层面，由于生产资料获取方式的不同，形成不同的生产关系，其中围绕土地所有权主体和土地的使用方式，形成不同的土地制度，如租佃地主制、经营地主制和乡族土地所有制。在家庭与家庭之间，因劳动的组合，形成各种换工和互助关系，华北一些地区盛行的搭套就是一个例子。^[7]在不少文化中，生产作为一个至关重要的环节，是仪式表演非常频繁、密集的一个领域，其中最为常见的就是弗雷泽《金枝》与马林诺夫斯基《珊瑚园及其巫术》

（*Coral Gardens and Their Magic*）两部经典曾详细论述过的各种丰产仪式。同时，围绕劳动本身，不同社会也出现对劳动的不同评价和态度，这些劳动观往往与社会分类有关。在古代中国，与此相关的分类是“四民”分类观。在印欧文明影响下的地区，则是由教士、骑士与农民构成

的三分法社会观，这是杜比的代表作《三个等级》（*The Three Orders*）探讨的主题。

分配环节是物从生产者手上经由分配转手至其他个人或集体的过程。这是传统社会经济史较为关注的环节，与生产关系、法权观念、政治制度有着密不可分的关系。经由这个环节，一部分物作为租金转手到地主手中，一部分物作为贡赋转化为国家机关的税收，在战争时期和征服阶段，它们作为战利品进入军事集团之手——在杜比讨论的欧洲中世纪早期和蒙古建立草原帝国的过程中，这是很常见的一种分配方式。^[8]物还可以超越国界，以贡品的形式，进入另一个国家，如古代中国朝贡体制下的贡品。针对租佃、贡赋，不同文化也大都存在一套约定俗成的惯例，限制地主、国家对物的贪婪的、无限度的需索，这些经济伦理，构成了斯科特《农民的道义经济学》一书讨论的农民道义经济学的重要部分。在分配环节，继承制度也是非常重要的社会文化机制，这是物在不同世代之间转手的过程，对社会结构尤其是社会阶层的形成与变动产生很大的影响。因此，早在20世纪70年代，遗产继承制度就成为不少欧洲社会史学家和人类学家探讨的重要课题。某些地区独特的继承制度，还被视为现代社会出现的根源。^[9]

提到交换，我们马上联想到的是市场贸易，这自然是现代社会最重要的一种交换形式。不过，20世纪中叶以来，经济人类学家（特别是波兰尼及其追随者）与历史学者进行的一项重要工作，就是限定市场贸易的时空范围，揭示在市场贸易站稳脚跟之前，历史上不同文化曾出现过的各种交换形态，这其实也是布罗代尔《物质文明》探讨的主题之一。印裔美籍人类学家阿卜杜拉主编的经典论集《物的社会生命》探讨的主题，是围绕商品形成的复杂社会关系与文化意涵。和马克思关注物的生产过程不同，阿卜杜拉主要从物的交换环节入手，对物与人的关系进行深入探讨。他对物物交换、市场贸易与礼物交换的辨析，揭示了市场贸易在不同文化的影响限度。因此，商品化，亦即哪些物品可以交付市场

出售，在他看来是一个很重要的问题。^[10]社会经济史很早就关注长距离贸易、国际贸易问题，这个领域相对忽视的一种交换方式，是在不同家庭之间发生的互惠行为，尤其是戴维斯曾深入探讨的礼物馈赠行为与理念，这主要发生于亲属之间，但有时也发生于只存在利益关系的不同阶层之间，阎云翔《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》讨论的中国社会中用于拉关系、走后门的礼物就是一例。在文化体系方面，围绕互惠行为，形成了相关的制度与仪式，莫斯揭示的“礼物之灵”，是以宗教形成存在的一种互惠制度。

在以往的社会经济史研究中，消费问题一直没有受到足够的重视，而人类学、社会学与物质文化史研究则将之视为核心课题。凡勃伦就是从社会角度研究消费的开拓者，桑巴特从中世纪王宫的奢侈消费习气寻找资本主义起源和发展的基本动力。在当代学术界，消费成为社会文化分析的核心问题之一，相关理论花样翻新。美国人类学家西敏司的《甜与权力——糖在近代历史上的地位》考察了糖在欧美的消费史，他细致探讨了来自拉美甘蔗种植园的食糖，是如何被欧美工人阶级消费，对他们的生活又产生何种影响的。^[11]结构主义影响下的饮食研究，揭示了可吃与不可吃背后的文化逻辑（如列维-斯特劳斯的《神话学》、道格拉斯的《洁净与危险》）。消费（如饮食）也是社会关系的建构过程，《礼记·昏义》说婚礼亲迎之后，新郎、新娘应“共牢而食，合卺而酹，所以合体，同尊卑，以亲之也”，说的就是这个道理。在布尔迪厄那里，消费是社会区隔的主要手段。而到了德塞都的日常生活理论中，消费是个意义的生产过程。物质文化史研究，在很大程度上被定义为对消费的研究，英国学者柯律格的《长物：早期现代中国的物质文化与社会状况》就是从消费者（特别是文震亨）的角度探讨明代的物质文化的。^[12]学者巫仁恕《品味奢华：晚明的消费社会与士大夫》一书，副标题特地标出“消费社会”一语，以此提示其主题。该书探讨的主体内容，包括轿子、服饰、家具、饮食、旅游等，大都可归入物品或服务的消费。^[13]这自然是可以理解的，因为在经济活动的四个环节中，消费

无疑是社会文化机制（社会分层、文化偏好）介入最深的一个环节，最适宜开展物质文化史研究。但笔者要指出的是，消费仅仅是经济活动的四个环节之一，不应因为消费的重要性，忽视对生产、分配与交换环节的物质文化史研究。

综合上述讨论，在图1所示的分析框架中，经济过程包括生产、分配、交换、消费四个环节，这四个环节共同构成了物质文化史需要探讨的基本线索。同时，各个环节具备不同的面向：经济过程为理解物提供了基本骨架，社会关系为物提供了血肉，而文化体系为物提供了“精神”。只有结合这四个环节、三个面向，我们才有可能对物的不同面向进行较为系统的把握。

三、日常性与生命史

我们已经梳理了围绕物形成的经济过程、社会关系与文化体系之间的关系，并指出这是物质文化史的基本内容，那么需要进一步追问的是，如何从理论上把握历史上日常物质生活的基本特性，探讨物的历史与人的历史之间的关联？在这方面，布罗代尔提供了什么灵感？让我们回到《物质文明》。

在《物质文明》第一卷前言部分，布罗代尔谈到物质文明的基本特征，他指出：

这种无处不在、无孔不入、多次重复的物质生活表现为一整套惯例：播种小麦、种植玉米、平整稻田、在红海航行，如此等等，都是照老办法进行。过去在现时中顽强地表现自己，贪婪地、不动声色地吞噬着人们转瞬即逝的时间。^[14]

在前言末尾，他又花费不少笔墨，为把日常生活纳入史学研究进行辩护：

还有最后一个选择需要论证，就是把日常生活不折不扣地纳入历史的范围。这样做有什么用处？是否必要？日常生活无非是些琐事，在时空范围内微不足道。你愈是缩小观察范围，就愈有机会置身物质生活的环境之中：大的观察范围通常与重大史实相适应，例如远程贸易、民族经济或城市经济网络。当你缩短观察的时间跨度，你看到的就只是个别时间或者种种杂事；历史事件是一次性的，或自以为是独一无二的；杂事则反复发生，经多次反复而取得一般性，甚至变成结构。它侵入社会的每个层次，在世代相传的生存方式和行为方式上刻下印记。……社会各层次的衣、食、住方式绝不是无关紧要的。这些镜头同时显示不同社会的差别和对立，而这些差别和对立并非无关宏旨。整理、重现这些场景是饶有兴味的事情，我不认为它浅薄无聊。^[15]

在布罗代尔看来，物质文明的基本特征是重复性，而这恰恰也是日常生活的基本特征，这是因为物质文明位于日常生活的中心。这种“贪婪地、不动声色地吞噬着人们转瞬即逝的时间”的重复性，不是别的，正是布罗代尔穷毕生之力孜孜以求的“结构”，一种长时段的存在方式。正是隐含于物质文明与日常生活背后的“结构”，构成了布罗代尔开展研究的出发点，这应该也是今天倡导对两者进行研究的基本原因。通过揭示物质文明与日常生活的重复性或曰结构性，布罗代尔强调了两者之间的内在关联。物是日常生活的外在表象，而日常是物质文化存在的基本形态。

日常生活中物的存在形态，深刻地影响着生活在其间的人。《物质文明》揭示，物的日常性，在一定意义上形塑着人的生活世界，不过这种物的日常性的政治面向，应该说是布罗代尔不曾完全意识到的（不过他对这一日常性背后的阶级差别有深刻的认识）。日常生活的重复性，很容易让人联想到抽象、乏味的统计数据（乏味通常也被视为日常生活的基本特征）。实际上在这种表象背后，可能存在着不同主体之间的互动、对抗。日常意味着行为、态度及周遭环境的重复性，日常生活就是

由物质生活中无数琐碎物事的无数次重复造就的，时间被抹杀或“吞噬”了，周遭的物平日视而不见，事实上却与日常生活浑然一体，个人悠游其中，一切“从心所欲”，这种物我交融的状况，正是日常化的物质文化塑造的最基本的文化心理特征。从内在的角度看，日常落实到心理层面，表现为一种无意识，一种缺乏反思、批评的状态。正是由于这个特征，日常生活经常成为不同意识形态展开拉锯战的策略性场所，营造、维系某种形态的日常生活，成为塑造顺从的基本路径。正因为如此，日常生活才常常成为微观政治运作的基本空间，成为福柯的“微观权力”运作的最重要的舞台，而作为日常生活基本构筑材料的物质文化，常常也在微观政治中扮演着不容忽视的角色。出于同样的理由，日常性的物质生活也常常成为政治抗争的核心场所之一，这就是为何在中世纪盛期的欧洲市镇，时钟成为作坊主与雇工冲突的牺牲品的原因。^[16]

从这种意义上说，从事物质文化史研究的学者，或可尝试从日常物质文化中发现微观权力运作机制和微观政治抗争。日常的物质生活是微观权力结构生产与再生产的基本场所。美国学者白馥兰《技术与性别：晚期帝制中国的权力经纬》对传统中国住宅的分析显示，传统中国的居住空间，就是父权制再生产的基本场所。^[17]同是这个空间，也可能成为微观政治抗争的舞台。这里所说的微观政治抗争，经常体现为斯科特在《弱者的武器》一书中描述的种种“日常形式的斗争见——农民与试图从他们身上榨取劳动、食物、税收、租金和利息的那些人之间平淡无奇却持续不断的斗争……偷懒、装糊涂、开小差、假装顺从、偷盗、装傻卖呆、诽谤、纵火、暗中破坏等等”。^[18]微观政治有时也以更温和的方式出现，一种有个性的穿着方式，在英国文化研究学者赫伯迪奇看来，既是亚文化的表征，也是抵制主流文化的政治举动。^[19]正是在日常生活的层面，福柯讨论的规训双方展开了拉锯战。学校、医院、工厂是微观权力运作的基本平台，但也正是在日常生活的空间中，德塞都发现了反抗规训的种种“战术”，通过日常生活的实践，消费者（取其广

义)“重新占据了社会文化生产技术所组织的空间”,他们的“消费程序和计谋”建构起“反规训的体系”。^[20]现当代丰富的档案史料,为在日常生活发现微观政治提供了可能。

必须提醒的是,在社会生活中,并非所有物都具备日常性,或者更准确地说,物的日常性是因阶层、群体而异的。礼物之所以成为礼物,就在于它们是与某种节庆或仪式相关联的,亦即它们是非日常的。奢侈品之所以成为奢侈品,是因为至少对于某些社会群体而言,它们尚未成为日常消耗品。从这种意义上说,物质文化与日常生活不能完全等同。我们固然可以从日常生活中发现物——那种具备日常的、重复出现的物,同时也应关注这些物的日常化过程与去日常化过程,从而探知日常生活的时空限度与社会限度。尽管布罗代尔强调物的日常性,笔者认为赋予时代感的主要不是物的日常性(因为它是非时间性的,“吞噬”时间的),而是其日常化与去日常化过程。

日常化过程可以理解为某物日益频繁地被生产、交换与消费,在人与人之间频繁流转,并被赋予常规文化意义的过程。借用美国人类学家科皮托夫的话说,日常化研究的基本思路是,重构历史上物的个体传记(biography)或生命史(life history)^[21],梳理其进入日常生活的基本轨迹。食糖在近代欧美就经历了从奢侈品到日常消耗品的过程。明末从美洲进入中国的新物种,包括玉米、番薯、烟草等,也经历了日常化的过程。《物质文明》讨论的椅子引进中国的过程,是日常化的另一个例证。^[22]这些食物、作物和器具的日常化过程,涉及经济、社会、文化等诸多面向。新物种的引进,往往引发土地利用、耕作制度、饮食习惯、人口行为等方面的变动。在讨论椅子的引进时,布罗代尔评论说:“对于中国来说,接受椅子意味着接受一种新的生活艺术。”^[23]它带来了包括坐姿、礼节在内的一系列变化。从文化的角度看,这些“舶来品”的引进及日常化,涉及它们如何在客位文化中被“去陌生化”(de-familiarized),即被重新赋予文化意义,纳入本土文化的过程。

根据科皮托夫的理解，对物的生命史进行研究，与撰写人物传记有几分相似，必须记述其来处、“生涯”与终结，具体来说，这意味着追问一系列的问题：

撰写某物的传记，提出的问题与撰写人物传记是类似的：从社会学的意义上说，何为内在于物的“地位”、阶段与文化当中的传记可能性，这些可能性如何变为现实？物来自何方？系何人所制？截至当下，其生命轨迹如何？在人们的眼中，此类物事的理想生涯是什么？何为物的“生命”当中可辨识的“年龄”或“阶段”？这些年龄或阶段的文化标识是什么？随着年岁的增长，物的用途如何发生变化？当它不再拥有使用价值时，它如何被处置？^[24]

对从事物质文化史研究的学者而言，这种路径有助于追踪物在社会网络中流转的轨迹及在此旅程中意义被赋予、修改与抹除的过程。这种路径特别适用于对书画、书籍、古董一类物进行的研究，而且古人对此留下了大量的相关史料。书籍的印章、题跋、藏书记等实物及文献证据，便为重构书籍的印刷、交易、馈赠、赏鉴、散佚等“生命历程”提供了丰富的信息。这种路径为缀连物经历的不同环节及串联物的不同面向提供了可能。物质文化史研究者的一个重要课题，是定位这些物与特定阶层或特定人群的关系，理解它们在界定这个阶层或人群的身份与地位中扮演的角色，探究其社会文化意涵的变动轨迹。由于这些物的生命史常常经历很长时间，穿梭于不少人物之手，研究者有可能追踪不同时期社会关系的变动与文化心态的改变。在中国物质文化史研究中，这是一个不少学者尚未有效运用、但前景可观的研究路径。

四、结语

对物质文化史研究，布罗代尔至少在两个方面做出了贡献。其一，他开拓了物质文化史的领域，并赋予其应有的学术地位。其二，他尝试在物质文化中发现日常生活，为思考物质文化与日常生活的关系提供了

一条路径。尽管从现在看来，他对物质文化史下的定义，基本上属于广义社会经济史的范畴，但他对这一领域的研究实践本身，其实已超越了这个范畴，因为他将社会关系和文化体系纳入探讨的范围。从拓展学术视野的角度看，这不能不说是件重要的事。

有了布罗代尔奠定的一块基石，我们今天的建构工作就显得顺理成章了。本文提供的思路是：在研究对象上，串联物的经济、社会与文化面向；在研究方法上，打通经济史、社会史与文化史。笔者尝试以物的生产、分配、交换与消费为基本线索，重构围绕这四个环节形成的社会关系与意义体系，为日后的物质文化史研究提供一个宏观的分析框架。这个框架有助于从整体把握经济过程与社会文化过程之间的关系，认识当下研究中的热点和盲点。这种关注不同环节、各个面向的物质文化史，不妨说是致力于“整体史”的物质文化史。

同时，笔者还意识到，我们还有必要借助当代社会批判理论，引申布罗代尔对物质文化与日常生活的讨论。布罗代尔强调日常生活的重复性，社会批判理论则致力于揭示物质生活的日常性背后的政治意涵，正因为这种重复性，日常物质生活成为微观权力运作与微观政治抗争的基本场所。笔者还认为有必要引进人类学的分析路径，建议书写物的传记，或重构物的生命史，以此把握物的日常特性与社会文化特性，推进物质文化史研究。

本文原刊于《文汇学人》第245期，2016年5月20日，第12~14版。本文的主体内容曾在南开大学“中国史上的日常生活与物质文化”研讨会（2015年10月30日至11月1日）报告，感谢卢建荣教授、常建华教授的评论。

[1] 费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，三卷，顾良、施康强译，北京：生活·读书·新知三联书店，1992—1993年。

[2] 费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第一卷，第20页。

[3] Peter Burke, *The French Historical Revolution*, 2nd edition, Cambridge: Polity, 2015, pp.54-55.

[4] Karl Polanyi, Conrad M.Arensberg, and Harry W.Pearson, eds., *Trade & Market in the Early Empires*, Chicago: Gateway, 1971; 费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第二卷，第228~232页。

[5] Georges Duby, *The Early Growth of the European Economy*, trans.Howard B.Clarke, Ithaca: Cornell UP, 1974; 雅克·勒高夫：《钱袋与永生：中世纪的经济与宗教》，周嫔译，上海：上海人民出版社，2007年；达尼埃尔·罗什：《平常事情的历史：消费自传统社会中的诞生（17世纪初—19世纪初）》，吴鼐译，天津：百花文艺出版社，2005年。

[6] 爱德华·汤普森：《共有的习惯》，沈汉、王加丰译，上海：上海人民出版社，2002年，第196~277页；Giovanni Levi, *Inheriting Power: The Story of an Exorcist*, trans.Lydia Cochrane, Chicago: Univ.of Chicago Press, 1988; Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford: Oxford UP, 2000; 古列维奇：《中世纪文化范畴》，庞玉洁、李学智译，杭州：浙江人民出版社，1992年。

[7] 张思：《近代华北村落共同体的变迁》，北京：商务印书馆，2006年。

[8] Georges Duby, *The Early Growth of the European Economy*, pp.48-57; Joseph Fletcher, "The Mongols: Ecological and Social Perspectives, " *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46.1 (Jun., 1986) .

[9] 艾伦·麦克法兰：《英国个人主义的起源》，管可秣译，北京：商务印书馆，2008年。

[10] Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp.3-63.

[11] 西敏司：《甜与权力——糖在近代历史上的地位》，王超、朱健刚译，北京：商务印书馆，2010年。

[12] 柯律格：《长物：早期现代中国的物质文化与社会状况》，高昕丹、陈恒译，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年。

[13] 巫仁恕：《品味奢华：晚明的消费社会与士大夫》，北京：中华书局，2008年。

[14] 费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第一卷，第25页。

[15] 费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第一卷，第26～27页。

[16] 雅克·勒高夫：《试谈另一个中世纪——西方的时间、劳动和文化》，周莽译，北京：商务印书馆，2014年，第77～94页。

[17] 白馥兰：《技术与性别：晚期帝制中国的权力经纬》，江湄、邓京力译，南京：江苏人民出版社，2006年，第39～136页。

[18] 詹姆斯·C.斯科特：《弱者的武器》，郑广怀、张敏、何江穗译，南京：译林出版社，2011年，第2页。

[19] Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*, London: Methuen, 1979.

[20] 米歇尔·德·塞托：《日常生活实践》，第1卷，《实践的艺术》，方琳琳、黄春柳译，南京：南京大学出版社，2015年，第34～35页。

[21] Igor Kopytoff, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process," in Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp.64-91.

[22] 费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第一卷，第337～343页；另参见翁同文：《中国坐椅习俗》，北京：海豚出版社，2011年。

[23] 费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第一卷，第339页。

[24] Igor Kopytoff, "The Cultural Biography of Things, Commoditization as Process," pp.66-67.

时间与主义

司徒琳主编：《世界时间与东亚时间中的明清变迁》上卷《从明到清时间的重塑》，赵世玲译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》第28期，1997年12月，第1～77页。Lynn Hunt, *Measuring Time, Making History*, Budapest & New York: Central European University Press, 2008.

1894年2月15日下午，一声巨响打破了格林尼治皇家天文台的寂静。一位来自法国的青年马夏尔·布尔丹（**Martial Bourdin**）携带化学爆破物来到皇家天文台，爆破物被提前引爆，这位年仅26岁的无政府主义者身受重伤，旋即被送入附近的医院，30分钟后离开人世。在断气之前，布尔丹没有透露他的身份、袭击目标和动机，不过从其背景和爆破地点，不难推断出他的目标和动机。对于一个无政府主义者，还有比一个标志全球时空秩序的建筑更合适的袭击目标吗？

布尔丹袭击皇家天文台之时，格林尼治时间创设还不满十年。1884年10月，国际子午线会议在美国首都华盛顿召开，25个国家派代表出席了会议，包括欧洲列强及若干南美国家，东道主美国及亚洲的土耳其和日本。在会议上，代表们对本初子午线穿越的地点拿出了不少提案。法国代表不同意将这条线划在大英帝国的中心，认为必须划在比较“中立的”“科学的”地点上，比如埃及金字塔的顶尖、费罗岛（西班牙）、白令海峡等。另一些代表则认为这条线应穿过耶路撒冷或是伯利恒。尽管如此，代表们最后还是达成了两点共识：一是格林尼治时间被确认为世界时间（GMT，或称世界平时），二是追认皇家天文台所在的经线为本初子午线。当时，日不落帝国尚是如日中天的世界霸主，自然也就成了这场角逐最大的赢家，而皇家天文台遂成为全球时间和空间的起始点。摧毁皇家天文台，也就（至少暂时地）摧毁了这个建筑所标志的世界时空秩序，这难道不是最彻底的无政府主义行动吗？

时间从来就跟政治有着难分难解的关系。法国大革命期间，为了摧毁“封建体系”和“专制的傲慢”，与过去彻底决裂，革命者不仅捣毁皇室的雕塑、纪念碑和装饰物，处死国王和王后，操演新的仪式，启用新的象征体系，而且制订共和历，推行全新的时间体系。共和历的起点，不再是1月1日，而是9月22日，此日不仅是大革命爆发的日子，也是1789年的秋分日，秋分昼夜等长，昼夜等长背后的“平等”含义，说起来正是革命的主要目标，共和历的制订者没有忽略这一点。共和历虽然沿袭了一个月30天的传统，不过新历法的每个月份，均根据与月份相对应的自然界物象，重新命名为雾月、霜月、雪月、雨月、风月、热月等。革命者还废除旧的星期制，将星期的周期从七天增改为十天，因此，在共和历中，一个月是由三旬（*décade*）而不是四周构成的，一句中每天的名字，被重新命名为“第一天”（*Primidi*）、“第二天”（*Duodi*）、“第三天”（*Tridi*）.....“第十天”（*Décadi*）。共和历的制订者之所以处心积虑地改革时间体系，是由于他们觉得唯有如此，新社会、新国民的缔造才有可能。可惜由于离人们世代相沿的习惯太远，新历法的推行最终以失败告终。^[1]

法国大革命爆发前一个半世纪，东亚地区也经历了一场政局的大变动，这就是明清王朝的“鼎革”。在这场惨痛的更替过程中，时间也扮演了极其重要的角色。那些不愿与新朝合作的“遗民”，其最重要的政治姿态之一，就是采用南明年号或干支纪年法，拒绝奉行新朝的“正朔”。福建汀州人李世熊（1602—1686年）的《寇变纪》，撰于1652年，翔实记载了明清之际发生在他老家宁化的寇乱，记事始于明嘉靖年间，终于清顺治朝初年，书中采用的便是典型的遗民做法。在李氏记述寇乱时，凡事涉明亡之前者，均标以明朝年号（嘉靖、万历、崇祯等）；发生在明亡之后者，仅乙酉（1645年）、丙戌（1646年）两年标以南明隆武年号；1646年隆武在汀州覆灭后，一律标以干支纪年。因此，在这个文本中，可以看到明遗民处理政治时间的通行做法，这就是艺术史家乔迅（Jonathan Hay）所说的“时间的悬置”：以干支纪年取代年号，是以循

环的时间取代线性的帝国时间，于是政治时间被定格于崇祯十七年。不过，与其他遗民相比，也许李世熊的情形更为复杂。他撰写《寇变纪》的续篇时，康熙朝已进入中期，他停止了单纯用干支纪年的做法，开始采用康熙年号纪年。是否可以说，这一自明朝年号而干支，自干支而清朝年号的变化，是李世熊自身的王朝认同变动的一种写照呢？

在明清鼎革的过程中，不仅中国的士大夫受到剧烈的冲击，就是生活在李朝统治下的朝鲜士大夫也深受震荡。李朝与明王朝的关系本来就非同寻常。明王朝的缔造者朱元璋赶走了蒙古人，对李朝士大夫来说，这不仅意味着汉人对蒙古人的胜利，而且意味着儒家文明秩序的重建。在日本侵入朝鲜以后，万历皇帝下令出兵援朝，最终赶走了日本人，对此李朝方面也是感恩戴德。即使是倒霉的崇祯皇帝，也因选择自缢煤山而受到李朝朝野的敬重。相比之下，取代明王朝的清王朝，其统治阶级出身于朝鲜近邻满洲的“蛮野”部落，历来就为不少李朝士人所不齿，如今反而承继大统，成了朝鲜的宗主国。因此，如何建立自身的政治认同，一时成为一个棘手的难题。

面对新的宗主国，李朝重新定位了自身在儒家世界中的位置：明王朝覆灭，中原落入出身“蛮野”的清王朝之手，意味着中国不再是儒家传统的继承者，李朝才是这一传统的真正的合法传人。不过，如何挪用明朝的象征，建构这一承传系谱，是个非常棘手的难题。事实上，李朝方面花了整整一甲子的时间，才算拿出一个相对可行的方案，而其最终成型，还要再等二十几年。1704年，明朝覆亡已到了一甲子，此年，李朝方面以最高级别的祀典（大祀）祭祀崇祯皇帝；是年年底，又建坛奉祀万历皇帝，两年之后，首次举行万历的祭典。二十多年后（1727年），又将洪武帝纳入祭祀对象；同年，更下令将明朝皇帝名字列入避讳范围。根据学者金载炫的判断，对明朝三帝的祭祀，让人联想到祖先祭祀——这里祭祀的祖先，当然是文化而非血统意义上的祖先。

李朝方面重新界定自身的另一项举措，就是改革政治时间，特别是纪年体系。由于早就视中原王朝为宗主国，朝鲜方面早在650年，就开始使用中原王朝的年号。与此同时，他们在史书记载中又多半使用朝鲜国王的庙号。年号体现对中原王朝政治地位的认可，而庙号体现了对自身政权的政治认同的建构，两者并行不悖，甚至经常出现在同一文本中。1592年，危难之中的李朝之所以迟迟不肯请求明朝发兵御寇，据说背后的主要顾虑，就在于他们担心使用庙号的做法被明朝方面发现——毕竟，这是一种大不敬的行为。明朝覆亡，清朝入主中原，开始动摇这一二元纪年体系。影响之下，尽管这一纪年体系没有被完全废除，不过两种新的纪年体系开始出现：一是干支纪年法，二是继续沿用崇祯纪年。干支纪年法，为明遗民所习用，其政治意涵是不言而喻的。崇祯纪年法——准确地说，在崇祯去世后继续沿用崇祯纪年法，则属李朝的首创。

崇祯皇帝在1644年自杀后，不少李朝士人并未奉行清朝皇帝的年号，而是继续使用崇祯年号。当然，这不是纯粹的年号纪年法，而是年号与干支的结合，亦即在崇祯年号之后加上干支年份，比方说，1861年的纪年是“崇祯二百三十四年辛酉”，有时也可简称为“二百三十四年辛酉”。年号与干支的结合，常见于中国典籍，不过使用一个数百年前已经驾崩的皇帝的年号，来记述当下的事情，大概只见于朝鲜时代的文献。这种纪年法据说在李朝朝野相当流行。有证据证明，李朝政府发给百姓的“马牌”（身份证明），一直使用崇祯年号。1730年，一艘朝鲜船只遭遇风暴，漂到中国沿海。在调查过程中，中国官员发现了这一现象。清廷获悉此事后，要求李朝方面做出解释，李朝不得不下令以后马牌一律采用清朝的年号。不过，官方的政策也许容易控制，普通士人就难以驾驭了。在士大夫的文集中，尤其是在序、跋一类文字中，崇祯纪年法一直沿用至20世纪初。采用这种独特的纪年法，刚开始可能意味着对“新中国”（清朝）“有意识地反抗”。随着时间的流逝，这一做法获得了新的意义——“通过使用一个过去的能指来铭刻现在”，朝鲜半岛“构

建了一个与同时代的中国并行的独立的时间世界”。像对明朝三帝的祭祀一样，这一做法在挑战清朝合法性的同时，“强调了朝鲜时代的韩国作为文明的承载者所扮演的独特的核心角色”。（金载炫语，由笔者翻译）

面对满人的崛起，李朝方面发明了崇祯纪年法，那么，生活在漠北草原的蒙古人，又如何应对清朝的政治时间呢？多亏了约翰·艾尔瓦斯科格（Johan Elverskog）的研究，今天我们对此已经有了比较清楚的了解。早期的蒙古人逐水草而居，以草青为一岁。南宋赵珙《蒙鞑备录》记载：“其俗每以草青为一岁，人有问其岁，则曰几草矣。”后来，他们可能从回鹘人那里习得十二年一周的纪年法。回鹘人沿用汉人的天干，不过以黄道十二宫的属相（类似于中国的生肖）取代十二地支，这就形成了天干加属相的纪年法（如“丁牛”“戊猴”）。不过更为普遍的做法是，以颜色代替天干。最初使用红、黄、白、黑、蓝几种颜色（每种颜色连续使用两年），后来发现这种方法容易引起混淆，因此又配以阴阳属性，这样黄-龙年之后就是阴-黄-蛇年，依此类推。这后一种方法成为蒙古人通行的纪年法。这种方法既不同于藏人的五行（土、金、水、木、火）加属相的纪年法，也有别于满人的纪年法（吸收了藏人的纪年法，即五行-属相纪年加年号纪年）和汉人的干支/年号纪年法。

有清一代，满人驾驭包括蒙古、西藏等在内的内亚地区的政治策略，迥异于汉人聚居区。在中原地区，清廷倡导儒家学说，开科取士，以此笼络汉族士人。相比之下，清廷对内亚地区的控制，除了军事手段外，在很大程度上依靠的是藏传佛教，尤其是其核心的转世说，侧重通过宗教手腕驾驭这一地区的政治、宗教精英，依照艾尔瓦斯科格的说法，这一统治方式主要体现为内亚地区的“藏化”（Tibetanization）。也就是说，要估计清朝对蒙古人影响的深浅，检测其藏化程度是一个重要的指标。细检入清以后编纂的大量蒙文文献，人们可以发现，蒙古人对藏人的纪年法和满人的年号采取的是敷衍了事的态度。这些文献中间多

少夹杂了藏人的纪年法，不过并不常见，主要事件的记述仍采用蒙古的颜色加属相的纪年法。在这种意义上说，时间在蒙古人中间是一个“磋商的舞台”，其结果是“蒙古人延续了蒙古时间”：通过排斥或操弄藏-清时间框架，坚持使用蒙古的纪年法，蒙古人像李朝一样，在一定程度上抵制了“清帝国叙事的边缘化表述”（艾尔瓦斯科格语，由笔者翻译），构建了自身的共同体认同。

对时间与政治的探讨，已经引领我们从1789年的法国回溯到1644年的李朝和蒙古。现在，让我们再次转换时空，这次我们从1644年转入民国初年，从李朝和蒙古重新回到位于帝国一隅的旧汀州。这次，我们讨论的不是移民，而是一位怀抱革命思想、曾参与议政的不甚出名的文人。终其一生，丘复（1874—1950年）的著述为我们了解民国时期地方精英的时间观提供了一个不错的视角。直至去世之前，丘复一直坚持使用一种独特的民国纪年法。说它特别，是因为这种纪年法将民国纪年向两个方向延伸，形成首尾连贯的纪年系统。简单地说，普通的民国纪年法，只是在事涉1912年以后的情形下，才采用民国纪年；而丘复的纪年法，则不仅向未来延伸，而且向过去回溯，结果，民国以前所有帝王的年号一律被搁置，取而代之的是“中华民国纪元前××年”的纪年法。阅读丘复撰写的文章、书籍，我们发现他不仅将这一纪年法应用于他所编纂的方志（如《上杭县志》），而且贯彻到为别人撰写的应酬文字（如《念庐文存》收录的寿序、墓志）当中，就连自编年谱（《念庐居士岁纪》），也使用了这种纪年法。通过贯彻这种纪年法，丘复，这个曾数度当选省议员的地方文人，表达了他对这个新政权的认同。

透过台湾学者沈松桥对近代国族主义的深入分析，我们了解到，丘复使用的这种民国纪年法，实际上与晚清、民初思想界的变动息息相关。19世纪与20世纪之交，中国思想界有所谓“孔子纪年”与“黄帝纪年”的争论。先是1895年年末，康有为在《强学报》创刊号刊布《孔子纪年说》一文，同时在封面大书“孔子卒后二千三百七十三年”，是为倡

导晚清孔子纪年之先声。倡导孔子纪年，一时成为维新派引介西学、推动改革的重要工具。为了与维新派对抗，刘师培在1903年发表《黄帝纪年说》，首倡黄帝纪年，认为黄帝为四百兆汉族之鼻祖，“乃制造文明之第一人，而开四千年之化者”，因此，国人应师法泰西用耶稣降世纪年、日本以神武天皇纪年之意，以黄帝降生之年为国史纪年之肇端。除以上两种纪年说外，这一时期还有西周共和纪年说（章炳麟）和耶稣纪年说（高凤谦）两种。这些纪年法虽然相差甚远，但都主张废除帝王纪年的方法。辛亥革命期间，各省军政府一切文告皆称“黄帝纪元四千六百零九年”。至1912年阳历1月1日起，才开始使用民国纪年。1937年元旦，钱玄同在《黄帝纪年说》按语中指出，“中国今后宜用之纪年有二。一为‘国元’，即民国纪年，民国纪年以前则逆推而称‘民元前某年’。一为‘公元’，即世界通用之耶稣纪年”。^[2]钱氏在此提及的民国纪年法，正是丘复使用的纪年法，虽然这种纪年法的倡导者还有待考证，不过这种纪年法本身很可能是在民国初年出现的。

比较钱玄同的国元纪年法和耶稣纪年法的内在结构，两者之间何其相似！孔子纪年和黄帝纪年的要点，均重在开端；而国元和公元纪年，除看重开端外，兼具回溯的特点。在这种时间体系之下，建立在一个重要的政治或宗教事件之上的时间分水岭，不仅被用于规划未来的时间，而且被用于“驯化”过去的时间，从而将人类复杂的时间经验“平整”成首尾连贯、没有缝隙、相对同质的时间，从这种意义上说，国元和公元纪年对政治或宗教时间的驾驭，比孔子纪年和黄帝纪年要彻底得多。可是现在的问题就在于，这种被灌注了太多政治或宗教意味的时间体系，究竟可以规划何种人群或何种个体的生命史？在进入全球化时代的今日，这样一种时间体系已经越发难以让人接受了。

在全球化时代的今日，我们需要什么样的时间体系？近些年来，这个问题应该已经被追问过无数次的了。钱玄同提到的耶稣纪年法，即所谓耶稣前/耶稣后（Before Christ/Anno Domini，简称BC/AD）的纪年法，

是在西方语境中产生的，与基督教的发展和欧洲中心主义有着千丝万缕的联系。在一个世俗化时代，这种纪年法的合法性已经受到普遍质疑，一种新的纪年法已经后来居上，大有取代耶稣纪年法之势。这种 BCE/CE（Before the Common Era〔公共年前〕/Common Era〔公共年〕）纪年法，可以说是世俗化的产物，可以说是一种已掏空了宗教意涵的概念躯壳，体现了本尼迪克·安德森（Benedict Anderson）所强调的国族主义时代的时间观——“同质的、空洞的时间”。最近，美国史家林恩·亨特（Lynn Hunt）重申了这种纪年法的意义。她看重的是其非目的论（non-teleological）的内涵：像福柯的“系谱”概念一样，这种时间体系没有终极目的，可以向过去和未来两个方向无限延伸，从而使“大叙事”难有作为。不过归根结底，这种纪年法还是一种发端于西方世界的时间体系，对于非西方世界，其意义何在呢？

笔者注意到，美国史家娜塔莉·泽蒙·戴维斯（Natalie Zemon Davis）在2006年刊行的新著 *Trickster Travels*（暂译为《骗子游历记》，2006年）中，已经在尝试一种新的、二元的纪年法。此书的主人公是16世纪一位曾在基督教世界生活长达十年的非洲穆斯林，此人有两个名字：在伊斯兰世界，他名为 al-Hasan al-Wazzan；而在基督教世界，他以 Leo Africanus 为人所知。为了准确地表述这位穿梭于两个不同文明之间的历史人物独特的历史经历，戴氏在标注年份时，同时使用了耶稣纪年法和伊斯兰纪年法。在这个强调多元化的年代，我们应该为这种新纪年的实验鼓掌欢呼。假使无政府主义者布尔丹活到今日，他对这种纪年法背后的苦心，想必也能心领神会吧。

2011年1月17日改定于麻省剑桥

刊于《读书》2011年第7期，第69～75页，发表时略有删节。完整版本以《时间、革命与主义》为题，刊于《人文国际》第4辑，厦门：厦门大学出版社，2011年，第52～56页。

[1] Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp.82-95.

[2] 刘师培：《刘师培辛亥前文选》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第7页。

强盗、高僧和死者的“契约意识”

韩森：《传统中国日常生活中的协商：中古契约研究》，鲁西奇译，南京：江苏人民出版社，2008年。

敦煌变文《庐山远公话》讲述的是高僧慧远偿还宿债的故事。慧远在庐山修习佛经时，为强盗白庄所掳，跟随他四处游荡。后来佛陀托梦给他，说他前世曾做过“保儿”，要他还清那笔“宿业”，自卖给崔相国家为奴，债业还清，即可回归庐山。慧远便跟白庄提出这个建议。白庄听了，哈哈大笑，说：“要是你是买来的，我便握有旧契券，才能将你卖了。可你是掳来的，如何卖得了？”慧远想了一个法子，说：“不如说我是你家奴婢所生之子，这样即使没有旧契券，还是可以将我卖出手。”白庄依计而行，果然将他卖到崔相国家，得钱五百贯，而慧远在成交之时，诵读了自己起草的卖身契，算是正式成了崔相国家的奴婢。六年之后，慧远功德圆满，获得自由，那是后话。

这是美国学者韩森（Valerie Hansen）在《传统中国日常生活中的协商：中古契约研究》一书中为我们复述和分析的许多故事之一。这个故事很值得推敲。撇开佛教的禅机不谈，光说中间的经济意识。慧远甘愿自卖为奴，是为了还债，一方面是要还强盗的供养衣食住宿之债，另一方面却是要还前世的业债，因为他前世曾做过“保儿”。很清楚，欠债还钱意识，不仅存在于现世，而且渗透于宗教观念之中，出现于前世与今生之间（丧葬法事中的“受生钱”，反映的应是同样的宗教观念和“经济逻辑”）。故事中的白庄和慧远看来对契约一点也不陌生。慧远提出自卖为奴的建议后，白庄的第一反应就是，没有卖身契，我如何卖得了你？！卖身立契几乎成为他的下意识。而慧远进一步的建议表明，他对当时朝廷对奴婢交易的规定了如指掌。从这个故事大约可推知唐代社会之一斑。至少从故事讲述者的角度看，什么场合应该立契，应该如何立契，政府对契约的相关规定等问题，对于他面对的听众来说不言而喻，是无须多费口舌解释的。

韩森在书中交代的头一件事，就是契约是如何渗入并逐渐普及于像白庄和慧远一类的民众中间的，政府又是如何介入契约，征收契税的。从她提供的证据看，契约早在战国时期就已经出现。成书于公元前4至3世纪的《周礼》，已经提到契约，并认为应该利用契约来减少纠纷，裁断官司。而现存最早的地契可以上溯到公元1世纪。到了唐代，契约已经在社会上得到了相当广泛的使用，吐鲁番和敦煌出土的数百纸契约就是明证。宋元时期，因年代久远，保存至今的契约寥寥无几。但现存的明清契约则浩如烟海，20世纪50年代在徽州发现了数以万计的契约，早已为学人所熟知；近年在贵州清水江流域发现的清代契约，数量更达一二十万件之多。面对契约在社会上逐渐流行，政府的反应从最初的装聋作哑转变为公开承认，土地、牲畜乃至人作为合法转手的东西，都成为契约登载的对象。官方通过介入契约，尽量减少因交易、典当、租佃和借贷产生的纠纷，同时也通过收取契税，增加财政收入。到了宋代，面对来自北方地区的劲敌契丹和党项的强大压力，朝廷急需筹募庞大的军费，在赋役征收方面无所不用其极，契税自然被列为重要的财源，但结果则不尽如人意。倒是一向被视为统治不力的元代，在契约制度上做了改革，收效不俗，每年从契约中得到了可观的收入。总之，从韩森引述的证据看，远的不说，至迟从唐代开始的中国社会，我们需要讨论的已经不是是否使用契约，而是契约牵涉面的深度和广度的问题了。

慧远偿还“业债”的故事，还引导我们思考现世与来世之间的“经济”关系。现世生活中的交易、典当、借贷和租佃，常常都立契为证；而在阴间，买地也需立券为证。这种被称为“地券”或“买地券”的历史，几乎和现世契约的历史一样久远。由于刻在石头上，不少地券尽管经过岁月沧桑，却依然完好无损地保存至今。韩森在书中做的第二件工作，就是根据考古和文献资料，梳理买地券的历史及其流行过程，重构这种遗存背后的宗教观念。从她引证的资料看，现存最早的买地券出现于公元1世纪。到了宋代，买地券特别流行，出现了朝廷颁布的规范性的文本《地理新书》，也许因为这个原因，目前中国不少地区出土的宋代买

地券，格式几乎都是千篇一律的。目前出土的明清买地券的数量还不是很很多，但这还不足以说明，14世纪以后买地券不如宋代那样流行了。事实上，这些东西直到当代还为一些地区的仪式专家所使用。

这种契约在格式上与现实契约大同小异。土地的四至是代表四个方位的“四灵”——青龙、白虎、朱雀、玄武。买地的货币是所谓的“五彩信币”（五种颜色的纸钱）和其他的纸钱，数额一般是九万九千九百九十九贯文。买地人是死者或其子孙，卖地人是地祇，也有知见人和保人（通常也是地祇）。券中也写明“若违此约，地府主吏自当其祸，主人内外存亡，悉皆安吉”之类的条款。最为独特的是券末的“急急如律令”，这本是道教符咒中的惯用语。地券的本意在于解除阴间的“殃祸”，预防阴间的“产权纠纷”，实质上是世人或死者与地祇之间的契约。这种契约与现世的契约有什么关系？译者鲁西奇先生在译序中指出，韩森在此前的著作中指出阴契对阳契的影响，而在本书中，则转而强调相反的影响过程。不过，这个问题固然重要，也很有趣，但对作者来说，她要证明的却不过是“中国人普遍持有使用契约的观念”而已。

这一观点让我回想起十七八年前在闽南晋江市一个乡村寺庙调查时所见的情况。在这座寺庙的墙壁上，到处贴着契约。这不是普通的交易或借贷的合同，而是将幼童过继给神明做子女的“契书”。后来跑的地方多了，才知道这类契书实际上是不少地区乡间流行的做法。在一些乡村，但凡不好养的幼童，都寄养给某个地方神，多半是女神，如观音、陈靖姑之类。有的甚至特地给幼童起了新名，如闽东北屏南县的一些乡村，凡过继给陈靖姑为子的，都取个带“奶”字的法名。这种做法，闽西的四堡地区称作“吉契”，村民有权要求村中寺庙提供这一方面的仪式服务，当地族谱还一本正经地将这一权利记载下来。很可惜，韩森没有注意到这些契约，它们本来是可以为她的观点提供丰富、鲜活的例证的。

然而，这一点遗憾，丝毫没有降低本书的研究价值。书中引用的

851年一位阿拉伯商人苏莱曼、1304年波斯人拉施特对中国契约的描述，以及1908年俄国人掠走的蒙古文借贷契约，都是不少中国学者闻所未闻的珍贵史料。不过，本书的主要贡献不在于对资料的搜集，而在于对它们的引用和仔细解读。本书引述了不少唐代变文、宋代笔记小说（尤其是《夷坚志》）和元代杂剧中的资料，大大增加了这一看似枯燥无味的题目的可读性。作者还将现世的契约和买地券联系起来，思考中国的契约问题，这一点在方法论上尤其有价值。因为实际上它突破了文献本身制造的藩篱，打破了通常被视为经济史处理和被视为宗教史处理的文献间的藩篱，让我们了解到契约的不同面向，从而为我们从多角度解读契约与传统中国社会的关系，比较契约在中西社会中的差异提供了可能。

的确，中国人长期使用契约的历史，给从欧洲历史经验中提炼出来的社会理论打上了问号。亨利·梅因在19世纪提出的一个重要看法是，人类社会最重要的发展之一，就是“从身份到契约”的转变。而滕尼斯和涂尔干更分别提出“共同体/社会”与“有机团结/机械团结”这两对概念，借以讨论以血缘、地缘等社会纽带为基础的社会让位于以契约为基础的社会的过程。在他们的观念中，契约在社会生活中的广泛应用，乃是现代性的一个基本特征。从中国的历史经验看，这一结论显得颇成问题。从吐鲁番和敦煌出土的契约看，早在六七世纪，契约可能已经得到相当广泛的使用。从吐鲁番出土的1600件文书中，契约就占了250件。敦煌出土的一份10世纪中叶的契约，是一对亲兄弟之间所立的租佃约，这种“亲兄弟，明算账”的做法，即使在不少现代人看来，也还会觉得“超前”得别扭。但从对民间文献稍有涉猎的人的角度来说，这种现象在传统中国并不罕见。一般而言，奴婢是身份社会的证据，而在《庐山远公话》中，奴婢的交易是需要立契的，于是，身份与契约在中国是相互纠缠在一起的。这些事实都说明，从身份到契约的转变过程，契约与现代性的关系等问题，都有重新思考的必要。韩森这本书的贡献，在于提出了这一问题，并为讨论这个问题提供了一些例证，至于如何对这段历史

经验进行加工、提炼，她在书中还基本上没有触及——实际上，这恐怕也不是靠一位学者“单干”可以胜任的。

本文原刊于《东方早报·书评周刊》2008年10月19日第8版。后收入《东方早报·上海书评》编辑部编：《书评的解剖》，上海：上海书店出版社，2009年，第95～99页。

重利·扬名显亲·中国的资本主义

宋光宇：《宗教与社会》，台北：东大图书公司，1995年。

“中国为什么没有出现资本主义？”或者更确切地说，“类似于西方的理性的资本主义为何未能在中国出现？”对于这个问题的回答，马克斯·韦伯是从两个方面展开的：西方的资本主义之所以得以出现和发展，乃是因为新教伦理为之提供了文化因素和道德动力；中国之所以未能出现类似于西方的资本主义，则是由于中国的社会结构和文化因素与理性的资本主义格格不入。它们的互证，构成了韦伯多卷本比较宗教社会学论著的中心议题。对前一个问题进行讨论的，是《新教伦理与资本主义精神》一书，而对后一个问题进行讨论的，是《中国的宗教：儒教与道教》一书。

韦伯诠释资本主义发展过程在方法论上的一个重要特征，是将资本主义的形成和发展与各个文明的文化传统特别是宗教形态联系起来，考察相应的文化中是否具有适合资本主义精神生长的文化因素和道德动力，这就是“韦伯命题”。事实上，近十年来对韦伯理论的讨论，基本上是围绕这一命题展开的。

有相当一段时间，韦伯关于中国社会文化的讨论为学术界所广泛接受，成为分析中国乃至东亚地区经济落后的原因的基本理论。20世纪六七十年代以来，随着东亚地区日本经济的腾飞和“亚洲四小龙”的崛起，人们开始对韦伯的理论提出怀疑。面对战后日本创造的“经济奇迹”，学者们当然要问：“为什么日本可以接受西方资本主义式的工业化，而中国却办不到？”七八十年代“亚洲四小龙”充分展现其经济活力时，学者们讨论的焦点是“为什么中国人也能发展出现代化的工业文明？”至此，对于韦伯的理论才有了全新的评价。

首先，在1985年11月召开的“美国中国研究学会”年会上，耶鲁大学的费景汉教授发表了题为《传统中国文化价值和现代化经济发展之关系》（*Economic Development and Traditional Chinese Cultural Values*）

的论文，作者以Simon Kuznets教授的“转换过程”为理论构架，讨论传统中国文化中的“文化民族主义”“世俗主义”和“理性的平均主义”对于现代化经济发展的功用。他认为，这三项乃是造成战后东亚地区经济奇迹的文化因素。^[1]这实际上是在资本主义发展的文化条件方面对韦伯理论的一种诘难。

将中国资本主义发展的讨论引向深入的是余英时教授，他在1986年出版的《知识分子》上发表了《中国近世宗教伦理与商人精神》一文。^[2]他仿照“韦伯命题”，将研究集中于被韦伯认为无法孕育出资本主义的文化土壤——中国的儒、道、释三教上来。他指出，在《百丈清规》和《禅苑清规》中，人们可看到佛教和道教入世修行的态度；而在宋明理学中，对勤劳做事（敬贯动静）和以天下为己任的强调可与加尔文教派的“选民前定论”相匹比；儒家思想作为一种意识形态，为商人所广泛接受，从而使得近世商人精神与西方的资本主义精神具有众多相似之处。

费景汉教授和余英时教授对于韦伯理论的诘难，都肯定了中国传统文化中的某些文化因子，对于中国社会的现代化经济发展，可以发挥积极的正面作用。但某些论点似可商榷：第一，韦伯所说的新教伦理是19世纪欧洲新教徒奉行不渝的日常生活准则，他们不是出家僧侣，而是在家俗人，而新禅宗和新道教均属出家宗教，他们如何对中国社会产生影响？第二，“韦伯命题”的根本要点，在于强调“选民前定论”对加尔文派教徒所产生的心理压力，迫使这一派的信徒汲汲营营于世俗的事功，以期证明自己确是上帝的选民。在两位教授的论著中却忽略了这一重要问题。第三，“三教合一”和勤俭观念均形成于唐代或唐以前，不待新三教（新禅宗、新道教和新儒教）之出现而形成。第四，假如如两位教授所说，中国古代已具有了资本主义发展的条件，为何却没有发展出资本主义呢？在这方面，他们没有给出让人满意的答案。总之，两位教授虽然仿照“韦伯命题”讨论了中国文化，但却忽略了中西社会文化结构的

差别，将讨论的重心放到宗教领域。正是在这点上，宋光宇教授的新著《宗教与社会》^[3]为我们提供了诠释中国文化传统与资本主义发展之关系的一个新视角。

宋光宇教授的观点，可以用“重利”和“显亲”四字概括。“重利”，是对利润的追求，是资本主义精神得以形成的最重要的一个文化因素。在韦伯的理论中，这是资本主义经济的首要特征和资本主义精神的第一要项。^[4]余英时教授从中国宗教中寻找这一伦理，而宋氏则将眼光投向中国东南沿海地区具体的历史文化传统。以闽南人向外开拓为例。闽南人向海外开拓的动机是什么？传统说法认为是闽南地狭人稠的结果，而美国的Evelyn S.Rawski教授在研究明末福建和18世纪湖南的商业活动时，则发现闽南人外出从事远洋贸易是因为有利可图之故。^[5]宋氏对17世纪闽南人从事海上贸易和19世纪开拓台湾历史的分析表明，在20世纪以前的二三百年间，中国东南沿海地区已经历了新产品的引进和开发、外资的介入、本地商人的跟进、国际贸易网络的建立、专业区的设立、女工的介入以及长年的贸易顺差等过程。宋教授认为，这一传统实际上为20世纪的台湾所继承，成为促成台湾经济起飞的重要文化因素之一。将这种“自16至17世纪的闽南人海贸经验，跟19、20世纪的台湾人从事国际贸易的经验相比照，我们不难看出，其中有许多近似之处”。因此，作者认为：“我们有理由相信，16至18世纪闽南人的海贸经验的确是今天台湾经验的历史文化源头。”

如果说中国东南沿海地区“重利”文化为资本主义的发展提供了文化条件，那么，“显亲”或“扬名显亲”（出自《孝经》），则为之提供了道德的原动力。在西方，这种道德的动力来自上帝，而在中国则来自祖先。宋光宇教授认为，这种不同，正反映了中国与欧美在社会结构方面的显著差别。在欧洲，经过16世纪的宗教改革，个人取得直接面对上帝（而不是通过层层控制的教会组织）从事礼拜和忏悔的权力，这种强调个人的观念逐渐成为“个人主义”。“在个人主义的笼罩下，每一个人都

是平等、独立的个体，都能直接面对上帝，家庭组织也就不是非常重要，人与人之间是靠法律和契约来维系彼此的关系，也依据法律和契约来组成各种社会群体。基督教教义则成为西方社会的伦理与道德的基础。在19世纪，工业革命发生，随之而来的是重商主义和殖民主义。于是乎，从事科技发明，拥有优异的技术，从事制造和销售商品以及金融业务等活动，就成了近两百年来欧美人士所重视和赞赏的，并以此来衡量、品评一个人事业成就的高下。这就是欧美社会升迁管道和社会评价标准之所在。韦伯是以新教伦理，特别是以加尔文教派所提出的教义，来解释19世纪末叶的重商现象的。由此，韦伯导出了结论：新教伦理促成了资本主义精神的产生”（第390页）。与西方社会不同，“中国人是以‘家族’为社会结构的基础，个人相对的变得不重要。个人（主要是指男人）的天职就是要维系住家族传承于不坠。在生物性方面，一定要有儿子。在社会文化方面，则是要保持既有的名声和祖宗遗留下来的产业，若能发扬光大，凭自己的事功和科举功名来提升家族的社会地位和声望，做到‘扬名显亲’，就成为社会大众所称赞的对象”（第391页）。

基于这种认识，宋光宇教授和余英时教授产生了很大分歧。宋教授敏锐地指出，当我们依仿“韦伯命题”讨论促成台湾经济起飞（其实也包括近年中国大陆经济的发展）的社会、文化、伦理因素时，“并不是要直接套用现成的韦伯定律和韦伯所说的‘金科玉律’，而是要依仿韦伯对十九世纪欧洲的社会、文化、价值体系、宗教伦理等方面的广泛涉猎，来探索中国社会与文化中，相同部位的彼此运作情形。而后，再看看是不是有能导出与韦伯命题相对等的‘中国命题’”（第390页）。这一“相同部位”（counterpart）是什么？按宋教授的意见，不是上帝，而是祖先；不是宗教，而是家族；不是“荣耀上帝”，而是“扬名显亲”。其证据在明清两代的善书、家训中俯拾皆是。进一步说，如果韦伯所谈的新教伦理，可以化约成这样一个命题：“如何去荣耀上帝，以求救赎？”那么，根据明清家训和善书中反映出的中国理想人格和相关伦理，可以化约出如此一个命题：“如何去荣耀祖宗，以求得在家族中不朽的地位？”

（第389～390页）

如此说来，在明清时期，已经形成了资本主义得以发展的文化因素和道德动力，那么，为什么当时没有发展出资本主义文明呢？宋教授为我们提供了一个假说。他认为，这是由于当时的科举制度和“万般皆下品，唯有读书高”这两个互为因果的制度和观念“使得中国社会升降流动管道只限于‘读书—考试—做官’这单一途径”（第391页）。只是由于近几十年的发展，多轨流动取代了单轨流动，士、农、工、商不再有高下之别，这套机制才发挥作用，创造出今日台湾的工业文明。

说到本书的不足之处，首先是在讨论中国东南沿海地区的文化传统时，希望作者能提供更多更有说服力的资料以证明他们的重利观念。再者是“重利”和“显亲”两种价值观之间的关系，希望作者能有更清晰的交代。不过，我们也许不应对此书苛求太多，因为宋光宇教授对于中国资本主义发展的诠释主要不是为了给我们一个最后的最圆满的答案，重要的是，他为我们讨论这一论题指出了新方向，提出了新问题。在这方面，他是功不可没的。仅此一点，我们便值得为此书鼓掌喝彩。

本文原刊于《传统文化与现代化》1998年第5期，第93～95页。

[1] 费景汉：《传统中国文化价值和现代化经济发展之关系》，《九州学刊》1986年第1卷第1期。

[2] 该文收入余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年。

[3] 宋光宇：《宗教与社会》，台北：东大图书公司，1995年。

[4] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第37页。

[5] Evelyn S. Rawski, *Agricultural Change and the Peasant Economy in South China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

祠堂与资本主义

Joseph P.McDermott, *The Making of a New Rural Order in South China: I.Village, Land, and Lineage in Huizhou, 900-1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

明清时期活跃在大江南北的几个区域商人群体中，来自中国东南山区的徽商群体大概是最为成功的一个。由于徽商在商贸活动中扮演的重要角色，明清时代出现了“无徽不成镇”的说法。从15世纪至19世纪，徽商不仅执食盐运销业之牛耳，而且在各地城镇经营典当行，并在茶叶和木材运销等商业活动中扮演着十分活跃的角色。徽商成功的秘密是什么？通过解读徽州文书这一能为历史学者提供“‘巨鲸腹内’的前排座位”（第309页），数量可观且珍贵的历史文献，周绍明（Joseph P.McDermott）在他的新书中对宋代以降徽州经济社会史进行了细致的讨论，对上述问题做出了富于启发的解读。

尽管这个问题在本书第二卷（尚未出版）才会得到更为系统的探讨，第一卷已为读者提供了明确的答案。作者认为，徽商成功的秘密，不在于相关的金融或商业机构，而在于其社会机构。这些社会机构为资本的流通和汇集提供了便利，只是“我们在理解中国历史时，一般不会将它们跟经济生活联系起来”（第6页）。在这些机构当中，最为重要的是祠堂，因为它本身常常就是个信用会社，为需要资金的人提供借贷。因此，“徽州宗族建立的商号之所以成功的地方根源”就在于“一个本属精英的古典机构，从明代中叶开始，当这一机构具备银行的某些基本功能之后，开始变得特别普及、异常成功”（第432页）。^[1]

就这样，一个经济史问题转变为社会史问题：宗族，一个“本属精英的古典机构”，是如何主导徽州社会的。本书六章细致追溯了宗族的兴起过程，特别是探讨了它在走上支配之路的过程中面临的重重困难。更具体地说，本书前三章侧重重构自宋代至明中叶徽州四种村落机构的演变过程。而后三章对徽州一个重要的宗族进行了细致的个案分析，揭

示了族产，尤其是“族山”经营背后碰到的诸多经济、社会难题。

宋元时期，徽州社会景观的特点是所谓“四重奏”——村落信仰会社、民众宗教崇拜坛庙、正规宗教机构和亲属组织这四个村落组织，它们都在乡村生活中扮演了重要角色，相互争夺追随者（第53页）。村落信仰会社是包容性的地缘机构，常常与自然村重合，只在本村范围内寻求成员，其成员多半只有数十人。尽管如此，它在村落公共事务中相当活跃，可谓是大规模社会组织的基础社区单位。民众崇拜坛庙是围绕某一大众神明的祭祀而形成的宗教团体，它一方面从许多而非单一村落吸收追随者，另一方面则通常是围绕某一共同神明的集体礼拜而形成的大范围仪式联盟的基础。正规宗教机构在宋元时期的徽州也很普及，因为通过修建佛教或道教寺观并将财产捐献给这些寺观，亲属群体可以在逃避徭役的同时，照料自己的祖先。这三种村落团体与亲属组织的关联方式各不相同。尽管规模和成员有别，村落信仰会社和民众崇拜团体都是围绕某一保护神的祭祀而组织起来的，而这一保护神经常被视为某一亲属群体的始祖。同时，民众修建寺观的目的，是为了照料自家的祖先。因此，这些组织大多与亲属群体拥有交叉关系。然而，在宗族兴起前，它们并没有与后者完全重合：在这一时期，某一亲属群体垄断重要保护神的现象尚未出现，对这些保护神的崇拜通常不是排他性的，各种类型的姓氏群体以倡首、普通成员、经理人和捐助人的身份参与到崇拜仪式当中。

在徽州社会景观占据支配地位前，亲属制度走过了一段漫长的路。宋元时期，义门和义庄这两种大型亲属组织时有出现，在徽州颇有一些追随者。但两者都碰到了某些难以解决的内在张力，如不断增加的成员与有限的公共资源之间的张力，经济均平的承诺与代际、性别等级之间的张力，以及经理人的权力与普通成员的利益之间的张力等（第110页）。这些内生的张力不同程度地困扰着各大宗族，祁门善和乡程氏宗族就是一个生动的个案。

程氏族产是由一位身家富裕的土豪于明初创建的，主要包括大约1500税亩的水田和族山。程氏向来看重的是族山的收益，因为族山无赋役之征，而水田的收益难以令人满意：在明代二百多年时间里，田价涨了四倍，而田租只增加了三分之二（第272页）。然而，跟水田相比，族山的经营可谓困难重重。林木的生长周期长得多（通常是二十至三十年）——这催生了徽州的木材“期货市场”。同时，族山的经营，从租山到林木的种植、砍伐、搬运和销售，牵涉到复杂的社会经济关系（山主、佃农、雇工、商人等）。此外，族内的私人利益也会干扰族山的经营，盗木和贪污行为屡见不鲜。族山的经营不时面临这些难题的挑战。

尽管如此，宗族战胜了这些难题。从14世纪末至16世纪中叶，徽州宗族开始“以史无前例的规模”（第169页）创设用于祭祀和慈善的族产，编修族谱，创建祠堂。这一进展得益于明初出现的两个重要政治社会变动。元明鼎革之际的社会混乱，倾覆了许多故家大族，为新兴乡村精英的崛起提供了空间。他们利用这个特殊时机，扩张宗族的田产和自身的权力，挑战徽州村落其他社会组织的权力和地位。同时，明初朝廷开始限制佛教寺院和村落信仰会社的活动空间，公开支持态度日益强硬的新儒家建立更强有力的亲属组织的诉求。通过开辟新财源，尤其是借助放贷，徽州宗族也逐渐采取了新的生存策略。因此，从明初开始，宗族出现了猛烈的发展势头。当然，宗族兴起的过程，是个长程的社会重组过程，在此过程中，其他村落组织的自主性开始被剥夺，而徽州商人成功的社会脉络，也由此奠定了基础。

我们有若干理由来称道周绍明的这部著作。与从经济角度处理经济史问题的通行做法不同，他让我们注意到商业成功的社会根源。本书没有把宗族的兴起设想成一帆风顺的社会进程，而是揭示出这一进程充满了历史偶然。再者，本书对宋元村落制度的谨慎重构和对明代族产的细致剖析，丰富了我们对于宋代以降中国乡村生活的了解。在处理宋、元、明乡村制度的社会史时，此书有望成为未来历史的学者必读书。

本文原刊于 *Journal of the American Oriental Society* 135.2 (2015) : 418-420.原无标题。本文由本书作者译为中文。

[1] 科大卫 (David Faure) 在《作为公司的宗族》一文中，也对宗族与明清商业发展的关系进行了讨论，不过与本书讨论的着眼点不尽相同。参见科大卫：《作为公司的宗族——中国商业发展中的庇护关系与法律》，收入科大卫：《近代中国商业的发展》，周琳、李旭佳译，杭州：浙江大学出版社，2010年，第79~104页。

《乡土中国》：一个基于社会文化史的评论^[1]

谢谢各位，谢谢盛嘉老师的介绍！大概两三个月前，盛老师跟我说学院有一个人文经典系列讲座，希望我能来讲一次。讲什么好呢？所谓“经典”，当然得是常读常新的名著。根据个人的研究兴趣以及一直以来的阅读经验，我选择了费孝通的《乡土中国》这本书。

我大概是在大学二三年级的时候，在一个朋友的推荐下，第一次接触到这本书的。读后虽然有些体会，但实则似懂非懂。后来我读了研究生，毕业后走上科研岗位，经常还是会重读这个文本。在反复阅读过程中，结合自己的研究实践，不断揣摩文本背后的意思，算是有了一些心得，现在借人文经典讲坛提供的机会，跟大家交流一下。

在今天的讲座中，我不仅打算扼要介绍《乡土中国》的写作背景、基本内容与分析理路，更重要的是，我希望结合近二十多年来中国历史文化史研究领域取得的成果，对这本书提出的一些概念、观点进行反思。

一、关于本书的写作

首先介绍《乡土中国》这本书的写作时间。本书的基本内容，最初是以系列文章的形式，发表在上海的期刊《世纪评论》上，然后才结集刊行的。

据作者在《后记》中的交代，这篇文章是应《世纪评论》创办人张纯明（1902—1984年）的邀请写成的。这些文章发表的时间，大致是从1947年6月到1948年3月。^[2]到1948年4月份，由上海观察社列入“观察丛书”结集出版。^[3]我们知道，观察社是由储安平（1909—1966年）创办的，在当时的思想界颇有地位。《后记》写于1948年的2月，可以推断，在《世纪评论》刊载完这组系列文章之前，储安平已经注意到这些文章，并向作者表达了出版意向，时间估计是在1947年年底至1948年年初。从《后记》还可了解到，文章结集出版时，费孝通对稿子进行了大

幅度的修改，“有好几篇重写了”，并“大体上修正了一遍”。^[4]他是如何改写的？应该值得深究。以后若有机会，应该好好比较一下《世纪评论》与观察社初版之间的异同。^[5]

关于《乡土中国》的初版时间，在此做一个订正。现有不少介绍本书版本的文字，包括费孝通自己在20世纪80年代写的《旧著〈乡土中国〉重刊序言》，都将本书的出版年份写作1947年。^[6]但毫无疑问的是，本书虽然是在1947年至1948年年初之间完成写作的，但具体的出版日期，应该是1948年4月，这是本书初版的版权页明确标明的。

值得注意的是，这本书出版后，销量是很可观的，出版当年就印行了至少5次，到第5次印刷时，已经印到了11000册。这当然与《乡土中国》的写作风格有关，它不是一部阳春白雪式的学术著作，而是写得通俗易懂；但更重要的是，书中对中国社会的剖析，颇多独到的见解，很能吸引读者的兴趣。

费孝通为什么要写这本书呢？根据他自己的交代，直接的缘起是教学上的需要。费孝通在抗战初期到了云南，在云南大学讲授社会学。他在《后记》中说，在撰写《乡土中国》之前，他的研究兴趣是乡村的经济问题，这体现在《江村经济》及抗战期间写成的《禄村农田》等书中。后来开设“乡村社会学”课程，就不能仅仅介绍经济，而必须偏重社会，对社会有一个总体性的把握。他起先使用西洋的教材，发现效果不理想，于是自己针对中国社会编写了教材、讲义，《乡土中国》便是在这个基础上完成的。

但本书写作的更重要的原因，与费孝通自身研究兴趣的转变有关。整体来看，费孝通从20世纪30年代末到1949年前后的研究，大致可分成两个阶段：第一个阶段是从30年代末到1945年，用他自己的话概括，这一时期侧重“实地的社区研究”，亦即注重对社区经验事实的描述和诠释，与此相关的两部著作，一是《江村经济》，再就是《云南三村》的

中英文版本。^[7]而1945年之后，用他自己的话说，他比较侧重“社会结构的分析”，具体来说是中国社会的理论探讨及社会变迁的应对策略。这方面比较重要的成果，主要包括三个系列：一是对士绅的探讨，《乡民与士绅》（1946年）、《皇权与绅权》（1948年）和《中国绅士》（1953年）等论著都属于这个系列^[8]，这些论著侧重探讨的是士绅在传统社会扮演的角色及其在近代化过程中的角色转换，进而触及近代中国政治-社会体系的变动、乡村社会变迁等问题；二是对生育制度的探讨，《生育制度》（1947年）就是这方面的主要著作^[9]；三是《乡土中国》及其姊妹篇《乡土重建》（1948年）。^[10]可以说，在对江南和西南乡村进行实证研究之后，面对中国社会的急剧变动，费孝通可能迫切地感到超越社区研究，从总体上把握中国社会的必要性，并希望在此基础上评估近代中国社会的变动，提出建构新政治-社会秩序的方案，于是借讲授“乡村社会学”和《世纪评论》稿约提供的契机，开始了对中国传统社会结构的深度阐释。

对于《乡土中国》与此前论著的不同，费孝通在不同场合都提到过。在《乡土中国》的重刊序言中，他交代说：

这本小册子和我所写的《江村经济》、《禄村农田》等调查报告性质不同。它不是一个具体社会的描写，而是从具体社会里提炼出的一些概念。这里讲的乡土中国，并不是具体的中国社会的素描，而是包含在具体的中国基层传统社会里的一种特具的体系，支配着社会生活的各个方面。它并不排斥其他体系同样影响着中国的社会，那些影响同样可以在中国的基层社会里发生作用。^[11]

在这段文字中，费老明确区分了《乡土中国》跟之前论著的不同之处。值得注意的是，他强调本书不是对具体社会的描写，而是对中国社会系统（“体系”）的探讨。这里的最后一句话表明，费孝通在晚年已经意识到中国社会是非常复杂的，有许多不同的侧面和样态，《乡土中

国》并没有穷尽中国社会体系的所有特性，而是揭示出中国社会最重要的特质。在《旧著〈乡土中国〉重刊序言》中，他使用韦伯的“理想类型”（ideal type）概念，强调书中描绘的“乡土”特质仅仅是中国社会诸多面向中最重要的一种，这就是本书在学术上的基本定位。

二、主要内容与基本概念

再来看这本书的基本内容。本书包括14篇文章，加上《后记》，共15篇，这是第一版《乡土中国》的基本内容。根据各篇的主题，本书内容可分成以下六个板块。

本书第一篇文章《乡土本色》构成第一个板块。这一板块讨论的主要问题是，传统中国的乡土本色是如何养成的。作者认为，中国社会最重要的特色是“乡土”，那么，为什么说中国是乡土的？乡土是在什么样的情况下养成的？作者强调普通乡民的定居状态，即生活在一个社区中的普通民众空间流动很低特性，进而推导出中国传统社会的孤立、隔离状态，认为这一条件养成了乡民的“土气”。这一板块在书中占有重要位置，是后面几个篇章的立论基础。

第二个板块讨论文字和乡民的关系，具体的问题就是在面对面（face-to-face）的社会里，我们需不需要文字？文字在这样的社会里有用吗？这个板块由《文字下乡》和《再论文字下乡》组成。

第三个板块是讨论中西社会结构的分野，这就是大家耳熟能详的差序格局和团体格局的分野。他用差序格局把握中国社会的特质，用团体格局把握西方社会的基本特质。费老在两篇文章中探讨了相关问题，其中《差序格局》讲人与人之间的关系，而《系维着私人的道德》讨论的是维系人际关系的观念形态。这是目前最为学界所称道的一个板块。

第四个板块由《家族》《男女有别》两篇文章组成，讨论血缘群体

和两性分工，其中《家族》探讨血缘群体，《男女有别》考察性别分工。

第五个板块由《礼治秩序》《无讼》《无为政治》《长老统治》四篇文章组成，侧重探讨中国传统基层社会的政治-社会机制及其再生产，讨论了中国传统基层社会是怎样运作的、运作的机制由谁主导、受哪些观念影响、如何在半停滞的状态中完成社会再生产等问题。

最后一个板块由最后三篇文章即《血缘和地缘》《名实的分离》《从欲望到需要》组成，讨论社会变迁如何产生。从《血缘和地缘》开始，作者的重点不是去对比血缘与地缘的差别，而是注重把握从血缘到地缘的变化过程的特性，为此他引入了西方社会学的相关概念，联系到近代社会如何发生的问题上来。

在下面的讨论中，我们暂且撇开最后三篇文章（因为它们的主题是社会变迁，已经触及《乡土重建》探讨的主题），单就前面十一篇文章展开讨论。具体而言，这十一篇文章五个板块主要沿着两条叙事线索展开。第一条线索贯穿《乡土本色》《文字下乡》《再论文字下乡》《礼治秩序》《无讼》《无为政治》《长老统治》等几篇文章，其主线是乡土社会的基本特征和在此基础上形成的社会关系。第二条线索贯穿《差序格局》《系维着私人的道德》《家族》《男女有别》等篇章，其主线是中国社会关系的基本特征。前者线索侧重对基层社会、社区性的把握，后者侧重对人际关系基本特质的剖析。

谈到本书的内在理路，还需追问的是，本书的理论资源是什么？经验、事实方面的资源又是什么？对这个问题，我没有做过深入的研究，你们可参考相关的著作。^[12]但从对本书的阅读来看，我认为本书的理论和经验资源大致可以归纳为四个方面。

首先是西方近代社会学、人类学理论，由于所受学术训练的关系，

作者很自然地运用近代西方社会科学的概念和理论来分析中国的情况，如涂尔干、滕尼斯、索罗金等人的理论。

其次就是个人经验，亦即作者作为一个中国人对自身社会、文化的体验、理解，以《江村经济》为例，费孝通在开弦弓村不过待了一两个月，而这本书后来还是成为人类学经典，这本书的成功，与他本人在当地长期的生活经验，尤其是他姐姐在当地社会变迁中所扮演的重要角色密不可分，这当然是做本土人类学研究的一个重要特点，但也由于这一点，费孝通的研究曾受到人类学界的质疑。1980年，他的老同学利奇（Edmund Leach, 1910—1989）写了一本《社会人类学》，书中评论了费老及同时代其他华人人类学家（包括林耀华、许烺光、杨懋春）的研究，对他的本土人类学提出了严重的质疑，认为做本土人类学研究在一定程度上违背了人类学的精神。^[13]当然，这在方法论上还可再做商榷。但不管怎么说，费孝通的个人经历在《乡土中国》的写作中应该说是扮演了重要角色的。

再次是田野经验，特别是他在江苏开弦弓村、云南禄村、易村、玉村等地积累的调查经验，在后来的相关论述中派上了用场。

最后是文献，但不是民间文献，甚至不是一般意义上的历史文献。^[14]这里所说的文献指的是儒家经典，如《论语》《大学》。或许这与费孝通早年所受的教育有关。我们看到他晚年的著述对儒家经典多有涉及，如果能从他的传记找到相关信息，应该能够爬梳出这条隐藏在著述背后的暗线。

有关本书的内容和理路，我想谈的第三点是费孝通分析中国社会的方法论特点。这是我根据自己的阅读经验得出来的，可能不太准确，正好借这个机会跟大家交流。我们可以从分析对象和分析单位两个方面来谈。从分析对象来说，他比较侧重社会关系及相应的伦理，即从人际关系的角度，尤其侧重一对一（dyadic）的关系，最重要的体现就是“差序

格局”这个概念，这是费孝通在剖析中国社会的基本特质时提出的最重要的概念。^[15]从学术的理念来说，这可以说是广义上的方法论个人主义，强调以个人为中心缔结的社会关系。^[16]因此，他把握中国社会的特质，侧重的是从关系，从网络，而不是从其他层面——比如社会组织的层面，或是文化理念的层面——来进行把握。从分析单位来说，他侧重面对面的社会群体或组织，这在《乡土本色》《家族》《长老统治》等篇章中都有所体现。这就是本书在分析路径上的基本特点。

借助上述提到的学术资源、分析理论，《乡土中国》的作者对中国社会进行了深入的剖析，辨析了中国社会区别于其他文明的不同特点，但应该说，书中内部也存在一些理论局限，我希望在下面谈谈其中一些局限。

三、中国社会的“本色”是什么？

在接下来的三个小节中，我想从20世纪80年代以来的社会文化史研究，特别是从南中国地区研究中获得的相关经验事实出发，与《乡土中国》描述的传统中国社会进行对话。具体来说，我打算从三个方面切入：首先是讨论中国传统社会的本色是什么，其次是讲王朝体制与乡村社会的关系，最后是讲宗教仪式与中国社会的关系。

关于中国社会的乡土本色，前面已经有所涉及，在此引述书中的几段文字以供进一步讨论：

农业和游牧或工业不同，它是直接取资于土地的。游牧的人可以逐水草而居，飘忽无定；做工业的人可以择地而居，迁移无碍；而种地的却搬不动地，长在土里的庄稼行动不得，侍候庄稼的老农也因之像是半身插入了土里，土气是因为不流动而发生的。

.....

不流动是在人和空间的关系上说的，在人和人在空间的排列关系上说就是孤立和隔膜。孤立和隔膜并不是以个人为单位的，而是以相同在一处住的集团为单位的。^[17]

这里值得注意的是，费孝通对乡土本色的描写，应该说是带有预设的，他认为乡土本色与农耕社会直接相关，在这种社会中，土地不能带走，人不能自由迁徙，他从人的不流动这一预设，推导出传统社区孤立、隔膜的特性。再看另外两段文字：

无论出于什么原因，中国乡土社区的单位是村落，从三家村起可以到几千户的大村。我在上文所说的孤立、隔膜是以村和村之间的关系而说的。孤立和隔膜并不是绝对的，但是人口的流动率小，社区间的往来也必然疏远。我想我们很可以说，乡土社会的生活是富于地方性的。地方性是指他们活动范围有地域上的限制，在区域间接触少，生活隔离，各自保持着孤立的社会圈子。

乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会。常态的生活是终老是乡。假如在一个村子里的人都是这样的话，在人和人的关系上也就发生了一种特色，每个孩子都是在人家眼中看着长大的，在孩子眼里周围的人也是从小就看惯的。这是一个“熟悉”的社会，没有陌生人的社会。^[18]

费孝通认为，乡土社会的生活是地方性的，也就是说在不同的社会圈子里，保持着半孤立、半隔绝的状态，这就为区域内部机制的生产提供了条件。比如说传统的问题，费孝通认为传统就是权力的继替问题，传统之所以形成，是由于在一个变动很小的传统社区里，老一辈积累的经验足以应付日常事务，从而使之获得凌驾于年轻人的权力，这样便衍生出长老统治的权威模型。

对于这个假设，20世纪五六十年代以来的人类学研究提出了不尽相

同乃至针锋相对的意见，这里边比较有影响的是所谓中国社会文化研究的三大范式，亦即弗里德曼（Maurice Freedman）的宗族研究、施坚雅（G. William Skinner）的市场体系研究、中国台湾及英美人类学家的民间信仰研究。^[19]在弗里德曼的宗族理论中，宗族是中国尤其是中国东南地区社会结构的主要特征，宗族的基本存在形态可能是聚居的社区，但弗里德曼认为在地化的（localized）宗族之上，同时还存在更高形态的亲属组织，例如，高等宗族（higher-order lineage）、氏族、宗亲会等，而这些都是跨村落、跨社区的组织。^[20]施坚雅透过对四川盆地集市的研究指出，过去将村落视为中国社会基本分析单位的做法是错误的，认为中国社会的基本单位，应该是所谓的“标准市场共同体”（standard marketing community），亦即由集市及其覆盖的村落组成的地域群体，在他的模式中，孤立、自在的村落是不存在的。^[21]民间信仰研究涉及面比较广，情况比较复杂一些，不过跟我们当下讨论的问题直接相关的，是由日本与中国台湾学者提出的“祭祀圈”/“信仰圈”这对概念。“祭祀圈”/“信仰圈”的内涵各有差异，但均旨在把握神明、寺庙与社群的关系，亦即以神明祭祀为纽带构成的社会关系或群体，这些关系或组织有的与村落有联系，却不以村落为限，它们常常体现为通过祭祀（如分香）定义的、包含一定数量的村落的阶序体系。^[22]

20世纪80年代以来的中国社会文化史研究，也为理解村际关系和乡民的空间流动提供了不少新的经验事实。我们对传统王朝的典章制度对中国社会的影响有了新的理解。比如根据明初设计的户籍赋役制度，作为基层单位的里甲，不仅要缴纳赋税，还必须承担相当繁重的政府所摊派的“役”，这些“役”逼得他们离开村落，与外在世界发生联系。具体来说，当时的民众被划入军、民、匠、灶四种户籍种类，属于不同户籍类别的百姓，承担着不同的赋役任务。如民户要将催征来的粮食，解运到政府指定的仓口，这些仓口通常不在本地，而且常常是好几个地方；而匠户尤其是轮班匠，每隔几年就得到京城、省城或政府指定的地方服匠役，每次服役的时间不长，但为此他不得不长途跋涉，在路上的时间可

能比服役的时间还长；至于军户，他们的空间流动更不在话下——根据政府的规定，每个军户家庭，必须有人在离家乡相当遥远的卫所去服役。^[23] 这些可以说是在王朝的典章制度下强制的空间流动。

立足于乡民自身的社会史研究，也揭示了与“乡土本色”描述的颇不相同的世界。比如黄宗智对华北乡村的研究，讨论了村落中的不同社会阶层与村外联系的差异。他将村落中的阶层分为富农、中农和贫雇农，他们与村外世界的联系是不同的。中农生产的东西足够自己消费，与村外发生联系的机会相对比较少；而富农有很多剩余，他们会将这些剩余拿出去卖或是在镇上开商铺，也常常与村外门当户对的人家联姻，因此，他们的生活圈子远远超出村落本身；而贫雇农则因为太穷了，不得不到村外找雇主、找活干，因而与外界的关系比较密切。^[24] 在上述三个阶层中，与《乡土中国》相关描述最为接近的是中农。

我自己对近代徽州农户的研究，发现当地乡民的行动空间（activity space）是非常复杂的。我曾找到一个徽州农户在19世纪中后期写成的将近60年间的日记，其中提到了这家农户每天的日常活动，归纳起来涉及耕作、社交、集市、贸易、进香等，这些不同类型的活动所涉及的空间是很不一样的。拿耕作来说，这家农户种山的地点离村子有十七八华里^[25]。社交的圈子也不以村子为限，这家人的婚姻范围是超出村落本身的，范围大约是方圆二十华里。做买卖的范围更大，如果制作一张地图，其范围覆盖了往东北方向走一百多华里，往西南方向延伸一百多华里外的地域，是一个扁长形、东北—西南走向的地带。进香也可以使农户从原有的村落范围超脱出来，跑到一个数十、数百华里外的地方，跟来自其他遥远地区的百姓发生联系、互动。^[26]

从上述分析看，无论从理论还是经验事实，从王朝制度还是乡民的生活实态来说，一个跟村外世界孤立、隔膜社区，在传统中国社会并不是完全没有，而是并不普遍，一个乡土气息浓厚的社区，也许仅仅是

学术上的想象。“乡土”两字只是捕捉到传统中国社会的某些特性，事实上，乡民与村外世界有着不同程度的联系，往后的研究理应对这一事实的社会文化后果多加探讨。

四、“天高皇帝远”

再来谈谈王朝与乡村的关系。这也是《乡土中国》谈到的一个比较重要的问题，《文字下乡》《再论文字下乡》《长老统治》等篇章都触及这个问题。先引述书中的一些表述：

我并不是说在农业性的乡土社会上并不能建立横暴权力。相反的，我们常见这种社会是皇权的发祥地，那是因为乡土社会并不是一个富于抵抗能力的组织。农业民族受游牧民族的侵略是历史上不断的记录。这是不错的，东方的农业平原正是帝国的领域，但是农业的帝国是虚弱的，因为皇权并不能滋长壮健，能支配强大的横暴权力的基础不足，农业的剩余跟着人口增加而日减，和平又给人口增加的机会。^[27]

这里表述的主要观点是，乡村社会跟皇权没有太密切的关系，皇权在乡村生活中没有太重要的地位，因为皇权本身是有局限的，尤其是经济上的局限，如果皇权想有所作为，那就离倒台不远了。下面的引文对此做了进一步阐发：

横暴权力有着这个经济的拘束，于是在天高皇帝远的距离下，把乡土社会中人民切身的公事让给了同意权力去活动了。可是同意权力却有着的一套经济条件的限制。依我在上面所说的，同意权力是分工体系的产物。分工体系发达，这种权力才能跟着扩大。乡土社会是个小农经济，在经济上每个农家，除了盐铁之外，必要时很可关门自给。于是我们很可以想象同意权力的范围也可以小到“关门”的程度。在这里我们可以看到的是乡土社会里的权力结构，虽则名义上可以说是“专制”“独裁”，但是除了自己不想持续的末代皇帝之外，在人民实际生活上看，是松弛和

微弱的，是挂名的，是无为的。[\[28\]](#)

正因为横暴权力和同意权力的扩张，都受经济条件的限制，在大多数情况下，朝廷采取无为而治的策略，王朝跟乡民的关系是比较疏远的，民众实际上生活在“天高皇帝远”的世界里。

后来，费孝通在《乡土重建》里，进一步提出了“双轨政治”的概念，认为在传统社会里，政府有一套控制体系，乡村也有一套控制体系，两套系统同时运作，相互配合，维持了中国社会的运行，他看到的是这两部分比较和谐、协作的侧面。当然，《乡土重建》的相关讨论，是有其现实关照的，因为他要强调的是在“双轨政治”被拆除之后国家和社会所面临的一种混乱的状态，他关心的是如何重建乡村秩序的问题。[\[29\]](#)

费孝通对“双轨政治”的探讨，已经触及王朝体制和乡村内生结构之间的关系问题。这里先对这对关系稍做探讨。首先应该认识到，乡村内部自身存在纠纷与矛盾，其内生冲突推动着权力结构的调整。比如说村里的田需要灌溉，那么就需要有人来牵头组织；再比如说村里发生了纠纷，两个人吵架了，公说公有理，婆说婆有理，如果没有一个公权力介入，那么社会就很难运行下去。之所以需要两套系统的协作，在于双方的运作空间都有一定限度。一方面是乡村的自主性的限度。什么是乡村的自主性？就是乡村拥有处理自身纠纷的能力，所谓乡村自主性有限度，说的是乡村在很多时候面临自身无法处理的问题，这是导致外力，尤其是王朝权力介入的内在动因。而另一方面王朝的统治也有自己的限度，这集中体现为，就行政效率来看，朝廷常常无法最大限度地达成政治体制需要完成的任务，比如说赋税的征收、社会秩序的维持等。王朝统治在技术层面是有一定限度的，而这为乡村权力的产生提供了条件。所以真正的问题就是在这两个限度之间达成某种平衡。

我想表达的一个看法是，乡村固然如费孝通所说，有可能内部会衍

生出一套权力体系，但书中对乡村与王朝关系的把握，是有偏颇的。如果仔细检视经验事实，在传统乡村的日常生活里，是不难发现王朝的在场的，所谓“天高皇帝远”，常常只是存在于理论上。这大致可以从两个角度来看：一是王朝作为政经实体和仲裁主体，二是王朝作为文化象征体系。

对于第一个角度，又可以从两个方面进行分析。首先，王朝在社会建构中提供了什么样的动力？回到明清时代的户籍赋役制度，我认为，明初的户籍赋役制度不仅以制度性强制的方式，驱使乡民走出村落，无形中扩大了他们的空间流动范围，而且还缔造了很多新的社会关系，尤其是为共同应付朝廷的赋税征派而结成的“赋役共同体”，这可说是“由制度造成的无意的社会后果”（institutionally created unintentional social consequences）。^[30]这方面研究成果很多，比如说郑振满、刘志伟都做过很精彩的研究。^[31]我们看到，为了应付朝廷的赋役问题，本来没有关系的人走到了一起，应该说，是王朝的制度提供了内在的动力。另外，商业化的兴起可能也跟这个体制有关，对此黄国信有过讨论。^[32]具体来说，赋税最初要求上交“本色”，大致来说就是生产什么就交什么；但是后来发生了变化，国家要求用其他形式来缴纳，比如说折成布、白银或是其他货币。这导致了什么结果呢？生产出来的东西要拿到市场上去卖，不然哪有货币交税？这就逼得百姓不得不跟市场发生关系，可见体制的要求推动了商业化的发生。我们现在讨论明代的商业变迁，面临着一些棘手的问题。我们知道，学界认为中国古代的第二次商业革命发生在明代（第一次发生于宋代），其影响和规模远远超出第一次商业革命，但是明代的商业化是怎么发生的？对此学界一直以来没有明确的说法。我想，从赋役制度的角度，或许可以发现一种新的视角。

前面讲的是王朝作为政经实体的层面，接着谈谈王朝作为司法仲裁的层面。我们先来看费老讲文字下乡的一段话：

这样说，中国如果是乡土社会，怎么会有文字的呢？我的回答是中国社会从基层上看去是乡土性，中国的文字并不是在基层上发生。最早的文字就是庙堂性的，一直到目前还不是我们乡下人的东西。我们的文字另有它发生的背景，我在本文所需要指出的是在这基层上，有语言而无文字。不论在空间和时间的格局上，这种乡土社会，在面对面的亲密接触中，在反复地在同一生活定型中生活的人们，并不是愚到字都不认得，而是没有用字来帮助他们在社会中生活的需要。我同时也等于说，如果中国社会乡土性的基层发生了变化，也只有发生了变化之后，文字才能下乡。[\[33\]](#)

在费孝通看来，面对面的社会里本来不需要文字，我们用“礼”来维持社会秩序就可以了，纠纷很快可以得到解决。文字最初是属于庙堂的，跟官僚体系有关，而与乡村无关，他认为只有中国的基层发生变化，文字才会下乡。但事实上，文字很早就下了乡，远远不是20世纪二三十年代由于乡村教育工作者的努力才进入乡村的。那么，文字是如何下乡的呢？

这也是一个比较伤脑筋的问题，不过我们知道至少在明代中期，16世纪左右，文字尤其是印刷书可能已经开始在乡民的生活中扮演重要角色。这背后的原因是多方面的，还需做更多的研究。我希望在此强调的一点，是文字在地方行政和司法仲裁中的重要地位及这一事实的后果，从这个角度看，文字与乡民的关系可以追溯到很早。俗话说“亲兄弟明算账”，没有文字怎么算账？在我们的司法程序里，很早就需要用文字来取证。我们在敦煌文书里，发现了大量的契约文书，可以想见万一发生纠纷的时候，当事人就可以拿着文书对簿公堂。另外，地方行政作为一级官僚机构，从上古开始就借助文字来办事，从我们目前掌握的资料来看，至迟到了明代，整个地方政府和乡民沟通的方式，在很大程度上是依赖文字的，地方政府在集市、庙宇等公共场所立碑或是贴公告来与普通民众进行交流。王朝依托文字来实现地方行政和司法仲裁的功能，

使自身与乡村生活发生了联系。

第二个角度是王朝作为文化象征体系跟乡民的关系。对此近二三十年来学界也做了不少研究，不过针对《乡土中国》的反思还是比较少的。我觉得至少可以从两个层面去谈：一个是规训，就是不仅仅通过法律手段对人进行制裁，还包括其他方面的机制；另一个是教化，就是将主流意识形态推广到乡村社会中。无论从规训还是从教化看，朝廷推崇的意识形态，都在乡村社会结构中或多或少地留下了印迹。

就拿差序格局来说吧，我认为差序格局本身就有意识形态的背景，它不是自然而然产生的，而是跟朝廷的规训、教化密切相关。作为中国社会最重要的特征之一，差序格局的形成与王朝体制的关系，不妨从两个方面来认识：第一，历代王朝对民间结社抱有高度戒心，朝廷最怕的就是结社，对此历代都明令禁止。在这种情况下，团体的合法性总是受到怀疑，团体格局自然难以生发。第二，维系差序格局的人伦道德，也是主流意识形态的体现，只不过后来被地方官、士大夫推行到乡村。费孝通在阐释差序格局的内涵时，引述了《论语》《大学》的话^[34]，不管是否意识到，实际上他的相关论述已然说明了社会关系与儒家经典之间的关联。

仔细审视中国传统乡村，我们不难看到，王朝制度对乡村社会的影响是多方面的。宗族组织是中国不少地区乡村社会的基础，学界一度认为宗族的发展与王朝是没有关联的，拿弗里德曼的话来说，宗族是在一个天高皇帝远的边疆地区产生的，但近二三十年来的研究揭示，宗族的发展可以说深受王朝体制的影响，是士大夫推行教化的结果。^[35]与此相关的是，我们在传统乡村见到的不少乡民操办红白事的方式，都渊源于王朝祀典或士大夫礼仪。“礼不下庶人”，礼仪原本跟庶民无关，唐中叶以后，尤其是从明初开始，在朝廷和士大夫的推动下，礼仪被推广到乡村，成为乡民象征生活的一个基本组成部分。^[36]

人类学家对民间信仰的探讨，也揭示了王朝对乡民意识模型的深刻影响。武雅士（Arthur P. Wolf）、王斯福（Stephan Feuchtwang）等人通过对乡民仪式行为的研究，探讨了他们的宇宙观。他们发现，乡民对超自然世界的理解，深受官方意识形态的影响，比如乡民对神明的表述和相关的仪式，与他们对待现实生活中地方官的方式非常相似，他们想象中的神明世界，与现世阶序性的官僚体系的相似度也很高。^[37]这一事实应如何理解，学界还有争论。可以肯定的是，离开王朝推崇的意识形态，是很难理解这种现象的。

当然，我们强调传统乡村深受王朝体制的影响，并不是说历代朝廷主导了乡村的生活——恰恰相反，对过分夸大王朝体系影响的做法，我们必须有充分的戒心，无论就社会结构还是文化传统而言，乡村社会的运作都难以单纯从朝廷的典章制度来理解^[38]，只是针对书中提出的相关看法，我觉得有必要加以限定。我想这中间最关键的还是在王朝专制与乡村自治之间保持一定的平衡，特别是探究王朝与乡村互动的内在机制及其演变脉络。

五、宗教仪式与中国社会

最后我们来谈谈宗教仪式和乡土中国的关系。我们读《乡土中国》，不难发现书中多次出现“宗教”的字眼，但是作者并未对“宗教”进行正面讨论。事实上，如果读过费孝通的其他著作，不管是早期的《江村经济》《禄村农田》，还是后来的《乡土中国》《中国绅士》等论著，都看不到太多对于宗教仪式的讨论。如何理解这种倾向？是因为作者传承了传统士大夫的惯习——毕竟士大夫对于乡村宗教大多持敌对、鄙视的态度？还是深受唯科学主义的影响？抑或是有其学术上的渊源？换句话说，英国社会人类学的学术训练，偏重对社会结构的分析，是否对他也有影响？这些问题都还有待于日后的进一步探究。

不过现在比较清楚的是，宗教仪式在费孝通的研究中，尤其是在

《乡土中国》里，并没有被给予应有的重视。相比之下，费孝通的同辈人、后来到美国教书的杨庆堃、许烺光都在这方面做过专门的研究。杨庆堃所撰《中国社会中的宗教》（1961年）一书，是中国宗教研究领域的经典。他为英文版韦伯《中国宗教》所作的导论（1964年），写得相当到位。^[39]许烺光的《驱逐捣蛋者》一书，根据20世纪40年代他在云南西镇所做的调查，探讨了当地的百姓如何通过仪式，对付20世纪的各种灾难。^[40]因此在这方面，费孝通显得比较独特。

事实上，宗教仪式在乡村生活中是比较重要的。比如说在人际关系上，费孝通强调的是道德，但显然这里牵涉到的不仅仅是道德，而是还有超自然的色彩，换句话说，这些道德是带着光环的，是被神圣化的，这方面有非常多的例子——功过格、善书之类，都是跟神有关的，这样的道德才有它的执行力、影响力。甚至“社会”这个词的传统含义，也带有宗教性的意味，因为传统意义中的“社会”，是围绕祭拜“社”“土地神”而形成的一种人群的结合。再者，在乡村的政治-社会体制里，宗教仪式也扮演了非常重要的角色，乡村的很多公共事务，都是在神庙里操办的，不少事务是借仪式来进行的，只要我们对传统中国社会稍有了解就可明白这个道理。最近十几年西方学者对此多有发明。例如，法国学者劳格文（John Lagerwey）写了一本书叫《神州中国》，强调中国社会文化的宗教面向，探讨宗教仪式在建构中国社会中扮演的重要角色。^[41]加拿大学者丁荷生（Kenneth Dean）提出了“第二个政府”的概念。^[42]第一个政府就是我们现在的政府，第二个政府就是寺庙。乍一看，这个概念似乎回到了“双轨政治”的理路上，但实则不同，第二个政府并不是一种世俗化的权力体系，而是有神在背后影响、操纵的，是带有神圣光环的。

其实，现在探讨宗教仪式的论著很多，大家已经慢慢意识到宗教仪式在传统中国社会中的地位，我想在此只需点出书中的这个局限就行了。

六、小结

归根结底，我们还是要问：传统中国社会的面貌是什么样的？无法否认，“乡土的”中国在一定程度上无疑是存在的，但是通过上面的讨论，我想强调的是，传统中国同时应该说还存在三个重要面向：第一，是流动的中国，是乡民经常性地离开他们的村落，与外界发生接触的中国；第二，不是“天高皇帝远”的中国，而是“普天之下，莫非王土”的中国，是皇权、王朝在乡村有相当高显示度的中国；第三，这是一个有神明的中国，而不是一个去魅化的中国。

必须指出，这些面向的存在，只是对《乡土中国》提出的一些重要看法进行了限定，但并没有降低这本书作为一本经典的地位。相反，不管是现在还是未来，对这本书的反复阅读，都将为我们思考传统中国社会提供不可多得的出发点和灵感来源，这就是经典常读常新的魅力所在。谢谢大家！

本文原刊于盛嘉主编：《学者的使命——厦门大学人文经典系列讲座讲演录》，厦门：厦门大学出版社，2012年，第181～201页。

[1] 本文是在厦门大学人文经典系列讲座的基础上修改而成的，讲座原题为“从社会史看《乡土中国》”，讲座内容由蔡丹妮整理，特此致谢，并借此机会感谢盛嘉老师的邀请。本文提出的一些看法，曾与丁荷生交流，在此一并致谢。

[2] 大卫·阿古什（R.David Arkush）：《费孝通传》（*Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China*），董天民译，北京：时事出版社，1985年，第112页。

[3] 费孝通：《乡土中国》，上海：观察社，1948年，“观察丛书”之四。为统一起见，下文除特别注明外，均引自这个版本。

[4] 费孝通：《乡土中国》，第106页。

[5] 费孝通曾对《乡土中国》进行过多次修订，如三联版与观察社版就有一些差异。

[6] 费孝通：《旧著〈乡土中国〉重刊序言》，收入费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年。序言第2页：“这书出版是在1947年，离今已有37年。”又同书第97页后记末尾标示本书“据上海观察社1947年版排印”。

[7] Hsiao-tung Fei, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*, London: G.Routledge and Sons, 1939.《云南三村》由《禄村农田》《易村手工业》与《玉村农业和商业》三书组成。前二书1943年由商务印书馆刊行，第三书一直未正式出版，其主要内容发表于 Hsiao-tung Fei and Chi-i Chang, *Earthbound China*, Chicago: University of Chicago Press, 1945, 1990年方以《云南三村》为题，与前两书结集出版。参见费孝通、张之毅：《云南三村》，天津：天津人民出版社，1990年，序言第1~2页。

[8] Hsiao-tung Fei, “Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and Its Changes,” *American Journal of Sociology*, vol.LII, no.1 (July, 1946), pp.1-17; 吴晗、费孝通等：《皇权与绅权》，上海：观察社，1948年；Hsiao-tung Fei, *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*, revised and edited by Margaret Park Redfield, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

[9] 费孝通：《生育制度》，上海：商务印书馆，1947年。

[10] 费孝通：《乡土重建》，上海：观察社，1948年。

[11] 费孝通：《旧著〈乡土中国〉重刊序言》，第2~3页。

[12] 如阿古什《费孝通传》等。

[13] Edmund Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, pp.124-127.

[14] 阿古什：《费孝通传》，第120页：“他（费孝通——引者）不喜欢历史学家的的工作，他抱怨‘这是非常烦人的工作’。”

[15] 在介绍“差序格局”时，Gary G.Hamilton和王政归纳了这个概念的四个基本内涵：第一，社会网络是非连续性的；第二，中国人际网络中的每一对联系，都被定义为一对一的社会网络；第三，网络无明确界限；第四，网络社会中行为的伦理内涵视情境而变。参见Gary G.Hamilton and Wang Zheng, “Introduction: Fei Xiaotong and the Beginnings of a Chinese Sociology,” in Fei Xiaotong, *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, trans.Gary G.Hamilton and Wang Zheng, Berkeley

and Los Angeles: University of California Press, 1992, pp.21-24.

[16] 这里所谓的广义的方法论个人主义，最关键的是不预设行动者，是追求利润最大化的理性的博弈主体。

[17] 费孝通：《乡土中国》，第2～3页。

[18] 费孝通：《乡土中国》，第4～5页。

[19] 对这些研究的介绍与评述，参见王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第65～185页。

[20] Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeast China*, London: Athlone, 1958; *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone, 1966.

[21] G.William Skinner, “Marketing and Social Structure in Rural China, Part I, ” *Journal of Asian Studies*, vol.24, no.1 (Nov., 1964), pp.3-43.

[22] “祭祀圈”概念早先由日本学者冈田谦提出，到20世纪70年代由中国台湾学者“发现”，而“信仰圈”是由台湾学者林美容提出的。参见冈田谦：《台湾北部村落における祭祀圈》，《民族学研究》，第4卷，第1号1938年，第1～22页；许嘉明：《彰化平原福佬客的地域组织》，《“中央研究院”民族学研究所集刊》1975年第36期，第165～190页；施振民：《祭祀圈与社会组织——彰化平原聚落发展模式的探讨》，《“中央研究院”民族学研究所集刊》1975年第36期，第191～208页；林美容：《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，收入林美容：《祭祀圈与地方社会》，台北：博扬文化，2008年，第324～353页。

[23] 刘永华：《明代匠籍制度下匠户的户籍与应役实态——兼论王朝制度与民众生活的关系》，《厦门大学学报》（哲学社会科学版）2014年第2期，第50～57页。

[24] 黄宗智：《华北的小农经济与社会变迁》，北京：中华书局，2000年，第230～234页。

[25] 1华里等于500米。

[26] 刘永华：《从“排日账”看晚清徽州乡民的活动空间》，《历史研究》2014年第5期，第162～171页。

[27] 费孝通：《乡土中国》，第68页。

[28] 费孝通：《乡土中国》，第69页。

[29] 费孝通：《乡土重建》，第42～64页。

[30] 刘永华：《明代匠籍制度下匠户的户籍与应役实态——兼论王朝制度与民众生活的关系》。

[31] 郑振满：《明清福建的里甲户籍与家族组织》，收入郑振满：《乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第117～131页；刘志伟：《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》，广州：中山大学出版社，1997年，第35～118页。

[32] 黄国信：《万历年间的盐法改革与明代财政体系演变》，“全球化下明史研究之新视野”国际研讨会，台北，2007年10月27—31日。

[33] 费孝通：《乡土中国》，第20～21页。

[34] 费孝通：《乡土中国》，第28～29页。

[35] 郑振满：《明清福建的家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992年；科大卫：《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》，卜永坚译，南京：江苏人民出版社，2009年。

[36] 刘永华：《亦礼亦俗——晚清至民国闽西四保礼生的初步分析》，《历史人类学学刊》2004年第2卷第2期，第53～82页。

[37] Arthur P.Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors,” in Arthur P.Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp.131-182; E.Martin Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London and New York: Routledge, 1992.

[38] 刘永华：《“民间”何在？——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题》，收入复旦大学文史研究院：《“民间”何在 谁之“信仰”》，北京：中华书局，2009年，第1～25页。

[39] C.K.Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles:

University of California Press, 1961; C.K.Yang, "Introduction, " in Max Weber, *The Religion of China*, trans.Hans H.Gerth, New York: The Free Press, 1968, pp.xiii-xliii.

[40] Francis L.K.Hsu, *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983.

[41] John Lagerwey, *China: A Religious State*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010.

[42] Kenneth Dean, "China's Second Government: Regional Ritual System in Southeast China, "收入《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，2001年，第77~109页。

乡土中国，有多“乡土”？

明嘉靖二十八年（1549年）九月初五，一帮风尘仆仆的客人，来到北京城店户高银山家投宿。领头的两位名叫傅习和刘友德，同行的还有衙吏胡礼和傅习的宗亲傅雄、傅桂枝二人。傅习、傅雄等三人来自四川成都府附近的新津县，而刘友德来自眉州，他们是为四川织染局解送绢匹到京的匠户。

何谓匠户？明朝立国之初，大致沿袭元代的户籍制度，按职业类别，将全国人口分为民、军、匠等户种，凡以手工业谋生的，大都被括入匠户（军户中也有匠户，称作军匠）。同时规定，匠户“役皆永充”，匠役遂成为世袭的营生。匠户又分轮班和住坐两类，前者每隔一至数年前往京城或指定地点服役一段时间，而后者则固定在京城、省城等地的官办作坊服役。傅、刘等人属住坐工匠，以织造绢匹为业，统归四川布政司所属的织染局管辖。作为住坐工匠，他们每年必须织造一定数量的绢匹上交织染局，又需轮流解送本局绢匹到京城的承运库缴纳，而这正是他们此番进京的目的。

傅、刘等人本该于嘉靖二十年（1541年）承担解送的任务，但那年四川发生了严重的旱灾，因此一直没有上路，嘉靖二十八年方在织染局的敦促下，启动解运程序。明代的解送任务是项繁重的负担，负责解送的民众，亦即当时所谓的“解户”，因此而倾家荡产的是常有的事。拿四川织染局的解运来说，衙门只提供额定的运费，解户在解送期间的盘缠及相关衙门胥吏的需索，都由解户自己掏腰包。傅习等人在得到本局的通知后，就开始着手筹措盘缠。按照老祖宗立下的规矩，解运的盘缠共计一百两，由本户的各个家庭分摊。由于有的家庭拖欠，傅习出发前总计收到近九十两白银。这是嘉靖二十八年年初的事。

当年三月，傅、刘二人收完当年绢匹四千五百一十六匹后，上报织染局，织染局再呈报布政司。布政司按往年的规例，动支库银一百六十二两，作为“水脚”（运费）和备办木料、卷箱、扛架等解运器械的费

用。待傅、刘等人备好解运器械后，布政司又会同按察司，将上述绢匹并运费交由傅、刘等领解。最后，傅、刘等人前往抚按衙门挂号。一切办理停当，他们便从成都城东的锦官驿启程前往京城。

从成都到京城，有水路、陆路两种走法：陆路经过陕西，路程较短，仅四千三百一十里，但需走栈道，路小而险，且运费高；水路走长江、运河，路程迂远，比陆路长一倍多，但运费较廉（综合《寰宇通衢》《一统路程图纪》的记载）。可能由于解运的物品较多，走水路便宜，傅习等人选择走水路。“蜀道难，难于上青天”。长江上游滩多道险，他们在启程之时，特地备办了猪、羊、鸡、酒、香、纸等，“烧祭开舡”，此后又陆续在嘉定、云阳、瞿塘、新潭、黄龙庙等处办三牲、香纸等“烧祭神福”，祈求平安到达京城。

傅习一行自四月启程，九月初五才抵达京城，费时近五个月。到京城后，首先是投店住宿，并租房安顿运来的绢匹。接着是到工部挂号，再将绢匹送到承运库验收。承运库是明代内府的主要仓库之一，各省解送的绢匹就在此处缴纳。在此期间，傅习等人打听到，到承运库办理缴纳手续前，必须先行交纳数百两的所谓“茶果”银，这大抵是送给仓库主管的见面礼。于是傅、刘等人设法凑了白银二百七十四两，赴承运库缴纳。十二月初二，傅习因盘缠不足，先行返乡。次日，傅雄等人前往承运库缴纳绢匹，但承运库验出内中有两百余匹不合格，责令调换。傅雄等人只好花钱设法就地到商铺调换好绢。最后于次年二月十九日再次前往承运库缴纳，实收后赴工部销号、领批，方才打道回府。从路程推断，他们返回新津的时候，肯定已是春暖花开的季节了。^[1]

在明朝的那些岁月，因当差而外出奔波的，绝不限于傅习等匠户。明代三大类户籍中，民户、军户跟匠户一样，或需承担繁重的解运任务，或需前往他乡服役。朱元璋在设计财政体制时，遵循一个基本原则，即力求不跟货币打交道，因此衙门的各种杂役和公共工程的修建，

都采取金派差役而不是征税的办法。衙门的各种差役，举凡钱粮的解运、地方治安的维护、衙门杂务的操办、监狱的看守，乃至木柴的砍伐、柴炭的搬运、河道的修治、仓库的修葺、物料的搬运、官物的运输、公文的投递、运河水闸的开启等，都从民户中间金派。这些差役的服役地点，多半是在县城或附近的乡村，被金派的民夫，离乡而不必离土。但钱粮、物料的解运就不同了，明初没有商业性的物流机构，原则上也不可雇人代役，这档子事儿还非得由被金派的民众自己来完成。到了明中叶后，漕运改由卫所解运，大多数民户才从这项繁重的徭役中脱身出来。

说到钱粮、物料的解运，明初建立了一套看似古怪的制度。这套制度的古怪之处，是税收的上缴和财政的下拨，无需由户部经手，而是由税收的征缴单位，将户部额定的划拨经费，直接解送到财政使用单位。背后的考虑无非是为了节省来回京城的解运费用。但问题在于，对口的经费使用单位经常不止一个，这就意味着，征缴单位必须派人分头承担解送任务，因此，非但民众不一定得到实惠，反而出现相当荒唐的做法。比方说洪武末年，五千名金吾卫军士的军饷，不是由国库支出，而是指定应天府内五千个纳税户，把他们应交的税米直接送到这五千名军士的家里。^[2]这种做法无疑是对人力、物力的巨大浪费。凡被金点负责解运的粮长和里甲户，往往被弄得家破人亡。《醒世恒言》有个故事，说的是“张廷秀逃生救父”的事，谈到张家祖上是个粮长，结果这个差役“坏了人家”，搞得张家倾家荡产，到张廷秀祖父一辈，“已是寸土不存”，还是无法摆脱这个要命的差役。

军户的总体待遇就更糟了。明初的兵源，来自被括入军户的民众。像匠户一样，军户也是世袭的。军户所占比重，各地不一，有的地方（如福建）相当于民户丁口的一半。^[3]为防止军人开小差，他们一般被调到外地服役，因此，他们不得不抛下妻小，到数百里乃至数千里外的卫所当差。更麻烦的是，这些阿兵哥不但要义务为朝廷站岗放哨，连路

上的盘缠、服役期间的衣衫等，都需自行筹措。若是死于服役的卫所或前往卫所的途中，衙门会前往原籍地勾补。为了保证充足的兵源，朝廷还规定军户不得脱离原来的户籍，不得自立门户。但军役如此繁重，军人开溜的现象自然还是时有发生。

说明代不少民众活得很苦很累，不是要帮他们倒苦水，而是希望借此指出，明代虽以农业立国，乡村人口占了很高的比重，但明帝国的子民，却未必尽是没见过世面的乡巴佬，生活在几乎与世隔绝的环境里，很少跟村外世界打交道。理由是，明初建立的那套户籍赋役制度，在客观上为民众的空间流动提供了驱动力。换句话说，明代有相当一部分民众，为了完成衙门的差役，被迫离开家乡，出门远行。从这个角度看，明中叶开始实行的各种赋役改革，尤其是16世纪中后期各地推行的“一条鞭法”等赋役改革，通过将赋役折纳为银两，以物的流动减少人的流动，在一定程度上将民众从强制性的空间流动中解脱出来，其影响应该说是革命性的。此后，强制性的空间流动并未退出历史舞台，但毕竟已经大不如前，商业的逻辑冲淡了制度的逻辑。在市场供需驱动下的空间流动，成为那个时代空间流动的主要形态，利润和生计成为驱动民众出行的主要动力。

笔者的老家福建，素来山多田少，不少地方号称“七山二水一分田”，为了谋生，经商的人很多，明人张瀚就称闽人“寡于积聚，多行贾四方”^[4]，他们活动的空间范围是很大的。特别是泉州人和漳州人，充分利用得天独厚的濒海优势，唐宋以来就积极开展海外贸易，到了16世纪，更不惜违反朝廷的海禁政策，利用厦门对岸的月港等港口，与东来的欧洲人做生意。明后期在帝国境内流通的白银中，有数千万两来自南美和日本，它们多半由闽商经手，源源不断地从这些港口进入中国内地。为了与官兵对抗，在海上立足，他们甚至进行军事化管理，组成亦商亦盗的武装商业集团，泉州安海郑氏集团的兴起，就是一个例证。

郑氏集团的缔造者郑芝龙，早年随母舅前往澳门经商，在跟葡萄牙人打交道的过程中，不但学会了他们的语言，而且与他们建立了生意网络。不久他去了菲律宾。后来加入李旦海盗集团，李旦死后，郑芝龙接替他的位置，成了这个集团的头领，逐渐成为左右东南沿海的主要势力。郑芝龙之子郑成功跟父亲一样，不仅是个“空间穿越者”，也是个“文化穿越者”。他出生于日本平户，母亲为日本人。他继承父亲的事业后，继续与日本人和欧洲人做生意，而且生意越做越大，建立了半独立的海上商业帝国。清朝入主中原后，郑成功曾多次与清军交锋，失利后，遂攻略台湾，赶走荷兰人。1662年去世前，他派遣使者前往马尼拉，威逼西班牙人俯首朝贡，并打算发兵攻打他们。要不是由于猝死，郑氏很有可能建立一个规模不小的海洋帝国，那么东亚地区的政治格局该会是另一番模样吧？

当然，在明清中国内地执商界牛耳的，是徽商和晋商。明末福建人谢肇淛说：“富室之称雄者，江南则推新安，江北则推山右。新安大贾，鱼盐为业，藏镪有至百万者，其他二三十万则中贾耳。山右或盐或丝，或转贩，或窖粟，其富甚于新安。新安奢而山右俭也。”^[5]徽商与晋商的崛起，一方面固然与商业发展有关，另一方面却也与朝廷的典章制度有剪不断的关系。他们赚到的第一桶金，来自朝廷推行的“开中法”。明代为防止蒙古人侵扰，在北方边境驻扎重兵，陆续设立九个边防重镇，合称“九边”。为了解决“九边”的军粮问题，朝廷出台了一个政策，凡将粮食运到边地者，可获得朝廷配给的盐引，获得盐引后，就可到指定的盐场支盐，并在指定范围内销售，这就是所谓的“开中法”。不少徽商、晋商就是利用这一制度契机，赚得盆满钵盈，成为称雄大江南北的商人群体的。因此，如果说闽商多半在朝廷体制之外运作，徽商和晋商的经商之道，则相当注重与衙门的合作。

对这种空间位移的体验，是甜是苦？明清时代经常远足的人中，士人是值得注意的一群。为谋取功名，他们必须到省城和京城赶考；求得

一官半职后，因任官回避制度的规定，又必须远走他乡赴任。其中有游山玩水的雅兴的，人数可能固不在少，但一路上舟车劳顿不说，若是遇到盗贼，还可能丢了性命，因此，他们对远游的感受大概是很复杂的。普通民众既无士人的雅兴，又无富商巨贾购置“鲜衣怒马”的本钱，他们对逆旅的感受，可能还是比较苦涩的。明清小说中，便不乏对行旅辛酸的描绘。《喻世明言·杨八老越国奇逢》这样描述为商的苦处：

人生最苦为行商，抛妻弃子离家乡；

餐风宿水多劳役，披星戴月时奔忙；

水路风波殊未稳，陆路鸡犬惊安寝；

.....

偶然小恙卧床帟，乡关万里书谁寄？

一年三载不回程，梦魂颠倒妻孥惊；

灯花忽报行人至，阖门相庆如更生；

男儿远游虽得意，不如骨肉长相逢。

请看江上信天翁，拙守何曾阙生计？

苦也罢，乐也罢，不管出于对利润的追逐，还是来自养家糊口的压力，15世纪中叶以来，越来越多的乡民还是离开了熟悉的故土，远走他乡。

当然，明中叶赋役改革后，强制性的空间流动已不再重要，远走他乡的人，在乡村毕竟不多见。为数更多的，是出门三五天的乡民。同样是徽州，腰缠万贯、几年不返乡的行商大贾自然不乏其人，但不时外出

做小买卖的普通乡民，恐怕才是大宗。徽州婺源县，是个山多田少的地方，“每一岁概田所入，不足供通邑十分之四”，于是乡民“并力作于山”，“收麻、蓝、粟、麦，佐所不给”，并“以其杉、桐之入”，贩卖到毗邻的饶州和休宁，“易鱼、稻于饶，易诸货于休”，看来在这样恶劣的生态条件下，不做点买卖是无法过日子的。加之婺源没有贩卖官盐的盐栈，普通乡民必须前往休宁县买盐，他们“挑负诸土物逾岭零星贸易，价溢而劳瘁倍之”，由于路上辛劳，“故穷僻村氓，多食淡者”。^[6]这些乡民行走的范围究竟有多大，过去我们无从考究。所幸近年发现的晚清当地乡民所记排日账，为解决这一问题提供了第一手的关键史料。

排日账主要记录日常行事和来往账目，是介于账簿与日记之间的一种文类，且多半为乡民所记，不消说，其史料价值是很高的。笔者搜集的13册排日账，是婺源一家程姓农户祖孙三代所记。程家种了几亩水、旱田，又在山上采山货，种茶叶，还经常外出做小买卖。他们活动的范围，往东到达浙江境内的开化县，往西到达江西境内的德兴、乐平等地，活动半径达到两百多华里^[7]。程家频频造访的地域范围稍小，西起婺源西乡的市镇赋春，东至休宁东乡的重镇屯溪，活动半径也有一百多华里。太平军到来之前，程家从事的一宗买卖，就是到休宁、婺源边境的溪口镇买盐，挑到他们生活的婺北地区及西乡贩卖。有时他们甚至穿越省界，进入江西浮梁等地贩盐，这已算是贩卖私盐的行为了。婺源西乡与毗邻的浮梁县，盛产鱼、米和油，程家在这一带卖出盐巴后，就地购买这些货物回家，这样来回都不打空。太平天国运动被扑灭后，程家又时常做挑夫，帮婺源重镇清华的茶行挑茶到溪口一带贩卖。从程家的个案看，普通民众离乡出行的主要动因，早已不是为衙门当差，而是为了养家糊口了。

其实，说程家出行完全是为了养家糊口，也不全对。道光十八年（1838年）七月，程家的户主程发开到休宁县城卖葛粉，葛粉出手后，跑到歙县拣日子。光绪七年（1881年）闰七月，他的次子程允亨前往歙

县看病。次年八月，又利用到屯溪贩卖黄精的机会，顺道到休宁县城看病。程允亨媳妇的娘家，在二十华里外的一个休宁小山村。程允亨经常到这个村子走亲戚，有一次到那里观看目连戏，流连忘返，接连住了四五天。还应提到的是进香。程家进香地点主要有三处，一是村子附近半山腰上的金刚岭，一是村东的山峰高湖山，一是休宁西部的齐云山，其中以齐云山最为重要。

齐云山古称“白岳”，是明清时期江南一带的真武崇拜中心，其地位仅次于武当山。据排日账记载，程允亨父子共前往齐云山进香五次，年份分别是道光二十六年（1846年）、同治十一年（1872年）、同治十二年（1873年）、光绪五年（1879年）和光绪七年（1881年），每次往返时间都是四天。他们途经的路线和在山上参与的活动，在账中基本上没有留下记载，唯有道光二十六年九月的进香活动，稍微留下了一点信息。此年九月二十三日，“已上齐云山拜老爷，溪口歇”，说明程家前往齐云山进香，取道溪口，并在溪口休息一夜。老爷，就指真武，又称玄天上帝。二十四日，“已溪口上齐云山拜老爷”，当晚应该在山上的道观过夜；二十五日，“已齐云山拜老爷打醮，下山回转庄前歇”，这是第三天，当日在山上打醮。他们还会前往山上各处重要的道观烧香、求签，账中夹带的几张诗签就是明证。此日仪式结束后下山，在庄前休息。二十六日，“已庄前拜老爷回家下马”，这是第四天，从庄前返回家中。

进香之旅持续时间不长，但对明清时期普通民众的影响不可小觑。作为一种宗教活动，进香为普通民众体验超自然世界提供了不可多得的机会。再者，不少进香中心为招徕远方的香客，提出“照远不照近”的说法，说是香客的家乡越远，获得的庇佑越多。这种说法无形中将来自不同地域的人群拉入同一个社会文化空间，从而为普通民众观察、接触、认知来自其他地域的人群，走出他们的身份、职业、地位加之于他们的生活空间的诸多限制，提供了绝佳的机会。

不管是强制性的空间流动，还是自发性的空间流动，从来自两个不同时代、不同区域，从事不同职业的傅习和程允亨身上，可以窥见一个我们不怎么熟悉的传统中国。面对这个陌生的中国，笔者不禁想起费孝通在20世纪40年代提出的问题：传统中国的“本色”是什么？在《乡土中国》中，费孝通指出，传统中国村与村之间的关系是“孤立、隔膜”的，这是因为，乡村人口的流动率小，“社区间的往来也必然疏少”，乡民的活动范围“有地域上的限制”，造成“在区域间接触少，生活隔离”，因此，他们“各自保持着孤立的社会圈子”。^[8]但事实上，不管是由于时代和制度造就的客观条件，还是出于他们自身走出小地方的主观诉求，像傅习、程允亨这样的普通民众不单有可能，而且有必要频频走出他们生活的小世界，时常与村外世界打交道。在这种意义上说，我们是否应该追问：乡土中国，有多“乡土”？

本文原刊于《读书》2016年第6期，第63～71页。

^[1] 杨一凡、徐立志：《历代判例判牍》，第3册，北京：中国社会科学出版社，2005年，第313～317页。

^[2] 黄仁宇：《万历十五年》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第151页。

^[3] 何乔远：《闽书》，卷三十九，福州：福建人民出版社，1994年。

^[4] 张瀚：《松窗梦语》，卷四，上海：上海古籍出版社，1986年。

^[5] 谢肇淛：《五杂俎》，卷四，上海：中央书店，1935年。

^[6] 《婺源县志》（光绪），卷三。

^[7] 1华里等于500米。

^[8] 费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年，第4页。

清代四堡坊刻本的出版史

Cynthia J. Brokaw, *Commerce in Culture: The Sibao Book Trade in the Qing and Republican Periods*, Cambridge, Mass.: Harvard Asia Center, Harvard University, 2007; 包筠雅:《文化贸易:清代至民国时期四堡的书籍交易》,刘永华、饶佳荣等译,北京:北京大学出版社,2015年。

包筠雅(Cynthia J. Brokaw)新著《文化贸易:清代至民国时期四堡的书籍交易》(以下简称《文化贸易》)一书,是作者在长期研究闽西四堡雕版印刷出版业的基础上,穷15年之功力写成的一部厚重的研究论著。本书对清代至民国时期四堡的印刷出版史进行了细致的描述和深入的分析,是迄今研究清代印刷出版史最为深入的成果之一。

一、书籍出版的社会文化史分析

在西方史学界,印刷出版史是文化史研究的一个重要领域。早在20世纪50年代,年鉴派创建人之一费弗尔(一译作费夫贺, Lucien Febvre)和出版史专家马尔坦(Henri-Jean Martin)便将出版史定为亟须探讨的重要课题,列入写作计划。由于费弗尔过早离开人世,这项工作后来由马尔坦完成,最终成果是于1958年刊行的《印刷书的诞生》。^[1]这本对印刷出版史影响甚大的著作,对印刷书(imprint)在西方诞生的历程及其影响进行了开拓性的研究。从20世纪60年代中期开始,尤其是自70年代中期以降,这个课题成为社会文化史研究的热点之一,一批深入的研究论著相继问世,其中最有影响的当数年鉴派文化史学家罗伯特·芒德鲁(Robert Mandrou)的《17至18世纪的民间文化:特鲁瓦的蓝皮书》(1964年)^[2],美国文化史学家伊丽莎白·艾森斯坦(Elizabeth L. Eisenstein)的《作为变迁之能动主体的印刷出版社》(1979年)^[3],美国文化史学家罗伯特·达恩顿(Robert Darnton)的《启蒙运动的生意》(1979年)^[4],年鉴派文化史学家罗杰·夏蒂埃(Roger Chartier)的《近代早期法国印刷品的文化功用》(1987年)^[5]等著作。这些著作突

破了早期印刷史研究的分析方法与问题意识，将研究推进至社会史、文化史领域，开拓了出版史、书籍史、阅读史等重要论题，并以这些论题为切入点，探讨文艺复兴、宗教改革、近代科学的兴起等欧洲近代早期史的基本问题，从而在很大程度上拓宽了史学研究的视野。

中外史学界对中国印刷出版史的研究，可以追溯至20世纪20年代卡特（Thomas F.Carter）对中国印刷术西传的研究，以及近代版本学家对中国书籍的研究和钱存训、张秀民两位先生对中国印刷史基本问题的清理。^[6]然而，建立在以往印刷史研究基础之上，但又深受当代社会科学影响的印刷出版史的出现，应该说还是20世纪90年代以来的事。这个研究潮流在中国史学界的出现，与包筠雅所做的推动工作是分不开的。早在1990年前后，包筠雅在结束对功过格的研究后^[7]，专程前往闽西、赣东、粤东南、桂东南、川东、湘西等地考察有关印刷出版史的实物遗存、民间文献和口述资料。其后又通过组织专题会议、出版论文集等方式，引领欧美的中国印刷出版史研究。^[8]目前几位重要的欧美明清史和宋元史学者已涉足这一研究领域，其中包括英国学者周绍明，加拿大学者卜正民，美国学者罗友枝、彭慕兰、周启荣、贾晋珠等人。近年来，他们撰写的中国印刷出版史研究论著也已相继刊行。^[9]印刷出版史已从一个相当冷门的领域，转变为中国社会文化史研究的一个热点。^[10]

这里提到的印刷出版史，只是一个笼统的称呼。按笔者的理解，它至少涵盖了狭义的印刷史、出版史、书籍史、阅读史等四个论题，这四个论题联系密切，但涉及的问题并不完全相同。大致而言，印刷史侧重讨论书籍制作的技术史和经济史层面；出版史在注意书籍制作的技术史、经济史层面的同时，也关注书籍制作的社会史和文化史层面，关注书籍的制作过程、销售网络与预期读者之间的关系；书籍史更多从书籍本身的角度，讨论书籍的制作、流通和消费等环节，讨论印刷书与手写本的消长关系，书籍、藏书家、读者之间的关系等；而阅读史关注的焦

点，则是书籍的消费环节，亦即读者阅读、诠释和使用（或挪用）文本的过程。^[11]在近期印刷出版史研究中，最值得注意的进展并不在于对书籍的制作、销售过程的讨论，而是对书籍与读者之间关系的社会文化史分析。

二、重构清代坊刻本的空间维度与社会维度

在近年刊行的中国印刷出版史论著中，《文化贸易》最值得我们关注，因为它比较集中地体现了目前中国印刷出版史研究领域的进展和局限：从这一领域的问题意识，到使用的基本资料，从考察中国印刷书的基本分析方法，到研究过程中面临的某些方法论局限。仔细检视这部著作，无疑可以加深对中国印刷出版史研究现状的了解。

应该说，本书标题虽揭橥“贸易”一语，但本书的问题意识并不囿于书籍交易。从其写作意图看，本书关注的基本问题，并非书籍的制作与销售本身，而是清代坊刻本在空间层面的扩张和社会层面的渗透，尤其是四堡坊刻本的受众（audience）及印刷书在中国文化整合过程中扮演的角色。从章节安排来看，本书分成两个部分，分别讨论四堡坊刻本的出版、销售与这些坊刻本的内容、物理特征和版面安排两个论题，大体对应于印刷出版史的技术史、经济史和社会文化史层面。

一般认为，清代的印刷出版业是晚明兴盛一时的出版业在时间上的延伸，但实际上，清代出版史与明代存在重要的差别。在明代，称雄印刷出版业的是南京、杭州、苏州和建阳等少数几个中心。入清以后，明代的四个出版中心，建阳的出版业一蹶不振，南京、杭州的地位大打折扣，只有苏州维持继续发展的势头，北京一举成为全国最重要的出版中心。与此同时，清代出现了出版业在空间分布上逐渐扩散的现象，涌现出一批区域性的出版中心，其中包括四川的成都、岳池，广东的广州、佛山，江西金溪的浒湾，湖南的永州，山东的济南和聊城等地。本书讨论的四堡，便是在这一时期兴起的这样一个出版中心。

四堡是位于闽西汀州府长汀、清流、宁化、连城四县交界地区的一个村落群，这里属于客家聚居地，从事出版业的书商主要来自聚居于当地雾阁、马屋两村的邹氏宗族和马氏宗族。与建阳的麻沙和书坊两地一样，四堡附近山区有着丰富的木材、纸张等资源，这为当地印刷业的发展提供了基本条件。本书认为，四堡印刷出版业大约是17世纪60年代先后在雾阁、马屋兴起的^[12]，此后至19世纪早期，四堡书坊的数量一直在增长中。根据民间文献和实物资料，作者估计，至17世纪末，四堡共有13家书坊；乾隆、嘉庆两朝，是四堡出版业发展的黄金时期，至19世纪初，当地涌现出了46家新书坊（第86页）。同期北京的书坊，可考者近120家，苏州57家，广州25家^[13]，由此足见四堡印刷出版业的规模，虽难望北京之项背，但很可能已超过广州，即与苏州相比亦不遑多让。

印刷出版业在四堡的兴起，四堡书坊数量的增加，本身就是清代出版业空间扩张的重要表现，不过，清代出版业空间扩张最为重要的明证，是包括四堡在内的出版中心刊行的坊刻本在空间上扩散的广度和深度。从广度上说，四堡书商不仅前往广东、江西和浙江等邻省，而且进入广西、云南、贵州、湖南、湖北和江苏等路程较远的省份，或开设固定的书肆书摊，或走街串巷肩挑贩书。当时地方志称四堡人“以书版为产业，刷就发贩，几半天下”“城市有店，乡以肩担”^[14]，反映的大体应是实情。同样重要的是空间扩张的深度，包筠雅注意到，四堡书商进入的区域中，主要的都会和商业中心，那些人口最为密集和最为富庶的区域性经济核心区，“从未成为〔四堡〕邹氏和马氏〔书商〕的销售市场的主心骨”“四堡书商选择的是腹地的府城、县城和集镇，它们靠近但并不处于广东、广西、江西和湖南省的都市核心”（第231页）。本书还注意到客家移民路线在四堡销售网络扩张中扮演的重要角色。这一观点并非作者的独创^[15]，但她通过细致的描述，比较充分地论证了明清客家移民路线与四堡书商的销售网络之间的相关性。清代客家人聚居的地区，也正是靠近都市核心的腹地。这样一种经营策略，让四堡书商克服

了四堡本身作为经济、文化腹地在出版业中的不利地位，在很大程度上避免了与其他区域性出版中心的竞争，从而获得了相对稳定的收益和发展机会。这种经营策略最为重要的特征是，四堡的销售网络渗透到区域市场系统的下端——集镇和乡村，尤其是渗透到过去的书籍销售网络可能从未触及的华南、西南的内陆腹地和边疆地区。从这种意义上说，比起其他的出版中心，四堡书商的销售网络也许更为典型地反映了清代坊刻本空间扩散的深度。

由于地理因素的局限，要了解江南等文化先进地区的文人风尚，对四堡书坊而言并不容易。为了克服这一局限，四堡书商不仅认真选择销售网络的辐射范围，而且“对出版的文本进行审慎的选择”，他们刊行的是“确认无疑的畅销书”，那些“精挑细选的普及性和实用性都得到充分证明的著作”（第305～306页），亦即地方文献所谓的“经生应用典籍”与“课艺应试之文”。^[16]在本书第二部分，包筠雅对这些书籍进行了细致的分析，笔者认为这是全书最有价值的部分。

根据作者的分类，四堡出版的“畅销书”主要由三个部分组成：蒙学、杂字、幼学、文范、诗选、四书五经等教育类书籍，实用类书、家礼、药书、医书、通书、风水书、星相指南、善书等指南类书籍，以及小说、戏曲、歌册、诗集、书画集等文艺类书籍。作者花了整整三章、近二百页的篇幅来讨论这三类著作。据笔者的粗略统计，本书共对92种四堡坊刻本书籍（教育类36种，指南类32种，文艺类24种）进行了详略不等的分析，提到和稍加介绍的书籍还不在此数。在分析过程中，作者不仅关注这些坊刻本的内容，而且对这些文本的物理特征和版面安排进行了分析。

从印刷书目看，四堡坊刻本的核心文本是教育、指南和文艺类等“确认无疑的畅销书”。那些艰深晦涩的学术著作从来就不是四堡书坊的首选对象，当地基本上未曾刊行过对18世纪学术界非常重要的考据

学著作。从版本学的角度看，四堡坊刻本多半开本很小，版面排字拥挤，误字漏字时有出现，印在廉价的毛边纸上，雕刻的质量本来就不好，又因过度磨损而字迹模糊，从版本学上说价值不高。四堡坊刻本的版本学缺陷，恰恰为了解清代的“大众文本文化”（popular textual culture）——所有阶层共享的以文本为媒介的文化——提供了一个难得的机会。对四堡坊刻本的分析表明，四堡书坊试图满足不同层次读者的需要，其社会维度是“大众的”。

不过，许多四堡坊刻本面对的实际上是下层读书人，作者特地提出“四堡模式”的概念，强调这些文本的社会维度：四堡坊刻本的版面安排和低廉价格，为渗入社会下层提供了可能。不少四堡坊刻本或是在小开本的版面内尽量增加文本的内容，或是为文本提供断句，或是以通俗易懂的语言解释相对艰深的文字，它们面对的虽然是不同阶层的读者，却格外关照文化修养不高却又为数众多的下层读书人。这些书籍的价格，常常不及其他地区刊刻书籍的一半，就连贩夫走卒也买得起（第514～518页）。因此，作者推断，四堡坊刻本的目标受众，是“由充其量是小康之家构成的相对广泛的受众”（第522页）。正是在这个意义上，作者在探讨清代坊刻本的社会维度时，一再强调不管是四堡刊刻的核心书籍，还是这些书籍的版面安排，都比较典型地反映了清代出版业向社会下层渗透的情形（第8页）。

这些坊刻本向内陆腹地和社会下层渗透的现象，对中国文化进程究竟意味着什么？随着这一文化渗透过程的展开，中国文化的整合程度是否逐渐提高了呢？对于这些棘手的问题，作者进行了审慎的讨论。面对四堡坊刻本在空间与社会层面渗透的史事，人们很容易联想到文化整合性提高的观点。随着四堡书商的脚步，中国文化离西南边疆小民百姓的距离的确是越来越近了。但是，核心文本群并非铁板一块，它们本身便很驳杂，不仅内容深浅不一，书中表达的价值观也不尽一致，有的甚至包含被视为异端的内涵。深奥的考证学著作针对的受众是受过系统教

育的精英读者群，而以方言写成的杂字、字典、歌册等作品，不仅无益于提高文化统一性，反倒“有助于延续与‘统一的’核心文本文化并行不悖——尽管不是丝毫没有关联——的独特的地方文化传统”（第358页），从而有效地制衡了出版业的文化统一效应。因此，本书在讨论中国文化整合问题时，并不是去寻求一个终极的答案，而是致力于动摇为多数学者所接受的看法。

三、贡献与局限

《文化贸易》对清代印刷出版史的深入讨论，首先得益于作者在搜集资料上所下的苦功。在欧洲，保存至今的系统的印刷出版史资料（诸如商业书信、账本、遗嘱等）为数不少，为从事出版史研究的学者提供了重要的素材。达恩顿之所以能细致考察一部书（狄德罗等的《百科全书》）的出版史，夏蒂埃之所以能够深入讨论法国北部商业出版中心特鲁瓦（Troyes）刊行的蓝皮书（Bibliothèque Bleue）的受众，其原因端在于此。^[17]在中国，流传至今的相关商业书信本来便不多见，有关的账本和分关等民间文献也数量很少，且罕为公藏机构收藏。在这种情形下，要讨论书籍的制作、销售、阅读等问题，实属不易。《文化贸易》的难得之处，正在于此书的写作是建立在扎实的田野考察和长期的资料搜集工作之上的。作者自1990年前后将研究兴趣转移到四堡印刷出版史的课题后，即先后多次前往当地乡村及四堡书商在各地的销售网点，进行长期的田野调查工作，考察当地印刷史实物遗存（雕版、刻本、印书房、印刷工具等），搜集相关的族谱、账本、分关等民间文献，走访印刷出版业的参与者、见证者和知情人，获得了大量的第一手资料，诸如内中包括大量书商传记的族谱3种，重要的印刷、销售账本3种，书坊分关8种，四堡刊行的书籍上百种，以及数量可观的印刷出版史的实物证据和口述资料等。这些资料的质与量，虽然尚难与欧洲的相应资料相媲美，但在一定程度上克服了资料方面的局限，为重构四堡印刷出版业的发展历程，讨论其社会文化影响提供了可能。

本书处理资料的方法，也颇值得注意。欧洲文化史学家在分析印刷书时，曾尝试从印刷文本本身（情节的繁简、文字的深浅、插图的使用等）寻找文本与受众之间可能存在的关联^[18]，研究中国民间文化史的学者，也曾试图建立文本等级与受众阶层之间的对应关系。^[19]同样，包筠雅在分析四堡坊刻本的过程中，也设计了一套分析文本的方法，强调对文本的物理特征和版面安排进行分析。这种方法关注的问题是：书籍是用什么纸印成的？刻字的技巧如何？版面是如何设计的？文字的难度如何？注解是否通俗易懂？是否使用标点？是否使用插图？等等。根据对这些特征的分析，可以对这些书籍预设的受众做出合乎逻辑的推断。^[20]在缺乏其他相关信息的情形下，这种技术不失为相当重要的一种方法。当然，这种方法也有其局限，笔者将在下文讨论。

在问题意识和主体内容方面，本书虽然对清代四堡印刷业的技术和组织层面进行了相当专业的细致分析，这些分析也无疑丰富了对清代印刷业的了解。但是，很清楚，作者的着眼点是清代出版业的社会文化史侧面，她对其研究课题的定位更倾向于书籍社会史而不是印刷史。书中对四堡坊刻本的分析，讨论的主题自然是大众文本文化的问题；即使在考察书籍销售区域时，作者关注的也不仅仅是这一环节的经济史内涵，更为重要的是其社会文化史意义。在分析清代大众文本文化的基础上，作者讨论了欧美学术界长期争论的中国文化统一性与差异性问题的。本书不只是关注四堡坊刻本如何传播正统文化，而且权衡它们在何种意义上强化了中国文化的整合，又在何种意义上容纳了丰富的乃至不尽协调的观念、价值和模式，促成了地方意识的形成，延续了地方文化传统，从而力图在统一性与差异性之间保持某种平衡。比起早先仅强调文化整合和统一性的研究^[21]，这一结论似乎更能言之成理。

本书相对薄弱的地方，首先在于对坊刻本受众的讨论。作者在这方面的探讨，似乎得益于法国学者米歇尔·德塞都（Michel de Certeau）的挪用理论^[22]，强调受众对文本的使用（阅读）过程，同时也是一个

创造性的生产过程。但要深入讨论这一问题，无疑需要挖掘新的资料，变换分析的视角。通过书中对销售网络的讨论，我们知道书籍是如何刊刻的，如何发售到其他地区的，但不太清楚这些书籍是如何进入下层读书人的世界的。作者对坊刻本特征的讨论，着重从其价格、物理特征、版面安排推断其受众，这常常不失为一套有效的辅助分析法，但在可能性与历史事实之间毕竟存在不可否认的差距，毕竟不同读者对同一文本的诠释和使用，可能存在着不容忽视的差异。^[23]因此，仅从文本本身推断受众，在方法上存在难以克服的局限，我们似乎还需要寻求讨论文本与受众之间关系的其他证据。也许必须在方法上结合出版史与书籍史研究，同时扩大资料搜集的范围（如注意日记类史料），多从读者在书中留下的标点、批注、题刻等信息，进入受众的阅读世界。^[24]

离开四堡书商的销售路线，离开他们兜售的坊刻本，回到四堡本地，这样一个在清代重要的贸易网络中无法找到自身位置，在文化成就上根本无法跟江南乃至宋明时期福建的印刷出版中心建阳相提并论的地区，竟然孕育出了中国南方相当重要的一个印刷出版中心。面对这样一段史事，除了讨论四堡以外的世界，我们是否还应该进入四堡本地的社会文化史脉络，进一步去追问：聚居于四堡的客家族群，与当地非汉族族群有何关系？他们是在何时，又是如何进入汉文化系统的？创建宗族、推广乡约、祭祀列入朝廷祀典的神明等社会文化实践，在其中扮演了何种角色？聚居于闽粤赣毗邻地区的客家族群在明清两代的经济、社会和文化活动，究竟在何种意义上为四堡印刷出版业的兴起和发展提供了可能？四堡书商的经济活动，又是如何影响当地的社会文化进程的？一句话，一个原本属于非汉族族群聚居的地区，是如何转变为以生产、输出和销售以书面汉语为媒介的知识（其主体还是通常被视为正统的中国文化）而闻名于世的印刷出版中心的呢？^[25]这些问题的讨论，对于理解清代四堡出版史本身和中国东南地区的社会文化史进程，想必都有不容忽视的意义。由于作者的预设主题和问题意识的限制，

《文化贸易》一书只是或详或略地触及了其中一些问题，因此，对这些

问题的讨论应该还存在不小的空间。

这些近乎苛求的批评和建议，本身来自一名读者（受众）对这部优秀著作的诠释和反应（也许包括误读）。毕竟，瑕不掩瑜，经过本书对四堡印刷出版史的清理，今天我们对清代的书籍出版——从印刷技术到劳动组织，从运输路线到销售网络，从版面设计到目标受众——的了解，不能不说更为具体，更加深入了。包筠雅希望本书成为“中国书籍社会史领域未来研究的底线或基本参考书”（第32页），依笔者看，这一目标无疑是实现了。

本文原刊于《历史研究》2008年第4期，第181～187页。

[1] Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800*, trans.David Gerard, London: Verson, 1976; 中译本为费夫贺、马尔坦：《印刷书的诞生》（*L'Apparition du Livre*），李鸿志译，桂林：广西师范大学出版社，2006年。

[2] Robert Mandrou, *De la Culture Populaire aux XVIIe et XVIIIe Siècles: La Bibliothèque Bleue de Troyes*, Paris: Stock, 1964; revised edition, 1975.

[3] Elizabeth L.Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.后者是前者的简写本。

[4] 罗伯特·达恩顿：《启蒙运动的生意：〈百科全书〉出版史（1775-1800）》（*The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*），叶桐、顾杭译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年。

[5] Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton: Princeton University Press, 1987.

[6] 卡特：《中国印刷术的发明和它的西传》（*The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*），吴泽炎译，北京：商务印书馆，1957年；K.T.Wu, "Ming Printing and Printers," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.7, no.3

(Feb.1943), pp.203-260; 钱存训:《中国纸和印刷文化史》(*Chinese Paper and Printing: A Cultural History*), 郑如斯编订, 桂林: 广西师范大学出版社, 2004年; 张秀民:《中国印刷史》, 韩琦增订, 杭州: 浙江古籍出版社, 2006年。

[7] Cynthia J.Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991.中译本为包筠雅:《功过格: 明清社会的道德秩序》, 杜正贞、张林译, 杭州: 浙江人民出版社, 1999年。

[8] 1995年, 美国的《清史问题》(*Late Imperial China*)第17卷第1期刊出了一组欧美史学家对中国出版史研究的专题论文, 参与撰写论文的学者包括卜正民(Timothy Brook)、贾晋珠(Lucille Chia)、周启荣(Kai-wing Chow)、彭慕兰(Kenneth Pomeranz)、夏蒂埃和包筠雅, 包筠雅参与了这组论文的组稿工作。1998年, 她组织了一次中国印刷出版史学术研讨会, 会议论文汇编为Cynthia J.Brokaw and Kai-wing Chow, eds., *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005。这本论文集刊出了包筠雅、周绍明(Joseph P. McDermott)、贾晋珠、马兰安(Anne E.McLaren)、何谷理(Robert E.Hegel)、柯丽德(Katherine Carlitz)、罗友枝(Evelyn S.Rawski)、安妮·伯卡斯-查森(Anne Burkus-Chasson)、孟久丽(Julia K.Murray)、徐小蛮等学者的论文。

[9] Lucille Chia, *Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries)*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002; Joseph P.McDermott, *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.周启荣的著作是*Publishing, Culture, and Power in Early Modern China*(Stanford: Stanford University Press, 2004)。还必须提到的是日本学者井上进的《中国出版文化史——書物世界と知の風景》一书。*A Social History of the Chinese Book*由周绍明教授见赠, 谨此致谢。有关近年中国出版史的基本成果, 可参阅Joseph P.McDermott, *A Social History of the Chinese Book*, pp.263-278; 张秀民:《中国印刷史》, 第794~827页。

[10] 对近年印刷出版史研究的回顾, 请参见Tobie Meyer-Fong(梅尔清), "The Printed World: Books, Publishing Culture, and Society in Late Imperial China," *Journal of Asian Studies*, vol.66, no.3 (Aug., 2007), pp.787-817; 张仲民:《从书籍史到阅读史——关于晚清书籍史/阅读史研究的若干思考》,《史林》2007年第5期, 第151~180页, 尤其是第161~166页。

[11] Robert Darnton, “What Is the History of Books?” “First Steps Toward a History of Reading,” in Robert Darnton, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York: W.W.Norton, 1990, pp.107-135, 157-187; Joseph P.McDermott, *A Social History of the Chinese Book*, pp.115-147.

[12] 笔者最近在披阅道光十一年（1831年）刊《雁门郡童氏族谱》的过程中，发现四堡印刷出版史的出现，也许可以提早10~20年，但这并不影响包筠雅的基本结论。

[13] 张秀民：《中国印刷史》，第392~396页。

[14] 杨澜：《临汀汇考》卷四《物产》，光绪四年（1878年）刻本，第8页上、下；光绪《长汀县志》卷三十一《物产》，第69页下。

[15] 陈支平和郑振满在1988年的一篇论文中已提出这一看法，参见陈支平、郑振满：《清代闽西四堡族商研究》，《中国经济史研究》1988年第2期，第93~109页。

[16] 杨澜：《临汀汇考》卷四《物产》，第8页上、下。

[17] 罗伯特·达恩顿：《启蒙运动的生意：〈百科全书〉出版史（1775-1800）》；Roger Chartier, “The Bibliothèque Bleue and Popular Reading,” in Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, pp.240-264.

[18] Roger Chartier, “The Bibliothèque Bleue and Popular Reading,” pp.252-257; Roger Chartier, “Texts, Printing, Readings,” in Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988, pp.154-175.

[19] David Johnson, “Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China,” in David Johnson, Andrew J.Nathan, and Evelyn S.Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, pp.34-72.

[20] 贾晋珠在*Printing for Profit*一书中也采用了这种分析法。

[21] 参见David Johnson, Andrew J.Nathan, and Evelyn S.Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*收录的论文。

[22] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans.Steven Rendall,

Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

[23] 这是“接受理论”（reception theory）的基本观点，参见Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, pp.74-88.根据夏蒂埃的看法，这种在具体文本与社会范畴之间建立对应关系的做法，是文化史研究中常用的方法，他对这种“范畴化”（categorization）的分析法批评甚力，参见Roger Chartier, “The World as Representation,” in Jacques Revel and Lynn Hunt, eds., *Histories: French Constructions of the Past*, New York: The New Press, 1995, pp.549-550. 对文本进行似乎匪夷所思的“民间的”诠释和挪用的一个典型事例，是卡罗·金兹堡笔下的梅诺乔对宗教文献的解读，参见Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans.John and Anne Tedeschi, Harmondsworth: Penguin Books, 1982.

[24] 我们看到，周绍明已经从书籍社会史的角度，试图讨论这个问题。参见Joseph P.McDermott, *A Social History of the Chinese Book*.不过，同样由于资料的限制，周绍明侧重讨论的是士大夫而不是下层读书人。

[25] 这一问题的提出，得益于台湾交通大学罗烈师博士的评论（2006年7月17日）。

造反故事与闽西土地革命

我读研究生的时候，由于来自闽西苏区，对革命史是非常感兴趣的。那时阅读闽西各县的文史资料，在《上杭文史资料》第一辑上面读到《才溪的土地革命》，那是由来自上杭县才溪乡的刘忠将军写的一篇回忆录。回忆录介绍了他参与才溪三次暴动的经历。这三次暴动先后发生于1927年8月到1929年夏之间。这篇回忆文字，我读了觉得很有意思。

在阅读这篇回忆文字时，文中包含的土地革命开始之初中共与民众互动的丰富信息，引起了我的兴趣。我们知道，中国革命和乡村社会之间的关系，一直是学界关注的焦点，学者尝试从不同的角度进行探讨。概而言之，这些研究主要是对革命中的一对关系进行了深入讨论，其中一方是共产党，另一方是农民。在共产党这一方面，讨论最为集中的核心过程是动员，我相信会上的很多同仁对这个问题都将有讨论。动员主要集中于组织和宣传。在组织方面，主要关注中共渗透乡村的主要方式。在宣传方面，学界关注的是对各种思潮、理念的策略性利用，如抗战时期对民族主义的利用。最近我注意到，中共革命者在建构与民众的关系时，借用了一些传统的概念，如“恩”或“恩情”（即将发言的齐小林老师提到“报”）。在传统中国社会中，“恩”是个非常重要的范畴，“恩”的背后是将一个可能基于亲属关系的理念、一个大家都亲身体验过的经验，投射到共产党和民众之间非常抽象的关系上来。对农民这一方，学界也有很多的讨论。农民背后会涉及农民生活在其中的社会经济结构，还有农民文化等。从生态的角度，学界强调革命根据地在地缘上的边缘性，讨论这一空间格局中农民的生计特征或生计策略，尤其是当地的土地制度。在社会结构方面，学界注重对社会结构的考察，尤其是农民与士绅的关系，这是在动员农民的过程中非常重要的一对关系。在观念层面，大家耳熟能详的就是对道义经济的讨论，这里面涉及精英与民众之间的互惠关系，以及农民对公平、正义的理解。

刘忠的回忆记述了在不到两年的时间里，中共如何策动暴动，上杭

民众又如何看待中共。根据刘忠的回忆，第一次才溪暴动是在南昌起义影响下发生的，具体时间是1927年8月。起义部队南下前往东江时，途经长汀、上杭，在其影响下，才溪组织了农会，展开了斗争，起义部队在东江失利后不久，暴动也被扑灭。第二次暴动发生于1928年年底，中共策动才溪土匪、红帮暴动，暴动发生后，地方豪绅从城里搬来救兵，暴动再次失利。第三次暴动发生于1929年夏，是在红四军入闽影响下发生的，这次暴动最终取得成功。

刘忠的文章谈到的几个信息值得注意。首先，文章提到了才溪民众生计与革命的关系。才溪昔日从事泥水匠的民众甚多，据说有三千多人。南昌起义部队经过上杭时，大户人家停止修建房屋，这三千多工匠宣告失业，他们成为才溪暴动的主力。其次，文章也描述了才溪暴动与乡村社会之间的关系。第二次暴动前，才溪区委指派刘忠打入土匪、红帮内部，策动他们举行暴动。暴动前一天晚上，参与暴动的土匪、红帮，聚集在才溪一座神庙庄背庙里，斩鸡头，喝鸡血，举行结拜兄弟的仪式，而刘忠利用与土匪头子的亲戚关系，通过结拜兄弟，打入暴动群体。次日，又在本地天后宫门口召集乡亲开会，动员大家闹革命。因此，中共早期革命者在动员民众过程中，对传统人际关系、象征仪式和社会空间进行了挪用。最后，文章中还透露了民众对早期革命的理解。南昌起义部队入闽时，刘忠还只是个长工，他听闻起义部队是“共产军”，“是劫富救贫帮助穷人闹翻身的”。“劫富救贫”这个词再次出现于第二次暴动，庄背庙结义就提出这个口号。这种对中共的早期理解，让人联想到欧洲社会史家所说的“社会性土匪”（social bandits）。这种理解实际上为农民在自身的世界观中为早期革命者找到了一个位置，而这个说法之所以成为被反复宣传的内容，是因为其中隐含了联系革命与民众的一个不容忽视的纽带。

在接下来的报告中，我想顺着这一纽带，探究闽西民众对权威的理解与闽西口头传说中的造反主题。近二十多年来，我在闽西做田野的过

程中，陆陆续续听过不少相关的传说。比如，不少地方都流传关于“天子地”的传说（这类传说也流传于中国其他地方）。“天子地”指的是一种风水特别好的地方，这种地方是可以出天子的。这些传说讲述的是，某个地方风水特别好，蹦出一个未来的天子来，但是由于种种原因，此人最后没能登上皇位，被灭掉了。这类传说虽然总是以主角的失败告终，但是其中对皇位的表述是很耐人寻味的：皇位并非与天命和德行相关，而是与风水相关，可谓得好风水者得天下，换句话说，任何能窥探并利用风水奥秘的人，都有可能登上大位，君临天下。

在闽西一些口头传说中，还讲述了民众如何造反的故事。在闽西四堡做田野时，当地村民频频跟我提起包龙、包凤兄弟造反的故事。从当地谱牒史料看，这应当是一场发生于明代嘉靖年间的叛乱。在茶余饭后的聊天中，大家津津乐道的是参与造反的几个主角的超凡能力。包氏兄弟、林狗头、笠蔴婆、吴尚公、邹容等人物，或是神力惊人，或是步履如飞，或是法术通天，大多身怀绝技，具有上天入地之能。有的民众虽然也意识到他们是“草寇”，然而，这里无法看到对忠顺和反叛的清晰界分，对造反也没有指责、告诫的意思，反倒是对几位造反者的超凡能力津津乐道。

我在宁化明珠访问时，找到了类似的造反传说。这个传说围绕的是明末清初闽赣边境地区抗租斗争的核心人物——黄通。对这个历史人物，学界早有丰硕的研究成果。我最初是透过宁化一位士绅的记载了解到他的事迹的。后来我陪同几位日本学者访问他生活过的村落，在村中搜集到一些传说。这些传说结合村落的一些景观，如一匹石马、一个石棋盘，讲述黄通的一些奇异事迹。跟四堡的造反者相似，黄通也被表述为力气很大且具备神通的人物。同样，在这里大多数传说反复铺陈的是造反者的非凡能力。尽管黄通的造反事迹没有被正面推崇，但也未被加以谴责，而是被置于暧昧的，至少是不加评论的境地，对造反的政治和道德评判就此被基本搁置了。

最近在阅读吴应铨（Odoric Y.K.Wou）先生的*Mobilizing the Masses: Building Revolution in Henan*时，了解到鄂豫皖根据地创建之初，根据地民众如何理解革命的有趣信息。作者指出，根据地民众将早期革命者附会成类似于《水浒传》里边“替天行道”的社会性土匪。中共为什么要闹革命呢？民众的想法是，因为他们要“打江山”，我们是帮助他们打江山的，就是要建立一个新王朝。在民众的想象中，中共很厉害，传闻一位战斗中死去的党员，鬼魂经常跑回来骚扰他的敌人，又说他是星宿下凡，等等。

上面提到的传说，五花八门，情节比较简单、片段，但仔细思考之下，却透露出民众政治意识的一些重要信息。这些传说值得注意的地方是，它们似乎有意模糊了造反者的叛逆面向，同时把他们塑造成具备超凡能力的英雄人物。不能说这些传说在宣扬“造反有理”，但它们的确不去“抹黑”造反者，的确搁置对他们进行政治和道德的评判，不妨说，这为造反提供了一个相对“自由”的空间。我认为，这种造反观，为闽西民众对中共早期革命者的理解和接纳，为他们最初参与、投身革命事业，至少是减轻了“思想负担”，提供了一个值得注意的意识铺垫，为土地革命期间中共向乡村的渗透提供了一个相当基本的纽带。

本文原刊于《开放时代》2015年第2期，第12～15页。

梁肇庭的客家史研究

Sow-Theng Leong, *Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbors*, Ed. Tim Wright, Stanford: Stanford University Press, 1997. 梁肇庭: 《中国历史上的移民与族群性: 客家、棚民及其邻居们》, 蒂姆·赖特编, 王东、孙业山译, 台北: 南天书局, 2015年。

在当代少数几位对客家史进行过深入探讨的学者当中, 研究最为精深者当推梁肇庭。大约自20世纪70年代末开始, 梁氏对客家史研究进行了反思, 并深入挖掘了客家史资料。80年代发表的几篇论文, 开始奠定他日后的声望。梁肇庭去世后, 由其同事Tim Wright教授整理的《中国历史上的移民与族群性: 客家人、棚民及其邻居》(以下简称《中国历史上的移民与族群性》)一书的出版, 最终让他成为客家史研究领域无可争议的顶尖学者。

梁肇庭于1939年出生于马来西亚。中学毕业后, 他只身前往美国。起先在布兰第斯(Brandeis)大学学习历史, 继而在哈佛大学攻读硕士和博士学位。1969年获得博士学位时, 他刚好三十岁。

博士毕业后, 他先是前往东京, 任职于国际基督教大学(International Christian University)。1971年, 他在澳洲国立大学找到一份研究职位。1974年至1984年, 他任教于墨尔本大学历史系。1985年, 又前往位于澳大利亚西部的默多克大学(Murdock University)任教, 担任该校亚洲研究系教授, 直至1987年离开人世。

梁肇庭早年的研究, 侧重近现代中苏关系史。他讨论这个问题的两部著作——《中苏关系的第一阶段(1917—1920年)》(*Sino-Soviet Relations: The First Phase, 1917-1920*)和《中苏外交关系(1917—1926年)》(*Sino-Soviet Diplomatic Relations, 1917-1926*), 长期以来是这个领域无法忽略的基本参考书。

梁氏讨论客家史的最早一篇论文《客家历史新探》是用中文撰写的，刊载于厦门大学历史所主办的《中国社会经济史研究》创刊号上。实际上，梁肇庭于1981年12月至1982年1月间，曾在厦大做短期访问，本文原是他在历史系师生座谈会上的发言稿。顺便提及，同是1982年，《中国社会经济史研究》创办者傅衣凌先生的一篇文章，发表于美国《近代中国》（*Modern China*）杂志上，而译者就是梁肇庭，可见在此期间，两人是常有往来的。可惜两位老人都先后谢世，他们的交谊已难考其详了。从这篇文章看来，梁肇庭讨论客家史的基本理论框架，可以说已初具轮廓了。文中简要介绍了施坚雅（G. William Skinner）的宏观经济区（macroregion）理论和人类学家巴斯（Frederik Barth）等的族群研究，并讨论了这两种理论对理解客家史的重要性，这种论述路径应该说是相当巧妙的。有待于充实的，无非是更为丰富的证据和更为丰满的论述而已。

梁氏生前发表的另一篇客家史论文，题目是《岭南客家：近代中国的族性与社会变迁》（*The Hakka Chinese of Lingnan: Ethnicity and Social Change in Modern China*），1985年发表于David Pong和Edmund Fung主编的《理想与现实：近代中国的社会与政治变迁，1860—1949年》^[1]一书中。假如说前一篇文章着重从史实的层面探讨客家史，这篇文章则更多从话语的层面着眼，把握近代客家“精神”（ethos）之构建的具体背景和过程。这种类似于福柯所说的对话语系谱的“知识考古学”研究，极有益于解构客家研究中的一些迷思。

由于过早离开人世，梁肇庭实际上还没来得及仔细整理自己的研究，许多研究应该还在进行当中。他讨论棚民的一系列论文，大约是在20世纪80年代中期写成的，但从来没有公开发表过，也许他觉得诸多细节还有待充实。去世后，在著名人类学家施坚雅的建议下，由Tim Wright整理梁氏的客家史遗稿。这本书最后付梓时，施氏还专门撰写了长篇导论，介绍梁氏研究客家史的主要思路和他对客家研究的学术贡

献。我想，施氏乐意促成此书出版，并撰写长文推介此书的学术贡献，多半是出于此书创造性地运用了他自己的理论，展现了宏观区域理论作为一种分析工具的有效性。

《中国历史上的移民与族群性》一书，计有九章，共分作三组。第一章讨论客家历史编纂学的起源，可以说是对以往客家史研究的批判性反思。第二至第四章的主题为岭南客家的移民、族群性和民族主义的关系，侧重考察明清时期岭南和东南沿海地区的客家移民史、19世纪客家“精神”的塑造和20世纪族群性和民族主义之间的关系。这几章应该说是本书最具原创性和最为核心的部分。第五章至最后一章的考察对象是棚民，内容涉及明清政府对棚民和移民的管理措施，赣水流域、长江下游和汉水流域的棚民及相关的生态恶化、族群摩擦等问题。有的读者也许会觉得第二、第三部分讨论对象迥然不同。实际上，在具体的场合，客家和棚民经常是很难区分的，而且，他们不但同样深刻地受到明清时期经济变动的影响，他们最后所面临的困境也十分相似。

梁肇庭对明清客家史的研究，深受施坚雅的宏观区域理论和巴斯等人类学家的族群研究理论的影响。这两种理论可说是梁氏用以分析客家移民和族群认同的最为重要的两种理论工具。如果说宏观区域理论为理解客家文化群/族群形成提供了社会经济史的背景性解说，那么，族群理论就为诠释客家人作为一个族群的形成提供了动力机制。

施坚雅提出的宏观区域理论，对于中国学者来说并不陌生。其基本灵感，来自经济地理学的中心地理论（central place theory）。这一理论的出发点，在于地文因素和人文因素在空间分布上的不均匀状态。地文分布的不均匀，乃是地质作用和人类活动的结果，表现为山地、平原、盆地等地理特征。而人文分布的不均匀，导源于地文特征和人类自身的最优化选择，表现为经济发达程度、人口密集程度等。以此为标准，施坚雅将19世纪的中国关内地区分作八个宏观区域：华北、西北、长江下

游、长江中游、长江上游、东南沿海、岭南和云贵。这些宏观区域拥有各自的核心区和边缘区，各自的中心城市，以及相对独立的经济周期。当宏观区经济处于上升阶段时，核心地区的经济发展为边缘地区提供了不少就业的机会，从而形成自边缘向核心的人口流动。对理解客家移民史来说，重要的是记住客家的核心聚居地位于边缘地区。

另一种对梁肇庭影响很大的理论是人类学家的族群研究。族群研究长期以来就是人类学家的拿手好戏。他们提出了许多分析族群的重要理论。在梁氏的客家史研究中，最为倚重的是瑞典著名人类学家巴斯和美国社会学家Orlando Patterson（现为哈佛社会学教授）的族群理论。根据他们的看法，族群意识的形成，不单依赖于共同的文化和传统，更重要的是，它是在与其他族群接触的过程中塑成的。因此，一个具有某种文化共同特征的群体，要成为一个族群（ethnic group），必须满足若干基本条件：其中首要的一点，是与其他群体接触、竞争和冲突的过程；在此过程中，人们有意识地挑选出一些共享的文化特征，以此动员和增强族群的凝聚力。“族群”（ethnic group）和“文化群体”（cultural group）不仅不一样，而且，某文化群体的一个分支转化为族群，并不意味着整个文化群体转变为族群。这种文化群体和族群的区分，对于理解客家史也十分重要。这意味着，我们所说的客家，实际上可能是两个不尽相同的概念：作为文化群体的客家和作为族群的客家是不同的。

故事是这样开始的。在气候变化、元末战乱、明初经济政策等多种复杂因素的影响下，14世纪中后期，客家聚居的中心地带——福建西部，广东东北部和江西南部——所属的宏观经济区的经济发展几乎同时走入低谷。从明初到16世纪初这一长达一个半世纪的时间里，此前迁居到这一地区的移民，和原先居住在这里的住民一道，在这一地区长期定居。在与各宏观经济区中下游社会相对隔绝的情况下，这一地区的住民逐渐形成了相对稳定且比较独特的方言和习俗。

至1530年前后，葡萄牙人来到澳门，随后西班牙人也来到菲律宾，中国被卷入大航海时代。随着马尼拉贸易的发展，东亚、南美、欧洲之间开始建立三角贸易关系，大量白银流入中国（美洲白银大量流入中国是1570年以后的事）。而与日本和东南亚的贸易往来，刺激了华南核心经济区的经济增长。可以想象，华南各宏观经济区经济几乎同时复苏，它们为山区客家人提供了富有吸引力的经济机会。至16世纪中叶，来自韩江中游的客家人进入海丰、归善、永安、博罗等地，另一股则进入广西的浔州、贵县、连州等地；而汀州的客家人来到泉州、漳州、福州、温州等沿海地区及延平等内陆地区；赣南客家移民的目的地，主要是南昌和长沙的周边地区。这一移民过程一直持续到明末。

明末清初华南各宏观经济区的经济衰退，是由几个原因引起的。17世纪在气候史上属于所谓的“小冰期”，各地气温普遍下降，结果农业收成自然大受影响。明末清初的社会动乱，使本来遭受灾害的华南社会雪上加霜。清初针对台湾郑氏的封锁政策，则是降临到华南沿海地区的典型“人祸”。在这些因素的交相影响下，各宏观经济区的经济重又走入低谷。在经济衰退的直接影响下，华南地区出现了早期的土、客冲突。“客家”作为一个族群称谓，可能就是在这一时期出现的。客家从一个文化群体转变为一个族群的最初表征，也应该是在这一时期才出现的。当然，这还仅仅是局部的、模糊的最初萌动。

等到清廷扫清了华南和西南的郑氏和“三藩”等敌对势力，华南的经济才重新出现复苏的苗头。岭南和长江中游宏观经济区，都是在18世纪初才逐渐走出低谷的。东南沿海区的经济衰退，则一直持续到19世纪早期，其后随着厦门作为条约港口开埠，当地经济才最终出现复苏迹象（其原因需要进一步探讨）。结果，客家移民进入前两区的数量，较进入后一区的多得多。他们向东进入台湾；向西和西南进入增城、东莞、新安、鹤山等地，并进而来到广西西部的内陆腹地；向西北进入四川。在考察这一时期的客家史时，梁肇庭将客家移民与棚民经济联系了

起来。尽管由于资料的局限，他没有在棚民和客家之间画上等号，但光从这本论著花大量篇幅（共五章）讨论棚民这一点来看，他似乎在暗示两者之间的某些历史关联。的确，从现有的某些资料看来，棚民中相当重要的一部分，应该是来自闽粤赣毗邻地区的客家人。

客家作为一个族群而不是文化群体的最终出现，实际上是19世纪40年代以后的事。中英鸦片贸易对中国经济带来的负面影响，在各种历史论著中已有太多的讨论，现在看来已形同陈词滥调了。无论如何，19世纪中期开始的经济衰退，对华南地区人民的经济生活带来不可否认的影响。太平天国运动的发生和随后岭南地区发生的旷日持久的土、客械斗，并不是无风起浪。这些事件对客家认同带来的深刻影响，也许到一百多年以后的今天，我们才能真正认识到。在“他者”的挑战和重压下，在客家地区传教的西方传教士和客家知识分子一道，开始了建构客家“精神”和客家史的任务。罗香林无疑是这一过程中最为出名的一位历史人物，但他不是第一个，也不会是最后一个。只要客家与其他族群的冲突还存在，客家“精神”和客家史的建构工作就可能会继续存在。

从20世纪80年代中期（本书大致的撰写时间）到今天，三十多年过去了，我们应该如何重读《中国历史上的移民与族群性》？我认为，这本书对客家史研究的最主要贡献，是超越了20世纪30—50年代罗香林的客家源流研究，为这个领域提供了一个新标杆。本书不仅为探讨客家史提供了一套有效的分析工具，而且从一实一虚两条线索出发，一方面从明清社会经济史角度探讨了客家移民问题，另一方面从族群史角度考察了客家认同的形成与建构过程，从而对客家史的基本史实进行了谨慎的梳理和重建工作，为日后的客家研究指明了方向，奠定了基础。梁肇庭的研究体现了超越狭隘的客家研究圈子，将客家史放回到明清社会经济史和社会文化史领域的重要性。

现在看来，本书的局限之处首先是对明代前期历史的理解。梁肇庭

将明代前期（约15世纪晚期以前）视为客家发展的重要时期，他认为这是后来的客家人与其他族群相对隔绝的一个时期，这是基于经济局势做出的一个推断。但从目前对明前期户籍赋役制度的理解看，明前期不少民众由于制度的驱动，必须相当频繁地离开自己熟悉的乡土，前往外省或外府服役。这种空间流动无论从动力还是形态上，都不同于15世纪末开始的移民运动（或流民运动），但无疑对民众生活产生了一定影响。因此，我们有理由设问，这种因制度驱动而形成的空间流动及在此过程中产生的社会文化交往，究竟如何影响闽粤赣毗邻地区民众对自身文化与族群属性的认知？

这三十多年里，无论从资料还是研究上，明清客家移民史都有了长足的发展。在浙南松阳的客家村石仓，来自上海的研究者发现了数以万计的契约、账簿、族谱等民间文献，对这些文献的数据化和专题研究正在进行中。在赣西北地区，来自江西、香港等地的学者发现了罕见的户籍资料。他们的研究为理解客家民众如何参与当地山区的开发，如何进入户籍系统、获取科举名额，他们与本地民众的关系如何发生变化提供了具体的信息。学界对闽粤客家民众如何进入四川、闽南等地也有了更具体的了解。在上述大规模的文献搜集、整理及相关专题研究的基础上，现在我们或许可以开始对明清不同地域客家移民的生计模式、社会结构、文化属性与族群认同等进行跨地域的比较研究。这些研究不仅为检视本书提出的分析框架提供了可能，而且还有可能推进我们对明清经济、社会、文化的理解。

研究生时代，在阅读《中国社会经济史研究》创刊号刊发的《客家历史新探》一文时，我曾被作者灵活结合施坚雅宏观区域理论与巴斯族群边界理论的奇思妙想所吸引，进而研习了巴斯主编的《族群与边界》一书。后来在通读《中国历史上的移民与族群性》后，一方面为作者对近代客家精神之建构的研究击节赞叹，另一方面又对他没有坚持彻底的非本质主义的族群建构观感到遗憾，这是本书的局限之处。

十几年后重读当年写下的评论，发现自己当时缺失了另一层面的思考。并非说我已改变了初衷，从学术的角度看，今天我仍然认为客家认同是一种建构之物——其实从本质上说，所有认同都不可避免是建构的。但是跟十几年前相比，今天我会更多从作为研究对象的族群的角度，思考学界的族群解构理论对他们的认同与生活带来的威胁和困扰。历史记忆是塑造族群认同的主要素材，它本身也常常是建构之物。书斋中从事的历史重构与族群认同的解构工作，固然有其学术价值和理由，但在网络时代的今日，书斋研究已越来越不可能绝缘于现实生活，法国学者皮埃尔·诺拉所说的历史与记忆之间的互动乃至冲突已难以避免。面对书斋研究干扰族群记忆和认同的可能性，学者应该拿出什么态度和立场？是否存在一种不同于当下的历史与记忆之间的关系？本书没有、也没必要触及这个问题，但重读旧稿让我重新思考记忆与认同问题，这应该也算是本书引发的一个思考吧，因此，借此机会提出以供学界探讨。

本文原刊于赣南师范学院客家研究中心编：《客家学刊》2016年第4辑，第1～6页。

[1] David Pong, Edmund Fung: *Ideal and Reality: Social and Political Change in Modern China, 1860-1949*, University of American Press, 1985.

清代广东“不落家”史料一则

关于福建惠安与广东顺德、南海和香山等地近代乡村中存在的“自梳女”和“不落家”习俗，自早期的林惠祥教授至20世纪70年代的托普莱（Marjorie Topley）及近年的苏耀昌（So Alvin）、斯多卡（Janice Stockard）、萧凤霞（Helen F.Siu）等学者均曾着力讨论。讨论的中心之一，就是该习俗的起源问题。

讨论的一方是托普莱等人，托氏在研究19世纪中叶以来以顺德为中心的抗婚时，曾提出一种解释，认为以“自梳女”与“不落家”等形式出现的抗婚乃是与此期华南机器工业（尤其是丝织业）的兴起密切相关的，后者不仅使女工逐步取得经济独立，而且加强了缫丝女工内部的团结，从而导致抗婚的兴起。以后，这种解释基本为苏耀昌与斯多卡所接受，后者尚注意到抗婚与原住民的联系，但基本上未将之纳入自己的解释框架中考虑。按照这种解释，上述习俗可以说是在近代通海以后才出现的。这点受到萧凤霞教授的质疑。根据她的看法，与“不落家”相似的习俗在福建的畲族、广东的瑶族、海南的黎族、广西的壮族与贵州的苗族中都存在。她推测，珠江三角洲地区的这种习俗可能与华南地区历史上的非汉族集团有一定渊源关系。另外，她还引述《香山县志》的《列女传》与《习俗志》的一些资料来证明这些习俗可能在19世纪前半世纪就已存在。从上述争论来看，假如有明确的资料证明这些习俗出现于通海以前，则托普莱等人的看法就大有商榷的余地。

1996年11月初，笔者在顺德档案馆查阅档案时，偶尔在馆藏“‘国立’广东高等师范学校顺德同学会”编辑的《顺潮什志》第一期（顺德教育专号，民国十三年〔1924年〕七月一日出版，档案号：21-6-438）所载《顺德不落家之习破除已久》一文中，发现一条颇具价值的资料，对“不落家”习俗在19世纪初期的情况做了有趣的描述，现摘录如下：

《顺德县志》云：“旧习女子未嫁与邻姊妹处，谓之金兰。嫁则视夫如仇敌，率数日返，岁以时节至，必食母之食，强之则以死誓，非嫁

三四年或孕，不守妇道也。父母畏其轻生，贻讼累，亦即听之。知县李沅出，有就舆前诉其子妇者，初以为琐屑，笑逐之去。以语邑绅龙廷槐，始畅悉其故。自是凡有诉者，亟逮其父兄至，墨涂其面以辱之，不以门第恕也。一时民俗警动，以被迫横死告，遽令殓埋不诣验。妇女知徒死无益，三十年来，无复有弃其生者，皆沅力也。”按李沅任顺德知县时为前清嘉庆十八年，据此则顺德女子不落家之陋习早已革除矣。

这段资料引自咸丰三年（1853年）《顺德县志》卷二十一《文职传》^[1]，上引与原志稍有出入。另外，《李沅》本传又引《爱莲堂笔记》云：“举人胡止山，官阳江教谕。沅自阳江调顺德，访以利病，曰‘妇宁不返，实陋俗，盍止之？’故下车首申禁。说与此异。”^[2]（同上）据咸丰《顺德县志》卷九《职官一》，李沅，浙江山阴人，举人，嘉庆十八年（1813年）任顺德知县。^[3]又龙廷槐，乾隆丁未科（乾隆五十二年，1787年）进士。^[4]这两种说法虽然有所不同，但都说明，“不落家”风俗在19世纪早期也就是鸦片战争前二十几年就已存在了。如果结合萧凤霞教授所引道光七年（1827年）《香山县志》《风俗志》的资料，我们可以说，至少通海以前，不落家之习已在顺德、香山等地较为普遍地存在。这些资料可以说支持了萧教授的解释，相反，托普莱等学者的观点则可能需要加以重新考察。

本文原刊于《民俗研究》2000年第2期，第191～192页。

[1] 顺德市地方志办公室：《顺德县志（清咸丰、民国合订本）》，广州：中山大学出版社，1993年，第653页。

[2] 顺德市地方志办公室：《顺德县志（清咸丰、民国合订本）》，第653页。

[3] 顺德市地方志办公室：《顺德县志（清咸丰、民国合订本）》，第218页。

[4] 顺德市地方志办公室：《顺德县志（清咸丰、民国合订本）》，第273页。

闽西四堡的路灯习俗

中西学者在讨论明清时期公益事业之时，很容易联想到欧洲历史上的“公共领域”“市民社会”等概念。最为著名的两个例子，是罗威廉（William T.Rowe）对晚清汉口公益事业的讨论和玛丽·兰金（Mary B.Rankin）对太平天国运动之后浙江地区的善后处理及社会重建过程的考察。将历史上本不相干的两件事情联系起来，这可能要冒很大的理论风险。事实上，罗威廉和兰金的做法，已经受到孔复礼（Philip P.Kuhn）、魏斐德（Frederic Wakeman, Jr.）、黄宗智等学者的批评。他们认为，在明清时期的中国寻找公共领域、市民社会，犯了目的论的错误，这种做法不仅误读了传统时期国家与社会之间复杂、微妙的关系，而且将涉及公共事务的各类社会文化活动从中国本土文化的脉络中割裂出来。这些批评，笔者认为相当有见地。这篇文章的目的，不是要重复这些批评，而是以闽西四堡路灯的情况为例，说明一个看似相当现代的公共工程，是如何与周遭的文化氛围连为一体的。

说到路灯，一般读者都知道，在现代社会里面，这是市政工程相当重要的一个部分。路灯在中国的出现，很容易让人联想到西方的公共领域等概念。当近代的路灯网络在中国的许多大小城市普及之时，情况也许是如此。可是，这些近代的“发明”，很容易让我们忘记其前身，从而导致对它们的错误理解。我们看到的情况是，在传统时期，“灯”有着相当丰富的内涵，路灯作为一种文化事象，与传统乡民文化有内在的联系。从乡民的眼光看，路灯不是新鲜的事物，而是乡民社会价值观的自然延伸。从文化渊源上说，路灯主要受到两种观念的影响。一是“灯”的观念。在中国许多地方，“灯”与“丁”谐音，而丁是人丁的意思。添灯含有人丁繁衍的吉利内涵。由于这种观念的影响，家族组织很乐意设置路灯。二是佛教的光明观。灯可带来光明，象征佛祖神光普照。因此，设置路灯，具有驱逐邪魔的意思，这点也是值得注意的。不过，路灯何时在中国出现，已很难考证了。

这里所说的四堡，是位于福建西部长汀、连城、清流、宁化四县交

界处的一个村落群。在四堡方圆几十公里的范围内，分布着四五十个村落，其中最大的聚落有雾阁、马屋、长校、江坊等村。笔者在当地调查期间，注意到当地过去普遍存在设置路灯的习惯。四堡人称路灯为“天灯”或“添灯”。对于这一习俗开始的时间，当地主要有两种说法：一说认为开始于清代乾隆年间（1736—1795年），因为供奉天灯的祠堂修建于乾隆年间；一说开始于太平天国运动之时，具有“反清复明”的意思。前一说的证据不够过硬，后一说也没有多少历史根据（太平天国并没有提出“反清复明”的口号），这些说法，可说是聊胜于无了。问起设置天灯的缘由，通常得到的答案是，天灯有自己的神，称天灯菩萨或天灯尊神，他们拥有相当法力，可将外来的邪魔外道拒之村外。江坊村的一位老人告诉笔者，他们村口的一个天灯很灵，外来的妖魔，到了村口，就不敢再往前走了。据说有个妖魔，到达村口后，慑于天灯尊神的威力，退不敢退，进不敢进，在附近的涵洞中待了整整三年。从这一意义上说，设置天灯的理由与立石敢当相当接近。也有些人认为，设置天灯的目的是为了祈求“添丁”。在实际设置天灯之时，大概这两种理由是同时存在的。

天灯的制作方法相当简单，用普通的油灯罩上玻璃罩子即成。油灯内可添入茶油、花生油等植物油。天灯一般挂在树上。通常在天黑之时开始点灯，天亮后即熄灯。油干了，由负责添油的人添上。添入油灯的油，有的只可燃一夜，有的则可燃数天。有的地方点灯时还需要烧香礼拜天灯尊神。悬挂路灯的具体位置，一般在村口、村内街道的拐角处。前者是一个聚落的出入口，相当于范热内普（Arnold van Gennep）所说的“阈限”（threshold），其仪式上的重要性是不言而喻的。从村民的角度看，越过这一界限，意味着进入或离开这一村落。在这个地方设置天灯，自然是相当有必要的。在角落设天灯，主要以克服黑暗的意味居多。拐角处多半阴暗，而人们对阴暗心怀恐惧，以为这是邪魔鬼怪的藏身之地，在这里设天灯，可以克服路人的恐惧。天灯的数量，视村落的大小和村民对天灯的重视程度而定。比方说，双泉村比较小，只有一盏

天灯，而雾阁村较大，有两盏天灯。江坊村民有意于营造自身居住环境的安靖，那里的天灯也特别多，共有七盏，散布于村落中，号称“七星照月”。旧时，若是江坊迁出的村民，在外头相遇，彼此不知底细，只需问江坊有几盏天灯，就可以知道彼此是否来自同一个祖籍地。

四堡各村的天灯，一般都有各自的组织乃至田产。以雾阁村为例，村中有天灯两处。一处设于村口南桥，此处天灯有专门的会社，称“天灯会”。这个组织有会员八十人，他们分成若干班次，轮流负责点灯、添油的工作。每年正月初四，会员照例做“会酒”，大家聚会吃一顿。一处在村内礼崇公祠附近，由礼崇公房负责。这是该村邹氏宗族人丁很旺的一个房，每年正月都组织抬龙灯的活动，而具体组织抬龙灯的人，当地称作“出龙头的”，每年共有四十人，照看天灯的任务，就由这四十人负责。这四十人分成四个组（当地称四个“甲”），轮流负责点灯、添油，平均每甲一年负责九次左右。江坊村的天灯，由各灯附近的人家负责照看，各灯大都有田产，也是采取轮流照看的方式。这些田产的数目，大约都不多。雾阁天灯会有田十挑（约三亩半），应算是数量较多的。上保天灯会的田产就少得多。根据刊于民国三十五年（1946年）的敦敬堂《范阳邹氏族谱》卷十九《社田片》页三下的记载，上保的天灯社有田产一处，载正米约一升五合，即使以当地最低的税则计算，会田也只要一亩上下。当然，照看一盏天灯所费无多，这些田产应该已足以维持天灯一年的开销了。

天灯在四堡消失的时间，是在民国时期。当时，地方军阀为了购买枪支，扩充实力，将天灯会田作为“无益公款”尽数没收。失去了田产，天灯的照看也就难以为继了。不过，近年有的村落着手恢复天灯。在四堡调查期间，一位江坊老人向笔者提到，该村的一盏天灯已经恢复使用。具体参加恢复的，共有住在天灯附近的五十户人家，他们在集体化时期属于同一个生产队。和过去不同的是，油灯已换成电灯，而且维持天灯的费用，也只有靠会众的捐助了。

上文对四堡天灯的简单介绍，相信已足以让我们认识到，传统乡村的路灯与从西方引进的近代路灯在文化上存在不小的差异。我们看到，四堡的路灯，是乡民文化的自然延伸，与乡村的宗教和价值观有十分密切的关联。假如真的要在中国寻找公共领域和市民社会，我们也许应该如康豹（Paul R.Katz）在一本研究宋代以来瘟神崇拜的著作中指出的，将我们的注意力转向城乡的宗教仪式活动而不是其他地方，并且必须从中国本土自身的文化脉络出发，来具体考察公共领域和市民社会等打有历史和文化烙印的理论分析工具。^[1]这是笔者在调查四堡天灯风俗时最为深切的感受。

本文原刊于《民俗研究》2003年第3期，第190～193页。

^[1] Paul R.Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen In Late Imperial Chekiang*, New York: State University of New York Press, 1995, pp.183-186.加拿大学者卜正民（Timothy Brook）也提出了类似的看法。

中国宗教仪式研究的新可能

临水夫人：在小说与仪式之间

Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*,
trans.Kristin Ingrid Frylund, Stanford: Stanford University Press, 2008.

通过结合细致的文本解读和深度的民族志叙述，这部令人瞩目的著作围绕中国东南地区广为流传的女神临水夫人崇拜的文本与仪式展开了富于启发的分析。临水夫人信仰起源于宋代，与中国东南地区的仪式、口头传说、表演和文本传统均有密切的关系，因而是探讨中国地方宗教和象征生活的一个首选课题，也是考察女性气质和儿童属性的表述的有趣个案。

贝桂菊（Brigitte Baptandier）追问的最重要的问题是，身为妇女在中国社会的意味为何。为回答这个棘手的问题，她选取十七回本的通俗小说《临水平妖》进行解读。这本最晚成书于17世纪末的小说，讲述了陈靖姑的生平和神化过程。依照小说的讲述，陈靖姑生于晚唐的一个地方显要之家。她抗拒父母安排的婚姻，跑到一座名叫闾山的神山中学法。不过在闾山，她也不愿修习与妇女有关的法术。从闾山学法回家后，她遵从父母的安排成婚，而婚后怀孕让她付出了致命的代价。为给旱魃困扰的闽国求雨，她不得不堕下胎儿，将之用符封好藏起。但她的死敌白蛇精破符食胎，结果陈靖姑失血而亡。最后，复活的陈靖姑杀死白蛇精，成为护佑孩童的女神。可以说，这部小说讲述了一名妇女如何拒绝接受传统儒家为妇女安排的角色并为此付出代价的故事。

在《临水平妖》中，除了陈靖姑本人外，还有一群躲进“山-子宫”之中练气修真的妇人，她们都没有遵从社会设定的角色。像陈靖姑一样，她们拒绝结婚，跟其他妇人生活在一起。还有一群女妖，图谋祸害他人达成修真之目的。依照贝桂菊对这本小说的结构象征分析，这群妖人其实是陈靖姑及其姐妹、徒弟的“分身”（doubles）。这样一种表述，揭示了男人对于女性权力的危险表现出了暧昧的态度。另一方面，在呈现男主人公方面，小说似在支持女性视角而非男性视角。这些人物

不仅包括典型的顺从儒家伦理的父亲、丈夫和儿子，还包括像丹霞大圣这样的人物，这位立志修真的猴子，只能通过自宫否定自身的性别，以此达到修真的目的。贝桂菊注意到了这一情节当中的内丹象征。

在师傅的帮助下，陈靖姑在横死后复活。为表彰她为闽国做出的贡献，朝廷赐予封号。她变成了临水夫人，其主要职能是与其姐妹、徒弟一道，护佑孩童平安走过从胎儿到成人之间漫长且充满危险的道路。她被赋予在意识形态意义上完全正确的位置，这是一位护佑子嗣繁衍和家族传承的圣母角色。可以说，从这个结果看，她成了儒家社会秩序的支持者而非逃避者。一个生前拒绝接受儒家意识形态的妇人，被改造为在象征世界中尊崇儒家社会伦理的女神。

在后四章，贝桂菊根据自身在南台湾和闽北的田野调查，对与临水夫人有关的仪式做了民族志叙述，补充和丰富了她在前六章所做的文本分析。本书对一位南台湾仙娘进行了生动的描述。作者不仅描写了跟陈靖姑有关的仪式，还为《临水平妖》这个文本提供了社会的、仪式的脉络，为我们理解前六章讨论的女性命运共同体提供了有血有肉的社会、仪式背景。像陈靖姑一样，这位仙娘游移于母亲身份、仪式和内丹的自我约束之间，但在处理这几种生活模式之间的关系方面，她显得更为自如，也更为成功。

作为一位女神，陈靖姑首先是一位孩童的保护神，从胎儿开始，护佑他/她平安长到十六岁。仪式表述中的孩童身份是很值得注意的。孩童在长大成人的过程中，必须过约三十个“关”。所谓“关”，是指“孩童的象征场域中典型的风险和危险关节”。在这一表述中值得注意的观念是，“生者与死者的世界之间的界限，是极具渗透性的”。可能正是因为这一渗透性，孩童被视为穿越两个世界的最佳人选。因此，“乩童”一词的出现，也许就来源于这种有关孩童的特别观念，而非像贝桂菊认为的，体现了永恒的“母子相配的关系”。我们可以从Edward Davis探讨宋

代民间道教仪式传统的近著中，找到有关这一看法的旁证。在他讨论的许多史料中，被附体的童子实际上就是孩童而非成人。

对本书存在的缺陷，我要说的话不多。其一，女性与道教的关系，是本书头几章提出的一个主题，但在后几章中，这一主题似乎逐渐隐身。假如贝桂菊更细致地讨论道教闾山法的打醮仪式，这一局限本来是可以补救的，因为这一仪式传统与临水夫人的传说密切相关。其二，本书在结合文本分析和民族志叙述方面，总体来说是成功的，不过也许可以多谈谈《临水平妖》和陈靖姑信仰的传承脉络，尤其是补充闽南在其中扮演的角色，因为闽南作为一个区域，在文化上与古田（陈靖姑信仰的发源地）差别甚大，与南台湾却是一脉相承。其三，第一章有几处误译之处。比如，第6~8页翻译元人张以宁《翠屏集》所收《古田县临水顺懿庙记》，文中“版图”的本意是地图，在跟国家连用时，指的是国家的疆域，而“有版图”则当为平定天下之意。因此，“皇元既有版图，仍在祀典”一句中的“有版图”，不当译为“有本讨论此事的插图小书”。再者，这篇文章中的一个句子，在同6页的法文/英文翻译中被遗漏了（“江浙省臣继允所请，上之中书省”）。虽然存在这些疏漏，但本书写得很出色，可读性很强。书中对文本和仪式的处理都是切实可靠的，也很有见地。对中国宗教、女性和儿童问题有兴趣的读者，应该认真对待本书提出的创见。

本文原刊于*The China Journal*, No.62 (July, 2009): 244-246。
原无标题，由本书作者译为中文。

水利系统、仪式网络与区域史

Kenneth Dean and Zheng Zhenman, *Ritual Alliances of the Putain Plain*, 2 vols. Leiden: E.J.Brill, 2010.

2010年，由荷兰博睿（Brill）出版社刊行的《莆田平原的仪式联盟》，是丁荷生（Kenneth Dean）与郑振满在近二十几年来深入考察唐宋以降莆田平原历史进程的基础上推出的一项重要研究成果。该书依托两位作者长期探索莆田平原历史与现状累积的学术功底，利用地理信息系统技术，对莆田平原的宗族组织、科举功名、水利系统、仪式联盟等问题进行了系统的空间分析，同时梳理了这一地区区域发展的基本脉络，比较了莆田平原的区域史进程与珠江三角洲等地的异同，并在此基础上审视了社区研究、区域史、仪式理论等方法，对推进区域史、社会文化史和中国乡村研究均有一定的参考价值，值得在此详加评析。

一、章节安排和基本内容

本书共分两卷，近1500页。第一卷是对莆田平原仪式联盟的历史与现状的探讨，第二卷是仪式联盟相关资料的汇编。第一卷由两个部分组成：其一是“神明归来”，由丁荷生撰写；其二是“莆田平原的宗族与宗教”，这是郑振满一篇已刊同名论文的英译。^[1]二者各有侧重，相互补充，大致构成了一个紧密的整体。

第一卷第一部共十章。各章的大致分工是，第一章、二章主要介绍本课题涉及的基本方法和概念；第三章梳理汉唐以降莆田平原的基本历史脉络；第四至第八章从多角度细致描述了仪式联盟的不同侧面，如仪式专家、神明、寺庙与游神、宗族与地缘关系等问题；第九章探讨的是跨国仪式网络的问题；在最后一章中，作者提出了自己对仪式的理解，并对仪式与现代性的关系进行了探讨。第二部通过解读莆田历代碑铭资料，探讨了唐宋以降莆田地区佛教、宗族与神庙之间的动态关系。在梳理莆田社会文化史脉络的过程中，作者侧重考察了两个基本议题：一是宗族组织形态从坟寺（或坟庵）到祠堂的演变，二是从明初里社祭祀制

度到明中叶以降仪式联盟的演变。前者与宋明理学的兴起密切联系，后者则与明清的生态、制度、社会的变动息息相关。这一部的讨论补强、厘清了第一部对仪式联盟历史演变脉络的梳理。

第二卷是非常厚实的调查报告，提供了莆田平原153个仪式联盟的基本信息，本卷收录了近两百幅地图和各仪式联盟的相关信息。这些地图不仅展示了莆田历史上里甲组织、水利系统的重要信息，而且展示了153个仪式联盟的具体情况，是作者利用地理信息系统技术获取的直接成果。根据各自的水利系统归属，作者将各仪式联盟分为南洋、北洋和东北部的九里洋三组。在水利系统之下，本书以仪式联盟为基本单位，概要介绍各联盟的基本信息，如水利设施、村落史、宗族、主庙、历代科举、重要历史人物、牌坊、乌白旗（晚清莆田地区械斗的派别）归属等。在仪式联盟内部，则以村落为单位，逐一介绍每个村落的聚落、姓氏、村庙及其神明、元宵仪式，以及神诞及相关仪式、演戏活动和经费来源等情况。每个仪式联盟均配有详细地图一张。书后是莆田平原所有神明的清单。

二、方法论上的基本诉求

综观本书，不难发现本书在方法论上的基本诉求。简单说来，本书在方法论上最重要的特点，就是力图通过应用地理信息系统GIS（Geographical Information System），结合人文地理学、田野调查、宗教研究与文献解读等多学科的研究方法，克服目前人类学、社会学和区域史研究存在的一个基本局限。

若是从美国学者葛学溥（Daniel Harrison Kulp）的广东凤凰村调查算起^[2]，人类学、社会学对华南传统乡村社会的研究，已经有九十多年的历史了。早期的人类学、社会学研究，侧重借助社区调查方法，把握中国社会的特质。从葛学溥到费孝通，从杨懋春到杨庆堃，其基本分析单位都是村落。^[3]至20世纪60年代，施坚雅（G.William Skinner）意识

到集市在乡民生活中扮演的重要角色，倡导以市场圈（marketing area）作为中国田野考察的基本单位^[4]，这一方法影响了整整一代学者。以市场圈为中心的研究，应该说从某种程度上纠正了村落研究的某些偏差，但如何在市场圈与宏观结构之间建立内在的逻辑联系，避免社区研究本身的视野局限，仍存在不易克服的困难。近三十年来，一些人类学家、社会学家提倡打通微观与宏观，另有学者倡导进行“多点”（multi-sited）田野调查，可以说是为克服微观分析的局限提出了两种新路径。^[5]

与人类学、社会学的社会分析方法相比，区域史作为一种史学分析方法，可说是对过于笼统的“中国史”的一种反动，是对更贴近民众生活的实态的一种寻求。在这方面，老一辈学者采取的区域研究法，与施坚雅倡导的区域分析法一样功不可没。^[6]至20世纪80年代末，在新时期的华南研究发轫之初，社会史家正是带着这种学术背景和人类学家相遇的。社会史与人类学的结盟，激发了对开展田野调查和多角度解读民间文献的学术兴趣，在此过程中，历史分析的规模，从一省缩小到一府、一县乃至一村。也正是在此过程中，人类学的问题被“移植”到社会史当中，人类学化的社会文化史研究，面临着同样的方法论难题：如何建立一个社区与地方的、区域的、跨区域的结构与过程之间的关系？社会文化史研究之所以受到一些学者的诟病，与这个方法论的局限实不无关系。

正是在这一意义上，地理信息系统技术在人文社会科学研究中的应用，虽不能说为中国乡村研究提供了包治百病的良药，却带来了让人振奋的福音。通过系统采集、处理特定区域内所有村落的基本信息，研究者可以呈现某些文化和地理要素在区域内的空间分布及其历史变动。这样一来，他们的视野就有可能超越某一村落或市场圈的局限，探讨在社区层面观察到的社会文化事项在一个相对完整的地理单元中的空间分布，从而为克服社区研究存在的局限提供了可能。本书采用的基本方

法，正是以地理信息系统为中心，结合文化地理学、人类学田野调查、宗教研究和文献解读等方法（《莆田平原的仪式联盟》，第22页，下同），围绕仪式联盟这一主题，综合考察了莆田平原的宗族、寺庙、水利网络、仪式实践、士绅、械斗等社会文化要素，并对各种要素及其相互关系给予分析和处理。

在综合运用上述方法的基础上，本书为全面了解莆田平原提供了不少基本信息和数据。本书共调查了724个村落，涉及近75万人口，这些村落的平均人口超过1000人。调查发现当地有100余种姓氏，其中单姓村不到三分之一，有的村落有多达14个姓氏。本书还发现，在调查涉及的范围内，共有153个称作“七境”的仪式联盟，2500多座寺庙，平均每村有3.25座庙，内奉有10000余尊神明，其中不同神明的数量多达1200多种，大多数村落有3座以上的寺庙。与数量可观的寺庙、神明相对应，当地的仪式和演戏的密度也很高，生活在莆田平原东北部江口地区的乡民，一年当中有250天可在本村和附近乡村看戏（第30~31页）。作者指出，从如此之高的仪式密度来看，仪式并非从日常生活剥离出来的“神圣”之物，而仅仅是“日常生活的强化（intensification）”（第154页）。也就是说，与涂尔干的说法不同，神圣与世俗之间的界限，在这里似乎变得模糊。^[7]如此密集的仪式和演戏活动，对乡村生活有何影响？这种神圣与世俗界限的模糊化，应如何从理论上进行说明？这些是本书提出的几个重要问题。

更为重要的是，通过将不同社会文化变量叠加在同一张地图上，作者发现了某些变量之间的相关性。本书发现了两个基本空间格局：一是莆田平原南部和北部之间的差异，二是“界内”和“界外”的差异。在平原北部尤其是东北部，士绅力量相对薄弱，“神童”的影响较大，神童组织（坛班）在当地相当活跃，神童表演的仪式也集中在这一地区。相反，在平原南部，宋代以来一直科举较盛，有较强的士大夫传统观念，神童影响甚微。这显示了士绅传统与神童传统之间相互排斥的关系。同样，

作者发现田公元帅、齐天大圣、普济圣侯等神明，比较集中于相对贫穷的北部村落，而在南部较为富裕的村落不易看到，这显示这些神明具有的不受约束的神格，对前者更有感召力（第204页）。

所谓“界内”与“界外”，指的是清初迁界政策影响下形成的空间秩序，其中“界内”是指在迁界线以西的地区，而“界外”是这条线以东的地区。本书发现“界内”和“界外”呈现出不同的社会文化特征。与界内相比，界外多姓村更普遍，村内平均寺庙数也更高，而且不少寺庙属民间教派。作者认为，这是因为迁界破坏了界外的宗族及与此相关的士绅传统，因此当地民众对寺庙网络更为依赖，民间教派也更易渗透（第38～39页）。

在此，稍微设想一下，假如选取上述两种空间格局中的某一村落进行田野调查，那么将会得出何种结论呢？莆田平原是否会成为士大夫的莆田，神童的莆田，还是民间教派的莆田？如果没有地理信息系统的帮助，在莆田从事调查的田野工作者，也许很难避免犯“盲人摸象”的毛病。

三、宗族、寺庙与水利系统

本书对唐宋以降莆田平原社会文化史进程的重构，发挥了作者长于结合制度史和社会文化史的特长，对宗族与寺庙、水利系统与仪式联盟之间的关系提出了新解。

关于宗族与寺庙之间的关系，科大卫（David Faure）在考察珠江三角洲社会史进程，并与福建、江西、西南等区域进行比较研究的基础上，在近著《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》一书中提出了一个重要的理论模型。这一模型强调一个区域从化外转入化内的历史进程对理解该区日后的社会文化结构的重要性：“地方社会整合到王朝国家时，当地社会的等级、身份结构，及表现这种结构的礼仪，都会大受影

响。”也就是说，某一区域的社会文化结构，很大程度上取决于该区从化外进入化内的时机，“一个地方社会的礼仪特色，与该社会何时被整合到王朝、当时流行的是什么样的整合机制，有密切关系”。具体而言，“莆田被整合到王朝国家内，时当宋朝，因此莆田有很多由宋朝敕封的神灵，它们‘威灵’长存，到了明朝，整合社会与国家的机制，先是里甲，后是宗族，虽然这些机制得到政权的支持，但在莆田，这些明朝机制却不得不立足于宋朝就形成的文化之上”。而珠江三角洲大部分地区是在明朝被整合到王朝国家的，因此里甲和宗族在塑造地域社会中具有无法替代的重要性。^[8]

对于上述观点，本书两位作者通过梳理莆田平原的历史脉络，提出了颇不相同的看法。郑振满的专题论文侧重从宗族与寺庙两个方面，引申了他自20世纪80年代以来对明清福建家族组织和民间信仰的讨论^[9]，探讨了宋代以降莆田平原的两个重要的社会史进程。一方面，莆田地区的收族实践，开始于宋代而非明代，早期的宗族以坟寺（或坟庵）为中心。南宋时期，在理学的影响下，一些士大夫开始修建祠堂，祖先祭祀的中心从祖坟转移到祠堂，以祠堂为中心的宗族形态方才确立。另一方面，莆田地区近世寺庙体系的形成，与宋王朝敕封制度的关系不大，而与明初推行的里社坛制度的关系甚密。明清莆田地区的仪式联盟，实际上深受明初里社制度的影响。他认为，在现今七境仪式中占有核心地位的所谓“祖社”，当即明初建立的里社，而其他大多数寺庙不过是“分社”的结果，可以说，整个七境系统都是围绕祖社建立起来的（第333～337页）。

丁荷生在郑氏的基础上，在阅读明清方志时发现，当地称作七境的仪式联盟，是在明代中叶而非宋代开始出现的。他发现，那些最早组织七境的乡村，在明代中叶因水利争端而建立了跨村落的仪式联盟（第86～88页）。后来，由于倭乱、迁界、人口增长、水利系统的危机、械斗等原因，这种仪式联盟的影响逐渐扩大，最后莆田地区的大部分村落都

被卷入其中。因此，尽管两位作者对莆田地区仪式联盟兴起的背景持有不甚相同的看法，但他们都认为这些仪式联盟的兴起，是明代而非宋代开始发生的历史进程，换句话说，今日在莆田平原观察到的社会文化景观，主要是与明代而非宋代的历史进程密切相关的。

既然莆田地区的宗族组织，是从宋代开始出现的，而以七境为核心的寺庙体系，是从明代开始出现的，那么，七境兴起的历史契机是什么？七境兴起以后，仪式联盟与宗族建立了何种关系？两者在地方权力结构中的地位发生了何种变化？为探讨这些问题，本书对莆田地区水利系统的历史演变进行了考察。

本书对莆田水利系统演变的考察，侧重通过跨地域的比较，探讨这一系统与宗族组织、仪式联盟诸要素之间的关系。作者认为，莆田平原的水利系统在北宋就已初具规模，至11世纪末，大致已形成了南洋、北洋和九里洋三大水利系统。这些水利系统非常复杂，它们不仅要处理淡水的分配和利用，而且必须处理随涨潮侵入平原的海水，并随时应对大潮和强降水引起的排涝问题。另外，到了明代，这几个水利系统彼此联为一体，水利系统变得更为复杂。这些特征对水利组织提出了一个高标准的要求：一个相互连锁的跨村落的地域协调体系。如果说宗族组织足以应对早期小规模的水利系统，那么到了这一时期，当地水利系统的复杂性，已经超出了宗族组织所能驾驭的限度。作者认为，明代水利灌溉的系统化、复杂化，为仪式联盟的兴起提供历史契机，是仪式联盟兴起的生态背景。

具体来说，至明中叶，由于人口的增加和土地的开垦，某些地区对水资源的需求，可能已开始超出了当地水利灌溉系统的供应能力，一些村落便在原来的灌溉渠道外开挖新的灌溉渠道，从而引起了“分水之争”，导致最早的跨村落的仪式联盟的出现。作者发现，明中叶最早的两个七境，正是出现于水利争端最为激烈的地方。在水利及其他地方公

共事务的推动下，在相互的合作与竞争过程中，七境变得越来越普遍，七境之间的关系越来越复杂，牵涉面越来越广，最后大多数村落都被卷入其中，一个具备实际功能的区域体系形成了。有趣的是，在此过程中，宗族组织逐渐被七境吸纳，成为仪式联盟的一个细胞，一个底层的社会基石，少数地方甚至被社取代。这便是从宗族为中心的权力结构到以多宗族为基础、以庙宇为核心的权力结构的转变过程（第126～128页）。

因此，本书通过探讨宗族组织与仪式联盟的兴起、演变过程，梳理了宋元以降莆田平原的社会文化史进程，探究其历史演变背后的内在逻辑，指出了水利问题在推动区域体系形成、演变过程中扮演的重要角色。

四、仪式：网络、复兴与理论

本书对19世纪末以降的跨国仪式网络、近三十年来莆田地区的仪式复兴与现代性及仪式理论等问题的讨论，也有若干可圈可点之处。

兴化人（兴化为莆田旧称）移民南洋始于19世纪末，与闽南的漳州、泉州等地相比，可谓起步较迟。但以此为契机形成的跨国网络，在今日莆田地区社会文化生活中，却同样有不容忽视的影响。跨国网络有多种形式，如同乡会、同姓组织、分香庙等，兴化人的跨国网络选择的组织形态，主要不是同姓，而是包括仪式网络在内的其他形态。本书选取石庭九鲤洞仪式网络为个案，侧重探讨了兴化跨国仪式网络问题。

石庭是位于莆田东北江口镇的一个自然村，目前人口过万，而居住在海外的华侨超过两万人（第222页）。神童组织坛班在村中异常活跃，村中的九鲤洞便是坛班举行“关戒”仪式（神童的过关仪式）的重要地点。20世纪20年代末或30年代初，一群神童就在此举行过关戒仪式。抗战爆发后，庙内的一些神明被转移到新加坡。1938年，在新加坡建立

了九鲤洞，这是南洋地区第一座九鲤洞系统的寺庙。此后聚居于印尼的苏门答腊、雅加达，以及马来西亚、文莱等地的兴化人，也陆续建立了九鲤洞。50年代以后，由于政治原因，这些庙宇与老家的往来被切断。在相对隔绝的环境里，它们的仪式发生了变化，70年代开始出现了欧仙姑崇拜和以妇女主体的扶鸾仪式。有趣的是，到了80年代，那些受过坛班训练的兴化华侨返乡时，这些在南洋“发明”的仪式被引入石庭（第238~244页）。从这种意义上说，坛班仪式在石庭的复兴，既是一个仪式重建的过程，也是仪式创制的过程。在此过程中，石庭人成为名副其实的“跨国村民”。^[10]

在《文化、权力与国家——1990—1942年的华北农村》一书中，杜赞奇（Prasenjit Duara）讨论了“权力之文化网络”在20世纪前半叶的解体过程。^[11]针对这一看法，本书总结了近三十年来莆田平原仪式复兴的历史经验，认为杜氏的看法过于悲观。作者指出，现代性并未破坏文化网络，仪式网络在当代的复兴，体现了这一网络具备应对现代性的潜力，这种潜力不仅来自这种网络作为一种社会文化机制所具备的某种“理性”，而且来自仪式网络本身具备的开放性和自我调整能力。正如宗族在近世可以转变为一个股份公司，仪式网络所具备的相对世俗的面向、所呈现出来的特殊的组织形态和所实行的近乎“透明的”记账制度，赋予它们相当高的合法性和非凡的动员能力，使之成为所谓的“第二个政府”（第3、273~280页）。

本书对仪式理论的探讨，引申、发展了作者在《三一教主：一个崇拜在中国东南的传播》一书中提出的见解。^[12]在这本书中，作者提出了仪式事件（ritual event）、仪式的混合场域（syncretic ritual field）等概念，试图超越涂尔干学派的功能论，强调仪式表演对参与者的感知与世界观的影响。本书通过引入法国近代社会学家塔德（Gabriel Tarde）的微观社会学分析模型，进一步探讨了仪式影响参与者的具体机制。这种分析模型强调对个人体验层面的模仿/重复、排斥/犹豫、调适/创制等

深层过程的认识。这种模型的基本特征，包括强调主体的多元感知实践而非单一的能动性，强调事件在社会关系建构中扮演的重要角色，强调仪式的潜在创新能力，等等（第259～272页）。

五、局限与贡献

本书的不足之处，除行文似嫌拖沓重复、文字偶感粗糙外，笔者认为主要有以下两点。其一，大约由于时间的限制和课题本身的难度，本书对一些主题的讨论流于描述的层面，缺乏有深度的分析，其中尤以讨论仪式联盟为主题的五章（第四至第八章）最为明显。同时，本书第二卷搜集的大量地方文献，也没有得到充分的利用。其二，本书对莆田乡村社会的讨论，涉及700多个村落，其范围不可谓不广，但在调查的深度上则嫌不足。作者的村落调查若辅以有深度的蹲点调查，那么对宗族、寺庙、水利、士绅、王朝等要素之间的关系，理应会得出更为深刻的理解。比如，若分别从平原的南部和北部、界内和界外，各选取一个较为典型的村落，进行深入的田野调查，那么透过地理信息系统观察到的重要现象，就有可能找到田野资料的支持，在区域层面的分析与村落层面的分析之间，就有可能找到更多内在的联系，也就有可能在两者之间达致某种平衡，对乡村运作机制及其演变，尤其是仪式联盟在其中扮演的角色的认识，也就有可能更为深入。

总体看来，作为一份调查报告，本书也许不是民国以来最为深入、详尽的乡村调查，但自民国以来在区域层面进行的所有调查中，本书应该说是最为系统、触及面最广的。书中对莆田寺庙、神明、仪式的考察，是自20世纪40年代贺登崧（W.A.Grootaers）等人在察哈尔进行人文地理学调查以来最为详尽、最为系统的一次调查。作为一部研究论著，本书倡导的地理信息系统和跨国仪式网络，为突破目前区域史研究存在的瓶颈指出了两种基本路径；本书对仪式联盟的细致描述和讨论，为深化对中国乡村社会和象征生活的理解提供了不少可贵的思维素材。从这

两方面看，从事中国乡村研究的学者，可以也应当从本书汲取学术的营养；本书倡导的方法和提出的见解，不管学界是否同意，理应激发同仁的讨论，从而将中国乡村社会研究推向新的方向和新的高度。

本文原刊于《中国学术》第11卷第1期（总第33辑），北京：商务印书馆，2013年，第301～311页。与董乾坤合撰。

[1] 原文刊于《历史人类学学刊》，2006年4月，第4卷第1期，第1～28页。

[2] 葛学溥：《华南的乡村生活——广东凤凰村的家族主义社会学研究》，周大鸣译，北京：知识产权出版社，2012年。

[3] 费孝通：《江村经济（中国农民的生活）》，戴可景译，南京：江苏人民出版社，1986年；杨懋春：《一个中国村庄：山东台头》，张雄、沈炜、秦美珠译，南京：江苏人民出版社，2001年；C.K.Yang, *A Chinese Village in Early Communist Transition*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1959.

[4] 施坚雅：《中国农村的市场和社会结构》，史建云、徐秀丽译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第5～67页。

[5] Billie R.DeWalt and Pertti J.Pelto, eds., *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology: Issues in Theory and Research*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1985; Joan Huber, ed., *Macro-Micro Linkages in Sociology*, Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1991; George E.Marcus, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology*, vol.24 (1995), pp.95-117.

[6] 傅衣凌：《明代江南市民经济试探》，上海：上海人民出版社，1957年；傅衣凌：《明清农村社会经济》，北京：生活·读书·新知三联书店，1961年；叶显恩：《明清徽州农村社会与佃仆制》，合肥：安徽人民出版社，1983年。

[7] 这里提到的是涂尔干提出的经典观点，见爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的根本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，2006年。

[8] 科大卫：《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》，卜永坚译，南京：江苏人民出版社，2009年，第424～425页。

[9] 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992年；郑振满：《乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。

[10] Peggy Levitt, *The Transnational Villagers*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001.

[11] 杜赞奇：《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，1994年。

[12] Kenneth Dean, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

风水，一个社会文化史的诠释

陈进国：《信仰、仪式与乡土社会——风水的历史人类学探索》，两册，北京：中国社会科学出版社，2005年。

《信仰、仪式与乡土社会——风水的历史人类学探索》（以下简称《信仰、仪式与乡土社会》）一书，是陈进国君在其博士论文基础上写成的一部讨论明清时期风水观念与中国东南地区乡土社会之间关系的专著。该书以中国东南地区尤其是福建地区为考察区域，侧重探讨了风水信仰在中国东南地区的流布、东南地区风水的主要流派、风水的民俗化与仪式化、风水与士大夫、风水与乡土社会秩序等五个问题。全书分六章，又序言、余论各一章，洋洋七十余万字。书后附录包括了作者摘抄的明清时期福建的风水示禁碑文、福建谱牒中的风水诉讼资料与一种著名的风水关系文献。

作为中国本土的“知识—仪式”体系的一个基本构成部分，风水历来就曾被不同的主体反复地“言说”。早在宋、明时期，士大夫就曾从两个看似矛盾的角度讨论风水：一方面，他们大都对民间溺信风水的做法深恶痛绝，严行禁止；另一方面，他们对风水的适度的利用则表示首肯甚或热衷。到了近代，中国的知识分子基本一边倒，通常都站在批判者的角度，将这种“知识—仪式”体系斥为“封建”“迷信”的东西。在西方，有论者认为，截至1800年，前来中国的西方传教士、外交和商务人员等，大都对风水观念熟视无睹，甚少论及。但1850年以后，随着西人在中国修建教堂、开矿、修路等活动逐渐提上日程，并在中国各地遭到民众的强烈抵制，他们才在突然之间“发现”了风水，并在进化的话语中、在利益的驱动下视之为现代“文明”的敌人（Ole Bruun, *Fengshui in China*, chapter 2）。

当然，从19世纪末开始，也出现了“科学地”研究风水的著作。著名荷兰学者高延（J.J.M.de Groot）在厦门进行长期调查后写成的六卷本巨著《中国的宗教体系》（*The Religious System of China*），就曾对风水

进行相对细致的描述和讨论。不过，中外学者对风水进行比较系统的分析，还是第二次世界大战以后的事。英国著名人类学家弗里德曼

（Maurice Freedman）在讨论中国宗族，尤其是中国东南地区的祖先崇拜仪式时，注意到汉人在操弄祖先骸骨上的特殊方法，这引发了他对风水与祖先崇拜的比较分析（相关讨论收入Freedman, *The Study of Chinese Society*, 1979）。20世纪60年代末70年代初，弗里德曼的学生王斯福（Stephan Feuchtwang）更为系统地从正面考察了风水，他观察、分析了文本和实践中的风水，尤其关注风水背后的宇宙观及这种宇宙观的相关实践（*An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, 1974）。丹麦学者Ole Bruun的《中国的风水》（*Fengshui in China*, 2003）一书，将重点从对风水观念的正面考察，转向从具体的时空中讨论风水的观念和实践，他根据20世纪90年代在四川和江苏的田野调查，讨论了风水在当代中国的复兴问题。

在日本，因风水观念对冲绳等地影响甚深，而这些地区的风水观念与中国东南地区又渊源甚深，因此，日本学者关注中国的风水问题是应有之义。在他们的研究中，大致也可分为对风水观念的正面分析与注意结合具体时空分析风水的两种研究取向，渡边欣雄对风水观念的研究（《风水思想与东亚》《风水的社会人类学》等）大体可归入前一类，而濑川昌久对香港新界风水与宗族发展的讨论（《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》），大致可以归入第二类。这些研究大体以人类学的共时性考察为主，对“风水观念—实践”的社会文化史分析则着墨不多，在这一点上，濑川的研究当属例外。至于中国学者对这个论题的讨论，从林耀华、宿白到庄英章、周星等的研究，大多是我们耳熟能详的，兹不赘述。

《信仰、仪式与乡土社会》对风水的讨论，在一定程度上吸收了上述国际学术界的研究传统，呼应了最近国际学术界的一些基本学术关怀，但在方法论取向上，又与目前的风水研究存在一定差别。据作者交

代：“笔者并不准备用纯粹静态的方式去探讨那些传承和浸润着古代实用文化传统的风水学知识本身的性质或技术问题，而是欲结合文化史和社会史，通过分析风水术及相应形成的信仰、习俗在区域社会的存在方式、表现情态，来考察一种世俗化、实用化的文化观念为何并如何渗透到地方文化网络之中，又为何并如何随着地方社会结构的变迁而变迁。”（《信仰、仪式与乡土社会》，第20页）显然，该书的主旨并不在于建构风水背后的宇宙观，其着眼点毋宁说在于将风水置于具体的时空之中，讨论风水如何影响中国东南地区的社会秩序和日常生活，而这一区域的社会结构的变动，又是如何改变风水的观念与实践的。也就是说，作者关注的不是风水的专门性的知识体系，而是它与普通民众之间的关系，尤其是风水如何渗入、如何影响普通民众的生活世界。这样一种研究视角，就是社会文化史的方法或作者所称的历史人类学的方法。

从该书的章节安排看，第一、第二章的主题是讨论风水观念在中国东南地区渗透并与本土文化相结合的过程，第三、第四章讨论风水观念渗透民间社会的五种主要途径，第五、第六章讨论风水观念与士绅和地方社会之间的互动关系。对风水的社会文化史分析，离不开对风水流布的历史过程的考察。从该书的研究策略看，前两章对中国东南地区风水观念传播史的讨论和对福建风水流派的讨论，其主要目的在于为下文对风水与乡土社会的关系的讨论做铺垫。在这一部分的讨论中，作者关心的是风水的所谓“在地化”过程，亦即在中国东南地区的流布过程中，风水观念与本土的“信仰—仪式”相结合的过程。要开展这一方面的研究，实际上存在诸多困难。我们赖以建构这一历史过程的风水文献，多半没有标明年代，因而难以进行断代。为克服这个问题，作者将目光转向买地券、武夷君信仰和民间传说，以此寻找风水在不同历史时期对中国东南地区的影响。透过这些讨论，我们可以了解到，风水观念扎根中国东南地区发端于六朝时期，在此过程中与二次葬、“尚巫极鬼”等本土的文化因素相结合，因而呈现出一定区域性特色。

这部分的讨论存在一些可容商榷之处。一方面，也许由于资料本身的局限，加上准确地回溯历史的艰难性，这一部分对历史过程的建构不很成功，对风水在东南地区的流布过程，尚缺乏鲜明的阶段性的描述和分析，只能无奈地借用不少的“可能”一词来进行合理的历史想象。另一方面，作者在解读民间传说和历史文献方面，也仍然存在一些可商榷之处。实际上在这些传说与历史事实之间，恐怕还有一段不小的距离。如南靖塔下流传的《坟墓墓址歌》，很可能出自后代的建构，而根据作者的理解，这反映了南宋至明中叶张氏家族追求好风水的热忱（第120～121页）。关于历史话语与历史事实之间的尺度如何小心把握，的确是“眼光向下”的学人要多费思量的大问题。

该书最为精彩的部分，是第三、第四章对风水的民俗化与仪式化的讨论。这两章总共占了大约250页的篇幅，比较系统地梳理了风水深入普通民众的生活世界的五种主要途径：通书、灵签、符咒、竖造与丧葬仪式、扶乩活动。用作者自身的话说，这两章的主旨在于“细部地探寻普遍意义上的风水知识、观念的乡土社会记忆是何以可能的，即分析风水知识、观念如何借助相关的仪式，逐步深耕化为一种民俗信仰，成为民众‘生活世界’的一部分”（第33页）。这些讨论主要基于作者的田野考察和在田野中收集到的民间文献。不错，通书、灵签、符咒等是作为独立于风水文本和仪式传统而存在的，但是在某种意义上，他们又是风水观念的重要载体，是风水观念得以影响普通民众的宇宙观的主要媒介。通过这些载体，风水观念渗透到中国东南地区的民间文化之中，成为地方性知识的一个部分。

这一部分的讨论是从对泉州继成堂洪氏通书的分析开始的。洪氏通书收录了不少风水论类的论著，诸如《罗经理气解》《罗经图经说》，以及十五层的罗经图、《阳基阴地布气妙法》《克择吉凶神煞要论》等。与此同时，为了适应识字不多的普通百姓的需要，继成堂还发行大量的“春牛图”，简略标明各年月日时之吉凶宜忌。这些缩微的通书，提

供了判断时辰和山向的宜忌，以决定竖造或安葬事宜的基本信息。这些通书无疑是民众了解风水的重要媒介。在明清时期的东南地区，洪氏通书并不是孤立的例子。明清时期建阳书坊刊刻的通书、在闽粤地区影响甚广的兴宁通书，基本上都包括了丰富的风水方面的内容。与通书一样，灵签中也包含了不少风水的信息，如家宅、阳基、移徙、祖山、菁草等，在各事项下，灵签还提供了一些补救的方法。据统计，风水的信息在各类灵签中的地位，仅次于运途谋事和婚姻生育。风水观念进入民众生活的另一种途径是符咒。福建流行的闾山派等道教教派，向来重视安镇科仪和符篆法术，地理符书属于闾山法师传授的重要法术之一。在安土谢醮仪式中，风水祖师成为他们祈请的基本神明之一。这套符咒法术后来为风水先生所吸纳和改造，现在风水先生一般都擅长制作镇宅符、镇墓符、风水护身符等。至于杨公符，本为风水先生所独擅，作者对相关制作过程和仪式进行了深入观察，书中的讨论也就非常详尽。

流行于福建的扶乩仪式，涉及的内容也不以风水为限，但风水的主题在其中占有一席之地。一些家族在替祖先选择墓地时，常常通过乩示卜问墓地的吉凶。和风水观念关系最为密切的当数竖造和丧葬、祭祀仪式，作者在这方面下的功夫最深，着墨也最浓（近百页的篇幅）。这里涉及的其实主要是阳宅和阴宅的修建仪式，其中几乎每个仪式环节——从阳宅营建中的动土、起基，到上梁、谢土/辞神，从阴宅营建中的斩草破土、完坟谢土，到开光点主——在在都离不开风水的考量。该书对福建盛行的各种类型的二次葬（如葬银牌、葬木主、招魂葬纸人、葬鸡蛋等）尤其再三致意焉。通过这些细致的描述，我们清楚地了解到本来专业化程度很高（*esoteric*）的风水观念，是如何走进普通民众的生活世界的。这个风水观念经由特定的媒介渗入民众生活的过程，就是笔者几年前在一篇文章中提出的“中介过程”（*mediation*），作者则称之为风水观念的“深耕化”过程。尽管这里讨论的主题是风水的观念与仪式，但背后涉及的则是社会文化史的基本问题，因此，相关讨论对明清社会文化史研究也具有一定的示范意义。也许可以补充的是，作者似乎还应考察

元明以来刊行的大量日用类书，如《居家必用事类全集》《天下通行文林聚宝万卷星罗》之类，像通书一样，这些在民间流传甚广的日用百科全书，也包含了不少风水方面的知识，最近出版史研究领域已开始关注这些著作，并对其编纂年代、编纂者、刊刻和影响情形进行了讨论（如 Lucille Chia, Cynthia Brokaw 的著作），通过重构这些著作的传承谱系，梳理风水知识在其中的地位及其变化轨迹，应可为我们了解风水进入民众生活的途径和过程提供进一步的线索。

根据作者的安排，第五、第六章的主要目的是从正面讨论风水与乡村社会之间的关系。因为前文既已讨论了风水的流播过程和主要流派、风水渗入乡民生活的主要途径，接下来的主要任务自然是风水与社会秩序之间的互动关系。作者对这一问题的讨论，主要集中于三个方面：一是风水与士绅的关系，二是风水与契约的关系，三是风水与宗族发展的关系。这一部分的讨论，提供了相当丰富的民间文献和田野资料（包括附录中的近八十页史料）。

不过，书中对风水观念与乡村社会的关系的讨论，直感是未能紧扣社会文化变迁的脉搏，让人稍觉流于泛泛而谈的层面。

就风水与宗族发展的关系而论，本来可以从两个不同角度着眼。一方面，可以从风水的角度，讨论风水观念是如何影响到宗族的结构及宗族发展的；另一方面，也可从宗族发展的角度，讨论宗族组织的不同阶层，是如何通过建设风水，来实现宗族组织的“聚变”和“裂变”的。但书中对风水与宗族关系的讨论，往往被复杂的民间史料组合所遮蔽，从而在分析脉络的梳理方面尚有改进空间。

在讨论风水与契约的关系时，作者将重点放在契约中反映的风水观念上，但事实上，从作者的本意理解，乡土秩序的造成者乃是契约而不是风水，风水与这一秩序之间的关系，并没有很具体地被揭示出来。这里关键的问题应不在于契约如何体现风水的观念，而是风水所规范的一

种独特的空间秩序，如何影响到乡土社会的运作，而契约在中间又起了何种的作用。

上述问题的症结所在，一方面是因为书中提供的深入的个案分析仍然不多，又囿于从某个门类的资料来集中讨论问题，反而使得问题的真实呈现和合理解决方式欠缺明晰化。另一方面则可能是作者对风水本身的重视超出对社会的重视，从而对明清乡村社会本身缺乏更为深入、系统的兼顾性的分析。

综合作者在搜集、整理资料上所下的苦功，在处理风水这一高难度题目上展示的分析技巧，乃至对风水仪式的细致观察和描述，应该说该书是近年中国学术界从社会文化史角度讨论风水的最为系统、最为深入的著作之一，为目前学术界对风水的研究提供了一个新的起点，研究风水的学人应该把它当作自己的“枕边书”。书中对风水的民俗化和仪式化的考察，不仅对风水有兴趣的读者需要细细品味，即使从事社会文化研究的学者也不妨一读。

本文原刊于《读书》2007年第12期，第113～116页，稍有删节。完整文本收入陈进国：《隔岸观火：泛台海区域的信仰生活》，厦门：厦门大学出版社，2008年，第461～467页。

礼仪如何下乡（访谈）

古人常说“礼不下庶人”，但中唐以后社会秩序发生了剧烈的变化，上层社会的态度有所松动，开始为庶民制礼。如今，我们在日常生活中也经常见到司仪的身影。在这个漫长的历史时期，礼仪是怎样进入绝大多数民众生活的场所——乡村的？礼生在这个过程中扮演了怎样的角色？经济活动对礼仪下乡有何影响？厦门大学历史系教授刘永华先生对此素有研究，他在自己博士论文基础上完成的专著《儒家礼仪与中国乡民：1368—1949年闽西四堡的礼仪变革与社会转型》（*Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368-1949*. Leiden: Brill, 2013）对这些重要的问题提供了深入而独到的见解。这次访谈大体就是围绕这部书展开的。

澎湃新闻：礼生是怎么进入您的研究视野的？

刘永华：我是在1995年第一次进入闽西四堡社区的，比较密集地在当地蹲点，则是在2001年至2002年。我当初做研究的时候，人类学对我影响比较大。人类学重视社区研究，学者进入社区后，先不做专题研究，而是观察社区的方方面面，这体现了人类学的“整体主义”思维。因此，尽管研究者最终探讨的，只是社区的某个方面（如生计模式、家庭结构或宗教仪式），但在研究程序上，一般对社区进行整体摸底之后，才能进入专题。2001年夏我去四堡做田野的时候，就是抱着这种理念。当然我想了解的并不是当代的四堡社区，借用艾伦·麦克法伦（Alan MacFarlane）的话说，我关注的是历史社区（historical community）。不过根据我自己的理解，不管是当代社区，还是历史社区，社区研究的理念是一样的。所以进入田野的时候，我对方方面面的材料都感兴趣，从土地制度、农户生计、赶集行为，到家庭结构、宗族组织、跨村落关系，以及乡约组织、民间信仰、知识体系等，林林总总，都尽可能做一些了解。

当然，我的目标并非描述性的民族志，而是在整体理解基础上的专题研究。进入田野后期之后，最终要落实到一个题目上来，我发现学术界对上述主题大都已做过较为深入的研究，在学术上也许不太容易有所突破。到田野行将结束的时候，我才将关注点聚焦到当地一个人群身上。他们特别熟悉当地的历史掌故，尤其是对传统礼仪十分了解，这不仅包括日常生活中的普通礼节，也包括祭祖、祭神礼仪，他们在当地仪式生活中是相当重要的。他们有自己的礼仪手册，当地叫“祭文本”。这个群体就是您提到的礼生。我发现当时关注这个群体的学者还很少，我感觉也许可以把他们当作重构四堡社会文化史的一个切入点：首先从这个仪式专家群体，从他们的礼仪文本，从他们表演的礼仪出发，去回溯这些礼生、礼仪的渊源及其进入乡村的过程。

我思考的主要问题是：这些仪式专家及其礼仪是在什么历史背景下进入乡村的？这些礼仪进入乡村后，对乡村社会产生了什么影响？我发现，通过重构礼仪进入乡村的过程，在一定程度上可以将前面提到的土地制度、宗族组织、乡约组织、跨村落关系、民间信仰等很多课题串起来。如果说这些课题是珠子，那么通过礼生及其礼仪，我找到了一条将它们串在一起的线。

除此之外，还有一点个人方面的原因。我的叔父是一名礼生，常常主持村中的红白事。小时候对老家的礼生了解得不多，不过对他们在仪式当中扮演的角色，因为耳濡目染，多少还是有所了解的。这也算是我注意到这个人群的一个个人契机吧。

澎湃新闻：作为仪式专家，礼生与道士、和尚、风水先生有什么联系？他们之间会相互竞争吗？比如礼生原本参与醮仪，后来退出了，由道士独立承担，为什么会发生这种变化？

刘永华：在四堡地区，的确有各种不同类型的仪式专家，有礼生，有道士、和尚，另外风水先生、剧班也做仪式，只是那不是他们的主

业。这些人甚至会在同一个仪式场合出现。比如某一场丧事，某一次打醮，可能会邀请不同类型的仪式专家来参与。不过我的一个基本判断是，在多数情况下，礼生和其他仪式专家的职能，带有一定互补的性质，不存在实质性的排他关系。换句话说，礼生和道士、和尚在职能上有所分工。从渊源上说，道士与和尚处理的仪式事务本是各有侧重：道士以事生为主，重在驱邪消灾，在丧事中则更专注于处理死亡污染的问题；和尚以事死为主，重在超度，更专注处理灵魂的归宿。不过，后来不同仪式传统之间发生了相互借用的现象（“道士偷吃了和尚饭”——这是来自和尚的一面之词），道士、和尚之间才不时发生竞争。

就礼生与道士、和尚的关系而言，他们之间的竞争关系应该也不是常态。在这方面台湾学者李丰楙先生的看法较有启发性，他是第一个正面研究礼生的学者，曾比较礼生与道士的差异，并就此提出了一个重要的看法。他认为礼生基本上是处理人事的，道士则主要处理人与神的关系。这是有一定道理的。比如说，在办丧事时，礼生负责接待前来吊唁的客人，为他们写祭文，在几个关键仪式中，引导他们与死者进行某种交流。相比之下，道士或和尚更侧重处理死亡污染或灵魂归宿的问题。从这个意义上说，礼生与僧、道的职能是有一定分工的。

这并不是说，礼生和道士就完全没有竞争关系。事实上，礼生长期与道士在相同的仪式场合表演仪式，在此过程中接触到道士的科仪，也吸收了他们的一些仪式。比如，祭文本中驱虫、赶虎、驱疫的仪式，本属道教小法（从大传统的角度来说，士大夫作文驱除猛兽、爬虫，在历史上并不罕见，最为大家熟知的可能是韩愈作文驱鳄的故事。但在具体做法上，有不少要素是从道教那里吸收过来的），这是在礼生的礼仪手册中可以观察到的。这种礼生借用道教科仪的情形，本身就是一个值得注意的问题。但在多数情况下，礼生和道士在仪式中是各司其职、互有分工的。

不过后来礼生为什么退出打醮仪式了呢？我认为，这不是宗教市场竞争的结果，而是由于现代性的影响。近代西方思潮进入中国后，道教科仪、民间信仰等宗教仪式被视为封建迷信。在四堡这个地方，从晚清开始，出现了一批受过近代教育的知识人，其中最有名望的一位，是马屋的“北斗先生”（马云章），他是中山大学毕业的文学学士，20世纪20年代就在《民俗》周刊发表作品，在四堡一带名气相当大，他在当地倡导破除迷信。民国时期的地方政府总体上也是这种态度，对民间信仰、仪式的看法是比较负面的。对于祭祖的态度相对还好，毕竟它是儒家比较认可的一种礼仪。这都是大家熟知的事实。四堡礼生退出打醮，也许还有一个深层的历史原因，跟下面讨论的“礼下庶人”有关。随着这个过程的展开，四堡的士绅大都将村落原来供奉的地方神，纳入自身的祖先系谱，使之成为本姓氏的祖先，当地流行的“求神不如拜祖”的说法，应该就是在这个过程中产生的，其结果是士绅与民间信仰的日益疏离。

澎湃新闻：我们常说“礼不下庶人”，那么大概从什么时候开始士大夫觉得有必要“送礼下乡”？礼仪又是怎么进入乡村的？

刘永华：这是一个非常重要的问题，也是我近十几年来主要的学术关注点。“礼不下庶人”出自《礼记·曲礼》，指的是朝廷不为庶人制礼，理由是庶人不具备行礼所需的知识与财力。现在看来，“礼不下庶人”乃是战国至汉代思想家提出的一种政治设计，而不是曾被完全实施的一个政策。到了唐代中叶，朝廷的态度开始发生松动，《大唐开元礼》开始制定庶人礼仪。北宋末年制定的《政和五礼新仪》，订有“庶人婚仪”“庶人冠仪”“庶人丧仪”等专门针对庶人的礼文。这部礼典修成后，朝廷要求所有乡村的礼仪都依照《政和五礼新仪》来做，甚至一度下令普通民众办婚礼、丧礼，都必须邀请礼生来引导礼仪。这个政策持续了七年，在乡村引起诸多不便，最后不了了之。不过为庶民制礼的做法，为明清朝廷所承袭。这一过程，上海学者杨志刚先生称为“礼下庶人”，我自己则常称之为“礼仪下乡”，以此强调礼仪与乡民的结合过

程。礼下庶人是个长期的历史过程，它不是在某个时期出现和完成的，而是有阶段性的，而且这一过程涉及几个不同的面向。应该说，唐宋之间从“礼不下庶人”到为庶人制礼，是有其复杂的政治、社会背景的。美国学者魏侯玮（Howard J. Wechsler）教授在讨论唐代王朝礼仪时指出，唐代前期是中国礼仪史上的一个关键时期，在此期间，早先的“家天下”礼仪理念，逐渐为一种更为集权、更强调“天下为公”的礼仪表演所取代。在这种新礼仪理念下，朝廷开始思考如何重构王朝礼仪与乡村社会之间的关系，为庶人制礼可能就是在这一背景下被提上议事日程的。

唐宋之间的政治社会变革，可能在推动礼下庶人中也起了重要作用。唐宋变迁最核心的内容是，随着中古士族的衰亡，地方社会出现了权力的空档，再也没有“世家”来主导乡村的秩序。宋代士大夫面临的一个重要使命，就是社会秩序的重建。为此，他们设计出各种方案来重建秩序，明清社会史上非常重要的祠堂、族谱、乡约、保甲、社学、社仓等制度，不是在宋代开始提出来的，就是宋代士大夫颇为看重和大力推行的。这些工作的重心大都是要重建秩序，而在秩序的背后，他们考虑到礼仪的重要性，大多数设计里面都有很强的礼仪成分，如“二程”想恢复宗子法、搞墓祭，朱熹建议修建祠堂，其核心议题都涉及祭祀问题。

为什么宋代士大夫如此看重礼仪？日本学者伊东贵之教授提出了一个有趣的看法。他认为，宋代人对气质、人格的看法，跟唐代人是不一样的。唐代人的看法，是所谓定命论或定分论——人的本性是无法改变的。宋代人的看法不一样，他们认为通过后天的努力，人的天性是可以做一些改变的。从何入手呢？最重要的就是修习礼仪。从这个角度看，我们才能从思想史的角度理解礼仪的重要性，理解为何许多宋代理学家对礼仪那么感兴趣。

不过，不少学者认为，宋代士大夫预设的礼仪主体，主要还是士大夫自身，到了明代以后，方始更有意识地把庶民包括进来。清代学者焦

循有一个很有名的论断，他说：“紫阳之学，所以教天下之君子；阳明之学，所以教天下之小人。”通过比较朱熹与王阳明思想，辨析宋代理学与明代心学的差别，焦循认为前者主要以士大夫为限，是士大夫拿来做自我修炼的，而以礼仪教化民众的做法，主要是跟心学有关。这个说法虽有绝对化的嫌疑，但其实是很有道理的。

现在看来，至少从三个基本事实看，明代是礼下庶人的关键时代。其实，礼仪教民的做法，不必等到明中叶王学出现，在明初乡村统治制度的设计中，就已包含了这一层考虑。朱元璋在设计乡村统治制度的时候，吸收了宋元士大夫秩序重建的理念，也吸收了他们对礼仪的思考。作为明代乡村统治制度的基本架构，里甲制包含三个不同方面的职能：第一个层面是政经层面，“催征钱粮，勾摄公事”，一般被视为里甲最核心的职能，正好跟州县衙门的两个基本功能（钱粮和刑名）相对应。第二个层面是司法层面，设立里老人，修建旌善亭和申明亭，调解民间纠纷和民事诉讼，扬善惩恶。第三个层面是仪式层面，天下各里建立里社坛、乡厉坛，每年在里社坛祭祀本里社稷，在乡厉坛祭祀无祀鬼神。对社的祭祀也好，对厉的祭祀也好，都不是从明代开始的，但社、厉的祭祀作为朝廷设计的一项制度，在中国历史上第一次系统地在乡村推行，则是从明代开始的，其结果是全国普通民众第一次在较为长期的时间里，参与到朝廷设计的乡村祭祀制度中来。因此，这无疑是礼下庶人过程中相当重要的一个环节。

到了明代中叶，随着明初建立的礼仪秩序的崩坏和社会危机的出现，不少地方官和乡绅都致力于推行礼教——用您的说法，他们是在“送礼下乡”。在这方面，大家最熟知的就是王阳明。王阳明做过南赣巡抚。明代中叶，南赣地区（今赣、闽、粤、湘毗邻地带）盗寇纵横，他在任期间，成功扑灭寇乱。为了从根子上解决动乱问题，他在当地推行《南赣乡约》，意图把那些归顺的贼寇（所谓的“新民”）纳入王朝体制之内，这是在民众中间推广“社会伦理—礼仪秩序”的一个改造计划。

日本学者沟口雄三教授在讨论王学的特征时，把王学视为礼教的一个重要发展阶段，因为到了王学那里，礼仪践行和民众教化合为一体了。明代中叶，除王阳明外，还有不少士大夫很重视乡村礼仪秩序的重建，如黄佐在广东，仇氏、吕柟、余光在山西，张良知在河南，都曾推行乡约，井上彻、科大卫、朱鸿林等教授曾讨论过，这里就不细谈了。还有人把《朱子家礼》加以改造，在普通庶民中间推行，这在明代理学上是一个重要的发展方向。所以，在明代中叶，有很多人在做送礼下乡的事情，只是做法不太一样。与此同时，也有一些士大夫是反对在庶民中间推广礼仪的。为什么反对呢？礼仪本来是士大夫的身份标识，让庶民践行礼仪，那么庶民和士大夫的界线就模糊了。

最后，明代礼下庶人过程的展开，还与嘉靖年间的“大礼议”有关。大礼议是明后期非常重要的一个政治事件，对嘉靖一朝政局的影响很大。这件事起于嘉靖皇帝对本生父母的尊崇，却为乡村祭祖制度的变化提供了一个重要契机。由于这个契机，民间祭祖代数突破三代的限制，在客观上有助于宗族组织的发展。总之，从“礼不下庶人”到礼仪下乡，经历了相当漫长的过程，跟唐宋以来的政治史、制度史、思想史和社会史都有牵涉。我们今天研究礼下庶人的过程，既要结合唐宋政治社会变革、宋明理学等重要历史过程，又要落实到乡约、祭祖仪式、里社与乡厉祭祀等具体的制度，还必须考虑到不同区域发展的内在脉络，我个人研究的重心，主要是从区域史的内在脉络入手，来理解这个过程。具体来说，我的着眼点在于回溯礼生及其礼仪的历史渊源，建立乡村礼仪与儒家礼仪（主体是朝廷礼仪和士大夫礼仪）之间的关联，探讨儒家礼仪对明清乡村的生计模式、社会结构、民间信仰和仪式传统的影响。

澎湃新闻：在思想史方面是否还有一个因素，儒释道之间存在相互竞争的关系。和尚、道士的礼仪在民众当中很有影响力，而儒家一直是高高在上的，在民间似乎没有什么感召力和影响力，这种情况使得儒家士大夫产生了强烈的危机感，从而导致他们重视礼仪，并希望礼仪走进

民间？

刘永华：对，这也是宋明士大夫送礼下乡的一个重要动因。唐五代以来，佛教对士庶的影响都很大。宋明理学家倡导和践行礼仪，跟佛教仪式在社会上盛行是有关的。儒家关注的是秩序问题，是如何处理人与人之间的关系，而对灵魂的安顿则较少考虑，他们似乎从未真正解决灵魂归宿的问题。这应该是佛教在士庶中间流行的主要原因。在这种背景下，礼仪被视为对抗佛教的重要手段，但实际上在民众中间，却很难真正收到摒弃佛教的实效，反倒形成儒、道、释多种仪式传统并存的格局。

澎湃新闻：早期祭祀祖先一般都是祭祀三代（曾祖、祖、父），为什么到了后来越来越强调祭祀者本人未必有什么印象的更早的祖先（如开基祖）？重点祭祖对象从近祖到远祖的转变，对乡村社会有什么影响？

刘永华：这个不太好理解，需要设身处地地去体会。

首先，这中间涉及礼制的问题。根据先秦就已确立的制度，一个人究竟能拜几代祖先，或更准确地说，一个人能建几座宗庙或神龛来祭拜这几代的祖先，跟他的身份地位有关。《礼记》中就有天子七庙、诸侯五庙、大夫三庙、士一庙的规定，庶民无庙，祭于寝。这个等差格局摆在那里，普通民众是不允许越制的，不然秩序就没了。这个制度自汉唐以来一直存在，只是到明嘉靖“大礼议”之后才稍有变通。

不过，从宋元以来，民间的祭祖礼仪已经在一定程度上突破了这个界限，这个变动也必须从宋代理学家谈起。随着士族退出历史舞台，宋代士大夫面临的是一个没有“世家”的社会，六朝那种世代做官并有深厚社会经济根基的精英群体，已经不复存在。这是宋代以来士大夫为之焦虑的一个问题。在这种情况下，他们就考虑如何造出世家来。怎么搞

呢？这就牵涉到您提出的问题了，其实郑振满老师早就注意到这个问题了，并给出了明确的答案。他认为，如果只是祭祀曾祖、祖、父三代，是搞不了宗族的（《礼记》中所说的“三代”，与这个“三代”是不一样的，因为那个三代中，有一代是“太祖”），要搞家族，必须通过远祖的祭祀。因为祭祀限定三代的话，每过一代，所有后代之间的关系就要重新洗牌。而共同祭拜始祖或远祖（所谓“不迁之主”），才有可能把宗亲相对长久、稳固地结合在一起。

当然，宋明以来不少士大夫，其实内心还有一种紧张，因为礼制摆在那里，按规定是不能祭拜那么多代以前的先祖的，因此程颐倡议祭祀始祖和先祖，而朱熹说“此二祭古无此礼”，“某觉得僭”。这时候就要打擦边球了。朝廷只对宗庙的数量做了限定，那么是否可以通过宗子来搞宗族呢？宗子是世代承袭的，围绕宗子的继嗣承袭，就有可能形成一个礼仪共同体。宋儒还倡导墓祭，特别是对始祖的墓祭。只要确定一个始祖，背后的共同体就落实下来了。突破三代对乡村社会真正有影响的地方，正是在这里。宗族作为一个仪式共同体出现后，其他的功能逐渐增加：宗族成为拥有动产和不动产的经济实体；又在跟国家打交道的过程中，成为赋役共同体；清代雍正年间，宗族甚至被政府授予某些司法裁判权。至此，近代意义上的宗族形成了。

澎湃新闻：您在《亦礼亦俗》一文中提到四堡祭文最多的四个神明依次是关帝（41篇）、社公（23篇）、邹公（21篇）和天后（21篇），这些地方神在当地是怎样一种关系？

刘永华：我对四堡礼仪的研究，是从解读礼生祭文本开始的，研究祭祖礼仪如此，研究神明信仰也是如此。我的基本思路是，透过祭文本，我们可以知晓哪些神明在当地是最重要的，然后进一步讨论这些神明什么时候、在什么背景下在当地出现，哪些跟礼仪下乡有关。

大体来说，四堡神明可以分为三类，分别在三个不同历史时期出现

于四堡。邹公属于第一类。它不属于祀典神，而是一个土神，是由当地法师演变过来的，具有相当强的宋元时代闽西民间道教仪式传统的背景。明清时期，邹公仍然是四堡最重要的神明，但其内涵发生了重要变化。邹公的身份，从法术高强的法师转变为南宋状元，这从侧面折射出这一时期四堡社会发生的剧烈变动，特别是士绅群体及其文化在当地的兴起。

社公属于第二类。我认为明清时期四堡的社公，在大多数情况下就是明初里社坛祭祀的社，因此，社公是跟朝廷推行祭祀制度有关系的。四堡的社公信仰，有两点值得注意。其一，当地社公保持了石主的形制，一般都立石主，上书某某乡村或某某房族的“社公”或“社稷之神”（当地的厉坛也保存了这个形制，而且是“坛而不屋”，即坛上不建遮风避雨的小屋），这与明初设计的里社坛是相似的。其二，当地一些乡村流传法师与社公斗法的故事，故事的线索大都相似：一位晚来的村落开基祖，不满当地社公每年向乡民索取童男童女的血祭，到闾山、茅山等地学法，学成后赶走了害人的社公。这种传说，在明末文献中就已出现。我认为它们体现了四堡本土民间信仰与明代朝廷试图在乡村推广的祀典神明之间的紧张关系，也在一定意义上折射出明清乡民对朝廷及其代理的一种认知或想象。

关帝和天后属于第三类。在系统搜集和阅读四堡民间文献之后，我注意到关帝和天后都是比较晚近才进入四堡的。关帝最早进入的时间估计是晚明。天后是清代才进入四堡的。关帝和天后是清代最受尊崇的两个祀典神，它们是如何进入四堡的？在四堡考察的时候，我思考的一个问题是这两个神明与地域社会的结合方式。我后来提出一个看法：四堡的关帝庙，往往建于风水上很重要的地点，主要是为了抵御村外的邪魔外道，所以它实际上被用来定义社会空间的边界。天后则恰好相反，它是一个包容性较强的神明，当地最重要的天后宫，大都建于墟市的中心地段，所以它跟商业活动有关，而且具有相当的开放性和兼容性，它的

职能不在于定义边界，而是提供一个社会空间，让不同村落和不同姓氏的人可以进行社会交往和商业交易。

这背后还有一个问题，现在还没有完全弄明白：神明是如何进村的？如果追溯寺庙的历史，我们会发现，最初的寺、庙、观之类，往往不在村落之内，而且很多村落原本没有自己的村庙。可是到了晚清，几乎村村有庙，而且村庙大都在村里，这种形态是怎么出现的，我觉得是一个有意思的问题。目前看到的一个比较有趣的变化是，明代开始出现很多“股份制”的寺庙。也就是说，一座神庙是几个村共有的，庙内的每尊神像，都有自己的主儿。我觉得这是神庙跟村落开始结合，但还没有真正转化成村庙的形态。后来的村庙就不同了，像四堡的关帝庙，就不存在这种情况，它跟某个村落存在直接的关系。村庙的出现，可能跟村落意识的形成有关，可是为何村落意识到明清时期才出现？或者说，为何到了明清时期，才借助村庙这种方式来表达村落意识？对这个问题，我还没能找到确切的答案。

澎湃新闻：从经济的角度看，当地的墟市、印刷业等经济活动，对礼仪本身有什么影响？

刘永华：明清四堡民众的经济活动，尤其是商业活动，跟礼仪史的关系，是我的书中的一条暗线。四堡在明中叶以前就已有墟市，但当地商贸活动最重要的发展阶段，是在明末清初当地兴起雕版印刷业之后。这一行当的兴起，对四堡社会的影响很大。整个清代，四堡书商在老家前后开了几十家书坊，同时在华南几个省份卖书，赚到了很多银子。现在我们在当地可以看到很多“九厅十八井”的大宅子，基本上都是这些书商盖的。他们发财后，大都捐了监生。也许跨越这道身份的门槛，对他们来说是至关重要的。再说这种身份对他们做生意也是有帮助的，主要是便于他们跟客户接触，毕竟书业的服务对象是读书人，监生的身份有助于拉近他们与客户之间的关系，营造一种“自己人”的感觉。有趣的

是，他们对礼仪的热衷，甚至超过了正途出身的秀才，我们现在搜集到的很多祭文本，都是这帮监生传抄的——他们是礼生群体里面非常重要的成员。另外，他们印刷和销售的书藉中，有一部分是跟礼仪有关的。这是经济与礼仪关系的第一个方面。

第二个方面牵涉到族田。那些从印书贩书业中发财的书商，不仅在老家盖了大宅子，还买了很多土地。根据当地的习俗，分家时多半会提留一部分家产，有的是作为祭田，有的是作为书香田（给后代设立的奖学金），在这个基础上，就会形成大大小小的家族。我在四堡搜集到不少账簿，就是记录这类家族祭祖收支的账簿。他们有自己的族田，相关礼仪活动就容易开展。这种族田的出现与积累，还产生了一个很有趣的社会后果。由于相继购入的不少田地转化为族田，族田在这一带耕地总量中占有非常高的比重。我查阅过当地的土改档案，土改前四堡有一万多亩耕地，其中百分之五十一是公有田产——主要是族田。根据我的理解，四堡几个大族控制的田产，其实还远远不止这些，因为很多田产不在四堡的区划内，如果把那些田产加进来，估计会占到百分之六七十的比例。如果能把它们控制田产的空间分布画成一幅地图，覆盖范围肯定是相当大的，可以看出他们对这一大片地域的经济支配。

从阶级关系的角度去理解这一现象是很有趣的，这个问题书里有所涉及，我也专门写论文讨论过。族田下的阶级关系和私人租佃制下的阶级关系非常不一样。当地私人地主收租的比重一般是百分之四五十，族田反映的阶级关系则不一样，如果是子孙自己耕作的话，收租比重是百分之十五到百分之三十多，明显低于私人地主。如果结合族产分布与乡村关系，我们会发现，有的村庄集中控制了周边村落的土地，而周边村落被贫困化、边缘化，这些村落的民众基本上成为这些富裕村落的佃农。这种境况反映的不是个体地主和个体佃农的关系，而是大村与小村的关系，不是主流意义上的阶级分化过程，而是社区社会经济分化的过程。这种现象不限于四堡，而是中国东南不少地区都或多或少存在的。

这种社区分化在经济上会形成依附关系，但在仪式上还没有发现特别明显的表征，不过却是祭祖礼仪发展的一种后果，因此这里也顺带提及。

澎湃新闻：科大卫教授在一篇论文中说：“在明代前期，家庙式的祠堂是十分罕见的，族谱的编撰则渐趋普遍化，但这是与里甲登记联系在一起。”那么，族谱编撰普遍化跟里甲之间有何关联？

刘永华：这是科先生在《祠堂与家庙：从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》中提出的一个看法。那篇文章侧重讨论的是祭祖礼仪的变化，没有涉及族谱和里甲问题，不过他在《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》一书中，提到了里甲制与宗族发展之间的关系。

我想这里所说的里甲制，是个广义的概念，应该包含了户籍制度。这个意义上的里甲制度，跟宗族发展至少有三重关系。其一，黄册与谱系。明人开始编撰族谱的时候，主要依靠两种信息：一是口头传说，有关先祖的传说，过去是口耳相传的，如今被写进族谱了；二是黄册和户帖，这些文献包含世系的信息，这也是明人修谱很重要的信息来源，这是里甲与族谱编撰最直接的关系。其二，服役与继嗣。明代户籍包括民、军、匠等类，都是世袭的，它们分别为衙门服不同的役。从世代继替的角度看，要持续不断地征收赋役，就要承认民众的世代继嗣原则，正是从这种意义上，科先生认为“子孙继承规则……具备了法理の意味”，这种继嗣关系是族谱的核心。其三，服役与族产。为了共同承担徭役，一些民众分家时提留部分家产，这部分家产分家时不分割，而是充当大家服役的经费；也有的民众购置公产，作为服役的经费，这些族产成为宗族发展的基础。不过，话说回来，科先生宗族研究的重点不在族谱的编撰，而是祠堂祭祀制度的确立，他是侧重从礼仪的角度来把握地域社会（主要是珠江三角洲）与朝廷的关系的。

澎湃新闻：从博士论文到著作出版，有哪些调整、补充和修改？

刘永华：总体上说，书和论文的讨论主题没有太大的改变，书中也没有提出多少论文没有提到的新看法。但结构上有所调整。博士论文的主体章节共有四章，分别讨论礼生及其礼仪、宗族、乡约与神明。由于论文各章的篇幅较长，根据匿名审稿人的建议，在改写的时候对文本做了压缩，同时还拆分了三个章节，以便阅读。除了讨论乡约的一章之外，其他三个主体章节都拆分成两章，因此现在书中共有十章（七个主体章节，外加导论、区域背景和结论三章）。另外，就是文字上的打磨和修饰。我的英文不够好，丁荷生（Kenneth Dean）老师曾动员他的太太和女儿对稿子做了一些润色。出版社接收书稿后，还遵从编辑的建议，请了专业的文字编辑对书稿进行润色。书出来后，美国国会图书馆主办的期刊*Choice*刊出哥大谢康伦（Conrad Schirokauer）教授的短评，他说本书的英文是“没有瑕疵的”，这是过奖了——书中肯定还是有文字瑕疵的，不过这个好评首先应归功于丁老师一家和文字编辑。

不过，当初令我最头疼的是如何建立书中各个章节之间的关联。本书的内容可分为两大板块：一块是从当代社会切入进去对礼生及其礼仪做回溯的工作，另一块是梳理宋元以来地方史的发展脉络，思考这两块如何建立关联，花费了很多时间和精力。我面临的主要难题是：礼生是如何进入四堡的？他们表演的礼仪又是如何进入四堡的？对这两个问题，不是无法找到直接的史料，就是保存至今的史料不够多。后来我采取的策略是，通过重构相关礼仪的表演主体在四堡形成和演变的过程，间接推导这些礼仪进入当地的进程。比如要了解祭祖礼仪是怎么进入四堡的，那就去考察家族组织在当地的发展；为了解神明祭祀仪式进入乡村的过程，就应该考察相关神明信仰在四堡的形成和发展。通过这种方式，就有可能对礼生及其礼仪如何进入四堡乡村做出差强人意的交代。

同时我还想讨论，礼仪进入乡村之后，对当地社会产生了怎样的影响，在社会、经济、文化方面带来了哪些后果。在我看来，这一板块跟礼生的板块不是纯粹的因果关系，而是同一过程的两个方面。礼仪进入

乡村之后，最直接的后果就是对地方仪式传统的冲击。社会经济方面的后果也很重要。祭祖礼仪的变革，为家族组织的发展提供了契机，而家族组织的发展，又带来诸多社会经济后果——比如说上面提到的社区分化。礼仪史和社会史，这两个板块之间如何关联，这就是修改过程中我一直在思考的核心问题。

澎湃新闻·私家历史，2016年3月12日，饶佳荣采访。《中国乡村发现》2016年第4期节选转载，改题为“中国传统礼仪如何下乡”。

祭文本、礼仪下乡与意识模型

近年来，我关注的问题，是如何解读一种叫“祭文本”或“家礼簿”的民间文献。在闽西四堡地区做田野期间，这种文献我前后搜集到五十种左右。这五十种祭文本的内容相当丰富，总共收录了八千多件文书。如果遵从它们原有的顺序和逻辑，这些文书可分为用于丧葬、祖先祭祀和神明祭祀的祭文、仪注、帖式、对联、符咒和契约等八大类。数量最多的前三种共有七千多件，其中为数最多的是用于丧葬仪式的各种祭文，共有四千件之多，而用于祖先和神明祭祀的文书均有一千五百多件。祭文本之名，大概就得名于此。

开始接触这些礼仪手册时，我首先面临的挑战是：如何解读这些文书？和族谱、碑刻、契约等其他民间文献不同，这些文书几乎都没有标明制作年代。目前搜集的祭文本，基本上是在晚清、民国时期写就的。尽管有的祭文注明来自“旧本”，但是这些“旧本”有多旧？文书本身并未言明。大部分文书也没有标明作者姓氏。这些局限给解读工作带来很大的麻烦。假如根据祭文本本身无法进行“断代”，是否可以采取“迂回”的方式呢？假如无法直接确定文书的制作年代，是否可以考虑这些文书是在何种历史过程中成其为可能呢？换言之，这些文书是在怎样的历史过程中被生产出来的？它们是在怎样的历史过程中被传抄和表演的？顺着这个思路，我侧重从三个层面对这批文书开展“文化考古”的工作。

第一个层面，可将祭文本与其他相似文献进行比较。在仔细阅读祭文本后，确定将制书、地方志、家礼等作为比较对象。在与《洪武礼制》《大清通礼》等官方礼书进行比较后，很快就确认了祭文本中收录的仪轨与王朝祭祀礼仪的仪轨之间的结构相似性。尽管在祭品、仪式专家、礼仪音乐等方面，体现于祭文本的民间礼仪与王朝礼仪不可同日而语，但是它们的结构非常相似：位于中心的是由初献、亚献和终献组成的三献礼，再加上之前的迎神，之后的侑食、送神等仪节。接着，祭文本收录的相当部分祭文，与制书、地方志收录的祭文之间的传抄关系，也慢慢得到确认。祭文本中不少祭文，有的直接从官方文献中抄来，有

的则是在官方文献的基础上修改而成的，还有一些应该是经由士大夫编撰的日用类书辗转抄录的——有清一代，四堡是华南地区一个重要的印刷中心，日用类书属当地印刷业的一种“畅销书”。这样，民间礼仪与王朝礼仪之间的密切关系，算是建立起来了。

考察礼生的源流是第二个层面的工作。假如能够厘清这种仪式专家的历史脉络，对祭文本的解读肯定是有裨益的。通过梳理正史、制书等官方文献，我大体可以确认，礼生本来是赞相王朝礼仪的仪式专家，他们几乎引导、参与了从祭祀天帝的郊祀，到祭祀孔子的释奠在内的所有由皇帝和贵族表演的大大小的祭祀礼仪活动，是王朝礼仪中最为基本的仪式专家。他们在王朝礼仪中的位置，大体类似于道士在道教科仪和僧侣在佛教经忏中的地位。只是从宋代以来，随着王朝政治策略的变化，在朝廷、士大夫开始尝试在乡村推行礼制之后，他们才逐渐进入乡村，慢慢成为中国不少地区乡村礼仪中不可或缺的仪式专家之一。

这个礼教进入乡村的过程，是需要考察的第三个层面，唯有在这个层面，才能真正触及祭文本“成立”的社会文化史过程问题。要回答祭文本如何在四堡出现，我必须考察礼教进入乡村的方式、进程和背后的动因，尤其是对祭文本涉及的礼仪进行回溯研究。在研究过程中我逐渐发现，与祖先、神明祭祀及乡约关系文书相对应的社会文化史过程，大体发生于明代尤其是明中叶以降。对社公、五谷、乡厉的祭祀，应可上溯至明初的里社坛和乡厉坛制度——在中国历史上，这大概首次提供了普通乡民经常性地接触王朝礼仪的机会，乡约也可上溯至朱元璋时代在乡村推行的申明亭和里老人制度。更为重要的进程开始于明代中叶四堡一位高层士大夫的“移风易俗”实践。他不仅攻击在当地流行的宗教仪式活动，而且编撰族谱，修建祠堂，倡导新的祖先祭祀礼仪，还力行乡约，以改革乡村风俗。至晚明，当地的下层士大夫也开始进行编修族谱、修建祠堂、推行乡约的实践。到清代乾隆朝，当地几乎所有的宗族都建立了祠堂，编撰了族谱，朝廷列入祀典的神明，也进入帝国的这个角落。

这个过程不妨说是礼教进入乡村的过程，一个发生在中国的“文明的进程”（civilizing process，埃利亚斯语）。而在乡村礼仪中担任礼生的生员或举人，或曾赞相文庙的释奠仪，或曾在本县文庙观礼，应该说对朝廷的礼仪并不陌生，不经意中，他们成了礼教下传的文化中介（cultural mediators）。

进一步考察还可发现，礼教下乡的过程并不限于明清时期的一个僻远之地，还涉及唐宋以降帝国和士大夫治理天下的政治策略的变化，这是个全国性的现象。尽管对此还需进行大量的研究，目前大体可以确认的是，与唐以前的王朝相比，唐代中叶以降，帝国更留意为庶民制礼，在乡村推行礼教，可以说，如果中国史上曾有“礼下庶人”的过程，则它是在唐中叶以后，尤其是在宋代开始的。北宋灭亡前十四年，朝廷编成《政和五礼新仪》，徽宗下诏刊行天下，“使悉知礼意，其不奉行者论罪”，同时在乡村置礼生，专门负责赞相礼仪。^[1]至明代中叶，从正统朝至正德朝八九十年的时间里，士大夫就如何推行礼教展开了大量讨论，进行了不少实践。嘉靖朝的“大礼议”不妨视为这些讨论的结果及礼制改革的新起点。这正是礼生进入四堡乡村，也就是祭文本成立的历史大环境。

王朝和士大夫之所以热衷于推行礼教，是有其考虑的。单就礼制而论，礼生赞相的礼仪与道士表演的科仪本质上差别甚大。在道教科仪中，借助疏文，道士甚至可以和最高级的神明“三清”和玉帝进行沟通。对于自称天子的皇帝来说，这无疑是不能接受的，因为他们自视为沟通上帝与天下子民的唯一人选。相比之下，在王朝的祀典中，礼生仅负赞相礼仪之责，与神明沟通的职责落到主祭身上。主祭的人选，视神明的等级而定，神明的等级越高，主祭的身份也越高。灶君、门神之类，凡庶民均得而拜之；天、地、岳、渎之类，理论上只有天子才有资格崇奉。可以说，这套礼仪背后涉及两种等级体系，一种是超自然的，一种是社会的，两者都强调正统的等级体系。在朝廷看来，在乡村推行了这

套礼制，隐含在背后的正统等级体系就会逐渐深入人心，乡村秩序自然就会随之建立。这些考虑应该是王朝与士大夫在乡村推行礼教的初衷。

但是从另一方面看，道教科仪和王朝礼仪又有诸多相似之处。一方面，道士和礼生一样，对书面文字非常看重，他们使用各式文书与神明和阴间打交道。另一方面，他们所做的科仪，实际上也有自身的正统感，他们对淫祠的态度与士大夫差别不大。再说，他们设想的超自然世界，也是一个等级体系。在其想象中，道士是“道官”，他们本身就是这个等级世界中的一分子。（这一点其实不应令我们吃惊，因为道教科仪最初是深受秦汉时期的儒家礼仪影响的。）因此，不妨大胆一点说，在明清王朝与士大夫在乡村推行礼教之前，宋代开始道教在乡村的渗透，已经在很大程度上做了铺垫，在此过程中，南中国地区的非汉族族群，通过接触道教，也就逐渐地了解、熟悉了汉人文化的某些基本特征。这样一个过程，学术界基本上还没有讨论到，目前我们还很不了解，不过，其重要性是不言而喻的。

回过头看四堡的民间礼仪，首先不能不对帝国的统治智慧暗生敬佩。在当时有限的技术条件和人员配置下，王朝与士大夫推行的礼仪，居然在这个偏僻的角落生根发芽，这自然得归功于帝国对象征资本控制得法，让天下读书人尽入“彀中”。从本质上说，这是个寻找“同谋”的过程。在四堡，礼仪对谁最有感召力？是那些下层士绅，尤其是那些生员和捐了监生的书商！这些自封为“儒商”的地方精英，不管出于自我认同还是生意场的需要，最是急于把自己装扮成士大夫，而像士大夫那样表演王朝礼仪，无疑是个相对有效又唾手可得的途径。大家大约还记得

《官场现形记》中赵氏祠堂演出的那场闹剧。陕西人赵温中举后，合族在祠堂举行祭祖仪式，特请一位礼生赞相礼仪。由于参加祭祀的乡民不习礼仪，整个仪式过程笑料百出。整个情节虽说出自李宝嘉的虚构，却真实地道出了礼仪对刚跨入士大夫门槛的地方精英的感召力。

不过，如果我们认为祭文本只是王朝礼仪的复制，那么，我们肯定低估了问题的复杂性。无论在阅读祭文本时，还是在观察礼生的礼仪表演时，我们都可以意识到，礼生相关的文本和礼仪，并非王朝礼仪所能涵盖。祭文本中间的符咒，来自道教或佛教。这些文献中间的驱虫、赶虎等文书，不少是礼生表演的科仪，从渊源上说，它们来自道教，属于所谓“小法”的范围。在田野调查过程中，也不时可以观察到，礼生、道士与和尚经常是在一个仪式中同台表演的。尽管礼生表演的礼仪出自王朝祀典，它们却没有将释、道科仪挤出乡村。在打醮仪式中，礼生赞相的礼仪，常常插入道教科仪当中，几乎成了后者的一部分。这种现象，又该如何理解，又该如何在理论上进行诠释。我想，为了系统解读祭文本，为了深刻理解这种文献背后的社会文化史过程，我们有必要回到华德英，回到她提出的意识模型理论。

华德英在克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）提出的意识模型和无意识模型的区分的基础上^[2]，结合在香港水上人中间收集的田野材料，对意识模型进行了分类和讨论。她认为，在香港水上人中间，同时存在三种意识模型：一是“目前的模型”（immediate或home-made model），这是“日常使用的模型”，“是关于目前社区状况的蓝图”；二是“意识形态模型”（ideological model），这是“成员对于传统士人心中应有社会制度的构想”；三是“局内观察者模型”（internal observers' models），这是“对于士人或渔民以外，诸如其他方言社群、农民、商人等生活安排的看法”。这些模型同时存在于水上人的头脑中。^[3]

华德英区分这些模型的基本意图，是为了理解“同化”问题。华德英对这一问题的讨论，最为强调的是目前模型与意识形态模型之间的关系。她认为，意识形态模型“比较划一”，“因为其根据的文人生活方式几乎是一模一样，而且以往文人是会把它们更正”。在意识形态模型的影响下，“无数的地方性、职业性，以至民族性社群的目前模型，不断地朝着意识形态模型转变而契合，整个转变过程就使得划一性发展出

来”，这便是同化的过程。^[4] 不过，由于“依据文人生活而定的意识形态模型，对非文人生活来讲，未必事事相干，所以各处仍然有发挥地方色彩的自由”，这在男女分工、乡村组织等方面均可找到例证，在亲属关系方面也深受影响。但是，在宗教等领域，则容易出现“个人化”，“因为文人是公开抵制流行的崇拜的，而我们推测在这方面可能出现最大的变异。正如所料，很多证据显示，根据文人生活而构想出的模型，只涉及社稷和祖先的崇拜（而且是划一的），其他流行的崇拜很富地方色彩，即多变异”。

华德英对意识模型的讨论，强调的是目前模型与意识形态模型之间的关系。她在分析这对关系时，在两者之间建立等级关系，强调后者对前者的渗透和影响。她日后对粤剧的研究，正是对这一观点的深入和具体化。但是，这种关系是否能够被表述为影响与被影响的关系，这种关系是如何建立起来的，这种关系是否为同一社群内所有成员所接受。这些问题的答案并不是不言自明的。我认为，华德英对中国宗教差异性的强调还不够，她对同化的研究，至少在理论上还需进行推敲。她在理论上假设了民间信仰与精英宗教之间的差异，最终却强调前者被后者同化的过程，这一立场与高延、弗里德曼的看法并没有多少区别。

依我看，华德英的问题，并非夸大了民间信仰与精英宗教之间的差异，而在于低估了与研究对象密切相关的周边人群（类似于广义的peers或peer groups，这里姑称为基本参照群体〔major referent groups〕）的影响。回到她提到的三个模型。她着力讨论的是目前模型与意识形态模型之间的关系，强调的是水上人对士大夫的生活方式的认知（意识形态模型）对其自身生活方式蓝图（目前模型）的影响，相比之下，她对目前模型与局内观察者模型之间的关系则着墨不多，甚至认为这种关系对水上人生活方式的影响并不深远。她是这样讨论两者之间的关系的：

但这群人其实也有其他的模型，譬如香港的蛋家，他们对其他本地

中国人的生活秩序，诸如客家、各行业各阶层的广府人、鹤佬，以及上海人，知道得很多。但这些蛋家人对其他社会制度的构想，其实也是一些思想上的建构，就像是观察者的模型；这些模型并不是用来指导行为或作为准绳，反而是批评的对象。不过，如果一个蛋家需要和其他中国人打交道，又或者要抛弃水上生涯到陆上找生活，他手边就有一个现成的观察者模型可资使用，以便在行为上做出适应。更重要的是，他明白其他中国人对文人的规范也会有一番构想，而这个构想基本上与他自己的相当接近，大家都会以之为正宗中国人的行事方式。^[5]

华德英的上述讨论很值得仔细推敲。她在其中强调了局内观察者模型两方面的重要性：一是在跟其他中国人打交道或改变自身生计方式时，这种模型显得相当重要，二是这种模型让水上人进一步认识到意识形态模型的重要性。很明显，她更为强调的是第二点，从其思路看，这很容易理解，毕竟，她要讨论的是同化问题。

但是，局内观察者模型的重要性，可能比她愿意承认的要大得多。对于一个社群而言，局内观察者可能在两个相反的层面产生影响。从正面看，它不仅提供一种和别人打交道的方式，而且是了解“正宗中国人的行事方式”的最重要的方式之一。也就是说，假如他们想要认识“正宗”中国人如何行事，最直接的方式不是求教于士大夫，恐怕也不是看戏，而是看生活在周边的基本参照群体如何行事——这为他们提供了行动的蓝图，这便是她提到的水上人要到陆上找生活时可资利用的直接的蓝图。从反面看，参照群体的行事方式，也可能成为批评的对象，为与这些批评的社群划清界限，他们可能会刻意强调自身行事中的某些特质，从而间接影响到目前模型本身。这两个方面的含义还可做进一步的引申。由于一个社群主要是通过局内观察者模型来认识“正宗”中国人的行事方式，而与意识形态模型不同的是，这种模型显然存在相当大的区域和族群差异，结果，不同地区、不同族群的“正宗”的行事方式很可能差别甚大，大到甚至连“中国文化”“中国宗教”这类概念可能都不再具有

使用价值。

华琛认为，“从普通百姓的角度看，做个中国人，就是理解、接受这一看法：生命周期的关键仪式有一套正确的表演方式”。对此，苏堂栋提出质疑：人们想知道，地方人士是如何知道中国其他地方实际表演的仪式的。比方说，一个生活在帝国晚期的从未出外旅行的广东人，是如何了解四川人或山东人悼念死者的方式的？在南台湾，伤残自身的童乩几乎出现于所有节庆之中，附体之中的自我伤残行为，并不被视为台湾乃至闽南的独特之处，而是被视为典型的、古已有之的中国行事方式，尽管文献并不支持这一观点。很可能，对中国性的定义，受到地方实践的巨大影响。^[6]

比方说，Brown研究的鄂南土家人，他们在分家时特别优待最小的儿子，尽管这种分家习俗偏离了汉人的分家实践，但他们仍被视为汉人；相反，台湾平埔族尽管汉化程度很高，但由于族内没有缠足的习俗，因而不被视为汉人。^[7] 这些认同背后的原因，正在于他们的基本参照群体不同，他们的局内观察者模型也不一样。还应认识到，局内观察者模型是复数的而非单数的，一个社群的基本参照群体，一个社群中不同成员的参照群体，很可能是几个而非一个，如对于生活于一个具体社区中的村民而言，道士表演的仪式、童乩表演的仪式与礼生表演的仪式，可能具有同样的权威，这样很可能会强化文化的多样性和差异性。另外，这些参照群体之所以对理解文化差异性非常重要，主要是因为地方政治的影响，不同的宗族、社区、族群等群体，为拉开自身与参照群体之间的距离，有意强调某些文化因素，从而为文化的差异性提供了社会动力。

笔者强调华德英提出的目前模型与局内观察者模型之间关系的重要性，不是要否认意识形态模型的重要性——恰恰相反，我们在讨论局内观察者模型时，给意识形态模型提供了讨论的空间，笔者的用意，毋宁

在于回到华氏提出的概念框架本身，重新思考三个意识模型之间的复杂关系，为我们理解中国文化的统一性和差异性提供新的可能性。简单地说，通过将弗里德曼和华德英强调的二元关系还原为三元关系，我们为理解文化差异性留下了空间：如果说目前模型与意识形态模型之间的关系牵涉的主要是文化向心力和文化的统一性方面，那么，目前模型与局内观察者模型之间的关系，牵涉的主要是文化的离心力和文化的差异性方面。在意识形态模型和局内观察者模型的双向作用和制约下，目前模型的前景远远不是预先决定的，而是存在了不少未知的变数，而相关社群在地方政治方面的考量，在这一过程中可能扮演着不容忽视的角色。

作为一个从事社会文化史研究的学者，笔者并不只是要指出，应为文化的差异性留下空间，中国文化或中国宗教是复数而非单数的。笔者所关心的还包括背后的社会文化史过程。华德英提出意识模型理论，目的在于阐明同化过程得以展开的机制——同化本身便是一个文化史过程。这一方法相当适用于文化史分析，而且确实启发了不少从事中国社会文化史的学者。华德英对中国文化的讨论，本身便是很具动力学色彩的分析。既然具体的地方社群主要是通过局内观察者模型来认识“正宗”的中国文化的，而这一模型可能存在不可避免的区域和族群差异，这一社群借以改变自身生活方式的蓝本，很可能便不是单线的，由此展开的不同地区、非汉族族群从所谓“化外”进入所谓“化内”的过程，便不可能是整齐划一的社会文化史过程，而是沿着可能差别甚大的路线展开的。揭示这些多线的宗教史、文化史过程在不同时期、不同区域展开的进程和方式，也许正是从事中国宗教史和中国文化史研究的史学工作者的一项重要任务。

回到礼生，回到他们表演的礼仪，这些礼仪与朝廷和士大夫的初衷相比，似乎已相距甚远。不过，这不正是朝廷和士大夫文化在乡村寻找“同谋”时必须付出的代价吗？同谋关系从来不是通过一方将一己意志强加于另一方建立起来的，而是建立在双方的协商、博弈的基础之上

的。帝国及其官僚应该满足于此。毕竟，礼仪已进入乡村，成为乡民象征生活的一个有机部分。“礼仪之邦”的美称，“大一统”的格局，至此才多少有点名副其实的意味。今天说的“中国”和“中国文化”不也是经由同谋关系及其缔结过程而成为可能的吗？而生活在不同地区的子民百姓，因了这种关系，还可在看似大一统的构架内，参与、实践相对多元的文化传统。也因了这种关系，“我们的”中国文化平添了活泼的内在生命力，最终没有陷入“单恋一枝花”的尴尬境地。

本文原刊于《中国人类学评论》第12辑，北京：世界图书出版公司，2009年，第126～132页。

[1] 佚名：《宋大诏令集》卷一百四十八，第6页下，收入《续修四库全书》。

[2] 克洛德·莱维-斯特劳斯：《社会结构》，收入克洛德·莱维-斯特劳斯：《结构人类学》，谢维扬、俞宣孟译，上海：上海译文出版社，1995年，第297～348页。原文发表于1953年。此版本中“列维”译为“莱维”。

[3] Barbara E.Ward, “Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China, ” “Sociological Self-awareness: Some Uses of the Conscious Models, ” in Barbara E.Ward, *Through Other Eyes: Essays in Understanding “Conscious Models”*, Mostly in Hong Kong, Boulder: Westview Press, 1985, pp.41-60, 61-78; 华德英：《意识模型的类别：兼论华南渔民》《从社会学看自觉：意识模型的一些用途》，收入华德英：《从人类学看香港社会——华德英教授论文集》，冯承聪等编译，香港：大学出版印务公司，1985年，第37～54、55～70页。两篇论文先后首次发表于1965年和1966年。

[4] Barbara E.Ward, “Sociological Self-awareness: Some Uses of the Conscious Models, ” p.59; 华德英：《意识模型的类别：兼论华南渔民》，第52～53页。

[5] Barbara E.Ward, “Sociological Self-awareness: Some Uses of the Conscious Models, ” p.50; 华德英：《意识模型的类别：兼论华南渔民》，第44～45页。

[6] Donald S.Sutton, “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L.Watson’s Ideas, ” *Modern China*, vol.33, no.1 (Jan., 2007), p.15.

[\[7\]](#) Melissa J.Brown, “Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy, ” *Modern China*, vol.33, no.1 (Jan., 2007) , pp.96-104.



同异之辩

中德文化关系研究

曹卫东 著

DAS EIGENE UND DIE FREMDE
Studien zur Beziehung zwischen chinesischer
und deutscher Kultur



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

同异之辨
——中德文化关系研究

曹卫东 著

图书在版编目（CIP）数据

同异之辩：中德文化关系研究/曹卫东著.—北京：北京师范大学出版社，2016.3

ISBN 978-7-303-19936-5

I.①同... II.①曹... III.①比较文化—中国、德国
IV.①G122②G151.62

中国版本图书馆CIP数据核字（2015）第310659号

营销中心电话 010-58805072 58807651

北师大出版社学术著作与大众读物分社 <http://xueda.bnup.com>

TONGYI ZHIBIAN

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街19号

邮政编码：100875

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：890mm×1240mm 1/32

印 张：10

字 数：200千字

版 次：2016年3月第1版

印 次：2016年3月第1次印刷

定 价：48.00元

策划编辑：曾忆梦 责任编辑：赵雯婧

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：陈民 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

- [导论 走向一种形象学](#)
- [第一章 从“Seres”“Kitai”（Cathay）到“Tschina”](#)
 - [一、中国形象的史前史](#)
 - [二、《马可·波罗游记》中的中国形象](#)
 - [三、门多萨门多萨及其《中华大帝国史》](#)
- [第二章 圣经情调与救世史](#)
 - [一、利马窦和卫匡国卫匡国的中国观](#)
 - [二、新的世界图景：巴洛克诗歌中的中国形象](#)
 - [三、流浪汉寻找乌托邦：巴洛克流浪汉小说中的中国形象](#)
 - [四、中国作为战场和情场：巴洛克政治小说和爱情小说中的中国形象](#)
- [第三章 中国情调的生成](#)
 - [一、莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫的中国观](#)
 - [二、洛可可艺术中的中国情调](#)
 - [三、康德和赫尔德赫尔德的中国观](#)
- [第四章 中国作为异国](#)
 - [一、讽刺书札中的中国形象](#)
 - [二、哈勒哈勒和维兰的中国观](#)
 - [三、中国作为伦理之邦：道德小说中的中国形象](#)
 - [四、中国作为感伤之地：十八世纪诗歌中的中国形象](#)
- [第五章 从异国到隐喻](#)
 - [一、席勒席勒的中国观](#)
 - [二、早期歌德歌德作品中的中国形象](#)
 - [三、《中德晨昏四季咏》中的“中国主义”](#)
- [第六章 从异国到他者](#)
 - [一、中国作为异国：德国浪漫派笔下的中国形象](#)
 - [二、异国图景的急剧扩张：青年德意志笔下的中国形象](#)
 - [三、中国处于历史进程之外：黑格尔黑格尔的否定性中国观](#)
 - [四、走向解构的中国形象：冯塔纳冯塔纳及其《艾菲·布里斯特》](#)
- [第七章 中国作为大写的他者](#)
 - [一、在他物与他者之间——卡尔·迈卡尔·迈前后期作品中的中国形象比较研究](#)
 - [二、由他物向他者的转型——海京和凯泽林笔下的“中国形象”](#)
 - [三、中国作为“大写的他者”——德布林德布林和克拉朋德的“中国形象”](#)

- [四、转向自我的中国形象——卫礼贤卫礼贤和黑塞黑塞的中国观](#)
- [第八章 中国作为大写的自我](#)
 - [一、二十世纪德国文学中的中国形象概述](#)
 - [二、“Im Grunde bin ich ja Chinese”——卡夫卡卡夫卡笔下的中国形象](#)
 - [三、寻求“世界”与“头脑”的统一——卡奈蒂卡奈蒂《迷惘》中的中国形象](#)
- [参考文献](#)
- [人名索引](#)

导论 走向一种形象学

——“异”的解释学研究

迄今为止，中国文学乃至中国文化在德国受到了广泛关注和普遍传播。但德国汉学史研究不无遗憾地告诉我们，德国对中国文学和文化的接受并非根据其自身的价值来判定取舍，而是完全根据德国自己的需要。同样，本书所要考察的德国文学中的中国形象，也是德国人自身的设想和构造，中国的历史演变与文化流变在其中所发挥的作用可谓微乎其微。

德国文学中的中国形象从很大程度上讲是德国思想史的一种想象性结晶，有其独特的历史背景和思想背景。十五世纪后，西方人开始迈出基督教教规的重重钳制，在文艺复兴的大潮中，将目光从西方投向了东方，也正是此时，中德文化互动开始萌芽，旅行家、商贾成为沟通中德文化的桥梁，中国“异国情调”的形象在德国人心中渐渐清晰。到了十七世纪，随着宗教改革运动渐占上风，救世思想泛滥一时，德国传教士开始在中国广泛活动，他们开创了中德文化关系的新篇章，也揭开了德国文学中的中国形象史的真正序幕，在他们的眼中，中国已不仅仅是一个“异国”，更是一个“异教国”，他们所塑造出的中国形象都充满了圣经情调和救世观念。十八世纪启蒙运动的到来，“理性”哲学的全面胜利，同样渗透到了中德文化交流的方方面面，无论在德国的哲学、社会学、文学，还是艺术作品中，学者们的思索都更加清晰，将中国作为一个“对象”进行研究，对中国的认识已由救世论转向了文化认识，许多大思想家开始持有一种较积极的中国观，认为中国和德国不分轩輊，但仍将中国视为“异国”；在文学方面，席勒席勒和歌德歌德慢慢把中国看作一种“隐喻”镶嵌到作品中。此时的德国，并存着“异国”和“隐喻”两种中国形象。到了十九世纪，德国思想开始大总结、大发展和大分化，德国文学中的中国形象也臻于完善和全面，从不平等的“他物”——“异国”和“隐喻”，慢慢转变成为一个可以与之进行对话的“他者”，最后在十九世纪、二十世纪之交，成为一个“大写的他者”，中国的思想和文化被

广泛地采用和学习，并被学者们当作一种标准，用来批判西方。在二十世纪，“多元化”成为德国思想史舞台上的关键词，然而，在这种多元化中，德国文学中的中国形象依然有其总的趋向——即向“自我化”转变。德国开始在“异”中认识到了中国的“同”，并在“他者”身上渐渐发现了“自我”。

除了特有的历史背景和思想背景外，德国文学中的中国形象所涉及的问题千头万绪，异常复杂，有心理学意义上的，也有哲学认识论意义上的，甚至还有宗教观念上的。要想对德国文学中的中国形象做出较为圆融的解释，要想真正搞清中国形象在德国文学史、文化史上所发挥的独特作用，以及它作为德国思想史演变征候所具有的特殊意义，就必须充分发挥一切与之相关的学科阐释力量，进行一项综合研究，并最终必须上升到哲学解释学的高度来进行概括判断。

从哲学解释学的角度来看，德国文学中的中国形象研究可以归结为“同异之辩”，也可以说是对德国人的自我认同与中国作为异在之间张力问题的探讨。由此可见，要想搞清楚德国文学中的中国形象的来龙去脉，首先就必须对德国乃至整个西方思想中有关同异关系的理解有一个清楚的认识，换言之，必须首先澄清西方思想史上“异”的范畴。而澄清了“异”的范畴，也就能确定“自我”的地位，进而解释清楚自我与异在之间紧张而又有机的悖论关系。

自索绪尔索绪尔（Ferdinand de Saussure）语言学理论产生以来，思维与语言中二元对立的结构原则广为人知，其中语言作为一个系统，由在相互差异中得到确定的各项组合而成。作为人类栖居地域的语言所具有的这种二元对立的结构原则根深蒂固地确定了作为符号动物的人类。^[1]由此，在面对多种事物之时，倘若能把其中一个事物区别于其他事物，我们所能辩证区分的就正是各事物之间的差异。这就是说，我们要想确定我们自身的存在，要想认识清楚我们自己以及我们周围世界的

特性，要想获得关于我们自己以及我们文化的任何知识，一句话，要想认清我们的自我，就必须分辨彼此的他我。同理，也正是这样一种二元对立的结构原则，使得我们力求理解不同文化之间的关系，尤其是理解东方和西方这样悬殊的文化之间的紧张关系。

作为一个后殖民主义学者，赛义德赛义德（Edward Said）把美国的实用主义思想传统发挥到了淋漓尽致的地步，这具体表现在他的《东方主义》一书当中。^[2]这本书显然不是什么依靠原创性取胜的著作，而是巧妙地移用和发挥了别人的理论立场，对东西方文化关系做出了独到而精妙的解释。赛义德赛义德所移用和发挥的理论主要有两个，一个是索绪尔索绪尔的结构主义语言学理论，再一个就是福柯福柯（Michel Foucault）的权力话语理论。赛义德赛义德的独到和精妙之处在于避免了百科全书式的历史叙事，转而精心选择一些在西方思想史上具有代表意义的人物和作品，用以分析所谓“西方人眼中的东方”的具体内涵，由此阐明他所归纳出来的东方主义的历史背景和现实意义。需要强调的一点是，赛义德赛义德是一个有着强烈民族主义倾向的学者，因此，他所理解的东方实际上也是比较偏狭的，主要是指以伊斯兰文明为核心的中东地区。但如果我们把视野拓展一下，应该可以对赛义德赛义德的东方概念做出修正，也就是说，在我们看来，赛义德赛义德的分析不仅适用于分析西方与中东之间（基督教文明与伊斯兰文明）的关系，在一定意义上也适用于分析西方与远东，特别是与中国这样一个有着悠久历史、丰富思想、异彩形象的国家之间的关系。

赛义德赛义德对于东方主义理解的核心观点概括起来，就是按照相互联系的几组二元对立因素来分析东西方之间的关系。按照他的理解，西方与东方之间存在着根本的区别，是既相互联系又相互陌生的两极：西方/东方、富有/贫穷、男人/女人、雄辩/沉默，等等。在这些还可以无限开列下去的二元对立制度中，性别二分法又占有主导地位，因此，东西方关系在这个意义上又可以转化为两性关系，欧洲中心主义与阳性中

心主义也是在这个意义上实现联手和会合的。

由此，赛义德指出，欧洲文化的主要成分就是来源于强烈的文化优越感，以及在此基础上树立起来的文化霸权意识。在文化霸权意识的驱动下，西方形成了一种关于现实的政治观点。它不但在自身文化范围内提倡二元对立（心/身、主体/客体、人/自然等），更在文化关系间打上二元对立的印记。最核心的观点就体现在熟悉（欧洲—西方、我们）与陌生（中东—东方、他们）之间的二元对立，即西方的自我与东方的非我之间的二元对立：在西方人眼里，他们东方人生活在他们的世界里，我们欧洲人生活在我们的世界里；西方人是观察者，东方人是被观察的对象。长期以来，在西方的历史话语中，东方就是这样被指令性地加以命名和界说的。

因此，赛义德不无遗憾，甚至是义愤填膺地认为，西方文化中反复构想、反复描写的东方，其实并不是东方自身，而只是西方人自己的一种发明，一种想象的他者（the Other）。必须看到，这种发明是“殖民性的”、“掠夺性的”，由此而形成的“他物”形象自然没有任何主体性、人格性可言，而沦落为单纯的使用对象。这个“他物”既是欧洲文明和语言的发源地，也是欧洲文化的竞争者，又作为西方的形象、思想特征和生活经验的对立面而存在，透过它可以让欧洲人更好地看清楚自己。作为这个被反复描写的人为的“他物”的东方，实在是西方在构建其文化时无法摆脱也不愿摆脱的对应物。

结构主义的二项对立原则归结起来就是“同”与“异”的两极对峙。这是一条基本的逻辑原理，因为“同”总是和“异”相关联，任何事物（包括人类自身）都不能由自身且在自身内部得到确定，而必须依靠区别于自身的他者来确定，德国著名汉学家顾彬在其题为《异国主义与救世史》（“Exotismus und Heilsgeschichte”）的系列演讲中直接把德国文学中的中国形象规定为一种“异”。他在演讲中对这个“异素”的把握极有见

地。^[3]然而，令人遗憾的是，顾彬顾彬未能将“异”作为一个范畴（Katagorie）展开详细讨论，故而难免失于笼统。

德国当代学者狄特里希·克鲁什（Dietrich Krusche）在其《文学与异》（*Literatur und Fremde*）一书中指出，“异”作为一个范畴，并非客体之于观察它的主体而具有的某种特性，而毋宁说是一种关系，是一种相对于“同”的关系。^[4]换言之，“异”并非事物先天即已具备的一种属性，而是用来标示和说明不同存在相互之间关系的一个范畴。在标示和说明过程中起主导作用的是认识和经验。这样，“异”便被放置到两个不同的层面上，一个是哲学认识论层面，一个是心理学层面。

哲学认识论层面的“异”首先是在时间和空间的架构中展开的。这是因为，我们只有在空间和时间的条件下才能设想任何真实的事实。就此，恩格斯曾指出：“一切存在的基本形式是空间和时间。”^[5]赫拉克利特也告诉我们，世界上没有任何东西能够超越时间和空间的限制而自在。康德的哲学认识论则更加明确地指出，时间和空间乃是我们人类主体所具有的独立于我们意识之外的客观对象提供的经验的感觉材料的先验的感性直观形式，是人类感知世界的主观把握方式：

它不能得自经验，反而是构成一切感性经验的前提条件；它不能独立自存，却普遍必然地存在于一切感性经验之中。^[6]

这里康德实际上指出了时间和空间的普遍性、先验性和直观性。接着，康德分别从形而上学和先验的角度对此作了一系列的阐明。具体来看，对于空间，康德阐明说，它是我们的外经验形式。但“空间不是一个从外部经验得出来的经验概念”，^[7]而是经验之所以可能的先验条件。康德认为，对任何事物在我之外的经验感知，都必须先以一个整体空间表象为前提。这也就是说，要使我的感知与在我之外的某事物发生联系，并使我感知到它们在我之外，彼此相异，各占不同位置而共存，就必须以空间表象为基础。所以，空间是感知任何外在事物的前提。关

于时间，康德同样看重它的先验性和直观性。康德认为，时间不是经验概念，但事物经验中的彼此相继只有以时间为条件才有可能。也就是说，“时间是运动、变化的普遍必然的前提条件”，^[8]但这是一种直观性（感性）的条件，而非概念性（知性）的条件。

在康德看来，时间与空间的不同之处，就在于它是“内感觉”的形式，即它是感知主体自身内部状态的形式。作为“内感觉”的形式的时间和作为“外感觉”的形式的空间是互为条件的，空间固然离不开时间，时间也只有借助“外感觉”的空间才能表示自己。内外感觉的结合，时空的臻于一致，才能为主体创造出认识论前提。因此，时间和空间这两个向量便构成了康德哲学认识论的基本前提。作为时空坐标系里的存在物的人类，无论是认识和确定自身的存在，还是自身之外的存在，都首先必须由时空框架出发。

但是，人之为人，首先还在于他能够创造文化，反之，文化又制约人类。因此，人类必须走出时空向量，进入文化氛围。这也是新康德主义者卡西尔（Ernst Cassirer）突破康德哲学的关键之所在，由此出发，卡西尔构造了他自己的文化哲学体系。卡西尔的这个“文化哲学体系”在他那煌煌三大卷的《符号形式哲学》中得到了系统的论述和阐发，而他晚年发表的代表作《人论》则可以看作这部巨著的提要和精炼。《人论》，顾名思义，就是“论人”，自然是研究所谓人的问题，根据该书的副标题，它是对人的文化哲学的考察。关于人的定义，卡西尔指出，人与其说是“理性的动物”（苏格拉底的看法），不如说是“符号的动物”，亦即能够使用符号来创造文化的动物。随后，卡西尔就从空间和时间这两个最基本的范畴入手指出，人与动物虽然生活在由同一时空构成的物理世界中，但人的生命世界却完全不同于动物的自然世界。这种生命世界的根本特征就在于，人总是生活在“理想”的世界当中，创造各种各样的可能性，并永恒地朝着这些“可能性”迈进。

人类这种创造性的直接结果就是创立了文化。运用不同的符号，便产生了各式各样的文化。而“作为一个整体的人类文化，可以被看作是人不断解放自身的历程”^[9]（这是《人论》一书的基本思想！）。这就是说，人只有在创造文化的活动中才能成为真正意义上的人；而在文化活动中，人的天性就是自我塑造和无限的创造性活动。所以，卡西尔指出：

如果有什么关于人的本性或“本质”的定义的话，那么这种定义只能被理解作为一种功能性定义，而不能是一种实体性的定义。我们不能以任何构成人的形而上学本质的内在原则来给人下定义；我们也不能用可以靠经验的观察来确定的天赋能力或本能来给人下定义。人的突出的特征，人与众不同的标志，既不是他的形而上学本性，也不是他的物理本性，而是人的劳作（work）。正是这种劳作，正是这种人类活动的体系，规定和划定了“人性”的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史，都是这个圆的组成部分和各个扇面。^[10]

由此可见，人的劳作决定了人的本性：人的创造性活动决定了人的面貌。科学、艺术、语言、神话等都是人类文化的一个方面、一个部分，它们内在地相互联系并构成了一个有机的整体——人类文化。所以，归根结底，所有这些活动都是人创造他自己的历史——文化的历史——的活动。只有依靠这种创造性活动，才既产生了一切文化，同时又塑造了人之为人。进而言之，人在创造文化的活动中必然要把人塑造成“文化的人”，这是人的真正本质和唯一本性。

不难看出，在卡西尔的“人论”中，人、符号和文化是三位一体的。人就是符号，人就是文化。文化是符号活动的现实化和具体化，也无非就是人的外化和对象化：文化作为人的符号活动的“产品”成了人的所有物，而人本身作为他自身符号活动的“结果”则成了文化的主人。具体来看就是，作为类存在的人创造文化，作为个体的人又受制于文化。这是

因为，文化一旦形成，便具有了某种凝固性和形态性，产生规范性和制约性。每个人都必定是具体形态的文化中的人。文化的重任就是要改变人类的先天赋予。在这种义务中，它不仅赐福人类，而且给予个人诸多义务，要求个人为了公共而放弃一大部分的自由。

人类之于文化的上述辩证关系，决定了对“人”的研究必须从对人类文化的研究着手，人的认识和对人的认识终究不能不是对人类文化的认识。所以，哲学认识论层面上的“异”也就必须随之由时空界跃至文化界，由对时空差失的辨识上升到体认不同文化形态和文化内涵的认识之上。

“同”和“异”的二元对立模式在二十世纪精神分析理论中被推向了极致。如果说卡西尔从文化（符号）着手对人之为人为人做了剖析，那么，早期弗洛伊德（Sigmund Freud）则是从心理学角度入手，提出了一种崭新的“人论”，一种有关人的精神分析理论，从而完成了推动人类认识内转的任务。

早期弗洛伊德的中心概念是“无意识”（das Unbewusste）。弗洛伊德认为，意识只不过是人的整个内心的一个部分，这就如同一座漂浮的冰山，意识只是水面以上的部分，水面以下的部分就是无意识。意识结构和无意识结构，共同组成了人的心理机制。^[11]人之为人为人，就是由意识和无意识整合而成。早期弗洛伊德确信，心理学要想当之无愧地成为一门科学，就必须致力于发现人的行为背后的未知原因，就应该去挖掘压抑于意识之下的无意识世界。因为，对于弗洛伊德来说，凡是无意识的，就是未知的；意识/无意识是一对异在，是“同”与“异”的二元对立模式在人身上的极端和根本的反映。这种二元对立模式虽然是弗洛伊德早期提出和探讨的重点，但是正如马尔库塞（Herbert Marcuse）所指出的，即使是在后期弗洛伊德理论“本我、自我、超我”解剖学式的三分法中，依然占有相当重要的地位。^[12]

由法国结构主义精神分析学家雅克·拉康（Jacques Lacan）所大力倡导的“回归弗洛伊德”运动，就是要回到以无意识层面的探讨为主要目标的研究方向上去。拉康借助于现代语言学，赋予无意识概念以更加明确的内涵。拉康认为，人的世界有三道分界线：在无意识之前的东西；在无意识的语言和意识的语言之间的划分；在意识的语言内的能指和所指的划分。对于无意识，拉康独创性地指出，它有着类似语言的结构，从而在意识和无意识之间建立了清楚的联系。拉康还进一步演绎出这样的命题：“无意识是他者的话语。”拉康说：

无意识就是我在我分化的历史的连续瞬间中所是的东西，无意识是我自己的他者。^[13]

而“他者”就是“真实寄存的场所”。这就是说，无意识中存在着自我的本真或本真的自我；任何对人的分析都必须进入心理的“内界”，即进入无意识领域。至此，拉康进一步完善了弗洛伊德的“人论”，并从心理的内界为结构主义二元对立模式奠定了基础。在他的理论中，“同/异”模式被创造性地转化到了心理层面上，构成了一种“自我/他者”的关系，自我作为主体，只要进入那个“他者”，即进入无意识，就能获得自己的示义位置。正是依靠这个“他者”，自我才能作为一个定位的主体进入存在。值得注意的是，自我无论如何也不能将这个“他者”据为己有。这就告诉我们，“他者”并非自我的对象或附庸，而是一个主体性的存在。“自我—他者”之间的关系是一种主体间性的平等关系。拉康的这种“自我—他者”关系，为认识“他者”，进而认识自我，提供了新的契机。

而哈贝马斯哈贝马斯（J.Habermas）的交往理性告诉我们，要想真正彻底干净地克服主体性，走出中心论，就必须在“自我”与“他者”之间建立起以语言为中介的交往关系。实际上也就是要求“自我/他者”的关系更进一步，升华为“自我/自我”的关系，即哈贝马斯哈贝马斯所说的“主

体间性关系”。

循着“异”的思想史发展路线，我们大体上可以把德国文学中“中国形象”的形成和发展描绘成这样一个过程：由作为“他物”的“异国”（十七至十八世纪），到作为“隐喻”，再到作为“异国、隐喻、他者”（十九世纪）之并存，再到“大写的他者”（十九、二十世纪之交），最后达到“自我化”（二十世纪）。通过这样一个简单的勾勒，我们完全能够领会哲学解释学所说的“在异己的东西里认识自身，在异己的东西里感到是在自己的家”^[14]这一精神的基本运动形式。换言之，任何有关“异”的认识和理解，最终不能不是对“同”的自身的理解，“同异之辩”最终应该是，而且只能是“求同存异”，双方一起来商谈和对话，以求达成全面交往。我们用这样的思路来追踪德国文学中的中国形象，就是要强调中国形象在二十世纪下半叶到未来更长时间内正在努力使自身“自我化”，这是德国有识之士努力的目标，也是我们汉语世界的理想和奋斗目标。

参考文献

[1]参见索绪尔索绪尔（Ferdinand de Saussure）：《普通语言学教程》，高名凯译，岑麒祥等校注，北京，商务印书馆，1982。

[2]参见赛义德赛义德（Edward Said）：《东方学》（*Orientalism*），London，1978，中译本，北京，生活·读书·新知三联书店，1999。

[3]参见顾彬顾彬（Wolfgang Kubin）：《关于“异”的研究》，北京，北京大学出版社，1997。

[4]Dietrich krusche：《文学与异》（*Literatur und Fremde*），München，indicium Verlag，13页，1985。

[5]恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，91

页，北京，人民出版社，1972。

[6]李泽厚：《批判哲学的批判》，98～99页，北京，人民出版社，1984。

[7]李泽厚：《批判哲学的批判》，99页。

[8]李泽厚：《批判哲学的批判》，102页。

[9]卡西尔（Ernst Cassirer）：《人论》，288页，上海，上海译文出版社，1985。

[10]卡西尔（Ernst Cassirer）：《人论》，87页。

[11]参见弗洛伊德（Sigmund Freud）：《精神分析导论》，高觉敷译，北京，商务印书馆，1984。

[12]拉康（J.Lacan）：《精神分析的四个基本概念》（*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*），阿兰·谢尔丹莫译，New York，1978，20页。以下有关拉康的“无意识”概念的论述，均参见该书《无意识与复制》一章。

[13]转引自《当代西方哲学家》，228页，台北，台湾弘文馆出版社，1986。

[14]参见伽达默尔伽达默尔：《真理与方法》，17页，上海，上海译文出版社，1992。

第一章
从“Seres”“Kitai”（Cathay）
到“Tschina”

——德国文学中的中国形象史前史研究

从西方与其外部世界（非西方）的关系着眼，英国著名历史学家汤因比（Arnold J. Toynbee, 1889—1975）在其《历史研究》（*A Study of History*）这部巨著中认为，应当把西方现代的开端安置在十五世纪最后二十五年里。^[1]汤因比对现代的发生做这样的处理，主要是出于“内”和“外”两个方面的考虑：从“内”看，直到十五世纪，西方人才开始得以迈出基督教教规的重重钳制，走出了长达四个世纪之久的中世纪，在某种程度上摆脱了宗教的束缚和上帝的庇荫，得以把观察的视界由天上拉回到人间，并开始真正关注人类自身；就“外”而言，西方人在十五世纪已经准确地掌握了远洋航海技术，这就使得他们能够想方设法克服地理和物理上的障碍，漂洋过海，探访地球上一切有居民和可以居住的陆地。而在这项成就为西方基督教文明所掌握之前，西方旧世界文明与新大陆文明之间几乎没有什么直接的接触，甚至压根儿就没有什么往来。因此，远洋航海不但是促成西方人将目光投射到西方以外世界的直接条件，由此真正开始西方与外部世界的相互接触，揭开西方与非西方（包括东方）之间的关系史；同时，它也是一块鲜明的历史界石，为我们提供了一个重要的线索，以便进行中西文化关系的研究。所以，从严格意义上讲，中西文化关系的发生也应该定于此时此刻，中德文化关系自然不能例外。德国文学中的中国形象也就是从这个时候开始萌芽、发展，并逐步走向复杂和深化的。

一、中国形象的史前史

汤因比在确立西方现代开端的同时还明确指出，西方于十一世纪开始进入中世纪，其间曾发生过震天动地的“十字军东征”（Kreuzzüge）事件。所谓“十字军东征”，通常是指西方的几次军事远征。当时，在教皇的鼓励和祝福下，西方进行了这些带有神圣色彩的远征，旨在去争取、支持或再一次争取在耶路撒冷建立一个基督教王国。^[2]“十字军东征”对东西方文化关系产生了难以估量的影响，使得中世纪的西方与其周边世界开始直接照面并有了初步的接触，也使得西方通过周边世界对遥远的东方形成了间接而朦胧的了解。也就是在这个时候，西方于隐约之中感觉到了东方古国——中国的存在，中国形象随即在西方文学作品，特别是德国文学作品中初露端倪。因此，我们或许可以这样认为，在真正进入中西文化关系之前，还存在着一段比较模糊，却又值得重视的中西文化关系史前史。就德国文学中的中国形象而言，这段时期则可以称为中国形象的史前史。

我们不妨先把视野放宽一些，回到西方文化的源头。我们注意到，其实大约早在古希腊时期，中国就已经作为一个神秘的国度存在于欧洲人的意识当中了。到了罗马时期，欧洲人对中国有了进一步的了解，称中国为“Seres”（赛里斯）。据有关学者研究，“Seres”一词可能由汉语“丝绸”中的“丝”字转化而成，此后沿用了若干世纪。当然，西方人当时称中国为“赛里斯”（Seres），与其说是出于想象或判断，毋宁说是纯属猜测。因为在当时的条件下，西方人要想准确地判断中国人的地理位置和民族特征，显然是极为困难的。而把中国人描绘成“红头发，蓝眼睛，粗嗓子”等令人忍俊不禁的形象，也就完全可以理解了，毕竟，我们在早先时候也是这样来想象和描述那些非我族类的。

现在我们再回到德语世界。大约在公元1000年左右，诺特克尔·托伊托尼克尔诺特克尔·托伊托尼克尔（Nother Teutonikus）在其关于波伊提乌波伊提乌（Boethius，约480—524）的评注著作中首次提到了“赛里

斯人”，并称之为“异教徒”。1190年，受萨克森和巴伐利亚的大公海因里希·勒弗（Heinrich der Loewe，约1129—1195）的委托而出版的《卢西达留斯》（*Lucidarius*）和鲁道夫·冯·埃姆斯（Rudolf von Ems，生卒不祥）大约于1240年出版的《世界编年史》（*Weltchronik*）也都提到过“赛里斯人”。但不管是托伊托尼克尔，还是埃姆斯，他们都是严肃的学者，其著作也都是学术性的，他们注重的是文献记载，和文学虚构还不是一回事。但这里也必须指出，托伊托尼克尔称中国人为“异教徒”，显然是出于宗教考虑，带着浓厚的神圣色彩，与当时的历史氛围有着深刻的联系，可谓是开了救世史意义上的中国形象的先河。

“赛里斯”一词最早进入德国文学想象领域，成为德国作家笔下的艺术素材，是在中世纪宫廷史诗作家沃尔夫·沃尔夫拉姆·冯·艾森巴赫（Wolfram von Eschenbach，约1170—约1220）的史诗《帕尔齐法尔》（*Parzival*）和《威廉》（*Willehalm*）当中完成的。但是，在沃尔夫·沃尔夫拉姆眼中，“赛里斯”只是一个名称（Name），或者说只是一种装饰。至于诗人为何要选用这个名词作为自己诗作中的点缀，我们已不得而知；不过，可以肯定的是，“赛里斯”这个名称在当时还没有什么深刻的含义或特定的所指。

到了中世纪后期，德国出现了一部详细描写中国的游记作品，模仿的是英国作家曼德维尔曼德维尔（Sir John Mandeville，？—1371）所著的《东方闻见录》（*The voiage and travaile: which treateth of the way to Hierusalem; and of marvayles of Inde, with other iland and countryes*）。德国的这部游记作品，其作者已不可考，是一部虚构作品，也是一部杂烩之作，广采有关东方的资料加以编撰。^[3]值得重视的是，中国在其中已不再叫作“赛里斯”，而是被冠以“契丹”（Kitai）一名。由于曼德维尔曼德维尔的作品在当时流传极其广远，“契丹”一词在德语语境中便也渐渐地深入人心，进而广为人知。

“契丹”一词在德语世界里虽然被广泛地使用开来，但比较有趣的是，当时几乎没有一个人能搞清楚这样一个简单的事实，即“契丹”就是“赛里斯”，两者指代的是同一个国家：中国。人们不是把这两者说成是两个不同的国家，就是称中国的北部为“契丹”，南部为“塞里斯”，并不能将两者有机地统一起来。不过，需要指出的是，人们对“契丹”的认识和了解在深度和广度上较之于“赛里斯”的确都要进步了许多。比如，人们知道了“契丹”的君主叫“可汗”（Great Khan）。诗人汉斯·罗森普吕特（Hans Rosenpluet，约1400—1460）的《葡萄酒颂歌》（*Weinsegen*）一诗便是一个极好的例证：

上帝赐福于你，名贵的酒药！

你使我健康强壮，

因为你是一个健康的Syropel。

君士坦丁堡的皇帝，

契丹国伟大的可汗和

教皇约翰，这三位巨富；

连他们用钱都买不来你的价值，

难道我还会指责你吗？

这首诗中不无幽默与调侃色彩。在罗森普吕特看来，“契丹”犹如君士坦丁堡，是一个充满东方情调和传说色彩的陌生国度；而“契丹”的君主“可汗”可与君士坦丁堡的皇帝、教皇约翰鼎足而三，成为传说中的巨富之一。

二、《马可·波罗游记》中的中国形象

正如德国学者哈拉尔德·布洛伊纳（Harald Bräuner）所指出的那样，曼德维尔曼德维尔只是“契丹形象的传播者；真正的塑造者应是其他的两位旅行家，即威廉·鲁布鲁克（Wilhelm Rubruk）和马可·波罗（Macao Polo）”，^[4]其中又以马可·波罗更为突出。

瑞士著名历史学家雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt, 1818—1897）在《意大利文艺复兴时期的文化》（*Italian Renaissance Culture*）一书中指出，十字军东征不仅在思想观念上为欧洲人打开了远方未知的世界，从而引发了许许多多有关远方陌生国度的幻想和猜测，而且在实践方面唤起了西方的旅行冲动和冒险热情，激起了人们到异国他乡作实地考察和亲身认知的无穷欲望。冲出欧洲大陆，走向外部世界，寻求新的发现，成为当时的一股热潮。^[5]我们稍作深究，便会发现，这股热潮的根本动机其实还是在于“求知”，具体表现为对地理知识的发现和对物理知识的获取，当然，也不排除对文化知识的好奇和猎取。

在这股热潮中，哥伦布发现美洲新大陆，开创了人类历史新纪元，的确无与伦比。不过两相对比之下，马可·波罗同样堪称是一位“佼佼者”，否则，布克哈特也不会称赞他是当时最富有进取精神的人：

世界的另一半就好像新发现一样，展现在他面前。他被卷入了蒙古人的洪流中，被带到大可汗的朝廷上去。^[6]

因此，就中西文化关系乃至中德文化关系而言，马可·波罗或许才是一位“真正的发现者”。按照布克哈特的理解，“真正的发现者不是那个第一个偶然碰到任何东西的人，而是那个找到了他所寻找的那个东西的人”。^[7]就此而言，马可·波罗显然当之无愧。

汉语世界对马可·波罗一点也不陌生，甚至赋予了他深厚的神话色

彩。马可·波罗出生于1254年。他的家庭既是威尼斯的富商，也是一个旅行世家。从某种意义上讲，追求地理上的发现和致力于物质上的赢利，在马可·波罗家族那里得到了较为完美的体现，并且是那么的融合和一致。早在马可·波罗之前，他的父亲尼古拉·波罗（Nicola Polo）和叔父马菲·波罗（Mafeo Polo）就曾经涉足过元朝中国的领地，而且一度非常深入。马可·波罗也是在这两位前辈的带领下到达中国的，具体时间是1275年6月。当时，马可·波罗年仅21岁。由于聪明伶俐，他深得元朝大可汗忽必烈（Kubilai）的赏识和喜欢，并多次受忽必烈的派遣出使国内外。马可·波罗在中国居留长达20年，可谓前无古人。直到1295年，他才重新回到久违了的故乡威尼斯。

长时间在中国的逗留，以及与最高层当权者的直接接触和密切交往，所有这些都使得马可·波罗的东方之旅蒙上了一层诱人的神秘色彩，他本人也成了一个传奇人物。回国3年后，马可·波罗在威尼斯与热内亚之间的战争中不幸沦为阶下囚。在狱中，他的海外奇闻、东方奇遇引起了同狱的小说家皮萨的罗斯蒂奇罗（Rustichello of Pisa）的极大兴趣。于是，马可·波罗口述，罗斯蒂奇罗笔录，二人共同完成了一部伟大的游记，让后人受益匪浅。

《马可·波罗游记》问世后，被辗转翻译成各种文字，并且反复校勘和注解。大体而言，这部游记可分为两大部分：第一部分讲述的是马可·波罗个人的成长历史，第二部分记载他所到过的各地的情形。我国学术界通常把这部游记分为四卷，第一卷记载马可·波罗等东游沿途所见所闻，直至到达上都为止。第二卷所记内容比较繁复，主要有（1）蒙古大汗忽必烈及其宫殿、都城、朝廷、政府、节庆、游猎等；（2）自大都西南行至缅甸，记沿途所经诸州城等事；（3）自大都南行至杭州、福州、泉州及东南沿海诸州等事。第三卷记录日本、越南、东印度、南印度、印度洋沿岸及诸岛屿、非洲东部。第四卷记君临亚洲的成吉思汗后裔、诸鞑靼案王的战争和亚洲北部。每卷又分成数章，每章叙

述一地或一事，全书共229章。书中所记录的国家 and 城市地名多达一百多个，举凡山川地形、气候物产、商贾贸易、风俗信仰，乃至琐闻逸事、朝章国政等，林林总总，应有尽有，展示了一幅宏大而动人的东方政治、社会和民俗画卷。^[8]

《马可·波罗游记》集中记述中国的是第二卷，共82章。这一卷占全书分量最重，因而可以说是全书的核心内容，其中广泛记载了当时中国的方方面面，诸如区域、民族、政治、经济、军事、劳动生产、风俗习惯等。另外还描述了北京等一大批历史文化名城和商埠的繁荣景况，介绍了中国的科学技术、育蚕治丝、制盐造纸以及在使用货币、建筑桥梁和宫廷、城市规划、市政管理、社会救济、植树造林等方面的杰出成就和独特经验。

《马可·波罗游记》虚实相杂，在对中国的惊讶和赞赏当中，固然有内容可靠、叙述踏实的实录，但也绝不乏想象夸大之后的虚构和杜撰。概括地说，《马可·波罗游记》中所描绘的中国形象可谓是“高、大、全”。它给人以神秘感和新鲜感，但也有过誉之嫌。因为，在马可·波罗眼里，中国十全十美，几乎到了让人难以相信也难以接受的程度。因此，《马可·波罗游记》问世后毁誉交加，褒贬不一，未能在短时间内引起普遍关注。至于说它发表后很快就被争相传阅和受到普遍欢迎，恐怕只是后人的臆测了。单就德国而言，这部作品很早就被翻译成了德文，但一直被束之高阁，无人问津。直到十五世纪，确切地说，直到1477年，才在德国广泛刊行开来，而这又是此书的第一个印本。但就是这第一个印本旋即产生了很大的影响，四年之后被一版再版，成了欧洲第一本真正畅销的“中国读物”。

我们在这里之所以要不惜笔墨，对早已广为人知的马可·波罗及其《游记》大书特书，并非单纯考虑到“他是整个中世纪最伟大的旅行家和最杰出的观察者”^[9]，更多地还是出于以下几方面的原因。首先，我

们已经注意到这样一个历史事实，即《马可·波罗游记》最初是在德国公开印行的，其影响之大，由初版后不断被再版便可略见一斑，尽管我们很难具体考证出其影响的范围。其次，就《马可·波罗游记》本身而言，它内容繁博，记载生动，在当时诸多游记作品中堪称上乘。尤其是马可·波罗把中国命名为“契丹”（Cathay或Kitai），正如上文所说，更是具有某种开创意义。随后，这个名称便彻底取代了先前的“赛里斯”，成了中世纪后期有关中国的主要指称，在很大程度上推动了德国文学中中国形象的发展。最后也是最重要的一点，《马可·波罗游记》在德国乃至在西方被接受的过程告诉我们，西方真正开始了解和认识中国是在十五世纪末和十六世纪初期，这与汤因比所确定的西方现代精神的开端无疑是吻合的。而且，这种吻合绝对不是简单的历史巧合，更不是被人为地拉扯到了一起，而是有其内在逻辑性和历史必然性的。

三、门多萨门多萨及其《中华大帝国史》

十六世纪之前，旅行家们的游记不管是出于实录还是出于虚构，都为西方人接受中国做好了扎实的知识准备工作；传教士和商贾们的报道则进一步推波助澜，促使人们由被动接受走向主动认知。进入十六世纪，这种认知无论是在深度上，或是在广度上，都已经达到了前所未有的程度。其标志主要有以下两个方面：其一，中国在西方语言中一改从前的虚设符号“Seres”和模糊名称“Katai”，而被正式命名为“Tschina”。“Tschina”这种叫法一直沿袭到德国哲学家莱布尼茨莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716）那里。但是，令人颇为遗憾的是，在利马窦（Matteo Ricci, 1552—1610）之前很少有人真正判断出，“Tschina”就是“Seres”或“Katai”，也就是我们今天所说的“China”。所以，当时的人们往往会把中国当作美洲，找到中国就像发现美洲大陆一样，堪称一大新的发现。这种把中国和美洲相提并论，或者说混为一谈的做法，其影响所及直到十九世纪，因为直到这个时候，德国仍有作家用美洲人的形象来指称中国人，譬如，德国诗意小说家施蒂夫特施蒂

夫特（Adalbert Stifter，1805—1868）的《林中小径》（*Waldsteig*）就是一个很好的例子。

综观整个中世纪，我们看到，中国不断地被西方“重新发现”和“重新命名”。这一方面反映了当时西方对中国的浅陋知识，但另一方面也说明了西方从未放弃接受中国，而且，由不同命名的贴切程度和合理程度，我们发现，西方对中国的接受逐步走向全面和深入，从而为肇始于十七世纪、全盛于十八世纪并席卷整个西方的“中国热”创造了有利的条件。就在这股中国热潮欲来风满楼之际，西方出现了一系列有关中国的百科全书式的编撰作品，由此构成了十六世纪西方人主动认知中国的第二个、也是最重要的标志。

概括地说，这类编撰之作主要有如下四部：

1.伽列奥特·彼莱拉（Galeote Pereira）的《东西印度旅行史》（*History of travayle in the East and West Indies*）；

2.伽斯帕·达·克鲁兹（Gaspar de Cruz）的《中国概说》（*Tractado em que se cotam muito por estẽ so as cousas de China*）；

3.贝尔那狄努·德·艾斯卡朗特（Bernardino de Escalante）的《论葡萄牙人远航世界东部地区，以及在远航过程中对中国特有事物的认识》；

4.冈萨雷斯·德·门多萨门多萨（Gonzáles de Mendoza）的《中华大帝国史》（*Historia de las cosas mas notables, ritos yconstumbres del gran Reyno de la China*）。

限于篇幅，我们在这里不想对这四部著作做详细的评述，而只想对门多萨门多萨的《中华大帝国史》稍作介绍。据美国学者拉赫（Donald F.Lach）研究，门多萨门多萨的这部著作除了依据传教士的一般著述之外，还着重参考了克鲁兹和艾斯卡朗特的著作。克鲁兹是葡萄牙多明我

会士，曾经到过中国，逗留时间虽然只有几个月，其传教的宏图大志也未能实现，但他的著作试图“尽其所能地叙述他在中国期间的所见所闻”。^[10]此外，克鲁兹还根据阅读彼莱拉的作品来编撰并充实其著作。克鲁兹充分发挥了其想象才能，对中国的风俗人情和地理环境做了详细而生动的描写。大概就是由于这个缘故，他的作品才成为欧洲最早广泛印行的一部有关中国的专著，而且也是最杰出的“中国著作”之一。所以，鲍克瑟（C.R.Boxer）在其《十六世纪的南部中国》（*South China in the 16th Century*）一书中认为：

说伽斯帕·达·克鲁兹充分利用了他在广州的几个月时间，甚至超过了马可·波罗在契丹逗留的所有时间，也许有些过分；但是，有一点可以肯定的是，这位葡萄牙传教士确实提供给我们一部较那位更加出名的意大利旅行家所提供的要详细和生动得多的有关中国的作品。^[11]

与克鲁兹不同，艾斯卡朗特从未到过中国。他是依靠阅读包括克鲁兹著作在内的大量资料之后，单纯凭想象而完成他的“中国著作”的。艾斯卡朗特的书用西班牙语写成，但不久就被译成了英文。克鲁兹和艾斯卡朗特的书，一实一虚，共同为门多萨门多萨提供了极好的材料和参考的方法。说得再具体一些，门多萨门多萨是运用克鲁兹的实证材料和艾斯卡朗特的虚构想象相结合的方法来撰写他自己的著作的。

本来，门多萨门多萨是应罗马教皇的要求而编撰此书的，为的是向教会提供一份有关中国的参考手册，为教会到中国传教做信息上的准备。但出乎意料的是，该书发表后竟不胫而走，成为一本热门读物。由此可见，十六世纪末、十七世纪初，不光是教皇和教会认识到了中国的重要性，欧洲民间也已经发觉了中国的价值。因此，拉赫把《中华大帝国史》的畅销仅仅归因于门多萨门多萨清新流畅的笔调、细致入微的洞察力以及生动活泼的风格，未免显得有些狭隘。毕竟，我们不能完全忽略当时欧洲公众的阅读口味和认知要求。

《中华大帝国史》共由三方面内容组成，第一部分包括中国的地理位置、气候、人口、产品、早期历史与国王、行政机构、城市、道路和建筑等；第二部分叙述的则是中国的宗教、婚姻、葬礼、慈善事业等；最后一部分主要介绍中国的道德和政治事务。第一部分是全书的重心。通过对中国各方面的详细介绍，门多萨门多萨得出的中国形象是一个“划分为十五个省，其中每一个省都比欧洲任何一个国家大得多的中华帝国”。^[12]

门多萨门多萨所描绘的这一中国形象虽然是写实性的，没有太多的文学意味，但却在西方产生了三个方面的重要影响：就罗马教会而言，门多萨门多萨的著作让他们发现中国是一个异教世界，因此，亟须向那里派遣传教士，以实行救世的策略，尽早使中国基督教化。就欧洲的各种世俗权力而言，他们看到的是中国广袤土地上所蕴藏的巨大的物质利益。因此，在殖民主义观念的驱使下，他们对中国突发好奇，也充满欲望。而就西方的广大民众来看，他们感兴趣的主要是中国的地理风貌和文化特征，即中国所特有的丰富的异国情调。由此，追逐中国的“异国情调”，更成为以后几个世纪西方民众始终贯彻的动机，尽管时隐时现，但未曾有过中断。

总之，门多萨门多萨的《中华大帝国史》可谓是“一箭三雕”，分别从心理上、物理上和地理上激起了西方各阶层对中国的广泛兴趣，因而也就成了之后相当长一段时间内西方社会各阶层构造其中国形象的蓝本。据不完全统计，门多萨门多萨的《中华大帝国史》发表后，在短短十五年时间里，竟以七种语言出版了四十六个版本，直到二十世纪上半叶，这部著作仍然不断再版。^[13]而1589年和1597年，德国分别出现了该书的德文译本和拉丁文译本，对德国文学中的中国形象产生了深远的影响。

参考文献

[1]参见汤因比：《历史研究》，下卷，曾未风等译，181页，上海，上海人民出版社，1987。

[2]参见汤因比：《历史研究》，下卷，228页。

[3]参见Ramond Dawson：《中国变色龙》（*The Chinese Chameleon—an Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*），23～25页，London，1967。

[4]参见Harald Bräuner：《异国与现实》（*Exotik und Wirklichkeit*），15页，München，1990。

[5]参见布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，280页，北京，商务印书馆，1988。

[6]参见布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，280页。

[7]参见布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，281页。

[8]我国最早介绍马可·波罗的文字，是1874年映堂居士的《中西闻见录》。迄今为止，《马可·波罗游记》已有多种汉译本，主要包括冯承钧译注的《马可波罗行记》（1936）；李秀译的《马可·波罗游记》（1936）以及陈开佼等合译的《马可·波罗游记》（1981），另有若干种有关马可·波罗及其游记的介绍著作。

[9]参见Ramond Dawson：《中国变色龙》（*The Chinese Chameleon—an Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*），10页。

[10]Donald F.Lach：《16世纪欧洲人眼里的中国》（*China in the Eyes of Europe, the Sixteenth Century*），748页，Chicago，1968。

[11]参见Ramond Dawson：《中国变色龙》（*The Chinese*

Chameleon—an Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization），30页。

[12]参见门多萨门多萨：《中华大帝国史》，何高济等译，北京，中华书局，1998。

[13]参见Donald F.Lach：《16世纪欧洲人眼里的中国》（*China in the Eyes of Europe, the Sixteenth Century*），Chicago，748页，1968。

第二章 圣经情调与救世史

——十七世纪德国文学中的中国形象

如果说旅行家们和商贾们的游记塑造了中世纪乃至十六世纪西方人的中国观的话，那么，到了十六世纪末，具体而言，到了1583年，随着传教士传教活动在中国的广泛开展和不断深入，他们的著述报道也源源不断地被发回西方。他们所描绘的中国形象在十七世纪便牢牢地控制了西方人关于中国的想象和观念。换言之，十七世纪之前，促使西方人了解中国的原动力可以说是文艺复兴；而到了十七世纪，宗教改革运动的作用占据了上风，救世史思想泛滥一时，西方人对世界的观察几乎无法甩开《圣经》这副有色眼镜，对中国的认识当然也不会例外。甚至于，这副救世史的有色眼镜集中体现在了对中国的认识上。

我们在前面说过，中世纪的冒险家一般还只是满足于捕捉些地理上和物质上的新发现，搜罗些奇珍异宝，以作回国后制造趣闻逸事之用。因此，他们对中国的探索只能是走马观花，除了惊叹中国外表上的庞大和物质上的富足以外，很难有什么深入而细致的了解，更别说领会和把握中国文化的精髓了。这样来看，对于马可·波罗在中国居留长达二十年，在其游记著作中对代表中国文化最高成就的四大发明，尤其是举世闻名的长城，不是只字未提，就是一笔带过，便也不难理解了。所以，难怪道森道森（Raymond Dawson）称这帮冒险家为“浏览者”（Observer），^[1]在道森道森看来，他们只是匆匆而去的过客，追求的是也只是一饱眼福。

十七世纪的传教士们就截然不同了。他们主要关心的是使中国人皈依他们的宗教。他们几乎毫无例外地坚信，中国人也会信仰基督教的真谛和普遍价值。^[2]为了实现其传教和救世的宏伟目标，他们自觉首先必须深刻而全面地了解中国及其内在文化。为此，他们刻苦钻研中国文化典籍，深入到中国的知识分子中间，获得了许多关于中国文化的独特理解。在此基础上，他们撰写了大量的书简、回忆录和论著。尽管他们的

资料往往受到护教和宗教感化之成见即救世史思想的启发，不可避免地存在着这样或那样的误解和曲解，甚至他们自身也常常被斥责为“文化间谍”，但是，他们努力登堂入室，主动地接触中国文人，积极地研习中国经典，有意识地去领会中国文化的真义，并向西方介绍这个神秘的国度及其文化等行为，无疑在中西文化交流史上起到了巨大的作用。

或者说，我们虽然不能否认，传教士们“与文人阶层相结合，以欧洲科学影响他们并由此而从他们中获得前来中国传播真正上帝教义的人必不可少的权威，学习他们的知识传统以便能根据它们表现得与基督教真谛相吻合还是相悖而利用之或反对之”，^[3]他们这样做只是出于一种布教策略。但是，我们同时也应当看到，不管传教士们主观上的动机如何，客观上正是由于他们的所作所为，中国的儒教、道教、瓷器、园林、艺术等各方面的文化成就才被较为系统地介绍到了西方，从而在他们向中国传播西方文化的过程中掀起了一股“东学西渐”的逆流，并造就出一个以救世史思想为依据，充满了《圣经》情调的中国形象，开创了中西文化关系的新篇章，也揭开了德国文学中的中国形象史的真正序幕。

一、利马窦和卫匡国卫匡国的中国观

文艺复兴导致了人文主义的滥觞，新大陆的发现则极大地促进了资本主义的发展，从而使天主教会受到了严重的冲击，不改革显然难以为继。于是，在以马丁·路德（Martin Luther，1483—1546）和约翰·加尔文（John Calvin，1509—1546）两位领袖的领导下，宗教改革运动蓬勃开展了起来，在不长的时间内便席卷了整个欧洲。宗教改革运动提倡“因信称义”，即信徒可以不通过教会的神职人员，直接和上帝进行沟通。很显然，宗教改革运动的目的是要解决宗教的超验性与不断膨胀的世俗的个体性和主体性之间的尖锐矛盾。

换个角度看，宗教改革并不是想彻底地推翻天主教，动摇其信仰的

权威，而是要求天主教放弃其绝对超验性和神圣性，迎战世俗大潮中日益张扬的个体的要求。宣传这种教义的结果只能导致天主教会发生分裂，削弱（而非颠覆）教皇的权威。在这种历史背景下，天主教进行了一次“反宗教改革运动”（Counter-Reformation），其目的是要在教会内部进行一次整顿，以便与宗教改革运动相抗衡，维护教皇的绝对权威，挽回教会在地域上和思想中的巨大损失。为了实现这种自我改造和自我强化的目的，天主教对内实行严厉的镇压，企图消灭异教徒；对外积极进行传教，扩大自己的势力范围。在这种情况下，耶稣会（The Society of Jesus）便应运而生，并且充当了“反宗教改革运动”的急先锋。耶稣会正式成立于1540年，其创始人是西班牙贵族伊格纳修·罗耀拉（Ignatius de Loyola, 1491—1556）。

从历史角度来看，“耶稣会”的反动性是不言而喻的，但是，它也产生了两方面的积极作用：其一，耶稣会重视知识，提倡教育，创办了许多耶稣会学校，培养了一批名人学者。其二，耶稣会重视国外传教事业。在传教的过程中，将基督教以及西方的文明科学传播到全世界，同时也将非西方世界的文明顺便带回了西方。因此，我们虽然丝毫不能否认，在耶稣会士传教活动背后作祟的是“为基督教征服全世界”^[4]的救世史观念，但我们也绝不能无视耶稣会士传教活动所带来的客观的历史作用，那就是对东西方文化交流，尤其是对中国文化之西传的巨大促进作用。

耶稣会士在中国的传教是以西班牙贵族方济各·沙忽略（Francois Xavier），于1552年到达中国广东省的上川岛为开端的。沙忽略本来是受罗耀拉的派遣到印度去担任“教廷远东使节”的，后由于种种原因而改道去了日本。沙忽略发现日本文化源于中国，日本人也唯中国是称，因此，他感到要想在日本传教最好先感化中国，于是他设法前往中国，于1552年8月到达广东台山县的上川岛。然而，由于当时中国海禁严厉，沙忽略虽百般努力却始终无法进入中国内地，最后在绝望中病逝于上川

岛。尽管沙忽略未能实现其传教中国的宏愿，但他毕竟认识到了中国在传教事业中的特殊地位。因此，他实际上开了耶稣会传教中国的风气，被誉为“远东开教之元勋”。随后，耶稣会传教士不断进入中国。其中具有标志意义的是意大利耶稣会传教士利马窦（Matteo Ricci，1552—1610）于1583年进入中国。总的来说，耶稣会传教士在中国的传教活动盛于十六到十七世纪，尤其是在康熙、雍正、乾隆时代达到了高潮。

我们这里无意于追溯基督教在中国的传教历史，而是试图透过基督教的传教活动来考察中德文化在十七世纪的互动关系。就中德文化关系，特别是就十七世纪德国文学中的中国形象而言，具有重要意义的主要是以下三位：利马窦、卫匡国卫匡国（Martino Martini，1614—1661）和汤若望汤若望（Johann Adam Schall von Bell，1591—1666），其中，利马窦和卫匡国卫匡国对德国文学中中国形象的影响更为深远。

先来谈谈利马窦。利马窦既不是耶稣会来华传教的先驱者，也不是从事中西文化交流的第一人。之所以要在这里着重介绍他，主要是由于这么几个原因：首先，利马窦为耶稣会在中国的传教奠定了基业。正如法国学者伊莎贝尔·席微叶（Isabelle Vissi-ère）和约翰-路易·席微叶

（Jean-Louis Vissi-ère）所说，利马窦是“传教事业中的勇敢改革者。他在中国的长期居住期间，为耶稣会传教区确定了一直保持了两个多世纪的基本方向、一种传教政策、一种很高的科学水平、一种灵活的适应中国习俗的做法”。^[5]概言之，利马窦替耶稣会创立了一种布教策略，促使其在华传教顺利而迅速地发展。其次，利马窦开创了中世纪晚期中西文化交流的新局面。或者说，利马窦实际上是结束中世纪中西文化交流的盲目和蒙昧状态、开创近代中西文化交流新景观的关键人物。因此，称之为“最有智慧的文化交流使者”，或许不是过誉。要不然，也不会有学者认为，从严格意义上讲，利马窦才堪称是中西文化交流的开创者。^[6]

利马窦出生于意大利中部的玛柴拉达城（Macerata）。二十岁的时候，进入耶稣会所办的罗马学院学习。1582年，受命前往澳门，开始专门学习中文，准备前往中国内地传教，并最终于1583年到达广东肇庆，从而打开了耶稣会在华传教的新局面。利马窦在华居留长达三十年，一直到他1610年去世。在此期间，他为了推动传教事业可谓兢兢业业，孜孜以求。与众不同的一点是，利马窦善于洞察中国当时的国情，努力把天主教义与中国的文化传统结合起来，提倡不要冲撞冒犯，循序渐进地行动，并在必要时采取迂回道路，有策略性地进行传教：

利马窦的全部策略实际上是建立在中国古代的伦理格言与基督教义之间的相似性和“上帝”与天主之间的类比关系上的。^[7]

利马窦不仅是这种传教策略的设计者和倡导者，更是身体力行者。为了实现使中国人皈依基督的目的，他不惜先让自己“中国化”。为此，他学习儒俗，穿戴僧服，把自己装扮成中国人，并给自己取了一个中国名字。他还学会了一口流利的汉语，学念中国书，学写中国字。所有这一切为他研读和利用中国古典经籍打下了良好的基础。

此外，利马窦还认识到，士大夫作为一个特殊阶层在中国有着举足轻重的作用。赢得他们的友谊和认可，对于传教事业是至关重要的。为了在这一阶层中受到尊重，利马窦必须以伦理学家、哲学家和学术渊博者的面貌出现。现在看来，工夫不负有心人，利马窦确实做到了这一点。他用明末颇为流行的一种方法——讲学，向儒生们传授世俗者的说教，把自己装扮成哲学家，掩盖了其作为前来向异教徒布讲真正上帝的神父这一身份。这种非常谨慎的策略使利马窦在文人阶层中获得了巨大的成功，他与徐启光、李之藻、杨廷筠等人成为至交好友便是明证。

利马窦更为清楚的是，中国是一个个皇权专制的国家。要想使中国这样一个泱泱大国归化天主教，首先就得竭力使中国皇帝归化天主教。于是，他不懈努力，不惧周折，终于1601年获准进入北京城，并获得了

进宫的机会。利马窦最终虽然未能见到中国的皇帝，但他毕竟进入了中国的统治核心，获得了最高统治者的首肯。当然，利马窦的传教事业究竟在多大程度上获得了成功，实在很难一言以蔽之。但是，正如谢和耐教授（Jacques Gernet，1921—）所指出的：

利马窦以其长长的大胡子与其儒士般的服装而引起了所有那些与他打交道者的赞赏。他的谦虚和谨慎、对中国习俗的尊重、使用汉语汉字、《四书》和其他中国经典的知识、论述伦理学的小著作、有关外国哲学的巨著及其数学知识，所有这一切都有助于他在中国文人和统治阶层取得成功。^[8]

可见，正是由于利马窦在中国文人和统治阶层取得成功，天主教才不仅在中国站住了脚跟，而且还发展到了一定的规模。

全面评价利马窦的传教事业不是我们的目的，这里只想谈谈他在传教过程中所制造的副产品，即客观上对于中西文化沟通的促进，尤其是他提供给西方人的中国观。利马窦乐于沟通中西文化，一方面，他向中国介绍西方学术。据统计，他共有汉译著作十九种之多，主要有《天主实义》《交友论》《几何原本》《同文算指》《畸人十篇》《二十五言》《犯法》《西琴曲意》等。另一方面，他又向西方介绍中国。作为一名传教士，他必须不断地向教会报告其传教之所遇与所得，这些报告式的著作客观上起到了向西方介绍中国的作用。这类著作主要有《利马窦札记》和《利马窦书信集》。

《利马窦札记》是利氏于1608—1610年用意大利文写成的，描述了他在中国传教的经历以及天主教早期传入中国的概况。1614年，比利时传教士金尼阁神父（Nicolas Trigaut，）将之带往罗马，并译成拉丁文，于1615年在德国奥古斯堡（Augustusburg）出版，封面题字为“耶稣会利马窦神父的基督教远征中国史”，所以，该书又被称为《基督教远征中国史》。这里“远征”二字是值得我们仔细品味的。我们无法也无须搞

清楚用这样的题字是否出自利马窦的初衷或遗嘱，但出现这种说法在当时是颇合时宜的。因为，我们知道，当时正值地理大发现之后，西方世界积极向海外进行殖民扩张。耶稣会把向中国传教看作一种“远征”，不仅说明了殖民势力在当时的猖獗程度和影响广度，更从另一个侧面反映了耶稣会打着救世主的旗号所从事的海外传教活动的实质。因此，我们可以这样认为，所谓“救世史”，其实也是一种“殖民史”，只是它偏重和讲求心理巧取，因而比重视和力求武力豪夺的殖民运动显得要温和而隐蔽一些罢了。

《利马窦札记》共分五卷。第一卷全面介绍了明代中国各方面的情况，包括地理、物产、风土人情；第二卷系统地叙述了耶稣会传教士从沙忽略病死在上川岛到罗明坚（Michel Ruggieri, 1543—1607）立足肇庆府的经过和困难；第三卷记载了耶稣会在韶州、南京和南昌开教的经过；第四卷记述了利马窦两次北上京城的经过；第五卷着重叙述了利马窦到达北京以后的情况。与十三世纪风靡一时的《马可·波罗游记》相比起来，《利马窦札记》在介绍中国方面无疑要翔实和深入许多。因此，如果说马可·波罗为西方人轻轻叩开了中国的大门，并通过其游记吊起了西方人向往中国的胃口的话，那么，利马窦则是彻底地打开了中国的大门，直入堂奥，让西方人大饱眼福，实实在在地陶醉了一番。利马窦的功劳可以从“名”和“实”两方面来看。

就“名”而言，利马窦明确表示，他所说的丝绸之国“赛里斯”，正是他所到达的中国。并且进一步肯定地指出，马可·波罗所说的契丹或震旦乃是中国的别名，中国就是“Cathay”，或“Khitai”和“Xathai”。我们知道，当时欧洲人根本不知道所谓契丹就是中国这个事实，他们利用这两个名称分别代表两个不同的国度，并把契丹定位在中国以北。利马窦通过仔细的考察，于1596年推测契丹可能是南京。他说：“我推测去年去过的南京城，基于很多迹象应当就是马可·波罗所记载的‘契丹’都市之一。”^[9]后来，当他进入北京城后，他终于发现，北京乃是契丹的“京

都”，契丹就是中国，中国就是契丹。尤有甚者，他还在前人的基础上进一步把“赛里斯”“契丹”和“中国”三个名称统一起来，从而完成了对中国认识的质的飞跃。扩大一步看，正如何兆武所指出的：

（利马窦的）这一重大的发现可以和亚美利哥·维斯普齐（Amerigo Vespucci, 1451—1512）之证实哥伦布所发现的新大陆并不是与印度相媲美，堪称近代初期西方地理学史最有意义的两大贡献。^[10]

利马窦的“正名”不仅令天主教会兴高采烈，也进一步激发了西方人对中国的好奇和欲望。

从“实”来看，利马窦对中国的介绍主要有两点，一是关于地理和历史。我们知道，利马窦来华时，正是明王朝。他对明代社会的描述，更是事无巨细，应有尽有，大到社会制度，统治结构，小到奇风异俗，机械工艺。因此，利马窦认为，中国地大物博，繁荣富庶，堪称世界上最强大、给人印象最深的国家：

由于这个国家东西以及南北都有广大的领域，所以可以放心地断言：世界上没有别的地方在单独一个国家范围内可以发现有这么品种的动植物。……我甚至愿意冒昧地说，实际上凡在欧洲生产的一切都照样可以在中国找到。^[11]

二是关于儒家文化。利马窦首先向西方人介绍了孔子以及《四书》和《五经》。他评价孔子说：

中国哲学家中最有名的叫做孔子。这位博学的伟大人物诞生于基督纪元前五百五十一年，享年七十余岁，他既以著作和授徒也以自己的身教来激励他的人民追求道德。他的自制力和有节制的生活方式使他的同胞断言他远比世界各国过去所有被认为是德高望重的人更为神圣。^[12]

而《四书》和《五经》则“构成中国最古老的图书库……为国家未

来的美好和发展而集道德教戒之大成”。^[13]但利马窦认为，儒家哲学体系不是一种宗教，而是一种道德哲学和伦理仪式。在历史上，这可以说是西方人第一次试图通过辨明儒家哲学体系是伦理观念还是根深蒂固的宗教仪式来重新解释另一个国度的哲学体系。这种解释影响深远，十八世纪的莱布尼茨和沃尔夫就秉承了这种观念，认为中国哲学是一种实践哲学，当代也还有学者坚持认为儒家思想只是一种“伦理体系”。于是，有学者指出：

（利马窦）不但没有能用另一种思想体系来改变或者取代中国的思想体系……而且就其对中国思想的激荡与影响的规模和持续时间而言，也远不能望魏晋以来的佛教思想影响的项背。^[14]

或许，由此会有人认为利马窦的传教活动到头来还是一场失败，但毕竟，作为中西文化交流的第一个有力中介，利马窦在许多方面为后来中西文化，特别是中德文化之间进一步的碰撞奠定了基础。

如果说，利马窦从宏观上对中国及其文化做了比较全面的介绍和评说，那么，卫匡国则凭借其特有的历史眼光，从断代史研究角度对中国进行了具体描述，同样也对中西文化交流做出了积极的贡献。

和利马窦一样，卫匡国也是来自意大利的传教士，1631年加入耶稣会，1643年经印度来到中国，后定居杭州，1661年去世。卫匡国的主要著作有《中国新地图册》和《鞑靼战纪》等。《鞑靼战纪》记载的是明清间的战争，主要内容为1644年清入关后与南明之间的战争，故事止于1650年卫匡国离开中国。按照卫匡国自己的交代，他本“不想把鞑靼的所有战争都写下来，只写我们记忆中的和我所见闻到的”。^[15]而且，他认为他所叙述的都不是道听途说，而是亲眼所见，亲耳所闻。卫匡国从追述鞑靼民族的兴起以及他们所发动的历次战争入手，重点描写了明清之间的战争。从某种角度讲，《鞑靼战纪》是一部明末清初的战争史，也是一部鞑靼的民族发生和发展

史。由于作者的实录精神，这部著作的确具有较高的史学价值，也产生了较大的历史影响。

我们在此不打算复述该书的详细内容，而只想着重交代两点。一是在天启年间的那场战争中，在援救皇帝的将领中间，有一位巾帼英雄，这就是垂名史册的秦良玉。她连称号都像男子，非常具有男子的智慧和风度，“在抗击鞑靼以及后来平息反叛的战争中表现出罕见的勇气”。^[16]因此，卫匡国卫匡国认为，我们可以叫她“中国的亚马孙

（Amazon）”或潘塞西琳（Penthesilean）。前者是古希腊传说中的亚马孙族女战士，以骁勇善骑射闻名；后者则是古希腊传说中亚马孙族的女王。卫匡国卫匡国把秦良玉和她们相提并论，也许只是为了突出强调秦良玉身上所具有的巾帼不让须眉的勇气和胆识，或者纯粹是为了叙事考虑，并无什么微言大义。然而，这一点却被后来的作家们抓住不放，大做文章。

第二，卫匡国卫匡国戴着他作为传教士所特有的救世史的有色眼镜，来解释中国的历史变迁。在他看来，明王朝之注定要走向灭亡，是由于万历皇帝听从了身边大臣的要求，禁止臣民信仰基督，并对传教士加以驱逐：

有些地方的神甫被信教的官吏秘密藏匿起来，有些神甫被抓住，装到囚笼里送到澳门监禁，受到严重迫害，另一些神甫则被赶出了中国。……当中国践踏和平的基督教，准备消灭所有的基督教时，上帝就掀起了反对中国的激烈战争，让鞑靼人来动摇中国帝国的根基，后来发展到明朝王室和国家。^[17]

按照卫匡国卫匡国的理解，明王朝遭到覆灭，是受了上帝的惩罚，原因是它对上帝不敬，拒斥基督。上帝之所以特别青睐鞑靼，则自然是因为他们顺天意，敬耶稣。而且，“不是只有鞑靼皇帝爱护我们基督徒，其他的鞑靼人也同样尊敬和爱护那些神甫”。因此，卫匡国卫匡国

提醒传教士们，应该不失时机地进入鞑靼人的世界，传播福音，使这个民族基督化。他指出，也许上帝为鞑靼人打开了中国的大门就是为了给基督徒们开辟一条道路，以便接触过去不了解和从未接近的鞑靼。从这个意义上讲，《鞑靼战纪》不仅是卫匡国卫匡国为实现其传教宗旨，认清中国现实的一份思想备忘录，更是当时时代精神的一份备忘录。

除了十六、十七世纪之交门多萨门多萨的《中华帝国志》之外，对于十七世纪西方哲学、政治学、宗教学以及文学产生广泛影响的有关中国的著述，几乎毫无例外地都出自耶稣会传教士之手。根据瑞士学者常安尔（E.H.von Tscharnier）的统计，这类著作有近十部，包括利马窦的《中国札记》和卫匡国卫匡国的《鞑靼战纪》，其余的有：

1.肖顿（Linschoten）的《东印度之旅》（*Reise nach Ostindien—Illustrationen*，插图本，1596年出版，1598年德译本）；

2.塞麦多（Semedo）的《中国概述》（*Allgemeine Beschreibung Chinas*，1642年）；

3.卫匡国卫匡国：《中国新地图集》（*Novus Atlas Sinensis*，1655年）；

4.诺依霍夫（Neuhof）的《荷兰公使见闻录》（*Hölländische Gesandtschaftsreise, Illustrationen*，插图本，1665年出版，1669年德译本）；

5.克察克察（Kircher）的《中华文物图志》（*China monumentis...illustrata*，1667年）；

6.达帕尔（Dapper）的《续荷兰公使见闻录》（*Weitere hölländische GesandtsReise—Illustrationen*，插图本，1670年出版，1675年德译本）；

7.殷铎泽（Intorcetta）和柏应理（Couplet）关于中国儒家经籍的拉丁文翻译（1672年和1687年）。^[18]

不难发现，所有这些作者之中，只有克察克察（Alhanasius Kircher, 1602—1680）是德国传教士，而且，克察克察本人又没有到过中国。因此，常安尔认为，在巴洛克时代，德国在认识中国方面基本上处于被动地位，接受的多，给出的却微乎其微。但是，今天看来，德国人的接受丝毫也未使他们在知识方面显示出局促和紧张。单是克察克察的这部著作，在后来的几十年中，就成为中国事务爱好者的权威读物，曾一度风行欧洲。^[19]此外，我们在上文中还曾有意识地指出过，无论是马可·波罗的游记著作，还是门多萨门多萨的《中华帝国志》，或是利马窦的札记，它们不是最早在德国付梓，就是出版后旋即被译成德文，总之都与德语世界之间有着密切的联系。

不管如何，传教士有关中国的著作在十七世纪对整个西方知识界产生了无可估量的影响，它们“开启了一个新的世界，显示了一个新的民族，而且是把一个有问题的成员介绍到国际家庭里来”。^[20]在它们相识之后的几百年中，西方一直不断地根据自身变迁的需要，来塑造这个“有问题的成员”，在西方人眼中，这个成员不仅过去，而且现在，乃至未来都将是有问题的，也正是由于这些无法解答的问题，西方才塑造了丰富多彩的中国形象。因此，正如伊莎贝尔·席微叶和约翰-路易·席微叶所说的，传教士有关中国的作品并非仅仅向西方知识界提供了一些具有异国情调的冒险活动，相反，更多地还是提供了一种形象和思维库。^[21]那么，接下来，我们就不妨通过德国文学中有关中国的描述，来具体考察一下德国作家们对传教士有关中国著述的热衷程度，并由此来揭示十七世纪德国文学中的中国形象与传教士中国观之间的亲和性。

二、新的世界图景：巴洛克诗歌中的中国形象

文学史常识告诉我们，十七世纪的德国文学以巴洛克风格为主潮。

当时，作家们普遍追求错彩镂金，崇尚新奇怪异。具体表现在文学作品中，就是堆砌词汇，导致辞藻优美而内容空洞的形式主义文风蔓延；再者就是对异国的猎奇与描写以及对异国情调的追求。

德国作家主观上的这种期待视野，与当时传教士们源源不断地向西方发回的大量有关中国的报道所提供的客观上的条件一拍即合。没有作者们的这种期待视野，传教士们的客观材料纵使泛滥成灾，恐怕也不会发挥什么历史作用。当然，接受者的期待视野在中德文化交流中的决定性作用不仅仅表现在十七世纪，以后的每个历史时期都在所难免。因此，我们在考察任何一段德国文学中的中国形象时，都必须梳理清楚当时的期待视野。换言之，我们必须顺着西方的“自我”来考虑西方文化中的中国形象，来确定中国形象在不同时期所具有的形态、内涵以及所充任的角色。

在巴洛克时期，作家们的期待视野决定了他们将把传教士们的著述作为汲取知识和灵感的宝库。而传教士们有关中国的描写，更是令他们叹为观止。所以，无论是在巴洛克小说中，还是在巴洛克诗歌中，我们都可以找到中国的影子。这个影子或隐或显，或详或略，但都呈现出一个充满浓郁圣经情调的中国形象。或者说，中国作为一个异国形象，在德国巴洛克作家笔下已经初具雏形。鉴于传教士有关中国的著作在其中所发挥的主导作用，我们可以认为，德国巴洛克作家们在中国身上所寻求的异国情调，实在又是一种圣经情调。

我们首先考察德国的巴洛克诗人。狭义来看，德国巴洛克诗歌中有关中国的描写确实不多见。但是，我们必须注意到这样一个简单的历史事实，即中西文化接触发端之际，就是东西文化开始交流之时。因此，当时西方的中国形象内在于，甚至等同于西方的东方形象。中国、印度、阿拉伯世界虽然千差万别，但在西方人眼中却是浑然一体的。这种浑然性反映了西方在早先时候对东方的认识还是比较模糊的，尚未区别

出东方文化内部的差异性。这种东方一体的观念在西方人心目中是根深蒂固的，直到当代依然多有表现。从这个角度来看，我们或许要把眼界放宽一些，从东西方文化关系这样一个大的历史背景上去考察巴洛克时期的中国形象。事实上，在以后任何一个历史阶段，我们都不能止步于狭义上的中西文化关系，而必须兼顾东西方文化关系。

保尔·弗莱明（Paul Flemming，1609—1640），曾到过俄罗斯和波斯，是巴洛克时期唯一一位曾经踏上过东方土地的诗人，也被誉为杰出的旅游诗人。弗莱明亲眼目睹了东方的奇观异景，亲身体验了东方文化的神奇瑰丽。根据自身的游历，弗莱明创作了不少以俄国和波斯为背景的“东方诗歌”，比较著名的有《莫斯科河畔》（*An den Fluss Moskaw*）等。但令人遗憾的是，作为一位“身临其境”的“东方诗人”，弗莱明有关其东方之旅和异国历险的诗歌，一般都停留在对个人经历的复述或追忆上。而且，他在追述过程中过分偏重于堆砌古代神话传说和地理奇迹，借以抒发个人的情思，而极少对东方特殊的民族性格和文化特征进行深刻认识和具体描绘。

相较而言，倒是未涉足过东方、单凭阅读来了解东方的格奥尔格·菲立蒲·哈尔斯德弗尔（Georg Philipp Harsdörffer，1607—1658）对东方的认识深入许多。这点具体表现为他充分认识到了作为东方文化尤其是中国文化之化身和微缩的园林的重要性，并不惜笔墨对东方的园林建筑和园林风光大加描绘。我们知道，中国园林真正为西方所关注，并对西方文化和思想产生广泛影响，是到洛可可艺术时代的事情，而这距哈尔斯德弗尔还有整整一个世纪之遥。所以，在德国文学中，哈尔斯德弗尔可以说是开了描述中国园林形象风气之先河。尽管他的描写几乎都取材于传教士的著作，如卫匡国卫匡国、克察克察等人对中国花卉和植物的长篇大论或专章图示，但也属十分难能可贵了。哈尔斯德弗尔通过对充满田园风光和自然景观的东方园林及原野的歌颂，建立起了一种崭新而开阔的世界图景（Weltbild），在他的笔下：

从东方和西方
人们观看这里
花饰永远奇妙无比……
樱桃、无花果和石榴
人们在异国所有的一切
这里都能如愿以偿
相花以及酸橙
这里亦能蓬勃生长
还有古人不曾识得的苋菜^[22]

把“东方和西方”并列起来，这在当时是一种非常时髦的表达。根记载，当时的文人如果言不称东方，就显得不够高雅或不合时宜。诗人把东方用来补充或拓展自己的视界，目的是要建立起一种对而统一的新型世界图景，以便更好地放逐自己的心灵，抒发自己的诗意。《花之歌》中的世界图景是由一幅洋溢着异国情调的东方园林构成的，它自然纯洁，“奇妙无比”。这样一种世界图景在巴洛克时代的新自然诗中是比较常见的。克利斯蒂安·霍夫曼·冯·霍夫曼斯瓦尔多（Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau, 1617—1679）的《心平气和的维纳斯》（*Versöhnte Venus*）一诗也曾描绘过类似的图景。但是，在这两位巴洛克诗人所描绘的新型世界图景中，东方还是一个相当宽泛的概念，中国的地位并不突出。

马丁·奥匹兹（Martin Opitz, 1597—1639）是德国巴洛克诗歌的创始人，也是德国巴洛克文学中最有作为的诗人。正是他把这幅新型的世

界图景具体到了中国头上。1628年，奥匹兹创作了《战神颂》（*Lob des Krieges-Gottes*）一诗，用以歌颂欧洲十六世纪如火如荼的海外探险和殖民活动。在这首诗中，战神玛尔斯（Mars）把人们引向了东方，带到了中国：

到达中国（sina），我们上了岸，这里盛产瓷器，还有火药和印刷术。^[23]

奥匹兹本人对上述诗行所作的注解告诉我们，诗中有关中国（东方）的描写，或直接或间接地取材于门多萨门多萨的《中华帝国志》。我们在上文提到过，门多萨门多萨在其书中曾对中国的火药和印刷术大书特书，并大加赞赏。奥匹兹则不加丝毫处理，照搬入诗，倒也自然贴切。其实，奥匹兹有关东方的诗歌，都恪守这样一种白描手法，把新得来的远古神话、哲学观点、科学发明和技术进步以及地理发现等，一股脑儿地推到读者面前，表现出某种纯朴的普遍主义观念。^[24]但我们也应注意到，奥匹兹并没有完全舍弃价值判断，他不但关心作为陌生存在国度的中国，更对中国的文明表现出兴趣，因为他注意到了中国的四大发明，这就为德国文学中的中国形象开创了一个新的视角。

三、流浪汉寻找乌托邦：巴洛克流浪汉小说中的中国形象

流浪汉小说是巴洛克小说的一种主要类型。这类小说通常描写一个出身于社会下层的小人物在社会上种种的经历和遭遇。他们为了生存，往往不择手段地来对付险恶的社会环境。从这个意义上讲，流浪汉小说所叙述的一般又都是主人公的坎坷不平的成长史。所以说，它开了德国的“成长小说”（*Entwicklungsroman*）或“教育小说”（*Erziehungsroman/Bildungsroman*）的先河，在德国文学史上占有重要的地位。由于这类小说背景广阔，取材广泛，且又注重表现作者的情志，所以，它们完全可能和有条件去运用当时盛行的有关中国的知识，

并进行创造性和诗意化的加工，刻画出一幅充满理想乃至幻想成分的乌托邦式的中国形象。

格里美尔斯豪森（Hans Christoffel von Grimmelshausen，1622—1676）是晚期德国巴洛克风格的重要作家。出自他的手笔的《痴儿西木传》（*Der abenteuerliche Simplicissimus*）是德国第一部流浪汉小说，用第一人称自叙体体裁写成。这部小说描写了德国三十年战争（1618—1648）期间一个小人物痴儿西木的传奇故事。^[25]在格里美尔斯豪森笔下，西木是一个孤儿，生在德国中南部偏僻的斯贝塞的村子里。由于战争，他被迫背井离乡，过着一种居无定所的流浪生活。在流浪过程中，西木历经千辛万苦，识遍人间万象，认清人情百态，逐渐长大成人。但经过若干年的颠沛流离，西木亦已万念俱灰，决计告别这个纷乱无序的世界，过一种清静无为的隐居生活。

偶然之中，西木漂流到了遥远的中国，具体地说，是在旅途中经过了一次澳门。事情是这样的：一天夜里，正当西木在阿斯特拉罕要塞外的一个火药研磨工场里忙碌的时候，他遭到了一群俄国鞑靼侦察兵的劫持，被带回了他们的国家，并被用来向通古斯鞑靼人交换了一些中国商品。随后，他又被作为不寻常的贡品，呈送给了刚刚与他们停战的朝鲜国王。由于善耍刀剑，西木得到了朝鲜国王的青睐，最后被释放回国。在回国途中，西木先经由日本，到达中国的澳门，后几经周折，经过长达三年零几个月的漂流，终于回到了德国。^[26]在这次非同寻常的东方历险中，西木尽管身不由己，任人摆弄，但他还是有幸领略到了东方的异国风光和不同民族的各种风俗习惯。不过，由于“他们在他们那里所受的虐待却多于机遇”，^[27]所以，所有这一切都未能给西木留下些什么特别值得追念和书写的印象。可以说，西木的东方经历实质上是其整个人生苦难历程的一个部分，或者说是一个缩影。至于西木先前所幻想的中国形象，是否在他的东方之旅中得到了证实或证伪，我们不得而知，因为正如小说告诉我们的，西木“带回家的，除了一大把在异乡客地长起

来的胡子，再也没有什么特别的东西”。^[28]

在西木的幻想中，中国和德语国家截然两样，一边是战争无休无止，百姓民不聊生，另一边则是“百姓们安居乐业，厩舍里满是牲畜，场院里鸡鸭成群，街市上游人熙攘，酒店里宾客满座，尽在寻欢作乐”。^[29]不难看到，这是一幅充满和谐和生气的生活画面，与当时饱受三十年战争之苦的德国的确形成了鲜明的对比和强烈的反差，“这里不存在对敌人的恐惧和对抢劫的担忧，根本不必为生命财产的安全而牵肠挂肚，人人都在自己的葡萄架和无花果下生活得无忧无虑”。^[30]在西木乃至所有飘忽不定的德国人看来，甚至在作家本人看来，“这里是一片欢乐和愉快的景象”，^[31]以至于他们充满向往地“把这块国土看作是人间的天堂”。^[32]

可以说，西木对于东方的想象是“人间的天堂”。然而，在现实中他渐渐发现，他所需求的仅仅是一个异国他乡，一个他所梦寐以求的乌托邦而已。

虽然中国是个模糊的概念，但不容否认，西木对中国既充满了向往，也进行了歌颂。那么，作为乌托邦的中国在西木心目中是否会因此而居于一个重要的地位呢？换言之，作为乌托邦的中国在巴洛克作家刚刚建立起来的新型世界图景中是否就处于中心位置呢？遗憾的是，事情并非如此，我们只要来听一听西木与朱庇特之间一场精彩的对白，一切便会昭然若揭了。天神朱庇特告诉西木，他要派一个英雄来到人间，帮助人们建立一种新的世界秩序。

（这位英雄）不需要一兵一卒，然而却要改变整个世界；他一降生人间，我就要赐给他一个健美的身体，就像赫拉克勒斯那样，并赋予他以充分的谨慎、智慧和理性；维纳斯还要给他一副漂亮的容貌，以致胜过那喀索斯和阿多尼斯，甚至我的加尼梅黛；在他的一切美德之中，我要让维纳斯突出他那出众的容貌、仪表和优雅，使他因而受到世人的爱

慕，……此外，墨丘利要赋予他无与伦比的聪明才智；……月亮将在他身上注入一种令人难以置信的敏捷的素质；科学女神派拉斯要在帕那萨斯山上把他抚养成人；伏尔甘要在“战神统治之时”为他锻造武器，特别要为他锻造一把剑，他将用这把剑来征服整个世界。[33]

这位英雄还把所有大人物分成三个部分：

第一部分是那些统治着而又总想统治别人的人；他要领他们越过匈牙利和意大利进入摩尔达维亚、华拉夏、马其顿、色雷斯地区、希腊，再穿过赫勒斯滂进入五洲，为他们征服这些国家，让全德国那些靠战争生活的雇佣兵都陪伴着他们，使他们成为各地的皇帝。然后在一天之内占领君士坦丁堡，使那些不愿皈依、不肯顺从的土耳其人个个人头落地；然后他要在那里重新建立起罗马帝国，再回到德意志去，带上他议会的成员们，在德国中部建立起一座城市，它要比美洲的马诺阿大得多，比所罗门时代的耶路撒冷更加富有。[34]

可见，这幅世界图景的中心无疑是德国，统治这幅世界图景的则是德意志意识和基督教观念，其包容范围之大，覆盖文化之多，令人叹为观止。而其势力所及，无不低头臣服，三叹万岁；这就难怪在这位英雄将要建立的艺术宝库里，将收藏全世界的文化珍品：

这些珍品都是中国的皇帝、波斯的皇帝、东印度大蒙兀儿人的皇帝、鞑靼的可汗、非洲大皇帝以及莫斯科的沙皇向他进贡的。[35]

既然皇帝都已经拱手纳贡，东方国家纵是实力雄厚，也难免遭殖民之厄运。这里，格里美尔斯豪森运用了反讽的手法，给中国在其世界图景中安排了一个很不光彩的位置。之所以如此，我们只能来分析形成这种形象的意识形态了。换言之，我们只要搞清楚这位英雄的“意识形态”，便可以解释清楚这幅世界图景以及其中的中国形象。

由后文我们知道，这位英雄实际上是在替上帝行道。因为，他征服世界的目的是要杀死所有不信上帝的人。要杀死所有不信上帝的人，又无须流血；要征服整个辽阔的世界，而又不使用异常巨大的暴力和强劲手段。那靠什么呢？自然是要靠救世主。所以，在这位英雄创造了这场所谓的和平之后，他就要对信仰基督教的各民族和其他不同教派的宗教领袖、世俗首脑作一次十分动人的布道，以便让他们以《圣经》和教皇的观念作为统治的原则，在建立真正的、神圣的、基督教的宗教基础上统一认识，达成普遍的联合。谁要是不皈依基督教，谁就要被作为异教徒而用硫黄和沥青烧死，或者给他戴上黄杨桂冠，将他作为新年礼物献于普鲁托。^[36]

至此，想必已经十分清楚了，这位英雄的做法与耶稣会的教条教规如出一辙，或者说，支配格里美尔斯豪森的就是这种救世史思想，中国作为一个非基督教国家，当然是其救赎对象。因此，在救世史思想的支配下，格里美尔斯豪森对当时刚刚开始兴起的“中国时尚”（Chinamode）表现出了偏见。他借西木之口，斥之为有伤道德风化的妄想举动，与德意志意识完全抵牾。在一间文物和艺术陈列室里，西木看到基督受难图边上的中国纸画虽然是“稀罕之作”，而且也“因此更加珍贵”，但“纸画上端坐着几个中国人的偶像，有的画得像是魔鬼”。^[37]格里美尔斯豪森的这段描写很是值得注意。将作为中国时尚之精粹的中国纸画与耶稣受难图相依而挂，并把中国人画得如同魔鬼一般，足以暴露出作者的别有用心，即中国人犹如魔鬼，他们都是些无知无识的野蛮而凶恶的异教徒。

不难看出，格里美尔斯豪森处于一个两难境地。一方面，他不可能接受德国的现实，尤其是无法忍受战争的连绵无止；在这种情形下，一个安定而统一的中国不能不引起他的向往和爱慕。为了放逐自己的心胸，把中国乌托邦化成人间的天堂，也算不得过分。其实，这种乌托邦化背后还掩盖着更深一层意图，即把中德两国加以比较，用中国的和平

来衬托和批判德国的动乱，从而揭开了西方把中国（东方）作为自我批判的参照系的序幕。另一方面，格里美尔斯豪森根本无法走出现实意识形态的束缚而置基督教观念和德意志意识于不理不顾。因此，他不能不，也不得不把中国驱逐到世界的边缘，并要求中国接受西方在物质和精神上的双重殖民。否则，中国在其世界图景中将无立足之地。总之，由于意识形态和乌托邦的交叉影响，格里美尔斯豪森笔下的中国形象显得支离破碎，杂乱无章。作者的态度也显得异常暧昧。但归纳起来，无论是作为意识形态，或是作为乌托邦，中国都是一个被利用的对象。我们知道，作为意识形态的中国形象与传教士的著作之间存在着显而易见的互动关系；那么，作为乌托邦的中国形象又从何而来呢？换言之，利用中国来批判自己的观念又缘何而来呢？这一点只能另找原因了。

在《痴儿西木传》的直接影响下，德国流浪汉小说兴盛了起来，形成了几百年经久不衰的传统；单就十七世纪而言，格里美尔斯豪森以及其他一些作家都以“痴儿西木的故事”为中心，撰写了不少的同类小说，其中不乏有关中国的描写，但根本上看来都未能走出《痴儿西木传》中的套路，因而意义不是很大。

但我们不应忽视一点：流浪汉小说在德国的兴旺发达还受到了外在的间接影响。具体地说，是受到了葡萄牙作家品托（Fernão Mendez Pinto）的著作《游历者》（*Peregrinação de Fernam Mendez*）和英国作家托马斯·希德（Thomas Head）的《痴儿杨·彼鲁斯》（*Simplicianischer Jan Perus*）的影响，尤以前者为甚。据载，品托是一名水手，有很长一段时间生活在亚洲。他回到葡萄牙之后撰写了他在亚洲的漫游经历，即《游历者》。这部书出版之后，受到了广泛的欢迎，堪与当时名噪一时的《利马窦中国札记》相提并论。据统计，品托的这部著作在西班牙文出了七版，用英文和法文各出了三版，用葡萄牙文、荷兰文和德文分别出了两版，凡十九版，影响之大可见一斑。^[38]《游历者》的德译本是在1671年问世的。出版者冠之以一个冗长而翔实的标题，使我们对其内

容一览无余：

品托漫游欧洲、亚洲、美洲各国长达二十一年所作的杰出而罕见的游记。其中描写了他在水陆两路所遭受的巨大的艰难险阻，比如他十三次被俘，十七次被出卖，并经受住了若干次船毁人淹的打击。作品中还充满了有关上述各地奇风异俗的详细描述，诸如所列各地区的法律、风俗和习惯；以及当地居民的国家机构和军事实力。^[39]

品托的作品无论是作为一部游记小说，还是流浪汉小说，其中都不乏凭空杜撰之处。但这并不重要。重要的是其作品中描述中国的具体方法。归纳起来，品托有两种方法值得我们分析，一是批判的方法，即批判中国的虚弱；二是利用的方法，即利用中国来批判自身的不足。

先说批判的方法。如果说格里美尔斯豪森是从宗教的角度去批判中国，并要求中国接受救世史观念的话，那么，品托则完全从世俗的立场出发，要求诉诸武力，彻底征服中国。在品托那里，殖民统治的思想和强权政治的观念一跃到了前台，连传教士们所采用的那种智取软攻的策略都全然不顾了。小说写道：“Nonday”城被攻陷之后，有许多葡萄牙人银铛入狱。在这种情况下，葡萄牙海盗头目安东尼·德·法利亚

（Antonius de Faria）致信中国官员，以葡萄牙国王的名义要求释放被捕者，使得中国官员火冒三丈：

这句话深深地激怒了中国官员，尤其他竟然说葡萄牙国王是中国皇帝的兄弟，更是叫中国官员难以接受。^[40]

其实，我们大家都是人，共同居住在同一个地球上，相互之间平等交往，称兄道弟，也是无可厚非的。然而，当时自号“中央帝国”、不可一世的中国又如何能容忍一个“蛮夷小国”同自己平起平坐呢？所以，中国官员便割下来使的耳朵，让他捎回去一封写在破纸片上的信，对他们及其国家大加辱骂。安东尼自然更是怒不可遏。既然谈判不成，交涉未

果，剩下的唯一选择也就是武力了。于是，安东尼决定强行解救被捕的葡萄牙人。他亲自率领三百人，摇旗呐喊，经过长途跋涉直奔“Nonday”城。结果不消说，百分之百是安东尼成功了。因为，在品托看来，中国人个个弱不禁风，根本不堪一击。

品托所描写的这出远征中国的把戏，在西方影响既大且远。对巴洛克流浪汉小说的影响自不待言，对今后几个世纪的冒险小说更是产生了无以估量的直接影响。因而，甚至到了十九世纪，德国著名通俗小说家卡尔·迈卡尔·迈（Karl May, 1842—1912）还承其衣钵，创作了若干部有关中国的冒险小说，诸如《青红玛土撒拉》（*Der blaurote Methusalem*）、《黑骏马》（*Der schwarz Mustang*）等，表现出了相似的中国观念和同等的操作技巧。^[41]

不过，《游历者》还有另一个方面值得我们倍加注意，这就是史景迁教授在其演讲中所指出的：“品托提出了一个利用中国的新观念，即用中国来批判欧洲的一些因素。”^[42]主要表现在如下两个方面：一是物质方面。无论是就物质丰裕，或是生产力水平来看，中国在当时都远远走在西方前面；此外，中国的诸多特产精品，是西方人所钟情和难忘的。因此，《游历者》中出现了这样的场景：安东尼的队伍攻进“Nonday”城之后，除了释放被捕同胞之外，大多一心一意地专事抢劫丝绸、花缎、地毯和瓷器等奇珍异品。他们肩挑手提，各尽所能。这固然说明了西方殖民主义的本质，由此我们也看到了以后不同时期殖民侵略行为的原型；但这种描写也隐形地指明了西方物质文化在当时的相对落后。二是精神方面。作品中不乏对中国乡风里俗的赞美，对中国国家机制、社会组织的表扬。品托的这种利用中国的新观念同其批判中国的观念是相辅相成的；也与格里美尔斯豪森的乌托邦思想相一致，在很大程度上符合传教士们有关中国历史现实和文化背景的介绍。

总而言之，批判和利用这两种观念在十七世纪德国巴洛克流浪汉小

说中彼此共存，交互作用，共同塑造了一个符合西方时代潮流和时代精神的中国形象。但批判也好，利用也罢，作家们都把中国和欧洲相互参照和相互比较，再做出贬褒之分。褒则殖民掠夺，贬则传教救世。面对这种双重的指令，中国纵然挣扎，也难有回天之力，而只能缄默。从此之后，在一段漫长的历史时期内，“沉默的中国”一直都是德国文学中中国形象的首要特征。

四、中国作为战场和情场：巴洛克政治小说和爱情小说中的中国形象

我们在上一节里指出过，巴洛克流浪汉小说与传教士们的报道和著述之间存在着一种显著性的互文关系（Intertextualität）。传教士们的著作既是当时时代精神和意识形态的产物，也是当时时代精神和意识形态的集中体现。而巴洛克流浪汉小说则和传教士们的著作一道，折射出当时的历史语境和社会氛围。不过，巴洛克流浪汉小说虽然利用了传教士们的著作，接受了传教士们的观念——救世史思想，但并没有因此而彻底失去自身所特有的文学话语特性和审美理想性质。到了巴洛克政治小说和爱情小说，情况则发生了根本性的改变。因为，巴洛克政治小说和爱情小说与传教士们的著作之间所存在的已经不再是一种互文关系，而是一种直截了当的引文关系（Zitat）。近而言之，巴洛克政治小说和爱情小说整个地变成了传教士著作的文学图解；在这两种文本之间，我们不难索引出巨细不等的对应内容。借用恩格斯关于现实主义文学理论的论述，我们或许可以这样认为：巴洛克流浪汉小说多少还有点“莎士比亚化”的倾向，而巴洛克政治小说和爱情小说则整个地陷入了“席勒席勒化”的窠臼之中，即它们把自己的人物完全看作是时代精神的单纯的传声筒，具体一点说，就是看作是救世史思想的传声筒。

目前来看，有关中德文化关系的论述大多对这两类小说重视有加，甚至还有拔高它们的历史地位之势。如果我们只是把其当作历史资料，

资之以某种考证和索引，它们的确还是有其重要的历史价值的。但是，就我们所理解的中国形象研究而言，无论是在认知价值上，还是在审美价值上，巴洛克政治小说和爱情小说似乎都远远不及巴洛克流浪汉小说。

不过，话说回来，巴洛克政治小说和爱情小说毕竟构成了巴洛克文学中的中国形象发展史上重要的一环，并在某种角度和某种程度上成为整个德国文学中的中国形象史的一个环节。透过它们，我们可以全面地掌握欧洲当时极其嚣张的救世史思想。因此，介绍和分析巴洛克政治小说和爱情小说，对于我们系统而深入地研究德国文学中的中国形象，还是非常有必要的。为此，我们将选取其中的三部代表作品作为考察对象，它们是：克利斯蒂·W·哈格多恩（Christy W.Hagdorn）的《埃关，或伟大的蒙古》（*Aeyguan, oder der Grosse Mogol*）、艾伯哈特·维尔特·哈佩尔（Ebehard Wernetr Happel, 1647—1690）的《亚洲的奥诺嘉姆博》（*Der Asiatische Onogambo*）以及鲁道尔夫·伽塞尔（Rudolf Gasser, ）的《挑战》（*Aufforderung mit aller-demuetigst gebotenem Vernunft-Trutz an alle Atheisten, Machiacellisten, gefaehrliche Romanen, und falsch-politischeWelt-Kinder zu einem Zwey-Kampff*）。

哈格多恩是德国文学史上一位名不见经传的作家。我们查阅了一些较为重要的文学史书、百科全书及文学词典，似乎很难找到有关他的详细介绍。据说，哈格多恩为人有些“趾高气昂”。恐怕正是因为他的这副狂傲性格，他才敢大胆地描写中国。严格说来，《埃关》不能算是哈格多恩的代表作。它发表于1670年，是一部未竟之作，叙述了一个战争加爱情的浪漫故事。仔细对照之下，我们发现，无论是就故事情节和人物形象来说，或是从叙述技巧来看，《埃关》都与卫匡国卫匡国的《鞑靼战纪》之间存在着显而易见的雷同性，甚至连卫匡国卫匡国诗意记述的战争小插曲，哈格多恩也照搬不误，例如有关中国的亚马孙女王（即秦良玉）的描写。

但令人费解的是，尽管上述两部文本之间的雷同性是一个极其简单的文学史事实，许多学者也已经看到了这一点，但人们为了拔高《埃关》这部小说的文学价值，还是要么把它与古希腊的神话故事相提并论，要么强调它与法国通俗小说家拉·卡尔普莱尼德（La Calprenede）的作品之间的联系，而对《埃关》与《鞑靼战纪》之间的关系缄默不语。^[43]我们并不否认，《埃关》这部小说在某些细节上受到了卡尔普莱尼德的影响，但我们认为，从根本上讲，《埃关》依据的是卫匡国卫匡国的《鞑靼战纪》。这点连本来对此视而不见，或重视不够的瑞士学者常安尔也无法否认：

整个地看来，哈格多恩描述了明王朝覆灭和满清王朝征服中国的历史过程，这点一如卫匡国卫匡国在其《鞑靼战纪》中所作的报告。哪怕是Taitung抢新娘这样一段戏剧化的故事，我们在卫匡国卫匡国笔下也可以找到详尽的描写。^[44]

顾名思义，埃关就是这部小说的主人公。那么，埃关又是何许人也？对此，瑞士学者常安尔倒也直言不讳地承认，埃关的原型乃是《鞑靼战纪》中的海盗郑兰龙。关于郑兰龙，《鞑靼战纪》是这样交代的：他出生于福建省，凭着机智和敏捷从低微的出身爬到了海盗头目的位置上，绰号“一官”，大名鼎鼎，人所共知。作为海盗，他里通外国，既为葡萄牙人服务，也为荷兰人办事，还掌握着同印度人的贸易。但他并不满足于此，私下还打算当皇帝。为了实现这一目的，他再次发挥他那低贱的品性，同鞑靼人秘密勾结，把本来就处于风雨飘摇之中的南明王朝置于死地。他因此而被封为南平王。然而，聪明反被聪明误，鞑靼人对他表面上恩惠有加，背地里却密谋算计，有一次强迫他跟随一位王爷进京，并趁机逮捕了他。^[45]

那么小说中的埃关呢？其仆人艾克思通（Exton）告诉我们，埃关就是郑兰龙，换言之，埃关乃是郑兰龙的别名：“这为海盗头目名叫郑

兰龙，是我主人中幸存的一位。近来他又叫自己埃关。”^[46]但是，埃关的出身在小说中一直是个谜，他本人对此也不甚了了。他仅知道，他并非汉人，而是出生在蒙古人的王国里（当时还叫西夏）。他从一位神父口中得知，他是背负着神的使命来到人间的。所以，他才对天发誓，他将不负天意，“济贫助弱”。可见，埃关其实是骑士化了的郑兰龙。在哈格多恩笔下，他由一个自私自利的海盗头目变成了一位敢为天下打抱不平的骑士。事实上，非但埃关一人，《埃关》中的其他几个主要人物都是直接从《鞑靼战纪》中搬抄过来，略加骑士化之后塑造出来的，诸如崇德皇帝、农民起义领袖李自成、叛卖国家的吴三桂等。

如果说，卫匡国卫匡国是从历史和政治角度，去描写明末清初的那段影响深远的故事，以求揭示中国的政治更替和历史进程之规律的话，那么，哈格多恩则把这段故事加以传奇化和戏剧化，使之成为一部通俗故事。具体表现为：政治话语和历史价值在哈格多恩笔下退居次要，而女人或爱情成了关注的焦点，并贯穿于整个故事之中。所有的主人公、所有的故事情节，基本上都是围绕着女人，离不开爱情。本来，《鞑靼战纪》描写的是鞑靼在中国战争的历史，战场是故事发生的主要场所；而哈格多恩把故事全盘搬到情场当中，用情场来铺展人物和情节。跟其他巴洛克小说一样，哈格多恩在开始叙事时也首先对历史背景作了简短的交代：

强大的中华帝国在世界上是无与伦比的，若干年来，一直处于大明王朝的统治之下，历经数位皇帝，但和平和安宁一如既往；然而到了崇祯皇帝时，国家处于摇摇欲坠之中，此后不久便告灭亡，即完全为鞑靼人所控制。……就在此时，一艘小船扬帆离开朝鲜，前往举世闻名的Bungo岛上……^[47]

这段开头有点类似于中国的历史演义。船到Bungo岛之后，打上面走下一位骑士和一名仆人，这便是艾关和艾克思通。他们到岛上来的目

的是寻求欢愉。就在他们想稍事休息之际，惊天动地的战斗惊动了他们。交战双方是李自成和吴三桂。埃关赶忙前往调解。当他得知，他的情人、阿玛王遗孀萨福蒂斯浮（Saphothisphe）皇后和吴三桂的情人、皇后的妹妹法莱茜斯（Pharesses）在三个月前被害，而始作俑者当中就有李自成时，埃关无论如何也按捺不住了，便操戈参战，并被刺成重伤。

埃关的故事由此展开，叙事者不是旁人，正是他的仆人艾克思通。对于埃关的出身，艾克思通同样不甚了解。据说，他是在一个偶然的会里被埃关救了性命，随后便成了他的仆人。在前往朝鲜的途中，他们遇到了唐古特（Tangut）的王子帕科罗（Pacoro）的部下，这批人请求埃关替王子的姐姐夺回王位。埃关与中国将领一起，打败了唐古特的篡位者，在战斗中，埃关得到了一张女子肖像。他一见钟情，愿天遂人意，让他见到这位女子。在以后的战斗中，埃关表现得越发骁勇，深受将士们的爱戴。为此，崇祯皇帝邀他进京受奖，在御花园时他邂逅了肖像上的女子、唐古特的公主法莱茜斯。埃关向公主表达了衷情，并得到了公主回报之情，不巧，这张肖像落到了皇上手中，而更万万没有想到的是，皇上也暗恋着这位公主。于是，皇帝便棒打鸳鸯，把埃关发配担任“长城守将”，不久又调他去四川。为了断了埃关的念头，皇上替他向四川公主阿费尔德（Affelde）求婚。由于鞑靼王崇德也在追求阿费尔德，并伪装隐藏在王宫里，他劝说皇上，这幅肖像出自阿费尔德之手，与埃关并无关系。这样一来，埃关便到了四川女王帕塔莉茜亚（Pentalisea）的宫中，由于公主已经有了心中情人，她便拒绝了埃关的求婚。但出人意料的是，女王本人爱上了埃关，并极力阻止埃关离开，后几经冒险，埃关终于逃了出来。

在返回北京途中，埃关再次打抱不平，扶强济弱，但后来他才知道，这次实际上是助纣为虐，因为他是在帮助崇德抢劫法莱茜斯。到了北京后，崇祯皇帝又说他与人合作谋反，要判他死刑，在将士们的极力

保护下，他幸免遇难。最后，在忍无可忍的情况下，他率军起义，前往辽东。这件事不但促使皇帝的亲人、他的女儿站到了他这一边，也促使御林军倒戈，从而迫使崇祯皇帝做出让步，重新启用埃关。但是，Bungo岛上的神又晓谕埃关和吴三桂，两位公主并没有被杀害。因而，报仇已非任务，关键在于占有公主。就在埃关、崇德和李自成为了占有法莱茜斯作生死决斗时，另一位骑士巧施诡计，把公主给拐跑了。埃关和崇德便转而去追，一追竟然追到了日本。他们以为，日本公主可能就是法莱茜斯，埃关很快就发觉不可能，崇德却一意孤行，并竭尽全力向日本公主求婚。尽管埃关一再干涉，但木已成舟，崇德除了与日本公主结婚外，别无选择。

在此期间，天聪皇帝驾崩，崇德应召回国继承王位。他们便先去朝鲜。他们听说，李自成已经发动起义，以求通过武力占有法莱茜斯。埃关担心，法莱茜斯真的落入李自成之手，不等崇德给他部队，便只身前往北京。到京后，崇祯皇帝已经自杀，李自成亦已登基。埃关扮成花匠潜入御花园，与公主偷偷约会。后来崇德和吴三桂攻进北京，李自成被迫撤走，但未能带走公主法莱茜斯，因为他先前已救出他的姐姐，并把她带回来家乡。出于感谢和友情，埃关要求崇德出任中国皇帝，并帮他在短时间内征服了整个中国，埃关则被封为“康王”，统治“Taitung国”，并被恩准同法莱茜斯迅速举行婚礼。按叙事逻辑讲，故事发展到这种地步已经很完满。然而巴洛克的美学观念破坏了这部小说，作家刻意追求一波三折，致使整个故事的后半部分不伦不类。拖拖拉拉不说，重复之处也很普遍，总体价值不是很高。

至此，我们的分析可能有些过分地拘泥在对《埃关》的内容作纯粹的考辨上。的确，我们不容忽视哈格多恩在引用卫匡国卫匡国的资料编撰故事时还是作了一定的艺术加工和适当的文学处理的，否则这部作品就不可能还有其生命力。但是，正如常安尔所正确指出的，哈格多恩在作艺术处理时有些“削足适履”，具体地说，他是以牺牲事件的中国性为

代价，迎合德国巴洛克传奇小说的条条框框。把人物“骑士化”即是一大表现，再者就是使故事整个地“情感化”。^[48]那么，现在我们要问的是：“情感化”和“骑士化”的根本目的又是什么呢？可不可以简单地认为，哈格多恩借此只是为了制造新巴洛克氛围，以投合读者的口味和时代的精神？这样认为固然不错，但我们认为，其中还有更深一层原因值得挖掘，这便是殖民主义和救世史思想。

还是要从埃关这个形象入手，因为，殖民主义和救世史思想主要体现在他身上。仔细看看，埃关像海盗吗？根本就不像，或者说压根儿就不是。那他像谁呢？他不就是那个大仁大义的耶稣的化身嘛？我们可能不会不注意到，在小说中，埃关的出身是一个谜，他是受天命下凡世间，而在他生活的每一步，都有上帝在暗中佑护着他。他俨然一幅受难者的形象，敢于承受上天所降的大任。他不但敢于替天行道，伸张正义，杀强济弱，而且还大度豁达，连王位都能拱手让人。这样一个人，岂能只是一个骑士而不是圣人？如果说，埃关作为基督化身还是潜在的，换言之，哈格多恩通过“骑士化”所表达出来的救世观念还是隐形的，那么，到了“情感化”阶段，则完全公开化了，小说本身对此也毫不含糊。在小说的第三部分，哈格多恩交代说，“日本公主法莱茜斯”已经归附“西方上帝”；而在前言里，哈格多恩则强调指出，埃关死去以后的章节里将会有更多的人皈依基督教，其中包括“中国的皇帝”。公主皈依耶稣；而具有骑士风度的中国历史人物，诸如李自成、吴三桂，甚至连中国皇帝崇德、崇祯等又都在拼命地追求公主。由此可见，这些人物与其说是在追求女性，寻求情感，毋宁说是为了找到皈依对象，从而有所信仰和有所寄托。从这个意义上讲，我们不得不佩服哈格多恩的别具匠心和煞费苦心。

哈格多恩把救世史思想寄插到爱情故事中，用以结构小说文本，这种做法在当时成了一种叙事时尚，另外几部巴洛克政治小说和爱情小说秉承了这种叙事手法。哈佩尔是晚期巴洛克风格的重要作家，一生著作

繁富，单是小说就算得上等身了。其作品主要分为三类：爱情和英雄小说、战争小说以及所谓的“欧洲历史小说”。总体上讲，哈佩尔坚持了中世纪宫廷艳闻小说的传统，编撰了一些爱情故事和惊险趣闻，内容广泛涉猎当时的重大历史事件、自己周围的家长里短以及地球上其他地方发生的大小政治事件。代表作除了《亚洲的奥诺嘉姆博》之外，还有《匈牙利战争小说》（*Der Ungar KriegsRoman*）、《意大利尖晶石或所谓欧洲1685年战争小说》（*Der Italien.Spinelli oder sog.Europaeischer Geschicht-Roman auf das Jahr 1685*）等。

1673年，哈佩尔在汉堡发表了其《亚洲的奥诺嘉姆博》。这部小说有一个非常冗长而又极具有概括力的副标题：

描述中国当今伟大的执政皇帝顺治（Xunchius）——一位地地道道的骑士，并简短地介绍他以及其他亚洲王子的风流韵事，他们的骑士业绩，所有地处亚洲的王国和地区的特性以及他们君主的等级制度和主要功绩。

根据作者在前言里的交代，小说中有关中国的描写几乎是逐字逐句地取自依霍夫的《荷兰公使见闻录》一书。但是，稍加解读就会发现，小说的另一个更主要甚至最重要的来源还是卫匡国卫匡国的《鞑靼战纪》。但跟哈格多恩不同，哈佩尔并没有把《鞑靼战纪》的整个历史语境一股脑儿地照搬过来，而是抽取其中的一个人物，围绕着他来构筑文本。从这个角度看，《亚洲的奥诺嘉姆博》要比《埃关》灵活许多，因而也有着更多的文学情趣和更高的艺术价值。

在哈佩尔笔下，奥诺嘉姆博无疑就是清朝的顺治皇帝。顺治是清入主中原后的首任皇帝。他在小说中有不同的称号，除“Onogambo”之外，还称他“Schun-dschi”“Enomanza”等。在小说中，顺治能征善战，骁勇无双。他横扫整个亚洲，从沙皇俄国到蒙古，并攻进波斯、阿拉伯和土耳其，气贯万里，不可一世，为开拓清王朝的疆域和巩固清朝的有效

统治立下了不朽的功绩。但他的首要功绩还在于统一中国。按照哈佩尔的叙事，明末清初的历史事件纯粹是由一场个人恩怨所引发的。顺治的父亲不幸被一伙歹徒劫持，顺治为了替父报仇，便率军攻打中原，并最终征服了整个中国。

哈佩尔对中国历史变迁的解释，纯属主观臆测，也反映了他对中国历史和亚洲状况的极端无知。作者表面上想要描绘出一幅全景式的东方历史画卷，可惜未能如愿。经过阅读，透过本文的字里行间，作者的真正用意和作品的真正内涵会在我们面前逐渐显露出来：“中国的基督化”。原来，顺治在建功立业之初，已经信从了基督教。按照哈佩尔的意思，顺治之所以能取得如此盛大的文治武功，一个根本的原因就是有上帝的帮助。我们知道，这也是卫匡国《鞑靼战纪》里的观点，即清朝的胜利，得力于基督教的协助。因此，顺治驰骋亚洲的过程，就是传播基督福音的过程。而且，哈佩尔还认为，这种基督教思想的灌输，并不是通过强制手段，而是由同化政策和软化策略完成的。亦即，基督教思想是皇帝通过情场散发出去的。顺治在征战过程中对一位叫特拉嘉姆（Therragam）的公主情有独钟。顺治认为，要是能得到她的欢心，就是失去所有的国土也在所不辞。^[49]这倒颇有点不爱江山爱美人的气概。顺治的忠心诚意终于感动了上帝，他如愿以偿了，但他这时才发现，这位公主并不是什么波斯王的女儿，而是其表兄Tanin的女儿。他的表兄本来想在其王宫里替他们操办婚事，但顺治坚持到北京成亲，因为他想“按照基督教的习惯，请一位天主教神父替他们主持婚礼，并想让他爱妻也信仰基督”。^[50]于是，他便赶回北京，准备婚典。在一个偶然的场合，他结识了在华传教士汤若望，结为莫逆之交。他不仅赐给汤若望充足的传教费用，还请他担任国事顾问和他本人的忏悔神父。最后，作者给出了一个大团圆的结局：爱情、友情、宗教（基督教）三位一体，融洽祥和。但无论是爱情，或是友情，均是通过基督而获得的，而且其旨归也在于弘扬基督教：

皇帝.....派两位亚洲王子波拉基（Polagi）和嘉利亚斯（Gallias）各带3000名披金挂银的将士，前去迎请新娘。在皇宫的广场上，皇上亲自迎娶新娘，并把她从马上抱了下来。.....波拉基王子被委任为广东国王，嘉利亚斯王子则到南京就任。新皇后接受了洗礼，取名为海伦娜（Helena）。基督徒波立克萨（polixa）成了帝国宰相，取名为潘·阿基留斯（Pam Achilleus）。一年之后，皇后和皇上喜获贵子，取名为康斯坦提努（Contantinus），并聘请了一位来自奥地利的欧洲神父安德烈亚斯·科夫勒（Andreas Koffler）替太子作了洗礼。科夫勒神父还是皇后的忏悔神父。^[51]

至此，基督教威力已经牢牢地控制了国家的中心枢纽。传教事业大功告成。作者通过宗教思想来串连文本，并运用基督观念来感化人物，不但使中国皇帝和皇后在劫难逃，最后皈依耶稣，为了百年计，还给未来中国的统治者——皇太子作了洗礼，其远见卓识真可谓宏远。

伽塞尔是瑞士方济各会的一位托钵僧。作为一位虔诚的天主教徒，“中国基督化的观念”在他手里被推向了彻底化和极端化，应该说是情理之中的事情。《挑战》一书厚达两千五百页，整整花了三年的时间才最终出齐。说实在的，这种书无论从哪个角度讲，都称不上一部成功的文学作品。小说标题的全称长得吓人：

《最恳切的向所有无神论者、马基雅维里主义者、危险的罗马民族以及那些不明智地享受现世生活的人提出理性的挑战》。奇怪的是，作者画蛇添足，还在后面附上个更长的副题《消遣文学的形式、刀光剑影的奇特的内容，即一部反映葡萄牙绅士菲洛洛果与中国女皇卡拉贝拉之间的真实性故事的作品》。

小说内容和标题一样冗长，但情节却不复杂，说的是主人公菲洛洛果（Philologus）作为中国皇帝哈密尔伽（Hamilcar）和英国公主罗沙琳达（Rosalinda）的爱子，自小被送到葡萄牙，后来成为一个温文尔雅的

葡萄牙绅士。起初，继承了其父亲的血统的他，是一位无神论者；但是，在冒险中，他身上的骑士性格越发突出，从而掩盖了其绅士风度，并皈依了基督教，像他的母亲一样成了一位虔诚的天主教徒。皈依基督教之后，菲洛洛果决定有所作为。首选目标就是到中国去建立一个基督教的帝国。随同他一起前往中国的除了他的恋人之外，还有一些朋友和神职人员。在旅行中，菲洛洛果与出使葡萄牙的中国使臣进行了为时长久的“理性较量”，使这位中国使臣连同随从人员一起皈依了基督教。菲洛洛果的救世计划初战告捷。抵达中国之后，菲洛洛果发现，统治中国的是他的一个远房姐姐，名叫卡拉贝拉（Carabella）。此人不但权欲熏心，傲慢无礼，而且敌视基督教，拒绝所有欧洲人入境。经过长期的斗智斗勇，菲洛洛果终于成功地使女皇相信了基督教的真义。后来，女皇退位，由他的弟弟卡鲁贝斯继位。卡鲁贝斯宣布中国为信奉天主教的帝国，在罗马教皇主持的长时间的庆典之后，虔诚的诸侯们率先步入了新建的寺院。至此，菲洛洛果到中国去救世的计划已告成功，即中国的基督化胜利完成。

作者在副标题里声称，这是一部“真实的故事”。但我们都很清楚，中国历史上只有与周边国家通婚的习惯，根本就没有什么中国皇帝娶英国公主的事情发生过。但我们绝不能因此而简单地指责作者“胡诌乱编”，而应看到，伽塞尔这种以假充真的写作策略是有其逻辑的，更为我们的分析提供了一个绝好的契机：中国皇帝肯定是个无神论者，英国公主是个天主教徒，两者之间结合成亲，且育有一子，这点说明，在作者的观念里，基督教义和中国的文化不说能够相通，至少也可以融洽相待，甚至可以相互结合，这就为向中国输出基督教提供了一个良好的基础。换句话说，中国接受基督教是有其条件的。这一点与传教士们当时的传教策略相吻合。伽塞尔这样做，已经显示出他与哈格多恩和哈佩尔的不同之处：后两位都是集中精力攻皇帝，并通过皇帝来解决皇后和太子的问题；伽塞尔一不做，二不休，干脆派一名天主教徒来担任中国的“国母”——皇后。这比皈依后的中国皇后大概要可靠吧！不信，我们

看，尽管中国皇帝对皇后的天主教信仰颇有微词，并惧怕儿子也会随从母亲，便从小就把他送到葡萄牙去。但这不要紧，菲洛洛果不但骨子里流淌着他母亲的血，而且他的保姆也是信仰基督的。因此，菲洛洛果虽然起初是个无神论者，但最终还是回到了基督身边。

这是伽塞尔比哈格多恩和哈佩尔来得激进的第一点。第二点在于，伽塞尔不是通过培植中国皇帝、皇后和太子来使中国基督化，而是通过直截了当地解除中国皇帝的权力，来建立一个基督教的中国，非但如此，他在小说中还完成了许多的配套工程，如建立寺院，用以训练中国的官吏等。由此可见，伽塞尔作为一名天主教徒和神职人员，其骨子里的救世史思想较之哈格多恩和哈佩尔要深刻和浓厚得多。哈格多恩和哈佩尔无论如何都是通过艺术手法来表现救世史思想的，或者说，救世史思想在他们笔下是经过或多或少的艺术加工的，因而是隐形的和潜在的；而伽塞尔的救世史思想则是赤裸裸地再现于他的作品中，不加修饰，不加掩盖，因此，在伽塞尔那里，圣经图景中的中国现象最终宣告完成。

总而言之，无论是巴洛克诗歌，或是巴洛克小说，它们所给出的中国形象都充满了圣经情调和救世观念，因而，这种中国形象只能是德国人当时刚刚兴盛起来的外向化意识的一个对象。这样便形成了一种趋势：从整体上认为西方文明较中国文明要优秀，从而把中国人看作异教徒和野蛮人。作为异教徒的中国人，必须由救世史思想来加以拯救；而作为野蛮人的中国人，又该如何对待呢？同样需用基督教来加以驯化。但是，我们也注意到了，就在伽塞尔把救世史观念推向顶峰的同时，理性（Vernunft）已经提上了西方人的思想建构日程，而且在伽塞尔的作品中还发挥了一些微妙的作用，否则他也不会把他的作品命名为“理性的挑战”。而通过“理性的挑战”，德国文学中的中国形象史结束了其初始阶段，迎来了一个的新的发展阶段。

参考文献

- [1]参见Raymond Dawson: 《中国变色龙》，9~34页。
- [2]谢和耐: 《中国和基督教》，9页，上海，上海古籍出版社，1991。
- [3]谢和耐: 《中国和基督教》，34页。
- [4]这是罗耀拉的一句名言，参见江文汉: 《明清间在华的天主教耶稣会士》，7页，上海，知识出版社，1987。
- [5]伊莎贝尔·席微叶，约翰-路易·席微叶: 《入华耶稣会士和中西文化交流》，见安田朴，谢和耐等: 《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，3页，成都，巴蜀书社，1993。
- [6]史景迁: 《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，17页，北京，北京大学出版社，1990。
- [7]谢和耐: 《中国和基督教》，47页。
- [8]谢和耐: 《中国和基督教》，27页。
- [9]《利马窦书信集》（上），见《利马窦全集》茅马卷，233页，台北，辅仁大学出版社，光启出版社，1986。
- [10]利马窦、金尼阁: 《利马窦中国札记》，9页，北京，中华书局，1983。
- [11]利马窦、金尼阁: 《利马窦中国札记》，10页。
- [12]利马窦、金尼阁: 《利马窦中国札记》，31页。

[13]利马窦、金尼阁：《利马窦中国札记》，35页。

[14]利马窦、金尼阁：《利马窦中国札记》，16页。

[15]杜凯文：《清代西人见闻录》，2页，北京，中国人民大学出版社，1985。

[16]杜凯文：《清代西人见闻录》，9页。

[17]杜凯文：《清代西人见闻录》，8页。

[18]E.H.von Tschärner：《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），11页，München，1939。

[19]参见利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，北京，商务印书馆，1991。

[20]利马窦、金尼阁：《利马窦中国札记》，上册，32页。

[21]伊莎贝尔·席微叶，约翰-路易·席微叶：《入华耶稣会士和中西文化交流》，见安田朴，谢和耐等：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，17页。

[22]Georg Philipp Harsdörffer：《花之歌》（*Blumen-Lied*）。

[23]Martin Opitz，*Weltliche und geistliche Dichtung*，Berlin und Stuttgart [1889]，S.74～95.

[24]E.H.von Tschärner：《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），17页，München，1939。

[25]参见格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，北京，人民文学出版

社，1984。

[26]参见格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，第二十二章：“西木叙述他怎样经过曲折漫长的路途又回到了阿爸身边”，545～549页。

[27]参见格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，548页。

[28]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，458页。

[29]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，456页。

[30]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，456页。

[31]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，456页。

[32]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，456页。

[33]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，257～258页。

[34]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，261～262页。

[35]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，261～262页。

[36]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，265页。

[37]格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，82页。

[38]参见史景迁：《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，北京，北京大学出版社，1990。

[39]E.H.von Tschärner：《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），21～22页，München，1939。

[40]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），22页。

[41]参见顾彬顾彬：《关于“异”的研究》，曹卫东编译，北京，北京大学出版社，1997。

[42]史景迁：《文化类同与文化利用》，21页。

[43]参见夏瑞春和常安尔有关这部小说的论述。

[44]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），31页。

[45]参见卫匡国卫匡国：《鞑靼战纪》，见《清代西人见闻录》，39～41页，北京，中国人民大学出版社，1985。

[46]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），26页。

[47]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），27页。

[48]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），32页。

[49]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），36页。

[50]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），37页。

[51]E.H.von Tschärner: 《德国古典文学之前的中国形象》（*China*

in der deutschen Dichtung bis zur Klassik) , 37页。

第三章 中国情调的生成

——十八世纪德国思想和艺术中的中国形象

从文艺复兴到宗教改革，德国文学中的中国形象由萌芽发生走向稳步发展，到了十八世纪，便发展到了极其繁荣的地步。利奇温（Adolf Reichwein）曾经说过，十八世纪是中国和西方最早有深入接触的时代。^[1]同样，也正是在这个意义上，常安尔把十七和十八两个世纪加以对照后认为，如果没有中国的介入，巴洛克风格照样是要发生的；然而，如果离开了中国文化的积极作用，洛可可风格和启蒙运动是否还会形成，则就要大打问号了；退一步说，即便形成了，其形态和走向恐怕也不会是我们今天所看到的这个样子。常安尔的这个观点或许有些极端，但也的确道出了一些事实。因为，我们不难看到，进入十八世纪之后，西方人的外向意识愈发强烈，外向化的世界图景也越来越由朦胧走向清晰和明朗。在这个外向化的世界图景中，中国显然处于一个非常特殊位置，所发挥的也是一种无可比拟，也无可替代的作用。

为了便于深入分析十八世纪德国文学中的中国形象，我们首先还是有必要具体地考察一下十八世纪的思想语境。法国思想家达朗贝尔（Jean Le Rond d'Alembert）在他的《哲学原理》一书的卷首，以十八世纪中叶作为契机，对十八世纪的精神做了概括性的描写。通过回顾十八世纪中叶之前三百年的思想史，达朗贝尔指出，十八世纪中叶乃至整个十八世纪都是一个重要的转折点。为此，达朗贝尔提醒我们认真思考一下，文艺复兴开始于十五世纪中叶，宗教改革运动在十六世纪中期达到了高潮，在十七世纪中叶，由于笛卡尔笛卡尔哲学的胜利，人们对世界的看法发生了根本的改变；而到了十八世纪中叶，则又是另外一番景观：

如果仔细考察一下我们生活于其中的十八世纪中叶，考察一下那些激动着我们，或者至少也对我们的思想、风俗、成就甚至娱乐活动产生重大影响的事件，就不难看出，我们的观念在某些方面正在发生一种极

为显著的变化，这种变化的速度之快，似乎预示着一一种更为巨大的转变即将来临。唯有时间才能告诉我们这场革命的目标、性质和范围，后人将比我们能更好地了解他的缺点和功策。.....我们的世纪因此而被人们称为哲学世纪。.....如果我们不带偏见地思索一番我们的知识现状，那就无法否认，我们时代的哲学取得了进步。自然科学一天天地积累起丰富的新材料。几何学扩展了自己的范围，携带着火炬进入了与它最邻近的学科——物理学的各个领域。人们对世界的真实体系认识得更清楚了，表述得更完美了。.....一句话，从地球到土星，从天体史到昆虫史，自然科学的这些领域中都发生了革命；几乎所有其他的知识领域也都是呈现出新的面貌。.....尽管如此，一种新的哲学思维方式的发生和运用，伴随着这些发生而来的激情，以及宇宙的景象使我们的观念发生的变化，所有这些原因使每个人头脑里产生了一种强烈的亢奋。这种亢奋有如一条河流冲决堤坝，在大自然中朝四面八方激流勇进，汹涌地扫荡挡住它去路的一切。.....于是，从世俗科学的原理到宗教启示的基础，从形而上学到鉴赏力问题，从音乐到道德，从神学家们的烦琐争辩到商业问题，从君主的法律到民众的法律，从自然法到各国的任意法.....这一切都受到了人们的讨论和分析，或者至少也都被人们所提到。人们头脑中的这种普遍的亢奋，其产物和余波使人们对某些问题有了新的认识。[2]

我们在这里之所以不厌其烦地引述达朗贝尔，是因为他集中表达了十八世纪精神生活的性质和趋势。我们如果要把上述引文概括成一个词的话，那就非“理性”莫属了。否则，卡西勒就不会认为理性“表达了十八世纪所追求并为之奋斗的一切，表达了十八世纪所取得的一切成就”。[3]

一、莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫的中国观

莱布尼茨莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716）“是德

国头一个创立一种独立的、卓有成果的哲学的重要人物”。^[4]他出生于三十年宗教战争的末期，即十七世纪的中期，因而他的思想基本上还是十七世纪的，但是，其影响却主要发生在十八世纪，正如卡西勒在其《启蒙哲学》中所说的：“从莱布尼茨莱布尼茨的哲学开始，出现了一种新的精神力量。莱布尼茨莱布尼茨不仅改变了流行的世界图景的内容，而且赋予思维以新的形式和新的基本方向。”^[5]因此，莱布尼茨莱布尼茨的思想可以说是跨越十七、十八两个世纪的。换种说法，也许更好，即莱布尼茨莱布尼茨的思想从某种意义上具有结束十七世纪、开创十八世纪这样一个承前启后的历史作用。^[6]同理，作为欧洲精神界第一位倾心力地对待中国文化的思想家，其中国观也表现出了相似，乃至相同的跨时代特征。具体而言，他一方面像十七世纪的许多作家和文人一样，主要是通过阅读传教士的著述接触和了解中国的，这就决定了其中国观不可避免地留有救世史的痕迹；另一方面，他的深刻思想和过人智慧又不允许他仅停留于此而驻足不前，要求他充分运用“理性”对中国文化做出自己独具慧眼的判断，从而解决中西文化关系中所存在的诸多疑点和难题。

今天重提莱布尼茨莱布尼茨的中国文化观，不仅应该，而且必要，因为理解了莱布尼茨莱布尼茨的中国文化观，对于研究十八世纪德国思想中的中国形象，乃至整部中西思想关系交流史都有很大的启发价值。所以，我们赞同这样的观点，即“莱布尼茨莱布尼茨论中国”是一个永恒的题目，需要我们反复深入地加以研究。此外，考虑到莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫哲学之间的内在一体性和逻辑继承关系，尽管他们在对待中国的态度方面有着差别，我们在这里还是把他们相提并论。

为了便于阐述莱布尼茨莱布尼茨的中国观，我们首先必须清理一下莱布尼茨莱布尼茨对中国文化的接受情况。据文献记载，莱布尼茨莱布尼茨终其一生都未放弃对中国文化的兴趣。有关学者曾统计过他与中国文化联系过程中的主要事件，现转录于此：

早在十七世纪六十年代，莱布尼茨莱布尼茨就开始致力于中国哲学的研读。为此，他阅读了克察克察（Athanasius Kircher，1602—1680）的《中国文物图志》（1667年版）和斯比拿斯（Th. Spicelius）的《中国文学》（*De re literaria Sinensium*，1660年版）。1660年，他写作《结合论》一书，其中提到了中国文字。1669年，起草《关于奖励艺术及科学德国应设立学士院制度论》一文，肯定了中国的医学。1675年，写信给法国宰相科尔培（Colbert），说到“欧洲传教士的几何学，正确得惊动了中国官吏”。1676年，在巴黎作日记，设想包括异教徒的世界教会，最先罗列世界的全部知识，编纂百科全书辞典，并设想通过彼得大帝，从西伯利亚方面与中国接近。1676年，又一次说到了中国文字。1676年，在汉诺威图书馆工作，开始研究孔子学说。1679年，他对柏林教会会长米勒（Provost Andreas Mueller von Berlin）印刷中国经典的计划发生很大的兴趣。从他关于此事的书信中所提出的各项问题看来，他知道的中国事情已经不少。1687年，他在给莱茵黑森的伊伦斯特的一封信中，提到“该年在巴黎刊行的中国哲学之王——孔子的著作”，明确表示他已细心地读过此书。1689年，游罗马，与刚从中国返回的耶稣会传教士闵明我（F. Grimaldi）结识，两人交往长达8个月。以后闵明我回到中国，两人书信联系频繁。这是莱布尼茨莱布尼茨认识和研究中国文化的一大转折。1697年，刊行《中国新论》拉丁文版，副题为：“现代史的材料，关于最近中国官方特许基督教传道之未知事实的说明，中国与欧洲的关系，中华民族与帝国之欢迎欧洲科学及其风俗，中国与俄罗斯战争及其缔结和约的经过。”该书收录了在华耶稣会士的报告和书信数篇。莱布尼茨莱布尼茨作了序。1697年，致信东方学者罗道福（Rudolf），希望俄皇能使欧洲与中国相结合，竭力计划在法、德、奥、俄设立学士院，均设中国学研究部门。1700年，成立普鲁士学会，刊行中国文化书籍，而且从事蚕桑培养。1715年，致信法国摄政顾问德雷蒙（M. de Remonde），全面阐述他对中国哲学中“理”“气”等范畴的看法，驳斥耶稣会士龙华民（Nichola Ilmgobardi）和方济各会士栗安当

（Anmniode Caballero）的观点。^[7]

由以上资料可以看出，莱布尼茨莱布尼茨接触中国文化，其范围之广，程度之深，持续之久，是任何一位其他西方哲学家所不能比拟的。但我们也要重申一点，即莱布尼茨莱布尼茨是通过传教士而触及和了解中国文化的。因此，他的中国观中不可避免地残存救世史思想。这一点是有案可据的。在《〈中国近事〉序言》第五节中，他指出，中国人要想摆脱功名利禄的藩篱，要想完全达到——种真正道德生活的境界，只能仰仗上天的恩赐和基督教教义^[8]。

但是，莱布尼茨莱布尼茨毕竟是一位形而上学家和启蒙思想家，理性在他身上占据了压倒一切的位置。因而，他所关心的已不是传教士们笔下那充满了救世色彩的中国形象，而是他们译介到西方的中国文化典籍以及他们捎带回国的中国文化实物，从而在很大程度上淡薄了救世史观念，转向文化认识。一言以蔽之，莱布尼茨莱布尼茨走出了巴洛克小说中登峰造极的殖民性文化霸权主义，提倡一种相对宽容，且具有一点科学基础和历史价值的文化普遍主义，从而显示出他的进步性和开创性。

其进步性首先就表现在，莱布尼茨莱布尼茨承认中国文化和文明是世界上最伟大和最发达的文化和文明之一，堪与西方比高。具体地说，就是在日常生活以及经验地应付自然的技能方面，双方是不分伯仲的。但是，在思考的缜密和理性的思辨方面，西方显然要略胜一筹。莱布尼茨莱布尼茨指出，这是“因为不论是逻辑学，形而上学还是对非物质事物的认识，即在那些有充足理由视之为属于我们自己的科学方面，我们通过知性从质料中抽象出来的思维形式，即数学方面，显然比他们出色得多”。^[9]莱布尼茨莱布尼茨也承认，中国的天文学堪与西方相媲美。总之，莱布尼茨莱布尼茨概括说：

中国这一文明古国与欧洲相比，面积相当，但人口数量则已超过。

在许多方面，他们与我们不分轩輊，在几乎是‘同等的较量’中，我们时而超过他们，时而为他们所超过。如果说我们在手工艺技能上与之相比不分上下，而在思辨科学方面要略胜一筹的话，那么在实践哲学方面，即在生活与人类实际的伦理以及治国学说方面，我们实在是相形见绌了。^[10]

如果说莱布尼茨莱布尼茨的进步性反映在他不但敢于承认中国文化和文明，而且勇于发现其中的长处，那么，其开创性则在于他在承认和发现的基础上提倡建立一种与西方文化相互交流认识的新型关系，并身体力行，敢为天下先，从而打开了中西文化关系的新一页。根据这种新型的交流认识关系，莱布尼茨莱布尼茨指出：“其他的民族无权把自己的东西强加给中国人。”^[11]相反，应该通过接触，相互了解，并在此基础上互通有无。比如，“西方善于观察，中国长于思考，那么，传教士们就应该在向中国输入西方科学知识的同时，也把中国的物理学知识带回来”。从而“交流我们各自的才能，共同点燃我们智慧之灯”！^[12]

澄清了莱布尼茨莱布尼茨的基本立场之后，我们再来评介他的中国文化观的具体内容。我们接受秦家懿（Julia Ching）的意见，把它概括为形而上学和宗教两个方面^[13]。由于这方面的研究已相当丰硕和深入^[14]，我们在此仅想就他的“单子说”和“神正论”，结合我们的论题稍作阐释。“单子说”和“神正论”实际上已经几乎把莱布尼茨莱布尼茨的哲学思想概括无遗了。他也是从这两种思想出发去阐发中国文化的。其中，单子说是基础，神正论是发挥。作为莱布尼茨莱布尼茨的形而上学，单子论不同于先前的形而上学的地方在于，它用“多元论”的宇宙取代了笛卡尔笛卡尔的二元论和斯宾诺莎的一元论。莱布尼茨莱布尼茨的单子不是一个算术单元，也不是一个纯数字单元，而是一个动力学的单元。这种单元的真正对应物不是特殊性，而是无限性，每个单子都是一个活的能量中心，正是单子的这种无限的丰富性和多样性构成了世界的统一性。

同样，也正是单子的这种无限的丰富性和多样性，决定了莱布尼茨莱布尼茨不但能持有一种开放式、宽容性的中西文化关系观，而且还广泛地接受了中国古代哲学思想。接受本身就包含着一种深层的价值判断。因此，莱布尼茨莱布尼茨在讨论中国古代哲学观点时，毫不含糊地承认，他的形而上学与朱熹理学体系中的“理”、“气”之学有着共通之处。他认为：“中国人称第一本原为‘理’，即是大自然的理由或本意，包罗万象的理由或实体，世上没有比‘理’更大、更好的东西。”^[15]因而“理”在他看来就是“本（本的、万物之可能性的，第一或至终理由，众善的本原，至高之灵）”，^[16]就是古希腊哲学中的Nous, Mens，甚至可以说就是他形而上学中的单子，至少二者是相通的，或相近的。

莱布尼茨莱布尼茨的单子说提出一种“先定的和谐”的神学观念，从而引导他去建立他的“神正论”学说，为上帝的存在进行辩护。同样，莱布尼茨莱布尼茨求证中国哲学中的形而上学观念，其根本宗旨在于证明中国哲学的超越性和宗教性，从而推导出中国存在着“至高神”和类似于西方的“自然神学”。“理”“单子”“神”的最终统一完成了他的中国文化观。

莱布尼茨莱布尼茨之所以选择中国文化，或者说，他之所以会得出如上之结论，即中国哲学是一种自然哲学，中国文化是一种普世宗教文化，正如秦家懿所说的，大概是因为“莱布尼茨莱布尼茨一向拒绝接受笛卡尔笛卡尔的二元论，所以‘单子’也不分身与心，物与灵。而中国的传统的思想家也一般不将物质与精神体严格分开。再者，莱布尼茨莱布尼茨自有的‘宇宙和谐论’也使他更能了解中国人的所谓‘万物一体’论：因为两者都显示出一种神秘性、近泛神论派的意思和倾向。所以莱布尼茨莱布尼茨觉得，中国思想者与他的思想相同，而他的哲学却与基督教义相通，那么，中国哲学也必与基督教义相通”。^[17]泛神论也好，自然神学也罢，总之，莱布尼茨莱布尼茨认为中国是“有神论者”。而正是在这个地方，他的弟子沃尔夫沃尔夫同他分道扬镳了，因为沃尔夫沃尔夫

认为，中国人根本就是“不知神论者”或“不信神论者”。

作为一名哲学家，沃尔夫沃尔夫在哲学史上的地位是很尴尬的。一般都用“莱布尼茨莱布尼茨—沃尔夫沃尔夫哲学”把他一笔带过，似乎他仅是莱布尼茨莱布尼茨哲学的阐释者、传播者，并在此基础上提出了自己的点滴之见。我们以为，这样的评价是有失公允的，也是不符合历史事实的。因而，也许我们应该换个看法，在承认沃尔夫沃尔夫继承了莱布尼茨莱布尼茨哲学的前提下，更要肯定沃尔夫沃尔夫的发展贡献，用一句话来概括的话，那就是他把莱布尼茨莱布尼茨的哲学实践化。这有其作为哲学教授的职业和社会角色的原因，但更主要的是由其固有的哲学气质和人格精神所决定的。

结合两人的中国文化观来看，我们发现他们的区别恰好也说明了这一点。同莱布尼茨莱布尼茨一样，沃尔夫沃尔夫也是通过阅读传教士的著作而了解中国文化的。但有所差别的是，他的阅读面比较窄，或者说比较专，主要是传教士翻译的中国经典，即法国耶稣会传教士卫方济（Fraciscus Noeel, 1651—1729）用拉丁文翻译的《四书》与《孝经》和《小学》（*Sinensisimperii libri classici sex nimirum adulatorum schola, immorta—bilem medium, liber sententiarum, Mencius, filialis obser—vantia parvulorum schdar e Sinlco idiomate in Lain um traducd.....*）。但和莱布尼茨莱布尼茨判然有别的是，他从来没有与传教士有过直接接触，所以他的中国知识全部来自书本；另外，他强调，他是在已经建构好自己的哲学论点之后，才开始接触中国文化的，因此，中国文化对其思想并无直接影响，换言之，他与中国之间的关系主要在于他对中国哲学的论述。

据载，沃尔夫沃尔夫曾作过两次规模较大的讲演，阐述他的中国文化观。一次是1721年的《论中国人的实践哲学》（*De Sinarum Philosophia Practica*），另一次是1730年的《论哲学王与政治哲人》，而

又以前者为重。1721年7月21日，沃尔夫沃尔夫任哈勒哈勒大学校长期满，需发表离职演说，这就是《论中国人的实践哲学》一文，全文在内容上共分三大部分：第一部分叙述中国的政治道德，即实践哲学的发展史。沃尔夫沃尔夫认为，中国的哲学是一种智慧哲学，或一种实践哲学。它的历史由来已久，孔子并非创始者，而是集大成者。孔子在中国的地位，“就如犹太人对摩西，土耳其人对穆罕默德，我们将耶稣基督当作派来的先知或老师那样”。^[18]

第二部分是对儒教与基督教的比较，泛而言之，是对中西文化的比较。沃尔夫沃尔夫认为，“中国人从未在彻底了解他们的规则合乎自然与人心的理念前，定下过任何有关行为或德性的规律”，^[19]因而中国文化的基础乃是自然性。而西方文化是一种神思文化。不过，沃尔夫沃尔夫指出，由神思光照而获得的知识，也一定合乎事物的本性。所以，沃尔夫沃尔夫认为，中西文化在基本原则上是相通的，也是可以调和的。

第三部分讲调和的基础——理性，并以此为度来具体地衡量中国文化。从而得出：“中国人的第一原则，是小心培养理性，以达到明辨是非，为选择德性和行善，不为恐惧上司或追求奖赏而行善的能力。”^[20]即这种理性同样是超功利的。但是中国人“缺乏目前仍然很少有的明辨事物的知识，而依凭长久的体验来极力肯定他们得自古贤英雄德性的启发与他们本身压力力求行善的实践方面的所学”。^[21]

沃尔夫沃尔夫认为中国文化是一种实践哲学的观念对后世影响极大，至今仍有人抱此观点不放，如德国当代著名汉学家德博德博教授（Gunther Debon）在其《沧浪诗话》德译序中开宗名义地指出这一点。这样说有一定的合理性。至于它究竟有多大的合理性，又在多大程度上以偏概全，这已不是本书的任务。我们这里要强调指出的是，沃尔夫沃尔夫运用理性来调和中西文化的尝试，以及他所得出的中国文化观，较之于莱布尼茨莱布尼茨有了一定的前进和深入。但是，沃尔夫沃尔夫之

所以能在中德文化关系史上值得大书特书，恐怕还在于他的“论战性”，即他因发表《论中国人的实践哲学》而引发的风波。对于沃尔夫沃尔夫本人来说，这场风波是祸更是福。关于这场风波，法国启蒙思想家伏尔泰在其《哲学辞典》中有过详细的描述。伏尔泰作为一位与沃尔夫沃尔夫同时的启蒙思想家，其中国文化观也是惊世骇俗的，因而他的评述有其独到之处，我们兹选录于此，作为对“沃尔夫沃尔夫与中国”这一论题的总结：

哈勒哈勒大学数学教授、知名的沃尔夫沃尔夫有一天发表了一篇很好的演说推崇中国哲学；他称赞这个眼耳鼻须和推理都跟我们不同的古老的民族；他称赞中国人敬奉一位至高无上的神并且好德；他把这归功于中国皇帝、国老、法官、学士。对于和尚的看法就完全两样了。要知道这位沃尔夫沃尔夫教授在哈勒哈勒吸引了一千多名各国的学生。在这个大学里有一位名字叫郎格的神学教授，他却一个人也吸引不到。这个人在课堂上坐冷板凳很失望，就有理由想要毁坏数学教授。他不免按照他那一类人的习惯，诽谤数学教授不信神。有几位从来没有到过中国的欧洲作家曾经认为北京政府是无神派。沃尔夫沃尔夫既然称赞过北京的哲学家们，所以沃尔夫沃尔夫是无神派。嫉妒和仇恨从来没有做过比这更好的三段论式。郎格的这一论据由一群喽罗和一位保护人来支持，就获得国王的决定，给数学家下了一道两刀论法式的命令，叫他选择或是在二十四小时内离开哈勒哈勒市，或是被处绞刑。因为沃尔夫沃尔夫很会推理，当然不免一走了事：他的隐退使国王失去每年二三十万埃古银币的收入，这笔钱是这位哲学家由于他的学说的影响给国王输入的。^[22]

莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫所提出的这种文化普遍主义，把人们的目光从“天上”拉回到了人间，完成了德国文学中的“中国形象”由宗教图景向世俗图景的转变，从而使“中国形象”走出了单调乏味的“圣经情调”，孕育了丰富多彩的“异国情调”（Exotik）。作家们的“救世主

义”也为“异国主义”（Exotismus）所取代。这种文化普遍主义无疑是当时逐步走向世俗化的时代精神和哲学观念的产物。“理性”（Vernunft）是其立足的根本。^[23]换言之，莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫在其中国观中所表现出来的进步性就在于，第一次从“人”的角度去评价中国人，从而把中国人当作同类人对待，而不再认为中国人是“红嘴绿皮子，长着两个毛蹄子”的怪物；第一次从“文化”的高度去看待中国，从而认识到了中国的古老文明和独创文化，而不再把中国人看成是野蛮无知的异教徒。这就为后来的赫尔德赫尔德和康德建立文化相对主义，最终把中德文化关系，以及德国文学中的中国形象这一题目推到高潮，奠定了思想基础。

但是，正如秦家懿所指出的，无论莱布尼茨莱布尼茨，或是沃尔夫沃尔夫，都在利用中国，以达到各自的目的。^[24]他们由文化普遍主义出发，追求“文化类同”，其根本目的在于进行“文化利用”。换言之，认同是手段，利用是目的。这样，他们便把肇始于品托（Fernão Mendes Pinto）的“利用中国”观念继承并深化下去。由于旨归利用，所以，他们对于中国文化的认识只能是浅尝辄止，流于表面。比如，他们为了自己的哲学需要，仅看到了中国的儒家文化，而无视中国文化所固有的儒、道、释三位一体的特征。因此，我们认为，莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫的目的在于“文化利用”。中国在西方人的心目中的地位貌似提高，实质未变。这种假象后来一再发生，我们不应忽视。

二、洛可可艺术中的中国情调

莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫从形而上学的角度，提出了这种“文化利用”的观点。但是，他们只是在理论理性的岸上训练，未敢进入实践理性的水中畅游。这就决定了他们最终只能是纸上谈兵。倒是洛可可艺术（Rokoko）把这种观念给实践化了，并最终完成了利用中国文化的历史转型。

洛可可艺术是欧洲十八世纪的主导艺术形式，以生动、优美、轻灵和自然为特色，倡导个性解放，要求摆脱矫揉造作和呆板凝滞的巴洛克传统。洛可可艺术的这种风格与中国古代文化一拍即合。因而，史景迁教授认为，洛可可艺术风格的基本观念来源于中国人在园林设计中的精思妙想。^[25]利奇温则断定，洛可可艺术的时代浸润着一种近于中国的精神，即表现在进口的精美的中国实物里的那种精神：“在精致的瓷器那微妙的色调里，在颤动的中国丝绸那飞扬的光泽里，十八世纪优雅的欧洲社会见到一种幸福生活的梦境，正如他们自己的乐观精神早已想过的那种。”^[26]

因此，洛可可艺术对于中国的概念的接受，主要不是通过文字，而更多是依靠中国的文化实物，即代表中国南方柔和多变文化的、闪现着灿烂色彩的江西瓷器和雾绡轻裾的福建丝绸，以及茶、生漆、糊墙纸、中国园林和中国皮影戏。这一切促成了一场持续一个世纪之久的中国热，即流行于整个十八世纪的“中国风气”（Chinoiserie）。对此，德国学者利奇温在其所著的《十八世纪中国与欧洲文化的接触》中曾辟专章，作了详细的梳理和论述。^[27]因此，我们将不再作这根源上的考证工作，而仅想就德国的有关情况作个案介绍。

首先是瓷器，直到今天，西方人仍把瓷器看作是中国人最具有天才的发明。瓷器究竟什么时候传入西方，我们不想详加考证，这也不是本书的任务。但可以肯定，直到十七世纪中叶，“瓷器仍被视为一种新奇的珍玩”，一般还不多见，而“只有少数大宫廷中，才有比较大量的瓷器陈列”。^[28]随着十八世纪钟声的敲响，瓷器骤然成了普通家庭用品。这既反映了当时人们的生活观念和审美意识的改变，更说明了一个重要的历史事实，即瓷器作为一种文化实物已经开始在中西文化关系史上发挥巨大的作用。

需求量的激增，促使欧洲人着手仿制瓷器。到1709年，迈森

（MeiBen）和毕特格（Bottger）终于制作成功了欧洲第一件瓷器。据利奇温介绍，毕特格的职业是炼丹术，1707年他从柏林逃亡出来，得到奥古斯都收容，到了德累斯顿。毕特格自称能制瓷，国王便给了他一个试验室。他果不食言，与1709年制成了真正的硬胎瓷器。到了1714年，仿制瓷器便出现在莱比锡博览会上。1717年还制成蓝色瓷器，可见其发展速度之快。

瓷器在当时的德国，乃至欧洲究竟发展到了怎样的地步，我们来看看发生在腓特烈大帝腓特烈大帝（Friedrich der Große, 1712—1786）身上的故事，便可略见一斑。腓特烈大帝腓特烈大帝在七年战争中占领萨克森之后，用迈森的瓷器清偿他的债务。他还赠送了一个瓷鼻烟壶给卡谟氏女伯爵（Countess von Camas）作为礼物。他致函说：

亲爱的小母亲，我给你一件小小的礼物，使你常常记起——我在这里为世界各地订造瓷器——真的，这种脆薄易破物质是我现在仅存的财富了。我们现在穷得像乞丐一样，我希望凡接收我这些礼物的人，都当这些礼物像金币一样：我们现在，只有光荣、宝剑和瓷器。^[29]

我们举这位腓特烈大帝腓特烈大帝为例，并非随心所欲，信手拈来。这个人物在中德文化关系史上值得大书特书。他不但保护提倡中国文化的人，如沃尔夫沃尔夫，还亲自参与到“中国热”中，我们在后文中还将提到他。我们说，要是没有他的这种热忱，德国的“中国热”不知要降温多少。单说瓷器，正是由于他，才在德国洛可可艺术中发挥了巨大的作用，使德国洛可可艺术中的“中国风气”丝毫不逊色于当时的法国。不信，请看这样一个简单的事实，当时欧洲洛可可式宫殿中，德国几乎占有了最有代表性的几座，如香勃隆（Schonbrunn）的路德维希斯堡宫，慕尼黑旧王宫的镜室，安斯巴赫宫（Ansbach）的镜室及“骑士瓷室”等。值得注意的是，所有这些宫殿中都有中国物品室，大量收藏中国瓷器。因此，正如利奇温所说：“在布置这些私家收藏室时，洛可可

的风尚是以瓷器占据首位的。”^[30]

造成这种状况的原因很简单，只是由于“瓷器象征了洛可可时代特有的光彩、色调、优美”。^[31]因而，瓷器实际上成了中国文化与洛可可艺术之间相结合的最重要的媒介：德国学者弗利德里希·安德列埃

（Friedrich Andrae）就此曾说过这样一段话：“我们要想对瓷器传入欧洲这件事在一切相关范围内，如在把瓷器带回欧洲的商人身上，在王侯将相以及海滨城市中收藏瓷器的家家户户中所产生的影响有所了解的话，我们就得放弃在长期占有和使用瓷器过程中不自觉形成的习惯思想……我们得想到，这些珠光宝气的异国陶瓷工艺品是如何发挥庶几仅次于文艺复兴时期欧洲高度成熟的上釉彩陶的作用的？异国魅力与远航观念同这种易碎之物有密切关系，它们与其神秘的来历一道，赋予了这种新东西以观念上的和实际上的价值，这种价值远远超出其他引进珍宝之上。”^[32]

我们在上文已经说过，除了瓷器之外，对洛可可艺术观念产生影响的还有许多其他中国艺术产品，诸如漆器、轿子、丝织品等。但就德国洛可可艺术而言，更值得一提的是中国的建筑和皮影戏两种。

在西方，人们普遍都把中国看作建筑之乡。中国的楼台亭阁、玉宇琼楼、小桥流水都成了效仿的对象。德国也不例外，但德国一般集中仿制中国的屋顶、亭阁和园林。根据利奇温的钩沉，就屋顶而言，日耳曼洛可可时代的建筑中能明显看到中国影子的有两处，一是易北河畔的彼尔尼兹（Pillnitz）宫，该宫屋顶的特殊结构，侧面的凉亭，以及它扁平长狭的特色，依据的显然是中国的离宫别苑。因为，“这个建筑直接把这种特色合成为一体，是欧洲在此之前所从未有过的，人们自然可以推想是出于中国”。^[33]另一个则是德累斯顿的“日本宫”。“日本宫”原名“荷兰宫”，可能是根据荷兰人的建筑思想设计的，建于1715—1717年。^[34]我们知道，荷兰一度曾充当中西文化关系的中介。因而，中国建筑通过

荷兰进入德国而产生间接影响是极其可能的。德国仿造中国凉亭最成功的例子，无疑当推波茨坦附近皇宫（Sans Souci）花园中的所谓“日本亭”，建于1754年。

相比之下，中国园林的作用要大得多。最早把中国园林介绍到西方的是英国皇家建筑师张伯斯（William Chambers）。张伯斯年轻时曾两次到过中国，对中国的建筑作了大量的速写和仔细的研究。1772年，他撰写成了《论东方园艺》（*Essay on Oriental Gardening*）一书。在该书中，张伯斯指出，中国艺术家虽然效仿自然，却并不“一概排除艺术表现”，他们还认为有必要把园林“提高、修饰，并使题材更为新颖”。据此，张伯斯自己把园林美学概括为：“园林的风景应该和自然有所不同，这就好比英雄体诗有别与散文叙述一样，”因为“自然不经过艺术加工是不会赏心悦目的”。^[35]

张伯斯还把他的这一美学思想付诸实践。根据王室的委托，他在伦敦西部建造了一座中国式的花园，取名为丘园（Kew Garden），成为欧洲新式花园的蓝本，在法国则被称为“中英式花园”，整个西方竞相仿效，致使中国园林蔚然成风。对于这种“中英式花园”，德国艺术批评家希尔施费尔特（C.S.E.Hirschfeld）评论说：“张伯斯建园，用曲线而不以直线，一湾流水，小丘耸然，灌木丛生，绿草满径，林树成行，盎然悦目，——总而言之，肯德公爵入此园中，感到如在自然境界。”^[36]

这段评论无疑是对张伯斯美学思想的阐发，尤其突出他那师法自然的风格。但是，正如利奇温所提醒我们的，“我们切不可忘记，即使在这个由张伯斯设计的肯德公爵的园中，仍充满了外来的或人造的点缀品。按照中国的式样，园中建立了湖山假石，岩洞广场，奇花异草，特别是时兴的佛塔”。^[37]我们看到，这种特征被后来的仿造者给彻底扭曲和极度夸张了，把艺术加工变成了文饰自然，形成了所谓“中国哥特式”（Chinesisch-Gothisch）。时代精神发生变化时，这点首先成了歌德

歌德他们攻击的对象。

“中英式花园”最早传入德国应归功于风景园艺家塞凯尔（F.L.Sekeil）。1773年，选帝侯约瑟夫四世（Elecfor Max Josef IV）派他前往英国，向张伯斯学习园艺及建筑的新风格。德国境内的“中英式花园”的杰作，应是卡塞尔（Kassel）附近的威廉高地园（Wilhelmshöhe）。据载，这座园子模仿的是华人村落，体现的仍是张伯斯的建筑思想，1781年开始建造。园林所有建筑物一律都是中国式的。建成后还起了个中国名字，叫“木兰”（Moulang）。

这座园子的原貌现已丧失殆尽，但从当时的一份田产册上我们仍可想见它的规模。它包括以下建筑物：两层楼房一座，长形的中国大厅一座，并有一餐厅及一跳舞室，大牛奶场一所，牛栏二所，谷仓一座，大型建筑物一幢，房前为西班牙羊厩，另有小舍几处。规模之大，在当时整个西方算是首屈一指。

表面上看来，德国人似乎在一味地追随英国人。其实并非如此，他们自有一套完整的园林美学，代表著作有翁策尔（Ludwig A.Unzer）的《中国园林艺术》（*Über die Chinesische Garten*）和希尔施费尔德的《园囿论》（*Theorie der Gartenkunst*）。在《中国园艺论》中，翁策尔认为，中国的园林是一切园林艺术的模范。原因在于“中国人通过园林表达各种各样的情感，具有一种令人艳羡的振奋人类精神的力量”。^[38]他称之为“中国人的阳刚之趣”（*der männliche Geschmack der Chinesen*）。在他看来，“中国的艺术家认为适用于园囿的景色或意匠可以分为三类：第一，可以激发人思想的赏心悦目的景物，其中甚至也包括令人恐惧的景物；第二，用意在于出奇制胜，使人目迷神往的景色……”^[39]最后，他劝告欧洲人要勇于吸收中国的阳刚之趣。他说：“除非我们仿效这个民族的行径，否则在这方面一定不能达到完美的境地，我们无须以学习他们的行径为耻。”

我个人以为，这是整个德国文学史的中国形象史中最宽容、最无私的评价之一。赞颂中国人具有阳刚之趣，在当时西方社会背景下是颇要点勇气的，因为，我们知道，翁策尔所出身的是一个形而上学统帅一切、阳性话语压倒一切的社会，他却敢于把自身放到一个相对阴柔的地位上，去吸收他人的阳刚之趣，这是多么的难能可贵。因此，翁策尔的这段话在某种意义上成了“利用中国”大潮中的孤鸣和绝唱。

希尔施费尔德的著作原则上与翁策尔比较接近。他也认为，园林是一种激发情感的布局。因此，他指出，园林艺术家应该“尊重大自然，不应出于美化的目的而去破坏它，不要强使它成为不堪入目的畸形状态”。他说：“致力于人为地把自然景物修饰得面目全非，把树木和灌木丛修剪得失去它的原形，没有任何艺术比这更加令人恶心的了。”^[40]作为一名园艺专家，希尔施费尔德还对中国园林之传入西方作过十分精辟的概括：“在世界各地的花园中，曾引起人们的注意，或曾被引人入胜的描摹，莫过于中国的花园。可以断言说，英国人本来有一种赞成这种花园的强烈偏见，而法国人和德国人正在倾向于这种偏见。今人建造花园，不是依照他本人的观念，或者根据比较是否有更好的风趣，而只问是不是中国式的或中英式的。”^[41]

那么，现在就出现一个所以然的问题，即中国花园为什么会引起西方的广泛注意？推而广之，这又是一个普遍性的问题，即中国文化实物为什么会得到欧洲的青睐？利奇温一语道破天机，他概括说，洛可可艺术风格和古代中国文化的契合，其秘密就在于一种情调，一种异国情调，再进一步说，就是“中国情调”^[42]这种以中国为核心的异国情调在十八世纪德国文学中一再出现，形成了诸多主题，如花园主题、亭子主题等，其影响还持续到了十九乃至二十世纪。

三、康德和赫尔德赫尔德的中国观

十八世纪，欧洲艺术到中国寻求灵感，制造情调。这一点也反映到

了文学领域中，弗朗西斯·约斯特就此指出：“在西欧，十八世纪严格说来是文学的异国情调时代。”具体地说：“是一个带异国情调的小说和哲理性异国情调作品兴起的时代。”^[43]而中国在这片异国情调世界中又占据着核心位置，某种程度上甚至可以认为，十八世纪西方文艺中的“异国情调”，实际上就是“中国情调”。我们首先考察哲理性作品，兹以康德（Immanuel Kant 1724—1804）和赫尔德赫尔德（J. G. Herder, 1744—1803）师徒二人为例。

十八世纪的“中国风气”不但席卷了西方美术界和文学界，也横扫了欧洲思想界，几乎所有的思想家都不同程度地表现出对中国的热衷与关注。这点以法国尤为突出，伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭卢梭等一批启蒙思想家有关中国的论述，长期以来一直都是中西文化研究中必究的题目。相比之下，德国思想界也不示弱，莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫师徒开路在前，康德和赫尔德赫尔德师徒推波殿后。但是，迄今的研究一般都过多注意到了前者的影响，而对后者的作用关注甚少。纵有论述，也是泛泛提及，未能全面地展开讨论。

事实上，依我看来，康德师徒的中国观无论从哪个角度看，都不逊色于莱布尼茨莱布尼茨他们，甚至从思想史上说大有超过莱布尼茨莱布尼茨之势。而且，他们居于一个转折的位置上，上承莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫，下启歌德歌德和黑格尔黑格尔，其价值愈发显得重要。我们在前面讲过，无论是莱布尼茨莱布尼茨，还是沃尔夫沃尔夫，他们观照中国都未能摆脱传教士影响，即是说他们的中国观或多或少地存有幻想的成分和救世的冲动。“科学的”和“理性的”中国观在他们笔下刚刚萌芽。而到了康德和赫尔德赫尔德，则完全成熟了。

我们知道，康德是欧洲哲学近代化过程中的枢纽。他通过对唯理论和经验论的调和，通过理性批判，建立起了自己庞大的“批判哲学”体系，完成了哲学的认识论转型。换言之，这种批判哲学，是要研究认识

所以可能的一切先验的条件、根源、形式，而不是去研究各种先天综合判断等知识内容。因此，这是一种认识论哲学，通过主体性的建构，确立了一种新型的认识模式，即主—客体认识结构。在这样一种主体性的认识模式中，主体处于中心位置，对客体具有统摄的作用；客体只能作为主体的对象而接受认知。客体的这种被动地位是宿命的，永恒的。这是康德哲学的出发点，也是康德中国文化观的基础。

根据康德的认识论，人们在认识过程中，物自体提供感性材料，主体自我提供认识形式。换言之，我们之所以能够认识，是由于我们主体具有整理客观对象的先验的感性直观形式——即空间和时间——的能力。作为人类感知世界的主观把握方式，时间和空间不能得自经验，反而是构成感性经验的前提条件。换言之，我们主体要想从事认知活动，首先就必须从时空出发对对象加以限制。

康德言行一致。他放弃了对中国作纯文化的玄想，而把它固定到了一定的时空范围内加以介绍。他说：

中华帝国幅员辽阔。冬季，它的北部地区比欧洲同纬度的地区寒冷得多。它无疑是全世界人口最多、耕地面积最大的国家。据统计，中国的人口数量相当于整个欧洲的人口总数。运河几乎贯穿全国各个省份，由它们分支出的大大小小的水道通往城市和村庄。……大运河由广州通向北京（原文如此，为作者之误），就其长度而论，它是世界上独一无二。中国的长城，包括所有弯弯曲曲部分在内，总长为300德里……她翻过座座崇山峻岭，跨过条条河流，至今已经耸立了1800年。[44]

的确，我们很难想象这段话竟然出自康德之口。我们也无法把说这段话的人，同佶屈聱牙的《纯粹理性批判》的作者相统一起来。但这又是无可否认的事实。看来，我们应从学理上去求得统一。就是说，我们必须看到，康德的这段言论是完全符合他的“纯粹理性”的。经他一说，

一个地广历久的中国形象完完全全，客观地存在于西方人的面前。因此，或许我们可以称康德的中国形象是一个客观的中国形象，其中的一切都是具象，而丝毫没有想象。

作为康德的学生，赫尔德赫尔德后来虽然背叛师门，撰写了《论知性和经验——一种关于纯粹理性批判的形而上学》，对康德的批判哲学作了诘难和批判，重点又放在“纯粹理性”上。但我们认为，他们之间的分歧只存在于概念上，思想本质上并无大的差别。这点从他们的中国观中也可略窥大概。

换言之，他们的中国观是一脉相承的。赫尔德赫尔德在其《关于人类历史哲学的思想》这部巨著的第三部分把目光转向了东方世界，中国又首当其冲，成了这幅世界图景中第一个被介绍的国家。通过介绍，赫尔德赫尔德给出了一幅有关该国家内部结构与外部特征的总体形象。赫尔德赫尔德写道：

亚洲东部山麓有个国家，它自称是地球上历史最悠久、文化最发达的国家，是居中之国，中国确实是最古老、最引人注目的国家之一。尚且没有哪个国家敢在这个帝国面前炫自己人口众多，因为中国拥有二千五百多万佃农、一千五百七十二个大小城市、一千一百九十三个村寨、三千一百五十八座石桥、二千七百九十六座庙宇、二千六百零六座寺院、一万零八百零九座古老建筑。这所有的一切连同山川河流、士兵学者以及年年生产出来的众多产品和商品一道，统统归属全帝国的十八个行政省。去过中国的许多人一致认为，除了欧洲和古埃及，世界上大概还没有任何一个国家像中国那样拥有如此众多的道路、河流、桥梁、运河，甚至人造假山。同长城一样，它们全由吃苦耐劳的中国人靠双手建造出来。人们乘船可以由广州抵达北京附近。这样，公路、运河以及河流勉强地把山岭、荒漠纵横的整个帝国联为一体。河流两旁坐落着城市和村庄，省份之间的贸易往来繁忙而充满生机。农业是整个国家的基

柱：良田丰产，沙地有人工灌溉，荒山被开垦；人们栽种植物和草药，尽其所用。人们开采除金子之外的所有金属与其他矿物。中国动物资源丰富：江河湖海盛产鱼类；仅蚕这种蠕虫就养活了千千万万勤劳的人们。任何人，不论高低贵贱、不分老少妇孺，甚至耆老、盲聋也都干活做事。温厚、柔顺，待人以礼、诚实，这是中国人自幼习得并整个一生都要保持的最起码的品德。他们治国立法，井然有序，形成了一定的制度。社会各阶层相互之间的关系以及职责所构成的整个国家体系建立在尊上的基础之上。父为子纲，君为臣纲，君王通过层层官吏，像对待自己孩子那样保护和统治子民。……那里，没有世袭的贵族，任何阶层的人都可因功受封为贵族；只有通过科举考试的人才能获取显赫的地位，而且只有显赫的地位才会带来尊严；宗教信仰不受强迫，无损国家利益的宗教也不遭迫害。儒家、道家、佛家的信徒，甚至为该国接受的犹太人和耶稣会士，生活在一起，彼此相安无事。他们的立法以道德学说为基础，而道德学说又原封未动地源自祖宗的圣典。皇帝是圣典最高的传播者，他是天子，是旧习俗的捍卫者，是整个国家躯体的灵魂。[45]

如果这段话出自某位传教士或旅行家之手，我们绝不会吃惊，也不值得在此长篇引录。但是，这是一位杰出的思想家在其一部杰出的历史哲学著作中所作的描写。稍微对照一下，我们便会发现，这段话和康德的介绍之间是十分相近的，或者说前者是后者的进一步客观化和精确化，精确到了个位，客观到了细描，十分令我们震惊。

震惊之余，我们倒是要继续往下追问，康德和赫尔德赫尔德从“纯粹理性”的角度对中国进行定位和评价，其根本动机又是什么呢？换言之，“纯粹理性”透视中国所得到的这么一个科学而客观的中国形象，个中的魅力何在，致使这两位伟大的思想家一反常态，作平铺直叙，甚至有点乐此不疲？思想家们的“理性”冲动是一方面，作为对象的中国又为他们提供了什么呢？我们认为，正是异国情调。这样说似乎有些平白无故，叫人难以接受。那么我们还是继续聆听他们师徒二人的陈述吧。

康德在总论中国之后，分别从“民族习俗与性格”“饮食”“客套”“农业水果业和手工业”“科学、语言和律法”以及“宗教”“婚姻”和“出口商品”等方面作了概述。康德认为，中国人的审美观点有些怪，偏以“高而胖”“小眼睛”“宽额头”“小鼻子”“大耳朵”为美。他们还生性虚伪，爱面子，喜撒谎，“非常贪婪，胆小怕事”。女人则“缠小脚”。中国人的饮食习惯也很粗野，礼节更是繁缛，倒是手工业和种植业比较发达。科学、律法可就谈不上了，汉语作为一种语言也比较简陋，“连词形变化都没有”。“宗教在这里遭受冷遇。许多人不信上帝，即使那些信教的人也很少参加宗教仪式。中国没有婚姻自由，应听从父母之命，媒妁之言。中国人出口的东西多是些奇珍异品，铜条、樟脑、扇子、漆器、瓷器、豆类、硼砂、天蓝石”，等等。

从上面的引文，我们可以看到，赫尔德赫尔德在这些方面的论述与康德的大同小异。因之，我们认为，康德和赫尔德赫尔德有关中国的知识虽然超出时代的限制，也未必比传教士们丰富多少，但是，他们努力运用自己过人的智慧和精习的理性，对这些知识加以遴选利用，形成了一套貌似科学的概括。而且，毁誉交加。不过，毁也罢，誉也好，总的目标只有一个，即把中国当作一个认识对象，力求客观准确地把握它。中国作为一个对象化的异国，其特有的异国情调首先引起他们的关注，长城、运河且不说，连女人的小脚、婚姻习惯都未放过，更有洛可可艺术中为人们所津津乐道的瓷器、漆器、茶等。所以，正像约斯特所说的那样：

异国情调的作品自然地要把读者带到遥远的地方，带到那些往往鲜为人知的民族或部落中去。那儿的乡村，动物和植物，土人的外表和习俗，他们的传统和制度，他们的种姓等级和政府机构——所有这些都可以成为读者和作者的兴趣中心。

这些也正是康德和赫尔德赫尔德的关注焦点。然而，如果他们师徒

二人就此止步不前，而在中国的异国情调中流连忘返，那么，他们恐怕就不会作为伟大的思想家而出现在我们的面前。与众不同的是，他们不但认识和体会到了这种异国情调，还提出了一套对待中国的方法。我们应注意一下，在这点上康德和赫尔德赫尔德之间略有不同，这倒有些类似于莱布尼茨莱布尼茨和沃尔夫沃尔夫。具体而言，不同点在于，康德还坚持文化普遍主义——虽然也已有了文化相对主义的萌芽，而赫尔德赫尔德则坚决主张文化相对主义。造成这种局面的原因，是由于他们二人对历史的理解不同，或者说，是由于他们在历史哲学上的差别。康德“以启蒙运动的真正风格，把以往的历史看作是人类非理性的一幕并期待着一种理性生活的乌托邦”。^[46]1784年11月，康德发表了题为《世界公民观点之下的历史观念》一文，^[47]提出了一种解释历史的指导原则。

康德认为，历史这样一种东西之所以存在，是因为人是一种有理性的生物，因此他的潜能的充分发展就需要有一个历史过程，于是，依他之见，“历史就是朝着合理性的一场进步，同时它也是在合理性之中的一场进步”。^[48]作为一个进步过程，历史必然也就有一个发端，即康德所谓的自然状态。康德尽管认为这大体上是一种幸福的状态，但从道德的和思想的发展的观点来看，这是一种低级状态。因之，历史的进步又是必然的。所以，在论文的最后一节，康德期望着一个时代，那时人们将会成为有理性的，一直驱使着人们走上进步道路的那种盲目的邪恶力量将会被征服，于是就会出现一种太平之治，那时将研究出一种健全的和合理的政治体系，而且政治上的千年福王国也通过创立有关国家生活和国际关系二者的一种理性体系而得到实现。

归结起来，康德把历史一分为二，即完全非理性的过去和完全理性的未来。康德认为，中国正处于非理性的过去，代表一种人类的自然状态，所以，中国人既不了解西方的纯粹理性（科学），也没有堪与西方相比的伦理道德（“报复性强”、“胆小怕事”），还不具备西方人的审美

标准（中国人眼中的美人“有些怪”），归纳成一句话，中国人“抱着传统习俗死死不放，对未来生活却漠不关心”，因此，他们自然无法随着历史的前进而发展。康德运用其“普遍历史观念”对中国所作的解释虽然不像黑格尔黑格尔那样干脆把中国抛到历史进程之外，但他把中国安放在他所谓历史的开端。他认为，只有西方代表着合理性未来。中国若是不接受西方人的“知”“情”“意”，恐怕永远只是“高尚的野蛮人”。赫尔德赫尔德则把人类视为与其自然世界背景密切相联系的生命。作为自然的生命，人便形成人类各种不同的种族。每一种族都和它的地理环境密切相联系，同时具有由那个环境所塑造的它原来的体质的和精神的特征，即“民族特性”，赫尔德赫尔德拒绝任何进步的绝对尺度，主张没有任何文化是另一文化的工具。每一件人类的成就及每个人类社会都应以其本身“内在”的标准加以评断。

我们必须承认，赫尔德赫尔德提出其文化相对主义的哲学基础是人道主义思想。其历史哲学的主旨就是为了弘扬人道。从人道主义出发，赫尔德赫尔德主张一切民族都是平等的，每个民族都有其自身的文化特征。正是在这个意义，赫尔德赫尔德褒扬了中国文化。他说：中国人的立法与道德乃是中国这块土地上人类理智幼稚的尝试，不可能在地球的其他某个地方如此根深蒂固地存在。……中华民族那种吃苦耐劳的精神，那种感觉上的敏锐性以及他们精湛的艺术，都将永远受到世人称赞。^[49]

他还指责传教士们未能客观地评论中国文化的优劣。^[50]但是，仅仅根据赫尔德赫尔德在其《关于人类历史哲学的思想》中有关东方各国的具体考察及局部赞扬，就断定赫尔德赫尔德的历史哲学是反对欧洲中心说，我们认为是站不住脚的。因为，赫尔德赫尔德提出其历史观时明确指出，历史的中心在欧洲，“唯有在欧洲，人类的生命才是真正历史性的，而在中国或印度或美洲的土人中间，就没有真正历史的进展，而只有一种静止不变的文明，或者一系列的变化，其中旧的生活形式虽为

新的形式所取代，但并没有成为历史前进的特点的那种稳定的积累的发展”。所以，我们便不难理解赫尔德赫尔德在褒赞中国之时也说出这样的话来：

当人们考察中国历史发展进程，研究它的活动的时候，谁不为他们许多方面一事无成而感到惊诧！……拿欧洲人的标准来衡量，这个民族在科学上建树甚微。几千年来，他们始终停滞不前。……他们的天文学、音乐、诗歌、兵法、绘画和建筑几乎与千百年前一样，仍旧是他们永恒法令和千古不变的幼稚可笑的政体的孩子。这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料，描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物。^[51]

充满异国情调的香料、象形文字的丝绸包裹了“木乃伊般的中国”，也就包装出了赫尔德赫尔德内心最深处的中国形象。可以说，对于当时的中国而言，这些言语虽然犀利，却有其客观、中肯之处。他以理性的目光阅读中国，解剖中国。至此，赫尔德赫尔德和康德殊途同归。这更加说明当时理性君临一切的大势。他们二位以进为退，明褒暗贬的中国观，在后来德国思想界不断地出现，只是着重点有所不同罢了，比如歌德歌德偏取于褒，黑格尔黑格尔则把贬推向彻底。

参考文献

[1]参见利奇温：《十八世纪欧洲与中国的接触》，北京，商务印书馆，1991。

[2]达朗贝尔：《哲学原理》，见《文学、历史和哲学文集》，新版，6卷本，第4卷，3～6页，阿姆斯特丹，1759。

[3]卡西勒：《启蒙哲学》，3～4页，济南，山东人民出版社，1988。

[4]费尔巴哈：《对莱布尼茨莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》（涂纪亮译），14页，北京，商务印书馆，1985。

[5]卡西勒：《启蒙哲学》，26页。

[6]参见费尔巴哈在《莱布尼茨莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》一书中有关莱布尼茨莱布尼茨哲学与斯宾诺莎哲学及笛卡尔笛卡尔哲学的区别的论述，见该书30～42页。

[7]有关莱氏与中国之间的实证材料，参见利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，70～73页，及Franz Rudolf Merkel, *Leibniz und die China-Mission*, Leipzig, 1920.

[8]夏瑞春：《德国思想家论中国》，6页，南京，江苏人民出版社，1995。

[9]夏瑞春：《德国思想家论中国》，4页。

[10]夏瑞春：《德国思想家论中国》，5页。

[11]夏瑞春：《德国思想家论中国》，11页。

[12]夏瑞春：《德国思想家论中国》，21～22页。

[13]秦家懿：（编译）《德国哲学家论中国》，2页，北京，生活·读书·新知三联书店，1993。

[14]除秦家懿的编译著之外，尚有忻剑飞的《世界的中国观》，Franz Rudolf Mekel的*Leibniz und die China-Mission*等。

[15]秦家懿：《德国哲学家论中国》，73页。

[16]秦家懿：《德国哲学家论中国》，74页。

[17]秦家懿：《德国哲学家论中国》，49～50页。

[18]秦家懿：《德国哲学家论中国》，153页。

[19]秦家懿：《德国哲学家论中国》，153页。

[20]秦家懿：《德国哲学家论中国》，160页。

[21]秦家懿：《德国哲学家论中国》，161页

[22]伏尔泰：《哲学辞典》，上册，328～329页，北京，商务印书馆，1991。

[23]有关文化普遍主义与启蒙运动的关系，参见李扬、白培德：《文化与文学》，35～40页，北京，国际文化出版公司，1993。

[24]秦家懿：《德国哲学家论中国》，54页。

[25]史景迁：《文化类同与文化利用》，北京，北京大学出版社，1990。

[26]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，21页。引文引自张隆溪的《非我的神话》一文。

[27]参见“洛可可艺术”一章，该书原名为：《中国与欧洲——十八世纪思想与艺术的接触》。中译本为《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，北京，商务印书馆，1991。

[28]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，第21页。

[29]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，25页。

[30]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，26页。

[31]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，27页。

[32]F.Andreae, *China und das 18Jh.*, Berlin, 1908.S.140.

[33]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，50～51页。

[34]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，52页。

[35]范存中：《英国园林和十八世纪英国的艺术风格》，见《中外文学姻缘》，364页，南京，南京大学出版社，1989。

[36]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，103页。

[37]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，103页。

[38]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，107页。

[39]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，107页。

[40]转引自巴莱特、格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，416页，北京，商务印书馆，1990。

[41]巴莱特、格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，20页。

[42]转引自利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，108页。

[43]弗朗西斯·约斯特：《比较文学导论》，廖鸿钧等译，51页，长沙，湖南文艺出版社，1988。

[44]康德：《中国（口授记录）》，见夏瑞春编：《德国思想家论中国》，61～62页。

[45]J.G.Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*
Dd.Z.Berlin, 1965, S.8~10.

[46]R.G.柯林武德: 《历史的观念》, 106页, 北京, 中国社会科学出版社, 1987。

[47]康德: 《历史理性批判文集》, 北京, 商务印书馆, 1990。

[48]R.G.柯林武德: 《历史的观念》, 113页。

[49]夏端春: 《德国思想家论中国》, 92页。

[50]赫尔德赫尔德: 《中华帝国的基督化》, 见《德国思想家论中国》。

[51]夏瑞春: 《德国思想家论中国》, 88~89页。

第四章 中国作为异国

——十八世纪德国文学中的中国形象

康德和赫尔德通过纯粹理性，对中国作了细致入微的分析。“用好拟坏”是他们的共同手段。他们所谓中国的好的一面，即是十八世纪于西方鼓噪一时的“中国理性主义”。我们知道，启蒙思想的一大特征就是高扬理性，强调原则，服从规律。而当时传入西方的儒家经典，成为启蒙思想家们阅读和依据的对象之一。透过这些儒家经典，启蒙思想家在中国身上看到了一种依据理性和善行组织起来的理想国家。于是，他们便把中国作为榜样，用来抨击欧洲社会的黑暗面。由此，借中国批判欧洲揭开序幕并逐渐蔚然成为风潮，虽然批判者的目的各不相同，动机良莠不齐，但在这股风潮当中，中国作为一个利用的对象这一事实没有得到丝毫的改变。

一、讽刺书札中的中国形象

最能体现利用中国批判欧洲这股风潮的就是在十八世纪异常盛行的讽刺体书札。撮其要者，法国有孟德斯鸠的《波斯人的信札》，英国有哥尔德斯密（O.Goldsmith）的《世界公民》。德国也不示弱，既翻译外国的作品，如法国作家阿尔央斯（Marquis d'Arges）的《中国书札》，也勇于实践，不断推出独创的佳作，如出自法斯曼（David F.Fassmann）之手的《一位受皇帝派遣和资助旅行的中国人》（*Der auf Orden und Kosten seines Kaisers reisende Chinese*）和腓特烈大帝腓特烈大帝亲自捉刀完成的《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道》（*Relation de Phihihu, emissaire de lempereur de la China en Europe*）。

法斯曼是皇宫中的丑角，名不见经传，撰有《死亡帝国的谈话》等一些趣味著作。《一位受皇帝派遣和资助旅行的中国人》一书中的主人公名叫希罗菲勒（Herophile），贵族出身，自幼遍习欧洲各国语言。后来得到皇帝的派遣和资助，前往欧洲各地作实地考察，并负责向皇帝提交所在国家的国情报告。希罗菲勒途经莫斯科、匈牙利，但他首先到了

莱尼锡。在这里，他遇到了15年前的故友法国人凡·杜·普莱茨（Bal du Prez）。这位法国人希望他能讲述一番中国的有关情况。于是，一席叙述中国以对照欧洲的谈话便由此开始。希罗菲勒详细介绍了中国的城镇、边关及住宅状况，他说，中国的房屋以木质结构为主，讲求实用，不重外表。牌坊是城乡的一大风景。住宅内部结构与西方并无大的区别。最后，希罗菲勒强调中国人口众多。因此，希罗菲勒认为，早在基督诞生之前，甚至犹在特洛亚城被毁之时，中国就已是一个享有高度文明的国度，相比之下，当时的西方不过是一片蛮荒之地，根本不足以与中国相提并论。

就作品本身而言，法国人普莱茨似乎对希罗菲勒的这番话并没有提出什么异议。当然，希罗菲勒对中国的介绍大多也都属实。不过，这不是我们的考察重点。我们所要关注的是，在这种书札作品中，东/西方之间看起来似乎可以坐下来进行平心静气的对话了，它们互通有无，互相针砭，似乎真的像美国汉学家史景迁所说的那样，“中国已经被带进世界文化的总体对话之中”。^[1]那么，事实果真如此吗？我们的回答是否定的。我们承认，西方人在当时已经开始把中国作为一个文明之邦来对待，但是，这样一个文明之邦在他们心目中的地位又是如何呢？经过认真分析，我们不难发现，即便是作为文明之邦，中国依然还是一个被西方人千方百计加以利用的对象。

我们还是结合《一位受皇帝派遣和资助旅行的中国人》这部作品来做具体分析。希罗菲勒本来到欧洲各地去巡游的目的，是要帮助皇帝收集相关地区的信息。然而，经过法国人普莱茨的这一莫名其妙的要求，希罗菲勒的身份发生了巨大的变化，摇身一变而成为中国的报道者和欧洲社会的裁判者。希罗菲勒角色的置换不能不让我们留心《一位受皇帝派遣和资助旅行的中国人》的创作者（也是故事的叙事者）那双无形之手在暗地里的观念和举动。再者，西方人看中并利用的中国文明，不过是些充满异国情调的东西，比如牌坊等。到了阿尔央斯的《中国书

札》，则干脆把中国女人的小脚也搬了出来，用以代表和炫耀所谓的中国文明。

而真正把通过表扬中国而利用中国的技巧发挥到极致的是我们早已熟悉的腓特烈大帝腓特烈大帝。1760年，他亲自撰写了《中国皇帝的使臣菲希胡发自欧洲的报道》。据研究，腓特烈大帝腓特烈大帝的写作纯粹是出于政治动机，用他自己的话说，在于“向那个为我们敌人的卫士祈神赐福，并且向披着宗教外衣庇护谋杀国王的凶手的教皇猛击一掌，……是针对教皇的这种卑劣行径发出愤怒的呐喊”。^[2]整个作品共由六封书信组成。第一封信一开头，菲希胡就交代说：

至高无上的皇帝，您是闪烁大星光、我们时代的骄傲、您奴仆大慰藉，做您的脚蹬我还不配！遵照您的旨意，我作了这次受您委托的伟大旅行。^[3]

经过十多天的航行，他们到了东方（Ostia）港口。我们发现，无论是欧洲人的外表，还是他们的习俗，都未能引起我们这位使臣的足够注意，倒是到了罗马，作者笔锋直转针对教皇：

罗马对欧洲人来说，就像西藏对满族人和蒙古鞑靼人那样重要。在罗马住着一位大喇嘛，一位教皇。有人告诉我说，教皇的宗教力量远远超越了尘世的力量，他下一道圣谕甚至能动摇国王们的宝座。^[4]

果真如此吗？在腓特烈大帝腓特烈大帝那里，这当然是要遭到断然否认的，他还借一位年老的神甫之口强调：

美好的时光已经过去了。五百年前，我们神圣教皇的某些神秘教谕，其效用如同咒语一般，它们可按照我们的心愿使君主们的王冠和节杖落地。而今，我们不再有这种欢乐。^[5]

接着，腓特烈大帝腓特烈大帝又搬出中国皇帝，用以重申君权的神

圣和威严，强调不能容忍神权的干涉：“您的这种想法在北京是行不通的。我们至高无上的帝王灵魂，可他们坚信，他们是属于他们自己的，他们只对天有禀报的义务。”^[6]

第二封信描述了基督教堂及宗教仪式。作者借中国圣人孔子之口对它们加以斥责：“如此罕见的弥撒，伟大的孔子可能会认为是卑鄙下流和有失体统的”^[7]通过菲希胡和一位葡萄牙人的交谈，教皇及教堂的卑劣行径更是暴露无遗。在作者看来，教皇统治之下的欧洲是一个离奇古怪的地方，而遥远的中国由于没有受到教皇的涉足却是幸福的地方，盛行着温文尔雅的社会风尚。

第三、四封信则继续对照中西，揭示教皇的丑行恶念。到了第五封信，菲希胡和这个葡萄牙人去参加一个仪式，想亲自看看教皇。不看不知道，看罢吓一跳，菲希胡被这一场面惊呆了。教皇不但与军队勾结，打着排除异教徒的名义发动战争，获取好处，还假借宗教的名义替自己开脱。有鉴于此，菲希胡坚决不答应神甫替他洗礼的要求，表示宁愿跟孔子一样被人诅咒，也不愿同神甫一起去追求拯救。到了第六封信，菲希胡再也无法忍受，便打道回国，向皇帝交差去了。

这是一部典型的虚构作品，但也是腓特烈大帝腓特烈大帝真实心声的流露。他身为世俗政权的代表，对罗马教权进行不懈反抗，这完全符合当时整个西方社会和观念的世俗化大潮。因此，在腓特烈大帝腓特烈大帝看来，相对于教会统治下的西方，中国是先进的，中国文化是发达的，孔子甚至远远胜过耶稣。但是，一旦到了现实之中，把腓特烈大帝腓特烈大帝扯进中西比较，我们就会发现，他不那么极端了：“欧洲的所有东西与亚洲的是多么不同。宗教、政府、习俗和政治，我对所有的一切都感到惊讶。”^[8]按照腓特烈大帝腓特烈大帝的看法，欧洲与亚洲之间最根本的不同在于思维方式。具体地说，腓特烈大帝腓特烈大帝认为，欧洲人常常使自己完全沉浸在他们视之为理性的那种想象之中，而

中国人则对人类健全的理智和智慧的准则信守不渝。

至此我想我们已经看得很清楚了：虽然在腓特烈大帝腓特烈大帝看来，相对于基督教，中国文化是合理的；相对于教会，中国社会是健全的；但是，在他眼里，中国说到底也只有“实践理性”、“理性和智慧”，与西方发达的“纯粹理性”根本无法相比。从这样的观点之中，我们看到的无疑是赫尔德赫尔德所主张的文化相对主义形象的翻版，及其在书札中的体现。

我们要是把腓特烈大帝腓特烈大帝的这部作品放到十八世纪下半叶德国社会语境中进一步加以考察，也许能更好地阐明他对中国的理解。既然腓特烈大帝腓特烈大帝的这部作品是书札体，那我们就干脆还是从书札体入手来考察当时的社会精神状况。莱奥·巴莱特和埃·格哈德在其合著的《德国启蒙运动时期的文化》一书中提醒我们要认真注意书信与主体性之形成之间所固有的内在联系。他们指出，十八世纪下半叶是书信的“经典时代”。在那个时期，人们对书信简直是着了魔。不但长篇小说，而且其他各式各样的内容，甚至是不可能的东西，比如关于中国的虚构描写，也都被装进了书信。^[9]腓特烈大帝腓特烈大帝的这部作品，显然就是这股书信热潮的典型产物。

那么，为什么会出现书信这股热潮呢？莱奥·巴莱特和埃·格哈德认为，原因在于书信是市民阶级思想的最高表现形式。资产阶级社会的基本原则是：充分和自在地发挥每一个人的个性。这样，在思想领域，便形成了极端的自我中心论或纯粹的主体性。而对市民阶级来说，没有什么比自我欣赏、比抒发自我的感情和思想更重要的了。于是，信札体文学便应需涌现，成了他们最热衷、最方便的表达手段。腓特烈大帝腓特烈大帝既然借用了这种形式，自然不会放过陈述一番他的主观意见的机会：

上天在创作我们的时候，就赋予我们每个人各自不同的容貌、不同

的秉性以及看待事物的不同方法。如果要求人们在道德上一致，那是很难办到的。^[10]

就其中所表达的“个体性”和“主体性”而言，我们应该承认腓特烈大帝腓特烈大帝是进步的，符合历史进程的。大概就是由于他的这点“进步性”，才使他看到了中国身上所存在的价值。但令人遗憾的是，腓特烈大帝腓特烈大帝仅仅看到了中国身上的使用价值，对其实际价值并没有什么较其同时代人更为深入的认识。这是他个人的思想和价值取向所决定的，也十分切合他所处的社会现实情况。

二、哈勒哈勒和维兰的中国观

启蒙哲学在某种程度上说是一种政治哲学，启蒙思想中的政治冲动是十分突出的。那么，政治背景下的中国又是一副什么样的面孔呢？无论是孟德斯鸠，还是伏尔泰，都在政治层面上指出了中国的专制主义特征，只是前者贬后者褒罢了。德国启蒙思想家一般都认同孟德斯鸠和伏尔泰的这个观点，认为中国代表了东方专制主义。时至今日，仍有人抱此观点不放，比如汉学家魏特夫（Karl Wittfogel）在其代表作《东方专制主义》中，对十九世纪中期的各种社会制度进行了认真的思考和深入的研究，最后得出结论认为东方的地理环境所决定的水利制度是产生东方专制制度的终极原因。

魏特夫的观点同孟德斯鸠极其相似。而孟德斯鸠可能是第一个从政治哲学的高度来评价中国的。在《论法的精神》一书中，孟德斯鸠提出了一种新的划分政府形式的标准，即共和制（建立于美德和伦理精神之上）；君主制（由国王统治的半专制制度，好的君主制以荣誉观念为基础）；专制制（以恐怖为基础）。孟德斯鸠经过对中国的全面考察后指出，“尽管我们从耶稣会士为我们提供的最乐观的角度来分析中国，它还是属于专制制国家”。^[11]

我们知道，孟德斯鸠等人所代表的法国启蒙思想和新兴资产阶级学说在法国引发了一场划时代的变革，即1789年的法国大革命。而在德国，革命却始终只是观念里的事，人们不着边际地谈论着革命、争辩着革命，虽有批判意识和批判冲动，却未曾触及旧的社会制度的根基，最终所导致的结果就是改良主义和折中主义盛行。也正是在这样一种历史背景下，中国不仅成了他们用来观照自身的一面镜子，而且成了他们观照德国封建专制政权的一面镜子，从而继续发挥其使用价值。这种观照在思想界有其市场，在文学界则更受青睐。

哈勒哈勒（Albrecht von Haller），是一位生于伯尔尼的德语作家，也是一位政治活动家，曾担任伯尔尼的市政长官。十八世纪七十年代初，市民阶级自由浪潮愈益转变为革命行动，当时已经六十多岁的哈勒哈勒也受到了感染，在很短的时间内写了三部具有高度政治意味的长篇小说，其中有两部涉及中国，即1717年的《乌松》（*Usona*）和1773年的《阿尔弗雷德》（*Alfred*）。

我们这里取《乌松》做重点分析。小说共由三个部分组成：历史部分、政治部分和叙事插曲部分。主人公乌松是蒙古大汗铁木真的儿子，不但生得英俊，而且天资聪慧，文武过人，十四岁那年随父亲进攻中原，不幸被李王（*Liewang*）俘虏。并被带入宫中，充任花匠。一天，李王女儿列娃（*Liosua*）在喂食金鱼时不慎掉入池中，幸得乌松相救，才免于难。此后，李王为了表示感谢，同意了乌松的请求，让他学习中原的礼俗和科学，还亲自教他施政和治国。但是，当李王得知乌松竟然在暗恋其女儿时，便把他发配到了边远省区。乌松便以逃跑相抗，他先到了埃及，后在威尼斯商人芝诺的帮助下到了威尼斯。东方专制主义和意大利贵族政体之间强烈的反差，给他极大的震动。后来，乌松参加一次战斗，为敌人所捕获，并被释放回国。这样，他才重新回到了东方。

就故事情节而言，这部作品很有点巴洛克流浪汉小说的味道，只是巴洛克小说的主人公一般是由西向东，最终再归附于西方，而乌松却离开东方，在漫游西方之后，又回到了东方。乌松到了东方之后，继续冒险。在一个偶然的机会里，他又挽救了一位侯爵的女儿，并得到一块封地阿那（Anah）。从此，他才得以安定下来，努力经营其封地，很快就使之成为道德王国的典范。随着其领地的不断扩展，乌松最终成了波斯国王。小说的第二部分集中描写了乌松的建国历程与治国过程。成功之后，乌松便把列娃接到波斯，共同管理国家。在作者看来，乌松继承了中国古代贤君的思想，像人民的父亲一般；而列娃则像慈母一样教人们制陶纺织。整个国家在他们夫妻二人的统治之下，其乐融融，一派天国乐土的景象。

哈勒哈勒看起来似乎对东方颇有好感，对东方专制主义看起来也是情有独钟。其实绝非如此。哈勒哈勒身上有着截然矛盾的方面：他既是一个保守主义者，又深受自由平等思想的影响。对两种思想加以调和之后，便是所谓的君主立宪制。哈勒哈勒认为，君主立宪制政体最适合于德国。而中国作为东方专制主义的代表，其中的伦理道德和仁君明主的统治策略对于德国的君主立宪制有着极大的比照和借鉴作用。因此，按照哈勒哈勒的理解，乌松与其说是一位东方明君和波斯国王，毋宁说是其理想之中的德国君主：既有东方人的伦理和道德，更有德国本土的民主和宗教。所以，只有当乌松“西游”之后，他才真正地成为一名开明君主。那么，西方究竟给了乌松一些什么呢？小说在这方面虽未明示，但我们还是能够从细节中猜测出来：一是科学，二是宗教。

既然如此，我们不妨回过头来，重新看看小说的情节。乌松学习中国文化之后前往西方，他首先到的是埃及。他发现，埃及实行的是专制主义，这点让他甚为不满，于是便前往威尼斯。需要注意的是，乌松之所以“西游”，并不是出于自觉，而是受到了西方芝诺（Zeno）诱导。换言之，芝诺实际上是对乌松进行了启蒙。要不然，芝诺怎么会对乌松

说“东方的专制统治贬低了人民的心智”，使得中国人和所有亚洲人根本不懂自由和民主，对于西方近代发达的科学和艺术更是一无所知了。所以，等到乌松成为国王，创立理想政体和国家时，他和列娃从中国移用过来的仅是耕种、纺织、制陶、造纸之类的“雕虫小技”，而从西方习得的却是印刷、火枪火炮等先进的科学技术。相比之下，中国虽有些值得利用的东西，但无论如何也不能同西方相抗衡。

可见，造成中国落后的原因是政体滞后，也就是说，中国的东方专制主义远远不及德国的君主立宪制。我们知道，这其实是孟德斯鸠《论法的精神》所阐明的观点。哈勒哈勒接受了孟德斯鸠的理论，但又把它向前推进了一步，认为中国之所以不及西方，除了像孟德斯鸠所说的有地理和环境的原因之外，还有另一个根本的原因，即中国缺乏基督教这类成熟而伟大的宗教作为文化基础。因此，乌松在西方越来越发现：

自然之光引导他趋向独一无二的上帝。他认为，中国的智者很少说到上帝，他们对上帝很冷漠，也很陌生。而且，乌松说，中国的天只是国家的上帝，君主的上帝。但在这里我发现了我的上帝，我们每个人的上帝。

由后文我们知道，乌松在临死之前皈依了基督教，不仅完成了中国伦理与西方科学的调和，也完成了东方道德文化与西方宗教文化的调和，更重要的也许还在于实现了东方开明专制政体与西方民主精神的融合，建立了哈勒哈勒梦寐以求的君主立宪制这样一种理想的专制政体。需要补充交代的是，我们不可以简单地根据乌松皈依基督教，就认定哈勒哈勒在重蹈巴洛克时期救世史思想的覆辙。的确，哈勒哈勒仍然怀抱有一种欧洲文化优越论的观念，但是，他毕竟处身于启蒙运动的大潮之中，启蒙理性在他身上占据着相对重要的地位。此时此刻，基督宗教已经被“自然宗教”所代替或改造，因此，我们认为，哈勒哈勒中国观的基础毋宁说更加类似于意大利哲学家维科（Giovanni Battista Vico，1668

—1744) 所主张的“以宗教为文化发展动力的历史观”。^[12]而从政治哲学的角度来看,哈勒哈勒的中国观则是孟德斯鸠和伏尔泰这两位启蒙哲学家所代表的一贬一褒的中国观调和之后的产物。

在哈勒哈勒的另一部小说《阿尔弗雷德》中,中国形象也占有着重要的位置。但无论就其深度或广度而言,都未能超出《乌松》。因此,我们在这里只想摘引其中的一个人物阿蒙德(Amund)的一段有关中国的评论作证。阿蒙德在《阿尔弗雷德》中的作用类似于《乌松》中的芝诺,而《阿尔弗雷德》中的中国形象主要是经他口述而呈现出来的:

在东方之边界屹立着一个伟大的帝国,它也许是地球上最强大的帝国,即“赛里斯国”。它盛产丝绸;丝绸由产地翻过雪山传入印度,再由波斯进入Byzanz。……赛里斯国是艺术之乡,农业发达,人口众多。……赛里斯国是最古老的伦理国家之一,其中有智者、立法者、天才艺术。契丹是帝国之都,皇帝是整个民族的父亲。他明智地统治着千家万户,同样,家长也管理着其子女。家长既然受子女的爱戴,那么,子女理应永远听从父母。^[13]

换言之,中国是皇帝统揽一切,家国同构。因此中国不知道什么叫贵族;唯一的贵族就是(孔子)的后裔。^[14]由于没有贵族,阿蒙德便认定中国人很卑劣,其根源在于,“中国人多是手工业者和小零售商。……这些人在沉闷的劳动中失去了四肢,因为他们不会承担逆境、恶劣的空气和严格的控制”。另外,中国人在上级面前奴颜婢膝,“偌大的帝国处于鞭子统治之下”。^[15]人民失去了勇气,逆来顺受,毫无生气。

认真对照一下哈勒哈勒自己的政治主张,我们便会一目了然。他强调他要“捍卫政府的事业和社会的权利,反对个别维护者的无限要求,反对笼统的人的平等”。^[16]一句话,他要支持君主立宪制。哈勒哈勒在他的小说中借用中国,一方面是要吸取其中有利的东西,另一方面又要尽其所能地批判不利的方面,其目的无非是为了让自己的君主们引以为

鉴，扬长避短，以便使自己的国家能够实现长治久安。

维兰（Christoph Martin Wieland, 1733—1813）非但接过了哈勒哈勒所铸造的这面镜子，而且还给它镀了金，使它变得更加醒目照人。正如维兰自己所说，他在《金镜》（*Der goldene Spiegel*）这部长篇小说中就是要让德国的暴君们有机会自己照照镜子。为了缓和他的批评，维兰为他的“执政者之镜镀了金”，把德国的暴君变成了东方的暴君，用遥远的过去来影射现实。小说全名《金镜或四川之王》。故事是这样的：中华帝国四分五裂，诸侯混战。这有点像中国战国时期的情状，但更是德国当时国情的真实写照。混战不休，无止无尽，于是，诸侯们便决定选出一位盟主，然而，新当选的盟主软弱无力，根本无法服众。在这种情况下，帝国的分裂越发严重，最终被鞑靼王乘虚而入，一举统一。而鞑靼王的妻子和儿子都是骄奢淫逸之徒，致使民不聊生，国不像国。乱世出英雄。叛王伊斯芳狄亚（Isfandiar）的继承人提凡（Tifan）挺身而出，在危急时刻把国家和人民带出了水深火热。他推行仁政，制定律法，从而使国家渐渐地走向繁荣富强。很显然，提凡就是维兰想象中的理想君主，更是沃尔夫沃尔夫所指出的“慈父般的专制君主”。

我们并不否认，维兰创作这部小说具有强烈的个人动机和主观目的，即他想借此替德国君主开罪，从而引起君主们的信赖和重用。维兰后来的确如愿以偿了，他被召往魏玛去担任卡尔·奥古斯特大公的私人教师。但要是我们完全拘泥于此来分析他笔下的中国形象，恐怕并不能说明什么太多的东西。我们知道，德国启蒙思想是纯粹观念性的，革命也只是在思想中打转，因此，启蒙思想家很容易就与绝对君主之间形成某种融合，如歌德歌德、席勒席勒之效力于魏玛公爵，黑格尔黑格尔之最终依附于普鲁士政权等。所以说，我们要想深入分析维兰以及此后的一系列思想家作品中的中国形象，除了要了解他们的政治动机外，恐怕还应该深入挖掘其思想意义和理论价值；换言之，我们不应满足于停留在对其政治背景的解读，而应把它提高到形象学的高度加以全面和深入

的分析。从这个角度看，支持维兰中国观的应是其“世界主义”和“普通人性论”。维兰在《世界主义教团的秘密》一文中说过这样一段话：

欧洲大部分富饶地区仍处在一种扼杀人类优秀力量的压迫之下，处在一种野蛮状态残余的重压之下。在一些最强盛的国家里，国王的权力还没有加以探讨和权衡，还没有按整个市民阶级社会的基本原则予以确定。在一些国家里法律的基础仍不是普遍理性，而往往是某一个人或少数滥用权威者短视的见解和动摇的意志。在大多数国家里，野蛮的、缺乏联系的、不合时宜的法律仍然践踏司法。在许多国家里，资产者的财产、荣誉、自由和生命仍然是没有保障的。^[17]

维兰是新兴市民阶级的代言人，坚持的是普遍理性，要求的是司法、财产和生命。在他看来，舍此不论，君主无论多么开明，也无法保证国家的合理性和进步性。因此，在《金镜》中，维兰提醒我们，尽管提凡英明仁慈，但他终无法保障国家健康发展，原因就是缺乏“合理性”。由于缺乏“合理性”，政治宗教专制主义的桎梏便会沉重地压在民众头上，理性和良知的不可侵犯的权利由于掌权者和谋臣们的孤陋寡闻和是非不分，而势必会受到忽视和粗暴侵犯。因此，维兰要求消灭专制主义。他称专制主义是一种野蛮的政府形式。代替专制主义的，应是自由和平等，即作为主体的人的自由和平等。他认为，这是“整个人类的神圣守护神”。在《致基洋城的埃格斯教授先生信》一文中，维兰解释说：

我理解的自由是：摆脱专横的暴力和压迫；国家人员一律恪守理性和正义的法则；放手发挥我们的力量，除了受市民社会目标所必需的限制以外，不受任何其他限制；思想自由，新闻自由，在信仰和崇敬上帝方面的良心自由。……我理解的权力平等不是那种消除阶级和等级之间的、贫穷和富裕之间的、十全十美的人和白痴之间的、市民阶级社会中有教养的人和野蛮的人之间的差别的绝对平等，而是国家主体公民无例

外地在法律面前人人平等；我认为不存在那种可以把国家托付的重任推给别人，自以为生来就有权当大官享大福的特权阶级；我认为，才能、熟练的技巧和个人的价值应当为每个人在任何对国家最有益的岗位上广开门路，就好像他是民布里尼撒和孔夫子的嫡系子孙一样。

因此，维兰所理解的平等应是作为主体的人在权利和义务方面的平等。根据这样一种思想，中国无疑是不自由和不平等的。所以，维兰对中国的君主专制的刻画和批判是深刻有力的。和哈勒哈勒比较起来，我们便会发现，连对中国的儒家文化维兰也不留情面。维兰认为，孔夫子的嫡系子孙享有特权，这不符合其启蒙思想和主体性要求，无疑应加以否定。

三、中国作为伦理之邦：道德小说中的中国形象

讽刺书札肯定中国的“好”，政治小说批判中国的“坏”。但是，它们所理解的中国都相当模糊，关于中国文化的知识也很片面。真正努力进入中国文化内部，尝试进行客观评价和准确利用中国的是十八世纪的道德小说。关于这类小说，我们主要介绍赛肯多夫赛肯多夫（Karl Siegmund von Seckendorff）的《命运之轮，或庄子的故事》（*Das Rad des Schicksals oder die Geschichte Tschoangsees*）。

在介绍这部作品之前，有一种特殊现象或许有必要简单地交代一下，即所谓的“德中作品”（deutsche-chinesische Werke）。这类作品和我们此前所分析的作品有许多类似之处，大多是在模仿或运用中国文学题材的基础上进行形象性加工和创作性转化。关于这些作品的分类，我们以为，原则上应该把它们看作是虚构之作，或纯粹的文学创作

（Fiktion），而不应该说他们是单纯的仿作或译作。这类作品的出现，是以中国文学作品译成外文为前提的，尤其是在杜哈德的《中国详志》出版之后，更为多见。不但一些名不见经传的小作家这样做，就是歌德歌德和席勒席勒这样的大文豪也不例外，比如歌德歌德的《中德晨昏四

季咏》和席勒席勒的《杜兰朵》就是很好的例子。因此，在某种意义上，这类作品还是值得我们分外关注和深入研究的。在明确了对待这类作品的立场之后，我们再来分析赛肯多夫赛肯多夫的小说《命运之轮，或庄子的故事》，这样应该可以帮助我们避免许多的误解。

赛肯多夫赛肯多夫是一位男爵，在魏玛宫廷中地位显赫，有人说他是“歌德歌德之外最重要的文人学士”。魏玛是当时德国的文化中心和文人集聚地。赛肯多夫赛肯多夫能够跻身其中，且身处其核心，这为他接受和评价时代潮流提供了便利的条件，自然也有利于他识别和利用涌动在时代潮流中的中国热。关于中国，赛肯多夫赛肯多夫一共写了两篇文章，分别是《中国的道德先生》（“Der chinesische Sittenlehrer”）和《命运之轮，或庄子的故事》，均发表在著名的《提福特杂志》（*Journal von Tiefurt*）上，并在第二篇文章的基础上撰写成了我们将要分析的这部作品。追根究底，赛肯多夫赛肯多夫的这两篇文章所依据的都是杜哈德的《中国详志》。进一步说，《命运之轮》所述的故事乃是《今古奇观》中“庄生梦蝶”的翻版，但已面目全非。换句话说，赛肯多夫赛肯多夫是戴着西方的有色眼镜来读解这个故事，而且还加入了许多的主观发挥。

《命运之轮，或庄子的故事》并未直接介绍庄子，而是从老子开始。赛肯多夫赛肯多夫把老子描述成一位漫游哲学家、科学家和国民教育家。他说，老子是周代人，身世颇有神话色彩，好似受天命而降临人间，因此智慧过人，也很早熟。老子最值得肯定的举动就是开办学园，广招门徒，向他们传授为人和为学之道。赛肯多夫赛肯多夫首先介绍老子，由老子延伸到庄子，表明他已经认识到在中国文化中老庄本来就是一体的，因而显示出了先进性。此外，通过介绍老子，也表明赛肯多夫赛肯多夫已经认识到中国文化的另一个传统，打破了当时习以为常的“中国文化即儒学”的通俗看法。

但是，我们必须承认，赛肯多夫赛肯多夫对老子的介绍根本就未能深入道家的本质，甚至是多有歪曲的。比如，赛肯多夫赛肯多夫把孔子身上的事都加诸老子，比如开办学园，广招弟子，显得“老子其名，孔子其实”。另外，我们也不难发现，赛肯多夫赛肯多夫笔下的老子多少有些苏格拉底的影子，可见赛肯多夫赛肯多夫对中国文化的认识虽然拓宽了一步，也在努力走向全面而深入，但终究未能脱离时代的束缚。

赛肯多夫赛肯多夫戴着时代的变色镜介绍老子，还反映在他对老子学说的理解上。他把老子学说概括成“我是谁？”“我在哪？”及“为什么是我？”“我是谁”这个问题实际上是一个自我认识的问题，一个哲学人类学的问题。老子说，人们反躬自省，马上便会发现人分为两个部分，一是欲望的人（Wollender Mensch），一是行动的人（handelnder Mensch）。欲望的人漂浮空中，行动的人坚守大地。因此，老子称前者为精神或灵魂，后者叫实质或肉体。两个部分分别代表着不同的本质，只有在一种超力的作用下才能合而为一。后两个问题则是这个问题的进一步延伸。因而，赛肯多夫赛肯多夫认为，我们的命运就像一个永转不休的轮子。赛肯多夫赛肯多夫对老子学说的三点概括，让我们不由得想起康德的哲学。康德通过对知、情、意的全面分析，最后走向了“实用人类学”，即关注“人是什么”这样一个根本问题。这是一个认识论的问题，即“自我认识”“自我意识”的问题，也是人类学的问题，即人之为人的问题。我们不敢，也不能断言，赛肯多夫赛肯多夫就是在依照康德的哲学思想图解老子及中国思想，但我们也不应无视这样一个简单的历史事实：赛肯多夫赛肯多夫和康德是同时代的人，或者说，他在康德哲学君临一切的时代逐步塑造他小说中的中国形象。

在介绍完了老子及其学说之后，庄子姗姗来迟。作为老子的得意门生，庄子的故事即是他实践老子哲学的过程。但是，故事的叙述有些稀奇古怪，赛肯多夫赛肯多夫竟然把杜甫也写进书中。这不但无助于深化其中国观，反而有损于其前半部分所显示出的进步性和全面性的端倪，

致使整个故事在德国文学中的中国形象史上的地位不是十分突出。

不过，就在赛肯多夫赛肯多夫发表其作品前后，孔子作为中国文化代言人的地位，在西方语境中的确发生了动摇。随着《老子》一书的译本在欧洲出版发行，人们越来越多地开始关注中国文化的另一个代言人，在文学作品中有老子的描写和塑造也越来越多。正如利奇温所说：

《老子》一书的最早欧洲译本约于1750年出现，拉丁文的译稿存于伦敦的印度事务局，可能是出于耶稣会士的手笔。蕾幕沙著文多篇以论老子，且于1842年译出《道德经》四章。自此之后，老子俨然与孔子比肩，直到今天，老子在欧洲学术界所占的地位，相当于两百年前孔子的地位。^[18]

在这个意义上讲，赛肯多夫赛肯多夫又有点开风气之先的味道，我们无法断定他是把老子、庄子搬进德国文学作品的第一人，但我们至少可以断言，西方认真对待老子学说，并努力用之结构文学文本的，应该说是始于赛肯多夫赛肯多夫，尽管他对老子的理解在很多时候异常片面和荒谬。

四、中国作为感伤之地：十八世纪诗歌中的中国形象

以上我们由把中国作为异国，追求其身上的异国情调这个角度，循着十八世纪思想史的脉络，分析了带异国情调的小说。我们知道，德国更是个一个诗的王国，十八世纪又是德语诗人辈出、杰出诗人林立的年代。那么，当时的诗歌中是不是还有有关中国的描写呢？当然会有。虽然我们并不否认，约斯特教授所说的有其道理：十八世纪是“一个带异国情调的小说和哲理性异国情调作品兴起的时代。十九世纪则是带异国情调的诗歌兴起的时代”。^[19]具体到德国文学中，也就是说，十八世纪德国诗歌中的异国形象（包括作为异国的中国形象）相对而言还不多

见，对这一形象的描绘也不成熟，但这绝不意味着没有有关中国的描写。

戈特利布·康拉德·普菲费尔普菲费尔（Gottlieb Konrad Pfeiffer, 1736—1809），是一位来自阿尔萨斯的寓言诗人和叙事诗人，擅长写作道德故事，有点类似于写道德小说出名的赛肯多夫赛肯多夫。他所创作的《寓言和故事集》（*Fabeln und Erzählungen*）充满了东方色彩和异国情调，收有不少关于中国的诗篇，宣扬的多半是儒家的孝悌伦常观念，强调的是其教化作用。因此，有关中国的描写多基于中国的道德故事和伦理格言，并由此铺叙成章，如中国的“棍棒底下出孝子”，“生儿强似父”等，借景发挥乃至借题发挥的色彩很浓，说教性远远胜于艺术性。

《开福》（*Kiefuen*）是其中的一首叙事诗，讲述的是一个官员的儿子甘愿替有罪的父亲受刑，而请求皇帝恩准的故事：

君主自己无所不为，一位

官员因犯偷窃而被赐死。

开福，这位官员的公子，

跪倒在君主王冠之前。

替父求饶一命，说：

“我知道，他罪该万死。

你必须依法治罪于他，

求你赐我一箭，

让他活着。”

君主回答说：

“我满足你要求。”

人们把他推上断头台。

年轻人拼命地吻着君主的手，

纵身赴刑。住手，君主欢叫一声，

我还你父亲和祖国。

他吻了吻他，把自己的项链

戴上英雄的脖子。他面有愧色地

抓住君主的皇袍。主公，免去我这回忆，

要不，它天天让我想起

家父曾罪行累累。^[20]

孝子与贤君，伦理与政治，在普菲费尔普菲费尔笔下完全溶为一体，这符合中国古代家国同构的观念，更切合十八世纪德国情理一体的思想。但在普菲费尔普菲费尔看来，祖国最终高于一切，也代表一切，作为个体，我们唯有归附国家，才能自立立人，大有作为。这分明是在借中国古代忠孝主题替西方市民阶级的国家观念做宣传和辩护。

同类的诗还有几首，内容要么由父子关系转向母女关系，要么转向兄弟手足关系，但基本精神基本没有什么变化。比如《兄弟——一则中国传说》（*Die Brüder, eine Chinesische Sage*），讲述的是一对兄弟为了母亲甘愿赴汤蹈火的感人故事。这首叙事诗的内容较长，这里不作引

录。我们不妨就另外两首诗进行分析。先看《胡林》（*Hulien*）：

在中国，深夜里，
一位历史上赫赫有名的
年轻人叫胡林
他静静地躺在芦席上，
发现强盗旁若无人地
爬进他的房间，
他机智聪明，
紧贴着枕头一动不动
死死地闭着眼睛
装着一无所觉，以蒙骗强盗。
强盗把脏手伸向
空空地立在角落里的
那口釉制大锅。
他恳求地说道，放下吧，
可怜的人，放下吧。
我明天还要用这口锅

为家母做早餐。

强盗颤抖着说，放心地睡吧，

这样的儿子我不偷，

他把所有赃物都放了下来，

抹去脸上的眼泪，

从此改邪归正，不再偷盗。^[21]

就内容而言，《胡林》平淡得不能再平淡了，甚至说讲述的是一个老掉牙的故事；而就教育技巧而言，《胡林》同样也不高妙。但是，对于并不熟悉中国传统文化和教育思想的普菲费尔普菲费尔来说，写作这样一首诗自然是有其用意的。在连《好逑传》这样一部不入流的作品都被“炒”得红极一时的十八世纪，普菲费尔普菲费尔不分良莠，信手拈来一则中国传说，肆意发挥应用，自然不足为奇。我们只要知道他是在利用中国申述自己的道德观念和文化意识就足够了。

不过，普菲费尔普菲费尔并没有放弃利用诗歌创作做出各种价值判断的权利，对于中国传统中的一些陈腐道德，他也不无讽刺和批判，如《母亲和女儿》（*Mutter und Tochter*）一诗：

在中国，人们敬重白发，同时也

相信“棍棒底下出孝子”的道理。

一次一位八十岁的老母责打

女儿，一个六十岁的不成器的孩子。

女儿大声恸哭，泪如雨下。

母亲问她，为什么这么痛哭流涕？

须知可，我以前打得更狠、更重，

却从未听见你哭得如此悲凄。

是啊，母亲，你说得太对了。

女儿哽咽着回答，唉——！正是

见你年老体衰，胳膊没劲儿，

我心中才跟到格外痛楚，哀戚。^[22]

我们刚才说过，从外表上看普菲费尔普菲费尔说的都是中国故事，但他内心想表现的和作品内层隐藏着的却是德国意志。那么，这种德国意志具体反映在哪些地方呢？瑞士学者常安尔认为，这主要反映在贯穿于这几首诗中的道德泪水里，而其历史源泉就是“感伤主义”（*Empfindsamkeit*）。^[23]这样认为是有其道理和逻辑的，因为同样正如常安尔指出的，普菲费尔普菲费尔师承了盖勒特（*Christian F.Gellert, 1715—1769*）的“伤感叙事”和“讽刺风格”。^[24]但是，常安尔忽视了这两位作家之间所存在的另一种师承关系，即在启蒙理性概念上的继承关系和发展关系。我们应该注意到，尽管盖勒特的寓言和宗教歌曲创作成就甚高，其作品也富于感伤主义色彩，但他主要还是一位启蒙作家，他的作品主要是宣传理性，劝人弃恶从善。他相信启蒙和理性能使人类走向进步。而从我们所引录的几首诗中，就不难见出，普菲费尔普菲费尔也持有这样一种启蒙观念，只是他把中国的道德观念视为成熟了的样本加以戏仿和利用。因此，我们认为，普菲费尔普菲费尔的德国意志表现在作品中的道德泪水上，但这种道德泪水并不仅仅是感伤冲动

的结果，更是理性作用的结晶。

普菲费尔普菲费尔对中国虽不是一无所知，但也是所知甚少。真正在中国身上用功匪浅，且完全浸润在“感伤主义”当中的是翁策尔。翁策尔是一位地地道道的感伤诗人，恐怕正是由于他感伤色彩太重，才致使他英年早逝。也正是这位年轻的感伤诗人把“中国风尚”至少是德国的“中国风尚”推到了高潮，中国形象在他笔下也整个地走向“感伤化”“内心化”和“雕凿化”。

1773年，翁策尔在《哥廷根缪斯年鉴》（*Gottinger Musenalmanach*）上发表了长篇悼亡诗《武侯墓旁的武帝》（*Vou-ti bey Tsin nas Grabe*）和一首以中国为题材的十四行诗《周——一首中国十四行诗》（*Tscheou, ein chinesisches Sonett*）。

《武后墓旁的武帝》取材于杜哈德的《中国详志》，讲述的是汉武帝痛失爱妃的故事，但是，翁策尔对杜哈德作品中的故事做了调整和改动。据载，武帝痛失爱妃之后，本来是求道信术，求得长生不老，并寄希望于道士能让其爱妃起死回生，到了翁策尔的笔下，故事却变成了武帝亲自到爱妃墓旁悼亡，并憎恨道士方相，转而祈求自己能早日奔赴黄泉，与爱妃团圆。由此可见，悼亡的重点由求同生而变成了愿共死，翁策尔敢于把皇帝拉下神坛，把他塑造成一个有着七情六欲的人，强调他对真情实意的追求，说明这首悼亡诗在基调上还是启蒙精神的体现，起码是用西方当时的君主观念来图解汉武帝。

但是，我们也应看到这样一个事实，即翁策尔说到底还是一位感伤主义诗人，他受启蒙精神影响，只是大势所趋顺风而下，并非有意为之。究极而言，他所追求的主要还是一种“中国风尚”中的“中国情调”，而他所努力塑造的自然也就是一副充满诗情画意和异国风味的中国形象。这主要反映在以几个方面：

首先，翁策尔在吸收杜哈德的作品时，不仅套用了其中所蕴含的哲学观和宗教观，同时也挪用了许多中国的字词、概念和成语来装点他的悼亡诗，并对这些中文做出注释，这样便从外表上赋予了作品以“中国趣味”。我们不妨来看看其中的两段：

Nicht im Buchstaben Kang toene mein Jammer-

gesang; Ach! in dem weichen Tone Jeou,

Sucht Vou -ti die

Verlorene Ruho

Seng yo tschang!

Verfuehrerischer Trank!

Der kuehne Eunsch, Unsterblichkeit zu geben,

ist ewig nur ein Wunsch, sonst wuerde Tsin-na

Leben

Li chao kiun,

Ferner nicht glaubt ertellter Geist

dein schmeichelndes Gedicht!

Willig werd ich erblassen,

denn Tsin-na hat die Welt verlassen,

und wallet itzt-oh, wie beneid ich sie! —

Befreit vom Ki, im Schleier des ewigen Li.^[25]

其次，翁策尔把汉武帝悼亡一事搬到了皇宫之外的一座“中国式花园”当中；西方的“浪漫人生”与中国的“浪漫自然”被有机地结合了起来。“花园主题”作为洛可可艺术和感伤主义潮流中的热门话题和常用对象，翁策尔自然不会错过，也无法错过。我们知道，翁策尔曾撰专文论述中国园艺。在这首悼亡诗中，他又把自己的园林美学思想灌注到文学创作当中，倒是做到了理论与实践的巧妙结合。

最后，翁策尔过多地描写中国女人的穿戴和身态，尤其女人的小脚，借此来渲染感伤氛围：

Schoener als Tsin na war, Tsinna wit

gelbem Haar,

und der Schwanenbrust,

Tsin na, des Tagos Glanz, Tsinna der

Schatten Lust,

Schoener, seite meine Gedanken wehen,

Habo ich nie ein Maedchen gesehen.

Win geschmeidig war ihr kleiner Fuss (小脚) .

Ohm wie zaertlich sprachten ihre Blicke

Zitternde liebe Genuss!

und mit welchem innigen Gluecke

beseeltemich ihr suesser Kuss! [26]

如果说，从花园主题看，翁策尔的中国观有其前后一致的地方，并因此而保存了其某种进步性，^[27]那么，到了他对中国女人的形象穷追不舍之时，他已彻底地走向反动，完全成了异国主义的俘虏。换言之，他先前承认中国园林中的阳刚之趣，转而使中国“女性化”，在他看来，“异国的”就是“女性的”，更是“色情的”。

总之，我们可以做出这样的概括：就崇尚中国而言，翁策尔把中国时尚推到了高潮；而从否定中国立场来看，翁策尔则把德国文学中作为异国的中国形象发挥到了极致，从而使文化普遍主义（世界主义）无立锥之地。这样，异国主义背景下的中国形象难以为继，开始出现新的努力。所以，歌德歌德他们才首先把翁策尔作为攻击的靶子。1773年，歌德歌德撰文批评该年度的《诗选集》：“翁策尔先生的作品，是以中国杂碎材料镶砌而成，适于放在茶盘镜奁之间。”歌德歌德指出，这些中国的“小巧”只是可以供一时欣赏的小玩意，没有任何深远的价值。^[28]歌德歌德的文化相对主义指导下的中国形象就是以对翁策尔的批判为前提的，并开创了一个新的时代风气。

参考文献

[1]史景迁：《文化类同与文化利用》，34页。

[2]夏瑞春：《德国思想家论中国》，46页。

[3]夏瑞春：《德国思想家论中国》，46页。

[4]夏瑞春：《德国思想家论中国》，47～48页。

[5]夏瑞春：《德国思想家论中国》，48页。

[6]夏瑞春：《德国思想家论中国》，48页。

[7]夏瑞春：《德国思想家论中国》，49页。

[8]夏瑞春：《德国思想家论中国》，58页。

[9]莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，156～162页，北京，商务印书馆，1990。

[10]莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，48页。

[11]孟德斯鸠：《论法的精神》，北京，商务印书馆，1981。

[12]有关维柯的哲学思想及中国观念参见维柯：《新科学》，37～148页，北京，人民文学出版社，1990。

[13]转引自U.Aurich：《十八世纪德国文学中的中国》（*Chima im Spiegel der deutschen Literatur des 18 Jahrhunderts*），128～129页。

[14]转引自U.Aurich：《十八世纪德国文学中的中国》（*Chima im Spiegel der deutschen Literatur des 18 Jahrhunderts*），128～129页。

[15]转引自U.Aurich：《十八世纪德国文学中的中国》（*Chima im Spiegel der deutschen Literatur des 18 Jahrhunderts*），128～129页。

[16]转引自莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，112页。

[17]转引自莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文

化》，102页。

[18]利奇温：《十八世纪欧洲与中国文化的接触》，110页。

[19]弗朗西斯·约斯特：《比较文学导论》，151页。

[20]转引自U.Aurich, *China im Spiegel der deutschen Literatur des 18.Jahrhunderts*.S.115.

[21]转引自U.Aurich, *China im Spiegel der deutschen Literatur des 18.Jahrhunderts*.S.115-116.

[22]转引自杨武能：《歌德歌德与中国》，18页，北京，生活·读书·新知三联书店，1991。

[23]E.F.V.Tscharner, *China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*.S.68.

[24]关于盖勒特的文学思想和创作风格，参见《中国大百科全书·外国文学卷》，（I），334页。

[25]U.Aurich, *China im Spiegel der deutschen Literatur des 18.Jahrhunderts*.S.165.

[26]U.Aurich, *China im Spiegel der deutschen Literatur des 18.Jahrhunderts*.S.165.为了与上一段引文协调，我们照录德文原诗，并把有关女性身态特别是小脚的描写标识出来。

[27]参见本书中有关翁策尔的论述。

[28]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，113页。

第五章 从异国到隐喻

——席勒席勒和歌德歌德笔下的中国形象

所谓德国古典文学（Deutsche Klassik），一般是指从十八世纪末到十九世纪初歌德歌德和席勒席勒合作期间所开创的文学运动。具体而言，是指1794年歌德歌德和席勒席勒合作到1805年席勒席勒逝世约十年间共同创作的文学。当然，这只是一个约定俗成的看法，时间的上限其实是可以稍作移动的，例如有时可以把其他个别作家纳入其中，比如荷尔德林（Friedrich Hoerderlin）。但我们这里采用比较严格的说法，只考察歌德歌德和席勒席勒二人，不过，我们的视野会稍微开阔一些，考察的范围包括席勒席勒逝世之前和之后他们二人所创作的所有有关中国的作品。

因此，这一章的内容实际上包括两个部分，即“席勒席勒的中国观”和“歌德歌德的中国观”。我们知道，一百多年以前，德国就已经有人开始认真研究歌德歌德对中国文化的了解和认识，以及歌德歌德受中国文化影响的问题；有关“席勒席勒与中国”的研究虽然起步较晚，但也同“歌德歌德与中国”一样，取得了蔚然可观的成果。所以，用德国汉学家德博德博教授的话来说，“这方面要研究的问题几乎都研究过了，要讲的话几乎都讲完了”。^[1]就此而言，我们似乎已经难有作为。其实不然，我们如果变换一下研究重点，不去考察歌德歌德和席勒席勒与中国之间的文学实证关系，转而集中分析他们作品中的中国形象，或许会有许多新的发现。

一、席勒席勒的中国观

现有的研究资料告诉我们，席勒席勒有关中国的作品主要有两部：《孔夫子的箴言》和《杜兰朵——中国公主》。一般而言，这两部作品都是属于我们前面所讲的“德中作品”。我们先来考察《孔夫子的箴言》。这是一首诗作，篇幅不大，不妨引述如下：

时间的步伐有三种不同
姗姗来迟的乃是未来，
急如飞矢的乃是现在，
过去都永远静止不动。
它在缓步时，任你怎样性急
不能使它的步子加速。
它在飞逝时，恐惧和犹疑
不能阻挡住它的去路。
任何懊悔，任何咒语，
不能使静止者移动寸步。
你要做幸福、聪明的人，
走完你的生命的旅程，
要听从迟来者的教诲，
不要做你的行动的傀儡。
别把飞逝者选作朋友，
别把静止者当作对头。

空间的测量有三种不同

它的长度绵延无穷，

永无间断；它的宽度

辽阔广远，没有尽处；

它的深度深陷无底。

它们给你一种象征：

你要进入完美之境，

须努力向前，永不休息，

孜孜不倦，永不停止；

你要看清世界的全面，

你要向着广处发展；

你要认清事物的本物，

必须向深处挖掘到底。

只有坚持才达到目的，

只有充实才使人清楚，

真理藏在深渊的底部。^[2]

陈铨先生认为，这两首诗的“中国色彩”集中体现在“三”这个数字上^[3]，比如三种空间，三种时间。而德博德博教授则不以为然，他认

为，“三”这个数字在中国固然有着特殊的意义，在《论语》中也多次出现，席勒席勒在创作这两首诗之前的确念过《论语》，但我们恐怕不能因此就认为席勒席勒是在依据《论语》从事诗歌创作。德博德博教授还指出，事实上，在这首题为《孔夫子的箴言》的诗歌中，根本就没有直接表现出孔子的思想。把这两种观点两相比较，我们认为，陈铨先生的看法有捕风捉影之嫌，因而不足为训；而德博德博教授完全否认这首诗与孔子思想之间的内在关系，恐怕也不可取，因为它毕竟题为《孔夫子的箴言》，更何况作者本人也接触过《论语》，又置身于当时的“中国风尚”这一时代大潮中，如何会一点关系都没有呢？因此，或许这样认为比较妥帖一些：我们虽然无法具体确证这首诗与中国之间的实证关系，但是，席勒席勒无疑是在受到中国思想的影响和启发下创作出这部作品的。别的暂且不讲，前半部分中讲时间的内容很容易就让我们想到孔夫子的那段名言：“子在川上曰：逝者如斯夫。”因此，认为席勒席勒在这首诗中所表达出来的思想与中国思想之间有着某种亲和性，应该是站得住脚的。

但同时我们也要注意，席勒席勒是德国古典文学的代表，身处德国古典哲学繁荣之时。他是德国古典哲学，尤其是康德哲学的捍卫者和继承者，而绝非孔子的信徒。由此，席勒席勒的这首诗与其说是对孔夫子思想的直接介绍或直观图解，毋宁说是借孔夫子之口来表达席勒席勒式的康德哲学。关于这一点，我们只要看看诗中的“时间”和“空间”两大范畴就足够了。

那么，作为利用对象的中国形象，具体而言，就是孔夫子形象，在席勒席勒笔下究竟发挥着什么样的作用呢？我们以为，他所发挥的是一种象征作用，象征着席勒席勒心目中的“完美之境”、“世界的全面”和“事物的本质”。这与孔子在当时的西方所享有的地位无疑是极其吻合的。

从象征对象来看，席勒席勒对待中国还是持有褒美态度的。似乎迄今为止有关席勒席勒与中国的研究也大多从这个角度来展开，并因此认为席勒席勒持有一种积极的中国观。但事实恐怕没有这么乐观，甚至倒是有些悲观。我们认为，作为一位伟大的诗人和思想家，席勒席勒和歌德歌德一样，在中国观上都表现出了某种程度上的睿智和超越，比如他们都认识到了中国文化的内在价值，都对中国文学抱以极大的热情和同情，还积极地加入到引进中国文化（文学）的行列中来，席勒席勒本人就曾尝试重译《好逑传》。但是，他们终究还是处于十八世纪德国社会语境和文化氛围中，无法脱离现实文化意识形态的束缚，换句话说，他们仍然是在利用中国建设自己的思想话语和理论立场。因此，我们虽然必须承认和赞扬席勒席勒对待中国的认真和严肃，以及他的中国观中所反映出来的某些闪光之处和宽容之见，但是，我们绝不能以偏概全，忽视了席勒席勒作为德国市民阶级代表和现代性的始作俑者之一而与生俱有的“主体性”和“自我性”，以及在此基础上所建立起来的作为“他性”的中国形象中的消极面。

说是消极面，其实是指席勒席勒的中国观中那些“合乎时宜”的东西，主要就是把中国作为异国，并在翁策尔的基础上进一步把中国“女性化”。中国在席勒席勒笔下变成了一个“异国的姑娘”：

她一来到，就使人欣慰，大家都感到衷心欢喜，

可是有一种崇高和尊贵，

使人们无从跟她亲昵。

她带来鲜果，带来鲜花

产生在另一种阳光之下，

更加优良的大自然里面。

她给每个人都有奉献，
给这位赠果，给那位送花；
不论少年和拄杖的老人，
谁都携带了礼物回家。^[4]

那么，来自异国的中国姑娘，究竟崇高和尊贵到何种地步呢？原来，她是一位中国的公主，名叫杜兰朵。《杜兰朵——中国的公主》一剧是席勒席勒根据意大利童话剧作家葛茨（Graf carlo Gozzi, 1720—1806）的童话剧《杜兰朵》改编的。有关杜兰朵的故事并非地地道道的中国货，而是源自波斯童话《一千零一日》，因此，常安尔先生称之为“波斯的中国化”。^[5]席勒席勒还给其改编本加了一个副标题：《一部童话的悲喜剧》（*Ein tragikomisches Märchen*）。

《杜兰朵——中国的公主》共分五幕，剧情大意如下：传说中的中国皇帝阿尔通有个女儿，名叫杜兰朵，长得美丽又聪明，而且富有才智，皇帝十分宠爱，不忍稍拂其意。但是，这位公主的性格高傲，虽然芳名远播，却选婿严苛。她得到皇帝的同意，订立了一个残酷的条件：凡是前来求婚的王子王孙，必须解答她自编的三个谜语，解答对了，才可以和她结婚，解答错了或解答不出，就得牺牲生命，让人把脑袋斩下来，悬挂在城门的铁栅栏上示众。

就在这时，阿斯特拉罕王国发生战乱，国王铁木耳和王子卡拉夫被逼出国，流落到北京，彼此都隐姓埋名，互不知情。王子卡拉夫少年英俊，胆识过人，一度沦为仆佣，衣食不济，他听到杜兰朵公主要以解谜为结婚条件的消息后，就毅然到皇宫里去求婚。公主照旧当众宣布三个谜语，卡拉夫都一一解答了：第一是年和昼夜，第二是眼睛，第三是犁。公主本应该允婚，但是她觉得自己的自尊心受到了伤害，认为卡拉

夫当众夺去了她的荣誉，她要另出三个谜语，皇帝断然加以拒绝，于是公主怒不可遏，居然拔出匕首准备自杀。卡拉夫见状，大为不忍，他恳求皇帝宽恕，并想了一个办法，由他出一个谜语，让公主明天当朝解答。如果答对了，就算是公主赢了，他愿牺牲性命；如果答错了，或解答不出，那就是公主输了，必须和他结婚。这个谜语就是王子本人的家族及他们父子的姓名。

杜兰朵公主实在不知道这位陌生男子的来历，便使用巧计，从一个认识卡拉夫的女奴的口中获悉一切。第二天，她在朝廷上当众说出卡拉夫父子的姓名。卡拉夫犹如受到当头一棒，认为一切都完了。于是，他便准备自尽。没曾想到的是，杜兰朵公主一下子从宝座上跳下来，扑到他的怀里，露出惊恐和爱慕的表情。其实她早就爱上了他，她说：她并不真正知道卡拉夫父子的姓名，而是用巧计得来的，因此，还是卡拉夫胜了。最后的结局也就很圆满：两个人幸福地结为夫妇，后来卡拉夫得到中国皇帝的帮助，重返故国，登上王位，父子也得以团聚。

有不少学者认为，该剧的中心思想是杜兰朵想为亚洲妇女一伸不平之气，因而在某种程度上带有了女权主义特征。作为一种解释，我们并不否认其有一定的价值。但我们认为，不能单纯地从中国的历史语境和接受视野去解释该剧，而应该从欧洲思想史的角度来分析该剧，换言之，我们不应只看到杜兰朵作为亚洲妇女代言人在某个历史阶段对我们的启发作用，而应还原历史语境，对席勒席勒把中国说成是一个女性这个历史事实加以分析。

席勒席勒把中国当作一位女性，或者说，等同于一位女性，无论如何都是他追求异国情调的结果和体现。因此，在席勒席勒眼中，同女性和神秘处于同等地位的中国，是一个充满了女性色彩的“他在”。这里，我们发现，约斯特教授有关异国情调的阐述再次得到了验证：

在文化的所有层次上，异国情调都可能与色情文学相联系，在“异

国的跳舞者”这个词组中，“异国的”几乎就是“色情的”的同义语。〔6〕

具体到席勒席勒作品当中，这个层面上的异国情调更具有性爱色彩，“异国的姑娘”如果不是利用和占有的对象，又能是什么呢？所以，正是在这个意义上，顾彬顾彬指出，中国作为一名女性（杜兰朵），是一种欧洲化的结果，换句话说：是“经过欧洲人想象的中介”而表现出来的结果。只是在席勒席勒笔下，这个女性形象既能带来欢乐，也能让人恐惧（因为她毕竟崇高和尊贵）。

一方面认为中国神秘，中国（女人）充满诱惑；另一方面又充满恐惧，不敢贸然行动；席勒席勒在其中国形象中所反映出来的矛盾心理综合起来看，与其说与赫尔德赫尔德、黑格尔黑格尔和马克思的中国观不谋而合，毋宁说是卢梭卢梭中国观的直接翻版：把中国人看成是“高尚的野蛮人”：

——我不残酷。我只要求自由生活。

我只要求不隶属别人；这种权力即便是最下贱的人

也在母胎里就赋有的，

我作为女皇要捍卫它。

我看到整个亚细亚，

妇女都受到歧视和奴役。

我要为受苦的同性，

对傲慢的男子报复，

他们除了粗贱之外，

比纤弱的妇女别无优越。

造物主给了我理智和敏慧

作为我保卫自由的武器。

——我不想和男子往来，

我憎恨他们，蔑视他们的傲慢和狂妄

他们向着一切珍宝贪婪地伸出双手；

悦他们耳目的，他们就想占有。

造物主用美色装饰了我，

美色一定要成为某个人的掠夺物吗？

作为异国情调的美色，无法摆脱被追逐的命运。由此，我们进一步看到杜兰朵这个异国女性身上的分裂特征：一方面她作为东方文明的化身，高贵而美丽；另一方面，她又必须为西方文化发言，追求所谓的天赋人权和自由平等，并接受西方文化话语的指令。对此，她只有分辨的权利，却永远都没有正名之可能。

杜兰朵故事中的异国情调还表现在三个谜语上，主要是犁和长城。我们知道，中国作为一个农业古国，犁是有着特殊作用和意义的。因而犁也为西方所瞩目，如法国重农派奎奈（Francois Quesnay）就曾说服路易十五亲手扶犁耕地。扶犁成了亲近自然、切进中国文化的象征。至于长城所内含的异国情调，恐怕至今在西方人眼中依然浓厚。两百年前的席勒席勒又如何能不青睐有加呢：

有一座建筑，年代很久远，

它不是庙宇，不是住房；

骑马者可以驰骋一百年，

也无法周游，无法测量。

多少个世纪飞逝匆匆，

它跟时间和风雨对抗；

它在苍穹下屹然不动，

它高耸云霄，它远抵海洋。

它不是造来夸耀宇内，

它为民造福，担任守卫；

它在世界上无出其右，

但却完成于凡人之手。

接着，席勒席勒便告诉大家，这是长城：

这座古代的坚固的建筑，

它对抗着风雨和世纪，

它伸展得无穷无尽，

保卫万民，它就是长城，

给中国和鞑靼荒野分界。^[7]

由此，我们也许可以认为，席勒席勒有关中国的知识和对待中国的态度基本未曾越出十八世纪西方中国观这个雷池一步，以致其有关中国的作品在很大程度上成了当时中国观的图解。

二、早期歌德歌德作品中的中国形象

席勒席勒完全停留于当时德国语境中的中国观而未能向前迈步多少，这是令人遗憾的。相对而言，歌德歌德对于十八世纪可谓是“超而未越”。说他“未越”，是指他对十八世纪的中国风尚，尤其是其中的中国园林热做了辛辣的讽刺和尖锐的批判；说他“超”，是指他在讽刺和批判的基础上，凭借自身的智慧，通过深入阅读和掌握中国文化乃至东方文化，于十九世纪初提出了一种新型的文化相对主义的中国观，集中体现在他的组诗《中德晨昏四季咏》当中。但考虑到歌德歌德是一位跨时代的诗人和思想家，他的思想和创作均有跨时代的特征，我们将相应地把他的中国观分成两段，分开进行论述。因此，我们在本节将着重考察歌德歌德对于十八世纪中国风尚的批判。

关于十八世纪的中国风尚，前面已多有论述。从时间来看，这场运动跨越十七、十八两个世纪，甚至还波及以后的岁月；从空间看则牵涉到了几乎整个西欧，因而称得上是空前绝后。对此，德国学者英格利德·舒斯特（Ingrid M.Schuster）曾作过这么一段详尽而精辟的概括：

欧洲的（中国风尚）发端于十七世纪。造成这股风尚的原因有二：一是与远东之间热烈的商贸关系，一是耶稣会传教士有关中国的诸多报道。起初，人们只是称赞进口商品，尤其是瓷器的质量，感叹中国那具有较高文化品位的精神和道德。但不久，人们便开始改写中国的思想财富和风格因素。……对中国的热衷渐渐地变成了一种“中国趣味”。整个欧洲的哲学家和文学家都在讨论孔子及其有关国家和社会的‘启蒙性’理论，提出赞成或反对孔子的理论或论据。文学把中国用作一个新的主题；舞台上表演的也都是些充满华丽装饰的所谓“德中”剧。但最典型的

还是王侯们的住宅文化。建筑、装饰、花园几乎为中国热提供了无穷无尽的可能性。……几乎每一个城堡中都拥有一个中国厅或瓷器室和镜室。丝织或纸制的挂毯或地毯，壁画、图画、漆器，精雕细镶的“中国式”家具，诸如宴席桌、镜子、钟表、花瓶、陶器及瓷器的茶碗等，甚至刀、烛台和壁炉也设计成中国式样，……此外，还有衣服、首饰和玩具等日常用品。但值得注意的是，这种趣味并未形成一种独立的风格，而是表现为当地艺术和精神潮流的变种。^[8]

舒斯特接着指出，中国花园在这种趣味中的地位举足轻重。由此可见，中国风尚已经到了无孔不入的程度，极一时之盛。但是，纵然如此，它也只是当地精神和艺术主潮的一个变种。换言之，它是经过西方人的“中介作用”之后形成的，是西方人有关中国和中国文化的一种理解和概念。更是一种解释，说到底，就是当时西方人眼中的中国形象，充斥其中的主要是异国情调。

歌德歌德的早年生涯就是在这股中国风尚中度过的；他受中国文化的影响也可以说是属于家传，因为他的父亲就曾对中国文化表示出极大的兴趣。当然，歌德歌德本人接触中国文化，也包含自己主观的行动。他不但接触到了中国哲学，也尽可能地阅读中国文学，如盛行一时的《好逑传》及其他诗词作品，还对中国文化作了诸多虽不合时宜，却合乎他本人要求，有时也合乎中国文化本质的评论。鉴于有关歌德歌德接触中国文化的史实已多有论述，^[9]我们在这里不拟赘述，而只想着重指出一点，即歌德歌德之切入中国文化既不是由中国哲学或中国文学，而是由中国花园入手的。中国花园作为一种动机和主题贯穿于他前后期有关中国的作品当中。

中国花园在德国的盛行状况，我们在上文已有交代。我们也指出了，真正从美学角度对待中国花园，并专门把它搬进文学作品的是诗人翁策尔，他撰有《中国园艺论》及有关中国的悼亡诗和十四行诗等作

品。也正因为如此，翁策尔成了歌德歌德的首要攻击目标。1773年，歌德歌德撰文指出：“翁策尔先生的作品，是以中国杂碎材料镶砌而成的，适于放在茶盘镜奁之间。”歌德歌德以为，这些中国的“杂碎材料”都是些“小巧之物”，可以供一时欣赏，而无深远价值。四年后，歌德歌德进一步批判和挖苦中国风尚，称之为“病态的浪漫情趣”。在讽刺喜剧《感伤的胜利》第四幕中，歌德歌德在把中国作为一种具有象征意味的背景的基础上，又对中国花园加以反讽描写：

我正在说：要有一个不须粉饰的完善公园，

游玩其间，

岩洞，山丘，丛林，曲径，

古塔，草墩，假山和土坑。

木樨香郁郁，松柏貌青青，

瀑布，

巴比伦的败柳颓垣，山洞绿野的高人牧竖

僧栖木寺，卧榻苔生。

尘塔，回廊，拱户连环。

渔舍临流，凉亭沐沐。

中国哥特式的亭榭石山。^[10]

这里，歌德歌德给有关中国的浪漫情趣起了个专名，叫“中国哥特式”（Chinesisch-Gothisch）。所谓“中国哥特式”，是当时一个较为流行

的概念，指中国式的花园接近于西方的奇物式风格，也就是说，建筑物的台及檐都具有自由波动曲线的风格。在歌德歌德看来，这种中国式的花园是一种混杂式的，介于古老风格的巴洛克式花园和能看风景的花园之间的东西。大约1790年左右，歌德歌德创作了一首描写威尼斯的短诗，把讽刺面扩大了一下，不但批判中国花园，更把中国人与浪漫情趣直接相提并论：

纵使中国人，以其工致笔，

绘维特及绿蒂于玻璃镜上，

于我有何益？^[11]

数年后，歌德歌德又写了短诗《在罗马的中国人》，更加直截了当地把讽刺矛头指向中国人：

在罗马我看到一个中国人，他对古代和近代的全部建筑物都觉得累赘而笨重。他叹道：“可怜的人们！我希望他们能懂得，小小的木柱就可以撑住帐篷的顶，愿他们养成精细的鉴赏眼力，能欣赏板条、厚纸雕刻以及各样的贴金。”我认为，从他身上看到空想家的影子，他把他编织的空想与那坚实的自然的永恒的花毯相比，把真正、纯粹的健康者称为病夫，又把病夫称为健康者。

由此可见，在歌德歌德眼里，中国人犹如“空想家”，编织的只是些“浪漫情趣”，诸如“小小的木柱”“板条”“厚纸板”“雕刻”及“贴金”。我们知道，这些东西都是洛可可艺术中的时髦物，但歌德歌德称它们是病态的表现。歌德歌德之所以会得出这样的结论，是与他当时所倡导的古典主义与浪漫主义之争分不开的。因此，歌德歌德的这类作品实际上是一种戏仿（Parodie），是想以其人之道还治其人之身，借中国风尚攻击中国热，其根本用意还在于宣扬古典主义思想。

现在我们面临着这样一个问题：以歌德歌德和席勒席勒为代表的德国古典文学中的中国形象发生了严重的分化。既然他们二人都是在利用中国为自我辩护，那么为什么会出现这样的情况呢？或者说，为什么席勒席勒完全成了异国主义的俘虏和中国风尚的青睐者，而歌德歌德却适得其反，对中国风尚大加鞭伐，并极尽其讽刺挖苦之能事呢？原因恐怕并不在中国身上，也不在中国风尚之中，而是要到他们二人自己身上去寻找。莱奥·巴莱特和埃·格哈德二人对歌德歌德和席勒席勒所作的精彩概括对我们很有启发：

席勒席勒是典型的市民，……（他）从本阶级公共政治生活的立场出发提出社会存在的问题，他在回答这些问题时从不计较可能涉及他的个人利益。……席勒席勒生活在现实之中，他从来不像歌德歌德那样做无动于衷的旁观者而站在生活之外。他一直处在生活之中，深入体验生活，从内心中感到有必要去尝试创造现实，使他感觉到的现实中的推动力活跃起来。……他不是为了自己，而完全是为了市民阶级的未来。[12]

换用马克思和恩格斯的话说，席勒席勒成了市民阶级的代言人，席勒席勒的作品也成了时代精神的传声筒。席勒席勒对时代精神中涌动的中国热持有赞赏态度并予以充分接受，也就是自然而然的事情了。那么，歌德歌德呢？莱奥·巴莱特和埃·格哈德指出：

他是典型的资产者。……（他）从市民阶级个人私生活，从市民阶级的“我”的立场出发，提出一切有关社会存在的问题，他的答案不自觉地受到他希望从中得到的个人利益的巨大影响。[13]

由于歌德歌德一切以自我为中心，所以，只有在他个人有所得失时才会对现实发生兴趣。中国时尚作为当时社会现实中的一个热门话题，由于同他所力主的古典理想相违拗，换言之，对于他没有什么切身的利害关系，更无助于他的名誉，因而，他的积极性就变成了消极性，他自

然也就会采取一种超然于外的立场，说得更确切一些，就是采取一种高高在上的态度，同中国时尚保持一定的距离。但是，我们也注意到了，一旦中国时尚，或者扩而言之，中国形象涉及他的个人生活，或者能够给他的艺术创作提供一些有用的材料，有助于发挥其思想，歌德歌德也就会当仁不让，大胆地运用中国主题，尤其是中国花园主题，来塑造新的中国形象。不过，这是十九世纪初的事情了。

三、《中德晨昏四季咏》中的“中国主义”

大约在席勒逝世时，即在十九世纪初，歌德歌德对中国的判断发生了根本的改变。正如利奇温在其《十八世纪中国与欧洲文化的接触》一书中所指出的，此前，歌德歌德所认识的不过是中国的外表。^[14]换言之，他所反对和批判的是那种拼命追求中国异国情调的不良风气，否定的是纯粹从地理上和物理上对待中国的立场。进入十九世纪，歌德歌德自觉已真正感知到了中国文化的观念和精义，言谈之中，不时对中国流露出赞赏之情，我们最熟悉的大概就是1827年1月31日他与艾克曼的那段谈话：

中国人在思想、行为和情感方面几乎和我们一样，使我们很快就感到他们是我们的同类人，只是在他们那里一切都比我们这里更明朗，更纯洁，也更合乎道德。^[15]

歌德歌德对中国表示同情这一基本立场，促使他进一步接触和研究中国文化，这些研究集中在1813—1815年和1827—1828年两段时期，其直接结果就是著名的组诗《中德晨昏四季咏》（*Chinesisch-Deutsche-und Tageszeiten*）。关于这部组诗，基本上有两种不同的看法：一种认为它是对中国古典诗歌的仿制（*Nachahmung*）；另一种则把它看作是纯粹的文学创作（*Fiktion*）。一般而言，新近的研究大多倾向于后一种观点。杨武能教授从组诗产生的时间和环境两个方面加以考察，指出这是一组“中国格调的抒情诗”。^[16]德国学者英格利德·舒斯特也认为，尽

管歌德歌德的中国文学知识相当丰富，但这绝非一部简单的拟仿之作。^[17]总而言之，今天把这部组诗看成是歌德歌德在认真研读中国文化基础上的一部文学创作，应该说是比较妥帖的。因为，“歌德歌德从他自己的世界观，把中国材料重新改变创造，把它弄成一种艺术品”。^[18]所以，我们完全可以抛开对歌德歌德与中国之间史料性的实证关系所进行的索引，转而集中精力来解读这部组诗，以期深入地分析其中的“中国主义”。

《中德晨昏四季咏》共由十四首长短抒情诗和格言诗组成，大部分写成于1827年的五、六月间，正式发表于1830年。^[19]就其中的中国形象而言，尚未有人对其进行过细致入微的分析。也就是说，人们在研究过程中似乎过分注重厘定和澄清其中的每一节与中国古典诗歌之间在形式上和表面上的对应关系，而忽略了歌德歌德所要表达的深层含义。为了便于分析，我们先把这组诗抄录如下：

—

疲于为政，倦于效命

试问，我等为官之人，

怎能辜负大好时光，

滞留在这北国帝京？

怎能不去绿野之中，

怎能不临清流之滨，

把酒开怀，提笔赋诗，

一首一首，一樽一樽。

二

白如百合，洁似银烛，
形同晓屋，纤茎微曲，
蕊头镶着红红的边儿，
燃烧着一腔的爱慕。

早早开放的水仙花，
花园中已成行成排。
好心的人儿也许知晓，
它们列队等待谁来？

三

羊群离开了草地，
唯剩下一片青绿。
可很快会百花盛开，
眼前又天堂般美丽。

撩开清雾般的纱幕，

希望已展露端倪：

云破日出艳阳天，

我俩又得遂心愿。

四

孔雀虽说叫声刺耳，

却还有辉煌的毛羽，

因此我不讨厌它的啼叫。

印度鹅可不能同日而语，

它们样子丑，叫声也难听，

叫我简直没法容忍。

五

迎着日落的万道金光，

炫耀你情爱的辉煌吧，

勇敢地送去你的秋波，

展开你斑斓的尾屏吧。

在蓝天如盖的小园中，

在繁花似锦的绿野里，
何处能见到一对情侣，
它就视之为绝世珍奇。

六

杜鹃一如夜莺，
欲把春光留住，
怎奈夏已催春离去，
用遍野的荨麻蓟草。
就连我的那株树，
如此也枝繁叶茂，
我不能含情脉脉
再把美人儿偷瞩。
彩瓦、窗棂、廊柱
都已被浓荫遮住；
可无论向何处窥望，
仍见我东方乐土。

七

你美丽胜过最美的白昼，
有谁还能责备我
不能将她忘怀，更何况
在这宜人的野外。
同是在一所花园中，
她向我走来，给我眷爱；
一切还历历在目，萦绕
于心，我只为她而存在。

八

暮色徐徐下沉，
景物俱已远遁。
长庚最早升起，
光泽柔美晶莹！
万象摇曳无定，
夜雾冉冉上升，
一池静谧湖水，
映出深沉黑影。

此时在那东方，

该有朗朗月光。

秀发也似柳丝，

嬉戏在清溪上。

柳荫随风跳荡，

透过人的眼帘，

凉意沁入心田。

九

已过蔷薇开花的季节，

始知道珍爱蔷薇的蓓蕾；

枝头还怒放着迟花一朵，

弥补这花的世界的欠缺。

十

世人公认你美艳绝伦，

把你奉为花园的女皇；

众口一词，不容抗辩，

一个造化神奇的表现！

可是你并非虚有其表，
你融会了外观和信念。
然而不倦的探索定会找到
“何以”与“如何”的法则和答案。

十一

我害怕那无谓的空谈，
喋喋不休，实在讨厌，
须知世事如烟，转瞬即逝，
哪怕一切刚刚还在你眼前；
我因而堕入了
灰线织成的忧愁之网。
“放心吧！世间还有
常存的法则永恒不变，
循着它，蔷薇与百合开花繁衍。”

十二

我沉湎于古时的梦想，
与花相亲，代替娇娘，

与树倾谈，代替贤哲；
倘使这还不值得赞赏，
那就召来众多的童仆，
让他们站立一旁，
在绿野里将我等候，
捧来画笔、丹青、酒浆。

十三

为何破坏我定静之乐？
还是请让我自斟自酌；
与人交游可以得到教益，
孤身独处也能诗兴蓬勃。

十四

“好！在我们匆匆离去之前，
请问还有何金玉良言？”
克制你对远方和未来的渴慕，
与此时此地发挥你的才干。

初看上去，歌德这部组诗中仿佛未能摆脱中国花园热潮的影响，只是重又给出了一座中国式花园而已。其实不然，歌德笔下的

中国式花园与洛可可风气中那种死板、僵化的中国式花园已经判然有别。因为，在歌德歌德的花园里，四季更替非常明显，万物也随之纷呈百态，整个园子呈现出生机盎然之意。换言之，歌德歌德的特别之处，就在于他赋予了中国式花园以时间脉搏，从而还原了它自然、真实的特性。

循着四季的节律，首先，早早开放的水仙花，燃烧着一腔爱慕，整齐地在翘首迎接春的到来。随后便是绿草萌萌，百花怒放，整个园子恰似一座人间天堂。孔雀刺耳的叫声和印度鹅令人生厌的啼鸣，把诗人从情趣盎然的沉醉中惊醒。孔雀身上的羽毛色彩鲜艳，在落日的万道金光里熠熠生辉，撩起诗人内心深处爱的情思。倏忽之间，新的季节来临了。尽管杜鹃和夜莺竭力把春光挽留，夏季还是随同毫无诗意的荨麻蓟草，逐渐地把春天挤出了花园，带来了诸多的不和谐，也给诗人造成了深深的遗憾：他那含情脉脉的目光再也无法直穿繁枝茂叶，去俯视被彩瓦、窗棂、廊柱等紧紧锁住的美人儿。春天的大好时光仅存于记忆之中，或只能在憧憬中想见。依诗人之见，春天应永驻在旭日东升的地方，那里才是诗人心目中永恒的“东方乐土”。

季节变迁，斗转星移——眼前的一池湖水被柳荫团团围住，一片静谧透澈。暮色徐徐下沉，夜雾袅袅升起，让一切都变得摇曳不定。这时，一轮明月从东方悄然而起，树影婆娑，倒映在湖面上。温柔的月光再次唤起诗人爱的遐想。秋天飘至，迟开的一朵蔷薇才使人意识到花季的美丽。诗人赞颂蔷薇美艳绝伦，堪称花国的女皇。在赞颂中，诗人自己也进入了一种忘我的境界，与自然融为一体。在诗人看来，蔷薇融会了外观与信念，成为美的化身。但是，美并不能阻挡或代替人们对真的渴望和追求，即对自然的不倦探索。“灰线织成的忧虑之网”，笼罩着诗人，让他忧虑不已。于是，诗人使用自然的永恒法则来与之相颉颃。遵循着这样一条永恒法则，蔷薇和百合将永放不息，生命也将永远勃勃向上，因为这是一条在真和美相交融之中的永恒更新的法则。如此良辰美

景，叫诗人怎能忍心辜负。他带着“仆仆风尘”，遁入园内，与自然相遇，与花木相亲。并在“孤身独处”中，喷发出“蓬勃的诗兴”。

既然诗人这样苦心孤诣地构筑了这座“中国式花园”，我们便完全有理由以此入手透视这部组诗。我们在前面说过，表面上看，歌德歌德似乎未能走出曾令他憎厌不已的花园主题。但细析起来，我们不难发现，歌德歌德实在是创造性地借用了中国式花园。正如卢卡契卢卡契所说，歌德歌德同他的大多数同时代人以及比他长一代人的区别就在于，他所钟爱的都是些大众化的题材。^[20]其中，既有神话人物（如浮士德等）和历史人物（如葛兹·封·贝利欣根等），无疑也应包括像中国式的花园和“东方主义”等异国题材。歌德歌德的天才也恰恰表现在他能够把自己的命运同这些大众化的题材相等同起来，并用一种独特的方式对它们加以重新思考和安排，进而独立地建立起对民族生活乃至整个人类生活的自我意识。

就《中德晨昏四季咏》来说，歌德歌德所运用的重构中国的花园的独特方法是隐喻化（Metaphor）。歌德歌德所用的这种隐喻，我们可以由修辞学和本体论两个角度加以阐述。具体而言，诗人对待中国是以神遇之，而非凭目击之。换言之，歌德歌德是从文化层面着眼，运用隐喻化的创作技巧和修辞手法，最终使中国成为一个隐喻对象，从而赋予中国形象以某种新鲜的内涵：即从根本上把中国当作一个“文化上的隐喻”（ein Metaphor der Kultur）。

无论是就修辞学或是本体论来看，“隐喻”在当前都已受到热烈的关注和深刻的探讨。词源学告诉我们，“隐喻”一词来源于希腊语的“Metaphora”。“Meta”的意思是“超越”；“pherain”表示“传送”。总起来说，它是指一套特殊的语言学程序。通过这个程序，一个对象的诸方面被传送或者转换到另一个对象，以便使第二个对象似乎可以被说成是第一个。换用雅各布森雅各布森（Roman Jakobson, 1896—1982）的语言

学理论，“隐喻”也就是在一个实体与另一个可以替代它的实体之间，提出一种“可以转换”的相似性或共通性。可见，“隐喻”所强调的是喻指和喻体之间的“相似性或类同性”。^[21]

结合《中德晨昏四季咏》一诗来说，隐喻性的创作技巧首先就反映在歌德歌德所采用的抒情组诗这种文学形式上。在十九世纪德国文学中，借用诗歌形式来塑造中国形象、表达中国观念的，固然并非只有歌德歌德一人，但是像他这样在一部诗中如此专心致志地塑造中国形象的，并不多见。而且，依据雅各布森雅各布森的理解，“相似性”原则是诗歌的基础，因而，对诗歌来说，“等值作用就变得极其重要，它试图凸显的是一种隐喻模式”。^[22]这种注重“等值作用”的隐喻模式，在歌德歌德的组诗中被运用得炉火纯青，恰到好处。我们可以从以下两个方面分别进行具体的考察。

其一，歌德歌德使用了诸如“花园”（“中国式的花园”）、“蔷薇”、“水仙花”、“杜鹃”、“孔雀”等一大批东方（中国）的特有之物，来常规性地喻指中国，从而把中国喻定或设定为一片自然和谐的“人间天堂式”的“东方乐土”。依照歌德歌德的想象，这片乐土里的“人和大自然是生活在一起的。你经常看到金鱼在池子里跳跃，鸟在枝头歌唱不停，白天总是阳光灿烂，夜晚也总是月白风清。月亮是经常谈到的，只有月亮不改变自然风景”。^[23]歌德歌德的这番话无疑可以看作是对其组诗的注解，或者倒过来说，其组诗正是这片想象世界的本文化和图式化。

其二，歌德歌德把中国说成是东升的旭日和悄起的明月。单就自然属性而论，日、月，一阳一阴，无法相列而喻指一物。但是，在歌德歌德看来，日月同辉，是一体的，或是一致的。因为，只有日月轮回，才促成昼夜流转。而且，歌德歌德还认定，月亮“和太阳一样明亮”。^[24]说中国是旭日，犹好理解，因为“太阳”在德文里是“die Sonne”，属于阴性名词，符合整首诗以温和、柔美为特征的意境。而把中国比作“明月”，

则需要我们费些周折，加以转换之后才能清楚。因为，“月亮”是“der Mond”，是一个阳性名词。为此，歌德歌德大胆地摆脱了德语的语言常规，转而从古希腊的神话入手，指出“月神”是女性之神，她有犹如柳丝随风飘逸的秀发。歌德歌德之所以这样做，既与他注意到“月亮”在中国的自然语境里的特殊地位有关，更是为了突出强调中国的阴柔温和的女性特征，为他由此角度去深入领会中国文化打下基础。

当然，歌德歌德并没有停步在单纯表层地玩弄修辞技巧上，他的高超之处更在于，他能迅捷地从中抽身出来，把中国由修辞的隐喻对象提升到一个本体论的高度，注重其中的文化含义，使中国形象整个地显示为一个作为本体存在的文化隐喻。从本体论角度看，“隐喻”的本质是把一个具体可感的形式赋予一种无形的存在。在《中德晨昏四季咏》中，歌德歌德也力图从这个角度去捕捉陌生而抽象的中国文化。就此而论，小而言之，中国犹如诗人作品中的那座“花园”，或者说，组诗中描写的“中国式的花园”就是中国的缩微化身：里面四季流变，景象万千，是诗人逃避业务，脱离社会，放逐丰富心灵的最佳场所。歌德歌德认为，在这个国度里，最高旨意来自“自然法则”，因此，他自警并警醒那些追逐异国情调的人，应遵循这条永恒法则，“克制对远方和未来的渴慕，于此时此地发挥你的才干”。扩大来看，生根于这种自然情境中的中国文化不仅“美艳绝伦”，犹如花园里的女皇蔷薇，“具有一个造化神奇的外表”，而且还融会了“外观与信念”，洋溢着“道德和礼仪”，“在一切方面保持着严格的节制”，^[25]而且又永不懈怠地探索“何以”与“如何”的法则。中国几千年的历史，在歌德歌德看来，正是由于这样一种文化的支撑力才得以绵绵无尽地向前发展。

综合修辞学和本体论两个方面，我们在歌德歌德这里所看到的中国，是一个充满文化氤氲和伦理道德的东方文明古国。作为隐喻，它是海德格尔哲学意义上的“存在的一个语词”，^[26]一个在其中能听到“存在的号召”的语词，是诗意的生成中的“存在者”。歌德歌德所青睐的也正

是它身上的这股本真性和自然性。德国汉学家卫礼贤（Richard Wilhelm）在仔细研究歌德与中国文化间的关系后，曾概要地指出，歌德笔下的这片世界与他理想之中“充满活力”的“变换进展”的世界是相契合的，^[27]其实，它与歌德创造的浮士德所热情向往的自然哲学也是相一致的。按照歌德的理解：

这种哲学应使人完全亲身感受到自然的灵活多变，这种哲学应该超越仅仅是冥思苦想出来的东西，超越僵死的客体，从而摆脱认识与人的实践相脱离的状况。^[28]

超越僵化，与自然一起永远向前，歌德把中国文化所内含的这种生生不息的特征，看作是其古典理想和人生哲学的楷模；《中德晨昏四季咏》这部组诗因而亦可称为对其哲学观念和人格精神的形象性、隐喻性的图解。在这种基本的认同前提下，歌德对中国文化进行了不小的褒扬，从某种意义上说，他的理解的确具有逆潮流而动的性质。在德国，源起于十八世纪的那股否定中国的情绪到了十九世纪变本加厉，发展成了一种普遍局面，其代表人物就是大名鼎鼎的哲学家黑格尔。我们一般都很熟悉黑格尔有关中国的著名论述。他认为，中国犹处于人类的童年阶段，甚至处于人类历史进程之外，是一个凝滞不动的静态存在物，它自足自为地自身发展着，还没有走向主体自由，而只有客体性的自由。这种自由是抽象的，是没有得到发展的理性，相对于西方那灿烂辉煌的理性大殿必定显得寒碜窘迫。^[29]在黑格尔把中国视为处于永恒静止状态的国家这种观念的影响下，中国对于西方来说失去了精神的意义，即失去了文化的价值，因而，“公众舆论唯一关注的，渐渐只是作为第一流世界市场的中国这个概念了”，^[30]即中国只剩下了物理上和地理上的价值了。然而，在这样一种情况下，歌德却把中国人当作人类中之一部分，把中国文化当作欧洲文化的同在一者，热情洋溢地同情和认同中国文化。他把中国理解成“生成中的存在者”，把中国当作“文化上的隐喻”，其先进性自然是不言而喻的。

在为歌德歌德有关中国的溢美之词激动之余，我们也必须不无遗憾地指出，歌德歌德在其《中德晨昏四季咏》中对中国的态度，并非像有些学者所认为的那样，是从一种反欧洲文化中心主义的角度，或者说，是从一种平等对话式的立场出发的。根据列维-施特劳斯列维-施特劳斯的解释，隐喻本身就包含了一种命名和分类，隐喻化的过程就是命名和分类的过程。^[31]因此，歌德歌德把中国视作文化层面上的一個隐喻，与其说是承认，毋宁说是赋予中国以“数千年的永久历史”和“光辉的文化”。尽管这种赋予相对于其同时代人的观点，尤其是黑格尔黑格尔那样无理的贬斥，无论如何都表现出其高屋建瓴的绝对优势，自有其进步意义和历史价值。然而，由于命名和分类，我们也不能忽视，中国在歌德歌德笔下并未能彻底改变作为客体和对象被加以审视和利用的命运。换言之，歌德歌德在这部组诗中对待中国的态度依然是赛义德赛义德所谓的“东方主义式的”。

在《东方主义》一书中，赛义德赛义德精心选取了一些有代表意义的文学作品，用以分析所谓“西方人眼中的东方”的内涵。^[32]其核心观点在于西方和东方有着根本的区别，是既相联系，又迥然相别的两级：西方/东方、富有/贫穷、男人/女人、雄辩/沉默等。在这些二元制度中，性别二分法又占主导地位。由此出发，赛义德赛义德指出，欧洲文化的主要成分是来源于强烈的欧洲文化优越感的文化霸权。在这种文化霸权的催逼下，西方对东方加以指令性的命名和界定。所以，西方文化中所构想的东方，其实只是欧洲的文明，并被作为“他物”（the Other）反复描写。由此形成的“他物”形象自然是扁平的，无主体性和人格性可言，而只能沦为单纯的关照和使用的对象。

赛义德赛义德的研究主要集中在英美和法国文学上面。有关德国文学，他只提到了两部作品，其中之一便是歌德歌德的《西东合集》。^[33]我们认为，赛义德赛义德对这部作品中东方主义的论述，同样适用于《中德晨昏四季咏》。因为这两部作品之间的同质性是公认

的，也是常识性的，只不过一个以广义的东方（阿拉伯世界等）为主要描写对象，另一个则偏重于狭义的东方，即中国。根据赛义德赛义德的意见，西方十九世纪的东方主义者一般可分为三类，即学者型、有才华的热衷者型以及二者兼具型。其中，第二类的特点是，他们大都根据有关文献资料，通过自己独到的理解，形成诸种有关东方文化的抽象，并加以本文化。其目的在于到其中做“天路历程”式的漫游，放逐心灵和情感。这种类型东方主义者的代表人物都是些天赋甚高、智性甚为敏锐的文学家、哲学家和思想家等。赛义德赛义德强调说，歌德歌德就是他们中间的一个典型。^[34]

我们在上文已经分析清楚，歌德歌德在《中德晨昏四季咏》中对中国文化基本上是认同的。但借用赛义德赛义德对《西东合集》的相关解释，我们发现，这其实是一种“同情性的认同”（Sympathetic identification）。^[35]而歌德歌德的东方主义立场也正暴露在这种同情态度中。因为，在认同之前，歌德歌德早已设定了东西文化或者说中德文化之间的对立。具体地说，他在组诗中不遗余力地把中国“歌颂”成“美女”，赞美她的秀发及温柔的性格。在他看来，“最美的女子”就是“中国人”，或者说，“中国人”就是他想象中“最美的女子”，是他心目中真正的“美的化身”。然而，令人遗憾的是，她是沉默的，只是诗人“偷瞩”的对象。换言之，作为女性，尽管她“美艳绝伦”，“造化神奇”，她也只是诗人的一个“情人”，一个调情的对象。因此，歌德歌德不可能与她进入一种对话状态。整个组诗都可以说是歌德歌德的独白，或者说，是歌德歌德与他自己的对话，是一种“对其有效性毫无外在验证”的内部独白。歌德歌德的这种阳性中心主义，究其本质，正如赛义德赛义德所说，是其东方主义的一种变形，甚至说是其东方主义的直接体现。他基本上是在强调二元对立，即中德文化之间的对立，用以突出自身的雄辩和主体的地位，并用作为“他者”的“中国形象”的沉默和女性特征来进行陪衬。

进而言之，歌德歌德在这首组诗中，乃至平常的言谈中，无时无刻

不在强调中国文化的静态特征。关于这一点，利奇温曾有过精彩的论述。根据利奇温的研究结果，“在歌德歌德看来，中国人并非一种已死而无形的集体，而是代表一种不能更加发展，而属于凝固了的形式”。^[36]这就是说，中国是一个已经完成的世界。它静而不死，具有某种象征的性质。所以，歌德歌德才乐于把这样一个恬静的世界作为自己的退避之所。“静态的文明的民族”，是歌德歌德对东方的概括，自然也是他对中国的理解。他在组诗的第八首中吟咏道：“夜雾袅袅升起，一池静谧湖水。”在歌德歌德看来，在东方的这片世界里：

一切都是清倩微妙的，事物的关系有清楚明白的划分，内外生活宁静而无骚动，有如键子板的奏拍和毽子戏的回翔灵活，没有一个错误的动作；内部和外部生活悄然地好像循着传统法则的旧途经在自然进行。^[37]

歌德歌德所概括的中国文化观，无疑具有一定见地。但他之所以如此，主要还是为了把他所理解的中国文化，与身处其中的西方文化进行比较，用以说明东西方文化之间的根本差异，即东方主静、西方主动，一静一动，是迥然相别的两级，并一同组成世界文化的两面。由于东方的静是在西方的动之中才能见出，西方的动只有以东方的静作为衬托才能显示出来，因此，它们是密不可分的。就此而言，赛义德赛义德准确地揭示出，歌德歌德以及他所代表的那一类东方主义者，所执着的是一种文化相对主义观念。这种观念绝非是对欧洲文化中心主义的“反动”，而只是对欧洲文化中心主义的“修正”。正是在这种文化相对主义的支配下，歌德歌德才大声疾呼：

东西两大洲，

不能再分离了，

谁是多识的人们啊！

应明白这些吧。

两世界互相研究

即是我的希望，

东西方互相联络，

也是我的希望。 [38]

所谓“多识”，于歌德歌德即意味着，运用西方发达的理性和智性，去认知东方，把握东方，判断东西方之间的异同。因为，在歌德歌德看来：

沉湎于道听途说，

岂能得任何真言实语？

噢傻瓜，

传统确是个怪物！

判断，

这才是你之所需；

理性，

只有你已抛弃的理性，

才能使你免遭信仰的奴役。 [39]

歌德歌德本人确实是运用理性和判断的身体力行者，尤其是在认知

中国方面。他在《中德晨昏四季咏》中把中国视作“来自逻辑空间外面的声音的隐喻”，从文化角度去作“同情性的认同”。但是，这种认同还是其主体的“自我意识”的外向性投射，依然是先验地设定主体的位置，按需来落实对象的细枝末节。比如，他竟然置德语常规语法于不顾，把“月亮”一词转变成阴性，以便于他的抒情和认识。所以，我们对歌德歌德的态度不应过于乐观，他的“同情性的认同”也只是一种“以自我为中心的认同”，他把他人的自我完全纳入到自己的自我中，因而剥夺了他人的意识存在及性格上的一切权力，使他人成为一种地地道道的“他物”（the Other）。可以说，歌德歌德在《中德晨昏四季咏》这部组诗中所持有的，是一种东方主义式的中国观，或者说，是一种“中国主义”。歌德歌德在中国主义的前提下，把中国作为文化隐喻，从而改变了他先前对待中国的某些立场，其根本原因，既有如利奇温所说的，与“当时歌德歌德已届暮年”，“并非全无关系”；^[40]也如其他学者所认为的，与他的生活和感情的变化有着关联；^[41]但更关键的恐怕还在于歌德歌德的文化意识形态的改变。

依照诺伯特·埃利亚斯埃利亚斯（Norbert Elias）在其《论文明的进程》（*On the Progress of Civilization*）一书中的研究，“文明”和“文化”在十九世纪的德国是一组不同的概念，甚至是一对矛盾的概念。其中，文明是指一些实际有用的东西，指一些外在的东西，例如人的外表。它代表封建贵族和宫廷社会的旨趣。而文化，就其意义范围来讲，要狭窄得多。它的核心意义指包括思想、艺术和宗教，而不包括人的行为。它更多强调在文化方面所取得的成就，反映资产阶级和市民阶层的口味。^[42]换言之，文明是外在性的，文化则是内在性的，它们分别代表两种不同，甚至对立的意识形态话语。

德国思想界对内在的文化和外在的文明这两种概念的区分，是由德国启蒙思想家赫尔德赫尔德一手促成的。赫尔德赫尔德认为，德国对启蒙运动进行反理性批判的思潮和“文化民族主义”存在一种潜在性的结

合。因此，他拒斥任何有关进步的绝对尺度，主张没有任何文化是另一种文化的工具。在他看来，人类的每一项成就，以及每个人类社会都应以其本身的“内在”的标准来加以评断。所以，赫尔德赫尔德主张一种文化相对主义，并热衷于把每种文化的“内在精髓”和“外在情致”加以分离。^[43]

赫尔德赫尔德和歌德歌德之间的师生之谊，是众所周知的，也是值得重视的。1770年，他们在斯特拉斯堡邂逅之后，“赫尔德赫尔德给这位正在觉醒的天才打开了新的天地，把他导向民歌、荷马和莎士比亚”。^[44]正是由此出发，赛义德赛义德强调赫尔德赫尔德的历史主义和文化相对主义对歌德歌德的深刻影响。就在《中德晨昏四季咏》中对待中国的立场而言，歌德歌德所鄙弃的是作为文明的中国形象，即十八世纪中国热中产生出来的中国形象，拥护的是作为文化的中国形象，或者说，是作为文化之隐喻的中国形象，这无疑与他所同情的德国新兴市民阶层所追求的“合法性”的文化意识形态息息相关。

总之，歌德歌德由一种基本的人性主义立场出发，主张文化相对主义，并运用德国文化的话语权利，用中国文化来辅助德国趋向主潮的意识形态话语——市民意识形态以及他自身的古典理想和自然哲学。正如上文所说，他的这种文化相对主义并非是对十九世纪欧洲文化中心主义的反动，而只是对欧洲文化中心主义的修正，其中不过是由于正义和睿智才显露出些许宽容和理解罢了。换言之，歌德歌德所主张的“中国主义”，是其“文化相对主义”和“人性主义”的张力体现。从人性主义出发，歌德歌德的立场具有某种先进性，因为，他把中国人作为同类人，作为一种共在，并在一定程度上把握住了中国文化的某些精义。但是，由于他最终旨归于文化相对主义，因此，这就决定了他对中国及其文化的理解仍然是非常有限的，他对中国文化的认同也只能是一种“同情性的认同”。在这样的前提下，歌德歌德要想摆脱“东方主义”的束缚，无疑是非常困难的。

换一个角度来说，歌德歌德的这种立场又是当时政治意识形态话语的集中体现，借用梅林梅林（Franz Mehring）的话说，是时代精神的具体表现，反映了歌德歌德既认同现实，又回避现实的尴尬处境，从而不可避免地暴露出某种矛盾性。^[45]究其本源，这种矛盾性同样是歌德歌德身上所有的两面性的缩影，即他作为天才诗人和思想家，与作为法兰克福市议员的谨慎儿子，可敬的魏玛枢密顾问之间始终存在着的冲突。关于这种两面性，恩格斯在《诗歌和散文中的社会主义》一文中曾有过精彩的分析。^[46]但是，恩格斯也承认，这种两面性并不影响歌德歌德作为一个划时代的伟大诗人和思想家的地位。那么，我们指出歌德歌德在其中国观中所表现出来的矛盾性，恐怕也不会损害他在中德文化关系史乃至中西文化关系史上所占据的举足轻重的地位。

参考文献

[1]转引自杨武能：《歌德歌德与中国》，1页。

[2]译诗引自《席勒席勒诗选》，钱春绮译，28～29页，北京，人民文学出版社，1987。

[3]陈铨：《中国纯文学对德国文学的影响》，102页，台北，学生书局，1971。

[4]转引自《席勒席勒诗选》，钱春绮译，71～72页。

[5]参见E.H.von Tscharnier：《德国古典文学之前的中国形象》（*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*），11页。

[6]关于《杜兰朵》的剧情，参见张威廉先生的中文译本，南京，江苏人民出版社，1983；以及董问樵：《席勒席勒与中国》，载《四川外语学院学报》，1985年第3期。

[7]《席勒席勒诗选》，钱春绮译，129～130页。

[8]Ingrid Schuster, *Vorbilder und Zerrbilder*, peter Lang, Bern, 1988, S.143-262.

[9]这方面的著作主要有杨武能的《歌德歌德与中国》。

[10]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，北京，商务印书馆，1962。

[11]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，119页。

[12]莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，125～126页。

[13]莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，125～126页。

[14]莱奥·巴莱特、埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，112页。

[15]歌德歌德：《歌德歌德谈话录》，朱光潜译，112页，北京，人民文学出版社，1985。

[16]杨武能：《歌德歌德和中国》，60页。

[17]Ingrid Schuster, *Vorbilder und Zerrbilder*, Peter Lang, Ben, 1988, S.143-161.

[18]陈铨：《中国纯文学对德国文学的影响》，164页。

[19]《中德晨昏四季咏》迄今共有三种中文译本，分别由冯至、钱

春绮、杨武能翻译。本文引用的是杨武能教授在前两位先生的译作基础上加以通俗化的译本。

[20]卢卡契卢卡契：《卢卡契卢卡契文学论文选》，第一卷，范大灿编选，213页，北京，人民出版社，1985。

[21]参见《隐喻》，泰伦斯·霍克斯霍克斯著，穆南译，太原，北岳文艺出版社，1990。

[22]泰伦斯·霍克斯霍克斯：《结构主义和符号学》，80页，上海，上海译文出版社，1987。

[23]歌德歌德：《歌德歌德谈话录》，朱光潜译，112页。

[24]歌德歌德：《歌德歌德谈话录》，112页。

[25]歌德歌德：《歌德歌德谈话录》，112页。

[26]罗蒂罗蒂：《后哲学文化》，黄勇编译，33页，上海，上海译文出版社，1992。

[27]卫礼贤卫礼贤：《歌德歌德与中国文化》，见陈铨：《中国纯文学对德国文学的影响》，258页。

[28]《卢卡契卢卡契文学文选》，第一卷，225页。

[29]《卢卡契卢卡契文学文选》，第一卷，225页。

[30]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，转引自张隆溪：《非我的神话——西方人眼中的中国》，见史景迁：《文化类同与文化利用》，165页，北京，北京大学出版社，1990。

[31]列维-施特劳斯列维-施特劳斯：《野性的思维》，参见泰伦斯·霍克斯霍克斯《隐喻》一书中有关列维-施特劳斯列维-施特劳斯的论述。

[32]参见赛义德赛义德：《东方主义》，第一章，伦敦，1978。

[33]赛义德赛义德：《东方主义》，王宇根译，19页，北京，生活·读书·新知三联书店，1999。

[34]赛义德赛义德：《东方主义》，51页。

[35]赛义德赛义德：《东方主义》，118页。

[36]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，124页。

[37]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，127页。

[38]转引自忻剑飞：《世界的中国观》，247页，上海，学林出版社，1991。

[39]歌德歌德：《东西方波斯语诗集》。

[40]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，125页。

[41]这种观点在学术界比较普遍，这里不一一注明。

[42]参见诺伯特·埃利亚斯埃利亚斯：《论文明的进程》，第一卷，以及乌韦·荷利特对该书的评论，见《危机与选择》，6～7页，上海，上海文艺出版社，1988。

[43]艾恺：《世界范围内的反现代化思潮》，21～22页，贵阳，贵州人民出版社，1991。

[44]梅林梅林：《论文学》，53页，北京，人民文学出版社，1982。

[45]参见梅林梅林：《约翰·沃尔夫沃尔夫冈·歌德歌德》。

[46]参见《马克思恩格斯全集》，第四卷，256页，北京，人民出版社，1965。

第六章 从异国到他者

——十九世纪德国文学中的中国形象

德国古典文学时代到1805年席勒逝世时便告结束。而大概也就在这个时候，“歌德歌德对中国的判断发生了改变。在此以前，歌德歌德所认识的，不过是中国人的外表，此后则感觉到中国文化观念及其真正的精义”。^[1]对于这段话，我们或许可以做这样的理解：歌德歌德在十八世纪所批判的是西方人对中国的反面意见、对于中国情调和文化实物的穷追紧逐以及对于“中国风尚”的随波逐流。随着席勒席勒这位挚友的去世，随着辉煌一时的古典文学时代的结束，随着年龄的日趋高迈，歌德歌德开始进一步“阅读”和“关怀”中国，重新认识中国文化的价值，也确实进入了中国文化的堂奥。

伴随着歌德歌德这位在西方思想史上举足轻重的思想家，我们的论述进入了十九世纪这个缤纷复杂的年代。十九世纪的复杂之处首先在于，精神生活比以前任何时代都要漫无头绪。如果说我们用“理性”、“启蒙”等概念就可以把握先前的18世纪的话，那么，对于十九世纪，任何一个概念、任何一个范畴恐怕都不足以用来概括，当然，即便我们强行概括，对于我们的研究也于事无补。

但是，如果我们稍加梳理，便能够发现十九世纪思潮仍有其脉络可循。不过，我们切不可就事论事，死盯住十九世纪这段孤立的时间，而应把十九世纪和以前的时代联合起来加以考察。英国哲学家怀特海怀特海（A.N.Whitehead, 1861—1947）就是这样做的。他认为，十九世纪的信念主要有三个来源：第一是表现在宗教复兴、艺术以及政治思想上的浪漫主义思潮；第二是为思想开辟道路的科学大跃进；第三是彻底改变人类生活条件的科学技术。这三个信念的源头都在上一个时代。但到了十九世纪，这三种思潮都达到了最高峰。^[2]这三种思潮既然都源自上一时代，也就是出自现代性主导原则的理性所主宰的时代，出自强调主客体的认知理性所主宰的时代；只是，浪漫主义思潮偏重“主观

性”和“自我张扬”，而其他两种思潮追求的则是对“客体”之客观性的认识。如果用哈贝马斯哈贝马斯的哲学话语来说的话，其他两种思潮追求的就是“工具理性”的“目的行为”。因此，这两种主客体各执一端的情况表面上对峙，实质上密不可分。而且，它们都在德意志精神大地上生发得最为典型和最为成熟。

与此相应，作为德国思想史之一部分的德国文学中的中国形象，也表现出两种不同的倾向：一是德国浪漫派笔下的作为异国的中国形象。正如浪漫主义源自卢梭卢梭一样，这种中国形象是对十八世纪精神的直接承接。二是德国唯心主义和唯物主义两种哲学大潮中作为他物的中国形象。

由此可见，十九世纪是德国文学中的中国形象大总结、大发展和大分化的时代。这既是西方理性思潮和现代性话语发展到顶峰的结果，也是德国文学中的中国形象臻于完善和全面，并开始走向多维化的必然结局。这种中国形象与此前比较起来的确是变得丰满了，有血有肉了，也给人以活灵活现的感觉。但归纳起来看，这两种倾向都是“贬”占绝对优势，对待中国所持的立场也不是平等相待。而且，有些“贬”甚至到了令人瞠目结舌的地步，譬如黑格尔黑格尔对中国的有关言论。但是，就在十九世纪中后期现代性话语和主体性哲学君临一切之际，一股颠覆势力汹涌而起。众所周知，是尼采（Friedrich Nietzsche）掀起了反动的大旗，从内部展开理性批判和现代整合。以他为转折，后现代的晨曦渐渐地浮现出来，一个有着全新格局的时代即将到来。作为这种时代精神之文学表征的，首推德国现实主义文学大师冯塔纳冯塔纳（Theodor Fontane, 1819—1898）的长篇小说《艾菲·布里斯特》（*Effi Brest*）。

一、中国作为异国：德国浪漫派笔下的中国形象

浪漫主义无论是作为一种文学思潮，还是作为一种思想运动，其始作俑者确如罗素所说，都是法国启蒙思想家卢梭卢梭。卢梭卢梭是一个

在十八世纪法语特定历史语境下的“哲人”，而不是现在所说的“哲学家”。但这并不妨碍卢梭卢梭对哲学也如同对文学、趣味、风尚和政治一样产生了强有力的影响。作为思想家来看，不管我们对卢梭卢梭的功过有怎样的评价，我们都得承认他享有重要的地位。这种重要地位主要来自他打动情感以及打动当时所谓“善感性”的力量。他是浪漫主义运动之父，是从人的情感来推断人类范围以外的事实这派思想体系的创始人。^[3]但罗素也注意到了，“浪漫主义运动尽管起源于卢梭卢梭，最初大体是德国人的运动”。^[4]事实上，我们也许可以这样认为，浪漫主义始终是德国的思想运动。这一点主要有以下两个突出表现：首先，德国浪漫主义运动持续时间长至二十世纪；其次，德国浪漫主义运动不只是一种文学思潮，更是一种哲学思潮和思想运动。这两方面是欧洲任何一个国家都无法比拟的。

但是，德国浪漫派作为当时席卷整个欧洲的浪漫主义运动之一部分，既有其共同的源头卢梭卢梭，也有其独特的发端赫尔德赫尔德：

（赫尔德赫尔德）不仅具有值得注意的内在意义，而且他的思想上的连贯性和简洁性，一直起着重大的影响。1770—1771年那个冬天在斯特拉斯堡，他跟青年歌德歌德结识所产生的影响是众所周知的；显而易见，赫尔德赫尔德的思想是德国浪漫派，如让·保尔让·保尔（Jean Paul, 1763—1825）、诺瓦利斯（Friedrich von Hardenberg, 1772—1801），特别是施莱格尔兄弟（A.W.Schlegel, 1767—1845/Friedrich Schlegel, 1772—1829）的巨大精神源泉。^[5]

因此，在我们对德国浪漫派笔下的中国形象作详细分析之前，首先有必要交代一下卢梭卢梭那人所共知的作为“高尚的野蛮人”的中国观和重温一下赫尔德赫尔德那作为“木乃伊”的中国观。

卢梭卢梭称西方以外的民族（包括中国人）为“高尚的野蛮人”，是有其相对意义的。也就是说，其基础在于他对所谓西方文明的产物，如

科学、艺术等持否定态度，因而西方人在他眼里无疑就成了“低贱的文明人”。不过，我们切不要被“文明人”和“野蛮人”之前的两个颇有诱惑力的形容词所迷惑。换言之，我们不能因此就认为卢梭卢梭是赞同东方的，并持有一种积极的中国观。恰恰相反，卢梭卢梭的“中国观”是极其消极的，完全是否定性的。

卢梭卢梭是在《论科学和艺术》这部著作中谈到中国文化的，并在《论人类不平等的起源和基础》中继续加以发挥。我们知道，这两部著作都是应征之作。前者曾荣获第戎科学院的奖金，使卢梭卢梭一举成名，并奠定了他的思想基础，也基本确立了他的中国观。这里必须着重指出的是他在其中所运用的“文明”和“野蛮”这两个词。卢梭卢梭把“文明”和“野蛮”相对举，是一种典型的二元对立思维方式。卢梭卢梭认为，科学和艺术的进步起了破坏风俗的作用，并遮蔽了人之为人的本质性，使人类丧失了其与生俱来的自然状态。因此，他对建立在科学和艺术，即文明基础上的“欧洲式的风俗观念”进行了猛烈的抨击。紧接着，卢梭卢梭就把视线转到了欧洲之外，并注意到了中国。他说：

在亚洲就有一个广阔无垠的国家，在那里文艺之为人尊崇，摆在国家尊荣的第一位。如果科学可以改风化俗，如果它们能教导人们为祖国流血，如果它们能鼓舞人们长勇气，那么中国人就应该是聪明的、自由的，而且是不可征服的。然而，如果没有一种邪恶未曾统治过他们，如果没有一种罪行他们不曾熟悉；如果无论大臣们的见识或者法律所号称的睿智，或者那个广大帝国的众多居民，都不能保障他们免于愚昧而粗野的鞑靼人的羁轭的话，那么他们的那些文人学士又有什么用呢？他们所堆砌的那些荣誉又能得出什么结果呢？结果不就是住满了奴隶和为非作歹的人吗？^[6]

不过，卢梭卢梭后来也承认，中国人尽管是野蛮的，但又是善良的。这里看起来很矛盾，其实不然。野蛮人是善良的这种论点在十八世

纪极为流行。卢梭卢梭利用这一论点，其目的还是要为了让其与西方进行对照，并对西方的现代文明所暴露出来的负面效果进行批判。他认为，野蛮人比文明人更健壮，更生动且更自然，总体上看并不比文明人更为不幸。卢梭卢梭得出中国人是“高尚的野蛮人”，既有其时代背景，更是出于自己的思想动机，换言之，是由其“善感性”范畴所决定的。所谓“善感性”（la sensibilité），“意思是指容易触发感情，特别是容易触发同情的一种气质”。^[7]我们不想全面地分析这个范畴，但就人际关系、国际关系和文化关系而言，“善感性”导致的是同情的立场，而非理解的态度。因此，在我们看来，卢梭卢梭之所以认为野蛮人是高尚的，其实是出于其同情心。“同情”这个词在中西文化关系史上是个极其复杂的观念，这个观念极容易迷惑研究者。如果探究任何“同情”的实质，我们会发现，一旦两者之间产生同情，便说明其中之一方必定高于另一方，或自觉高于另一方。所以，在卢梭卢梭看来，西方（代表文明的一方）不管它如何千疮百孔，危机重重，但已经和确实高于非西方（包括中国），虽然非西方（包括中国）作为野蛮的代表有其高尚的一面，但这种高尚只是人类未成熟之际所流露出来的一点“童趣”和“童真”而已。

和卢梭卢梭不一样，赫尔德赫尔德对中国没有丝毫的同情，只有在纯粹理性基础上的严格认知和缜密透视。因此，赫尔德赫尔德没有像卢梭卢梭那样，先把中国一棍子打倒，彻底否定，过后再作同情状，在言词上略施恩泽；而是一开始就流露出对中国的理解。比如，他承认中国历史悠久，文化发达，是人类文明史上的一座丰碑。此外，他对于中国的道德理性、语言文字、地理政治，也都有所了解。不过，赫尔德赫尔德对中国的理解到底还是有限的，对中国的真知也十分浅薄，所以，他的中国观总体而言也是贬多褒少。赫尔德赫尔德认为：

在理性尚未成熟，专制主义还必不可少的时候，诞生在亚洲南部的是专制政体和宗教信仰的大厦。对我们来说，它们像古代世界的埃及金字塔和阿尔特米斯神庙那样，是永恒的存在。

可见，中国（东方）是处于赫尔德赫尔德所谓的“纯粹理性”宫殿之外的。他接着说：“这个帝国（中国）是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料，描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来，它体内的血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般。”^[8]中国作为西方之外的异国，充满了异国情调和原始色彩。

概括而言，如果把卢梭卢梭的“高尚的野蛮人”和赫尔德赫尔德的“木乃伊”叠合起来，我们就基本可以勾画出德国浪漫派笔下的中国形象。或者说，德国浪漫派作品中的中国形象在很大程度上就是卢梭卢梭和赫尔德赫尔德思想的形象表现。通过文迪斯曼（Karl Josef Hieronymus Windischmann）的作品，施莱格尔兄弟接触到了赫尔德赫尔德的哲学思想，也接触到了他的东方观念与中国形象，并在此基础上形成了一套自己的中国文化观。

文迪斯曼在他的《世界史进程中的哲学》（*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*）中称中国只是“一个没有实质内容，而徒具华丽外表的系统”，^[9]因而外强中干，没有什么了不起，根本不值得西方人如痴如醉地热衷和效仿。施莱格尔兄弟则“青出于蓝而胜于蓝”，他们对中国的贬低较之他们的老师可是有过之而无不及。他们在《历史哲学》（*Philosophie der Geschichte*）中认为，中国的科学并不关注内在经验和道德生活、精神观念和神圣启示等更高源泉；中国人在政治上盲目崇拜国家，并把统治者和国家混为一谈，因而纵容了专制，成了“理性的异教徒”。不难看到，施莱格尔兄弟笔下作为“静止”和“异教徒”的中国形象，完全是在抱守十八世纪人们观念的残缺。这种做法在浪漫派身上十分普遍，是当时中国观的文学表现和艺术图解。当然，其中不乏一些创造性的转化和独特的描写。

施莱格尔兄弟是德国早期浪漫派的理论旗手。他们对东西方文化的研究更是别有新意，影响深远，在某种程度上成了德国东方学的开端。

尽管他们的研究集中于印度和梵文，而较少涉及中国，但是，由于印度和中国在西方人眼里是统一的，因此，他们的论点同样可以移植到中国身上，总体上讲，他们的中国形象等同于东方形象。当然，他们有关中国的零星论述，也为我们提供了一些分析的线索和佐证。

大施莱格尔的奠基作和代表作有《关于文学和艺术的讲稿》和《论戏剧艺术和文学》（*über Dramatische Kunst und Literatur*）。在后一部著作里，大施莱格尔认为中国戏剧无论从哪个角度看都是“凝滞不动”的。小施莱格尔于1808年出版了《印度人的语言和智慧》（*über die Sprache und Weisheit der Indien*），使他成为德国梵文研究的开拓者，更使他的东方形象惹人注目。但是，就其中的中国形象而言，则有一个转变过程值得重视。在未受赫尔德影响之前，小施莱格尔坚持认为，中国作为一个国家是欧洲精神无政府主义的效仿榜样。

后来，施蒂夫特施蒂夫特（Adelbert Stifter，1805—1868）给他们的“女性化”的“中国形象”增添了新的内容。在《林中小路》（*Der Waldsteig*）中，施蒂夫特施蒂夫特把中国人绣到了丝绸上，带到了床铺上，使之与主人公亲密无间。这部小说讲述的是一个自认为病入膏肓的男子提布留斯（Tiburius）在林中漫步途中与一个姑娘邂逅，爱情的力量使他振作起来，身心俱得健康。因此，这部作品在很大意义上描写的是一个资产阶级个体寻求“自我”，最终喜获成功的英雄式故事。

故事一揭幕，中国人便粉墨登场。主人公提布留斯决定改变一下自己的生活，具体举措有二：一是健康起来，二是娶上媳妇。为了恢复健康，他外出疗养。收拾房间，整理床铺时，中国人不邀自来了：

然后得把床支到紧挨着起居室的小房间里。床上用品都是他自己带来的，床的钢架竖在角落里，这样至少能有些穿堂风。架子上搭上他带来的西班牙式墙杆，互相拧得很紧。周围绷着丝绸布料。布料上印着无数红色的中国人。^[10]

根据小说情节，这些丝绸并非主人公现买现用，而是他平日收藏的珍品。因此，这里突出中国人的形象恐怕不是随便玩笑，而是有某种意指，至少具有某种象征意义。

由后文我们知道，这些中国人都是女性，印在丝绸上，挂在主人公周围，一方面成了主人公投射感情的对象；通过移情，提布留斯精神大有好转。在这个意义上，提布留斯后来所遇到的玛丽亚（Maria）正是这些中国人的想象体现和现实表征。因此，中国人所扮演的角色，以及对提布留斯恢复健康所发挥的作用，与玛丽亚是同位的。另一方面，我们不能不注意到中国人的色彩：红色。把中国人说成是红色的，在德国文学中的中国形象史上也是经常出现的情况。一般看来，早期这样认为，误解成分较浓，因为人们把中国人和印第安人混为一谈；但到施蒂夫特施蒂夫特，恐怕就不是单纯出于误解了，而且更多地具有固定内涵，也就是性的内涵。所以，综合起来看：

对于提布留斯来说，红色的中国人象征着重新活跃的和充满生气的生活情趣和勃勃性欲，亦即本能的力量。这种理论是温泉疗养和资产阶级平日生活所无法激发出来的。只有在森林中，在清纯本真的玛丽亚身上，提布留斯才找到同样类型的生命力的闪烁。一旦结婚，红色中国人和豪华床上用品都将消失。^[11]

事实上，结婚标志着提布留斯回到了资产阶级的主体话语中，找到了他的个体性和主体性，中国人的作用亦宣告完成。此时，中国人恐怕不是消逝，而是同玛丽亚一样，溶入了提布留斯的生命之中。中国作为一个女性形象也仅能发挥辅助建立资产阶级“主体性”的作用。

沙米索（Adelbert von Chamisso, 1781—1838）在一定程度上打破了对待中国的这种“主体主义”和“中心主义”的做法。在《彼特·施莱米尔的奇怪故事》（*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*）中，主人公为着科研，脚踏千里靴，不远万里漂流到了中国：

这时，我听见前面有从鼻子里发出的奇特声音；我抬头看了看：两个中国人用他们的语言，照他们的风俗习惯向我们打招呼；我看见他们的脸型，就断定他们是亚洲人，即使我还不根据他们的服装做出这种判断。^[12]

这段话中的相对主义色彩是显而易见的。承认中国人有他们自己的语言和他们自己的风俗习惯，较之那种一味贬斥自然有其积极意义。值得注意的是，沙米索的承认是立足于人类学方法论意义上的承认，因此，他对于文明的符号系统，如服装等并不十分看重，而认准中国人作为一种集体存在所表现出来的种族特征。由此可见，认识理性在构造“中国形象”时还是能够发挥一些积极作用的。令人遗憾的是，沙米索的做法在浪漫派中间是凤毛麟角，未能形成风气，因而影响不大。这种相对主义的立场到了歌德歌德后期才被大肆运用。

谢林是德国浪漫派的“中国形象”的集大成者。他根据自身的神话哲学，对中国作了较为全面的考察。根据他的神话概念，他首先认为：

在众多同样古老的神话民族中间，中华民族是一个绝对没有神话的民族，它的发展仿佛脱离了神话运动，而转向了人类生存完全不同的另一个方面。^[13]

谢林把神话与民族精神结合起来，认为由于中国缺乏他所谓的神话，因而中华民族的精神发育得不成熟、不充分。谢林的这一观点，是有失偏颇的，也与当时德国对中国的认识不够全面有关，由此导致其产生了错误的中国形象。

在此基础上，谢林还指出，由于中国人意识中绝对的非神话性和彻底的非宗教性，所以，

中国人并不是一个民族。应该说，他们仅仅只是一个人群，而且中

国人也不把自己看作众多民族中的一员，而自视为独立于其他民族的人。^[14]

鉴于中国并非其他民族意义上的民族，谢林把中国人说成是绝对史前人类所留存下来的一部分，是人类自身的一块活化石。谢林要做的就是对这块活化石进行考古和勘查，以便对它进行定量和定性。谢林对中国进行定量和定性主要从两个角度入手，一个是纯历史的角度，一个是语言的角度。从纯历史的角度看，谢林指出：

作为一个国家，中华帝国似乎是一个历史的奇迹。在世界所有的国家中，中国是最古老的帝国。它一直保持自己的独立，显示了其不可动摇的生活准则。中国虽然两次被征服，可是他的宗法制度、道德、习俗、国家机构在本质上没有改变。从其内涵来说，这个国家至今仍然保持着四千年前的面貌，仍然恪守着它原初时作为基础的那些原则。^[15]

谢林开门见山，毫不拐弯抹角，把中国当时排它而发展、周行而不前的历史状况道个明白。作为揭短，这本无可厚非。然而，可怕的是，谢林在揭短的基础上穷追不舍，作进一步的形而上学发挥，非要在中国身上归结出个“原初状态”来。因此，尽管中国早在公元前200年就建立了完全独裁的君主制，但是，建立该制度的“这个所谓第一个皇帝秦始皇只是一个在他之前的或者说是最古老的国家形态的复制者”。^[16]本质特征的稳定不变，换用中国人自己的话说，“天不变，道亦不变”，这样一个运行数千年而不改其宗的超稳定的社会机制，使得中国人的生活“变得颓落、平庸、迂腐和干巴巴的形式主义”，从而最终“与后来纷繁多样的，范围广泛的发展几乎漠不相关”，成为人类的“原初状态”（*Urzustand*）象征。

从语言和文字的角度否定和贬斥中国文化的做法在当时是一种极普遍的现象，语言哲学家洪堡（*Wilhelm von Humboldt*, 1767—1835）堪称始作俑者，他在《论爪哇岛上的卡维语》（*über die Kawisprache auf*

der Insel Java) 就声称中文不是很理想的思维工具。谢林对这种彻底否定汉语,把中文一棍子打死的做法并不赞成,他对某些观点进行了尖锐的批评。但是如果由此而忽略谢林对中国语言否定的一面,就大错而特错了。

我们继续进行文本细读。在谢林看来,“在中国语言中似乎还富有的全部力量,即原初的那种统辖一切,绝对地支配、主宰万物的权力”。^[17]换句话说,中文的原初性、不发达性是极端显而易见的。而就是这样一种语言:

完全由诸多单音节,即诸多的单音素所组成。这些单音节的每一个音节毫无例外地都具有这样的特性,即它们都是由一个辅音或双重辅音开头,又都是一个单元音或一个双元音,甚至以一个鼻音结尾。其次,依据最新的研究成果,这些语言的整个语汇由不多于272个单音节基本字构成。^[18]

根据谢林的理解,以这样一种文字,中国人要想来满足一切难以想象的叙述需要,以极其细微的层次差别来描述自然对象、道德生活和社会生活,这实际上是做不到的。^[19]谢林言下之意唯有西方语言能担此大任。接着,谢林进一步论述:

其实中国语言的所谓单音节性的原因就在于单个的字几乎毫无意义,没有任何随意发挥的自由。中国语言的意义只是通过抽象才产生的;然而在原初产生时,它们并不意指抽象的部分——就好像我们虽然可以把一个现成的物体机械地肢解为部分,但这些部分本质上并不意指部分,而是指整体本身——中文的每一个单字原本没有意思,没有自为的存在,只有在说话时才获得含义。^[20]

中国语言全然没有语法或语法形式,因而只能是一种自为的存在,而不能成为一种自在的存在。这也就决定了中国作为一个民族和文化符

号仅能具有自为性，永远不能达到谢林唯心主义体系中的自在性，因而是次一级的存在，至少相对于西方而言是如此。

综合历史和语言两个方面，谢林指出：

从根本上说，中国直至现在仍然是与世隔绝的，虽然在其北部和西部有英俄势力的存在。很久很久以来，人类的这一部分就生息繁衍在东亚这片遥远偏僻的土地上。和其他远近的民族相比，它实际上成了与众不同的第二人类。……其余的人类在漫长的文化发展道路上向西方和北方迈进时，逐渐分化为各个不同的民族，而在亚洲最东部的整个呈现出一个稳固的整体，它幅员辽阔，不受任何外来影响；它孤芳自赏，与众不同；这使得它成为一个与其他散居的民族迥然不同的第二人类。〔21〕

中国的“与众不同”，决定了中国独行于谢林所谓的人类概念之外，而形成一个相对的第二人类，其价值和旨趣都在于原初性。叫人难以想象的是，谢林把中国推出人类历史进程之外不算，连中国代表原初状态而作为人类发轫之初的渊始性（*Ursprung*）也抹杀殆尽。他说：

中国更多是一种对运动的否定，不可以它为起始。以这样的起始为出发点，人们无法继续前进，甚至连步都不可能。中国在拒绝了一切运动之后，只是滞留于历史之始。虽然我们所想象的人类史前状态中国人也经历过，然而这种史前状态在中国那里只不过是一个僵死的，因而也就不是原来意义上的史前状态。中国人的意识也不再是史前状态本身的意思。而是一块没有生气的化石，有如史前状态的一具木乃伊。〔22〕

可以说，在一些细节和文本叙述中，谢林是有其历史和事实依据的，然而，其结论却是自身想象所得——完全成为赫尔德赫尔德和卢梭卢梭之“异国”观念的浪漫再现和哲学翻版。但是，谢林的“中国形象”的深层含义并不在于承前，即对赫尔德赫尔德以及卢梭卢梭的继承，而更在于启后，即对黑格尔黑格尔“中国观”的开启。这实际上是由谢林哲学

思想所具有的向黑格尔黑格尔过渡的倾向所决定的。谢林和黑格尔黑格尔之间哲学观念的联系已经引起人们的广泛注意^[23]，他们在“中国观”上的“裙带关系”也同样不容忽视。

二、异国图景的急剧扩张：青年德意志笔下的中国形象

“青年德意志”（Jugenddeutschland）是对1830年法国七月革命后开始写作的一批德国激进青年作家的总称。这些作家没有固定的组织，也没有统一的纲领，通常把伯尔内伯尔内（Ludwig Börne, 1786—1837）和古茨科古茨科（Karl Ferdinand Gutzkow, 1811-1887）看作是他们的两个代表人物。这些作家的共同之处是十分关心当时的政治问题，并主张文学应该面向现实生活，用文艺作为工具，来传达他们关于政治和社会改革的自由思想。因此，他们作品中的自由主义倾向比较浓厚。

换句话说，这些作家代表了当时思想界中一股“外向”的势力，与德国浪漫派“内倾”的努力形成鲜明的对比。但是，尽管如此，“青年德意志”和德国浪漫派在精神实质上仍然是相通的^[24]，他们笔下的“中国形象”也是同构的，只是“青年德意志”的“中国形象”把作为“异国”的“中国形象”大大地拓宽了。海涅海涅（Heinrich Heine, 1797—1856）是上述两个流派之间的中介人物，因此，我们首先就来介绍一下海涅海涅笔下的“中国公主”。

海涅海涅在许多地方都提到了中国，但以《论浪漫派》第三卷的第一章为持中、全面之论调。文章一开头，海涅海涅就问道：“你们可知道中国，那飞龙和瓷壶的国度？”可知，作为飞龙和瓷壶的“中国形象”早就成了当时西方人脑中的熟悉图景。

对于中国，海涅海涅充分发挥了自己的想象：

全国是座古董店，周围耸立着一道奇长无比的城墙，墙上伫立着千万个鞑靼卫士。……那儿大自由的诸般现象者绚烂雕琢、别致耀眼，硕大的花朵形同巨人，纤小的树木犹侏儒，层峦叠嶂全都精雕细刻，玲珑剔透，佳果累累全都甜香四溢，鲜美佳妙，奇禽异鸟全都毛羽斑斓，形态怪异；那儿的人尖头尖脑，蓄着发辫，留着长长的指甲，见了面打躬作揖；论性格老成早熟，说的都是一种孩子气的单音节语言。[25]

海涅海涅的这些描写，可以说代表了当时许多西方人眼中的中国形象，宛如一幅漫画，在精致的外表下隐藏着幼稚的内心。海涅海涅接着说：

可是飞鸟和欧洲学者的思想越墙而过，在那里东张西望，饱览一番，然后又飞了回来，把关于这个古怪的国家和奇物的民族的最发噱的事情告诉我们。[26]

海涅海涅的“中国形象”充满了“古怪”和“奇崛”的意象，充满了讽刺色彩，拥有着浓郁的“异国情调”或者说是“中国情调”：

在那儿人和自然彼此相见都会忍俊不禁。但是他们俩都不会高声大笑，因为他们极有教养，彬彬有礼；为了忍住不笑，他们就绷着脸，装出极端滑稽可笑的怪相。在那儿既无阴影，也无远景。五彩缤纷的房子上面，重重叠叠地垒起一大堆屋顶，看上去就像一把把撑开的雨伞，屋檐上挂满了金属的铃铛，清风过处，发出一阵傻里傻气的叮当声，连风儿也显得愚蠢可笑。[27]

我们知道，海涅海涅是借助描写中国，讽刺和挖苦他所厌恶的一切。中国在海涅海涅眼里首先就不是一个讨人喜欢的形象，它不但“滑稽可笑”，而且“傻里傻气”，一切都令人发笑。作为这一“中国形象”直接化身的是那位“反复无常”而又“娇纵妖气”的“中国公主”：

在这样一幢挂满铃铛的屋子里，从前曾经住着一位公主，她的金莲比其余的中国女人的小脚还要纤巧，她的秀丽的凤眼，比天朝帝国别的佳人的美目射出的眼光更加柔媚温存、迷惘恍惚，她那玲珑小巧的芳心吃吃痴笑，里面满是最为乖张怪谲的脾气。这位公主最大的喜悦乃是把错彩镂金的珍贵绸缎撕得粉碎。她那纤纤十指引起一阵阵裂帛撕绸的声响，她便乐得纵情欢呼。最后这种癖好耗尽了她的全部家产，她把所有的家当都撕碎抛尽，于是满朝文武上书谏言，把这位公主当作一位不可救药的疯女关进了一座圆形的高塔。^[28]

海涅海涅笔下的中国公主，代表了一批德国人心中的中国形象。他们认为，当时的中国滑稽、腐朽、盲目追求外表的精致。这些评论虽然尖刻，也有其可取之处。此外，海涅海涅把他笔下的“中国形象”归结为“中国公主形象”，还是有深刻内涵的：一是由女性化的“中国形象”进一步透露出其“异国主义”的立场；二是借“中国公主”讽刺德国浪漫派诗人布伦塔诺（Clemens Brentano, 1778-1842）“利用中国”的倾向。

但是，无论是“异国主义”的立场，还是“利用中国”的倾向，都不是新调新唱，而是老生常谈了。这就充分说明了海涅海涅那作为“异国”的“中国形象”的历史局限性，也彻底反映出中国作为“异国”所具有的“异国情调”，到了十九世纪已在大幅度地退缩和全方位地凋萎。要想进一步地利用中国，寻找到中国身上的“异国情调”，就必须拓宽中国的异国图景。这项工作海涅海涅未能完成，而落到了“青年德意志”的大才子古茨科夫茨科的身上。

古茨科夫茨科大器早成，还不到二十四岁，就成为“青年德意志”的中心人物。通过丰富的创作，他努力提供一幅“批判的世界图景”（Kritischer Weltbild）。“中国形象”是这幅世界图景的有机组成部分，也是核心组成部分。古茨科夫茨科在他的长篇东方历史小说《玛哈·古鲁》（*Maha Guru*）中塑造了这幅“中国形象”。《玛哈·古鲁》写成

于1833年。它以中国的西藏为背景，广泛地汲取西方有关东方（中国）的知识和趣味，叙述了主人公玛哈·古鲁由人到神（成为西藏最高的宗教领袖），再由神回复为人（因权力斗争而被迫让位），最终归山隐居，尽享天年的曲折过程。故事情节交错发展，既有争权夺利的宗教斗争，也有争风吃醋的情感较量。作品中充满了“异国形象”，诸如手工艺人、喇嘛、隐士等，广泛涉及西藏的民族风俗和宗教习惯，比如极端稀奇古怪，被看作是不文明标志的“一妻多夫制”，从而描绘了一幅生动的异国日常生活画面。小说发表后，曾一度引起德国人的“异国热情”。

但最让我们感兴趣的是，古茨科古茨科把故事发生地安排在中国的西藏，从而把作为时空意义上“异国”的中国推进到了极端。这样一来，古茨科古茨科也便于在一定程度上摆脱历来对待中国的陈见陋识，赋予了“中国形象”以新鲜的气息。在古茨科古茨科眼里，西藏犹如一片神话世界：广袤无垠，荒芜开阔。这里游人足迹罕至，处于未开化和静止中的原始状态，比先前西方人赞叹中国的原初状态还要更进一步，可谓原初之原初。于是，在主人公们挺进拉萨的途中，一幅岑寂的全景（Panorama）便展示在他们面前，令他们咋舌惊呼，叹为观止：

我们已经置身于雄伟的西藏山脉上，西藏山脉是绵延无尽的，迄今对游人来说依旧是神秘莫测的亚洲高原高耸入云。高空的游云变幻多端，把高大的山峰团团围住，随即便又袅袅逝去，洞开一片狭窄的蓝天，从而使这些单调的山峰变幻莫测，魅力四散。诸如，人们在被朵朵白云所环绕的光秃的山崖上能够看到繁茂的植物，但片刻之间这些植物便又消失无余。这儿既像是一片翠绿的林带环绕山崖，又像是一圈郁郁的松柏或杨柳，同时可见的还有一片隐隐约约的雾海，把一切都覆盖起来，叫人无从辨认。在这变化无穷之中似乎只有一点永驻不移，即林海中狂涛的怒号，阴森森的，有一种怒气生煞的气势。可狂涛又在哪呢？肉眼是见不到的，只有耳朵能听到这永恒的、单调的、回旋中的轰鸣声不绝不断。[29]

以上是仰视远眺。既有实写，也有虚描，接着，作者便把视线收归眼前：

老鹰在高高游岩上筑巢栖居；狐狸优哉游哉地挖穴生息。^[30]

无论是远方，还是近处，目之所及都是一幅和平、宁谧的图景和氛围，渗透出原始的自然色彩。这是一片神话世界，或者说，这犹如一部神话。但是，这部神话并非与生俱来的“异国图景”，而是由西方人一手制造的，换句话说，是西方人对它加以“启蒙”的结果。由玛哈·古鲁远征西藏，我们不难想到西方主体性思想史上的英雄人物奥德赛。这一点，古茨科古茨科的确没有忽视。他敏锐地感觉到了，已使西方处于窒息边缘的现代文明（启蒙的结果），正在将它的魔爪伸向这块朴真的空间：

麝鼠和因毛质优异而著称于世的西藏牦牛在山上惊恐地狂奔乱跑，因为利欲熏心者在穷追不舍。^[31]

古茨科古茨科毫不留情地指出，造成这种杀戮和狂躁的，并非仅仅是中国妇女的虚荣心（为了打扮，她们需要麝香和毛皮），另一个更为重要的原因就是欧洲人正在不择手段地散布他们的“现代工艺”，唆使中国人越规离矩。他们这样做的直接目的，是为了满足他们那永不餍足的贪婪之心。真正应遭到谴责的是欧洲人。

面对这种状况，古茨科古茨科虽然深感不安，却也无可奈何，只得叹问到：“难道麝香就没有一点令人恶心的气味吗？”^[32]他还竭力呼呈：“美洲大陆的麝香已足以满足欧洲人的贪欲”，^[33]请别再到东方这块犹处于童真状态的古老高原上施暴践踏。古茨科古茨科这一呼呈，就露了尾巴。他一方面揭示西方的“启蒙辩证法”，另一方面又不自觉地走进了“启蒙辩证法”的怪圈之中。他在批判西方人物理上的掠夺之际，同时开始了他的心理施暴。由此看来，古茨科古茨科实际上未能挣脱历来

的“异国主义”枷锁。我们在他小说中所读到的与其说是他眼中的中国，毋宁说是他意念中的中国。这个中国在古茨科古茨科心目中应具有远古风情和东方韵味，更重要的一点在于永葆朴质童真。古茨科古茨科把目光投向中国的西藏，只是由于中国内地“异国情调”不是丧失，就是变杂，他要寻找一种纯正精致的中国异国情调。古茨科古茨科寻找本真的异国情调，终极目的是为了逃避西方的文明和现实，即文化意识形态和政治意识形态的压迫。“避世主义”的愿望在异国情调中得到实现。

我们在上文中讲过，“异国情调”盛行于十八世纪，由于多种原因，包括物质和精神两方面，“世界上异国情调的张力正在走向衰弱”。对此，法国作家西格兰大为哀叹，颇感人心不古，便问道：“神秘在哪里？距离又在何处？”^[34]一句话，也就是异国何在？异国情调应系何处？古茨科古茨科的大胆远眺，使他找到了一个能够代替“异国情调”之偶像的整体中国的部分中国，这便是至今仍然十分扑朔迷离的西藏，从而拓宽了中国作为“异国”的图景，加深了它的异国情调，使得他能够避开西格兰所面临的困窘，替自己由于西方的现代化而感到憋闷和失落的心胸寻得一片放逐天地，在一定程度上弥补了中国作为纯粹康德哲学的时空意义上的“异国”所“理应具有”的，但因西方介入而正在趋向淡化的“异国情调”的魅力。说穿了这种魅力就是原始野蛮。

古茨科古茨科开拓西藏，是有其一定的理论先导和精神根据的。在《世俗图景》（*Saekular Bilder*）一书中，古茨科古茨科就西方与异域的关系认为，西方从时空层面上在东方身上恐怕已很难有所发现，因为长期以来，西方一直把它灼灼的认知目光投注在东方身上，“从各个方面对东方进行了肆意残酷的纠缠”，^[35]把东方身上本来的美丽光环驱赶得一干二净。结果便是东方失去了其地理上的意义，而徒有物理上的价值。也就是说，西方人对东方作为时空框架中的存在，即作为被经验的对象已不感兴趣，而关心的只是东方能为西方现代文明的发展提供多少有利用价值的东西。

尽管古茨科古茨科并不否认东方在习俗和观念方面依旧具有魅力，但这些古朴的习俗和历史悠久的观念在作为东方之化身的中国和印度已属过时，于是，古茨科古茨科便创造性地开拓和利用西藏，把西藏作为替代物，来构筑他本人心目中的东方世界，或者说是乌托邦式的作为“异国”的中国。但是，古茨科古茨科的这种做法恰恰表现了他的“影响的焦虑”，也从另一个侧面反映了十九世纪中国作为“异国”所具有的异国情调的张力正在减弱。

为了克服这一点，生活在十九世纪的古茨科古茨科只得退缩到十八世纪的“中国热”中寻求慰藉，并在作品中再现“中国热”中广为世人津津乐道的中国风尚。我们举作者在第四章中有关驻拉萨的中国中央政府的公馆的描写为例：

（公使馆）的房间比较阔大，但并不高。地上铺着艺术味十足的绣花地毯，上面的图案与用来装饰墙壁的挂毯上的图案一模一样，都是些奇异的阿拉伯风格的画面。挂毯上充满了繁花簇拥的龙，和对北京表示敬忠的隽秀的楷书。房间中部凸出一块两层高的平台，四边竖立着龙柱。帘子与镀金的支柱连为一体，这些帘子都是丝织品，下边重挂着繁缛的流苏。平台自身形同沙发，上面可容二人按东方方式叉腿而坐……
[36]

类似的描写我们在作品中还可以找出许多，如第三章中珠光宝气、富丽多彩的寺院，但总体上不外乎雕梁画栋、错彩镂金之类的老生常谈。我们不难回想起，在上述引文中，无论是地毯、挂毯之类的装饰品，还是整个房间中传达出来的那种氛围，都是十八世纪西方“中国热”潮流中的时髦之物，既广为世人猎取，也为作家们所大书特书。然而，百年之后的古茨科古茨科却发思古之幽情，重又把这些实物搬入作品，不能不说是彻底暴露了他的矛盾心理和“中国观”的落后性。由此也可看到，中国作为“异国”在德国思想界和文学中已失去了长达两个世纪的统治地位，而走向全面瓦解。“穷则思变”，时代呼唤充满清新气息的

新型“中国形象”。

三、中国处于历史进程之外：黑格尔黑格尔的否定性中国观

通过前面几章的论述，我们看到，西方现代理性发展过程中的“中国形象”无论多么光彩夺目，多么神奇莫测，有一点总是可以肯定的，即在总体上否定性因素的不断增长，肯定性因素的渐渐褪失。否定性因素与肯定性因素的彼此消长，构成了黑格尔黑格尔之前“中国形象史”的主旋律。不过，我们可以引以为慰藉的是，黑格尔黑格尔之前的“中国形象”中毕竟还有些肯定方面让我们津津乐道和引以为傲。我们今天也的确经常把这些肯定方面挂在嘴边。

但是，历史把我们推到了黑格尔黑格尔面前，使我们不得不承认这样一个观点，即否定性的“中国观”随着西方理性大殿的大功告成而彻底取消了“中国形象”中的那些零零碎碎的肯定因素。而且，完成这种取消工作的竟然是一位伟大的思想家、哲学家。这在表面上似乎与他的睿智有些不相称，而实际上，这恰恰与他的根本思想和本质性格是吻合的。我们也应早有警觉，歌德歌德的“中国观”是否定性因素与肯定性因素的最后一次大规模争战，尽管歌德歌德使尽浑身解数想宽容些、同情些，却终究敌不住滚滚时潮的裹挟，暴露出了他的力不从心和彻底失败。“中国形象”里的肯定方面表面上似乎占了些上风，其实只是昙花一现，转瞬即逝。到了黑格尔黑格尔，它们便彻底销声匿迹了。

黑格尔黑格尔的“中国观”无疑是他哲学思想的产物，也是它的有机组成部分。换句话说，黑格尔黑格尔笔下的“中国形象”乃是他的整个理性大殿中的一个有机部分，只是这一“中国形象”在其中一直处于否定地位。黑格尔黑格尔认为，世界历史是从“东方”到“西方”的。亚洲是起点，欧洲则是绝对的终点：

那个外界的物质的太阳便在这里（东方）升起，而在西方沉没的那个自觉的太阳也是在这里升起，散播一种更为高贵的光明。世界历史就是使未经管束的天然的意志服从普遍的原则，并且达到主观的自由的训练。东方从古到今知道只有“一个”是自由的；希腊和罗马世界知道“有些”是自由的；日耳曼世界知道“全体”是自由的。所以我们从历史上看到的第三种形式是专制政体，第二种是民主政体和贵族政体，第三种是君主政体^[37]。

黑格尔黑格尔首先把东西方联系到了一起，并通过其哲学思想对历史的解释而将东方置于西方之下。作为这片东方世界之主导成分的中国，便成了黑格尔黑格尔首先审察的对象。黑格尔黑格尔认为，尽管历史开始于东方，尤其必须从中华帝国说起，承认中国是世界上最古老的帝国，但是，令人遗憾的是，中国几千年来一直在原地踏步不前，只有旧颜，而无新貌。造成这种局面的原因是中国的“客观的存在”与“主观运动”之间缺乏必要的对峙，因而阻碍了变化的发生，致使中国“还在世界历史的局外”。

接着，黑格尔黑格尔继续深化了他的认识，从“宪法精神”“行政管理”“法则”“宗教”“科学”等方面展开他的否定性论证。下面我们将对他的观点进行具体分析。

首先是“宪法精神”。黑格尔黑格尔认为，中国的“宪法精神”终古无变。作为其具体表征就是“家庭的精神”。其中最大的缺点就是没有“主体性”，代之运行的是一种道德实体。因此，

中国纯粹建筑在一种道德的结合上，国家的特性便是客观的“家庭孝敬”。中国人民把自己看作是属于他们家庭的，而同时又是国家的儿女。在家庭之内，他们不是人格，因为他们在里面生活的那个团结的单位，乃是血统关系和天然义务。在国家之内，他们一样缺少独立的人格；因为国家内大家长的关系最为显著，皇帝犹如严父，为政府的基

础，治理国家的一切部门。[38]

家国同构，君权天授，整个国家被分为两个部分，一是高高在上的皇帝，二是匍匐在下的臣民。统帅国家的是一种以血亲关系为基础的“家庭的精神”。这种精神浪漫倒也浪漫，也显得十分和谐，因此黑格尔黑格尔建议西方“也可以拿它来做模范”。但是，黑格尔黑格尔严格地指出，这个帝国的行政管理、社会约法与道德，同时又是完全不含诗意的，一句话，其内部没有自由的“理性”和“想象”，因而只是一个呆板、滞后的国家。

建立在“家庭的精神”之上的中国，自然谈不上有西方的宪法，而只有行政管理。黑格尔黑格尔认为，在君主专制主义统治下，当时的中国人享受着绝对平等，但却没有任何精神自由，因为他们的许多权益和特殊权限根本得不到保障，所谓自由，根据黑格尔黑格尔的理解，就是人作为个体人和社会人的所有本质权益都应当在法律和道德的前提下得到确切的保障。黑格尔黑格尔认为，这种自由只有他们西方有，当时的中国等级制度太过森严。他说：

在中华帝国内就不同了，这种特殊权益是不被考虑的，政府是出于皇帝一人，由他任命一批官吏来治理政事。这般官吏或者“满大人”，又分两类：一类是文官；一类是武官。后者等于我们的“军官”，文官的品级高于武官，因为中国文官在武官之上。为了取得初等教育起见，设立得有初等学校；凡是政府官吏都受学校教育。像我们所谓大学的高等教育机关，大概是没有的。[39]

的确，我国古代封建社会历代王朝都是如此，尤其是，中国的教育并不是为了培养人，而是为了选拔官吏，即“学而优则仕”。从这个角度看，我们不能不承认黑格尔黑格尔的评述包含了部分的真知灼见。他认为，中国全部行政机构多是按此种成规来进行的，而缺乏一种有力与合理的管理程序。政府官吏们的尽职，并非出于他们的良知或自己的虚荣

心，而是出于外界的命令和严厉的制裁。建立在这样一种统治和管理机制上的国家无疑是十分脆弱的。

说穿了，中国行政不合理的地方就在于人治，即皇权专制，法也是王法，没有什么民法可言。因此，黑格尔黑格尔指出，与行政配套的法制也是变调的：

基于家长政治的原则，臣权都被看作还处于幼稚的状态里。不像印度那样，中国并没有独立的各阶层要维护他们自己的利益。一切都是由上面来指导和监督。一切合法的关系都由各种律例确实地加以规定；自由的情调——就是一般道德的立足点因此便完全被抹杀了。〔40〕

这种家族关系实际上“等于一种奴隶制度”。就此而言，当时中国的奴隶制关系非常简单：皇权是奴隶主，所有臣民都是他的奴隶。因此，在中国，所有的人在皇帝面前都是平等的，也都是卑贱的。他们没有什么荣誉感，相互之间也没有个人权利，只有极端的自贬自抑，由此导致极度的自暴自弃。黑格尔黑格尔还把这种个体人格的缺失和集体道德的沦丧相提并论，他说：

正由于他们自暴自弃，便造成了中国人极大的不道德。他们以撒谎著名，他们随时随地都能撒谎。朋友欺诈朋友，假如欺诈不能达到目的，或者为对方所发觉时，双方都不以为怪，都不觉得可耻。他们的欺诈实在可以说诡谲巧妙到了极顶。欧洲人和他们打交道时，非得提心吊胆不可。〔41〕

他把“会撒谎”这点作为中国人的致命点加以攻击。黑格尔黑格尔的这一观点影响相当大，尤其对于世纪末的通俗小说，如卡尔·迈卡尔·迈的《青红玛土撮拉》。“会撒谎的中国人”几乎成了历来通俗文学作品中的一个主题，就像“不忠贞的寡妇”一样，为广大作家所采用，很能满足当时人们歧视和敌视中国的心理。

黑格尔黑格尔认为，当时中国人的品行恶劣有法制方面的原因，也与中国的宗教观念不无关系。宗教在中国失去了其超验性和彼岸性，也不讨论“绝对的东西”，而被彻底的世俗化和通俗化。结果，宗教在中国简直变成了“国教”，君权和神权合而为一，皇帝乃是天之骄子，代神说话和行事。所以，黑格尔黑格尔认为中国的宗教不是他们所谓的宗教。根据黑格尔黑格尔的理解，西方所谓宗教是指“精神”退回到了自身之内，专心致志地关注它自己的性质和内在“存在”，因而宗教能使人脱离国家和世俗权力，潜心自修，追求彼岸，形成超验的精神主体。

而在当时的中国，个人并没有这样一种独立的个性和人格，因而他们充满了依赖性，即依靠上天。皇帝成了个体与上天之间的物质中介和精神桥梁。所以，黑格尔黑格尔将中国的宗教概括说：

在家庭制度的情形下，人类宗教上的造诣只是简单的德性和行善。“绝对的东西”本身一部分被看作是这种行善的抽象的规则——永久的安正；一部分被看作是肯定它的那种权力。除掉在这种简单的形态以外，自然世界对人类的一切关系，主观情绪的一切要求，都是完全被抹杀、漠视的。中国人民大家长的专制政体下，并不需要和“最高存在”有这样的联系，因为这样的联系已经包罗在教育、道德和礼制的法律以及皇帝的命令和行政当中了。天子是一国的元首，也是宗教的教主。[42]

我们知道，黑格尔黑格尔的精神哲学把人的精神历程描述为意识——自我意识——理性——精神——宗教，最后达到绝对精神。黑格尔黑格尔对中国的否定恰恰也是沿着这样一条路线具体展开的，这点由上文的分析不难见出。至于宗教，黑格尔黑格尔对中国的否定到了一个高潮，但还没有到达顶点，因为他最终把中国拒斥在他的精神大厦之外，为此，他从科学和语言的角度入手，继续他的否定论述。他说，中国的科学也缺乏主观性，尽管中国表面上看似乎十分尊重和提倡科学，但是“它们缺少主观性的自由园地，和那种把科学当作一种理论研究而的

确可以称为科学的兴趣。这儿没有一种自由的、理想的、精神的王国”。所以，中国科学都是经验性的，实用型的。

阻碍中国科学进入纯思辨领域和达到绝对精神地步的是中国的文学。在黑格尔黑格尔看来，中国语言和文字分了家，所以文字很不完善。“中国人民在文字中缺少了这一种正字拼音的方法，不能使声音的订正成熟到可以用字母和音节来代表清晰的发音。”这种文字无法与西方的拼音文字相提并论，也不适于逻辑思维，因此对科学产生了极大的制约作用。

钱锺书先生早就指出黑格尔黑格尔有关中国语文的见解是极其荒谬的，并举《周易》中“易一名而含三义”加以反驳。他说：

“其不知汉语，不必责也；无知而掉以轻心，发为高论，又老师巨子之常态惯技，无足怪也；然而遂仗东西海之名理同者如南北海之马牛风，则不得不为承学之士惜之。”^[43]

钱锺书先生把黑格尔黑格尔的谬论归结为无知，无疑是正确的。我们不难发现，黑格尔黑格尔有关中国的知识表面上看显得很丰富，但多是从传教士们的著述中摘取来的二手资料。钱锺书先生认为黑格尔黑格尔发为高论的另一个原因是掉以轻心。这样说实在是太过宽容，在笔者看来黑格尔黑格尔简直就是别有用心，连歌德歌德身上那点少得可怜的同情心都没有，而用他那“严酷的理性”之光来透视中国，最后得出的就是一个处于历史进程之外，仍为幼年文化阶段，全无半点主体自由和绝对精神的中国形象。这样看来，黑格尔黑格尔笔下的中国形象似乎并没有什么新意，它只是把赫尔德赫尔德、谢林等人笔下的中国形象中的否定性因素抽取出来，大肆发挥和张扬而已。

但是，我们必须着重指出，黑格尔黑格尔的否定同前此诸位存在着本质的差别。也就是说，前此诸位基本上还是在承认中国人作为类存在

而与西方人具有相似性特征之前提下，否定中国人身上特异和特殊的东西。黑格尔黑格尔则不然。他主张，除全体自然以外的任何东西都不是根本完全实在的。在他眼里，所谓的全体自然不包括东方，因为东方没有绝对精神。因此，黑格尔黑格尔的否定是全方位和彻底性的否定。他通过把中国纳入精神历史发展的策略，而把中国排除在历史进程之外。精神层面上的否定无疑比单从外表挑毛病的做法深刻的多。但是，正如他的辩证法是头足倒置的一样，建筑在这种辩证观念之上的中国观也是头足倒置的，悬浮于空中而不得其实，因而用不着我们作过多的批判，其荒谬性必定自现无疑。

四、走向解构的中国形象：冯塔纳冯塔纳及其《艾菲·布里斯特》

黑格尔黑格尔把作为现代性的主体性推到顶峰，也就把“中国形象”贬抑到了极点。一时，否定性的“中国形象”在时代潮流中独占鳌头。但是，这种局面未能维持多久。就像在哲学领域中，尼采一声呐喊冲垮了主体性哲学的藩篱一样，冯塔纳冯塔纳在小说《艾菲·布里斯特》中巧设机关，宣告了德国文学中“中国形象”的彻底分化，以这部小说为标志，在世纪之交形成了五颜六色的立体化的“中国形象”，为二十世纪德国文学中的“中国形象”的彻底解构和重构打下了坚实的基础。

冯塔纳冯塔纳是德国十九世纪现实主义文学最重要的代表人物之一。《艾菲·布里斯特》是他晚年的一部力作，也是十九世纪德国文学，尤其是德国小说的一篇杰作。故事并不复杂，叙述的是一个普鲁士容克贵族出身的少女艾菲，受父母之命而嫁给母亲的旧日情人殷士台顿（Instetten）而造成的悲剧婚姻。

艾菲是一个年轻、热情的少女，生性好动；殷士台顿是海滨城市凯辛的县长，已年近四十，亟亟于功名利禄，削尖脑袋想往上爬。结婚后，他整天泡身于公务中，无暇关心艾菲的生活，使得艾菲感到寂寞无

聊。就在这当儿，殷士台顿的一位朋友少校军官克拉姆巴斯认识了艾菲。克拉姆巴斯血气旺盛，常常陪艾菲除外郊游，渐渐产生了感情，不久就发生了关系。六年后，事情终于暴露，为了捍卫所谓的名誉，殷士台顿便与克拉姆巴斯进行了一场决斗，结果克拉姆巴斯被打死，艾菲被退婚，亲生女儿也离开了她。起初，艾菲与女仆居住在柏林，慢慢抑郁成病，最终病死在娘家。

在《艾菲·布里斯特》中，中国人是一个“鬼魂”的形象，艾菲居住的屋子正是这个“中国鬼魂”的屋子。而在艾菲的爱情故事中，这个“鬼魂”一直“在场”。由开始的害怕，到对鬼魂的身世越来越了解——艾菲知道了“鬼魂”是殉情而死的，再到往后的日子里，“中国鬼魂”甚至渐渐成了艾菲的一个精神慰藉，“中国鬼魂”的形象也在渐渐发生着改变。

就“中国形象”这一点而言，冯塔纳冯塔纳的这部小说犹未得到细致深入的研究。造成这种状况的原因是由于冯塔纳冯塔纳在作品中故意巧设机关，不给出一个正面的“中国形象”，致使许多研究者光顾表面，未及内部，因而认为它没有什么新意和价值。其实不然，冯塔纳冯塔纳这部作品中的“中国形象”是一个玲珑剔透的多面体，只要我们巧解机关，还是可以发现其中的奥妙和意义的。

说《艾菲·布里斯特》中的“中国形象”复杂和隐晦，首先就表现在，作者使用了另一种叙述手法，避开了直截了当的描写和由叙事者清楚明白地“讲述”（telling），转而主要通过主人公之口来加以“显示”（showing）。比如，由克雷泽大娘之口，我们听到了一种极其平淡、极其真纯的人本主义中国观：“中国人也是人嘛，可能他们那儿的风俗习惯跟咱们的全一样。”^[44]这种人本主义“中国观”的可贵之处就在于，敢于冲破一切束缚，大胆地与中国人认同。

但是，克雷泽大娘的评价只是随口之语，鉴于她在小说中的地位，“中国形象”并没有从她的言语中呈现出来，而更多地依赖于三位主

人公，即艾菲、殷士台顿和克拉姆巴斯。关于这三个人物的故事又主要是围绕着“闹鬼”（Spuk）具体展开的。

冯塔纳冯塔纳借用“闹鬼”来展布故事情节和人物冲突，同时，也在“闹鬼”的氛围中“显示”了中国形象。“闹鬼”氛围十分特殊、玄妙，与古茨科古茨科笔下的“西藏”和歌德歌德诗中的“花园”判然有别。安·比尔斯安·比尔斯（Ambrose Bierce, 1842—1914）在其诙谐幽默的《魔鬼辞典》（*The Devil's Dictionary*）中认为，“闹鬼”和“结婚”是同义词。^[45]这句不无调侃的戏语恰巧偶然地被冯塔纳冯塔纳的这部小说给证实了。在《艾菲·布里斯特》中，“闹鬼”追随着女主人公艾菲的整个婚姻生活，实际上成了小说当然的中心。因此，理解了“闹鬼”，也就基本上把握了整部小说，把握了小说中中国形象的特殊性之所在。弗洛伊德精神分析理论对“闹鬼”有过精辟的论述。它认为，“信鬼是由生者对死者仇恨的思想中产生出来的，是由于对过去计划的已死的愿望的回忆。”^[46]落实到《艾菲·布里斯特》中，“鬼”无疑就是指那个死去的中国人。艾菲信他，是一种想象性的回忆；殷士台顿则是出于仇恨和敌视，并从仇恨和敌视中获取象征力量；克拉姆巴斯（Crampas）的态度比较现实，“嫉妒”占主导地位。“闹鬼”与“结婚”同义，在这部小说中更成了婚后男女主人公之间情感（包括第三者）波折的隐喻。我们首先就从情感角度来分别检查三位主人公对待中国人的不同立场，以便揭示出“中国形象”的复杂多面性。艾菲和殷士台顿的结合实际上是前辈姻缘的接续，因为殷士台顿是艾菲母亲的旧日情人。把艾菲嫁给殷士台顿，使艾菲的母亲获得了一种象征性的满足和想象性的补偿。但是，这场婚姻，正如两位老人所料想的，十分不平静，甚至可以说是多事多变。

艾菲出身于容克贵族家庭，贪图享乐和喜欢冒险，虚荣和浪漫是她的生活和性格的基调。“很有事业心”的殷士台顿官运亨通，前途通畅，从物质上无疑能够极大地满足艾菲的享乐欲望和虚荣秉性。但是，殷士台顿性格正经，为人古板，竭力把自己的一言一行与社会、与时代精神

（Zeitgeist）缝合起来，所以，恰如布里斯特夫人所指出的，他“很不善于使一个热情奔放的小丫头一天里面获得几小时的娱乐和消遣，不善于使她战胜她的死敌——无聊（Langweiligkeit）”。^[47]无聊是艾菲的死敌，也正是无聊把中国人带入了艾菲的生活和情感世界中，并使“中国鬼魂”成了艾菲的寄托，成了能够满足她那骚动不安的内心的“他者”。但必须认识到，由于“中国鬼魂”只能在梦境和想象中出现，所以他只是一个拉康精神分析理论中所谓的“无意识中的他者”。这个“他者”白天在幻想中与艾菲相随，夜晚在梦中与艾菲相伴。同样，艾菲也无法离开他，因为她“是那么孤独，又是那么年轻”。^[48]凯辛离她的老家又是那么遥远，她需要一个情感上的伴侣，可殷士台顿又不能给她这些，“尽管她和她丈夫相处得很融洽，但她仍然感到生活在一个陌生的世界里”。^[49]因之，艾菲感叹道：“啊，如果有谁在我身边，我可以向他大哭一场，那就好了。”^[50]那个中国人便充当了这样的角色。不过，对艾菲来说，他只是一个在场的缺席者，因为他“名存实亡”，看似缺席（已死去），却又无时无刻都处于在场状态。所以说他是一个想象性的能指，从情感角度标志着主体的位置，是福柯福柯意义上的“性的他者”（der Andere des Sexes）。

按照福柯福柯的理论，艾菲是首先被性状态的展布卷入并属于第一批“性化”的十九世纪女性形象，是“无所事事”的妇女。^[51]她处于“世界”的边缘，注定要尽妻子和母亲的种种义务。把这些义务强加给艾菲的便是她的丈夫殷士台顿。逃脱的无望和强大的压力使艾菲变得“神经质”，患上了“忧郁症”。

尽管我们从艾菲和“中国人”之间的想象性的性关系中，根本看不到肉体的刺激和快感的强化，但我们还是可以从其中辨识出话语的鼓动、控制与阻力的强调及权力的策略。就此而言，殷士台顿仍是始作俑者。为了进一步解释这一层权力话语的张力关系，我们应当正视克拉姆巴斯对艾菲的提醒：所谓“闹鬼”，所谓“中国鬼魂”，都是殷士台顿捣的鬼，他

想把它作为“教育人的手段”。^[52]——我们也必须彻底排除这段提醒中的醋意和恶意，而单从本文的情节逻辑上加以考察。

叙事者在本文中至少有两处提醒我们注意，殷士台顿是个“教师爷”：一是布里斯特夫人所暗示的，“他不会使艾菲的精神极度空虚，因为这一点他很会对付，也有一套办法”。^[53]作为殷士台顿的旧日情人，布里斯特夫人的这段话不是没有根据的。由后文可知，这套方法便是“闹鬼”，便是“中国人的故事”。二是当艾菲问他椅背上的中国人图片时，他横加搪塞，并故意强调这是一本“启蒙读本”上的图片，尽管殷士台顿表现得那么一本正经，但还是透露出些“难言之隐”。

如果承认上述逻辑成立，那么，我们接下来便得去分别考察殷士台顿、克拉克巴斯和中国人之间的关系。殷士台顿对故事中所谓的真实的“中国人”是知晓的。关于这个“真实的中国人”有一段精彩的爱情故事：他原是往来于上海和新加坡之间的中国船的船长托姆森

（Thomsen）的仆人。托姆森非常器重他，所以，与其说这个中国人是他的仆人，倒不如说是他的朋友。但后来，在托姆森原已许配给另一位船长的孙女尼娜失踪半个月之后，这个中国人便死了。克雷泽大娘最后告诉了我们这个神奇故事的原委：“他们（这个中国人和尼娜）之间如果不是一种不幸的爱情，那倒也可能是一种幸运的爱情。那个中国人只是没有耐心罢了，结果一下子全部完了。”^[54]

正如艾菲痛斥殷士台顿时所说的，他是在用“中国人”——一个“鬼”来整人，来教育她，因为社会地位和意识形态决定他是一个教师爷。但殷士台顿本人的表白似乎更明晰些：他一直陷在自己的事务堆里，忙忙碌碌。艾菲在他眼里又是“一个风流的小娘子”^[55]，十分诱人。尽管殷士台顿装扮得那么道貌岸然，正人君子，但他骨子里实际“是个在爱星照耀下诞生的娇客”。^[56]也就是说，他从内心想永远地、彻底地、整个地占有艾菲。可是，对于他这样身居官位的人来说，当个娇客

不容易，因为这会毁掉他的前程。意识与无意识，内心与外部的矛盾便也由此凸显出来。“中国人”对部长孙女的赢得和拥有被殷士台顿不无仇恨地视为“楷模”。于是，出于男人身上那股“自私自利”的特性，他便搬请来“死去的中国人”，作为监护者，看守着艾菲，准确地说，看守着艾菲的无意识领域，以便他能完全占有艾菲。

由此来看，殷士台顿的自我事实上分裂为两个部分，一个是从婚姻角度占有艾菲肉体的现实中的“殷士台顿”；一个是从梦中进入艾菲内心的“中国鬼魂”。前者是当时意识形态的雇佣。德国学者乌尔里克·汉拉兹（Ulrike Hanraths）就此认为，冯塔纳冯塔纳所描写的艾菲是十九世纪后半叶德国社会中的一个赛义德赛义德意义上的“他者”，即是一个对象性和客体性的“他物”（das Andere）。^[57]有鉴于此，我们在后文将再作阐述。而后者，即无意识中的殷士台顿是与“中国鬼魂”相同化的，并从同化中获得两种想象性的满足：一是对现实中阳性中心主义的坚持，二是对他作为“娇客”意愿的满足。从这个角度看，同化后的“中国鬼魂”也是殷士台顿“自我”内部的一个他者，是一个缺席的在场者。

这点不幸被第三者克拉克巴斯给揭穿了。克拉克巴斯和艾菲在性格情趣方面是相近的，他也想尝试一番骑士式的爱情冒险。他对艾菲罗曼蒂克的爱情，被他对殷士台顿极为友好的态度阻遏。他在现实中可以说是未能击败殷士台顿，因为殷士台顿充分发挥了他那教师爷的本领，提醒艾菲对他保持克制和距离：“他（指克拉克巴斯）言而无信，很靠不住，对女人尤其如此。他有一种赌徒的性格。他虽然不在台面上赌博，可他一生都在赌博，在冒风险。”^[58]

于是，克拉克巴斯便转而从艾菲的无意识着手，制服艾菲，占有艾菲。其具体策略是，揭露艾菲心中的秘密，并竭力使之归咎于殷士台顿，让艾菲产生憎恶感，以驱赶走内心的“中国鬼魂”。一旦时机成熟，克拉克巴斯便乘虚而入，由内及外，最终从肉体上得到艾菲，把故事推

到了高潮。可见，克拉姆巴斯在艾菲心目中所占的位置与“中国鬼魂”是相同的。进而言之，他争取艾菲的过程，就是替代“中国鬼魂”的过程。

综合来看，《艾菲·布里斯特》中的“中国形象”是三位一体的；三位是相对于三位主人公各自的“自我”而言的，一体是指“中国形象”的主体性特征，因为，如上所析，无论是处于哪一维，“中国鬼魂”都与主人公的“自我”构成认同关系。换言之，“中国鬼魂”在艾菲、殷士台顿和克拉姆巴斯的心目中，都是充任“无意识中的他者”，一个真正意义上的大写的“他者”。相对而言，我们把前此以黑格尔黑格尔为代表的否定性的“中国形象”称为“他物”，就是说，作为大写的“他者”的“中国形象”是对作为“他物”的“中国形象”的否定和超越，因而是一种否定之否定。

我们有关作为“他者”与“他物”的“中国形象”的区别在论述上可能有些模糊。也许套用马丁·布伯（Martin Buber）的哲学观念会清楚些。布伯提供给我们两种人际关系，一种是“我—你”关系，另一种是“我—他”关系。^[59]所谓“我—他”关系，实质上是一种主—客体关系，因而是一种不平等的利用关系，中国作为“他物”，正是这种“我—他”关系的一种典型表征。

布伯进而认为，“我—他”关系并非一种真正的关系。真正的关系是在两者之间发生的，是相互的双向关系，换言之，真正的关系应是“我—你”关系。

布伯接着认为，“我—你”关系是一种亲密无间、相互平等、彼此信赖、开放自我的关系。其中，“我”显现为人格，自我意识为无规定性之主体性。“我”人格之存在依赖于“你”进入与其他人格的关系。即是说，“我—你”关系中的“你”表现为有独立人格的“主体性”存在。由此，“我—你”关系是一种“主体间性”（Intersubjektivitaet）的关系。

结合《艾菲·布里斯特》来看，作为“他者”——“你”的“中国人”，正

如那个所谓真实的中国人的故事所揭示的，并非被看作仆人——使用的对象；而是被认作朋友——交往的伙伴。这个伙伴是殷士台顿和克拉姆巴斯的“情感的他者”，更是艾菲的“性爱的他者”。正由于“中国人”所具有的相对于主人公们的“主体”的“你性”，才使故事情节合乎逻辑地推进：殷士台顿杀死了克拉姆巴斯，便也宣判了艾菲的死刑。两者的真正缺席，导致殷士台顿的“自我”失落不见。他怅然感喟道：“毁了她，也毁了我自己。”^[60]

冯塔纳冯塔纳把“中国鬼魂”视为“你”——一个大写的他者，不啻是反德国文学中的中国形象史潮流，从而使德国文学中的中国形象走向深化和多面，^[61]更是对十九世纪德国文化中主流意识形态话语的去蔽和背离。

冯塔纳冯塔纳反德国文学中的中国形象史潮流的具体策略是隐形解构。无论是汤因比的历史哲学，还是哈贝马斯哈贝马斯的社会哲学，都一致认为，现代性在十九世纪末出了问题。同时都承认，西方现代化的进程在某种意义上就是“欧洲文化中心论”形成和发展的过程。而“欧洲文化中心论”与“阳性中心论”是合而为一的。冯塔纳冯塔纳正是通过揭示“阳性中心论”，以批判“欧洲文化中心论”，最终解构经典的作为“他物”的“中国形象”。

关于“阳性中心论”，霍克海默霍克海默（Max Horkheimer，1895—1973）和阿道尔诺（Theodor Adorno，1903—1969）在《启蒙辩证法》（*Dialektik der Aufklaerung*）中尖锐地指出，西方理性化和现代化的文明制度的意识形态话语把动物性赋予了妇女。妇女成了男人的工具。“她们没有独立地参与建立西方文明制度的活动。妇女不是主体。她们不生产，而是生产者。”“她们不适合参加由男人强力控制的分工。她们成了生物功能的体现，自然的图像，在这种压迫下体现了这种文明制度的光荣伟绩。”^[62]接着这两位哲学家指出，阳性中心论所追求的目

标就在于“无限地统治自然界，把宇宙变成一个无限猎取的领域”。而这“就是男人引起自豪的理性的意义”，^[63]就是西方文化中心论的至高旨趣。

西方（德国）把中国看作“它”，看作可资利用的“客体”，正是这种“阳性中心论”的有机转化。由此我们不难理解德国作家，无论是古茨科古茨科，还是歌德歌德，为何都喜欢女性化的中国或把中国女性化。而冯塔纳冯塔纳一反常规，大胆对“阳性中心论”进行反拨。其具体策略主要表现在以下两个方面：

首先是叙事焦点。在叙事中冯塔纳冯塔纳敢于着重从女主人公艾菲的眼中来透视“中国人”的存在。这点容易引起歧义，乌尔里克·汉拉兹乌尔里克·汉拉兹认为冯塔纳冯塔纳在塑造女性形象时未能摆脱主流意识形态话语的束缚，而暴露出他的阳性中心论的面孔。表面看来，这种看法能够成立；但我们必须重视冯塔纳冯塔纳本人的自白：他在这部小说中是与艾菲认同的，他们相互之间的主体视域是融合的。因此，实际上冯塔纳冯塔纳打着阳性中心论的旗号却反对阳性中心论。

其次，冯塔纳冯塔纳是通过主人公之间的紧张关系，尤其是艾菲与殷士台顿之间的婚姻关系而达到上述目的的。殷士台顿是个典型的“阳性中心论者”，他要求艾菲所做的是“顺从”和“依附”。艾菲在他眼中只是一个妻子、母亲和女人——只是一个本质性的女人，也就是一个汉拉兹所说的“现代社会的他者”。正如艾菲指责他时所说的：“你想运用强迫手法硬要我扮演一个温柔体贴的角色，迫使我纯粹处于卖弄风情地对你说‘啊，格莱特，那我永远也不走了’，或者说一些类似的话。”^[64]但艾菲最终还是走了，彻底地从妻子、母亲和情人的多重角色中挣脱出来。艾菲走了以后又能怎样？——她没有回头，没有沉沦，而是悲惨地死去了。这也许是冯塔纳冯塔纳所能给出的一种无可奈何的安排，因为在那个主流意识形态君临一切，万马齐喑的年代里，他除了在内心无声

呐喊，以示严正抗拒之外，别无其他选择。

通过对十九世纪德国文学中的“中国形象”所作的上述考察，我们发现，三位一体的中国形象集中反映了西方现代化的过程。作为异国和隐喻即作为“他物”（das Andere）的“中国形象”是西方认识中国的必经阶段，通过这种态度，他们取得了辉煌的成就；但作为“他者”（der Andere）的“中国形象”更是历史之必然，因为正如福柯福柯所指出的，“他者”的设立对于某个文化体系的形成和巩固是必不可少的。[65]

综合整个十九世纪德国文学中的“中国形象”，即视之为“异”，本体论意义上的哲学解释学给我们提供了更加切合的理论依据，因为解释学的任务就是沟通熟悉性和陌生性，即同与异的两极对立。

由上文的分析，我们知道，作为“异”的德国文学中的“中国形象”是在历史过程中形成的复杂多面体，代表着不同于德国的价值观念。这种不同可以是好，也可以是坏，但其功能都是为了反衬德国，烘托德国，以便德国人更好地认识他们的“自我”，这是因为，正如伽达默尔伽达默尔（Hans Gerog Gadamer, 1900—2002）所说：“在异己的东西里认识自身，在异己的东西里感到是在自己的家，这就是精神的基本运动，这种精神的存在只是从他物（和他者）出发向自我本身的回返。”[66]

但是，我们的讨论同样也证明了，德国人在认识异己的过程中业已悟出，自我无法在自我和自我的不同部分中，或在自我的外界中形成自我的概念；相反，自我只有在“他者”之中，才能把自己确定为一个自我，一个有意义的主体，并在这种确定中理解“他者”。这也是解释学的一个合理要求。简言之，“自我”唯有与“他者”处于永恒的开放交往中，互为主体，才能最终达到西方自古希腊起就孜孜以求的“认识你自己”的宏旨。这是我们从十九世纪德国文学中的“中国形象”，尤其是冯塔纳冯塔纳在《艾菲·布里斯特》中的“中国形象”中得到的启示。

参考文献

- [1]利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，112页。
- [2]怀特海怀特海：《科学与近代民主》，93页，北京，商务印书馆，1989。
- [3]罗素：《西方哲学史》（下卷），225页，北京，商务印书馆，1976。
- [4]罗素：《西方哲学史》（下卷），218页。
- [5]韦勒克韦勒克：《近代文学批评史》，（第一卷），杨岂深、杨自伍译，242～243页，上海，上海译文出版社，1987。
- [6]转引自忻剑飞：《世界的中国观》，198～199页。
- [7]罗素：《西方哲学史》（下卷），213页。
- [8]夏瑞春：《德国思想家论中国》，82、89页，南京，江苏人民出版社，1995。
- [9]转引自Ernst Rose, *Blick nach Osten.Studien zum Spätwerk Goethes und zum chinabild in der deutschen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*.Peter Lang.1981.S.82-83.
- [10]A.Stifter, *Werke und Brief*, Bd.I, 6.Kohlhammer.1982.S.165-166。
- [11]I.Schuster, *Vorbilder und Zerrbilder.China und Japan im Spiegel der deutschen Literatur 1773—1890*.Peter Lang.1988.S.173.

[12]沙米索：《彼特·施莱米尔的奇怪故事》，见《德国古典中短篇小说选》，86页，上海，上海译文出版社，1978。

[13]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，135页。

[14]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，136页。

[15]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，142页。

[16]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，142页。

[17]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，151页。

[18]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，151页。

[19]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，151页。

[20]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，152页。

[21]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，163页。

[22]谢林：《中国——神话哲学》，见夏瑞春：《德国思想家论中国》，164～165页。

[23]参见了Habermas在其《现代性的哲学话语》中有关谢林的论述，以及Peter Bürger 的*Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*第一章。

[24]参见勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》（第六分册：青年德意志，人民文学出版社，1997），以及海涅海涅：《论浪漫派》（见张玉书编选：《海涅海涅选集》，1984）中的有关论述。

[25]张玉书（编选）：《海涅海涅选集》，120页，北京，人民文学出版社，1984。

[26]张玉书（编选）：《海涅海涅选集》，120页。

[27]张玉书（编选）：《海涅海涅选集·文艺理论卷》，120页，北京，人民文学出版社，1984。

[28]张玉书（编选）：《海涅海涅选集·文艺理论卷》，120～121页。

[29]K.Gutzkow, *Maha Guru. Geschichte eines Gottes. Gesammelte Werke*, Bd.5. Frankfurt a.M. 1845. S.9-11.

[30]K.Gutzkow, *Maha Guru. Geschichte eines Gottes. Gesammelte Werke*, Bd.5. Frankfurt a.M. 1845. S.9-11.

[31]K.Gutzkow, *Maha Guru*. S.9-11.

[32]K.Gutzkow, *Maha Guru*. S.9-11.

[33]K.Gutzkow, *Maha Guru*. S.9-11.

[34]W.Segalen, *Essai sur l'Exotisme: Un esthétique du divers*. 1978. S.76.77.

[35]K.GutZkow, *Säkularbider I.Gesammelte Werke*.Bd.q.S.217-229.

[36]K.GutZkow, *Maha Guru*.S.52-62.

[37]黑格尔黑格尔：《历史哲学》，王造时译，148～149页，北京，生活·读书·新知三联书店，1956。

[38]黑格尔黑格尔：《历史哲学》，王造时译，165页。

[39]黑格尔黑格尔：《历史哲学》，王造时译，169页。

[40]黑格尔黑格尔：《历史哲学》，王造时译，171页。

[41]黑格尔黑格尔：《历史哲学》，王造时译，171页。

[42]黑格尔黑格尔：《历史哲学》，王造时译，174页。

[43]钱锺书：《管锥篇》，第一册，2页，北京，中华书局，1991。

[44]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，韩世钟译，220页，上海，上海译文出版社，1980。

[45]安·比尔斯安·比尔斯：《魔鬼辞典》，莫雅平译，260页，桂林，漓江出版社，1991。

[46]霍克海默霍克海默，阿多尔诺：《启蒙辩证法》，鸿佩郁等译，205页，重庆，重庆出版社，1990。

[47]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，44页。

[48]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，91页。

[49]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，109页。

[50]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，92页。

[51]福柯福柯：《性史》，第一、二卷，张廷琛等译，118页，上海，上海科学技术文献出版社，1989。

[52]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，166页。

[53]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，44页。

[54]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，220页。

[55]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，151页。

[56]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，151页。

[57]汉拉兹：《他者即自我——论冯塔纳冯塔纳小说中女性主体性的构成》，见《台奥多·冯塔纳冯塔纳》，阿诺德编，168~173页，慕尼黑，1989，。

[58]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，184页。

[59]参见布伯：《我与你》，北京，生活·读书·新知三联书店，1986。

[60]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，11页。

[61]据克里斯蒂安娜·C·贡特（Christiane C.Guenther）教授在《逃向亚洲：1900年前后德国文学中文化意义上的“异”》（*Aufbruch nach Asien: kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900*）一书中的研究，德国文学中的中国形象在十九世纪末、二十世纪初全面走向复杂和深化，其始作俑者首推冯塔纳冯塔纳；见贡特：《逃向亚洲：1900年前后德国文学中文化意义上的“异”》，前言部分，慕尼黑，indictum出版

社，1988。

[62]霍克海默霍克海默，阿道尔诺：《启蒙辩证法》，渠敬东译，曹卫东校，235页，上海，上海人民出版社，2003。

[63]霍克海默霍克海默，阿道尔诺：《启蒙辩证法》，235页。

[64]冯塔纳冯塔纳：《艾菲·布里斯特》，236页。

[65]克雷格·欧文斯：《他者的话语——女权主义者和后现代主义》，曹卫东译，见《文艺与艺术论坛》，272~273页，北京，东方出版社，1992。

[66]伽达默尔伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，17页，上海，上海译文出版社，1992。

第七章 中国作为大写的他者

——十九、二十世纪之交德国文学中的中国形象

十九、二十世纪之交德国文学中的中国形象，在很大程度上可以看作是此前中国形象播散和分裂的结果，因而表现为一个解构过程，呈现出多主题、多层面和多形式的态势。具体来说，此前中国形象中一以贯之的作为“他物”的“异在性”，已不再是铁板一块，而逐步被中国形象的“复杂性”所替代。也就是说，到了十九世纪末、二十世纪初，德国文学中不但有作为他物的中国形象，也有作为他者的中国形象，甚至还有由作为他物向作为他者的过渡，因而具有共存特点和混合形态的中国形象。

另外，多主题、多声调的中国形象赖以存在的载体也不再像从前那样，不是局限于纯文学作品，就是多见于哲学论著中，而是分散到了整个社会文化话语当中。单就文学而言，参与描写中国的不仅有通俗文学作品，也有游记、日记等实用文学作品，当然也包括各种纯文学作品。再一种情况就是，随着中国文学和文化不断地被介绍到西方，西方人对中国的认识越来越由实物鉴赏转向文学阅读，这样一来，不但增加了中国形象的直观性，也扩大了中国形象的影响面。在这种情况下，不少德国作家自觉不自觉地开始改写中国文学作品，像歌德歌德《中德晨昏四季咏》那样建立在中国精神之上的创作越来越多，甚至出现了像克拉朋德（Klabund，1890—1938）这样专门从事改写的作家。

但是，丰富性、多样性乃至复杂性绝不意味着十九、二十世纪之交德国文学中的中国形象是一盘散沙。稍微梳理一下，我们很容易就能归纳出其中的主线，循着这条主线，基本上也就可以把握十九、二十世纪之交德国文学中中国形象的历史地位和理论价值。这条主线就是：在哲学思潮和社会思潮的影响下，或者说，在现代性发生转型之际的意识形态的支配下，德国文学中的中国形象呈现出由作为他物到作为他者，再到作为大写的他者，最终走向作为自我这么一个总的发展脉络。这一趋

势主要反映在以下几位作家的作品当中：卡尔·迈卡尔·迈、伊丽莎白·冯·海京（Elisabeth von Heyking, 1861—1925）、赫尔曼·凯泽林赫尔曼·凯泽林伯爵（Hermann Graf Keyserling, 1880—1946）、阿尔弗莱德·德布林德布林（Alfred Döblin, ）、克拉朋德、黑塞黑塞（Hermann Hesse, 1877—1962）及汉学家卫礼贤卫礼贤等。

具体而言，这条脉络的发展过程是这样的：卡尔·迈卡尔·迈的通俗小说体现了德国文学中的中国形象由他物到他者的转型；海京和凯泽林的游记作品塑造了一个作为他者的中国形象；鉴于他们二人笔下的中国形象犹未丰满，德布林德布林和克拉朋德进一步做了补充和深化的工作，使之成为一个大写的他者。黑塞黑塞和卫礼贤卫礼贤则开创了二十世纪作为自我的中国形象的先河。

一、在他物与他者之间——卡尔·迈卡尔·迈前后期作品中的中国形象比较研究

在德国文学史上，恐怕再也没有哪位作家会像卡尔·迈那样历来众说纷纭，褒贬不一，却又总是影响巨大，左右着不同年代读者的阅读兴趣。卡尔·迈卡尔·迈是一位通俗小说家，这一点毫无疑义；但他的作品所发挥的作用，恐怕是许多所谓的高雅文学作品所无法比拟的。此外，卡尔·迈卡尔·迈本身还是一个充满传奇色彩的人物，传奇人物撰写的传奇故事，其传奇意味也就更加非同一般，不能不让人充满好奇。

1842年2月25日，卡尔·迈卡尔·迈出生于德国萨克森州的一个纺织工人家庭，早年命运多舛，幼年时患弱视近乎失明，后又曾因偷窃和诈骗而受七年半牢狱之灾。1875年出狱后，担任报纸编辑。自1882年起，卡尔·迈卡尔·迈开始以游记和惊险小说名噪一时，曾到过东方国家和美国游历。他一生创作的长篇小说达六十余部。1906年他出版了剧作《巴别塔和圣经》（*Babel und Bibel*）。1910年出版了自传《我的一生与追求》。1912年3月30日，卡尔·迈卡尔·迈在拉德布伊尔（Radebeul）因心

脏病突发逝世，享年70岁。近年来，我国出版界推出了《卡尔·迈卡尔·迈世界探险丛书》，他的名字也逐渐为中国读者所熟悉和接受。^[1]

关卡尔·迈卡尔·迈本人在当下的“历史效果”，应该是德国“卡尔·迈卡尔·迈学会”（Karl-May-Gesellschaft）关注的事情；而全面深入地分析他的所有作品，则是日尔曼语言文学家们的责任。作为比较文学研究著作，这里关心的主要是他笔下所描绘的中国形象。因此，本书只分析卡尔·迈有关中国的作品。现有研究资料表明，卡尔·迈卡尔·迈有关中国的描写十分丰富，我们在短短的篇幅里根本不可能，也没有必要去对这些中国材料做考真辨伪的工作。因为，这方面的研究已经相当丰富了，详细请参阅波恩大学已故教授科本博士（Erwin Koppen）的《卡尔·迈卡尔·迈与中国》一文。^[2]我们现在要做的工作是具体考察卡尔·迈卡尔·迈前后期作品中中国形象的差异及其历史意义。

卡尔·迈卡尔·迈有关异国的作品很多，具体到中国的主要有如下四部：《江路》（*Kiang Lu*）、《黑骏马》（*Schwarze Mustang*）、《世界需要安宁》（*Et in terra pax*）以及《孔丘—诺言》（*Kong-kheou, Ehrenwort*）。从创作时间上看，《江路》是其前期代表作，《世界需要安宁》则是后期的一部力作。两部作品中的中国形象有着巨大的区别。总的来讲，《江路》所持的是一种彻底的否定性的中国观。在这部作品中，中国实际上被当作是一块“最落后、最肮脏、最无生气”的土地。《江路》中“否定性的中国形象”堪称是先前几百年来德国文学中消极中国观的升华和浓缩。

现在我们来具体看看《江路》。小说一开头，一股异国情调就扑面而来，中国这样一个异国被卡尔·迈卡尔·迈描写为一个既错彩镂金，又千疮百孔的国度。看得出来，卡尔·迈卡尔·迈为了描写中国还是下了一些工夫的，因为他对先前德国语境中有关中国的资料可谓熟稔于心。于是，在他的笔下，中国这条“人间巨龙”在地理上广袤无垠，物理上美丽

富饶；中国的文化既有老子那样的贤哲，更有女人的小脚和男人的鸦片。中国的奇异注定了其要成为一个被殖民对象的命运。

但在殖民观念上，卡尔·迈卡尔·迈似乎比他前辈要清醒许多，因为他认识到，光靠武力是无法彻底征服中国的。他让江路巧舌如簧，对中国皇帝辩解道，德国和英、法等老牌帝国主义国家可不一样，绝不会用“刀和剑”来欺侮中国人。他们之所以不远万里来到中国，目的只有一个，那就是要学习中国几千年的悠久历史和灿烂文化。这一辩解听起来不管多么冠冕堂皇，但终究只是为了顺利进入中国而替自己编造的借口。一旦成功地踏上中国的土地，他们便摇身一变，对中国极尽贬抑辱骂之能事，比起老牌帝国主义国家来丝毫不逊色：

我们并肩在中国城市大街上漫游。这些街道又脏、又臭，到处都是臭水沟。我们看到又窄又暗的胡同和弄堂，跟看上去不讨人喜欢的人蜂集在里面。^[3]

我们如果把视野再放宽一些，暂时不去斤斤计较于小说中的个别段落，而从整个小说的情节来加以考察，同样也会发现，卡尔·迈卡尔·迈为我们提供的，与其说是一部传奇小说，不如说是一部通俗版的“东方历险小说”。主人公江路是一个海盗头目，聪明狡诈，智慧过人，却没能逃脱法网。不过，道高一尺，魔高一丈，德国人最后还是成功地把江路搭救出来。于是，德国人便对江路大加辱骂，说他再聪明也是白搭，离开他们这些比他技高一筹的人，根本不能脱离牢狱。

由此，我们可以看到卡尔·迈卡尔·迈的叙事策略：他先抬高中国人和中国文化，然后再用德国人来踩压中国人，以衬托出德国人和德国文化的伟大和先进。用卡尔·迈卡尔·迈自己的话说：“中国文化再伟大，那也是一朵凋谢了的明日黄花，一切荣耀，一切伟大，均属过去。今天的世界应该是德国人和德国文化的天下。”

卡尔·迈卡尔·迈的这一否定的“中国形象”几乎贯穿了其前期的所有作品。卡尔·迈卡尔·迈为何会如此贬低中国？科本教授把原因归结到当时轰轰烈烈的殖民主义和帝国主义头上，看来不无道理。这点如果结合卡尔·迈卡尔·迈个人的历史可以看得更加清楚。我们知道，卡尔·迈卡尔·迈曾一度触犯刑律而锒铛入狱，为了洗清自己的罪名，使自己尽快重新社会化，卡尔·迈卡尔·迈无法不向现实社会中的政治意识形态投降，无法不去迎合现实社会中的大众阅读口味，因此，他的作品也就必然要充当时代的传声筒。

但是，随着卡尔·迈卡尔·迈成功地实现了个人的“社会化”，随着其社会地位和文学声望的日益提高，他显然不会甘心于单纯地充当时代的传声筒，而不能不发挥自己的聪明才智，形成自己的独特判断，对中国和中国形象全面进行重塑。正如科本教授所敏锐捕捉到的，卡尔·迈笔下的中国形象到《世界需要安宁》时，就出现了一个一百八十度大转弯。转变之大，连他自己都难以置信：“从《江路》直到《黑骏马》，其中的中国形象在一定程度上是一贯的，而且否定因素越来越重，到《黑骏马》中否定因素张扬到了极致。”^[4]但是，《世界需要安宁》中的中国形象却一反常态，开始透露出一股新鲜的肯定气息。卡尔·迈卡尔·迈改变了此前轻视甚至辱骂中国的态度，转而把中国看作是一个很有道德、很有智慧的国家。

然而，也有学者如顾彬教授拒绝承认《世界需要安宁》在对待中国的立场上有什么先进之处，认为卡尔·迈卡尔·迈只不过是在重弹启蒙时期的老调。^[5]我们认为，这种看法有些就事论事。关键其实不在于卡尔·迈到底替中国说了多少好话，而是要看他的世界观有没有发生根本的变化。在这点上，科本教授一语中的。他指出，卡尔·迈后期的中国形象之所以会发生如此巨大的改变，主要还是因为他个人的思想观念发生了改变：一是他的人生态度比以前更加乐观、更加宽容了；二是他的世界观念也发生了变化，开始提倡泛爱，呼吁大同。总而言之，“博

爱”和“宽容”成了卡尔·迈卡尔·迈后期作品中的主要思想动机。

正是出于这样的思想动机，卡尔·迈卡尔·迈在《世界需要安宁》中描绘了一幅乌托邦式的中国形象：中国社会井然有序，父慈子孝，人人各司其职，一片大同景象。由此可见，卡尔·迈卡尔·迈在这部小说中起码摆脱了当时政治意识形态（殖民主义和帝国主义）的直接操纵，也就是说，作为他者的中国形象被他解构了。随之而起的这幅充满乌托邦色彩和积极意义的中国形象，的确较之从前有了很大的进步。这是必须予以肯定的，但我们同时也必须看到，卡尔·迈卡尔·迈对中国的肯定也还是有限度的，仍然处在西方观念的影响下，受着“宽容”、“启蒙”、“教化”、“泛爱”等一大堆资产阶级文化意识形态概念的束缚。正如科本教授强调指出的，“（卡尔·迈卡尔·迈后期的）中国形象仍然阴影重重，启蒙了的中国、有智慧的中国人、有教养和宽容的中国人，只是某种观念的载体罢了”，因此，这种中国形象是一种“扁形的中国形象”，^[6]说得具体一些，这是一种刚刚具有人格特征而犹未充分获得自主的他者形象。

卡尔·迈卡尔·迈前期与后期的中国形象出现了质的变化，主要表现为中国由作为他物向作为他者的飞跃，这是由卡尔·迈卡尔·迈放弃现实社会中的政治意识形态（殖民主义和帝国主义）的束缚、积极投身于现实社会中文化意识形态场域所导致的结果，更是德国社会变迁大潮的必然要求。他的文学实践为后来者推动德国文学中的中国形象进一步他者化打下了关键而坚实的基础。

二、由他物向他者的转型——海京和凯泽林笔下的“中国形象”

卡尔·迈卡尔·迈后期对中国表现出某种补救的企图，想为中国说些好听的。这种企图的动机虽然不是那么纯粹，但毕竟还是透露出了一些转机和一些希望，让我们看到了德国文学中的中国形象有新发展的可能

性。伊丽莎白·冯·海京（*Elisabeth von Heyking*）可以说是把这种转机吸收进文学创作的关键人物，她的作品所塑造的中国形象，犹如其主人公的名字（“春风”）一般，给我们带来了一些新鲜和温暖的感觉。而赫尔曼·凯泽林（*Hermann Keyserling*）则在海京的基础上又深化了一步，使得“春风”更加袭人，揭开了德国文学中的中国形象彻底走向转型的序幕。

海京是德国浪漫派诗人阿尔尼姆（*Bettina von Arnim*）的孙女。丈夫是一位驻中国的外交官。随着丈夫，她不但周游了欧洲以外许多充满异国情调的国家，而且还曾在北京居住过相当长一段时间，这就给了她一个极为便利的条件去深入地认识和把握中国。因此，她和我们前此介绍的所有作家都不同，尤其与卡尔·迈卡尔·迈形成了鲜明的对比，她笔下的中国形象不是根据自己对德国古典作品的阅读经验。也就是说，海京塑造中国形象的基础，已经不再是“读”，而是“看”。由“读”向“看”的转变，无论是对于海京本人，还是对于德国文学中的中国形象史，都具有十分重要的意义。

海京追随丈夫在北京前后居住了近四年的时间。在这四年里，她不但勤看多想，而且随时笔记，为后来从事文学创作积累了宝贵而翔实的第一手资料。海京总共发表了三部有关中国的作品，即《未到他手的书信》（*Brief, die ihn nicht erreichten*, 1903）、《春：一部中国早春的故事》（*Tschun. Eine Geschichte aus dem Vorfrühling Chinas*, 1914）以及她死后出版的《四大洲日记》（*Tagebücher aus vier Erdteilen*, 1926）。限于篇幅，我们这里主要讨论前两部以虚构为主的作品。

《未到他手的书信》和《春》都是书信体小说，自传色彩很强。换句话说，这两部小说实际上都是海京本人亲身经历的文学写照。考虑到《未到他手的书信》情节比较混乱，内容也很散，我们在这里就把分析的重点放到《春》上。

《春》的故事情节并不复杂，讲述的是一个名叫春风的中国男孩，对义和团运动期间中国社会的极端不满，以及对西方文化和西方社会充满向往的传奇故事。春风是个学徒，他受尽了师父的虐待和毒打。忍无可忍之际，他愤而出走。春风一意孤行，认定凡是异国的，就都是好的，于是，他做了西方人的侍从，对西方的一切都青睐有加，极力追求“西化”，甚至还与西方人一起镇压义和团运动。然而，让他万万没有想到的是，在镇压义和团的过程中，连他的老母亲也被夺走了生命。于是，春风陷入了迷惘和绝望之中，不得已重新回归本土。借助于春风这个人物形象，海京所传达出来的立场至少有以下两点值得我们重视：一是对中国文化的同情与理解，二是对西方殖民主义的批判。在这两种立场中，中国形象可以说已经初步完成了由物化向人性化和人格化的转变。

其实，对中国文化的同情与对西方文化的批判，是同一种立场的正反两面，因此必须同步进行，相辅相成。我们看到，海京的具体步骤是，首先，她要求人们纠正一种流传很久的观念，即东西方无论如何都必须死守在一起的想法，指出东西方各有各的文化传统和历史特点，我们不能用西方的标准来衡量东方，更不能用西方的标准指责和贬低东方：

欧洲人和中国人生活在两个截然不同的世界里，相互之间尽管有些接触，但并没有任何一方认清了对方的本质。^[7]

接下来，海京就要设法弄清东西方各自的本质属性究竟是什么，东西方之间究竟应该是一种怎样的关系。为此，海京以退为进，先充分肯定了西方的普遍观点，即认为中国人身上可谓是脏乱差应有尽有，甚至也承认中国形象是一种弱者的形象，根本不配同西方并肩而立：

我经常感到好像真的生活在全世界公用的阴沟里。世上所有的污秽和恐怖都汇集到这里了。这里到处都是死气沉沉，人人都是麻木不仁，

我们遇到的都像是乞丐，根本见不到什么真情善意……这里的丑陋像铅一样压得我喘不过气来。[8]

有人认定，这段引文说明了海京笔下中国形象的主调（Tonika），^[9]认为中国人在海京的眼里根本就不是人，根本就“没有人的尊严”。中国整个就是一条“臭水沟”，是全世界都已遗忘的角落。中国形象自然也就是一幅丑陋变形的百态图，充斥着下流和卑贱。

这种观点听起来似乎合乎逻辑。其实不然，这样来理解海京的作品太流于表面化了，也就难免导致对海京真实立场的误解。我们认为，要想真正理解海京笔下的中国形象，关键不要看她说了些什么，而是要看她为什么会这样说，她这样说的目的究竟何在。结合海京有关中国的作品来看，她之所以要把中国“糟蹋”成这个样子，显然是大有用意的：其一，她想打破把中国人和中国理想化的中国观，斩断西方人到中国寻求（精神上和物质上）满足的念头。她要告诉西方人，中国已经贫穷到了如此地步，中国人已经沦落得如此惨淡，西方人就发发善心，不要再到中国“淘金发财”了。其二，她要就此揭发和控诉西方的殖民主义，批判和谴责西方人的殖民观念。她认为，造成中国目前这种状况的罪魁祸首，不是中国人自己，而是西方人，是西方人所奉行的殖民主义：

每次听到人们大谈特谈他们想到中国发财图利，而想起我在那里所看到的绝无仅有的震撼人心的无尽痛苦，我就对这种美丽的幻想感到深深的悲哀。[10]

事实上，的确如海京所说，几百年来，对待东方包括中国，西方一直都在做着发财梦，先是发精神之财，接着是图财货之利。到了殖民主义时代，则更是赤裸裸地表现为金钱和功利上的追逐。海京对于这种只顾自己发财不管别人死活的做法深恶痛绝。她认为，造成中国贫穷落后的，固然有其自身内在的文化原因，但恐怕更多地还是由于西方的外在干预。她指出，殖民主义的幌子不管多么冠冕堂皇，说穿了其实就是两

个字：“欲望”（Gier）。^[11]因此，海京在作品中紧紧抓住“欲望”这个关键词，批判了欧洲殖民者的贪婪。在她看来，欧洲所谓的“进步”，完全是一种意识形态，是在替其永远也不会餍足的“欲望”找借口。这种“进步”是建立在对弱者的褫夺和镇压下的“进步”。海京希望欧洲人收敛起欲望，中止殖民，就像春风重回圣母怀抱接受再洗礼一样，体体面面地做人，踏踏实实地生活。《春》中有这么一段话，颇能反映海京的真实态度：

这于他（春风）好像是很久很久以前的事了。那时他跑到异国那里寻求庇护。……春风对他竟然跑到异国那里，以为能找到保护和正义而感到苦笑。他当时抱怨杨虹（Yang hung）他们什么来着？对了，他们打了他，还不由分说地说他是小偷。然而，异国同杨虹他们如出一辙，而且有过之而无不及。他们对中国人充满了轻视，自以为是高人一等的动物！他本人也曾经是这样认为中国人的。本来跑到异国门下，实指望他们能对他个人和他的国家产生些好感，并施舍些恩惠。这真是胡思乱想！不，他们绝不是什么高人一等的动物，不比别人好多少！他们不会施舍什么东西，也不会对任何人有好感。他们只想无止境地替自己谋利益！出于欲望，他们不远万里，漂洋过海来到这里。欲望是他们之所以行为和企图的主导动力。……欲望，使世界毁灭；欲望，使世界遭难。^[12]

作为一位贵妇人，海京对中国的理解和同情的确多了一些女性的温柔和慈善，因而也难免会给人一种情绪化的感觉，容易被误解为特殊的个案而缺乏普遍意义。但是，我们如果细致地分析一下凯泽林的中国观，就会迅速打消这种念头。

凯泽林1880年生于Könno/Livland，1946死于Innsbruck，主要作品有：《一位哲学家的游记》（*Das Reisetagebuch eines Philosophen*, 1919）、《南美洲沉思录》（*Südamerikanische Meditationen*, 1932）、

《论东西方文化关系的内在关系》（*Ueber die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents*, 1913）等。作为一名作家和哲学家，凯泽林今天已经没有什么影响了；但是，作为一个文人，他在德国文学中的中国形象史上的地位却是值得关注和研究。〔13〕因为，他凭着自己的冷静和敏锐，深入地把握了中国形象的本质，对中国表现出了一种难得的宽容和认可的态度，使德国文学中的中国形象有了积极的改观。

凯泽林关于中国的描述，主要见于《一位哲学家的游记》一书。该书共两卷，是凯泽林1914—1918年期间周游世界不同地区经历的记载，但主要讲述和评价的还是五大洲的各种宗教学说和哲学思想。不过，我们如果把这部游记简单地看作是“据实照录”的话，那就大错特错了。因为，这部著作不是凯泽林旅游期间的日记汇编，而是他回国之后根据记忆和想象所做的追述和补记，因此虚构性极强。凯泽林本人也曾反复申明他的这部作品与其说是游记，不如说是小说。我们在这里强调凯泽林作品的虚构性，目的是想说明凯泽林尽管曾亲临过中国，但由于种种原因，他并没有把他的所见所闻当场记录下来，而是把切身经历都装进了脑子，事后进行构思，再用文学的形式表达出来，因此，他笔下的中国形象同样也具有较强的想象性和理想性。

在凯泽林的想象当中，中国首先应该是一个充满道德和伦理的和谐王国。他认为，道义是维持中国社会正常运转的基本力量，中国文化说到底就是一种伦理学或主要是一种实践哲学。中国人有道德，讲道义，求道理，所以堪称是当今世界上最高尚、最完善的民族。凯泽林毫不留情地指出，中国之伟大，中国人之幸福，是西方人所无法想象的：

中国是唯一一个长期以来一直不存在什么“社会问题”的国家；唯一一个人民大众都很幸福的国家；唯一一个完成了表象世界的绝对符合社会政治理想的国家。〔14〕

回顾起来，我们不难看到，凯泽林对中国的美化和褒扬可谓到了无以复加的地步。但他并没有就此打住，而是进一步设立一种二元对立模式，对中国做出更加积极的评价。根据这一二元对立模式，中国代表着精神和希望，西方则更多代表物欲横流和精神颓废，因而，中国是人类社会发展的一种理想模式，西方却早已千疮百孔，非动大手术不可了。

凯泽林不是社会学家，更不是政界要人，他对西方社会的诊断虽然准确，但开出的药方却不仅叫西方人吃惊，也让东方人为难。他认为，已经完全物化了的西方必须以亚洲作为自己的镜子来纠正自己的发展方向。我们说凯泽林的“药方”让西方人吃惊，是指他竟然不顾第一次大战之前德国殖民主义和帝国主义的强大潮流和政治要求，也不顾德国灿烂的文化传统，而呼吁对以德国为首的西方社会进行文化批判和社会批判，并借助东方的文化力量来克服西方人深入骨髓的种种现代性顽疾。那么，说凯泽林让东方人为难，则是指他的确太理想主义了。他的东方文化观和社会观甚至有些离谱。比如说，他反复强调中国因为有道德、有伦理，于是历史一片和谐，社会到处光明。其实，我们知道当时的中国根本就不是这么回事。因为果真如凯泽林所说，中国历史上就不会有那么多次的改朝换代，有那么多次的民族残杀。远的且不说，单就清朝，恐怕就不应该遭受那么多的侮辱和失落了。

无论如何，凯泽林的看法与我们时下有些观点倒是不谋而合，即中国代表文化和精神，西方代表物质和功利；西方非得求助于中国不可，否则，他们就无法克服自己的社会危机、文化危机、经济危机，一句话，西方的危机。这是一种典型的相对主义的观点，在理论上是狭窄的，在实践上是短见的。^[15]但是，我们要是回到凯泽林所处的历史语境中来看，就会发现这种观点在当时是有很大的进步意义和历史价值的。因此，我们不能单纯从学理和道理上对凯泽林的观点吹毛求疵，而应从一个历史的角度去看待和评价他的这种观点。我们应该看到，凯泽林借中国来批判西方，不是对先前卢梭卢梭等人的旧调重弹，而是自有

他的超越之处。具体地说，凯泽林不同于卢梭卢梭他们的地方在于，他不是要借中国来批判欧洲，以便巩固欧洲中心主义，而是要求欧洲应在东方之镜的透视下迅速地放弃欧洲中心主义的观念。因此，凯泽林是反欧洲中心主义、反殖民主义的。作为这种批判立场和反叛思路的一大重要表征，是他对作为西方文化之典型表现的基督教及其在东方的传教活动所作的一针见血的批判。^[16]

我们在论述十七世纪德国文学中的中国形象时，对于异国主义背景下的救世史多有讨论。从某种意义上讲，德国文学中的中国形象就是传教与救世的共同结果。也就是说，基督教的传教活动和救世史观念对德国文学中的中国形象所产生的影响是广泛而深远的，只是人们时而全盘接受，时而予以攻讦。人们对待传教活动和救世史观念究竟采取怎样一种态度，关键还要看具体历史时期下的文化背景和社会语境。

凯泽林所处的时代是西方宗教观念彻底世俗化和解体化的时期。对于东西方之间不平等的文化关系的批判，自然也就要把救世史作为攻击的靶子。因此，凯泽林通过抬高东方文化，尤其是东方宗教的方式来压低和贬损西方的基督教。他认为，西方人的传教活动在“改造人的方面极其有限，做得又欠考虑，因而很不可行”。传教的真实目的是想使人皈依基督教，可是，采取的手段却是硬把自己的观点强加给别人，造成了“压制”，违反了宗教的信仰原理，到头来不可能不走进一条死胡同。因此，凯泽林把基督教牧师们说成是“狭隘性、攻击性、统治欲、笨拙和糊涂”的象征。他们对中国文化和宗教的无视和轻蔑，让人感到“耻辱”。^[17]凯泽林用一种不同于西方人的经典的“同情”的同情态度去对待中国文化乃至整个东方文明，他呼吁西方人，特别是基督徒要向中国的佛教学习，要拿出一种真正的“普善”用来拯救世界。

总之，我们可以认为，凯泽林一方面打破了在异国主义与救世史观念中所树立起来的世界图景，用一种比较宽容的立场，带着认同性的同

情，严肃认真地对待中国和中国文化，从而超越了西方历史上那种单纯利用和贬低中国的中国观。他同海京等人一道，不顾时势的干涉和大众的反反对，竭力提倡一种考察中国的新视角，推动了由作为他物的中国形象向作为他者的中国形象的历史转型。德国历史哲学家特洛尔奇（E.Troeltsch）把凯泽林的《一位哲学家的游记》同施宾格勒（O.Spengler, 1880—1936）的《西方的没落》（*Der Untergang des Abendlandes*）相提并论，^[18]自然也就很好理解了。

三、中国作为“大写的他者”——德布林德布林和克拉朋德的“中国形象”

通过前面两节的论述，我们发现一个很奇怪的现象，西方人在某种意义上起初是在宗教的支配下，准确地说，是在救世史观念的驱动下，运用基督图景来构造一种作为他物的中国形象的。但是，在这种中国形象逐步走向颠覆的过程中，恰恰又是宗教被当作了批判的武器。因此，这种中国形象之走向颠覆，是自我内在的颠覆，同中国的发展和演变似乎没有太大的关系。

德国文学中的中国形象，可谓成也宗教，败也宗教。在分析十九、二十世纪之交的中国形象转型时，我们深深地感到了这一点。上文已经看到，在海京、凯泽林那里是这样；下文还将看到，在促成这种转型的另外两位关键人物德布林德布林和卫礼贤卫礼贤身上更是这样。而且，如果说，海京和凯泽林还只是在借题发挥，因而还停留在“脑袋”中抽象地凭借宗教来表达他们对否定性的中国观的不满，那么，德布林德布林和卫礼贤卫礼贤则不是把宗教结合进文学虚构，就是身体力行，矛头直指否定性的中国观。只不过，德布林德布林和卫礼贤卫礼贤所依赖的是不同的对象，前者依靠道教，后者信服儒教。

德布林德布林是一位柏林的医生，恐怕连他自己都没有想到，一本有关中国的小说会把他推上20世纪著名作家和划时代人物的高位。至于

他作为著名作家，已是文学史的常识了，这里无须多说什么。但就其划时代意义而言，一般看到的多是他对小说手法的创新。其实，德布林德布林划时代的意义还有另外一个层面的含义，这就是他在中德文化关系史上的重要地位和转折意义。具体说来，德布林德布林通过帮助王伦实现“三跳”，推动并完成了德国文学中的中国形象由作为他者向作为大写的他者的过渡，从而为其进一步的自我化打下了坚实的基础。

《王伦三跳》（*Die Drei Sprünge des WangLun*）发表于1915年。故事内容大致如下：一位渔夫的儿子王伦天生聪明机智。但他成天游手好闲，四处乱逛，尽干些冒险的事。有一次，他目睹了官兵残戮黎民的情景，激起了他的义愤。于是，他开始打杀官府，走上了“叛逆”的道路。为了躲避官府的追捕，他不得不逃往山林，加入了绿林团伙，不久又成为其首领。但王伦很快就发觉，他的所作所为并不能真正消除社会不公，反而会引起更大的冲突，产生更深的人世疾苦。在隐士马诺（Manoh）的晓谕下，他开始信奉道家的“无为而治”，并把这种学说贯彻到他自身的日常生活和对山寨的统治之中。“桃李不言，下自成蹊”，在这种学说的感召下，山寨势力不断加大，渐渐地形成了一座世外王国。

然而，物极必反。无为而治虽然帮助王伦取得了一定的成功。但久而久之，个人也好，集体也好，慢慢地失去了活力和动力。整个山寨变得百无聊赖，一片死气沉沉，因而面对官兵的清剿，只有招架之功，而无还手之力，最后归于失败。王伦也只好重归渔村，重操旧业，继续靠打鱼为生。但是，人在江湖，身不由己。他手下的士兵硬是又把他给找了出来，要他重立山头，再振大业。这一回王伦认识到，要想真正无为而治，首先必须做到有为，也就是说，首先要把阻止他实现无为的势力彻底铲除。为此，他们一改先前的策略，变被动为主动，四处出击，打得官兵溃不成军，最后演变成一场全国范围内的起义，使得清王朝朝不保夕，摇摇欲坠。

看得出来，小说所谓的王伦三跳，主要是指他的三次重大生活转折。第一次是他否定武力和暴力，向往无为而治的自然状态；第二次是他回到以前的平常生活，表面上达到了真正的无为，实际上却落得被动；第三步则是为了无为而有为，奋起反抗，推翻一切强力。如果把王伦三跳的意义归纳起来的话，我们会发现，小说实际上是对老子无为思想的演绎。具体地说，是对《老子》第二十九章内容的诗意阐释。《老子》原文如下：

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也。为者败之，执者失之。

我们这里无意于认真考辨德布林德布林对《老子》的具体阐释方式，而想着重分析他的阐释动机，由此来概括他的中国观。在我们看来，德布林德布林的阐释动机显然不是为了介绍道家学说，也不是为了追逐异国情调，更不是为了写作而写作，简单地把中国作为修辞背景或抒情装饰。因为，我们知道，介绍道家学说应该是汉学家们的事情，异国情调在当时已早就是明日黄花，几乎无人问津了。那么，德布林德布林的动机究竟何在呢？那就在于批判西方的殖民主义思想和与此相关的文化潮流。或者说，是想通过“无为”的现实难处来警醒西方人，也就是要西方人切不可走入理性和基督教的双重怪圈而不能自拔。

有关德布林德布林小说中的“无为”主题，学者们已多有研究，这里不想赘述，^[19]只想着重指出一点，即“无为”在德布林德布林小说中恐怕已不单纯是一个哲学范畴，它实际上已经成了一种隐喻性的生活方式和表达方式，是一种精神性的生活方式。为了实现这样一个无为的目标，王伦不但与社会发生了许多的冲突，在自己内心也造成了无数的困惑，但他并没有因此而气馁，相反，总是不断地向着“无为”而努力；即便是最终到了因“无为”而“有为”的理想境界，“无为”仍不失为他的一种信仰。相对于实证主义和工具主义的西方理性和宗教而言，这种信仰无疑

有着很大的优势和价值。除了社会原因之外，促使德布林德布林阐发“无为”思想的，当然还有其自身的性格和兴趣。可以说，正是在外界压力和内在要求的双重推动下，德布林德布林才选择了中国，选择了“无为”，选择了“道家学说”。换言之，正如德国德布林德布林研究专家莫施克（W.Muschg）所说：对于青年作家德布林德布林来讲，中国既作为宗教启示，也是作为社会现实，而深深地吸引着他。^[20]当然，对于德布林德布林来说，作为社会现实的中国形象，恐怕要比作为宗教启示的中国形象重要得多，而他的目的就是要作社会批判，对此，德布林德布林本人直言不讳：

我不管是说中国、印度或格陵兰，我实际上都是在讲柏林这座庞大而枯燥的城市。^[21]

柏林作为德国首都，集中反映了德国当时的社会现状。德布林德布林选择柏林作为自己批判的对象，显然是大有用意且颇得要领的。

德布林德布林利用中国来教导和批判西方，这与凯泽林的做法可谓同出一辙，而且，德布林德布林没有躲躲闪闪，而是一针见血，直接挑明批判对象，因而比凯泽林更进一步。于是，作为他者的中国形象在德布林德布林的笔下不再隐约闪烁，而是清晰可辨了，甚至还变成了大写的他者。

前面说过，德布林德布林建造这样一种作为大写的他者的中国形象，主要是依靠对道家思想的借用。其实，道家思想在整个十九、二十世纪之交德国作家身上所发挥的作用都是不容低估的。凯泽林和德布林德布林只不过是其中的两大代表人物而已。他们之外，还有很多作家也在围绕道家思想尽情发挥自己的想象，甚而大做文章，一时间竟造就了一股“道学热”。老子的《道德经》被一译再译，就是一个证明。在这些作家当中，素有“西方李太白”之称的克拉朋德比较特殊，值得重视。

克拉朋德（Klabund），原名阿尔弗莱德·亨施克（Alfred Henschke, 1890—1938）。十九、二十世纪之交，他因仿制和改作中国古典诗歌一举成名。^[22]如何对待他所仿制的作品，我们在前面有关章节已作过交代，这里再重申一下，那就是我们应该充分注意到这些仿制作品，其创造性毕竟大于模仿性，因而应该把它们视为创作，而不能仅仅看作是译作或仿作。这样认为，既符合克拉朋德作品的实际情况，也有助于把其中的中国形象研究提到一个突出的位置。

克拉朋德的作品十分丰富。就诗歌而言，主要有《中国战歌》（*Dumpe Trommel und beraushtes Gong, Nachdichtungen chinesischer Kriegslyrik*, Leipzig, 1915）、《李太白诗》（*Li-Tai-Pe. Nachdichtungen*, Leipzig, 1916）、《花船》（*Das Blumenschiff. Nachdichtungen chinesischer Lyrik*, Berlin, 1921）等。他还改译和评注过一些中国的宗教和哲学著作，譬如老子的《道德经》等。即使是在他自称的所谓纯粹创作中，中国色彩也是相当重的。换句话说，如果没有对中国文学的广泛兴趣和积极借鉴，克拉朋德恐怕很难写出这些所谓的创作作品，其仿作和译作自然也就更是无从谈起了。

克拉朋德的创作手段（在借鉴、改译的基础上的再创作）虽然不是前无古人，但的确富有独创性，因而启发了一大批后来者。重要的有豪泽（Otto Hauser）的《中国唐宋诗选》、贝特格（Hans Bethge）的《中国之笛》，还有艾伦斯坦（Albert Ehrenstein）关于白居易诗歌的杰出著作等。全面评价克拉朋德的创作技巧和历史影响，是我们短短一节的内容所无法胜任的，当然也不是本书的主要任务。本书所要着重考察的，毋宁说是他通过改作和介绍中国文化作品所表达出来的“中国观”，也就是他作品中所呈现出来的中国形象。总的来看，这幅中国形象是积极的，就整个德国文学中的中国形象史来看，作为他者的中国形象到了克拉朋德的作品已经上升到一个更高的境界，同德布林德布林作品中的中国形象一道，共同塑造了一种作为大写的他者的中国形象。

克拉朋德塑造这样一幅作为大写的他者的中国形象，所凭借的也是“道”，这一点由他所选取的改译对象即可见一斑。在克拉朋德的所有改译作品中，《道德经》和《李太白诗》这两本书有着比较特殊的地位。克拉朋德之所以会把这两本书摆到比较特殊的位置上，是和他对中国文化的独特理解密切相关的。早在从事改作和创作之前，克拉朋德就曾对世界文学作过一番概要的研究，并撰写了一部纲要式的《世界文学简史》。在这部《世界文学简史》中，中国文学占有重要的地位。因为，克拉朋德认为，中国是唯一从未受到外来文化影响，并对人类文化的发展做出过巨大贡献的国家，中国文化具有强烈的民族特征和地域特性，在世界文化大系中可谓一枝独秀。克拉朋德接着又强调指出，主导中国文化的流派虽然有儒道两家，但道家对于中国文学，乃至整个中国艺术的影响远远胜过儒家。在克拉朋德看来，老子之于中国文化史，犹如柏拉图和尼采之于西方文化史。^[23]

因而，对于克拉朋德来说，中国的一切都充满着童话色彩（*märchenhaft*），和谐安宁是中国文化的魅力所在。克拉朋德自己也承认，他所要塑造的中国形象，是一个“柔和的中国”形象。结合克拉朋德的主要作品来看，我们或许可以这样认为，克拉朋德在塑造这幅“柔和的中国”形象过程中，所依据的理念是老子的无为哲学，使用的材料则是李白的抒情诗，而中国形象的进一步升华则是在《灰阑记》和《闹鬼》（*Spuk*）这两部作品中完成的。

1921年，克拉朋德把他部分改译的老子的作品共29则交付出版，题名为《老子：格言》（*Laotse: Sprüche*）。关于他的改译技巧，我们在这里不作多论，而想集中分析他为了翻译“道”和“德”所选择的德文词。按照他的理解，“道”相当于德文的“*Sinn*”，而“德”则可以翻译为德语中的“*Sein*”。把“道”与“德”结合起来，则可以用“*Dasein*”来表达，而其本质含义实际上就是德文中的“*Leben*”。^[24]由此可见，克拉朋德通过“道”和“德”所看到的是生命的意义，是人的现实存在。只有充满

了“道”和“德”即“Sinn”和“Sein”的生命，才能称得上是“人”的生命。而这种“人”的生命在西方却丧失殆尽了，反观东方文明，其中则充盈着丰富的“Sinn”和“Sein”，也就是充满了生命的意义。因此，克拉朋德称老子学说在本质上是一种人的学说，而老子学说在中国文学当中的具体体现就是李白的诗。

现在，我们也就有必要澄清这样一个问题：既然克拉朋德作品中所呈现出来的中国形象以“柔”为主，那么，这与德国文学史上一度非常流行的“女性化”的中国形象之间又有什么差别呢？我们认为，差别主要体现在以下两个方面：

其一，西方历来盛行的“女性化”的中国形象强调的是中西文化之间的“差异性”，并且认定西方优于中国，因而这是一种“西方中心论”的中国观，其中的文化中心主义色彩是显而易见的。而克拉朋德笔下的中国形象则更多地看到了中西文化之间的“同一性”，也就是说，在他看来，中西方文化均统一并体现在“合理性”之中。而且，克拉朋德除了把中西方再加以比较之外，还勾画出了一副关于“世界文化”的总体蓝图。在这幅图景中，我们不仅能够看到歌德歌德的“文化相对主义”的影子，更能够看到他在这种相对主义的观念又向前推进了一步，即由文化中心论的暗流变为起而攻击“西方文化中心论”，并要求在中西文化之间进行平等交流。

我们这样说不是无中生有，而是有据可依的，这就要追溯到克拉朋德为了表现中国形象所使用的特殊方法，这也涉及克拉朋德作品中的中国形象同西方一般意义上的女性化中国形象之间的第二点本质差别：一般意义上的女性化中国形象大多是从利用中国的角度出发，一厢情愿，随意品评中国文化，有些评价甚至到了荒唐的地步。克拉朋德则不然，他一方面努力研究中国文化，尤其是道家思想，并把它和西方的狄奥尼索斯酒神精神相提并论，认为二者均能在西方世纪之交的荒乱情境中发

挥积极的拯救作用。因此，中国不再是像“女性化”中国观所认为的那样，只是供西方人任意放逐和逍遥的地方，而是可以为西方人带来拯救希望的地方。

当然，我们也必须看到，为了赋予中国以主动性，克拉朋德不得不把他笔下中国形象放到一片闹鬼的语境中。^[25]这就很容易让我们想到十九、二十世纪之交另一位德国作家冯塔纳冯塔纳了。看来，这种做法不仅仅是冯塔纳冯塔纳和克拉朋德的无奈之举，也是十九、二十世纪之交推动中国形象朝积极方面发展的一切有识之士的共同策略。或许，哪天人们不再需要用鬼魅作为面具，来替中国说上几句公道话，而是可以把中国形象直截了当地建立在人的世界中，那么，中西（中德）文化关系史上的一场革新也就到来了，德国文学中的中国形象史也必将因此而进入一个新的篇章。

四、转向自我的中国形象——卫礼贤卫礼贤和黑塞黑塞的中国观^[26]

这真是人类历史上一个非常有趣的现象：一方面，世纪之交，“黄祸之论”泛滥于西方，政治意识形态上对待中国的殖民政策愈演愈烈，直到最终诉诸武力加以干预。八国联军和《辛丑条约》让中国人一个世纪以来羞愧难当，并产生了深深的疑问：西方还会用一种“人”的正常态度对待中国吗？我们究竟应该如何面对西方的侵入？是西化，接受殖民；还是复古，永远讨论？二十世纪是中国人最费思索的一个世纪，人们思索最多的大概就是中西文化关系语境中中国文化的出路问题，当然首先就得思考中西文化关系问题。另一方面，世纪之交的文化意识形态又频频向主流意识形态发难，要求停止殖民，放弃霸权，变征服东方为学习东方。这种观念值得我们高度重视，它为克服文化交往中的一切权威主义，建立卓有成效的协作精神和对话态度提供了先决条件。

因此，追求中西文化的平等互助，看来既是我们长期以来奋斗的目标，也是西方学者一个多世纪以来探索的动机。通过前两节的分析，我们看到，无论是海京，还是凯泽林，或是克拉朋德，他们都曾或多或少地发出过这样的呼唤。但是，也许是由于时代的局限，或是因为个人的原因，尽管他们对传教活动、殖民意识、霸权主义、进步观念等一系列西方主流意识形态话语提出批判，但他们批判的力度实在是弱了一些，因而未能从根本上改变中国形象的被动地位。他们给出的不是结果，而只是希望和启示。

真正“改变了中国在欧洲的形象”的，是我们前面一再提到的卫礼贤卫礼贤。^[27]不过，我们前面介绍的都是他的翻译工作。其实，他不但是一位出色的翻译家，更是一位杰出的作家。他有关中国的专著就有十种之多，诸如：《孔子在人类杰出代表中的地位》《中国：国土与自然》《中国人的生活智慧》《孔子的生平及其著作》《老子与道家》《中国文学史》《中华之魂》《孔子与儒家》《中国文化史》《中国哲学》等。其中，《中华之魂》无论叙事性还是学术性都比较突出，历来受到重视。卫礼贤卫礼贤有关中国文化的观点，及他对中西文化关系的理解，都集中见于这部著作。

《中华之魂》内容广博，涉及中国的地理、民俗、政治、文化、艺术、教育、哲学、宗教以及社会变迁，其中还穿插有对事件、人物的回忆品评。这是一部百科全书式的著作。根据卫礼贤卫礼贤的理解，中国文化的特质在于“和谐”（Harmonie）。在该书末章中，卫礼贤卫礼贤指出，中国文化由南北二宗组成，即由儒道互补而成。儒家思想的核心就是强调对立力量的和谐统一，而这种和谐又是变化和生成中的和谐，因而虽然看上去“平和宁静”，却又是生生不息的。道家思想虽然同儒家思想有很大的差别，但卫礼贤卫礼贤认为，“静在其中”仍不失为其特征。换言之，道家同样致力于创造和谐，只是儒家的“和谐”以人为本，道家的“和谐”以天（自然）为据。没有这种本质上相一致的“和谐”精神，儒

道两家根本无法统一起来。 [28]

卫礼贤卫礼贤认为，中国的“和谐”文化所建立的世界图景为“天人合一”，主客浑然一体；由此而来的社会图景则是个体和群体合为一体。这与西方盛极一时的机械文明及其支离破碎的世界图景和动荡不安的社会图景形成了鲜明的对照。卫礼贤卫礼贤倒不是要全盘否定西方文化，而是要坚决批判西方文化那种强加于人的态度。他认为，要求中国放弃自己几千年的文化传统和精神财产，接受西方的所谓现代资本主义文明是不对的。说它不对，有三层原因，一是并不能把西方由其文化后果中带出来，也就是说，文化殖民主义和政治霸权主义并非西方摆脱世纪之交社会和文化，乃至人的危机的有效途径；二是有损于中国精神，即打破其“宁静”与“和谐”；三是无助于建立一种全人类的世界观。

那么，我们究竟应该如何对待东西文化，或者说中西文化之间的关系呢？卫礼贤卫礼贤认为：

由于人类摆脱了时间和空间条件的制约，因此它需要两种东西：即深深地沉潜到自己的下意识中去，直至由此打开一条通往全部生机的自由道路，这些充满生机的东西只有在神秘的同一直观中才能被直接感知到。这是东方的财富。另一方面，它也需要努力实现自治，直到足以支撑外部世界的一切压力的个体。这是西方的精神。在这块大地上，东西方作为相互不可或缺的手足，不期而遇了。 [29]

卫礼贤卫礼贤不止一次说过这样的话，东西文化不期而遇，而且均是人类所必需的，所以，

在当今现存的所有文化中，西方文化和中华文化各代表一种具有强大生命力的类型。它们各自都在深刻的意义上独立不倚，都从自己独特的方面深入共同人性的本源。因此它们特别适于相互影响，相互提高，相互促进。 [30]

而且，对对方文化的认识无疑有助于认清自己文化的状况和处境。但是，认识和理解中国文化可不应再像先前那样成为一种“肤浅的时尚”。卫礼贤卫礼贤说得好：

要是我们问自己，中国从她丰富的文化遗产中能够提供我们些什么，那我们绝不可想到任何外在的模仿。中国不应成为时髦。我们必须找到自己的源头，下到自己的生命源泉中去。但是中国可以告诉我们，在使存在更丰富和深化时能够做些什么……^[31]

中国不应成为时髦，西方同样不能被当作时尚。卫礼贤卫礼贤的这段话对我们今天仍有不浅的启发。

卫礼贤卫礼贤的中西文化关系史观的确如许多学者所说，是“继承了从莱布尼茨莱布尼茨到歌德歌德的一系列欧洲杰出思想家的思想，在新的时代社会条件下加以发展”。也就是说，是对德国文学史中的“中国形象”的积极观念的发展。具体表现为使“中国形象”由“大写的他者”转向“自我”，并为“中国形象”最终以“大写的自我”身份出现在二十世纪的文化语境中创造了条件。

卫礼贤卫礼贤使“中国形象”转向“自我”有两层意义，其一，他使“中国形象”摆脱了由“异国”到“隐喻”再到“他者”身上所背负的重重“它性”，成为一个独立不倚的“你性”的文化存在；其二，通过“中国形象”的“自我化”，卫礼贤卫礼贤开始回身反观西方的“自我”。正如鲍吾刚教授在《中华之魂》一书序言中所说，卫礼贤卫礼贤的本意是要使（中国和西方）这两个部分相互渗透，相互改变。他对中华之魂的理解，实际上也就是对于西方之魂的追寻和把握。^[32]卫礼贤卫礼贤的中国观改变了中国在西方的形象，首先改变了中国在作家们心目中的形象。黑塞黑塞就是在接受卫礼贤卫礼贤的中国观之后，开始形成和塑造他自己的“中国形象”的。或者换个角度说，黑塞黑塞通过把卫礼贤卫礼贤的中国观形象化和诗意化，既继承又发展了这种“自我化”的中国形

象。

“黑塞黑塞与中国”是中德文化关系史上的重要课题，有关研究已相当普遍和深入，比较全面而权威的有夏瑞春教授的《赫尔曼·黑塞黑塞与中国》一书。^[33]因此，有关黑塞黑塞与中国文化的接触，以及对中国文化的介绍，我们在这里不作多论，请参阅该书中的详细论述。另外，由于黑塞黑塞几乎所有重要作品都涉及东方（中国），因此我们打算具体分析某部作品，而是广泛综合地介绍一下他的中国观。

总的来看，黑塞黑塞的中国观是卫礼贤卫礼贤的继承与发展，但并非后者的简单翻版。两者之间有所不同的是，卫礼贤卫礼贤通过提供中国文化的地位，来建立具有“自我”身份的“中国形象”，而黑塞黑塞则在批判西方文化的过程中衬托出中国文化的“自我性”。

黑塞黑塞的批判依然是针对西方主流意识形态中盛行的一些不良倾向和错误观念，主要有传教观念、殖民主义以及所谓的“进步”观念。下面我们分别来看一看他的具体论述。

对于传教，黑塞黑塞虽然同凯泽林一样，不遗余力地加以批判，但黑塞黑塞的批判不仅在意图上不同于凯泽林，也比后者深刻得多。所不同的是，凯泽林通过高度评价亚洲宗教，来批判基督教及其传教活动。这种评价建立在抽象观念基础之上，并且只停留在理论层面上。黑塞黑塞则干脆逃向亚洲，先是寻找印度教义，后是对儒道思想情有独钟。他认为，只有在亚洲，他才感觉到是丰富的，踏实的。而传教士对这片土地所做的不啻是灾难和破坏，在黑塞黑塞看来，他们甚或有些滑稽和可笑。这一点集中反映在他的《新加坡之梦》（*Singapur-Traum*）中。

但更胜凯泽林一筹的是，黑塞黑塞并不仅仅停留在观念里，而是深入到传教活动的内在本质来体认该活动。他出生于一个传教世家，随着传教的深入和持续，他的祖父大概就已经发现传教并非理想的善举，转

而利用传教的机会去了解东方民族的真正面貌，这就为黑塞黑塞打开了一扇窗子，使他掌握到尽可能多的东方的实情。因此，他的批判是在传教活动内部进行的，并有正反两方面的实据可依，自然要比凯泽林单作外在揭示要深入得多。

众所周知，印度当时是英国的殖民地。黑塞黑塞批判殖民主义，首先就以英帝国主义为其批判对象。他嘲笑英国人是“天生的殖民者”，其最大的乐趣就是看到其他民族在他们的镇压之下慢慢沉沦下去，并一蹶不振。他们的策略是道德折磨和精神麻醉。如果说这点在印度还看不清楚的话，那么到马来西亚原始森林看看白种人所犯下的滔天罪行就不难明白了，因为他们的罪行在这里已经明目张胆地演化到了屠戮和掠夺。因此，黑塞黑塞称他们为“海盗”“刽子手”。在《走出印度》（*Aus Indien*）一书中，黑塞黑塞曾有过一段非常精彩的话，用以表达他对殖民主义的态度。他说：“不容否认，面对他们（东方民族），欧洲人灵魂之中充满了罪责和无法摆脱的内疚。热带地区的被压迫民族大体就像欧洲的劳动阶级一样，对我们的文明充满了信任。”^[34]面对这种信任，西方人必须扪心自问，他们究竟做了些什么？他们果真比这些民族来得“进步”吗？黑塞黑塞同卫礼贤卫礼贤一样，对此持一种彻底的否定立场。^[35]

那么，既不能采取传教士的方式，又不能采取殖民者的方式对待东方，即不能从异国意义上理解东方，究竟该如何同东方相处呢？黑塞黑塞认为，总的来讲，相对于西方人的“自我”而言，东方当然是一种“异在”，因为这里的一切都很特殊，但是，这种“异在”既不像异国主义者所理解的那样只是一种欣赏的对象，也不像相对主义者所建议的只是一种利用的对象，而应把它当作“对极”（*Gegenpol*），而且是一种“积极的对极”（*posifiver Gegenpol*）。说它积极，指它不能被消极地对象化，而应主体化，自我化。要实现这一目标，“就需要我们（西方人）不再把我们自己个体主义的文化看得独一无二，而要把它同它的对

立面加以比较”。^[36]通过比较以实现两大世界和两大文化的综合。这是黑塞黑塞和卫礼贤卫礼贤终其一生孜孜以求的目标，也是世纪之交一切有识之士逐渐探索出来的结果，更是二十世纪德国文学中“中国形象”的发展大势。

参考文献

[1]卡尔·迈卡尔·迈其实早就被介绍到了中国，只不过一直不太为人所熟知而已，详细情况，参见吴晓樵：《德国通俗文学家卡尔·迈作品早期的中译》。

[2]参见E.Koppen，《卡尔·迈卡尔·迈与中国》（*Karl May und China*），载《卡尔·迈卡尔·迈学会年鉴》（*Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft*），1986。中译文参见顾彬顾彬：《关于“异”的研究》，曹卫东编译，北京，北京大学出版社，1997。

[3]同样的描写我们还可以摘录出许多，很显然，这种描写已成为卡尔·迈卡尔·迈在《江路》中的基本叙事态度。Karl May，《江路》（*Der Kiang-Lu*），见《在寂静的海上》（*Am stillen Ocean*），145～146页，Freiburg，1894。

[4]参见E.Koppen，《卡尔·迈卡尔·迈与中国》（*Karl May und China*），见《卡尔·迈卡尔·迈学会年鉴》（*Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft*），80页，1986。

[5]参见顾彬顾彬：《关于“异”的研究》。

[6]参见E.Koppen，《卡尔·迈卡尔·迈与中国》（*Karl May und China*），见《卡尔·迈卡尔·迈学会年鉴》（*Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft*），82页。

[7]E.von Heyking: 《四大洲日记》 (*Tagebücher aus vier Erdteilen*) , 1886/1904, 182页。

[8]E.von Heyking: 《四大洲日记》 (*Tagebücher aus vier Erdteilen*) , 1886/1904, 209页。

[9]参见Weigui Fang, 《德国文学中的中国形象: 1871—1933》 (*Das Chinabild in der deutschen Literatur, 1871—1933*) , 185页, Peter Lang, 1992。

[10]E.von Heyking: 《未到他手的书信》 (*Briefe, die ihn nicht erreichten*) , 10页, Berlin, 1906。

[11]参见Christiane C.Günther: 《逃向洲》 (*Aufbruch nach Asien*) , 128页。

[12]E.von Heyking: 《春》 (*Tschun, Eine Geschichte aus dem Frühling Chinas*) , 418页以下, Berlin-Wien, 1914。

[13]参见B.Garthe, 《论凯泽林的生平与创作》 (*Über Leben u.Werk des Grafen H.Keyserling*) , 博士论文, Erlangen/Nürnberg, 1976。

[14]Hermann Keyserling: 《一个哲学家的游记》 (*Das Reisetagebuch eines Philosophen*) , 412页, München-Wien, 1980。

[15]这种相对论的文化关系学说的致命弱点, 在我看来, 还在于它作为文化中心主义的变种, 因而割裂了主体之间的交往, 参见拙文: 《走向一种对话理论》, 载《社会科学探索》, 1994, 第5期。

[16]参见L.J.Witte: 《凯泽林的〈一个哲学家的游记〉与基督教》 (*Keyserlings Reisetagebuch eines Philosophen und das Christentum*) ,

Berlin, 1921。

[17]Hermann Keyserling: 《一个哲学家的游记》（*Das Reisetagebuch eines Philosophen*），42、457页，München-Wien, 1980。

[18]参见E.Troeltsch, 《论凯泽林的〈一个哲学家的游记〉》（*Das Reisetagebuch eines Philosophen von Graf Hermann Keyserling*），载《历史杂志》（*Historische Zeitschrift*），Bd.27, München/Berlin, 1920。

[19]有关《王伦三跳》中的中国因素，已有多种研究著作，就我们所知，主要包括：Zheng Fee, 《德布林德布林的小说〈王伦三跳〉》（*Alfred Döblins Roman, Die drei Sprünge des Wang-Lun*），Peter Lang, 1991；Fang-Hsiung Desheng, 《从德布林德布林的小说〈王伦三跳〉看现代德国作家对中国的兴趣》（*Alfred Döblins Roman “die drei Sprünge des Wang-Lun” als Spiegel der Interessen modernen deutschen Autoren an China*），Peter Lang, 1979。

[20]参见Walter Müschg为Alfred Döblin的《王伦三跳》（*Die drei spruenge des Wang-Lun*），489页，Freiburg, 1960。

[21]Döblin, *Typoskript ohne Titel, in Anfsatu zui liferaitul*, 1963.S.214.

[22]J.Tatzel, *K.Leben u.Werk A.H.s*, Diss.Wien 1954.

[23]参见Klabund, 《世界文学简史》（*Geschichte der Weltliteratur in einer Stunde*），Leipzig, 1922。

[24]参见Klabund, 《老子：格言》（*Laotse: Sprüche.Mensch, werde wesentlich!*），Berlin, 1921。

[25]参见Klabund, 《闹鬼》(Spuk), Berlin, 1922。有关“闹鬼”手法在中西文化关系中所发挥的颠覆性作用, 参见本书有关冯塔纳冯塔纳的《艾菲·布里斯特》的详细论述。

[26]我赞成这样一种观点, 认为整个“中国形象”说到底都是意识形态的产物。但是, 想要解读清楚“中国形象”的深层意蕴, 我建议把意识形态划分为政治意识形态和文化意识形态, 并多多关注文化意识形态中的中国形象。参见前一章有关《艾菲·布里斯特》的论述。

[27]W.Bauer: 《卫礼贤卫礼贤: 两个世界之间的使者》(*Richard Wilhelm—Botschafter zweier Welten*), Ulf Diederichs.Köln: Diederichs, 1973.S.6-38.

[28]R.Wilhelm: 《中华之魂》(*Die Seele Chinas*), 423~435页, Frankfurt am Main, 1980。

[29]R.Wilhelm: 《中华之魂》(*Die Seele Chinas*), 445~446页。

[30]Salome Wilhelm: 《卫礼贤卫礼贤: 中欧之间的精神中介》(*Richard Wilhelm—der geistige Mittler zwischen Chinas und Europa*), 转引自杨武能: 《卫礼贤卫礼贤与中国文化在西方的传播》, 见《文化: 中国与世界》, 第5辑, 224页, 北京, 生活·读书·新知三联书店, 1988。

[31]Salome Wilhelm: 《卫礼贤卫礼贤: 中欧之间的精神中介》。

[32]参见Wolfgang Bauer教授替*Die Seele Chinas*一书所作的序言, 7~9页。

[33]参见Adria Hsia, *Hermann Hesse und Chinas—Darstellung, Materialien und Interpretation*, Frankfurt am Main, 1981.

[34]Hesse, aus Indien, *Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen*, Frankfurt, 1982.S.202.

[35]参见R.Wilhelm, *Die Seele Chinas*.尤其是其中Ost und West一章。

[36]Hesse, *Confucius* deutsch.

第八章 中国作为大写的自我

——二十世纪德国文学中的中国形象

经过十九世纪末“血”与“火”的双重洗礼，中德文化关系进入了更加纷繁复杂的二十世纪。如果我们想要用一个概念来概括二十世纪德国语境中的中国形象的话，这是极为困难，甚至是根本不可能的，因为二十世纪德国的中国形象尚未最终完成，或者说，直至今天，它依然处于不断的发展变化之中。当然，一旦德国文化中的中国形象真的完成了，定性了，凝固了，那也就意味着人类找到了自我，与此同时，人类恐怕也就不得不放弃自我，因为一旦“异”与“同”之间的差别消失了，人类也就失去了其立足之根本。

那么，二十世纪“中国形象”有没有能够被概括的总体趋向呢？我们认为有的，即“自我化”的趋向。虽然这种强行概括有些武断，也有些理想化，但我们这样说，一是由于这种趋向已越来越多地成为人们的共识，二是出于我们美好的心愿和祈求，希望“自我化的中国形象”早一天到来，因为那一天将是我们走出隔阂，进入相互理解的关键时刻。

当然，我们也必须严肃地指出，二十世纪德国文学中的“中国形象”在迈向“自我”的过程中曾出现过两段不正常时期，要么变得极好，要么被贬得一塌糊涂。具体地说，就是纳粹期间以及东西方冷战期间德国（冷战期间为前东西德）文学中的“中国形象”。两段时间前后持续长达四十年之久。严格说来，这两段时间内的“中国形象”已经失去了它的文学虚构性和审美意识形态特征，成了纳粹的政治意识形态工具，因而其历史价值和现实价值都不是很大，唯一值得强调的一点是，我们应当以此为鉴，尽量避免这种不正常现象的重现。

因此，我们在研究二十世纪德国文学中的“中国形象”的时候，应该将把重心放在三十年代以及七十年代末以来的有关论述上。三十年代是“中国形象自我化”刚刚起步的时代，以“两卡”（卡夫卡卡夫卡、卡奈蒂卡奈蒂）为代表。布莱希特布莱希特（Brecht）的情况比较特殊，不

但他与中国的关系难以简单概括，而且他的“中国观”持续时间太长，加上他本人的特殊地位，我们有意舍去他的作品不论，幸好有关他与中国之间的文化关系已多有研究。二十世纪七十年代末以来，德国文学中的“中国形象”重新活跃起来，不但出现了许多虚构之作，同时由于中国的改革与开放，使许多德国作家能够亲临中国之境，因而也就产生了许多以游记形式发表的作品。其中的立场五花八门，难以一致，不过有一点可以肯定，那种单纯把中国视为地理上的“异国”与物理上的“他物”的立场普遍遭到批判，而从文化上去认识中国这个“异在”，并通过它来认清自己，已成为普遍的共识。

一、二十世纪德国文学中的中国形象概述

卫礼贤卫礼贤和黑塞黑塞所揭开的二十世纪“中国形象”的序幕，首先被卡夫卡卡夫卡和卡奈蒂卡奈蒂这两位犹太作家继承了过来。作为犹太人，作为少数民族，他们对中国有一种更深切的理解和认同，因而也更容易把“中国形象自我化”过程推向前进。无论是从中国文化知识角度讲，还是从文学表现力来看，或是就其思想深度而言，他们都有着惊人的相似之处，并以此为基础，塑造了一幅激动人心，令人“眩晕”（*Blendung*）的“中国形象”。

布莱希特布莱希特的调子比他们要温和得多，因而其笔下的“中国形象”也中庸得很。但总的来看，他对中国是持积极和肯定态度的。中国文化对他的思想和创作曾产生过无法估量的影响。而他之所以能够不断地接受中国文化的营养，同他的这种肯定中国文化的态度是分不开的。我们看到，与历史上其他许多“利用”中国的作家不同，布莱希特布莱希特变“利用”为“吸取”，在充分肯定中国地位的前提下，积极主动地与中国文化展开全方位的交流，上到老庄墨翟，下到梅兰芳，都是他学习的对象。在他眼里，中国文化没有高雅/低俗之分，白居易与《灰阑记》传奇故事一样激发他的创作灵感。

本来，这种高扬“自我化”大旗的风潮有可能得以迅速展开，可是接踵而来的动乱岁月不但使西方文化本身遭到浩劫，也使其中的“中国形象”支离破碎，不堪入目。这种局面持续时间之久，让我们震惊。直到七十年代末，才稍有改动。德国当代著名作家君特·格拉斯（Günther Grass, 1927—2015）是中德关系解冻后最早访问中国的作家之一，他写了《从脑中蹦出来的或德国人死光了》（*Die Kopfgeburten oder die Deutschen Sterben aus*）。小说中的“中国形象”虽然还带有很深的偏见（传统形象的偏见和意识形态的偏见），但是，作者还是认识到了一点，即对待中国不容许持轻视或忽视态度，接受中国这个充满了“异性”的存在空间和文化氛围，才是明智之举。因而，总的来讲，格拉斯笔下的“中国形象”还是积极的。

莫什克莫什克（Adolf Muschg, 1934—）也是德国当代著名作家。他在七十年代末也访问过中国，并写出了《白云或友情会》（*Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft*）。他对中国传统文化给予高度的评价，他还认为不但应该而且必须同中国古代文化和当代现实建立起友好的关系。他认为那种对待中国文化和中国人民持虚无主义和否定主义的态度是极端不明智的。

克吕格克吕格（Michael Krüge, 1943—）相对少为人知，他著有《为什么是北京——一则中国故事》（*Warum Peking. Eine chinesische Geschichte*）。他对待中国的态度既有保留，也很分裂。他把中国分成古代和今天。他认为，古代中国才是“真正的中国”，通过它，西方人可以获得某种拯救，而今日中国却对西方人构成威胁。克吕格克吕格肯定中国与否定中国的双重态度即是历史上两种对立“中国形象”的集中体现。他把中国现实看得那么可怕可能是由于意识形态的原因。值得注意的是，他的观点还不是少数，比如洛伊特内格（Gertrud Leutenegger）的小说《大陆》就持相同的观点，强调中国的异性，以及它身上隐含的危险因素。

除了这几部比较重要的小说之外，还有一部比较重要的著作值得提及，这就是社会哲学家耐格特耐格特（Oskar Negt, 1934—）根据他的中国之旅所写的游记兼理论著作《龙威下的现代化》（*Modernisierung in Zeichen des Drachen*）。该书运用法兰克福学派，尤其是哈贝马斯哈贝马斯的有关观念，对正在走向现代化的中国作了比较细致的讨论。耐格特耐格特不但检讨了数百年来西方的“中国观”，特别是马克思、黑格尔黑格尔及韦伯的“中国观”，还对中国当代社会现实作了解析，他认为，要想理解中国这个异在，首先就必须把握它的社会结构和文化基础，并且要搞清楚中国人头脑中的所思所想。这样才能同中国进行行之有效的对话。

我们看到，即便到了当前，“中国形象”仍然处于模糊状态，这有中国本身的原因，更是西方人自身造成的。不过，中国作为“异在”不容忽视，已成共识。而且，那种简单地贬低中国的态度不见了，更多的是冷静分析态度和积极的接受态度。另外，当代德国汉学研究及汉语教学的发展为德国人进一步接受和理解中国创造了很好的条件，也为中西文化的对话创造了良好的场所。我们相信，二十一世纪必定会出现更好地理解中国，更多地认同中国文化的文学作品，一种作为“自我”的“中国形象”随着二十一世纪中国社会与文化的转型以及西方思想的转型，一定会越来越清楚地出现在作家们的笔下。

二、“Im Grunde bin ich ja Chinese”——卡夫卡卡夫卡笔下的中国形象

二十世纪三四十年代，德国文学中曾出现好几部比较成功的作品，其中的“中国形象”也十分地令人振奋。除了我们将要重点介绍的卡夫卡卡夫卡和卡奈蒂卡奈蒂的小说之外，还有瑞士著名剧作家、诗人弗里施弗里施（Max Frisch）的《彬或北京之旅》（*Bin oder die Reise nach Peking*）和《中国长城》（*die chinesische Mauer*）。虽然他的小说中的

中国并不像“二卡”笔下的那么美好，但小说标题中“Bin”很是耐人寻味。“Bin”是德文中第一人称系动词，作者把它赋予中国，倒是有些勇气和胆量，这样一来，他的北京之旅就变成了自我的内在之旅。顾彬顾彬教授曾对这部小说中的“我”与“他”“男人与女人”等“同异关系”作过细致的研究，指出无论如何中国（北京）在弗里施弗里施笔下都获得了创造性和自我性。^[1]

卡夫卡卡夫卡（Franz Kafka，1883—1924）从生活年代来讲，是一个处于世纪之交的作家，但是，他的影响却是面向二十世纪的，无论在西方，或是东方，卡夫卡卡夫卡都被公认为是最伟大的作家之一。我们把他基本上当作一位二十世纪的作家，也是由于这个原因。作为二十世纪最具影响力的作家之一，卡夫卡卡夫卡在我国一度深受青睐，甚至到了言必称之的地步。然而，令人遗憾的是，有关他的译介和研究却一直处于初级水平，始终未能有大的突破。别的且不说，他笔下的“中国形象”就未能受到人们的重视，他与中国之间复杂的文化关系也未能得到很好的解释。

如果我们说卡夫卡卡夫卡终其一生一直都与中国文化处于互动之中，这虽然有些夸张，但恐怕也不算太过分。曾经有人做过一项很细致的工作，把卡夫卡卡夫卡的一生分成三个阶段，根据每个阶段的文字考证他与中国之间的实证关系，即他可能受到中国文化的影响以及他对中国的印象。根据这一研究，卡夫卡卡夫卡接触中国文化可以分成三个时期，即1883—1912年，1912—1916年和1917—1924年。

先看第一阶段。这个时期内，卡夫卡卡夫卡与书本上的中国相遭遇，并萌生了浓厚的兴趣，这种兴趣伴随了他的一生。卡夫卡卡夫卡通过阅读大量的介绍中国文化的译著，一方面对中国产生了“惊讶”（Bewunderung），另一方面又有陌生之感（Befremden）。可以说，这个时期的卡夫卡卡夫卡对中国更多的是一种心理上的“异”觉，吸

引他的也主要是一些异国情调的东西，如中国的服饰，女人的小脚等。到了第二阶段，卡夫卡卡夫卡对待中国的热情丝毫没有减弱，但立场有了根本的变化，简单地说，由对中国身上“异性”的“惊讶”转变成“同情”甚至“认同”，并从“中国形象”中找到了自我的特征。在此期间，卡夫卡卡夫卡进一步阅读来自中国的作品，并尝试把“中国主题”结构到小说文本中。但是，卡夫卡卡夫卡对待中国的态度此时还不是通过文学虚构来表现，而是在与未婚妻的通信中表达出来的。究竟有多少封书信中曾提到过中国，实在难以统计，但可以肯定，在此期间，中国经常挂在他的嘴边，出现在他的笔下。其中最值得我们重视的是他出于与中国认同而说的“说到底我是中国人，我想回家”。事实上，这里远不止是认同，甚至就是把中国当作自己的家园，当作回归本源的场所。

卡夫卡卡夫卡的认同主要通过两个层面得以逐步表达。首先是生理上的认同。众所周知，卡夫卡卡夫卡天生细弱，为此他曾在《致父亲》中为自己鸣不平。生理上的原因，使他对世界产生一种特殊的二元看法，凡事凡物均以肥瘦加以衡量。他认为欧洲人胖，而中国人瘦。按照卡夫卡卡夫卡的理解，胖子是压迫者，瘦子则是被压迫者。几百年的中西文化关系就是这样一种不平等的关系，是欺凌与被欺凌的关系。这是一种不正常的关系，必须加以颠覆。如何颠覆，那就是与西方疏离，拥抱中国。生理上的认同只是契机和开端，仅仅停留在这种水平上的认同恐怕不足以震撼和冲击中西文化之间的不平等关系。因此，生理上的认同必须上升到人格和精神上的认同，必须发自内在地把自己与中国人等同起来，把中国当作自己心灵上的归宿，精神上的渊薮，并且永远地向它回归。所以，我们看到，卡夫卡卡夫卡笔下经常出现“欺凌”与“出发”的主题。

到了1917年之后，卡夫卡卡夫卡便一发而不可收，大面积地描写“中国主题”，塑造“中国形象”，想通过文学创作在审美和想象世界中替自己建立一个作为“自我”之化身的“中国形象”及容许自我与之认同并

朝之永恒回归的“中国图景”。有关“中国主题”的作品除了我们比较熟悉的《万里长城建造时》之外，还有：

(1) 《猎人格拉胡斯》

(2) 《采访矿山》

(3) 《邻村》

(4) 《钦差大臣》

(5) 《十一个儿子》

(6) 《致科学院的报告》

我们这里只是列举了几篇名作；事实上，卡夫卡卡夫卡的全部作品所处理的一个根本主题就是“同异”之辨。如何去“异”就“同”，使自我返璞归真是他终生思考的问题。中国只是这个主题中的一个有机组成部分。不过，考察清楚他在中国身上所做的“同异”辨析，将非常有助于我们理解他的整个写作（Schreiben）。

我们无法具体而详细地分析他的全部作品，所以只好选取《万里长城建造时》作症候式阅读，希望能由此管窥出卡夫卡卡夫卡“中国形象”的深层意蕴和他本人的根本动机。这篇小说写于1917年三、四月间，是一部未竟之作。小说中充满了哲理和隐喻，很不容易读懂。国内一般认为“作者通过小说中对建造万里长城的描绘，揭露了帝国庞大的封建官僚制度和反动统治阶级的累累罪行，表现了阶级社会里人的奴隶的命运悲剧”。我们认为这种解释是从阶级斗争学说出发所作的政治图解，对于正确理解卡夫卡卡夫卡《万里长城建造时》究竟要表达什么，或者说究竟要批判些什么并没有帮助。我们认为，卡夫卡卡夫卡借助描写万里长城的建造，说明人与人之间总是在人为地设置理解上的障

碍，致使人们相互之间处于“异化”状态。要想使人走出他性，进入对话和沟通，人类就必须敢于抗拒权威，或者说抗拒中心，直至消解中心，取缔边缘。具体来看，卡夫卡卡夫卡的《万里长城建造时》主要有三个方面能够体现他的这一对待“异”的态度。首先是叙述人称。我们知道，卡夫卡卡夫卡的小说基本上都是以“K”的口吻进入叙事状态，特别是他的长篇小说。有人简单地把“K”说成是“Kafka”自己名字第一个字母，就是说，“K”就是卡夫卡卡夫卡本人。我们觉得这种说法有些望文生义，不够深刻。“K”与其说是个所指，毋宁说是个能指，一个隐喻性的能指，卡夫卡卡夫卡作品之所以具有如此的吸引力，“K”这个能指所发挥的作用功不可没。设想一下，如果卡夫卡卡夫卡把“K”换成“我”或任意一个德文名字，小说的意味会有多大的变化。

不过，《万里长城建造时》却是个例外，“K”直截了当地变成了“我”。可以看到，作者、叙述者与主人公在这部小说中达到了同一。卡夫卡卡夫卡这样变化叙述者的目的恐怕只有一个，加强对“异性”的“自我化”。因此，卡夫卡卡夫卡宣称，“我很幸运”，“谓之幸运，因为有许多人当年在自己所称心的课程中取得了最好的成绩，却长年无法施展他们的知识，他们头脑里有最宏伟的建筑蓝图，却一筹莫展，久而久之，知识也大量荒疏了”。而我则不然，“当我以二十岁的年纪通过初级学校最后一关考试的时候，长城的建筑刚刚开始”。^[2]这里说“我”赶上了历史好时光，有两层含义。表面上看，是说“我”能够学以致用，在建筑长城时发挥自己的才智；实际上是说，我还能在长城刚刚开始建筑之时就能认清建筑的动机，并且有幸“以许多人的名义讲话”。^[3]

其次，卡夫卡卡夫卡运用最简单的历史事实告诉人们，建筑长城的表面目的是为了防御北方的少数民族，捍卫中原的核心地位。他说：

众所周知，长城之建筑意在防御北方民族。但它造得并不连贯，又

如何起防御作用呢？甚至，这样的长城非但不能起防御作用，这一建筑物本身就存在着经常性的危险。这一段段城垛孤零零地矗立于荒无人烟的地带，会轻易地一再遭到游牧民族的摧毁，尤其是这些游牧民族当时看到筑墙而感到不安，便像蝗虫一般以难以置信的速度辗转迁徙。^[4]

可见，长城的建筑人为地在中原与北方民族之间划立了一条界线，标志着中心/边缘的对峙。中国建筑长城与其说是为了保卫自己，不如说是为了驱逐游牧民族，使他们在边缘的位置上越走越远，终日惶惶不安，只得围绕着中心“像蝗虫一般以难以置信的速度辗转迁徙”。卡夫卡卡夫卡认为建造长城作为一个隐喻很能反映那时的时代精神。

那么，针对这种时代精神，卡夫卡卡夫卡又持一种什么样的立场呢？我们认为是一种批判的立场。卡夫卡卡夫卡倒没有直接地予以批判，而是通过巴比伦塔的隐喻从侧面加以揭露。他写道：

首先，我们必须得说，当时长城所完成的业绩，比起巴比伦塔的建筑毫不逊色，显然，天意也，至少根据人类的计算，它与巴比伦塔的建筑完全相反。我之所以提及这点，是因为在该建筑动工之初，有一位学者写了一本书，对这两项建筑作了详尽而准确的比较。他在书中试图证明，巴比伦塔之所以没有最后建成，绝不是由于大家所说的那些原因，或者至少在这些公认的原因中没有最重要的那几条。他的论证不仅依据文字记载，而且据称他还作了实地调查，并且发现，巴比伦塔的倒塌在于基础不牢，因而必然失败。从这一点上看，我们的时代远胜于古代。今天，几乎每个受过教育的人都是专门的泥水匠，在打基础方面是不会有错失的。^[5]

关于巴比伦塔，我们无需作过多的解释。因为我们一般都知道它是人类为了走出语言的牢笼，进入共同理解世界的努力阶梯，自古以来它就是人类努力攀登而终未能如愿以偿的一座塔。卡夫卡卡夫卡把它与长城相对照，显得十分恰切形象。他认为，如果建造巴比伦塔是人类为了

求得共存的话，那么，建筑长城适得其反，使人类无法平等互助，共同存在。

为此，卡夫卡卡夫卡建议，人类若能用建筑长城的劲头来重建巴比伦塔，一定能够取得成功，因为，我们的时代无论在哪个方面都胜过古代，尤其是人类自身经过教育，应当能够认识到自身的不足和优势，确保建造巴比伦塔时万无一失，直到最终攀登上塔顶，实现人类自古以来梦寐以求的愿望。

通过对卡夫卡卡夫卡长城隐喻的分析，我们发现卡夫卡卡夫卡思想核心的确是为了克服“异化”，但绝对不是我们通常所说的阶级斗争背景下的“异化”，而是“人与人的异化”，换言之，卡夫卡卡夫卡努力克服人心灵上的异化，力求实现人与人之间的沟通，化“异化”为“自我化”。具体到他笔下的“中国形象”，也就是说，他没有正面赋予“中国形象”以“我性”，而是通过批判其中的“异性”，从侧面提醒人们应当摆脱权威和中心的理念，放弃建造中西之间的人为界限，以促成中西文化的相互理解，以及中西文化背景下的人的同一。

三、寻求“世界”与“头脑”的统一——卡奈蒂卡奈蒂《迷惘》中的中国形象

卡奈蒂卡奈蒂（Elias Canetti, 1905-1994）是一位比较特别的作家，祖籍是西班牙，又有犹太血统，出生在保加利亚，长大后到德国求学，后来遭纳粹迫害，不得已移居到了英国。1981年因《迷惘》而荣膺诺贝尔文学奖，授奖证书称这是“一部目光深远、思想丰富、具有强烈艺术力量的书”。我们这里所要讨论的倒不是它丰富的思想或强烈的艺术力量，而是它所提供的“过渡式的世界图像”中“中国形象”的地位问题。

上一节我们在讨论卡夫卡卡夫卡时指出，他对于人与人之间的“异

化”提出诉讼，希望把人的种种有碍达成共识的行为提交绝对法庭加以审判，万里长城作为一座必须被拆卸的心灵防线遭到了他的强烈批判。卡奈蒂卡奈蒂从总的思路秉承了卡夫卡卡夫卡，但是，他一改卡夫卡卡夫卡的低调叙事和侧面攻击策略，直接同中国对话，以进行“另一种诉讼”，结果提供给我们一幅更加直观，更加立体的“中国形象”。面对这幅“中国形象”，我们的确感到有些“迷惘”，因为我们不能理解为什么“中国形象”要想“自我化”竟然如此艰难，而且充满了反复和轮回，时至今日，依然停留在路途之中。

《迷惘》中的故事发生在二十世纪二三十年代的大城市维也纳。小说的主人公彼得·基恩（Peter Kean）是一个学识渊博的汉学家。他爱书成癖，收藏了数万册珍贵的典籍。由于厌恶周围的一切人与物，他断绝了与社会的所有往来，企图在古代东方文化中找到精神寄托。但是，这种离群索居的孤独生活使他渐渐地变成了一个毫无处事经验的书呆子。一旦与现实发生接触，他那条用孔孟之道筑起来的精神防线便彻底崩溃，他也立即陷入被欺骗、被凌辱、被掠夺的尴尬境地。开始他受制于贪婪、狠毒的女管家苔莱泽，不仅财产被她霸占，他本人也被赶出住宅。在他流落街头后，又遇到狡猾的骗子——驼背侏儒菲舍尔勒。后者利用他酷爱书籍的弱点，几乎骗光了他剩下的钱。继而他又落入野蛮、凶残的看门人普法夫之手，在精神和肉体上进一步遭到折磨，几乎神经错乱。最后，他虽然在弟弟的帮助下赶走了这帮恶魔，夺回了失去的一切，但他……对这个疯狂的世界感到深深的迷惘和恐惧。在幻觉之中，他放了一把大火，在火中与自己心爱的藏书同归于尽。^[6]

我之所以长篇地引述故事情节，是因为这段概括对我们的分析很有帮助。我们应该注意其中几个重点，一是主人公的身份：汉学家；二是代表与之作对的力量的苔莱泽的性别：女性；三是基恩的角色：被欺骗、被凌辱和被掠夺；四是故事的结局：在火中寻求超脱和永生。以下我们将逐个地进行阐述。

卡奈蒂卡奈蒂首先就交代给我们，“彼特·基恩教授是一位主要研究汉学的学者”，“长得又瘦又高”。^[7]卡奈蒂卡奈蒂认同这位汉学家，可不是随随便便的虚构安排或出于简单的叙事技巧，而是有其目的的。这表明他本人对东方文化，首先是中国文化持积极的肯定态度。我们发现，他一直以来所使用的大量中国文化知识几乎无可挑剔，他本人对此似乎也坚信不疑。因此，他才敢于把基恩描写成一位汉学界的最高权威和东方语言教授。此外，卡奈蒂卡奈蒂不但竭尽全力地夸奖基恩作为东方文化化身的伟大，还给出了我们一个希望，一个有望胜于基恩的小男孩。

卡奈蒂卡奈蒂用基恩和小男孩的“文化性格”来批判周围的物质世界。在他看来，西方世界中的“男孩子只知道踢足球；成年人只顾赚钱，把空余的时间消磨在谈情说爱之中。他们睡八个小时觉，另外八个小时无所事事地游来逛去，剩下的八个小说则泡在使他们厌恶的工作里。他们把填饱肚皮、满足于感观上的快乐奉为至高无上的真理。”^[8]这是一个“异化”的世界，其中生活着的是一批“异化”的人，他们相互之间异化了，同自然、历史和上帝的关系也异化了，他们完全失去了人的尊严和神赋予他们的灵性。卡奈蒂卡奈蒂认为，中国人就不是这样，“在中国人的眼里，神却要严厉、尊贵得多”。“孟子”是中国文化品格的象征，也是基恩的钻研对象，更是卡奈蒂卡奈蒂心目中所向往的完美的人格形象。

的确，卡奈蒂卡奈蒂这里有用“文化中国”批判西方“物质文明”的意味，但我们应当看到，他更强调的是人，是完整的人性，用以反对的是“人的异化”，尤其是人与人之间的“异化”。然而，在西方世界里，像基恩这样追求人格完美的人只能处于“被欺骗、被凌辱和被掠夺”地位，这里我们又一次看到“欺凌”的主题，看到卡夫卡卡夫卡的身影。令人难以忍受的是，欺凌基恩最凶的竟然是一个女人、一个女佣，她不顾廉耻，巧用机心，骗取基恩的信任，使基恩一步一步地走进她的圈套，直

到最终完全为她所左右。是可忍，孰不可忍。最后，作者再也不能无动于衷了，他直接接过叙述者的话，说：

在中国有许多钟情的女士。而在基恩的藏书室里只有老虎，它既不年轻，也不漂亮，没有披漂亮的人皮，只穿着一件浆洗过的裙子。这只老虎更看重学者的骨头，而不是他的心。从这一点讲，那个极可怕的中国妖怪的行为似乎比这个身形俱在的苔莱泽还要高尚一些。唉，她还不如是个妖怪，这样她就无法打他了。但愿他也能脱去自己的人皮，把这张皮留给她去痛打。他的骨头需要安静，他的骨头必须恢复健康，没有骨头，科学也就完了。^[9]

首先交代一下作者讲这番话的背景，苔莱泽对待基恩变本加厉，最后发展到反客为主，要把基恩扫地出门。这使得作者联想到《聊斋》中《画皮》的故事，认为苔莱泽如此缺乏人性，连皮都不要，更不用说灵魂了。从这个角度看，她连中国披着人皮的妖女都不如，又如何能与中国的钟情女子们相比呢？

如狼似虎的苔莱泽看中的是基恩的骨头，即他的物质功能和经济作用，至于基恩的内心世界和心理作用她全然不管。这不能不让我们想到西方殖民主义几百年来所扮演的角色。他们在中国身上所寻找的不一直都是物理上的满足吗？而对于中国几千年的悠久文化，他们却置若罔闻，更不用说学习与对话了。

在论述十九世纪德国文学中的“中国形象”时，我们曾经指出冯塔纳冯塔纳为了把“中国形象”由“隐喻”变成“大写的他者”，进而抛弃它而走向“自我化”，不惜与女主人公艾菲·布里斯特认同。到了卡奈蒂卡奈蒂，他却反其道而行之，把阳性赋予中国（基恩），把阴性留给西方（苔莱泽），彻底完成了中西角色的转换，其目的只有一个，要求西方还中国一个“自我”。

为了达到这一目的，卡奈蒂卡奈蒂继续推进故事的发展，直到最终基恩获得胜利，而且还使西方男人出面理解和帮助基恩，这就是基恩的弟弟乔治。乔治不但在关键时刻协助哥哥赶走了一切欺侮他的人，还十分理解哥哥的人格和品行，他发自肺腑地对基恩说道：

我为你的藏书室感到高兴，童年时我不理解你为什么那样爱书。我远不如你聪明，没有你那种难以置信的记忆力。那时我是一个多么蠢笨，爱吃零食而又贪玩的孩子啊！我巴不得没日没夜地演戏，和母亲亲热，可你从小眼里就有自己的目标。我还从来没遇到过一个像你这样前后一致发展起来的人呐。……我必须向你表示感谢，你过分谦虚，也许你想象不到，我之所以有自己的个性，之所以能爱好科学，之所以能有今天，能不被女人毁掉，事无巨细都能认真负责，这一切都得归功于你。在这方面你所具有的优点，甚至比雅科布·格林还要多。^[10]

紧接着，卡奈蒂卡奈蒂就把这层关系进一步升华，用以说明中西文化关系。以兄弟之情作为隐喻，用以说明中西文化关系，是再恰当不过的了。兄弟之间尚有误解和怨恨，也可能发生不愉快和不正常的关系，甚至背道而驰，更何况中西文化之间呢？不过，发生误解不要紧，关键是要勇于克服误解，就像乔治一样，去理解对方，从对方身上发现自我，并使自我与对方相互沟通起来。其中最重要的一点就是认为孔子与康德一样伟大，他们所开辟的两种文化也同样了不起：“我如饥似渴地阅读了你那篇关于康德——孔夫子的论文，连康德的著作和孔夫子的《论语》都没有这样使我感兴趣。”^[11]

乔治的这两段话让我们十分感动。我们觉得，基恩与乔治兄弟二人分别皈依了不同的文化体系，他们相互之间缺少沟通很久很久，一旦壁垒拆除，相互坦诚相待，无疑有利于各自的发展；正像卡奈蒂卡奈蒂托乔治之口所说：“如果你和我融合成一个人，那就产生一个精神上的完人。”^[12]同样，如果中西文化融合成一种文化，势必会产生一种完整

的、没有分化的文化。

“没有世界的头脑”与“没有头脑的世界”：一个是基恩，一个是乔治，也可以说一个是东方（中国），另一个是西方；抽象地说，一个是“心”（主体），一个是“物”（客体）。强调任何一种都会造成二元对立，形成不平衡的关系，致使主—客分离，难以同一。怎么办？《迷惘》告诉我们一个简单的加法，“没有世界的头脑”与“没有头脑的世界”一旦融合，不就是一个既有头脑，也有世界的图景吗！融合策略的关键就是：“对话”。

卡夫卡卡夫卡和卡奈蒂卡奈蒂作为二十世纪极有影响的两位德语作家，所给出的答案惊人的相似。那么，他们审判西方，歌颂东方，要求东西融合的观念在二十世纪真的得到贯彻了吗？我们认为，不管怎么说，二十世纪虽然有过这样或那样的偏差，总的趋势还是沿着他们二人所开拓的方向向前进发的。当然，这只是一种观念里的前进，思想领域中的革命，要想真正达到这一步，恐怕不是一朝一夕之功，仍需我们继续努力。

但是，我们总算有了目标，看到了希望，剩下的就只有努力奋发了。正如哈贝马斯哈贝马斯的交往理论告诉我们的，人类达成交往，理想色彩是很浓的，乌托邦味道是很重，但并非没有可能。人与人之间，中西方之间以一种“主体间性”的关系面向二十一世纪，已成为现实需要和共同目标。回首几百年的德国文学中的“中国形象”史，我们看到，由“异国”到“他者”，再到“大写的他者”，最终出现“自我”的苗头，不是人为设定的路线，而是历史发展的必然，我们每个人都应当为促成早日实现“中国形象”的彻底“自我化”而竭尽全力。

路漫漫其修远兮，我们将上下求索，直到我们看到人类认识“自我”，接纳“他者”，清除一切异化。

参考文献

[1]顾彬顾彬《关于“异”的研究》。

[2]卡夫卡卡夫卡：《中国长城建造时》，见《卡夫卡卡夫卡小说全集》，250页，北京，人民文学出版社，2003。

[3]卡夫卡卡夫卡：《中国长城建造时》，见《卡夫卡卡夫卡小说全集》，250页。

[4]卡夫卡卡夫卡：《中国长城建造时》，见《卡夫卡卡夫卡小说全集》，248页。

[5]卡夫卡卡夫卡：《中国长城建造时》，见《卡夫卡卡夫卡小说全集》，250页。

[6]参见卡奈蒂卡奈蒂：《迷惘》，长沙，湖南人民出版社，1985。

[7]卡奈蒂卡奈蒂：《迷惘》，5页。

[8]卡奈蒂卡奈蒂：《迷惘》，9页。

[9]卡奈蒂卡奈蒂：《迷惘》，214页。

[10]卡奈蒂卡奈蒂：《迷惘》，620页。

[11]卡奈蒂卡奈蒂：《迷惘》，621页。

[12]卡奈蒂卡奈蒂：《迷惘》，621页。

参考文献

一、西文书籍

- 1.Dietrich Krusche, 《文学与异》 (*Literatur und Fremde*) ,
Münche, indicium Verlag, 1985
- 2.J.Lacan, 《精神分析的四个基本概念》 (*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*) , 阿兰·谢尔丹莫译, New York, 1978
- 3.Ramond Dawson, 《中国变色龙》 (*The Chinese Chameleon—an Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*) , London,
1967
- 4.Harald Bräuner, 《异国与现实》 (*Exotik und Wirklichkeit*) ,
München, 1990
- 5.Donald F.Lach, 《16世纪欧洲人眼里的中国》 (*China in the Eyes of Europe, the Sixteenth Century*) , Chicago, 1968
- 6.E.H.von Tschärner, 《德国古典文学之前的中国形象》 (*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*) , München, 1939
- 7.Ingrid Schuster, *Vorbilder und Zerrbilder*, Peter Lang, Bern,
1988

二、中文书籍

- 1.索绪尔: 《普通语言学教程》, 高名凯译, 岑麒祥等校注, 商务印书馆, 1982
- 2.赛义德: 《东方学》 (*Orientalism*) , London, 1978, 中译本,
生活·读书·新知三联书店, 1999

- 3.顾彬：《关于“异”的研究》，北京大学出版社，1997
- 4.恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，人民出版社，1972
- 5.李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社，1984
- 6.卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985
- 7.弗洛伊德：《精神分析导论》，高觉敷译，商务印书馆，1984
- 8.《当代西方哲学家》，台湾弘文馆出版社，1986
- 9.伽达默尔：《真理与方法》，上海译文出版社，1992
- 10.汤因比：《历史研究》，曾未风等译，上海人民出版社，1987
- 11.布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆，1988
- 12.我国最早介绍马可·波罗的文字，是1874年映堂居士的《中西闻见录》。迄今为止，《马可·波罗游记》已有多种汉译本，主要包括冯承钧译注的《马可波罗行记》（1936）；李秀译的《马可·波罗游记》（1936）以及陈开佼等合译的《马可·波罗游记》（1981），另有若干种有关马可·波罗及其游记的介绍著作。
- 13.门多萨：《中华大帝国史》，何高济等译，中华书局，1998
- 14.江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社，1987
- 15.谢和耐等：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书

社，1993

16.史景迁：《文化类同与文化利用——世界文化总体对话中的中国形象》，北京大学出版社，1990

17.《利马窦书信集》，见《利马窦全集》，辅仁大学出版社，光启出版社，1986

18.利马窦，金尼阁：《利马窦中国札记》，中华书局，1983

19.杜凯文（编）：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985

20.利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆，1991

21.格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，人民文学出版社，1984

22.杨武能：《歌德与中国》，生活·读书·新知三联书店，1991

23.《席勒诗选》，钱春绮译，人民文学出版社，1984

24.陈铨：《中国纯文学对德国文学的影响》，台湾学生书局，1971

25.《杜兰朵》，张威廉译，江苏人民出版社，1983

26.莱奥·巴莱特，埃·格哈德：《德国启蒙运动时期的文化》，商务印书馆，1990

27.歌德：《歌德谈话录》，朱光潜译，人民文学出版社，1985

28.卢卡契：《卢卡契文学论文选》，第一卷，范大灿编选，人民

大学出版社，1985

29.泰伦斯·霍克斯：《隐喻》，穆南译，北岳文艺出版社，1990

30.泰伦斯·霍克斯：《结构主义和符号学》，上海译文出版社，1987

31.罗蒂：《后哲学文化》，黄勇编译，上海译文出版社，1992

32.卫礼贤：《歌德与中国文化》，载《慕尼黑最新消息报》副刊《自省》第7卷，第10期，1926年2月3日。

33.黑格尔：《历史哲学》，生活·读书·新知三联书店，1956

34.张隆溪：《非我的神话——西方人眼中的中国》，见史景迁：《文化类同与文化利用》，北京大学出版社，1990

35.史景迁：《文化类同与文化利用》，北京大学出版社，1990

36.列维-施特劳斯：《野性的思维》，参见泰伦斯·霍克斯《隐喻》一书中有关列维-施特劳斯的论述。

37.赛义德：《东方主义》，伦敦，1978，第一章。

38.忻剑飞：《世界的中国观》，学林出版社，1991

39.歌德：《东西方波斯语诗集》。

40.诺伯特·埃利亚斯：《论文明的进程》。

41.《危机与选择》，上海文艺出版社，1988

42.艾恺：《世界范围内的反现代化思潮》，贵州人民出版社，

1991

43.梅林：《论文学》，人民文学出版社，1982

44.《马克思恩格斯全集》，人民出版社，1965

人名索引

Bierce, Ambrose 安·比尔斯 233, 245

Boethius 波伊提乌 17

Börne, Ludwig 伯尔内 212

Brecht 布莱希特 287, 288

Canetti, Elias 卡奈蒂 287, 288, 291, 298—301, 303—306

Dawson, Ramond 道森 32

Debon, Gunther 德博 94, 153, 155

Decartes, Rene 笛卡尔 83, 90, 91, 116

Döblin, Alfred 德布林 248, 249, 265, 266, 268—271, 284

Elias, Norbert 埃利亚斯 189, 194

Fontane, Theodor 冯塔纳 197, 230—233, 237, 240—243, 245, 246, 274, 284, 303

Foucault, Michel 福柯 4, 235, 242, 245

Fresch, Max 弗里施 291

Friedrich der Große 腓特烈大帝 98, 99, 120, 122—126

Gadammer, Hans 伽达默尔 14, 242, 246

Goethe, Wolfgang 歌德 2, 102, 106, 115, 134, 137, 149, 150, 152, 153, 156, 163, 165—171, 177—195, 198, 207, 222,

229, 233, 241, 248, 273, 279

Gutzkow, Karl Ferdinand 古茨科 212, 216, 218—221, 233, 241

Habermas, Jürgen 哈贝马斯 13, 196, 240, 290, 305

Haller, Albrecht 哈勒 93—95, 126, 127, 129—133, 136

Hanraths, Ulrike 乌尔里克·汉拉兹 241

Hawkes, Terence 霍克斯 193

Hegel, G.W.F. 黑格尔 106, 113, 115, 134, 160, 183, 184, 197, 212, 222—230, 238, 245, 290

Heine, Heinrich 海涅 213—216, 244, 245

Herder, J.D. 赫尔德 96, 104—106, 108, 110—115, 118, 119, 125, 160, 189, 190, 198, 199, 201, 202, 204, 212, 230

Hesse, Hermann 黑塞 248, 249, 274, 279—282, 288

Horkheimer, Max 霍克海默 240, 245, 246

Jakobson, Roman 雅各布森 179, 180

Johann Adam Schall von Bell 汤若望 35, 74

Kafka, Franz 卡夫卡 287, 288, 291—299, 302, 305, 306

Keyserling, Hermann 赫尔曼·凯泽林 248, 255

Kircher, Athanasius 克察 46, 50, 86

Krüge, Michael 克吕格 289, 290

Kubin, Wolfgang 顾彬 6, 14, 80, 160, 253, 282, 283, 291,
306

Lebniz 莱布尼茨 25, 42, 84—92, 94—96, 105, 106, 112,
116, 279

Lukac, George 卢卡契 178, 193

Mandeville, John 曼德维尔 18—20

Martini, Martino 卫匡国 33, 35, 43—45, 50, 65, 67, 70,
72, 73, 81

May, Karl 卡尔·迈 61, 227, 248—255, 282, 283

Mehring, Franz 梅林 191, 194

Mendoza, Gonzáles de 门多萨 24, 26—30, 45, 46, 51

Muschg, Adolf 莫什克 289

Muschg, Adolf 莫斯基

Negt, Oscar 耐格特 290

Paul, Jean 让·保尔 198

Pfeiffer, Gottlieb 普菲费尔 141, 142, 144—146

Rorty, Richard 罗蒂 193

Rousau, Jean Jacauques 卢梭 105, 160, 196, 198—202, 212, 263

Said, Edward 赛义德 4, 5, 14, 184—187, 190, 193, 237

Saussure, Ferdinand de 索绪尔 3, 4, 14

Schiller, Freidrich 席勒 2, 63, 134, 137, 152, 153, 155—157, 159—163, 168, 169, 192, 195

Seckendorff, Karl Siegmund von 赛肯多夫 136—141

Stifter, Alfred 施蒂夫特 25, 204, 205

Strauss, Levi 列维-施特劳斯 184, 193

Teutonikus, Nother 诺特克尔·托伊托尼克尔 17

Tscharner, E.H. 策那尔

Wellek, Rene 韦勒克 243

Whitehead, A.N 怀特海 196, 243

Wieland, Christoph Martin 维兰德

Wllhelm, Richard 卫礼贤 182, 193, 248, 249, 266, 274, 276—282, 284, 285, 288

Wolff 沃尔夫 18, 42, 84, 86, 91—96, 99, 105, 106, 112, 133, 194

退想斋日记

刘大鹏 遗著
乔志强 标注

新史学纪事

 北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

目录

[标注本《退想斋日记》再版小引](#)

[前言](#)

[光绪十七年（1891年）](#)

[光绪十八年（1892年）](#)

[光绪十九年（1893年）](#)

[光绪二十年（1894年）](#)

[光绪二十一年（1895年）](#)

[光绪二十二年（1896年）](#)

[光绪二十三年（1897年）](#)

[光绪二十四年（1898年）](#)

[光绪二十七年（1901年）](#)

[光绪二十八年（1902年）](#)

[光绪二十九年（1903年）](#)

[光绪三十年（1904年）](#)

[光绪三十一年（1905年）](#)

[光绪三十二年（1906年）](#)

[光绪三十三年（1907年）](#)

[光绪三十四年（1908年）](#)

[大清宣统五年（民国二年，1913年）](#)

[民国三年（1914年）](#)

[民国四年（1915年）](#)

[民国五年（洪宪元年）（1916年）](#)

[民国六年（1917年）](#)

[民国七年（1918年）](#)

[民国八年（1919年）](#)

[民国十年（1921年）](#)

[民国十一年（1922年）](#)

[民国十二年（1923年）](#)

[民国十五年（1926年）](#)

[民国十六年（1927年）](#)

[民国十七年（1928年）](#)

[民国十八年（1929年）](#)

[民国十九年（1930年）](#)

[民国二十年（1931年）](#)

[民国二十一年（1932年）](#)

[民国二十二年（1933年）](#)

[民国二十三年（1934年）](#)

[民国二十五年（1936年）](#)

[民国二十六年（1937年）](#)

[民国二十七年（1938年）](#)

[民国二十八年（1939年）](#)

[民国二十九年（1940年）](#)

[民国三十年（1941年）](#)

[民国三十一年（1942年）](#)

[乙未公车日记](#)

[桥梓公车日记](#)

[刘友凤先生碑铭](#)

标注本《退想斋日记》再版小引

山西人民出版社1990年出版的标注本《退想斋日记》已问世近30年，北京师范大学出版社谭徐锋工作室拟再版此书，谨略述其发现及成书过程，以为小引。

《退想斋日记》为山西省太原县（现太原市清源区）赤桥村举人刘大鹏先生所著，始于光绪十七年（1891年），迄于民国三十一年（1942年），时间跨度52年。

关于刘大鹏的生平，除他去世后乡人为其捐资勒石之《刘友凤先生碑铭》外，在他自己1918年12月20日（农历十一月十八日）的日记中也有一个极为简略的交代：“有生以来，七岁始能言，仍哺母乳，九岁从师读书，十九岁娶妻，二十一岁应童试，二十二岁入泮采芹，二十六岁到省肄业于崇修书院凡十年。王郭村设帐三年，由廪生登科（时年三十八）试春官不第，舌耕于太谷南席村十有五年。在省充议员二年。国大变，闲赋于家于今七年。”1918年，刘大鹏已逾花甲，其后的岁月里，他“闲赋于家”而勤于笔耕，可当现今“著述宏富”一词。

《退想斋日记》最早为先师乔志强先生发见。乔志强先生祖籍山西交城，1928年出生于太原，1951年山西大学历史系毕业后留校任教。从那个时候开始，他就注重在田野工作中搜集整理地方文献。“山西是义和团活动的主要地区之一。为了搞清基本史实，从20世纪50年代初期开始，他就坚持背起书包，带上相机，跋山涉水，实地走访考察了许多城镇、乡村，并且通过去图书馆、档案馆以及通讯访求等形式，搜集了大量稿本、档案等第一手材料。”^[1]刘大鹏的《退想斋日记》正是先生田野工作所得。忆及20世纪80年代，笔者以硕士生身份就读先生门下，应《晋阳学刊》原主编高增德先生之约，为《中国当代社会科学家传略》添一先生小传。在谈及先生早年搜集山西义和团史料时，先师这样回忆道：早在20世纪50年代，也就是

他刚从教不久，一次偶然的田野考察活动中，他发现了晋祠圣母殿前众多碑石中的《刘友凤先生碑铭》，便有了收集刘氏文献的念头。很巧，山西大学图书馆线装书库有位薛愈先生，世居毗邻赤桥村的古寨村，人熟地熟，两人一拍即合。不久，薛愈先生在刘大鹏的一位亲戚家中找到了这批珍贵材料。以后很长的一段时间中，由薛愈从收藏者家中临时借来数册，乔先生不分昼夜地在学校摘抄，这便是业师1980年以刘大鹏《潜园琐记》及《退想斋日记》为基本史料，出版《义和团在山西地区史料》（山西人民出版社1980年2月版）的基础。20世纪80年代，乔先生发表的《山西地区的义和团运动》《从〈潜园琐记〉看义和团》《辛亥革命前夕学堂的兴起》等论文中，大多引用了这批资料。

《退想斋日记》及刘氏其他部分手稿后来辗转入藏山西省图书馆。20世纪80年代初，乔志强先生有关开展中国近代社会史研究的学术思想渐已成熟。1982年，笔者以大学三年级学生的身份考取业师的硕士研究生，此年山西大学研究生招生简章乔志强的名下即明确标示“中国近代社会史”方向。记得硕士一年级的后半学期，先生交代我一件事情，这也是他给我的第一个任务，就是到太原城内文源巷的山西省图书馆抄录刘大鹏的《乙未公车日记》和《桥梓公车日记》。很有意思的是，乔先生当时担任历史系主任，也许他的学生太多，并没有过多注意到我这样一个普通的学生，或许是口音所致，他在给省图书馆古籍部主任池秀云先生的介绍信中，把我的名字写成了“新龙”二字，好在池老师也是他的学生，微微一笑而过。这样，我开始趴在古籍部整日抄写，开始在字里行间认识刘大鹏。

两部日记抄写完后，乔先生又安排我和同窗徐永志抄录《退想斋日记》中的“社会史资料”部分。次年又有下一届研究生崔树民、王先明的加入。《退想斋日记》每季一册，煌煌二百余册！直到1985年四、五月间，按照有关“社会史资料”的要求，仍有近半数未能抄录。是年暑期，我又从历史系本科高年级学生中请到高聪明等三位同学继续此事。如今想起30多年前，整日带上几沓32开300格的普通稿纸，骑着自行车往十里开外的省图书馆跑，午间随便吃点什么，再从不收门票的迎泽公园后门入园闲逛，不到下午开馆时间便又等候在门口，每天竟然能抄写近万字，那真是一种求学时代的辛劳与快乐。

《退想斋日记》按照先生的意见抄录完毕后，他又再次标点注释，并将80万字删节为近50万字，准备交付出版。1986年6月，中国社会科学院近代史所王庆成先生受邀主持山西大学中国近代史硕士研究生答辩会。在一次乔先生家的早餐席间，笔者曾聆听两位先生关于出版《退想斋日记》的讨论，王先生极力主张出版此书，乔先生自然心领神会。1987年春，先师即将标注过的书稿及“前言”交付山西人民出版社，这也是1990年出版标注本《退想斋日记》“所见略同”的一个佳话。

在这里要说明的是，《退想斋日记》原有52年，现存山西省图书馆42年（标注本缺录1925年日记），整整缺失10年日记。缺失的年份也有所谓重要年份，如义和团发生的1900年、辛亥革命发生的1911年等。另外，1982年中国社科院近代史所

《近代史资料》编辑组编《义和团资料》（下册，中国社会科学出版社1982年5月版）中曾节选收录刘大鹏《退想斋日记》和《晋祠志》的有关资料，笔者数年前曾根据提供选录文本者“山西省图书馆镐咸同志”之线索，寻访该馆有关人士，均不得其详，很可能是一个笔名吧。去年5月间，笔者又曾托近代史研究所档案馆马忠文先生查询刘氏此两种佚作，亦了无所得，至为遗憾。

标注本《退想斋日记》当时仅印行1500册。时间过去了近30年，坊间早已一书难求。感谢谭徐锋先生的识珠之力，再版此书也是对先师一个很好的纪念。

行龙

2019年春于山西大学

中国社会史研究中心

注释

[1] 行龙：《乔志强：中国社会史研究的重要开拓者》，载《山西文史资料》2000年第11期。

前言

《退想斋日记》的作者刘大鹏，字友凤，号卧虎山人、梦醒子，是山西省太原县（现为太原市南郊区）赤桥村人。生于1857年6月9日，卒于1942年8月30日（清咸丰七年五月十八日至民国三十一年七月十九日），终年八十六岁。他在三十四岁（1890年）时开始写日记，直到临终连续记了五十一年，现在尚存有日记四十一年。经过选辑、标点，并适当加以注释，成此《退想斋日记》。

刘大鹏生在清末，和当时的知识分子一样，幼年从师受业，读四书五经求取功名，1878年考取秀才，1881年进太原县桐封书院，次年又到省城太原的崇修书院读书，1884年中举人，以后1895年、1898年、1903年三次参加会试，均未中。他从1886年起，即在山西省太谷县南席村票号商人武佑卿家塾中任塾师近二十年。1914年后回到家乡太原县，当过县立小学校长，经管过小煤窑八九年，并种有少量土地，他亲自督率子女参加田间劳动及经营。他一生没有做过官吏，基本上生活在晋中农村，对下层社会生活有较多接触；在地方上兴办过不少好事，曾募捐集资修葺晋祠殿宇以及附近道路，兴办过晋水水利，呼吁反对过当时的苛捐杂税，在地方上有相当的名望。所以在1908年山西省谘议局成立时，他由太原县推选，任省谘议局议员，民国以后担任过县议会的议长、县教育会的副会长、县清查财政公所经理和公款局经理等社会职务。在他几次会试不得志以后，就用主要精力从事于撰述。除这部《退想斋日记》外，他写了不少关于地方史志的著作，如《晋祠志》（1986年已由山西人民出版社出版）、《晋水志》、《游绵山记》、《潜园琐记》，以及一些诗文、笔记、杂记等。这些，当时都是手稿，未经出版。他的生平和著作目录，详见本书附录的《刘友凤先生碑铭》。

在他长达半个世纪的日记中，记载了不少有价值的史料，他写下许多当时当地农村情况，如气候、水旱灾害、祈雨活动、农业生产，农产品品种、产量、价格、雇工工价、赋税、差徭；大量地描绘了当时的民间生活及风俗，如岁时节日人们的种种庆贺、祭祀、演唱活动，结婚、订婚的各种程序、礼品、费用、婚龄和礼节，同时真实而具体地揭示出旧社会妇女在经济、政治、社会生活上的不平等遭遇。如1918年5月15日他的日记记载说：“里中有寡妇二十余岁，于前数日再醮，姑家得钱三百二十千文，娘家得钱一百千文，此外村礼、社礼、媒妁等钱又费数十千文，合共出五百千有奇。”一个妇女就如此被商品一样地出卖，而她本人竟做不得主，也得不到一文钱。又如1922年6月15日他记载说：“里人刘金牛之祖妾于昨日死，来求予作讣闻帖。予告来人曰：妾虽年六十有八，并未有所出。据丧礼，有所出则儿为期服，无所出则无服矣！此帖予不能出稿。”六十多岁的祖母死了，就只因为她是“妾”的身份，就没有发讣闻的资格。《退想斋日记》中这类资料很多，虽不是出自作者的本意，却揭示出当时妇女受歧视之严重情况。同时，《退想斋日记》对民间丧葬礼俗、辛亥革命后的剪辫、放脚、民间服饰、饮食、宴客习惯、新式建筑物、当时交通工具以及开始演电影、骑脚踏车、火车、汽车及种牛痘等社会新情景都有描述。此外，对社会生活的风貌也有记载，如村镇集市贸易，他在1897年10月18日记述说：“〔太谷〕阳春会上十分热闹，卖货物者甚多。绸缎棚一巷、估衣棚一巷、羊裘棚一巷、竹木器具棚一巷、车马皮套棚一巷。其余，磁器、铁器、纸张棚虽不成巷，而亦不少。此外，杂货、旧货小坛〔摊〕不可胜数。去赶会之车辆约有数千乘，可谓之大会矣。”可以想见当时集市贸易熙熙攘攘之情景。另外，《日记》对当时瘟疫的发生、死亡情况、盗贼劫掠等灾害也都有描述。

较为引人注意的是《日记》中记录了清末农村中种植、吸食鸦片带来的灾难。对鸦片以及后来其它毒品的危害记述很多，很具体。举1892年所记几例可见一斑：“当今之世，城镇村庄尽为卖烟馆，穷乡僻壤多是吸烟人。约略计之，吸之者十之七八，不吸者十之二三。”虽说这个估算有些夸张，但已见危害之大。他描绘一个鸦片吸食者说，“有四旬余岁，面目黧黑，形容枯槁，发长数寸，辫卷如毡，衣裳蓝缕，神气沮丧”，记述了一个鸦片吸食者行窃、卖妻鬻子的惨状。他还回忆农村种植

鸦片情景，在光绪初年，鸦片“吾乡尚不敢多种，不过于深僻之处种些。至戊子、己丑间（1888年、1889年），加征厚税，明张告示，谓以不禁为禁，民于是公行无忌，而遍地皆种鸦片烟”（1893年7月8日日记）。在他的日记中大量勾画的当时这一社会问题，使人触目惊心。

《日记》作者虽是封建文人，但他对旧社会的一些社会不平也做了不少记叙，1892年9月22日他记述一件士绅霸道的事情：“吾在太谷县西街，见一大车与一轿车争路，大车所载者重货，轿车只坐二人，一人儒冠儒服，喝令其车夫将大车车夫痛打，大车车夫始犹支架不让，旁一人告之曰：此某孝廉车，而喝令者即是孝廉，汝曷不退之。若不退，定将汝送县，再吃大亏。车夫闻之，鼠窜而退。”他的《日记》中对贪官污吏、苛捐杂税记载更多，例不胜举。对清末的“捐纳”也有叙述如下：“光绪辛丑，为赔洋款，捐纳实官大减成数。以二三千金而得道府者有之，以千金而得州县者有之，以四五百金而得同、通、大使、州判者有之，以二三百金而得府经、县丞者有之，以一二百金而得巡检、典史、主簿、吏目者有之，以百八十金而得教官者有之。”（见《桥梓日记》）在作者的笔下也展开了清末民初农民凄惨生活的画面。1893年2月10日，他写道：“今日午后，余去邻村访友，有一人负四五岁小儿，卖与邻村农家。”他也记载过人民群众对清朝政府的反抗斗争。1892年5月24日，他在省城太原亲眼看到“午后，忽有百姓为群，约有五六百人共赴巡抚衙门喊冤。皆云：此时旱魃为虐，吾齐山人，俱不聊生，而吾阳曲县官催科愈迫，每两银以八千钱为限。吾等赴县署鸣冤，而县官置之不理，遂赴府署伸理，而知府亦然，无奈始赴大人辕下。”1893年8月25日还记载：“〔太原县〕小店镇刘仙洲言：伊村粮店皆闭门不做生意。询之，乃因县尊奉上宪命，从斗行起钱，以备荒年，每斗粮起三文钱。”这实际上是当时商民的罢市活动。到了辛亥革命前，人民群众对清政府十分不满，他记载了当时的各种苛捐杂税之后也提出：“所到之处，人心莫不思乱，每闻人谈论，动辄曰：世道如此，不若大乱之好也。虽系愤激之言，究见人心离散矣。”（1903年2月23日）这些片段都反映出清末社会动荡不安的情况。

由于《日记》作者自身的经历，他记述科举考试颇为详尽，除日记有记述外，还专门有《乙未公车日记》《戊戌公车日记》《桥梓公车日记》三种，现只存《乙

未》《桥梓》二种，都是他的亲历。不但录存了考题，而且绘制有会试卷面、履历格式，描述了试场情状。对于书院生活以及后来的学堂都有记事。至于对当时的历史事件，甲午中日战争、戊戌变法、义和团运动、辛亥革命、北洋军阀混战、抗日战争，《日记》中都有反映。有的是得之传闻，也有的是目睹亲历，既显现了作者的态度，也反映了民间的情感。总之，《日记》的涉及面十分广泛，从作者的视野和角度反映了这一个时代的各个方面。

读者也会注意到，由于时代和社会生活的局限，《日记》中刘大鹏的封建保守思想是显而易见的。如对科举制度的眷恋不舍与对初建立学堂时的不满，甚至有一段日记中反映出他对清朝的某种留恋与对民国的不满；又如对封建伦理道理的追念与对各种新事物的摒弃，《日记》中对铁路、对使用阳历都在开始时有相当的抵触情绪；《日记》中还夹杂着不少迷信的、错误的或是当时社会误传的东西。对于这些能勾勒出那个时代封建文人思想侧面的资料，我们在选辑《日记》时，没有完全不选，而是酌量留存，尤其是一些事件的叙述中夹杂了这样一些议论，就只好连叙述文字一齐录存了下来，以存实况。当然，我们应当透过这些落后的不正确的议论来分析研究那个时代以及那部分人的思想面貌。

我们将现存的这部日记选辑了史料价值较大的部分，以原来的年代编排，将阴历月日换算成阳历月日附注于后，并对原文做了一些必要的注释，明显的错字衍文也做了更正。《日记》中原有的注释，使用（ ），辑点者的注释与更正，使用〔 〕，对原文看不清或缺损的字，以□来代替。

这部《日记》的辑点既成，应山西人民出版社古籍整理编辑室同志们的好意，公诸广大读者，对研究我国近代史和社会史可能是有些用处的。在辑点工作中错漏的地方一定难免，恳切希望读者提出宝贵意见。对于曾协助过我完成这一工作的池秀云、行龙、王先明诸同志，在此致以诚恳的谢意。

乔志强

1987年春于山西大学历史系

光绪十七年〔**1891**年〕[\[1\]](#)

十二月初一日〔**12月31**日〕

五戒（自记）

戒多事，多事则致侮；戒多言，多言则招尤；戒多动，多动则得咎；戒多欲，多欲则纷心；戒多费，多费则受困。

七征（自记）

征自惰，惰则事难成；征自傲，傲则讨人厌；征自是，是则行多乖；征自欺，欺则心不安；征自满，满则祸随至；征自怒，怒则定伤生；征自忽，忽则必多侮。

十求（自记）

求阴阳之和；求人情之厚；求风俗之敦；求父母之欢；求心术之正；求品行之端；求德业之进；求益友之多；求幽独之安；求身体之壮。

八本（记在昨）

以谦退为保身之本；以安祥为处事之本；以涵容为待人之本；以洒脱为养心之本；以不求为敦品之本；以退想为快乐之本；以耐烦为进德之本；以淡泊为养生之本。

十二月初二日〔**1892**年**1月1**日〕

馆中记[\[2\]](#)

程子曰：天地之间，只有一个感与应而已，更有甚事。由此观之，以善感则善应之，以恶感则恶应之。感应之理，丝毫不爽。即以耕种言之，种豆则豆生，种麦则麦生，断无种豆得麦，种麦生豆之理，此人所易知者也。

天地生人，其性本善，而有言性恶者，何也？其或有所感而发欤？抑真见性恶者而言之欤？如以有感而发，其说尚有可原，若真谓之性恶，岂非害天下万世者乎！圣人教人，只言性善，犹恐人入于恶，若言性恶，何能使人转而向善也？凡人之情，趋于恶则易，趋于善则难，人苟以善自治，虽至恶之人，亦可移之从善，圣贤千言万语，非恐人之自暴自弃也耶？

注释

[1] 按：《退想斋日记》始于光绪十七年，本年只记有十二月初一、初二两天，全文照录。

[2] 其时，作者任塾师于太谷县南席村票号商人武佑卿家。

光绪十八年〔1892年〕

正月十五日〔2月13日〕

自记 馆中记

天地之间只有一个伦理，伦理者，维持天下万世之大纲也。所以圣贤教人，首重明伦。盖伦理明则天下治，否则天下乱，古来弑君弑父之人，何一非不明伦理之人乎？

四月二十三日〔5月15日〕

省垣崇修书院记

昨在路上，闻行路之人皆云：时势险阻，人心叵测。余询之。曰：昨日向晚，此路某处，有一车被贼人将骡抢去二匹，约值百千有余钱。余始闻之，忽然惊，既又慨然叹曰：当日銜西山，行人交错之时，而贼人竟敢行劫，概肆无忌惮，果时岁之不丰欤？抑教化之未善欤？如此等事，真令人莫解。

四月二十五日〔5月21日〕

太守开棚考试太原府属童生，余长子玠应试，余为廪保。四鼓而起，率玠与同乡朋友共赴府署，听候点名。至则遇外县旧友，有为廪保者，有送弟子应试者，共叙寒暄，相谈衷曲，真乃洒脱之至。

四月二十六日〔5月22日〕

崇修书院记

稟见山长张公甫光夫子，而夫子示我以用功之法，认理之规。余乃觉前日所穷之理，实多茫昧。

乙丑会友寿阳张子聪言，庚寅〔1890年，光绪十六年〕进士谷如墉，凡事皆俭，独归家不然，所乘必骡拖轿，费钱十余千，若骑马坐车，不过费三四千钱。疑者询之，进士答云：余所乘拖轿，盖为看书计耳。余闻之，不禁叹其识见之高。

四月二十八日〔5月24日〕

早饭后，太守挂榜，余子玠名列第三十八名。

二十四日〔5月20日〕午后，忽有百姓为群，约有五六百人，共赴巡抚衙门喊冤。皆云此时旱魃为虐，吾济山人，俱不聊生，而吾阳曲县官，催科愈迫，每两银以八千钱为限。吾等赴县署鸣冤，而县官置之不理，遂赴府署伸理，而知府亦然，无奈始赴大人辕下。抚宪乃许今日开仓赈济，众乃散归。不知今日赈济否？

五月初六日〔6月1日〕

上天不雨，悉由风俗之奢靡，人情之浇漓。当此之时，有司民之责者，皆祈求雨泽，只闻其此庙拈香，彼寺礼拜，概未闻其行一善政。以余言之，与其虔心祈祷，何如多行善政，庶可邀上天之恩泽也。

五月初十日〔6月5日〕

去秋至今，雨泽甚缺，虽三月二十六、七日〔4月22、23日〕下三四寸，亦不济事。立夏以后，芒种以前，正是播种之期，而上天概无一

点雨泽，望慰三农，天意果何如也，果欲杀斯人欤？抑亦旱而示警欤？吾意斯时，人争夸诈，俗尚奢华，上天不雨，欲人之知自责耳。但目下人心慌乱，粮价日增，丁男妇子，啼饥者多，亢旱如此，能无焦灼。

五月二十六日〔6月20日〕

省中记。由榆次到省应试，书院记。

榆次大会由来久矣，父亲大人每年于五月廿三四日由太谷铺中即去榆会，昨日余由家去榆会，以为父亲大人，定当在榆，不料尚在太谷，意殊歉然不乐，于是由榆次到省应试。

五月二十七日〔6月21日〕

昨日路上，见田野之中，有苗者甚少，间或有之，不过初出地皮，而农家皆郁郁不乐，但云上天不雨，吾等何以为生？

六月十五日〔7月8日〕

家中记。

昨日己刻，宗师大人奖赏生童，余亦与焉，勉励士子以根底之学，不可徒攻时文，兼以敦品为谕，以嗜好为戒。可见宗师大人，望士子之心殷也，特患诸生闻宗师之言，以为此皆老生常谈，而不遵行之，以负宗师勉励之心耳，言念及此，能无佩服之不忘。

六月二十一日〔7月14日〕

未刻又雨，彻夜不停。

去年至今，概无一场饱雨，所以粮价日增，油价亦贵，而杂粟之中，麦子更胜，白面每斤价六十文，虽不敌〔光绪〕三、四年遭荒之价，而人民亦觉其甚苦。……

六月二十二日〔7月15日〕

人情厚薄，于事为之际即见之。去年秋，余姨母仙逝，贫无以葬，一切殡葬花费皆其侄营办。余往吊之，邻里皆称赞其贤，余亦叹曰：“此人斯世罕有，真足令人景仰。”及今春清明节，余奉母命，为姨母送纸，闻姨丈与姨弟言，其侄去年腊月，逼令还殡葬花费之债，且将其地契取去。余闻之，始叹其侄去年营办葬具，乃盗名耳，不足为贤也。由是思同治甲戌年〔1874年〕，余二伯祖母仙逝，从伯父亦贫不能葬，余父亲大人在外贸易，颇能糊口，亦无余资，忽闻二伯祖母□音，即匍匐而归，一切葬具，皆自己极力营办，而所花钱财，未尝问从伯父焉。有邻里谓父亲大人曰：“子二伯母仙逝，凡所葬之事，皆当汝从兄办之，子何必为之经营哉？”父亲大人泣而对邻人曰：“吾兄务农，不能多构银钱，致家用之不饶。吾不肖，颇能自给，营葬吾伯母，虽未能礼数全备，而尚可以草完此事，若向吾兄请教，而逼令吾兄出财，致吾于不孝不弟耳。吾惟向吾兄请问何日安葬，而所费多寡，绝不敢□言，盖恐言之或伤吾兄之心也。”邻人闻之，叹服而退。余彼时年十八岁，概不懂事，但父亲大人所为所言之事，至今犹记于心。昨日余去城中，遇姨丈又言其侄逼令之事，余是以慨然而叹，而追忆父亲所为之事，以为人情厚薄，于事可见也。

闰六月十四日〔8月6日〕

今岁前半，旱魃为虐，至六月初旬，始有雷雨，中旬以后，甘霖普被，由是大雨连绵，概不停止，汾水、洞涡水，以及沟澍涧壑，全行大涨，沿河一带，禾稼秋苗被淹没者甚多。自十九日至闰月十三日〔7月12日至8月5日〕，始雨敛云收，为之开霁，前后连阴共二十四日。昨日午后，余在当局，从太原来一人言：吾县被水灾者甚众，禀于官者八十余村，西寨、城北等村，被灾尤甚，不惟伤其禾稼，直将房屋倾毁，伤

人尚不知其多寡，目下人民乏食啼饥，县父母暂且赈济，以救燃眉之急。闻之令人不胜伤感。此外村庄被灾情形，尚不知其详细，据其人说阳曲西北一带与榆次西北一带，俱被汾水淹没，但未知灾之轻重。又闻一临河人言：今番汾水大涨，与往日不同，往日水大，不过高于岸齐，甚则高出乎岸数尺而已，今者巨浪洪波，俨有数丈，水来如城郭一般，幸而分流数处，以杀其势，不然沿河村庄，皆为收拾去矣。遥而见之者，无不毛骨悚然。且随波逐浪之尸，浮于水面者，不知其数。余闻之，不禁怆然曰：水固可以养人，而也足以害人，水之为患亦危矣哉！今以安居乐业之民，一旦遭此水患，大则伤生害命，小则乏食啼饥。芸芸众生，不得其所，是果天意为之乎？抑人事为之乎？真令人难知也。

闰六月二十一日〔8月13日〕

凡人所赖以生者不一其途，大抵资农桑技艺者居多。吾乡人众，务农者十之一，造纸者十之九，年来草纸价低，粮价甚高，造纸之人几不聊生。近闻纸价渐涨，吾乡之人率皆欣喜鼓舞。余询价高之故，言近日汾水大涨，将阳曲县上兰村一带全行淹没，上兰村者亦资造纸为生也，今被水灾，遂不能造，并将造纸之秸亦毁。彼处不出纸，吾乡之纸价日高，自然之理也。宜吾乡欣喜不置，窃尝念之，此处之人虽喜，而彼处之人实苦，当此之时，上兰村之人概不能造纸，又无禾稼可望，则朽腹而啼饥者，诚不知其凡几？若目睹之，定然可伤，吾乡欣喜之人，亦未知其念及此焉否耶？！

闰六月二十二日〔8月14日〕

雨霁云收。

国家设立书院，为作育人材计耳。吾晋省垣，目下有三书院。一名晋阳书院，由来久矣。一名崇修书院，同治年间设立。肄业于两书院

者，全无膏火，惟课试在前列者，论等次给发膏火。一名令德堂，光绪壬午年〔光绪八年，1882年〕设立。其中肄业者，悉由学宪、抚宪挑选，才高学富者，始得与焉。又呼为高才局，以五十人为额，凡在内肄业者，每人一月给膏火银，始则五两，今则减为三两，每岁以十月计。中举者即出院，不愿在此听，屡缺屡补。余前肄业在崇修书院，去秋科场毕后，余由家到书院，令德堂一友告余曰：令德堂此时缺额甚多，刻下夤缘而入者不少，子盍稍自贬损，夤缘以入乎？余曰：异哉！……

闰六月二十三日〔8月15日〕

余实不肖，而于俭之一字颇不甚远。前在省垣书院肄业，众友皆谓余俭约过甚，有一友诮之曰：子俭约尚矣，而饮食之奉，何乃菲薄如此？或者嫌其肚大乎？余曰：吾等在此肄业，是求德业之进，非求饮食之佳，子言余饮食过俭，而吾每日所食，不外好面、豆面，间或有肉有菜，尝以为父母在家，尚不知食此否，而余自奉如此，何幸如之？且余在此享福，亦父母之福荫也。夫子之言，似有未当欤？友遂默然而退。及到馆中，有人言余太俭，亦以此言答之。余于平日，或在外有人相邀食便饭，或与人贺喜赴宴，或在外自己饮食，一临美食与盛饌之间，必默尔思之曰：吾父吾母不知今日所食何饭，余乃食此酒肉珍羞，诚余之不孝也。但恨不能请父母食之。此余意中事也，未尝与人言之，今日记出，非夸示于人，不过因饮食而偶及之耳。

七月初五日〔8月26日〕

太原县抬阁迎神，由来久矣。传言自明洪武二年〔1369年〕起首，至今概无间断。每年七月初四日，从城到晋祠恭迎圣母，至太原南厢龙天庙供奉。初，晋城中大闹，而远近人民，全行赴县，踊跃聚观，老少妇女，屯如墙堵，农夫庶众，固不足论，而文人学士，亦皆随波逐流，

肆狂荡之态。有识者澄观此事，不禁叹识见之各殊。

七月初八日〔8月29日〕

田家之乐，莫若此时也。处暑以后，白露以前，可食之物甚多，瓜则有南瓜、北瓜、葫芦、茄子；菜则有豆角、芥子、萝卜、蔓荊；果则有绿桃、红果、诸枣、葡萄；更有玉茭、杂豆，率皆成熟，可谓盘中之餐。

七月二十二日〔9月12日〕

嫁女婚男，实是紧要之事。为父母者，当择配之时，端宜审慎精详，以求孝悌克敦之家与里中名德古旧之门，万不可有所贪慕，攀附非偶，尚不说其家之教泽何如，与男女之贤否何如，而徒以其富贵甲于一乡，即与之联为婚姻，其不貽他日之忧者鲜矣。何则？娶媳而不求淑女，则使吾子娶非其偶，必至累及家门；嫁女而不择佳婿，则使吾女嫁非其人，必至终身受苦，是谁之过欤？张扬园先生云：“无家教之族，切不可与为婚姻，娶妇固不可，嫁女亦不可，为子孙娶妻嫁女，必择孝悌世世有行仁义者。”先生之言，真不易之论也。

七月二十三日〔9月13日〕

昨日归家，父亲大人尚在外经营，忽有人来言族伯母仙逝，悲不能支，且无子息，概无丧具。母亲大人即命余延诸族兄备办衣衾棺木。自午至夜，备办始周，二鼓后，乃将族伯母小敛，遣人看视，尚未卜日安葬。

七月三十日〔9月20日〕

昨日奉母命来谷（太谷县李满庄）省父^[2]，一见父亲大人，辄喜不

自胜，遂将家中诸事，与父去省考试何如，在馆何如，一一禀明。而父亲大人亦欣然而喜。谓之曰：“尔今来此，吾心慰矣，明日即可回去，禀尔母亲知之，到馆尽心教授弟子，不可在此多住，耽误弟子读书，中旬后吾即回去。至于尔族伯母仙逝，一切营葬花费，吾家偿之，不必累尔诸族兄。”又谓之曰：“吾前命尔为学，如敦宗族、和乡党，敬师友、正心术、端品行，以及赍恤贫穷，儆戒贪利，寡欲养神诸事，尔亦留意否耶？”又云：“吾在此方，虽未能修德行道，然济人利物之事，亦常为之，故居人多称吾为善人，亦以吾救卖妻鬻子者故也。”余应之曰“谨遵命”。

八月初二日〔9月22日〕

由太谷归家。

人之识见，固然不同，而器识亦异。余今日前半天在途中车上，车夫与别一车争路相嚷，众人劝止。同车一人言曰：此车夫可恶，所遇者皆无势力之人，若遇有势力之人，彼必受气。即如昨日，吾在太谷县西街，见一大车与一轿车争路，大车所载者重货，轿车只坐二人，一人儒冠儒服，喝令其车夫将大车车夫痛打，大车车夫始犹支架不让，旁一人告之曰：此某孝廉车，而喝令者即是孝廉，汝曷不退之。若不退，定将汝送县，再吃大亏。车夫闻之，鼠窜而退，市人皆叹服孝廉。余问同车人曰：“子所言者，是谁之过欤？”同车人曰：“车夫恶，孝廉是。”余曰：“子言差矣，某孝廉者读书人也，车夫者平庸人也，读书人与平庸人相争，则高低分矣。且争之一字，君子犹讳，况与人相争乎？”同车人唯唯，余亦默然。

八月初七日〔9月27日〕

昨日清朝〔清晨〕，去县应桐封书院课。

八月二十二日〔10月12日〕

天灾流行，自古不免。闰六月初旬，汾水大涨，吾邑被灾村庄，啼饥待哺者甚众。县尊念切恫瘝，祈请上司赈济，而上司业已准请。昨日余在桐封书院，闻张性诚先生言，上司赈济吾邑，借文水县谷数千石，凡被灾者赈一月，每人官斗九升，民间四升五合，计每人一日一合五勺。此时谷尚在文水，无脚费不能运到吾邑，时议欲民去文水自取，但吾邑与文水，相去百余里之遥，往返必四日，尚需路费，民计所得少而所失多，皆不愿取，不知此后如何措置。余闻之，不禁慨然曰：“被灾群黎苦不可言矣，官之施恩虽大，而民之受惠实小，所望身为民上者，博施济众耳。”

八月二十四日〔10月14日〕

《鸦片烟说》

稽昔日，有害于人者，不过博奕好饮酒数端而已，然此尚未为大害也。若夫鸦片烟之为害，不可胜言矣。当今之世，城镇村庄尽为卖烟馆，穷乡僻壤多是吸烟人。约略计之，吸之者十之七八，不吸者十之二三。初吸之时，皆以为精神可添，闷愁可解，殊不知吸之日久，非特不能添精神，而反将精神大损，非特不能解闷愁，反而使闷愁倍增。吾见吸烟之人，形容枯槁，面目黧黑；坐则懒起怠□，动则长吁短叹，以为人皆体胖身肥，精神勃发，吾乃为烟瘾所累，不得自如，有追悔莫及者矣。试历言其害。

其在仕宦之流，奉国家之命，治天下之民，自当夙兴夜寐，治剧理烦，兴其利而除其弊，为万姓策安全。一吸鸦片烟，体疲身倦，怠惰自安，要紧公事，犹亲手为之，若不关紧要之端，悉倚手下人等措置，又何暇问民疾苦，而为民谋生息哉？幸而所倚者为正人，尚不害事，倘为匪人，则其害无穷，大则貽杀身之祸，小则夺一己之职，无论位之高

卑，其害一也。此为官者吸烟之害也。

其在为学之士，翻经阅史以及作文赋诗写字，一日之间，时间不懈，乃能见功，倘吸鸦片烟，而用功之时自少，虽在士林，亦不过□习浮文，以博取人间富贵，而于穷经致用之学，自不暇讲求，然此犹为士之上焉者也，等而下之，不顾品行，不惜廉耻，徒以平日之间，希图鸦片烟之资，以偷生于世。所以士习日卑，而卓犖之品不数觐也。此士吸烟之害也。

其在草野农人，时已春矣，人皆及时而播种，而吸烟者尚晏处于家，迨时已促迫，而始于耜于耒以至于田，播后人皆耘苗去草，彼乃任苗草之相生，及至禾稼既熟，人皆入斯仓而万斯箱，彼独叹今岁之歉。由是家用不给，仰不足以事父母，俯不足以蓄妻子，年复一年，穷困无聊，始则变卖田宅，继则典质衣物，终则鬻妻售子，家屋兼丧，只留自己一人，即欲为人佣工作苦，而人亦不用，吸烟至此，虽欲不乞讨，其可得乎？此农人吃烟之害也。

若夫工人，勤则可致富，惰则必受贫。吸烟之人断未有不惰者。夫工人以技艺养身，作一日乃得一日之需，作一月乃得一月之需。一日不作，既不能得。不吸烟者，能养身兼能养家；吸烟之人，不惟莫能养家，即自己之身，亦恐不能养也，况技艺养少不养老乎？少时积余资，至老自可不受穷。借非然者，其不流离而失所者鲜矣。此工人吸烟之害也。

以云商贾，百计经营，唯求获利，然必勤俭无疏，乃能获无穷之利。至于吸烟，不惟惰而不勤，亦且奢而不俭，所以年老者多为财主所摈，年少者亦为掌柜所弃。无铺可住，闲在家乡，欲耕田而力不足，欲读书而时已过，欲作一小买卖，以求获利，一则无财为资本，二则烟瘾累身，涉于怠惰苟安而不思振奋，惟是在家受冻馁而已。此时之大商大贾，吸烟者甚众，而财东亦无如之何，率皆不得已而用之，然能获重利者无几也。此商贾吸烟之害也。

至于妇女，其害尤烈。家中有一妇人吸烟，则为子者为夫者恒染之。即有不欲吸者，亦必涉之。历览当世，母诱其子，妻诱其夫者，更仆难数。何则？子不吸则母不能方便，夫不吸则妻不能方便。惟是子吸之，则供其母，夫吸之则供其妻，此势之自然者也。且不只此也，家道富饶，不过怠于女工，尚不至不顾廉耻；若贫寒之家，纺织既弛，钱财自乏，而鸦片烟之资，亦无所取，则烟瘾来逼，遂至作无耻之端。失节丧品、败坏家风，亦不惜矣。此妇女吸烟之害也。

及观富家，无论男妇长幼，率皆黎明方寝，日落才起，即早起亦在午后。举凡家中事务，与外间一切应酬，以及银钱出纳，悉付婢仆掌管而已。惟是饱食终日，处高楼大厦之中，求沃壤膏腴之土，以备终夜呼吸。家之银钱赢绌亦不问焉。所以不数年间，家庭凋落而不能自振，更有一败涂地，反不如贫寒家之景况耳。此富家吸烟之害也。

甚矣，鸦片烟之为害亦大矣哉！旷观目前，一乡一邑之间，破屋败家者凡几辈，卖妻鬻子者凡几辈，流亡他处者凡几辈，落为乞丐者凡几辈，富贵而夭折者凡几辈，贫穷而偷盗者凡几辈，善良之丧品者凡几辈，妇女之失节者凡几辈。穷其流弊，要皆为吸鸦片烟之故也。而世之人犹执迷不悟，每趋之而若鹜，庸俗俗士不足论也，虽豪杰英雄，一入其中，亦必挫其志气，消其精神，将向之所谋之事，所为之业，与所期之义理，涣然冰释，而不复奋兴。呜呼！鸦片烟之为害，匪浅鲜矣。风俗由此而坏，人情由此而偷，贫穷由此而致，筹算由此而短，世道由此而衰。言之者痛心，观之者蒿目，芸芸众生，悉罹其害，不知何日乃能消除此害，俾万姓去危就安，咸涤旧染之污也。吾愿世人同心协力，革除此习，永不沾染，以绝其根株，尤愿上天不生此物，即有种罌粟者，俾不能获利，则人自不栽种，而鸦片烟即可断绝矣！但未知天意何如耳。如其天果厌之，或种之而不生，或吸之而即病。将所存者，或火焚，或水毁，或自坏而不能用，顷刻之间，除之净尽，非将一时之幸，实天下万世之幸也。且上天以好生为心，自当念无知小民，俾群黎百姓

脱离其害，以庆更生也。天乎！天乎！其亦□此天下苍生乎？！

八月二十九日〔10月19日〕

贫穷困苦之人，自古不免，然未若此时之甚也。今有一卖黄土者^[3]，馆中买而卸之。余出门视之，则见父子二人，共挽一小车，其父约有四旬余岁，面目黧黑，形容枯槁，发长数寸，辫卷如毡，衣裳褴褛，神气沮丧。其子十二三岁，衣服虽敝，面目尚觉光彩。余询之曰：“兄身体雄伟，而气象衰惫，此意者吸鸦片烟乎？”彼应之曰：“然也。非吸鸦片烟，必不至是，且不独余吸也，余妻亦吸之，只因夫妻二人吸烟，致使衣不蔽体，食不充腹，子女亦皆受穷。不怕先生见笑，此刻业已近午，吾父子二人，尚未一餐，卖此土而始餐之，烟瘾真累煞人也。”余曰：“与其受此穷困，何如不吸为妙。”其人曰：“吾亦欲不吸，但不吸则四体不能动以求利耳，虽悔亦莫及矣。……”

九月初十日〔10月30日〕

今日余母亲大人六旬有二岁大寿。忻喜之至，黎明而起，余夫妻二人，向堂前拜寿，长子玠、次子瑄亦到堂前叩首鞠躬。余乃神前上香为母亲大人默祷曰：“吾母劳苦一生，待人甚厚，见穷贫之人，时常施舍，为善之念，未尝一日忘。但余不肖，莫能尽孝于高堂，酬大人之心于万分之一，余之罪不能逭也。今在神前，诚心默祷，伏愿将己寿减之，为吾亲加之，至于无穷。神其有灵，其鉴此苦衷乎。而且默佑身体安康，饮食如常，与吾父亲大人，福禄缕之，万寿无疆，是余之幸祷也。”祝毕，遂上堂为二亲献饭，虽无嘉肴旨酒，而所献之食，尚合父母之心，足以博欣喜之意念。由是一堂之上，其乐融融也，惜余无德以报罔极之恩耳。

九月十一日〔10月31日〕

昨日晚间，里人获一偷儿，问曰：“汝亦良民，何以破吾窗，入吾室，以盗吾物乎？汝亦羞愧否？”偷儿应曰：“吾所为此，岂不知羞，但今日穷困无聊，不食犹可枝梧，独无鸦片烟可吸而烟瘾所迫，概不能稍缓须臾，计无所出，不得已而为此，欲求鸦片烟之资，不料为君所获，伏乞原谅，以宥吾罪，吾非为烟瘾所迫，断不为此无廉无耻之事。鸦片烟真累煞人也。”顿首请宥，里人哀之，众乡邻亦相劝，遂不责让而使去。……

九月十五日〔11月4日〕

鸦片烟之害，滋蔓难图，所到之处，人皆叫苦，谓为鸦片烟所累，不得足食丰衣。余昨日午后，去邻村而访友，正谈论间，见一人侧坐，询之，余友邻人也，又问家中几人，彼人应曰：“只吾一人，因吸烟所累，虽有心娶妻生子，上承宗祧，亦不得如愿。”余劝伊改之，言已，与余友又语一时，乃告归。归至吾里豫让桥，有四五乡人聚而相谈，余至，众人皆相问讯，一邻人手持鸦片烟，叹曰：“吾被此害，致使衣不蔽体，食不充腹，不知何日能免此害也。”余曰：“子盍改诸？”邻人曰：“吾亦欲改而不吸，但无法可改也。”余曰：“恐子欲改而心不坚耳，子果诚心欲改，其法甚多。”邻人急请之，余即以林文忠公退瘾方示之，且告其渐吸渐退，即不药亦可改也。邻人欣然而退，众邻人亦喜，遂散而归。

九月十七日〔11月6日〕

秋成报赛，原属古礼，至于今皆行之。或演剧，或抬搁，或装男扮女，歌且舞，或宰羊烹猪敬以献，事虽不一，要皆年谷顺成而始为之也。吾邑晋祠镇一带，抬搁送神，道光年间当行之，闻父老言，彼时抬

搁者共十三村，晋祠、纸房、索村、东院、三家村、万花堡、濠隍、东庄、张老、南大寺、北大寺、塔院与吾里（赤桥村）。至咸丰初年，粤匪洪秀全作乱于南省，吾省平阳府亦被蹂躏，吾乡虽未被扰，而人民惊慌，四境不安，遂将抬搁之事，倾而不办。越同治至光绪辛巳（光绪七年，1881年）又行此事，但所办者不过晋祠、纸房、东院、塔院、张巷、北大寺等村而已，其余皆不能办，于此见农家之景况，较前远甚也。……

十月初二日〔11月20日〕

……今年春，雨泽甚缺，粮价遂增，至五月而更甚。六月得雨，粮价始不加，迄于秋，到处皆有禾稼，惟被水淹之处，禾稼皆伤，人皆谓今岁必大熟，粮价渐至而减，孰知收获已毕，悉叹年非大有，而乏食之处甚多，价遂又涨，此时之价，无论何粟，皆长于秋，较去年冬日，增于过半，即以麦较，去年每斗六百文有零，此时每斗一千三百文有零。

……

十月初六日〔11月24日〕

……每见近世，父母在堂，兄弟尚觉和翕，迨父母没而心遂变矣。或兄憎其弟，或弟恶其兄，概不念同气枝连，相视胜于仇人，每欲荡析离居。由是将家产判为数段，兄弟东西，各操其业，甚至有父母在堂，即分家离居者，将其父母置于间地，兄亦不管，弟亦不顾，致父母日受悽惶，泣然流涕，心中伤感，彼乃拥妻抱子，晏然而居。如此之人，其良心归于何处矣。……

十月二十五日〔12月13日〕

壬午岁〔光绪八年，1882年〕腊月，余由省垣书院归家，有友告之

曰：“吾邑大商某，家资甚厚，为子娶妇，邻里戚族助办婚事者甚多，稍不如其意，辄将相助之人，凌侮备至，而于读书之人更甚，动云皆邑之士，概不知礼义，受侮者真难为情。”闻之不胜痛恨。……

十一月初五日〔12月23日〕

……但近年以来，闾阎之中，家给人足者寥寥无几，即以吾邑计之，不过三二诚实富家，自此而外，虽名富家，实属空虚。盖吾邑富家有生意者甚少，有田产者良多，此时之田产，不惟莫能多收租课，甚且有收租课而莫符国课者。……

十一月十二日〔12月30日〕

……近闻邻邑有一大商，积财数十万，俨然富甲一邑，概无善端可称，每恃财而肆恶，即如其所管之生意，悉据为己有，虽有财东，而亦未〔莫〕如之何矣，财东若使钱，必向其摇尾而乞怜，喜则与之，怒则不与一文。其子更恶，骄奢淫佚，盘游无度，目下捐道台衔，妻妾数十人，声势吓然，为恶不悛，前数日大商忽死，其子亦得暴疾，相继而亡，无一子嗣，延其宗祧，自死之后，家中无主，其族人扰扰攘攘，欲为继其后者有之，欲分其产者有之，此争彼竞，纷纷不已，势非丧其家而不能了，此非恶报之一证乎？

十一月十五日〔1893年1月2日〕

……近来吾乡风气大坏，视读书甚轻，视为商甚重，才华秀美之子弟，率皆出门为商，而读书者寥寥无几，甚且有既游庠序，竟弃儒而就商者，亦谓读书之士，多受饥寒，曷若为商之多得银钱，俾家道之丰裕也。当此之时，为商者十八九，读书者十一二。余见读书之士，往往羡慕商人，以为吾等读书，皆穷困无聊，不能得志以行其道，每至归咎读

书，此皆未得书中滋味者耳。……

十二月二十一日〔1893年2月7日〕

……余于昔日，尚无知觉，不知时势何如。犹记忆同治年间，吾乡到处皆家给人足，气象甚觉丰隆，而贫穷之家，寥寥无几。迨光绪初年遭大荒后，人民去其大半，所留者多贫不能支，到处皆墙倒屋塌，气象凋零，人人嗟叹无钱，莫能度日为生。今日者去荒年已十四五岁，世势日觉贫穷，人情愈觉浇漓，即如生意之家，每年到此时收账，前数年欠账者甚少，迄于今，欠账之人，不惟不还，甚且有欠人钱而以为无事者，然此亦由贫穷所致也。余从戊子年〔光绪十四年，1886年〕每到此时，常向诸商人询之曰：“今年收账较前何如？生意较前何如？”皆曰不若去年。前二日余又询之，皆曰“今岁较去年远甚”。一年不如一年之言，于今已五年矣，举此一端，可见世道衰微之甚矣。……

十二月二十四日〔1893年2月10日〕

今日午后，余去邻村访友，有一人负四五岁小儿，卖于邻村农家。
……

十二月二十九日〔1893年2月15日〕

昨日二鼓以前，吾里一铺家，去晋祠负钱而归。才至村外，黑暗之中，从空来一恶徒，持一短棍，当头而打，遂将负钱者闷倒在地，犹未抢钱，随后即来一人，盗即惊去。……

除夜〔1893年2月16日〕

每当除日，彻夜不眠，始则备办祭物，洗涤祭器与夫迎神祀祖等件，继则为供养父母饮食酒肴，以及衣服鞋帽，终则率妻子洒扫庭堂，

伺候父母起居。迨至五更，迎神拜祖，供祭食，上长香，燃红烛，爆柏柴，家庭之内红光照耀如同白昼，各寝室中，俱然明灯，通天彻地，尽为火光，真乃吉日良辰也。

注释

[1] 其时，作者就读于太原崇修书院，这天日记记于书院。下同。

[2] 其时刘大鹏之父在太谷李满庄经营木材生意。

[3] 山西地区，以前用黄土、煤末搅拌和泥用以生火做饭、烧水。

光绪十九年〔**1893**年〕

正月初七日〔**2月23**日〕

世俗遗风，凡生子，每到满月，敬备酒食，请稳婆与乳小儿之妇。今日为余三子满月之期。……

正月十五日〔**3月3**日〕

……元宵佳节……回忆余十余龄时，吾乡到处，每当此日，甚觉热闹，各街各户，皆燃红灯、烧塌火，彻夜通红，灯光、火光与月光相接一片。丁男子妇，悉踊跃游观，而村居人等，又装男扮女、嬉戏于街，名之曰“秧歌”。远处不知，吾里邻村，有此者甚多，于以知群黎之富饶也。迄于今，各村各庄，间或有一二燃灯之处，而烧塌火者寥寥无几，又不闻有秧歌嬉戏，是何故哉？皆因吸食鸦片烟者众，故如此。吁，可慨也。

正月廿六日〔**3月14**日〕

群黎百姓，悉被鸦片烟之害，一家之中，无吸食鸦片烟者，尚可宽裕度日。若有吸者，必至日不聊生。余族兄前数日，雇一造饭老妇，年已七十余岁矣，人问其有子否，曰有。问其子年几何，曰三旬余岁。问之者曰：“若大年纪，有子而正在强壮，尚出门为人造饭，真令人莫解也。”老妇曰：“吾家运甚衰，子与媳妇，皆吸鸦片烟，子则四体不勤，

媳则怠于女工，日卧家中吸烟，将衣物等件尽售于人，目下莫能糊口，无奈出门事人，求几文钱以养儿与媳。”正言间，其子即来讨钱，言饭犹可缓，而烟瘾所逼，莫能缓须臾。取数十钱而去。……

二月初七日〔3月24日〕

……当此之时，正是种麦之候，其余尚不及期，然农家不皆种麦，且有种鸦片烟者，以为种此可以获利之多。……

二月十八日〔4月4日〕

清明佳节，无不动追源报本之情。每当是日，虽贫穷之家，亦必备办祭物，去坟莹而祭。

三月十八日〔5月3日〕

当今之世，士风甚坏，平日用功所读者，固是时文，所阅者无非制艺，而于经史子集不问者甚多，所以士林之内多浮文而少实行，则孝悌忠信礼义廉耻诸端，亦皆不讲。……吾乡僻处偏隅，士人甚少，即游庠序者，亦多不用功，非出门教书而塞责，即在家行医而苟安，不特读书求实用者未尝多观，即力攻时文以求科名者亦寥寥无几。……

五月初一日〔6月14日〕

王郭村一乡，共有五六百人家，分为十社，每年今日各社农家鸣锣击鼓，执伞竖旗，共去牛家口迎神。辰、巳时去，未、申时归，锣鼓喧天，旌旗蔽日，儿童踊跃前呵，丁男欣喜后拥，妇女左右旁观，执事者衣冠整肃。社前设立香案，神来则虔诚叩拜，抬神将闾村游完，乃迎神于真武庙中，安神时即献羊一，献酒三爵。礼毕，众农始散。……

五月五日〔6月18日〕

端午日用菖蒲泛酒以避毒，故为“蒲节”，又名“天中节”，以五月五序届天中也。每当日，天下之人皆设肴酌酒庆贺佳节，共乐升平，而书馆学生亦皆以清酌庶羞之仪致祭。

五月初八日〔6月21日〕

……半途遇一教书人，系业商而落泊者也。班荆交谈，备言所教童子五六人，每人送束脩钱一千六百文，一年所得不满十千钱，糊口亦不够，何能养家乎，真苦之至也。余闻之亦觉不快。

五月初九日〔6月22日〕

士风之坏未有甚于此时者也。诚心读书以求根底者固不多见，即专攻时文以习举业者亦寥寥无几。……吾邑应桐封书院课者，生有三十余人，童二十余人，尽心作文者不过数人而已。或直录成文窃取奖赏，或抄袭旧文幸得膏火。……

五月二十日〔7月3日〕

士庶之家女嫁于人，多日归宁，亦常事也。在母家住一月四十日犹之乎可，断不可使女久住母家，若使久住母家，一则缺奉侍翁姑之道，一则失助夫持家之礼。无论婿家见恶，以不顺之言来加，渐至两亲不睦。即使为女父母者，细推其故，当亦心中不安，况女在母家久不与婿相会，贞静之女尚不至生祸端，若女不贞静，其害有不可胜言者矣。余尝阅历当世，见夫女在母家有私宿奸夫，败坏家风，而其父母知之，羞惭成疾而逝者。有与奸夫通谋害母家之人者，有翻舌弄唇致使母家之兄弟妻子不和，甚至离居分产者。弊端种种，更仆难数，有女者宜鉴此

弊，预为防杜，不囿于妇人之见可矣。

五月二十五日〔7月8日〕

吾乡之麦分二种。有续麦，夏至后收获。有春麦，至小暑而登场。每当夏至小暑间，则村中农人率皆忙迫而不得休息。当今之世，种罌粟者甚多，获麦之时又杂割烟，且割鸦片烟之人工较获麦之人工繁于十倍，所以此数日人工甚紧，工钱甚大，而务农之人皆入鸦片烟。则鸦片烟之害农也，岂浅鲜哉！余当成童时（同治年间）吾师丽中先生语弟子曰，下农家皆种鸦片烟而不以禾稼为重，正所谓忘其本而务其末也，不出十年，必遭大灾。言论之间，嗟叹悲戚之言不能自己。吾师虽穷而在下，而实有忧世忧民之心。越数年，果大饥（丁丑、戊寅二年〔光绪三、四年，1877年、1878年〕连岁不雨），人相食，饿死者遍野塞途。种鸦片烟之处，如交城山中、永宁州等境，饿死者更多。彼处人民概不种禾稼，独赖种鸦片烟以资生，故一旦遭荒，家无余粮，欲不饿死，亦不得矣。荒年后人民稀少，种鸦片烟者亦鲜。有司常申禁令，而种者犹畏于令。吾乡尚不敢多种，不过于深僻之处种些。至戊子、己丑〔光绪十四、十五年，1888年、1889年〕间，加征厚税，明张告示，谓以不禁为禁。民于是公行无忌，而遍地皆种鸦片烟。嗟乎，小民无知，惟顾目前之利，不虑日后之害，况前荒年人死大半，皆亲见之，亦当知生畏心，以鸦片烟为大害，奈何执迷不悟，而种之者更多耶。真可悯可哀也。

六月初九日〔7月21日〕

道有升降，世有污隆。余来此处〔按：指榆次〕阅历，会上各行生意较昔年甚少，各行商贾皆叹生意艰难，不得多获利息，外路客商亦无几。回忆余未冠时随父亲大人来此，卖货者蜂屯蚁聚，如山似海，街衢

巷市，游玩买货之人，摩肩击毂，气象甚盛，然闻众商人言，究莫若道光年间之盛也。今日者无论各行生意如何，即以气象观之，已知逊昔日远甚，抚今追昔，能无令人感慨流连而生慕古之心思。

七月初一日〔8月12日〕

今日几个亲家来吾家庆贺新宅，俗名曰“暖房”。备蔬酌以待之。乡间之礼如此，亦以征俗尚也。

七月初四日〔8月15日〕

余去晋祠游，见一杂货摊上售一部《三国志》，爱不释手。遂用三百廿钱买之，如获至宝一般。……

七月初七日〔8月18日〕

原邑初四日抬搁迎神，初五日在城内关厢游玩。今岁初五下雨，初六日乃抬搁，未抬完者今日补抬。……

七月十四日〔8月25日〕

昨余去书院等候点名时，小市镇刘仙州言伊村粮店皆闭门不做生意。询之，乃因县尊奉上宪命，从斗行起钱，以备荒年，每斗粮起三文钱。……

七月十六日〔8月27日〕

……吾邑自光绪三年遭大荒以后，民皆困苦贫穷，又加之累年谷贱，草野农人虽未啼饥，实不能获利，以便其身家。去岁夏末秋初，被水灾者七八十村，百姓皆嗷嗷待哺。今一旦从民间抽钱以备荒，虽是为

民深谋远虑，俾后来民食其德，然将来者未知能享其利，而目前者已失其利矣。蚩蚩之氓，只顾目前之利。……

九月初八日〔**10月17日**〕

中举一事，若登天然。太原一邑应乡试者九十余人，未尝中了一个。……

九月九日〔**10月18日**〕

九月九日，登高望景，古人之遗风。……

九月十二日〔**10月21日**〕

今日晋祠等村庄抬搁，家家户户皆设酒饭待亲戚朋友。当是时也，万宝告成，农务已毕，抬搁酬神，亦田家之常规也。余于辰刻去嫁女亲家（嫁妻三妹），伊村亦抬搁，然气象较前数年颇不及矣。世之升降，于此可见矣。

九月十六日〔**10月25日**〕

早饭后由家来馆，东公备办酒饭相待，礼仪甚殷。……

九月二十七日〔**11月5日**〕

余在娶妇之家坐席已毕，见许多客人及帮忙人等，皆开灯吸鸦片烟。素日有瘾之人饭后必吸，即无瘾之人亦偃卧床上稍吸数口，皆以为此是合时之物。无瘾者食之，亦觉精神。……

十月初四日〔**11月11日**〕

秋成报赛，农家之常，今日枣园头村演戏酬神，此里父老子弟皆去观览。……

十月初五日〔**11月12日**〕

……太谷闾邑之生童所联，大料你亦无可如何，余闻之不禁怆然曰：士风何以如此之颓靡耶，书院山长原是士子楷模，诸生总宜敬之尊之，所教者是固当敬听，即有刺谬处，亦不可指摘苛刻，毁谤山长，况学问无穷，山长所言者我本未解其意，遽谓山长不是，差谬不已甚乎。而乃侮辱师长，此罪不容逭矣。太谷士风轻薄之至，尝闻太谷人言，前主讲凤山书院者，多是老师宿儒，而肄业诸生往往谓其不通，竟送“大渎”“二渎”之号，久于主讲者甚少，多则三二年，一岁而辞去者最多，其风不知何日能变也。噫！嘻！

十月初九日〔**11月16日**〕

……近闻前月所过之兵，在北路阳武沟变乱，不日即来吾处，如之奈何……余于彼时闻此消息，未有畏怕之心，但见邻里妇女皆到远处藏匿，不一日炸回之兵从省到吾邑四关厢宿了一夜，明日清晨即经过吾里，过去吾在里门观看，军士身上竟有妇人之衣，且带银镯子银牌子，有一兵身穿羔皮四开岔大褂，肩挑一长矛，皆谓是抢夺民间之物，此余亲见者也。……

十月十一日〔**11月18日**〕

……余去其庄，卖货物者不甚多，惟卖肉者多，价且廉。余买二斤（每斤钱五十文）。……

十月十四日〔**11月21日**〕

或曰，吾邑西南北一带村庄，所种田地皆资晋水溉灌，所灌溉者不下数千百顷，亿万生民，无不赖此养生。……

十月二十二日〔11月29日〕

申刻，到晋祠办事，见庙门前街上张挂抚宪告示一张，乃禁民种罌粟花不许过二亩，过则必使除去，更种禾稼。

十月二十五日〔12月2日〕

京师东有被水灾州县共六百里，黎民待哺嗷嗷，近闻吾省捐输助赈，现派吾邑捐三千金。……

十月二十九日〔12月6日〕

……尝闻李锦轩言，前在邻邑教书，其东家侈靡过甚，每日家中所费必数十万钱，堂高数仞，棖题数尺。此不必论，第其仆婢不下数十人，食则炰鳖鲜鱼，山珍海错，衣则罗绮纨縠，缓带轻裘，家政悉付于婢仆掌管，阖家男妇老少，饮食而外，只是吸食洋烟。日日宾客满门，一至黄昏，车马滔滔，门前不绝。至则开席相待，到鸡鸣时方去，无日不待宾客，凡去宾客非纨绔子弟，即声击豪强。则正人君子未之往焉，每年花费至一万余金。不数年间一败涂地，亏空数十万金，向从前来往之宾客求一为之援手而亦不得。将家产鬻之净尽，犹未填起其亏空。长者渐至死亡，所留子弟多托庇亲戚，此又一验也。……

十一月初四日〔12月11日〕

吾乡视农事甚轻，则积粟一事知之者甚少，又安有三年余一、九年余三之家乎。且一乡之中资造草纸为生者十之八九，资务农事者十之一二。务农之家虽不能有余粟，尚可以撑持一年，至如造纸之家，凡食的

米面日日量买，家无三日粟，缶没一粒粮。朝食朝买，午食午买，晚食晚买，如此人家一乡总有大半。即语以量来数斗粟置于家中，取携甚便，且能省钱，亦不听也，风气使然耳。是以光绪三、四年间，遭大凶荒，造纸人家饿死者甚多，务农之家未能饿死一人。……

十一月十四日〔12月21日〕

今日是冬至节，千村万井，皆酌酒相贺，东公备办酒肴，请余早、午二餐，礼仪殷勤，不失师东之谊。

十一月二十三日〔12月30日〕

辰刻，余适剃头铺剃头，工人潞安府长子县人，才从家来。余询其地今岁收成奚若，具言秋旱太甚，不过有六七分收成。又询目下粮价若何，具言甚贱。余曰：“收获未丰，而粮价甚贱，何哉？”曰：“吾郡首邑村庄异收者甚多，是以贱耳。”余曰：“何以谓之异收？”工人曰：“登谷于场，取之不尽。有一农家，六亩茭子（即粱是也）能获百石计，每亩获十余石，又有七八亩玉茭子，共载一百余车。长治一邑异收者四五十村庄，每村总有十数家异收者。业已报官知之，官已升闻于朝矣。此从来罕有之瑞，吾叩吾乡七八十岁老者，未之前闻焉。吾邑与长治最为邻近，是亦粮价亦衰，每斗米价合此处之斗不过值一百三四十钱耳，其余类是，然虽贱而众皆以为病也。”余曰：“谷贱病农，自古为然。……”

十二月初三日〔1894年1月9日〕

巳刻，吾里杂货铺一伙颐张姓来此村办铺事，到馆视余，且质疑事。具言其文水本里有一生员日行善事，凡所为者与人不同。吾疑而问之。应之曰：“圣人之道，其伙伴甚多，不娶妻者十之七八。清源有开

留客店者，兄弟五人，只是第五者娶妻，其余四人皆不娶，谓行善人不可贪色。与吾里生员最相投契，书信时常往来，吾欲从其道又心不安然，愿先生明以教我。”余曰：“此非圣人之道，乃异端邪说也。……”

十二月初八日〔**1894年1月14日**〕

俗名今日曰“腊八”，万井千村，吃红粥者甚多，多名曰“腊八粥”。皆是日未出时吃，间有吃黍饭者。……

十二月十一日〔**1894年1月17日**〕

……锦轩言：其境遇甚穷，今岁所得束脩除却饮食杂费，不过落二十余千钱，家中用度浩繁，所入不敌所出，将何以治生，有胞弟两个，一务农事，一教童子，概不添一钱。……

十二月十五日〔**1894年1月21日**〕

吾乡每年更换乡约，今日众邻里皆去县递保状，晚间鼓乐而归，阖里之人到里门迎接。……

十二月十六日〔**1894年1月22日**〕

呜呼，世风之凌夷，不可言矣。邑人之视读书甚轻，视为商甚重。当此之时，凡为商而少积资财，遂至骄奢淫佚，不顾一点礼仪，事亲不孝，放纵子弟，不数年间，遂至败亡。

十二月二十日〔**1894年1月26日**〕

余于午前去晋祠，闻诸商贾乱嚷，凡生意皆不能获利，闾巷之间，气象萧条，生民无不困苦。……

十二月二十二日〔**1894年1月28日**〕

辰刻去晋祠，市上卖年货者无多，买年货者亦稀少。气象萧条，非但不如余少时远甚，即较之于前数年亦不如也。回忆余童稚时，每当腊月中旬，市上人民肩摩踵接，卖年货者如蜂之屯，买年货者如蚁之聚，其所谓人足家富，皤皤如也。以今日之人民困苦观之，直悬若天壤矣。吁！

十二月二十三日〔**1894年1月29日**〕

吾乡之俗，皆于今日晚间送神上天。传言百神身居天府，七日又降，当送神之时，焚纸酹酒，倍致诚敬。祝曰：诸神上天，只祈说人间的好，不可说人间的恶。且供献饧饼饧瓜，谓糊神灵之口，禁止言己之恶。此畏神灵之心也。……

十二月二十七日〔**1894年2月2日**〕

巳刻，适剃头部，只是一里老剃头，余向剃头工人曰：“此数日宜多剃耳？”工人曰：“尚少。”余曰：“比前岁若何？”工人曰：“前数年一过廿三日，每日剃头者接踵而止，吾等四五人自朝至夕，无一刻暇隙，天未晓吃早饭，二鼓后始能吃午饭，去年虽不若前数年，颇觉可以。今岁只吾一人，自廿三日以来，犹常常坐之。”“或者二十八九才剃乎？”里老曰：“此非别故，乃因吸食鸦片烟故耳。当是时也，吾里吸食鸦片烟者十之七八，即妇女吸食者亦十之五六，子常在外不知吾里之疾苦，吾里二百余户，饱食暖衣者不过二三十家，其余皆贫不聊生，受鸦片烟之大害。……”

十二月二十九日〔**1894年2月4日**〕

岁暮之时，千村万井，皆忙迫归结一年之事，宽裕者尚觉安闲，穷迫者每多牢骚。当此之时，民多困苦，宽绰过年之人不过十之一二，安有家给人足之盛哉！

光绪二十年〔1894年〕

正月初七日〔2月12日〕

晋祠开市演戏，午后敬随父亲大人去观……遂到庙中游览。始则观莲花池，虽无莲花而有长生萍草浓翠可爱。……遂登神〔圣〕母殿，参神已毕，前临鱼池，鲦、鲮、鳊、鲤，以泳以游。……过骀台庙、公输子祠到难老泉。……

正月十三日〔2月18日〕

……去西镇村任秀璫邦办婚事，至则寂静无事矣。询之，乃云女家概不允期，必须改择良辰乃允，不得已遂思再卜吉期，早餐而归。

今日为灯节起首，千村万井皆张灯纳火以贺世之升平。古人遗俗后人遵而行之，是以各村各庄人皆鼙乎鼓之，轩乎舞之。古昔之风规真可令人深长思也已。

正月十五日〔2月20日〕

早饭毕，奉二亲之命，去城内赴会，置买物件。……

正月十九日〔2月24日〕

今日邻里丁熙出殡，其二弟丁元〔疑缺一字〕道人诵经，自去日午后至于今日午刻。兼有响工八名，此俗由来久矣。余清晨往助，黄昏乃

归，里人助丧者六十余名，犹有古风焉。

正月二十日〔2月25日〕

今日俗名“小添仓”。大家小户皆拈香神前祈祷添满诸仓。时至黄昏，诸小儿手持香一炷，歌曰：“添仓爷爷添仓来，添得黑豆麻子来。”各门上皆点灯，谓神见灯光即来添仓。吾乡遗俗如此，不知他乡如何耳。

正月二十五日〔3月2日〕

今日名之曰“老添仓”，是新正末令节。各家称觞食肉，庆贺良辰。晚间亦皆张灯。村社人民击鼓鸣锣以庆升平，无不举手加额曰盛哉乎斯世。

午后，里中人扮一社伙，名“钟馗送妹”，前有鼓吹，冒雪歌舞，穿街过巷以取快乐。……

正月二十六日〔3月3日〕

今日是先祖大人冥寿，父亲大人命敬办祭物。即于中庭神主前陈设祭祀。……

二月初二日〔3月8日〕

今日孙莅堂弟兄遵礼家祭，共祭三坛，早一、午一、晚一。余与诸胜友赞礼。武子升（名秀书）老先生资助导引。……

二月十五日〔3月21日〕

……忽闻远寺鸣钟，邻舍击缶，声声远送，韵韵相连。锦轩

曰：“鸣钟击缶，村中有何事？”余曰：“不知。”书僮从外入曰：“今夜月食，此皆救护月食耳。”……余亦神前上香叩拜救护。

二月十八日〔3月24日〕

申刻，东家油店内二掌柜名王玉典者求为其子命一名，大排行皆从廷字。余于是从廷字择数个字书写纸上，令其自己采择，王乃告谢，欣然而退。

二月二十四日〔3月30日〕

鸡鸣时响头炮，少顷起来，响二炮，用饭，三炮既响，乃始起程至场门前（在街内二堂东华亭作考场）。人役都在大堂伺候，应考文童亦皆齐集，遂响开门炮，县尊升堂，教谕、训导见礼已毕，左右陪坐。书判执簿点名，先点廩保先生，次点巡场各役。廩保参堂（免行礼，打三拱）已毕，乃点文童，共五十四名，误一名。现进场中五十三名，封门时天也（已）大亮矣。

二月三十日〔4月5日〕

今日是清明佳节，余率玠儿到祖莹祭祀，及先远三代之莹，又到外祖、舅父之莹祭祀。余舅父绝嗣，无人祭祀上坟，每到清明节必另办祭品及纸钱金卜，或余亲去或二子去以为常规。

早饭后余侍坐母亲大人侧，时至巳刻，俄闻古寺钟声，已而远近庙宇率皆鸣钟，又闻里中响炮击缶，亦不知何故。于是询其故于里人，乃知今日巳刻日食，所食七分十五秒〔秒〕，但云遮天暗，日形隐曜，日虽食而人未见，不过因官之告示而已。

三月十二日〔4月17日〕

今日吾里演剧，系造草纸者酬谢蔡侯。蔡侯者，汉人，名伦，造纸之始祖也。吾里人民每年三月演剧酬神，近年来草纸价廉，里中贫不聊生者甚多，故连三四年未曾演剧，今岁里中人皆欲演剧，或者兴盛之一机乎？

三月十三日〔4月18日〕

吾里演剧，今日家中支应亲朋六七人，只是吃饭，未有一住夜者，盖因吾翌日诘朝去省故也。

三月十六日〔4月21日〕

太原府属应童生试者甚少，今岁科考每县多少不齐。驻防二名；阳曲三十名；吾邑县试五十四名，今来府试补考加二名又去一名共五十五名；榆次四十一名；太谷八十九名；祁县十八名（进二十二名，尚缺四名）；徐沟十五名（进十六名）；清源十七名（进十六名）；交城三十六名；文水七十二名；兴县三十余名；岚县六十余名；苛岚州不知其数。……

四月初四日〔5月8日〕

……今日请杜寿山先生到余家为珣儿种牛痘。种法：将痘痂捣烂，和人乳少许，用小刃刀刺臂微见血，涂抹痘痂，凡三穴，一名清冷渊穴（肩以下），一名夹白穴（清冷渊穴、消铄穴中间），一名消铄穴（圪纽上），左右皆同。乡邻闻而来种者三家。……

四月初十日〔5月14日〕

玠儿具柬备礼拜认保秦蓉舫（名宝镜）及派保李西峰（名佩书）。而蓉舫并不受赞仪，亲自送归。余不知自处，尚须费些周折。

余于辰刻，具手本拜见吾邑学中二位教官（教谕冀毓俊，介休人；训导员生磊，隰州人），畅谈移时乃退。

四月二十五日〔**5月29日**〕

母亲大人言：自报玠儿入泮喜事，贺喜之人每日接踵于门。……

四月二十九日〔**6月2日**〕

有人言：去日晚间农夫正从田间归，遥见空中一火球，大如斗，红如日，自天而降，落于吾邑南关庙左右，居民率皆惊讶，寻其踪迹，并无影音。……

四月三十日〔**6月3日**〕

余考试在省时，崇修书院门口对壁有英国人教堂，门上悬一扁额，额曰“救世堂”，其门面如开设卖货铺一般。……

五月初一日〔**6月4日**〕

午后抵晋祠，正遇三贤村到晋祠庙迎神，办得几会社伙，锣鼓喧天，旗伞蔽日，约有数百农人共迎十七座龙王。传言当年十八位，不知于何年过河被水漂没一位，故至今缺一座。农人兼奉木偶为神，以为诸位龙王最为灵应，可以降甘雨，可以庇民。……

五月初五日〔**6月8日**〕

今日端午令节，千村万井率皆庆贺，馆中弟子备办酒肴角黍祭祀先圣先贤，亦盛举也。

五月五日，一曰端午节，一曰天中节，盖因序届天中故也。一曰蒲

节，古人今日用菖蒲泛酒以避毒，故云蒲节。总之为五月一个令节。是日也，采艾也以为人悬门户上以穰毒气，以五彩丝系臂以辟鬼，名曰长命丝，饮雄黄酒以除毒气。盖俗以五月五日为恶日故也。

五月初七日〔**6月10日**〕

今日是个良辰，余承亲命，率玠儿诣祖莹，祭祀叩拜禀告玠儿补府学生员之喜。邀陈纪先生、刘映藜、马骥来家午餐，且拜里中各庙宇神灵。

五月十三日〔**6月16日**〕

午刻，黑云一片出于西山，一声雷震，下雨数点。人皆谓是关圣帝君的磨刀雨。今日各处关帝庙献羊叩敬者甚多，不知此俗自何时始也。

六月十五日〔**7月17日**〕

晋祠庙中今日演剧酬神，此里人民去观者甚多。此戏是晋祠镇渠甲及赤桥、纸房渠甲办理，一切花费皆是从地亩起。……

七月初三日〔**8月3日**〕

余去晋祠赶会，大小商人皆叹不卖钱，较前数年远甚，可见闾阎贫穷之甚也。……

七月十五日〔**8月15日**〕

早饭后，率二子到祖莹祭祀，敬献蔬果、焚烧纸钱。吾乡每当日率皆上坟。……

九月初六日〔**10月4日**〕

今日晋祠赶会，吾里与晋祠接壤，亦待客戚。传言今日是唐叔虞寿辰，因而献戏、赶会答报神恩。……

九月二十四日〔**10月22日**〕

任秀琨殡葬其父，请余点主，玠儿赞礼。赞礼者共四人。……

九月三十日〔**10月28日**〕

清晨即出门拜客，行遍里中，共拜二三百家。……去东里拜吾友。
……

十月初一日〔**10月29日**〕

……来太谷城内遍拜诸客。……

十月十三日〔**11月10日**〕

余登科后，在省垣拜客，及到乡里与左右邻村（晋祠、纸房、塔院、张巷、大寺、上下硬底、小站营、小站、南城角、花塔、西镇等村共十二村庄），吾邑城内、城外拜客。……

十月十四日〔**11月11日**〕

有人从省来言：军务吃紧，去日由省起一千兵赴通州，丁道台带领前往。……初十日，贺皇太后万寿，各衙门皆演剧。……但十一日皆不演剧，人咸谓军情紧急也。

十月十六日〔**11月13日**〕

吾邑习俗，凡殡葬亲者必延僧诵经。……孙莅堂殡葬其父。今日开

吊，延僧十人，道十人，诵经超度。……

十月二十日〔**11月17日**〕

有人从徐沟来，言：徐沟每日过兵，自西南而来，向东北去。马队、步队滔滔不绝，谓是到京师听用。……

十月二十一日〔**11月18日**〕

今日是个良辰，嫁娶者甚多。……

十一月二十三日〔**12月19日**〕

昨夜二鼓，余坐馆中。鸣锣击钟声势甚乱……乃是东官路上过兵，邑宰差役执票到此村俾些车马，去寿阳、榆次一带迎送兵丁，军装一二日内即要齐备。……

十一月二十七日〔**12月23日**〕

……言：日内东路过兵共四千余，自陕西至关东一路皆是。百姓支差，吾邑支三匹马，大车四十辆，骑马二十匹，到寿阳县太安驿听用……每日一辆车价费二千文钱，所费多寡阖邑百姓公摊。……

十一月二十八日〔**12月24日**〕

今日请邻里数人、宗族数人办理婚事，饮食全行俭约，而窃窃然议我慳吝者十有八九。……

十一月三十日〔**12月26日**〕

今日送礼者甚多，一概璧谢，而浮礼则收之（如喜屏之类）。……

十二月初一日〔**12月27日**〕

余办理婚事，全行俭约，力去奢侈。一则因家无余资，一则因世势困迫，到处银钱不能周行。鄙意如此，而人皆谓我俭不中礼，慳吝太甚，我则云何。

十二月二十三日〔**1895年1月18日**〕

昨日在省，闻军务吃紧，倭寇入辽东界，官军屡打败战，劲军甚少，不知确否。

十二月二十五日〔**1895年1月20日**〕

日来生意之家皆叹时世艰难，或钱或银，皆不能周行，而所放之账，概不能收。村庄农民无有一不穷困者，虽有粟农家而价钱太廉，亦不能使钱有余裕，今岁较去年远甚。谚云：“一年不如一年。”今果然矣。

光绪二十一年〔1895年〕

正月初六日〔1月31日〕

辰刻，适县城拜年，亲友共走二十余家，在长亲师国桢家吃午饭，归已天黑矣。

正月初七日〔2月1日〕

昨去县拜年。亲朋皆言：辽东军务吃紧，腊月下旬又从徐沟、榆次过了许多兵，吾邑于廿六日，起了数十辆大车，又到寿阳县支差，至今尚未归。前一番（十一月廿三日〔1894年12月19日〕）去支差至腊月初十日归〔1895年1月5日〕去寿阳支应一十八日，车费、马费及一切人役所费，共花二千余吊钱，皆是阖邑百姓公摊，四路总约及各村庄乡地又于此中渔利，百姓皆苦之，今又有此一差，尚未知花多少钱，尔子亦摊此费否？余曰：去岁腊月，余家摊一千余钱。众曰：子尚摊钱，吾等无论矣。

正月初八日〔2月2日〕

世道凌夷，不可言矣。当此之时，大小生意发财者甚少。即如吾里生意，今日开市不过放几个炮，亦由未能多获利故也。回忆吾少年时，每当开市日期，自四更至天晓炮声不绝，殊觉热闹，一切商贾莫不欢天喜地，可见生意之足以多获利矣。今之气象远逊于昔日，殊令人有怀古

之心。

正月二十二日〔2月16日〕

今日是赴京都会试起程吉期，阖家早起，备办行装。父母二大人命诸子弟洒扫庭除及一切事，并不令余为之。余不过检点而已，福何如也。

正月二十七日〔2月21日〕

天初晓，由柏木井（平定州属）起程……长城守关吏役，稽查严密，往来商旅无钱不得过，故上京商人往往与会试者相偕。……

二月初四日〔2月28日〕

北河镇商客大店，最多行人投宿，十二三岁的女子即于晚间到店，弹歌小唱，以迷行人。苟无主意，必受若辈大亏，不若严绝为妙。上京大路，惟方顺桥、北河镇两处有妓女，他处则无也。上京行人总宜不宿此两处甚妥。

二月初八日〔3月4日〕

进北京

一路春光对面迎，公车逐日不停征。

乘风破浪于今历，半月方才到北京。

二月初十日〔3月6日〕

清晨起来，即与济卿出门，同车拜客、拜同乡京官及同乡商人及二

位老师（大主考），天黑乃归。

拜老师贽金四两，门敬六千，土仪藕粉二斤。

高老师、周老师。

同乡京官：

左裔堂印崇典，工部主事。

贺仰周印勋，吏部主事。

曹都老爷印榕字菊农，临汾县人。

韩序东印大镛，礼部主事，徐沟县人。

张翰卿印西园，刑部主事，平定州人。

郝盖臣印秉忠，吏部主事。

李兰甫印馨国，户部主事，榆次县人。

刘淑衡印秉钧，翰林院检讨。

铺号：

广兴粮店	恒兴号
------	-----

天兴厚	义同厚
-----	-----

新泰成	天锡庆
-----	-----

义和公	大德玉
-----	-----

广益煤铺	广聚昌
------	-----

万聚成

二月十三日〔**3月9日**〕

于今在京，见夫人才荟萃，其多若林，倍觉自己愚昧无知，无地可容，抚衷自问，抱愧良深。

二月十四日〔**3月10日**〕

〔收照原文〕

礼部为收结事，今收到山西省本科中式举人刘大鹏。

同乡京官印结一张，此照。中字第五十二号，光绪二十一年二月十一日。

新中式举人，必须同乡京官印结，乃能入场覆试，若同乡京官不出印结，则不得覆试矣。来京覆试举人，他事犹轻，独求同乡京官印结为重，倘到三科不能覆试，即将举人斥革矣。同乡京官印结不綦要乎。

二月十五日〔3月11日〕

闻长班说：今科覆试举人，只是山东、山西、陕西、甘肃、河南来得多，其余未来者甚多。盖因倭人犯边，水路不通，东南诸省皆不能来。今日南省覆试者，亦是去冬来者，今日共五百来人覆试，吾省来八十三人。

二月二十一日〔3月17日〕

余侨寓之馆，寓一老先生郭姓者，临汾人也。前数日买了一个十岁孩童，谓是为其邑教官为螟蛉子，买价二十两银。此教官不知是何意见，而竟为此事，殊令人难解。

二月二十二日〔3月18日〕

京都习尚写字为先，字好者人皆敬重，字丑者人都鄙视。故为学之士，写字为第一要紧事，其次则读诗文，及诗赋。至于翻经阅史，则为余事也。

二月二十三日〔3月19日〕

安太史表章：

中城御史安维峻（甘肃人）奏为强臣跋扈，戏侮朝廷，请明正典

刑，以尊主权而平众怒，恭折仰祈圣鉴事，窃北洋大臣李鸿章，平日挟外洋以自重，当倭贼犯顺。……〔下略〕

此表一上，竟触上怒，遂令出口外守罪，京城标局有一英豪，号“铁圪臂”李五，平日好义，闻安太史得罪将行，送金千两为赠仪，大车数辆，标局中好汉二十名，护卫安太史到军台，京城人皆谓为义举也。

二月二十四日〔3月20日〕

仲经云：凡新来会试者，最繁〔烦〕多拜老师，拜同乡京官及同乡商贾，会同年拜太老师，此事即非一二日所能了，且京城甚大，凡出门远则一二十里，近则三四里，必须一日工夫，若于来此用功则已晚矣，而况势有不能乎。

二月二十七日〔3月23日〕

京都城中，不知有几千百万人，每日之中，无论大街小巷，莫不肩摩毂击，攘往熙来，酒饭馆千百家，日日满座，演剧院十数家，每院听戏者且有千余人（多则两千余人），每人戏价一千三百钱（老钱一百三十）。一年之中，惟忌辰日不演，除此无日不演，真奢侈极矣。街上车马滔滔不断，欲知其数不可得也，出门欲坐车，随地皆有，方便之至。此外又有驴，欲省钱则骑驴，故往来之人乘车者甚多，骑驴者亦不少。盖京城地大，此门到彼门，此街到彼街，近则三四里，远则十数里故也。

三月初八日〔4月2日〕

吾省来会试者二百八十余，较去年尚多十数人，他省皆少，独山西省不少，则山西之有志观光者亦多矣。

乡试场中号军称士子皆呼“先生”，会试场中号军称士子皆呼“老爷”，名分之不同有如此者。

三月初九日〔**4月3日**〕

光绪二十一年乙未科会试题目

第一场

钦命四书诗题

主忠信（上论语）

优优大哉，礼仪三百

居天下之广，居立天下之大位，行天下之大道，得志与民由之。赋得褒德录贤，得廉字五言八韵。

三月十四日〔**4月8日**〕

会试场中较乡试的局面甚大，官员亦多，贡院门口两旁红顶戴者不少，闱中亦多红顶官长，而蓝顶、水晶顶、白顶者不计其数，国家取人，亦可谓之郑重矣。

三月十九日〔**4月13日**〕

京都习俗，最讲虚体面，若有不讲者，人反笑为愚拙而鄙夷之。噫！习俗如此，奈之何哉。

四月十二日〔**5月6日**〕

三晋西馆下会试场者共十人，俱落孙山之外，同人皆曰：“吾等寓此，令馆减色。”余曰：“科名有定，岂在人谋，况吾省只取十名，下场者二百七八十人乎。”

四月十五日〔**5月9日**〕

谷书堂来言：目下和议已成，六部九卿衙门大小臣僚，皆有谏止和议之疏，直省督抚亦来奏章谏止，率皆留中不报。直省公车各县谏章诣都察院祈堂官代奏，都察院堂官及各省公车相对而泣，奏章上去亦留中不回报，亦未知之何也已矣。山西公车奏稿即伊为之，说得最愷切详尽，共推直省所上之疏为第一。和议之成，天下率皆不愿，违众而成，恐和议未能久耳，何如不和之为妥也。

五月初五日〔**5月28日**〕

自回获（鹿）县以至寿阳，一路上米粮甚多，驴驼车载，不可胜数，尽向直隶转运，皆吾省之粮也。

自从获鹿至寿阳，一路纷纷转运粮，
车载驴驼千万石，车输直隶救民荒。

五月初九日〔**6月1日**〕

倭寇扰乱一事，人皆在意。近闻讲和，即农夫野人莫不曰此万不可者也，余自旋乡，满耳都是此言。

五月十七日〔**6月9日**〕

今日是岁试齐集日期，玠儿去省岁考，余亦因之去省见诸师友，凌晨即起，备办行装。

五月廿日〔**6月12日**〕

十八日寅刻（日初出），内人即产一女。……此女与余同月同日同时生，亦甚奇也，余生咸丰七年五月十八日寅时。……

闰五月十三日〔7月5日〕

侨寓里中〔太谷〕。众生意家在关帝庙内演剧酬神，今日起唱，共演三日，所费资财皆铺号家共摊，但多寡不齐，视生意大小以派之。闻父老言：目下里中凋零太甚，较前三四十年悬若天壤。嘉庆、道光间，此里富家甚多，并无赤贫如洗者。迨咸丰年，粤匪倡乱，盘据江南，此里之富者一旦皆贫，盖因各家生意多在江南也，至今目不聊生者甚多，良可浩叹。

闰五月二十四日〔7月16日〕

吾乡正在获麦之时，余尝登场收获，但被冰雹打伤，每亩不过收三二斗麦。不然，每亩必获一石。吾乡一带，农家皆歉，即如余家耕种七八亩麦田，即少获三几石麦子，去半年余口粮。举此可以概其余也。

六月二十八日〔8月18日〕

少女嫁老翁

只固富贵昧渊衷，遂使婚姻不得公，
可惜青春年少女，无端嫁了白头翁。

尝见世人将十五岁女嫁作六七十岁老人，妇贫者为多得些银钱，此犹可谅，奈何家为中产，不缺衣食，因攀援富贵，而竟将白头翁作为金龟婿耶，殊属可叹！

七月初六日〔8月25日〕

余家贫穷，只有薄田十数亩，不足养十口之家，全仗父亲大人在外经营，母亲大人在内整理。……

七月十五日〔9月3日〕

吾乡于中元日率皆上坟祭烧，只备瓜果蒸食，不设肴馔。《老学庵笔记》：故都残暑不过七月中旬，俗以望日具素馔享先。吾乡中元上坟，或者遵此遗风欤。

七月二十日〔9月8日〕

鸦片烟之为祸烈矣，虽英雄豪杰，一入其中即不能逃脱，又何论庸俗乎？余在武老先生（名功立）家坐席，同席一老丈，年已七十余矣，而精神强壮，亦言其为鸦片烟束缚，每日必须吸六文钱的烟，不吸则不能吃饭行动。论所吸的烟最少似易断绝，而不知其不可一日断也，祸之縻人如是其甚耳。言已，遂又劝同坐者万不可被其束缚。余不禁为之一叹。

七月三十日〔9月18日〕

凡办丧事，率皆延僧诵经，世俗相沿，为日已久。间有不用僧人者，人反谓不然。如此恶俗，虽欲革之，抑亦未能，从事于儒者能不浩然长叹乎？！

八月初八日〔9月26日〕

家有稻田数亩，自己播种，目下成熟。雇几个农夫收割，余督次子瑄及家傭在田办理。

八月二十六日〔10月14日〕

余适田畴，督率佣人耕种，旁观者多指而目之曰：此某某也，尚在田中耕种，毋乃不类乎？余闻之曰：言之者是不知余之所以然也，余家

以耕读为业，不耕则糊口不足，不读则礼仪不知。……

八月二十九日〔**10月17日**〕

近闻偷儿甚多，或偷菽粟，或窃器具，昼伏夜行，不一其人。若辈岂无畏法之心哉，以吸食鸦片烟，贫困无聊不得已而为之也。蒿目者不禁心焉伤之矣。

九月初一日〔**10月18日**〕

近来秋获，余每日于田于场照料，未曾终日在馆阅史审经，扩充知识，殊呼负负。

九月初七日〔**10月24日**〕

当此之时，鸦片烟当权得令不为人所制伏，反制伏天下之人。不能早起，不能闲暇，不能富饶夫财，致使人面黄骨瘦，精神短少，日叹贫穷亦未如之何也已矣。天意茫茫，不知何日消除此害，令天下之人舒展自如也。

九月十八日〔**11月4日**〕

今岁收成不丰，而且粮价甚廉，农家率皆苦之。古人云谷贱伤农，其目前之谓欤？

九月十九日〔**11月5日**〕

晋祠等五六村庄，抬搁酬神，去日遛号。今日送去牛家口，骤而观之，似乎家给人足，贺年岁之丰，却不知农皆困顿也，习俗奢华于此见矣。

九月二十四日〔**11月10日**〕

吾里人民，皆资造纸为生，每岁季秋，家家户户各修晒纸墙，馆之左右，其墙甚多，日来里人鸡鸣而起，即来此间挑水和泥，天晓涂抹，一家抹墙，邻人相助，每日凌晨，馆之左右即人声鼎沸，亦里中幸事也。

九月二十七日〔**11月13日**〕

辛酉，里中送无赖到县，邑侯审讯，招出四五个无赖，常常放火烧秸，今日公差执票来拿，而无赖皆匿迹逃于他所，不知去向。里人高彭龄来言。

十月初七日〔**11月23日**〕

此寺住持元秀，自徐沟归言：徐沟北关厢初二日赶会，初四日会上鸣锣，令一切卖货商人于初五日收拾而去，不准住扎，为初六、七过兵故也。自京路来，去甘肃，征回匪，所过共五十营（每营五百兵），合二万五千人。

自去年干戈兴起，京路上时常过兵。但去岁从陕甘来，去辽东征倭寇，今岁兵从辽东来，去甘肃征回匪。一路上百姓莫不支应兵差。自兵兴以来，共支十余次矣。

十月十九日〔**12月5日**〕

太谷风俗奢华，较他邑太甚，亦以此地为晋省码头故也。

十月二十一日〔**12月7日**〕

太谷为晋川第一富区也，大商大贾多荟萃于此间。城镇村庄，亦多

富室，故风俗奢侈为诸邑最。

十月二十二日〔12月8日〕

太谷一邑，富甲于晋，为吾省荟萃银钱之区。今寓此，见夫街市之中，商旅往来，肩扛元宝，手握朱提，如水之流，滔滔不断。询之市人，何以负银者之多也，市人云本月二十五日〔12月11日〕为冬标日期，今日周标起首，共周三日，标至廿五日即无事。所谓标者，生意家交还借贷银两也。

十月二十四日〔12月10日〕

商贾之中，深于学问者亦不乏人。余于近日晋接周旋遇了几个商人，胜余十倍，如所谓鱼盐中有大隐，货殖内有高贤，信非虚也。自今以往，愈不敢轻视天下人矣。

十月二十五日〔12月11日〕

今日为冬标期，各处商人于前数日来此处周行银两，此间坐贾皆请外来商人吃饭，极其丰盛。诸商都好，独票商骄满太甚，丰衣美食而心犹不足。此折福之甚者也。日来余在外吃饭，多与若辈同席，其气焰逼人，可谓之盛矣。

平遥、祁县、太谷，票号最多，得利最大，凡做此生意者，皆涉骄盈。当此之时，皆推为第一商人，有子弟者以住票号为荣，而不知适以害子弟也。

太谷一邑，奢侈者多，勤俭者少，此陋俗也。然尚有可取者，富饶之家最厚道耳。

十月二十七日〔12月13日〕

此间生意奢华太甚，凡诸客商，名曰便饭，其实山珍海错、巨鳖鲜鱼。诸美味也，习俗使然，并无以此为非者。间有一二不欲如此者，亦不得行矣。

十一月初二日〔**12月17日**〕

近来风气，读书之人惟求词章之工，不求义理之精。冠儒冠服儒服堂堂一读书人，及观其所为，荡检逾闲，背理灭□，反为老农大商所嗤笑。此甚多也。

十一月十五日〔**12月30日**〕

安九龄自省来，言：新任抚巡胡公聘之于三二日内下车，在省一切官员出省去迎。胡公于五月由山西布政使调浙江，今由浙江布政使升山西巡抚，去来之苦，官不能免也。

十一月十六日〔**12月31日**〕

安系寿阳县人，言今岁过兵支差，其邑共费银七万余两，百姓出六万两零，官出一万两零。百姓已苦，又加兵差。七月下旬，禾稼被冻，成为歉岁，此近年来第一灾也。其里名张净，只是接送有病之兵，或以木板舁，或以椅子舁。费钱二百余缗，是里人所摊。他里亦如是也。

十一月二十五日〔**1896年1月9日**〕

河内卖笔商人武顺保，相识多年，昨晚来馆，遂止宿焉。言：前三日花塔村南，天初黄昏，即有贼劫夺行人，且执利刃，露示威。……

十一月二十七日〔**1896年1月11日**〕

吾乡是五方杂处之地，无赖甚多，号称难理，乡中管事人等率皆萎靡不振，任无赖横行里中，虐害乡党，竟置不问。今秋父老子弟因被无赖暴虐，吁求管事人以舒积困。管事人来，请余办，以为阖村士庶共递一禀恳来一张告示，则无赖庶几散匿，不敢放火矣。岂料无赖鸱张更甚，且公行不讳，扬言于众，向村人索钱，谓与钱即不放火，不与钱则火莫能止。……

十一月二十八日〔**1896年1月12日**〕

己卯岁〔光绪五年，1879年〕，大荒之第三年也。秋八月下旬，父亲大人聚桑梓父老而议曰：“光绪三年，吾省大饥，斗米二千八百余，人相食，吾里饿死者十之七八，较邻村更甚。今幸年渐好，吾里草纸价钱亦昂，吾想一法，照道光、咸丰年耆老所为，仍起纸行，十刀草纸起钱一文，每年可起数百千，积于公所，发商生息，庶遇荒凶有备，以免邻里饿毙之患，垂十数年可积数千缗。立一公和局，请里中端方正直人经理其事，若有草纸不快年头，村人受困，即以局中钱收卖，则纸价自昂，而村人即不受困矣。”父老曰：“若。”父大人又曰：“谋始最难，动手必用钱，吾出百缗以为倡，作纸墨费。”父老皆曰九月上旬再为定议，迨至其时，竟置不问。父大人命余请众父老议其事，一人谓余曰：众皆议办秧歌，子尚不知耶，汝父所谋虽极好事，众皆不以为然，亦无益也。余归，禀知父大人曰：昔诸葛武侯尝言谋事在人，成事在天，不其然乎？父大人所谋久远之计，村人无远见，竟视为迂阔，良可浩叹。

十二月初三日〔**1896年1月17日**〕

顷闻商人言：吾乡一带银钱两缺，各行生意，率皆受困，不能周行，推其故由于农家不足耳。天下大利归于农，农为天下根本，根本已衰，又何望稍末（生意是）之茂盛乎？

十二月初八日〔**1896年1月22日**〕

前月王以诚所得膏火，今去取之，乃有人骗去。致问钱局，亦不识取钱之人。呜呼！读书之士，竟以数百钱而丧品玷行，亦良可悯已。

十二月初九日〔**1896年1月23日**〕

人民困苦如此，其有心世道之人莫不目击而心伤。今者岁暮，吾乡一带构衅者甚多，率皆农商，农皆不给，商反逼农，农不得已，遂生诡诈之端，以欺商人，商不让农之欺，理未能屈农，遂至成讼，此风不知伊于胡底也。

吾里兴化洞，今日农家延僧诵经，名之曰“祭白雨”，以了一年农事。午刻，鼓手奏乐于前，僧人诵经于后，见庙即行礼叩拜。来此寺时已过午矣。

十二月十三日〔**1896年1月27日**〕

日来钱债逼迫，不能遂偿，尚须踌躇借贷，以度暮岁。贫者之处家，殊不易也。

十二月十五日〔**1896年1月29日**〕

近闻抚宪命各府州县团练民兵，吾邑业已举动，商议阖邑共练五百，举一人为统领。……

十二月十七日〔**1896年1月31日**〕

胡海峰言其在省闻吾省营务处一人言：晋兵名虽不少，其实二千有零，而且将不知兵，兵不知战。一旦烽烟告警，戎马来临，将有望风逃溃之势，不亦甚可畏乎。

十二月十八日〔**1896年2月1日**〕

日来人多染瘟疫，大约感冒者多，家家户户，不免感冒之人。……
母亲大人及内人亦染时瘟。

十二月二十六日〔**1896年2月9日**〕

里人自省归，言：省中银钱甚缺，生意之家并不能周行，一切候补人员坐困者多交相告贷，而亦无处起兑，莫不曰当此之时，受此穷困胡以苏也。

十二月二十七日〔**1896年2月10日**〕

邻里乡党贫困者多，日来东扯西拉，弥补亏空，以度新年，实有急迫之势，殊悯也。

光绪二十二年〔**1896**年〕

正月初二日〔**2月14日**〕

〔拜年人姓氏略，计56人〕

正月初三日〔**2月15日**〕

〔来拜人姓氏略，共18人〕

正月初四日〔**2月16日**〕

〔拜年人姓氏略，共13人〕

正月初五日〔**2月17日**〕

〔拜年人姓氏略，共2人〕

正月初六日〔**2月18日**〕

〔拜年人姓氏略，共4人〕

正月初八日〔**2月20日**〕

当余少时，里中生意家甚多，邻里乡党，率皆温饱，无甚贫穷者。迨遭大荒（光绪三年）则饿死者数百人，绝户者六十余家，里中顿觉萧条，生意不过数家。自时厥后，积困渐苏，然较荒岁以前的气象，大相

径庭也。

今者率皆懒惰，不思奋然振奋，是何故哉？良由人多吸食鸦片烟所致也。

辰末，诣晋祠贺开市喜，兼拜年。

正月十二日〔2月24日〕

近闻刘仲经之母溘逝，余奉亲命往吊，未晓即起，命饭命车，以备登途，坐以待旦。

正月十四日〔2月26日〕

里中每晚鼓乐喧天，以贺元宵佳节，张灯结彩，纳火烧柴，与月光相掩映，此诚盛世气象也。

正月十六日〔2月28日〕

今日意欲上省领旗牌银两，未晓即起，打叠行装，以备登程，日已东升，车尚未到。

正月二十二日〔3月5日〕

吾里人民皆资造纸为生，钱最活动，而吸食鸦片烟者十之七八，渐至贫不聊生。余于戊子岁〔光绪十四年，1888年〕得林文忠公退鸦片烟瘾的药方，费钱少而见功多，易于措置，余将此方录出，散于里中吸食鸦片烟者，照方和丸服，大有奇效，退了数人的瘾。皆曰：此方甚好。然退而复吸者，亦复不少。天意茫茫，殊不可测，真有翘首向天之意。今朝偶翻书籍，检出林文忠公退瘾方在一片纸上录的，恐有失落，遂登日记，以备遗忘。

正月二十三日〔**3月6日**〕

吾里自来花费，皆是乡约顶佃，每岁正、二、三月未能摊派，必到四、五月，方能向里人起兑花费。……

正月二十五日〔**3月8日**〕

近日粮价大涨，较年底高百十来文钱，盖因自去冬以迄于今，无一点雪故也，穷贫之人不亦苦耶？

正月三十日〔**3月13日**〕

吾家虽非赤贫如洗，究竟不甚宽绰有余耳，不然余何必出门教书也。

二月初二日〔**3月15日**〕

东翁于去日遣车迎余，今日余与瑄儿同车，弟子张振德另乘一车，随余而来。

二月初三日〔**3月16日**〕

巳刻，出门拜客，所拜者多属同道。
东家设席相待，以尽入学之礼，分所宜然。

二月初四日〔**3月17日**〕

前岁定馆时言明：及门者四人，看文者一人，脩金一百，饌皆东家备办。此外尚带外徒二人，小儿一人。今者来馆，东家又荐一人及门，未曾言脩金多寡，此亦够吾办理矣。世之舌耕者不少，余亦与之为伍耳。

二月初五日〔**3月18日**〕

近来读书之士，只是读时文而已，一切经、史、子、集并不翻阅，诚有负于读书名也。

二月初八日〔**3月21日**〕

刘仲经葬母，于去日遵礼家祭，今日僧道诵经，来日安葬，亦可谓之大丧事矣。

延僧诵经一事，流风已久，即欲变此陋俗亦犹未能，读书之家犹为俗囿，何况蚩蚩者氓乎。

二月十一日〔**3月24日**〕

教书一事，累人太甚，今因母亲大人之病，而去来不能自如，殊令人闷闷。

二月十八日〔**3月30日**〕

初志本不愿教书，然今出门教书者，为糊口计耳，非希图发财也。若希图发财，自当别求一途以寻发财之事，余志有在，乌容使财迷心哉！

二月二十一日〔**4月3日**〕

今日是清明前一日，为寒食节。草野人民率皆上坟祭祀祖先，报本追源，莫先于此也。

三月十四日〔**4月26日**〕

余有躬耕事亲之志，业已打定主意，待于来年，将馆辞了，躬身耕

以事吾亲，但不知二亲俯准否。

三月十五日〔4月27日〕

殷效芳来函，言其馆中，功课毫不整顿，男女小孩各二，略大者才十五岁，读书虽不少，而未有一书熟者。欲认真而势有不能，不认真而心又不安，处置十分无法。此与余馆同病，不禁怅然者久之。又言其东家种种刻薄，更仆难数。于此见教书者之灾厄大也。

三月十六日〔4月28日〕

近来风俗，婚姻丧事，宗宗件件，只是夸其富有，并不惜钱。若使行功德事，如赈饥救困，修桥补路一切，则皆一钱不舍矣。不亦愚之至哉。

三月二十二日〔5月4日〕

近有人年近六十娶少年女子为正室，此事不甚妥当，不若娶妾为妙.....凡嫁老汉之女，多出于贫家，当夫婚娶之先，必思多得聘金，方才许允，此固人情之常。即非贫家，而衣物等件必费许多钱，以此项钱娶妾，应绰绰然有余裕矣。

三月二十五日〔5月7日〕

教书之人，抱远志者甚少。区区方寸，只求个好馆地，每年多得几两脩金，饷食好些，东家待之丰厚，如是而已矣，并不计依人门户度我春秋，终非久远之计。舍己之田，耕人之田，已涉自待之薄。志之卑、计之疏莫甚于教书一事，夫教书不过暂为糊口计，若作为终身计，则甚左矣。

四月初九日〔5月21日〕

近闻各省有开矿、开铁路之说，草野闾巷，聚讼纷如，人心慌慌，不知所措，殊令人诧异。

四月初十日〔5月22日〕

闻商人言：近日吾邑加酒税、烟税，他邑亦如，此皆从前未有之税，今日加之，不知何故？……

近有废学校、裁科考之谣，不知是否真切。人心摇动，率皆惶惶。凡为士者竟有欲废读书而就他业之人。盖士子习业已久，一旦置旧法而立新功令，自有不知适从之势，谣之起真耶假耶，不得而知也，真令人二三其心。

四月十一日〔5月23日〕

行医之人，大半心术有坏，平日之间不以活人为念，只以罔利为心。其看病往往自恃其术，高其身价，钱多则往，钱少则止，虽病人待疗孔亟，而亦不之问。甚至病势危机，朝不保夕，且欺之曰无妨事，再与我多少钱，管保此病必好。如此医人，十有八九，不亦大坏心术哉！

里中演剧祈神风调雨顺，剧在龙王庙前演，每岁两次，四月一次，八月一次，由来久矣，里人谓古戏也。

四月十三日〔5月25日〕

玠儿言：孙奠臣闻胡海峰三弟自省归来说，晋阳书院肄业诸生，因抚宪减一半膏火，皆不应课，抚宪大怒，将为首一人收之监禁，以罢考例问罪，且欲将晋阳、崇修、令德三书院，全行裁革，业已起本奏闻，肄业诸生，莫不惶然恐惧，谓读书原以求荣，今乃得辱，且有不察之

罪，目下皆侧目而视，不知自处。此事之有殊出人意计之外。

四月十六日〔5月28日〕

西山一带，攻煤窑者甚多，往往暗害人命，剥受苦人之钱财，犹其余事。攻煤窑之家，动辄遭天殃，或殁死狱中，或被人毆死，或妇女纵淫，种种恶报，不可胜数，为之者只因求利，不计其祸福而终其身此中耳。

四月二十三日〔6月4日〕

抽厘委员之子来村查洋烟地亩，思向村中乡地讨些贿赂。里中并无瞞畔曾行赂，只与了数百车钱，数百饭钱。意甚不悦，怏怏而去。噫，可慨也。

四月二十七日〔6月8日〕

孙莅堂来函：具言抚宪减晋阳书院膏火，设立学西法之堂，肄业诸生罢课事，令人怅怅然不堪设想矣。又言：风闻有意全裁各省书院，停乡、会试十科，新立同文馆、博致书院，请洋工师主教，外省现有如此办者。开矿务、修铁路，外省已请洋人办理，吾省胡抚宪不肯骤然改换面目，暂请屠山长教算以塞责。又请钱道员办矿务，带四千银赴天津造机器、请幕师，又请本省大富家，如曹、渠、刘、李四大家，招商纳股。吾省不至一旦变于夷狄者，胡抚宪之力也，而部文且屡责之。世事如此，能不酸心流涕耶？余阅至此，不禁废函而翘首问天也。

五月十二日〔6月22日〕

时人皆忧中夏变于夷狄，盖因夷狄杂处中华，乱传其教，迷惑群黎。习其技巧，遵其礼拜耳。以余言之，夷狄不能变中夏，仍是夷狄变

为中夏也。

五月十四日〔6月24日〕

谚云：“家有三石粮，不作童子王。”盖深知教学之难也，读书之士若能于他处寻出糊口之需，即可不从事于一途矣，盖此事不但耽搁自己工夫，而且大损己德也。

六月十二日〔7月22日〕

榆邑某孝廉，近被其邑门丁大侮，阖邑读书者大怒，赴县告之，不理。因赴省控告，大宪亦怒，将官先行撤任，押解门丁到省，刑笞一次，至今尚未定案。人皆以孝廉被门丁之侮，谓邑令之放纵门丁，门丁之肆虐太甚，而不知孝廉之自侮实甚也。

六月二十日〔7月30日〕

此村西半，忽然金鼓喧天，询之乃是村民祈祷雨泽耳。遐想此时祷雨之处当不少也，急需雨泽之日，而乃亢旱若是，斯芸芸众生有不引领而望之者乎。

七月初一日〔8月9日〕

雨止以后，俄闻寺庙磬声，里中又有击缶击釜燃炮者，询之乃是救护日食也。余亦拈香叩拜，为之救护。多时未曾日食，今日日食，有云遮蔽，未见所食多少，大约食之不多耳。多则天光必然大暗，食时虽有云，而天光未暗也。

七月初五日〔8月13日〕

吾邑东南，十数村庄遭此水灾，蚩蚩者氓竟成鱼鳖，不能拯救，心中不免惻然。诣城内看抬搁，而意不在抬搁，惟是念被灾之黎民而已。

七月初七日〔8月15日〕

闻父亲大人言，道光年间，吾邑尚遭汾河水灾，未若此次之灾大也。

七月初八日〔8月16日〕

有人言：邑侯命典史赍炒面数十包，往赈灾黎，且命衙役备筏拯救。东庄一村，男妇从筏出来，各投亲戚去了，其房屋尽行塌毁，所留者三五间而已。闻水到村，阖村男妇皆登戏台及市楼上，未曾淹毙一人，此一幸事也，但一切衣食器用皆被淹没，嗷嗷待哺，为可怜耳。

七月十六日〔8月24日〕

闻晋祠刘君凤池于前数日赈济东庄、万花堡、蒿荒儿三村被灾黎民五石米，三村人数共四百来名，每人领一升三合米，富饶之家，本该如此，此刘君家资数万而能行善事，可谓超群出类者矣。其门前于去年设立义学，贫家子弟，皆读书其中，于今已二年矣，立其为善，此近日之罕见者也，可为钦仰。

七月二十三日〔8月31日〕

余自前月廿七日旋家至去日来馆，共二十五日，除行路两日，家中住二十三日。

七月二十四日〔9月1日〕

初来馆中，即出题课徒，且为删改，以指其是非。则教书者之日事劳苦，不能间暇有如此者。

八月初六日〔9月12日〕

我朝开科取士，乡试会试外，大率以字取者居多。殿试则是取字，朝考亦然，京都凡取士，总以字为先，以诗赋为次，文艺又次之。故用功之士，写字为要务，一日之中写字功夫居其半，甚且有终日写字者。京师之人相见问曰近日用功否，即问写字也，并不问所读何书。若见一生人，阴问此人书法何如，善写则钦仰，不善写则轻视，风气使然也吁。

八月初九日〔9月15日〕

又闻近日甚多，太谷西关明火一生意家。祁县界抢夺一行路车夫银五百两。阳邑镇明火一土店，被店中掌柜杀贼两个，其余将贼尸抢去，且劫四包土。榆次东阳七月间明火一土店。平遥县明火一户家，不仅劫物，而且奸淫妇女，可谓恶之极矣。前四五日，拿获三贼，解到省问罪，贼皆直东人。同是人也，不务正业，而竟为贼，何其不畏死耶！

八月十五日〔9月21日〕

今日为中秋佳节，家家户户，率皆陈肴设酒，为之庆贺，而余乃在外教书，远离二亲膝下，不能以菽水称〔承〕欢，此心所大抱歉者也。

……

八月十六日〔9月22日〕

余坐馆之村，富家最多，故于中秋玩月之夜，气象发旺，父兄子弟率皆称觴玩月，所食者皆佳肴，所饮者皆旨酒。真是升平景象也，吾乡

不及矣。

八月十八日〔9月24日〕

阅邸抄，辽东盛京一带遭水灾处甚多。……

王锡九于翌日续娶正室，请食襄办婚事。午刻，去吃饭，毕即归馆，其妆奁甚厚，若大富家女也。

八月十九日〔9月25日〕

王锡九今日在此间续娶，余此帮忙，究之非帮忙，是添忙也，不能办一件事，只是吃饭而已，非添忙而何？

锡九，榆次田村人也，在此里设馆，娶太谷朝阳村女，在此行合卺礼，取其便也。

九月初八日〔10月14日〕

弟子武人瑞自京来归，为余捎买一箱书籍，可谓累赘之至矣，且送团扇一柄。

御纂七经共十六套。

御批通鉴辑览两大套，共二十四本。

皇朝经世文编四套，共二十四本，贺耦庚辑。

皇朝经世文续编二套，共二十四本，葛子源辑。

康熙字典一部，洋板。

九月初九日〔10月15日〕

今日为重阳佳节，宜登高玩景、抒写胸中怀抱，特此地甚陋，并无高处可以登而瞻望，殊属闷闷。馆中虽有高楼，而楼外有楼，四面皆然，登之未能望远，亦与不登等耳，故云无高处可以瞻望。

九月二十六日〔**11月1日**〕

今日在城，绅士某为子娶妇，向阖邑村中乞讨贺钱，真无廉无耻之甚矣。

十月初三日〔**11月7日**〕

藹卿书屋后院，即张君伦住宅，昨夜即在宅内设道场，诵经声音流入书屋。其院中设纸节孝，高三丈余，宽三丈余，像石碑坊，为之极其华丽。藹卿言此坊大约费数百金，近来仅见者。余视之果然。

十月初四日〔**11月8日**〕

去日闻郝济卿言：修铁路自京师一路插旗，已至吾省城，此事大约不能已矣。

十月初九日〔**11月13日**〕

富家子弟，失于骄奢淫佚者甚多。近年来又加一大害，曰鸦片烟。当童稚之时，即使吸食鸦片烟，到十七八岁，遂至面目黧黑，形容枯槁，亦良可哀矣。由是推之，富非家之福，而实为家之祸也，岂不甚可畏哉！

余之东家，当时罕有之家矣，家资数十万，家中并无一吸鸦片烟者，且极勤俭，骄奢淫佚之习一洗而空，他富家莫能及也。

十月十六日〔**11月20日**〕

往年下忙钱粮必至腊月底方始征清，近闻追呼甚急，今岁下忙钱粮必于十月丙卯要征清。余于来馆时，命玠儿将粮早完，不知完之否，能无悬悬。……

十月二十五日〔**11月25日**〕

太谷城为第一利藪，凡争利者多在此处盘踞，夙兴夜寐，运机谋、逞巧思、觅绳头之微利，商贾事业亦不易也。

十月二十七日〔**12月1日**〕

太谷生意家莫不奢华，较昔年远甚。即有一二家欲俭约者，亦有所不能，风气囿之也。

十月二十八日〔**12月2日**〕

商贾乱嚷银钱甚缺，周行最艰，而生意亦寥寥无几，如秋日之草，发生者寡也，可为一叹。

北街一宅中亦演剧，甚为热闹，言其中观者，男女混杂，不成事体，风俗如此，太谷县令并不禁止，一任愚夫愚妇肆行，殊失父母斯民之义矣。

街市上亦有讲耶稣教蛊惑愚民者，如晋省城中一样，或者自此以后，各村庄皆有讲耶稣者乎。

自太谷至南席，一路上有民勇巡察，且有寓铺以寓勇，每铺竖旗一杆，勇四五名以备寇贼抢夺。

十一月初三日〔**12月7日**〕

余坐馆，里中演剧，为五道将军开光也。这一班戏从前未曾看过，今日在此演，人皆希罕，戏价才九千钱。

十一月初五日〔**12月9日**〕

制艺本于经史，而今之习制艺者，只是管攻时文，并不以经史为根

抵，此士风之所以日下也。

十一月十三日〔**12月17日**〕

阅福建巡抚王公凯泰应诏陈言疏之条。

阅丁公日昌《苏省设局刊书疏》。

十一月十五日〔**12月19日**〕

天黑，家中遣车来唤瑄儿归去应考。玠儿禀言：吾邑于本月十九日〔**12月23日**〕开棚考试童生。自余有知识以来，吾县未曾隆冬考试一次，今不知何以于隆冬考试？邻邑未闻有考试者，独吾邑考之，真人所不料者也。

十一月十七日〔**12月21日**〕

今日为冬至令节，而人皆闭门避冻，不能彼此庆贺也。

十一月十九日〔**12月23日**〕

玠儿送场归来，日已高矣，言应童生试者四十五人，较去年减十余人。

十一月二十日〔**12月24日**〕

今日为老东家做二周年，余与牛定兰、张振德午刻皆赴席。

十一月二十二日〔**12月25日**〕

阅倭文端公仁《敬陈治本疏》及《陈豫省官民情形疏》。

阅李公棠阶《条陈时政疏》。

十一月二十四日〔**12月28日**〕

近来教书之人往往被人轻视，甚且被东家欺侮，而犹坐馆而不去，作东家者遂以欺侮西席为应分。世道如此，无人挽之，则迁流不知伊于胡底也。

十一月二十七日〔**12月31日**〕

当此之时，学校颓废，士风不振，故有子弟者，虽请先生教书，亦是作为浮事，何尝郑重其事，敬礼先生哉！而为先生者，亦以东家有钱，非惟不嫌东家不致敬，不有礼，而反谄媚东家。风俗如此，不亦深可浩叹哉！

十一月二十八日〔**1897年1月1日**〕

所到之处，人皆言晋省设招商局、开官钱铺大不便于民，此二宗业已为之矣。至于修铁路、开矿务，谣之甚紧，无论士农工商，皆言其不便。但未知真有之乎，抑系谣言乎。闾巷之间，议论腾沸，殊不可以入耳也。

十二月初四日〔**1897年1月6日**〕

阅陆公锡熊《裴行俭知人论》。

.....

十二月初六日〔**1897年1月8日**〕

阅山西巡抚刚毅公光绪十三年《敬陈管见疏》。.....

阅冯公桂芬《汰冗员复乡试变换例三议》。

.....

十二月十三日〔**1897年1月15日**〕

顷闻省垣立招商局，当事筹划本银无处起兑，遂将甲午年借款作为招商局本银，百金作一分，每岁三厘得利，千金作十分，万金作百分，借款已还一半，未还者俱归招商局。民怨沸腾，不知当事亦闻之否？

太谷县举人曹某为招商局老总，尽心筹划，欲将晋省富民本银归于招商局，难免人怨。

十二月十四日〔**1897年1月16日**〕

闻吾邑生意于近日闭门者甚多，皆因出帖众盛，不能支捂故也。

.....

十二月二十日〔**1897年1月22日**〕

前数日有人偷决孙家沟堤，吾里人民率皆束手不能造纸，里中人昼夜兴工，五日而堤成，费钱数十缗，民夫千余人。古城营、花塔等村助钱十五缗。

十二月二十八日〔**1897年1月30日**〕

阅李中堂鸿章《陈故督臣忠勋尽瘁大略疏》。

.....

光绪二十三年〔1897年〕

正月初一日〔2月2日〕

上庙拈香时，骑马行路者尚不绝踪，世间苦人殊多也。想这些人必是觅利之徒，不然，断不斯时行路。白乐天诗云：“我有一言君记取，世间自取苦人多。”观此辈诚然。

正月初三日〔2月4日〕

阅冯公桂芬《省则例议》及《易吏胥议》。

正月初四日〔2月5日〕

阅胡文忠公《致鄂垣司道言差役》。

正月初六日〔2月7日〕

家中用一女仆，往往窃物，而且怠惰，欲逐去之，尚在新年。惟谨防之，且教导之。改之则已，不改再逐。

余于算学并不通晓，前在省肄业时，曾阅《几何算学原本》，筹算笔算颇能寻其门径〔径〕，然今已忘之矣。……

正月初八日〔2月9日〕

里中铺户今日开市，五更后燃炮张灯，爆柏迎神，炮声稀少，较昔

日太甚。余起视之，街市灯火虽然辉煌，究不热闹，只有数家开市。而不开市之家较开市者之多也。里中贫穷亦可见矣。

回忆少时，里中生意大发财源，铺家亦多，以今较之，大相迳庭矣。世道衰微，于此可见。

每当开市之晨，有无穷乞丐向开市铺家鼓吹管乐，讨要钱文，自五更后以至日出，接踵不断，每群三二人或四五人不等，皆自邻村来者。

阅何公桂芬《请查禁某荐幕友片》及《请饬严禁查拿片》。

正月初九日〔2月10日〕

阅冯公桂芬《筹国用议》。

阅徐公鼎《务本论自叙》。

正月十二日〔2月13日〕

日来里中构衅者数家，皆由姑媳不和之所致，男子悉被妇人之害。余德不修，莫能化及乡人也。……

正月十三日〔2月14日〕

午刻，赴晋丰当席。

今日各村庄祭祀三官，晚间锣鼓喧天，设立灯棚，名曰点灯山，由来久矣。

正月十五日〔2月16日〕

王响五葬父，只是遵礼家祭，并不延僧诵经。读书之家，原宜如此，可谓不同流俗者矣。

晋俗殡葬，必用僧人诵经，谓之超度死者。此俗坚不可破，间有不用僧人者，群且非之，甚且谓为不孝，以其不为父母解罪也。吁！俗之

圉人如此其甚，可慨也夫。

士为四民之首，平居乡里，所言所行，使诸编氓皆有所矜式，乃不能一士人，而反为乡人所化，不足以为士矣。

当此之时，名器甚滥，所到之处，有顶戴者甚多，或金顶，或砗磲石顶，或水晶顶。究其顶戴之来历，彼亦不知其所以然也。吁！名器如斯，宜乎读书者之少也。

正月二十六日〔2月27日〕

学校为世间第一要务，作育人才，全凭书院中栽培，如有为书院蠹者，急宜屏逐。此事责归有司，有司不问，责归绅士，绅士不问，竟听倾溃，岂有不愧者乎？

二月初一日〔3月3日〕

今日为中和令节，闾阎处处各设祭食以祀太阳，亦民间之一乐也。

二月初三日〔3月5日〕

教书一事，非吾所愿，余今出门教书为贫所迫也。

二月初四日〔3月6日〕

阅张香涛抚晋时（光绪八年）《设局办理科场裁免行户支应缘由夹片》乃知吾晋科场积弊扫除殆尽，彼岁壬午（光绪八年，1882年）正科，余第二次应乡试也，凡场中一切事务莫不整齐妥适，无论巨细，张公必经手亲验。应试者悉欢声若雷，谓：“自下场以来，未曾吃此好食。”此余亲历之事也。

二月初八日〔3月10日〕

吾邑桐封书院弊窦丛生，阖邑绅士恐就倾颓，故同来书院，共为整理，然堂公未归，无所措手，尚须待之。

二月初九日〔3月11日〕

书院为作育人才之地，凡与其责者，皆宜居心培养，不可视若弁髦，置之不论也。能于此中培成多少人才，贡之朝廷之上，为舟楫、为盐梅。上者致君为尧舜之君，下则使民为尧舜之民，培养是才者，其功德曷有量乎？

二月初十日〔3月12日〕

昨晚在书院与郝济卿、任克敦、殷效苏、牛蔼楼及殷垚先生，张仲书、崔翰璋、秦蓉舫、崔雪田诸同人共议举监院，在城在乡，殊难其人，为之大费踌躇。

共议监院在城八名，在乡四名，每年城乡各一人轮流公办，其洽舆论。

二月二十一日〔3月23日〕

天地之间，原是一个利藪，自天子以至于庶人壹是，皆以求利为事。以义为利者，则天下国家长久而治；以利为利，则天下国家必将倾覆。

华夷通商，是天下一大变局，论者归咎于执事，而不必也。夫天下大变，原属天意使然，岂人力所能维持。自通商以来，寇屡犯边疆，中华被害，岂偶然哉？

二月二十五日〔3月27日〕

娶妻纳妾富者常事，且有不独纳一妾者，甚至纳二、三、四、五、

六妾。何其妻妾之多也？若夫贫穷之人，有终其身不能取一妻者。事不均平，一何至此。在富者之纳妾，原为生子故耳。……

二月二十九日〔**3月31日**〕

名器之滥不可言矣，所到之处，有顶戴者甚多，究其来历，彼只以为服饰用耳，而有着落者无几。

三月初四日〔**4月5日**〕

教书一事束缚此身，不得自如，凡有些须别事，则受累不小。读书之士不能奋志青云，身登仕版，到后来入于教学一途，而以多得几脩金为事，此亦可谓齷齪之极矣。

三月十一日〔**4月12日**〕

天下义举，人人可为之，而富家为尤易，然富家之为义举者，殊觉寥寥，惜财故也。……

三月十三日〔**4月14日**〕

此处富家每岁设席请教学先生数次，尚知尊师重道之礼，此其大好处也。

三月二十四日〔**4月25日**〕

世有一种人呼群结伴团聚一处，手弄乐器，口唱戏曲，名之曰自乐班。这些人大半是游民居多，而最为富汉所喜悦。其中唱者富汉亦不少，盖彼以为得意事，而不以此为羞惭事也。……

三月二十九日〔**4月30日**〕

读书一场未能身登仕版，上致君而下泽民，而乃流落教学一途，受东家之气，被弟子之恶，真有负于读书矣。或谓教学足以传道，而道之传者几何也？

四月十七日〔5月18日〕

当此之时，中国之人竟以洋务为先，士子学西学以求胜人，此亦时势之使然也，于人乎何尤？

三月二十日〔5月21日〕

里中刘翁集芳之媳于今朝吃鸦片烟土，来余家寻救解烟毒之药，言命在倾刻。

迩年来，里中因中洋烟之毒伤命者不可胜数，父亲大人目击心伤，遂购解救烟毒之药，一瓶重半斤，名曰洋药粉……

午后诣县欲求邑侯了结村事……公差已求四街绅士和人，省余之费手足也。

四月二十六日〔5月27日〕

书院肄业生皆言所得膏火无几，且未能得者甚多，盖由裁去膏火之故也。晋阳书院膏火原系一百二十分，去岁胡中丞裁去一半，只留六十分，崇修书院膏火原系七十五分，去岁裁去三十五分，只留四十分，所裁共六七百金，名拨京饷，实为令德堂山长屠仁守加束脩，此去年三月事也。

四月二十九日〔5月30日〕

胡海峰来言：其自省归来，是奉山长之命，旋家凑资斧以备秋日去京应北闱试，盖由京师设算学科，二十人中取中一人。凡天下之习算学

者，许到京应试。此新例也。……

五月十三日〔**6月12日**〕

顷闻端午节祁县境内有贼抢夺行路客商银二千两，车夫且受伤。白昼行劫，并不畏惧，时事亦可嗟矣！

五月二十日〔**6月19日**〕

阎代如今日由家来馆言：一路上麦皆旱槁，不过三成收成。秋稼未种者尚多。已种者，苗将就槁，待雨孔亟。……

六月初四日〔**7月3日**〕

武肄三来言其近闻天津、京师有人将十余岁童子用手一抚，该童即昏迷不醒，竟从恶匪而去。土人捉获送官究治，而洋人直讨恶匪而去，官亦无可如何。继又获二匪，官曰不必送来，任民诛之。……

六月十一日〔**7月10日**〕

学术为天下第一要务。学术不明，则人心不正；人心不正，则风俗必坏；风俗既坏，天下有不乱者乎？历代帝王所以崇儒重道日求学术之明也。

六月十二日〔**7月11日**〕

午刻来一人……劝余教子弟习洋务。盖谓近日京师金坛书院取超等洋务一名，“子贡问师与商也孰贤”题，文以行师通商立论。是今日所重者莫洋务若也。……

七月初二日〔**7月30日**〕

申刻，崔雪田来言：段勳臣控钱粮房高价完粮，朘削百姓，邑侯置之不问，遂诣省上控，刻下不知何如。

告官告吏，虽是为百姓苏困，而究非读书人所宜为也。盖恐民困难苏，反受官吏之害耳。

今日晋祠赶会，气象萧条。会上人皆言，二十年前是何等热闹，今日乃是如此，则闾阎之困苦可知矣。

七月初三日〔7月31日〕

物极则反，的确不移。吾邑钱数从前九五周行，浸浸而为九十文，浸假而为八八九矣；浸假而为八五六矣。迨于去岁，不惟钱数之滥，更有奸商从外贩来小钱甚多，凡周行之钱，每百钱中有小钱二三十文。今岁更甚，小钱、大钱参半周行，百姓苦之。于是控告邑侯，出示晓谕，严禁小钱；钱数一律九十周行。此五月下旬事也。

七月初八日〔8月5日〕

吾乡俗尚，凡结婚姻，男家之人必到女家相看其女。或男率婿而去，或女率婿而去，成与不成，尚在两可，即在一相看而已。媒妁导引，俗尚如此，不之怪也。

七月十一日〔8月8日〕

晋阳书院每当科年，七月月膏火以外，正奖并奖超等第一名，共得二十来金，其余十数金、七八金、五六金不等，极少三金。此次膏火极其肥润，故应课者千余人。今岁中丞闻欲大减。往岁七月兼八月膏火都放，今中丞只发七月者。学宪欲将去岁所减膏火加之，中丞制肘不得如愿。……

……自去岁我省书院大减膏火以来，士子之心率多散涣。……

八月初五日〔**9月1日**〕

闻今岁士子数目较上科人多，大约六千上下。余于日落时诣开化寺，见街上拥挤人众，此盛世气象也。

八月初九日〔**9月5日**〕

有人言：今科应试士子共五千七百余人，较甲午科多六百名。此事关系世风甚大，非他事所可比也。……

八月二十六日〔**9月22日**〕

此里第三日演剧，观者每日甚众，妇女亦不少，近来之风俗到处多如此也。

九月十二日〔**10月7日**〕

自开海禁以来，泰西各国之教士纷纷入华传其天主教、耶苏教，俾华人习其教，欲胜吾圣贤之教，似为吾道之敌也。不知吾道甚大，无所不包。泰西之教非但不足以敌吾道，久之，而必化其教以入吾教耳。乃知海禁之开，是吾道将来出洋之由，非西教混行中华之渐也。

西洋算学即吾六艺中之数学也。论者谓算学即西法，是未深思之言耳。当是时也，西洋重算学，重则学之者多，且精；中国则以算学为末艺，且不郑重，故学之者少。海禁开后，见西洋以算法为重，乃始着意算学，即谓之学西法，非忘本之论而何？

九月二十日〔**10月15日**〕

王锡九……今晚来看余，言：其起服文书到京，只因费金四两未绞〔缴〕，部吏阻隔未能起服。虽有教缺而未能补，必须再费一二十金，

方可起服。吏之作弊不亦甚乎？！

锡九大挑二等以教官用，于今十年方才赶上得缺，而且有此阻隔。仕途偃蹇亦何至此！

九月二十三日〔**10月18日**〕

阳春会上十分热闹，卖货物者甚多。绸缎棚一巷，估衣棚一巷，羊裘棚一巷，竹木器具棚一巷，车马皮套棚一巷。其余，磁器、铁器、纸张棚虽不成巷，而亦不少。此外，杂货、旧货小坛不可胜数。去赶会之车辆约有数千乘，可谓之大会矣！

九月二十六日〔**10月21日**〕

专攻制艺，不事经史，是舍本而求末也。近来士风类多如此者，故不免空疏之病。学者宜力戒之。

九月三十日〔**10月25日**〕

……郝济卿来函，言其来年无志公车北上者，其故有二：一、因数年未曾作文；一、因资斧不给。吾慨然者久之。

十月初三日〔**10月28日**〕

榆次县东辋村常氏富家，今科得拔贡一，得举人一。同年，兄弟获隲，可谓盛矣。闻翌日优觴贺喜，奎星神前两班戏，其宗祠前戏一班，不惜银钱。……

十月二十四日〔**11月18日**〕

刘星階言：其邑及苛岚以北之州县，今岁皆荒。人民困苦，不支者

甚多。

十二月初四日〔**12月27日**〕

当是时也，繁华之区大半迟眠迟起。闻上海、天津一切商贾率皆夜间办事，昼则寝处。风俗如此，真令人难堪。有司民之责者，非惟不之禁，而且随俗以处也。

近闻银数太小。太谷每两银换一千零数十文钱，较秋初减二百余文钱，较去腊减五百文左右，大不利于民。到处皇皇，皆苦银钱两缺。

十二月十五日〔**1898年1月7日**〕

闻礼房书判言：前数月自京来文，来年挑选暂行停止，下一科再挑。盖因仕途壅塞，凡候补人员不得补缺故也。然未闻停止捐纳一途耳。

十二月二十二日〔**1898年1月14日**〕

早饭后诣晋祠，见张挂布政使告示。民间周行银元每元重七钱二分，以九五折成库平六钱八分四厘，分四样。大意谓刻下银钱缺乏，市廛不通，商民交困，周行银元以济其穷。观示之民皆言不便。刻下已有告示，尚未见市上周行银元耳。

十二月二十五日〔**1898年1月17日**〕

当此之时，凡有子弟者，不令读书，往往俾学商贾，谓读书而多困穷，不若商贾之能致富也。是以应考之童不敷额数之县，晋省居多。他省不知也。

十二月二十六日〔**1898年1月18日**〕

闻商人乱嚷：世道穷苦，所放之帐〔账〕，皆不能收。各家生意，指账还账者都窘矣！去岁不如前岁，犹不至如今岁，世道之大露，周行不通之机也。

光绪二十四年〔**1898**年〕

正月初一日〔**1月22日**〕

余诣庙拈香，时里人亦有拈香者，且遇几个讨账商人由东向西行，询之，晋祠生意也，言账难讨之至，到处皆言银钱缺乏，无人不叹困穷。

正月十三日〔**2月3日**〕

情薄之人到处皆有，然居县城者十之七八，而居乡村者十之二三。县城之风俗多浮夸轻薄，乡村之风俗多俭约敦廓，习移之故也。居县城不若居乡村。

正月十五日〔**2月5日**〕

元宵佳节，吾里左右邻村并无一家社伙畅快人心，则世道之贫穷愈可见矣。

正月二十六〔**2月16日**〕

又行二十五里到县，入署见房吏，令补作副领盘费文书，赶紧送到省城。

正月二十七〔**2月17日**〕

翌日为瑄儿行纳征礼，今日将一切礼物预办，以简便节约为主，大不宜于时也。

二月十一日〔**3月3日**〕

天晓，由家起程，冒雪而行到县，装马连峰行李，行十五里至小店镇打尖。

二月二十五日〔**3月17日**〕

入都待试，与郭旭卿、王干臣、郝鲁、田艺处、马连峰客馆，甚为合适。雇一人以供驱使，且觉消闲，哪得不乐。

自家起程以至入都，托天眷佑，一路平安。

二月二十六日〔**3月18日**〕

此间银数甚小，每两京钱十千零四五百文，老钱一千零四五十文，钱项短故也。

二月二十九日〔**3月21日**〕

午刻，偕郭旭卿、王干臣同车拜同乡京官，皆未会面，黄昏后乃拜毕。

三月初二〔**3月23日**〕

风华靡丽莫甚于京都，即有朴实俭约者，反群焉讥诮之，谓是人大背时趋也。

偕郝济卿、李仙洲两同年同车诣上斜街（宣武门外西）拜座师周政伯（名爰諏），各送代仪土宜〔仪〕貳金，门敬三千京钱。座师一切所

为俭朴之至，不染京都习尚。

三月初八日〔3月29日〕

初晓起来，吃过场饭，日出东方，诣贡院门前听候点名入场。

接卷进场坐东文场遵字第三号。

吾省应会试者共三百八十二名，同乡皆言今科山西人数之多，前数科皆不及也。

十八省会试之人约近万人，盖因今岁大挑故也。老科之人来者甚多，一则为会试，一则为挑选。二者兼并，不得于彼犹可得于此耳。

申初封门，询问号官，会试者共八千二百余名。

三月初九日〔3月30日〕

三更题下

钦命四书诗题：

子曰：放于利而行多怨。子曰：能以礼让为国乎，何有不能，以礼让为国如礼何？

不诚无物。所以动心忍性曾益其所不能。

赋得云补苍山缺处齐（得山字五言八韵）。

三月初十日〔3月31日〕

未刻完卷，文虽不佳而却平妥。

申刻出场。

三月十一日〔4月1日〕

接卷入场，坐西文场制字第六号。

头场三文、一诗，虽然平妥，未有一出色。

号军窃物者最多，吾号对面东文场号中有失物者，号官责号军数次，方才献出，其中且有受重责而不献物者。

三月十二日〔4月2日〕

会试第二场五经题：

《易》：君子以除戎器戒不虞。辰刻成。

《书》：厥贡璆铁、银镂、罍磬、熊罴、狐狸、织皮。午刻成。

《诗》：吉日维戊。酉刻成。

《春秋》：叔孙豹会晋赵武、楚屈建、蔡公孙归生、卫石恶、陈孔奂、郑良霄、许人曹人于宋襄公二十有七年。

《礼记》：命大史陈诗以观民风，命市纳贾以观民之所好恶。

三月十三日〔4月3日〕

号中寒冷莫能寝处，手足冷冻且难写字，坐以待旦，旭日来临再构思作文。

巳刻完卷，未刻出场。

三月十四日〔4月4日〕

进场坐西文场翔字第二十五号。

头场西栅外共贴出十二人，吾省一人烧卷者。二场贴出十一人，吾省又一人撤卷者。

会试场与乡试场之称呼不同，乡试场中一切官员及一切号军差役呼应试者皆称“先生”，会试场中一切官员及一切号军差役呼应试者皆称“老爷”。

三月十五日〔4月5日〕

策题五道：

第一问经；

第二问史；

第三问学校；

第四问兵制；

第五问钱币。

二鼓时已对四题，其一尚未对之，精神疲困，惟欲偃卧，无一点兴致也。

三月十六日〔4月6日〕

昨夜二更和衣而睡，五更醒来对第五题策，天晓尚未半篇，至辰刻而完。

卷已全完纳都堂以献春官，中与不中亦惟听诸天命而已。

三月二十五日〔4月15日〕

取中进士各省名数：

上谕：满州取中九名，蒙古四名，汉军七名，直隶二十五名，奉天三名，山东二十三名，山西十一名，河南十七名，陕西十四名，甘肃九名，江苏二十六名，安徽十七名，浙江二十六名，江西二十三名，湖北十五名，湖南十五名，四川十五名，福建二十一名，至字号（即台湾省）二名，广东十七名，广西十三名，云南十三名，贵州十二名。

三月二十六日〔4月16日〕

大挑单式：

定于三月二十八日在内阁大堂大挑。

穿兰袍天青褂。

是日准巳刻在东长安门外下车进内。
午门前鸿胪寺朝房借座，每位各代茶钱乙吊。
口背履历：
某名，年若干岁。

三月二十七日〔4月17日〕

山西与挑选者二百五员。

三月二十八日〔4月18日〕

今日是大挑日期，郭旭卿、王干臣赴内阁待挑。
旭卿、干臣皆挑二等，天黑乃归。

三月二十九日〔4月19日〕

自入京都一日未歇，又与济卿、仙洲两同年约诣天津一游，以开眼界，盖因永定门外新修铁路，火车已行，甚觉方便也。

闰三月初二〔4月22日〕

酉刻，四人共入东洋饭馆.....吃饭之人满座，且有携妓饮酒者。

闰三月初五日〔4月25日〕

天津一游前后六日，虽未知道之所在，而浅陋耳目颇觉较前扩充矣。

闰三月十二日〔5月2日〕

山西来京会试者三百八十余人，所中才十一名。

戊戌新中式贡士三百三十七名。

会元 陆增炜 江苏镇洋县附。

山西中式贡士十一名：

第一百十二名，梁造舟，夏县廪生，丁酉科举人。

第一百九十五名，曹佐武，崞县附生，甲午科举人。

第二百二十二名，王仪通，汾阳县监生。

第二百四十名，蔡侗，平定州廪生，丁酉科举人。

第二百五十三名，□□□，辽州廪生，甲午科举人。

第二百六十二名，杨克烈，安邑县增生，戊子科举人。

第二百七十二名，刘声骏，孟县廪生，壬午科举人。

第二百七十八名，张斯钰，应州副贡生，辛卯科举人。

第三百十一名，张三铨，绛州增生。

第三百二十八名张应济，介休县廪生，甲午科举人。

第三百三十三名，王炽昌，临汾县廪生。

闰三月二十一日〔5月11日〕

与同年萧文园同车诣大同。

同伴共四辆大车，一载货，其三辆轿车皆坐人。

四月十八日〔6月6日〕

大同城中凡家有人死，第三日黄昏到城隍庙送灯，富者数十盏至百盏不等，其次四五十灯，三二十灯。前有鼓吹仪仗，又有僧道诵经，以柴烧火名曰火担，人肩挑之，照彻街衢如同白昼，末后肩舆置死者之名氏，孝子、孝孙从于两旁，游历大街，然后到城隍庙焚纸祭奠，谓之送灯。

四月十九日〔6月7日〕

大同嫁娶第三日，女家之老少妇女及戚族之妇女皆到男家贺喜，名曰元饭，衣服首饰极其华丽，极其整齐。凡到男家贺喜之妇女，各持礼物，男家设席款待亦极丰盛，且鼓吹以侑食，亦可谓之奢华矣。

大同某生于前日娶一妻，身長三尺……貌极不陋，年二十四方才字人。某生娶是妻也，以是女父曾作陕西县令故也。且因装奁甚厚，兼随一婢。旁观者莫不谓某生之陋也。嗟乎！世〔势〕利迷人亦已甚矣。贫家有淑女而不娶，而乃娶富贵家之劣女，所谓攀附非偶者，其斯之谓欤。

四月二十八日〔6月14日〕

自大同府至广武，田畴皆是黄沙，虽有禾苗并不畅茂，而树木亦皆稀少，村舍莫不萧条，是以民多贫穷，富者甚寡，为山西北路瘠薄之区。

四月二十九日〔6月17日〕

天晓，发广武镇，十里，后窑铺即上坡，步步登高矣。十里，雁门关北门……楼额曰“雁门”。……东门外左边有庙曰“镇边寺”。……后院祀佛，正值僧家登坛传戒，阶下跪民人二十五人，民妇六人叩头受戒。

五月二十九日〔7月17日〕

瑄儿入学事毕，已刻来归，言二十七日邑侯送学后，将文武新生俱请入署中坐席，共四席，文生十二名两席，武生十二名两席，由每生送贽敬礼一金故也。

五月三十日〔7月18日〕

瑄儿言：入学每人花钱四千八百文，共费钱伍拾柒千六百文，可谓奢侈矣。

六月十三日〔**7月31日**〕

酉刻，府学门斗王均来送题单及课卷，且执教官红票，命玠儿作策论以交学宪。

策论题

德润身论

求贤审官论（出诗经卷耳小序）

泰伯论

勾践事吴论

弭盗策

治河策

足兵策

足食策

六月二十日〔**8月7日**〕

县学门斗来送教官课试瑄儿之题，仍是文诗，并无策论题。府学业已改试策论题，县学仍旧，则风气尚未全变矣。可见移易风气非能旦夕也。

七月十一日〔**8月27日**〕

武少云携《通商始末记》一部令余阅之，所记各国与中国通商之事，起于顺治元年，岁次甲申，〔止于〕同治十三年岁次甲戌，有纲有目。

七月二十九日〔**9月14日**〕

今日是太谷秋标期，凡生意家来往银两必于今日凌晓归给，一不交还谓之顶标，即不能周行矣。

闻商人言银子甚缺，息银较往年长价，将有周行难通之势，殊属可畏。

太谷生意每标过数，一家数十万、数万金不等，极少者亦数千金，其数百金者则不论也。

十一月十六日〔**12月28日**〕

时交五鼓，忽闻座馆里中各寺庙之钟乱击，巡更锣声亦乱，未几而有燃炮声，未几而有击缶音，久知乃知是月食之故，里人早起救护耳。

十一月十七日〔**12月29日**〕

日来太谷一邑奉上谕积谷事，各富户捐办数百石、数十石不等，然未闻有一家以为此是善政慷慨捐办者。凡捐办之家皆是被官勒令而应承。嗟乎，太谷富户甚多，五百万金者一户，百万金者三四户，数十万金者数十户，数万金者则不计其数。闻捐谷极多者才五百石耳，以斗价三百钱占之，五百石谷才一千五百缗钱。以五百万金之家资仍吝惜千五百缗钱，作此无限功德事，非钱愚而何。由此一事推之，各富户莫不惜钱如命，未有一存济人利物之心者也。

十二月初三日〔**1899年1月14日**〕

近闻明火大盗横行，其案层见迭出，前三日大常镇拿获三盗，皆直隶人，以卖豆腐脑为业。……若辈于每岁暮抢劫明火挟盗而归。

十二月初八日〔**1899年1月19日**〕

自辞馆以来东家处处冷淡，来馆见面时罕，一切饮食莫不与前大异，然余之教弟子不敢以东家情冷而冷，致功课之懈怠也，尽己心而已矣。

近有一廪生似疯颠而实非疯颠，见利则喜，未获利而即怒，无论伯叔昆仲莫不视如路人，不顾尊卑之序，不论天性之亲，恣意任情，惟责他人之不是，而不认自己之非，可悯可恨。

去岁东家送余束脩百金，今日不言明白，即送一百廿金，余坚辞不受，只受百金，以东家诱我以利欲玷我之品也。

十二月十六日〔**1899年1月27日**〕

桐封书院脩金一百六十两，饷金四十两，山长嫌少，辞馆，若再加脩金乃仍就。因此知会阖邑绅士会议，议两日而无款可抽，诸人大费踌躇。

午刻，仲经、向五及余，并张仲书绅，入署见邑侯袁公（名文焕）商议抽款加脩金事。袁公言暂与加四十金，为山长下关书，其款待来年再筹款项。

吾邑山长常嫌脩金之寡，初来时才一百六十金，既而加四十金，今岁又嫌少，可谓贪心无厌者矣。邑之士不谓之贪而反求官绅抽款加脩金，其无谋亦可谓甚矣，风气之贪日甚一日，人皆罔然不知也。

学校之坏由师生不潜心讲学也。

十二月二十三日〔**1899年2月3日**〕

晋阳、崇修两书院去岁曾将膏火减去大半，谓移作算学生之膏火，今岁于减之中又将膏火减去大半，两书院肄业诸生所得膏火不能自给，皆引而归，每书院中所留者寥寥无几矣。而令德堂算学生不过十数人，所得膏火亦无几，则所减晋阳、崇修两书院之膏火不知归于何处。

十二月二十五日〔**1899**年**2**月**5**日〕

今岁吾家花费甚奢，余诣京会试费一百余金，瑄儿入泮又费钱一百余缗，家中一切使费亦近二百缗钱，入不敷出，此岁暮所以受窘也。

光绪二十七年〔1901年〕

正月初二日〔2月20日〕

教民叛乱，直隶一带业经骚挠纷然。吾邑洞儿沟为晋阳一川教民屯聚之巢穴，且其中有煽惑华人之洋寇，怂恿教民元旦叛乱，虽属谣言，然究为实在情形也。司斯土者不得不委员于腊月廿九日履勘，见其屯聚为数之多，不得不率兵潜防耳。当此时际纷如，有守土之责者，能不谋前虑后乎？

来家拜年五十五人。

今岁拜年人，率皆气短，无得意洋洋之概。年岁不佳，兵甲频兴，蚩蚩者氓，所以多愁少喜也。

.....

正月初四日〔2月22日〕

教民屯聚洞儿沟，尊奉洋夷造逆谋。购饷积粮思叛乱，藏戈怀刃欲寻仇。潜招外寇令人怖，显布谣言俾众愁。司牧一惟思抚恤，赈银赈谷运深筹。

洞儿沟教民宏多，潜蓄奸谋，奉洋夷为主，去冬往往寄信招直隶之寇以来晋，悉被守关将士搜获其函。岁底谣言元旦造反，呵喝群众，晋省大吏皆闻之，于是委员偕邑令于除日前一日履勘，又于除日发银谷赈济教民，牢笼其心。且暗布兵卒以防其铤而走险。教民之患亦大矣。若

不行一善法以遣散，聚之日久，必为生民之害。

时穷世困，莫有甚于此时者也。凡拜年之人，皆言乏食，人家十有八九；其足食不馁者，不过十之一二而已。群黎思乱，其殆由于斯乎？思之甚懼。

正月初六日〔2月24日〕

.....

武君正谊今朝来拜年，言其于初四日自太谷旋里，年底有自津到太谷者，直隶一带，洋贼虽未退，然暂不横行，观其情形，大约和局有成，但未见邸抄耳。

.....

晋祠生意家去岁亏空者多，获余利之家不过十之一而已。皆由义和拳造乱所由致也。

正月初七日〔2月25日〕

.....人情诡诈，风俗侈靡，未有甚于此时者也；闾里萧条，人民穷困，未有甚于此世者也。

里中生意家今日开市不过四五家而已，不开市者四五，不能取利故也，里中萧条不愈甚乎？

里人恒业，资耕田者十之一二，资造纸者十之二三。去岁饥馑，粮价昂贵，草纸不值钱，里人所以多冻馁也，生意之家又将于何处取利乎？

正月初九日〔2月27日〕

.....

有人自北格镇来，言本月初七日有军械火炮车七十余辆，自南向北

而行，从该镇经过，且有人肩抬大炮、木架者。传说尚有兵数十营在后随行。

正月初十日〔2月28日〕

谣言洋贼近日攻打紫荆关，伤亡我军不少，不知确否，但有军械车自南向北而行，由我邑东路经过，其谣言似非无因也。

正月二十一日〔3月11日〕

在城谣言纷纷，谓北格镇一带，又起义和拳，不敢白昼练习，皆在夜间而行，县尊闻之，遣役密查，亦无端绪。

正月二十二日〔3月12日〕

上谕：光绪二十六年十二月二十五日。内阁奉上谕，京师自五月以来，拳匪倡乱，开衅友邦，现经奕劻、李鸿章与各国使臣在京议和〔略〕钦此。

此次衅端之开，虽由义和拳肇祸，而诸王大臣信拳之咎，实由洋夷凭陵我邦，为恶已甚。我国臣民愤恨素积，至今发泄焉。我之不敌外夷非真力不足也。或奸臣外附，或庸臣受贿，或大臣畏死，或疆臣异心，只顾肥己肥身，那管误国误民，朝廷即欲奉行天讨，以灭洋夷，而为人臣者，率多窃位苟位，不思竭智尽忠，湔雪国家之大耻，乃不得已而议和。久之，和议不成，不得已而杀诸忠臣勉强就和，我皇上为此抑来如之何也已矣。敬读此谕，其不能言之苦衷，可默喻之，此谕一出，必失天下之望，诚可痛哭流涕也。

正月二十四日〔3月14日〕

对门邻孙生韞玉言，其族人近诣榆次县，见榆令锁挈六堡村执事到

署，枷责备加，解散该村义和拳。言六堡村民，于本月望右左，若中邪颠，竟习拳法，人莫能擒，不知系造言者所捏，抑亦果有之耶，如有此事，则吾晋危矣。

正月二十七日〔3月17日〕

日来乱信又紧，人心十分浮动，盖因近日太原府知府诣固关，撤关外之兵，调入关内，遂谓洋寇不日入晋耳。又谣五台县有教民勾引洋寇入界矣。

斯时大患莫甚于奉教之匪，名曰入教为善，其实祸中国也。中国若无入教之民为洋夷之羽翼，安有今日之患乎，然此亦天意使然，非人力所能也。

二月初二日〔3月21日〕

有人自省归，言晋抚锡良业经革职，新抚尚未履任，藩司代理巡抚事，民心为之大快。

正月二十三日〔3月13日〕，洋寇犯龙泉关，官兵用大炮击退，恐贼复攻，马帅督兵于二十六日出省诣关杜御，此里中剃头匠王姓在省亲见者也。

二月初六日〔3月25日〕

饥民无所得食，柔懦者沿门乞丐，强梁者夜间偷盗，自余来馆，村中夜夜逐贼，巡夫警夜枪声不绝，饱暖之家亦莫能安也。

顷因雨泽不降，粮价又增，人民困苦业已不堪设想，菽粟腾贵有增无减，饥馁之民有不转于沟壑者乎？当是时也，洋贼寇晋势已垂涎，而晋中教民尤盛，且杂溃兵，殊属可畏。加之饥民纷纷到处众多，设有不法之徒，揭竿倡乱，其不相随为贼者几希矣。

二月初七日〔3月26日〕

小常村距此相二里，去日演剧赛会起首，今日第二天，余于早餐后诣小常赶会，鬻货者寥寥，皆言只有往年十分之三，岁之不佳一至于斯，良可慨已。

二月十一日〔3月30日〕

今岁商贾失业者纷纷，年岁告凶，家人饥馁已不堪矣。在外之人又失业归家，其困不又甚乎？闻太谷城中商贾于正月散归者四五千，一处如此，他处亦可概见矣。

二月十二日〔3月31日〕

王绶自吾邑来，路经北格镇，见兵马纷纷，自南向北征行，言已过数日矣。闻系新放晋抚所带之兵，想洋寇窥晋，依然紧急，不然新抚胡为带兵履任矣。

二月十六日〔4月4日〕

吊晋抚毓公贤受法：

伟躯殒谢在兰州，碧血涔涔遍地流，
正气凌霄弥一代，忠魂摇曳遍千秋，
黎民堕泪真无限，青史垂名永不休，
西向感伤贤大吏，晋阳保障孰堪侔。

毓公伏法之邸抄，前已登记此册，顷闻人言，公闻新疆充军之命，由关中而行抵甘肃兰州停驂，署陕甘总督李廷箫请筵之日，正法之谕到省，公遂正命于兰州，李总督目击心伤忧愤特甚，越一日亦卒。晋省群黎闻之者，不忍言公受法，皆言虚幻不实，朝廷断不杀此贤臣也，啧啧

焉谓公暗来吾晋，保护山西，则晋民望公之心切矣。

二月二十二日〔4月10日〕

太谷于去日开棚考试童生，玠儿来禀，言吾邑于本月十八日开棚考试，但未知有多少童生耳，由近年来读书甚轻之风，加之军务倥偬，饥谨频仍，则应试者必大减矣……

和款中有诛洋夷戮教民处，停考五年一条，太原、太谷两邑皆有此案，今竟考试，想和款所定之条，非真系教民私造者也……

二月二十四日〔4月12日〕

去岁一乱，货不流通，凡从他省所来之物，价皆倍蓰，如药材、海菜、糖、纸等类是也。

当此之时，菽粟腾贵，斗麦千七八百文；斗米千四五百文；觔面六七十文，且非止此也。觔葱三十文；每觔菜一二十文；生姜每觔三百文；每觔猪羊肉二百文，凡入人口之物，无一不贵，此人所以饥困特困，日不聊生也。

二月二十六日〔4月14日〕

毓中丞贤被杀，晋民咸以为未然，有言有人贷中丞死者，公仍来晋，暗行保护山西者；有言杀公之信假而非真，全系谣言者。总之，三晋人民不忘公德也……

二月二十八日〔4月16日〕

当此之时，教民横行，武断乡曲，欺虐良民，州县官不敢一撻其锋，惟是一意抚循，以求无事，而教民由是益肆无忌惮矣；而百姓由是恨教民愈深矣。

各州县之教民，官皆赈济大口银三两，小口半之，而不入教之穷民饥饿而死者，枕藉于野……人事如此，安望天之溥降甘霖乎？……

三月初一日〔4月19日〕

书商又言：太谷县东西两关厢，设立赈济厂，今春五日一放米，大口一升，小口五合。从前不知饥民多寡，如二月十九日，两厂男女老少，共二万五六千人；二十三日一次三万人；二十八日一次领米者，两厂垂四万人。道途上不免有饿死者。……

三月初九日〔4月27日〕

今朝有许多官兵自西南向东南行，从此南席村西官道经过，想是指固关杜御贼寇。

今日人心浮动太甚，有言贼入固关者，有言在关外攻击者，议论纷纷不一其词，总之，寇窥晋地之势危矣。

有人言新抚岑春煊于前月二十八日履晋抚之任，于本月初六日带兵到固关杜御。

三月十一日〔4月29日〕

今日人心颇为平妥，瑄儿亦于午刻归馆，言闻各处官兵散布，以备不虞。

三月十二日〔4月30日〕

马军门王昆随宋老师庆留镇山西已七月矣，闻宋帅于前月二十一日出省诣河南，马军〔门〕于本月初八日出省，带兵驻徐沟，初九日到祁县，亦是到河南。乃因洋贼攻关，停驂不行，将兵驻扎各县，太谷两营，清源四营，以备洞儿沟教民之乱，榆次、徐沟，则不知其数也，吾

邑尚未有兵。

三月十三日〔5月1日〕

顷闻洋寇督率教民攻入娘子关，守固关之将刘广才用炮轰击，贼毙七八百人，业经退至获鹿，不敢窥关。平定州土匪，乘此机会抢夺当局两家。是以人心大震。今日闻贼溃败，人心方始方安，不至如前数日之皇皇也。

闻平定州知州白昶现已挂印远逸，因治诛洋夷之罪。伊于去年在阳曲任，曾受毓中丞之命，监斩洋夷之故也。

三月十四日〔5月2日〕

十一日马军门之兵数千，自北向南，从吾里经过，驻扎清源，防杜洞儿沟洋夷教民之叛。邑人于是大震。

三月十六日〔5月4日〕

洋夷至洞儿沟者数十人，司牧皆以宾旅相待，而百姓率皆扼腕不平。

三月十九日〔5月7日〕

洋人入晋者不少，晋抚听洋人之言，先将战戮洋夷之州县各官撤任到省，议加罪罚。传言日将去年习义和拳之民悉行杀戮……

三月二十五日〔5月13日〕

吾邑新令于今日辰刻接印，拜印后，未办一事，则立刻起程诣洞儿沟拜谒洋人，辰未从余门经过，民皆哗然。

四月初一日〔5月18日〕

前月十一二日，清源、徐沟、太谷驻扎之兵，皆于二十日后，全行撤去，诣河南奉迎乘輿，但未知皇太后、皇上于何日从陕西西安府启銮到河南耳。

四月初四日〔5月21日〕

今日有徐沟暨太谷差役来南席村，锁拿去年练习义和拳者，其指名之人，且系在京为商者，现不在家，并非拳民，此系清源教民捏造者也。

四月初五日〔5月22日〕

洋夷有入晋者，系办教案而来，自三月初旬进犯固关以后，晋抚与夷讲和，准其陆续入晋保护各处教民，修理各处教堂，严惩各处拳民，凡去岁练习义和拳者，无不锁拿治罪，其为教民素日所恶之人，即未练拳，亦乘此气焰甚炽之时，指为去岁抢其财物，而控告之，官虽深知其然，而亦不敢违教民之意，必将被告黎民锁拿治罪……邻里乡党悉受蔓延之害。

太原一郡之州县官无他政之可办，惟是办理教案，听教民之指挥而已。当此之时，差役四出，呵喝乡民，乡民恐惧，贿役求免，而役遂出无厌之求，闾巷何以能安乎？

四月初六日〔5月23日〕

榆次、太谷两邑差役，纷纷四出锁拿去岁习拳之民，弗获而锁该村之社首到署，听候邑令发落。闻去日榆次差役将姚村之社首，拿去株求拳民，太谷差役将西贾村三拳民拿去，人心汹汹。

四月初七日〔5月24日〕

太谷县署前照壁悬挂赏格，以求拳民，报信者赏十金，送到者赏五十金，凡教民进署见官，不待传禀，竟然擅入，谓某抢其财物，谓寄某家财物，至今不认，官即听其一面之词，出签拿人押班治罪，今之教民横暴甚矣。

四月初八日〔5月25日〕

今日此村之西，自北向南过兵数营，想是撤固关之守，任洋夷之出入，果如是也，则吾晋危矣。

四月十一日〔5月28日〕

武立齐于晚间来馆，言晋抚于本月初旬迎三百洋夷（以十六人为百）入固关到晋省城，其实四十八名，故各州县官，皆听教民之言，差役到村庄捉拿去岁习拳之民。

四月十五日〔6月1日〕

余于去日诣太谷城，遇县令出署，向南而去，询问士人乃知县令被教民胁制，到南门外里许黄庄，监视拾取去岁被拳民所杀教民之骸骨。其尸骸俱填井中，勒令邑令备棺三十定以敛其尸。

五月初六日〔6月21日〕

里中病者不少，自三、四月以来，因病而亡者多，瘟疫盛行故也。闻他处亦瘟疫人死甚多。饥馑之岁，人民困殆，一染瘟疫，遂不能支，此死亡者所以多也。瘟疫之起，由于去年义和拳纷杀教民血肉淋漓之所致耳。

五月十五日〔**6月30日**〕

王郭村于本月初四日又将被诛教民之尸舁入洞儿沟棺三十，亦系左右村庄之民帮舁，车四十辆教民乘坐。十二日又将三贤村之尸舁入洞儿沟，未知棺木之数。

洞儿沟教堂中棺木甚多，必有用意。

五月十七日〔**7月2日**〕

今岁邑令于二月下旬县试童生才二十人，不及去岁之半，则读书一事，人皆视同弁髦矣，安望闾巷之中□仁讲让，说礼乐，敦诗书，成熙皞之风俗哉？

自晋抚迎洋夷入晋以来，考试事遂停，太原府试童生期亦不闻矣。学台岁考大典亦不举行，由洋夷阻止故也。去年乡试移于今年，亦因省垣诛戮洋夷，不准乡试，考试大典，官不能自主，一任洋夷之言为行止，士气不亦沮丧哉。

五月二十五日〔**7月10日**〕

闻洋夷教民勒令南城角村百姓出钱八百千，以消去年杀该村卖肉之教民恨，邑令去日诣洞儿沟，原系为村民宽解请命，未知洋教亦听？

五月二十九日〔**7月14日**〕

前日在礼房遇三贤村当局财东李逢春，被教民控告管押五十日，现在罚钱一千缗结案，钱归洞儿沟。此外尚有数百缗者甚多，民皆不堪其苦。

六月初二日〔**7月17日**〕

南城角村有拳民之首，号曰三教师，业于去冬戮于县署前，今者洞儿沟洋夷怒不能解，罚该村钱八百千。该村民困特甚，罚项无处起兑。

六月初七日〔7月22日〕

朝廷俯从和议，而输与洋夷金四百五十兆，山西起派八百万金；吾邑派十五万金；太原一邑巨富，惟西峰村一户耳，然不过万金之产而已，其余数千金产者，才十余户，十五万赔款乌能凑足？

谣言起人税每丁金一两五钱，起间架税每屋一间金三两，又起田税，每亩金二两。

六月二十二日〔8月6日〕

去岁大旱，又加义和拳之乱，四民皆失其业，莫能温饱。今年又加洋夷肆虐、勒索民财，教民纷纷横行乡里，指使邑令縲继其邻里乡党，民无一日之安。自三月迄今，教案甚多，不可更仆数，四民悉被其害，人人发指，而亦无可如何也。

六月二十八日〔8月12日〕

闻太谷城于前二日，洋人埋葬去年被诛之洋夷，所葬之地，乃孟氏之花园，恃势霸占，官且听洋夷之指使，小民何敢抗其霸占田地房。

七月初二日〔8月15日〕

太谷城生意气象萧疏，商人多垂头丧气，又加之科派赔款，或数百金，或数十金，富户、铺户共十八万金，各县皆有，不独太谷一邑也。

七月十八日〔8月31日〕

余之馆饌，皆东家供给，瑄儿从余读书，亦不出一钱以摊饭食之费，东家之待余，可谓厚矣。平日在馆，一日三餐皆余为吩咐，书僮备办，恒择可口者食之，多素而少荤，在己以为过奢，而旁观者反谓余过俭。……

七月二十日〔**9月2日**〕

太谷县衙役常来此村催逼富家，以输赔款，手执签票，倘一抗违即縲继之。

八月二十一日〔**10月3日**〕

今岁乡试十三省八月举行，陕西一省移置十月举行，停科者直隶、山东、山西、河南四省，盖由义和拳之起，歼戮洋夷、教民，而洋夷胁制，莫能举行乡试，且停小考也。……

八月廿五日〔**10月7日**〕

皇太后、皇上驻蹕西安，前已降诏，定于去日由西安返銮，未闻改日之诏，想已启銮矣。闻示出潼关，从河南入直隶而归京，不入晋境。凡蹕路所经，民必受扰……最可恨者，不肖有司，借支大差，以渔利饱其宦囊耳。至于扈从臣工沿途有索，地方官馈遗者，则又未能无也。

去年闰八月，皇上由晋省巡幸西安，先站大臣到徐沟，知县未曾馈遗，遂受许多胁制。祁县县令有馈遗，所办之事皆顺，且达于上受嘉奖焉。徐令因撤任。

九月初五日〔**10月16日**〕

国家取士以通洋务、西学者为超特之科，而孔孟之学不闻郑重焉。凡有通洋务、晓两学之人，即破格擢用，天下之士莫不舍孔孟而向洋

学，士风日下伊于胡底耶？

九月十六日〔10月27日〕

为赔洋款，山西一省共捐二百余万金，凡出捐输金者，皆赏给实职官阶。现在因捐输而得官职者纷纷，上至道台、知府，下至知县、教官杂职，皆因捐输而得，名器之滥如此其极，无论至贱之人，亦有官职在身，良可慨也。

九月二十日〔10月31日〕

今秋收成，除祁县、太谷、平遥、介休三二成外，率皆丰收，而日来粮价又涨，斗麦三千八百余文，玉茭、杂豆近千钱，惟谷米千钱，高粱六百余钱，稻米斗千六七百文，因秋无雨，价遂浮冒。

九月三十日〔11月10日〕

顷闻省城于前七八日杀去岁练义和拳之民一二十名，现在太谷南街梟示一首级，系水秀村人，其余不知何处之人，想俱梟示各处矣。

十月初五日〔11月15日〕

今岁七、八月间，各处捐赔洋款，士多借此捐纳职官，富者以己之捐项，贫者借人之捐项，温饱者买人之捐项，以百金买千金，如是者纷纷。

十月十八日〔11月28日〕

今岁因洋夷之扰，晋省考试亦皆错乱。太原府属向在五、六月间岁考，顷闻十二月间才考，尚不准在省垣学院开棚，移到徐沟书院作考

棚，太原府知府考试童生，亦不准在省，亦将考棚移在榆次书院……且不准凡诛洋夷之州县一切生童应试。共停二十余州县考试，九月考平定州，只考三处（平定、盂县、乐平乡）。其寿阳业行停止矣。

十一月初一日〔12月11日〕

侈靡之风，太谷为甚，各铺户待客酒饌华美，率皆过分，其尤甚者，殆如官常之自奉也，间有俭约者，群焉咻之，以为不合时宜，莫能推行群行尽利焉。

吸食鸦片之风，日炽一日，余在太谷城，生意家无一户不备鸦片烟以待客，凡商贾为统领者无一人不吸鸦片烟。……

余在太谷城，多訾笑余衣之不华美。

十一月初五日〔12月15日〕

今岁自秋以来，大加厘税，除一切货物加至五、七、八倍不等外，每斗粟征钱六文，余者出四文，粳者出二文，每觔盐征钱五文，每觔油征钱四文，每斛酒征钱三文，百姓以车入山载煤炭，每一牲征钱三十文，皆借口于偿还洋款，其实皆归中饱，国家不过得百之一二，百姓受无穷之害。

十一月十七日〔12月27日〕

申报：皇太后、皇上自西安启銮回京，每到一处，除一切供给外，一日索宫门费二千四百金，抵河南渐臻至四千余金，皆经宦官之手，地方官每日进献燕燕〔燕窝〕一瓯，必须赂宦官三百金，乃可达于上前曰，此某官之所进也。沿途供给所费不貲，地方官借此大差，勒索民间脂膏，饱其宦囊。河南各官，莫不发财，百姓困苦，怨声载道。

十一月二十五日〔**1902年1月4日**〕

韩君桂馨自河南来归，言路经泽州高平县，人情汹汹，殆将民变。该县知县借赔款勒索民财，而政繁赋重，民不堪其苦，遂聚数万之众，哄闹公堂，高平知县悚然恐惧，具禀上宪，谓县民已叛，上宪由省先行委员查办，随后发马兵数百至高平县弹压，行抵潞安府、屯留县，遇所发之马兵。如果委员善为办理则可，若一意袒护知县，恐未免百姓大变也。

十二月初一日〔**1902年1月10日**〕

前月中旬，晋抚岑春煊诣直隶正定府恭迎圣驾，随带帑金十万两，以备御用。

十二月初二日〔**1902年1月11日**〕

邑之西山管辖者九峪，风峪煤窑最多，柳子峪次之。……今冬起煤炭税，大车每骡马税钱二十文，驴驼十文，小车十文，再小车五文。在煤窑写一税条，出峪口有役收条，委员坐县收钱，凭条索取。自十一月始，约计九峪每日税钱三百千，一月可得万千钱，关税五月乃止。收条之役，恃势虐民，百姓万眦俱裂，恨不得食其肉而寝虐其皮也。

十二月初五日〔**1902年1月14日**〕

邑令罗广照业经有日去任，奉檄诣泽州府阳城县民变事。高平县民变之事未了，又有阳城之变，岂民之咎哉？县令逼迫之所致也。……

十二月初七日〔**1902年1月16日**〕

余诣晋祠，遇本邑差役执票向卖酒之家勒索酒课钱。向来卖酒家出

酒厘，酿酒家出酒课，今春因酒课太重，晋祠一路酿酒家皆歇业，既稟辞在案。邑之西南一路无一酿酒家，现在邑令差役向卖酒家索酒课，皆抗不出，差役日日在各铺户搅扰、索贿，民皆嗟怨，离散民心此其一端也。

光绪二十八年〔1902年〕

正月初二日〔2月9日〕

时人之所务（如洋务等类），是舍其田而芸人之田者也，其不入于歧途者鲜矣。嗟乎，正学不明遂至务为新奇，以乱正学，天下所以晦盲否塞者职此故耳。

王君贵昌来拜，言其于岁除自上海、天津、京师归，凡经之处，悉系洋夷侵占，国家亦无可如何，京师城墉一任洋夷拆毁开门，将所谓禁城而不能禁也。洋夷扰乱中华，如此其甚，我则衰弱自安，不思自强，奈之何哉，徒为嗟叹而已。

正月初三日〔2月10日〕

里中拜年之人迹来更少，凡出门拜年，必衣冠楚楚，而后可以申其敬，现在邻里乡党贫困无聊，食且不给，何有于衣，衣所以章身，无衣何以出门拜年乎？里巷萧条，人民穷困莫甚于今日也，然非仅吾里如此，所到之处亦莫不如斯。诗曰：我生不辰。又曰：我生安在。殊可浩叹也已。

正月十日〔2月17日〕

民望好官若大旱之望霖雨，乃日月既更，而好官不遇也，一官不如一官，一岁不如一岁，百姓愈困，天下愈危，而凡为官者愈肆行无忌

矣。

正月十二日〔2月19日〕

闻诸商贾言，世道极贫，人情极坏。凡赍米粟货物者，当年还钱则已，一逾新年即曰旧账并不谋还，且曰谋骗取财物，故生意之家，每因赍歉而倾覆，此当时之一患也。乡镇村庄，凡经管村事之人，借办公而渔利，且欺虐商贾，凌辱贫穷，若有控告者，官惟是袒庇该村为首之人，商贾贫穷，含冤莫伸，此又当时之一患也。商贾虽扼腕不平，亦未如之何也已矣。

正月十五日〔2月22日〕

去日余诣晋祠，甫出村遇行人争路，一人打不平，众劝打不平之人，率皆下气怡声，其人气焰更甚，余亦向前劝解，方才住手，然情气未消也，余遂去。有人言，其人系教民，故系逞威。噫，教民罪恶已极，乃不敛迹，而反肆虐，其能免上天之诛乎？

正月十六日〔2月23日〕

去日游风峪泰山寺，一抵峪口，遇车夫交煤厘票，余观票上所书，光绪二十八年正月十五日大车二辆，马四匹，钱八十文，朱印石佛沟记，对号以年月日，其役外处人充应。

正月十九日〔2月26日〕

各州县乡绅，皆由捐纳，阶职寅缘，奔竞谄媚，宰官而得。一遇公事，借官势而渔利害民，官亦依为爪牙，腴削百姓脂膏，名曰乡绅，其实皆市侩也。

正月二十一日〔2月28日〕

玠儿于去日午后诣晋祠，遇邑令在公馆迎法国夷酋，设饌相待，酋乘绿纬肩舆，一到公馆，放炮三声，鼓乐部鼓吹，结彩挂红，如迎上宪仪。言自晋省出诣陕西，夜宿洞儿沟，晋抚檄路州县官迎谒，待仇如宾，殊令人诧异。

邑令支法夷过境差

晋祠民庶办官差，结彩张纬鼓乐谐。

中国渐成洋世界，能无触目致伤怀。

洋夷过境县官迎，虽属深仇礼必诚。

今日中华司牧者，都将大义付沟坑。

正月二十三日〔3月2日〕

春已及矣，农事已动，余家今岁又添数亩田，共十亩，业种宿麦五亩，今春所种者尚五亩，现在运粪于田，雇一人以治之，余亦躬耕东亩。

二月初十日〔3月19日〕

小常村赛会五六日，每日演剧，邻村人民日赴会，南席村最近，相距二里许，故来馆中子弟皆不来读书，余亦每日赴会遨游，以消磨时日。

小常村会上颇觉活色，售卖物件之穷民较之去年十减七八，人心亦皆平妥。但赌场太大，宝棚近二十，坛数十，呼卢喝雉之席棚亦一二十，赌博之人，蜂屯蚁聚，十分热闹，此世之蠹也。邑令不严禁，一任无赖游民引诱良家子弟入场赌钱，俾风俗之大坏，通宵不歇，赌博哄

哄，里长社首置若罔闻，此其犹小也，邑令之罪则大矣。

二月十八日〔**3月27日**〕

今日为寒食节，因想介子推负母焚毙，介休县绵上事也。子推之死不义，负母之死更不义，后人怜而寒食，君子不取焉。

二月二十八日〔**4月6日**〕

今日清明佳节，人皆有追源报本之思，余在此间作教书客，岂能无此想耶，特因往返不便，故缺此礼耳。

三月初二日〔**4月9日**〕

阅二月十六日邸抄，河南巡抚锡良电奏：河南泌阳县高店等处，乡民因挟教堂赔款之恨，纠众多人至楚洼地方，杀死教民叶姓一家四命，又至程店。

三月十四日〔**4月21日**〕

武君贵清之子自京师回家书言，吾晋去岁另赔洋款二百五十万金。

三月十八日〔**4月25日**〕

去日在武人秀家闻贺客言，固关内槐树铺税较前加倍蓰，从前所进货箱，每觔税钱一十文，去岁加税，每觔银一钱五分，合钱每觔垂二百文，百物腾贵其以此乎，商人苦之。

又言：槐树铺收税委员即用知县，于光绪二十七年共收二万许金，只交公八九千金，余皆入己私囊。

三月二十八日〔**5月5日**〕

此间人多睡晚起迟，前半日犹在梦乡，午后方才出门，夜则不寝，谓晨昏颠倒也，习惯自然，不以为非，反谓早起早睡者，不合时宜耳，弊亦甚矣。

闻外省大码头，一切商贾皆系夜间办事，白昼寝息，江苏上海县更甚，至于大小衙署，亦多如此，由人尽吸食鸦片烟故也。

四月初六日〔5月13日〕

东家请阅装奁，十分奢华，首饰皆赤金、玉翠、玉宝石、珍珠等物，衣服皆花缎、绸、锦锈、绮纨等件，约值五六千金，焜耀庸俗耳。目见之者莫不哗然夸之曰，如此嫁女，方不虚生于天地间矣，而君子不谓然也。

四月初八日〔5月15日〕

今日东翁嫁女，余及瑄皆在东家中，男家在北洸村，距此四十里，已刻即来迎娶，婿家富甲太谷，婿之父曹孝廉克让，婿家演剧两班以贺喜，可谓盛矣。

四月初九日〔5月16日〕

有自辽东来者，路经直隶保定府，见许多官兵向南而行，询之系征顺德、广平等府之乱民。

四月十一日〔5月18日〕

辰刻，由馆启行，午刻至赵家堡尖。

一路上人言教民行凶，往往殴打乡邻，甚至毙命，稟于官而官不之问，民皆信之。

四月十四日〔5月21日〕

早餐毕，诣晋祠赛会，而人民纷言教民纠结数十人，寻衅行凶，殴人数日，内古城营殴一行路人，系罗城村人，伤虽重而命可保。洞儿沟教民殴伤固驿村一人，命垂毙，业经报官，差役往传，行凶教民抗不到案（十三日事）。柳村庄教民殴伤本村社首二名，命垂毙，未报官（初六日事）。姚村教民殴伤本村一人，未报官。柳村庄教民纠众诣王郭村行凶，未获殴人，只是焚毁十数千钱之物件而已，亦未报官。又到西草寨寻一富户崔姓，言系供给过义和拳，未遇而去，声言他日必到。草寨村人报官，邑令具详请示洋务局，巡抚随即发示，禁止教民滋事，共六张悬挂有教民村庄。五府营教民殴伤本村人二人，未报官，又声言剿杀南城角习过义和拳者。初十日，南城角村人遥见五府营出来一大伙人，南城村人鸣钟聚众，以谋杜御，邑令祭风洞归，闻之到南城角村，亦望见五府营出来之众，速回城，命许多衙役即乡勇助之，教民闻风而退。余去晋祠见邑令奉上宪示，有教民滋事，按法惩办之言，又有平民亦不可与教民齟齬之言。吁！教民横行，平民不敢支梧，由王法之不能行于教民故也。

四月十八日〔5月25日〕

梁泉道教民凌虐孔村平民，勒索钱财，平民控于徐沟，徐令差役拿获教民二名，笞板数百，管押班房，其余皆敛迹不敢肆虐矣。本月初旬，教民将清源白村张孝廉之侄殴伤毙命，孝廉不敢报官，隐忍而已，教民遂肆无忌惮也。

四月二十日〔5月27日〕

十八日诣清源，路经固驿村，遥见村西里余许为洞儿沟村，村民皆从洋教，村座山麓，教堂建在半山，周围绕以垣，垣内房屋甚多，地势

宏厂，修盖皆洋式，洋夷盘踞如巢穴，诱民入教，凡入教者皆莠民，为得洋夷之金以赡养身家，非真喜其教而乐从之也。教夷固愚，教民更愚。

五月初一日〔**6月6日**〕

晋抚于前月二十八日斩旱龙于省垣南关，委员解旱龙首来晋祠祈雨（去日早来），将龙首浸于难老泉中，里中人多诣晋祠观之，见龙首在水中以红绳系之，有差人看守，不准人提起审视，不知果系龙首否，抑亦以他物作为龙首，解百姓忧旱之心乎？总之，事属不经，未可信也。

五月初五日〔**6月10日**〕

太原府知府去日抵太谷城，为加百货落地税，从前无此税，今一旦加之，则太谷码头从此大坏矣。当此之时，不闻善政之布，惟闻加征加税之政，群黎百姓其何以堪？

五月初六日〔**6月11日**〕

今岁省城将一切书院改为大学堂，选才华秀美者入堂肄业，每月给薪水，所学以西法为要。有主教，有助教，以通西法者为之。此外又延洋夷为师（刻下尚未延来）。在堂助教者，闻洋夷为师而告退之者数人，可谓有志气者矣。

五月十一日〔**6月16日**〕

此村约于今日演剧，乃因省垣上官拉了官戏，故无戏可演。闻省中各衙署皆演剧，凡好戏皆进省垣唱，而忧旱之民尚多，官岂不知闾左忧旱乎？胡为演剧宴会而无已也。

五月十六日〔**6月21日**〕

现在税敛重重，有加无已，各州县官吏催科急迫，公堂上敲扑之声日不绝耳，民皆苦之，无所控告，若如此旱再加岁凶，是困上加困也，民将何以为生乎？

五月二十日〔**6月25日**〕

亢旱如此，民皆殷忧，而征收钱粮刻期不缓，稍迟则敲扑立加，甚至拘禁，民怨载道，耳不忍闻。

五月二十四日〔**6月29日**〕

每斗麦一千九百文，每斗米一千一百文，自十四日至今日才一句，斗粟涨价二三百文，穷民将何以为生乎？

六月初二日〔**7月6日**〕

斗麦一千八百余文，麦面每觔垂七十文，诸粟价俱高，民又苦食之维艰，鸿雁嗷嗷，又遍于野矣。

六月初七日〔**7月11日**〕

吾晋因戕洋夷，停考五年，遂将乡试事移于秦省，晋士苦于资斧缺乏，皆裹足而不前，未闻晋省官吏筹划士子资斧，即有志观光之士，亦徒坐而自叹，无可如何也。

六月初十日〔**7月14日**〕

寿阳县属黄门村，日毙数十人，街巷死尸枕藉，业死三分之二，行路之人不知该村瘟疫盛行，误投其村住宿，亦多染疫毙命者。人皆不敢

入其村。

六月二十二日〔7月26日〕

太原府改书院为大学堂，设正主教一员，副主教一员，助教四员，分为四科，经一科，史一科，政治一科，艺文一科，四助教各司一科，肄业生一百八十八。此外又延英国洋人，名敦崇礼西学主教，每月束脩五百金，于五月开学，洋教士亦于五月到省，肄业生每月薪水银四两，此当时之要政也。

六月三十日〔8月3日〕

小店镇瘟疫盛行数日，已毙五六十人，邻人有自该镇归来者言之，寿阳因瘟疫而没者甚多，一村有毙数百人者。

七月初二日〔8月5日〕

晋祠今日赛会，历年久远。余于辰刻去晋祠，会上人甚众，蜂屯蚁聚，无可停趾，逾时归。

七月初五日〔8月8日〕

昨日一雨，远来观者皆阻不能归，晋祠庙中人皆住满，店中至不能容，家户中多住妇女，里中客亦满，可见人之纷华矣，世道愈穷，人情愈侈，去古远故也。

七月初十日〔8月13日〕

迩来瘟疫盛行，城镇村庄莫不死亡处处，人民畏而祭瘟。《鲁论·乡党篇》所谓乡人傺是也。……

闻徐沟城一日死一二十人，死尸枕藉，人皆畏而避之，不敢入城者多，此去日在途所闻也。

七月十九日〔**8月22日**〕

闻有自天津、京师归者言，天津染瘟而毙者七八万人，内有洋夷二三万，洋夷恐惧，皆作退去天津，想可谓之大疫也。天津奢华太甚，故瘟疫盛行，毙人特多。

八月初三日〔**9月4日**〕

阅邸抄，本年七月初七日，都察院左都御史溥良代奏，四川京官通政使司参议阵钟信等三十余人联名呈请，四川全省荒旱成灾。……

八月初五日〔**9月6日**〕

有人言，晋省赴秦乡试之士二千七百余，不知其数确否，如果如是，则人数可谓多矣，省隔费巨，寒士不能应其试，且停止二十二处，传言未必真也。

八月十七日〔**9月18日**〕

近日省城运晋报局，仿照上海、天津申报之法。东家送来一报，有瘟疫盛行各直省，设江苏镇府一处，数日即毙四五千，其余闽、粤、楚、滇、黔等省，莫不瘟疫盛行，毙亡多人，天灾如是，深虑之奢侈淫靡也，岂上天嗜杀人哉！

八月二十日〔**9月21日**〕

阅七月廿二日邸报，洋夷各国之贼，因瘟疫盛行，不敢占据天津，

贼踞天津阅二年矣，敛兵而去，名曰讲和交还，其实由疫疠之行，夷贼死亡纷如，畏惧而去也，亦天之恶若辈矣。

八月二十二日〔9月23日〕

演剧酬神，世俗所尚，相延已久，到处皆然，戏属何事，酬神而以此，神其吐之乎，然习俗流传，不知其非矣，有官守者犹且如是，矧属蚩蚩者氓耶，抑又思之，世间有戏，殆亦俾未曾读书之愚民观感而劝惩也。

八月二十四日〔9月25日〕

有人来馆言，昨夜陨霜又甚，去日未杀之禾又杀之矣。

八月二十七日〔9月28日〕

昨晚接到玠儿七月二十二日函，禀言七月十九日至秦长安，寓于贡院门口李家院，用吾邑门斗造饭，百物腾贵，每觔大炭大钱二十文，麦秸每觔大钱七八文，山西乡试士子不及二千，主考尚未到。……

八月三十日〔10月1日〕

阅本月初四日邸抄，湖南辰州府时疫盛行，痞匪造谣谓教堂投毒井中……

九月初八日〔10月9日〕

省中大学堂业经有一百六十学生，又招二十六人，以满四百之数，于本月初十日前报名，再学期考试。余由馆言旋经徐沟辽西，见徐令告示，余禀堂上二亲，命瑄儿上省报名应考，但未知如何办法，待瑄儿来

归可知也。

九月二十日〔**10月21日**〕

今日晋祠纸房、塔院、东院、张巷、北大寺等村，抬搁周游，翌日送龙王神入山，习俗然也。

瑄儿于黄昏后归言，应考大学堂，业经取入校士堂，每月给薪水银三两。

来贺者六人。

九月二十九日〔**10月30日**〕

邑侯差三班衙役，送来乐工八名以贺喜，此旧例也。即在门前鼓吹，余欲辞去，亲朋皆劝留之，以过三日，余以欲仰企二亲之欢心耳。

来贺喜者二十九人，午餐者十二人，其余皆未餐而去。

十月初一日〔**10月31日**〕

来贺喜者二十五人，午餐者九人。

乐工又在门前鼓吹一日，晚间令去，赏喜钱一千五百文。

十月初二日〔**11月1日**〕

来贺喜者七人，午餐者二人。

十月初五日〔**11月4日**〕

自报玠儿登科以来，贺客来不断，即欲止之而未能。盖世俗重名较胜于重德也。

十月初九日〔**11月8日**〕

当此之时，官皆收括民财，而民不堪其扰，民变之案层见迭出，“民之讹言亦孔之将”，无非畏加征加税也。

来贺喜者六人，五人午餐。

吾乡一带，今秋歉收，闾阎大形雕敝，演剧之村庄寥寥无几，人民率皆短叹长吁，世道亦良可畏也。

里人今日记各户房屋，由起房捐。官令各村庄汇册报间架数目，但未知捐多少耳，然民情已汹汹矣。

十月十六日〔**11月15日**〕

三子珣今年十一岁，向有亲家来议婚，言塔院村孙峻山名景盛之女，今年十三岁，议已多日，乃定于今日纳聘，仰承堂上二亲之命也。

十月十九日〔**11月18日**〕

阅晋报，教案遍中国，一波未平一波又起。……

十一月初三日〔**12月2日**〕

当是时，盗贼蜂起，明火抢劫之案迭见层出，晋抚示民办团练保甲之法，护卫闾阎，而民间穷困，日不聊生，恐难实事求是，即各州县牧令亦不能认真行之，不过虚应故事而已。

十一月初十日〔**12月9日**〕

世人矜巧斗奇，欲显于一时，殊不知奇巧之极莫过于天。现在外洋诸夷竞尚机变之巧，争胜于一时，中国之人不惟不思力戒而反尤而效之，世道凌夷，可谓极矣。

阅邸报暨晋报，当时要政只以富强为尚，而大小臣工莫不讲求利权，向民间收括财利，修铁路，开矿务，加征加税，不一而足，民心离

散，并不顾虑。……

十一月十三日〔**12月12日**〕

阅晋报，北洋试办印花税，此税系洋夷所行，中国亦仿。……

各省盗贼纷纷，独吾晋颇为安谧，然明火抢劫之案，层见迭出，故晋抚谕民间行团练保甲法，意在弭盗也。现在行人不敢夜行，一至黄昏，人皆裹足不前。

余坐馆之村，每夜有人家失盗，人心惶惶，居民通宵巡防。……

十一月十四日〔**12月13日**〕

现在捐款甚多，广东则捐及妓院，谓之保良捐……广西捐及赌局。

……

十一月十八日〔**12月17日**〕

当此之时，竞尚财利，凡聪慧子弟，均弃读书而为商贾，不辞千里万里，跋涉艰难，然所获财资只图自己受用，以事妻子，不顾父兄之养，致亲反向人乞怜，为子弟者固非大恶极，其父兄亦难〔辞〕其咎。

……

十二月初八日〔**1903年1月6日**〕

今岁玠儿赴秦乡试，费七十金中举，一切浮费又须八九十金，加之荆妻夏日一病，延医吃药又费二三十金，此寻常日用外费者也。现在外债尚多，无起兑处，纵家中平素俭约，不敢稍涉奢侈，无奈有分外之费耳，家中紧逼，职此之故。

十二月十二日〔**1903年1月10日**〕

朋友送礼贺登科者纷纷，却之则不情，受之则不安，再四思维，总无善策，无奈受之而已。

十二月十五日〔**1903年1月13日**〕

吾邑于本月初四日开棚考试童生，应童生试者才二十三人，较前锐减太甚，去日考试完竣，余初应童试时尚百数十人（光绪三年），是岁晋大祲，光绪四年，余入泮，应童试者尚八十余人，自是而后，屡年递减，去岁犹垂四十人，今岁则减之太锐，学校衰微至是已极，良可浩叹。

十二月二十二日〔**1903年1月20日**〕

前日从余里经过数十兵丁，询之系诣灵石县剿攻乱民，不知乱何由起。……

光绪二十九年〔1903年〕

正月初一日〔1月29日〕

鸡既鸣矣，钟报晓矣，余整衣冠，率玠、瑄、珣、璉，爆柏燃烛，迎神祭祖。未几，命玠、珣诣文昌阁，观音庙，兴化洞，兰若寺拈香。元旦佳节，里中人士莫不如斯，非仅一家而已，邻里气象亦均有兴旺气象，胜前两年远甚也，自五更至天大晓，炮声不断，烛光弥望辉煌，里中有此景象，何快如之。

正月初十日〔2月7日〕

里人送“父子登科”匾额以贺之，拟于翌日鼓吹悬挂家门，已成不能辞之之势。父亲遂命玠儿亦于翌日恭诣先莹，敬告登科之喜，今日敬备祭菜，且备些便饭以待邻里乡党，此非好为热闹，亦情理之不能已者也。

正月十一日〔2月8日〕

里中人都来送“父子登科”匾，在家饮食者百十余人，共坐二十一席，出钱制匾者九十三名，余率玠儿敬诣祖莹祭告，瑄、珣、璉皆随之，礼毕，拜告本里诸庙，礼毕，旋家宴里人。

正月十六日〔2月13日〕

太谷城灯节甚盛，各铺户门口均悬灯结彩，大街小巷，鼓乐声音喧喧不断，夜间十分热闹，徐沟城中之灯火不过太谷城十分之一耳。

晚间在宾益盛珠宝局午餐。

正月十九日〔2月16日〕

日来谣言纷纷，有谓国有大故者，有谓野有大兵者。民之多谣，无非思乱之念，言虽无稽，究非吉兆，天下事恐不可为也。有心世道者，曷禁忧心殷殷惴惴其慄耶。

正月二十日〔2月17日〕

今日俗曰“小添仓”，里人办社火者几丛，鼓乐喧天，遨游街巷，里中有鼓舞、振兴气象，殆有转机也。

正月二十六日〔2月23日〕

所到之处，人心莫不思乱，每闻人谈论，动辄曰：世道如此，不若大乱之好也。虽系愤激之言，究见人心离散矣。……

二月初三日〔3月1日〕

晋祠文昌宫今日祭祀，余率玠、瑄两儿赴庙祭祀，午刻有席，凡入社者均座席，每人摊钱一百五十文。该庙有祭田十五亩三分，所得租钱为祭祀之资。

二月初四日〔3月2日〕

拟于本月初六日由家启行，先赴太谷觅脚，到汴梁会试，日来送赠仪者不断，诸事亦极繁多。

二月初十日〔**3月8日**〕

余与玠儿共坐架窝一乘，作三马，另一马载行李书箱，每马脚银八两，共三十二金，从此启行，送至汴梁城内，脚家一切路费均在三十二金数内，今日午刻即便登程，可谓顺利之至矣。

二月十一日〔**3月9日**〕

北关镇今日弄傀儡祭瘟，观者妇女十余人，儿童十数人而已，山中气象与平川迥然不同，人稀地僻，有如此者。

二月二十五日〔**3月23日**〕

一抵河南境则粮价大减，不过吾乡三分之一，故早、午餐所费无多而即饱也，麦面每觔二十文钱。

三月初六日〔**4月3日**〕

时务等书，汗牛充栋，凡应试者均在书肆购买，故书商高抬其价，此皆名利之心。

来回拜者纷纷。

三月初七日〔**4月4日**〕

汴城人情多浮诈，风俗亦侈靡，无敦朴纯素之风，处此久远，必染陋习，由五方杂处故也。

三月初八日〔**4月5日**〕

山西来汴会试者二百二十九人，通共六千来人，误名不到者三百余名，申刻乃封门。

三月初十日〔**4月7日**〕

巳刻，方才开门，交卷者纷纷领签而出，场门外接场者甚多，十分拥挤，有兵巡防，亦莫能逐之使远。

三月二十一日〔**4月18日**〕

从汴赴清化，往常脚费五六千钱，现在二十余金，只一辆二套轿车耳，夫且不愿去，谓隔黄河不啻千里，不意汴城中觅脚如是之难也。

三月二十二日〔**4月19日**〕

同乡商人公请太原府属公车二十一人，共四席，设景福楼，余与玠儿皆与焉，商共十号。

三月二十三日〔**4月20日**〕

汴城距清化三百里，一车费涨至二三十千钱，而车尚无，此大难事也。

三月二十四日〔**4月21日**〕

昨晚觅车一辆，送清化镇，价十四千，翌日乃能行，今日尚无车。

三月二十八日〔**4月25日**〕

在汴即闻孟县、温县、河内县因加钱粮，民变之。今来清化镇果见河内县之告示，晓谕民变等。密县亦民变。此外尚有数县民变。观此情形，官若持之再急，势必大变耳。

在同德店闻人皆言，河南府洛阳因加钱粮（每两加八百文钱），民聚三万余人，屯于关陵冢，自本月初旬迄今未散，人数有增无减，登封

县聚众数千，并不解散。

四月初四日〔4月30日〕

高平县光绪二十七年冬十一月，因加钱粮民变，杀铁匠姚文炳，生员李东梅，株连人郭世基亦杀之，询言高平民均言郭举人被杀甚冤，莫不惋惜。

四月三十日〔5月24日〕

十一日由南旋里，黄昏抵家，以为母亲大人病愈矣，不料竟于三月初一日丑时寿终。……

五月初一日〔5月27日〕

前月二十日为七七之辰，遵礼家祭，延请赞礼生六人……皆里人，是日有客来吊，均茹素待之，共设十五席。

俗以僧道诵经为治丧重事，若不延僧道礼忏，俗必非之，余谨遵父亲大人之命，并不用僧道诵经。

五月初三日〔5月29日〕

俗多以砖砌圪垛为将棺绾紧耳，名曰金井葬，以其形如长井也。余承父亲大人命，筑砖砌窑，谓之大葬，每日七八人做工，今日阅七日矣，盖顶则用砖，基址则用石也。

五月初九日〔6月4日〕

葬母用素饭待人。

来助丧者八十三人。

五月初十日〔**6月5日**〕

仍请礼主赞礼家祭，客皆于是日来吊，素席待客，共五十席，不意如是之席多也。

五月十一日〔**6月6日**〕

出丧时禁妇女不准涕哭，令出门外到远处乃哭，不使奏乐送丧，余监视舁槨之人，祈均声息不闻，自灵堂出门外，舁灵之人率皆寂静。父亲大人在室与亲友谈，是以不知出丧事也。凡舁槨者均邻里乡党，殊堪哀感。

是日共三十四席。

五月十二日〔**6月7日**〕

是日谢助丧之乡党亲友共三十七席，非素饭也，即祭猪祭羊之肉所作荤席。

五月十三日〔**6月8日**〕

阖家大小及亲友恭诣祖莹祭祀圆墓，俗名“复三”。……

是日共七席。

闰五月初二日〔**6月26日**〕

汾水大涨，人不能渡。……

闰五月十四日〔**7月8日**〕

当是时，正在麦秋，农家甚忙，佣工人工钱大涨，而麦价锐减，初十日斗麦一千六百文，今日减至一千零数十文，粮商之心不平，至于如

此之甚，亦见世道大坏矣。

闰五月十五日〔7月9日〕

今日觅人刈春麦，共十余人，每人工钱日一百十文，吃饭三次，早、午、晚，饭且好。

闰五月十六日〔7月10日〕

日来家中大小男女率皆匆忙，男则在田畴，女则在中馈，正当麦秋际也，每岁五、六月间，莫不如此。

闰五月二十三日〔7月17日〕

光绪二十六年，俄夷乘乱入东三省，据为己有。二十七年和议成，俄约退出，迄今仍虎踞不退。论者谓俄夷信将来必退，不知夷狄豺狼性成，断无肉入口而再吐出之势，况此时外洋各国视中国为一块肉，均欲吞而食之。现在法夷蚕食云南广西，英夷蚕食广东福建，日本蚕食闽浙，德夷蚕食山东，俄夷蚕食新疆蒙古，其为中国之患者俄夷为最，以其地与中国毗连耳。俄人不但霸占东三省，一二年中必有并吞中外蒙古并新疆之势，中国若仍偷安，不思自胜之策，徒取西法以求自强，恐岌岌乎不可支持也。尚望当道及早计之。

六月初一日〔7月24日〕

日来病者甚多，里中走痢者，腹泻者常常来寻“万金丹”。……

六月初十日〔8月2日〕

金胜村南半里许，雨前两日（初五、六两日）白昼行劫两次，初五

日午刻抢四五十金之丝线，贼六七人。初六日巳刻抢现银四十余两，贼八九人，潜伏苇田，以待行人，行旅莫不戒行，闻贼皆直隶、山东人，邑令差役辑查。

六月十四日〔8月6日〕

古人有言：多男多虑。由今思之，多女尤多虑也。男则不事他人，令其读书求道，尚大焕家尚，女则出嫁于人，孝敬翁姑之礼皆由父母教诲，一有不到处，则被婿家侮慢，甚至婿不贤，倾家破产，致女穷困，反累父母。或婿亡而女孀，日涕泣于父母之家，而别无他法以措置，余所以谓多女尤多虑者此也。

六月十七日〔8月9日〕

自国家变法以来，校士皆以策论考试，所最重者外洋之法，凡能外洋各国语言文字者，即命为学堂教习，束脩极厚，故当时人士俱舍孔孟之学而学西人之学，以求速效。间有讲求孔孟之道，谨守弗失不肯效俗趋时者，竟呼之为“顽固党”，非但屏逐之，而且禁锢之，呜呼，世尚可为也哉。

六月十八日〔8月10日〕

昨夜余自县启行，邑令由南城角村归，从行者数百人，均奔赴衙门，谓是看官讯断教案。先是王郭村教民纠结其党数十人抵南城角索伊十字架，指某民于庚子年乘拳民屠戮时，抢其十字架，与则再议，否必将某家屠戮，声势甚威，南城角村民惶然畏惧，赴县禀报邑令，立刻带民勇数十名抵南城角，将教民并某民均执到县审讯，故从官入街看讯者如是之多。

邑令于今日诣洞儿沟，见洋教士定夺教民去日构衅事，巳刻去，申

刻归，不知如何办理这案。

七月初二日〔**8月24日**〕

有自河南归者，言怀庆府属阳武县又因加征民变，焚烧衙署。

七月初六日〔**8月28日**〕

阅邸报，前月廿二日放山西考官矣，江南、陕西亦同日放。

吾邑赴秦乡试者十二人，不知后又有去者否？晋士赴秦，原非易事，下科场者寥寥。

七月初七日〔**8月29日**〕

南席〔村〕今日演剧，为七夕节也。

七月初八日〔**8月30日**〕

当此之时，人情风俗大违于古，各村酬神演剧，不惜资财。唱戏三日，戏价出至一二百千钱，少者七八十千。即如此村所唱者孩童戏，尚是七十千钱戏价。闻前三日戴村所唱之剧系一百七八十千钱戏价，其余可类推也。习俗如此，不以为非，世道凌夷，不可力挽其颓风矣，可慨也夫。

七月十五日〔**9月6日**〕

今日为中元节，俗皆上坟祭祀，余在此间授徒，未能旋家。……

七月二十三日〔**9月14日**〕

有人言，本月初九日，省垣获散票于民约期为乱之匪，系省营统

领，审讯供出其党甚多，首即大同镇总兵，余均武官，其散票之法，每有入其党者，给票一张并银五两，约于中秋节起事，现尚未知如何结案，只闻晋抚募兵。

八月初三日〔**9月23日**〕

“新政”之不善，人皆不敢言，间有言之者，辄指为“顽固党”，重则加之以罪，屏弃不用，轻则被人指摘唾骂，贤人君子莫不卷而怀之，退处于山林。吁！可畏也已。

国家自光绪二十七年五月变法自强，凡变之法，悉效外洋各国之所为，而先代之良法美意均弃之如遗。自变法以来，各行省民变之案接踵而起，又且寇贼纷纷此扑彼动，则是所变之法非徒无益而又害之矣，然犹执迷不悟，竭力行西法而不遗余力，世道之坏伊于胡底哉！

八月十六日〔**10月6日**〕

间日来，大同总兵刘光才升广西提督，率兵启行，经太原徐沟驿路并站南进，情形紧急，盖由广西军务所迫也，粤西之乱，势甚猖獗，近已蔓延邻省矣。

八月二十七日〔**10月17日**〕

刻下赔款紧迫，加征加税，民已不堪，各省大吏又因设立学堂勒捐巨款为教长学生之经费，民困愈甚，思乱之心更深，一有揭竿而起者，民必响应无穷矣。处此时世如在荆棘中，不能有一日之安也。

八月二十九日〔**10月19日**〕

今秋自正定至晋省铁路之开，业经动工，购地筑路已登晋报。

九月初三日〔**10月22日**〕

炎卿二东君自京于昨晚归，言：都中人心尚稳妥，唯银钱紧迫太甚，莫能周转，钱局不断倒闭，商贾多窒碍难行，太后、皇上居宫时少，恒驻蹕怡〔颐〕和园。辽东土匪势甚猖獗，日行掳掠人民以待银赎，近畿一带土匪亦众，行人苦之。

九月初五日〔**10月24日**〕

里人收获不丰，价又极贱，所以农皆困病也，所幸者草纸畅行，足给口食耳。

九月初九日〔**10月27日**〕

昨晚武铁梅、武少云来，为游晋祠兼看晋祠等村抬搁也。今日晋祠、纸房、北大寺、塔院、长巷、东院凡六村抬搁送龙神入山，故远近人来观之。

九月十三日〔**11月1日**〕

父亲大人今日七旬晋九寿诞，阖家大小，初晓即起，敬谨拜祝，且在神前敬献清酌庶羞之仪。

九月十六日〔**11月4日**〕

瑄儿赴秦乡试，偕行者十人，获隽者二人。吾邑共十四人，而二人得中，较去岁多中一人，亦邑之幸也。

九月二十一日〔**11月9日**〕

阅晋报，俄夷于黑龙江建立都城，意在都于此而吞并中国也。中国

政府仍瞶瞶不知，尚谓与我无干，依然待以友邦，不以为敌，所谓燕巢幕上者与可危之至。

广东潮州、嘉应州有匪猖獗，势甚汹汹，与桂匪相通，湖南亦戒严，浙江亦有匪乱，天下殆无一处安者矣。

桂匪有夷协助军饷，故不能平，外夷立意，吞我境土，显用欺罔之法隐行鸩毒之心，将一切官员戏弄于股掌之上，殊令人扼腕。

十月初一日〔**11月19日**〕

今日人皆上坟祭烧，俗谓为先人送寒衣。余在馆中，不克诣先墓为我母送冥衣，则哀痛之情，何其有极。

十月初九日〔**11月27日**〕

李满庄向甚富庶，现在困穷者多，宅舍折毁者大半，气象十分萧条，富区变为贫村矣。

十月二十日〔**12月8日**〕

阅本月初六日晋报，东三省于前月初九日被俄人占据。

十月二十三日〔**12月11日**〕

当此之时，矿务纷纷，外洋各国之夷皆入中国争此利权，华人畏洋夷将利权夺去，亦群起而兴矿务，故各直省设立矿务局，集官民之股以创办。然必延洋矿师以寻矿苗。嗟乎！矿为天地间之精华，前代多有矿务，积久而罢其业，以其无益于国也。今洋夷虽巧，岂能将精华发泄尽乎？洋夷无他知识，惟利是趋，中华为礼义之邦，尊尚孝弟忠信，似不必尤而效之也。

十月二十五日〔**12月13日**〕

阅邸报，各省大吏陈奏章疏，莫不忧库款奇绌赔款难。……

十月二十七日〔**12月15日**〕

今日为嫁娶吉日，此村娶妇者六七家，他处亦甚多，天气和暖，大有利于婚家。

十月三十日〔**12月18日**〕

近十余日撰《晋祠志·寓贤传》三十余传，朋及本朝者多，此一事也尚可于课读之暇，消磨岁月。余撰《晋祠志》，业经年余，而草稿尚未告成，现属初稿犹未易之，古人著书非一次即成，必易其稿，且非一易，易之又易也。

十一月初六日〔**12月24日**〕

由《晋报》推之，大局甚危，吾晋亦如燕雀处堂，不日即有窝患之加。现在正太铁路之工已开，迨至工已告竣，铁路成而轮车通，矿务大兴，取煤取铁，其势纷如，三晋人民非但不能安枕而卧，且必受夷人之凌辱，即欲逃避而莫能矣。

十一月初十日〔**12月28日**〕

武佑卿为弟炎卿于今日娶继室。

妇家于去日已将装奁送来，约值千余金。论者犹以为薄，谓妇家曹姓，富甲于晋阳一川，而送此区区之奁，乌足以厌人心，此俗论也。

……

十一月十八日〔**1904年1月5日**〕

此间有兄弟分家者，人人皆代为恻惜，谓其祖若父积累四五世，今一日分崩离析，所遗物件均析数分，此争彼竞，不少逊让，大伤有于一谊，而乃兄乃弟，愤愤焉莫之恻，其本心之良，不知归于无何有之乡矣。

十一月二十一日〔**1904年1月8日**〕

当此之时，四民失业者多，士为四民之首，现在穷困者十之七八，故凡聪慧子弟悉为商贾，不令读书。古今来读书为人生第一要务，乃视为畏途，人情风俗，不知迁流伊于胡底耳。

光绪三十年〔1904年〕

正月二十三日〔3月9日〕

与诸同人商定学堂章程，规模大具，玠儿于午后入署辞行，后赴学堂从余言归。

正月二十六日〔3月12日〕

县中于昨日考试文童，闻才二十余人，吾邑文风为之大减色矣。余应童试时尚有百余人，由今思昔，曷胜升降之感。

正月二十七日〔3月13日〕

有人自县来，言入场应童试者邑中仅十八人，前言二十余人系传闻之词耳。

正月二十八日〔3月14日〕

吾里西依南北通衢，去日有洋人经过，邑宰差役迎送，且为之设馆舍酒饌。

正月三十日〔3月16日〕

玠儿拟于二月初二日由家启行赴汴会试，日来仍有送赆仪者，却之则不情，亦惟受之而已。

吾邑培英义庄宾兴共二百八十缗，乡会各半，现在又加罚项钱五十缗，银圆六十缗，白金二千两，亦乡会各半，今春会试者共三人，玠儿及新中者王梓、阎佩礼二人，每人可分银钱六十余缗，所短亦多也。

二月二十八日〔4月13日〕

自来馆中，每日课徒之暇即援笔撰述《晋祠志》，迄今阅二十日，将《遗事》《杂志》二门之草稿粗告有成。此事自光绪二十八年七月十五日开笔，日不停挥而草稿尚未全有，不过撰述大半，拟辑十五门而分二十四卷。

三月初三日〔4月18日〕

闻归化城近有乱事，绥远将军之子出外误毙洋人之小犬，诣洋人处请罪，洋人用枪击毙将军之子，将军兵卒不禀将军知之，暗纠其众，将一切洋人及许多教民全行诛戮，遂启衅端，此二月十八日事。二十日夜，省城接到申文。二十一日，抚宪发兵三营赴化城弹压，系传闻之词不知确否。

三月二十一日〔5月6日〕

杜鹤峰、杨秀三于昨晚来馆，言归化城之乱非由洋教，乃由开垦官逼民乱耳，官军征之，反败于乱民，一切军械及士卒被乱民抢胁者甚多，此其大略也，其详不可得闻也。

三月二十九日〔5月14日〕

现在士风不振，读书之士往往坐困，并无生路，不得已借行医以糊口，同人中尚多也。

日俄相争，两不相下，传言日胜俄败，人皆盼日胜俄，以为日可亲

而俄不可亲也。不知日俄战争原为中国之地，无论孰胜孰败，终为中国大害，且非仅东三省可虑也，其余一切省会将有不可安之势矣，处此时势如之奈何？

四月十七日〔5月31日〕

阅三月邸抄，有今科会试头二场题如左：

头场题五：周唐外重内轻，秦魏外轻内重，各有得失论；贾谊五饵三表之说，班固讥其疏，秦穆尚用之以霸西戎，中行说亦以戒单于，其说未尝不效论。

诸葛亮无申商之心而用其术，王安石用申商之实而讳其名论。

裴度奏宰相宜招延四方贤才与参谋议，请于私第见客论。

北宋结金以图燕，南宋助元以攻蔡论。

二场题五：学堂之设，其旨有三，所以陶铸国民，造就人才，振兴实业。国民不能兴立，必立学以教之，使皆有善良之德，忠爱之心，自养之技能，必需之知识，盖东西各国所同，日本则尤注重尚武之精神，此陶铸国民之教育也。讲求政治法律理财外交诸专门，以备任使，此造就人才之教育也，分设农工商矿诸学，以期富国利民，此振兴实业之教育也。三者孰为最急策。

《周礼》言农政最详，诸子有农家之学，近时各国研究农务多以人事转移气候，其要曰土地，曰资本，曰劳力，而能用此三者实资智识。方今修明学制，列为专科，冀存要术之遗，试陈教农之策。

泰西外交政策往往借保存土地之名，而收利益之实，盍缕述近百年来历史以证明其事策。

日本变法之初，聘用西人，而国以日强。埃及用外国人至二十余员，遂失财政裁判之权，而国以不振，试详言其利弊得失策。

美国禁止华工，久成苛例，今届十年期满，亟宜援引公法驳正原

约，以期保护侨民策。

四月二十七日〔**6月10日**〕

此间有自辽东归者，言日俄战争相持不下，现在日胜俄败，死伤狼藉，人民不安。盖日俄构衅，原为争我土地，无论孰胜孰败，终为我之大害，何瞠瞠者闻日胜而喜闻俄胜而忧耶，大局岌岌是诚可畏也。

五月初五日〔**6月18日**〕

阅四月二十晋报，言政府欲将各省州县各教谕之缺一律裁汰，所裁教官即分别派充各小学堂教习，所有教谕署中应办事件即并归各省学校司办理。果如是也，则读书人更无出路矣。

五月初九日〔**6月22日**〕

今岁草纸价涨。

六月初八日〔**7月20日**〕

午刻来徐，止于王绀廨馆……因看宗师发生员一等榜，天气昏暗，遂宿焉。吾邑岁试生员百余名，列一等者才七名，瑄儿与焉。

六月初十日〔**7月22日**〕

去日在徐沟见考试之事十分萧疏，士皆无甚精神，而应童生试者甚少。太原、交城、清源三处均有余额，榆次甫足额，祁县、徐沟二处皆不足额，冒籍大半，始足其额，六处统共二百八十余入。

六月十四日〔**7月26日**〕

复试一等生员题：

志士仁人无求生以害仁，有杀生以成仁义。

晋省刻拟令绅商集股开矿，以抵制福公司之攘夺，试详策之。

七月初四日〔**8月14日**〕

里中之人今岁皆宽裕，而积余财者寡，盖习于奢也。今日扮社伙以逞乐，意在抬抬争研耳。

七月十一日〔**8月21日**〕

里人因旱于昨夜联群上山，聚石为塔，名曰“挂云塔”，以祈云聚而雨也。

八月初十日〔**9月19日**〕

此村演剧第三天，妇女满场，衣服无不华丽，卖食物者甚多。

八月二十三日〔**10月2日**〕

《晋报》：正太铁路业经动工。此路一成，则三晋之门户恍然洞开，晋民无安居之日矣。然此非人所能主张也，天也。

九月二十二日〔**10月30日**〕

今岁农事不佳，收获未丰，而人工甚紧，每日工钱少则一百多二百，较前常倍，盖佣工者稀少故也。

十月初一日〔**11月7日**〕

弟子不来读书，皆诣祖莹祭烧。晋俗于今日祭祖先，名曰送寒衣，

盖以冬初天气寒冷也。

十月初五日〔**11月11日**〕

迺来风俗多是夜间办事，白昼长眠，富贵之人无不如此，即富商大贾亦然，至于各直省，大小衙署均是以夜为昼，鸦片烟有以使之也，其害曷有极哉！

.....

盛京之民现被日俄蹂躏，惨苦不堪，晋人在盛京为商者，日逐逃归，谓俄兵先扰民，今又加日兵扰之，非但人民受害，恐盛京亦不完善矣。人情汹汹，日夜不安。

十月初九日〔**11月15日**〕

此庄气象十分萧疏，亭台楼榭折毁者半，而人家亦多贫苦者矣。富者均变为贫寒。

十月二十一日〔**11月27日**〕

迺来风气日坏，富家子弟年方十四五岁即吸食鸦片烟，而形容枯槁，面目黧黑，似有委顿之状，出门则数仆相随，往往扶掖而行，其有不夭折者几稀矣。

有人自安徽宿州归，行至河南汴梁，正值民变围城，势甚汹汹，乃未驻足，连夜渡河。闻系豫抚无故加征之所致，民围城外，声称要杀陈抚，以泄其恨，祥符知县劝谕百姓，许不加征，民乃解散。时九月二十八九日至本月二三日也。〔11月5、6日至11月7、8日〕

十一月十六日〔**12月22日**〕

郝济卿同年向托余为图别业，已阅二年矣。现推荐主东家武佑卿之

典席，岁送脩金二百四十两，较旧业倍之，可望偿积年负。

此亦贫士之常也。

今秋闻济卿言，其旧东欲令子弟学西法，嫌守旧学，是以力辞其馆就别业。

十一月二十二日〔12月28日〕

去日在车辋村与常乙谔同年谈次，言其今秋在上海时，有同乡叩其子弟有出洋游学者否，答曰无有。曰千万不可令子弟出洋游学。近一京官王某令其子出游外洋，归不一旬，先一日子令安排一席，言是请客。翌日王某问请何客。子跪请曰，男有一言，父若俯允男才敢起。王某曰，儿有何言？其子曰，今日所请者，即父自此以后愿不为父子，成为同等。王某闻言面成灰色，无言而答，然已无可如何，听子所为。果如是也，纲常之道势必大坏，天下从此大乱矣。

十二月初四日〔1905年1月17日〕

顷闻吾邑柳子峪有委员抽收煤厘，用法太严，凡运煤之民或将纳厘之票失，即与钱而亦必加责罚，其意以为不如此则民之偷漏愈甚，故苛以待民，前月中下旬之交，一教民失票，委员遂维系之，夜半逸去，呼其侣数十人，擒委员殴毙之，脑浆迸裂，支体不全，而皆颺去，未获凶手。民皆大快，谓教民此举虽云不法，亦足以解众之害也。

十二月二十日〔1905年2月2日〕

学堂之设，今岁更为紧要，凡闾巷之间必使皆有，每堂必筹许多经费，俱向百姓抽剥。趋时之人只求迎合官吏之心，不顾群黎之怨，民生不遂，教何由施。

十二月二十一日〔**1905**年**2**月**3**日〕

胡海峰来，欲余办理晋祠蒙养小学堂事，亦在使余从新也。海峰现充省城大学堂分教，故以维新为要。

光绪三十一年〔1905年〕

正月初一日〔2月4日〕

元日以吉祥语为要，母诫子女曰：今日为岁首，不可妄言，出口须谨慎。俗皆如此。

正月十一日〔2月14日〕

.....天下学校全改为学堂，学堂者外洋各国之民也，其中一切章程全遵日本之所为，最重测算、技巧、格物一门工艺也。讲求工艺之精巧，非吾儒所谓格物，在即物而穷其理也。学术之坏不知伊于胡底耳。

正月二十六日〔3月1日〕

邑侯张公，今日请四乡绅士，余及玠儿皆与焉，拟皆辞之，父亲大人命玠儿诣县应酬，余因□〔守〕制辞之。

二月初一日〔3月6日〕

阅魏灭北凉一卷。

二月初三日〔3月8日〕

阅刘裕篡晋一卷。

二月初九日〔**3月14日**〕

师道之衰于今益甚。延师者视师甚轻，并不知敬重之礼。为师者自待亦卑，往往将就人馆，聊得糊口之资，以度岁月，世道之凌夷可谓甚矣。

现在变法，改书院为学堂，而学堂规模只是敷衍门面，务悦庸俗之耳目，并不求实，凡设立学堂，铺张华丽，经费甚巨，意在作育人才，而人才终不可得。

二月初十日〔**3月15日**〕

近来读书一事人皆视之甚轻，凡有子弟者亦不慎择贤师而从之，所从之师不贤而亦不改从，即欲子弟之克底于成，夫岂能之乎？

今之学堂，所教者西学为要，能外国语言文字者，即为上等人才，至五经四书并置不讲，则人心何以正，天下何以安，而大局将有不堪设想者矣。

三月二十四日〔**4月28日**〕

近年来新学之兴，以能洋人之学为高，凡守孔孟之道者目之曰顽固之党，此亦时运之使然，无可如何者也，而必责之人事之不善抑亦过矣。

四月十三日〔**5月16日**〕

晋报各省大吏均以财用为务，凡所设施非与民争利即加征加赋，动曰效洋人之法也。

四月十九日〔**5月22日**〕

邻人许文彦旋家，引里中王向春之子辛卯来.....余荐于谦懋亨木局学习生意，言于今日上工，即请任君协和作保送到木局。

四月二十三日〔5月26日〕

余友乔穆卿，东里村人，其馆改为育英学堂，仿照现行学堂章程，教习三人，学生三十人，以算法为重，兼教体操，皆西法也。

四月二十四日〔5月27日〕

余友乔穆卿为学堂教习，仍教学生以孔孟之学，其二教习则教算法并西法耳。

私询穆卿学堂中学生果有进益乎，穆卿嗟叹再四而言曰：不惟无益，恐此后人心之坏，靡所底止矣。

四月二十六日〔5月29日〕

前三日在东里乡育英学堂教习杨君谟显谈及时事，杨言：加征加赋，原为兵饷计，近年来外省多因此而民变，则民之不仁甚矣。现在尚未多加，即倍而加之，亦分所应尔，何以今日民变，翌日抗不遵行哉！吁，此维新之论也。仕途皆若人，虽欲天下之治安，夫岂能之乎？又言科场不废，终为今日之弊政。

五月初四日〔6月6日〕

里中鰥独奢而不俭，每日所得工钱全数花费，不留赢余以备不时之需。若辈平日如此，设遇困穷亦不足怜矣。

初一日之前，邑之东北小马村界，白昼有贼邀路抢劫，用洋枪毙一车夫，刀伤一人，业经获贼一，其贼二远飏，闻系省中所散之兵勇，皆外省人。

五月初八日〔**6月10日**〕

洋人游历中国者纷纷，晋祠三台阁现寓美人四，或三或五，往来不绝。

五月十四日〔**6月16日**〕

日来粮价大涨，人心惶惶，望雨益切。

五月十九日〔**6月21日**〕

去日自出吾邑之界，至徐沟、太谷等县，田畴皆赤，并无一苗，人心皇皇，望雨情切。

五月二十四日〔**6月26日**〕

国家当积弱之秋，外侮交加，而欲奋然振兴以洗从前之耻，其策在省刑罚、薄税敛，施仁政于民，俾民修其孝弟忠信而已矣。不此之求，惟事富强，失策孰甚焉。

五月二十五日〔**6月27日**〕

本处训蒙之人多不早起，亦不能早起。系由膏粱子弟出身，及长困穷，乃借舌耕度日，究其学业不过粗识几字，而于学之根柢未之能知。

五月二十八日〔**6月30日**〕

现在商务，票庄最盛，凡为票商者，骄侈佚乐无所不至，丰衣美食等于富贵之家，世俗无不羡慕，有佳子弟者皆令入其号而习其业，窃以为不久即败也。

六月十一日〔7月13日〕

近年来为学之人，竞分两途，一曰守旧，一曰维新。守旧者惟恃孔孟之道，维新者独求西洋之法。守旧则违于时，而为时人所恶，维新则合于时而为时人所喜，所以维新者日益多，守旧者日渐少也。人心风俗将有不堪设想者矣。

六月二十二日〔7月24日〕

此间于前数日得雨，农家始得播种荞麦，而无籽者纷纷，贫困之家欲种不能，武佑卿东翁之弟号炎卿，年未三十，慨然施舍荞麦，里人得种者多。

炎卿日来闻里中有坐困无食者辄施食、施谷、施钱以拯之。

六月二十七日〔7月29日〕

此村商人自徐沟归，言近日官兵自北而南，路经徐沟，系赴平阳府征剿变民，传言平阳府属四县民变皆由官逼所致，加赋过重，民不堪命，遂至戕杀官吏，南镇兵败，故又自省发兵以剿之，不知是否属实。

六月二十九日〔7月31日〕

又有人言：民变在解州，系由民教不和，官袒教虐民之所致，不知孰是孰非。

七月初七日〔8月7日〕

有人言民变在平陆、绛县等处。

七月初八日〔8月8日〕

昨夜将半，门前人声鼎沸，金鼓喧天，口念阿弥陀佛之声，彻于青霄，从里中自东而西入天龙山祈雨，其众可二百余人，里人皆起送迎，系古城营人。

七月十三日〔8月13日〕

朱瑞云于本月初旬自京师归，午前来家，言京城银钱紧逼，官途杂遫，不可细述，时局有岌岌乎殆哉之象，一切政治竞尚洋法。

七月十四日〔8月14日〕

目前医人多系文理未通，他业不可资生者。其治病未能探原立论，惟借所记之几位药以饰庸俗之耳目，非特莫能济事，而且足以坏事，余故不之信。

七月二十五日〔8月25日〕

此村有傀儡之戏，弟子因而不来读书。

七月二十六日〔8月26日〕

古人有言：师道立则善人多。今之为师者，以算学教人，以洋人之学为训，其得善人能多焉？否耶？洋人之学专讲利，与吾学大背，趋之若鹜，不知其非，亦良可慨也已。

七月二十七日〔8月27日〕

晋省南路民变，近闻稍平。

八月初二日〔8月31日〕

太原一郡风俗奢靡，太谷、祁县为最，此间左近各村庄奢靡特甚焉，妇女之衣，其工费有十数千者。

八月初三日〔9月1日〕

有人言：此村之北八里许车辋村，前月设立女学堂一所，女学生不一，有女，有妇，凡十余人，年皆十七八，教习为某孝廉、某生员，皆未三十岁，所教皆效洋人之法，衣服亦效洋人之装饰，人多羡慕其所为，而不以为非。

八月初十日〔9月8日〕

顷闻太谷大富王姓者年二十余，先捐一道员，改捐某部郎中，于本月初八日赴京供职，饯行者络绎不绝，路旁之人莫不歆然倾慕。嗟乎！富家之子不读书而可列于朝廷，贫窶之士抱学问而终困于草野。

民心思乱，日甚一日。

八月十三日〔9月11日〕

现在出洋游学者纷纷，毕业而归即授职为官，其学孔孟之道并一切词章家，俱指为顽固党，屏之黜之，近又停止乡、会、小考等试，世道亦可见矣。

八月十六日〔9月14日〕

见有一从西学者，自以为维新，一讲西学则手舞足蹈，其实饰庸俗之耳目，究未晓西学之所以然也，而于骨肉之间，乖外实甚。其人之不贤不肖亦可见矣。

八月十九日〔9月17日〕

中秋第二日，附馆弟子家请客贺节，未曾请余，馆僮知之，面色不平。

旧日弟子武人鹤、武晋盼叔侄请其西席赵玉山，兼请余午餐，尚有师弟之情焉。

八月二十四日〔**9月22日**〕

迩来人多不讲礼法，恣情任情，一凭血气之所为，其见谨守礼法不敢偃规越矩者，反訾议而讥刺之。

九月初四日〔**10月2日**〕

妇女游历今日甚多，外洋各国妇女来游中国者接踵不绝，而中华妇女亦多效颦，仕宦之家多遣妇女出洋游历，以为开通风气，为国家振兴之张本。夫妇女原幽间贞静之人，出门游历则必不能守此四字矣。

九月十三日〔**10月11日**〕

来拜寿者百十人，凡二十二席。
捕厅陈老爷昌俊遣人来送礼祝嘏。

九月十七日〔**10月15日**〕

下诏停止科考，士心散涣，有子弟者皆不作读书想，别图他业，以使子弟为之，世变至此，殊可畏惧。

九月十九日〔**10月17日**〕

甫晓起来心若死灰，看得眼前一切，均属空虚，无一可以垂之永久，惟所积之德庶可与天地相终始。但德不易积，非有实在功夫则不能

也。

日来凡出门，见人皆言科考停止，大不便于天下，而学堂成效未有验，则世道人心不知迁流何所，再阅数年又将变得何如，有可忧可惧之端。

九月二十日〔**10月18日**〕

晋祠等村抬搁送神。

九月二十五日〔**10月23日**〕

昨日在县，同人皆言科考一废，吾辈生路已绝，欲图他业以谋生，则又无业可托，将如之何？

吾邑学堂业立三年，而诸生月课尚未曾废，乃于本月停止，而寒畯无生路矣。事已至此，无可挽回。

十月初六日〔**11月2日**〕

凡守孔孟之道不为新学蛊惑而迁移者，时人皆目之为顽固党也。顽谓梗顽不化，固谓固而不通，党谓若辈众多不能舍旧从新，世道变迁至于如此，良可浩叹！

科考一停，士皆殴入学堂从事西学，而词章之学无人讲求，再十年后恐无操笔为文之人矣，安望文风之蒸蒸日上哉！天意茫茫，令人难测。

十月初七日〔**11月3日**〕

科考一停，同人之失馆者纷如，谋生无路，奈之何哉！

十月二十三日〔**11月19日**〕

学问之道，先须讲求伦理。伦理者何？君臣之义，父子之亲，夫妇之别，长幼之序，朋友之信而已。五者不讲而惟利是图，得谓之学问哉？

十一月二十九日〔**12月25日**〕

顷闻同人失馆者多，家有恒产尚不至于冻馁，若借舌耕度岁者，处此变法之时，其将何以谋生乎。

十二月初六日〔**12月31日**〕

顷闻友言：太原府城近立社会从之者众，大半学堂中入，笈笈乎可畏也，祸乱自此而生矣。

光绪三十二年〔1906年〕

正月初二日〔1月26日〕

吾乡之俗，每当元旦第二日，邻里乡党互相拜贺新年，阅十余日，皆衣冠往来。

来拜者六十余人。

正月二十二日〔2月15日〕

去日古城营教民某葬弟，于前一日开幕受吊，邑宰率其所属文武皆为之吊，城中绅士亦联臂而往，乡中民庶举愕然羨之，曰若此者可谓之荣耀矣。此入教者所以接踵不绝也。

二月初三日〔2月25日〕

己刻，余诣晋祠文昌宫赴会，瑄儿随之。今日祀文昌，晋祠、赤桥、塔院、长巷、北大寺等村文人皆于今日集于文昌宫，宴于五云亭，名曰衣裳会。

二月十二日〔3月6日〕

世道之变，日甚一日。余在太谷城，人皆言城内一生姓孟名嘉林，从英人学已三年矣，业既毕，给举人。去冬诣上海，欲游日本，因东洋学生之哄遂归，而服色竟易洋装。近日归乡，人皆目为洋夷，宗族亦待

为异类，此华人变为夷者也。

二月十六日〔3月10日〕

伦常之理今皆不讲，余与友谈，开口先讲伦理，一友曰：“子之所讲者虽是，但不合乎时，若对维新之入，非特受其讥訾，且必招其斥骂，盍守金人之戒。”

二月二十五日〔3月19日〕

去日，在东阳镇遇诸旧友借舌耕为生者，因新政之行，多致失馆无他业可为，竟有仰屋而叹无米为炊者。嗟乎！士为四民之首，坐失其业，谋生无术，生当此时，将如之何？

出门遇友，无一不有世道之忧，而号为维新者，举欣欣然有喜色而相告曰：“旧制变更如此，其要天下之治，不日可望，诸君何必忧心殷殷乎？”

二月二十六日〔3月20日〕

去晚，在李仙洲东家晤游日本者二，一近科进士，交城人；一生员，清源人。经由家启行到东阳停趾。进士去岁已到日本，因有风潮客腊归里，今闻风潮既平，又偕一生赴东洋学东洋之学，盛称倭学之高，言倭之理学，华人不能其万一。噫，舍吾学而学倭学，宜乎谓倭学之高也。

二月二十八日〔3月22日〕

阅中华报，新政纷纷不可胜言，而学堂设立极要极多，所学者皆洋夷之学，毕业以一年、三年为限，孔孟之学俱弃之而不一讲求，时运为之也，可奈何？

当时弊政莫甚于卖官鬻爵，乃新政既行于今五年，依旧捐纳实官莫未曾停止，令人莫解。维新之家动曰除弊，卖官之弊何以不除耶？

三月十二日〔**4月5日**〕

阅前月六日晋报，江西南昌县令江召棠被法国天主堂神甫王之安刀伤，几毙；河南周家口苑姓教民一家七人同时被仁义会诛戮；安徽霍山县、江南宿迁县俱有教案。

三月十三日〔**4月6日**〕

弟子皆因清明节上坟祭祀祖先，不来读书。

三月二十一日〔**4月14日**〕

昨日午后谢凌云来……又言：省城学堂林立，其中学生服色以洋式为重，凡为古貌者辄屏逐之，议论毫无忌讳，指斥时政得失，此犹小焉者也。竟敢显言“排满”二字，叛逆情形业已呈露矣。数年来学堂中所培植之学生，此类固多，闻之寒心。

三月二十九日〔**4月22日**〕

阅正月十九日中华报，四川西充县地方九十里，庚子而后，连年荒旱，遍野哀鸿，癸卯丰收，甲辰又大旱，小民困苦无所控告，现办铁路谷捐，照十石抽三，抽谷六百二十余石，已是勉强从公，川督以为不实，委员到县勒令，按粮计租，以三钱粮起抽，路抽至千二百余石，犹以为少，又委员往西邑四路查抽，无论旱地水田一律照抽，大有竭泽而渔之意。

四月初四日〔**4月27日**〕

王都〔村〕会大演剧凡三班，系该村王姓教民经理，所费戏价，从赌抽捐，赌棚凡三十四。

四月二十日〔5月20日〕

阅本月朔晋报，匪乱甚多。一、天津之河间府水旱路不靖；一、豫省大河以北有匪党扰乱；一、河南陈州有匪名仁义会，专以仇教无〔为〕宗旨；一、豫省汝宁府属西平、遂平二县交界地方，有匪徒七八千人聚众起事，以“扶清灭洋”为旗帜，势甚汹汹；一、新疆回民煽乱焚掠商民；一、云南有会匪，团聚起事焚毁耶苏教堂，到处抢掠，省城戒严；一、江浙匪患已深，疆臣奏请合两省兵力刻期剿除；一、江西南昌教案势殊棘手，恐匪乘势而起，危矣哉，天下大局殆将有不堪设想者矣。

四月二十六日〔5月19日〕

在晋祠，闻王郭村以南各村庄凡散馆弟子，皆因徐沟知县张谕其邑之馆改名为学堂，俱散不读。系谣言所致也，馆师俱坐困。前三日，余在穆家庄即遇二馆师王、阎二姓者，业经失馆，惶惶然不知所措手足也。

四月二十八日〔5月21日〕

天旱不雨，农皆坐困。近有一惑众者自直隶来晋，诱人入其会名曰在理。三月徐沟一带从之者众。本月初，吾邑与徐沟接壤之村庄入其会者纷纷，现在吾村左近亦多，这个风气不能遏止，亦人心之大害也。

在理之人多属愚众，入其会者不吸鸦片，不吸烟，不饮酒。凡入之初，设宴大会，每人摊钱五百文。其魁曰大爷，进茶一尊为敬魁之礼。

有教民之村庄入在理之会者更多，一名在理则教民不敢凌虐，非民甘心入会也，实抵制教民耳。

闰四月初二日〔5月24日〕

晋祠有洋夷住于三台阁，每日捕鱼沼大鱼而食之，庙祝畏不敢拦阻，潜令人开鱼沼口放鱼而去。洋夷到处扰民，现又害及池鱼，其恶亦甚矣。驻宿月余，前一日乃去。

闰四月初三日〔5月25日〕

吾邑东南一带蒙馆全散数日，有文冰县人亦言其县之蒙馆亦闻风而散。则民心之不愿改为学堂，不愿学洋夷之学，于此概见矣。

闰四月二十日〔6月11日〕

有人自省归，言省城局面大变，军营皆成洋式，兵士皆为洋服，贡院亦拆毁，学堂纷如，学生尽弃吾学而学洋夷之学，街市亦效洋人之所为。

闰四月二十八日〔6月19日〕

本月，孩童垒塔者纷如，徐沟、太谷、榆次更多。……恒在夜间累磊，清朝人见辄拆。凡垒塔童歌曰：“塔儿塔儿快快起，五月十三日杀教鬼，杀了教鬼下大雨。”亦妖孽也，可畏之至。

五月初九日〔6月20日〕

膏梁纨绔子弟恶余甚深，一见余到其前辄皆趋而避之，谓余至无好言之可听也。

五月二十四日〔7月15日〕

自幼所学者孔孟之道，迄今谨守之不敢一疏。当此之时，国家变

法，设立学堂，停止科考，士皆舍孔孟之学而学洋夷之学，区区之心，殊觉不安，而况随俗浮沉，靡然从风乎？人弃而我不弃，此其志也。

五月二十五日〔**7月16日**〕

奉天捐税之密甲于中华，行人所过之处每人每日捐银元半角。此等虐政，千古未有。

六月初五日〔**7月25日**〕

又直隶正定府属灵寿、平山两县，用威勒捐巡警经费，两县不约而同，各聚众数千拥入衙署，拆毁堂房，殴辱县令，令幸逃脱。百姓又愤学堂捐，复将两县所设学堂焚烧。两县飞禀大宪，请兵弹压，不知作何了结。

六月初十日〔**7月30日**〕

去日在榆次同桌午餐者，有榆邑黑蛮营人，为商于平定州，王姓，言平定今春有在省西学堂毕业生徐姓，不以其父为父，竟以平等相称，州人为之哗然。

六月十三日〔**8月2日**〕

余在榆会时，阅商务大为减色。

南席村今日祈祷雨泽，阖村人民各户门口设坛陈祭品插柳枝，拈香以祈。

七月初三日〔**8月22日**〕

吾乡斗米千一二百文，斗粟千四五百文，每斤面五十余文，百姓遂

异常困苦。

申刻，赴晋祠赛会，皆言生意缺少。

七月二十二日〔**9月10日**〕

早餐毕，由家启行十里，登舟渡汾水，又十里渡洞涡河，水渴上流而灌田，又二十里抵徐沟北关，午尖，遇同县人，皆赴太谷付标，天甫黑来馆。

七月二十八日〔**9月16日**〕

榆次车辋村去冬设立女学堂，本月太谷东里村亦设立女学堂，闻皆二十余岁之妇，其小者皆十六七之女，充教习者为男子，此风一开，则男女有别之道并不讲矣。

九月初七日〔**10月24日**〕

晋祠于去日赛会，今日仍会。一切鬻货者皆不能出货。世道困穷，于此概见。

九月初九日〔**10月26日**〕

晋祠、纸房、塔院、北大寺、长巷、东院等六村镇于今日抬搁，翌日送神，古所谓秋赛也。

九月十一日〔**10月28日**〕

家佣潘长大上山运煤，言煤厘又涨，每牲原系二十文钱，今又加十文，每小车原系十文钱，今又加五文，惟肩挑者尚未捐之。

九月十八日〔**10月4日**〕

顷闻省城各学堂学生现在罢课，谓因洋夷霸占晋省煤务，有司不为民作主所致，风潮甚大。

九月二十三日〔**10月9日**〕

近日又加盐硝之税，煤税之加前日已登，其鸦片烟之税大为整顿，名曰统捐。

十月初十日〔**11月25日**〕

此次出门，所闻所见无非困苦情形。农曰岁欠饥馑，将如之何；士曰学尚新学，遗弃孔孟，士皆坐困，将如之何；工曰今有机器，废置手工，无所觅食，将如之何；商曰百物征税，日重一日，商务利微，将如之何。嗟乎！四民失业之时乎，四民失业将欲天下治安，得乎？否乎？

十月十五日〔**11月30日**〕

武君广义于昨晚来言：有人自省归，谓其在省于本月初三日亲见将犯法洋夷三人正法于正南门外杀场。询系修筑铁路之工，于上月二十七日昏黄，在太原县属黄陵村入一民宅，强奸一民妇，三夷通宵不出，该妇之家遣人进省到洋务局禀控，遂发十余兵到，该时三夷仍霸据民妇，因拿到省，经官讯实不讳，遂正法以警其余。

十月二十三日〔**12月8日**〕

土膏统捐委员到谷才三日，即令其爪牙肆行，见人即向身搜有土否，扰民之害，此其一端。

十一月初一日〔**12月16日**〕

余自设帐授徒以来一十有五年，所历艰苦不堪枚举。

十一月二十一日〔**1907年1月5日**〕

郝鲁田于日垂落来，晚间会武佑卿，止宿于馆，开怀畅谈至三更后乃寝。

十一月二十二日〔**1907年1月6日**〕

鲁田言：近日学界之人皆以平等自由为宗旨，无父无君，此风愈甚。

十一月二十八日〔**1907年1月12日**〕

日来榆次，太谷等处被劫路者纷纷，徒步之人衣服亦皆被劫，凡往来者莫不戒行。

十二月初七日〔**1907年1月20日**〕

昨日武慎斋请散学饭，武人瑞亦请余。定于今日言旋。

十二月初八日〔**1907年1月21日**〕

瑄儿应考优试不胜而归，言应试者共六百余人，头场仅取七八十人，三场递减取二十人。

十二月十五日〔**1907年1月28日**〕

家中孩童七人俱染瘟疫。

十二月二十四日〔**1907年2月6日**〕

张君九常来视余病，午餐而去。

十二月二十五日〔**1907年2月7日**〕

张资深东翁每年年底必送礼物，十余年不辍，今年又仍送来，待师可谓厚矣。

余在南席十一年，阅数东家，脩金而外，别无一物之馈遗，富汉无礼于斯概见。

十二月三十日〔**1907年2月12日**〕

今馆来归，卧病于家已垂两旬，未曾办一家政。

光绪三十三年〔**1907**年〕

正月初二日〔**2月14日**〕

邻里戚族，俗以今日往来相贺，谓之拜年，至于灯节乃止。灯节者，本月十五日也。

来拜者八十二人。

正月初三日〔**2月15日**〕

来拜者十八人，午餐者三人。

凡来拜者，皆言年月不佳，世困民穷，四民均失其业，不知今岁又将何如也。

正月十五日〔**2月27日**〕

今日为元宵佳节，一名传柑节，里人有赴太谷观灯者，亦有赴省观灯者。

正月十六日〔**2月28日**〕

斯时民牧专事奢华，事事效法洋夷之所为，只求款式靡丽，不求物件结实，草野人民亦多仿而行之，时局如斯，迁流日下，不知伊于胡底矣。

正月十八日〔**3月2日**〕

玠儿自省来归，言省中气象较前迥异，土木大兴，房屋形式皆效西洋，无非纷华之致。

正月二十日〔**3月4日**〕

人心不正，莫甚于斯时。至学堂之学生，尤不正之至者矣，学生所学，一以西人之学为宗旨，无父无君，皆习为固然，故入革命党者十居八九，时局不甚可畏哉！

正月二十一日〔**3月5日**〕

日来菽粟价昂，斗米一千二百文、斗麦一千五百文、斗高粱九百文有奇，油价亦大涨，每觔可二百文。其余一切食物，莫不昂贵，贫民胡以为生？

正月二十四日〔**3月8日**〕

世道大变，自庚子〔光绪二十六年〕年始人心于是大坏，风俗于是大乖，至学界风潮于是大涨，凡出洋游学，即在学堂之人多入无父无君之境，诚有不堪设想者。

二月十四日〔**3月27日**〕

学堂之害，大莫于京。凡立一学堂则经费甚巨，初以公款充其费，继则搜刮民财，不肖官吏借此渔利，所以民变之害至。学堂学生非但欺虐平民，而且凌侮君父。可畏哉！

二月十六日〔**3月29日**〕

今春米粟价甚昂，斗米一千二百文，每觔面六十文，穷民所以日困也，可畏之甚。

二月二十四日〔4月6日〕

顷闻太谷阳邑镇今春设立学堂，经费至二千金。即在本处起派，人民嗟怨，无所控告。所最可怜者，有六七蒙师，竟行坐困，无生路可求耳。借舌耕为业者，厄运亦甚矣，寒酸之士，处此时世，可谓我生不辰也。

二月二十七日〔4月9日〕

自来馆中，弟子来读者无几，借事不来者有之，托病间旷者有之，学业何望其进，吁！可慨也已。

三月初二日〔4月14日〕

武肆三充太谷北乡劝学员，所劝大村小庄设立学堂，蒙童从事于科学，欲将一切舌耕者置于闲散，不得借以谋生。现在太谷一邑，蒙师多不能安其业也，有因设立学堂而废旧日蒙馆者已数村矣，天实为之，谓之何哉！

三月初五日〔4月17日〕

武肆三笃信新学甚深，凡一开口即举西人之学以为证佐，至孔孟之学则并置不讲也。非以孔孟之学为不足求，盖距孔孟之途太远矣。

三月初九日〔4月21日〕

小常村杨氏演剧祀祖，三日乃毕。其族人因言语不周，遂起风潮，

互相诟讟，多不相下。……

三月二十日〔**5月2日**〕

吾乡一带，钱法大坏，每百制钱，小钱居其大半，银价遂高。每两银可易一千六百余文，大都由奸商从他处贩来，小钱掺于制钱中行使，致使钱法大坏耳。近因邑宰禁止小钱，倒闭出钱票之铺户一二日业经数家，大有碍于地面之周行，生意必然湿滞。閭阎之害，莫大于是。……

三月二十七日〔**5月9日**〕

正太铁路现在修至寿阳县东，玠儿今日抵什贴，翌日到寿阳，二十九日即可乘坐火车一日到京，纵迟，四月初一亦必至京下车矣。

四月初八日〔**5月19日**〕

今日为浴佛，各寺僧侣皆净治法筵以祀之者，释迦佛生于四月初六日，越三日浴之，如三朝洗儿之例，后人遂以初八为释迦诞辰。

四月初十日〔**5月21日**〕

瑄儿妇家来贺生子之喜，妇孺共七人，送礼者十人，早午两餐，共四席，俗名做满月。

四月二十三日〔**6月3日**〕

近年所行之“新政”，虽云自强，其实自弱也，凡举一政，必费巨款，而其款即从民间科派，一之不己，至于再三。无安民之政，悉系扰民之政，非自弱而何？

五月十六日〔**6月26日**〕

去日午刻有百余兵自省而出，由里门过，向南而去。言系诣文水县弹压教民。传说教民毆杀许多平民，本县官不能用法惩治，乃请兵到县行法于教民，不知是否？

邑侯承佑亭来里中查种罌粟地亩，里中父老请余支应，在公所坐谈少顷而去，言每亩厘税二两三钱五分金，今岁又加者也。

五月二十四日〔7月4日〕

余因晋水之利，考查四五年，迄今尚未得详细，暇则赴资晋水之村庄为之采访，不辞劳苦，不厌烦渎，欲将晋水全河事务汇为一志也。

六月十五日〔7月24日〕

晋报：山西大学堂又起风潮，系学生共结团体，逐监督与教习也。监督、教习即昔之师长，学生即昔之弟子。……

六月二十七日〔8月5日〕

日来寓太谷，所晤者皆商贾，皆言国家郑重商务，京都设立商部（去年改为农工商部），总理天下商务，各行省设立商务会，以期商业之振兴。则商务似宜大盛于前，詎料今日非但商务减色，而且多困惫之情形，将有不可支撑之势，此何以故？商利微末，而加抽厘税日增月盛，靡所底止也。

七月初四日〔8月12日〕

县民于今日抬搁赴晋祠，迎请圣母，远迩人民聚观者如睹，晋祠至不能容。

七月十七日〔8月25日〕

余寓东里乔氏学堂，见其一切章程竟是铺张门面，务悦庸愚之耳目，而于弟子毫无进益，即如体操一节，为学堂极要之功课，其实系于儿戏，装束皆洋式，师弟无等级，将读书气象全行扫除，殊令人诧异。

七月二十二日〔8月30日〕

学堂经费，靡所底止，凡设学堂必加征加税，致使民怨沸腾，动辄生变，情形如此，岂能久乎？恐不到十年即有改变之势，现在学生多入革命党，天下已危殆不安也。

七月二十四日〔9月1日〕

阅本月初六日〔8月14日〕晋报：东洋游学毕业生，多系革命党，装束皆为洋式，私运军火回华，专与国家为仇，各省学堂之学生入其党者亦众。该党渠魁孙文，广东人，出游日本，遂倡革命，现在声势甚大，行踪诡秘，封疆大吏饬各属文武，一体严密防范，认真搜捕，凡获该党，即行正法。

七月二十九日〔9月6日〕

顷闻晋报不出，由报馆主人被公立中学堂之人用强硬手段勒迫而罢也。晋报馆系光绪廿七年秋七月晋抚岑公春煊使之设立，迄今七月，凡六年，竟被学堂中人所坏，则在学堂者之权力，可谓之大矣。

八月初六日〔9月13日〕

学堂之害，良非浅鲜，自学堂设立以来，不但老师宿儒坐困家乡，仰屋而叹，即聪慧弟子，亦多弃儒而就商。凡入学堂肄业者，莫不染乖戾之习气，动辄言平等自由，父子之亲，师长之尊，均置不问，为父兄者知其悖谬，不愿子弟入学堂，遂使子弟学商贾。噫！自伊始，读书人

士日减一日也。

八月十二日〔**9月19日**〕

顷闻正太铁路本月朔〔9月8日〕已通榆次，中秋后，即可通于太原府。征客往来，十分迅速，一日可行千余里，京师距晋省城一千二百里，一日即至。而奸人暴客亦易往来，自铁路通榆次，而榆次明火抢劫案件，未出旬日，业经十数起，吾晋亦危哉。

九月初一日〔**10月7日**〕

南席村今日演剧酬神。……

昨夜四更，有贼七八人将此村烟馆明火，用大石砸开铺门，抢去鸦片烟及一切器具等物。前月榆次有五六起，诚盗贼繁兴时也，铁道之通，遂有此害。

九月初二日〔**10月8日**〕

当此之时，正值秋获，凡为农者日夜匆忙，无刻少暇，此村演剧，观者皆非农，而属商贾。

九月二十四日〔**10月30日**〕

当是时，政虽求新，而制度服色未曾改易，乃人多有洋装者，容貌为洋夷之状，而失中图之形，彼何人？斯则为学堂之学生，富贵之子弟也而已。……

十月初一日〔**11月6日**〕

晋水一志，重行编辑，业经十月，方才告成，十有一门，凡一十三

卷，即从晋祠志河例编所录，稍为增减之也。

十二月初十日〔**1908年1月13日**〕

顷闻商贾之言：各行生意莫不湿滞，今冬银钱十分紧迫，莫能流通，世势至此，殊可畏惧。

奉天盖平县之西有海口曰营口，为此时大码头，商贾云集，舟车辐辏，洋商更甚。本年十月朔〔1907年11月6日〕，有敦盛源字号，系广东人开设，号掌为岳亮清，业经闭门，该外银八百余万两，歉晋省各号者三百余万金，太谷为多，祁县、平遥尤甚，此一害也。中国震动，商贾为之气短，不可支撑者十分众多。

十二月十四日〔**1908年1月17日**〕

此刻百物皆贵，惟吾里所造之草纸价值大落，销路不畅故也，造做草纸者莫不为之扼腕。

今冬人民穷困益甚，吾里尤为贫窶。

十二月十七日〔**1908年1月20日**〕

晋祠一带生意近立一名目，凡出钱票之家，有人凭票取钱，而该号于每千钱少付五六十文，谓之“快钱”，乃不肖绅董尚为巧饰其词，致人民受困，此亦世道之大不幸也。……

光绪三十四年〔**1908**年〕

正月初一日〔**2月2日**〕

余因父丧，忘年之新，家中大小皆守丧制，一切新年之事，皆行从简，迥异往年。

正月初三日〔**2月4日**〕

里中拜年者，余皆避而不见。

正月初七日〔**2月8日**〕

玠、瑄两儿督匠刻墓志，今日方成，午后乃延邻人聂守信来拓，至二鼓拓十页。

正月初八日〔**2月9日**〕

请牛秀东祀土，以破土开先母之圻。

正月初九日〔**2月10日**〕

遣人送讣，间有带墓志者，有仅讣闻者。

正月十一日〔**2月12日**〕

厨工到，做祭品。

来助丧之邻里戚族二十余人。

正月十二日〔**2月13日**〕

来助丧者加十余人。

正月十四日〔**2月15日**〕

来助丧者百余人。

正月十五日〔**2月16日**〕

请礼生儒祭，不用僧道作佛事。

吊者纷纷，凡五十五席，素饌待客。

正月十六日〔**2月17日**〕

待客乃素饌，凡三十五席。

正月十七日〔**2月18日**〕

酬谢助丧之亲族邻里，用祭猪祭羊之胙肉，凡二十九席。

正月十八日〔**2月19日**〕

复三致祭，戚族又来，凡十二席。

正月二十日〔**2月21日**〕

丧事始毕，助丧者乃去，遵百日剃头之礼，剃余头发。

正月二十五日〔**2月26日**〕

西藏喇嘛过境，邑令支差，晓谕阖邑人民各带货财，各备一切应用器具物件，并一切食物，均到小店镇齐集，照光绪二十六年秋八月支应皇太后、皇上之大差办理，一邑人民骚然。未定何日喇嘛入境，而支差人民于本月二十日已齐集小店镇矣。

正月二十九日〔3月1日〕

在省游览山西大学堂、师范学堂、陆军学堂、测绘学堂、农林小学堂，概均极雄壮，街修马路，巡警兵宵夜轮站，又到承恩门[\[1\]](#)外看火车及火车站。

正月三十日〔3月2日〕

在省游览劝工陈列所、中学堂、公立中学堂、实业学堂、公立女学堂。

二月十一日〔3月13日〕

东家遣车来接，以俟翌日赴馆。

二月二十四日〔3月26日〕

早餐毕，诣东阳镇赴赛会，谢孝子诸友。……

二月二十五日〔3月27日〕

新学既兴之后，凡借舌为生者多失其业，现在后生小子诵读数年，既弃诗书而学商贾，再阅十年八载，则读书之士难望接踵而继起也。

二月二十七日〔3月29日〕

所到之处，民皆仰屋而嗟，谓年岁不佳，屡屡歉收，又加税加征，日增月盛，无有已时，目前人牧并不念小民疾苦，宽以抚字，胡以我生不辰如此耶。

三月初三日〔**4月3日**〕

吾乡以清明前二日为“一百五”，凡有丧之家，皆于“一百五”上坟祭烧，俗名新坟。

三月二十二日〔**4月22日**〕

自国政改革以来，读书之士俱弃孔孟之学而从事洋夷之学，凡讲说孔孟者莫不群焉咻之，目为顽固，指为腐败，并訾以不达时务，为当时弃才。

四月初一日〔**4月30日**〕

武人隼自辽东归，言：京津风俗纷华，靡丽至于极处，而商贾坐困，生意全无，殊为可虑。

又言：革命党之禁，处处严密，关津要隘，行人经过必详细检查，乃准放行。

四月十五日〔**5月14日**〕

早餐毕，任引吾三人赴汾州府城游览，适值府城隍庙赛会，凡在会场买货者，多系妇女，又览男女学堂及濬源纺织有限公司。

四月十九日〔**5月18日**〕

处处大旱。

四月二十日〔**5月19日**〕

粮价大涨。

四月二十七日〔**5月26日**〕

望雨之情，日甚一日，而旱魃为虐亦日甚一日，自庚子年来于今九年，无一岁之不旱，无一岁之丰穰，民生凋敝已臻其极，而新政之行，税敛重叠，怨咨所以载道也。

五月初三日〔**6月1日**〕

有人自京东来言，京都左右，旱魃为虐。……

五月初四日〔**6月2日**〕

近闻革命党之渠魁孙文，在越南遣其党进犯云南，已入蒙自关，占据数城矣，不知确否？

五月二十四日〔**6月22日**〕

此村今日演剧。

五月二十八日〔**6月26日**〕

太常秦氏设一学堂，延聘三教习，本县者二，服色未改。其一系五台县人，由日本游学而归，非但改装洋衣，而且剪其发辫，殆华人而变为夷者也。维新党则尊之为师，喜而敬爱，有识者见之，莫不谓若辈之失其本来面目，毫无廉耻焉尔。

六月初一日〔**6月29日**〕

自变法以来，业经六七年，而老师宿儒皆坐困于家。……

六月初六日〔**7月3日**〕

今日为天赋节。

六月十三日〔**7月11日**〕

太谷生意十分萧条，商贾坐困。

六月十四日〔**7月12日**〕

谦益亨对门为钱市，每朝商贾嘈闹，原系买卖银两。此次之来，不闻嘈闹声，稀少故也。

六月二十四日〔**7月22日**〕

富家男女，多系昼寝之人，即如此时，夜短昼长，而若辈则至日出时方才就寝，不亦犯造物之忌乎？

六月二十八日〔**7月26日**〕

闾阎之庶，莫不困穷，今岁商贾处处咨嗟，货物莫得流畅，益见群民之困，有日不聊生之势，此诚大可畏者也。维新之人一意加捐，以期政治之维新，其亦念及民困否耶。

七月初三日〔**7月30日**〕

吾里人民多借造作草纸以度春秋，今年草纸不能畅销，价遂落低，里人是以多困。

七月初四日〔7月31日〕

每岁今日，县民抬搁至晋祠，迎请广惠显灵昭济泽沛翊圣母到县南关厢龙天庙，路经余里，远近观者甚众，自朝至午，车马行人经吾门而过者，联络不绝。

七月初五日〔8月1日〕

晋祠赛会，生意之家均不能畅销货物，则草野人民穷困无聊于斯概见。

七月初七日〔8月3日〕

近日县境有明火抢劫等案甚多。

七月初十日〔8月6日〕

人情浇薄，未有甚于此时者也。又加之新政纷纭，不肖官吏得以借端滋扰，遂使世变益多，而人民不得安然，朝食日苦，征税之频加，欲避之而不得。

七月十一日〔8月7日〕

去年秋，晋报馆闭歇，今年孟夏又开，名曰并州官报，仍系照晋报旧例，晋邑领一百份，勒逼各村领阅，每年库平银二两八钱，脚力在外。吾省又有晋阳公报，系去年冬十二月所开，其报由人买，尚非借官势强迫买阅，名为开通风气，其实皆由牟民间之利起见也，此亦新政之一端也。

七月十八日〔8月14日〕

时尚奢侈，为风俗之蠹，太原一郡，太谷、祁县最甚，榆次、徐沟次之，吾邑虽俭朴，然亦逊古远矣。

花塔村距吾里二里许，每年于今日演剧报赛，前后凡三日。戏价甚巨，今年尤甚，价一百余缗，而农皆甘心焉，则演剧一事，尤为迷信民心之端矣。

七月廿日〔8月16日〕

阅并州官报，禁烟一政，似属紧要，先从官起，其有不禁者，即行革职，可谓严矣。本月初三日，禁烟大臣恭亲王溥伟等奏，大臣吸烟不悛，奉上谕，内阁学士文海，贾昌著即行革职，以肃官常，而挽颓风，庶几可以禁矣。

七月二十五日〔8月21日〕

吾邑文宰所行新政十分紧急，需款多而且巨，民有讼者即罚款以充学堂，现在设立劝学所，闻又设立候质所（在东街赁租房，钱六十余吊），其经费必自民间起派，新政愈繁则起派愈多，虽欲不扰小民，而势亦有不能。

八月初五日〔8月31日〕

昨日有人自省来言：省城新政不闻有他，惟于本月初一日并起妓捐，分上、中、下三等，委员严密稽查，上等妓每月捐钱二千五百文，中等一千五文，下等一千文，捐至于妓，可谓极矣。……

八月初九日〔9月4日〕

阅本月初一日〔8月27日〕并州官报，有山西谘议局创办所章程，不日即行举办矣。新政之行，如此类者甚多。

八月十二日〔**9月7日**〕

去日晤赵玉山，谈及时事，又有政闻社维新党人勒逼国家立宪，其势甚炽。……

八月二十七日〔**9月22日**〕

严禁人民吸食鸦片烟，此新政之第一要务也。若将此政行之于前，则国困民穷，断不至于如此之极，今行此政，若不得法，必有因戒烟而毙命者。

九月初九日〔**10月3日**〕

鸦片烟之害，甚于洪水猛兽，近行新政，禁止人民，不准吸食。自光绪三十二年为始，限十年改清，新政之最好者也。若不得法，民必大受其害，今春设立禁烟大臣，推广其政，而能实行其政者寥寥无几。

九月十一日〔**10月5日**〕

此村今日娶妇者一家，嫁女者三家，故弟子无一人来馆读书。良辰吉日，嫁娶者多。

十月初七日〔**10月31日**〕

己刻，恭诣先莹，肃将祀事。戚族邻朋助祭者三十余人，余在我亲墓恸哭一场。

今日期年，名曰小祥。

以素席待客，凡九席。

十月二十四日〔**11月17日**〕

保晋矿务公司现在集股，各州县莫不派集，吾邑集一万五千金，纷扰闾阎，万民咨怨，在局绅士，办理不得其平，富者集股反寡，而饱暖人家集股反多。

十一月初六日〔**11月29日**〕

国有大丧，遗诏二十七日而除服，现晋抚颁示百姓，一月之内禁止婚嫁，百日之内不准动音乐，并不准剃头。各府州县，大村小庄各门楣联，均令洗刷，各铺户账本亦令更换蓝鉴，且〔禁〕妇女穿红色衣服，并除簪珥二十七日。

十一月二十日〔**12月13日**〕

内人于巳初溘然长逝，呜呼，哀哉！……

十一月二十一日〔**12月14日**〕

内人享年四十岁。

十一月二十五日〔**12月18日**〕

来助丧者三四十人。

十一月二十六日〔**12月19日**〕

助丧者凡五十人，送葬者凡六七十人。

待客凡二十五席。

十一月二十七日〔**12月20日**〕

助丧者尚有二十人，凡五席。

十二月十七日〔**1909年1月8日**〕

商务大坏，年甚一年。去冬奉省营口一号，生意倒闭，该外至六七百万金之多。今冬十月湖北汉口镇倒闭两号，该外又七八百万金。营口倒闭一号，该外七八十万金。本月初旬，营口又倒闭一号，该外至二百余万金之多，所该者多系票庄，而票庄从此必然大衰矣，商务大坏，于此概见。

十二月十九日〔**1909年1月10日**〕

百姓穷困，年甚一年，乃维新之家办理新政，莫不加征厚敛，民心离散，其在斯乎？

十二月卅日〔**1909年1月21日**〕

因有国丧，闾阎人民，皆不得贴春联贺年。

注释

[\[1\]](#) 太原城之一门，辛亥革命后被称为首义门，俗称新南门，现为五一广场。

大清宣统五年^[1]〔民国二年，1913年〕

正月初三日〔2月8日〕

自变乱以来，一切新党竞袭洋夷之皮毛，不但遵行外洋之政治，改阴历为阳历，即服色亦效洋式，而外洋各国之夷蚕食鲸吞，日甚一日。……新党虽推倒大清夺其政柄，号令天下，而对于外交，终无妙策足以控制洋夷……又况财政奇绌，内则剥削群民脂膏，敲骨吸髓，亦不足以供其用。日向洋商借款，经年未成，其将何以立国乎？

来拜年者五十余人，皆系便衣便帽，无一顶戴之人，间有洋帽之人，较上年之情形迥然不同。

正月初三日〔2月8日〕

来拜者十余人。

正月初四日〔2月9日〕

来拜者十数人。

正月初六日〔2月11日〕

里中朝即鸣锣示众禁止赌博，此昔年旧规不容废弃，迄今仍遵行勿怠也。

今日本县有人请予赴县，不知所为何，遣人致问，乃系本县之议会

去冬解散，现又行成立。

正月初七日〔2月12日〕

晋祠商家翌日开市，今日演剧，此旧年之事，仍然遵行。惟去年正月因乱未曾演剧，而开市者亦寥寥无几，今岁如此，仍作太平世界观也。

晚间张君九常、李君生英、杜君恒来家言：县议会于去腊二十四日〔1913年1月30日〕投票，选举议员二十人。今日同到县投票选举议长，业经选成，前来邀请到会充当议长。予辞不赴，聊且应承，翌日再议，三君方才告退。

正月初八日〔2月13日〕

阖邑之人仍推予充本县议会之议长.....凡来请者均系素日交好之人.....若峻辞不往势必失邑人之望，一应其请久必招众之怨，新政不能不害民也。.....予恐众怒难犯，不得已偕行抵县.....峻辞不获。未几县长亦到，当面劝予允充。众又言君若不允必起风潮，予不得已而应允。遂互选张君九常为副议长。

正月初九日〔2月14日〕

上年业经公推予议长，予因被贼剪发，力辞其职，今又公推予长此会，阖邑之人望予甚深，予则恐之焉、惴惴焉不胜其任，畏负邑人之望也。

正月初十日〔2月15日〕

吾里接壤最近之乡为晋祠镇，系本县西南区各村庄之首，商号可数十家。.....上年因乱，正月未曾一律同日开市。.....今岁仍照往昔，正

月八日开市，而闭门未开之号颇多，气象大觉萧疏。一由年荒世乱生意为难，一由民穷财尽资本多亏，各省商业大局业经破坏，何况此穷乡之小商务乎？

正月十三日〔2月18日〕

辛亥大变以来，伦常全行破坏，风气亦更奢靡，礼义廉耻望谁讲究，孝弟忠信，何人实行，世变日亟，岌岌乎其可危！

新年以来粮价大涨，斗麦涨钱三四百文，斤面涨钱十二三文，岁底斗麦一千一百余，现一千五百余，斤面四十二文，现五十三文。

正月十四日〔2月19日〕

屈生玉文，本邑老秀才，穷困无聊，凭借舌耕度日，岁脩仅得二三十千钱，捉襟肘见，纳履踵决，专来寻我曰：近日教育科员令其本月十二日到县考试，若不合格即不准设帐授徒，势必生路告绝，请予庇护，声泪俱下。予已应承为之调停。嗟乎！新政害人可谓甚矣。

正月十六日〔2月21日〕

里解杨九锡前在晋祠钱局经商，去年钱局倒闭，在家赋闲。其人朴实可靠，予知之深，近荐于石门窑管账，今日上工，命瑄儿送之入山到柜。

正月二十一日〔2月26日〕

自元宵前二日以至小添仓日（二十日），吾里父老子弟皆在各社点灯山，张鼓乐，砌煤火于街巷，祀三官于社前，且有儿童弄龙灯游行闾里。此亦小民之乐事，足以鼓舞其精神，浑忘斯世之变乱，以为太平也。

正月二十八日〔3月5日〕

议会虽然成立，仍无款项为各议员月给薪水，此诚为难之事，不足以维系议员也。

凡办一事莫不以桑梓之人民为念，寸衷所抱，欲将有害于民之事痛行革除。然处此新党狂獗之时，深恐所行之事不能达所抱之志也，亦惟竭一己之心力，勇往直前，能进一步则再求进一步而已。

正月二十九日〔3月6日〕

县署一切公事纷乱如麻，至财政尤甚，概不能清理。知事一味糊涂，对于财政漠不关心，所有钱粮米豆系国家正供，且不催缴，何况指定各项之款乎？查上年遗漏者甚多，未缴者亦巨，此所以事皆制肘，莫能推行尽利也。

二月初三日〔3月10日〕

世乱以来新党不信鬼神，谓世间本无鬼神，何必尊崇土偶木偶乎。遂将一切祭祀全行罢止，即孔庙圣贤亦无一块冷肉之可享，于今二年矣。

二月初七日〔3月14日〕

昨日予在石门窑有二人导引入窑，到取煤之处。……一人在窑中挖取，用牛驼运载出窑，或用人挽抬，不啻在鼠穴中作生涯也。

二月初八日〔3月15日〕

县署财政至今仍未清理，本会议员皆欲糊涂任事，惟予坚持以清理为宗旨，此所以与众不合也。

二月初十日〔**3月17日**〕

晋祠商务会会长杨君在夏闻予辞议长之信而来，言本月初五日在城招集小店镇、北格镇、南堰镇、晋祠镇商务会各会长会员开会，议决数案，内有予辞议长以后，五区商务会全行解散。予闻之不胜惶恐。自问毫无才德，而商界之人均倾心向予，此大可畏惧者也。

二月十二日〔**3月19日**〕

昨拟峻辞，因本会中人老少各存意见，老者皆欲糊涂任事，少者视予行止，予一辞谢议长之席，少者皆从予辞，老者若或不辞，必挥拳殴打不辞之人，予临行时乃知其故，暂行告归，待后再行评议。

二月十三日〔**3月20日**〕

议会成立月余，财政仍莫能清理，似此情形，其中必有弊窦，若必穷追，难免急生反噬之忧，故生退志。

二月二十日〔**3月27日**〕

自变乱以后，学堂之内禁读经书，只令学生读教科书，则圣贤之道将由是而泯焉，吾恐不久学界必更有一场大惨剧演出于世也。

二月二十三日〔**3月30日**〕

变乱以来民气不靖，打架斗殴之案层见迭出，只因刑罚太轻，民不畏法，而杀人命案日见其多。凶犯一经逃脱，日久无人缉获，官亦视为固然。草野人民皆谓上既无君，吾等皆可横行矣。杀人者多不偿命，何用怀刑乎！

三月初九日〔4月15日〕

省议会所定薪水每一议员一月百元，闭会给半。较前谘议局费用更巨。议员为人民代表，只是贪得公费，不念民膏民脂，似此办理焉望治安。

三月十二日〔4月18日〕

各县设立议会，原为兴利除弊起见，詎料会中一切人员竟无此等观念，乃借议会名义肆其私心，而本县人民非特莫能沾其利益，而反受其扰害，怨声载道，其在斯乎。

三月十五日〔4月21日〕

予充晋祠蒙养小学堂教习业经一月，系遵新章办理。

晋祠学堂教习二人，予外尚有一人，系晋祠毕业生，教算学、图书、体操等事。予教国文、修身。凡学堂经费必用公款，此项系用磨捐，仍然不足，尚需学生摊派。民间最恶学堂，乃今之设立学堂，更为紧逼，则是好人之所恶，恶人之所好，而欲其不因此而大起风潮也势必不能。

三月十六日〔4月22日〕

吾太原一邑近号顽固腐败之区，不及邻邑之维新然。

三月二十三日〔4月29日〕

予充晋祠蒙养小学校教员，日日晤对小学生，口讲指画，以四书五经为本而教科书为末，倒觉消闲，无他闲事足以累我身心也。

三月二十四日〔**4月30日**〕

上年夏，东庄等二十村左右均被汾水之灾。

三月二十八日〔**5月4日**〕

近来民间传言刑法减轻，杀人者多不抵命，惟监禁数年即行开释，是以命案纷纷，到处皆是。……新政推行日坏一日，虽欲治安，得乎？

三月二十九日〔**5月5日**〕

贼臣袁世凯推倒本朝政府，幽困皇上于深宫，身充大总统，号令天下，改为民国，一年有余，现又重举大总统，袁贼恐举他人，联络其党向外洋借款二千五百万磅（每磅十三两），作为军饷，意在据中国为己有，而不容他人之攘夺也。

四月初三日〔**5月8日**〕

上年五月被贼剪发半截，恨贼为乱难当，莫能食其肉而寝其皮，为此生之大憾。今将一年，发长颇高。

诣索村观剧，其村有前七八月被杀之尸棺敛而未掩埋。唐知事视此案不经心，故为村人贻守之害，每日费钱一千也，日久则费更多，官之不善，民害必深。噫！

四月初八日〔**5月13日**〕

顷闻人言各村董事人等，无论绅学农商，莫不借执村事从中渔利，且往往霸公产为己产，肥己身家。村人多陋劣，敢怒不敢言。其中有狡黠之辈，非入其党即与抗争，往往大起衅端，赴县构讼。官又以若辈办公，且为袒庇。

四月十四日〔**5月19日**〕

晋祠人演剧酬神，又献柔毛一头^[2]，执事人等祭毕，而宴请予。

四月十五日〔**5月20日**〕

晋祠演剧，观者如堵，自乱以来一有歌唱之处，聚观人民较前众多，是盖忘世之大变也。

四月十八日〔**5月23日**〕

玠儿充应本县高等学校之教员，四男璘充其学生，三男珣充应张村蒙养小学校之教员，惟星期日乃可言旋。次男瑄久病呆癡，不能事事，亦听之而已。

四月十九日〔**5月24日**〕

光绪季年设立学堂以来，学变为新，吾道非特不行，而且为之大晦耳。亲闻有毁谤圣人者，谓圣人毒害世人，历久远近乃不以圣人为准则方为大幸事。

四月二十一日〔**5月26日**〕

宣统年间有人倡行印花赋，各省抵抗，其税遂寝。近日又行印花税，已颁行各州县，飭令遵行。

四月二十四日〔**5月29日**〕

中国财政困难已极，自乱以来搜掘一空，现又因蒙古起兵大举进征，用军防杜，需饷甚巨，仍向吾处起派，竭勒令供给军需，而各处公款变乱之时搜索罄尽，不得不取之于民，而百姓困苦已极，将于何处供

其军需乎？

四月二十九日〔**6月3日**〕

晋祠于每月二十九日商号施舍贫穷，每人大口二十文钱，小口十文。为此地善举，历年久远，终未一废。

五月初二日〔**6月6日**〕

今岁予充晋祠蒙养小学校教员，无暇远游，亦无暇编辑各书，以学生人数众多，功课之繁，有教授不及之势。

五月初五〔**6月9日**〕

旧历为端午节。闾阎百姓仍然编艾虎饮雄黄酒，互相馈送角黍，为之庆贺蒲节。

五月十三日〔**6月17日**〕

雇人种谷已毕。

五月十五日〔**6月19日**〕

吾邑在城商务会因其商务不盛，忌妒西南区之商务，发陈〔呈〕请建议于县议会，禁止西南区周行杂帖、卜兑银钱，而议员不察，即照陈〔呈〕请书，公同议决，陈〔呈〕请县长公布施行，县长遂张告示，西南区商务会接此告示，以其破坏地方商务，不敢张贴，延请绅界人等公同会〔商〕，莫不谓为扰害地方，予亦以为然。商会人员恐独力难支，遂组织联合会抵御中区商会及议会。似此议会非徒无益，而又害之也。

晋泉源新开市酬客，午备二十席，予早午俱在座。

五月二十二日〔**6月26日**〕

省兵于午刻尖在晋训，人问向往，答赴永宁州征土匪，其五十名，系马队，均荷洋枪。

五月二十三日〔**6月27日**〕

省视学到县一日，今日来晋祠查学校，仅许办理新学，不准诵读经书。移时乃去。

五月二十六日〔**6月30日**〕

朝赴车亩督佣拔麦，移时而返。

六月初七日〔**7月10日**〕

闾邑学堂均以今日为暑假期。

六月十九日〔**7月22日**〕

粮价日涨，于今三日矣，以久不雨故也。

六月二十二日〔**7月25日**〕

里人亦乘夜登山祈雨，砌石为塔，插柳枝挑水两桶挥洒塔上，挂云塔，亦鸣一锣。

六月二十四日〔**7月27日**〕

玠、珣、璵三儿偕里人赴天龙山祈雨。

七月初三日〔**8月4日**〕

吾乡近日以晋祠赛会，城内抬搁迎神，一二十村庄皆过佳节，迎戚待朋，此数百年之习惯也。

七月初四日〔8月5日〕

城人抬搁赴晋祠迎请圣母.....此多年之旧俗也，传言自明洪武年已行此俗，迄于今日。予自少时至今，二次停止。光绪庚子（二十六年）义和拳乱停止一年，上年壬子叛乱又停止一次，今岁又行。

七月十一日〔8月12日〕

予已有四男、二女、二孙男、二孙女，今妾又产一男，添成五子。张君绳业邀予赴晋祠为人解纷。

七月十二日〔8月13日〕

吾家男妇大小十六口，男五、孙二及予共八口，妾及男妇三、女二、孙女二，共八口，每日米面所食甚多，费用亦巨。此所以常爱紧逼莫能宽裕也。

七月十五日〔8月16日〕

今日为中元节。

乡俗家家恭诣先莹祭祀于中元节，予家亦然。

七月二十二日〔8月23日〕

去日登山远望，晋阳一川被水之处甚多，除吾邑汾河东西均遭水灾至七十八村外，阳曲、榆次、徐沟、祁县皆被水灾，均系数十村庄。一望汪洋中仅有树木而已，予生平初见此等大灾，黎民遭灾尚不知其数。

八月初一日〔**9月1日**〕

万义和（在太谷）号中一伙系东柳林庄人，在家被水灾，家人坐困，昨日午后来，予赈济留宿于家，因其凫水而渡，方才到此，今日付钱数千令归。

言新县长王庚命役到被灾之村，给散蒸馍，每民半斤，共定七八千斤，虽云无济，不无小补，抑亦知事之仁心也。予恨自己贫穷无银米赈济灾黎作此善举也。

八月初四日〔**9月4日**〕

予充晋祠小学校之教员半年，其束脩并未送来，予因无款辞谢其任，谋再办别物以求糊口之资。

八月二十一日〔**9月21日**〕

晋祠成立太原县西南区联合会，予恐众人选我为会长，予于投票之前先行报告不承会长之职。

八月二十三日〔**9月23日**〕

吾邑一百余村庄而被水灾者九十余村，其灾尤甚，田庐毁者四五十村，人民浮水啼号，无人拯救，知事视之无睹，议会议员均属聋瞶，直同傀儡，未曾呈报灾情，而知事让严法追比钱粮于水淹之日，议会亦不闻问。

九月初三日〔**10月2日**〕

昨在县城闻人皆骂议会之人无廉无耻，无益于邑人，而且于县贻害。幸予今春告辞议长，脱离议会，未与若辈同事，得免□□□□。

九月初五日〔**10月4日**〕

晋祠赛会，天将送晓，售货物者肩挑推运由吾门而经过，纷纷不绝。

九月十二日〔**10月11日**〕

种麦一日，雇人数名，予亦作老农未曾少歇。

九月十六日〔**10月15日**〕

予现以农为业，秋收事忙，夙夜无休。

九月二十九日〔**10月28日**〕

晚，至省议会，杜子城充议长，留予夜饮。
教场演女剧庆贺叛贼起事之日。

十月初一日〔**10月29日**〕

初夜作提灯会以为庆贺之举动。

十月初二日〔**10月30日**〕

在义售生早餐，乘车出省……申刻抵本县城。

十月初五日〔**11月2日**〕

晋祠初等小学校之款粗能指定，来请予赴校教授，聊借此以糊口，度此乱世耳。

十月十三日〔**11月10日**〕

京都今岁已开国会，分设参议院、众议院，其中议员东西洋学生最居多数，故所议之政皆据东西洋之法，其所立之法尚欲有益于人民，势必不能。

十月十五日〔**11月12日**〕

疾恶之心予不免太甚。当此叛逆之世，其不叛逆者亦皆以叛逆为是，纷纷附和，竟成民主立宪之中华。予虽不能诛此叛逆之辈，而心恶若辈为不共戴天之仇敌，弗禁口诛笔伐于暗处，若对他人亦惟危行言逊而已。

十一月初二日〔**11月29日**〕

袁世凯仇视其君，假借乱党勒逼朝廷下共和之诏，推位让国。又用奸谋诡计身登九五之位，其本心之良汨没殆尽，因为万世之罪人矣。所可恨者如徐世昌、李经羲、荫昌、宝熙等，位极人臣，亦出而佐助逆臣袁世凯耳。

十一月初三〔**11月30日**〕

有媒妁来，为玠儿执伐娶继室。

十一月初八〔**12月5日**〕

近友人荐王郭村张氏之女，年二十岁，说合可成，今日行纳吉之礼，此不得已之事也。

十一月初九日〔**12月6日**〕

崔翰章武孝廉由县亲来请予到其家，为昆弟分居不能解决，祈为公

断，因宿其家。

十一月十一日〔**12月8日**〕

自乱以来，吾邑更换知事已经三次，唐知事既劣，王知事更坏，吾邑之政不堪言状。……但当乱世，贤才必潜身草野，不为叛逆作爪牙耳，今之出而仕者，非痞棍恶徒即无廉无耻之辈。

晋祠商务会请早、午两餐。

十一月十五日〔**12月12日**〕

玠儿新聘一妻，予拟于嫁女之日为之婚配，一则可以省钱，一则可以省事。

十一月二十五日〔**12月22日**〕

今办婚事，业经预备一切，而邻里乡党多来助托，予亦为之酬应不已，今日来者二十余人。

十一月二十六日〔**12月23日**〕

来助婚事者又加二十余人。

瑄儿妇病益加重，岌岌乎可危。

十一月二十八日〔**12月25日**〕

来贺喜者均设席相待。

共二十七席。

十一月二十九日〔**12月26日**〕

今日有人报告瑄妇已于二十七日未刻溘逝，予不禁哀恻情生，泪涔涔然下矣。

十二月初一日〔**12月27日**〕

时已国会解散，即各省议会亦多解散，所有各县议会莫不从此解散，则自治之政渐归消灭矣。

二月初六日〔**1914年1月1日**〕

今日为阳历一号，凡有叛逆之心者均于今日庆贺新年。

十二月初十日〔**1914年1月5日**〕

长女归宁，兼请婿来。命拜送奩仪之邻里乡党。此俗相衍已久，不得不从也。

十二月十三日〔**1914年1月8日**〕

长妇云亡又娶一妇，次妇又亡，且嫁一女，婚丧之事即俭亦不能无费，此所以积债不少也。

十二月十五日〔**1914年1月10日**〕

今年予之束脩二百千钱，现收一百缗，尚有一半未曾交吾，其中款项尚有交涉。

十二月三十日〔**1914年1月25日**〕

至晋祠催讨束脩，至二鼓归，尚未清还。

注释

[1] 此处当时应写作民国二年，原文如此，照录。

[2] 指羊。

民国三年〔**1914**年〕

正月初一日〔**1月26日**〕

叛逆逼民遵行新历而民皆置若罔闻，仍行旧历而以今日为元旦，民情不顺逆，亦可概见。

正月初八日〔**2月2日**〕

里中商号，今日开市，晋祠商家亦然，向晓张灯结彩，爆柏迎神，放炮迎吉，商贾互相贺喜，自五更至午，纷纷扰扰，亦太平之气象也，晋祠商号亦且演剧以贺。

正月十一日〔**2月5日**〕

人之一生，皆有恒业以养身家，予借舌耕为恒业垂二十年，乃因新学之兴，予之恒业即莫能依靠，将有穷困不可支撑之势，遂另图生计，度此乱世。

正月十七日〔**2月11日**〕

管子曰：“礼义廉耻，国之四维，四维不张，国乃灭亡。”光绪末宣统初，目前尽是无义无礼、寡廉鲜耻之人，世遂大乱，迄今仍然，何能望世之治安。

正月十八日〔**2月12日**〕

关帝庙演剧，庆祝共和。

正月二十七日〔**2月21日**〕

吾里趁此天阴，邀北瓦窑村之社伙歌舞春光，亦里人之一快乐事也。乡村之人，本无其它知识，亦于时事纷乱，茫茫然莫知其所以，亦惟乐其所乐而已。

二月初三日〔**2月27日**〕

晋祠文昌社今日祭祀，入社者每人摊钱百伍十文即行入席，予往与祭，席罢而归。

二月初五日〔**3月1日**〕

予因穷，厄于乡，无一求食之处，不得已而就煤窑之生涯，故常常入山整理其事，处于乱世，所学不行，聊借一业，以藏其身，中庸谓居易以俟命也。

二月二十七日〔**3月23日**〕

有人言：旧东之商号破坏甚多，亏累之款巨万，本村商号亦倒闭数家，剧累亦多，浮存借贷一切款项莫能偿还，村中气象十分萧疏，众口同词，此因时势大变之故也。

三月初一日〔**3月27日**〕

今日为先母忌辰。

忌日不饮酒，不食肉，不宴会，即为终身之丧，予遵此礼，誓终身

不间断，行之至今尚不违背，足以鸣哀。

三月初五日〔**3月31日**〕

平阳府有为乱者陈彩章，聚众甚多，业经二载，顷闻与河南为乱者自承永外号，近已勾通，大肆猖獗，省城□警，发兵赴南防杜，本月初三日，兵由小店镇经过。

三月初十日〔**4月5日**〕

吾乡以清明前两日为“一百五”，凡有丧未逾三年者，名曰新坟，均于清明前两日上坟祭烧，遗俗久远，不自今日始。

三月十三日〔**4月8日**〕

本村兰若寺演剧，今日起，有客数十人。

三月十四日〔**4月9日**〕

里中演剧，今日又放烟火，未晓即行嘈闹，是贺太平景象者。吾甚悯斯人之蚩蚩，不知时局之危险至于此极也，兵马纷纭，南北交驰，而吾里之人皆昏然不闻，可谓愚矣。

三月十五日〔**4月10日**〕

里中演戏，系造作草纸之家敬奉造纸之蔡侯，今日第三天，来观者十分众多，昨日约数万人，予家驻客七八人，他家皆有此等无益之费，民皆情愿也。

有客二三十人，均午餐。

四月十六日〔**5月10日**〕

世乱纷如之际，流俗只以胜败视之，并不知其顺逆。如自变乱以来，叛逆多居要津，所到之处，人多谓叛逆之才能而钦之敬之，殊令人慷慨不平。

四月二十一日〔**5月15日**〕

张资深因清源高白镇粮店倒闭，亏累五六千吊之债，被债主于本月十八日清源会场诱到县署控押，署中请予来此保释，仍转求旧友，秦润堂入署关说，立即递进保状开释出来，遂于午后偕归王郭村。

五月初一日〔**5月25日**〕

里中本社演傀儡戏，俗呼“猴儿”，今日为古来之期，多历年所谓不唱演神不我佑，流俗相延已久，牢不可破。

五月十二日〔**6月5日**〕

里人刘君容寿年六十有二，今日祝嘏，设二十席以待贺客，予亦往祝。

五月十五日〔**6月8日**〕

闻省城于本月十一日，兵几变乱，商民恐慌，城门早闭迟开者数日于兹矣。

闰五月十八日〔**7月10日**〕

雨后农急，非但刈麦，尤须拣谷，一切佣工之人莫不高抬工资，农务所以益迫也。

闰五月二十日〔**7月12日**〕

获春麦今岁种田六亩，获麦共四石八斗，足供家中数月之食，然亦费艰难矣。

六月十五日〔**7月29日**〕

晋祠、练桥、纸房三村渠甲演剧，酬神宴会于同乐亭，今日为正日，请予同乐焉，此亦里巷之盛事也。

六月二十三日〔**8月6日**〕

吾邑财政茫然一片，新知事履任月余，勒令佐治财政人员，逐件清理，仍无头绪，乃请予到署致询一切，予言不得其法则难清理，一经得法自迎刃而解矣。

六月二十四日〔**8月15日**〕

孙女喜燕之婿张世安，本县城张仲书之侄，张万育（已故）之子，年一十有八岁，少喜燕一岁，今日结婚。

六月二十八日〔**8月19日**〕

次孙女喜鸾年十有四岁，亦字于本县西街王可风（名堪）之子骏声，其年十有三岁，今日来行约征礼。

七月初四日〔**8月24日**〕

晨光熹微之际，起阅六月二十五日〔8月16日〕申报，欧洲之战，各国纷如，将波及于我国，虽云英、法、日本谋攻青岛，而中国必大受损伤，洋人互相攻击，生命财产必大损，天盖甚恶洋人之暴虐，使其相争以毙命也。

本县城内，每岁今日抬阁抵晋祠，迎请广惠显灵昭济泽翊化圣母到县南关龙天庙祭祀，县西南一路各村庄人民，莫不待客过节，中国现无战事，村人亦不知洋人构衅，是以坐享太平抬阁行乐也。

七月十五日〔**9月4日**〕

今日为中元节，家家上坟祭祀祖先，遗风如此，亦秋霜渐至之意也。

七月二十日〔**9月9日**〕

欧战风云愈传愈厉，中国因此影响，则银钱日紧，不得疏通，银价日益加涨，吾乡每两银易钱二千二百余文，较今春高五百余文，可谓之暴价矣。

七月二十四日〔**9月13日**〕

银价大涨，每两易钱二千二三百文。闻各处皆昂，银钱莫不奇绌，此世之大患也。

吾邑知事催纳钱粮，十分紧急，用严刑责催办户头而小民怨声载道，民心之失，此其一端也。

八月初七日〔**9月26日**〕

稻已刈毕，均登于场，农言收获较上年丰穰，其米价亦昂，软者每斗易钱一千九百余文，硬者每斗易钱一千六百余文，凡种稻之家无不欣喜。

八月初八日〔**9月27日**〕

翌日为丁祀之期，宗圣会于前数日发知单，知会阖会人员，予亦在会，拟今晚赴县，住宿文庙中，以备翌晨随众叩拜孔圣及一切先圣先贤。

八月初九日〔**9月28日**〕

今朝丁祀，孔庙宗圣会已人可百名，此变乱以后之创举也。乱党灭祀吾道业经数年，今岁尊崇孔子，吾道可望一线之延，安得从而祀之。

八月十四日〔**10月3日**〕

今日从政者，清廷臣工十居八九，想系家无担石之储，不得已而作二代之臣也，口腹之累，致使失节败名而亦莫能之顾矣。吁！可慨也已。

八月十七日〔**10月6日**〕

当此之时，民困未苏而加捐加税层出不穷，现又勒令民出内国公债，吾晋派一百五十万元，吾邑派二万一千元，近三二日差役四出，持票拿人，应允者释放，抗违者拘留，此治世之行为乎？蚩蚩者氓，心何以结。

八月十九日〔**10月8日**〕

家家务农，家家雇人，刈谷刈黍而外，播种宿麦，此所以夙夜劬劳，不遑安处也。

雇农之人，现在甚少，觅之殊难，今日助者两人，雇者两人，一日仅种宿麦一亩。

八月二十二日〔**10月11日**〕

晋祠集义公粮店今日开市，设宴待贺客，予往贺之，客有三百余人，凡五六十席。

八月二十六日〔**10月15日**〕

获谷又一石四斗，共四石余谷，不敷一年之食。
谷不丰收。

八月二十七日〔**10月16日**〕

今日为孔子圣诞，同人知会祭祀，予于今朝而往，其祭品系县署备办，羊一，豕一。

八月二十八日〔**10月17日**〕

钱粮米豆，近有加征之公文到县，已出示宣布，令民遵行矣。每粮银一两较前加钱一千有奇，米豆亦加数百，均以大银元完纳。此一政也小民必受无穷之害，而呼吁无门将于何所控告。民见此示，虽经骇哗而亦无可如何矣。

九月十三日〔**10月31日**〕

近因财政奇绌，行内国公债之事，现在吾邑之官举行此政，勒逼民间出款，差役纷纷四出，持票传人，凡家稍裕者，莫不逼令出资，闻足二万一千元之谱乃已。呜呼！民处此时穷困已极，而又加此意外之需索，亦良可哀也。

家中人均往晋祠等村观看抬搁，予在家守。

九月十五日〔**11月2日**〕

予之幼时，即有万里封侯之志，既冠，而读兵书。及至中年被困场屋，屡战屡蹶，乃叹自己志大而才疏，不堪以肩大任。年垂四十，身虽登科，终无机会风云，不得已而舌耕度日。光绪季年，国家变法维新，吾道将就渐灭，迄宣统三年，革命党起，纷扰中华，国遂沦亡，予即无舌耕之地，困厄于乡已数年矣。年垂六十，遭逢世乱，无由恢复中原，不才孰甚焉，俨具七尺之躯，毫无补于时艰，不亦虚生矣，予惭仄曷极。

九月十九日〔**11月6日**〕

张资深之粮店亏累外债甚多，除还浮存往来凭帖数千吊外，尚歉借贷一千六百金、一千五百吊钱，请予调剂……

九月二十二日〔**11月9日**〕

清源一县共派内国公债八千元，官绅现派六千元，商界派三千元，社会派三千元。现在纷纷派摊，非用勒逼手段未易派齐。嗟乎！民之脂膏剥之殆尽矣。

九月二十七日〔**11月14日**〕

近因摊派内国公债，吾邑商人互相控告，纷纷不已，知事无法可施，飭差延请绅士排解，而各商均以取巧为心，各执一词，不能解决。

十月初一日〔**11月17日**〕

今年正月初一日壬子为阳历一月二十六日，至十月初一日戊申为阳历十一月十八日。〔按：此处有误，1914年旧历十月初一丁未，是阳历的11月17日〕阳历阴历，月日纷歧，民间只记旧历，而对于新历并不过问，以其时序之不符也。民不遵行新历，当道亦不迫胁，今改民国之

年，而予称年号仍系宣统，以予系大清之人，非民国之人耳，各行其志不能强，维新人所谓之自由是也。

十月初七日〔**11月23日**〕

清源于壬子年〔即1912年〕始改为县，添设知事，新修县署，形式多系洋人之样，可慨也已。

十月十七日〔**12月3日**〕

拟于来月初八日为璚儿成室，预先备办一切婚事之物，须费甚多，不免太苦。

十月二十日〔**12月6日**〕

吾邑知事奉上公文，逼民出钱，日甚一日，初系公债，阖邑共出二万一千元，现又增加酒税三四千元，而验契一役，近又急迫，挨门查验，民不聊生，以至于此。间又有门捐，每一街门月征钱四十文，充本邑之警费。民何不幸而生于此时耶，又何不幸而遭此事，负担益重耶！？

本月十二日，大共和报政府筹办新税，有婚证税一条，计分三级，第一级者二元，第二级者一元，第三级者半元。收括至斯，其政亦苛矣，《檀弓》所谓苛政猛于虎者是也。

十月二十四日〔**12月10日**〕

四男璚年一十八岁，聘南屯村牛畅三之长女二十岁，兹定于本年十一月初八日完婚。现已预备一切物件及婚事所用之款项，值此时局，筹划殊难，而且百物腾贵，食用更非常之大价，酒肉为婚事必需之物，其价亦较前为倍，今冬婚事所以寥寥无几也，已穷已极，亦可见矣。

十一月初四日〔12月20日〕

璚男成室，婚期在即。长男玠自县归，筹备一切婚事之物，费用浩繁，以当时物价之腾贵较平时涨高一倍，如酒向日每斤七八十文，现涨至百三四十文，其余食用物品，莫不若斯，此所以人民益困也。

来助婚事者五人。

十一月初八日〔12月24日〕

今日为季男儿婚，帮忙者通宵未寝，予于寅初即起，晨鸡初唱于埵也，摒挡一切事件，呼唤帮忙之人，预备早餐，以待天晓，喜轿早行诣南屯亲迎。

南屯村虽系本县之村，然距吾里之遥却是三十里，又值昼短夜长，故必早起，催督喜轿先行，预备拟日出即行启程，前往南屯行奠雁之礼。

辰刻，往南屯行奠雁之礼，亥刻乃归，灯烛辉煌，时至通宵。

凡四十三席，午二十七席，夜十三席。

十一月初九日〔12月25日〕

贺璚儿成室之喜者颇多，自朝至午，设席待客，莫能停止喜声，此亦好消也。

凡四十有四席。

十一月初十日〔12月26日〕

昨日敬待贺客四十余席，客去者多，留者盖寡，今日酬谢帮忙之戚族邻里也。

今日又设二十席酬人。

十一月十一日〔**12月27日**〕

留帮忙者二十余人，送贺礼之食，又蒸一二百觔面之馍，以贺礼二百余份也。

共收贺礼钱一百四十二千四百文，共坐一百五席，此次婚事费钱甚多，不堪其虑也。

婚事尚未完竣。

十一月十二日〔**12月28日**〕

帮忙之人尚有七八人，赴远村送食，往返至五十里而遥，晋祠为近。南至固驿村，北至大王村，东南至南格、北格等村，东至孙家寨，东北至小店镇。

所借家具，尚未送毕。

十一月十三日〔**12月29日**〕

今日帮忙者尚有五人，送家具并借家具之食，并为冰人送酒席，以谢媒妁，又忙一日，方才完毕。予亦忙急一句有余矣，以尽为父之道也。

十一月十六日〔**1915年1月1日**〕

在官之人，皆以今日为民国四年之元旦，挂红结彩，休假致贺。而民间不知也，即有知之者亦不以为意，甚至有诅咒之者，谓为不顺輿情耳。

十一月十八日〔**1915年1月3日**〕

珽男成室，日已盈旬，俗者十日归宁，三日、四日归宁者，珽妇母

家距吾里可三十里，向订于今日来请，吾家备办酒席以待来人，敬谨支应。予于鸡初鸣时，即行起来，到厨看火，并督率家人预先造饭，早为之餐，好行待客。

支应来请新妇者，男女各一席，男系新妇之弟，女系新妇之妹，共两席。另设一餐以待车夫。

十一月二十六日〔**1915年1月11日**〕

里人卢克慎今日嫁女，予往助婚。午共二十席，邻里助婚者三四十人。

十一月二十九日〔**1915年1月14日**〕

前五日县知事李桐轩遣人来约于今日到县会议事宜，予不欲往，里人皆行劝，骂曰：“处此乱世，不可过于执拘以贾要人之怨恶。”试往应酬可也，看事而行。

十二月初五日〔**1915年1月15日**〕

夜半车马纷纷入山载运煤炭，将晓麋集窑口，人声鼎沸，运煤上车，至晓乃行，亦山中一景况也。

十二月初八日〔**1915年1月22日**〕

今朝山人皆云今日为腊八，家家户户都吃腊八粥。山人惟知旧历，并不知有新历也。

十二月十四日〔**1915年1月28日**〕

予驻山中，窑首催交公债，适值窑伙杨九锡因事旋里，乃逼予交应

摊大洋二十元左右，每元须行钱一千五百文有奇。不得已而出山周转。

十二月十六日〔**1915年1月30日**〕

凌晨阅《大共和日报》（本月初九日〔1915年1月22日〕报），北京电报，政府实行再发行内国公债二千四百万元，债期八年，折扣九十，并以常关税收四百九十万元为担保，拟四月开收，五日截止（新历）。呜呼！内国公债已办一次，来年又办，尚不知凡几，民膏民脂将有不堪其剥削之势，而怨咨其难已矣。

十二月十八日〔**1915年2月1日**〕

山中窑户均备祭品以祀窑神，谓今日为窑神之诞期也，燃炮之声，山鸣谷应，而香烟散布于岩岫之间，如云缭绕，穿出前林，更觉有趣。

十二月十九日〔**1915年2月2日**〕

今岁予租一煤窑，借贷资本做此生涯，盖亦谋生之一术也，然究之妄矣，曷胜仄歉。

十二月三十日〔**1915年2月13日**〕

未晓起来，载煤之车已集窑口，喧闹弗休，岁已告除，而仍连夜入山运煤炭，亦云苦矣。

民国四年〔1915年〕

正月初一日〔2月14日〕

民国四年以甲寅十一月十六日为岁首，而民皆不遵，仍行旧历，以今日为元旦，家家户户莫不庆贺新年，各处官长亦皆无如之何，听民之仍旧度年也。上月十八日为阳历二月一号，今日为二月十四号，闾阎黎庶只知今日为乙卯年之元旦，安知为阳历之二月十四号乎？正朔之改，不协輿情，虽云改正朔犹之乎未改也。

鸡鸣而起，爆柏焚香，张灯结彩，迎神迓祖，虔诚祭祀，灯光火光互相掩映，不啻白昼，家庭气象肃肃雍雍，尚符先父先母在堂之日也。区区寸心，殊为欣慰。

官途中人均以今日为二月十四日，不以为今日元旦也。午餐既毕，予启扉出视，见里门有驼轿一架窝一骑马之兵四，肩均荷枪，系护坐轿之人。自省出来向南而行，必系赴任之官，但坐轿中未见其人矣。

正月初二日〔2月15日〕

来拜年者八十八人，午餐者三人。

正月初三日〔2月16日〕

来拜年者二十余人。

玠、珣、璉等男亦俱出门拜贺新年，俗使之然也，亦古道之遗矣。

正月初五日〔2月18日〕

天初送晓，即行入山，进峪里许，骑骆驼至明仙村，日高三丈，抵石门窑，是晚住宿。

正月初六日〔2月19日〕

夜半之时，车辚马嘶，声满山沟，系载煤之人乘夜入山以便地冻好行也。

正月初七日〔2月20日〕

晋祠翌日开市，今日演剧。

正月初八日〔2月21日〕

鸡再唱时，里中纸炮声喧，乃系商家随晋祠开市。将晓，启扉出视，则街上开市者六七家，烛光灿烂，爆柏焚柴之声布满街市，似尚有发达之气象。

正月十五日〔2月28日〕

今日为元宵佳节，乡村人民仍旧锣鼓喧天，点灯山放花火贺祝新春，虽在山中，亦系如此。城乡大镇又加社伙，穿街度巷以鼓舞人心者，以为太平气象。蚩蚩之氓，安知中国大局危险以〔已〕极，不啻燕雀之处堂乎！

正月十七日〔3月2日〕

阅本月初旬之大共和日报，倭人要索南满东蒙之地及山东福建安徽江南之利权。……

杨九锡言，郝村闻有敬道者能治瑄儿之病，今日引来数人，乃谓令余先入其道，后乃治病，至病之能否痊与否，尚未敢必。予听其言支离，仅予一餐而去。

正月二十三日〔3月8日〕

昨日临出阳邑村，经杜氏宗祠，入内游览，系前云南巡抚杜公瑞联致仕归里所建者，扁额甚多，将其一生仕迹、历官之省全行悬挂祠中。闻其似〔嗣〕续不繁，仅有一孙在京。出村里许即杜鹤田先生之坟，周围以垣，墓表有碑，其前有石人、石羊、石鹿、石马，又有石坊三为门，一见而知为大家之坟也。

正月二十四日〔3月9日〕

予来李满庄住宿两宵。……

此村楼阁亭台甲于太谷，村庄亦大，昔有数千家，现今破坏已甚，拆毁者十分之七八。村中瓦砾乱抛，举目皆雕零气象。富者皆贫，铺号亦大减，户口不及昔年之半，人皆叹近年税敛日加，无法可以应付也。

正月二十六日〔3月11日〕

南席村演剧，第三日又放烟火，且抬搁五乘，又有背棍八个及高跷十四个，观者纷纷。

正月二十七日〔3月12日〕

予来此处，东家之铺号倒闭甚多，村中气象萧疏亦甚，而花费仍巨，故较昔日大减。

正月二十八日〔3月13日〕

前三年壬子〔1912年〕冬，予寓此处数日，街上生意尚多，富室无恙。今来此地，大生意倒闭数家，小生意亦减，富室全无，竟成日不聊生之家。民间穷困若斯，大局恐将不支矣。

正月二十九日〔3月14日〕

抵太谷城，入门要车捐二十文，询系上年创兴者，除省城外惟太谷有此，可慨也夫。进城下车，谦益享午餐后即上街游览，气象十分萧疏，人多垂头丧气。世局之非亦可概见，目不忍睹矣。

二月初一日〔3月16日〕

予驻太谷，见太谷人民亦皆遵行旧历而不知新历之月日也。

太谷城中商务繁盛，为三晋之巨擘，业经多年，不料辛亥变乱以来，巨商大贾在外省经营亏折太甚，因将老号拖累不堪，多行倒闭，致令商人纷纷失业，坐困于家，此其太谷商号去其大半，富家亦皆成贫户也。

此邑催办学堂，勒令各商号输将学费，而商界之人虽恨学务人员，亦不敢抗违，只得俯首而已。

二月初二日〔3月17日〕

予来太谷侨寓谦益亨于今四日。此处商号倒闭甚多，所留者大半空虚，一号之中，人数寥寥无几，多归家坐困，太谷商人此一大厄也。

商号以票庄为最，自辛亥以来纷纷倒闭，日多一日，败莫能振，太谷仅留一号，传言债务甚多，平遥、祁县亦皆就颓，且被封锁者数号，盛经之故也。

二月初三日〔3月18日〕

太谷现行印花税票，官用强迫手段又起门捐，民皆嗟怨。曰：税敛重叠，交纳有不暇之势。此邑若斯，他邑当必不异于斯也，民何幸而生于此时也耶？

太谷东里乔氏之铺号，上月凭帖拥挤，倒闭十数号，市面因之湿滞，致碍周行，由民穷之故也。

一见旧友辄云大局危险，银钱异常缺乏，百千闾阎异常雕敝，商务破坏莫能收拾，而新税新捐有加无已，穷困百姓何以堪此，予亦不免唏嘘。

二月初四日〔3月19日〕

予至太谷高等小学校参观，教员五人，学生七八十人。询问书记〔文书〕校内功课如何，答云：将来〔方言，指“刚来”之意〕学生多为不识字之人，何望其学问之成乎？教员皆是学堂毕业生，仅学得新学的皮毛，其作人师亦不过以其所学者教人而已。

又携张贤甫参观太谷官立女学堂。该校设在文庙后，遂入文庙游览，又出南门外游美国设立之医院。

二月初九日〔3月24日〕

加征加税日甚一日，小民之脂膏剥削殆尽。今年戏捐，吾邑分上、中、下三等，上等戏每一次抽钱二十四千，中等十六千，下等八千。又拉煤车，每套加钱五文，共四十文。小民之脂膏有限，虐政之诛求不已，宜乎天愁若斯也。

二月十二日〔3月27日〕

里人播种春麦，予亦率佣于彼东亩将麦播种。

晋祠圣母殿之献殿将就倾圯，现已歪斜，若不修葺，势必大坏。上

年议修，布施未募，因而中止。住持觉子，现请闾镇绅士及予议修，今日第二次议定募化布施，将工抱〔包〕出，订工料价钱四百六十千文，午后即在本镇商号募化百余千文。

二月十八日〔4月2日〕

日来因晋祠绅士邀予助募布施，业经六日，募化布施已写六七百千文之谱。先由本镇商号民户，次由四河磨碾，其四河渠甲尚未募化，提倡者凡一十八人。赤桥村惟予，纸房村则崔君有仁也。其余均晋祠镇人。

二月二十日〔4月4日〕

本月二十二日为清明节，前一日为“一百五”。吾乡以前二日为“一百五”，有新丧三年者即于“一百五”上坟祭烧，俗尚如此，即欲矫之而不能。人皆知冬至百六是清明，其前一日为“一百五”，而俗必于前二日为“一百五”，所由来者渐矣。

率儿孙辈敬诣祖莹祭烧。

二月二十五日〔4月9日〕

加征加税日甚一日，百姓咨怨亦日深一日，所到之处民皆痛恨，有“时日曷丧予及汝偕亡”之势。

三月初一日〔4月14日〕

今日为先母之忌辰。

每逢二亲忌辰，一日不饮酒食肉，为先慈忌辰禁止酒肉入口以赎前日不孝之罪也。

三月初二日〔**4月15日**〕

偕张介眉、杜匡九、贾汉卿、刘玉峰、贾干卿等进城，谒见本县知事李桐轩畴锡，募化布施。桐轩慨然写助一百元，并请知事充修祠工程局总监督，亦慨然应允。

三月初四日〔**4月17日**〕

前月二十五日《申报》，四川荒旱成灾，粮价大涨，竟有杀子而食，妻缢夫亡之事，可悯也矣。

三月十二日〔**4月25日**〕

凌晨，挑灯阅本月初六日《申报》及《大共和日报》，欧洲各国仍然剧战。……

三月十四日〔**4月27日**〕

印花税票官厅强迫行使，无论何等约据及一切账簿货折，均须贴票，无则重罚。商民莫不惊骇，怨声载道。

三月二十日〔**5月3日**〕

晋祠赛会且演秧歌班。

三月二十一日〔**5月4日**〕

锦丰当局请午餐。

三月二十六日〔**5月9日**〕

初晓起来即命家人造饭，以待客人。里中演剧，每岁三月一次，家

家待客，吾家亦必随俗而行。

兰若寺演剧，今日观听者蜂屯蚁聚，不可胜数。

三月二十七日〔5月10日〕

里中演剧，家家待客，一切食物，价皆昂贵。白面每斤钱六十文，每斤肉二百文，每斤酒五百十文，每斤油二百二十文，每斗谷米千三百文，稻米二千六百文，黍米千四百五十文，每斗粮九百文，豆每斗菜豆千三百四五十文，黑豆千文。凡入口之物，无一不贵，而人民穷困至此，值粮价高涨，何以为生，幸里人所造之草纸价亦昂贵耳。

仍须预备待客之饭，午又八桌，男女共三四十人。

三月二十八日〔5月11日〕

村乡演剧酬神，家家户户莫不备饭，此俗相沿历年已久，非止一日，予自幼亦是。

午后诣县晤崔雪田，请其到晋祠估工，以其熟悉补修庙宇之工程也。

三月二十九日〔5月12日〕

晋祠庙宇多年未修，剥落残破者多，住持本祥于二十年前，即行邀请本镇绅耆提倡重修，乃因绅耆退缩不前，又加素失信用，莫得募化布施，以致木工难兴，提倡六七次，仍未有效。本祥不得已而加请他村之人，亦仍无效。上年请予助办，而晋祠绅耆退缩不前，本祥亦死，事遂未成。今年正月初旬，予诣晋祠，目睹献殿大欹较前更甚，乃命本祥之徒觉保、觉志邀请晋祠镇人再行提倡，而觉志谓非设席莫能邀到。因备酒馔，邀集十数人，方才提倡重修。予自太谷归，即邀帮助，用使贪使诈之法募化布施，始行开工补葺献殿，而经理人中即有借此渔利者，一

月有奇，饭钱已用七十余千矣，予尝面阻而不听，廉耻道丧一至此，殊可浩叹，非用法不能除蠹。

四月初四日〔5月17日〕

山西公报另纸呈报中日交涉和平解决，但未详何以解决。
明仙峪村演傀儡戏第二日，予于夜观之。

四月初五日〔5月18日〕

明仙村系一峪之大村，然仅十数家，丁口寥寥，演傀儡戏第三日，家家待客亦如山外川民之俗也。
煤黑子皆不下窑，以村中演小戏也。

四月初七日〔5月20日〕

里人闻有草纸按斤加税之政，莫不惶然惊骇，谓闾村之人借造草纸为生计，一旦于旧税之外加增十倍，则纸价必减，生计焉得不受窘困。世代既更，宜好处而反莫若前代之佳耶？

四月初八日〔5月21日〕

省城测绘学校奉上级官厅命令，来晋祠驻扎，俾六十学生在晋祠左近立标测量绘图，以资习学焉。然该校各员以及学生、差役，护兵扰害闾阎，自二月初旬迄今两月有奇，民受其害，敢怒而不敢言，新政如此，殊可慨叹。

四月初十日〔5月23日〕

补修兰若寺工已告成，今日闾村之人集寺行落成礼，且备饭餐，共

相欢饮，予亦与焉。

四月十三日〔5月26日〕

昨诣柳子峪，系借观剧名实则调查铁矿、磺矿也。窑头两处铁厂只能制铁未曾造器。下石村一处铁厂业经制器用，系初试验，皆云未曾获利，现尚亏累，幸铁矿苗尚旺，惟硫磺之矿其苗不旺，该厂日日制造，所得硫矿不偿工本之费开，亦亏累不少，均试验第三年矣。

四月二十七日〔6月9日〕

先妻母来，偕内人史竹楼及次女，往西寨村看视长女红萸。生产周月，早往晚归，俗所谓做满月也。抬食盒两架，内有蒸馍赶麦及小儿之衣物等，费钱十数缗。凡女头产，俗必如此，惟贫穷人家无力办此举耳。

四月二十八日〔6月10日〕

里中第二日演剧系按田亩摊钱，每亩二百一十文。

五月初一日〔6月13日〕

上月所行百物之税均加倍蓰，又有婚证税、所得税、割头税。勒逼行之。民之憔悴于虐政未有甚于此时也。

近岁百物皆贵，今年更高……一由外洋之战，洋货输入者大减，一由政府加税毫无遗漏，蚩蚩小民敢怒而不敢言，深恐自此以后百姓益困而国家亦将不支矣。

山人言自去秋派钱，每户出数十文或百文不等，至税敛之加亦不能免，山中贫瘠甚何以堪。

五月初四日〔6月16日〕

文水王少鲁学曾、代州张小琴友桐（光绪丁酉科第二名举人）、榆次常子祥〔襄〕赞春（壬寅科第三名举人）自京来函。少鲁（光绪癸巳科解元）等言其与同志诸君在京南城下斜街云山别墅设立山西文献征存总局，并于省城省议会故地设立分局，征求本省文献，请予将本县诸先儒著述悉数搜求，所有独行、孝义、孝贤、烈女，素有传说可考者，亦为延访具书寄局。……予于今日赴县，谒见李桐轩，言王少鲁另函寄托与予办理此事。县长亦言此事可办，改日再议。

五月初五日〔6月17日〕

民国改行阳历，与阴历大差，而见民间习惯久远，莫能遵行阳历，仍旧而行，不得已乃名阴历元旦为春节，端午为夏节，中秋为秋节，冬至为冬节，以顺时序而协輿情。

五月初十日〔6月22日〕

客中闲集云，冬至、夏至谚语，与今南北俗传不一，兹揭其二。冬至：一九、二九行人不出手，三九二十七，篱头吹簋栗，四九三十六，方才冻得熟，五九四十五，穷汉街头舞，六九五十四，乞儿争志气，七九六十三，破衲足头担，八九七十二，猫狗寻阳地。九九八十一，犁耙一齐出。夏至：一九、二九扇子不离手，三九二十七，吃水甜如蜜，四九三十六，争向露天宿，五九四十五，树头秋叶舞，六九五十四，乘凉不入寺，七九六十三，床头寻被单，八九七十二，夜眠添夹被，九九八十一，家家打炭坡。俗语只传冬至不传夏至，读冯黎罔《月令广义》，因得见此俗谈巷语必有来历，渐岸赵吉士恒夫《寄园寄所寄》獭祭卷中亦载此。

五月十一日〔**6月23日**〕

省城街市被毁之房屋，修葺聿新，均系洋式，一意务极华美，成为洋人之气象而后已。弃旧图新，今日人心莫不如斯。

省城之人均因税敛苛虐怨恨声成……

五月十七日〔**6月29日**〕

风峪、柳子峪各窑户来家商议窑户受害等事，欲结团体以扫将来之害，来十数人，午餐者三人。

五月二十八日〔**7月10日**〕

赴县成立煤矿事务公所，九峪窑户到城西街窑神庙者四十余人，公举正所长一人，副所长一人，办事员九人，凡十有一人，办理九峪煤窑事务。

六月初五日〔**7月16日**〕

阎修五佩礼近在都考取知事，分发河南，今日偕其二弟来辞行。
午后，偕牛一清赴县谒见知事，因有北大寺村人借修祠布施而渔利，破坏其余布施也。

六月初八日〔**7月19日**〕

今日阳历七月十九号，去日赴县系成立选举立法院议员调查会，本县分五区，每区二人。

六月十六日〔**7月27日**〕

赴县办煤矿公所事件。

煤矿公所之简章十五条，系玠儿手定，于本月十三日递禀并附简章，在县呈请立案。而李县长桐轩即日批云：据禀悉，该绅等拟组织煤矿公所，维持实利，殊堪嘉许，察阅简章亦尚周妥，应准如禀立案仍将组织成立日期具，报此批。

六月二十日〔7月31日〕

印花税票行于商界，自今春始迄今数月，加增数次，拖累商家已不能安。本月初旬勒逼商家购其四年内国公债共四五千，现又逼迫每月加印花票钱二百元大洋，商家受此苛虐，其款必向民间起派，苛政猛于虎，此其是也。

六月二十二日〔8月2日〕

省城自经变乱以来，土木大兴，东羊市街东至红市牌楼街长二三里之房屋，造为洋式者十之七八。

六月二十三日〔8月3日〕

赴太原监狱参观，即昔之模范监狱也。监长许绍远伯华，年三十三，精明强干，招待殷勤，导予游览，罪犯分科工作，有木工、铁工、染工及缝纫、纺织、刷印、医药等科，十分齐整，此外有病室、澡堂、刑事堂、了〔瞭〕望楼。两时许乃告别。

六月二十八日〔8月8日〕

申初，由榆乘火车返省，仍驻义集生号中。

七月初一日〔8月11日〕

吾邑知事李锡畴用强硬手段逼勒商人多用印花，而商会人员进省上诉，尚未解决。

七月初四日〔**8月14日**〕

年年今日，县民抬搁到晋祠迎请广惠显灵昭济沛泽翊化圣母至，故俗称大时节。

七月十一日〔**8月21日**〕

在晋祠朝阳洞，招集本区各村董事商议调查资格之办法。

七月十五日〔**8月25日**〕

今日为中元佳节，人皆诣莹祭祀。

八月初四日〔**9月12日**〕

申刻，李知事请予列本县商会，正、副会长商董会员凡四十人，公推予为特别会董，帮办会长办理商会事件。辞之再三，官及商会人员皆不允许，不得已而承认。

八月初五日〔**9月13日**〕

清晨偕牛畅三恭诣文庙，敬祀孔圣以及先贤先儒，李知事桐轩主祭，牛一、羊四、豕三、鸡二，其余祭品莫不简略，亦见祭祀之不诚也，可为一叹。

变乱以后，文庙之祭无人举行，去秋方才有官致祭。圣贤之血食几乎断绝，殊令人扼腕不平。

八月初八日〔**9月16日**〕

今日袁总统世凯之诞期，本县李知事演剧以祝嘏。

八月初九日〔**9月17日**〕

近年赋闲于家，不无窘困，现充调查会人员，稍得公费作为补助费，顷又充本县商会特别会董，则此身颇不闲矣，差堪稍济我困，此亦天助之厚赐耳。

予之乡望尚可告孚，以予不贪财、不失信、不自是之故也，行此三者非一日矣，商界亦皆信之。

八月十一日〔**9月19日**〕

进县与李县长裘孟坚审查选举、被选举之资格，毕业相当者，举人进士而外，仅留恩、拔、副、岁、优五贡，所有廩、增、附贡及监贡全行取消，共六十余人。

八月三十日〔**10月8日**〕

调查会既完，即接办本县商会事，予则无闲工夫矣，此亦为贫而然也。

九月初一日〔**10月9日**〕

婚证书一道，男女两家均贴印花税各一元大洋，自上年十一月起至今年八月底均以一元贴之。上月二十五日，予因调查会谒见李桐轩知事，言至其事，予以章程系四角请之，李知事慨然应允，遂于是月二十八日实行，闾邑之人均受李知事之福矣。

九月初二日〔**10月10日**〕

请王星臣充商会文牒兼书记，系张吉甫、李藻航推荐，每月八千钱薪水，以九月初一日为始。

九峪窑首户到县请求商会转达县长，愿将窑务事务附设商会，会长及会董与县长言其事，不允。予乃为之言其理由及其一切利害，李桐轩方才应允。

九月初三日〔**10月11日**〕

为实业学校助办添设商业夜班，其学生系各商号选充，予到各商号为之演说其教法。

九月初八日〔**10月16日**〕

前数日晋祠等村议抬搁送神，纸房村执意不从，为省费而免一番滋扰也。乃一般无意识之徒，群焉非之，责备纸房村之违众，且出多人从中调剂，纸房村人不得已而应之，亦从众村，于本月十六、七、八等日办理。俗之侈靡亦可见矣。俭德之风俗不知何日乃能复之也。

九月初九日〔**10月17日**〕

煤窑之户近受窑首及衙役之害甚大，近又被其破坏，煤矿公所乃与县长交涉将煤矿公所附设本县商会，今日九峪干事均到商会开会办法。

九月十一日〔**10月19日**〕

午刻又赴县，翌日投票选举国民会议议员，今日先开选举会，预备翌日正式选举。

九月十二日〔**10月20日**〕

辰正，到城隍庙即行投票选举国民会议议员，至午正乃毕，未刻开柜拆票，予为当选第一人，予外又有二人，其余五人为候补人，玠儿在其列。

九月十九日〔**10月27日**〕

偕王、齐二君赴筹办国民代表大会事务所，人甚寥落，报到者亦寡。

九月二十一日〔**10月29日**〕

今朝辰刻，偕王、齐二君赴前谘议局投国民代表票，将军、巡按使均到场监督。

九月二十二日〔**10月30日**〕

全国〔疑为全省〕举国民代表一百二十人，昨日投票，予竟充代表中人，但未知代表何事耳。

九月二十三日〔**10月31日**〕

全省代表一百二人，于巳刻到同武将军行署，即前巡抚部院之署也，巡按使亦到，代表投票解决国体，其票为君主立宪下书赞成二字，人皆一致，无一写他字者，此系官界中人指示代表所书者也，人皆茫然，予亦昏昧。

十月十六日〔**11月22日**〕

吾晋南北之人因投票来省者三四百人，多属旧儒耆硕，无非因困顿而作此一举也。

十月二十日〔**11月26日**〕

李桐轩不通商务，只以奉上宪公文办事，并不顾及地面利害，故促起拥挤凭帖之风潮。

十月二十四日〔**11月30日**〕

李桐轩知事向奉上宪公文查封晋祠万慎兴钱局，差役晋局，即起拥挤钱帖之风潮，幸商会保护，得以保全。

十月二十八日〔**12月4日**〕

来省之人运动投票者纷纷，只因得一议员而行运动，可谓无耻之极矣，成何世界。

十月二十九日〔**12月5日**〕

纷华靡丽惟省城为甚，东羊市街俨然为洋国形式矣。看其表面生意似为茂盛，其实获利之号寥寥无几，莫不咨嗟慨叹，怨担负税敛之重叠也。

十月三十日〔**12月6日**〕

运动议员

谁云选举法平均，满眼全为运动人，非但寡廉并鲜耻，乞求写票奉如神。

只为希图得议员，邀求大众肆开筵，旁观窃笑都忘避，惟向同人乞我怜。

不知时局不知羞，为得议员摇尾求，拜托旁人勤说项，天天在馆献嘉馐。

十一月初六日〔**12月12日**〕

偕杨君在夏诣王郭村为白俊美兄弟排解事件，业经解决，二鼓乃归。

十一月初八日〔**12月14日**〕

各衙署及各铺号均悬旗结彩庆贺君主立宪告成，系中央来电所示，而省城遵行之。

十一月十二日〔**12月18日**〕

晚见黄少齐旅长，请其为修晋祠募化布施之款。黄当应允先付三二百。

十一月十四日〔**12月20日**〕

今晚竟有以酬报金钱贿吾投票者，予严拒之。

十一月十五日〔**12月21日**〕

国民会议复选举监督金永一任，在省谋得议员之要人，上下其手，今日张挂被选举之人仅列二十七名，均系与金有关系者，令人大抱不平。

十一月十六日〔**12月22日**〕

午前，巡按使署内开柜拆票，正额足数九名，业经足数选出，其中未免有弊，令人生欺〔疑〕处甚多，选出之人均系先行运动廉耻毫无者，安望有益于国计民生耶？

十一月十七日〔**12月23日**〕

国民会议候补议员九名，今日又行投票选举，予及王、齐二票均写清源陈乙和受中。

省城庆贺帝国成立，□园通观演女戏，三皇庙唱男剧，系山西教育总会商务总会提倡。

十一月十八日〔**12月24日**〕

庆祝帝国三日，今日为中，满城商号住户均行悬灯结彩以贺之。初夜举行提灯会以申贺忱。

十一月二十九日〔**1916年1月4日**〕

贾禹臣之侄不守家规，谋与叔析产异居，禹臣无奈禀官讯办，官竟委予办理，今日在贾家一日，尚无头绪。

十二月初五日〔**1916年1月9日**〕

牛一清请予为其母点主，早往晚归。

十二月初八日〔**1916年1月12日**〕

玠儿自省言归，传说云南不服改民国为帝国。

十二月十二日〔**1916年1月16日**〕

近年以来，税敛迭增，人民彫敝，不堪其虐，中央政府倡行此议者其罪固大，至各处承办税务之人借此需索贻害地方，致失民心，有伤国本，厥罪尤深。

十二月十七日〔**1916年1月21日**〕

孙女于归为期将届，不得不备些须装奁以及婚期之食用。予欲改俗而俗弊太深，莫能革除，聊且徇俗以行，一切事件总以俭约为主。

十二月二十四日〔**1916年1月28日**〕

孙女于归，县长李桐轩送来大洋四元为奁仪，予以昨日赴县璧谢，而桐轩概不准璧。

十二月二十六日〔**1916年1月30日**〕

郭光德充高等小学校校长，因年假在即，学生均告假而归。李桐轩为各学校监督，责郭不守定章，郭遂负气将校长之委任状缴于县长李桐轩之手。昨晚偕胡海峰、王景文、齐廷献、牛敬甫代为说项，乃将校长之委任状由县署讨出，仍旧令郭光德充当校长。

十二月二十八日〔**1916年2月1日**〕

今日进县办理驼捐附加捐，事先缴附加捐钱四百千文，尚欠一千二百吊，天黑乃归。

民国五年（洪宪元年）^[1]〔1916年〕

正月元旦〔2月3日〕

今日元旦，只闻寺庙敲钟报晓，庆贺新年，不闻街市纸炮之声，由于省城警察厅致各县公文，禁止民间燃放纸炮以及一切枪炮也。

正月初二日〔2月4日〕

来拜年者八十余，午餐者二人，自朝至午，未曾少暇，此吾乡之俗，莫能改易也。

正月初八日〔2月10日〕

吾里商家皆随晋祠同日开市，今日主要鸣锣告众早起拈香。又闻燃放纸炮，而贺喜祝庆之声往来不绝街市，又悬灯结彩，且有鼓乐导吹以讨喜钱者。

晋祠商家演剧开市，李桐轩县长赴晋祠商会事务所之请，午刻抵镇，观剧已，乃称觞于晋泉源钱庄，陈剑秋、狄慕唐、牛一清及予充陪客，桐轩以外有科员贾庆和兆民、警佐杨在田献贵均同席共饮，天黑乃散。

正月初十日〔2月12日〕

风峪窑户被厘卡人员压制重罚，因之不为该卡代写票据，代收钱

项，煤厘局员无策可施，乃求县专勒令该峪窑户仍然代写厘钱票据，代收厘钱，许除窑户之害及一切赔累，刻下尚无消息，此昨日事也。

正月十二日〔2月14日〕

百姓受官吏之害，往往无所控告，现今归化、绥远一带干戈纷扰，皆因抽税苛刻，贼匪蜂起，不得遽灭，中央政府派员驰赴该处，严加查办，诚恐查办之员不实呈报也。

正月十三日〔2月15日〕

闾城商家今日开市，五更炮声如雷，通街张灯不啻白昼，商人互相庆贺，至晓未已，亦热闹事也。

演剧于关帝庙，以贺开市。

正月十六日〔2月18日〕

前与牛玉鉴约开祠西旧路，今日开工，系按户起夫，不向民派钱，即有工费，商界甘心出资，予故早起，餐毕，赴晋祠办理此事，以尽此义务，为塞北有贼纷扰故也。

正月十七日〔2月19日〕

晋祠堡西之旧路，多年闭塞不通，由于镇人无桑梓之观念，虑不及斯，故不谋重行开辟，宣统三年变乱之日，堡中为通衢，已受往来逃兵之扰累，予即提倡开辟此路，以便南北往来之行人，而镇人置若罔闻，予甚悯之。上年秋，闾邑商人公举予充商会特别会□□□□会事务，迨至腊月，雁门关北贼匪扰乱，警耗日至，予与□□□□开路修堡之事，仍然漠不关心，乃于晋祠商界言之，无一人不赞成，因请县长李桐轩提倡监督，亦慨然应允。遂于本月初三日，商会事务所开会，公请县长于开市

日（正月初八日）到晋祠观剧称觞，席设晋泉源钱庄。又于十一日商会开会议定开会，商号担任经费并出夫卯，而驻户仅出夫卯，请镇人协办，十三日动土，十六日开工，予必亲往倡率。

早到晋祠督修路工，每户出夫一名，共赴二百余夫，一日未辍，均系易修之工。

正月二十一日〔2月23日〕

里中有人凑钱，邀来他村社伙在里门演唱，似乎歌舞太平，未知□□麻也，村人无知识，宜乎行此愚志耳。

正月二十六日〔2月28日〕

又，《字林报》二月七日兴化府（福建）通讯云，此间明白事理之士，晤谈时辄以国体为言，但表面上未有非常事变之象。民国二、三年间，因禁罂粟，大受蹂躏，盗匪乘机抢掠，害民特甚，然较今催征员之敲索，则民视昔盗贼横行为安乐时代也。悲夫！“盗匪如梳，官吏如篦”，今日之通行语矣。民国三年，地方虽患盗，然至年底，犹可乘债过年，利率亦不昂贵，至去年阴历十二月，利率倍于寻常，亦苦告贷无门，小康之家金银多为官吏吸去，民处重负之下，方呻吟之不暇，其于共和、帝制，固无足计，惟以今日时局之坏已至极点，无以复加，苟有改革，总可较此为强，故对于反抗政府者默表同情焉。

二月初七日〔3月10日〕

新年以来，为花塔渠长清官每亩旧有二十六文钱又加五十文钱，数百年之害，一旦扫除，此一善事也。又提倡开晋祠镇西之旧路，保护堡城，此一善事也。

二月十四日〔3月17日〕

自光绪庚子以后，改设学堂，不数年停止科考，并派学生出洋留学以学洋夷之学，留学日本者至数万人之多，赴西洋各国之学生数亦不少，均系官费，其自费者不过百分之一。洋学既盛，孔孟之学遂无人讲，中国人士均尚西学，则父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信皆置诸如何有之乡，遂养成许多叛逆，未越十年，即行返国，凭据要津，至宣统三年，突然蜂起，革我清之命，改称民国，号曰共和，而乱臣贼子乘势行其素志，窃据神器，号令天下，暴敛横征，民不堪命。民国四年，改民主为君主，此举一行，而乱党又借口弄兵，宣告独立，扰民不安，则是以贼攻贼，以暴易暴，民不聊生，无治安之日也，岂非孔孟之学不行而洋学是尚之所致乎？吁！可畏也已。

二月十八日〔3月21日〕

无知无识之人，做事只顾目前，并不虑及于远，如本县商家行使钱票，现皆信服，用则于商务大有利益，推行尽力，阻碍毫无，乃会长崔象峰及在会董协谋整顿，钱票中有商会戳记者，始得周行，若无戳记之票，即限期不准周行。业经议定本月初十日鸣锣，十五日截止。予闻是议，力行阻拦，谓一不行无商会戳记之票，势必凭票取钱，纷纷拥挤倒闭，非只一家，始议缓办。嗣行调查有商会戳记之钱票，县城各号通共四万八千余缗，其无戳记者，越过有戳记之钱票，非止数千。一不周行，必至大起风潮，而会长仍执迷不悟，谓予阻拦之非。噫！商人程度不可言状，宜乎受官之蹂躏而无所措手足也。

二月廿六日〔3月29日〕

予年六十，仍未免为乡人，家中食指繁多，值此物价异常昂贵之时，异常受窘，往往告贷以度春秋，此可见齷齪无能，空生于世而愧悔

弥深者矣。

三月初一日〔4月3日〕

吾乡以清明前二日为寒食节，上墓祭烧者多。今日即是寒食节，家中敬备祭品，恭诣先莹遵礼祭烧以为追源报本之情，抑亦从俗而行也。

三月初六日〔4月8日〕

贾禹臣（映毕）亲翁因其侄要求分产异爨，不得已同亲族乡邻为其办理，予以戚谊辞之不获，今日初晓，即遣人来请予，早餐后赴其家，先为劝谕仍然同居，但未知听予言否。

三月初八日〔4月10日〕

吾邑向称商务分会，近奉大总统命令，改称商会，拟定翌日改组重举正付会长，旧会长崔象峰乘此改组之期，宣告辞职，故开大会选举。

三月十五日〔4月17日〕

省城一切人等，缄口不言时事，以大局已极危险，官厅出禁，严禁捏造谣言，如言时事被官厅侦探查悉，拿获到案，立即枪毙故也。

三月十六日〔4月18日〕

璘儿在省阳兴十二中学校肄业，因省不靖，随予而归，盖恐省城亦生乱事也。

三月二十二日〔4月24日〕

商会会董三四人主持，撤销本城各号无商会戳记之凭帖，限至四月

初一日不容周行，是去日所议者，商人敢怒而不敢言抗，只是说，必起拥挤倒闭之风潮，阖城哄然，予乃稟知县长重行开议，将出帖之家招集商会共四十余人，乃议递减之法，以十日为一期，每期撤销十分之一，予倡此议，而众皆赞成，一日始毕，县长又派代表一人监督议场，其议遂定。

三月二十三日〔4月25日〕

传言陕西、山东等省又有独立消息，吾晋亦皆不稳，省城有危险之象，吾邑密迩省城，不免恐惶，李桐轩与予密商，招集四路绅士会商，防患之策乃定，本月二十五日到县会议，予之宗旨效古之保甲法参以新法。

四月初十日〔5月11日〕

柳子峪谦德顺窑伙在谷讨收煤钱，寄存万合荣二百二十余千，又有谦泰源、丰泰亨六百余，万合荣于本月初三日闭门歇业，不付此款，予与倬人来此交涉。

四月十三日〔5月14日〕

商家皆言，生意不畅由于世局大乱，买卖阻滞，惟钱行现做钱盘，尚觉少为活动。

山东长山县周村系一小码头，太谷商于该村者颇不乏人，本月初三日被抢，商人恐惶，影响于太谷，凡出外行商者均不敢动身，惟坐以待平靖而已。

四月十四日〔5月15日〕

商家得四路之电，消息不佳，虽莫敢言世局之乱，而禁银钱不许汇

于外省，可见时事之危险矣。

四月二十五日〔**5月26日**〕

本县东街今日大放烟火，以上月中旬东街之警兵遇有鬼行街上也。

五月初一日〔**6月1日**〕

徐沟高活村之车夫在和尚运煤，告卖煤之人云：上月二十九日平遥县有乱事，焚抢二事皆有，但未知何贼，省城陆军运载木车马路经平遥，其马被抢去者七辆。

五月初三日〔**6月3日**〕

里中演傀儡戏数日矣，观者不知大乱，仍是太平之心，可谓蚩蚩之氓不识不知矣。

有人言平遥县之乱，系哥老会劫狱。……

五月初六日〔**6月6日**〕

凡有演剧之处，无不热闹异常，男男女女，结伴往观，风俗侈靡于〔此〕可见一斑矣。

五月十五日〔**6月15日**〕

太谷商贾生意不旺，乃作虎盘流通生意业经半年，近日邻邑商人多乘是邦作此生意，买空卖空，一朝至二三百万两之多，赔赚甚巨，半月为一期，闻有赔二三百万两银之家者，虎盘遂坏，由今日始只是卖买现银矣。

五月十六日〔**6月16日**〕

讨债一事，大费周折，上月来此驻宿半月，八百余吊之款仅收一百千有奇，此次又来六日矣，尚无眉目，交涉数次，只是一味推诿，只得守候而已。

五月十七日〔**6月17日**〕

太谷商务为山西之最，铺户可一二千户，自改为民国以来，大商铺倒闭者多，富户因以不支，商人坐困十之八九，现在大资本家寥寥无几矣。

五月二十日〔**6月20日**〕

讨债一事，千难万难，前一次驻此半月仅讨百余吊，此次又驻此一句，尚无讨得一文钱，可谓难矣，该号设局骗人，干犯商律，望谁声其罪而诛之？

五月二十四日〔**6月24日**〕

有陕西溃兵渡河（黄河）而东，吾晋收之，由磧口而来，北往省城，一抵晋祠，即行驻宿，次早乃行，今已第三日矣，第一次过二百余兵，去日四五百兵，今日又有五六百兵驻晋祠，翌日到省，均从吾里门经过，里人不知世乱之极，多立里门看兵。

五月二十五日〔**6月25日**〕

晋祠堡西之路，开辟多日，自正月十六日起，至五月初告成，商会费钱二百余吊，商民出夫二百余名，其间开山、修桥费工颇巨，若责商会办理，费钱必不止此。

五月二十七日〔**6月27日**〕

本县城隍庙赛会，有班戏演唱，往观者纷纷，里人更多，县长禁止夜戏，只令白昼演唱也。

六月初二日〔7月1日〕

日来收麦处处登场，觅人非易，傭工之人不知归于何处，现在天旱，他处田多无苗，惟吾邑滂河水灌之田尚多，而人之缺乏至于若斯，亦气运使然也。

获麦一场，二亩三分田得麦二石四斗。

六月初三日〔7月2日〕

工资太昂，刈麦一日，除三餐而外，尚给工资一百七八十文，且有二百文有奇者，大旱之时，仍然如此，若得甘霖之后，其每日工资必再行增多也。

六月初四日〔7月3日〕

又获麦一场二石有奇。

粮价日涨，无雨之故，人心大为恐惶也。

六月初六日〔7月5日〕

阅上月二十八日〔6月28日〕《申报》，四川犹有战事，滇、黔独立仍未取消，大局岌岌可危，各省人心多不安稳。

六月初七日〔7月6日〕

天初送晓，里人喧哗，予出视之，父老子弟皆云：大旱至此，县长到晋祠祈雨，传来村中预备祈祷之事，沿门安置香桌插柳备水，人皆恐

惶矣。

六月初九日〔7月8日〕

罗城村人赴天龙山祈雨，初夜经里门而过，自北向南。

六月十四日〔7月13日〕

晋祠于今日演剧起，远村人多来观听。

六月十六日〔7月15日〕

县长李桐轩请予赴县，业经四五次，不知有何公事，予于天黑启行赴县。

六月十九日〔7月18日〕

粮价大涨，人心恐慌，伏日无雨，年已吉凶，情形危迫有不可终日之势。

六月二十日〔7月19日〕

祈雨者满城〔指省城太原〕。

六月二十一日〔7月20日〕

大旱又一日，粮价又涨，人心恐慌。

六月二十二日〔7月21日〕

吾邑知事新委查积甫厚基，系浙江海宁州人，初任知事，不日即到吾邑履任。

六月二十五日〔7月24日〕

祈雨之处，非止一处，人心恐惶已甚，有岌岌不可终日之势，人人忧旱，馈寝不安矣。

里中儿童，夙夜哀号乞雨，其声入耳，心不免为之惨然。

六月二十八日〔7月27日〕

吾家食指颇多，所获之粟不敷一年之口食，又无余粟补其不足，现在大旱，饥馑荐臻，斗米价至二千文有奇，斗麦亦已二千文矣，此予所以忧心殷殷也。

六月三十日〔7月29日〕

朝仍下雨。

予偕商会会长崔秀山象峰以商会名义回拜查县长。

七月初一日〔7月30日〕

城区商会会董有把持一切情形，无论何事视镇区会董等于儿童，常用压制手段侵侮镇区会董，故三镇皆恨城区会董，不愿同会办事。

上月底得饱雨，粮价不涨，民心安稳，在城人民乃定本月初四日抬搁到晋祠迎神。

晋祠今日演剧起，由于赛会故也，岁以七月初二祭祀晋祠圣母，赛会凡三四日，历有年矣。

七月初二日〔7月31日〕

晋祠赛会不甚热闹，亢旱以后之情形仍见，人心不甚安稳也，虽前数日得饱雨，而终难望年之大有矣。

七月初五日〔**8月3日**〕

每岁自本月初一至初五日，晋祠赛会，县人抬搁，远近观者甚多，其间一带村庄，家家户户安排酒饭以待戚友，妇孺均换新衣，俗谓之过大时节也。

七月初七日〔**8月5日**〕

教育会今日开全体大会，到会者三十四人，予充付会长，且请县长查积甫临会，先开欢迎新知事会，次乃议事。

七月十一日〔**8月9日**〕

初晓，有兵数百从吾门过，系黄旅长之兵野操，已毕，由县城之路归于省城。

七月十七日〔**8月15日**〕

花塔村第二日演剧酬神谢雨，往观者踵相接。

七月二十日〔**8月18日**〕

前著《晋祠志》四十二卷，为数太繁，业经十数年矣，现又翻阅，拟欲改之，删繁就简，先由第一卷着手，中元节抄录，仍不改其体例，如录副本而已。

七月二十一日〔**8月19日**〕

璚儿自暑假归来，业经四旬，现已假满开学上课，故各学生皆赴省，璚今日偕数学生而行。

七月二十五日〔**8月23日**〕

小店镇因求雨如愿以偿，抬搁酬神，今日在本镇游行，观者如堵，众至数万，车至数千辆。

七月二十八日〔**8月26日**〕

小店镇祈雨有应，将一阅月而谢雨酬神，抬搁社伙前后共四日，该镇费钱数千缗之多，所有待客之费尚不在此数，此一大浮费也。

小店镇南北十六村，均备大膳敬献新龙王，每村有每社备膳者十有六村，共费钱亦多。

汾水太小，深仅尺余。

八月初四日〔**9月1日**〕

重修晋祠庙工程，此次系予负担，晋祠商会经管钱项，又延出六七人襄办工程，此任人则逸之法也，予不解工程事而请出解工程者欣助之。

予意办此工程不枉费一钱，亦无一人侵蚀布施，凡事皆与商会以及请出之人协议而行。

八月十三日〔**9月10日**〕

重修晋祠庙宇，上年经理，人多良莠不齐，致将布施枉费，或至暗行侵蚀之数约有数百缗之谱，此等行为由于自己不善办理之咎，何敢尤人，凌晓思之，未免心悸。

现在受黄旅长之托，又行动工，邀请素日公正之人之为之臂助，庶可望工之有济。

八月二十四日〔**9月21日**〕

黄少斋旅长来函（本月十七日者），言：先由官钱局拨大洋五百元交付晋祠镇晋泉源钱铺，则修葺晋祠之款可以继之不至缺乏矣。予意有款乃敢兴工，无则停止。

九月初五日〔**10月1日**〕

今日吾晋省城省议会开幕。

晋祠演剧赛会起。

九月初九日〔**10月5日**〕

三更乃寝，因誊写《晋祠志》故也。

九月十五日〔**10月11日**〕

家有谷田数亩，尚未刈之，先行灌溉以备刈谷以后即种宿麦，由于晋水之便也。

九月二十日〔**10月16日**〕

播种宿麦二亩，雇工八名。

十月初七日〔**11月2日**〕

因父忌辰，一日未曾出门，亦不饮酒食肉，以有哀恻之情，不忍犯此也。

十月二十四日〔**11月19日**〕

晋祠工程因冬令已来，未便工作，业经停止，定于今日在朝阳洞清算经费，商会管帐目，经理布施凡十号，监工者六人，不便枉费布施，

予备酒饌待众，凡三桌，此项花费，系予所出。

十一月初十日〔**12月4日**〕

吾县查知事厚基撤任，阖邑人民欢声雷动，继任者系榆次县知事葛尚德，调署不日，即当到任。

十一月十三日〔**12月7日**〕

余住山中，见运煤之人不及往年十分之一，采煤之家莫不大生愁象，以煤不得出售故也。

十一月十四日〔**12月8日**〕

一峪之中，运煤车马寥寥无几，则由山窑采出之煤无由出售矣，此九峪窑户之灾也。

十一月二十一日〔**12月15日**〕

中央政府议定，收买制钱铸铜元，且与倭人伙办，官厅皆有公文，此风一播，市面莫不恐慌，谓各处制钱无多，不足周行，辅以钱票尚能流通，一买制钱，则钱票皆不敢出矣，现在周行钱行十分湿滞，商人大受窘困。

十一月二十七日〔**12月21日**〕

本省议会议员张玉麟献亭来函云：本会议决清查各县财政，委员由本会推举，咨请省长选用，大县四人，中县三人，不日公布在案。贵县在省人员寥寥无几，他人未便代举，敬请二君会同城乡土绅□一大会，公推三四人，速行报告本会，以便咨请委任，是为至要云云，二君者予

及秦宝镜也。

十二月初八日〔**1917年1月1日**〕

运煤车马，日来始多，而亦逊于上年，煤之销路，概不畅旺，则窑户之灾也。

十二月十二日〔**1917年1月5日**〕

瘟疫之行，业经两月，不但卧病者到处皆有，即因此而死亡者亦复不少，天灾流行，人之不善所致也。

十二月十四日〔**1917年1月7日**〕

整理《晋祠志》，自秋七月初起，至本月初止，凡五阅月而毕，原为十有五门四十二卷，重行整理，减去三门，留十二门，其卷亦大减，只留十有六卷，删繁就简，意在刷印，价廉而工省也，予本贫穷，无力刷印，拟釀金以刷印，未知能否办到。

十二月二十二日〔**1917年1月15日**〕

瘟疫甚行，到处皆有染者，而因疫死亡者所在皆有，此固人情风俗之不善有以致之也，人须为善，以驱逐瘟气耳。

十二月二十九日〔**1917年1月22日**〕

□□□倍往年倍蓰，故家中所用衣食，虽仍如常，而价则倍之，故债务之多有应接不暇之势。

注释

[1] 原文如此写。

民国六年〔**1917**年〕

正月十二日〔**2月3日**〕

自治促进会开议，到会者六十余人，议决数条：请求停止亩捐，变通屠宰办法；整顿钱法；弹劾警佐；恢复煤矿事务所；组织清查财政公所，组织公款局。

夜初，谒知事葛书骥，言煤矿事务所旧事毕，踏月而归。

正月十五日〔**2月6日**〕

二鼓后归，有歌舞社伙穿街越巷而去。

正月十七日〔**2月8日**〕

元宵佳节，山人亦知庆贺，峪中人民亦祀三官，山村亦皆点灯放火，俗使然也。

正月十八日〔**2月9日**〕

村庄人民骑竹马，坐龙船，装男扮女，歌舞太平，不知世局大变。

正月十九日〔**2月10日**〕

瘟疫流行晋祠，因瘟疫而亡者不辍。

正月二十五日〔2月16日〕

葛知事来宰太原，尽反前任查积甫之政，闾邑人民歌颂不休，均惜到任方垂两月即行告病而去，太原人民即欲挽之亦莫能留。处此时局，好官任不久，亦大不幸也。

正月二十九日〔2月20日〕

瘟疫流行，邻村亦盛，因疫而死者不少。前二日晋祠延僧诵经拉船以逐瘟，夜点路灯又放河灯，费钱四五十缗，纸房村亦唱秧歌以祭之。

正月三十日〔2月21日〕

清查财政公所现已成立，推牛锡纯天章、陈效房致良作公所人员，清查公署财政。此系一邑第一要政也，办理妥适则闾邑百姓自不受官厅之害矣。

二月初一日〔2月22日〕

粮价又涨，人民困苦无克苏之日矣。

二月初五日〔2月26日〕

回拜新知事丁乃昌。

丁知事乃昌字吉甫，贵州贵阳县人，系庚子、己〔辛〕丑并科举人，与玠为同年，其年四十一岁。

二月初六日〔2月27日〕

粮价又涨，天旱日久无雨雪之故也。

二月十六日〔**3月9日**〕

葛知事解组，今日去任，昨已辞行，已刻出城，祖饯者纷如，予亦送之城外。

二月十八日〔**3月11日**〕

未刻，偕任协和赴县，到文庙开植树之会，夜宿晋裕隆。

二月十九日〔**3月12日**〕

清查财政公所之事，日日办理，国家款项尚未查清，可见这事不易为也。

二月二十二日〔**3月15日**〕

辰刻赴县，四路绅士投票选举公款局之正副经理，予得为正，牛灿三为副，予当即力辞而众不应允，丁知事乃昌监督投票，在自治促进会办理。

闰二月初一日〔**3月23日**〕

昨日出阳邑来李满庄，宿万义和木店。此村为昔日菁华荟萃之区，富室林立……自光绪年间，富家渐败，迄今贫穷，住宅无人购买，竟拆毁全宅零星出卖砖瓦木石于远村，年复一年，已拆十之七八，村庄破坏，气象异常雕敝，令人目不忍睹，所见之人贫不聊生矣。昔年村有数千户，现仅三百余户，上等社会之人亦寥寥无几，可慨也已。

上年此处概无收成，故贫困益甚，村人无一有生机者，商人亦多困在家，田皆旱田，无水可灌，村中所以益穷也。

闰二月初二日〔**3月24日**〕

万义和木店系先父设立，自光绪十年十月开市，迄今三十有年，此村人家日渐稀少，生意不多，铺伙因之招予来此，商量整顿铺事以祈〔期〕进行。

闰二月初五日〔**3月27日**〕

驻榆次县调查一切事件，偕牛灿三至各学校、劝学所，清查财政公所公款。

午餐于榆次县高等小学校，李仙洲充教员，校长系崞县之曾心镜洛沂也。

榆次旧友颇多，今日多晤面。

闰二月初十日〔**4月1日**〕

丁知事将地方公款于昨日缴来公款局，今日各机关凭知事核准之领状照数发给，一日尚未完竣。

闰二月十六日〔**4月4日**〕

当此之时，税敛重叠，虐政诛求，小民已不堪命，日不聊生矣。此皆由于办理新政人员只顾贪利不恤民困之故耳。予是以恒见恶于维新之人也。

闰二月十九日〔**4月10日**〕

粮价又涨，食益昂贵，百姓何以为生也。斗麦一千九百文左右，斗米一千七百文左右，绿豆每斗二千四百六七十文，每斤绿豆面九十余文，食物价昂可谓极矣。

闰二月二十七日〔4月18日〕

实业学校考毕业学生，以予充教育会副会长请午餐焉。

三月初三日〔4月23日〕

清查一事限期已满，乃因县署账簿被前任李知事卸任时携去，无从着手，遂至停顿，又上公事呈请省长展限，并催李知事速交账簿以便清查。

三月初四日〔4月24日〕

清算煤矿事务账目，由上年驼捐未缴齐，迟延至今，仍莫能归结也。

三月初十日〔4月30日〕

省长孙公发绪于去日到晋祠游览，丁县长备席支应。
丁知事吉甫请饌，玠儿亦与焉。日落入席，至夜乃罢。

三月十九日〔5月9日〕

算清公款局之账目，缮具一月之清册并一榜，送丁知事盖印张挂。

三月二十三日〔5月13日〕

日来清查缓征之册，所有各村之缓征册二百余本，本本皆有浮冒，弊端甚多，令人不可思议。

三月二十四日〔5月14日〕

牛式钦侵匿学款基本金六百两，任意出入，不自以为弊而反控告郭

某（高等小学校长），何其惑之甚耶？

三月二十九日〔5月19日〕

清查财政一役，前任知事暨县属一切员役莫不痛恨，而图谋破坏，本所副所长牛式钦来所数次，后即不来，不料其呈控于省长，谓予宕延含混，有侵匿等事，请委来查，意在回护前任李知事之短与其充县视学之时所舞弊端也。

四月初一日〔5月21日〕

各村乡约仍照旧遵照朔望点卯，并缴一切捐款，公款局一日忙急，共收四百千文。

四月初六日〔5月26日〕

清查财政一事业经三月有余。

贪官污吏对此清查一役大不相宜，暗中运动破坏此事，意欲逍遥法外，不追其侵吞之赃款。

四月初七日〔5月27日〕

现在烟禁甚为严厉，凡在办公之人员均须出互保甘结，若犯吸烟之禁，有人告发必科以罪，而吸烟之人莫不谓此政之酷虐，恨之而又畏之也。

四月初十日〔5月30日〕

上天不雨，人心惶恐，以致粮价日增，食物腾贵，那得不令人浩然长叹。

四月十七日〔**6月6日**〕

日来大局纷纷，独立之省不少，中央政府亦皆束手无策，惶惶然不知何以措手也。

山西省长孙发绪已于本月十五日……上火车赴京矣，盖恐晋亦独立，致乱大生，先行逃脱以避患难也。

四月二十一日〔**6月10日**〕

吾晋亦出戒严公布，省垣出兵戍守各关隘，民心闻之莫不恐惶，盖畏土匪之乘势蜂起耳。

四月二十五日〔**6月14日**〕

近因本省独立与他省一致进行，人心恐惶日甚一甚〔日〕，市面亦皆湿滞，又值天旱，粮价异常昂贵。

五月初一日〔**6月19日**〕

各村乡约来局交款。

五月初二日〔**6月20日**〕

予以公款局务办理棘手，昨缮辞呈今日递入县署，又缮一辞职公函于自治促进会。

丁知事性极和平，无威可畏，宜缴之公款莫不延缓，差役亦以知事之无魄力不肯尽力从公，所办之政多不能进行。

五月初十日〔**6月28日**〕

本月初二日，予已呈请辞谢公款局正经理之职，而丁县长一意挽

留，不准辞退……予乃仍旧迁就。自治促进会中人亦皆挽留，因之暂行在局，不作久远之计。

五月十一日〔**6月29日**〕

阅本月初九日〔6月27日〕《顺天时报》，猗氏县景蔚文率树义旗攻击山西督军阎西〔锡〕山，共八县，景为总司令，已电中央请撤阎任，即行罢兵，否则直捣太原。

五月十三日〔**7月1日**〕

里中祀神祭羊，每羊肉一斤带骨价三百文市钱，里人分而食之，每一份四百三十五文。

五月十四日〔**7月2日**〕

此次之雨为今年第一次之饱雨，而人心方才安妥。

五月十五日〔**7月3日**〕

城中北街关帝庙演剧起。

五月十六日〔**7月4日**〕

午后言旋，一路之人闻宣统复辟，欣欣然色喜而相谓曰：“今中国之大权仍归旧主矣，何幸？”

五月十八日〔**7月6日**〕

晋祠北门外赛会，不啻在吾里门也。麦秋正忙，售货物者多，而购买货物者少。

儿辈为予祝嘏，以吾年登花甲也。

五月十九日〔7月7日〕

山西督军兼省长阎锡山，复辟以来不受山西巡抚之命，而反发兵出晋赴京讨张勋，指张勋为叛逆，抑何悖谬若此耶？

五月二十四日〔7月12日〕

公款局只留成效方一人，而牛灿三、牛锡纯、樊守琳均归，以时正麦秋故也。

有人自省归者，言省城近日人心惶恐太甚，商号潜移银钱出省，运往他处弃藏。

五月二十六日〔7月14日〕

佣工受苦之人异常短少，现在麦秋之际，需人甚殷，雇人者多而被雇者寡，工资所以太高，每日三餐以外，尚须工资三百余文，每工至四百文有奇，此亦年岁使然也。

六月十四日〔8月1日〕

人心不正，邪说波行之甚，由于停止科考、设立学堂，并遣学生游学外洋之所致也。

申刻，赴晋祠观剧。

六月十九日〔8月6日〕

《晋阳日报》本月十七日〔8月4日〕，晋南土匪猖獗，洪洞、安泽（即岳阳县）、赵城、汾西等县均经扰乱云云。

六月二十四日〔**8月11日**〕

清查财政一役迄今未完，现命人写公文填注表册，拟一二日竣事，而牛、成二人均行归去。

六月二十六日〔**8月13日**〕

朱子青延选翌日葬其祖母，请予题主，今日家祭并延僧诵经，予往吊之，与礼生同席饮饌。

六月二十七日〔**8月14日**〕

清查财政公所，列表呈报公文，共成四分，今日均递，省公署一分，省议会一分，财政厅一分，县公□一分，公所由此撤销矣。

六月二十八日〔**8月15日**〕

丁吉甫县长与予商，赈济被水灾处刻不能举火之人民，暂用公款以济眉急。

六月三十日〔**8月17日**〕

前日暴雨迥异，被水成灾之处不可枚举，即未被灾之处房舍倾塌者亦多。

七月初一日〔**8月18日**〕

丁知事与予及段勋臣会商赈济灾黎事，由公款局先行垫款以济眉急。

查灾委员业来县，丁知事偕行下乡勘验去矣。

七月初二日〔**8月19日**〕

今日晋祠赛会，人皆争趋晋祠，惟因近有水灾，晋南又土匪扰害，则气象殊觉萧条。

七月初四日〔**8月21日**〕

县人抬搁迎神，乘未雨之时出城赴晋祠，甫抵吾里雨又大来，众遂星散。（丁知事欲止抬搁未成）

七月初八日〔**8月25日**〕

新知事任丽田于昨日初夜入城，今朝接篆视事后，即诣各庙拈香行跪礼拜礼，仍是旧官僚之行为也。字亦音，系本省大同府属天镇县人，由庚子、辛丑并科举人出身，非新派一流人，可望其布泽于民也。

七月二十一日〔**9月7日**〕

城中房舍家家皆漏，倾塌者亦多，至各村庄被水成灾之处更不堪以指数。

七月二十九日〔**9月15日**〕

前数日（本月二十六日）省兵由南返省，路经晋祠，土人亲见该兵有臂满银镯者，且有妇女物件者，系在隰州、永和等处所掠，土匪先抢，官兵继掠，该处人民受祸非浅。

八月二十三日〔**10月8日**〕

吾邑水灾较邻邑重大.....任知事下车伊始，即赈济为心，特本县仓储空空如洗，筹款又艰，而遣段廷英及王建岐赴省请谷.....允许开大盈

仓输谷千石运来吾邑，急赈黎民。

八月二十四日〔**10月9日**〕

雇工甚缺，乃雇夜工割谷，初夜动工夜半止，每亩工资钱四百文，共十余人割谷，督工者一人。

八月二十七日〔**10月12日**〕

今日为孔子生日，宗圣会来函，系祭祀仪文，祭品羊一、猪一，不跪拜而三鞠躬。

恭诣文庙祭祀孔子，任县长丽田亲诣行礼。

九月初一日〔**10月16日**〕

清晨来县公款局收款，局员一日忙迫，共收四百二十余千钱。

九月初六日〔**10月21日**〕

当此之时，物价异常腾贵……士、农、工、商失业者十居八九，而风俗反益纷华，盖不遵守勤俭旧规，世风所以日窘一日也。

斗米价一千五六百文，斗麦一千八九百文，斗豆一千七八百文，斗菱九百余文。肉每斤二百二三十文，酒每斤二百二三十文，油每斤三百一二十文，盐每斤六七十文，醋每斤四五十文，布每尺六七十文，花每斤八九百文。

晋祠赛会甚为热闹，由有演唱女戏之消息也。任知事于本月初吩咐晋祠乡不准唱戏，恐累赈务。

九月十一日〔**10月26日**〕

去日为先慈诞期，予因有事在县，晚乃言旋，致误祭祀，今日方才补行祭礼，不孝孰甚焉。

九月十四日〔10月29日〕

三男珣失妻，图谋续弦，有媒指一大姓之女为之婚配，今日暗往验视，遇之于戏场，遥见颈项有瘤，恐系大病，天黑归来言其情状，遂作罢论。

十月初十日〔11月24日〕

天初送晓，予即提灯入窑，查看开采之煤炭。坎煤者六人，轮煤者十三人，牛轮十三具，巡窑者一人，做工修窑者二人，修理巷道者一人，每人提灯一盏，自初夜入窑工作，至次日东山日出高三竿出窑罢工。予与巡窑者偕行而出，往返可六里，时可三点钟。

三男珣议续弦于西草寨樊家之次女，年十有七，其父樊国顺商而农也，今日行纳征礼。

十月十三日〔11月27日〕

日垂出城，赴小站村观剧。天黑小憩于孟先生宝桢馆，又观夜剧。

十月二十五日〔12月9日〕

杨卓人为侄完婚，请予充娶客。

卢占魁纠众数百，横行晋北、归化城一带，奸淫焚掠，无所不为。初名独立队，陆军至则散处山谷，退则任意滋扰，民受其害，已觉不堪。今春就抚，现又哗变，改名为“靖国军”，攻打包头镇等处，声势猖獗，锐不可当，将有窥我晋鄙之消息。日来省城发兵向北，防杜北鄙之关隘。

十月二十六日〔**12月10日**〕

募兵一役，各县皆有省兵办理，募集二三十人即送至省，凑成一营遂遣戍北，赴北扼守晋北紧要关隘，防杜卢占魁之兵窜入晋北也。但所募之兵多系贫穷，恐不济事耳。

十月二十九日〔**12月13日**〕

官遣马队来请为省城提款事，遂于巳刻进县。

十一月初一日〔**12月14日**〕

在局收款四百吊有零。

十一月初九日〔**12月22日**〕

办理交代清查财政公所事，夜宿劝学所。

十一月初十日〔**12月23日**〕

今日将清查财政公所一切文件并木质钤记一颗，长戳记一个，既结存大洋一十八元零七分八厘交新正所长陈畏三，副所长接受矣。此责既卸，可以自如也。

十一月十三日〔**12月26日**〕

轮煤一役通宵不息，山人莫不业此，初夜入窑，季明出窑，所谓夜作昼息者是也。

运煤车马夜半即到煤窑，纷纷扰扰沟内皆满，窑户售煤亦通宵不息也。

山人之生涯冬日为重，当此之时，天寒地冻，车能载重，故川人入

山运煤必于隆冬也。

十一月十九日〔**1918年1月1日**〕

今日为阳历七年之元旦，官厅及各局所、学校互相庆贺，亦只送名片而已，人不往来虚与周旋也，民不致贺。

十一月二十日〔**1918年1月2日**〕

粮价之高，业经数岁，今年更涨，至秋亦然，日来价又增高，则无一粟尽借购粮而食者不亦仰屋而嗟乎？

十一月二十三日〔**1918年1月5日**〕

璚儿生一丈夫子，殆将五旬，妇家于翌日来，俗名“做满月”，备席以待。

十一月三十日〔**1918年1月12日**〕

石门窑载煤之车至七十余辆，售煤四百五十吨，一峪之车通共一百二十辆左右，而石门窑占其多辆数。

十二月初二日〔**1918年1月14日**〕

公款局中款项不能充裕，往往入不敷出，予辞数次而不得脱离其关，抑亦令人为难矣。

今日与任县长约于本月初四日邀集四路绅耆到公款局清算新历元旦以前之帐目。

十二月初四日〔**1918年1月16日**〕

来局查账者本城三人，东北路二人，东南路一人，西南路一人，西北路一人。

十二月初五日〔**1918年1月17日**〕

雁门关北瘟疫流行，群黎百姓死亡枕藉，现在省城官厅筹备防疫之法，效洋人之所为。

十二月初六日〔**1918年1月18日**〕

吾邑实行剪发一月有奇，警佐下乡，警兵到村，莫不剪人之发。任知事闻阳曲县知事玩视六政撤任，悚然恐惧，亦于去日亲自下乡剪发，而吾邑人民之发存留者无几矣。哀哉！发辫何以不幸遭此灾殃哉！夫发辫为清家之国粹，清室倾覆于今六年矣，而发辫犹存，到今被剪也固宜。呜呼！皮之不存，毛将焉附，此亦天意使然，于人乎何尤？

十二月初八日〔**1918年1月20日**〕

今日腊八，家中于未晓时即造腊八粥以待旦。
粮价又涨，斗粟又高二三百钱矣。

十二月初九日〔**1918年1月21日**〕

日落归时面请任知事委他人经理公款局事，业经俞允，予可预备交待矣。

十二月十五日〔**1918年1月27日**〕

谒城隍神，祈求彰善悼恶，显以示警，俾人知神之有灵也。

十二月十六日〔**1918年1月28日**〕

省城防疫十分戒严，凡入城内者只准由北门而进，余不准入，凡入城内之人必须写一券，注其姓名籍贯，现办何事，稍涉疑似，即不准入城。

十二月二十日〔**1918年2月1日**〕

岁事云暮，商民各界结束一年之事，银钱累逼，流通湿滞，已受异常之窘困，乃又加以纷乱之消息，人心恐惶，夫岂能免。天意茫茫，殊不可测。

十二月二十五日〔**1918年2月6日**〕

省城气象十分萧条，而商家因岁晚结束账目未便出入，大受窘困，莫不见恐惶之象。

薙发匠言：今冬剪发令严，乡村人民剪之殆尽，而生意因之大减，所得工资已不足糊口矣。年关已到，外债已逼，工活窘迫，债莫能偿，何以卒岁，闻之不禁怆然。

十二月二十七日〔**1918年2月8日**〕

予处乡间，日来未曾出门，犹闻大局危险，有不可支撑之势。中国人民望谁保护耶？念及此不禁怆然矣。

十二月二十八日〔**1918年2月9日**〕

本县城帖日来逼迫，以昨日东街一铺，以凭帖挤拥闭门，牵动全局也。闻该铺凭帖甚多，内早空虚，年关已到，无钱不得过去。凭帖取钱莫能应付，遂至闭门以待后日开消。一铺若斯，其他空虚之铺遂受其影响也。

十二月二十九日〔**1918**年**2**月**10**日〕

人民窘困之情形日之一日，较之去年更为紧迫，盖以百物腾贵，不止倍蓰也。

商家讨债异常为难，灯烛辉煌，穿街越巷，通宵不断，可见债不易讨，而民益困窘不支也。

民国七年〔**1918**年〕

正月初二日〔**2月12日**〕

来拜者一百一十余人，此乡俗也。

正月初四日〔**2月14日**〕

予住梁君王璞家，通宵闻人声不歇，由于亲友闹喜房而俾新男新妇不得安寝也。

正月初九日〔**2月19日**〕

赴晋祠观剧，黄昏予赴街中，有本镇龙灯一伙游行街市，又有北大寺村龙灯一伙，龙船二只，灯马六匹，鼓乐喧阗，亦到晋祠游街，从者甚多。

正月十二日〔**2月22日**〕

近年以来百物腾贵，迥异寻常，去年物价更高数倍，为生平所未经。较光绪三、四等年大祲之灾更甚十倍。大祲时粮价澎湃仅二年之久，所有衣物、器具等件，此价皆廉。此次自民国以来，日渐加臻，多至倍蓰，而国因之大困，民因之大穷，历年又久，且无可苏之日矣。

正月十三日〔**2月24日**〕

省城戒严声浪益厉〔厉〕，有人赴省不得其门而入，因此返回大门，此信心益惶恐。

正月十四日〔2月25日〕

省城戒严，借名防疫，断绝交通，致使物价腾贵，每斤葫麻油至四百余文之多，粮价又涨，斤面至百文钱。

正月二十日〔3月2日〕

天未送晓，残月照耀如同白昼，里中即有做工活者往来闾巷，可谓勤矣。予出外视之，有运稻秸到水池者，有在潢池潮草纸者，有造饭而食晓即到山前晒草纸者，里人谋生如此其辛苦，而日用所需并口中所食，价俱腾贵至于若斯，往往赡养有不给之势，殊令人慨叹不置也。

今日为添仓节，五府营之高跷社伙于午后来村游行一周，天黑手持灯烛又行一周，愚民不知时局危险，竟作升平之乐，异矣，抑何蚩蚩若斯耶。

临寝之时又有南大寺村之社伙来游。

正月二十五日〔3月7日〕

今日为老添仓节，初夜纸房村龙灯来里，穿街越巷而过。

二月初一日〔3月13日〕

今日为阳历三月十三日，本月二十日为阳历四月一日。

予来柳子峪信宿数日，登峰越岭，开拓眼界，别有一个世情，不禁怡然，焕然心殆浩浩。

窑头村演唱秧歌曾经三日，由于山民之充裕，家皆有余粟不忧饥馁也。

二月十三日〔3月25日〕

晋祠演唱女剧，今日已第四天矣。当此危急存亡之日，而人民愤愤若斯，不亦可怜乎？

二月十六日〔3月28日〕

里人有为其母祝七十寿者，设饌待人，昨日开筵四十席，合人二百四十名，费钱可一二百千。里人多跻堂献寿，非敬其母子有功德也，徒哺啜也。

二月十八日〔3月30日〕

五台县人在里中造纸者甚多，上年腊月言归者，只因防疫，石岭关不便往来，迄今，前二日乃来三二人。

二月二十二日〔4月3日〕

吾家于今日上坟，予率子若孙前半日恭诣祖莹，敬谨祭祀，陈馐酌酒，焚化纸币，临午乃毕。

二月二十四日〔4月5日〕

今日为清明节。

外家自舅氏亡后，即无嗣续之人，香烟已断，每届清明节，予率儿孙往祭。今日敬备祭品祀外祖、舅氏，亦以仰体我母之遗训也。

本族先人有绝嗣者，莹在兰若寺北，亦于今日往祭。

二月二十五日〔4月6日〕

予于午后诣北大寺村观剧。

二月二十九日〔4月10日〕

防疫之事业于本月二十日（即阳历四月一日）作罢，始令人民往来，交通乃得便利，省城各门乃令人入。

三月初一日〔4月11日〕

时物价昂贵异常，尺布八十文，每斤棉花八百四十文，洋布每尺二百余文。食物尤贵，每斤猪羊肉四百文，每斤酒二百四十文，每斤葫麻油四百文，每斤麦面八十八文，菜面一百文，茭子面六十文，莜麦面八十文，每斗麦二千五百文，菜豆二千八百文，草大麦一千六百文，谷米一千八九百文，稻米三千二百文，江米三千六百文，每斤白菜三十文，每斤藕六十文，每斤豆腐三十文，每斤绿豆芽二十文，每斤土盐八十文，每斤醋四十五文。凡入口之食物，无一不贵，凡人身之衣物，无一不昂。举凡一切器具，未有不三、四、五倍者，年岁之荒至于若斯，亦可畏矣。

三月初五日〔4月15日〕

本县任知事奉上官之命令阖邑人民栽植树木，每人一株，予家亦栽二十余株，里中所栽甚多，官厅遣人督催，日来紧迫之至。

三月初九日〔4月19日〕

里人生涯资耕作者十之一，资造草纸者十之九，凡造草纸之家，岁以暮春之月演剧报赛，祭祀汉之蔡伦于兰若寺，向于本月朔定议。现在里人因物价腾贵，迥异寻常，悚然恐惧，已将演剧一事作为罢论。

三月十四日〔4月24日〕

予对于时事十分淡泊，看得眼前之人无一不愚，主今之为政者更愚之至也，何足挂予齿颊。

三月二十日〔**4月30日**〕

每斤豆腐三十文，较前加三倍，每斤绿豆芽二十文，较前亦加三倍，每斤肉四百文，油四百文，每斤面九十文，每斤白菜三十文。

三月二十五日〔**5月5日**〕

早餐后赴田种豆。

四月初四日〔**5月13日**〕

予在田补种玉茭。

四月初六日〔**5月15日**〕

里中有寡妇二十余岁，于前数日再醮，姑家得钱三百二十千文，娘家得钱一百千文，此外村礼、社礼、媒妁等钱又费数十千文，合共出五百千有奇。妇人之贵至于若斯，诚恐不日有意外之灾也，此非吉兆。

四月初八日〔**5月17日**〕

上月下旬迅雷大震，后三日传言吾里东南汾河一带雷诛一大蝎虎，其长二三尺许，谓已成妖而害人，被天诛殛也。上天能诛虫妖，何以不诛人妖也？

四月十二日〔**5月21日**〕

巳刻，赴县午餐于晋裕隆，午后在县署开评议会。

四月十四日〔**5月23日**〕

参议院议员之选民，本县凡十二人。今日又到一人，共到六人，不得已而六人投票，王惠得三票为当选，予得三票为候补，谓之备选。

四月十八日〔**5月27日**〕

本县挑濬城濠，于本月十八日动工，今日第二天，按阖邑都中所纳钱粮之数出夫，予家雇一夫往应此役。当此农忙之时，而乃兴大役，本县官绅何其愤愤如此不体民情耶？

四月二十日〔**5月29日**〕

里中演剧今日起翌日止，凡演二日，为省摊派钱也。

四月二十六日〔**6月4日**〕

现时银钱紧迫，流转不易，杨元甫来函言其吉升厂用款甚急，请予代借，予即辞谢。

四月二十八日〔**6月6日**〕

予与倬人偕来仁村，向贾研农讨民国五年之债二百八十余缗。研农现无钱还债，推于后日，乃不得已不允其缓期。

五月初一日〔**6月9日**〕

补葺驻房又半日。

璉儿于前三日赴县应考，由省视学到县检定，教员分两班，今日考一班，隔日再考。

现有时疫病者甚多，家中染时疫三四人，均经服药数剂，到处皆

有，非止吾乡也。

五月初四日〔6月12日〕

陈剑秋自省归，言省城市面十分萧疏，商民因当道苛敛，怨声载道，晋人将来有不能安枕而卧之日。现在督军府大兴土木，将府旁民庐号步云街全行圈入其内，款项不足搜刮民财，近日之政如是，言之痛心。

又言各衙署局所人员之薪水数月不能支领，每月经支领纸币二成，惟军队月饷则不敢缺乏。财政厅长因财政奇绌不敷所用，现行辞职。

五月初五日〔6月13日〕

晋祠演剧，往观者甚多。

五月初六日〔6月14日〕

吾邑办理天足，现派妇女下乡，挨户查女人之足，分四路查办，今日到吾里，百姓莫不怨恨。

五月初七日〔6月15日〕

予为老农，常在田耘草。

五月初八日〔6月16日〕

多日未曾入山，今日有人相邀，予遂乘兴而往。

五月初十日〔6月18日〕

现在吾晋禁烟十分严厉，或卖或吃犯则罪之，民已不堪其扰，而西

邻陕西普种洋烟，售卖烟土，毫无避忌，且饬兵来晋卖烟。

五月十二日〔**6月20日**〕

瘟疫流行，医家甚忙。而目前皆庸医不能治病，且能借医牟利，无钱即不往医，何尝有济世活人之念哉！

五月十五日〔**6月23日**〕

本县查足一政，近日借以扰民。凡查办人役回县报告某家妇女其足未改，即唤到县科罚大洋，初则一元、二元，继则三元、五元，现则十元、二十元矣。无钱穷民即行管押，缴钱始放，此等苛政不亦猛于虎乎！

五月二十二日〔**6月30日**〕

日来病痢腹者甚多，所在皆是。

五月二十三日〔**7月1日**〕

日来村人皆割宿麦，雇工每日钱二百文，且有三餐，人缺之故也。

五月二十五日〔**7月3日**〕

农人甚缺，每日雇之甚艰。

五月二十九日〔**7月7日**〕

予现已充老农，日日在田培植禾稼，无暇他事，菜蔬不缺矣。

六月初一日〔**7月8日**〕

吾晋阎锡山独踞，现重自治，剪发、放足、禁烟三项为当时要政，扰民太甚，闾巷不安，洵属乱世之所为。

六月初八日〔**7月15日**〕

农事正忙而傭工者亦多，里中豫让桥为傭工之市，凡傭工皆在其上，每当日出之时均集于斯，今朝有二百余人被西镇、花塔、硬底等村农家雇去，未留一人。

六月初九日〔**7月16日**〕

家有旱田三四亩。

六月十五日〔**7月22日**〕

晋祠演剧酬神，观者甚多。

六月二十一日〔**7月28日**〕

雇工二人种菜。

六月二十五日〔**8月1日**〕

罗城村农苦旱太甚，昨日上山赴天龙请龙王神，今朝下山。

六月二十六日〔**8月2日**〕

予赴晋祠督工扶立重修晋祠碑二通。

六月二十七日〔**8月3日**〕

通宵下雨淙淙。

六月三十日〔**8月6日**〕

粮价亦减。

七月初一日〔**8月7日**〕

诣晋祠与杨倬人、朱子春、郝六吉、郭仰翼、杨小山、王晋祥等会议结束重修晋祠工程事。

七月初三日〔**8月9日**〕

鬼神之说圣贤而不能无。今之新学家不说鬼神，谓世原无鬼神，凡说鬼神者无非迷信之徒，予因此而搜葺鬼神之说，各分其类，拟葺成篇，而又冠以己所亲历之实迹，名曰《迷信丛话》，初行着笔，尚未定为几篇几卷。

七月初七日〔**8月13日**〕

上月选举省议会议员，仍用投票法，而一切奸人宵小，莫不钻营运动，凡多钱之人皆占优胜，似此选举尚能得贤才乎？

七月十五日〔**8月21日**〕

今日为中元节，敬备祭品上坟祭祖。

七月十六日〔**8月22日**〕

辰刻，赴县午餐于劝学所。

七月二十九日〔**9月4日**〕

吾邑有编闾委员二人，驻县一旬有奇，与任知事意见不合，揭呈知

事于上峰，乃委冀宁道尹徐公启于前三日来原，驻节县署，传〔谕〕阖邑人民联村编闾，而各村董事日日在城听命而行，人民受扰十分不堪。

八月初一日〔**9月5日**〕

日垂落，赴晋祠监视画匠收拾对越坊[\[1\]](#)，天黑归。

八月十二日〔**9月16日**〕

遣人购买电灯。

八月二十日〔**9月24日**〕

里中所演之剧原属下等之戏，而观者之众，殆不啻乎上等戏也，风俗之奢华此见一端。

八月二十五日〔**9月29日**〕

雇工二人担粪、种麦。

八月三十日〔**10月4日**〕

雇工三人拔谷三亩，每日每人工资一百五十文，人工甚紧，欲多雇而无人，可谓缺之至矣。

九月十四日〔**10月18日**〕

珣儿于前日自省归，言重修晋祠之事，《山西公报》无暇登录，乃登于《并州新报》，系本月十二、三、四等三日，只携回十二日之报，其二日之报尚未取归，刊报之费十二元大洋。

九月十五日〔**10月19日**〕

现时瘟疫又行。

九月十七日〔**10月21日**〕

现在瘟疫盛行，全晋皆有，非止吾乡一带也。

九月二十三日〔**10月27日**〕

辰，往县会任知事，言除孙家沟水患事，天黑归。

九月二十五日〔**10月29日**〕

家运艰屯，屡遭不幸，而长媳张氏染疫卧病十日有奇，医药罔效，竟于昨夜二鼓溘逝矣。呜呼哀哉！

张氏既亡，遗四龄之幼女，一龄稚男，一呱呱而啼，令我五内崩裂，恸媳之逝矣。

今日道上往来之人带孝帽者络绎不绝，则因疫而亡者想必不少也。

九月二十七日〔**10月31日**〕

古城营演剧报赛，观者甚多，予亦随众而往，系由直隶而来之戏，与本处之戏不同，故人皆希罕，而观者甚多，班中且有女优，足以惹愚民之好也。

九月三十日〔**11月3日**〕

予遭长媳之丧，心绪无聊，益觉世事皆空，无一不幻。
切菜一日以备冬餐之佐。

十月二十四日〔**11月27日**〕

县役查办所验之契，名曰“登记”，已来吾里，驻宿庙上，于今四日。用戳查契。

十一月初六日〔**12月8日**〕

采煤之人甚缺，工资又涨，每日所得每人四五百文，有一人每日得千文者，故煤价大涨。

十一月十一日〔**12月13日**〕

四男璘于上月底赴省，应本县知事之荐到师范讲习所充当学生，上课应讲矣。所有本村国民学校之教员，系三男珣接充，珣或他出，予为代教，此亦权宜之计也。

十一月二十一日〔**12月23日**〕

今日冬至佳节，家家庆贺，人人饮酒。

十一月二十二日〔**12月24日**〕

任知事派宣讲员武鸿逵于今日到晋祠清查工程局之账簿，已于昨日通知同事诸人，今日均行到祠候查。

十一月二十五日〔**12月27日**〕

正供之银，民国以来每两银定为大洋二元五角，今年因分区设立区长之费，二元五角外又加一角，每银一两通共纳二元六角。现在大洋一元折市价一千八百二三十文，每两正供纳市钱四千七八百文，较清时加倍，民亦苦矣。

里中村长马骥因事被革，任知事请予充应，予赴城辞谢。

十一月二十八日〔**12月30日**〕

任知事借上之令搜削民财，不遗余力，洵民之贼也。

十一月二十九日〔**12月31日**〕

现在，省令各县查验契据，名曰“登记”。未验之契勒令速验。他县不知何如，吾邑之验契费今秋已解八九千元大洋，近又解一万八千余元大元〔洋〕。知事抽其十成之一。此皆民膏民脂，只是供官吏啗噬，民亦苦矣。

十二月初六日〔**1919年1月7日**〕

晋祠谦益永钱局方城竹战，业经多日，乃于昨日午刻被警捉获，晚间到县管押黑房，今日午前过堂，审讯，该局科罚一千元，赌犯四人每人罚八百元，尚未决定。

赌犯四人中有里人武锡珍，北邵城村张巨珍，晋源隆之东某，均素称有钱者也，惟晋祠李景秀贫。吁！赌为当时所严禁，乃竟敢干犯，罚之固宜。

十二月初七日〔**1919年1月8日**〕

里人延僧祭神，俗谓“祭白雨”，饭素无酒，延予共餐。

十二月十三日〔**1919年1月14日**〕

里人武锡珍在谦益永钱局打麻雀，被警拿获，管押班房八日，罚大洋共二千五百元，五人分摊，方才放还。

十二月十九日〔1919年1月20日〕

予自编辑书篇以来，数十年于兹矣。但所编之册，只可供自己之好，原不足以人阅，兹将所编者写出：《晋祠志》十六卷，《醒梦庐文集》八卷，《晋水志》十三卷，《卧虎山房诗集》二十三卷（七千五百余首），《潜园琐记》六卷，《唾壶草》四卷，《乙未公车日记》四卷，《刘氏家谱》三卷，《戊戌公车日记》六卷，《梦醒子年谱》四卷，《桥梓公车日记》四卷，《砭愚录》四卷，《游绵山记》二卷，《衔恤录》十卷，《藜照堂家刻》二卷，《寄慨录》十二卷，《遁庵随笔》二卷，《重修晋祠杂记》二卷，《随意录》（未成），《迷信丛话》现成二卷。

十二月二十四日〔1919年1月25日〕

予家穷困日甚一日，自民国以来屡遭厄穷，无一日之穷舒。……今春为珣男继娶一妇，费钱数百吊，至秋遭瘟疫之流行，长媳又亡，费钱又一百余吊，兼之费用浩繁，一岁之费，以物价腾贵，计较前三年增加三倍。则来项有限，而费用无穷，所以至于此年之穷迫无聊也。

注释

[1] 对越坊乃晋祠庙中献殿前牌坊，上题“对越”二字。

民国八年〔1919年〕

正月初一日〔2月1日〕

旧历元旦为中华民国八年二月十一日，官厅于是日庆贺春节，而民则庆贺新年，处处饮酒宴乐，一日未已，亦不做一件事。商皆闭户不市，民情不忘旧不知新也。徐世昌为大总统，钱能训为内阁总理，徐、钱二人均系我清之臣，则君臣一伦已不讲矣。南北仍然分为两橛，莫能统一，中国人民均不堪命，有“欲与之偕亡”之想。外洋各国停战半年，尚未议和，时局之糜烂，未有甚于此时者也。

五更各庙鸣钟，惊醒世人早起迎神，里中放炮接连不断，此其新年也。上年十一月三十日所过阳历之新年，百姓皆不以为然，惟官厅庆贺，民皆睨而视之，且谓是彼等之年，非吾之新年耳，民情大可见矣。

朝到晋祠参神贺年。

《晋祠志》第一卷，自上月十八日起抄写，至今日二更将《祠宇》一门已毕，盖重行收拾也。

正月初二日〔2月2日〕

来拜者九十有三人，旧历之年不易改也。

《晋祠志》第二卷为《亭榭》，由今日动笔抄录为始。

正月初三日〔2月3日〕

来拜者二十余人，午餐者三人。

璚儿今日赴省上课。

正月初八日〔2月8日〕

晨鸡初唱之时，里中炮声连天，人声鼎沸，又有鸣锣之人吆喝，请人到庙拈香，而炮声益繁，爆柏焚柴以迎喜神，各商号门市贸易也。

晋祠商号凡百余家，皆于今日开市，且于昨日演剧，吾里商号十数家亦随之开市。

时局纷乱，人民被扰不堪，现晋实行“六政”，查办洋烟，十分紧迫。有人言：于除夕，省城放出马队五十名，前往清源，即于除夜搜查人民之烟土，将一家火炕刨毁，搜出白银五百两，洋烟大枪^[1]一枝，其余搜烟具者尚有四五家，其被搜之家甚多，但未知何以惩办。噫，民不堪命已。

来拜者孙女及婿而外又有数人。

正月初十日〔2月10日〕

黄旅长^[2]之夫人贾氏到晋祠，驻于朝阳洞，相偕之妇女五六人，随从其兄贾云符锦并仆役又数人，予于昨日邀请来家吃饭，当即力辞，言其今日即行旋省。

正月十一日〔2月11日〕

来拜年者三人。

里中有扮高跷、社伙者，鼓乐导前，游行街巷，太平景象也，村愚之一乐事也。

正月十二日〔2月12日〕

现在行医之人多无业游民，粗识文字，仅记几个药方，并未知夫医学，亦未通情达理，乌能治病？即间或疗治一二病人，亦是冒遇而然也，谁其信之！

查办妇女放足之事，今日益紧迫，沿街公布告示曰：“妇人女子足，千万不要缠，委员查看见，加倍罚大洋。”此外，又鸣锣示众，勒令放足，此是我晋紧要之政，不容宽松者也，现闻省城罚辮之事，纷纷不辍也。

正月十五日〔2月15日〕

晋祠商号，夜皆挂灯放火，门口纳高火，满街照彻通红。元宵佳节，有此气象，庆贺升平，亦人民之一乐也。

里中亦挂灯结彩，庆贺元宵，且有扮社伙者，亦见人民之歌舞太平矣。

正月十八日〔2月18日〕

日来为元宵佳节，乡村人民闹社伙者甚多，每日午后，沿村有锣鼓之声，歌舞太平，此其是也。

有人自省归言：省城于元宵节，街市商号，张灯结彩，互相争胜，不惜费钱，务极华美，即衙署公所，亦皆艳丽争华，以求其极。至所有社伙甚多，所到之处均得赏赐数元至数十元之多，政界、商界挥金如土，如是者三日。夜游览之人如云之集，满城几不能容。在省老商言其数十年来之热闹，此当首屈一指也，人皆忻羨其胜，以为世局升平至于若斯不可得矣，然予却以为忧焉。……

正月十九日〔2月19日〕

人情之坏，风俗之靡，日甚一日，卒难挽回，宜乎世局纷乱不可

收，而乱臣贼子遍于国中，致使伦常大坏，人皆干犯法纪，究无所忌惮，洵堪为世道之忧也。

正月二十一日〔**2月21日**〕

妇女放足之令，吾晋严密，并不稍宽，里中寻常鸣锣告众，若仍不放，必行重罚，隔二三日即鸣锣一次，现时所行之政，莫此为要。噫，殊令人难解也。

任知事奉省长之令，委予及胡子青经理，改修孙家沟之沙堤，以除其患害。晚间邀集里人到庙会议办法。

二月初一日〔**3月2日**〕

时徐世昌为中华民国大总统，南北停战，在上海议和，西洋各国亦正在议和之时，吾晋平靖，惟物价异常腾贵，人民负担甚重，有十室九空之状耳。

里人资造纸为生，现在百物腾贵，惟草纸不贵，凡造草纸之家，晚间均到庙会议增价，乃于每刀三十四文外又加三文，并加一文作为学费。

二月初四日〔**3月5日**〕

当此之时，世局纷纭，人民受困已不堪言，今日加征，翌日加税，苛虐之政，不堪枚举，凡在政界者名曰为民兴利除害，实则利未曾兴，害未曾除，而小民被扰已有日不聊生之势矣，民既困苦，而欲安居乐业得乎？殊可慨叹！

二月初十日〔**3月11日**〕

牛皆被瘟，现已疫病者十数头，已愈大半，每日灌谷米细粥，俱见

效验矣。

二月十三日〔3月14日〕

现在官厅所行之政，无一不扰民，无一不害民，而民受官吏之苛虐无所申诉，上天无路，入地无门，惟是互相嗟怨，痛恨我生之不辰而已。

二月十四日〔3月15日〕

璘儿于昨晚归来，璘自上年冬十月下旬赴省到督军署附设之师范讲习所上课，三月毕业，已给毕业证书，又给委任状，充各县之师范传习所之教员，一班学员共二百一十余名，毕业者一百九十余名，未毕业者二十余名。

二月十七日〔3月18日〕

现今鬼神之事，人皆不言，凡言鬼神者，众皆指为迷信……

二月十九日〔3月20日〕

晋祠南门外演剧赛会，而道上之人纷纷不绝，闻说演唱者是上戏也，故往观之人极多。

二月二十日〔3月21日〕

璘儿在省师范讲习所毕业后，已委任为榆次县师范传习所教员也。农事初动，即无傭工之人。

二月二十四日〔3月25日〕

种麦工钱太大，每人一日三餐外尚须二百工钱。

二月三十日〔**3月31日**〕

本县知事勒令各村栽树木，每户一株，违者罚大洋数元。

三月初一日〔**4月1日**〕

大总统为徐世昌，阎锡山为山西督军兼省长。时局阽危，民不聊生，晋政苛虐，日甚一日，草野百姓，十室九空，而风俗奢华，人心不古，迁流日下，不知伊于胡底矣。民何不幸而生于斯时耶，予何不幸而目睹此时局耶。

三月初二日〔**4月2日**〕

傭工之人到处皆缺，工资虽大，而觅工不易，务农一事，现形艰难，苦力人皆当兵故也。

三月初四日〔**4月4日**〕

见山人上坟者多，山半且有妇人啼哭之声，俗以今日为寒食节也。恭诣舅氏之莹敬谨致祭，舅氏无后，无人祭烧，每岁予率诸男往祭，盖恐舅氏不血食也。

三月初六日〔**4月6日**〕

清明。家家户户肩榼提壶往彼墓田祭祀祖先，予亦率儿孙恭诣祖莹敬谨祭烧。

三月十一日〔**4月11日**〕

山中演剧，另有一番风味，是故结伴往观。

三月十四日〔4月14日〕

现又起房租捐，此等虐政行之本县，而本县之并行此政者，罪恶之大，擢发难数矣。

三月十五日〔4月15日〕

官厅差役查办妇女之足，无论已放未放，纷纷科罚大洋，查者逆情报告，官即逆情出票传人到县，认罚则放归，无钱即拘留。此等虐政，何以若斯之厉哉，官也，吏也，天良丧失殆尽，宜乎渔肉百姓，至于如此之极也。

本县又起市房之捐，创办此事者，其殆犯民之怒，将来不得免夫天谴也。捐税重叠，日加一日，官如虎，吏如狼，而充虎狼之爪牙者绅董耳。

三月十六日〔4月16日〕

山中风俗俭朴厚纯，明仙峪演小戏，观者不过一二十人，今日已末一日矣。

三月十七日〔4月17日〕

有洋人自省来游晋祠，县官饬警雇逼各村修筑道路，用水洒街，以媚洋人，不怕扰民也。噫！

四月初一日〔4月30日〕

剪发之令又严，虽无发辫，而凡人头上留有寸发者必须剃成秃头始

已，否则科罚大洋。

天足亦系要政，吏役借此扰民，科罚大洋，草野人民，已不堪其虐矣，吾邑更甚。

四月初五日〔5月4日〕

晋省“六政”，兴利者三，曰水利，曰森林，曰蚕桑。除弊者三，曰禁烟，曰剪发，曰天足。自民国六年设立六政考核处，而实查委员纷纷四出办理六政，行之二年，则所兴之利非惟无效，而民且被此政之害矣。所除之弊，烟终未除，而剪发、天足二政，扰民尤甚，晋民之怨于今大起。初意非不善，乃奉行不善之所致也，六政之害，抑亦大矣！

四月初七日〔5月6日〕

近日官吏下乡查办民产、庙产、商号资本，勒令家家列表呈报。

.....

四月十二日〔5月11日〕

珣儿自省归言：省城各学校之学生，各执小旗，书“讨卖国贼”等字，奔走呼号，向督军府而行。询系留东（日本）学生因驻日公使章宗祥（宗祥）将青岛私卖于日本，追章返国至天津，用炮击章，而步军统领捉拿一十九人下狱，议治该留学生之罪，都中各校一齐罢课，以救在狱之学生，吾晋省城亦然。

四月十四日〔5月13日〕

今日为纯阳吕祖圣诞，晋祠演剧赛会，而且有女优演唱，俗之大敝，至斯极矣，可为一叹。

四月二十八日〔5月27日〕

官吏查办民产田亩若干，房屋若干，勒令各户开载详细，均登册籍，缴于衙署。扰民之政，酷虐至斯，已臻其极矣，宜乎怨声载道矣。

四月二十九日〔5月28日〕

里人多早起造作草纸，而务农者寡，早起晒纸，趁日之光，晚则莫能多做也。

五月初一日〔5月29日〕

.....百物腾贵，迥异寻常。女人更贵，一寡妇而再嫁，必须身价七八百吊，一十五六之闺女，能聘礼三四百吊，则贫寒之人均无力娶妇矣，世变至此，殊足骇人听闻。

五月初三日〔5月31日〕

里人王剑自省归言：省城各学校学生均行停课，每日分班在街市演说，现在官吏皆为卖国贼，以将山东青岛私卖于日本也，北京学校如此，各省学校亦皆如此，这个风潮不小，深恐此大起乱事耳。

五月初四日〔6月1日〕

晋祠演剧，庆贺端午。

五月初五日〔6月2日〕

晋祠演剧，庆贺端阳，往观之人异常众多，而所演之戏较前加倍，风俗奢华，年甚一年矣。

五月初六日〔**6月3日**〕

昨日晋祠有省城模范示教之学生数十人登台演说，中国政府人员均为卖国贼，已将山东之青岛偷卖于日本，并说日本之害中国为日已久，望国人抵制日货，不与日本通商等语。又言：通国学生已结团体矣，且插一白旗，上书“模范示教讲演团”。此等风潮，中国皆有，则是一乱机也。

五月十二日〔**6月9日**〕

有人自省归言：省城学生，沿街演说政府人员卖国事，劝人抵制日货，并指责阎都督之苛虐政令，各街皆有，其风甚炽，阎督军不敢严禁。

五月十七日〔**6月14日**〕

有人自省来言，省城起犬捐，每犬一头每月捐铜圆一枚，犬各带一官牌，若牌失落，罚大洋十元，晋政之苛虐至于若此，昔日之秦法亦不过耳。

五月十八日〔**6月15日**〕

省城教导团二三百人于前三日到晋祠驻，今日模范小学童子军亦到晋祠。

五月十九日〔**6月16日**〕

现在中国学生甚多，各省学校林立，意在强国之基即由此而筑，而国势孱弱〔弱〕，仍然如前，未见其强乃反困。学费太宏，致使民生日益凋敝也，岂非民不富而徒事教之意乎？

吾邑亦设立童子军百名，制办军装即费千元大洋，平日操演之费尚不在内，此亦民之膏脂也。充此军者系由高等小校，实业学校，模范小校之学生耳。

五月二十一日〔**6月18日**〕

受苦之人十分缺少，予欲雇拣谷之人即雇不来，此由少壮若多当兵，而粗笨者充工人，现在省城大兴土木，所需工匠甚多，耕田之人故形缺乏。

五月二十六日〔**6月23日**〕

今岁宿麦较往年早熟十日。

五月二十七日〔**6月24日**〕

雇工六人收拾钩谷兼拣山地之谷，每人工资二百文并三餐。

五月二十九日〔**6月26日**〕

婿阎佩书于昨日来，予止宿焉。婿在大学堂肄业，于上月即行罢课，学生散归，盖因政府允许青岛与日本也，学生散布各处，告人抵制日货，此事一月有余，尚未止歇。

田工一日工资又涨，人缺故也。

六月初一日〔**6月28日**〕

煤厘局人入山，到各窑户催缴厘票，言现有公事，布、煤又加厘，每百斤制钱七文，其余一切货物亦皆加税，山人闻之，莫不惊惶失措，则政苛虐甚也。

六月初七日〔**7月4日**〕

雇工五人刈麦，今日完毕，每人工资二百八十文满钱，为从来未有之大价。阖家皆忙。

六月初九日〔**7月6日**〕

雇人获麦二亩余，人得一石四斗。

六月初十日〔**7月7日**〕

雇工五人拣〔间〕谷苗，每人工资二百文。

七月十五日〔**8月10日**〕

田中皆挂花纸，系祈雨淋也。

今日中元节，率子及孙敬诣先莹祭祀先人，行报本追源之礼，祭品有瓜果等类。

闰七月十三日〔**9月6日**〕

里中演剧报赛。

闰七月十五日〔**9月8日**〕

今日为闰中元节，未曾上坟祭烧，仅备祭品陈设于神主之前。……

闰七月十七日〔**9月10日**〕

有人言：张家口市面大坏，商号倒闭者纷如，亏空甚巨，不可言状。祁县、太谷商号多受其累，每号有多至几十万金者。东口为中国蒙古之咽喉要隘，商号数千家，商贾云集，车马辐辏，系直隶西北之一大

码头，近过秋标，忽生此患，何故哉？良由商人纷华靡丽之极故耳。

八月初九日〔**10月2日**〕

南四峪窑户因上官令各窑注册，每窑执照费二百元，请予为调查员，力辞不获，乃暂应允。

八月十五日〔**10月8日**〕

中秋节仍然如旧，家家庆贺，到夜玩月，举杯酬唱，以写雅怀，抑亦一时之快乐也。

八月十六日〔**10月9日**〕

玠儿丧妻业经一载，有友作伐，为荐一女以作继妻，今日往西峰村看视该女，二鼓乃归。

八月二十日〔**10月13日**〕

秋既高矣，天气渐寒，人身之衣亦渐增加，而花布腾贵迥异往日，斤花前须钱二百文，今则七八百文，尺布前须二三十文。今则八九十文，民度日所以益穷不支也，凡物皆贵，非仅花布等物耳。噫！

八月二十七日〔**10月20日**〕

省城现象一味浮华，只是铺张门面，并不讲求实际，若是令人可慨。

八月二十八日〔**10月21日**〕

省文庙中设立图书馆，大成门外各亭充置图书之处，庙宇全行重

修，焕然一新，较前壮丽，中驻办理图书馆之人员甚多，而庙宇因之整齐，不似从前之疲废也。

晋省官吏现又尊崇孔圣，昨日之祭是因孔子之圣诞，有太牢少年之祭品。呜呼！孔子之道，频〔濒〕于废弃者，业经数载，祭祀不举行者亦屡矣，今何幸有此举也。……

八月三十日〔10月23日〕

省城学校，日益加添，贡院西北之文昌庙改为贫民第一小学校。

……

现在学校林立，皆动工改头换面，经费甚巨，竭力务其宏壮，以为山西之形势较甚于他省也。

九月初三日〔10月26日〕

昧爽即起，偕杨之甫出旅……亲看保晋公司之煤窑，系用机器采煤为平窑，其一口系人力肩抬，而出工人千许，再西一甬窑有机器而未采，言窑被水所侵，不能采，现在停工。

九月初六日〔10月29日〕

宗艾一镇商号二十余家，巨商数十家，为寿阳菁华荟萃之区，今日赶集，每逢二、六、十、节日，即行赶集，即吾里之赶会也，尚属可观。

九月初七日〔10月30日〕

在永聚义早餐，偕聂君洪志步行十里，赴陈家河村游览保晋公司设立煤厂，窑中之水用机器吸出，用人力采煤，每斤煤价一分四厘。公司左近土人采取者甚多，惟公司之矿区绘图注册，土人之矿区尚未注册，

已奉官催二次矣。

九月初九日〔**11月1日**〕

.....到火车站购票。

购到榆次之票大洋一元。

十一月十一日〔**1920年1月1日**〕

阳历民国九年一月一号矣。衙署皆贺新年，惟民间仍以十一月十一日度之，并无一家庆贺新岁者，輿情不遵新历之家，于此可见矣。

十一月二十日〔**1920年1月10日**〕

去冬煤之销路十分畅旺，各窑莫能停滞，今春正月更形异常之快，煤皆不留，至冬则销不畅矣，各窑之煤均见停滞，上次极快，现在极迟，此理之常理也。

十一月二十四日〔**1920年1月14日**〕

日来运煤之车甚少，车夫皆言火车载粮出省，为数甚巨，车马皆载粮到火车栈（在榆次县），则运煤者则因此不多。嗟夫！米粟出境为晋大害，粮价日增，职此之故，自秋迄今，天不下雨，旱干已甚，再年春再不雨，势必有饥荒之灾，亦可畏也。

十二月初一日〔**1920年1月21日**〕

.....吾晋人民，穷困日甚，十室九空，官界推行新政勇猛异常，加征加税十分苛虐，不恤民艰，不顾民怨，米粟由火车运往直隶，自九月至今，滔滔不断，致使粮价大涨，每斗涨二三百文，官厅亦置不问。

.....

十二月初二日〔**1920年1月22日**〕

明仙峪中今岁小窑多加十数家，出煤甚多，而运煤之车较上年减少大半，上年一峪车至二百数十辆，现才百十辆，故各窑之煤皆不能畅销，且非明仙峪之煤销莫能畅，其它各峪亦皆车少煤多，亦气运使然也。

县役持票传谕各窑户，须遵商会按账收轮捐。

十二月初八日〔**1920年1月28日**〕

今日腊八，家家户户啜红粥，名曰“腊八粥”，佛氏所遗之俗也，且有啖黍饭者。

十二月初十日〔**1920年1月30日**〕

里人牛秀东年已七十矣，上月十四日，其子牛友若为父祝嘏，开宴待客，凡十余席。

十二月十一日〔**1920年1月31日**〕

次孙女喜鸾年十有九，向定于本月十三日于归，日来已预备一切矣。

十二月十二日〔**1920年2月1日**〕

来帮忙者六人，雇工二人办理婚事，凡送来之礼除孙女之外家外，全行璧谢。

十二月十四日〔**1920年2月3日**〕

嫁女一事，乡俗殊奢，人皆不以为非。予今嫁次孙女，大改乡俗，一意于俭，亦未收礼，自筹办法，自以为是，而人反以为非，则俗之不易改也，于斯已见。

十二月十八日〔**1920年2月7日**〕

传言：奉天督军张作霖之兵入晋驻扎，业经于榆次西门外勘定地址，不知何日兵到扎营。

十二月二十三日〔**1920年2月12日**〕

里巷之间，仍旧送神上天，晚间炮声连天，远近无一处不然，亦无一家不然也。

十二月二十五日〔**1920年2月14日**〕

吾晋号称模范之省，而群黎百姓十室九空，受政苛虐，迥异寻常，官且与民争利，致使市面银钱奇绌，又不准商家自行纸币，现值年终，商人坐困，民受款项不敷之大影响，家家户户无一不叹，无一不穷也，此为气运所使然，人民宜受此害耳。

注释

[1] 鸦片烟具。

[2] 指晋军旅长黄国樑。

民国十年〔**1921**年〕

正月初二日〔**2月9日**〕

来拜年者，可近百人，自朝至午，接踵不断。

正月初八日〔**2月15日**〕

胡海峰充省城国民师范学校教员，言上年腊，先定望后放假，而学生不准，竟于朔日即行放假，虽校长监学，亦莫能约束。……

正月初九日〔**2月16日**〕

乡村之学堂，现名为国民小学校。儿童所读者，皆是教科书。然教科书之本，亦无一定之标准，年年更改，一不准读四书五经，则儿童不敢违也，则四书五经，只是偷读而已。世道若斯，亦可哀矣。

正月初十日〔**2月17日**〕

里中丧家，今日午后僧人诵经，夜上法台，谓是超度亡人，且免死者之罪。习俗虽非，而究莫能化也。里人凡家资稍裕者，人死必延僧诵经，否则多讪笑之。

正月十五日〔**2月22日**〕

今日为上元节，一名元宵节，一名灯节。正朔虽改，而民间仍旧不

改也，各处莫不庆贺。

本县欧阳知事，自去年正月起，改晋祠为古唐模范村，今年已一周矣。于此灯节作纪念会，祠中所设一切，分外热闹，自十四日起至十六日，凡三日。阖镇商号挂灯结彩，又有各村社伙均到祠下，今日又作提灯会，虽系乡村，较之县城，犹为优胜。

二月初十日〔**3月19日**〕

欧阳知事聘予为县立女子高等学校长，辞之不获，乃不得已应之。

二月十五日〔**3月24日**〕

女子高等学校今日行阅学典礼，知事及劝学所员皆到，而学生到者十数而已。

二月二十三日〔**4月1日**〕

聘定女教员彭孝卿为县立女子高等小学校教员，担任一切科学，每月薪水大洋六元。

二月二十四日〔**4月2日**〕

金丹之害，甚于洋烟，而人多迷恋，日费巨资，每日用钱数千或数千钱，至于倾家败产而不悟此，近年之大灾也。

三月十五日〔**4月22日**〕

日来粮价又涨，每一新斗重仅十数斤，而价增二百余文，每斗米又至一千三百文矣。

三月十八日〔**4月25日**〕

传言麦苗有被风吹坏者，且有虫伤之处，现时麦价每一新斗，涨二百文，每斤麦面又一百一十文矣，其余杂粟亦皆增价，贫穷粒食，有不更艰者乎！

三月二十六日〔5月3日〕

予办煤矿（民国三年）之业，于今八年矣。本月朔，南四峪各户公举予为煤矿事务所之经理，其北五峪之经理，系侯缙姜振武。昨晚县公署送来谕单一纸，予欲辞而未果。

本月二十三日天津益世报：北京电：靳云鹏在津，连日豪赌，闻昨日一局赢七万元。呜呼！内阁动摇将倾之际，总理靳云鹏出京赴津会议大政，而豪赌若斯，未免骇人之听闻也。

四月初一日〔5月8日〕

吾里人民资造草纸者多，而草纸销路现在不畅，未免为里人之梗，加之食物各价异常高贵，每食一人，必须钱二百文，故困苦者里中甚多也。

四月十四日〔5月21日〕

县城西街有九峪会馆，内祀窑神，土人呼为窑神庙。九峪侯缙经理重修已经年余，近闻翌日开光邀予往办，予谓此事原与吾无涉，今办祭祀等，仍归君等经理，予不能措手，届日，予随众行礼而已。

四月十八日〔5月25日〕

有人言，金丹之害，猛于虎豹，较洋烟更烈，现因吸食金丹者，鬻妻卖子，家败人亡，不可胜数矣，此天灾也，大可畏惧。

四月二十一日〔**5月28日**〕

阎婿佩书之胞兄佩礼，现为吉县知事，因无子而纳妾。王景文、郭润齐代为买定西邵村薛姓之女，约于今日娶之，请予为之办理，予故归来。

用肩舆两乘，鼓手六人，执事四人，共十八人，予之次孙精忠乘舆而往。

四月二十四日〔**5月31日**〕

本月十七日〔5月24日〕《顺天时报》：川东鄂西有神兵扰乱之四五县，自本年正月起，系磨刀溪哥老会之人，有称袁大菩萨、向大菩萨者，枪击不伤，刀砍不入，杀人甚多。

五月初八日〔**6月13日**〕

自省城至晋祠，现开汽车之路，吾里之西，顷已动工，所有一切墓田多被挖掘，有子孙者尚将古墓迁移，埋葬他处，其无后者及贫无力者，皆为汽路侵占，或扬骨辟体，令人见之怆然，而局长局员不以为念，真丧心病狂者矣。

五月十八日〔**6月23日**〕

晋祠北门外赛会，且演女剧。女优之有也，始于光绪季年，至民国之初又盛，始犹在省戏园演唱，浸假而出省下乡演唱矣，今日晋祠第二日演女戏耳。

五月二十日〔**6月25日**〕

湖北兵变之事，迭起循生：四月十八日宜昌兵变；二十九日沙市兵

变；五月初二日武昌兵变。不数日即兵变，若斯则兵之为祸大矣。

六月初三日〔7月7日〕

往城隍庙观剧，午后演“金丹传”，由于斯时金丹之为害，晋人传染其害者，较洋烟尤甚于什佰千万也。演唱为剧，极形容其现象也，意在儆戒吸食金丹者及早回头耳。

六月十二日〔7月16日〕

县中文庙学生演剧，于昨日起，翌日止，勒逼卖票，每票三分大洋，世事至此，令人可慨。

当此之时，百物腾贵，办婚者费钱太多，较数年前必须倍蓰，故嫁娶者寥寥无几。

六月二十三日〔7月27日〕

金丹之害，日甚一日，昨日有人因无金丹可吸，病不能支，遂投晋祠会仙桥北水中而死，年约五十余。

闻亲戚武广礼迎娶一妇，系有夫之妻，其主亦因吸食金丹，大受困厄，求生无路，乃不得已而鬻妻。

六月二十九日〔8月2日〕

粮价昂贵，仍照雨前未雨之时，若斯价昂，斗米一千三百余文，既雨之后，价概不减，每斤米仍是一百文钱，每斤面亦然，或者菽粟太空之故。

七月初四日〔8月7日〕

有人言：上月二十八日〔8月1日〕在省覆选省议会之议员，吾邑王宪当选，然买票费至大洋至五千元之多，可云异矣。每月薪水大洋八十元，每年共得九百六十元，三年通共得大洋二千八百八十元，尚不足资本之数。王宪者，王惠之胞弟，现不缺大洋，故挥霍多金，博一议员之名耳。

七月十六日〔8月19日〕

自设学堂以来，毕业之学生车载斗量，不可胜数，到处皆是学生，而人情风俗竟被所扰，将古道指之为非，纲常伦理因之大坏，非但不知有君，而且不知有父，无父无君天下大乱。

七月十八日〔8月21日〕

六月山东利津县黄河决口二三百丈，直隶郅城等县亦行灌入，两省人民受此水灾，极其浩大，而死者不计其数，此亦政治捣乱之所致也。

七月十九日〔8月22日〕

大乱之世，凡有权位者，不念生民之疾，惟是收刮民财入于私囊，如王占元督鄂八年，现才谢事，报言其积资五千余万，武昌城中之产，即有二千余万之多矣。鄂督若此，则他省督军可知矣。

七月二十四日〔8月27日〕

粮价虽不大减，而亦不能再增矣。闻直隶省之秋禾亦盛，粮价较晋尚贱，则火车不再运粮东行也。

七月二十五日〔8月28日〕

粮价少减，斤面九十余文。

八月初二日〔**9月3日**〕

齐润卿弟兄三人，翌日葬母，今日先祭，僧道诵经，又有生员遵行家礼，一日未已，丧事甚大，余则坐食而已。

丧家人众，一日坐席一百二十桌，每席八人，通共近千名，可谓之大丧也。

八月十九日〔**9月20日**〕

斯时新斗（十四斤重）一斗谷米一千一百五六十文，贫人盗一大斗谷，即值一千五六百文钱也，故偷盗以充饥。

九月初二日〔**10月2日**〕

当此秋收之际，傭工者甚缺，不得已乃邀一窑伙前来。

傭工之资，每人每日三餐以外，尚有工钱二百文，人缺工多，故尔如此。

九月初五日〔**10月5日**〕

粮价颇减，然仍斗米（新斗）一千一百余文，合旧斗二千七八百文也。

九月初九日〔**10月9日**〕

县城今日各校学生开运动会，各村学生均住于县，吾里之学生归来，今朝再往。

九月十六日〔**10月16日**〕

日来予家雇工五六人播种宿麦，已种四亩矣，再加种三亩，以祈口食之充裕。

十月十一日〔**11月10日**〕

自秋以来，日以窑务为事，寻常入山，寻觅煤矿，以使冬日采取，亦资生之一法也。

十月十二日〔**11月11日**〕

窑伙于昨日在县会买牛三头，每头六十八千文有奇，系窑中拖煤之牛也。

十月十九日〔**11月18日**〕

自民国元年，以吾太原一邑，屡次遭灾，而水灾浩大，较胜邻邑，所缓钱粮甚巨，自元年至八年，积欠至十三万元有奇之巨。

十一月初二日〔**11月30日**〕

里中一岁之办公费，民国以来，日益加增，较十年以前，不仅倍蓰，昔年不过一二百缗，现则六七百缗，民国之民负担益重。

十一月二十一日〔**12月19日**〕

梁亲家之新婿，为予长女红萸之夫弟也，予往送亲，即到我女婿家，阎婿现在北京学校肄业，婿家办事，婿父主婚，婿兄阎佩礼现做吉县知事，亦不在家。

十二月初一日〔**12月29日**〕

里人李和为其孙成完婚，是本月初三日，昨日李和来延予往助婚，今日须往。

猪肉每斤价钱三百八九十文，零售四百文，羊肉每斤二百四十文。

每斤酒二百五十文，每斤麦面九十四文，麦一新斗价一千有奇，米一新斗（重十四斤）八百余文。

稻米每一新斗价一千五百文，糯米每一新斗一千八百余文。

每尺粗布百文钱，每斤棉花六百余文。

凡办婚丧之家，从前费三百缗钱者，今则费一千缗，故皆缩小，莫敢铺张也。

十二月初三日〔**12月31日**〕

今夜予代婚家作陪客应送亲者，送客系晋祠赵怀唐，饌为四海碗、四会碗、四小碗、四大碗、四添碟之席，二鼓即罢。

十二月初五日〔**1922年1月2日**〕

凡办婚事者费钱甚多，前数年费百吊钱之事，今则费三四百缗，物价腾贵之故也。

十二月二十三日〔**1922年1月20日**〕

凡嫁娶之家，费钱较前数年三四倍，前每斤肉百余文钱，今则三百文有奇；前每斤酒七八十文，今则二百数十文；前每斤面三四十文，今则百十六〔文〕。凡入口之食，无一不贵，其余所需之物件亦皆异常腾贵，故嫁娶者少。

十二月二十六日〔**1922年1月23日**〕

市〔柿〕饼每斤初贵至一百五十文钱，今人因无人购买，大行减

价，每斤至九十文。梨每斤七十文，胡桃每一枚五文钱，葡萄每斤八十文钱，每斤羊肉二百二十文，猪肉每斤三百二十文，上月涨至四百文，现减价。

民国十一年〔1922年〕

正月初一日〔1月28日〕

元旦佳节，家家户户率皆庆贺。……

五更起来迎神祀祖，祭于堂上，仍遵旧礼，予以旧日衣冠（金□□□皮帽）行礼。……

今日家家闭户，并不出门，路上亦无人行。俗云：大年初一骡□□歇一日，自古为然，不自今始。

正月初二日〔1月29日〕

自朝至午来拜者一百二十余人。……

日晡，予出门到兰若寺参神拜佛，且与住持僧明保畅谈。……

正月初五日〔2月1日〕

向晓起来，即有放炮拈香者，予出外视之，街巷尚无一人行走，□是有一二邻家之声，自元旦至今日业经五日，俗名曰“破五”。

俗以今日“破五”将晓，即放炮驱穷鬼远去，又扫除庭中之土送于门外，谓“送穷土出院”。……

来拜年者十余人，午餐者七八人。

正月初六日〔2月2日〕

曲在吾里充造纸之工人，多历年所，性又好道，讲道有年，□□入道从师学道，云是“先天大道”，其道友甚多，到处皆有。亦是劝□□为善，诱人入其道，扩张其势。

民国以来，结社结会指不胜屈矣，有在教者，有在理者，有在道者，有在社者，有在坛者。分党别派，不一其门，无非惑世诬民，致滋□乱而为儒道之敌。……

正月初八日〔2月4日〕

时交五鼓，里中炮响连天，人声鼎沸，乃是商家开市迎接喜财神也。吾里商家十数号，随晋祠开市之日亦开市。……

正月十五日〔2月11日〕

其昌世请酒罢到祠下观之，有高跷社伙五六起，龙灯、龙船四五起，又有马社、秧歌五六起，雅老背妻、吸金丹者、拜天地者、小车送女者一、二、三、四起，此外又有演拳显武技者。……

天黑又作提灯会。

三月初一日〔3月28日〕

……惟粮价大涨，真正〔正太〕铁路火车运粟出晋滔滔不断。故每一新斗（二斗半乃为旧斗一斗）涨价三百文，每斗米本年正月八百文，现涨至千一百余文；每觔白面正月八十七八文，现涨至一百一十文；每斗高粱（新斗）正月四百一二十文，现涨至六百六七十文。……

三月初八日〔4月4日〕

传言：二月二十四日〔3月22日〕徐沟郝村娶妇，戴家堡嫁女，将一把旌之十五岁童被风吹去，由戴家堡刮至徐沟东同戈站而死。……

又言：次日（是月二十五日）原邑流涧村赛会，一妇在门外忽被大旋风卷走，遣人四处找寻，七八日仍杳无踪影。……

三月十一日〔4月7日〕

借阅上月《申报》，北京政府捣乱又甚，二三月中内阁无总理，财政亦奇绌。……

直隶省长曹锐加厘金附捐，直省人民群起反对，聚集山海关数十万人。……

山东督军兼省长田中玉加增盐税，恢复河工附捐（六毛附捐），复预征十二年之丁漕，全省一百零七县开国民大会，群起反对。……

今日陈寅庵设席待客，邀予而往。因调停渠道之事，而李家庄、东关村、晋阳堡、梁家寨、南瓦窑、北瓦窑、北河下、东关庙、东城角、鹅飞店等十村长副今日送匾到寅庵家。鼓乐旌伞作为前导，周游四街，令众周知。……

三月十八日〔4月14日〕

温通海子晡时来，言其稻田十一亩八分，同治间出典价五百八十缗，迄今五十余年，现时田价大涨，买者多，卖者少，有人买是稻田已递一千四五百缗。现今典主只出一千缗，嗣知他人所递买价之数，恐他人买去，乃于典价五百八十缗外又加八百二十缗，通共买价一千四百缗。……

三月十九日〔4月15日〕

宅左春台演唱秧歌，庆祝牛母曹太夫人九九（八十有一）大寿……

本县第三区高等小学校校长孙子贞，带领学生五十余名，专到南屯拜寿，且具寿仪，并张旗帜及洋鼓洋号。……

三月二十九日〔**4月25日**〕

.....大洋价，去日一千七百四十八文，今日突涨二十二文。.....

四月初一日〔**4月27日**〕

清晨赴县窑神庙祭祀，九峪人皆到，予早午两餐。其费系由包办附加者所捐，祀费二十缗。

大洋之数一日涨三十余文，今日一元大洋易钱一千八百三十文。

.....

四月初八日〔**5月4日**〕

天龙圣寿寺方丈金亮，邀予到禅房吃斋。.....

四月初九日〔**5月5日**〕

由白云洞东入青龙洞沟一里有奇，上青龙洞，其上，又于上年秋创新洞三穴，上建一阁奉玉皇大帝。.....

四月初十日〔**5月6日**〕

晋祠今夜学生弄电影戏，往观者多。.....

四月十四日〔**5月10日**〕

今日为吕祖寿辰。晋祠赛会，以祠内祀吕祖故也。吕祖庙到处皆有，玆于今日祀之。

四月十九日〔**5月15日**〕

高等女子小学校，旧友程果亭为校长，在南关庙设立多年。

模范女学校在城西北隅，设立第三年矣，为关帝庙之地，毁折庙宇而改建。

高等小学校即旧日梗阳书院。

四月二十日〔5月16日〕

清代为清源乡，设巡检一员，民国初年乃改为清源县，为三等县，设知事一员，佐治员六人。

四月二十二日〔5月18日〕

刘邦治告，其县（清源）之八景：

中隐环青（即小峪寺）；西岭香严（在马峪）；白石云松（在白石沟）；米阳晚渡（城东十里汾河）；平泉流碧（即不老泉）；东湖夜月（城中）；青堆烟草（在城南十五里）；陶唐遗迹（在县东南三十里名曰尧城）。

清源小峪寺八景

茶烟流润；洞角朝阳；角楼挂月（宛作禅林图画内）；虎洞龙蟠；泡泉喷云；乳水九源（以上三景寺外）；寿岭五云；凤冈晴霭。

五月初七日〔6月2日〕

云南不但有兵争，而且匪祸甚惨，抢掠焚烧无地不然。又加之时疫分为数症：一曰霍乱，一曰白喉，一曰腥红热，一曰红痰。凡此数症一染即死，人民死亡枕藉。春夏之际，唐继尧又入滇与顾品珍开战，伤亡无数。……

五月二十日〔6月15日〕

里人刘金牛之祖妾于昨日死，来求予作讣闻帖。予告来人曰：妾虽

年六十有八，并未有所出。据丧礼，有所出则儿为期服，无所出则无服矣。此帖予不能出稿，可使别人写之。……

五月二十四日〔**6月19日**〕

传言，黎元洪复任大总统，本月十六日由天津进京就大总统之任矣。

五月二十八日〔**6月23日**〕

昨日夏至，不但刈□麦，而且刈宿麦矣。集市已有巢宿麦者，两集每一新斗价仍一千一百有奇，合旧斗必须新斗二斗五升，则价二千七八百文。

闰五月初一日〔**6月25日**〕

……上月政局大变，徐世昌于上月初退位。半月，黎元洪复大总统位阴（五月十六日）。内阁又改组，旧国会又于黎总统就职之次日亦进北京。第二届国会议员与第三届新议员皆罢斥不用。……黎总统就职之始即表示废督、裁兵、统一三大条件。……

闰五月十八日〔**7月12日**〕

予赴晋祠赛会，适值阎督军出晋祠登汽车返省，送者为官、学、商人等。

闰五月二十五日〔**7月19日**〕

陈剑秋之继配胡氏逝已七日，今日与剑秋合葬，予往助丧，且为祀其坟、司土之神。

闰五月二十七日〔7月21日〕

今日初伏头。

谚云：伏头有雨，锅中有米。又云：零〔霖〕破伏头雨不缺。

来月（六月）十六日立秋，由今日数至六月望日整十有八日，土旺四时，俗以立秋前十八日为土王用事之日，今日无雨则十有八日中无雨。……

七月初一日〔8月23日〕

晋祠赛会，今日演剧。……

本月初四日，县民抬搁到晋祠迎请圣母。而晋祠于前数日赛会，西南区各村皆过时节。传言自明洪武年起，以迄于今，仍然照旧而行。

……

七月初四日〔8月26日〕

县民抬搁由城今日赴晋祠迎请昭济圣母，路经吾村，故吾村亦过时节，支应亲朋不暇。……

七月十一日〔9月2日〕

孟云生为次女作伐，今日偕婿张永福来互相晤面，业已订婚。预约八月初二日行纳聘礼。

七月二十日〔9月11日〕

晋祠高等小学校之教员、学生，排队赴县，沿路讲演村范，如是者半日。

七月二十八日〔**9月19日**〕

里中演剧，今日起名曰骨碌班。

八月初一日〔**9月21日**〕

同善社成立于今三年矣，而其迷人处最热，胸中毫无定见者莫不被其所迷。……

八月初二日〔**9月22日**〕

孟云生来，又偕刘道卿行纳聘礼。到时已午，饭罢已迟。所送者衣物首饰等件而外，又有大洋一百元。……

八月十六日〔**10月6日**〕

省城南门外设立面粉公司，每日系用机器磨麦新斗七百石。其面已来晋祠。每觔麦价一百三十余文。麦〔粉〕分三等，而人亦不嫌其贵。……

八月二十一日〔**10月11日**〕

欧阳知事在县大开运动会，于今第四日矣，今日为末一日。……

吾邑开运动大会，以本月二十日为双十节（是日为阳历十月十号）也。各村学校教员、学生及村长副、闾长，均于本月十七日进城，听候知事指挥。十八、十九、二十等三日均在运动场各献其技。并有戏台写戏一班演唱，三日已毕。二十日夜又作提灯会，二十一日又于文庙开演说大会，今日乃散。……

九月十九日〔**11月7日**〕

三男珣之妻父樊君国顺于六月仙逝，于翌日安葬，延予往为题主。今日致祭吊唁。……

今日亲家开幕受吊，且延僧、道两家诵经，夜初走地，俗呼跑外坛，此在村中街上诵经也。已而入院登台诵经，俗称坐法台，又呼僧道对坛，至夜半乃已。

九月二十日〔**11月8日**〕

樊中美出葬其父，临出丧时请予对灵点主，早餐前行题主礼。午乃出丧。属新茔，为其祀土，柏木棺以二龙杆抬之，抬夫三十二人，邻里相助。

十月初三日〔**11月23日**〕

白面每觔涨至一百二十文，由于平阳府十余县未种宿麦之故也。韩侯岭南每觔白面已涨至一百六七十文。

十月初八日〔**11月26日**〕

……张敏继母因张敏吸收金丹浪费银钱，邀请戚族乡邻为其分拨产业，以谋异居，恐敏变卖家产累母及弟也。

十月初十日〔**11月28日**〕

大洋一元涨至一千八百四五十文钱矣。……

长女红萸带来一男二女，为嫁次女翠萸办理婚事之故尔。

十月十三日〔**12月1日**〕

次女翠萸今日于归，故早起办理一切，以待女婿来门亲迎行奠雁之

礼。

四盘一火锅待客。

十月二十四日〔**12月12日**〕

次女嫁已盈旬，今日归宁。早起遣车往迎，次男璵及次孙精忠随车而往。

十月二十五日〔**12月13日**〕

新婿来家，今日设席款待。……

十月二十九日〔**12月17日**〕

遣人抬一席，送去清源庄头村孟云生家，谢其为次女翠萸作伐之劳也。

十一月初一日〔**12月18日**〕

大洋一元今春易钱一千六百有奇，至夏及秋渐次而加，现已涨至一千八百八十五文。……

十一月初十日〔**12月27日**〕

每元大洋涨至一千九百四十文。

十一月十一日〔**12月28日**〕

老友焦景贤于上月廿九日仙逝，其子焦友桂来函，请予为作墓志铭。……

十一月十八日〔**1923年1月4日**〕

此村议祭瘟，无僧可延。言各村皆祭瘟神、驱疫气者甚多，僧皆忙急无暇。

十二月初四日〔**1923年1月20日**〕

焦馨山友桂为丧主，今朝仍行家礼，名曰“早祭礼”。生六名，皆穿旧日之兰衫。

十二月十八日〔**1923年2月3日**〕

今日为窑神圣诞，各窑皆行祭祀之礼，但不知窑神为谁耳？

十二月廿三日〔**1923年2月8日**〕

家家户户送神上天，此俗相沿久远。……

民国十二年〔1923年〕

正月初一日〔2月16日〕

粮价异常昂贵，新斗十四斤之麦，每斗一千六七百文。每觔麦面一百五六十文，每新斗稻米二千二三百文，每新斗谷米一千二百余文，每新斗黑豆一千文，高粱七百余文，金融紧迫异常。

庆贺元旦佳节，人皆休息一日，不相往来，亦不出门办事。官廷虽不以为新年，而民间则以为新年也。

正月十五日〔3月2日〕

上二年于元宵节，晋祠大为热闹，系欧阳县长改晋祠为古唐村，作纪念两次，民国十年作第一周纪念，十一年元宵节作第二周纪念。今年欧阳县长去任，新任关县长未曾举行。

正月十八日〔3月5日〕

腊月下旬，京汉铁路有罢工之风潮，工人有被军警枪毙者。铁路工人之罢工风潮，上年始有，去冬十月正太铁路罢工一次。

正月十九日〔3月6日〕

家居赤桥村官道社。元宵节前后社人奉祀三官大帝。十三日起，二十日止，凡祀八日。越五日，二十五日为老添仓日，又祀一日。吾家于

今日轮祀三官大帝于社，祭品以外，又有纸果鞭炮等物。

二月二十五日〔4月10日〕

予来南席村今已四日矣，此村旧友雕零者多，而因吸食洋烟、金丹之家败之者，亦不可少也。

三月初一日〔4月16日〕

阎锡山为督军兼省长，全省治安，故严禁金丹、洋药、吗啡，雷厉风行，不少宽假，拟限一两月肃清。斯时各县知事、区长亲自下乡查办，无论何等烟民勒令改除，区中、村中皆设戒烟会，无论男妇均入.....政虽善而未免操切之患，草野烟民莫不惊□□之害，往往波及不吸烟之家，村长且有被烟民所杀者。

三月初六日〔4月21日〕

山人演傀儡戏，家家蒸糕溜饭，以待戚友，谓之过时节，亦一年一次也。

三月十二日〔4月27日〕

传言：榆次县枪毙售卖金丹者三人，一为土著，二为直隶人，似此严重办理，则贩卖金丹与吸食者，则必悚然恐惧，不敢再犯。

三月二十九日〔5月14日〕

第四区警来村查禁洋烟、金丹，将染此害者辇去妇人四、男子五，令其严戒。

四月初四日〔5月19日〕

今春大洋之数日涨一日，商家开市之初，每元大洋折钱一千九百四五十文，迄今已涨至二千二百四五十文，每元抬高三百文，故百货之价，莫不增高。

四月十五日〔**5月30日**〕

常振业娶一寡妇，年三十余岁，随带一子一女，费钱二百二十余吊。常年七十有六，前三年长子亡，去年二子又亡，孤身无依。

四月二十六日〔**6月10日**〕

省城建筑仍然纷纭，官工、民工不一而足。民国以来，无一年不动土，无一日不工作，官皆修造住宅，式皆洋样，而民工亦多洋式，十二年中建筑不休。

五月初五日〔**6月18日**〕

今日为端午节，一名蒲节，一名天中节。人皆庆贺，歇工一日。晋祠庆贺端午佳节，年年演剧，予少时亦然。

五月十三日〔**6月26日**〕

予闻当铺人言：今春严禁烟丹，大有效验，往年吸食烟丹者，朝夕到铺典当，今春迄今，将近五月，当者寥寥，较上年之生意锐减大半之多，可见吸食者寥矣。

五月十五日〔**6月28日**〕

雇工一人。

工资甚大。每日一人三餐，又加工资三四百文，工资之大，今年较

甚于往年。

五月十七日〔**6月30日**〕

春秋正忙，人工甚缺，由于戒烟紧急，一切佣工受苦之人逃之他处者半，拘留者半，农家受此之害，而为政之人并不虑及于斯也。

六月初二日〔**7月15日**〕

大洋之数，每元减至二千一百四十文。

麦价每一新斗涨至一千五百四五十文，今日减价至一千四百六七十文。

六月初九日〔**7月22日**〕

山人言：天龙寺中有洋人避暑，今日为礼拜日，洋人在寺念经，山人多往观之。

六月十二日〔**7月25日**〕

雨后粮价仍不再涨，而每一新斗麦，仍是一千四百余文，一斗合米仍是一千一百余文，每觔面仍是一百三四十文，民之粒食仍然为艰，而人皆不畏，俗益奢华，大悖俭朴之风，气运至此，令人莫解。

六月十五日〔**7月28日**〕

今日晋祠、赤桥、纸房三村渠甲人等，演剧酬谢晋源水神。其费按亩起钱，三村渠甲借以渔利。往年定以每亩起钱一百五十文，一至民国，则巧立名目，于一百五十文外，改加钱数十文不等，近年加至百文，今年突加至二百四十文，每亩共钱三百九十文，则渠甲贪欲无厌，

而农家之困苦不堪。

六月十八日〔7月31日〕

有人言：本月十五日，祁县有水灾，东南北三门外皆有水，其水大涨，淹毙百余人。

六月二十日〔8月2日〕

火车于本月十四日又行开运晋粮出境往直隶、往石家庄，每日行数十火车，每车运载新斗可三百石，折旧斗一百二十余石。

粮因出境，价又增加。

七月初九日〔8月20日〕

抽收煤厘之包商，凭借厘局之势，苛待各峪之窑户，不惟借端科罚窑户，而且私扯私费，今春投到煤矿事务所，本所邀请包商到所，和平了事，乃包商轻视所员，即据各窑户之报告，具以上呈，蒙批着调查属实，按法严行惩办，该包商被警传案，畏而逃逸，亦未严惩，各窑户另具一连名之呈，祈求此后，令包商自行抽收，窑户不为包商代办。

七月十四日〔8月25日〕

有人言：汾东一带各村庄，本月多行演戏，每演三日戏，价必须三四百千钱，且有一二百大洋者。大洋每元二千二百文钱，每村唱戏一次，除正岁外，又必多唱，够数再加二百八十千文，则戏捐无论也。通共需钱四五百吊、六七百吊不等，此项皆系农家之血汗钱，风气至此而极，亦大可畏事。

七月十九日〔8月30日〕

本月县境各村庄演剧酬神者多，凡演三日戏，价多寡不一。多者三四百吊，少者一二百吊，除正价外尤须多唱，则一二百吊不等。村皆农人，奢华之俗，较上年尤盛，而人皆以为年岁之佳也。

八月十五日〔**9月25日**〕

今日猪羊之肉，十分畅销，将预备之肉，不敷出卖，又行宰杀，仍不足以支应，可见食肉者之多，而风俗之奢华，日甚一日矣。

九月初六日〔**10月15日**〕

晋祠今日赛会，昨日演剧，凡演三日，戏价三百吊。
晋祠赛会之人较往年拥挤特甚。

九月十六日〔**10月25日**〕

每觔棉花于一千一百文价外，由昨日起，又加一百文价，每觔棉花之价，共一千二百文钱矣。当此秋晚冬令将至之时，正贫穷购买棉花，预备御寒衣服，而价忽大涨，则人民生计将有不可设想者矣。

九月二十四日〔**11月2日**〕

曹锟于本月初一日〔10月10日〕就大总统职后，吾晋阎督军有动摇之说，晋人莫不恐慌，以为一行更换晋督，势必捣乱，大则战争，小则变政，则治安之晋省，恐亦流入不安之旋涡矣。近闻各报宣传吴佩孚不承认误换晋督也。此为极好消息，晋人可以再享治安之幸福矣。

十月初一日〔**11月8日**〕

窑上所存旧煤无多，今冬多买牛几头，现有旧牛十头，新添买者四

头者矣。

现在煤价大涨，旧价每轆二百九十二文外，又加八十二文，每轆三百七十文。

采煤工人今夜歇宿，不入窑轆煤，凡煤窑一月四歇，初一日一歇，初八日一歇，十五日一歇，二十三日一歇。人牛皆歇，如洋人之七日一礼拜，今中国学校之七日一星期也。

山人相谓曰：今日匪官要钱，翌日村长摊费，现在催科之吏又来追呼，处此民国时代，花费益多，反不若清代之安然也。又加之整理村巷之委员，查烟之区长、区警亦来，山中足迹不断。一犯其禁，即拘而往，可畏也哉。

窑伙皆忙，予守账房，司账高先生赴晋祠付钱，牛价甚昂，每头牛一百二三十吊，今年较上年价倍。

十月十四日〔**11月21日**〕

孙弼予太谷之孝廉也，予之旧友，因窑伙犯吸烟之案，押在太谷戒烟会以戒之，又要罚款大洋六十元，将钱一百余吊、拾贰元大洋扣在县公署，求费转□□以少罚，弼予已应允。

十月二十七日〔**12月4日**〕

太谷城中两戏园，各皆人满，则见商家及人民之风华矣，商务虽减，而商之奢侈，则仍旧也。

十一月初四日〔**12月11日**〕

婿家今日开吊，僧、道二家诵经，又有乐工十二名，以待吊孝之人。

婿家今夜僧家诵经。

十一月十四日〔**12月21日**〕

近日查获禁物之案纷纷，凡家中稍富之家，多被搜查，一有旧日之烟具、赌具，即将该犯锁拿到县，拘留县署，非罚大洋，莫能解释，名曰整理村范，实则轻扰村民，为害不浅也。

十二月初三日〔**1924年1月8日**〕

婿家今日酬谢助丧之人，且备好席，凡十五席。

助丧之人多系商人，而主持其事者为婿之伯父，婿年十有八岁，莫晓丧事之所以然，一切事件皆托人办理，故未免浪费之处。

十二月十五日〔**1924年1月20日**〕

予来柳子峪灰沟窑，正值破硖，且献羊于窑神，全窑工人均享其肉，以予为此窑之经理也。

此厂今年造硖共成五洞，每洞二万五六千斤。

十二月十六日〔**1924年1月21日**〕

催人力小车运硖出山到晋祠，每一推车，另跟一人，防备路上偷硖。硖每斤价钱现值一百六七十文，凡偷三二百，即系七八百文钱。

此次得硖三万斤有另，五次共得硖一十三万一千数百斤，除工资外，可获利数千吊。

民国十五年〔1926年〕

正月初一日〔2月13日〕

段祺瑞为北京执政一年有奇矣，时虽有政府而太阿倒持，权皆归于军阀政府之命……执政不过一傀儡而已。现在吴佩孚率督鄂军由湖北入豫规取洛阳，而河南为国民军所据，正在相持之际，吾晋被国民军所围，四面楚歌，声浪最盛。故上年晋督募兵，各关隘口防堵不疏，晋已增兵十万有奇之多，军需孔急，筹饷众多，晋人担负日益加重，有不堪其苦之势，阎锡山手握军、民两政权，处此邻省窥伺之际，不得不用心武备，以冀三晋安全。崞县阎境光知我太原县事三年有奇也。至人民之生活程度日高一日，百物腾贵，又腾于前，人情风俗之坏，亦日甚一日，诚恐三晋未免兵燹之灾耳。

鸡鸣而起，以庆贺元旦，里中炮响连天，迎神祀祖者纷如，此亦太平之景象也。

家中一切事情命玠儿办理，五更迎神祀祖，皆系玠儿及诸孙行之。

曙光已送，予乃拈香于神，到祖先堂上叩拜，致敬庆贺元旦，此一大乐事也。

正月初五日〔2月17日〕

昨夜临寝之际下雪……朝晴。诗云：“雨雪霏霏，见晞曰消。”今日雪后日出，即诗之所谓也。

赴晋源泉之饌，同席者为第四区区长薛董亭长春、晋祠村长贾雨臣□、孙恕、赵秉衡等君。

正月初七日〔2月19日〕

浙江张雪珊在晋祠北堡购置一宅，于去秋九月由省垣迁移入内而居，今日请客，晋祠人多……此即千万买邻之意也。

晋祠唱闹市戏，今日起唱，前后三日，戏价五百二十吊文，风俗之□可谓极矣，不禁为之一叹。

正月初八日〔2月20日〕

有人言：省城于元旦出发军队向东南而行，谓是往辽州……布置两团于河南武安县界，以防国民军在河南败溃，又谋□扰我晋也。

由县来拜年者甚多，均诣晋祠观剧，在晋祠午餐，并未返回家中。里中逢泉涌招饮。

晋祠商家未开市者，仅有两号，市面极其热闹。观剧者分外人多。

正月十一日〔2月23日〕

……县长言：上峰用款孔急，现令解款一万四千元以钱粮作抵。

……

正月十三日〔2月25日〕

当此之时，百物腾贵，不止一倍十，而且一倍百也。即如民国之初每斤豆腐长至十文钱，今则一百文也，每斤醋十一二文钱，今则一百二十文矣，至葫麻油每斤百十文钱，今则六七百文矣，其余可类推也。生活程度日益增高而人皆不畏，乃反奢华，令予难解。

正月十四日〔2月26日〕

日来边关警告迭至，晋督发军队分往边疆，添兵驻防。又在省城购买蒸馍（每斤大洋一角）以及烧饼运往军前作战兵之口粮。

闻樊钟秀于去冬寇我辽州，败溃而去，心终不甘，现又图谋入寇以思一逞，在黎诚县东阳关外布置其兵其党。……石家庄贼兵亦多，故我晋军防边紧急，不敢稍懈。

正月十五日〔2月27日〕

今日为元宵节，不闻有闹社伙之处，即省垣亦未有热闹，若去年者，可见时局不佳，民穷财尽之甚也。

……晚到晋泉源吃元宵，二鼓乃归。

正月十六日〔2月28日〕

老友朱向阳逝已七日，其子安葬于新莹，予拟往晋祠助丧会葬。

军事孔□，省垣寻常出发军队前往边关并运熟食于军前。元宵佳节省垣亦未挂灯，并无社伙热闹，足见防边之策日紧一日也。

正月十八日〔3月2日〕

太原县商会来函，定于本月二十日到商会清算丽生明□□之账，而□□势必抵抗商会，届期不到。……

正月十九日〔3月3日〕

国民军现在河南、直隶被众攻击，吾晋边关于日是日紧一日，阎督招兵募饷因之迫切，而三晋人民皆是燕雀处堂，不知后灾，往往抵抗捐款，疑可谓愚之甚矣。

有人言：本县驻防兵一营，已于今晨调往太谷。拉驻运煤车一百余辆，载送军装。

复升裕请饌客到一半，仅坐一席。

正月二十日〔3月4日〕

今日为“小添仓节”。

予率两孙进城，到陈寅庵家贺，为其侄完婚之喜。

正月二十一日〔3月5日〕

朝偕郝济卿为陈寅庵娶侄妇之喜，贺客甚多，有四五百人，可坐七八十席。

边关警讯又来，今日省城来电：太原一邑要驮骡一百头，□□均集于县，翌朝即行送者，金谓系送枪炮子弹于军前，人心因此警惶。

正月二十二日〔3月6日〕

里中仍唱秧歌，村人只知歌午升平，不虑世乱纷纭，此所谓“商女不知亡国恨，隔溪独唱后庭花”也。村人毫无知识，亦无责焉。

正月二十三日〔3月7日〕

五更睡醒，挑灯阅报。国民军业经战败者多，鄂军已占据河南开封府、郑州。豫督岳维峻不知到何处。……奉军由榆关攻击热河，段执政身居北京政府，一任各省战争宛若不知也，系被国民军所缚束不得自如也，似此时局，涂炭生灵，哀可哀已。

正月二十六日〔3月10日〕

鸡鸣而起，挑灯阅报。河南督办岳维峻兵败到洛阳车站，遭一炸弹.....幸免未死.....而河南为吴佩孚所得。

晋军于本月二十日出娘子关布置于井陉.....等处，国民军之溃军亦皆远□，总指挥商师长亦到石家庄设晋军总司令部。

正月二十九日〔3月13日〕

五更梦醒，挑灯阅报。豫督岳维峻兵败逃避陕西不得，欲越嵩过□被他兵所阻，现正进退维谷之际，河南国民军有败不能振之势，吴佩孚所统之鄂军大为发展，可望得河南矣。

二月初一日〔3月14日〕

时河南国民军为鄂军所败，尚有战事，直隶国民军被张宗昌、李景林联军所攻，奉军由山海关进攻国民军亦将败溃，吾晋军于上月二十日〔3月4日〕分三路出发，一由娘子关至直隶石家庄，一由井陉到元氏、乐城等处，一由五台出龙泉关抵正定府。.....

二月初四日〔3月17日〕

催完钱粮十分紧迫，各村日日鸣锣告众，若不及时完纳，逾限必受官庭之责，哀我晋民何堪此虐耶。当此农事初兴之时用款耕作，而乃移作完课之款，其有不受窘迫者寥寥无几，吁！可慨也已。

村公所请本区区长薛华亭长春宴饮，予作陪客，凡两席。

二月初五日〔3月18日〕

李号掌宿之吾家，言：万意生木店费用太巨，木工之工资涨价太高，工人甚形绌少之故。去年一年除号中日用火食及木匠之工资外幸获余利数十两，其镇之木店多行亏累，莫若吾号之甚也。当此之时，百物

腾贵，工资甚大，商号获利亦艰，故倒闭之商号到处甚多，可慨也已。

报纸言：晋军在直隶顺德府一带与国民军接触，于上月底本月初已获胜仗，则失“保境安民”之本意也。

二月初七日〔3月20日〕

雇工甚缺，工资甚大。欲雇一长工不能，盖由人皆当兵而务农者少矣，农业不兴，为老大患……

二月初八日〔3月21日〕

已刻赴县，因阎县长招集。……

二月初九日〔3月22日〕

吾邑支应军运之麦面，用车运往省城，每日预备大车七八十辆，皆由各村所拉，每村一日出车钱十余吊，而此款由民户所摊，民亦苦也。

二月初十日〔3月23日〕

本县催纳今年上下忙之钱粮，限本月十五日一齐完纳，各村日日鸣锣，催逼民户早行到县完纳，无一日之或缓，每村有一日三次鸣锣者，分早、午、晚也。

二月十二日〔3月25日〕

张二且冯尚友来助种麦。……

二月十三日〔3月26日〕

吾邑支差连住军□之车辆八十余，日日在县听差，每辆车一日十四

五吊皆各村所出。……现在山西亢旱已经半年，今岁若遭荒歉，晋人不饥饿而死者乎！

二月十六日〔3月29日〕

有人言：正太铁路火车粮商贩粮出境，每日起数十火车，近日粮价太〔大〕涨，每石新斗正月尚是五元四角大洋，现已涨至六元五六角大洋，其余杂粟亦皆涨价，则人民生计将有不可设想者矣。

昨日由永和泰借大洋二十七元。……

二月二十日〔4月2日〕

河南之国民军已败，直隶之国民军退至西北据驻居庸关、归绥特别区，仍是第一军盘踞与我晋北□□，恐受其侵扰，而大同一带则危险也。

日来晋军自南往北前往大同，严防第一国民军。……

二月二十一日〔4月3日〕

吾晋增兵不已，闻现有兵十五六万，而招募之兵日日从吾里经过，自南而北到省编练，队伍日益加多，此吾省之大患也。……

二月二十二日〔4月4日〕

吾晋治安十数年矣，自民国十三年甲子冬，冯玉祥、胡景翼、孙岳等背叛曹吴后，以国民军号召一时，以后，吾晋遂注意征兵，各关口隘皆驻重兵防杜国民军来犯晋。……

武珪玉来言：其〔疑缺一字〕本月十八日聘定武家寨郭姓之女为妻，女年十六，聘礼大洋一百八十元，聘金昂贵数年于兹矣，此俗之大弊也，珪玉午餐而去。

二月二十四日〔**4月6日**〕

王老四今日又来充长工，耕种田亩。工资月七吊钱，较上年又涨，雇工之缺之故也。

二月二十五日〔**4月7日**〕

里人牛益齐请酒，晚餐于复升裕。

二月二十七日〔**4月9日**〕

小店镇军队自南而北，言赴大同征剿归绥之第一国民军。

二月二十九日〔**4月11日**〕

.....戎马之奔走尽向北行（谓征大同之国民军），本年之钱粮米豆业经预征已毕，民间支应兵差今日出车马，翌日出民夫，又加之以军饷之支派，晋民亦苦也。

三月初三日〔**4月14日**〕

今日为上巳辰。.....

日来谣言，有行邪术人取人肠肚者，言一人之肠肚能卖大洋八百元，报纸亦言其事。妖人多系肩挑贺易沿街穿巷者，此谣传述甚远。

三月初四日〔**4月15日**〕

进县先至煤矿事务所。.....

三月初五日〔**4月16日**〕

珣儿应村事，村中供一大车到省支差，一日即需大洋十数元。已去

三日矣，费钱不知多少，此项差费将来必巨，均向民户派摊。

三月初六日〔4月17日〕

商家无生意，货不流通故也，军阀互战不已，致令地方糜烂者之多耳。

三月初八日〔4月19日〕

人心之坏至于此极，予今遇坏心人，则受其欺侮、受其愚弄也宜也。

煤矿事务所午餐。

三月初十日〔4月21日〕

日晡，晋祠.....有人言：南门外不知何处之兵四五十人，身负枪弹自南而来，驻葛和店中，镇人大惊，遂将堡门紧闭，各商家亦皆收门，予亦惶然而归，告于里人，莫不惊恐。未几薛区长电告县署，阎县长及民军营均到晋祠，未悉如何。

三月十一日〔4月22日〕

初晨，里人言，昨日夜半村西汽车声音震于远近，想是有兵自省城来者。正话间，由晋祠一人过来谓：昨晚到晋祠南门之兵，系属逃兵，业经省城来兵惊之而去，捉拿一人，尚未知其详细。

村役于朝来家报告：昨夜到晋祠之兵不知从何处来，其数共三十八名，衣非兵衣，装服不一，荷枪负弹。二鼓，本县警佐、巡官、民军营虽到晋祠，不敢进前。.....

三月十二日〔4月23日〕

县城北大街昨日演剧赛会，今日第二天演剧，予往观之，观者分外人多，似有人满之患，当此乱世，此未免乎招兵劫之灾。

三月十三日〔4月24日〕

身为绅士而存所在不思为地方除害，俾乡村人民受其福利，乃竟借势为恶，媚官殃民，欺贫谄富，则不得为公正绅士矣。民国以来凡为绅士者非劣衿败商，即痞棍恶徒以充，若辈毫无地方观念，亦无国计民生之思想，故媚官殃民之事到处皆然，噫，可慨也已。

雇王家锄麦两日矣。……

三月十四日〔4月25日〕

报言：中央政府临时执政段祺瑞于上月二十九日〔4月11日〕。逃入东交民巷使馆中藏匿，嗣经众请出维持现状，至本月初八日〔4月19日〕，段又重入交民巷，次日即实行下野，出京前赴天津。北京现无执政之人，政局又为之一变也。

三月十五日〔4月26日〕

鸡鸣之时，予即起来，提灯入石门窑，其中□煤者八，砍煤者四，做工者二人。人缺太甚之故也。……

今夜窑中工人休息，不下窑采煤。予仍驻窑。……

三月十七日〔4月28日〕

运煤之车，因各县支应兵差到处拉车，不敢出来到山运煤，故峪中无运煤之车，窑上之煤因此不能畅销，各峪煤窑皆有积存之煤，流通因之湿滞。

三月十八日〔4月29日〕

王老四为吾家做长工于今第四年矣，田中一切农务均能了解，予一为指挥，即能应声而往办，予得多日不赴田也。

三月十九日〔4月30日〕

族孙端午御车支应军差……于昨日归来，言晋军司令部驻扎关内代县阳明堡，而关外兵散布于大同各县，以备剿第一国民军之后路，传言本月十六日晋军与国民军开战，未知确否。至支应军差之车辆有数千辆已编成运输队，皆系各村所雇者，每日骡马一头付出费两元，尚未知何日始能散归，此项巨款各由县村庄派摊。……

三月二十日〔5月1日〕

晋祠演剧赛会，所祀者苗裔之神，求子还愿者，男女杂沓充溢祠内，俗之相沿历年久远，予自少时迄今历七十年仍然如此。……

三月二十一日〔5月2日〕

传言：晋军在大同北与第一国民军战，已败一阵，未知确否，小败犹不足虑，若是大败，则吾晋危矣。

三月二十三日〔5月4日〕

晋军北征者约十数万人，向各县要车马运输军械饷粮，每村出三套大车，一辆每日价大洋六元，均按户出钱，业已二十余日，尚无散回之消息，公家所发之草料不敷马用，晋人对此一事大有怨声，此亦晋人之灾也。……

雇工一人锄麦兼担土上菜。

三月二十五日〔5月6日〕

晋泉源出退号伙，今日均写辞约，予为杨小山、李宝庵作中人，除长支外，另给半年之应支。办理一日，在该号午餐。

三月二十六日〔5月7日〕

雇工一人种谷于山田，今日第三天，已种二亩矣，其余二亩尚未种。

三月二十七日〔5月8日〕

长工与雇工两人耕种山田，于今四日，种得遗留尚有半亩，翌日早即可种毕。

晡时，诣晋祠遇阎敬齐于纸房村之志勤职业学校，敬齐河津县人，向充省城商业学校校长，业经发财，乃购纸房村之荒地、废房。于民国十二年，建筑职业学校为其私产，开校于今三年矣，今春又筑围墙一百余丈。……

三月三十日〔5月11日〕

“国不可一日无君”，古今皆然，今年北京临时执政段祺瑞，因直奉联军进攻国民军其势岌岌，段执政畏惧，于上月三十日逃避入东交民巷外国使馆……中国之乱可谓极也。

清朝雇一人担粪上菜……今岁菜价更贵，每斤菜豆芽价百文，每斤豆腐亦百文，每斤藕根二百六七十文，每斤白菜七八十文，每斤葱一百二十文，菜犹如此之贵，何况其它食用乎？年岁之暴，可谓极也。

四月初一日〔5月12日〕

煤矿事务所今日祭祀“窑神”予于午前进城拈香致祭，九峪窑首、董事到者三分之二，均借祭祀而享神福。予驻宿煤矿事务所。

四月初二日〔5月13日〕

九峪窑户不免受工人之害，昨日共议将昔日待遇工人之条件重行整理付诸众氓，莫不同意，遂因之而延宕工办理。

初夜有碗大之流星自东南来落于吾里西北，其光甚亮，不啻电灯。

四月初三日〔5月14日〕

戏场有人言：戏班中之三坤伶有二坤伶昨夜在晋祠朝阳洞上侍奉山西警察厅长南桂香〔应是警察厅长南桂馨〕，今朝方来班中，故今日演剧大为疲困，莫若去日之活色也。吁，官至警亭〔厅〕，当此戎马倥偬之日游晋祠，纵欲行乐也。

四月初六日〔5月17日〕

时政乱国危，是非莫不颠倒，皂白莫不混淆，君子皆退藏山村，小人显耀于要□，群黎百姓不堪政界之暴虐，如水益深火益热，望谁出而拯斯民耶？

四月初八日〔5月19日〕

下窑采煤工人柳子峪甚缺乏，现在各窑停工者多.....

.....乃到天龙游览。今日天龙圣寿赛会，男男女女人尚不少，大和尚金亮，大开禅堂款待游览之人。

四月初十日〔5月21日〕

我来柳子峪今日已四日.....

有人言：天龙山上偷赌者尚在岩深林密之处，设坛聚赌，山人多而川人亦不少。.....

四月十一日〔**5月22日**〕

山人种谷，因人工缺少迄今尚未种了大半，幸得雨尚大，可望迟种能得苗也。

四月十二日〔**5月23日**〕

有人言：吾里于去日演剧，何以在山不归.....

四月十三日〔**5月24日**〕

里中演剧今日第三天。

里人晚来言，从吾里过兵三连，由北向南，未知向何处防杜，已过数日矣。

四月十四日〔**5月25日**〕

大洋每元之数，上月底已至四千，本月朔又涨出四千有奇，昨日四千一百七十文，今日又涨九十文，至四千二百六十文矣，未知有何风声。

四月十六日〔**5月27日**〕

晋军在大同殆将两月，本月初十日〔5月21日〕与第一国民军已经开战，晋阳日报亦载其事，谓战于天镇水磨口、得胜口、助马口、杀虎口等处，相持四五日，晋军获胜，国民军北窜，死伤甚众，晋军则未免

有死者。嗟乎，吾晋既与敌战，则晋人之受害势必不免，大洋之数突然涨至四千二百文有奇，亦以晋北战事故也。

四月十七日〔5月28日〕

雇工甚难，现在拣稻之苗，一日三餐，外又给工钱一千六百文。

晋军与国民军正在酣战之时，而里人茫然不知，竟于今日演唱傀儡之小戏。吁，可叹也已。

四月十八日〔5月29日〕

吾晋自上年招募兵丁以来，晋人大半应募当兵，现在农事、工人无处不缺人。工资虽大而雇工不易，乱世之年，人民不能安居乐业，亦天意也。

四月二十日〔5月31日〕

国民军攻我晋军风声益紧，传述互相激战，士卒死伤各一万有奇，大同有危险之势。

在晋泉源午餐。大洋之数去日涨至四千五百文，今日又涨一百文至四千六百文矣，人心为之惊惶，商路亦皆停滞，粮价亦因减缩。世乱若此，如之奈何？……

四月二十一日〔6月1日〕

夜半有人在门剥啄，邀请珣儿，言县署差役来村，有紧要公文俾珣儿阅看，乃系上峰向吾邑要车马八十辆，里中应摊三骡，连夜雇起赴省支应兵差，晋北战事紧张于此可见也。

日来摘拣稻苗，每人每月工资至二千二百文之多，且加三餐，此亦怪事也，殊令人诧异。

接到玠儿自代州来禀，言兵站医院，欲占其校。

四月二十二日〔6月2日〕

传言阎督军今日出省北上督兵，进攻国民军，谓本月十九日〔5月30日〕阎督军赴石家庄与吴佩孚会商办法，想必有奇谋善策剿灭国民军也。

四月二十四日〔6月4日〕

晨初即率两孙灌□河之田，自朝至早餐后共溉田四亩。……

四月二十五日〔6月5日〕

昨日有人言：正太路火车停止客车、货车，由石家庄只是载吴佩孚之兵入晋，共两万兵先到太原府城，即由省垣北出雁门关与我晋军共伐国民军，谓去日午刻到省，人心未免恐慌，虑有内变也。

四月二十六日〔6月6日〕

玠儿之三子有忠，年甫三龄……染痢疾……今日凌晨已殁。哀哉，予之失德大矣。

四月二十八日〔6月8日〕

吾邑城内今日赛会、演剧两班。当此之时，晋北战事日紧一日，今日要车，翌日要饷，各县人民负担亦重，而吾太原县民，昏昏闷闷如在十里云雾之中，而不虑三晋之危险。……

四月二十九日〔6月9日〕

张吉甫今年七十有五矣，现充太原县地方公款局经理，今日为其诞辰，开祝祜之会……又为送戏到泰山庙演唱……往贺者纷如。共坐八十席，可谓甚矣。

五月初一日〔**6月10日**〕

据北京、天津之报纸宣传，吾晋大同已于上月十六日被第一国民军攻陷，而大同已非吾晋所有矣。

省南各县日来支应谷草送到省城为军用之料，吾邑各村共支三十万斤，各备车马送省，民皆苦之。

……而吾邑县人及商会因上月二十八日〔6月8日〕“乐王诞期”赛会演剧两班，每班唱三天，对唱两天后，各唱一天，共唱四天，可谓乐而忘忧也。……

五月初二日〔**6月11日**〕

大洋之数，日涨百文，今日已涨至五千一百文矣。

五月初三日〔**6月12日**〕

雇工甚缺，即欲雇一人而未能。

奉直联军由京分三路进兵，攻击西北国民军。……

五月初四日〔**6月13日**〕

……邻人先溉，待其溉毕，再行溉己之田。

予在田一日，培植菜苗，移邻人之辣角苗以栽之。……

五月初五日〔**6月14日**〕

今日为端午节，而人皆庆贺佳节，但百物腾贵，每斤白面四百文，每一新斗（十四斤重）三千有奇，每斤猪肉一千二百文，每斤羊肉一千六百文，每斤酒一千有奇，每斤菜百文，每斤葱八十文，凡一切食物，莫不异常昂贵。然人皆不以为忧，每逢佳节，则较前物贱之时，风俗更为奢华，饮酒食肉无一处不然，无一家不然，无一人不然，俭朴之风已渺，奢侈之习益广。迁流日下，不知伊于胡底矣，此世道之大忧也。

五月初六日〔**6月15日**〕

赴晋祠观剧，在晋泉源午餐……观者众多。

农田工资甚大，每人每日现尚一千有奇，而粮价却减。

五月初七日〔**6月16日**〕

晋北军务日益紧张，民间支应军差日烦一日，先支骡驮驴驮，次支军马，业经三四次矣，今日又令人力推车三百辆，前往支应军差，民亦苦矣。

五月初十日〔**6月19日**〕

昨晚急雨中有冰雹……幸未伤麦，时亦未久。……

五月十一日〔**6月20日**〕

汾水于去日大涨，西山中有雨，方能水涨，今年初次汾涨。……

……阎县长策马来邀予赴县，乃系命予上省办公事。……

五月十二日〔**6月21日**〕

雇工甚难，现又要小车三百辆，太原一邑支应，他邑皆无，独向太

原一邑要之。

省垣尚未安靖。

五月十四日〔**6月23日**〕

来省第三日，闻晋北军事尚紧，始知大同一川均被贼蹂躏特甚，败退至雁门关扼守，晋军死伤至三万有奇，敌死亦众，可畏也已。

五月十七日〔**6月26日**〕

黄少斋病，仍未痊，不得晤面，因与牛灿三磋商，先行告归，灿三以为可。予乃觅一东洋小车，乘坐而归。辰刻，出省大南门，由汽车路渡汾，其水缩，由近日来未雨故也。

五月十八日〔**6月27日**〕

当此之时，正在麦收，人工十分紧急，雇工甚缺，工资亦异常之巨，粮价却大减，而农家莫不叫苦，又加晋北军务之差，农皆支差，不堪其苦矣。

今日为我七十之诞辰……儿孙为我祝，谢却他人来祝，竟有亲戚来者，以寻常饭款待，凡五桌。

五月十九日〔**6月28日**〕

日来不雨，山田之苗又旱。……

阎县长言：于去日又要车运干草于忻州，吾邑每日运二万斤，但未知运几日。

吾邑现又派借一万元以充军饷，现在晋北军事紧急，向各县借款，人民负担可谓重矣。

……雇工每日工资至二千三百文之多。

五月二十日〔**6月29日**〕

本县商会招集煤矿事务所人员及镇会董派摊此次一万元借款，富绅担任四千元，商界四千元，社会二千元，煤矿事务所在商界四千元中担任一成，系四百元，今日乃派五百元，予不承认，乃未议决。

五月二十一日〔**6月30日**〕

今朝豫让桥上卖工夫者颇多，工资大减，有八百文者，有六百文者。

五月二十二日〔**7月1日**〕

雇工甚缺，予亦常到田工作，当此农忙之际，无人做地，何以盼农之发达乎。

五月二十三日〔**7月2日**〕

本月十九日〔6月28日〕，吴佩孚、张作霖俱入京在怀仁堂会议，先定同力合作攻击西北，务期灭国民军，是日下午两巨头各下总攻击令。……

五月二十四日〔**7月3日**〕

人工缺少，并未雇工，予终日在田，未曾一歇。

五月二十五日〔**7月4日**〕

张藩、李煌、周二小偕来，谈现借款事，啜茗即去，三人因本县官绅派〔疑缺一款字〕有私情，富者反无，贫者反有矣。

五月二十六日〔7月5日〕

谦泰元柳子峪窑首今日招集各窑户公同算账，且备酒席……今日共坐九席，因百物异常腾贵，较上年大减。费酒席钱一百七十余缗，每人须三千钱。……

五月二十七日〔7月6日〕

支应兵差之费，山中百姓亦为浩繁，所见山人莫不说此。……

五月二十八日〔7月7日〕

工资甚大，拣谷一日，每人三餐外尚须钱九百文，此予一生初次所经者也。

坐邻居车赴县到煤矿事务所，始知商会故意捣乱，从中取巧，予为揭破，仍旧办理。

城隍庙唱戏第三天。

五月二十九日〔7月8日〕

雁门关北有贼蹂躏殆将两月，用兵征伐未见有功，而运输饷粮日迫一日，吾邑各村近日又支车马五十辆赴省听用，百姓苦此一役。……

五月三十日〔7月9日〕

今日雇工拣水田之谷，每人每日三餐外工资尚是七百文，工资之巨至于若此，则农家受困矣。

雇工九人拣谷，午后雨来，遂将工停，以一日五工计算，朝为一工，午前两工，午后两工，得因雨阻作为一工，共作四工，每人给工资五百六十文。

六月初一日〔**7月10日**〕

雇工拣谷，今朝得二十有一人。

六月初三日〔**7月12日**〕

今朝雇工者少，故工资减至五百文。

粮价因旱而涨。

六月初四日〔**7月13日**〕

辰刻进城，促九峪缴此次督军借款四百元，因副经理病卧于家，不能赴所故也。……

六月初八日〔**7月17日**〕

雇工一人担粪上田，一十三回。

拣谷苗，工资六百文。

六月初十日〔**7月19日**〕

雇工一人，第三日担粪上田……日工资九百文。

六月十一日〔**7月20日**〕

今日为初伏，谚云：“零破伏头雨不缺。”又云：“伏中有雨，釜中有禾。”

六月十二日〔**7月21日**〕

晋军在雁门关有应接不暇之势，而敌人避实击虚，俨成流贼之行为，近日偏关、河曲等处又形吃紧。

昨今两日雇工一人拣二遍谷苗，每日五百文。

有人自清源归言，本月初七日，西山内故交城，属交城县，被一百余逃兵抢劫一空，商民皆受其害。……镇人恐兵又抢，后措一百余元大洋帮助逃兵旅费，善为遣之南去。

六月十四日〔7月23日〕

今日未雇一人做工。

晋祠今日演剧酬神。

六月十五日〔7月24日〕

午后予往晋祠观剧，则戏场之人分外繁多，似有迫不及待之势，此不吉之兆也。

六月十七日〔7月26日〕

大洋之数每元五千钱，业经多日。本月望突涨一百七十文，既望已涨至五千二百文。

……晋祠演剧三家，饭馆夙夜满座，三日共卖数千吊钱，可见吾乡一带风气亦变，俭朴之俗胥论。……

六月二十五日〔8月3日〕

今日葬内兄广仁，予率五男鸿卿及第四孙女往北大寺村送丧，席罢而归。

六月二十六日〔8月4日〕

传言：本月十一日大同城陷，以后国民军匪肆行蹂躏，雁门关北之

城全行陷没矣。

今日之雨甚急。……

六月二十八日〔8月6日〕

凌晨即有小车之声由西而东……乃是推货者赴县赛会，早到会场，占据地坛，以售其货，贸易商人抑亦苦矣，非用苦力则不能获利，以养其家。……

辰刻，遣车赴县，请胡海峰为珣妇看病。……

六月二十九日〔8月7日〕

晋北军务仍然紧急，现又向民间征集干草运输晋北，供给军用。吾邑供给干草四十万斤，各村分派，吾村分担三千斤，民力竭矣。

日垂落，赴晋祠一览，见赛会仅有两货棚，较往年远逊也。

七月初三日〔8月10日〕

亲戚杨寿光于上月二十六日溘逝，今日一七出殡，珣儿往吊。

七月初四日〔8月11日〕

里中之人皆随晋祠过会，各家均款待戚友，予家亦然。盖吾太原一邑县境内西南皆沾晋水之利，斯时县民敬奉晋水源神，年年于今日抬搁，由县到晋祠迎请广口显灵昭济圣母入城以祭，凡城西南一带各村莫不歇工度此佳节。

晋祠看抬搁者甚众，车马亦多，似太平之象，并不知晋北之大兵也，亦未知雁北人民受贼之蹂躏惨不忍睹，耳不忍闻矣。

在城之人抬搁到晋祠者仅十有一搁，较上年减去六七搁矣，可见民穷财尽之象矣。

七月初六日〔8月13日〕

晋督于昨日来一紧要公事，向吾邑征花料（黑豆、高粱）二十万斤，莜面十万斤，谷米五万斤，均送到忻州兵站处，限二十五日交足，吾邑近出干草四十万斤，尚未送到省城，乃又来征粮面至二十七万斤之巨，原民负担将有不堪其虐之苦。

七月初七日〔8月14日〕

民国之绅士多系钻营奔竞之绅士，非是劣衿、土棍，即为败商、村蠹，而够绅士之资格者各县皆寥寥无几，即现在之绅士，多为县长之走狗。

今日七夕节。

日初东出，里中鸣锣告众，每户出干草二十斤，大洋一角，限今午送交村公所，违则重罚。

七月初八日〔8月15日〕

味爽起来，悔己昨日到县署开会，予提倡一拔富济贫之议，意在解贫户之怨，以杜将来富家取巧之伎俩，而在会之人均不赞成，莫若不应阎县长之召也。处此小人道长之时代，虽有悲天悯人之志，亦与世无补，悔莫及也。

七月初九日〔8月16日〕

里中鸣锣告众，每户摊款大洋六角七分，限本月十二日送交村公所，以便交转县署。

七月初十日〔8月17日〕

阅近日之报纸：征伐赤军之军在京西北剧战正炽，居庸关一带为赤军负隅固守之地，炮火连天，业经数月，兵卒死亡不知其数，该处人民必皆受害，则生命财产损失何有底止乎？军阀之争，生灵涂炭。……

广东蒋介石亦为赤化党，现统兵北伐，已到湖南，系遥应西北赤军，俾吴佩孚首尾不能相顾也。似此情形，中国之乱不知伊于胡底矣，天意茫茫令人难测。

七月十一日〔**8月18日**〕

赴县煤矿事务所与侯锡□支派九峪之摊款，由商会十成中分来一成四百二十六元大洋，再为九峪分派，限三日送到。

吾邑又支派人力推车三百辆，吾村出六辆。

七月十三日〔**8月20日**〕

赴县到煤矿事务所办理九峪交款事，到者六峪，其三峪翌日来所。

在城钱行，因摊款不公，业经去日罢市，今日仍然，闻省人从中调停，尚无头绪。

七月十四日〔**8月21日**〕

冯玉祥之国民军盘据西北，扼守居庸关，直奉鲁联军合力攻击，自春及夏并未攻开，乃到秋初，奉军始于七夕将居庸关之南口打开，攻开居庸关，并关外怀来、延庆等地，乃向张家口进攻。此一战也，烽火连天，两造兵卒死伤不知多少，而该处之生命财产损失亦无算，所以一将战功，万人死命，凡有人心者能不惻然哀悯乎？

七月十五日〔**8月22日**〕

今日为中元节，敬备祭品，谨率儿孙恭诣先莹遵礼致祭先祖、先

宗。

七月十七日〔8月24日〕

现在晋北大战，烽火连天，肝脑涂地……人民死亡有目不忍观、耳不忍闻之惨。

七月十八日〔8月25日〕

……报章言：奉军……七月十二日〔8月19日〕攻克张家口，而国民军已败溃到平地泉，残部尚有六七万人，已有不支之势……吾晋乘奉军之胜，可将雁北之国民军匪驱逐出晋也，现出兵攻击，匪军败溃。

七月二十二日〔8月29日〕

本月十八日〔8月15日〕《晋阳日报》言：晋军已到平地泉，雁北一带已无敌军，均退晋境，晋军乃分三路出境追击敌军，而敌军不战自退……

七月二十四日〔8月31日〕

吴佩孚此时善战者也，本月上半月打败西北军，遂于本月望后由长辛店下南赴汉口筹画征湖南，则是以战事为职业也。

大洋一元之时价涨至六千文，于今三日矣。

丁载阳之妻朱氏逝已七日，今日出葬，四男珽往为助丧，次孙精忠往行礼，昨日午后延僧诵经，昨夜上法台超亡魂，今日仍念经半日，俗名“达练经”。此俗弊也，久不能除。有不延僧唸经俗反訾笑。明清二代之律，凡丧家用僧道念经者系杖八十之罪，官不按律而行，故相沿日久，弊不能除。

七月二十七日〔**9月3日**〕

赴县偕候锡□到商会议摊驮骡差费，商会共出一千五百六十元，九峪应摊一百五十六元。

七月二十九日〔**9月5日**〕

.....奉军健将张学良于二十六日由大同乘坐汽车进太原府城，下榻傅公祠，与阎督商会□，为国民军事，我晋与奉相联共打国民军，则晋可望小息残喘也。

七月三十日〔**9月6日**〕

.....里人王元会经过，询其焉往，答：造草纸每日可造四十五刀。询其年岁，答：已七十有五矣。长予五岁，言已即去.....

今日刈稻者多，工资又涨，昨日每人工资五百文，今日加倍。

八月初七日〔**9月13日**〕

今日赴晋祠，皆言秋旱太甚，粮价因之而涨。.....

大洋之数，今日又到六千矣。

八月初九日〔**9月15日**〕

南军蒋介石北犯，已陷汉阳、汉口，吴佩孚已由汉口退至孝感也。

催科之吏下乡催纳来年之钱粮甚急.....

八月十一日〔**9月17日**〕

县官催完来岁之钱粮，非惟遣催科吏下乡，而且将用刑追迫，催办户头钱，残忍亦甚矣。

雇工一人担粪上菜……

秋旱业已成灾矣，麦斗价七角已涨至八角，每□米五元已涨至六元余。其他杂粟亦皆涨价，人心已有恐惶之象。大洋时估亦涨至六千一百文。

八月十三日〔9月19日〕

江汉之间现又大战，粤军已占湖南，又侵湖北，吴佩孚之兵节节败退，告急于北，而奉张命将出师南下援吴，务期歼灭赤化之军。

援吴之军奉天八万，黑龙江、吉林各两万，山东五万，共一十七万，晋军两团手掷弹。

里中今日演剧起。

八月十四日〔9月20日〕

里人不知时局之危险，仍执旧日之习惯，演唱好戏以酬神，今日第二日矣，支应军差之费挨户所出业经不赀，又加以戏价，并款待亲朋之费用，温饱之家已不堪此苦。……

八月十五日〔9月21日〕

今日为中秋佳节，到处皆行庆贺，但未知雁门以北遭兵蹂躏，各州县之人民何以度此中秋耶？

今日来观剧者少，以度中秋节也。晋北兵罢，人皆以为幸事耳。

八月十九日〔9月25日〕

锦丰当郑元甫邀予为办阜财窑租赁事，今晚始议有头绪，约下月立写合同。

八月二十一日〔**9月27日**〕

予趁九峪各窑及各董事都在事务所报告，予辞经理之职。

八月三十日〔**10月6日**〕

有兵到县一营，驻扎四关厢，系由晋北撤回者。兵皆私带烟土，私卖于人，贩卖者每两大洋五元，兵则减半价即售，吸食之兵甚多。

南关厢演剧酬神第三日矣，予往观之。……

九月初三日〔**10月9日**〕

雇工四人，每人每日工资一千文，尚有早、午、晚三餐，每人食饭必须七百文。

九月初五日〔**10月11日**〕

晋祠翌日赛会，今日演剧，农工皆歇肩看戏，不愿作工，此亦人情之常，无足怪也。

九月初六日〔**10月12日**〕

晋祠今日赛会。昨日演剧系一班，今日又加一班，两班戏在一个台上，可谓热闹矣，观者亦多，晋祠家家款客亦常。……

各县又要差车，吾邑四十辆大辆〔车〕，分两次支应，每次二十辆。

九月初八日〔**10月14日**〕

大洋之时价，今日又涨每元至六千四百五十文，传述归绥有国民军滋扰，未知确否。

里人李和，为孙成室，翌日吉期，今日予往助婚，以睦邻谊也。

九月十一日〔**10月17日**〕

雇工三人，捆谷登场。

仍在李和家助婚。

煤矿事务所今日开会，予辞未往，午后有窑首数人来家言，予未到，事莫能办，必须予往解决。……

九月十三日〔**10月19日**〕

百物腾贵，较去年煤矿事务所开会一次必须数十吊饭资，每人每日费必千钱，盖以每斤白面价须五百文，每斤猪肉价须一千二百文，每斤豆腐价须二百文，每斤白菜价须八十文也。

九月十四日〔**10月20日**〕

本县南街街长李逢甲因支差之费甚巨，遂散彩票，于本年七月二十五日〔9月1日〕开彩，得彩以外余钱一千元大洋，被人告发，有委员查办，革其街长及其农桑局员之职。……

九月十六日〔**10月22日**〕

大洋时价，昨日涨一百文，已涨至六千七百文，今日突然暴涨，又加八百文，每元至七千五百文矣。不知是何风潮，闻之者大为惊惶。

九月十八日〔**10月24日**〕

里人向我租种稻地。此稻田系西镇村郭秃小所租种十余年，前数年即有加租米而租之，予以秃小有此稻田可以养家，若夺租与他人，则秃

小无田可种，家必受馁矣，因而转租，力辞里人。今日又有王某来租，予又以此谢之，王某怏怏而去，反谓予不愿多得租也。

九月二十三日〔**10月29日**〕

.....当此中国无主之时，军阀互争，官吏贪虐，土匪蜂起，乘机肆扰，生灵涂炭，百姓流离失所，怨声载道，令人耳不忍闻，目不忍观。而当权执政之人视民如草芥，并置不问。宜乎各省皆有土匪，不能扑灭也。

金融紧急，日甚一日，商家皆受打击。.....

九月二十五日〔**10月31日**〕

胡海峰在家言：本月二十一日〔10月15日〕省城做追悼晋北阵亡将士之会。.....又言：在省城做追悼会时即有学生在会门口给散赤化党之传单于各兵卒。大意谓：兵将奋勇打战是为谁尽忠也。且呼阎督为“贼”。而阎督虽知学生为赤化所诱而亦不敢过问，此晋省之大患也。

九月二十六日〔**11月1日**〕

有自省城归者言：晋军兵饷业经三月尚未发给，此大患也。当此学生宣传赤化煽动兵心之际，阎督久不发饷，深恐一旦兵噪，以闹饷为名，则太原省城危矣，省城既危则近省之县分尚能安然朝食乎？

九月二十七日〔**11月2日**〕

“窑黑”^[1]之甚缺，工资亦大，由于周行尽用纸币，物价亦价大涨之故也。

九月二十八日〔**11月3日**〕

有自山外来者言：瑞典国太子偕妃于廿六日（11月1日）到晋省城。去日到晋祠及天龙山游览，阎知事支应一切，所费甚多。太子于昨日即行归省矣。

九月二十九日（11月4日）

窑上有煤车运煤，而煤价今秋又涨，由百物异常腾贵，工资又行巨大也。

十月初一日（11月5日）

此时北京之政府尚无大总统，则与无政府同……山西所最可怕者恐军饷之缺致兵□变耳。此外则恐学生受赤化党之利用□惑军心，致酿大祸也。

十月初二日（11月6日）

百物腾贵迥异寻常，非但胜于上年，即较今年春季且又加倍。□即如每斤豆腐春季八十文，到秋即涨至一百六十文。只此一物，已可概见。而其它各物莫不类此。……

十月初六日（11月10日）

初晨，车邀我往晋祠早餐。毕，即行乘坐肩舆而往小店镇娶妇。共轿六乘，前后执事共一百余人。此等娶妇大为热闹。申初乃到女家，即行开席。饮罢，天已黑矣。

日垂落云作黄昏，下雨数点。新男行奠雁礼。天已大黑，乃由小店镇起行既抵晋祠，已二鼓矣。

十月十一日（11月15日）

.....闻街上行人甚多.....是小商推担货物赴县赛会者.....可见小本商贾系苦之至矣。今之为政者征商之税日增月盛，重而且繁，则无一物之不征也。

赴县赛会人民甚众，异常热闹，玉皇庙且演戏起，即由小站营所迁者也。闻系在城之包办牲畜税者从中播弄俾人多费钱耳。

十月十六日〔11月20日〕

昨日在煤矿事务所开会.....言：前二日省垣要大车一千五百辆支应兵差，传说晋北军务十分紧急，但未知是何情形，似必系冯玉祥犯我山西无疑也。

午前赴县办理康家窑纠葛之案。

十月十八日〔11月22日〕

本县要骡驮一百头，大车一〔疑缺一十字〕有五辆，今日齐集县署，均到省垣听差。

传言商都统于本月十四日自归绥回省城开会，不知确否。

煤矿事务所有人坏事，欲将附加捐，仍令□人包办以利诱我，此我之有私也。

十月十九日〔11月23日〕

.....行早起挑灯阅报：吴佩孚军杂心者多，恐不能灭赤化之贼，孙传芳部亦多倒戈之将领，致将江西九江失守，吴孙二军阀深恐由此败不能再振兴而起也。

十月二十日〔11月24日〕

粮价渐次跌落，由于火车不载出境，又无商人囤积，米粟、金融因

此停滞，益形紧迫。

有人言：归绥收抚之国民军已经给旅费，由包头退出陕甘。……

十月二十三日〔**11月27日**〕

有兵出省向南而行，谓赴汾阳碛口驻防，共一团三营，自去日始，翌日尚有从里西过者。

中国世局捣乱不堪，各省之捣乱不同，及至各县亦皆捣乱，秩序不整，下而至于各村亦然。予何不幸，而值此时局，亦何不幸，而见生灵之涂炭耶？

十月二十七日〔**12月1日**〕

今日进城到煤矿事务所，今出传单达知九峪窑户定于十一月初五日开会议，重行组织矿业事务所，公选正副经理。

十月二十八日〔**12月2日**〕

凌晨阅本月二十六日〔11月30日〕之《并州日报》及《晋阳日报》，均载本月二十四日〔11月28日〕谭庆林奉吴佩孚之令援陕，统率大军由石家庄乘正太火车入我山西，已到太原省城驻扎，谭师长驻山西大饭店，以新南街之泰安客栈为暂时之司令部，兵驻南门外。……

十月二十九日〔**12月3日**〕

石门窑积煤五六千吨……每夜出煤一百五六十吨。

运煤车尚少，每月□峪二十余辆。

钱市紧迫，煤亦不快。

粮价逐渐而减，农已忧虑。

商家生意大减，粮价之贱也，晋祠义隆昌粮店火计来山，以做生

意。

十月三十日〔12月4日〕

运煤于石门窑者大车十余辆，小车、平车各数辆，驴驮者五头，惟无肩挑者。

谷草每斤价二十余文。

每轮煤到秋又涨，前半每轮二角有奇，现加至三角有奇。

十一月初一日〔12月5日〕

玠儿妻妹于本月初三日于归，今日遣人送喜饼，即行赠装奁大洋一元。

十一月初二日〔12月6日〕

吾晋入冬以来用兵于西南，防杜国民军暗渡黄河来袭我晋，日来兵出省垣经我村西而过，向南出发到晋祠粮店午尖，南赴清源住宿，谓到离石防杜磧口之黄河渡，其司令部设在汾州府，晋亦危也。

十一月初三日〔12月7日〕

张作霖入山海关驻节天津，乃改奉军为安国军，凡与奉合作者均称为“安国军”。张作霖在天津业于上月二十七日〔12月1日〕就安国军总司令之职。孙传芳、张宗昌为副司令。一致讨赤，一征江南蒋介石，一征西北冯玉祥。

十一月初五日〔12月9日〕

早餐毕，进县到煤矿事务所开会，九峪窑首都到，南峪窑首在会捣

乱。

十一月初六日〔**12月10日**〕

在城驻扎之两连兵今日出城……赴忻州。……

十一月初九日〔**12月13日**〕

里人因村中摊派支差之公费太巨，遂□风潮。

十一月初十三日〔**12月17日**〕

凌晨阅近日《晋阳日报》：安国军总司令张作霖仍在天津蔡家花园筹备南征赤化之军，已委孙传芳、张宗昌、阎锡山为副司令，一致讨赤，不容赤党横行，扰乱中华。立意若斯，但未卜天心允许与否？

十二月初一日〔**1927年1月4日**〕

时江苏、安徽、浙江、河南等省皆有战事，粤政府已于上月移到湖北武昌府，号曰“南政府”，至北京政府无人主持，上月底张作霖以“安国军总司令”的名义由天津入于北京，组织中央政府。……

十二月初二日〔**1927年1月5日**〕

午前进县，入署谒见阎知事，言煤矿事务所之事，半时乃出。

十二月初三日〔**1927年1月6日**〕

吾家房屋颇多，共四五十间，雪后扫除，亦颇费力。来助扫雪之族邻凡三四人，此朝至午方毕。此犹是雪小也，若下二三尺大雪，则无放雪之处矣。

十二月初六日〔1927年1月9日〕

里中每岁腊月初旬，延僧在□化洞诵经，名曰“祭白雨”，系龙王社之社首办理，行之多年，不自今始，其费由八月演剧时由地亩所摊积存之，以备祭白雨所用。今日行其礼以祭之，此前半日事也。现因瘟疫盛行，即邀祭白雨之僧到晚行祭瘟之礼，周行里中兼放路灯，意取驱逐瘟疫远去以祈村中平安耳。

十二月初七日〔1927年1月10日〕

煤矿事务所之经理予已辞谢，不再干预其事，一任他人，不再闻问也。当此之时，正在捣乱时代，大而一国、一省，小而一县、一村，此由于人心之不正，风俗之大坏，为政者失其政之故也。

十二月初八日〔1927年1月11日〕

今日“腊八”，宜蒸□饭而吃之，乃因家瘟疫之灾，病卧床榻者尚未告痊，多不敢吃黍饭，乃未蒸之，另备易化之饭，令众如常而食。

内兄武广义于午后来言：其北大寺村瘟疫之役自秋八月到十月两月有余，染瘟疫而死者五六十人，现又有牛染瘟疫死数头。

十二月十五日〔1927年1月18日〕

有人言：国民军匪自豫、直之境窜入晋界，已到潞安。
晋祠商号皆因捐款受困。……

十二月十六日〔1927年1月19日〕

今日本县拉车赴省支应军差，但未悉所拉多少大车。前日所传潞安开战之讯恐不虚也，兵慌马乱正在此时，人何不幸而生于此时耶？！

十二月十九日〔**1927年1月22日**〕

本村马村长已被一百余村民攻击而退，今日又选村长继续其职。

十二月二十日〔**1927年1月23日**〕

余在晋祠一日，商业莫不凋弊，而捐输之巨款层出不穷，终岁之多也。

市面周行概不见现款，只是纸币纷如，有银元票、铜元票流行于市面而已。

十二月二十六日〔**1927年1月29日**〕

阅近日之《晋阳日报》：党军占领湖北后即驱逐英国人在汉口租界，业已将租界之权收回。

又英、美、法、意、日本等国已有兵舰到上海、九江、汉口停泊，共六十三舰，势将开战。嗟乎！中国内讧数年于兹，今赤化党占领江汉又惹起外交，必有一场恶战。……

十二月二十八日〔**1927年1月31日**〕

山人见予即言：支应军差，摊派甚巨，即极贫之家亦摊十余元大洋，困苦甚矣。

十二月二十九日〔**1927年2月1日**〕

赴晋祠询问年底情形，商家之账甚疲，由粮价之贱，农家不□粟所致。

今日为小除。

注释

[1] 当时对煤窑工人之蔑称。

民国十六年〔1927年〕

正月初八日〔2月9日〕

晋祠商号大小可近百家，于今日开市，吾里商号有十余家，亦于今日开市。五更即放炮迎神，张灯爆柏，如元旦情形，商家互相庆贺。

正月十二日〔2月13日〕

城中有学生组织赤化党之消息。噫，太原县有此学生，非吾邑之福也。

正月十五日〔2月16日〕

今日为上元节，一名灯节，一名传柑节。……

纸房村演唱秧歌，且系两伙，一村而两处齐演，费钱必多，愚民无知之故也。

二月初三日〔3月6日〕

晋祠文昌宫今日恭行祀事，同人招往祭之。

二月初五日〔3月8日〕

……晋祠景清前演唱傀儡小戏，系以村中瘟疫又行，伤亡数小孩，唱以祭瘟神。

二月十五日〔**3月18日**〕

祝嘏者有鼓乐且有优伶，自王郭村来，为作演八仙庆寿之戏。……

二月二十六日〔**3月29日**〕

里人赵来有为其父祝八宸寿诞，家中唱票儿班戏，门前又演傀儡小戏。……

二月二十八日〔**3月31日**〕

里中南老社演傀儡小戏，今日第三天。

三月初三日〔**4月4日**〕

本月初五日清明节，翌日为寒食节，吾乡乃以今日为寒食节，俗差而人皆不知。

三月初六日〔**4月7日**〕

日来吃食又贵，每斤豆腐二百文钱，每斤白菜一百五十文，每斤山药二百文，山药蛋一百〔文〕，每斤菜豆芽一百五十文。

每斤麦面四百文左右，而蒸食^[1]每斤则五百文有奇……谓系工资之腾涨也。……

三月二十六日〔**4月27日**〕

第四区新区长王子和荣礼于本月廿三日上任，次日来拜，适予出外未会，予于今日前往回拜，兼送旧区长薛长春行。……

三月二十九日〔**4月30日**〕

女校仆役言，上峰提款甚急，六万三千元大洋而外又有一军用品之款四万八千元，每户起派一元五角，限三五日即行送到。……

四月初二日〔5月2日〕

村村鸣锣要款，按户出钱。

吾里村长副因派款困难，请予到村公所会议。

里中本社（官道社）演唱傀儡小戏……每户出钱至三元、五元不等，率皆情愿。今摊捐款，每户一元两元，上户则七八元、十数元不等，乃竟未免有怨声也。

四月初三日〔5月3日〕

上峰所捐之款十分紧急，限期交纳，商民两界莫不因此受窘迫。

……

四月初六日〔5月6日〕

里中鸣锣不息，催逼人民交款，势不能缓。

有人言：国民军到汾州驻扎万余人……

四月初七日〔5月7日〕

工人为人耕作，每日赚大工资外尚有三餐，早晚两餐尚不甚论，其午餐必须油糕、酒肉，否则雇工即不为耕作。……

商会人员前来邀我到县办理煤矿事务所，承认商会加派捐款之事……午后方□赴商会，报告不承认加派之款而归。

四月初八日〔5月8日〕

昨日在城，有言公债之款吾邑竟派六万三千元，邑人请求减少，悬县长、委员会衔转上峰，不准，乃又偕绅商学界等人，亲赴晋垣稟见省长，面恳减少。非惟事不能办，抑且面不能见，莫不悔恨气沮而归。

阎县长请予到署议事，劝办九峪负担之款，于商会旧认十成之一外又加二厘，商会分认一万元大洋，煤矿事务所分认一千二百元。言毕乃偕至商会，公同会议作为临时办法而已。

四月十一日〔5月11日〕

有人自县来，言今日城里关庙各庙宇及各旅店，贴驻扎某营某连之条，但未知系何兵队。……

四月十四日〔5月14日〕

晋祠赛会，今日无戏则人数寥寥。……

四月十五日〔5月15日〕

古城营演剧赛会，往观者多。……

四月十七日〔5月17日〕

风峪今日唱好戏，往观者多。

四月十八日〔5月18日〕

清源今日赛会。……

玠儿来稟，言其校中之侯校长业经辞职，又一新校长张崇址到校五日，即被学生反对而去。……

四月十九日〔5月19日〕

清源昨日赛会被风吹散，今日无风，赛会之人始能游行，而妇女到会者甚多。……

四月二十日〔5月20日〕

此县（清源）人民因捐款之巨（六万余元）莫不怨望。分为三项而摊，商界一，富户一，社会一。此外又于完纳十七年钱粮，每两正供大洋三元，附加大洋一元五角，至本月初一日又附加一元五角，共附加大洋三元，每两钱粮通共完纳大洋六元。人民因大哗，然不敢抗违，忍气吞声而完纳之。……

有自省来清源言：近日襄陵县有电到省，请兵到该县弹压抗拒捐款之人民。……

四月二十二日〔5月22日〕

张藩、张绳业因磨产纠葛邀予为之调解。……

四月二十四日〔5月24日〕

拒毒会到晋祠大行演说，劝人戒吸洋烟以及金丹、吗啡。晚上在祠内弄电影戏，往观者多。盖借弄影以申其演说之词也。

四月二十六日〔5月26日〕

阎县长因斗粮行不包办斗捐，将闾邑粮商管押拘留所两日。粮商因捐数太巨仍抗拒不包而释放。

五月初一日〔5月31日〕

……山西有兵十四五师，靡饷甚巨，现又加客兵，每月之饷更多。

故预征十七年之钱粮且行绝大捐款，搜刮民财为势甚急.....吾太原县一邑公债票捐六万四千五百元大洋，粮秣捐四万八千元。.....

五月初二日〔**6月1日**〕

里中第三日演剧。

早餐后天又下雨，里人仍然多拣戏，令优多唱。盖不惜多费钱也。

.....

五月初五日〔**6月4日**〕

晋祠于昨日演唱好戏庆贺端午。.....

晋祠今日唱戏。国民党登台演说，拦阻唱戏。看戏者在台下唾骂，不能听观。

五月初六日〔**6月5日**〕

省城各机关业于端午前一日（初四日）悬挂青天白日旗，显示附入国民党，大反奉军矣。.....

五月初七日〔**6月6日**〕

贾雨臣之葬期在于翌日，今日开吊致祭，予往吊焉。.....

五月初八日〔**6月7日**〕

吾晋先改督办为晋绥总司令，本月初四〔6月3日〕又改晋绥陆军为国民革命军。.....

五月初九日〔**6月8日**〕

有人言：省城于端午节国民党大开会议，宣传国民革命之宗旨，各团体麇集于文瀛湖畔散放〔疑缺一传字〕单.....空中有飞机两架布散，其传单纷纷自空中坠落。街上则有乘坐飞机、汽车之学生及女学生散布其传单，妇女在会有剪发者，有下体无裤而仅服帏裙者。

五月初十日〔**6月9日**〕

吾县国民党于今日举行本省正式参加国民革命庆祝大会，今晚表演新演〔剧〕，往观者纷如。

五月十二日〔**6月11日**〕

山西变政，将省长取消，全省政务均由国民革命军北方总司令兼管。所有晋北镇守使、晋南镇守使、冀宁道尹、河东道尹、雁门道尹全行裁撤，政务厅改为秘书厅，警察处改为民政厅，审判厅改为司法厅。其财政厅、教育厅、实业厅仍旧，新设立者曰建设厅、曰农工厅，山西之官制为之一变矣，自本月初八日〔6月7日〕始。

五月十八日〔**6月17日**〕

家人为我过生日。.....

今日来上寿者长女红萸带其二男二女，孙长女喜燕带其一男一女，均于午后言归。

次婿张永福专来拜寿，次女未来，午餐后归。

族侄端午及其子宗海来拜寿，族侄孙东海亦来拜寿。

四男璘自省归为予拜寿。.....

国民党趁今日晋祠赛会之期成立本县第四区之区党部，令商家均挂青天白日旗，且设党化之坊。吁！

五月二十一日〔**6月20日**〕

吾邑新任知事杨楷字子端，应州人，光绪二十八年壬寅科举人。

五月二十七日〔**6月26日**〕

吾邑城隍庙今日赛会，往岁唱戏四天，每街一天。今年东街街长陈寅庵因捐税重……若再加一层唱戏之费……暂停演剧……会上多唾骂陈街长不使唱戏之人……

六月初八日〔**7月6日**〕

上官又要甘〔干〕草支应军用，吾邑五十万斤。……吾里每户二十斤以分之。

六月十四日〔**7月12日**〕

雇十余人拣谷，每人每日工资二角大洋又钱四百文。……

六月二十一日〔**7月19日**〕

昨日赴县，适值国民党开会，一名清党委员会，一为改组委员会，在高等小学校，予往听其演说且报告祀事敛钱之事。

六月二十二日〔**7月20日**〕

今日为长孙聘妇行纳征礼。女家要看婿之面，予因遣全忠往女家，媒随于后。

男庚、女庚两家之帖互相交换，儿女姻亲今日已经告成矣。

七月初二日〔**7月30日**〕

晋祠今日赛会抑且演剧，远近人来看者多。……

七月十四日〔**8月11日**〕

吾晋为阎锡山所占据，于今十有六年，一切政治兼是行动并不仰承政府之命令，现又公布（七月十二日）制定《山西县知事考试暂行条例》十三条。

七月二十日〔**8月17日**〕

今日葬妻母……内人史竹楼带五男鸿卿、次孙精忠而往送葬毕归。三男珣亦往送葬。

七月二十三日〔**8月20日**〕

窑伙昨日在县会上买牛两头，价共一百三十五元大洋，税钱七元有零，今日送价而去。

内人……于去日带子女……为我岳母上坟祭烧。名曰复三圆墓，今日午后方归。

八月初五日〔**8月31日**〕

今日南堰镇演剧赛会，此间人往者多。

八月初九日〔**9月4日**〕

晋军向南出发。有人言潞安府一带被河南之红枪会，天门会入我晋边滋扰。……

天津《益世报》（本月初二）：直隶会匪围攻巨鹿县。天门会攻西门，红枪会攻南门，黄□会攻东门，大刀会攻北门，共数万人。已由西

门攻入，破之，人民死者甚众，抢劫一空。官皆逃匿，又攻旁县。……

八月初十日〔**9月5日**〕

王区长招集总河各村之人会议，六月祭祀晋水源神之善后办法，议决先从南北总河各田之田亩调查清楚其数着手，再后定规。

八月十二日〔**9月7日**〕

河神庙演剧末日，观者甚多。……

八月十四日〔**9月9日**〕

翌日为中秋佳节，省城各机关均放假一天。……

八月十六日〔**9月11日**〕

亲家送来月饼者，朝为南屯村之牛，早餐后去；继为草寨村之樊，午餐而去；晋祠之张未餐而去。

八月十八日〔**9月13日**〕

刈稻之工资今日又涨，每人每日除三餐外，又有大洋五六角。……

九月十六日〔**10月11日**〕

吾邑新知事乔名昌字星五，浮山县人，于重九日莅任视事，系教育厅之省视学员。旧知事杨子端业于九月初十日升任阳曲县知事。

九月二十三日〔**10月18日**〕

关帝庙开光之戏，在后街搭台演唱，观者如堵，予虽往观莫能到

前。

九月二十六日〔**10月21日**〕

玠儿之妻侄武垚玉，于本月二十日完婚，今日前来谢礼。完婚事未大而费大洋七八十元，以物价太昂，工资太大故也。……

九月二十八日〔**10月23日**〕

第三国民军首领孙岳下野，业已二三年矣，今夏前来晋祠驻文昌宫五□月，名曰养痾。……

十月初一日〔**10月25日**〕

捐款紧急，凡抗违者即拘留于县署。……

十月初五日〔**10月29日**〕

羊肉每觔大洋二角二三分，为日已久，近因金融奇紧，肉价大落，自本月初一日起每斤羊肉大洋一角，购买而食者遂多。……

十月初十日〔**11月3日**〕

小站村演剧。……

十月十一日〔**11月4日**〕

有人自平遥县来，言：刘镇华督兵十万已到平阳府一带，不日可赴省城援助老阎，进攻奉军，前站已到平遥，插旗布置兵站之处，平遥、祁县、徐沟等县各备大车千辆支应兵差。……

十月十三日〔**11月6日**〕

现在省城预备守城之火炮，城上业已安置大炮。……

十月十五日〔**11月8日**〕

昨日又要支应兵差之大车，吾太原一邑支一百辆，按闾摊钱。……

十月二十九日〔**11月22日**〕

各县皆有戒严之令，县公署又贴布告，禁止各村庄燃放纸炮，并督饬保卫团丁严加稽查，到夜更为警备，以防不虞。

十一月初七日〔**11月30日**〕

民国初年重修晋祠，系由祠僧本祥及其弟子觉志延予所倡办者。晋祠有人从中侵蚀布施，被予指斥，晋祠人遂视予为仇敌。……

十一月二十三日〔**12月16日**〕

坐车进城谒见新官窦玉符，山东东平县人，年三十有八岁。……

十一月二十八日〔**12月21日**〕

前三日又要支应军差军马，原邑五十辆，各村长莫不哗然，图谋抵抗。

十一月三十日〔**12月23日**〕

石门窑之号曰德昌庆，今因冬至节以一羊祀窑神，采煤工人另祀一羊。予夜宿焉。

十二月初五日〔**12月28日**〕

上峰又要义勇兵，每一主村出兵一名，吾赤桥为主村，附赤桥者二：一曰西镇村，一曰明仙峪。区警来催，尚未雇成。其雇兵之资尤必按户均摊。

十二月初六日〔**12月29日**〕

里人雇一人充当义勇兵，村中龌大洋一百元为雇资。……

十二月初八日〔**12月31日**〕

晋祠国民党设立区党部，翌日为阳历中华民国十七年之元旦，国民党大贺新年，今日先行预备庆贺一切之仪节。

闻本县第三区北格镇区党部，翌日庆贺新年，且有梨园子弟演唱三日，该区各村散给观剧入场之券，每券一张大洋五角，每村十券、二十券、三十券不等，视村之大小发给，此外当必有别样之彩色耳。

十二月初九日〔**1928年1月1日**〕

内弟郭赓武来看玠儿，里人郭金海以藕粉一斤、草纸三刀看玠儿。

……

晚间诣晋祠，观国民党演文明新戏，二更方归。

十二月十六日〔**1928年1月8日**〕

朱廷英自县来看视其师之病，以二包点心为贽，啜茗而去。

十二月廿三日〔**1928年1月15日**〕

本月既望，奉军以飞机布散传单于省城，谓二十一日有十二架飞机

攻击太原府城……乃是奉军哄喝之词，惑盪人心，二十一日并未见有飞机一架前来。……

十二月廿四日〔**1928年1月16日**〕

里人马侯小为次子完婚，予往助婚一日……又郭金海为所嗣之子完婚，长孙全忠往为助婚。……

十二月二十五日〔**1928年1月17日**〕

新年在即，来送年物者有数家。……

柳子峪双厚送来豚肩一块。

谦泰元送来豚肩一块，点心两盒，挂面十五束，藕粉一包，凡为四色。

李君良送来挂面四束。

张资深送来大米一斗，藕根一大包凡十斤，豚肩半块。此君每年送之，迄今三十年有奇矣。资深年八十有五。

十二月二十六日〔**1928年1月18日**〕

予往晋祠赶年集，所卖之年货异常昂贵。每斤葡萄五百余文，每斤柿饼六百文，每粒胡桃大者百文，小者六七十文，每斤梨五百文。……

十二月二十八日〔**1928年1月20日**〕

粮秣之款，吾邑已缴二万二千元，金以为可以到来年再缴其半数矣，不料官厅逼迫，限三日即行缴此半数，合邑人民莫不警惶失措，痛恨官不念民之苦也。

十二月三十日〔**1928年1月22日**〕

.....兵站总监黄少齐之父本月二十八日仙逝，部派员往助丧。.....

注释

[\[1\]](#) 即熟食。

民国十七年〔1928年〕

正月初一日〔1月23日〕

戊辰元旦庆幸已来，儿孙等于五更即起，爆柏迎神，张灯祀祖，贺此新年非仅一家一人。……

正月初四日〔1月26日〕

孙全忠、精忠、恕忠兄弟三人诣北大寺、塔院等村相偕拜年，午餐而返。

正月初五日〔1月27日〕

老友张天一……今日为其次男娶妇，予送喜轿两乘，今朝前往。

正月十五日〔2月6日〕

晋祠区党部今日在唐叔虞祠演其新戏，散给看戏之券一千余张，每券大洋二角，入场观剧者必有券乃能入，共演两日。……

五月十六日〔2月7日〕

里中子弟因今日无风，午后装扮社伙，有高跷、□妻送女、大头和尚、拜天地等故事，游街过巷，让人观看。此皆无知无识之人也。

正月二十五日〔2月16日〕

新庄村丧家梁应诏遣人送祭食并具两盒以谢题主之礼物。

今日为“老添仓节”，里人闹社伙以畅阳春。邻村有骑竹马以来吾里游览者，此外又有弄龙灯、踩高跷者。……

正月二十六日〔2月17日〕

今日为我先祖……之冥寿诞期，早午两祭。……

正月二十九日〔2月20日〕

昨接县公署函。系翌日举行询政会议。（函云：迳启者，现值春初农暇，拟遵章举行询政会议，以便访询地方利弊，并解除政治上种种困难，已定于本月二十一日即旧历二月初一日上午十时在第一高小校内举行，用先函达，即希查照，务于开会之前一日一律到齐，以便届期准时与会 为 此致刘友凤先生，知事窦清瑞启，二月十七日）邀予赴县与会。……

二月初一日〔2月21日〕

午刻，与会之人始齐，窦县长为询政会议之会长，共六十六人。

二月初三日〔2月23日〕

晋祠文昌宫今日祭祀，晋祠人经理祀事。邻村人士多往与祭，年年如此，予亦随众往祭焉……每人带供奉钱三百文。

二月初六日〔2月26日〕

晋祠人演高跷，谓于今日亮新装，沿街游窜。……

二月初七日〔**2月27日**〕

闻晋祠之高跷今日仍闹，此外又有龙灯、狮子滚绣球、拍蝴蝶等社伙，想皆谋向宪兵司令得赏也。

二月十一日〔**3月2日**〕

又遇天龙大和尚于龙和药店。言本月初九日晋绥总司令迎李景林与日本使臣某入我省垣。……

闰二月十三日〔**4月3日**〕

今日俗为寒食节，上坟祭祀者多。寒食原系翌日为一百五，冬至距清明一百六日，清明前一日为一百五，而俗乃又前一日。……

闰二月十四日〔**4月4日**〕

璘儿在省城兵站部当差，闻奉军集中直隶、石家庄有兵七万共十五万人攻我山西，已由获鹿县进攻井陉，现到上安村也。

晋军在直隶平山县叛归于奉，旅长被戮，兵皆为奉所编改成奉军。
……

三月二十二日〔**5月11日**〕

冢妇殉节今为二七之辰，其兄弟前来到坟祭奠，在家午餐而去。

四月初一日〔**5月19日**〕

吾晋于去年端午前一日改插青天白日旗。……

四月初二日〔**5月20日**〕

韩庆祯来言：其在县祭祀窑神，且有煤厘委员到县招集各窑首入署会议，仍令各峪分认，不准外人包办，惟分认之额较上次大加。上年九峪通共一万一千六百元，此次分外增加五千四百元，通共一万七千元。各窑首皆不承认，昨日到署者仅五峪，尚有四峪未到，改定本月初六日再议。

四月初五日〔5月23日〕

小满之节，农皆种谷。而天乃不雨，旱田之谷皆不能如期而种。

.....

四月初六日〔5月24日〕

支应军差之车马现又向吾邑〔缺要字〕百辆，先去五十辆。官必俾各村再起五十辆，以足其数。.....

四月十一日〔5月29日〕

璘儿来禀言：近日军事紧张，黄总监于本月初三日赴石家庄视察各兵站情形，不日即可返省。其禀函之面改为国民革命军第三集团军兵站总监部（先是北方国民革命军兵站总监部）。则是蒋介石为国民革命军第一集团军，冯玉祥为第二集团军，吾晋为第三集团军矣。

四月二十日〔6月7日〕

里中日日鸣锣，要支军差车马之款，按户派摊款项。.....

四月二十一日〔6月8日〕

近日分秧插稻，〔雇工〕每人每日工资七八角大洋，尚有三餐。大

寺村、三家村工资涨至一元大洋，两三日种稻田者因此受困，不能〔得〕稻利也。

今日风峪演戏，往观者甚多。

四月二十七日〔**6月14日**〕

四男璘来函（昨日）言：黄总监由石庄返省，筹备北京兵站办公处，由总监部派职员二十余员前往北京办公。……

五月初五日〔**6月22日**〕

今日为端阳佳节，田夫皆息工，赴晋祠观剧者络绎不绝。……

五月初七日〔**6月24日**〕

……北京兵站办公处在西城石老娘胡同。

五月初八日〔**6月25日**〕

雇一长工……每月工资四元。

五月十二日〔**6月29日**〕

中华民国大反前政。县官遭父母之丧并不丁忧，亦不解组，仍然为政，从前一切丧礼全行废弃。……

五月十八日〔**7月5日**〕

长女红萸带其二子专来为予祝嘏，次女翠萸病初告痊未来，仅其婿张永福来，长孙女喜燕遣人送寿桃来，长女未驻而归。

族侄端午、族孙东海均来拜寿。

五月十九日〔**7月6日**〕

传言北京改为北平，直隶南至黄河北岸改为河北，系属一省。……

五月二十日〔**7月7日**〕

南军党魁白崇禧近到晋省，今日来晋祠游览，名曰参观村制，未曾多时，半日即返。

五月廿五日〔**7月12日**〕

昨日予在本县教育会，提倡重修本县志书，会教一百余人莫不赞成，业经大会通过，当即举定五人为筹备员，曰胡海峰，曰石玉清，曰张亦彭，曰牛锡纯，其一人为予也。

五月二十七日〔**7月14日**〕

本县城隍庙演剧赛会，赴城者络绎不绝。在城四街人民虔诚祭城隍神，以神之彰善惮恶极严也……

六月初四日〔**7月20日**〕

第四区各村长副因教育会将晋祠村长牛玉鉴打倒，全体到县辞职，自本月初二日都不负责。

六月初七日〔**7月23日**〕

次孙女喜鸾为其父做百日之祭。……

六月十四日〔**7月30日**〕

晋祠、赤桥、纸房三村总河渠甲演剧酬神。

六月二十日〔**8月5日**〕

南京党政府定于阳历八月一号（阴历六月十一日）公开大会议一切大政。召集群雄均到南京会议，晋阎行至半途，告病而返。

六月二十五日〔**8月10日**〕

午刻，有清源白村人一群赴吾邑汾东马练营迎请龙王神，由吾里经过而返，祈求雨泽……

七月初一日〔**8月15日**〕

……南京现开大会，自八月一号起，所议之政甚多，而裁兵、减税为两大问题。……

晋祠赛会，今日起。卖货之棚寥寥无几。……

七月初七日〔**8月21日**〕

晋省有裁兵之命令，业已裁了三万，尚有五万未曾裁之者。报言如此。

七月初八日〔**8月22日**〕

昨日为七夕，系牵牛、织女相会之期。……

七月初九日〔**8月23日**〕

现闻天旱甚宽，北则绥远、包头、河套以及察哈尔等区至雁门关外各处，南则汾州、平阳、蒲、解等处，西至黄河陕界，莫不苦旱。……寿阳近被雹灾者四十余村，盂县被雹灾者一百余村。……

七月十六日〔**8月30日**〕

今日为妻母武张氏之第一忌辰，俗名头周年。予率五男鸿卿往北大寺村祭烧，午餐而归。

七月十七日〔**8月31日**〕

花塔村今日演剧起，年年必于七月十八日有戏，盖恐遭冰雹之灾耳！农家奉祀龙王之神必诚必敬，否则激怒龙王，招致雹灾。

七月二十五日〔**9月8日**〕

今日赴窦县长之招。系因本县遭水灾之村一二十，遭旱灾之村尚经遭冰雹之灾二十余村，在县署会议救济之法。到会之绅士二三十人，议决组织灾黎救济会，分股办。又议先提第三区义仓之粟急赈侯家寨、小北格、梁家庄等村之灾黎。

窦县长设盛饌以待绅士。

七月二十七日〔**9月10日**〕

借阅本月初旬之天津《益世报》：新政纷如，改革者多，各处皆有党部，党员盛行。每县党员皆是由学校产出，妄作胡为，不畏强御。

.....

八月初六日〔**9月19日**〕

璉儿言北京之兵站监部设立三月，现因兵事已歇，撤归省城，已有结束之讯，将来改为军需部。

八月十三日〔**9月26日**〕

节近中秋，家家预备月饼。予家亦自行做造，不用雇人，盖乡俗也。

源生晋来送月饼。

八月十四日〔**9月27日**〕

翌日为中秋佳节，今日人皆购买庆贺中秋之物件。……

八月十五日〔**9月28日**〕

今日为中秋佳节，人皆欣然庆贺。……

八月十六日〔**9月29日**〕

中秋佳节，家家祀以月饼，有购买者，有自造者。今日邻里戚族互相馈遗，习俗相沿为日已久，道路行人莫不提篮相馈，到外村送月饼。

八月二十七日〔**10月10日**〕

凌晨阅中秋节前天津《益世报》：见南京政府所行一切之政均由委员会议而行，并无元首负责，其党中之魁多称之为委员长。……

今日为阳历十月十号，曰双十节。系光绪^[1]辛亥革命变乱叛清之日也（八月十九日湖北武昌叛变起首也）。大小机关莫不庆贺，吾邑县党部且演剧以贺，凡办公人员放假三天。

八月二十八日〔**10月11日**〕

夜看县党部人员登台演剧竟与优伶不异，且有女学生登台演剧。
……

九月初一日〔**10月13日**〕

.....阎为南京国民政府之重要人物，又为北平之卫戍总司令。中秋节前阎由大同又到北平。而北平之官多由晋往，商震为河北省之主席。

.....

九月初二日〔**10月14日**〕

八月二十七日原为孔子圣诞，往年文庙有人祭祀，今年党政府成立则无祭圣之举矣。.....

九月初六日〔**10月18日**〕

今日晋祠赛会，异常人众，未曾演剧。

九月初九日〔**10月21日**〕

清晨阅上月二十二日之天津《益世报》：南京政府称为国民政府，设主席委员一人（即大总统之位），委员十二人至十六人，分为五院，第一曰行政院，第二曰立法院，第三曰司法院，第四曰考试院，第五曰监察院，每院设院长一人，副院长一人，由国民政府委员任之。以行政院为国民政府最高行政机关。.....

今日为重阳节即重九节。家中食枣糕、饮菊花酒以度此佳节。.....

九月十一日〔**10月23日**〕

璉儿昨日自省归来，言省城街市站岗巡警以外，各要路皆加宪兵及卫戍司令兵驻守。.....

九月十二日〔**10月24日**〕

.....今日仍在娶妇家早餐，后即逾岭到瓦窑村。其村不足十家，山

人尚不知禁烟之令又严，予以“南京政府之命令定于以来年三月一号为限，凡吸食鸦片烟者、贩卖运输洋烟者及栽种罂粟者一律治罪”宣告山人。山中之人，皆不知情，男女吸食洋烟者颇多，予故告之，令其及早改戒，勿到来年，自蹈罪中。

九月十四日〔**10月26日**〕

张雪珊老友为同善社之巨擘，信道甚笃，中秋后出门访其同道，游至泌州而返，前二日乃归。谓现在停止传道，不准人入其社。……

九月十七日〔**10月29日**〕

太原一邑物产颇繁，除六谷而外，在山者煤炭为大宗，此外则有白矾、黑矾、石灰、红土以及瓷品、沙锅等物；在川者芦苇为大宗，此外则有草纸、白纸、苇席、藕及一切菜蔬等物。……

九月十八日〔**10月30日**〕

西关庙演剧。

九月二十二日〔**11月3日**〕

有人言：吾邑风俗，陈家峪村侯某近由大同买来两个及笄之女，每女聘金四十元大洋，为子弟作妻。人始知大同旱灾太甚也。传述大同、绥远、陕西、榆林等处皆设人口，售卖子女以度荒年已数月矣。故有人携资前往购买，由于本处儿女婚姻聘金太巨故也。

九月二十三日〔**11月4日**〕

珣儿言：北大寺村近有一因穷自刎之人，年六十余岁。……

九月廿四日〔**11月5日**〕

凌晓，阅本月中旬天津《益世报》：有南京政府设立十部：曰内政部（阎锡山），曰外交部（王正廷〔廷〕），曰军政部（冯玉祥），曰财政部（宋子文），曰交通部（王伯群），曰铁道部（孙科），曰工商部（孔祥熙），曰农矿部（易培基），曰教育部（蒋梦麟），曰卫生部（薛笃弼）。……

九月三十日〔**11月11日**〕

璘儿于晚间自省归来，言：翌日为孙文诞辰，各机关办公人员均放假一日，党人皆为之庆祝。孙文既死，中国党人尊之敬之较甚于孔圣人也。

十月初一日〔**11月12日**〕

北京已改为北平，直隶改为河北省，其省政府上月由天津移入北平。县公署一律改为县政府。知事改为县长。将特别区热河、察哈尔、绥远、青海、西康五处均改为省，此外甘肃、宁夏亦改为省。

十月初八日〔**11月19日**〕

马殿学为堪舆之术已经有年，其术已精，恒为人觅坟莹以葬，今来亦由予托人延请也。

玠儿既逝，先行暂厝，予拟修墓再葬，拟修予之墓及玠儿之墓，请来马殿先生点穴以备来年春动工，今秋已用牛车运石到祖莹堆积矣。

早餐后三男珣、长孙全忠偕马殿前诣祖莹，五男鸿卿亦偕往。用罗盘定线，又大尺丈量地势，为予拣定一穴，又为长男玠拣定一穴。……

十月十五日〔**11月26日**〕

凌晨阅报，南京政府重视禁烟一案，且有全国禁烟会议，发表宣言普告天下，谓治外法权为实行禁烟之障碍。……

十月十八日〔**11月29日**〕

本县党务指导委员会来函，言：于十一月三十号即阴历十月十九日上午十〔点〕钟在敝会大礼堂成立太原县各界禁烟委员会。……

十月十九日〔**11月30日**〕

赴县成立严禁洋烟大会，系绅学农工商所组成，会员凡五十余人，下午一〔点〕钟开会至黑乃毕。……

十月二十二日〔**12月3日**〕

凌晨阅报：本月朔吾省东夹巷教堂英籍牧师丁尔泰夫妇两人并偕一翻译骑自行车赴忻县传教……行三十里至阳曲湾村北，忽有两匪迎面来……将丁夫人击毙，仅抢大洋六元、金戒指一个。……

予进县应教育协会招集，与石玉清、张亦鼓等议定，本月二十一日开会，筹备修本县志书之办法。

十月二十五日〔**12月6日**〕

凌晨阅报：山东济南仍被日兵侵占。革命军不敢往征，商民乃有抵制日货之举动，鲁省商民更为激烈，近日主张焚烧日本之商货。

十一月初一日〔**12月12日**〕

凌晨阅上月中旬之《益世报》，关税自主一项，外洋各国多行承认，惟日本梗化，据别条件要求，而外交部长王正廷〔廷〕持坚硬主

意，无论日人承认与否，已定于民国十八年元旦实行关税自主之政策。

.....

十一月初五日〔**12月16日**〕

里人今日娶妇者凡三家。嫁女者凡二家。天初送晓，娶妇者即行鼓吹。

予为武锡珍作娶客，尚有□少涵为伴。轿四乘，娶客二乘，新男新妇二乘。

十一月初八日〔**12月19日**〕

迷信二字，中央政府已下破除之命令，各处党部已有遵而行之者。有人言吾晋寿阳县已将城隍庙之神象全行捣毁，内占军队。

十一月十五日〔**12月26日**〕

阅本月初之报纸，晋之阎锡山已由海路赴南，业于本月初一日驾到南京，国民政府人员全在下关欢迎，入于金陵，次日即就内政部长职。

十一月十七日〔**12月28日**〕

又外交部长王正廷〔廷〕与外洋各国订立新约有失策之处，南京反日会一千余人于本月初二日运动示威，欲入外交部，因警察拦阻遂到王正廷〔廷〕住宅，捣毁门窗户扇及一切物件，并将军警各官殴伤。

十一月二十日〔**12月31日**〕

高等女学校于本月初迁于西街隆恩寺中。.....

十一月廿一日〔**1929年1月1日**〕

家中食扁食以贺阳历之新年也。

十一月二十三日〔**1929年1月3日**〕

四男璘今日由家赴省军实部办公，盖军实部者系兵站部所改组者也。

十一月三十日〔**1929年1月10日**〕

晋祠又有学界人组织区党部，言系先组织分党部。原邑现有七分党部，分党部成立之后乃能成立区党部，区党部成立之后乃能成立县党部，县党部成立之后乃能成立省党部，由下而上行之也方为正式之党部。

十二月初一日〔**1929年1月11日**〕

吾晋阎锡山上月初已到南京为中央政府之重要人物。山西省政府之主席暂系杨兆泰充任，大政仍是阎锡山遥而掌之。……

十二月初三日〔**1929年1月13日**〕

禁烟一案近来加严，里中有委员来验烟民，劝导人民及早断之，若到阳历三月一号则必科罪矣。……

十二月初八日〔**1929年1月18日**〕

今日为腊八节，民间仍旧过之，官厅则不谓为腊八而竟为民国十八年一月十八号也。

十二月十四日〔**1929年1月24日**〕

.....阅本月初二日〔1月12日〕之天津《益世报》，奉天首领张学良于本月初一日〔1月11日〕枪决东三省兵工厂督办杨宇庭、黑龙江省长常荫槐。.....

十二月十五日〔**1929年1月25日**〕

.....言：今日午前县党部人员率领多人将城隍庙中之偶像全行捣毁。.....

十二月十九日〔**1929年1月29日**〕

里人轰传党人异日捣毁晋祠，赴晋祠拈香烧纸者甚多。

注释

[\[1\]](#) 此处原文笔误。

民国十八年〔1929年〕

正月初一日〔2月10日〕

国民政府勒令人民实行国历（即阳历），严禁人民再行阴历，乃言者谆谆而听者藐藐，官界皆行阳历，民界皆仍为行阴历，以寅月为岁首。盖阴历之行数千年矣，民国初年即改行阳历，至十七年而莫之能改。党国成立乃重申严令禁止，遵行阳历，而民皆不应，可见民心之不以阳历为是也。既成民国乃拂民心，则失民国之本旨也。

阳历新年以来（上月十一月二十一日为新年），中国似乎统一，实则要人各存意见，看风得使船也。而四川军阀仍然内讧，日本兵队占侵山东济南，业经十月尚无撤退之期，外交人员虽与日本交涉久仍无效。

晋阎总司令锡山于去年冬到南京充国民政府之委员，现仍在京，山西省政府之主席系杨兆泰代理，晋省现无他事，去腊省党部及各县党部捣毁神庙，令各处人民痛恨党人员。

吾邑仍是窦县长清瑞在任，一年有余（十六年冬十一月到任），为政平常。

物价异常昂贵，粮亦贵甚矣。人民生活程度日高一日，纸币横行，金融湿滞，市面大形困顿之象。

晨鸡初唱，里中即炮响连天迎神，祀祖以贺新年，此诚新年之元旦也。

党部禁止度此新年而人民不听其言，仍然遵行旧历，竟将新历置之不问，党人亦无可如何。

正月初四日〔2月13日〕

天津《益世报》每日所载者，土匪抢劫之案各省皆有，而天津、上海大商埠匪更弥漫，每日抢劫案件不下数起，则是今为党国乃又成为匪国矣。嗟乎！

内弟郭赓武来，午餐而去，来拜者十余人。

里中有闹“社伙”者，今日已三天矣。午后出外见之乃知是踹高跷者，化装为八洞神仙，锣鼓喧阗以为前导，此为太平之景象也。无知愚民固宜若此。

正月初五日〔2月14日〕

……即阅老友张雪珊之《洞冥记》，所记者皆为地狱之事，足以烛恶人之隐，寒奸雄之胆，惊戒世人可为大矣。

曙光初送，里中即炮响连天，俗以今日为破五日，放炮驱逐穷鬼远去，迎迓福星来临也。新年元旦家中并不用帚除土，至今始行打扫将土送出，谓之送穷土出舍，习俗为然。

晋祠有冬防兵一连，分作三排，南堰镇驻一排，固驿驻一排，其一排随连长驻在晋祠。昨夜二鼓不知何故，军忽哗变，先将连长枪毙，又枪决排长毙命，护兵受伤者二人，抢劫子弹而逃，幸未抢劫镇之商民，今日检点逃走共十五兵。

正月初六日〔2月15日〕

冬防兵在晋祠一排，图谋抢劫商民已经有日，至本月初四日夜初即行动手，连长排长不从，立即枪毙，除十五兵外皆不同意，故又枪伤三人，凿开北门而出，到汽车栈切断电线而逃，晋祠商民闻知连长、排长之死讯，方才关闭门户，严防变兵之抢劫，虽未遭祸，而已大受惊恐矣。

正月初七日〔2月16日〕

凌晨，阅腊月下旬之天津《益世报》载，山东济南日兵仍然盘据，胶东之杂色军队互相攻击，该处人民被兵蹂躏已经半年有余，国民政府置之不问，何以服民之心乎？噫！

来拜者三人。

正月初八日〔2月17日〕

晋祠商家开市，多年在于今日，自去年正月奉军围我山西，因改至元宵节开市，今春仍未复旧，定本月十四日开市，亦世变之故也。

正月十一日〔2月20日〕

朝由家启行，经由徐沟路行，传言此处未曾过年，由县党部人员严行禁止故也。

徐沟县属各村庄未贴过年之春联，门上亦无悬挂“大字”^[1]。到李起村遇一老汉言年前村中鸣锣不准再过旧年，各村皆遵而行之，只是表面上不贺新年，实则仍旧过之也。

正月十三日〔2月22日〕

万义生号因买木料有纠葛，有人调停，莫能解决。遂招木行之人公同合会，共言买木系商家正当行为，何以指为盗买，均不承认。

阳邑镇昔为繁华之村，富户甚多，今则村中无一富户，致气象大为雕零，楼院折毁十分之七八，人物亦大为减色，读书亦寥寥无几也，言之不免凄怆。

正月十四日〔2月23日〕

……此间商家言：粮价又有膨胀之致，则人民之生活程度日高一日而困苦益甚矣，可畏之至。

此村开灯节尚盛，各社皆祀三官，作水陆大会。分为六社，每社有菩萨图象及十殿阎君并地狱图，皆由苏州所绘者，极其工巧，当年此村富户甚多，不惜工费各求精善也。此村东北十里白燕村，今日抬搁，有人看回言：观者如堵，系办三天。歌舞太平于此见焉矣。

午刻，来太谷县，由东门入。观者如堵，乃到鼓楼西街中和德钱店，老友程寅东尚实在焉，遂驻于此。

太谷城中庆贺元宵节，满城挂灯结彩，街头巷尾皆搭彩棚，乐台鼓吹不歇，东寺院演好戏，一班一日，演唱未断。

男男女女填满城中，可谓人山人海矣。

正月十七日〔2月26日〕

……太谷城中，三日挂灯之事已毕，今日乃歇鼓乐，拆卸彩棚。

午餐，闻阳邑镇中有抬搁之声，及到大街见搁三抬，高跷一伙，于今三日矣。

初夜，又有弄龙灯者演街。

正月十八日〔2月27日〕

万义生购买木料之事，经此镇之村长及各友朋从中调解作为罢论。

此镇恒丰泰斗店，因斗捐包价太巨，莫能解决，竟被委员所逼将门暂闭。

正月二十日〔3月1日〕

今日为“小添仓节”，民间仍旧过之。

阳邑镇中宅舍拆毁甚多，售卖木石为生活，太谷一邑似此为生者十

居七八。

洋烟之害已大，乃又加金丹及机器泡并料料之害，富户皆爱之而莫逃，即中等人家亦受其害，民不聊生矣。

纸卷汉烟盛行于世，予在太谷城中眼见看灯之妇女，面挂眼镜，口衔纸烟，以为落落大方，亦世道之忧也。

予往里满庄一游，拆毁楼院又多，五楼院为太谷一邑之巨宅，亦将拆毁，其南长工院已经拆开，今春势必又拆，将不得为大村落矣，可胜叹哉。

由里满庄转南二三里游至四卦村，其村演唱秧歌，观者不多。
此镇改选村长，投票选举。

正月二十三日〔3月4日〕

信言：旧军阀结连而起，在山东江南等省与党人为仇。若然，则中国人民又将涂炭矣。

正月二十四日〔3月5日〕

现有县政府之布告，令人民完结民国十九年之田赋，自阳历三月一号开征，至六月底，将上忙、下忙之银粮以及米豆一律完清，不准积欠。嗟呼，现在人民已日不聊生矣，乃又预征来年之田赋，哀我斯人，何堪此苦乎。

郝济卿同年为高等女校校长，已经入校，现有人暗行破坏，图谋其校长之位。

正月二十五日〔3月6日〕

予之舅氏嗣绝多年，每岁无人上坟祭烧，只是予率子孙上坟添土，所有坟田二亩三分，系他姓所典，亦已多年。其族有人欲卖此田，互相

争购。予于今日上社，经村长副评断，始将坟地归其族中作为公产，每年祭祀由阖族公办，则舅氏之香火可以绵延勿替矣。予请其族中刊碑勒石以志其事，其族中人亦皆公认焉。

二月初二日〔3月12日〕

农事已动，吾家尚未雇到长工，由人工之缺少故也，自兵兴以来，人工遂少，可见战死之人亦多矣。

里人郭金海以张氏之子为嗣，邀请里中父老、村长副以及亲戚、族人等到其家庭，当家立写继嗣之约，设席款待耳，请予与其事，予未赴其席。

二月初三日〔3月13日〕

谣言：吾晋又有备战情形，谓晋与蒋介石、张作霖之子张学良合作，与冯玉祥开战，而冯玉祥与李宗仁合作。此言不知确否。

前月初四日，晋祠冬防兵变，枪毙连长、排长而逃，追已拿获。业于上月廿九日在省枪毙，变兵十有三名，晋祠实贴布告，俾众周知。

二月初五日〔3月15日〕

凌晨，挑灯阅天津之《大公报》，系上月中旬者，所报外交，日本之交涉仍未解决，观其情形必有扰乱我国之祸心，传言张宗昌在鲁招兵，暗通日本助彼与党人构衅，似非虚语。

二月初六日〔3月16日〕

农事已兴。

今日雇人担粪上宿麦。

本县教育会翌日开会，前日来招予。

传言吾晋又有动兵之讯。……

来县教育会，系开会改组为委员制，投票选举，九人在会。

二月初八日〔3月18日〕

昨日在会，予辞纂修太原县志书局长职，众不允辞，议决筹办局务，先行向公款局领开办费。今日偕八九人进县政府与窦县长磋商款项，已允。

二月初九日〔3月19日〕

……故中国人民受兵燹之灾殃，近年来不堪枚举。现在又闻山东及南省多有干戈之扰攘，吾晋亦有备战之情形，此风已紧，人民亦不恐惧，官吏言念民生者亦不多见，党国之民恐难享太平之福也。

二月初十日〔3月20日〕

农事已兴，雇工之资开首即大，每日三餐外每人犹需工资大洋三角，人民之生活程度高，已到极点矣。

播种水萝卜两畦。

又种春麦四畦，长工担粪，予在田一日。……

二月十三日〔3月23日〕

郝济卿同年充女子高等学校校长六七年矣。现被新党反对，延请女校长。窦县长调剂乃将济卿延聘入署为其西席，教其子女，薪金与校长同。

牛鬼蛇神擅威作福，收的是捐，敛的是钱，为的是柴米油盐，那知地瘠民贫，此日却夸权在手。

蝇营狗苟植党聚群开什么会？受什么罪？说什么功名富贵，已经天怒人怨，何

时方见雨霖头。

二月十四日〔3月24日〕

明仙峪煤窑共八九户，兹因构衅，于昨日被本区封禁。但封条既无官印，系白纸条随便所书者。区长之妄，可知也。

众窑户请予□官，遂由山策□窑出山赴县，适窦县长出城赴东南区办公，翌日乃归，予偕众出城言旋。

二月十六日〔3月26日〕

予家春麦业已种毕，不足二亩。

朝即赴县入署，谒窦县长，请问封禁煤窑之事，窦县长并不知情，当即派警前往明仙峪查办是否属实。

二月二十一日〔3月31日〕

杏沟予田共亩，予率五男鸿卿及两孙种玉茭子半日，由引水灌溉故也。

晋祠宇下今日演戏，祀东岳泰山大帝，党部破除时人之迷信，而迷信终莫能破除。

二月二十四日〔4月3日〕

俗以今日为寒食节，凡有新丧者即于清明前二日上坟。……

二月二十五日〔4月4日〕

率五男鸿卿暨两孙精忠、恕忠并外孙玉蕙种玉茭子，又种大豆角角两畦，长工则修河棱。

翌日，晋水北河决水，挑浚河道，今日灌溉宿麦者多，长工亦灌麦田。

二月二十六日〔4月5日〕

今日清明佳节，无论富贵贫贱莫不有追源报本之意，故所到之处皆是上坟祭祖之人，但未知维新之人视其祖德宗功为何如耳。若以现在之恶习，谓父母为脱人之模范，则必无水源木本之念矣。

二月二十八日〔4月7日〕

张村新庄亦行演戏，今日第二天，百物腾贵，粮价极昂，人皆不畏。

二月二十九日〔4月8日〕

斯时之人并不怕穷，无论何界之人一味奢华，似乎世界丰富，毫无俭朴之风，一切行为言动只管今日，不管来日何如。则与明末崇祯季年之状况无以异也。似此情形，党国成立尚未一年，已有破坏统一之党人，诚恐党政莫能久存焉。

长孙全忠……今日仍然赴省通顺巷合成永布店学做生意。

二月三十日〔4月9日〕

吾晋之首领常言，贪官污吏劣绅土棍为人群之大害，非除了他不可。十八年来未见除了一个，可见能言而不能行也。

三月初八日〔4月17日〕

世道之变于今益甚，妇女不出闺阁古道宜然，民国以来放纵妇女，

任其自由行动，与男争权，毫无羞耻，淫风之流行不知伊于胡底矣，大可浩叹。

三月初十日〔4月19日〕

上月三十日〔4月9日〕之《大公报》载：陕西郿县并沟村有郭姓夫妇，于正月望后将一乞食之行人杀而食之，嗣后被驻军拿问，谓食粮早绝，无以为生，已食死尸三具；该县五大村有杨姓者亦因饥饿竟将一饿至奄奄待毙之人杀而食之。陕省之荒灾，致使有人食人之惨，可谓之甚矣。

三月十一日〔4月20日〕

现有催办厘税之委员在县（卫鸿顺字念卿，河津人），午后召集各窑首入署，县政府议：十八年之煤厘要照旧分认之，额数增加三成。议未决而散。

三月十七日〔4月26日〕

窑伙经由轮煤尚未间断，夜初入窑采取，通宵牛轮，日高三竿，方才出窑。

三月二十二日〔5月1日〕

明仙村演傀儡小戏，业经三日。……
……遂到朝阳洞……见旅行之学生遍满祠下，水镜台上学生演说毕，方才开戏……

三月二十五日〔5月4日〕

.....县政府又开会，议煤厘事，委员未到，只是窦县长开会，故未解决。

三月二十七日〔**5月6日**〕

现有军官学校之学生一千四五百人到晋祠旅行，传说驻三星期乃返省城。

四月初三日〔**5月11日**〕

世道之变于今益甚，凡结婚姻，先讲聘金，聘一女子动则用大洋数百元，多则五六百元，少则一二百元。此等风气败坏已甚，于今尚无十年。文中子曰：“婚姻而论财，夫妇之道乖，夷虏之道也。”现在世界已成党国，妇女之贵日益增高，青天白日之谓何？

四月二十三日〔**5月31日**〕

峪中无车马运煤，皆言各县支应军差，每日需千辆，徐沟各村之车每日需七八百辆，榆次每日二三千两，兵皆向晋南行，防杜冯军来攻我晋。

四月二十八日〔**6月5日**〕

吾邑城中商会前演戏三日，往观者纷如。去日又接连演之，系药王庙之戏，今日第二日。南街赛会人亦多往，均忘旱魃之为虐也。

五月初一日〔**6月7日**〕

今日为阳历七号，本月廿五日为一月一号（本月廿四日为阳历六月三十号）。上月天旱甘霖未沛，晋南麦苗均枯，旱象已成，中国大局虽

为党国，南京设立国民政府，而战事终未止息。广东与广西战，四川有战，河南有战，皖、赣有土匪，各省有土匪者多，自春及夏亦纷如，此皆党国之不幸。近又加冯玉祥之背叛，声势更大，则于党政之前途关系良非浅鲜，诚恐党国成立不稳耳。吾闻阎锡山又有下野之讯，未知能否实行？上学〔月〕因冯玉祥炸毁黄河铁桥及京汉路之铁桥，晋遂调兵遣将防备西南一带之边，晋人又有支应兵差之苦，百物腾贵，粮价日增，人民之生活程度日高一日，天又大旱，饥民遍野，岌岌乎不可终日，晋亦危矣。吾邑县长窦青瑞一年有奇，兴利除弊之事未曾办了一件，邑人之不幸也。

明仙峪内有后瓦窑一座，暂停开采煤矿。有人说合，令予购买，于十三分中买到四分四厘二毫五丝。每分大洋十元，窑价四十四元二角五分，此外另给酬谢十有一元七角五分，今日写约交价。此款系向次婿张永福所借大洋一百元内之数，由本村晋泉玉号中过账。

后瓦窑之卖主刘玉鹏、刘戊申，及说合人耿有儿、王舜卿等均午餐于家。卖主共三人，刘二什未来，只是刘玉鹏、刘戊申中人三名，惟先具未到，代书卖窑约人，系本村国民小〔学〕校教员蔡俊杰，上写其名，约乃完全。

五月初二日〔6月8日〕

有人言：昨日黄昏以后，有贼六人，在西塞村抢劫一商号，未详其情形何如。

五月初四日〔6月10日〕

吾邑第四区各国民小〔学〕校教员，各带学生，今日均到晋祠宇下，会考学生，验其成绩。民国教育似乎大有进步，实则非徒无益而又害之也。其害维何？惟重科学，不读经书，不惜廉耻，五伦破坏、八德

沦亡而已。

五月初六日〔**6月12日**〕

午后三〔点〕钟，在县政府开会，议煤厘事。未成，委员不敢用压力手段。

徐沟因包斗捐，酿成人命重案，即卫委员惹起之咎也。

五月初七日〔**6月13日**〕

晋祠庆贺端阳演戏三日，系属好戏。三日之价大洋三百四五十元，已经完毕。

今日接连又演，系晋祠麦行所演，亦系三日，为一班戏价数十元大洋。

五月初八日〔**6月14日**〕

徐沟县包商，多出价钱包办斗捐，县党部与县政府大起冲突，致生命案，风声似为扩大，由本月朔起事至端午白昼尚闭城门捉拿党人。

长工收拾麦场，有两邻往助半日即成。

五月初九日〔**6月15日**〕

民国以来，凡为政者无一不是争权夺利，无一不是残民以逞，以故世乱纷纷，年甚一年。无一年之不构成衅，无一年之不开战，地方糜烂，生灵涂炭，有心世道之人莫不退处山林，度斯乱世。可慨也已！

五月十七日〔**6月23日**〕

今日雇人刈麦系属包工。

五月十八日〔6月24日〕

今日为我七十有三岁之诞辰.....

次婿张永福来祝嘏，长孙女遣人来拜寿。

族侄端午及其子宗海、族侄孙东海来祝嘏。

王舜卿亦来拜寿。

五月十九日〔6月25日〕

冯玉祥于未刻到晋祠，阖邑人民都到晋祠汽车栈迎迓。屠县长率领各村长副及各校教员、学生等，在明仙以南序立以待，冯抵明仙桥，即下汽车，步行入祠，下榻于江福海之别墅。

五月二十日〔6月26日〕

阎总司令及其眷属，今朝冒雨出省到晋祠省祝冯玉祥。逾时，即行返省，乘坐汽车，往返迅速之至。

五月二十一日〔6月27日〕

已刻，出城而返，沿路农皆刈麦，每人每日工资四角。

五二十月三日〔6月29日〕

冯玉祥驻晋祠，不闻有行期。每日有要人到晋祠看冯，晋祠虽为冠盖纵横之地，而本县县长率领一切人员支应差使，费钱费力，则于晋祠一带非徒无益而又害之。吁，可慨也已。

胡海峰于今日葬其胞二弟胡濂（年六十有三岁），请予为之题主，即在本宅办事，未曾到其坟。

五月二十四日〔**6月30日**〕

雇工七人初拣谷苗，一日拣了三亩。

五月二十六日〔**7月2日**〕

白云村耿有儿来说：后瓦窑事又有三分二厘一并购买，予已应承.....

五月二十七日〔**7月3日**〕

吾县城隍庙里的神像，去腊已被本县党部全行捣毁，仅留空庙，而党部人员内讧解散，自今年正月起迄今仍无党部，县中安静。故县人于今日演戏、酬神，仍然赛会，党部若在，势必出而阻止。

五月二十八日〔**7月4日**〕

耿有儿、王舜卿说合，购买贾梓，买到刘家之后瓦窑三分二厘，并下梨树沟窑之一分，暨后坡窑之一分，通共买价大洋五十元，贾梓亲来，先从晋泉玉取二十元而去。

五月二十九日〔**7月5日**〕

雇一工人初次锄谷。.....

所赎买之三窑，通共五分二厘，价五十元大洋，去晚由晋泉玉买主贾梓先取去大洋二十元，今日又向晋泉玉开一拨兑三十元大洋之条。耿有儿送与贾梓收存，限至一月缴还窑约，再使钱。

五月三十日〔**7月6日**〕

长工雇一工人锄杏沟子谷。

六月初一日〔7月7日〕

.....时中国尚是统一，湖广两广之叛党业经失败，冯玉祥于本年四月背叛党国，在河南举兵犯顺，嗣经阎锡山从中调解，请冯下野出洋，将冯部兵队交付中央，阎亦下野偕冯出洋，冯亦允从。冯业于四月十九日〔5月27日〕携眷来晋，侨寓晋祠，以待阎锡山择期而行。冯驻晋祠至今十有二日矣。尚未闻有行期，冯到晋祠，吾邑支应以为大差，分外整齐。上月十六日新县长屠孝鸿（字达之，湖北孝感县人）接篆视事之初，即到晋祠办理支应冯玉祥之差，旧县长窦清瑞谢事，脱离支应冯之烦渎。

雇工拣谷，每日三餐外工资大洋二角半，担粪工资每人大洋三角，因天亢旱人工甚疲，歇者尚多。

六月初三日〔7月9日〕

天旱又甚，粮价亦涨。

煤矿事务所今日出包分认之煤厘。

六月初四日〔7月10日〕

人工市上人数分外众多，不能卖出歇之者三分之二。

六月初六日〔7月12日〕

.....人工市上，无人雇工，田苗受旱不能工作，此大虑者也。

今日为天贶节。

六月初七日〔7月13日〕

窑伙樊石金来言出外讨收煤账事，似此天气亢旱恐不易收。.....

七月初一日〔8月5日〕

晋祠又到赛会之期，业已演戏演唱三日，戏价至二百大洋之谱，折钱一千二百缗，款向商民派摊，商多而民少。晋祠商家上半年生意缺乏，金恨晋祠村长之不仁而不该演唱好戏也。眼看早已成灾，粮价腾涨已不可遏，晋祠村长抑何不畏灾害之在眼前若此耶。

七月初二日〔8月6日〕

晋祠赛会，今日卖货者概不卖钱，荒年之象业已轩豁呈露矣。

七月初五日〔8月9日〕

赴县看抬搁者大车、小车络绎不绝，步行之人亦纷纷不辍，似有目不暇给之致。

七月初六日〔8月10日〕

在纸商家户家昨夜驻宿，皆满屋满堂之客，较往年不止倍蓰，可见人情之靡，风俗之奢较前更甚。……

七月初七日〔8月11日〕

自本月朔至去日天不下雨，人心大荒，粮价日增，每斗米涨至一元有奇大洋，其余粟价莫不陡涨。……

七月十一日〔8月15日〕

高汝楣来见予，言吴云照又作坏心之事，借端不与其应给之财，业经启衅，上商会评断，莫能解决，将来势必提起诉讼。

七月十八日〔**8月22日**〕

耿有儿来言：柳子峪李家窑因窑伙变心，各营其私，遂至亏累，遂有转包之消息。但包价甚大，未易找寻包主。

七月十九日〔**8月23日**〕

硬底村张藩为其子完婚，予往助婚。因与女家有纠葛，二鼓后方归。

七月二十日〔**8月24日**〕

仍到硬底村张藩家调停与女家之纠葛，偕一人又到北大寺村女家，劝其送奁仪并送亲人到男家坐席，以补昨日之缺点。女家一一应承，于午后实行，日晡乃至，坐席罢，天色已黑矣。

七月二十三日〔**8月27日**〕

晨初，在街见卖桃实者，担桃到县，问每担价若干，其人答曰，此两筐桃价须大洋一元。嗟呼！桃实何物，竟贵至若此，何况其食物乎，人民之生活程度，日昂一日，将有穷不聊生之致矣。

七月二十六日〔**8月30日**〕

……党国成立，不为民兴利除弊，一任官吏之贪酷而不问，绅士之暴虐而不究，人民之诡诈奸险而不知其非。

七月二十九日〔**9月2日**〕

杏沟子南之明仙峪河，石堤塌了两丈有余……又修其东牛头坡之两处，系泥匠包揽，工资三十五元。

八月初一日〔**9月3日**〕

.....赴田，在杏沟子照料红枣，防人偷盗，盖因穷人甚多，食料高贵也。

八月初二日〔**9月4日**〕

日来乞丐甚多，可见年岁之歉，米粮昂贵之甚矣，诚恐自此以后非仅乞丐之多，旦必有抢劫之案也。

八月初四日〔**9月6日**〕

刈稻之工人日未东出即到刈稻之村，盖恐迟则无人用之矣。

八月初七日〔**9月9日**〕

沟口有井筒煤窑一处，系去秋九月所开者，一筒用土办法出煤，一筒用机器出水，此龙泉石窑所支开者，龙泉石窑在此窑之上可二里许，厂面很大，一连三井筒，系用机器出煤，现尚停办，只是开办前窑。

八月初八日〔**9月10日**〕

今日菜市大赶集，予出城往游，市上人甚多，所卖之物葡萄为最，桃、梨为次，其余蔬菜纷罗，而茄子尚多。人人手持纸币交□，清源生产莫大于斯。每赶一集，进款纷如，洵为胜境。

清源城破烂不堪，东半城为东湖，俗呼海子，西半城人家不少，而城垣多壑，无人修理，商家以南关为最，西关亦不少菜市，在南关之西与南关地址毗连，故南关之生意繁多。

八月十一日〔**9月13日**〕

味爽即起，督促长工赴田照料枣树，防人偷盗，盖此时乞丐很多，野庵中度夜，未免窃夫野食也。

里人昧昧，不知生活程度增高太甚，民食维艰至于若斯之极，而犹演戏酬神，不惜费财，任意挥霍。……

八月十二日〔**9月14日**〕

予于晨初出外，路经戏场，见洋汉烟之包皮遍地乱飞，则知吸食卷烟者之多也，这个消耗品为人民之大害，何况又有泡泡、料料之害乎。斯时之民，因此害而受困穷亦良可哀矣。

里中演戏，招来乞丐甚多，家家门上皆有乞食之声，人民穷困于此可见，今人仍不免乞丐。

九月初一日〔**10月3日**〕

四男璘儿今日赴省，充省党部之干事员，每月薪资大洋三十元。

九月初五日〔**10月7日**〕

韩金成为石门窑主，予与其亡兄韩实成明东共伙开采石门窑煤矿，号德昌庆，予出八八制一千二百缗，韩实成之资本以牛并轮及一切应用之器具，经众估时价，作□制钱六百缗，作此生□，迄今十有六年，虽未大发财源，却年年稍有赢余，尚未亏累，韩金成听人怂恿，图谋破坏，惜哉！

九月十五日〔**10月17日**〕

石门窑主刘二娃，系明仙村人，翌日为其长子完婚，今日延请本峪之人往助婚事。窑伙往助事者三人，去日即往，今日已第二天矣。

十月初一日〔**11月1日**〕

.....晋省人民困苦异常，粮价大昂，商况不振。吾邑县长屠孝鸿莅任四月有半，无一善政以及于民，吾邑秋或半成者多，三二厘者亦不少，幸未大歉。然民穷财尽之象竟现眼前，商市一切周行，全赖纸币，且所周行者均系省银行之纸币，而商家所出之纸币禁止周行。官夺民利，古人所禁。今则民间之利竟为官厅所夺，民于是益穷，财于是益尽，不见一元现大洋，仅凭纸币以交易，一旦起风潮，纸币失信用，则为害非浅矣。此为眼前之一大患，人人皆能虑及也。百物腾贵异常，人民生活程度困难，端由于无一现洋，尽行纸币之故耳。

朱吉魁于晚间来窑，言其领傅师长存怀资本五千元大洋，经理柳子峪天隆公司，开采煤矿，因用人不妥，辞退其事，傅师长准其辞职。

.....

十月十二日〔**11月12日**〕

今年洋烟势衰，而专害人民之物较胜于洋烟千百倍者，则有泡泡、料料等毒，盛行于斯时，无论男女老少者莫不嗜好，而沾染其毒者十分之三四矣。此为人民之大害，抑亦为人民之大劫数也，此毒系由日本而来者。

十一月十一日〔**12月11日**〕

银钱紧急，市面大形湿滞，粮价因之又涨，穷困小民俨有不能卒此寒岁之虞，故劫路之案、明火之案，数见不鲜，岌岌不可终日矣。

十一月二十二日〔**12月22日**〕

今日为冬至节，人皆庆贺，莫不饮酒食肉。每肉一斤大洋三角，价

可谓大矣。

十二月初一日〔**12月31日**〕

商家有贴春联庆贺阳历新年者。

十二月初二日〔**1930年1月1日**〕

有人言：省城大闹社伙，庆贺新年。榆次、太谷等县均演戏、闹社伙，竭力提唱遵行阳历，以今日为元旦佳节，而草野则寂然矣。

十二月十七日〔**1930年1月16日**〕

各煤窑皆宰猪杀羊以备翌日祭祀窑神。

予驻柳子峪北岔，各窑之煤老咀皆未出售，仅谦泰元一号卖了老咀，煤不畅销故耳。

十二月十八日〔**1930年1月17日**〕

来柳子峪南岳，驻大观窑。今朝祀窑神，献羊一口，阖窑工人皆享之，予亦与焉。

十二月十九日〔**1930年1月18日**〕

年关在即，外债来逼，予家贫穷不免受窘，盖由生活程度今岁增高较去不止倍蓰也。

十二月二十三日〔**1930年1月22日**〕

政府因民仍遵阴历而行，今年下令强迫民间改行阳历，遵行阳历。业经于本月初二日，过了阳历之新年，禁止人民再过旧历年。诎忆民卒

不遵，日来竟赶年集，售卖年货，仍照往年而行，则輿情不顺可知矣。

.....

朝赴西镇村讨租.....

十二月二十四日〔**1930年1月23日**〕

明仙峪中煤窑十一二处，煤均不能畅销，各窑户莫不大愁。

十二月二十五日〔**1930年1月24日**〕

今冬九峪轆捐突然增加，又有分认煤厘，此次则加编遣之捐，明仙峪年底即起公款数百元，每轆一具派洋十数元。窑户苦之，无法措集者，因公款所逼，逃遁者业有四户矣。

十二月二十七日〔**1930年1月26日**〕

予因进县还债，各号莫不忙急结承年终之事，衙门赶年集之人异常热闹，卖年货者更多，政府严禁过旧年，而民皆不从，党国之政令已属虚悬矣。

注释

[1] 旧时农村在春节时悬挂的吉庆字样，一般一尺宽、一尺五寸长的长方形纸上，每张写一字，一般用四张纸，写四字，用绳挂在门首、街中。

民国十九年〔1930年〕

正月初一日〔1月30日〕

今日为旧历元旦而为新历民国十九年一月廿九号。[\[1\]](#)中央政府仍在南京，今第三年，蒋中正为主席，又为中华民国海陆空军总司令，阎锡山为副司令，长江以北一切军政均归晋阎主持，仍然坐镇山西。声势炫赫，惟阎为是。时河南战事暂行停止而全国人民穷困不堪，如水益深，如火益热，亦运而已矣。吾晋百姓被灾被捐，亦日甚一日。又加日本输来之毒料，泡泡、料料，晋民多染其毒。较洋烟而更为危险。金融因之异常紧急，上年冬令商界皆无生意也，市面周行概无现钱，全为纸币，此为一大民患。山西主席商震，喧传系尸位者，晋政仍在晋阎手中掌握，商亦无可如何。吾太原县县长屠孝鸿到任未满一年，不闻行一善政，去冬暴寨之日，拘留之烟民每日死于看守所中者一二十人、十数人、五七人不等。原民莫不怨望，即此一节，已见屠官之恶矣。粮价仍然高昂，人民之生活程度异常危险。

今日元旦尚为安靖，凌晨惟闻各庙钟磬声、里中各户迎神拜祖声、燃放纸炮声，幸无喧嚣嘈杂声，此固元旦之大幸事。

朝，即拈香三，敬神拜祖、庆贺新年，随俗而行，不敢立异以鸣高也。

诣晋祠宇下，参拜各神，而在祠内之人纷纷扰扰，礼拜神祇，以度新年也。

正月初二日〔1月31日〕

新年已过，家极贫穷，将有冻馁之虞，此予不德所致，何敢怨天尤人。

来拜者一百有三，午餐者二人。

有人言：今日有不准互相拜年之说，但未曾实行，亦属空传耳。

正月初三日〔2月1日〕

.....

有人言：西北军近又活动，不知确否。

来拜者十五人。

正月初四日〔2月2日〕

初晨，天地黑暗，似阴非阴，乃是惨雾飞扬。登高瞻眺，望不能远，洵党国之现象也。

来拜者言：腊月省银行兑现洋，然仅使省城中兑之，不准现洋出城。查获一商持五百元现洋出城，立罚洋一百元。又获一太谷商持一百七十元现洋出城，亦要罚洋三十元。该商谓：既经兑现，不准出城，则与不兑现者无异。乃将太谷商放行，不敢行罚。吁！省银行所出纸币为数甚远，不禁□省商号之纸币全行撤消，所有利权都归省银行，有不失民心者乎？

来拜者十三人。

正月初五日〔2月3日〕

里中家家户户燃放纸炮，洒扫庭除，系属破五，驱逐穷鬼远去，不准逗留。此多年之遗俗，非自今始。党国政府严禁民过旧年，而民卒不

遵，仍旧行之，官厅亦未如之何也已矣。

正月初八日〔2月6日〕

晨鸡初唱，里中商家开市炮响连天，将予惊起。启出视，灯烛辉煌，与星斗相映。

晋祠商家亦于今晨开市，昨日即行演剧，以商号颇多故也。

来拜者十五人。

正月十一日〔2月9日〕

璉儿于昨晚自省归，言省城各机关已过新年，不准再过旧年，而街市各商家于旧历新年，家家闭户停止贸易，互相庆贺，官厅亦不干涉。即此一事已不能禁，何况其它乎？

正月十七日〔2月15日〕

予在山中居住三日，见山民困苦已不聊生，又加吸食泡泡、料料并洋汉烟之害，非但受穷困之苦，且有生命不能久长之祸。

正月十八日〔2月16日〕

璉儿于昨晚自省归来，言阎锡山近日（本月十二日）发一通电，请蒋介石下野，与其偕行出洋，则是反对蒋中正，致逼南京政府出兵来攻我晋也，干戈之动乃又见端。

正月二十日〔2月18日〕

喧传津浦路上中央布满军队，向北而行，京汉铁路行人不便征行，未免阻滞之势，似此传述，则南京出兵有与北省决裂之致。……

正月二十一日〔2月19日〕

凌晨，阅《晋阳日报》，各项军队现在河南驻扎之多，为自有民国以来所未有，行旅之困难亦为多年所仅见。综计各项军队今日驻扎在河南一省约四十余万人至六十万以上。

正月二十二日〔2月20日〕

各银行之纸币市面满满，不准各商号之纸币周行，所有各商号之纸币一律裁撤，限至本月底赶紧归消，一逾限期不□作废，且□科罚。则商家之利权均被官界削夺而去矣，成何政体乎？”

正月二十五日〔2月23日〕

本月阎锡山电劝蒋中正共同下野，南京政府接电以后赫然震怒，以为晋阎背叛党国，将大张讨伐。津浦南段，大军云集，已下令动员，肃清鲁豫，问罪冀晋，阎锡山闻之，爰于巧日（十八）再致蒋一电，声明此次主张，纯系为党为国，如必以此为罪，无须劳师动众，一纸命令，无不服从。则晋阎似有着忙之意，吾晋恐不免有干戈之患矣。

正月二十七日〔2月25日〕

任致中协和为其长男任辉婚配，娶王家堡之女，请予充娶客。午席罢，即起行，天乃细雨，冒雨亲迎。女家设席款待。天将黑，奠□礼成，乃亲迎而返。

二月十一日〔3月10日〕

老友张天一遣其长男张钰于辰刻来视予病，且馈以干饼，啜茗而去。

二月十三日〔3月12日〕

予初起来，张亦鼓即来请见，送回《迷信丛话》十六卷，啜茗即行告退。又借《晋祠志》五本十六卷，《重修晋祠杂记》二卷一本，又《重修孙家沟幻迹》一本而去。前所借之《醒梦庐文集》八卷四本尚未送归。

邻人王钊来看予病，啜茗而去。

二月十七日〔3月16日〕

璉儿言：冯玉祥于本月初由五台进省，老阎馈大洋三十万元及枪炮子弹等物，又预〔备〕汽车数十辆送老冯赴陕西。业于初九日〔3月8日〕出省，向西南行，由风陵渡过黄河入潼关而西矣。则西北军有大元帅也，自□而后，西北军主帅即临阵上，则为南军一劲敌耳。

二月十八日〔3月17日〕

里人办理母丧，违礼而行者甚多。当此之时，丧礼全废，人皆不知为何物。治丧背礼，望谁来诘，可慨也已。

予病小愈，内兄武广义前来视予之病，且馈干饼，坐谈移时，啜茗而去。

二月十九日〔3月18日〕

晋祠南门外今日赛会。往年今日凌晨，卖货者上会，由吾门而过联络不断，胡以今日凌晨不闻一人经过？予于晨初起来，亦不见一上货卖货之人经过此。何以故？一则由晋祠赛会不演剧，会上人不能多；一则由世困民穷，市面周行湿滞太甚，赛会之货物莫能畅销耳！

二月二十日〔3月19日〕

老邻王象春年六十有七，商于本县侯家寨，昨日来归，今日看予病，坐谈移时乃去。

二月二十一日〔3月20日〕

现又要车支差，官吏逼迫甚紧，吾邑出车八十辆，刻日到齐，可见军事之紧矣。

内弟武广礼来看予病，啜茗而去。

二月二十三日〔3月22日〕

有人言：省城现在招募兵丁，先招四师，继募四师，共招八师。因饷无着，多日始招足一营，前数日已往平阳。凡新募之兵，未曾给饷，俱一哄而散。里有一应募者昨已归来，传说在省之武官有排挤阎锡山之消息，此吾晋之大患也。

二月二十六日〔3月25日〕

今日葬里老常振业（八十三岁），遣长孙全忠往助丧，一概不收祭礼，人皆丧，于午后散归，吃食昂贵故也。

二月二十七日〔3月26日〕

次孙女喜鸾带其子女来为其父做第二周年，言其姊喜燕（即长孙女）近感冒风寒，不能出门。将祭其父，祭品带来到坟陈设，焚化祭毕，午餐后即行归去。

二月三十日〔3月29日〕

晚日予寝时，琏儿自省归来，言：省党部业已解散，事已结束。省

垣之兵站部向已成立，名曰兵站总监部，现又设第二监部.....其地点在直隶保定府。.....

三月初一日〔**3月30日**〕

.....时中国南北分裂，又将开战讨罚南京政府，政府之通电纷如，吾晋阎锡山，前充中华民国海陆空军副司令，乃因反对海陆空军总司令蒋中正，近又充北方海陆空军总司令，冯玉祥、张学良为副司令。阎、冯、张三人已联为一气以备进攻南京。冯玉祥于上月由晋入秦筹备战事，阎锡山拟〔缺一字〕北京筹备政府。

三月初二日〔**3月31日**〕

吾里南老社演傀儡小戏，第二日矣。

三月初八日〔**4月6日**〕

《山西政报》：阎锡山于阳历四月一号（阴历三月三日）在太原府就陆海空军总司令职，已发就职之两通电，一通告全国，统率各军声讨蒋氏以救党国；一致各国驻华公使，声明保护境内外侨生命财产。冯玉祥、李宗仁两副司令就职之通电与老阎同日发出。

三月初九日〔**4月7日**〕

里人翌日葬母，今日致祭，以待吊客，僧侣两坛，乐工两个，一切纸扎甚多。

予在丧家，而三男珣亦往助丧。

三月初十日〔**4月8日**〕

里人葬母务极奢华。昨夜燃放路灯，绕行满村，如行傩之礼。游回，即是僧分两坛，上法台，每坛僧一十人，共二十僧，彻夜未□，凌晨乃毕。

丧家务极奢华，去今两日共坐二百四十余席。

三月十二日〔4月10日〕

里人武锡珍葬母.....葬母前数日为其子聘妇，行纳征礼。及至葬期，遂将丧中所聘定之新妇邀来送葬，人皆不以为非，反赞其家之有钱。

三月二十日〔4月18日〕

第一中学校、阳兴中学、第一师范、女校、山西大学校均有驱逐校长之风潮。

三月二十九日〔4月27日〕

里中灯山社演唱傀儡小戏，已经三日，乃又移到前头社演唱，又两日矣。

偕王世昌、陈红世诣东蒲村为老友张天一烧纸，适值一七之辰，延僧诵经，且有鼓乐，素席待客，席罢而返。

三月三十日〔4月28日〕

并垣各校学生出省旅行者多，日来晋祠之学生络绎不绝，一住三四日或五六日不等，以晋祠有山有水为多胜之区也。

里中演傀儡，于今第六日矣，翌日又演大戏.....里人皆资造作草纸为生活，今春所造之草纸不能畅销。

四月初九日〔5月7日〕

晋省阎锡山于本月初三日〔5月1日〕出省，由正太路赴直隶百家庄，转乘京汉车南往郑州会晤冯玉祥，及至河南彰德府，冯自南来，停车相会。冯阎二人即开军事会议，决议督兵攻蒋，始下总攻击令，率兵前进。……

四月十四日〔5月12日〕

午后携带三女碧莸赴晋祠赛会，人甚稀少，卖货物者都叹钱缺。内弟武广礼买元宵五枚，俾三女食之。又上朝阳洞，住持僧吉亮食三女红印烧饼，予也啜茗，谈至日落，方出祠下。

四月十九日〔5月17日〕

初晨，启扉而出，族侄端午言其去日赴清源县赛会，会场人不甚多，卖货物者咸叹无销路。

内人遣仆赴□茹村送祝寿礼，以璘儿妻外祖年逾八秩有四岁也。

四月二十二日〔5月20日〕

里人造作草纸，不能畅销，去秋每刀纸价涨至四分六厘大洋，现在减价出卖，每刀减了四厘。……

五月初六日〔6月2日〕

纸币近日大荒，每元现洋能顶纸币一元五角，商人莫不恐慌，谓纸币一荒，则人皆受害矣。

五月初八日〔6月4日〕

里中近日贴一阎总司令之布告，因讨蒋军有百万，饷项浩繁，不得已乃向正供特捐，每两钱粮，每石米豆，各加大洋二元，由上忙应征。

五月十二日〔**6月8日**〕

农家现正分秧，吾里村东稻田颇多，□十日即行插稻，工资甚大，每日一工除酒饭外尚须工资一元大洋，做工者赚钱颇多，而费用亦巨。

五月十三日〔**6月9日**〕

乡村民庶今日祭祀关圣帝君者，多有献羊者，有献膳者，盼望甘霖迭沛以润农田，名之曰磨刀雨。

五月十八日〔**6月14日**〕

今日为七十有四之诞辰，家人不敢为予祝嘏，盖以予素日极言祝寿之非也。

次女偕婿前来为予祝嘏，族侄、族孙亦来拜寿。家中预备只是便饭而已。长女因临盆未来。

晋祠北门外今日赛会，物价异常腾贵，然不能畅销。

五月二十一日〔**6月17日**〕

当此之时，国困民穷，百物腾贵，粮价亦涨，每一新斗数日以来即涨三四角、五六角大洋不等。

五月二十六日〔**6月22日**〕

军事特捐，由钱粮米豆起派，急切不能救征齐，乃变法向各村措办。吾邑派七万余元，现又令各村分任其款，暂向富家挪借。

五月二十七日〔**6月23日**〕

本县城隍庙之神像，业于民国十七年被县党部捣毁，现充游艺所。昨日县民在庙演剧酬神，今日仍然赛会，此等习俗相沿不绝，亦可怪也。

……县民仍行阴历为城隍神庆贺圣诞，演剧赛会，则阴历之改不易也。

六月初一日〔**6月26日**〕

……山西省银行之纸币已现荒□，二元顶一元，而百物价忽腾涨。

六月初二日〔**6月27日**〕

家之麦田今人包挽，通共工资九元大洋，三人做工，自去日起。

六月十五日〔**7月10日**〕

晋祠、纸房、赤桥三村，公共演剧酬神，借祀晋水源神，敛各农户之钱，俗弊已久，不能革除。

六月十八日〔**7月13日**〕

晋祠演剧三日，观者甚多。人皆不以为侈，亦不惜费，似乎富有者之众也，实则贫穷太甚，咸昏聩不自知。

六月二十五日〔**7月20日**〕

里中鸣锣，招集里人开村民会议，因官令村人将造作草纸之情形列表呈报也。

闰六月初六日〔7月**31**日〕

南北构兵日甚一日，而战事激烈愈见其紧，吾晋现在募兵之情形似不容缓，日来各县监狱开释囚犯，解往战线，补充士卒。

闰六月二十四日〔8月**18**日〕

吾邑东关村河神庙演唱好戏，今日第二日，往观者甚多。
里中马二小为子完婚，三男珣、长孙全忠往助婚。

闰六月二十五日〔8月**19**日〕

剃头匠言，其潞安一带雨缺，斗米价涨至八角大洋，每斗涨三四角。

七月初四日〔8月**27**日〕

昨日有戚来，夜驻三人，今日县民抬搁赴晋祠迎神，路经吾里故也。

县民抬搁赴晋祠迎请广惠显昭济翊化圣母进城祭祀。往年今日，所抬之搁十八九，今年今日所抬之搁十一二，竟减三分之一，县民穷困于斯见。

七月十六日〔9月**8**日〕

吾邑支应军差，先要驮骡一百头，未几又要三套大车一百辆，各县皆有，非止吾县也。

七月十九日〔9月**11**日〕

报载：北京新政府于九月一号已经成立，阎锡山为主席，而与南京

政府对峙。

七月二十一日〔**9月13日**〕

里中今日演剧三日，戏价一百元大洋，金言系为贱戏，其它好戏必须三四百元。

七月二十二日〔**9月14日**〕

里中演剧第二日，每亩派钱三角七分大洋。

七月二十七日〔**9月19日**〕

晋祠刘春生风池为其五男完婚，予以友谊往为贺喜，席罢而归。

粮价突然大涨，去日斗麦一元一角大洋，今日涨至一元五角，其余杂粟均随之而涨。由秋旱之太甚，一则为纸币闹荒之风潮。

七月二十九日〔**9月21日**〕

稻米昨日价涨至二元四角，今朝每斗涨至二元八角。

大米一斗晚间涨至三元八角矣。

八月初一日〔**9月22日**〕

时南北争雄，南军向北进攻，北军退败，有不可支撑之消息。

八月初十日〔**10月1日**〕

秋气渐深，夹衣亦觉其单，人多服棉衣以御之，棉花每斤价涨至一元六角大洋。

八月十五日〔**10月6日**〕

庆贺中秋佳节，乡村原该热闹，乃竟冷冷净净〔静静〕。
晚间仍有请望月饮酒者。

八月十六日〔**10月7日**〕

麦价又涨，节前每一小斗已涨至一元五角，今日一涨每斗又涨四角，为一元九角矣，每斤白面亦涨至一角八分。

八月十九日〔**10月10日**〕

晋祠孟鸿训老友楷，翌日赘婿于家，请予往助婚事，今日予先往助。

八月二十八日〔**10月19日**〕

阎锡山拥兵驻直隶石家庄，意犹观望，不料被奉军所逼，限三日离庄。阎乃本月廿四日〔10月15日〕退归省城，势成狼狈，进退维谷。

冯玉祥部石友三已在河南倒戈。石系北军第四方面军总司令，受蒋中正之运动背叛老冯，倒戈相向，勾通冯部之将领吉鸿昌扼据潼关阻冯入秦之路，冯乃由郑州北渡黄河逾太行山西北入晋，历潞泽等处于本月二十三日〔10月14日〕抵太原省城，与阎锡山会商办法。

八月三十日〔**10月21日**〕

古城营重修九龙庙，今秋告成。去日演剧致贺，今为第二日，名曰“开光”，设席以待布施之人，今日往观之人络绎不绝。

九月初一日〔**10月22日**〕

纸币闹荒，由于省银行之经理贾继芙以现银元折扣调换纸币。现银元一千元调换纸币三千元，业经赚了七八十万元利，前数日被官厅查觉，令宪兵抄没其家，并将贾继芙拘禁监狱以定其罪。

九月初三日〔10月24日〕

里人抹晒草墙者七八家，及天未晓，由河中挑水担到山麓，将泥和起。早餐，抹墙，每家有十数人，均邻互相助工，只是管饭不给工资，此古风也。

《山西政报》（上月二十九日）：省城组织粮食平价委员会，定白面每斤价洋一角六分，小米每斤大洋七分五厘，自设此会，粮价乃平。

九月初四日〔10月25日〕

有人言：纸币之荒由于省银行经理贾继芙牟利所起。其被捕之前，为其五男一日娶五个媳妇，每一男喜轿四乘，鼓乐数十工，所有一切旗锣伞扇之夫不可胜数。五个新男通共五伙即以喜轿计之，通共二十乘，乐工通共数百人。似此娶妇可谓盛极矣。此八月二十七日之婚期也，二十九日即被宪兵抄没其家，非仅抄出现银元及黄金条脱，且有禁物料料数百斤。

九月初八日〔10月29日〕

卜于本月十三日为长孙全忠完婚，今日行请期礼。原媒武圪都已故，乃遣王舜卿送柬于女家。

九月初九日〔10月30日〕

今日为重阳佳节，百卉俱凋，仅有菊开花，故又名菊花节。文人学士多于今日做菊花会，或饮酒作诗以寄一时之兴。

九月十六日〔**11月6日**〕

新亲今日请四日，雇车不得乃雇轿夫，乘坐花轿而去。

九月十九日〔**11月9日**〕

璘儿自省归，言：南军飞机去日到省者两架，抛掷炸弹数枚，总司令部前一弹伤人甚多。数处共死二十三人，伤者三十余人。司令部军需处处长某立时炸死，其中死者有两小学生，一十有六岁，一十有二岁。

十月初一日〔**11月20日**〕

今日为亡者送寒衣节，吾乡于晚间在门外祭烧。汾河之东则上坟祭烧，玠儿妇张氏娘家遣人来上坟祭烧。

十月初三日〔**11月22日**〕

徐沟县每岁十月初大赛会，以初二日为正会期。有人自徐沟来，言该路兵马往来，今岁停此赛会。

十月二十七日〔**12月16日**〕

今日有送讣闻者，乃是璘妻之外祖.....长逝也。

十月廿八日〔**12月17日**〕

璘儿诣董茹村为其妻外祖呆孝。

十一月初三日〔**12月22日**〕

今日为冬至节，□□人民莫不庆贺。特是百物之价腾贵异常，每斤猪肉大洋八角，羊肉每斤六角，每斤白菜五分大洋，每斤藕根大洋八

分，酒〔每〕斤五角大洋。

十二月初九日〔**12月28日**〕

吾晋军有二十万，又有客军可十万，每月军饷必须四五百万。来款仅一百万有余，入不敷出，相差甚巨，不得不向人民索取。

十一月十二日〔**12月31日**〕

阳历民国十九年今日为大除日，已经为一岁之终，各学校全行放假以度阳历之新年。里中鸣锣告众，翌日庆贺新年，恐村人未之知也。

十一月十三日〔**1931年1月1日**〕

今日为阳历民国二十年一月一日，系属新年之元旦。各衙署人员莫不庆贺新年，惟草野之人民不遵阳历，罔知今日为新年，仍遵阴历而行，则民心之不顺于此可见其一端矣。

十一月二十三日〔**1931年1月11日**〕

晋祠张玉玺亲翁今日办承继事，延予为主成人，凡亲朋十数人署名。张亲翁次男张榕之次子张振成继与张椿为嗣，立合约两张，署押已毕。

十一月二十六日〔**1931年1月14日**〕

物价腾贵已极绝点，豆腐每斤大洋五分，每斤白菜大洋六分，每斤葫麻油六角，每斤酒五角，其余之饮食物无一不高价也。

十一月二十七日〔**1931年1月15日**〕

又到横街郝济卿馆，济卿谓其东家昨日被公安局查获烟具，希图罚款。公安局之扰民抑亦太甚，此为大弊政。

十二月初六日〔**1931年1月24日**〕

里人汤凤鸣年六十二岁，因犯烟禁，拘留于看守所中四十余日，判罚金二十元，以两日抵一元乃驻四十余日，仍罚十元，附加十元，副捐一元，附加一元方免释放。归来言：看守所中寻常死人，病已危殆，无钱尚不释放。

十二月十四日〔**1931年2月1日**〕

长孙全忠今日自省言旋，谓其所驻之商号曰三晋源，系组织者。经理出外尚未开市。资本二万元大洋，每股五百元共四十股。

十二月十五日〔**1931年2月2日**〕

翌日葬张资深，今日延僧诵经致祭，请予前往为其题主，诰朝将事。予先往吊，以尽亲戚之谊。

十二月二十三日〔**1931年2月10日**〕

里巷人民仍旧送神上天，僉谓今夜南天门大开，人间之神均入南天门朝见上帝，习俗已久，终莫能改。

注释

[\[1\]](#) 按：此处有误，应为1930年1月30日。

民国二十年〔1931年〕

正月初一日〔2月17日〕

阳历之元旦，只是官厅贺节放假，而民间非特不贺，抑且不知新年之元旦，莫不置若罔闻。一届阴历新年之元旦以前，家家户户莫不预备庆贺新年之物，于此于民心不以阳历为是也。民不遵行阳历，即不倾心于民国，民国于十七年又变为党国，于今三年，仍勒令百姓遵行阳历，而民依旧不遵，可见阳历之不适于民意也。……上年阎锡山背叛党国，兴兵构怨，到秋败归，晋钞已经闹荒。……

每逢阳历新年，官厅三令五申，令民庆贺新年，而民皆不应，又勒逼各村长副鸣锣示众，预备过年之事，民亦置若罔闻。催逼不得已，乃有贴春联者，不过是临街之门及各集镇之商号而已。一届阴历新年，无论通都大邑，僻壤穷乡，莫不庆贺，可见民心难转移也。

正月初二日〔2月18日〕

正月二日，閭閻人民皆出门拜贺新年。

今日来拜者一百二十四人，自朝至午，接踵不断。

正月初四日〔2月20日〕

晋钞一害，无人不受，人皆归咎于阎锡山及山西省银行之总办徐一清。

正月初五日〔2月21日〕

昧爽即有放炮之声遍于里中，俗以今日家家户户驱逐穷鬼出宅，故先放炮以惊之，次又扫除又逐之。莫不盼望脱离困危，渐臻吉祥佳境也。习俗久远，究莫能除，革命党能革一切大命，卒莫能革此小命耳。

俗以初五、十四、二十三等日为忌日，人多不于此三日出门，故于今日不出门拜年。

正月初八日〔2月24日〕

晋祠镇商家今日开市，吾里赤桥村亦随之开市，凌晨即炮声连天，灯烛辉煌，人民扰攘互相拜贺，一朝不断，似为太平景象，令予告慰。来拜者二十四人。

正月十一日〔2月27日〕

城中各商，获利尚多，而未知其皆空也。所获之利不见一文银元，皆是纸币，现已告荒，二元半纸票乃顶一元现洋，将来尚不知何如耳。

正月十三日〔3月1日〕

里中分为七社，各社各祀三官神，俗呼点灯山。自今日起至十二日止，锣鼓喧阗，自垂落敌打不断，有至夜半者，此诚太平景象也。

正月二十八日〔3月16日〕

今日粮价亦腾涨，每一小石米涨价三元之巨，先是每石谷米一十二元，今则十有五元矣。

二月初一日〔3月19日〕

时予侨居太谷县阳邑镇万民生大店第十三日。此间商家因纸币之荒，人心不定，粮价又涨，口食莫不维艰。吾晋虽为南京政府统辖，而在晋所驻之数十万兵仍未遣散，又必须吾晋人供给军饷，此大患也。正月一日未得雪，现在宿麦登生，待雨孔急，而天天无雨雪，此又一大患也。又闻兵饷之捐，太谷一县派二十万元，其各县不知数为多寡，当此大洋告荒之际。百物之价莫不异常腾贵，人民之生活程度益高不可及，官又催逼捐款，此又一患也。吾晋时局危险，已臻绝点矣。

二月初六日〔3月24日〕

太谷县长仇增贻，翌日前来阳邑镇看验第三区之保卫团，共数十村均集于斯。今日阳邑镇预备支应县长之物件，村公所之人员莫不忙急。

二月初九日〔3月27日〕

纸币今日又涨，粮价亦腾涨，人心并惶恐。

二月十二日〔3月30日〕

雇工一人在田修理阡陌，做工一日，大洋四角。

二月十五日〔4月2日〕

雇工一日，工资大洋五角，以纸币太荒之故。而口食价昂，民不聊生也。

晋钞闹荒之风潮今已经一星期，仍未止息，有人言因京汉路不通运载，运军队之所致。

二月十九日〔4月6日〕

上月十八日潞安府兵变，大肆抢劫，受害甚众。窜入陵川县，踞城数日，经兵攻克收复，变兵被逼入豫境，晋告肃清，已见《山西政报》矣。

二月二十日〔**4月7日**〕

吾邑又派粮秣之款四万二千元，兵差之费一万五千元，除富户、商家外，均按户派摊。

三月初三日〔**4月20日**〕

雇工无人，仍自行锄之，一日未辍。午后五男鸿卿亦往锄之。共锄宿麦一亩有奇。

三月初四日〔**4月21日**〕

风峪演剧三日，昨日乃止，往观者纷如，薪桂米珠，人都不畏，仍贺升平。

三月十六日〔**5月3日**〕

四男璉于昨晚归来，言：省城有共产党潜伏，伺机而动，卫戍司令部及宪兵营，防杜严密，夙夜匪懈，莫□稍涉于疏忽。

三月二十日〔**5月7日**〕

晋祠今日赛会，不闻演剧。世人贫穷，于此概见。且因汾阳、寿阳驻扎之兵，屡事抢劫，不能安靖，以致各处闻之皆有戒心，故各处唱戏者寥寥无几也。

三月二十二日〔**5月9日**〕

本县城内演剧，酬谢财神，今日起唱，往观者多，都忘百物之腾贵异常也。

三月二十五日〔5月12日〕

当此之时，人情大坏，风俗大靡，世乱如麻，政苛如虎，民生雕敝，已臻绝点。斗粟贵至三四元大洋，尺布贵至大洋三四角，其余菜蔬食物，价皆膨涨，至于千仞万丈之高……

四月初一日〔5月17日〕

纸币闹荒，业经九月。山西省政府亦无正当办法，入夏以来，只因晋钞（即纸币也）现钞（即银元也）分为两项，则市面之纠葛益甚，商民亦捣乱不堪，非但于人民大有妨碍，且于大局煞有关系，官厅不惟置之不问，而乃借征粮收税之附加，肆行渔利，致使晋钞益荒，此固人民之大患，急须挽救者也。

四月初四日〔5月20日〕

里中近日又派各项款钱，予家派大洋二元八角，限三日缴，逾限者罚其各项之款如下：

- 一、学生津贴增加费。
- 二、各机关教员增加费。
- 三、县政府录事夫役增加费。
- 四、斗亩捐。
- 五、支应兵差费（五县第二区驻扎之兵闾邑人民支应）。
- 六、县党部增加费。

四月初八日〔5月24日〕

雇工无人，予欲麦中勾谷，昨晚寻佣，奈无一人，受苦者抑何若是之缺耶。

四月初十日〔**5月26日**〕

里中之人，愚顽不化者多，当此时局纷扰，生活程度之艰难已臻极点，乃都不怕，仍然妄作妄为，奢侈无度。今日闹秧歌，明日唱女戏，以行其乐。

四月十三日〔**5月29日**〕

今朝有飞机一架飞来吾里，盘旋一阵而去。

四月十四日〔**5月30日**〕

吾晋现在之危害，厥有两端，一为晋钞闹荒，物价莫不腾贵，以致民不聊生。一为驻扎之兵，今日哗变，翌日抢劫，以致民皆恐慌。……

四月二十五日〔**6月10日**〕

假借吊友之丧，前往柳子峪游览。消此忧世忧民之意，往返曾经四日，所到之处，皆因纸币之荒，人民莫不受其负累，困苦不堪，此亦晋人之一大劫也。

四月二十八日〔**6月13日**〕

阎婿于今春二月底出外找事，今接到在江南之函，言其由沪被友人之聘，充镇江关监督公署之课长，月薪一百余元。

五月十二日〔**6月27日**〕

.....近年来获麦多则一石一二斗，寻常石数八斗，惟今年所获较多，可拜天赐也。

五月十三日〔**6月28日**〕

师专孙楚因兵缺饷，不奉省政府之命令，擅向榆次、太原、清源、太谷四县，每月要十五万军饷，若不与饷，即令其散各县，令其供给。

五月十五日〔**6月30日**〕

迩来旱魃为虐，粮价又涨，人心不免惶恐，地痞土棍伪造谣言，意欲勾结遣散之兵，乘荒旱之际，大肆抢劫，今日得此甘霖，庶可免此祸患也。

五月十六日〔**7月1日**〕

日来雇工人少，工资亦大，惟嫌饭食不好，世道之坏可谓甚矣。粮价异常高贵，眼看粮食维艰，佣工者皆系贫穷，乃竟嫌饭粗略，有不上干天怒降灾于下者乎！

五月十九日〔**7月4日**〕

有人言：小店镇北有卖牛，持现洋八百元，在路遇兵被劫。.....
长孙全忠，今日赴省觅一磁料工场，学习其事，以备上工，另图一业。

五月二十七日〔**7月10日**〕

吾县城隍庙之偶像，业于民国十七年腊月被县党部捣毁无遗，幸未拆毁庙宇，次年五月廿七日，县人仍然演剧赛会，裡祀城隍。今年时局

危险已达极点，县人并不畏惧，去日已经演剧，今日仍然赛会，不闻防备兵匪之劫掠，昏聩亦甚也。

六月初一日〔7月15日〕

吾晋自去年阎锡山背叛党国，兵败而逃，则山西省银行之纸币于去秋七月底闹荒以来，百物为之腾贵，市面大形困难。风俗益靡，人情益坏，驻晋之军队为数甚巨（三四十万），用饷甚多，则粮秣捐款，粮秣借款，支应兵差之费，供给驻军之费，按村催缴，按户起派，自冬及夏，层出不穷，贪官污吏，劣绅村长，借此侵渔，民不聊生。

六月初二日〔7月16日〕

传言平定、盂县两处驻扎军队，因饷缺乏，大肆抢劫。两处受害甚大，我晋受驻兵之害及纸币之祸大而且酷，晋人之劫数也。

六月初八日〔7月22日〕

本县开教育会，三男珣往与会，晚间归来，言：今日开会，公举省教育开会之代表一人，本县之劝学所改为教育局，所有劝学所之所长并两劝学员全行打倒，尚未举教育局之局长、局员。

六月十一日〔7月25日〕

予跟随雇工在田。

六月十三日〔7月27日〕

传言：直隶石家庄有战事，系奉军与石友三之兵构衅。

晋祠、赤桥、纸房三村渠甲，祭祀晋源水神，今日演剧起，往观者

纷如。概不怕伏中之亢旱不雨耳，氓之蚩蚩，于斯见焉矣。

七月初一日〔8月14日〕

太原县城，每岁七月初四日，阖城人民抬搁到晋祠，迎请圣母到县南关厢龙天庙奉祀。初五日即在本城抬搁游览，并出四门，又由东关厢迎十八龙王神象，皆到南关厢龙王庙合祭。此事历年久远，相传起于明洪武初年，以迄于今五六百年，仍然举行，兹因岁荒世乱，县人都欲照旧而行。……

七月初三日〔8月16日〕

日垂落，赴晋祠一游，询问会场卖货者，皆不卖钱，可见民穷财尽之现象也。

七月初七日〔8月20日〕

有人言：阎锡山、冯玉样于去日由省到晋祠游览，即日仍返入省。仍然无雨，粮价大涨。

七月初八日〔8月21日〕

北庄头村在县东南七八里，今日演唱好戏，酬谢雨神，往观者络绎不绝，何以弗畏世局之危险耶。

七月十四日〔8月27日〕

里人武锡珍之西席陈效蘧，名瑗，病仍未痊，其二个郎君于昨日来，今朝雇洋小车迎效蘧言归。予送至汽车路而别。

七月十五日〔8月28日〕

今日为中元节，俗皆上坟祭祀。……

七月十六日〔8月29日〕

吾邑东南北格镇十数村被涂水所淹，同过村与里解村，因杜水患，致酿人命重案，殴伤一二十人，死三四人，受伤重者抬入省垣医院疗治。

七月十七日〔8月30日〕

长孙女守寡十年，抚孤十二岁矣。现被其族张品题所欺，业已成词，张品题之子张玉鸣躲案不到，乃又呈按〔案〕追究。

七月十八日〔8月31日〕

邻村花塔每年今日必有戏唱，现因时局不靖，塔村人不敢演剧，只是酬而已。

七月二十日〔9月2日〕

晋祠丧家之酒席，非家中自备，乃系饭馆包办，每一席现洋二元八角，吊丧之客，均到饭馆坐席，早饭亦饭馆所包，每人现洋五角。此因百物腾贵，异常撙节费用之所致，而乡俗为之一变也。

晋祠丧家今日请酬客饭，仍设盛饌款待，早午两次，一日予在晋祠。

七月二十七日〔9月9日〕

山西银行之纸币日来又荒，奸商乘此机大行其渔利之手段，莫管时局之安危，省政府悉其情弊，乃将省城之钱商管押数家，以息其风潮。

稻已成熟，农家初开镰刈之，工资甚大，每日每人纸币一元二三角不等。

七月二十九日〔**9月11日**〕

今日刈稻者多，工人每人工资不一。北大寺村每人一元五角纸币，南大寺村一元八角，小站营每人一元，硬底村每人一元，吾里亦然。

八月初一日〔**9月12日**〕

.....是时花布之价昂贵异常，做一件布衣，较昔时之绸衣而且贵。贫穷之民，非但苦于粮食之艰，而且苦于衣服之破也。

八月初六日〔**9月17日**〕

昨日纸币又闹荒，此吾晋之大患也，恐由此惹起意外之变，故不可收拾耳。

八月初七日〔**9月18日**〕

近来吾里之西汽车路上，寻常有贼劫夺行人，恒在白昼。.....

八月初九日〔**9月20日**〕

纸币之荒，每元仅购白面一斤，人心为之益惶，晋祠商会亦开会，议救济之方法。

八月十二日〔**9月23日**〕

本月初八日〔9月19日〕，东三省被日本之兵侵占沈阳等处^{[\[1\]](#)}。此讯紧急，各报登载。闻之者莫不惊惶失措，斯时之军阀只是内讧，并不

问蛮夷猾夏，内忧外患相逼而来，民国殆将不国矣，危险之势列于眉睫，谁不畏惧。

八月十四日〔**9月25日**〕

予本清代遗民，国变以后，伏处畎亩，度此余生，于今二十年矣。目之所见，耳之所闻，种种事件，无一不违本心，积愤积恨，无处发泄，惟借吟咏以泻一时之感慨，然虽笔之以册，不敢为外人道也。

八月十五日〔**9月26日**〕

百物腾贵，达乎极点。每斤白面现洋一角数，纸票一元，每斤羊、猪肉现洋四角，纸币二元四角。今日为中秋佳节，人人皆吃肉食面，人皆叫苦。吾乡幸而安稳，尚能度节，其驻兵之处，情形已不同也。

八月二十七日〔**10月8日**〕

秋来佣工之人甚缺，予因不多雇工，暂作农人，虽不能抵一个工，抑且能抵半个工，加之五男鸿卿、三孙恕忠，二童亦能工作，故未多雇工，非但省许多工资，而又省许多饮食，斯正薪桂米珠之际，粒食维艰，凡做人家者，不得不撙节以度此乱年也。

九月初一日〔**10月11日**〕

吾里村口有贩卖料料之人，被公安局警捉获，搜出毒物四十余两。该犯系直隶省人，经村公人帮送赴县惩治其罪。传言料料毒物，系出于日本，害我中国之物，吾晋吸食料料者甚多，故贩卖者众。

九月初三日〔**10月13日**〕

日本人入寇关东三省，殆将一月，党国政府尚未出兵征讨，仍待国联会办理。今日撤兵，而日寇不惟不退，反逐渐进兵，又窥伺长江一带，中国之革命党恐非日本之敌手也。一国入寇，不能出奇制胜，倘再有入寇之国，将何以御之，中国局势岌岌乎不可终日矣。

九月初四日〔**10月14日**〕

晋祠大晋川钱局昨晚被贼劫去现洋一千三四百元，纸币二千四五元。……

九月初八日〔**10月18日**〕

午后赴小站营观剧……有兵数十到戏场，看戏之人莫不惊骇散走，妇女恐怖尤甚，迅速退出戏场。

九月十一日〔**10月21日**〕

现在日寇扰华日甚一日，革命党魁不敢一撓其锋。……

九月十七日〔**10月27日**〕

午后赴晋祠，各商号皆言：商况不振，坐食无生意，将有倒闭之情形，因贼劫路抢商，今日成立商团，凡二十人，日垂落，游行街市，日入西山，各商号即行闭门，观街市之气象极惨、极急，深恐再有劫案之发生耳。吁！可畏也已。

九月十九日〔**10月29日**〕

日来抢劫案件到处皆有，乡人莫不戒惧，一到黄昏，即不敢出门行走。

九月二十四日〔**11月3日**〕

里中有养骆驼者.....

十月初五日〔**11月14日**〕

今日进县晤郝济卿于其馆，言其弟子怠学太甚，愿入学校不愿在家塾读书。噫，世道乖舛，莫此为甚。

十月初九日〔**11月18日**〕

关东三省被日本侵占已经两月，国民政府仍然内讧，不暇顾及外患。.....

十月十二日〔**11月21日**〕

赴县赛会，去日为正会期，今日第二会期，尚热闹，较前数年差胜。晚间归。

十月十三日〔**11月22日**〕

近日报纸宣传，日人士肥原潜赴天津，胁迫宣统帝由津登轮入海，先到大连湾，由连转入沈阳，以备登极。.....

十月十五日〔**11月24日**〕

驻城未归，夜宿郝济卿同年馆，济卿为本城秦耀华之西席，今已二年矣。民国以来，家塾寥寥，城中仅此一处，阖邑亦不闻再有家塾也。

十月十八日〔**11月27日**〕

《山西政报》十一月廿一日，马占山抗守孤城多日，无兵应援，又

无饷械接济。……

孙文之子孙科，仍在广东别立政府，于十一月十八号开四全大会，京、粤仍不一致，可见革命党人毫无心肝也，即欲不亡，而不得矣。

十月十九日〔**11月28日**〕

现在日本侵占关东三省，近又利用便衣队扰乱天津，日人土肥原乘津乱之时，迎宣统帝（困在天津）乘轮浮海，东入沈阳，殆将复辟。沈阳已有复辟团办理登报之事，日本之举，出人意计之外，抑亦上天所命也。

儿童嬉戏，用一木棒套一铁圈，手推而行，遍地皆有，为日已多。今年春夏之交，小孩胸前均带几串字〔制〕钱，童男童女，莫不佩带，又有童谣，此予所目睹者，现在报章宣传，日本匡扶宣统帝复辟，谅非虚言。

十月二十日〔**11月29日**〕

洋烟为害，业经有年。民国之初，洋烟之外则有金丹、吗啡，为害更酷。近年又有泡泡、料料之毒品，其害较甚于洋烟金丹吗啡而益虐。晋省政府近有严禁毒品之命令，凡有贩毒卖毒品之人，一经犯案，立即枪毙。

十月二十三日〔**12月2日**〕

官厅查禁毒品，近来严厉特甚，概不放松，报载并垣各县会馆，多经搜查，破获毒物多处，均拘留于公安局中议罪，重者枪毙，轻者监禁。吾晋毒品甚多，除洋烟、吗啡而外，又有泡泡、料料等毒物，晋人受毒之害，非常酷虐，不但由此大受穷困，抑且由此摧残生命。这个浩劫亦人自作之孽所招耳。官厅查禁，虽云善政，恐未能铲除净尽也。

十月二十六日〔**12月5日**〕

里人张夺魁今日嫁女，予往助婚，虽系农家，却亦不甚俭约。俗已奢华，不得不随俗而行也。民国败坏，于斯可见矣。

十月二十七日〔**12月6日**〕

里中嫁女之家，谢助婚之邻里，凡十余席。

十一月初一日〔**12月9日**〕

.....吾晋省政府近虽改组，而政府中之委员，无一軫念民生之官，即如山西省银行，开设骗局，竟出纸币至六七千万元之多，散布民间，现已荒至一元仅顶一角五分，竟使民受此害，而省政府委员竟助省银行骗民。此岂做官者行为乎，殆与贼寇无异耳，何论其余之政治。晋省政府主席徐永昌，崞县人，毫无地方之观念，上月又设山西省查禁毒品委员会，近日搜查毒品，到处骚然，省垣已经枪毙贩卖毒品之人多名，此政虽要，未免太急，恐生意外之变。.....

十一月初二日〔**12月10日**〕

商家坐困，已达极点，由于晋钞之荒，日甚一日，金融益形紧急，而货物滞不能销也。.....

十一月初八日〔**12月16日**〕

传言：城内于昨晚破获贩毒者两家，一姓戈，一姓王，未详实在情形。

查禁毒之政，仍未放松。

十一月初十日〔**12月18日**〕

报言：本月初四日〔12月12日〕，省城二十七校学生，因日本狻夏，政府并不出兵征讨，联队请愿，遂将省政府教育厅、民国日报韩克温宅，均先后捣毁，其气焰可谓盛矣，此亦世局之变也。

里人造作草纸者，十居八九，今冬金融紧急，致使草纸不能畅销，家皆坐困。

十一月二十日〔**12月28日**〕

日本侵占关东三省业经三月有奇，党国文武官员，并无一人往征。

.....

十一月二十三日〔**12月31日**〕

本县学界成立抗日救国会，今日午刻在城游行示威，约二三百人冲入县政府，在大堂演说一阵，遂高唱“打倒县党部”，前往文庙，寻招党员，而县党部执行委员以及县党部之一切执事各员，先已闻风逃避，不留一人，遂将党部封闭。又见屠县长，请从今日起，则县党部每月所领之三百元经费，不准再行给发，屠县长应之而散。

十一月二十七日〔**1932年1月4日**〕

冯部军队驻扎汾阳一带一年有奇，现调晋省驻宿，晋祠一营，今晨北赴省城。

十二月初六日〔**1932年1月13日**〕

关东日寇于阳历新年二日攻陷锦州，以后乃进寇山海关。.....

十二月初八日〔**1932年1月15日**〕

凌晨，琏儿妇即起，通火坐锅，呼厨夫造饭，以度腊八。俗以腊八天未送晓即兴吃粥，名曰腊八粥。……

十二月初九日〔**1932年1月16日**〕

里中延僧在龙王洞诵经致祭，祈祷来岁禾稼之丰收，名曰“祭白雨”。

十二月初十日〔**1932年1月17日**〕

里人之生活全赖造作草纸，今冬金融紧急，以致草纸销路不畅，价渐减低，不足工本之资，每日工作难供生活之费，抑亦苦矣。

十二月十六日〔**1932年1月23日**〕

予赴晋祠，市面皆因纸币之荒，无法再做买卖，周行亦不能通，商贾莫不叫苦。

祠内年货之集，往年今日即见人多，兹乃仅见一卖画者，概无别货，则世困苦之象益露矣。

十二月二十二日〔**1932年1月29日**〕

晋祠赶年集，所有年货，购买者寥寥，世道贫穷，已可概见。

十二月二十八日〔**1932年2月4日**〕

往晋祠赶年货集，所有一切货物之价，无一不异常昂贵，而人民购买不嫌其价昂，但买之货物皆寥寥无几，也可见民穷之现象。

注释

[\[1\]](#) 按：此处时间有误。

民国二十一年〔1932年〕

正月初一日〔2月6日〕

南京政府内讧，中央政府主席因各委员反对，宣告下野，重举林森为中央政府主席，改为新政府，乃于阳历元旦节成立。其中之各委员更换者多。新政府成立以后，亦未痛关东三省之失陷，被日寇进攻已只是束手待毙。仍不陈师鞠旅征伐倭奴，恢复失陷之疆土。虽屡经各省学生组成抗日救国团，到于首都纷纷请愿，均置不问，已成为无政府之时代，新政府之委员见倭寇之猖獗无法抵御，乃又延请蒋中正出山，又到南京开国难大会，尚无正当办法。日寇见党人之无能，乃暂停攻击，榆关、热河之兵则转沿海沿江之要地，年底已有攻陷上海之讯，不知确否。

中央政府之各委员见势危急，辞职退位者纷如，则是党国有亡国之情形矣。我晋省政府之主席徐永昌久驻北平，对于晋政及晋民之疾苦漠不关心，以致晋钞奇荒，祸害晋人较胜土匪之劫掠更为酷烈，则晋民业已不聊生……市面莫不萧条。……

……五男鸿卿及三女碧英率领诸孙男女拜……

风和日暖，天气很好。

里中晋水北河分上□□河，春夏秋三季各村分程使水。每到秋末，即入下河□□水磨三冬。每到新年正月初一、初二日晨，古城营决下河□□入上河灌溉该营之田，四日仍入下河，名曰“年水”。□□去，乃见古城营人即于初夕偷决下河之水，掩入□□，村人都不知道古城营人于元

旦偷水。

正月初二日〔2月7日〕

阳历新年民众皆不庆贺，唯有阴历新年则万户千村群黎百姓莫不互相拜贺……今民国二十有一年矣，习俗终莫能改。

今日来家拜年者自朝至午接踵不断，持笔计其数通共共一百四十四人，可谓之热闹矣。

正月初三日〔2月8日〕

日寇攻击上海之际，□□南京，而国民政府之党员无法抵制。日寇只是退出□□江而北，乘坐津浦路车到达徐州，改来袭陇海路，□□□少停再西都郑州。各委员心仍不安，又西入洛阳为中央政府之驻足地。革命党人业已□败不堪矣。

……以党治国，国已不治。

今日来拜年者十有五人。

正月初七日〔2月12日〕

今日为“人日”，呼为“灵辰”，凡出门会亲友者多于人日，自古为然，不自今始。

商况不振，亏累之家，十有八九恐不能支持，未免倒闭。

今年商家亏累甚巨，由于纸币大荒之故也。

正月初十日〔2月15日〕

晋省政府之人员，对于征伐日寇多不注重，何以不怕为亡国奴也？

正月十一日〔2月16日〕

本省之机关报于阳历民国二十一年二月一号改为《太原日报》。

正月十二日〔2月17日〕

访友畅谈世局之变故。

正月十三日〔2月18日〕

夜梦率领许多民众催迫富户佃，完今年上忙钱粮以解贫穷之受困，以由昨日有人言，上级委员到县，手提民国二十一年之上忙钱粮而得此梦也。

里中各社鸣鼓击钟，祭三官神为贺灯节之第一日。

正月十六日〔2月21日〕

晨鸡初唱，予既起来援笔书函以寄黄少斋曰：“未聆懿训，半载有奇，心生茅塞，昏瞢益甚。当此之时，暴日猾夏，日亟一日，我晋尚未出兵往征，亦未□□边备□虽未来寇晋，卻恐出其不意扰我山□□待寇，似非所宜。我公抱补天浴日之才，具旋乾之手□□伏并垣，不问外事，亦惟阅史翻经，虚延此岁月。讲道论□，放浪其形骸，大拂老夫之鄙怀。伏望我公挺身而出，佐助省府，振师鞠旅。荡寇灭虏，复我疆土，血我国耻，拯群黎于水火之中，登百姓于衽席之上，是鄙人所厚望焉。肃此敬呈，即请均安。”

正月十九日〔2月24日〕

吾晋军饷缺乏，现在委员来县提取今年上忙钱粮。

正月二十日〔2月25日〕

洛阳之国民政府二月二十日之命令，特派阎锡山为太原绥靖公署主任，特设太原绥远公署，指挥山西、绥远两省军队。……阎不再装病在其五台家中蛰伏也。

阎锡山霸占三晋以来，所行政治只是铺张门面，并无实惠及民。在前，报纸称为纸老虎，又屡次用兵争雄，致使山西民穷财尽，又受晋钞驻军之大害，晋人有岌岌乎不可终日之势，此次再出治晋又将何如？

正月二十九日〔**3月5日**〕

晨初眺望，黑气弥空，东山在望，而不得见其真面目，世界之黑暗于是可见。

正月三十日〔**3月6日**〕

……为政之人并不念及人民疾苦，一意加征加税，求宦囊之饱，令人可恨。

二月初一日〔**3月7日**〕

予在晋祠永和泰午餐。

二月初三日〔**3月9日**〕

晋祠人士今日祭礼文昌帝君，凡在社者均用红柬招集，予亦在招集之列。

二月初四日〔**3月10日**〕

近日之报：日寇猖獗上海……虽有十九路军，亦以并无援军而独力难支……中国有变夷狄之患矣。冯玉祥亲率兵两万前往太仓击敌，至张

学良仍然不动，阎锡山虽入并垣，亦不出兵前往应援。……

二月初五日〔3月11日〕

睡梦之中大风忽作，将予惊醒，风声如号令，予心亦不安。当此之时，世乱如麻，文官只是爱钱，武官莫不惜命，现在日本侵占关东三省，业经半年，无人出兵征讨，以致日寇益深，又攻上海，近日亦陷上海，又进攻苏。第十九路军虽云精忠勇敢，而后援不济，遂致失败。春风之号，悉本于此，抑可畏也。

二月十四日〔3月20日〕

报载：万国联合之调查团近日已到上海，调查沪战之情形。……

二月十五日〔3月21日〕

……乱世之象已在目前，革命党人遍满中国，处处不得安靖。……而革命党人之真象，全行毕露矣，不过扰害几年，致使人民大受困苦，焉能济世安民，成一代之正当之国家耶？

今夜又有月食之变，但天黑未见。

二月十六日〔3月22日〕

黄昏月出东山，乃见月食之变。

二月十七日〔3月23日〕

新年以来，天变频仍。正月有彗星、月套三晕、日套三环、二鼓鸡鸣之异，二月仅半又有山号、春行冬令、白虹贯月，既望月食既之变。上天示惊可谓勤也。

二月十八日〔**3月24日**〕

报章言：日本侵占关东三省已经半年，近日匡扶东宣统帝复大清，名曰“执政”，年号“大同”，在沈阳作都，近又移都长春。郑孝胥、张景惠等为之赞助。

二月十九日〔**3月25日**〕

凌晨闻街上有人嘈闹，乃是赴晋祠观剧。

二月二十三日〔**3月29日**〕

.....阎锡山就职太原绥靖公署主任之职，初□政即向民要钱养兵，委员纷纷到县，立刻提款，莫管民家困苦，亦不问晋钞之祸害。

阎锡山本晋人而反祸害晋人，其罪可谓大矣。

二月二十五日〔**3月31日**〕

关东三省，被日寇占领已半年有奇，国民政府概不出兵讨伐.....因之三省自起义勇军攻击日寇。义勇军之外又有自卫军、救国军群起响应。少则数百，多则数千，或合作，或分组，一意攻敌收复失地，而日寇已有应付不给之势。阎锡山、张学良乘此机会督兵出关应援义勇军、自卫军、救国军。则日寇自不难于扑灭，三省此可以恢复矣。惜乎阎、张二人身未绝而心先死也，并不闻二人有出兵征东之消息。

二月二十七日〔**4月2日**〕

日来在田工作，致身贫困.....

上午十点钟闻有飞机在空飞舞，及出仰望，见自北飞来又由西向东北而转，想是试验之飞机，非来抛掷炸弹者，人皆为之惊异也。

二月二十八日〔4月3日〕

粮价又涨，天久不雨之故。

阎即就职，手握大权，并不出兵征伐日寇，收复失地。谣言阎锡山去年暗勾日本入寇关东三省，是非无因而然也。

清明前一日为“寒食节”，吾乡习俗以前二日为寒食节，故上坟祭烧者纷如。

二月二十九日〔4月4日〕

昨日晋祠有二三十辆汽车突至，为省垣之重要人专来游览，但未知为谁耳。

今日为寒食节，上坟祭烧者亦多。

余到晋祠，始知昨日所到重要人为阎锡山邀请甘肃前任主任.....在晋祠开宴会也。

三月初一日〔4月6日〕

.....是斯国民政府因日寇侵占上海，莫敢驻在南京，迁都于洛阳，又以陕西长安为陪都，林森为中央政府之主席，蒋中正为中央政府军事委员会之主席，即前海陆空军总司令之变相，中央党部之委员仍不一心，以故日本侵占东北三省已经七阅月矣，尚无一员将帅出兵征伐日寇，收复失地，即各省长官，亦无一员救援上海之人，及往讨关东之将，则是党国并无一人，已成为无政府之时代也。

今日在神主案前敬谨致祭我母，予不食肉，不饮酒，以寄哀思。

三月初五日〔4月10日〕

老友刘仲经弃权不做民国之官，已经多年，常在家居，距县二十余

里，进城时亦少。距余里三十余里，亦常不会晤。前在县会聚数日，于今又四五年矣，未免有落月屋梁之致。乃于昨夜梦与仲经荟萃一处，促膝相谈，旁有人谓之曰：“仲经在甘肃作官，一致民国，即弃官而归，优游桑梓，可谓守正不阿者矣。当此之时，名曰民国，实则专制益甚。盖无爱民之官而民日不聊生也，曷不出而拯斯民于水深火热之中乎？”又谓我也不仕，予欲辩论而醒，天已送晓矣。

三月初六日〔4月11日〕

贼匪现又近，清源南关厢复聚源钱庄于上巳辰晚，有匪四五人抢劫大洋一千余元而去。匪抢之时，公关局长尚在该号内赌钱。

初四日，吾邑北格镇亦有匪抢劫洋旱烟铺，抢去大洋四五百元。

.....

三月初九日〔4月14日〕

灌溉宿麦，一日溉了四亩，兼种玉茭子。

三月初十日〔4月15日〕

里人郝先生尚文及王钊为予推举小学生，即在家中教授。

风号一日，沉霾蔽空，则与光绪三年丁丑大梗之气象无以异也。

三月十五日〔4月20日〕

丧家今日开吊致祭，共设三坛，一坛儒士，读文一坛，道人诵经一坛，为在坛者诵经。

读文之儒士八人，沼峪村萧董述、齐祖荫，南屯村李汉三儒林。其六人皆在城者陈寅庵畏三、刘子奇琦、王维垣墉、石玉清昆、张迹彭友椿、朱丕桢廷英。均设盛饌相待，予与胡海峰与焉，夜仍宿晋裕隆。

三月十六日〔4月21日〕

今日葬老友崔雪田。毓瑞夫妇、胡海峰在家对灵点主，主成乃出丧。

予先祀土官，乘坐肩舆往其坟莹，行祀礼。……
丧家仍盛饌相待。

三月十七日〔4月22日〕

丧家仍设盛饌酬谢赞礼，请诸先生及点莹祀土之人，情谊甚厚。

三月十八日〔4月23日〕

省城平民中学校来晋祠旅行，送来一函云：敬起〔启〕者，敝校于□年来此旅行，蒙先生指导一切，无任感激。敝校又复来此旅行，仍请大驾光临。……

里人今日祀祭□神，惟演秧歌。

里人演唱秧歌已经两天，系祀蔡伦神之戏，今日已停止秧歌。

长孙全忠之妻母崔氏催其妻姑来做满月，为曾孙女送些银器及衣物等件。……

三月二十二日〔4月27日〕

入春以来，小商贾莫不嗟叹坐困，生意不发达，此可见世道之穷而金融之不融也。……

三月二十三日〔4月28日〕

……予年七十有六，人皆称予曰老，而区区之心，仍不觉其老，以为自己尚未在世办了一件济世安民之事。……

三月二十四日〔**4月29日**〕

.....里中前头社演傀儡小戏，今日第二天。村人概不怕穷困，亦可怪也。

三月二十六日〔**5月1日**〕

命璘儿于午后赴县政府，送《晋祠志》十六卷，《晋水志》十三卷。.....

三月三十日〔**5月5日**〕

.....省城国民师范学校教员，率领学校学生今到晋祠旅行.....请予赴晋祠为学生讲演。.....

四月初三日〔**5月8日**〕

.....系感冒之疾，乃饮生姜汤汁以治.....赤身卧一日未起。

四月初四日〔**5月9日**〕

身体虽不寒战，乃又发热，仍饮生姜汤汁以治.....

四月初五日〔**5月10日**〕

今日之病，较去又甚。.....

四月初六日〔**5月11日**〕

未啜稀粥，热消灭。.....

四月初十日〔**5月15日**〕

族侄端午为购来“六神丸”。

四月十二日〔5月17日〕

朝服秦医之滂渣药，乃定不再服药，赤身病卧十日，近午振衣而起。

四月十三日〔5月18日〕

三男亦染时疫。……

四月十四日〔5月19日〕

今日为纯阳吕祖圣诞，晋祠赛会以祀之，则各村之献供红□者纷如，以戏价太贵则未演。剧每班上戏价必三四百元，下戏出须一百余元。

四月十九日〔5月24日〕

自病以来，连日不愿早起。风号一日，且系南风，与去日之风同。此风与麦最不利，恐麦生黄疸之病。

里人王钊为过继之子今日完婚。王钊乏子，乃将其胞弟王钺之长男王振荣为嗣，奉其母命也……其母命其以侄为嗣，郑重乎大宗耳。……

四月二十三日〔5月28日〕

省城国民师范学校教员、万泉县之卫聚贤于晚间来访。……

四月二十四日〔5月29日〕

雇工三日麦中勾谷完毕，今日乃不雇。

四月二十五日〔5月30日〕

内弟.....家有糯米.....来送我二升令我啜粥。

冀君恒隆亦赠大米半小斗令我啜粥，抚养予病后之躯。

五月初二日〔6月5日〕

近水粮价减缩，一则雨不缺少，秋禾业已普种，一则外省之粟由铁路来晋者不少，此吾晋之粮价逐渐减少也。一元之麦价现已打破一元矣，其余杂粟亦皆各斗减二三角洋矣。

五月初三日〔6月6日〕

本村广泰恒磨房请客，有客系段村之生员，乃予亡友马拱辰极之长子也。午饭系糯米蒸饽、八碟菜、两炒碟肉、两会碗。

五月初五日〔6月8日〕

晋祠演戏庆贺端阳佳节，都忘关东三省被日侵占于今十月矣，已成无政府之中国，而人皆不畏也，抑独何哉？虽系党人为政，实则党已云亡耳。

赴晋祠观剧。.....

五月初六日〔6月9日〕

日晡，送大洋五十元晋泉源。

五月初七日〔6月10日〕

予之牙痛.....郝六吉告以石膏汤漱之，则牙疼可以逐渐除也。今日乃漱之以石膏汤。

五月初十日〔6月13日〕

晋泉源由晋祠扩展到榆次，占庄四五年矣，去年因时局不靖，贩货赔累至数万元之巨。现已改组为一切货物全移到榆次，则晋祠之号改为晋逢源。

晋泉源号长王晋祥请早酒一席，因共结束晋祠之号务均归榆次也。

五月十一日〔6月14日〕

广泰恒请晋泉源号掌王晋祥作善，午酒，予亦与焉。此外还有不速之客三人。

五月十三日〔6月16日〕

关帝君大义参天，精忠贯日，庙祀遍天下，为人伦之师表。每当日，赛会之处甚多，演剧之处纷如。似此纪念，天下曾有几入？曷胜钦仰之至。

.....此为关圣帝之“磨刀雨”，将刀磨快，好斩现时之贪官、污吏、劣绅、土棍，以及一切不孝、不弟、不忠、不信、无礼、无义、无耻、无廉之徒耳。

五月二十二日〔6月25日〕

.....麦已黄矣，初开镰刈之，每日工资四五角大洋。

山田之苗已择两日，系人包工，共地三亩有奇，作包工大洋三元五角。

五月二十三日〔6月26日〕

.....有麦四亩半已经成熟，令人包刈，不管饭，工资大洋九元。

.....

五月二十七日〔**6月30日**〕

今日打麦，未曾雇工。三男珣、五男鸿卿、长孙全忠.....均在鹿场，又有族侄端午及其子中海二人前来帮助。一日获麦二石六斗。

本县城皇庙今日赛会，人多息工，前往城中观剧，麦收之时，人犹若此。

六月初二日〔**7月5日**〕

里人自省城归来言：去日省城枪决三个贩毒之犯。.....

六月初三日〔**7月6日**〕

雇工九人拣谷苗不及二亩。

六月初四日〔**7月7日**〕

传闻省城枪决卖毒贩一连三日矣，初一毙了三犯，初二毙了五犯，初三毙十有一犯。.....

六月初五日〔**7月8日**〕

雇工四人，始得谷苗拣完。

六月初七日〔**7月10日**〕

.....儿孙等遂将春麦打获，午后打回二斗，以完麦秋之事。

六月初八日〔**7月11日**〕

古语云：“家有三石粮，不当猴儿王。”予年有七十有六矣，仍教四儿童，亦罪恶之大者也。

六月初十日〔7月13日〕

雇工两人担粪上谷，长孙全忠早起赴田督率……每人工资每日大洋五角，又有三餐，每人必须大洋七角，农家亦苦矣。

六月十三日〔7月16日〕

里中染时疾者多。有人言：近日狼入村中游行故也。今朝晨初，村西逐出一狼，其大如驴，浑身无毛，人多势众，狼畏，登山而去。以故里人多以为不祥，虑疾人之不利恐多丧亡耳。

六月十五日〔7月18日〕

……故人言：零破伏头，则伏中不缺雨……今日为初伏……可望秋禾之畅茂也。

晋祠演剧第二日，往观者纷如，较赛会而人更众。……

六月二十三日〔7月26日〕

雇工二人锄山田之禾，长孙全忠督率尚未锄完。……

六月二十五日〔7月28日〕

官吏向民要钱，有增无减。吾晋现有二十万兵，皆晋民供给军饷，已有民不聊生之致。

六月二十六日〔7月29日〕

近邻任子彝希天溘然长逝，年七十有八，今日……为之出葬，乐工八人为之鼓吹，僧侣八人为之诵经。……

七月初一日〔8月2日〕

是斯党国要人互相倾轧，不顾国之大局，倭寇侵占关东三省十有一月，中央政府仍不出兵征伐。……

晋祠今日起会，卖货物者由各处到者不多，由大雨所阻，道路难行也。

七月初二日〔8月3日〕

晨初不闻卖货之小商路过吾里赴晋祠赛会，可见货物不能畅销而世道之贫穷也。

至晋祠赛会，人尚不少，惟货物不能畅销，瓜菜更形湿滞，人人皆叹钱缺。

七月初四日〔8月5日〕

县民仍旧抬搁到晋祠，迎请广惠显灵昭济圣母到城。未刻，由吾里南村边上来，沿明仙峪涧河西去，折南到晋祠入北门，出南门，抵马房峪，涧河小息，即行返回。出了晋祠，沿吾里大小街而去。观者如堵，俨似升平之世，俱忘世局之危险也。

七月初五日〔8月6日〕

并垣要人之眷属，昨日到晋祠者皆乘汽车，约有一百余辆，黄昏予在里西乘凉，眼见返省之汽车，络绎不绝。今朝有人言及，莫不慨叹其事，要人皆作富人，百姓莫不贫穷，时局至此，令人抱恨不平。

七月初九日〔8月10日〕

立秋之雨，自省至汾阳之汽车道已被雨水冲断数处，汽车不能行者数日矣。

七月初十日〔8月11日〕

汾水自本县北吴家堡冲出西岸，淹没西寨，南北阜村十数村，由城东而南流。又省城之西金刚堰亦被汾水冲断，入并垣，省内商民多受水患。

七月十一日〔8月12日〕

自过七月二日赛会以后因伏中苦热，弟子不来读书，到本月二十日后乃来。余因专事农务以度时光，抑亦快乐。

七月十二日〔8月13日〕

《晋阳日报》载：立秋节雨，省城西之金刚堰已被水冲开几壑，穿大南门流入城中，淹没街市，几至半城，受灾甚重。大南关、新南关、水西关、旱西关均受水患。四关惟大南关损失甚巨。晋垣造纸厂一家损失至数十万之巨。

七月十三日〔8月14日〕

崇朝到晋祠祈武相臣为予疗治右手食指之疮，用其膏以涂之。

七月十四日〔8月15日〕

吾县受水患者，致县政府报告水灾者业已四五十村矣，尚有未报者一二十村。

七月十六日〔8月17日〕

陈县长迎蓉出城勘验各村之水灾，已数日矣。

晡时，出城而归。沿途歇息，邂逅之人，莫不言被水灾者七十余村也。……

七月十七日〔8月18日〕

族侄端午为其子宗海聘定一妇，年已十有四岁，家贫缺食，媒妁通知端午，则于聘礼外又给大洋四十五元，即将所定之女迎来先到我家暂住，择期成婚，再归其家。端午父子二人现开车店，今既有妇，方才收拾家室。

七月十八日〔8月19日〕

黄绍济将军赠予一柄折扇，竹竿金面。一面系亲手所书之诗，一面系亲手绘画之松。武将而文士也，洵不可多得也。

七月十九日〔8月20日〕

族侄端午为其子宗海娶来之妇，在吾家驻了三日，突于昨夜归其家成婚，今朝乃知之。

华塔村演剧酬神，今日为中日。

予于晨刻出门赴县，过华塔村东，所过者皆是看戏之人，然男人少而女人多，三分之中足有二分妇女，多徒步而行，间有坐平车、推车者。妇女概不羞，可慨也。

七月二十一日〔8月22日〕

南大寺村人登青龙山昊天观报赛，各村人士多上山游览，名曰“上

观”。

.....下山之时，雪中头上黑雷震耳。.....

七月二十三日〔**8月24日**〕

世乱之时，人民必受无限之苦，吾晋现驻之客军，必须晋人供给其饷需，且其兵士往往出来扰民。本月有孙殿英之兵在高家堡、邵城之村售卖料料，强娶民妇。.....

七月二十四日〔**8月25日**〕

泡泡、料料之毒，今人中之者多，而人不惟不严为拒绝，却反嗜好太深，较洋烟而益甚。.....

七月二十五日〔**8月26日**〕

晨初，予立门前，见晋祠镇人担挑桃果赴县北关厢售卖，问其销路如何？答曰：非但难售，而且价小，莫若去秋之甚也。民穷财尽，益见其形。

晋祠高等小学之校长.....现在家养病，不能到校，该校学生今日联群结队来村，寻高村长，扬言驱逐高校长出校。此等风气败坏极矣，不至〔止〕一处然也。

七月三十日〔**8月31日**〕

晋祠高等小学校之学生，驱逐校长，该校学董全系村长充任，多为不知学务之人，今日开董事会，不知何以解决，必无良好结果。

八月初一日〔**9月1日**〕

.....中国时局危险已极，党部人员无一能治天下者，只是争权夺利而已。.....近来倭寇又寇热河，亦无一人出兵救援.....党国不亡而与亡者无以异也.....宣统帝为“满州国”政府之“执政”，恐受日寇之累。

八月初五日〔**9月5日**〕

本城公安局因商号零售烟饼（即烟土），捉获四商.....罚三千元大洋.....

八月初九日〔**9月9日**〕

初晨，予在剧场，遍地皆有纸烟之包，皮上有字。因拾之归，遵古“敬惜字纸”之遗训，今人不知此训，反笑予太迂阔也。

里中演剧，家无一客。

八月十一日〔**9月11日**〕

《大公报》：本月三日〔**9月3日**〕，前山东督军张宗昌被郑金声之侄郑治民在济南火车站所刺，连中三洋枪。

八月十五日〔**9月15日**〕

里中商家皆请望月。予于夜初先到晋泉永应酬，次到广泰恒饮酒。

八月十六日〔**9月16日**〕

汾河左右水又溢出，已成水灾之灾。.....

八月二十三日〔**9月23日**〕

雇工之人莫不嫌工资少，现在刈稻之日，每日每人大洋三角，下水

刈稻者至五六角及七八角之多，农家苦矣，未有不亏累之农。

八月二十四日〔9月24日〕

吴德泰邀予到其纸房村解和其村事，又有晋祠之村长牛玉鉴。午刻到申刻，乃在真武庙午餐。日落始完，天黑乃归。

八月二十六日〔9月26日〕

吾邑被水成灾者六七十村，陈县长因筹赈款写戏，一班在城隍庙演戏，借以售票得钱，每人一张票，入场者大洋五角。……

晚间有人自县来言：戏在汾东，因水淹没道路，今日未到，往观者皆返回。

八月二十九日〔9月29日〕

族孙东海来助刈杏沟子之禾，又雇一工，次孙精忠、三孙恕忠亦均刈之，一日刈倒。

九月初一日〔9月30日〕

县城演剧，筹款赈济灾黎，已演三日，闻筹大洋二三十元。今日又继续演唱一日，可能再得些大洋，则于灾黎大有补益。

九月初二日〔10月1日〕

今朝市上无一雇工之人。雇人者皆苦无人，不得在田工作。族孙东海乃到别处雇下三人，前往杏沟子收拾田畴。半朝又添二人。

九月初三日〔10月2日〕

东海督工五人，播种宿麦二亩。

九月初四日〔**10月3日**〕

秋忙之时，□家人等均无间暇。

九月十二日〔**10月11日**〕

.....为政者均属奸邪，并无正人君子，以故年年捣乱，无一岁之宁。.....

里人武锡珍翌日为子完婚，今日即大肆铺张，门前鼓乐喧阗，又在北大寺村演剧还愿，声势洋溢于远近也。

九月十六日〔**10月15日**〕

有人言：婚家日来每夜开赌，抽头以资婚费，此诚无赖之行为，不足挂人齿颊者。

里中昨唱一日一夜，今日白昼未演，天初黑又演剧，婚家亦可谓热闹也。

九月十八日〔**10月17日**〕

富者、贫者怨里人武锡珍为子完婚，局势堂皇大为发展，足以显其富有。自起首办婚迄今十二日尚未完竣。一切雇工均未多得其钱，莫不骂助婚之人献媚财主，替主刻薄，有钱而不多给众。此大病也，恐招意外之损失耳。

九月二十二日〔**10月21日**〕

昨日往牛家口看戏者归，言：牛家口村演剧赛会，系一渠头名

曰“二毛念”独主其事，阖村民众都不愿意，以势局纷纭，秋收亦劣，无力演唱好戏，而该渠头乃违众办，竟向商号贷六百元大洋以备戏价，待后再按亩起费，乡长付亦不与闻其事，但不知后来何如。今日演第三天，崇朝即见有多人往牛家口村而行，络绎不绝。

十月初一日〔10月29日〕

陈县长奉上令设立保存古迹古物委员会，而陈县长为委员长……委予为该会之委员。今日遣役送来委任状，付发天龙山古迹古物保存规划一份。

今日为“送寒衣节”。俗以为天气断寒，先祖先宗皆受寒冷，焚烧纸币以得寒衣为先人送之也。

十月初二日〔10月30日〕

为时十月尚未立冬，仍属秋令，虽有清寒之气，却不严酷，而无衣无食之人望谁可怜也！

斗捐一项，近年系粮行包办，现因年岁不佳，粟米大荒，农家破产，粮价税减，不敢包办。陈县长大怒，竟将十七家粮商拘押于看守所，业经半月有奇，仍未释放。粮商何罪，乃竟受官之压制，不亦大拂民心乎。

十月初三日〔10月31日〕

本县政府送来一函，系太原县政府之通知，所云：迳启者，查保管古迹古物委员会委员，业经委任该绅在案……兹定于十一月四日在本府开成立大会，届期务请莅会为荷，此致刘友凤先生，民国二十一年六月三十号。

十月初四日〔**11月1日**〕

调解委员会有事请我为委员，日落乃往区公所调解大晋川之事，到二鼓方才解决。

十月初六日〔**11月3日**〕

时世之危险，已在眼前，厚征厚敛年胜一年，世困民穷日甚一日.....

荣鸿胪前三年在纸房村东南建造一别墅，名曰“陶然村”。前三日夜失盗，其中陈设之物盗去大半，约值二三百元。.....今冬盗案必多也。

十月初七日〔**11月4日**〕

午前赴县，在县政府开成立保存古迹古物委员会，凡九人，天黑始完，乃出城踏月而归。

十月十二日〔**11月9日**〕

无衣无食之灾黎及一切穷困之苦人何以度此三冬？官吏征税乃竟酷虐，并不放松。现在查税委员纷纷四出扰民。.....铤而走险，清源县池子村已有抢劫当局之案，如冬以后更为可畏。

十月十八日〔**11月15日**〕

陈县长午刻乃自县来呼予到晋祠.....此外则有征税员。.....饭罢，乃招柳子峪之村长、付七八人，即在禅堂开保存古迹文物会。.....现有长驻警察二名驻寺，会罢乃寝。

十月十九日〔**11月16日**〕

.....登峰越岭，先到上洞。则洞中石象都被盗偷去十数，洞中仅留一二石象，又越一峰乃到玉皇洞.....

陈县长独坐一车，先行归县也。

十月二十三日〔11月20日〕

内人史竹楼为我预备棉裤。.....

田区长催予再上天龙山整理佛经之卷册，予□翌日前往。

王钊自省言旋，谓：省垣商务将有停顿之势，此为不吉之兆，诚恐党国殆将覆亡也。夫商务为世间之血脉，血脉滞而不通，如人身血脉不通，将有死亡之患，可畏也哉。党国之危即在眼前耳。

十月二十四日〔11月21日〕

田区长遣驴来迎，予由是策蹇而行.....午间驴夫亦餐焉。

十月二十五日〔11月22日〕

保存委员会成以后，陈县长即令公安局委二警于本月初九日〔11月6日〕前来天龙，常驻寺中。.....守护古迹古物，以防盗贼。

窑头村小学校崔教员铎来寺助我整佛经，通共佛经在佛殿中有三大柜，今日仅看了一柜，多不完全。

十月二十八日〔11月25日〕

夜风甚大，闻之恐惧，则是上天逞怒，欲诛现在贪官污吏及一切之痞棍流氓也。

田区长今日给予大洋一元，系调解委员会一月之茶费。.....

十月三十日〔11月27日〕

次孙精忠赴陕西，家中无钱，乃向老友郝六吉借了大洋一十八元，以作川资。

十一月十一日〔12月8日〕

斯时之人可靠者少，非是诡诈不实，即是贪利无厌，世道之衰于斯可见。

仍在娶妇家一日，仍然乐待人，肆口设席，不惜多费也。

汾阳界内明火张花村之富户，将家中银首饰及珠宝劫去甚多，土匪勾引兵队五六十人之多。此外又有劫路之案四五起矣。

十一月十三日〔12月10日〕

民国以来，贪风甚炽，凡犯贪赃之罪均置不问，是以官皆贪官也。晋祠近年修建花园数处，均系现在的倭〔伟〕人。噫！可慨也已。

本县于昨日枪决贩卖料料者。……今日本县又枪决二犯，一系贩卖料料者，一系劫路之贼。……他县亦有枪决贩卖料料者之事。严禁之令虽颁，而贩卖吸食之人甚众，此亦浩劫也。

十一月十五日〔12月12日〕

西之紧邻张□文，翌日为侄完婚，又嫁甚侄女，一日而办两婚事，予往助焉。

十一月十七日〔12月14日〕

予在婚家帮忙，因帮忙之里人留一在天地堂贺喜向客，为新男新妇要拜礼，此为极恶之俗，为之解说其（多）非，而赞成者多。

家中今日雇一厨夫……每月工资二元大洋，由今日起。

十一月十八日〔**12月15日**〕

夜梦登科之日，老伯孙君九和送钱两次，一次十七元大洋，一次十三元。

十一月二十日〔**12月17日**〕

阎锡山系晋人，而其把持晋政，无一非祸晋人之政。予向乎阎锡山，人皆恶闻之，今乃皆谓阎祸山西日甚一日，较甚于前矣。

十一月二十一日〔**12月18日**〕

吾里人民资造作草纸者十分之八九，资务农者十分之一二，今秋农皆受困，而造纸亦困……草纸不能畅销，工资亦必不大。现届隆冬，正是蒸草之日，乃因金融紧，周转不通，则蒸草者亦寥寥无几。世道之穷，于此可见矣。

晋祠高等小学校，今日有一人入校，为学生讲演革命之事，该校教员一任其讲演惑乱人心……世乱若此，殊堪畏惧。

十一月二十二日〔**12月19日**〕

晋祠有修路之工，于去日来驻祠下，传言：沿汽路又修轻便铁路，若成，则晋祠可作一小码头，亦为繁华之境也。

十一月二十四日〔**12月21日**〕

黄柚村之郭光德闻已溘逝。哀哉！光德先充教员，后乃为律师。里人鸣锣，今日征收米豆。

十一月二十五日〔**12月22日**〕

今日为冬至佳节。

东家因冬至佳节送来酒□以贺予。

十一月二十八日〔**12月25日**〕

吾县承审员李雷鸣之妻自经于县政府，曾由省城法院司法员来检验已毕。现闻李承审员撤任，新承审员不日即来接任。

十二月初四日〔**12月30日**〕

今日出北大门游览，见机器局各烟筒出烟，谓内现造枪炮子弹。

十二月初六日〔**1933年1月1日**〕

今日为阳历民国二十二年之元旦，官府未曾勒逼民间庆贺。新年只是机关人员放假三日而已。若为新年，实则腊月也。

十二月初七日〔**1933年1月2日**〕

保和义号友自雁门关北归，言关北抢劫案甚多，匪徒不断，人皆戒严。

大同一川民穷财尽，日甚一日，商务凋敝，农家更苦，岌岌乎不可收拾也。

十二月初八日〔**1933年1月3日**〕

予来省城驻东羊市义集生公记，于今八日矣。天气不甚寒冷，终日在外游览，街市浮华，俨似富有之时，诚恐此处不远又遭劫也。柳巷之浮华较东羊市更甚。

十二月十一日〔**1933年1月6日**〕

.....早餐后即告辞言旋，出新南门外汽车站买票，至晋祠五十里，车价大洋九角。十二点钟登车启行，其行迅速，一点钟即到晋祠。

十二月十六日〔**1933年1月11日**〕

山海关陷落之后，国民党当必震惊，闻有□兵抵抗之讯，但未知是否实现也。

传言：晋省现已出兵前往东北杜御日寇。若晋出兵，则必用饷。势必自民起捐。.....

十二月十七日〔**1933年1月12日**〕

.....予在晋祠一日，人人叫穷，生路将绝，此可谓也。

予在汇通川午餐。

十二月十八日〔**1933年1月13日**〕

现在晋省〔军〕出省向各县需索车马，支应兵差。吾县要四十三辆，今日即行赴省听用，商界收账，大受影响。

里人莫不言念世穷财困.....家家无钱，户户支差，而天寒地冻又不能造作草纸。.....

十二月十九日〔**1933年1月14日**〕

午后诣西镇村.....而见县中巡警查路，防备盗贼。

十二月二十日〔**1933年1月15日**〕

三晋人民已到日不聊生之地位。.....良者闭门受困，奸猾者铤而走险，近闻清源县小五村之当铺被劫，吾县辛村亦有被劫之铺。.....

十二月二十二日〔**1933年1月17日**〕

里人王钊今日送来脩金一百元。另加十元□皆收之，可谓厚道之至矣。

十二月二十三日〔**1933年1月18日**〕

民国改行阳历已经二十余年，而民皆不遵，仍行阴历。今日送神上天。

一日未曾出门。

十二月二十四日〔**1933年1月19日**〕

年将告终，外债来逼，乏钱应付，将如之何，惟是仰首呼天，嗟我困苦而已。

晋祠北堡有一小铺，夜间被窃，则商团、保卫团及区警不知何住。

十二月二十五日〔**1933年1月20日**〕

前三日晋祠牛家口东野树上自经一人。

近日劫夺之案纷如。

十二月二十六日〔**1933年1月21日**〕

委员来县要提民国二十二年之钱粮，十分紧急，又到催逼区长。当此腊月将尽，民众日不聊生之际，上峰要款如此之急，宜乎民望宣统帝复辟也。

日落，官由县拉七八辆大车到晋祠，翌日送面于省城也。

十二月二十七日〔**1933年1月22日**〕

外债来逼，无处觅钱。……

自兵一二百人昨晚自南来驻晋祠南门外客店，今朝北去上省，且拉煤车十数辆送之。……

十二月二十九日〔**1933年1月24日**〕

今日为小除也，只知世事皆空、万物成幻而已矣。

家中尚未还之外债，今日债权人来讨，仍然无钱可还，推至新春再行筹措。

十二月三十日〔**1933年1月25日**〕

今日为大除。

商家收账，于十分之中尚未收到一二分，金融紧急至于斯，大可畏惧。

除夕分外安静，并无喧豕嘈闹之声，犬亦未吠，此新年之吉兆也。

民国二十二年〔1933年〕

正月初一日〔1月26日〕

……岁除兵马纷纭，又加金融紧急，人民困穷，殆将有不支之势，吾邑陈县长乃蓉破坏征收钱粮成法，以致阖邑人民受害，而本县之劣绅、土棍、流氓莫不肆恶，天道亦难知矣。

元旦佳节，夜静无声，雄鸡初唱时，里中即有炮响；家中亦起而迎神祭祖，庆贺元旦。拈香酌酒，张灯结彩，无不兴会淋漓。

今朝予起，参神拜祖。

正月初二日〔1月27日〕

初过新年，俗以今日往来拜贺新年，此多年之习惯，莫之能改。官厅勒令庆贺阳历之新年已经二十余年，而民众皆不之遵，可见民心之不顺矣。

来拜者一百二十余人。

商家皆言：年底之账，能收半数者即为上等，歉不能收者甚多。民穷财尽实现于世，此民国大不祥之兆，则国未亡而已亡也。

正月初三日〔1月28日〕

拜年者多言：吾晋客军孙殿英之兵，自日寇山海关后，奉南京政府之命，由晋出发，前赴平津征讨。腊月下旬该军路过太谷、榆次，沿途

骚扰，夜驻商号，勒令支应，莫不苦之，且尚向地方官要饷。兵即贼也。

来拜者十五人。

正月初五日〔1月30日〕

过了新年方才五日，俗谓“破五”，家家放炮，户户烧柴，名曰驱逐穷儿，习俗然也。

官厅遵行阳历二十二年矣，然阳历新年放假三日，及到旧历新年，亦是放假三日，则是一年过两个年也。

正月初六日〔1月31日〕

洋烟之害人甚于洪水猛兽，近又加以泡泡、料料，较洋烟而更为酷虐，虽处以枪决之刑，人犹不怕，犯此罪人接踵不断，此晋人之浩劫也。

予赴晋祠照料商家有无开市之号，而不开市者尚少，无虑市面之疲败矣。

正月初八日〔2月2日〕

凌晨炮声甚稀，各商号开市概不热闹。里中商号仅有十数户，今日开市者不过半数，可见商业之凋敝无发达之数矣。

来拜者二十余人，多外村亲友，因晋祠开市，而往来不辍也。

正月初十日〔2月4日〕

家中请人吃饭，凡十余人，共两席。家人亦两席，因今日系“十子日”也。

正月十二日〔2月6日〕

吾邑之害纷如，非但官吏肆虐，扰民不安，抑且有媚官殃民之绅士，借公营私之乡长，加之地痞、流氓，借仗官势，扰累闾阎，阖邑之人无人敢撓其凶锋，亦无人敢言其害，太原一县可谓无人矣，一任若辈横行肆虐，至于数年之久，并不受打击之致。

晋祠大丽川当局来持知单知会：本月十三日请春酒。晋逢源亦来知会：本月十六日请春酒。予皆应允，届期必到，酬其盛情。

正月十三日〔2月7日〕

村乡今日灯节，起锣鼓之声，各村皆有，震于远近，竟似太平景象。

正月十四日〔2月8日〕

贩卖泡泡、料料之犯，省垣常行枪毙，以正其罪。本月十一日夜，里南纸房村界，有河南人劫夺贩卖料料之毒物，将一河南人殴打几毙。区长审讯，招出里人刘大光。窝留贩料之河南人一二十人，均经拘去。刘大光亦受拖累，管押县府。

阎锡山握晋政之权，历年已久，近日晋民因受其害，怨声载道。

正月十五日〔2月9日〕

今日为上元宵节，亦曰元宵节，一曰传柑节。凌晨即闻炮响连天，其声远近皆有，庆贺佳节故也。时在纷乱，而能若斯，亦人民之大幸福。

太原县城商号今日开市，且演戏庆贺，小市镇商号亦于今日开市，闻亦演戏贺喜。此亦太平之景象，究为一邑人民之大幸福。

正月十六日〔2月10日〕

晋祠于昨晚，悬灯结彩，庆贺元宵佳节，十分热闹，加之邻村之社伙有十数起，均到晋祠玩耍，较之县城，有过之而无不及也。

正月十八日〔2月12日〕

报言：日寇热河，近已紧急。官兵到直隶者纷如，党人内讧不息，因将东三省甘心舍弃，不思恢复。此亦中国大可耻者，革命党亦形失败之象。

塔院村演秧歌，今日第三日矣，往观者络绎不绝。嗟呼，乡村之民不知时局之危险，不知官吏之贪残，不知日寇之猖獗，亦可悯也。

老友秦蓉舫于午后来，言其在三丰店午餐，□毕即来拜年。所有商号莫不亏累，且受其侄秦耀华之害，非止一两万元，榆次一号即赔累两三万元，榆次未开市者至七八十号之多，洵可畏惧。

正月二十三日〔2月17日〕

世困民穷莫胜于今日，商业已停顿，倒闭之号已多。农家莫不受穷。佃田之人皆歇。而委员四出要赋要税，立提现款，刻不容缓，何其不恤民瘼至于若斯耶！

正月二十五日〔2月19日〕

三孙女年十有九……婿年二十，去日行纳征礼。
今日为“老添仓节”。

正月二十七日〔2月21日〕

近日省城有成成学校中之学生竟入共产党者不少，已经当〔局〕闻

知。前数日，突派宪兵于深夜入校，指名拿获，立刻枪毙二十余人。一校有此，焉知他校不有共产党乎？

正月二十八日〔2月22日〕

里人王象春年已七十矣，仍为人做工。现其铺已倒闭，无处可栖，闲在家中，来与予坐谈，半日乃去，亦见其年老可悯也。

各县皆支驮骡之差，输运兵饷。吾县支骡八十头，廿六日已赴省矣。

.....

二月初二日〔2月25日〕

.....北大寺村尽为善之人，曰李应荣、李应明昆仲。见邻里乡党日不聊生，乃以买卖性〔质〕散粮于村众。每户粟四小石，曰菜豆，曰谷米，曰膏粱。予于昨日经北大寺村，亲见其实行。于朔日起至本月初十止。令村人取，昨日已散百石矣。

二月初三日〔2月26日〕

晋祠文昌宫今日致祭，凡入社者今日皆往与祭。

二月初四日〔2月27日〕

昨日因北邵城村韩广坊借汇通川之钱一千一百五元，利钱二百余元，昨日将所执之田三十亩零三分卖于汇通川，经委员会立约而完案。

.....

二月十二日〔3月7日〕

陈县长于去年更改征粮办法，令各乡镇街长代收，每两钱粮浮费至四五钱之巨，阖县受害。……靡所底止。

二月十五日〔3月10日〕

晋祠商务益形湿滞，一切水磨亦多不动。此事虽小，关系却大，盖恐有意外之害耳。

二月二十八日〔3月23日〕

翌日三孙女喜莺于归，预定不收邻里友朋之喜礼，亦不请邻里来帮忙。新婿来亲迎亦不备酒席支应，事极简单。……

来助婚忙者十数人，婚事大为收敛，莫敢发展，不但省事，抑且省心。

来送礼者多行璧谢。

二月二十九日〔3月24日〕

第三孙女喜莺今日于归，鸡鸣时阖家俱起，先吃喜扁食。

凌晨即行蒸做黍饭。

嫁女吉期，予不令肆筵设席。以待新婿，亦不设馔支应宾客，只是预备几个火锅子而已。

新婿乘轿子已刻来亲迎，啜茗而毕即行奠雁之礼，午刻娶之而去。

三男珣前往送亲，四孙吉忠随珣男而往，宴罢乃为晡时。

家中坐四席，男两桌，女两桌。男客四人，午后即无事矣。……

二月三十日〔3月25日〕

助婚之人尚有五六人，送一切物件，并送远村亲戚之谢礼。此犹系收敛缩小之事缘，倘若发展则必用数十人结束嫁女之婚事，今日犹莫了

也。

三月初一日〔3月26日〕

时倭寇倾陷热河，又进攻天津、北京，党兵方才出伐，不敢言征讨贼寇，只是言用兵抵抗，可见党国之气馁矣。吾晋亦用兵征寇，各县支应兵差一月有奇，晋省民穷财尽，已有日不聊生之象，仍然按户起款，支应兵差，又要今年钱粮，勒令各村佃付。官不知民苦楚，以为富在于民，要粮要税，刻不容缓，宜乎人民有“时日曷丧，予及汝皆亡”之怨。而阎锡山昏聩糊涂、莫视民瘼，尚办山西十年建设计划案，一曰政治建设，分为民政、警政、村政、财政、教育五项。二曰经济建设，分为农业、工业、商业、矿业、交通五项。由其不知晋人困苦已极，日不聊生也。

三月初四日〔3月29日〕

县政府送来一公函云：迳启者，业奉太原绥靖主任阎令，发十年建设计划，业经办理在禀。兹聘 为调查员，相应查照为荷：此致刘 先生，县长陈乃蓉……又：迳启者，兹定于本月三十日在县政府开会，讨论十年建设计划办法，务于是日……驾临为盼。

里中本社今日演傀儡小戏。

三月初九日〔4月3日〕

寒食是清明节前一日，吾乡乃在前二日，以故今日上坟者纷如。

三月二十日〔4月14日〕

晋祠今日赛会，凌晨当有小商经门而过者，今日凌晨至天晓未闻有小商经过，由于会上货不畅销之故也。世困民穷，于斯益现。

三月二十四日〔4月18日〕

去日予到明仙峪，人皆言困苦不堪，一则由市面不通，无处贷钱以供采取煤矿之资本，一则由去年本县煤矿事务所及本峪，勒逼大小煤窑一律注册，以致零星小煤窑都未开采，俾□苦峪人均行坐困，欲觅做工之处，抑无多窑，不能容身，遂至贫不聊生。

陈寅庵今日葬其妻。命五男鸿卿往吊，奠祭礼，茶祭一设，二人抬送。

三月二十七日〔4月21日〕

《晋阳日报》载：日寇入山海关内，直向滦州进攻，有径渡□河之势，唐山密云均被寇之飞机炸毁，喜峰口，古北口又被寇侵，而天津、北京亦岌岌乎可危，有不能保存之势，吾晋焉得不恟。

四月初十日〔5月4日〕

用一工人作了一日半即停不作，可见此时之人不怕饥饿者。……

四月二十八日〔5月22日〕

本县南街赛会，为药王之诞。……

五月初一日〔5月24日〕

三贤村人今日到晋祠迎请十八尊龙王，只有社家鼓，并无其它社伙，可见农家之穷困也。

五月初五日〔5月28日〕

晋祠今日演戏，庆贺端午，往观者甚多，以今农工商人放工一日

也。

五月初六日〔5月29日〕

商家标期夏标在本月□，省城系初十日，太谷系十五日，祁县系二十日。顷闻天津有被寇攻陷之讯，则吾省各处之夏标危乎其危也。

五月初八日〔5月31日〕

太原县第四区调解委员会于去秋成立，区长而外又有五人，予也与焉，去冬给予薪□二次，每次银洋一元，去年已得两元，今春给散一次，端午又给一次，今岁已得二元矣，此亦地方款，由区长办理。……

闰五月初二日〔6月24日〕

麦秋已到，被雹成灾之处，农皆困苦非常，生活之路杜塞难开，其未被灾之处，农皆因市面周行不通，大受窘困，粮价大跌，又不值钱，益形艰厄。加之官贪吏虐，今日要钱粮，翌日税捐，有加无已。民困急迫，怨声载路，似此现象即欲久安长治，能乎？否乎？可畏也。

闰五月二十二日〔7月14日〕

秦蓉舫葬其妻，今日僧道诵经，兼待吊客。……

王郭村灾民数百名，因报灾数日不往验灾，攻入县政府，请往验灾。

六月初三日〔7月25日〕

今朝市上工人多无人雇，田事不紧故也。农家皆因乏钱而不雇人工作，亦惟自行工作而已。

七月二十日〔**9月9日**〕

小站营已经刈稻，每人每日工资大洋五分，往年工资每人每日大洋三四角，此何以故？往年大米每一新斗价至二三大洋，今年贱至一元一二角大洋。……

七月二十二日〔**9月11日**〕

稻秫成熟，业已开镰刈之。今朝见有多人荷担持镰寻觅刈稻之家。询系外县之人，工资每人每日大洋五分。本处人工工资一角。

七月二十九日〔**9月18日**〕

“农家破产”四个字是现在之新名词，谓农家颓败不得保守其产也。当此之时，民穷财尽达于极点，农业不振，生路将绝，即欲破产而无人购产，农困可谓甚矣。

今日省城市民举行“九·一八”〔阳历9月18号〕国耻二周年纪念大会。绥靖公署总参议赵戴文恐有意外之举动，朝即出省到晋祠暂避之。民政厅长孙焕仑到晋祠。此外尚有数辆汽车，载要人游览晋祠，亦托词也。

八月初三日〔**9月22日**〕

里人皆以造作草纸为生活，而草纸以稻秸为料。往年秋季家家购买稻秸，自邻村搬取回村，堆积村之周围，以备冬春造纸。现时尚无一家搬其者，由于草纸销路已塞，市面周行不通，没处取回一个钱之故也。

九月初八日〔**10月26日**〕

家中向用一厨夫，偷吸毒品，斥逐而去，业经月余。今日又雇一

人，每月工资一元六角，今日上工。

九月初九日〔**10月27日**〕

今日为重阳佳节，不闻有人登高饮酒，不闻有做菊花会之人招友赏菊，因世困民贫。……

九月十六日〔**11月3日**〕

所到之处皆言生路杜塞，粟粮益贱，乃反无食，非止一村一户受此穷困，通国皆然。而贪官、污吏、劣绅、土棍竟显耀于此时，概不言念小民之疾苦，宜乎天变于上，人变于下，显以示警，疑起妖异耳。

十月十一日〔**11月28日**〕

王景文于前日来省，驻晋泉通。今朝邀予吃“头脑”^[1]，酒罢乃返义集生。长孙全忠在晋生织布工厂，送来二元族费。予因事不能办，暂言旋，乃辞别义集生诸友而出大南门，仍雇东洋小车而归。

十月十八日〔**12月5日**〕

老友胡海峰年六十有八，鳏已数年，近日续娶一妻，年三十有七，系有夫之妻，贫不能生。今年人民困苦不能生活者多，因之鬻妻卖子以来生活，不止一处如此，到处皆然也。

十月二十六日〔**12月13日**〕

宁化府之房院系薛孝庭所买，初定价八百五十元大洋，嗣因正亭〔厅〕缺半间，减价一百元，不作死契，改为七百五十元作为贷钱，不出利息，以房租抵息，限一年回赎，期满不赎乃作死契。先定大洋一百

元，其六百五十元待交房契日再行缴之。……

十一月初六日〔**12月22日**〕

今日为冬至佳节，人皆庆贺。

十一月初九日〔**12月25日**〕

夜半梦醒，闻有枪声，起于西南，多时不断，初以为系盗贼放枪抢劫，继而思之，乃是保卫团丁放枪警夜。现在因世面不靖，村村皆设保卫团，每村有团丁十人、八人、五六人，昼夜在外梭巡，以防盗贼。

十一月十八日〔**1934年1月3日**〕

吾乡一带遭灾以后，家家乏食，户户忧穷。所该商号之债，均无法缴还，而各商号遣伙计债有进无退，刻不容缓，乃因债家无钱，竟取其物以抵债，有强取车马者，有强取牛羊及豕者，有强取稻粱菽粟者，有强取木料器具者，纷纷扰扰不一而足。凡债家被债权人强取其物以后，懦弱者只是泣无生路，自怨自艾，暴□者未免自寻短见，一命归阴，家败身亡。若不严禁债权人肆意妄行，强取债家之物，势必有意外之变故发生，牵动治安之大局耳。……

十二月初一日〔**1934年1月15日**〕

……时中央政府仍在南京，福建于十月背叛中央，即在福建成立新政府，名曰人民政府，现在开战。……

十二月初七日〔**1934年1月21日**〕

晋祠钱董公会因债权人所逼，今日设席请客，祈求设法维持地方。

.....

十二月初八日〔**1934年1月22日**〕

今年之腊八节较往年之腊八节迥不相同，而能吃腊八粥者，十家之中仅有一二家，其无米可炊者纷纷不绝，此大可畏者。

里人以造作草纸为生活，现以世困民穷，将造成之草纸非但减价，且不畅销，以致贫困无聊。至于腊月，均无钱造，蒸草之锅全行空出，里人竟成苦伶仃之气象。

十二月初十日〔**1934年1月24日**〕

区警来村，捉获偷盗物件者四人，均为吸食料料，贫不能堪之小后生，拘拿到局。

十二月十八日〔**1934年2月1日**〕

新县长陈世生昌招集开保存古物古迹委员会。予踏雪而往，午刻乃到。

十二月二十一日〔**1934年2月4日**〕

粮价颇涨。

十二月二十六日〔**1934年2月9日**〕

各处商家自冬以来倒闭者接踵不断。现到年终，平定一县商号倒闭至三百余号，忻县大商家倒闭亦多，几乎黑〔罢〕市。世局至斯，亦殊可畏。

注释

[\[1\]](#) 太原市一种冬季传统食品，以羊肉、藕、黄酒为之。

民国二十三年〔1934年〕

正月初一日〔2月14日〕

元旦佳节物静人安，自五更至天晓，只有放炮烧柏之音声，概无嘈闹喧嚣之气势，此吾乡一年之佳兆。……

析报五更，三男珣、五男钰兄弟二人迎神祀祖以庆贺佳节，天将送晓，予也起来，先拜家宅神灵，次拜先祖先宗及我先父先母，跪拜礼毕。……

正月十四日〔2月27日〕

里中今日闹社伙，以贺灯节，名曰：高跷社。锣鼓喧阗，穿街越巷，高歌短唱，庆贺升平，乡愚无知，所以为此也。

王郭村之社伙，于晡时来吾里中歌舞，甚为热闹，观者亦多。村乡民众不识不知，顺时而行，已忘困苦之状况也。

正月二十五日〔3月10日〕

阳邑镇东北十里曰白燕村，以今日为“老添仓节”，演唱秧歌，又抬搁，又有背棍，往观者多。南席村在山镇二十里，往年今日演戏放火以贺，传言今日因年岁不佳，仅放火而不唱戏，可见南席村人之穷困也。

二月初一日〔3月15日〕

今日为中和佳节。朝仍冻冷，不啻冬令，此仲春行冬令也，时令乖舛，人事不善之所致耳。

在城南街今日放火，且有高跷、龙灯等社伙，歌舞太平以快人情。

二月初三日〔3月17日〕

晋祠文昌宫招集入社之文人学士，均集宫祭祀文昌之神，予往亲祭，只有数十人，祭毕而宴于五云亭内。

三月二十日〔5月3日〕

晋祠今日赛会，货物皆贱，无人购买，在会设坛卖物者多为贫穷之户，皆欲卖物以换菽粟，无加用钱益急而物不能卖，可见世困太甚。

三月二十一日〔5月4日〕

督销盐务局，各县皆设，我太原县城近亦开市，盐价较前加倍。民众食盐必须向该局购买，利为独该局所握，民怨困此益深。……

三月二十六日〔5月9日〕

有人言：省城炮兵司令部周司令岱，在晋祠东创建在田别墅，于今三年矣。现因上年遭灾之村民皆饥饿，购买谷米赈济穷民，所散给者东庄村、万花堡、野场村，此外尚请赈济之村尚未能详，亦未知米之多寡。……

三月二十八日〔5月11日〕

中央政府主席蒋中正倡行新生活运动促进会以来，各省大小机关遵而行之，以“礼义廉耻”为宗旨，迄今数月，处处开会讲演，令人实行。

宣传殆遍，然究各机关之开会，无非粉饰耳目，终莫一点效果。

四月初六日〔5月18日〕

“民穷财尽”四个字，自民国十九年阎锡山由河南被蒋中正战败而归，予此言比四个字之权舆，迄今四年矣，民穷财尽年甚一年，现在到处民穷已不聊生，经济荒芜不见现洋及乎铜圆，市面所周行者皆是纸票，然纸票亦形缺乏，又今各村出合作券以致街镇村长副借公营私，任意舞弊，时局若斯。焉得不生意外之变故乎。言念及此，不禁悚然，恐惧予言之中也。

四月十一日〔5月23日〕

今年商号多因亏累倒闭者十之七八，商人困在家中即欲再觅一啖饭之处而不能，商业失败由于农业大衰，农商两业为世间紧要之业。……

李界臣……今日赴晋祠乃见其门贴白纸，始知界臣已逝四五日矣，予乃购买纸镲往吊于其家。

四月十四日〔5月24日〕

晋祠宇下今日赛会，系祭祀纯阳吕祖，因年成不佳，无力演戏。
……

五月初五日〔6月16日〕

今日为端午佳节，不闻有演戏贺节之处，可见世困民贫之甚矣。即如晋祠，往年端午必演好戏，自予幼时迄于去年，数十年来，未曾停止演戏，今年独无一处，若斯穷困，他处何莫不然耶。

五月十三日〔6月24日〕

俗传今日是下雨之日，为关圣帝君之磨刀雨，各处献羊以祭者多，里人献羊分食之，炮响连天，击钟告众，令人皆敬关圣帝君。

今日为予之诞辰，来祝嘏者本族五人，戚家二人，赁铺一人。邻有送寿礼，一概璧谢。

五月二十六日〔7月7日〕

.....出棗几斗麦粒，每斗只值三角余洋，农因此而大受窘困。即欲缴还外债，抑亦力有未逮。商家催促要钱，非特莫能还本，即利息亦无能付，故市面概无周行也。.....

五月二十七日〔7月8日〕

吾县城城中城隍庙今日赛会，抑且演戏酬神，赴县之人甚多。.....

六月初六日〔7月17日〕

今日为天贶节。.....

六月十四日〔7月25日〕

晋祠、赤桥、纸房等三村借祀晋源水神每亩起费，从中渔利，饱其私囊，今日演戏酬神。.....

.....古寨村农已于今日由庙前山迎请龙王到其村，设坛祈祷雨泽。
.....

六月十七日〔7月28日〕

.....午后闻有钟鸣，传说古城营人预备上天龙山祈雨。

天黑，里人畏旱，鸣锣击鼓，聚集多人，今夜上卧虎山垛、挂云塔

祈沛甘霖。

六月二十一日〔**8月1日**〕

城中后街泰山庙演戏酬神，往观者纷如，予未曾往，一路闻祷雨之声，黄昏乃归。

六月二十四日〔**8月4日**〕

梓里人民因天亢旱，乃上山头聚石为塔，上插柳枝，谓挂浓云，祈祷雨泽。名曰“挂云塔”。前数日已成三处。凡上山时，鸣锣击鼓，乘夜以上，许愿酬报。昨夜得雨，今日抬猪羊上山，锣鼓喧阗以祭之。

七月初七日〔**8月16日**〕

今日为七夕节。……

七月十一日〔**8月20日**〕

三孙〔女〕婿来言：其村之村长只是勒逼村民起款，则四五年派摊之村款并未清算一次。在村请其清算，并是不理。今日村民数十人到区公所攻闹郭区长益香，乃应承择期到区算账，村民始散。

七月十八日〔**8月27日**〕

东北二里邻村花塔，每年今日演戏酬神，大过时节。今秋只是抬神以祭，首事人提倡唱戏，村民群起反对，乃作罢论，民穷财尽已见一村矣。

七月二十一日〔**8月30日**〕

夏时天旱，古寨、木厂头等七八村，执神求雨有效，已一月，乃于昨日装办社伙，到各村及县城游历，日落仍未到县。……

七月二十六日〔**9月4日**〕

小站营今日初行刈稻者有四户，每人每日刈稻工资大洋一角。

七月二十九日〔**9月7日**〕

……刈稻者多，工资每人一角。

八月初五日〔**9月13日**〕

里人刈稻者多，天初送晓，即行嘈闹，向田而行。每日工资一角二分大洋。

雇一厨夫张姓□□名，今日上工，每月工资大洋一元五角，容颜似无嗜好。

八月初七日〔**9月15日**〕

长女红萸来，带其一女、其二男孩赴省学校上课。……

八月十九日〔**9月27日**〕

近来各村控告村长者甚多，有控其借公营私者；有控其贪婪不□者；有控其专横自恣者。村制大坏，于今益甚，各县之官仍然对待村长照旧庇护，不加严法惩办。则必大失民心，而于国家之安危大有关系也。此为当时之大弊政。

八月二十二日〔**9月30日**〕

雨罢赴田，则玉茭子被人偷去不少矣。里人因天阴一日、下雨三日不能造作草纸，家中无食者遂到田盗取玉茭子而食之。

八月二十六日〔**10月4日**〕

北平燕京大学农村建社科乡村社会观察员张志明到晋祠驻志勤职业学校，该校教育主任张庆享遣人来招予，予于午后往见之，坐谈至天黑乃回。

八月二十八日〔**10月6日**〕

本县南关庙，金装十八位龙王，现已开光，今日演戏起，往观之人不少。

九月初八日〔**10月15日**〕

晋祠今日唱戏一天，价乃十元，黎园子弟亦受穷困之故也。

九月十三日〔**10月20日**〕

赴县成立文献委员会，所招者保存古物会之委员，五区通共二十九人，公举予充文献委员会之委员长。予辞之，众不允，不得已应之。会罢，天已大墨，乃偕王景文到晋裕隆银号驻宿。

九月十四日〔**10月21日**〕

各村所周行之角票官限于本月廿四日一律收回，不准行使。各村多舞弊不能兑现，该票不能周行，人心因之恐惶。予在县见此情形，以为此地方之要事，遂入县府报告于尚县长，请尚县长设法救济。此系迫不及待之事，若任其不兑现，势必起风潮。尚县长只是恨各村之不兑现，

予请展宽限期，尚县长谓系上令不敢有违，予遂辞去。

九月十五日〔**10月22日**〕

村票皆不行使，以致地面益形紧迫，人心恐慌，较去日更甚，此事众皆视之太轻。……

九月十六日〔**10月23日**〕

村之纸币概不周行，嘈闹益甚。传闻出纸币之村公所，持票取钱者纷如。

九月十九日〔**10月26日**〕

杨某呈控其从弟贷其钱，由五百元大洋连本代利积至四千元之巨。系其邻郭某代替出名，昨日赴县质讯，不知何如。……杨某之天良丧尽矣，残害骨肉而谋占从弟之产。……

九月二十日〔**10月27日**〕

世困民穷，日甚一日，予留心视察时之人则愁容满面者十之八九，脸带喜色者十之一二，此虽小事关系却大。

九月二十三日〔**10月30日**〕

……始知去日为阳历十月二十九日，系山西革命党叛清之日，该校做山西光复纪念会，教员学生装男扮女，演唱新戏以庆贺，往观者不少。……

九月二十七日〔**11月3日**〕

花塔村民众呈控该村之村长张克敏借公营私，尚县长不惟不究张克敏之咎，且仍令其充任。张克敏因之心高气傲，大发狂言，欺压村民，于是激怒花塔村底之人，纠结数十人于昨日偕往县政府请愿，尚县长允许今日亲到花塔村开村民会议。有人专来告予，请予行解调解之法，予遂应允，为尚县长缮函报告其事，请官黜退旧村长，另选新村长，以结此案，不知有效与否。

十月初五日〔11月11日〕

党魁蒋氏来我山西，随带其妻宋美龄，系来游览风景乎？抑系巡幸地方乎？来了数日，不闻其询问政治之美恶，官吏之贤否，亦未闻其求贤聘士，辅佐大政，措天下于治安，则是来我山西俾山西官吏徒费供给之苦，失晋人盼望除害安良之意，不亦虚此一来乎。有人谓：党国世界，实系魔王世界。于此益信。

十月初十日〔11月16日〕

族重外甥苏海子系开化村人，今日来送山药蛋一搭袋，言世局贫穷益甚，其村七八十户能生活者亦仅十分之一二。秋收已毕，人皆坐困，即欲下窑驼煤，而开化峪中煤窑刻尚闭歇者多，其开采仅一二窑而已。亦由煤窑所放之账不能收回，该外之债无法偿还，又无商家抵佃米面款项之故耳，今冬危矣。午餐而去。

十月十一日〔11月17日〕

本县西街及西关厢今日赛会，予未往，县有人自会场归来，言卖货之棚概无一座，即零星小坛亦不卖钱，往年此会西寺前院货棚打满，一连三日，家家皆有生意，现无一棚。可慨也已。

十月十四日〔**11月20日**〕

山西立佛教会已经年余，则各县亦皆效之，僧家皆结团体，以备被人欺负。吾太原亦有成立佛教会之举动，今日突如其来，送来一函，云：启者本会于阴历十月十九日开成立大会。……

十月二十三日〔**11月29日**〕

昨日在县陈寅庵家办女婚事，娶妇喜轿到门已下午三点矣。奠雁礼毕，已报二鼓，方才启行出城。予与石惠人充送客咸坐肩舆，前有鼓乐。娶家喜轿四乘，女家二乘，男女两乘通共六轿，旗锣伞扇，音乐喧天，灯烛满路，沿村人民莫不夸奖。三更乃到王郭村，男家设盛饌以待。送客宴罢，已到四更，辞谢而归，仍坐肩舆，送到予家。轿遂返县……予下轿入门，鸡已鸣矣。

陈寅庵……另设盛饌，以酬助婚之二圆桌十人，日落予即出城归。

十月二十五日〔**12月1日**〕

保存古物委员会阳历每月一号例会之期，今日十二月一号，须到县政府开会。

十一月初一日〔**12月7日**〕

北大寺之内，见武广义来，即留午餐，言其村之村长副弊端甚多，村民莫不痛恨。且借公事欺虐村民，近闻上令查验民间之田房契据，该村之村长副业已预备遵令而行之举动。一村若此，他村亦皆若此，世其危矣。

十一月初五日〔**12月11日**〕

吾村派摊一切款项，上月中旬即行起首，村长副团长十数人在村公所起灶吃饭，一日三餐，其费皆系公款。前数年概不吃饭，系尽义务，去年方才吃饭，可见人情之坏也。

西邻娶妇尚务奢华，不知不识故也。由于阖家务农，未晓当世之现况危险耳。

十一月初七日〔12月13日〕

入冬以来在家无事，欲出外县游览，考察世局之现状，人民之疾苦，乃因旅费缺乏不得如愿。……

十一月初十日〔12月16日〕

太谷县城之大商号，近年倒闭甚多，现在所留者仅十分之一二而已。

十一月十五日〔12月21日〕

予来阳邑镇，所遇之人莫不言世困民穷，难觅生路。非但官要钱粮，日加催迫，抑且村长派款，有加无已，村人无钱交付，即行送县追究。仍无力缴遂拘留于看守所中，甚且有病死所中者。或有病重保出而死者，非止一村为然，而村村皆然也。

十一月十六日〔12月22日〕

今日为冬至佳节。

予在阳邑镇……此镇农民因开天顺渠，引鸟马河水溉田，累债十数万元，被逼摊款，大受困难，有人言今日过冬至节，镇中有不能吃扁食者甚多，可见世困民穷之甚矣。似此情形，不止此镇为然，山西一省也莫不然。

十一月十七日〔**12月23日**〕

此处催启钱粮极其紧急，胥吏来村拘拿欠粮之民，政之苛也亦甚矣。

十一月十九日〔**12月25日**〕

先父昔年在里满庄营业之时，该庄富户甚多，通共二千户，高楼大厦金碧辉煌，为太谷县大村庄。而救济贫穷，保全夫妇之善事，独我先父为之，富户确多未尝行此善事，宜乎迄今里满庄大败，现在仅有二百来户，率皆贫困，折卖楼阁亭台而度日者十之八九，无一富户。予于昨日往游，触目皆凄怆之象，令我生孺慕之心。

十一月二十三日〔**12月29日**〕

晋祠商家因钱债事务，形色仓皇。三男珣自晋祠归来言：大晋川、同心利、汇通川等银号，有债权人纷纷攻闹，减利要本以清债。此等情形恐于国家大有妨碍也，可畏之至。

十二月初一日〔**1935年1月5日**〕

.....民间始入腊月，措办债务之初，今年腊月与往年腊月迥然不同，往年债务尚可容缓，现在债务未到腊月，入冬以来势已急迫，无容缓之致。则“民穷财尽”四个字跃跃然活现眼前，仍无救济之方法，民已到九死一生之地位，而大小官员毫无忧恤民瘼之意，仍然严征钱粮，需索公款，加增捐税，逼迫村款，以致小民鬻妻卖子，典房卖地，纳粮缴款，迫不容缓。各村乡长且因村民所欠村款，率领保卫团丁到欠款之家夺民口粮，劫取物件，抵补村款。否则呈控于县，拘留于看守所，家中缴纳村款，方准讨保释放。拘留之人，竟有被拘染病，由看守所出不数

日而即死者，各县皆然。……

十二月十二日〔1935年1月16日〕

予到薤头铺闻有人言：太原县尚县长大行仁政，将看守所中之拘留一切犯人释放甚多。本月初一日，在县政府开保存古物委员会。散会之时，予曾请尚县长释放拘留之人，以闻看守所中起瘟已伤数命故也。尚县长答曰：“予正办此，令讨保而出。”予即当而举手称谢，曰：“此为仁政，祈速行之。”尚县长首肯者再，遂欣然而散。兹越一旬，闻此消息，不禁欣欣然喜曰：“吾太原得此大行仁政之尚县长何幸耶！官能若此恤民，必获上天之眷佑，理所当然，百不失一。”

十二月十六日〔1935年1月20日〕

本县在第一高校考试闾县之初等小学教员，共二百余人。

十二月十八日〔1935年1月22日〕

索村刘健租种其村东天龙湾之稻田五亩，今有杜姓讨该稻田之租米，刘健来寻予。午后予往晋祠龙和药店，见了杜姓，言此稻田原系天龙山之寺产，前僧借汝之钱，可问前僧讨之，不得指该寺产而讨债。杜姓乃不硬行讨租。

十二月十九日〔1935年1月23日〕

王之臣来，言：开煤窑者今年莫能获利，现在柳子峪有两大煤窑，近日歇业，由于无商抵佃米面、一切所用之货物故耳。世局穷困，日甚一日。到了年底窘迫益盛，来春又将何如？……

十二月二十日〔1935年1月24日〕

民国教育之政，大小学校所读者为教科之书，而十三经并罢不读。故学生皆不知纲常、伦理为何物，此世所以日益纷乱，而人心风俗败坏已臻极点，即欲挽救使正抑亦没个良法也。

三女碧莸及二个孙女与四孙吉忠均令读大学、中庸、论语等。

十二月二十二日〔**1935年1月26日**〕

晋祠赶年集，卖年货者众多，却因财缺不能畅销，世穷亦甚矣。

十二月二十四日〔**1935年1月28日**〕

报言：阎锡山于本月初十日葬其父后，复三日到坟，即庐墓侧，不归家中。总署总参议赵戴文呈阎以孝治天下，则是阎锡山尽孝道，而赵戴文亦系斯时之君子人也。然以观阎、赵二人所为之政，则距孝之一字大相径庭，若能尽孝之人断不能厉民而以自养也。

注释

[\[1\]](#) 即饺子。

民国二十五年〔**1936**年〕

正月二十二日〔**2月14日**〕

家已贫穷，将有绝粮之患，欲购无钱，欲赈无处，市面概不周行，邻里亦皆窘困，世局业已动摇，摊派层出不穷，官吏金不恤民，人民均没生路。

正月二十九日〔**2月21日**〕

太谷县办第二次之保卫团，每闾起三丁，有逃避之人到吾县躲避。乞丐甚多，半系吸食料面及洋片烟毒之人。

二月初三日〔**2月25日**〕

晋西各县布置官军，严防陕北之共产党径渡黄河。

三月十八日〔**4月9日**〕

午前天晴，予率五男鸿卿赴田补种春麦。

三月二十四日〔**4月15日**〕

吾晋纷乱由于先自内扰，莫能坐镇之故耳。大小官员不思安民，仍借“防共”一役向民索财，供给军饷，以致群黎百姓怨恨不已，久则内变耳。

三月二十六日〔**4月17日**〕

日来常在田中工作，身受劳苦过重，今朝睡醒不愿起床，久之乃起，仍觉疲乏。

三月二十八日〔**4月19日**〕

长孙妇娘家竟择于闰三月初五日娶妇办婚事，仍如在太平之世过活。

闰三月初一日〔**4月21日**〕

阎西山现充中央政府之副委员长，权限甚大.....只是令各县迅速征粮，供给军饷耳。.....即以吾太原县之征收钱粮，现在办法，每两银原系二元六角，现加一元五角，今年完银一两必须大洋四元一角，此外又按户起派保卫团费。民穷财尽已经数年，又加如此巨大之担负，即欲望世之安，能乎否乎？

闰三月初七日〔**4月27日**〕

昨日在柳子峪，前半日入北岔看视煤窑，多行倒闭，所留者亦不赠〔挣〕钱。

闰三月十一日〔**5月1日**〕

予赴县开保存古物委员会，到会者惟予及陈畏三、张顺理三人。.....冯县长汉三备席相待，同席有区队长张崇良，区队附药瑞林，公安局长。

四月初一日〔**5月21日**〕

省城各学校之学生出省旅行，多到晋祠住宿。自上月二十六日（5月16日）撤销闾省戒严之令后，晋祠即有旅行之学生矣。

四月初九日〔5月29日〕

出了永泰亨入于祠下，见旅行之学生纷纷乱窜水边，男女学生皆系赤腿穿一裤叉子，膝之上下全行败漏，观之甚不雅致。

四月十三日〔6月2日〕

师长李生达督兵.....行抵离石县，于本月初十日（5月30日）被其护兵所刺而死，当时被别护兵立将行刺之护兵用枪击毙，不知行刺之主名为谁。

四月十四日〔6月3日〕

晋祠于纯阳吕祖诞辰赛会，予往游览，则见卖货之坛甚多，而买货之人却少。

四月二十四日〔6月13日〕

绥靖公署参议员李枫圃庆芳前二日到晋祠，今晨住持僧来讯曰李先生要来拜访，请我候之。我早餐毕即往晋祠请见，在待凤轩坐谈数点钟。见时近午乃告辞，临别李枫圃口占五言诗四句以赠。

四月二十六日〔6月15日〕

村人穷困，日不聊生，凡沿街售卖菜蔬及一切物件者，喊叫买来声极惨痛，所见来往民众面带愁容者十之八九。此何以故？由于政治苛虐，官吏贪婪，不但不悯恤百姓，而且横征厚敛，竟用压力逼迫群黎，

甚且将欠粮漏税者縲继拘留监狱，终年累月久不释放，竟致死亡于该地之故也。现时之民生路已塞，又加天灾人祸，嗟叹之声宜乎流溢街巷耳。

四月二十七日〔**6月16日**〕

李枫圃参议员偕永泰亨武号掌于昨日午后来访。

六月十三日〔**7月30日**〕

五男鸿卿在高等小学校毕业，欲升中学校因学费太巨而止。其同学生多到并垣兵工厂作工以度日，鸿卿亦欲随其同学五六人入兵工厂，昨日赴省照应，业已约定上工日期。

六月十七日〔**8月3日**〕

晋祠人及公道团控告黄总监修造别墅，侵占公地，黄总监因之拆毁所修之物，已经动工，予于昨日请暂停止，再行会议。

六月二十三日〔**8月9日**〕

五男鸿卿自省归来，因系星期，在家住了一夜，今日午餐后乃又赴省。系借友人之足踏车，行走便利乃又迅速。现在行路者多骑此车。

七月初一日〔**8月17日**〕

至于我晋自夏及秋……民尚安堵，而以晋政之苛虐，横征厚敛，致使民不聊生。不但贪官污吏搜括民财，饱入私囊，加之痞棍劣绅交通官吏，借公营私，扰民不安，离散民心，为砍伐邦本之事，世之捣乱莫甚于此焉。如我太原一县，冯县长汉三心尚良善，人太诚实，竟被科员科

长所迷惑，把持政治任性所为，又崇信痞棍劣绅，夺民之利。现时在县服务之人，绅士而反成痞棍，痞棍而竟成绅士，交通官吏残虐人民，岂非大可忧大可怕之事乎。太原县民受贪官污吏痞棍劣绅之残暴，遁入天主教者纷纷，至吃粮当兵者抑亦不劣。禁毒严厉之时而吸食料面之愚氓〔日〕多一日，贩卖料面之人亦日盛一日。虽常枪毙售毒之人，而贩卖料面者概不畏死，亦独何哉。

七月初四日〔8月20日〕

县民抬搁十有四条，赴晋祠迎神。

到晋祠看抬搁者甚多，自省坐汽车、骑足踏车由汽路来者络绎不绝，皆不知世局之危险也。

七月初九日〔8月25日〕

长孙全忠于昨晚归来，言其在晋生工厂莫能随便告假。凡在工厂之工人皆受厂长之压迫，乃于七夕节组织一工业公会，到自省堂集合千人开会，议决到山西省政府呈请立案后，始行开成立大会，且有主张公道团为之援助。

七月二十二日〔9月7日〕

家中穷困无钱完粮，安仁都之甲户头今日到门来催。上年之粮未完，又催今年之粮。

七月二十三日〔9月8日〕

长孙全忠之妻父于午后来，言其近日到外县收债，所历之处、村庄，人民乏食者十之八九。

八月初六日〔**9月21日**〕

粮价腾涨，每斗米麦价皆加倍，由于公家积粮预备军饷之故耳。日寇进逼，欲占中华，民国之官畏日人如虎，不敢一撓其锋，而日寇轻视中国之人不啻草木，一任其蹂躏。

八月十六日〔**10月1日**〕

东街演剧祭文昌神，予出县政府即往看戏，观者如堵。

八月二十七日〔**10月12日**〕

晋祠为名胜之区，警备司令荣鸿胪在晋祠之东修建一花园，名曰陶然亭。殆将十年，大可二十亩。常至园中请客。前三日，又在晋祠还愿，系得了男儿苗裔。堂上挂一“保我赤子”四字之红呢横檐，署女士某之名敬献，不知此女士是荣之妻与妾也。演剧三日，酬谢子孙娘娘。荣竟亲身拈香叩拜宇下之神，在祠看剧三日。晋省大员亦随流俗做此不关紧要之事，可见荣无上念国家之倾危，下无恤民困苦之观念矣。

九月初七日〔**10月21日**〕

米面吃食今日价又腾涨，人皆因之恐惶益甚，不得安然也。

九月十三日〔**10月27日**〕

粮价澎湃日日不止，午后有大米一斗，今朝二元，到午即长至两元二三角。

九月十四日〔**10月28日**〕

内侄武和儿来，言粮价仍涨，人人惶恐。其村之村长副趁此危险特

甚之时，在村公所按户起派公费，限三日交齐。北大寺村民众敢怒而不敢言。

九月二十一日〔**11月4日**〕

午前赴晋祠汽车栈，见行人已少，由于商务凋落，公家将商榷所把持也。

九月二十六日〔**11月9日**〕

晋祠今夜仍弄电影戏，往观者纷如，由于初次演弄，人多希罕故也。

十月初八日〔**11月21日**〕

午后赴田剡地。

十月十五日〔**11月28日**〕

寒冷之气逼人太甚，家贫少煤，火莫能旺，故夜寝亦不得酣。

十月十九日〔**12月2日**〕

本县三家聘请五男鸿卿为该村国民小学教员，今日请得到校矣。

十月二十七日〔**12月10日**〕

今因塞北贼寇纷扰，起兵往征，向各县商界借贷款项以充军。吾县起三万元，太谷县四十万元。当此商号倒闭之余，所留之商号寥寥无几，现起借款，则是催逼商号倒闭之一端也。

十月二十九日〔**12月12日**〕

现在民国之政令多托诸空言，实行者寥寥。以故禁毒一事概无效验，报虽宣传，人皆不畏，则民国实不成国也。

十一月初二日〔**12月15日**〕

本县于今日训练各村之小学校教员及各村长凡七日，各应训练之人员业于昨日赴县寻住宿之处，以备今朝办事。

十一月初五日〔**12月18日**〕

张学良于上月二十九日〔12月12日〕叛变之后，于今一星期矣，致使全国惊慌不得安宁。此为意外之变故，人所不及防者。

十一月十二日〔**12月25日**〕

孟贞元在我家雇工十余年后，因其家务堕落，剃发为僧，在晋祠朝阳洞住持，业已十年余。本月初八日圆寂。予赴晋祠，适遇出葬，即行送丧。

十一月十六日〔**12月29日**〕

五男鸿卿就三家村之初等小学校教员已经一月。……学生十余个。村中四十来户，中等人家多，概无富户。

十一月十九日〔**1937年1月1日**〕

里中于午后鸣锣告众，招集到村公所开会。日落闾村之人均集于公所，开唤醒民众大会，到者百余人，开会之宗旨系禁毒一案，最为重要。

十一月二十日〔**1937年1月2日**〕

瘟疫流行，医生多出门为人看病。

十一月二十四日〔**1937年1月6日**〕

公家向商号借款，太原县商会因商家倒闭，大多无法措办，以此回复乃向各商号勒逼借款，各商家无钱，现皆不能缴款。

十二月初四日〔**1937年1月16日**〕

粮价又涨，每斗麦子一元五角有奇。麦价既涨，则一切杂粟价必增加。

十二月初七日〔**1937年1月19日**〕

纸房村崔振之铎遣人送来黄酒五斤，尽朋友之谊也，却之不可，受之乃安。

十二月初十日〔**1937年1月22日**〕

传言：日本飞机数十架今夜要来山西各处，人民今夜不敢点灯，谓有灯火之处，则飞机必放炸弹以损伤人。此等谣言小孩亦且宣传，令人恐怖，纷乱之世，固不能免。

十二月十二日〔**1937年1月24日**〕

里中农人在兴化洞祭祀龙神，延僧诵经，且有乐工，谓之祭白雨。

十二月十七日〔**1937年1月29日**〕

近来米面食物日渐澎涨，穷民因之嗟叹，已有饿殍之忧。

十二月二十七日〔**1937年2月8日**〕

内兄武广义来言，侄武自行吸料面将家〔缺字〕偷卖，已报告其村长副，管押自行于其村公所，邀予到其村办理其事。留内兄在家午餐，后相携赴其村办理其事，尚无解决之法，日已西落，予乃告归。

十二月二十九日〔**1937年2月10日**〕

今为除日，所食之物种种价涨，无论米面何如，即以白菜一种之价一角洋只买白菜二斤，可谓价高到极点矣。宜乎现在窃物盗财者之案到处纷如也。

民国二十六年〔1937年〕

正月初一日〔2月11日〕

办理迎神祭祖，一切事件全是儿孙负担。

正月初二日〔2月12日〕

新年第二日，往年今日来拜者一百数十人，今日仅有族人三五个来拜年，又有紧邻三四人，概无他。由于村长鸣锣告众，在元旦日均到村公所团拜，不准照旧年例往来拜年之故也。

正月初五日〔2月15日〕

天初送晓，点放纸炮之声接连不断，遍于里中，邻村亦然，以新正五日放炮逼迫穷鬼远离也。……

来拜年者三人，送拜年之名片五名，不准拜年之命下也。

正月初七日〔2月17日〕

今日为人日，古语云：人日是美辰，出门办事无一不顺利。故人多于今日出门。

三孙女带其一岁之小孩来拜年。……

正月初八日〔2月18日〕

天龙圣寿寺住持僧仁民来拜年，啜茗而去。

正月初九日〔2月19日〕

三男珣之妻侄及侄女十一岁偕来拜年。……

正月十二日〔2月22日〕

张进德老友年七十六岁，尚无子嗣。乃于胞侄中挑选第四胞张克勤承其家桃。来请予为其家继约底稿而去。

正月十四日〔2月24日〕

今日晋祠开市，吾里商家亦随之开市。……

正月十五日〔2月25日〕

今日为元宵佳节。……

晋祠扮社伙庆贺元宵节，吾赤桥亦有社伙庆贺佳柑节，他村亦有扮之者。

正月十九日〔3月1日〕

今日为阳历三月一日，系本县保存古物委员会开会之期。予充该会常务委员，径赴县开会。新县长李登雍莅位月余，二月一日未开，不知今日开会与否，予须往焉。

二月初三日〔3月15日〕

晋祠文昌社今日祭祀文昌帝君。……

二月十九日〔3月31日〕

晋祠堡南门外今日赛会，商号多行倒闭，无力演剧。……
乍前赴……赛会……百物皆贵，一口小猪价至三元五角之多。

二月二十三日〔4月4日〕

今日为寒食节……今日上午予仍率儿孙敬谨诣舅氏之坟，焚化纸钱，拈香贮酒表示甥意，墓上添土，惟后土神之石碑被人盗去。……
省城有文明新戏今日到晋祠演唱，系男女学生为优伶。……

三月十一日〔4月21日〕

本县城北大街赛会……关帝庙中演剧酬神，看戏之人甚多。……

三月十四日〔4月24日〕

……五中学校到晋祠旅行，昨日第三天。有人言，昨夜在祠下，男女学生装作优伶，演唱新戏且放花火。……

四月初八日〔5月17日〕

天龙山住持僧正光，率领僧侣于夜半即登佛殿跪诵佛经，天晓乃毕。由于今日为释迦牟尼佛之圣诞也。……
今日为天龙山之会期，山下之人多来赶会。……
今日来天龙山赶会者不少，在禅院吃□斋者亦多。……

四月二十日〔5月29日〕

中央政府视察员主任王粹民来太原县视察，午后来游晋祠，冯县长导引，游毕返省。

五月初一日〔6月9日〕

晋恒制纸厂在晋祠北门外关帝庙前演剧，祭祀孤魂，今日第三天矣，昨夜且延僧诵经大坐法台，驱逐魔鬼。

五月初五日〔6月13日〕

五月五日为端午节，又名天中节，一名端阳节，一名蒲节。……
晋祠商号倒闭甚多，端午数年不演剧，今日端午乃又演剧。……

五月十七日〔6月25日〕

商人皆言生意甚缺，由于经济困难，市面周行之纸币异常缺乏之故。……

五月十八日〔6月26日〕

晋祠北堡北门外今日赛会，卖货之商均叹生意缺乏，概不卖钱。
……

来家为予拜寿者：族侄端午及其子，又有族侄孙东海率其子女三人，戚则丁载阳，邻则屈秋和带其二女。此外，则为第三孙女随带一龄有余之幼男，并其小姑。家中人共坐三席。

五月二十三〔7月1日〕

今日为阳历七月一号，为保存古物委员会开例会之期。……
赴县政府开会。新县长马振安字仁术，新绛县人。莅任□一句，到会之委员仅陈寅庵及予并第一科科长，第一区区长，马县长款以酒饌。
……

五月二十七日〔7月5日〕

本县城隍庙今日赛会，在城四街长□戏一班演唱四日，昨日起。唱戏价四百余元大洋，每日须一百余元。……

六月初一日〔7月8日〕

五男鸿卿，因马县长招集第一区之初等小学校之教员到县训练。
……

六月初六日〔7月13日〕

近日报章有日寇围攻北平京城，又在芦沟桥与官军激战，日寇说占华北之地为日已久。

六月初十日〔7月17日〕

里人王三全因吃料面之毒，病困多日，昨日已死。虽王四个儿子，临死无一子看视，系其从兄王喜全为卖敛衣棺木葬埋。……

六月十四日〔7月21日〕

晋祠、纸房、赤桥等三村祭祀晋源水神，安排酒馔，大肆吃喝，演剧三天。今日起。所有一切花费均系按亩起派，为农民之血汗钱。

六月十六日〔7月23日〕

予仍到晋祠同乐亭朝午两餐，随众胡闹且看唱戏，今第三天。……

六月十九日〔7月26日〕

晋祠今日驻兵一连，扎在祠内，名曰宣传，驻三两日即去。

六月二十一日〔**7月28日**〕

并垣昨日封闭城门，系演习航空队□之□□□有其变也。

六月二十七日〔**8月3日**〕

倭贼近逼之讯日迫一日，人民莫不惊慌。……

六月二十八日〔**8月4日**〕

省城之内工商仕宦搬出省城散居各处者纷如，今日有赁左邻之宅而居者。

七月初一日〔**8月6日**〕

传言津平战事紧急，省城炮兵司令周岱、警备司令荣鸿胪之家眷均到晋祠之别墅，居于其内。

今日收到山西省政府七月三十一日之通知，由予阴历五月初一日〔6月8日〕所上中央政府行政院为民请命之书下于山西省政府之故也。

七月初二日〔**8月7日**〕

省城演习防空，业经多日。……

七月初四日〔**8月9日**〕

往年今日，县民抬搁赴晋祠迎神，由吾村南稍往，自吾村中返回。传言由明洪武二年起首，年年办理。迨清代光绪二十六年〔1900年〕，因义和拳乱停办一次，现因倭寇北平停止未办，岂非数之所言也乎。

七月初五日〔**8月10日**〕

下午.....见报，曰贼攻击居庸关之南口，官军守御得力，敌又添兵进行。

阎锡山于昨日由南京乘坐飞机返回太原省城矣，大拂晋民之心。

七月初十日〔8月15日〕

晋祠镇东两大别墅现已动工兴修地窖避贼飞机。一为炮兵司令周岱之在田别墅；一为警备司令荣鸿胪之陶然村。

七月十一日〔8月16日〕

县北古城营今日为赛会之期.....

.....见壁报：居庸关南口血战三日，敌军战败退入昌平区，官军夺敌坦克车六辆，打落敌之飞机一架。

倭犯上海，战事亦开；又犯杭州，又扰乱津浦火车路均有战争，沿海一带金莫能安。

今日有自省城搬移出来到吾赤桥村中赁房之人家，系怕日寇之飞机者。

七月十四日〔8月19日〕

里人.....到省尚未办事，十一点钟突有日本飞机三架到达，投掷三个炸弹，扰了几圈，自东北来仍向东北去。.....

七月十五日〔8月20日〕

予.....见有百十来兵身负枪械由村往东。皆言系官兵在县驻扎.....今朝由县赴晋祠游行。.....

今日为中元佳节，谨率儿孙恭诣祖莹，祭我祖先及我父母。.....

七月十六日〔**8月21日**〕

晋祠于中元节做盂兰盆会，因下午疾风暴雨阻止未成。今日乃补行，到夜点放河灯，往观之人络绎不绝，以其事不多见也。

七月十七日〔**8月22日**〕

.....本县城驻扎之官兵一连，乃由县移驻于晋祠，不知何故。

七月十八日〔**8月23日**〕

.....昨日自县城移驻晋祠之一连兵，不在晋祠驻扎，未知前往何处。

七月二十四日〔**8月29日**〕

天龙圣寿寺重修禅院之正殿，予充募化布施之经理。择定今日为正殿中所祀之观音菩萨神象开光，住持僧前来请予前往。.....

七月二十五日〔**8月30日**〕

去日天龙山上为观音大士开光，上山送布施及游览之人数有三四百。寺上预备三十席，竟坐了五十席，均不饱而散。

传言：倭贼飞机于前数日到晋北大同府抛掷炸弹，杀伤之人为数甚多。.....

秦张氏来家，因饿为我家做饭，以今日为始，只是吃饭不要工资。

七月二十七日〔**9月1日**〕

今日为保存古物委员会例会之期。.....

八月初一日〔9月5日〕

.....日纵放其飞机到各省示威。上月十四日〔8月19日〕贼之飞机到吾省城一次，二十八日〔9月2日〕又到一次。.....

天龙山圣寿寺住持僧正光，因上月二十四日〔8月29日〕为观音大士神象开光设饌待客，予未上山赞助，今日送来佳饌请予餐焉.....重修禅院.....募化布施，收到近三百元，所欠无多。.....

八月初六日〔9月10日〕

午前倭贼飞机一架到太原府旋转一道而去，闻有炮声。.....

八月初七日〔9月11日〕

中日战争，沿边海口全行封锁，不能出入，一切货物停滞不动，每日应用之货物价皆腾涨，不可遏抑，民皆受此困。.....

榆次县支应兵差，因过路之兵为数太多，商号畏扰全行黑市。

八月十一日〔9月15日〕

传言今朝日贼飞机分为两队，一队十五架，一队七架在省城内城外抛掷炸弹不知几颗，炸伤二三十人。.....

八月十二日〔9月16日〕

日上三竿，飞机十二架自南而北由吾村过去.....今朝所过之飞机想是由南京调来救护并垣，抵敌倭贼之飞机，似乎近情。

八月十三日〔9月17日〕

杨起鹤送来月饼三斤，刘子章送来月饼二斤，以中秋节故也。

八月十四日〔**9月18日**〕

日垂落，予诣晋祠，言今朝日贼飞机即到省城，南京飞机四十八架齐起与贼争战，不知细情。

八月十五日〔**9月19日**〕

今日为中秋佳节。……

公家向民要救国捐十分紧急。昨日里中三户李、刘、王被警传到县政府，示威逼之法，认捐则放回，不认则拘留于县，闻皆不认，未曾回来。嗣乃经众婉劝，李春芳认捐一百五十元，王钊认捐一百三十元，刘拖元认捐一百二十元，三户共出救国捐三百元，限期缴款，讨保释放。今日三户由县归来。

今朝日贼飞机六〔点〕钟到省一次，八点钟又到省一次，不知几架，被官军飞机打落贼机二架。……

八月十六日〔**9月20日**〕

贼之飞机今日到省又是两次。……

八月十七日〔**9月21日**〕

……日贼飞机于昨夜初又到省城骚扰一阵，今朝又有三架到省，被官机打落贼机一架，坠落大南门外晋恒□纸厂。……

汽车路上自省逃出之男女，向南而行，接踵不断。……

八月二十二日〔**9月26日**〕

……予到汽车栈看壁报，平型关前数日中日开战，杀敌数千人。
……

八月二十六日〔**9月30日**〕

日本飞机入寇省城已经二十余日，近又日日到省攻闹，省会城中官民逃避将空。……

九月初一日〔**10月4日**〕

……上月居庸关、南口失守，中央军损伤甚巨，由于晋军为左右翼按兵不动之所致，众遂呼阎锡山为汉奸之道。中央因南口之失，命将晋军之左右翼军官赵承绶、李服膺立地正法，而阎锡山庇护二人，纵赵逃匿，李仅拘留，不予正法。……

九月初二日〔**10月5日**〕

朝即鸣锣告众，按门起夫，本村系六十名，前往南堰镇一带挑挖战壕门夫各自带干粮前往。可见军事紧急，日迫一日也。

九月初六日〔**10月9日**〕

晋祠今日为赛会之期……禁止卖货者不准入祠内设坛子。……
壁报：倭贼由小口入雁门关，在崞县及原平与官军开战矣。

九月十一日〔**10月14日**〕

有人言：中央军由忻县进剿日寇，业已获胜，贼败退至代县阳明堡。

九月十六日〔**10月19日**〕

挑挖战壕之夫，本村六十名，于昨日午刻自阳曲县青龙镇归来，前后凡经九日，有亲身往应支差者，有雇人代替者，每日工资不等，多则

一元或八角，少则四角五角，或给饼饵随带而往。在该处做工之夫不止一二县人，共有数千人。昨日归来之夫系由本县他邑之夫前往顶替做工而然，尚未知再行起夫与否。

九月二十二日〔**10月25日**〕

本县东北黄陵、郑村一带现在挑挖战壕，邻助之夫甚多，数约万名。……

九月二十五日〔**10月28日**〕

汽车路上自省出来者纷纷，谓是上令省会阖家搬家出城，限三日内全数搬移，不留一人，只留军队在城扼守。……

十月初二日〔**11月4日**〕

省城邮政总局驻于吾村兴化洞庙，又赁村中民宅两处以居。

十月初四日〔**11月6日**〕

凌晨，三男珣即起呼唤众收拾一切，俾其妻及四媳奉其继母史竹楼入明仙峪避难。孙媳于昨朝被其父王之臣招之去，入其朱□村避之，四孙吉忠随其嫂入柳峪，长孙全忠亦于昨晚引导四男之两女入明仙峪，到瓦窑村赁屋而居，为阖家避乱之所。……

十月初七日〔**11月9日**〕

本县大小官吏全行逃遁，不知到于何处。惟管狱员在晋祠与伊商量迎降日人之方法，命我拟一迎降表文，予已应承。……

十月初十日〔**11月12日**〕

街上嘈闹，村中被抢之家甚多，非兵非敌所掠，均系土人乘乱出劫。……

十月十一日〔**11月13日**〕

张宝三（光鉴）、王景元（名宪）二友因世大乱，于午后专来邀予进县，查看城人情形，组织一临时维持地方会议。予遂偕二友进城。城门封闭，叫开城门入城。到关帝庙，城人数十人已开会。讨论办法，天已昏黑未成一事。……

十月十二日〔**11月14日**〕

城中无日人，县政府人员全行逃匿。城中之事，四街长暂且维持。……有二日人自小店镇进了东门，四街长招待送了二捆藕根，一辆足踏车而去。……

四街长于下午到西寺召开维持地方会议，大纲分为六组，曰总务组，曰财务组，曰支应组，曰招待组，曰秩序组，曰救济组……定于本月十五日招集各村长开联合大会。……

十月十七日〔**11月19日**〕

日军在村驻农民宅，将各家之木器捣毁为火，以造其饭。予之赁铺中桌椅板凳烧毁几尽，村丧失物件甚多。日出以后，方才起行，向南而去。

十月十九日〔**11月21日**〕

近日概无飞机，今日上午飞机两架，自北而南，人皆惊异，以为晋南有战事乎，何以今日又有飞机而过耶？并于卓〔中〕午闻东北方面放大炮两声，有人言，炮声在柳子峪口外，系红军炮击日军所过之汽车

也。

十月二十一日〔**11月23日**〕

红军自柳子峪北转到风峪，在官厅村西与日军开战一小时而散。

.....

十月二十二日〔**11月24日**〕

.....红军于前（廿一日）由柳子峪迁移风峪，日军追至风峪口外官厅村西，接战一二时，日军已死三兵。.....

十月二十五日〔**11月27日**〕

.....本县城驻扎日军数百名，除本城供给外，向南城角村要十数口猪，又向小站营要藕根数百包，限期送入城中。.....

十月二十七日〔**11月29日**〕

王之臣由其朱环村下山而来，言窑头村现有红军一二百名，驻扎已半月也。红军分区，第一区在风峪龙王头所驻，柳子峪、窑头村之红军属第二区，开会之期必到风峪，且听其令而行。

十月二十八日〔**11月30日**〕

.....炮声轰轰在于北方，邻人言：红军与日军在省城左近开战。自朝至午炮声不绝。.....

十月二十九日〔**12月1日**〕

午前又有日军自南而北赴省，沿途向村要鸡、要鸭、要肉，见人即

行殴打。……

十一月十一日〔12月13日〕

上午有一人来，姓阎名十保，阳曲河口村人，在畎一道会，劝予入畎一道。……

昨夜予村东五里小站营周示家被抢，失现洋一千余元，衣物亦多，名系“红军”，实系土匪冒充红军也。

十一月十四日〔12月16日〕

五更，日军即行入山进攻红军，仍令村长代雇民夫十名为日军运动器物。人谓由风峪攻进，向各山村搜剿红军，限五日乃完。

日军于上午自山返回，民人言由前山越岭登峰而上，剿了风峪之陈家峪村、店头村、黄治村，未见一红军，惟将该村之房舍焚烧不少。又将明仙峪之明仙村、白云村、瓦窑村之房院焚光，并焚柳子峪两三村房屋。

十一月十五日〔12月17日〕

日军于五更即行入山进攻红军。……

十一月十七日〔12月19日〕

晋祠于今日驻扎日军百十来名，防备红军前来。……

十一月二十一日〔12月23日〕

太原市、阳曲县庆祝中华新政府[\[1\]](#)成立大会，昨（十一月十七日）中山公园开会时即发表拍电庆祝。其祝电全文云：“天回地转，国度维

新，我新政府于本月十四日（十一月十二日）诞生，上应天心，下合民意，秉政元老威德素孚，施政纲要繁富得宜，此实民族之光，人类之福，谨抒热忱布电奉贺。”

本省特务机关长谷荻氏同全体僚兴津氏亲到司令部，福山参谋，宪兵队各长官开会推举么伯璋商会长为主席。

十一月二十九日〔**12月31日**〕

今朝北面有枪炮声，午后有人言日军在冶峪攻击红军。……

十一月三十日〔**1938年1月1日**〕

予到城中，金曰：县政府成立^[2]，今日开会。……新县长武克恭……到会者数百人。

十二月初二日〔**1938年1月3日**〕

上午予赴晋祠游览，则见祠宇虽经兵扰，却未损伤，僧人尚全，仅一逃难之僧人入山避乱，过兵枪毙。……未曾出庙之僧均未受祸。……

十二月初三日〔**1938年1月4日**〕

日军陷落山西省城，吾县各村均插红心白色旗，阳历民国二十七年新年元旦又令改插五色共和之旗。……

十二月初八日〔**1938年1月9日**〕

今日腊八，民家皆吃腊八粥，现因世局大乱，民皆饥馁无米为炊，何能食粥也。

十二月初九日〔**1938年1月10日**〕

.....晋阳一川，东西山内皆有红军潜伏，均谋剿伐日军。.....

十二月十五日〔**1938年1月16日**〕

下午日军来村清查户口，恐伏红军。日垂落，村公所请予至，则有日军四五名向予询问晋祠古迹。.....

十二月十七日〔**1938年1月18日**〕

今朝即有人邀予到晋祠村公所，两个日人已经待予，仍是询问晋祠之古迹。.....

日人之名

日本学问家 酒井志

日本通译 山田三郎

十二月二十一日〔**1938年1月22日**〕

.....言：五台县并无日军，现系红军所占。

十二月二十三日〔**1938年1月24日**〕

俗以今日送神上天，家家户户祭祀祷告，祈求诸神上天转求上帝幸速诛灭贼寇。.....

十二月二十六日〔**1938年1月27日**〕

西山红军甚多，夜间出来.....白昼潜伏在山。

十二月二十七日〔**1938年1月28日**〕

.....前三日，清源县高白镇有红军便衣队藏匿，被日军侦知，突然

开战，互有杀伤，日军死二十余名，红军死十余名。……

注释

[1] 指汉奸伪政权。

[2] 指伪县政府。

民国二十七年〔1938年〕

正月初一日〔1月31日〕

山西被日军倾陷，上年冬十月初旬进占太原府，迄于年底，纷纷扰扰，秩序不整，尚无一定之办法，也无历书之可购，故不知今日为阳历之何日，只知本月初五日为立春节。日军入晋，自东自北而占据太原府，所占之县曰阳曲、曰太原、曰榆次、曰太谷、曰祁县、曰徐沟、曰清源、曰交城等县也，文水县仍为官军扼守。其八县各县绅耆共同组织临时县政府，公推一人为县长，以维持秩序，俾各县民众有所遵守。惟省城未曾举出长官，清理政治，只是日军在省发号施令而已。并遣日军散布各县驻扎三百、二百名，以镇摄之，令各县民众供给日用之需。吾太原县政府于上年十一月三十日，即阳历新年元旦成立，公推前在本县为征粮委员武克恭（孝义县人），充太原临时县政府之县长。未越半月，即出征收税务之布告。县民见此布告莫不怨恨武克恭之不仁。

元旦佳节寂静平安，概无各项声息。……

因世大乱，莫敢早起，天既送晓，方才陈设祭品于家庭，敬迎诸神，庆祀祖先，表斯诚意。……

正月初七日〔2月6日〕

今日古来为“人日”，而以人日作美辰太平之世，群黎百姓多于今日出门庆贺新年，互相往来，询问亲戚朋友之情状。现在马乱兵荒到处纷

扰，人皆畏惧，闭门不出，何暇拜戚会友？

正月十五日〔2月14日〕

……因日军纷纷向晋南而行，沿途在村住宿，民皆惶恐，均忘庆贺元宵节矣，亦不闻卖元宵之人。元宵节一名传柑节。

二月初一日〔3月2日〕

天阴一日，世界黑暗，令人闷闷不乐，扰乱益甚也。因日军妄行毙人性命，众皆奋〔愤〕恨日军之大败，都死于中国，不得回其东洋耳。

二月十一日〔3月12日〕

传言：太原府中近日大闹红活，系日人兵占晋南，开庆贺大会。山西全省被日人侵占，则晋人均成为亡国奴隶，胡为昧昧耶？

二月十二日〔3月13日〕

里中郑二元之老母韩氏，八十有九岁，于午后来家告我曰：其第三子于前数日将其身殴打辱骂，撵出家中，不与饮食，韩氏之侄接其姑养活，告于村长武锡珍，村长不问；告于副村长高世荣，也不理。嗟乎！世人不以不孝之子殴辱亲生之老母为大罪，可见世风之坏已臻极点矣。

……

二月十四日〔3月15日〕

里人受所驻日军之害者甚多，竟是抢劫物件、米粟及银钱而去，兵即贼也。

二月二十五日〔3月26日〕

又传言：太谷县西南十余里北流村左近，亦于本月十一日（3月12日）亦开一战。日军与红军赌胜，红军受伤不大，日军乃大受损伤。两面不知兵死多少，而各村之民亦死一二千名。太谷县城四门紧闭，日军防堵红军，不准人出入。

二月二十六日（3月27日）

午后在村公所换新通行证，系四千一百六十三号者，本县政府所发来，每张定价五分，村公所要一角，予未给价，暂且赊下。……

二月三十日（3月31日）

赤桥村公所近定下《山西新民报》，予借来三月二十九日即阴历二十八日之报，有“中华民国”之“华中维新政府”已于三月二十八日在南京正式成立。政府原址内举行正式成立典礼，“上海市政府”归并统辖。果如是也，则予已经成为亡国奴矣，曷禁慨叹。

“赤桥村公所”之人，全以为日人占据中国似乎妥当，无他顾虑矣，与予心大相反矣。

三月初一日（4月1日）

“赤桥村公所”自乱伊始，起皂〔灶〕吃饭，所中吃饭者常有三四十名，村长、副二名，闾长五名，外则有书记二名、村役一名、三庙之尚友三名，其余均为应卯，不免吃闲饭者。一切米面费用系村中义仓谷口，三庙之租课，以及向富户与磨碾要来之米面粮粟。殆将四五阅月，该村长副见其不足，恐生枝节，乃于今日吃了散公饭，由此后不再吃饭，惟留书记一名、村役一名、尚友一名，另给工食费，其余均行撤口焉，有事则请村长副办理也。

三月初三日〔4月3日〕

清明前一日为寒食节，吾乡以前二日为寒食节。上新坟者多在寒食节，今日上坟者寥寥无几，由于世界大乱仍未安，到处受扰，以致民穷财尽，生路全行杜塞不通耳。

三月初四日〔4月4日〕

谣言：清明节不知何军由西山出击日军。家人闻之恐惧，因于今日上坟祭祖。

三月初五日〔4月5日〕

太原县城三官庙今日演戏庆贺太平世界。果太平耶？抑亦尚未太平耶？

三月初九日〔4月9日〕

今朝无米为炊，乃谋筹措度此乱日，非仅吾一家受此困穷，群黎百姓无一家不受艰难，无一处不经穷迫。而我太原县城之官吏，并不悯恤民瘼，在城中三官庙演戏四日，得意行乐，天良丧尽，只求一己快活而已。

三月十一日〔4月11日〕

太原县北关厢，今日赛会之期，里人赵来有赛会，回来告予，会上人尚不少，县城北门封闭已久，因为赛会开了半月，到午又行扃封。

三月十二日〔4月12日〕

传言：日军近日有退缩之势，渐次出晋，人人恨日军扰民，一闻其

败，莫不欣幸。本月初八日〔4月8日〕，柳子峪有十数红军将日人汽车一辆内坐四日人抢入山内。……

三月十三日〔4月13日〕

……昨日上午枪炮之声，传述日军汽车二三十辆路过南峪，被许多红军在峪口所邀击，因之对敌，不知孰家胜败。

三月十六日〔4月16日〕

日军近两三天到处散放传单，自夸日军占据中国之省会各地方，俾人知其军力阔大，似与华人亲善，而望华人中心悦而诚服其举动也。

三月十九日〔4月19日〕

上午，予赴田中，有人言：纸房村长崔锦，于前二日夜被土匪架房而入，勒索大洋二三百元，因其去年建设晋恒制纸厂购买地址、卖路及墓得渔利一千余元故也。

三月二十日〔4月20日〕

晋祠宇下今日为赛会之期，乡村百姓苗裔堂祭祀，烧纸花者甚多。

上午，予赴晋祠北门，则见卖货之坛尚列几巷，惟赛会之人甚少，不敌卖货者多，堡门皆闭，不准人出入祠内，无赛会之人，苗裔堂上住持僧觉保支应祭神还愿之男妇，虽云不多，却亦不免。予登朝阳洞啜茗，有本县城人言：日军四五百名于昨日午刻入城驻宿，乱入民宅，任意骚扰，受害者多，今朝乃去。

红军出阎家峪口，在姚村峁西汽车路邀击日军之运输队，迄今可一旬，日日闻战，日兵不免死亡者，红军多胜，日军多败，谣言日军在晋南亦败。

三月二十二日〔4月22日〕

上午由家启行，徒步赴县，雨后道路未免淤泥，仍是西门开放，任人出入，且有日军守护，防备红军入城扰乱。凡出入城门之人，必须向日军点头行礼，又加本县警〔备〕队在城门把守，并有一妇稽查出入城门之妇女，必须佩带通行证，城门楼上亦有日军，西城门内安置车儿大炮二宗，以备不虞。

入县公署，进谒武敬亭县长。予劝县长释放管押罪轻之犯，“以罪疑为轻以功疑为重，与其杀不辜宁失不经”之古训言之，武县长不以予言为重，概不着意。予遂告辞而去。

予在陈寅庵家午餐，寅庵年七十有二，则于本月十一日续娶一再醮妇，尚属相宜。

四月初六日〔5月5日〕

.....予赴晋祠，金言镇长售卖公地之树木，得钱作镇公所之费用。予乃登朝阳洞，与住持僧觉亮、觉保言，防备镇长砍卖祠内之古树，僧言，已伐了文昌宫前河堰之老树椿树一桩矣。.....

四月初八日〔5月7日〕

四男璘今日赴西寨村吊孝，下午返回。言已决定于翌日葬阎亲翁，不支应吊孝之人，当此大乱之时，丧事简便，适合予心。

四月初十日〔5月9日〕

王景文老友怜我遭乱被灾，大受窘困，口食艰难，乃于昨日遣晋泉栈号送来玉茭子五小斗、谷米五小斗、茭子^[1]五小斗，为赠济我之穷，惠而好我，莫此为甚，年虽老迈，能不铭感于心。

四月十二日〔5月11日〕

昨夜金胜村有一妇人被匪铁烙，劫去大洋百十元；北大寺村一家亦于昨夜被五六土匪勒索大洋二十八元而去。余于下午到晋祠所闻。又见郝士英言：其回徐沟靳村家中，亦被土匪抢物甚多也。

四月十四日〔5月13日〕

晋祠今日赛会，不准入祠，在堡北门外设坛卖货。予入祠，登吕祖阁，烧花行礼，参拜孚佑帝君，即到方丈洞啜茗。祠僧觉亮、觉保、觉辰等留予午餐，予即登朝阳洞而餐，及出祠到会场，会已解散。

四月十六日〔5月15日〕

予初起来即接本县公署一函云：启者，本月十五日下午二时，本县男女青年会在县文庙大成殿举行成立仪式，教育厅滕井顾问莅县参加，抽暇互讨中日文学之精奥，届时即希出席为盼，此致刘大鹏先生。……

早餐后，予即赴县……偕陈寅庵到文庙与会。到时初开会，武县长请日本人演说，会场上面坐教育厅顾问，系日人。又一人为华人，再系宣抚班之日人十二名。日人演说者多，虽有翻译，通话也不真。历时既久，方才散会，予以为此会有何益处？

四月十八日〔5月17日〕

邻人郑锦元赴榆次贩买货物，途中竟被土匪劫夺，绑人及财而去，是昨日之事。……

四月二十日〔5月19日〕

晚间传述，今日午前红、日两军在黄楼沟口外开战，红军用枪击毙

日兵三名。众闻日军受伤，莫不喜欢，可见众恨日军之甚矣。

四月二十七日〔5月26日〕

土匪劫路日日不免，近日红、日两军不闻有开战之处，惟闻各村雇人送饷需于红军，入风峪中，每日不断。

有人自省城归，言：日军定庆贺得地之喜，不日在省城演戏，大闹歌唱，装办高跷等社伙，省城现无他举动。

五月十五日〔6月12日〕

牛锡纯友人遣其号伙送来白面三十斤、中面三十斤，为赠我之物。予家正叹无米为炊，我友悯予穷困矣，突来赠面，俾我不饿，惠莫大焉。前既赠我大洋三元，今日又赠面，此恩此德，将来何以酬报。……

上午，本县送来一函云：迳启者，兹定于本月十六日上午十一时，在本署开全县士绅会议，届时希即驾临为盼，此致刘友凤先生。……

五月十七日〔6月14日〕

……前两日，有日军到赤桥村公所告说：令各家门前悬挂五色旗，否则飞机抛掷炸弹，以示严威。盖恐人民不奉日军命令暗通红军攻击日人也。……

五月十八日〔6月15日〕

晋祠北门今日赛会，予往会上一览，则卖货者不少，但货畅销，赶会之人皆叹少款缺钱，又叹飞机乱窜，军队奔驰，令人夙夜不安。

五月十九日〔6月16日〕

赴县开会。……

开会之时已届二三点钟。士绅所到者仅十五六人，余皆县署中科长、科员等出席。武县长主席，会议者首为教育，令各村之学校全行开办，尚有两条不关紧要之事，又一件系县公署之公费不足，众议不准向众民抽款，议决由商会存余之商款暂借大〔洋〕一千五百元救燃眉之急。……

五月二十二日〔6月19日〕

日人在晋祠开运动会，招集邻近各村学生在场体操，日军在场经办。自省来了两汽车日本妇女，长巷、塔院等村又装办高跷、社伙入祠演唱。闹了多半日，予往观看，祠中人多，只是在旁冷笑者不少。予则悯恤民众多被日军驱策，等于牛马犬豕皆不自知耳。……

六月初一日〔6月28日〕

……至我山西已被日军侵占，历八阅月。日军首领竭意抚循晋民，而不肖之日军竟在闾口穿房入户，扰害百姓，甚且奸淫妇女。以致晋人男女老少痛恨日军，盼日军之败，且有“日本鬼子快快走，只留娘子关一口，若要不走，都教喂了中国的狗”之童谣。可见晋人痛恨日人之甚矣。而日军凡出门最怕红军在路邀击，到处紧防，未免受其伤害毙命。而现在晋阳川之周围山中，皆有红军潜伏，股大股小不一。

飞机往来不绝，村西汽路又有日军之运输队亦且往返，晚入县城驻宿，一连驻了四夜，因畏红军所扰故也。

六月初二日〔6月29日〕

上月日军令各村起夫补修汽路，本村起了民夫前后三百名左右。日军“赏给”沇面六袋，每袋三十六斤及谷五百余斤，赤桥村公所按出过民

夫者，按每名分给沇面十两，谷十五两。

六月初六日〔7月3日〕

今日为天赋节，仍有飞机往来不息，传说日军在晋南有挫败之讯。

本村鸣锣示众完纳钱粮，太原县公署之官何其聵聵，若此不恤遭乱之小民耶？

六月初十日〔7月7日〕

省人自省出来言：日军在省捕捉人民，令服其军衣充当日军，遣往前线，不知到何处开战。谓省内近日常有受伤之兵及死尸载回病院。疗治者不少，其死亡之尸则载之而去，众皆盼望日军战败，均死于中国，不得回其东洋也。

六月十四日〔7月11日〕

山西虽被日人侵占，而群黎百姓之心概不悦服，只是盼日军之败，并不盼其胜。谓新民报所登日军之胜，多属不实。一闻红军打死日军，莫不欣喜，众口同音。谓日军将来必定死在中国，不得回其东洋也。

六月十五日〔7月12日〕

.....而晋祠、纸房、赤桥三村之村长副犹且借祭祀晋水源神向农民敛费肥己，每亩按一角七分起费，则三村之村长副其胜可谓大矣。

六月十七日〔7月14日〕

午后，有日军一名曰吉实富藏，来我家中坐谈，询知我年八十有二，言其父年八十有三，长予一岁，欣欣然色喜。即祈我为其写四个大

字。吾辞以写字太拙，亦不允许。坐了一小时而去。系村公所导引，谓是在村清查户口。

六月二十二日〔7月19日〕

倭夷猾扰起于去年六月，肇乱在京芦沟桥，渐次鸱张，到十月初陷我晋省城及吾太原县城，为日已久，人民均成亡国奴而不以为耻，则临时政府成立所用之官吏无一不是亡国奴，弹冠而庆者不是劣绅，即是痞棍，而正人君子均隐而不见也。宜乎人心益坏，习俗益乖，较大乱以前加于倍蓰耳。玩在浩劫之中，胡不觉悟乎？

六月二十五日〔7月22日〕

三男珣儿充本村教员，太原县公署招集各村小学教员到校训练一星期，于阳历七月十五日为始，廿二日为终。珣儿今日自县归言，在县高小校训练，每员终报名费三元，到者二十余人，训练员为日人，以日文为先务，以中文次之。全县开学者四十余村，到县应训练者才十数人。由本城又措七八人始足二十余人之数，现时纷乱不宁，人皆视此举为不急之务也。

六月二十九日〔7月26日〕

朝乃知昨夜之声，系红军攻晋祠堡城，日军在堡墙上防御，用枪炮轰击，而红军死了一个外，受伤未毙命者一名。

七月初一日〔7月27日〕

……吾晋被日军攻陷，殆将一年，三晋人民死亡无数，虽有孑遗之众，十室九空，十村九困，无米为炊、无衣蔽体者，触目皆是，土匪间或劫掠。……而临时之政府犹且胡闹，山西省公署已于上月成立，统辖

各县，所有县公署多各自为政，不知其它县所行之，吾太原县公署武知事克恭所用之属员，君子少而小人多，由是横征厚敛。警务局长张继德，往往没收村民财物，惹怒红军，乃于上月下峪、风峪中之红军将警务局长张继德在古寨村捆绑上山，拘押于卫家店村五六日矣，县公署及在县常驻日军亦无法挽救。

七月初二日〔7月28日〕

晋祠今日为赛会之期，予往会上游览，则见卖货物者不多，人亦稀少。凡遇熟人，猝然问曰，世乱如此，无米为炊，如之奈何？叹一阵而别。

七月初四日〔7月30日〕

往年太原县民今日抬搁由县赴晋祠迎请圣母入城致祭，由吾村经过。兹因世乱县民亦不举行，县之四门仅开一西门令人出入。

七月十一日〔8月6日〕

斯时纷乱昼夜不安，而为政之人乃竞征敛，无论何样车辆，皆要税钱，如人骑之足踏小车，每辆八角。分四番交，一次结一牌，每岁纳三元二角。所有车马、大车、人推小车，皆令出税，予未计其数。吁！政治苛虐至于若此，犹欲治安，能乎？否乎？

七月十七日〔8月12日〕

世局混乱，无一日之安，日军虽陷我晋，侵占地方，乃有红军遍地与之抵抗，且常邀截其运输军需之汽车，击毙其兵，而日军亦无如之何。昨日在风峪口北，红军截了汽车一辆，打死两个日兵。

七月二十日〔**8月15日**〕

本县西关庙赛会，予仍徒步前往，人尚不少，只是卖货物者不能畅销，周行之纸票现行缺乏。……

闰七月初一日〔**8月25日**〕

……然红军虽云不敌日军，莫能将日军铲除消灭，还我土地，而现在日军往来奔走，情形急迫，有不遑安处之势，可见其防备红军莫敢偶疏焉。故日军于近日调防，如吾太原县及晋祠常驻之日军，全行调防，一到天黑即到各村巡查。

闰七月十三日〔**9月6日**〕

天晴日朗，刈稻之家迭次加增，人工不甚紧急，每人每日工资大洋二角，亦有二角半者，不闻有三角者。现在世局纷扰，失业之人到处甚多，举凡苦力之人均出而刈稻，吃了三餐，糊己之口，且赚些工资，以养家中之老少，聊且度日。……

闰七月二十七日〔**9月20日**〕

……看《山西新民报》载：阎锡山业已反正，降于日人，赵戴文为之通融办理，由此推之，阎锡山、赵戴文二魔身虽在世，而心俱死矣。失陷山西不以为恨，降于日，不以为耻。予见此报，寸心忿忿不平，真欲唾壶欲碎吐此老气耳……

闰七月二十八日〔**9月21日**〕

近以世乱交通不便，除米面菽粟价尚平稳外，所有一切货物之价突然飞涨。每尺粗布必须二角有余，每斤棉花七八角，每斤麻一元二角。

其余各物之价非止倍蓰。时已秋凉，人人皆用衣服加身，乃因大乱，衣物多被抢掠去，现在无衣服者满眼皆是。值此物价腾贵，宜乎长嗟短叹之声洋洋乎盈耳哉。

闰七月三十日〔9月23日〕

驻扎晋祠镇之日军，今日上午在祠内开“反蒋反战拥护促进大会”。招集邻近各村民众及各小学之男女学生均到祠内与会，日人在水镜台上演说，并有土人参预其说，与会者约有四五百人，予引曾孙女及四孙□孙前往祠内参观开会，历三四点钟。会罢临散，大人给盐一瓯，童孩给饼干一枚。凡预会之人无论男女老幼每人皆予。

八月初一日〔9月24日〕

到处山中莫不潜伏红军，纵日军寻常入山剿洗红军，而红军即避入后山，即日军亦未如之何也矣。……红军令村民供给食用，而县中所驻之日军也莫能铲除。县署官吏横征厚敛，日军亦不过问。

有人赴县回来，城中今日亦开反蒋反战拥护促进大会，但不若昨日晋祠之会热闹红火也。

八月初九日〔10月2日〕

里中鸣锣数次，招集村人到村公所，投票选举村长副，时届卓午方才投毕。

八月十三日〔10月6日〕

北大寺村武和子送来藕根一包，言初每斤能卖洋五分，近仅卖三分。至大米每一新斗价一元一二分尚祟不出去，一则由于世乱交通杜塞，一则由民穷财尽也。

八月十九日〔**10月12日**〕

本县士绅出名请求上峰简放承审员来县办案。凡列绅士二十名，将予名列为首一名。县署差人持公禀二纸，求〔来〕家请盖在名下盖戳。予看其公事无甚妨碍，予盖二戳而去。

八月二十六日〔**10月19日**〕

本村村公所起派村费，由廿三日起，迄今四日，缴钱者寥寥。村长副及闾长并办事员役二三十人每日在村公所吃饭，有酒有肉，均系公费，概不惜钱，亦不怜恤邻里乡党。穷不聊生，村长副之天良丧失殆尽矣。本村若此，他村亦多类此，犹欲世局治安，能乎？否乎？

本县公署送来一函：径启者，本月二十日（旧历二十七日礼拜四）上午十时，为至圣先师诞辰，除与祭外，敦请担任讲经，相应函达届时驾□临为荷，此致刘友凤先生。

八月二十七日〔**10月20日**〕

予徒步赴县，因步迟缓，入城到文庙，武县长与众绅士业已祭毕，在城四街长另备祭品而祀，予随之而行礼。乃入县公署报名，适颁分祭肉，一猪一羊，分与予祭肉约二三斤，出了文庙，到长孙女家。……

九月初六日〔**10月28日**〕

今日为晋祠秋末赛会之期，仍在镇堡北门外作会场。闭北门不通人行，以致堡内商号全行倒闭，日军住扎堡内之故耳。予于上午前往会场游览，则见卖货之小坛较七月之会颇多，赶会人民亦众，惟钱项太缺，买卖十分艰难。……

九月初八日〔**10月30日**〕

上午日军在晋祠开会，予往观之，乃系开日军陷落汉口庆贺之会。到会者童子为多，男丁为数稀少。老妪少婢更少，日人登台演之词皆不懂。

九月十四日〔**11月5日**〕

晋祠已设立区长，业经数月，不能办一件政事，而反加一项扰民之小官。今日来我赤桥检查售卖料面之犯，业已查获数人，均给贿钱立即释放，不行贿者即送县究治，是何等政治？

九月十八日〔**11月9日**〕

……日军虽云陷晋，而有红军布满山中，寻常挑衅，令日人不得安坐，每日使其飞机出发查看红军之形势，又使其军队夙夜防御红军下山劫夺其饷需。日军在晋名曰得了山西，实则枉费辛苦，恐其一败涂地也。以现在晋人之情形，无论男女老少咸盼日军之败，且谣言日人都死在中国无一人能回其本国也。

九月二十五日〔**11月16日**〕

处此乱世，人民穷困，日不聊生者所在皆是。即如予家，饮食衣服件件都缺，莫能宽裕。

十月十一日〔**12月2日**〕

予赴县赛会，卖货者不准进城，均在西关庙摆坛交易，会场较乱。前□大赶会者分外众多，非但男子拥挤即妇女亦多错杂，均具仓皇急遽之态……

十月十三日〔**12月4日**〕

予村昨晚未驻日军，均在晋祠堡中驻宿，彼怕红军夜袭，故驻宿于堡中不来吾村，有人言昨日下午有一二十辆汽车，其中所载者皆日军在晋南败死之日军头，为数甚巨。此亦人民盼望日军败亡之恨言也。日军将来必败。

十月十四日〔12月5日〕

本县公署送来一函，乃是通知预备开敬老会之事，尚未规定日期，俾予作敬老会之宣言。……

十月二十日〔12月11日〕

在源泉溥早餐，敬老会场设在文庙之西塔一木台上。唱秧歌今日第二日矣，卓午开“反共救国敬老大会”，本县武知事克恭率领一切办事人员登台开会，阖县之七十岁以上老人在台前坐听演说，约有三四百人，男多女少。武知事起首演说，登台之日人七名，演说者三，予与陈寅庵亦登台上演说。既毕，即行给散奖品。首先寿衣袍料一件，男一件，女一件，予得男寿衣袍料一件，又一额四个大字曰“望隆山斗”。女之寿衣系本城赵王氏所得。此外尚〔散〕小奖品，手内洋汉烟等物。给发奖品完毕，散会。均入文庙，凡老男均在大成殿前三跪九叩礼，拜谢圣贤。礼毕，即令老人入明伦堂上午餐，四盘一火锅。餐罢，予遂出了文庙以寻归路。

十月二十一日〔12月12日〕

本县开“反共救国敬老大会”，系由“省政府”领来之款六百元，展览会措二百元费，敬老会留四百元。此予闻于他人之传说，不知确否。

去日本县所办之敬老会颇为杂乱，概不整齐。予看其情形，则于本县之老人概无甚益处，推上峰提倡开敬老会是望各县人民心悦诚服，俾

所行之新政蒸蒸日上也，但究竟于世无甚裨益耳。

十月二十六日〔12月17日〕

……人皆言：前两日日军在此劫路，凡行路之人，□车上带煤油三桶者截留二桶，只许带一桶去；带布三四匹只许带一匹去，此外尚有其它货物亦皆截留，今日方止。汽路上今日行人寥寥无几，莫不怨恨日军。

十一月初五日〔12月26日〕

嫁女之家今日婚事正期，大开酒席以待贺客，娶家仅来一乘喜轿，新婿未曾亲迎，俗名“小娶”，而嫁女之家铺排形势乃是“大嫁”，装奁也颇丰盛，两不相洽。五男鸿卿亦往助婚，父子二人均在嫁女家坐席以贺。

十一月十九日〔1939年1月9日〕

民国二十八年元旦另刊之《山西新民报》有“中央政府”之重要人物汪精卫反对蒋中正之抗战主义。汪到上海，提倡中日构和不战之意，而“临时政府”之日人亦皆赞成，可望初议之成，则日军亦可摄退矣。

十二月初五日〔1939年1月24日〕

市面周行者皆是纸币，近日有不周行纸票之风潮，今日益紧，虽持纸票也买不出米面货物。此事关系甚大，恐生意外之变故，不闻官界人酬〔筹〕救济之策。

十二月初六日〔1939年1月25日〕

纸币闹荒之风潮日甚一日，商家竟有闭门不卖货者，则各处大罢市之风潮已在眼前。人尚昏然不畏，若不及早用法平此风潮，则大乱必又不免。

十二月初八日〔**1939年1月27日**〕

纸币之荒，有人言：起于日军逼人使其所出之票而然也。闻红军在汽路搜查行人所带之票，凡为日军所出者立即焚毁。此虽是乱事，却系救济周行纸币之一好消息耳。

十二月初十日〔**1939年1月29日**〕

纸币闹荒，武知事张贴布告，饬令照旧周行，平其风潮。太原县之商务会急须助官平之。予于上午赴晋祠商会，询昨日城中开会，乃是城中商会向四镇商会询要在城商会之会费，而对于纸币之闹荒置之不问。可见商会人员对此风潮不以为虑也，诚恐纸币闹荒之风潮愈演愈大矣。

十二月十九日〔**1939年2月7日**〕

纸币闹荒，粮价因之大涨，每斗粟每斤面，日来之价莫不加倍。到了年底情形，贫困之民何以堪此？恐有凶暴恶徒乘此奸商获利之日，引诱饿民铤而走险，一处乱抢，他处蜂起，为不可收拾之世界也。

十二月二十六日〔**1939年2月14日**〕

上午予即赴晋祠半坡街赶年节，货价贵，每斤梨、葡萄均四角，狗、羊肉亦四角。

注释

[1] 当地称高粱为茭子。

民国二十八年〔**1939**年〕

正月初一日〔**2月19日**〕

今日元旦佳节，通宵寂静，概无一切杂声将人惊动，五更起来，迎神敬祖，且极安谧，不焚烧柴柏，亦不放纸炮，各寺庙宇亦不击磬敲钟。……

正月初四日〔**2月22日**〕

下午天阴，里中无知青年装扮社伙，击鼓鸣锣，沿街游窜。……

正月初八日〔**2月26日**〕

长孙仲卿自煤窑归言：红军一千余，于腊月二十七日（2月15日）到了柳子峪，驻扎一日。

正月十五日〔**3月5日**〕

西镇村民乔装社伙庆贺元宵节，下午来我赤桥村演唱，系马马社。锣鼓喧阗，声震远近。……

本村亦有社伙一团，名曰高跷社，均系青年子弟乔装，业在村中演唱，由新正初四日为始……今日元宵佳节，下午乃又出来演唱，装扮者八人，名为狐狸缘。……

正月十七日〔3月7日〕

里中理教会今日在观音堂吃斋，人数百余名，男女老少同心合意，均系无知识之俦，大意以改吸料面为本。……

正月十八日〔3月8日〕

予于午到理教会吃斋，男女二十来名，素席，四盘八碗，末一大盘馍馍、大米饭。除老人会二席，又坐三席。

正月二十日〔3月10日〕

……里中人不畏世乱，乃演唱秧歌，且有自外村抬来装扮之人，冒雨登兴化洞戏台上唱。……

二月初九日〔3月29日〕

太原县知事武克恭今日祝六十岁之寿辰，县人多往庆贺拜祝，且于今日演剧称觞。……

二月初十日〔3月30日〕

晋祠驻扎之日军现在换防，太原县武知事将城内之戏今日〔移至〕晋祠钧天台上演唱，名为欢迎欢送之大会。……

二月十四日〔4月3日〕

县公署贴出公〔告〕完纳钱粮，于四月一号开征，今日已第三日，每两完三元大洋。……

二月二十三日〔4月12日〕

今日凌晨，系红军用枪炮攻击晋祠，而日军潜躲，未曾用枪炮还击红军，可见日军气馁矣。

二月二十六日〔4月15日〕

予在丧家第二天，今日不但有八个和尚诵经，且有八个乐工鼓吹，支应吊客。……

二月二十七日〔4月16日〕

传言：昨日清源高白镇之红军邀截日军之运输汽车两辆，捆去日军三名，并□者数名，汽车中物全行截留，将二辆烧毁，在后之运输汽车十余辆，不敢前进，仍然返回。

三月初七日〔4月26日〕

有人自交城来，言红、日两军在清源狮子村，于昨日开战，日军死亡甚多（村人今日见汽车四五辆，载日军尸首向北去）。

三月十三日〔5月2日〕

红、日两军于上午在阎家峪口外姚村岭上开一大战。……

三月十六日〔5月5日〕

里中凡造纸之家，今日在兰若寺蔡侯殿祭祀，只是有鼓乐不敢演剧，下午里中青年叫其党演唱秧歌，谓是敬奉蔡侯也。

三月十八日〔5月7日〕

王钊今日葬其母，请予为其题神主，只延……二人作赞礼生。近年

题神之家寥寥无几，予为题其神主时，人皆以为希罕，莫不从旁观看，金云：自今以后凡有丧者之家将此礼迨将作废，以失其传也。惟僧侣诵经。超度亡魂则莫能免矣。

三月二十三日〔5月12日〕

.....去日红军在南堰镇打坏日军之汽车一辆，用火焚烧。.....

三月二十五日〔5月14日〕

本县“公安局”警察二名，赴南□查办事件，返抵柳子峪口东，竟被红军夺取足踏车而去，该警回县报告，“公安局”又差局警数十名并邀来日军多名前往柳子峪追寻。

三月二十七日〔5月16日〕

“攻剿”红军之县政府日军，集合清源县城、晋祠镇堡、太原县城之处之日军凡五六百名，昨晚上山.....不见一个红军.....日军大肆搜寻，毫无踪影，惟将杜里坪、杏坪两村之房舍，并所存之粮全行烧毁，其牛、驴、马匹收牵而去，猪、羊、鸡用刀杀毙，所有衣物等件均被日军劫掠。.....

四月初四日〔5月22日〕

日军昨日将花塔之村长张□及索村之村长刘五成，绑到晋祠宣抚班治罪。因查该村公所之账筹有给西山红军米粮款项之故耳，由众人保留，今日释放，两村长均归也。

四月初八日〔5月26日〕

天龙山今日为正会之期，僧侣诵经由夜半起，诵至天晓乃止。早餐又诵，一日诵了四五次。

来寺赶会者人有百余名，在寺吃斋者五六十名，妇女二三十名。此外有红军二十来名。……

四月十四日〔**6月1日**〕

今日为吕圣真君之诞辰。晋祠赛会，日军占据镇堡，不准祠内赛会。因将会场移在镇堡北门外，仍将北门封闭，不准出入。

予到朝阳洞登吕祖阁敬谨叩拜，祈求普沛甘霖。……

五月初一日〔**6月17日**〕

……若我山西一省，日军侵占殆将二年，名曰日本得了山西，只是汉奸为利，出仕作官，而群黎百姓非但不心悦诚服，抑且奋恨日人骚扰闾阎。闻其出兵与南军大战，与红军小战，日军战败死亡数多则皆欢喜庆幸。若谓日军战胜，皆谓是虚，不信其言。此可见日军在华莫能长久也……吾乡左近日军常被红军撩逗，日军严为防备，不得安然。……

五月初二日〔**6月18日**〕

本县公署催纳钱粮，紧急不缓，每两钱粮纳洋三元，解省二元，留县一元。县公署之催纳钱粮职此之故，县署官吏，天良丧尽，不恤民瘼，宜乎上天怒降灾于下也。

五月初三日〔**6月19日**〕

多年不种洋烟，人皆不思由洋烟取利。今春种洋烟之人多，凡农家皆种之，此时已开花结子，间有用刀割烟取其乳汁者。……

五月初四日〔6月20日〕

宿麦成熟，农家刈割者多，雇工受苦，大见缺乏。故每日工资大洋四五角。

五月初五日〔6月21日〕

家中因过端午节，遣人到本村杀房^[1]买肉，每斤四角洋。……
……乃闻本村兴化洞戏台上演唱秧歌。……

五月十三日〔6月29日〕

里人今日在火化洞献羊三头，奉祀关圣帝君、行雨龙王及财神，祈祷甘霖。……

五月十八日〔7月4日〕

今日为予之诞辰。……

族侄孙、曾孙男女七口，族外孙妇一口，三孙女母子二口，院邻居和一人均送寿桃来拜祝，待以早午两餐。

里人郑贞元、郑二元、郑三元兄弟三人……其母年已九十，与予同日之诞辰，陈设酒席款待拜寿之客，凡坐二十席，一百余人。其中演唱秧歌者甚多，午后遂登兴化洞戏台演唱秧歌，以促九十岁老妇之寿。兄弟三人焉知此理。

五月十九日〔7月5日〕

日本人在本县开会，定做七月七日芦沟桥起首狻夏之第二纪念会。本月二十一日为七月七日。今日倭奴招集各村之社伙均到晋祠宇下演唱，到者十数村……上午闹了半日。日军怕有红军乘隙攻击，下午众欲

开演，特命各村社伙全行散归。

五月二十日〔7月6日〕

本村秧歌被日军招到晋祠演唱半日，到了昏黄，又在本村兴化洞戏台上演唱。……

六月初六日〔7月22日〕

……昨日大雨，有八路军之红军自东山出来，竟冒大雨向西山而行，为数甚多，到夜间仍走，盖乘日军避雨之际，自东而西以备攻击日军也。……

六月初八日〔7月24日〕

日人在太原县城今日开反英大会。本村今朝鸣锣告众，令一门出一夫，及早赴县开会。……

六月十三日〔7月29日〕

晋祠、赤桥、纸房三村合祀晋水源神，以十五日为正期。前三日即到文昌宫备祭品。三村之人皆到文昌宫，予及三男珣于今日上社，吃了午饭。……

六月十四日〔7月30日〕

予仍到晋祠文昌宫社上，早午晚三餐，所□之戏在省城汾水暴涨、冲断汽车桥，戏不能来。翌日只是□启祭品而已。

六月十五日〔7月31日〕

三村祭祀晋源水神，祭品三桌。只是伶工鼓吹，三村之村长副参拜行礼……文昌宫设席待客。又请驻扎晋祠镇堡中之日军十有三名，另备盛馐二席，其余均为八碟、八碗之席，共二十余席。……今日未曾定每亩起钱之数，乃又遣人赴省去写戏，即迟四五日演唱即可……看戏价多寡再定每亩派钱之数。……

六月十九日〔8月4日〕

晚间有言：今朝大炮之声系九院峪中白家庄日军与红军开战也。

六月二十日〔8月5日〕

晋祠、赤桥、纸房三村之村长副决定要唱戏于祀晋水神。虽正期无戏，亦必逾期补唱，今日晚间戏自省城接来，翌日起唱。

六月二十二日〔8月7日〕

……昨日水镜台上演剧一日，唱了六会，一则以戏价每日一百二十元，另加“十四红”之每日二十六元。……苦哉农民，凡种总河之田者每亩派摊大洋六角五分。……

六月二十五日〔8月10日〕

天晴一日……而粮价腾涨，朝晚不同。有自省出来言：每斗米二元大洋，每觔面大洋二角。……

六月二十七日〔8月12日〕

本月二十五日〔8月10日〕夜，清源高白镇住扎之日军被山中藏匿之红军下山攻击，打死日军数十名。……

七月初三日〔8月17日〕

晋祠仍然赛会。……

太原县城人，翌日抬搁赴晋祠迎请显灵昭济圣母到县致祭。由县上来，从赤桥村南大道往晋祠迎请出行之坐轿圣母偶像，返回县城，从赤桥村中心正街而行。本村之村长副令各户出夫修筑抬搁往来之路，上午下午鸣锣催夫到工。

七月初四日〔8月18日〕

县民之抬搁迎神，由县起行，路往南城角村，小站营转西上牛头坡，四五里来我赤桥村南。从明仙峪、涧河赴晋祠镇堡，北门仍闭未开，一切社伙均入祠内迎请……圣母。神轿出祠而返……所抬之搁十有四，此外又加龙船、马马社装男扮女之社伙五六件。……

七月初七日〔8月21日〕

今日为七夕节，牵牛、织女二星相会正在今夕，见则相泣，人民盼望今日下雨莫不殷殷然急迫。……

七月十三日〔8月27日〕

驻扎晋祠之日军，今日在祠内做盂兰会三日起，钧天台上僧徒诵经，水镜台上演唱秧歌，大闹红活。土人多不知中元节盂兰会之故典，《荆楚岁时记》曰：“七月十五日僧尼道俗悉营盆，供诸寺院。”《大明一统赋》注曰：“七月十五为中元节，僧家有盂兰盆会，有司祭无祀鬼神，此即是也。”日本之做盂兰会，亦行夫古典耳。

七月十四日〔8月28日〕

下午赴晋祠看日人之做盂兰盆会，水镜台上演唱南张村之秧歌.....
钩天台上八个和尚诵经，诵至天黑即完。.....

七月十五日〔**8月29日**〕

早餐以后，予率儿孙男女六七口恭诣祖莹，敬谨祭祀先祖、先宗，
又跪安善佳城之前，哭我先父、先母。.....

下午赴晋祠，看日人做盂兰盆会，见水镜台上演唱赤桥村之秧歌，
钩天台下八个僧侣手持乐具，口诵禅经。.....

七月二十五日〔**9月8日**〕

节届白露，农皆刈稻，工资亦大。每人每日五角大洋，今日有六七
角者。.....

八月初八日〔**9月20日**〕

日军驻扎晋祠镇堡，今日开合县之骡马牛驴大会，招集太原一县各
村之牲畜彙到晋祠宇下。.....

八月十九日〔**10月1日**〕

播种宿麦，仍雇四个工人，每日工资大洋四角。.....

八月二十五日〔**10月7日**〕

.....言：日军入阎家峪剿袭释教村之红军，只闻枪炮声。.....

八月二十七日〔**10月9日**〕

赤桥村人今日演唱秧歌，起地亩之费，每亩二角。因戏价太多，故

唱秧歌以省钱。

九月初一日〔**10月13日**〕

.....日军之大队长由清源县来阅太原县招募之保卫团、自卫队，在祠内操练。.....

九月十七日〔**10月29日**〕

晋祠区公所，予见附设一个农业组合社之牌，乃系向农民糶粮时抽款而设，已经成立一月有奇，其中五人均系各村之痞棍。

九月二十七日〔**11月8日**〕

本县城今日开反英大会，各村执事都入城附会，下午会上之人出城，由晋祠开会，即在晋祠转了一遭，遂出晋祠返回到我赤桥村公所前，社伙闹了一阵，又演武技，公所赏大洋三元，公安局专为之分散乃去，名为开会，实则戏弄世局，如此令人感慨系之。

十月三十日〔**12月10日**〕

.....有小学生来唤小孙吉忠，往晋祠开少年团之会，此是日军招集小学校之人之为。.....

十一月初六日〔**12月16日**〕

赤桥村公所今日奉日军之命，唤各户到村公所，拈弹召集年少之人，作为少年团之丁，以备后日用少年团出兵开战。.....

十一月初七日〔**12月17日**〕

现在选定之少年团，十五岁至二十五岁之人，今日由吾门前过去者不少，谓是到晋祠由日军训练。……

十一月十二日〔**12月22日**〕

翌日冬至节，今日为冬除日，各家皆割肉买菜以备庆贺。冬至佳节，每觔羊肉价洋四角，每角大洋买白菜六斤，藕根每斤八角大洋，白面一斤大洋一角……

十一月十七日〔**12月27日**〕

晋祠日军今日召开妇女会，各村长副各送妇女数名赴会，在南堡天和之号中作会场，赤桥村妇女三名，村长副送赴会场。

十二月十三日〔**1940年1月21日**〕

今日晋祠日军又召集各村长，送妇女到祠下开妇女会，本月开第三次矣。

十二月十七日〔**1940年1月25日**〕

晋祠新民小学校今日开□亲会，男女学生演唱新戏。……

十二月二十四日〔**1940年2月1日**〕

内侄武和儿……今日嫁其孙……予朝往送礼于其家，午刻新婿亲迎，二乘喜轿来，设八碟、八碗款待……请予做送亲客……郝家以十二碟、四炒、十大碗招待。……

注释

[1] 当地称屠牲场为“杀房”。

民国二十九年〔**1940**年〕

正月初一日〔**2月8日**〕

今日为阳历中华民国二十九年二月八号。

今日为中华民国二十九年之元旦佳节，昨日除夕安静，则为承平气象。今日凌晨亦静密〔谧〕无声，村人迎神祭祖均不敢焚柴放炮，只是拈香酌酒，敬献一切祭品而已矣。

里人演唱秧歌之人多于午后，锣鼓喧阗.....以行其乐，可谓蚩蚩者氓也。

正月初二日〔**2月9日**〕

今日邻里乡党来我家拜年者有三四十人。一见面辄欣欣然有喜色曰：自大乱以来又度一新年矣。.....

拜年之人往来颇多焉。

正月初三日〔**2月10日**〕

里人石喜全之童男十三四岁、女十二岁于去日上午车往王府营戚家拜贺新年.....告辞言归，行至半途，遇一匪徒，突将二童之外衣并随带之馍馍全行劫掠而去。.....

拜年人少。.....

正月初四日〔2月11日〕

自民众为亡国奴以后，无论何人出行必须身佩“良民证”，无则受日军之侮辱。……

午刻，日人率领“青年团”百余名，由吾门前自西往〔东〕过去，赴县城。

正月十一日〔2月18日〕

有人邀予赴县观剧，予始知本县公署倡行，卖票之戏，每票卖一元大洋。业已散给各村之票，勒令往看，他村不知为数多寡，我赤桥村亦散来五十票，勒索大洋五十元。……

正月十六日〔2月23日〕

长孙全忠自柳子峪归言：粮价日日增加，煤窑之业亦无生路。……

到三班磨、火烧磨讯问粮价，均言：于昨日大涨，每斗大米已涨至四元四角，每斤白面三角三分，每斗谷米三元七八角。……

正月二十二日〔2月29日〕

晋祠南一里之东院村，一水磨为万□庆，于昨夜被土匪十数个均涂其面，抢劫一千余元大洋而去。……

前三日夜南张村之住户朱广厚被一二十土匪勒索大洋千余元。……

正月二十三日〔3月1日〕

前数日红军击毙日军之警察一名，这个警察系太原县城人……日军队长皆拈香致祭。

正月二十五日〔**3月3日**〕

今日为“老添仓节”……家家户户盼望添仓之神积极添来米粮，以济穷困，免受饥馁。……

正月二十六日〔**3月4日**〕

里中鸣锣招集青年后生到村公所挂号，凡一百名。翌日均到晋祠，由日军挑选“自卫队”，合格者即留在晋祠由日军训练。……

二月初三日〔**3月11日**〕

今日为祭“文昌神”之期。晋祠文昌社不闻举行祀事，文昌宫有祀田，所得之租均被晋祠镇人侵食。……

本村今日又演唱秧歌，以行其乐。

二月初七日〔**3月15日**〕

晋祠传述：红军之县公署在阎家峪招集各村长付开会，决定严行禁种罂粟，如违定按军法治罪。

二月初八日〔**3月16日**〕

我赤桥村人全仗造作草纸为生计，日军向我村要稻草六十万斤喂马。村长副不思善法应付，只是唬吓里人须备稻草以输。今晚予见村长副查点村外之稻秸，不禁惶恐曰：村人无纸料则生计亦无矣。遂向村长副讲其推谢之善法，村副不以予言为是，反谓予多事。处此乱世，不能做一件救济本村之人，恨己无德，没由上格天心，下去民害，何以仰慰先父、先母在天之灵哉，不孝之罪大焉。

二月初九日〔**3月17日**〕

本县第三区北格镇日军之“警备队”长高某，平遥县人，前数日被红军所击中了枪籽，抬致省城医院，治之已死。于省至太原县城今日日军葬埋“高队长”，招集各村之村长到县送葬，每村送一元礼，延僧诵经、鼓乐导引，出城葬埋。

二月十一日〔**3月19日**〕

雇工一人在田工作，长孙全忠督率，每日工资三角五分。

二月十五日〔**3月23日**〕

本村前头社，今日唱傀儡小戏.....一连三日，戏价二十五元。一包白面五十□洋，系十五元，每斤三角，共四十元。.....

二月十九日〔**3月27日**〕

晋祠南门外白衣庵今日赛会，予往会上，货物之小坛甚多，物价皆贵，而购买之人亦众，熙来攘往，不见穷困之象。惟商家顽败之象，不堪言状。到午予归。

二月二十六日〔**4月3日**〕

冬至百六是清明，则前一日为寒食节。吾乡之俗，以前二日为一百五日，纷纷上坟祭祖者多，今日为清明前二日，则上坟者往来不辍。

三月初十日〔**4月17日**〕

三孙俊卿在陕北宜川县，于今四年。昨日接到其函：宜川之粮价，白面每斤三角八分大洋，每斗小米六元八角，白布一尺一元二角，穿一

身单衣必须三十元大洋。……

三月十三日〔**4月20日**〕

日军于本月初十日赴阎家峪内“剿伐”红军，业已包围，而红军奋勇冲击，枪毙日军一名，伤未死者二名，突围而去，无一受伤之红军越山而去。

稻田种秧工人甚缺，每日一人工资六角大洋，雇不出人。……

三月十八日〔**4月25日**〕

我赤桥村人以造作草纸为生活，今日公祭蔡伦神，献一桌供，演唱秧歌一日，敬谢神恩。……

三月十九日〔**4月26日**〕

日军在晋祠招集各村开会，初晨，里中鸣锣催众。……

予自晋祠言归时，买吃肉面一碗，价二角，三个包只九分。……

三月二十日〔**4月27日**〕

予赴晋祠，持纸香二把，在苗裔堂前烧之。赛会之货坛均设于西半截，东半截为“庆祝中央新政府成立大会”所占。

三月二十三日〔**4月30日**〕

“庆祝中央新政府成立”开会三天，不见于民有益，而见开会费民财甚巨，乃反民受其害。……

三月二十七日〔**5月4日**〕

昨晚接到三孙俊卿.....之禀函：在陕生意没法做，百物腾贵，换一身布单衣必须大洋三十元，每人每月饭费亦须二十几元。.....

四月初一日〔**5月7日**〕

晋祠之日军招集各村之七十以上的老年男女开“敬老会”。报告阳历三月三十日即阴历二月二十二日南京之“中央新政府”已经成立，到处于此三日中（三月十九、二十、二十一日）开庆祝大会，但未言新政府之首领为何等人也。中华世局之纷乱于斯可见矣。

雇工一人担粪上菜，工资大洋五角，饭钱亦需五角。.....

四月初四日〔**5月10日**〕

今日葬村长李春芳。.....

延僧八名讽诵佛经，半日乃已，扶柩赴坟，因晋祠北门关闭不开.....绕路而行。.....

四月初五日〔**5月11日**〕

丧家今日设席谢帮忙人.....予在丧家，接到昨日县公署之函，录之如下：兹定于本月十三日下午二时召集本县士绅会议，讨论保存古迹古物等事宜，届时即请.....

四月初十日〔**5月16日**〕

.....今日坐汽车往文水（从太原）县，路远一百一十一里，汽车费二元二角大洋.....

四月十五日〔**5月21日**〕

予于昨日路经南城角村，始知红军于本月初十日（5月16日）到南城角村公所，告说毁坏洋烟……十一日，各家毁坏自己的烟苗共一顷有余，留下无几。……

四月十六日〔5月22日〕

近午，日轮仍不见光辉。……

……自并垣归言：晋南有战事，近日火车、汽车载在战场日军刈回之首，运到省城，转回其日本国，日军之性命损伤多矣。

四月二十三日〔5月29日〕

驻扎晋祠之日军向各村要干柴，烧火造饭，每户派五十斤，赤桥村要五千斤。……

四月二十八日〔6月3日〕

县长崔仲峤，于午刻到赤桥村公所，谓村人自毁罌粟之非，令带村付王秉忠到县治罪。……

太原县城内南街今日赛会。……

五月初三日〔6月8日〕

四月二十八日丁丑〔6月3日〕，两汽车日军由太谷城突到阳邑镇乱行劫掠。

五月初十日〔6月15日〕

粮价腾涨，因旱无雨，每斗小米大洋四元，非但粮贵，即蔬菜亦贵，每斤豆角六分。……

五月十一日〔**6月16日**〕

本县公安局警今朝来村搜查卖料面之人。……

五月十五日〔**6月20日**〕

里中昨夜因染瘟疫而死者一男一妇，前数日已死三人矣。

五月十八日〔**6月23日**〕

今日为予八十有四之诞辰，阖家大小男妇则于味爽全行起来，筹办奉祀祖先及我先父、先母之祭品，以为予享高寿受天祐也。……

五月二十日〔**6月25日**〕

赤桥村瘟疫盛行，病人极多，槐树社人死亡相继，村人畏惧，乃倡祭瘟之举动。拟于本月二十二日延僧诵经，敬谨祭祀祷祝瘟神大发慈悲，收敛瘟疫，不再病人。……

五月二十三日〔**6月28日**〕

村人因昨日祭瘟，天已黄昏，僧侣乐工前导游村，放路灯。……
今日雇工五人。……

五月二十四日〔**6月29日**〕

……村人言：槐树社吴某家，今日午刻瘟病死十二、十一二岁之后生。……

五月二十六日〔**7月1日**〕

晋祠日军因红军之扰，特下禁街之令。每夜十点钟，各村人民不禁

〔准〕出入，若在街巷行走，即视为土匪，立即枪毙。以五月二十四日癸卯〔6月29日〕为始。

五月二十九日〔7月4日〕

每天雇工拣〔间〕谷，或十人或八人、五人，每日工资六角……尚管早午晚三餐。米面高贵，每日三餐每人亦须五六角之米面。……

本村给散县公所之“良民证”，每张二角，外加村公所费五分。又鸣锣招集村人到村公所照像，每人二角。

六月初一日〔7月5日〕

雇工七人，仍是拣〔间〕谷，每人每日工资六角大洋。……

六月初三日〔7月7日〕

雇一厨工，做了十日，今日不来，因工资四角。往因拣谷每日赚六角，家中今日雇工三人锄谷，每日工资八角，人工缺少之故也。

六月初九日〔7月13日〕

柳林庄之村长付通乎红军，日军于近日招寻村长不见，竟将柳林庄村长之房院全行焚烧。又将村付殴打垂死，用枪击毙，投入汾河。……

六月十一日〔7月15日〕

雇工六人，第二次除谷苗中之草，每人工资五角，饭三顿。过了飞机两次，每次九架。

六月二十日〔7月24日〕

催纳上年、今年正供之粮钱，吏役纷纷到各村逼迫交纳，十分严厉。

有人言：前三四月红军夜到五郭村、南张村，搜查“良民证”数百张。立即当众用火焚烧。又有人言：汾东一带八路军亦于夜约搜“良民证”，用火焚化。

六月二十六日〔7月30日〕

……市上粮价高贵，每一新斗重不四斤，价到四元五六角，谷米若斯，他粟亦皆贵，不可言矣。

六月二十九日〔8月2日〕

保存古物委员会每月开会一次，今日又届期，予又当往。……

……红、日两军于昨日在东西里解村开战，红军五六百名。……打死五个日军，绑去日军队长一名，打死红军五名。……

红军于昨夜在贾家赛阎村闹了一夜，将各户之“良民证”逼迫缴出，用火焚化。

六月三十日〔8月3日〕

红军于昨夜将吾村西汽路之电杆自晋祠南至清源全行砍断。晋祠日军自北往南“攻剿”红军，清源日军自南往北攻击红军，行抵半途，日军以为见了红军，即行开火射击。久之，始知不是红军，乃是日军，日军队伍始行停止枪炮，而已打死日军队伍为数不少矣。探者为姚村之警备队某，声言自相惨杀两项，而探者正中其一枪，毙其性命。告我之人莫不欣然畅快，谓日军不死，我华夏祸患终莫能除，可见众均盼日军之败也。

七月初六日〔**8月9日**〕

.....日军送至本村公所之讯：太原县第四区.....要款二万五千元作现时之军饷。.....红军亦于去日送讯于本村公所：赶紧将村民佩带之“良民证”全行送到风峪。

七月初八日〔**8月11日**〕

晋祠补行赛会，予于午后前往会场。见卖货之坛〔摊〕尚多.....会上不见日军巡查，因所驻之日军为数不多也。

七月十一日〔**8月14日**〕

朝有日军到我赤桥村公所，请予询问古迹古物。.....

七月二十五日〔**8月28日**〕

日初东出，里中鸣锣，催应“自卫团”之青年壮丁前往晋祠、县城，经日军训练。日军在晋，严以待民，一发号令，谁敢抗违？一犯其令，轻则刑处，重则要命。以故一闻抗日，学生发现，莫不欣欣然喜曰：“此吾中国之生机，能为亡国奴开生路也。”

八月初二日〔**9月3日**〕

日军来村调查耕种之田，村公所安排酒饭，管待所来之日人两名。
.....

八月初四日〔**9月5日**〕

有人言：第八路军于前日将榆次〔汉奸〕县官杀死，昨日有南军飞机四五十架攻击榆次，闹了一日。

八月初五日〔9月6日〕

……今日为次孙女之长男成室吉期。……二乘喜轿、八个乐工、旗锣伞扇，早行出发。……

娶新回来，拜堂以后即行贺喜之礼。礼毕，乃开盛饌十六个，五寸碟四肉、四菜、四干果、四蔬果，四大海碗（一碗整鸡、一碗连料、一碗海参、一碗肘子），此外则有烧梅、细点心各四碟。予坐此席，陪送客席罢，天黑，予因驻在婚家。

本村演唱秧歌，今日第二天，邻村来看之人，男男女女，老老少少，十分热闹。

八月十五日〔9月16日〕

予于午前赴晋祠大庆园中大仙神位前祭祀，想乞治我搔痒之病。且焚祝文一篇，曰：维中华民国二十九年庚辰，秋八月十五日壬戌，赤桥村老民再生刘大鹏拜于大仙之神位前曰：维我大仙初临斯地，为民医病……

八月十九日〔9月20日〕

孝经云：五刑之属，三千而罪，莫大于不孝。是时局乱，不孝之子所在多有。里中一老妇，年九十有八，常被其第三子手打足踢，辱骂不已。昨日受了儿打，无处伸冤，前来告我，哭泣不止。予以天真有眼不孝之子必遭雷击，劝归。世界……大乱，寻常杀人，似此逆子宜乎诛殛，而乃任逆子横行殴打父母，理何在乎？

天龙山圣寿寺住持僧正光来家，送提糖月饼二斤。……

八月二十二日〔9月23日〕

.....日军设“合作社”，向民要粮，民皆不得自由，似此行为招民大怨，恨日军不败，盼红军攻击日军，将日军全部打死，不容回其日本。

.....

九月初三日〔**10月3日**〕

雇工七人挽谷.....每人每日工资大洋五角。

九月初五日〔**10月5日**〕

传言红军于本月初二日〔10月2日〕攻入文水县城，打死日军三名，绑去二名，又绑去〔伪〕县公署人员五六名。.....

九月十三日〔**10月13日**〕

传言：前三日.....南蒲村被日军焚烧民舍，谓二村之人藏匿红军，又将小孩用刀劈死不少。.....

九月十九日〔**10月19日**〕

晋祠日军设立“合作社”，令农家之稻米均送到合作社衽巢之，不准农家自由巢卖，大违农家之愿。.....

九月二十二日〔**10月22日**〕

赤桥村公所派警备队之款三百元.....今朝鸣锣，催各农户每亩送洋三角五分.....限今日送到，否则加罚。.....

十月初七日〔**11月6日**〕

日军先是胁民修筑晋祠西之炮台，砍伐汽路旁之树，兹又另做他工

一意扰民，概无悯民之心。焉能久在中国横行乎？

十月初九日〔**11月8日**〕

太原县“新民会长”渡边，起意谋得大利，乃是自省城邀来一班好戏，在县北街关帝庙演唱，戏价一千二百元，不定几天。此大款项由各村起送，看戏每票价五角，名曰“太原县兴亚纪念演剧大会”。此票分送各村之村公所，令村长分散，阖县之村共一百六七十村，皆为分散。

下午予到晋祠，见修炮台之民夫有数百名，赤桥村的九十名，苦矣。

十月十一日〔**11月10日**〕

闻人说：演剧戏价一日三百八十五元，今日第三天，要演六日，通共二千三百一十元大洋，均向各村所凑。……

十月十九日〔**11月18日**〕

本村村公所又派各户差钱，予家派大洋二元。……

十月二十二日〔**11月21日**〕

……予赴村公所，见村人在所领取新“良民证”，费四角五分大洋。又必出此一宗之款，民亦苦也。

十一月初五日〔**12月3日**〕

刘鸿绪为其三弟成室，昨日迎亲，今日贺喜，八碟八碗之席以待贺客，共坐二十余席，一齐了事，客亦全散。

十一月十二日〔**12月10日**〕

柳子峪各煤窑，晋祠日军向大煤窑晋丰公司要一万元大洋为饷，公司主任在晋祠队部交涉之时，清源日军亦向晋丰公司要大洋三千元。无对待方法，其它煤窑日军尚未开口，而红军对于各煤窑兹尚未闻如何。办理煤窑者亦苦也。

十一月二十四日〔**12月22日**〕

今日庆贺冬至佳节，人人沽酒市脯，然食物腾贵异常，每斤猪肉大洋一元，羊肉九角，牛肉六角……白面一斤大洋二角五分。

晋祠郝景星遣人送黄酒一缶，约有三斤。……

村人要唱秧歌，村长王钊因世局不稳，严行禁止。……

十二月二十二日〔**1941年1月19日**〕

赤桥村之村长付今日重行选举，鸣锣招集村人均到村公所投票选举。……

十二月二十五日〔**1941年1月22日**〕

今朝有兵一千余名，自南而北，晋祠打尖以后，遂赴省城，又有数百辆汽车自北而南过去，似此情形，晋南必有战事不已也。

十二月二十八日〔**1941年1月25日**〕

今为小除日，予赴晋祠赶年集，则见卖年货者不少，价均昂贵，较常年不仅一二十倍，而买年货者纷如。

民国三十年〔1941年〕

正月初一日〔1月27日〕

赤桥村人最好演唱秧歌，今日元旦佳节又欲演唱，只因未能结乎团体，行其快乐，乃于下午有一伙人鸣锣击鼓，喧闹半日。……

正月初二日〔1月28日〕

张半什之子来拜年。……

来家拜年之人纷纷扰扰，闹了半日，到午即无人来矣。予数拜年之人通共三十有六名。……

正月初三日〔1月29日〕

我赤桥村人……最好演唱秧歌，今日即在社房门前腊月所搭之台上，于下午登台演唱，观者为数众多。……

正月初四日〔1月30日〕

次孙女喜鸾来拜年，所随之儿女……通共五人，吃了火锅子一个。
……

本村演唱秧歌第二日，今日上午即行开演，下午至夜共演三次。
村人今日仍唱秧歌一日，来观之人甚多。……

正月初六日〔2月1日〕

璚儿自县归来言：本县新知事常毅夫，奉上峰之命，前二日赴省开行政会议。……

武应为次子成婚，今日仅用一乘花轿，无他彩色，竭力俭省。亦不收贺礼，不支应亲戚族友，避旁观者羡慕夸奖，免乎贼害。

正月初七日〔2月2日〕

今日为人日，名曰“灵辰”，出门拜年者多。天气颇为和暖，不似前数日之寒冷逼人太甚。刘之森来拜年言：前三日西邵城村被日军焚烧几处民宅，谓该村接待红军之殷勤不怠也。

正月初八日〔2月3日〕

天龙山圣寿寺住持僧正光在晋祠朝阳洞驻，上午来拜年，予问柳子峪有无红军？答以年底到了不少，十分规矩。未曾扰民，驻了三日，小除日全行退去。风峪所驻之红军亦多，两峪有三万名之多。

正月初九日〔2月4日〕

中河下油房水碓一号伙来拜年，手持二名片，一曰王江，一曰三余堂。坐请〔谈〕少顷即去。

北大寺村武玉蛮来为五男鸿卿说媒，管亲事两三家，尚未有定，午餐而去。

正月初十日〔2月5日〕

上硬底村张绳业……逝，翌日安葬，请予题主。予已应承，翌日前往办丧，以多年交好也。

正月十一日〔**2月6日**〕

丧家以四人所抬之轿，请予到硬底村办题主之事。……

正月十二日〔**2月7日**〕

太原县城各商号今日开市，今闾邑各村镇之商号均于今日一律开市，鼓舞人心，竭力交易。且令赤桥村秧歌及王郭村之秧歌进城演唱三日，以示世界和平之象。……迨至二村之秧歌社伙已入城中，乃又禁止不准演唱。

正月二十日〔**2月15日**〕

今日为“小添仓”佳节……北大寺村演唱王郭村之秧歌于今三日矣。
……

正月二十二日〔**2月17日**〕

村中鸣锣催迫各户起夫，重修村西之汽车路。每户出夫一名，上午、下午两次出夫，日军在汽车路管工，一呼百应，夫若不到，或到一迟即行殴打。

正月二十四日〔**2月19日**〕

赤桥村人对于秧歌演唱十分热心，兹为庆贺“老添仓节”，今日乃又演唱，以行其乐。饭费系向闾村筹措，传述演唱三日乃止。

正月二十五日〔**2月20日**〕

赤桥村人演唱秧歌为庆贺“老添仓节”，今日已经第二天矣，在村公所中吃饭之人有五六十名之多……费用均由村中商家、民家所摊派。

.....

二月初三日〔**2月28日**〕

一个日军率领十余名警备队由三家村拿一妇人（带一女孩），言该妇之夫为红军之区长，解往“县署”审讯，经吾村过。

晋祠文昌宫，镇人不行祭祀，所得十数亩祀田之租，镇人所管不得作何费用。

二月初七日〔**3月4日**〕

西邻张福和翌日嫁女，因物价昂贵，办理婚事一味俭约，不敢开席待客。以肉一斤大洋一元，每斤白面大洋二角五分，每斤葫油大洋一元。

二月初八日〔**3月5日**〕

予在西邻嫁女家助婚一日，朝为黍饭赶面汤，午系四盘五碗之半桌席，惟待新婿备八碟八碗之酒席一桌，其余鼓乐工人及抬轿夫役人等均管早饭。.....

二月初九日〔**3月6日**〕

小站村今日演唱王郭村之秧歌，闻唱三天。凡唱秧歌之四五十人均系该村管饭。

二月十一日〔**3月8日**〕

有人来为五男鸿卿说婚姻之事，女家系古城营后营社者，议往相看。

二月二十一日〔**3月18日**〕

为五男定一妇，系在古城营张锋之女。今朝冰人来家，吃了早饭前往送纳吉之简，于本月二十七日前往行纳征之礼，遵行古礼也。

二月二十三日〔**3月20日**〕

东里解村卖盐小商言：其村红、日军开战之日，红军走后，日军率其警备队乱抢村民之财物，又烧房屋。……村民受害甚大，无一户不受抢，怨恨者多，邻村虽受扰害，而不若其村之酷虐。

二月二十七日〔**3月24日**〕

五男鸿卿年已二十有二，尚未成婚，今日乃行纳征之礼。鸿卿及冰人秉和相偕而往古城营后营社女家。

纳征为家中大喜事，内人史竹楼招集族人凡三家共十余名来家吃午餐，连自家坐三桌，欢天喜地，无不以为乐也。

三月初七日〔**4月3日**〕

城中文庙之西，予于昨日见已搭起戏台，左右搭两看棚，言今日演剧起，要唱五天。剧价由各村起派，每一主村五十元，太原县之主村八十有五，共起大洋四千二百元。……

三月十二日〔**4月8日**〕

今朝村公所鸣锣招集村民照像，令人佩带身上出入往来。……

三月十四日〔**4月10日**〕

明仙峪人告予曰：轮煤炭支应花费，现有两面，一为本县“政府”，

每轮必二十元，红军之县政府亦要二十元。……

三月十七日〔4月13日〕

下底村丧家遣轿迎予前往题主，旗锣伞扇，乐工八个，导引到了丧家，赞礼生二名……先吃早饭，近午方才题神主。既成，始行出丧，又加八个和尚诵经，送到新莹，僧又绕墓讽诵经，下葬以后，抬主轿回，两个礼生在家行初虞祭礼，祭毕而宴，十二碟、四会碗、十大碗。席罢，始散而归。

三月二十日〔4月16日〕

晋祠今日赛会……临午见水镜台上王郭村之秧歌预备演唱。……

三月二十五日〔4月21日〕

村公所鸣锣告众，前在本村照像有多人尚未曾照，今日补行照像须到晋祠照之，无论男女六十岁以下、十三岁以上者全行补照。此亦乱世之一项也。

四月初八日〔5月3日〕

今日为天龙山圣寿寺悦佛会之期，现因日军谓寺僧正光与红军通，不让。寺僧正光畏受日军之侮，赴省避难，不能做会矣。有人言圣寿寺中现住红军，不知多少，寺旁山村亦住红军。

四月初九日〔5月4日〕

本月初三日开保存古物会时，约今日常县长及各委员前往风洞祠，祭祀风神。……

上午八〔点〕钟，予即徒步往北行七八里远，到了风洞祠，尚无一人。则见祠门无扇，祠垣亦毁，前院正殿之顶全无，殿内洞口，上年所用灰砖石柱塞者拆开大半，似有人入洞内寻碑之踪迹，正殿前檐下之碑亦不见矣。东西两庑亦全无顶，只有壁立。由正殿东一偏门拾级而登上了后院，正殿之顶全无，内有泥塑之风神娘娘身尚在，而无头。殿徒壁立，灰石填满其中，东、北两面之围墙尚且完全，惟西一面围墙塌开二壑……二十余人始到洞口之前，陈设祭品即行祭礼，焚纸帛毕，众遂入洞，手持电灯观石碑倒卧于地，不可指数，捣毁之石难以追寻。出风洞照一像片遂即散归。……

四月十四日〔5月9日〕

晋祠宇内今日赛会，日人不准赛会者入……迎祥门由北堡门而行即入祠内，则见卖货之坛陈设尚多，但游览买货者寥寥，因谣言日军在会场乱捉青年，去前方当兵，与南军作战争胜负也，在会场卖货者亦不卖钱也。

五月初五日〔5月30日〕

今日为端午佳节，一名“蒲节”，一名“天中节”，族侄端午送来江米凉糕。……

五月初六日〔5月31日〕

晋祠日人因过端午节，令王郭村之秧歌演一日，又令赤桥村之秧歌今日在晋祠演唱一天，天黑返回本村，在兴化洞演唱。

五月初七日〔6月1日〕

郝景星家今日开一贯道会，前日遣人来请予往入其道，予未往。内

人史竹楼偕邻妇前往郝景星家，景星老母款待分外周全，且在其家吃斋，一切费用均郝景星所出。闻一贯之道愿入者甚众，男男女女，老老少少，童男童女亦不免焉。……

五月十三日〔**6月7日**〕

予赴田中……回时见村人自庙分羊熟肉，言今日祭祀关圣及龙王，共杀羊三头以祭，每份需大洋一元□角，肉价每斤一元。

五月十六日〔**6月10日**〕

上午予入城中吊陈寅庵之丧，言定于本月二十五日出葬，是日请予题主，前一日家祭。……

五月十八日〔**6月12日**〕

今日为予八十有五岁之诞辰。……

送寿礼者之芳名：〔略〕

太原县现任“知事”常毅夫送来寿祝一幅。

又“县公署”科长科〔员〕之姓名：

王守仁、张葆龄、卢相臣、李富春、张景先、李栋、阎元勋、刘兆英、王国珍、焦隼丞、高映崧、郭家骥、魏天珍、郝景南。

呈寿桃：

屈秋和、丁载阳、王之臣、樊中美、长女红萸、次女翠萸、长孙女喜燕、次孙女喜鸾、三孙女喜莺。

端午、东海。

款待来人，朝为江米溜饭赶面汤，午饭先四大碗菜，次五大碗肉菜、酒外，寿桃、大米蒸饭。……

五月二十日〔**6月14日**〕

昨日予在南城角村丧家，有一人言：枣园头村日军出钱演剧，今日第二天，传述唱四五日。……

五月二十七日〔**6月21日**〕

太原县城中南街城隍庙倾圯大半，所塑之城隍神像亦多不全，今日城隍庙仍然赛会，犹有人民烧花、献供者不少，谁谓庙无鬼神哉？

六月初一日〔**6月25日**〕

世局之荒惶，而苛捐杂税日益增加，遂使人民之生活程度均到危险极点之地步，如斗米之价三元，鲇面之价二元五角^[1]，猪羊肉每斤一元，麻油一斤一元，每斤蔬菜数角，每尺粗布大洋一元。其余一切物件，价格异常昂贵。

六月初六日〔**6月30日**〕

……雇工四人拣谷，每人工资八角，一日三餐连饭钱每日一元五六角洋。

六月十四日〔**7月8日**〕

晋祠、纸房、赤桥三村渠甲共祀晋水源神，今日演剧，翌日为正期，凡三日，按地亩起费，每亩五角。三村之田共二十四顷，当此乱世，民穷财尽，而三村长副借祀敛费，利己损人，良心丧尽矣。

六月十七日〔**7月11日**〕

昨日太原县城开佛教会，及其它各教会。今日晋祠又开“强化治

安运动”大会，演剧一日，不知是谁给予戏价，演一日，戏价一百二十元。……

闰六月初五日〔7月28日〕

晋祠郝景星今朝来看予病，且赠鸡蛋糕细食一包。……

闰六月十四日〔8月6日〕

本月初三日城内开筹备会议，定七月初一起会晋祠，唱戏五日。县内各街抬搁迎晋祠圣母，令各村闹社伙，到县内及晋祠帮办热闹。且令凡浇晋水之村每亩出洋一角，作戏价及杂费之用。此系日本人提倡之举动。今日乃闻日本人传出七月初六大会作为罢论。……

闰六月二十六日〔8月18日〕

五男鸿卿所聘之妇，拟定七月婚娶。今日邀三妇人均是元配谓是“全人”来家，连四男璘之妻，通共四妇为新男、新妇造作被褥四件，皆是新布、新棉花，谓是“成日”之铺盖。工作一日，方才造完，三个妇人皆在家午餐，皆是内人史竹楼办理一切。……

七月初一日〔8月23日〕

晋祠七月初二日赛会，日军□令凡资晋水灌田者每亩出洋一角作为赛会演剧之费。……今日唱戏，一连唱五日。在城抬搁初三起，凡三日，初六日止。

七月初五日〔8月27日〕

天气晴朗，往县看抬搁者多，往晋祠看唱戏者寡。……

七月十四日〔**9月5日**〕

家用画匠一名，为五男鸿卿整理娶妇之喜房，已经五日。……

七月十五日〔**9月6日**〕

今日为中元佳节，予率儿孙恭诣祖莹。……

七月二十一日〔**9月12日**〕

南大寺村农上龙山昊天观献羊。……

八月初六日〔**9月26日**〕

大成殿上陈设一猪一羊，常“县长”到庙乃行祭礼。……

八月初十日〔**9月30日**〕

为五男鸿卿完婚之期定于本月十八日，今日遣媒人任秉和送请期帖，新妇家因衣未做成，将请期帖不受璧回。

八月十三日〔**10月3日**〕

家中自造月饼，每斤赤糖一元三角，白糖一元五角，白面一斤二角二分，价格太高不能多造，只作十斤八斤而已。……

八月十四日〔**10月4日**〕

为五男鸿卿于本月十八日完婚，家中预备一切之事已经起首。……

山西省太原县〔伪〕知事兼县警备队大队长常毅夫字翼孚，徐沟县大常村人，因贺中秋佳节遣人送来礼物四色，香酒二瓶，细月饼二斤，葡萄一盘，红槟一盘，全行留下，未曾璧回，只给来人大洋一元。……

八月十五日〔10月5日〕

本村龙王社之社首因四、八两月旧年演剧祭祀，乃于今日演唱本村之秧歌以行其乐。金忘世已危险，及自己生活程度已到困苦之极点矣，赤桥村人知识毫无，劫数临头不知觉，令人诧异。

八月十六日〔10月6日〕

赤桥村敬奉龙王神，昨日演唱秧歌，今朝乃赴纸房村恭请龙王出行之神来村，仍然演唱秧歌。又用乐工八名，以行祭礼。

八月十七日〔10月7日〕

里人来助婚者二十余人，亲戚来七八人，用厨工二人做菜、蒸馍，闹了一日。

八月十八日〔10月8日〕

蒸馍由半夜起，预备一切。天初送晓，帮忙之人即来二三十名，未几，乐工八名亦到，早餐以后，五男鸿卿乘轿前往古城营亲迎，家中以八碗之席待客，午开十八席。

八月二十七日〔10月22日〕

今日为孔子诞辰，晋祠小学校教员祭祀孔圣，令小学生整衣早往，在孔圣神位之前行三跪九叩首之礼。俾各小学生知孔子为万古千秋人伦之师表，急宜尽心竭力遵从孔圣之训诲，向圣域贤关而步趋也。

九月初七日〔10月26日〕

里人吴欣喜为子完婚，昨日为正期，今日仍用乐工八名庆贺其喜，

设席待人以显其富。……

九月十六日〔**11月4日**〕

五男娶来之新妇已近一月，今日新妇之弟来看，拟请“对月”，内人令其本月底再来唤去归宁。……

九月二十二日〔**11月10日**〕

传述本县“新民会”之日人被神鬼捉弄……闹得不安，日人畏神畏鬼，乃于昨日在旧县公署演剧酬谢神鬼，第二天唱戏，由阖县赴〔付〕费，每一主村派费十五元。通共八十五主村，赴费一千二百余元。

十一月十五日〔**1942年1月1日**〕

今日为阳历民国三十一年一月一日，村公所于昨日鸣锣令各户赂〔贴〕新年之春联，并于门上插五色旗以庆贺新岁。

十二月初八日〔**1942年1月24日**〕

今日为腊八节，俗皆过节，家家凌晨即起，向火做饭，吃者名曰“腊八粥”，或有吃黍饭者。

十二月二十九日〔**1942年2月14日**〕

今日为大除日，俗名“年除下”，人人忙急，预备庆新年，完结一年账簿，所有贫穷，祈求口食。现时米□大贵，饿者太多。

注释

[\[1\]](#) 面粉价格，可能作者年老记错，从本日记前后所记，约为每斤二角五分。

民国三十一年〔1942年〕

正月初一日〔2月15日〕^[1]

今日为阳历中华民国三十一年二月十五号，本月初五日癸丑雨水。年前世局纷乱不安，日军、红军互相扰攘，土匪乱抢，民穷财尽，经济不通，市面凋落。农民因“合作社”^[2]扣住稻米概不给价，乏食者多，以故家家受困，人人受窘，年关已到，更为紧迫，人民之生活程度危险已到极点，有岌岌乎不可终日之势矣。日军在晋祠每日向各村要夫支差，且要款项，又要驮骡，□运兵器出发，一违□令，即用刑处置，村长、村副、村民苦矣！无人怜悯，处此国无君主之时代，劫数正甚，奈之何哉！

昧爽之时，登高瞻望，昏霾惨雾，迷茫宇宙，望不能远。旭日早出，由红雾而升，日轮色紫，幸未成血。出山以后白日〔原字不清楚〕始如金黄。今为元旦佳节，天象仍昧，安望天下太平哉！？

元旦佳节，崇朝即有“警备队”出发，不知往何处出征，必有“敌”在附近攻关也。

本村好唱秧歌之人不知世局之危险，一味行其所快乐。午饭以后则聚集多人，鸣锣击鼓，大吹大打，在村所乐，沿街窜巷，以遨以游，庆贺升平。虽系蚩蚩□氓，未知己为亡国奴，国为无君之国，而今日为元旦佳节，村人庆贺，亦系吉兆也。

风自南来，寒冷逼人。《汉书·八风考》：元旦东北风为上岁，东风大水，东南风瘟疫，南风大旱，西南风小旱，西风兵起，西北风、北

风亦是兵兆。今日元旦南风扑面，今年大旱之兆也，可畏之至。

正月初二日〔2月16日〕

朝有飞机呜咽而过，惟闻其声不见其形，想有八路军在南进攻，而飞机往探，因之朝即闻之，世乱纷纭之现象也。

来拜年之人四十有五人，悉为本村之人，概无外〔村〕之一人，可见世界纷乱不安，人民穷困不堪。……

正月初三日〔2月17日〕

里人汤凤鸣翌日为其长孙完婚，今日请予往其家助婚。……

“警备队”到村公所要吃料面之钱，不见村长，乃到婚家寻村长也。

正月初四日〔2月18日〕

里人汤凤鸣今日为其长孙娶妇，花轿二乘，乐工八名。八碟八碗之酒席，以待邻里、乡党、亲戚、友朋，共坐三十来席。

正月初五日〔2月19日〕

今日俗名“破五”，崇朝放纸炮者三二家，因世乱纷纭禁止村乡不准放纸炮。现准村放纸炮自年前小除日起，放一星期以至今日。翌日即不准再放。

里人今日演唱秧歌，在槐树社搭起木台。……

正月初七日〔2月21日〕

飞机于上午过了两次，初次三架自北而南，又过一次，只闻其声，不见其形。

赤桥村之秧歌，昨日在晋祠演唱一日，到夜在槐树社唱，到夜半止，今日仍在槐树社演唱。凡演唱之人均在迷魂阵中过活也。

正月初十日〔**2月24日**〕

今为“十子日”。崇朝天半晴阴，人皆登屋扫雪。

拜贺新年之人今年较去年人少，由于“统制”之政行，百物之价昂贵不常也。

本县城北街关圣帝君庙今日第三日演剧。各商号昨日开市大吉之故。

正月十四日〔**2月28日**〕

刘大观为其子完婚，予及三男珣均在其□助婚，新妇系北大寺村者，喜轿二乘，乐工八人前往迎新，八碟八碗之酒席以待戚友、邻里，凡四五十席。……

正月十五日〔**3月1日**〕

今日为元宵佳节，本村无一商号开市者，予出往探，家家闭门，三班磨留予早餐……四碟肉菜，佐以黄酒，又炒一碗米食扁食而完。

诣晋祠，为商家贺开市之喜。……

正月十七日〔**3月3日**〕

晋祠演剧开市业已唱了三天，今日即在其台仍连演唱，传说“合作社”开赌，所抽其款为戏之价，尚不知再唱几日也。

正月十八日〔**3月4日**〕

晋祠商家开市演剧四日而完.....戏价甚贵，晋祠演唱四天，给价五百余元大洋，而人皆不以为多。.....

正月十九日〔3月5日〕

赤桥村公所鸣锣招集村人，男女老幼均到村公所照像，以备日后日军清查户口之时，验其所照之像片，扰民不安，此其一端也。

正月二十日〔3月6日〕

今日为“小添仓节”，竟接到一函，乃系民国三十年度之结算清单。上年尚得余利三百四十余元之谱，幸事也。

正月二十一日〔3月7日〕

崇明，本村鸣锣起夫，支应日人差遣使用，并催村人送纸草于组合社，均是扰民不得安处，以致民皆口穷，望世和平，不亦难乎？！

正月二十三日〔3月9日〕

清源县之大车近日来我赤桥购买石灰，谓其县城破坏多年，现在日军督饬重修。每户要砖二十五块，要石灰三十斤。群黎百姓穷困已极，而乃动此重修县城之巨工，民命何堪此扰也？

予午后前往晋祠看视天龙山之正光和尚。.....

正月二十四日〔3月10日〕

日军驻扎晋祠堡中，每天向各村要夫为其工作，吾家门前每日朝晚有各村之夫役相偕而走，往返不辍。亡国奴之困苦，此其一也。

正月二十五日〔3月11日〕

今日为“老添仓节”，当此米价高贵之时，家家户户拈香拜跪，乞求添仓神之恩赐，为仓添米添面，得以果腹，度此统制百物之日月，不至于饥寒而死亡，则为亡国奴之庆幸事也。

正月二十六日〔3月12日〕

……各村皆起夫赴晋祠，支应日军之差，各村之村长付又到晋祠合作社开会，人民不得安□度日也。

二月初一日〔3月17日〕

今日为阳历三月十七日。

是时世局仍为日军占据，太平洋、外洋七八国与日本开战，不知胜败若何。各报只是宣传日本之胜，新嘉坡又被日本陷落，中国各省均有战事。

本村朝即鸣锣告众，按户起夫前往支应日军，修理汽路，每日数十名。不但吾一赤桥，各村皆起夫。一日通共用千八百之多，日军害我华民，罪恶重大，宜乎人人盼日军之败亡也。

时当正午，有飞机十有一架自北而来，从吾村上空向南而去，想是晋南有战争之事。……

今日为“中和节”，演唱秧歌，以行其乐。……

二月初二日〔3月18日〕

……旭日东升，天晴不昧，即闻飞机过境，昂首仰望，则见航空队伍自北而来……向南而去。

二月初三日〔3月19日〕

甥女嫁于刘家堡王景文之孙，二乘喜轿，未午即来。早开午席，饮

宴已毕，即行奠雁之礼，一切婚事莫不简单。……

新婚之席为四炒碟、四会碗、四个大碗为饮酒之菜，吃面及稻米饭，又加四大碗。系园桌八人坐之，予亦坐此席。喜轿去后，予亦告辞，婿公陈雅堂命东洋小车送予归来。

自县归来，本村演唱秧歌。……

二月初五日〔3月21日〕

朝即鸣锣，村公所催花户送所派之差使钱，众因村长付舞弊均不往送，因之鸣锣。

二月初八日〔3月24日〕

村公所因新旧村长付交接不能清楚□，近十日仍然纷乱不清。

二月十三日〔3月29日〕

太原县城今日大会，谓是开“□府还都”之会……各村之人前往“庆贺”。又招赤桥之秧歌入城，演唱两日。不知是何“国府”，还于何“都”也。

二月十九日〔4月4日〕

晋祠堡南门外今日为初次之赛会，予往会场游览，则见卖货之坛较上年之数不及其半；又因天阴黑暗，凉风扑面，赶会之人亦少，盖由民穷财尽、世乱不宁之故也。

二月二十四日〔4月9日〕

日军令各村一门一夫前往汽路两旁栽树……去年日人砍伐汽路两旁

之大小树，不留一株。……

二月二十五日〔4月10日〕

晋祠日军队部在南门外刑场杀了三人，不知是何之案。里人看见，回来告人。

二月二十八日〔4月13日〕

雇工一人担粪上麦，每月工资八角，三餐亦得五六角。农务艰难不亦甚乎？

二月二十九日〔4月14日〕

里人刘大光今日嫁其孙女于晋祠孙恕之子。其子现充日军之翻译，声势甚胜。今日完婚，其家预备酒席甚多，款待贺客，而晋祠之人往贺者盈门。且今日娶二妇，其一新妇系西镇村高氏之女。予在本村嫁女之家助婚。

三月初一日〔4月15日〕

今日为阳历四月十五日。

朝阳洞之老温来家言：有一僧欲占我赤桥村之□若寺，祈我为其说言，办理成后以二百元大洋为谢我之礼。我心不悦，告以不能办理，老温抱歉而去。

三月初五日〔4月19日〕

早饭初罢，晋祠“新民会长”高野字指唐遣来东洋小车来家请予，前往“新民会”，讯问晋祠古迹古物，予不晓日语，旁有翻译。……

三月初七日〔4月21日〕

晋祠于昨日上午，由日军队部提出自省城解来七名犯人，到堡南门外杀场全行杀之，鸣锣令人到杀场看行刑。

晋祠高等小学今日开教育分会。

三月初八日〔4月22日〕

今朝有飞机九架自南而北，想晋南有战争之处。

三月初十日〔4月24日〕

晋祠驻宿之兵不知其数多少，约有数千，今朝初晓即往晋南而去。

三月十一日〔4月25日〕

晋祠高等小学学校之学生今日近〔进〕县开运动教育会。……

三月十五日〔4月29日〕

予进县城，中，适值常县长赴晋祠镇与日人办事。遂将三公函交在公馆……出来到文庙之“县公署”。文庙之西开运动大会，常县长及一切日人都在棚内观看城村之学生在场运动，竟〔尽〕是玩弄，则于学生有何益处？……

三月十六日〔4月30日〕

赤桥村人最好演唱秧歌，村人因三月十六日为“蔡伦神”之诞辰，造作草纸之工人每年祭祀。乃于昨日即行演唱秧歌，不知演唱几日。……

柳子峪山泉村一人于本月十四日〔4月28日〕被“扫共队”打死，无人敢言。

三月二十日〔**5月4日**〕

崇朝天晴，晋祠赛会人民往烧纸花奉祀“苗裔之神”，历年已久。予往赛会，见卖货物者甚少，购买货物者亦不多。……

三月二十三日〔**5月7日**〕

接三孙俊卿于二月十二日由陕西富平县金城堡来函：该县之生活令人可怕，白面每斤大洋四元，猪肉一斤十元，白洋布一尺九元，麦子一斗八十元，他物之价可知矣。……

三月二十五日〔**5月9日**〕

……晋祠今日演戏，是日军队部所令唱也。

三月二十八日〔**5月12日**〕

……有人言：本村于前二日备驮骡三头往县支应差务，今日太原“县公署”之顾问日人前往晋祠日军队部，令各村又备驮骡前往支差。可见军事紧急。

三月三十日〔**5月14日**〕

众言：晋南近日战事甚紧，日人向各村要了夫役，送到阵上充兵出战。日人皆有惶乱情形，不能安然朝食也。

四月初六日〔**5月20日**〕

晋祠镇堡概不整齐，现奉太原县官之令重行修补，各村摊派工料。
……

四月初七日〔**5月21日**〕

有人言：徐沟县邀赤桥之秧歌，由该县设立“聚〔俱〕乐部”。其中有赌场、妓馆、琴棋、算卜、大戏、秧歌。剥取民财而已。

四月十六日〔**5月30日**〕

传言：平遥县驻扎日军之粮台于前日被土人全行抢劫而去。……

四月二十六日〔**6月9日**〕

公家发到“村公所”些货物，令各户请领分用，予家由村公所领来白面二斤、稻米二斤、白糖二两、一尺白布、粗洋布三尺、白粗布一尺，交其钱二元八角三分。……此事勒逼行之，不得抗违，若不去领，必行罚款。

四月三十日〔**6月13日**〕

本县城中日人演剧，今日第二天，翌日尚唱，里人往观者多。不知是谁出戏价？

五月初一日〔**6月14日**〕

太原县城关帝庙今日演剧，已第三日矣。小市镇今日赛会。……

五月十七日〔**6月30日**〕

今日接到三孙俊卿……家信，孙在外一切尚可，就是生活程度特别的高。所以在外的生活非常痛苦。……麦子一斗四十八元大洋，白面一斤三元六角，白布一尺十五元，猪肉一斤十元。

五月十八日〔7月1日〕

今日为我八十有六之诞辰。……

来家庆贺予之诞辰者：长女红萸，西寨村来，具细点心一斤，面寿桃一簋；次女翠萸自本县城中来，具点心一斤，细寿桃二斤，寿酒三斤；长孙女喜燕由城中遣人送面寿桃一簋……此外则为族人。……均设四大碗菜饮酒，五大碗肉菜席款待，食系面寿桃、大米饭。席罢，均各散归。

五月二十四日〔7月7日〕

西镇村人在汾州为商，昨日自汾州回家言：汾州有“扫共队”，将各号之号长、次长多行杀死。……

五月二十七日〔7月10日〕

本县城隍庙赛会，有人自城会上返回言：会场卖货物者无多，往赛会之人亦寥寥无几，城隍神前亦未唱戏。……

五月二十九日〔7月12日〕

晋祠日军队遣“新民会”之人员五六名，来我赤桥“村公所”清查□村之户口已第三日矣。……

日军队长前往晋南与南军开战，今日返回，晋祠村中鸣锣，俾村人到晋祠欢迎。

六月初一日〔7月13日〕

晋祠今日迎接日军队部之队长，未知由何处返到晋祠。……

六月初二日〔7月14日〕

正午，村中鸣钟又鸣锣，呼唤村民到“村公所”听日人演讲，俾村人组织“自卫团”敢紧给〔集〕合，不容疏懈……想是南军有来攻之讯乎？

六月初五日〔7月17日〕

日人来村训练“自卫团”。

六月初十日〔7月22日〕

日本人住晋祠，每日向各村要夫役。予在门前见引夫之人问，今天在炮台上，由山下担水，且有在南堡为队部做杂活计二三日者，方才放回。

六月十三日〔7月25日〕

保存古物委员会本“县公署”送来一单招予，遂于上午赴县。……

常县长令邀第四区晋祠镇七月初二日赛会，议定初一、二、三在祠内演剧三天，初四日县人抬搁出城到晋祠请圣母到城，初五日城中抬搁一日。所费由晋水所灌之田亩起洋一角，令晋祠成立一“庙会委员会”。

六月十四日〔7月26日〕

今为中伏头一日，晋祠、赤桥、纸房三村合祀圣母水母，演剧三日。……

六月十七日〔7月29日〕

今日我赤桥村人开“村民协会”，令村人会议“自卫保守”善法。……

六月二十八日〔8月9日〕

传言：本月二十四日〔8月5日〕晋“省公署”传集各县官吏到省，开“封锁经济”大会，议决实行统治百物、“封锁经济”。所有商务、农业均归于联合会。……

六月三十日〔8月11日〕

晋祠赛会之事业已整理三日，以为是日人所令，竭力铺张……日人求其喜悦，不惜费用，世局如斯，令予另作一番主意也。

七月初一日〔8月12日〕

斯世为日军占据，行“统制之政”，以致民穷财尽，日不聊生。上月晋“省政公署”^[3]召集全省各县官吏开一大会，议决封锁经济（六月二十四日开会），人皆不得自由，一切事件皆归于“联合会”^[4]办理。由此实行，自本月为始，则人民生路全行杜塞，逼迫人民均入死地而后已焉，并不虑民铤而走险发生意外之事。

晋祠赛会今日起首，春台演剧第一日。予于下午前往晋祠一游，则见张贴一示：凡到会之做买卖者，出捐钱分为五等：第一等之商家捐洋五元，二等者出捐三元，三等者出捐二元，四等者出捐一元，五等者出捐五角。会场概无卖货物者，只有卖饭及卖瓜菜者，看戏一阵而归。

……

七月初三日〔8月14日〕

予于下午前往晋祠赛会，人尚不少，买卖艰难，可见民穷财尽之甚。

七月初四日〔8月15日〕

太原县于上月改名“晋泉县”，城人多不如意。近因大遭水灾，不愿抬搁迎请晋祠圣母。……

午后城人所抬之搁由吾村南前往晋祠迎请圣母，乃系八抬，由晋祠迎请圣母。出行之轿返回，由吾村中街穿村东去，归于城之南门外龙天庙祀之。今日天大晴，到晋祠看抬搁者甚众，宛似太平景象也。

七月初五日〔8月16日〕

城中今日抬搁祀神，赴县看抬搁者多，而赴晋祠宇下看戏者寡，人人带忙急之情形。

七月初八日〔8月19日〕

伦理纲常，现时人不讲究，惟是行求利之法。专务发财，莫知礼义廉耻为何等事。此日军行其暴虐之政，日甚一日，而华民之生路所以充塞不通也。上月并垣议决实行“封锁经济”，是欲人民悉入于死路耳。人皆在迷魂阵中，冥然不悟焉，良可哀已。

七月初九日〔8月20日〕

吾村之人造作草纸者十之七八，务农之家十之二三，存麦之家寥寥焉。……

斯时世局危险已极，只因日人查验各处口食之多寡，日紧一日，民皆忧惧不知何以自处。似此情形，则必有大乱之端起。

七月十一日〔8月22日〕

予出门外，则见荷钱〔锹〕之人三三两两，由吾门前而过，问往何处，引夫有上山中炮台者，有到晋祠日军队部者，一日不知有引夫多少，终年如此，民莫能安。……

七月十四日〔8月25日〕

昨日下雨既沾且足，及到夜间，雨仍未止，淙淙滴滴，通宵细下，迄今崇朝。连阴下雨，檐泻未断，雨势若此，则可不怕秋旱矣。

〔按：此为刘翁最后的日记，后五日，即七月十九日，阳历为1942年8月30日，刘翁仙逝〕。

注释

[1] 为保存作者日记原貌，供阅者参考，在这部日记的最后一年，将春节这一天日记基本全部照录，未予删节。

[2] 指敌伪的“合作社”。

[3] 指伪山西省公署。

[4] 指敌伪各地“合作社联合会”。

乙未公车日记

卷第一

光绪二十一年（**1895**年）乙未科会试

公车北上日记

正月二十二日〔**2月16日**〕

由家到县，与马蓬峰惇德同车偕行，出城东北十五里渡汾而东，抵小店镇（距吾里凡二十五里）。

正月二十五日〔**2月19日**〕

新兰镇在平定州西四十里，设有税局，客商向东至此报税，惟不税公车。其东十数里石卜嘴、平潭等村，山多煤炭，土人甚为活动，而十里为测石驿。

正月二十七日〔**2月21日**〕

天甫送晓，由柏木井启行十五里，槐树铺设卡以征行人，至此莫不咨嗟。再七里为抵固关，形势雄伟，两峰对峙，涧底设关，关门左右，接连长城，守关吏役，稽查严密，往来商旅，无钱不得过关。每逢会试

年，商人多附公车而行（不税公车），盖图免一番征敛之苦楚焉。

正月二十八日〔2月22日〕

横口逆旅，陋劣难宿，主人贪而虐，知之者莫不畏避，自什贴至此逆旅，主人虽无好人，皆不若此之甚，因题壁曰：“好人不开店，开店非好人。见客垂涎急，百计取钱缙。”

正月二十九日〔2月25日〕

有一商人姓于，榆次县人，自天津来寓福泉花店，夜间与吾辈同宿，言：倭寇犯辽，暂时停战议和，而山东临海等处莫不戒严，天津人心亦皆惶惶，商务濡滞，莫能畅销，去冬江督刘坤一已抵山海关，逗留不进。逾月，闻有抚议，始出榆关（厥后江都有刘坤一舍出榆关之联），大失时人之望。言论之下，不仅咨嗟太息，闻者亦皆为之慨然长叹，时势陵夷，不知伊于胡底耳。

二月初二日〔2月26日〕

由定州启行，即有拾粪农人追随车后，拾骡马沿途所遗之矢（每车后跟一人），及至望都俟有到定州之车乃追随之以拾其粪。吟曰：此处农民亦苦哉，日日沿途拾粪末，追逐征车数十里，时当薄暮始谋回。

二月初三日〔2月27日〕

后寒冷少杀，而沿途乞人，凡见行客，冒冷求钱，诸友善念皆动，莫不施济。吟曰：贫穷终日跪途边，高叫老爷赏一钱，施舍几文颇有济，问心殊可对苍天。

二月初四日〔2月28日〕

天气虽寒，而路旁乞丐犹俟征人求赏大钱，行客中慷慨施予者寥寥无几，吝钱不舍者触目皆是。白河镇旅店最多，信与方顺桥埭，每饭有妓结伴到店，弹歌小唱，迷惑行人，若不严绝，必吃若辈大亏。因题于壁曰：过了曹河宿白河，他房妓女乱弹歌，生平最恶风流事，非怕旁人毁谤多。

二月初六日〔3月2日〕

天已薄暮，村人畏冷，各坐家中不敢出门，惟各庙僧一闻车声，即出庙外，击磬乞资。

二月初七日〔3月3日〕

桥〔按：指芦沟桥〕西设税局，无论品官行商，一律纳税，独不税及公车，凡商窃附公车而过桥者甚多。我国家待士之厚，于斯可见一斑也。商人至此莫不回顾徘徊。

午初抵京，入南城彰义门，今名广宁门……门设官吏，稽查出入，需索税钱，惟会试年不及公车。

自家启行至入京都，凡十六日。

卷第二

光绪至都日记

自光绪二十一年二月初八日庚戌起，至三月初七日戊寅止。

二月初九日〔3月5日〕

来京会试，一事未晓，全仗仲经指示，得以措置。

二月初十日〔3月6日〕

清晨余与济卿携手同车，出门拜客，先拜座师，次拜同乡京官，次拜同乡商人。

拜见座师具贽仪四金，土仪藕粉两包，门敬六千（六百钱也）。拜见宗师具土仪藕粉两包，门敬四千。拜见同乡京官，具后学单贴，无贽仪。拜见同乡，具一名片。

京都宏壮，街巷纷歧，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，炊烟成云，吐气成雨。询属首善之区，故出门拜客，至于昏暮，方才归寓。

二月十一日〔3月7日〕

新中试举人，必经同乡京官印结，乃能入场复试，若无同乡官印结，则不得复试矣。尚到第三科不能复试，即将举人斥革，故新举人到京，他事犹轻，独求同乡官印结为第一重务，下车伊始，即拜同乡官，职此故耳。

同乡商人来回拜者纷如……

余来京师，为日无几，观其风气，失于浮华，一举一动，莫非争个虚体面，可为一叹。

二月十二日〔3月8日〕

偕郝济卿先到琉璃厂游览。是处为书肆，经史子集如山如海，若入兰台石室，目炫神迷。有生平未见之书，浏览翻阅，爱不释手者甚多，恨己贫穷，莫能多购。

二月十五日〔3月11日〕

各省主事凡出印结之员，均到贡院送复试举人进场，盖防顶冒之弊也。

日出，场门始辟，乃领卷进场……

酉刻，济卿尚未出场。余由御河桥兴号觅车（车价四千），出正阳门转觅一车（车价一千二百），旋三晋西馆。

二月十六日〔3月12日〕

去日覆试出场进场，王公大臣皆在门口鉴〔监〕视，贡院中一切铺排，色色雄壮，办差臣工，莫不敬慎将事。取士之典，何等郑重。

二月十七日〔3月13日〕

周老师（座师）的跟役来请安，求赏大钱。余及济卿各赏两吊，有人谓不可，未免失之鄙吝。

新科举人覆试诗字最为重要，文则通顺无疵即不妨碍。

二月二十日〔3月16日〕

时倭寇辽东，征伐将帅退缩不前，贻误军机者日有所闻。

二月二十一日〔3月17日〕

座师名曰：太老师。凡充各省乡试考官者，每届会试年，各率其所取之士，拜见其座师，以表敬意。师生之谊，宦场最重，于斯概见。

二月二十三日〔3月19日〕

安太史维峻（甘肃进士）因倭寇犯辽，请正李鸿章跋扈之罪，以破倭贼，奏上得罪，出守军台，而直声震天下，都人视饯者甚多，京城标

局号“铁胳膊”李五者，义太史之举，送千金为赠，大车数辆，标勇二十名护送到台，人两义之，本月初旬事也。今读其表，执鳞直谏，不避艰险，慷慨激昂之气流溢表间，有令人唾壶欲碎之慨。

三月初二日〔3月27日〕

仲经曰：京师为首善之区，四海人民莫不视京师以为风气，此天下之才俊皆荟萃于京都也。余曰：非也，是争名争利之区耳。试观海内争名之人，孰能多于京都者乎？争利之人孰有胜于京都者乎？

京城周行之制钱以一当十，一百制钱顶一吊，其实一吊即一百也，每银一两换钱十四五吊，即一千四五百文当十制钱。

三月初五日〔3月30日〕

凡会试之人，多寓南城，至临场期，搬入大城，寓贡院左右，以便进城，名曰小寓。

今日搬入小寓者甚多，街巷车马滔滔不断，衔接而行，争名于朝，此殆是也。

三月初七日〔4月1日〕

仙洲、济卿及余，携手同行诣贡院前购买城中一切食物，名曰“场具”。

今科会试通共五千人。长班言，较甲午科会试减二千人，倭贼寇边，南省来者遂少。

吾晋来京会试者凡二百八十余，较甲午科会试多十数人，他省皆较上科大减。

卷第三

公车在都日记

自光绪二十一年三月初八日己卯起，至四月十九日庚申止。

三月初八日〔4月2日〕

日上三竿，贡院门开，当差各官，升座点名，座设席棚之内，凭照进场，印票，给纤，给卷，并不认人。

乡试场中号军称士子，呼曰先生，会试中号军称士子，呼曰老爷。名分之不同，有如此者。

三月初十日〔4月4日〕

未刻完卷，捡点卷中错谬。

三月十三日〔4月7日〕

会试局面较乡试虽大，而出场进场概无号炮以壮威，亦无鼓乐以宣声。辇毂之下，气象严肃，原非外省可比也。

三月十八日〔4月12日〕

繙译举人，今日入场会试，亦在贡院，一日完卷。

三月十九日〔4月13日〕

京都习俗最讲虚体面，尚或不讲，人反笑为愚拙而鄙夷之。噫！习俗如此，奈之何哉。

济卿与余同车于午刻进大城，拜太老师，出城再拜高、□二宗师，因初次未会也。

三月二十一日〔4月15日〕

郭君维玉在京开设大酒缸生意，仗义扶财，交友最信，可人也。

三月二十二日〔4月16日〕

内阁中书渠楚南本翘（祁县人），请同乡公车会饮于云山别墅，余偕济卿、仙洲于未初赴席。

云山别墅系山西之新会馆。

三月二十三日〔4月17日〕

钦定会议额数凡二百六十六名。

满洲取中九名。

.....

山西取中十名。

.....

三月二十五日〔4月19日〕

京都俗尚，最重交情，凡同乡来京，一经拜见，必请吃饭，谓有交情故也。若不往拜，异日见之，必谓轻视同乡，非但官场如此，即商界亦莫不然。

三月二十九日〔4月23日〕

倭夷入寇，我军征剿不力，望风溃退，爵相一意立和，不谓官兵懒惰，反谓贼寇精锐，胁制朝廷行其私意，政府诸臣首鼠两端，不许和则拂爵相立和之意，若许和则背皇上立战之心，进退维谷，莫知所以，京中各衙门皆上奏章谏止和议，和则输倭两万万金，且割台湾一岛畀日

本，闻之者莫不扼腕愤恨。

三月三十日〔**4月24日**〕

日落时，内阁供奉李某持一纸来，祈仲经观之，乃倭人与我议和十二条款。

.....

四月初三日〔**4月27日**〕

和议即起，都下汹汹，皆以许和为非，余闻之心殊不乐，深恐和后天下自此益多事矣。

四月初五日〔**4月29日**〕

天道最忌奢华，京都俗尚，无一事不见奢华，若不更改，久必受天之谴，思之可畏。

四月初七日〔**5月1日**〕

京都曰“逛庙”，即吾乡之赛会也。逢七、逢八在护国寺。早餐后，仙洲、济卿及余进德胜门到护国寺游览。寺内寺外，百货丛集，游人甚众，妇女亦多，旗装者十之八九，男女杂遝。不避嫌，都内风俗，此为最劣。游罢，赴嘉兴寺。

四月初八日〔**5月2日**〕

午刻，抵万寿山.....入颐和园游览。.....

四月十二日〔**5月6日**〕

三晋西馆寓会试者凡十人，俱落孙山之外。

四月十四日〔5月8日〕

都人传言：我与倭和，今日在山东烟台（古登州府福山海边）换约，现付日本五千万金，其余六年分期交付。

五寨谷书堂（如墉）官刑部主事（与刘仲经会试同年）来言：和议已成，莫能挽回。所有六部九卿翰詹科道衙门及直省各督抚并各省公车谏止和议等疏，皆留中不发，山西公车奏稿即书堂为之，说得（割）切详尽，直省章奏推山西为第一。

凡公车所上谏止和议之章，均系都察院代奏，御史裕德亲接各省公车之呈，至与公车相对涕泣，人皆称裕公之忠。

四月十七日〔5月11日〕

济卿及余觅车一辆，订定本月二十日出京旋里，车价二十二金，酒银一两，系二套轿车。

四月十八日〔5月12日〕

都人传言：十四日和约未换，俄人助我征倭，皆喜不自胜，以为倭寇可破灭也，无论必无其事，即使俄欲助我，其心叵测，何可信之。

四月十九日〔5月13日〕

京都习俗，竞尚虚体面。凡做一事，必曰如何大方，如何不大方；凡服一衣，必曰如何排场，如何不排场。至讲求实行，则具无其人矣，习俗移人，殊可畏惧。

都中鸭价最廉，每只挂炉鸭子大者八九吊，小者五六吊，故吃烧鸭者甚多。

京都繁华，以南城为最，而南城以正阳门外为最，戏园、饭庄均在前门左右，巨商大贾俱荟萃于南城，至各省会馆尤多，不可更仆数，官斋亦众，故公车至京多寓南城，取其方便也。

卷第四

公车下第南归日记

自光绪二十一年四月二十四辛酉起至五月初六日丙子止。

四月二十一日〔5月15日〕

旅有讲命相者，人多就而正之。

四月二十二日〔5月16日〕

抵燕谷店，即琉璃河……诣琉璃河观览，舟楫往来，俱从桥下，桥梁左右，系舟数十，载石灰者有，载煤炭者有，载菽粟者有，载器物者有，询系车送天津。……

四月二十六日〔5月20日〕

日出启行，保定西关各铺檐下无室男女暂为安厝者甚多，均系本月初旬大雨，房屋倾毁，无力修葺之家，自穷乡来此，借以蜗居，抑亦苦也。

五月初二日〔5月25日〕

井陘县西十里板桥尖，是村人民无井可汲。凿一池塘，聚雨水一备终岁之汲取。偕行诸同行皆曰，此处水缺，旅店茶水甚不清洁。

凡度固关之车，每辆给守关者钱三百，惟公车不纳及妇女，车亦不给钱，吏役当关，无钱不得进关。

五月初五日〔5月28日〕

寿阳人民存粟之多较他处为最，自获鹿至寿阳，一路运粟者不可胜数，车载驴驼，东向直隶转输，晓自土陉铺启行，至日出时路遇运粟者较前数日尤多。

五月初六日〔5月29日〕

一路偕行者车凡七辆，坐车者二十余人，步行从车者七八人，既不同县，又不同村，距什贴^[1]远近亦皆不同，故于清晨先后辞别，各归其家。

注释

^[1] 什贴镇，属榆次县。

桥梓公车日记

卷第一

公车赴汴日记

自光绪二十九年春二月初八日癸巳起至二十三日戊申止。（1903年3月6日至3月21日）

庚子之乱，京都变大，不得赴京科考，遂将礼闱设于河南省城，而各省之公车俱向汴梁趋……鹏及玠儿亦设是想也。

二月初八日〔3月6日〕

本县堂公张春坡，差役送来会试咨文，兼馈赠仪四金。

晋祠赵怀唐馈赠仪四品：喜炮一墩，名曰一品高升；蒲乾一厘，名曰普天同庆；蔬果梔圆各一包，名曰父子联元。

今日在里中辞行，而亲友来送及馈赠赆仪者，门闾填委，应接为之不遑。

二月初九日〔3月7日〕

太谷城馈赠仪之名：武佑卿建贤二十四金，朱耀卿炳南四金，张佩宝玉玺三金，恒豫庆账局一金。董君发义、杨君凤翼、田君吉喜、牛君

良训、李君鸿、田君发身、郝君进珍、要君登鳌、郭君春德，九人金，共四两五钱。

中和德钱局果品一匣，五斤；谦益恒账局果品一匣，五斤；宝益盛金珠局果品一匣，三斤；恒来懋颜料庄，赤白糖品四斤。

二月初十日〔3月8日〕

车到祁县子洪口即不能进，故在太谷改坐马轿。予及玠儿二人共坐一乘，行李另马一匹，仆夫名刘来。

二月十一日〔3月9日〕

祁县北关镇。

今演傀儡戏，遵行雉礼，俗名祭瘟。……玠儿问：傀儡始于何时？曰：列子殷汤篇云：周穆王时，巧人有偃师者，为木人，能歌舞，此歌傀儡之始也。

二月二十三日〔3月21日〕

予及玠儿并刘仲乾、王子昭、高云阶凡五人，自武乡县勋欢村偕行至汴，相订同寓。

卷第二

二月二十四日〔3月22日〕

汴梁。

共议于贡院邻近处另觅一寓。……于东棚板街觅何家院为寓矣。

已初，由西街日升店雇人推小车□五辆，将予及玠儿并刘仲乾、王子昭、高之阶等一切行李搬运至车棚板街何家院，院坐南向北，一堂两

屋，余及玠儿寓西间，仲乾、子昭、云阶寓东间，以中间为客堂。赁值十三金（以为上房故也），予出六金半，仲乾等三人半之。

二月二十五日〔3月23日〕

河南境内粮价较廉，麦面每斤二十文钱，不过吾乡三分之一（吾乡斤面六十文钱），予及玠儿日吃馆饭，费钱不甚多。

二月二十六日〔3月24日〕

吾晋宦汴者，道府无多，知县二十余员，佐班人员数十名。现在豫省自道府州县以至佐班候补者，十分拥挤，非但补署无期，即差委亦难，何者？候补人员中，正途出身者仅十分之二，督抚保荐者十分之二，捐班出身者十分之六……所有捐班人员多属市侩，富于资财，得缺最易。一省之中现任道府州县捐班出身者居十分之七，仕途之杂未有甚于此时者也。

光绪辛丑（二十七年），因赔洋款捐纳实官大减成数，以二三千金而得道府者有之，以千金而得州县者有之，以四五百金而得同、通、大使、州判者有之，以二三百金而得府经、县丞者有之，以一二百金而得巡检、典史、主簿、吏目者有之，以百八十金而得教官者有之。非减成数若是之寡也，是以少数之金购买多数之捐金耳。金多则捐大官，金少则捐小官。去年至今，各省禀列之捐班人员为数众多，几有莫容之势。朝廷亦知这项捐班人员流品复杂，大不利于政治，实足病于民生，而因时局所迫不得不如斯耳。诗曰：

为赔洋款减成捐，市侩都归吏部铨。

不用读书能出仕，做官全借有金钱。

礼部收文处在本寓之对门，今朝将吾晋抚宪发给之咨文投递礼部，即从礼部领取三场会试卷票，每人用费一千三百文钱，届本月二十日

始，凭领卷票，发给试卷。

同寓旧科，予与子昭二人仅买会试三场卷而已。至玠儿及刘仲乾、高云阶三人，均系新科，除买会试三场之卷而外，尚须买复试之卷。

二月二十九日〔**3月27日**〕

凭票领三场会试卷，凡五副，返寓，填写卷面履历。

会试卷面履历式：

一名刘大鹏年肆拾肆岁太原府太原县民籍学由

优廪生中式光绪贰拾年本省乡试举人曾祖美祖兴义父明

右式上行二十四字，下行亦二十四字，卷面无界限，凡写履历左右

沿边而书，上下照卷内所拟红线为界限，高从卷内红线起，低至卷内红线止.....

癸卯科会试卷面履历式：

一名刘玠年貳拾伍岁山西太原府太原县民籍府学由

优廪生中式光绪貳拾捌年本省乡试举人曾祖兴义祖明父大鹏

右式上行二十三字，下行二十六字。高低亦照卷内所印之红线为限，界限字数多寡与上一卷面式不同，而两行高低亦必均融〔匀〕。

今科会试卷，每页二十行，半页十行，与前科会试之卷不同，前科会试卷每页一十二行，半页六行，此何以故，前科会试第一均试四书，文三篇，试帖诗一首。第二场试五经，文五篇。第三场试策五道。全行誊录，考官所阅者为朱卷，其墨卷全行弥封，防考官凭字取中也。光绪二十七年，诏改乡、会试之制，第一场改试史论五篇，第二场改试时务策五道，第三场改试四书，五经义三篇，所有一切诗赋全行停止。场中誊录试卷，亦皆裁撤，考官所阅之卷，即是士子之亲笔。……自今伊始，考官做弊，易如反掌矣。

二月三十日〔**3月28日**〕

填写履历完毕……赴对门礼部书判办公处将卷投纳，每人出纳卷小费三十余钱，即领礼部印票，以备三月初八日进场。凭票领卷，共领五篇，每人各执一张，予告玠儿：敬谨收藏，若到进场之日将票失落，即不得入春闱会试矣。

礼部印票式：

礼部司务厅为会试收卷事今收到山西省举人刘

大鹏亲填

履历三场试卷壹套相应给发

印票以凭入场须至票者

晁字貳拾叁号

光绪二十九年三月 日经承孙士秀

右进会试场之执照，票中之字，除山西及姓名而外，均系印就者，进场之时，凭此印票向点名官领卷。

三月初六日〔4月3日〕

予寓在棚板街，街之西口所通者即北大街，是街成为书肆；京、津、沪、汉之书商均麇集于斯街，而时务等书汗牛充栋，不堪枚举其名目，凡应会试者，皆到书肆购买时务诸书，以备场中查对新法，故书商、书局抬其价，并不贱售。……

卷第三

自光绪二十九年春三月初八日癸亥起，至二十四日己卯止。（1903年4月5日至4月21日）

三月初八日〔4月5日〕

北京会试贡院点名为分四路，今在开封贡院点名仅分东、西两路，山西在西路第四起，太原府在四起第一牌，阳曲县停止科考，该县举人不得来汴会试，故吾太原县居太原府属之首，原邑会试者，惟予及玠父子二人而已，点名到第四起；予及玠儿即领到前听点。

会试，在都时，知贡举开堂及启龙门，并不声张，今在汴梁会试，设乐设炮，举凡开门及点名官升座，必须作乐放炮，以壮声威，距都远故也。

卷第四

三月二十八日〔4月25日〕

在汴梁时即闻河内、孟县、温县因加钱粮民变之事。今在清化镇，果见张挂河内县苗令之告示晓谕，百姓犯法，罪在不赦，故念无知暂行宽免等语。土人言民变之处非仅三县，此处尚有开封府属之密县，现已无事。吁！变旧法行新政，官不恤民，加征钱粮，持之过蹙，势必大变，若火之燎于原不可扑灭耳。

同德店有人言：河南府洛阳县，因加钱粮，民聚三万余人，屯于城南关陵冢。自本月初迄今，并不解散。人民日益增添，其势汹汹。登封县聚众亦数千，视洛阳民以为行止，若兵家之犄角者，然官若办理不善，致聚日久，恐成骑虎之势，铤而走险。

四月初四日〔4月30日〕

长平镇人言：光绪二十七年冬十月，因加钱粮，高平县知县高凌霄传谕各村社首到县城，至不能容，高令恐生他故，谕令散归，适值铁匠姚文炳鸣锣聚众，谋抗不加；又生员李东梅与本县书判某，稟请缓办，恐官不准，捏写本县举人郭世基之名于稟端。高令益懼，遂以民变详于泽州府，知府江忠立据稟上详，请兵弹压。晋抚岑春煊，委候补知州陈继良驰驿先行，继派马步兵随后赴高平。陈与高密议，非示威不足以警众，乃诱郭世基、李东梅、姚文炳至潞安府，于夜半杀之。郭孝廉素不干预公事，因李秀才擅写其名而被刑，含冤入地，谁不可怜。江忠立、高凌霄均撤任，陈继良以办理得法，摄泽州府篆半年，乃去补绛州知州。

刘友凤先生碑铭

民国三十有一年，夏历七月十九日，太原刘友凤先生卒于里第。邑人士王景文辈恐其潜德幽光寂寞千秋也，于是发捐启，醵资金，将谋被诸贞石，而以碑辞相诃诔。余景仰先生有年，曷敢以不文辞。谨按先生讳大鹏，字友凤，号卧虎山人，别署梦醒子。世居县南赤桥村，性朴实。九岁受业同里刘丽中先生门下，凡十余年。备读经史诸书。年二十三，肄业县桐封书院。为梗阳王效尊山长激赏之。翌年，壬午，偕同研友张干臣桢赴省入崇修书院，前后十年，经山长闻喜杨仪村深秀、兴县康达夫际清、代州庞次符玺、寿阳任保甫明哲、张公甫鉴衡诸进士指授，学益大进。清光绪二十年甲午，遂以县学生员乡试中式，出山左高熙喆编修之门。戊戌公车北上，下第归来，乃度居庸关，经上谷郡，至云中，历雁门、勾注诸山川，俯仰古今，一寓之于诗。癸卯，公车至汴，借闾会试，亦未售。时值庚子乱后，国势丕变，先生争胜礼闱之心顿减，始愀然有意乎不朽之作，其于乡邦文献探讨尤力，以晋祠为三晋名胜之区，向无专书以纪其胜，特编《晋祠志》一十六卷，《重修晋祠杂记》二卷。晋水溉田三万余亩，邑之食其德者三十余村，乃创辑《晋水志》十有三卷。太原水利以汾河为巨，又别著《汾水河渠志》若干卷。而县中河害莫甚于晋水北河之孙家沟，以地极洼下也。先生殚精竭虑谋改筑堤堰以除之，已呈准上宪矣，会有人沮之，不果行，为撰《重修孙家沟幻迹》二卷，以望之后人。邑之西山一带，富于矿产而兼具名胜者，厥惟柳子、明仙两峪，成《柳子峪志》八卷，《明仙峪记》四

卷。此外凡有关粉榆掌故之作，散见先生他著者又数数观。先生素怀康济斯民之愿，常以不得行其志为恨。岁甲戌，目睹省税繁重，民不聊生，曾上书南京中央政府为民请愿，卒蒙下令豁免苛捐杂税，一时晋民称快。他如呈请省宪撙节全县经费也，请求上峰复县征粮旧法也，充谘议局议员焉，任县议会议长焉，修葺晋祠庙宇焉，保存古物建树焉，种种善举笔难罄述。季世江河日下，人多为己，似先生之抱遗订坠急公好义者能有几人？先生生于清咸丰七年丁巳五月十八日，春秋八十有六，墓在卧虎山麓。曾祖美，祖兴义，父明，义高一乡，世称善人。母馥氏。子五：玠，清光绪庚子、辛丑并科举人；瑄，邑增生；珣、璉、钰，均业儒。女二，孙男四。先生之书其不系于乡邦文献者，又有《醒梦庐文集》八卷，《卧虎山房诗集》三十五卷，《从心所欲斋妄咏》五十卷，《琢玉闲吟》八卷，《砭愚录》八卷，《衒恤录》十卷，《寄慨录》十二卷，《随意录》四卷，《潜园琐记》六卷，《游绵山记》二卷，《唾壶草》二卷，《遁庵随笔》二卷，《迷信丛话》十七卷，《惛群笔谭》二十五卷，《乙未公车日记》四卷，《戊戌公车日记》六卷，《桥梓公车日记》四卷，《刘氏世系谱》三卷，《藜照堂家训》二卷，《梦醒子年谱》十二卷，《退想斋日记》二百册。噫！可谓勤矣！先生姱修自好，遗爱在人，生平所施行自订年谱甚详，兹独述其著书之旨与有功桑梓者于此，借彰盛德于万一。铭曰：

悬瓮之山，晋水出焉，龙蟠虎伏，国士桥边。笃生异人，信道不迁，澡身浴德，媲美前贤。幼抱大志，解民倒悬，公车北上，猛着祖鞭。李广数奇，蕴蓄未宣，乃喜自放，寄情林泉。余事荷锄，稼穡农田，春秋佳日，览胜留笺。乡邦文献，关怀有缘，表扬潜德，著述连篇，天不慙遗，杀青何年。晋水潺潺，相与呜咽，千秋万祀，其视此镌。

经理人 韩笑山 陈国英 张友椿 石 昆

王国珍 胡国佐 张光鉴 高振福

孙宜松 贾性靈 郭延荣 陈守仁

焦政国 孙 恕 牛天秩 高映嵩

纪廷瑛 任宝麟 苏全忠 曹俊臣

阎佩礼撰 王惠书 谨将捐资芳名另缮一册俾刘氏子孙珍藏，以志感_琤不忘云
尔。

中华民国三十三年，岁次甲申，腊月吉日，王钊勒，陈_肄三石马颐年、寿阳李
光祖镌。

〔按：此碑原立晋祠圣母殿前〕

新史学文丛

学问的敬意与温情

张伟然 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

学问的敬意与温情/张伟然著.—北京：北京师范大学出版社，
2018.1

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-22573-6

I.①学... II.①张... III.①文化史-研究-中国-近现代 IV.①K250.3

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第155015号

营销中心电话 010-58802181 58805532

北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

XUEWEN DE JINGYI YU WENQING

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街19号

邮政编码：100875

印 刷：鸿博昊天科技有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：890mm×1240mm 1/32

印 张：9.625

字 数：200千字

版 次：2018年1月第1版

印 次：2018年1月第1次印刷

定 价：58.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：蒋智慧

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：陈民 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

自序

去冬，素未谋面的谭徐锋兄给我寄来一个毛边本，我不知是计，欢喜赞叹不已。他看我心动，闲闲地来一条微信：也出一本呗。之前我没想过有这样一种可能，感其盛意，答应且先检视一下筐中积稿再说。

近10余年，我陆续写过一些学术随笔。起初是为纪念师友，后来渐渐地也记录一些阅读感受。写作缘事而起，主题不一而足。总字数已有20余万，现在将其中与师友及其著作相关的文章聚在一起，于是便有了这本集子。

在20世纪90年代后期以前，我本来很不以写随笔为然。从大二起，我便接受了科学写作的训练。当时的老师教导说，科学写作与文学写作存在本质区别；要尽可能使用科学语言，尽可能简洁明了；不许用形容词，不许用惊叹号；每句话必须有解，且必须是唯一解；不可以模棱两可、一语双关、言有尽而味无穷。受到这一观念的影响，我在相当长的时间内一直认为，学术内容必须用科学语体表达，而科学语体的最佳形式就是论文。

但后来我发现，并不是与学术有关的一切都可以用论文来承载。论文讲究论证，而很多与学术有关的内容，没办法进行有效论证。特别是一些灵感，其来也突如，形态很散漫，要将它们捉住就很不容易，还要加以证明，有时简直毫无办法。经常是费了很大力气，八面受敌地组织论述，等到字斟句酌地把正反侧各方面的证据罗织好，早已灵气全无，甚至面目可憎了。还不如保持思维的原始状态，可以让人产生更多的联想。更何况学术中总还有些情绪，那是绝对不方便写进论文里的。

于是乎，慢慢地也就有了一些写随笔的冲动。

选入这本集子的文章，绝大多数与师友有关。其中个人特别看重的是《陪老师散步》，那是为纪念硕士导师何业恒先生而作的，前后酝酿数年，最后挥泪写就。本想以此作为集名，经徐锋兄建议，改为《学问的敬意与温情》。

要说明的是，此次结集，对各篇文字做了一些轻微的校订。凡在单篇发表时被编辑修改，或限于篇幅而删节过甚的文字，均已恢复原貌，包括标题。此外仅对一些笔误做了订正。因此，各篇文字若有初刊时与此集相歧之处，一律请以此集为准。至于行文中“今年”“今秋”之类表述，因文末均已标明初刊时间，一般而言均去撰写之时不远，为尽可能地忠实于原文，在此也就不另注明，敬希读者鉴谅。

为配合文字内容，本人特意创作了7枚印章，并为全书刻了一个题签。同时在书中附了些许与个人相关的图片，聊以为纪念。

在读校样的过程中，拙著《湖南历史文化地理研究》荣获第二届全国优秀地理图书之学术著作奖。该奖项由中国地理学会组织评选，综合考虑学术价值、应用价值、社会影响等指标，表彰1994年1月至2013年12月出版的中英文学术专著和学术译著，共评选出专著42部、译著8部。在20年时间里仅选出如许数量，实在是一项崇高的荣誉。本人惊喜、庆幸之余，深感这一光荣完全是拜先师谭其骧先生所赐。若非他指示我做这一选题，我无论如何不可能做出这样的工作。感念师恩，不禁泣涕涟如。

其他的，就都不说了吧。

张伟然

丁酉大暑于思玄堂

- [谭其骧先生的五星级文章及学术活性](#)
- [谭其骧先生的才情与笃实](#)
- [谭其骧先生与历史文化地理研究](#)
- [忆谭其骧师对我的博士入学考试](#)
- [陪老师散步](#)
- [独辟蹊径 为霞满天](#)
- [无处登高](#)
- [镇筴出凤凰](#)
- [黄永年先生二三事](#)
- [陈桥驿先生在记忆中](#)
- [学术的合作与创新](#)
- [对学术的诚敬](#)
- [学问与情怀](#)
- [九十年代初期的沪上书市](#)
- [赤脚年代的读书往事](#)
- [千古文章未尽才](#)
- [《中古文学的地理意象》后记](#)
- [《定额制度与区域文化的发展》序](#)
- [讲事实，讲科学，不要讲故事](#)
- [文白异趣与文理殊途](#)
- [思维过程与表述过程](#)
- [学问中的证与悟](#)
- [大老表的现场感](#)
- [邻家秋深](#)
- [社会史如何贴近社会](#)
- [文体与语体](#)
- [环境史研究的核心价值](#)
- [评《东汉政区地理》](#)
- [给地理插上人文的翅膀](#)
- [这是一个最好的时代](#)
- [附录 历史地理学八十年：研究技术引领学科发展](#)

谭其骧先生的五星级文章及学术 活性



岁末在广州，一位师兄闲谈学术时偶然用到了“活性”一词，我觉得这个概念很好，可以用来表达一些非常微妙乃至有时很难言传的感觉。现在我想用它来谈谈先师谭其骧先生。

谭其骧先生的学术成就当然是举世闻名的。他主编了煌煌8册《中国历史地图集》，那是一套里程碑式的著作，是新中国成立后史学界最重要的两项基本建设工程之一。此外他还主编了《中国自然地理·历史自然地理》，主编了《辞海·历史地理分册》。这些都是大型的集体项目。他个人的论著则并不多，没出过专著，没编过教材，只发表过一些单篇的文章。到70多岁才编定平生第一部论文集，即1987年由人民出版社出版的《长水集》上、下两册；他去世后葛剑雄先生又给他编了《长水集续编》，1994年仍由人民出版社出版。他一辈子的个人著述大体也就是这些了。



图一 《长水集》及《长水集续编》书影

可是从这里面我们可以看到，谭先生从21岁（1932）开始发表论文，到1991年一病不起，他的学术生命持续了整整60年。

我这句话有特定的含义。我并不认为一个人活着，不停地写文章出东西就算是在延续他的学术生命。茅海建、刘统两位先生曾在回顾新中国成立50年军事史研究的文章中曲终奏雅说，有些人在学者的心目中已经死去。这个意见我很同意。我说谭其骧先生的学术生命一直持续到他生命的尽头，是因为他在有正常思维的生命状态中，一直保持着学术的活性。

泛泛而谈很难讲出个什么名堂，还是来看文章。我觉得得对文章进行筛选，也就是说要分类分级，要不然没法谈。首先可以分为三类：好文章、一般性文章、烂文章。后两类在此可以置之不理，且单说好文

章，我认为可以设三点标准：

A.问题宏大：要么问题本身很宏大，要么它牵涉到的问题大；

B.文本复杂：必须投入一定的工作量；

C.手法新颖：或者是资料的获取途径，或者是对资料的处理，要有智慧。

简而言之，须有大问题、大功夫、大智慧。此外当然还须考虑一些不言而喻的条件，比如，独创性（提问或结论）、独立性（工作过程）；还须照顾技术性因素：一篇文章在写作中或发表时被分成了若干部分，那就合而观之。这些都不必说得过于烦琐，仅以前述三点而论，要通通满足也实在很困难，因此我觉得还可以分级：三点都满足的，五星；满足两点的，四星；只满足一点的，三星。

用这个方式来考量，我估计我们很多人的成绩单将很难看。但是可以惊讶地看到，在谭先生的《长水集》《长水集续编》里，随便怎么抠，五星级的文章都有一个不得了数字。我个人原认为有30篇，经与师兄师长讨论，觉得可以合并、去掉几篇，仍有24篇。兹按写作年代依次开列如下（篇目后的年份为写作年/初刊年，前者不详或系同一年则仅注后者），并尽可能地略述理由。

（1）《讨论两汉州制致顾颉刚先生书》（1931/1980）：虽然不是 一篇论文的形制，但问题实在宏大，提问能力实在高明，解决过程实在 完满。顾颉刚先生的附说可以表明它的价值：“藉此可以明白古人治学 方法的不正确”，“现在经过这样的辩论之后，不但汉武帝的十三州弄清 楚，就是王莽的十二州也弄清楚，连带把虞舜的十二州也弄清楚了。对于 这些时期中的分州制度，二千年来的学者再没有象我们这样的清楚的了！”

(2) 《湖南人由来考》(1931/1932): 中国移民史研究的开山之作, 其研究方法在当时非常前卫, 迄今仍是从事该领域研究的常用方法。著名史学家林增平先生在20世纪80年代掀起一波近代湖湘文化研究热潮, 自称便是受此文启发。

(3) 《近代湖南人中之蛮族血统》(1933/1939): 不仅很漂亮地证明近代湖南人中存在大量蛮族血统, 解决过程坚强有力, 而且对解释其他地区的居民由来有启示意义。文末提出一个很天才的思想: “清季以来, 湖南人才辈出, 功业之盛, 举世无出其右, 窃以为蛮族血统活力之加入, 实有以致之。”大概无法统计这句话在近十数年中被论述湖湘文化的各色人等反复转引过多少次。

(4) 《晋永嘉丧乱后之民族迁徙》(1934): 魏晋南北朝史的经典名篇。前人未尝不知那次北人南迁是中国历史上的一大关键, 奈史料不明, 无处下手。谭先生以侨州郡县为线索, 将问题解决到非常清晰的一个程度, 充分展现了他的过人才思。文末称: “隋唐而后, 南北文野声名之比, 终非汉魏之旧矣。”开启了一个重要的文化地理思路。

(5) 《播州杨保考》(1940/1941): 极尽因小见大之能事, 内容十分丰富。论证杨保并非如明初宋濂所称为宋代杨业之后, 实出自当地古代土著族类; 并展开讨论杨保同化诸族, 以及其移殖境外、遗裔。文章没有提出进一步的结论, 但以实例为涉及南方土著民族的移民史研究以及谱牒资料的利用做出了示范。

(6) 《秦郡新考》(1947)、《秦郡界址考》(1944): 前文从史料中逐一核实有秦一代设郡除内史外有46郡, 并有可能为48郡, 较前人执着于从数目谈秦郡前进了一大步。至此, 秦郡问题基本上解决。后文为政区地理(时称沿革地理)的研究提出了新的重要学术问题。

(7) 《浙江省历代行政区域——兼论浙江各地区的开发过程》

（1947）：首次发掘出政区变迁的内在含义。创造性地提出：“一地方至于创建县治，大致即可以表示该地开发已臻成熟；而其设县以前所隶属之县，又大致即为开发此县动力所自来。”我很奇怪何以谭先生在《长水集》自序中述及这一时期有分量的作品时不提此篇，在我看来，此文所表现出的智慧简直匪夷所思。从枯燥的沿革地理中竟能演绎出一部活生生的地方开发史，真不知他的灵感是谁给他的。用现代地理学的术语来讲，这就是最简单、直接、有效的替代指标法。

（8）《〈汉书·地理志〉选释》（1957/1959）：虽然是写给初学者看的，但任何人读过之后都不会觉得它程度太浅。谭先生并不在意它的读者有多无知，而只关心他们应该要做到有多好，因此他在文中举重若轻，尽情地展示。很多人觉得教初学者并不需要多高的水平，这篇文章足以证明那样的想法有多荒谬。它不折不扣地就是一篇历史地理典籍的研读法、历史地理研究的方法论，只可惜在《汉志》103个郡国中只选注了6个。

（9）《蔡文姬的生平及其作品》（1959）：《长水集》中为数不多的几篇非历史地理论文之一，生动地展现了古典文学研究中欠缺些什么，历史学者又能为它做些什么。顺便说一句，很多人都只注意到谭先生的文章学术含量很高，却不大注意他的文章从形制上看也极为漂亮。不仅谋篇布局章法谨严，遣词造句也很考究。他的文章有一种节奏感、韵律感，实在可称得上典雅大方。

（10）《何以黄河在东汉以后会出现一个长期安流的局面》（1962）：谭先生在《长水集》自序中说，“我自以为这才是一篇够得上称为历史地理学的研究论文”，可见其得意之情。由黄河下游的安流追溯到中游的水土流失，由水土流失联系到植被，由植被想到土地利用方式，由此发黄河长期安流的千古之覆。尽管在地理学框架中这一观点不无可商（主要是量的问题），但在历史学领域，能把问题做得这样深

邃，已经可以算极致了。

(11) 《鄂君启节铭文释地》(1962)：这篇文章当然应该和它的余响《再论鄂君启节地理答黄盛璋同志》(1963)合读，梳理了当时楚国境内水陆交通状况。既是对铭文中地名的合理考释，又是对当时地理环境（尤其是河湖水系）的研究心得。圆融贯通，纵横无碍。

(12) 《上海市大陆部分的海陆变迁和开发过程》(1973)：之前有《关于上海地区的成陆年代》及《再论关于上海地区的成陆年代》之作，此篇在获得考古新资料的基础上踵事增华，由自然环境而推及人文，重在前者。并世学人侧重自然环境则多疏于人世变迁，偏重人文历史则多不顾自然背景，此文深得地理学综合研究之旨。且文章结构清朗，显豁无比。

(13) 《马王堆汉墓出土地图所说明的几个历史地理问题》(1975)：含汉初长沙国南界、汉初长沙国西南边区的8个县治、水道名称的演变三个部分，看似琐碎，所涉及的却是西汉长沙王国境域变迁（当时有学者以《汉书·地理志》所载西汉末年政制释汉初长沙国）、政区界线划分、秦代县数等宏大得不得了的问题。

(14) 《〈山经〉河水下游及其支流考》(1978)：无话可说。谭先生在《长水集》自序中已经说过：“这是我的一篇得意之作。古今学者讲到汉以前古黄河全都只知道有一条见于《禹贡》的河道，谁也不知道还有其他记载。如今被我从《山经》中找出这么一条经流凿凿可考，远比《禹贡》河水详确得多的大河道来，怎不令人得意！”我们所能做的只有帮他得意。

(15) 《云梦与云梦泽》(1980)：无话说。邹逸麟先生曾有评价：“澄清了一个千年疑案”，“实际上是一篇江汉洞庭平原区地貌变迁和地区开发史的论文”，“对研究长江流域湖泊平原的变迁具有很强的典

型性”。地质钻探资料也已证明了它结论的正确性。

（16）《西汉以前的黄河下游河道》（1981）：该文第五部分是“结论十二点”，以谭先生惜墨如金、简洁明了的作文风格，其内容之丰富、重大可知。《长水集》自序对此未做评价，我个人觉得它无论从哪方面都比上述第15篇有过之而无不及。

（17）《历史上的中国和中国历代疆域》（1981/1988）：主编《中国历史地图集》20多年的心得，其重要性已经超出历史地理学而上升到整个历史学领域。也许可以说是历史地理学在它出现（1934）的前半个世纪内为历史学所做的最大的理论贡献。

（18）《论〈五藏山经〉的地域范围》（1982）：对《山经》所涉及地理问题的一次全面清理。如果谭先生耐得烦，将《山经》的原文都附上去，并且罗列一些前人陈说，那就是一部专著，而且还是高质量的专著——因为里面有那么多别人无法梦见的真知灼见。文本非常完美：先交代学术史，再讨论方向和里距，然后逐一考证，到最后与《禹贡》进行比较，认定《山经》的写作地点应肯定顾颉刚先生的周秦河汉之间说，写作时代得把顾先生的“《山经》早于《禹贡》说”颠倒过来。前人关于这两部先秦地理名著孰先孰后的讨论不知凡几，但因都没有搞清《山经》地物的具体所在，因而那种讨论大抵迹近无根，对二书地理价值的比较也无非隙中窥月。此文为先秦地理的研究开一新境界。

（19）《海河水系的形成与发展》（1984/1986）：此文的写成颇有点戏剧性。提纲是谭先生在1957年发现问题之后迅即写成的，他以此在那年5月做了一个校庆学术报告并油印分发给海内同好，以为万事大吉。不料时过20多年有人以其所赠提纲敷衍成专文公开发表，并号称是自己多年钻研的收获，谭先生气不忿，这才将提纲找出来撰写成文。我们得感谢那位大侠，要不然以谭先生的性格和倥偬，我辈小子很可能就没有看到这篇文章的福分。没话说。邹逸麟先生早已阐述：“我国境内

河流除黄河外，要数海河水系变迁最大。但海河水系形成于何时，以前所有学者都没有搞清过。”即此可知该文的分量。文末有一个后记，解释何以对旧作只“改写”而“不增加任何新的内容”：“我可不是主张抱残守缺，研究历史地理可以只在故纸堆中讨生活；这是因为寒斋只有这些旧籍勉强齐备，过此就得跑图书馆、资料室，就不是我这个衰老而残废的人所能办得到的了。”落款署：“1984.7.15.改写脱稿后挥汗书此。”每次我看到先生的这类文字，都感动得想流泪。

（20）《唐代羁縻州述论》（1986/1990）：题称“述”，其实通篇是“论”。称“述”的目的大概一是谦虚，二是文气的需要（去掉这个字念起来音节不谐调）。讨论的时代限于唐，其实可作为研究历代民族地区、民族关系的纲领性文献。

（21）《中国文化的时代差异和地区差异》（1986）：任何人做这类题目，恐怕都难免空空只手，赤条条来去无牵挂。但这篇文章题目大，内容实，耳目新，令人不能不佩服其思维行走线路的巧妙。然而谭先生的巧，又巧得风格沉雄，绝不让人看出他在讨巧。中国历史文化地理研究的指导性文献。

（22）《中国历代政区概述》（1987）：《长水集续编》中的文本是1984年、1987年先后发表的两个文本的组合，为此我们要感谢葛剑雄先生。文中先叙述历代政区的实态，然后谈演变的规律，涉及政区数量、幅员、层级、官员诸方面。在最后“几个应予注意的问题”中又着重谈到了唐宋的郡名以及旧时代文人习用的地名古称、别名，我觉得可以就这一部分发展出一个专题研究，就叫：文学地名学。

（23）《自汉至唐海南岛历史政治地理》（1988）：约2500字，分8个部分，谈的是海南岛与大陆的关系史，附论梁隋间高凉冼夫人功业及隋唐高凉冯氏地方势力。考定海南岛自西汉弃珠崖、儋耳二郡后，直到隋代才重归大陆版图，发千年之覆，完全是一部专著规模。

（24）《历史人文地理研究发凡与举例》（1990/1992）：谭先生的绝笔。上篇是发凡，由谭先生口述、葛剑雄先生执笔；下篇是举例，仅写成谈历史人口地理的第一部分。造化弄人，如今我们只能欣赏它的残缺美了。尽管如此，露出云端的这部分早已是一副神龙的模样。

除了上述这些，谭先生当然还有一些好文章，但我觉得那些都不能跟这24篇相比。例如，《新莽职方考》（1934）从问题来说足够大，文本也很壮观，末尾还附考了新莽郡县官制以及改汉郡县名通例，但我觉得那主要是一个钩稽、爬梳、归纳的工作，智慧含量不太够。《论丁文江所谓徐霞客地理上之重要发现》（1941/1942）从牵涉到的问题来说足够大，但方法较为普通，文本也较为简单。再有，《太湖以东及东太湖地区历史地理调查考察简报》（1974/1980）从文本的复杂及智慧含量来说程度都很高，但毕竟只是一个考察报告，问题欠宏大，而且篇末还注明当中包含了张修桂先生的两点看法。要之，谭先生的文章篇篇都有个人的见解，但五星级的文章大概就是上面这24篇。若算上三星级的，应该有40篇左右的样子，那些姑且不说它。

从这24篇文章中我们可以看出若干问题。其一是，过去我们老有人觉得谭先生的论著不算多，他本人也在《长水集》序中自况写文章出手很慢，现在看来那样的印象欠准确。在五星级文章的层面上，谭先生的论著之多是骇人的。我没盘算过他的同辈人中有多少人能达到那样的水准，就目前而言，一般的教授大概有那么两三篇就算不错，有五六篇的话就可以算很好的教授了。

当然，谭先生在当教授前他的五星级文章也只有5篇，那一年他31岁（1942），加上其他文章，共31篇。到1949年，他的五星级文章增加到7篇，应该说，也不是一个不得了数字。令人惊讶的是后面。他于1978年中风，从此半身不遂，可是他出五星级文章的速率并没有因此而衰减，反而还大大高于以前。这以前47年（1931—1977），即使扣除新

中国成立初期耽搁的2年，“文化大革命”中耽搁的3年，也还有42年，五星级文章13篇，平均每年约0.31篇；而这之后到他最后病倒（1991）不足14年，五星级文章为11篇，平均每年约0.79篇。后14年的年出产率约为前42年的2.55倍！

我们不能不说这是一个十分奇怪的现象。尽管我们可以为这一现象找出许多客观理由，在前42年中，谭先生有很多时间花在了别的事情上。诸如，他年轻时编《禹贡》杂志，经常要为作者改稿甚至写稿，后来又为生活而辗转奔波，经历抗战、解放战争等社会大动荡，新中国成立后搞集体项目一搞就是20来年，等等。可是我们不要忘记，后14年他已是衰年有病之身，中间好几次小中风，在医院一躺就是几个月，而且还要带学生，还要应付身为社会名人而纷至沓来的各种杂事。在时间上，后14年他也是绝对得不到充分自由的。

那么我们只能说，在后14年他有足够多的东西要写，随便出手都是五星级文章。我觉得这个解释比较能说明问题。从文本上看，他早年的五星级文章虽然也美轮美奂，但晚年的文章更大气磅礴，臻于澄明洞彻之境。这显然与他中年以前的积累分不开。他晚年的文章有些是对中年所做具体工作的提升和总结，如《中国历代政区概述》《历史人文地理研究发凡与举例》之类；而有些则是将中年的发现撰写成文，如关于黄河故道、海河水系、唐代羁縻州诸篇。在《自汉至唐海南岛历史政治地理》一文中，他述洗夫人功业时写道：“笔者察觉此事约已五十年，惜未能见诸笔墨。”我相信类似的发现他还带走了不少。因为就在我从他问学的短短1年多时间里，他就说出了很多让我闻所未闻、自己也根本想不到的想法。悠悠苍天！如果还假他以年，谁知道还有多少珠玉会蹦将出来？

小时候常听老师们念叨一句话：“死读书，读死书，读书死！”言下颇有不屑之意。如今读着《长水集》《长水集续编》，我想，一个人如

果真能读书死，那该是多么值得羡慕的事。

原载《社会科学论坛》2005年第3期



图二 长水悠悠

谭其骧先生的才情与笃实

人的一生真是千奇百怪。有些人过得很有规划，在每个年龄段都会制订出一些具体目标，过一段时间做一次总结；有些人则随遇而安，过得很随性。谭其骧先生（1911.2.25—1992.8.28）少年成名；他16岁读大学，20岁读研究生，22岁硕士毕业；在同龄人刚读本科的时候，他就登上了大学讲台。他从大三开始对移民史产生兴趣，硕士论文就是那篇迄今仍广受称道的《湖南人由来考》；1932年初登大学讲坛教的是《中国沿革地理》；1934年春，又协助顾颉刚先生创办禹贡学会。可以说，他很早就与历史地理结下了不解之缘。禹贡学会提出了若干项宏伟的学术目标，诸如编绘历史地图、编撰地名辞典、整理历代地理志等。谭先生这一代禹贡学会会员后来基本上沿着这些目标在分头拓进。然而综观谭先生一生，实在不能说他是一个计划性很强的人。

20世纪80年代，报刊上发表了若干篇关于谭先生的文章，谈到未来的工作，都说，他计划写一本《中国历史地理概论》。当时我还在读本科，正准备考历史地理的研究生，看到这个消息，那叫一个引领期盼。到若干年后我跟他念书，才知道这本书他其实并没有写。凡对他了解较深的人应该都能想象，写这种书，以他的才性根本就不可能。

我感觉，谭先生其实是一个性情中人。他能票戏，能喝酒。听戏是20世纪30年代他在旧京北平滞留期间养成的嗜好。由听戏而与朋友一起学唱昆曲。1934年陆宗达先生的祖母八十大寿，在家演戏；谭先生与朱家潜先生同台演《长生殿》之《闻玲》，饰唐明皇一角。之后虽然再没有登场，但在京、沪两地都经常参加一些曲友的聚会（葛剑雄：《悠悠长水：谭其骧前传》，华东师范大学出版社1997年版，第62～63页）。谭先生对昆曲以及其他戏曲的爱好持续终生。喝酒则主要是少壮宜努力之事。1946年9月初，在浙大复员离开遵义前，“漫卷诗书喜欲狂”的谭先生与陈乐素先生等四人喝光了四瓶茅台，谭先生包办了一瓶多。此事虽然空前而绝后，但由此可见谭先生的酒量。哀乐中年时，住在复旦的谭先生经常一个人跑到五角场去喝酒，多次沉醉不知归路。

在很多方面，谭先生都表现出了相当强的艺术气质。他的字写得很漂亮，特别是硬笔字。风流倜傥，文质彬彬，秀雅到不可方物。毛笔字平时写得少，用笔稍显生涩，然而也很有味道。文人字，耐看。他的文章也很精致。不花哨，可是造意深刻，风神俊爽，措辞渊雅，几乎找不到冗余的字句，当然更不可能有粗率的表达。据说谭先生的讲演也极精彩，可惜余生已晚，只能根据以前亲历者的描述来想象其风神。不过听他平常讲话，能感觉到他的语言很引人入胜。

艺术需要才情。才人做事，自不免有一些异于常人的招数。葛剑雄先生撰文比较顾颉刚先生与谭先生的个性差异，曾引述顾先生给谭先生的信，中间有告诫谭先生“千万不可染江浙人之名士气”之语（见葛剑雄：《往事和近事》，生活·读书·新知三联书店1996年版；其内容又见上引《悠悠长水：谭其骧前传》）。此信写于1932年年底（见《顾颉刚书信集》卷2，中华书局2011年版，第550页），其时顾先生与谭先生相知尚不甚深。这是一个对于理解谭先生极有助益的观察视角。我辈作为谭先生学生，无论自我标榜如何客观，事实上总未免有情，未免带有一种仰视的目光。唯其如此，谭先生工作中某些不足和遗憾，我们总能自觉不自觉地比旁人多一些宽容和理解。应该承认，这从相当大的程度上限制了我们向谭先生提出商榷和质疑的可能性。以前谭先生曾撰文说，他读研究生时就可以就两汉州制问题跟顾先生商榷，而他却没有培养出这样跟他商榷的学生，由此可见顾先生是一个更好的老师云云，其实情况不完全一样。顾先生对谭先生的上述告诫，应该可以反映在一般人眼里，谭先生多少是有一些热爱生活的“名士气”的。

顾先生是个异数。他作为苏州人，却不喜欢江浙名士的做派。他对谭先生提出上述谆谆告诫，实在是担心他不能“以坚忍习苦自励”，只是“以生活之舒适为目标”，故而痛切地教导谭先生：“我们除了对于所业鞠躬尽瘁之外更有何道可走。”时过两年，他俩发起禹贡学会，编辑《禹贡》半月刊，顾先生才慢慢地发现，谭先生更让他受不了的，不是

不能“以坚忍习苦自励”，“对于所业鞠躬尽瘁”，而是另一个问题，做事情太拖拉。谭先生总是以一种对待艺术的态度来对待学术，追求完美，以致完全没有“工程”概念。

1935年3月中下旬，顾先生给谭先生写过两封长信，字数都超过3000字（《顾颉刚书信集》卷2，第551～560页）。中间谈到许多事情，核心是两件：编辑《禹贡》半月刊，编撰一部《中国地理沿革史》。葛剑雄先生已经在上述文中对此做了详尽说明，其中还包含了谭先生本人的阐释。在我看来，顾先生和谭先生之间的差异，其实就是一位工程师与一位艺术家的差异。顾先生把这些事当工程做，刻日计功。既然如此，那就这样也可以，那样也可以，先干起来再说。而谭先生把这些事当艺术，这样，不可以，那样，也不可以。既然不可以，那么急干什么，不如拖着慢慢做——在他人看来，可不就是不做？为此双方都感到很苦恼。

顾先生确实是个难得的好老师。他认识到谭先生的个性以后，一方面，推心置腹地与谭先生长谈，从学术理想到现实处境。读顾先生写给谭先生的那几封信，我想很多人都会理解为何传统中国人要将“师”与“天地君亲”一起敬在神龛上。另一方面，他对谭先生也给予了极大的宽容和尊重。编《禹贡》谭先生不能“任此繁剧”，顾先生自己披挂上阵；《中国地理沿革史》的编撰，顾先生后来找史念海先生合作。令人感慨的是，谭先生这种做事的态度，到后来竟一直没有变。非但没有变，而且有每况愈下之势。

最典型的就编那部学界简称“谭图”的《中国历史地图集》了。此事开张时，主事者希望尽快完工，以为只要将杨守敬《历代舆地沿革图》（简称“杨图”）上的历史数据移植到现代中国底图上，一年时间就差不多了。因此将谭先生从复旦借调到北京，住在招待所里。一年时间过去，只是摸了摸底。配助手，搭班子，以为三五年可以藏工。各方面

施压，谭先生各种坚持，到最后彻底铺开，调动全国各相关单位的力量，开展大协作。待到内部本出版，已经是1974年。再后来修订公开发行，又是各方面压力重重，谭先生坚持得愈发固执，硬是拖到1987年才最终按照他的意见全部出齐。



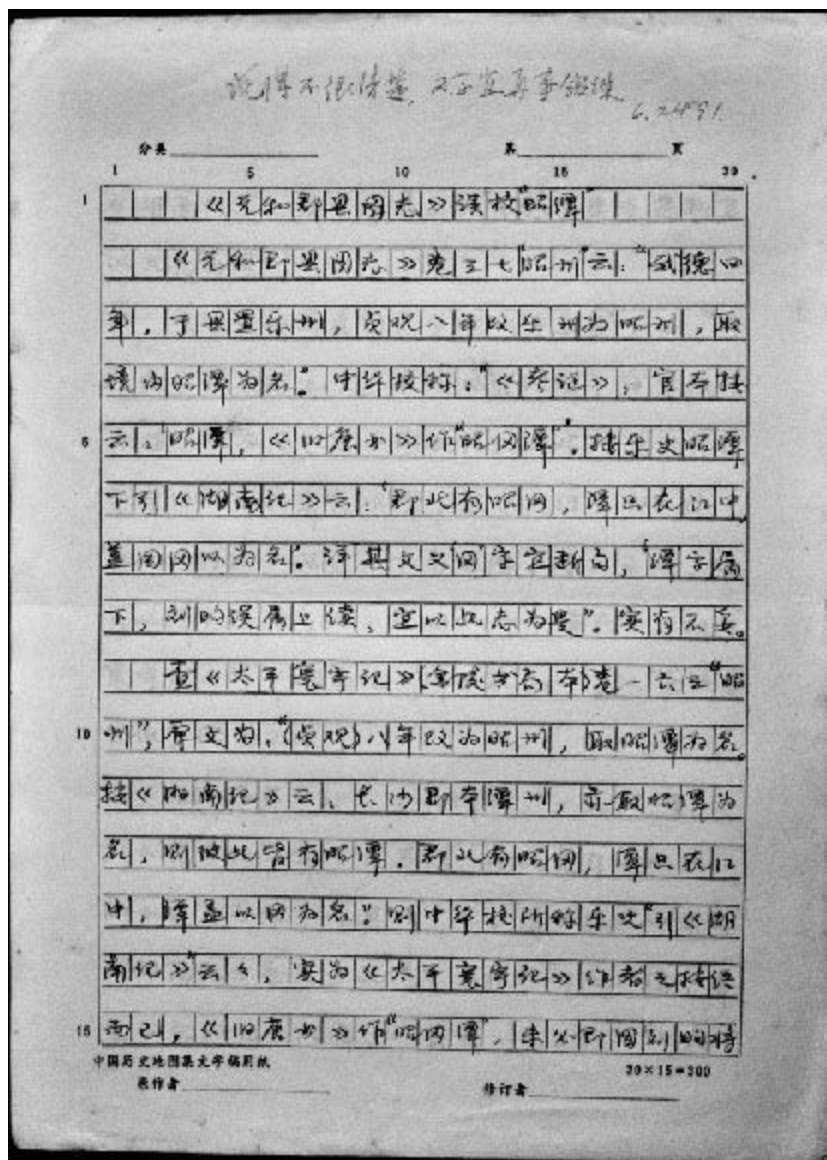
图三 毋意毋必毋固毋我

应该说，谭先生是幸运的，在那样一个万马齐喑的时代，凭着尚方

宝剑，要人有人，要钱有钱。先后调动上百人的力量，一个项目延续了20多年。基本上属于慢工出细活。放到现在，那样的工效、那样的工期，完全不可想象。只可怜毛润之老先生，他老人家就想读一部比杨图更好的历史地图集，等了那么久，居然到死都没有看到。

尽管编图的过程拖了那么久，《中国历史地图集》出版后，谭先生对它仍有诸多不满意。他一再对我讲，那套图是特殊时期的产物，只能当参考，不能做依据。1991年春他要我做作业，摸一摸两湖的政区沿革。我给他交了一篇一万多字的稿子。开始他批阅得很认真；到了第二部分，他发现我的论述与谭图线索基本上一致，以为我没读原始资料，只是看了看谭图。他大不高兴，就此停住批阅。见面时很严肃地批评我说，做政区沿革，一定要认真读历代正史地理志。我觉得他误会了，连忙声辩：那些正史地理志我确实是读过的，只是写作水平还不够。谁知他愈发生气，声色俱厉地说：“不要狡辩，我老头子没有那么好骗的！”

我一直自居为一个好学生，那天的事确实存在误会；但谭先生的心情，我当时就充分理解，无比感激。走出他家门时，我拭去热泪。先生的为人为学，让我又有了新的体验和感悟。



图五 谭先生为笔者批改的作业

谭先生曾不无自得地对我讲，他从来没有被催过稿子。这句话我当然知道不能光从字面理解。据我所知，他很多文章其实都是在编辑的一再催促下催出来的。甚至曾有过编辑在他家坐等的情事。此话的真实含义是，他从没有为贪多图快而写过自己不以为然的稿子。这样来理解，才基本上是符合事实的。

一代人有一代人的学问，一代人有一代人的际遇。我常想，如果谭

先生生活在现在，会是怎么一个样子？实在是不好说。只能肯定一点：
8册《中国历史地图集》肯定是不可能编出来的。

原载《澎湃新闻·私家历史》**2016年2月29日**

谭其骧先生与历史文化地理研究

如果仅仅着眼于论著，恐怕很难认定谭其骧先生对历史文化地理领域有多少不得了的贡献。在他的文集中，仅《长水集续编》收录有一篇《中国文化的时代差异和地区差异》，算是专门的历史文化地理论文。其他的，就都只是顺带涉及了。比如，在1990年冬复旦主办的一次国际性中国历史地理学术研讨会上，他做了一个《积极开展历史人文地理研究》的主题报告；该报告经充实后以《历史人文地理研究发凡与举例》为题掲載于《历史地理》第10辑，即以会上报告内容为上篇，原拟就人口、政区、文化三个专题各举一些实例作为下篇，但受制于健康因素，只写成了第一部分。这样，该文中涉及历史文化地理的也就只有上篇的寥寥数语。类似情况在谭先生其他一些文章中也多少有一些。

然而，从学术史角度衡量一个学者的贡献，显然不能局限于本人亲自撰著的文本，更应该看到其在实际工作过程中所发挥的作用。水平层次越高的学者往往越如此。

在现在引人注目的历史地理学各分支中，历史文化地理的情况有点特别。其他领域，包括像谭先生这样从史学出身的历史地理学家原本不擅长的历史自然地理领域，以及传统沿革地理根本不涉及的历史经济地理领域，都在五六十年代就打开了局面。而历史文化地理，也许是1949年以后整个地理学向苏联模式“一边倒”，举凡人文学科都受到禁锢的缘故，直到1980年以后才有专门的论著出现。

谭先生对于历史文化地理的关注是很早的。他在上海暨南大学读本科时受到潘光旦先生影响，对移民史产生强烈兴趣。其本科毕业论文《中国移民史要》写了约7万字。1930年进入北平燕京大学研究院就读后，他决定按省区开展深入研究，1931年撰成《中国内地移民史·湖南篇》作为其毕业论文（两年后改题为《湖南人由来考》）。从关注各省区居民的成分及由来，不可避免地也就注意到族群、文化问题。1933年，谭先生撰成《近代湖南人中之蛮族血统》，在篇末提出：“清季以

来，湖南人才辈出，功业之盛，举世无出其右，窃以为蛮族血统活力之加入，实有以致之。”（《长水集》上册，人民出版社1987年版，第392页）与此同时，谭先生也注意从断代的角度进行研究。1934年他发表《晋永嘉丧乱后之民族迁徙》一文，提出：“盖南方长江流域之日渐开发，北方黄河流域之日就衰落，比较纯粹之华夏血统之南徙，胥由于此也。”（《长水集》上册，第199页）

这样的学术经历，使得谭先生在思考各地的人文差异时，在在注意到其文化上的表现。

谭先生在燕京大学研究院就读时的导师是顾颉刚先生。顾先生对谭先生关于历史人口、移民方面的研究放手不管，却通过一场关于两汉州制的讨论，激发了谭先生对沿革地理、对地名的研究兴趣。这为谭先生思考各地的历史文化差异，又增添了一个思维支点。1962年，谭先生在杭州大学做了一场关于古代吴越语地名研究的讲演，指出东南一带很多字面是汉语，而含义却颇不可解的地名，如乌伤、无锡、余姚、姑蔑之类，其实是古代吴越语地名的音译。那场讲演未曾留下讲稿，更不必说据以修改发表了。得亏当时听过讲演的李裕民先生在时隔半个世纪后撰成《吴越古地名探秘——从谭其骧先生的讲演说起》一文（见复旦大学历史地理研究中心主编：《谭其骧先生百年诞辰纪念文集》，上海人民出版社2012年版，第366～372页），虽未能复原那场讲演的内容，却让我们得以了解谭先生关于历史文化地理的思考，除前述人口、移民、族群以外，对语言问题也极为重视。

50年代中叶以后，主编《中国历史地图集》成了谭先生的主要工作。这项任务耗费他前后20多年。1975年以后，又加上主编《中国自然地理·历史自然地理》，直到1978年中风。在这期间，他连论文都写得很少，哪里顾得上去研究历史文化地理。1979年以后，前述两项工作基本上大功告成，他渐渐地可以腾出部分时间撰写个人著述，但此时他渐

入老境，精力大不如前，当务之急是要将数十年间积累的一些学术发现赶紧写出来。因而直到80年代中叶，他的一些重要论文差不多都是之前主持编图工作的附产品。上述那篇《中国文化的时代差异和地区差异》，其实是他1986年1月在复旦主办的国际中国文化学术讨论会上做的报告；要是没有这样一个机缘，他何时写、会不会写这样一篇文章恐怕都在未定之天。

好在此时已恢复研究生招生制度，可以在一定程度上为老师延续慧命。1982年，他在给研究生授课时指出，如果把《汉书·地理志》中的“风俗”篇与《隋书·地理志》中的“九州风俗概述”加以比较，阐明汉魏南北朝时期各地区文化的变迁，这里面是大有文章可做的（见卢云：《汉晋文化地理》，陕西人民教育出版社1991年版，绪论第6页）。受到这一启发，卢云便选择从事历史文化地理。1985年撰成《汉晋时期的文化区域与文化重心》一文，通过硕士学位答辩。该文主要对汉晋时期的人物、著作等各项文化指标加以统计，然后阐述分析。之后又扩展到婚姻、宗教、音乐三个要素，于1987年撰成《汉晋文化地理》，通过博士学位答辩。这是首例专攻历史文化地理的硕士、博士学位论文。

尽管卢云在工作过程中附加了很多个人的独创，并没有完全按照谭先生的指示亦步亦趋，但通过谭先生的出题方式，可以看出谭先生思考历史文化地理的第一个特点：他不像一般人那样，汗漫无归地认为这也是文化，那也是文化，这也可以做，那也可以做。在他概念中，做文化地理研究，应该先抓住一个区域的总体特征，然后进行扎实的论证。

三年后，我来报考他的博士生，面试时他对我说，如果我能考上，那就做一个与卢云相对称的工作。卢云学历史出身，他的工作是在时间上截取一个断代，空间上包括全国；我学地理出身，就应该在空间上选一个区域，而时间上做通代。这样相当于做两个抽样。卢云做的是一个时间的抽样，而我则做一个空间的抽样。鉴于我来自湖南，他建议我以

两湖（湖南、湖北）为区域。入学后，考虑到这样一个选题工作量太大，不容易把握，我曾跟他探讨是否可以缩小选题的时空范围，而他却始终坚持认为，工作量太大可以延期毕业，而这样一个时空范围不应改变。

更有意思的是，我硕士论文做的是《南北朝佛教地理的初步研究》，来投考前，好几位老师说这个选题完全可以做成一篇博士学位论文。入学面试时，我向谭先生请教，他不假思索地说，这个选题对于整个中国历史文化地理的研究来说并不是最重要的。可见在谭先生的价值体系中，研究历史文化地理，最重要的是要落实在区域上，抓整个区域的综合性特征。一些单要素的部门地理研究，即使是像宗教这样公认的文化主导因子，其重要性也还是要等而下之。

区域性、综合性，这是地理学最本质的特性，也是检验一个学者是否具有地理学思维的试金石。谭先生作为一个学历史出身的历史地理学家，能具有如此本色当行的地理学思维，这不能不说是一般人望尘莫及的思想境界。

谭先生思考历史文化地理的第二个特点是，他从来不孤立地就文化论文化，而是把它作为整个历史人文地理的一部分，时刻注意它与其他地理要素之间的联系。

最能反映谭先生这一见解的，是他为卢云《汉晋文化地理》所作序言中的一段：“文化地理学研究，不能把目光仅仅局限在文化现象本身，还必须与政治地理、经济地理与自然地理密切结合起来。如果没有一份正确的历史时期的政区地图，就无法确切地进行文化要素的区域统计，更无法制出文化分布图来。同样，如不了解各地区的自然条件、经济类型，对文化的区域特征及其兴衰变迁也无法作出科学的解释。历史地理学本身就是一个相互密切关联的系统，只有对历史时期各类地理要素有了相当深度的理解，才有可能科学地揭示人类文化与地理环境的相

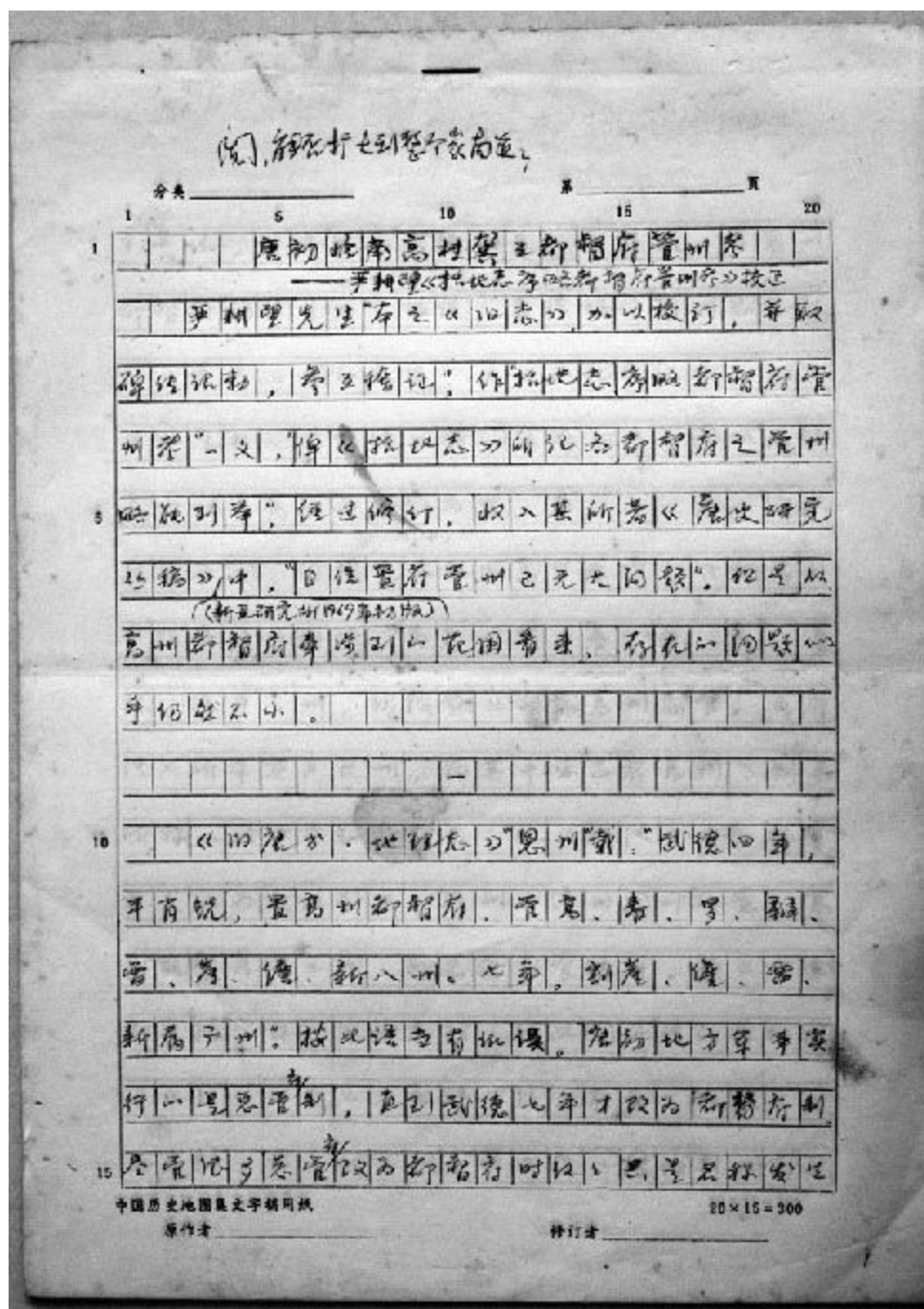
互关系。”

受到这一思想的驱动，谭先生经常思考文化与其他地理要素之间的关系。1983年5、6月，他分别在杭州大学和复旦校内做过两场《浙江各地区的开发过程与省界、地区界的形成》的讲演，就讲到“在浙江十一府中，其他十府本府范围内的语言风俗都大致相同，惟独杭州这个府州，尽管自隋至清存在了一千三百年之久，却始终未能在语言风俗等人文因素方面成为一个单元”；因为杭州府九县，析县来源有好几个，这个府的设置类型与其他十府不同，是先“将一个重要城市钱塘县定为府州治所，然后将周围几个县划属于它”，而“根本没有考虑自然地理、人文地理条件是否相同”（见复旦大学中国历史地理研究所编：《历史地理研究》第1辑，复旦大学出版社1986年版，第1～11页）。这就引出行政区与自然区、文化区之间关系的讨论。一望可知，这是历史地理学领域具有第一等重要意义的宏大问题。

值得注意的是，上述谭先生关于浙江省界、地区界形成的分析并不是首次。1947年，他在杭州《东南日报》的《云涛》附刊上发表过一篇《浙江省历代行政区域——兼论浙江各地区的开发过程》（该文后收入《长水集》上册），其主要内容即以历代行政区域特别是县级政区的分设过程，探讨浙江的地区开发次第及其区域性。就问题而言，1983年的两次讲演差不多相当于1947年这篇文章的一部分；然而，分析的角度却出现了非常大的变化。1947年的文章初次提出了一个很重要的“母县”概念，这一概念对于揭示地域开发、分析相邻地域之间的经济文化联系，非常有效。特别在一些史料较为匮乏的地区，这一线索几乎无可取代。我个人认为，这一概念足以成为一个思维工具，不久前在总结中国历史政治地理的理论贡献时，曾将它表述为“母县理论”，不知是否成立，尚待方家批评指正（张伟然等：《历史与现代的对接：中国历史地理学最新研究进展》，商务印书馆2016年版，第78～79页）。谭先生该文基本上还是就政区而展开讨论，并未上升到行政区与自然区、文化区关系的

高度。之后1983年的进一步发挥，反映了谭先生中年以后对相关问题的后续思考。这对于历史地理学整个学科的研究理念都是一个积极的推进，其意义不限于历史文化地理而已。

据说，以前谭先生考学生，曾考过政治重心、经济重心与文化重心之间关系的题目。万幸我没被考到，要不然就尴尬了。在考到此地之前，我只读过他《长水集》里的文章，1983年的这篇讲稿因刊载它的复旦史地所所刊《历史地理研究》流通不广，读博后才看到。不用说，当时绝不可能有独自想到这种问题的能力。



图六 谭先生为笔者批改的作业

给我面试时，谭先生说，近年我们这里将历史文化地理当作一个研究重点。可是好长时间没看到动静。后来读他1988年5月给卢云《汉晋文化地理》写的序，中间写道：“我们目前正在准备组织力量，对当代文化区域进行实际考察与问卷调查，预计这一工作会大大推进文化地理

的研究。”不胜骇然。前数年偶然翻看他日记，发现1988年10月他曾着手布置一个分区开展历史文化地理研究的计划，已分派了吴越文化区（两浙）、江淮文化区（淮南江东）、闽文化区、赣文化区、湘文化区五个区域的任务。可惜此事后来竟至以不了了之。

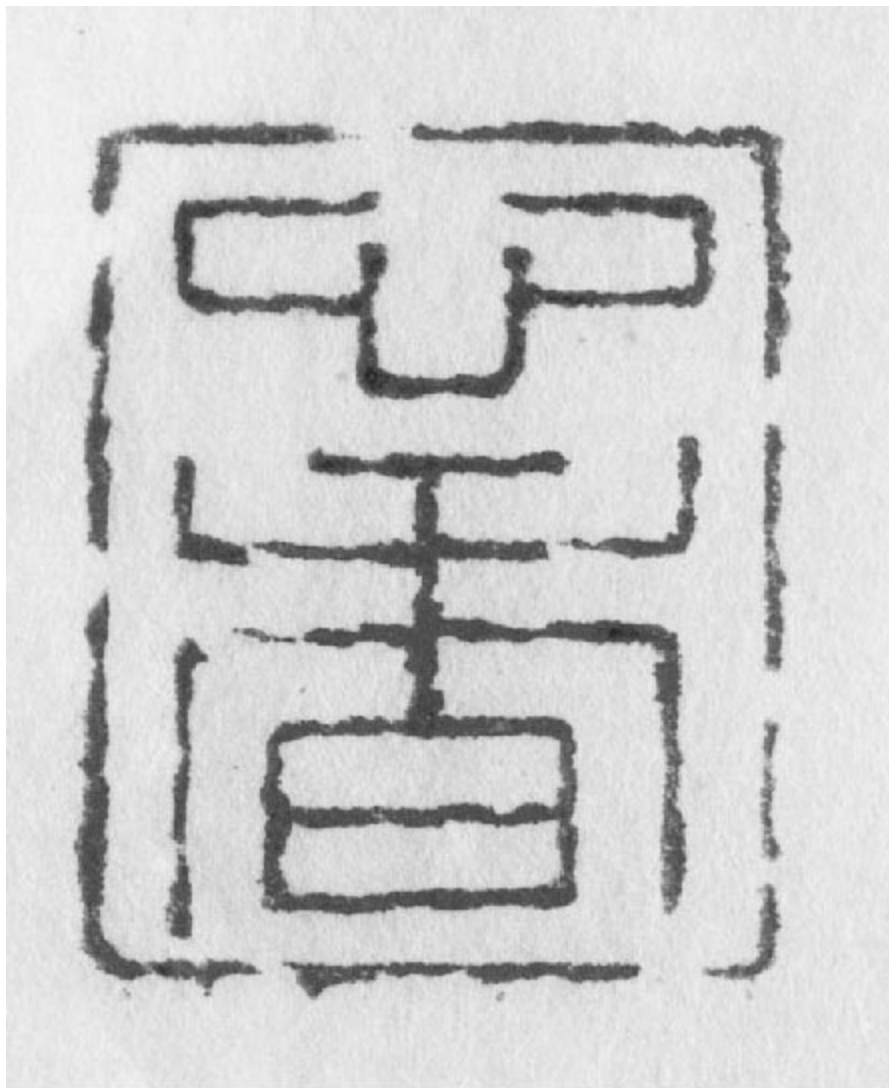
谭先生平生事业，以主持大型集体项目为常态。在计划经济时代，学者基本上没有自主科研的自由，通过组织出面将他们捉来做集体项目，天天“出大寨工”，问题不大。改革开放后，时势变了。前年买到谭先生1983年的一通书札，中间跟友人谈到集体项目，便颇有“人心散了，队伍不好带了”之慨。当时还是风气初开。到1988年早已商潮滚滚、惊涛拍岸，谭先生上述计划又未及争取经费立项，之后三年他便一病不起，该计划无疾而终实在可谓情理中之事。只可惜谭先生积数十年学力，其历史文化地理研究构想竟不克实现，至今思来令人怅恨不已。

又，从日记中得知，1990年冬他做完《积极开展历史人文地理研究》的报告后不久，1991年1月7日他就“开始构思作历史文化地理下篇，计算户口”。在这句话里，所谓“历史文化地理”显然指“历史人文地理”。由这一简称可见历史文化地理在谭先生心目中所占的地位。

还须着重指出的是，谭先生在平常论学中，经常会随口说出一些与历史文化地理研究相关的念头。这些念头，因随机生发而难于整理，但经常会成为他人的营养。余生也晚，从他问学才一年多时间，就记下了好些条。之前在一些相关文章中已多有引用、说明，兹不赘述。特别值得一提的是1991年春天他关于两湖地域文化感知的提示。当时他用平常语言、以平等态度跟我讨论，而我却完全跟不上。那之后我苦苦思索了9年，直到抓住文化地理学中“感觉文化区”的概念，才将他的直觉给表达出来。有些朋友看到拙文《湖北历史时期的感觉文化区》（见《历史地理》第16辑，上海人民出版社2000年版；又见拙著：《湖北历史文化地理研究》，湖北教育出版社2000年版），以为是我本人的创造，其

实，至少就问题提出而言，受到了谭先生的启发或者说暗示。

原载《读书》2017年第3期



图七 心香

忆谭其骧师对我的博士入学考试

“槐花黄，举子忙”，又是一年一度的考博季。看到校园里人头攒动，回想当年谭其骧先生为我举行的入学考试，恍如隔世。

那是1990年5月7日上午，在工会二楼东头的小会议室。前一天在五教考完英语，这一场是专业口试。那一年报考谭先生的本来还有吴松弟兄，由于他已在所里任职有年，谭先生对他比较了解，因此他也就没参加考试，那上午的考场是专为我而设的。

当时我还在湖南师大地理系跟何业恒先生读硕士，行将毕业。从长沙动身之前，看到复旦研招办寄给我的准考证上写着，专业课的考试形式是笔试加口试，与之前葛剑雄先生告知的只有口试的说法不同。抵达复旦，在南区住下后，赶紧向葛先生求证。他确认只有口试，没有笔试。他告诉我，研究生院本来是希望谭先生对我考场笔试，但谭先生不同意。他反问说：“难道我亲自考他一个上午，还问不出他水平高低吗？”对方这才放心，说：“行！谭先生，有您这句话就行。”

考试好像是8点钟开始。我到达考场时，邹逸麟先生、王文楚先生、周振鹤先生三位考官已经在。葛先生作为我的推荐人，避嫌没参加。旁边有秘书做记录。我先做了自我介绍，汇报了硕士论文。三位先生便围绕我的硕士论文选题（南北朝佛教地理）问了起来。

邹先生首先发问。他问了两个问题，一是要我谈谈三朝《高僧传》，另一个已经忘了。王先生的问题也是两个：一是，《弘明集》与《广弘明集》；二是，南北朝佛教以何时最盛。这几个问题都没超出我做论文过程中思考的范围，感觉两位先生对我很照顾。

四题答罢，周振鹤先生开始问了。他的头一个问题是：宋《高僧传》的上限和下限？这道题让我吃了一惊。因为这本书我在做硕士论文的过程中用得很少，平时读书还真没有过细。只好凭印象回答，周先生和我本人都不能满意。第二个问题是：《大藏经》的版本有多少？尽可

能地列举。对此我心里稍有点底，毕竟这是我吃饭的家伙，近一年以来天天跟它打交道。我列举了六七种，自己觉得应该差不多了，没想到周先生仍不满意。他一口气又说了翻倍不止，说得我打心里羞愧不已。之后，他又问第三个问题：说说对文化地理学的理解。这个题目总算让我有机会重拾自信。虽然从没学过文化地理课程——我读本科那个年代，写学术史的人肯定要把它算到“人文地理学复兴”以后，但我在大学里学的，还是传统的“经导”（《经济地理学导论》）、“中经”（《中国经济地理》）、“世经”（《世界经济地理》）那一套；不过，毕竟在地理系读了7年，硕士论文选题确定以后也看过一些相关的书，因此，无论如何心里都有个谱。我明显感到此时周先生的辞色和缓了许多。

正当答这个问题差不多要结束的时候，谭先生来了。

那是我第一次见到谭先生。从见他的第一眼，我就觉得他很熟悉、很亲切。因为之前看过《长水集》扉页上的照片，深深地记住了他精光四射、令人无限钦敬的眼神。进门时他朝室内扫了一眼，那眼神，跟照片上一模一样。

谭先生家住淮海路高安路，那天早上所里派人去接他过来的。现查他的日记，那一天记着：“早七点一刻起，八点……车来，……到工会楼上与邹、王、周三先生共为投考博士生张伟然口试。”当时我不便看表，现在想来，那天他到达时应该是9点钟的样子吧。

邹、王、周三先生都站了起来。我坐得离门最近，也起身迎了上去。谭先生边走边跟各位先生打招呼，径直走到中间，坐在空着的椅子上。我知道真正的考验现在开始了，赶紧把最外面的毛背心脱掉，提防一会儿出汗。

谭先生坐定后，仍请三位先生继续提问。邹先生说：“今天您是主考官，该您问了。我们都问过了。”于是谭先生不再客气，用他特有的

眼神看了我一眼，几乎一字一顿地对我说：“二十四史中的《地理志》有哪些？各有什么特点？一部一部地往下说。”说完他往后一仰，闭目做养神状。

我顿时感到周身发热。说实话这次我原本是有备而来，两年前就买到谭先生的《长水集》，模仿里面的《〈汉书·地理志〉选释》，将历代正史中的16部地理志逐部研读了一过；另外还按照邹逸麟先生在一封信中的指点，将正史中的食货志、河渠志也都通读了，读的过程中还做了厚厚的一叠笔记。可以说，对这个问题多少有一点心得。但是，面对谭先生，谁能心里不发虚。

我抖擞精神，揣摸着谭先生的要求，先一部一部地数正史《地理志》的篇名，然后再分别讲它们的特点。那时候真幼稚，不知老师看重的是读书的程度和感觉，以为一定要记住了才算数，从长沙到上海来投考时，那些笔记都没带。回答过程中，也不敢向老师们汇报读书的过程、用功的情况，以为那样算偏题。只知硬邦邦地将脑子里记得的那些书的内容，努力地往外倒。

谭先生面无表情，我不确定他是在听我答题，还是让我的声音给催眠了。其他先生们也一言不发，弄得我越说越不自信。认真钻研了好几个月的内容，不大一会儿工夫就匆匆说完了。

听我声音停顿下来，谭先生睁开眼睛，说：“你刚才说错了一个字。《旧五代史》里面是《郡县志》，不是《州县志》。”

我一惊，其实已经完全记不得刚才是怎么说的了。但是这表明谭先生不仅在听，而且听得很仔细。因此我非但不沮丧，反而受到了激励。

“历代有哪些地理总志？各有何特点？”谭先生提了第二个问题。

这个问题从用功程度来说，我用得没有前一题深，因为那时候这些

书很不好找，除《元丰九域志》外其他都买不到，图书馆里也只有唐宋的几部比较常见。不过从答题的角度来说，我觉得这个题目还是不难，毕竟凡是能找到原书的，都读过片段，找不到原书的，从史学名著题解之类工具书上看过一些较有深度的介绍。于是我把这些典籍按时代顺序讲了一遍。

“有一部书，几年前出版过，印得比较少，估计你们那里没有——”我的话音刚落，谭先生就开口了。不知是我确实忘说了，还是他听漏了。

“您是说《宋本方輿胜览》？”我赶紧接上去。他点点头。我告诉他，这书我见过，湖南师大图书馆有，但我没来得及细看，只读过湖南那一部分以及卷首他为该书写的出版前言。

“明末清初有两种私人著述，我们一般也把它们看作地理总志——”谭先生接着往下说。

“您说顾炎武的《天下郡国利病书》和顾祖禹的《读史方輿纪要》？”我抢过他话头。他颌首。我对他说，前者我没见过原书，只读过介绍；后者在图书馆见过，翻过一点点。然后把我知道的东西讲了讲。

“你老家在哪个县？讲一讲它的历史沿革。”谭先生问了第三个问题。这个时候他好像兴奋起来了。

来之前对这个题目我专门做了一些功课，自己觉得应该不怕。可是回答过程中还是碰到始料未及的问题。我老家湖南安仁从北宋开始建县，对这以后的沿革我摸过一遍，但是我刚开始没说两句，谭先生就打断我，追问那个地方在建县之前属哪个县管辖，要我从汉代讲起。而这个问题，县志上并没有理清楚，弄得我大窘。

“湖南历代有哪些名人？”前三题问过之后，谭先生出我意料之外地问起湖南文化方面的题目来了。而且之后一直围绕着这个主题问：

“湖南文化发展经历了哪几个阶段？”

“湖南东部少数民族为瑶族系，西部为苗、土家族系，它们对湖南文化发展各有何影响？”

这些题目，就我在地理系所受的教育以及我硕士论文选题来说，都是离得相当远的。好在老天爷助我，20世纪80年代中叶，湖南师大老校长林增平先生掀起了一股湖湘文化研究热潮，他那篇著名论文《近代湖湘文化初探》（载《历史研究》1988年第4期）里面一个重要的立论依据便是谭先生的《湖南人由来考》。我的导师何业恒先生正好跟林先生住隔壁，何先生曾领着我和两位研究生同学专门去拜访过林先生，要我们向林先生请教湖湘文化研究的问题。在林先生建议下，我曾在1989年春写成过一篇《试论凤凰三杰的成材因素》，试图从历史地理角度谈谈，何以湘西凤凰那么偏僻的一个边境小县，从清末以来居然走出了熊希龄、沈从文、黄永玉三个世界级名人。那篇习作写得当然很不成功，但因此浏览过当时能看到的大部分相关资料及论著。我把这些阅读和所做工作向谭先生做了汇报，虽然不能让他满意，总算每个问题都能说上几句。



图八 与谭先生合影

但当时给我的感觉就是很沮丧，完全跟不上谭先生的思路。他提问的方式和角度让我闻所未闻、匪夷所思。虽然没做系统性的阐述，但他的每一次问话都让我敏锐地意识到，他对湖南文化以及地域文化研究做过很深思考。当我向他汇报湖湘文化的研究状况时，他听得兴致盎然。他提醒我，湖南近代人才辈出和地域文化得以发展，陶澍很关键。

11点稍过，谭先生不问了。其他几位先生也没提新的问题。他们要合议，让我退到走廊上。周先生给我一支铅笔和一本晚清出版的地图册，要我对前言进行标点。他说：“不要紧，点多少算多少。”

大概过了五六分钟，周先生把我叫进去。谭先生很认真地对我说：“你是搞文化地理的，近年我们这里将文化地理当作一个重点，你

如果能够来，我们很欢迎。”他把“如果”两个字说得很重。“但是，博士生读的三年中，应该有一半，至少是三分之一的时间要用于读书，读跟毕业论文无关的书。不能一上来就做论文。因此，你要是来了，任务是很繁重的！”

停顿了一下，他继续说：“文化地理的论文有两种做法，一种是做断代的，像卢云那样，选一个时代，做全国；另一种是对称的，以某一区域为范围，做通代的研究。一般而言，区域的好做一些。你是湖南人，我建议你做两湖——以湖南、湖北两省为范围，做通代的。”

现在看来，谭先生这席话对我的倾向性已相当明显。但当时我深陷在对之前回答问题不够满意的自责中，只觉得四肢瘫软，一点都兴奋不起来。事后秘书老师看我神情落寞，问我是不是对英语没把握，我说英语没问题，只担心专业让谭先生看不上。可见我当时心情有多灰暗。

不过听到谭先生这么阐述历史文化地理的进路，我顿时觉得问题很大。这意味着我如果有幸跟谭先生读博，硕士论文的工作必须中止。于是我问谭先生，这刚开头的佛教地理研究怎么办。

谭先生说：“佛教地理这个题目也有一定意义，但是对整个中国文化地理来说，不是最重要的；你可以等毕业以后再接着做，读博士期间还是先做两湖的区域历史文化地理研究。”

大约11点20分，面试结束。整个过程持续了3个多小时。

如今20多年过去，尽管我当时没写日记，但那一天的情景仍历历在目。在谭先生的学生中，我跟先生读书差不多是最晚的，因此，我总认为自己是最幸运的。是谭先生给我开启了一段崭新的人生，而这一切都始于那天的面试。结果出来前，我曾无数次安慰自己：就算考不上，这辈子也足以自豪，因为我至少已经见识了，怎样才是真正的大学者。

原载《书城》**2011**年第**8**期

陪老师散步



图九 何业恒先生

我的硕士导师何业恒先生在生活中的一大爱好，就是散步。记忆中，跟他在一起的时光多半在路上，一边慢慢地跟着他走，一边听他讲话。他散步很有规律。无论阴晴寒暑，每天吃好晚饭，稍事整理，然后出门。一般是绕校园一周，大约个把小时。如果微雨，那就撑把伞。春秋佳日，偶尔也会跟师母相扶将出来走走。

他的这一习惯，我从大二时便略有所知。那时准备考研，打听到系里正好有这么一位以研究历史地理而著名的老教授，惊呼天助我也，一问便问到 he 家里去了。他家那时住上游村，去的时候正是晚饭后，师母说他不在，散步去了，要我改天再去。

谁知再去时他仍然不在，又散步去了。这一次师母让我在家里等，不一会儿，他回来了。我说明来意，他告诉我要先看古汉语、中国通史，随即问了我一些平常学习方面的情况。

从那以后，我去找他的次数便渐渐地多了起来。不敢说请教，因那时对学问根本未入门，还提不出问题，主要是为他誊稿子。何先生笔耕甚勤，定稿后需要抄清，认识我以后就喜欢把这个活儿交给我来做。

不知今天的弟子们还有多少人有幸替老师服这种劳。我以为这对于学生是一种极好的学术训练。那时我刚刚生发一份很美好的历史地理情感，课余练书法也非常起劲，给何先生誊稿子正好满足了这两方面的喜好。何先生的字迹基本上工整，只是关键句段常有修改，有些地方还推敲多次，为此免不了一而再、再而三地拉出一些字句写在空白处，甚至有浮签或将稿纸接长之类。他给我的要求是写字不连笔，遇有疑问就空出来。这样，我既可以大量试验各种字形的结体，然后工楷，同时还可以细细品味稿纸上留下的思维定型过程——对一个本科生来说，那些精微的字斟句酌固然难以深刻领会，但让我受用终生的是，从那时起，我就铭记，对于科研、学问，需要一种怎样的态度。

感受更深的是把誊好的稿子交给他之后。几乎每次，我誊好的稿子都会留下一些空格。有些是对原稿字迹吃不准，有时则是怀疑原稿存在笔误，特地空出来请他是正。面对我那些幼稚的质疑，他从无愠色，总是蔼然鼓励我说出自己的看法。何处可从、何处仍旧，亲切爽朗。从他身上，我第一次感受到世上有一种人，叫“学者”。

大学最后一个学期，我理所当然地请何先生指导我的毕业论文。两年后，我如愿以偿考上研究生，导师仍是他老人家。

真是冥冥中命运的安排吧，那一年我能及时获悉考上的消息，竟然也跟何先生的散步有关。他老人家1919年生人，到1986年才开始招研究

生，偏偏那一年还没有人考上；到第二年好不容易有3个人上了线，把他高兴得——每天散步经过研招办都要弯进去问一问：通知什么时候发？发出去没有？问得研招办那个女老师非常感动，有一天终于告诉他：“发出去了！”还把挂号信的存根拿出来给他看。这一看不打紧，何先生发现我的名字上多写了一竖，“伟”写成了“佛”。于是研招办赶紧给我再写一封信，说明情况，让我凭此信领取正式通知。

当时我在老家中学里任教。眼见得季候一天天燥热，而复试通知还音讯杳无，内心早已渐渐地凉透。突然在一个黄昏，收到这样一封平信，真是如唐人所说“若幽谷之睹太阳”。也不管正式通知寄到不寄到——据说迄今仍下落不明——第二天一早就去了长沙。正好赶上两天后的面试。

那年秋天，以及之后的三年，我便有很多个黄昏，和师兄一起陪着何先生慢慢地走在校园里。一路上由淡而浓弥漫着从岳麓山上铺下来的暮色。

曾听很多人议论各地大学校园之美。如今我东西南北也稍稍走过一些地方，看来看去，觉得兼具各方之长，印象最深的还是当年的湖南师大。湖南师大坐落在岳麓山阳坡，背负泉石山林之秀；前面蹲着几座低矮的山丘，外面是一些湖泊、农田和菜地，一派明媚的潇湘间田园风光。穿过菜地，面前横着一道湘江；江中是自古以来著名的橘子洲，江对岸是长沙城。出校门往左，一站地之遥，便到了湘江大桥；右边往山里走，是湖南大学，它后面有上岳麓山的公路，串着岳麓书院、爱晚亭、麓山寺等景点。这样一个所在，既得乡野的天然、静谧，又与现代都市文明近在唇齿，就连游人上山那一点点的尘嚣都避开了，实在是弦歌一堂的绝佳去处。

跟着何先生，自然不能像我读本科时那样，沿着校园后面的林间小路一上上到麓山之巅，或者顺着田埂走到湘江西岸——那里夏天是天然

浴场，冬天裸露着长达数里的沙洲。我们只能陪着他在校内的马路上走。每次都是何先生从家里出来，走到我们住的研究生楼，站在楼下高呼师兄和我的名字，我们答应一声，赶紧下楼，陪他下到七舍，沿着外马路缓缓回走，把他送到景德村，然后回宿舍。

这样一趟的锻炼效果非常明显。之前我们从来不用这种健身方式，以为运动量太小；走过第一趟回来，我和师兄都感觉浑身酸疼，才意识到何先生将这一爱好持之以恒实在有道理。

当然更引人入胜的是何先生一路上的谈话。从学习中的疑问，到生活细故，再到治学感怀，以至前辈嘉言懿行，想到哪说哪。印象中，何先生对我的教育基本上是在路上完成的。他很少正襟危坐对我们训话。就连上课——我已经忘了研究生期间他给我们上的课算几门，反正每次到了上课的钟点，我和师兄就去他家，有时去客厅，有时去书房；师母吩咐阿姨沏上茶来，我们一边喝着宁乡风味的热茶，一边听先生开讲。顶多讲十来分钟。大体是一杯热茶喝完，先生的课也已经讲毕。他采取专题式，每次讲一个专题，只轻轻提挈一番要点，然后师徒四人一起去图书馆，各自用功读书。

何先生不喜欢装模作样，无论为人为学，都率性至诚，本色天真。他从不多话，当然也绝不木讷。但凡有话要让我记住，他就伸出右手食指，边说边点：“伟然啊，我只跟你讲一句话是的——”然后一字一顿地说出下文。

下文一般是四个字。他说过多少次，现在已经无法数计，印象最深的有三句。第一句在研一，当时我对未来没有想好，又是练书法篆刻，又去玩乐队；有一天去他家，作别时他面色凝重，对我说：“我只跟你讲四个字是的——轻、重、缓、急，你要搞清楚呐啊！”这句话让我天人交战了好久。到研二开学时，我终于死心塌地准备考历史地理专业的博士。

第二句在研二快结束时，我去向他汇报硕士论文的设想。他作为一个历史动物地理专家，可是不希望我步他后尘，不愿我学位论文写珍稀动物。我彷徨了很久，觉得可以做南北朝的佛教地理，向他请示；他开始稍有顾虑，说这一方面他自己缺乏研究，但当我陈述几句之后，他用力地把右手往外一挥：“你做！”随即给我指点了一些书籍，问我有何具体打算。我说，我希望去上海、北京走一趟，拜访几位先生、查些资料。他觉得可行，当即照准，临别时满面春风地对我说：“好、自、为、之！”

第三句他说过多次，记得读本科时就有密友拿它跟我打趣，但现在能想起具体情节的是在硕士论文答辩之后。当时湖南师大地理系没有硕士学位授予权，毕业前我们去了西安，向陕西师大申请学位。答辩会上，我的论文意外地谬承史念海先生青眼，得了几句不足与外人道的鼓励；这是我平生第一次受到这样一位大家的肯定，当时吃的盐米不够，不自觉地可能有点骨头轻。第二天中午，正想独自溜出去享用一碗羊肉泡馍，从招待所出来，经过一个小巷，被何先生发现了。他把我叫住，语重心长地对我说：“伟然啊，我只跟你讲一句话是的——谦、虚、谨、慎！”



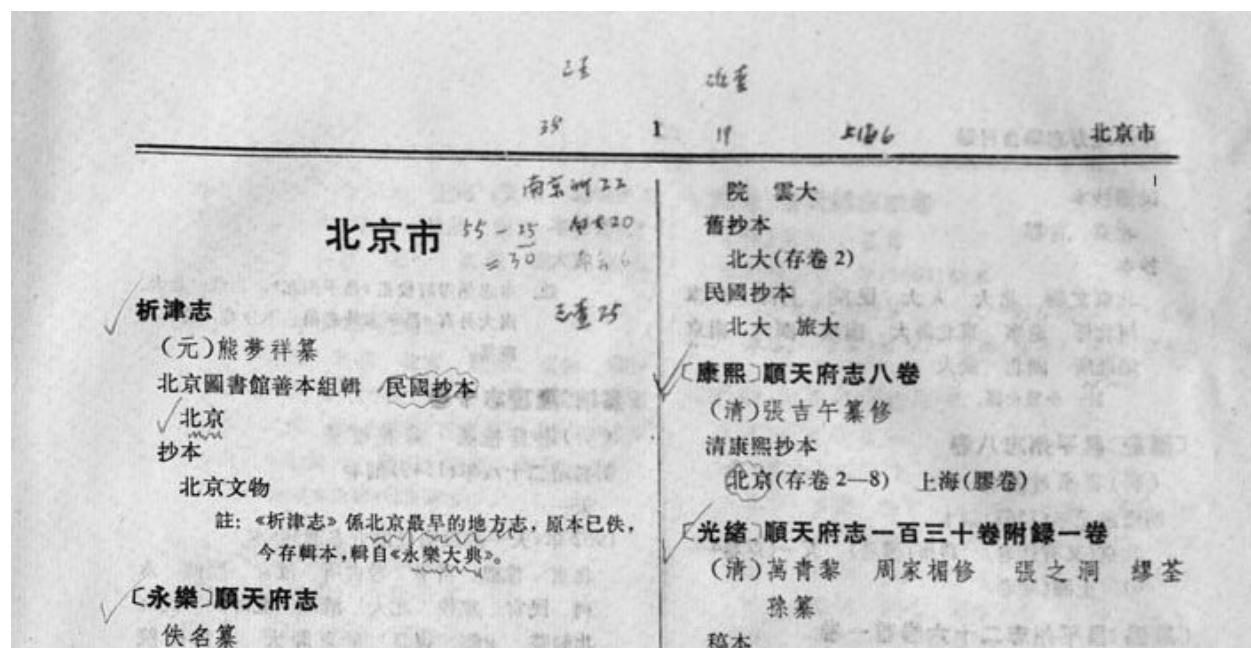
图十 硕士答辩后合影，前排左1为朱士光先生，左2为何先生，左3为史念海先生，左4为李之勤先生，左5为曹尔琴先生；后排左1为李令福，左3为笔者

从研二开始，公共课上完，主要精力投入专业训练，何先生便经常带我们出差。此后我们陪他散步的场所，也就由校园而延伸至外地。

真搞不懂当年的湖南师大何以对我们那么好，给的研究生经费那么多。读研的后两年，我一共出了四趟差：一趟武汉、南京、上海，一趟上海、北京，一趟上海、福州，一趟西安、兰州。

那时我们出差，除了去西安是申请学位，其他都以收集资料为中心。当时何先生的专著《湖南珍稀动物的历史变迁》刚交稿（湖南教育出版社1990年出版），随即他制订了一个宏大的新计划：将珍稀动物的研究推广至全国，范围扩展至二级保护动物。这一研究的主干资料是明清方志，散布在全国各地的图书馆，非去当地无从查阅。我当时出那几

趟差，除单独去上海、北京是为准备自己的毕业论文，去武汉、南京、福州、兰州都是为配合这一计划。为此何先生买了一本《中国地方志联合目录》，里面几乎每一条目都有他留下的各种标记，很多页面上还做了批注。现在这本书摆在我的案头，每次打开，心情都久久不能平静。



图十一 何先生读过的《中国地方志联合目录》局部

印象最深的是从武汉去南京那次。在南京农业大学，我们住了约半个月。上班时间何先生跟我们年轻人一样，去农业遗产研究室读资料、抄卡片，动作很敏捷，我们不卖劲根本赶不上他。下了班一起回住处。招待所里开着一个套房，两个师兄住外间，我陪何先生住里屋。吃饭上大食堂，晚饭后在校园里走走。

特别有意思的是星期天。资料室不开门，我们又不上街，于是在招待所享清闲。我担心食堂关门，把四个人的早点都买了回来，可是他们躺着迟迟不起；我一边吃一边跟他们说话，走过来吃一个，走过去又吃一个，硬是帮他们把早点扫光。到了晚上，四个人围着电视机看歌手比赛，每一个歌手唱完，我们便揣摩着评委的亮分：“九点一！九点

二！”音调起伏，参差错落，何先生叫得跟我们一样开心。

后来在别处，我再也没有那么好的饭量。记忆中也不再有那么回味无穷的时刻。

但是，跟着何先生，总还有另一种收获。何先生重感情，每去一个地方，都要拜访一些师友。由此我们也就有机会跟着他见识一些平常难以见到的前辈。

我常想，一个学者的养成，天资明敏、执着用功固然很重要，但仅有这些恐怕不够，还须见一些人。古人云：读其书，想见其人；这是一种境界。而见识人，开会、听报告，固然比较方便，但仅仅这样也还不够。最好能聊聊天、散散步，这样才能见识一个人的常态。人的精神总是在常态下才会比较真实、自然、完整。

当然，这需要机缘。严重一点说，这是命。余生也晚，幸而曾随侍何先生左右，总算比周围同学多见过几位前辈。

头一位见到的马志琳先生，是何先生在蓝田国师（国立师范学院）读书时的同学。去年读中亚史名家王治来先生的回忆录，得知她还是王先生在国师附中读高中时的班主任。她退休前任华中师大历史系资料员，亲属中好几个大学者：父亲马宗霍，弟弟马雍，丈夫李修睦。

研二上学期我们去武汉，查资料不理想，赴南京前何先生决定拜访几位师友。他首先找到马志琳先生。马先生的家住在校外，具体位置我已经说不清楚。只记得从华中师大出发，走了好远的路，中间还坐了一段公交车。那显然是一片老城区，房屋低矮、破旧且杂乱，地形很复杂。巷子很多，很窄，而最突出的感觉是很脏。

下车后跟着何先生曲里拐弯，我不禁心里暗暗生疑：这哪是知识分子住的地方？简直就是贫民窟嘛。多年后我读回忆程千帆先生的文章，

看到有人记述他在武大时的生活，说他住处周围环境很差，为此沈祖棻先生竟至被汽车撞死，我不由得深有感慨。我想，程先生住处应该跟我那次看到的情况相近似吧？在那种巷子里，确实是什么事情都可能发生的。

进最后一条小巷前，巷口的空地稍大，好些老人小孩在晒着太阳。我诧异地注意到一个老者在一旁默默独处，坐在小马扎上，身上的中山装又脏又旧，但神情伟岸，昂首望着长空，气势与周遭格格不入，如一尊摆错了位置的塑像。

马先生的家很洁净，与外面呈鲜明对比。她身材精致，待客的面条也非常素雅。何先生跟她谈起马宗霍先生，然后说到马雍。当时马雍去世不久，马先生着重讲了一些他的往事，说他太用功，每天带着馒头上办公室，就着白开水当中餐，中午在办公桌上睡一会儿午觉；长年累月，身体搞得很差，以致英年早逝。为此何、马两位先生叹惋不已。那之前我对马雍无所知，马老先生，我则读过他的《书林藻鉴》和《书林纪事》，听了那一场谈话很受震撼。后来何先生对我说，1957年“反右”，形势对马宗霍先生很不利，他拂袖从长沙去了北京，这才躲过一劫。

近午时分，马先生招呼一声，说她丈夫回来了。我一看，正是刚才在巷口晒太阳的老者。马先生为双方介绍，说李先生是数学家，我国图论学科的开创者；我这才注意到他们家的橱柜上摆着一张奇长无比，像一幅卷轴画似的黑白照片，那是1978年全国科学大会的合影。写本文前查得资料，那次会议代表达五千人之多，怪不得照片那么长。李先生找了个矮凳子坐下，稍事寒暄，声调铿锵地给我们讲了一个故事。说是那次全国的科学大会开过以后，上行下效，省里也开科学大会。一个头头在主席台上做报告：科学的春天来到了，希望大家紧密团结在英明领袖周围，同心同德……话音未落，突然台下站起一个弓背老人，劈头打了

那头头一个耳巴子，痛斥：当年“文化大革命”搞打砸抢，是你带头；现在搞四化，还是你带头；我的腰就是你打弯的，我怎么跟你同心同德？

故事听了很沉重，宾主双方无语，正好马先生端上面条，吃过后我们便跟着她去了石声淮先生家。

石家就住在马家左近。石先生是钱基博的东床，钱锺书的妹夫，早年也毕业于国师，比何先生高一年级，念的是中文系。后来我才听何先生讲钱老先生爱才而招石先生为婿的事。那天石先生很衰弱，神情委顿。何先生跟他谈了几句马宗霍、骆鸿凯，又问他钱锺书先生的近况，石先生稍作回应，慢慢地也把话题引到“文化大革命”上去了。他语调哀伤，眼里噙着泪，用手指一指远处两个书架，哽咽地说：“书是发回来了，发回来又有什么用！”我顺着他手指看过去，架上全是线装书，随手翻开几本，每一本都写着密密麻麻的批注，蝇头小楷，朱墨灿然。

坐了一会儿，我们告辞。走到那个巷口的时候，李修睦先生又在那里豪气干云地坐着。我心里暗暗赞叹，不忍打扰。

回去的路上，何先生久久没有说话。我心里很感伤，觉得那一片天地都还笼罩在上一个时代的阴影里，无论物质空间还是受访者的精神世界。很想哼一首当时流行的那种苍凉哀怨的“西北风”以抒发心情，可是，何先生只顾一步步前行，我不好意思出声。

我注意到在李、石两位先生谈起“文化大革命”话题的时候，何先生只在一旁静听，从不接白。在他身边那么多年，零零星星听他忆过无数次旧，从没听他说起吃过的苦、受过的难、恼过的气。那些，他好像从不把它们放在心上，过去了也就让它们永远过去了。他甚至都不愿写回忆文章。电视剧《围城》播出后不久，其时我已经来上海念书，见面时我劝他写一写当年蓝田国师真实的学生生活，也回忆一下他那时的导师王庸（以中）先生，他默然，一直没写。他一心只想着做论文、写专

著。我想，这正是他花甲后从学术上重新起步，还能发表百余篇论文、出版6本专著的根基所在吧。

第二天，何先生带我们去武大拜访唐长孺先生。马志琳先生早已帮我们联系好，此时又来为我们引路。

到的时候已经是午后，唐先生不在家，门口贴着硕大的告示。大意是唐先生身体欠佳，不便见客，请勿打扰，落款处盖着武大的公章。我们鹄立片时，唐先生回来了。他两眼已经基本上失明，掏出门钥匙，用手摸了几下才找着锁孔。门打开后，他对家里的空间摆设非常熟悉，很利索地领我们进了书房。他自己躺在躺椅里，请何先生坐旁边。

唐先生曾在国师史地系任教，是何先生大学时的老师。那天他们师生白发相对，主要是回忆国师往事。何先生很恭敬地坐着，担心唐先生听不清，身体不时前倾。他说了不少人事掌故，以及当时学生对时事的感受。言语间提到很多人名，可惜我对国师历史知之甚少，缺乏记忆支点，现在已经全忘了。只记得当时的情景：阳光从窗口斜进来，照在唐先生额上，非常明亮；两位先生非常兴奋，何先生讲一句，唐先生哦一声，拖着长长的尾音，腔调苍老柔软却透着中气。

后来每当我拜读唐先生的论著，甚至每当看到他的名字，就会情不自禁地想起那个场景。

那之后我们去了南京，之后又到了上海，住华东师大。那是何先生的旧游之地，50年代他曾在那里进修过两年。他多次跟我深情地说起，当年李春芬先生很欣赏他的文史功底，力劝他研究历史地理。尽管他到“文化大革命”后才付诸实施，但内心里一直十分感激。

可那次我们去华东师大感觉不妙。刚到上海，就听说陈旭麓先生在先一天晚饭时走了。心脏病，走得很急。陈先生是湖南湘乡人，享年才

70岁。这消息听得我们心里“咯噔”一下，觉得世界太无常。经过校园里一个转角处，熟人又说，这个地方对地理学家不利，去年一年南京大学就有3个地理学家在此出了事，或自己摔倒，或被自行车挂倒，总之是骨折、住院。这一八卦让我们更紧张。我们并不迷信，但何先生毕竟是马上70岁的人，做学生的岂敢有丝毫大意。加之师兄不停地提醒从上海去长沙的票很难买，弄得那几天师徒四人的情绪简直惶惶然。

住下后何先生还是带我们去拜访了两位前辈。一位是褚绍唐先生，著名的地理教育家，研究《徐霞客游记》和上海历史地理也非常有名，当时还不到80岁。我们去看他时，远远地在丽娃河桥头就碰见他。他体气较弱，举止颤巍巍的，说话声音也轻，我们在他家坐了不多久就出来了。

另一位当然是李春芬先生。他住在一幢小洋楼里，行动已经很困难。何先生领着我敲门进去，李先生在客厅里候着，看见我们，挣扎起来让坐。何先生快步上前，扶李先生坐在躺椅里，然后自己在旁边就座。李先生说话很吃力，声音异常微弱，我这才知道他身染沉疴，但那天他精神尚可。何先生豪情万丈地向他汇报近年的工作，着重谈正在开展的研究全国珍稀动物分布变迁的计划，告诉他现存8000余种地方志，已经查阅近5000种，接下来再花一两年就可以完成资料收集，准备写6本专著。李先生听了颇受感染，不时加以勉励。

以上几位前辈都是历史地理行外的，要不是跟着何先生，我很难有机会和他们接近。至于历史地理这一行内，我也有一些重要机缘是拜何先生之赐。

研三上学期去北京查资料，何先生带我去拜访过侯仁之先生。在侯先生的书房里，听他跟何先生谈了约个把小时。毕业前去西安，何先生又特地带我们去史念海先生家里拜访，谈了大半个晚上。自我参加学术活动以来，侯、史两位先生就没有共同出席过，我同龄的有些同行连

谭、侯、史三巨头的面都没有见齐，而我居然有幸先后去他们书房里瞻礼，听他们言笑，虽时间短暂，受到的感动和激励是难以言宣的。

最后一次出差回校，四下里已经离歌遏云。同学们纷纷准备去单位上班。我一心想着念博，对此毫不措意。何先生问我：要是考不上怎么办？我说我没想过。何先生说：“走！反正现在没事，我带你去找单位，留个退路。”

那是1990年6月中旬，已是十足的盛夏。何先生领着我先坐公交车过河，然后走了好长一段路，去一个他认为我可以去工作的单位找人，把我的情况当面向对方推荐。其实何先生跟对方并无深交，说了大半天，对方嗯嗯啊啊地就把我们师徒给送出来了。

那一天赤日当空，我和何先生都没有带遮阳器具。走在路上，何先生汗涔涔地下。我心里老大不忍，可是何先生不气馁。他带着我又去下一家单位，后来又去了再下一家。下午回河西，他老人家已经很累。第二天又带我在附近跑了一家单位。

恰好葛剑雄先生及时来信，告诉他，我已经考上了。

接到信那天，何先生特别高兴。早早地吃了晚饭，就过来找我。往日他都是站在楼下叫我们下去，那天他自己跑到我寝室来了。研究生楼在半山腰，我寝室在4楼；何先生体态魁梧，登高素来不易。我很诧异，请他先坐下。他不坐，欢天喜地地掏出葛先生的来信，和我逐字逐句欣赏。等到信读完，他才坐下把气喘平，我送他下楼，像往常一样陪他散步。

真是奇怪得很，那天一路上何先生碰到的熟人特别多。每碰到一个，他就远远地招呼，然后隆重介绍：这是我的研究生某某某，今年考上谭其骧先生的博士生了！当时正值湖湘文化研究热潮，潮流的掀起者

林增平先生在其开创之作《近代湖湘文化初探》中对谭先生的论著极为推崇，一时间湖南学界闻谭先生之名便鞠躬致敬。弄得我在一旁很不好意思。

一圈步散完，我送何先生回家。师母告知一个消息：某某人得了一个什么奖。印象中那个奖挺难得的，谁知何先生当即正色对师母说：“咯有么子稀奇？还比得上考取谭先生的博士生呀？”

张伟然同学于1985年7月在本系毕业，毕业后在贵仁一中任教两年，1987年7月考上本系历史地理研究生。他的基础知识广泛，除自然地理的有关教材外，还对中国历史、中国历史以及刻字雕刻都有较深的造诣。在三年研究生期间，他一心扑在学习上，各种成绩均很优秀。除学习外，他还爱看书，尽管他的家晓石较多，但三年中他竟看5000多卷，为二十生史书他都看了，而且大都已经阅读，说明他的勤奋。

他的毕业论文题目是《南北朝佛教地理的初步研究》，由于我对这方面的研究很少，主要是他自己完成的。在论文中他参考了许多书籍，如《高僧传》、《唐高僧传》、《二十五史》中有关史书多种，反映他的独立工作能力较强。

总之，张伟然基础较扎实，刻苦认真，只要虚心请教，继续努力，就有较大的发展前途。

指导教师职称：教授

签名：

何世恒

1990年5月30日

图十二 笔者硕士毕业时何先生亲笔写的导师意见

记忆中那是我最后一次陪何先生散步。自我负笈东下以后，不久何先生就和师兄一起来复旦开过会；之后10余年间，我回长沙的次数实在不能说少，每次回去，必去看他和师母；可是，再没有机会像以前那样慢慢地陪着他边走边聊。

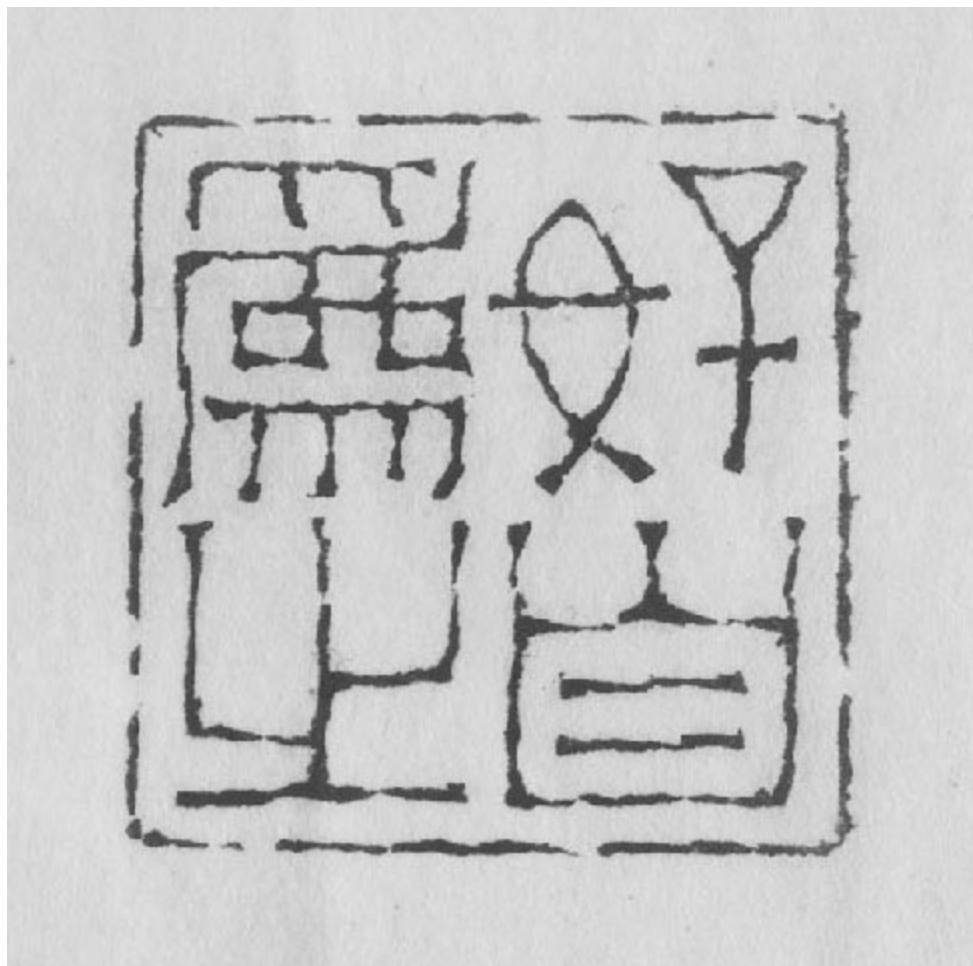
今年是何先生九十冥诞，我自己带学生也已经十有二年。自认为受师恩深重，报答无门，只有想方设法对学生们好一点。可是，我能教他们念书，帮他们改文章，同时，还能在为人方面给他们一些要求和建议，生活上尽量给他们一些力所能及的关爱，却迄今未能像何先生一样带他们散步。

不知是住得离学生们太远，还是带学生的数量太多。清夜遐思，常听到何先生那熟悉的宁乡话：“谦、虚、谨、慎”，“好、自、为、之！”

原载《读书》2010年第4期



图十三 谦虚谨慎



图十四 好自为之

独辟蹊径 为霞满天

——略述何业恒先生对于中国历史地理研究的贡献

自大学二年级时承先生指点历史地理学的入门途径，俟后屡屡叩扰请益，再后来忝列门墙成为先生的硕士研究生，辱先生教诲前后已历14年。当初上游村中受教的情形犹如昨日，而今秋已届先生八秩之期，逝者悠悠，良可叹惋。自恨学业无成，有负先生瞩目，值此先生华诞，又不胜鼓舞欢欣。因不揣疏陋，敢述先生学术成就之一二，聊以为称觞敬祝之献云。

一

何业恒先生于1918年的农历十月十七出生于湖南宁乡，1939年考入国立师范学院史地系。该校为今湖南师范大学前身，学制五年，抗战期间创办于安化蓝田镇（今属涟源市），授业诸师多一时之选。先生就读时该校实行导师制，先生的导师为著名地图史家王以中（庸）先生。

1944年毕业以后，先生即致力于中等教育，其间新中国成立初年曾入武汉中原大学历史系进修一年。1956年8月调入湖南师范学院地理系，随即到上海华东师范大学地理系进修两年。在华东师大他遇上了著名地理学家李春芬先生，李先生得知先生的学术基础后极力鼓励先生从事历史地理学的研究工作，但机缘蹉跎，这一愿望长期未能付诸实现。

1979年春，先生应邀前往中国科学院地理研究所，与文焕然先生合作进行中国森林和野生动物变迁的研究，从此拉开了他从事历史地理研究的序幕。在北京15个月的时间里，他与文先生共同完成了15篇学术论文；回到长沙后，他专心致志，开展了大规模的历史地理学研究。起先的几年，他立足于湖南的空间范围，先后主持撰写了2本合著和1本个人专著；80年代末叶起，他逐步将研究内容集中至珍稀动物，而将空间范围扩大至全国，陆续出版了6本专著。除此之外，他还发表了多达百余篇的学术论文。

先生的这些研究成果，其为数之丰可谓是惊人的。而弥足珍贵的还是这些论著所承载的巨量学术贡献，其大端有二：一是，对中国历史动物地理的探索；二是，对湖南区域的历史地理研究。兹分述如次。

二

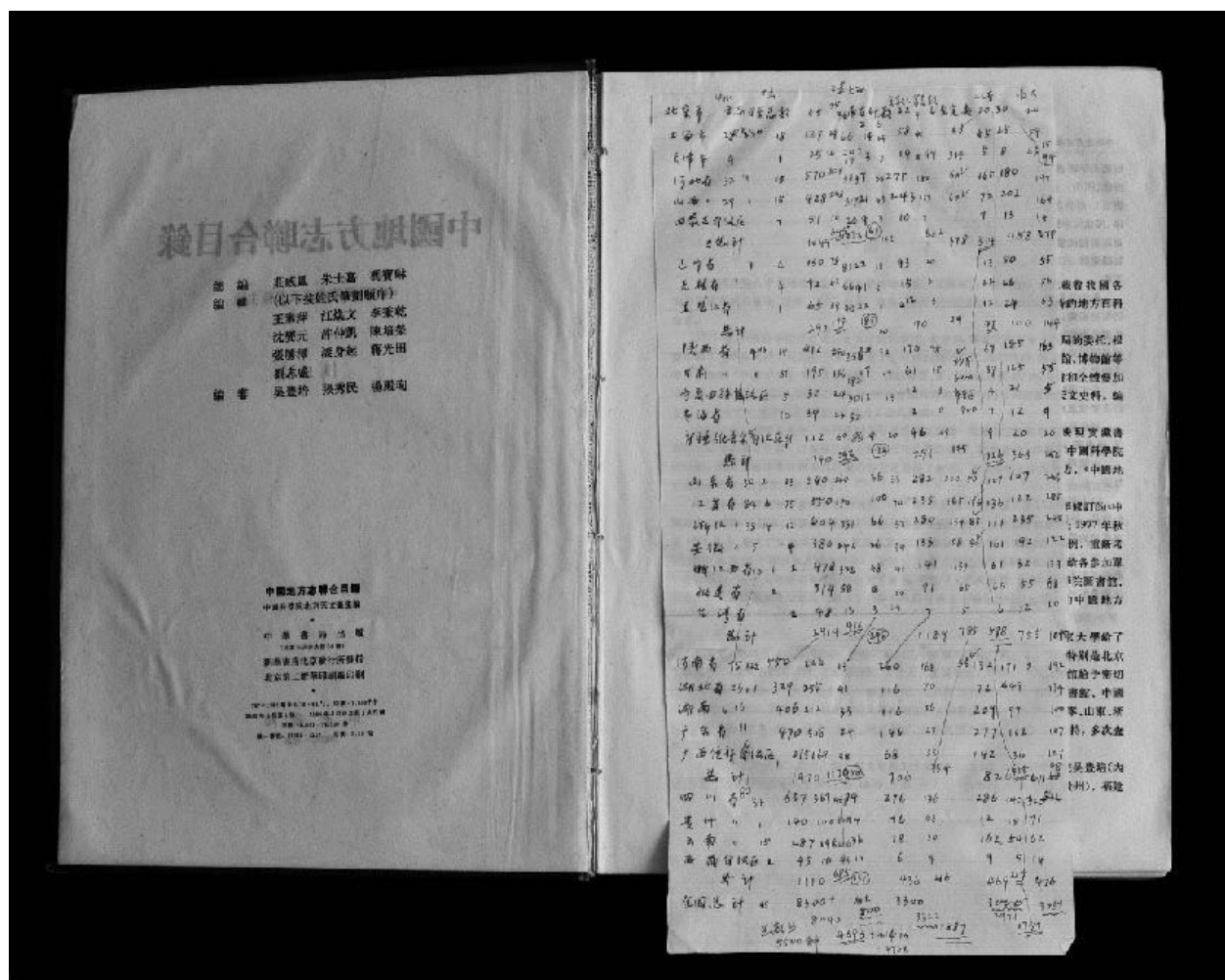
历史动物地理是历史自然地理学的分支领域。在何先生的系列成果问世之前，中国历史动物地理并不是一个重要的学术领域。尽管其学科地位从理论上不难得到认可，但实际上还很难看清它的存在，以至于到反映80年代初期我国历史地理学总体水平的《中国自然地理·历史自然地理》（科学出版社1982年版）一书中，由于“研究工作还很不够”从而“只好暂付缺如”的自然地理要素，便有一个是动物。

个中的原因无疑很多，我想至少有三个方面。其一是作为现代科学的历史地理学其形成的历史还很短，发展的程度还比较有限，因而有不少领域还没有来得及开拓。其二是来自现代地理学观念的影响。在现代地理的研究当中，动物地理并非显学，职是之故，历史时期的动物地理也未能引起足够的重视。这一点当然与前一点有关，但值得在此特别指出。因为近期的研究进展已足以表明，历史地理学并不是现代地理学的历史翻版，它在很多方面具有自身的发展规律。对此，过去的认识是很不深刻的。

其三则是受到历史动物地理本身研究难度的制约。这一难度首先表现为对研究资料的要求很高，实际上这也是整个历史地理学的共同特点。因为历史地理是一门双维的学科，它既要求复原事象在空间上的分布，又要求揭示其在时间上的演替。两个维度须同时满足，比起过去地学中重空间而忽视时间，或者史学中重时间而忽略空间的研究路数，对资料的要求大为提高，非穷尽史籍不能保证其研究精度。再则，在极为庞杂的史料当中，有关野生动物的记载非常混乱。其他姑置无论，仅命名就很不规范，以致珍稀动物大多拥有若干的异名。例如，大熊猫在古

籍中称为獠、貂、貔，金丝猴则被称为猱然、金丝猱、猱、猱，等等，极为繁杂，随时间和地区而异，为史料的判读带来了不少的障碍。当然麻烦远不止于此，如果只是有些异名问题还比较单纯，真正令人头痛的是，很多珍稀动物的名称往往很容易混淆。对此，陈桥驿先生曾有一段精彩的论述：“在这些（旧）志书中查索动物名称，通名与俗名混用，本名与别名交错，有时一名为数物所共有，有时数名却共系一物。混乱颠倒，不胜其烦，鲁鱼亥豕，出错更属难免”（《中国珍稀鸟类的历史变迁》序）。这就深切地道出了个中甘苦。志书尚且如此，其他史籍犹有过之，即此可以概见研究历史动物地理的难度。

然而这种种的困难在何先生的眼里都成了等闲。他首先是花费了极大的精力广泛地搜集资料，从历史文献、考古材料到当代的调查报告，力求全面占有。其中的大头是各地的方志，何先生查阅过的近8000种。也许有人不太明白这是多么了得的功夫，须知这些方志的收藏散布于全国各大城市的多家图书馆，其中相当一部分数量已属于珍本、善本之列，偏偏不少图书馆又有其自己独特的服务规矩，何先生为此付出的辛勤，大概只有天涯同命人庶几能够体会。他以古稀的高龄，还多次到武汉、南京、上海、北京、西安、兰州等地收集资料，前后积累了两万余张卡片。



图十五 何先生读过的《中国地方志联合目录》

在充分占有资料的基础上，何先生撰写了大量的研究论文，并出版了一系列的学术专著。最先出版的是《湖南珍稀动物的历史变迁》（湖南教育出版社1990年版），这是以湖南一省的空间为限，内容包括哺乳类、鸟类、爬行类、两栖类和鱼类。之后他分门别类出版了一系列专著，其中《中国珍稀兽类的历史变迁》（湖南科学技术出版社1993年版）包括了大熊猫、金丝猴、长臂猿、亚洲象、野生犀牛、麋鹿、白鳍豚等32种国家一级保护兽类，《中国虎与中国熊的历史变迁》（湖南师范大学出版社1996年版）论述了6种虎和4种熊，《中国珍稀兽类（II）的历史变迁》（湖南师范大学出版社1997年版）讨论了猕猴、穿山甲、小熊猫、水獭、野麝等30多种国家二级保护兽类，《中国珍稀鸟类的历

史变迁》（湖南科学技术出版社1994年版）探讨了褐马鸡、黑鹳、绿孔雀、丹顶鹤等31种珍稀鸟类，《中国珍稀爬行类两栖类和鱼类的历史变迁》（湖南师范大学出版社1997年版）则复原了马来鳄、扬子鳄、鳄蜥、蟒蛇、玳瑁、鼋、大鲵、中华鲟、文昌鱼等55种珍稀动物的分布变迁。这6本专著字数共计逾百万，绘制有121幅动物分布地图，汇成了一套蔚为壮观的中国珍稀动物历史变迁研究系列。



图十六 何先生系列著作书影

何先生对于中国历史动物地理的研究，主要是围绕珍稀动物的分布变迁而展开的。这是该研究领域中最基础，因之也是至关重要的一个问题。珍稀动物之所以成其为珍稀，是由于其种群数量特别少，生态关系特别脆弱。就是说，其对于环境因子特别敏感，具有一种指示生态环境的作用。以此而展开研究，不仅可以揭示生态群落本身的变化，而且可以反映整个自然环境的变迁，其意义是显而易见的。可以说，这是中国历史动物地理学的核心内容。

珍稀动物的地理分布在我国历史上曾经发生过巨大的变迁。有些珍稀动物在历史上分布相当广泛，后来逐渐至于绝迹，诸如野生犀牛和麋鹿。而目前我国尚有分布的珍稀动物，其历史上的分布变迁也十分剧烈，何先生著作中述之甚详，在此无须举例。过去曾有人注意到其中的某些片段，如徐中舒先生在1930年发表了《殷人服象及象之南迁》

（《中央研究院历史语言研究所集刊》第2本第1分）；但珍稀动物分布变迁的完整面貌，则通过何先生的工作才得以揭示出来。他一共论述了165种珍稀动物，包括一些在我国境内已经绝迹灭种的以及现存的一、二级保护动物，时间从史前一直通到现在，这一工作足以使历史动物地理成为中国历史自然地理中不容忽视的重要门类。

地理分布的变迁，只是历史动物地理研究的一个专题，但毫无疑问，它是最为基础，也是工程量最为浩大的一个专题。实际上这就是一个复原历史时期动物群落的工作。如果这一专题搞不清楚，其他一切的专题研究，诸如分析历史时期的生态系统、复原历史时期的生态环境乃至探讨动物生态幅度的变化，都无异于空中楼阁。何先生深谙此中道理，倾其主要精力于此，为中国历史动物地理的研究奠定了一层深厚的基础。

在复原地理分布的过程中，何先生进而探索了导致分布变迁的原因。这一原因有两个方面，一是生态环境的演变，二是人类活动的影响。何先生在其论著中，从动物的具体习性出发，多处对此进行了分析。两者相较，后者无疑更其显著。由于珍稀动物具有很高的经济、药用和观赏价值，人类从认识到这些价值开始，便注定要成为它们的最大天敌。人类不仅毫无节制地对它们捕捉猎取，使得其种群数量急剧减少，而且还盲目地破坏森林、污染环境，从根本上摧毁它们赖以生存的家园。犀牛、麋鹿从我国绝迹的主要原因是如此，其他珍稀动物分布变迁的原因也莫有例外。在全世界都关注环境、灾害和可持续发展的今天，何先生的工作真切地披露了我国在生态环境保护方面应该吸取的惨

痛教训，有其深刻的现实意义。何先生亦在论著中三致意焉。

与人类活动加剧的同时，生态环境本身也在不断地变化，这对于珍稀动物的分布变迁无疑有着不可小觑的直接作用。由于迄今对于生态环境变迁的研究程度还比较有限，现在正好可以反过来，从珍稀动物的分布变迁去推测生态环境本身的演变。这方面的工作在何先生的论著中已经含有一定的分量，目前他仍在做进一步的探索，不久可以看到他的新作陆续发表。

三

关于湖南区域的历史地理研究，在何先生着手之前也是非常薄弱的。相关的论文甚为寥寥，专门的著作更是未能出现，许多重要的学术问题都还不曾引入讨论。从1980年开始，何先生为此花费了近10年的时间，筚路蓝缕，辛勤耕耘，其成就之巨引人注目。

何先生的这些学术成就集中于三个方面。其一，生态环境的历史变迁。这是何先生关注最早、历时最长且用功最勤的一个课题。个中包含有两个专题，一是湖南珍稀动物的变迁，上文已经述及。何先生就此发表了大量的学术论文，后来融汇为《湖南珍稀动物的历史变迁》一书，并由此引发了他对全国范围历史动物地理的研究。另一专题是湖南森林的历史变迁。他对此也给予了高度的重视，除与人合作发表了《湘江下游森林的变迁》（《历史地理》第2辑，上海人民出版社1982年版）、

《澧水流域的森林变迁》（《湖南师院学报（自然科学版）》1983年第2期）等论文之外，还撰有一部5万余字的《湖南森林的变迁》。该文作为林业部组织编写的《湖南森林》（湖南科学技术出版社、中国林业出版社1991年版）一书的第二章，对森林的植被类型、演替过程、演替方式及其产生的影响做了扎实而深入的探讨。以笔者之寡闻，这种研究目前在湖南是唯一，在全国也还是不多见的。附带一提，何先生自1989年离休以后，再没有获得任何科研经费，为出版中国珍稀动物变迁研究的

相关专著，他先后补贴了5万多元费用，这些钱都是他亲自点滴筹措而来。念及学术之外的种种艰辛，除了对何先生弥增敬佩，也不能不令人黯然神伤。

其二，湖南历史时期的农业发展。这一问题是与环境变迁息息相关的。何先生在这方面的研究成果除了一些单篇的学术论文，集中地表现为他主持完成的两份研究报告，即收录在《湖南省农业区划》第1辑中的《洞庭湖区环境变迁与农业发展概况》（湖南科学技术出版社1986年版），和第6辑中的《湖南省农业发展史》（湖南科学技术出版社1989年版）。前者以洞庭湖区为空间范围，系统地阐述了该地区自然条件（气候、水文、泥沙）的演变，农业社会经济条件（人口和劳动力、居民点和城镇、交通运输业）的变迁以及农业生产的历史发展。后者则本着历史地理学的观念，对湖南全省各个时期的农业发展状况做了全面的阐述，包括农业发展的临界条件、水利设施、耕作技术、产业结构、生产水平以及其地域差异。这两项研究在湖南都具有开创性的意义，尽管其中牵涉到的某些问题后来已有进一步的研究，但它们在总体上至今仍不失学术价值，尤其是前者，后来发表的某些相关文章甚至还没有达到它的水平。而且，由于这两项研究都是配合当时湖南省的农业区划工作进行的，它们的完成为当地的经济建设提供了科学的决策参考。正因为具有这种第一生产力的作用，它们分别获得湖南省优秀科研成果的三等奖和一等奖。

其三，湖南的历史人口状况。这一问题与环境和农业都有异常紧密的联系，何先生对此十分关切。他曾在大型丛书《中国人口（湖南分册）》（中国财政经济出版社1987年版）中写过一章湖南历史人口状况，为湖南历史时期人口的数量发展及地理分布做了通代的研究。这也是湖南区域历史地理研究中的首次。这一研究不仅复原了湖南人口的数量演变史，由此可以看出湖南历代的人口地理格局；而且还结合全国的背景，对这一格局及其嬗递过程做出了解释，将讨论推进到了相当的深

度。该书曾获得湖南省社会科学优秀成果的二等奖。笔者此前在探讨湖南文化发展过程的时候，社会经济方面的背景便主要参考了何先生的这一成果。除此之外，何先生就洞庭湖周围的历史人口迁移问题，与人合作发表了若干篇论文，如《益阳历史人口的迁移》（《人口探索》1984年第2期），还指导过一篇以该地区历史移民为选题的硕士论文。这些研究发掘了相当数量的第一手资料，提出了不少富有学术价值的见解，为湖南区域史的有关研究奠定了良好的学术基础。

上述三个方面，从自然到经济，所涉及的内容相当广泛，讨论的又都是涉及人类生存与发展的重要问题。它们虽然是立足于湖南一个区域而进行的研究，但无疑具有全国性的意义。因为全国正是由湖南这样一个一个的区域组合而成的，而每个区域的研究都须有条件相似或不同的区域以资比较才得以深入。明乎此，便不难理解何先生的工作对于全国的区域性历史地理研究所具有的深刻意义。

四

以上粗略地叙述了何业恒先生对于中国历史地理研究的贡献，由于笔者在何先生的专长领域中缺乏研究，所言未免肤庸，且多有挂漏。但师事之日既久，对何先生的为人为学感受颇多，在此也略陈一二。

印象最深的是何先生那强烈的进取心和勇于开拓的过人胆识，这是让笔者终身为之感奋的。何先生投身于历史地理学研究的时候，已经过了花甲之年，对一般人而言，是该考虑如何颐养天年的岁数了，然而何先生秉烛而行，壮心不已，承担一个又一个的课题，撰写一本又一本的专著，不停地探索新的研究领域。尤其是到了70岁以后，他还豪情满怀地拓展中国历史动物地理的研究。曾有人对笔者表示疑惑：“何先生那么大的年纪了，教授也早就当上了，还图个啥呢？”如今，何先生已经将中国历史动物地理这个令许多人望而却步，到目前为止还后继乏人的学科领域提升到了一个规模宏大的空前高度，无须笔者再多加诠释。可

以肯定，如果没有何先生的精进勇猛，我们也许再过多少年也看不到中国历史动物地理的现在面貌。

何先生并非不曾意识到自己的年岁，他曾经对笔者沉痛地感叹，要是他能够年轻十岁……正因为有这样一种时不我与的紧迫心情，他工作起来比许多年轻人还不要命。从他发表的论著数量，过来人不难想见他勤奋的程度。笔者曾有不少的时光与何先生一起在图书馆度过，也曾多次随他到外地查寻资料，先生孜孜不倦的刻苦情形，百折不挠的坚韧毅力，至今想来仍不禁为之动容。

这种勤奋来自对学术的执着追求。何先生对于学问是非常虔诚的。他的论著朴实无华，资料充分，既不借花里胡哨的文字以媚俗取宠，也不发大而无当的高论以惊世骇俗，着意的只是丝丝入扣的科学论证。其收集资料的态度更是严肃。在此且举一小事为例。笔者在大学毕业的时候，选定了何先生建议的《南洞庭湖的由来与演变》一题撰写毕业论文，由何先生指导。他先是指示了解决这一问题的途径，并代借了一些资料，那些资料是学生没有资格借阅的；待笔者研读了一番之后，他提出要带笔者到南洞庭湖所在的沅江县（今为沅江市）去，实地考察，并收集一些当地的资料。笔者既兴奋又未免惊讶：何先生对于洞庭湖区的情况本来已是如此的熟悉，他的故乡与洞庭湖密迩，又做过洞庭湖区的研究课题；仅仅为了指导一篇本科生的毕业论文，竟还要亲自带领学生到当地去调研一趟。当然，何先生那次出去并非光为了笔者这一篇论文，从沅江他接着又带上另一位同学去了南县。多年后笔者才察觉，这不过是何先生工作的一贯风格，无论做研究或者指导学生都是如此。

类似的感觉实难以尽述，末了只需再指出一点。当年何先生开始研究历史地理的时候，三湘四水之间只有他独自一人默默地奋进。在他的感召下，湖南师大的学生，尤其是地理系毕业的学生钻研历史地理学的风气蔚然兴起，迄目前为止，获得该专业博士学位的已有5位，正在攻

读博士学位的有1位，此外还有不少对该专业持有特别研究兴趣的发烧友，虽不能说是“唯楚有材”，但已确实“于斯为盛”。这一蒸蒸日上的繁荣景象，无疑是何先生为中国历史地理学做出的又一贡献，当然，同样是一项非常重要的贡献。

原载《历史地理》第**15**辑

上海人民出版社**1999**年出版

无处登高

——怀文元珏先生

我是在一次回乡途中偶然看到校友录上的黑框，才知道文元珏先生确实已经走了。

当时正好在醴陵，文先生的老家，那里正好有一位毕业于湖南师大历史系的旧友，于是我赶紧向他询问。我想，以他与文先生同乡又且共系的身份，对文先生该了解得比我多一点吧。孰料殊不尽然。他说，他与文先生并无交往。一来，他考进系里的时候文先生已经退休；二来，更重要的一点，他听说文先生其人不好接近，大概属于恃才傲物的那种。只知道其学问非常之好，为陶公（即著有《五代史略》的那位陶懋炳先生）所佩服的两个人之一，而论著却很少。仅此而已。

这番话让我颇感意外。在我的记忆中，文先生完全够得上是一个很和善的人，怎么会至于不好接近呢？我与文先生交往并不多，但自认情谊尚不在泛泛，我想象不来他的“恃才傲物”会是怎么一个样子。

最先碰到他，是在图书馆的古籍部。那时湖南师大的图书馆还在校园中最高的那座小山上，山脚下是一条马路，古籍部则在书库的五楼和六楼。要上古籍部得先入书库，本来我是不够资格的，因为做毕业论文的需要，有幸得到特许。那样的一个所在，进进出出的实在也没有几个，每天按时来点卯的，除我之外是我那年逾古稀的导师，别的还有没有我已不记得了。偶尔露一面的，则颇不乏人物，当然也以长者居多，如中文系的何泽翰先生（著有《儒林外史人物本事考略》），每次来都声震屋瓦，我便是在那里得以一睹他尊容的。

文先生来得并不张扬，每次待的时间也不长，轻车熟路的，查完书就走。以至于好长时间我都搞不清他是何方神圣。照过好几面之后，有一天我冒昧请教他尊姓大名，他用一口纯正的老派长沙腔作答，并用笔写下“文元珏”三个字以免误会。实话说，我当时并没有把这几个字太放

在心上，直到有一天从别人那里听到他的故事。

说故事的是历史系的一位研究生，与我同年级。那是一个妙人，堪称怪才。论聪明，论功底，他在我们那一届研究生中是数得着的，就是在我从小到大所有同过学的人当中他也数得着，但他却不读书。不读书本来没什么，那几年不读书已渐渐地成为时尚，但他却掩抑不住满身的才气，特别地消沉，又异常激愤。据说他在外头做生意做得很起劲，我没有得见，但在寝室里搓麻将搓得不舍昼夜，则确属事实。我经常在凌晨三点睡觉前听到他们那边传过来一种熟悉的声音，时而“嘈嘈如急雨”，时而清脆如炸雷，有时第二天早上一觉醒来，雨声雷声仍在继续。有一天黄昏我从水房洗碗归来，经过那门口，看见他独自在赋闲，于是进去，想和他谈谈毕业论文的事。他陡然发出一声长叹。经过一阵短暂的沉默和几句“读个鸟书”之后，他忽然向我慨叹起读书之难。他的难处如今我已不好意思启齿，因为我也已经忝为人师，但他讲的具体事例当时的确令我觉得新奇。他说，他曾在一条史料中碰到用典，遍询诸名公不得其解，后来向一位老先生请教，老先生竟脱口指出，典出《诗经》，使他的疑难涣然冰释。

我忙向他请教那老先生的名字。他转入沉吟，半天才挤出一句“他叫文元珏”，并且补充说：“说了你也不知道——他退休了。”我告诉他文先生其实我已见过面，只是还不了解而已。他颇有点意外，于是便给我讲述了几桩文先生的往事。

文先生是蓝田国立师范学院毕业的。凡读过钱锺书《围城》的人，对这个大学想必不会陌生，小说中的“三闾大学”便是它的一个影子。1957年他被打成右派，下放农村，直到“文化大革命”结束才调回来。调回来先是被放在资料室当资料员，后来因为教历史文选没人，于是改教历史文选。不久便因为年龄关系奉命退休。退休的时候，学校给予照顾，说可以搞个“评退”，赠送一个副教授称号，文先生说“我不要”，于

是也就以讲师的身份退了休。

退休了以后，老先生觉得非常痛苦。一来祖传几代的书香，到他这里断了线。他有好几个子女，出身时因为他的问题，都没有读成书。二来自己年轻时焚膏继晷，到老来却未能成就名山事业。老先生数十年视读书如性命。祖上曾传下不少书籍，“反右”时被抄出来扔在禾坪里，堆了一禾坪，一把火全烧了。在乡下劳动时，没有书读，也没有读书人，把他闷得直发慌。有次他终于打听到附近有一位硕儒，步行了十几里，想去找那人说说话。去的时候正好那位在对人评诗，称，“画眉深浅入时无”的“深浅”二字大有问题，画眉只可讲浓淡，哪来深浅？文先生闻说此言，扭头就跑，竟未交一言。

这些事当时曾让我非常感动。当然现在回想起来我仍不能心如止水。我还记得小时候先伯父为找书读而上下求索惶惶如丧家之犬的样子，也记得隔壁生产队那个广东来的右派分子每每在大风大雨中出来劳作的情形。清初刘献廷曾有感于“湖南无半人堪对语”，而在我小的时候，乡间连《幼学琼林》或《增广贤文》都找不到。我想象得出文先生以右派而居乡时的窘迫。但我却无法体会他在退休时的心情。多少人为了“职称”而无所不用其极，如痴如醉，生死以之——哪怕是一虚的（所谓“名片”），文先生弃之如敝履，这大概是湖南人才会有的派头吧？

那之后不久，那老兄传过话来，说文先生邀我们什么时候到他家里去玩。无疑，这是那老兄向他介绍过我的结果。我计划着，还没有去，文先生已经跑到我寝室里来了。他看了看我架上的书，没说话，却要我给他刻两方印。看来那老兄跟他说我说得还挺细，文先生竟知道我会摆弄两刀。一方是他的名章，一方是号，“拙叟”。印稿还没起好，他又跑到我寝室里来了。他拿来两方印，是他托人请一位老书法家刻的——作者和印文我可都忘了——要我给看一看。我说，的确是好印，我绝对刻不来。文先生得着我这态度，很开心。他告诉我那作者对这作品也很是

得意，自称想不到80岁的人还有如此腕力，证明还可以不服老云云。那情形仿佛文先生自己受到赞美一样。

待我将两方印刻好，已是6月份我答完辩之后。趁他请我上他家吃饭，我给他带了去。那天他本来是请我们两个人的，结果只去了我一个，而且去得还有点晚，害得他顶着烈日到半道来迎。他家住茶山村，号数我已说不准，只记得在第一幢房子的当头，外观已显得相当老旧。饭后他让我到书房里去坐。那个书房其实并没有几本书。偌大的一个书架，空空荡荡的，从那种满目萧然的景象推断，不大像还有书藏在别处。我看了一眼架上，书确实都不错，都是我这个年纪的人已经不大买得到的书。他容我坐定，说，你还可以，倒还有余力买一点书呵？我没想到他会问这句话，一时不知如何作答。以我当时的情形，哪里是有什么余力啦？我只不过好这个，将人家用在嘴上、身上的钱省下来花在书上罢了。他见我辞绌，也就将话题转移，问了一些我专业上的事。

我向他提起陶懋炳先生，他顿时生出无限感慨。他很认真地说，陶先生真不容易，负担那么重——要教书，有家庭，还能做出那么多学问来。这话我当时还不大理解，我觉得做学问哪有什么负担不负担的。几年后，我自己也成为教书匠，才懂得“不容易”几个字的分量。他说，陶先生是命好的，1957年“反右”，陶先生于先一年去了北师大进修，不在此地，逃过一劫；要不然，以陶先生的为人，打成右派是谁也没得话讲的。他又给我说起湘中两位大儒，一位是李剑农先生，学校里曾要他交照片，作为办教授聘书之用，李先生说，我没得照片；而另一位则在评上一级教授之后，写信遍告亲友：我评上一级教授了！文先生叹着气说，李剑农先生哪里会是没有照片嘛？他是将此事不放在心上，聘不聘由他们去啊。

这两种做法确实代表了湖南人性格的两种表现。不知怎么的，文先生把话题扯到了他自己身上。他脸上的表情异常痛苦。我从没有见过一

个老者在被痛苦击中时会有那样凄惨的表情——况且又是湖南人。他从祖传藏书被焚讲到自己年轻时的用功，声音一顿一顿的，中间叹着气，很低沉的气。他说年轻时读书也曾用过功的，别的没有什么，“三通”的那些序都背过。但是没有用，都没有用。突然，他像是对我，又像是自言自语地说：陈寅恪先生的诗也写得很好；——他何得不会写诗呢？他是陈三立的儿子，何得不会写诗呢？

我无言以对。我不会作诗，不知道如何应对是好。我也不记得那天是如何离开他家的。最后一次见到他，是在那之后不久。他知道我要到异地去求学，给我写了一副对，联语是他自撰的，可惜墨已不好。我一直没有挂，没有地方，也不好意思。那之后住处已搬过5次，还不知那对联在不在。别后的第二个暑假，我回长沙收集资料，原打算离开前去看他的，不想突然得到先师谭其骧先生的噩耗，仓皇返校，他那里也就没有去成。再后来几年没过长沙，依稀听到说他已经走了。



图十七 文元珏先生给笔者的书信

不知道文先生最后是怎样走的。真应该为他凭吊一番，可惜所居近海，无处登高。再说此地也不兴这个。这里流行的是替有钱人说话，找有势者帮忙，区区一介寒儒——若以某种标准衡量，文先生也许连个“儒”字也够不上——实在是没有多少利用的价值。且待回乡时再说罢。我只暗自为自己庆幸，自初中起就碰上了一个安定的时代。虽饥寒之迫有时或不免，但最起码，念书的自由还是比较充分的。我辈有书

读，可以写文章，福分已自不浅。语云：“宁为太平犬”，信然。

附记：这篇文章从去年8月份开始写起，写了数百字便因思绪凝涩而写不下去。近读莫砺锋先生所作《程千帆评传》（《学术界》**2000**年第**4**期），其中写到程先生向匡亚明校长表示感谢，曾引习凿齿对桓温所说的话：“不遇明公，荆州老从事耳！”深受触动，因而本文才得以完成。在此实在要谢谢莫先生。碰巧习凿齿、程千帆、文元珏都是楚人，我不禁想起老杜的两句诗：“怅望千秋一洒泪，萧条异代不同时。”

原载《学术界》**2002**年第**3**期

镇算出凤凰

20多年来，我对凤凰一直保持着特殊的关注，尽管从没去过。

1988年，我在岳麓山下读研；深秋，业师何业恒先生带我去拜访住他隔壁的林增平先生。当时林先生那篇《近代湖湘文化初探》问世未久，受此影响，“湖湘文化”在三湘四水间高唱入云。何先生自己是历史地理学家，尤以珍稀动物的分布变迁研究堪称独步，可他希望学生们对乡邦文化能有所钻研。林先生说：凤凰作为湖南、贵州交界的一个偏僻小县，近代以来出了三个世界级人物——熊希龄、沈从文、黄永玉；要是能对他们何以成功探讨一下，将是一件很有意思的事。

这是我第一次接触凤凰。之前，只对熊希龄、沈从文有一些了解，但从没关注过那个地域。由此也种下了我后来从事湖南历史文化地理研究的前因。一年半以后，当我负笈沪上，投考谭其骧先生的博士生，多亏有了这一段用功，对于谭先生在面试中提出的关于湖南地域文化的问题多少能够应答一点。谭先生当即对我说，如果能够考上，希望我就湖南、湖北的范围做一个区域历史文化地理的工作。

当时“湖湘文化”的热潮刚刚兴起。就是在全国，研究地域文化也还不成气候。很多人都在做一些概述性的讨论。而湖南师大已出现了多位用功甚深的专门家。其中一位是中文系凌宇先生，他关于沈从文的研究早已引起国际性的关注。另一位是历史系周秋光先生，他对熊希龄资料的整理和研究也已广受学界佳评。两位先生都在锦年素时，他们对我的登门求教从不嫌弃，或提示资料，或分享心得，让我每次想起来都感念不已。

更令人感念的还有另一个场景。当资料读得差不多时，我清理了一下思路，想再去找一次林先生。正筹划着，有一天在去图书馆的路上碰见了。当时漫天飞雪，他身着青色外套，缓缓地从政史楼旁边的长坡

往下走。我迎上前去，向他汇报。他且说且走，一路转过语数楼，把意见说完，然后缓缓离去。我站在雪地里，心潮澎湃，眼前弥漫着一片温暖的绵白。

转年开春，稿子杀了青，参加学校的五四征文，榜上亦有名。学校原本说要出一个专辑，但不果行，不知跟入夏后的形势变化有无关系。总之，文章交上去后如泥牛入海，直到8年后回母校参加学术活动，当年经手其事的一位同学谈起，才知原稿尚在其篋中。因请寄还，恍如隔世。

现在看来，那篇习作非常幼稚。我之所以不讳言于它，一是不敢忘怀师恩，二来可用以考验自己读书的进境，其三还有个妙用，就是每当看到学生的作业怒不可遏时，回看一眼自己的当初，可以多一份仁恕之心。

那篇文章从时代、凤凰的自然环境和民俗、少数民族血统、相互间影响五个方面展开，统共5000字。面面俱到，泛泛而谈。其中最不能解释的是：文中提到的那些客观因素在其他地方，至少在湘西简直是普遍性的存在，为何只有凤凰出了三杰？

二

文化地理学研究人物的成长环境，以探讨环境对所出人物的激励和制约，从技术上属于统计分析。在人文社科领域，统计分析最重要的前提是分类。我在前文中没有意识到个中利害，对“凤凰三杰”等量齐观。其实，他们的成长很明显分属于两种类型。

熊希龄属于科举入仕。他的成功首先是天资聪颖，科场得意。14岁入学，19岁中举，24岁成进士、点翰林，这些，与凤凰的环境基本上无关。如果说有关，只能说是负相关。在一些文教昌明之地，士子足不出

乡里就可以完成受教育的全过程；而身为凤凰人，熊希龄为完成学业，不得不转徙芷江、长沙。因而，他的成功在凤凰很难被复制，当地以类似方式达到与他相当高度的人绝无仅有。

问题是，科场得意而顺利入仕的并不鲜见，而作为堪与熊希龄相提并论的为数不多。这，恐怕不能不认为其中有着凤凰那个环境的影响。

当熊希龄成长时，凤凰的行政建置是直隶厅。直隶厅是清代特有的行政制度，主要设于一些开发尚未“成熟”的地区，境域与县相当，而行政级别介于府、县之间。当时设在湘西的有乾州（今吉首）、凤凰、永绥（今花垣）三个直隶厅，都是嘉庆二年（1797）升格的。之前是辰州府下的三个厅。凤凰厅于乾隆五十五年（1790）由凤凰营改建而来。

凤凰营始置于明隆庆三年（1569），原址在今县城西南六十里的凤凰山，因山而得名。县城旧名“镇筵”。关于其得名所自，道光《凤凰厅志》卷1《沿革二》有云：

厅名镇筵者，以昔日乾州之四里、永绥之六里，其苗人归镇溪千户所管辖，责永顺土司承担，为镇苗。凤凰沿边，东北自湾溪，西南至鸡公寨止，四十八寨苗獠，归筵子坪长官司管辖，责保靖土司承担，为筵苗；设参将一员，驻麻阳，兼管镇溪、筵子坪二处苗人，曰镇筵参将。此镇筵所由称也。嗣因参将职卑权轻，又麻阳距苗地较远，改设镇筵副将，移驻五寨司城，而五寨司遂以镇筵称名矣。

这段话中，“镇筵”是由“镇溪”“筵子坪”两个地名的合称，可信。但作者有多处没讲明白，约而言之有三点：其一，“厅名镇筵”，指的是“厅城”又名“镇筵”，若“凤凰厅”则从未被称为“镇筵厅”；其二，“镇筵”作为地名系因官员的管辖范围而来，所指本来不限于今凤凰。

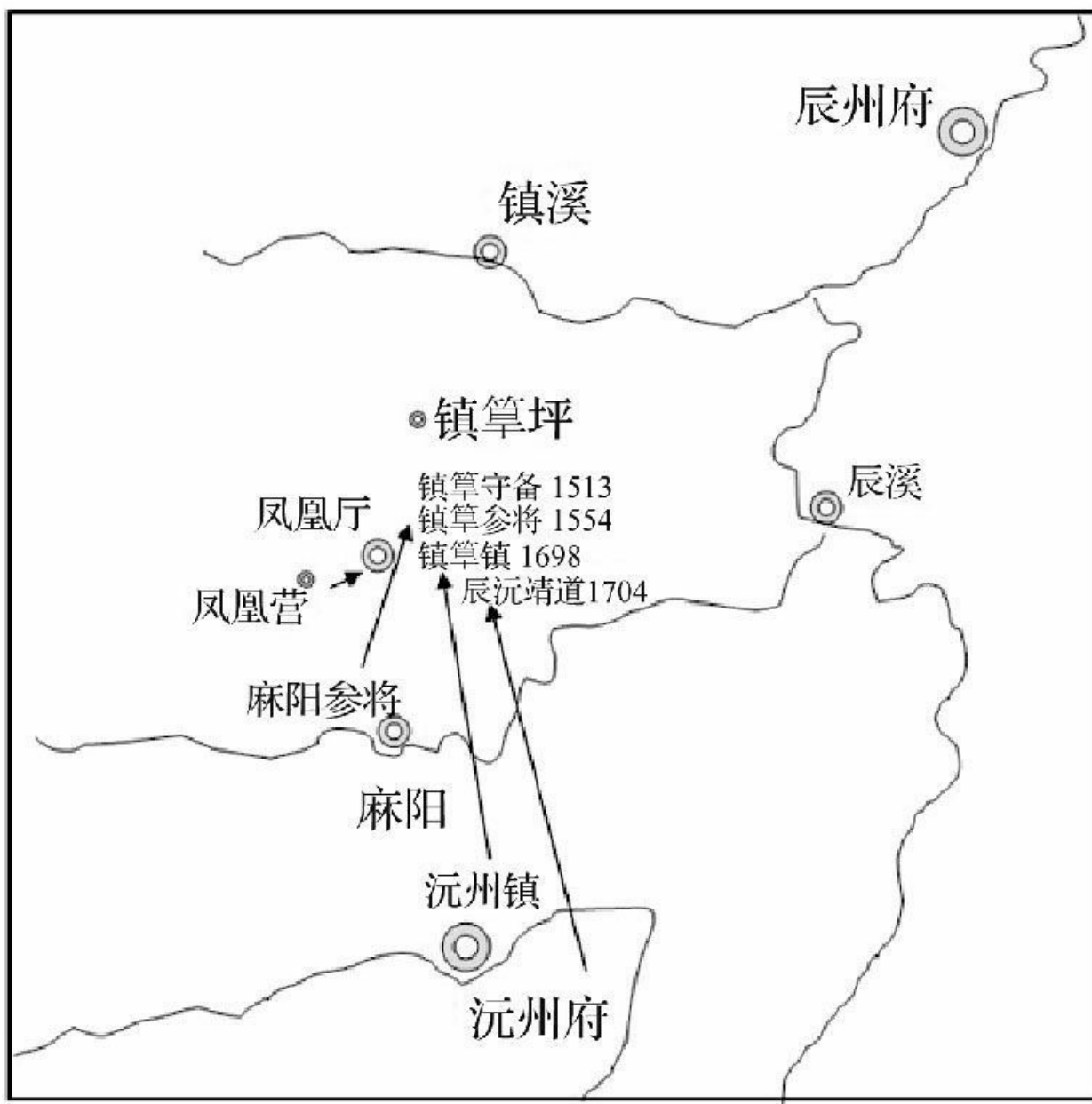
“镇溪”驻地即今吉首市城区。宋熙宁三年（1070）于此置镇溪砦，

隶泸溪县。明洪武三十年（1397）置镇溪军民千户所，“时辰州卢溪县主簿孙应隆招谕蛮民复业者多，遂置千户所以镇之，以应隆为镇抚”（《明太祖实录》卷250）。康熙四十三年（1704）改土归流，裁千户所，设乾州厅；留下地名“所里”，于1953年更名“吉首”。

“箪”在字书中无释义。《汉语大字典》仅标明其读音，然后列“镇箪”条，释曰：“古镇名。即今湖南省凤凰县沱江镇。因其地有箪子坪溪而得名。”等于没解释。按“箪”字从竹，现通行作“竿”。据《湖南省凤凰县地名录》（凤凰县人民政府1983年编印），竿子坪“原名叫竹子寨，因山里竿竹丛生，村里人常在这里的集市坪里卖竿竹，故名竿子坪”。其说似较合理。

其三，将“镇”“箪”二地牵合在一起，其初并非始于“镇箪参将”，而是更低级别的“镇箪守备”，初设于正德八年（1513），隶麻阳参将。嘉靖三十三年（1554）移麻阳参将驻“镇箪”，才称“镇箪参将”。因而，原五寨司城被称作“镇箪”，当始于明正德八年（1513）。

入清后，镇箪地位不断看涨。顺治三年（1646）驻军将官由明代的“参将”升为“副将”；康熙三十七年（1698）移“沅州镇”（驻芷江）为“镇箪镇”，从此为总兵驻地。康熙四十三年（1704）改土归流，于凤凰营置流官（通判），移“辰沅靖道”驻镇箪（原驻芷江）。从此该城又为道台驻地。终清之世，镇箪为湘西最重要的军、政中心。



图十八 镇筴及凤凰相关诸位置示意图

明了这一背景非常必要。沅水流域古来为“溪蛮”之地，秦汉以降开发极为缓慢；唐宋在此续有措置，但主要侧重凤凰北面的永顺、保靖，以及其南面的芷江、麻阳，这一形势至元明不改。元代在今凤凰设五寨长官司；明因之，又增设筴子坪长官司，均属保靖土司。明中叶后该地渐形冲要，入清后竟渐次成为湘西管钥之地。这一形势一直延续到民

国。直到今湘西自治州以吉首为治所，凤凰才降格为普通一县。

“凤凰营通判”自设置（1704）后，由于与道台交流不便，不数年（1709）自凤凰营移署镇筵城。自此，镇筵城又享有“凤凰”之号。乾隆五十五年（1790）升“凤凰营通判”为“凤凰厅同知”，俟后“镇筵镇总兵”仍驻扎于此，因而厅治一直亦称“镇筵”。直到民国后，由于“镇筵镇总兵”不存，该地才得以专称“凤凰”。——不少人以为“镇筵”与“凤凰”这两个地名为先后继承关系，其实在清康熙以后两百年中，它们一直是并存关系。因为来自军、政两个不同的命名系统。

咸同军兴，凤凰有不少人起而弄潮。个中翘楚田兴恕（1836—1877），初随乾州人邓绍良出征长沙，一战成名，年方十六；咸丰六年（1856）自将五百人，号“虎威营”，亦称“筵军”。因其为镇筵人，且营中同乡甚多；而“镇筵”原系“镇”“筵”二地合称而来，“镇”既别建乾州厅，自然要大张“筵”字旗号。

由此涌现一大批军功人物，其中有5人位至提督。咸丰十年（1860），田兴恕授贵州提督、钦差大臣；次年兼署贵州巡抚，年方二十四。同治二年（1863），沈宏富（1837—1868）署贵州提督，此人即沈从文嗣祖。其他追随者自然都升赏有差。

值得一提的是，沈从文曾追述这段历史，说：“江南大营包围太平军的天京时，筵军中有一群卖柴卖草亡命之徒，曾参预过冲锋陷阵爬城之役，内中有四五人后来都因军功作了‘提督军门’，且先后转成‘云贵总督’”（《一个传奇的本事》）。这段话无一句有来历。其中最重要的是，筵军根本就没参与天京之战。它成军后，先是在江西与石达开部作战，咸丰八年（1858）转战贵州，之后一直在西南战场。而且，前后无一人升至云贵总督。

筵军史诗般的成就大大激励了当地后生的人生理想。沈从文

说：“在湘西十八县中，日本士官生、保定军官团、云南讲武堂，及较后的黄埔军官学校，前后都有大批学生”，而凤凰“同其它县分比，占人数最多”；以致“到抗战前夕为止，县城不到六千户人家，人口还不及二万，和附近四乡却保有了约二千中下级军官”。这一数量估计容有夸张，但当地“一切年轻人的出路，都不免寄托在军官上”，殆近于事实（《一个传奇的本事》）。

熊希龄的父祖三代均为中下级军官。基于他的天资，家庭为他选择了一条与众不同的培养道路。而生长在那样一个环境，他性格中天然地具有那个环境赋予他的一些特质：积极、坚韧。唯其积极，他初出茅庐便站在时代浪尖上，参与湖南新政，开设时务学堂、创办《湘报》；唯其坚韧，他在仕途上起起落落，始终奋发有为；即使在历尽宦海劫波后也不甘消沉，转而从事社会慈善事业。这种性格，可以说既是熊氏一生事功的原动力，也是那个时代多数凤凰人共有的心理特征。

三

与熊希龄不同，沈从文、黄永玉两位属于自学成才。他俩都没受多少正规教育。沈从文高小没念完；黄永玉“文化”稍高，也只读到初二。他们都是在少年时怀揣梦想，奔赴他乡，在读社会这本“大书”的过程中完成自我教育的。

本来，教育的实质就是自我实现，无论是读“小书”还是“大书”。坐在教室里，纵有名师指点，如果自身不主动，到最后无非是浅尝辄止，甚至得其门而不能入。反之，如果将学习当成一种内在的需求，那么翠竹黄花无非妙道。当年弘忍法师临终付嘱，东山五百人都寄望于高座神秀，到后来弘忍的选择竟是在厨下踏碓8个月、从未至堂上的带发修行人卢行者。可见学习、求道这等事，与天资有关，与缘分有关，与形式、身份之类无关。

湖南人考虑问题比较透彻，因而湘籍学者中特多自学成才型人物。沈从文、黄永玉作为文艺家，写作、绘画本来就是一勤学苦练的事，从这一意义而言，他们的自学成才不足为奇。

其卓异之处在于两点：其一，他们都是在很小的年纪就离开故土，孤身一人到异乡去漂泊；在一种近乎流浪的过程中，不仅顽强地活了下来，而且奇迹般地成就了自己。他们为什么敢这样子出去闯？

黄永玉曾感慨：“我们那个小小山城不知由于什么原因，常常令孩子们产生奔赴他乡的献身的幻想。”（《太阳下的风景》）沈从文则承认，他和黄永玉都或多或少受了点故乡水土中“浪漫情绪”的影响，“作成一种诗的抒情、有趣的发展”（《一个传奇的本事》）。个人感觉，这种“浪漫情绪”，这种“献身的幻想”都根植于凤凰那深厚的从军传统。从军就是搏命，讲究出生入死，斗智斗勇。打破了生死关，将未来攥在手上，不管从事何种工作，自然“始终充满信心，顽强坚持”，为此“克服来自内外各种不易设想的困难”（《一个传奇的本事》）。赤手空拳到他乡去闯世界，不过是家常便饭而已。

其二，开始读“大书”时，沈对写作、黄对木刻基本上没入门，短短几年工夫，他们不仅成了名，而且达到相当高水准，能够融入主流以致逐渐影响、引领主流。这，绝对是沈、黄传奇人生的最精彩之处。

也许有人认为，这是他们天赋异禀更兼勤奋过人所致。对此我不敢苟同。学艺这事，最紧要的是眼光。徐悲鸿在中央美院一份《教师登记表》的“个人专长”栏中，亲笔填写着：“能鉴别中外古今艺术之优劣。”我认为，这才是一个成为大艺术家的先决条件。

曾见过多少人自我奋斗，用功不为不勤，天赋不为不高，但未能取法乎上，终致成就有限。湘人性情倔强，不信邪、不畏难，个别人甚至好与有成就者为仇，若未能树立正确的价值取向，结果往往令人叹惋。

其例甚多，不烦枚举。

那么，沈、黄两位为何能在学无常师的环境中，找到正确的奋斗方向？

我认为这里面有远近两方面的因缘。就远的来说，凤凰虽然僻处湘黔边界，万山环绕，但作为湘西清代的军政中心，自咸同以降，它已向洞庭湖以外的广阔世界敞开了门户。不仅一代一代相继出外打拼，到清末甚至有人放洋留学。因之，新式学堂、照相馆、公司厂矿等新事物纷纷在此出现。这不仅在湘西独占鳌头，即使在湖南也属于得风气之先。因而那里的有志少年，早已具备“独上高楼、望尽天涯路”的气概。

至于近因，我们可以注意到熊与沈、沈与黄之间都存在着亲戚关系，个人认为这中间有一个积极影响在。熊、沈之间关系较远。沈从文少年时，因从军之便曾在芷江的熊公馆出入过半年；后来去北京闯荡，熊希龄对他帮助不多。但熊氏的成就，无疑对沈从文深有刺激。沈从文曾记述1937年年底，他表哥夸他：“人家都说你为我们家乡争了个大面子，赤手空拳打天下，成了名作家。也打败了那个只会做官、找钱，对家乡青年毫不关心的熊凤凰”（《一个传奇的本事》）。这话表面上对熊凤凰不以为然，但说话的方式分明透露出，熊凤凰正是沈从文奋斗道路上的一个重要参照系。

沈从文那位表哥就是黄永玉的父亲。在黄永玉成名前，他从没见过这位表叔，两人之间也很少联系；但黄永玉对这位表叔非常景仰，凡沈从文的作品，见一本买一本，引以为自豪。沈、黄之间，既是亲戚，又是同道，更是知己。我们可以看到在关于沈从文的文字中，黄永玉写得最鞭辟入里；而关于黄永玉的文字中，沈从文写得简直就是夫子自道。

显而易见，他们之间的这种先后影响不是技术性的，但是比任何技术性的影响都更加深远。

四

很多人注意到凤凰三杰都具有少数民族血统。黄永玉为土家族，其姑母即沈从文母，沈从文祖母为苗族，熊希龄母吴氏亦为苗族。以前我也认为这一点对于他们的成功影响很大，现在看来，对这一点恐怕不能估计过高。

少数民族血统的影响，一般说来都会落实到性格上。有些人认为，少数民族比汉人更强悍，更吃苦耐劳。我不太敢以为然。在凤凰那样一个数百年来多民族杂处的山地环境，即便是汉族，其性格中的坚韧与吃苦耐劳也到了一个相当高的水平。况且，清代无论是科举还是行伍中论功行赏对少数民族都有一定的限制，因此，我个人认为至少在熊希龄的人生道路上，这一点对他影响不大。

至于沈从文与黄永玉，由于从事的是文艺领域，有一定特殊性。少数民族背景为他们的成功确实创造了得天独厚的条件。他们的作品，无论是情怀还是想象抑或表达，在在都透着湘西那方水土的神秘。而这，是极有助于他们在陈陈相因的艺术圈脱颖而出的。也许换作同样熟悉当地生活的汉族，也能创作出同样风格的作品。但数十年来乡邦后辈尚未出现与他们比肩的成就，只能说，大凡传奇都很难被复制。

之所以难复制，个人化的因素在此可不提，我认为极重要而不能不在此郑重一说的是时代。沈从文剖析他自己“只缘于正面接受了‘五四’余波的影响，才能极力挣扎而出，走自己选择的道路”，同时他认为“大多数比我优秀得多的同乡”，只因没有出来，才未能有所成就（《一个传奇的本事》）。所谓“优秀”与否在此可不置论，但他和黄永玉的成功始于他们的“极力挣扎而出”，应是一个不争的事实。

我没去过凤凰，不知那里的少年今天是否还有人怀揣着奔赴他乡献身的梦想。但我敢断定，即使有，也不可能再出现新一代的沈从文、黄

永玉。别说他们没有文凭、不懂外语，就凭他们年纪轻轻赤手空拳孤身一人在他乡流浪，有关部门的“临时工”早就把他们遣送回原籍了。

时代咿呀向前，三杰的成功属于民国那个已经逝去的年代。

2013年6月30日

黄永年先生二三事

1996年春节刚过，我所在的单位办一个国际学术研讨会，邀请到黄永年先生，让我去火车站迎接。那之前我和他没见过面，出发前，我特地把他的大名写在一张纸上。

谁知那张纸竟一点都没有用。站台上人潮如涌，他从车厢里缓缓而出，我一眼就断定：这就是黄先生。上前请问，果然。

出站的路上，我越想越觉得奇妙，于是问他：1990年6月初的某日中午，他是否在陕西师大校门外的某个小餐馆吃饭？他觉得这一问好生突兀。我向他解释：那一天我和两位师兄在陕西师大硕士论文答辩结束，导师何业恒先生设席感谢以史念海先生为主席的答辩委员会，坐定后看到来了另外一千人，其中一位西装笔挺，走到史先生跟前恭恭敬敬行了一个鞠躬礼，当时我以为是个日本学者，此刻回想，很像黄先生。黄先生没多想，浅浅一笑，说，那正是他。

这一笑让我顿时产生了一见如故的感觉。

研讨会期间，他领着几个人到苏州去买书。我因为要参与会务，也就没跟去。那个晚上去宾馆里看他，老远就见他背着手在房间门口踱步，一会儿踱出来，一会儿又进去，步态煞是轻盈。我第一次见他这样，觉得很好玩，忙走过去；他愈发得意，连说：“开心，今天开心！抓着辛德勇帮我刷书！”德勇先生坐在门里边，一面拿一个大棕刷飞快地刷着书，一面嘴里念念有词地回应着黄先生的调侃，动作和语调都特别地飞扬。

这是我目前为止见过的最令我神往的一幅“得书图”。之前我早听说过黄先生如何爱书，如何站在旧书店门口一望，仅凭书根就能判断出书架上线装书的版本，那一晚算是初步有所领教。本来我还听说那次他在苏州那个书店的仓库里挑书时，也颇有一些异乎常人的举动，但没有亲见，不过是二手史料，在此且按下不表。

随后几年，黄先生与此间的交往渐渐地多了起来。又是开会，又是专程来讲学。或者到附近有事，顺便来停一脚。要不就是为一些事情而电话联系。记忆中拿起电话听筒就传来熟悉而亲切的“是张伟然同志吗？……”也就在那以后的几年逐渐频繁。

有一次，从刊物上读到他回忆50年代前期沪苏市面上宋元书的文章，里面详详细细地缕述每个书店的每一种书，举凡书店来历、位置、经营特色以及书名、版本、品相、册数、价格乃至摆列状况，纤毫毕现，历历如昨。我大感惊奇，颇疑他当年看过之后留有日记。不久他到复旦来，我当面向他求证。他笑笑，说，哪有什么日记，就是因为喜欢，记住了，一直没忘，完全是凭记忆写的。

好像也是那次，我向他说起，我曾在丽江买到一套乾隆版的《古文释例》。话音未落，他就大笑，说，那是某某版，很烂，不值钱的。我回家检核，发现版本确实跟他说的一样。

不知是否因为多次跟他谈起过买书，那以后没多久，他竟托我帮他拍买起古籍来了。是上海博古斋的小拍，共拍过两次。先一年买到一种，第二年买到两种。我虽然对古籍版本一窍不通，但竞标还是会的。他老人家先看过目录，电话里指示编号和价位，我只管研究如何举牌就完了。

黄先生喜欢的书与我辈大不一样。我辈虽然也自命爱书，但大多从实用出发，或者能猎一些奇。黄先生曾戏言，这些书就是扔在地上，他也不弯腰去捡。他是正经的藏书家，讲究版本、目录、校勘，学有本原。我记得有一次他在复旦文科楼九楼开讲，开头讲研究文史须有一些基础，左手指一屈，便数出这三门学问，然后再右手指一屈，数出音韵、文字、训诂。

对于文史学者来说，这些东西懂与不懂，平时好像不大成问题，但

一到关键时刻，道行深浅便云泥霄壤。黄先生在史学、古典文献学领域是卓然名家，就是在古典文学方面，也有许多人所难能的贡献，这不能不说是从他平时对书的喜好中涵养出来的。

说来也奇，凡黄先生看上的拍品，一般人都甚少关注。因此我每次去替他竞标，成交都比较顺利，价格远低于他的心理极限。第一年才举了两次牌，第二年更顺，较重要的那部书一举就拿下了。

那天我抱着书刚回到家，他电话就来了：“喂，是张伟然同志吗？……”我答应是，他问我书买到没有。我故意逗他，问他想听真话还是假话。他不解何意；我说：书我是都拿回来了，但有个老师想看一下……话还没说完，他声音就大变：“张伟然同志呀！我是把你当正人君子啊，你可不能这样啊！”

我听出他是真的着急，赶紧不开玩笑，向他保证：书肯定是他的，那个老师只不过因为这书是被黄先生看上的，想欣赏一下，绝没有别的意思。听我这样讲，他的声音才渐趋于平静。

那个学期结束，他打听到此间有人回西安过年，来电让我把书给付过去。他对书从邮局寄不大放心，担心受损伤。事先他在电话里教我把书包好，说要包两层。书送走后，他又来电，询问交付情况，推测书何时可以到达，等等。

按公历算这已是2004年的事。那一年他近80岁，但没声张，只是收到他赐寄的《印存》。转年金秋，我和同事去陕西师大开会，回沪前，我们去看他。此时距前一次见他已隔有数年，他各方面变化很大。瘦得厉害，精神也大不如前。说话慢而且轻，略显得有些吃力。

我万没料到出现在眼前的是这样一个黄先生。问他平常下不下楼活动，他说不。他家住二楼，没有电梯，只好就在房间里走走。我再问他

休息得如何，他摇头，说，每天差不多睡到三四点钟的样子就醒了，再也睡不着；想找点什么书来翻翻，可是，“我看现在这些书啊、文章啊，水平能达到陈寅恪先生那样的好像也没有……”黄先生叹息着，轻轻摇头，脸上满是失望。

坐了约个把钟头，不忍心让他多耗神，我和同事告辞。他说不久华东师大有个纪念顾廷龙先生的会，邀请了他，他准备来。我计划着，到时候我可以带我的学生去拜见他，顺便请他吃江南特色“腌笃鲜”。黄先生说，他虽然在北方已经生活了几十年，但对从小爱吃的家乡风味，仍然很喜欢。

出来走在路上，我心里不由得有一种隐隐的悲凉。我觉得黄先生对现今学术的态度，表明他对当下的一切正在看淡，精神很可能会离尘世越来越远。这，实在是让人不堪深思的。

但我当时还是抱有信心的。一来他思维仍一如既往地清晰而灵敏，二来他当时的身体状况，我以为有着季节的原因。他有哮喘病，我第一次见他时就知道的。我总希望等天气暖和了，或到南方来了他能好起来。

可是，预定的华东师大那个会的时间到了，他没来。我打电话去问，寿成兄说，老爷子健康不许可。

年关前，黄先生来电了，内容却是问我能否帮他买两个套在猫脖子上的药圈。他说他养的猫身上长了虱子，猫老往他身上蹭，弄得他不胜其扰。如果能买到，希望能快邮过去。我对养宠物素乏专攻，经人指点，得知小区门口正好有一个宠物用品商店，我一问，不仅有药圈，还有直接用的药，而且都很便宜。我再一打听，我一个学生正好要去西安旅行，第三天就出发，于是我买好药和药圈让学生带去，又快捷又方便。

安排停当后我打电话向他禀报，他料不到这一切居然这么巧，很是开心。我对他说：“黄先生，这是吉人天相啊！”他马上纠正：“不，是吉猫天相。”

随后的日子复归于宁静。我记得开春后还寄给他一篇刚完成的拙作供他消遣。我以为暂时不会有什么事，买到他一本旧书，还想等他来沪再请他签名。然而，万不料，在一个毫无征兆的静谧的雨夜，寿成兄突然给我来电话说：“老爷子走了。”

那是2007年1月16日晚。

其时正逢学期末，山长水远的，我没能去为他送别。想为他写些文字，刚起了个头，从网上看到德勇先生写的《送别我的老师》。我想我无论如何都写不到那个境界，于是叹息，罢手。过了一年，我重新起念，可是这一次仍未能成篇。

如今又快到了见黄先生最后一面的那个季节，西望秦天，想必早已秋风四起。在此我终于能写下以上这些碎屑，聊以为对九天之上的黄先生的系念，愿缥缈长空不要隔断这来自人间的微末的温暖。

原载《读书》2008年第11期

陈桥驿先生在记忆中

2月11日是个忙碌的日子。一大早就接到师兄吴松弟教授的电话，他翌日赴美，有几件事要赶在动身前定下来。紧赶慢赶，下午把事情办妥；晚饭后，发现他又来了一短信，告知：陈桥驿先生走了。

这消息让我颇感意外。印象中，以陈先生这样的长者，绝不应该这么快就弃我辈而去的。侯仁之先生前年才走，享年102岁；陈先生小侯先生一轮，都属猪，隔一年多一点跟着也走了，实在让人感觉太突然了一点。

同时，这消息也让我感到特别遗憾。2010年夏，接到范今朝教授通知，说2011年秋要在杭州给陈先生办一个90大寿的庆典；我很憧憬，准备去，不期然那个冬天申请哈佛燕京学社2011—2012年度访问学者成功，于2011年8月去了美国。远隔重洋，也就缺席了那次盛会。回来后，一直想着专程去杭州拜谒，让门下诸学弟见识一下这位当代史地界的鲁殿灵光；可事情一忙，总想着还有明日。如今，没有明日了。

我当即打电话与松弟兄联系，商量为陈先生送别的事宜。晚上我又写邮件给历史地理专业委员会诸位委员，告知这一不幸的消息。当晚我为专业委员会起草了一副挽联：

主史地坛坫十数年，巨功在郦学，校本、文章传后世；

推天下英才三千士，多面称能手，古都、宁绍着先鞭。

这副挽联想概括陈先生在学术上的建树，以及他对后辈的汲引、栽培。仓促之间，不及仔细斟酌词句。发给专业委员会诸位副主任请是正，郭声波教授改了几个字，也来不及另起炉灶。随后两天，我总觉得该挽联未道出陈先生的人格和精神，正好新任所长张晓虹教授跟我商量所里的挽联，于是我又代拟了一副：

经困厄而志业不隳，是大学者本色，治郦开地理一派；

设绛帐以桃李广种，诚真名师风范，立雪遍禹贡九州。

2月14日，我将这两副挽联用白宣纸写好；15日带到杭州，用在了陈先生的告别仪式上。

仪式15日下午1时后开始。我和张晓虹教授一早从上海出发，在仪式开始前半小时顺利赶到了杭州殡仪馆一号大厅。侯甬坚教授、胡阿祥教授、安介生教授以及从外地赶回的陈门弟子阙维民教授、钟翀教授都已经先到了。仪式简短而庄重。礼毕后走下厅外的坡道，维民兄开车送阿祥兄和我们三位同事往杭州东站，我们都百感交集。上车前我喟叹了一句：“一个时代结束了！”维民兄当即表示同意，说：“陈先生绝对代表了一个时代。”

初次见到陈先生，在1990年深秋，本所为庆祝谭其骧先生80大寿而举办的国际历史地理学术会上。那次大会除侯仁之先生因临时身体欠佳而未能出席，其他人自史念海先生以下，真可谓“群贤毕至，少长咸集”。陈先生携师母参加。报到那天，陈先生在东苑宾馆大堂看到一伙日本朋友，他大步向前，冲着其中一位用浓浓的绍兴话表示欢迎和问候，叽里咕噜说了好一会儿；然后把头朝侧后方一摆，站在他身后的师母上前一步，将他的话译成日语。之后几天，类似情景出现过好几次。但凡陈先生跟日本学者交流，哪怕是学术讨论时的发言、提问，师母都会在旁边相助。看到这场面，真让人艳羡不已。有这样的私人翻译，怪不得陈先生跟日本学界的交流那么频繁。

令人印象更深的是另一幕。在一位西方学者发言过后，陈先生站起来提问。他说着一口绍兴腔调极浓的英语，让人听起来煞是费劲。那位洋朋友显然也听不懂，陈先生说了没两句，就很客气地打断他，说：“请您还是说汉语吧。”顿时哄堂大笑。陈先生不为所动，仍站着说那绍兴风味极浓的英语，一边说一边打着手势，硬是坚持着把他想说的话说完。说了好长一通。完了又自己将发言内容用绍兴话重说了一遍。

师母有无帮忙将他的绍兴话译成普通话我已不记得。总之他的话都很难懂，无论英语、汉语。搞了好久，经过旁边多人热心相助，那位洋朋友才明白陈先生想说什么。

这件事让我对陈先生肃然起敬。事后我常想，换作他人，在那样一个众目睽睽、时间紧迫的场合，经人一哄笑，肯定就放弃说英语了；然而陈先生那样淡定，那样执着地完成自己的发言。完了又顺应听众之请译成汉语，可谓既不委屈别人，也没有委屈自己。实在是人所难能。

那以后我开始读他一些有深度的《水经注》研究文章。特别是读到关于“赵、戴相袭案”的判断，以及《水经注疏》版本梳理等文章，让我大为佩服。之前只粗略翻过他的论文集《〈水经注〉研究》（天津古籍出版社1985年版），以及较为通俗的《酈道元与〈水经注〉》（上海人民出版社1987年版），实话说，觉得其中有些内容较为浅显。至此意识到，陈先生恐怕是有一种随缘说法的意识。他能写一些较为浅显的东西给一般读者看，也能写精深的研究论文。有些学者能深而不能浅，这方面我感受较深的是先师谭其骧先生。他恪守不为流俗做学问的宗旨，从不写人所共知的东西，也不写教材；平时他还老感慨有些东西只能深入，没办法浅出，比如高能物理。碰到有悖他学术理想的要求，他不妥协。而陈先生则不同。陈先生似乎比较善于化解物我之间的矛盾。

以《水经注》校本为例。作为酈学家，陈先生毕生都在为做出一个自己的《水经注》校本而努力。早在20世纪80年代，他就帮人完成过《水经注疏》的校勘（江苏古籍出版社1989年版）；也出过自己的《水经注》校本（上海古籍出版社1990年版）。之后他不断地继续努力，到20世纪末，在自己并不满意的情况下，仍应他人之请而出了一本《水经注校释》（杭州大学出版社1999年版）；直到前数年推出《水经注校证》（中华书局2007年版），这才算他的最后定本。

从这里可以看出陈先生的性格。他可能并不拒绝拿出一些他自己并

不觉得完美，只能算中间过程的作品，但他绝不是没有追求，更不是没有眼光。他只是有自己的处世之道。这一点，从他接引后学的态度上可以看得更明显。

中国当代学界有一个特点，那就是“20后”学者特别少。作为史地界“20后”的高光人物，陈先生是继侯先生之后，第二位历史地理专业委员会主任，而且连任了两届。从20世纪80年代到20世纪90年代中叶，找他做评审专家、答辩委员或为著作写序的人特别多。我没做过精确统计，感觉中，他当答辩委员会主席或参加过答辩的次数，不要说同辈学者，就算在前后几辈学者中都很可能是最多的。他替人作的序，简直多到了太多的程度；即使不说有求必应，至少可能是比较少拒绝的。然而，陈先生在心里其实很有轻重。

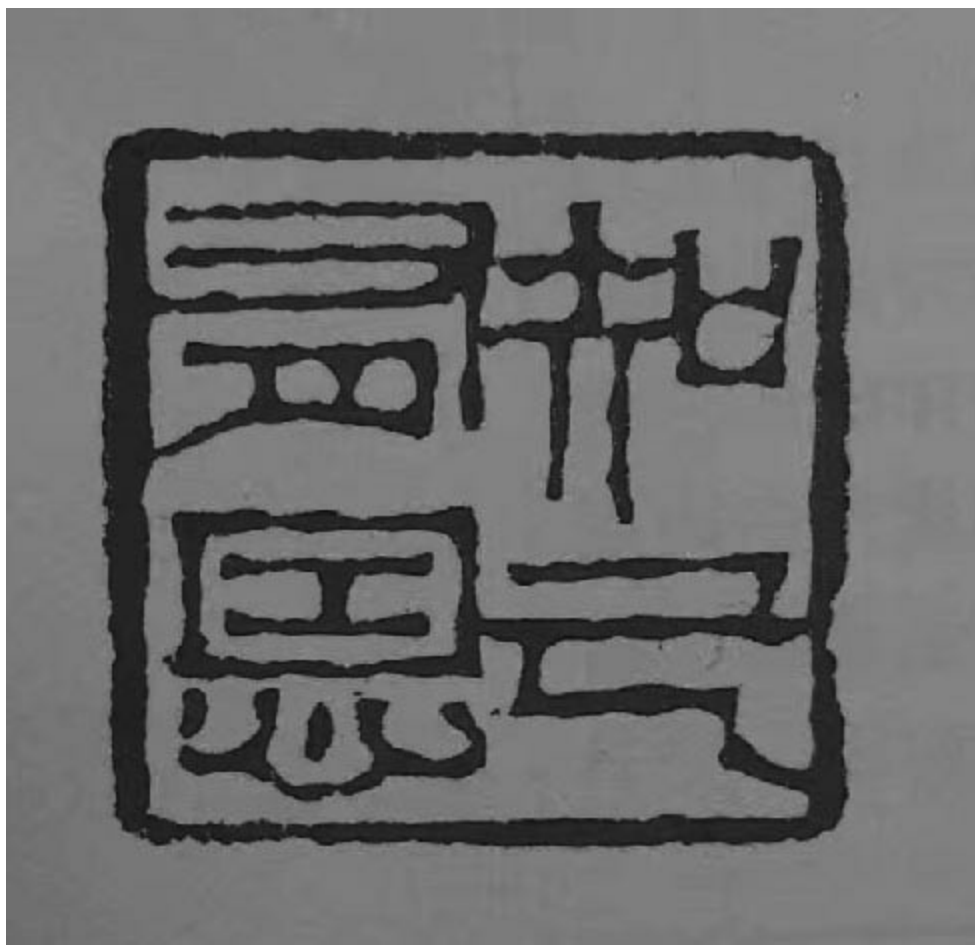
90年代中期的一个初夏，《中华大典·历史地理典》在复旦开工作会议，陈先生也来了。散会时，他亲切地拉着也来与会的韩茂莉教授的手，千叮咛、万嘱咐地说：“茂莉呀！学问要做，日子也要过，不要太刻苦了！要好好照顾好自己，好好照顾好我们德勇！”语意之慈祥，情致之深厚，父母之于子女殆不是过。我从没见过陈先生对其他人这样。正好辛、韩两位也是我个人极为尊重、钦佩的学者，由此可见陈先生既有有教无类的师道情怀，也有其特别欣赏的对象。

我个人与陈先生交往的次数并不算多。特别重要的是1993年6月博士学位论文答辩前，先请他做论文详细摘要的评议专家；后来又请他做全文评阅，并担任答辩委员会主席。因论文全文打印较迟，正式答辩前邮寄已来不及，为此亲自去了一趟杭州，将论文送到他家里。那次去的时间不好，为了不影响他休息，我在他家门外徘徊了两个来小时。那一刻，我脑子里闪过了“程门立雪”的掌故。稍后他来复旦主持答辩，前一天到，完事后离开，都是我接送。当年他为我写的那些评议、评阅意见，现在都不难找到；他在答辩会上的发言，我也保留着当时的记录。

由于颇多溢美之词，在此就不多说了。送他去火车站的路上，他对我说了番让我很感动的话，此刻仍历历如在目前，在此也不便转述，只能把它当作座师对门生的爱护和鞭策。

民国时湘潭白石老人曾刻过一方印，文曰“知己有恩”。以我与陈先生的交往，当然绝不敢谬托知己。不过，他当年对我的教导、激励，确实让我觉得鞭辟入里、如沐春风。每次回想起来都特别感激。也许这就是师恩吧。我只有“中心藏之，何日忘之”，努力成为老师希望我成为的那个样子。

原载《中国历史地理论丛》2015年第2期



图十九 知己有恩

学术的合作与创新

找这个题目让我受了整整两年的折磨，或许更久。说“或许”是因为我找到后才恍悟，原来一直莫名其妙的某根神经疼痛竟然也与此有关。

去年这个时候，我们终于见到了传说中张修桂先生的大著《中国历史地貌与古地图研究》（社会科学文献出版社2006年版），煌煌一巨册，同事们都感慨不已。为此我们几个年辈相仿的，不期而遇地在当时的资料室讨论过几次。与谭其骧先生一样，张先生也是到了70岁才推出他的第一部个人著作（谭先生当时出版《长水集》，人民出版社1987年版），可是仅此一部，足以让我们后辈的多少所谓著作都相形见绌。——不，简直无地自容。有人说，那是张先生他们老辈解读文献的能力强。说此话的兄弟出身非历史亦非地理，我可以理解，但是我不能全部同意。因为平心而论，单讲解读文献，数十年来前后辈当中此项能力强的不在少数。也有人说，张先生是跟谭先生跟出来的。此论可谓深契我心。张先生自1959年从华东师大地理系毕业分配到复旦以后，一直跟着谭先生编历史地图、做各种项目，就连他自己也在这本大著的自序中深情告白：“回顾我的研究历程，我非常感激谭其骧先生。”但是，跟谭先生何以就能跟出那样大的学问，现如今典型犹在，而我辈眼见得行行渐远，这却是我感到非常困惑的。

那之前大概一年多，我比较集中地思考着一个令我十分好奇的现象：谭其骧先生作为一个历史地理学家，他受的完全是文科的训练，工作后也一直处在历史学环境，可是他的地理感出奇地好。他的论著中有纯历史自然地理的分析考证，也有按地理学方式展开的历史人文地理研究。这两点都是常人所难的。无论写文章还是平常论学，他思考问题能够很自如地运用地理学的思维，那种近乎本能的敏感为绝大多数非地理出身的历史地理学同行所不及；他在工作中对于地理学原理和方法的采择也十分当行，找不出破绽，至少笔者目前还未能发现。

过去我一度以为，这大概与谭先生来复旦前的一段经历有关。他在

1940—1951年的11年间曾任职于浙大史地系，那时他从29岁到40岁，正是学术上逐渐走向成熟的年龄段。在那里他可以很便利地受到地理学的熏陶。可是后来我反复考量，自己就推翻了这一构想。因为从论著中看，他那段时间的学术兴趣与之前之后实在无大区别。按照他在《长水集》自序中所讲，其一，他那时上课的任务很繁重，大部分时间要花在备课教课上，述作很少；其二，在他为数不多的那一时期的论著中，他自认为“历史地理方面较有分量的是《论丁文江所谓徐霞客地理上之重要发现》《秦郡新考》和《秦郡界址考》三篇”（《长水集》，自序第7页），这些仍基本上属于传统的沿革地理的路数。事实上，他后来却顾自己的研究历程，特别看重的是1962年发表的《何以黄河在东汉以后会出现一个长期安流的局面》，他说：“我自以为这才是一篇够得上称为历史地理学的研究论文”，因为其中抓住了黄河中游土地利用方式与植被好坏“这一关键因素”（《长水集》，自序第10页）。即，把问题定位在人类活动对于自然环境变迁的影响。这确实是不折不扣的地理学思路。此时距他离开浙大又已经过去了11年。

况且，就对地理学诉求的深度来说，这篇论黄河安流的文章还远不及他后来在20世纪70年代以后写作的探讨长江流域地貌和水系变迁的几篇，如《上海市大陆部分的海陆变迁和开发过程》（1973）、《云梦与云梦泽》（1980）、《鄱阳湖演变的历史过程》（1982）。前面那篇只需掌握一些基本的地理学理念，而后面这几篇则要具体运用到一些很专门的地质学、地貌学、水文学等自然地理学的知识和原理。这，绝不是多年前在史地系教了一段时间历史课就能够胜任得了的。

毫无疑问，谭先生是一个在学术上不断发展自己，从而逐渐完善自己的人。问题是：在谭先生发展他的地理学智慧的过程中，是谁在起着经常性的作用？

我们可以注意到，谭先生在长期主持编绘《中国历史地图集》，而

后创建复旦史地所的过程中，先后调进了多名学地理出身的工作人员。谭先生平生文不苟作，极少与他人联名合署，但上述鄱阳湖一文在发表时是由谭先生和张先生合署的。该文没有收进《长水集》，谭先生在自序中特地做了说明：“还有一些研究课题，文章虽写成于近年，材料、观点却也是在编图过程中搜集、形成的。如对云梦泽、洞庭湖和鄱阳湖在历史时期的演变过程，我们所编绘的图，都是按我当时的研究成果画的，与传统说法迥不相同，但当时来不及把取得这些研究成果的考订、探索过程写成文字。编图工作结束后，我自己还是由于太忙，只写成了一篇《云梦与云梦泽》；关于洞庭湖和鄱阳湖的演变，都交由张修桂同志在编图时所取得的材料、看法的基础之上，再加以补充修订，写成论文，……我只提供史料和看法，未尝动笔，所以都没有收入本集。”（《长水集》，自序第11～12页）

如果没有切身体会，看到谭先生这样的文字，自不免得出张先生从中单方面受益的印象。可事实上未必然。这些文章涉及的并不是一般的历史研究，而且不是一般的历史地理研究，它有很强的特殊性。我冒昧谈一点粗浅感受：做长江流域水系变迁这样长时段的历史自然地理研究，搜集材料这一步并不是太难；思维支点有限，对资料做适当归纳，形成合理观点（不一定要刻意与前人不同），这一步确实很不容易；而后在此基础上将材料串起来，做深度分析、考辨，写成文章，其实难度仍然不小。因为这才是思维的最终定型，之前的观点可以只关注一个个时间断面，而此时必须对整个发展演变的全过程做出解释。它不仅需要过硬的史学功底，更需要足够的相关学科的专业知识，以及基于这些知识的研究能力。其间的艰苦往往是研究者本人难以预料的。

每每想到这些，我总是越想便越对谭先生钦敬不已。他老人家实在厉害，不仅自己做学问出神入化，他在组织项目、分解任务时，也非常高明。譬如，他让邹逸麟先生做黄河和运河的变迁，张修桂先生做长江流域水系的变迁，这实在是一个很知人善任的选择。黄河、运河史料浩

如烟海，从中爬梳、整理对文献学功夫要求很高，出身历史系的邹先生对此自然是得心应手；长江流域则史料相对有限，而自然环境方面的变迁极为复杂，正适合张先生施展其所长。假如易地以处，恐怕两位先生都未必能取得我们现在所看到的这么辉煌的成就。

当然这中间有个过程，张先生并不是一开始就被谭先生委以重任的。他在业务上得到谭先生的特别赏识时，其实已到了1974年。那一年谭先生得到一套刚从马王堆汉墓中出土的地图照片，有关部门请他进行研究。地图出土时已断裂为32块，因而第一步工作是将其拼合复原。当时张先生正处在最困难时期，师母长年住在医院，张先生在正常上班之外，既要管家里的两个孩子，又要到医院里照顾病人。谭先生体谅他，起先并没有找他，可是没办法，先后找了两个学地理和学考古的同事，死活做不出来。不得已，只好让张先生把地图照片带到医院里，一边陪床一边琢磨。护士走进来，看到张先生手中斑驳陆离的照片，大惊：“你怎么搞起皮肤科来了？”就这样，最终搞出了一个让谭先生感到满意的结果。

根据这一结果，谭先生当即写了两篇文章：《二千一百多年前的一幅地图》《马王堆汉墓出土地图所说明的几个历史地理问题》。从葛剑雄先生的《悠悠长水：谭其骧后传》中可以看到，在文章写作过程中，谭张两位先生曾有过讨论，而且谭先生本来打算与张先生联合署名，遭到当时行政领导的干预，才只署了谭先生一个人的名（华东师范大学出版社2000年版，第202～204页）。后来这两篇文章在收进《长水集》下册时，谭先生又请张先生代为校阅一过，谭先生为此特地写了一个附识：“根据修桂同志意见，除在文字上稍作改动外，并对原来三处考释作了修正。”（人民出版社1987年版，第262页）

这次合作对张先生产生的影响是巨大的。此后他一直保持着对古地图研究的浓厚兴趣，经常发表一些专题论文。在这本《中国历史地貌与

古地图研究》的专著中，其第四篇便是古地图研究，包括三章：马王堆汉墓出土古地图、放马滩战国秦墓出土古地图、古地图应用及其他。与一般研究者所不同的是，张先生绝不仅仅满足于从科学史的角度讨论古地图的技术水平，他更注重充分挖掘古地图中的地理信息，深入辨析所涉及的历史地理问题，并根据图面特征，进而阐发作者的测绘思想及其所处的社会环境。就是说，他很着意把古地图看作一种独特的历史地理资料，探讨其内容而不仅仅是形式，这当然是非专门家无所措手足的。

另一方面更重要的影响是，从那以后，谭先生对他非常倚重，他和谭先生之间的业务交流越来越深入。

在那之前苗头其实已经有了。1972年秋，为筹建金山石化总厂，当时的上海市领导请谭先生去实地考察，谭先生便带上了张先生。在海边转一圈回来之后，谭先生没发话，张先生凭着他在大学里养成的出野外必出报告的良好工作习惯，主动写成了《金山卫及其附近一带海岸线的变迁》。也就是这本专著中第六章的前身。那时候张师母已经住院，张先生每天陪完回家都很晚，于是挑灯夜战，从深夜到凌晨。断断续续写了两个多月。文章交给谭先生，谭先生又补充史料，提出一些修改意见。后来该文掲載于《历史地理》第3辑（1983），再后来获得1979—1984年上海市哲学社会科学优秀论文奖（当时未分等级，相当于后来的一等奖）。

正是通过这样的合作，张先生逐渐显露出过人的从自然地理角度分析问题的能力，赢得了谭先生的高度信任。也是在1974年，谭先生带着同人去东太湖考察，本来张先生并没有去，但后来在写考察报告时，谭先生仍找张先生进行讨论。该报告1980年以集体名义发表，后收入《长水集》下册，文末保留了很有时代特点的对执笔人的交代：“谭其骧（调查收获）张修桂（两点看法）。”（人民出版社1987年版，第140页）

1975年，谭先生主持的《中国自然地理·历史自然地理》编写项目开工，他本希望张先生承担长江一节。但当时张先生还困难着，谭先生没办法，对他说：你得给我推荐一个人。张先生果然给他物色了一个同事。写了一年多，稿子出来了，可谭先生就是无法满意。正好此时张师母已经往生，于是谭先生决定还是让张先生做，推倒重来。由此才有了谭张两位先生在历史地貌研究方面各用其长、珠联璧合的一段学术佳话。

现在从《悠悠长水：谭其骧后传》中，我们可以看到谭张两位先生在这一阶段合作的鳞爪：“为了正确显示历史时期长江流域的地貌和水系的变迁，谭其骧曾与张修桂等一起搜集、整理、研究了大量文献、考古和水文调查资料，对古代的云梦、洞庭湖、鄱阳湖的演变过程得出了与传统说法迥然不同的结论。”（华东师范大学出版社2000年版，第200页）为此他们还在1977年4月中，到湖北洪湖，湖南岳阳、长沙，江西南昌、九江、湖口等地实地考察过（华东师范大学出版社2000年版，第197页）。而这些研究成果，正构成了《中国历史地图集》自然地理要素的编绘依据。张先生本人对此有一篇回忆文章，载《历史地理》第21辑（上海人民出版社2006年版，第351～353页），有心人可以参考。

我常想，像谭张两位先生这样各自身怀利器的人，聚在一个单位不能说太少见。但是，要形成良好的工作关系，其实很难。而更难的是在长期的合作中相互学习、共同提高。偏偏学术上的事情，只有双方取长补短，才能谈得上真正意义的合作，才有可能取得超越个人能力范围的成绩。谭张两位先生，年龄上隔着一辈，学术背景一文一理，他们之间显然正形成一种合之双美、离之两伤的可遇不可求的合作关系。他们互相切磋，互相成就，给我们留下的不仅是学术上一笔丰厚的财富，更有让后辈仰之弥高的学人品格。

为了验证这一感觉，我经常请张先生回忆他当年跟谭先生一起工作

时的往事。张先生是厚道的，他总是只强调他跟着谭先生非常受益，无论是讨论问题还是请谭先生看文章，常常会得到历史学方面的补充。就在这本大著的自序中，他还交代了他在各项工作中所受到的谭先生的启发，动情地说：“我深深体会到，我们这一代人能经常得到谭先生的谆谆教诲，实在幸福。”享受之情溢于言表。我想，这种幸福其实是双向的。对于谭先生来说，他既然能虚心下问，自然能从双方的讨论中受益，如果说幸福，他只会享受到更多一重，因为他同时还在作育英才。据我所知，他是对这两种幸福都能够体会到的人。

20世纪90年代中叶，我听到老师间的一句议论：谭先生曾称赞张先生文章“一流”。这句话于我虽然只是间接史料，但对其真实性我深信不疑。我甚至还可以想象得出，谭先生在说这种话时，脸上会带着怎样开心的神情。

中国历史地理学从20世纪30年代开始发端，到50年代以后，整个学科才获得比较大的发展。这中间，历史自然地理作为一个新兴的研究领域，对研究者的学科背景和个人素质提出了崭新的挑战。传统的沿革地理虽然也有一些水道研究，但基本上是从文献到文献，不做地理学分析，学术价值很有限。谭张两位先生在70年代对于长江流域水系变迁的研究，合历史和地理两学科之力，从现代地理学原理出发对文献史料进行深度解读，可以说是将传统水道研究提升为现代科学意义上历史地貌学研究的成功范例。

时间又过去了30年。沿着当初与谭先生合作时开创的道路，张先生又已经走出了很远。在这本《中国历史地貌与古地图研究》中，张先生已经可以给出一个具有科学意义的“引论”，对历史地貌这一历史自然地理学主干分支的科学属性发表具有指导意义的见解，并提出一整套研究方法。而作为其基础的，是包括“长江中下游河湖地貌演变”“上海地区地貌演变”“黄淮海平原河湖地貌演变”“古地图研究”4篇共12章的实证研

究。这些内容是在作者35篇专题论文的基础上重新组织而成的，其中第二篇包括一项国家自然科学基金课题的研究成果。文章初发表时大多得过奖，除上述《金山卫及其附近一带海岸线的变迁》一篇之外，还有5个省部级以上的奖，都是一等或特等。我儿子在扉页上看到这些介绍时觉得很奇怪，问我：“张爷爷为什么只得一等奖呀？”我跟小家伙说不清楚，只好对他说：“那是因为二等及以下的奖你张爷爷不要。”

原载《读书》**2007**年第**9**期

对学术的诚敬

——邹逸麟先生与中国历史地理学

在邹逸麟先生近出的论文集《椿庐史地论稿》（天津古籍出版社2005年版）的封面，细细地印着一段耐人寻味的文字：

学术大厦本来是一代人一代人累积起来的。我们这代人研究的内容、水平和一些观点、想法，不论其价值如何，客观上反映了这一时代的学术背景。因而留给后人作为学术史来读还是有一定意义的。

这段文字出自该文集的自序，本来是用以说明该文集的编辑缘起，现在将它摘引出来放在如此显要的一个位置，笔者玩味之余颇受震撼。

无疑，它言说着的是一代学人欲说还休的辛酸和无奈。

《椿庐史地论稿》（以下简称《论稿》）是邹先生在年届70之际编定的平生第一部论文集。众所周知，很多他学生辈的学者早在几年前已纷纷推出了个人的论文集，有些人还出版了好几种之多；然而，作为一个长期带领后辈冲锋在学术第一线的学者以及学术领导者，却从未得到过那种出版个人论文集的机会，——他尚且如此，他的同辈人更可想而知。以致在这本《论稿》出版之前，他的前辈早已有集，他的后辈也已陆续有集，唯独他们这代人却很少结集。

这里面有一个普遍性的偏见：很多人以为这代人的学问无足观。理由是，这代人自50年代迈出校门，便不断遭遇各种政治运动，到“文化大革命”时更是索性中止了业务学习。先天既有所不足（念完本科就到了头），后天又发育不良（进一步的深造机会干脆就缺乏），在这样的环境中蹉过来的一代学者，其总体成就自然难以令人抱过高期望。

确实，这代人被耽搁的时间太多了。以邹逸麟先生个人而言，从1963年到1974年整整12年的时间里，也就是他28岁到39岁的人生黄金时段，没有发表过一篇文章。邹先生在这部《论稿》的自序中沉痛地写

道：“在这十二年里我没有写出过一篇东西，大家随便翻翻国内其他一些学者的著作目录，就可知这是我国大多数学者普遍的现象。”

但应该指出，这并不是那一代学人特有的境遇。凡经历过那一时代的，无论老辈（新中国成立前已成为学者的），还是稍晚一辈（恢复高考后经过研究生教育而成为学者的），都相应地被割去了生命中那段不短的本应该用来做学问的时间。

应该说，邹逸麟先生还算相对比较幸运的，尽管他和他的同时代人曾共同经历一个不幸的时代。他1956年毕业于山东大学历史系。当时的山大历史系名师荟萃，他有幸问学于杨向奎、童书业、张维华、郑鹤声、黄云眉、王仲荦等诸位名师。毕业后他被分配到中国社科院历史研究所，1957年初便和王文楚先生一道，随谭其骧先生回到上海，参加《中国历史地图集》的编绘工作。

以一个本科生的起点参与编绘历史地图，起初自然难以担当重任，好在一切有谭其骧先生悉心指点。而且，谭先生的指点让邹先生一直享受了30余年。这是何等令人艳羡的福分啊！——固然，在那个年代，能够将这种指点转化为受益，自有受益人本身的卓异之处。谭先生从指点最基本的入门典籍着手，先是指导邹先生编绘最基本的某朝代政区表，后又指导他撰写专题研究论文，一步步地硬是将一个生手培养成了一个历史地理研究的专门家。

因而，当1978年举国上下都在拨乱反正，都在为落实知识分子政策而忙碌的时候，邹先生已经在发表《论定陶的兴衰与古代中原水运交通的变迁》等重要论文了；进入80年代，当同辈人有些还在苦读研究生之际，邹先生已经凭借《黄河下游河道变迁及其影响概述》等大制作成了中国历史地理研究的一线中坚力量。

自参加《中国历史地图集》的工作不久，谭先生让邹先生爬梳唐以

后东部平原地区的河道变迁，以黄河和运河为中心。因而在这部《论稿》中，我们可以看到这一方面的专题论文达15篇之多。其中半数以上是窄而深式的内容丰富、考证精详的鸿篇巨制。尤其上面提到的那篇《黄河下游河道变迁及其影响概述》，它在《中国自然地理·历史自然地理》一书中有5万多字，自发表后，一直被当作论述黄河历史变迁的经典依据。

本文开头曾提及邹先生工作的学术史意义，其实，历史从来都是活生生的。自创建伊始，历史自然地理的知识架构便存在着明显的两大重点，其一是历史气候中的冷暖变迁，其二是历史地貌中的水道变迁。而黄河变迁、运河变迁无疑都是水道变迁中的重头。尤其前者，堪称重中之重。就这一意义而言，邹先生在《论稿》最末一篇文章《我与中国历史地理学》中的那句话真真算得上掷地有声：

希望后人超过我们，而不能绕过我们。

可以预见，未来相当长一段时间内，要超过邹先生这些工作都将是非常困难的。识趣的最好还不如索性“绕过”——另寻一块适合自己才性的地方写写文章，倒也快乐。

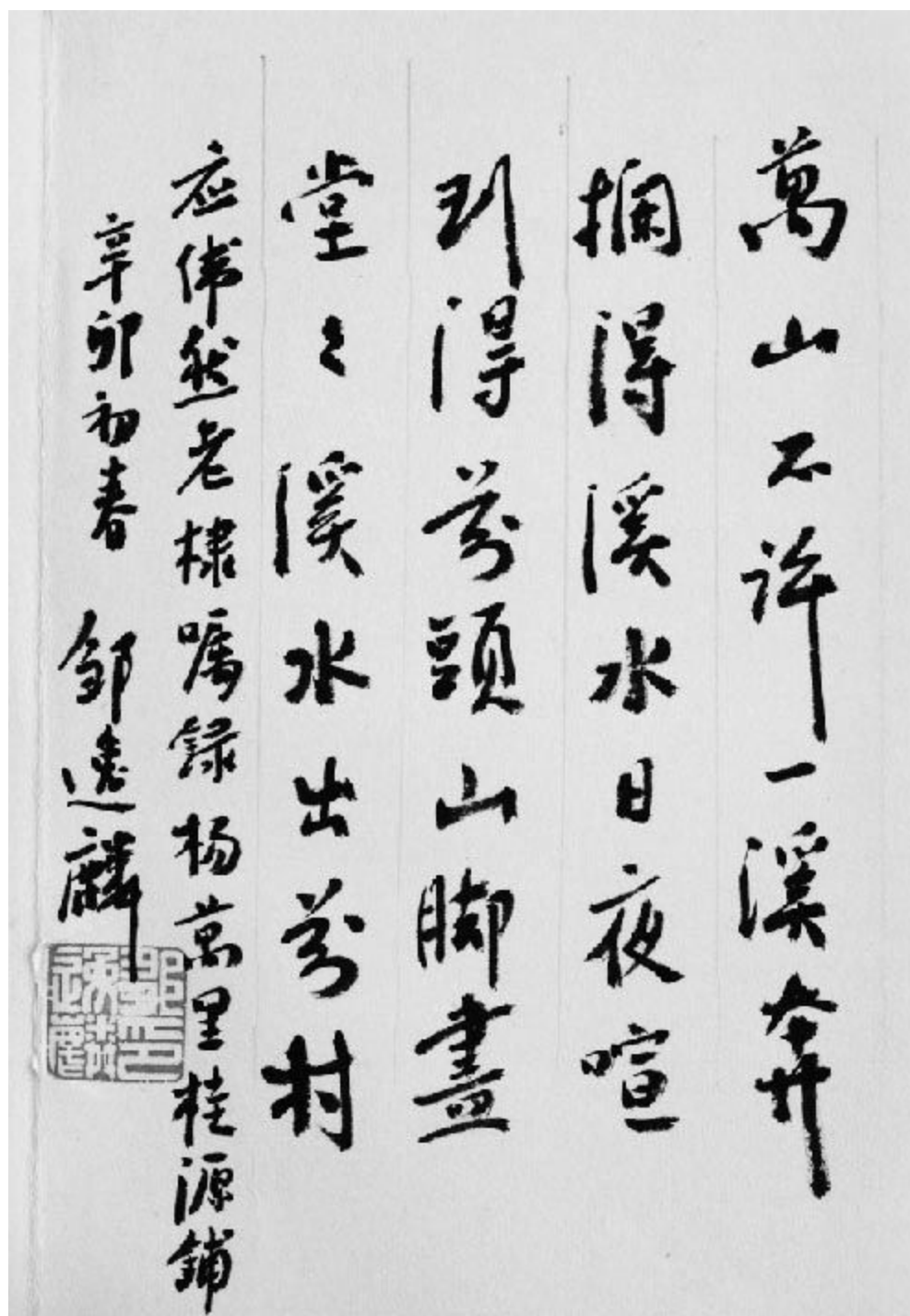
80年代中叶以后，邹先生将研究范围逐渐拓展到历史时期的产业、经济、都市以及与此相关的区域、环境、人地关系等地理问题，因而《论稿》中接下来的几组论文都是这些方面的专题研究，凡16篇。笔者对经济地理一干问题素乏专攻，在此自以藏拙为妙，不过就兴趣相投的《江淮平原的人文》《论长江三角洲地区人地关系的历史过程及今后发展》诸篇来说，每次拜读都能得到一些新的感悟。这些文章虎虎有生气，文本宏大，结构清朗，读的过程令人浮想联翩，确实非老辈不能为。

并且，笔者深有感触的是，邹先生分析问题，从来不简单地就事论

事，总是着眼于当时整个的历史地理背景——历史的、地理的，然后从中提出个人的发现，进而分析原因、探讨影响。他的文章特别有历史地理味。所谓历史地理味，不是那种将历史文章涂抹一些地域色彩或在地理文章中掺杂某些历史名词，而是一种很醇正的能同时运用历史学和地理学两维思维的既历史又地理的味道。——惭愧，这种味道竟然让人有一种久违了的感觉。近十几年历史地理学界推出的林林总总的各色新作，无可讳言地已离这种感觉渐行渐远，内中以复旦同仁为尤。这是值得引起足够关注的。笔者当然不敢鼓吹故步自封，只是，在学科发展与舍己耘人之间，我们有理由找到一个大体平衡点。

相比之下，味道之类或许还可以归结为学术转型的问题，更令人不能不深思的一个问题是：到底该怎样对待学术？笔者时常为此感到惘然。翻阅所谓时贤的著作，每一页都歪歪斜斜地写着“名”“利”二字：胡说者有之，卖弄者有之，抑人扬己者有之，拉帮结伙者有之，直令人有“学术者，打狗杖耳”之感。邹先生在《论稿》中，身体力行地为我们给出了他无言的诠释。

《论稿》中共有3篇述学的文字，除自序和上文提及的那篇《我与中国历史地理学》外，还有一篇《追念恩师谭季龙教授》。在这些文章中邹先生回顾了自己的治学历程，也总结了一些为学的体会。笔者对此最强烈的感受是，饱含着深沉的对学术的诚敬。他叙述个人经历，从不吹嘘自己天才英纵，或者本来鲁钝异常而后济以非人的勤奋，他只是质朴地讲述他走过的路程，以及当中他的感受：有辛酸，有幸福，有收获，有遗憾。他反复告诫年轻人：“应珍惜现在的大好时光。”他的语调是恳切的，恳切得一如他在每次开学或毕业典礼上的致辞。而每次提及自己的成绩，他都是谦抑地打着折说话。这种气度，很惭愧，我们也得坦承：久违了。——到底是跟谭先生跟了30多年的啊。



图二十 邹逸麟先生为笔者题的字

其实还不光述学的文字，邹先生在他的研究论文中，同样怀着深深的诚心敬意。他的文字朴素、平实，既不玩技巧，也不抖机灵，总是着意于将复杂问题简单化、条理化，降低读者理解的难度。古代文章学理

论中有一条原则“立言以诚”，很多人以为那只是泛泛的对文学语体文章的要求，其实对科学语体的文章来说，又何尝不当如是。

原载《历史学家茶座》第**2**辑

山东人民出版社**2005**年版

学问与情怀

——葛剑雄先生侧记

一

初闻葛剑雄先生大名，在大三那个秋天。《光明日报》以极为醒目的位置隆重推出我国首批博士的照片及简介，葛先生赫然在列。那之前我早已下定决心要报考历史地理专业的研究生，见此报道大受鼓舞。不久我写信向谭其骧先生求教，很快收到葛先生的代复。信中语言简洁，笔迹潇洒而又有法度，令人遥想不知是怎样一位博雅君子。

1988年深秋，我随导师何业恒先生到武汉、南京查资料，回程经过上海，特地拜访复旦大学中国历史地理研究所。在文科楼八楼史地所办公室，进门就看到一位身量中等的年轻老师，热情地向我们一行打招呼：“我是葛剑雄！”当时他正处理谭先生的信件。他请我们坐下，又从隔壁请来风度翩翩的所长邹逸麟先生。宾主座谈了约个把小时。临别前何先生请葛先生在来年春夏到长沙给我们讲授“中国历史人口地理”课，葛先生一口就答应了。

于是在1989年那个喧嚣的5月，我便有机会在岳麓山下听他系统地讲课。我记得他到达是在5月16日晚，19号开讲，每天讲6小时。讲完后他又去湘西考察了几天。6月8日早上刚送走他乘坐的列车，长沙火车站的其他车辆就都因学生的阻拦而动不了了。回校路上我跟师兄大感庆幸，说葛先生这次长沙之行真是功德圆满。

我迄今仍保存着那次听葛先生讲课的笔记。每次披阅，还能唤醒当年听讲时的鲜活感受，用一个词来形容：惊为天人。

二

那次听讲前，我已经购读过葛先生的博士论文《西汉人口地理》（人民出版社1986年版），对他的治学风格多少有了一些了解。知道他

的课一定会很精彩，但还是没料到居然能精彩到如此程度。

葛先生在开讲前泡好一杯茶——后来我注意到，这是他的重要习惯。他每次开讲前都要准备一杯茶；换句话说，请他开讲，只需准备一杯茶就够了。别的，诸如讲稿之类，通通可以不要。他端着一杯茶，往讲台上一坐，听众洗耳恭听就行。不管讲多久，只要事先跟他商量好讲演的题目和时间，他一定准备得十分恰当。逻辑、材料、学理、智慧，交相辉映。听他的讲演，那叫一个享受。当然，跟他一道吃饭也同样如此，绝对满座生风。更绝的是，他天生一副讲演的嗓子，极坚韧无比，不管讲几天几夜，从无倦色。曾多次见他操持大型学术会议，从事先的布置到中间的协调，大小事务他一人综理，同时还要做大会报告或会场主持；几天下来，协助他的人一个个嗓音沙哑甚至失声，他自己却仿佛没事人一样，声音依旧熠熠生辉。真是令人艳羡不已。

史地界素有善于讲演的好传统。不久前仙逝的侯仁之先生年轻时是一位业内有名的演说家，谭其骧先生的讲演据说也极为精彩，可惜我福薄，均无缘得见；而葛先生口才之妙，我从那次开始便不断有所领教。

那次葛先生端着一杯茶，给我们从历史人口地理的研究意义和基本方法讲起，次第讲到中国历史人口的调查统计、历史人口的数量变化、历史人口的构成与再生产，以及人口分布、人口迁移。这些内容，不仅开阔了我的学术眼界，更重要的是锤炼了我的思维水平。

葛先生的论著和讲演，给人一个突出印象是异常流畅、信息丰富、思维缜密。曾有位台湾好友，初见葛先生后便对我赞叹不已，说他“滔滔不绝、辩才无碍”。对此我当然深有感受。我早就注意到但凡葛先生精心撰写的文章，都浑然天成，不事雕饰，却自有一种感动人心的力量。这方面我印象最深的是他回忆谭其骧先生的一些散文，每次读这种文章我都要准备一叠面巾纸。这种本事显然不是每个名家都能有的。

不过，我真心认为，对于葛先生来说，这都不过是些表象。葛先生真正的撒手锏是他的思维特别有穿透力。他总能发现一些独特的视角，将别人说不清、道不明的问题给说清楚，或是将别人一眼滑过去的要害给拎出来。因此，面对复杂问题，他总是比一般人有办法。

可以随便举两个例子。有位“土法炼钢”的学者，自称其藏书量全国第一。这一言论曾屡见于一些无节操却有体面的报章，颇令人疑心实有其事。很多人都心知这是吹牛，可要将其证伪却颇为费事。对此，葛先生只轻轻一问：“全国藏书量第二的是谁？”这一针就将“全国第一”的大泡泡戳了个稀烂。

再如，晋代自学成才的皇甫谧曾著《帝王世纪》，详细开列夏禹、周公时的民口数，精确到个位。以往研究人口史的学者，或以为是真实的史料而加以利用，或以为虽不可信，总聊胜于无；即便对此未加采信的，也只是以其时尚无户口统计制度而予以否定。葛先生在面对这一问题时，从史源、史实和社会情势等各方面条分缕析，其气势如排山倒海，手法如剥茧抽丝。看过他的分析，恐怕没有人能不信服，皇甫谧这位所谓学者确实是在“认真作假”。

葛先生对于事理人情有极深刻的洞察，一般人追求的学问中有人的境界对于他来说不仅能够轻易地做到，而且他往往还能更深一层，看到人的心理。因此，在分析问题时，表象的、深层的种种证据他都能发掘出来。他特别擅长于检讨历史上一些制度及其运作状况，其沉着痛快，简直有老吏断狱之妙。这方面例证甚多，不烦枚举。列位看官可自己去翻检葛先生的论著，看在下是否盲目崇拜。

本着这样的理智，葛先生常常能揭示一些我们从善良（其实往往也就是卑怯）的愿望出发而不愿正视的事实。他论述中国历史上的统一与分裂，用统计手段得出一个基本结论：虽说中国人久已相信分久必合、合久必分，而事实上却一直是分裂远远多于统一。一如这欢聚时少而别

离时多的人生。同时他还提示，分裂政权对于区域开发其实有着莫大的贡献，南方很多地区正是在分裂时期才得以开发成熟的。这些，现在已差不多成为学界常识，但20多年前我初闻这些见解时，不仅感觉十分清新，简直觉得不可思议。我相信这些史实对于中国当今乃至今后的社会发展，都是值得深长思之的。

三

进入史地所读博以后，我把葛先生的“历史人口地理”课又听了一遍。不仅这门课，但凡葛先生开设的课程和讲演，以及需要他讲话的场合，只要时间能对得上，我都尽量去听。哪怕他之前讲过同样的题目，换个场合，他可能又会讲出些不同的内容。对比着分析其中的异同，无疑是件更让人受益匪浅的事。

那几年，葛先生已经在跟曹树基、吴松弟两位先生合作撰写六卷本《中国移民史》了。这套书后来由福建人民出版社于1997年出版，产生了重要的学术影响。而之前，为方便读者，他们推出了一本《简明中国移民》（1993）。这项工作从1988年开始筹划，前后10年始克有成。

移民史是谭其骧先生生平最喜欢的学术领域之一。他自1928年受潘光旦先生影响，1930年在暨南大学的本科毕业论文就是一篇长达6万字的《中国移民史要》。1931年底，他在燕京大学研究院完成的硕士论文为《中国内地移民史·湖南篇》（1933年《方志月刊》转载时改题《湖南人由来考》）。后来他每到一个地方工作，都会注意当地居民的形成过程。自中年以后，由于他把主要精力投入到《中国历史地图集》《中国自然地理·历史自然地理》等大型集体项目上，再没有时间打理个人的兴趣，移民史也就不得不放下了。葛先生将这一领域接过来，可以说完成了谭先生的一大心愿。

事实上当然不只是遂了谭先生的心愿而已。毕竟时代已进步了数十

年。我推测，这项工作若由谭先生本人完成，大概会写成两本书：一本着眼于移民的源，即类似于他的名篇《晋永嘉丧乱后之民族迁徙》那样的工作；一本立足于移民的流，将《中国内地移民史·湖南篇》扩展至全国。葛、曹、吴三位先生的《中国移民史》将这两种思路综合在一起，其中，前四卷（元以前）主要相当于前一项工作，后两卷（明、清、民国）大体相当于后一项工作；应该说，总体来看，无论是工作的深度和广度，还是新资料、新方法的运用，新认识的总结和提升，都大大超出了谭先生当年的预期。

这项工作告成以后，葛先生又组织撰写了一套六卷本的《中国人口史》。与《中国移民史》相比，这套书规模更大，参与人数更多。如果说，移民史是谭先生的未竟心愿，那么人口史则是谭先生极少涉猎的工作。它不仅牵涉到历史学、地理学，更需要人口学、制度史的知识背景。由于已有之前雄厚的移民史研究为基础，这项工作进展得很顺利，到2002年就由复旦大学出版社全部出齐。问世后，迅即引起国内外学界广泛关注，获得高度赞誉。

那几年正好赶上全国文科科研体制渐次发生重大改革，各种基地、平台相继成立，葛先生作为当时的史地所所长，经常被人问到一个敏感问题：谭其骧先生离开10年了，现在史地所有无人超过谭先生？对此，葛先生总是谦逊而自信地回答：作为个人，我们没有人能超过谭先生；但作为一个集体，我们的工作超过了谭先生。

身为谭先生最年幼的学生，我不能不承认，葛先生这句话是十分贴切的。多卷本移民史，这是谭先生想做而没做成的；多卷本人口史，更是谭先生没想过的工作。我甚至怀疑，即便谭先生中年以后不被《中国历史地图集》这样的大型集体项目缠住，移民史这样规模的著作他也未必能完成，因为个中工作量之繁重，实在超出了个人所能承受的限度。而谭先生对学术又极严谨，有时完全到了有洁癖的程度。要不是葛先生

这样一方面坚守学术底线，同时又施展其组织长才，学界何时能用上这样两套大部头著作，实在是一件不可知的事。

四

近年来，提上述问题的人基本上不太有了。其中一个很主要的原因是史地所已经有了新的标志性重大成果，那便是葛先生与哈佛大学地理分析中心主任包弼德（Peter K.Bol）教授共同组织，两个单位合作开发的“中国历史地理信息系统”（CHGIS）。这可以说是谭先生主编的《中国历史地图集》（业内简称“谭图”）在信息时代的升级产品。

作为新中国成立后至改革开放前史学界两项最重大的基础工程之一，“谭图”（另一项是标点二十四史）包括20个图组、304幅地图，收地名约7万个。它的贡献当然是多方面的，但从使用的角度，我认为最突出的是两点：一是，这是第一部将历代政区精确到某一年的历史地图集；二是，它采用了现代地图作为底图。这就将历史地图提升到了科学的高度——此前所有的同类地图其实都只具有示意性质。

由于工程量浩繁，“谭图”对每个朝代只设定了一两个“标准年”。这对于了解历代疆域变迁及政区设置概貌基本上有效，但对于具体的历史研究，则常常不够用。如果想了解的内容不在“标准年”，读者便不得不自己去进一步考证。之所以如此，从根本上其实受制于纸质载体的表现力。它是静态的，每增加一个标准年就要增加许多篇幅；就连发现了一些小错误，要在新版中及时纠正也非常困难，因为需要重新制版。职是之故，谭先生生前就对该图集有诸多不满意，却一直无可奈何。

这种种无奈到了信息化时代都不复存在。自从GIS（Geographic Information System）技术发达以来，通过编撰数据库，以此为基础实现计算机自动制图，这就使得逐年检索在技术上成为一件非常简单的事——只要数据库足够强大。等于是提供了一个多维动态展示的载体。而

一旦发现某项数据有错，也只需在后台更新一下，实在是便捷之至。

在进入新千年之际，葛先生与包弼德教授携手推动了“中国历史地理信息系统”的研发。这里面，葛先生尽管不是技术专家，但他作为一位学术领导，敏锐地认清时代潮流，及时抓住历史机遇，策划并组织了这一项目的实施，可以说居功至伟。

尤需说明的是，CHGIS的项目产品不仅是一个将中国历史政区精确到每一年的检索系统，它还是一个开放的、容量无限的信息平台。只要研发出一些专题数据库，加载上去，就可以由计算机自动生成一些专题地图。这就为中国历史上的时空信息创造了一个全新的支撑界面，也为一切关于中国文明的研究焕发出新的勃勃生机。

十几年前，我经常有这样一个困惑：历史地理学自1934年“禹贡学会”成立以来，一直都在实现顾颉刚、谭其骧以及侯仁之、史念海等诸位先生在成立“禹贡学会”时树立的学术理想，包括将传统的沿革地理改造成现代的历史地理学，具体如编绘历史地图、编撰历史地名辞典、整理历代地理志，等等；70年间，由于技术进步，那些理想的实现程度在与时俱进，但从大的方面看，学术问题、研究资料、研究方法都没有出现质的创新。现在看来，GIS技术的应用，可以称得上是一场方法上的革命。

从表面看，GIS只是一种表现手段；但就研究过程而言，它的意义远不止于此。它是一种新的技术体系，要求研究者将各种信息格式化、规范化，然后编撰出数据库。当然，历史资料时有缺环，特别是一些人文资料很难量化，为这一技术的应用带来很多困难；但是，它带来的是一种新的思维方式，一个新的看问题的角度，有了这一理念，也许可以找到一些新的代用资料，即或无法实现，至少能多一个新的参照系。

目前CHGIS系统的研究还没有最终完成，史地所官网“禹贡网”上还

只能提供部分数据下载。而史地学界基于GIS技术的研究已出现了不少引人瞩目的成果，其精度之提升令人震撼。例如，以往研究河道变迁只能用手工画一些示意图，现在凭借历史文献、古旧地图、遥感图像等多源资料可以找出具体的定位依据。不难预见，随着CHGIS系统的成熟和完善，中国历史地理乃至一切基于时空信息的中国文明史研究都会出现一个崭新的局面。而这中间，葛先生的推毂之功是不会被遗忘的。

五

自20世纪90年代中叶以后，葛先生时不时地走出书斋，很快成为文化名人，现在更是名满宇内的公知。他到过南极、去过北极，走进过非洲，西欧、北美常来常往。经常，好长一段时间没见他，正想念，却在媒体上见着了。或正接受采访，或在某地讲学。

对于葛先生这种生活状态，也许有些学者不太以为然。毕竟按照某些人的想法，躲在象牙塔里皓首穷经才是所谓的学者本色。这里面当然有个性的因素，在一个多元社会里，凡有利于学术和社会进步的行为都应该受到肯定。我个人感觉，葛先生近20来年的种种努力，至少在客观上大有利于中国历史地理学的发展。

作为历史学和地理学之间的一个多学科交叉研究领域，历史地理学无论是在历史学还是在地理学里面都不可能占据主流位置。新中国成立以后，它之所以能在学界和社会上具有一定影响，与谭其骧、侯仁之、史念海三位巨匠的个人影响是分不开的。近20余年来，先是三位先生渐入老境，终至凋零已尽；继之“20后”“30后”两代学人也年岁渐长；弘扬历史地理学科、引领后学前行的重任，历史地落在了葛先生这一辈学者肩上。他牺牲一些个人做研究的时间，走向社会，对于提升历史地理学的社会知名度，扩大历史地理学的学术影响，确实起到了不可忽视的作用。

况且，葛先生从来就没有远离学术一线。他卸下史地所所长之职后，担任复旦图书馆馆长，同时一直坚持在史地所开课、带研究生。他指导的博士论文有两篇获得全国百优，还有多篇获得提名；他门下高足颇多龙象，虽不能说“极一时之选”，至少可以说“于斯为盛”。

关于学生，葛先生总是谦逊地说：好学生不是老师教出来的，是学生自己学出来的。从老师倾注心血的投产比来看，这话确有一定道理。估计很多为师者都有类似体会：越优秀的学生，教起来越是省力，往往一点就通，还能教学相长；否则反之。当然话也要说回来，再优秀的学生，也需名师点化，同样的学生在不同老师手下出息不一样，可见树大从根起，老师的作用不能不说是“大矣哉”。

事实上，从葛先生对谭先生，也可以看出他对师生关系的真正诠释。葛先生与谭先生之间有一种类似于父子般的感情。他自读研期间开始担任谭先生的助手，前后10余年，举凡谭先生的日常事务，包括往来信件、对外联络、代收薪资稿酬，等等，都是葛先生帮着处理；至于编校文稿之类，更是责无旁贷。尤其难得的是，谭先生自1978年中风后不良于行，每次出差都是葛先生陪护，学术助手更兼生活秘书，这是很多子女对父母都难以做到的。

还记得在谭先生的告别会上，葛先生起先一直在抖擞精神照料场面；待来宾散去，轮到及门弟子行告别礼时，葛先生紧绷的神经突然放松，顿时哀伤逾常，痛哭失声。当时在场的谭门受业无不泪洒滂沱，如丧考妣。2011年复旦举行谭先生百岁冥诞的纪念大会，葛先生在讲话中情致深茂，多次声音哽咽，泣涕潸然。这当然都是真性情的天然流露。显而易见，若不是对老师的栽培之恩念兹在兹，葛先生不可能如此自感并且感人。

葛先生曾在《中国移民史》的前言中强调：是谭先生的移民史研究“为中国移民史的撰写奠定了坚实的基础”，这“不仅是指他对某一时

代、某一地区、某一民族的具体研究成果，更包括他所提出的一些重要的理论、精辟的见解和独特的方法”；不仅如此，他还写道：“在协助他选编、校定论文集《长水集》的过程中，我研读了他有关移民史研究的全部文稿，并有机会聆听了他很多没有写成文字的观点，对移民史的认识又进了一步。”（《中国移民史》第一卷，福建人民出版社1997年版，第4页）这些文字让我十分佩服，同时也十分感动。他如此推崇谭先生的功劳，特别是声明有些认识得自谭先生未曾成文的耳提面命，既表明了他对科学道德、学术伦理的尊重，也充分体现了他对自己学术贡献的安全感。

六

葛先生是个有性情的人。作为上海人——尽管他经常声称祖籍绍兴，但从少年时就移居上海，从文化地理角度他显然应该算上海人——他很注重生活的品质。当然，以舒适、惬意为主。同时，也爱好艺术，如音乐、书法、摄影等。只是他非常理智，对这些都没有迷恋到发烧的程度。

表现最明显的是摄影。早在胶片时代，他就有很好的进口相机，而且在80年代他还买过摄像机；如此舍得花钱，我起先以为他肯定要做一个发烧友。可是没有，烧到一定程度，他就不烧了。水平当然是不错的，拍些片子做资料，设备和技术都绝对够用。

书法也一样。他练过，尽管平常很少谈论，可是一眼就能看出来。平常偶尔谈到某些碑帖，他也会流露出比较熟悉的样子。由于生活节奏快，他很少有机会舒毫，但对硬笔字相当讲究。年轻时笔下还未免拘谨，现在已经融心得于一体，进入“从心所欲不逾矩”的境界。浓浓的书卷气，非常有味道，绝无专业书匠的那些恶俗。其风格似以得力于二王（羲之、献之）为多。

音乐方面，他好像“此调不弹已久”。80年代经常见他用一个日产的随身听，既用于听英语，也用于听音乐。当时他喜欢听西方古典。90年代初，所里办公条件还比较简陋，有一次在全所聚会上，他曾用个人设备将他喜欢的音乐放出来与同人分享，也是西方古典。再后来就比较少见他欣赏音乐，但凡所里有聚会，他就表演清唱。平心而论，他唱功比较一般，但态度很好，往往以歌曲内容取胜。他不关心时下小年轻喜欢的那种鬼里鬼气的流行乐，但能记住他成长过程中一些奇奇怪怪的歌。有一次，他唱了一曲据说是“文化大革命”中最长的语录歌，咿咿呀呀唱了老半天，旋律一点美感都没有，听起来都烦得不得了，真难为他记了那么多年——不过说实话，他有没有唱错，我们也不知道，只好猛拍掌。

跟葛先生相处日长，我慢慢地发现，葛先生真是天生干大事的料，就连对待爱好都能克制，绝不至于玩物丧志。他花那么多钱买那么些好设备，其一固然是喜欢，其二则是作为上海人，他具有非常领先、实用的消费观念。

从投入精力的角度看，葛先生应该不算技术控；但他对于一些与他工作和生活相关的新技术、新设备非常敏感，很舍得花钱。他大概算国内文科学者中最早用电脑的一拨人。早在80年代他就用四通打字机写作，进入90年代后，所里还没买电脑他就买了个人电脑，之后又不断更新。等所里买第一台电脑时，他已经用第三台了。他不仅自己用，还力劝同事、学生们用。史地所一些比他还年长的学者也很早就学会用电脑，与他的鼓吹有关。他曾在所里义务给同事们教五笔字型输入法，我就是在那个班上学会的，迄今未改。他多次说：“如果等你到90岁了给你一台最好的电脑，有什么用？”意思是能提高工作效率、提升生活品质的设备一定要趁早买，早买早享受。

早在1985年他作为哈佛燕京学社访问学者留美期间，他就用上了汽

车。在国内学人中不用说也是很早的。现在不知更新了几次。不过，说来也怪，这么一位屡屡站在时代潮头的葛先生，却从来不玩手机。尽管他很早就玩微博。我们要找他只能通过几个熟悉的座机号码，或者发电子邮件。

这就是机智过人、总能给周围人带来新鲜刺激的葛先生。我常感慨，能有这样一位老师，并长期与他共事，经常聆听他的教诲、得到他的点拨，实在是人生一大幸事。

原载《传记文学》**2013**年第**12**期

九十年代初期的沪上书市

听我一个老师说，“文化大革命”结束后最初几年，是沪上买旧书的黄金时期。当时刚经历一场剧烈的社会变动，大量被抄出来的旧书都流到市面上，其贱如土。就连一整套百衲本的二十四史，连同木套，总共也不过一百多元。可惜余生也晚，无缘躬逢其盛。等我负笈沪上，早已百物腾贵，其时则已进入90年代。

不过当时沪上的书市仍是今天所难以想象的。前不久看到一篇文章，说上海悄然兴起“旧书热”，并且附有一张书市的照片为证，可是细审照片中的场景，一位现已头发花白的书商分明还在做奶油小生状，可见此调不弹已久。在此仅以个人的见闻为限，略述当日书市情形之一鳞半爪，权当前辈同人一笑。

一、文庙

文庙名声在外，可以说遐迩周知，现在仍每逢周日便有旧书交易，大体如乡镇农贸市场然。不过那时的文庙书市较之今日大有不同。其一是真正有书可买，其二则是除了每周日的小打小闹之外，逢年过节每每还有大型的书展，或曰庙会。

那时有书可买这一点，大体不用多说，有一阵子我简直有求仁得仁之乐。先一天听谭其骧师说王士性的《广志绎》价值很高，第二天跑过去便能找到七成新的一册。突然间想读陈寅恪的《元白诗笺证稿》，好几次去都能看到不同的摊位上摆着此书。至于寻觅了很久的《艺文类聚》，更是头回去就碰上了簇新的一套。这些书如今都没有什么，找个好一点的书店大多可以一揽子解决，并且价格较之当年并不昂贵，但当时这些书都在书店绝迹已久，而学术界的景况哀鸿遍野，等待重印几乎无望，能以较合理的价格轻而易举拿下，自不能不令人产生一种很美好的情感。后来我也曾像某些外宾一样，站在书店里不假思索地对书友说：“这个这个这个这个，请送我家去。”可是到底送来了哪些，现在已经记不太清楚。

逢年过节的书市或庙会尤令人兴奋，因为设摊的颇有一些公家单位如出版社之类。那些单位都拿出一部分陈年家底，而售价又采取一种事实上保护消费者的方式，年头越久的折扣越多。那年头书价处于上升通道，越老的书定价越低。例如，上海文艺出版社出版的《民间文艺集刊》，应该说是一份很不错的刊物，原本定价就只一两元一本，在文庙书市上只卖到2折，等于半送。而上海古籍出版社的很多产品，如《中国善本书提要》《三言两拍资料》《列朝诗集小传》等，一般都在半价左右。只新书维持七到九折。对付那些定价既高、折扣又少的品种，我的绝招是置之不理，一则旧书还顾不过来，二则它总要有新而旧，等它旧了自不免多加折扣，是谓之慢慢来、不着急。

不过这样也往往留下隐患。最令我不能忘怀的是《说郛三种》。本来300元的定价，1992年春节曾打到对折，哄抢者如潮。我一想，不久前请周振鹤师替我买的《读史方輿纪要》，光绪二十五年石印本，合《方輿全图总说》32册才60元，《说郛三种》什么东西，竟要我两套半《读史方輿纪要》，于是昂首走了过去。不想从那以后，再也没遇上150元的价格。再后来是不问什么价的也没有了。再后来，不要说《说郛三种》，说什么都没有了。

说不清从哪一年开始文庙便没有了大型书市。我最后一次赶春节庙会是在1993年。之后连续两年回老家过年，1996年特地与内子一大早赶过去，门可罗雀，寒风中瑟瑟着约十几个摊位，真可谓冷摊。百无聊赖，硬拿了一本陆侃如、冯沅君的《中国文学史简编》修订本压压手。再之后是连续几年不敢去触这个霉头。去年年初一又去看了一看，仍旧没有。今年年初一是周六，撑到初二跑过去，总算又看到了挥汗如雨的场面。不过熙熙攘攘的多是围绕着漫画、游戏书摊涌动。仅有的几本有点意思的老书，摊主都喊出冲天炮似的高价。最后还是在门外拿到几册，如民国二十四年商务印书馆出的新学制中学国语文科补充读本《拊掌录》、抗战期间重庆土纸本的残书《女作家自传选集》等。事后感

觉，这可能毕竟还是过年。初九再去，市面便大不如前。以往让读书人津津乐道的文庙书市，怕是再也不会有什么花头了。

二、文汇书展

与文庙的大型书市比，文汇书展坚持的时间稍长一些。我的书账上最后一次来自文汇书展的进项是1995年，不清楚它后来还办过没有。

文汇书展的规格是沪上最高的，一年一度，地点在工人文化宫，时间一般在3月下旬，1995年后延了一个月。展品以新书为主，也有旧书。我辈所重在旧书，自不待言。旧书中包含一些特价的学术著作，而大量的“商中旧书”，即新中国成立前商务印书馆、中华书局出的书，主要为《四部丛刊》《丛书集成》及少量《四部备要》的零种。

第一年我是在书展的头天去的，买到一些出版年份较早、市面上已经见不到的书，如《十驾斋养新录》、若干种史料笔记以及一些有质量文史著作。这些书当然很让我激动，又便宜又好。尤其《十驾斋养新录》，那之前我已经寻觅了好几年，后来又过了近10年才在市面上看到其他版本，现在想来仍然是得意。从第二年起我总设法去参观先一天的预展，结果买到的东西更多。每次都是一大捆，有两年还带着太太去做帮手，当然回来的时候她的双手也不能空着。斩获的大宗是“商中旧书”，几年下来《丛书集成》的零种积攒了数百册。买这种东西当然只能挑其中内容有用、又没有更好版本的买，要不然凑齐全套3000多册也不是难事。还记得买回《廿二史考异》《舆地广记》以及一些风土笔记等专业书时，师兄弟们都欣羡不已。周振鹤师说《廿二史考异》自“文化大革命”以后市面上就少见；而《舆地广记》直到去年我才在别处见到另一套。现在《廿二史考异》已有了《钱大昕全集》的版本，不单行；《舆地广记》估计若干年之内不会有整理本。

老实说，文汇书展后来没有了我并不痛惜，因为就学术书而言，现

在打折的机会很多，“商中旧书”在沪上依然满眼皆是，有些甚至是刚从书库中拆出来的，十成新，比多数近年新书的品相还好。要不是在上海，你肯定要怀疑是否系伪造。我买的那些现在大多还不难找到，不过书价涨了约10倍之谱，《丛书集成》由当初每册三五毛提升到了四五块，《四部丛刊》本则无论线装、平装，每册都在20元左右，最高不过30元。对于学生们而言，买这些书比我当年稍显艰难，这不是书价的错，关键是他们的生存环境较之当年恶化了很多。

有意思的是，文汇书展的售书印在其他地方我也曾碰到过。1996年前后五角场的一座商用楼上开过一阵书店，有一次拿出一批陈年老货，如上海人民出版社1958年出的《鸦片战争末期英军在长江下游的侵略罪行》、1979年出的侯仁之先生的《历史地理学的理论与实践》，素雅无比，都是没拆过封的。所有抢到书的都高兴坏了。最后用印的时候戳的竟是那方风味很独特的文汇书展的售书印，不知道什么道理。

三、不定期书市

以上两种书市都是周期性的，间歇长，地点远，一般人不可能将其当作家常便饭，只能视为季节性进补。能成为家常便饭的是不定期的书市，一以其多，二以其近，三以其廉，四则就货而论，也不见得输于文庙庙会或文汇书展。

其中最令人悲喜交加的是图书馆的清仓大甩卖，或因为关张，或名曰剔旧。这种事每撞上一次就等于发一笔小财，不言而喻；可惜其高潮在80年代，已过去了。我只赶上了本校图书馆最后两次剔旧，前两次以及财大图书馆的处理都没有赶上。这是运气。尽管如此，我那两次买到的仍比任何一次外面书展上的都好。所有的书一律半价，品相不好的还可以另议。如1953年的《中华人民共和国分省地图》，16开布面精装，因为缺最后一页文字说明和版权页，只卖7毛5。而货源其实并不是真“剔”出来的，据说是因为馆址搬迁，到后来有些书便成捆成捆地往外

放。例如，《中国通俗小说书目》《全唐诗外编》《陈垣史学论著选》《圣武记》，等等，要说“剔”，无论如何都轮不上的，姑且算对爱书人的鼓励吧。买这种书要有一副好身子骨，最好带个助手，否则你就做手脚不赢，眼睁睁地看着别人从你手边把一本本好书拿走，这就是“悲喜交加”的况味。另外图书馆还处理过两次零本过刊，所有期刊不论厚薄新旧，一律一毛一本，多买者优惠。当然所谓“旧”也只旧到1978年，更老是没有的，多数是80年代的东西；而零本不过是未装订之谓，有很多其实是差不多成套的，问题在于你能不能找齐。我便找到了好几年的《方言》《中国语文》和《文史哲》。当时复印是3毛左右一页，所以只要有一页有用，整本买下就是合算的。尤其有些期刊较为稀见，要是错过不买，等写文章要用的时候找起来就要命，如《凉山彝族奴隶制研究》，这恐怕不是很好找的。

本校图书馆之外，其他学校以致很多社区、企业和中学图书馆处理起来也是很有东西可挖的，可惜获知信息很难。我只碰到过一家中学图书馆剔旧，没有什么外面的人进去，别人都争着挑武打书，只有我一个人要学术书。定定心心地挑了半天，颇有一些《古书疑义举例五种》《明末清初的学风》《论巴蜀文化》之类的好书，共百余册，另外还有连续5年的《文物》以及别的一些学术杂志，价钱按定价打两折。搬回来时把我给累坏了。近年又有几次校外的图书馆处理，知道得都晚了。去年同济大学图书馆弄了几卡车书扔到一个垃圾站，知道时比人家已晚了一个多月，跑过去一看，好书都叫人拣光了。看到流到地摊上的那些捷足先登者的战利品，只能徒呼奈何。

相对而言，旧书店开张前主事者在信息方面总是力争公开的。如今旧书店在沪上被挤压得了无生气，但在90年代初颇振作了几回。一次是1991年3月福州路、山西路东北角的上海旧书店开张，那是我第一次见识沪上旧书店的盛况，买到《郎官石柱题名新考订》《坦园日记》等20余册。第二天忍不住又去了一次，添购了十几册。还有一次是上海书店

整修成上海图书城（不是上海书城）后重新开张，但这次我个人好像没什么收获，不记得是当时不在此地还是怎么。后来它又办过一些书展，印象较深的有两次，叫作什么暑期旧书展，书确实挺多的，但主要是一些《四部备要》的零种，我只挑了《逊志斋集》《养一斋集》等三五本，图便宜。又有一次是1995年秋，门面在福建路迤西今上海书城的临街处，一溜小平房，卖的全是从上海市政府出来的书。前前后后在那里我总共得的书不少，其中上海书店影印的《中国现代文学史参考资料》便有三十几种，主要挑论著，全是半价。不久前在文庙看到有人将其中的某些书剥了护套充民国版，包着护套的《大众语运动》《中国新文坛秘录》也被喊到了30元，恍如隔世。

大约1993年以后，沪上的旧书店便呈式微之势。福州路、山西路口的那个旧书店何时成为别的商店，我已经没印象。四川北路的海书店倒闭则是1993年4月的事。后者在关张前搞了一次回光返照，但价格并不便宜，基本上原价，我估计那天去的人都是像我一样看在它真的行将就木的份上才舍得出血的。书倒还有一些，我买了近20册，主要是一些古典文学方面的，如《罗根泽古典文学论文集》、蒋瑞藻《小说考证》之类。

那几年除了外面的书展，复旦校内的书展也如火如荼，就次数言，比上述各类加起来的总和还要多。1990年到1994年，我书账上有记录的共22次，骇人。要不是有案可查，谁告诉我说那几年的书展这么多，我肯定以为他在说梦话。地点一般在文科图书馆、工会或俱乐部，卖书的当然多是外面的单位送货上门。只有一次是校门口的新华书店打熬不住，好端端地把平常卖着的书特价处理，令人感奋。

展在图书馆的书档次最高，货也最好，展一次3到4天，每次都引起轰动。那些日子很多人都要接受看门的老大爷关于如何看钟点的教育，我相信那一定是老大爷一生中最值得珍惜的荣耀。我至今忘不了的是

1993年4月中旬在文科图书馆举办的中外图书展，连续3天，每半天都补充新的货源，害得我每个半天都要去泡上一两个小时，关键时刻还与三位兄弟分工协作，最后盘点下来共得了150册，其中半数以上较为得意。毫无疑问那是我学生时代买书最爽的一次。略为不爽的是，看到成都古籍书店影印的一套《经籍纂诂》时反应略微快了一点，立在对面的一个小兄弟事后硬说我抢他的书，其实我看到那书比他早。

办在俱乐部的次数比较少，但质量也还可以。图书馆剔旧的最末一次便是在那里卖的，时间已在1992年10月。另外至少还卖过两次不错的书。1995年初冬我在那里买到对折的《唐代墓志汇编》，还有一套原价的线装影印《宋本方輿胜览》。后者在1991年本来也打过对折的，因为是1986年定的100元，此时已不肯再折。我忍了一时之气，稍后便看到在福州路已被标为300元摆在架上。

开在工会的书展起先也有几次不错。有一次我在那里买过对折的《周予同经学史论著选集》，据说先去的还抢到了香港原版的《中国厘金史》，当然折得更厉害。但没过多久便渐渐地难以为继。有个同济书刊经营部，很频繁地到这个地方来搞书展，一来便旷日持久，没有十天八天不肯收场。我很怀疑它根本就是有把这里当家的打算。这就不大有什么名堂了。不过好在那地方位置适中，没事就可以去转它一转。工作后我住过一阵集体宿舍，晚饭后到那里去散过好几回步。书账上记着我就在下午要答辩博士学位论文的那个上午，还在那里买过《明史欧洲四国传注释》《河北传统鼓词选》等5册书，要不是就便，我是不可能有那么洒脱的。

已矣哉。1996年以后，沪上的书市风流云散，复旦的书展也好景不再。代之而兴的是附近增开了若干书店，有的昙花一现，有的绵延至今。其中有几家也卖过旧书，有两家似乎以卖旧书为主，可惜主卖旧书的命都不长。那两个卖旧书的地方估计很多人连它的宝号都想不起来

了，留下一丝印象的只是其中一家曾卖过沪上某著名作秀家的旧藏，都是别人签名送他的。美丽的总是短暂的。如今复旦人要寻旧书，恐怕只能到形形色色的地摊上去用功了。

2003年5月27日

赤脚年代的读书往事

几个月前，一位30多年没见面，记忆中从没有说过话的女同学将我拉进初中班级的微信群里，另一位同学出示一张泛黄的照片，说是我们当年的毕业照，希望我辨认出一些同学。而我却一头雾水，连自己都认不出来了。经多人指证，说其中一个男生是我，并且结论完全相同；我只好同意说，那就是，那就是。然而在内心里，我却实在想不起来，曾照过这样一张照片。

多么遥远的岁月呀。

去年暑假，我回安仁小住。临回上海前，带儿子到我初中的母校游览。曾经那么熟悉的校园，早已找不到当年的一点影子。记忆中教学楼所在的位置，虽然仍矮矮地立着一幢楼房，却已成为学生宿舍，飘着花花绿绿的衣裤。更奇怪的是，居然有三层而不是两层。经向人打听，始知确实是当年的教学楼，只不过在十几年前加盖了一层。外人已无法入内，令人徒生“庭院深深深几许”的感慨。

一切的一切，都已经变得苍茫幻漫。然而在我脑海，有一幅图景却依然鲜活。闭上眼睛，我仍能准确地感知这周遭30多年前的那个世界。那些山，那些草木，那些农田，那些水塘沟圳；还有当年行走过的田埂、林中小路，以及上学途中见到的各种人、事、风景。当然，更忘不了的是多少次上学路上的那些欢乐、迷惘和忧伤。

1977年秋，我已经在安平公社石基头小学的初中部开学几天了，家父从县城捎信回来，让我转学到县城去读书。转学证上打的是转到安仁一中。到达的当晚，他带我去一中找教导处皮主任，可是出差了。找不到接头的人，父亲打算让我回去。在教育界服务已多年的堂兄浩然建议，既然来了，何不去城关中学一试？他去找了在城关中学工作的陈振明老师，经她联系，校方同意我转来就读。于是我就成了城关中学的学生。

城关中学位于张家山（“家”方言音读作“古”），行政上属城关公社，当时完全是城郊。我从父亲工作的建筑公司出发，经过副食品公司、老红军大院，或经过车站前面的田埂，走到纵贯县城的主干道上；再往北走，左边经过运输公司、公安局，右边走过县中队、教育局，南北向的通道就到此为止。眼前横着一条东西向大垌，对面山上坐落着银行，右前方是孤零零的林业局。从教育局右侧下到垌里，沿着田埂，逶迤地走到张家山。沿着一条长长的小路，越过不太明显的山脊，眼前出现两排砖房，这就是城关中学了。两层楼的一栋，是教学楼。教室之间隔着一些单身宿舍。前面一排平房，则是食堂，以及几户带家属的老师住房。

当时的校园完全没有形状。没有围墙，也没有任何地界标志物。左边不远是高耸的枫树林，中间有些较大的空隙。有一次我们还在树林间开过全校大会。右边几十米开外有一口很大的水塘，差不多可以叫水库。在水塘和教学楼之间，有一小块泥地，这就是操场。我们就在这里上体育课。操场后面，有一大片当时感觉一望无际的旱土。每天夕阳西下，水塘对面的农机局在暮霭中露出剪影。夏秋时节，经常有同学在水塘里嬉水。偶尔县中队的士兵也会到塘边的泥地上来练习投手榴弹。

我入校时全校5个班。初二有四班、五班，初一为六班、七班、八班。我开始在八班，后来重编，被分到六班。在八班时，班主任是全洪发老师；到六班后，班主任先是王瑞和老师，后来直到毕业，为段邦华老师。

那是一个激动人心的年代。“文化大革命”虽然在一年前已结束，但社会各方面的变革还在酝酿。我们入校时，社会上对于读书还不是很重视（正因为如此，我才能轻而易举地从乡下转学到城关）；入校不久，高考恢复了。这是一个具有划时代意义的大事。影响所及，不仅是改变教育体系本身的评断标准，还整个转换了全社会各方面的价值取向。它

意味着社会流动不再靠权力、凭关系，而必须拼真才实学。全社会对于科学、对于知识以及知识分子的尊重达到了一个前所未有的高度。

正是在这样一个洪流中，整个社会生机盎然。年轻人一个个野心勃勃，振兴中华的口号高唱入云。

受到这一大环境的牵引，全县的教育资源不能不进行重新配置。原先每个大队办初中、每个公社办高中的格局难以为继，取而代之的是在全县办6个重点中学。城关中学被改为五中。我们全年重新分班，显然是顺应这一新环境的举措。

我常想，在1949年以后的几代人中，我和同龄人可以说属于最幸运的一代。小时候虽然吃过一点苦，但跟前面的人比起来，这点苦实在不算什么。自从发蒙，读书就没有被人为中断。小学玩了五年半；进到初中，开始抓教育质量。可以说玩也玩了，书也读了。而跟后面的人比起来，我们中学毕业前，教育体制还没有僵化，初中、高中各念两年。虽说考大学有点难，但在题海中少浪费两年生命，总归是一件值得庆幸之事。

刚从乡下转到城关时，对教学质量我并没有太多异样的感受。小学那几年，我一直懵懵懂懂的。到了县城后，相比于学习，更让我耳目一新的是生活环境。县城生活较之乡下各方面都有明显不同，就连方言都有不少差异。我在学习方面主要是听从父亲的安排。他是一个会计，教我对时间做各种规划，然后每天按计划实施。我个人要花心思的倒是如何适应县城的生活。

那时乡下男女同学之间有界限，但还没到很严的程度。到了城关，才发现男女同学之间壁垒森严，完全不可以有任何往来。男生称女生“斋婆”，女生则还以“斋公”。平常不得讲话，否则群笑之曰“骚公”（全称为“骚鸡公”）。偶尔偷看一眼也不行。“扯斜眼”同样是挨众

人笑骂的有力证据。因为这一点，初中那两年，我不记得跟女同学有没有说过话——不敢说绝对没有，至少敢保证跟绝大部分女同学没有说过话。排座位时老师有意识地将男女同学插花排列，尽量让男女生共享课桌，桌面上必得划一条“三八线”。因不小心越过“三八线”而导致的战事几乎每天都会发生。

教室里的那些故事，现在我能清晰回忆的已经不多了。仍有深刻印象的是在上下学途中。从建筑公司上学，单程差不多半小时。走到运输公司以北，基本上就是城乡接合部。那时运输公司有很多板车，拉车的骡子威风凛凛，我在乡下从没有见过。它们性情温驯，时而健步拉车，时而在路边休憩。马路上到处可以见到它们的排泄物。

特别有意思的是午后，无论是上学还是回家，时间都相对从容。我记得上学时经常会偏离上述路线，弯到城关医院张清平（后改名尚立，北京交通大学已故教授）家，向他借小说边走边看。放学后则经常跟着同学们到处乱跑。或者打泥巴仗，或者到东洲、打靶场一带闲逛。有时就在银行对面的茶山里玩，用根小管子吸茶花里面的蜜汁。

几年后，在大学里学会一首苏格兰民歌《友谊地久天长》，中间第二段唱着：“我们曾经终日游荡在故乡的青山上，我们也曾历尽苦辛，到处奔波流浪。”每每唱到此处，我就回想起当年在五中和小伙伴们一起度过的岁月。

母校之所以称为母校，是因为母校有很多如父如母的老师。我很固执地认为，老师和学生之间就得像中国古来的传统那样，老师待学生如子如弟，学生视老师如父如兄。这样的传统现在还有多少遗存，不好说；但我在五中那段时间，享受到的确实是如子如弟的待遇。

刚入校时，我记得好像是樊镇龙先生当校长。他瘦高个，为人和蔼，给我们教过政治课，讲课很生动。有一次上课，他要我们分析两段

课文的逻辑关系，到现在我仍然记得很清楚。一年后，换成张乐贤先生当校长。张校长很有教育家风度，平常不多言语，举止也庄重大方，可是“望之俨然，即之也温”。望着他正气凛然的脸庞，就让人平添无限信心。由于跟他同族，我没有像别人那样称他校长，总是亲切地称呼伯伯，而他对此也乐于接受。在内心里我一直感觉，他确实是将我们这些学生视同子侄的（我一位同窗后来成了他的女婿）。

张校长夫人陈振明先生是语文老师，她教我们历史，极大地激发了我对这门课的兴趣。有一次上课，她刚开了个头，说今天准备讲什么，正好我之前看过相关的课外读物，知道一点皮毛，立马就憋不住跟同桌说了起来。陈老师随机应变，当即停下话头，让我大声把知道的说完，然后加以鼓励、分析。那堂课让我受益终生。后来我由一个理科生转而成为历史学教授，不能说与陈老师那堂课有直接关系，但只要一提到历史课，一提到教学艺术，我就会想起陈老师，就会回想起那堂课上的美好。

陈老师气质高雅，特别是有一双美丽的大眼睛。每当我们调皮，她对付我们不需要呵责，只需静静地瞪我们一眼。但凡对上她的目光，不管多调皮的小孩，都会乖乖地安静下来。我到现在仍记得她的各种眼神。包括她开心时笑起来的眯眯眼。

与陈老师一样有着犀利眼神的是段邦华老师。他教语文，也教过体育。他是安平芳岭人。芳岭与旱半以“学打”（练武）出名。段老师身形干练，是否身怀绝技不好说，但他教我们体育时教了一套拳，我到现在还能记得个大概。他为人厚重，不怒而威，上课说普通话，课堂效果极好。我还能准确回忆他在课堂上的许多情景，但更让我感动于中的是多次跟他在上学路上同行。他家住建筑公司隔壁，我经常有机会在路上跟他单独谈话。印象很深的是曾向他汇报过我的语文学习情况，谈过怎么投稿，谈过文理分科，谈过是否提前参加高考。这些琐事虽然过去了这

么多年，但每次想起都历历如昨。就连他当时的音色特质在我脑海都栩栩如生。

相对而言，教我们数学的王瑞和老师嘴巴不太利索。他说话有点结巴，就住在教室后面。有次在课堂上，他说，小时候他本来不结巴的，就是因为反复用土话念一段著名的顺口溜：“一个白胡子老倌，拿把白斧头，劈了个白壁头。”结果把自己给弄结巴了。好在他教数学，这一点非但没有给他造成负面影响，反而让他的课更有特点。6年后我回一中任教，有一次跟几个同事说起王先生是我老师，一中刘冠群校长很公允地说：“王老师的课有个最大的特点，没有一个字的废话！”对于追求课堂质量的人来说，这当然是一个很高的评价。

上述几位都是长辈。年纪大我们不多，让我们感觉如同兄长的也有两位。

一位是全洪发老师，教化学，也教过地理。他家住下街，那时好像刚参加工作不久，骑一辆崭新的自行车。天晴时只见他风驰电掣，刹那间绝尘而去；下雨就只好把自行车扛在肩上，高一脚低一脚地在田埂上艰难地跋涉。那一带的泥巴很黏，下雨天不要说骑车，推都推不动。到了学校宿舍，又得打水将自行车心疼地擦拭干净。他说话很幽默，无论是上课还是平常说话都深受同学们喜欢。我至今仍记得，一路上每每有人笑他扛车，他就自嘲地说：“天晴我骑它，下雨它骑我！”

另一位是张家贵老师，教外语。他弟弟家富（现为北大城市与环境学院教授）就在四班，印象中家贵老师就是一个标准的大哥。他教了我们两年，从ABC教起。开始时我有点畏难，半个学期后，对这门课产生了兴趣。那时全县好像只有一中、五中能在初中开设外语课。为了照顾乡下的同学，到了高中后，我的外语又不能不从ABC学起，令人大倒胃口。更要命的是，到了大学里，我又被迫重学ABC，简直被弄得趣味全无。就个人感受而言，后来我遇到的这些老师，都不及家贵老师让人喜

欢、佩服。这里面可能有些感情因素，但最根本的无疑还是家贵老师上课能让学生受益。

除了这两位，还有一位年龄上也是大哥，却让我们感觉比较敬畏的，是杨文生老师。外地人，大才子，教我们初一的语文。他能说一口漂亮的普通话，写得一手漂亮的板书。他在课堂上深情地朗读当时流行的那段名言“人的一生应该这样度过……”至今让我神往。记忆中他经常独自往来于学校和城区之间。我曾多次悄悄地跟在他身后，行走在张家山那缓缓的坡道上。看着他那略微褪色的布面鞋，和一脚一脚特别舒展的优雅步态，心里满满的是对知识、对才华的向往。

回忆总是忧伤的。很多人回首往事，总希望能回到小时候，觉得那时候无忧无虑。而我，却从来没有过类似的感受。

当年在五中念书，记忆中衣服总是打着补丁。一到夏天就打双赤脚。后来在大学里，流行一首台湾校园民谣《赤足走在田埂上》，很多人喜欢唱，而我却不喜欢。因为在高中毕业前，我一直过着赤脚走在田埂上的日子。那是我不想要的生活。

我想要出去。小时候在山上放牛，四周是一圈闭合的青山，紧紧地遮住望眼。我想到青山外面去。到了县城，视野开阔了，但极目望去，四周仍是山。我想到山的更外面去。

幸运的是，我赶上了一个可以自己决定命运的时代，上了一个好学校，遇到了一群好老师。

写这篇文章的过程中，我回了一趟安仁，出乎意料地见到了窦炳荣老师。记忆中窦老师并没有给我们上过课，但他儿子红丁在我们班，他和师母对我一直非常关心。事先我没想到他和师母还如此康强健旺，获悉他们的近况，心里有一点小激动。那天师母先出来，远远见到，就亲

切地连声喊：“倅即！倅即！”（儿子）——听到这久违的声音，我竟忍不住热泪盈眶。

我对窦老师说，他给我印象最深的有两件事。一件是，我们初一时，他教四班，有一次讲语法，我站在窗外偷听。他用了一个很浅显的比喻来说明谓语和状语之间的关系，从此我理解了句子成分。另一件事就重要得多了。高考结束后，我去五中玩；因为考分不很理想，他略带遗憾地对我说，以我的情况，不应该学理科，应该学文科，考复旦新闻系。那是我从来没有想过的可能。以我当时的境况，当然无法改弦更张，但后来我选择朝文科发展，并且以复旦为目标，确实与窦老师当时的教导有直接关系。

老师的一席话，就是学生心中的一盏灯。高明的老师对于学生的影响就是这样，能持续一生。

作为在传统乡村长大的人，我相信一句古话：仁者寿。在此祈愿我所有的老师福寿绵长！祝母校越来越兴旺，为代代像我当年一样的学子，点亮他们未来的希望。

原载《澎湃新闻·私家历史》2015年10月8日

千古文章未尽才

——悼尚立

尚立原名清平，也是安平人。有些朋友看到他也姓张，以为跟我同宗，其实不是。他是枳平张，我是坳上张，两个宗族无血缘关系。

我跟他初中在五中同班（六班）；高中考到安仁一中后起先不在一个班，第二年因有些班重新调整，他又来到了我在的高84班。晚我一年也考到湖南师大，就读数学系；毕业后也回到安仁一中共事，晚我一年考研离开。他考到华中师大数学系，1991年毕业后分到北方交大（今北京交通大学）。

可能同是安平人的缘故，先父跟他父母都相识。他家住城关医院，初中时我常去。因此跟他哥哥和弟弟、妹妹也都认识。高中两年学习紧张，去他家去得少。工作后懂事了，虽然去他家次数仍有限，但每回在外面见到他家里人都打招呼。我自到城关读初中就跟小学同学基本上失去联系，高中到一中后又跟初中同学较少来往，大学以后跟中学同学保持联系的仍只有三五位；这中间，唯有他是从初中开始就同学的。而他竟然就走了，呜呼！

尚立初中时可能比正常年龄小一岁的缘故，身型瘦小，但非常灵活，同学们昵称他“猴子”。他似乎到高中才开始长起来。看我们高中毕业照，他跟我站同一排，身高差不多。我记得那时是一米六差一点。跟现在的孩子不好比，但当时在班上可以算中等。

初中时我去他家，主要是两件事。或者约他一起上学，或者借书看。他家并不在我上学路线的半当中，但弯得不多；因此，但凡时间充裕、天气晴好，我常会弯过去叫他一声，然后一起上学。这当然只有下午，或临近放假才会有此闲心。更多的时候是去借还书。那时我好读小说，来源只有向人借阅之一途。到现在还记得有一次从他家出来，拿着一本小说，一边走路就一边看起来了。那是一个热天的午后。

尚立那时也看小说，只是痴迷程度不及我。他专长在数学。平时小考，我经常赢他；每逢大考，或是重要竞赛，他经常赢我。初二上学期，县里组织语文、数学选优。先父早就决定让我学理科，只同意我参加数学一门。亏得老师协调，经教育局同意我两门都参加。当时我已把高一的数学教材看完，自以为如探囊取物，手到擒来；谁知揭晓后名落孙山，而丝毫不以为意的语文倒拿了个第一。尚立那次也参加数学选优，为五中初中数学组拿到了唯一的奖项。其天赋可见一斑。

那时尚立读书不算很用功。反正该学学，该玩玩，成绩总归是名列前茅的。高中以后，学习压力大了很多——后来得知，我们升高中那年，有些乡中学让一些高中毕业班参加高中的升学考，这些人不少成为我们的高中同学。那时高中学制两年，高考录取率仅百分之四。竞争之激烈可想而知。

尚立高一的情况我不是太清楚，高二他来到了我们班。我在高一花了较多时间读课外书，到高二决定要正经读书做题了。每天要写一管钢笔水，写得手生疼（害得我总以为是那时的笔不好，到现在每见到金笔仍忍不住凑上去看，书柜里攒了各种品牌的十几支金笔）。而他却不紧张，照样该上课上课，该玩玩。后来他曾得意扬扬地对我说，他经常在下午第二节课下了以后，拿起作业本交给另一个同学：“你作业做好了帮我抄一遍交给陈老师。字要写潦草点哈。——我打球去了！”

此时他还不满十五岁。

第二年大概是为了自励，他更名尚立。又碰上了一位以严厉而著称的新班主任——据说谭老师为了整肃班上风气，经常呵斥他：“张尚立，你是个祸根！”弄得他想不读书也不可能。于是到秋天，我们又在岳麓山下相聚了。

很多人忆青春，总未免带着一股莫名的惆怅。我们那些年当然也碰

到过种种困苦，然而现在想来，眼泪和欢笑都成了幸福。我们先后回到高中的母校，服务了两年又先后离开。尽管地区教委为了不让我们走，制订了种种奇怪的考研条件，例如必须报考师范院校等，这一切都没有对我们构成实质性影响。

研二上学期，我跟着导师到武汉查资料，住华中师大。刚在招待所安顿好，我就找到他寝室里去了。劫后重逢，我们有说不完的话。他带我游览华师校园。在郁郁葱葱的竹林中，我们穿梭漫步。华师校园很美，与岳麓山下风格不一样，也大有静淑之气。华师的食堂也不错。尚立带我去用过几餐，就在窗口点的饭菜，每次都清香可口。浓浓的荆楚风。

那几天，接待我明显成了尚立生活的中心。每天课后他都到招待所来照应一切。我们离开武汉去南京，尚立依依惜别，一直把我们送出很远。

之后几年，我们有好长时间没见着面。1990年秋我来到上海，1991年夏他分配到北京，虽说都有寒暑假，两人都回乡过多次，但彼此的时间表总是错开。1992年春节回乡，从一中老同学那里，我得知那个秋冬他回去过两次。先后送别他的双亲。这一消息让我听了异常沉重。他双亲年纪不大，当时都只60多岁。我自1983年经受丧父之痛，俟后家中风雨、世态炎凉均须本人直接面对，但至少还有个多愁善病的母亲在，精神上有个归依。而他居然在短短半年间恃怙双失，自己在外飘然一身，家中弟妹俱未成立，此中况味，非过来人不能体会。

再次见他，印象中已经是1996年夏天。那年历史地理专业委员会的学术年会在北大召开，会场在北大后面的一个宾馆里。刚住下，尚立就来看我了。那次因为我太太也去了北京，住在同学那里，会后又多待了好几天，见了好些同乡、同学，对于那次跟尚立在一起的过程已经有点模糊了。印象最深的是次日清晨他带我在北大后面的巷子里穿行，路过

一个早点摊，锅里正熬着的一锅汤浓香诱人，忍不住驻足向摊主打听，承告为“羊杂碎”，于是两人各尝了一碗。同时还吃了两根油条，初步验证了上海人嘲讽北京早点“傻大黑粗”之“傻”。

尚立一如既往地黑瘦，还没有找女朋友。四周同乡、同学很多，因而也并不孤寂。同乡在北京有好几位在发财，他跟那几位有交往，当然不可能同路。我问他未来的打算，他说想出国。我觉得此意甚好，心里默默祝福。

那年秋天我进入一个全新的忙碌状态，随后几年与他疏于音问。2001年秋从日本回来，获悉他得了鼻咽癌，做过手术，没事了。也正因为此事，出国的念头也放下了。2002年我弄好新房子，到过年时，听说他又住院了。我赶紧从老家问到他手机，给他打了个电话。

听到他的声音，我不禁哽咽。由于做过手术，他的声音已完全变了样。说话嗡嗡的，很难听清楚。只有一些语助词还能显出昔日的声音特质。我完全不能适应，好几次请他太太从旁转述才得以达意。他感受到我对他的挂念，反复跟我说没事，他状况不错，完全会好起来。

2005年夏天我去了北京，住在高中同学钟晓红家里。我们一起见面聊天，尚立的状态完全与常人无异。看得出来，他已将精力集中在科研上，发表了不少高水平论文。他说，由于说话声音失真，他讲课的效果要打点折扣，科研是他最适合的一条路。我到他家去做客。孩子已经两岁，天真活泼，还不能上幼儿园，请老姑妈在帮着带。对于未来，他充满着信心。他主动说，某某人在六几年就做了肝癌手术，也没事，后来还活了30年。我很为他的心气感到高兴。

2008年奥运前，我全家进京，尚立盛情邀请我们在他家附近的安仁餐馆小聚。回他家的路上，他像小时候一样搂着我肩膀，低声问我近况。我给他做了简要介绍。他说，他对我一直很挂念，几年前接到我那

个拜年的电话，一听我声音就很感动。言语间，我们都体会到了彼此间兄弟般的情意。

我老家风气朴拙，人与人之间很少把情意挂在嘴上。尚立作为一堂理科男，尤不善于做儿女态。那个晚上，在华灯映衬着的北京街头，他的温情让我终生不忘。

转年春，我有机会在北京待一个月，中间当然要抽空跟他和晓红相聚。此时他的境况愈发喜人。马上可以上教授，他自谓“有希望、无把握”，另外还得到一个去美国做访问研究的机会。他说，本来可以待一年，可是太太请假不便，只去待半年算了。

尚立赴美直到次年9月才成行。此前我已在申请哈佛燕京学社的项目，特地跟他联系，看有无机会在美国相见。他告诉我，他的职称已顺利解决，新拿到一项国家自然科学基金，而在美国相见则无有可能。次年3月他就会回来。

他回国以后我才收到哈燕社的邀请。成行前又去台湾待了两个月。从美国回来后，异乎寻常地忙，到过年前才互致问候。两周前从外地出差回沪，在火车上清理手机短信，读到他今年过年时给我的祝福：

祝伟然兄，马上发财，马到成功！尚立

心里为之大恸。当时车上人多，有泪流不出来。

给他发短信前，我心里还默念：今年是他本命年，但愿他平安顺利。收到他回我的这条短信，一如既往地简洁、平静，我还坚信他一定会像我去年一样太平。

孰料五一节我在福州路逛书店，突然接到钟晓红同学的电话。说尚立因昏迷，已进了医院，此刻联系不上。我很诧异。自2005年夏天相见

后，我一直没把他当带病之人，总觉得他跟我们一般无二。他到今年也才48呀，正是阅历、眼界、精力各方面配合得最好的时候。看他每次见面时都生龙活虎，谁能想到会有什么意外呢？

晓红让我别担心，有消息再相告。我心里还存着一份侥幸。万不料，6月11日，那个星期三的早上，我骑车刚走到光华楼下，准备为学生连上四节课，以弥补前一周因赴莫斯科开会而落下的课时，突然接到我太太的电话。她说，北京的同学发来微信，上午11时在八宝山给尚立送别！

一切的一切都那么无助。

教室里同学们已在等候。剩下3小时，也无论如何赶不到北京。我只好致电晓红，请他帮我办个花圈。尽管不能弥补我无法亲自去给尚立送别的遗憾，但希望多少能告慰尚立在天之灵，在这个世上，他有这样一位兄弟。

尚立走了。留下了数十篇论文，和一堆未竟的事业。从官网上得知，他是北京交大数据与信息技术研究所所长。另外还有一堆学术头衔，如中国工业与应用数学学会信号与信息处理专业委员会常务理事、中国统计学会金融统计专业委员会理事、国际一般系统论研究会中国分会概率统计系统专业理事会理事之类。若假之以年，相信他一定能有更高的成就。可惜，没有了。再也没有了。

不说了。在生死面前，说什么都多余。尚立走了，希望还天天在为荣誉、地位、成就而苦战的各位旧雨新知，珍爱生命，细水长流。大家无灾无病地活到老，学到老，开心到老。

愿尚立的家人吉祥，安康！

2014年7月13日

《中古文学的地理意象》后记

我在16岁上本科以前，大概要算个文青。高中时奉父命选学理科，也就失去了进中文系的机会。多亏高考时发挥失常，被录取到地理系。又多亏有历史地理专业，然后从硕士起研习历史文化地理。这样，在走过几年本来也可以继续走下去的理科路线后，终于还是回归到自己更感兴趣的文科方向。这不能不说是老天的安排。

填高考志愿前，先父尝有言：大学考成这样，不能不去上；将来考研，你自己便宜处理。因此，我没有如先父所愿成为一名技术人员，不能算不孝。

虽然回归到文科方向，但毕竟在地理系吃了那么些年萝卜干饭，对于老师教的一些看家本领想丢也丢不了——后来发现，完全可以做安身立命之用。因而，我现在也没办法走纯文科路线，只能依偎于文理两界，涵泳乎史地之间。由此我对先父愈来愈感激，若非他以封建手段逼我学理科，我可能享受不到现在这样丰富的快乐（中国传统方式父爱之深厚，有如此者）。

研究历史文化地理不能不接触文学史料，日居月诸，发现这中间也包含着地理问题，而且颇有研究余地。于是陆续写了一些论文，大抵是借文学的酒杯，浇地理的块垒。现在将其整合成一本研究型专著，因重心在中古，也就颜其额曰《中古文学的地理意象》。

这是我第三本严格意义上的个人专著，距上一本《湖北历史文化地理研究》出版已经14年。世事沧桑，白驹过隙，我心里没有感慨，只有感激。

我很庆幸生活在这样一个时代，清暇自思，常觉得自己算天之幸民。小时候虽然可念的书有限，但先大伯父是读书人，常听他讲解文史典故，评析古今作品，在相当大程度上影响了我的读书及行文偏好。现在这本书得以撰成，我自然首先应感激他老先生。理论上，他是我的启

蒙师。当时“文化大革命”正殷，先父请他悄悄地给我做过一个发蒙仪式。躲在一间僻静的小黑屋里，由他领我读他特地写在一张红纸上的语录。尽管那已不是我识字之始。

本书虽关乎文学，终究是历史地理。为此我时刻感念已经在天堂的两位导师。第一章是献给季龙谭其骧师的致敬之作，第四章要特别献给引我走上历史地理之路的何业恒师。作为历史动物地理专家，何先生鼓励我从事自己更感兴趣的历史文化地理方向；他走了以后，师母和哲嗣立庠、伯尧先生慨然地把先生积累下来的资料卡片交给了我。我曾以此申请到复旦大学历史地理“九八五”创新平台的资助，建了一个“中国珍稀野生动物分布变迁数据库”。目下该数据库尚未上线，第四章的主体正是在建库过程中撰写的。我希望能告慰先生，尽管我对文化更感兴趣，但在文化和历史动物地理之间，其实有很大的一个接合部。

本书写作绵延10余年，平常在与中文系傅杰、陈引驰、查屏球诸学兄的交往中，受到的教益不可胜数。近数年多承吴宣德、陈朝辉两位先生惠赐所需电子资料。这些都是本书的殊胜因缘，不可无纪的。

将本书组织起来，多承师兄吴松弟教授敦促。而内容去就及具体处理，得责编欧阳红女士的建议尤多。

内子李世红近年来全力支持我的工作，不仅承担了全部家务，还协助编制了第四章的三个附表。全书统稿过程中，其他章节的页码核查也主要是由她完成的。学弟聂顺新帮忙校阅文稿，陈浩东代为清绘地图。谨此一并致以诚挚的谢意。

原载《中古文学的地理意象》

中华书局**2014**年版



图二十一 老天自有安排

《定额制度与区域文化的发展》 序



本书是在志平当年的硕士学位论文的基础上修改、扩展而成的。论文选题出自我的建议；初稿出来后，我又逐字逐句跟他一起讨论、修改，这样定下来的内容有6万多字。他毕业后，出于客观需要，我们合署发表过两个单篇。现在以专著形式出版，自然未便单署他的名字。尽管那以后他独立做过不少后续工作，现在也收在这本书里面。

最先注意到名额问题，是在我博士毕业后不久。在读《曾国藩家书》时，咸丰八年八月十四日给曾国荃一函的附片引起了我的极大关注：

次青一军欠饷二十万，断难弥补。次青乃设一绝妙之法，捐十万两请增广平江县文武名额各十名，又捐五万两请增广岳州府文武名额各五名。盖咸丰三年新例，捐银万两者，除各该捐生家给予应得议叙外，其本县准加文武名额各一名。去年今春，湖南办捐输加额一案，长、善、阴、浏、潭、醴六属各加名额十名（捐银至十万以上者，加额亦以十名为止）。湘乡加三名，平江加一名。盖湘乡仅捐三万，平江仅捐一万，为数甚少也。次青以此项应得之口粮银出捐，加县学十名、府学五名，真可俎豆泮宫，流芳百世。各勇闻可刊碑泐名于学宫，亦皆欣然乐从。此事若成，诚为美举。前此咸丰三年，平江以团防出力，加文武名额各三名，系次青所办，余咨（抚、学）而成者。五年，湘乡援平江之例亦加额三名。弟营现在欠饷若干？若欠至七八万以上，则与各哨弁勇熟商，令其捐出。捐得七万，可增文武名额各七名，合之今春新增之三名，亦为十名，与长、善、阴、浏、潭、醴六邑相等，合之五年特奏增额之三名，则共为十三名矣。弟若办成此事，亦可俎豆泮宫，流芳无

既。若弟营不能捐出许多，则或倡捐二三万，余再劝迪、希、浚、凯、玉班诸君子各捐若干万两，凑成七万之数，亦可办成此事，不让次青专美于平江也。

从中不难看出，曾文正对于为乡邦捐广学额一事极为重视。三天后，他又追加一函，称：

近来因学额一事，反复细思，若不趁此军务未竣、皇恩浩荡之时协力办成，将来即捐十万、二十万，欲求增一名学额，恐不可得。湘乡近年带勇剿贼，立功各省，极美极盛，而广额反不如长、善、阴、浏、潭、醴、平江之多，亦不可谓非一阙典。

心情如此急迫，学额作为一种社会文化资源的稀缺性毕显无遗。

之前在研究历代科举人物地域分布差异时，对于其地域差异形成的原因总觉得很难分析透彻，至此突发奇想：很可能与学额不无关系。

两年后的一个中午，与学兄曹树基教授在校园附近的小面馆里畅谈，我向他汇报了这一想法。他很有感触，给我讲了一个故事。他说当年投考谭其骧先生的博士生时，因为他是江西人，先生在面试中问了他一个问题：宋代江西、福建文化极盛，但到了明清江南兴起后，江西、福建都衰落下去了，这是怎么回事？他说那之前他没有想过这个问题，仓促之间回答得不好；现在想来，应该就是“额”在其中起到了作用。

我感觉很对，这就是传统中国作为农业社会的一个基本特征：蛋糕就这么大，你切多，我就少了。民歌里传唱了几百年的“月子弯弯照九州，几家欢乐几家愁，几家夫妇同罗帐，几家飘零在外头？”反映的也正是这么一个现实。

前些年不少人研究中国历史上的灾害与社会，颇有人认为中国传统的灾荒文化是守望相助、全社会动员。我不否认确实有这个层面存在，

但我同时也注意到另一个层面，那就是每当灾害来临，中国历史上首先开演的往往是一些以邻为壑，甚至趁火打劫的惨剧。——近数十年来，由于一些有志之士致力于将中国传统文化的老根刨掉，传统农业社会的特征正在弱化，文化中的这些消极因素连同积极因素一道都在被慢慢扬弃、改造，这是令人五味杂陈、不知何从自处的。

且不管那么多，却说我发现这个问题后，多少年腾不出手来收拾它，直到志平来跟我读研。

志平本科毕业于湖北大学政教系。我认为这样的背景对于研究历史上的定额问题是极有帮助的。事实证明，把这个课题交给他实在是找对了人。

志平具有很强的工作能力。他善于将任务分解成一个个具体步骤，然后分而治之。这一点，在他做博士论文的过程中表现得最充分，但这方面的能力早在他做硕士论文时就已经初露端倪。他具有很强的自我完善能力。刚开始这一工作时，不要说对学额，就是对长三角的历史地理背景都了解不多；他从最基本的历代政区沿革摸起，各方面扩充自己的专门知识，包含制度的、文献的、分析工具方面的。他绝不满足于仅仅从方志、政书中抄录一些数字，列表统计一下了事；他还积极搜寻当事人留下的一些回忆录，力求从运作层面把握一个制度的实态。在这样的基础上，再考量统计结果、各因子之间的相关性等较宏观的问题。

他的工作虽然以长三角为空间范围，但目光绝不局限于长三角。我跟他在讨论时，他常举出一些其他地区的例子，尽量避免从局部经验事实出发，产生过于偏颇的结论。

我常感慨，一个研究生要想在科研上做出较大成绩，应该选一个导师有感觉，但并没有做过的题目。不然就很难做出独创性较强的工作。谭其骧先生当年指导博士生，基本上都是这么做的。而题目确定后，是

机械地完成任务了事，还是积极主动地思考问题，将自己带入到研究者的角色，这中间的结果差天远地远。志平从一名生手，到积极参加科举学界的学术活动，并自主地做出一些后续研究，这种工作态度是我感到十分欣慰的。

当初我意识到学额问题的重要时，对它所可能产生的影响，从学术上相当于一种假设。现在这一假设通过本书已得到初步验证，在此无须赘言。要指出的是，由于中国的疆域如此广阔，各地社会文化状况千差万别，同一种制度在不同地域的运作效果绝不可能等同，希望将来能有其他地域的同类研究成果出现，以期得出更全面的结论。

此外，我还有另一个期望。近年来，我常痛切中国文化正在走向一个与传统偏离相当大的方向，在这过程中，基本上就是“文”的东西越来越少。以致有些人将今证古，以为在古代已然如此。其实不然，我们中国本是一个有“文”化的国家。不管做什么，我们都要有所讲究——要有说法、有依据，而且还要尽可能地说得漂亮。这就导致事实与表达往往形成不同的系统，在制度文化层面表现得尤为明显。例如，唐代的行政制度在大部分时间里是州县制，只在玄宗天宝（742—756）至肃宗至德（756—758）年间更为郡县制，但在载籍中，称州与郡完全等效，一视行文需要而定。到了明清，高层政区本来无“省”，但民间习称为“省”，因而也就沿元代之旧而不改。至于各省的专名，更是五花八门，不一而足，只要不生误解就行。例如，“陕西省”亦可称“西安省”，“湖南省”可简称为“湘”、为“楚”，这些称呼均可施之于正式文书，换在今天，简直不可思议。

我希望将来能有越来越多的人从事这种基于中国独特文化制度的研究，从一些具体而微的事实出发，寻绎其中的精神实质，并考量其在不同地理条件、不同社会环境中的变化，如果能得出一些合乎人情事理的认识，无疑将大有助于重新认识中国文化传统的价值。

原载《定额制度与区域文化的发展：基于清代长江三角洲地区学
额的研究》，漓江出版社**2013**年版

讲事实，讲科学，不要讲故事

——序梁志平《水乡之渴：质环境变迁与饮水改良（1840—1980）》

十几年前，曾有好几年时间，我曾为历史地理学的研究现状和前景深感忧虑。从1934年顾颉刚和谭其骧两位先生在北平发起成立“禹贡学会”，也就是现代意义上的中国历史地理学成立（今年正好是80周年）以来，前面差不多六七十年，中国历史地理学界所做的工作，基本上就是在实现“禹贡学会”的理想：将传统的沿革地理改造成现代的历史地理，编辑一套历史地图集，编纂历史地名辞典，等等。虽然说，实际取得的成就之高，一些大型学术基础工程的质量之好，远远超出了当初“禹贡学会”成立时的设想，但从问题意识、学科理论、研究方法诸层面，这些工作都在“禹贡学会”时，顾（时年41岁）、谭（时年23岁）诸先生所预见的范围内，并无革命性进步。相反，倒是一些具体工作的目标越来越低。就著作、论文的选题而言，谭其骧、侯仁之、史念海三位先生，一出手都带着“国”字，或者“学”字。如谭先生主编的《中国历史地图集》，侯先生的《历史地理学的理论与实践》，而史先生在年轻时就曾与顾先生合著过《中国疆域沿革史》。这样的工作，光看题目就令人神旺。稍后，他们指导的头几批研究生在论文选题时，还多有泱泱大国之相，如葛剑雄先生的《西汉人口地理》，周振鹤先生的《西汉政区地理》，每人能做一个断代，或一个时段较长、范围较大的地区。再后来，等这一辈学者的学生出来，那就公侯伯子男，每下愈况。题目的限定词越来越多，研究时段越来越短，区域越来越窄（甚至小到县、乡级也不稀奇）。这样从积极面来说当然也算在进步，毕竟思维越来越细密。然而就整个学科而言，不能不承认其内在活力在下降。意味着找不到激动人心的新题目。长此以往，真不知将伊于胡底。

志平来跟我读研时，我正处在困惑的极点。为了表明不甘心走前人的老路，我建议他研究清代长三角的学额。这项工作写了近10万字，加上他后续的一些研究，去年已由漓江出版社正式出版。稍后他跟我念博士，我就跟他一起分析：继续做学额，肯定能出成果，相对较保险；而

如果想有一些新的发展，有个选题是长江三角洲的水质环境变迁。这个题目的重要性不言而喻，且尚未有人深入探讨；但其难度也显而易见。令我不无意外的是，志平稍作思考，毅然选择了新的挑战。

实话说，当初志平决定做这个题目，我对他能做到何种程度并没有把握。一个完全陌生的领域，其中牵涉到不少化学、生物学、生态学甚至环境工程方面的专门知识。资料分布极为零散，从未有较大区域范围的统计；晚清以前的资料都是日常生活感受，缺乏科学意义的描述。如何将这些不同时代、不同地点、不同来源的资料纳入科学讨论范畴，在彼此间建立起可比性，首先需要在科学上对各具体地域水质环境变迁的规律有一个较深刻的认识，以此为基准建立起一个参照系，然后再对史料中的具体情形进行细致入微的考证。这一过程中需要建立一套指标。这样，其工作方法也就与传统的历史地理学研究大有不同。

我建议的工作方案，是从新中国成立后的“改水运动”着手，先摸清1960—1980年面上的情况。然后再利用各种文献，对各地水质环境的变迁逐一回溯，以此建立纵横（时间、空间）两个维度的变化序列。一开头我就跟他讲好，我不接受“以某某为中心”或“以某地为例”的做法，我要看时空序列。要讲事实，讲科学，不许讲故事。江南自古以来号为水乡，到晚近很多地方饮用水源还直接取资于天然水体，近数十年经常出现水质型缺水，中间这么大变化，如果要讲故事，一篇十几、二十万字的博士论文，几个故事就填满了。那样一个博士学位拿得也太容易了。不行，得按历史地理的规矩，做时空序列。

志平先是在图书馆用功，穷搜各种相关的新修方志。重点是各种专业志书，如水利志、卫生志、血防志、公用事业志、自来水志，以致环境保护志、水文志、土地志、鱼类志、湖泊志、河道志，等等。同时他也注意到其他各种资料，包括近代各种报刊，以及一些私人著述，如日记、回忆录、旅行记录之类。卷帙浩繁的《申报》，他过了一遍。其他

一些地方性报刊，特别是一些县政类期刊如《浙江民政月刊》《浙江民政年刊》《江苏旬刊》之类，以往尚未引起有关学者注意。旅行记录方面，他特别重视域外人士的实地考察记录，尤其日本人的观察。除了近年大陆已经出版的各种外国人游记，目前尚未引进的“幕末明治”“大正”两套各20卷“中国见闻录集成”（《幕末明治中国见闻录集成》《大正中国见闻录集成》，ゆまに书房1997、1999年版），他也过了一遍。为此他特地到北京去跑过一趟。

通过这些工作（地理学习习惯称为“内业”），志平认识到，要做好这项研究，仅待在大城市、图书馆是远远不够的。必得去实地走访考察，从各基层档案馆中搜集一些仅存于当地的地方文献，并尽可能地培养一些地方感。为此他独自跑遍了太湖流域的市县，在多数市县级档案馆中都有所斩获。一个博士生而有这样的工作能力，实在让我深感欣慰和佩服。

在论文写完提交答辩的过程中，所有参与评审和答辩的专家都对志平这项工作的厚重赞赏有加。一致肯定他选题新颖、前沿，既有高度的学术意义，对当前社会现实特别是生态文明建设又有直接的参考价值，充分展现了历史地理学有益于世的学科特点。同时他收集资料之丰富、充实，远超出一般博士论文之上。这项工作的总体价值，基本上也就奠定了。

现在经过几年修改，志平将他这项工作出版成书。对学界而言，当然是一件好事。可以用作相关研究的参考。书中得失，文本俱在，读者自有明鉴。作为导师，欣慰之余，在此也想坦率地谈两点遗憾。

一是，志平具有很强的工作能力，而他的表达，我总感觉跟不上他的思想。这一点当然不光是他，当今很多博士同学都有类似的苦恼。我常说，执教这么多年，我总觉得自己首先是一个语文老师，只有极少数表达能力很强的同学才会让我觉得我其实不过是个历史地理老师。现在

这个体制中的语文教育，真是让人欲哭无泪。志平这本书，要说尚需加强的地方，进一步提高语文能力，我认为是一个必要、重要以至紧要的努力方向。这方面我想不出什么特别的办法，只有希望志平高度注意，不懈地追求，逐渐地获得表达上的自由。并且从表达的技术层面逐渐上升到艺术层面。那样，不仅更有利于思想的交流，还会让读者获得一种审美的愉悦。

二是，志平虽然在史地所读了6年书，充分意识到了地理学思考方式和研究手段的重要性，然而毕竟是学文科出身。他对地理学方法和手段的掌握程度还不够理想，运用起来还缺乏感觉。这方面，突出表现在结论部分。按理讲，一个如此有重大意义的选题，做了如此厚重的工作，正文中已经分晚清、民国、新中国成立后三个时段对太湖流域水质环境的变迁做了空前深入的系统揭示，到末了，应该综合起来，得出一些比较宏大、高级的总体结论。未必要惊世骇俗、振聋发聩，一定要引人深思、令人回味。然而书中却只写了一个短短5000多字的结语。这就有点不相称了。其间原因，我认为主要是地理学方面的思想资源运用得不够。

当初志平毕业时，我对他说，老师们对你给出了好评，你要正确对待。一方面是肯定你已经做出的成绩，同时也希望你做得更好。毕业后一定要好好消化老师们的意见，把论文修改得尽量完善。现在他对博士论文做了修改，应该说，总体上已经有所提升。但我作为导师，对他一直寄予殷切期望，我总希望他能做得更好。因此，对于他将论文修改出版，我本来希望能再从容一点，改得更成熟一点。可是，作为他承担课题的主要成果，课题期限到了，不拿出来似乎说不过去。于是只好从长计议。既然学问需要一辈子的日积月累，何妨把这本书看作一个阶段性成果呢。前路漫漫，希望志平一步一个脚印，不断开拓新的领域，不断推出成熟度更高的新论著。

是所至望。

原载《东方早报·上海书评》**2014年12月21日**

文白异趣与文理殊途

日前读刘绍铭的随笔《文言和白话》（《东方早报·上海书评》2009年6月21日），他认为白话文不如文言文耐读，而白话文又受了翻译的“污染”。读过之后，颇觉其见解有片面性。

百余年来，中国语文遭遇亘古未有之变局。以白话代替文言，只是一个表象；就深层来说，钻研语文的人群也在发生变迁。此前，读书人基本上是文人，可以说，古代舞文弄墨的集中了各个时期最优秀的分子。西学东渐以后，形势大变。由于教育分科、文理殊途，“学好数理化、走遍天下都不怕”成为引领人才分流的号角；自兹以降，最优秀的人才绝大多数义无反顾地选择理科，偶尔一二漏网之鱼钻进文科，也往往直奔财经、金融、政法而去。竟日跟文字耳鬓厮磨的，多属下驷。普天之下，概莫能外。这，不能不说对现代汉语形成了较为深刻的影响。

就上揭刘文来说。其开篇引陶杰的话，将张爱玲之外的现代作家如巴金、鲁迅、朱自清一笔骂倒。笔者不知陶杰何许人，观其出言之狂妄悖谬，在此可置不论。刘先生稍为中庸，在张爱玲之外，又捧出梁实秋、钱锺书两位；同时引童元方拈出的数例语证，以说明“我们的白话文是毁于英译中的‘怪胎’”。应该说，其立意清澈明朗，行文也煞是通畅，然而，其论证则并无效力。

刘先生举出的所谓“怪胎”分别出自傅东华、梁实秋笔下，都是译文。可是，刘先生想说明的却是整个“白话文”，而且是“我们的”。显然，证据有所不足。然后，他讲钱锺书的文体没有受到翻译的“污染”，拿出来的又是钱锺书的创作。在此不能不说，刘先生的思路实在太发散。他想证明傅、梁的白话文受到了“污染”，应该拿他们的创作说事。进而要比较傅、梁与钱的区别，须分别就译文、创作各加以比较才行。就其所据材料而论，只能认为傅、梁的译文受到了翻译的“污染”，如此而已。

笔者没搞过翻译，译文也读得有限，不过，翻译之不易，笔者也稍

稍能够体会。截然不同的两种思维方式，如之何能圆圆整整各方面照应得天衣无缝？顾全了意思，未免伤及语序；要忠实语言风格，肯定就不是汉语。不要说中外语文，就连从汉语的文言译成白话、从方言翻为通语都大不易。因此，“信、达、雅”也好，“硬译”也罢，水准难免有高下，而旨趣则未始不能说各有千秋。在译作中见到超出汉语习惯的表达，便斥之曰“怪胎”“污染”，恐怕未见得是持平的态度。

刘先生很欣赏文言，退而求其次，他对于“文白的结合”也较为推崇，认为“柳暗花明，自有一番新气象”。这可以理解。不过笔者认为，要求得新气象，这还只是途径之一，此外，少不得还须求助于翻译。因为无论文言、白话，骨子里都是文学语言，不宜表达精密思想。要将其应用于日新月异的现代世界，必须不断丰富其表达手段，而这，文白结合恐怕无能为力，非借鉴外语的语法修辞不可。

以前研究中国国民性的人，普遍认为中国人马虎，凡事“差不多”，这当然跟汉语的思维特点息息相关。汉语灵活、简洁、蕴藉，往往一语双关、言有尽而味无穷。这样的语言，用来抒情表意无疑是再舒服不过，然而用于科学研究则颇令人伤神。因为科学语言讲究的是无漏洞、无歧义，每一句话有解，而且是唯一解，言止则意尽。不言而喻，让汉语来承担这样的任务，实在是很不轻松的。

还记得在大学里写考察报告，刚开始以为不就是写文章么，岂不得才思飚发、“文采飞扬”？不期然被老师批了个大花脸。从那以后知道不同文体对于语言有着完全不同的要求。在科学文体中，重要的是精密、准确，文采是第二位，甚至没位置的。弄不好还令人反感。一些能文之士每逢思维够不着的地方，就喜欢花里胡哨地涂抹一气。近年看一些研究生的习作，常发现一些文科硕士、博士连最简单的、最基本的句子都不会写。真是令人无法可想。当今之世，要紧的已不再是文言或白话的问题，而是“语文是各科之母”的问题了。

原载《东方早报·上海书评》**2009**年**7**月**5**日

思维过程与表述过程

——《石钟山记》的文章学

《水经》云：“彭蠡之口有石钟山焉。”酈元以为下临深潭，微风鼓浪，水石相搏，声如洪钟。是说也，人常疑之。今以钟磬置水中，虽大风浪不能鸣也，而况石乎！至唐李渤始访其遗踪，得双石于潭上，扣而聆之，南声函胡，北音清越，桴止响腾，余韵徐歇。自以为得之矣。然是说也，余尤疑之。石之铿然有声者，所在皆是也，而此独以钟名，何哉！

元丰七年六月丁丑，余自齐安舟行适临汝，而长子迈将赴饶之德兴尉，送之至湖口，因得观所谓石钟者。寺僧使小童持斧，于乱石间择其一二扣之，硃硃焉。余固笑而不信也。至莫夜月明，独与迈乘小舟至绝壁下。大石侧立千尺，如猛兽奇鬼，森然欲搏人；而山上栖鹘，闻人声亦惊起，磔磔云霄间；又有若老人咳且笑于山谷中者，或曰此鸛鹤也。余方心动欲还，而大声发于水上，噌吰如钟鼓不绝。舟人大恐。徐而察之，则山下皆石穴罅，不知其浅深，微波入焉，涵淡澎湃而为此也。舟回至两山间，将入港口，有大石当中流，可坐百人，空中而多窍，与风水相吞吐，有窾坎镗鞳之声，与向之噌吰者相应，如乐作焉。因笑谓迈曰：“汝识之乎？噌吰者，周景王之无射也，窾坎镗鞳者，魏庄子之歌钟也。古之人不余欺也！”

事不目见耳闻，而臆断其有无，可乎？酈元之所见殆与余同，而言之不详；士大夫终不肯以小舟夜泊绝壁之下，故莫能知；而渔工水师虽知而不能言；此世所以不传也。而陋者乃以斧斤考击而求之，自以为得其实。余是以记之，盖叹酈元之简，而笑李渤之陋也。

——苏轼《石钟山记》

我们自己在写文章的时候，很多人都知道表述并不是思维过程的被动反映，就是说，写文章有一个组织、安排的问题；但是在分析、鉴赏

别人文章的时候，不少人往往会忽略此点。例如，对苏轼《石钟山记》的理解便未免如此。

我看过不少讲解《石钟山记》的教案和文章，对于这一古文名篇，以往的挖掘已相当细致。有的讨论石钟山得名的真正因由，从事实层面检验《石钟山记》的得失；有的阐发“事不目见耳闻，而臆断其有无，可乎？”借以让学生领悟其中的人生哲理；还有的甚至分析到苏轼何以要夜访，认为只有夜晚才有可能探明真相，等等，可谓不一而足。然而从文章学角度对它进行分析的，目前还很少见到，而由此可以发现其中有许多未发之覆。

首先需要弄清的是《石钟山记》的“文眼”何在。我认为是“古之人不余欺也”一句。以苏轼在石钟山下夜访的经历，本不构成科学意义上的“发现”，只不过验证了《水经注》的记载而已；因此苏轼以“古之人不余欺也”作为其记游的结语，应该说这也是该文通篇的文眼，即苏轼写作该文的动因所在。

以并不构成发现的发现，要写作一篇有意义的文章，首先需要交代写作缘起；因而该文开头并没有遵循一般游记写作的套路，而是来了一个问题的提出。这部分又分两个层次：先是交代《水经注》的说法，分析其中的疑点所在；随后介绍一个疑窦更大的李渤的解释，为后文的开展设置了悬念。

在此需要说明的是，苏轼在分两层进行铺陈的时候采用了一个变化的笔法，先是“人常疑之”，接下来是“余尤疑之”。有人认为前句的“人”是指别人，不含作者；也有人认为是指包括作者在内的许多人。实际上，它与后句的“余”不过是一种表述上的变化，仅仅是为了避免用词的单调。因为随之而来的质问“今以钟磬置水中”云云完全是作者本人的想法，丝毫看不出是他人的意见。而且，后句的“尤”与前句的“常”有一种递进的关系，如果主语不存在内存联系，递进的关系便很难成立。

接下来的正文部分从形式上是一篇典型的游记。由于有一个预设的悬念，这篇游记与其说是记游，不如说是向读者展示解开一个问题的经过。可以看出作者对于描写的内容是经过了一番严格筛选的。在这里看不到任何多余的景致，一切的见闻都紧紧围绕着声音这一主题。其中又分三个层次。第一层承接上文，对李渤的说法进行证伪。李渤曾“得双石于潭上”，可作者看到的是“于乱石间择其一二扣之”；李渤听到的是“南声函胡，北音清越，桴止响腾，余韵徐歇”，而作者听到的不过是极平常的“硿硿焉”。由此，作者以亲身经历表明了李渤的说法根本无法得到现场检验，益发可见上文“尤疑”之有道理。

在消解了上文的“尤疑”之后，作者针对上文“常疑”的部分进行了展开。这一内容又分两个层次，先是绝壁下的“噌吰如钟鼓不绝”，然后是两山间的“窾坎镗鞳之声”。这两种声音音质既有别，发声地点也不同，作者通过游记的路线将其逐渐展示出来，既避免了呆板、枯燥的论说方式，也使问题的揭开显得有纵深，有曲径通幽之妙。如果不逐一看到最后一句，是不可能明白“如乐作焉”是怎么回事的。这便是古人常说的“剥笋壳”的文章技巧。

内容展示完毕之后，文章还不能戛然而止。因为前面有一个很正式的头，其势不能不有一个相呼应的尾。要不然，如果读者读到“古之人不余欺也”后面便没有了，一定会觉得还有一口气没喘过来。“事不目见耳闻”以下，既是对主题的深化和发挥，也是出于结构上的需要。有了这一部分，整个文章便由虚而实、再由实而虚，呈现出一波三折之势。

历来读《石钟山记》的人，对“事不目见耳闻”一句都予以相当程度的重视，有些人甚至认为苏轼记游就是为了阐发这一人生哲理。我觉得这一理解是有问题的。如果说这是一句人生哲理，那么这一哲理实在太不高明。众所周知，耳闻目见得来的知识并不见得十分可靠，对于不具备观察能力的人，即便身在现场也无异于聋盲；而对于有足够判断能力

的人，借助他人的耳闻目见自不难做出正确的评判。

而且，如果说“事不目见耳闻”一句是作者要阐述的人生哲理，那么它与上下文之间有什么联系？或者说，“臆断其有无”是何所见而云然？历来分析《石钟山记》的对此都没有提出应有的疑问。我认为，从上下文的照应来看，这句话只是起到了引发议论的提挈作用，“臆断其有无”其实是与文章开头的“人常疑之”遥相呼应的。作者在后文列举了四种情形：“言之不详”，“莫能知”，“虽知而不能言”，“以斧斤考击而求之”，都是由此而发挥出来的。因而我认为，“可乎”一句不过是作者在疑而求真之后发出的慨叹，很难将其提升到人生哲理的高度。

明乎此，不难发现作者对于文章的组织是十分绵密的。开头、正文和结尾不仅虚实相生，而且前后的意念也一脉相承。文章劈头提出问题的同时已经为结尾埋下了伏笔。结尾列举的四种情形也如老吏断案，层层推进。最后一句“盖叹郦元之简，而笑李渤之陋也”，对其文章意义的定位也很平实。

这里面有一点需要讨论：苏轼何以要夜游石钟山？上文已提及有人认为那是由于只有夜晚才有可能探明真相，这恐怕有问题。苏轼在文章开头已交代对于石头能不能发声持怀疑态度，他怎么知道夜游一定可以听到石头的声音？因此我认为，苏轼夜游石钟山很可能是一个偶然事件。当时“莫夜月明”，乘小舟游览别有情趣，于是苏轼与苏迈游到了绝壁下，无意中听到石山与风水相吞吐的声音，如此而已。

苏轼称当时夜游是“独与迈乘小舟”，实际上他们并不“独”，至少还有一位渔工水师。“或曰此鸛鹤也”表明当时旁边有人，此人显然不是苏迈，而是对当地情形非常熟悉的人；结尾又有句称“渔工水师虽知而不能言”，可知夜游时的“或曰”必是渔工水师之辈。由此我推断，如果说苏轼事先得知夜游能听到石山发出的声音，肯定是受到了渔工水师的提示。如此，夜游的作用便不过是去验证一下而已。以情理度之，这种情

形比无意中发现真相的可能性更大，否则结尾也不必出现“渔工水师虽知而不能言”一语。

由此便可以看到，苏轼探索石钟山得名缘由的过程与他在《石钟山记》中表述的过程是并不一致的。他在表述成文的时候对思路做了一番精心的梳理。这很正常，绝大多数文章都不可能被动地忠实于思维过程。要是对这一点不能参透，那就很难体会作者的用心，也无法真正领略文章的妙处。

不过苏轼在文中有一句英雄欺人之语：“士大夫终不肯以小舟夜泊绝壁之下，故莫能知。”这恐怕不见得。诚然，在苏轼之前没有人著文阐明此点，但不能据此就认定没有人知道。说有易，说无难，不能排除有些人知道却不愿著文的可能。这并不是一般人发现不了的问题，况且要发现这一点也不一定要“夜泊绝壁之下”，问一问当地的渔工水师一样可以了解其真相。

此外还须讨论另一个问题。石钟山的得名有因声说和因形说两种说法，苏轼及其以前的《水经注》、李渤无疑都是主因声说的，由于明清时期因形说甚盛，有些人觉得苏轼对于李渤的嘲笑有类于五十步笑百步，因为苏轼并没有发现石钟山外形似钟。善意的则以当时为旺水季节为其排解。

我认为这种分析恐怕未必。苏轼确实没有在文中描述石钟山外形似钟，但并不见得他对此点毫无感觉。当时尽管是旺水季节，但并没有妨碍他对石钟山形状的总体把握。“山下皆石穴罅”，“空中而多窍”，明清时主因形说的所见也不过如此。况且，上文已分析苏轼与“虽知而不能言”的渔工水师是有过交流的，岂有渔工水师只知石钟山下声如洪钟而不知其山体形状有如覆钟之理？

关键在于：知道石钟山的山体形状是一回事，是否将这种形状

与“钟”联系起来又是一回事。主因形说的人觉得这种形状像钟，没有理由要求别人也认为它像钟。我们在观赏喀斯特地貌时对于前人所说的某种形象往往感觉并不贴切，其故在是。

还有更重要的：苏轼写作《石钟山记》主旨在于澄清石钟山下的声音来源，而不是讨论石钟山的得名所自。《水经注》中只讲到“水石相搏”，而没有说清声音是由石穴与风水相吞吐而发出来的；李渤不明“声如洪钟”是天然的声音，竟至“以斧斤考击而求之”。苏轼弄清了石钟山下声如洪钟的发声原理，较之《水经注》的记载有所进步，与李渤的解释更是有本质的不同。石钟山的得名虽然与此问题有关，但终究是一个另外的问题。苏轼大可不必因为没有讨论更多的问题而遭受指责，否则文章也就不成其为文章，而成为麻纱一团了。

顺便需要说明，苏轼引《水经注》直接称“酈元”，这是承袭李渤而来，但其实并不合适。虽然酈道元是《水经注》的作者，但该书并不是酈氏的创作，他主要是依据当时现有的材料编纂而成的。特别是南方地区，酈道元根本就没有到过，让他为这些地区的内容负责，很不公正。

原载《文史知识》**2003**年第**5**期

学问中的证与悟

——陈寅恪、唐长孺两先生对《桃花源记》的解读

今年是唐长孺先生驾鹤西游的第十年。近日从网上读到胡宝国先生题为《走近唐长孺》的帖子，作者以一个魏晋南北朝史专家的身份，对唐先生的学术成就和治学风格做了十分亲切、精微的解说，读来令人兴味盎然。这实在是极好的学术史材料，可惜以往林林总总的学术史大多不能给我们类似的享受。

胡先生在帖子中也讲到陈寅恪先生，说：“唐先生最可贵的是，他虽然深受陈先生影响，也非常尊敬陈先生，但他并没有对自己所崇拜的对象采取迷信的态度。相反，在《读“桃花源记旁证”质疑》一文中，唐先生对陈先生的观点提出了有力的反驳，令人不能不信服。他在研究领域的广泛与眼光的敏锐、小中见大诸方面都像陈寅恪，但他得结论时要比陈先生更稳一些。”然后胡先生进一步发挥道：“他总是把话说得极有分寸，让人难以反驳，所以和唐先生商榷的文章极难见到。……唐先生文字朴素，从不虚张声势。读他的文章很舒服，仿佛冬日的夜晚，一个老人坐在火炉旁，手捧一杯热茶，正从容不迫地向你讲述着一些古老的故事，讲述着他的道理。”

我得承认，这段文字让我非常之感动，并由此生发出许多联想。胡宝国先生的确是解人，能够把那么复杂的感受转换成这么一幅鲜活的图景。现如今，能这样读书的怕已经不多了。只是凭我对陈寅恪和唐长孺两位先生的尊敬，我总觉得他们俩之间的学术对话恐怕不是一个简单的有明确结论的谁对谁错的问题。两位先生关于《桃花源记》的文章我都读过，私下里也经常将他们的这两篇文章相互比较。我感觉，这两篇文章讨论的似乎并不完全是同一个思维层面的问题，与其说是证明与反驳，还不如说悟与证两种思维取向的不同更合适一些。在这里我试将个人的浅见表露一番，希望能得到学界同好的指正。

陈寅恪先生的《桃花源记旁证》一文发表于1936年，早于唐长孺先

生《读“桃花源记旁证”质疑》20年。但两位先生写文章时的年纪很接近，都在45岁左右。陈先生认为“陶渊明《桃花源记》寓意之文，亦纪实之文也”，因而他“就纪实立说”，得出的结论主要有四点：

甲、真实之桃花源在北方之弘农，或上洛，而不在南方之武陵。

乙、真实之桃花源居人所避之秦乃苻秦，而非嬴秦。

丙、桃花源记纪实之部分乃依据义熙十三年春夏间刘裕率师入关时戴延之等所闻见之材料而作成。

丁、桃花源记寓意之部分乃牵连混合刘驎之入衡山采药故事，并点缀以“不知有汉，无论魏晋”等语所作成。

唐先生在其《读“桃花源记旁证”质疑》一文的开头引述了上列前三点，稍作分析后认为：

桃花源的故事本是南方一种传说，这种传说晋、宋之间流行于荆湘。

他且述且论，依次列举刘敬叔《异苑》卷1所载元嘉初武陵蛮人射鹿因而入石穴见异境，《云笈七签》卷120引《神仙感遇传》所载蜀民射鹿入小成都，庾仲冲《雍荆记》所载武陵西阳县蛮人元嘉中射鹿入石穴见异境，以及《太平寰宇记》卷73彭州九陇县白鹿山条引《周地图记》四条资料。然后他总结道：

我们可以设想，这个故事先在荆、湘一带传播，陶渊明所闻为渔人捕鱼，发见异境，而稍后的刘敬叔所闻则是为射鹿的蛮人所发见。以后故事又流入蜀地，这个异境也就移到了彭州九陇县，也可能九陇县本有相似传说，说那里有一个隐藏着的小成都，后来和荆、湘传来的射鹿入石穴故事相结合，才构成《周地图记》所载的故事内容。

表面上看，唐先生的结论显得比陈先生的结论更厚实一些，但细想之后不然。问题并不像初看起来那样简单。两位先生展开问题的线路完全不一致。陈先生用的有点像演绎法，唐先生在质疑之前对其进行分析道：

（陈先生）文中从避难入山推到坞保组织，又从坞保推到“檀山坞”和“皇天源”。又以“皇天源”所在地的阌乡即古之桃林而推到桃花源。

唐先生这个“推”字用得很妙。就是说，陈先生是先觉察到西晋末年以后北方的坞保与桃花源式的世界在聚落形态上非常类似，他意识到这中间可能存在着某种联系。然后又发现陶渊明“与征西将佐本有雅故”，这中间确实有一个信息通道，于是他“疑其间接或直接得知戴延之等从刘裕入关途中之所闻见”，因而推定“桃花源记之作即取材于此也”。

这样的思维方式，如果借用佛家的语言，那便是不折不扣的禅悟。要想对其进行反驳，肯綮有两点：要么证明坞保与桃花源并不类似，要么证明这种类似只是巧合，其间并无必然联系。

唐先生当然是了得的，他的文章果然就从这两点下手。文章前半求证桃花源是南方本土的传说故事，已如上述，后半则对“避乱”的“乱”字进行分析，力证“如《桃花源记》所述的那种没有剥削的生活，那种‘虽有父子无君臣’的秩序是和那时常见的避兵集团的坞壁生活很不相同的”。他论证的方向十分对头，但效果似乎并不理想。

效果不理想我觉得可归结于两方面的原因，一是问题本身的难度，一是唐先生所采取的论证方式。兹先说前者。

一般情况下我们写立论文章总是比写驳论文章费劲，因为立论需要考虑正、反、侧各方面的情况，前人谓之八面受敌；而驳论则只需要朝

一个方向挺进，有时候甚至可以攻其一点而不及其余。然而在这场学术对话中，陈、唐两先生的处境恰好倒了过来，陈先生是立论的，可是他并不需要攻城略地。他手持利器，高呼疾走，一路上所向披靡。相反唐先生倒像是在打阵地战，他需要建立一条防线，将敌军的兵马限制在防线外。遗憾的是这条防线有点过长，要构筑已然不易，事实上还不等设防的将士合围，敌军早已从空隙处呼啸而过了。

陈先生立论的旨趣，在于发现有这样一种可能：《桃花源记》的写作受到了坞壁生活的启示。应该说他在悟到这一点之后证明得很漂亮，干净利落。唐先生跟陈先生进行商榷，前半是通过建立另一种可能性来否定陈先生说的那种可能性，后半则是通过分析坞壁生活与桃花源生活的差异来直接否定有那样一种可能性。唐先生直接否定那种可能性的理由，主要是基于那个年代中特定的意识形态话语，应该说那种话语的可信度是很差的，——就连唐先生自己也不得不在文章中交代：“我们可以承认豪强统率下的集团既然是以宗族、乡里组成，所以也可能带有一定程度的公社色彩。”既如此，陈先生所说的那种可能性在唐先生的论域中就已经有了一方足够的生存空间，唐先生的论证不过是提出了更多的一种可能性而已。

至于文章前半建立另一种可能性的努力，应该说离成功也还有一定的距离。唐先生用以立说的资料上文已述，他用的方法是民间文学研究中习用的套路，问题在于论证过程中还有缺环。其中最麻烦的是，这些资料都比《桃花源记》晚出。尽管唐先生最先征引的《异苑》的作者刘敬叔只比陶渊明同时而略晚，唐先生说：

他当然能够看到陶渊明的作品，然而这一段却不象是“桃花源记”的复写或改写，倒象更原始的传说。我们认为陶、刘二人各据所闻故事而写述，其中心内容相同，而传闻异辞，也可以有出入。

应该说，这一段分析是合乎情理的。但它缺一个逻辑前提。如果我

们先相信了《桃花源记》的故事原型来自南方民间，那么这段文字可谓见解透辟；否则，它不过是情理而不是事实。因为由文人创作的故事流入民间，或被后人改编成“象更原始的传说”的情形没有人敢说绝对不存在。笔者10余年前在佛藏中看到一个桃花源型的故事，后来陆续发现类似的故事成一个系列，异境均名为竹林寺，进入者均为僧人；开始还以为该故事原型源于天竺，后来经过反复查证思考，觉得后代的本土僧人参照《桃花源记》而创作出这些故事的可能性更大（参见拙文：《竹林寺与桃花源——一种本土佛教传说的形成与演变》）。

被唐先生重点分析的另一条资料是庾仲冲的《雍荆记》。唐先生认为“所谓庾仲冲《雍荆记》当是庾仲雍《荆州记》、《湘州记》之误”，而“所记蛮人入石穴事大致本之《异苑》”。应该说，这后一点是不成问题的，但前一点很难说，只能说它成立的可能性很大而已。至于出自《周地图记》《神仙感遇传》的另两条资料，时效上既不具有更强的说服力，文本中的空间也脱离了《异苑》所说的武陵一带，唐先生认为这些资料表明“这个故事先在荆、湘一带传播”，之后“又流入蜀地”，其理由也不过是他个人的“设想”。

凭这样的资料和设想，要想将陈先生发现的可能性予以否决，平心而论是一件非常困难的事。况且唐先生的论证方式，笔者觉得也不无问题。

上文说到陈寅恪先生作《桃花源记旁证》的思维方式主要是悟，既如此，他在表述过程中笔端便显得异常跳宕。文中逞才使气、领异标新的地方屡见不鲜。如开头所谓《桃花源记》“其为纪实之文，则昔贤及近人虽颇有论者，而所言多误，故别拟新解，以成此篇”。到后文甚至写道：

桃花源虽本在北方之弘农或上洛，但以牵连刘驎之入衡山采药事之故，不得不移之于南方之武陵。遂使后世之论桃花源者皆纷纷堕入迷误

之途，历千载而不之觉，亦太可怜矣！

对于这种话，相信一般人都不会去较真，将它看作陈先生“游于艺”的心情也就罢了。赖有这样的文字，我们可以感受陈先生是一个有血有肉有性情、见解锐利以至于有时候喜欢剑走偏锋的前辈高人，而不是如某些末流所吹捧出来的神。这样的陈先生可亲可爱，这样的作品与其说是学术文章，不如说更是艺术品。陈先生自己也坦诚：

穿凿附会之讥固知难免，然于考史论文之业不无一助，或较古今论辨此记之诸家专向桃源地志中讨生活者聊胜一筹乎？

就是说，陈先生是在借古人的酒杯，浇自己的块垒。他用智慧的丝线将一些散乱的看似不相干的历史事实连贯起来。对这样的文章，最好是以见猎心喜的态度去欣赏，看得高兴，喝彩，不高兴，放下。不能跟它去抬杠，一抬，就不免“执”了。——别说他思路各点之间的联系已足够坚固，就算能证明《桃花源记》并不是像他所认为的那样写出来的又如何？他能够那样想，能够将有关的史料钩稽得那样有整体感，已足以令人啧啧称奇了。他立于不败之地。他的思维本身就有一种摄人心魄的魅力。有谁会谢绝上苍为这烦闷的学术研究送来的愉悦呢？

偏偏唐先生摆出一个稳扎稳打的阵势。他从《桃花源记》本身开始讲起：

作者说故事发生在武陵，假使作者不是完全出于虚构，我们没有理由把它移到北方，假使完全出于虚构，那么东西南北任何一地都可由作者自由指定，没有必要加以考证。

这样的场景，我们看热闹的自然是见了高兴。但设身处地为唐先生着想，不能不认为他给自己找了一个极为累人的活计。他通篇的考证显得很迟重，看起来吃力，写起来自然更不会轻松。在此不妨举一个例

子。上文提及他认定“所谓庾仲冲《雍荆记》当是庾仲雍《荆州记》、《湘州记》之误”，具体的论证过程是这样的：

《隋书·经籍志》有庾仲雍《湘州记》二卷，《汉水记》五卷。

《旧唐书·经籍志》有仲雍的《江记》五卷，《汉水记》五卷，《寻江源记》五卷，又一卷。这一卷的《寻江源记》，亦见《隋志》，但不著撰人名。《新书·艺文志》同《旧志》而无一卷之《寻江源记》。《新志》有《湘州记》四卷，《湘州图副记》，《旧志》则仅有《湘州图记》一卷，都没有说庾仲雍撰。姚振宗《隋书经籍志考证》引宋晁载之《续谈助钞》殷芸《小说》引庾穆之《湘中记》，姚氏以为“似庾穆之即仲雍也”。按雍、穆名字相应，姚氏的推测可信，章宗源《隋书经籍志考证》称《艺文类聚》同部所引正作庾仲雍《湘中记》，似庾氏所撰《湘州记》和《湘中记》本是一书之异称。仲雍又有《荆州记》，见于《文选》注，《艺文类聚》所引。庾仲雍是一个专精荆、湘地理的专家，他的事迹一无可考，亦不知何时人，但殷芸、酈道元都引他的著作，当是梁以前人。

说了这么多，从中我们找不出任何足以证明“庾仲冲”为“庾仲雍”之讹、《雍荆记》当为《荆州记》或《湘州记》之误的依据。读这样的文章，确实需要像胡宝国先生所说的那样在冬日的夜晚坐在火炉旁，手捧一杯热茶，从容不迫地去悠然心会。我们是崇敬唐先生的，所以相信他，但真要抬起死杠来：难道《隋志》、两《唐志》不载就不存在庾仲冲《雍荆记》其人其书？恐怕那样唐先生能给予我们的也只有当头棒喝了。

而尤其不可思议的是，关于桃花源的发现者，陈先生只用“或更疑搜神后记中渔人黄道真其姓名之意义与宋武所遣泝洛之虞道元颇相对应”一句便轻轻化开，唐先生则就此穷追猛打，力图证成这样一个论点：

武陵本是蛮族所居之地，这段故事发生在武陵，发见异境者是蛮人或具有蛮族氏姓的渔人，很可能本来是蛮族的传说。

笔者觉得这样的设想稍嫌过头。因为就凭武陵这样一个地名、主人公为蛮人这样一个身份是不可能证明该故事本来为蛮族传说的，这里面的距离实在太远。

况且在纠缠蛮族史料的过程中，唐先生还犯了一个明显的地理错误。他在前面引述庾仲冲《雍荆记》的时候，用括注的方式将原文“武陵西阳县”中的“西”改为“酉”。这是对的，至少从对他有利的角度讲是对的，因为当时武陵郡没有西阳县而只有酉阳县。但到后来讨论蛮族问题的时候，他从“武陵蛮”讲着讲着，突然又征引《宋书·州郡志》郢州西阳太守所属建宁左县、蕲水左县的资料，说《魏书》卷61《田益宗传》记载的萧衍建宁太守黄天赐及其将黄公赏“都应该是西阳蛮”。这真是令人不可思议。西阳地在今鄂东北，与武陵风马牛不相及。唐先生若认为“武陵西阳县”中“西”当为“酉”，那么就不当引用西阳蛮的资料；若想引用西阳蛮的资料，那么“酉”就不当为“酉”，而应是原文中“武陵”二字有误。唐先生随行文的需要将同一条史料在两个地方做出了彼此不能兼容的理解，这对他的论证是很不利的。

推原唐先生致误之由，大概是将“五溪蛮”与“五水蛮”搞混了。自后汉著名的武陵蛮屯聚五溪，有“五溪蛮”之称，其地在今湘西。南北朝时，活跃于今鄂东北一带的西阳蛮则以其地有巴水、蕲水、希水、赤亭水、西归水而有“五水蛮”之号（见《宋书·夷蛮传·豫州蛮》）。凑巧的是武陵、西阳两郡在南朝都属郢州，一不小心是很容易弄错的。

这一错误在唐先生的论证中并不十分关键，笔者只是想说明有这么一回事而已。如果将这部分内容从唐先生的文章中连根拔掉，丝毫无损于文章的整体，——笔者觉得那样甚至更空灵、更轻盈一些。

以上这样分析，也许有人要误会笔者认为唐先生的文章做得没有价值，不，一点也不。恰恰相反，唐先生用一种与陈先生截然异趣的思维方式为我们展现了学术研究的丰富多彩。陈先生的见解固然尖新，毕竟只是一种可能性而已。唐先生将陈先生视野之外的资料加以梳理，也得出了—种富有足够想象力和穿透力的新解，尽管这一新解还有继续延伸的余地，但唐先生的成绩已足以令我们回味无穷，为这一回味我们须向他表示永远的感激。

还记得1988年秋冬，笔者曾有幸随硕士时的导师在唐先生的书房中拜谒过唐先生。那是一个温暖的午后，业师和唐先生娓娓而谈蓝田国立师范学院的往事。当时笔者尚在学术的大门外徘徊，对于他们之间的谈话不甚了了。只记得那场景非常感人，唐先生闭目躺在金黄的斜阳中，脸上洋溢着耀眼的光辉。

原载《中国政法大学人文论坛》第1辑

中国社会科学出版社2004年版

大老表的现场感

大老表用普通话说就是大表哥。他是我大姑妈的儿子，比先父小一岁。几年前曾有机会相对晤言，我职业病发作，要求他讲讲他小时候的经历。他语言很简约，不肯多讲，但还是讲了一些让我很吃惊的东西，其中最让我意外的是：他居然挑过盐。

在我们老家，挑盐那是一件不得了的事。天下的苦情要说最苦最苦，大概莫过于去广东乐昌挑盐了。谁要是做事有一点点偷懒，大人们便一声呵斥：“难道是去乐昌挑盐吗？”好了，问题解决。而要是形容一个地方远，也是乐昌。小时候常听到有人形容别人不在眼前，说是“走乐昌去了”。“乐”在这个地名中发平声，老家方言里只有这一个用例，听起来非常奇特。当时我总疑心它与一种动物“骆驼”是否有某种联系，因为“骆”字用当地话读出来与它完全同音。

挑盐也就形成一些特定的俗语和传说。有一句俗语说：“三分钱一斤的盐在南海。”意思是在此地就不是这个价，要便宜请到便宜的地方去。这句话对于一切经济活动都有效。而传说则有点邪乎。说是有人每次去乐昌挑盐回来，经过一个山垭口时总要歇口气，坐下来无事，便数山下的田玩，数来数去十三丘。有一次怎么数都只有十二丘，觉得很奇怪，临走时狐疑着把放在地上的草帽一掀，发现草帽下还盖着一丘。——这个故事用以形容南方丘陵山区水田面积之小。

如果说要找一种物资对我们那里整个社会生活最具影响，我想大概就是盐了吧？因为谷是田里种的，菜是土里长的，柴是山上砍的，布是自家里织的，算来算去，本地不产而日常生活又不可一日或缺的，也就是盐了。曾听有人说，湖南人吃辣椒是对缺盐的一种补充，可我打小的生活经验是：就算吃辣椒也得放盐，而且，越辣的辣椒越需要放盐。不放盐的辣椒不只是辣口、辣身（肠胃），更难受的是辣圆心（心脏），吃一口整个心脏都在抽搐。所以，传统湘菜口味偏重，我感觉正是要靠它煞一煞辣椒中的辣气。

到我记事的时候，我们那里吃盐不需要靠人力到广东去挑了。据说从解放的时候就已经如此。在这以前，去乐昌挑盐是当地壮劳力的一条财路。几年前我帮一个长辈亲戚整理回忆录，他写到他父亲平时靠租种佃田、卖柴度日，农闲时上广东乐昌挑盐卖，一次往返13天，能赚上一块银圆就心满意足了。我那个长辈出生于20世纪20年代，算来他父亲挑盐正是那前后十数年的事。由于盐如此地来之不易，以致老辈中有些人深信它能补血。我那长辈的母亲便如此。她年纪大了以后，身体十分衰弱，因此每餐在菜里大量放盐之外，还要在饭里和粥里加盐，一到冬天，全身便发紫，十分难熬，终于在70年代走了。

大老表去挑盐时只有17岁。算来那是抗战刚胜利不久。他家与上述那个长辈家相隔十几里地，他说他来去要半个月，一个月挑两担。考虑到两担之间总要歇一歇，稍事整理，真正在路上的时间“一面水”（单程）也就是六七天。他说他是跟着村里的人去的。村里有个很大的班子，几十个人，年纪都差不多，只少数几个人比较大一点。一年四季，除了蒔田杀禾，得空了就去。

一路上的生活，当然是一切靠自己。出门时，可以从家里带点饭。用一种蒲草包，装两大碗，顶一天。第二天以后，家里带的饭是不行了，于是带米，每天住下来就动手煮饭。那时候住旅馆叫“落伙铺”，所谓“伙”当然就是煮饭的意思。煮的还真是“饭”，菜是没得讲究的。从家里带一些豆腐乳，家境好的带一些干鱼仔之类，也就可以下饭了。最苦的我听说有一个前辈每次去乐昌只带两块豆腐乳，火柴盒那样大，去一块，回一块。后来那前辈去世时村里的老人们谈起这些往事，说他在世上吃了苦，害得我还跟旁边听的人一起抹过眼泪。

由于路途太远，一担盐实在挑不了多重。大老表一担刨去行李，盐只能挑几十斤。回来后再挑到茶陵县的界首、本县上半县的中心集镇安平司去卖。赚头很小。那时的秤一斤十六两，也就卖百把铜钱。一担下

来，到手的算银圆不过半块多一点。上述那个长辈说他父亲挑一担差不多可以赚一块，那显然是身强力壮的。

我觉得不理解：既然赚头这么小，为什么还要去吃那个苦。大老表说，没办法，没有本钱。有本钱的，像我另一个亲戚的祖父，他就挑布卖。布不打秤，含金量又高，但是要本钱。俗话说本大利大。对于没有本钱的劳力来说，只好吃力气饭。大老表说，那个时候逢是劳力就做这些（挑盐）。

大老表挑盐只挑了两年左右。问他为什么后来没挑了，他已经说不上来。想来是已经接近解放，兵荒马乱了。再后来就是已经解放，用不着去挑了。

应该说，这段故事本身有点干瘪，但是，它对我的刺激之深，让我自己都颇感意外。我想，什么时候有机会，真该沿着那条路去跑一跑才好。尽管已经时移世易，那上坎下跌的山间道路已经被岁月磨平裁直了，但有些东西比如地理区位、比如青山红壤，总归是依稀仿佛的。环境本身无疑比任何语言都更有力量。

之所以产生这样的冲动，有两点因由。其一是，这个故事出自大老表之口，让我陡然意识到挑盐这件事跟自己原来存在着那样异乎寻常的联系。以前也多次听说过，但那都是听别人说，说别人，从没想过那条古老的南北大路上曾辛苦地奔走着我的亲人，那就是我家亲戚昔日生活的组成部分。其二则出自专业方面。十几年前，我研究湖南的历史文化地理，在讨论自然区域对于文化区域的影响时，曾以南岭山脉为例，述及其山体并不高峻，存在着多处过岭通道，从而不能隔断文化传播。当时只是理直气壮地征引《太平寰宇记》、清人杨恩寿《坦园日记》、民国《郴县志》等书中的资料，后者谓：“地当粤东孔道，槟榔、烟、酒，间染其习。”

写下那些文字时，我最南只到过郴州市区。后来我研究唐人心目中的文化区域，曾注意到唐人十分重视南岭的地理分界意义，将其视为横绝南北，甚至阻断华夷的一道天然屏障。很多人往岭南去，总担着一份“生涯应在有无间”（张均句）的惴惴；而一旦得以北归，又不免流露出“生入帝皇州”（张说句）的狂喜。读这些资料时，我已经有过在岭南的地理经验，但仍未能从地面上观察岭南的景观差异。

这个秋天还像秋天的时候，我因便到过一次湘赣交界西侧的炎陵县。这个地方原名酃县，说起来让我很亲切。它处在罗霄山脉中段，西边与我老家安仁县为邻。自宋代开设为县以后，两个县便同隶于衡州；直到新中国成立后才分开，安仁改隶于郴州，酃县与其母县茶陵先是隶属于湘潭地区，如今属株洲市。700余年共处一州府，安仁与酃县的经济文化交流自然密切。据先母说，先父年轻时曾做过一阵小买卖，跑的便是酃县那边。酃县是山区，正好在我们那里去江西的路上。我们那里的氏族大多来自江西，现在方言还说江西话，民国以前各氏族经常要回江西祭祖，酃县可以说是必经之地。

但是惭愧得很，这竟然是我第一次正式去炎陵。10多年前曾从那里路过，未作停留。这一次在那里住了一晚，感觉很奇妙。招待所里端上桌的都是湘赣间一些正宗的农家菜，跟我小时候天天享用过的一模一样。其中最让我惊讶的是居然有一钵捣辣椒，就是用一种特制的陶钵（俗称“焦钵”）将熟辣椒捣成糊状，原来我以为天底下只在我老家安仁才有的。而且味道也跟我家乡的差不多，有点辣，又有点咸，很下饭。

于是我想起了中山大学的黄国信教授。他是炎陵人，去年年底出版了专著《区与界：清代湘粤赣界邻地区食盐专卖研究》（生活·读书·新知三联书店2006年版，以下简称《区与界》），送了我一本，还一直没认真读。回来后，赶紧找了出来，想从中求证一下那种盐的感觉。不得了，这一来才发现，将这本书闲置这半年多时间对我来说多么可笑：一

边攥着大老表的故事念念不能释怀，一边却将这么要紧的一本研究专著束之高阁。还好在并不太晚的时机去了一趟炎陵。

《区与界》是《历史·田野丛书》中的一种。书前有陈春声教授的总序《走向历史现场》，揭橥了这套丛书的学术旨趣。和他惯常的文字一样，陈先生的总序写得曲折而深沉，大气磅礴，完全可以看作历史人类学的又一篇宣言。其中最让我心动的是这么一句：“在追寻区域社会历史的内在脉络时，要特别强调‘地点感’和‘时间序列’的重要性。”这两点，与历史地理学的学术追求可谓殊途同归。地点感，不言而喻来自地理，而时间序列，岂不正是朴素的历史？

当然，细盘下来，这中间还是有很多不同的；但是从《区与界》中，我确实感受到了很多让我一见如故的东西。最让我羡慕的是作者对于那块地方的现场感。还在导言中，作者便左图右史，对清代的湘粤赣界邻地区做了一番描述。重点是过岭的交通线路，以及这些线路在明清时期的具体作用。如果是一项历史地理学研究，这些内容完全应该是正文中的浓墨重彩；然而在此书中，作者只是将其当作背景。这无疑表明了作者除了地理，还有更多的学术期待。

尽管只是将地理当作背景，但并不意味着作者对这些内容看得很轻易。恰恰相反，正是在这些地方，我能觉察到作者的工作十分吃重，令人油然而生敬意。作者不仅引证文献，多种来源的文献，——以地方文献为主，包括当时人的游记和当今地理学界的研究；此外，他还做过扎实的田野功夫。有一些认识是他从现场挖出来的，据此他能纠正不在现场的地理学家的一些似是而非的判断。

试看《区与界》第20页的一个脚注：“《中国历史地图集》第8册将泷水标注在乳源至曲江间的河段上，而笔者实地考察所得及当地地方文献均称乐昌至临武的水道为泷水。待考。”所谓“待考”当然是谨慎，我没有去过当地，不敢臆断其是非，但《中国历史地图集》并非金科玉律

是不言自明的。谭其骧先生生前多次警告我不能将《中国历史地图集》当作定论。这还只是存疑。而就在这之后，作者又弥补了岭南史地名家曾昭璇先生的疏误。曾先生在《岭南史地与民俗》（广东人民出版社1994年版）一书中认为，明清时期自郴州南下广东的路线与秦汉一致，由郴州到桂阳、临武，再入连州而入粤境。作者用他的工作证明，其实在清代骑田岭路与凤头岭路已经分开。

这样的工作，并不只是导言里才有。随后在正文的展开中，作者将现场感紧贴笔端，一到需要它说话的时候，便汹涌澎湃。表现最突出的我认为是上篇第六章的康熙后期水陆运之争了。所谓水陆运之争实际上是郴州、桂阳州的运道之争。作者按照事件发生的历史层位，将其分解为若干步骤，每一步骤先征引有关的历史文献，然后对其进行评述讨论。我注意到，在叙述事件的缘起即康熙四十六年广东盐法的变革时，作者的现场感还在紧掖着；到事件的第一阶段，即桂阳州想因此而提出将当地盐埠由连州星子埠改为临武牛头汾埠时，作者在摘引地方官的“详”文和地方志的记载后，便发挥出了现场感。

他先是告知读者牛头汾已改称汾市乡，然后出示在临武访问一个当地老人的记录，讲述40年代以前当地的商贸环境及通商情状。到了事件的高潮，即盐商、郴州各属和乐昌的地方官起而与桂阳州力争，作者在讲述中其现场感简直令人如在目前。他转述完乐昌县（今为乐昌市）派员详查过的湖南南部几条运盐线路的里程事实，案道：“据笔者的实地考察，其数据大体无误。”而在此前第四章讲述袁继善查盐时，他根据实地的调查所得，早已画出了一幅《郴桂运道图》，并结合所见和访问所得，展现了星子在清末和民国年间的历史场景。由此前后互参，各方发言的意图和指向性也就不难体会了。

确实，现场感最直观的表现是对历史场景的复原、对空间特征的认知，而最高妙的还在于对场景中各种关系人的心态、立场、情感的把握

和分析。这一方面，似乎更是作者的胜场。

作者很明显受了不轻的人类学的影响。他在引述各种资料时不像以往很多历史学者那样，将史料的作者仅仅当作一个个的花名，甚至完全忽略作者的存在，而是充分意识到那些花名都曾是活生生的人物。于是他十分注意各种史料作者的身份，说话时的处境、立场和心情。同样在分析康熙后期郴、桂运道之争时，他甚至会写出这样的句子：“如果坚决地否定桂阳州的意见，似乎又拿不下面子；不否定其意见，又担心私盐问题一旦成真，自己又无法面对坚定地反对桂阳州由乐昌运盐的属下各知县。在这样一种两难选择中，……”将当事人的情境展现得很微妙。既然如此，他在第二章讨论衡阳周学思叩阊事件时高度关注周氏的身份，第四章花整整一章的篇幅讨论湖南地方文献中袁继善的英雄形象，第九章又用整章的篇幅分析道光年间卢坤作为湖广总督时“在淮言淮”，后来作为两广总督又“在粤言粤”的转变，诸如此类，也就都是顺理成章的事。

对这些我不愿多谈。因为无大必要。我觉得道理非常简单，难的是运用之妙。就好比当初有人向沈从文请教怎样写小说，沈老先生只说了三个字：“贴着写。”我常跟朋友们讨论：历史人类学高唱入云已经十几年了，在这期间，至少是做明清以下的新锐已差不多“滔滔者天下皆是也”了；我本人不才，不敢说预流，但自我感觉从中受惠了不少；如果现在有人问历史人类学到底给历史学带来了什么，那么该如何作答是好？

回答显然是多向度的。有些人注意到工作方法，归纳了“进村找庙”一套口诀；有些人注意到思维工具，如“国家—地方”之类。我本人一直缺乏修炼机会，领悟尚浅，到目前为止，觉得较重要的是理念方面。将人类学的理念引入历史学，把研究的思维弄柔软了。有了人类学的帮助，读史料、看问题时的观念就不会像以前那样硬。就会设身处

地、将心比心。就会要现场感。同时也会拓宽史料的来源，扩大看问题的视野。

正是从这一点出发，读完《区与界》后，我感到意犹未尽，因此产生了一些新的期待。这本书的思维很人类学，现场感很充足，但归根结底还是一项很历史学的研究。作者的思虑似乎还是紧贴着国家、地方、区域这些宏大的问题，在现场活动的人群也多是地方官员和地方精英。这样的研究当然是必不可少且很引人入胜的。只是，什么时候可不可以来一个续篇，仍然在这个场景，而主角换成我大老表那样曾经的挑夫，以及食用那些私盐的民家。展现他们在这个界邻地区、在那个食盐专卖制度下的生活，以及由此而产生的文化。例如，我听大老表讲，他们挑回来的盐是掺了很多沙土的，《区与界》的研究中也多处表明，粤商往盐里掺沙土以增加重量的做法可谓由来有自，那么这些盐到了老百姓家里又是如何日用的呢？我想，那样的工作可能会更加人类学一点，但很显然是包含着很多历史学工作的。

还有，作者在讲这个“区”与“界”故事的过程中，有意识地对“区”与“界”的地理形态进行了一些理论思考。这些思考，有很多非常精辟，如结论中的几个论断：“区域的概念并非单一维度的，而是长时期的历史因素积淀下来的各种地方性观念”；“区域根据时空、人群、场合的差异而产生动态的变化”；“区域在这里真正流动起来”。作为一个曾经的地理系学生，看到这些我非常兴奋，深受启发。然而与此同时，我也觉得有些认知似乎还需要进一步思考。例如，作者在分析郴、桂运道之争所见的区域观念时，曾写道：“当今学者们讨论的区域同质性问题显然还应引入更多指标来分析，而更为重要的是，哪怕我们考虑到了相当多的指标，一定还有其他指标没有被列入，这就意味着，作为分析性概念，区域很难以同质性来界定。”

毫无疑问，作者对于区域指标的考虑是深刻的。但是我对他最后的

推论还有点迟疑。照我的理解，值得探索的永远是指标。就是说，我会思考某个区域究竟有什么样的“同质性”，而不会怀疑它是否基于同质。

原载《读书》**2008**年第**3**期

邻家秋深

我丝毫不掩饰对程千帆先生的崇敬之情。并世数十年，无缘一亲警欬，由此我很感激程门诸弟子。

基本上我是通过程门诸贤的《书绅录》才得以亲近程先生的。看完之后，我欢喜赞叹，又懊恼不已。我小时候受到父兄们训诫，没有养成写日记的习惯。从念硕士起，我先后侍从过的导师何业恒先生、谭其骧先生，年辈都与程先生相若，因之而拜见过的硕学鸿儒不知凡几，可是我没有把他们的咳珠唾玉给记下来。真是天下没后悔药卖。

不过，话说回来，我虽然没有笔之于书，老师当年那些教诲还是念兹在兹，经常反思的。特别是从谭其骧先生问学以后，由于跟他的思想差距实在太大，他的每一次谈话都让我异常震惊，如闻天鼓。例如，1991年3月间的一个早上，我去他家接他来学校开会，刚上车，他就说了一番让我听了很惊异的话。

他说：搞文化地理，首先要把各地的民族变迁弄清楚。这是研究中国文化地理的最重要的问题。云南在元代以前，贵州在明代以前，都还不是汉人占主体。这两个省的汉人占到主体，应该在明清以后；贵州应该在清代。全国的这个过程、这个发展次序必须搞清楚。湖南比云贵要早一点，不过也早不过宋代。

一般人大概难以想象那天我听到这番话时的感受。在此不妨插叙几句背景。我硕士论文做的是南北朝的佛教地理，答辩时好几位前辈鼓励说：这个题目值得继续做下去。我自知还只是开了个头，于是也想接着做。孰料在投考谭先生的博士生时，先生兜头给泼了一瓢冷水。他说：历史文化地理的论文有两种做法，一种是做断代的，像卢云那样，选一个时代，做全国；还有一种是跟那样相对称的，选一个区域，做通代。卢云学历史出身，做了汉晋文化地理；而我原来学地理的，先生希望我做一个区域。考虑到我是湖南人，他建议我做两湖，以湖南、湖北两省为范围。

这是我从来没听说过，更不可能自主想到的选题思路。我是既惊奇，又没把握，于是当即向他请教：佛教地理那个选题如何？他不假思索地回答：那个选题做当然也可以，但对于整个历史文化地理来说，并不是最重要的。他建议我还是先做一个综合性的，把两湖做出来；至于佛教地理的选题，且等将来再说。

在这里我也就不说听他一席话如何如何了，总之，这一席话让我后来的10年过得非常充实。只是就当时来说，我心理压力确实非常之大。一方面，同类工作毫无成例可循；而另一方面，谭先生还不准我一上来就开始准备毕业论文。他说，博士嘛，应该要博，最起码要花三分之一的时间用于看跟毕业论文无关的书。至于写博士论文的时间不够，“三年写不出就四年，四年写不出那就五年吧！”还没入学他就撂下话等着我了。

延期我不怕。巴不得呢，跟着他。可问题是，再怎么样也要知道往哪儿下功夫才行吧。因此我特别留意他平时关于学习、关于文化地理会做些什么样的指示。那个早上听他在车上那么一说，激动得我简直什么似的。

可惜那天他刚说完上面这些话，车上又上来了中文系的王运熙先生，谭先生转而跟王先生聊天。从那以后，再没重拾过那个话题。再后来，我开始写论文了，想问他，没机会了。

念书时迫于学业压力，对于谭先生的教诲我自然是采取本位主义态度。他说搞文化地理首先要把民族变迁弄清楚，我做的是两湖，这个空间范围里的我当然不敢偷懒，至于这两个省份之外，例如云、贵之类——我只能说，我一直在关注。

可能有读者已经看出来了，以上我拉拉杂杂地写了那么多，其实还只是垫场，下面我要说的另有其事。的确，接下来要说的是温春来教授

的新著《从“异域”到“旧疆”：宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》（生活·读书·新知三联书店2008年版。本文引用时，仅标注页码）。这本书并不是一本历史地理学著作，尽管里面既有历史也有地理。它走的是历史人类学路线，关注的则是社会经济史问题。可是从题目上已不难看出，它与上述谭先生指示我关注的东西实在是很接近。

这本书讲的是一个区域的社会变迁，从宋元到明清。作者用了传统文化中的四个词：“异域”“羁縻”“新疆”“旧疆”。早在宋代，当地是一个有深厚制度文明的彝族君长国，以中原而言之，还只是“异域”。元代设立土官，驻军屯守；明代将贵州开设为省，但在黔西北，仍然是通过军屯、土司进行管理，因而终元明之世，不过是“羁縻”。清初改土归流，辟为“新疆”；到清中叶以后，文化和礼俗均彬彬如内地，渐次被人们视为“旧疆”。

这样一个故事，就主题和结局而言，并不算稀奇。在同样的时段，至少南方广大地区，不知同步上演着多少同样主题的悲喜剧。多年前读黄永玉先生写湘西的文章《蜜泪》，那里面就隐约晃动着一个差不多同类的故事。黄先生用的是文学手法，笔触沉痛、洗练；而以学术语言表现同类题材的，在以往学界恐怕也未便说很少。

那么关键还是在故事的线索和演进过程。这取决于作者的识力和叙事技巧。这是我读完温著后着重想一吐为快的。

我不知什么时候养成了一个很坏的毛病，但凡写学术文章，一定要先把题目安好。定下来之后哪怕扯动一个字，整个思路都要重新理过。否则就写不下去。这当然很麻烦，因为要找到一个好题目很不容易，有时思维的推进，往往还会导致想法的改变，所以经常被折腾得很苦。我不知春来兄是否也有这样的习惯，从他的这本书看来，我推想他大概也差不多。因为他这本书的题目定得很精准。

制度、开发、认同，这是作者拈出当作书名的三个关键词。书中的讲述，也就围绕着这三条线索而展开。当然有主次。其中最吃劲的，我觉得是制度。当地作为一个有自身文化传统、有独特语言文字的地域，要揭示这中间的变迁，不仅须深入田野，还要跟彝族语文打交道，这可不是闹着玩的。虽然关于彝族文献的汉译前人已有大量工作可以参考，但彝族社会经济的地域差异那么明显，而且其各地文字不尽相同，因此作者只能谨慎地使用当地的材料。在讨论中，作者很低调，没有整篇整段地引述彝文，只是在提到某些概念时将彝文括注出来；但无论是追述彝族君长国的制度与文明，还是分析当地制度在与汉文明接触过程中的嬗递，作者一直抓住那些关键的彝语概念展开讨论，不时断以己见。这中间的是非我判断能力较弱，在此且不多说。

当然，更多情况下，作者还是利用传统典籍以及当地的汉文材料，包括前人汉译的彝语材料进行讨论。诸如土官、流官的设置，以及里甲制、赋役，等等。这些讨论我能看出作者有不少个人发明，例如对明代土官文职武职的考辨，但是这方面非我所长，在此也不多说。

开发的主题，作者依次考虑移民、户口、矿产、交通、市场，还有农业转型，等等。至于文化认同，作者先后阐述了文化移殖、社会阶层变迁、文教兴起、族类界限观念演变等相关问题。这些内容我相对较熟悉一些，但还是不想多说。如果硬逼我谈感受，我只说一句：读起来很舒服。

我想说的是，作者讲一个地域社会变迁，用三个词就把它拎活了。以往讲地域社会变迁的著作海天海地，可曾见过谁也有这样的手笔？我不敢把话说太满，但是我印象中确实第一次产生这样的感觉。由此我不能不认为，作者的历史哲学功底是令人钦佩的。

奇怪，作者在书中并没有摆弄哲学名词，也没有玩那些莫名其妙的理论，但我就是有上述印象。想来有两点原因。

首先是师承。早在十几年前，我初次拜见陈春声、刘志伟两位先生的时候，他们便给了我一个很强烈的冲击：他们跟我熟悉的一些历史学家大不一样，脑子特别清楚。在轻松、热烈的交谈中，他们很注重逻辑、理性，我还记得其中的一位曾大声喝问：“难道不从哲学上思考吗？”由此我感到，他们对于学生的训练，会很重视科学思维的培养。

更主要的还是工作本身。制度、开发、认同，如果按照我们固有的普遍真理，无论如何都不会这样来讲的。制度是上层建筑，开发是经济基础，不是说经济基础决定上层建筑么，岂有把上层建筑摆在经济基础前面之理？然而，作者就这样摆了，并且，如果我们贴近史实还会发现：不这样摆不行。黔西北地区的社会变迁，制度确实是个先行因素。它是人为的。确实是先有了制度上的变迁，然后才导致开发上的演替。在这中间和之后表现出文化认同方面的跟进。这样看下来，文章似乎根本就不是作者自己从脑子里想出来的，而是天地间本来就存在的。

我不知道作者花了怎样的功夫才从千头万绪的社会事象中理出了这样一个故事结构，在这里我还要讲的是，就算发现了这样一个结构，要把它抓住也不是一件轻而易举的事。我见多了一些所谓“深入”的研究：本来要几条线索共同起作用才能把一个问题讲清楚，可是，每条线索都有它本身的内容，深入下去都有事情可做，于是，顺着其中某一线索的细节，琐琐碎碎，枝蔓不已，到后来捧出一堆破裹脚布。至于当初的设想、问题本身的结构，天知道。

所以我认为，作者清理出制度、开发、认同三条线索，却没有写成单独的一本制度史，或开发史，或认同史，而是写成了一本综合性的区域社会变迁史，这反映了他具有很好的整体观，有相当强的分析和归纳能力。我在上文引述谭其骧先生的话，他多次谈到某问题重要，或更重要，这是一种很科学的思维方式。在这里我要说，温著也是识得重与轻的。否则，很容易陷入琐碎无聊的细故中难以自拔。

也许马上就有人要来质疑温著的细节了。有些人差不多有一个思维定式：识见宏阔者其工作必粗疏。对此，我实在不愿简单地予以直接回应，不妨先补叙一下该书的篇章安排。其主干内容分上下两编，上编从“异域”到“羁縻”，讨论宋至清初改土归流前的黔西北社会，下编从“新疆”到“旧疆”，分析改土归流后黔西北地方社会的变化。各分四章，前面是：彝族君长国的制度与文明，地方传统对“羁縻”政治的制约，驿道、卫所与教化，彝族制度在明代的变化；后面则是：开辟“新疆”，改流后的土目与布摩，移民、矿业与农耕的发展，文化认同与身份认同的演变。这就足可以看出，作者在工作中不仅能得其大，同时思维相当柔软。他完全在讲一个历史学的故事，而不是从制度、开发、认同三个概念出发，将黔西北的社会变迁硬劈成几块，然后切细。他得出来一些宏大叙事，完全是建立在细致的具体工作之上的。

还是举例说明。其他例证意义不大，请看史料方面。这是衡量一份史学工作够不够格或高不高明的基本标准。我注意到三点，其一，是关于彝文材料，作者在每次使用时都谨慎地分析材料的具体创作时代。因为黔西北的彝文字虽然早在南宋时已开始使用，但现存的彝文献基本上是明清时期的作品。由此作者在导言中提出，对于彝文献的时代以及对音这两点，必须审慎。他甚至声明：“本书一般不会单独利用彝书去考证、讨论具体的历史事件。”（第24页）这一态度是令人放心的。

其二，作者在第一章引用范成大的记载，其出处不是《桂海虞衡志》原书，而是马端临《文献通考》卷328《四裔》。为此他特意注明：通行本《桂海虞衡志》中的《志蛮》部分缺漏甚多，反倒是《文献通考》中所引与原书的本来面目最近（第5页）。这当然不是他个人的发现，但足以反映其对史料的敏感。在以明清为主要研究时段的工作中，他对前段的史料居然也运用得如此细腻，我认为是值得赞赏的。

更重要的还有其三，关于民间文献的搜集和解读，作者在导言中写

出了历史人类学的一个基本规范：“强调不破坏文献本身的系统与脉络”，这样，“研究者既容易了解文献之间的关联，也有足够的线索回到文献产生的现场，进行田野体验与调查”（第14页）。这一点，我不仅佩服，而且深受启发。因为近年来我对收集民间资料也颇有兴趣，已经陆续收到了一些。以往都是学别人的样，付完钱拿了就跑，根本不考虑文献现场、回访调查之类的事。现在学到这一招，对我将来的工作颇多助益。

有了上述三点，还须进一步举证么？我以为不必了。末后，我也许该讲讲该书的不足。

说实话，我本来不认为该书真有什么值得说的不足。在我看来，一个故事已经讲到这份上了，就算有不足也无大所谓。但我怕有人说我看问题不全面，于是只好给它硬挑。终于，我发现该书的结论好像还有加强的余地。

该书一共四大部分，上下编和导言，上文都已有所引述；最后的结语，题为对周边族类进入王朝秩序的思考，仅写了十几页，似乎缺乏足够的展开。我不知作者出于何种考虑。就我的想法，我对写这种劳什子很痛恨。一来很难，二来我觉得与作者无关：故事讲完了，如果讲得不好，那是作者的责任；至于从中得出什么思考，那是读者自己的事，凭什么还要作者来讲？作者有无想法，讲与不讲，都应该是自由的，何必要求他一定要告诉读者？因此，我绝无意于苛责春来兄，在这里写下这样一点所谓不足，实在只是为了替某些追求完美的读者表达他们对完美的追求。仅此而已。

原载《读书》2009年第1期

社会史如何贴近社会

——读《清代嫁妆研究》

社会史的研究走到今天，已经极大地锻炼了读者的审美能力。若干年前，只要看到好题目，无论内容如何，都会先加褒奖。然而现在，仅仅一个好选题已经不足以引起读者的激动。有时甚至相反，唯其选题好，读者对其内容期望更高，从而越发对其求全责备。

现在笔者对毛立平博士的《清代嫁妆研究》（中国人民大学出版社2007年版，以下简称《嫁妆》。为了方便、简洁，本文引用《嫁妆》原文时，仅标注页码），心情就大抵如是。该书选题实在是太有吸引力了。前此，笔者曾以乡邦的风俗为素材，发表《讨鼓旗——以女性丧礼为中心的经济与法律问题》（《历史人类学学刊》2003年第1卷第2期）一文，讨论的其实正是女性的嫁妆。因此当看到《嫁妆》一书问世，欣喜之情难以言表。

然而或许是由于专业兴趣的差异，笔者在细读该书之后，觉得有些内容尚不能令人餍足。在此整理成文，一以表示对毛博士的支持，二来本鸚鸣求友之意，略陈笔者对于相关问题的意见。其不当之处，敬祈指正。

一、“嫁妆”的来源及构成

何谓“嫁妆”，相信每一个有社会生活经验的人都不会陌生。毛博士在《嫁妆》的导言中开宗明义：“嫁妆，是女子出嫁时娘家陪送的财物，亦称‘嫁装’、‘嫁资’、‘妆奁’、‘奁具’等。”（第1页）这一论说，其所谓“亦称”无大问题，但是其前半的界定却颇有疑义。导言随后以及第四章导语中，毛博士对此还反复强调：“嫁妆是母家赠送给女儿供其带到婆家使用的财物”（第3页），“嫁妆是女方家庭馈赠给女儿女婿的礼物”（第205页）。如此着笔，尚不足以说明问题的全部。

众所周知，在传统婚姻缔结过程中，男家是要向女家提供聘礼的，或称彩礼、财礼。对于这笔彩礼，《嫁妆》也给予了相应的关注，但给出了一个简明的认定：“聘礼是男家送给女家的礼物，使用权和受益者应为女方家庭。”（第163～164页）这样处理，其方便处不言而喻；但同时也存在不足：与实际社会生活相去较远。

如果以受礼人的身份进行分类，不难发现，传统婚俗中男方向女方提供的财礼（由M表示）可分为两大部分：送给新娘本人的（由 M_1 表示），送给女方家人的（由 M_2 表示）。这些财礼的内容、馈送次数、时机和方式因时代、地域、人群的不同而存在种种差异，但寄予其中的经济关系却呈现出两条清晰的理路： M_2 属于人情往来，受礼人或照单全收，或接收后有所回馈，各受当时当地风俗的制约； M_1 则在新娘过门时带回男方。

因此，嫁妆（由J表示）的来源构成可以用公式表示如下：

$$J=M_1+F$$

其中，F表示来自女方家庭的部分。如果细分，有来自新娘父母的赠予，也有女方亲戚或朋友的添箱，还可能有新娘本人婚前的劳动所得，在此毋庸细叙。严格地讲，这才是真正的“陪送”“陪嫁”。就这一意义而言，“陪送”“陪嫁”和“嫁妆”并不完全是一回事。

毛博士研究清代嫁妆，有一个重要的理论关怀：以物权为中心进行考察。《嫁妆》正文五章，除第一章整体描述、第二章对满洲贵族的研究外，第三章考察嫁妆与妇女的财产继承权，第四章讨论妇女对嫁妆的支配权，第五章论述因嫁妆而引发的社会问题，这三章内容都围绕着妇女的财产继承权而展开。这是一个很有意思的话题。但既然如此，按理就应该专注于女性从娘家得到的嫁妆，即上述公式中的F部分，而不宜笼而统之将嫁妆打包处理。

是否《嫁妆》中讨论的嫁妆只涉及F而不关乎 M_1 呢？答案当然是否定的。

《嫁妆》一书中制作了多幅表格，其中表3-2“嫁妆与聘礼关系举例”（第160～163页）、表5-1“贫家陪嫁举例”（第237～239页）、表5-3“地方志中的奢嫁记载”（第248～253页）中有不少史料可以直观地反映嫁妆和男方财礼（ M_1 ）之间的关系，例如：

（1）民国《凤山县志》：“女家备办上述各物，除将男家所给聘金用尽外，上中家每嫁一女，先时须贴用一二百元，现时约贴数万。”（第161页）

（2）民国《平乐县志》：“至于聘金之来，完全璧返，为婚姻不论财礼之表示，不独富有者为然，稍足支持者大率类是。”（第161页）

（3）民国《重修蓟县志》：“惟贫困者嫁女无资，少索财礼以为嫁女时之衣饰。”（第237页）

（4）同治《零都县志》：“贫家因以为奁，或多索金。”（第238页）

（5）同治《筠连县志》：“有女家贫不收采礼，奁具悉听夫家自制，谓之‘倒办’者。”（第239页）

（6）民国《万全县志》：“所有双方之聘礼、妆奁，或用高桌陈列，或用食盒装置，抬夫数十人，……”（第249页）

上述6条史料，（2）（6）两条是将聘礼（ M_1 ）原物璧还；其余4条则是女方动用 M_1 的资金置办物件，（5）甚至连置办都由男方承担。类似资料在《嫁妆》中还存在不少，兹不赘述。现实生活中广大农村地区迄今仍有不少地方沿袭这一习俗。在对 M_1 、 M_2 不加区别的情况下，

笼统地就嫁妆来讨论女性的财产继承权，显然是不可能有准确答案的。

毛博士并非不知嫁妆与聘礼存在关联，她也曾指出：“许多情况下，嫁妆还由聘礼转化而来。”（第160页）这句话值得注意。所谓“转化”，按照《嫁妆》的理论关怀，意指物权转移。稍后该书又就此做出进一步解释：“女方父母可以将聘礼转化为女儿的嫁妆，也可以利用聘礼作为家庭其他的经济支出。”（第164页）言下之意，聘礼一旦到了女方家庭，其所有权和支配权就完全属于女方父母了。

笔者认为，毛博士的这一理解并不能反映社会实际生活。上文已述，在传统婚俗中，男方送给女方的财礼包括两大部分

$(M=M_1+M_2)$ 。由于各地风俗、各人家境不同， M_1 和 M_2 这两部分在 M 中所占比例存在很大差异。其中较极端的情形是 M_1 趋近于零，但 M_2 不能为零，此时男方的财礼也就可以由女方家庭自由支配（ $M\approx M_2$ ）。俗语所称的“买卖婚姻”即属此类。但大多数情况下， M_1 是存在的，它的所有权自始至终属于男方，女方家庭无权对其进行处分。

《嫁妆》中有不少现成的史料。该书第五章述及“一些家庭在陪送嫁妆时使用欺骗的手法”时，曾征引同治《洪洞县志》的记载：“近俗竟有假妆奁为饵，以争财礼者。既有用铜锡充数，以骗亲者；更有以好看为名，令男家借取首饰、币帛，及赚物到手，或尽裁减，或竟当（卖）者，致使日后残恨其妇，诟詈其婿，究以两姓之好，遂成仇讎。”这里面包含两种情况。毛博士的解读是：“女家以置办妆奁为名向男家争要聘礼，到手之后即使用欺骗的手段，用‘铜锡’冒充金银器物为嫁妆；或者女家令男家借取他人物品以充体面，而用后不归还，甚至当卖。”（第245页）应该说，这一解读的前半是到位的，但后半稍有不妥。“假妆奁为饵”而“令男家借取首饰、币帛”，也就是以 M_1 的名义将 M 做大；“及赚物到手”后并不打发，也就是说，根本还没有用为妆奁；毛博士称之“用后不还”，大概没注意到它须返回男家才算是派上了用场。

表面看来，上引资料中女方家庭对男方财礼任意处分，可谓符合前引毛博士对聘礼的定性。然而女方家庭须为此付出代价：“残恨其妇”，“遂成仇讎”。这一事实本身充分说明：聘礼（ M ）中有一部分不是“男家送给女家的礼物”，它是男家送给新娘当嫁妆的（ M_1 ），其使用权和受益者并非女方家庭；如果女方家庭有所“裁减”，或以次充好，后果很严重。

笔者常感觉，在中国传统社会中，物权问题是比较微妙、模糊的。 M_1 作为男家委托女家送给新娘的礼物，其所有权固然不属于女方家庭，即使它作为嫁妆的一部分被带到了男方家庭以后，其实也不见得就一定归新娘所有。曾国藩的曾孙女曾宝荪就记载了这样一个例证：曾宝荪之母为广东电白人，按广东风俗以“平妻”身份嫁给曾广钧，曾宝荪祖母郭太夫人大不以为然，竟要新娘“交出所有聘礼”（《曾宝荪回忆录》，岳麓书社1986年版，第4页）。毛博士在《嫁妆》中断言：“即使女方家庭将聘礼转化为妆奁返回男家——这是清人常常使用的做法，这笔财产也与新婿的父母无关了。”（第164页）恐未必尽然。

还须指出的是，在上述 $J=M_1+F$ 这一经济关系中，就习俗层面来说，嫁妆 J 最基本的来源是 M_1 而不是 F 。道理明摆着：对富家来说， M_1 和 F 都可以比较大，即通常所谓厚聘、厚嫁；但对穷人来说， F 往往趋近于零，此时 J 还能否存在其实取决于 M_1 之有无。《嫁妆》中曾引清代俗谚“上等之家贴钱嫁女，中等之家将女嫁女，下等之家卖儿卖女”（第11页），反映的正是这一规则：一般人家即中等之家在嫁女时陪嫁部分 F 不会很大，就是说，其嫁妆主要取资于聘礼（ $J \geq M_1$ ）。至于下等人家，女方既无力置办陪嫁（ $F \approx 0$ ）；男方若提供嫁妆（ M_1 ），一来有可能被女家挪用，二来也总归能省则省，于是尽量将 M_1 减省，甚至将其减省为零（ $M=M_2$ ）；既如此，嫁妆也就很难谈得上（ $J \approx 0$ ）。女家因嫁女而得到一笔补贴，其情形颇类似于“卖儿卖女”。

明乎此，要从嫁妆中探讨女性的财产继承权，恐怕只能得出一些令人沮丧的结论。

二、地域、阶层与时代

清代历时200余年，壤地辽阔，各地习俗差异明显，讨论嫁妆自不能一概而论。对此，《嫁妆》在导言中树立了一个目标：“通过对嫁妆以及陪嫁观念的研究，我们可以认识清代不同地域的习俗、不同社会阶层的人群对于婚姻和女性的不同理解，这也是本书所要体现的主旨之一。”（第6页）这是笔者特别赞赏的。

为了达成这一目标，著者在第一章整体描述的第一节分析了清代嫁妆的分类和规模。该节包括三项内容，一是分类，按用途分为“生活用品”和“不动产”两类，前者包括衣物首饰、日用器具，后者则指土地、店铺、房宅等（第15页）。二是规模。三是各具特色的清代嫁妆，又包括三点：反映地方特色的嫁妆、反映儒家文化的嫁妆、反映生育文化的嫁妆。

通观全书，上述目标中所谓“清代不同地域的习俗”，也就只在“反映地方特色的嫁妆”这个4级标题中得到了实现。其他部分，无论是第一章第二节嫁妆的提供者和陪送方式，还是第三、四、五各章，尽管多处也提到了各地习俗存在差别，如“‘催妆’礼依各地风俗而不同”（第71页）、“发送嫁妆时间的早晚，除各地风俗的差异之外，还与地域、家庭贫富等因素有关”（第85页）、“扛夫酬劳的支付因各地习俗而不同”（第89页）之类，但叙述内容并未因之而出现一些区域性的结论。不难想见，所谓“不同地域的习俗”在著者笔下只是一种叙事方式，而并未成为观察视角或思维工具。

该书论述“反映地方特色的嫁妆”，列举了湖南、江西、广东、广西、浙江、河北、河南、台湾8个省的例证。但著者着眼点主要在“许多

嫁妆属于地方特产，其他地方很难置办”（第35页），以及“妆奁中经常含有体现各地不同婚姻礼俗的物品”（第37页）。前者如有些地方“常以书板为奁资”（第35页），有些地方“必须多多陪送糖果或糖梅”（第36页），后者则有些地方嫁妆衣箱内“均用裤子盖面”（第37页），而有些地方奁物中“必预备凶服”（第39页）。这样的工作笔者认为严重不够。这样的展开，基本上像是在猎奇，完全没法谈地理学意义上的“地域特色”。因为从中看不到任何有区域差异的存在，有的只是空间上一个一个的点，展现着种种不同的风俗细节。各地的风俗既无法比较，某种风俗的分布范围也无从得知。

以笔者之见，嫁妆的所谓“地方特色”，其要义并不在于是否为一地之特产。因为特产的标准很难言，同样为书板，同样为糖果或糖梅，不同地方的工艺和样式也会各有特色。关键还是应该从物件的种类和文化含义入手，分析各地嫁妆构成的差异，以及某种组合类型的地域分布。

就这一意义而言，笔者认为毛博士对嫁妆的上述分类是不成功的。仅分为“生活用品”和“不动产”两类，等于将社会上绝大多数人的嫁妆等量齐观了。毛博士自己也承认：“土地等不动产只出现在富家大户的妆奁中，一般人家少有陪送。”（第15页）应该说，即使富家大户，也并不是都有不动产陪送的。既然如此，该分类对于全书的展开，诸如揭示地域差异、人群差异，等等，也就没有发挥应有的作用。

笔者认为，对嫁妆进行分类，比较合理而简明的是按其出现的可能性进行区分。例如，基本的、附加的、特殊的。家境再寒俭也不得不置办的是基本的；家境稍好的会在此基础上增添一些附加物品；个别富家大户还会进一步再添加一些特殊妆奁。应该说，这几个部分都可能存在地域差异，但基本部分的地域性无疑是最强的。不妨说：富家的妆奁总归有一些是相同的，而穷人的妆奁各地有各地的特色。例如，江南一带传统嫁妆中必不可少的有马桶，俗称子孙桶；而在笔者故乡湖南一带，

过去妆奁的基本构成则是一担笼子和一只皮箱，马桶须打发全套嫁奁才会置办。再以《嫁妆》引述的资料而论，康熙《汾阳县志》载：“递减至贫家，则随身奁篋而已。”（第148页）而道光《安平县志》称：“贫者减他物，而床帐必具。”（第156页）显而易见，只有经过这样分层次的比较，才有可能看出各地嫁妆最基本的特色。如果像毛博士那样一概将其视为生活用品，笼而统之地认为“生活用品是最基本的组成部分”（第15页），那么这些丰富而显豁的地域差异也就都看不出来了。

相比之下，毛博士对于阶层差异的兴趣似乎更甚。《嫁妆》各章在在都注意到贫富差异，第三章还以一半的篇幅单列“奁田——特殊的财产继承”一节进行讨论。该内容曾在《中国社会经济史研究》2007年第2期单独发表过，可以说是该书中做得较好的部分。这一眼光是值得肯定的。但美中不足的是，《嫁妆》中关注的清代阶层只有两个：“富家大户”“一般人家”（第15页），或“贫家”“富家”（第63页）。虽然著者的观念并不止于此，如第一章讨论嫁妆规模时曾提到皇族、官员、商人、妓女；稍后又列有“各地嫁妆的等次差异”一表（第57~61页），资料中呈现出“普通人家”“中等人家”“富者”的分别；第五章第二节谈嫁妆对婚姻的负面影响时又列有“贫家陪嫁举例”（第237~239页）、“中产之家嫁妆情况”（第240~243页）两表；但著者并没有建立对清代社会分层的类型概念。笔者推想，上述各处叙述出“中等人家”和“贫家”等，似乎是迫不得已，因为资料本身已区分明白；一旦脱离资料的羁绊，著者便只挑出其中的富者，甚至根本连贫富都不予理会，一律进行均质化处理。例如，第五章第一节分析嫁妆对婚姻的促进和维护作用时，只有一个个案例，并无社会分层意识。

而且，《嫁妆》中呈现的地域差异和阶层差异，著者基本上是分开考虑的。尽管也曾出现“不同地区、不同阶层的家庭所筹备的妆奁也不相同”（第57页）的断言，但在具体分析中，讲地域差异便不讲阶层差异，讲阶层差异便无视地域差异。从来没出现讲地域时考虑阶层，讲阶

层时又顾及地域的立体思维。例如，第三章第二节讨论奁田，应该说这是很典型的对同一社会阶层的分析，但其中没有引入任何地域性的讨论。

尤其令笔者惊讶的是，在第一章整体描述中，著者居然得出了一个普适性的推论：“清代中等规模嫁妆的标准，应在白银100两至200两之间。”（第33页）具体而言，就是“将100两至120两银子左右的嫁妆，算做清代前、中期中等规模嫁妆的标准”（第32页）。其资料依据有二：一是康熙曾恩赏41位因贫而无法出嫁的宗女每人100两银子以备嫁妆；二是乾隆曾赐宗室贫困者每人120两银子以为妆费。至于晚清，由于在《曾国藩家书》中找到了“以二百金办奁具”的文本，毛博士即认为：“如果将物价或婚嫁花费行情上涨的因素考虑在内，曾国藩时代的200两银子应与康熙时期100两银子的嫁妆相差不大。”（第33页）

笔者不能不认为，这一推论是缺乏科学价值的。首先，“中等规模”这个概念即有待商议。是富人的中等规模、穷人的中等规模，还是全社会的平均值？如果再加上地域因素，这个规模又该如何变动？皇帝给宗女赐妆奁费，太奢或太俭都不至于，那么参照的是富人的中等规模，还是穷人的中等规模，还是比上不足、比下有余的一个规模呢？恐怕是个问题。笔者认为，应该是在全社会大多数人的中等规模之上的。乾隆《临晋县志》载：“临之聘，必以银，率二十四两，或有上下焉。”这是当时人的记述，其数值与上述乾隆帝赐妆奁费的120两银子相去4倍之多。

曾国藩所言“以二百金办奁具”，毛博士注意到是在其大女儿出嫁时。其时为1861年，曾国藩任两江总督，驻安庆。作为一个出身湖南乡村，后来长期在京师和外地为官的理学家，曾国藩指定200两银子的标准显然是有现实依据的，但所参照的究竟是他老家湘乡的标准，还是京师的标准，还是江南一带的标准？恐怕也值得斟酌。笔者考量，应该是

超出湖南乡村一般标准的。据曾国藩女儿曾纪芬回忆，曾国藩中年“治军之日亦仅年寄十金二十金至家”（《崇德老人自订年谱》，见《曾宝荪回忆录》，岳麓书社1986年版，第12页），说的正是1861年前后那段时间。200两银子已是其每年寄回家俸余的10余倍，相信当地乡间很多人家是办不起的。

随着时间的推移，嫁妆规模一直在水涨船高。民国《乡宁县志》载：“百余年来，渐重财礼。光绪中，平家行聘，无过五十千者；至光绪末，增至二百千；今则三、四百千不足异矣。”（《中国地方志民俗资料汇编·华北卷》，北京图书馆出版社1989年版，第683页）这显然在描述当地的“中等规模”。若仍以曾家为例，曾国藩1861年定下嫁女妆奁200两银子的标准，到1866年就不行了。此年曾国藩的四女出嫁，其夫人仍按成例给予200两奁资；乃弟曾国荃觉得不可思议，“发箱奁而验之，果信”，于是“再三嗟叹，以为实难敷用，因更赠四百金”（《崇德老人自订年谱》，第13页）。等于一共打发了600两银子。到1875年曾纪芬出嫁时，其奁资更是大幅度提高。她晚年自述云：“余之奁资，有靖毅公所遗之千两；及文正公薨，诸女亦各得千两；欧阳太夫人薨，又各分八百两；益以子金，粗足三千。”（《崇德老人自订年谱》，第21页）

考虑到嫁妆规模一直在上涨，同时物价也在上涨，因此，要对清代“中等规模”的嫁妆加以数量描述，无疑应给出一组数据，而且应标明每个数据的年代。可是毛博士仅仅推论：“白银100两至200两之间”，不加任何限定，实在令人匪夷所思。白银100两至200两，算哪个年代的钱？清初与清末，同等数目的银钱其购买力相去不可以道里计。毛博士既声称“将物价或婚嫁花费行情上涨的因素考虑在内”，可是出示的数据居然毫无时效观念。其所谓100两，无疑是以上述康熙时的史料为据，而200两则来自《曾国藩家书》；苟此解不误，从上文分析中已不难看出，就实际购买力而言，康熙时的奁资100两实远远豪华于曾国藩时的

200两。毛博士的这种表达方式，从科学上显然也是不合适的。

三、资料与解读

以上两个方面都较为宏观。与此同时，《嫁妆》中对资料的具体解读也存在许多可商之处，现略分三类稍加讨论。

第一类：结论先行。著者陈述一个既定观念，然后征引一些明显不支持的史料。

例如，在导言开头，叙述中国古代一直有着给女儿陪送嫁妆的习俗，著者写道：“至唐宋时代，陪送嫁妆已经为法律所肯定。”证据是：“《宋刑统》规定：‘姑姊妹在室者，减男聘财之半。’即比照男子聘财一半的额度作为嫁资。”（第2页）原文之后是毛博士的解读。在此，姑不论《宋刑统》是否足以反映整个唐宋时代，毛博士的解读与原文本意是差别甚大的。查《宋刑统》原文为：

〔准〕《户令》，诸应分田宅者，及财物，兄弟均分。妻家所得之财，不在分限。兄弟亡者，子承父分。兄弟俱亡，则诸子均分。其未娶妻者，别与聘财。姑姊妹在室者，减男聘财之半。寡妻妾无男者，承夫分。若夫兄弟皆亡，同一子之分。（《宋刑统》，中华书局1984年版，第197页）

非常明显，这一条文并不是关于“陪送嫁妆”的规定，而是对“诸应分田宅者，及财物”的规定，即对遗产继承权的规定。尽管可以说，“姑姊妹在室者”分得的那一份可以用来置办嫁妆，但无论如何，它与嫁妆尚有距离。这中间有种种变数。就嫁妆这个概念来说，它并不等于“姑姊妹在室者”从父母那里继承到的财物的全部；它还包括上述M₁部分以及其他亲朋好友的“添箱”。就继承到的财物而言，它很可能还须支付“姑姊妹在室”期间的用度。总之，简单地将二者混为一谈，并由此得

出“陪送嫁妆已经为法律所肯定”的论断，距资料本身的效用范围实在太远了一些。

又如，资料中有不少“婚姻论财”的记载，而且往往与贫困联系在一起。应该说，这是一种议论、一种话语。事实上，任何阶层的婚姻都是不可能脱离“财”字的。但是毛博士在论及时，先是仍认为“所谓的‘婚姻论财’多发生在贫困家庭”（第62页），并引证方志中“独小户贫家始有论财之说”（同治《钟祥县志》卷2）的资料5条；然后阐释其原因：“贫困之家嫁女多索聘财，而对方往往也是贫困家庭，付出聘礼之后，自然希望得到同等乃至更多的回报，论财之风愈演愈烈。”这一解读，昧于婚俗过程中的基本经济关系，上文言之已详。而更让人惊讶的是，著者为了证明其解读，援引《中华全国风俗志》中关于杭州的史料，谓：“为避免在婚礼中因‘论财’而引发争论或导致日后的家庭矛盾，缔姻两家在交换庚帖时，就要将双方家庭的聘礼与嫁妆开列明白，女家帖中先写明，‘及议亲第几位女，年甲月日吉时生’，以下‘具列房奁首饰金银珠翠宝器动用帐幔等物，及随嫁田土屋业山园等’，由媒人往来两家通报，如果两家相当则婚事可成。”（第63页）在这条资料里，“论财”则论财矣，其奈论财者并不贫困何？——既然女方庚帖中能开列“首饰金银珠翠宝器动用帐幔等物，及随嫁田土屋业山园等”，男方家境也与之相当；如果说还要坚持认为“所谓的‘婚姻论财’多发生在贫困家庭”，恐怕对当时的穷人太不公平。

类似的情形还有很多。上述《嫁妆》第一章得出的一个普适性推论：“清代中等规模嫁妆的标准，应在白银100两至200两之间”（第33页），著者在考求过程中以脚注形式征引资料，起首便是道光《广宁县志》所载：“乾隆年间，中平之家妆奁之费大约数十金，或百金，即富厚之家亦不过三五百金。”笔者以为，据此应得出当地在乾隆时“中等规模”的嫁妆一般到不了100两的结论。稍后又有民国《上林县志》所言：“咸、同以前，男家送聘金制约二十四千文者谓之中礼，三十二千

文者谓之上礼，迨光绪中叶后，有送至小洋六十、八十、百元不等者；女家赔奁所费称是，或且倍之，冀争体面。”这些数据均与著者求证的结论出入甚大，然而著者毫不介意。

第二类：过度提炼。著者从资料中提炼出一些经不起推敲或并无意义的结论。

著者在《嫁妆》的导言中一上来就提出“清代嫁妆具有普遍性和奢靡性两个特点”（第2页）。所谓“普遍性”是否构成清代嫁妆特点在此可不深谈，因为其他朝代同样具有此一特点至为明显。至于“奢靡性”，尽管著者爬梳到不少似乎有利于结论的材料，但笔者感觉，这恐怕是个假命题。

如果说清代嫁妆具有“奢靡性”，那么应该满足三个前提：全国普遍皆然；有清一代皆然；其他朝代不然。这里面，第一点就不可能得以满足。清代史料中确实不乏对嫁妆奢靡的描写、感叹，但同样，嫁妆平平甚至无力置办嫁妆的也比比皆是。根本无须爬梳史料，只要按诸常识就不难得知：即使人人追求奢靡，事实上也是不可能得遂所欲的。讲一个朝代的嫁妆具有“普遍性”倒也罢了，因为即使有些人事实上办不起嫁妆，毕竟不属于中国文化的常态；进而还要讲一个朝代的嫁妆具有“奢靡性”，恐怕不能不认为这里面有点逻辑问题了。笔者是不相信任何一个朝代的嫁妆可以满足这样一个全称判断的。顶多只能说“趋于奢性”（第5页）。但如果这样总结，又缺乏足够意义，——何代不然、何地不然呢？毕竟人同此心、心同此理。

《嫁妆》第一章描述清代嫁妆的种类时，著者分析了陪送日用器具的意义。她认为：“从娘家带来的生活用品，不仅可以体现出新妇的经济地位，还可以帮助新妇消除对新家庭的陌生感，有时甚至起到身份认证的作用。”（第21页）然后举了《清稗类钞》中一个康熙年间的例证：两支迎亲队伍因避风雪同憩于野亭，重新启程时错认香车，到夜里

新娘通过嫁妆起疑，一番交涉后发现自己进错了人家。据此毛博士认定：“此案例即体现出嫁妆对于新妇的重要作用。”（第22页）

在此笔者不能不认为：这一论断恐怕不能称之为科学结论。因为其中缺乏基本的因果逻辑。书中列举的只是一个充满戏剧性的特例，在清代并无普遍意义。而且，新娘本人还需要说话，她可以有无数种进行身份认证的方式。案例中新妇是通过陪嫁的紫檀镜台而起疑，如果送亲队伍中正好有一只小花狗，那么是否可以说，那只小花狗对新娘也具有身份认证的作用呢？

第三类：意见飘忽。同一情形，著者在某处持某一意见，到了另一处又持与之完全相反的意见。

《嫁妆》通篇强调嫁妆的性质是“娘家陪送”“母家赠送”“女方家庭馈赠”，甚至明明见到史料中有嫁妆包含聘金的事实，也不惜称为“转换”以自圆其说，俱见于上述。然而在第一章第二节分析嫁妆的提供者时，又列有一类“男方家庭提供嫁妆”，并引述不少资料加以说明。其中有部分由男家提供，甚至有全部由男家提供者。这简直令人莫名其妙：既然认为嫁妆是“娘家陪送”，那么就不应存在男家提供之说；而如果承认有些嫁妆由男家提供，又何必表述聘礼为“男家赠送给女方家庭的礼物”？不知著者究竟以何种意见为是。

稍后著者分析嫁妆的发送时间，为了证成这样一个观点：“从空间因素来看，缔姻双方家庭距离的远近在很大程度上影响着抬送嫁妆的时间。”她先是阐述：“一种情况是，由于男女两家相距遥远，相较于距离近的家庭而言，女家尤需先期发送奁具”；引述两条资料之后，又写道：“而另一种情况为，道途遥远为举行婚礼造成诸多不便，如果女家先运送一次妆奁，再将新妇送往男家，不仅繁琐，而且耗费了不必要的人力、物力和财力，因此，一些地方近途者嫁妆先期发送，远途者往往随轿发送。”（第85页）对此笔者实在是糊涂：不知著者究竟认为空间

距离对发送嫁妆的时间有没有影响？如果有影响，那么到底是距离越远越要早，还是距离越近越要早发送？现在著者先认为距离越远越需要早，然后又认为距离越近越需要早，岂不等于说明距离远近都有可能需要早发送，也就等于说，距离在其间并没有起作用？

类似例证无烦更举。总体而言，上述三类中，第二、三类相对较少，而第一类问题较为突出。反映了著者对于传统的实际社会生活较为隔膜。

四、人情世故：社会史的基本功

应该说，《嫁妆》著者对于传统社会生活是有一定程度理解的。如导言中在论述嫁妆规模时有谓：“需要指出的是，所谓的嫁妆为多少‘金’，并不意味着直接用金银陪嫁，人们只是出于习惯将陪嫁的各种物品折合成银两，以体现其具体的价值”（第29页），这样的解读就非常到位。又如，第三章在分析妇女的财产继承权时，讲到嫁妆与聘礼的关系，说“富裕家庭多轻聘礼而重陪嫁”，解释道：“原因就是儿子在结婚以后还可以通过分析家产的机会继承财产，而女儿继承家庭财产的途径主要在于陪送嫁妆。”然后征引若干资料，总结道：“都是出于这个道理。”（第164页）

笔者非常欣赏这种论证方式：以“道理”统领材料。只是通览全书，类似的鞭辟入里的理解相对有限。多数地方，著者的说话很书生腔。笔者以为这是不可取的。

书生腔的表现可分两类，一类是好言儒家礼教，而见解不够通达。

第四章第三节讨论“嫁妆支配与妇女的家庭地位”，著者写道：“按照儒家伦理规定，妇女应当‘无私货，无私蓄，无私器，不敢私假，不敢私与’，即不应拥有独立于夫家之外的私有财产，不在家庭中做任何

经济上的决策。”（第220页）这是著者认知的儒家关于妇女嫁妆处置的依据。但一望可知，这里面隔着两层：先就原文来说，出自《礼记》的这5个“私”字，与“嫁妆”其实并无干系，而且在现实生活中不可能有效。古来那么多讲究修齐治平的读书人，谁见过他们谁家的妇女曾经那么无“私”？这也就是写着供一些书呆子做春秋大梦罢了。曾国藩一代理学名臣，他夫人去世后每个女儿各分得800两银子，这不是他夫人的“私蓄”又是什么？至于著者的解读，更是道学气。“不在家庭中做任何经济上的决策”，且不说现实生活中断无可能，还与其上文所引《礼记·内则》的“男不言内，女不言外”相矛盾。著者将“女不言外”解释为“传统礼教将妇女的活动范围局限在家庭事务之内”（第220页），可谓极；但既然“男不言内”，莫非这些家务之“内”的经济决策还能去问男人不成。

正是本着这样的对儒家礼教的理解，《嫁妆》中多处出现了读来令人感到很好玩的语句。例如，上引文字之后，笔者总结道：“妇女拥有和恰当地支配‘私财’，非但没有被家庭和宗族谴责其不守妇道，反而通过利用嫁妆为家庭和家族做贡献，逐步树立起自己在夫家的地位和威信。”（第221页）不知著者有没有想过，既然夫家对此大加赞赏，这种行为怎么还可以被定性为“不守妇道”。

尤有甚者，著者在第三章讨论奁田时分析礼法规定对嫁妆的影响，居然援引《礼记》所谓“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世”的文字认为：“若在婚姻缔结中使用金银，无疑亵渎了这一圣洁的使命”，由此认定：“土地与金银同样违背礼法的规定和婚姻的大义。”（第183页）对此笔者实在是忍俊不禁。所谓礼法的规定倒也罢了，要说“婚姻的大义”，不知著者认为究竟怎样才算是“不违背”？毕竟，“事宗庙”也好，“继后世”也好，都要过日子；而土地与金银，不过是过日子的资粮。总不能说清汤寡水的才算维持了“婚姻的大义”吧。

书生腔的另一类表现是喜欢使用当代的法律语言，显得与传统社会的实际生活不够贴近。

《嫁妆》中有一种对法制史的关怀，上文已提及。这是值得肯定的。只是，稍有点过。例如，第四章第一节论述嫁妆的存放状态，著者在引入讨论的过程中说：“如田庄土地、金银等，由妇女带到夫家后，是与夫家财产混同在一起，还是另外存放、为妇女个人占有？这个问题在清代的法律与各地的族规中都没有很明确的规定。”（第206页）应该说，就事实层面而论，这句话并无错误。笔者感到好奇的是：这个问题为什么要由法律或族规做出规定？以发展的眼光来看，现代的法制总归比传统时代绵密多了吧，好像也没见有人主张在现行法律中对夫妻双方婚前财产的存放状态做出明确规定。

更有意思的是稍后在讨论嫁妆的支配权时，著者写道：“妇女独立占有和支配自己的嫁妆，并不意味着夫家成员绝对不能使用妇女的嫁妆，只是要动用嫁妆时必须首先征得妇女本人的同意。”（第211页）笔者老实承认，这句话看了几遍才确认看懂。但看懂之后，只好认为它含义为零。因为它无非是说：即使存在夫家成员有时动用妇女嫁妆的事实，也并不妨碍妇女独立占有和支配自己嫁妆的权利。既然如此，不知又何必有“并不意味着夫家成员绝对不能使用妇女的嫁妆”一说。

以上两类，有一个共同点，就是都先着眼于理论，而不是从当时实际的社会生活出发。笔者认为，这是不够的。常听到师友谈论：理论是灰色的。这话也许有点过，但无论如何，生活本身无疑更丰富多彩。古人也是人，古代的生活也是生活。古人并不见得都信奉儒家礼教；即使信奉礼教、谨遵法规的读书人，也并不见得都是坚持“饿死事小、失节事大”的腐儒，他们都讲究读书明理。“世事洞明皆学问，人情练达即文章”，这不仅是鲁四老爷一己的信条，更是古代绝大多数儒者中正平和的处世心态。就今天而言，笔者以为可作为社会史研究领域的一句座右

铭。

当然，对做学问来说，永远是建设者难为功，而批评者易为言。笔者提出以上种种，实在是出于对《嫁妆》的喜好。在自己的研究中，很可能类似情形也难免。因此，希望同时能以此自勉。

原载《中国社会历史评论》第**10**卷

天津古籍出版社**2009**年版

文体与语体

——读《林村的故事》

也许受到台湾同行在跋中的提示，此间也有学者认为黄树民著《林村的故事》（生活·读书·新知三联书店2002年版）是“一种实验民族志的文体实践”（彭兆荣：《实验民族志语体》，《读书》2002年第9期，第99～104页）。对此笔者稍有保留意见。当然笔者十分赞赏这本著作所取得的成绩，钦佩作者所做的努力，但笔者并不认为它的贡献在于一种文体的突破。

以文学的语体反映人类学研究成果，这本书显然不是首创。而且，从以前习见的不突显观察者的叙述方式（如杨懋春：《一个中国村庄：山东台头》）发展到以观察者位置很明朗的对话的形式进行叙述，如果我们留意一下文学叙事方式的演进，这一点虽然赏心悦目，却不值得我们大惊小怪。或者不妨说，这是人类学叙述方式演进的一种逻辑必然，作为一个高水平的研究者，该书作者把握住了发展的趋势，如此而已。

笔者更愿意称赞作者在事实层面所展现的内容，这些内容显然更应该成为关注的焦点。笔者从一开始就震撼于该书所蕴含的力量，因为它是那样贴近地反映了乡村的生活。当然笔者这样措辞主要是基于一种感觉，并不是笔者也曾有过与该书作者相同的体验。——正是这一点，体现了该书的学术价值，设若它所展现的内容与笔者经历的或其他人描写的完全一样，那它也就丧失了存在的必要。妙就妙在该书描写出来的林村与中国其他地方（尤其南方）的许许多多村庄有同有异，作者的想象经叙述者的校验有对有错，在这同异对错之间，让我们对乡村生活的认识得到修正。例如当地人对于风水的认识，当地土改的实施情形，当地20世纪60年代的婚俗，当地70至80年代的社会问题，当地分家的习俗，等等，这都是我们从其他资料中很难看到的。而且迄今为止，还没有任何一位国内的人类学家（或其他学家）能够为我们提供类似的标本。

然而也正是从事实的层面，笔者对该书的部分内容持有疑问。不过

这种疑问很难展开予以讨论，因为其中有些可能出自叙述者的认知，作者不过是如实记录。如第91页：“按照官方的说法，‘文化大革命’是1966年3月，我获准入党的那个月开始的”。第87页又讲道：“等到1966年3月，‘文化大革命’爆发之后。”前后两次相同的表述，反映的也许是叙述者的观念。但另外有一些则显然是作者对于所记录的内容还缺乏足够程度的了解。如第40页：“富农、旧地主、前朝官员、罪犯、还有反革命分子，这些人统称‘坏分子’”；这应该不是叙述者的问题。“地、富、反、坏、右”作为并列的身份分类，凡经历过那个年代的都记忆深刻，笔者不认为叙述者对此会出现丝毫的偏差。又如第73页：“1964年9月或10月间，乡间酝酿着新的政治运动。”揆诸当时的实情，政治运动哪有什么在乡间“酝酿”的可能？

类似情形在该书中为数颇有不少，而进一步引起笔者思考的，是作者在叙述过程中经常采用了过于雅致的书面语言。如第95页：“在此之前，因为我的业务涉及大队行政工作，我又再次站在一个适当的角度，容易探知‘文化大革命’对林村内部和附近区域的影响”；“作为旁观者，我开始了解并且欣赏中国的政治运动的荒谬性。它总是以时兴、理想化，又简单明了的口号为包装，由几个政客燃起青年心中的热忱”。很难想象，这样文质彬彬的语言竟出自一个大队书记之口。而既然如此，作为一个对事实有着执着追求的读者，笔者不能不疑惑究竟哪些内容是叙述者的原料，哪些是记录者自己的添加。

这里面当然有一种苦衷。从口语，尤其是从与普通话有着相当距离的闽南话的口语整理出一个外地人可以解读的文本，语言的失真是完全不可避免的事。何况其中还经历过一重翻译。显而易见，有相当多的较为奇特的表达是翻译者没有尽到应尽责任的。如第122页：“这表示我虽背负着四清的烙印，但是高层干部已经不太在乎了”；所谓“高层干部”其实不过是“上级干部”。第194页的“家庭计划运动”，本应译作“计划生育”；第223页称“在乡下招募党员”，“招募”应该译成“发展”。这些都

是此间已经约定俗成的表达方式，翻出来似乎不存在太大的难度。

看起来译者有一个倾向，即尽量不恢复讲述者语言的本来面目。以致第211页“有权不用过期作废”这样的熟语要译成“有权不用，逾期作废”，“过”与“逾”一字之异，活语言便变成了呆文字。而偶尔用上的一两句俗语，也令人不胜南辕北辙之慨。如第222页的“门儿都没有”，活脱脱是一句鲜活的语言，但译者大概没有想到，这句话本来是北方的方言，闽南人口头不大会用的。

即便如此，由翻译造成的障碍并非不可逾越。由此笔者便感到有不少地方其实是作者在帮着叙述者进行思考，这样的努力对于一个人类学家恐怕无大必要。如第102页：“‘文化大革命’充满冲突与仇恨，是近代史上最疯狂的时间之一。政治狂热对人性的伤害非常大。”尽管作者多次反复强调叙述者具有令人惊讶的批判能力，但笔者仍无法相信以叙述者的知识背景能将批判引发到如此高深的一个水平。当然这一点不可能去进行现场检验，只是读过之后心中免不了疑虑：这，会是林村人说过的话吗？

好在这样的疑虑尚不至多到令人无法忍受的程度。

原载《中国学术》第4辑

商务印书馆2003年版

环境史研究的核心价值

近年的环境史研究真可以说得上高唱入云了。作为一个历史地理学者，常被问到这样一个题目：环境史跟历史地理有什么样的关系？历史地理研究的是历史时期的地理，其中历史自然地理包括气候、地貌、水文、生物，等等，历史人文地理则包罗更广，举凡政治、经济、社会、文化等一切具有空间变化的人文因子通通都在考察之列。可以说，历史地理不折不扣地就包含着一部环境史，无论是自然地理环境还是人文地理环境。既如此，环境史还有什么存在的必要呢？

近读赵珍教授新著《资源、环境与国家权力——清代围场研究》（中国人民大学出版社2012年版），对此颇有一些感受。

赵著包括五个主要部分：清代围场行围制度、清代围场体系与自然资源特征、围场资源管理、围场政策演变与资源调控、围场资源再分配与村镇体系。其中，除第一章算是一种制度性的探讨，其他都是令历史地理学者十分着迷因而经常从事的课题。然而笔者在拜读过程中，得到的是一种前所未有的阅读体验。

如果按历史地理的做法，讨论这样的课题，首先一般会统计、列表、画图，用数据、地图把清代围场体系及其自然资源的变化过程，行政变迁过程，村镇聚落体系的形成过程等逐一揭示出来；在此基础上，再对与围场、资源相关的政策法规以及一些典型案例做一些探讨，基本上就差不多了。赵著的做法却大异其趣。该书当然也应用了相当多的统计表格和地图（包括一些清代的地图），但这方面似乎并不构成其工作的重点。作者最关心的始终是制度层面的东西，也就是该书正题所揭橥的“资源、环境与国家权力”，特别是其中的资源分配。无论是讨论清代围场的行围制度，还是复原围场体系及其自然资源的变迁过程，在在都贯穿了这样一根红线。如果说，该书对于清代围场环境及自然资源状况的描述精度从科学角度还存在进一步提高的余地，那么，该书中展现出来的人的因素、对人与自然环境关系的展示大大超出了笔者的预期。

显然，作者无意于做出一部纯客观的自然环境变迁史，而是想做出一部旨在探讨国家、地方与居民之间密切互动的环境制度史。

事实上，地理学也十分重视人的因素，特别是人文地理学复兴以后。现在有些人文地理学家简直已经“人文”得像哲学家了。近年来，由于国际地圈生物圈计划（IGBP）、全球环境变化人文因素计划（IHDP）等国际学术合作的推动，地学界特别重视人类在制度（Institution）层面对自然环境施加的影响。笔者浏览过一些这方面的工作，平心而论，相比赵著，地理学家要做的工作还有很多。

也许笔者孤陋，总觉得以往的环境史研究比较偏好于做一些局部、微观、幽深的研究。那种研究有助于揭示人与自然环境关系之微妙，有裨于发现和提炼新的问题，但是，一个较消极的观感是似乎缺乏总体，难成局面。例如，某村居民的环境意识，如果要探讨一下，不错，有意思；可是，这种探讨到底对人类所面临的环境的整体有多大意义，实话说值得怀疑。毕竟，环境是一个宏观、巨量且具有一定自我修复能力的复杂整体，必须有一些宏大叙事，才能把握住人与自然关系的主题。

就这一意义而言，赵著的工作着实算得上清代北方环境史的宏大叙事。清代围场壤地辽阔，从今北京南郊、河北承德绵延至今东北三省大部。其中的环境变迁，则由原先的封禁以专供狩猎的山林景观，渐次而演替为定居耕作的农业景观。贯穿于当中的主要驱动力，则是资源（珍稀动物、土地）配置及国家的宏观调控。赵著将京郊的南苑围场以及塞外四围场（盛京、吉林、黑龙江、木兰）视为一体，对其进行全局式探讨，从技术角度讲，势必舍弃一些细节、间接的叙事。例如，与清中后期东北自然景观相伴随的是波澜壮阔、可歌可泣的移民（俗谓之“闯关东”），这一问题在赵著中几乎很少涉及。但是，该书对理解所讨论区域的清代历史，营造了一个全景式的氛围。

举例说明。历史地理对于一个区域的把握首先总是从行政建置入

手，因为这既是一个地区社会发展、变迁的骨架，同时也是历史资料定位的坐标。我们知道在清末建省以前，东北是由几个将军分区统辖的。这中间200余年，那个地区的状况如何，从以往的历史地理论著中只能得到一些想象的支点。而通过赵著的叙述，东北三省在那个时段便显得有血有肉。环境、生态系统、资源、景观、行政管理、制度，以及这背后的利益博弈，环环相扣，逻辑链分明。这是笔者在拜读和消化该书过程中感到最为愉快的一点。

毫无疑问，要从事这样的宏大叙事，对作者的知识背景无疑是一个严峻的挑战。与环境有关的研究就这样，横穿文理，纵贯古今。以往看一些环境史的微观研究，总不免让人误会环境史对于环境科学的需求并不太大；从赵著中可以看到，要写出一部震撼人心的环境史，对作者的要求其实非常高。拿它与历史地理相比，即使不说要求更高，至少并不低多少。

当然，笔者也有一些意犹未尽——因为赵著涉及的主题大、牵涉的问题多，因而它给人提供了大量的激发和思考。赵著在导论中提到了可持续发展、资源利用的代际公平等概念，可是在阐述中，对这些理论问题回应得不多。也许作者觉得提出供读者思考就已经足够，不过笔者还是希望在将来看到作者的正面阐释。

以前看一位前辈的口述，谆谆告诫历史学的核心是时间。现在想来，如果只有时间而没有人，恐怕也很难成为历史。这是笔者拜读赵著后对自己工作的一点反思。

原载《中华读书报》 2012年6月20日

评《东汉政区地理》

对历代政区地理有所了解的人可能都明白，选择东汉政区地理这样的研究课题，处境颇有点像宋人作诗。钱锺书先生曾经在《宋诗选注》的序中说过：“有唐诗作榜样是宋人的大幸，也是宋人的大不幸。”（人民文学出版社1958年版，第13页）其所谓幸，指的是有唐诗这个好榜样，可以在技巧和语言方面省去许多探索之苦；而所谓不幸，则是面临着唐诗辉煌成就的挑衅，不得不付出更大的努力。对于做东汉政区地理，其前面那座唐诗似的高峰便是周振鹤先生的《西汉政区地理》（人民出版社1987年版）。

《西汉政区地理》是周先生在谭其骧先生的指导下于1983年完成的博士学位论文。10余年来，该书虽然未在社会上产生重大影响，就是在学术圈内认真读过该书的人也不会很多，但在历史政区地理的专业范围，它一直是一个无可回避的技术标准。从事任一朝代的政区地理研究，都须尽力做到像该书那样：纵的方向每个政区的来龙去脉都一清二楚，横的方向每个年份的政区状况都一目了然。尤其是东汉，自来人们都将它与西汉并称，以为它的典章制度与西汉差不多，现在西汉的政区地理已经做到了那个程度，如果东汉的做得不足以踵其武，那么就会显得特别难看。

但东汉与西汉的政区变化客观上存在不少差异。首先是西汉的政区变化非常显著。从西汉初年到末叶，仅郡国级的政区数量就增加了一倍有奇，这么大的变化，里面是大有文章可做的。相比之下，东汉的政区变化在相当长的时段内波澜不惊。东汉末一段时间政区变化的波澜是起来了，但却显得非常混沌，远不如西汉有序。西汉的政区变化在空间上可分为三块，其一是东部的高帝末年十王国地区，这里的变化错综复杂，令人眼花缭乱；其二是高帝自领的西部十五郡，这里一直没多少变化；其三是武帝新开的西南、西北、岭南、东北四边，这里的变化自成体系。这三类地区的政区变化过程在空间上形成强烈对比，相比之下，东汉的政区就不存在这样的变化。

不光是政区变化过程不同，在资料方面，东汉、西汉也有重大的差异存在。这里面又有两点。其一，《汉书·地理志》的政区资料断限在汉末元延绥和之际（公元8年前后），而《续汉书·郡国志》的断限大体在东汉中叶的永和五年（公元140年）。就是说，西汉的政区演变到《汉志》的时候，已经趋于相对稳定，因此做西汉的政区地理研究，可以使用逆推法，从末年一步步复原到汉初；只要逆推的过程能够成立，也就复原了西汉政区演变的全过程，顺带还可以解决秦代末年的政区问题（这一问题也是让历来许多学者感到困惑的问题）。对东汉而言，《续汉志》以前的这一时段也可以采用类似的研究方法，但此后的80年政区演变方殷，却没有一份共时的政区资料以为参照。正史中的《三国志》其实是没有“志”的，更不用说“地理志”。针对这种情况，研究的方法只好采取“顺藤摸瓜式”。看起来一种是“推”一种是“摸”，好像“推”的方法近乎演绎而“摸”的方法近乎归纳，实际上后者比前者更近乎演绎，其研究难度更大。因为逆推的过程中对政区演变的结果是心中有数，所未知的只是演变的过程及原因而已；而“顺摸”的过程就连政区演变的结果都茫然，仿佛摸着石头过河而不知水的深浅，在这种情况下要谈什么“政区演变的过程及其规律”是有点奢侈的。

其二，对西汉的政区演变过程进行逆推，其演变最繁复的高帝十王国地区有一个钥匙。自来人们读《汉书》，对于《王子侯表》至多不过把它当作一份家族谱系资料，很多人甚至一眼跳过去根本不读；周振鹤先生在深刻理解“推恩令”——这一点受到了清儒钱大昕的启发——的基础上，硬是把它读成了一份西汉诸王国的“封域削地表”。掌握了这一钥匙，就足以开启高帝十王国地区政区演变迷宫之门；而打开了这扇门，也就攻克了西汉政区演变全过程的核心。受到这一智慧的启发，有人试图对东汉的政区资料也进行类似检讨，但上下求索，均未能找到替代的指标。这无疑为东汉的政区地理研究又增加了难度。

面临如此巨大的压力和难度，李晓杰先生的《东汉政区地理》（山

东教育出版社1999年版）一书应该说是做得令人满意的。

该书开头是一个分三节的引论，界定该书的研究范围，给出东汉郡国级政区变迁的总体结论，并交代得出这一结论的研究基础；之后分十一章，按地域依次为“司隶校尉部及豫州刺史部所辖诸郡沿革”，“兖州刺史部所辖诸郡沿革”，“青州刺史部所辖郡国沿革”，“徐州刺史部所辖郡国沿革”，“冀州刺史部所辖郡国沿革”，“幽州刺史部所辖诸郡沿革”，“并州刺史部所辖诸郡沿革”，“凉州刺史部所辖诸郡及西域都护府沿革”，“益州刺史部所辖诸郡沿革”，“荊州、交趾二刺史部所辖诸郡沿革”，“扬州刺史部所辖诸郡沿革”；此后为附篇“新莽东汉易代之际各地域性政权势力范围考述”，其中又分四章，即“更始政权势力范围”，“豫、兖、青、徐、冀诸州地区各地域性政权之势力范围”，“并、朔、凉三州地区各地域性政权之势力范围”及“益、荆、扬三州地区各地域性政权之势力范围”；最后三个附表：“东汉郡国建置沿革表”，“东汉初期县邑省并及复置表”，“《汉书·地理志》与《续汉书·郡国志》同地异书表”。全书不含序共381页（其中3个附表占84页），并绘制有21幅地图。

该书令人满意之处大抵可分三点言之：第一点，对东汉政区的复原堪称系统而完整。该书的研究时段上起新莽东汉易代之际，下迄建安二十四年（公元219年），不仅完整地包括了东汉一代，而且还上承《西汉政区地理》的研究，弥补了两汉之间的时间缺环，下含事实上已形成三国割据的20余年。这期间每个郡国级政区的首尾都有所考述，分辨率精确到年，达到了该研究领域的前沿水平。

由于工作系统而完整，该书可以纠正不少对于东汉政区的传统误解。例如，过去很多人认为东汉的政区基本上秉承西汉旧制，在中前期相当长一段时间内缺少变化，现在通过该书我们可以看到，在章帝建初四年（公元79年）各诸侯国领域曾发生过一次较大规模的变动。这是共

时性的。从历时性的角度而言，该书对于下邳王国领域的考证，修正了前人以为下邳国即临淮郡后身的说法，指出早在临淮郡存在之时，已经有一个下邳国存在。而从制度方面来看，两汉更是有一些显著的差异。至少，不像以前某些人所想象的那样简单。

笔者想着重评述该书的分辨率问题，或许有些人不大明白“分辨率精确到年”这一工作的意义。很多人对于现今的行政区划，尚不难理解时效的价值，但对于历史上的政区，也许是时代悬隔的缘故，对其时效便不甚措意。我们可以注意到在谭其骧先生主编的《中国历史地图集》问世以前，中国人绘制的所有历史地图都是没有严格的时效观念的。就是在“文化大革命”期间推出的该图集的内部发行本（1974年）中，也还出现了为显示唐朝的强盛而故意将其未曾同时拥有的东、西部疆域拼入同一图幅的局面。这可以反映中国人对于历史政区时效观念的整体水平。在相关的学术研究中，由于忽视政区时效而令人啼笑皆非的例证可谓俯拾皆是。例如，20世纪70年代长沙马王堆汉墓中的地图出土之后，有位著名的历史地理学者为研究该图所牵涉的长沙国问题，竟直接利用《汉书·地理志》所载的长沙国为说，毫不介意图中所示为汉初情形而志中所载已在西汉末年，后者疆域不及前者之半。专业的历史地理学者犹有如此疏忽，其他人自是不必说起。

指出这一点笔者并非想责备前人，恰恰相反，在此要说明的是，在以前那种研究条件下，即使有人具备对历史政区的时效观念，也往往找不到可用的参考依据。我国的文献典籍十分丰富，但关键时候每每令人有“书到用时方恨少”之慨。在二十四史中，有地理志的只有16部；照理这16部地理志是每部都应该有一个时间断限的，但实际上断限很不严格，很多志的断限年代都不明确，需要读者自行捉摸，有些志甚至根本找不到断限年代。清代以来出现了若干补志之作，这种工作带有研究或资料整理的性质，但在时效观念上较之16种正史地理志并无进步。80年代后出现了谭其骧先生主编的《中国历史地图集》，该图集对政区的时

效已十分严格，但每个朝代只给出一两个标准年份，只能满足最基本的需求。如果有人想了解不在标准年代的政区状况，仍不得不自己动手去进行爬梳。以往历史地理专业的研究生在做论文之前往往须为此耗费数月。

不过自从《中国历史地图集》问世之后，我们看到了这样一种可能：由专业的研究者将历代的政区变化都制成年表，读者需要了解任一年份的政区状况或任一政区的来龙去脉都可以从表中一索而得，顶多去复核一下制表的依据是否充分——当然，与此相辅，最好还是绘制出具有精确时效的动态地图。由此，我们有理由要求以往那种通代政区地理的研究模式成为过去，而断代的政区地理研究则以此作为准绳，达不到这一要求便不得谓之及格。从这一要求来说，李晓杰的《东汉政区地理》已达到了，所以笔者说这一点是令人满意的。

第二点，从论据方面看，该书对资料的利用是堪称充分的。其中虽然没有孤本秘籍，也没有域外奇货，但就现有资料而言，该利用的都已经用到了。

该书所用的资料，除《汉书·地理志》《续汉书·郡国志》之外，大量的各种史籍中的只言片语。作者对《后汉书》《三国志》《华阳国志》《水经注》以及其他有关史料，包括子史集部中的相关信息做了一番全方位的清理——自然，文物考古资料也已包含在内。东汉末有些内容因当时文献不足征，作者不得不主要依靠南北朝乃至唐宋的史料。如第203页考证襄阳郡的析置，利用的便是《宋书·州郡志》《晋书·地理志》《元和郡县图志》和《太平寰宇记》的记载。

平心而论，将这些只言片语搜集起来并非一件不得了的事——无非是个“劳”字而已，这是做研究的分内之事；“功”在于对它们的考证、运用和组织。因而该书令人满意的第三点是作者在研究过程中所表现出来的分析判断能力，即见识。

自清代以来，对东汉政区多少做过一些考证的学者不知凡几，值得重视的至少有钱大昕、吴增仅、谢钟英、杨守敬、任乃强诸家。这些人的成绩都灿然可观，钱大昕尤为不世出之人物，但总体而言，前人的工作较之此书都已逊色。这里面的原因，一方面是学如积薪，此书奠基在前人所有工作的成绩之上。尤其周振鹤先生的工作出来之后，历史政区地理的研究已经跃上了一个新的台阶。如今搞政区地理研究的人，不仅可以在理念上较之前人有更深刻的把握，而且还可以借鉴周振鹤先生提出的一套可名为“总体考证”的研究方法。即，相互关联的若干现象，有些表面上看来于史无征，零星地求证得不出解，如果采用整体的观念系统地分析，找出现象之间的联系，那么无解的地方往往可能有解——至少，可以排除一些别的可能性。用这一方法于无字处读书，境界较前人已日新月异。同时，另一方面的原因是李晓杰先生具备站在前人肩膀上的能力，他能够准确地理解和借助这些新近的学术进展，在研究中对前人所做的各种零星工作——就东汉而言前人的工作都是零星的——重新审视，肯定其成绩，纠正其错误，从而建立自己的体系。

不妨举例说明。阜陵国的领域，自来是治东汉政区的一大难题。东汉在明帝、章帝时曾两度设置阜陵国，其存在时间为公元73—76年，87—145年、147—206年，就是说，东汉大部分的时间里阜陵国都是存在的，但它在《续汉书·郡国志》里却无载。既如此，它的领域也就成为一桩无头公案，以至于《中国历史地图集》的东汉图幅对它未予标示。不仅如此，它还牵涉到对《续汉书·郡国志》以及对东汉政治制度的理解等一系列问题。过去治后汉的人，对此问题都避而不谈（不可能没有注意到），仅钱大昕指出了问题而未予解决。李晓杰先生在此书中，综合运用了多种手段，分两个时期对阜陵国的领域进行了考证。在对公元73—76年阜陵国的考证中，他先是证明了当时的阜陵县仍在今历阳以西的西汉故址，纠正了《中国历史地图集》中的定点错误，然后根据《后汉书·阜陵质王延传》中“食二县”的记载，运用总体考证的方法求出了阜陵之外的另一县当为浚遒。对公元87年之后的阜陵国的考证，更是显

示了李晓杰先生于无字处读书的功力。他根据《后汉书·阜陵质王延传》中“增封四县”以及“徙都寿春”的记载，通过对东汉诸侯王国设置规则的把握，确定其中有寿春、阜陵二县，又运用总体考证的方法求得其余三县为成德、合肥、浚遒。这样，阜陵国的领域得到了一个最为理想的解决方案。

无疑，运用总体考证的方法特别需要审慎，否则“高明”就会等同于“谬误”。在这一方面，该书同样令人满意。我们可以注意到该书有多处阙以存疑的处理。就是在对阜陵国的考证中，尽管论证已经是那样符合逻辑，但由于缺乏明确的史料记载，该书仍给出了一个存疑的另一说——或许《续汉书·郡国志》时期的阜陵国所领并非五县而只阜陵一县，这一说同样有逻辑支持。史实究竟如何，我们只有期待将来有新的资料出土了。

要之，如果让笔者用一句话来概括上文，那就是：别人能够做到的成绩，此书已经做出来了；此书没有解决的问题，别人同样解决不来。——做到这个份上，应该说已经入了“优秀”的范围。

但是该书也有一些不能令人满足之处。自来人们著书，常有“铜头铁尾豆腐腰”之憾，尤其时下某些皇皇巨著，只有“头”“尾”而没有“腰板”；该书的以上三点已经构成了一个很硬的“腰板”，但其“头”“尾”的功夫还有所欠缺。

所谓“头”指的是该书的导论。笔者以为，像这样一个导论，应该站在学术史的高度对政区地理的已有研究成果做一番中肯的评述，提出理论预设，为自己的工作找到一个合适的位置——至少为读者理解自己的工作提供一些方便。该书在这方面应该说意识是有的，其导论第一节“本书研究的对象”论述了历史政区地理研究的两个发展阶段，并分别以《中国历史地图集》和《西汉政区地理》为代表进行了分析，后面还提到了胡阿祥的《六朝疆域与政区研究》，翁俊雄的《唐初政区与人

口》《唐代鼎盛时期的政区与人口》，靳润成的《明朝总督巡抚辖区研究》四本著作。但笔者觉得这些论述失之过简，尤其后面的四本书，该书仅以“皆在不同程度上添（按：当作“填”）补了断代政区研究中的诸多空白”一语带过，没有尽到应尽的责任。这里面，胡著尚未见到，姑不论，翁、靳两位的三本著作是不可以等量齐观的。

靳著研究的明代总督巡抚辖区并不是正式的行政区划，它的意义很特别。该著以《明实录》中的资料为骨架，结合其他大量文献，做得确实很出色，无论资料或结论都很到位。相比而言，另两本著作则很难给人以同样的感觉。翁先生将政区和人口这两个专业性都很强而彼此联系却较弱——准确地讲是考证政区可以基本上不管人口而研究人口则离不开政区——的两个问题放在同一本书中，却按时段的不同而出了两本，可见其观念中只注意到时间的一维，而对于政区的一维即每个政区的来龙去脉是注意得不够的。其学术价值也就可想而知。记得《唐初政区与人口》出来之后曾有人发表书评，称其“潜研众书，发微钩沉，纠谬证实”，最终将《贞观十三年大簿》所载的358州、1551县“落实了三百五十六州及其属县”，“取得了突破性的成绩”（张泽咸、牛来颖：《〈唐初政区与人口〉介评》，《中国史研究动态》1991年第1期）。笔者猜想，这一评价可能是就书论书的结果。实际上，该书的成绩还不好称作“突破”。在其之前，曾有人就《贞观十三年大簿》做过工作，只不过未讨论各州属县而已（严耕望：《括地志序略都督府管州考》，见《唐史研究丛稿》，新亚研究所1969年版）；况且，该书所“落实”的“三百五十六州及其属县”还有一些不能作数。笔者曾在学习过程中碰到岭南潘、牢、禺三州的问题，该书便未能解决（参见拙文：《唐代岭南道政治地理二题》，《学术集林》卷12，上海远东出版社1997年版）。笔者以为，还不如将唐初、唐代鼎盛时期两本书的时段打通，按政区和人口各出一本，那样可能更有利于讨论的深入。

笔者尤其对李晓杰先生所谓的“空白”一词感到无谓。多少年来这个

词已成为评价学术成绩的流行话语，有时它指的是某某课题压根儿没有人做过，而有时所指不过是前人没有出过类似题目的论著而已。近年更有一种专门抢占“空白”的“学者”，在研究基础非常薄弱甚至毫无研究基础的情况下草草抛砖引玉，不特成绩全无，反而把一些很漂亮的选题糟蹋了。这样即使把“空白”填补了又有什么价值呢？

接下来说说“尾”的问题。笔者觉得，像东汉政区地理这样的课题，在正文的研究做出来之后，还应该就相关的政治制度做一番探讨，并且与西汉进行比较，这样不仅可以使文章锦上添花，还可以为相关课题的研究提供帮助。这也是历史政区研究应该贡献于整个历史地理乃至整个中国史领域的地方。该书在行文中时常就此类问题有所发明，如第221页讲道：“东汉所置诸侯王国之名或易原汉郡为同名王国，或采王国境内某一县之名而为该王国之名，如平春国、西平国等等”；第209页提及“犬牙交错”原则在政区划界中的运用。但这一类的讨论未能辟为专篇，总令人有意犹未尽之感。如第202页引《后汉书·彭城靖王恭传》载：“建初三年，徙封江陵王，改南郡为国。元和二年，三公上言江陵在京师正南，不可以封，乃徙为六安王，以庐江郡为国。”其中，为什么“在京师正南”便“不可以封”，笔者觉得还可以再做些文章。

原载《中国学术》第3辑

商务印书馆2000年版

给地理插上人文的翅膀

20多年前，大学读了一半多的时候，地质、地貌、气候、水文、植被、土壤等部门自然地理已经学完，接下来转入综合自然地理以及中自、世自等区域自然地理的学习，与此同时，也搭配着学习经济地理概论、中经、世经三门经济地理课程。老师们说，现在的地理学发展很快，已有不少学者主张，地理学除了传统的自然地理、经济地理，还应该包括人文地理；更有一些激进的学者甚至主张，地理学应该就分为自然地理和人文地理，经济地理不过是人文地理的一个分支。

现在我们已经看到，人文地理在地理学中已经占据了足够的地位。它已经取代经济地理，与自然地理一道成为地理学的两大分支之一。不仅分庭抗礼，在一般的话语中，几乎有将自然地理逐出之势。过去我们看到的地理，总归是先位置，后气候、地形、河流，然后是矿藏、物产、交通、工农业、政治文化中心，再然后完了。而现在呢，很多以前的必要内容看不到了，无限弥漫的是风土人情，甚至观察者个人的感怀。

应该承认，这是一种进步。地理学又像中国的传统时代那样，重新贴近了我们的日常生活。从本质上讲，地理学不是象牙塔里的东西。它是我们生活中的工具，我们与这个世界发生联系过程中的媒介。它是人类知识金字塔的一个底座，其中很多是不可一日或缺的常识。我们大可不必担心人文地理发皇之后自然地理会因此而衰落，不会的，真正的自然地理从来就是供少数人研究，并将此研究当作职业并奉献热情的工作，社会需要它，所以它必会前进。只是没必要让太多的人成为那样远离生活情趣的地理学家而已。

如果说现在的人文地理在发皇过程中还存在着缺憾，个人认为较突出的是缺乏足够的历史感。现在的人文地理从业者就气质来说大多属于科学家——研究人文现象的科学家，他们很注意对相关人文社会科学的吸收借鉴，却很少引入历史的视角。或许是因为另外有一些人专门在研

究历史地理的缘故吧。但事情的复杂性也就体现在这里：人文地理面对的虽然是现代视野中的地理事象，但因为它是人文的，所以往往也是历史的。例如，城市化过程是一个再现代不过的人文地理问题了，可是，各区域原有的城镇体系，却是历史遗留下来的。这且不说，各地在近数十年城市化急剧发展过程中出现的问题，按说这是崭新的问题，可是，崭新的问题背后深藏着的却是一道历史的走向。同样是城市吞噬农村，在珠江三角洲出现了引人注目的“城中村”问题，而在长江三角洲，在其他地区，类似的问题却并不突显。如果说这中间有什么因素在起作用，除了问历史还能问谁呢？这个现象虽然是一个纯而又纯的现代地理现象，但实在是一个从区域社会历史中生发出来的问题。

要解决人文地理中的这一类问题，最好当然是人文地理学家本身有足够的历史修养。但这不现实，也不够人道。人生也有涯，而知也无涯，人文地理学家总还有更值得他们花力气去做的事。因此，笔者认为，从现实的角度考虑，最好还是加强不同领域之间的协同互济。解决历史时期地理问题的不是有历史地理吗？那么好，可以将人文地理中的历史问题交给他们。这样既节省人文地理学家的精力，也能给历史地理带来新的发展。如果能那样，我们会看到，那样的人文地理将更加丰富、深沉，更加人文。

当然这只是问题的一个方面，还有另一个方面。近20余年人文地理与相关人文学科的深度渗透，已经出现了一幅很美妙的图景：人文地理的发皇能大大推进其他学科向纵深发展。例如文学，按理它不像城市、经济等那些落实在地面上的东西，看起来好像与地理缺乏一种必然的联系，然而不然。当我们要对一些文学现象进行深入探究的时候，地理实在是一只看得见的手。作家的思维方式不可能摆脱其成长的地理环境的制约，其语言习惯或多或少都会带着母方言的影响。尤其当面对一些古代文学作品时，甚至作品中的地名、空间意蕴往往都有重新探讨的必要。以往地理学家很少介入文学研究，而文学研究者为此大伤脑筋、非

常吃力，效果却并不怎么样。可以说，没有不犯低级错误的高手，在这方面。

指出这一点并不是为了逗笑取乐，恰恰相反，正好可以借此说明人文地理的路还很长，用一个古老的成语形容：任重道远。只是，正如我们对生活的信念一样，任重不一定要步履蹒跚。我们可以在人文地理的空间中，自在而快乐地走着、跳着、飞着，给地理插上人文的翅膀，为人文厘清地理的舞台。

2007年12月10日

这是一个最好的时代

回顾中国历史地理学发展的历史，80多年来，基本上走了一个“之”字形。

1934年，顾颉刚先生与谭其骧先生发起成立禹贡学会时，提出要将传统的沿革地理改造成为现代的历史地理学，当时急需的是地理学的技术手段和思想资源。抗战中，史念海先生在重庆与顾先生讨论历史地理学该如何发展，顾先生指出当务之急是要向地理学学习。显然出于同样的考虑，抗战后侯仁之先生留学英伦，学的就是源自地理学的历史地理学。50年代，在侯、谭、史三位先生的引领下，主要在地理学的支撑下，历史地理学得到迅猛发展。可以说，直到这个时期，沿革地理向历史地理的转变才真正实现。现代历史地理学的各主要分支渐次展开。

历史地理学与沿革地理的第一道分水岭是研究范围的变化。沿革地理作为传统史部的一个门类，基本上只研究历代疆域政区沿革，此外虽兼及都邑、河渠，但并不占重要地位。历史地理学作为现代地理学向后的部分，它的观念结构是按照地理学的思维体系展开的。很多沿革地理不涉及的重要领域，如历史自然地理、历史经济地理，在50至60年代，开始成为历史地理学引人注目的骨干组成部分。

第二道分水岭是研究精度的变化。沿革地理研究的目标是知其然，而历史地理的研究则要知其所以然。谭先生在《长水集》自序中提到其1962年发表的《何以黄河在东汉以后会出现一个长期安流的局面》，他自以为这才是一篇够得上称为历史地理学的研究论文，原因就是其中包含了关于黄河历代河患原因的探讨。事实上，即使疆域政区研究，研究精度也发生了革命性变化。沿革地理虽然研究疆域政区的历时性变化，但它只关注单个政区，而并不在乎同一时间层面上各个政区的并列状况。1955年，谭其骧先生主编《中国历史地图集》，采取对每个朝代设置标准年的做法。这就将传统的疆域政区研究提升到了政区地理的高度。

然而，从50年代到70年代，历史地理学迅猛发展的背后并不是没有问题。1979年6月，中国地理学会在西安召开“文化大革命”后第一次历史地理学术会议，会议后期各单位提出近期的研究计划，当年禹贡学会会员、时任中国地理学会副理事长的郭敬辉先生在闭幕式上说：“历史地理学的规划，在科学院不好列入。科学院主要是自然科学，国家科委也是自然科学。这个学科多数研究领域属于社会科学，应纳入社会科学的规划。希望历史所的同志回去反映一下，如能在社会科学院内建立一个历史地理研究所，一些事就好办了。”（《中国地理学会全国历史地理专业学术会议会刊》，中国地理学会1979年版，第10页）可见在当时主流地理学家的概念中，历史地理学的发展并不完全是地理学的事，还牵涉到与历史学及相关人文社会科学的互动。

80年代，在文化复苏的大背景中，历史地理学出现了短暂的与史地两界均保持互动的良性局面。进入90年代，单一的学科管理模式从体制上切断了历史地理学与地理学的联系，导致其发展出现了向历史学一边倒的倾向。

就学科的健康发展来说，无论是倒向地理学还是倒向历史学，向任何一边倾斜都是不行的。历史地理学本来就是一个以时间、空间和所研究对象为轴线而构成的三维思维体系，缺少或过于强调任一维度，都会严重影响这一思维体系的成立。五六十年代，侯、谭、史三位先生强调历史地理学是地理学的一部分，我揣测，他们的意图应该主要是强调历史地理学理当具有本色当行的地理学思维方式和研究能力，绝不意味着对于史料以及历史学研究方法的轻视。事实上，他们三位都出身于历史学，对史学的敏感早已深深地融进他们的血液，无论怎样强调地理学重要，都没有也不可能带来消极影响。这是那个独特的时代背景所决定的。从这一意义而言，90年代以后将历史地理学单一地划归历史学，就出现了一些负作用。有些对历史地理学了解不深的人，常常会质疑地理学在历史地理学发展中的作用。

所幸的是，时代不同了。80年代以前，中国地理学的发展基本上停留在计量革命以前的阶段。那个时候地理学对于历史地理学的支撑，主要表现在科学理念层面；至于资料和方法，有一些，但有限。具体工作中，从收集资料到分析资料、解决问题，用的主要还是传统历史学的那一套。唯其如此，有些专题工作对于地理学的需求，事实上并不高。一些历史学者只要选定一个历史地理的题目，仍旧像做历史学一样地做，也可以做出一些历史地理的研究。

90年代以来，由于GIS技术的发展，地理学对于历史地理学的辐射力，大大地提升了。这一辐射，首先是从表达层面，继而上升至资料处理层面，再上升至资料的分析和收集层面，再扩大至资料范围层面，再推进至问题形态层面，可以说，由技而进乎道，从很大程度上重塑了历史地理学的研究理念。历史地理学研究从文献描述阶段一跃而进入大数据阶段，差不多实现了一场技术层面的革命。虽然，目前数据的产出能力与现代地理学还不可同日而语，但历史潮流浩浩荡荡，这一技术在历史地理学领域应用越来越广的基本态势已不可逆转。

毫无疑问，信息化时代的到来，让学术共同体内部的各种交流较之以往频繁、密切了许多。90年代中叶以前，由于信息技术欠发达，大多数学者几乎处在一种“独学无友”的状态，生活节奏慢，与同行沟通不便。进入信息化时代以来，交流的便捷度、信息的可得性与之前相比发生了翻天覆地的变化，人与人之间、学科与学科之间的距离都拉近了许多。即使远隔千山万水、分在东西半球，信息分享都是瞬息间的事。

我们来到了一个前人从未梦想过的世界。

我们遭遇了一个最好的时代。

现在我们面临的问题，我觉得不仅是怎样将历史地理研究做得更好，而且是身处这样一个生命力极其旺盛的时代，怎样实现历史地理学

的快速增长，提升历史地理学的相对地位。

当前这样一个信息化时代，它给不同学科带来的机遇是严重不均的。有些学科适应性好，其辐射力会成倍增长。与此同时，有些难以适应的学科其发展前景会逐渐萎缩。在这个重新洗牌的当口，历史地理学如何找准自己的定位，以最大可能赢得生机，是我们需要郑重考虑的问题。

我个人觉得，作为为地理学提供长时段支撑的一个学科，历史地理学应该紧紧跟上地理学的步伐。数十年来的经验表明，虽然历史、地理两大学科门类对于历史地理学来说都不可或缺，但相对而言，地理学对于历史地理学的拉动作用更大、更显著一些。无论是学科理念、问题意识还是资料范围、技术手段，地理学的发展速率要远远快于历史学。它给历史地理学提出的问题和挑战，相较于历史学也更为丰富。因此，我们在保持与历史学良性互动的同时，更应密切关注地理学的最新动态。

地理学是一门基于空间的科学，空间当然具有时间的属性。由于学科范式、学科训练的不同，地理学家对时间序列有很强需求，可是一般并不擅长，需要借助历史地理学这个桥梁。除了当前与现代地理学对接得相对较好的气候变迁研究，地理学很多部门都需要历史地理学的支撑。例如文化地理，文化本身就是历史的产物，离开历史谈文化，简直是不可想象的。

此外，有些领域表面看起来似乎纯粹是空间的东西，不需要历史。但事实上，只要了解历史过程就会发现背后很多深层的东西，不了解历史根本就不能理喻。中国农业，完全就是一个巨大的历史遗产。中国的工业，看起来似乎只是较深地受到资源、交通、技术、市场等因素的制约，但在具体操作过程中会遇到一些因素，这些因素大多也是由历史决定的。这都是历史地理学的用武之地。

与此同时，历史地理学还应该利用一切可能，直接为国家建设提供服务。相比于地理学其他分支，历史地理学有一个特点是它与社会现实的结合程度不那么紧密，这就容易在一些同行之间滋生一种倾向，重视做纯学术的探讨，而轻视应用型、应用基础型研究。近二三十年，差不多也就是历史地理学在学科管理体制中离开地理学的这段时间，历史地理学同行对于服务社会这一块远不如侯仁之、谭其骧、史念海诸先生年富力强时那样积极、主动。这无疑是有失偏颇的。

侯、谭、史三位先生早就教导我们，历史地理学是有用于世的。关键在于求真知。无论哪种类型的研究，首先都要将学问做好。我觉得我们应该知行并重，坚持两条腿走路，处理好求知做学问与服务社会之间的关系。

这就需要一个开放的心态，能够容纳多元的选择。相对于其他学科，历史地理学的发展取向相对比较丰富。可以做很实用的研究，也可以做书斋式的学问；可以群策群力、互助合作，也可以纯粹自娱自乐。个人觉得，就一个学科来说，要想争取更多资源，获得更大发展，应该尽可能地面向社会，满足社会的需求，甚至应该制造需求；但就学者个人来说，则应该充分尊重个人的心性，以实现自我追求为最高目标。

上文强调了历史地理学服务社会的可能性和必要性，与此同时我们也应该看到，书斋式学问、纯理论探讨也必不可少，极为重要，是这种研究决定了一个学科的天花板。有些学科很实用，很有市场，但社会地位和学界评价并不高，究其原因，无非是其中的学术含量不够。因此，一味地强调学科的实用性，而忽视其学术深度、理论高度的话，不可能获得令人满意的生长。

改革开放以来，由于社会经济急速发展，地理学获得了前所未有的增势，几乎有疲于奔命之虞。由此也产生了一个消极影响，那就是在学科建树层面，较之此前30年似乎少有重大突破。尽管其技术能力和表现

手段进步显著，早已日新月异。相比较而言，历史地理的学问比较“书斋”，承接的社会任务不多，反而有时间冷静地思考一些学术问题。因此，近二三十年来，历史地理学界虽然出成果相对较慢，也不容易产出明显的经济效益，但在学术上，它的进展却有目共睹。

到目前为止，历史地理学领域已产出一大批卓有建树的研究论著。抛开一些大型的集体项目如《中国历史地图集》《北京历史地图集》《西安历史地图集》等不论，一些学者的个人著作也成就彪炳，足以流芳百世。其中最突出的当然是侯、谭、史三位先生的著作。可以预见，这些论著对于相关学界将长期持续地发生影响，其范围不限于历史地理学以及相关的地理学、历史学领域。近年来，“30后”“40后”“50后”历史地理学者的学术成就也日渐为世人所知，其学术影响日益看涨。这些，已经将历史地理学的学科地位提升到了一个新的高度。

相对于80年代，当前历史地理学界虽然缺乏侯、谭、史三位先生那种量级的一个学术领袖群体，但整个学科的社会基础无疑比那时候壮大了很多。这样的形势，足以让我们信心满怀。

尤其有一点要着重指出的是，地理学是一门高度基于经验的科学。当今城市化、信息化浪潮席卷全球，各国地理学的表现越来越趋同。要想让中国的地理学表现出足够的个性、特色，本土的地理经验特别重要。在这方面，历史地理学具有天然优势。

中国作为世界文明古国的一大独特之处是它的历史文化从未间断。当前国际上的地理学，其学科范式根植于西方，对其他地区完全形成了碾压之势。过去我们总认为，中国学术相对落后，是因为中国的经济不行。现在，中国国力已经增长至世界前列，再用经济来解释学术水平，已完全不能令人信服。个人认为，这中间，首先需要提出本土的学术问题，形成一些新的学术概念。中国数千年的地理经验，作为一笔宝贵的学术财富，现在主要遗存在历史地理学领域，因此，要想让中国的地理

学呈现出足够的本土特色，在很大程度上要依赖于历史地理学人的努力。

完全有理由相信，历史地理学的重要性，将随着中国国力的进一步提升而不断增长。

原载《中国历史地理论丛》**2017**年第**1**期

附录 历史地理学八十年：研究技术引领学科发展



澎湃新闻：禹贡学会成立于1934年，到今年正好80年。这中间，历史地理学的发展呈现出怎样的阶段性？

张伟然：我觉得大体可以分为四段。从1934年到1954年年初，差不多20年时间，是第一个阶段。尽管禹贡学会提出要将传统的沿革地理改造成现代的历史地理，但事实上，那段时间并没有改过来。1950年教育部颁布的大学历史系选修课目中，仍列有“中国沿革地理”一课。侯仁之先生在《新建设》该年第11期（1950年7月）上发表《“中国沿革地理”课程商榷》一文，大声疾呼应更名为“历史地理”，这才引起社会上的普遍重视。第二个阶段，大体从1954年到1979年，20多年间，历史地理学真正进入一个分头并进的实质性发展阶段。之后，从国内人文地理学复兴（1979），到上个世纪末（1999），差不多20年，可以算第三个阶段。这期间，历史人文地理获得了空前的发展，而历史自然地理却相对低落。新世纪以来，10多年时间，由于GIS技术的推动，以及一些新的学科理念的引进，历史地理学焕发出新的活力，出现了一个“中兴”的局面。

澎湃新闻：传统的沿革地理学属于史学范畴，顾颉刚先生、谭其骧先生提倡将它改造成现代的历史地理学，这属于地理学范畴。从史学范畴到地理学范畴，这样的转变对历史地理研究有什么影响？

张伟然：沿革地理是中国的传统学问，这个研究范式是从《汉书·地理志》一脉相承下来的。它的核心是历代政区沿革，从实用的角度来说，也就是历代的地名。历史地名从数量上总归有七成以上属于政区

名，而且是历史地名中变化最大的部分。前辈学人讲治史四钥匙，年代、目录、职官、地理，其中的地理就是“沿革地理”。它基本上是个从文本到文本的考证过程。

地理学在中国古已有之，但中国现代的地理学，其整个学科范式都是舶来的。地理学从时间上可分为三段：研究当下的，叫现代地理学；研究地史时期的，叫古地理学；研究这两者之间，即人类历史时期的，就是历史地理学（historical geography）。这个历史地理学，就有很多过去沿革地理所没有的东西。比如，历史自然地理。过去沿革地理顶多讲一点水道，分量很轻。主要内容还是疆域政区沿革。要把沿革地理改造成现代的历史地理，思考问题的原点就换掉了。整个知识结构、提问方式和研究手段都大大地丰富了。

澎湃新闻：第一个阶段为什么没能实现这一改变？

张伟然：第一代历史地理学者完全看到了这个问题，但从禹贡学会成立，到20世纪50年代初，他们的生活一直很奔波。国无宁日，社会动荡，一直没办法坐下来好好地做研究。可以这样讲，尽管禹贡学会造出了一种声势，但整个民国年间历史地理实际取得的成绩有限，不足以支撑整个学科范式的转变。所以，才会有1950年教育部仍将“中国沿革地理”列为大学历史系选修课目之举。

澎湃新闻：在第二个阶段，历史地理学是怎样发展起来的？

张伟然：从历史地理的学科发展来说，第二个阶段特别重要。1949年以后，中国实行“一边倒”外交方针，学术也受到极大影响。地理学里面，人文地理不能讲了，那是资产阶级的东西；要讲经济地理。地理学的基本结构也就分成自然地理、经济地理两大部类。

1949年以后中国地理学的发展，有个很大的特色是“以任务带学

科”，很强调地理学参与国民经济建设的作用。从20世纪50年代中叶起，历史地理学形成了三个重镇。一个是谭其骧先生所在的复旦，一个是侯仁之先生所在的北大，再一个就是史念海先生所在的陕西师大。谭先生从1954年起受命重编改绘清人杨守敬的《历代舆地沿革图》，后来发展到编纂出一套全新的《中国历史地图集》。这项工作前后绵延30多年，调动了全国的相关力量；除了复旦，其编纂人员还分布于中国社科院、南大、中央民院、云南大学等单位。就算在“文化大革命”期间中也只中断了3年。出成果，出人才，可以说比较好地实现了“以任务带学科”的目标。

侯先生和史先生虽然没有这样大规模的项目推动，但侯先生从20世纪50年代起就是中国地理学会的核心人物之一。他的工作除了在理论上对历史地理学不断进行阐发，主要围绕着城市（特别是北京城）、沙漠这两个历史地理专题而展开。史先生在陕西乃至全国都享有崇高的学术威望，他涉及的面非常广泛。以黄土高原为中心，覆盖了自然地理、经济地理、军事地理、政区地理、交通地理、文化地理、聚落地理等多个方面，而尤以自然、经济、军事三个方面的成就最为突出。侯先生、史先生下面都有一些学术助手，他们基本上跟着老师亦步亦趋。

澎湃新闻：这一时期历史地理的学术增长体现在哪些方面？

张伟然：方方面面。首先，整个知识体系变了。历史自然地理，这一块过去是完全没有的。沿革地理里面虽然偶尔也有点水道的内容，但那主要是资料排比，基本上没有什么科学内容。然而到了历史地理里面，历史自然地理如历史气候（这一块主要是竺可桢先生和中科院地理所的团队推动起来的）、河道与湖泊、沙漠、海岸线、珍稀动物和植被变迁等内容，都成了极为重要的内容，而且是可以直接为国民经济建设决策提供参考的部分，因而很受重视。经济地理这块，史先生关于黄河流域战国至隋唐的农业发展以及经济格局变迁的系列论文，也都是超迈

往古的。

其次，研究方法变了。地理学很强调野外考察。20世纪50年代以后，历史地理学对于野外考察这一块大大加强了。侯先生研究沙漠，带着他的团队一趟趟往腾格里、毛乌素沙漠跑；你看他的《历史地理学的理论与实践》（上海人民出版社1979年版），这样的工作搁过去沿革地理时代，简直是不能梦见的。史先生跑野外更厉害。为了研究军事地理，“文化大革命”时陕西军区曾专门给他提供一辆小吉普，那些军事要塞，大多是别人根本看不到的地方，他想看哪里看哪里。到后来80年代招研究生了，他还带着研究生到处跑。《河山集》前四集特别是二、四两集里面那些工作，没有深厚的野外功夫，完全是做不出来的。谭先生身体差一点，再加上他主持编图事情多，跑野外跑得没那么勤快；但上海和太湖流域，也跑过不少。1974年他带着研究室的同人在太湖以东地区考察，完了还写了一篇《太湖以东及东太湖地区历史地理调查考察简报》。我个人觉得那个简报的水准是很高的。

再一个是研究目标变了。或者说，技术标准变了。沿革地理，主要是排比资料、加以断按。其实，无非是描述一下现象。做历史地理，再这样就不行了，得探讨规律，分析原因。比如谭先生《何以黄河在东汉以后会出现一个长期安流的局面》一文，由黄河下游的安流追溯到中游的水土流失，由水土流失联系到植被，由植被想到土地利用方式，谭先生说：“我自以为这才是一篇够得上称为历史地理学的研究论文。”关键就是其中有分析，有原因和规律层面的探讨。

澎湃新闻：“技术标准”这个概念很有意思，能不能再举两个例子？

张伟然：好。从沿革地理到历史地理，水道变迁研究的变化最明显。传统的研究主要是描述现象，何时何地、有何变化。那样的工作，纯粹的历史学家完全可以做。比如史学家岑仲勉也写过一本《黄河变迁史》（人民出版社1957年版），那基本上是一本史学著作。历史地理范

畴里，黄河流域，你看《河山集》二集里面，史先生讨论黄河流域的侵蚀与堆积，讨论黄河中游的下切、侧蚀；长江流域，张修桂先生探讨长江中下游的河床演变、湖沼变迁；这些工作，都包含着地理学的科学内容，应该说，这就不是一般的历史学家所能够胜任的了。

技术这个东西有很强的穿透性。沿革地理被改造成历史地理以后，不光是水道变迁，事实上，各个方面的要求都提高了。例如政区沿革，这是沿革地理最核心的东西。以往在讲单个政区沿革时也会精确到某年，甚至某月，比如说，某郡某年置、某年废，等等；但是不强调空间序列。就整体来说，那时讲沿革一般只讲到“某代”。很多人热衷于考证某代的“地理志”，或者补正史中所缺的某代“地理志”（或曰“疆域志”）。那样的工作不能说毫无意义，但用现在历史地理学的眼光来看，意义非常有限。历史地理一个核心理念是要讲时空序列。研究政区，既要讲清楚纵向（每一个政区随时间）的变化，同时还要讲清楚横向（同时并存的其他政区）的状况。这样才能形成一个立体的认识。

在谭先生以前，中国很早就有人编过历史地图。朱墨套色，古今分明，看着很漂亮。精度最高的就是清末杨守敬的《历代舆地沿革地图》。但是，过去那些历史地图中所有的行政建置，都是不标明年代的。都只标明某代，而不注明某年。就是说，那些地图所反映的政区都是历史上不曾实际存在过的，都是不同年份的政区拼起来的。1954年当局请谭先生重编改绘杨图的时候，还以为只要将杨图上那些历史政区挪到现代底图上，明显有错误的改一改，两三年时间就差不多了。谁知谭先生一看，完全不行。他坚持历史地图一定要能反映某一时间政区的实际状况。于是他给每个朝代要反映的政区都设定一个“标准年”，有些特别重要、前后变化较大的朝代设两个（如唐代）。这样一来，工作量大到简直不知要增加多少倍。事先人家以为让他带一两个助手、干两三年的事，他带着一个四五十人的团队干了20多年才做出来。

谭先生的这个做法，等于给历史政区地理制订了新的技术标准。从此，研究政区地理，就必得考虑纵横（时空）两个方向的数据序列，政区时效要精确到年。像以前有些人补地理志的那种工作，只一味地将某代的政区罗列出来，而不考虑时空序列，相比之下就显得落伍了。而且，谭先生通过对每个朝代给出一两个标准年的方式，将历代疆域政区变化的大势给勾勒了出来。这就给以后的政区研究提供了一个全新的界面。在这样的基础上再进一步，对某一朝代展开断代研究，将该朝代的行政建置做出逐年变化，也就成为一种逻辑的必然。后来谭先生指导周振鹤先生研究西汉政区地理，将西汉200余年的政区设置状况逐年复原出来，又为断代政区的研究提供了一个新的参照系。

澎湃新闻：这已经讲到第三个阶段来了吧。这一阶段历史地理的发展有哪些特点？

张伟然：第三个阶段的开始我把它算到1979年，并不完全是出于对历史地理学的考虑。历史地理内部的变化那一年也有，比如从那一年开始招研究生，现在有不少还在学界很活跃的大佬如周振鹤、葛剑雄、唐晓峰等先生都是那一年开始读研究生的。但这个变化当时还不显著。有一个更大的背景是，那一年，人文地理学在中国复兴了。这两方面结合起来，将1979年以后看作历史地理学进入了第三个阶段应该是合适的。

上面讲到历史地理学区别于沿革地理的一大标志是它对地理学的需求提高了。地理学是一个发展很快、不断推陈出新的学科。从1949年到1979年，中国地理学仿效苏联，对于欧美地理学的进展有点隔膜。而长期以来，历史地理学由于从业人员多数出身于历史学背景的缘故，对地理学的吸收和消化也有个过程。这样一来，历史地理学对于地理学的最新进展，反应总归要滞后一点。中国地理学界早在1979年就打出了人文地理学复兴的旗号，而历史地理学界，直到1990年才由谭先生撰文呼吁积极开展历史人文地理研究，比地理学界晚了11年。

谭先生是一个很不喜欢空谈理论的人。他呼吁积极开展历史人文地理研究，实际上不是一个空头口号，而是对20世纪80年代以后（也就是新时期受过研究生教育的这批学者登上学术舞台以后），历史地理所呈现出的新局面而做出的总结和展望。你看他指导的研究生，没有一位是做历史自然地理的。他的学生，只有我是学地理出身。侯、史两位先生门下学地理出身的倒是不少，但事实上，多数人也在做历史人文地理。其中特别著名的如辛德勇、韩茂莉夫妇，他们本科都是学地理的，但都没有做历史自然地理。当然，他们文理兼通，绝对有做好历史自然地理的能力。

总体来说，这一时期的历史地理是历史人文地理大繁荣，而过去地位很高的历史自然地理萎缩了。从事历史自然地理研究的学者少，招生困难，成果数量与历史人文地理完全不成比例。

澎湃新闻：这一时期有哪些新的学术增量？

张伟然：学术增量？不太好讲。从成果数量、研究队伍的发展壮大来讲，学术增量当然是有的；但从思维体系、研究方法的层次，我觉得这一时期历史地理的学术发展总体上缺乏激动人心的东西。我本人在20世纪90年代后期，经常对历史地理的前景感到忧虑。我深感历史地理学前面60多年，几代人的努力，都在实现禹贡学会的理想。也就是在实现顾先生41岁，谭、侯、史三位22~23岁时的学术理想。这些理想实现后，历史地理往哪里去，不知道。大家做的工作越来越琐碎，越来越缺乏创造性，整个学科那种蒸蒸日上的朝气没有了。整个给人一种迷茫的感觉。

澎湃新闻：这是你个人的想法，还是其他人也有类似的看法？

张伟然：没跟很多人交流过。至少唐晓峰先生也有过类似的忧虑。

澎湃新闻：为什么说GIS技术让历史地理学出现了一个“中兴”的局面？

张伟然：这里面，我觉得要分两个层次来看。首先，从表面看，GIS是一种表达技术，功能极为强大。

前不久，一个朋友问我，谭图从20世纪80年代出版以来，为何不修订，是不是当时的研究已经到顶峰了。我说不，恰相反，谭图的研究不仅没有到顶峰，谭先生本人对这套图就一直不满意。他多次告诫我，绝对不能光看这套图就了事，一定要去核查原始材料。出版20多年以来，之所以没出修订版，主要的制约因素是技术。谭图对每个朝代设定一两个标准年，实际上很不够用。例如，南北朝时期分幅图的标准年是公元497年，如果读者想了解的内容不在这一年，当时的政区情况就得自行去考证。可是，作为纸质的图集，总得有所选择，不可能将每一年的建置都画出来。而且，作为印刷品，每一次改动，无论修订幅度大小，都得重新制版，成本非常高。

GIS技术出现之后，这些难题就迎刃而解了。只要把数据库做好，利用计算机自动制图，在界面上输入任意一个年份，它就会自动生成所需的地图。而一旦发现数据有误，只要在后台将数据修订一下就足够了，不需要什么成本。这可以说是一个革命性的变化，为历史地理学的研究带来了无穷的活力。

目前GIS在历史地理研究当中应用越来越广泛。复旦史地所、陕西师大西北环发研究院都成立了空间分析实验室。具体的工作，除了复旦史地所与哈佛联合开发的中国历史地理信息系统（CHGIS），人民大学华林甫主持的清代历史地图、北大韩茂莉主持的中国历史农业地图、陕西师大张萍主持的丝绸之路历史地图等，都是较大规模应用GIS技术开展的工作。

澎湃新闻：除了制图，GIS在历史地理研究中还有哪些应用？

张伟然：这正是我想讲的第二个层面。GIS是个“器”，它不仅
有“用”，往往还会影响“道”。作为一种全新的技术体系，GIS在相当大
程度上改变了我们对历史地理史料观念，形成了一些新的研究方法。

例如，过去研究城市的空间扩展，要么用考古资料，要么用旧地图。往往只能复原出不同时期的城墙位置。你知道城墙有时候并不说明太多问题，古代很多城市在城墙内仍有一些农田、菜地，城墙外反而会有一些市井存在。从地理角度来说，应该把一个城市的“建成区”（非农业用地范围）的扩展过程复原出来才有意义。古代城市，记载疏阔，可能没有太多好办法。近代以来，情形完全不同了。满志敏在研究近代上海城市建成区的扩展时，想出了一个绝妙的主意。他认为一个地块修建道路，可以看作它脱离农业用地而成为建成区的标志。上海城区道路的兴修过程，各区地名志、各种档案资料班班可考。将这些道路的兴修过程建成数据库，再用GIS表现出来，也就动态地展现了近代上海城市建成区的扩展过程。

这个事例，表面看来还是GIS，但其中的关键，并不是表现手段而是对资料的开发利用的问题，找到了一种有效的代用指标。过去谁知道那些地名志还能派这样的用场呢？这是GIS技术扩大了资料范围，影响到我们对资料利用方式的一个例证。同时，这样的工作也改变了我们对于历史城市地理的既有认识。以后谁做历史城市地理，只要能找到资料，仍旧不注意建城区变迁的话，恐怕就不能令人满意了。

历史自然地理领域，GIS技术的应用就更广泛了。刚才讲到历史自然地理在20世纪90年代很低落，近年来，由于GIS技术的推动，这一领域的发展几乎如同浴火重生。虽然现在专门从事这一领域研究的学者仍有待增加，但研究的内容和手段已经大非昔比。聊举一例。以往研究历史时期水道变迁，黄河也好，长江也好，都只能定性描述。揭示大势，

描述过程，说清楚原理，没办法落实到地图上。当然少不了也要画地图表示，那种地图都只能示意，是很不严格、很不精确的。应用GIS技术以后，借助于高分辨率的卫星遥感数据，以及大比例尺的旧地图，研究精度大幅度提升了。

我认为，最近这些年历史地理学当中最重要的变化就是方法论层面的革新。以前定性研究的时候，一般都是贴着资料，尽量理解到位，然后分析、描述。不会想着去对资料做标准化处理，因为没那个必要。GIS技术兴起以后，思维方式变了。必得有一套标准化的数据。这就需要对问题、对资料做一些标准化的考量。需要哪些属性，怎么定义，它们之间的逻辑关系怎么样；如果直接的资料找不到，可否找到代用资料，等等。这样，一方面会发现一些原来根本不认为是资料的资料，另一方面是对资料的处理方式也会发生变化。结果自然是导致研究结论的分辨率大幅度提升。我认为这是导致历史地理学焕发出无限生机的一个很主要的驱动力。

澎湃新闻：GIS以外，还有哪些因素在最近历史地理的发展中起到了重要的推动作用？

张伟然：我还是想强调地理学的作用。地理学有一整套思维方法，往往可以在一些关键的地方发挥作用。20世纪80年代以前，历史地理学跟地理学界的交流十分密切。谭先生、侯先生都是中科院地学部的学部委员。20世纪90年代以后，历史地理与地理学界的关系有点疏离。最近十几年，很多人都意识到了这个问题，并且看到了后果，所以，我们现在一些同道有意识地在向地理学的思想方法回归。当然，这绝对不是说要就此舍弃其他学科的思想方法。历史地理是一个高度综合、横跨文理的多学科交叉领域，它最吸引人的地方就是学科交叉，研究对象、研究手段具有极丰富的多样性。我说的向地理学回归，是有鉴于前一阶段很多历史地理工作从本质上来说其实只是一些史学工作，对地理学既不理

解，也不关心。弄得路越走越窄。现在极有必要重新梳理个中关系，来一个“再出发”。

举一个非常简单的例子。辛德勇的《秦始皇三十六郡新考》，是一篇我非常佩服、非常羡慕的文章，我经常思考，他为什么能写出这篇文章。表面上看来，这是他文献功夫好。他的文献是跟黄永年先生学的。可是，文献功夫好的学者历来不乏，为什么只有他能找到这个思路？我认为，实际上这与他学地理出身、受过科学训练深有关系。学地理的人都要学高数，地理学家看待一些数量问题天然地会带有统计观念。将这一观念用于分析史料，那就是系统记录与零星史料的价值大不一样。辛德勇正是带着这样的理念，才敢于颠覆清儒以来的考据路线。通过比勘班固《汉志》和裴骃《史记集解》两份系统记录，加以分析判断，从而得出一个秦始皇三十六郡的新方案。从知识的准确性来讲，只要没找到秦代的原始记录，任何研究出来的方案都值得商榷；但如果我们相信世上有一种叫作科学的东西，恐怕不能不承认，辛德勇的这个方案就目前来说是最可信的。

以前我曾写过一篇随笔，谈谭其骧先生的五星级文章，举到了谭先生的《秦郡新考》。当时辛德勇的这篇文章还没有出来。看了以后，我觉得辛的《秦始皇三十六郡新考》比谭先生的《秦郡新考》更合理。以后有机会修订那篇随笔的话，我要把其中的《秦郡新考》去掉。

再举一个跟我个人有关的例子。我的硕士论文做的是南北朝佛教地理（1990）。刚接触佛教地理时，看到一种论调：中国佛教自两汉之际传入，东晋才开始广泛传播，南北朝时期蒸蒸日上，隋唐发展到顶峰，之后就走下坡路，宋代以后基本上停滞了。因此，研究佛教史当以南北朝、隋唐为重点。受此影响，我当时选择做南北朝佛教地理。进入新世纪以后，通过与地理学界的交流互动，我觉得研究佛教地理完全不必受佛教史的局限。着眼于佛教作为一种文化景观，考虑它与自然、社会之

间的相互影响，明清以来无疑比中古以前更重要。这一时段资料大大增加，堪称海量；蕴藏的问题也千奇百怪，匪夷所思。这样，视野一转换，一下就出现了一片崭新的天地。

澎湃新闻：除了地理学呢？

张伟然：除了地理学，我想着重指出考古学的作用。历史地理学要用到考古的资料和方法，这是很久以前就认识到的。当年在谭先生领导的编图团队中，就有好几位学考古的人员。但在以前，考古学从来没有像现在这样在历史地理研究中发挥出举足轻重的作用。

前辈中对考古特别重视的是武大的石泉先生。他是侯仁之先生的高座弟子。石先生两个大弟子徐少华、陈伟，尤以考古功夫深湛为一大特色。徐少华的《周代南土历史地理与文化》、陈伟的《楚“东国”地理研究》在20世纪90年代都是分量很重的重要著作。近年来，由于考古资料日新月异，特别是楚简、秦简、吴简等资料大批出土，相关研究成果令人目不暇接，已经在很大程度上推进了对秦汉及以前的历史地理认识。

还有一位值得注意的是唐晓峰先生。他是学考古出身的。他做的王朝地理、上古地理思想，以及他指导学生做的山西南部、淮水流域在先秦的历史地理，我觉得都是意义非凡的工作。

前几年我经常跟于薇博士（现为中山大学副教授）一起讨论。她是学先秦史出身的，兴趣在华夏文明怎样从黄河流域推进到了长江流域。我和她都很感慨：中国文明号称五千年，历史地理一般以文献史料为主，也就只能对付秦汉以下。以政治地理而言，历来研究政区的都是从秦代郡县天下开始，顶多在考察郡县制起源时上溯至战国。就是说，中国五千年文明史，前面近三千年的政治地理状况都是不甚了了的。这就不能不期待考古学、先秦史发挥出更大的作用。

澎湃新闻：你说的学科发展驱动力包不包括一些理念？

张伟然：看情况。我主要着眼于实际操作的技术层面，如果一个理念导致了技术层面的进步，那就算。否则，只是加贴一个新标签，技术上还是老一套，那就谈不上驱动力。

比如，文化区的划分，原来都是设指标、做统计、画地图，纯客观的做法。借鉴文化人类学理念后，我们开始讲认同，考虑一些主观指标。这个理念影响到操作层面了，当然是一种驱动力。另一种情况，比如过去没有人做过“武侠地理”，要是有人提出个新概念，要建立一门“历史武侠地理学”，那就不会有什么学科驱动力在里面了。

澎湃新闻：最后回到一个古老的问题，你觉得历史地理学应属于历史学还是地理学？

张伟然：这个问题我觉得没有意义。就好比一个孩子，你要问他到底是他父亲的孩子，还是他母亲的孩子。历史地理作为一个主要由历史学与地理学，此外还有其他众多学科交叉的领域，要强调它属于任何一个单一学科，我认为都失于偏颇。从学科体系来说，历史地理是按地理学的框架来展开的，研究方法和手段也在相当大程度上受到地理学的驱动；但从研究资料上看，它用的又主要是历史学的资料。既然要用史料，那么历史学的手段和方法也就尽在不言中。国家从便于管理的角度，把它归口到某个学科，这只是一种方便。完全必要。但从做研究的角度来说，绝不能、也不可能以此为限。一个比较合理的做法是，以问题的最佳解决为度，牵涉到什么学科，就去补什么学科；要用到什么方法，就去学什么方法。凡该学、该用的，一个都不能少。至于算什么学科，管它那么多呢，谁爱怎么说就由他说去吧。

原载《澎湃新闻·私家历史》2014年12月17日

新史学文丛

长路

邓小南学术文化随笔

邓小南 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

长路

——邓小南学术文化随笔



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

长路：邓小南学术文化随笔/邓小南著.—北京：北京师范大学出版社，2020.1

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-25194-0

I.①长... II.①邓... III.①随笔-作品集-中国-当代 IV.①I267.1

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第221229号

营销中心电话010-57654738 57654736

北京师范大学出版社谭徐锋工作室<http://xueda.bnup.com>

CHANGLU DENGXIAONAN XUESHU WENHUA SUIBI

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市西城区新街口外大街12-3号

邮政编码：100888

印刷：北京盛通印制股份有限公司

经销：全国新华书店

开本：890mm×1240mm 1/32

印张：10.125

插页：8

字数：180千字

版次：2020年1月第1版

印次：2020年1月第1次印刷

定价：59.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：李云虎 姚安峰

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：康悦 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-57654750

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-57654738

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-57654758



1958年与父母、姐姐合影



1969年在北大荒雁窝岛



1996年与父亲邓广铭在一起



2006年神木杨家堡寨考察



2009年与先生、女儿在德国



2014年哈佛中古史研讨会致辞



2016年9月文研院揭牌会场



2017年五四发言

- 上篇 序引·导读·致辞
 - 涵沐于勃勃生气中
 - 一路走来
 - 问题的提出
 - 邓广铭先生与《岳飞传》
 - 唐宋时期的社会流动与社会秩序
 - 宋代政治史研究的新视野
 - 铺路于希望之途
 - 《中国思想与宗教的奔流：宋朝》推荐序
 - 涵育学术，激活思想
 - 希望正在于未来
 - “山水”与“社会”
 - 建设民间学术团体
 - 学术对话与学术活力
- 中篇 随笔·讲座·访谈
 - 多种学术语境下的“深度对话”
 - 历史研究要强化史料辨析
 - 宋代史料整理二题
 - “立纪纲”与“召和气”：宋代“祖宗之法”的核心
 - 宋代政治文化面面观
 - 大俗大雅：宋代文人生活一瞥
 - 再谈对于宋史的“再认识”
 - 人物研究不宜限于是非毁誉
 - 妇女史研究中的史料运用与学术规范
 - 激发学习热情，展现历史魅力
 - 谈“成长”与“长成”
- 下篇 思念·追慕·忆往
 - 父亲最后的日子
 - 想念父亲
 - 硕学宗师：缅怀郑天挺先生
 - 仰望大师：纪念唐长孺先生
 - 坎坷与博通：吴天墀先生百年
 - 读柴德赓先生《宋辽金史讲义》感言
 - 跟随王先生念书
 - 漆侠先生与历史学
 - 先生的尊严：悼田余庆先生

- [天然清流，不杂渭泾：忆浦江](#)
 - [我和三队的孩子们](#)
- [后记](#)

上篇 序引·导读·致辞

涵沐于勃勃生气中

——《朗润学史丛稿》自序

和其他学者的自选集不同，这本论集的编纂，完全是在学生的推动下进行的。

我自己尚未酿就收拾旧作的心情，觉得还不到值得总结的成熟时机。这或许是因为，自己在学业上起步很晚——被称为“老三届”的我们这一代人，较我们的前辈、后辈，学术生命要短许多。在我们这个年龄，我们的前辈师长早已经典迭出，著作等身了；比起著述丰厚的同辈，自己也距离颇远。总感觉还没有深刻领悟学术的真谛，没有走出有特点的学术道路，没有真正形成学术的自觉。而尽管顾虑重重，还是在学生集体建议下勉力拿出这些文稿，是希望藉机进行阶段性的整理回顾，给读者提供一些可能的方便，也得以就教于诸多方家。

—

1978年，北京大学历史系中国史专业在高考恢复后首次招生，我在班级里算是年长的（可以引为安慰的，是一向有“大姐”之称），当时自己的感觉，是赶上了末班车，很希望能够“把失去的时间再追回来”。读书期间，各门课程中名师云集。不仅是本系的老师积极上讲台，校外的刘乃和、王利器、宁可、漆侠、胡如雷、蔡美彪等先生都曾先后应邀前来授课。在“科学的春天”这样一种大环境下，老师和同学们都十分珍视这种机会，心气很高。

大学二年级，我选修了敦煌学课程，在王永兴、张广达二位先生的悉心指导下，阅读《资治通鉴》与两《唐书》等史籍和陈寅恪先生等前辈著述，开始体味到“研究”二字的份量，有志于寻其门径，窥其堂奥。从本科高年级到研究生期间，注意力逐渐转移到宋代历史，突出地觉察到时代间的内在延续与更革变迁，不满足于依朝代起讫切割时段的研究方式。与此同时也深切感到，宋史学界在对于材料的敏感、议题的致密

及分析的深度等方面，应该取法于魏晋隋唐史学界。

本科期间，开始尝试发表考订性的文章。先后刊出的两篇，即《司马光〈奏弹王安石表〉辨伪》和《为肃州刺史刘臣璧答南蕃书（伯二五五五）校释》，都是课业中的札记、作业。值得一提的，或许是自己投稿被拒的经历。我的本科毕业论文，是写两宋之交的传说“泥马渡康王”，当时将注意力集中在考订与“泥马”相关的崔府君其人。文章曾经向南方一家刊物投稿，却始终没有回音。10年后拿出来再看，不由得感谢当初拒用的编辑，留给我重新认识与改写的机会。此时的思考方向有了明显的不同，关注重点落在了与该传说相关的事件，以及这些事件在南宋初期发生的政治影响。《关于“泥马渡康王”》一文在我本科毕业13年之后，于1995年底刊登在《北京大学学报》上。

我的硕士论文选题，受到唐史方向一位师兄的启发，准备做宋代的考课制度。在阅读史料的过程中，感觉宋代文官的考选升迁是一复合式体制，单纯抽出考课一项，不足以准确定位、从整体上予以把握。于是将论文题目调整为《北宋的考课与循资——宋代磨勘制度研究》。1990年代初，在漆侠、吴宗国、王曾瑜等先生的鼓励下，修订补充，写成了《宋代文官选任制度诸层面》一书；先父邓广铭欣然为之作序。2000年秋，在日本东洋文库的一次会议上，中岛敏先生郑重讲到该书对于日本学者译注《宋史·选举志》的帮助，看着先生手中已经篇页散乱又精心补缀过的这本小书，我在感动之余，竟一时无语。

1985年研究生毕业之后，我自己的研究方向，大体上集中在两个方面：一是宋代的政治史、制度史，前者包括当时的政治文化、政治群体和政治事件，后者主要涉及官僚选任、官员考察和文书处理机制。二是宋代的社会史，包括女性史、家族史、士人网络与基层社会组织。研究过程中，经常感觉到不同课题之间的关联与历史内在的融通，也希望能自专题入手，对研究中的界域和屏障有所突破。具体议题的选择，有些

是读书期间的学术兴趣引导所至，像有关文官课绩、选任和资序体制的诸篇，有关政绩考察和信息渠道的研究，大体上是这一脉络延伸的结果；有些受到集体性研究项目的引领，像对于吐鲁番女性的研究，对于苏州朱长文、龚明之家族的研究，对于山西洪洞用水秩序的研究等等；也有些选题，是在教学过程中得到了启发。

任教25年间，个人对于历史的观察体悟时时渗透在课堂中；而研究的一些选题，最初又是来自教学中的感受。讲授中国古代史课程，使我有更多机会思考不同朝代间的衔接与变迁，像《走向再造：试谈十世纪前中期的文臣群体》、《试谈五代宋初“胡/汉”语境的消解》等文章，即试图突破王朝断限，以期较为完整地把握研究对象。《试论宋朝的“祖宗之法”：以北宋时期为中心》（后来发展为《祖宗之法——北宋前期政治述略》一书），内容的展开也是受益于教学：自从80年代后期讲授宋辽金史专题，有关赵宋“祖宗之法”的问题就一直在脑际徘徊。《掩映之间：宋代尚书内省管窥》议题的出现，是在指导学生论文的过程中注意到，对于宋代内廷高端的文书处理方式，认识至今含混模糊；《剪不断，理还乱：有关冯京家世的“拼织”》也是在带领学生搜讨研读材料的实习中，有感而来。《宋代历史再认识》、《走向“活”的制度史：以宋代官僚政治制度史研究为例的点滴思考》和《永远的挑战：略谈历史研究中的材料与议题》等诸篇笔谈，都是在课程讲义的基础上写成。

《走向“活”的制度史》一文，本来是2001年提交给浙江大学包伟民教授主持的“宋代制度史研究百年”研讨会议的短篇，其后发表在《浙江学刊》，当时并未料到会对青年学子产生影响。感到汗颜的是，此后我几乎不再敢写制度史的文章，担心个人实际从事的研究，无法令读者和自己满意。在后来的教学实践中，对于制度的内在理路与外在关联，对于何谓“活”的制度史，有着不断的反思。我曾经对学生说，所谓的“活”，绝非浮泛飘忽，只有肯下“死”功夫，把根基扎在泥土中，才能“活”得了。“活”是产生于沃土的生命力。新议题、新视角可能导致动

态鲜活，传统议题诸如官僚机构、制度条文，也可能贡献出通贯深入的新颖见解。新材料的牵动，能使研究“预流”；深读“坊间通行本”，也可能发人所未发。也就是说，盈覆载之间无非是道，而进退之宜、运用之妙，则存乎一心。对于宋代尚书内省的研究，算是对于该认识的一次实践。

在写作实践中，学人通常是“顺着”历史事实自有的发展逻辑摸索叙述；而议题的浮现，其实往往受到现实问题的刺激和现有研究的启迪，而生发出“逆向”的回溯。研究过程中，经常感觉到历史源流对于“今日现象”的意义，希望能够触及这表象背后的脉络与由来。

我们所面对的“历史”本身，无疑是具有历史性的。历史的真实场景一过即逝，而对于这种“真实”的追求，却是漫长而无止境的过程。学人之所以会乐此不疲，是由于其中充满着往复对话，充满着新材料、新思维的刺激，充满着再认识的兴奋。这种“再认识”，本质上是批判性的：既有敏锐的观察，又有沉潜的琢磨；既包括对于个别史料、史事的审视辨析，也包含着对于学术路径的探索与反思。

历史学不是能够急功近利的学科，而是充满人文关怀、睿智博通的学问，带给我们深邃的人生体悟。当今的中国，自历史中走来；无论个人具体的追求是什么，总要在历史的脉络中探求今日与明天。这种丰厚的积淀，是我们心灵中的“魂”与“根”，是精神上充实感的由来，也是历史学的核心价值所在。

二

在提及自己的学史经历时，我最怕听到的是“家学渊源”。在这方面，我清楚自己的差距太远。我是在而立之年才真正接触到历史学科。我知道，我走上史学道路，父亲是感到欣慰的。但在我的青少年时期，父母从未刻意培养或限制我的兴趣；对于我的志向选择，也从未过多干

预。这是出于父亲的开明，或者他心中可能曾有什么顾虑甚至难言之痛，以前我从未想过。回头来看，父亲对我最深的影响，应该说是熏陶渐染的“平日不言之教”。生活在一个艰难与期望并存、坎坷与憧憬共生的时代，从前辈到我们，都有诸多无奈，也有不甘放弃的奋争。“味无味处求吾乐，材不材间过此生”，老庄的哲思，稼轩的慨叹，时常在心中盘桓。

我经常感觉到自己是比较幸运的。即便是在“文革”期间那艰难的岁月中，北大荒的老职工们也曾用宽厚的胸怀包容着我们“知青”。研究生毕业后，我有幸留在北京大学任教，受到前辈师长的扶掖，得到朋辈学友的温暖。我所在的中国古代史研究中心，1980年代初由邓广铭、周一良、田余庆、宿白、王永兴等学界前辈共同倡导建立，筚路蓝缕，发展为如今的学术重镇。在这一研究群体中，旨趣各不相同的学人相互理解，彼此尊重，切磋琢磨。开阔的视角、敏锐的思绪，时时映入眼帘。这种纯净自然的学术氛围，润物无声的滋养沃泽，使我受益匪浅。

这些年来，学生们经常是我文章的第一批读者。他们活跃而犀利的评论，常能予人启发，也使我看到日后学界的希望所在。我从1970年代边疆农村茅草土坯校舍中的小学教师，到80年代站上北京大学的讲台，环境条件有巨大变化；不变的是：面对学生澄澈无邪而渴求真知的目光，时时感觉到自己的责任。和学生在一起，作为一名教师，是我毕生的幸事，也是对于自身能力素质的锻炼及挑战，这种经验使我感受工作的意义，享受人生的价值。

我明白，与前辈、同辈相比，自己的知识结构有明显欠缺，研究面相当狭窄；意识到应该拓宽，却又感觉力不从心。回首看看这些年的经历，应该说，自己的“道路”是边摸边走，而不是规划好蓝图，胸有成竹，再按部就班去建设的。在有限的活动范围中，我希望效法前辈的精神气象，也争取做得切实。朱子说“学者悠悠是大病”，这不仅是用以提

醒学生的话，更是经常告诫自己的箴言。

八年前，我所敬仰的前辈李埏先生，在赐赠大著文存的同时，引述了陶弘景的诗句“只可自怡悦，不堪持赠君”。老先生虚怀若谷、洒落旷达的境界与襟怀，面对旧作之审慎郑重态度，使我非常感动。我理解先生那寥寥数语中，寓含着对于后辈的叮咛；也清楚地知道，学人的表现，最终要靠文章说话，作品一旦完成，自我解释就显得多余。今天，自己的论文将要结集面世，心中十分忐忑，不知奉献给读者的，是否称得上合格的作品。

三

这部文集，大体上呈现出我个人的一些学史心得。而这些“学史”文稿的丛编，以“朗润”命名，既是因为自己歆慕学人治史的清朗润泽、温和蕴藉气息；也是因为大概可以说，我的学史生涯自北京大学的朗润园开始，也在朗润园得到延展。从1961年随父母入住朗润园，到2001年我和先生、女儿迁居蓝旗营，除去中间在北大荒将近10年，前前后后在燕园这静谧的角落里生活了30多年。八九十年代的朗润园，被称为“北大的中南海”，曾经是“谈笑有鸿儒，往来无白丁”。而在2001那一年，我所工作的北京大学中国古代史研究中心又迁入了朗润园。如今的这片天地，有中古史中心，也有国家的发展研究院，传统的屋檐下，洋溢着活力与生机。我也希望自己能够涵沐于这派勃勃生气之中。

论集中收录的文章，内容基本维持原貌，少数篇章的文字略有调整。现在读来，感觉内容阐发不准确、不到位处颇多，如果是重新研讨重新结构，会有不同的分析角度及表述方式。文章中涉及的不少问题（例如司马光文集的版本问题，例如崔府君信仰的问题，等等），学界已经有了更为专门细密的研究、更加确当深入的成果，敬请读者参照。文章中原本注释方式各不相同，学生们不惮烦劳，帮忙做了补充统合工作。征引文献版本，未予通同统一；有些出处，为便于读者查阅，更新

为近年来正式出版物的刊发信息。

最后，要感谢中华书局多年来对于学术事业的鼎力支持。非畅销的学术读物得以面世，仰赖于出版界同道的热心与扶助。本书编辑出版过程中，承蒙李岩、徐俊先生关心过问，王传龙先生检核沟通，付出了许多心血，谨致以由衷谢忱。

2010年5月于北京大学朗润园

（原载《朗润学史丛稿》，中华书局，2010年）

一路走来

——《宋代历史探求》学术自述

面对“学术自述”几个字，感觉十分忐忑。我们这一辈人的学术经历，与我们的前辈、后辈颇不相同。我个人已经年逾耳顺，事业却仍然乏善可陈。所能提供的，只是一些曲折路途中的“家常”体验。

一

我家中姐妹三人。我出生时，父亲邓广铭、母亲窦珍茹都已经年逾四旬。没有和姐姐可因、可蕴排行，而是起名为“小南”，我长大后一直感觉父母当时可能强烈地希望要个“小男”孩儿。这使我很怕自己会辜负了他们。印象极深的是，我还童稚未脱时，先母就叮嘱我，作为一名女性，事业上一定要自立。

我从王府大街小学、北大附小、北大附中初中，一路自由自在地地上学读书，当时的个人理想是有朝一日成为一名作家。13岁时母亲去世，无忧无虑的小天地似乎褪去了绚烂的色彩。两年之后的“文化大革命”，更是骤然间改变了无数人生活的轨迹。学校停课，老师遭受批斗，父亲被打成“反动权威”，关进牛棚，“红卫兵”几度抄家，室内灰尘弥漫，书柜上下贴满了封条。

我的青年时代，从18岁到27岁，是在黑龙江生产建设兵团度过的。下乡时，简单的行囊中除去毛主席著作、鲁迅杂文选，几乎没有其他的印刷品。北大荒的广袤天地接纳了我们。尽管“出身不好”，1973年、1975年，连里、营里的老职工们还是两度投票推选我作为工农兵学员上大学，但终于因为父亲的“资产阶级学术权威”问题而政审未能通过。

1977年我回到北京，曾经在172中学（今人大附中）做初中政治课的代课教师。能够引为自豪的是，我们教的那一届初中毕业班，在海淀区中考的政治课总成绩名列前茅。但初中毕业生教初中，自己始终心

虚。当年恢复高考，我十分心动，却并未报名。父亲曾经自高校教师的角度质疑说：“初中生要是能考上大学，那还是大学吗！”的确，边疆农村生活9年，初中时学过的知识早已淡忘，何况大学接纳的原本应是高中毕业生。半年之后，看到首次招生的结果，在同辈朋友的劝勉激励下，才决定一试。终于在将近而立之年，考入北京大学历史系读本科，进入“文革”结束后首次招生的中国史专业。

四年的大学生活，紧张而丰富。刚从深痛创伤中复原的历史系，千方百计拨乱反正，尽力回归学术中心。为保证教学质量，不仅本系老师传道授业，校外的许多名家也登上了北大的讲坛。伴随着当时思想解放的热潮，人文学科出现了前所未有的发展机遇。我们78级中国史班，可以算是生逢其时，个个心气高扬。同学们年龄从16岁到32岁，有的阅历单纯，有的经验沧桑，有的谦逊中渗透出才子禀赋，有的青涩本真而好学颖悟。在这样的氛围中，真正感觉到“水涨船高”的含义。

考研究生，我选择了宋史方向。这不仅是因为先父长期从事宋史研究，也是由于在当时着意于古代史研究的同学中，想学宋史的似乎不多。我们本科时期没有开设正式的宋史课程，而且，宋代被视为屈辱内缩的历史时期，对青年学人的吸引力也不如汉唐。

当时已经年近八旬的父亲，是我的硕士导师。在我求学的路途中，先父对我干预不多，影响却是切近而深刻的。他早年提出的研治史学的“四把钥匙”，即年代学、目录学、职官制度和历史地理，此时不断被学界提及。三年研究生阶段，大体上奠定了日后的方向。记得父亲送给学生们的第一部书，是中华书局出版的《四库全书总目提要》；布置我和同门阅读的第一部史籍，是南宋史家李焘的《续资治通鉴长编》；安排给我们的第一篇作业，是读日本学者桑原鹭藏《蒲寿庚考》的研习札记。当时北京大学图书馆还允许研究生借阅线装书，我们时常抱着蓝色函套的《长编》回宿舍，间或路上遇见，不禁相视会意而笑。

研究生阶段后期，已经34岁的我，有了女儿林杉。孩子的出生，带来了无尽的欣喜、无尽的家务，更增添了沉甸甸的责任。她清澈好奇的眼睛注视着周围的世界，纯净欢悦的心灵感染着身边的亲人。在我父亲晚年，祖孙之间的亲情带给老人无限的快慰。那些年里，家中有老人有孩童，自己端坐桌前的时间少了，所思所想头绪多了，读书写作时却不由得更为专注了。

从某种意义上说，我的宋史之路，是从唐史之路开始的。父亲曾经说，“照实说，小南并不是在我的指引之下，而是在陈寅恪先生的高足王永兴教授的加意指引之下而掌握了治学途径的”。我在本科期间曾经跟从王永兴、张广达先生读敦煌文书、读《唐六典》、读《唐书》职官（百官）志，由此开始关注唐代制度。当时面对着一个个陌生的词汇，随着先生们层层次次追索展开，感觉十分新鲜，甚至莫名的激动。研究生期间的选题，实际上是顺着唐代制度延伸下来。直到现在，我仍然认为，青年学生在硕士阶段以制度史研究为题，有利于夯实基础，是不错的选择。

我的硕士论文题目是《北宋的考课与循资——宋代磨勘制度研究之一》，答辩时请来了中国社会科学院历史研究所的郦家驹、王曾瑜研究员。答辩前夜，紧张得难以入睡，我先生林宗成几乎陪我坐了一宿。在答辩委员会老师们的鼓励下，我开始考虑将这篇原本是纲目体的论文改写成书。8年后，仰赖漆侠先生推荐，纳入《宋史研究丛书》，在1993年作为《宋代文官选任制度诸层面》一书面世。

二

1985年硕士毕业后，我留校任教，迄今已经是30个年头。中国古代史研究中心从开初的“惨淡经营”，到如今成为海内外瞩目的教育部重点科研基地，我们见证了这一过程，也成为直接的受益者。同侪们志趣关怀相近，彼此切磋砥砺，朗润园古雅的院落中充满着学术的活力。

阅读前辈学者的著述，常有一种感觉，即无论研究什么具体问题，他们胸中纵横的大局观、前瞻性的视野总是能够充分体现出来。去粗取精、去伪存真的材料辨析过程和由此及彼、由表及里的贯通融汇能力，令人感叹不已。这种境界，虽不能至，然心向往之。

我个人的研究方向，大体上集中在两个方面：一是宋代的政治史、制度史，包括当时的政治文化、政治群体和政治事件，以及官僚选任、考核、按察乃至文书处理机制。这类议题延续了就学期间的关注，近年来也有一些基于阅读与阅历的体悟。中国专制集权的帝制阶段长达两千年之久，其政治影响是扩散性渗透性的，绝非仅限于官僚机构、仅限于社会上层；研究中国历史上的任何重要问题，即便看似与政治无关的经济、文化、环境、科技、性别、社会生活等等，一经深入展开，便摆脱不了与“政治”的干系。这种弥漫式的政治影响力，至今也还存在，这让学人体会到政治史研究的意义所在。二是宋代的社会史，包括女性史、家族史、地方性士人网络等等。这一方向的选择，是受到90年代以来社会史、文化史研究潮流的推动，希望对于当时的“社会”有所了解。这些年来，我所开设的研究生课程，像“宋代政治制度史专题”“唐宋妇女史专题”，基本是围绕这两个方面。研究与授课过程中，一方面感觉分身乏术，另一方面也领悟到不同课题之间“所以然之故”与“所当然之则”的关联，领悟到历史内在的融通，希望能自专题切入，对研究中的畛域和屏障有所突破。

有不少学者指出，好的问题，是成功研究的开始。所谓“问题”，可能从个别疑惑、点滴体悟中产生，却不是零碎想法的堆积。真正有意义的议题，要经过沙汰梳理，在材料的基础上，体现出逻辑的指向。所有宋史学者，在研读过程中，大概都不可避免地遇到赵宋王朝所谓的“祖宗之法”问题。这并不是一个新鲜的论题，宋代史料中有“迸发”式的涌现，近千年来有不同程度的关注与评说。1986年，先父《宋朝的家法和北宋的政治改革运动》一文发表。其后，我在历史系开设“宋辽金史专

题”课程，曾经准备讲授有关“祖宗家法”的内容。备课中我才发现，相关问题像纷繁叠套的纠结，牵涉广泛，凭自己的学力尚无法解开。从那时起，这一问题便总是盘桓在我的心头。直到2006年，《祖宗之法——北宋前期政治述略》一书才在三联书店出版。书中，我试图将学界讨论多年的“祖宗之法”置于具体的历史语境之中，既观察当时的“说法”也观察其“做法”，进而从整体上观察宋代的政治生态环境。

作为一门学科，历史学对于我们的吸引力，是与它所面临的挑战紧密联系在一起。诱导我们走上这条学术道路的，是历史学所仰赖、所辨析的丰富材料，也是历史学所关注、所回应的特有议题。“材料（史料）”与“议题（问题）”，是历史学者终日涵泳于其间、终生面对且尽心竭力处理的对象。从某种程度上说，研究水平的高下，正是取决于论著者对于“材料”与“议题”的把握方式。在各学科体系重组、知识结构更新的时代背景之下，希望求得实质性的学术突破，而不是满足于用语、词汇的改变，必须从议题的厘清与选择、从材料的搜讨与解读开始。

从根本上说，历史学是一门注重反思、注重辨析与评判的学问，其意义不能止步于鉴赏与弘扬。学人对于史实的不懈追索，对于既往的殷切关注，重心不仅仅在于纷纭斑驳的“说法”；其“核心关怀”凝聚在对于趋势、道路的探求，对于民族性格、文化底蕴的洞察。真理自实践而来，靠实践检验。人类生生不息的历史，正是这实践的过程；世间的创新，也是在不断“试错”的实践中完成。学习历史，不是寻求回应现实的百宝箱，而是经过实践的萃取提炼、认知的累积升华，得以启人心智。

三

建设北京大学人文学科教学与研究的优质“品牌”，是同事们和我多年的愿望与追求。世界一流，引领方向，是所谓“品牌”的实质意义。这一工作不是一朝一夕的突击所能奏效。秉承历史系传统的低调风格，大家都是少说多做，实实在在地向这一目标努力。

20世纪80年代中期以后，我长期担任教学工作，包括北京大学文科实验班、历史系本科一年级的主干基础课“中国古代史（下）”、全校通选课“中国古代政治与文化”、高年级的选修课“宋辽金史”“传统文化与中国古代妇女”；同时也担任历史系和国学院的研究生课程，例如“宋代政治制度史专题”“宋代文献选读”等。这些年里，也曾先后应邀到韩国高丽大学，德国维尔兹堡大学、图宾根大学以及美国哈佛大学等地授课。在教学实践中，陆续积累了一些感想。

“教”与“育”是一个整体。青年学子从成长到长成，是一自然的过程，也是需要激活与引导的过程。就普通教师来说，当前的教学体制虽然使我们有诸多无奈，我们还是要尽可能发挥个人能动性，使自己的教学意识和教学手段具有时代性，努力造就养育良好品格的环境。要以积极达观的人生态度、严谨深邃的学术风格浸染学生，和学生共同营建向上向善的氛围。学生们在燕园的几年，是他们一生中最好的时光，学养的积淀、人生的追求、品格的塑就，都离不开这关键的几年。他们选择了北大，我们有责任给他们创造最有利的成长机会，要对得起他们宝贵的青年时代——这应该是北大教师严肃的承诺。

学生们发自内心的肯定，是对于教师最好的回报。每次走进教室，看到坐得满满的学生和走道上的加座，就感觉到一种责任。2000年，我教一年级文科实验班，课间一会儿功夫，讲桌上多了一张字条，刚劲规整的字体写着：“小南老师，我们爱戴您！”看着这简单朴素的一句话，竟至一时语塞。

我指导的研究生，包括宋史方向和唐宋妇女史方向的博士与硕士，至今已经毕业30名。多年来，学生们形成了开放性的“团队”风格。大家只要聚在一起，就会七嘴八舌地讨论争议，犀利的质疑批评中，时而碰撞出敏锐的新见。这种积极互动的热络氛围深深地感染着大家，以致于因故暂时离开集体的同学会感觉“失落”。有学生说：一人走，会走得比

较快；而大家一起走，会走得更远。学生们陆续走出校门，怀抱着学术标准、团队精神，去向四面八方。这里又不断有学友充实进来，有博士后、研究生、本科生，有本系的、外校的……大家在积极互动的整体环境中逐渐学习成长。

学生带给我们活力，使得我们“年轻”。能把自己的生命融入学生的青春年华，我感觉愉悦而充实。曾有校外老师告诉我，有北大学生在陈述愿望时，说希望“做个像邓老师那样的人”，我真感到十分幸福。在台湾任教时，有学生高兴地自称是“邓老师的台湾儿子”。成功大学历史系和德国图宾根大学汉学系的学生，都多次追问：“邓老师什么时候再来？”这深厚的情谊使我感动不已。有时会想，如果人有来生，我还是选择做教师吧。

1994年，《邓广铭学术论著自选集》由首都师范大学出版社刊行，那是“拨乱反正”之后先父出版的第一部学术论文集。整整二十年之后的今天，我有幸忝列于首师大出版社的“北京社科名家文库”，感觉到的不止是荣耀，更是学术事业薪火相传的责任。

自己的学术生涯起步很晚。教学科研三十年，时时感觉到前辈师长的勉励与扶掖，感觉到同辈友朋的支持与推动，感觉到后辈学生青出于蓝的“倒逼”，也感觉到亲人们的理解与期待。自己著述不多，唯一能够告慰于大家的，是学术上如履薄冰，不敢苟且。

我个人主要的学术领域是宋代历史。之所以将这部小书以“探求”为名，和这些年来内心感触分不开。面对浩瀚的历史资料、无际的追索空间，体悟到自身的渺小，深怀敬畏之心。曾经读到陆游的诗作《抄书》：“皇坟探八索，奇字穷三苍。储积山崇崇，探求海茫茫。一笑语儿子，此是却老方。”这种“山崇崇”“海茫茫”的崇峻苍茫，决定了“探求”的永无止境。古人探求圣贤本意，探求造化之机；今天的人文学者，亦希望“究天人之际，通古今之变”，不断叩问着历史。

探求，是集体性的事业，需要一代代人的不懈努力。无论“学者”还是“教师”，都是纯洁神圣的称谓。为前辈，为自己，也为后人保留一方学术的净土，这种坚持，在今天不应该成为奢侈。

2014年4月于哈佛燕京图书馆

（原载《宋代历史探求：邓小南自选集》，首都师范大学出版社，2015年）

问题的提出

——《祖宗之法：北宋前期政治述略》序引

作为儒家礼制的核心，祖宗崇拜的原则与实践对于中国古代的政治、法律、社会等诸多方面都产生过深远的影响。在宋代，这种原则与实践凝聚为所谓“祖宗之法”。围绕“祖宗之法”，在宋代曾有许多不尽相同的提法，例如“祖宗法”“祖宗家法”“祖宗之制”“祖宗典制”，等等。诸多说法的共同之处，在于对本朝前代帝王所施行法度中一以贯之的精神之追念与推崇。

赵宋王朝的所谓“祖宗之法”，并不是一个新鲜的论题。遵行“祖宗之法”，说得浅白一些，就是“一切按祖宗的既定方针办”。这一类寻求既定方针的思维方式，执行者对于既定方针的界定修饰，以及在“既定方针”的说法下各行其是的做法，自古至今的人们都并不陌生。

距今千年之前，宋代的士大夫们对于“祖宗之法”有过许多诠释与阐发。宋人议论中这一提法出现的频率之高、应用之广泛，使得无论做宋代哪一方面研究的学者，都会注意到这个问题。从明清到当代，都有对于赵宋“祖宗之法”的评判，相关的讨论已经持续了将近一千年。

近些年来，关于宋太祖、宋太宗的创法立制以及赵宋“家法”的形成，关于这一“家法”在宋代政治史上的深刻影响，特别是负面影响，学界有不少直接或间接的研究。^[1]这些研究成果，对后来者很有启发。但以往的一些讨论，受到二元评判模式的局限，尚嫌简单化。时至今日，对于这一问题，应该有更为复杂丰富的认识。而这种认识的形成，显然有赖于我们对于整个宋代政治史的理解与把握。

一、关于政治史研究：以宋代为例

（一）“问题意识”：政治史的研究导向

政治史研究，通常注重时代的走势，注重整体性的把握，是大陆学

界的传统优势所在。近些年来，伴随着对于既往史学研究中存在的问题与缺陷的反思，伴随着社会史、文化史的升温，相对于多元研究取向的发展，该领域的研究面临着寻求学科生长点的迫切问题。宋代政治史也不例外。

如所周知，学术领域中实质性的进展，并不仅仅由成果的数量决定；只有表层的平推、扩展远远不够。依照某种现成的模式，我们可以填补很多“空白”；但这也许并不意味着对于结构性的社会文化环境、政治体制，对于产生一系列人物、事件、制度的时代之深入理解。描述性的研究提供了再认识的基础，但满足于此，则会造成学术史意义上的停滞不前。如果我们批评宋代的政策政风，还只痛愤于因循保守；剖析宋代的官僚制度，还只斥责其冗滥与叠床架屋——这与宋代士大夫们的认识相比，究竟有多少提高？相对于我们所处的时代而言，实际上是思维方式的倒退。

我们所面临的挑战是：怎样才能在既有的基础之上有所创新，实现认识论意义上的进步？我个人觉得，回应这一挑战，首先需要在“问题意识”方面有所突破。对于“问题意识”的强调，有利于寻找学术前沿、减少浅表层次的重复，有利于促进论点的提炼与思考的深入。

所谓“问题意识”，是指研究者需要通过思考提出问题，把握问题，回应问题。“问题”决定于眼光和视野，体现出切入角度和研究导向，寓含着创新点。突出“问题意识”，就要以直指中心的一系列问题来引导并且组织自己的研究过程。这样的研究，才会言之有物，具备洞察力；才会致力于探索事物发展的实在逻辑，而不以重复大而无当的“普遍规律”为目标。

对于“问题”的关怀，作为研究中的导向，使得各个研究领域的切分界限不再清楚，有利于调动诸多学术门类的研究力，实现多学科的交叉与结合。就宋史研究的不同领域而言，笔者个人曾经接触过宋代政治、

文官制度、区域性家族、妇女史等方面的一些论题，在感到捉襟见肘、分身乏术的同时，也体悟到课题之间的关联。历史现实本来没有那么多的界域和屏障，人为地将其拆解开来是为了研究的专门与方便，而这种“拆解”却可能造成理解中的隔膜与偏差。近些年的学术实践使我们看到，以“问题”为中心组织研究，是跨越学科界限、促进交汇融通的有效方式。

宋代政治史研究的生机，来自具有牵动力的议题。如何突破以往各自为战的叙述框架，将政治与社会氛围、与文化环境、与思想活动联系起来考察，把貌似抽象的政治结构、政策取向“还原”到鲜活的政治生活场景中加以认识，赋予政治史研究以应有的蓬勃生命力，我们需要新的问题、新的视角；与此同时，或许更为重要的是，我们应该更加关注提问与回应的方式。^[2]

略加注意即可发现，在有关宋代研究的大量著述中，作者本人的预设常会或隐或现地显露出来。二元论的认识方式，我们时时可能遇到：对于新政、变法等重大事件，全盘肯定或全盘否定；评价特定群体政治倾向时，笼统的“改革”或“保守”；此外，诸如“前进—倒退”，“传统—现代”等等，迄今仍未完全摆脱贴标签式的简单化提法。当然，我们也颇感欣喜地看到，近年来，对于“国家”与“社会”、“官方”与“民间”等范畴，越来越多的研究者不仅注意其对立，亦注意其参差交错与衔接，出现了更为丰富切当的分析。^[3]

任何一种具有解释力的研究模式，任何一种评价体系，都需要由微见著的考订论证作为其逻辑支撑，都需要追求问题设计的层次化、细密化。就政治史的讨论而言，要注意鼎革、突变，更应该探求渐次过渡、承接递进的脉络；既要看到时代变迁的影响、制度之间的差异、行为选择趋向的不同，也应该辨识其内在理路的传承与融通。也就是说，要注意前与后、彼与此之间的衔接与区别、延续及断裂，不仅注意演进的端

点，还要探究关键的环节、过渡的层面，这或许有助于提出更为新颖而富于启发性的问题。

在讨论这些问题时，我们所追求的，不是非此即彼的一锤定音，而是多元化、多层次的开放空间，是研究者的坦诚合力，以期臻于更富活力的学术境界。

（二）过程·行为·关系：政治史讨论的对象

有学者指出，政治史的研究对象，包括国家的统治机构、制度，国家意志与政策，重要政治事件，政治主体、政治势力。^[4]而如果我们试图把握政治史跳动的脉搏，则需要注意政治体制的运作实践，注意使诸多要素活动起来、贯穿起来的线索。

事件、人物、制度，始终是政治史研究所关注的内容。近年来，研究者试图摆脱“人物—事件史”的窠臼，超越“就制度讲制度”的描绘式叙述，转而寻求“事件路径”（“人物路径”“制度路径”）的研究范式，也就是说，不再把个别事件、人物、制度视为自足的研究对象，而将其作为透视时代政治的研究取径和视角，去观察探求社会历史的深层结构。^[5]在这种研究路径之下，政治过程、运作行为、互动关系等等，就成为研究者关注的对象。

就“过程”而言，如今，从事政治史研究的学者们无不注意到长时段研究的必要性。以赵宋开国以来的政治历程为例，如果我们不局限于在朝代更易的框架之下认识问题，则可能注意到，中晚唐、五代乃至北宋初期（太祖、太宗朝至真宗前期）应该属于同一研究单元。新因素的出现，并不一定与新王朝的建立同步。我们不能跟在宋人的说法后面亦步亦趋，将自己的思路限制于“（本朝）祖宗创业垂统，为后世法”^[6]。

所谓“历史过程”，实际上是涉及多方面、起讫点不一、内容性质不一的多种演变过程交错汇聚而成。^[7]这些过程，或与王朝递嬗同步，或

与朝代更迭参差。这样的动态过程正像川流的汇聚，像转动的链条，是由不同的源流、不同的环节与阶段连续构成的，不追寻环节就看不清演进。习惯上，讨论宋代政治，我们首先会讲到宋初中央集权制度的建立；讲到皇权专制主义分割宰相事权，导致行政、军政、财政权的分立。这无疑都是有道理的。但是，如果我们再对这些制度的渊源稍加考察，那么我们还将发现，北宋前期中枢体系之所以如此设置，是晚唐五代以来历史发展、制度变更一环环过程的结果；而北宋建立之初的改革措施，其实是在相当程度上恢复了宰相的事权。此外，备受重视的防弊之政问题、文武关系问题、稳定与变革问题……诸如此类，无疑都需要置于长过程大背景下予以思考。

政治史是丰富鲜活而非干瘪抽象的。这种鲜活，集中体现在它对于政治过程中人的“行为”的关注。在政治史研究中，事件与人物固然是行为的组合；体现为“过程”的制度，其形成、运作与更革，亦与“行为”密不可分。政治原则正是产生于、行用于现实政治行为之中。特定的时间环节、空间位置上发生的行为，即构成政治运作的动力与经过。在以往过分关注“宏大叙事”的抽象概括方式下，曾经有意无意地筛漏掉许多活生生的行为，遗失了无数宝贵的历史信息；而这种抽象本身，又可能受到某种主观意识的支配，不过是某种“历史想象”的表达。当然，如果考虑到我们用以研究的材料的可靠程度问题，事情实际上还要复杂得多。

政治，就其本质而言，是以特定形态体现出的社会关系。“关系”像贯通肢体骨骼的经络，渗透于社会生活的诸多方面，制约着人的行为。即使是规整成文的制度，亦是由牵涉的各类关系、由关系与制度间的张力，决定着运行的实际曲线。

宋代政治史研究中的一些重大问题，本身即是对于“关系”的探究——例如君权与相权的关系、中央与地方的关系、文臣与武将的关系、制度与人事的关系，等等。在已有研究成果的基础上，我们有充分的条

件来重新思考宋代官僚政治与制度方面的问题。比如说，诸多重大事件如何围绕政治秩序、政治权力等核心问题展开；在诸多规章制度、诸多设施措置、诸多利益群体背后，发生着协调制约乃至主导作用的，究竟是一些什么样的关系组合？以“关系”网络为关注点，使我们得以观察公开规则与潜在规则的效用，观察“行为”与“制度”的互动。

以“问题”为导向，注重过程、行为、关系的研究，必然促使研究者注意到与政治史交汇的相关层面。在中国古代，制度的构建与意识形态紧密地结合在一起，通过兼具官僚与文儒特质的士大夫们的实践转化为政治行为，表现为决策、实施过程以及诸多政治事件的交错演进。在这样一种整体背景之下，企图认清复杂政治现实的任何一个片段、任何一个层面，都不是容易的事。政治运行所牵涉的，并不仅仅是行政组织的发达程度问题；活跃的政治人物、纷纭的政治事件，也不仅仅是直接因果关系的推演者与铸成物。导致政治变迁更革的因素、动力都是多元的。这里有王朝的政策选择及倾向问题，有不同政治集团的构成及性质问题，也有体制的传承以及内外压力造成的运行机制转换问题。“话语”体系也会改变人们的思维方式。政治生活中具有象征性的仪制乃至“说法”，都可能左右人们的行为，影响事件的过程。正因为如此，需要将更加丰富的内容，纳入我们的研究视野。

（三）学术创新：学人永远的追求

近些年来，急功近利的不正之风日益引起学界同人的警惕与焦虑。学术成果数量大增的同时，一般水准却未能相应提高。对于这种状况的强烈不满，促使人们把审视的目光转向学术活动过程。为保证学术品质，推动研究深入，需要强调学术规范，加强严肃而有锐气的讨论与交流。

强调学术规范，有助于寻找本领域的前沿，激励学术创新。所谓“规范”，不仅是一系列技术标准，更是使学术受到应有尊重、取得实

质进展的保证。学术规范要求研究者自我审视，自我质疑。它所反映的，事实上是学术路径、学术意识、学术境界；其份量来自“学术”二字，来自思想的内在力量。它反映既有的研究、个人的贡献——包括提出的问题、采用的材料、立论的依据与阐发的方法，充分体现认识演进的过程。

对于学术创新、学术水准的追求，无疑体现为艰苦的历程。只有通过自觉的、群体性的持续努力，创造更加开放的讨论空间，形成坦率密集而具有锋芒的学术交流风气，宋代政治史研究才会真正有整体性的明显突破。

一代人有一代人的史学，一代人应该有一代人推进学术的责任感。大陆宋史学界对于政治史的研究无疑有着深厚的基础，这既是我们的长项，又在一定程度上使我们满足于自说自道而忽略了思想的碰撞与交流。如若我们今天还不注重“问题意识”，还不注重学术创新与学术水准，则将愧对我们在相关领域中的同行，愧对从事宋史研究的前辈与后人，也将无以保证历史学的学术尊严。

二、关于宋代的“祖宗之法”

（一）“祖宗之法”：宋代政治史的核心问题

有关“祖宗之法”的讨论，涉及宋代政治史上的核心问题。两宋对于“祖宗之法”（“祖宗家法”）的强调相当自觉，可以说达到了前所未有的程度。宋代历史上许多问题的纽结正在这里。离开对于“祖宗之法”的深切认识，就难以真正透过表层问题揭开宋代政治史的奥秘，同时也难以真正把握宋代制度史的精髓。

宋人心目中的“祖宗之法”，是一动态累积而成、核心精神明确稳定而涉及面宽泛的综合体。它既包括治理国家的基本方略，也包括统治者应该恪守的治事态度；既包括贯彻制约精神的规矩设施，也包括不同层

次的具体章程。从根本上讲，它是时代的产物，是当时的社会文化传统与政治、制度交互作用的结晶；其出发点着眼于“防弊”，主要目标在于保证政治格局与统治秩序的稳定。

赵宋王朝的“祖宗之法”，并非无本之木、无源之流，它产生于总结继承历史遗产的基础之上；其“本”植根于经历动乱、戒惕动乱的土壤中，其“源”至少需要追溯至晚唐五代。“祖宗之法”精神原则的确立，应该说是奠基于、开始于宋朝的太祖、太宗时期。前辈学者早已指出，“赵匡胤在即位之后，在政治、军事和财政经济诸方面的立法都贯穿着一个总的原则：以防弊之政，为立国之法”。宋太宗总结并且继承了太祖的微妙用意，将其概括为“事为之防，曲为之制”的八字方针，始终不渝地奉为巩固政权之法宝。^[8]但“祖宗之法”的明确提出、其核心精神的具体化、其涵盖内容的不断丰富，都是在宋代历史上长期汇聚而成，也是经由士大夫群体相继阐发而被认定的。

所谓“祖宗之法”，研究者通常认为，包括一些可以举述出来的固定内容。就其通常被赞誉肯定的方面而言，例如限制宗室、外戚、宦官权力，权力的分立与制衡，与士大夫共治天下，不杀言事臣僚，提倡“忠义”气节，后宫皇族谐睦俭约，等等；自北宋中期的石介、邵雍、程颐、吕大防、范祖禹等人就已经在总结本朝诸如此类“超越古今”的“圣政”，今人也有许多深刻精到的分析。^[9]就其负面内容及影响而言，例如“守内虚外”的内政外交总政策造成的国势不振；中央政府的组织机构间、臣僚间相互牵制带来的效率低下；对于带兵出征的将领，强调“将从中御”，甚至以“阵图”束缚前线统帅手脚；为避免割据局面重演，收缩州郡长官权力；倡导文武臣僚循规蹈矩，防范喜事兴功；不任官而任吏，不任人而任法；在文武关系的处理上，实行以文驭武的方针……凡此种种，不一而足。^[10]约略一看，即不难发现，其中有豁然开明之处，也有因循保守的方面；有理性务实的措置，也有颟顸荒唐的做法。而在今人眼中相互矛盾的这些表象背后，却共同渗透出宋人意识中

的“防弊”精神。

尽管宋代的“祖宗之法”有其基本固定的精神内涵，宋人也曾列举一些特定方面，但这些内容并非以条款方式出现，没有明确严格的范围界定；宋人对于“祖宗之法”的具体理解，实际上也并不相同。所谓“宋人”“宋代士大夫”，并不曾作为一个认知一律的整体存在。在研究这类题目时，需要区分时代的差异，区分行动的群体；而即便是同一群体甚至同一个人，面对不同社会现实，对于“祖宗之法”的认识和阐述也会有所不同。正因为如此，对于“祖宗之法”的讨论，不能纠缠于逐一指认其具体内容，而要将我们的注意力集中在探求其出现过程、其实质精神及其时代影响等方面。

对于“祖宗之法”的研究，不仅对于宋代政治史的认识有其意义，对于我们求得对帝制政治的通贯理解也有不可忽视的价值。^[11]宋史研究者们都会注意到，在陈邦瞻作于明代万历三十三年（1605年）的《宋史纪事本末》叙言中，有这样一大段话：

……宇宙风气，其变之大者有三：鸿荒一变而为唐、虞，以至于周，七国为极；再变而为汉，以至于唐，五季为极；宋其三变，而吾未睹其极也。变未极则治不得不相为因。今国家之制、民间之俗、官司之所行、儒者之所守，有一不与宋近者乎？非慕宋而乐趋之，而势固然已。舟行乎水而不得不视风以为南北，治出乎人而不得不视世以为上下。故周而上持世者式道德，汉而下持世者式武力，皆其会也。逮于宋，则仁义礼乐之风既远，而机权诈力之用亦穷，艺祖、太宗睹其然，故举一世之治而绳之于格律，举一世之才而纳之于准绳规矩，循循焉守文应令，雍容顾盼，而世已治。大抵宋三百年间，其家法严，故吕、武之变不生于肘腋；其国体顺，故莽、卓之祸不作于朝廷。吏以仁为治而苍鹰乳虎之暴无所施于郡国，人以法相守而椎埋结驷之侠无所容于闾巷。其制世定俗，盖有汉唐之所不能臻者。独其弱势宜矫而烦议当黜，

事权恶其过夺而文法恶其太拘，要以矫枉而得于正则善矣，非必如东西南北之不相为而寒暑昼夜之必相代也。^[12]

陈邦瞻立足于明代中叶，勾勒了“宇宙风气”大变的三个阶段，概括了宋代“制世定俗”的基本方略，也注意到“宋三百年间，其家法严”的时代特性。而所谓“今国家之制、民间之俗、官司之所行、儒者之所守，有一不与宋近者乎？非慕宋而乐趋之，而势固然矣”云云，则使我们联想起上个世纪初严复先生在《与熊纯如书》中的一段话：

古人好读前四史，亦以其文字耳。若研究人心政俗之变，则赵宋一代历史最宜究心。中国所以成于今日现象者，为善为恶姑不具论，而为宋人之所造就，什八九可断言也。^[13]

就朝廷上的政治气候及具体政治制度的渊源而言，很难说元明清数朝直接因循于宋代^[14]；但从近代的“人心政俗”来看，则宋代在政治理念、思想文化方面的历史遗产，确实深深地渗入到中国社会的肌体之中。

（二）“做法”与“说法”

在宋代，信守“祖宗之法”不仅是一种政治行为模式，同时也是一种思想文化模式。所谓“祖宗之法”的轨范，广泛存在于宋代君王及士大夫的理念之中，对于现实政治发生着深刻的影响。但它不是一组可以具象指称的实体，而更接近于一套行为标准、精神原则。

如果我们对宋代的“祖宗之法”加以解析剖分，则可以看到，它实际上是由一系列做法、说法组合而成的。毋庸置疑，两者之间既有区别又有关联；而综括二者的“祖宗之法”，其自身性质、其实际影响，都因此而具有相当的复杂性。诸多相关的做法与说法，有一体两面者，有相互补充呼应者，也有彼此矛盾参差者；对于它们的记载与诠释，有层累叠加，也有涂抹粉饰。正是这些“呼应”或“参差”，“叠加”或“涂抹”，使研

究者得以观察提炼问题，得以体悟宋人的感觉，又得以脱出时人对于当朝历史的解释，而进行今日的“聚焦”。

对于宋初政治史上的具体问题，学界已经有了丰厚的研究成果，本书的目标不在于全面系统地叙述铺陈，而是希望通过“祖宗之法”的形成这一侧面，梳理当时的政治过程：考察其“做法”，据以检验宋代历史上相应的“说法”，并进而观察宋人诠释的背景及其寓意。

近些年来，学界对于“政治文化”有不少讨论。^[15]作为政治体系观念形态的政治文化，反映着长期历史过程中形成的比较稳定的政治倾向和心理。所谓“祖宗之法”，可以说正存在于政治与文化交汇的界面之上，体现着赵宋一代精英世界中流行的政治态度，并且由此而构成当时的政治生态环境。

“祖宗之法”源于政治实践中的摸索省思，回应着现实政治的需求；但它所认定的内容又在很大程度上寄寓着宋代士大夫的自身理想，而并非全然是“祖宗”们政治行为、规矩原则的实际总结。作为经由统治集体不断阐发的一种观念，“祖宗之法”体现着士大夫群体基本的认知与共识，他们为塑造与维护“祖宗之法”，曾经投入了相当的热忱——我们甚至可以说，对于“祖宗之法”的批评，也在一定程度上参与着这种“塑造”的过程。这种热忱、这种信念，深深地植根于那个时代的传统之中，影响着当时的行为、制度乃至社会观念，并且就是在那些行为、制度与观念之中，体现出“祖宗之法”精神原则的存在。

应该说明，不宜简单地把赵宋的“祖宗之法”认定为一代政治的“指导思想”。特定决策的产生，首先取决于社会变迁带来的压力，取决于现实政治的需要。但是，距今千年以前的政治家和普通士人们，无论其拥戴、反对，或是依违其间，毕竟都曾经透过这一框架来观察、审视他们周围的一切。因此，从这一视角出发的探讨，无疑有助于了解那一时代的政治特质和思想文化风貌。

三、关于本书的基本内容

（一）本书希望讨论的问题

有学者认为，政治制度分析的最好出发点，是追寻导致某种政策产生的最早政治选择。这些最早的政治选择以及从中产生的各种活动，决定着以后所有的政治和政策。假如我们不理解最早的政治和政策，那么，我们也很难理解其发展的逻辑。^[16]“祖宗之法”通常被认为反映着宋代“最早的”政治倾向和政策选择，由此入手，使我们有较多的机会去审视宋代——特别是北宋前期——的历史。

赵宋的“祖宗之法”，开创于太祖、太宗时期，当时陆续奠定的政策基调和一系列做法，是宋初政治的中心内容；把这一时期所施行的法度及其精神加以总结概括，将其明确称为“祖宗典故”“祖宗之法”，并且奉之为治国理事之圭臬，则肇始于北宋真宗至仁宗前期。因此，本书所包括的主要时间段，大致是从赵宋开国到仁宗前期，亦即自10世纪中叶到11世纪前期。这里值得考察的，实际上是两个相互交错的过程：一是赵宋的“祖宗”们实际上如何讲，怎样做；二是“祖宗之法”（“祖宗家法”）作为一种固定的表述方式被北宋真、仁以来的帝王与士大夫们提出，继而不断发挥阐释的过程。

众所周知，就两宋而言，“外患”与“内忧”事实上无法断然分割，来自外部的压力无疑会影响到内政决策的走向。在讨论宋代历史的任何问题时，都脱离不了这一总体背景。但在传统中国，外交是内政的延伸，对外政策往往取决于内政的需要。赵宋“祖宗之法”，主要是内政方面的措置，它所强调的防范弊端，也主要是指相对于“外患”的“内忧”。因此，本书的讨论，亦基本上围绕宋代前期的内政进行。

讨论宋代历史上的问题，自然不能脱离宋人留下的史料，而且，如陈寅恪先生所说，“对于古人之学说，应具瞭解之同情，方可下笔”^[17]；但与此同时，对于宋人笔下流露的“宋史观”，我们不能不心存一份警

觉。记载“祖宗朝”的材料尽管有不少，但其中杂糅着客观的记叙和时人主观的理解，将其剥离开来很不容易。我们今天的讨论，既要重视宋人的种种说法，又不能停留于此，而要去追溯诸般说法形成的过程，考察在特定情境下，人们对于“祖宗之法”的不同认识与诠释。

如前所述，赵宋的“祖宗之法”，就其内容而言，并非“祖宗朝”明确制定、一成不变的，而是在宋代历史进程中经过层累、叠加而成的；对于它的诠释和阐发，则更有突出的涂抹性质。无数层累叠加甚至涂抹的集合，既放大了、凸显了某些影像，也模糊了、遮蔽了某些事实。这一状况本身，要求或者说迫使研究者仔细审视辨析所熟知的种种事件、种种说法，尝试接近历史过程本身，而不满足于接受并复述萦绕于历史过程之上、被重重编排过滤了的“历史记载”。

本书希望讨论的中心问题，是“祖宗之法”与宋代基本政治格局之间的关系。讨论将涉及以下方面的内容：

——赵宋“祖宗朝”的政治举措及其倾向。被认定为祖宗“垂范立制”的内容，例如王朝的开国基调、统治中枢的基本政治格局、宋初的文武关系、宋代的士大夫政治等等在历史上的形成过程，需要从细节的考察入手，探索研求。

——“祖宗之法”的提出及其被崇奉的过程。真宗、仁宗朝，被公认是士大夫思想比较自由开放的历史时期，在这样的政治文化背景之下，赵宋的“祖宗之法”是如何被概括提炼出来的？

——“祖宗”形象的塑造与“祖宗之法”的神圣化。出于因应时政、增重权威的需要，赵宋的“祖宗”与“祖宗之法”，始终经历着不断再塑造、再诠释的过程。我们有必要撷取典型个案予以分析。

——宋代士大夫往往将形形色色的事件是非、制度因革、人物评判

纳入到“祖宗之法”的框架中来认识，其深层的原因，也值得我们注意。

宋代的政治文化，在宏阔的时代背景之下，波澜起伏，异彩纷呈，显现出错综复杂、多元交汇的格局。本书试图将聚焦点集中在赵宋的“祖宗之法”，追踪其形成的背景，分析其主导主流话语的经过，并且关注其影响。书中所讨论的，主要是宋朝前期政治史上的一些片段；所反映的，不过是笔者从个人视角出发，对于宋朝史事及政治生态的些许理解；是“个性化”的解说，而非系统全面的阐论。笔者希望与读者共同进入一个内容相对充实丰盈的“学术角”^[18]，而不是重构整个宋代的政治通史。

十多年前，在拙作《宋代文官选任制度诸层面》中，我曾经写过这样一段话：

宋初政治领袖们对于任官制度的贡献，与其说是创建了一套全新的制度，不如说是在强化中央集权的大背景下，对于二百年间不断变更的任官制度加以整理、改造；而且，当时的设官分职，决非先规划出蓝图，再广泛推行，恰好相反，是在“摸着石头过河”的过程中，陆续完成了这样一套体制。^[19]

其实，不仅是任官制度，宋初整个政治制度的建设又何尝不是如此。在写作本书一些章节的过程中，我自己似乎也是在“摸”这河床中若隐若现的一块块石头，企图追寻当年前人踏出的印痕。

选取“祖宗之法”这一角度作为认识宋代政治史的切入点，只是诸多可能的视角之一。由此观察到的问题，可能呈现为“点”状或“线”型，而不可能丰富完备，不可能涵盖一切重大议题。曾经有学者说：人们的眼睛看东西，都是焦点凸显而背景含混；可是，世界上其实无所谓焦点和背景，只是观看者有了立场，有了视角，有了当下的兴趣，这时回头看去，便有了焦点和背景，面前的世界于是有了清晰的和模糊的差

异。^[20]焦点的凸显显然有利有弊。若想将我们关心的“真实世界”看得更加清楚，需要千千万万双眼睛，需要无数不同的观察视角。赵宋一朝，存在许多看似矛盾而耐人寻味的现象，有着非常开阔的思考余地，需要整体上更为深刻的把握。笔者相信，多元而良性的互动，无数认识与再认识的碰撞、累积，将使我们对于宋代的历史有更为清晰而确切的理解。

（二）本书的篇章安排

赵宋“祖宗之法”的基本框架形成于北宋前四朝。自太祖朝其原则开始酝酿行用，至仁宗前期效行“祖宗法”的提法正式出现，其间大约经历了七八十年；其后则对该体系少有实质上的补充与创新。本书的讨论，大体上即集中于太祖朝至仁宗朝前期。

在序引以下，第一章的内容，是希望在较长时段的发展背景中，观察历代统治者对于“祖宗”以及祖宗成规故事的尊崇；考察赵宋时期自“闺门之法”的角度对于李唐史事的反思，沟通“正家”与“治天下”的努力，以及“祖宗家法”一说的渊源和基本内涵。

第二、三两章，追溯自晚唐五代而来的演变脉络，考察宋太祖、太宗的创法立制原则，讨论北宋初期政治史上的一些问题。例如从统治人群的转变入手，讨论时代变迁背景下帝王与臣僚行为模式的转变；以中枢机构二府及其长官为例，观察宋初制度的走势；同时，比对分析宋人有关“祖宗之制”的一些说法，力求把握宋初实际的历史进程。

第四、五两章，考察真宗至仁宗前期“祖宗之法”在朝廷上正式提出及其神圣化的过程，分析“祖宗之法”与士大夫政治间的互动关系。与二、三章大致通贯前两朝的讨论方式不同，四、五两章分别集中于一个时段，以便对“祖宗之法”提出的关键期有更加近距离的观察。

第六章，类似鸟瞰式的概览：循着北宋仁宗中期到南宋后期的不同

历史阶段，以一些关键时段为重点，对于赵宋尊崇“祖宗之法”的现象予以粗略的线条勾勒和综括讨论，并进而讨论两宋士大夫对于“祖宗之法”的诠释与对于“祖宗”形象的塑造，藉以观察“祖宗之法”进入主流话语体系之后，对于两宋政治的影响。

在结语部分，将围绕本论题谈一些个人想法。

在决定篇章结构时，笔者希望能够大致依照时间阶段处理，基本上不悖离历史的发展顺序；但为突出中心问题、减少前后文的重复，在部分目次中需要做“纪事本末”式的集中讨论。

20世纪70年代的后期，“文革”刚刚结束，当时，国内理论界曾经围绕两个“凡是”之说展开激烈的辩论。所谓两个“凡是”，即：凡是毛主席做出的决策，我们都坚决拥护；凡是毛主席的指示，我们都始终不渝地遵循。这两个“凡是”，也近似于那一时代的“祖宗之法”，应该说是产生于思想界长期被束缚、极不正常的政治背景之下。离开对于特定政治生态的认识，今天的人们很难理解当日两个“凡是”的提出。如果我们把注视的焦距再向前推拉一千年，正是赵宋“祖宗”的各项法度酝酿形成之际。比较一下三十年与一千年的差距，反省自己对于往事的认知与把握能力，不禁感到怵惕。

我知道，在我们的学术史上，“误读”的现象实在是太普遍了。学者笔下的历史与他们孜孜以求的历史真相往往难以契合。除去有意识的误读之外，这里有资料的问题、方法的问题，也有学力或是理解力的问题。就个人而言，自己以往熟悉于线性的思维模式与叙述框架，熟悉于以“进步”“落后”，“变革”“保守”作为分析范畴，倾向于对复杂的历史问题做出孰优孰劣的道德价值判别；今次尝试在较为动态的、立体的维度中把握历史事实，是否确实能在现有研究的基础上有所推进，实在不敢预料。我担心自己并没有做好学术基础的积累准备，又缺乏理论上的真知灼见，却因急于贡献一得之见而搅浑了原本容易澄澈清楚的问题。行

文干涩，是我写作中的突出毛病，学生们经常批评我的文章难读。一直想改，却收效甚微。这或许是因为，表述的不清晰，其实质原因在于思路未能从根本上豁然贯通。目前书中存在的“隔阂肤廓之论”或“穿凿附会之说”一定不少，祈请师友们有以教我。

（原载《祖宗之法：北宋前期政治述略》，生活·读书·新知三联书店，2006年）

[1] 20世纪80年代后期以来，直接或间接研究宋代“祖宗之法”（“祖宗家法”）的论著日益增多。就其广义进行研究者，有邓广铭《宋朝的家法和北宋的政治改革运动》[《中华文史论丛》第3辑（总第39辑），85~100页，上海，上海古籍出版社，1986]；王水照《“祖宗家法”的“近代”指向与文学中的淑世精神》（见氏著《宋代文学通论》，绪论“宋型文化与宋代文学”，4~18页，郑州，河南大学出版社，1997）等。就其狭义进行研究者，如张邦炜《宋代皇亲与政治》（成都，四川人民出版社，1993）等。台湾学者刘静贞《皇帝和他们的权力——北宋前期》（台北，稻乡出版社，1996）虽然并非直接讨论“祖宗之法”，但所涉及的时段与本书接近，所处理的问题具有相当的广度与深度。余英时《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（北京，生活·读书·新知三联书店，2004）对于两宋政治文化走势的整体把握，对于“国是”问题的深刻观察，都给予笔者多方面的启发。

[2] 在一段历史进程中，找寻到我们希望看到的内容，再容易不过。先罗列制度规定，再填充数件例证，这样的做法，恐怕不能算是“实证”史学。

[3] 这种趋势，在国内的明清史学界表现更为突出。

[4] [日] 寺地遵：《宋代政治史研究的轨迹与问题》（序章），见《南宋初期政治史研究》，刘静贞、李今芸译，2页，台北，稻禾出版社，1995。

[5] 李里峰：《从“事件史”到“事件路径”的历史——兼论〈历史研究〉两组义和团研究论文》，载《历史研究》，2003（4）。

[6] （宋）司马光：《体要疏》，见《温国文正司马公文集》卷四〇，叶4a，四部丛刊影印宋绍兴刊本。

[7] 例如中枢机构的设置、王朝实施的法律制度、文书制度、官僚的选任制度乃至同时代的赋役制度、土地制度、家族制度等等，各有其内在的发展轨迹，有起讫

不同的历史阶段性。

[8] 邓广铭：《宋朝的家法和北宋的政治改革运动》，见朱东润、李俊民、罗竹风主编：《中华文史论丛》第3辑（总第39辑），85～100页，上海，上海古籍出版社，1986。

[9] 张邦炜：《宋代皇亲与政治》，334～360页，成都，四川人民出版社，1993；程民生：《论宋代士大夫政治对皇权的限制》，载《河南大学学报（社会科学版）》，1999（3）。

[10] 邓广铭：《宋朝的家法和北宋的政治改革运动》，见朱东润、李俊民、罗竹风主编：《中华文史论丛》第3辑（总第39辑），85～100页，上海，上海古籍出版社，1986；漆侠：《宋太宗与守内虚外》，见《探知集》，151～167页，保定，河北大学出版社，1999。

[11] 有关明代“祖制”“祖训”的讨论，参见黄彰健：《论〈祖训录〉所记明初宦官制度》《论〈祖训录〉颁行年代并论明初封建诸王制度》，见《明清史研究丛稿》，1～56页，台北，台湾商务印书馆，1977；吴智和：《明代祖制释义与功能试论》，载《史学集刊》，1991（3）；许振兴：《论明太祖的家法——〈皇明祖训〉》，见香港大学中文系编：《明清史集刊》第3卷，69～96页，香港，1997；张德信：《〈祖训录〉与〈皇明祖训〉比较研究》，见杨一凡总主编：《中国法制史考证》（乙编），第4卷，408～447页，北京，中国社会科学出版社，2003。

[12] （明）陈邦瞻：《宋史纪事本末》，1191～1192页，北京，中华书局，1977。

[13] 严复撰，王栻主编：《严复集》第3册，668页，北京，中华书局，1986。

[14] 周良霄即认为：“从严格的角度讲，以北宋为代表的中原汉族王朝的政治制度，到南宋灭亡，即陷于中断。”见周良霄、顾菊英：《元代史》，5页，上海，上海人民出版社，1993；张帆：《元朝的特性——蒙元史若干问题的思考》，见赵汀阳、贺照田主编：《学术思想评论》第1辑，457～480页，沈阳，辽宁大学出版社，1997。

[15] 有关“政治文化”的概念，参见阎步克：《士大夫政治演生史稿》，2页、23页注1，北京，北京大学出版社，1996；高毅：《法兰西风格：大革命的政治文化》，7页，杭州，浙江人民出版社，1991；陈苏镇：《汉代政治与〈春秋〉学》引言，7页，北京，中国广播电视出版社，2001；孟繁华：《政治文化与中国当代文艺

学》，载《中国社会科学》，1999（6）。

[16] 参见张桂琳：《新制度政治学：研究范式的复归或更新？》，载《首都师范大学学报（社会科学版）》，2002（3）。

[17] 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，247页，上海，上海古籍出版社，1980。

[18] 陈平原曾经说，与其写一部屡经稀释的百八十万字的“通史”，不如老老实实，讲完自家的点滴体会，引领读者进入某一已相当充盈的“学术角”。见陈平原：《立足反省的学术史》（《“二十世纪中国学术文存”总序》），载《中华读书报（家园版）》，2002-09-18。

[19] 邓小南：《宋代文官选任制度诸层面》，1页，石家庄，河北教育出版社，1993。

[20] 葛兆光：《中国思想史》第二卷《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》，16页，上海，复旦大学出版社，2000。

邓广铭先生与《岳飞传》

一

邓广铭（1907—1998），字恭三，山东省临邑县人。著名历史学家。1936年毕业于北京大学史学系，其毕业论文《陈龙川传》深受指导教授胡适的赞赏。他留校担任北京大学文科研究所和史学系助教，此后倾毕生精力从事中国古代史教学与科研。他提出的治史入门的“四把钥匙”，即年代学、历史地理、职官制度、目录学，在中国历史学界产生了重要影响。

邓广铭先生对于隋唐五代宋辽金史有深入研究，治宋史尤其有超越前人的卓越成就。他曾经回顾说，就他个人而言，这样一个学术研究领域之所以形成，从客观方面说，与他求学期间所居处的人文环境、时代思潮和国家民族的现实境遇和他从之受业的几位硕学大师是密不可分的。先生说：

把两宋政权从其邻邦那里所受到的政治和军事的欺压，与十九世纪中叶以来的中华民族从东西方诸列强所蒙受的日益加剧的政治欺压和军事侵略相比拟，在今天看来，是不够恰当的；但在当时（按指上世纪中叶），人们却大都是如此看待的。也正是在这种并不恰当的类比之下，我才选定两宋与辽金对峙斗争的历史时期作为我进行钻研的主要课题。^[1]

20世纪40年代初，在傅斯年先生勉励下，邓广铭决意从事宋史研究，并着手进行《宋史》校正。1943年，陈寅恪先生为其《宋史职官志考正》作序，称“其用力之勤，持论之慎，并世治宋史者，未能或之先也”，“其神思之缜密，志愿之果毅，逾越等伦。他日新宋学之建立，先生当为最有功之一人，可以无疑也”。^[2]

邓先生以宋代历史作为主要的研究方向，以撰著宋代杰出人物谱传作为治学生涯的重要内容。自青年时代起，他即对历史上一些建立了大功业、具有高亮奇伟志节的英雄人物有着无限憧憬之情；受罗曼·罗兰《贝多芬传》等传记题材的文学作品影响，他发愿要把文史融合在一起，希望像司马迁写《史记》那样，以自己的文笔去书写中国历史上的英雄人物。20世纪30年代中期，他在北京大学读书期间，正值民族危亡的紧急关头，南宋的爱国志士诸如“推倒一世之智勇，开拓万古之心胸”的陈亮，“以气节自负，以功业自许”的“一世之豪”辛弃疾，“尽忠报国”而战功卓著、襟怀雄伟的岳飞，相继引起了他的注意，震撼着他的心灵。在胡适先生的指导下，从《陈龙川传》出发，他终于走上了谱传史学的路子。

周一良先生曾经这样评价邓广铭先生：

与一般史学家不同的一点是，他不但研究历史，而且写历史。他的几本传记，像《王安石》、《岳飞传》、《辛弃疾传》等等，都是一流的史书，表现他的史才也是非凡的。……他在史学、史才、史识三个方面都具有很高水平。这是当代研究断代史的人很难做到的一点。当代研究断代史的人，很少有人能够既研究这一段历史，又能写这一段历史。^[3]

邓广铭宋代人物传记系列的代表作，主要是《北宋政治改革家王安石》《岳飞传》《陈龙川传》《辛弃疾（稼轩）传》与《韩世忠年谱》《辛稼轩年谱》六部著述，亦即四传二谱。这几部著作大多经过反复的修订、大幅度增补乃至彻底改写。其中，《辛稼轩年谱》改写过一次，《岳飞传》改写过两次，《王安石》修订和改写了三次。

追求至真、至善、至美的境界，是邓广铭先生至高无上的学术理想。按照他的计划，原准备在有生之年把四部宋人传记全部改写一遍，但由于疾病而未竟其志。他辞世前，曾经吟诵辛弃疾祭奠朱熹的文

字：“所不朽者，垂万世名。孰谓公死，凛凛犹生！”这段沉郁而又慷慨的话语，正是邓先生倾尽毕生之力抒写刻画的宋代历史人物共同形象的概括，也体现着他心之所思、情之所系的不懈追求。

二

岳飞是中国家喻户晓的历史伟人和民族英雄，他的崇高爱国气节受到中国人的尊敬和纪念，并且激励和教育着世代代的中国人。岳飞是中华民族的骄傲，而他的悲剧至今仍然深深震撼着整个民族的心灵。^[4]

岳飞为国家民族建立了卓越功勋，却被民族败类秦桧、赵构等人以“莫须有”的罪名惨酷致死。当其时，秦桧奸党凶焰炽烈，多方肆虐，以致没有人敢在岳飞惨遭横祸之后，立即把他的生平事迹和言论丰采全面系统地记载下来，写成行状或墓志铭之类。从绍兴八年到绍兴二十五年（1138—1145），南宋政府的史馆一直为秦桧及其子弟党羽所把持，他们不但尽可能隐匿岳飞的功状，还为岳飞虚构了一些罪言罪行，遂使官方的记载失实甚多；与岳飞具有亲故关系的文人学士们，应该曾有不少涉及岳飞行实及其战功的记述，然而在政治风波之中，有许多材料被焚毁泯灭，其间幸而能保全流传于后世者，有的固极确凿珍贵，有的也只是得诸传闻，捕风捉影，不足置信。孝宗为岳飞昭雪之后，仍然没有出现一篇稍具首尾的岳飞传记。直到12世纪末，此时岳飞的诸子全已亡殁，生于1183年的岳珂虽还年在弱冠，却遵其父岳霖的遗嘱，于1199—1203这五年之内，奋力写成了《鄂王行实编年》一书。岳珂之生上距岳飞之死已及四十余年，而当其执笔写此传记之时，上距岳飞之死则已将近六十年，岳飞生时的部属或友辈多已不在世间，调查访问几无可能。岳飞渡江南下前的一段历史，莫可踪迹；至于岳飞南渡以后，特别是跻身大将以后的一些功状言行，岳珂或因心存避忌而着意隐没，或要锦上添花而以无为有，错讹疏漏颇为不少。

从13世纪前叶直到20世纪40年代之初，先后刊布的有关岳飞传记的

作品，为数渐多。但就这些著作的内容看来，或则虚夸，或则诬枉，或则不尽，或则不实；而且陈陈相因，互相蹈袭。以史识论，全无“独断之学”；从史实看，全少“考索之功”。为补正上述有关岳飞史传中的严重缺失，邓广铭先生立志要把岳飞传记的述写提高到学术研究的水平上来。

王曾瑜先生曾经在《缅怀邓广铭师》一文中说：

如果说，顾颉刚先生发起的古史辨讨论，是破除了对三皇五帝等的迷信，在真正意义上开始了对上古史的科学研究；那么邓广铭先生敢于对岳珂的《鄂王行实编年》提出质疑，破除对这份传记的迷信，而且广泛网罗宋人载籍，对岳飞史籍重新进行考订，剔除后人加于岳飞的神的虚饰，而还其本人的面目，也是在真正意义上开始了对岳飞的科学研究。^[5]

《岳飞传》一书的前身，是成书于抗日战争期间的《岳飞》。邓先生说，为撰写这一部书，“对于岳飞的事迹，颇费过一些蒐考辨证的工夫”^[6]。在1992年撰成的《自传》中，邓广铭先生回忆道：“1944年春，我应重庆一家出版社的约请撰写一本《岳飞》，冬季完稿交卷，迨1945年8月15日日寇宣布无条件投降之日，却又正是《岳飞》一书宣告印成发行之时。这两件事情的巧合，使我永远难忘。”^[7]

在《岳飞》一书正文的开篇部分，邓先生抒发着自己按捺不住的情感：

在一切变动最剧烈、斗争最剧烈的时代，一切最伟大的悲剧或者喜剧的场面，不是由那时代的文人学士们用文字写成的诗篇，而是那时代的民族精神、社会意志，以及英雄豪杰们的壮烈行动的种种实际的表演。在那时候，枪声掩盖了一切的歌声；刀光和剑影，更进而是炮火的闪耀，又使得用纸和墨渲染成的一切都失去了光荣。

到处只听到炮火的吼声或刀剑的斩杀之声。

到处只见到用鲜血涂成的腥红的颜色。

这样的行动所表现出来的英勇、活泼、悲壮或者凄惨的程度，总不是俯伏在几案间的文人所能适如其分地描绘出来的。……

我这里所要说的，是十二世纪当中发生在中国的一些事件。由那个时代流传给我们的一些重要遗产，不是诗史或史诗，而是一些伟大实行者的榜样。^[8]

相信每位读者都从中不难体味出，这一版的《岳飞》，饱含着抗日战争期间学人志士强烈的悲壮感与爱国情怀。

1954年，邓广铭先生把十年前所写的《岳飞》进行了一次改写，并改书名为《岳飞传》。在《后记》中，邓先生重申了他的撰著目标：

我写这本《岳飞传》的目的，是想借助于旧日史册的记载，把一个曾在民族战场上建立过辉煌功勋且有崇高品格的历史人物，再还原为一个有血、有肉、有风骨、有生命的形象，使他能够活泼亲切地显现在每一个读者的眼前。^[9]

这一版章节十分紧凑，把《岳飞》的二十三个标题整合为四章：“战士在成长和锻炼中”“驰驱奔命于各种战场上的岳飞和岳家军”“民族战场上的忠勇斗士”“对于岳飞的评价”。对于史籍中的记载，先生做了不少订正；对于有关阶级斗争和民族斗争的问题，也进行了新的阐释。

“文革”结束之后，邓广铭先生又再次改写《岳飞传》，这一工作亘时五年之久，修改的幅度约占全书的90%以上。我们目前看到的《岳飞传》，基本上就是本次修订的结果。先生在改版《自序》中说：

不论述写任何类型人物的传记，全都是属于史学领域的工作，全应恪守史学研究方面的一些准则，决不容许肆意编造。……经过我三次改写的这部《岳飞传》，尽管在内容方面还可能存在这样那样的问题和缺点，但在述写过程当中，我却一直是要把它写成一本严格意义上的历史著作的。[\[10\]](#)

在有关史料的审核、鉴别、考订等类工作上，邓先生用力最多的，是有关岳飞的生平及其在战斗实践中的一些业绩。他认为，有关这类问题的记载，除了当时的诏令、指挥、文牒和岳飞的奏疏、战报等原始资料大体可以凭信外，其它材料皆需认真辨析。对一个具有思辨能力与治史基本训练的人说来，不能专从诛恶扬善的观点出发，而应当由此及彼、由表及里地加以对证分析，使一些真伪杂糅、是非歧互的记事能够水落石出，真相大白。

三

正如邓广铭先生所指出的：岳飞，一个出生在北部中国的农民家庭中，代表了当时生活在和曾经生活在宋王朝统治区域内的一切爱国农民，也代表了在苦难中的南部中国人民而置身战场上的人物，在他的禀赋当中具有一些突出的特点：单纯、质直、坚定、强项。当一个惊天动地的祸变降临到他的时代和乡邦中时，要保卫乡邦、救平祸变、拯救万千苦难同胞的强烈愿望，便冲动在他的脉搏之中。一念所至，勇往直前。当那些上层执政者们还在议论未定、彷徨无策的时候，他已先为这一意念所驱使，挺身走上战场，参加在对南犯金军的斗争当中。而从此以后，对于这个明确的意念和选定的道路，他始终不渝地把握着，坚持着，为它而生，为它而死。

在《岳飞》一书中，邓先生说：

向着这一个胸中充满着复仇的火焰的人，这一支有着钢铁一般的风

纪的军队，人民大众付之以全部的信心，觉得凭藉着他们便一定可以获致胜利。和民众成为一体的岳飞，既以其胜利信念灌注着全体人民，也由全体人民的爱戴而更加强了他自身的胜利的信念，对于他的复仇雪耻、恢复中原的主张，他更加坚定地执持着，也更加踏实地践履着。^[11]

对于岳飞、岳家军事迹及其精神的明确肯定，始终贯穿洋溢在邓先生所写的三部岳飞传记之中。在1983年修订出版的《岳飞传》中，他指出，岳飞等人代表了宋方全体人民的愿望，为卫护中原地区已经高度发展的封建生产方式及其精神文明，起而以武装抵抗女真的铁骑，阻止其蹂躏破坏，以求避免整个社会被拉向倒退浩劫。这样的人物，理所当然地应该被称为民族英雄；他不仅是属于汉族的民族英雄，也是属于整个中华民族历史上的民族英雄。

《岳飞传》一书，从“北宋与辽、金的对峙斗争”以及“辽与北宋的相继灭亡”开始，详尽描述了岳飞从青年时代开始的人生经历：包括他收复失地的强烈愿望及其实践，包括他直捣中原的壮志和收拾旧山河的努力，包括他对屈膝和议的激烈抗议，也包括对其生活风范及崇高声誉的清晰勾勒。对于岳飞讨平军贼、瓦解农民起义军的经过，书中也都有所交代。对于岳飞冤案，邓先生梳理了秦桧等人肆意罗织诬陷的经过，痛切述说了一代英杰含冤被害的悲剧。

这部传记作品所展现的，不仅是一位英雄人物的业绩，而且是一个历史时代的政治军事图景。赵宋政权的重建和南迁、宋金对立斗争形势的波澜、南宋王朝对于南方人民的横征暴敛、宋廷对军将兵权的收夺、丧权辱国的绍兴和议的签订，……凡此种种，都作了整体的研究与切实的阐释。

在这次改写中，邓先生将自己的所思所想，融贯于《岳飞传》一书之中，他指出：

——不论汉族或女真族，都是整个中华民族中的一个组成部分；不论金王朝或是南宋王朝，都是属于历史上的中国内部的一个政权。因此，当时的汉族与女真族虽然可以互称为外族，南宋与金国虽可以互称为外国，但这绝不意味着把其中的任何一方排斥在整个中华民族或历史上的中国之外。

——宋、金双方长时期以兵戎相见，应该从战争的性质上区别双方是非，而绝不能沿袭旧来的民族偏见，诬蔑女真族出于其凶残本性发动了这场战争。恰恰相反，发动这场战争的责任是在女真军事贵族身上，他们的军事行动所代表的，仅仅是金王朝统治阶级的私利，与女真人民的根本利益和长远利益是不相符合的。

——宋、金的战争，距今已经800多年，已经成为历史陈迹。今天，我们中华民族的各族人民，都在为振兴中华这一目标贡献其智能和才力，在兄弟民族之间自然再不会发生互相征战挞伐的事。我们之所以对历史上的民族英雄如岳飞其人者进行述写和赞扬，是要把岳飞那种对民族对国家的忠贞热爱，扩而充之，发扬光大为对整个中华民族的忠贞热爱，共同从事于振兴中华的伟业。

邓先生表示：

对于民族败类秦桧、赵构之流，我是要尽量加以鞭挞的。然而，我也仍须恪守史学著作的原则，以我所能够掌握并确定其为可信的史实为不可逾越的界限，既不能作任何夸张，更不敢有任何虚构。

我的愿望是：通过这本书，能把岳飞生活的时代轮廓勾画出来，把他一生所建立的事功、他的形象和丰采、思想和情操，都能如实地、真切地描绘、表述出来，并对这一彪炳史册的历史人物作出正确的和公允的评价。[\[12\]](#)

《岳飞传》一书，使我们得以切近地观瞻到一代英烈的鲜明形象，感受到爱国主义精神的激荡，也使我们对当时的政治军事形势有了更为深刻的体悟。《岳飞传》面世后，受到读者热烈欢迎。不仅人民出版社先后数次印刷，河北教育出版社（《邓广铭全集》）、天津百花文艺出版社、陕西师范大学出版社、三联书店都曾出版发行。此次列入商务印书馆“中华现代学术名著丛书”系列，令该书有再度面对读者的机会。由衷感谢出版界对于学术经典的热情支持。

2015年9月20日于燕园

（原载邓广铭：《岳飞传》，商务印书馆，2015年）

[1] 邓广铭：《邓广铭学术论著自选集》，2页，北京，首都师范大学出版社，1994。

[2] 陈寅恪：《邓广铭〈宋史职官志考证〉序》，见《金明馆丛稿二编》，245～246页，上海，上海古籍出版社，1980。

[3] 周一良：《怀念邓先生》，见《仰止集——纪念邓广铭先生》，38页，石家庄，河北教育出版社，1999。

[4] 王曾瑜：《尽忠报国——岳飞新传》自序，1页，石家庄，河北人民出版社，2001。

[5] 王曾瑜：《缅怀邓广铭师》，见《仰止集——纪念邓广铭先生》，339页，石家庄，河北教育出版社，1999。

[6] 1951年1月26日邓广铭致人民出版社总编室信，转引自陈鹏鸣：《档案里看邓广铭四写王安石》，载《中国编辑》，2015（5）。

[7] 邓广铭：《邓广铭全集》第10卷，416页，石家庄，河北教育出版社，2005。

[8] 邓广铭：《岳飞》，1～2页，重庆，胜利出版社，1945。

[9] 邓广铭：《岳飞传》，273页，北京，生活·读书·新知三联书店，1955。

- [10] 邓广铭：《岳飞传》，4页，北京，人民出版社，1983。
- [11] 邓广铭：《岳飞》序言，4～5页，重庆，胜利出版社，1945。
- [12] 邓广铭：《岳飞传》自序，4～5页，北京，人民出版社，1983。

唐宋时期的社会流动与社会秩序

——《唐研究》研究专号序

这里呈献给大家的，是题为“唐宋时期的社会流动与社会秩序研究”的专题论集。

作为教育部人文社会科学研究项目“唐宋时期的社会流动与社会秩序研究”的成果之一，本论集汇聚了24篇学术论文和7篇相关书评。论文围绕中心议题分为四组，分别讨论秩序理念与社会变迁、国家礼仪与民间信仰、社会组织与秩序、地域社会与变迁等问题。

—

在中国古代历史上，唐宋时期经历着重要的社会变迁过程，其平民化、世俗化、人文化的趋势，历来受到学界关注。对于这一进程的认识，既关系到唐代历史与宋代历史的基本定位，也关系到对于整个中国历史走势的把握。

自20世纪初期日本学者内藤湖南提出“唐宋变革说”以来，在这一认识框架之下，各国学者展开了众多的学术研究，对于这一历史过程倾注了极大的心力；同时，随着社会史、思想史、政治史等诸多领域研究的深入，学界也自不同角度对于“唐宋变革说”提出了修正乃至质疑。我们特约张广达先生撰写的专稿——《内藤湖南的唐宋变革说及其影响》，对于“唐宋变革说”的来龙去脉，从学理上做了深入的梳理和细致的分析，并且站在很高的学术立场，对内藤假说（Naitō Hypothesis）在中国历史研究各个方面的影响，予以中肯的评价。此文可以视为我们这本研究专辑的学术史引论，它和我们的一些个案研究正好相互呼应。

可以说，“唐宋变革说”以往曾经是研究的框架，如今已经转而成为学界对话的平台。补充、质疑与辩驳的过程，使研究者对于唐宋时代历史的认识逐渐丰富深化。

“唐宋”并称，对于研究者而言，是一个具有特殊意味、特殊魅力的时间概念。这既是因为两个时代在政治、制度、思想以及文化成就上的连续性，牵动着我们对于“文明巅峰”的自豪记忆，当然也是因为两段历史之间存在着明显的反差甚至“断裂”。本课题所讨论的，实际上是自公元7世纪初期至13世纪后期“延续”与“更革”交互的唐宋时代史，而非李唐、赵宋两个王朝史。

对于唐宋时期的研究，近年来面临着进一步开拓创新的突出压力。就目前的研究状况而言，不容忽视的问题在于：首先，对于前后历史时期通贯的整体把握能力不足，唐史学者与宋史学者各自为战，欠缺沟通；其次，缺乏针对性明确的“问题意识”，微观研究与宏观研究的结合部往往失于浮泛模糊，缺少深切逼近的讨论。鉴于这种情形，有必要使唐宋史学工作者携手，选择牵动力较强的中等层次问题，进行聚焦点相对集中的综合性研究。

就唐宋时期长达六七个世纪的历史进程而言，“唐宋变革”显然不是唯一的认识角度。本课题希望从学界已有的学术积累出发，以共同思考的学术话题作为导向，以社会流动、社会秩序为中心范畴，探索不同层面的社会人群、社会组织、社会关系交错变化的历史轨迹；从而整合、推动现有的研究，形成整体上的相互呼应。

项目的参加者并未纠缠于相关的概念定义，但我们对中心议题有一些基本的共识。我们理解的“社会流动”，主要关注点在于个人、家族或特定群体在社会等级、社会分层体系中的流动，特别是导致他们所隶属的社会阶层发生变化的运动。所谓“社会秩序”，则是指以相对稳定为目标、依特定内外差序展开的社会结构方式。“流动”中有“秩序”，“秩序”中亦有“流动”。正是二者的矛盾与互动，不断的冲突、整合与更新，构成了中华民族历史上生生不息的分合演化过程。

历史上不同性质的发展变化，节奏缓速各异，研究者所选择的研究单元、时间尺度自然有所区别。与帝制王朝的更替不同，社会流动与社会秩序涉及的因素更多，在更为广阔久远的背景下展开；这无疑给研究者提供了更加灵活的回旋余地，也提出了更加鲜明的挑战。本项目参加者在各自研究的基础上，在将近三年的课题进行当中，经历着唐宋史学工作者、海内外史学工作者、具备不同学科背景（例如考古学、文学史、民族史、历史地理学）的史学工作者之间相互讨论、共同探究的过程。大家致力于从历史学的视域中，观察社会的变迁，观察文化发展中的阶段性特征。观察比较的对象，不限于“唐”“宋”隔离的静止切断面；观察比较的方式，则注重环节，注重过渡，注重转折与衔接的现实过程。

在本书所收的论文中，不少篇是唐宋并举的通贯性研究。吴丽娱讨论了中古国家礼仪新秩序的构建；雷闻讨论了从唐到宋“祀典”与“淫祠”概念的落实，以及新神明体系的逐步形成；朱玉麒自唐宋传奇与话本所反映的地理空间变迁入手，讨论了中国古代城市模式的关键性变革；孟宪实则通过敦煌资料，讨论了对于地方社会秩序具有重要意义的民间结社。黄正建根据唐宋文献，探寻了民间信仰发展过程中的不同线索，讨论了混合有地方神和地府神双重因素的崔府君，其地位抬升与下降的演变轨迹。秦大树根据考古材料，比较了唐宋时期的丧葬制度与习俗，指出了诸多变化与社会政治、经济和文化变革的密切关联。

论集中有些文章侧重于讨论某一特定时期、特定问题在唐宋历史中的位置。妹尾达彦以白居易的诗歌为依据，探讨了中唐长安、洛阳两京城市社会的变化，藉以观察9世纪的转型；鲁西奇则根据出土资料中的宋元地券文，探求当时的地方乡里区划与组织。黄宽重以宋代为中心，观察科举社会新竞争环境下家族发展的途径及其转变，讨论家族兴衰与社会流动的关系；李华瑞则勾勒了从五代至南宋乡村客户社会地位的变

动曲线，分析了其群体结构性流动的规模和程度。柳立言概括了宋代社会流动与法律文化的关系，追踪了在南方与北方、精英与平民之间的差异与互动中，回应中产之家利益的法律文化逐渐形成的过程。刘浦江着眼于宋代的政治秩序理念，通过五代史观的流变，观察史学观念、正统观念和华夷观念的动态衍化；刘静贞利用后人撰述的历史著作、当代人书写的墓志铭文这两类不同性质的资料，追究及厘清五代女性在这两类文本的作者笔下曾被赋予的意象；邓小南则以《政要》《宝训》类著述为切入口，比较了唐宋时期阐发“祖宗故事”的方式，讨论了唐宋君臣逐渐将保守“祖宗基业”推向自觉的过程。

本卷发表了有关唐宋时代社会史的一组研究成果，但还有许多相关的问题不可能涉及。我们希望利用相对集中的讨论，推动从整体上观察唐宋的历史学研究。本卷的出版并不是给这个研究课题画上一个句号，而是预示着更进一步研究的开始。

（本序言与荣新江教授共同撰写。原载邓小南、荣新江主编：《唐研究》第11卷《“唐宋时期的社会流动与社会秩序”研究专号》，北京大学出版社，2005年）

宋代政治史研究的新视野

—

中国古代政治史研究，国内学界本有深厚的学术积累。长期以来，朝代史的叙事框架基本是依循政治史的脉络建立的，政治史通常注重与国家、权力、政策相关的重大问题，相对容易把握到不同时期的大体走势和贯通性线索。透过中国历史的发展脉络，不难观察到“政治”对于历史中国与现实中国的特有意义。

在帝制时期，集权政治具有笼罩和弥漫的性质。从中央到地方，不容忽视的政治动员力、组织力，有延展，有扭曲，有消解，有变形，但仍然可以说是渗透于社会生活的方方面面。政治力量、政治运作在社会生活中的持久影响力，贯穿于整个中国历史，也从根本上决定了政治史这一学科的深厚生命力。

近些年来，学者的关注重心明显呈多元化趋势，政治史独尊的传统优势已经不复存在。研究视界的拓展，有利于把历史原本丰富的内容还给历史；而与此同时，政治史议题的开拓、认识角度的创新、材料的挖掘、研究方式的调整，都成为学人不得不认真面对的挑战。

如果我们希望政治史研究能够实在而非浮泛，势必需要放下身段，眼光向下，进行具体而能“落地”的讨论。所谓“政治”通常与权力相关，而实在的政治权力皆非高挂虚悬，皆非停留于纸面规定，其运作也并非自上而下单向通行。运行中有载体有流程有交错，需要观察各类政令与政治讯息的承载方式，从官方文书、章奏乃至书信等材料中探寻上传下达的内容；需要抓住若干榫卯结合部，从“节点”的连续或断裂来体察脉络；需要厘清不同面相，从多面的叠合摩擦来审视过程的复杂。就社会现实而言，“政治”并非上层统治者把持的专利，不可能完全听由当权者“任性”。尽管不同时代中现象各异，问题有别，对于权力掌控和抵拒

的程度与方式形形色色，但纷繁的演变中，仍可大体把握到特定时期特定方面的基本格局。

观察一时代的政治史，可以有许多不同的视角。本书的作者，相对注重制度方面的内容。近些年来，对于宋代制度史的讨论不断深化，以往只讲官方书面的系列规定而不重成效的“应然”叙述逐渐淡出，论证中通常会关注制度运作的起讫两端，不仅注意文件颁布的制度规定，也注意史料中记载的实施结果。但对于研究者来说，这仍然不够。如果我们不注意连结两端的津梁或曰路径，则我们对于制度运行的理解，仍将很不完全。

通过考察动态的“路径”，研究者可以观察到制度“活动”的过程，从而不致落入制度史研究的表面化虚置化，有助于追踪和把握历史上真正存在过的制度。政治制度的运行，关系到政治事权的操作方式，受到多重因素的推进及扰动，其目标、其过程既不似公开宣示的那般磊落，也并非一概阴暗龌龊。决定其目标生成、影响其活动方式的，可能是内部外部的形势格局，也可能是或明或暗的潜规则、软环境。本论集希望议题更加多元，希望对于既往的认识有所质证有所补充，希望对于制度载体、运行过程、实际效用有比较实在而非浮泛的观察。

二

中国历史上的10至13世纪，是又一个“南北朝”时期。讨论宋代政治史的重要问题，不能脱离当时这一基本的空间格局。两宋与北族政权之间，有对峙、冲突乃至战争，也有相对和平的聘问周旋。研究者通常认为，外交是内政的延续；而宋代的许多内政施設，则可以说是在外交压力下的选择。

本书所说的“政治空间”，是一时代中社会的产物，既代表着特定的位置，也体现出特定的意识。我们在讨论政治事件、政治人物时，对于

空间往往习而不察。但事实上，有空间才有存在。几乎可以说，所有政治活动、制度实践、文化演示都发生在特定的空间之中；一切过程与关系，都经由空间得以呈现。空间的安排选择、空间的规划形制，都与特定的政治等级秩序、社会文化意识密切联系，也在相应的活动中被赋予特别的意义。无论是君臣沟通、军政格局、机构设置、政务运作、文书流转、官员移任、建筑布局乃至典礼仪式，所发生的空间都具有或显或隐的政治文化意涵。

本书作者之一平田茂树教授在其《解读宋代的政治空间》（载《宋代政治结构研究》，上海古籍出版社，2010年）一文中说：“人类活动的空间不仅是指物理空间，当然它还是由人类创造出来的空间，并经由人与人互相之间的各种沟通（communication）结构，由其空间中产生出政治性秩序、社会性秩序等政治结构。”其中“包涵了由人与人的关系，以及从此关系性中孕育出的社会秩序、文化、学问等各种存在的空间”。

说到“政治空间”，我们不能不注意某些可能被视为“灰色”的“中间地带”或者说“边缘地带”。所谓“中间”与“边缘”，原本是不同的方位概念。但在有些情形下，“中间”是指两者或多方之间的连接地带，就某一实体而言，或许反倒处于边缘，处于其侧畔、外沿的部分。就这一意义上看，两个不同词语所反映的，可能是观察视点的不同，而所指代的空间则容或有所叠合。在宋代，不仅中央与地方之间，即便是内廷与外朝之间，也都有空间上的“悬隔”，有跨越中间地带沟通两端的努力；不仅南北对峙的王朝、都市边地的空间各有其边缘地带、交叉板块，制度的“周边”氛围也可能对制度运行发生实质性的影响。许多变化的根由，可能正出自这“中间”或“边缘”的地带；而学界近些年来关注的人际关系网络，恰恰也与空间相关。

中国历史上的帝制时期，有其一以贯之的延续性脉络，也有以断代为载体的波动韵律与演变节奏。居于帝制时期中段的宋代，既有承前启后的意义，又有突出的时代特性。它是中唐以来社会变迁的整合收束期，也是中国历史“前近代”（Pre-modern）时期的开启阶段。各类问题的错综复杂，赋予这一时期深远开阔的思考与研究空间。

本论集立意于“落地式”“渗透性”的政治史研究，希望能有具体实在的讨论。“点”状研究本身并不意味着“碎片化”，关键在于研究者心中是否有开广的格局观。我们尝试将政治理念及其实施、政令文书的运行、政治事件及政治文化人物、制度运转催办的方式、宋辽之间的内外关系等，置于政治过程、政治空间中予以认识；讨论中注意潜运默移的常态层面，注意日常秩序的形成与维系。

具体而言，本论集的基本内容包括如下五组交叉互补的议题：

（一）文书性质与日常政务

既往的政治史研究，选题侧重于对权力结构（例如皇权与相权的关系、中央与地方的职权部门）、派系政争、头面人物的研究。近些年来，学者的眼光逐渐移至该时期的“基调”与“底色”，关注日常政治秩序的形成、展开及其意义。对于政务文书研究热度的上升，就是这一趋向的明显体现。

文书是中国古代政治体制下信息与政令的载体，其流动与交织体现着国家行政网络的层级运行状态。宋代文书制度研究起步较晚，许多基础问题尚待处理。该组议题注重于政治制度演进的环节与过程，将考察官方文书运转的制度流程，作为观察特定历史时期权力格局、政务运行状态的重要切入点，希望能够使宋代制度运行的整体面貌逐渐清晰起来。

（二）制度因革与政治理念

所谓“制度因革”，包括延续与变更两个层面的内容。任何朝代中，重大的变革毕竟为数不多，从某种意义上讲，都是作为特例出现并且被记载下来；而在因袭基础上发生的渐进调整、创新乃至日常的演化，则可能持续不断。惹眼的改革事件，寻常的政治生态，共同塑就了一个时期的整体面貌。从国家政治的角度看是这样，从社会变迁的情形看也是类似。

我们既不能仅依据文献记载的条目规定，就认为某一制度实施有效；也不能只看到运作现实与我们心目中的制度不符，就简单认定为“具文”。相同的制度规定，不同场合下运作情形不一，实际功用不同，这是现实中的常态。不能让表浅武断的“具文”二字掩盖实质性的内容，而要透过制度运行的实态去深究当时政治局面的实态。

（三）地方军政与中央决策

中央与地方关系的研究，历来是王朝政治史研究的重心所在。从中央决策出发，观察地方军政的落实方式，这是通常的研究角度。事实上，一些临时措置被采纳，逐渐吸收为范例，固定为制度，往往出自地方性事件的“倒逼”。地方政治与军事施为的实际状态，既是中央政策贯彻程度的体现，也在某种程度上制约着、影响着中央的决策。

两宋时期政治格局、统治区域和空间距离之变化，导致不同地方军政运作方式及效果颇为不同。南宋朝廷适应当时的军事布局，财政上进行空间结构调整，权力分配不得不由中央向地方放权，一定程度上采取了与北宋内聚的空间格局异样的模式。中央对边地军政长期抱持紧张情绪，一方面授予不同程度的便宜之权，另一方面却想方设法积极操控。不同的政治地理板块，承担着不同的政区分工，势必体现为不同的中央与地方关系类型。这些历史面相不仅要从宏观上予以观察，亦需要通过具体问题之研究，从微观角度辨析厘清。

（四）仪式空间与政治文化

仪式作为特定场合下的典礼，作为象征性和演示性的传统行为方式，在中国古代秩序格局中起着特殊的稳定与维系作用。仪式通常发生在标志性的空间中，通过特有的外部场所、环境氛围，特有的轨范表现形式，向公众传达某种讯息；也通过公众的参与，体现或重申某种意向。从这个意义上，或许可以说这些特别建构的空间也是一种宣导的载体与媒介。

都城、宫廷建筑，是特定政治文化活动集中发生的空间，是官民生活、君臣沟通的场所。士大夫群体在朝堂之内的表现，通常是政治史研究关注的对象；而他们在朝堂之外的日常活动，无疑是养育个体性格、经营关系网络、塑就政治文化生态的重要途径，同样值得认真关注。

（五）周边关系与内政措施

“天下大势分为南北”（章如愚：《山堂群书考索·舆地·川陕形势》）。就两宋时期的情形而言，这不仅是山川地理形势，也是南北对峙态势。北宋立国，不得不面对周边复杂多变的国际形势。宋代政治所承受的外部压力，几乎渗透在各类内外事务中：不仅体现在防御的圈层或条块结构，也体现在与北族政权相互间的防范与渗透，体现在双边交往中的微妙心计与应对。

史料考订辨析是一切研究的基础与出发点。辽金史的文献资料相对有限，出土材料愈益受到学界重视。通过墓志、出土文书与史籍记载的具体比对与切实研究，学者注意到辽代前期对于唐后期藩镇体制的吸纳，中原公文书仪向松漠之间的散布传播，这些可以说是政治文化交流中的重要现象。

宋代政治史研究，目前处于一个“再出发”的阶段。历史学是强调反思的学问，既要反思时代呈现的问题，反思历史上走过的道路，也应该善于反思我们习惯的叩问历史的方式。以上的想法，是论集作者共同的追求，但目前的文稿还只是初步的努力，其成果还远不能令我们满意。

前路漫漫，尚需坚韧奋励。

感谢北京大学中国古代史研究中心、感谢北京大学出版社对于本议题的积极指导与支持。最后要说明的是，本书文稿的选择与编辑工作，基本是由中山大学曹家齐教授和日本大阪市立大学平田茂树教授组织完成的。对于其中一些问题，大家认识不尽相同，为尊重学者个性化的研究，编辑过程中并未强求一致。

2016年2月26日于蓝旗营

（原载《过程·空间：宋代政治史再探研》，北京大学出版社，2017年）

铺路于希望之途

——《唐宋女性与社会》前言

这本论集，是2001年6月在北京大学召开的“唐宋妇女史研究与历史学”国际学术研讨会的成果汇编。这次会议，则是北大中国古代史研究中心主持进行的唐代历史研究计划——“盛唐工程”——的组成部分之一。

在当今的国际学术界中，社会性别研究已经成为最朝气蓬勃、最富创新精神的领域之一。相关的课题越来越受到目光敏锐的学者群之关注，成为多学科研究的突出聚焦点。目前，海内外学界对于中国古代妇女历史的研究，已经有了相当程度的积累，有条件亦有必要予以研讨总结，以期从理论、资料与实践的结合上，为妇女史这一新兴分支学科的可持续发展奠定坚实的基础，并藉以促进整个历史学科在深度和广度上的发展。

这次研讨会，汇聚了众多海内外享有盛誉的学术界同仁，是一次居于国际前沿的高规格学术会议。会议的参加者具有广泛的代表性，四十一位正式与会者中，来自大陆学界十九位，来自中国港台地区及美国、日本的学者二十二位；女性学者二十一位，男性学者二十位。其中既有近年来中国妇女史研究中的一些领军人物，又包括了以往致力于不同研究领域的成就突出的唐宋史学者。促使大家走到一起来的，是共同的学术责任感与研究兴趣。

会议参加者所关注的中心议题集中在三个方面：第一，近一二十年来对唐宋妇女历史的研究，对于传统意义上的历史研究构成何种补充、冲击甚或挑战；第二，唐宋历史学研究（诸如政治史、经济史、思想文化史、宗教史、文学艺术史、社会生活史乃至边疆民族史等）将对于妇女史研究的成果作出何种回应；第三，二十一世纪的唐宋社会性别史研究，应该在资料、论题、研究群体的开掘拓展等方面做出何种努力。

我们奉献给读者的这本论文集，涉及思想史、书写史、艺术史、经济史、家族史、医疗史、宗教史等诸多层面，其内容既接触到新领域和新材料，又体现出新视角和新方法，称得上精彩纷呈。文章的选题，大致可分为以下类别：一、文本：性别的表现与解读；二、女性书写：闺训与篇什；三、女性生活：门内与户外；四、图像：风格与风貌；五、性：身体与文化；六、宗教：信仰与供奉；七、性别意识：认同与错位；八、变迁：性别与社会。

细心的读者不难发现，三十四篇高水平的论文所反映的，一方面是关注对象的接近，另一方面却是研究视角和方法理路的多元。仅就研究者的视角而言，既有“从历史的角度看女性”，将女性纳入史学视野的实证研究；又有“从女性的角度看历史”，在性别思考的背景下对于历史课题的关注。有些研究者讨论女性的“生活实态”，致力于对客观历史现实的探索与逼近；有些研究者则质疑所谓“客观”的可能性，不讳言自己并非中立的女性主义学术立场。

特别值得提出的是，在研讨会进行过程中，会议邀请的诸位评议人，紧扣主题，对于各组论文进行了高屋建瓴的精到评论。一些鞭辟入里的犀利分析，使与会者思路豁然开朗。会议的自由发言，针锋相对，明快热烈。我们相信，如此严肃密集、直面彼此的高强度讨论，是促使与会者和论文读者深入思考的途径，也是推动学科发展切实有效的方法。

妇女史研究发展到今天，已经突破了单一“妇女问题”研究的围限。作为新起的方面军，妇女史学界日形鲜明地表现出对于语言、对于叙述在文化意义构成中所起的复杂作用的敏感与警觉；它注重对于表象背后的社会机制、话语体系乃至意念、心态等方面的解释，要求彻底审视与传统文化秩序密不可分的传统史学建构，而非简单地向旧有框架中添加“女性”话题。这一学科的特质，并不在于其研究对象的特殊性，也不

完全在于其“女性关怀”；由于它出现的特殊背景，使其自诞生之日始即渗透着、洋溢着批判的精神：不仅批判既有的研究内容（“男性的历史”），也批判传统的“话语体系”与既往的研究方法。学者们不满足于从习见的文本中寻找所谓的“史实”，而警惕于其中或隐或现的男性精英立场（这种立场并不仅仅体现在男性精英的作品之中），希望通过对于“文本”——包括史学的、文学的、医学的、图像的，凡此种种——的重新解读，去探寻话语背后的历史真实。

这次会议和这部论文集，反映着与会同仁们的努力尝试：大家希望突破以王朝断代为限的研究界域，为唐宋史的研究者提供直接对话的机会，以便深化我们对于社会发展走势的理解；希望促进妇女史研究与其他史学门类的交流，使学者注意到其间固有的联系，更为积极自觉地从新的视角考察历史文化现象。

社会性别视角和跨学科的研究方法，丰富了我们对于历史多元性、复杂性的认识；将女性历史的探讨放在中国历史的具体过程、整体认识中加以观察，则拓宽了妇女史研究的学术眼界。“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”，这是代代学人相承的追求与实践。我们相信，《唐宋女性与社会》的出版，正像这无限延展而充满希望之道途中的一方铺路石板，记录着同仁们相携走过的里程，预示着新阶段的到来。

2002年10月，于北京大学中国古代史研究中心

（原载《唐宋女性与社会》，上海辞书出版社，2003年）

《中国思想与宗教的奔流：宋朝》推荐序

第一次看到讲谈社（日本东京）出版的这一套《中国的历史》丛书，是2005年底在日本京都的书店中。从卷帙内容到封面装帧都鲜明醒目，当时即感觉爱不释手。或许由于自己也治宋史吧，对于东京大学小岛毅教授这部《中国思想与宗教的奔流：宋朝》有着特别的兴趣。

这些年来，史学大众化的努力取得了不凡的成绩，面向大众的历史读物逐渐插满了书店的格架。从“戏说”到“正说”，炫眼的标题琳琅满目；从文人到学者，都为吸引普通读者展示出自己的才华。在可谓林立的史学读物之中，《中国思想与宗教的奔流：宋朝》一书，以其严肃的学术性、贴切的脉络感和风趣幽默的笔触，得以脱颖而出。这是一部予人新颖印象的历史著述，是一部构思立意脱俗、写法不落俗套、可以雅俗共赏的通俗读物。

本书内容的展开方式别具一格。通过流畅自然的起承转合及娓娓叙说，引导读者沉浸在鲜活的历史场景之中；与此同时，作者又时而抽身出来，照顾着今人与古人的不同感受，旁白般地提示着值得停顿的空间、值得“反刍”的点滴和值得思考的天地。其中有反思，有调侃，也有对于词汇语义及其变迁的清理（作者称之为“较真”）。如导言和结语中所说，本书原来是面向日本国内读者的，某种程度上是在解析“日本的文化密码”，对于中文圈内的研究内容反映不足；但有赖于作者与译者的共同努力，中文读者也会对本书内容感觉相当亲切。渗透在字里行间的，是作者作为史家的沉稳、机敏与睿智。本书对于史事叙述者立场之警觉，对于材料取舍原则之敏感，对于过度黑白两分的研究判别方式之戒惕，处处予人以启发。

“唐宋变革”是通贯全书的一条主线，讲“宋朝的诞生”，选择从安史之乱开始讲述，正体现出作者的这一用心。书中凡提及唐宋时代处，几乎都与“唐宋变革”这一母题相关。作者吸纳融通了多年来的学界成果，从而丰富了这一框架本身所涵括的内容。与之相映照的，另有一潜在脉

络，就是作者对于日本传统文化自何而来的关心。这是本书立意处的重要特点，虽非独立的议题，却时时闪烁可见。

对照本书目录，细心的读者不难看出，在导言开篇之后，全书渐次展开的十章，大体上可以分为三个板块：开端的四章，依照历史的时序，概述了公元九世纪末到十三世纪政治史的基本历程。继而进入本书最为核心的内容，以三章的篇幅，讨论这一时段中“思想与宗教的奔流”：作者分别从思想和宗教的变迁、士大夫群体和社会精神、科学和技术革新等角度阐释了“奔流”的意涵。接下来的两章，介绍两宋的文化潮流、普通民众的日常生活，通过延伸性的观察，让人们体味到“思想与宗教”养育蕴蓄的氛围环境与承载体。第十章则是宋代历史的结束，也是全书概观式的收束。

本书内容涉及政治史、经济史、社会史、学术史、艺术史等纷纭丰富的议题，体现着日本学界具有代表性的中坚力量对于宋代历史的“再认识”。在思想史家小岛毅教授的笔下，“朱子学”成为本书的关键语汇，甚至是“叙述的中心”。作者将宋代以来的儒学称为“新兴儒教”，但并不泛泛地将“教”归入“宗教”范畴之中，而是在“思想”与“宗教”的交汇面上予以讨论，这样就有了书名将二者并列的表述方式。赵宋一朝的历史，存在许多耐人寻味的现象，有着非常开阔的思考天地，显然可能有多种写法；本书作者选取其中影响突出的方面，主要自思想文化史的角度观察问题，叙述的主脉和着意落墨处，都在这里。

说到思想文化史，宋代在中国历史上的相关意义早被学术界敏锐洞悉。如果我们以开放、理性的态度去观察，则不难发现这一时期在中国数千年思想文化史序列中特有的重要位置。严复先生早就指出，宋代对于近代中国民族性和世界观的形成，有重大的影响；陈寅恪先生也曾高度评价赵宋之世在华夏民族文化演进过程中的“造极”地位。整体上看，宋代处于重要的转型期，它面临着来自周边与内部的诸多新问题、

新挑战，不是中国古代国势强劲的时期；但它在物质文明、精神文明方面的突出成就，在制度方面的独到建树，它对于人类文明发展的贡献与牵动，使其无愧为历史上文明昌盛的辉煌阶段。

宋代在重重压力下立国，是政策相对务实、注重制约的时期；也是士大夫政治之下，致力于建设恒久典范的时代。对规范的追求，对秩序的重视，对儒家经典的再阐释再造就，是这一时代惹眼的境界与亮色；而生机盎然的社会经济，植根现实的道德伦理，淡泊自然的理趣雅致，则构成这一时代的底色和基调，在走向平民化、世俗化、人文化的持续过程中酝酿发酵。就宋朝自身而言，其疆域面积远不及汉唐，而其统治所达到的纵深层面，却是前朝难以比拟的；就宋代文化的影响而言，其空间辐射面远远超越其统治区域，其长久效应也远远超越十一至十三世纪这三百年。此后，中国历史上再没有出现过严重分裂割据的局面，当时人的生活方式、思想观念，在一个相对流动的社会中被潜移默化地整合着，“文化的新潮流”渗入民众的日常惯习，以至于今人还会感觉到宋代留给我们的些许印痕。

认识宋代的历史，要将视野充分放开。研究者所面对的，不仅是一个王朝、一个政权，而是一个历史阶段。在辽宋夏金乃至东亚的背景中寻求更为通达的观照，是值得致力的方向。2005年本书日文版即将问世之际，小岛毅教授主持的“东亚的海域交流与日本传统文化的形成——以宁波为焦点的跨学科研究”开始启动。该课题构成为自“东亚海域交流”与“日本传统文化”互动角度探讨东亚历史文化遗产的出发平台。学界正殷切期待着新认识、新成果的不断面世。无数认识与再认识的碰撞、累积，将使我们对于该时期的历史有更为清晰而确切的理解。

最后要说的是，书中有些表述，与我们通常的认识不尽相同，也有个别史事尚须校核。但通篇看来，瑕不掩瑜，值得予以郑重的推荐。

2011年10月20日于香港科技大学人文学部

（原载《中国思想与宗教的奔流：宋朝》，广西师范大学出版社，2014年）

涵育学术，激活思想

——在北京大学人文社会科学院揭牌仪式上的致辞

非常感谢大家来参加北京大学人文社会科学院的揭牌仪式。

北京大学人文社会科学院是以人文与社会科学基础学科为主、推动跨学科交叉研究并且促进国际交流合作的学术平台。文研院依托于北京大学人文社科院系的学术力量，是院系结构的补充，是多方面多层次对话互动的平台，也是新想法、新议题的出发点和助推器。我们希望鼓励青年学人，鼓励沉潜，鼓励创新，鼓励个性；希望在校内外、海内外同仁的支持下，将文研院建设成为人文社会科学学者心目中亲切的家园。

北大文研院的基本宗旨，是“涵育学术，激活思想”。具体来说，就是服务学术，服务学科，服务学者；努力办成有理念、有规划、有活力的学术基地。学术事业中，“人”是第一位的重要因素。我们希望“近者悦，远者来”，依托北大综合优势，凝聚多方学术精华，建设更有国际竞争力的学术队伍。

文研院将在“涵育”与“激活”的平台上，致力于人文与社科多领域的交汇融通，致力于人文社科与自然科学的瞭解互动，致力于与海内外学界的深度对话。我们的学术委员会将负责把握学术导向与发展规划，工作委员会将负责各项学术活动的组织实施。我们将通过持续不懈的努力，凝聚核心学术议题，力争在重点领域实现突破。

如今，我们生活在一个变革的时代中，“创造”“改革”“常为新”是时代的要求；而要获取实质性的创新，我们也需要有所坚守。自从近代学科体系建立以来，对于“大学”意义的思考就一直不曾停息。所谓“大学”，应该是“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”的场所，是滋养学术、凝聚精神、辩驳问难、激活思想的源泉。

如各位所知，北京大学自成立之日始，即与祖国民族共命运。距今整整100年前，蔡元培先生被任命为北京大学校长，他任职期间提出的“循‘思想自由’原则，取‘兼容并包’主义”之精神，确立了北京大学的时代特色，也激励了现代中国无数先进知识分子，走在了国家民族历史进程的前列。

真正的学人，追求的是“有学术的思想，有思想的学术”。学术需要内在的思想力量，需要探寻精神的高度；大学需要“元气”，需要始终一贯、奋励向上的精神品格。我们是要有高远的目标，也希望这些目标能够接上“地气”。有碰撞有激荡才有活力，有活力才称得上“思想”；思想的内在力量，来源于先进理论的引导，也依靠切磋琢磨、开放的对话与批判性思维。

从研究者的个人经历中，大家或许会有同感：人文社科学者最需要的，可能是独立思考的充分空间，是能够用于潜心研究的充分时间。这些年来，一方面研究经费比过去充足，另一方面学术却仍然受困于种种不合理的约束。提法口号不断更新，做法却和学者心中的目标渐行渐远。当今我们缺少的，不是屡屡翻新的说法，而是脚踏实地的做法。大家都在探求，如何走出真正扎实的学术道路，如何一步一步、一点一点朝向目标“做”起来。

文研院是注重耕耘的园地，我们相信，收获是长期深耕细作、内在生发的自然过程。浅表式的“成果”统计与标准化的攀比，不是我们追求的目标。文研院将致力于深化学术积累，葆育浓厚气象。希望通过切实的努力，培育“净土”，守正出新；弘扬人文与科学精神，优化学术生态。

人文社会科学，面对着前日与今日的人类社会，着眼于明日的天地与境界，反思曲折与成就，注重思辨与洞察。学术的未来与生命力，取决于蕴蓄的广度与厚度，取决于探求的素养与能力。代代北大学人抱定

宗旨，砥砺德行，“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”。有同道、同人，同德、同心，希望正在于将来。

谢谢大家！

2016年9月20日于北京大学英杰中心

希望正在于未来

——“文研周年”活动致辞非常感谢大家拨冗来参加我们的“文研周年”活动。

不知不觉中，我们北京大学人文社会科学院到今天已经走过了一周年。一年前在英杰中心揭牌的情境都还历历在目，忐忑的心情还没平息，居然已经一年了！

各位老师刚刚看到了视频，翻阅了周年纪念册，跟我们一起回顾了这一年来，在学校和老师们多方支持下，在文研院活动的“人”，在文研院做过的“事”。

文研院的基本宗旨，是“涵育学术，激活思想”。在我们心中，“学术”和“思想”是融通一体的。学术需要内在的思想力量，大学需要探寻精神的高度，批判性思维的能力需要激发和培育。在建设世界一流的过程中，北大需要的，学者需要的，就是我们该做的。

一年时间里，院系老师们的倾力支持，同学们的热情参与，帮我们撑起了众多的活动。每次讲座、论坛之前，看到二体、二院门前路边成排的小黄车，看到讲堂、会场内外聚满的人群，看到座位上、过道中专注凝神的听众，看到举手提问者的热烈神情，……这一切让我们由衷地感动，也让我们感受到精神的历练。

这一切，都还只是起步。文研院的“开篇”，并非完成于2016年9月20日那一天。这一年里，我们都是为文研院的今后、为她在北大的持久生命力“开篇”。

文研讲座的开篇者，是“敦煌女儿”樊锦诗老师。她带给北大的，不仅是一股敦煌旋风，更是一种强韧的精神力量。她的人格魅力，感染着我们每一个人。正如讲座的主持人荣新江教授所说，樊锦诗老师是北大的骄傲，是北大精神的楷模。

“科技与人文”系列的开篇者，是韩启德院士。“医学是什么”，韩老师从历史讲到未来，从科学属性讲到人文属性、社会属性，让我们感受到科学家的广阔视域及求善求真的人文精神。

深度对话，是激活思维的有效方式。北大有琳琅满目的高端讲座。我们希望文研讲座和文研论坛，既能有厚实的学术底蕴，也能有活跃的思想交锋。论坛交锋的开篇，从揭牌活动的四组圆桌对谈已经开始；讲演者交锋的开篇，始自社科院考古所许宏、何努研究员有关“最中国”的观点对垒；其后考古界疑古派、信古派、释古派有关“早期中国叙事与想象”的阐释与辩论，直面认识的异同，呈现不同的研究范式，有效深化了核心议题。

青年教师的“未名学者讲座”系列，或许称得上是北大类似学术活动的开篇。有的青年老师说，在北大这么多年，第一次站在校级讲台上，第一次感觉自己如此受到重视。

李零老师组织的“《剑桥中国上古史》导读”，是师生们在二院阅读讨论的开篇。读书班不仅指导了博士生硕士生，吸引了文研院的访学学者，也吸引了多位海外著名汉学家。来访的牛津大学教授Jessica Rawson说，如果早些知道有这样的读书班，她应该来北大两个月，而不是访问两周。

多学科组合的田野调研，是文研院尝试性的“考察”开篇：秋季开学前，我们组织历史学、地理学、考古学、文献学、社会学的学术团队，远赴内蒙古居延，边考察，边讨论，学者收获丰厚，也为阿拉善盟额济纳旗的历史遗迹保护开发提供了智力支持。

“近者悦，远者来”，这是学者心中的愿望，也是文研院筹办之初，学校对我们的嘱托。一年来，文研讲座、文研论坛、未名讲座、静园雅集，形成了学术热点，凝聚了学界人气。

文研院能有今天，是因为我们身处北大。北大师生，从来不缺好的想法；老师们帮我们策划学术活动，帮我们把握学术标准。有老师说，我们都是文研之友；也有老师说，如果需要帮忙，我们时刻听候调遣。文研院的51位邀访学者，有资深教授，也有学界新锐；有的来自大陆高校、科研单位，有的来自台湾、香港地区，也有的来自美国、比利时、荷兰、土耳其、新加坡。大家汇聚在一起，把文研院视为共同的精神家园。

生机盎然的静园，有“动”也有“静”。二院有活跃的瞬间，有从容的恳谈，也有安静沉潜的读书写作。曾经有朋友拍过二院的夜景，静谧的院落中，月光映着一间间研究室透出的一排灯光，灯光下看得出一位位邀访学者伏案的身影。

有邀访学者说，文研院“将学者从量化测评、资源争夺、人际关系的纷扰中短暂地抽离出来，回归思想者单纯自主的工作状态”。他们说，“相信‘结构迢递’‘旷望高深’的北大文研院，必将吸纳学术界更多的远朋近宾，成为提升中国人文社会科学研究水准的重要推手。”

文研院生长在北大的沃土中，植根深厚的学术传统，共享前沿的学术理念。作为人文社会学科的平台，我们的责任是凝聚议题，引领方向，促进“共享”。共享也是分享，不仅共享知识，也共享思绪激荡的过程，共享思想碰撞的火花；不仅校内共享，也与国内、国际学界共享。

我们秉持的工作信念，是“清新风气，一流标准”；我们心中的追求，是北大“思想自由，兼容并包”的精神。感谢学校给予我们尝试的机会；感谢各位老师、各位学界同仁，鼎力支持文研院历时一年的“开篇”。我们知道，今后的道路还很漫长，真正的考验还在后面。我们相信，有同道、同人，同德、同心，大家共同的努力必将延续，理念必有发展，希望正在于未来。

2017年9月20日于北京大学二体报告厅

“山水”与“社会”

——“山水社会：一般理论及相关话题”研讨会致辞

首先，我代表北京大学人文社会科学研究院向各位的到来表示欢迎，也非常感谢上海喜玛拉雅美术馆把这样一个富于创意的多学科学术论坛放在我们静园二院举行。这将有效丰富和深化文研院这一互动平台的多学科内涵，形成辐射的学术效应。

“山水社会”作为上海喜玛拉雅美术馆参加威尼斯艺术双年展平行展的项目，是面向艺术界学术界的，也是面向广大观众的。我个人对此绝非内行，只能从门外大众的角度谈点零星想法。

从看到标题的那天起，“山水社会”这一主题就一直在我脑子里徘徊不去。为什么特别着意于“山水”，为什么“山水”尤其能与“社会”融通？伴随着这些问题，也有无数山水作品呈现在我“眼前”。

我首先想到的是，与人物、花鸟等作品不同，山水画作明显呈现出一种格局感，这正像宋代郭熙所说：“山水，大物也。人之看者，须远而观之，方见得一障山川之形势气象。”山水画铺舒消缩的布局和挥洒自如的手法，是抒写“意境”的突出代表。水墨山水反映着中国人的天下观、宇宙观，也是这种器局与观念的展现方式。只有山水画才能“以咫尺之图，写千里之景”。这让我们联想到人文学科的综合“体悟”与“格局”。

其次，“山”与“水”，就其天然形态而言，原本有别：山是“横看成岭侧成峰”的，高耸雄浑；水则是“春来江水绿如蓝”，柔和流畅。就山水对于人们心灵的感召来说，仁者乐山，智者乐水，二者也并非相同。但古往今来，无论诗词还是画作，“山”与“水”始终浑然一体，不分不离。联结这一切的，应该说是“自然”，也是人面对自然时的观感与心声。

山水画作的精神，不仅在其浓厚的气韵诗意与情境大观，也在于其“自然之性，造化之功”。所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”，所谓“天人合一”，都离不开人与山水、人与自然的关系。山水作为“自然”的表象，与自强不息的“天道”，厚德载物的“地势”融汇无间。

古人与今人的生活，物质上依赖于山水，精神上寄情于山水，自然的美感与意境的灵感也往往交汇于山水。历代文人墨客的题跋吟咏、刻石摩崖，李白“黄河之水天上来”的豪情、范仲淹“处江湖之远”的忧虑、黄庭坚“人得交游是风月，天开图画即江山”的情思，都让我们真切地感觉到山水对人生、对社会的启迪与关联。

今天的山水，更承载着众多的主题：自然、审美、情感，依山傍水的乡村景观，文化根脉的延续与断裂，生态的维系与破坏，乡愁的萦绕与寄托；另外，从旅游经济到生命意义，从形而下到形而上……山水似乎包容了覆载天地，包容了整个社会。

正因为如此，“山水社会”这一话题，在历史与当代、社会与人文领域中，都有着切实的意义。我谨代表北大文研院，祝愿本次研讨会取得圆满成功！

2016年12月18日于北大静园二院

建设民间学术团体

——国际宋史研讨会暨中国宋史研究会第十二届年会闭幕式致辞

非常感谢大家的信任，也感谢大会给我一个机会，代表宋史研究会新一届理事会讲几句话。

本次国际宋史研讨会规模盛大，群贤毕至，少长咸集，议题广泛，覆盖面宽，气氛活跃。我们由衷地祝贺本次大会暨中国宋史研究会第十二届年会圆满成功，感谢东道主上海师范大学的鼎力支持与精心安排，感谢上师大人文与传播学院各位老师、各位同学的辛勤工作。

中国宋史研究会本届年会进行了换届工作。新产生的理事会和我们全体会员，对于上一届理事会的积极工作，对于朱瑞熙、王曾瑜两位会长，对于张邦炜等副会长，以及乔幼梅、陈学霖、范荧等各位理事为学术事业的竭诚努力，表示诚挚的感谢。

新一届理事会的产生，是宋史研究会工作方式转型的契机。以往由德高望重的学界领军人物掌舵，今后则要逐步走上年轻化的进程。与此相应，建设服务型、组织型、沟通型的理事会，这一工作迫在眉睫。

众所周知，宋史研究会是各位学者自愿参加的民间学术团体。我们应该共同紧紧把握三个关键词：

首先是“民间”，我们的共识是尊重全体会员的参与权，尊重大多数会员的意愿。坚持群众性、开放性、多元化，继续培养宽松、和谐、健康、活跃的风气。

其次，或许最重要的关键词，是“学术”二字。努力建设严谨而又活泼的学风，是我们的首要任务。我们要对得起“学者”这一纯洁而神圣的称谓，努力坚持正确学术导向，注重新材料、新问题，尽全力倡导新的学术生长点，尽全力提高学术品质。我们要综合与专题并举，学者研讨与学生研读并举，个人研究与集体课题并举；积极创建学术平台，为不

同地区、不同专题领域的海内外研究者提供交流对话的更多机会，也使国际学术界听到中国学界更加有力的声音。

第三，宋史研究会是一个自愿组合而成的“团体”，是多年来大家共同精心维护的一片学术家园。我们要坚持集体负责制，努力建设整体的凝聚力和学术活力。我们理解全体会员的重托，我们会集中精力做学术团体所应该做、值得做的事情，努力畅通沟通渠道，鼓励正面交流，为青年一代的健康成长创造良好氛围。

以上是本届理事会的集体承诺，欢迎全体会员的热情参与和积极监督。

最后，再一次感谢东道主，也谢谢大家！

2006年8月23日于上海师范大学

学术对话与学术活力

——哈佛大学“9—15世纪的中国”国际学术研讨会致辞

很高兴能够和大家一起聚在哈佛。非常感谢会议主办方、支持者，特别是包弼德教授、伊沛霞教授和哈佛大学的团队创造了这次机会，让我们从世界各地来到这里。

本次会议的主题，是“Middle Period China: 800—1400, 9—15世纪的中国”。我个人感觉，这次会议的组织方式十分特别。一方面，会议的主体内容，可以说由“纵横两轴”组合而成：纵向的脉络，是800—1400年的中国；横向的铺展，则考虑到不同的讨论主题、学术领域和研究方法。另一方面，会议的进行方式，与我们通常熟悉的“发表+评议”颇不相同，它针对的不是单一论文，而是侧重于不同主题的开放式交流，以研究的“导向”为其核心关切。——这是一次面向未来，尤其是面向青年人的会议。

说到纵向的时段，这次会议的时间单元，既不是唐宋元明断代史，也不是大而化之的中国古代史。所谓“Middle Period”，既非对应于欧洲史研究的“Medieval Period”或者“Middle Ages”，也不同于中国传统概念里的“中古”时期。这一划分方式，超越王朝限制，强调以整体性社会观察为中心，尝试将复杂进程中更多的根本性因素纳入研究视野，力图呈现较长时段中更为广阔丰满的面貌。这一研究起讫点及相关时段的调整，必然引发无数新的疑问与见解。2003年出版的*Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*一书，即旨在提出并回应某些相关问题；在座的葛兆光教授在距今整整10年之前，也曾经提出“唐宋抑或宋明”——是唐宋对比还是宋明延续，指出研究视域或时段的改变，可能引起文化史思想史研究的一些根本性认识改变。

早在上个世纪初，日本学者内藤湖南的“唐宋变革说”即引发了诸多关注与讨论。60年代，王赓武先生也曾经指出，中国历史上很多重大的课题，往往被传统的以王朝为单位的研究方式遮蔽模糊了。1982年，当

Robert Hartwell教授在《哈佛亚洲研究学报》首次提出将“750—1550年”，也就是8世纪中叶至16世纪中叶作为一个整体性研究单元的时候，他一定没有想到，30年后，会有这么多学者——有资深的教授，有年富力强的学人，更多的是学界新秀——从世界各地聚集到“哈佛亚洲研究”的大本营，在这一研究时段下讨论问题。更为重要的是，一个原本“概念性”的框架，已经转化为国际学界论证、质疑以及对话的平台。

本次会议的横向布局，是将原本划分为历史、文学、哲学、艺术、宗教、考古、建筑、科技等不同学科的相关学者聚合到一起，在更为开阔的视野下观察思考，从不同的角度，就共同关心的议题集中交流。这是学术主题的凝聚，也是研究视域的拓展。会议的设计，有针对不同阶段、具体议题的小组讨论；也有根据学科领域、研究方法划分的大组，有宽泛范围内从“聚焦”到“发散”的从容对话。

我们景仰的前辈学者中，有许多融通的“大家”；由于培养方式的不同，后辈学人则有“专门化”的趋向。近些年来，研究材料与议题的拓展，使不同学科的学者自然而然地在其研究方向的延长线上汇合聚晤。例如，近些年来对于宋明时期书信的关注与研究，使历史学、文学、艺术史工作者走到一起。对于“再认识”的共同追求，引导出对于方法和理论的积极探索；也让我们真切地感觉到：不同的训练背景，使我们各有短长，已经离不开彼此的学科与贡献。

这些年来，学者交流的途径有了明显的不同。上世纪80年代后期我第一次到美国，每天最关心的是Postal Service的邮政车什么时候到，因为当时很多信息都是来自报纸和往返书信。90年代前期，耶鲁大学Valerie Hansen教授与北京大学的学者商议进行“丝绸之路”合作研究，只能靠越洋电话。1995年，Paul Smith教授来北大访问，当时我们全校都还没有Email。现在，我们有了互联网、微信、Skype、Facebook，有了可以共享的电子数据库与CBDB；而在简捷方便的同时，我们却更加感

觉到面对面直接讨论与深度对话交流的必要。

某种意义上说，学术界的活力，与“对话”分不开。无论远隔重洋还是比肩而坐，我们都有意见的交换与商讨，也有坦率的质疑、争议与辩驳；一些新的想法和议题，正是在这种“碰撞”中产生。对我们来说，对话和沟通无疑是学习与实践的过程。这里确实有语言的障碍，也有文化环境与思维方式的差异。但无论如何，实质性的交流一旦起步，就必将持续下去。

三十年前，1984年，两岸三地宋史学者自1949年以来首次在香港聚晤；1985年，则有了北京大学与杭州大学在杭州联合举办的第一届“国际宋史研讨会”。当时，与会者彼此还陌生隔膜；我们这一辈刚刚毕业，还没有机会作为代表出席；如今的许多老朋友，那时还未曾谋面；今天会场中的一些新秀，当时可能还没有出生……三十年来，时代的变化，学人群体组合的变化，技术条件的变化，研究与交流方式的变化，使得今天的“学术”从概念意涵到业绩成就，再到面临的局势，都有了明显的不同。我们的知识与能力结构，也遇到了更新的深刻挑战。

这次会议，正是国际学人对于挑战的集体回应：是对成就的集体检阅，也是对问题的集体反思。会议的规模可以说是盛况空前，与会学者近200人，收到学术论文160余篇。会议根据学者关注的不同时代、不同主题、不同研究方法，提供了纵横交错的多样化互动平台。不拘形式的充分对话，将是本次会议的核心主旨。通过这样的形式，希望能够辟出一条道路，通向新的学术境界。

最后，请允许我代表与会学者，感谢大会组织者、支持者和全体志愿者的热诚努力！预祝会议圆满成功！

2014年6月5日，于哈佛大学费正清中心

中篇 随笔·讲座·访谈

多种学术语境下的“深度对话”

进入21世纪以来，产生自不同背景的学术观念，日益频繁地在同一平台上进行对话，学者们有了更多相互交流的机会。正是在这种情形之下，深度对话的意义愈益凸显出来。

所谓“深度对话”，重要前提之一在于对彼此学术语境的关注、追溯与了解。只有在这一基础上，不同文化之间、不同学科之间、不同时代学者之间的“对话”，才有可能切实有益而真正促进深入理解。

一、“对话”与“相知”

在中外历史上，早期的知识、哲理往往是通过对话得以深化、得以传布的。无论是孔子与学生对话的记录《论语》、屈原（？）对问体的《卜居》《渔父》，还是柏拉图对话录之《斐多》《理想国》，都凝聚着那一时代的精神菁华。直至12世纪，南宋理学家的代表人物朱熹，也留下了语录体的《朱子语类》，与他的著述文字一起，成为重要的经典。从古至今，对话答问体著述都是阐释意旨、传布思想的重要方式。

我们翻阅唐宋文集时，会注意到一个有意思的现象：讲到相互交谈，唐人作品中常会径称为“话”，像孟浩然《过故人庄》说：“开轩面场圃，把酒话桑麻”；白居易《喜陈兄至》表示：“勿轻一盏酒，可以话平生。”^[1]“对谈”“对话”之类表述，则相对少见。元稹《答姨兄胡灵之见寄五十韵》称：“对谈衣赳赳，送客步盈盈”。刘长卿诗作《题冤句宋少府厅留别》中，有“对话堪息机，披文欲忘味”之说。“对话”一词，宋代之后开始比较频繁地出现，其中不少见于诗词篇什或往来信函。两宋之交郑刚中《与凌季文》书札，说：“比得书来，辞意委曲，恍若半夜长廊纸窗孤灯对话之时也”；南宋后期王同祖《与月船周君话别》，称：“明日须知子远行，一灯对话过三更”。而当时人笔下、口中的“对话”，大多是相知者的深谈。

《伊洛渊源录》卷五引《吕氏家塾记》，称北宋中期的大儒邵雍，

尝自言：“若至大病，自不能支；其遇小疾，得有客对话，不自觉疾之去体也。”学者来，从之问经义，精深浩博，应对不穷，思致幽远，妙极道数。间与相知之深者，开口论天下事，虽久存心世务者，不能及也。^[2]

短短数语，让我们感觉到“对话”与“相知”的融通。深度对话不仅是“深相知”者的交往方式，也是“相知之深”的重要原因。

如今所说的“对话”，在相对交谈的层面上，延续着原有的含义；不同的是，使用面更宽，具备了更为丰富深刻的内涵。就对话者而言，不再局限于友朋之间；就适用范围而言，也不再局限于小圈子内的款款叙谈。目前习见的沟通交流、信息传布，许多都是通过不同方式的对话进行。与此同时，不容忽视的现象是，在今天的文化环境中，短平快的对话方式日趋盛行，语言的使用及内涵的准确都不再讲究；这在某种程度上，也影响到学术叙述与论证的表达。之所以需要讨论日用而不知的“对话”方式，也是基于浅表式对话带来的隐忧。

“相知”可能是对话的前提；对话也是相知的途径，是理解对方、传布知识、碰撞思想的重要形式和载体。从延展的意义上说，对话不仅指时人的当面交谈，也包括研究者通过文献材料、物质遗存与前人的“对话”，包括历史学家与历史事实的“对话”。如英国史家卡尔所说：“历史是历史学家与历史事实之间连续不断的、互为作用的过程，是现在与过去之间永无休止的对话”。^[3]对于对话方式的关注，事实上也是对于学术进程的关注。

二、“词汇”与“概念”

《周易·乾·文言》曰：“修辞立其诚，所以居业也。”遣词行文中，词语的诚意，关系到事业保障、守而勿失。意念的表达从言语开始，对话首先借助于词汇。著名社会学家费孝通先生在其《乡土中国》中，明

确地指出，概念“是我们认识事物的工具”^[4]，而“概念必然是用词来表现的”；在人的生活与时间的关联中，“词是最主要的桥梁”^[5]。费先生多年之前的说法，不仅适用于“乡土中国”，适用于“生活与时间的关联”，事实上也适用于多方面的文化交流。

从这样一个思路出发，我们可以说，词汇是表达概念的语言形式，词汇与概念是文化交流的基础与出发点，承载着文化的差异和沟通的可能。词汇形成于特定语境下，不同时代、不同民族可能有不同的逻辑思维方式、话语体系和用词习惯；不同语言间的翻译，不仅是语言的转换工作，更是异质文化间的交流活动。

在与海外朋友交谈的过程中，我们经常会感觉到不同文化背景对于语汇概念丰富度的影响。当我们在日常闲谈中提及诸如伯父舅父、姑母姨母等亲属关系时，往往意识到汉语世界与英语世界中有关家族结构与概念复杂程度的差异。当我们在学术研究中讨论“问题”时，也难免遇到解释中的纷扰：“问题”是指“疑难”“困惑”“麻烦”“错误”，还是指“题目”“议题”或“关键”？这种笼而统之、分殊不明的状况，和西方语境中对于“question”“problem”“trouble”“mistake”与“topic”“issue”“point”等词汇的细致区分，迥然有别；这正体现出，在我们传统的思维方式中，对于这样一组相关范畴的分际和认识并非周密充分。

词汇与概念的翻译总是面临选择，不同词汇的使用，体现着对于概念理解的不同。一方面关系到概念引进（或转引）的路径，另一方面也反映出文化理解的差异和不断深化的过程。季羨林先生曾经通过Buddha译作“浮屠”“佛陀”与“佛”的不同，探求佛教进入中国的路径及其接受史。有关“中国”概念的翻译，则引发出更多的纷纭。上世纪80年代，美国加州大学学者组织的一次研讨会，讨论10—14世纪“中国”面临的挑战与回应，形成了*China Among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th-14th Centuries* ^[6]这样一部论文集，副标题中“the Middle

Kingdom”正是对于“中国”一词的习惯性翻译方式。2008年，哈佛大学包弼德（Peter Bol）教授在其“Geography and Culture: The Middle-Period Discourse on the *Zhong Guo* -the Central Country”^[7]一文中，基于中叶史阶段（middle period）^[8]对于“中国”的认识，对这一翻译方式提出了质疑；将“中国”翻译为“the Central Country”。两种不同译法，明显反映出译者的不同理解。

值得顺便提及的是，即便是同操汉语的学者，也对何谓“中国”有不同的体认。在2016年11月北京大学人文社会科学研究院组织的题为“最中国”的对话中，中国社会科学院考古研究所的何努、许宏研究员，对于陶寺遗址为“最初中国”抑或二里头遗址为“最早中国”，有开放的辩论；认识差距主要涉及“中国”概念的最初源起和演化，涉及如今对于早期中国的理解。这也使我们联想到，葛兆光教授《宅兹中国》一书，副标题为“重建有关‘中国’的历史论述”；许倬云先生的大著《华夏论述：一个复杂共同体的变化》亦意在说明，诸如“华夏”“中国”这类概念，是在历史与文化进程中演变的。

类似的例子还有许多。讲中国古代史，经常用到“帝国”一词，但对于何谓“帝国”，显然存在不同的联想。近些年来国学大热，何谓“国学”，却是言人人殊。又如“封建”“专制”等等，讨论一时搁置，理解仍然不同。

学术词汇的选择、概念范畴的理解，适用于特定学术语境，往往没有绝对的正确与谬误；但这并不意味着混沌杂陈、无是无非，也不应该导致甄别与评判的缺席。我们不能满足于自说自话。通过有针对性的对话，可以厘清某些概念，至少可能认清彼此执持的观点与意念，便于寻求讨论的共同基础，梳理困惑的缘由。

三、“语境”与“深度对话”

尽管受到各种后现代思潮的影响，总体上看，历史学者还是试图追寻逝去的真相。广泛阅读与文本细读，一直是人文学科训练学生时所强调的。阅读——读书、读画、读作品、读作家，是后来人与书写者绘画者“对话”的方式，也是我们得以进入特定语境的方式。侧重于“史”——诸如历史学、文学史、艺术史、哲学史——的学者更是如此。

就个人的浅薄了解而言，会感觉文学史、艺术史、哲学史家的阅读方式，重在作家作品，擅长将特定作家的特定作品“拉”出来，细致研读；对于周围世界的理解，旨在加深对于该作家该作品的认识。历史学者则不很相同，惯常于将不同类型的材料“推”回到特定历史现场，希望能够拼接组合出一幅“全貌”式的图景；无论涉及某一地域，或者针对某类问题，都是如此。专业特质的不同、分析术语的差异，会让来自多学科的学者彼此有新鲜感、刺激感；相关积累的丰厚、旨趣道术的相近，也使大家得以发展出深度对话的可能。

在研究实践中我们经常感到，即便同属汉语世界的学人，与古人、与前辈、与其他专业的同侪对话，仍然会有言语上的隔膜以及理解上的参差。同一篇文章、同样的材料，不同的读者会体悟出不同的内容；即便就同一读者来说，不同的阶段或心境中也会读出不同的意涵。今人与古人、与朋辈甚至与自身，都需要放下身段，不断追问，往复对话。引导其间的问题意识和反思精神，正是对话深入的前提。

今天中外学者之间的对话，通常认为是在“全球化”的背景下进行，有着统一的平台；事实上，种种制约因素会使这平台并非坦平。能否有效对话，当然首先取决于语言能力；但即便语言流畅，对话仍然可能存在滞碍。对话者经历的背景脉络或许相当不同，需要深入了解彼此所处的具体阶段，以及相应的词汇、语言、思想、情感的复杂状态。

曾经有海外汉学家提问：

本土的语言和概念能够被转译为另一种文化吗？这种转译方法能够使其在另一种文化环境里被理解甚至实践，而同时保持它的本土性？也就是说，他们被翻译之后能否保持其原始质感和意义？^[9]

罗柏松（James Robson）教授在其学术报告“回光偏向：西方对《道德经》的挪用及翻译过程中所表现出来的文化交流与多重误解”^[10]中，也表现出相应的警惕与关注。

2003年，美国思想史家田浩（Hoyt Tillman）主编的《宋代思想史论》一书被译作中文。翻译者之一杨立华教授就此撰写了《在母语的防线上》一文，围绕文化主体性，提出了他对于“真正的内在理路”略显沉重的一些思考：

对于汉语言说者而言，我们与汉语传统的关联绝非任何表象的结果。汉语构成了我们被抛的境遇，作为它的回声，我们总是在一种最鲜活的直接性中关联着它。……从真正的内在立场看，我们对汉语文化的注目根于内心深处不容或己的冲动。这冲动超越了所有的计度和衡量，也超越了所有的价值考虑。……要求仅仅以阅读中国为目标的外国人对我们的文化有切肤之痛，显然有苛求之嫌。在这里，批评的目的不是要改变对方，而是要唤起我们自己的警觉。^[11]

针对这番议论，田浩教授在《我的思想史研究》一文中有直截了当的反应：

老外有一个好处，可以从外面的角度来看一个传统。一个在传统中长大的人，研究这个传统，很容易觉得这样子的演变、发展是自然的，不必解释。……从外面看，可以看出一些新的立场或是问题。好像这样子发展并没有什么道理，是需要解释的，这样就把传统里面的一些发展或是演变问题化了。这是外部立场的一个好处。^[12]

2016年，《哈佛中国史》（*History of Imperial China*）中文版面世，在该书总序中，主编卜正民（Timothy Brook）教授深情回忆起多年前他与朱维铮教授的一番对话。针对卜教授提出的困惑“既然我不是中国人，那当一名中国历史学家到底有什么意义？”“到底怎样我才能像理解自己的母文化那般，更真切地理解中国呢？”朱老师回答说：

你想象中国是一个仅有一扇窗户的房间。我坐在房间里面，屋里的一切都在我目光之中。而你在房间外头，只能透过窗户看见屋里的景象。我可以告诉你屋内的每一个细节，但无法告诉你房间所处的位置。这一点只有你才能告诉我。这就是为什么中国历史研究需要外国学者。^[13]

卜教授继而说：

他（按指朱老师）相信，我们的确能带来什么，而且我们拥有一种中国人无法依靠自身开辟出的观察视角，因为我们对中国的观察受世界其它地方的政治、社会、文化生活经验影响，而这些经验是中国人所没有的。^[14]

“内在理路”与“外部立场”、“屋里的景象”与“外部的窗户”无疑体现出认识中国古代思想史的出发点不同，必然有其观察视角与面向的差异；但与此同时，来自不同角度的思考，也有效地丰富着学界的整体认识。立足点差异带来的认识差异，无疑是我们面对“整体”时无可回避的要素，这正是我们主动寻求“对话”的原因。在内者要警惕习焉不察造成的局限，在外者要提防自身文化背景带来的潜在意识。通过深度对话，我们希望能够建立“共通”而非“共同”的话语，使叙事更加“立体”，更加贴近历史的现实。

有学者指出，中国与西方在社会形态上的巨大差异深刻影响了二者的发展路径和文化心理。著名汉学家、英国学士院院士罗森（Jessica

Rawson) 教授曾经批评说, 她来中国访问期间, 缺少“专业深入的交流”。这或许不是一个人的意见。从西方学者的视角来看, 缺乏敏锐犀利的交锋, 可能是“另一种不尊重”^[15]。这也提醒我们, 应该更加重视沟通的意义, 既要直面对方, 严肃质疑, 延伸讨论, 优势互补; 也要突破“待客”的心理习俗, 真正通过坦诚透彻的对话登上国际学术舞台。

这些年来, 伴随着经济发展的压力与期冀, 一个原本使用于赛车、速滑等体育竞技项目的词汇——“弯道超车”, 成为加快建设速度的关键词, 频频见诸媒体报端, 引起了社会各界的关注。经济上如何“超车”是另一议题, 但至少在文化上, “弯道超车”遇到的问题需要充分注意。

数年前, 我曾经从事社会性别历史的教学与研究。当时就感觉到, 中国学者与欧美史家的对话, 尽管堪称友善, 却非在同一层面上进行。其中原因之一或许在于, 性别研究本身也是现代社会的产物; 社会发展阶段不同, 对于性别差异的体悟与关注重点也不同。2016年我参与了有关全民阅读以及实体书店境况的调查, 也注意到在现实生活中, 社会发展状态的不同, 明显影响到阅读习惯的养成和阅读方式的选择。就发展中国家和地区而言, 许多方面的“启蒙”过程事实上并没有完成, “现代化”仍是全社会面临的挑战; 一步跨入“后现代”, 其间的文化缺环便显露出来, 制约着所谓的“弯道超车”。对此, 参与对话者应该有充分的认识。

过去一二十年中, 各类学术讲座琳琅满目; 近段时间, 不同类型的学术对话也是精彩纷呈。这些积累, 正是“深度对话”的基础。说到“深度”, 首先要求有意见的交集、交锋, 交谈要有针对性, 不能满足于在同一场合下各说各话、自说自话。而有效交集、交锋的前提, 是对于彼此的文化背景及学术语境有所理解, 有共同的学术追求。

“深度对话”要求对话各方了解彼此的学术积累与学术认识, 在此起点上形成对话的平台。许多时候, 观点的相左与意见的错位来自文化的

差异。就宋代历史而言，国内学者痛惜其疆域的狭小、国势战力的不振，关注王朝灭亡的悲剧；而欧美学者则更多赞誉宋代的文化繁盛，关注王朝持续的原因。这背后存在着不同的心境情结与思考参照系。

对话是激活学术思想的必由路径。我们追求的“一流学科”，在多学科互动互逼的驱动下才能建设出来。不同学科、不同领域的比较研究，通常是学者认识事物的基础，是辨析事物异同关系时常用的思维方式。比较，立足于对差异的观察；而着眼于比较的对话，则需要寻求对于基本出发点与核心概念“共通”的理解，以便建立深度交流的基础。学术脉络、学术规范反映着学术意识、学术境界，有助于寻找特定领域的学术前沿。对于彼此学术脉络的了解与梳理、跨越畛域的学术规范，是深度对话的保证。这样的对话才有针对性，才有可能抓住实质问题，将研究推向深入。

深度对话也需要技术层面的保证，要求对话的组织者“沉下去”，下足功夫：有牵动性的核心议题，有集体性的研读考察；参与对话者有备而来而非临时凑数，议题逐渐深化而非平行散在；不仅是讲座，不仅有会议；对话方式“深耕细作”而非浅尝辄止，讨论持续跟进而非曲终人散.....此外，参与共同的田野实践，融通书本材料与社会观察，也是深化对话内容的有效方式。

深度对话，要求同，也要存异。如葛兆光教授所说，我们所处的，是一个需要多面镜子的时代。个人观察与研究往往需要聚焦，而难以多“点”并存通亮。这就更需要往复式的对话。我们不能期待通过对话解决所有问题，但深度有效的对话会使我们开阔视野，减少误会，增进彼此理解。不同文化要互通互鉴，特色鲜明，繁荣多样，今日世界才能健康多元而丰富多彩。

2016年12月

北京大学燕京学堂“中国与世界”高端学术论坛发言

[1] 苏轼的七言绝句《别南北山诸道人》有“衰发祇今无可白，故应相对话来生”的说法，亦是类似用法。

[2] （宋）朱熹撰：《伊洛渊源录》卷五，戴扬本点校，见朱杰人、尹佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第12册，990页，上海，上海古籍出版社，合肥，安徽教育出版社，2002。

[3] [英] E.H.卡尔：《历史是什么？》，陈恒译，115页，北京，商务印书馆，2007。

[4] 费孝通：《重刊序言》，见费孝通著、刘豪兴编：《乡土中国》，4页，上海，上海人民出版社，2013。

[5] 在《乡土中国》的英文版本中，这句话被译作“This connection rests upon the ability to use words”，意思十分明确。见费孝通著、刘豪兴编：《乡土中国》，19页，上海，上海人民出版社，2013。

[6] Morris Rossabi ed., *China Among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th-14th Centuries*, Berkeley, University of California Press, 1983.

[7] 黄应贵主编：《空间与文化场域：空间之意象、实践与社会的生产》，61～106页，台北，汉学研究中心，2009。

[8] 大体上指中国8—16世纪的历史时期。

[9] [瑞士] 胜雅律（Harro von Senger）：《谋略：关于在中西方文化交流语境下翻译本土词汇及其概念的理解问题》，见[英] 常向群主编：《中国比较研究》第1辑，69页，伦敦，全球中国出版社，2016。

[10] Distorted Reflections: Cultural Exchange and Mutual-Misunderstanding in the Western Appropriations and Translations of the *Daodejing*, 2016-12-18, 北京大学文研讲座。

[11] 杨立华：《在母语的防线上》，载《二十一世纪（网络版）》，第87期，2005。

[12] [美] 田浩：《我的思想史研究》，载《中国思想史研究通讯》，2004（3）。

[13] [加] 卜正民：《〈哈佛中国史〉中文版总序》，见[加] 卜正民主编、[美] 陆威仪著：《早期中华帝国：秦与汉》，王兴亮译，15页，北京，中信出版社，2016。

[14] [加] 卜正民：《〈哈佛中国史〉中文版总序》，见[加] 卜正民主编、[美] 陆威仪著：《早期中华帝国：秦与汉》，王兴亮译，15页，北京，中信出版社，2016。

[15] 朱可人：《除了兵马俑，中国如何向世界展示自己？——专访著名汉学家、英国学术院院士杰西卡·罗森》，载《三联生活周刊》，2017（26）。

历史研究要强化史料辨析

历史学的特性在于注重实证，注重反思。史学研究的根基在于史料；研究的成功与否，取决于史料与“问题意识”结合的成功与否。在这一意义上可以说，“史有定法”，历史解释要靠史料说话；史料的收集与辨析，是历史研究的出发点。经由“大量的、批判地审查过的、充分地掌握了的历史资料”^[1]，才能对今天的认知有所贡献。

所谓“史料”，顾名思义是指历史上留下来的材料，其内容远较“史籍典册”范围宽泛。以中国古代史研究的常用史料为例，既有编年体、纪传体、典志体、纪事本末体的史部文献，也有儒家经典、诸子百家学说及浩瀚的文集笔记；近代以来，诸如甲骨文、简牍帛书、出土文书、内阁及地方档案、谱牒契约等陆续发现的文字材料，地图、画卷、雕塑等图像材料，建筑遗迹、考古器物等物质材料及其组合方式，以及广博丰富的域外材料等等，更在一定程度上促使新的解释范式出现，带来重写中国历史的机会。综合利用各类材料研究问题，跨越畛域，寻求前沿，已经成为时代学术的新潮流。

目前的大数据时代中，数据库的广泛应用降低了史料收集的难度，但同时也对人文学者的素质提出了更高的要求：既然不能仅靠材料的熟悉夺得先机，辨析与追问的能力高下自然凸显出来。数据库应该是助推研究深化的路径，要十分警惕急功近利氛围下“表浅化”的可能；不能满足于表层文本的提取和简易的攒凑式结论，透彻的研究脉络还要靠阅读体悟、材料辨析来摸索形成。

“历史”本身的历史性，使得史料必然带有特定的时代印痕与记述者的理解，并非纯粹客观；通过史料研读对于历史“真相”的追索与逼近，注定是一崎岖而无止境的过程。对于史料要予以充分尊重，也要对其中可能的“包装”抱持警惕。帝制时期的统治者对于修史的重视，带来了许多便利条件，促成了史学著述一定程度上的繁荣，也造成了政治权力在修史过程中的介入与渗透。唐宋时期史局、史馆、日历所、实录院等机

构陆续出现，官修国史成为常态。著史讲求“书法”，政治道德观念寓于其中。中国史家有秉笔直书的优秀传统，也有强烈的“考信”意识，二者撑擎起中国史学的天地，达致恢弘高远的气象；而与此同时，也要看到特定历史阶段的“资治”观念乃至“本朝史观”对于著史者或隐或显的影响。

南宋时章如愚曾经说，“修撰史之目不一，而其凡有二：曰纪载之史，曰纂修之史”^[2]。大体上，记载之史重在记录史事；而纂修之史则经过取舍编辑、增删润色。纂修之史凝聚着史家的心血，体现着“史学”演进的历程；但就其形成过程着眼，则不难注意到，特定文本关联着特定的历史情境，有可能掩映着渲染涂抹的曲折历程。即便起居注、日历之类“记载之史”，亦非纯粹的史实记录。史事被记载，被编纂，被润饰，构成了我们今天所见的“历史”，而承载这一“历史”的文本，显然是层累叠加而成。

寄托着8世纪初期政治家和史学家政治理想的《贞观政要》，反映出在经历了武则天半个世纪非常手段的统治之后，士大夫们期待恢复唐太宗时期政治秩序的强烈愿望^[3]；而四库馆臣即曾指出，“书中所记太宗事迹，以《唐书》《通鉴》参考，亦颇见抵牾”^[4]。宋代的《宝训》《圣政》，是在《贞观政要》直接影响下产生，内容重在阐发本朝祖宗的嘉言懿行，无论官修或私纂，都不是纯粹学术事件，而是寓意深远的政治文化行为。其中许多说法，包括被后世反复褒崇的说法，例如宋太祖时“宰相需用读书人”^[5]等等，事实上都经不起史实的验证。宋人心中认为，“史者，国家之典法”^[6]。在“为万世法”这样一种正义而神圣的框架之下，士大夫们不惜化解本朝丰富的历史内涵，根据自己的理念，有所拣选，有所消磨，有所凸显，塑造出可供借鉴的“祖宗”形象。这并非简单的溢美逢迎，而是体现着当时士大夫的“集体政治智慧”，但这种做法无疑是以部分掩去历史真实为其代价的。更值得注意的是，自“仲尼作《春秋》，乃讳国恶”^[7]，历代由于“事有讳避”，可能导致有些“事

关大体者，皆没而不书”^[8]；事涉敏感，则“紧切处不敢上史”^[9]。朝廷政策的摇摆，也会导致实录、国史的反复删修。

观察史料尤其是“纂修之史”与特定时期“本朝史观”的关联，重点不在于辨识某一材料的真伪，更不是要把当年的学术问题政治化，而是试图厘清历史记载形成的过程及其背后的因由。今人研究历史，离不开当时的史料，也不能脱离时人对于当代史事的诠释。但本朝人记当时事，有其鲜活准确的一面，也有因敏感而曲饰的可能。作为研究的出发点，需要把包裹于史事外层的“说法”与史实本身剥离开来。

历史资料的意义，不仅在于学术。当朝乃至前代史料所承载的“故事”，在重视持经守常的传统时代，通常受到强烈的关注。史料中记录着史事的见证，包含着处事的先例，是重要的政治文化资源，经常被引为成文法典的补充。档案作为历史资料，也往往被用作政治交涉中的“利器”。北宋熙宁八年（1075），宋辽双方发生边境划界冲突，沈括被神宗派为宋方使者，“括寻于枢密院阅案牒，得契丹顷岁始议地畔书”^[10]，以此作为“文字照证”^[11]，夺得了与契丹交涉中的话语权。我们在宋代记载官员“功过事件”的印纸中^[12]，也清楚看到人事选任制度对于既往材料的关注。

史料的解读，是要正确理解材料中表述的内容。在泛观博览的基础上，要细读“挤榨”材料内容，将不同的材料充分组合质证、分殊辨析，力争凿实。就这一层面而言，或许可以说，是“史有定法”。通向历史解释的基本路径，即“去粗取精，去伪存真，由此及彼，由表及里”，会导向更为开阔的研究空间。历史解释重在比较说明，要从历史的联系和发展变化中考察研究对象，从逻辑上对其“所以然之故”“所当然之则”予以阐说。历史解释的不同，往往根源于史料收集程度与辨析深度的差异，也取决于研究者的视野眼光、学术思维习惯和整体人文素养。不同的议题可能需要不同的研究方法，所依靠的材料类型也会有所不同，或许可

以谓之为“史无定法”。

如习近平同志所说，历史研究是一切社会科学的基础，承担着“究天人之际，通古今之变”的使命。史料的收集辨析是历史研究的出发点。在学科体系重组、知识结构更新的时代，希望在历史解释方面求得实质性的学术突破，而不是满足于用语、词汇的变幻出新，必须实实在在从材料的搜讨与解读开始。

（原载《人民日报》学术版，2016年5月16日，发表时有删改）

[1] 《马克思恩格斯选集》第2卷，39页，北京，人民出版社，1995。

[2] （宋）章如愚：《山堂先生群书考索·续集》卷一六，叶7a，影印北京大学图书馆藏元延祐七年圆沙书院刻本，北京，北京图书馆出版社，2006。

[3] 吴宗国：《〈贞观政要〉与贞观君臣论治》，见袁行霈主编：《国学研究》第3卷，355～382页，北京，北京大学出版社，1995。

[4] （清）永瑢等：《四库全书总目》卷五一，463页，北京，中华书局，1965。

[5] （清）毕沅编：《续资治通鉴》卷四，98页，北京，中华书局，1957。

[6] （宋）欧阳修撰：《论史馆日历状》，见《欧阳修全集》卷一一一，李逸安点校，1687页，北京，中华书局，2001。

[7] （宋）刘攽：《与王深甫论史书》，见《彭城集》卷二七，叶1a，270页，《景印文渊阁四库全书》第1096册，台北，台湾商务印书馆股份有限公司，1986。

[8] （宋）欧阳修撰：《论史馆日历状》，见《欧阳修全集》卷一一一，李逸安点校，1687页，北京，中华书局，2001。

[9] （宋）黎靖德编：《朱子语类》卷一二八，王星贤点校，3078页，北京，中华书局，1986。

[10] （宋）李焘：《续资治通鉴长编》卷二六一，熙宁八年三月辛酉条，6367

页，北京，中华书局，2004。

[11]（宋）李焘：《续资治通鉴长编》卷二六五，熙宁八年六月壬子条，6499页，北京，中华书局，2004。

[12] 参见包伟民、郑嘉励主编：《武义南宋徐谓礼文书》，北京，中华书局，2012。

宋代史料整理二题

历史学是一门启人心智的学问。它对于我们的吸引力，是与它所面临的挑战紧密联系在一起。历史学所仰赖、所辨析的丰富材料，所关注、所回应的特有议题，是我们终生面对、尽心处理的对象^[1]。

史学领域中新议题与新研究的出现，有赖于史料范围的不断开拓。距今85年前，陈寅恪先生在《陈垣〈敦煌劫余录〉序》中，即指出新材料与新问题对于“一时代之学术”的重要意义。与中古其它时代相较，宋代存世文献尚称丰富，而新发现的材料不多，足以撼动既有认识的材料更少。尽管有考古学界的长期关注和宋史学者的不断跟踪，但出土材料的发现，仍属可遇不可求之事。

宋史学者日常所见材料，有许多是来自“坊间通行本”的。严耕望先生曾经说过：“真正高明的研究者，是要能从人人看得到、人人已阅读过的旧的普通史料中研究出新的成果。”^[2]这些材料经过深度的整理研究，有了新的视域、新的方向、新的问题点，即可能“激活”许多以往不曾措意的内容，从中领悟到新的认识。

对于宋代出土材料和常用史籍的整理与研究，近年里取得了不少进展。仅举突出的两例：就出土的文书类材料而言，浙江武义南宋时期徐谓礼文书的出土，特别是2012年包伟民、郑嘉励领军对于这批文书的高水平整理^[3]，为学界开启了新的“议题群”，提供了深化研究的依据。就宋史界熟悉的文献史料而言，《宋会要辑稿》的再度整理，为学界提供了方便，更引发出对于这类基础史料本身深入认识的可能^[4]。

—

近些年学界注意到的宋代行政文书类材料，包括法令汇编、地方军政文书、公牒之类，相对集中的有《天圣令》、西北边境军政文书以及宋人佚简等。这些材料被发现后，受到唐宋史学者广泛重视，从整理到研究，都有高质量的成果呈现。

传世文献中有许多涉及行政文书的内容，但对于文书流程的记载通常并非直接。政令文书的流程是政治秩序的体现，反映着权力的枢纽点、制度的环节与政令的流向，从中得以观察帝国时期行政网络的运行方式、官员关系网络的结构方式。当年留下的有关行政运作程序的书法卷帙和出土文书，使我们有机会从制度演进的角度，讨论从唐朝、五代，经过北宋直至南宋的制度设计、行政规程与实施中的具体情形。

徐谓礼文书，基本是围绕官员个人的个案材料，就其涉及内容、篇幅规模而言，自然远不能与敦煌吐鲁番文书等材料相比；但它是目前所见最为详尽的中古官员个人仕履资料，在制度史上有其特殊价值。该文书的面世，为宋史学界开启了一扇重要的窗扉，提醒我们追踪新的材料，也使我们得以提出并且思考新的问题。

这批文书的发现，充满了偶然性。但偶然中也有自然。仕途是官员的命运所系，宦宦身份是其一生成败的重要证明。就今见唐宋时期的材料来看，以不同形式保留仕履记录（尤其是官告），可能是当时普遍的做法。唐代西北、宋代东南，都不乏例证。研究者曾经指出，唐代有以正式告身文本随葬者，也有家人在临葬时抄录死者告身原件用以附葬者；不同地区发现的唐代随葬告身抄件，有纸本，亦有石质^[5]。甚至有研究者认为，“随葬告身抄件实为唐代丧葬的一项制度”^[6]。南宋张孝祥《于湖居士文集》^[7]后附8份官告1份敕黄，杨万里《诚斋集》附有其“历官告词”31份^[8]。陈康伯、方逢辰等人的文集，都是其后裔编成^[9]，其中也保存有他们任官南宋时的敕牒、告身。徐谓礼是南宋中后期众多官僚中的一员。正是由于其身份、事历平常，因而具有充分的代表性。其历官文书，是成千上万中下层官员履历记录的代表。官告、敕黄、印纸等材料备份“录白”，承载着官员（包括已逝官员）的精神寄托，鲜活体现出当时官僚社会的特色，也反映着时人的社会文化心理。这些告敕无论是珍存于家中、附著于集内，还是随葬于墓中，都体现着官员本人及其家属的理念，体现着他们对于仕宦身份证明的重视；而不

同之处是，文集中的告身等材料，皆无程序，无签署，对于实际流程的质证意义，远远不及文书实物。对研究者来说，保留完整的徐谓礼文书无疑是珍贵的制度史资料。

整整30年前，我自己的硕士论文选题，主要针对宋代文官选任制度的研究。当时讨论到宋代的磨勘叙迁、差遣除授，成资、年满，待次、待阙等问题，也涉及宋代考核官员的印纸批书。写作时依据的材料，主要来自官方文献的记载。近年里一些青年朋友关注文书制度，观察官僚体系的运行方式，一直希望寻求“运行流程”的实物载体，不仅从正史文献也从传世的书法卷帙中探索制度的运行踪迹。恰在此时，这批文书提供了难得的契机，使学界的认识有可能获得实质性的突破。

徐谓礼的告身、敕黄、印纸录白，反映出南宋时期人事除授中文书档案制度的成熟，也呈现出以往不为人知的若干细节。通过这批文书，我们了解到当时相关制度运行的方式、程序、实态。这“实态”一方面是相当的程式化，体现出制度的异化，并非如想象般地“运行”；另一方面也使我们藉以窥得制度的实际目标及其施行重点所在。

《武义南宋徐谓礼文书》面世后，引起了学界的积极反应。继2012年11月国际性学术研讨会之后，2013年4月，中国人民大学历史学院举办了“徐谓礼文书与宋代政务运行学术研讨会”；2014年7月，北京大学中国古代史研究中心与人民大学历史学院联合举办的“出土文献与历史研究：7—13世纪”博士生研读班，也包括了有关徐谓礼文书的专题。我个人2014年春季在哈佛大学东亚系开设的“宋代文官选任与管理”（Personnel Administration of the Song Civil Service）课程以及2015年秋季在台湾大学历史系开设的《走向“活”的制度史》工作坊，也都涉及文书中的内容。

出土文书带来了新研究的可能性，而将这可能变为现实，要靠我们的切实努力。就徐谓礼文书而言，尽管其性质相对单一，我们的研究也

要秉持多面向、重综合、广格局、深追问的原则。

所谓“多面向”，主要是指观察与研究的切入点、着眼点应该丰富而多元。首先，传统史学应该与田野考古工作相结合。如郑嘉励所说，随葬文书是墓葬整体的组成部分，要结合南宋时期的墓葬理念、墓葬格局、墓葬形制，观察文书材料在特定墓葬随葬品“序列”中的原始位置。我们的研究着眼点，要把特定材料“嵌入”历史现场^[10]，力求还原其本初“意义”。其次，议题要充分拉开，要对文书进行多角度的观察。目前对于官告、省札、荐举、考核的研究，对于给舍封驳、签署花押的研究，对于地方行政、发运司的研究，对于公文处理乃至书手书法的研究，等等，延伸出多方面的认识，挣脱了论题单一的窠臼。另外，我们要充分利用“录白”特点，关注文书类型、文书性质、文书内容、文书结构、文书形制，同时也关注“录白”与原始文书的区别，这样才可能形成更为丰实的研究生长点。

所谓“重综合”，主要是指材料的综合利用，相互发明。首先，要将出土文书与传世文献结合研究，形成不同来源的“材料组”，彼此质疑、印证，这样才能改变我们习用的设问方式，真正深化我们对于相关制度的了解。其次，要善于汇聚不同类型的散在材料，例如文字材料中的石刻材料、书法作品、宗谱族谱，以及非文字材料中的各类图像、历史遗迹、墓葬群等，使我们对于文书自身及其制度文化背景、环境氛围的认识相对综合而非琐碎“散在”。

所谓“广格局”，主要是指对于一时代（例如南宋）整体的观察与研究。“点”状的研究本身并不意味着“碎片化”，关键在于研究者心中是否有开广的格局观。就文书解读而言，随文释义是重要的研究方式；而“义”之所在，不仅通过文书中的语汇字词表述出来，也经由充斥、渗透其中的倾向、气息体现出来。仅就文书讨论文书，不是历史学真正的出路。徐谓礼文书对我们而言，是思考的例证，是观察的线索，而不是

聚焦的终极。现有的知识结构对于文书理解有重要帮助，但不能拘泥于既有框架；要以文书实例来丰富以往的认识，挑战以往的认识；要在以往认识的基础上前行，走出以往认识的束缚，争取形成对于宋代制度格局新的体悟。

所谓“深追问”，是希望提醒我们这些制度史的研究者：善于提出问题，善于深化问题，是成功追索的关键。就学人普遍关注的印纸来说，徐谓礼时代的批书方式，可能比北宋规定细密，但从目前材料来看，从北宋前期到南宋中期，并非有实质性的区别。我们既不能仅依据文献记载的条目规定，就认为这一制度实施有效；也不能只看到运作现实与我们心目中的制度不符，就简单认定为“具文”。“具文”二字可能掩盖着不少实质性的内容，我们不能停留于表浅层次的论断，不能让我们的研究沦作具文。真正的“研究”，要继续追问如何理解这“制度”本身：世上本没有不经实施而存在的“制度”，也没有原原本本谨守规定的“实施”。就徐谓礼印纸批书中的考成文书而言，值得我们深思的是：这尽管异化却有模有样、代价不菲的做法，在当时究竟是为了什么。退一步讲，即便如我们所批评的，当时某些做法是体制内“敷衍”的产物，甚至是各级人事部门对朝廷规定阳奉阴违的表现；我们也很难认为宋廷的行政官员、“行家里手”们根本不了解这类情形。因此，仍然需要追问：这种循规蹈矩的“阳奉”，为什么会被认定有其意义；这种显而易见的“阴违”，为什么会被长期容忍。这些问题，都牵涉到对于印纸性质以及“制度”本身的真正理解。

二

2014—2015年在宋代基本史料建设方面的另一大事，是《宋会要辑稿》的整理工作有了可喜的进展。众所周知，《宋会要辑稿》（以下简称《辑稿》）称得上宋代史料之渊薮，被所有宋史学者视为“看家”的重量级史籍。先父邓广铭在其自传中曾经说，抗战期间他到昆明不久，在

傅斯年先生的强烈建议下，用自己的全部月薪购置了《辑本宋会要稿》，从此“把研治宋史的专业思想巩固下来”^[11]。这也从一个侧面证明了《辑稿》对于宋史学人的意义。

由于《辑稿》在辑录、流传、整理过程中的坎坷身世，一方面使其受到许多关注，辗转整理者不乏其人；另一方面因其部头太大，内容纷繁，甚至蒙罩着不少谜团，长期以来整理研究被视为畏途，工作难以到位。研究者对于这一重要史籍的阅读利用，感觉诸多不便，学界一直期待严肃可靠的校点整理本问世。

上世纪80年代前期，中国社会科学院历史所即着手进行《宋会要辑稿》的整理准备工作。1988年，陈智超先生整理的《宋会要辑稿补编》面世。2001年，《宋会要辑稿·崇儒》在王云海先生指导下点校出版。2008年，上海人民出版社出版了U盘版的《宋会要辑稿》数据库，可惜并未全面整理。多年前，四川大学古籍所与哈佛大学、台湾“中研院”史语所合作，完成了《宋会要辑稿》的校点工作，迈出了关键的一步。该电子版经台湾大学王德毅先生补充修订，纳入台湾“中研院”汉籍全文资料库，登上了海外学术网络，而当时国内学者却无缘直接使用，无疑是一大憾事。经过四川大学古籍整理研究所与上海古籍出版社倾力合作，2014年终于贡献出水准上乘的《宋会要辑稿》校点本。在喧嚣扰攘的时代里，能够致力于古籍整理研究，沉潜于校正纠谬，可以说是造福学界的“良心活”。这项工作不仅是比对整理，而且渗透着学术研究的心得。只有在此基础上，才有可能鉴别文本、移正错简、添补缺漏、改正行款。多年整理过程中的甘苦和崎岖，非他人所能想象。

2015年，社科院历史研究所由陈智超先生领衔，启动了“《宋会要》的复原、校勘与研究”工作，争取整理出一部尽可能符合《宋会要》原貌的《新辑〈宋会要〉》。这一课题的起步点，建立在剥茧抽丝、回溯源流的基础上。距今20年前，陈智超先生在《揭开〈宋会要〉

之谜》一书的出版序言中说：“（历史的）真相并不一定很复杂。但是，人们认识历史真相的过程却非常复杂，并且永远不可能完成。这个过程，也就是一层一层地拨开当事人以及后人有意无意地所加的种种迷雾的过程。”^[12]下决心进行这样一项探索性的整理工作，无疑需要学术的眼光与切实的步骤。

课题组提出的基本目标是：“体例适当，类目清晰，内容完整，接近原貌，便于利用”。这一任务，显然十分艰巨。复原工作是项目的核心，可能也是将来争议集中之处。这里面临的问题首先是：要“复原”什么？或者说，复原的对象或曰标靶是什么？《永乐大典》中的《宋会要》，显然并非宋代原有书名；这是自后人角度回头去看，取定的一个集合式名称。《辑稿》是自《永乐大典》中辑出，却具有与其它辑出著述非常不同的特点。例如，同样自《永乐大典》辑出的《续资治通鉴长编》，因“《永乐大典》‘宋’字韵中备录斯编”^[13]，内容相对集中，且因系编年体例而易于整理编排。《宋会要》则限于《永乐大典》以韵统字、以字系事的体例，被分散收录在《大典》诸多不同的字韵事目中，加以原有体例并非清晰确定，因而编排复原颇为不易。

如果我们承认《永乐大典》收录的《宋会要》是“集合式”的材料群组，就需要分解辨析，先把所谓《宋会要》及其编纂方式看透，把《永乐大典》的收录方式厘清，才有可能接近其“原貌”。考虑到宋代的修史方式，会要作为当时的官方档案，是分阶段编修的。两宋尽管一直在纂修会要，却没有一部贯通前后的、严格意义上完整一体的本朝会要。北宋三部《国朝会要》基本延续连通；而南宋则大多侧重于特定阶段的内容，即所谓“断朝为书”，只有张从祖《（嘉定）国朝会要》和李心传《十三朝会要》（《国朝会要总类》）是相对通贯的。《（嘉定）国朝会要》“自国初至孝庙”^[14]，淳熙七年（1180）启动，其实截至乾道；《十三朝会要》应至宁宗朝。这两部会要，都是在前修会要基础上“纂辑”而成。也就是说，宋代的会要，南宋时没有经过“定于一尊”的全面

整合重修，其后的元代也未做此工作。换言之，《宋会要》本来并不是完整的“一部”书，它不同于《唐会要》《五代会要》，不是总成于一时；即便说到“原本”，其原始状态本来也是编纂叠加甚至重复参互的。从这个意义上说，“复原”的对象或曰标的，本身即是值得厘清的问题。就大众普遍的认识和预期而言，可以说是“复原《宋会要》”；而就学者切实的目标而言，应该是进行有关宋朝会要的综合研究，在此基础上整编一部结构序次相对合理、相对接近宋代原貌的《新辑宋会要》。

这显然不是一项容易奏效的工作。就个人感觉而言，陈智超先生在《解开〈宋会要〉之谜》一书中提出的“合订本”概念，可能是解题与新辑的关键。如若《永乐大典》收录的是南宋后期秘书省（？）整编的合订本，则意味着它并非文献记载的16种宋代会要中的任何一部。宋人对于《国朝会要》的重视，首先因为其中提供了本朝的制度依据，如高宗赵构所说，“《会要》乃祖宗故事之总辖”^[15]。当年需要“合订本”，其益处正在于内容会聚相对完备，便于查检、征引。时至今日，若能争取在合订本的意义之上，尽可能集中充分地保留整理有序的材料，对学人利用这部史料的方式将有重要的帮助。正如陈先生所说：“如果我们也采用合订本的办法，将每一门的内容按顺序排列，对今后的研究者来说已经足够了。”^[16]

宋代的合订本，应该是“将各部《会要》的同一门按顺序编在一起”。根据现存材料来看，当时没有打乱原来各门内在的顺序，没有把不同《会要》记载的事件重新混编叙述；而可能是将不同会要中同一门的内容“叠加”式地抄录在一起（按照门类，抄录了一部内容再抄一部内容。完全重复者，则有删削）。也就是说，在各“门”之下的大单元中会有来自不同《会要》的若干小单元。这样，也就不难解释，为什么《宋会要辑稿》中同一性质的内容会有不同的概括叙述，而且会分散“剪贴”在不同部分。针对这种情形，本次编纂时“内容相近者两存或多存”，是合理的做法。

《宋会要》的深度整理，如陈先生指出，问题的复杂在于构成的复杂。“类”与“门”，是宋朝会要结构性的体现方式。“复原”和“新辑”的入手处，首先在于类和门的把握。这相当于从目录到全文的“绳套”“纲目”“关节点”，值得下足功夫。各部《会要》虽然内容不同，但在编辑时分类分门的方式有一些前代规制，形成一些基本做法，有其脉络可寻。把握住类和门的分疏与层次，新辑《会要》的规模和轮廓才能有所保证。

目前，《宋会要》中《职官类·中书门下门》《崇儒类·太学门》以及《道释类》的复原与校勘，已经在中国社会科学院历史研究所隋唐宋辽金元研究室编《隋唐辽宋金元史论丛》第五辑刊出^[17]，作为课题组的首批成果，呈献给学界。

新近出土的徐谓礼文书和学界熟悉常用的《宋会要辑稿》，是不同类型的两种史料。而其共同处在于，内容都与宋代的制度现实相关，牵涉面广，情况复杂，要肯于下硬碰硬的功夫，才可能有高质量的整理成果。

出土文书及传世文献的整理，并非仅靠“工匠”式的劳作所能奏效，这是对我们知识结构与既有能力的挑战。从这个意义上看，整理和研究二者实在无法切开。《武义南宋徐谓礼文书》的整理出版，让学界有机会更为贴近历史现实，也让我们得以从语汇释义、句读、结构分析、制度比较诸方面进行基础性训练，累积制度史研究的底气。相形之下，《宋会要辑稿》的校点与深度整理，更是压力重大的“工程”。课题既是为学界提供方便，又要通过集体协作，通过反复比对追索来锻炼学术人才，提升研究水平。在这一过程中，培养磨练出善于发现问题、善于步步紧逼解决问题的中青年团队，应该是不容回避的任务。

这些年来，海内外学人对于宋代基本史料愈益重视，包括针对《宋会要辑稿》《天圣令》《名公书判清明集》、官箴书、地方志、石刻史

料乃至出土文书等的研读课、工作坊愈益普遍。从基本训练开始，夯实基础，应该是我们不断努力的方向。就制度史研究而言，所谓的“活”，绝非浮泛飘忽，只有肯下“死”功夫，把根基扎在各类材料的沃土中，才能“活”得了。如果我们能够抓住机会，认真而非敷衍地对待面前的诸多史料，宋史学界希望可期。

2015年10月于台北南港

（原载包伟民、刘后滨主编：《唐宋历史评论》第二辑，社会科学文献出版社，2016年）

[1] 参见拙作《永远的挑战：略谈历史研究中的材料与议题》，载《史学月刊》，2009（1）。

[2] 严耕望：《治史经验谈》，26～30页，台北，台湾商务印书馆，1981。

[3] 参见包伟民、郑嘉励主编：《武义南宋徐谓礼文书》，北京，中华书局，2012。

[4] 参见陈智超：《〈宋会要〉的利用与整理》，载《文献》，1995（3）；《关于〈新辑宋会要〉整理本的说明》，见黄正建主编、中国社会科学院历史所隋唐宋辽金元史研究室编：《隋唐辽宋金元史论丛》第5辑，240页，上海，上海古籍出版社，2015。另可参见李晓东、危兆盖等：《〈宋会要辑稿〉校点本出版》，载《光明日报》，2014-10-10；孙昊：《宋史专家探讨“〈宋会要〉的复原、校勘与研究”》，载《光明日报》，2015-02-25。

[5] 例如，敦煌莫高窟北区B47窟发现的唐代□文楚瘞窟，出土有随葬告身；B48窟也出土了《武周万岁通天某年勋告》。吐鲁番发现的唐代墓葬中，亦有若干随墓主人附葬的告身。参见荣新江：《〈敦煌莫高窟北区石窟〉（第一卷）评介》，载《敦煌研究》，2000（4）；陈国灿：《莫高窟北区第47窟新出唐告身文书研究》，载《敦煌研究》，2001（3）；徐畅：《存世唐代告身及其相关研究述略》，载《中国史研究动态》，2012（3）；王静、沈睿文：《唐墓埋葬告身的等级问题》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2013（4）；赵振华：《谈武周苑嘉宾墓志与告身——以新见石刻材料为中心》，见杜文玉主编：《唐史论丛》第17辑，186～205页，西安，陕西师范大学出版总社有限公司，2014。

[6] 王静、沈睿文：《唐墓埋葬告身的等级问题》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2013（4）。

[7] 四部丛刊本《于湖居士文集》前，有自称其“门下士”的谢尧仁及孝祥弟孝伯作于嘉泰元年（1201）之序。集后所附官告及敕黄，尽管编入时间不详，但无疑是其家自南宋保留下来。

[8] （宋）杨万里：《诚斋集》卷一三三，四部丛刊影印江阴缪氏艺风堂景宋写本。

[9] 陈康伯文集为其裔孙以范编次，士选参订，成书应在明代中期。《四库全书总目》卷一七四《陈文恭公集》提要中斥该书“无往而不伪”，但书中收录陈康伯任官诰敕尽管错讹杂糅，却多有依据，应系陈氏家传。另据四库馆臣，方逢辰《蛟峰文集》外集四卷，为其七世从孙玉山知县方中在明成化年间续辑，“凡逢辰历官诰敕及酬赠诗文皆在焉”。其续辑资料，应来自南宋以来之家藏。

[10] 例如出自敦煌的张君义告身、公验抄件等，据张大千跋语说，发现时包裹着削去头顶骨的人头与残肢，装在同一麻布袋之中（参见王三庆：《敦煌研究院藏品张大千先生题署的〈景云二年张君义告身〉》，见南华大学敦煌学研究中心编：《敦煌学》第18辑，97～105页，台北，乐学书局，1992）。此类特别状况与墓葬中的常见情形、文书出土环境，都值得特别注意。

[11] 邓广铭：《邓广铭学术论著自选集》，722页，北京，首都师范大学出版社，1994。

[12] 陈智超：《揭开〈宋会要〉之谜》，2页，北京，社会科学文献出版社，1995。

[13] （清）永瑢等撰：《四库全书总目》卷四七《〈续资治通鉴长编〉提要》，424页，北京，中华书局，1965。

[14] 王应麟：《玉海》卷五一《嘉定国朝会要》，976页，扬州，广陵书社，2003。

[15] （宋）李心传撰：《建炎以来系年要录》卷一八八，绍兴三十一年正月庚寅条，胡坤点校，3643页，北京，中华书局，2013。

[16] 陈智超：《解开〈宋会要〉之谜》，91页，北京，社会科学文献出版社，1995。

[17] 黄正建主编，中国社会科学院历史所隋唐宋辽金元史研究室编：《隋唐辽宋金元史论丛》第五辑，240～343页，上海，上海古籍出版社，2015。

“立纪纲”与“召和气”：宋代“祖宗之法”的
核心

宋代（960—1279）不是中国历史上国势强盛的时期，却是文明发展的昌盛时期。就疆域的广度而言，宋代所完成的，与前代相较，并不是真正意义上的统一；而其对内统治所达到的纵深层面、控制力度，却是前朝所难于比拟的。自宋代以来，中国历史上再也没有出现严重的分裂割据局面。这与宋代注重防范弊端的“祖宗之法”有着直接的关系。

宋代的“祖宗之法”是在赵宋统治者“变家为国”的过程中，经过不断丰富而形成的。尽管宋代的士大夫们经常把政策法规层面的具体内容称为“祖宗之法”，但是，从实质上看，所谓“祖宗之法”的深层内涵，主要是一种导向，是当时所奉行的基本原则；与其把它看成一条条规定，不如将其理解为诸多规定背后起着制约作用的一种轨范，一种既有延展、又相对稳定的毂轴。

两宋三个多世纪中，很少有人对于“祖宗之法”发起直接的批判或冲击。其中的原因是多方面的，不宜简单归结为士人们的思想皆被因循保守政风所左右甚至控制。统治政策中“纲纪制度”与“仁义和气”两端的互补，应该是造成这种状况的原因之一。

所谓“立纪纲”，在宋人心目中指的是定立规矩制度；“召和气”，则是指能够感召天地，使万事万物充盈着雍睦和谐的自然之气。两端并行并举，相辅相成。这正像欧阳修所慨叹的：

道德仁义，所以为治；而法制纲纪，亦所以维持之也。……是以善为天下虑者，不敢忽于微，而常杜其渐也。可不戒哉！

纪纲制度与仁义和气互补的思想原则、政策基调，与北宋开国君主一些基本的统治方略有关。北宋中期杰出的历史学家司马光在《涑水记闻》这部笔记里记载道，赵匡胤当了皇帝以后，曾经跟他周围的臣僚说，“周世宗见诸将方面大耳者皆杀之”，而我成天侍奉在他身边，他并没有把我除掉。也就是说，刻意除去那些有“帝王相”的人，并不能保证

君权常在，追求长治久安仅仅从这些方面入手，显然不能奏效。这个例子使我们感觉到，作为从五代时期摸爬滚打成长起来的杰出人物，宋太祖这一代人通过不断总结教训，已经有了和前人不同的解决动乱的思路，开始理性地思考应该如何防范朝代更替和社会动乱。正是在这种理性、务实的基本精神影响下，奠定了北宋初期的发展基调。

如何防范朝代频繁更迭、稳定统治政权呢？被赵宋统治者奉为法宝、视为基本原则的，是“防弊之政”。这种防范弊端的精神与政治举措，事实上就是赵宋一朝的基本国策，也就是宋人所称说的“祖宗之法”。

所谓“祖宗之法”，其实就是从宋代开国的太祖、太宗时期开始，陆续奠定的一些作为王朝统治方略的基本原则，其核心精神是防微杜渐。大家知道，赵匡胤继承的是五代分裂割据的局面：五个王朝八姓十四君，一共只维持了53年，朝代更迭非常频繁。赵匡胤自禁军统帅黄袍加身，当时人的心目中觉得这大概只是短命的第六代而已。但是这个王朝稳定了下来，内政比较安定，这在宋人看来是十分重大的成就。

太宗取代太祖，有一些不正常的情形，但他继承了他兄长的事业，安定了赵宋的统治。他在即位诏书中说：“先皇帝创业垂二十年，事为之防，曲为之制，纪律已定，物有其常，谨当遵承，不敢逾越。”他把应该“谨守”的法度原则概括为“事为之防，曲为之制”。“事为之防”，就是所有的事情都要预先做出防范；“曲为之制”，就是说要委曲周全地进行制约。这八个字，是宋太宗及其智囊人物对于太祖朝所作所为进行的高度提炼，体现出“祖宗之法”的核心原则，是以防微杜渐、防范弊端为基本精神。宋代政治倾向比较因循保守，谨慎小心而瞻前顾后，与这种原则有一定的关系。

防微杜渐的基本原则，通过一些具体的措置贯彻到方方面面。一方面有纪纲制度的建设，另一方面也有仁义和气的贯彻。我们试以科举

（贡举）制度为例，看看宋代的“立纪纲”与“召和气”相辅而行的具体做法。科举出现于隋朝，唐朝已经相对成熟；宋代考试制度的操作更加严密，而面对的群体则更为开放。当时发展出弥封（糊名）、誊录等技术操作办法。弥封是把举子考卷上填写的姓名、籍贯等糊封起来，阅卷完成、决定录取名次之后，才能拆封，查对姓名、公布成绩，借以杜绝考官营私舞弊。后来更进而将考生的试卷另行誊录，考官阅卷时只看副本；为避免誊录有误，还要找一些人专门去核对。糊名、誊录，无疑是制度严密化的具体体现，让我们看到当时不惜工本的做法；另外，制度设计如此严密，是以一定程度的权威性、公正性为目标的。这种做法，使得科举制度相对公平，使出身于庶民的青年学子有更多的晋身机会。宋人曾经说：“唯有糊名公道在，孤寒宜向此中求。”也就是说，出身相对贫寒、没有家世背景的人，应该争取走科举考试这条路，求得升进的机会。

“糊名”等做法，是否能够带来“公道”呢？关于糊名，有个北宋中期的事例：元祐三年（1088）苏轼被任命为科举主考官。在当时，知贡举官员一旦公布，随即就要进入贡院，以避免请托。长期以来，苏轼门下有一些密切的追随者，即所谓“苏门六君子”，其中的李廌，这一年正好参加科举考试。大家都觉得是遇上了天赐良机。因为行文风格彼此熟悉，苏轼觉得有把握从众考生中选出李廌的文章。但到考官判完卷子，拆号张榜，李廌却榜上无名。这使苏轼和同为考官的黄庭坚等人都感到非常遗憾，怅然赋诗为他送行。制度的严密，使得主考官员即使有心照顾，也难以操作。

正是因为制度走向严密化，科举才能成功地向更多人开放。欧阳修称宋代的科举制度“无情如造化，至公如权衡”。这一说法可能评价过高，但从中可以看到当时人们期待科举考试如同权衡，不顾私情、至公至正。在理想状态下，以建立“纲纪”迎召“和气”的精神，渗透于制度流程之中；而制度的执守，则成为“召和气”的保证。北宋前中期，一些士

人“寒俊”，正是在这种背景下得以崛起于政治舞台。像我们熟悉的范仲淹，读书期间家境清寒，断齑画粥，坚持学业；欧阳修四岁丧父，家中买不起纸笔，拿芦苇秆在地上写画学字。这些人物都是通过科举途径晋身，参政议政，显示出敢当天下事的气概，成为出色的政治人物。

科举制度在一定程度上导致了社会阶层之间的流动，新的社会秩序也随之建立。居官者得不到世代相承的保障；而缺乏家世背景的庶民，其资质与能力在社会上得到了更多的承认，竞争中脱颖而出者得以进入仕途，文官队伍的整体素质与结构有所改善。范仲淹《岳阳楼记》说：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。”这不仅仅是由于他们个人道德情操所致，还因为在这些士人心中，“天下”者，是中国的天下，群臣的天下，万姓的天下，而不是皇帝个人的天下。对于这一“天下”，士人们都有一份深切的关怀和发自内心的责任感。而大量的科举落第者，事实上也承担着文化启蒙普及的责任。

南宋后期，吕中在其《皇朝大事记讲义·治体论》中说，“（我朝）仁意常浑然于纪纲整肃之中，而纪纲常粲然于仁意流行之地。……无仁意则纪纲固无所本而立，无纪纲则仁意无所辅而行”。仁意、纪纲相互融汇，二位一体。仁意和气的精神渗透在纪纲之中，通过制度的运行得到贯彻；而纪纲制度的原则也在仁意和气流布之处体现出来。

宋代“祖宗之法”的主要目标，在于保证政治格局与社会秩序的稳定。它以感召“和气”为念，希望庶政平和而警惕变乱的代价；基于这一立意，宋代士大夫始终关心“纪纲”建设，尽力贯彻着维系制约的原则。

（原载《党建》，2010年第9期）

宋代政治文化面面观

中国是一个历史悠久的国家。丰厚的历史积淀，是我们灵魂的“根”，也是今天我们进行中国特色的历史性选择的“魂”和“根”。无论我们的具体追求是什么，总要在历史的脉络中探求今天，要通过中国的历史去理解历史的中国。

中国古代帝制大致延续了两千年，宋代处于这个漫长历史时期的中段。宋代前期的统治中心在北方的开封，因此被称为北宋；北宋灭亡后，统治中心南移至杭州，史称南宋。两宋加起来，在中国历史上是320年左右的时间。当我们谈起这段时期时，每每会有一种爱恨交加的感觉。在中国历史上，这一时期是创新与因循并存的时期，是社会经济、文化科技、制度建设都有突出成就，位居世界前列的时期；与此同时，也是受到周边民族政权的强烈挤压，面临严峻挑战，战略政策应对有诸多失误的时期。

一、对于宋代历史的基本认识

中国历史上各个朝代都有各自不同的特点，而宋代的这种“不同”尤其显著。对于宋代在中国历史上的位置及影响，很多国学大师都有过精辟的概括。

严复《与熊纯如书》，就历史印迹来看：

古人好读前四史，亦以其文字耳。若研究人心、政俗之变，则赵宋一代历史最宜究心。中国所以成于今日现象者，为善为恶姑不具论，而为宋人之所造就，什八九可断言也。^[1]

陈寅恪《邓广铭〈宋史·职官志考证〉序》，从华夏文化角度来看：

华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。后渐衰微，终必复振。^[2]

钱穆《理学与艺术》，自社会变迁阶段来看：

论中国古今社会之变，最要在宋代。宋以前，大体可称为古代中国；宋以后，乃为后代中国。……就宋代而言之，政治经济、社会人生，较之前代莫不有变。^[3]

有海外学者称这一时期为“前近代（pre-modern）”或“早期近代（early modern）”，因而也对其十分关注。一个世纪以来，日本学者、欧美学者都有许多研究著述。

从政治文化的角度来看，宋代是一个注重政治稳定的时期，同时也是一个思想文化活跃的时期。宋代“祖宗之法”的基本原则是所谓的“事为之防、曲为之制”，稳定至上是宋代政治的核心目标。就国内政治局面而言，宋廷立足于防微杜渐的措置确实有成功之处，其统治达到的纵深层面，是前朝所难以比拟的。

宋代的文化环境比较宽松，士人群体相对活跃，可以说是一个大师和精英辈出的时期，也是一个充满活力的时期。这种活力，学界从不同的角度，有许多阐述。英国历史学家伊懋可（Mark Elvin）认为，在中国中古的这段时期，发生了“经济革命”^[4]。国内很多学者也有类似的论述，比方从农业的角度来说，这个时期有所谓的“绿色革命”；从面向大众的商业网络的形成来看，有“商业革命”；从世界上最早的纸币——也就是“交子”——的出现来看，有“货币革命”；另外从城市形态、都市面貌的改变来看，又有“城市革命”；从印刷术的出现，促进知识的传播来看，这个时期发生了“信息革命”；与此相关的，还有所谓“科技革命”。我个人以为，称“革命”并不合适，但这一时期确实发生了经济文化方面的突出进步。李约瑟在《中国科学技术史》的开篇部分就说：“每当人们在中国的文献里边查考任何一种具体的科技史料的时候，往往会发现它们的主焦点是在宋代，不管是在基础科学方面，还是在应用科学方面都是如此。”^[5]马克思曾经评论道：“火药、指南针、印刷术——这是预

告资产阶级社会到来的三大发明。”^[6]指南针应用于航海，为后来新航路的发现提供了技术上的前提。印刷术促进了中国及世界领域里文化知识的普及和传播。火药发明之后，已经在宋代的武器装备中使用。后来火药武器通过阿拉伯人、蒙古人传到了欧洲，成为战争中重要的杀伤性武器。

宋代军事力量的不振，历来受到诟病。李华瑞教授曾经说：“纵观两宋与辽、西夏、金、蒙元战争的重要战役，若以进攻和防守这两种战争基本形式和双方进行战争的目的来衡量，宋的军事失败基本上都发生在宋发动的进攻战役方面，而宋在境内抵抗来自辽、西夏、金、蒙元进攻的防御战，则宋军多能取得不俗的战绩。”^[7]香港中文大学专门从事军事史研究的曾瑞龙教授也曾经指出：宋代整个战略架构中最脆弱、最经不起考验的，就是从和平突然转取攻略这一个环节。这种军事上的被动情形，与宋太宗以来“守内虚外”“强干弱枝”的基本国策密切相关。^[8]

总的看，宋代处于中国历史上重要的转型期，它面临着来自内部与周边的诸多新问题、新挑战，并不是古代史上国势强劲的时期；但它在物质文明、精神文明方面的突出成就，在制度方面的独到建树，它对于人类文明发展的贡献与牵动，使其无愧为历史上文明昌盛的辉煌阶段。

二、宋代的立国环境和政策导向

（一）自然与政治地理环境

宋代并非处于“天时、地利、人和”的顺遂优越发展条件之下，可以说是“生于忧患，长于忧患”。就其自然条件而言，如竺可桢先生所说，11世纪初至12世纪末气候转寒，温暖期趋短。^[9]这自然会影响黄河流域的粮食生产，乃至影响国家财政税收；更重要的是，长期活动在北方的游牧民族逐水草而居，如果气候持续寒冷干旱，那么生存空间就会受到影响，于是可能南下寻求更为温暖适宜的环境，导致与生活在中原的农

耕民族以及中原政权发生激烈冲突。宋代正处于“天时”相对严酷的这样一段时期。

从魏晋南北朝到隋唐，黄河经历了数百年的安澜时期。自西晋末年“五胡乱华”，北方游牧民族进入黄河中游地区，大片农田撂荒变成草原，水土流失问题有所缓解。唐代百姓安居乐业，伴随农业开发而来的水土流失，导致唐末至北宋时期水患严重，黄河河道呈扇面形摆动，多次泛滥给当时的国计民生和农业生产造成了非常严重的影响。北方经千年开发，农业经济增长的余地已经不多；而南方经济蕴藏着巨大的开发潜力，江南逐渐成为经济最为发达的地区，实现了对于北方农业的历史性超越。唐代中期安史之乱后，北方动乱频仍，也成为影响南北经济地位消长的关键因素。唐宋时期实现了全国经济重心的南移。

唐朝疆域宽广，其统治中心在关中。为维护西部地区安全，唐朝派重兵驻扎西北，同时委任安禄山扼守东北。天宝十四载（755），安禄山起兵反叛，唐朝政府被迫收缩力量，放弃了西北大片疆域，东北亦不为中原王朝所控制。唐末五代，出现了严重的分裂割据局面。北宋所统一的，是原五代十国辖区（基本是汉民族长期活动的农耕地区），而远非严格意义上的“大一统”。周边民族政权环立。正是在这种情形下，“中国”有限“空间”的概念逐渐得到承认。

（二）基本政策导向

帝制时期基本的政治特征是专制。相对而言，“宋代朝政称得上是中国历代王朝中最开明的”^[10]。宋代是一个崇尚平稳、注重微调的时代。“立纪纲”与“召和气”，是赵宋统治政策与措置的关键两轴。“纪纲”（纲纪）其实就是法制、法规，就是制度，是求得平稳的一轴；所谓“和气”，在宋人心目中，是一种交感于天地阴阳之间、自然运行的和谐雍睦之气。这两轴的交互作用，构成当时的政治基调。

北宋初期，统治者致力于建立一种上下有别、尊卑有序的政治秩

序。这一秩序的建立，伴随着太祖君臣把军政权、民政权、财政权收归中央的过程。在“先其大纲”的原则之下，步步为营，比较稳妥地解决了禁军的统帅权及中唐以来节度使（地方军阀）尾大不掉的问题。

宋朝建国之初，以往曾经与太祖赵匡胤“比肩同气”的禁军统帅们，飞扬跋扈，非常骄纵。太祖深知政权更迭多由禁军统帅发动，于是在建隆二年（961）利用宴席之际，动员禁军的高级统帅交出兵权，是即所谓“杯酒释兵权”。史籍中有这样的记载：

（宋太祖）曰：“人生如白驹之过隙，所谓好富贵者，不过欲多积金钱，厚自娱乐，使子孙无贫乏耳。尔曹何不释去兵权、出守大藩，择便好田宅市之，为子孙立永远不可动之业。多置歌儿舞女，日饮酒相欢以终其天年。我且与尔曹约为婚姻，君臣之间两无猜疑，上下相安，不亦善乎！”……

明日，皆称疾请罢。上喜，所以慰抚赐赉之甚厚。庚午，以侍卫都指挥使、归德节度使石守信为天平节度使，殿前副都点检、忠武节度使高怀德为归德节度使，殿前都指挥使、义成节度使王审琦为忠正节度使，侍卫都虞候、镇安节度使张令铎为镇宁节度使，皆罢军职。^[11]

此事细节不一定确凿，但是禁军统帅石守信、高怀德、王审琦、张令铎等人都于同一天“称疾请罢”，幕后必然有所操作。表面上波澜不惊，台面下紧锣密鼓。借利益交换的方式，和平转移大将兵权，在当时是代价较小的成功举措。相比于汉代、明代初期对于元勋功臣的处置甚至惨酷杀戮，宋初的做法显然比较理性。

宋代的政治氛围相对宽松。沈括曾经记载：

太祖皇帝尝问赵普曰：“天下何物最大？”普熟思未答间，再问如前，普对曰：“道理最大。”上屡称善。^[12]

这个故事的真实性，现在已经无从核对，但它在宋代被反复传颂，至少反映出时人的认识。据说宋太祖曾经立有誓约：

艺祖有约，藏于太庙，誓不诛大臣、言官，违者不祥。故七祖相袭，未尝辄易。^[13]

“不杀士大夫”，“不罪言事者”，是赵宋“祖宗之法”中经常被征引的内容。

以宋代士大夫的际遇与此前的唐代、此后的明代比较，可以看出其间明显的不同。《旧唐书》记载，开元年间，“（秘书监）姜皎以罪于朝堂决杖，配流而死”^[14]；“监察御史蒋挺以监决杖刑稍轻，敕朝堂杖之”^[15]。朝廷及地方官员都会因执行公务不当而受到公开的杖责与羞辱。这样一种情况，到明代变得更加严重了。《明史·刑法志》有关于廷杖的记载说，自朱元璋开始的廷杖（殿陛行杖）之刑，到后来习为故事，“虽大臣不免笞辱”。刑法愈益严峻，“公卿之辱，前此未有”^[16]。当时的官员每天上朝都要与家人诀别，如果晚上顺利回来，就觉得多活了一天。因为在朝堂上，说不定冒犯了皇帝，就会被当众杖责，也可能当即送命。而宋代则无此类现象发生。侯延庆《退斋笔录》中有个例子，说：

（宋神宗时）陕西用兵失利，内批出令斩一漕臣。明日，宰相蔡确奏事，上曰：“昨日批出斩某人，已行否？”确曰：“方欲奏知。”上曰：“此事何疑？”确曰：“祖宗以来未尝杀士人，臣等不欲自陛下始。”上沉吟久之，曰：“可与刺面配远恶处。”门下侍郎章惇曰：“如此即不若杀之。”上曰：“何故？”曰：“士可杀，不可辱。”上声色俱厉曰：“快意事做不得一件！”惇曰：“如此快意事，不做得也好！”^[17]

可见在宋代，士大夫相对受到礼遇，他们对时事发表意见的空间，比此前的唐朝和此后的明朝都更加宽松。

三、士大夫政治和文官制度

（一）科举制度和新型士人的成长

宋代的士人很多都是通过科举制度进入官僚体系的。科举制度（605—1905）历经若干朝代，在中国历史上持续了1300年之久。据统计，在历朝历代中，宋代的年均取士人数独占鳌头。宋代科举取消了以往对于举子的身份限制，“工商杂类人内有奇才异行、卓然不群者，亦许解送”^[18]。

考试制度的严密，促成了相对公平与开放。一些出身清贫的“寒俊”得以脱颖而出，登上了宋代的政治舞台。

吕文穆公讳蒙正，微时于洛阳之龙门利涉院土室中，与温仲舒读书。……后状元及第，位至宰相。温仲舒第三人及第，官至尚书。公在龙门时，一日行伊水上，见卖瓜者，意欲得之，无钱可买。其人偶遗一枚于地，公怅然取食之。后作相，买园洛城东南下，临伊水起亭，以“饴瓜”为名，不忘贫贱之义也。^[19]

范仲淹曾经回忆青年时期的经历：

因道旧日某修学时最为贫窶。与刘某同在长白山僧舍，日惟煮粟米二升，作粥一器，经宿遂凝，以刀为四块。早晚取二块、断齏十数茎、醋汁半盂，入少盐，暖而啖之。如此者三年。^[20]

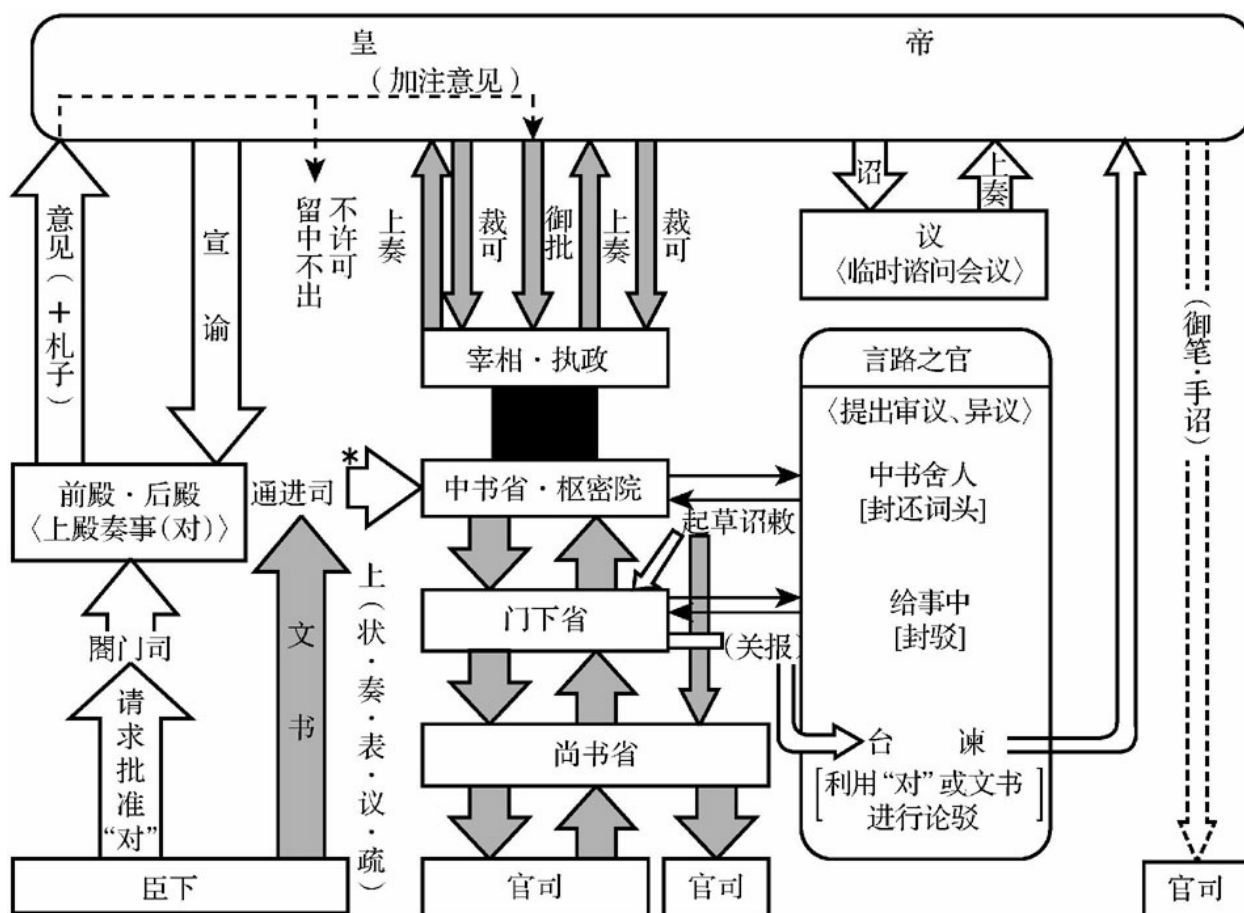
是即“断齏画粥”故事。

这些士人脱颖而出登上政治舞台后，以天下为己任，学术思潮丕然一变，自觉意识空前成熟。在他们心目中，“天下者，中国之天下，祖宗之天下，群臣、万姓、三军之天下，非陛下之天下”^[21]。“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”^[22]，成为一代优秀才俊集体性的抱负与追求。

（二）权力制衡与信息沟通

宋代君主集权、忠君观念皆处在逐渐强化的过程之中，与此同时，对于君权的限制因素也在增强。这两种趋势构成一种张力。就宋代士大夫心目中的政治理念而言：首先，致力于建立“君君臣臣父父子子”、上下尊卑名分井然的理想社会政治秩序；其次，为保证理想秩序的建立，必须“致其君为尧舜之君”。所以当时的臣僚与君主之间的关系，既有效忠集权的一面，同时也有劝谏制衡的一面。

北宋前期实行“两府制”。所谓“两府（二府）”，一是负责行政民政事务的中书门下，一是负责军政事务的枢密院，两府的首长就是当时的宰相和执政官，二者合在一起叫做“宰执”。两府之外，还有负责财政事务的三司、负责监察事务的御史台与谏院（二者合称“台谏”）。这些机构直接向皇帝负责，遇重大事件要向皇帝请示，君臣直接讨论，这种讨论决策的机制就称为“御前会议”。北宋前期的中央机构，基本上不是层级很深的金字塔式结构，而是一种相对扁平的结构。



宋代政令文书流程图（平田茂树制图）

文书是信息与政令的载体。从图示中，我们大致可以看出元丰后政令文书的流转方式。宋人有一说法，“事无巨细，非经二府者不得施行”^[23]，也就是说，皇帝的意愿，如果没有经过中书门下和枢密院的讨论，可能不被视为“圣旨”，下面的执行部门有权提请覆奏。这种方式在某种程度上对于皇帝至高无上的权力是一种制约。在这一流程中，负责草拟文件的中书舍人，负责审核文件的给事中，负责监察的御史台、谏院，都有权在政令形成、颁出、施行的不同环节提出意见。

宋代在君主、宰执、台谏之间，形成一定意义上的制衡关系。如南宋宰相杜范所说：

凡废置予夺，（君主）一切与宰相熟议其可否，而后见之施行。如

有未当，给舍得以缴驳，台谏得以论奏。是以天下为天下，不以一己为天下，虽万世不易可也。^[24]

台谏（御史台+谏院）的作用，尤其值得注意。在庙堂之上、殿陛之前，台谏官员可以与皇帝相可否、争是非。《宋史》指出“宋之立国，元气在台谏”^[25]，台谏官员独立言事原则得到确立。欧阳修曾经说：

谏官虽卑，与宰相等。天子曰“不可”，宰相曰“可”；天子曰“然”，宰相曰“不然”：坐乎庙堂之上与天子相可否者，宰相也。天子曰“是”，谏官曰“非”；天子曰“必行”，谏官曰“必不可行”：立殿陛之前与天子争是非者，谏官也。宰相尊，行其道；谏官卑，行其言。言行，道亦行也。^[26]

宋代君主以“防范壅蔽”为目标，“言路”相对畅通。如南宋魏了翁所说：

所谓宰辅宣召、侍从论思、经筵留身、翰苑夜对、二史直前、群臣召归、百官转对轮对、监司帅守见辞、三馆封章、小臣特引、臣民扣匭、太学生伏阙、外臣附驿、京局发马递铺，盖无一日而不可对，无一人而不可言。^[27]

臣僚奏对方式与途径众多：正常情况下，既有行政体制之内的轮对、转对；也有行政体制之外的经筵官员迓英留对及夜对等。

轮对、转对一方面是君主了解下情、了解信息的途径，另一方面也是当面考察官员的机会。“抱才气者皆以得见上为喜，碌碌者颇以转对为忧”^[28]。在当时凡是有才气的人都希望能见到君主，非常重视转对的机会；而那些庸庸碌碌的人一旦轮到转对，就很发愁，不知道该说什么才好。

南宋淳熙十一年（1184），陆九渊当轮对，在轮对前后，他曾与朱熹等人商议交流。轮对时，精心准备了五份奏札，分门别类，将自己的看法向孝宗详细阐述，其中直截了当地批评当时的政治局面说：

（陛下）临御二十余年，未有（唐）太宗数年之效。版图未归，仇耻未复，生聚教训之实可为寒心。^[29]

轮对成为君臣直接沟通的重要途径。

经筵是汉唐以来帝王为讲论经史而特设的御前讲席。宋代的经筵，到了北宋第四个皇帝仁宗的时候才比较规范。因为仁宗幼年即位，皇太后刘氏执政，她非常关心小皇帝的教育和成长，专门安排名儒来给他讲课，地点就设在宫中的迺英阁。经筵结束后，讲官们常有机会留下来跟皇帝个别谈话。

司马光《手录》里记载了他担任宋神宗经筵老师时期的君臣对话：熙宁元年至三年，司马光在迺英阁为神宗讲授《资治通鉴》。课后，皇帝经常征询他对新法的意见，以及对于高级官员的看法。有学者认为，“他们之间的谈话十分坦率、诚恳，简直像朋友一样”^[30]。

南宋孝宗在位时，经常召臣僚夜对：

或问经史，或谈时事，或访人才，或及宰执所奏，凡所蕴蓄靡不倾尽。故宇文价论六路赈济推赏事，此尚书夜对之言也；陈骙论治赃吏当用祖宗法，此中书夜对之言也；倪思乞养成皇孙国公德性，此直学士夜对之言也；金安节、马骥论谏官言事失当不宜深罪，此侍讲夜对之言也；周操以侍御史内宿召对论遣使事，王藺在讲筵夜对论临安府王佐赃污事，此皆燕直清闲雍容论奏之言也。

恩意浹密则就澄碧殿锡燕，职业修饬则上清华阁赐诗，从容造膝过于南衙面陈，先事献言加于路朝显谏……^[31]

这样不拘一格、“从容造膝”的召对方式，使臣僚倾尽肺腑，知无不言。

宋代朝廷颁布发行《邸报》即政府公报，皇帝的诏书命令、起居言行，中央政府的法令、公报，官吏任命、赏罚消息，乃至臣僚的部分章奏文报，都通过《邸报》向四方公布。

应该说明的是，两宋历史有沟通开放的一面，也有政权对于不同意见的压抑打击，有派系整肃、党同伐异的文字狱案。像北宋时期的车盖亭诗案、乌台诗案、元祐党籍，南宋时期高宗秦桧的专制高压、韩侂胄导演的庆元党禁等等，都是此类性质的严重事件。

四、宋代社会氛围和文化风气的演化

（一）新儒家：新思想与新文化

谈到宋代文化，离不开新儒家的问题。新儒家在当时所代表的，是一种新的思想、新的文化。所谓“新”，主要是指对于儒学经典的新阐发，体现出对于“理”（“道”）的深切追求。我们现在说到理学或者道学时，会觉得是对人们思想的一种束缚，但是在宋代，它是一种思想创新，是思想解放的结果。当时这些新儒家的代表人物，把“理”作为根本性的追求，将其置于超越性的地位之上。对于“理”，朱熹有一种解释，他说：“天下之物，则必各有所当然之故与其所当然之则，所谓‘理’也。”^[32]他的意思是说，万事万物的状态及其运行，都有其内在的原因，都贯穿着根本性的规律、法则。这样一种根本性的规律和法则，是运行于天地之间、人世之间、万事万物之间的，是贯通性渗透性的。理学家们把这样的一种认识、一种追求、一种境界，或者说这样的一种原则，贯穿到他们的治学，也贯穿到他们的从政方式里面。

如余英时先生所说，事实上，“政”与“学”兼收并蓄，不仅朱熹为然，两宋士大夫几无不如是。政治文化是一个富于弹性的概念，既包括

了政治，也涵盖了学术，更点出了二者之间不可分割的联系。不但如此，这一概念有超个人的涵义，可以笼罩士大夫群体所体现的时代风格。^[33]

（二）市民阶层的发展与都市格局

宋代文化带有一些平民化、世俗化、人文化的特征，而这种特征的出现与宋代的社会变迁有着直接的关系。宋代出现了比较成熟的市民阶层，明确出现了“坊郭户”这一城镇户口的户籍分类。所谓“坊郭户”，其实就是生活在城郭、街坊中的城镇居民和工商业者家庭。在宋朝，传统的士、农、工、商阶层，流动相对频繁，正如北宋袁穀所说：“昔之农者，今转而为工；昔之商者，今流而为隶。贫者富而贵者贱，皆交相为盛衰矣。”^[34]

以“重商”为核心的市民思潮和具有大众化特征的市民文化兴起，影响到当时城市的内在格局。不同于唐代长安明显的尊卑秩序、明清北京城市空间布局对皇权至上性的强化，北宋东京显得相对世俗而宽容，洋溢着相对开放的都市气息。

都市中最引人注目的，不是当时的宫廷文化，而是面向民众的通俗娱乐文化形式，是勾栏瓦舍这样的市民娱乐场所。随着城市经济的发展与市民阶层的兴起，与之相应的俗文化大放异彩。

通过唐宋时期人物画卷、人物墓志的比较，可以看出，人物形象的呈现愈益贴近现实，普通人的生活状态受到关注，文本内容从华美浮泛走向生活化、个性化。从经典阐释、史论篇章到文学作品、笔记尺牘，都更加措意于人生价值的追求。地方志之类著述，重心逐渐转向对于乡贤人物、乡土情怀的关注。凡此种种，都显示出人文化的趋向。

这一时期，文学重心下移，呈现出全面繁荣的样态：文学的体裁从诗文扩大到词、曲、小说，与市井有密切关系；创作主体从士族文人扩

大到庶族文人，进而扩大到市井文人；文学的接受者扩大到市民以及更广泛的社会大众。

诗和词是文学史上两种重要体裁。词的创作演唱适应城市的娱乐需要而发展起来。“诗述志，词娱情”。以著名女词人李清照为例，她生活在两宋之际，生活从安逸到颠沛流离，对当时的社会状态有着深切的感受，凡慷慨悲怆的心绪，往往用诗来表现，而幽约委婉的情调，则会用词来阐发。柳永、苏轼、辛弃疾等人词作中婉约与豪迈的不同风格，烘托出宋词云蒸霞蔚的绚烂大观。经过宋代300多年上自朝廷下至市井的歌唱，中国文学有了更加细腻的感觉，中国文化也呈现出更加丰富多彩的面貌。

代结语

就朝廷上的政治气候及具体制度的渊源而言，很难说元、明、清数朝直接承继宋代。但从近代的“人心”“政俗”来看，无论是政治理念、思想文化方面的创新或是因循，宋代带来的影响，都深深地渗入到中国社会的肌体之中。

这一份政治文化遗产，后来者需要认真面对。

2013年3月23日，于北京大学主办“国子监大讲堂”

[1] 严复撰，王栻主编：《严复集》第3册，668页，北京，中华书局，1986。

[2] 陈寅恪：《邓广铭〈宋史职官志考证〉序》，见《金明馆丛稿二编》，245页，上海，上海古籍出版社，1980。

[3] 钱穆：《理学与艺术》，载《故宫季刊》，第7卷，第4期，1974。

[4] Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past: A Social and Economic Interpretation*, California, Stanford University Press, 1973, pp.113-199.

[5] [英] 李约瑟：《中国科学技术史》第一卷《导论》，王铃协助，孙燕明、王晓华、吴伯译，135页，北京，科学出版社，上海，上海古籍出版社，1990。

[6] 《马克思恩格斯文集》第8卷，338页，北京，人民出版社，2009。

[7] 李华瑞：《宋朝“积弱”说再认识》，载《文史哲》，2013（6）。

[8] 曾瑞龙：《经略幽燕：宋辽战争军事灾难的战略分析》，290页，香港，中文大学出版社，2003。

[9] 竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，载《考古学报》，1972（1）。

[10] 虞云国：《细说宋朝》，4页，上海，上海人民出版社，2002。

[11] （宋）司马光撰：《涑水记闻》卷一，邓广铭、张希清点校，11~12页，北京，中华书局，1989；（宋）李焘：《续资治通鉴长编》卷二，建隆二年七月，50页，北京，中华书局，2004。

[12] （宋）沈括撰：《梦溪笔谈》，金良年点校，327页，北京，中华书局，2015。

[13] （宋）曹勋：《松隐集》卷二六，叶2a，影印吴兴刘氏嘉业堂丛书，北京，文物出版社，1982。

[14] （后晋）刘昫等：《旧唐书》卷九九《张嘉贞传》，3091页，北京，中华书局，1975。

[15] （后晋）刘昫等：《旧唐书》卷一〇一《张廷珪传》，3153页，北京，中华书局，1975。

[16] （清）张廷玉等：《明史》卷九五《刑法三》，2330页，北京，中华书局，1974。

[17] （宋）侯延庆：《退斋笔录》，见王云五主编：《丛书集成编》第2791册，2~3页，影印《历代小史》本，上海，商务印书馆，1936。

[18] （清）徐松辑：《宋会要辑稿》选举一四之一五至一六，刘琳、刁忠民、舒大刚等校点，5538页，上海，上海古籍出版社，2014。

[19] (宋)邵伯温撰:《邵氏闻见录》卷七,李剑雄、刘德权点校,71页,北京,中华书局,1983。

[20] (宋)彭乘辑撰:《墨客挥犀》卷三,孔凡礼点校,305页,北京,中华书局,2002。

[21] (宋)佚名:《皇宋中兴两朝圣政》卷二四,叶16b,1494页,影印清嘉庆宛委别藏抄本,台北,文海出版社,1980。

[22] (宋)张载撰:《张载集》,章锡琛点校,376页,北京,中华书局,1978。

[23] 参见(宋)蔡承禧:《上神宗论除授不经二府》,见(宋)赵汝愚编:《宋朝诸臣奏议》卷四七,北京大学中国中古史研究中心校点整理,500页,上海,上海古籍出版社,1999;(宋)李焘撰:《续资治通鉴长编》卷二七二,熙宁九年正月条,6672页,北京,中华书局,2004。

[24] (宋)杜范:《杜清献公集》卷一三《相位五事奏札》,见四川大学古籍所编:《宋集珍本丛刊》第78册,叶3a,444页,影印清钞本,北京,线装书局,2004。

[25] (元)脱脱:《宋史》卷三九〇,11963页,北京,中华书局,1977。

[26] (宋)欧阳修撰:《上范司谏书》,见《欧阳修全集》卷六七,李逸安点校,974页,北京,中华书局,2001。

[27] (宋)魏了翁:《鹤山先生大全文集》卷一八,叶18b,四部丛刊初编影印乌程刘氏嘉业堂藏宋刊本。

[28] (宋)李心传撰:《百官转对》,见《建炎以来朝野杂记》甲集卷九,徐规点校,170页,北京,中华书局,2000。

[29] (宋)陆九渊撰:《删定官轮对札子》,见《陆九渊集》卷一八,钟哲点校,221页,北京,中华书局,1980。

[30] 李裕民校注:《司马光日记校注》,11页,北京,中国社会科学出版社,1994。

[31] (宋)吴泳:《鹤林集》卷一九,见四川大学古籍所编:《宋集珍本丛

刊》第74册，叶4a、叶4b，454页，北京，线装书局，2004。

[32]（宋）朱熹撰：《大学或问上》，黄坤点校，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，512页，上海，上海古籍出版社，合肥，安徽教育出版社，2002。

[33] 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，5～7页，北京，生活·读书·新知三联书店，2004。

[34]（宋）袁穀：《多福院记》，见（元）马泽修、袁桷纂：《延祐四明志》卷一九，叶19a，4622页，影印清咸丰四年烟屿楼《宋元四明六志》刊本，北京，中华书局，1990。

大俗大雅：宋代文人生活一瞥

两宋时期，艰困忧患和繁荣辉煌是交错并存的。在这种整体氛围中，包括士人群体构成的多元，生活内容的多元，思想意识的多元，艺术品味的多元，都成为当时社会的典型现象，呈现出宋人生活中一体多面、雅俗相依的双重文化性格。

就今天的主题而言，在座专家云集，我个人则对茶艺、器用等方面的内容了解有限；所以今天只能尝试讲一些“边缘性”的内容，算是敲个边鼓，也藉以向各位求教。

对于宋代这样一个历史时期的定位，中外学界有很多不同的认识。总体而言，学界对于宋代经济、文化的发展成就有高度的肯定，同时对这个时期面临的严峻挑战、产生的突出问题，也有非常严肃的讨论。谈到宋代文人“大俗大雅”的生活情趣，势必涉及他们在当时的“生活圈”。所谓“生活圈”，是指文人生活的环境以及当时的社会氛围。下面我们分三个方面，简单地谈谈。

一、生于忧患，长于忧患

首先要从赵宋王朝的立国形势开始讲起。宋代的立国形势，我想基本上可以用八个字简单概括，就是“生于忧患，长于忧患”。宋代所处的历史时期，始终面临着非常严峻的外部压力，事实上是中国历史上又一个“南北朝”时期。宋代是中国各主要王朝里疆域最狭小的，到南宋的时候，以淮河—大散关一线作为宋金之间的边界，则更是偏安一隅。这样的外部环境，给宋代的历史带来了非常深刻的影响。

正是在这样的整体格局之下，对外贸易交流的主要出发点转向东南沿海，才真正形成了所谓的“海上丝绸之路”。实际上，从考古发现中，我们清楚地看到，“海上丝绸之路”主要的贸易产品已不再是丝绸，而是大量的瓷器，也有一些金银器、铁器。今年2月24日《文汇报》刚刚刊登了一篇文章，叫做《“南海一号”：沉睡800年的繁华》。

宋代的历史呈现着许多看似矛盾的现象，从这个角度而言，也可以说这个时期有非常开阔的研究空间。我们既看到两宋三百年在经济、文化、制度建设方面有着辉煌的成就，也痛切地感觉到王朝末日的苍凉。在这样一个时代里，一方面有宋徽宗这样酷爱艺术的帝王，对“太平盛世”刻意追求、大肆渲染；另一方面，这个时期并不是三百年的“太平盛世”，而是始终伴随着外部环境的挑战。

宋代的民庶、士人以及征战于疆场的军队将士，用他们的脊梁撑起了这样一个时代。这些英雄人物，也有他们的精神寄托与生活情趣。以岳飞的《满江红·怒发冲冠》和韩世忠的《临江仙·冬看山林萧疏净》为例，可以看出既有征战中壮怀激烈的慷慨悲壮，也有承平时往事如烟的慨叹与闲情。在这个时期，方方面面呈现出一种多重而复杂的生活情境。

总体来说，宋代外部压力沉重，就国内政治局面而言，“稳定至上”是朝廷政治的核心目标。对于民间文化发展、经济事业、社会生活等方面，宋廷因仍自然趋势而未予过多干预。相对来说，宋代文化环境比较宽松，士人群体活跃，“开口揽时事，论议争煌煌”^[1]。正是在这样相对开明、宽松的环境下，宋代社会充满活力，大师、精英辈出。由这种开放的氛围，孕育出一种开创的精神。

二、走向平民化、世俗化、人文化

从唐代到宋代，一方面社会形态、文化学术方面有非常清晰的延续性，另一方面当然也有走势上的明显不同。葛兆光先生在《道教与中国文化》中曾经说，唐文化是“古典文化的巅峰”，而宋文化则是“近代文化的滥觞”。^[2]这两者间的区别，如果用一种较为简单的方式来概括，就是出现了“平民化、世俗化、人文化”的趋势。所谓的“化”，不是一种“完成时”，而是一种“进行时”，是指一种趋势，这在很大程度上塑造了宋代社会、宋代文化的特点。

比较一下唐宋两代的都城，我们能直观地感受到两类都市格局和它们呈现的不同气象。唐代长安城的都市布局非常严整，而宋代的开封，相对来说商业气氛比较浓重。唐代的居民住宅区基本上是坊式的结构，在某种意义上接近于封闭的小区。而宋代城市的结构，大体上是一种长巷式、街区式的布局，是一种开敞式的氛围。南宋的“行在”临安也是如此。描绘宋代都城繁华景象的笔记之类文学作品有很多，也有存世的著名画卷，比方说描写北宋后期东京开封都市风貌的《清明上河图》，大家都非常熟悉。而对于南宋都城临安，当时的笔记如《梦粱录》《武林旧事》《西湖老人繁胜录》等等，都叙述了杭城内外的市井繁华景象：“杭城之外城，南西东北各数十里，人烟生聚，民物阜蕃，市井坊陌铺席骈盛，数日经行不尽……足见杭城繁盛耳。”^[3]最近几年在美国弗利尔博物馆发现的《西湖清趣图》，有学者认为它所描绘的就是南宋时期临安西湖一带的繁盛景象。^[4]

两宋时期，文学重心逐渐下移，成为文化史上引人注目的现象。所谓“文学重心下移”，主要是指文学体裁从诗文扩大到词、曲、小说，与市井有了更为密切的关系；创作主体从士族文人扩大到庶族文人，进而扩大到市井文人；文学的接受者扩大到市民以及更广泛的社会大众。当时，在都市的街头巷尾，活跃着一些讲史、说书的艺人，他们不仅是故事情节的传布者，也是文学作品的丰富者、参与创造者。而生活在市井中的普通民众，也成为文学艺术的直接欣赏者和接受者。随着都市经济的发展，市民阶层兴起，世俗文化大放异彩，在道路通衢、瓦子勾栏，有说书的、杂耍的、讲史的，也有街头的饮茶活动，这些都是市民文化勃兴的重要标志。

晚唐五代，词作开始从青楼楚馆走出来，到宋代已经蔚为大观。以北宋词作家柳永的《八声甘州》和《定风波》为例，前者“对潇潇暮雨洒江天，一番洗清秋”^[5]抒写了作者漂泊江湖的愁思和仕途失意的悲慨；后者“自春来惨绿愁红，芳心是事可可”^[6]则体现了民间女子的生活

追求与内心情事。由此我们看到宋代词作家“清雅”与“俚俗”并存的审美风尚。

文化知识、文学作品的普及需要依托于特定的技术手段，像雕版印刷的发展，就成为重要的条件之一。当时不光是国子监和地方官学，私人的家馆、私塾，以及社会上的书铺，都可能刻板印书。宋人如邢昺、苏轼，都曾经提到印刷术对于知识传播的帮助，说“今板本大备，士庶家皆有之，斯乃儒者逢时之幸也”^[7]。南宋史学家王称《东都事略》的绍熙刻本，目录后有牌记标明：“眉山程舍人宅刊行，已申上司不许覆板”^[8]，可见当时已经有了“版权保护”的明确意识。

通过读书、科举、仕宦、创作、教学、游赏等活动，宋代的文人士大夫结成了多种类型、不同层次的交游圈，这是当时重要的人际网络。近年来伴随着人文资料数据化的进步，有些学者尝试利用关系型的数据库（例如《中国历代人物传记资料库》CBDB）进行士人人际网络的统计与分析，绘制出一些示意图。我们可以从中直观地看到北宋中期司马光、苏轼、程颐等人不同层次的交往关系。

当时这些士人的交游活动非常兴盛。像真率会、耆英会、九老会、同乡会、同年会等各种各样的聚会形式，层出不穷。有时“耆老者六七人，相与会于城中之名园古寺，且为之约：果实不过五物，馔膳不过五品，酒则无算。以为俭则易供，简则易继也。命之曰‘真率会’”^[9]。都市中的茶楼、酒肆，成为文人交往、“期朋约友”相互会聚的场所。《梦粱录》的相关记录说道：“汴京熟食店张挂名画，所以勾引观者，留连食客。今杭城茶肆亦如之，插四时花，挂名人画，装点店面。……茶肆皆士大夫期朋约友会聚之处。巷陌街坊自有提茶瓶，沿门点茶。”^[10]

不仅是在这些城市公共空间里，我们看到一些私人的花园、亭馆也成了士人喜欢交游访友的去处。像洛阳的花圃、苏州的园林，不少名人宅邸有频繁的交往活动，苏州城内的中隐堂、昆山附近的乐庵、松江之

滨的臞庵，都是这样的地方。史称“臞庵在松江之滨。邑人王份有超俗趣，营此以居。围江湖以入圃，故多柳塘花屿，景物秀野，名闻四方。一时名胜喜游之，皆为题诗”^[11]。时人以为“心闲事事幽”^[12]，四方友朋、挂冠而归的“耆德硕儒”，经常往来酬酢，“极文酒之乐”^[13]，“以经史图画自娱”^[14]。

《西园雅集图》以及米芾所写的《西园雅集图记》，早为大家所熟知。被传为佳话的北宋“西园雅集”，就是当年像苏轼、苏辙兄弟以及黄庭坚、李公麟这样一些菁英人物汇聚于驸马王诜园邸，赋诗、题词的盛事。往来之际，煎茶点茶、酌酒吟诗。南宋王十朋也提到：“会同僚于郡斋，煮惠山泉，烹建溪茶，酌瞿唐春。”^[15]文人士大夫常常流连忘返于这种其乐融融的场景之中。士人也将茶具、酒器、梅花、新茶等作为重要的礼品彼此互赠。时人将此类以物相赠的活动，称为“人事”。（张淏《云谷杂记》：“今人以物相遗，谓之‘人事’。”^[16]）

总的来看，宋代文人可能从事形形色色的公务事任，进行多姿多彩的交游活动，也有很多独处静思的时间；在不同的空间场合、不同的文化氛围中，发展出了丰富的生活方式，也展现出士人的多样性情。

三、大俗大雅：对于意境的追求

台湾“中研院”院士陶晋生先生在其《宋辽金元史新编》中，曾经做过这样的论断：“这一时代里中国人并重理想与现实，兼备雅与俗的口味。”^[17]陶先生是从不同方面来论证的，我们今天不去讨论政治军事，仅就宋人的生活和思维方式而言，应该说，受到了禅宗潜移默化的影响。禅宗认为“佛法在世间”，持平常心，注重“当下”，这些意识渗透在宋代士人的生活方式之中。生活俗事、民间俗语，皆可能有其雅致趣味，可以入画入诗。苏轼说：“诗须要有为而作，用事当以故为新，以俗为雅。”^[18]黄庭坚也称：“以俗为雅，以故为新，百战百胜，如孙吴兵法。”^[19]扬之水先生曾经说：“宋人从本来属于日常生活的细节中提炼出

高雅的情趣，并且因此为后世奠定了风雅的基调。”^[20]这样的时代特点，应该与禅宗旨趣的影响相关，解道悟法者，行住坐卧运水搬柴处处是道。新儒学的兴盛，也强调天地之间无非是道，事事物物皆有理。当时“游于艺”的观念，正是被置于“志于道，据于德，依于仁”这样一种整体框架之下予以认识的。

如上所述，两宋时期的社会环境复杂多变，既有承平的岁月，也有战乱的时期；一时英杰既有征战沙场时的豪迈气魄、激昂奋发，也有日常生活中的世间柔肠、儿女情怀。在艺术旨趣上，“雅骚之趣”和“郑卫之声”同存，匠师画和文人画双峰并峙，文人作品中不乏世俗关怀，市井作品里也可能充溢着书卷气息。种种现象，都呈现出宋人生活中一体多面、雅俗相依的双重文化性格。

“雅俗兼资，新旧参列”^[21]，是北宋名臣孙何向宋真宗提出的治国理政原则。由此我们也看到，就时人观念而言，所谓的“雅”与“俗”，在日常文化生活与政治生活中，方方面面都是融通的。朱熹在与学生谈话的时候，曾经明确地说：“天地与圣人都一般，精底都从那粗底上发见。”^[22]南宋中期的文人韩淲，在其诗作中也说：“雅俗岂殊调，今古信一时。”^[23]可见精与粗、雅与俗在当时的人看来，并非绝然割裂的两个方面。宋人的雅俗观，他们在文学、艺术、社会生活理念中的雅俗情趣，给当时的文坛乃至整个文化生活都带来了一种新的气息、新的趣味和新的活力。

简约，是宋代艺术的重要特点之一，在绘画、瓷器以及其它许多器物上都渗透浸润着简约之美。南宋的刘安节在谈论国家大政方针时，也提出“王者之治”应该是“至简而详，至约而博”的^[24]。这种观念贯彻在当时社会生活的方方面面。就时人而言，日常生活、文化生活和政治生活中的很多原则都是相互贯通的。

我们看到，与隽永雅致的瓷器并存的，也有书写着“忍”“招财利

市”之类世俗字样的器物。这种大俗大雅的并存融通，生动体现出贯通两宋的文化风情。

综上所述，两宋时期，面对严酷的内外挑战与生活压力，士民众迸发出坚忍顽强的生命力，不懈追求美好生活，创造出丰厚的物质文化财富与感人至深的精神遗产。

雅与俗，关系着宋人瞻蔚丰润的文化意识；复古与创新，体现着宋人日常生活中的文化实践。他们“游于艺”的修养和美学趣味，在“志于道，据于德，依于仁”整体的精神追求中得到了升华。如朱熹所说，“日用之间本末具举，而内外交相养矣。”^[25]通过这样的文化涵育，希望达致崇高的人生境界——这正是宋代文人的精神追求。

2016年3月，于北京大学考古文博学院

“闲事与雅器：宋人的生活与器用”论坛

[1]（宋）欧阳修撰：《镇阳读书》，见《欧阳修全集》卷二，李逸安点校，35页，北京，中华书局，2001。

[2] 葛兆光：《道教与中国文化》，216页，上海，上海人民出版社，1987。

[3]（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷一九《塌房》，黄纯艳点校，见朱易安、傅璇琮等主编：《全宋笔记》第8编第5册，291页，郑州，大象出版社，2017。

[4] 郑嘉励：《〈西湖清趣图〉所绘为宋末之西湖》，载《杭州文博》，2014（1）。

[5]（宋）柳永撰，薛瑞生校注：《乐章集校注》，101页，北京，中华书局，2012。

[6]（宋）柳永撰，薛瑞生校注：《乐章集校注》，52页，北京，中华书局，2012。

[7]（宋）李焘：《续资治通鉴长编》卷六〇，景德二年五月戊辰条，1333页，

北京，中华书局，2004。

[8]（宋）王称：《东都事略》，叶29b，68页，影印宋绍熙间眉山程舍人刊本，台北，“中央图书馆”，1991。

[9]（宋）吕希哲撰：《吕氏杂记》卷下，夏广兴点校，见朱易安、傅璇琮等主编：《全宋笔记》第1编第10册，285页，郑州，大象出版社，2003。

[10]（宋）吴自牧撰：《梦粱录》卷一六《茶肆》，黄纯艳点校，见朱易安、傅璇琮等主编：《全宋笔记》第8编第5册，246页，郑州，大象出版社，2017。

[11]（宋）范成大纂修：《吴郡志》卷一四，见《宋元方志丛刊》第1册，汪泰亨等增订，叶14b，796页，北京，中华书局，1990。

[12]（宋）范成大纂修：《吴郡志》卷一四，见《宋元方志丛刊》第1册，汪泰亨等增订，叶16a，797页，北京，中华书局，1990。

[13]（宋）范成大纂修：《吴郡志》卷一四，见《宋元方志丛刊》第1册，汪泰亨等增订，叶9b，794页，北京，中华书局，1990。

[14]（宋）范成大纂修：《吴郡志》卷一四，见《宋元方志丛刊》第1册，汪泰亨等增订，叶17a，798页，北京，中华书局，1990。

[15]（宋）王十朋：《会同僚于郡斋》，见《梅溪集》后集卷一三，叶14b，四部丛刊影印明正统间刘谦温州刊本。

[16]（宋）张淏撰：《云谷杂记》卷三，张宗祥校录，95页，上海，中华书局上海编辑所，1958。

[17] 陶晋生：《宋辽金元史新编》，5页，台北，稻乡出版社，2005。

[18]（宋）苏轼：《苏轼文集》卷六七，孔凡礼点校，2109页，北京，中华书局，1986。

[19]（宋）黄庭坚：《豫章黄先生文集》卷六，叶2b，四部丛刊影印宋乾道刊本。

[20] 扬之水：《宋人与花与香与瓷器》，见《宋代花瓶》，32页，北京，人民美术出版社，2014。

[21]（宋）孙何：《论官制》，见（宋）吕祖谦编：《宋文鉴》卷四三，齐治平点校，650页，北京，中华书局，1992。

[22]（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷九八，王星贤点校，2507页，北京，中华书局，1986。

[23]（宋）韩洵：《涧泉集》卷五，见四川大学古籍整理研究所编：《宋集珍本丛刊》第70册，叶6b，359页，影印清乾隆翰林院钞本，北京，线装书局，2004。

[24]（宋）刘安节：《刘左史文集》卷二《达瑞节同度量成牢礼同数器修法则》，见四川大学古籍整理研究所编：《宋集珍本丛刊》第31册，叶9a，477页，影印清乾隆四十四年吴氏古欢堂钞本，北京，线装书局，2004。

[25]（宋）黎靖德编：《朱子语类》卷三四，王星贤点校，866页，北京，中华书局，1986。

再谈对于宋史的“再认识”

——《澎湃新闻》访谈

编者按：北京大学历史系教授、人文社会科学院院长邓小南长期从事宋史研究。自上世纪八十年代起，她在硕士论文的基础上，发表了一系列关于宋代任官制度的学术成果，由此展开对中国古代官僚制度的研究。此外，她的研究范畴还涉及宋代的“祖宗之法”、唐宋妇女史、家族史等。新世纪以来，邓小南不断呼吁对宋史需要“再认识”，提倡为宋史研究引进新方法、新视野，重新发掘旧材料和重视利用新史料。这篇访谈，即是对“再认识”的一个概括性介绍。

澎湃新闻：这些年来，您在不同场合都曾呼吁说要对宋代历史“再认识”。那么，这就意味着以前的认识必然存在着不足之处，值得我们去重新审视这个历史时期。您是如何界定这个“再认识”的？

邓小南：历史学是一门重在反思、重在辨析的学问。既然如此， “再认识”就始终是我们面临的挑战与责任。就宋代历史而言，所谓“再认识”，至少包括两个层面的内容。

首先应该说，对宋代历史的研究，近代以来已经有了相当深厚的基础，积累了不少基本认识；其次是说，随着时代的发展和学术队伍的壮大，研究议题更加丰富，材料解读愈益深化，有些问题，包括一些根本性问题——例如南北格局、胡汉/华夷关系、权力运作方式、财政经济、思想文化、社会变迁等——确实需要重新认识，需要置于长过程大背景下予以思考；目前也有了新的审视角度、新的观察视野，有了重新认识的可能。在中国历史上各个朝代的研究中，对宋代的认识评价可能是反差最为突出的。相比于其他历史时期，宋史研究的空间值得大大拓宽，思考讨论应该更加缜密。认识这一时代的历史，不能单一视线，也不能选精拔萃。“再认识”需要学界集体性的自觉，需要注意问题意识的培养，也需要关注不同时代回应现实的特有“路径”。

我跟学生讨论时会说，史学成就的高低，一定意义上取决于材料与议题结合的程度。最近几年徐谓礼文书的发现和整理，对制度史研究者是难得的机遇。但整体上看，迄今为止，还没有出现足以撼动宋史研究基本框架的考古发现或其他类型的新材料；缺少来自新材料的冲击，也相对缺乏对材料的敏感。这对宋史研究者来说，或许是一种“天然”的缺陷，也是我们学术训练中的软肋。新材料带来的激荡不足，更要靠我们提高学术敏锐度，在现有材料中读出新意。

澎湃新闻：说到新的材料对宋史研究带来的冲击，您曾经呼吁和提倡深入研究宋人书画，为宋史研究提供新的材料。能请您具体谈谈这方面的研究情况吗？

邓小南：我们做宋史，今天真正能够直接“触摸”到的宋人留下的文化痕迹，除去我们熟悉的史籍，就是传世书画艺术品、出土器物和古建筑。无论书法还是绘画作品，都蕴涵着当时文化菁英的学养与情操。但就其功能而言，二者有明显的不同之处。与绘画相较，书法在现实生活中承载着更为直接的社会功能，是人们用以沟通信息的方式；无论在察举科举中，无论是为官任吏者，都无法离开书写技能。作为自古以来的实用技艺，书法体现着士人的基本能力素质，也是谋生的手段之一，在中国古代的官场和民间长期受到重视。目前传世的宋代书法作品，多是士人手迹。就其风格而言，有常用于官方文书撰写抄录的“院体书法”，也有“文人书法”。文人篇什作品与其墨迹，往往构成“一体两面”的欣赏对象。就其内容而言，属于原创者，往往为公私文书、诗文、尺牋、题跋之类材料，大多可直接作为原始史料利用，其中有些本身即是政治史、文化史、社会史资料。

宋代书法作品中保留着一些诏敕，这类文书就是当年政令的载体。其中有赐予臣僚个人，作为指示、奖谕或表示体恤的；也有颁发给特定部门，作为政务“指挥”行用的。类似的内容，文献中有不少著录，但很

少记载时人习见的文书体式。书法作品中的政令原件，让我们有机会注意到当年制度运行的实际程序，包括具体内容、各环节的承接方式、沟通途径，以及签署者、责任人等详尽信息。若想关注制度演变脉络，让我们的认识落到实处，不能不依靠这些书法实物。

画作对宋史研究者也很重要。艺术史本是历史学的重要组成部分，现在被人为分开了。当然，历史学者与艺术史家对画作的认识角度不同。艺术史家往往是将特定背景下的画卷“拉”出来，进行集中聚焦式的情境分析；历史学者则倾向于把书画材料“纳”进特定的背景之中，作为观察时代的一个“入口”。以政治史研究为例，画作之所以能够成为政治史的研究对象，首先是由于中国绘画中确实存在“政治主题”；画作可能是权力的显现，也可能是权力发生作用的一种形式。当年的创作活动、书画收藏与欣赏、书帖与画谱的编纂，本身就可能蕴含着政治的寓意；后妃、臣僚、画师的艺术才赋，都可能成为一种政治资本。宋代历来以宫廷绘画兴盛、职业画家活跃、文人画思潮形成而著称。宋代画作中，有不少是政治宣传画，或展现帝制权威尊卑秩序，或渲染治世圣德祥瑞，或献策逢迎或规谏针砭，都是当时政治生态的鲜活反映，也让我们注意到通过画作引导舆论、占据文化制高点的努力。成于北宋仁宗朝、用于劝谕鉴戒的《观文鉴古图》《三朝训鉴图》等，直接服务于朝廷政治目标，用作“帝王学”图文并茂之教材，同时也被宋人视为了解本朝圣政、祖宗故事之史料。除了与宫廷或朝政相关的绘画之外，宋代的地方官员会以画图作为告谕民众的施政手段；处江湖之远的士大夫，也会以图画或直白或幽约地表达心声。文人的绘画及鉴赏、馈赠、收藏等活动，也渗透着结交人际网络的努力。即便看似超脱于政治的文人画，也是特定政治文化环境导致的结果，体现着对当时政治景况的直接间接回应。

说到拓宽材料面，还有一类材料值得注意，就是明清社会史研究者经常用到而宋史学者不大利用的宗谱、族谱、家谱。一般来说，修谱者

所展示的家族史，反映的是相对封闭的内容，重支派蕃衍而不重时代环境，与研究者所追寻的历史，存有相当的距离。某种意义上或许可以说，宗族“活”在人们选择性的记忆中；其记叙反映着子孙心目中对前世的追认与理解，大都有夸饰甚至虚构的内容。我们注意到后代编修的族谱追溯宋代先祖情形往往“不靠谱”，通常认为不可信据；其实，若能下功夫仔细辨识，可能会有意外的发现。就我个人有限的了解而言，明清乃至民国精心修缮的一些族谱，例如浙江龙泉何氏宗谱、缙云吕氏族谱所记述的宋代祖辈行实，虽然有明显的混淆误差甚至掺假，但其中确有宋代留下来的真实内容，应该是在宋代材料的基础上“盘整”而成。像宋代官称之类，造伪并非容易。一些宋代资料通过重辑翻修的形式，被包裹着“活”在明清以降传世的谱系之中。实情与伪作，应该仔细梳理剥离。也是在这个意义上，或许可以说，这类材料中散存着我们至今尚未充分辨析发掘的宋代社会史研究“资料库”。

澎湃新闻：一个有意思的问题是，我们对宋代存有各种各样的负面印象，但与此形成鲜明对比的是，西方学者却对宋代给予极高的评价，在您看来，我们应该如何认识这两种截然不同的认识？

邓小南：的确，大家可能都已经注意到了，国内学界与西方汉学家对宋代的认识颇不相同。这种差异的背后，是思考语境与学术脉络的不同。具体来看，或许可以从两个角度考虑。其一，我们对宋代的认识框架基本是近代以来形成的，包含着当代人的民族情感和反观历史的体悟；对“自立于世界民族之林”的憧憬，往往与对汉唐盛世的怀恋联系在一起。而西方学者从外在的角度观察中国历史，通常没有这种内心感受。其二，出于特定的政治文化传统，“大一统”与政权间角力的成败，是国内学界关注的核心问题。西方学者与我们学术背景不同，更加注重社会经济史、文化史方面的因素。凡此种种，都呈现出不同的思考方式，需要我们在更为开广的视域中相互启迪，重新认识宋代的历史。

澎湃新闻：我们对宋代留下的负面印象当中，最突出的，流传也最广的，可能就是“积贫积弱”这一点了。您也曾经提到，中国主要朝代的创业君主中，只有赵匡胤出身于职业军人，然而，赵宋王朝偏偏以对外军事作战不竞不振而著称。在您看来，我们该怎样看待宋代这种既“以兵立国”又“崇文抑武”的现象呢？

邓小南：关于宋代的“积贫积弱”，自上个世纪中期，学界一直就有这样的认识，教科书上通常也这样说。钱穆先生《国史大纲》就痛感宋代是“积贫难疗”“积弱不振”；最近几年，有一些直接或间接的讨论，也有学者提出不同的意见。我们看到，在宋人的说法中，“积贫”大多是自民生角度着眼；“积弱”则是指本朝国势。而近代以来批评的“积贫积弱”，则是针对赵宋王朝整体国力的评断：积贫，是从宋代国家财政用度出发（例如冗兵、冗官、冗费等）的认识；积弱，是针对其国势疲弱、备受欺凌的慨叹。这样的概括在一定程度上反映出了宋代“生于忧患，长于忧患”的特征，但涵义比较含混，征诸历史事实也并非十分确切。

明史专家黄仁宇在《赫逊河畔谈中国历史》一书中，针对宋代提出一个疑问，说“一个以军人为首脑而组成的国家，自始注重国防，偏在军事上的作为，不及其他任何主要的朝代”。在今人想象中，“军事上的作为”自然是指对外作战的成就；而在当时，五代扰攘动荡主要源自禁军，出身军事统帅的赵匡胤黄袍加身之后，为防范内部变乱，稳定政权，首先是要收揽军权，控御军将。太宗及其后的君主，亦竭力倡导军将循谨驯顺。就赵宋而言，“天下大势分为南北”（章如愚语），始终处在“国依兵而立”的局势下，“兵卫者，国之爪牙”（张方平语）；正因为如此，对关系全局的爪牙之驭制一直是朝廷所不敢释怀的。

宋代文武关系的调整，主要是通过文武殊途定位实现的。一方面倚仗文臣，使其操持国柄；另一方面，则以丰厚待遇笼络武将，“依重兵

而为国”（张方平语）。至于后人批评的“崇文抑武”政策，初衷是有鉴于晚唐五代局势，防范武将跋扈，保证统治安定；这一政策在民间产生了重要影响，甚至形成了重文轻武的社会风气。

宋代军事方面的问题，包括与北族政权的对峙缘起，要置于安史之乱到澶渊之盟两个半世纪的长过程中观察。后晋石敬瑭将幽云十六州割让给契丹，北族政权与中原王朝的对峙线，南推到一马平川的华北平原，这样的军事地理格局当然对北宋相当不利。但军力不振的关键在于最高统治层的战略决策失误，也可以说是太宗以来“守内虚外”“强干弱枝”政策以及猜忌方针带来的严重后果。就军队的作战——尤其是守御战——能力来看，实际上不似通常想象的那般不堪。许多军将士兵在艰苦卓绝的情势下，用自己的脊梁撑持着两宋的防卫格局，使当时的经济、文化能有机会得到较为充分的发展。

澎湃新闻：关于宋代的政治局势，有的学者评之为君主专制独裁，也有学者认为这是中国帝制阶段“思想最为自由”的时期。这种明显矛盾的观点，是如何同时存在的呢？在您看来，我们应该如何看待这些观点？

邓小南：日本学者宫崎市定认为，五代以来，天子排除了中央政府中的贵族势力，继而又在与军阀的斗争中胜出。宋初君主驾驭军队的成功、相对于政府官僚部门的威势，两者成就了“前所未有的天子独裁政治”。不过，就宋代的情形而言，所谓“君主独裁政治”，并不是皇帝个人享有绝对权力、得以为所欲为的政治状态，而是以中央集权官僚制为基础、事实上受到一定制约的政治体制。

帝制时期，就其根本性质而言，都是专制王朝，说不上“三权分立”，不可能“民主自由”。但这并不意味着“天下乌鸦一般黑”。帝制王朝的统治形态、集权专制的运行方式并不相同。相较之下，宋代朝政“称得上是中国历代王朝中最开明的”（虞云国语）。北宋前期安定内

政、化解矛盾时采取的理性务实态度，为国家日后的发展奠定了相对稳定宽松的环境，人材得以涵养蕴蓄，物质文化与精神文化有了长足发展的可能。传闻中太祖与赵普的对话，有“道理最大”一说；尽管无法证明确系当时说法，但至少宋代士人反复征引，将其视为本朝的政治基调，直至南宋后期都有其影响。与此同时，宋代也有树立威权的政治整肃，有文字狱和党禁，很难说是“知识分子的黄金时代”。但整体上看，士大夫代表着立国之“元气”，对政治的参与度确实较其前后时代更强，这不仅造就了士大夫阶层本身，也给宋代政治增添了活力。从这个意义上说，称之为“中国帝制时期思想最为自由的阶段”，与事实并不矛盾。

澎湃新闻：您曾经提到，宋代（包括北宋和南宋）统治的疆域远远无法与汉唐两朝相比。但是，北宋结束了五代这个中国历史上分裂程度最彻底的时代，“其统治所达到的纵深层面，是前朝所难以比拟的”。能否请您深入谈谈这个观点？

邓小南：中国历史上的十至十三世纪，是又一个“南北朝”时期。此前分裂时期并不少见，有的分裂阶段曾经持续二三百年，也有若干政权——特别是北方多个民族政权——并存的时期。五代十国时期的分裂，建立在晚唐藩镇割据基础上，是中原王朝辖境内部的分裂，而且南方多个小国分立，可以说是相当彻底的分崩离析。北宋所完成的，只是恢复了唐代后期的基本疆域，远远无法与汉唐旧境相比，并非严格意义上的“统一”。讨论宋代历史上的重要问题，不能脱离这一基本的空间格局。研究者应该把“宋代”视为一个时代史，而非单一政权史，才有可能综观全局。上世纪八十年代海外一些史学家集体撰著的*China among Equals*一书，指的就是这种外部势力环伺、内部生存空间狭小的局面。农耕地区与游牧地区的重归统一，是由蒙古民族建立的元朝完成的。

赵宋王朝自其建立之日起，即承受着巨大的外部压力，加之五代政权频繁更迭的前车之鉴，其内政选择明显倾向于因循求稳。统治集团

以“防弊之政”为立国之本，措意于权力制衡，严控禁军指挥权，尽力消解地方军政势力，路州县级官员由中央部门直接调遣，依靠多途多层渠道下达中央政令、获知社情民意……用当时人的表述，是“上下相维，轻重相制，如身之使臂、臂之使指”（范祖禹语）。说法虽有夸大，但其统治达到的纵深层面，确实是前朝所难以比拟的。汉唐统治结束于内部变乱，而宋代以来，地方无力再与中央抗衡，政权内部势力也很难再通过“禅让”之类名目颠覆朝廷，中国历史上再也没有出现严重的分裂割据局面。

澎湃新闻：五代八姓十四君，一共只维持了五十三年。赵匡胤黄袍加身之后，不少人只不过把他当作“第六代”君主而已，认为他会像以前几个君主一样短命。但是宋朝稳定了下来。这是如何做到的呢？

邓小南：今天会说赵匡胤是大宋王朝的开国皇帝，但当他取代后周之际，时人可能感觉是又一短命王朝“六代”的开始。我们对当时举措的观察，也要从这里出发。

赵匡胤兄弟成长于五代，在他们之前，晚唐五代的精英人物一直在艰难地摸索解决困境的出路。无数经验教训的积累，使得调整变革的思路渐趋明晰。宋初政治领袖的贡献，正是基于一二百年间的探索，实现了王朝的稳定。朱熹曾经回顾说，太祖的做法是“先其大纲，其它节目可因则因”。当时的大纲，首先是建立“君君臣臣”的王朝政治秩序。与五代君主比较，宋太祖相对理性开明。从根本方针来说，“事为之防，曲为之制”是其精神原则，“立纪纲、召和气”是其基本政策的两轴。宋初的具体做法，涉及集中兵权、财权、人事权等诸多措置，是在“摸着石头过河”的过程中，步步为营，以较小的代价得到解决的。

澎湃新闻：中国历史上，虽然儒家文化一直占据主导地位，但儒学传承者作为一个群体在政事中起决定性作用的“士大夫政治”，直到北宋才出现。在您看来，这是出于什么原因呢？

邓小南：士大夫政治形态的演生，是中国古代历史上的重要问题。士大夫介于帝王与民庶之间，兼具读书人和官僚的双重身份，在国家政治中发挥着重要功能。中唐以后，这一阶层的社会构成逐渐脱离了世族背景，宋代更有许多“寒俊”侧身其间。他们中的优秀分子通过科举脱颖而出，认同儒家学说的基本价值，对社会有强烈的责任感。用欧阳修的话说，宋代士大夫“开口揽时事，论议争煌煌”，在正常的政治局面下，建言施政空间比较开阔。这一群体能够在国家政事中起到决定性作用，也与宋代相对宽松的政治环境相关。

不过，对所谓的“决定性作用”，不能推论过远。论者经常引用文彦博“与士大夫治天下”之语，认为是反映士大夫政治成熟程度的“标志性言论”。事实上，这一说法并不意味着君臣“共有天下”，不是对国家权力共同平等的分享，充其量只是君臣“共治天下”。帝制社会的权力结构有其层次，这使得“共治”不仅可能，也有必要。

澎湃新闻：遗憾的是，通过科举得以脱颖而出的这些士大夫，一方面具有深厚的文化涵养，另一方面又在无休无尽地政争，甚至发展到了贻误国事的地步。对此我们应该怎样认识？

邓小南：宋代士大夫中有许多具有深厚涵养的优秀人物，但这既未能保证宋代的政治运作始终朝向正确的方向，也未能使士大夫群体本身凝聚共识。在北宋中后期及南宋中期的政治风云中，这一群体陷入无尽的政争。这无疑与朝政趋向有关，也与窥测上意追风人物的表现相关。

北宋统治者对臣僚纠结朋党的戒惕，始料不及地促使了朋党之议的勃兴。“朋党”范畴之不确切，使其难于查实而易于被利用；同时容易激发情绪冲动，调动群体间的敌对意识，导致酷烈的派系政争。尤其值得注意的是，在当时的“君子”群中，看似水火不容的两极之间，往往具有比人们意料中更多的共通之处。无论是王安石或是司马光、二程等人，都希望“一道德以同俗”；在诠释“道德”之际，都具有依事划线的主观倾

向。他们中的许多人虽欲更新时政却又热衷于各立门户，致力于制造清一色的政治局面。此后，“一道德”更成为整肃政敌的旗号。道德理想主义的诉求，本来是人文精神的反映；但要求道德学术“同于己”“定于一”，则是当时士大夫共同认识局限的表现；也正是因此导致了北宋后期士大夫群体内部深刻的分裂。而当朝廷致力于“人无异论”“议论专一”时，则无可避免地会导致思想上和现实中的专制倾向。

澎湃新闻：您曾经说过，“如果把宋代放到中国历史发展的长河中，我们可以看到从唐到宋经历着一个重要的社会变迁过程”，您将这个过程概括为“平民化、世俗化、人文化”。我们应该怎样理解这个过程？

邓小南：我们常说的“历史过程”，实际上是起讫点不一、内容性质不一的多种演变过程交错汇聚而成。这些过程，或与王朝递嬗同步，或与朝代更迭参差。提到从唐到宋的变化，大家自然会想到日本学者内藤湖南提出的“唐宋变革论”。这一假说关注政治形态、经济结构、社会群体、统治阶层的演变，建立起集中醒目的研究框架。但我们不宜将“变革”一语做绝对化的理解，也不能拘泥于“唐代是中世的结束，而宋代则是近世的开始”；要长程观察，而不以王朝之废立划为断限。

“平民化、世俗化、人文化”的说法，是受陈来教授启发。研究者都会感觉到，唐宋时期整体的社会氛围颇不相同，这种转变，重要的端倪始于唐代中期。唐代前期勋贵集团影响突出；经历过中晚唐到五代的社会变动，既有秩序被冲击，社会结构调整重组，“王侯第宅皆新主，文武衣冠异昔时”（杜甫语），“贫富无定势，田宅无定主”（袁采语），没有特殊家世背景的“寒俊”走上政治舞台。继承唐代而来的宋代文化，风格情趣有了明显不同。文学重心下移，体裁从诗文扩大到与市井关系密切的词曲、小说；创作主体从士族文人扩大到庶族文人乃至市井文人；文学的接受者扩大到市民以及更广泛的社会大众。唐代前期宗教气

息浓厚，而禅宗“一扫僧徒繁琐章句之学”（陈寅恪语），成为本土佛教代表，渗透到民庶世俗生活与士人意识中。宋代是一民间宗教勃兴的时期，无数“杂祀淫祠”，无不与民众日常祈愿相关。伴随古文运动的兴起、新儒家的出现，学术文化的潮流发生了深刻的变化。从我们熟悉的文字和图像材料来看，普通人的生活状态日益被关心被反映。以往千篇一律的墓志，有了鲜活的内容；画作雕塑中不仅有雍容闲适的形象，也出现了辛勤劳作的小人物；地方志则成为士人交际网络与地方性认同的载体。诸如此类的现象不胜枚举。我们说“平民化，世俗化，人文化”，所谓的“化”，是指一种趋向，一种过程，是进行时而非完成时。从这个意义上看，唐宋之间的社会变迁“不是突变，而是渐变，不是断裂，而是因革”（张邦炜语）。

（原载《东方早报·上海书评》2016年12月18日。采访者为郑诗亮、孟繁之）

人物研究不宜限于是非毁誉

——在吕惠卿学术研讨会上的发言

我们这次会议，是有关吕惠卿的研讨会。大家提交了许多有价值的论文。研究吕惠卿，当然首先要作史料的辨析、辨伪，以及史实的辩诬工作。由于宋代神宗、哲宗朝政治斗争的影响，从史实记载到论断评价都反反复复，是非毁誉失信于人，以至于无“信史”可言。因此，做研究需要从辨析开始，首先要做扎扎实实的史料工作。例如做吕惠卿的年谱长编，就是很有意义的。但是我想，研究吕惠卿，又不能仅仅从“辩诬”的思路出发，不宜限于个人的是非毁誉。要真正认清吕惠卿在历史上的功过、作用和他的地位，需要从吕惠卿这个人物中走出来。否则必然会面临研究论题的雷同与枯竭。

研究吕惠卿，并不是我们唯一的目标，也不是我们的最终目的。我们作历史研究，讨论中要强调“问题意识”，在众多有待研究的问题中间，我们选择哪些作为切入口，要看问题的带动性；也就是说，要考虑问题的牵动面，看它是否可能带动一系列有意义的研究。所谓“有意义”的研究，可能是老问题，而有新视角、新思路；也可能是新材料、新想法带动出来的新问题。

具体地讲，有关吕惠卿的研究，至少可以牵动三个方面的研究：

一、对于熙宁新法的深入研究

王安石变法，以富国强兵为目标；就新法的基本内容而言，大多属于财政层面的改革。既然如此，学界为什么称之为“政治改革”，而且称王安石为“政治改革家”？我想，其主要原因在于：王安石变法，是北宋历史上对于“祖宗之法”唯一的一次正面冲击（范仲淹主持的庆历新政，是将“祖宗之法”作为改革旗号的）。所谓的“祖宗之法”，实际上就是指赵宋的前代帝王留下的“既定方针”。而支持这次变法的精神号召，是“祖宗不足法”，是要上溯尧舜、三代，“法先王之政”。吕惠卿在经筵

与司马光就汉代是否“常守萧何之法不变”的辩论，也正是围绕“本朝之法”是否要变这一方面展开的。此外，王安石去世后，在苏轼替皇帝起草的制词中，说王安石“于期岁之间，靡然变天下之俗”，这使我们看到，在当时人的心目中，即意识到这是一次政治层面、思想文化层面的变革。就其性质而言，它是冲击宋朝建立以来一整套“祖宗法度”的一次重大尝试，有其成功的一面，也有其整体不足甚至失误，有其悲壮的一面。

对于这次变法的功过成败，学界讨论很多，意见也不一致。但无论如何，我们不应该再拘泥于封建式的“君子、小人”二分的道德判断模式。评价历史问题，离不开道德判断，但道德判断不是唯一的标准；要注意“道德”概念丰富而动态的内涵，要警惕落入简单化的窠臼。

对于王安石变法，全盘肯定或者全盘否定都过于简单。我们既要 will 将熙丰时期的改革运动作为一个整体予以认识，又不能将其“一勺烩”，对于性质内容互不相同的各项法度的功用与效果不加区别。对于这一问题的研究要转向深入，我个人以为，需要拓展研究面，特别要注意“中观”层次的论题。例如：

（一）不仅要研究王安石、宋神宗，也要研究变法中的其他核心人物，如吕惠卿、章惇、曾布，还要研究司马光、范纯仁、苏轼等重要人物。

（二）不仅要研究新法的规定，也要研究推行这些法规的方式，包括行政措施和督励手段，研究其实际做法和效果。

（三）不仅要研究某些突出的个人的政治主张，也要研究当时整体性的政治背景，研究士大夫群体对于“治天下”的政治见解，研究他们要求“共定国是”“以道进退”的政治态度。

（四）不仅要研究各派代表人物的政治主张，也要研究其学术思想，如荆公新学、二程的洛学以及吕惠卿等人的学术见解。

（五）不仅要看到改革过程中对立双方的“冰炭不相容”，也要注意双方有着一些共同的目标和弱点。仅就弱点而言，例如，他们都在“君子、小人”的框架下认识问题，区分敌友；都倾向于将正常的认识差异“政治化”“道德化”，以至于“无限上纲”。而不合理地将道德标准过度拔高、涵盖一切，结果恰恰会导致道德实践的虚伪。熙宁时期牵制王安石、吕惠卿等人的力量，并不完全来自“保守派”阵营，也来自内部的恩怨关系与相互倾轧。又如，双方都追求“一道德”，都希望能够在自己的旗帜下“统一思想”。从某种意义上讲，这种共同之处比他们相互之间表面化、公开化的差异更为深刻，更能够反映那一时期士大夫的思路。北宋后期的政治翻覆，正与这种思路相关。

二、对于唐宋时期福建地区的深入研究

近年来，海内外学者对于福建在唐宋之际突飞猛进的发展非常感兴趣，不少学者专门研究这一时期福建士人群体的成长。王安石在回顾往事时写下“福建子”三个字，宋人多认定就是批评吕惠卿。实际上，在王安石的政治生涯中，身边有不少福建人：以“私”言，他的两位女婿是福建人；以“公”言，他曾经与之共同执政的曾公亮、陈升之、吴充，新法的坚定支持者吕惠卿、章惇，坚决反对者陈襄、郑侠等，都是福建人。事实上还不仅如此，活跃在其前其后的福建人层出不穷。这一批政治人物、文化人物的集中涌现，绝非偶然。宋代的福建处于社会转折的典型时期。正是到了宋代，福建的问题，不再是边缘性的“点”上的问题，而对于中央、对于全国有了直接的牵动意义。研究今天的福建社会，其实也离不开宋代。诸如客家问题、家族制度问题、闽学发展问题，都要溯源于宋代。

三、对于唐宋时期社会变迁的深入研究

从长时段来观察，唐宋时期中国历史上发生着深刻的社会变迁，它给中国历史带来了新的多方面的机遇和挑战。严复先生曾经指出宋代对于现代中国民族性和世界观的形成，有重大的影响，说“中国所以成为今日现象者，为善为恶姑不具论，而为宋人之所造就，什八九可断言也”，陈寅恪先生也指出：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。”有学者认为，在中国传统社会中，儒家文化虽然一直占主导地位，但儒学的传承者知识分子作为一个群体在政事活动中起决定性的作用，只是到了11世纪前后的北宋时代。熙丰年间的变法运动，从一定意义上，可以说是在多方面深刻变迁推动下的一次回应。当时的人们如何应对他们所面临的挑战，其教训，其经验，无疑值得今天的人们从历史的角度予以借鉴。

2001年12月，福州“吕惠卿学术研讨会”

（原载汪征鲁主编：《吕惠卿研究》，题为《关于拓展吕惠卿研究的层面问题》，福建人民出版社，2002年）

妇女史研究中的史料运用与学术规范

——“历史学与社会性别”研讨班发言

我不是做专题报告，谈点零散的想法，和大家交流。我是学中国古代史的，近两年才开始碰妇女史，跟大家面临的问题都是共同的。妇女史的研究，一种做法是说妇女史以女性为中心，基本上还是传统史学的研究方法，不过把研究的对象、关注的群体换了一部分人。就我个人来讲，我做的妇女史研究非常有限，基本上都是按这个思路来做的。比如，唐代吐鲁番的妇女，宋代苏州地区的妇女，一个特定的区域，一个特定的群体。事实上，从学术发展的角度来看，真正做社会性别史的研究，应该向前推展一步，就是从社会性别的视角出发，在重新解读史料的基础上做全新角度的研究。当然，社会性别的视角也不等于女性中心、女性立场。从妇女研究到社会性别的研究，其中非常明智的地方，是凸显了与自然生理有别的社会性。采用这样一种表述，可以使我们研究的眼界有一种实质的推展和提升。

这些年，随着文化史和社会史研究的崛起，在后结构主义的影响下，学术界对传统的语言、叙述方式在文化意义构成方面所起的复杂作用有一种强烈的敏感，或是说强烈的警觉。这样一种研究，对社会表象背后的关注和解释，对传统史学的路数已经构成了明显的冲击。在这个宾馆，和我们这个会同时举行的，还有南开大学和唐史研究会主办的“中国中古时期社会变迁史”研讨会。今天上午我参加了其中一个组的讨论，最热烈的话题之一就是妇女史研究该怎么搞。大家都纷纷阐述自己的看法。我想，社会性别史的研究，很大程度上受到了社会史和文化史研究路径的影响，又有所不同。就它研究的趋向来讲，和传统史学有显著的区别，它的出发点是批判性的，不宣传一种终极真理，也不崇尚一种绝对权威。正是因为这样的特点，社会性别视角不是唯一的、排他的，不是单一性的选择，这个视角被强调的根本性意义是丰富了对历史多元的认识。让我们认识到历史有更多的解读可能，不再存在唯一的最终的权威性解释。这对我们大家的思想都是一种解放，也是一种突

破。要把传统史学关注的问题，以及过去没有关注过的问题，放在一种新的视角下来研究。目前我们会碰到很多严肃的挑战，也有相当大的难度。这里谈谈我个人的体会和想法。

一、关于史料

现在做社会性别史的研究，大家关注的论题，比起传统史学有明显的下移趋势——关注底层的女性和社会群体。本来研究中古史，就感到材料匮乏的问题很突出；如果研究特定的社会群体、社会阶层，史料问题会更突出。明清和近代的材料要丰富很多，而中古史的研究首先涉及材料问题。怎样能对精英著作和正史记载予以重新认识，另外还能广泛收集所谓“边缘性”的材料？或是说，怎样对原有材料再认识？怎样发掘新的材料？

从文献资料的体裁来分，可分为很多类别；从文献资料形成的目的来讲，我想不外分为两大类：一类当年写作就是以教化为目的，像正史，官修的、私修的各种史册、会要、通典、地方志等，文人的笔记、传记，家法、家训、女教书……虽然范围不一样，但都是以传布教化为目的。其中也包括碑记、墓志铭等石刻史料（有发掘出土，也有见于文集著录的），也是写给人看，或者用以与神界沟通；墓志铭多有溢美处，人为润饰色彩很强烈，往往宣扬着特定的道德规范。另外一类材料的用途和对象则不一样，可能也会传播，但相对来说，“话语霸权”色彩比较淡。例如敦煌、吐鲁番的出土文书，户籍、契约、诉讼状、交易账目，往来的书札、妇女结社的传帖，随葬的功德疏、衣物疏等等，这些生活中“实用”的文书，或是在官方体系指导下做出来，或是受到时代意识的影响，但没有经过明显的包装，相对真实地反映着社会的面貌。当然，其中也有修饰的成分。例如我们看到的一些户籍，内容似乎不合理，像敦煌、吐鲁番的特定时期70%~80%是女口。这种材料中可能也有伪滥的成分，统计不实，要分析它的背景，观察它是怎样造成的。我

想，这样的文书资料，尽管有虚饰的成分在里面，仍然对我们认识当时的社会现实有不可取代的作用。它扭曲了现实，也帮我们认识了现实。它提供了现实生活中的另一个侧面，对于我们观察历史上某个时期的社会状态是有益处的。

根据吐鲁番的出土材料，我写过一篇《六至八世纪的吐鲁番妇女》，副标题是“特别是她们在家庭门户以外的活动”。选这样一个题目，是因为针对中古时期的妇女史，很多学者想到“女正位乎内”，选择做门户以内的题目，我想做另一方面的尝试，看看基层女性事实上的活动空间。我首先接触到的是墓志铭，以及墓葬里的壁画、随葬的俑人、偶像。给人的第一印象是这些女性是不出家户的。墓志铭上有些肤泛的介绍，也有些相对具体的描述，如女性如何与舅姑、妯娌和睦相处，如何教育子嗣，“训女教男，并已成立”，都是家族以内的活动；像墓主人生活图，能看到墓主人理想中的生活环境；也能看到一些劳作女俑、歌舞俑的形象。从这些记载看，女性似乎真是局限在家庭门户以内活动的。而当我们转到另一些资料，像当时的一些户籍、账目、交易契约、诉讼状等，就会看到女性也与外界、与官府打交道；她们有的在外打短工“客作佣力”，有的出面参加诉讼，把某人告上法庭；还有各种各样的契约，有借贷的，有买卖的，有租佃的。从中可以看出这些妇女与外界的交往是多方面的。另外，还有一些典当记录；有大量发生在个人与店铺之间、买卖者之间的小额钱款与货物的交易账目。在长安的交易账目中，我们看到一些下层妇女的活动，这些家庭中应该有男人在家，因为有些记录今天有“李成妇”，下一天又有“李成”。女性在账目中出现的频繁程度，使我们感觉到她们参与经济交易事项的活跃。如果能把眼光放宽些，能从不同类型的史料中得到一些过去我们未曾注意的启发。

我们做历史研究，要求文献、档案与出土资料的互证。1996年，我参加一个研究项目，到吐鲁番去过。去以前，凡是这个地区的发掘报告我都看了一遍。在看的时候，主观上带着性别视角，对一些问题相当敏

感。比如1986年发掘的阿斯塔那386号墓的报告说，这是男女二人的合葬墓。大家知道，吐鲁番很干燥，木材又少，埋葬时会把夫妻尸体并列，直接放置于墓穴中。男性墓主是高昌地区的一个将军。考古报告中指出，男的是仰面直肢葬，而女的是侧身屈肢，面向男性。在上古时期，仰身直肢葬或侧身屈肢葬都有明确的社会文化背景。吐鲁番的报告很强调这一葬式，我当时觉得挺有意思。到了吐鲁番后，在文物局协助下，把相关墓里所有的原始材料都摆出来了，按发掘前的原始状态复原。这座墓的砖质墓志记载说，男性墓主死时72岁，女性墓主死时99岁。这位女性很可能佝偻而无法直肢葬，只能屈肢摆进去。这就提醒我们，考古报告、考古发掘物与考古现场需要互证。另外，我们常用的文献档案材料，有着意润饰的，有不曾润饰的，都需要我们认真解读。在解读时对面前的材料一定要经过质证、核实，不能原封不动地用到我们的研究里面。我们所见的各类文字说明都可能有一种潜在的人为解读；假如我们把它作为可依据的“科学”材料直接引用到研究成果里去，实际上可能导致另一个层次的误读。大家有了质疑的想法，在材料的搜集和检验上都可能在原来基础上向前迈出一大步。

要补充说明的是，女性的材料是相当分散的。文献材料是这样，考古发掘中也会遇到类似的情形。像吐鲁番地区，在二十世纪初，欧洲考古学家曾经进行了一些发掘。有的材料运到了英国、法国、德国，有一些材料因为运送不便，就散落在沿途，材料尘封多年。另外还有一些，就随意扔在了墓葬里，解放后被新疆文物保管所或新疆博物馆收藏。所以，同一墓葬里的材料经常散落在三四个地方。我们知道仅靠墓志铭不能如实反映妇女的生活情况，我们必须注意搜寻，注意补充材料。比如有一个叫董真英的女性，墓志铭非常简单，基本上没有介绍她的现实生活状况；但在大英博物馆，可以看到她入葬时的功德疏。功德疏中反映出她是个非常虔诚的佛教徒，施舍过什么东西，举办过什么道场，等等。从这里可以推断出她的家庭经济状况及本人的宗教信仰。如果我们将多种功德疏、衣物疏对照来看，还可以看出多种宗教信仰的交叉，以

及宗教和世俗比较功利性的追求之间的交叉。这是我说的第一个方面。

二、关于学术规范

西方对女权运动、女性主义的研究有很长的历史。我个人原来对女权主义、女性主义这样一些提法相当抵触；从纯学术的角度出发，我觉得这样的提法政治色彩过于浓厚。最近参加了一些读书班，感觉到真正严肃的学者，本身是受过严格学术训练的学界菁英，他们做女权主义、女性主义研究，怀抱着冲破既有研究框架的学术理念。他们的学术理念和实践，实际上推动了学科建构的认识深化过程。这种做法，对我很有震动。

我们要加强妇女史的学科建设。所谓学科，是学术的分类，也是知识子系统的集合。学科建设不可能一步到位，对我们来说，更重要的是完善一种循序渐进的思考深化和知识体系建构过程。所谓“建设”，是一持续进程，而无所谓“终结”。这个过程对我们来说十分重要，比我们单纯接受一组知识更有意义。这里要警惕一些人为的陷阱，当然也蕴含着很多艰难的摸索。我们做妇女史，教训之一就是不能眼界太窄，一头扎进妇女堆里去；其实，男女两性的社会性别的界定是互为参照的。之所以提出“社会性别”这一概念，也是从这一角度着眼。不管说到中国历史上的性别机制，还是相关的其它机制，都要从“关系”体系中来认识，没有对方，就没有这一方，双方互为塑造，同时被一种机制塑造、规定或再生产出来。从这个意义上讲，我们做妇女史研究，不是很狭窄和拘束的题目，而是整个人类的性别关系史。这个任务是非常沉重的，不是少数人能完成的，需要大家合力推进。

大家都在讲社会性别学说，社会性别学说精神实质之一是批判的，是建立在怀疑质证的基础之上，要颠覆一种旧的认知体系。但对我们来说，更为具体的挑战还来自另一个方面：一方面要怀疑、批判、颠覆；另一方面，怀疑的基础是什么？批判的武器是什么？实际上它要求实证

的内容。你有了研究的基础，才真正具备批判、颠覆的意识和能力。这需要深厚的积累和长期的努力，要不断反思，反思别人，也反思自己。这是一个认识不断深化演进的过程，是很高的要求。作为一个学术领域，需要扎实的建设。“建设”这个词有着特殊的意义。我们所有的努力，每一步的艰难和推进，都是整体建设过程的一个组成部分，一步步无限止的迈进。

学科建设中的学术规范，是个重要问题，很多老师的发言让我很受启发。具体的研究往往从学术综述开始。我们经常观察到这样的问题：虽然学界投入的研究人力还不很多，但已经有了相当多的重复，或者说有了相当多的资源浪费。在这里真正有意义、推进学科前进的，不是简单的研究对象挪移，从帝王将相，挪到太后、公主；也不是简单的拼加，以前关注的是政治群体，现在有了华侨史，又有了妇女史，又加上一个群体。这还不是最重要的，关键是社会性别视角。它应该开启一个新的方面，开启一种新的思路、新的方式，应该有一种实质意义上的突破；而不是说过去做了秋瑾，现在做宋庆龄，虽然内容不一样，却可能从研究方法上完全是一种复制，是一种不断的轮回，这样在学术上很难说有什么实质性的突破意义。

我们所面对的，是严肃的学术事业。要真正有所推进，靠什么来支撑？靠什么保证学术含量和学术品质？靠严格学术规范也许是途径之一。学术规范对我们来说，是一种引导的过程、引导的途径。学术规范是执行的标准、规则，有了这个规范，就能促使我们更加清楚地了解学术前沿，更加有效地表达学术思想、实现学术创新。这是一种必经的途径，是推进学术发展的必要手段。学术规范的问题不仅仅是妇女史学界的问题，应该是国内外学术界共同面临的问题；但作为一个新兴的学术领域，应该奠定一个好的基础；在国内看起来是新兴的领域，在国际上其实已经有了相当的历史、相当的水平。我们不能认为自己刚刚起步，就有理由原谅自己。应该看到国际上这个方向发展到了什么程度，这样

我们才有和海外学术界直接对话的可能。

我想，学术规范的问题是一个在目前就应立即提出、大声疾呼的问题。有一种说法觉得，要保护一个新兴学科，不应过分强调某些规范，打击研究者的积极性。我想，我们提得足够早，足够充分，也许是引导积极性和保护积极性的正确办法。说到学术规范，大家都不陌生。虽然大家来自各个行业、各个领域，但在工作中，都涉及基本规范。学术规范问题，不仅是反对抄袭和剽窃，也不仅是注释的格式必须具备哪些条目；我想说的是，如何在我们的心目中首先让学术得到它应有的尊重，得到它应有的地位。在这个前提下来讲规范，这样的规范才能保证学术的发展。既然是规范，就是强制性的，应该通过我们的提倡，争取有一个自我约束。所谓自我约束，就是审视自己的研究目的和研究方式。另外也要靠群体的强制措施，要靠发展一种健康的学术批评。现在国内的学术批评不能说没有，而且比前些年有明显的进步。几天前，一位美国学者问我，有人作了论文报告，你要给它评论，中国学者通常会怎么评？我说，通常先讲一个长段，说他的文章如何好，有什么贡献；再说一个短段，说还应注意什么，在什么方面还有提高的空间——这是我们书评和学术评论中常见的模式。现在，包括我个人，可能仍然延续这样的作法。但近年来，一些严肃的主流学术刊物上，已经有直面对方的、很有锋芒的学术批评。具体的例子，大家可以看《中国社会科学文摘》，最近它有一组学术规范及相关问题的讨论。虽然不是讲“什么是学术规范”，但都正面地回答了问题，可以供我们思考。

学术规范其实是一种训练。国内以前不太强调这方面，学科训练不足。对我们来讲，学术规范既要靠引导，也要靠严格训练和接受训练。我们大家值得坚持努力，包括课堂教学、学术研讨、论文的写作和批评，方方面面共同完成。

如何具备起码的学术规范，我觉得应该把握以下几个层次：

第一，是反映既有的研究。不管是宏观的著述，还是具体的文章，都应该总结反思既有研究的成就和问题。学术是薪火相传的事业，前人的终点，就是接力的起点；寻求自己的起点，必须搞清前人研究的成果达到了什么样的层次。这是首要的。我现在编辑《人大复印报刊资料》宋辽金元的那一本，在选文章时，碰到了很多问题，除了选题意义、篇幅大小、作者覆盖面的考虑以外，什么样的文章可选或不可选？有的老师就提出建议：最简单的办法是，你看他的论文，如果上来就写自己开天辟地、本文怎样怎样，这样的不能选，因为他对前人的研究没有清楚总结或认识。这个说法的确有道理，研究文章里应该充分反映前人的成果。当然，对前人的成果可以质疑、批评，对话可以分散在字里行间，不是非要写在第一段；但无论如何，学术发展到现在，很难再有绝对的空白点。

我们看到很多人的著作，不管是海外的，还是国内的，在前面都有致谢的部分，说明他的研究最初得到了哪个讨论会的帮助，或者是哪位学者给他提出什么建议，一步一步形成后，书稿又经过谁的审核……这不是简单的客气话，这实际上是对个人探索过程的说明，也是对群体努力过程的一种肯定，具有学术史的意义。对读者来说，学术综述和此类致谢给大家进入这一学科领域的线索：这类问题可能是哪些学者在关注，相关的学术营养可能来自何方。其中反映的是切磋琢磨的关键环节，可以摸索到学术史上循序渐进的过程。

第二，学术规范重点在于学术的推进，要有学术讨论的意识。不能急功近利“攒”文章。前人写过50篇秋瑾，再要写第51篇，完全可以有立意创新；而即便某个人物没人写过，以前是个空白，现在做出来的东西仍然可能没有新意。关键在于是否提出了新问题，或是回应了以往有价值的讨论。在思考研究方向时，首先应该明确：这篇文章希望提出什么问题？希望回应解决的是什么问题？这就是所谓的“问题意识”。不一定是直接方法论的叙述、形而上的东西，可以是扎扎实实地从具体问题做

起。所以，首先要有明确的问题意识，这样才能谈得上解决问题的措施。

我们做研究时，所谓“方法”“路径”或者说解决问题的措施，可能包括两个层次：首先是材料，采用什么样的材料进行研究。这些材料，可能是前人熟悉的、用过的，你有自己新的视角、自己的解读——文化史上这样的成果是非常多的；也许你的材料没有被人碰到过，基本上是新的材料。不管是什么材料，应有实在的依据和解析，在文章中充分体现出来。其次，材料与议题的结合，是成败的关键。个人的问题意识、研究思路、材料的组织方式，是人文研究中个性化的体现，要有明确的表达和充分的阐述。

第三，学术规范确立，要善于质疑。这一方面要靠审稿人，靠彼此之间的讨论和批评；另一方面更要靠自己，审视这个领域内前人已有的成果，同时也审视自己的成果，追问自己这个时候发表这样的文章究竟有什么样的意义，在已有成果的基础上，在学术史、学术思路的演进方面有什么推展。当然不一定是宏观框架上的推进，可能是非常具体的推进。在课堂上，我也曾对学生说：对教科书，包括权威的著作，所有的句号都应当作问号去看，要善于提出问题，提出质疑。对自己的文章，更要如此。所谓“推敲”，就是这样一个质疑斟酌、审慎立论的过程。如果我们持续地集体讨论，可以眼界更宽，丰富我们的研究成果。

说到“规范”，过去我们觉得应有一种标准是客观中立的；现在可能对这样的一种提法有所怀疑，但仍然需要基本的自我规范。尽管我们强调多元化的认识，但并不是相对主义的，不能无是无非、不分高下，还是要有学术识别力、判断力；可能有一种阶段性的标准和评价体系，相对来说是合理可行的。科学和真理都是无限逼近的过程，永远不可能有人宣布自己最终达到了科学的标准；学术发展、规范形成和起作用的方式也是一个过程，在碰撞互动的实践中，逐步形成更为合理的规范，以

规范来提高自我。建立规范的过程对我们就是一种制约，一种训练，一种提高的过程。

有学者提出这样的问题：有些题目，七十年代海外学者就已经做过了。到了九十年代，这个学科对我们是刚刚起步，似乎可以由此做起；但是在海外学者看来，你是把他若干年前的东西拣出来，重新做。这种状态对我们提出了更高的要求，我们不仅要关注身边的学者做了什么，还要关注海外的学者做了什么，讨论到什么程度，这样才能在一个较高的学术起点上去进行面对面的对话，而不是自说自话。

目前在这个宾馆里，好像南开的会是主流的，我们是边缘的；其实，边缘和主流没有绝对的划分，主流很可能在另外场合下是边缘的，边缘很可能通过我们脚踏实地的努力进入主流。现在很多学术嗅觉敏锐的学者，已经注意到性别史这样的议题，而且注意到历史学应该对这样的研究有什么样的回应，怎样来看待这样的挑战。所以，我们面临着很好的机遇。

三、关于跨学科

现在我们总是说多学科、跨学科，要借鉴其他学科的方法，意识到互动和交融的必要性。社会性别史的研究，尤其不能局限在某一学科之内。跨学科给我们带来了广阔的前景，也带来了严峻的挑战；如果我们不了解别的学科，不了解别的学科的学术精髓在什么地方，甚至连本学科的学术精髓在什么地方都不知道，只是知道一些皮毛的东西，这样不可能有真正的沟通，也不可能有真正的“跨”。6月在北京会上讨论，定宜庄老师说到了这样的问题，我们有太多的浮光掠影的话语拼凑。好像这个“话语”成了很时髦的词语，在解构别人的话语时，也在建构一些新的话语。话语的解构和建构，其实背后都是要实证的；经典性、权威性的话语在学术界的奠定，不是一天两天的事情。要解构，要颠覆，更要付出切实的努力。如果我们只是急于建立这样那样的框架，框架在前，

而框架里的实质内容填充在后，这种研究滞后的状况，很有可能造成一种学术泡沫，有这样的危险。换一套词汇不能解决实质问题，建构是在研究的过程中进行的，而不应是割裂开来的。

讲跨学科，先要了解本学科，了解它的长短。我们做历史研究，注重“纵”的时序，注重时代变迁，大家都追求“动态”。但这个动态，绝不仅仅体现在分作上古、先秦、两汉、魏晋南北朝、隋唐……这样一段一段似乎就是“动态”了，这不见得。在切割开来的背景下，很可能还是静态的。动态的演进过程是由层次、环节、阶段构成的；如果没有层次，没有环节，没有阶段，就谈不上演进，看不清延续和发展的脉络。妇女史研究也是一样。

大家都感到学术要创新。要创新，就要避免简单、笼统的二元区分和道德评判。现在尽管意识到这类问题，但是从研究内容看仍然有过多的二元区分。比如我们说到妇女的问题，从“横”向的比较来看，“公领域”还是“私领域”，“家门内”还是“家门外”，离不了“公”/“私”，“内”/“外”；说到妇女的地位，就涉及“高”/“低”；说到某个群体在历史上的特定作用，就是“进步”/“落后”；说到一个制度的性质，就是“传统的”/“现代的”……诸如此类，衔接部、过渡带的情况则未予关注。到了今天，从研究认识来说，甚至连男/女的区分也不宜过于绝对化：男女从生理性别上来讲是二元的；之所以讲到社会性别，在很大程度上是突出其社会性、文化性的。在社会性背景之下，男女是在一种相对的关系中认识自我、理解对方、塑造双方的；男女关系、相互地位是不是一定伴随着你升我降、你消我长这种二元对立的演进关系？恐怕并非这么简单。

高彦颐老师曾经说，“跨”学科的问题，涉及学科界限问题。我也觉得，“楚河”“汉界”不应该那么清楚。过分强调学科特点，有可能造成学科之间人为的隔离；隔离开了，再去“跨”；表面上说是“跨”，实际上反

而把一些学科更凝固化、狭隘化了。社会性别史的边缘，我想，应是相对弹性、模糊的边缘，跟很多学科都是相互渗透的。今天上午，一位做考古学的美国教授说，在国外性别考古学是很时髦的。其实，很多方面本来就是你中有我、我中有你的，很难把社会性别研究完全作为独立的个体提出来。在一定的时期，它可能作为一种标帜，一种号召。学科独立性有它存在的意义，考虑这种合理性的同时，也要考虑整体的发展背景。一个学科的建立，不是靠保护发展起来的，而是靠内在的学问体系，靠汲取营养，同时也靠竞争，在这样一个互动过程里发展起来的。

我们需要艰苦努力。过去学毛选，要立竿见影，经常是穿靴戴帽两层皮。现在有些研究，也是两层皮，列举人类学、社会学、心理学，只在前言和结语里，在论述的章节里没有体现，这是学术上取巧的办法。学术是有层次的演进的过程，我们追求的不是现在立起什么名目来，而是通过我们一步一步扎实的努力，能够真正从实质意义上向前推进。

我想到的学术规范问题，就拉拉杂杂说这些。规范不是万能的。学术发展到现在，研究动机、研究对象是多元的，提高途径当然也是多元的。没有一种具体规范能够适用一切领域、一切地方；但毕竟有一些“普适”的、公认的学术原则，促使、保证学术含量的提高。像《中国社会科学》《历史研究》这样的刊物，都会有本刊的注释方式，明确强调具体的技术规范，那是最基本的要求。今天我想说的是，学术规范是一种学术境界，是从事学术事业的自觉意识。严格遵守学术规范，对我们个人的学术品质是一种提升，是一种敬业精神，同时也是一种现实的帮助。学术著述的“学术”性，应该通过加强学术规范得以保证，学术内涵应该通过学术规范得以加强。我们应该在这方面做出足够的努力。

（原载杜芳琴主编：《引入社会性别：史学发展新趋势——“历史学与社会性别”读书研讨班专辑》，2000年。有删节修订）

激发学习热情，展现历史魅力

一、多媒体技术在历史教学中的应用

记者：非常感谢邓老师对我们工作的支持。我听过您讲课，觉得您的语言流畅，表达清晰，基本上没有多余的话。您的PowerPoint（PPT）课件是比较扼要的，那您在课堂上讲的丰富内容是临场发挥，还是在课下经过了精心的准备？

邓老师：肯定是有准备。我在做PPT的时候，其实都是在讲课的脉络里面设计，想着哪些内容要突出，哪些可能学生不容易懂，就要把这些内容呈现出来。PPT是在一个虚拟的课堂场景下思考着做的，讲得顺畅可能跟这个有关系。我有一个习惯，课程无论讲过多少次，如果明天又上课，今天我就会专心修订课件，在自己的思路里面再过一遍。在这个过程中，经常会有一些内容需要调整，比方说新发现了什么东西，或者有什么新研究，这些都要添加进去；也有一些以前讲过的东西，但讲的时候未能表达清楚，学生没听明白，再讲的时候我就会调整讲授方式。当然，有的时候改动也可能比较大，结构需要重新调整，这个过程往往需要查阅很多研究资料。

记者：教学这么多年，您应该经历过从写黑板到使用PPT的转变，刚开始使用PPT的时候您有什么感受吗？

邓老师：刚当老师那十多年，我还是拿着讲稿写黑板的。2002年第一次做PPT，我记得花费的时间非常多，一个学期四个多月，基本是除了上课都在做课件。使用PPT讲完第一次课之后，我觉得无论是表述的方式、课堂的节奏，还有学生的反应都与用讲稿时不一样了，彼此还都有点不太适应。之后，我就回想哪些地方讲得比较顺，哪些地方不太顺，原因何在，翻来覆去地改，所以前三四次改动都比较大。

记者：您能详细讲一下PPT跟黑板教学的不同吗？

邓老师：首先，我觉得PPT比较直观，调度的信息量大。历史有两个要素，一个是时间，一个是空间。过去讲到空间的时候，我都要带一个大轴挂图，就是历史地图。但一次课我最多能带一两幅，不可能背一大摞。这样，讲到一个王朝疆域的时候，如果它的后期跟前期很不一样，就难以对各个时期的不同进行比较。如果用PPT，就很容易将各种不同表现出来，甚至可以把它们叠加起来放在一个界面上，这样更直观。

另外，用PPT讲，课堂节奏要快得多。以前写黑板要占用很多时间；而且，老师在上面抄写史料，学生或者在下面抄，或者坐着等，就容易分散精力。用PPT之后，有学生在网上说现在上课根本没有时间分散精力，必须一直跟着老师的思路和PPT的内容，节奏感和原来很不一样了。

记者：您觉得PPT教学有什么不足之处吗？

邓老师：PPT也的确有它的问题，最明显的一点是PPT很容易让课堂变成读图或看画，好像看走马灯似的。很多老师认为PPT不利于学生思考，就是因为学生的注意力经常集中在各种图像上面。所以，在制作PPT的时候，一方面可能集中大量信息，另一方面我会在那些值得思考的地方，把“思考点”突出地标志出来。这样，学生在课堂上会有抓住重点“反刍”的机会，从而有让各种想法碰撞碰撞的可能性。

PPT还有一个人拽着大家走的那种感觉。当然，有的课程其实节奏稍微快一点好，比如一些本科的课程，就需要讲得紧凑一点，这样学生基本上没有走神的机会。但在读材料的时候，是需要学生去消化的，节奏就不能很快，要让学生有他自己阅读琢磨的空间。这时候就不一定每次都用PPT。

我们的选择应该是调动PPT的优势。在引导学生读书、理解、思考这样的课程里面，我想还是用那种直接接触材料的方式比较切合教学的需要。有时候，我会直接复印一些材料给学生，在课堂上跟学生一起读，这就用不着PPT了。要训练学生读材料的能力，就得先让他们多接触原始材料。我不可能拿本宋版书来让学生读，但我复印的材料接近于原始状态，这对于培养学生的阅读感觉是很有利的。人文学科要有对材料的“感觉”，而这种感觉就是通过摸材料“摸”出来的。

二、历史教育教学谈

（一）讲出历史天然的吸引力

记者：您认为历史教学中有哪些能够吸引人的东西？

邓老师：过去我曾经在一个中学代课，教的是政治。我发现那里的历史老师竟然能教得让学生不喜欢历史，觉得很奇怪，就有跟她换换，让她教政治我去教历史的冲动。我觉得历史课天然就很能吸引人。小孩儿都是听着故事长大的，故事不就是历史吗？没有不喜欢听故事的孩子。为什么当这些故事连到一起，就变成一个枯燥的学科呢？我特别不能理解。

我觉得，教历史就是要发挥它本来就能吸引人的那一面，以及它厚重的一面。学生的兴趣是多方面的，有的人可能对生活感兴趣，从而很关心古人穿什么衣服，怎么走路；有的人对皇帝、对政治感兴趣，喜欢研究怎么治理天下国家。不管哪方面的兴趣，基本上都可以从历史里面找到相应的材料，或者说，史料都会对你的兴趣有所回应。另外，不管你的兴趣点是什么，历史都是深邃厚重的东西，因为丰富的内涵、悠久的积淀而无比厚重。任何一个民族都有它自己的灵魂，有它自己的根。这种灵魂或根基，就是从这些厚重的东西里面呈现出来的。这些东西都是历史本身浑然天成的特质。

（二）感悟、思考历史

记者：确实我也觉得高中之前学的历史，就像流水账一样枯燥无味。“中国古代史”是历史系本科生的基础课，在教学中您是如何培养学生对历史的感觉和兴趣的呢？

邓老师：北大基本上是一个研究型大学，所以像“中国古代史”这种主干基础课，还是要引导学生往学术创新的路上走。首先不能把历史弄成死记硬背的东西，历史学是一个需要感悟的学科。历史实际上有其自身的延展脉络，我觉得最重要的也是要培养学生的历史脉络感。我们虽然是一段一段的讲历史，但最终目标却不是把历史切成一块一块的豆腐块，然后让学生抱着一堆“积木”回去。所以，讲完一章或者一个段落之后，应该让大家回过头去想一想。历史上有延续有变革，我们要知道哪些因素对历史的演进和变迁发生了影响，为什么会这样；前期的制度调整或再创了，是来自什么推动力，对后期有什么影响。历史有不同的侧面，不同的提法凸显出来的内容可能是不一样的。比如说到武则天，我们会说她是中国历史上唯一的女皇帝，现在的女性研究者也很为之自豪。但是，女皇帝是否就意味着女性政治？武则天有没有可能突破当时整体的秩序框架？我觉得，如果武则天当年有办法的话，她一定会把她的性别改掉。一个事实上并不愿意接受自己女性身份的女皇帝，如何实现真正的女性政治？我们要让学生从不同的角度来思考一些常见的历史问题。

历史学就是要用史料来说明问题，但光有史料也不行，要有逻辑的贯穿，要有问题意识的统领。这些年发现了很多新的史料，比如新出土的简牍帛书，这些材料如何解读，进一步还原历史，都有内在的逻辑性。这些新的考古发现会引领新的认识，要及时介绍给学生，让他们知道学术前沿的情况，也培养历史思维的能力。

学术前沿，一类是新的材料，还有一类就是新的学术研究，包括学

界的论文和专著。这些内容都很多，如果让学生自己去看的话，不啻于“知识爆炸”，想把握住很难。我们要向学生介绍哪些是应该优先阅读的学术精华。我介绍的可能是数十年以前的经典，也可能是这些年的新成就。对于学界的新观点，应该提醒学生思考：新研究为什么会得出新的认识，是因为有新材料，还是因为有新的思考角度呢？

对于同一个问题，这位先生这样认识，那位先生那样认识，要启发学生思考其中的异同。文科实验班的讨论课上，我曾经让学生按照他们不同的观点分组，让他们充分准备之后，各抒己见。学生自愿报名分为AB组，讨论时此起彼伏，非常踊跃，几乎无法下课。有一些东西阐发得很深，正常上课不可能讲到的细致内容都提出来了。可以看出，同学们在课下看了很多东西，真正动了脑筋。他们提出来的问题，有一些比较简单，我就会提醒他们到什么地方去找工具书、查资料，自己去寻找答案；有的问题我会肯定，说提得不错，但还要进一步让大家讨论应该如何解释。我想，所谓的创新能力首先是提问题的能力，通过不断的追问，就能把比较表层的问题通过逻辑的延伸进行深化，这其实就是创新的前提。

（三）交互式的教学策略

记者：这样的讨论课每学期一般会有几次？这么多学生，如何组织？

邓老师：一个学期大约有十六周课，历史系“中国古代史（下）”课堂讨论会有三次，前两次是分组讨论，最后一次是大班讨论，这都是为了鼓励学生交流他们的学习成果。我觉得，在教学过程中要自始至终都让学生有参与感，自始至终让他们感觉到自己能力的提升，保持对历史的兴趣，从而逐渐培养起一种自信。出于这样的考虑，会把学生分成几组，10来个人一组，让我的几位研究生各带一组，每周课后我会专门抽出时间，各组轮流，分别进行讨论答疑。我也说明，不点名，不提问，

不测验，就是自由讨论，自愿参加。我们研究中心有个电脑室，每周五下午都有一组学生到这里来，除非我恰好有事，否则都会参与他们的讨论。绝大多数学生都会来，有的学生积极性很高，次次都来。大班讨论不容易开展，因为50多个学生只有100分钟的时间；我和张帆老师通常会请学生分组总结汇报，他们会集体创作，集体“登台”，宣讲论文、编演小品、制作课件.....精彩纷呈。

记者：每个组带头的研究生都是正式的助教吗？

邓老师：按学校规定，80个人的课只设一个助教，所以就请我的研究生来帮忙了。

记者：您是如何对学生进行考核的呢？

邓老师：考试有开卷和闭卷两种形式。开卷考试也包括小组讨论、集体汇报，有时候我也让学生写缩写、述评，训练他们的阅读理解及写作能力；期末考试是闭卷，占一半的分数。课堂上的听讲，他们的思考、表述、集体合作，都有一个机会能够呈现，整个呈现的结果便构成他们这个学期的分数。这个分数应该是学生综合能力和各种努力的结果。

整个教学过程，我都力求交互性，努力调度学生的积极性。比如，基础课上会让学生替老师出一套考卷，学生会觉得很有自主性。在出考卷的过程中，为了把握重点，他们会把这个学期学过的内容认真梳理一遍。

记者：您让学生出的考题，会在考试时采用吗？

邓老师：一般不会，更主要的是一种学术训练方法，因为“聪明的学生会做题，智慧的学生会出题”，这是调动自主性、“换位思考”的一种培养方式。2008年我在台湾成功大学教书，有一个学生出的考卷竟然

有图文并茂的12页纸，他真是特别有兴趣，特别下功夫。即便重点不很突出，也有效消化了教学内容。学生出考卷的时候，我都跟学生说不用写答案，只要问题清楚就可以；但每次都有学生写出答案，因为出了这题以后，意犹未尽，非写出答案来不可。这不但体现出学生浓厚的兴趣，也让我了解在学生心目中，什么内容是重要的。

（四）培养学生处理材料的能力

记者：您觉得历史系的学生哪方面能力最重要？

邓老师：可能是处理材料的能力。一年级的時候我们会让学生对一些学术经典进行缩写，如果原著是三十万字，要用三千字把它写出来。这就要有一个把握的功夫，必须真正理解了那三十万字，才能写出这三千字来。专题课上，我可能会让学生写综述，若干著述都讲这个问题，学者分别是怎么研究的，各自的长短是什么，如果你研究这个问题你会怎么办？这样就又往前走了一步。到三年级的时候，学生就要写学年论文，用五千至八千字写一篇小论文，这就是综合能力训练了。四年级会有毕业论文，学术上的要求更高一些，也是对四年的知识与能力的一种总结。

历史系大概有一半学生继续读研究生，另一半就投入到各行各业之中了。历史学训练的处理材料、提炼论点的能力，不光是学术研究的基础，也是工作能力的体现。你去当秘书，要找材料、处理材料；你当领导，也得大量审阅、处理材料——很多工作实质上都是处理材料，通过材料发现问题。当然从历史中也能学到许多经验和思维方法，所以我觉得历史系的学生干实际工作还是很有优势的。我自己的学生，不仅有当教师的，也有搞新闻出版的、做公务员的、当秘书的、办实业的，干什么的都有，各行各业都有非常出色的。

（五）关于通选课教学

记者：您的“中国古代政治与文化”是全校通选课，在教学上与专业基础课有什么不同吗？

邓老师：这门课是阎步克老师和我共同开设的。学生来自全校不同的院系，所以也是一个多学科互动的平台。我记得在一次讨论课上，学生联系阎老师讲过的内容，说魏晋南北朝的士大夫喜欢吃“寒食散”，这是当时士人的集体时尚；一个化学系的学生用PPT演示了“寒食散”的配方，列出了化学分子式，并解释其中的哪些成分能给人带来快感。大家都觉得非常有趣。

另外，各个系科的学生考虑问题的角度不一样，他们都会从本学科的角度出发，提出很多质疑。比如，我在课堂上讲到唐代的律令格式、法典体系，会讲到当时如何把儒家的原则引入到法家的体系里面来。这时候，法律系的学生会谈到他们对这个问题的不同理解。因为政治文化涉及很多方面，有时候我会说到理学、道学的问题，哲学系的学生就会讲他们专业的老师是怎么讲解理学的。这样，学生的意见就从不同的角度丰富了我的理解，在下次讲的时候，我可能会考虑他们的认识角度，并适当调整讲课的内容。

（六）大学历史教育的意见与建议

记者：您对我们当下的历史教育，以及学科建设方面有什么意见吗？

邓老师：我觉得学校的教学体制还是有很大的改革空间。现在都说要建设世界一流大学，要跟国际接轨，我觉得最重要的接轨是体制运行方式的接轨。学校行政化的问题还是严重地影响了各个学科的健全发展，并在一定程度上扭曲了学术的判断标准。

在这个接轨的过程中，要注意兴利除弊，我们既有的优势要考虑怎么发扬。在中国古代史领域，我们是经过艰苦的努力才得到世界承认。

在80年代的时候，美国人想学中国古代史，都是去日本或是台湾地区，没有人到大陆来，即便来也是找材料而已。这些年就不一样了，有一些对话的议题是我们首先提出来的，我们的一些研究方向也牵动着世界性的研究，这些都是很难得的。北大具有世界优势的学科并不是很多，不该任其自生自灭，但学校似乎缺乏相关意识，没有针对性的支持措施。

具体教学上，要想进一步提高质量，应该建立合理的课程与教师评价体系。现在的教师，教学课时有要求，质量却因人而异，某种程度上说，只是凭良心做事。研究型大学，应该提倡更有针对性的“小班教学”。即便小班教学保证不了，小班讨论总可以吧？但像前面提到的，80人的课堂只设一个助教，而且连讨论的教学场地也难找，结果就是鼓励照本宣科、应付式的教学。

另外，在学生培养方法上还有很多可改进的地方。国内大学教育的针对性不够，视野也不够，不利于引导学生、充分发挥其特长。国外研究生会有不同的fields，一个做中国史的学生，一定要有历史以外的第二研究领域，他可以学社会学、人类学、政治学等专业，这样学术视野会比较开阔。其实我们也很想朝这个方向努力，但这不是一个系能做起来的，必须通过学校层面的协调，才能打通系科之间的壁垒。

三、历史与大众

记者：大众历史知识的来源往往不是客观的学术研究，而是历史小说之类的东西。比如对于三国，人们熟悉的不是《三国志》而是《三国演义》。您对公众的历史教育问题有什么看法？

邓老师：我觉得受过历史学学术训练的人要积极介入大众历史、大众史学，而不能自以为是地保持清高、不掺和，不掺和就是把阵地让给别人了。以前可能会觉得做大众史学是在自贬身价，我觉得应该改变这样一种观念。台湾有些老师就专门做这种大众史学，做史学的普及教

育，并且也是一流的学者。但是大陆现在还没有这样一个成型的圈子。

记者：那您觉得公众有一种错误的历史观念对社会有不良影响吗？学术界有没有这种必要去纠正这种大众对历史的错误理解？

邓老师：是有责任的。当然，有一些细枝末节上的错误都不太要紧，他知道也好，不知道也好，或者理解错了也好，都没有太大的关系；但有一些问题是比较重要的，这就需要有一个正确的把握。我没看过《百家讲坛》，很多人都跟我抱怨说宋史讲得太不像话，不顾一些史学基本原则而出格了。专业的历史学研究者要有责任感，如果口才不错，还是值得去做这种事情的，我也一直鼓励同事去参与这种工作。

记者：好，我们的采访就到这里，再次感谢邓老师！

采访记者：郭九苓，申超

采访时间：2010年12月24日，下午4：30-6：00

文字编辑：王玉彬，郭九苓

谈“成长”与“长成”

——“教授茶座”对话录

邓小南：其实上半年我就注意到第一期“教授茶座”活动，看到同学们与王恩哥校长的对话。首先，我觉得对话这种形式挺好的，对话能激活彼此之间的想法，我们很多先贤哲人的思想和智慧都是通过对话记录下来的。大家熟悉的《论语》《朱子语类》等都是对话形式的经典。对话这种形式比较活泼，现场感强，有一种直接的互动。我感觉自己面对的许多问题，都是通过对话发现的，也通过对话去回应。其次，为什么选择这个题目：多年来和同学们在一起，一直徘徊在脑子里面的问题就是“从成长走向长成”；本来还想到一个副标题，就是“充满探索的过程”，后来觉得这样有些啰嗦，所以就把副标题去掉了。

我跟大家成长的年代很不一样，我是1950年出生的。我的一些同龄人说，我们是共和国培养得最成功的一代，生在新中国，长在红旗下。我初中就读于北大附中。1966年“文革”开始后，整个社会面临着动荡，刚刚步入青年时代，就遭受了天翻地覆式的心灵压迫，跌宕、起伏、波折，这种体验一直伴随着我们这些人的成长过程。

我18岁去黑龙江，在北大荒待了将近十年，一生中最好的青春时期。现在大家看知青回忆录，都知道当时是“文革”期间，国家民族都经历着严重的历史曲折。我去了著名的垦荒地雁窝岛，前面几年当农工，后来在边疆农村的小学校做民办教师，盖房子的土坯是自己脱的，苦屋顶的茅草是自己割的。在那里接触到很多孩子，也慢慢感觉到自己的成熟和孩子们的成长。“文革”之后，我们陆续离开边疆的时候，当地的老职工说，如果没有你们，我们的孩子现在都还不知道要走出去。这样的一些过程，会让我们感觉到，在自己受到波折和压抑的时候，只要你自己努力去做了在那种环境中自己能做的事情，其实对于那时的社会，特别是对于那些边远地区，对于那些没有见过铁路和火车的孩子，还是很有意义的。从那时候开始，我觉得一方面自己是“成长”过程直接的参与

者和体验者，另一方面我也是孩子们成长经历的观察者和促进者。

我1978年才考大学，那时候我已经28岁了。从北大荒回到我考大学，中间空了一年，就是人们说的待业。我待业的那年，在172中也就是人大附中代课，接触过一些中学生。1985年研究生毕业后，又留在北大任教。作为老师，我的经历算比较完整，接触过小学、中学、大学的孩子。就每一个人来说，在成长过程中有不同的体验，每个人的背景不一样，资质不一样，兴趣不一样，目标不一样，体验是非常不同的，但是成长中的问题可能是共同的。

人生中有无尽的挣扎，挣扎实际上也是一种探索，这种挣扎与我们的成长相生相随。成长就是不断地丰富自己，有痛苦，也有成功的愉快；在这一过程中，不断往前摸索，不断积累。

所谓“长成”，比成长更复杂，它没有一个终点。长成是一个个节点构成的，是过程性的，“止于至善”，没有终止点。这是我想说的第一层意思。另外，长成没有一个统一的标准，没有一个界限。在成长的过程中，每一步你都会体悟到点滴式的长成。长成，某种程度上是一种内心的自我体验，人格独立，心境通达；它会有外在的呈现方式，但是表现方式不可能千人一面。大家各有特点，比如周到、果决、开朗、沉稳，可能都是成熟的表现，也可以说都是逐渐“长成”的标志。我想强调，从成长到长成是一个自然的过程，其中肯定会伴随着一定的痛苦、磨砺。我们现在常说陶冶情操，“陶冶”是什么意思？“陶”是制陶，烧制塑造；“冶”是冶炼熔铸，哪个过程都不轻松。我们学业中切磋琢磨，“如切如磋，如琢如磨”，哪个动作都不容易。但是这个过程中也都伴随着喜悦，和我们起步阶段已经不一样了，所以这个过程是节点式的、探索的、推进的过程。

个人经历与选择

学生：您选择历史是因为受到父亲的影响吗？您对历史研究的感受是怎样的？

邓小南：这是一个有意思的问题，而且经常被提出来。我2006年出过一本书，今年三联书店重新出版了。这本书是写北宋的《祖宗之法》，我在书的后记里说：“作为父亲的女儿，我在学业上不曾使他满意，而且这样的感觉一直啮噬着我的心。”出版后我送给周围的老师，其中有一位上海师大的老师，她的先生是做实业的，他看了个头看了个尾，看完后，说“名人的女儿真不好当”。我很怕别人说我“家学渊源”，我怕这样连累了我父亲。其实我觉得我和父亲隔着一代人，因为我父亲44岁才有了我，我上大学又特别晚，那时他已经不教课，真正教我的是他的学生。解放以后，父亲的背景比较特别，他曾经是胡适校长不在编的秘书，也长期被批判为“白专”。我的同事刘浦江老师，写了我父亲的百年回顾。他说历史学者50岁到70岁学术创造能力最强，但是我父亲在那期间却没有发表什么文章。我想这种情况跟那个时代有直接的关系。我父亲从来没有刻意培养我对于历史学科的兴趣。他可能是觉得学人文的与当时社会的导向关联太紧密。在我小的时候，印象中父亲和母亲希望我做医生，可以帮人助己。我上中学的时候，自己是想做文学家，写小说，这大概跟当时语文老师的鼓励有关。下乡以后，我发现写小说需要有浪漫细腻的情感，而我并不擅长，于是就放弃了。

我对历史的选择不能说没有从小耳濡目染的因素，因为家里的藏书和周围的话题都和这一方向有关。但是这个愿望不是从小着意培养的。我们这一代人在当年选择的余地非常有限，命运似乎是被规定，而不是能自主的。我报考大学时，因为没学过高中数理化，只能选择文科。当时报了北大两个专业，中国史和中文系的语言专业，觉得这两个专业离时代、离政治比较远，后来抱着这样的想法又选择了古代史。1977级和1978级学生来源比较特殊，班里有很多强者。后来上研究生的时候选研究方向，我选择了宋史，原因之一是当时关注宋代历史的人不多，不是

热门，竞争者少。

硕士期间，我主要做制度史，做宋代文官的考核制度，写了硕士论文。90年代之后，受到“新史学”的推动，关注社会生活，所以又和台湾学者一起做过家族史的研究。大致与此同时，妇女史的话题渐渐兴起，于是又做了一些相关研究，包括开设课程、指导学生。历史问题不是隔绝的，表面看各是一个板块，或者说各成研究单元，其实是相互连通的，包括社会史、思想史对于官僚制度运作方式以及当时观念的影响，方方面面都是有内在关系的。基于这样一种认识，再回到制度史，转过头来观察，感受是不一样的。我后来写过一篇文章《走向“活”的制度史》，希望历史学研究能够突破一些界限，变得鲜活起来。

学生：我想问一下关于人生道路选择问题。因为我们毕业以后要有三年的工作经验，然后返回校园再来就读，我的那些同学毕业以后想选择的道路和我所想的有很大的差别。从历史的角度，有没有什么方法能够预判哪一个是正确的道路？

邓小南：我觉得历史学的长处在于反思，学科的目标不在于预判，但反思可以说是预判的一种基础。我觉得，在冷静思考的基础上，选择还是要尊重自己内心的情感，就是你喜欢什么，你做什么事情的时候自己比较有激情，觉得比较有挑战感。这其实是因人而异的，很多时候真的很难说，比如说有的人选择这条路对他而言是最合适的，但是对于看上去差不多背景的另外一个人，就不一定是最好的选择。这里面有成长环境的关系，每个人都承载着不同的期待，也有来自家里的负担等等；另一方面，又有自己内心的兴趣和追求。我觉得，在两者之间的选择往往是有挣扎的，会有选择的痛苦。人生是由一些“节点”联结起来的。节点上的选择也就是路径的选择，每一天我们都会面临选择；但关系一生的关键选择可能只有几处，你的这一选择可能关系到你将来的若干年。当然这些选择也不是不能回头的，有些选择你当时觉得激情满满，但是

过了两年之后你发现其实并不适合，可以再走回来。我觉得这也不完全是一种失败，如果你能从这些经历中汲取到人生的阅历和经验，那么这种所谓的弯路也只是人生的一种螺旋上升而已，不必为此而沮丧。

我们这代人年轻的时候几乎没有选择的可能性。我在北大荒待了近十年，有很多的痛苦和不如意，当然坎坷与周折也让我增加了阅历。今天有机会选择，是历史的进步。选择要慎重，要考虑到各种各样的因素。在理想条件下，首先要尊重自己内心的选择。但有的时候你也不得不面对周围的环境，妥协中的坚持也是你完整人生的一部分。

从“成长”走向“长成”，里面是有一份担当、一份责任感的。担当并不永远都是非常愉快的，有的时候甚至是很沉重的。但是只要你敢于担当这份责任，将来你回过头去看，你会发现一切都是值得的。我经常感觉到一种挣扎，一种矛盾，一种纠结，但是我知道，正是这种矛盾和纠结，使我们不断成长，让我们的生命变得有意义。

学生：王安石的变法最后没有能完成他最初的想法，他也做出了妥协，我觉得挺悲哀的。我从小也是被家长安排，上大学也是，对我自己来说也是一种妥协。我想问一下您的看法。

邓小南：其实，北大给我们提供很好的环境和条件，今天的学习经历也给我们提供了广阔的平台。你要知道，你的经历能够带给你什么样的优势，然后在这样的基础上根据自己的理想去选择。

换个角度说，很多时候理想也不是一成不变的，它会有调整，会随着时间的流逝而变化。就算在一个时期里面，你的理想和愿望不能实现，那么你也可以将它们记在心里，寻求机会争取实现。比如说你在法学院读书，假如你想学经济，你可以往经济法方面走，你可以去做法官、律师、研究者，可以寻求“板块”的交汇处。有时候要根据自己的情况和现实发现自己的优势。你上过法学院，就跟你没上法学院以前不一样了，

现在学习的内容会构成实在的积累和优势，这些优势会成为日后选择的出发点，有助于提升将来选择的高度。

即便像王安石这样意志力强韧的人，他的理想也没能实现。但他朝向一个目标持续努力，不能说无所推进。他希望能“变风俗，立法度”，这是高远的目标；还有一些具体做法，比如说解决农民的疾苦，怎么让农民乐于务农，等等实际问题。我们可以看到其中有些法度，在一定程度上有所成功。退休之后，他会读书，抄录佛经，会和苏轼这样的人谈天说地，讨论诗词。王安石是一个眼界高远的人，而高远是有层次的。一方面是有一个终极的理念，另一方面有一些阶段性的目标。他的一些阶段性的目标部分实现了，这也是他的追求和精神的寄托。所以，我想我们要从更积极的方面去看，现在打下的基础让你变得成熟。下面就是要在这样的基础上往前走，今天会为将来提供一个阶梯式的平台。

史学研究与人文推广

学生：现今很少见到学者出版一些通史类的著作，研究的领域大都是一些在外人看来很细枝末节的东西。我觉得可能再过五十年、一百年，史料也都是一定的，形成一种新观点、新角度也是需要一定时间的。如果再过五十年、一百年，在那个时候还有什么要研究的？出现新的国学大师、史学大师，应该具有一些什么样的素质呢？还有就是对于中国史研究，尤其是中国古代史的研究，在海外和在国内各自的优势和劣势是什么？

邓小南：首先，历史研究肯定是没有穷尽的。我觉得历史研究有不同的关怀、不同的层次，一方面是有一些具体的人物、具体的事件，就是像你刚才说的，有一些问题确实是研究者众多，可是仍然会有一些重要的内容没有得到充分关注。另外一些研究不是仅限制在具体人物、具体事件，可能是对于历史脉络、历史观的研究；我们怎样看待特定的问题，怎样形成合理的研究范式。即便对某一具体事件，研究路径也会不

同。以甲午海战为例，海战本身其实没有持续多少天，但是对这个事件的讨论研究已经持续了百余年，到现在也还没有画上最终的句号，还是会继续研究下去。随着对于材料的不断发掘和细致分析，加上思考视野的开阔，会有不同的研究角度，会有新的研究成果出现。

另外一点，我觉得历史研究非常重要的一点是要反思。历史学是一个特殊的学科——当然所有的学科都是特别的，都有它自己的特质。历史学的特质我觉得就在于它长于反思。反思什么呢？它反思某些事件、某些人物乃至一个民族、一个国家的发展路径，让我们从中有所体悟。如果历史学走不到这一步，仅仅停留在个别人、个别事件身上，那么历史学就失去了重要的意义。人物与事件的考订、叙述和评价不是没有意义，但是“意义”不能止步于此。国家、民族的发展路径是一个根本性的问题，需要眼光，需要智慧。回应现实，展望未来，我们要认识时代的纵深，不能满足于扁平表浅。我们不能什么都靠回头去看；可是观察走过的路，相对来说让我们变得更聪明一点。过去的弯路不要总是重复，过去有许多悲剧不要一次次重演，至少我们要学得聪明起来。而怎样才能做到“聪明”起来，是要靠严肃反思的。

过去我们常讲比较宏大的规律，比如说百川归海，河流总是要流向大海的。但是归向大海的路径明显是不尽相同的。在人类历史上，路径往往是可选择的。比如说，王安石熙宁变法之前二十五年，有范仲淹主持的变法，庆历新政。这两个人物我们都知道，他们所处的时代差不多，观察到的问题也差不多，但是他们的改革方针和切入路径是非常不一样的。我们现在也是，要问我们社会上存在什么问题，大家看到的基本差不多；但是要怎么解决，想法会非常不一样。我觉得历史学所能提供的智慧不是那种一对一的锦囊妙计，不是直截了当的答案；它提供的是一种冷静分析的能力、一种洞察的睿智，一种少走弯路至少是不重复过去弯路的能力。历史的反思让我们个人，让我们的国家、民族变得更为成熟。从这个意义来说，我觉得历史学的追求是没有穷尽的。

我们要把历史的视野放开。刚才你说到用来研究的历史材料都用得差不多了，其实现在新的材料也还不断出来；至于大家熟知的那些“老”材料，在有了新观点之后也可能又成了新材料。好多材料我们都是读过好多遍的，但是我们过去没那个探寻意识，相关材料就没被“激活”。现在脑子里有了新问题的刺激，有了这样一种意识，回过头去看，这个材料才活了，才凸显出它本来的内在的含义。现在考古学、古文字学、民族学，甚至自然科学的发展，都为历史学提供了很多新的材料；社会科学也提供了许多思想理论的借鉴。你们这一代人的语言能力比我们那一代强，驾驭各种民族语言、把握域外材料、解读各类文本的能力也就比较强了，很多过去利用不了的材料现在变成可利用的材料了。所以说这一过程是没有穷尽的。

另外，说到国内的训练和国外的训练，我觉得各有所长。我们和海外学术的成长背景不一样，各个学科发育的时代、学科的背景都很不同，有一些传统的优势学科，也有一些相对弱势的学科。现在我的学生凡是要学社会文化史的、学女性史的、学民间宗教的，我都鼓励他们出国去读博士，因为这些学科在国内相对来说没有形成完整的训练体系。但是如果你是要做中国古代政治史或者是官僚制度史，我们是有一定优势的。

总之，这个问题也是因人而异，要根据你自己的兴趣、根据学科的相对优势来做选择。我个人觉得，哪怕你是国内优势学科培养起来的博士，也应该找机会出去，从整体思路和研究格局上可以开阔视野。建设一个交流的平台，养成一种交流的习惯、对话的习惯，是非常重要的。许多新的探索，新的议题，都是从对话开始的。对话会激活许多思想。我们要知道我们在做些什么，别人在做些什么。如果做的是类似的问题，我们是怎么做的，他们是怎么做的，异质的训练方式为我们彼此带来了什么。从这样的意义来讲，有一段“走出去”的经历应该说是有帮助的。尽管我们国内的训练也有长处，但整体上看海外一流大学的学科分

布比较完备，社会科学与人文学科的综合训练比较全面，批判思维比较充分，有循序渐进的培养方式，有各个阶段不同的规范 and 标准，这些方面应该说是比较成熟的。

学生：我是中文系的学生，一直都有去受史学训练的这种想法，所以我博士的阶段是想要读历史的，而且我就是想去海外读历史，想去海外读古代史，我在本科、硕士阶段都读中文，没有受过正规的史学训练，到博士阶段已经缺失了前面的那些训练，直接从博士开始读历史会不会太晚了？

邓小南：我上学期在哈佛教授的课程，其实是一个纯历史的制度史课程，但来上课的有学法律的、学宗教的和学文学的，而且学文学的最多。我觉得学习没有所谓的太晚，至少不是一个大问题。重要的是你要善于把握自己的方向，你要知道自己的优势、劣势在什么地方。国外的选课是相当灵活的，专业方向也不像我们这么严格。比如说在美国，很多跟中国古代研究有关的内容都在东亚系，文学、史学都有。每个博士生都有一个指导小组，这个指导小组里会有做史学的、做文学的老师，可能还有做经济学或是政治学的教授。这样一个学生得到的指导就不是来自单一学科，正因为这样，学科背景问题不是那么突出。很多东西都是可以融通的，而且融通也是受到鼓励的。你要把握住你自己的方向，要知道史学的训练和其他学科的训练是不一样的，各个学科都有不同的学术背景。但是这种不同是互补式的，不是隔绝式的。要知道彼此之间的优势在什么地方，问题可能出现在什么地方。有这样的一种意识，我想不至于有让你特别痛苦的障碍。

学生：您觉得如何扩大人文学科的影响力，让研究成果被更多人读、被更多人了解？

邓小南：我们现在会说到人文学者需要有什么样的关怀和素质，其实最重要的是有人文情怀、天下情怀。

人文学科和其他学科显著的不同在于，我们是从小就受到人文的滋养和感染的。可能小时候爸爸妈妈给你讲故事，更大一点，你自己读书，人文的滋养无所不在，不纯粹由一个学科推动。就人文学者来说，大家都有一种情怀，不论在任何时期——安定的还是动荡的时期，都关切国家民族命运，古往今来，都会有人因此而致力于研究。以朱熹为例，我们过去批判理学家，认为他们的研究束之高阁，不联系当时的实际生活，其实当时朱熹和他的追随者们非常关心时政，也做了不少“小学”读物，把理念渗透到启蒙教材当中。我们现在说到的《三字经》，就是当年孩子的启蒙教材——当然它里面所有的内容是否都适用于启蒙，这是另一个话题，但至少当时他们在努力把自己的理念变成一些朗朗上口的、孩子容易接受的内容。

我们人文学者要有严肃的研究与著作，有课堂里深入的讲授，这是学术圈里具有核心意义的工作；与此同时，面向大众的宣传普及也是有必要推进的。我们需要有更多真正的学者来参与这样的工作，包括一些严肃活泼的电视节目。可以先从纪录片开始，现在电视纪录片受众很多，传播很多的人文知识。另外现在有越来越多其它的传播方式，像网络、微信平台。我觉得人文学者应该了解大众的追求，引导大众文化的趋势。让纯学术的东西走出象牙塔，使之成为能够分享的东西，成为活在大众之中的“精华”。

古往今来的女性

学生：现在的学术界，不管是历史还是哲学，社科还是人文，女性学者的比例都比男性少很多。女性和男性的思维方式确实是不同的，并且现在我们面临着比您当时更多的选择，做学术的概率更小。在您看来，现代女性学术研究的困难有哪些？

邓小南：女性做学术确实很不容易。像我自己参加各种委员会或评审工作，经常遇到这样的情况：屋子里二三十位老师只有我一个女性，

其他都是男老师。女性做学术的困难来自很多方面。一个当然是社会的整体环境对女性来说不是太公平；另外还有生理上的因素，女性完整的一生应该有孩子，她们还需要带孩子，这是母亲应该担当的责任，这些肯定会影响投入学术的精力和时间。另外，从社会性别的研究角度来看，性别并不纯粹是生理性的，社会性的一面是塑造出来的，比方从小就有人告诉你一个女孩子应该怎么样，女孩们就按照这种期待去成长，往往是学习成绩好，但除了学习以外，对周边事物的兴趣和追求的动力，也许就没有那么强。原本男女素质没有那么大的差别，但是渐渐地一些被引导了，一些被消磨了。

个人的问题不是单纯个人的，女性的问题也不是单纯女性的。女性的独立性问题，要在大的框架下认识。马克思认为女性解放程度是衡量社会普遍解放的天然尺度。所谓“独立”，主要是拥有自由的精神和事业上自我选择的机会。如果选择走学术道路，女生要有自觉，知道长处与弱点何在，真正发挥自己的长处。弱点不是绝对的，每个人都要发掘潜力，而潜力就要从有差距的地方发掘，意识到差距就孕育着开掘潜力的可能性。女性在学术中不一定是弱勢的，女性有女性的长处。比如说，女学生或女学者，一般来说处理问题比较细致，善于发现生活中的细节；而学术上呢，很多东西都是要从细节开始的，关注细节、把握分寸的能力十分重要。有些学术成果的高下之分就在于细节打造得怎么样、分寸感如何。女性相对敏感，处理问题比较有分寸，学术追求上有韧性，这都是女性通常的长处。女性在学术领域里要有更为清醒的认识，要找准自己的位置。就我个人的感觉来说，不一定女性做出来的东西就是拘谨、小气的，有很多女性学者做出来的东西是很大气的，是有开阔格局的。你要意识到自己该往什么方向走，应该有一些楷模，或者是心中追求的高水准的范式，把这些不断丰富到你个人的知识库、能力库里面，变成你个人的有机组成部分。实际上到了这个境界，也就不分男女了，也就无所谓男性强还是女性强。

2011年我在法国高等社会科学院见过一位女性的研究中心主任。她跟我说现在研究人员中女性已经越来越多了。她怎么认识这个问题呢？她觉得可能是一种性别偏移。她认为女性活动的余地小，倾向于选择比较稳定的工作。而男性呢，好像不太受到家庭的牵累，所以想干什么都可以，有一些男性就不甘于默默无闻地待在一个研究机构里。这可能是原因之一。但是我想，不管出于什么样的原因，这样的情况也从一个角度证明，女性在学术领域里不见得总是弱势的。你要意识到可能的问题会来自什么方面，对这些挑战要有自己应对的方式，这应该不是一个根本性的障碍。

独立与自由的光辉

学生：您父亲和胡适先生颇有渊源，那么在您心中胡适先生是一个怎样的人呢？或者您可以分享几个有关于胡适先生的故事吗？

邓小南：我跟胡适先生从来没见过面，他1948年离开北大时我还没有出生。那时候北大还在沙滩红楼，教师的宿舍都分布在周围不太远的地方。大家现在去查北京的地图，有一个叫东厂胡同的地方。东厂是什么？东厂就是明代的特务机构。那个胡同的位置在现在的中国美术馆的正南方。东厂胡同1号是胡适先生住的地方。包括汤一介先生的父亲汤用彤先生、张政烺先生、我父亲他们都住在那里。那时候，胡适先生住在一个类似于四合院的小院子里，我们一家住在南墙那一排。胡先生是一个什么样的人，我也只是从各种回忆录里面知道的。我姐姐她们和胡适先生是直接接触过的，我大姐还帮他抄过稿子。

胡适是一个追求自由主义的学者，或者说是思想家。他的学术成就十分丰富，同学们可能都有不同程度的了解。我觉得他的自由主义体现在很多方面，比如说他从政治立场上来讲肯定是同情国民党，而不赞成共产党。但是解放前国民党特务来学校里抓进步学生，胡先生会尽力阻拦国民党的军警，不让他们进学校。他出于北大校长的责任，对学生的

保护，对民主自由的追求，在这个时候做这种选择，并没有任何犹豫。

我也曾听我父亲说，当时北大图书馆的馆长叫毛子水（毛准），有一次我父亲陪着胡先生从校长办公室出来，路过图书馆，看见一群学生围着毛子水，情绪很激动。胡先生就过去看，问出了什么事，原来是学生要订阅《新华日报》。《新华日报》是解放区出版的，是共产党的报纸，北大图书馆没有订。学生因为这件事非常愤怒地围着馆长在抗议。胡先生就说：“他们要订，就给他们订吧。”毛子水当时就说：“我是图书馆长还是你是图书馆长？”于是胡先生就沉默了。从这种大大小小的点滴事件，能感觉到他的自由主义理念贯穿于任何一个具体抉择，任何一次“第一反应”里。实际上，很多时候第一反应是非常重要的，它正是出于长期积累的直接态度。第一反应尽管并非深思熟虑，却往往能反映出最深处的内心抉择。

学生：我想问，在北大发展的过程中，北大精神是一种什么样的东西，和其他学校有什么不同？

邓小南：前两天，看见任彦申老师的文章，他说他在北大（做党委书记）的时候，一位中央领导跟他说，像北大这样的学校不能没有，也不能太多。我不知道这位“老领导”是谁，但我觉得他的说法很有意思。北大在学术上很有地位，但最重要的是她和国家民族的命运密切联系在一起，这样的地位是很特别的。中国近代化的过程本身很坎坷，而北大差不多是同时期诞生的，是在民族危亡之际成立的，一步一步走到今天。

老校长蔡元培先生主张“思想自由”“兼容并包”。我觉得北大的特质之一是追求独立精神，追求真理，不人云亦云、不追逐潮流。这也是真正的大学应有的精神特质。哈佛大学的校徽就体现着一种与“真理”同在的精神。这样的一种目标是要去追求的，而且是若干代砥砺前行，一代又一代师生的不懈追求。

独立精神作为近代的人文精神是非常可贵的。一个大学需要有效率，需要有发展，这些都是能够让大学成长起来的必要条件。但是在追求效率和发展的同时，国家民族的根本命运需要有社会脊梁来承担。这些精神渗透在北大师生的课内外活动和言谈举止中，延续民族血脉，培育青年人才。这种追求和坚持是值得的，这是一种真正的人文精神。

说到今天的北大，肯定存在很多方面的问题。但是我觉得，只要北大的人文精神还在，北大就是有希望的，独树一帜的，我们的老师和学生要共同维护一方人文圣土、学术净土，任重而道远。

（原载叶静漪主编：《北大教授茶座》第一辑，北京大学出版社，2016年）

下篇 思念·追慕·忆往

父亲最后的日子

写下这个题目，心底再一次抽紧，平时总在憋忍着的眼泪，禁不住一下子涌了上来。

这半年来，我一直不敢想，一直不敢信，父亲真的远离我们而去了。家中他的书房、他的卧室，还是他熟悉的那些陈设；厚重的书柜中、宽大的书桌上，他常翻的书、常用的笔，也都一一照原样摆放，生怕他会临时因为找不到什么而着急。

寒冷而漫长的严冬早已过去，睡梦中，我却还是时时惊醒，问自己今天怎么还没到医院去看望病中的父亲。学校里有的老先生因病住进了友谊医院，师友们前往探望，我却不敢去，不敢踏入那以往曾经带着既焦虑又期盼的心情迈入的电梯，不敢经过那曾经如此熟悉的八区十号病房。

我也曾问自己对于这种情感是否不应放任，师长亲友也时常劝我说父亲走得尊严而又安详。可我知道，大家曾经有多少话想向他说而终于不敢；我更知道，他离开他作了一辈子的学问撒手而去是多么不甘心。

长期以来，我和父亲在一起生活，对于他执著于学术的顽强精神、他特立独行的处事原则，应该说体悟较深；但真正加深对于他的理解，还是在他患病住院的这半年中。

父亲住进医院的时候，我正在美国。家人、师友怕我着急，起初曾把消息瞒了下来。我得知音讯匆匆归国时，父亲已经动过了手术。那个又湿又闷的晚上，我带着女儿从机场赶到医院，在姐夫的陪伴下直奔病房。父亲看到我们，高兴之余似乎有点意外，第一句话是：“呦，回来啦！”随即又略带嗔怪地说：“本来没什么大毛病，你用不着提前回来。”看着父亲显得清癯的面孔，面对他一如往日平静自若的神情，我提醒自己应该放松，安慰自己也许情形不像估计的那么严重；可与此同时，我感觉到自己沿着喉咙吞咽下去的泪水，感觉到胸中搅动灼痛的强

烈不安。

8月中，父亲短暂出院之后，又因为发烧再度入院。在家的那几天里，他曾经迫不及待地为自己制定了恢复工作的时间表：从阅读报刊开始，逐步半日工作，争取两周后步行锻炼；他急切地叮嘱北大图书馆的沈乃文同志准备协助他修改《岳飞传》……以他的九十高龄，有如此众多的事情亟须着手，他在医院中格外焦躁，向主管医生、向校系领导、也向我们一次次提出出院的要求。

9月6日，父亲的病情突然恶化，医生采取了紧急措置，一方面供氧、输液，一方面引流，右臂和鼻腔都插上了塑胶管子。即便如此，父亲的精神也没有垮。次日，他的老友、台湾大学教授王德毅先生及夫人来医院探望，起卧已经相当不便的父亲，以颤抖不已的手紧紧地握住笔，挣扎着在《邓广铭治史丛稿》的扉页签上名字，赠给德毅先生留作纪念。在其后的日子里，还有几次，父亲也是不顾我们的劝阻，为赠给其他几位先生的著作亲笔签了名。有时，为了字能成形，他让我捏着他的手写。我感觉到他的手抖动得多么厉害。每次签名之后，他总是怀有歉意地说：“手抖，写得不好。”每逢此刻，我总要悄悄地背过身去，怕父亲看到我忍不住溢出的泪。

9月13日那天，父亲的病势稍趋缓和，听到前来看望的阎步克教授称赞他“精神挺好”，他回答说：“人是要有点精神的。没有精神，人活着就没有意义了。”在父亲最后的日子，他不曾有一刻停止对于学术事业的追求。在他病情危重的时候，医生曾经既钦敬又心痛地抱怨说：“他插着管子还看书！来了人，还跟人谈学问！”在病床上，父亲为修改讨论《辨奸论》真伪问题的文章，数次托人从医院中带出字条，条上的字迹扭曲叠压，令人读之心酸；他准备再度考辨陈亮文集的版本源流问题，反复思索着剖析问题的路径，打算与沈乃文君合写一篇寻踪溯源的文章；他考虑重写宋代几位重要历史人物的传记，斟酌着章节次

第，甚至逐一排出了工作日程……

父亲人被“困”在医院，魂牵梦系的却是他在家中的书房。他告诉我，在他似睡非睡、神情恍惚之际，曾看见他那堆积盈室、无处不在的书。有次见他精神还好，又急于工作，我提出找一台便携式电脑，在病房中帮他写些小文章。父亲却露出不快的神色，责备我说：“你想到哪儿去了！离开我的书房，离开我的书，怎么能工作呢！”面对一心想着回到书房中去工作的父亲，我一时语塞。

《北宋政治改革家王安石》的校样，父亲坚持要看。起初他情况还好，《序言》部分，我先读一遍，他再读一遍。后来，他面部插了氧气管、引流管，手臂上在输液，仍然不听劝告，执意要我给他戴上花镜、拿着放大镜，把校样举到他的面前。此时此刻，我深深地体悟到支撑着父亲的那股精神力量，更加理解了父亲对于大事、小事那种近乎执拗的认真。

对于身后之事，父亲几乎没有提及。但在他很少能再工作的最后时光中，他认真地回顾过自己的一生。9月25日那天，静静的病房中只有我和父亲两人。他对我讲了长长的一段话，沉缓的语调中，流露出他的思考、他的信念。那神情、那话语，令人刻骨铭心。

父亲说：“我已经是九十岁的人了，不愿意留下什么遗憾——自己的遗憾、对别人的遗憾和留给社会上的遗憾。”

他说：“我这些年做的事情就是要端正学风。学术都是不断发展的，我的认识也在进步。……我这个人，既非才子也非庸人，而是介乎二者之间的人。我的‘三十功名’是从‘尘与土’中爬出来的。这几十年来，我在学术上没有停顿，一是因为有大师指导；二是因为一直处在学术中心；三是因为我所交往、包括‘交战’的，都是一个时代的人物，我批评别人也是为了自己的进步。我九十岁了，还在写文章跟人家辩论，

不管文章写得好坏，都具有战斗性。我都是扎扎实实去做，也许有错误，自己也认错。”

谈到河北教育出版社准备将他的全部著述结集出版的计划，父亲肯定地说：“几本人物传记都要改：《岳飞传》前一部分整个重写，后面有些部分可以从书中撤出来，单独成文；《陈亮传》也不难写，有个得力的助手，半年时间可以搞出来；《辛弃疾传》基础太差，还要多做一些准备。这些旧的书不能再印了，错误太多，留给后人可怎么得了！”

父亲的一生，应该说，有声有色，有棱有角。这一特性，一直坚持到他生命中的最后时日。10月1日上午，他对我说：“我死了以后，给我写评语，不要写那些套话：‘治学严谨’、‘为人正派’，用在什么人身上都可以，没有特点。”我知道，他一向反对四平八稳，反对人云亦云；他所追求的，是特立卓行、“博学于文、行己有耻”的精神境界。

对于自己的业绩与影响，父亲有着客观的估计。有一次，我与他谈及美国亚利桑那州立大学田浩（Hoyt Tillman）教授《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》一书中译本的序言，其中引述了父亲对于陈亮事迹及陈亮文集的考证意见，并且说“邓广铭教授是我的一位老师和朋友”，父亲感到十分高兴。澳大利亚国立大学的詹纳尔（W. Jenner）教授请我转告父亲“我们海外汉学家都读他的著作”，父亲却笑着摇摇头，说“这怕是言过其实了”。数日后，詹纳尔教授又转达了杨宪益先生的话，称我父亲为“当今真正的历史学家”，父亲听后严肃地说，这正是他的目标。

在那段日子里，父亲数次与我姐姐提及辛弃疾祭奠朱熹的文字：“所不朽者，垂万世名；孰谓公死，凛凛犹生。”在他写于二十九岁的成名作“《辛稼轩年谱》及《稼轩词疏证》总辨正”中，曾经说道：“这是宋宁宗庆元六年稼轩所作祭朱晦庵文中的几句，然而这几句竟成了任公先生的绝笔，事实上也就等于任公先生自己写就了挽

词。”六十余年之后，这段沉郁而又慷慨的话语再度浮现于他的脑际。父亲的所思所想，使我们感受到他回首学术生涯、直面未知处境时的复杂心情，也感受到他在濒危之际依然坚毅刚强的意志。

10月中旬以后，父亲的病情始终在反反复复，他的心情也愈益焦虑。尽管每次与人谈话之后他总感到头痛恶心，他还是不肯放过任何一个讨论学术问题、交代学术工作的机会。除我们姐妹为他代笔写信之外，他还字字口授，由曾经协助他工作的张希清、沈乃文执笔书写了致上海古籍出版社和河北教育出版社的函件，安排了《宋朝诸臣奏议》的出版事宜及他本人文集的编辑工作。14日，他与刘浦江谈到新近出版的《辛弃疾诗文笺注》还要修改；26日，28日，提起《稼轩词编年笺注》一书，他说有不少注释需要修订，并且几次说：“我现在还不能撒手人间，有这么多问题还都得改，现在呜呼哀哉可怎么行！”

以父亲的倔强秉性，他不愿意多想自己的病情，他只是一意前行，只想着什么时候可以出院。他曾经多次指着静脉输液的仪器，对前来探望的校系领导和朋友们说：“什么事情都不做，成天看着这个，一滴、一滴，我真不甘心！”为了争取早日出院，从来不肯服汤药的父亲，咽下了一剂剂汤药；他强忍反复的呕吐，执意自己吃饭而不全靠点滴；只要能站起来，他就坚持在楼道中散步。住在隔壁房间的一位“老延安”，翘起拇指对我们说：“这老汉（指我父亲），真行！”

父亲长期不能出院，如何宽慰老人，成了医生与我们共同面临的难题。记不清有多少次我们依偎在他的床头，抚着他日渐嶙峋的手，劝他“既来之，则安之”，和他讲“欲速则不达”；一边在说，一边内心恼恨这般絮语的空泛无力。父亲焦虑而又无奈地点着头，与其说得到了启发，不如说这正是他每日里竭力说服自己的话。

面对闻讯而来探望的校系领导、朋友、学生，父亲只要稍有精神，总是谈笑风生。他憋不住满心的话，却又担心会耽误了人家的“正事”。

因此，他总是嘱咐我们不要让大家来医院看他，他总是说：“我一个人不能做事已经不好，干嘛还要牵累那么多人！”听说季羨林先生要来看他，他说：“千万别让他到医院来，告诉他，我们还是在朗润园见面。”臧伯母郑曼来看他，他“埋怨”说：“克家是个病人，离不开人照顾，你不该来！”漆侠先生来看他，他“责备”道：“你的病刚好，还跑这么远来看我！”田余庆先生来看他，他说：“我这是小毛病，你的身体才该注意！”周一良先生手术后准备出院，一向不愿在医院中拍照的父亲，与周先生和正来探望的王曾瑜先生留下了一生中最后的一张合影。台湾“中研院”史语所的黄宽重先生前来探望，我们不敢告诉父亲他是自海峡彼岸专程赶来。他坐在父亲床畔，父亲紧紧握着他的手。想到两岸宋史学者自1984年在香港首次会面后建立起来的亲密关系，想到这将是永远的诀别，在场的人心中都很沉重。

12月中下旬，父亲有时已经神智恍惚，但凡他清醒之时，他仍然一如往日，敏锐地关注着学术界的研究动态。20日，我为父亲带去了上海华东师大刘永翔先生的一封来信，信中谈到了有关《辨奸论》真伪讨论的问题。我为父亲读信，他频频点头，不时让我重读未能听清的字句。片刻之后，他又说：“看看那封信……戴上大镜子（指放大镜）、小镜子（指眼镜）……”此时，父亲的视力已经相当差，他吃力地指着信上的一行行字迹，却终于难以辨识清楚。我不忍看他如此，便一字字指着，凑近耳畔，为他读了再读。读着读着，眼前的字迹愈益漫漶模糊了。

12月底，父亲说话已经困难，却仍然惦念着外面的一切。一天，我刚进屋，他便扭过头来询问什么，我一时没有听清，他便变得愈发急切，说了几次，我才明白，他是在问：“最近报上有什么重要的消息？”过去，他常对人说，他是“家事、国事、天下事，事事关心”。的确，各类电视节目，他只看新闻联播；家中订阅的多份报纸，他常要从头条读到末版。以往我们曾经为此与他开玩笑；而在此时，我却不知该

说什么才好。

父亲在濒于弥留之际，心中似乎还惦念着许多事、许多人。偶尔开口，他曾问起系里青年教师欧阳哲生的职称问题，他曾问起研究中心“臧健、小滕的女儿怎么样了？”他曾提起“中心要开一个会”；他曾拒绝接受输血，并且说“再这样（在医院中）住下去，历史系要‘破产’了”；他嘱咐待新版《王安石》正式出书，要请诸位先生“于便中审正”……元旦过后的1月3日下午，夏自强、郑必俊先生来医院探望，称赞新近面世的《北宋政治改革家王安石》，父亲听明白了，指着书对郑老师说：“送你一本！”这短短数字，是父亲表述清楚的最后一句话。

1998年1月10日，张北强烈地震的那一天，父亲默默地走了。带着他毕生的成就，带着他难以释怀的遗憾，永远地离开了他生活了九十一年这个世界。

我曾经不止一次想过，父亲在晚年是否曾感到精神深处的孤寂。作为女儿，我从学业到处事，都不曾使他满意。这种愧疚，直到今日仍在啮蚀着我的心。我曾经顾虑，父亲那渴求思想交流甚至交锋、耿介执拗而不肯随和的性格，他那从不左瞻右顾而径行直前的处世方式，是否能够得到一向感情深挚的朋友们的理解。

父亲辞世后，来自海内外各地雪片般的唁电、传真、信函，唁文中哀痛诚切的悼念，深深地震撼着我的心。

安卧在苍松翠柏、鲜花丛中的父亲，您可曾想到来自八方“高山仰止”“国失导师”的悼文？您可曾注意到挽联上那“直道挺儒林，矫俗唯凭孤剑勇”的字句？您可曾听到您的几代学生在遗像前痛哭失声？您可曾读到几个月来您的老友和学生在报刊上追念您的文章？您可相信，您所追求的信念、您所希望执持的原则，会在后辈青年中舒展高扬？

亲爱的爸爸，安息吧！

（原载《仰止集——纪念邓广铭先生》，河北教育出版社，1999年）

想念父亲

父亲离我们而去，已经有十四年了，但面对这一题目，情感上至今仍无法轻松。

在提及自己的学史经历时，我最怕听到的是“家学渊源”。在这方面，我清楚自己的差距太远。我是在而立之年才真正接触到历史学科。我知道，我走上史学道路，父亲是感到欣慰的。但在我的青少年时期，父亲从未刻意培养或限制我的兴趣；对于我的志向选择，也从未过多干预。这是出于父亲的开明，或者他心中可能曾有什么顾虑甚至难言之痛，以前我未曾想过。回头来看，父亲对我最深的影响，应该说是熏陶渐染的“平日不言之教”。

父亲去世前，在友谊医院的病房中，曾经对我说：“我这个人，既非才子也非庸人，而是介乎二者之间。我的‘三十功名’是从‘尘与土’中爬出来的。这几十年来，我在学术上没有停顿，一是因为有大师指导；二是因为一直处在学术中心；三是因为我所交往、包括‘交战’的，都是一个时代的人物。”

父亲从贫瘠闭塞的农村走出来，对于将他带入学界的前辈恩师，内心始终存有极为深挚的感念。他不止一次回忆说：“自从进入北京大学史学系读书以来，在对我的治学道路和涉世行己等方面，给予我的指导和教益最为深切的，先后有傅斯年、胡适、陈寅恪三位先生，他们确实都是我的恩师。”

父亲曾经说，解放初期江泽涵先生从海外回大陆，途经台北，傅斯年先生托他回京转达，他遗留在北平的书，都赠送给邓广铭。父亲说，傅先生太不了解大陆当时的情况了。但先生的这份嘱托，这份历久弥深的师生情谊，却一直珍藏在父亲心中。1996年，为纪念傅斯年先生百年诞辰，应台湾大学逯耀东先生之邀，父亲写了《怀念我的恩师傅斯年先生》一文，刊登在《台大历史学报》上。当时他已年近九十，想起当年的情景，禁不住涕泪纵横。文章开篇部分，说“到一九五一年一月内，

我闻悉傅先生逝世的消息之后，顾不得我应与他划清界线的大道理，不禁在家中失声恸哭起来。后几天，我就接到了陈寅恪先生《读〈霜红龛集·望海诗〉感题其后》一诗，知其为悼念傅先生而作，而我却没有敢写追悼傅先生的文字。”未撰文悼念傅先生，长期以来父亲引为内疚。此文的撰写，也是希望还却心中的夙愿。文章发表后，计划收入中国青年出版社的《学术文化随笔》丛书。1997年出版前，编辑打来电话商议，要删去文中“失声恸哭”一句，说是显得“敏感”。那时父亲已经住在医院，我转达了编辑的意见，父亲断然回应说：“这句话不能删！要觉得‘敏感’，就把全文都撤下来吧，这本书也不用勉强出了。”

父亲坦率磊落的性格，即使在逆境中也表露无遗。1968年我去了北大荒，父亲则在不久之后随北大教工“下放”到江西鲤鱼洲。或许是怕被检查吧，他的书信通常十分简单。我却从一位东语系老师那里，得知父亲在某次大会上，公开发言说：“大学还是要培养人材的。”那位叔叔赞叹道：“这是什么时候，你爸爸可真敢讲话！”

“文革”后期，一次我从东北回来探亲，陪父亲走在校园中，路上遇到老友，他们即站在道旁谈起话来。议论到当时的政治形势，父亲说：“这‘文化大革命’，一次就是七、八年，七、八年又要再来一次，这可怎么得了！”越说越激动，声音也不由得提高了。我四下看看，从背后推推父亲，他却不为所动。

“敢讲话”的父亲也有沉默的时候。父亲去世之后，我们清理他遗留的文字、物品，发现用层层报纸包裹、塑料绳捆扎的一些笔记本。其中有他三四十年代的课堂笔记，也有五十年代的某些会议记录。其中一个深色封面的小本，记的是批判胡适的动员报告，以及各级传达和群众的批判发言。本子中夹着一张没有署名的字条，上面写着：“该你发言了，你怎么一直不说话？”看着这没头没尾的一句，不难想到它的上下文，也不难理解父亲当时所面临的压力。

胡适先生牵系着父亲的学术生涯、北大记忆。当初他选定以宋史为方向，正与胡先生的殷切鼓励有关。大学四年级时，他选修了胡先生主讲的“传记文学习作”课程，以《陈龙川传》作为毕业论文，得到先生的具体指导和高度评价，由此开始走上了治宋史的道路。北京大学的档案馆，至今保留着1930年代学生们的选课记录。父亲毕业时的成绩单上，两门高达95分的成绩十分引人注目。其中一门，就是胡先生的“传记文学习作”课程^[1]。

父亲曾经说，经历过无数次运动，经受了无数次批斗，他有屈从的时候，而未能如人赞誉的“宁折不弯”。但在他内心，一直没有放弃希望与追求。我常想，是什么力量支撑着这一代学人，在坎坷中仍能保持良知的底线，深藏自己的信念而不至沦落？父亲经常说到陈寅恪先生《王观堂先生纪念碑铭》中的文字，特别是其中“来世不可知者也，先生之著述，或有时而不章。先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光”数句。这“独立之精神，自由之思想”，应该正是他们心底的向往，是中国知识分子的襟怀与风骨所系。

看似淡薄人情的父亲，有很重情感的一面，他心中时常惦念着周围的同事老友。父亲多次说，周一良先生一辈子服从组织安排，为了工作需要，放下魏晋南北朝历史而去作日本、亚洲史，仍然成绩斐然。东洋史、西洋史都能做，这是其他学人所难以做到的。“文革”结束后，父亲应邀出任北京大学历史系主任。80年代初，据说有人在内部会议上批评说，邓广铭的“拨乱反正”，不是要回到十七年（指新中国建立后到“文革”之前的一段期间），而是要回到1949年以前，回到胡适、傅斯年的时代去。这成为导致父亲辞去历史系主任一职的原因之一。这些事情，他从不在家中商议，而一经决定，就一意前行。记得一天早上，他刚刚起床，就坐在床前跟我说，要向学校领导建议，请周一良先生出任历史系主任。他说，这是为历史系的发展着想，也是希望周先生能迈过梁效

这个“坎”。周先生若能出来主持历史系的工作，精神面貌和外界的感受都将会大不相同。

1983年秋商鸿逵先生突然过世。得知噩耗，父亲和我匆匆赶去向商伯母吊唁。路上他一直沉默不语，回家后即要我找出刘禹锡的集子，抚着“世上空惊故人少，集中惟觉祭文多”的诗句，久久不能自己。1994年3月，他为《商鸿逵教授逝世十周年纪念论文集》题词，即“抄录唐代诗人刘梦得答白乐天怀念亡友元微之诸人诗之后四句，藉以发抒我对商先生怀念伤悼之情：芳林新叶催陈叶，流水前波让后波。万古到今同此恨，闻琴泪尽欲如何！”

对于后辈，父亲有严格要求的一面，也有尽力护佑的一面。他不仅爱才惜才，孜孜于培育史学人才，而且希望人人都能得到良好的教育、合理的机会。1960年代前期，我的一位初中同学因凑不齐学杂费而辍学，父亲听说后，当天即让我赶到同学家中，把应该缴纳的费用带给她。此后的两年中，每个学期都是有我的一份，也有她的一份。父亲说他的家乡“是真正的穷乡僻壤”，对于从农村考入北大的学生，他通常多一份勉励。80年代后期，他早离开了历史系的教学与行政岗位，却仍会为学生的遭际牵肠挂肚，寝食不安。1989年夏，有些学生临时决定回家却无从筹措路费，父亲知道后，毫不犹豫拿出积蓄帮助他们。毕业班学生找工作困难，父亲不管是否熟识，都想方设法为他们帮忙。父亲去世之后，学生们回到母校，曾到父亲遗像前汇报他们的成就，一个个动情失声。

“文革”结束后父亲付梓的首部论文集，是1994年面世的《邓广铭学术论著自选集》。当时我曾帮他校订整理旧作，处理过一些鲁鱼亥豕的问题。该书正式出版后，父亲在扉页郑重地写上“小南吾儿存念父字”数字。看着这遒劲而略带颤抖的字迹，到今天还是忍不住落泪。

前辈已经远去，作为后来人，诸多责任时在念中。

（原载张世林主编：《想念邓广铭》，新世界出版社，2012年）

[1] 另外一门得到95分的课程是军事体育训练课。父亲曾说体育老师本来给他75分，而至少主要课程都在80分以上才能得到学校的奖学金。眼看生计无着，父亲去找体育老师请求帮忙。得知父亲其它成绩都不错，老师看看他说：“这‘8’可不好改。”沉吟片刻，提笔将“7”改成了“9”。对于这位同情贫寒学生的老师，父亲一直十分感激。

硕学宗师：缅怀郑天挺先生

对于北京大学、南开大学和国内历史学界的诸位同仁来说，郑天挺先生的名字可以说是一座不朽的丰碑。今天，我们在这里纪念郑天挺先生诞辰110周年，缅怀郑先生的治学精神和学术贡献，具有十分重要的意义。我谨代表中国史学会，对纪念大会的隆重召开，表示衷心的祝贺！

郑天挺先生一生致力于史学研究和教育事业，是卓越的学者，也是杰出的教育行政家。先生为人深沉，待人宽厚，处世澹然，事事置个人荣辱于度外，是时代浪潮的中流砥柱，为学术事业奉献了一生。

先生数十年如一日，探微治史，富于洞见，在古代史领域取得了丰硕的研究成果，是国内最具影响力的明清史大家。先生长期执教，呕心沥血，培育英才。先生在北京大学、南开大学长期担任教学管理与学术组织工作，无论动荡时期还是转型年代，临难不苟，指挥若定，器量恢弘，领袖群伦；既是北大师生公认的“舵手”，又是南开史学科的开山祖师。

中国史学会自成立以来，一直得到郑天挺先生的亲切关怀和鼎力襄助。从1980年起，郑先生出任中国史学会主席团成员，并担任执行主席。先生以他高山仰止的学识、远见卓识的才干，称得上20世纪中国史学界当之无愧的硕学宗师。

今天，作为郑天挺先生的后辈，我们要发扬先生执著的爱国主义精神，光大先生“求真”“求新”“求用”的治学思想，弘扬先生对教育事业竭诚奉献和对学术事业矢志不渝的探索理念，会同海内外学界同仁，以先生为楷模，共同推进我国史学事业的繁荣昌盛！

2009年8月

于南开大学“郑天挺先生诞辰110周年紀念会”

仰望大师：纪念唐长孺先生

唐长孺先生是20世纪杰出的史学大家。对于中国历史学界，他的名字代表着厚重的功业与永久的丰碑。今天，我们在唐先生长期执教的武汉大学缅怀先生的治学精神和学术贡献，继往开来，既有亲切的氛围，亦有重要的意义。我谨代表中国宋史研究会，对“唐长孺先生百年诞辰纪念国际学术研讨会暨中国唐史学会第十一届年会”的隆重召开，表示衷心的祝贺！

唐长孺先生是学界崇敬的卓越学者，他倾注毕生的心血，焚膏继晷，笔耕不辍，研究领域纵贯上古、中古乃至近古；他凭藉深厚的学养，形成了独特的学术理路和治学风范；他善于由此及彼、揭示重大问题，其见微知著的非凡洞察力，为学界树立了仰慕与效法的楷模。

唐长孺先生是杰出的学术组织者和引导者。他悉心培育的大批专业人才，成为今日史学界的领军人物；他领导总结的出土文书整理方法与学科规范，至今仍在发挥其深远影响力；他亲手创建的武汉大学中国三至九世纪研究所，作为中国古代史研究的重镇，在海内外学术界享有崇高的学术声誉；他参与发起的唐史学会、敦煌吐鲁番学会，活力盎然，始终是组织学术队伍的核心中坚。

先生的一生，既轰轰烈烈，又孜孜矻矻。为了自己挚爱的学术事业，先生不幸视网膜脱落而痛失个人的光明；与此同时，他却指引学界，造就了新学科的光明前景。先生对于人生的从容达观、对于理念的执著追求，处处使后辈感觉到“高山仰止”的无尽意涵。

当我们面对大师的时候，发自内心的“仰望”感总是十分强烈；但先哲寄希望于后辈的，却不仅仅是仿效。薪火相传的责任，历史地落在今人身上。对于先生的纪念会，也是唐史新篇章的研讨会，这正是先生的期待所在。

去年8月，承蒙武汉大学支持，“中国十至十三世纪历史发展国际学

术研讨会暨中国宋史研究会第十四届年会”在珞珈山上顺利召开；今天，作为兄弟学会，我们诚挚地祝愿“唐长孺先生百年诞辰纪念国际学术研讨会暨中国唐史学会第十一届年会”圆满成功！

2011年暑期于法国社会科学高等研究院

坎坷与博通：吴天墀先生百年

今天，我们云集一堂，在吴天墀先生长期工作和生活的四川大学，隆重纪念先生的百岁诞辰。请允许我代表中国宋史研究会，向先生致以追思、缅怀的崇高敬意，向先生的家属和学生表示诚挚的问候，也向本次纪念会的组织者四川大学历史文化学院表示衷心的感谢。

吴天墀先生是辽宋夏金史学界杰出的前辈学者。先生在距今80年前即开始发表史学论文，是当代宋史研究的早期奠基者之一。先生对西夏史的开拓性研究，构建起综合性的研究框架，“考订周详而不流于繁琐，叙事简明而不流于空疏”（蔡美彪先生语），诸多新见独具慧眼，至今仍是当代学者不可或缺的案头书。如张邦炜教授指出的，先生的许多作品虽然不以“探微”“钩沉”“发覆”为题，但细读之下即可感知，其“发前人未发之覆”处甚多，使读者如沐春风，感受到著者深厚的功底。

中国传统学术重在“博通”，吴天墀先生正是这一优良传统的突出代表。先生的深邃眼界与治学器局，先生厚积薄发、从容淡定的为文风格，先生探赜索隐的深厚学养，先生对于历史与当代的融通见解……凡此种种，都使我们深深地体味到一代史家的厚重、敏悟与睿智。

先生走过的学术道路，是中国知识分子曲折经历的缩影。前辈学人在逆境中弘毅顽强、百折不挠的矢志追求，是后辈效法的楷模。虽未曾入先生之门，但我对于先生的景仰与尊崇，一直珍藏在心中。从父辈那里，我得知先生曾经的坎坷，敬佩先生甘于寂寞之滨的孜孜矻矻，也由衷仰慕先生“能死非勇能生勇”、坚忍磨砺的执著。

2002年5月，我受大百科全书出版社二版编委会委托，邀约专家修订中国历史卷“辽宋夏金”部分辞条。其中“西夏史”长条和一些短条，一版内容是先生撰写；二版修订，也希望由先生指导完成。当时先生年事已高，听说已经基本谢绝了各类稿约，此时是否便于打搅，对此颇感犹豫。复生兄请示先生后告我，先生爽快地接受了约稿邀请，认为可以弥补以往“仓促”之不足。先生不仅提到多年前与我父亲的相知与合作，

而且具体谈到了对于辞条压缩、修改、增补、调整等意见，以严谨的态度着手思考修订工作。这使我非常非常感动。这份学者对于学术事业的专注与眷恋，长辈对于晚辈的照顾与情感，我永远不会忘记。

这些年来，一位位老先生相继离我们而去，他们留下的未竟事业，留下的殷切期待，沉沉地压在后来人的心头。面对着前辈与后辈的希望，我们唯有努力，努力使历史学的生命之树长青。

2013年8月于成都

读柴德赓先生《宋辽金史讲义》感言

能有机会为柴德赓先生的《宋辽金史讲义》写几段个人感言，就我来说，是一种意外，也是一种荣誉、一种责任。

2016年冬，柴先生女公子令文和嫡孙念东亲临舍下，惠赠商务印书馆出版的柴德赓先生《宋辽金元史讲稿》线装影印本，并且嘱我为讲稿的宋辽金史部分写一序言。我自知是柴先生的晚辈，学术上更是后来人，本没有资格为前贤讲稿作序；但面对这份诚挚的信任，目睹老先生潇洒流畅的手迹，心底涌起对柴先生的忆念与情感，因而觉得无法拒绝。于是呈上这一感言。

一

在我心中，柴先生庄重、温雅、慈祥。对柴先生初有印象，是在上小学的时候。记得先生曾经住在北京大学朗润园的专家招待所，先父邓广铭前去探望，也带我同行。当时还在两位父辈面前背诵了唐诗（已经不记得是哪一首），大概完全没有吟诵的味道，我父亲并不满意，但先生还是勉励了一番。在家中，父亲母亲时常谈及柴德赓、刘乃和二位先生（刘先生曾经半开玩笑地称我为她的“干女儿”），往来交际十分亲切。1964年，先母过世，墓碑上的文字就是家父请柴先生书写的。

现在想起五十多年前的往事，会觉得，先父与柴先生的交情，不仅是性情的投契，也是由于学术上的相知。先生熟晓宋代史料，对于宋代历史进行过精深的研究。他于1941年发表的《宋宦官参与军事考》，至今仍是宋史学人的必读之作；1961年发表的《陆秀夫是否放翁曾孙》一文，当时曾引发历史界、文学史界诸多大家的广泛关注。

柴先生与北大历史系也有深切的情谊。1962年初，翦伯赞先生率北大历史系几位教师，集中在苏州撰写修订《中国史纲要》。当时柴先生在江苏师范学院主持历史系工作，是年1月16日的日记中说，得知“翦伯赞同志及北大诸君来苏编教材，约余相见，遂驱车前往，晤于礼堂。伯

赞夫妇、邓广铭、田余庆、许大龄等均来，相晤甚喜。同观评弹、苏剧演出。”次日则称“携回《中国通史》（按指《中国史纲要》）初稿排印分册本，灯下阅之。言简意赅，无牵强附会、拖泥带水之病”。翦老的助手张传玺先生回忆说，《中国史纲要》文稿形成过程中，柴先生经常参与讨论，提出过许多有价值的意见；也曾“全程陪同”北大一行，到寒山寺等处参观。那段期间，先生曾经邀请翦老和我父亲到江苏师院做学术讲座；1963年，先生又应翦老邀请，到北京大学讲授“中国历史要籍介绍”课程。

二

《宋辽金史讲义》是柴德赓先生1946年在辅仁大学史学系任教时的讲稿。讲稿分为“宋之代周及统一”“辽之兴起及宋辽之冲突”“宋初制度”“变法与党争”“辽之衰落及金之兴起”“金之侵宋”“南宋建国及与金和战经过”等八个部分（“第四”阙），并附有“宋辽金史习题”十道。

这部《讲义》总计30000余字。讲义用于课堂教学的时候，正值抗战胜利不久，百废待举，诸事丛脞，文稿并未最终完成。但在这有限的篇幅中，柴先生以宋代政治史为主线，并及契丹/辽、女真/金的历史，勾勒出一个南北对峙时代的整体面貌。刘乃和先生曾经说，柴先生讲课“内容丰富，深入浅出，引人入胜。凡听过他讲课的，有口皆碑。”许大龄先生也回忆说，柴先生的授课“是最有魅力的，因为他不仅教历史知识，还教些历史方法”。从《宋辽金史讲义》的内容来看，先生“既教历史知识，也教历史方法”的特点是十分突出的。

《讲义》尽管是未完成稿，但已经呈现出两宋辽金历史的大体结构，基本脉络明确清晰。文稿含括时段自五代末年至南宋初年，依循政治史线索，对于其间的重要事件、重要制度，进行了有选择的交代，详略取舍自成一体。其中予人印象深刻的是，史界惯于铺陈渲染的“陈桥兵变”，包括事件发端、材料引述、概括点评，先生共用249字予以扼要

说明；而通常不够重视的“黄袍加身”之后续事件，包括王彦升杀韩通、陶穀进禅文、殿前司调整等事，先生则用了近千字考订叙述。材料的疏密安排，显示出先生思考重点的不同，对于读者与学生关注点的引导也有所不同。

《讲义》各个部分，对于历史事实的讲述，都自基本史料入手，大量列举原文，引证丰赡。先生在其《史籍举要》一书中曾说：“研究一个问题，必须把和这个问题有关的史料尽量搜集起来，这是调查研究工作的最基本的条件。”《讲义》“宋初制度”一篇中讲“科举”，短短689字的篇幅中，依次引述了《宋史》《燕翼诒谋录》《能改斋漫录》《涑水记闻》《文献通考》《石林燕语》等史籍的记叙。广征博引的目的，在于引导学生丰富认识，进行比对。讲高粱河之战，先生比较了《续资治通鉴长编》《宋史》《辽史》中的相关记载，指出“《长编》有掩饰也”。《讲义》的这种撰写方式，具有那一时代的鲜明特色，也让我们想到先生长期倡导的“不发空论，讲事实”的学术风气，想到先生指引的“从目录学入手”，“以博学广读，为基础雄厚；以精读深研，为专门之学”的治史门径。

《讲义》存留的文字中，先生个人的表述并不多见。但每一评述按语，都寓含着先生对于史料、史事的犀利观察。引用李焘《续资治通鉴长编》卷一所说出兵陈桥前，“都下讠言，将以出军之日策点检为天子，士民恐怖，争为逃匿之计，惟内廷晏然不知”；先生指出：“陈桥兵变之事，《长编》《东都事略》《宋史》《涑水记闻》均载之，系预定计划，必非偶然发生之事。外间纷传，内廷不知，固可疑。”讲到太宗时期的宋辽会战，先生说，“宋初文人大抵欲用师”；讲到南宋高宗即位，先生批评“即位之初即杀陈东、欧阳澈，最失人心”。凡此种种，都显示出先生的敏锐洞察力。

如今，宋辽金史的讲义教材已经不少，但柴德赓先生七十年前撰写

的这一部仍然有其独特的价值。相信《讲义》的读者都会从中感受到前辈学者严谨沉厚的学术风范，感受到史料研读对于历史学习的重要意义，也感受到薪火相传的责任在肩。

2017年8月6日于北京大学

跟随王先生念书

2008年秋，我在台湾成功大学任教。9月里的一个晚上，突然得知王永兴先生去世的消息。当天夜里，辗转反侧难以入睡，当年王先生教我们“念书”的片段场景，一幕幕回放在眼前。

30年前，我从生活近十年的北大荒回到北京，考入北京大学历史系。我所在的中国史78级，是日后颇为老师们称道的一个班；但当我们入学之际，至少我本人，其实是懵懵懂懂的。上到二年级，刚调入北大不久的王先生和张广达先生合作讲授“敦煌学研究”课程，我们有些低年级的本科生也跟着研究生们去上。从那时起，就开始了先生们手把手教我们“念书”的过程。

先生们课堂上讲授的研究背景，提到的语汇、书名、人名、地名，对我们来说都十分陌生。为了便于指导，弥补我们的“先天”不足，王先生要求我们把课堂笔记交上去，逐一批改纠正，有时还会找学生去面谈。大到研究脉络，小到笔记字迹，先生都亲自过问指点。在这种严肃学术精神的感召下，学生们也协同尽力。记得有一次去先生宿舍的路上，为了先校正自己的错字，有同学边商议边俯身在路灯下修改。记不清有多少次，在健斋王先生的宿舍里，听先生讲学问、谈人生，看先生批改我们的习作。那时已近30岁的我，真有重做小学生的感觉，也深切体悟到什么是学术道路，感受到内心中强烈涌动的“再生”感。

当时我们在先生的指示下，编为不同的学习小组，有时利用晚上的时间集体阅读讨论。读到敦煌文书西魏大统十三年计帐户籍残卷，我们几个同学左右查考，反复讨论。天色已经很黑了，王先生来到31楼我们的宿舍，听罢大家的发言，脸上露出了欣慰的淡淡笑容。后来班里的男生曾经说，有次天下大雪，王先生顶着满身雪花，意外地出现在他们面前，参加了他们在宿舍中的讨论。

王先生对于国家、民族，对于学术事业的责任感，给同学们留下难以磨灭的印象。在他心中，一直有寅恪先生的精神风范，有振兴华夏文

化的期盼；他说过在山西几乎走上绝路的苦痛，他挣扎下来是为了未竟的义务。为建设中国的敦煌学，先生研究不辍，诲人不倦，竭尽全力；为成立北大的中古史研究中心，建立学术研究的基地，先生以古稀之年上下奔波。在讲台上，先生总是从为人讲到治学；在课堂外，先生也引导我们学习阅读。念书时，一个个术语、一段段文章，如何理解到位，字斟句酌，从不含混。为培养学术队伍，播布学术种籽，先生在当时的条件下做了自己能做的一切。

正是在王永兴先生和张广达先生的悉心指导下，我们这些本科二年级的学生写出了自己的第一篇学术论文；在当年的课堂上，也走出了一批今日唐史学界、敦煌学界的学术中坚。

就我个人的经历而言，没有当年的王先生，也就没有我的今天。在我的第一本小书《宋代文官选任制度诸层面》出版时，先父邓广铭曾经写过这样一段话：

在真肯使用四把钥匙治学的青年学子当中，邓小南竟也是厕身其中的一人。照实说，她并不是在我的指引之下，而是在陈寅恪先生的及门弟子王永兴教授的加意指引之下而掌握了这一治学途径的。王永兴教授所开课程是隋唐五代史，隋唐的职官制度、隋唐职官制度中的铨选制度，属于王教授的重点讲授内容之一，使听课者均深受其益，而小南则又把她所传承于王先生者推衍到宋代职官制度和铨选制度的研究，终日甘居于寂寞之滨，孜孜矻矻地乐此不疲。^[1]

书出版后，我捧给王先生，先生读到这段文字，感到兴奋而宽慰。先父勉励我“甘居于寂寞之滨，孜孜矻矻地乐此不疲”，这种精神，也是从许许多多前辈学者身上传承而来。

对于我，王先生是有所偏爱的。每当想起这一切，心情就很难平静下来。我感觉到这偏爱，主要不是在三十年前的课堂上，而是当我毕业

之后。自从先生搬出朗润园，平日里很少见面，相互间似乎离得远了。但在晚年的先生心中，却从未忘记我这个学生。偶尔在校园中遇到先生，我总是陪伴走上一程；若逢先生离校，就送出西门去帮忙打车。先生每次见到我，总会握着我的手，谆谆询问的也总是同一句话：“小南啊，最近在念什么书？”许多时候，我竟一时语塞。自己经常忙于杂冗之事，难得专心念书，面对这殷切的期望与关心，真觉得愧对先生。

先生对我们这些后辈的情感，体现于时时处处。数年前我们中国古代史研究中心为先生做九十寿，我们在门口迎候，搀扶先生走进院落。那时先生已经认不出我，但在他的发言中，却数次提到“小南”。今年初春我从台湾回来，锦绣告诉我说，王先生去世前，一直挂念着我，在病榻上还反复念叨“小南”。话音未落，我已经满脸是泪。我知道，我们这些学生牵动着王先生初到北大时期的深切记忆，也关系着他对于学术事业薪火相传的期待。

跟随王先生念书的日子，是我们学术生涯的起步阶段，也是人生中充实美好的时光。逝去的光阴不会再来，但先生耳提面命的教诲、志在学术的追求，将永远深藏在我们心中。

2009年春追念先生于德国维尔兹堡

[1] 邓广铭：《邓小南〈宋代文官选任制度诸层面〉序言》，见《邓广铭全集》第10卷，184页，石家庄，河北教育出版社，2005。

漆侠先生与历史学

转瞬之间，漆侠先生已经过世十年了。——不能说这十年是在“不知不觉”中过去。先生的突然离去，带给我们内心的痛，真的是刻骨铭心。随着时光的流逝，对于先生的理解与仰慕，反而愈益切近而深沉。

想起漆先生，就想起他磅礴丰厚的学术成就，想起他宏阔开广的思想器局，想起他的凛凛正气与坦荡襟怀。他和无数中国知识分子一样，一生走过无尽坎坷的历程，而他历经坎坷却矢志不渝。回旋激荡在他胸中的，是正义、自尊与傲然之气；他所代表、所体现的，是道德文章“止于至善”的境界与始终昂扬独立的人格。

今天会议的主题是“漆侠与历史学”。把自己的名字与历史学联系在一起，成为历史学领域中的标志性人物，漆侠先生当之无愧。从根本上来说，历史学致力于反思，立足于批判。漆先生对于专制主义的深恶痛绝，对于文明进程的关注概括，鲜明犀利又融通切当。作为一位赤诚的马克思主义史学家，漆侠先生以他的著述，以他的治史方法和立世态度，为后人留下丰富的精神遗产。他的一生，处处洋溢着强烈的爱国主义情操、责任感和事业心。他从不苟且的严肃学风，带动着相关研究，也影响着一代学人。

漆侠先生主持中国宋史研究会达十年之久，培育了史学队伍，凝聚了海内外研究力量，提升了整体性的学术水平。先生筚路蓝缕造就的国内唯一具备规模的宋史研究中心，成为省属高校人文社会科学重点研究基地；先生亲自指导的学生，构成了今日宋史学界的核心与中坚。面对这样的成就，后来者无不景仰。

就个人而言，作为晚辈，我与漆侠先生有两代人的情缘。先生一直对我十分关切，我的第一本书，正是在先生的指点和支持下出版的。先父过世后，漆先生更成为我心中的依靠。2001年10月最后一次在河北大学见到先生，先生勉励我说：写文章不必求多，要继续实实在在地做，争取“写一篇是一篇”。我顿时自心底感受到涌动的暖流。当年漆先生走

得突然，我似乎也是在突然之间意识到自己内心深处距离先生竟是如此之近，痛感自己从此失去了一种引导支撑的亲切力量。

先生留下的责任，对后人来说意味着什么，是在这几年间，我才有更加清楚的体会。有些时候，我自己心中的话，会默默地向先生诉说。我总觉得，先生会理解，会明白，会知道他的后辈面临的重负与挣扎，也会鼓励我们去面对这一份历史的责任，引导我们走出迷惘和彷徨。

十年前，先生匆匆而去，留下了太多的遗憾与未竟的事业。今天的纪念，是对先生的汇报，也是对我们自己的警醒与激励。相信我们宋史学界的同仁，会同心同德，以切实的行动，弘扬共同的学术事业，以期造就既无愧于前辈学者、也无愧于当今时代的历史学。

（原载姜锡东主编：《漆侠与历史学：纪念漆侠先生逝世十周年文集》，河北大学出版社，2012年）

先生的尊严：悼田余庆先生

12月25日上午，正在电脑前工作，眼前突然跳出一行邮件标题：“关于田余庆先生的讣告。”讣告！田先生？！头脑中顿时一片空白，完全不能相信这是真的。

不久前还在蓝旗营院里见到田先生和李阿姨一起散步，还陪伴两位老人回到十二号楼，搀扶先生走入电梯。挥手告别后，先生略含期待的声音“你好久没来了”一直萦绕在耳际，回家后还和我姐姐可蕴相约元旦去看望先生。先生怎么会不在了？

田先生常说，和我们一家有祖孙三代人的感情。长期以来，我父亲邓广铭与田先生始终是谊在师友之间。北平解放前夕，国民党搜捕进步学生，当时在校长办公室帮忙的先父得知消息，危急中透露给田先生，让他隐蔽起来。“文革”结束后，先父多次说周一良、田余庆都是“被捆绑”在梁效战车上的学者，力主让他们出任历史系的领导职务。先父从中国古代史研究中心主任退下来，也曾强烈希望由田先生出面主持中心工作。此事未能如愿，是先父晚年心中的一大遗憾。八十年代后期，田先生一度心脏不适，先父十分惦念。当时国内保健品相对匮乏，听说西洋参有助于保养，先父一直记在心上。1991年我陪他去香港中文大学参加胡适先生诞辰百年的纪念会，从来未用过补药的先父亲自去中药店选购了上等的西洋参片，担心放在行李箱中被压，一路手提回来。每逢春天有人馈赠明前龙井茶叶，先父总是分出一份送给先生。这大小一件件事，田先生每每提及，常常感慨不已。

我的女儿林杉，是在田先生的亲切关爱下成长起来的。若有一段时间不见，先生就会问起。杉杉每次见到田爷爷，两人都会紧紧地拥抱。爷爷会拉着孩子的手，问长问短，时而开怀大笑。这份真挚的祖孙情，使我们都十分动容。

田先生去世后，在历史系的灵堂外，田立告诉我，亲人在整理先生遗物时发现，钱包中有一小本通讯录，上面除去家人的电话外，紧跟着

就是学生步克、罗新和我们姐妹的电话。在田先生众多的学生中，可能我是唯一叫着“田叔叔”长大的。上世纪五十年代中期，田先生和先父及陈庆华先生、张寄谦先生一起编辑《光明日报·史学》，有时在中关园一公寓聚晤审稿，我不时在旁边嬉笑打扰。多年后田先生说起当年的小南，曾经意味深长地说：“可能是北大荒的十年，把你彻底改变了。”

1982年我上研究生之后，曾经选修过田先生讲授的“秦汉史专题”课程。先生开篇时曾说，若有上好的茶叶，宁可沏出一杯浓茶，而不要冲淡为一壶茶水。先生的这一信念，贯彻在他的每一著述之中。先生的追求不在于著作等身，而在于学术境界。他的著述，部部篇篇，都是学术的精品，都渗透着浓郁醇厚的韵味，酣畅周密又温润含蓄，沉潜细读才能体味其中的深意。魏晋南北朝史如今能够成为断代史中的“显学”，端赖几位史学大家及其弟子前后相继的精耕细耘。田先生课上讲过的许多内容我已经记忆不清，但这“浓茶”说，我却未敢忘怀，一直用以告诫自己，也告诫一批批的学生。

田先生给我们这些后辈印象深刻的，一方面是任何情况下儒雅从容的澹泊神态，另一方面是对于史学问题透彻犀利的洞察力。先生和当代大多数知识分子一样，一生跌宕起伏。面对现实，有关切，有忧虑；但他也有大彻大悟，心地湛然，真正走出了时代造成的困境。与先生谈话，如沐春风；似探讨，像推敲。无论讲世事还是谈学术，无论我们情绪多么急迫，受到先生通达心境的感染，自己也会渐渐冷静下来。针对学生的疑难，先生曾经说：找不到研究题目，找不准研究方向，这是史学工作者的大忌。我毕业留校后，有一次和田先生说到自己研究中的困惑：有些问题，读的材料越多，越不敢下笔撰文。先生拍拍我的手背，勉励我说：这样就对了，经历过这样一个阶段，才能真正找到感觉。2002年前后，先生曾经多次嘱咐我：受到历史系多年培养，应该为系里多做事。为此先生还专门到过我家。我虽然没能报答先生的厚望，但先生的叮咛一直沉甸甸地落在我的心上。

先生很少参加社会活动，却十分了解学界情形；看似平静的外表下，有着深切的关怀。学术趋向、学人活动，无不在他惦记之中。这些年，我每次访问台湾回来，先生都会问及张广达先生的近况，总是会说“广达多年受委屈了”。张广达、邢义田先生先后成为台湾“中研院”院士，先生为老友“实至名归”而由衷高兴。

仰望先生的遗照，总觉得似乎饱含期待，有话要说。记得1998年先父去世后，田先生多次宽慰我说，邓先生走得不失尊严，这对老人家来说，就是最好的归宿。在《邓师周年祭》一文中，田先生也说，邓先生走了。……没有呻吟，没有牵挂，保持自己的常态，保持一贯的尊严，潇洒而去，这是难得的完满。^[1]此后，“尊严”二字在我心中激荡多时，由此体悟到一代代前辈学人内心的追求与坚持。如今，田先生用九十岁的一生践行了学者的尊严，实现了“淡定人生，潇洒来去”的心愿，终至无恨无悔、山高水长之境。

田先生，田叔叔，安息吧！

（原载《上海书评》，2015年1月11日）

^[1] 参见田余庆：《师友杂忆》，41页，北京，海豚出版社，2014。

天然清流，不杂渭泾：忆浦江

初次感觉到浦江身体欠佳，是2014年的4月5日。当时我在哈佛大学任教，北大的几位老师和学生们照例相约在清明时节去万安公墓为先父邓广铭先生扫墓。群发的邮件中写明了集合的地点：骑车去的同学在西门集合，和刘浦江老师一起出发。当晚的邮件中，得知浦江突然腹痛而没有去。我深知浦江对先生的情感，担心他的身体状况，心里顿时“沉”了一下。后来听说他又参加教学活动，以为应该没事了。孰料当月12日，就得知了他罹患癌症极度羸弱的消息。接到这越洋而来的电话，当即泪如泉涌。

我不知该如何宽慰浦江，也不知该怎么克制自己。不敢直接和他讲话，只能在邮件中跟他说：“这些年太辛苦了。……人生中总有一些‘坎’，你是意志力很坚强的人，一定能迈过去。只是别急。”

此后的几个月，一直在煎熬与希望交错中度过。去医院探望，8人一间的病室，浦江坐在走道位置的病床上，因化疗反应而只能喝些果汁；即便这样，也未改变他爽快的谈吐风格。接下来出院，入院……直到12月29日。当天本来以为浦江是要出院的，没想到情况突变。晚上7点多，意外地接到浦江的电话，他边吸氧边讲话，声音低沉而断断续续。他说：“小南，我的病情现在全面复发了。我决定放弃治疗了。”我意识到浦江是来告别了，不禁脱口而出：“浦江，你别……”哽咽着再也说不下去。12月31日，浦江回到家乡垫江。1月6日深夜得知他辞世的消息，一夜无眠。尽管早有思想准备，却无论如何不能想象我们之中从此没有了浦江。

冥冥之中真是会有惊人的巧合。17年前，浦江写过《不仅是为了纪念》一文，说“谨以此文纪念我的恩师邓广铭先生”。文章的最后一段，浦江说：

最后一次见到邓先生，是今年的一月七日。元旦前后，就听说医生已经给邓先生下了病危通知，这次去，是向他作一个最后的告别。当时他已昏迷多日，我真不忍心正视他那枯槁的容颜，默默地站了十分钟就退出来了。^[1]

那是1998年。没想到17年后的2015年1月7日，我们一行数人奔赴垫江，去与浦江“作一个最后的告别”。

1月9日东北义园与浦江的告别式、21日北大人文学苑的追思会，许多朋友称之为“精神的淬炼”。系里世界史专业的许平教授在邮件中对我说：

跟浦江的接触不多，只是他做系副主任的时候有些工作上的联系。但就是那一些工作上的联系，我看到他极其认真的做事风格，也认识了他没有任何矫情伪饰，真诚坦荡的品格。他对学问的执着，面对生死的那份浩然正气更是深深触动了我。这大概是我们面对他的离世之所以这么悲，这么痛的原因。……本来相信他能走过这一劫。没想到天妒英才！心里真的很痛，很痛，为他惋惜！但在追悼会上，当你和学生致悼词的时候，我突然想到，浦江这一生值了！我身旁的徐健和潘华琼都这么想。

记得你说，准备出浦江的纪念文集，应该！不仅光大他的学问，更光大他的精神，他是一个有精神的人。期待！

浦江生命中最后的九个月，集中凸显出他的性格与特质。他离开之后，网上、微博、微信，多年的同事、普通的教师、往日的学生，一片痛悼。作为一名教员，这就是最好的安慰与表彰。

二

我和浦江同是北大历史系中国史专业的学生，先后只差一届，在校

期间却并不认识。1987年，在先父邓广铭支持下，他从中央党校调入北大中古史研究中心。浦江曾说：

每一想起邓先生，总是心存一份深深的感激，刻骨铭心。邓先生于我，可以说是一种知遇之恩吧。一个普普通通的青年，没有高学历，当时也还没有在学术上做出任何成绩，仅仅见过一面，晤谈了两个小时，就能预卜他未来的发展前景，看出他的学术潜能。我想说，邓先生确实不愧是一位大师。[\[2\]](#)

这一段话，在当时曾经引惹非议，但从中正可窥见浦江的自信与率真。他纪念我父亲的文章，题为《不仅是为了纪念》。其中的深意，今天我才更加明白。他对我父亲的理解，超过朋辈学生中的任何人。看着他写的《百年邓恭三》，感觉中恍如昨日。“恩师”这两个字在浦江心目中的位置，如朋友们所说，构成了现时的一段学术佳话。

当年我父亲鼓励浦江做辽金史研究，并且把自己下过多年功夫的《三朝北盟会编》交给他，请他继续完成整理校勘工作。记得开始样稿部分时，我父亲要求浦江逐段抄录《会编》文字，在此基础上进行点校。周围一些同事建议浦江与邓先生“通融”一下，若能复印，则可省去不少时间。浦江执意按先生意见办。一次我回到家中，正逢先父批评浦江字迹不够清晰。送浦江出门时，我宽慰他说：“我父亲可能过于苛求，你别在意。”浦江微微一笑，说：“邓先生说得对。”看着他坦诚的目光，感觉到他心地的澄澈，真是十分难得。

十多年前，意识到国内学界对于学位学历的重视，我曾经劝浦江趁年轻时在职申请博士学位。他的回答十分简单：“谢谢小南。我不相信北大也没有学术判断力！”浦江在北大工作27年，他通过27年的精诚努力证明了自己。他本科毕业，没有高学历，却取得公认的成就，成为一流的学者和优秀的博士生导师。

“学术判断力”在浦江心目中占居重要的位置。他的学术判断力，来自于“独断之学”与“考索之功”。在辽金史研究中，他揭示出一些重要的议题，而且善于点破关键，对于繁难重大的问题往往有独到的见解。他将一时代的王朝史与北方民族史结合认识，对于辽金史的定位，以及如何深化相关研究有清晰的概念。他力图读“透”辽金史的文献，而且充分利用宋人记载，充分利用契丹等民族文字和考古材料，真正具备了对宋辽金史进行通体研究的眼界和学识。

浦江一方面学术敏感性、悟性突出，另一方面学术自觉性、自律性很强。他对学界整体脉络、演化趋势的把握，以及对个人治学目标、学问路径的认识都瞭然于胸，毫不混沌。浦江觉得，长期浸淫于一个学术领域未必是好事，可能意味着学术创造力的枯竭。他希望挑战重大题材，追求更为恒久的学术价值。他任教后，挤时间去中文系旁听训诂学的课程，请社科院民族所的刘凤翥先生教授契丹小字，与学生共同研读，力争把语言学、人类学与历史学紧密结合起来。早在2004年，他就在《中国社会科学》上发表了《德运之争与辽金王朝的正统性问题》，后来又在《唐研究》上发表了《正统论下的五代史观》一文。他力图突破王朝断代史隔离的界限，力图突破民族史和中原王朝史研究的藩篱，从更为弘阔的格局中深入观察古代中国的发展历程。他希望能对中国古代政治文化的整体脉络做一梳理，无论做哪一时期哪一方面的研究，都朝向这样一个通达而实在的目标。这些年里他以“华夷观念”为切入点，关注历史学视野中的正统论；他对前段的政治文化史包括南北朝隋唐的正统观念，后段像元明之际的民族主义想象乃至近代特定的历史语境之类，都有敏锐深到的研究。以他过人的资质，若能假以时日，做出来的成就应该是非常突出的。

三

1990年代中期到2005年，我和浦江在历史系共同开设“宋辽金史专

题”课程；其后我们也在宋辽金史方向共同招收研究生。在中心小院里，我们的办公室门靠门，学生们也都相互熟悉不分彼此。指导学生的事，在浦江心中份量很重。招生时的“挑剔”，刨根问底的了解，对于学术潜质的重视；学生正式报到前的“小灶”和入学后的“补课”，都给我留下深刻的印象。他从基本文献入手训练学生，标准从不含混，要求明确严格而具体到位。2005年，台湾“中研院”史语所前所长黄宽重先生来北大讲学，辞行时对我说：“北大历史系的博士，应该形成品牌。目前是好的很突出，却也有很差的。”其后我和浦江谈及这一评价，他沉吟良久没有说话。他自2006年担任历史系副主任，对于海内外历史学界的优长及短板一清二楚，对于学科发展不仅认识深刻而且路径分明。他为本科与研究生教学的改进殚精竭虑，对古代史博士论文的指导也不遗余力。他开设的《〈三朝北盟会编〉研读》和《〈四库全书总目提要〉研读》，是文史方向研究生收获最为丰实的课程，研读与实践结合，将学生们切实引入了“研究”的门径。2007年以来，他负责中华书局二十四史点校本修订工程中的《辽史》修订，每个周末都带领学生集体读《辽史》，追踪史源，穷尽史料，逐字逐句讨论校订，非常有意识地在这样一个过程中，带出一批辽金史研究的新军。

浦江开口见心，坚持己见善于争议是出名的。但他争的，不是自己的地位和待遇。他去世后，大家才惊讶地发现，这么多年来，他竟然没有获得什么重要的奖项。他所坚持的，是心中的原则。事情堆到他面前，他处断迅速而从不推诿；面对学术议题，他畅谈所见而从不犹疑。2004年我们中心“唐宋时期的社会流动与社会秩序”项目组去山西考察，随同参加的有考古文博学院的青年教师和博士生。回校总结时，他们印象最深的就是沿途听到王小甫、刘浦江等教授充满学术价值的高谈宏论，争议中处处是学术的锋芒与亮点。我和浦江同事多年，彼此的默契，并非来自行事风格的近似；恰恰相反，我做事优柔寡断而浦江则是思虑细密而行事果决。许多时候，我们对问题的看法并不一致，争执过后，有时他退让一步，说“谢谢”，这就是婉拒而暂停争议了；有时我沉

默了，他会笑着对旁边的同事说“小南她不会这样做”，这是表示他理解我的想法而他的意见最终胜出了。凡此种种，无须解释，都凝聚为心领神会的感觉。我时常庆幸身在中古史中心这个纯净的环境中，同道之间的坦荡情谊，全然建立在事业的基础之上。

我们的同事说，刘浦江教授是真正学者的表率。确实如此。浦江是真学者，好老师。他有思想，有风骨，有干才，有境界，在喧嚣的环境中能够出淤泥而不染。他是非判明，勇于是而非非。借用宋人的话说，就是“质犹近古，纯正笃实”，“天然清流，不杂渭泾”。他面对学术议题的敏锐犀利，面对烦剧工作的尽责担当，面对挑战坎坷的达观执著，乃至他的严厉，他的风趣，他的脾性，都使他具有特殊的人格魅力。

浦江是个纯粹的学者，他的追求清清楚楚，人生干干净净。他对学术事业，对学生倾注了自己全部的心血。在最为痛苦的时候，他首先想到的，他念念不忘的，是《辽史》校点整理的收束工作，是尚待刊发结集的篇章，是学生的论文和今后的安排。他割舍不了的这一切，是在最后时光中支持他顽强治疗的动力。浦江就像一支蜡烛，为学术，为学界，为学生，燃尽了自己。

2015年1月28日于燕园

（原载《文汇报》“文汇学人”专栏，题为《天然清流，不杂渭泾：忆刘浦江教授》，2015年2月6日）

[1] 刘浦江：《不仅是为了纪念》，见《仰止集——纪念邓广铭先生》，510～511页，石家庄，河北教育出版社，1999。

[2] 刘浦江：《不仅是为了纪念》，见《仰止集——纪念邓广铭先生》，504～505页，石家庄，河北教育出版社，1999。

我和三队的孩子们

“有多少往事，仿佛就在昨天；有多少朋友，仿佛还在身边。”每当这首歌词及旋律在耳边响起，我都禁不住想起那遥远而又亲切的往事，想起我生活了九年的雁窝岛，想起岛上无边无垠的滔滔豆海、滚滚麦浪，想起我们三队那一幢幢简陋却又温暖的土坯小房。在这一切当中，最使我牵念的，是三队那些顽皮而质朴的孩子们。

三队孩子的调皮出了名，而且“名不虚传”。我被派去连队小学校当老师，正上着课，忽然有人敲门，我打开门，一个学生肩搭麻袋跨进来，自称是“卖木梳的”；课间那么会儿工夫，又不知从哪儿冒出一串串的麻雀，一群学生兴高采烈地鼓捣着，准备下了课摆“百鸡宴”……这些都是“样板戏”里的情节。真令人哭笑不得。

可这也提醒了我们：孩子就是孩子，孩子们既好奇又充满了活力，他们向往真正绚烂多彩的生活。

于是，课外活动有了新的内容：不只是脱煤坯，割大豆，“学工、学农、学军”，还带孩子们到他们神秘地称作“古城”之处去“拉练”，带孩子们学演“红灯记”和“智取威虎山”。我们自作主张在校内组织成立了少先队，鲜艳的红领巾飘拂在孩子们胸前。

为了真正对得起这些雁窝岛的子弟，我们这些初中毕业生如饥似渴地充实着自己，又竭尽所能为孩子们创造良好的学习氛围。我们下挠力河割草、上完达山伐木，修缮教室、制作教具；我们四处找来各式各样的画报、图书乃至明信片，告诉孩子们世界之大、天地之广，千方百计启发他们的求知欲，开拓他们的眼界。

有的孩子学习基础差，上了两次一年级还数不到20；有的好歹上到五年级，写十个字倒有九个错。谁也说不清，为了让孩子们喜欢念书，我们多少次挨家走访、多少次上门补课。我还记得，一个暴风雪的晚上，为了不让等我的孩子失望，我照常走出宿舍。呜呜作响的“大烟

泡”令人睁不开眼，从村东的宿舍往西走，抬起脚来竟总是向后退。我用力拽着手能抓到的树木枝干，时不时跌进路旁的沟里又爬出来，踉踉跄跄地总算挣扎了几百米路程，以连呼带喘的狼狈相，出现在惊讶的孩子们面前。

往事依依。说来都是那么平常，在我却是那么难忘。

我忘不了高高胖胖的王文凯。他在家是独子，大大咧咧惯了。头次见面，孩子们笑着介绍说，他写字总是“半拉的”。可就是他，冬天清早总是第一个到教室，帮我劈木柴、点炉子……我们一起谈家常、改错字。一年后，他们上了“戴帽”初中。我改教三年级，却“镇不住”那些动辄“干仗”的小家伙。有一次我强忍着泪，几乎是跑出了教室。没想到，墙这边的动静牵动了墙那边“老学生”们的心。课后，文凯他们几个“老大哥”教训了小弟们，又远远地站到办公室窗外，默默地注视着我。我赶快拿起一张报纸，遮住了脸……

我忘不了黑黑瘦瘦的李继祥。那天傍晚，正洗着衣服，突然听说他打篮球受了伤，我扔下盆就跑。医务室内铺成了简易的手术床，分场的医生很快赶来了。继祥紧闭着眼，咬着嘴唇，死死地攥着我的手。手术自始至终，他不曾呻吟一声，却只是喃喃地说：“再也不打篮球了……”我的心紧缩着，一句话也说不出，只用双手紧紧握着他的右手，希望能藉此传递给他一点力量。事后，闯了祸的孩子去道歉，病床上的继祥却忙着安慰人家。两人从此成了好朋友。

我忘不了好学懂事的张春生。一次语文课上，我用教鞭戳了一个玩得上瘾的学生的肩膀，引起全班一阵哄笑。下课了，班长春生走过来，细声细气却很干脆地说：“我们给你做教鞭，是让你讲课的，不是让你戳人的！”话音未落，他的脸蓦地红了，似乎做错了事的不是我，而是他。看着削得光光滑滑、白净中透着青绿的教鞭，我重新意识到孩子们对于我的期望。

我忘不了，那年夏天，我发高烧，一个人在宿舍昏睡。迷迷糊糊地觉得手边什么东西热乎乎的，睁眼一看，是两个新煮的大鹅蛋。宿舍的窗台上，不知什么时候添了一大把蓝、白、黄、绿相间的野花，插在盛满清水的罐头瓶中。

我忘不了，那年我被连队职工投票推荐上大学，一级级考试都通过了，最后却因为父亲是“反动权威”而被师里退下来。孩子的家长们听说了，纷纷跑来安慰我。小东宁的妈妈开口便说：“不去更好，我们更高兴！你不走，我们东宁也不用发愁了！”我开始一愣，随即心里又热乎起来。这些家长，有的曾是岛上传奇式的人物、小说《雁飞塞北》中的原型，更多的则名不见经传，默默地尽着本分，却很少夸耀过自己的奉献。那些年，“读书无用论”正时兴，“文化水儿”不多的家长却说：“让孩子多念点书比啥都强”；“师道尊严”正挨批，家长们却说：“孩子交给老师了，不听话，该打该骂由你们！”我自己走了也好，不走也好，都对得起这些善良、实在的雁窝岛人。

此时此刻，一个个孩子的面庞浮现在眼前。品学兼优的孙星华，恢复高考制度的第一年就考入了全国重点大学。是他的封封来信，点燃了我心头的火；第二年，我也参加了高考的行列。机灵慧黠的于星湖，眼珠一转一个点子，课前课后问题不断；前几年，他的学生竟也报考了我们北大历史系。憨厚“内秀”的虞宏军，聪明颖悟却不爱写作业；后来竟成为专职的共青团干部，又做了律师。单纯正直的曹淑芹，过去一发言就脸红，如今听说当了雁窝岛的广播员。而春生，那个腼腆坦诚的孩子，却因为一次车祸而意外地离去了。噩耗传来，我久久不敢相信。更不应该的是，竟又因此而不敢再给他的亲人们写信，不知道该说什么，去抚慰那一颗颗伤痛的心。

这些年来，有的学生曾来北京找我，有的介绍了他们的学生，有的带来了自己的孩子或者是孩子的照片（有的孩子竟比我女儿还大）。但

更多的学生我却无由得见，不知他们可还记得曾经有个“邓老师”？

在“文革”阴霾不散的年代中，北大荒的沃土承载了我们。雁窝岛，我魂萦梦绕的地方；三队的孩子——今日雁窝岛的建设者们，你们可好？

（原载蒋元明主编：《往事·1967—1969写真》，题为《当小学老师》，百花洲文艺出版社，1999年，内容有增添）

后记

这些年，在工作中随手写下一些文字，其中有著述序引、访谈记录、会议致辞，也有对逝去的亲人、师友的怀念。这些短篇，承载着若干往事的片段。其中最早的文字，写于1990年代末；最为晚近的，则写在2017年9月。如今重拾这些文字，勾连起一幕幕往日情景，回首当年道路，心底涌起不少感慨。

我们的青年时代，经历过个人无从选择的岁月，也有坎坷之后的追求。步入中年，有些事情是自己主动投身其中的，也有并非情愿却不得不走向台前的情形。从“知天命”到年逾“耳顺”，本以为处事会更加成熟、应对会更为从容；却未想到诸多不曾预料的考验，构成对于自己的又一波精神历练。该如何选择该怎么走，曾经有许多难寐的夜晚，有许多内心的冲突与挣扎。我记得在自己感觉犹豫的时候，朋友们“应该担负的责任，总要去面对”的提醒；记得在自己考虑退却的时候，耳边“再坚持一下”的勉励；也记得在自己显露疲惫的时候，同伴们热切的分担和学生们殷切的照顾。是前辈师长、同辈朋友、后辈学生的激励与支持，让原本随遇而安的我一直走到今天。

对我来说，这是一条长路。长路上留着一代代人的足迹与印痕。我们有过迟疑有过惶惑，有过崎岖有过周折，但也有携手尝试与努力，有相互理解与抚慰，有漫漫路途中的执著与坚持。有友人同行，有家人相伴，路上的求索寻觅，路旁的密林浓荫，都带给行路人“乐在其中”的感悟和信心。

我们身后的历史、面对的前程，本就是无尽的长路。道路仍在前方延展。心中有不曾放弃的目标、不能割舍的标准，探索中前行，相信会有希望会有未来。

小书中的这些文字，内容分散杂陈，但都是多年间一路走来的印迹，权且以“长路”为题。文字因应一时需要而作，从未想过将其结集出版。感谢北京师范大学出版社谭徐锋先生，由于他的建议和督促，才有

了这本小书。也要感谢北京大学历史系的硕士生李灵均，是他精心着力帮忙，核对材料，反复校订，提供多次技术支持，才使篇章的收集编辑及整理修订过程较为顺畅。

邓小昂

丁酉中秋，北大静园二院

新史学文丛

重建另一种叙事

杨念群 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

目录

[序言](#)

[从“世界史”到“全球史”](#)

[后现代思潮中的历史观](#)

[纠葛于若干对立概念之间的中国历史学](#)

[中国“文化史”研究的结构缺陷及其克服](#)

[“新史学”十五年的一点省思](#)

[重估“大一统”历史观与清代政治史研究的突破](#)

[如何诠释“正统性”是理解清朝历史的关键](#)

[科举制度终结110周年祭](#)

[“断裂”还是“延续”？](#)

[“社会”是一个关键词](#)

[我国近代“防疫”体系的演变](#)

[贯通古今的治史风范](#)

[《语际书写》（修订版）读后感](#)

[读奥祖夫《革命节日》有感](#)

[学会用“无用之用”的态度对待残酷的人生](#)

[周作人的“原罪”](#)

[卖萌与政治](#)

[“感觉”历史](#)

[我写的是一本“四不像”的书](#)

[中西医冲突下的身体与政治](#)

“心灵史”的意义

历史何以致用

废止科举后遗症：庶民的世界

历史的常识与反常识

序言

这本集子收录的文字大多围绕着如何理解“常识”这个话题展开。“常识”可分多种。日常生活中形成的一些观念会及时帮助人们处理面临的难题，这时“常识”就会有效主导行动方向。可是在历史观层面长期形成的某些刻板僵硬的看法，如果不经调适修正，也许会妨碍历史认知质量的提升，所以必须加以辨析。那些经过规训和教化程序僵固凝结而成的所谓历史观，会妨碍我们对历史进行更有深度的探究。我们在还年轻的时候，脑子里就已经被灌输了许多似是而非的概念。这些概念一层层地叠加在生活记忆之中，往往潜移默化地成为我们思考的前提和出发点，或者构成判断世事人情真伪的标准。这样的例子经常发生在我们周围，比如把“科举”等同于“八股”，把“皇帝”等同于“专制”，把岳飞等同于现代民族国家英雄等。照此判断，丰富多面的历史内容可能在一夕之间就被简化成特别容易记忆阐释的几条干瘪线索，或者成为政治意识形态与极端民族主义者宣泄情感的单一图像。

从疲弱单调的“常识”出发认识历史的思维方式，一旦凝结成惯性力量，难免转为安享的惰性，使人排斥新思想的渗入。所以，质疑“常识”虽有风险却是一件必要之事。也许，一不留神反过来，就会被深陷常识思维之中的人们所同化，大家混成一团和气。但我以为，“常识”必受某个时期特定因素之制约，厘清其背后的强势规训机制和运思逻辑仍有澄清历史误解之功。不敢说能“益智”，至少可以防止使人“变愚”。

收到这本集子里的文字有演讲、访谈和少量的报刊文章，体例和风格并不统一，有些篇章口语化倾向比较明显。其内容大致可以分成三类：第一类，检视四十年来中国史学从思想史、学术史向社会史、文化史转型期间需要反省的若干议题；

第二类，讨论如何处理明清以来直到“五四”前后时期历史的延续与断裂双重并存的复杂势态，着重辨析一些被忽略或误解的观念，尝试激活其中潜在的认知能量；第三类是访谈记录，主要围绕着近些年已出版的一系列论著进行答疑辩难，内容涉及历史描述与感性的关系、如何以医疗史为切入点诠释近现代政治变迁、清朝正统性特征的再辨析，以及弥漫在我们头脑中的历史常识如何“祛魅”等。论题貌似散漫，内里的思考聚焦和指向却是一贯的。除了应答专门论著中所涉实验性研究引起的争议，面对越来越缺少灵性的历史写作现状，本书特别言及如何促成书写风格的多样化，如何写出既有漂亮文笔又有质感深度的文章。我认为，文史不分家的理念不仅应该贯彻在学科建制方面，而且应该体现在写作类型的多元探索上，进一步从边缘走向主流，成为未来历史书写的常态。

2017年11月18日

从“世界史”到“全球史”

——《世界：一部历史》[\[1\]](#)读后[\[2\]](#)

研究历史的人都知道，写教科书最难，一动笔就会发现有无数的绳索捆绑上身，将你悬吊起来，让你动弹不得。尤其是世界史的教科书写作，如果线索不按上古、中古、近世、现代划分，事件不按西方中心的思路编排，会被骂得很惨。要想破此窘局，还非有点恶搞搅局的童心不可。《世界：一部历史》的作者就如一个顽童，抱着拆散陈旧玩具重新组装的游戏心态，演绎出一部令人眼花缭乱的“去中心化”历史。用钱乘旦先生的话来说，敢用马赛克拼贴的样式重画世界地图，是需要不小的勇气的。

《世界：一部历史》的地图雅致，故事精妙，对各类大小文明形态采取散点透视、平行叙述的对等策略。甚至在常识中从未听说过的小小文明也被郑重其事地施以笔墨，配以别具匠心的老照片、经典画作和细节展示，相当彻底地颠覆了世界史的叙事传统。作者的恣肆笔调和癫狂想象因为悖离了传统的阅读习惯，使读者在深感既冒险又刺激的同时，也许会觉得有些无所适从。因为如此过度逆反常规思维的发散式描写难免让人误解成缺乏核心历史观的引领。在作者的眼里，“历史”没有重要和不重要之分，“历史”只不过是某个特定年代的人们面对一些问题时，生存与延续生命的方式。而我们的历史训练与此相反，往往是先从甄别历史与现实的重要关联性开始，然后反向选择和安排历史叙事的内容。

按此逻辑推导，似乎这部书恰恰就是要表达“没有历史观就是一种历史观”的荒诞看法。其实，在我看来，散点叙述的背后也许就隐藏着对历史的另类思考。作者在“致读者”这篇序文中说得很明确，书里充满了挑战性的意见、对立的观点、有争议的探索、开放的见解以及复杂有趣且难以解答的问题，以便引起思考。其陈述史实时潜藏的历史判断无处不在。以下就我的阅读感觉略加撮述。

一、文明比较：从静态到动态

从全球史的角度观察，不重视作为串联构建历史演变环节的核心形形色色的事件，而是注意“文明”作为各种形态在相互交流碰撞时发生的变化效应，这个思路大体已渐为世界史研究者所接受。但“文明”比较的框架却仍有“静态”和“动态”之分。当代中国的世界史研究曾经深受汤因比“文明比较论”的影响。其中一个重要原因是，汤因比给予中国文明以相当突出的位置，特别是预言了中国的崛起恰是在其他文明消失的契机中发生的，很容易给中国人提供自恋的谈资。汤因比历史观论述的核心是“文明并置论”，大意是说世界上曾出现过21种值得谈论的文明，这些文明的发生有其内在的机制和演变理路，后来因为不适应历史的变化，大部分都灭绝消失了，只有中国文明等少数形态残留了下来。这些文明的种子以后可能成为大国崛起的传统背景。这种论调当然让国人听起来觉得心里舒坦。但汤因比的“文明并置说”尽管打破了“欧洲中心说”的论述僵局，却也给人以一种文明只能在隔绝静止的场域中诞生发展乃至自生自灭的印象。当下的“全球史观”则认为，“文明”不是孤立成形的，而一定是在不断碰撞反复交流中拓展和改变自身的处境。新的世界史叙述对文明之间的相互渗透予以了更为密集的关注即是此类视角发生转变的反映。

这本书在谈到各类文明如何应对游牧民族的侵袭时，就采取了动态比较的框架，如对伊斯兰、中国、印度文明在吸纳游牧民族时所采取的策略进行了有趣的对比。书中说到，伊斯兰文明成功吸引改造和驯化游牧民，最终使其武力为伊斯兰文明所用，这是伊斯兰文明历史中具有决定性的与众不同的特点之一。与之相比，基督教世界摆脱牧民威胁的手段通常是武力击退或出钱贿赂。中国把来自草原的征服者吸引到自身的生活方式中，但是没有能够也不情愿把他们永久转化成一支有利的战斗力量。入侵印度的游牧者往往转变成统治精英。他们有时会接受印度文化的某些成分，不过在通常情况下，他们在那块土地上一直保持着外来入侵者的身份。在这些地区，没有任何一种本土文化能够把游牧民族用作他们发动侵略战争的力量。游牧者给伊斯兰世界带来了新的刺激，并重新激发了伊斯兰国家的战争能力。

还有一些细节十分有趣，比如书中谈到拜占庭的外交特别擅长通过复杂的礼仪威慑前来造访的蛮族，这样可以在武力上节省开支。这让我们想到中国宫廷中所奉行的怀柔远人的举动。10世纪初的皇帝康斯坦丁七世为宫廷的接待礼仪制定了规则，目的就是要体现帝国的力量以便施展其影响。甚至有些官员的工作就是雇用穷人在街头夹道欢迎出行的帝王队伍，或者是奖赏那些愿意以任何方式粉饰太平的人。寡廉鲜耻的戏剧效果变成了维护秩序的手段。这让人联想到中国古代发生的某些类似的情景，原来维护“面子”在政治表演中的作用是中外相通的。

对有些问题的解答至今仍是见仁见智。如游牧和农耕民族之间的敌意对峙到底是利益冲突还是文化差异造成的，就根本无法得到终极答案。本书作者倾向于认为这是互不相容的世界观和生活方式造成的冲突。在定居与游牧在生活方式的选择上没有道德上的差别，但双方却习惯于把另一方视为道德低下的社会。书中举例说，欧亚草原上的重要资源之一是肥尾羊，这种羊被专门喂养以获取它身后像海獭尾一样宽大的尾巴。它的脂肪惊人的柔软，即使不加热或煮熟也能生吃和消化。对于

这种适合游牧的饮食方式，却让定居文明联想起茹毛饮血的野蛮习俗。而在牧民看来，定居生活的人则显得过于柔弱，其奢侈的享乐极易导致腐化堕落，城市生活往往成为拥挤不健康的象征。作者所观察到的以道德标准衡量对方优劣的历史现象确实存在，但是否真是引起游牧和农耕民族双方冲突的真实原因却大可打个问号。其实，中国历史上游牧与定居人群的拉锯式进退也许偶尔表现成相互的道德攻讦，但更多的还是一种政治利益的较量。

二、“生态史观”的贡献与局限

全球史观与传统世界史观的区别在于，全球史观高度重视环境因素如何发生作用。环境不仅能改变人的迁徙习惯，而且可以打破空间隔绝，使得文明相互流通，不至于一直处在封闭状态。在观察大草原上兴起的蒙古帝国的统治特征时，作者既看到了其杀戮定居族群、鄙视和摧残文化艺术的一面，但也花费了不少笔墨描述蒙古帝国在贯通欧亚大陆交流方面的核心作用。大草原成为信息快速流通的通道。中国的思想技术广泛西传，丰富了欧洲人的世界观。同样的景象却没有出现在美洲和非洲大陆。欧亚大草原形状像个哑铃，由东向西延伸，动植物跨越不会遇到不可逾越的环境阻隔。哑铃的两端人口稠密，经济发达，通过幅员辽阔的草原进行对流互动。欧洲北美需要东方的香料、精细的纺织品和奢侈品，他们用白银支付。与之对比，美洲的白银财富集中于南美洲的安第斯山脉，没有草地或其他路径把他们连通起来，即使是草原上急需的马匹在南美洲都消失了一万年。可见环境的隔绝或流通对文明发展的巨大影响。区别于以往的世界史框架，本书还特别强调了环境流通的另一个重要影响，即欧亚大草原构成的快速通道，直接导致了各种瘟疫的迅捷传播。

疾病的传播可能直接影响到了人口的增减。18世纪全球人口突然实现了大幅增长，学界对此解释不一。食物种类的变化和卫生保健的改善导致人类对抗死亡能力的增强似乎可视为部分原因。坏血病和天花也已经得到控制。不过本书作者提出了另一个有趣的观点，他认为微生物自身进化的优势引起产生瘟疫的一些因素发生变异，敌对微生物也许有时把它们的注意力从一种牺牲品转到另一种上去。人类健康改善和寿命延长可能并不在于我们所假想的清洁卫生的改善，而是更多地在于微生物习性的改变。这与17世纪以后全球实现了全方位的生态迁移交流有关。人作为生态系统的组成部分，与植物、动物及微生物一起，漂洋过海播散到海外，还有一大部分人被运往美洲。

美洲的发现被称为广义上的“哥伦布交流”的过程。在生态史的框架内，它早已不仅仅是单纯的殖民侵略行动或孤立的政治事件。发生于五百多年前的环球航行以及对动植物的有意识和无意识的移植，以一种全新的会聚性模式取代了以往的历史演化进程。人们开始交换不同大陆的生命形式。人类的迁移改变了自然的范围和本质，以前所未有的规模侵害了生态边界，也改变了殖民地本身原有的历史格局。比如西班牙在美洲地区殖民边界缓慢而稳步的扩张，使得过去互不相关的地区被逐渐联系到了一起。在西班牙人到来之前，墨西哥和秘鲁这两个地区的土著文明社会从未有过任何重要的相互接触，它们现在的联系却令人吃惊得频繁。

不过本书的结论也有需要商榷的地方。建立在全球史观基础上的叙事逻辑，比较强调帝国主义扩张的规模特点及其示范意义，但又容易混淆不同王朝与帝国在进行扩张过程中所采取的异样策略，从而堕入同质化的解释模式。例如，作者把清朝对中国西北地区的征服统治与西方近代的殖民过程加以混淆，认为在中国的边疆地区，大批新移民的压力引起一连串的冲突。而糟糕的是，解决方法恰是欧洲殖民主义研究者常见的那些举措，如对原住民部落重新进行安排，或把他们划进保留地，军

垦团体一边监控当地原住民一边种植小麦、大麦、豌豆和玉米，建立传播汉族价值观的学校等。实际上，清朝政府采取了更为复杂的“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”的边疆政策，如在新疆、蒙古和西藏分别设立了伯克、盟旗和喇嘛制度。这些举措对本地的文化和社会治理具有更为灵活的适应性，绝非简单地与西方的殖民政策雷同。

三、“民族主义”与“文化相对论”

以往的世界史叙述框架中，在书写殖民历史时往往强调西方人对美洲印第安人和其他土著的血腥屠杀以及由此产生的道德反思和批判。本书则力求深入土著文化的本地历史情境，提出了一种叫“访客效应”的新颖观点，尝试为文明之间的相互沟通和适应提供一个新的解释。作者发现美洲土著对欧洲入侵者表现出了令人吃惊的殷勤与友好态度。欧洲殖民者最初到达美洲时通常人数较少，脆弱不堪，水土不服，几乎不可能构成对土著的威胁，只有依靠土著的帮助才能获取食物或盟友。这种接纳欧洲人的友好态度和美洲土著文化的特点有关，一些民族尊重和顺从访客，认为访客的外来者身份可能使其行为具有客观性，因而把访客视为纠纷仲裁者、公正的施予者与和平的保护者。或者基于土著自身的“文化”判断，认为西方人的出现是某位神祇莅临的标志。基于这些复杂的认识，殖民领地的土著精英分子只要得以保留地方权力，往往愿意把最高权威交给欧洲人，甚至愿意付钱给他们让他们行使这种权威。所以英属殖民地经常采取“间接统治”的策略。让人感到意外的是，殖民地寻求独立和解放的“民族主义”思想也与殖民者的治理策略有着密切的关系。

“民族主义”是相当晚近的一个概念，是随着近代民族国家建立的过程而逐渐确立起来的。一群拥有相同语言、历史经验和认同感的人组成

一个民族，成为一个不可分割的单位。这样一种意识由欧洲传播到亚洲等地，一旦落地开花后，却好像完全变成了一种当地民族捍卫自身文化资源与历史认同的本土传统思想。有趣的是，这种“假象”的形成恰恰是伴随着反对西方入侵、捍卫民族尊严的姿态出现的，这真是一个惊人的悖论。西方帝国故意鼓动世界各地的民众采纳西方“民族主义”的思维模式，把“民族主义”的蔓延视为西化成功以及西方人完成了所谓传播文明使命的证明。也就是说，“民族主义”恰恰是西方殖民者培育起来的一种群体意识。非西方民族主义的兴起虽然表面以西方帝国主义为敌，却在根基层面受到殖民观念的制约和影响，成为传播西方文明的样本。

与“民族主义”的兴起相适应，20世纪初人类学的崛起改变了传统文明论的格局。特别是人类学提出的文化均有各自独立价值的“文化相对论”理念，对西方自认为人类自启蒙时代以来积累起来的“普世价值观”造成了致命的冲击。“文化相对论”认为，我们不能以优劣与否的价值判断划分文化的等级，而必须根据其各自的历史情况进行评价。这一学说的困境在于无法回答是否应该尊重业已达成了某种共识的“普世价值”这个问题，比如对人性的尊重等现代观念，否则食人族吃人、贩卖奴役奴隶以及杀婴、虐待女性就都可能是合理的，可以不受限制地任意妄为。王小波曾经写过一篇文章叫《“行货感”与文化相对主义》，里面说宋江落在戴宗手里被骂是个“行货”。“行货”是劣等货物的意思，宋江是降价处理品，而戴宗自己以货主自居。王小波的意思是，按照文化相对主义的逻辑，非西方国家的人民就得甘心作“行货”任人宰割，这逻辑显然是有问题的。因此，作者明确说“文化相对论”必须受到限制，同时也承认人类学迫使西方人审视自身的偏见，看到他们以前所蔑视的文化存在的长处，并质疑根据以往自身文化所形成的优越感。

平心而论，“文化相对论”认为每一种“文化”或每个人都有选择适当规范的权力，因此没有一套普遍适用的准则。这一理论固然貌似可以削弱西方人所拥有的文化优越感，但也造成了许多难以解决的社会问题。

比如一旦对人权是否具有“普世价值”产生怀疑，那么当大规模的移民移居新环境时，在遵循自身文化习俗的同时必然与当地制定的法律和传统社会规则发生抵触，如果只盲目遵从文化各有其独特价值的理念，冲突几乎难以避免。具体例子是西方社会中不准非洲移民实施割礼和一夫多妻制等。纵容多元文化各自无止境地自我认同，还会激化宗教与族群之间的剧烈冲突，不利于在共同的组织框架下实现社会融合。特别是随着移民人数达到临界点时，西方大多数政府均开始放弃赞赏多元文化共存的态度，而逐步向社会融合的方向倾斜。因为政府越来越担心多元文化不但难以维系和平，反而会导致冲突加剧。世界各地均加紧了出入境管制，即使像荷兰这样欢迎移民的好客国家，都要求移民学习荷兰语并接受入籍考试。可见多元文化构筑起来的乌托邦梦想已时刻面临被丢弃的危险。当然，在全球日益趋同的变化大局下，宗教、语言、族群、社群等不同版本的历史和价值体系仍并存着，不是简单地认同和适应所有文化，而是理解造成价值多元的原因，这大概是区别于文化相对主义的途径之一。

四、科学起源与巫术、宗教之关系

科学的诞生和扩散一直在世界史叙述中占据着核心的位置。科学发明所构成的舆论和实践的强势及其对全球的征服也成为西方优越论产生的前提。关于科学的起源及其和宗教的关系，这本书的讲述别出心裁，提供了一些生动有趣的细节，比如玻璃制造和时钟技术对西方天文学的影响。玻璃制造业的兴盛是由于13世纪越来越多教堂使用透光的染色玻璃制作窗户。穿透进来的阳光照亮了神圣的殿堂，更加鲜明地展现出奇迹发生的效果。因此，西方对精美玻璃制品的需求陡增。同时，玻璃制造商也开始用他们的新技术来满足国内对玻璃镜和光透镜的需求。

机械钟的使用在欧洲有漫长的历史，可是在欧洲之外的地区却奇怪地并没有流行起来。乡土中国日出而作、日落而息的生活节奏无须准确的机械计时器，这当然是个重要因素。但这种人为切割时间的方式恰恰适合于西方的修道院，说明了现代时间概念的起源仍与宗教生活节奏有着微妙的关系。除了黎明和傍晚需做祈祷外，祷告仪式的最佳时间是根据有规律的间隔来安排的，而不视太阳的运行情况而定。对于处在城市中的教会来说，有规律的计时会带来便利，这也慢慢扩散到城市日常生活中。市政厅钟楼日益主导着人们对西方城市地平线晨暮阳光升降的感觉。这还不是最主要的，透镜和时钟一旦结合起来，就使得望远镜和精确计时学之间发生了联系，天文学由此诞生了。

本书没有把科学与巫术、宗教的关系对立起来加以叙述，以为科学发展的合理性张目。在作者看来，16世纪科学和巫术都是试图控制自然的手段，几乎不存在什么差别。巫术士进行的各种试验虽然都不成功，但炼丹术启发了化学，占星术启发了天文学，卡巴拉派启发了数学。牛顿更像个富有想象力的巫术涉猎者，试图探究秩序井然的宇宙中的一切奥秘，他也更像一个炼丹术士，试图寻找传说中能把贱金属变成金子的哲人之石。科学和宗教在16、17世纪并没有产生必然的矛盾，但科学之所以在传播和接受方式上胜过宗教，乃是在于它具备了更多的灵活和机动的特征。历史上的基督教、佛教和伊斯兰教的传播都遭遇到了文化上的制约，被限制在了一定区域之内，成为特定人群的信仰对象。佛教主要在中亚发展，伊斯兰教在土耳其人控制的巴尔干以外的欧洲吸引力较小，基督教在中国和印度则屡遭拒斥，在日本更是一度被彻底根除。相反，西方科学却能超越宗教族群和区域等意识形态限制渗透到地球的任何地方，而且一批批的基督传教者同时传播着宗教教义和科学原理。其结果是，在传教地区，人们接受科学的速率和幅度要远远大于宗教，甚至造成了某种诡异的悖论现象：当传教士最初以科学作为传教手段时，那些不接受基督教的地区却反而率先接受了科学的洗礼，宗教影响不但

有限，反而成为科学传播的媒介。比如中国的星象学因与皇家祭礼有关，进而间接促成了天文学在中国的传播。耶稣会士在宫廷中更多无奈和被迫扮演的是科学启蒙而非传教的角色，即可证明科学渗透力的强大。由此可知，科学和宗教的区别在于它具有超越文化限制的机动性和改造能力，而不在于其与宗教发生的冲撞和矛盾。

以上只是撮述出了此书叙事中若干貌似散漫无羁、其实隐藏着重要信息的问题意识，以证明其并非缺乏历史观。本书另外一个优点是对于存疑甚或目前无法解决的难题，采取并置叙述的方法，罗列学界所能得出的各种结论，不轻易下定论，而是留给读者自己判断。如人类从“狩猎采集”向“农耕文明”转型的深层原因，至今并无确论。因为学界无法确知，在狩猎采集活动相对成本较低、较为省力的情况下，人类为什么会选择较为艰辛的农耕生活。那种田园牧歌式的抒情幻象似乎只是文人奢谈时的一厢情愿。对此难题，此书曾列出五点原因以作为分析的基础。虽仍觉说服力有限，但毕竟折射出的是历史研究进展的现状。

注释

[1] [美] 菲利普·费尔南德兹-阿迈斯托：《世界：一部历史》，钱乘旦审读，叶建军、庆学先、宋立宏等译，北京，北京大学出版社，2010。

[2] 本文原载于《读书》，2011（4）。

后现代思潮中的历史观

从后现代理论出发观察历史是最近二十年才逐渐流行起来的一种研究视角。与西方比较，“后现代”对中国这个发展中国家来说似乎还很遥远。近些年由于中国经济的迅速崛起，与全球体系融合的步伐日益加快，我们已经开始无时无刻不生活在一种后现代状况之中。比如中国屏幕上已上演了很多穿越剧，仿佛当代人一下子就能从现实世界回归到古代。穿越剧实际上就是用后现代方法再现历史场景的一种方式。又比如说影视剧中对历史的随意戏说，常常被正统史学家批评内容叙述完全脱离了历史“真相”。其实戏说本身就是借古人之嘴表达当代人的价值观，与历史的真实发生过程已没有什么关系，这其实正是“后现代”思潮看待历史的态度。后现代思潮就是试图从批判的角度对现代化导致的结果进行反思。戏说历史也许正是摆脱正统历史观说教的一个叛逆的途径。我们要了解“后现代”是什么，首先需要知道什么是“现代”，以及什么是“现代化”。

一、现代化思潮与现代化的发生

首先，我们先来简略叙述一番现代化思潮与现代化运动产生的背景。第一个要回答的问题是：什么是现代化？我们在各种舆论场合总是不断听到现代化这个词。20世纪70年代，中国就提出过实现四个现代化的目标。现代化到底是什么呢？简略来说，现代化是社会、经济、政治

体制从旧有秩序向现代类型变迁的过程。它从17世纪至19世纪在西欧和北美形成后，逐渐扩及其他欧洲国家，并在19世纪至20世纪传入南美、亚洲和非洲大陆。“现代化”的起步与传播有一个从“发生”到“殖民”的过程。

现代化的第一个历史特点就是扩散性，它是从一个点向周边迁徙播散的过程。我们现在为什么要谈全球化，所谓全球化其实不是一开始就形成了一个被所有文明体系共同认可的普遍状态。现代化应该是发源于欧洲某个地点，然后再波及扩散到北美、亚洲、非洲和南美大陆。现代化的发生和扩散伴随着旧的政治社会经济体系以及文化心理的逐渐瓦解崩溃。现代社会出现了高度分化与专门化的演变态势。原有的组织成员脱离先辈的血缘关系、地方种姓或等级结构，被安置在单位关系之中，开始自由流动。这意味着在现代化之前的我们自己的家庭、宗族等这些可能已存留数百上千年的社会关系，在短期内被彻底摧毁。古代中国是一个流行宗族聚居的社会，中国人生活在传统血缘规定的家族关系里面。在现代化浪潮冲击下，我们被迫要脱离这个家族关系，在一个新的组织单位里安置自身。所以说“流动性”是现代化的重要表征。你原来可能会被限制在一个由血缘关系规范的固定范围之内，逐渐脱离了这个限制后，就可能转移到一个全新的场域内开始生活工作。

现代化的第二个特点发生在经济领域。欧洲以牛顿以来的科学理论为基础，在经济领域表现出一种工业体制的高度发展，生产、消费、交换的日益专门化，以及产品、劳动力、金融市场的日益扩大和复杂化。我们原来生产生活的空间是不够专门化的。在小农经济为主导的历史条件下，农业的基本劳作内容就是种植、收割和储藏等传统固定程序。很多农业产品卖不出去，它没有能力进入广阔的市场，所以农业产品的流通受到很大限制。实现现代化以后，部门生产和传播的专门化程度逐渐提高，各个领域的产品越来越广泛地进入流通渠道，从生产到消费的流程变得更加职业化、规范化。这是现代化过程在经济领域的一个典型表

现。

在政治领域，现代化首先表现为领土疆域的日益拓展，法律、行政和政治机构权力日益强化，并向更广泛的社会群体扩散，人们获得更多的民主权利。我称之为政治的“参与性”，这是现代化的另一个特点。中国古代社会民众主动参与政治的程度是很低的，老百姓长期以来就待在一个村子里，许多人一辈子都没有踏出自己生活的村子一步。那么他们对外部世界的理解是非常有限的，对政治的具体运作过程更是一无所知，往往只觉得“普天之下，莫非王土”，天高皇帝远，自己没必要去关心王朝大事。更别想可以参加投票，选出自己的领导人，因为他们根本没有参与政治的资格。在现代社会，人们可以通过投票选举，选出自己喜欢的领导人，组建和参加各种自治组织和党派活动，同时监督这些组织领导人的行动。现代政治区别于传统政治的特性就在于其参与性很强，民众有机会普遍介入。

在文化领域，现代社会的特色在于宗教、哲学、科学等主要文化价值体系日趋分化，识字教育和世俗教育日益普及。大家获得了普遍教育权之后，对文字的掌握和了解，促使其获得知识的能力有所提高。无论是基于部落等级还是血缘关系的那些较具先赋性的身份标准开始丧失，共同的民族、社会、文化认同象征主要不再依靠传统规则加以界定。较富有弹性与多样性的社会阶层不断产生，借助职业、教育、政治的渠道而形成的社会流动日益增加。形形色色的社会组织出现，其范围包括各种功能明确的经济组织以及各种市政的、自愿的以及专业化的组织和群体。

社会学家冷纳（Daniel Lerner）曾经提出了一个“历史偶合论”。他认为现代化这个概念的出现，在历史学意义上说是西方的，在社会学意义上说却是全球的。或者说，现代化在历史起源的意义上出现在西方，但是从共时的意义上又是世界性的。到如今现代化价值已经被全球不同国家和文明形态所认可。现代化的主要内涵，从工业化、都市化、世俗

化到政治的普遍参与，都是西方国家发明的。由于现代化与西化在“历史上的偶合”，使现代化在非西方国家中的作用趋于复杂，其表现就是“种族中心的困局”。在现代化冲击下，非西方国家人民一直存在一种强烈的身份焦虑感，不断在自问我到底是谁，我从哪里来。当然西方人也在思考这些问题，但是他们没有迫切改造文化身份的强烈紧张感。在此我想请教大家一个问题，就是中国古代有科学思维吗？我个人认为中国古代没有科学思维，更没有类似西方的科学制度和体系，科学是西方发明的。大家如果看过李约瑟的《中国科学技术史》就会明白这个道理。李约瑟先生是英国研究中国科技史的一个大家，他一辈子都想证明中国古代确实存在科学，古代中国的科学技术领先于西方，但是最后证明中国只有技术发明的传统，没有西方意义上的科学体系。这就是冷纳所说的历史偶合现象，科学最后变成一个大家普遍承认的准则是因为它由西方发明再扩散到全球。中国人只是在学习西方的过程中才认识到科学原理的重要性并逐渐加以使用的。

还有一个问题需要回答，那就是现代化理论在西方是否只表现为一种一成不变的形态？实际上现代化理论在西方有一个复杂的演变过程。19世纪到20世纪最初几年，特别是第一次世界大战以后，西方一些学者对现代化到底在世界范围内能否起到正面作用是持怀疑态度的。第一次世界大战爆发，几个主要欧洲国家互相打得一塌糊涂。一些理论家包括原来热衷学习西方的东方学者都觉得如果再这样下去的话，会导致灾难性后果。第二次世界大战以后，对现代化的认识开始转向，出现了以美国为主导的乐观现代化理论。美国现在还在推销它的自由、民主、民权和经济市场理论，这套理论是第二次世界大战后以重新调整全球秩序的名义出现的。所以德国哲学家哈贝马斯就批评说，乐观现代化论（指美国式的理论）的特点是：把“现代”与欧洲的起源分离开来，使之成为“中性”原则，构成一种乐观的知识系统。一旦把现代化跟欧洲的起源分离开来，就给人一个印象，好像现代化这个东西完全可以保持价值中

立，自从它被发明出来就应该成为所有人共同遵循的准则。但实际上这个结论是有问题的，因为现代化理论来源于西方的视角或知识系统。对中国人来说，现代化理论有哪些方面可以学习借鉴必须经过历史的检验。近代以来，中国的变革道路充满曲折，20世纪80年代中国刚刚摆脱贫困，开始探索如何改善民众生活的道路。那个时候国人确实认为现代化是致富的唯一途径。中国的现代化道路一开始就是从崇拜西方文明模式起步的。

现代化的发生往往受制于或者说起源于现代思潮。这里大致梳理一下现代化与现代思潮的关系。简要地说，现代思潮是现代化产生的思想动力。现代思潮的发生源自于启蒙运动的兴起，启蒙运动就是摆脱中世纪“宗教对人的身心控制”，所以尼采曾提出一个著名的观点叫作“上帝已死”。“上帝已死”并不是说具体某个神灵或偶像死了，而是上帝作为无所不在地控制人们日常生活的力量被逐渐削弱。“上帝之死”造成的一个后果是“人的发现”，意味着宗教一统世界时代的“谢幕”，“人”开始尝试摆脱对上帝的依赖，靠自己的理性观察和改造周围的事物。人类意识到可以发挥自身的主动性去干预自然，不靠上帝也能处理身边发生的世俗事情。西方式的个人主义和自由主义由此生发出来。我们阅读有关西方现代思潮的著作时，大体都逃不脱从“上帝之死”到“人的发现”这条线索。到了后现代时期，后现代理论家福柯提出一个观点叫作“人之死”。他不是具体指某一个人的死亡，而是指对人类理性的过度使用已经让这个世界充满了荒诞和不安，所以应该摆脱理性对人的过度控制。这就进入了后现代思维阶段。当时大多数中国人还沉浸在如何实现现代化的亢奋意识当中，所以猛一听到“人死了”这个口号时会感到特别震撼，觉得社会以人为中心的价值观在慢慢崩塌。

这又涉及另外一个概念：什么是现代性？现代性是大家现在经常挂在嘴边的一个概念，很多文章动不动就提到现代性，可到底什么是现代性？它与现代化的异同到底是什么？自20世纪90年代以来，中国语境下

有关现代化的思考发生了一个重要转折：20世纪80年代有人议论如何实现现代化，黄土高原要奔向蓝色的海洋。但是随着现代化步伐的加快，许多负面问题也逐渐暴露出来。比方说贫富差距问题、环境污染问题、道德滑坡问题……这些难题都是追求现代化的单向经济思维所难以解决的。近年来频繁出现的宗族复兴现象也不是经济发达必然造成文化进步的普遍公式所能解释的。20世纪70年代以前，每个乡民都是生产队或公社里的成员，大家把生产队作为一个生活单位来看待。改革开放后，乡民却需要靠宗族来凝聚广泛的势力，联络乡土的情感。为了满足精神需求，各种庙宇被纷纷建立起来，有人赚了钱后拼命往庙里投钱。如果你去南方，到了过节的时候，元宵节鞭炮一放就炸掉几十万块钱。有些活动，比如抬神像绕村游行等，过去都属于封建迷信的行为，现在在农村却是“生生不息”日益普遍。原来为人所信奉的现代化理论相信，只要经济发展了，这些属于封建迷信的东西自然就会消失殆尽。可是为什么有钱了大家却反而突然对拜神、拜佛发生了兴趣，对各类神灵有了一种天然的亲近感？说明在金钱、利益、市场等因素之外，人类仍然需要寻找自己的精神家园。从深层意义上来说，中国的传统文化是否能够为我们提供一些精神支持？它和现代化思想是否一定构成绝对冲突的两极？是不是实现现代化必然以消灭传统文化为代价？这些问题不容回避地摆在了国人面前，所谓“现代性”困境就由此产生了。原来舆论界集中讨论的都是现代化理论的有效性，比如如何依靠现代化改善我们的生活、如何解决我们的温饱问题，没有考虑经济之外的因素可能给改革带来的影响和困惑。因此现代化理论在其发展过程中暴露出了相当大的缺陷，这是“现代性”问题提出的一个现实背景。

那么现代性与现代化的区别到底在哪里呢？我想大致可以概括为以下几点：第一，现代性理论指出，西方由于“工具理性”的宰制导致传统生活图景遭到瓦解。德国哲学家马克斯·韦伯有一个著名的观点叫作“工具理性与价值理性的冲突”。什么叫“工具理性”？他认为，现代化最重

要的是提供一种超越传统价值主观性的客观探索视角，人们依赖这种思维，改造自然和世界的能力突飞猛进；但是，它同时也导致传统认知习惯分崩离析，人们赖以安身立命的价值支撑点迅速消失。这个问题如何解决？我们难道甘心变成只会挣钱的行尸走肉吗？西方一些思想家早已开始思考解决这一问题的方案，如马克斯·韦伯、斯宾格勒、汤因比等，他们在20世纪初就认识到现代化理论带来的局限。中国学者梁启超在访问欧洲后提出一个重要观点，他认为第一次世界大战之后西方的文明呈衰落之势，我们原来盲目学习西方，结果他们自己相互争斗了起来。许多西方国家内部矛盾重重，资产阶级压榨工人阶级，工人阶级不断用罢工的行动反抗资本家的剥削，那么资本主义到底出了什么问题？梁启超认为应该大踏步回头走，多多体会中国文化的好处。这些人物实际上都是从现代性的角度来观察历史、较早发出批判现代化的声音的人。

总结起来，什么叫现代性？它与现代化的区别就在于，现代性把现代化的发生和演变看作内含危机的双刃剑，看到现代化在带来巨大财富和利益的同时，也可能造成精神失落和道德沦丧，构成了一种复杂的悖论关系。中国曾经的现代化运动就像一架拼命往前冲的战车，几乎没有顾及传统文化流失的严重性。中国式的现代性问题与西方有很大的不同。西方人步入现代化后也会产生严重的焦虑感，但西方人焦虑感的产生是对发生于内部的现代化过程进行深入剖析的结果，是在省思自身历史文化过程中自然流露出的一种反叛状态，我称之为“内在替代性”。从“上帝之死”到“人的发现”，再到“人的死亡”，这个反思程序是西方思想内部进行自我转换、自我替代的过程。这种替换不会像非西方学者那样产生身份认同的紧张感。

与此不同的是，中国式现代性是一种“外在替代性”，即由西方强行介入所发生的变化。这种侵入是对非西方人群借以安身立命的道德和社会准则的彻底摧毁。在西方不断侵蚀打击下，中国被迫步入了现代化的

道路。张之洞为抵抗这个冲击曾提出著名的“中体西用”论，希望在学习西方器物之道的同时保持中国核心文化价值的影响力，这是非常了不起的想法。有人说如果没有西方侵略，中国会自然发展到资本主义社会。我不大相信这样一个判断，因为在现代化到处蔓延的全球背景下，中国只能走上类似于西方的现代发展道路，几乎没有什么别的选择。中国人何以成为中国人的理由头一次需要由外来的价值系统加以判定。中国的内部文化传统已不足以提供成为现代中国人的基本条件，由此引发很大的自我认同危机。比如，以往中国人觉得当一个大清帝国的子民很光荣，浩浩国威，令人景仰。但到了近代，我们何以成为一个中国人的理由都显得模糊起来。一个学者就曾概括说，当代学界往往根据什么东西不是中国的而来决定什么是中国人。正因如此，当代中国人的自信心似乎只能通过某些影视剧中的民族主义情绪勉强体现出来，比如一看到李小龙一脚把洋人从比武台上踢下来或者把日本人暴揍一顿就觉得特别痛快。武侠片展示的尽是中国各路武林高手如何在比武场上把这个一脚踢飞把那个一拳击倒。这种浮夸的自信实际上是心理软弱的一种表现，暴露出的恰恰是一种自我认同的危机。

近代以来，中国思想界经历了从天下主义向国族主义的转变。什么叫天下主义？中国人曾经认为，“普天之下，莫非王土”，文化力量从王朝的中心可以无限制地往外推展，一直推及其他族群居住的地方。大家如果读过有关宋代的一些传奇小说就会了解这一点。比如，从《说岳全传》和杨家将的故事中，我们就会看到所谓天下主义是如何自我膨胀的，宋人被金人辽人打得很惨，总是胜少败多，还是硬撑着说我们宋朝最牛，辽金不过就是蛮夷之邦。小时候看《说岳全传》，总觉得宋朝军队非常了不起。其实，南宋军队跟辽金打仗基本占不到什么便宜，只是岳飞等少数南宋将领还能打几个胜仗，北宋时的杨家将也没有什么特别像样的战绩，一查宋史就会知道。现代人却把宋朝将领的战绩夸张成战无不胜的神话、一套不朽传奇，其背后的心理根据就是，南宋所占地盘

虽小，经常打败仗，文化却很优越。可是近代以来，全球国与国之间的交往关系不是靠自己说文化优越就可以将其作为自恋的筹码，而是靠国与国之间的利益交换和博弈来制订现代外交的规矩。现代人并不承认中国古代夷夏之辨这套文化优越论的规则，这个变化非常大，改变了中国人对整个世界的理解。从空间角度看，我们原来的领土规模确实很大，可以无限地往外延伸。但是从时间角度看，我们的历史观尊崇的是所谓黄金三代的辉煌，现代化则要推动我们一直往前奔，不许回头张望，必须按照进化论的要求认识历史。所以中国人从螺旋上升式的历史循环论慢慢服从于进化演进规则的规范，有一个非常复杂的适应过程。当然，如果从后现代思潮角度来评价，中国古代遵循的历史循环论没什么不好，学会向后看也可能获得足够弥补现在缺失的历史智慧，不是所有事情都可以由一种进化论模式包揽解决的。

二、从现代性到后现代

这一节我想谈谈从现代性到后现代理论的转变。这个演变的特点是什么呢，后现代思潮大致可以概括成以下几个核心观点。

第一，后现代不承认有客观的历史。传统的近代历史观动不动就强调我们要客观真实地去研判历史。后现代理论则宣称，历史从来不是客观的，历史永远是主观感觉和描写的对象。当你写下某段历史的那一刹那，历史就进入一种主观认识的过程。所有历史论著只不过是某人写下的历史，而不是真实的历史。所以历史是不可能被客观呈现的，只是一种主观的表达。这是后现代历史观的第一个特点。

第二，历史过程只有断裂性，没有连续性。不认同从古到今国家就一直是某个样子。外交辞令归外交辞令，历史归历史。后现代思潮认为，某个时代与另一个时代的情景是完全不一样的，不是连续发展的过

程。历史学家只能处理特定时代的史料，不能越界把另一个时代的史料做同样的解读，因为每个时代的问题与另外一个时代的问题往往不能相互衔接，处于断裂状态。

第三，是历史的非目的性，历史本身没有目的。我们在中学时所受的教育是历史是由几种首尾相续的社会形态构成的。西方也有个说法，叫历史终结论。“冷战”结束后，美国学者弗朗西斯·福山写的一本书就叫《历史的终结与最后的人》，认为以美国为首的资本主义模式就是历史的终点，理由是连苏联那么大的社会主义联盟国家都崩溃了，资本主义与社会主义两大阵营对峙的时代结束了，以后的世界只能是一种世界观独霸天下，不可能再有什么变化了。但是后来有人质疑：美国的模式就是历史的终点了吗？不可能啊，你看美国现在多狼狈，到处出兵打仗，最后造成叙利亚难民在欧洲到处渗透蔓延的局面，美国模式并没有给中东地区带来福音。于是欧洲人就纷纷骂美国，指责美国把那套价值观灌输给中东国家却又撒手不管，太不仗义了。所以说，美国制度好像也不是那么完美。在后现代学者看来，历史的所有目的都是虚幻的，别搞一套终极目标来诱惑我。后现代学者还认为，历史事实之间的衔接具有非因果式的联系，历史的演进不可能有一定的因就产生一定的果，历史没有规律可循，历史背后是由权力关系支配的，试图找出历史规律的努力的最终结果只能是徒劳。后现代论述有个中心词叫权力，指的是不管什么样的历史观背后都有一个权力之手在操纵它。如果某人说历史有规律，那这个所谓规律肯定是在背后某个权力体系支配下制造出来的。我们上中小学时，许多老师经常说的一句励志的话大概是“知识就是力量”。后现代则宣称“知识就是权力”，力量和权力是完全不同的两个概念。人们容易形成一个幻觉，好像学习了很多知识就一定能获得足够的能力，你会获得某种力量、表现得像个肌肉男一样无所不能。福柯把这个神话一下子打破了，他说任何知识的背后都有一只权力之手在操控着。什么类型的权力往往制约着你使用什么样的知识。在这个时候，后

现代理论就显得非常具有批判力。比如说，关于原子能的问题，科学家认为只要掌握相应的知识，制造出了原子弹，就是对人类的贡献，结果原子弹反而有可能给人类带来更大的灾难。你觉得这个科学家拥有的知识就一定有力量吗？这个毁灭性力量拥有什么样的价值是值得质疑的，这个力量背后肯定有一只政治权力之手在操纵着。任何知识都不是一种纯净真空状态中的产物。这就是后现代理论发出的一个非常有力的警示。

当然，我不是完全能够接受后现代的所有理论。但是我欣赏后现代的批判态度，它会让人们质疑已经流行的许多成见。比如很多人就被灌输了很多自以为正确的观点，实际上这些结论都是值得怀疑的。后现代思想会给你一些启发，让人们在思考时不要总是下意识地把一些有待验证的说法不加辨别地当作讨论的前提。比如说有关“封建社会”的提法。我们以前盲目接受中国历史长期以来处于“封建社会”阶段这个结论，对此不加质疑。从“后现代”的角度看，至少应该对此加以质疑和辨析，因为从政治意识形态角度定义什么是“封建社会”和从历史认知的角度去寻求“封建社会”的意义是完全不一样的。

后现代理论中另一个重要的问题是，既然历史没有客观性，那么文学和历史的界限就开始模糊了；既然历史是主观书写的结果，那么在研究过程中自然也可以发挥个人想象。所以持极端后现代观点的学者干脆说历史就是文学，文学就是历史，无论写小说还是写历史都可以说是一种情节设置。这样一来，如果任凭主观想象臆测历史的发生和演变，仅仅认为历史没有任何目的性，始终处于断裂状态，那么书写出来的这些历史内容和小说到底如何加以区分呢？这是一个非常大的话题，在此不便展开。我认为文学和历史区别还是非常大的，因为得出某个历史结论需要积累足够的证据，而文学描写则不必一定需要史料做支撑，而主要凭借丰富的想象力。区别就这么简单，研究历史你必须去搜集史料，去一条条核对证明其真实性。你可以说历史不是客观的，我们先把这个争

论放在一边，但是必须通过寻求某种证据来形成对历史进程和性质的判断，这是历史学者需要做的基本工作。但文学家可以不这么做，文学家可以玩穿越，历史学家玩不了穿越。

其实后现代理论有一个非常重要的判断给我以很大启发，那就是不要把所有人类社会的不进步，仅仅归结于传统的作用。也就是说，现代社会出现的一些弊端可能恰恰是现代化造成的恶果，所以最好不要把传统与现代截然对立起来。我们从小接受的训练和思维，总是把传统放在现代的对立面。不少人认为传统文化造成了中国历史的停滞和落后，要批判传统，要使自己变成新人，变成更加现代的人。这个思路一旦推到极端是有问题的。这里举一个例子，是电影《生死朗读》。这部电影是讲一个德国女人和一个男孩谈恋爱的故事。两个人曾经感情很好，忽然有一天女人消失了，男孩在第二次世界大战后成了法学院的学生。在男孩再次见到女人的时候，她已经站在了被告席上。原来女人曾是德国纳粹集中营中的一个看守。在审判过程中，女人毫无悔过之心。当法官指控她所犯罪行时，女人总是说：“我只是执行我的责任，我在这个位置上责任高于一切。”她执行什么责任呢？当时的情形是盟军轰炸一所教堂，教堂里面关押着犯人。她怕犯人趁机逃跑，就把这些人反锁在里面。后来，大多数囚徒都被炸死了。在当时的特殊情况下，她完全可以选择把这些人放出来，让他们各自逃命。面对这个悲惨结局，女人显然毫无愧疚之意，她反复给自己辩护的理由是：“我不能开门，这是我的职责之所在。”法官觉得这个人简直毫无人性，不可理喻。可这个女人完全只从工作伦理上考量自己的行为，总是觉得自己没犯什么错。这里面出现的最大问题是，除了责任之外，传统道德伦理因素在她身上好像已经完全不起作用了。

有一本很好的著作叫《现代性与大屠杀》。作者鲍曼认为，纳粹对犹太人的大屠杀不是单纯的种族主义仇视引起的后果，而是纳粹德国拥有了现代化高密度的科研研发能力才导致更有效率、更大规模的屠杀。

纳粹党的暴行恰恰是现代化的一个后果。成批调度有序火车把犹太人运向指定地点，精心规划的犹太居民区，一些通过科学精密计算制造的毒气室都是高效现代化运作的范例。这本书给我非常大的震撼，鲍曼与众不同的看法在于提示我们，不要把纳粹大屠杀仅仅看作历史上曾经发生过的传统野蛮行为的一次偶然再现，或者仅仅归结为只是针对犹太人的单纯种族灭绝。推动大屠杀得以实现的一个原因是德国拥有了高度的现代化设计与组织能力。过去用简陋的兵器去实现大规模杀戮需要经过漫长的过程，效率十分低下，而且要面对面地予以实施。但是集中现代科技的力量在短期内就能摧毁几百万犹太人的生命，而且不必采取个体对个体的形式，这样可以大幅度减少直面现场造成的道德罪恶感。道德与责任一旦发生分离，现代性引起的所有后果就更容易发生，道德在责任面前变得非常渺小，难以发挥对人心的震慑作用。《生死朗读》中的那个女人其实就是这种规训的直接产物。

三、从后现代到后殖民

最后我想讲讲从后现代思潮到后殖民思潮的变化。后现代和后殖民是两个不同的概念，我们讨论后现代思潮的作用，也必须关注后殖民思潮对历史研究的影响。后殖民理论的奠基性著作是萨义德撰写的《东方学》。萨义德是巴勒斯坦人，后来移民到美国，在哥伦比亚大学任比较文学教授。他激烈地批评西方对东方的认识模式，认为东方跟西方是互为镜像的，西方所塑造出的东方形象其实不是东方本身，而是为了验证西方的优越性的工具。比如，把东方文明或者塑造成一片广阔无垠的神秘沙漠世界，里面生活着美女和彪悍武士，或者塑造成遍布小桥流水式的建筑，文人在里面吟诗作赋。批评西方现代化的一些后殖民学者大多出生在非西方国家，不少人在西方大学任教。比如，霍米·巴巴是印度

人，跟斯皮瓦克、萨义德一起被称为美国后殖民理论的三位一体，法农是法属殖民地非洲人，刘禾是中国人。我认为，后现代理论的提出是西方内部进行自我反省的结果，后殖民思潮的出现则是非西方国家面临现代性挑战做出的一种理论回应，是一个跨文化的研究领域。一个是主动反思，一个是被动批评。更具体地说，后现代思潮是西方内部自然形成的一套反思现代化弊端观点，后殖民思潮则基本是在西方侵略和压迫下的殖民地或半殖民地国家学者提出的一种反西方或者说非西方的理论体系。这两者之间的差别还是非常大的。当然，我们不能仅仅在概念上空谈现代化、现代性、后现代到底是什么，或者它们怎么在西方流传变异。接下来，我想非常简短地介绍一下后现代理论在中国史研究中的具体应用。

后现代思潮否认历史有客观性、规律性和目的性。所以历史到底应该从什么角度进行书写，素有争议。美国曾出版过一本研究义和团运动的书叫《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》。在这本书里，作者认为，有关义和团运动的记载实际上可以被分成三个层次。第一个层次，义和团运动是被作为一个历史事件加以描述的。这个层次比较关注义和团到底应该定义成什么性质的事件：是一场反帝爱国运动？还是一场在封建迷信遗毒泛滥影响下的反现代化运动？在很长一段时间中，义和团事件被定义成一场反帝爱国运动。20世纪80年代以后，由于改革，中国迅速向现代化目标迈进。以前义和团那种杀洋人、毁铁路、烧教堂的行为好像恰恰与这个目标相悖离，于是对其作用的评价发生大逆转，义和团事件反而变成了一场阻碍现代化进行的封建迷信行为。评价义和团的第二个层次，受当事人经历的影响。所谓“经历”是指亲身参与义和团事件的当事人亲笔书写的历史记载。这些人经历了整个历史过程，却不知道义和团事件对以后历史究竟发生了什么影响，所以无法给它定性。他们书写的内容也只能作为历史目击者的材料，由后人加以处理。那么后人又是怎么解读这些史料的呢？他们常常把义和团放在一个

前后延续的脉络里面予以观察。比如，把义和团运动与发生在其后的辛亥革命，或者与发生在它前面的洋务运动做比较，然后贯穿起来形成一套历史的解释。只有在这个叙事脉络里，义和团运动这个事件才能凸显其作用。义和团运动还有可能作为第三个层次加以认识，那就是被当作一个政治神话来进行诠释。比如说，义和团里有一个妇女组织叫“红灯照”。“红灯照”在“文化大革命”期间就曾经被当作造反派的偶像受到膜拜，义和团运动由此变成了“文化大革命”时期造反有理的历史依据。在这个意义上，义和团运动就成为一种为某种政治目的服务的表现形式。所以，历史书写在不同层次、不同时间段、不同场合被不同类型的权力所利用，最终书写出纷繁复杂的历史。知识就是权力，这在义和团神话化的过程里面体现的特别明显。

《跨语际实践》是华裔学者刘禾的一本著作，刘禾在这本书里讲了一个非常有意思的道理。我们日常使用的许多概念，比如民主、科学、个人、社会等，其实都是从日本转译过来的。我们不要以为翻译过来的语言就是透明的，直接体现出原有语言的意义。其实它背后有不同的权力在支配着整个翻译过程，使得某些意思到达中国之后就变了味道。比如个人主义，我们知道中国几乎没有西方意义上的个人主义，这个名词被翻译到中国后，往往就会跟其他的思想发生联系而产生异变。它与集体主义或民族主义的话题勾连在一起，由此发生不同的化学反应。

再比如在后现代思潮里，性别研究是最有影响力的一种方法，它处理的话题集中在女性解放的问题上。什么叫女性解放？它认为女人是被历史和社会塑造出来的，男女之间的差异不是一开始就有的。性别研究已经形成了一个解释谱系，大致包含以下几个要点。性别研究方法认为，男女分工是由社会构建起来的，两者的差别不是生理性别（sex）而是社会性别（gender）。社会使男女之间的距离不断拉大，各守其职，各司其位。“性别”是一种制度，也是一种权力关系，更是一种分层机制。它是男性支配的权力关系运作下发生的一种结果。

性别研究方法的引进改变了中国革命史研究的旧模式，在女性解放当时的探索上更是如此。从“性别研究”的角度观察，女性解放一直与中国革命的任务紧密相连，是实现政治目标的一种工具。在这个目标的指引下，女性是不是真正获得了解放，后现代学者对此深表怀疑。因为尽管女权主义表面上使妇女摆脱了家庭束缚，实际上却让妇女服从某个特定政治目标的安排。当时的典型女性形象是：江姐（最强悍的女共产党员形象，面对审讯手上扎进十个竹签也不屈服）、女飞行员（与男人比拼技术）、女社员（与男人比拼耐力）、女赤脚医生等。记得我小时候曾看过一幅画，描绘的是在一个风雨交加之夜，一个女话务员面带微笑地挂在电线杆上修理电线的场面，这幅画显示妇女也能跟男人一样风雨无阻地去干一些重活累活。由于穿得很单薄，估计这位女话务员回去就得生病。女性解放强调的是女性与男性担当职责的统一性而非差异性。从后现代角度来说，这个趋于中性化的女性角色实际上是被政治所统一规定的。不要以为这是妇女本身的解放，这个角色已经被某种政治目的和政治权力关系规定好了。女性解放实质上是为了某种政治目标服务的。当然服从某个政治目标也许仅仅是一个个人选择问题，不好轻易妄加是非判断。即如保尔·柯察金^[1]这样的钢铁战士，现在有人质疑他付出一辈子肢体残毁的代价去追求一个虚幻的目标，值得吗？也许有人会回答说，只要他觉得值那就算值吧，不过其他人也可能有其他的选择。问题在于，应不应该用保尔式的选择去覆盖和压抑其他人的选择。

除了与中国革命的关系密不可分之外，性别研究对中国现代化解释模式也产生了较大影响。在中国近代化的过程中，女性解放与民族国家的建设始终密切相关，也与着力塑造“国民意识”的觉醒有不可忽视的联系。比如说反缠足运动，研究相关历史的人都知道，反缠足运动的主要发起人都是男性，过去卖力提倡缠足的同样也是男性。由此看来，反缠足运动是一种妇女自愿选择的解放行为吗？在后现代视野里，这就是个有争议的问题。我的看法是，某些审美行为是由男女双方共同创造的。

缠足在古代有审美的功能，这种功能在现代被科学规范打破了。

现代女性身份是一种多元权力塑造的结果，而不是“自我解放”意识和行为的表达，这是后现代的一个最基本逻辑。与此同时，性别研究也面临着一个巨大的困境，那就是那些借鉴性别理论研究女性的学者为什么总是提倡要“重建女性主体”？人们对此要问：性别研究为什么从来不提要“重建男性主体”？是不是所谓“女性解放”的讨论从一开始就堕入了男性霸权的控制范围，导致很多女性研究者自设陷阱？

比较典型的困惑反映在《闺塾师：明末清初江南才女文化》这本书中。此书描绘出一幅17世纪江南女性自由生活的美妙图景，这些女性可以满足自己的许多爱好，行动也很自由，可以经常参加宴会、自由读书、组织诗社，还可以与男人对话讨论人生话题。作者力图揭示古代女性优雅生活的一面，认为这些女性早已具备了个人主体意识，不一定完全受三纲五常等儒教规范的制约和压迫。这也是女性研究的一个新方向。但我以为不可过度夸大女性解放故事的意义。比如，鲁迅小说《祝福》里塑造的人物祥林嫂的命运很悲惨，集种种不幸于一身，到最后没办法活下去了。这是“五四”时期塑造的一个典型女性形象，也许可能有过度夸张的成分，却也不乏历史依据。性别研究者却偏偏要举出许多反例，证明17世纪很多女性受到过良好教育，拥有相当的行动自由和美好生活。这种后现代的印象如果走过了头，甚至想完全消解掉“五四”女性解放的命题，其说服力还是很有限的。无数的证据证明，中国女性在古代所受的压迫非常沉重，很多妇女被禁锢在一个狭小空间里，终身生活在局促无趣的状况之中。几个江南才女的生活显然无法展示也无法代表中国女性的整体命运。后现代思潮的敏锐批判力一旦推向极端就会陷入很大的困境。

最后，谈谈后现代史观与医疗史研究之间的关系。可能有人觉得医疗史研究是一种很偏狭的边缘研究领域，但是从后现代角度来看，医疗史研究却处于核心位置。医学研究的对象是什么？是人的身体。中国古

代医学没有外科，中医一般是不做外科手术的。当时西方传教士到中国来做外科手术，中国人就认为这是变相的“采生折割”。所谓“采生折割”是宋代流行的一种犯罪行为，指的是一些歹徒采摘人体器官做药治病，据说有吃哪儿补哪儿的效果，实际上是一种残损人身的巫术行为，有点像后来传说的“拍花子”。在《大清律例》中，“采生折割”之人是要被凌迟处死的。在流行谣言的支配下，中国人对外科手术心生恐惧。所以医疗行为不是一个简单的医术问题，它涉及中西方对时空、身体的不同理解与双方文化心理的巨大差异。我曾写过一本书叫《再造“病人”》，这本书借鉴了小说的手法。我在书中的开头曾说，当手术刀切开中国人身体的一刹那，一个现代性的事件发生了。

从另一个角度观察，医疗行为还是政治控制的一种手段，通过监控人的身体使其服从某种政治需要，所以医疗史还涉及广泛的社会治理问题。“身体”行为往往是政治理念的一种表达方式，“医疗空间”是政治权力的一种规训场所，属于国家整体治理技术的组成部分。在民国初年的北京，曾有一段时间国民政府要求女人必须去医院生孩子。许多老百姓很排斥这种强迫行为，更乐意寻找旧式产婆负责接生。因为产婆大多是邻家大妈，接生时态度亲切，往往承担着产妇“心理医生”的角色，经常在产妇家举行各种仪式，祝愿新生儿健康长寿、升官发财。尽管产婆接生的死亡率很高，而且从表面上看这些举动也属于封建迷信行为，却能给产妇带来实实在在的心理安慰。相比之下，助产士的态度就显得冷冰冰不近人情，在接生过程中很少对产妇进行心灵安抚。这些现象都是中国现代化过程中所遭遇到的一些难题。为什么人们不愿意跟从助产士去医院接生呢？因为妇产医生做手术时会身穿白大褂。白色衣服在中国一般只集中出现在葬礼仪式上，属于不吉利的颜色。产妇被包围在穿白大褂的医生中间，会产生紧张感，其背后体现的是一种观念冲突，这都是非常有意思的话题。

以上所做的简略介绍是想初步探讨后现代与后殖民思潮对中国历史

研究到底发生了什么样的影响，其成败得失是什么。我的结论是，中国有些地区正在向现代化的目标迅速迈进，而另一些地区却已经出现了后现代的迹象，说明中国正处在多种现象交织互动的历史演进状态中。城乡差异、阶层差异、职业差异、文化差异造成的巨大鸿沟，使得各种观点和理论都有其用武之地，对后现代与后殖民思潮的作用或可作如是观。

注释

[\[1\]](#) 苏联小说《钢铁是怎样炼成的》里的男主角。

纠葛于若干对立概念之间的中国历史学^[1]

从学科发展变化的角度而言，中国改革开放四十年的历史，同时也是如何引进吸纳西方观念和思想并使其合法化的历史。与之相伴随的，试图抗拒与消除西方思想的影响，竭力从自身文化中寻求正当资源的努力则书写着另一段变革的故事。从前者观察，在西学东渐浪潮的激迫下，国人认知世界的图景被迫拆散拼贴重组，最终屈从在社会科学专门化的牢锁捆绑之下。后来学界中虽陆续出现不少跨学科构想，试图冲破西学条块分割中国传统思维的壁垒，却难以拯救整体“人文”地图被蚕食鲸吞的命运。从后者观察，文化保守主义、“国学热”、“新儒学”此起彼伏地流行构成喧闹的另外一极，至今似乎没有停歇的迹象。一般而言，这些思潮的发起者尽管常常不加掩饰地流露出一副直接抵抗的姿态，却大多是前者问题意识的一个引申而已。比如，所谓“国学热”兴起的背后总是晃动着现代民族主义诉求的影子，与提高民族自尊心的深层考量密不可分。当代“新儒家”则借着韦伯式问题旧话重提，大谈中国为什么没有出现资本主义。老子、庄子经常被强行拉上舞台中央，浓妆打扮成绿色生态论者，环境保护主义的发明权就这样被攥在了中国人的手里。凡此种种观念抵牾，均使得中西概念之间的渗透交融始终处于纠葛不清的状态，同时和相关知识的辨析与讨论上也容易呈现两极对立的态势。因此，要理解当代中国历史研究的走向和经验，似有必要从相互纠葛的概念中梳理归纳出若干问题予以辨析，才能相对接近当时的历史现场。本文拟从“规范化”与“本土化”、“田野”与“文本”、“化约论”与“语境论”三

对概念入手进行讨论，借以管窥近四十年来中国历史学的变革轨迹。

一、“规范化”还是“本土化”

在20世纪90年代的学术讨论中，“规范化”和“本土化”这两个词不时会在各种场合频繁出现，大意是要表达中国学术争相与国际接轨的同时又须保持其自身特性，使两者趋于平衡。只是在相当长一段时间内，这两个词的使用比较分散，没有引起特别关注。其成为焦点对象是因为20世纪90年代末由《中国社会科学季刊》和《中国书评》杂志发起的一次讨论。这次讨论把大陆甚至海外相当一批优秀学者卷入其中。现在回想起来，这次讨论有一个令人惊异的特点，那就是大多数学者的议题不约而同地集中在了实施学术“规范化”的必要性上，甚少涉及“本土化”的实质性讨论。那么，这种态度是有意回避还是不经意地忽略了“本土化”问题的重要性呢？

在当时语境之下，“规范化”与“本土化”问题的提出，可以选择两个不同的讨论路径。一是既然两者本身存在二元对立，当我们把其中一个概念单独挑出来进行观察时，它与另外一个概念之间形成的张力折射出现象恰恰是“社会科学”与“人文传统”存在着难以调和的冲突。两者在学术价值意义的研判上互不相让，长期呈现出此消彼长的态势。与其如此，那还不如干脆把两个概念并置在一起加以讨论，这样一来是否多少能弥合两者之间的紧张关系，并寻求出一种共融互存的模式呢？第二个路径是把“本土化”仅仅看作社会科学日趋规范化之后造成的一个结果。尽管从表面上看两者的位置至少应该处于并列状态，实际讨论时却顶多把“本土化”看作是“规范化”的衍生现象。长期以来，“本土化”在大多数学者的视野里确实并不具有自主意义，不具有独立讨论的价值。“本土化”的成败往往被认为应该取决于“规范化”的成功与否。

20世纪90年代的相关讨论基本上选取的是第二个路向，即把“本土化”看作实现中国社会科学自主性的一个延伸式表现，或者是辅助性选择。其中有一个隐秘想法不便明说，那就是中国学术如果不能实现真正的“规范化”，“本土化”就无从谈起。换言之，学术“规范化”制约着“本土化”的最终命运。这样的决定论语式让我想起了中国史学界曾经根深蒂固地流行一种说法，即认为只要经济充分发展了，文化和社会的问题就能迎刃而解。可后来中国改革的事实证明，两者完全不是一种因果论式的单向决定关系。

通过加强学术“规范化”带动“本土化”研究的思路隐含着深刻的内在焦虑。中国社会科学自主性的提升既然如此强烈地依赖学术“规范化”的实现程度，而中国历史上又从未有过“社会科学”意义上的学科建置，那些不合规矩的传统散漫“学问”自然都无法用社会科学的标准衡量计算。那么，这个命题实际上就很容易被置换成中国学术“规范化”的成败完全取决于引进西方社会科学的工作是否具有足够的广泛性与准确性。更具体地说，所谓“规范化”最后极易被压缩成一个简单表述，即西方经验的横向移植是否业已成为中国学术能否实现真正突破的关键。“本土化”在这样的问题意识导向里遭到了彻底的悬置，基本上沦为陪衬。四十年来的经验证明，对西方经验的准确移植并不意味着中国社会科学的自主性真正由此建立了起来。情况可能恰恰相反，当中国学术日益走向“规范化”时，其本土自主化的程度也可能在逐步削弱。本文目的不是权衡裁判这场讨论之得失，而是以此为切入点，透视历史学受“规范化”影响和制约之后所遭际的现实命运。

中国历史学的发展往往与西方各种思潮方法的引进与使用密切相关，也可以说走的是漫长的“规范化”之路。自梁任公提倡“新史学”以来，各种西方概念蜂拥而入，逐渐占据了历史学的解释舞台。这种转向并非主观意志所能完全左右，而是中国逐步向世界开放的必然后果。任公发起“新史学”的一个重要目标就是要将中国史纳入世界历史进

程中加以理解，因此，借镜西方解释历史的模式实为不可阻挡之趋势。问题在于，中国历史日益被纳入世界历史进程乃是一个近代现象。这个过程实则具有双向的特质，那就是西方的军事入侵与对中国自身传统的改造过程的相互重叠，故西方文化和学术对中国人思维的强力影响并非只是一种幻象，而是一个历史事实。西方社会科学的引入与此一重大转变始终处于交叠互渗状态，乃至这种交互印证早已成为中国史学变革的一种共通的背景，它拥有毋庸置疑的合法性。在此意义上，中国史学界在解释历史变化时多采用西方理论顺理成章，只是在被动接受还是主动迎合两种态度的选择方面存在差别。

不过，前近代的中国在并未受到西方侵扰时，常常显现出某种内发性的变革气质。以学术“规范化”的眼光看来，一切属于传统内发性的因素都会成为阻碍中国迈向近代社会的障碍，一贯按照西方模式把它们统统置于负面位置加以针砭。那么，当西方遭遇难以解决的问题时，中国古代历史中蕴积的那些经验是否仍需要按西方模式加以认知确实存在变数。我以为，近代中国许多思想家在晚期趋回文化保守立场，其内心可能都会有同样一个认识：中国步入近代变革的轨道，是西方逼迫塑造的结果，故解释中国历史兴衰之原因时，不得不从西方变革的渊源中寻找解决方案，社会科学在中国学界渐渐树立起解释霸权，并非是自然选择的结果。但是当西方的进步史观无法解释当代社会日益增多的弊端时，那些以往被惯常否定的中国传统思维要素就会有意重新浮出地表。人们开始意识到，如此无条件认定西方进步史观的优越性会造成两个后果：一是严重消解中国历史曾经拥有的自主特性；二是对前近代化状态下中国历史意义的解说太具先见预定的色彩，西方社会科学越来越具有话语暴力的倾向。有鉴于此，一些史学家会有意重访前近代的历史经验以对抗社会科学的过度规训。任公在游历完欧洲后对西方的印象陡变，思想转趋保守，开始发掘中国前近代思想中的要素，就是个突出的例子。

还有一个现象往往为人们所忽略。我们常常发现近几十年来西方学

人喜用社会史或文化史的方法解读中国历史，他们认为思想的发生必然有一个社会或者文化的生成理由，因此要深切理解“思想”必须放大视界，去开掘寻找“思想”在广义上生成的社会原因。于是我们会发现，西方学术界的选题都集中在了社会史或文化史的诸多方面，思想史的课题渐受冷落。这固然有社会科学转型的背景在起支配作用，但也有一个更深层的原因，即研究思想史必须对本土文化的经典文献有过人的体悟，否则常常不得其门而入。因为要深入理解完全属于另外一种文明的中国人的内心世界，确实比仅仅理解他们的制度和表层的行为实践要复杂得多。然而中国学界却对这种复杂难言的心理背景视而不见，反而趋之若鹜地跟风，迷恋使用西式理论理解中国历史，轻易舍弃了细读“文本”以构建自身之人文释读特色的机会。

借助社会科学方法和概念框架把中国历史完全纳入适合西方研究习惯的轨道，不失为一种相对有效的办法。无须否认，把西学框架引入中国研究的方法无疑带来了一场场头脑风暴和观念变革，改变了中国史学的研究格局。诸如“公共领域”“市民社会”“过密化”“文化资本”等名词的使用，很容易因为词语的时髦和尖锐的前沿面貌而轻易获得喝彩。这些概念经过社会科学的规范处理后，也较易被模仿和操作，故一旦引进就会迅速播散流行。但运用社会科学方法探寻中国历史不仅是全球普遍化学术策略的一个表现，而且也包含着权宜之计的成分，很易成为逃避深入解读中国古典文献、拒绝探析深层历史真相的借口。因为大多数西方学者并不了解中国人真正的思维方式和行动，姑且从外围入手做表层分析，再披上一袭社会科学的华丽外衣，使其研究既显时髦又似乎天然带有理论权威性。中国学者一旦照猫画虎地仿效此行为，就完全丧失了对自身历史进行洞察分析时所应该拥有的优势地位。在提倡“规范化”目标的同时反而造成严重的“去本土化”局面。

二、“发明”还是“发现”，“田野”还是“文本”

中国近代历史学的发展和演变，从某种意义上说，往往与新史料的发现程度构成正比例关系。自王国维提出“二重证据法”和傅斯年揭示“史料即史学”之旨，“新史学”与史料的“新发现”几乎可以视为同义词。对最新史料尽可能详尽地占有变成了衡量史学研究水平高低的重要标示。随着考古学、人类学等学科不断对历史学实施交叉渗透，是否引用珍稀档案或是否从事田野调查日益成为评判史学著作具备新意程度的最重要标准。传统的“文本”解读方法大有从正统沦落为边缘的危险。史料的内涵与边界属性也相应发生了根本性变化，原有意义上的史官文献和精英流传下来的正宗史料，如各种宫廷实录、上层人物文集和史著，日益被官私档案、回忆录、私人日记、口述记录（包括刑侦警事记录、田野访谈、碑刻资料）、非主流小报等门类所取代。我曾经多次看到，某些论著因为自珍于某条稀缺史料的发现而毫无节制地直接大段引用，全然不顾及此条史料与整体论述结构之间的关系。甚至如果某篇论文没有使用原始档案，也会被讥为学术功底不足。此种风气弥漫开来所造成的恶果是，由于依赖所谓“新史料”的发现，论著写作的篇幅越拉越长，行文贪嗜烦冗之风蔓延滋长。用句时髦的话来说，就是“内卷化”的叙述论证到处横行。

一般而言，中国近代史的史料丰富程度要远过于中国古代史。中国古代史除依赖于少量考古材料外，基本上仍需依靠“二十四史”资料做底本，然后辅之以品种有限的官家史料和文人选集。然而令人困惑的是，中国近代史料越丰富越多元，研究者对近代史的认知却越模糊，越难以达成共识。故有人认为中国古代史是相对较为成熟的学科，因无数前辈大家，无论从史料细致辨析还是基本观念框架的搭设上，为中国古代史的解释体系的相对自洽与完整奠定了坚实的基础，结果自然是中国古代史定论迭出。而近代史新论频现却定见难寻，至少作为一门学科的研究

成果，其范式引领意义相当有限。我这样说，当然不包括那些依托政治意识形态叙事形成的示范结论。这些悖论关系的形成，我想可能出于如下原因：近代史资料驳杂芜蔓，又近代中国迭遭西方人入侵改造，政治与社会风情倏忽即变，故很难如资料相对较少的中国古代史那样从长时段中勾勒出几条确切清晰的线索，构架出相对完整的研读视野。近代和当代史学家往往均处于时势变动不居的摇摆状态中。一些学者自己就是身处乱世的当下敏感人物，故很难超越本身的处境局限对现实状况做通盘精确的考察。

史料的多样化利用与芜蔓杂陈的使用效果，也许并非完全是负面的，至少与许多历史研究新分支的建立密切关联，如新社会史、新文化史、历史人类学的许多观点就基本建立在对新史料的“发现”基础之上。当然这种发现与社会科学的进展主题往往相互呼应衔接，比如从法国大革命史研究派生出来的“新文化史”，即注意从革命期间的象征物如旗帜、画像、服饰、谣言、文学作品等政治史忽略的边缘史料的内涵入手进行分析。结合西方层出不穷的社会理论，对若干新发现的史料进行剪裁研析，较易铺陈成篇，故新型研究方向对史料多采取“发现”珍稀私有一途自然有其道理。因思想史研究多聚焦于历史转折期的重要人物，除个别的私人史料偶有公布外，其资料经多年积累几乎穷搜殆尽，单靠“发现”似已很难有所创获。实际上这也成了思想史被边缘化的理由，或已构成研究突破的瓶颈，似乎这些近代史上大人物的经历和思想已题无剩义，再没有什么开掘的价值。

其实思想史的没落不仅在于精英人物史料的发现瓶颈难以突破，更是因为即使受到社会科学的密集训练也并不意味着就一定具备良好的历史感悟能力。有时可能情况会恰恰相反，过于训练有素的西学方法有可能会抵消中国学者的人文敏感度。思想史探索之难可能还与如下因素有关，一是思想史感觉的培养和对时事洞察的阅历需要一定时间的积累，二三十岁的年纪很难拥有深厚的涵养和感悟能力。二是思想史是最敏感

的领域，极易率先被一些先入为主的政治逻辑所固化和占领。在这种情况下，即使有新史料的发现，也极易被强行纳入常规政治概念刻板运行的轨道。

因此，思想史研究渐趋萧条的症结并不在于资料拓展和发现的程度无法和新领域相提并论，而在于缺乏见识的超卓以引领对既有史料的重新“发明”。记得黄侃先生曾说过，史料的“发明”比“发现”更加重要，故他鼓励对常用“文本”史料的解读和分析。我的理解是，史料的发现是一个无限扩大的过程，如以此为标准判断史学价值的高低，则无异于鼓励反复追逐史料类型的多样与囤积数量的多寡，反而忽略了史识能力的涵养和对敏锐感知能力的敬畏。其结果是史学界变成了匠气十足的庸人寄居之所。

简言之，目前史学研究的最大症结并非在于甄别史料一定要划清“田野”或“文本”之别，“发现”与“发明”史料的方法之间并不存在孰优孰劣之分。例如，中国社会史的田野调查吸收了人类学的方法旨趣，又因中国幅员广大，具备了南北差异的特点，故其对地方田野的调查带有相当明显的“在地化”色彩，即相对注重运用家乡身份的感知力去建构基层社会的解释框架。他们的多年尝试丰富了对中国区域历史乃至基层社会形态的认识。同时，我们也应不断探索在其他领域磨砺历史解释敏感度的方式。

三、“化约论”还是“语境论”

近四十年来，大量概念和方法呈雪崩之势不断撞击着史学家的心灵。面对纷然杂陈的理论世界，他们始终处于饥不择食无从选择的焦灼状态，似乎只有在一波波理论的冲击下被动接受其中某一派观点，才能不为时潮所弃。中国历史学家为了摆脱政治意识形态的束缚，往往喜欢

更加过激地笼统采取趋新策略，大量社会理论的名词被搬用到了中国历史进程的解释之中。可是谁也没有料到，以“现代化”替代“革命”正当性的历史叙述，同样容易陷入“目的论”的泥沼，即无论是“革命”还是“现代化”的过程和目标，均是论证中国历史如何接受西方普遍原则规训这个无可逃避的终极命运。甚至“革命”和“现代化”犹如硬币之两面，有相辅相成之作用。我将其统称为“化约论”的叙述策略。

面对被西方理论绑架而纷纷跌入万劫不复之深渊的窘境，另外一批历史学者提出一种我称为“语境论”的解救模式，用来消解对抗“化约论”的暴力规训和话语霸权。“语境论”更多强调历史人物面对当时复杂境遇做出历史选择的合理性，以挑战所谓“后世之师”式的主观论断历史的方式。“同情性地理解”或“了解之同情”这句话渐成时髦用语，其实强调的仍是历史语境对当事人的制约和塑造作用，以谨防当代研究者过多介入后形成非历史的论断。有人则说，中国近代历史因为材料太多，故应采取“顺放电影”而不是“倒放电影”的办法，说的也是相似的意思。

“语境论”对“化约论”的制衡作用相当明显，从学术史的角度而言，一些对传统人文习气深具敏感嗅觉的学者渐渐升格为尊贵的学界偶像，如章太炎、陈寅恪、钱穆等人。而社会史的崛起打破的是传统经济史对宏观政治史走向的规范作用，从区域单位的微观角度重现历史的本然状态。这些取向均有削弱“目的论”式史学解释的明显效果。然而，“语境论”对历史的同情性解读固然比“化约论”式的解释要复杂许多，但却从另外的角度把历史图像做了简单化处理。我们仅以“道统论”和士阶层的历史演变为例，对此做一概要分析。

“道统”作为一种思想谱系，在中国历史上确实存在并曾经发挥过重要作用，这点早已毋庸置疑。但如果把“道统”和士阶层的演变关联起来加以理解，难免出现歧义。因为以往的士研究总是强调他们一旦拥有“道统”，也就拥有了对抗王权的资本，具体而论，就是拥有了“内在超越”王权势力的资格。“内在超越说”有一个假设，认为中国没有真正

意义上的宗教，因此无法借助上帝的外来力量超越自身的肉体，形成敬畏性的精神世界，只能依靠内在的道德修炼达致内心的自我完善。从历史上看，真正能抵御王权控制而超升于世俗境界之上的士人可谓绝无仅有。士的得志与失势大多取决于和王权瓜分现实权力和利益的多寡程度，士屈从于功利目的的暂时性可能恰恰因为并不存在足以制约王权的精神资源，“超越”也就无从谈起。中国最具所谓“超越性”的历史时期是北宋王安石时代，那也是因为只有在这个特殊历史时期才能讨论士角色的相对自由度问题。士之“超越”限度最终仍取决于王权到底想给予士人言行以多大范围的自由。如果按此标准衡量，明末士人讲学游走的自由程度因为太受王权乃至上层官僚喜怒好恶情绪的左右而显得起伏不定，更是仅具象征意义。没有任何证据证明士人曾具有超越王权控制的实际能力。“语境论”依托于“道统”传承源流的梳理，给我们营造出了黑暗政治世界之外一个清纯无比的理想境地，让人无限神往，但其到底清澈几许着实令人起疑。

从重建知识分子精神家园的角度把士的角色理想化，是情有可原的。但如果把“内在超越说”从一种思想状态的假设误当作一种历史真相，并刻意将它合理化，总是以之作为讨论问题的基础，容易把一部不乏黑暗压抑的中国历史画面涂抹上太过庄重艳丽的油彩，做出太过乐观的解读，恐怕同样难以让人接受。因为历史的真实有可能是：士作为文化精神的承担者和传播者，从明清以来不断趋于萎缩气短，日益丧失了其独立的精神品格。我们常常看到的是这样一幅画面：“道统”不但越来越难以制衡王权的力量，而且也越来越难以成为“士”和“知识分子”真正的精神底蕴和行为基石。

更悲观的一种现状是，随着朝代更迭，知识人的精神境界呈现出难以阻挡的下降趋势。自清初以来，中国知识人对王权的招安规训难以招架，几乎没有什么可炫耀于世的业绩。“道统”不断遗失、变形，残存的那点遗训遗规经过康乾时期几被剿灭无余，或扭曲湮没乏善可陈。对那

些残存的士人对“道”之持守的怀恋变成了我们追寻那段历史的一个最为浅近的理由。说明真正“道”的缺失才是清末民初时代的主体特征，否则就不会有鲁迅那样空谷回响般的激愤言辞了。也许有人会讥讽说，这说法貌似有点耸人听闻，不过是另一种强调政治强暴之支配能量的“化约论”说法。

我的辩解是，正因为“语境论”给我们提供了一个令人难以置信的“士”之清冷高绝性格的理想画面，而且是刻意回避“化约论”弊端后的选择，却并不意味着中国历史一定按一种可以完全超越政治规则的路径顺利向前发展。如果一味强调士精神道德之纯正一面，反而会使我们失去从现场语境感受中国真实历史的能力。我这么说，并非要回归“化约论”的立场和态度，相反，我们应该彻底打破这种二元对立的思维状态。下面我想举一个具体的研究例子予以说明。

章学诚在清初思想界的重要性，在于他并不从属于乾隆时期的主流考据学派，亦不属于理学残余的分支，而是独标自己之学问为“经世史学”。其以史学对抗经学的架势颇有传承“道”之余脉的气质。以往的史学界也多从“道”之持守延续者的角度观察章学诚的思想，往往不是强调其与“义理之学”的差异，就是疏解其史学对“道”的彰显作用。甚至有学者把章学诚放在世界思想家的地位予以观照和评价。如章学诚研究者倪德卫就说，中国思想家往往强调直觉和实践的作用，所以其思想很难构成一套完整的体系，章学诚却是个例外。仿佛章学诚的思想具有能够完全超越王权支配的纯粹独立意义。

从这个角度观察，章学诚无疑可以被视为延绵长久之“道统”的宣示者。可惜他们却没有看到，“经学即史学”实际上还有另外一层深意，那就是“史学”对“经学”权威的削弱，特别是章学诚对“回向三代”的诉求，其实恰恰消解了唐宋以来士人阶层所建立的“道”的超越性，而把它降低到了相对世俗的层面。章学诚抬举周公的同时贬低孔子，其有意无意间解构了自唐代韩愈到宋代以后构建出的一系精神传统。更为明显的是，

史学经世的思想与乾隆皇帝所设计的“大一统”控制策略有暗合呼应的迹象。比如，章学诚对方志修纂的一系列看法，均是在“以吏为师”的框架下实施的，其把方志作为吏胥之职能的看法完全是基于一种对“大一统”意识形态的全新理解和自觉贯彻，这与清初遗民士人对“道”之蕴意的解读已有相当大的不同。这听起来似乎有些令人沮丧和不安，不过从接近历史本相的角度而言，这个事实虽显残酷却更贴近真实。我的意思是，“语境论”在彰显“道”之尊严和伟大的同时，亦不应把“道”的存在完全超拔出历史的真实环境，置其于一种纯净不变的理想状态，而是须直面政治暴力支配的严酷，以及士之难以坚守时所表露的合谋态度与行为。

士阶层操守与“道统”的消解当然与政治规训技术日臻强化有直接密切的关系。从宋代到清代，士人对“道”的持守状态确曾表现出一种直线下滑的轨迹。如果说明代士阶层还有维系道统遗存的自信的话，清代对“道统”的剿杀已经相当决绝彻底，这就是人们为什么总是把宋代与明末作为自己怀旧对象的缘故。如果把这种怀旧的情绪错误理会成“道统”在今天仍有延续的表现，那就是犯了时代错置的误会。还有一种为清代人辩护的说法是，清代人虽不具“道统”血脉延续者之身份，却从考据学中显露出了接轨近代科学精神的先兆。任公、胡适均持此观点。甚至有的学者从新文化史的角度修正清代学人缺乏思想的陈旧判断。如有人指出，江南印刷业和藏书楼的兴起使得当地学者具有更加职业化和专门化的读书人气质，那恰是其区别于以往朝代的特色。其实这还只是问题的一个方面，如果坚持辨析清代人的思想成分，特别是以“道统”持守的指标加以衡量的话，我们未尝不可以认为，学问的职业化也许正是清朝士林精神日趋萎缩的另一个原因。

我想说的是，士林精神不但不受政治污染还可修正王者施政的缺失与弊端，的看法明显高估了“道统”的制约力量。又如过去人们总以为像“经学”这种东西似乎只是士人研习的专利。他们没有意识到，清代帝

王早已收拢“治统”“道统”为一身，士林不但无法教化帝王，而且君主自身已形成一系“帝王经学”，对儒家经典的理解也有一套自成一体的逻辑。一旦拥有对经书的解释权，它就会缓慢地消解士林中对“道”的解释权威。如果我们仍一厢情愿地迷信士林对“道”的持守仍具备超然的性质，甚至误认为士人对“道”的崇信具有某种贞洁性，就会离历史的真相越来越远。我们发现，在这样的格局之下，士林的精神结构和身份认同也必须放在制度与思想互动纠葛的状态中才能确认其位置。文化保守主义者往往抱着存亡绝续的悲悯情怀，不断昭显士林精神的执着与伟大，却刻意回避忽略了清朝以后士林精神衰败的历史事实和演变过程。实际上使我们失去了反思自我心灵的机会。近几年，“五四”的意义多被否定，即与那些沉迷怀旧传统的学人对士林世界过度纯净的想象有关。故我以为，对“五四”精神实有重新开掘继承的必要。当年鲁迅在《病后杂谈》中曾揭示清朝士林在文字狱的威慑下如何堕落，说：“中国的士大夫，该化的时候，就未必决不化。”更觉气闷的是，“但又知道了有些聪明的士大夫，依然会从血泊里寻出闲适来。”^[2]这段文字至今读来仍有强烈的震撼感。

四、一点余论

中国历史学在改革开放这四十年来日益受到西方社会科学的强烈影响，改变了自身解释的格局。不过我们仍然没有解决“如何把握和承袭中国历史中所蕴含的人文气质”这个带有根本性的问题。弥漫在历史中的这些人文因素似乎无嗅无味，却又无处不在，会不时影响着我们的思想和行动方式。社会科学的研究方法更多地考虑要尽量和现实问题贴近对话，目的是直接为政治和社会的发展解决一些具体问题，显然那些不那么和现实有关的属于软性的人文东西无法用西方社会科学的框架予以

解释定位。西方按照社会科学研究套路已经建立起了对中国历史的全盘想象，牢固地支配着他们的认识取向。即以绘画为例，他们认为，西方绘画中具有以“人物”为中心的传统，与之相反，中国绘画必然被想象成以“自然山水”为中心的风格，“人”在其中显得渺小而无足轻重。但这样的二元对立的分析似乎并不能触及问题的本质。因为人融于山水物质之中，并不意味着“人”本身彻底消失了，只不过是生成了另外一种生存状态，我们对这种生存方式的理解就不能固化在一种思维里面。从更为贴近中国人的心灵世界和情绪状态的角度去把握历史的多样性，更应是我们未来的任务。

对这种“感觉世界”的洞察未尝不可以通过辨析感悟历史当事人经常使用的概念入手。比如，“文—质”这对概念就包含着丰富的历史讯息，是贯穿数千年的一种历史观的反映，我们不能仅仅从一种最表层的含义加以理解。如果用现代语言概括，“文—质”至少包含了以下复杂的含义：对世事变迁的预测、奢靡与勤俭的关系、文体由优美到简约的变化、鼎革时期的生活态度、官僚机构变化的若干原则、族群与地域差异的认同等。当然我这样概括是为了叙述之便，在具体的历史分析中实应从“文—质”本身的意义中去小心翼翼地接近当事人的使用语境，并注意把当事人和现代人的理解细致地剥离开来。

总之，中国历史学在社会科学研究范式的影响下，越来越倾向于运用诸多境外观点去解决当下的现实困境，这些问题意识与许多社会科学领域起源地的的问题意识往往相互重叠。比如中国历史学一度对所谓“中国中心论”很感兴趣，并引为同调，好像从中国内部观察历史的方法是一个令人惊喜的独特发现。实际上，“中国中心论”是美国中国学对以往研究之得失成败做出的一种自我检视，采取的也是西方社会科学进行自我反思的逻辑。如果我们照搬这类模式，往往找不到真正属于我们自身历史演变特色的“人文”表达方式。这种“错把杭州作汴州”的误会早应该受到检讨了。

注释

[1] 本文原载于苏力、陈春声主编：《中国人文社会科学三十年》，北京，生活·读书·新知三联书店，2009。

[2] 鲁迅：《病后杂谈》，见《鲁迅全集》第六卷，169～170页，北京，人民文学出版社，1998。

中国“文化史”研究的结构性缺陷及其克服^[1]

一、位置的尴尬

从学科建制的背景观察，中国“文化史”研究的兴起与历史学科的转型无法脱离 关系，实际上是史学专门化分科不断细化的产物。中国史学专业的分化重组发生在20世纪80年代末至90年代初，历史学开始脱离原有的学科布局结构。受政治意识形态的制约，传统的历史学分科体系基本是按经济史、政治史和思想史的框架加以安排的，其中根本没有“文化史”的位置。

20世纪90年代以后，一些中国历史学者开始借鉴人类学的方法探索基层社会组织的运行状态，由此开始从“经济史”这门传统学科中分化出“社会史”这支偏军。之所以说是偏军，一是中国的基层“社会史”研究大多是由出生于福建、广东地区的学者发起的，他们之后求学与研究的区域也基本与上述区域的位置相互叠合。由于身处相对边缘的地带，故他们的研究身份具有鲜明的“在地化”特征。二是“社会史”研究基本队伍中的相当一部分人是从拥有区域经济史训练背景的学者中分化出来的，故其研究方法又具有鲜明的“区域社会史”研究特征。当“社会史”从历史学科的传统布局中脱颖而出并呈蔚然大观的发展之势以后，由于其强势的崛起和扩张，使得中国“社会史”的研究主题和范围几乎可以等同于“区域社会史”。“社会史”的兴起改变了传统史学始终服务于政治意识

形态构造的基本格局，特别是改变了“政治史”研究主要服务于论述政权合法性建立与巩固的叙述风格，同时也使得以“整体史”解释为本位的史学理念遭到强大冲击。特别是针对传统史学只关注上层精英和制度变迁的研究取向，“区域社会史”旗帜鲜明地提出了眼光向下的治学主张。

广义上讲，“文化史”研究的兴起也可视为对“区域史研究”理念的附和，因为两者都反复强调从下层民众的角度重构日常生活的历史场景。从某种意义上说，“文化史”长期以来仅是“社会史”的附属领域而已。最初，“文化史”研究是以脱离传统“思想史”研究取向作为自身“造反”的出发点。他们认为，“思想史”仅刻意注目于那些著名人物的思想意识，却没有充分注意社会层面“文化”多元遗迹所表现出的活力，诸如服饰、绘画、生活用具，乃至嗅觉和身体感受。“思想史”和“政治史”一样，都过多地把目光集中在上层。“文化史”力求克服“思想史”视野的狭隘和限制，把触角伸向更加有趣的人类活动的各个方面。“文化史”强调走下层路线的观点，与“社会史”的革新动向是完全一致的。

从学科建制的角度观察，“社会史”研究旗帜鲜明地借鉴人类学方法，以“历史人类学”的理论为依托建立自己的解释框架，并通过参与教育部重点研究基地的形式为自己赢得了在体制内进行学科建设的合法性，由此开始大力获取体制内资源的支持，渐渐从边缘步入主流。具体来说，“社会史”研究通过引入人类学观察方法，把某个区域的宗族、庙宇或社会组织作为观察对象，其背后的深层动机并非是对西方理论和概念的简单搬用，而是企图回应自20世纪90年代以来开始兴起的南方宗族复兴运动和庙宇祭祀风潮等独特的现实现象，并力求从区域历史演变中获得解释。

同时，“社会史”研究的崛起也有中国本土自身的传承谱系可以依托。比如，社会人类学中的“士绅理论”始终是“社会史”研究者所借助的最有力分析工具之一。“士绅理论”并非西方人类学脉络中的“西式”产品，20世纪30年代以来，以吴文藻和费孝通为代表的人类学“中国学

派”对之即有深刻的阐扬。因此“社会史”对此一传统的继承，在学科建制资源的分配中，具有毋庸置疑的合法性。

但“文化史”研究就没有那么幸运了。“文化史”在中国史学建制系统中的定位始终是模糊的。它既没有如“社会史”那样，从“区域经济史”向“区域社会史”转型过程中借助人类学理论和实践而成功地获得瞩目，也缺乏社会人类学“中国学派”隐隐遗留给“社会史”研究的历史正当性。因此，它想“造”旧体制的“反”，只能依靠在“社会史”这棵大树底下获得一些有限的庇荫而已。甚至常常还得以“社会文化史”这样的尴尬表述来获取自己的基本生存空间。

二、方法论的尴尬

如上所述，中国“文化史”研究并不具备“社会史”那样可资继承的传统学术谱系，也没有像“历史人类学”这般系统的当代社会科学理论可资借鉴，以促成自身表述的制度化、正当化。当“社会史”名正言顺地沿袭着“士绅理论”开拓的研究脉络向前掘进，并在诸如宗族的作用及其组织角色等方面有所探索和创获时，“文化史”研究则显得左顾右盼，无所适从，不知从何处下手建立自身的新学统。

“文化史”的尴尬状态表现在它始终被夹在“国学”研究和“社会史”研究之间，无法给自己准确定位。“国学”研究的用意是破解旧有“思想史”谱系对传统文化的忽视乃至无理批判。自20世纪80年代以来，“国学”基本上是打着“学术史”复兴的旗号重新获取其正当性的。从表面上看，“学术史”（国学）研究与“社会史”（底层）研究的取向完全不同。一个是重述和再释精英文人学统，梁任公、胡适、傅斯年、陈寅恪等人的思想在多年沉寂之后重新大热即是明证；另一个则强调“眼光向下”，关注的是那些原被精英排斥的所谓底层落后愚昧的“迷信”言行和遗物。

实际上，两者有相当一致的交集点，那就是均认为传统思想和背后所支持的相关制度有其合理的成分，通过“传统的再造”和“发明”，都能服务于当代中国的变革。只不过两者关注的层面颇有差异。

“文化史”夹在两者当中自然会显得颇为无奈。当它面对“学术史”时，因“文化史”研究本身就回避过多关注精英历史，以示自己区别于上层“思想史”的姿态，故无法与之苟同对话；当它面对“社会史”时，又在阐释工具方面无法摆脱“社会史”业已传承的历史人类学规范的桎梏与阴影，形成自身的独立品格。最后只能掇拾一些人类学剩余的理论匆忙装备自己。

具体的例子是，中国史学界引入“新文化史”的过程，实际上是对人类学中强调对“象征物”应予以特别关注这一派别的刻意模仿，比如对旗帜、服饰、艺术品、建筑所包含意义的探讨。早在20世纪80年代末，高毅曾撰有《法兰西风格：大革命的政治文化》一书，系统引进美国“新文化史”健将林·亨特的思想。可是迟至20世纪90年代末，中国史学界才在自己的研究中对此真正有所回应。其迟疑之处即在于，“文化史”研究无法和“社会史”研究的叙述框架做彻底的切割，因为中国“社会史”同样关注宗族、寺庙与日常生活中各种符号作为隐喻的支配作用。只不过，受费孝通先生功能学派解释的影响，大多数学者把注意力放在“民族志”式的基层社会构造的解读上，对底层生活符号和“象征物”的研究没有真正独立出来，形成区别于社会功能分析之外的有效方法。

20世纪90年代以后，中国史学界终于抓住机会，从“物质文化”的解读入手开拓自己的研究空间，特别是以探索“消费文化”为名开拓了“时尚”研究的新路径。这条路径的出现大致是为了回应和间接解读当代中国消费能量以惊人速度膨胀扩展的历史原因，试图阐明其根源在明清两朝已现雏形，从而把“文化史”研究建立在与当代思想沟通对话的基础之上。但问题在于，“消费文化”的研究致力于从比较的角度揭示明清士大夫奢华生活与当代大款的糜烂享受之间存在某种传承和呼应的关系，却

没有进一步揭示这种联系对士人和当代知识分子精神世界的影响，没有和“国学”或“学术史”研究形成有效的对话格局。因此，台湾有学者形容此转变为从“经世济民”到“声色犬马”。

另一方面，“物质文化”的研究也没有像“社会史”研究那样为“传统的再造”和复兴提供一种历史的解释，更没有为中国政治转型中文化层面的变化及其意义提供有说服力的说明。“物质文化”的研究还过多弥漫在怀旧感伤的氛围里，孤悬于一种文人式的自我欣赏状态之下。

“文化史”研究重寻出路的另一个路径是，依凭“建构论”的观点重构中国文化图像。如对中华民族祖先和其他符号的解构式阅读，或者是对某一地区文化被“建构”过程的梳理，都力图 and 以往思想史的“根基论”解释区别开来。但这种解读也有自我消解历史的嫌疑，极易陷入历史虚无论的泥沼。

“建构论”迅速渗透到了中国“社会史”和“文化史”的研究中，开始改变原有的学科布局。比如“性别研究”和“医疗史研究”的兴起，即是对国内风靡一时的“现代性”反思与批判风潮的协应。但细观中国史学界对“后现代”理论的接受史，我们会发现，凡是通过现代性批判进入历史语境的“文化史”研究著作，几乎都带有一种美化古代历史的倾向，似乎以前的一切都是那样美好，现代社会政治展现出的龌龊丑陋之一面恰好可以映衬出古代生活的优雅浪漫，与消费主义文化研究那怀旧式的沉吟冥想若合符节，几乎构成了一个等式：“后现代”=“前现代”（古代）。这样的等式完全与西方“后现代”从“现代”中自我引申出来的批判风格大异其趣。面对这个荒诞的等式，我只能说，在未来的“文化史”实践中，“根基论”与“建构论”必须有机地融合起来，才能找到出路。

除“后现代”理论外，“后殖民”理论也对中国“文化史”研究产生了一定影响。比如注重对“跨文化”语境的探索，特别关注各种“边界”状态下的历史纠结所发生的作用。但对“跨”语境的重视一旦走向极端，学者就往往会忽视“跨”与“被跨”文化内部历史特性的把握，并有可能做出错误

判断。

“文化史”研究中的相当一部分论著是打着“阅读史”旗号出现的，为此也涌现出了大量与阅读行为相关的历史资料。但国内的研究仍对读者心理、动机和阅读目的以及制约阅读取向的历史语境等层面缺少分析力度，似乎仍处于资料整理辨析的阶段。当然，这与中国缺乏有分量的能折射阅读群体精神世界的材料有关。故“阅读史”往往通过对“印刷文化”等课题的探讨展现出来，实际上变相成为“物质文化”研究的一个分支，无法独立构成一个规范性的研究派别。

三、“文化史”研究的自我拯救

这里所说的“拯救”大体包含两层意思：一是“文化史”研究如何获得学科建制内的合理位置；二是“文化史”如何在史学大潮的革新中真正能够从方法论的意义上获取自己的主体身份，而不是总处于某个学科的附庸地位。当然，前者的实现应以后者的完善为前提条件。

我认为，“文化史”要走出“孤悬”的困境，必须要在问题意识上与社会史，特别是政治史建立起真正的横向联合。而不仅仅是在方法论方面一味模仿西方“新文化史”的解读路径，在形式上追求所谓“独立”。比如，国内兴起的“概念史”研究就更注意国内社会语境的制约作用，而不是一味寻求“概念”本身作为语言的演变轨迹。《新史学》第三卷中的多篇文章在这方面做出了尝试。更为重要的是，“文化史”研究者应该形成一个共识，“文化”归根结底是“政治”的一种表述，应该与中国历史变迁中的复杂政治过程构成相互说明和印证的关系，而不是仅仅表现成和“政治”相脱离的独吟浅唱。当然，我这里所说的“联合”并非主张要简单地回到某种政治史的叙述轨道上去，或者与某种传统“决定论”式的政治史命题重新实现妥协共处，而是借助“文化史”的认知方法，争取对中

国历史上存在的重大问题做出崭新的解释。

“文化史”与“政治史”联姻的路向早已通过“政治文化”的研究取径表现了出来。在古代史研究方面，余英时的著作《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》可称典范。但中国近代一直面临如此复杂的政治变动，目前却尚未出现力作来阐明“文化”在什么样的意义上促成了近代政治格局的变化。国外有关近代中国“政治文化”的论著中，费约翰所著的《唤醒中国：国民革命中的政治、文化与阶级》对此做出了崭新尝试。我们应该将其作为一个重要的路标予以重视。

“文化史”研究受到国外“新文化史”典范的影响，越来越细腻地把触角伸向了日常生活的各个方面，细致到了如何观察“身体”与“感觉”之间的复杂关系。前不久，我收到一本名为《体物入微》的论著。书内的文章直接涉及“物”与“身体感”的研究，不但揭示出近代中国人肮脏感的产生或者在馨香祷祝中香气的仪式力量，而且开始尝试从食物味觉中感知身体的变化。这些都有助于我们理解“文化”的具体表现形态。但研究做得越精致，就越应该避免出现过度“碎片化”的倾向。因为现如今，“香水”和“眼泪”这样的微小题材都能写出大部头的“文化史”。如果我们大谈特谈的所谓“文化”不能与一些重大的政治历史进程重新建立起新的关联性，其结果只能是日益走向狭隘和自闭。

“新史学”十五年的一点省思^[2]

不久前^[3]在南京落幕的《新史学》集刊创刊十周年研讨会被舆论戏称为史学界的“春晚”。虽知是坊间戏言不必当真，私下权当同人关爱鼓励之语，聊以自勉，可细酌起来两者实难相互比拟。“春晚”披上的是全民过节狂欢的华服，营造家和事兴之象，毕竟底色衬托国家意志，主题面面俱到，教化意味浓烈。《新史学》自边缘起步，论者出语锋锐尖利，倡言新知，不免忤逆旧论、招人侧目，虽不肯久居史学界边陲，至今是否融入主流尚且存疑。一路磕磕绊绊走来，回望经年努力之成败得失，值得认真反思检视。姑妄言之，不妨把这些年的办刊实验概括为两个“模糊”和一个“效应”。两个“模糊”是“新”与“旧”之间界线日益模糊，“全球化”与“本土化”的隔篱不断拆除。一个“效应”是《新史学》编纂体系犹如八爪鱼般荟萃散播信息，目的是集群体之力，以防个人视界自限狭拘。

一、跨越“新”与“旧”的边界

近世以来，国人逐渐沾染上了不断崇拜新事新物的习惯，变革与求新的愿望常常相伴而生。此心理源于屡遭外人欺辱做出的本能反应，本无可厚非，关键若以趋新为名拼命舍旧，甚而弃之如敝屣，则极易养成崇洋不化的痼疾。“新”与“旧”相对峙，不时要相互转化，才保有生机，没必要演成死活对杀的僵硬棋局，国人明白这个道理经历了颇为漫长的

岁月。2002年，正逢梁任公先生发表《新史学》一百周年，九个学科的学者聚集北京香山，召开“中国需要什么样的新史学”研讨会以示纪念。会议之本意是要用更加密集的“趋新”言论去突破渐显落伍的进化史观。会前特请书法家张志和先生手书任公名句“历史者，叙述人群进化之现象而求得其公理公例者也”悬于正厅门口，就是想将此句作为议论鹄的，带有边继承边检讨的双重深意。

任公当年发明两大史观引领史学界，铸成趋新典范。

一是把史学当作培养“国民意识”的工具，讥讽国人只有家庭之念无国家认同之感，倡言以小我服从民族自立之大我。这是近代民族主义迅速崛起的嚆矢。只不过一旦“国民意识”塑造定型，难免压抑个人自由权利的张扬。特别是国家为动员民众，把民族主义编织成符合特定政治目标的耀眼旗帜。这面旗帜时常被反复高举，在凝聚民心民力的同时，极易造就盲目自恋与自卑的双重心态。

二是任公首倡研史目的乃是寻找人类历史发展之“公理公例”，这是进化论逻辑的别样表达。“公理公例”后来被频繁置换成“必然性”“历史规律”“阶级对抗”等术语，移植到各类历史教科书中，成为历史命定论信条的标准表述。任公晚年对此似有醒悟和反省，故多以“缘”“业”等中国古典辞藻注释历史演变之势，借以矫正宿命武断的直线进化观点，从崇“新”论调开始向习古风尚迁移，至此“新”言“旧”论之间才逐渐化解开殊死争斗的纽结。

2002年香山会议的主旨是想通过援引西方社会科学活水浇灌中国史学界之叛逆新蕾，剪除旧史残留的枯枝败叶。如今看来，这正是缺乏自信的表现，流露出难以自我救赎的焦躁情绪，与任公饥不择食吸纳西学精髓的迫切心理不谋而合。与晚清相比，2002年的中国的情况已大不相同，正面临后现代理论乘势崛起蔚然成风的时刻。于此时再大谈“公理公例”显然太属老套。可见“趋新”的主调大体未变，只不过在恋“新”之人眼里，西化的内容日益丰满，“趋新”的前景更加绚烂。任公作为当年

史学界革命宗师，一时成为今天的众矢之的，恰在于他老人家已不够“时尚”。香山会议遂以纪念为由，不自量力地担负起了批判半旧半新之中国史学的责任。现在看起来，当年九大学科学者荟萃一堂的设局难免有些刻意而为，话题多集中在社会科学入史的可能及其局限等问题的讨论上。不但任公的“进化”史观已属“旧”路，那些与西学新知无缘的所谓“旧”史学更是被悬置起来，冷落在了一边。

会议接近尾声，倒是有一个“旧”史学的李零先生跑出来讲了一段似乎与“新”全不搭调的话。他调侃说自己就是个捡垃圾的，因为考古学就是要别人丢弃的东西重新再捡回来发现它的价值。他说理论就像敲门砖，敲完门就要丢掉，不像有些古董当年被埋掉了，再挖出来就成了宝贝。比如人类学方法的移植，如果新之又新，也就不称其为“新”了，反而成为“旧”的了。“新史学”弄不好成了“新新人类史学”。他举苏东坡的话说“自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬”。这是从“新”的心态入手，反之“自其不变而观之”，“则物与我皆无尽也”。今人讲近代学术史经常碰到的窘境是，新学里面有旧学，旧学里面也有新学，其实是新学不新，旧学不旧，新旧的看法一下子变得复杂起来。故王国维先生说得对，学问应不分古今中外才是，否则“新”就变成了专门制造学界对立的一个字眼。

对比起来，2002年的香山会议，大家的眼光还是紧盯着“新”的一面趋之若鹜。日本建筑师伊东丰雄说过，近代主义思想即是一种将我与他人、内与外明确加以区分的思想，这个明快直接的观念为科学技术的发展做出了巨大贡献，代价是忽略了无法加以区分的灰色领域。伊东认为，日本传统建筑空间和人际关系就有不明确的模糊特点，只有把握这些特点才能保留文化的多元性。中国的情况何尝不是如此。令人欣慰的是，十五年后的南京会议风向渐转，已有不少人开始花费更多精力去探寻“旧”事、“旧”物、“旧”观点的价值。罗志田在观察梁漱溟对东方失语困局的认识时，就发现解释系统转换后，文化表述会呈现出失语状态。

他引述李文森的观点说，中西冲突大致分为两类，即“词汇转变”和“语言转变”。中国近代思想界不是移用西方个别词汇对传统历史观进行修修补补，而是全面照搬内里的思维套路，基本上属“语言转变”这一级，在依赖西学上早已病入膏肓。我曾听有人讥损说，我们只有根据什么东西不是中国的才能辨识什么才是中国的。文化无法自我表达变成了中国人持续的深层焦虑，一味趋新也许只能加重失语的病情。十五年来，中国史学界为摆脱如上焦虑状态曾尝试过以下几个变革思路。

一是“事实重建”。这条路容易被误解为乾嘉学派再现江湖，只知埋头具体细节的复原，徒劳地寻找所谓历史“客观性”。在我看来，“事实重建”派恰恰是捡回了主流史学有意无意丢弃或遮蔽的那一部分史实，重新赋予其应有的位置，不但不显“客观”，反而蕴含有另一种强烈的主观意图在内，是典型的“后现代”取向，只不过他们不便明说而已。这与李零于十五年前所讲考古学的“捡垃圾”之意颇为近之。

二是在估测旧观念的价值时，尽量剔除所谓“后见之明”。这无疑已是常识，可是我们好像觉得不把古人观点简单粗暴地当作批判解剖对象就已经对它们礼遇有加，仍然隐隐抱着一种居高临下的施舍心理。没有认识到，古人的历史观并非如封存在博物馆展柜里的化石，只能隔窗观望，实与今人的鲜活境遇密切相关，甚至可以替代通行的进化轨则，直接作为获取历史教训的依据。自陈寅恪先生提倡对古人应具“理解之同情”，观察立场尽量与之保持同一境界后，史学界基本不会再有人自诩比古人高明而对其言行妄加非议。明显的例子是当年评价革命党与立宪派互斗，经常还会读到嘲笑任公为阻挡革命的“跳梁小丑”或“野心家”之类的轻薄言论。革命党形象则很像老电影中的脸谱化人物，一律拔高成舍己为公、义薄云天的大英雄。现今若有谁再这样臧否人物肯定会被笑为无知，说明世人虽未必真有资格有能力与历史上的各色人等站在同一境界之上，却已多少能体会他们面临人生抉择时的不易。不过史学界似不应仅仅止步于揣摩古人心境，好像古人行事与己无关，自己仍

有资格权充一位旁观式的高明品评者。须意识到“古”未必劣于“今”，“今”未必胜于“古”，特别是在文化传承方面不但不应鄙薄古人，更要对其应对时势之委婉心曲抱持相当敬意，才有可能准确发掘经典内涵以为现实参照。

近年“概念史”研究热度不减，成果迭出。“概念史”表面上标榜“趋新”，力求与传统思想史学术史划清界限，但骨子里仍坚持紧贴古典或近代文本发言，阅读材料和细致勾画史境原委的意图实则偏于“趋旧”。最直接的例子是黄兴涛所撰的《重塑中华》一书，书中大篇幅叙述“中华民族”概念的源起流变。“中华民族”看上去纯粹是个近代概念，不管最初发明者是谁，都与塑造现代“国家”观念的意图密不可分，与中国古典思想难以搭上瓜葛。“中华民族”的基本要义是要摒弃种族区隔，尝试在同一个空间内容纳、共享多民族的文化资源，以此为基础组成一个政治共同体。这个思路表面上阐述的是一个现代观念的形成样态，因为其终极指向仍是“国家”，但在融汇多族群为一体的构想方面传承的完全是古典“大一统”思路。“中华民族”概念是由立宪党人提出的。他们是清末君主立宪的首倡者，故从“大一统”思路出发阐释维系中华统一之局理所应当，也似乎更为“趋旧”。然而，如果站在现代“国家”的立场观察，从中华民国到中华人民共和国，无论是疆域规划还是民族兼容政策的制订均大体继承了清代“大一统”的治理方案。因此，“中华民族”的提法又可谓“旧”中蕴“新”。

与之相对立的革命党，在发动反清运动之初，谨守“夷夏之辩”的宗旨，大谈“反满兴汉”的种族纯化论。其建立民主国家的革命动机可谓全新，使用的论辩工具却多属旧论，一点也没有什么新意，无外乎“非我族类，其心必异”之类的老套说辞。可是他们对种族关系的认知却又与现代西方国家的族群理论颇为近似。西方人种学在研判一个文明体的组成模式时，往往一律认定，由于对血缘和人种的自我认同意愿过于强烈，族群之间的边界设定必然是清晰严格、不可混淆的，这才是酝酿政

治冲突的最终根源。他们把这个判断直接移用到中国历史的认识之中，却没有看到中国内部延绵长久的所谓“夷夏之辩”不是一个种族观念，而是一个文化概念。夷夏之间虽有族群身份之别，却可以通过文化的相互涵化冲淡彼此的界限。革命党所使用的恰是类似于西方族群理论这一套，故意回避了夷夏相互转换的古义，其论述又特具“趋新”色彩，故而具有强大的煽动力。

由此可知，一种历史认识确曾可能同时包含着“新”与“旧”多个层面，关键是史学家在面对具体语境时，往往喜欢挑取那些更方便作为现实工具加以使用的资源。一个具体例子是，美国“新清史”刻意强调满族人的族裔身份对建立清朝统治的决定性作用，硬是夸大说清朝统治与明朝正统绝了缘、断了线，铸造出新型帝国自成一格。仔细辨析起来，“新清史”之所以“新”，不过就是运用西方族群区隔理论重新破解“大一统”传承谱系的一个尝试。“新清史”强行把满族人与汉族人的文化品性做严格区分，其外貌虽与“夷夏之辩”的旧说相类似，却不理解中国“夷夏之辩”相互转化的深意之所在。故从“理解之同情”出发，有可能意识越“趋旧”，对中国历史的了解程度就越深。相反，越忙着表面热闹地“趋新”，对中国历史的感悟能力却相应变得越低。

又如晚清学人喜谈“统”的构造和延续。康有为就大谈“通三统”。“三统”旧说追慕的是远古“三代”，貌似也是一种退化论式的提法，好像时代越古世道越精彩，这是明显“趋旧”的思路。然而到了康有为手里，“三统”居然倒转过来，融入了“进化”的意思。“三统”不是往后看，而是指向未来的“大同”之境。在古人眼里，“大同”是对过往世界的想象。在康有为的预想中，“大同”却是连先进的西方民主国家一时都难以企及的未来幻想世界。你说，康有为是“守旧”还是“维新”？结论不言自明。

二、消弭“本土化”与“世界化”的二元对立

十五年来，为了应对西化浪潮的侵袭，中国学界发明了一个词叫“本土化”，专门用来抗衡无孔不入的“世界化”或“全球化”。多年讨论下来，对“本土化”的定义似仍未达成共识，只是笼统地认定要尽量少用西方理论，发展自身的认知能力。实际上，虚拟出的所谓“本土”与“世界”的对立本来就难以准确界定。经过百年淘洗激荡，很难说学界使用的哪个名词就是纯粹“本土”的，哪个名词一定就是纯粹“世界”或“全球”的。把两者判然二分也有把“世界”机械地等同于“西方”的嫌疑。近些年流行一种说法叫“早期近代论”，这是美国中国学者特别喜欢使用的一个标签，大意是指中国历史内部绝非以往“冲击—回应说”所断定的那般僵化停滞，而是早已蕴育着类似西方那样的“近代化”因素，只是这些近代因素出于某种原因未被发现和调动出来而已。不可否认，这些学者怀着对中国的美好感情，竭力辨识中国历史上具有不亚于西方的进步动力与发展潜质。这也是中国学界最喜欢听到的一种论调，正可通过外国学者之口进行自我麻醉，借以克服多年紧跟西方形成的自卑感。但“早期近代化”的提法显然仍立足于对“近代”因素的寻觅，并以之证明中国历史演化机制具有自我修复和再生能力，所谓“近代”的提法是一种“西式”发明，中国只是被动接受的一方。论证中国早有此要素，顶多为中国学界在西方人面前挣回一点面子和自尊心，却难以深谙中国思想本身内存的语法规则。正如有些学者坚持不懈地幻想中国曾经出现过“科学”“民主”一样，结果多半只能徒劳无功。

把“本土化”与“世界化”做截然二分的处理，容易重新把自己固封在自我陶醉的情境之中，好像只要执拗地寻找出足够丰富的内发衍生型文化要素，就有了对抗西方的本钱，或者意淫式地想象中国文化就是西方的未来。我以为，与其执意标榜“本土化”，不如通过对历史过程的细致描述积累更多微妙的观察经验。任何理论只具有对个别经验的凝聚和提

炼作用，它可以防止经验被缺乏节制地滥用而流于琐碎化，却无法普遍通用。理论提炼的成功与否首先取决于局部经验是否勾勒得足够丰满细腻，也包括研究者选择题材对象时是否具备足够的洞察力。

以“华南研究”为例。从表面上看，“华南研究”一开始就给自己贴上了鲜明的地域标签，很像是刻意经由某个局部单位的深描，寻找一种特别“本土化”的研究经验。对宗族、户籍、沙田、祭祀等特殊地域标识的辨析，目的是寻求一种纯粹“地方性”的意义，以便和“世界化”的普遍性解释相对抗。实际上，“华南研究”的真正目标不是对局部历史表象的彰显，而是要寻找历史演变的贯通性法则。比如，对民间祭祀系统到底是遵循“正统化”“标准化”还是“地方多样性”规则的争论，就昭示出地方社会与“文化大一统”之间既对立又妥协的微妙关系。无论是对华南本地要素的梳理，还是寻找其中认同中央王朝的迹象都是长期刻画历史细节的艰苦劳作，不是简单标榜“本土化”立场就能天然获得强大的阐释权力。

“华南研究”虽从“地方研究”起步，却已经开始注意与中央一级的“帝王之学”乃至世界体系进行对话。赵世瑜在此次会上提交了一篇文章，其中就以“结构过程”和“礼仪标识”作为“华南研究”的主要方法。大意是地方性研究经过对各种时空要素不断反复加以凝练，最后整理成序。这些要素被“结构”的过程也是地方历史演化图景逐渐清晰表现出来的过程，同时也为地方性因素进入“世界化”格局提供了传输渠道。最突出的例子是丁荷生与郑振满所做的闽南祭祀圈与东南亚贸易网络关系的探查，描绘的完全是一幅中国与东亚乃至世界进行交往的全新图景。所以郑振满有一次做讲演才敢说：这回我要讲一个从泉州出发的世界史故事。这是源自对家乡历史足够熟稔后的自信，同时也消解掉了“本土”与“世界”之间相互对峙产生的紧张感。

再如近年孙江带领的团队对“历史记忆”所展开的研究，同样具有破除“本土”与“世界”对立隔阂的作用。我们过去的历史观太容易陷入强烈的意识形态诉求，最常规的做法就是有目的地选择某些历史材料，主

观圈定其天然具有客观性质，然后据此串联图解出一幅带有终极目标的普遍前景。“历史记忆”研究撕破的就是这类政治神话，揭示在客观性外衣包装压抑之下人情人性如何呈现其多样与歧义，历史的温度经此减压过程被慢慢地触摸感受。从方法论的角度说，无论是“逆推顺述”还是“倒放电影”，都是要克服当代人对历史发生过程嵌入过多无理想象和草率判断，叙述而非阐释的力量通过记忆重构缓缓显现，“动情的历史学”终于有机会登场了。

对文化汉奸与南京大屠杀的再叙述就是个例子。“汉奸”作为一种政治污名，是根据政治审判的普遍逻辑强行设定的，落到谁的头上都会成为原罪。身背“汉奸”罪名的个人在以前的历史记述中全无自我辩解的可能。可是如果把污名化的“汉奸”角色倒推回当时历史情境发生的起点重新展开叙述，其复杂程度绝不亚于罗生门式的诡异场景。起因在于政权合法性对“汉奸”身份的认定既有很大随机成分，也无法涵盖具体个人经历的多重意义。这说明今人自以为是的正义审判有可能对历史真相或多或少进行了扭曲和删改。有趣的是，对南京大屠杀现场进行抢救性调查的最早倡议者竟然是几位对中国抱有友好感情的日本友人。也就是说，在相当长一段时间内，南京大屠杀在中国人的记忆中基本是缺席的，而唤醒这种记忆的恰恰是原来属于敌方阵营中的友好人士，正可谓你中有我我中有你。这说明，对个人经历的书写和彰显早应纳入历史记录的序列，至少应该寻究其与政治合法性既有叙述的对应关系，这与“事实重建”的趋向异途而同归。经过多种方法的交互借鉴，虽不奢望彻底撼动主流叙事逻辑，却可丰富历史认识的诸多面相。

三、“八爪鱼”效应

十五年前，在香山召开的“中国需要什么样的新史学”会议主要目的

是“趋新”。在创新旗帜的感召下，九个学科的优秀学者欣然参与讨论。回顾当日情形，作为会议发起人之一，我心里确实淤积着一种强烈的自卑感，一开始就把中国史学当作一具僵死的木乃伊，心中企求一股外界刺激促使其分解蜕变。在激越求变心理的支配下，诸如以下一些似是而非的念头多多少少影响了会议的导向：中国史学缺乏理论，只具史料收集之责，必须等待西方社会科学理论的输入才能完成自我救赎。当年邀请参会者时曾提出一个原则，那就是无论属于哪个学科的学者，只要处理的是历史资料，均可纳入“新史学”之列。这种貌似包容多元的设想实施效果却是得失参半。一方面，是九大学科的学者讨论起来交锋不断，热闹非凡。尽管各类学者在方法使用上存在不小差异，难以达成共识，毕竟实现了多学科交叉互动的预期目标。另一方面，因近世史包括明清史学者相对而言并不避讳借助社会科学方法处理史料，研究古史的学者则比较喜欢恪守多年形成的治史习惯，很少公开明确表示自己运用社会科学方法治史，故不被视为“趋新”之同道，遂导致古史研究高人完全被排除在会议之外，“新史学”讨论有陷入一小撮人自说自话的危险。

十五年后，南京会议筹备期间最初设计的标题是“中国需要什么样的历史学”，字数完全与香山会议一致，只是改动了一个字。隐去“新”字乃出于两点考虑，一是十五年来中国史学的发展已不必用“新”字刻意标榜，而是更强调“新”“旧”之间如何对应转化。这次会议有意邀约古史研究者参与，不想以“趋新”为名强行划界断限、自陷藩篱。南京会议的与会者包括了从“40后”到“80后”各个年龄段的优秀学者，以展示不同时段不同风格方法对史学现状思考之异同。这样筹划起来，学科交叉互渗的色彩虽被淡化，多元争鸣的样态却并未消失。

当年《新史学》集刊创刊时曾提出各卷邀约专人轮流主编的构想，我将其称为“八爪鱼模式”。“八爪鱼模式”不只是一种编辑刊物的思路，也可扩到新史学运动各项活动的组织过程中，“新史学&多元对话系列”丛书的运作即是一个例子。从最初崇拜西方式宏论，一味

趋“新”破“旧”，组成小圈子作自闭式讨论，到重审“新”“旧”之别，兼顾平衡理论思辨与叙述手段之间的张力，均体现出所谓“新史学”理念并不在于呼喊的调门有多高，更应如一张灵动的大网，把触角尽量伸向四面八方，或像是一座兼容多种尝试的思维容器，酝酿出启人心智的思想。

注释

[1] 本文原载于《中华读书报》，2010-04-23。

[2] 本文原载于《读书》，2018（01）。

[3] 2017年9月24日。——编者注

重估“大一统”历史观与清代政治史研究的突破^[1]

清代政治史研究的一个重要课题是如何看待清朝统治与前朝的区别，也就是说要明晰其统治的特点是什么。一般观点认为，一统中国疆域并实施有效治理是清朝统治最为成功的历史经验。元朝在中国历史上曾经拥有最为广大的领土，可实际治理的有效程度并不高。宋明两朝总为北方“夷狄”侵蚀包围，宋朝在辽金进逼下不断裂土赔金，明朝受到瓦剌人和满族人袭扰，双方关系时常处于战争拉锯状态，致使北方军事分界线不断移动，故都谈不上真正的“一统”。只有清朝把相互对抗摩擦的不同族群整合进了一个幅员辽阔的空间之内，大体实现了共融共处的目标。一些清初帝王如乾隆帝也认为，如果从“朝代间比赛”的角度评估清朝统治的独到之处，那么其超越前代的功绩主要就体现在“一统天下”并实施了有效治理。至于依靠什么力量或采取了什么方法达到了“大一统”的目的，对此应如何评价，历来清史研究者的观点却多有分歧。

比如，钱穆先生就把清朝统治的特点定性为“部族政权”，说其不同于“士人政权”，以区别于明朝和其他汉族王朝。所谓“部族政权”是指其统治权力仅仅掌握在某个文化弱勢的族群手里，而相对处于强势文明地位的汉族人难以分享到利益。因此疏离于文明中心的族群一定是私心的，故属于“异族政权”。这个政权采取之一切措施，便不好算是政治制度，而只好算是一种法术，一种控制政权的手段。满洲部族凌驾于汉族读书人之上，是一种部族专制，而非皇帝专制。^[2]在钱穆眼里，清朝对

中国疆域的控制虽然宏远辽阔，却始终沾染着野蛮色彩，并不具有正统性。钱穆并没有说明既然是出于“私心”，那么满族人入主中原后为什么能迅速扩张至四方，最终控驭广大的国土和众多生活于其上的民族。显然，这种说法仍习惯于把满族人当作一个迥异于汉族人的特殊群体加以看待，特别是把满族人整体当作汉族士人阶层的对立面予以贬斥。

另一种论点则沿袭了“汉化说”的思路，认为凡是历代属于少数民族统治的族群一旦进入汉族人聚居境内，几乎毫无例外地会被汉族人的文明所同化，其政权统治方式也会移用汉族人遗留下来的治理风格。这些少数民族在统治策略的实施上只有“学习”的资格，他们几乎不可能真正拥有独立的政治与文化品格。满族人对中国的统治自然也不例外。

其“大一统”的构思不过是《春秋公羊传》中所昭示的儒家经典表述的延续而已。这套说辞与钱穆对清朝政权性质的负面观点十分相似，明显受制于明代中叶以后流行起来的“华夷之辨”思维逻辑，也间接隐约受到晚清革命党人和理论家“反满兴汉”民族主义言说遗留的影响。比如，晚清反满口号中“非我族类，其心必异”的说法，未尝不会以比较学术的方式在史学研究中被变相表述出来。“华夷之辨”基本上把汉族人的文化价值高置于其他族群之上，并以异族吸收汉族文化的程度作为衡量统治合理性的标准。如此论述肯定对近代以来清史研究的叙述模式起到了不小的支配作用。

当然，这种老旧的历史阐释观念近些年开始遭到不断挑战，美国中国学界兴起的“新清史”研究就以强势介入的姿态开启了另一个争论空间。“新清史”认为，清朝统治获得成功并非沿袭明朝等汉族王朝积累下来的历史经验和统治风格，而是更加依赖其“满族特性”，以及在此基础上对不同民族区域政治文化传统的协调与统摄。因此，“大一统”局面的形成并非如“汉化模式”所说是学习汉族王朝统治经验的结果，而恰恰是融汇了不同民族地区习俗而造就的平衡格局，汉族经验只是整体民族格局内的一个平行组成部分，其文化特质对这种局面的形成只起到了部分

支撑作用。“新清史”秉承西方古典“汉学”的研究思路，特别注重汲取其对西域、中亚地区以及西北、东北疆域等地的探索成果。致力于辨析边界地区宗教、语言、民族、文化的冲突和融合问题。在史料的收集与运用上，“新清史”借鉴了西方汉学重视民俗调查与遗址考古发掘的治学一脉，相当关注对满文档案的利用和对满族习俗的考察，并从中寻求非汉族因素在清朝统治风格中所起的作用。

然而在我看来，“新清史”研究者本身仍然难以摆脱西方历史思维模式。他们把清朝对“内亚”地区的拓展和统治比拟为近代西方殖民主义者对东方世界的扩张征服史，同时又把清朝统治框架内的边疆区域如西藏、新疆地区比拟为具有现代独立文化特质的弱势族群聚居地，认为在清朝入主之前这些地区早已存在着属于特定区域的宗教信仰与文化自主内涵，暗示其在当代政治境况下拥有潜在的民族自觉权力。这套以现代西方民族主义兴起的模式比附清朝统治的逻辑，其背后可能自觉或不自觉地隐藏着某种政治意图。按照此思路，“大一统”的整体政治布局被拆解成了不同族群对各自文化的守护与传承，对某个局部传统的认同恰恰是清政府统治维系广大疆域控制的基本条件，而“江南”地区以汉族人作为中心所持守的“道统”传承与之相比就显得无足轻重。因为在他们看来，建立在“汉化模式”基础上的“大一统”观，恰恰是消解各民族文化的多样性，以推行一元化专制统治的历史根源，是应该被清算和抛弃的。

对清朝“大一统”治理格局进行重新解读的另一种尝试是把“华夏”世界理解为从边缘建构而成的结果。中国台湾学者王明珂就提出了“华夏边缘说”。在他看来，中国历史的演进图式固然存在从中原地区播迁开来再向周边地区辐射的现象，但中原核心文化同时也被边缘地区的少数民族吸收改造，重新被纳入当地的文化系统中，形成地区性的传承脉络。这些脉络中既包容有汉族人历史的遗迹，同时又体现出地方特色，确立了自身不同于汉文化的区域性传统。比如汉族的英雄祖先故事在徙边后，常常被西南民族搬演为自身的血缘凝聚和分化故事，从而使分布

于华夏疆域边缘的各个区域性传统如群星般各自闪耀，衍化为自身的源流叙述，这些叙述同时也与内地的历史叙事有着某种潜在的呼应和关联。正是在“华夏”的整体格局下，各民族得以充分展现出自身文化“异”中有“同”，“同”中存“异”的气质，最终勾勒出了中华民族共同体边界的面貌。

从表面上看，“华夏边缘论”的观点貌似一种后现代的“建构论”，意即凡是有关中华民族历史和源流的观点均是近代民族主义知识分子建构的结果。实际上，其主要论点与“建构论”有很大区别。“华夏边缘论”把中华共同体周边族群播迁演变的历程看作一个长期与中原地区融合互动的历史，而非仅是某一个特定时期靠文人想象构建起来的短期行为，或者说中华民族的形成和融合并非是一种简单的话语呈现。这是与后现代论述的着力点完全不同的地方。^[3]

对“大一统”历史观的歧义理解还有一种论点值得注意，那就是20世纪以来兴起的“东亚论”。“东亚论”大致源起于近代的所谓“大亚细亚主义”，主要由一些日本学者提出，其基本论点是不应该以清朝自身设定的“大一统”边界框架来理解中国乃至周边国家的发展历史，更拒绝再把中日关系定性为古典意义上的朝贡关系，而是以“东亚”为范围重构中国与周边国家的历史联系。“东亚论”的出现与日本在近代迅速转变成亚洲先进国家，从而极大地增强了自信力这一现象有关。日本学者借此机会重新评估日本在亚洲历史中的地位，认为清朝以中国作为东亚中心的历史应该重新改写，提倡所谓“华夷变态说”，意思是日本应该取代中国成为东亚的中心。虽然我们不宜直接把“东亚论”与当年“大东亚共荣圈”的侵略理论直接挂钩予以苛评，但“东亚论”提出的背后仍体现出日本急于争夺近代文明中心的焦虑心态。韩国学者近些年也提倡所谓“东亚连带论”，主张把朝鲜历史演变与中国、日本的变革进程连带起来加以认识。同样可以将其看作提高民族自信心和自尊心的一种举措，不妨视其为“东亚论”的延伸表述。如果说“新清史”借助“汉学”思维，力图通过重

新诠释“西部”的意义以解构“大一统”历史观的话，那么“东亚论”则企图重构“东部”历史格局以消解掉“大一统”历史观的解释力。一些中国学者最近提出了“东海论”的观点，即呼吁注意近世以来东亚历史从相对完整的融合状态走向分离的过程。其实也可以看作对“东亚论”的一种回应。^[4]

面对以上种种挑战，我以为，国内清代政治史研究要寻求新的突破，就必须首先对“大一统”历史观及其与清朝正统性的建立之间到底有何关联进行重新解释。以往的清代政治史研究基本上把“大一统”历史观理解为对疆域的广泛占有和有效治理，实际上是延续了清朝帝王对开疆拓土之功绩的自我期许。但是在回答“大一统”的政治文化内涵到底应该是什么这个重要问题上，却基本采取的是“汉化模式”，即认为满族人是在有效吸收了汉文化的基础上才获得了统治合法性。在清朝对周边地区少数民族统治策略的评估方面也突出强调其行政治理的逐步渗透过程及随之发生的实际效果。比如，对西藏地区的治理就比较强调驻藏大臣如何逐渐扩大行政权力，最终使得达赖喇嘛只具备宗教的象征意义。

比较而言，“汉化模式”的最大问题是只强调汉文化的同化力量，并突出强制性的行政权力扩张在推行汉化过程中所起到的突出作用，而没有洞悉满族人本身即是以少数民族身份入主中原，其对广大疆域实施有效治理的历史经验不可能仅仅凭借汉化这一种资源就能顺利完成，而是必须根据不同地区和族群的特点，对异质于汉族人乃至满族人的多样习性采取包容与吸纳的态度，寻求如何在“大一统”的政治框架下极力促成不同族群拓展出其各自的发展空间。仅就此而言，“新清史”强调清朝统治者对满族人特性的利用倒是对汉化史观多少会起到一点纠偏的作用。

清朝帝王对边疆地区实施治理的时候非常注意如何平衡当地传统习俗与行政干预强度之间的关系，如在新疆和蒙古地区采取符合民众生活习惯的伯克制度和盟旗制度，就是顾及异地文化特征的典型例证。又如对西藏的治理，乾隆帝鉴于驻藏官员在边地任职，多采取因循苟且的观

望态度，熬磨到升迁之日就急于脱身，故藏事多操于达赖喇嘛和贵族之手的现象，遂决定委派“干吏”前往，以加强中央对地方政治的行政控制力。尽管如此，乾隆帝仍明确给藏地佛教的发展预留下了足够的空间，比如他在简派驻藏大臣时挑选出的两位能干大员——和琳与松筠——都是藏传佛教的信徒。乾隆帝召见他们时一方面要其谨守中央官员的身份和职责，另一方面也表示他们仍可按黄教的习俗向达赖喇嘛等宗教领袖照行礼拜的仪轨。事后证明，和琳与松筠的信徒身份使得他们对藏地的宗教和文化十分了解，有利于更加因地制宜地制订相应的治理方略，同时他们也是朝廷的驻藏代表，必须有效贯彻清廷在西藏的行政意志。正是由于身兼两种角色，却又把握了适当的行事分寸，和琳与松筠治藏均能不辱使命，既执行了乾隆帝的地方治理意图，又最大限度地护持着藏地免遭过度行政化的侵蚀。事实证明，只有在行政干预与文化尊重两者达致平衡状态时，才会使藏地的发展趋于合理。传统清代政治史研究往往过多强调清朝政策在维护祖国统一中所起的作用，或者单方面突出清朝治理边疆在行政操作方面所表现出的有效性，而较少关注清朝在针对不同地区文化差异时采取了什么样的实际举措。

我认为，过度彰扬清朝“大一统”扩张对边疆地区进行的“同质性”征伐和行政管理方略多么有效，并不利于从更丰富的层面解析清朝历史的复杂性。相反，如果我们不仅把“大一统”简单地理解为对地域四界的扩张或中央政府由上而下对不同少数民族实施单向管理过程，同时也理解为对不同族群文化采取吸收融汇乃至兼容并蓄策略的话，清代政治史研究的格局与深度都将发生重要改变。

当然，分析清朝对不同地区族群实施文化包容政策，并不意味着彻底否定“汉化模式”具有某种合理性，否则我们就无法解释清朝帝王何以会如饥似渴地学习汉文化经典、不少帝王还具有相当高深的儒学修养这个历史现象，也无法解释清朝帝王与官僚在政治行动中对汉族历史经验的高效使用。我们也应该看到，清朝统治者所构造出的“大一统”历史观

并非完全照搬前朝汉族士人的文化传统，而是对之进行了刻意改造。比如，对儒家“道统”的消解，虽然有助于知识界摆脱“华夷之辨”的狭隘陈见，却从另一个角度严重削弱了士人阶层的思想批判能力。“道统”的坍塌造成了士林世界的普遍失语，这绝非罗列几个文字狱的具体事实就能解释清楚，而是关涉着士林阶层整体精神境界的变异和堕落。^[5]“大一统”历史观的这一复杂面相也是需要我们加以仔细审思的。

注释

^[1] 本文原载于《清史研究》，2010（2）。

^[2] 钱穆：《中国历代政治之得失》，141~145页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

^[3] 参见王明珂：《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》，北京，中华书局，2009。

^[4] 参见葛兆光：《从“西域”到“东海”：一个新历史世界的形成，方法及问题》，载《文史哲》，2010（1）。

^[5] 参见杨念群：《“道统”的坍塌》，载《读书》，2008（1）。

如何诠释“正统性”是理解清朝历史的关键

——《何处是“江南”？》韩文版序言

中国的清史研究包含许多传统议题，如清朝与明朝宫廷结构与制度的异同、超大疆域的控制与民间治理的得失、满汉关系的持续纠结、人口的爆发式增长与经济发展之间的关系等。持续沉浸于传统议题容易形成路径依赖。比如，有些学者总是喜欢刻板地强调明清两朝的连续性，仅仅把清朝统治的成功经验归结为对明朝体制的再现与模仿。甚至清朝被反复诟病的一些现象，如满汉冲突引起的民族压迫，也被断定为满族人受文明浸淫的程度不够，这是“汉化论”的核心观点。最近几年强势崛起的新清史突出强调清朝与前朝，主要是明朝，制度的差异性。由于清朝是以少数民族身份入主大统，同时又实际控制着有史以来最为广大复杂的多民族共存的疆域空间，这两个条件恰恰都是以往汉族王朝统治所不具备的。故在西方学者眼里，清朝呈现出了一种貌似西方的帝国气象。在我看来，这两个极端论述均有失偏颇，很容易为对方的批评留下口实。

当代一些学者大致沿袭了宋学家们的看法，即以宋、明王朝模式衡量清朝统治之得失，同时以汲取儒家意识形态的深浅程度作为判别文明优劣的唯一标准。他们假设，以汉族人作为中心打造完成的儒学系统在中国历史上一直占有无可置疑的垄断地位，其他民族要想入主大统，就必须以汉化为基本前提。然而，最近的研究表明，宋代以前的儒家对基层的控制力是极其薄弱的，它只不过是上层王权争夺统治正当性的工具，

并没有在乡村治理层面加以有效运用。至少我们没有足够证据表明在宋代以前儒家对普通老百姓的日常生活起着决定性的影响。朱子撰写《家礼》，率先把儒家礼仪灌注于乡村基层，才得以使普通民众有了接触道德教化的机会。可在此之前，儒学凭借什么样的渠道向下渗透呢？总不能仅靠个别“循吏”心血来潮式的短期推广就遍地开花了吧？也就是说，在宋代以前，并不存在有说服力的儒学制度化普及模式。所以，所谓的“汉化说”只不过是宋人构造出来的一套儒家思想早已遍行世界的想象性话语，对以往的历史解释力是非常有限的。这套自说自话明显高估了儒教统合政治与社会资源的能力，容易堕入文化决定论的窠臼。

我们要知道，“汉化论”背后隐藏着一套令人尴尬的历史逻辑。宋代留给我们的印象总是被北方的辽金政权进逼勒索，军事上屡战屡败，领土日益缩窄。钱锺书先生有个幽默的比喻，他说宋的国势远没有汉唐强大，宋太祖睡的还是卧榻，到了南宋，那张卧榻更从八尺方床收缩而为行军帆布床了。既然“一统”格局终成一梦，宋人自然要加倍努力培植文化优越感，突出主张种族之间的交往不应以武力取胜为准，想借此面对辽金威胁时仍保留心理上的优势。“夷夏之辨”在宋代兴盛，即起因于疆域狭小引起的自卑感，也与宋儒企图用文化优势弥补军事衰败的脆弱心理有关。对此微妙的局势，论者不可不深察明辨。

儒家文化固然在宋明时期以相当稳健的姿态向宫廷和民间进行双向渗透，最终成为主导意识形态。但仅凭源自“夷夏之辨”影响的“汉化论”不足以明了清朝如何获得了统治的正当性，很容易拘囿在对少数民族的妖魔化想象里不能自拔，从而无法理解清朝何以能够实现《春秋公羊传》中预设的“大一统”格局，以及重新构造多民族共融共存局面的真正意义之所在。往远了说，植根于宋人舆论的“汉化论”同样无法解释汉唐王朝形成的历史特点。自古以来，种族身份与文化认同的关系并非始终处于剑拔弩张的对峙状态，而是因时而变。自秦朝一统天下，来自西北的秦人就有混血夷狄的嫌疑，唐人身份杂糅胡汉已几成定论。故陈垣

先生在《元西域人华化考》这本著作中谨慎地使用了“华化”而没有沿用“汉化”的表述。我以为是相当明智的选择。

另外一种极端的论述源自新清史。新清史假设清朝是与明朝完全不同的王朝实体，力主沿袭拉铁摩尔“从边疆发现中国”的奇特思路，把清朝的历史看作是“内亚性格”的展示，是一种征服王朝的类型。新清史聚焦于中国是否为“帝国”的讨论，力图把清朝对西北版图的治理与西方的帝国统治特性相接榫，据此联想两种帝国形态的异同，以摆脱对中国传统历史叙述的依赖。比如，他们热衷于考证在欧洲人的眼中，何时中国成了一个“帝国”。在他们看来，13世纪，虽然马可·波罗已经称元朝为“帝国”，但马可·波罗以契丹（Khitan）Catai一词指称的帝国，指的是成吉思汗和忽必烈汗的蒙古大帝国（Yeke Mongghol-ulus），位置在中原北部疆土一带，而不是指中原地区。在马可·波罗的游记中，今天覆盖“中国”一词的地域，在蒙古人的地理概念中，只被称作“蛮子”（Mangi），也就是前南宋的畛域。

直到17世纪中叶，西方仍然仅仅把中国看作是某个“地区”或“王国”而已。17世纪中叶以后，随着满洲人征服中原，建立大清国，其开国功业明显让欧洲观察者感到其表现出了一种帝国本色。清朝统治聚合了多元种族，在欧洲人眼里，必然与神圣罗马帝国（962—1806）、奥斯曼帝国（1299—1922）、莫卧儿帝国（1526—1857）和俄国罗曼诺夫王朝（1613—1917）等西方帝国相类似。如果日耳曼、莫卧儿、土耳其和俄国能被称为“帝国”，中国理所当然也可被称作“帝国”，它的统治者——皇、帝（或者汗）——自动成为帝国的皇帝。这在18世纪以后的欧洲各种语言论述中已达成共识。

正是接续了这一“共识”，新清史学者提出了他们的核心见解，即可否不经质疑地直接将清朝等于中国？难道不该将其视为“满洲帝国”，而中国仅是其之一部分？新清史史学家倾向在“清朝”与“中国”之间划下一条界线，避免仅仅称呼清朝为“中国”，也不仅仅称呼清朝皇帝为中国皇

帝。为了论证清朝不是标准意义上的“中国”，新清史在清朝的制度运作里努力寻找其区别于明朝的“满洲特性”，发现其建构的皇权是引自中国和亚洲内陆其他地区两个不同政治秩序的混合体。例如，清廷中显著的藏传佛教成分、清朝的多语共用现象、从非一般正式渠道处理官方事务的偏好、对西北边疆地区的重视与经营等。

这样一套论述模式对习惯听取“汉化论”的陈词滥调以致耳朵里能磨出茧子的清史学界来说，的确给人耳目一新之感。新清史企图用“帝国”的概念，既涵盖明朝以来汉族人统治的历史模式，同时又兼顾满族人在西北东北发明的独特治理技术，以取代中国传统叙事脉络里的清史研究，不能不说开辟了一个新路径。但我以为，弊端也由此而生。因为新清史学者固然看出清朝在亚洲内陆的政治运作与明朝相比存在着差异，却硬性地把明朝列入“中国”，并把清朝实施的内亚政策与“中国”历史相切割，使得“亚洲内陆”与“中国”处于截然对立状态，然后再试图用“帝国”这个西方术语做黏合剂，生硬地拼贴两者。

问题在于，这样的拼贴术并没有确切指明是什么样的因素使得亚洲内陆和“中国”能够整合在同一个王朝的统治之下，或者说清朝凭借什么样的政治理念获取了广大疆域中精英与民众的广泛认同。简单移用西式“帝国”的解释是无法回答这个问题的。因为，新清史对“帝国”的模仿式叙述，太具有功能论的色彩，他们假设清朝是个类似西方的征服王朝，一切的文化因素都附属于开疆拓土的功利性选择，无论儒教还是所谓“满洲特性”只可能是皇帝在这种选择过程中采取的变通策略而已。这套说辞貌似新颖，却无法回答清朝成功进行统治的深层合理依据到底是什么。所谓“内亚性格”的输入只能说明清朝在军事扩张和政治治理方面变得更加灵活多样，但并不能证明其理所当然地获得了正统地位。换言之，整合“中国”和“内亚”的关键不能照搬西方的“帝国”概念，而仍必须从中国历史形成的固有脉络中寻找答案，这个答案应该与传统的“汉化论”叙述严格加以区分。无论是哪个族群的人当了皇帝，无论是汉族

人、蒙古族人还是满族人，都无法绕过政权如何获得“正统性”这个关键问题。清朝自然也不例外。

中国历代任何种族在夺得大统之际，首要考虑的都是如何确立自身的“正统性”。“正统性”包括三个核心含义。一是“大一统”，即王朝需要占据足够广阔的疆域，同时具备上天赐予的德性。二是需要制礼作乐，董仲舒就说过：“王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。”三是以中国之地为本位，“内诸夏而外夷狄”，处理好民族之间离合聚散的关系。这第三条最容易被新清史学者所引用，作为自古“中国”与“夷狄”相互区隔的证据，或者当作清朝“内亚性格”形成的渊源。其实，如果仔细辨析“正统性”的获得过程，中国之地从先秦时期开始就不断出现张弛伸缩的态势，“夷狄”身份自然随之变通不定，往往被包含在“大一统”的论述之内，并非总是处于非此即彼的对立状态，其关键在于统治者是否真正采取德政。

古代记史有正闰之说，有王霸之辨，还有正史、霸史之分。如果谁被写入霸史，就会处于闰位，失去正统位置。这是每个统治者都心存敬畏的标准，丝毫马虎不得。唐代的王勃就主张唐朝直接继承周、汉，魏晋以下皆是闰位。元朝是蒙古族当政，在汉族眼里当然处于闰位，是霸道的典型。这些历史书写规则给同样是少数民族的清朝皇帝很大压力，使他们不得不认真对待正统性问题。

正闰位的历史书写规则往往以区分“正统”与伪、贼、蛮夷的界限为己任，在宋代遂成显学。正闰与王霸问题相对应，昭示出仅靠武力平定天下是得不到“正统”地位的。清朝入关后面临的正闰问题非常突出，一是清朝以武力灭掉明朝，有用“霸”的嫌疑，二是满族以少数民族的身份入主中原，易遭夷狄篡权的指控。这正是新清史研究的盲点：他们误以为仅靠军事征服就可立足于天下，可以丝毫不顾及文化层面的考量。

欧阳修在《正统论》中有一个对“正统”的经典定义，他说：“正者，所以正天下之不正也，统者，所以合天下之不一也。”用这个标准

衡量，清初的统治者虽开疆拓土，征服各类族群，占据前朝无所匹敌的广袤空间，却也只具备“合天下之不一”的功绩。要博得正统之位，还须尽量剔除异族的膻腥，遮掩强霸的面孔，否则就与“伪”“贼”和“蛮夷”的称号脱不开干系，在正统的谱系里找不到位置。为了摆脱困境，雍正帝采取了一个聪明的论述策略，他刻意模糊种族的地域性，把它纳入“大一统”的解说范畴。他说，远古帝王和圣人都曾拥有东夷西夷的身份，因此，蛮夷称号并不限于一时一地，也不会为某个族群所特有。这就把华夏与蛮夷的边界变成了一个可以自由变动的体系。

清朝皇帝还引用了《北史》中的一段话，说“南书谓北为索虏，北书指南为岛夷”，相互攻讦，谁都看不起对方。这段文字说明了一个道理，“汉人”的身份也是不断变化的。谭其骧先生曾考证出湖南人的“蛮族”血统就是一个很好的验证。由此可见，清朝皇帝早已打破了“汉人中心论”，这却并不意味着他们放弃了中国的“正统”资格，另外开辟出一个什么具有“内亚性格”的帝国。也许恰恰相反，清朝对获得“正统性”的重视程度反而远高于前朝，并希望接续前朝的正统谱系，与之形成一个连续体。满族人入关之初就打出剿灭闯贼，为明朝王室复仇的旗号，其寓意也在这里。所以，在新清史和“汉化说”的争论中，一些学者频繁使用“汉化”这个词描述清朝的历史实在是个误读，因为中国历史上从未存在过纯粹的“汉化”理论。

即使摘出一些最激烈的“夷夏说”言论做点分析，也发现其不过是一种广义的“华化论”而已。在传统的历史叙述中，统治者只要有拥有“德”性，推行王道政治就可居正统王位。哪怕最重“夷夏”区隔的宋人也说正统霸统之别，端在于是否“以功德而得天下者”。秦朝短命的原因就在于虽有一统之局，而历数不得于天，治乱不得于人，所以不能称正统。这与秦人是否具有西北的夷狄血统没有太大关联。故那些强调“汉化”的学者无异于授人以柄，给自己挖掘了一个陷阱。

史上最激烈的夷夏对抗言论当推郑思肖的《心史》。郑思肖断言，

夷狄行中国之事曰“僭”，人臣篡人君之位曰“逆”，并说圣人、正统、中国必须合体而观，得天下者如果是夷狄入主未可以言中国，得中国者因多有统而不皆正则未可以言正统，得正统者未可以言圣人。这几条入围文明的门槛条件实在太高，把它们统统加诸清朝人之身未免过于苛刻，但其又是促使其“中国化”的内在动力，这并非“汉化”的狭隘种族观所能解释。

如何理直气壮地持有“正统性”的资格，是盛清时期几个皇帝殚思竭虑急需解决的重要课题，乾隆帝修正史官对杨维桢历史观的评价就是个突出的例子。杨维桢虽为元朝臣子，却继承宋朝人的书写习惯，以“道统”配合“治统”，认为元朝应该接续宋朝的正统地位而非与辽金历史纠缠捆绑在一起，就是想说明即使拥有夷狄身份，也有可能通过接受“道统”的教化进入正统谱系。这套正统论正合清朝皇帝的心意，乾隆帝深谙其中之利害，指示史官把清朝与宋元明三朝相对接，果断舍弃了与辽金接统的笔法，可见其对清朝在“中国”脉络中处于什么样的地位是何等关注。清帝的论述显然得到了汉族精英的支持，如李慈铭就说过“正闰当论邪正，不当论内外”，从此更新了“内诸夏外夷狄”这类过度强调种族对立的僵硬的史观。

有趣的是，“正统性”可以在不同种族与王朝之间往来转移，犹如接力传递，朝鲜对清朝的态度就是个很好的例子。我们都知道，朝鲜皇室曾经长期不认同清朝统治，认为满族人是夷狄，清朝统治是夷狄僭位，这与明朝遗民的观点是完全一致的。朝鲜因怀抱接续明朝正统的梦想，自称“小中华”，由此形成了学习模仿儒教的强大心理动力。当时的朝鲜凡事都严格遵守以明朝为代表的中华礼仪风俗，对正宗儒教和朱子家礼的研习更是普及到了农村。在朝鲜人的眼中，中国大陆的文化传统已经遭受污染而趋于丧失，只有朝鲜才有资格维系其纯洁性。不过，朝鲜对明朝“华夷”秩序的坚守又证明，“华夷”概念并不是中国或汉族所独有的，而是处于不断移动的状态，其中包含普遍主义的立场，任何地域和

民族只要具备合适的条件，就可以成为“华”。后来日本也出现了鄙视中国文明的核心地位，尝试以日本为中华文明继承人的“华夷变态论”。当年日本侵华据说也动了和清朝统治者同样的心思，觉得中国已经落后，自己当年虽是中国藩属国，现在乃是东亚先进文明的代表，只要通过军事征服就可彻底改变现代“华夷”秩序，成为东亚霸主，结果终因并未获得足够的“正统性”而归于失败。这也从反向证明，“正统性”的建立和持有仍是维系清朝统治的基本条件。

由上面的论述我们可以得出一点结论，那就是，讨论何谓“中国”，不宜采用“外在于”或“内在于”清代“帝国”的所谓新视角。因为新清史所展示的清朝颇具“内亚性格”的边疆治理举措只是一种技术手段，甚至只是实现“大一统”格局的前提因素。手段和前提固然非常重要，却只具功能性的意义，不能随意拔高为王朝政治运作的正当性基石，也无法成为清王朝的普遍性制度基础。相反，我们更应该看到，清朝统治的核心依据恰恰是与前代王朝获取“正统性”的历史经验相接续的，是不可割裂的一个连续性过程，这个过程无法用“汉化论”加以概括。概言之，新清史所标榜的那些颇具“内亚”品格的社会控制和管理技术，只不过是清朝更好地承接以往王朝“正统性”准备了更加充分的条件而已。

最后，对《何处是“江南”？》能够出版韩文版我深感荣幸，因为书中所涉及的诸多议题与朝鲜的历史息息相关，我亦从大量朝鲜汉文文献中反观清朝历史而受到诸多启发。我也要特别感谢以朴桂花、李永燮教授为首的翻译团队为将拙著译成韩文所做出的艰苦而富有成效的努力。我能够想象，即便仅是把书中引述的大段古文史料转译成另外一种文字就需要付出怎样的辛劳。这令我十分感佩。

科举制度终结110周年祭^[1]

自1905年废除科举制起，至今已过去了110多年。在已经过去的百年中，经过革命与现代化思潮的洗礼，“科举”在人们的头脑中一直是帝制腐朽的象征，科举被废既是发动革命的理由也是清朝崩亡的前兆，更屡被嘲讽成古代教育制度失败的一个负面标本，科举制似乎不值得大家花时间加以认真关注，它充其量只能作为一个批判的对象，甚至直接沦落为一个衰落王朝推行庸才教育的符号。如今这种不正常的状态已经有所改变，史学界开始认真检讨过去的评价，希望从全新的角度对科举制进行准确定位。

为什么要对科举制进行重新定位呢？因为，在我们从小所受的教育里，科举制从来就是一个经常被妖魔化的名词。一谈到科举，人们脑子里几乎会不约而同地闪现出《儒林外史》中范进中举的滑稽故事。范进这个人穷年累月地应试，人到中年突然中举，听到消息后一激动晕厥过去，还得靠老丈人一个嘴巴把他扇个半醒，从此就开始变得不正常。这就是一名科举考生的典型形象，也喻示着广大科举士子的共同命运。在我们的头脑里，科举只能造就一帮死背经书教条，毫无实践能力的读书人。我记得《范进中举》好像一度收入了小学课本，那么在一代代的学生记忆中，范进的形象就被刻意丑化成整个科举制戕害人性的一个缩影。大家对科举制的印象基本上是从这个故事的叙述里面获得的。

从历史上看，科举制的取缔是和清朝的灭亡直接联系在一起的，是一个前后相续的历史阶段。科举制的废除同时也和近现代中国革命的发

生和展开过程密不可分。这种预设出的关联性蕴育着一个潜在危险，很容易让我们不假思索地得出以下结论，那就是中国现代国家的建立、现代民主制度的生成，只有通过废除科举才能达成。这个逻辑把科举考试与清朝崩灭、民国肇建等历史现象自然勾连在一起，形成一套毋庸置疑的历史叙事，隐藏在所有的课本和教材里面，以致无论讨论宪政改革还是武装革命，科举废除的必然性都是不容置疑的。在人们的眼中，科举这东西就是垃圾，清除它的恶劣影响已经变成了革命、民主和现代国家建立的前提条件。科举制的具体内容到底是什么、科举在中国历史上到底起过什么作用、其特点何在，在以往的研究视野里面基本是缺席的。我觉得这样的局面如果仍不加以改变的话，不仅对于中国近代史、中国古代史研究，而且对现代政治制度是如何建立的、中国民主制度应该向何处去等相关问题的有效讨论都是一个非常巨大的障碍。怎么强调其重要性都不为过。

那么，科举制到底是个什么东西？大家可能完全不了解。一般只是习惯地认为，科举制度就是一场考试而已，科举好像可以直接和八股文画等号，不过是教育史研究的对象。这种理解显然过于狭窄。其实一般的科举考试共有三场，不仅包括四书五经的记诵，还包括诏、诰、表、判和策问等内容。八股文只占第一场中的很小一部分。如果只知道有第一场，把后面两场都排除在观察视线之外的话，那么我们理解的所谓科举只不过是其内容的四分之一甚至五分之一而已。科举的考试结构是相当复杂的，我们必须改变以往的简单认识。

在具体论述科举制的试题结构之前，我想先谈谈科举制作为一个制度安排的特点。我们不能把科举制仅仅看成是一个狭隘的考试系统，而应该把它看成中国古代政治制度建立的基础。这个基础的特征体现在什么方面呢？

科举制表现出的第一个特点是对知识群体身份的一种合理分类。为什么这么说？因为科举考试是一个选拔官僚人才的过程，你要想当官就

必须通过考试，考试过关之后就可以当官。但是这个官不是随便当的，必须通过选拔程序被分别安排在适宜的位置。例如，考中进士可以进翰林院，有机会当上宫廷里面的大臣；考中举人，虽然进不了中央一级的机构，但可以当县官，也就是现在所谓的中层干部；如果只考中秀才，县官都当不上，只能在乡村里面当一个教书先生，也就是可以充当一名绅士。这个选拔和安排人才的机制是非常合理的，为什么这么说？因为它基本会严格按照你考试时显露出的才能，分别将你配置在上、中、下三个层次，各司其职，形成一种相对均衡的分布状况。这三个层次的人才分布不能说绝对均匀，但却使人才各取所需，各得其位，各有所值。无论中西古今，从来就没有一个制度是绝对完善的，所以才有人形容说民主制度也是最坏的制度里面相对不坏的制度。科举制度也是一样，没有必要把它理想化。

第二，这套人才分配的制度是上下循环流动的，不是固定在某个位置始终不变的，这是与贵族等级制度最不一样的地方。一个普通人只要不停顿地努力参加考试，就有可能进入官僚行列。相反的情况是，中举之后一旦当了大官也不可能一劳永逸地在城里生活，退休之后还得返乡服务。为什么太平天国鼎盛一时，却最后败在曾国藩的手里？就是因为曾国藩当官之后一度返乡，太平天国之乱时他正好在家当乡绅。要不是靠曾国藩这个乡绅拼命抵抗太平军，可能大清那时就完了，扛不到宣统年。所以，科举制不是封闭的，而是开放的、流动的。如果最初你只考中了秀才也没关系，就看你的本事，哪怕考三十年你最后也可能会当上一个大官。当然一辈子考不上的事同样经常发生。

可见，科举制最大的优势就是均匀地把人才合理布局在上、中、下三个层次，然后不断进行上下循环更替。它为中国基层的乡村政权建设奠定了一个很好的文化基础。因为它是流动的，不管你当了多大官，都有回归祖宗故里的情结，退休后大多选择返老还乡，为地方社会和文化事业做出贡献。当代官员做不到这点，因为没有制度保障把人才留在基

层。乡下人一旦考上大学，大多打算留在城里，有几个肯回乡服务的？现在城里人下乡都是当村官干两天，给自己的公务员履历镀上点金，终极目标还是回城里谋职。但是看科举制度，秀才就能终生扎根乡下，他们成为士绅阶层之后老老实实为地方的文化和社会事业做奉献。现在中国还有这样的人吗？少之又少！这种人不是靠道德感召，不是靠纪委监察，而是靠制度运行的保证。也就是说，秀才升不上去，只能待在乡下，却因有文化修养，能够在基层获得较高的地位，可以安心服务乡里。

前文已提到，我们对科举制的一个最大误解就是把科举制等同于八股文。八股文确实可以被看作科举制度的一个核心组成部分，因为第一场就要考四书五经，考生必须把经书内容背得很熟。考生还要作试帖诗，诗也定好了韵律和主题，非常刻板。但是有一点，八股文训练对于培养一个人的经典修养是有好处的。为什么现在我们的国学底子那么差？很大程度上是因为记诵的程度不够。与此相关的是，大家都没有意识到科举考试另外几场的重要性。第二、三场有诰，有表，有判，有策问。什么叫诰？就是模仿皇帝的语气发布文书。诰非常难写，考你怎么站在皇帝的立场看整个政治的变化，就像今天让你模仿中央领导的语气写一份报告，要写得好确实不容易。什么叫表？是指臣民向皇帝陈述意见的一种文书，要写得透彻得体有相当难度。判是考验考生的断案能力。现在高考有这类题目吗？即使有考生也未必能答得好。最重要的是策问，策问是什么？策问是考验应试者对实际事务的处理能力。考官提出的问题往往涵盖实际行政事务的方方面面，诸如吏治、仓储、水利、缉盗、钱币、地理等方面的知识。考官会假设，如果你当一个县官，或者当一个基层地区的领导，你必须面对整个地区的社会现状提出一些解决问题的方案，相当于现在的中层干部提交一份施政报告。比如策问中会经常给考生出几个问题，包括怎样治水、怎么合理建立一个基层组织、如何应对粮食短缺，如何处理词讼、如何振兴学校等，全是些相当

具体的问题。我想，如果依靠现在一般高中学生的训练水平，绝对答不出来。

这里可随便举一个例子，有一道策问题给我的印象特别深刻。首先考官会声明说你们这些考生都是从乡下来的，应该对地方状况很熟悉，那么，你们可知中国的保甲制度严格来说是从什么时候开始出现的？到现在为止实施的情况又怎么样？第二个问题与保甲实行的具体状态相关。如果要让你做一个保甲的推行者，你应该怎么做？熟悉保甲史的人都知道，保甲实施的前提是必须按村和户的规模进行设计。但很多地方居民过于分散，有的住在山上，有的散住在洼地，有的渔民则长年住在船上，四处流动。面对这种种复杂的情况，保甲怎么实行？用现在的话说，怎么才能更加有效地进行基层地方治理？这是多么精彩的一个问题，现在有几个学生能答得出来？弄不好拿到卷子都傻了。反正我当时答不出来，至少得琢磨一阵，也不见得就一定答得好。这就是除八股文之外科举考试的另一部分真实内容。请问科举制高明不高明？我认为高明得不只一点半点。你怎么能轻易说科举制是垃圾呢？到了近代，科举制实行改革，张之洞联合刘坤一，向皇帝递上了《江楚会奏三疏》，主张更多地在科举考试中引进西方科学的内容。在具体的改革举措中，更是主张干脆把策论拿到第一场，把四书五经挪到最后去了。如果大家有兴趣去翻翻张之洞的《书目答问》。这本书是给考生准备的基本阅读书目，里面列了两千多种书，甚至包括算学、地理学等与现代科技相关的著作。这本书目是作为国学基本常识编纂的，也可当作科举考试的一个基本辅助教材。我一翻就惊着了，自己一辈子哪里看得过来这么多书。当时就感觉考上科举真是太不容易了，不是因为你能背多少前人的语录，而是你必须自己独立思考许多实际问题，并试图加以解决。

现在许多学者特别喜欢把科举跟民主、宪政等西方制度勾连起来加以思考。当然，作为一种思辨尝试未尝不可。但我个人不同意把两者生拉硬拽地捆绑在一起。有人觉得西方的选举制不好，其实好还是不好要

看其运用的具体条件如何。在中国的历史脉络里观察科举到底产生了怎样类似现代选举的功能，可以做一个有限而审慎的探讨。首先，科举制根据不同地区的文化和社会差异进行名额分配。这有可能促成科举具有某种代议的功能，为参政议政提供便利条件。我们知道科举名额是按地区分配的，王朝上层往往根据区域差异的具体情况有非常微妙的调整，对文化发达地区有一定限制，对不发达地区尽量增加名额，通过名额调控使教育资源的使用达到一个相对公平的状态。这不仅涉及一个名额分配和如何照顾教育不发达地区的问题，也不仅仅是一个如何实施教育公平的策略问题。要实现人才的合理分布和流动就必须提供有效的机制保障，那就是农村一定要存在一个人数众多的士绅阶层，他们往往是某一地区里面最有文化的人群。历朝的科举实践经过循环往复的筛选之后，有一批精英会沉淀在底层地区，这对于中国文化在乡村的积淀是非常重要的因素。士绅阶层在某一特定地区往往起到代议的作用，老百姓有什么话要说可以通过士绅向官方反映，士绅有时候会扮演老百姓和地方基层干部之间的中介角色。我认为这就是中国式的代议制度。所有的民主制度要正常运行，都必须采取一个符合民情的特定方式。士绅作为一个代表地方利益的阶层，或者部分作为百姓利益的代言人，所起的职能作用是非常大的。当然，也不排除有掠夺百姓利益的土豪劣绅存在，我只是从制度设计的内涵上加以概要分析。士绅阶层被消灭以后，乡村基层就被彻底空心化了，老百姓也从此缺乏一个与上层进行沟通的中间代言阶层。

最后，我的看法是不要把科举制看作一种单一的制度。它的设计和运行与皇权制度和官僚体系的构成密切相关，它们往往相互连带在一起。同时科举制度跟基层地方宗族的产生和培养也是一体共存的。这个一体化的系统通过上下不断循环、不断演变才形成一个相对稳定的体系。有人主张要重建科举，这只是非常美好的愿望，目前并不具备相应的条件。首先，皇权体系已经不存在了。我们前几年曾经讨论过皇帝作

为一个符号被推倒之后对中国的影响到底如何，导致的后果是正面还是负面的。现在真是很难说。皇帝如果作为文化符号得以保留，可能有一套比较顺畅的体制随之延续下来，科举内核中对当代政治比较有利的一面就可能会承接下去。与此相关的是，官僚体制随着皇帝的消失也改变了，通过科举制形成的上下筛选循环的机制是与官僚体制的存在互为表里才能够正常运行的。另外，宗族制度现在已经被废除了，没有宗族制度在基层做人材储备的依托，退休官员也就丧失了返归家乡服务的愿望，士绅阶层也就会随之消失。没有绅士的支持，科举制在地方社会是很难推行的。所以，科举制度与皇权官僚体系一荣俱荣、一损俱损，与整个中国古代王朝制度的覆灭密切相关，很难从个别的现象里面把它抽离出来单独进行分析，或者以此为据直接服务于现在的政治体制改革目标。尽管如此，从很多方面而言，科举制度本身为中国社会和文化做出了重大贡献，这是我们绝不应该轻易忘记的历史事实。

注释

[\[1\]](#) 本文为2015年9月19日杨念群先生在“科举与选举——科举制度废除110周年研讨会”上的发言。今增订后收入本书中。——编者注

“断裂”还是“延续”？

——关于中华民国史研究如何汲取传统资源的思考^[1]

梁任公先生在20世纪初曾写过一篇文章，名字叫《过渡时代论》（1901），预示着中国进入了“过渡时期”。在这篇文字中，梁任公指出，中国“祖宗遗传、深顽厚锢之根据地，遂渐渐催落失陷，而全国民族，亦遂不得不经营惨澹，跋涉苦辛，相率而就于过渡之道”^[2]。他比喻当时中国的状况如旅人驾一叶扁舟放逐于中流，处于两头不到岸的境地。

所谓“过渡之道”大致可归纳为以下几个特征。政治上的“过渡期”表现在“人民既愤独夫民贼愚民专制之政，而未能组织新政体以代之”。学问上的“过渡期”则表现在“士子既鄙考据词章庸恶陋劣之学，而未能开辟新学界以代之”。理想风俗上的“过渡期”表现在“社会既厌三纲压抑虚文缛节之俗，而未能研究新道德以代之”，“过渡时期”还包括制度方面的旧制已废，新政未兴的残破状态。“则例案已烧矣，而无新法典。科举议变矣，而无新教育；元凶处刑矣，而无新人才；北京残破矣，而无新都城。”^[3]任公主要还是以晚清的状况为例来定义“过渡时代”。其实以此来比附民国初建时的状况同样相当适合，而且比晚清时期更能彰显出百废待兴的窘境。中华民国自建立以后处于“准统一”状态的时间十分短促，总共只有37年（1912—1949）。这中间加上抗战十四年的蹂躏和偏安，真正用于统一建国的时间可能还不到20年，实际上根本没有完成

传统意义上的政治、社会和疆域的整合。在这样短暂的过渡时间里，各种传统和现代的要害必然杂糅并存，处于极度朦胧暧昧的状态。从鼎革更替的角度看，这段历史也是从“延续”走向“断裂”的敏感时期。诸如政治制度、社会组织、文化思想的变革，都表现出无限趋新的态势。许多属于传统“延续”下来的东西都被遗弃，毫不留情地为新颖的思想和制度安排所代替。舆论界几乎一致认为，只有和过去断裂的时尚思想与制度才是中国最为需要的。

以往学界对中华民国历史的解释，也大多是从和过去决裂的角度切入分析，仿佛一切都呈现出一种全新的变化形态。从制度到思想，从文化到风俗，均强调与清朝乃至历代王朝发生了根本的裂变。评价尺度也依据的是民国改革是否符合西方意义上的进化标准。于是“革命史叙事”和后来取而代之的“现代化叙事”占了解释的主流位置。在“革命史叙事”谱系中，“辛亥革命”一直拥有异乎寻常的重要地位。在“革命史叙事”的公式化表述“三大高潮，八大运动”中，“辛亥革命”与“太平天国”并列，成为同时被赋予“高潮”和“运动”两大荣耀头衔的历史事件。在“现代化叙事”中，“辛亥革命”也是开启模仿西方现代政治改革的核心事件。可见，作为中华民国肇端的“辛亥革命”一直强调其和前朝历史的断裂性质。

但如前文所论，过渡期历史的一个重要特征除了在制度转型时受西风吹拂的影响、大量汲取与前朝断裂的新式因素之外，由于中华民国作为历史“过渡期”具有十分短暂的时间特质，这也决定其不可能完全实现计划中的诸多断裂式的变革，反而有可能延续和保留了诸多传统的因素，并使其自然转化为新政权的肌体养料。然而这方面的历史探求却被严重忽略了。正如钱穆所云：“凡最近数十年来有志革新之士，莫不讴歌欧美，力求步趋，其心神之所向往在是，其耳目之所闻睹亦在是。迷于彼而忘其我，拘于貌而忽其情。反观祖国，凡彼之所盛自张扬而夸道者，我乃一无有。于是中国自秦以来两千多年，乃若一冬蛰之虫，生气

未绝，活动全失。”钱穆提出的解决办法是，“治国史之第一任务，在能于国家民族之内部自身，求得其独特精神之所在”^[4]。

钱穆先生被认为是文化保守主义的代表。但我们此处对其治史态度的理解主要不是从诠释历史上是否具有或如何持守某种“历史精神”的保守立场出发进行评价，而是从其在历史研究中如何汲取传统资源的角度入手，评估其对中华民国史研究的意义。钱穆先生言论的启示乃是在于，中国传统并非“冬蛰之虫”。在历史的转变时期，这些原本充满生气的资源会不时被唤醒，在新的过渡时期持续发挥作用。有时候我们会发现，正是因为这些延续下来的传统因素发挥的作用，才保证中国现代历史的演变结构有别于西方的模式。以下我尝试地归纳出作为特殊“过渡期”的中华民国历史研究中应该注意的若干方面，以供讨论。

审视这段“过渡期”历史，首先需要面对的是，前朝“正统性”与新的现代国家所建立的“合法性”之间如何协调的问题。在大多数人对过去的记忆里，中华民国取代清朝建立现代中国的历程似乎具有天然的正统性，因为其演化趋势符合世界历史的大潮流，所以似乎不加论证即可自然予以认定。在这套叙事中充满了对清朝黑暗统治的谴责与批判，以及对革命者的言论与行动正义与正当性的褒扬。实际发生的情况却远为复杂。中华民国在建立其新的政制体系时，不仅必须大量吸收西方的经验以实现其创造性转化，也必须认真面对清朝留下的诸多遗产，努力寻找两者之间的平衡关系，才能平稳有效地实现过渡。比如，在辛亥期间，南北同时存在着两大势力。南方代表相对草根的革命党势力，依赖的是秘密结社和海外华侨的资助与支持，北方则是由清朝皇室和北洋新军结合成的皇权正统力量。革命的发生与中华民国的建国正是这新旧两股势力反复谈判妥协博弈的结果，是一股复杂的合力所致，而并非是所谓革命党一家独大加以促成的。近年来对革命的解释出现了不同的声音，法学界一些学者即认为，应该重新评价清帝逊位在清末民初政治转型中的独特意义。因为清帝通过禅让的非暴力形式把权力顺利移交给中华民

国，阻止了因南北政见不合所导致的战争内乱的继续，为中国现代民主宪政的建立奠定了基础，其意义犹如英国的光荣革命在中国上演。此说引起了很大争议，焦点在于到底是“革命”还是“逊位”真正开启和推动了民国政治改革的新局面。此分歧的出现或可视为当年“革命”还是“立宪”两派争论话题的一个当代回响。

不过，我在此想提出一个与两者均有区别的第三个视角，即从“正统性”与“合法性”相互纠缠互动的角度重新审视清末民初变革的成败得失，并由此理解清帝逊位的意义。我注意到，清帝逊位后不久，就出现了大量批评民国的言论。不但清末遗老和立宪派人士对民国初年的现状深感不满，就是其对立面如一些革命党人也对民国建立后变革迟滞与混乱的现状频加讥讽，说明其统治合法性并未获得充分的认可。在我看来，民国肇建之始就出现对民国统治合法性不予信任的迹象，恰恰说明新政权没有处理好与清朝“正统性”之间的继承衔接关系，而把“革命”过程仅仅视为是与旧制度的彻底决裂。一些革命党人天真地以为，只要彻底铲除了清朝皇权，摧毁其政治体制，按照西方模式建立起形式上的民主宪政架构，就自然获取了统治合法性。实际上，事情远非如此简单。

在此，我们有必要对“正统性”与“合法性”两个概念稍做辨析，以便于进行讨论。“正统性”是从传统君主统治的意义上加以界定的。清朝的“正统性”聚焦于皇帝，所谓“正统性”不仅表示皇帝作为政治符号指涉向一个王位，而且他还是“政治—社会与道德—文化”的核心凝聚点，具有一种统合四方的象征意义，换一种说法也可将其称为“普遍王权”。如果皇帝整合政治社会与道德文化的能力出现动摇迹象，就说明王朝发生了“正统性危机”，理应逐步让渡给新政权的建设。但皇位的倒塌并不意味着王朝“正统性”会自动弥散消失，其作为某种聚合符号所统摄的一些观念和治理技术会持续影响着新政权的建立过程。也就是说，新政权要获得合法性，就必须找到一个能够替代皇权、起着相似聚合作用的象征物。

按照人类学的说法，每个文化架构都有一个神圣的核心。这个神圣核心有助于社会和政治定位，使得社会成员认清自身的地位，它由此成为文化、社会和政治汇聚的所在地。人类学家又称此“文化架构”为“主导性虚构”（master fiction）。“主导性虚构”曾被认为是永恒不朽的“传统”，其合理性根本无须自觉特意地加以论证。如果置于中国历史中观察，所谓“主导性虚构”大意是指传统王权作为整合符号维系政治、社会与文化的关键作用，而不单单指王位本身。

“革命”的发生往往是从破坏文化架构的有效性开始。例如，法国大革命向旧制度发动攻击时，就首先对王权所拥有的统合政治、社会和文化的能力发起挑战。但法国大革命也同时造成一种困境，即当激进派反对传统的威权模式，揭露旧制度下的“主导性虚构”中的虚构性，并将其尽情展现时，却在社会和政治空间里诱发产生了可怕的真空。真空一旦形成就会导致恐慌的发生：人们一时找不到社会的新核心，也不知如何表现这个核心，无法确认一个非神圣的新核心到底对新体制意味着什么。新民主政治威权需要新的“主导性虚构”，但其基础应该置于何处仍难确定。^[5]与法国大革命相似，辛亥革命推翻清朝统治后也出现过类似的“真空”状态。在失去传统皇权这个“主导性虚构”之后，民国政府显然缺乏全面整合政治社会与道德文化的能力。如果换一种说法就是新政权在寻求建立统治“合法性”的过程中出现了困境。这个困境与传统王朝的倒塌所引起的“正统性危机”相联系，实则是一种相互衔接的连续性历史状态，却又有本质的区别。

马克斯·韦伯曾经认为，政权更替过程中之所以会遭遇统治合法性困境，是因为新的建设者往往不尊重传统因素的制约作用而只迷信法律的约束力。因此，要克服“合法性危机”就必须既让人们相信法律制度是合法的，政权可以按照正规程序制订和使用法律，但又要防止人们把合法性信念过度缩窄为对法制程序的尊崇，似乎只要做出决策的方式合法就行了，而丝毫不顾忌第二个条件，即建立规范制度必须具备充分的根

据。^[6]就清帝逊位前后的形势而言，我的理解是，一个新生政权如果对法律的过度依赖，且没有一个合理的传统政教关系做支撑，就很难具有真正的“合法性”。由此推知，“合法性”的建立可能还需部分继承清王朝中残存的“正统性”成分。清帝逊位以后，民国在接手清朝营造自身合法性的过程中，大量出现政客牟取私利的贪腐现象，引发了遗老、立宪派和革命党人的多方批评。这与没有合理汲取清朝“正统性”的资源有关。

“正统性”不是单纯指涉某种具体的政治权威，或是对政治体制某一特殊面相的描述，而是基于官僚、士人与民众对清朝君权具有统合维系政治、社会与文化能力的信任。尽管这种信任随着西方的不断挑战而持续受到消减。在我看来，民国要想在“过渡期”获取自身的统治“合法性”，至少需要需要解决以下两个问题。

第一个问题是，如何既积极汲取清朝的“大一统”的疆域观和与之相对应的治理格局，同时又在国体上符合现代民族国家的建国形式。从如何汲取“大一统”资源以融入现代建国之旨趣这一点来看，清朝曾经实际控制着有史以来最为广阔的疆域领土，其成就远超历代，当然可以作为其确认自身“正统性”的一大要素。早期革命党人曾以传统的“夷夏之辨”论述作为反抗清朝统治的思想武器，其各种宣传文献中充斥着对满族人的歧视性话语。如早年邹容的《革命军》和章太炎、孙中山等人的著作中常常把满族人直接喻为“禽兽”，贬为“逆胡”“虏”“戎”“狄”等，对是否继承清朝“大一统”疆域观态度十分暧昧。章太炎认为中华民国的疆域只包括汉族人居住的以直隶为中心的明代疆界，孙中山也曾表示应以汉族人居住地为主的十八行省为民国的领土范围。他们均把清朝统治的藩部地区排除在外。

相反，立宪派则较早地意识到，对清朝“大一统”思想的继承将为未来中国的现代国家建设提供一个基本的框架。故他们在晚清就提出，以汉族为中心，同化其他族群，以建立中华民族共同体为目标的构想。如梁启超在戊戌维新期间就主张要“平满汉之界”，在20世纪初又进一步提

出合满、汉、回、苗、藏等族人为一体，共同对抗外来势力入侵的观点。另一位立宪派人士杨度则更是明确指出，“中华”一词不是“血统之种名”，而是“文化之族名”。这就为从文化共融而非种族差异的角度论证中华民族的形成奠定了理论基础。民国初期，革命党人仍受西方理念的刻板影响，长期徘徊于是采纳西方“联邦制”还是“民族自觉论”的争辩之中。直到20世纪20年代以后，才出现重归“大一统”疆域观的迹象。

我们从之后国共两党对建国框架的解释中发现，尽管两党在政治理念上出现了重大分歧，以致最终发展到势如水火的境地，但在疆域观和治理模式上却不约而同地继承了清朝的“大一统”框架。由此构成了一个奇特的现代国家景观，即对外是独立的民族国家的形式，对内仍继承了清帝国对多民族统治的版图结构。这似乎是个二元悖反的格局，与其他国家往往以血缘族群为独立建国之标准的西方模式有了很大区别，也成为“过渡期”历史中发生中国式变化的一个典范例子。

中华民国要在过渡阶段建立自身统治合法性面临的第二个问题是，清朝曾经拥有迥异于西方意识形态的“政教观”和道德实践秩序，以及相应和它配套运行的制度安排，如科举制。随着晚清危机的日益严重，这套体系或濒于瓦解或已经崩毁，但其内在的精神却是“过渡期”历史不应忽视的资源。中华民国如何在富国强兵的大框架下承袭此资源并使其发挥作用应该是个无法回避的课题。

中国古代王权均认为，政治的合理运转出于一种“教化”秩序的得体安排，而非单纯的强制治理。由君王到民众均要受到道德善行的训练，并落实到具体的社会管理之中。“政教”联动关系的实施主要由士阶层担当贯彻，在制度层面上则由科举制度的有效运行加以实现。清朝君主更是注重由上到下地贯彻政教制度。乾隆帝曾多次下达谕旨，要求地方官员有效地实施“教养观”，其实就把“政”“教”“养”三个要素贯穿联系了起来，形成有别于单一性行政制度的多重管理机制。从此角度而言，对“政教观”的认同与实践乃是清朝拥有“正统性”的道德与制度基础。而

在摧毁了清朝“正统性”建立的基石“政教观”以及相应的道德秩序之后，民国政府仅仅迷恋于宪政与法律制度的建设，而并没有考虑即便是区分于旧王朝的政教系统，新政权的建立也无法忽视道德基础的传承与复兴，因为西方式的宪政与法律制度并不能单纯取代政教传统而自动转变为新正统的源泉。

随着西方势力的逐步深入，清朝“大一统”格局遭到蚕食，而西方教育体系的引进则直接导致科举制最终走向消亡。由于新教育的实施和普及，士绅阶层渐趋分化瓦解，支持王权“正统性”的要素纷纷分崩离析，政治社会空间里出现了可怕的真空。与之相对应的是，辛亥以后新型政权的建立主要是按照西方宪政制度的设计刻意加以安排的。民国政权的主导者认为，只要按照法制信念做出决策，就能天然获得政权的“合法性”。这种思路并没有意识到，新政府同样需要一个“主导性虚构”，即需要通过对清朝“大一统”疆域观和“政教”关系的反思与继承、重建新生政权的“政治—社会”和“文化—道德”的整合能力。民国初年曾考虑用“人民”作为取代皇帝的“主导性虚构”，“人民”也从被统治者上升为统治主体。但泛化意义上的“人民”并不具备满洲皇帝所具有的多维统治象征意义。满洲皇帝不但是汉族人的君主，是满族人和蒙古族人的大汗，还是喇嘛教的转轮圣王，隐喻其对分布着不同族群的广大疆域的统治。“人民”的泛称显然无法拥有如此多元的象征含义。

如果进一步引申而言，民初出现的“合法性危机”与“正统性危机”的区别乃是在于，清朝“正统性”的证成既依赖于“大一统”疆域的完整维系，也依赖于政教关系对政治权威的有效支持，而这两大要素恰恰是由作为“主导性虚构”的君王加以凝聚和实施的。因为清帝作为统治广大疆域中众多民族的共主形象，具有以往汉族君主无法具备的统合多民族群体的象征意义和治理能力。所以立宪党人曾明确指出，正是因为满族皇帝具有多重象征意义，汉族皇帝与之相比并不具备如此的凝聚力，所以维持满族皇帝作为多民族共存的符号就仍有其时代性的意义。尽管后来

革命党人成功推翻了帝制，在形式上建立了民主共和政体，但如何建立起能真正统摄多民族共同体的新机制以替代皇权的多维象征形象，仍是一个无法回避的问题。

当然，这套整合系统发生危机的另一个重要原因是建立在原有科举制基础上的政教关系不适应现代科学教育和职业训练的要求，但并不意味着民初的教育和人才选拔体制就完全应该沿袭西方式培训技术官僚的道路，而漠视基本的道德教化传统。革命党人虽然意识到了清朝“大一统”疆域观对建设多民族共同体的重要借鉴作用，并最终汲取了其成功的经验，但却并没有认真考虑如何解决政教关系解体后所产生的道德文化真空问题。

如果从民初统治出现合法性危机的角度观察清帝逊位，我们就会发现，清帝逊位本身是否应被定义为“禅让”，或者其逊位是否为民初宪政建设提供了现实基础，都不是问题之关键所在。因为类似的观点早已出现在晚清立宪派“虚君共和”的主张之中，并不鲜见。关键在于，民国政权建设的成败很大程度上取决于其是否真正以继承而非决然断裂的眼光审视清朝遗留下来的传统资源，并通过现代政治的实践对之实行有效转化。

注释

[1] 本文原载于《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》，2013（1）。

[2] 梁启超：《过渡时代论》，见《梁启超选集》，168页，上海，上海人民出版社，1984。

[3] 梁启超：《过渡时代论》，见《梁启超选集》，168～169页，上海，上海人民出版社，1984。

[4] 钱穆：《国史大纲》，10～11页，北京，商务印书馆，1996。

[5] [美] 林·亨特：《法国大革命中的政治、文化和阶级》，108页，上海，华

东师范大学出版社，2011。

[6] [德] 尤尔根·哈贝马斯：《合法性危机》，7页，台北，时报文化出版有限公司，1994。

“社会”是一个关键词 ——“五四解释学”反思^[1]

一、引言

2009年是“五四”运动90周年纪念的年份，也注定是一个热闹的年份。史学界多年已养成习惯，每逢“大年”“小年”，只要是“革命”历程中的重大事件都要举行一场拜祭典礼，故可称之为“纪念史学”。尤其是“五四”在中国革命史的叙事中又是一个具有转折意义的事件，祭拜之风渐趋火爆热烈并不出人意料。不过祭台上下想移情换景的呼声也越来越大，大概是已难忍祭典演出的仪规陈旧乏味，拜辞俗腔滥调，每次祭拜的程式和颂辞无外乎要照旧祭出“德先生”（民主）与“赛先生”（科学）两尊神位，尤以“赛先生”的位置最为尊崇。故神位又照以往轮次甫一出场亮相，难免让人心生厌倦。不是这两位“先生”不好，而是演员的演技太差，出场频率过高反而会倒了观赏者的胃口。直到20世纪80年代，才有人提醒别忘了“五四”还有个大明星叫“费小姐”（自由），不应该让她总陷寂寞，不妨与“德”“赛”两位先生一起出场献艺，才使得历年的祭拜风情不至于陈腔依旧。

“五四解释学”自进入知识生产流程以来，就一贯难脱政治史解读的窠臼。标准的党史叙事习惯把“五四”看作是一场相对单纯的爱国抗议事件，“五四”犹如薪柴燃料，点燃了社会主义运动蓬勃兴起的熊熊火焰，它漫天辉映着，与作为近代革命之开端性标志的“鸦片战争”遥相呼

应，“五四”的作用就是把自己变成中国近代史叙述末端的一个句号。^[2]自“费小姐”登场并日益走红以来，大多数的“五四”研究才开始转向，试图把它解释成一场触及中国人灵魂和精神变化的“文化改造运动”。这场运动的一个最佳描述就是“人的觉醒”。周策纵先生那本研究“五四”的名著的英文名字就直截了当地说“五四”是现代中国的一场思想革命（Intellectual Revolution in Modern China）。^[3]既然是“思想革命”就不是短暂的政治运动影响力能够涵盖说明的，而是一种具有持久性的精神力量。当年胡适也称“五四”是中国发生的一场文艺复兴运动，大意也是如此。

不难发现，这种解读自觉不自觉地在大唱“纪念史学”，突出“五四”政治特性的反调，显示的是“自由主义”式的思想关怀，特别能展示出台湾学者所崇尚的一种史学意识。同时也反映出台湾和大陆研究语境的明显不同。大陆的“五四”研究，除“赛先生”持续大受热捧外，“德先生”和“费小姐”每回上台虽粉妆依旧，台下却仍觉雾里看花，模样含糊。甚至有人直指“费小姐”在民族自救的乱世狼烟中惊骇得花容失色，早已多年未见登台，“赛先生”则被持续追捧，终获升格为治国名角。可到了20世纪80年代末期，当“五四”度过了70岁生日之际，人们忽然发现，没了“德先生”和“费小姐”的帮衬助演，“五四叙事学”就如双翼或三翼折掉了一只或两只，成了“跛脚的瘸子”。因为提倡“科学”是以反传统为代价的，崇拜“科学”的口号人人能讲，可无论精英还是大众，对人文传统的悟解和感受能力却在普遍退化，又何谈人的觉醒？

恰在此时，台湾“五四”研究的观点被高速引进大陆史学界。台湾史学界秉持的是西方自由主义的解释传统，即把个人的觉醒看作“五四”最珍贵的历史遗产，想以此消解“五四”运动本身所具有的特殊政治意义。甚至有人认为，对“五四”个人主义觉醒的维护还是否定应该成为评价其研究价值的最重要依据。这个解释思路对于那些刚从极左意识形态的压抑中解放出来的大陆研究者来说无疑具有巨大的吸引力。一时间“自

由”的旗帜到处猎猎飘扬，其凯歌行进之势，大有并吞思想八荒的势头。

不应否认，个人主义的觉醒确实是“五四”时期知识精英阐扬的一个最重要思想主题。但我以为，不可忽视的是，“五四”以后掀起的“社会改造”运动同样也是非常重要的历史遗产。而且其波及范围之大、影响程度之深，要远远超过对个体“自由”观念的认同和诠释。从研究价值上而言，两者至少是不可相互替代的。但大陆史学界却基本不加反思地直接承传了自由主义的解释方法，个人觉醒程度不但几乎被推许为具有至高无上的重要性，而且是否推进和干扰了个人价值的实现越来越成为衡量“五四”以后历史变迁之得失的标准。甚至有人更为极端地认为，民族主义式的救亡理念和社会改造运动压抑了个人解放的顺利实现，并最终导致“五四”启蒙运动的自我瓦解。这种把“个人觉醒”与“社会改造”运动对立起来的做法，基本上搬用了西方的自由主义思想原则，却未必适用于解释现代中国历史演变。因为“五四”以后，不但“社会改造”运动成了历史的主调，而且由此生发出的各种变革理念也深刻支配着中国人的精神世界。在日益复杂的互动过程中，“个人”与“社会”之间也并非只构成了“觉醒”和“压抑”的简单对应关系。

在近二十年的“自由主义”叙说中，还有一种观点认为，“五四”期间流行的“反传统”思想造成的文化真空导致“五四”自身发生了严重的意识危机，由此酿出的悲剧情绪已逐渐盖过了倡扬“五四”为现代革命起源的浪漫狂喜，甚至“五四”精神还须为“文化大革命”负起部分沉重的历史责任。于是，否定“五四”的批判精神又渐成当代的时尚话题，捍守“国学”的“新冬烘”们仿佛从冬眠中苏醒，趁机重施雅黛粉墨登台，大扮起了遗老遗少。至此，“五四解释学”构筑起的神坛顷刻出现了崩裂瓦解的态势。那么，问题到底出在哪儿了呢？

二、“五四叙事学”的缺陷：过度依赖“思想史”分析

说到“五四”的整体叙事格局，我在前面已简单勾勒出了一幅轮廓。这幅画面显示，九十年来史学界构筑“五四叙事学”，除少数讲法一如既往地飘扬乐观的高调外，大多已流露出悲观抑郁的腔调。起因无外是说“五四”的反传统反过了头，造成了自由主义前途的黯淡与“科学主义”猖獗的谬误。于是，“五四叙事学”的旋律充满了忧患感伤，音调悲怆地反复谴责假借现代话语暴力群殴传统，造成权威流失的惨象；或者慨叹个人自由之身殒丧于挽救危亡的“圣战”之途，分别把“五四”的悲剧归罪于内外两种因缘的伤害。既然悲情调子已定，那么大家尽可删繁就简地各采不同的解释方向，目的都是探询人性觉醒努力的失败的原因。

内因论影响最巨者甚至提炼出了一个异常简化的公式。这公式大体是说，“五四知识精英”之所以激烈地全盘反传统，是因为骨子里有一种“以思想文化解决问题”的遗传。古代的文人习惯先处理文化问题，然后再考虑政治制度的建构，或者用处理文化的方式应对政治社会问题。这样的方法在过去有效，但拿到近代就完全失灵。结果“五四”青年用传统反传统，就像自己打自己的耳光。^[4]据说“思想优先”的处事办法是由孟子发明，一直流传到“五四”。这公式虽简化得让人起疑，却精明地概括了半部中国思想史。何出此言？

宋代以后，是理学发威的时代，士大夫一度形成与皇帝共治天下的表象，靠的就是用“道德教化”的方式与皇帝沟通联谊。也就是说，直到宋代以后，那些老知识精英宣称自己得了秘法心传，可以讲一套道德教化的道理去“正君心”，皇帝也相信自己道德修养的高低会影响政治制度的运转效率，与是否坐稳江山大有干系。这样，那些士人就开始有了密集出入宫廷的机会，他们由此自信满满地认为不但可以教育小孩还可以教育皇帝。但并不是说孟子时代的王者就已经那么好被说服。宋代以前

的皇帝基本不相信教化有如此强大的力量，他们更相信“天”的旨意，比如地震和灾祸的示警作用。按照学术界的说法是受“天谴论”的支配，大体说孟子的“道德主义”到宋代才被重新发现和有效地加以使用。^[5]

至于宋以前士人是否曾用“思想优先于政治”的看法去解决问题就很难加以证明了。这种道德教化优先的方法不能说在近代中国没有表现。比如，康有为策动晚清的变革运动，在处理与光绪皇帝的关系时，采取的仍是用道德完善催化制度变革的办法。他以为只要光绪帝一个人的道德修为够高，就自然会推及政治制度的变革，甚至无视光绪帝是个无权无势的傀儡这个显著事实。在今天看来康氏似乎傻得可笑，可是如果放在道德优先的历史传承脉络里，就会理解其行为的正当性。不过借此例子断定近代的知识人都如康有为这般天真可爱却大可存疑。

应该承认，这种把“五四”思想概括为一种激烈的反传统主义的论述是颇具吸引力的，尤其是其叙述风格兼具哲学论辩的形式美和音乐韵律的节奏感，亦不乏相当的历史证据作支持。但我脑子里至少有两点疑问。第一，以“道德教化律”连续涵盖整个中国历史上知识精英的思维是否有效？这样做的风险是首先必须承认儒学“普遍化”到可以不间断地发生效用。我们前面已经说明某些原则如道德教化律令可能只在某个特定时间段是有效的，换个时期就难说了。特别是西方高度入侵后，其是否还可以作为影响士人的绝对思维条件就更加可疑。第二，儒学即使作为一种意识形态具有“普遍性”，可在多大程度上能持续支配着身处不同时期和不同区域的知识精英，也令人怀疑。与此相关，儒学在多大程度上能够对皇帝的行为施加影响也要打个问号。有一种说法是，儒生不间断地把道德修身的教条灌输给皇帝，他们强调用个体的道德意志控制局面，并相信其具有超绝的力量，故而导致其道德负担过重，无法应对整个帝国日趋复杂的经济、政治和法律问题，最终在西方入侵之下难逃失败的命运。^[6]这种推断把古代中国的衰落归结为“道德主义”的无孔不入，似有夸大文化思想作用的嫌疑。我们至少可以看出一个明显的历史

现象，那就是儒学一旦转换了生存的场所，就很容易变得面目全非，难以用普遍整体的观念加以把握。

我们往往是把“五四”当作传统的终结者加以认识的。这个终端之前的历史虽然犹如一根线索般地一直蔓延下来，不曾中断，然而在西方人看来却如腐朽自闭的密棺。他们发现，中国人的历史观就是一套自我密闭的循环论。中国起源期的历史好像永远被认为是最好的时期，越往后越糟糕，按古人的说法是“三代”是黄金时期，以后的历史都是在模仿“三代”，因为总是学不像，自然是越往后看越悲观。所以西方才有理由说中国历史总是停滞的，必须由外力冲击到一定程度，才能逼使它从循环变成进化。其实把中国历史观完全理解为循环论是一个误解，中国士人把目光总指向“三代”常常是一种叙述策略，或者大多仅是一种表态，他们更多的是改造和挪用远古的资源。比如，宋代士人把“道德教化”变成控制权威的手段就是打着孟子的旗号，其实是对孟子思想的变形挪用，最后却比孟子更加成功。从宋代情况看，士人和政治权威的关系比孔孟和君王的关系还要紧密，尽管维持的时间十分短暂。如果观察某个特定历史时期的思想状况，就不完全是前代一定胜过后代，也许情况恰恰相反。我这么说的意思是后来的儒者经常“解构”或重新组装儒学的理论零件，不可能直接拿来就用，到最后很可能走样。所以说，如果真认为“五四”时期的陈独秀还袭用的是孟子那套观念，恐怕没有多少说服力。

另外一个历史常识是儒学到宋代以后就越来越碎片化了，碎片化的理由太复杂。我在此不想多说，只想指出一个历史事实，宋代以后，经济和文化中心不断南移，儒学的中心地位也随之被分散了。只要看到《宋元学案》和《明儒学案》开始按地区讲解儒学流派，你就会明白，儒学碎片化到了岭南之地都出了自创一派的儒家大师。你很难想象他们都整齐划一地认同“道德教化”的思想策略，当年闽学和岭学因为地域传承的差异常争执到水火不容的地步，吵得没完没了。我们在观察思想传

统的流变时，对这种空间和区域上的碎片化总不能视而不见。^[7]

其实，只要我们引入“区域”的观察维度，“五四”前后知识人群的思想差异还是相当大的。出生在岭南的康有为和梁启超拥有相对强烈的以道德教化手段正君心兴变革的意识。他们的“道德主义”诉求不但寄托在对光绪帝改革能力的浪漫幻想上，也持续体现在他们的行动方式上，其突出特征是过多期望通过办报结社等舆论干预的方式支配大众心理，期冀由此渠道引发社会变革。出身江南地区的胡适等人的道德教化心态其实要比康、梁弱化许多，他们对待传统更多采取的是“科学主义”的功利态度。对美国杜威实验主义的张扬和贯彻为什么集中在胡适本人身上就很说明问题。尽管出生于江南的陈独秀提出过“伦理革命”是最后之革命的口号，表面做出的反传统姿态决绝得可怕，似乎咬牙切齿要把道德打碎揉烂，再踏上一只脚。但其骨子里仍持有相当实用的功利主义思想，他后来改口说要从事“社会”改革运动就是否定了自己伦理革命的前期主张。

再看看出身湖湘地区的毛泽东，早年他也奉行过生命哲学和崇尚道德自律，晚年鼓动思想改造，引爆灵魂深处的革命。但毛泽东的实践逻辑是一种更加复杂的政治实用主义。面对毛泽东早年多面的思想意识，我们根本无法仅仅从道德优先于政治社会的角度去解读其行为逻辑。毫无疑问，无论是出生于岭南、江南、湖湘还是黄河以北地区，近代知识人都隐隐约约与传统思维难脱关系。只是我们绝不可以天真地认为，他们秉承的就是一种悬置于普遍状态的所谓“儒学”的思考方式。岭南康有为表现出更强烈的道德主义倾向的理由与这个地区自明代起形成的“心学”氛围有关，陈白沙、湛若水的一支边缘思想流派明显形塑了康氏的性格；江南才子们对杜威实验主义的痴迷则与清初形成的考据学传统不无关系，两者的相遇有时代际遇的成分也有传统在其中发酵酝酿的原因。如果硬说胡适是道德主义的优先论者恐怕太过勉强，也违反常识。毛泽东早年行事独服曾文正公，虽在言语措辞上像个充满激情的道德理

想主义者，但行为风格更多延续了晚清以来新崛起之湖湘群体鲜明的政治功利性格，在处理近代中国的事务时凸显的恰恰不是书生气较重的道德教化优先的策略。

在近代中国的历史变局中，政治实用主义的变通性与具有强烈理想色彩的道德主义操守虽非水火不容却常处对立状态。如果只强调其中某个方面，就容易忽略当时历史呈现出的复杂性，因为一些地区如江南的知识分子，由于和清初的考据学瓜葛太深，故比较容易在接受西方思想时发生功利而非人文的冲动。

如前所述，自20世纪80年代以来，“五四解释学”的一个最大特点是把“个人解放”或“人的觉醒”作为衡量其价值的最重要前提，是否认同于个人价值的实现也变成了“五四”作为一场运动成败与否的关键。如此言说其实是有意避开“五四”作为一场政治事件的叙述方式，也有意回避把“五四”作为中共党史叙述链条之一个环节的官方叙事，以凸显自由主义所推崇的人性解放的独特价值。这无疑是针对集体意识支配下服从于民族主义救亡目标的“五四”政治解释所采取的一种反拨姿态，因此具有鲜明的“思想史”特征。但是一旦由此路径发展下去，却很容易走向一个极端，即把“个人觉醒”或“个人解放”的争取看作“五四”时期最重要的价值诉求，以致凡是与这种诉求不一致的其他追求都被看作对“五四”价值的背叛，也被视为造成“五四”悲剧的重要原因。比如20世纪80年代流行一种看法，就是面对国难与内乱的复杂局面，由于缺乏一种安谧的治学环境和冷静的思索氛围，个人主义根本就没有容身之地。“五四”人只好放弃对个人觉醒的追求，个人解放的启蒙任务被迫让位于救亡的残酷政治抉择。与强调“五四”人受到“思想文化优先于政治”的传统思维支配的思路恰恰相反，这种解释过度强调了现实政治选择策略的支配性和决定性作用。^[8]

还有一种观点与上述看法颇为相似，即认为“五四”知识人在对待传统文化的立场上保持了高度一致，均认为中国古代传统是“五四”个人觉

醒的一种障碍，于是批判传统的“态度一致性”最终凝聚起了启蒙的力量。“人的觉醒”“人的解放”作为“五四”高扬的人本主义口号，并没有类似西方资本主义经济关系制约下的文化传统作为培养土壤，故在内忧外患的煎迫下，“五四”式的个人解放必然会发生异变。包括“个体主义”与“民族主义”、“个人自由”与“阶级解放”的关系都无从合理地加以安置，前者只能屈从于后者的安排，从而导致了启蒙运动的自我瓦解。^[9]

无论是抱怨救亡的外力妨害了启蒙的实现，还是针砭启蒙对待传统与西学态度的草率延误了自我意识的觉醒历程，都是受到自由主义论述的深刻影响，即都把个人自由当作高于其他价值的思潮加以看待，并把个人自由的觉醒看作是“五四”最重要也最需急迫加以完成的任务。其他任务一旦妨害了这个目标的实现，仿佛就是对“五四”基本价值的根本否定至少是严重偏离。当然不能否认，“五四”时期个人觉醒作为实现自由主义的前提无疑是非常重要的，甚至是实现另一个主要目标“民主”的基本条件。但如果把它认定为“五四”唯一或者是最高的目标，而其他的努力完全被归属于此目标之下，甚而以此衡量所有“五四”行动的价值和意义，似乎亦有很大的问题。

我认为至少有两个问题必须回答。一是把西方式的“个人主义”孤悬为“五四”目标的想法固然有其道理，但以此没有经过中国历史经验检验过的西方式思想作为实际变革操作的最终圭臬，如何从历史进程中实际检验其效果？第二个疑问更加致命：如果把“个人主义”当作检验“五四”成败的最终标准，那么如何解释经过“五四”自由主义洗礼的大批知识精英会心甘情愿地选择与他们当年的启蒙奋斗初衷相违背的政治理念和政治行动？为什么他们会甘愿在集体意识和准则的规训状态中从事各种压抑个人精神的活动？“救亡”局势的峻烈急促抑制了个人意识的伸张的说法不能说没有道理，但无助于解释“五四”知识人精神世界是如何从内部发生转变的。

自由主义式的“五四叙事学”把“五四”的解释缩挤到了“个人主义”的

发现这个单一的主题上，实际上逼窄了“五四”的精神含义。这种“思想史”式的解读没有意识到，“五四”除了是一场知识精英操持的“思想运动”之外，还是一场影响深远的“社会改造”运动。这场运动虽由精英发起，却弥散渗透到了社会的各个角落，进而形成了广泛的社会动员。自“五四”以后，如何改造“社会”已经逐渐成为时代主调，从此变成了各种变革运动必须关注的焦点问题。不管是有意还是无意，忽略“社会改造”这个层面，都等于无视“五四”运动发生以后的变化在知识精英思想之外所造成的重大后果与当年思想探索的历史联系。“五四”的真相绝非仅仅是几个精英人物发表刺激舆论的表演秀。

“五四叙事学”对“思想史”分析的过度依赖自然有其难以明说的原因。我猜想，因为持有这种观点的学者对以往把“五四”看作马克思主义从边缘走向主流的契机这种意识形态解释心存疑虑，同时也对“五四”以后中国社会变革探索过程中所产生的种种弊端和不如意现象颇有微词，故刻意强调“五四”追求个人主义风格的理想一面。难以否认的是，由“五四”运动酝酿出来的各种社会变革的方案未必是最佳的，与之相关的各类冒险尝试甚至是极其失败的。知识分子对革命道路的终极选择，其成败得失也见仁见智。但我们始终无法回避的是，这些社会改造方案的抉择大多都是“五四”思想的产儿。如果仅关注自由主义的个人际遇和心灵嬗变，并以此替代对社会变革得失的探讨，无疑会造成“五四”意义解读的严重缺失。

三、修正途径：“五四”叙事的“社会史化”

鉴于对“五四”进行过度的“思想史”分析容易出现上述问题，我提议用一种方法对此予以补救。我暂且把它命名为“五四”研究的“社会史化”。所谓“社会史化”大致包括两层含义：一是要关注“五四”前后“社

会”作为一个论域的产生以及如何替代其他主题的历史；二是要更多地关注“五四”发生的社会环境及其演化意义，特别是要着力研究“五四”不同群体的行为差异及其后果。我们无须否认，“五四”曾经以反抗军阀政府出卖国家主权的姿态掀起过民族主义抗议风暴，从此被打上了政治运动的明显印记；也无可否认，“五四”的知识人曾以特立独行的方式揭示了“人之觉醒”的极端重要性。故而把“五四”定位为一场政治事件或一种个人自由觉醒与挣扎的张扬表演都有充分的理由。与此对应，无论是“政治史”的描述还是“思想史”的分析，都应在“五四”叙事中占有一席之地。不过在我看来，如果过多地刻意择取“五四”某一剖面并加以放大分析，或把一个侧面的有限意义夸大到足以取代其他侧面的程度，实不足以窥见“五四”之全貌。

“五四”运动从其爆发的一瞬间来看很可能只是一个抵抗外侮的“广场故事”，一个纯而又纯的标准政治事件。可是“五四”的意义绝非如此单薄，它既是以往一系列政治变革活动的延续，同时其思想遗产又暗含启迪了后来的“社会革命”风潮，更被看成传统与现代思想对垒较量的文化培养基。我的主张是，把“五四”看作近代历史长程运动中的一个环节重新加以审视，聚焦的目光不限于其作为政治运动瞬间发生的事件含义，也不限于揭示心灵自我重新发现过程中生发出的内在紧张状态，而是把“五四”扩展到与清末变革和民初社会革命的前后长线关联中予以定位。当然，这样的阐释必须与政治党派的合法性历史叙述区分开来，更应有别于已被定性的意识形态化政治史表述。只有如此，我们才会发现“五四”斑驳多彩、异常复杂的历史真相。

“五四”思想的复杂性在于，它既是清末民初政治转型的产物，同时也是对政治改革失败的背叛。“五四”运动固然由新潮知识分子发起，但其变革的初衷基本可以说是脱胎于清末民初的政局。民初的首要问题是如何面对清朝灭亡后遗留下的政治真空局面以重建国体政体。知识分子的眼光也只能聚焦在如何建立现代政治党派以应对上层变革的紧迫要

求。但当时军阀交替主导政权的结果使得民主改革的美好愿望迅即破灭，短短数年民初知识人就已累积形成了深刻的心理危机。“五四”运动的爆发从广义上说就是对民主改革深陷危机状况的一个回应，巴黎和会损害中国主权不过是内部政治变革连遭挫折的一个折射反映。民国初年，政治改革的失败诱发了知识分子对民族国家建设由憧憬幻想到绝望厌弃的悲观情绪。正在此时，第一次世界大战爆发，本来被奉为学习榜样的西方国家内部出现严重的劳资纠纷与贫富分化现象，使得中国知识分子对西方民主国家的崇拜心理发生动摇，与上层“国家”改造相对峙的“社会”变革概念日益渗透进知识界并迅速扩大其影响力。民初知识人有一个从迷信国家制度的创生能力到崇尚“社会”改造思想的转换过程。原先企图通过国家政体设计顺利实现社会、文化乃至心理变迁连带反应的期盼完全破灭，陈独秀甚至写出了《偶像破坏论》这样的文章，把国家列为“骗人的偶像”，攻击它不过是要维护贵族地主的权利。^[10]

在“五四”前后的几年里，像梁启超这样的“制度主义”爱好者和政治党魁都开始产生了厌恶政治的情绪。1906年，任公与孙中山辩论时还坚持救中国唯有“国家主义”有效，其他民族主义、社会主义皆当在其之下的观点。^[11]然而在1915年1月，任公忽然发表了一篇感言式的文字，题为《吾今后所以报国者》，修改了自己拟定的国家变革一定优先于社会变革的时间表。在这篇文字中，任公检讨自己二十年的政治生涯，得出自己从政以后皆“败绩失据”的悲观结论。^[12]可能是出于对民国党争的失望，故认为现在之政治社会，绝无容政治团体活动之余地，又发现政治之基础恒在“社会”，要实现健全的政论，必须在“社会”领域里有所作为，否则政论不过是徒供感情之用，或成剽窃干禄之资。^[13]可见这时任公已开始认为政治的衰败不振，实源于“社会”的堕落坏朽，“社会”治理乃是政治振兴的根基所在。下面他说的这段话把这层意思表达得十分透彻：“质言之，则中国社会之堕落羸败，晦盲否塞，实使人不寒而栗。以智识才技之晦陋若彼，势必劣败于此物竞至剧之世，举全国而为

饿殍，以人心风俗之偷窳若彼，势必尽丧吾祖若宗遗传之善性，举全国而为禽兽。在此等社会上而谋政治之建设，则虽岁变更其国体，日废置其机关，法令高与山齐，庙堂日昃不食，其亦曷由致治，有蹙蹙以底于亡已耳！”他紧接着说，“夫社会之敝，极于今日，而欲以手援天下，夫孰不知其难？虽然，举全国聪明才智之士，悉辏集于政界，而社会方面空无人焉，则江河日下，又何足怪？”^[14]

我这里引述任公这么长一段话是想说明，此时“社会”已经替代“政治”成为民初知识精英重点讨论的关键词。但对“社会”的讨论和理解显然不是“思想史”意义上的纸上空谈，而是一种实际行动的表现。所以我们还须考察决定知识精英话题转换的一个“社会史”因素，这个因素即是“代际转换”及其与此相关的人际网络的变化轨迹。“五四”新文化运动是新知识界发起的运动，但“五四”本身的主题有一个转换的过程，即经历了一个从政治关怀向文化问题迁徙，最后又向社会问题移动的过程。这种变化不是简单的线性递进，而是交叠演化，不能仅限于在思想层面上加以讨论。我们还须注意“五四”前后不同时期是什么类型的知识群体操控着主题的转换方略，以及这个方略对其行为方式的影响如何。

“五四”无疑是新型知识人发动的一场运动，但“五四”的发展经历了较长时段的变迁，因此对“五四”变革主题和行动方式的支配并非由一个单一色彩的群体所能独自包揽，而是由不同的群体交替掌控。即以“五四”时期的刊物《新青年》而论，首批作者和后来加入的作者群体拥有极为不同的复杂背景。这批人大多出生于19世纪七八十年代，几乎都有通过秘密结社颠覆清廷统治的革命阅历，当然不少人也有留学的经验，但也多为留学生中政治反叛活动的积极分子，如蔡元培、李大钊、陈独秀、高一涵、潘赞化、章士钊、吴稚晖等人。他们也正是凭借着反清元老的政治资本相互援引呼应，对上层实施政治变革兴趣浓厚，是最早的一批国家主义者，惯常以较为宏大的政治思维风格判断事务，左右民初政局。

而后来进入《新青年》作者队伍的一批人则多有留学欧美的学术背景，如胡适、傅斯年、王星拱、任鸿隽等。他们与早期作者对政治变革的关注方式大有不同，对政体如何变化的政论表述程式既不敏感也不擅长。欧美留学群体更娴熟于一种科学化的训练，更多展示出的是学院派的行事风格。他们惯常把研究对象区分成较为专门化的片段逐一加以审视。比如，胡适提出“重估一切价值”的口号，却不肯止步于倡导“主义”的笼统议题，而一定要把“主义”切片化解成“问题”，再具体辅之以“多研究些问题”的方法加以审视。因为在他看来，“主义”的提法再显崇高浪漫，也必须分解成社会科学式的细胞单位作为试验对象。

对某类“问题”拥有优雅的嗅觉敏感并不等于就天然具有实际解决问题的能力。“学院派”们的讨论均限于“文化”的狭窄范围，或者是囿于较为抽象的学术论域，其贡献也就是把“文化”重新通过科学方式纳入学院的语境中予以检视，于实际人生没有多少切实的指导意义，甚至无法应对日益急迫的变革要求。特别是当“社会”问题替代上层政治变革而凸显其紧迫性时，“学院派”的实验风格很快就显得苍白无力。因为“社会”问题的出现并非可以密封在实验室里用科学方法的专门化手段予以观察，然后像分解标本般指指点点即可大功告成，而是必须聚焦在具体的实际对象，如“劳工问题”“农村问题”“教育的普及率问题”之上，通过细致的实践步骤实地加以解决。

由此可知，如何有说服力地描绘出“社会改造”的具体图式就变成了考验“后五四”时期知识人表现能力的试金石。实际上，是否具有一种实践的含义变成了衡量知识分子对“社会”的认知和改造能力的标准，尽管采取的策略差异很大。如无政府主义者主要注重日常生活秩序的重建以及个人在社会中如何起作用的问题；乡村建设者则具体考量如何在“社区”的局部范围内重建一种政治、文化与社会混合并存的新秩序，从而通过地方改造的途径逐渐渗透进基层而生效。社会主义者则以阶级冲突为社会之基本特征，主张从根本上用暴力手段颠覆和改造现行制度。可

见，“社会”一旦成为“五四”的关键词，“五四”就不仅表现为一次性的政治事件，也不会仅仅成为被囚禁的个体心灵寻求自由时释放出的焦灼私语，而是一种“行为”选择构成的异动与挑战。这些“行为”的载体分别与不同的人际网络的联系方式和认同基础有关。我们的视野如果不聚焦在这些人群行为的差异上，就难以理解“五四”作为革命象征的真正含义。

四、对“社会”的认知与“五四”知识精英的行动方略

值得注意的是，“五四”知识人对“社会”的认识来源于西方“国家”发生的危机对心理造成的刺激，而不是对西方资本主义初始意义上“国家—社会”复杂关系的理解。同时，在具体的探索行动中又有传统观念对农村社会组织的印象在起作用。对“社会”问题的重视首先缘起于一些外因的刺激，第一次世界大战使得欧洲诸国作为现代国家的楷模形象大受损害，它所引发的俄国政权变动使得“社会改造”作为一种“革命”形式被国人所熟知。中国人开始认识到，国家之间的相互仇杀起因于国家内部的“社会”出现了问题。当然还有以上提及的原因，即“五四”知识分子对“文化”仅仅进行了抽象的讨论，越来越无助于解决具体的生活实践问题。“社会”作为一个独立的思考单位由此不但开始单独从“国家”形象中剥离出来，而且也开始从“文化”（包括那些“个人觉醒”的抽象话题）讨论中剥离出来，具有了对象化的意义。

陈独秀当时即已指出，“新文化运动”不应把自身局促成新知识分子参与的独一无二的运动，他们也应参加诸如妇女地位、劳工环境、人口问题等论题的社会运动。他把“文化运动”与“社会运动”做出区分，而且越来越偏向于采纳“社会运动”的方式。陈独秀意识到，要探求解决中国政治、社会、经济问题的根本方法，走“社会运动”的道路显然比单纯采

取抽象的文化讨论要有意义。他的这个立场与尚且迷恋于“文化”试验游戏的“自由主义”者划清了界限。也可以说，“社会”问题的凸显引起了“五四”知识群体的真正分化。“社会变革”作为政治变革的基础和条件逐渐进入了现代知识分子的讨论视野。“社会”从此有机会单独组成一个论域，并由此被“问题化”了。

在“社会”变成了“五四”讨论主题的过程中，无政府主义者起到了相当关键的作用。无政府主义最先传到中国的时间很早，到晚清时已经具备了很强的势力，在“五四”运动爆发前据说全国已有几万的信奉者。无政府主义赋予“五四”一种既区别于上层“政治建制”讨论也区别于“文化理念试验”的行动逻辑。在无政府主义者看来，“社会革命”不是靠政客的论坛激辩与文化精英的空谈实验所能达致，而是必须依靠介入日常生活的崭新行动方略才能最终完成。无政府主义者首先将“社会革命”设想为一个社会活动的参与过程，一个“全体之革命”。在他们看来，“社会革命”与“政治革命”的差别不仅是目的上的，而且是方法上的。“政治革命”是在少数政党精英操控下的行动，“社会革命”则是大多数人的革命，即平民革命。

无政府主义的行动方式是以教育替代政治党争，这也是出于对民初政治经验的检讨。在他们看来，国家不但是战争的导火线，是少数人压制多数人的机构，而且国家通过保护阶级制度妨碍人类共同的生活。民初政治虽在形式上企图以党派制衡手段达到民主建国的目标，可各类政党几乎无一不最终屈从在军阀的武力淫威之下，毫无自由表达政治立场的空间，这是从袁世凯时期即已定下的政治基调。所以无政府主义的行动逻辑首先就是要摆脱与民初军阀政治势力的纠葛关系，避免陷入“以暴易暴”的权力循环圈。他们认为，政治革命作为一种行动策略只能服务于短期目标，而教育的效用则是永久的，对人类的改变也是永久的。不像有政府的教育传授军事主义、法律意识和宗教，或一语蔽之曰——服从权力，无政府主义教育则传授真理、公道即自由、平等和自治能

力。^[15]他们通过建立“工读组织”和劳动学校的方式提供一种承诺，即不仅在抽象的意义上改变思想，而且要在个人的日常生活中引起激变。

按照自由主义的诠释逻辑，对“社会改造”的认识也是瓦解“五四”个人启蒙精神的开始。“个人”刚摆脱“国家”的控制又改而依附于“社会”，悲剧由此发生了。这个逻辑不能说没有一定道理。有一个特点需要注意，“社会”问题的凸显使得实施民主政治的主体发生了变化，既然“劳动问题”和分配不公问题成了讨论中心，劳动阶级升格为“民主”的主角成为必然，这是个划时代的变化。但还有一个因素不能不考虑，那就是对“社会”不平等的理解是基于对西方劳工纠纷的成熟资本主义状态的粗浅认识，而非对中国具体状态的切实了解。故当时就有人指出两者暗含语境的差异与不对称的弊病，这种不对称到中国就被偷偷置换和修正了。当时的“劳工阶级”即工人阶级的比例并不高，故“无产阶级”甚至包含着“勤耕苦作而困厄颠连者”“没有产业，专靠劳动食饭的那一层”，等等。中国“社会改造”者希望的是在山林高旷的地方组织一个“皮肉一致、表里相应的劳动社会”。^[16]

那么，在无政府主义者的眼里，什么才是“个人”可以合理得到安顿的理想“社会”呢？其实他们自己也并不清楚，原因在于“社会”必须有一个清晰的界定和范围。古代的“社会”边界基本上是靠村庄、家庭和宗族网络加以确认的。当年梁任公提倡“合群”与“公德”，就是主张在救亡图存的背景下，个人不应该面对着家庭、宗族、村庄等社会网络组织，而是应直接置身于“国”的范围中去认定自己的位置。^[17]但吴稚晖却认为，国权是滋生强权毒化人性的名利场，应该另建一种社会网络才能克服这些弊端。^[18]但这个社会网络到底是什么？是否果真能起到净化心灵和个人生活的目的？好像又都语焉不详。

从古意来看，“社会”一词最早见于宋朝程伊川《二程全书》中“乡民为社会”一句。“社”本指土地之神，“社会”即指为祭神而举行的集会或集合。但从“社会史”的角度说，当年费孝通先生提出一个看法，他

说“社会”还包含着以地方精英统率乡民维系一种基层秩序的含义在里面。因此，帝国的体系实际包括上下两个层次，上层的行政化与下层的自治格局处于同构而又异质的状态。只不过现代国家的建立摧毁了这一“双轨制”的原则。^[19]当时的社会改造运动在如何面对传统乡村治理网络的时候尚处在犹疑不决的阶段。早年“乡土重建”论者，如梁任公在湖南策动维新运动时就提出依赖地方士绅完成政治改革的设想，不过在以后的变革中始终没有提出重建“乡绅阶层”的具体方案。

无政府主义者在面对乡村社会的固有网络时表现出更加决绝的态度，他们希望越过传统的地方构造，创造一种新型的人际网络关系，他们称之为“社会人”。这种“社会人”既能够避免由现实利益的驱动去盲目参与国家政治、最终成为实现政治目标的牺牲品的悲剧命运，同时又能摆脱原有的基层社会网络的控制，拥有一种自性无染的理想人性状态。这种既不依赖国家的制度安排，又不打算尊重和开掘传统基层社会资源的做法很容易陷于进退失据的境地。他们提出的一个解决方案是建立“社会组织”作为新的人性成长的基点。在他们的自我表述中，各种“劳工组织”“劳工学校”和自治团体即是这些“社会组织”的一些形式。不过事实证明，脱离了国家的控制，也没有乡土的人际网络作根基的所谓“组织”实际上没有存在的任何动力，很快就遭遇到了离散瓦解的命运。

无政府主义者在组织形式上的失败源于他们对中国平民复杂状况的无知。前面已提及，由于“劳工阶级”的比例不高，故“无产阶级”应该把大多数的农民阶级包含在内。但是，无政府主义者采纳的所谓新型“社会组织”的形式基本上是从城市结构出发来加以设计的，并没有考虑广大中国乡村的具体生活状态，完全脱离了农村的现实需要，相反却以摧毁乡村的基本社会结构为其变革的前提。因此，其创建“社会组织”的构思与自性无染的浪漫幻想均无法在真正的实际行动中得到印证也属自然。

尽管如此，无政府主义者的主要思想仍强烈影响着以后中国革命话语的形成和构造方式。简单地说，以后的中国革命者均想通过平民教育的手段实现脑力劳动与体力劳动的结合。这是与其对中国社会的一个基本判断有关。他们认为，历史上脑力劳动与体力劳动的分离是社会发生不平等和导致个人贫困的根源，必须创造不同于以往的社会构造形式才能促成大众生活的根本改变。问题在于，他们并没有把中国社会中平民人群的真正需要纳入自己的考虑范围，也没有形成明确具体的人群划分框架去分析中国社会的特质。其所有的“社会组织”设计都是为了防范中国再次发生类似西方资本主义社会曾经出现的纠纷和冲突，大多数的构想并不适用于中国社会的需要，更别提具体的实践步骤了。

其实，“五四”时期活跃着一批边缘知识群体。这批人没有如“五四”核心圈那样显赫的留学学历和名牌学堂的出身背景，却逐渐在边缘地区集聚起了不小的舆论和行动能量，最后决定性地影响了中国革命的历史走向。稍加注意，我们就会看到，从“五四”到“后五四”阶段，知识群体一直呈现一种“核心—边缘”的不均衡分布状态。最初是一批辛亥的老革命家在厌弃民初政治变革失败的悲观气氛里开始转向文化讨论，一批留学欧美的知识人随之把“五四”运动烙上了“思想文化运动”的色彩，他们以北京为中心，活动位置处于“五四”的核心地带。无政府主义者在“五四”运动发生的一段时间内则一直游离在边缘的位置，“社会革命”成为时代主题后他们才渐趋活跃。但由于其对“社会”内涵的理解混乱不清，导致其组织新型社会的行为缺乏可操作的实践功能，最后难免流于失败。而另外一批身处核心圈外的知识人则开始在边缘地区集聚起了力量。以毛泽东为代表的湖南第一师范群体就是“五四”舆论圈网络最外围的群体。

为什么说这批人身处“五四”舆论圈的最外围呢？理由是毛泽东一直与“五四”核心圈保持着若即若离的关系。因为不具备足够的政治和文化资本，毛泽东无法加入核心话题的讨论，而是采取了冷眼观望的态度。

除了短暂的北大图书馆员生涯之外，毛泽东与“五四”运动的关系恐怕仅仅反映在他发表于《新青年》杂志上的《体育之研究》这篇文章。毛泽东于此文中强调“精神训练”与“身体锻炼”之间的关系，认为“身体”与“知识”之间若发生关联，必须经过艰苦的“体育”训练才能实现。因为过多突出了行为实践对心灵改造的范导意义，这套论述与“五四”核心圈单独强调“伦理革命”的突出作用和个人觉醒价值的主流话语并不合拍。同时，文章的主要论点来源于中国的思想传统，如采纳清初颜习斋、李刚主“经世”实践的方略，却批评近代新式学堂教育中把“体育”形式化的模式，更是不合时宜的论调。

既然缺乏“五四”核心精英的留学背景和高等学历的文化资本，毛泽东转而采取发掘地方历史传统的方法作为编织身份网络的资源。他的基本思路是，以湖南区域在中国近代历史上的特殊位置和贡献作为凝聚知识团体和组织社会动员的基本依据。比如，他特别推崇如下史实：湖南从以往默默无闻的荒蛮之地通过平定“洪杨之役”一跃成为举足轻重的区域，曾国藩等人就是利用亲属师友网络来强化湖南人注重实践的行事风格。此风格强调“知识”必须从躬行践履的政治行动中得到验证，否则必定劳而无功，从而为湖南边缘知识群体在“五四”时期争夺舆论位置摸清了近代历史源流。毛泽东早年参与“湖南共和国”独立运动即与这种地方性的历史情结常纠结于胸中不无关系。青年毛泽东也是一个无政府主义者，比如他在岳麓山举办过“新村实验”，但毛泽东最终选择的行动策略显然与无政府主义有了很大区别。“五四”时期出现了许多形形色色的组织，也有不少打出了实现社会革命目标的旗号，却多在具体行动上时不时表现出个人主义式的意气用事，在各种理念的设计上过多依赖西方的原创思想，却很难与中国之实际状况接榫，故总表现出幻想大于实际的虚夸状态。

要谋取“社会革命”的成功，显然不可以仅凭个人主义的书生激情论辩，而是必须以个人网络的联系为基础，最终要超越个体的层面进入高

度组织的程序之中，方能成事。加入其中的人必须受到超越个人之上的戒律和理想目标的强力约束，才能付诸有效的革命行动。当时“五四”的众多社团中没有一个组织符合这个要求，可能唯一一个例外就是毛泽东组织的“新民学会”。“新民学会”的构成具有高度的同质性特征，其会员均来自湖南第一师范，他们共享着近代湖南凭借对政治的高度敏感和实践取得成功的历史记忆，形成了独特的地方责任伦理。不像无政府主义者那样极度厌恶各种类别的政治行动，“新民学会”不排除通过政治手段争取社会平等和广大民众利益的实现，甚至不排除借助暴力手段。这样就和马克思主义具有广泛世界意义的意识形态原则和组织戒律建立起了联系，从而又能使之超越地方历史意识和个人网络的局限，在更高的准则上确认自己的奋斗目标。

“五四”知识人吸收的是一种无政府主义思想，是以消灭家庭作为“社会改造”手段的，这条路径被社会主义者延续了下来。他们形成的共识是，中国基层社会的原有资源是完全靠不住的，必须彻底加以摧毁。其实，历史经验证明，“社会革命”之能否成功，很大程度上取决于乡村的文化基础是否能够得到妥善地利用和有效的转换。因此我以为，“后五四”时期弥漫开来的“社会革命”风潮，其要义不在于遏止了个人的自由解放，而在于彻底阻断了乡村文化再生产的渠道。这才是“后五四”时期发生的最大悲剧之所在。

五、结论：“社会革命”得失谈

通过以上对“五四”运动诸多特征的分析，不难发现，“五四”绝非一场单纯的政治运动，其意义也非单独的思想文化乃至社会运动所能概括，但“五四”确又是对政治、文化和社会变革进行全面反思和力图把这种思想尝试付诸行动的长期历史过程。“五四”的丰富性和复杂性在于，

我们执取其中任何一个片段都不足以窥其全豹。过去的正统史观把“五四”仅仅视为一种民族主义的抗议表现，或是中国共产党争取统治合法化地位的开端和前奏，显然有过度意识形态化的嫌疑。但自由主义史观借助“启蒙—反启蒙”的叙述框架，把“五四”视为个人主义觉醒的思想培养基，以“个人主义”的张扬和自我的发现来对抗政治史叙事，甚至把“个人主义”的难以实现归咎于“五四”知识分子对传统文化的严厉批判，并把“反传统主义”当作“五四”陷入启蒙悲剧命运的罪魁。此观点虽影响甚大，也颇具启发性，却似乎从另外一个角度过度窄化了“五四”的丰富意义。特别是“后五四”时期出现的“社会革命”风潮，由于“新启蒙”观点有意规避正统政治史叙事的缘故，被长期摒除出了研究的视野，就更令人感到遗憾。

本文撰写的目的是接续对“后五四”时期发生的社会革命意义的解读，以彰显被“新启蒙”叙事遮蔽的另一层历史真相。“社会”无疑是“五四”后期居于中心地位的关键词。对此各家的理解纷纭难辨，莫衷一是。但对“社会”观念的阐释和如何把“社会变革”付诸实践，确实是检验“五四”知识人是否只具备某种思想能力还是真正具有行动能力的分水岭。“五四”具有自由主义倾向的启蒙者只关注思想文化对于个人觉醒的意义，对“社会改造”的路径不甚了解。无政府主义者虽标榜“社会革命”的重要性，却把“社会”理解为要打造出与传统组织和现实政治无关的领域，想凭空在现实利益弥漫的氛围中建立崭新的社会组织，其结局只能是走向失败。

“五四”时期的社会主义者早年大多数是无政府主义的信徒，但并不排斥政治动员和戒律约束对革命群体的规训作用，也不排斥运用阶级斗争等实现革命的暴力手段。这种手段也是自由主义者所诟病的。我们在此并不想在革命手段的采用上明辨是非，而是更注意中国式的社会主义者对“社会”的认知态度和改造程序之效果如何。一些社会主义者和无政府主义者都同样意识到，现代官僚机构和教育体制对人性具有压抑作

用，比如毛泽东毕生都在批判现代学校与社会的隔阂不通，一生都想实现“社会”与“学校”相通相融的梦想。这让我们联想起当年他的乡先辈左宗棠任书院教习时，不在屋内授课反而跑到山里实地演练攻守进退之战法的轶事，可见其思想与湖湘经世派有着多么微妙相通的渊源关系。“五四”前后，毛泽东曾亲自试办自修大学、夜校、新式私塾等机构进行教育试验。1949年以后的教育改革在学校里增加了务农务工课程，直至发动知识青年上山下乡奔赴农村，均为毛泽东持续打通学校与社会之隔阂的不懈尝试。因为高等教育的专门化与社会知识汲取途径的日益脱节成为毛泽东自青年时代起就挥之不去的遗憾。

问题在于，毛泽东的教育改革方略是建立在科举制的废墟之上的。在我看来，科举制实际上是一个沟通上层体制与底层社会的筛选机制，一部分成绩优秀者如举人、进士被提升到官僚阶层职掌上层政治事务，另一部分秀才、贡生等则被沉淀到基层组织网络中担当民间协调人。这两部分人又分别承担国家的行政和地方自治事务，上层以官僚行政机构为依托完成职责，下层则以宗族等组织为基础行使职权，依附在宗族系统之上的所谓“士绅阶层”就像一条基层组织的输血管，通过科举功名的认同网络相互连接起来，构成一种上下循环的良性系统。

最为重要的是，中国乡土文化的一个重要特点是，人才相对均匀地散布在地方上，成为基层建设的支撑力量。费孝通和潘光旦先生曾分析过915个清代贡生、举人和进士的出身，发现他们从地域分布上说，52.5%出身自城市，41.16%出身自乡村，另有6.34%出身自介于城乡之间的市镇。从省份分别上看，直、苏、浙、鲁、皖、晋、豫7省，乡贡百分比超过城贡的有鲁、皖、晋、豫4省。这些数字说明科举制的运转把大部分的人才都留在了乡村。这些人物中父亲已有功名的和父亲没有功名的比例，城乡双方几乎相等：城方是17：8，乡方是16：9。[\[20\]](#)说明士绅即使跃登龙门后也多能返本归根，回到地方效力，再继续培养人才。科举实际上不仅为官僚系统提供人才，还通过循环作育的环节，为

草根社会筹备人才。所以费孝通认为中国士大夫对于地方事业的负责程度比任何其他国家的中间阶级更甚。

清朝灭亡后，科举制随之被遗弃，输血管被强行阻塞，这套上下贯通的循环系统也随之不复存在。不过在辛亥革命之后，尽管科举制被取消，但基层系统的大部分组织至少在形式方面尚能保存完好，没有完全遭到破坏。也就是说，作为“社会”的根基，其能否生存还有转圜的余地。地方组织如宗族作为输血枢纽的地位能否得以保留，成为社会变革是否合理的关键。然而历史却走向了反面，在基层起着运转枢纽作用的家族体系在“五四”时期被一致视为攻伐的对象，从“家族有罪论”到“四大枷锁”论，都把家族列为妨害中国实现现代化的最大障碍。“社会革命”一度成为“家庭革命”的同义词，在狂飙突起的社会革命浪潮中，“家族”“宗族”以及士绅阶层等都是首先被扫除的对象。

无政府主义者和社会主义者在对待乡村传统的态度上是一致的。国民政府致力于“上层政治改革”，对基层网络包括士绅社会关系抱有维持现状的态度，还试图维系其原有功能，比如人们至今还津津乐道民国的内阁总理唐绍仪在辞去总理职务时跑到自己的家乡香山县做起了县官。一些知识精英也主张保留乡村中的家族制度作为变革的基础。比如，潘光旦就曾比较民族意识和家族意识，认为家族意识的发展不是弊端，甚至说真要有强有力的民族意识，非先有适当的家族意识不可，真正的民族意识是以家族意识为张本，而脱胎于家族意识的。潘光旦进一步论证说：“所以我们目下所求的，决不是家族意识和家族意识所由培植的工具的革除，决不是以民族意识完全代替家族意识；而是家族意识畸形的修正和这种工具的利导与限制，使不再教家族意识走上畸形发展的途径。宗祠的制度在农村中心的社会里，自有它教育的、伦理的、经济的效用，应在利导与限制之列，而不在取缔与革除之列。”^[21]

然而基层社会以士绅为治理细胞的组织结构在现代化的冲击下趋于崩坏，几乎无法修复，甚至处于劣绅恶霸当道的境况。面对此困境，中

国共产党主张依靠发动基层民众，舍弃传统乡村权力骨架，实现社会变革。这就等于彻底摧毁了作为基层文化承载者的士绅角色，却又缺乏合适的替代者。毛泽东显然意识到了这个问题，他通过号召和强迫城市知识青年向乡村流动的办法，意图弥补基层社会在“士绅阶级”消失后缺少文化资源的窘境。这种强行输血的方法乃是不得已而为之，只有短暂输血的效应而无造血的能力。他没有意识到，城市知识青年所接受的现代学校教育是西方式的专门化教育，与基层的传统教育毫无关联。他的构想是一方面通过城市向农村进行政治输血，另一方面又想通过上山下乡运动使城市知识阶层拥有日常劳动的特征。显然还是延续了无政府主义时期企图建立“社会组织”新式职能的预想，但却因无法与乡村传统进行有效衔接而归于失败。

由此可知，把个人主义觉醒概括为“新启蒙”思想的神髓固然有其道理，但如果以个人觉醒的程度为唯一标准，并以此自由主义的态度衡量“后五四”时期的政治救亡和社会革命，甚至进而认为这些变革是对“新启蒙”运动的压抑，似乎也容易导致另一种认知偏颇，那就是对具有广泛影响力的“社会”运动所带来的变化视而不见。我并非认为这些运动的效果都是正面的，也并非想为“后五四”时期所有政治和社会变革所付出的各种代价辩护，只是试图在“五四”90周年诞辰之际，表达自己的一种愿望。那就是，“五四”研究应该在更加丰富的认识框架中加以展开，而不要限制了自己的探索视野。

注释

[1] 本文原载于《开放时代》，2009（4）。

[2] 参见彭明：《五四运动史》，北京，人民出版社，1984。

[3] 参见〔美〕周策纵：《五四运动史》，长沙，岳麓书社，1999。

[4] 〔美〕林毓生：《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》，贵

阳，贵州人民出版社，1986。

[5] 关于从“天谴论”向“道德论”转变的历史状况，请参见〔日〕沟口雄三：《中国的思想》，10~17页，北京，中国社会科学出版社，1995。

[6] 黄仁宇在《万历十五年》中一直强调道德意志所发挥的决定性力量导致明朝的体制运转缺乏活力。这个观点对西方中国学界有很大影响，持相似观点者又可参见〔美〕狄百瑞：《儒家的困境》，北京，北京大学出版社，2009。

[7] 参见杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动的比较研究》，北京，生活·读书·新知三联书店，1997。

[8] 李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，见《中国现代思想史论》，7~49页，北京，东方出版社，1987。

[9] 汪晖：《中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，见《汪晖自选集》，306~340页，桂林，广西师范大学出版社，1997。

[10] 陈独秀：《偶像破坏论》，载《新青年》，第2期，1918。

[11] 梁启超：《杂答某报（节录）》，见《梁启超选集》，527页，上海，上海人民出版社，1984。

[12] 梁启超：《吾今后所以报国者》，见《梁启超选集》，643页。

[13] 梁启超：《吾今后所以报国者》，见《梁启超选集》，645页。

[14] 梁启超：《梁启超选集》，645~646页，上海，上海人民出版社，1984。

[15] 参见〔美〕德里克：《中国革命中的无政府主义》，85页，桂林，广西师范大学出版社，2006。

[16] 参见杨奎松、董士伟：《海市蜃楼与大漠绿洲——中国近代社会主义思潮研究》，135~150页，上海，上海人民出版社，1991。

[17] 梁启超：《新民说》，见《梁启超选集》，213页，上海，上海人民出版社，1984。

[18] 吴稚晖：《无政府主义以教育为革命说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，7~8页，北京，北京大学出版社，1984。

[19] 费孝通：《乡土重建》，见《费孝通文集》第四卷，334~364页，北京，群

言出版社，1999。

[20] 费孝通：《乡土重建》，见《费孝通文集》第四卷，356~357页，北京，群言出版社，1999。

[21] 匿名（潘光旦）：《笃亲兴仁》，载《华年》，第28期，1932。

我国近代“防疫”体系的演变

——2003年9月4日在中国人民大学的讲演

“瘟疫”的发生与普通疾病不同。个体病痛如不传染，基本可与他人无涉。但瘟疫一起，则仿佛好大一片天空都被毒魔吞噬笼罩，毒气四溢之际，人人惶惶自危，常常闹得昏云惨雾，天地为之色变。正因如此，近代以来的防疫行为从来都不是以个体活动的形式出现的。每当毒雾弥散之际，四处剿杀追逐病毒，强行区隔正常与非常之人的宏大场面，就极易演变成一种相当壮观而又规训严整的医疗群体行动。“防疫”与“避疫”也就不可能单纯作为一种医疗手段仅仅与局部的个体病人发生关系，而是与各种复杂的社会生活形态密切相关。

一、传统认知：“医疗”也是“社会”现象

在中国传统地方社会的认知框架中，“医疗”是作为一种“社会”现象而被对待的。例如，在传统地方社区面临瘟疫传播的威胁时，施医治病往往就是社会化的慈善事业的一个组成部分而根本无法独立出来。“医疗”过程作为一种专门化的程序被从社会生活中剥离出来加以观察，是现代科学眼光审视下发生的结果。可是如果仅仅用后人形成的所谓“科学眼光”来看待弥漫于“社会”之中而熏染出来的中国“医疗”观，自然常常会觉得荒诞不经，令人难以苟同，从而把根植于日常生活中的“医疗”现象与国人同样植根于如此情境中看待世界的方式分离开来，形成

了相当单调的判别标准。

如果回到中国历史的现场中进行观察，会发现许多医疗现象的出现不但是文化环境的产物，而且其治疗过程本身就是一种相当复杂的社会行为。比如中国农村中长期存在的“准疾病状态”的现象，病人发作时的临床症状根本无法通过中西医的任何正常诊疗手段加以治愈，而必须求助于被传统与现代医学排斥的文化仪式行为，如画符、祭扫、作法等方式。这时，纯粹的科学解释就会显得极为苍白无力。更为重要的是，当疾病作为个别现象存在于个体病人身上时，完全可以通过施医送药的纯粹医疗途径予以解决，可当某种疾病以大规模瘟疫传播蔓延的方式影响着社会秩序的稳定时，对付病菌已不仅仅取决于医治病症本身是否有效，更是一种复杂的政治应对策略是否能快速见效的问题。

清代的历史已经证明，瘟疫控制的程度大小和时间长短往往与社会和政治应对策略的有效性成正比关系，而不完全取决于医疗对个体病患者的实际治愈水平。或者也可以说，不同的政治与社会组织的应对策略决定着防疫的成效和水平。从“社会史”而不是从单纯“医疗史”的角度观察，正可以看出时疫发生时社会与政府行为在社会动员组织与整合能力方面的差异性。

二、清代：“济贫”“施医”开始分离

清代咸同时期以后，瘟疫愈发频繁发作，但清政府出面进行官方干预控制的行为和实际作用却在萎缩。深究其原因，就会发现这种悖论现象的产生与清初中央政府对基层社会在对民间生活进行控制方面出现了利益格局的再分配有关。

就清代最为富庶的江南地区情况来看，虽然医疗职能普遍由地方社会承担，如宗族、各种善堂等慈善机构，但它们都具有一个共同的特

点，即均不能算是纯粹单独的医疗机构，而是大多在主体救济功能之外兼具施医诊治的作用。比如乾隆时上海的同善堂就兼有施棺、施药、惜字、掩埋的多项功能，所以不是“专门化”的医疗机构。而且这些慈善功能基本延续着宋代以来分散性的乡贤救治的地方传统。如《水浒传》中描写宋江出场时就说他：“常散施棺材药饵，济人贫苦。”在地方社会遭遇大疫时，这些零散的救助活动很难真正发挥作用。但另一方面，道光以后，中国地方社会的综合性善堂急速增多，意味着其中所包含的医疗救治成分也会相应地增多，这就为西方医疗行政体系的介入奠定了基础。后来更有施医局这样的机构从善堂系统中分化出来独立运作，从而使原来善堂救济“贫病”的功能内涵悄悄发生了变化。“病”作为救济对象已不只是“贫”的延伸，而是被相对独立划分了出来。所以道光以后的施医局等专门机构的出现是传统医疗资源自身发展的结果，它与西医医院虽在诊疗手段和组织形式上大有不同，但在对疾病治疗进行空间组织方面却有相互衔接与共容的地方。不过，是否可以马上就此得出结论说，西方医药文明与中国传统医药资源共同促成现代医院的出现与发展，似乎还难以仓促定论。

由此可知，要解释这一现象的发生，显然不能靠纯粹意义上的所谓“医疗史”研究加以说明，也不能依赖于传统意义上对上层机构的“制度史”分析方法予以诠释。因为清代的防疫体系往往与各种传统的社会组织功能缠绕在一起，通过它们的作用才得以显现，这种情况不是纯粹依赖观察医疗现象的视野能够加以归纳的。与之相关的是，清代防疫系统似乎只有在“地区性”的境况中才能凸显其意义，而无法从传统政府整体职能运筹的角度评估其有效性。

三、古人的“隔离”观念：不仁

既然中国近代以来的救灾赈济可以被勾画一种临时应对机制向常设机构转换的线索，由于时疫流行也有一定的效率和周期，因此其应对方式也有从临时性向常设性转换的过程，同时又大多受制于特定的社会和文化观念。如果从文化观念传承的角度观察，对什么是“时疫”的观察，古人与今人即有较大差异。“时疫”可通过各种渠道利用细菌传染的看法完全是西方现代医学传入后发生的观念。直到清代，中国人对“时疫”的认识仍是把“流行病”与“传染病”相混淆。中国古代虽有“预防论”较早出现的记录，却对疾病能够“传染”缺乏有效的认知。所以古人“避疫”皆出于本能反应，如重九登高健身等，这种本能经验与医理上对瘟疫传染的阐明没有直接的联系。这并不是说古人就没有“隔离”的观念。古人虽无法认知时疫由细菌所致，但有瘟疫是由暑湿秽恶之气所致的观念，故避疫法中亦有回避疫气的各种方法。宋代苏轼在杭州任官时即捐资创立安乐病坊。宋徽宗又诏令各郡设安济坊，有的安济坊可设病房数间，用于隔离病人以防传染。不过古人隔离观念的完善一直受制于文化观念与机构设置的双重压力。

从文化传统上而言，自古“隔离”观念就受到中国道德观频繁而顽强的阻击。如晋时就有记载说当朝臣家染上时疫，只要有三人以上被感染时，即使没有被染上的人，在百日之内不得入宫。这种有效的隔离方法却被当时人讥讽为行为“不仁”。到了清代，江南文献中还有不少弘扬时疫流行、人不敢叩门时坚持照看病人的记载。更有的文人写出《避疫论》这样的著作，抨击“隔离”措施是使“子不能见其父，弟不能见其兄，妻不能见其夫，此其残忍刻薄之行，虽禽兽不忍而为”，显然是把本能的“隔离”行为提高到了捍卫儒家道统的角度来认识了。

从机构演变的历史立论，明清以后的系统“隔离”措施确实有日益萎缩的趋势，其功能常常由救济机构如善堂等承担起来。如此推断，遭逢大疫时，“隔离”作为救治手段并没有成为整个社会的自觉行为，这与当事人对时疫控制总是采取临时性、分散性的应对策略而无法组织起大规

模的有效动员行动的现象是互相吻合的。民间社会的传统中医绝大多数采取坐堂应诊的方式，有时是坐店（药店）应诊，完全处于个体分散状态。所以当瘟疫爆发并以极快速度流行开来时，虽然中医不乏特效药方施治成功的例子，但因缺乏防疫隔离的群体动员规模和强制性空间抑制机制，所以在时疫流行控制方面难有作为。

四、统治方式的变化与地方医疗资源的近代性

那么，为什么会出现政府控制疾病能力逐步萎缩这种历史现象呢？原因固然很复杂，不过宋代以后中央政府与地方社会之间的关系发生了明显的变化应是影响其控制疾病机制的重要因素。

从基层社会结构演变态势而言，宋代以后，官府在医疗事业方面所采取的举措很大程度上开始让位于地方基层组织，这大致出自两个原因。一是中华帝国的统治机能在宋以后发生了重大变化，表面上其官僚职能的运作效率日趋低下，实际上是整个统治空间地域的扩大化导致治理模式的转换。治理秩序的稳定与否当然是历代官府关注的聚焦点，但宋以后统治区域的扩大导致原先依靠律法监控为主要手段的统治方式无法面面俱到地把触角伸向底层社会，所以必须在基层寻找“地方代理人”以贯彻上层意图。这些被称为“乡绅阶层”的地方代理人往往不是官僚系统里面的正式成员，其控制社会的方式也与官府仅仅依靠律法施政的传统有所不同，从而演变成了以“教化”为先的“道德化”基层治理模式。他们的出现会逐渐开始分享和争夺官方的统治资源。二是正因为官府往往只注意投入更多的精力去稳定社会秩序，而对并非直接关系到统治秩序的地方福利与医疗卫生事业缺乏积极干预的兴趣，而地方社会则通过宗族、乡约等组织从“道德化”的角度承担起维护社会秩序的任务。只有在社会控制形式开始从依靠律法暴力统治向以教化为主要统治手段

实行过渡后，政府无力在道德层面上直接对基层社会施加影响，而必须把这个空间出让给地方代理人时，才可以理解为什么宋以后的医疗组织往往包含在慈善组织的运转中。因为慈善组织恰恰是中国整个社会秩序的维系方式越来越趋于“道德化”的一种体现。

江南医疗机构日益从慈善组织中独立出来，与清中叶以后地方组织日趋活跃有非常密切的关系。从某种意义上说，这种现象的发生是中国社会内在发展需要的结果。有许多论者往往由此出发，从反“西方中心论”的角度极力寻找中国社会自主运转的合理性。如果从地方社会与国家互动关系的角度观察，民间医疗资源在乾嘉以后确实出现了重新整合的迹象。在嘉道以后不但日常性的救疗措施渐趋增多，而且许多专门医疗机构如医药局等也逐步从综合性的慈善机构中分离出来独立运作。而能够支撑这种相对独立运作的缘由之一是其经费来源开始依靠稳定而具有灵活性的丝捐和铺捐等，并通过收取号金的方式累积治疗资金，这样就改变了过去单靠不稳定的乡绅捐助维持慈善事业的旧格局。这些变化都可以说与近代西方医疗体系的进入有相契合的地方。

五、清末以后中西医冲突的焦点：防疫

不过这尚不足以说明江南地方医疗资源的重组就已具备典型的“近代性”特征，因为它们缺乏近代医疗系统所具有的规训与强制的色彩。现代医疗制度的一个重要特征是国家介入地方组织进行统一规划，使之形成一种社会动员式的运作方式。特别是面对疫病流行的场合时，“防疫”作为卫生行政的应急措施启动后，其强制程度更为明显，如强迫隔离、注射疫苗、强行疏散人口和集中消毒等行为，无不与中国地方社会温情脉脉的救济原则和传统医疗模式相冲突，甚至会导致相当普遍的心理恐慌。所以像中医在瘟疫扩散传播时所采取的个体治疗行为，到了民

国年间显然已不适应整个国家建设对防疫系统的特殊要求。

清人秉承古人的认识，认为瘟疫的出现是由疫气所致，医疗界的主流观点是认为瘟疫由呼吸传染，而对水传染、接触传染、食品传染及虫媒传染只有直觉的认识而未形成主流看法。由于缺乏对疾病多元传染渠道的认识，中医治疗时疫往往是以施药和针灸等方式进行“个体”诊治，基本没有有组织的空间隔离观念。现代卫生行政的观念直至20世纪初才较为有效地向中国城市推广，但显然很难与遍布于农村之中的中医诊疗系统相协调。对于20世纪30年代发生的“废止中医案”与随之而兴起的“中医自救运动”，时人多从中西医理念冲突的角度入手进行分析，认为是中西方基于不同的文化背景所造成的观念和诊疗手段的冲突。其实，当时“废止中医案”中余岩所提议案中批评中医体系的核心论点，就是中医缺乏群体应对瘟疫时的系统整合能力。在“防疫”这种范围广泛的空间协调行为中，中医无法实施有效全面的隔离策略从而阻止瘟疫向四处蔓延，而对于中医建基于阴阳五行哲学理念上的各种理论的抨击反而倒在其次。也许中医也多少意识到了自己这一致命的弱点，所以在大量反击西医批评的言论中，多采取避实击虚的讨论策略，大谈中医医理自古就具有“科学性”，至少可与西医的理论互补并行，而回避从正面讨论中医在现代医疗行政方面与西医相比的不足。

但“防疫”系统是否完善为什么在清末以后才演变为中西医冲突的焦点问题，倒是值得我们深思的一个现象。它促使我们不得不考虑中国社会生存和发展的内在需要在多大程度上会受到外来因素的强力制约。比如中国乡村防疫体系要在民国建立以后很长时间才出现，其真正趋于健全的时间就更晚了。而这个体系从出现到健全的程度实际取决于中国作为现代民族国家对社会控制的能力。中国作为现代国家对基层的控制能力在20世纪有一个明显变化的过程，20世纪30年代到50年代由于战争和社会分裂的缘故，国家对地方的控制处于调整磨合阶段。而到50年代以后，中国国家所采取的“全能主义”领导方式使其有能量重新整合地方资

源。在这种条件下，“防疫”行为借助于某些政治意识形态的合法性包装如“爱国卫生运动”才得以成功组织起来，尽管这种政治合法性仍需借助乡间的亲情网络才能真正贯彻下去。

六、现代防疫行为与乡间亲情网络结合的产物： 赤脚医生

关于防疫行为在多大程度上借助了现代卫生行政的形式，又在多大程度上与基层的社会关系网络有关，确是个有待深入探讨的问题。我的观点是，现代医疗行政体系一旦与国家制度的有效运作相结合，固然可以在防疫行动中发挥主导作用，然而这种行政控制的形式在基层尤其是乡村地区实施时如果不能与传统意义上的民间关系网络建立起合理的联系，那么这种卫生行政的实施效果必然是有限的。据民国初年的统计，当时全国中医的人数有八十多万，大多分布于农村，而西医只有一千多人，几乎都集中在城市。可民初每当防疫时期来临，中医却总被排斥在外。新中国成立初期，每遇防疫的特殊时期，部分传统中医就被一些由西医主持的巡回医疗队所吸收，发挥其以中药配合防疫的角色优势，同时学习简单的西医注射技术。这样就使传统中医被部分整合进了现代国家防疫系统，这显然与民国初年对中医的彻底排斥策略大有区别。但国家在基层所实施的真正有效的防疫行为仍是依靠逐渐完善的三级保健系统（公社、大队和生产队）中的最底层人员“赤脚医生”加以完成的。而“赤脚医生”制度的实行恰恰就是现代卫生行政与民间亲情关系网络相结合的最好例证。

“赤脚医生”体系固然是现代国家推行卫生行政制度中的一个环节，很明显带有卫生行政自上而下的强制色彩，甚至其组织形式都是当时政府发起的大规模政治运动“文化大革命”的组成部分，可“赤脚医生”确实

接续了乡土中国植根于民间亲情网络以整合医疗资源的传统。

“赤脚医生”制度与近代由西方引进的标准卫生行政训练机制的区别在于，其培训的基本人员完全从最底层的村庄选拔。虽然在表面上依据的是相当刻板政治表现和贫下中农出身的硬性标准，但是选拔程序还是使其身份角色与乡土亲情关系网络重新建立起了相当密切的联系。尽管“赤脚医生”的名称源起于“文化大革命”时期，可我认为，在其政治角色遮蔽之下所建立起的这种联系，使得中国在乡村推行现代卫生行政时有了一种可靠的依托和支架。“赤脚医生”不但完全是从本村本乡中选拔出来的，而且其训练内容更是中西医兼有，即形成所谓不中不西，亦中亦西的模糊身份。“赤脚医生”由于在乡以上的城市中培训后再返回本村本乡，这样就比较容易形成乡情关系网络与公共医疗体制之间的互动。如此一来，既把宋代以后已被“道德化”的基层社会所形成的教化传统以一种特定方式承继了下来，同时又吸收了近代在城市中已反复实践过的西医卫生行政制度的优势。

早在20世纪30年代，北京协和医学院毕业生陈志潜在定县乡村实验中率先推动建立过基层三级保健系统，即县级以上医院、乡镇级医疗站点与基层保健员相配合的格局。其保健系统的基础就是农村本土培训的保健员，所以西方学者称他为“医生中的布尔什维克”。只是由于当时力量有限，三级医疗系统很难在更大范围内推行。数十年后，“赤脚医生”制度基本上沿袭了此一思路，只不过是更多凭借了国家动员起来的政治力量加以强制推广而已。有趣的是，新中国在20世纪五六十年代基本上把传统自治组织如宗族和各种慈善机构从基层连根拔起，至少从形式上完全摧毁了宋代以来所建立起来的农村道德化基础。可是在推行“赤脚医生”制度的过程中，却又潜在地复原着历史上的“道德化”状态。尽管这种道德化状态在外表上是由政治观念所包装的，但在政治标签遮蔽之下，实际荡漾着乡土情结延绵而成的道德制约关系。

尤其重要的是，“赤脚医生”在基层民间防疫过程中扮演着十分关键

的角色。西方卫生行政制度传入中国后，主要是作为城市建设的附属配套工程加以推广的。因为它需要大量的专门人才，其职业化的程度需耗费时日训练才能达到要求，旷日持久的教育周期和严格的器械检验标准使之不可能成为农村医疗的主导模式。事实证明，医疗行政人才在民国初年和新中国成立后的相当长一段时间只是不定期地以医疗救护队的形式巡访农村，根本无法在广大农村形成相对制度化的诊治和防疫网络。尤其是在农村发生大疫时，医疗队的巡回救治活动颇有远水救不了近火之忧。直到“赤脚医生”制度建立后，上层医疗行政的指令如种痘、打防疫针和发放免疫药品等才得以真正实施，而且令行禁止，快速异常。这种制度运转的有效性显然不是由西医行政的性质所决定的，而是“赤脚医生”根植于乡土情感网络形成的道德责任感所致。

七、政府需与基层社会组织重新建立起合理的互动关系

1985年人民公社解体，“赤脚医生”在更名为“乡村医生”后被纳入市场经济轨道。其结果是失去了政治与乡情双重动力制约的基层医疗体制，被置于市场利益驱动的复杂格局之中。这种变化很快影响到乡村民众身患疾病后的诊疗状况，原来属于“赤脚医生”职责范围内的防疫监督之责遭到严重削弱，在面临疫病的威胁时，一些地区已无法组织起有效的防疫动员网络。“赤脚医生”体制的瓦解使基层社会医疗系统面临相当尴尬的转型困境，同时也为我们思考当代中国政府如何与基层社会组织重新建立起合理的互动关系提供了契机。

以上叙述可以证明，近代以来的各种防疫行为并不是单靠纯粹的医学眼光所能解释的，它的表现形态常常与空间政治的安排方式有关。清末医疗机构呈现出逐步从慈善系统中独立分化出来的趋势，其功能运作

也逐渐让位于基层社会组织，所以容易在一般人眼中造成社会自主空间逐步扩大的印象。但这样的印象解释不了何以在现代国家全能主义领导方式下，大规模的防疫行为得以相对有效地贯彻到了基层社会。我的看法是，应该在具体的历史与现实情境下灵活看待国家与社会之间所构成的张力关系。在近代中国实现全面转型的情况下，全能主义的领导策略显然在防疫的社会动员能力上起着主体协调与支配的作用，但我们无法否认，这种社会动员如果不和基层文化传统中的若干因素相衔接并吸取其养分，就无法发挥正常的运转功能，即使在相当不正常的社会环境如“文化大革命”期间也是如此。

现代医疗行政体系一旦与国家制度的有效运作相结合，固然可以在防疫行动中发挥主导作用，然而这种行政控制的形式在基层尤其是乡村地区实施时如果不能与传统意义上的民间关系网络建立起合理的联系，那么这种卫生行政的实施效果必然是有限的。

贯通古今的治史风范

——《澹澹清川：戴逸先生九秩华诞纪念文集》序言

中国自古以来素有为长者祝寿的传统，今年（2016）适逢戴逸先生九十诞辰，去岁中国人民大学遂有“戴逸与清史研究”研讨会的举行。一时群贤毕至，济济一堂，共叙先生治学做人之风范恩谊。今岁先生若干及门弟子与先生亲手创办的清史研究所同仁，再以撰写学术论文的形式为先生行九十寿礼。

先生出生于人文渊薮之区常熟。常熟自明清以来就是出大学者大文人的地方。然先生对历史产生兴趣却并非习学自正规的家塾训练。先生曾自称，其史学启蒙大约来源于两种经验。一是故乡中那些“小人书”的出租者。他们身穿旧长衫，头戴遮阳帽，背着塞满连环图画의破旧藤篮或皮箱，串街走巷，吆喝出租，为小学生供应历史文学图书。夏天夕阳西下，鸦噪蝉鸣，树荫深处的流动书摊，正是启迪先生史学智慧的场所。二是明清以来遍布常熟的藏书楼。虽经战火催颓败落，街市上仍残存着数家古籍书店。店中布满了各种线装古书，读者可随手翻阅品读，无异于一座小型图书馆。先生经常流连徘徊其中，与古人朝夕对话。先生曾回忆起当年攒钱许久才购得一本残破《昭明文选》的求学经历。在夜深人静，万籁俱寂之时，先生常常独坐小楼之上，断句阅读，青灯黄卷，咿唔讽诵，手握彤管，朱蓝粲然。先生治学文字中时现悠然古风，大致可溯源于此。

先生出生于20世纪20年代，正逢风云际会的民国初年。随着皇权的

崩塌，千年帝制结束，一系列变革正在酝酿进行。科举制废除后，青年学子那些曾经向往踏上仕途再过上士绅生活的愿望纷纷破灭，他们对教育目标的追求逐渐偏离了传统体制设定的轨道，呈现日益多样化的态势。当年先生这辈激进有为的青年大多选择从国家建设出发去从事科技和法政等行业，或者通过军事学堂的教育参与到新式军人群体之中。

先生早年进入上海交通大学铁道管理系学习，旋又难以抵御年少读史引发的兴趣诱惑，转入北京大学历史系读书。因在北大从事学生运动，先生遭到国民党特务的缉捕，无法继续学业，最终投奔解放区，进入正定华北大学一部政治研究室革命史组，与党史专家胡华先生一起教书共事。

由此可见，先生之治史经历从一开始就区别于民初那些安于书斋的“学院派”历史学家，而与波澜壮阔的中国革命演进历程紧密相关。因为中国革命史的教学与写作和中国革命的具体实践互为表里，是一种具有高度政治践履风格的学术活动，而不是封闭在校园内的纯粹专门的治学路径。先生对历史的探索，无论是选题还是研究方法，同样表现出与具体革命经验相互交织的特点。尤为明显的是，当时与先生同辈或年龄稍长的一批青年学子就是因为受到革命魅力的感召，首先投身变革运动，成为其中的积极参与者和领导者。在战争结束后，他们才回到环境相对静谧的学校中从事历史研究。他们往往既是战士又是学者。

先生任教的华北大学和在其基础上建立的中国人民大学就聚集了一批有丰富革命经历的历史学家。除了胡华先生外，还有尚钺、郭影秋、罗髫渔等人，他们都是具有极其复杂的人生阅历和乱世斗争经验的革命家。如曾任中国人民大学历史系主任的尚钺先生就有着惊心动魄的传奇经历，他早年在北大当学生时就是新文学运动“狂飙社”和“莽原社”的骨干成员，曾写出小说《斧背》，是鲁迅欣赏的文学青年。革命军北伐期间，尚钺先生曾在豫南农村组织农民协会，任工农军党代表，发动武装暴动，后任当地苏维埃主席，被地主武装围剿突围后，潜行至上海任

《红旗日报》采访部主任，亲历东方旅社事件，后又转至东北担任中共满洲省委秘书长。盘点尚钺的一生，他从事过多种职业，如记者、作家、厨师、报务员、商人、中学教师、大学教授等，其人生阅历之复杂丰富令人目不暇接。戴逸先生在纪念文章中曾提到，尚钺先生谦虚地说自己不是“科班”出身，研习历史乃是出于革命需要，并以此引为同道。曾任清史研究所第一任所长的罗翯渔先生曾与元帅聂荣臻一起担任黄埔军校少校政治教官，又曾任叶挺将军率领的国民革命军第十一军政治部主任，后长期在上海和香港从事地下工作，是老资格的革命家。另一位清史专家、《李定国纪年》的作者郭影秋，曾经担任新中国的云南省省长，后任中国人民大学副校长。正因为这些史学家兼具革命实践家的特殊身份，其曲折复杂的阅世经验无疑会成为他们选择研究视角、构思历史论题的重要背景。先生虽没有上述革命家那般丰富传奇的阅历，但其治史风格同样具有参与革命风潮留下的深刻烙印，亦使先生与那些民国大学出身的学院派学者的治史主张完全不同，亦与有海外留学背景的史学家思考角度颇为异趣。

简括言之，先生之治学风格颇符“实事求是”之人大校训，亦多贯穿古人“经世致用”之遗风。作为弟子，我在此不揣简陋，拟对先生之学问精义试加蠡测，以求教于方家。

一

首先，先生治学具有贯通古今的现代视野。

中国近代史学自任公先生起即模仿西方的章节体例书写中国历史，“通史”写作蔚成风气。任公自己虽未完成贯通古今的完整的中国通史著作，却以《清代学术概论》《中国近三百年学术史》等通论性作品立为轨范。后来，亦有钱穆先生《中国近三百年学术史》及《国史大纲》等著作跟进效法。但近代人写作的“通史”多厚古薄今，往往古史篇

幅占据绝对主导地位，只是在最后章节偶涉近代话题。专以近代为写作对象的著作只有少数几部而已，如蒋廷黻那本篇幅短小的《中国近代史》以及陈恭禄的《中国近代史》等，解放区亦有范文澜先生之《中国近代史》简本，叙述内容都相对简略。戴逸先生认为，20世纪50年代的中国历史学界重视古代史，专家名流群集于上古先秦史，秦汉以后的历史研究者已少，鸦片战争以后的近代史研究者更少，几乎不被承认为一门学问。因此，如何在高等院校中把“中国近代史”当作一门学科来规划建设，的确是一个十分迫切的课题。1955年和1956年，先生开始连续在中国人民大学中国历史研究班上开设中国近代史课程。前后有七八十人参与上课，可以说开启了在高校讲授中国近代史的先河。

中国近代史研究所面临的首要困难是缺乏一种总体的贯穿线索。近代史不像古代史那样积淀深厚，大师云集，已经基本形成了前后贯通的若干问题意识和学术流派，学者讲课治学常常可以直接依靠清末民初形成的解释传统，继续深入思考就可拓展出新的研究空间。为了区别于中国古代史的解释传统，中国近代史研究从一开始就必须建立起独特的理论意识，以作为整体论述的基本依据。有鉴于此，胡绳在《历史研究》创刊号上发表了《中国近代历史的分期问题》一文，提出以阶级斗争为线索划分近代历史各个时期的观点，引起史学界的巨大反响。先生与范文澜、金冲及、李新、荣孟源等史学家一起纷纷发表文章，参与了这场长达三年的讨论。通过这场论争，先生对中国近代史的发展线索和特点做出了较为完整的思索和论辩，最终确立了在唯物史观解释规范下建构中国近代史学科体系的发展方向。现在看来，以“阶级斗争”为主导线索的革命史叙述难免打上了那个时代的鲜明烙印。其结论未必尽如人意，但这次论辩却为新兴的中国近代史学科树立起了自身的问题意识和诠释风格。

为了早日寻绎出贯穿中国近代史的整体逻辑，先生亲力亲为，于1958年撰写完成《中国近代史稿》第一卷。此著洋洋四十多万言，详细

叙述两次鸦片战争和太平天国运动的历史。先生后来又撰写了第二、第三卷，一直写到戊戌变法运动。第一卷对太平天国运动着墨甚多，叙述的也最为详尽。先生尝试用马克思主义理论来分析这次农民战争，弄清它的发生、发展、困难、矛盾，它所面临的问题和最后的失败。在写作这部书稿时，如何以贯通的眼光审视中国近代发展历程的思考一直萦绕在先生心间。先生一直在思考的问题是，如何把太平天国运动与中国的共产革命做对比研究，以探究其起因与过程的异同。先生自述说，他在写作过程中时时会想到中国共产党领导的农民革命，“感到两场农民革命之间存在着明显的联系和相似，但其内容、特征、外貌、结局又如此之迥异”，于是深深认识到历史发展的连续性、相似性、多样性和具体性。前后相续的历史不会重复，也不可被比附。但太平天国运动与共产党领导的新民主主义革命相距不过几十年，留下了许多非常相似的经验教训。只有对现实知道得更多，才能对历史理解得更深。

先生在《我的学术生涯》一文中谈到自己的治学是沿着“逆向回溯”的路径进行的，即由近而远，由今至古，最初从事党史和革命史研究，稍后关注中国近代史，最后研习清史，一步步往前推移回溯。先生直称性格中有点“嗜古癖”，大约是少时在常熟读史时养成的习惯，愿意观察离现实较远的历史，却又坦言研讨范围和题目往往出于工作需要。革命队伍中教什么课，研究什么专业，不由自己选择，而是由组织上分配确定的，只不过分配工作和个人兴趣大致符合。

先生晚年以近八十岁高龄，凭着老骥伏枥的决绝精神毅然受命组建国家清史编纂委员会，承担编纂国家新修大型清史的任务，表现出先生那一辈史学家特有的责任心和使命感。在主持新修《清史》时，如何在继承传统二十四史书写体例的同时又设计出时代创意，乃是先生殚思竭虑的关键问题。在征求各方意见后，先生决定增加《通纪》部分，作为全书的统领总纲。在宣示《通纪》撰写要旨时，先生把三百年清朝历史用兴、盛、衰、亡四个字予以概括。先生明确表示，《通纪》的设计参

考了梁启超、章太炎曾经采取过的章节体例。《通纪》之设充分体现了先生注重诠释历史大势的治学风格。他反复申述用“贯通”的眼光观察清朝历史的重要性。他说，撰写大型清史应该把清代三百年的历史加以扼要地叙述，力求前后贯通，表现出历史发展的大趋势和我们的历史观，阐明清代从崛起、发展与鼎盛时期，直到衰落以至灭亡的全过程，这是《通纪》的职能之所在。先生“贯通”清史的构想还表现在力求从清朝自身的演变脉络里寻究其规律性，尽量避免站在晚清的近代立场上强行替古人说话、以替代从其自身内部角度体验其演化过程的观点。

在纂修国家清史以前，因强调“贯通”历史的重要性，先生曾发表过一系列通论性质的报告，如《清代经济宏观趋势与总体评价》《满族兴起的精神力量》等，为清史研究把握总体大方向。先生讲“贯通”，并非大而无当空谈玄想，而是有理有据的深思之论。具体例子可以举出先生有关太平天国以后清朝政治格局演变的分析。关于太平天国失败后中国政局的变化，民国时期的学者如梁任公认为，地方势力的兴起是满汉权力消长的结果，昭示着汉族人从基层开始崛起，从而动摇了满族统治的基础。西方史学界也曾经认为，以湖南士绅为首的团练势力的形成导致地方军事化是清朝咸同时期以后的重要特征，一些日本学者亦认为，地方自治势力的增长是辛亥革命发生与满清政权倾覆的根本原因。

与之相比，先生早在20世纪80年代初就在《太平天国运动后清政府权力的下移》这篇文章中指出，所谓“满汉权力消长”，实质上反映了中央和地方势力的消长，不过由于历史的原因，中央和地方的矛盾披上了一件满汉民族矛盾的外衣。其研究视角与美国和日本的中国学均有差异。具体表现是，先生试图从中央与地方关系的变异角度理解权力的更替现象。太平天国以后，代表中央政权力量的兵权、财权和司法权开始下移。从兵权角度而论，由于八旗绿营大量吃占空饷，完全失去了战斗力，只得依靠地方集团临时雇募“练勇”抵御内乱，致使地方军事力量坐大。太平叛乱被平息后，清政府三令五申裁撤练勇的计划始终无法实

现，才造成地方军事实力派尾大不掉的局面。

由于战争规模不断扩大，经费需求越来越多，财政制度陷入混乱，无法正常执行协款、解款制度，从战争中起家的地方势力开始自行筹款募勇，致使户部正常的奏销制度完全被破坏。与此同时，清朝司法体制受到的冲击更为严重，各省判处死刑的“秋审”制度在太平天国战争期间趋于瓦解，出现了各地盗案可以按“就地正法律”执行的情况，杀戮权移归督抚掌控。清廷虽三番五次想废止“就地正法”章程，收回司法权力，却遭到地方势力的强烈抵制。同光年间，虽出现大批“告御状”和个别平反冤案的例子，但是中央之所以有兴趣插手这些地方性讼案，正是因为它失去了对地方司法权力的支配作用。清廷热衷于受理京控、出头平反，也是因为要借此打击日益上升的地方势力。而地方政治派系分合聚散，反复无常之态并未得到丝毫的削弱。

先生由此文得出的结论也是充满洞见、发人深省的。他说，由于封建性地方势力兴起而出现的中央和地方的矛盾以及地方各派系的矛盾贯穿在整个中国近代历史之中，这是中央集权的君主专制制度覆亡的前奏，也是整个封建政治制度趋于没落的朕兆。在封建统治阶级内部出现的这种政治离心力影响着历史发展的进程，制约着近代政治斗争的内容和形式。以后统治阶级的内部矛盾更进一步发展。辛亥革命推翻了清朝政府，封建性的统一象征消失，地方割据势力进一步发展，这就演化成为军阀之间的公开割据和连年混战的局面。类似的“贯通”视野会常常出现在先生的各类文章中，显示出先生从宏观上把握中国近代历史演变趋势的超卓能力。

二

其次，先生具有浓厚的“经世”情怀。

中国古代史学的写作虽有“官史”与“私史”之分，却从来都与现实政

治密不可分，时常具有强烈的“资治”功能。因此，史学家如何有效地介入政治与社会的变革进程，如何把自身对历史的研判转化为国家建设的能量，同时又尽量保持不受政治风向支配的独立见解，从来都是史学家安身立命不容回避的大问题。先生早年曲折的求学与教书经历一直与风云变幻的革命风潮相互激荡。面对着时时出现的各种问题或回应或讨论或辨析或批判，当然有时也不免成为政治风暴的冲击对象。先生之治学路向的变化无不与时代的巨变息息相关。我们不妨把先生的治史风格视为传统“经世”精神在当代的一种延续和体现。

正因有上述的治学背景，先生读史研史的主旨始终不懈地回应着当代中国所面临的各类重大现实问题。如果说，先生参与中国近代史分期问题的讨论，仍是寻求在主流意识形态形塑下如何有效地辨析中国近代变革的主导动力问题的话，那么，《论“清官”》一文的写作则显示出先生不甘随波逐流地受制于主流意识形态束缚、不断探究历史真相的求实风格。

《论“清官”》发表于1964年，笔名“星宇”，其主要观点是，清官是地主阶级中维护法定权利的代表，他反对豪强权贵追求法外权利，无限制地进行剥削。清官在一定程度上同情人民群众，尽力减轻他们的苦难、缓和阶级矛盾，但他本质上还是为了维护封建统治。先生自谦地说这些观点都是“老生常谈”，但却在以“阶级斗争”为主线的干瘪刻板的历史单线叙事里撕开了一条异端的口子。1965年，姚文元发表《评新编历史剧〈海瑞罢官〉》。先生与林甘泉等四人以“方求”为笔名撰文反驳，文中关于清官问题的论述采用了“星宇”的观点。“方求”的文章后来被四人帮认为是陆定一、周扬为抢夺文化大革命的旗帜而写，是对吴晗的假批判真包庇。《论“清官”》则是调和主义、折衷主义的“大毒草”。1967年4月，上海写作组以“康立”为笔名撰文点名批判“星宇”，文章发表在《人民日报》上，被全国报刊广泛转载。以此为起点，各家媒体大批清官之文立刻呈铺天盖地之势蔓延开来。其主要论点是，清官更坏更反

动，因为贪官进行残酷剥削，能引起人民的反抗，而清官同情人民，对人民反而有欺骗作用。如此荒唐的逻辑只有在荒唐的年代里才能出现。

20世纪60年代，中苏之间发生珍宝岛冲突。事件平息后，两国举行边界谈判。先生选择中俄《尼布楚条约》作为课题，花费四年时间对条约签订的背景、谈判情况、条约文本和争议问题做出详细研究，写成《一六八九年的中俄尼布楚条约》一书。先生自述写作之时，始终怀着强烈的民族感情，却努力保持冷静客观立场，探讨中俄东段边界的沿革。先生利用苏联方面公布的档案资料，包括谈判使臣戈洛文的详细日记、充当中俄谈判译员的外国传教士张诚和徐日昇的日记，以及故宫中有关尼布楚谈判的满文奏折等史料，详细展示了中俄使节谈判的具体情节，为外交部中苏边界谈判的中方代表提供了坚实的历史依据。

先生六十岁以后的治学重点仍与国家变革的命运息息相关，同时为改革开放中有可能出现的问题不断忧思焦虑，并时时发出警告。20世纪90年代中央提出西部开发的战略构想，先生以《清代开发西部的历史借鉴》为题发表意见。先生一方面肯定了清廷在西部开发中实行屯垦和发展畜牧业、矿业的历史经验，以及设置拓展驿站网络、加强贸易交流等举措所带来的积极影响；另一方面又敏锐地注意到，清朝开拓西部时无限制地把森林、牧地、湖泊开垦成农田，无补偿地开发导致森林消失、牧场萎缩、水土流失、沙漠扩大，环境变得日益严酷，使人们难以栖息和生存。当今人们已开始意识到经济增长对环境的破坏已达愈演愈烈之势，而先生早在二十年前即已通过清朝开发西部的教训发出警示，应是颇有先见之明的。

又如20世纪80年代先生就提出应建立“避暑山庄学”，对清代皇家园林的布局和风格进行整体研究。1988年，先生撰成《乾隆帝和北京的城市建设》一文，较早从北京城市规划的角度探讨清代皇家园林的价值。《乾隆帝及其时代》一书亦列有《北京城市建设》专章，细致梳理京城兴建“三山五园”的历史脉络。经过三十多年的彷徨以后，北京市政

府最近几年才开始意识到，应该从古都整体保护的角度对皇家园林进行修复和整治，并逐渐开始付诸行动，这也算是对先生当年的建议做出的一个迟到却积极的回应。

三

最后，先生具有多元兼容的前沿意识。

先生晚年仍不懈地拓展新的研究领域，其中力求把清朝放在全球史背景下加以重新审视应该算是最为重要的一次探索转型。20世纪90年代中叶，先生与北京大学张芝联教授共同筹建了中国18世纪研究会，发起召开“18世纪中国与世界”国际学术研讨会，主编《18世纪的中国与世界》系列丛书。在丛书的“导言卷”中，先生提出应“力求把中国史放在世界发展的背景中加以考察比较，改变中国史和世界史分隔和孤立研究的习惯。要更深刻地理解某个时段、某个地区的历史，应该跳出时空的限制，把它放在更广大的范围中，以克服时段和地区的狭隘性”，并提出18世纪是世界历史的分水岭的主张。先生的这一洞见其实在西方学者中亦有讨论。如法国哲学家福柯在题为“安全、领土与人口”的法兰西学院演讲中就提出，西方国家的产生经历了三个阶段：最早是司法国家，它脱胎于封建型领土政体，对应的是法（习惯法或成文法）社会，涉及一整套义务和诉讼的相互作用；其次是行政国家，产生于15、16世纪国家边界（不再是封建）的领土性中，对应的是管制社会和规训；最后是治理国家，它不再以其地域和领土来界定，而是以其人口的多少及其容量和密度来界定，其实也包括领土（人口和分布在领土上）。治理国家实质上作用于人口，治理国家参照和利用经济知识这一工具，它所对应的是由安全配置加以控制的社会。^[1]

我们发现，在18世纪的清朝，也出现过类似福柯所说的向“治理国家”转型的迹象。18世纪以前，清朝统治者尚把大部分精力用在开疆拓

土和建立清朝正统性等方面，频繁的军事征伐自然是题中应有之义。乾隆朝则基本稳定了疆域，向基层渗透的行政化步伐开始逐渐加快。这一时期，随着人口增加到3亿，清廷不得不围绕人口激增的现状调整统治策略，改变行政运作的结构。先生在《乾隆帝及其时代》这本专著中对这一转型有所涉猎和描述，验证了18世纪是世界历史的分水岭这个判断的重要性，同时也间接呼应了西方学界认为18世纪出现了重大历史转型的经典论断。

先生一方面强调清朝在世界历史中所应具有的重要位置，同时也敏锐地指出，不能把清朝的历史简单地与世界史发展的普适性等同起来，而应该洞察其独特性的一面。早在20世纪80年代末，先生给博士生朱雍的著作《不愿打开的中国大门》一书作序时，曾提出以下看法：“中国和西方国家的差别似乎不仅仅是发展速度的快慢，而是在文化特点、社会结构上存在深刻的差异。假如没有外国资本主义的侵入，中国将按照自身的规律向前发展，从内容到形式将会和西方世界很不相同。譬如两列火车在两条轨道上行驶，各自奔向遥远的未来，我们不知道两条轨道将在何时何处会合交接。”这个看法与当时官方主流的意见并不同调。先生既认识到了清朝在世界史发展格局中的位置，也提醒史学界注意清朝本身历史具有其强烈的独特性，必须兼顾两者。

先生治史讲究“资料、思想、文采、道德”并重，就我的理解而言，实际上与古人所讲“考据、义理、词章”兼于一身的说法有相通之处。在当今学科训练日趋专门化的境况下，先生尤其欣赏有文采的历史文章。他曾引杜甫两句诗“繁枝容易纷纷落，嫩叶商量细细开”，形容撰文要毫不吝惜地砍掉啰唆冗繁的空话赘语，对新颖的思想、微小的细节要花大功夫，仔细琢磨，精心考虑。由于治史人的秉性、资质和用功程度各有不同，往往很难兼顾考据、义理、词章三个方面，治学常常偏于一端。因此，为师者须因材施教，不拘一格，使弟子各展所长。先生在这方面的施教经验堪称典范。

先生早在20世纪80年代初就在《人物》杂志上发表文章，热情介绍他的几位弟子郭成康、吴廷嘉、孔祥吉、卿斯美的研究成绩。^[2]令人惊异的是，这几位弟子的治学风格截然不同。如郭成康擅长对清朝上层政治和制度进行系统的分析和研究，具有出色的大局观，后来成为清史研究所政治史方向的领军人物。吴廷嘉能言善辩，素以理论思辨见长，当年曾与钱学森在《历史研究》杂志上探讨过“三论”（信息论、系统论、控制论）在史学领域中的应用问题，成为中国史学科中积极探索社会科学新方法的先锋人物。孔祥吉则以对康有为戊戌变法奏稿的精密考证著称于世，其研究成果曾在相当大程度上改变和修正了史学界对戊戌变法性质和过程的传统评价，在史学界引起了广泛震动。

先生对史学界的前沿动态一直保持高度关注，时刻留心其进展情况，并鼓励弟子大胆思考，还不时参与切磋论辩。我研究近代知识分子区域分布的著作面世后，先生亲临研讨会进行点评指导，以示鼓励。先生一方面肯定了从区域比较的角度研究近代知识群体言行特征的价值和意义，同时又切中肯綮地指出，讲区域文化比较不能脱离北京文化这个核心背景单独进行论述，不能只有局部的研究而忽视整体观察的视野。各地方文化要成为显学，必须通过北京这个管道进行筛选，再反馈到各地才能形成全国性影响。如乾嘉学派的核心人物都是江浙皖地区的学者。乾隆年间，这些士人到北京做官，加上《四库全书》对士人群体的笼络作用，北京作为核心把区域文化吸纳进来，再辐射出去，才能最终影响到全国，这是统一国家的特点。先生又举例说清初广东文化并没有全国性影响，康有为梁启超到北京后依靠皇帝搞变法，撰《新学伪经考》《孔子改制考》，影响才开始波及整个思想界。湖湘学派在近代之所以发达也是因为曾国藩等人位居北京中枢政要之地后，湘学通过在北京的湘籍士人进行宣传才发为显学。故考察区域文化的特质必须考量其与中央政权的关系。

先生也不同意我截然划分“王者之儒”与“教化之儒”的做法。我认

为，“王者之儒”倾向于建构统治阶级意识形态，“教化之儒”则主要承担教育道德的训导功能，两者既有交叉重叠亦有较大差异。先生以为，中国历史上，儒学从未摆脱开“王者之儒”身份的限定，除了极少数异端分子之外，儒者仅在于和官方的紧密性和疏离性、直接性和间接性有所区别。中国历史上不存在一种单纯的“教化之儒”。在中国封建专制体制下，任何学说都会笼罩在专制王朝阴影之下，没有或很少有自己的独立性，所以先生针对我关于宋明理学是“教化之儒”，通过复兴运动反叛了两汉“王者之儒”而维护了先秦“教化之儒”这个命题保留了自己的看法。先生坚持宋明之儒乃是另一种形式的“王者之儒”。我对先生的评论仍有不同看法，坚持认为汉儒构造谶纬政治神话，其树立君王正统之目的昭然若揭，而宋儒走“格君心”的教化路线，更有与君主分享意识形态资源的意图，两者区别甚大。虽然在弟子看来，先生强调儒学政治化的一面，与弟子之论殊无决然的对立，但先生所拈出的士人在广义上仍难脱“王者之儒”羁绊的精要之论仍有醍醐灌顶之效。以当代学界为例，现实中各种儒学复兴的表演纷纷粉墨登场，表面强调的都是文化伦理的单纯回归，骨子里却几乎无不与上层政治保持着紧密的互动关系。这与钱穆先生主张儒学乃是有其内在演化理路的思想史研究进路区别了开来。

更为重要的是，先生不遗余力提携晚辈后学，以宽广的胸怀兼容多样意见，即使弟子的观点与自己的主张出现分歧，仍予以最大限度地包容接纳。与先生受教论学，如书院中师生之间坐而论道，切磋辩难，洵洵有古风焉。这才是令弟子终身难以忘怀、时刻铭记在心的求学体验。

先生是中国人民大学清史研究所的开创者，如今清史所已在清代政治史、边疆民族史、秘密社会史、清代思想文化史、历史地理学、历史文献学、清代基层社会史等各个领域不断有所拓展，形成了较强的研究团队，并持续涌现出新的研究成果。今年正值先生九十大寿，众弟子和清史所同仁相互邀约，沿着先生指导的方向，从不同的角度切入撰写文章，对清代历史的各个层面进行探索，以学术研讨的方式向先生致敬。

晋人胡济曾有赋云：“嘉高岗之崇峻兮，临玄谷以远览；仰高丘之崔嵬兮，望清川之澹澹。”我们愿借此赋衷心祝愿先生治学之风貌精神如清川之水长流不息，继续泽被后学。

注释

[1] [法] 福柯：《安全、领土与人口：法兰西学院演讲系列》，92~93页，上海，上海人民出版社，2010。

[2] 戴逸：《历史科学战线上的几名新兵》，载《人物》，1983（3）。

《语际书写》（修订版）[\[1\]](#)读后感

刘禾教授的这本书是她另外一本书《跨语际实践》的姊妹篇。当我开一门关于后现代思想与历史研究的课程的时候，有学生说《跨语际实践》太难读了。我对学生说，《语际书写》这本书相当简练地反映出《跨语际实践》中的主要想法，给大家提供了一个很好的文本，建议先读这本书。刚才刘禾老师把她的研究与传统意义上的思想史之间的区别做了一个概括，我想沿着她的话，谈一些当代思想史研究兴起的背景和我自己的一些感想。其实要深入理解《语际书写》这本书，我们需要追溯到20世纪80年代。20世纪90年代有个说法，大意是80年代重思想，90年代重学术。这个说法曾经引起了很大的争论，到底学术和思想哪个更重要，或者说思想里面到底有多少学术成分，学术里面是不是也蕴含着思想，这实际上是永远争论不清的话题。20世纪80年代刚改革开放之后，大量西方思想涌入中国，中国学界特别习惯用一种粗略的比较眼光观察中西思想。那个时候西方资源引入的非常少，翻译过来的书，我们都跟风阅读。比较早翻译过来的是萨特的著作，后来是弗洛伊德，接着还有法兰克福学派如哈贝马斯等，一波一波地涌进来。那个年代的学术界主要还是依赖翻译了解西方动态，翻译进来什么，我们就几乎不加选择地接受。当时印象比较深的是，学术界特别喜欢比较中国和西方某个思想家的思想，比如说把孔子跟亚里士多德比或者是跟柏拉图比，或者把老子跟西方谁谁比，刘禾在书里也特别批评了这个现象。这种所谓思想史比较研究，完全不管西方和中国的现实语境与历史状况如何，只是

很牵强地把两位或多位大师的思想，剥离出它的历史语境，做一个非常玄虚或者是抽象的比对。当时这样的文章非常多，看起来比较花哨，话题也诱人。这种研究现在看起来毫无意义，因为脱离了中西方本身各自的历史演变脉络和语境。那个年代还不懂福柯所说的“话语”是什么。“话语”是指人类之间的交流不仅仅是一种语言和思想的传达，同时也是行为互动和历史实践的过程。如果你脱离话语实践的语境只做纯粹的语言概念分析和思想比较是没有什么意义的。中国思想史研究是从什么时候开始觉悟到这个问题呢？我觉得应该是从刘禾倡导用话语实践的方式分析中国思想的时候开始的。

还有一个背景是，当我们讨论到思想史本身的困境和拓展方向时，其中中国思想史受一种模式的影响比较大，即把中国思想史等同于中国哲学史。也就是当我们比较孔子的思想或者观察某个大师的思想时，往往习惯性地只是抽取出他的某个概念，做一个非常抽象的研究。比如说对孔子的研究，对孟子的研究，包括对后来历代思想家的研究，都是喜欢把他的思想抽离出当时的历史脉络做一种玄学式的分析。对传统文献中天、道、理、气、体、用等概念的解读，往往被概括成本体论、宇宙论或人生观、价值观等西方概念范畴，把它们分割成几个观念框架之后做抽象的讨论。这种讨论，并不是说完全没有意义，可能对于集中厘清某种流派思想的文本源流有好处，但是这种讨论中涉及的思想对象，跟当事人物生活于其中的历史场景和思想生成的语境之间，并没有什么必然的关系。这种讨论也许与当时的语境有关。20世纪80年代以前，我们的思想往往太受政治意识形态的控制，采取的是一种政治经济决定论式的分析方法，所以我们讨论思想，往往首先会习惯性地把它衔接到所谓的经济、政治背景里面去，特别强调思想是由某个特定的历史因素来决定的。对这种决定论式的分析路径的突破，成为挣脱政治僵化思维的一种手段，所以才产生了从思想的内在理路来重新梳理中国思想史演进脉络的研究方式。不过这种过于强调思想史独立品格的做法如果走向极端

的话，可能也容易重新回到就思想论思想、就概念论概念的老路上去，最终完全忽视了思想产生的背景及其作用，引起的后果是非常严重的。因为大多数讨论都虚悬在空中，与我们所面对的历史与现实人生问题之间建立不起一个合理的联系。这是当代思想史所面临的一个非常大的困境，这个困境在20世纪80年代到90年代有所改变。当时大家觉得思想史再这样研究下去没什么意思，总是在循环讨论抽象的问题，于是纷纷去做社会史，从局部区域的横剖面角度去观察中国社会的演变过程。社会史后来又衍生出文化史，但随之新的问题又出现了，其主要症结是研究对象越来越琐碎。这类研究打着重视民众日常生活的名义，讨论的全是一些吃喝拉撒睡的细枝末节。这样的讨论表面上很精细，实际上往往局限在各种西方社会科学方法的框架之内，只不过因为材料生动多样，它比思想史相对来说容易做一点。所以我曾开玩笑，智商最高的做思想史，智商略低一点才去做社会史……当然这只是一个玩笑话。

还有一个现象是，既然思想史难以突破，不妨退而求其次做所谓学术史研究。学术史与思想史还是不太一样的，思想史是对更高级抽象的思考进行归纳，学术史是梳理文献从中发现历史逻辑的过程，两者的区别还是比较大的。当然做学术史的朋友可能要跟我急了，说你怎么能把学术史研究的价值贬得那么低。我完全没有这个意思，我只是发现从20世纪80到90年代，历史学界确实有一个从研究思想史到研究学术史和社会史的转型过程。从这个背景观察，《语际书写》这本书的意义就显得相当重要，因为她提出了“跨”的研究路径，试图走出传统思想史研究总是进行僵化比较的怪圈。如果从“跨”的角度理解中西文化和历史，就不会简单地把中国思想家和西方某个大师做抽象比较。她提示我们，不管是西方还是中国的思想家，在研究其思想概念的过程中，一定要了解他到底处于怎样一个时代背景、使用这个概念的历史脉络和现实关怀到底是什么，当某个概念和思想转移到另外一个场所的时候，其本身的历史蕴意不会被原样复制过去，而是要与新的空间内的文化要素之间发生激

烈冲撞，其思想内涵也会随之发生变异。在新的语境中，同样一个概念有可能转化成一种特定文化际遇下的新词语。这个转移过程不是一种原汁原味的模仿，也不是抽象的复制，而是动态的演变过程。当然她这个思路与后殖民理论家萨义德有密切的关系。萨义德曾经提出过一个“理论旅行”的观点，这个观点认为某个思想经过时空转换后也会发生改变，这种改变与语词移植后的历史与生活语境密切关联。

福柯有一个重要的理论贡献就是以空间来替代时间。现代历史观是由进化论的时间观来支配的，在这个时间观的制约下，任何历史进程都被安排在与西方相对应的序列发展过程中进行评价，东方的历史也被剪裁进了这个序列内加以安排。进化的时间如果被置换成各个不同空间之后，多元的意义就在多样文化的平台中呈现出来。其实理论旅行这个说法与刘禾关于话语实践的思考有相通的地方，话语实践就是讨论思想概念在不同空间范围里面如何产生和运作，以及如何发挥影响的历史，这个转换在跨文明流动过程当中才能显示出来。我觉得只有在这个角度理解福柯，才会灵活地运用福柯思想，不能把福柯简单看成是一个偶像，或者是一个哲学家，应该看到他在历史研究中的启发作用。

这个“跨”的提法不仅在比较文学领域里成为观察文化在不同空间中如何流动的重要方法，在历史学界这种研究方法的应用也同样重要。我曾经写过一篇文章，专门讨论历史研究中某些理论所经历的“跨”文化流动过程。其实历史学理论在不同时空中不断发生转换的时候，它所发挥的作用是不一样的。举个例子，大家都知道费孝通先生提出的一些观点，包括中国社会运行机制是一种双轨制的看法以及由此衍生出的士绅理论，是在20世纪三四十年代提出来的。由于受政治意识形态的影响，新中国成立以后，社会学完全被取消了，他提出的理论在国内已无人理睬。可是士绅理论在20世纪50年代转移到了美国，由张仲礼先生、周锡瑞先生传承了下来，包括后来的杜赞奇教授对中国基层社会的解释其实都受惠于费孝通先生。到20世纪九十年代，士绅理论随着美国中国学的

引进被重新发掘出来，当年费先生率先倡导的士绅理论好像变成美国中国学的一个发明，贴上了国际标签。实际上，士绅理论的发明权应该归功于费孝通先生，也可以说是费孝通等那一代中国人类学家和历史学家共同研讨的结晶。这个理论经过改头换面的包装之后，以一个新的面貌再次回到了中国，完成了一次跨文化的旅行。这个理论绕了一个大圈回来，恰巧碰上中国历史学界开始关注基层社会的变化以取代只研究上层政治历史的旧模式。士绅理论的回归与复活刚巧与这种眼光向下的探索风气碰撞在一起产生了化学反应，进而发挥出了新的效力。

由此可见，理论旅行的跨文明进程在中国历史学界同样有所反应。另外，美国经济人类学家施坚雅曾提出过一个按区位划分中国历史的模式。其实在施坚雅之前，中国已经有社会学家如杨庆堃先生曾经提出类似的理论，杨先生在山东邹平做调查的时候，开始用区位社会学理论解释山东经济演变的样态。施坚雅看到过这个报告，他在四川做了短暂调查后回到美国，把杨先生的理论发扬光大，形成规模更加宏大的理论模式。类似这样的例子并不少，经过理论旅行之后，思想的标签不断地游走于中西之间，各种理论解释经过不同语境的刺激不断发生变化。这个过程实际上也促成当地的学术思维发生了根本性的变迁。我们现在的不少研究都在效仿美国中国学，好像所有关于中国历史的理论都是由他们率先发明的，实际上有些观点是经过理论旅行，转了一大圈之后又回到中国。我为什么强调“跨”的意义非常重大，只有在“跨”的层面上，才能看清所有理论本身的非本质主义特性。不要认为思想和理论只能在某个特定地方发明出来，也只能固守在某个地方才能延续下去，而没有考虑到转换了一个空间之后，它的意义就完全变了。

另外从话语实践的具体角度来说还有一个意义，那就是把所有思想史被提前预设的本质规定性给打破了，比如关于个人主义，关于国民性的问题，我们都受“五四”的影响。“五四”确实是中国个人主义非常活跃的重要启蒙时期，“国民性”等概念也是鲁迅及当年一批思想家批判中国

传统文化提出的分析工具。在他们的影响下，似乎形成了一个固定的理念，好像个人主义已经在中国生根发芽，变成大家的共识了，实际情况根本不是这样。个人主义概念进入中国之后，曾经发生了很大变异，20世纪80年代李泽厚先生曾经提出过一个重要概念，即中国历史基本上陷于启蒙与救亡的双重变奏之中。李先生认为当时的救亡运动非常广泛，最终引起了革命，从此压抑了“五四”启蒙时期出现的个人主义思想的萌生和发展，由此为自由主义在中国的衰落感到惋惜和悲哀。这个观点一经提出就引起争议，当然李先生为中国社会寻找出路的动机和愿望是值得赞赏的，但是我认为李先生在提出这个话题的时候，并没有从语言的跨文化角度来讨论个人主义启蒙和救亡这两个概念之间的关系，其实无论是个人主义的发生还是救亡运动的兴起，实际上都是西方舶来品在中国的表现。然而“救亡压倒启蒙”这个话题，本身面临一个非常大的困境在于，救亡的内涵与西方产生的民族主义思潮有很大关系。在中国，民族主义本身也是西方压迫下造成的一种反弹现象。与此同时，“五四”时期的个人主义话语其实也是从西方引进的。可以这么说，无论有没有救亡这个外来因素和民族主义话语的压迫，源自西方的个人主义概念在中国的语境下也会变形变种，最终难以摆脱异化的命运。西式个人主义思想本身不可能真正为中国人所接受，即使把革命与救亡的因素完全抛开，在中国真正求得西方式的个人主义也是不可能的。如果从跨语际实践的观点出发讨论这个话题，就应该仔细探讨在什么样的历史条件下，个人主义何以在中国短暂立足，又何以最终发生变异，从而无法最终扎根的复杂过程。也只有从“跨”的角度，才能解决这个问题，否则我们总是在一种非此即彼的争论中重复一些讨论，比如总是在非救亡即启蒙、非启蒙即救亡的怪圈里面打转。其他如个人与国家之间的关系如何定位以及由此产生的焦虑感同样是跨语际实践可以研讨的话题。

最后我想就思想史研究的未来走向做一点讨论。

第一个问题，中国目前的思想史研究，除了刘禾提出的“跨”这个非

常重要的概念之外，我们还可以运用什么方法作为讨论思想史的前提。我刚才说过，研究思想史太难了，成功的例子少之又少，当然跨语际实践的提出是一个例外，因为它是从全球流动的角度来讨论中国思想。为什么思想史研究会遭遇这么大的困境？除了受刻板的比较研究框架和中国哲学史传统思维的限制之外，还有比较重要的一个原因，就是我们太过于热心地去寻找中国历史内部类似于西方那样的因素。比如，史学界曾经长期争论的一个非常有名的话题叫“早期近代化”，这个概念近些年在美国中国学里面几乎成了招牌性的话题，到现在影响都非常大。早期近代化理论的出现与美国中国学的转向有关，一些研究中国的美国学者出于好心或者正义感，否认中国长期落后于西方，希望摆脱西方中心论，为中国历史翻案。他们并不认为中国没有现代性，表示中国可能在西方之前，或者跟西方同步就已产生了现代化的思想。中国学者听到这个观点会感到很高兴，心想外国学者都说中国很早就已经有了现代化思想，我们自己何必要妄自菲薄，于是大家一拥而上，纷纷讨论起中国历史上何时出现了现代化因素，更极端的一些学者开始分析中国是不是早于西方产生了类似近代化的想法，这已经成为支配我们从事历史研究最主导的话题之一。但是我觉得这个研究切入点是很有问题的，按照历史偶合论的观点，现代化向全球范围的扩张具有普遍性，但从其产生的角度看又是西方特有的产物。比如，科学思维就毫无疑问地产生于西方，如果你坚持认为中国曾经产生过类似科学的思维肯定会徒劳无功。比如，有些学者一直致力于在中国寻找最早出现的科学思维，到最后寻找出的可能都是些技术性因素，与后来西方产生的一整套科学体系毫无关系。这也证明只有在真正科学思维的引导下才能出现与之相应配套的技术，才能引发广泛的工业化浪潮，这个脉络是在西方产生并延续下来的。所以当我们自以为在中国内部找到了现代化因素的时候，就等于重新落入了西方中心论的圈套，因为你寻找到的恰恰是一个类似西方现代化的要素，而不是中国自身历史脉络里自发自生的产物，这样的研究最

终结果只不过是克隆出了一个山寨版的中国“近代性”。与此相类似，中国历史学界总是希望找到类似西方的一个叫“社会”的场域，比如“市民社会”“公共领域”“自治空间”这样的东西。可是中国从来没有西方意义上的“市民阶层”，也就更谈不上存在过像西方那样的“社会”空间。从历史上看中国根本就没有“社会”。“社会”这个词是从日本翻译过来的，中国只有“社”，主要用来祭拜祖先和鬼神，也有“会”，类似于一种江湖组织，但很少用连缀起来的“社会”描述一种秩序和场所，即使偶尔出现也与西方的含义迥然不同。中国从来都是家国一体，如宋明理学的解释，先讲正心诚意，再讲修身齐家，最后是治国平天下，连贯下来基本没有一种西方意义上所谓独立“社会”空间存活的可能。一个人的活动永远和家庭家族或者官僚皇朝体系的运作连接在一起，在这些关系网络中才能确认到自己的位置。中国永远没有独立于政府之外的那样一种社会组织，哪怕是士绅阶层，也是科举制体系中的一个组成部分，其流动和聚合都要受到官方导向的制约。学界在20世纪80年代有一个很大的误区，大家拼命在寻找中国乡民中仍在存活或即将出现的自治空间，并讨论这种空间在中国发挥作用的可能性，以为中国地方和基层存在着一些独立的社会组织，它有类似西方的自治功能。可是找来找去，发现根本没有。

第二，我想和刘禾老师讨论一下“跨”的限度问题。用“跨”的眼光解读中国思想史确实开辟出一个新的境界，它把概念放在一个流动状态和历史语境里面观察，克服了传统思想史过度关注静态逻辑的弊端。但是我个人认为，“跨语际实践”关注的是文明体之间的流动性，注重的是边界效应，那么除了文明体之间的互动外，中国在建立自身的历史主体性与文化主体性的过程中如何建立起自己内部的一套评价标准似乎同样重要。也就是说，有没有可能从我们自身历史语境中延伸出一些独特的概念并加以辨析和运用。因为“跨”的不确定性很强，处于不断的流动过程中。问题在于，根据具体的语境研究观念与思想的实践过程，将面临一

个很大的挑战，那就是我们如何找到适合描述中国文化自身的概念体系。原来的研究路径大体上是中国哲学史的分析框架，冯友兰先生基本按照西方模式构建出一个宇宙论、价值论、人生论的论证系统。在冯先生的体系之外，我们能不能建立起另外一些更加多样的解释体系。

第三个可以略加讨论的问题是，近四十年来的中国思想史研究大多自觉或不自觉地运用社会科学的概念概括中国历史的面貌，那么有没有可能寻求到另一种解读方法，在中国历史典籍里面，借用古人自身的表述重构思想史自身的叙述脉络，同时又赋予它现代意义。我举几个例子，比如说大一统的问题，我们动不动就说大一统，大一统这个概念确实蕴含丰富的资源。能不能通过解读古代经典中“大一统”的原始含义激活它的现代意义，因为历史往往是呈连续的形式不断演进的，目前我们的思维实际上仍然处在“大一统”观念的笼罩之下。但是一个比较麻烦的问题是，当你过度执着信奉某个观念时，是否又可能从此变成一个老古董，沉浸在其原始脉络里面不能自拔难以逃脱，缺乏现代意识的敏感度。

另外，如何评价“文质之辩”也是个比较重要的问题。中国古代的历史观在西方进化论的标准裁量下，被讽刺为是一种历史循环论。中国近代的历史观，受西方进化史观的影响太大，我们观察历史总认为只要出现一个因就一定会自然延伸出一个果。现在大多数思想史研究的基本思路，还是在进化论脉络的影响里面打转，凡是不符合进化思维的事务都属于落后的表现，应该加以摒弃。比如，中国古代的历史观习惯于回看三代，即认为夏商周时期是黄金年代，这种观念一直被讥讽为历史循环论。其实按“文质之辩”的说法，中国历史的演变不会完全按照西方进化的模式往前演进，应该有一个往后看的视角以便汲取前朝历史的经验。这种思维路径不能一概用“倒退”二字一笔抹杀，“回看三代”更多是对“文化”不一定与政治经济发展保持同步的一种聪慧判断，是有其合理性的一面的。因为就当代情况而观，经济高速发展并不意味着文化一定

出现相应的进步，否则大家就不会蜂拥去观赏故宫里面的《千里江山图》展览了。我认为中国历史的大致演变方向，并没有越出古代“文质之辩”的经典概括。比如孔子说过“郁郁乎文哉，吾从周”，周代礼仪制订得最烦琐，孔子把周礼作为最尊崇对象。秦朝建立也部分遵循了周礼，但是周礼在使用过程中又出现了过于烦琐和精致化的毛病，按古人的判断似乎过于“文”了，到了汉代必然发生逆转。汉初实行黄老之治，就是从“文雅”向“质朴”的再次转化。包括现在也是如此，前几年改革开放后社会整体变革过度趋“文”，拼命追求奢华的生活，现在又提倡简朴持家、俭约治国，似乎又回归“质”的时代，反腐倡廉的提出就是倡导“质”的表现。再往下是不是物极必反，我不太清楚。中国历史文化里面有一些特殊表达智慧的方式，有没有可能去把握它，使之重新充满活力，这是我现在要尝试的一个方向。这种探索是跟刘禾老师的话语实践路径相通的，都是要找到一种非本质主义的方式去重新认识中国的思想。

注释

[1] 刘禾：《语际书写：现代思想史写作批判纲要》，桂林，广西师范大学出版社，2017。

读奥祖夫《革命节日》^[1]有感^[2]

刚才刘北城老师非常有诗意地表达了自己的心绪。大家知道北成兄曾经翻译过许多法国名著，从福柯的《规训与惩罚》《疯癫与文明》到奥祖夫的《革命节日》。刘北城的翻译文字很传神、很好读，实际上是带着诗意、带着自己的感情来理解作者的用意的，是一种个人心境的自白，同时也反映出他把整个翻译对象融化到自己生命里去进行体验的意图。只有通过这样的体验，才能实现环境、译者和翻译对象三者融为一体的目标。

大家刚才也提到了“革命”这个话题。“革命”在中国人的心目中永远是一个激情澎湃的字眼，许多人都在革命的氛围里出生成长。刘老师的岁数比我们都大一些。遥想当年，我也算是最后一批红卫兵，胳膊上挂着红袖标，尽管没有赶上武斗抄家的年月，却对革命造反带来的后果有些许感同身受的经历。

我个人认为，大多数革命充满着浪漫激情，却同时也是一种残酷诗意的宣泄和表达，里面有着非常复杂的内容。所以，对革命的评价就会出现非常多的歧义。北城兄也介绍了，关于法国大革命的评价有很多派别。这些派别不仅是持有赞成还是否定革命的立场那么简单，许多人对革命的评价往往与他的个人经验密切相关，里面蕴藏着自己的感情。对革命的理解也由此变得更加多元，更加复杂，也更加值得回味。

《革命节日》这本书实际上是从新文化史的角度尝试对革命行动重新进行一次阐释。新文化史认为，对革命不仅应该从政治事件的角度来

进行解读，而是应该把它理解为一种更加复杂的人类活动整体综合作用的结果。这种研究取向在20世纪80年代出现了一个热潮。比如，美国林·亨特教授对法国革命的探索，从革命者的服装、仪式，甚至谣言传播等方面进行了描述。这些要素的探讨已不仅局限于一个历史事件，而是扩散到了社会文化生活的方方面面，却又是作为一个历史事件的“革命”的组成部分被加以认识的。

法国革命对于中国革命者而言会产生一种共鸣，仿佛有一种天然的亲近感。有人说，中国革命的进程实际上是法国大革命的一个翻版。高毅就写过一篇文章，说中国共产党的革命就曾在许多方面借鉴了法国革命的经验，两者甚至具有相当强烈的同构性和同质性。

我想从空间、运动、教化这三个层次比较一下中国和法国革命时期节日的异同。第一谈空间的作用，第二谈革命如何动员，第三谈革命规训方式及其制度化过程。

首先，这本书给我一个很深的印象是，法国革命是一个普遍的社会动员过程，同时又确立起了一个非常明确的空间感。当然时间也是一个非常重要的因素。所有的运动和节日都是在一个公共空间里发生的。大家如果去过欧洲的话就会知道，在欧洲的城市里，广场是聚集民众进行政治社会活动最重要的一个地方。但是在中国，对空间的概念可能就跟西方完全不一样。实际上，中国在很长一段时间并没有明确的一个公共空间活动领域。

中国的公共空间，最早实际上是由皇帝或由贵族加以垄断的。皇帝在某个地方举行某个祭天或祭祖的仪式，但是普通老百姓是没有资格进入这个空间的。它只是一个上等阶层举行仪式的场所。老百姓举行活动与仪式的场所，往往选择在家庭或家族延伸的空间中。在某个公共空间举行节日集会，这在中国是非常晚近才发生的事情。当然，在农村乡间有一些庙会集市可以为普通百姓提供某种公共活动的场所，但这些场所与集体的政治行动无关，也与某种明确的社会动员目标无关。中国出现

真正现代意义上的政治行动仪式大致应该从“五四”运动开始算起。这是一次真正的广场节日，通过某一个事件把大家凝聚起来，表达一种共同的政治愿望。“五四”作为一种现代群体活动，不断被各种政治势力反复诠释，拥有了特定的政治、文化和社会含义。“五四”运动作为一种广场节日，其实在某种意义上就是对法国革命集体狂欢的一种模仿。

其次，广场节日只有通过社会动员的形式才能构成一定的规模。比如“五四”运动就是经过反对中国使团在巴黎和会上签字的群体抗议行动之后，大家才在广场聚集起来，形成某种政治仪式，以表达自己的民族主义热情和主张。可见，民族主义话语也有一个被塑造的过程。

当年梁启超写《新史学》的时候就提出了“塑造国民”的口号。梁启超的基本意思是说，原先中国人是没有国家概念的。国家在梁启超看来是一个可以进行政治动员的巨大符号。中国人原来只有家庭概念，没有国家的概念。家庭的空间太过狭小，只有让人们意识到“国家”这个更为广阔的空间对他的切身意义，才能真正获得新生。民国初年人们提倡新史学，提倡新教育，就是要使大家重新树立一个意识，敦促他们从家庭的范围里走出来，加入一个公共空间，通过某种动员形式，形成对国家的身份认同感。这是当年梁启超提出来的一个非常重要的思路。这个思路后来果真通过广场运动的形式得以实现。其中最重要的一次标志性的广场节日就是“五四”运动。

广场运动在场面上往往表现出一种革命的澎湃激情、一种紧张的动员气氛，并通过各种文化符号彰显出来。革命仪式所要达到的动员目的常常在广场浪漫的氛围里得到了实现。

广场仪式一旦起到了动员效果之后，还面临一个常规化的过程。“五四”运动以后，一直到1949年以前，国民党通过党国的政治动员体制不断使广场仪式常规化。1949年以后，天安门又增加了建国游行、国庆阅兵和领袖接见群众等各个广场项目，革命节日又变成了一个凝聚政治力量、文化力量的重要手段。从空间仪式与民众动员的过程来说，

广场本身的历史就昭示着中国人对空间内涵理解的变化。比如，我们中国人怎么样从一个相对封闭的状态逐渐参与到一个公共的场所、公共仪式活动中去就是个非常有意思的话题。这个过程的形成可能有非常复杂的原因，其中民族主义意识的形成是个重要因素。近代中国人通过对民族身份的重新界定和国家意识的培养，逐渐具有了全新的群体感觉。与之相关的是，革命又是通过对国家意识的培养动员起来的。莫娜·奥祖夫在《革命节日》里面有很多细节描述了空间活动与群体意识形成的关系，比如游行路线怎么设计，有什么样的不同阶层的人可以参与进来，节日主题对群体运动的方向感有什么样的影响和调动，等等，都非常有意思。我记得林·亨特在讲法国革命的文化含义时曾经提到谣言是怎样在一个具体空间里传播并如何影响到人们的言行，这些探索都是以往史学界忽略的视角。

不同的势力、不同的人群在解读革命、庆祝广场节日的时候，其实有着自己的目的、自己的企图，包含各种复杂的动机。有的人是完全出于政治的考量，通过革命来树立他的政治权威。又有一批人仅仅把革命当作参与节日狂欢的机会，因为平常可能没有合适的宣泄渠道，比如在传统家庭的封闭空间中也许一个人会感到压抑，而一旦在广场上参与到一个革命节日中去的时候，他才会获得一种解放感。

或者可以这样说，近代的革命节日提供了一种宣泄情感的新式渠道。我觉得这是非常有意思的问题。革命节日提供的宣泄形式到底与古代社会有何不同？谁来主导这个过程？谁来改变情绪表达的方向？自我感情的抒发和政治本身意图之间的关联性以及两者之间存在的差别是什么？这些都是值得深思的话题，对于我们理解革命节日、理解法国革命和中国革命的异同是个非常重要的途径。

最后，广场作为一个举行革命节日的场所，对个人言行的规训和教化起着重要的作用。奥祖夫在《革命节日》这本书里也讲到了它的教育功能。在什么样的节日动员状态下，通过凝聚群体形成合力，最终指向

共同的思想意识与目标。当然，革命的意识 and 导向，其实是一个不太容易用一种特别学术性的语言来进行描述的概念，必须在具体的历史叙述过程中慢慢呈现出来。

我也曾经参加过各种各样的广场集会，我发现每个人的情绪介入方式都是不一样的。在大多数场合，作为被动对象，我没有那么大的政治抱负，在很大程度上是带着一种好玩、狂欢的情绪去参与到游行队伍里去的。当然，你在介入的过程之中，会尽量持有一种旁观者的态度。同时，当你拥挤在人群里的时候，可能又被规训或者动员到一个具体的目标之中。比如说，你到一个地方，你看到一群人在做一些事，有人会出来发表一通演讲。大家本来抱着一种看客的心理，却不知不觉进入了演讲者导引的脉络，随着情绪被煽动起来。每个身处游行队伍和节日气氛中的人，心理都会悄然发生改变。

《革命节日》不是用很具体的某一个理论术语描画规定出某个场景，它更像是一种情绪的自然表达。人们参与革命节日的情绪在什么地方流动、在什么地方爆发，又在什么地方沉潜下来，在什么地方出现起伏。通过自身的想象和感受首先要把这个生动氛围描写出来，才能做出更有说服力的解释。这本书在这方面做出了出色的努力。

总的来说，这本书不仅显示出法国革命的另一个诠释路径，同时也促使我们联想和对比自身的历史状况。中国是一个政治运动大国，尤其在民国以后，国家不断通过公众场所的集会来调动民众参与政治的热情。奥祖夫的著作对法国革命时期群体动员的历史进程进行了精致描绘和想象，值得我们去细细品味。

注释

[1] [法] 奥祖夫：《革命节日》，刘北成译，北京，商务印书馆，2017。

[2] 参见杨念群教授于2017年9月21日在“莫娜·奥祖夫‘革命·女性·文学’三部曲新

书对谈会”上的发言。

学会用“无用之用”的态度对待残酷的人生

——2015年在中国人民大学博士毕业典礼上的演讲

同学们好，面对济济一堂身穿靓丽毕业服的你们，祝贺是必须的。今天这么整齐漂亮的礼服方阵，触动了我的一个情结。我是20世纪90年代初毕业的，对你们来说，我算是“骨灰级”博士生了。那时人大条件很艰苦，没有这么高大上的礼堂，也没有这么气派的典礼，更不用说能穿上这么漂亮的礼服。记得我们毕业多年后，忽然接到通知，说是要补穿一次毕业服，补办一个仪式，让我们这些老生过过穿袍子的瘾，于是我们才三三两两地散落在人大的草地上拍个没完。但是补拍就是补拍，就像当年第二次世界大战时，几个美国兵占领了一座日军盘踞的孤岛，竖起国旗摆出姿势一样（事后证明是摆拍的）。所以，大家要珍惜你们穿上博士毕业服的这一刻，因为当年我们只是三三两两地穿着礼服在回忆博士的时光，而你们却能在这庄严的场合由我们来真正见证你们的成功。

刚才说了作为“骨灰级”的博士，按年纪和你们比我算是个大叔了，虽然据说现在大叔比小鲜肉时髦受欢迎，但跑到这儿来面对你们我仍在想应该说什么不应该说什么。我首先想到在这个场合不应该说什么，虽然作为教师我们应该“为人师表”，却不应该再“好为人师”，否则就有面目可憎的嫌疑。估计同学们在这四年没少受老师的训，心里早烦透了，一直想着可到了有仇报仇有怨申冤的时刻。老师们言传身教给予你们的教益是毋庸置疑的，可是在这个温馨的场所，大家可能需要的是大白，

《超级特工队》看过吧，就是里面那只胖乎乎的职业暖男。所以在这里我不是作为老师而是作为暖男说点模仿大白的话。

记得初上大学时，我在图书馆里偶然发现一本叫《外国文艺》的刊物，里面有一篇萨特的演讲《存在主义就是一种人道主义》。其中有一句话是：“存在先于本质。”这句话对我是个非常大的刺激，好像遭了电击一样。因为那时我们刚刚走出“文化大革命”的阴影，正步入改革开放的新阶段，思想还是被捆绑的，不知如何挣脱教条的束缚。这句话的刺激在于，我们过去的生活都是被规定好了的，所有被看作“本质”的那些不容置疑的东西，很多都是谎言，我们却毫无知觉地加以接受。我们人生的改变就应该把自我的存在和自我的意识当作思考的起点。不是靠本质规定好的那些东西去规范我们的生活，而是要由我们自己的思考做出选择。

所以自我选择是第一重要的。但你不是生活在真空中，你必须面对不同的人群，学会如何与他们相处。所以当你们经历了今天的狂欢，一旦脱下这身礼服，你们就会进入另一个世界。刚走出校门的学生经常对未来充满玫瑰色幻想，结果发现自己是“操着卖白粉的心，挣着卖白菜的钱”。记得读到过一个采访，说一般人想象战争总是炮火纷飞，弹道纵横，虽然危险却很刺激。其实真实的战争却每天与雨水、泥泞，无休止的行军和寂寞的等待相伴。最难熬的是，你同期毕业的同学成了CEO，你却还在老板的呵斥下每天累得生不如死。据说，有个测验，你如果爱养猫，说明你混得不错，因为能当猫奴，证明在单位里没受太多老板的气；如果你爱养狗，说明你在单位老受气，回家得养个摇头摆尾的宠物释放压力。如果你变成了养狗族怎么办？一个选择是去听各种励志故事，从奥巴马、乔布斯直到马云。他们总是不厌其烦地重复着各种失败者逆袭成为英雄的故事，他们靓丽光鲜地站在那里，是因为他们已经是英雄。但对我们大多数人来说未必适用，因为我们都是普通人，他们的励志故事就有了欺骗性，让大家以为人人可以成为英雄。普通人和

英雄的区别在于，英雄奋斗享受荣耀赢得欢呼，普通人奋斗纯属默默耕耘，无人知晓。

这个时代的英雄故事永远是由财富和名望堆积起来的，没有人意识到“一将功成万骨枯”的道理。一般人一辈子都没有享受聚光灯下大摆各种姿势的资格。那么我们这些普通人该怎么办呢？讲个故事，我在美国访学的时候，和一个中国博士生住在一起。他的专业是生物医学，非常“不明觉厉”的一门学科，就是网络上说的虽然不明白但觉得很厉害的样子。可是在他的书架上总摆着钱锺书的《管锥编》。那是一本很难读懂的文学理论书，他每天看一页。我说，你一个理工男，装什么蒜，看这东西有什么用？他说每天看一页，就有兴趣，就是享受，没别的什么理由。由此我突然悟到了，兴趣和有用不一定关联，甚至兴趣和成功也不一定成正比。对一件东西有兴趣，不一定能保证你成功，不一定能让你成为马云或乔布斯，却能让你从每天职业化的奔波中解放出来，从你老板和上司的那张扑克脸的淫威下解脱出来。感受这种“无用之用”，学会用“无用之用”的态度对待残酷的人生，会使你的生命中洋溢着一种充实感。它不一定有镁光灯闪耀下的那般奢华绚烂，却可能长久流淌在你的心灵之中伴随一生。这就是古人所说的“古之学者为己，今之学者为人”的道理。

我是教历史的，最怕学生上了半天课，最后傻傻地问一句：学历史有什么用？那时我甚至会勃然大怒。因为如果你老是用这种功利心而不是某种释然的心态去读史，那么你还不如直接去炒股票。用成功给物质和实用的标准披上华丽的外衣，正是我们教育失败的最大症结之所在，也是我们的生活缺乏诗意的原因。

同学们，你们今天作为人大人身穿礼服坐在这里，当你们走出礼堂，脱下礼服，就即将进入另一个大学——“社会大学”。社会是成功人士的天堂，也是摧残弱者的地狱。无论你是成功还是沦落，已无法改变一个事实，那就是：人大已经成了你们的母校。不知到了多少年后你们

还可曾记得在人大学习的时光。我现在特别想问的是，你们是怎么看待自己的母校的。在我念书的时候，人大被称为“第二党校”，或“第二神学院”。在过了数年，当我成了一名老师时，又有人说，人大的特点是“形左实右”。还有人讲了个典故，你一进人大校门就会赫然看到门口刻在石碑上的校训：“实事求是”。以校训为中心，进入人大校区的道路分列左右，但初进校门的人往往会误解左边的路是进口，右边是出口；其实右边才是进入校园的道路。于是被调侃成“形左实右”。当然，这也许和人大的经济等实用型专业在全国的地位名列前茅有关。

大家发现没有，从“第二神学院”到“形左实右”的评价，正昭示了人大发展的轨迹：它一方面有深厚的人文理论传统，同时又在新的形势下为中国的开放改革提供决策的动力。我还想补充一下自己对人大的印象，那就是：人大同样也有“兼容并包”的传统。在人大的英雄谱中，我们可以看到何干之、胡华的名字。他们作为中国共产党历史观的奠基人，是成功的典范。同样也可以看到王小波的名字。他一生潦倒，小说书稿因过于先锋，不被文学界主流所接受，一次次被退回，死后才爆得大名。但并不妨碍他一直是年轻人心目中的超级英雄，也验证着我刚才所说的“无用之用”在广大人民群众中无可撼动的地位。我想和大家说：“兼容并包”并不是某个高校的专利，同样也是人大的特色。

你们肯定知道，人大有个传统的羽毛球赛事叫“白羽惜别杯”，就是每年的五六月毕业期间，就在这个体育馆内，师生一起挥动羽毛球球拍，通过激烈比赛的方式告别学生时代。这项赛事几乎已成了一个人大独具特色的毕业告别仪式。今年我所在的教工队时隔八年再次获得冠军。有趣的是，近几年，白羽杯特别增设了校友项目，今年87级、88级的校友各自组队归来，有的甚至从美国飞回参加比赛，看到他们真感到亲切！我相信，当你们在社会上闯荡多年后，也许某一天你们会想起母校，想起自己的学生时代，也许你们会陆陆续续地以各种不同的形式返回校园。当你们最初考进人大时，你也许是冲着人大的名气而来，在校

期间，你们会以成为人大人为荣。当明天你们步出礼堂，奔向四面八方时，人大将会以你们为荣！

谢谢！

周作人的“原罪”^[1]

周作人的“附逆”，一直是学界喧闹争议的话题。在舆论漩涡中，周作人最终被塑造成两个极端对立的刻板形象，一端贬之为“文界汉奸”，另一端却奉之为“文化的种子”，后来还有人添了个注脚，大意说，周作人是中国传统培养出来的“利己主义者”。第一个是扣帽子，第二个是摘帽子，第三个是重新换上一顶小号帽子再扣上去。这些帽子无论尺寸还是重量都非同一般，它的名字可以叫“反国家”，也可以叫“反民族”，或者干脆骂成文人“自私自利”的样板，帽子箍得紧，摘帽的难度自然就大。周作人总努力想把这些帽子摘掉，陈述的理由也不无道理，自己在日据时期明明扮演的是坚贞的苏武，却被错当成叛徒李陵，何其冤枉哉。这位书呆子心想，尽管本人“牧羊”的时间远没苏武他老人家那么长，八年可也不算短呀。这自我辩护的结果当然只能是自取其辱，因为要不要给他戴帽子可是代表国家的民国政府才说了算的。

“国家”意识这顶紧箍咒一旦套在头上往往自己摘不下来，外人也无能为力。不是如来佛的魔法使然，而是它纯属中国近代历史锻造出来的神器，它被打造得尺寸统一，谁戴上都会变得思虑集中，行动起来与政府步调一致。周作人是晚清变革和“五四”的产儿。民国初建，乱象频现，即有人开始对“国家”到底是不是个好东西表示怀疑，陈独秀干脆说要想进步就必须打碎“国家”这个偶像，那时“爱国”不“爱国”大致还是个人自选题，不是必答题。梁任公厌倦了党派互掐，也一度犯了“革命”恐惧症，说大家别再吵吵闹闹了，咱们还是一点点从基层做起干点正经事

吧。

经“五四”洗礼过的文人还有那么点自我期许的狂傲，经常摆出一副舍我其谁的架势，几个人商量一下就跑到山上弄一个“公社”。周作人想山寨日本人武者小路实笃搞“新村”，在当时绝非异想天开，也不是什么“汉奸”行为。想想看，当年毛泽东都在岳麓山上搞群居实验，“国家”在他们眼里实在是个模糊不清的东西，甚至是有害的，那时候最时髦的词是“无政府”，是改造“社会”。

“五四”虽然以反对巴黎和会开启出新阶段，但绝不要以为简单贴上“爱国”这种政治标签就能把它的意思概括完了，好像“五四”青年都明明白白属于“国家主义者”这一类人群，“五四”的思想成分多元而复杂。“士绅”阶层虽然近于消失，当个“隐士”弄点私人事务的空间倒还残留着，那时候尚允许周作人在苦雨斋里悠然遐想，做个读线装书的活古人。当然，“五四”蕴育出一代革命激进青年是个不争的事实，却同样给想当“文化流氓”的周作人足够的机会。20世纪30年代以后，“左”“右”两个阵营开始撕破脸皮，变得水火不容。非左即右的站队心理导致知识人之间互撕成风。周氏兄弟反目成仇，酿成“东有启明，西有长庚”，两星永不相见的失和痛局。艺术公民周作人毫不掩饰对“晚明小品”闲适风格的欣赏，公然成为左翼作家联盟和鲁迅的敌人。

“革命”与“书斋”生活势不两立，“五四”以后的知识人必须在国家、民族、集体、政府、单位这些大词中慎选一个依傍上去，作为安身立命的归宿，这是道人人必须回复的必答题而不是自选题。如果你把“国家”错选成了“个人”，那就与那些“自私自利者”或“个人主义者”变成了同党，结局轻则被边缘化，重则被孤立批判得没有朋友。20世纪60年代电影《青春之歌》里的余永泽，一心只想当好胡适的弟子，靠在书斋里读书成就自我，对世事的恐惧变成了骨子里的孤独和排外，活脱脱一个翻版的周作人，与“革命”女神林道静相比是国家意识塑造出的标准负面形象。黑白善恶对比如此分明，辨识度实在太高，尽管余永泽被大艺术家

于是之生生演绎成了一个猥琐不堪的渣男，格局气象难以和周作人的儒雅从容相提并论。

周作人在汉奸审判后保持沉默、不做任何自辩。这一举动引起了种种猜测和解读。有人以为他的态度是执拗的抵抗，有人则以为是继续堕落而拒不认错。其实周作人的“失语”，是无奈之下难觅解人，不如干脆不言。试想，全世界的人都拿他当叛徒李陵，只有他一人独自幻想着化身苏武，身陷敌营还保持贞洁。在众人语言暴力的群殴之下，这微弱到忽略不计的辩诘，即使声音能够发出来还不是等于零。这一点倒显示出其“士绅”之外“流氓”性格的坚硬一面。

这个自称流落出国家视界的化外“绅士鬼”加“流氓鬼”主张的是“大美无界”，向往的是“文化大同”。在他的眼里，生活中的日本俳句、浮世绘与中国古籍俚语里的“冷语”“舛辞”，欣赏起来哪里可以用国界来划分呢？那是一个纯由诗人支配的美丽新世界，没有一家一乡一国一民族对个人的约束，只有“审美”一种维度可以独占身心。在周作人的字典里，既没有文学家关心的“个体的人”，也没有社会学家观察的“群体与社会”，即使他短时间迷恋过“新村主义”，最后还是要回归到大同和“天界”意义上的人类纯粹审美境地。这种完全无视现实情境的“文化世界主义”，在“国家主义者”看来根本是活在一片荒唐的梦境中，“虚幻”成瘾，纯粹有病。对于这种大逆不道的文明叛徒，只差有人冲上去扇他几个巴掌，让这位梦游者清醒清醒，或者径直把他送进精神病院拉倒完事。

“五四”之后知识阶层严重分化，与国共两党探索革命道路的选择出现重大分歧有关。一部分人从书斋走向大众，融入左翼思想改造的湍急漩流；一部分人继续簇拥在国民政府领袖的旗帜下，甘做“国家主义”的信徒；一部分人奉行“社会”改造路线，留守在几个残存的零星地点艰难实践着他们的“无政府”之梦。最少数的人则枯坐书斋，当了学术“宅男”。可是在近世中国，当“宅男”不问世事同样是一种罪过，在家国恩

仇的情绪挟带着各种创伤疾患蜂拥而来的时代，即使你再有学问，也没有选择闲暇逃避现实的自由，只有夹裹在激动的人群里呼喊国家至上才是正当的姿态。更别提周作人在战火烧遍了中国大地之时还不识时务地坚持浪漫的审美教育，结果不但冒犯了左翼知识分子和被他们教化的群众，也冒犯了官方不遗余力支持的那些民族主义者。加上周作人还长着一张东洋味道的脸孔，“细加察看，那表情是江户的，是歌麿的，是明末大城的，是左祖右社的旧北平的”。这就更增加了他身上的“原罪”气质，他的闲适清淡与平民趣味混搭的软学问，与激荡煽情的国家主义民族主义的政治化学问相比，岂止是格格不入，简直落伍到像一个活死人的地步。周作人作为一代文豪，其命运真可谓是活不逢时而非生不逢时。

注释

[\[1\]](#) 本文原载于《读书》，2019（06）。

卖萌与政治^[1]

据说初到布拉格一定要去老城广场上感受天文钟敲响的那一刻。我自然也不能免俗，接近整点时刻，赶紧随着奔涌的人流挤向了钟楼，下意识地以为要去参加什么庄重神秘的仪式，跑去一看却意外撞上了一场好玩的卖萌表演。与一般教堂顶端计时表盘的设计有所不同，这座钟楼上的两口钟面上下相连。上面的钟面虽有指针却不走动，下面那貌似钟面的圆盘上用金色雕饰着一圈以动物和宗教故事为题材的绘画，看上去花团锦簇，颜色艳丽，颇具造型感，显然不是供定时敲响用的宗教神器。尤其有趣的是，钟面右侧立着一个小骷髅，每当整点来临就会摇动手中的响铃。随着铃声响起，钟面上端的两扇门应声打开，鱼贯转出若干手持礼器的玩偶教士，他们两人一组走马灯似地双双亮相，个个表情庄严却又如戏子粉墨登场，看上去让人忍俊不禁。铃声响了一分钟左右后，两扇门自动关闭，表演结束。

这场教士玩偶走秀每小时都要上演一次，勾引得游人黑压压一片在钟楼下翘首观望，争相高高举起拍照的手机相机。手臂宛如树林般稠密，把本该让人肃然起敬的教堂敲钟仪式活活演成了一出玩偶神剧。此时正值复活节来临之际，老城广场上鲜花遍地彩带飘舞，到处点缀着嘉年华般的装饰。广场角落里一个装潢俏艳的舞台上，有老师带着高高矮矮的一堆孩子在不时随性歌唱。旁边的木栏里居然圈起了几头真马牛，供游客戏耍喂养。场上弥散着童谣牧歌式的轻摇滚旋律，让人感觉布拉格人着实软萌可爱。

欧洲历史上素有一种广场文化，人们习惯在广场这个空间里交往、聚会、休憩、嬉戏乃至抗议。广场当然是一些重大政治事件发生的场所，也是政治讯息发酵、传递和扩散的地方。如果单从政治治理的角度考量，似乎广场是个危险系数最高的地区，是造反的渊藪。人们总是记得资产阶级革命的成功就源于咖啡馆里几个人的议论，但不要忘记，广场在更多时间里是市民宣泄情绪和放松心情的空间，是自由选择个性生活的场所。我曾在维也纳市政广场看到，一个手风琴演奏家一奏起当地人熟悉的民间乐曲，广场上畅饮的人群立刻就会随着乐声翩翩起舞，一时欢快之声四处扩散，迅速转化成集体狂欢。这还只是个普通周末里发生的广场故事。在欧洲的不同国家，每个人都能从广场貌似无序的喧嚣中感受到一种共鸣和互动的欢快。在广场上，不仅仅能享受啤酒、美食和艺人表演，还能真正感受到心灵的自由和解放。

在欧洲的广场上，你会不时看到，这边聚集着一些扯着标语叫嚣抗议的人群，那边却可能正在举行一场震耳欲聋的摇滚式疯狂聚会，或者是某个民间艺人在卖萌耍酷地玩着自己的绝活。人们三三两两地散坐着，你可以溜达着去看看抗议者在嚷什么，听烦了他们高喊政治口号的絮叨，也可选择懒散地坐在民间艺人面前听他用标准的美声唱一段意大利民歌，或者挤在人堆里喝着啤酒听当地人说三道四。在我们的印象里，政治似乎应当是一帮人在厅堂里正襟危坐地开会讨论国家大事，可在欧洲人眼里，政治也许就是街头散步时偶遇的一场开心表演。政治诉求虽然不乏沉重的议题和严肃的论辩，难道就不能转化成一場发散郁闷的狂歌劲舞？

在布拉格，欢快软萌的气氛一直蔓延到街道上。布拉格人擅长把严肃的宗教礼仪变成各类逗人喜爱的宠物表演，处处向游人卖萌示好。20世纪70年代曾经流行过一个捷克动画短片《鼯鼠的故事》。里面那只可爱的鼯鼠，和兔子、小老鼠三只小动物集体扮萌的形象已经遍布在形形色色的商店之中，转换成了吸人眼球的各类标志。布拉格人心灵手巧，

各种小玩意创意不断。我在一个商铺门口就看到一只巨大的木制刺猬趴在店口，远看以为它浑身扎满木刺，近前一看发现木刺都是铅笔造型。从表面上看，布拉格的大多数商店与其他欧洲城市一样都会出售一些同质性的旅游商品，但每个店铺其实都有自己的创意绝活。布拉格人喜欢做木偶类的小动物和传说中的怪异人物。游人一进商店就会深陷于悬吊着的彩色木偶之中，巫婆怪汉的形象比比皆是，恍如进入了魔幻洞窟。布拉格人也特别擅长把一些萌宠动物做成小巧的工艺品，如木质和铁质的小挂件。一旦拿起赏玩，总会让人爱不释手。这我不禁想起了国内旅游区商店几乎全是同一作坊批量生产的东西，不但创意缺失，而且千篇一律。

布拉格老城并不缺少高大的皇宫和城堡，以及巍峨的教堂。这些高大上的标识性建筑在欧洲的任何一个城市都已让人习见为常。可是漫步于街道之中，你会感觉到布拉格弥漫着一种轻松戏谑的气氛，这种气氛可以解构掉任何呆板的仪式和肃穆，能够把貌似庄严的程式礼仪转化为一种日常的幽默和友善的游戏。你如果步入查尔斯大桥，穿行在各种历史人物塑成的雕像中时，发现他们的表情好像总是如布拉格街头小摊的热情卖艺人，亲切俏皮，很难使人产生敬畏感。到了大桥的另一端，如果偶尔瞥一眼桥下，你会忽然发现一个黑咕隆咚的雕像手里攥着一把亮晶晶的金色之剑。金剑与黑色身体构成强烈反差，仿佛塑像之人故意要用金黑两色的对比搞一场恶作剧挑逗一下过往的行人。

布拉格人的卖萌不仅表现在日常生活状态之中，而且反映在他们对历史记忆的态度上。他们往往以一种调侃幽默的方式化解过去的仇怨，重释严肃的政治议题。给我印象极深的是布拉格共产主义博物馆的设计和布展。当时查阅旅游手册做旅行攻略，这个地点引起了我的注意。一般而言，到欧洲城市，最主要的行程就是参观当地丰富的博物馆资源。布拉格是前社会主义国家的城市，经过“丝绒革命”后，那段历史早已成为遥远的记忆。本以为没多少人再关注这段历史，没想到我去参

观的当天，博物馆里居然人满为患。让我好奇的是，布拉格人是如何复述这段历史的呢？

按照旅游手册上的记述，这个博物馆位于布拉格最大的麦当劳背后。对共产主义运动的记忆居然藏身于资本主义全球化的餐饮机构背后，这本身就是个具有强烈隐喻的空间搭配格局。麦当劳位于一条精品购物街的内侧天井里。进入天井，能够看到一些散落着的庭院式座位。庭院两侧的立柱上显眼地悬挂着共产主义博物馆的招贴画，上面画着一个巨大的红色俄罗斯套娃。只不过这个套娃不像通常那样和蔼温情地微笑着，而是龇牙咧嘴面露凶相，下面用英文写着“共产主义博物馆在这里”。你大致可猜出，这个套娃喻示着苏联对捷克社会主义运动的控制和影响力。可是仔细欣赏这套娃的表情时倒不会产生惊恐反感之意，反而觉得有些呆萌喜兴。

进入博物馆入口处的商店，你会发现在一幅苏联国旗下站满了一堆大大小小的龇牙套娃做成的木偶玩具，布拉格人甚至把这异类套娃做成了牙签桶。你可以想象，那龇牙套娃头上插满了牙签是什么模样。还有一些图案做成了冰箱贴式的小玩意。让我印象深刻的是一只圆圆脸面带微笑的可爱毛毛熊，手里却端着一把冲锋枪。这只毛熊也不言而喻地让人联想到“俄国熊”这个字眼，再引申就会猜想这也许就是按照“布拉格之春”后侵入捷克领土的苏军形象进行的玩偶化设计。还有一些宣传画的构思显示了布拉格人幽默戏谑的性格，比如把列宁的头画成朋克造型，马克思坐在椅子上抠脚丫等。这些都属于沃霍尔波普艺术的变种形式，它延伸了捷克人对过去的记忆，却并不刻意用苦难的心态去装点和消费它，而是把那段复杂难言的政治意识形态高压控制的历史给萌宠化了。

套娃和毛熊表明了捷克人对那段历史的基本态度。往展厅里面走去，各类老照片和被精心复原的社会主义运动场景都与苏联的干预控制息息相关。早在1947年，美国曾经提出马歇尔计划，打算资助22个经济

濒临崩溃的欧洲国家进行复兴。为了表示这个计划对那些陷于饥饿和绝望的人们采取的是一视同仁的态度，不具任何意识形态色彩，捷克斯洛伐克也名列其中。当捷克人小心翼翼准备接受这笔资助时，却遭到了斯大林的严词拒绝。展厅里悬挂着几幅斯大林和战后捷克第一任总统克莱门特·哥特瓦尔德（Klement Gottwald）亲密相偎相倚的照片。哥特瓦尔德手持一张报纸，上面的大标题是这样写的：始终和苏联站在一起。

捷克人把政治萌宠化似乎是一种一贯性的态度，即使在“冷战”氛围里，捷克几乎必须跟随苏联与美国为敌，把资本主义阵营视为洪水猛兽。传说美国飞机上带有一种病菌会四处散播，一张宣传画里就画着一个身穿白衬衣的大汉，手擒一个手拿试管的美国佬，试管正往外喷洒着各种毒虫，远方有个妇女表情悲戚地怀抱着似乎已被病菌感染的孩子。尽管这些个别的画作传达着悲愤伤感的情绪，捷克人总体上还是不失幽默地调侃着应予严肃批判的政治对象。

博物馆中展示了不少讽刺美国的漫画。一张漫画上画着一个身穿黑色警服的警察右手拿着根大棒，左手提着串钥匙，他身后的铁笼子里关着一个缩微版的自由女神雕像，暗示着美国自由的虚伪。这警察表情看上去却并不面目可憎，而是更像动画片中憨态可掬的某个卖萌人物。另一幅画面上头排单独摆着一张桌子，桌前坐着一个嘴里叼着烟斗大腹便便的胖子，可能是议长之类的人物，手里有一个按下电钮的动作。后面两排坐着高矮胖瘦不等的一堆人，个个把手高高举起，表示电钮一按，讨论的问题一致通过，显示美国民主的虚伪。另一幅漫画画着一个地球，上面有一只大手做着弹指的动作，大手前面摆着一个戴着礼帽手提炸弹的矮小美国人，摇摇晃晃仿佛一指就会被弹出地球。下面印着一句话：“我们如此轻松地就干掉了资产阶级。”

布拉格的政治宣传品当然也有一些常见的套路。画面上经常表现工厂林立、烟囱喷烟，田野上欢快地跑着拖拉机，或者充斥着手握钢钳的工人肌肉男和站在身后咧嘴甜笑挥舞红旗的劳动妇女。博物馆里的一个

塑像左男右女，左边是男工人，右边是女社员，背景是一个用齿轮麦穗打造的圆环，真是标准的社会主义劳动者图腾，让人想起了中国20世纪六七十年代时大干社会主义时的典型形象。一个展示日常家居生活的展室里，桌上摆着印有总统画像的花瓶和刻有红星麦穗图案的盘子，令人记忆起中国当年到处流行泛滥的领袖像章。按照马克思的经济理论，斯大林创造了一个意识形态教条，即全部社会生活应该围绕着工业生产展开，劳动英雄成为各类宣传出版物的主角。捷克学习苏联发明了以工人为中心的“突击手运动”，艺术家、科学家与知识分子通过参与各种劳动表达对工人阶级的敬意。

体育运动也不可避免地沾染上冷战的色彩，参加奥林匹克运动会成为追随苏联社会主义阵营对抗欧美资本主义势力的一个重要步骤。即便如此，体育宣传画的创作照样透露出捷克人的幽默性格。如一张宣传画的主体部分是一队穿着紧身背心满脸微笑昂首阔步向前行进的肌肉棒子运动员。在画的底部，被大汉们一脚跨过的阴暗角落里有一辆吉普车，上面坐着一个右手抽着雪茄，左手拿着美元的老版模样的人，中间一位军人高举冰球棒，右边坐着的是头戴礼帽的车夫，手里挥动卷成美元符号样子的皮鞭，正用三条绳子驱赶着黑人、白人和黄种人在奔跑。一帮身材渺小的拜金主义者就这样不成比例地被踩在代表阳光正义的运动大汉们的脚下，可画面看上去仍像是一种萌宠化的表现方式。

斯大林去世以后，社会主义阵营开始放松意识形态控制，为实用主义的流行打开了一条缝隙，捷克人也开始渴望有机会消费奢侈品。由于国家缺少购买这些产品的货币储备，1957年市场上出现了第二种货币，相当于中国20世纪70年代发行的外汇券。如果公民持有外币，就需到国家银行兑换成可以购买外国商品的专门代用币。这些代用币与外币的兑换率大约是1：5或者更高。举例说，一个女孩子如果陪一个外国人过一夜获得20美元，就能兑换出160元的代用币，在黑市上一倒手就能换得800元的捷克币。一幅宣传画表现了经济政策宽松下市场复苏的情形。

一位母亲提着的网兜里塞满了草莓果酱和饼干罐头等食品，一个扯着母亲衣襟的男孩手握彩蛋，左上方奔跑着的小女孩满脸微笑地迎向母亲。一间展厅里摆满了各种罐头类食品，柜子下方还展示了一面中国国旗，显示出中国食品也曾作为商品交换到捷克。

看完博物馆，不免生发一些感想，一个国家的人民对历史与政治记忆的表达方式可能是多种多样的，有的沉重、有的轻松、有的遗忘、有的歪曲。捷克人民对历史采取的更像是一种萌化的态度，甚至对两个敌对阵营中完全相反的历史表象，都加以同一的戏谑式刻画。无论是对冷战时期美国民主自由的嘲讽，还是“丝绒革命”后对苏联式高压政策的漫画式回顾，都不像是一种被规训好的集体记忆的述说，而更像是一种个人的自娱性表达。从表面上看这种对历史的态度似乎有过于游戏化之嫌，岂不知这正是消解任何意识形态压抑控制的最有力手段，凸显了个人对历史的个性化思考与感悟。

让人诧异的是，捷克人对任何政治与历史记忆的卖萌和调侃并不会带给你过于嬉皮笑脸和玩世不恭的印象，却更像是一种善意的劝诫和提醒，是在和过去历史进行更加有趣的交流和对话。共产主义博物馆的二层有一个露台，露台上摆放着一座列宁手持课本的半身雕像。列宁像的面前摆列着一排排空空荡荡的桌椅，整体陈设就像一间露天的教室，列宁的头上肩上覆盖了一层薄薄的青苔。尽管他神态落寞眼神严峻，可在我眼里他的表情却尽显布拉格式的萌态。此时已近黄昏，暮色正浓，在准备离开博物馆之前，我选了一张桌子面对列宁坐了下来，在夕阳西下时依依不舍地最后感受一下这里弥漫着的奇特气氛。

注释

[\[1\]](#) 本文原载于《读书》，2018（6）。

“感觉”历史

——《博览群书》记者雷天访谈^[1]

一、什么是新史学？

雷天：近年来，中国历史得到越来越多人的关注。除了带有文学虚构的历史剧热播之外，一些研究历史的学者通过中央电视台“百家讲坛”获得了很高的收视率。此外，各种从不同角度解读历史的书籍也受到了读者的青睐。这些书籍和讲座使我们获得了学校里难得的历史见识。但是另一方面，学院内的历史研究由于各种原因越来越精细化、规范化，很多专业问题的历史研究和对历史问题的解读分析。用杨念群教授的话来说，仿佛一个面色红润的丰满人体被剥掉了血肉，只剩下一副白骨嶙峋的骨架。杨念群教授最近策划出版的《新史学》一书对后者做了一些批评，也提出了他所认为的一种感觉主义的新史学。那么，这种新史学究竟新在何处？对我们理解历史有何新的帮助？实际上这些问题牵扯到一些更为复杂的问题，历史是什么？什么构成历史？对于我们而言，历史也许并不意味着只是一个个的故事，杨念群教授将通过他对历史的解读和新史学的阐述来帮助我们认识 and 解决问题。

杨念群：当时我们这个群体在策划《新史学》的时候，封面标题是集成了梁任公手迹中的“新”“史”“学”这三个字。任公先生是民国时期的新史学发起人。为什么要用任公先生的手迹？这里讲一个话题，2002年正好是任公先生《新史学》这篇著名文章发表一百周年的纪念，我们在香山开了一个会。当年任公先生之所以提出“新史学”，是因为当时有说

法认为我们过去的史学都是帝王家谱、宫廷秘史，而他在“新史学”中提出读史的目的是把习惯旧王朝统治的中国人培养成现代“国民”。我们当时纪念任公先生，一方面要反思这个想法在当代的意义；另一方面任公先生提出新史学还有另外一层含义，就是试图把中国史变成世界历史的一个组成部分。因此，引进西方理论来更新我们过去的史学的传统就显得必要和急迫。

我在策划这个会议的时候发现一个现象，实际上各个学科的人都对历史有兴趣，像法学、人类学、文学等学科的学者，都在以各自的方式介入历史学，所以当时有九个学科的人参与了这个会议。大家进入历史的方式不同，所以争吵也比较厉害，那场面就像一次理论会诊。当时的判断是，传统历史学受意识形态的束缚过多，变得简单武断，已经干巴得没有血肉，非常不丰满。我们召集不同学科的朋友来诊断，看是否能使历史学的肌体变得健康红润起来。想想看，这就像九个门类的医生拿着手术刀围在“历史学”这个病入膏肓的病人周围跃跃欲试地准备下手。

可会诊完毕，手术室的门推开，我却理解到“狼来了！”这句话到底对史学意味着什么。我们发现本来是希望通过各个学科方法的介入使历史学的肌体变得更加丰满，但是一阵乱刀手术之后，历史会诊的现场却像群狼蹂躏过的盛宴一般，吃的只剩一个骨头架子。为什么这样说呢？各个学科用各自的方法进入历史的时候的确带来了很大的冲击力和创新，但是在不同的方法和研究切入之下，历史本身是什么反而变得不是很清楚了。这是2002年香山会议带给我很大的一个震撼。

历史对我们现实生活中活生生的生命历程和自身生活方式到底有什么意义？和生活有什么关联？这可能是我和一些朋友发起编辑《新史学》这一新刊物的动因。

雷天：您的意思是说，社会学的学者研究历史会采取它的方法论，法学、人类学学者也会有自己的方法论。他们看历史都会有各自的角度，历史就被各门学科

瓜分了。那有没有给历史学带来什么启发呢？能否举例谈谈。

杨念群：启发当然有，比方人类学关注的是当下的问题，他们去做访谈、口述。近几年口述史研究的兴起是吸取了人类学深入到田野的研究方法。比如这些学者进入到一个村子里，在村头大树或村里屋檐下和老人们聊村庄的逸事，通过唤醒过去的记忆来丰富对历史的认知。人类学把这一方法带入历史学之后形成两个冲击。一个是看历史要有当下的现场感，另外还须具有当代的意识。用当下的问题来追述过去的历史，这条脉络被有效地贯通起来，这是非常重要的一个改变。

雷天：历史学家有一个重要的任务，是挑战由于社会因素导致的对历史的错误陈述。这一目标如何实现呢？您能否通过几个例子来说明。比如以前我们会认为李鸿章是一个汉奸，但是从后来的历史学者对李鸿章的解读，发现李鸿章是一位外交英雄，看法会有改变。而像岳飞以前我们认为他是民族英雄，但是后来否定了岳飞是英雄，因为是基于民族团结的考虑。

杨念群：这确实是我们面临的最大困境。刚才说到人类学方法对历史学的影响，其实社会学对历史的影响更大。马克思其实就是社会学家，在西方被认为是和韦伯、涂尔干并列的三大社会学家。社会学的启发是把历史看作是有规律的直线发展的变动过程，一切历史因素好像都在一个大结构里被安排好了。可它无法说明为何在不同场景里人们对历史的体验和选择竟会是那样的不同。在民国初年受到了批判的胡适，好像说过一句话：“历史就像一个任人打扮的小姑娘。”他的这个看法有点像后现代的说法，后来在讲究规律的社会学式的历史家眼中当然要被骂。可我在20世纪90年代初却觉得当时对历史人物的评价怎么好像应验了胡适的“后现代”预言呢？我自己是学中国近代史出身的，我就觉得历史评价怎么会变化那么快？像你说的，李鸿章原来被认为是帝国主义的帮凶，是汉奸这样的人物，在京剧脸谱中是个白脸，但是一夜之间仿佛变成了中国的现代化之父，转眼变成了红脸。历史人物怎么会被这样翻

云覆雨地解释，我感到非常大的困惑。

后来我想，历史学其实是在不同的时期应对不同的问题，在应对时会发生不同的体验，这种体验必须通过对历史细节的把握加以理解。我们国家20世纪80年代应对的问题是如何使自己更加富裕起来，怎样达到一个基本的经济水平，这是当时面临的很大问题。历史学自然趋之若鹜地蜂拥论证现代化对中国的合法性，和以往历史学主要论证中国革命和共产党的合法性的政治使命完全不同。原先我们书写和认识历史是对所谓革命合法性的论证，李鸿章在这个框架中自然是一个反革命的人物。但如果放在现代化的背景下，李鸿章的作用当然就变化了，他是引进西方技术的代表，是洋务运动的代表。在这样一个视野下，他突然变成了像英雄一样的人物也属正常。

我想这恰恰是历史解释和当下阶段性现实关切目标的有效结合。我认为历史在某种意义上并不是所谓客观存在的本然状态，它必须和我们关心的当下现实之间形成一个对应互动关系。随着时代关心的热点和问题发生转移，历史学所针对的情境、语境、动因、资源就会发生相应变化。这是历史学不断对历史人物评价进行修正的原因。

再举一个例子，当时我们看义和团，觉得他们烧教堂、挖铁路、杀洋鬼子特别痛快，那是在反帝爱国的背景下。改革开放之后，必须要重新调整评价人物的策略，义和团就变成了非常愚昧落后，只会杀洋人、捣毁新式现代工具，变成凶神恶煞的形象。所以历史解释在不同的时事下产生变化是肯定无疑的。对此我们应该采取什么样的态度呢？有一个办法，那就是在研究历史时必须要和当下的问题建立起联系。但是这个联系又不能仅仅服务于当下的认识，以免跌入实用主义的境地，而是首先要回到“情境化”的状态，仔细推究这些历史人物为什么会选择这样的行动方式来面对自己周围的世界。

比方我们分析义和团。义和团的兴起在当时实际上面对的不完全是帝国主义的压迫，可能恰巧是地区内部环境造成的问题交错累积，正好

借着朝廷反洋人的纵容政策这个出口爆发出来。比如，当时的山东地区旱灾非常严重，造成饥民骚动，一些谣言随之传播。练拳聚会走街串联的传统开始复活流行，本地民众组织常常使用一种特殊的运动形式来回应旱灾的冲击。我们如果不了解当地乡村习俗的由来和其抵御天灾人祸的自生逻辑，就觉得这不过是迷信。当然，义和团的行动后来被放在反帝这个政治链条上加以解释，也不能说完全是一种附会判断，它可能是中国民众对帝国主义入侵做出整体反应的一个组成部分，但就义和团本身来说没有那么明确的意思而已，这是个社会学意义上的判断。所以这个“度”的把握难度很大。

另外一个问题是，我们需要知道过去的历史为什么要这样写。历史是由人书写出来的，当时的人在书写这段历史时是出于什么动机，受到什么影响，是什么样的因素促使他用这样的角度来理解历史。我们不仅要分析当时历史人物在那样的状态下的活动，还要看书写这段历史的人是出于什么样的动机。因为动机不同写出的历史是不一样的。

举一个例子，大多数人都理解，陈寅恪先生为什么会在晚年写《柳如是别传》，为一个妓女作传。知其心曲者就会悟到，陈寅恪先生的那种遗民心态和明末清初钱谦益、柳如是的经历与心境是非常契合的，由此生发出探索一个时代知识群体“心史”的冲动。正是因为写史人的心境和历史人物活动的情境达到了高度吻合，所以才有人认为陈先生晚年实际是达到了比较高的研史状态。

二、历史的用处

雷天：通过您对历史的分析，我想我们意识到历史对于不同时期的不同人群来说，意义是不同的。比方建构族群认同、为现实统治提供合法性等。那么认识历史对于今天的我们来说，有什么意义呢？

杨念群：历史到底有用还是无用？这是我在给学生上课时学生问得最多的一个问题。现在和过去不一样，大家都愿意去炒股，都愿意去搞IT。历史学面临的生存环境比任何时候都要严峻，因为你时刻要面临一个绝对功利的问题，那就是历史有什么用。所以我每被问到这个问题时，都有被逼到一个角落里无法动弹的感觉，于是我就干脆气急败坏地回答说：“历史是没有用的，历史是无用之用。”

从中国传统来说，历史有这么几种功能。一种是资治，直接为政治服务，是硬的东西；一种是修养和审美，是软的东西。我并不反对用史学来资治，其实我们国家需要一个优秀的历史观作为意识形态的支撑点。但是目前面临一个很大的困境，我们国家从一个强调革命意识形态重要性的年代，转移到改革开放的新时代之后，我们的历史观缺乏对这种重大历史转变的回应和解读的能力。也就是说，我们没有为新的时代提供一种有足够说服力的历史观。作为资治的手段，这是一个很大的缺陷。我们原来都知道，所谓历史学家许多人都是帝王师，改革前也有一些历史学家专门作为意识形态专家服务于国家政治规划，是新型的“帝王师”。可改革后历史学的资治作用却大大降低，这点我们历史学家也有责任。但是这个状况也不是现时能够突然改变的，因为这和国家是否投入足够的力量去关注有重要关系。和过去相比，历史学的“资治”作用大大下降和这个群体被政治边缘化有密切关系。

如果不是从整个国家文化转型的大背景来说，仅仅就个人而论，个人研习历史最大的作用就是培育一种修养，或者说读史能够熏陶一个人的气质，而这些软性的东西是无法和物质的可计算性相比拟的，这就是“无用之用”。更具体地说，什么是“无用之用”呢？一个国家、一个民族如果在世界上真正崛起必须有一种独特的历史和文化的的气质。现在我们老在提大国崛起，但是我们所有能进入到世界领域评价视野中的，无外乎是经济发展、国力强大这些西方指标，让这个世界觉得中国式崛起的因素中真正属于自身的东西少之又少。我们近几十年一直学的是欧洲

和美国，在历史文化方面我们丢失的东西越来越多。这里面有一个悖论，我们原来迷信经济发展必然会决定传统文化的命运。但是后来发现，这两者实际上并不是一个正相关的关系，不是一个完全的因果关系。20世纪90年代经济越发达，反而有更多人去修神庙续族谱。那些我们认为在现代新文化中应该被消灭的东西大量复活。因为人类发展到一定程度后，精神信仰的需求会日益凸显出来。

中国没有宗教，西方有一个基督教支撑着整个的文明大厦。所以学历史有可能使整个民族气质中多少还残存的一些人文底蕴能够受到彰扬，至少还有人去关注。现在假药那么多，在中国很正常，在西方就不可思议。因为人权宣言的第一条就说的是尊重人的生命，人家觉得卖假药就是摧残自己的生命，害人之后很可能会害己，这是一种植根于文化深层的道德约束力，也可看作是一种历史感受力在人的身心发挥作用的结果。在中国，这样的约束力和感受力变得越来越弱。我的意思并不是说让大家都去把历史当专业那样去学习，但是如果一个人常常对历史有兴趣，他就会在历史的洞察中获得一种精神的滋养和感受，那种境界是我们国家面临大的转型过程中特别需要的一种心态。

雷天：您指的为国家提供资治的那种历史我们明白。但是对个人培养人文素养的这种历史，它应该是一种什么样的形态呢？

杨念群：其实各个层次的历史研读都会起到作用，包括你刚才提到的百家讲坛、影视剧这种通俗历史的观看方式，都会起作用。但是这里面有一个问题，百家讲坛或各种影视剧的表演秀，是不是仅仅是传播历史的唯一方式？这种方式通过媒体的动员好像变成了万口一辞的解读。因为大家受媒体的影响太大了，已经形成一种带有垄断性的广告效应，规训着人们的视听，好像历史一旦变得通俗好看就只允许有一种传播形式。

这几年统计，纸质媒体的阅读量大量下降。我有一个朋友到法国

去，在一个咖啡馆中，他看到一个穿吊带工装的黑人在看一本书。他走过去一看，原来那人在看《歌剧曲谱》。还有像福柯这么一个思想大师，他的《词与物》那么难读的书也发行了十几万。法国人阅读的层次，对历史理论的理解，绝不是主要通过什么影视剧或者是一般的影视频道去获取的。

我现在一直在思考，包括在编辑《新史学》时也在考虑，我们能不能寻找出一个第三条道路，一条中间路线。这条中间路线第一我们不是专家式的，我们不是象牙塔中仅仅做阳春白雪的事情，但是我们也不能仅仅依靠大众的媒介把复杂的历史变成了一种极其浅薄的故事化讲述。我们能不能把一些相对具有深邃历史意识和观念的研究成果，通过一种相对通俗化的面貌，比如说优美的叙事、流畅的文笔这样一种形式传递给大家。我一直在寻找这样一种第三条道路。

三、历史作品的核心是什么？

雷天：关心历史的人其实也不仅仅是看百家讲坛，他们也会去看黄仁宇、唐德刚、史景迁。因为他们不光是写历史，而且文笔特别的优美。您好像也挺关注这些人的，能否谈一下您对他们的看法。

杨念群：这和刚才我们那个问题联系在一起了。不过大家都把黄仁宇看得过于简单了，就觉得《万历十五年》写得非常漂亮，仿佛把味觉、听觉、视觉一起带入了历史的想象。甚至敢用第一人称谈对历史的感受，这是一般史家所最忌讳的。比如他说：“我看到明代官吏丝袍上的绣金线，也看到大理石桥及半月形大门，还有白鹤盘旋在京城里的喇嘛寺上方。”^[2]但是大家都有一個误解，以为黄仁宇就是个历史故事的通俗段子写手。其实他本身是一位明史专家。他是在运用深厚的明史功底写大历史观。大家还有一点没有注意到，我认为《万历十五年》是中

国做得最好的一个“心态史”。比如像海瑞、戚继光，他们面对皇帝时的那种斗争反映的是一个时代、一个情境下一群人的气质群像。你必须研究，历史人物面临怎样的困境？他如何来解决这个困境？什么样的因素令他们无法彻底解决这个困境？

《万历十五年》背后有一个大的逻辑，简单概括起来就是中国的历史基本是用道德来解决问题，而不是用现代制度或者所谓数字管理来解决问题。这就是黄氏大历史观最核心的主题。这个问题不是凭空说出来的，必须要靠对历史非常细腻的洞察，用一种漂亮的文笔描述出来，让一般读者能够感觉到这个历史的后果。这个后果不是单单靠理论诠释就能解决的。其实每个个体面对困境的时候它怎么解决，比如说皇帝，他在延续下来的所谓道德决定论的框架中，他如何在这里挣扎，他挣扎不出来。很多的臣子在面对这个框架时，也并不是和皇帝完全对立的。尽管我对黄仁宇的历史观是不大同意的。

我现在有一种不满，好像全中国都在模仿黄仁宇。但是大家都没有真正学到黄仁宇对历史的洞察力，所以现在的通俗历史读物仅仅靠堆砌故事得以成名。其实即使讲述好玩的故事，你的模仿样本对故事的选择也非常重要，你没有黄仁宇那样大的宏观历史素养和深厚的史料梳理能力是写不出独特的历史著作的。大家没有把黄仁宇驾驭历史观的能力学到手，反而受到他作品畅销的诱惑去皮毛地模仿其文笔和叙事框架。实际上把一个历史故事写清楚并不难，用什么方法把历史背后的各个故事串联成有解释力的历史意识，才是最难做到的工作。这是我相对比较担忧的一点。

四、感觉主义就是洞察历史不同层面的“潜规则”

雷天：您刚才说的这些，让我想到几本书，史景迁的《皇帝与秀才》和《王

氏之死》，这两本书在心态方面触及比较少。《王氏之死》是讲一个小人物在历史中的命运，《皇帝与秀才》是讲雍正和曾静的案子。但这两个故事都讲得非常精彩，读后能对当时的历史环境有个很感性的认知。另外还有在心态方面描述比较好的，孔飞力的《叫魂》，他对心态描述得很入微。这和您在《新史学》中所提出的感觉主义很有关系，您能不能具体谈一下您提出的史学感觉主义？

杨念群：说到这个话题现在我已经被攻击得万箭穿身了，把感觉和主义结合在一起，就挨了一些朋友的骂。我为什么要把感觉和主义放在一起谈呢？其实我们现在面临一个很大挑战，我们现在研究历史用了很多西方方法和概念。现在西方社会学有一个很大的特点，它对历史规律性、结构性的变化描写能力和把握能力非常强，所以我们大家后来都愿意做这种大历史、宏观趋势的研究，即对“变”的把握。一个是其实我们可能会更多地受制于那些“不变”东西的控制，而这些“不变”的东西不一定用一种简单的是非逻辑就能把握，也许还存在另外一种状态需要我们去了解认识。中国人实际上有自己一套非常微妙的文化传统。我在《新史学》里面举了个例子，这个例子比较通俗，但是它带有一种普遍意义。比如你的朋友来了，你要请吃饭，但是朋友要走了，你假装强留，这里面有两层意义。如果是中国人，当听到这句挽留的话时，他会选择离开，因为他知道这是句客气话，如果硬留下来可能反而不礼貌，这实际是一套文化的潜规则。但一个外国人来，他会以为你真的要留他，他不知道你说的这句话实际上是要送客。这就像拍一部电影一样，我拍摄一个场景，我说我请你吃饭，这个人真的留下来了，可能画面表现不出来中国人的心理微妙之处——也许他心里正在暗骂你不懂事。

我举这个通俗的例子，是想说中国人有些日常生活状态是令人难以捉摸的，你也不能说它坏，实际上是传统言行积累下来形成的一套表里不一的习惯。比如我们常常喊出些响亮动人的口号，可表面说的和实际做的却完全不一样。虽然西方人也不能说是完全表里如一，但西方历史的叙述逻辑在某种意义上有其相对一致性，这对历史学家来说相对容易

把握。我比较欣赏吴思先生提出的“潜规则”这个命题。当然“潜规则”不能提出就完了，我们需要在历史的描述中把历史的复杂性从各个层次和方面表达出来。西方的历史学家写中国史写得再漂亮，但他没有办法成为一个中国人，没办法理解中国人行动中非常微妙的那部分细腻入微的状态。如果不从此入手，中国人表面所说的和他文本记录的，以及内在于文本背后的动机和含义之间的差异，你恐怕就无法揭示出来。这是我提出所谓“感觉主义”的一个非常初步的动机。

我的想法是，对感觉的把握需要在一个非常动态的历史中，包括对文本的细腻的把握中去体现。比如我们私下里说过，现在的博士生、硕士生有很多的论文写得没有感觉。他们有明确的问题意识，阐释的脉络好像也非常清楚，一切似乎做得很规范，但是你总觉得在这里面没有血肉，觉得这些作品都是从一条流水线生产出来的，书写风格太过整齐划一。20世纪90年代我提倡学术规范化，等大家都做得越来越规范了，现在再提“感觉”可能就非常忌讳，好像要砸了大家的饭碗，一提感觉好像你就真的只会跟着感觉走了，你就是完全主观的，不讲规范的。其实我是在洞察历史中的不同层次，甚至这种层次是相互矛盾、相互冲突、撞击造成的，而不是你仅仅把握表层的状态认为这就是历史，实际上你恰恰被历史欺骗和愚弄了。我们怎么样在不同的历史表现层次上来把握感觉，确实非常非常难。

雷天：您说的可能是一种洞察感觉主义，因为感觉主义很容易被人误会。您刚才说的是把吴思先生的“潜规则”给拓宽了，因为吴思先生的那本书多数是讲政治、官场的潜规则。但是我有两个问题，一是您所说的这种更加微妙的“潜规则”怎么证明？二是怎么和文学区分起来？因为毕竟写史的人不在现场。

杨念群：人文科学不可以被当作自然科学看，它和自然科学最大的区别是不用很明确的证明一加一一定等于二。现在史学研究面临的问题是我们必须首先要展示一些细腻的历史过程。现在很多的史学工作者急

于先得出结论，一定要把历史看成是什么东西，符合什么知识框架。但这是一个知识累积的过程，你有一些知识逐渐叠加上去，有了一些感觉和体验后才能慢慢得出结论。相应的是，你拥有许多知识但却不一定有很好的悟性与感觉，也就不一定能写出精彩的历史著作。这种历史的潜规则是需要经由艰苦的磨炼才能发现的，很多人从各个层次、各个角落把历史边边角角、不受注意但是也很重要的重要因素挖掘出来，想办法去观察它，解读它。解读到什么层次可能因人而异。

第二点，历史和文学的关系。历史一定是要用尽可能可靠的资料来加以证明的，有一分资料说一分话，但我不认为观察历史就一定按照非常单线的、简单的逻辑进行。我是非常反对过度清晰地去呈现一种现象，因为历史现象往往表现的非常复杂，又由于常常缺乏必要的史料做支撑，历史研究者慢慢搞出来的东西就像一幅拼贴出的图画一样。人类学家詹姆斯·斯科特说过，现代极端化意识形态的特征就是“简单化”和“清晰化”。现在的史学也出现了这种迹象，就是把复杂的历史故意搞得十分清晰和简单，所以要使历史学变得丰富，就要借助文学的想象力。你刚才说到了史景迁的问题，他有一本非常好的书叫作《利玛窦的记忆之宫》，我认为史景迁就用了一种叫作意象蒙太奇的叙述手法。意象蒙太奇是刘北成对文化批评家本雅明所用方法的一个概括，简单地说就是通过一些意象场景的拼接来勾勒历史图景。史景迁认为在利玛窦的历史记忆中有四个意象，即武士、回族、丰收和一幅插图，通过这些意象的拼接，勾勒利玛窦在东西方的历史经历。

史景迁的写作，就像拍电影一样，把不同的镜头组合起来，得到的效果是不一样的。我认为好的历史写作者有点像不同风格的电影导演，你是一种风格的导演，我是另一种风格的导演，我们拍片子出来的效果是不一样的。这是应该受鼓励的一种途径，但是历史和文学的区别是，历史要紧紧依靠艰苦挖掘出来的资料说话。当然我并不是说，文学就是乱写。文学写作的想象力非常重要，我也特别欣赏那些写作特别有想象

力的历史学家。但是历史和文学的区别是，你解读文本也好，做口述访谈也好，它是根据坚实的资料来拼贴图像，而不是完全根据主观想象去组织情节。区别应该是非常大的。

五、历史研究的辩证法

雷天：我接着这个话题问您。您说的这些，像中国的司马迁（《史记》），西方的修昔底德（《伯罗奔尼撒战争史》）、爱德华·吉本（《罗马帝国衰亡史》），他们的内容都会根据资料进行文学想象，他们写的史书也都非常的生动。但是他们现在也受到了一种挑战，认为他们解读的历史都有问题，他们的论述也是有问题的。现在史学作为一门学科来讲，主要受到了哪些理论方面的挑战？您自己治中国史又受到了哪些理论方面的启发？

杨念群：每个人写历史的时候都会面临很大的争议和挑战，因为大家都会尽量用有利于自己的标准去衡量它。我自己也有困惑。比如司马迁写得最漂亮的是“游侠列传”，比如《史记》里面也有一些具体的场景，描述鸿门宴的具体场景。司马迁并没有参与鸿门宴，但是他怎么知道项庄舞剑的具体情况是怎么样的，并且里面出现的一些对话好像司马迁就在旁边听到了似的。其实司马迁除了是一个史官，还是非常爱游历的人。他也许听到了许多故事，我想他还是有相当的根据来复原这个场景的。历史可能分两个层次。一个层次是他和现实贴得非常紧，完全是为当代的目的服务，历史和当代的某些观点需要吻合了，历史就变得正确了。但是对这种判断我一直持保留看法。比如我们原来说现代化是我国的最高目标，只要实现了四个现代化，经济发达之后人民幸福的问题就都解决了。但是物质发达以后，人民就一定幸福吗？历史就像适应大趋势的一个助产婆，非常被动地去论证某种被规定好的合理性，总是显得像个受人摆布的婢女，这太可悲了。

我认为历史里面包含了一些不变的因素，给它一定的位置反而变得很重要。我们强加给历史人物头上的一些论断，历史人物本身未必同意。历史人物为现实服务的那样一种状态，也可能恰恰是我们这些现实人物所想象出来的，然后强加到这些人的头上。你说这种类似强迫症式的评价是正确还是错误？这恐怕都有讨论的余地。所以我现在一般不太喜欢对一个历史事件轻易下一个简单的是非论断，因为这是典型的所谓后事之师的做法。假装小聪明，容易把历史人物都看成傻子，觉得只有自己的观点是最正确的。这就是历史和现实结合太紧的恶果。为什么这是很危险的呢？因为你很容易把历史人物的看法直接嫁接到当下的时局中，为现行政策服务，这是有问题的。你只有观照到那个历史情境下人物的特殊选择和情绪，效果可能才会更好点。我不知道这样说起来，解释清楚了没有。人家可能会认为我是历史相对主义。但是我觉得，在我还没有想清楚这个问题之前，如果这个帽子扣在我头上，我就来担当吧。

对于20世纪末的学术界，有个流行说法是，80年代出思想，90年代出学术，学术就要讲究规范。在20世纪90年代，我是非常同意这个观点的，我是坚决站在捍卫学术规范这一面的。但是现在我为什么认为学术规范是有问题的，并不是说你写学术论文恪守一些规矩是不对的，而是我认为现在对历史学最大的一个束缚就是它被规范在西方的理论框架中，这和学术界整体的大环境是相适应的。我们现在的教育制度越来越规范，各种考评使得学术越来越计量化，好像故意让人活得很难受。学术规范化已经成为现实，所以我现在是一个“反规范主义者”，提感觉是一种姿态。我并不是说我没有受到一些理论影响。比如我对“空间”问题的重视，我认为整个中国的历史是受空间限制的，必须解释清楚空间对我们生存的意义，才能突破一些现代过度重视时间的缺陷。但是我觉得有些概念的使用是要慎重的，比如“公共领域”和“市民社会”在西方是相互连在一起的，解释西方历史没有问题，照搬到中国来问题就很大。

当代中国史学受后现代主义思潮的影响越来越大，已经开始出现从“后现代”到“后殖民”的角度解读历史的著作，特别是文学界特别喜欢运用相关的理论。但是“后殖民”理论，对曾经成为帝国主义殖民对象的那些国家，像印度是可以套用的，台湾当过日本的殖民地，也可以试着用“后殖民”理论来分析当时的状况。但中国大陆是一个所谓半殖民地半封建的地区，如果完全套用“后殖民”理论来解释可能不妥。“后殖民”“后现代”理论挪用到中国很容易变味。在西方，后现代是现代之后延续的一个阶段，它是非常自然的内发型自我反思过程。中国并没有完全实现现代化，我们谈后现代就很滑稽，就会有变味的感觉。在中国一谈“后现代”，好像就应该吹嘘过去多么好，成了“恋旧癖”。“后现代”应该是对现代化的一个反思，因中国还没有实现真正的现代化，只好把前现代的状况作为对应和反省的例子，很容易得出“前现代”比“现代”还要好的结论。令人担忧的是，这样一来，中国的所谓后现代就变成了一种对前现代的颂扬，比如大家对过去秦淮河上的灯红酒绿、江南式的小桥流水、臆想中的田园生活、乡村中的士绅习俗等特别迷恋，这也是需要认真反思的。

怎么反思？现在有一派说历史中那些似乎自然不变的传统东西都是好的。我的看法是，“不变”应该受到关注，但不可迷恋。现在谈国学，就觉得国学好得不得了，传统被涂上一圈玫瑰色，搞传统学问的人突然都自信满满让人惹不起，心理都像火药桶一碰就着，只能说传统的好话，批判反思的视角被取消了。如果不分好歹地这样评价国学，那么“五四”的批判传统由谁来继承呢？很多人现在反“五四”。在反传统和反西化之间不断摇摆，这是我不太欣赏的态度。现代化本身是一种普遍逻辑，这个逻辑的基本发展方向是不能阻挡的。纯粹地沉迷于怀旧，仅仅从对抗现代化趋势的角度立论没有太大意义。

那么除了采取怀旧的态度之外，到底应该怎么来弘扬珍惜传统？我自己认为要通过历史本身的细腻感受来慢慢体悟它，小火慢熬地慢慢修

炼出雅致的品味，不要总是急于得出一个似乎确凿无疑的结论。如果越来越多的人都来参与这个过程，长此以往，历史就会变成熏陶人文气质的一种媒介。

大家对历史的兴趣现在非常高，但是对历史的感知途径应该是多样的。目前把历史通俗化最不能让人容忍的就是把其中一些属于糟粕的东西，比如说权谋之术、厚黑之学、宫廷内斗的秘诀等给放大弘扬了。讲三国无非就是几方势力在耍心眼斗阴谋。如果老是这样狭隘地解读历史，对整个中华民族人文气质的提升未必有利。

六、有什么样的知识分子就有什么样的历史

雷天：您在《新史学》中有一篇文章是讨论清代文字狱的。这个话题有很多人讨论过了，我不知道您讨论这个话题有没有找到新的讨论角度。

杨念群：我自己原来一直是研究近代史的，对当代问题也参与一些讨论。后来有一个机会参与纂修国家清史，使我开始关注明末清初这段时期。曾经有人说20世纪之后中国的知识分子彻底完了，20世纪以后中国没有知识分子，他们已经被旧王朝改进得非常猥琐。我一直在探讨这个问题。知识分子曾经作为一种良知的代表，能够对整个社会形成影响，可这种影响越来越弱。很多人做知识分子研究，往往揭示出的是知识分子正面的精神意义，而我做的工作是揭示知识分子精神堕落的过程。我把文字狱也是作为一个感觉主义的样本来研究的。文字狱原来仅仅被当作满汉之争的一个产物。乾隆是一个满族的皇帝，他一方面组织编修四库全书，一方面又借此机会迫害那些有独立见解的汉族知识分子。这个论断没有问题，但是我想知道这其中的深层原因到底是什么？乾隆对江南知识分子反抗的处理是非常严厉的。但是这种过程是怎么展现出来的？皇权是怎样一步步彻底摧毁了知识分子的文化心灵，被收编

到皇权体系之内？需要进行更深入的探讨。我想回答，文字狱进行了二十多年，二十多年知识分子如何从一种比较浪漫、激进、富有批判精神的姿态，如何慢慢堕落成功利主义、现实主义者，被渐渐收编到王权网络中。这条漫长的规训线索和对付知识人的有效体系是如何逐渐形成的，我是想尝试描述这个机制。

文字狱处理士人过程的复杂性常常出人意料，它是非常细腻的一层层剥笋式的过程。需要不断通过档案的呈现和发掘，寻找其中微妙的关系。在乾隆的威逼下，首先是官吏扛不住了，只好按照皇帝的旨意去做，慢慢地形成搜访违碍禁书的嗅觉，地方官的迫害能力慢慢被培养起来了。这个阶段很多普通知识分子家庭中的书也被抄走了。在有些人看来，有些东西本来看上去没有什么问题，构不成罪过，但是经过二十年的嗅觉培养后，上上下下却觉得这些表面正常的东西肯定有错，还是交出去让人放心。慢慢多年运动下来，整个士人群体的心灵就被摧残得如惊弓之鸟。

实际上我最后也想写出中国知识分子心灵被摧残的历史心态。你可以说中国的知识分子历史是一部坚守理想的精神史，但是同时也可能是一部精神堕落史。这也是我提倡感觉主义的一个初衷。所以在这个问题上，我还是比较同意某种后现代的取向，历史由不同人来观察，得出的观感完全不一样。

雷天：您刚才说这个问题，让我想起两本书。一个是《叫魂》，是讨论皇帝和官僚群体的博弈。您所说的就是皇帝、士大夫、在野知识分子的那种博弈。您说到知识分子心态史，我想起另外一个话题，钱穆在《国史大纲》里面讲述了宋代范仲淹这一代伟大知识分子怎么崛起，国家的文化怎么兴起，所以一个国家如何养士，培养知识分子的心气是非常重要的。不过针对讲述给个人的历史，您是比较反对讲述权谋、厚黑等历史中未必是好的东西的，但是您希望书写的知识分子被摧残和堕落的心态史，也是相对比较阴暗和压抑的。这和讲权谋讲厚黑的历史（有的也

自认是人文的、把历史人物当作人来解读的），具体差别在哪？

杨念群：差别就在于一个是欣赏，一个是批判。厚黑学当然是一种官场原则，在普通知识人和百姓中也是长期被津津乐道甚至引起共鸣的话题。但目前大多数人对厚黑学的欣赏是为学习怎么在现实人际关系中做到游刃有余，是一种功利性的认识，历史解释很容易变成培养人与人之间相互争斗谋利的工具。比如现在社会节奏加快，人们对这种节奏不适应，也无法处理好日趋复杂的人际关系，于是就想找到一些历史经验去增强自己的社会适应能力，厚黑学、权谋术就很容易起到一种偏颇的历史教化功能，这是很可怕的一种趋向。知识分子以前身上也有凛凛浩然正气的一面，皇权是对此敬而远之的，后来却被规训成一种扭曲功利的人格。从某种意义上说厚黑权谋的历史观在其中起着一定作用。不讲这面而只讲知识分子的超越精神那个层面，显然是把历史浪漫化了。

七、填补“空白”不是历史研究的主要目的

雷天：我再问您一个教学的问题，在现在的教学体系中，你要申请研究课题经费，你评教授级别，硕士、博士毕业都必须写论文。而对于历史这门学科来说，很多话题已经都被做滥了。您带硕士和博士的时候，有没有碰到说因为这个话题做滥了，就选择一个特别偏的，但是没有什么意义的话题来研究这种情况？

杨念群：这个我觉得不成问题。比如说文字狱研究这个题目以往有多少人做过了，但很多论文还没有把当时的状况说透，所以不妨重做。而且你说很多东西都做滥了，我却认为情况恰恰相反。我是反对挑选一些特别偏的题目来做的，就是所谓的填补空白。现在一说出什么成果，就说填补了什么什么空白，这是最没有意义的事情。首先你不问为什么要做这个题目？好像这个题目没有人做，我就自然应该去做了，不问问做这个题目的意义何在，和以往知识传承的体系有什么关系。所以很多

论文都是貌似填补空白，实际上对研究的推进没有什么帮助。选择论文题目时并不在于你选择的题目是不是有人做了，而在于你是否能在新的研究格局下来重新理解它。当年国学名家黄侃有个说法我非常同意，他说做学问“发明”比“发现”更加重要。什么意思呢？因为当时大家都特别注意新档案和新考古资料的发现，黄侃则认为，解读史料的能力是最重要的，而不在于史料本身是否新颖，或别人见没见过。他就自认只用几种大家都知道的经书去做研究，却总能读出新意，这个看法相当有意思，也大可做感觉主义的注解。当然，对一般学生而言，按照学术规范的要求能写出一篇像样的学术论文就比较令人满意了。对于个别有天赋的学生，应该鼓励他们写出一些不太符合学术规范的东西。也许写出的论文并没有非常明确的结论，但是表现出一种对历史独到的理解，那也是值得鼓励的。我甚至说过，如果一个学生能写出一篇超过金庸的武侠小说，当作毕业论文交给我，我会厚着脸皮找人来保你过关。当然这是说句玩笑话，没有人真的这样来做，这年头做学问先找到饭碗还是最重要的。

雷天：我听您讲越来越觉得像陈寅恪说的“了解之同情”。

杨念群：不要误解陈先生的用意。第一，对历史人物，了解他、同情他的境遇主要是为了尝试把自己放回到所要研究的历史状态中去，尽量体会当时人物的言行及其意义，但如果认为这样就可以和某个人的生活和所思所想完全一致却是绝对不可能的，只能是一种臆想。第二，要理解某个人为什么在某种状态下做出选择，并不意味着你对这种选择可以不加评判完全认同，这是两个不同的层次。因为历史学家还是要做评判的。只是第一步首先要具备描述当时现场真相的能力，不能随意按照自己的意图加以解释。很多人常常低估历史人物做出抉择的艰难性，非常武断地对他们的言行随意加以批评。他们没有意识到，与那些巨人相比，我们自身是多么渺小，你怎么能没有经过研究和深入理解就说他们

是错误的？和他们比，你也许不过是个精神侏儒而已。有“感觉”就是有所谓的敬畏之心，对历史人物基本的敬畏之心。

雷天：您的意思是说，比如要评判曹操和李鸿章，但是你又没有人家那种经历，你就肆意评判，这是很可笑的。还是需要详细地研究历史之后再去评判。

杨念群：要了解历史的复杂性，从历史的脉络中一步步地慢慢把历史的精髓剥离出来。这个过程非常复杂，需要具有足够的敬畏之心。

注释

[1] 本篇访谈原载于《博览群书》，2007（8）。

[2] [美] 黄仁宇：《黄河青山：黄仁宇回忆录》，464页，北京，生活·读书·新知三联书店，2015。

我写的是一本“四不像”的书^[1]

——《新京报》采访实录^[2]

一、为什么这本书会“四不像”？

《新京报》：这本书的书名很有意思，为什么“病人”要打上引号？他们是被“再造”出来的吗？

杨念群：“病人”被打上了引号，意思就是说，近代中国的“病人”不仅与古代意义上的病人有了很大不同，更重要的是，近代“病人”不仅承载了罹患疾病的原始生物含义，而且也承担了近代中国民族主义形成的思想和制度的内涵。在近代以前，我们的身体在传统的视野里本来属于一种正常状态。西医传教士进来以后，我们原有的正常状态被认为是不卫生和不健康的，需要通过防御和治疗达到一种现代人认可的状态。也就是说，评判的标准被改变了，我们以前被认为是自然的状态成了一种“病态”。于是，“病人”就被“再造”出来了。与此同时，近代打着治疗“病人”旗号积极从事变革的那部分人群，往往在某一特定时刻自己也成为被治疗的对象。

《新京报》：据说这本书是你十年磨一剑的产物。与你以往的著作相比，这本书的研究角度非常独特，你是怎么想到这一点的？

杨念群：20世纪90年代以后，我想做一些新的研究，但没想好往哪个方向转。1995年，一位人类学家朋友给我讲了一个故事，他说甘肃的

一个村子里有一座孔庙，20世纪50年代修水库时给拆除了，80年代一些老人硬是凭着记忆把它修复起来了。修复这个空间的过程中所发生的许多事情，就像是不断通过唤起历史以抗拒残酷现实的过程，并由此实现了生命的一个完整循环。他还说：“你看看，这庙不就像个‘身体’吗？”

受此启发，我联想到，中国人的“身体”自近代以来一直被视为病弱不堪，“中医”似乎对此无能为力，西医却能够通过独有的外科切割技术使身体从损毁状态复原。这种治疗方式总被比喻成整个中国社会就像一个病弱的肌体，经历了一个由弱变强的向近代蜕变的过程。遭遇表面和内部的损毁而达到治愈的状态，是外科手术传入中国所产生的一个结果。当西医的第一把手术刀切入中国人的身体时，它就变成了一个“现代性事件”……

《新京报》：当时就产生了要写一本专著的想法？

杨念群：是的。我去美国的约翰·霍普金斯大学访学的时候，发现它正好是当年美国训练西医传教士的大本营。很多西医传教士都是从这里毕业后，被派到中国。在确定选题时，和我合作的美国教授曾对我说，你既然是梁启超的后人，梁启超在美国待了一年，美国很多的报纸曾经做过报道，你能不能做这个题目。我当时觉得选这个题目可能比较容易获得经费，后来我发现做这个题目没多大意思，等到有了经费，我就想换题目。我去了约翰·霍普金斯大学才知道，这里藏有一些关于协和医学院及其他传教士的档案和书信，我就开始考虑做西医传教士研究。我在这里待了八个月，后来感觉光是研究西医传教士如何拯救中国人灵魂这个话题还是太窄。因为做西医传教士这个课题的人已经很多，我要做的既不是纯粹的传教史也不是典型的医疗史，反正在一般的史学评判框架内肯定是“四不像”。最后我的目的算是达到了。

《新京报》：从这本书来看，你的目的已经达到了，比如，很难把它归入哪种标准的史学门类。

杨念群：这本书可能许多人都有兴趣，但肯定对这种处理历史的方法感到陌生。可能谁都不容易接受它。因为它既不是标准的医疗史，也不是标准的政治史，也不像一般人眼中的社会史或者文化史。但是，反过来说，它可能既是医疗史，又是政治史、社会史、文化史。我就是要打破学科的习惯性分类，改变学术界的认知习惯。我们以往做政治史，就是讲宫廷权力斗争；做社会史，就是讲眼光向下，关注的是老百姓生活怎样变化，一个庙宇怎么祭祀；做医疗史，就是注意瘟疫怎么发生，鼠疫怎么传播……我的招式有点像金庸小说里的魔教剑法，不是名门正派，招式不是很规范，但可能威力同样会大。

二、我想改变国内历史写作的方式

《新京报》：孔飞力的《叫魂》突破了学术著作板着脸说话的局限。这本书的写作方式对你是否有启发？

杨念群：他是把政治史写成了社会史，我很欣赏他的这种做法。所以我就想，我要再写本书，一定要做到不好按专业轻易归类，但要尽量包含以往历史学各门类都涉及和处理过的内容，政治、文化、社会、思想等。另外，我把概念化的解释全放在结论里面，以避免打乱全书叙事的节奏。这也多少受到《叫魂》叙事风格的影响。

《新京报》：在史料的收集上，你花了很大的工夫。我看到后面的参考文献中，有很多县和县级以下的医疗卫生志。这些材料你是怎么得到的？

杨念群：正史比较注重那种在公开媒体上发表或者是比较容易见到的史料。我则比较注意一些私人书信和边缘史料的价值，如一般人们不太关注的地方性档案和文献。比如我在北京档案馆，查到了警察局里面处理产婆、阴阳先生的资料。这些都是以往无人关注的“边角料”。我把这些史料拿到手后会做一些重新解读。此外，我在香港中文大学中国研

究服务中心，查到了很多稀有资料。那里收集到的全国各地的地方卫生志很丰富，甚至镇、乡、村的卫生志都有。虽然我在那里只待了两个月，但收获巨大。另外，还有我和学生一起到秦岭山区采访赤脚医生的口述史资料等。把这些看上去并不相关的史料整合到一起为我所用，就会出现意料不到的效果。

《新京报》：你这本书比较好读。这与你搜罗到的材料有关，还是一开始就确定这样做？

杨念群：除史料的选择比较新颖外，新的叙事方法也很重要。我找到这种叙事方式实际上经过了比较漫长的时间。因为一开始我研究西医传教士是比较强调多用概念加以解释的，我特别强调多引进西方的社会理论来解释中国，直到20世纪90年代末都是这样。因为我觉得中国的历史研究太意识形态化、太政治化，需要引进西方的理论来改变这种局面。但是后来我认识到，中国的历史是非常鲜活的，如果用西方的理论来切割、梳理这种动态画面的话，很容易把它变成死板刻意的机械图解，而且非常容易迎合西方中心主义的表述逻辑。所以我一直想找到一种非常鲜活的“情景化写作”方式，就是把历史复原到一个情景状态里边去，使它生动化。但这种想法与一般迎合大众的通俗写法又不一样，区别是我需要把理论意识隐藏在我的叙事里边，做到既好读又不肤浅。比如，20世纪90年代炒得最热的话题就是公共领域和市民社会理论怎样运用到中国，那实际上是理论的横向移植，但试验结果都不理想。要防止生搬硬套，只能回到历史现场，通过历史场景的层层推进和转换来表达自身的历史意识。

《新京报》：你这里有一个预设，西方的理论不适用于中国，为什么？

杨念群：西方概念的使用有一个最大的问题，就是这些概念已经被分门别类地固化了，就像一个萝卜一个坑，它有确定规则和固有研究方法和路径，但这些方法和路径往往是西方独有的。如果不自觉加以反

省，就必然落入圈套，那么你对中国历史的理解可能恰恰会因此受到伤害。20世纪90年代初我参与创办《中国社会科学季刊》的时候特别提倡遵守学术规范，特别强调引进西方的方法，后来我对学术规范化有非常强烈的反思和自我检讨。我不是拒绝使用西方的理论方法，我只是担心对它的盲目移植会对鲜活的中国历史的写作造成伤害。

《新京报》：你这本书的写作，让人很容易想起美国汉学家史景迁，你是否受到他的影响？

杨念群：我的写作方式多少会受到他的启发，但是又与他们不同。史景迁还是从一个美国人的视角看中国史，他有自己的问题关怀。我则想建立起真正本土风格的写作方式，特别是想用一种贯通的逻辑重写百年来的中国史，而不是像史景迁那样只截取某个历史片段加以描写。有人说，《再造“病人”》与史景迁写历史的方式有些像，但是，我对题材与内容的处理和把握上自认为还是有自己的独特个性。

《新京报》：具体说来，这种独特风格表现在哪些方面？

杨念群：比如，我们原来的史学著作要么强调大叙事写作，写出的东西显得空洞教条，或者就反其道而行之，强调碎片化，一味挖掘那些非常细小的生活场景和细节，结果是只见树木，不见森林。我这本书是一个大叙事，前后贯穿百年，表现的是一段波澜壮阔的中国历史，但是整个书的宏大构架都是用叙事细节来支撑的。我的写作通过几十个场景的不断转换，串接起一个大的叙事架构。总体来看，这本书背后的主题关怀的是一个相当宏大的叙事逻辑，而且有自己的焦虑和问题意识在里面。但是，我做的工作却是非常具体细致的，包括对各种档案、内部资料还有口述笔记等史料的收集和运用，角度都与史景迁不同。

三、理解角度有很多种

《新京报》：这本书一开始就写到了西医传教士，我对他们的看法很复杂。一方面，它很容易被视为中华帝国衰落后，西方进入的象征；另一方面，它的确又带来了许多我们过去所没有，但又是比较容易接受的理念。

杨念群：对西方传教士的作用一直有两种看法，一种是把它看作十恶不赦的骑着炮弹飞来的强盗，或者把它看作中国近代事业的开拓者之一。比如他们帮助引进医院和科技，积极从事慈善事业等，好像它的正面影响很大。我觉得这两种因素都有，却复杂地纠缠在一起，很难辨析。不过有一点需注意，它毕竟还是帝国主义新殖民的扩张过程中向中国渗透的一个结果。不管单纯从宗教意义上讲是拯救灵魂还是塑造身体，或者是什么别的企图，它都是整个殖民规划中的一部分。我在书里面也谈了，它怎么适应中国人，怎么把中国人纳入西方体制里面来。我特别强调一个特点，中国人把基督教理解为一个人做好人的能力，是否信仰上帝无所谓。它迎合了这个东西，把你拉进来，给你治病，然后宣教。最后，好像双方的目的都达到了。基督教通过控制医院，控制社区生活。中国人觉得，我手术也做了，瘤子也切除了。在这个层次上，双方有一个互相协调、互相渗透的过程。但我觉得，不应该仅仅从宗教的角度理解，这是一个很复杂的过程，传教士正面和负面的影响是缠绕在一起的，不容易截然分开地讨论。

《新京报》：我感觉，《再造“病人”》与福柯的《古典时代疯狂史》有相似的地方。比如医疗方式、医疗结构、医疗制度、医疗空间的改变，其背后都有权力操作的痕迹。两者之间的区别在于，福柯用的是哲学的方法，你用的是史学的方法。如果我的理解不错，那么是否可以把《再造“病人”》一书归结为对于权力运作的一种考察？

杨念群：对，这是一个很重要的理解角度。但对权力运作的理解必须是非常具体的历史描述。从现在陆续出现的对本书的评论来看，有人从身体政治学的角度来谈，有人从空间来谈，有人从制度来谈……从这

些方面进入本书的主题都是可以的。所谓“医疗”过程实际上仅仅是我们切入问题和理解问题的一种方式，比如在观察政治的过程中，医疗也变成了我们日常生活或政治运作中的一种因素。这种因素跟其他一些因素发生互动，在互动过程中呈现出现代中国的政治建构特征。比如民族主义、民粹主义、传统文化与现代制度的变迁等一些问题都可以在对医疗体系演变的观察中重新得到理解。

《新京报》：苏珊·桑塔格在《疾病的隐喻》中的观点，在您的《再造“病人”》第八章中也有体现。

杨念群：我看到她的这本书以后，就想到怎么把她的一些观念转换成对某些中国医疗现象的分析。1952年“反细菌战”对细菌传播所进行的隐喻式宣传，以及“反细菌战”动员形态最终被制度化为“爱国卫生运动”，都说明“战争”与疾病的隐喻之间已经建立起了某种被认为是恰当的政治关联性。在“反细菌战”中，美国被当成了传播“疾病”的发源地。“东亚病夫”受辱的根源不在国内，而是外人强加的一个后果。“颠倒的想象”不仅使“细菌”成为一种“政治隐喻”，而且也使中国人的医疗行为的个体特征通过政治动员被赋予了“集体行动的逻辑”。

《新京报》：那么，你为什么没有把2003年的SARS和后来的禽流感写进去？

杨念群：这两个事件与现在距离太近，距离太近的事情一般难以全面看清，而一种历史事件发生后往往经过多年才能理解它产生和运行的逻辑。

注释

[1] 此书指杨念群：《再造“病人”——中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》，北京，中国人民大学出版社，2006。——编者注

[2] 本篇采访稿原载于《新京报》，2006-09-01。

中西医冲突下的身体与政治

——《南风窗》记者阳敏专访^[1]

一、中医与现代医疗行政制度冲突

《南风窗》：您的新作《再造“病人”——中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》，据说是积十年之功写成。《再造“病人”》这个书名有什么寓意吗？它听起来比较有意味。

杨念群：原来的书名很文，叫《道异风同》，就是说，西医跟中医本来是不同的，但是传进中国后经过糅合，变成了风一样的东西四处传播，改变了中国人的生活方式。可是我发现那个名字谁也看不懂，后来就取了个直白的名字——《再造“病人”》。

医疗史主要是从生理的角度看待病人，把“病人”打上引号以后就有一种历史感。比如说“东亚病夫”这个称呼是怎么来的？为什么中国人从没有病的健康正常状态变成不正常状态？这实际经历了非常复杂的历史过程。当年的传教士，他们用卫生、健康等这一系列的东西规范我们，给我们中国人自身的状态赋予了不正常的标签。比如缠足，我们原来认为是很美，但是西医传教士进来以后，说里面骨骼变形了，从医疗的角度看，缠足是非常不美的，中国人慢慢接受了。而且当时还有一个概念影响了维新思想家，认为中国一半妇女都在缠足，生下来的孩子一半残废了，你怎么跟西方打仗？怎么去抵抗？

所以“病人”这个词被赋予了很多的含义，比如反侵略，反殖民，或

者建立我们的现代国家，等等。

《南风窗》：西医逐渐占据主流或中医逐渐走向衰落，都与时局政治有莫大的关联，甚至跟“社会革命”的话题也呼应起来了。

杨念群：1929年是一个关键年。那一年，西医余岩在南京的国会上，提出一个“废止中医案”，引发了随后的“中医自救运动”，也生产出大量的媒体争论。

核心的问题在于，中医所以被排斥，并不完全在于它依赖阴阳五行的中国观念，或在于它的不科学、无法界定的模糊性、缺乏无法准确计量的标准等。最重要的是，中医跟现代医疗行政制度的冲突。实际上，中医只面对个体。现代医疗制度是面对群体，不是面对个体。比如非典来了，西医要隔离，要动员所有的社会力量，把病人活动限制在一个区里面。如果这个区发生了传染事件，还要被封闭起来。

对于这一点，中医是无能为力的。当时对于中医的批判，一个关键点就是中医作为一个社会医学，它是不合格的。什么叫社会医学？就是面对这个社会的群体会采取什么态度。中医本身已经变成一个社会医学的救治对象，中医大夫本身就是社会医学应该清除、改造的对象。

二、针对西医的空间想象

《南风窗》：最近《读书》有一篇《再造“病人”》的书评，说“要真正理解中国人的‘身体政治’，首先必须想清楚，身体对我们究竟意味着什么。只有这样才能把握住中国政治中的疼痛、苦难、痉挛和兴奋的真实含义……”如何在身体与政治中间建立关联？

杨念群：我的想法里暗含有多重意思。第一层是身体的。第二层是有关空间的问题，即中国人原来怎么理解空间？这种空间如何被改变了？是因为从空间到制度都发生了变化。然后就有了第三层意思，这个

空间怎么被制度化？怎么规训我们去符合于某种规范的，包括西方的、医疗的、政治的、文化的、社会的规范的过程？最后一层意思是社会动员，这个制度化的过程必须通过大规模的社会动员才能最终完成。我们都知道，比如“三反五反”、爱国卫生运动、抗美援朝，经过不断地运动的形式慢慢使这个制度拥有它的合法性。这四层意思，就像是一场戏剧一样一幕一幕地展开。

《南风窗》：西医传入中国之初，传播碰到了很大的阻碍。在您看来，一方面中国人对于身体和健康的理解与西方人大不相同，对于空间的理解也很不一样。

杨念群：西方的一些空间形式容易让中国人产生一些想象，比如教堂，它里面曾经组织过很多复杂的宗教仪式，关起门来使中国人总觉得里面黑乎乎的显得很神秘。而且教堂附设了一些育婴堂和医院，所以当时很多中国人就联想到“采生折割”——一种古代的杀人行为，黑夜间埋伏在路边，把人家劫走之后把心挖出来制药，据说是可以治麻风病……

关于空间，还有一个最关键的词就是“委托制”，从医学史的角度说就是把自己人委托给外人在一个封闭空间里进行治疗。中国人很少把自己的亲人委托给外人照管，他们习惯在非常开放的、亲密的关系里面进行治疗。病人和周围的亲属是可以参与这个医疗过程的，大家可以七嘴八舌，甚至对中医的一些判断诊断提出意见，说方子不对，加几味药，减几味药，减多少或者换哪个……

但是，正如福柯谈到的，资本主义的发展实际上是空间被监控化、被封闭化的过程。比如，外科手术需要一个无菌的环境，如果手术在手术室里面进行的话，病人家属一定要被排斥在空间之外——它被专门化的。换句话讲，就是有一帮人专门拥有技术权威，这些技术权威排斥亲密的亲属关系，他们在一个封闭的环境里对你的身体、生命负责。

中国人不了解这个背景，就以为是被拉进去关到一个屋子里。也许这个手术成功了，但是也可能因为各式各样的原因手术失败率很高。大

家觉得原来好好的，进去时好像还有救，怎么被关到那个空间后人却死了。所以当时有很多教案，比如烧教堂医院等都跟“空间的委托”有关。

《南风窗》：但是西医还是成功地在中国传播开来，这中间自然有一个不断调整和适应的过程。

杨念群：因为种种的谣言流行，大家都烧教堂、烧医院。外国人后来发现西医在中国的传播必须跟中国的文化、跟中国自身的传统相和谐，所以我一直认为西医传进中国来不完全是单纯的暴力介入的结果。

“大树底下做手术”是一个很有意思的例子。从西方人的角度讲，手术应该是在无菌的、封闭的空间中进行，医生要戴着口罩，穿着白大褂。但是，为了让村民接受，手术被公开化了，在一棵大树底下进行，百来个人围着看。这个故事恰恰是做眼睛的手术，手术完成后，取出的眼睛被放在一个瓶子里面，泡上福尔马林药水，还给孩子的母亲。医生说，这个眼睛不是去做药了，这个眼睛还是你们的，还给你们。

几百人观看手术实际上已经打破了西方医疗体系中的“委托制”，变得公开化，大家都可以参与、观察，我想这也是身体跟空间的关系。

三、医疗体系制度的建立

《南风窗》：从医患关系的改变到空间的转变，跟现代民族国家的建立应该都存在一定的吻合关系。

杨念群：的确如此，后来谈西医、谈卫生、谈健康，都跟政治挂起来了。比如说我们健康、我们卫生是为了我们的国家、为了我们民族的复兴。从这里再往下走就变成制度的规训。那么，制度是怎么建立起来的呢？制度怎么样监控你的日常生活？我特别从“北京城里的‘生’和‘死’”切入讲了这个问题。

《南风窗》：制度化的形成是不是跟协和医院，更准确地说，跟协和医院的

兰安生医生有很大的关系？

杨念群：对，兰安生模式。兰安生来到协和医院以后开始主动出击，他在协和医院所在的王府井一带，划出了一个医疗区，这个区叫内一区，把行政和医疗两个要素结合在一起。这个医疗区的划分说明制度化真正开始了，它不是纯粹孤立的医院。医院你可以去也可以不去，所谓的卫生区的概念就完全不一样了。

所谓卫生区的概念和医院有什么不同？就说生孩子吧，原来的产妇可以随便找一个产婆，也许她就找隔壁老大妈，老大妈从小看着她长大她放心。选择谁、选择什么样的产婆，制度化之前的病人是有自主权的。但是卫生区建立起来以后，这个状态就被改变了，它会强行介入生育过程。比如助产士隔三岔五会上产妇家敲门，问产妇是不是要生了，生了就赶快去医院吧，否则会有危险。产妇说不想去她就走了，可是过一阵儿她又来敲门，说差不多还有一个月产妇就要生了，不上医院不行，否则有危险，不能相信那些迷信的产婆之类……

《南风窗》：最后产婆被围追堵截。北京有90多个产婆，全部集中起来开训练班，规定必须带什么药水，必须带什么剪刀，必须带消毒工具等。这个制度化的过程，恰好又是跟国家权力结合在一起的。

杨念群：对。城市的现代化，制度的控制，空间的安排，对人们日常生活的监控都是跟国家权力联系在一起。这个过程里面还有警察制度跟医疗制度的结合。

《南风窗》：这套制度大概在什么时候完备起来？

杨念群：大约在20世纪30年代，医疗体系就跟警察制度结合起来了。旧社会的生命统计员就是开殃榜的阴阳生。殃榜类似现在的验尸报告，如果人是正常死亡，就写一个殃榜，放在棺材上。棺材出城的时候，看守的士兵看见有殃榜，就认为死者已经通过尸体检验，可以出城掩埋了。殃榜就等于是一个通行证，后来这个通行证被剥夺了。

这又跟协和医院的兰安生有关系。在兰安生的带动下，北京连续建立了4个卫生区事务所，并且开始招募生命统计员，类似于现在招公务员：你来了之后我给你短期培训，27种疾病怎么分类，怎样去鉴定，出生怎么登记，都有一套训练。这些生命统计员被派下去，慢慢地取代阴阳先生。有一阵子，阴阳先生和生命统计员是并存的，就是说，阴阳先生开的殃榜还是有效的。但最后殃榜无效了，必须跑到公安局拿到生命统计员开的死亡通知单，棺材才能出城。

所以，警察制度和医疗制度是交错的，它们互相配合、互相呼应的，当然它们中间也有一个分分合合的过程。

四、颠倒的想象与社会动员

《南风窗》：你前面讲，一个制度化的过程必须通过大规模的社会动员。

杨念群：尤其新中国成立以后，（国家）要靠社会动员的力量来重新调整制度，并且这套制度渗透到基层细胞，达到人人都能接受的状态。

所以，我选了一个“反细菌战”作为解读的切入点。我认为对我们影响很大的爱国卫生运动就起源于“反细菌战”，这也算是我考证出来的吧。

我觉得爱国卫生运动特别影响中国人的日常行为。特别是20世纪60年代到70年代，不管你住什么地方，居委会老大妈就会喊你，“没事儿了起来打扫卫生”。大家就纷纷出来，打扫自己门前那一块儿，也包括一些公共的场所……这在农村也非常普遍。这个制度怎么建立起来的？我想是从20世纪50年代“反细菌战”开始的。换句话讲，里面也涉及一个“反细菌战”的运动是怎么样从军事化的临时性防御措施转变成老百姓普遍接受的日常生活状态的问题。

细菌来了，大家都很恐慌，很害怕，是不是？对不起，那你就要坚持刷牙洗脸，你得参加我们的防御动员大会。爱国卫生运动也如此，不仅要打扫，还要参加捉老鼠比赛。捉老鼠本身已经变得不重要了，捉老鼠变成了大家响应国家号召、反帝国主义的一个形式，这里面很多东西被串接起来，形成了一个民族主义教育的好机会。这时候，卫生本身、医疗本身已经不是很重要了，它是日常生活政治化的一种手段，老百姓投入参与一个集体性活动。它既是医疗的、防御的活动，也是一个政治的活动……

《南风窗》：你意思是说，这个过程里面还包含了一个政治上的考虑？

杨念群：对。“东亚病夫”这个帽子是被西方人戴上，我们中国人老有一种自卑感，想要摘掉这顶帽子。我分析“反细菌战”用了一个词：“颠倒的想象”。意思是说它包含了一套策略：细菌是外国人带给我们的，“病”是外国人给我们的，不是我们自身的。你看美帝国主义不断给我们撒细菌，所以“东亚病夫”是谁造成的？美帝国主义造成的。这里面也有社会动员，民族主义等因素在起作用。

战争有一种偶然性，抗美援朝嘛，但是“反细菌战”的出现也是一个偶然的事件。一开始是在东北地区，毛泽东和周恩来的基本策略是建立军事防御区，把东北和华北隔开。当时派了很多防疫队奔赴东北，先把这个区隔离，然后把预料有细菌的地方隔断、消毒、撒药、撤离。我觉得这些动员的临时性色彩都非常浓。不久细菌投到青岛去，投到沿海地区，后来包括内陆地区也出现了，尤其浙江、福建、厦门……后来的报道说，国民党的飞机经常从台湾起飞奔袭沿海地区，投了很多带细菌的小孩的玩具，投了一些床单，也包括一些食品罐头……这里面就很有意思，从东北地区的军事防御扩散到沿海，把整个“反细菌战”变成一个延伸到东南沿海地区的防御策略……

从1952年开始，爱国卫生运动逐渐形成一个制度，而且对农村的影

响比较大，基本渗透进基层。当然，这个过程中间还有一些其他的运动和手段。有的是针对城市的，比如“三反五反”；有的是针对农村的，比如后来的人民公社、大跃进。它有不同的层次，但是我主要紧紧扣住医疗这个主题来谈社会动员这个具有广泛空间意义的东西。

五、“陈志潜模式”与“赤脚医生制度”

《南风窗》：西方医疗体系的建立和制度化在北京、上海等大城市中相对较为容易，但是中国幅员辽阔，尤其是广大的乡村地区，要推广西医恐怕比较难吧？后来，兰安生的学生陈志潜在定县搞实验，大概就是考虑到这个问题，想找出个方案把西医推到农村去。“陈志潜模式”算得上成功吗？为什么不能大范围地推广开来呢？

杨念群：作为社会改革的试验，“陈志潜模式”的影响非常大。当时一些试验区都附设了医疗改革的规划，所以实际上它还是在一定范围内推广开了，只是没有办法非常制度化。

应该说，“定县试验”还是把制度框架建起来了，比如三级保健——县里有医院、乡里有卫生所、村里有保健员，这个系统也是一个革命。当时，去协和医院住院看病都跟贵族似的，费用相当昂贵。但是协和医院有个社会服务部，每年会有一些预算给病人提供免费治疗。陈志潜等于把这种理念推广到定县，并且进行很严格的成本计算，比如一个老百姓一年到底能在治病上花多少钱，然后他按照这个数字来配置他的医疗体系，包括药的成本，他把它降到最低。

当时，陈志潜还从定县平民教育学校中抽调人员，培训保健员。他们从村里去，接受教育之后回到村里，背个药箱，里面有红药水、紫药水等一些基本的药，治些头疼脑热的病。

可惜的是，“定县试验”排斥中医。陈志潜认为中医就像巫医一样要

彻底铲除，所有中医的资源他都没有用，也根本不考虑农民对中医的需要。

《南风窗》：“陈志潜模式”算是“赤脚医生”制度的起源吗？或者说定县试验中的保健员就是赤脚医生的先驱？

杨念群：我觉得毛泽东是把“定县试验”的系统接收下来了。有些人认为，革命和改良好像是势不两立，实际上不是这样。总的来说，毛泽东走的是暴力革命的路线，搞阶级划分和斗争，表面上没有进行什么改良，但是“赤脚医生制度”确实是把三级保健体系接过来了，以前少有人注意这方面。

但是，和“定县试验”不同的是，毛泽东更兼收并蓄一些，他还吸纳了中医的系统。比如把草医、走方医和游医这套东西都弄了过来，而且进行了简化。

《南风窗》：从根本上讲，“定县试验”和“赤脚医生制度”有着不同的目的。陈志潜的目的大概是要在中国农村推广西医，取代中医吧。

杨念群：对，毛泽东是要改变中国农村的医疗面貌，而且将它纳入国家的体制。

我特别要强调一点，不要把“赤脚医生制度”误认为仅仅是政治运动的产物或者政治运动的一个组成部分。（现在一般人把它定位为“文化大革命”的产物。你看那时候的公开报道，都是讲赤脚医生雨夜出诊，全心全意为人民服务等事迹）我觉得，“赤脚医生”是一个伴随“文革”出现的现象，但是不应该忽略它跟“定县试验”之间的呼应关系。毛泽东对农村非常了解，对农村的结构，对农民的需要，他对于这套医疗体系怎么运作是有自己的想法的，他这套想法就是通过“赤脚医生”加以反映。

“赤脚医生”的特点是“从哪儿来到哪儿去”。他们中间有很大部分是由村里派到县里，培训一两个星期，多则两三个星期、一个月，再回到村里。这有一个好处，因为有一个亲属和亲情的网络，这就决定了他对

农民的基本需要就有一种感情维系在里面，而不完全是政治口号、政治训练这样的因素起作用。

宗族关系和人际网络基本上决定了赤脚医生对于一个病人的态度，就是医患关系。

《南风窗》：是不是也有一个利益的关系在里头？

杨念群：当然也有利益关系，比如他的工分比一般的社员高，高一到两分。另外还有一个三三制，就是说赤脚医生必须1/3时间出诊，1/3时间坐到卫生室候诊，1/3时间下田去。毛泽东的意思是，你只有下田跟农民滚到一块儿才能了解农民的基本状态、基本需要。可能有一些利益的驱动也使得赤脚医生受人尊重吧。

《南风窗》：您好像比较注重“医患关系”。关于“医患关系”，毛泽东好像还有一段著名的“口罩论”。

杨念群：毛泽东有一次谈话说：“还有一件怪事，医生检查一定要戴口罩，不管什么病都戴。是怕自己有病传染给别人？我看主要是怕别人传染给自己。要分别对待嘛！什么都戴，这肯定造成医生和病人之间的隔阂。”

我想，毛泽东的意思是说，口罩和白大褂是一个界限，医生和病人应该保持一定距离。但是这个距离其实是排斥了亲友关系，排斥亲情网络，排斥乡土社会的一些基本规则。毛泽东就要求打破这个东西：口罩摘掉，直接面对病人，而且跟病人要有交流和互动，在他们现实的规则网络里面接近他们。

《南风窗》：“赤脚医生制度”是怎样慢慢瓦解的？

杨念群：改革开放以后，比较强调医疗技术，强调“高”“精”“尖”，也就是“协和模式”的复归嘛。当时，有一些协和毕业的高才生，他们发表文章呼吁，就是说赤脚医生不行，技术太差，只能满足头疼脑热的治疗，我们应该培养高精尖的医生。我觉得，这跟整个医疗体制、市场化

有关系。大量的投资进入城市，投资大医院，买先进仪器，转移之后农村“赤脚医生制度”自然就瓦解了。

后来赤脚医生逐渐私人医生化，他们开私人诊所。私人诊所必然会计算药的成本，慢慢地亲情关系全被瓦解了。现在再恢复合作医疗很难，因为这个网络已经不行了，包括道德情感的网络，还有文化潜移默化的影响。

《南风窗》：您这本书的研究范围取“1832—1985年”这个时间段是不是也跟“赤脚医生制度”的瓦解有关系呢？

杨念群：是的。1832年，第一个西医传教士在广东开设眼科诊所，我以这个时间点作为西医进入中国的起点。1985年，赤脚医生体系瓦解了，私人医生开始自己开诊所。

《南风窗》：有人认为您这本著作“四不像”，既不是政治史，也不是社会史，既不是文化史，也不是思想史……

杨念群：实际上，我想展现一个波澜壮阔的、百年的大历史。可以从这本书各取所需，但是又很难给它归类。把它放在什么样纯粹的学科分类框架里面似乎都不太合适，但是许多的东西里面似乎也都涉及了。

从根本上说，我关心的是现代政治问题，通过医疗过程的描述、医疗制度的变迁、身体的变化、观念的变化来谈现代政治的演变，以及现代政治如何影响每一个中国人，包括中国人本身的生存状态……所以我在书中所有的描述，包括细节，都要放在现代政治的脉络里面去理解。

我的目的，就是最终要解决一些问题，把历史背后一些被遮蔽的东西，或者不为人所关注、或者关注得比较少的层次展示出来。

注释

[1] 本篇专访稿原载于《南风窗》，2006（13）。

“心灵史”的意义

——《北京青年报》记者刘净植访谈^[1]

一、新著：心中的“江南”

记者：您的新书《何处是“江南”？》描绘了清初士人与皇权的博弈关系及其被改造、收编的过程，视角很新鲜，书中呈现的视野也颇为广阔。您是如何观照到这个课题并得出结论的呢？

杨念群：过去梁启超有一个说法，认为清代思想史的转型跟清政府对士阶层的迫害直接相关。明代士人构造出了十分活跃的社团聚会和游学的氛围，经过清前期“文字狱”等一系列政治手段的迫害之后，士人活动转向一个相对沉寂的阶段，导致出现了跟明代思想、学术传统截然不同的考据学派。这个说法一度非常流行，成为定论，一直延续下来。

到了20世纪80、90年代，学界开始发现这种把帝王和士人看成截然二元对立关系的观点是有问题的。其要害在于，把明代士人看得特别活跃，而清代只有考据没有思想，好像大家只会钻在故纸堆里。于是有些学者提出了另一种思路。比如，美国普林斯顿大学的学者艾尔曼认为，江南地区印刷文化活跃，有很多私家藏书楼，使知识的传播具备了一种新的民间形式，形成了一个新型的学术共同体。台湾学者张寿安认为清代学术是有思想的，只不过表现的方式有所不同，比如更强调“礼学”的作用，而不是仅仅固守“理学”宗旨。余英时先生也认为清代思想和明代之间有一个微妙的传承线索。这些说法都有一定的道理，但我觉得也有

一个问题无法解决，那就是他们都只从士阶层自身的思想变化来观察明清之际的观念转换，为了回避梁启超提出的“政治外因说”，似乎故意把帝王和政治的因素排除在外了。那么我想问，能不能换一个角度，重新把帝王和政治带回到士林和思想史的研究中来，重新考察两者之间的关系？

梁启超对清代思想转变的解释，只是单方面强调了帝王对知识分子的外力迫害。其实满族帝王对汉族士大夫也存有敬畏心理，他们认为江南是文明荟萃之地，自己作为“蛮夷”虽然在军事上取得了成功，却仍面临着被征服士人的文化挑战。所以士人阶层不是完全被动的受迫对象，他们也参与到整个清代思想和知识的建构过程之中。我在书中强调两者是一种相互试探、谈判，最后达成相对平衡状态的过程。

记者：看来您并不相信士人有独立于权力之外的纯净和超越性，这可否视为您看待中国历史和知识阶层演进之关系的一个基本观点？

杨念群：余英时先生认为，士阶层的思想和身份是有超越性的，可以超越自身、超越社会、超越现实世界的束缚。从某种“理想类型”的分析出发做此推断是有道理的，但我觉得中国的士大夫从孔子开始，就跟政治有着暧昧难辨的关系。在大多数情况下，他们是在与政治发生纠葛不清的动态关系时才建立起自己认识世界的基本框架。因此，士人如何处理其与帝王、政治的复杂关系，应该是探寻中国历史发展最重要的线索之一。因为在大多数历史情况下，士人只有在跟政治相妥协、谈判和对话的过程中才能真正确立自己的身份，这是一种历史常态。宋代只有在神宗这段短暂的时期里，由于王安石的特殊地位，士阶层才偶尔凸显出“与君王共治天下”的独立性。但是这种相对纯粹的独立性是非常少见的，你只能把它当作一种历史的偶然和特例，并不能因此就一厢情愿或一以贯之地把它当作一成不变的历史事实加以对待。

我觉得应该把知识分子放在一个更实际的历史情境、历史脉络里进

行研究。钱穆、余英时先生树立的探索士大夫良知自觉的研究路线我很敬佩，但毕竟太理想化了。人需要理想作为支撑，但也要直面历史的残酷状况。中国自20世纪以来，除了鲁迅真够“知识分子”的资格外，哪有什么真正的知识分子？要理解这种悲观结局产生的缘由，有一个办法就是把历史反推到清代前期，去观察那时候士人的精神是如何被阉割的。

记者：您书中谈到的“文字狱”，似乎也不单纯是清政府迫害士大夫的问题吧？

杨念群：文字狱其实包含很多复杂的含义，不是简单的、表层的迫害士人的问题，它也是培养官员提高文化管理嗅觉的一种技术训练。比如乾隆帝下旨让搜缴违禁违碍书籍，刚开始官员们不理解，因为他们的脑子里不知道什么叫“违碍书籍”，搜来搜去就搜出几种，往上一交就以为完事了。后来乾隆帝一次次地下旨，逐渐让官员意识到，“满洲”“虏”“胡”等书面语都是诬蔑满族人的词语，都要一律剔除。这个自我意识的培养进行到一定程度，就会内化为身体里的嗅觉。随后这些官员再也不用皇帝指示，自动开始自我阉割、自我设限，按照皇帝的要求划定删改文献的标准。迫害士人也成了一门熟练的心理操控艺术，是让你心安理得地接受迫害、接受控制的技术。

记者：您之前一直研究晚清民国史，为何介入此前从未涉足的清前期历史？

杨念群：一方面跟我参与国家清史的修纂有关，这几年有机会接触到清前期的大量资料。而且我也觉得如果不从明清之际到晚清、民国近三百多年来的历史做一个贯穿分析的话，自己的视野、判断是有很大的局限的。因为很多晚清民国发生的现象必须要从清朝初年寻究起因。其实这本书最好能和我以前出版的《再造“病人”》《儒学地域化的近代形态》贯穿起来读，这三本书大致可以构成一个三部曲式的架构。《何处是“江南”？》虽然是最后写的，但应该算是三部曲的第一部。为什么此时才触碰这个话题？因为人到中年，有了些阅历，对人生的体验不一样

了。《何处是“江南”？》的写作有一点靠近精神史、心灵史的风格。心灵史一定是人到中年才敢动笔写。它可能会不自觉地融入一些人生的体味在里面，目的是要寻究自己人生的答案。

记者：您把它看作心灵史而不是思想史？

杨念群：心灵史和思想史有联系，但差异还是比较大的。思想史研究的对象是一些公开发表的言论，但精神史、心灵史研究的对象往往跟一个人对时代、对世界的体验、感受和情绪有关，它应该比思想史探究的内容更加宽泛。所以我前几年提倡中国史学需要尝试一种“感觉主义”，就是在思想史之外发掘我们感觉世界的意义。它延伸和拓展了思想史研究的边界，包括历史人物情绪的变化，身体感受的变化等。甚至我最近提出一个“隐喻史”的研究设想，比如说诗歌里通过大量典故所表达出的隐喻，往往传达着作者的政治抱负和主张，对其进行分析就不能仅仅运用惯常的研究策略。思想史、感觉史和隐喻史三者之间有联系，也有区别。“隐喻史”要解读一些符号、象征背后隐藏的含义，通过细密的文本解读来梳理出历史潜藏的逻辑是什么。当然这都只是一些初步的看法。

二、争议：什么是有说服力的批评

记者：您曾经说过自己做学问不守被庸俗化的史学“家法”。有人总结您做研究的方式是重理论、重修辞、重符号，对考据和材料则较放松，不重小节，认为您的研究会因此而产生硬伤。您怎么看待这种争议？

杨念群：近代以来的新史学注重史料的发现，傅斯年更是把此论题推向极端，认为“史学即史料学”。这个新传统改变了史学研究固守单一证据的旧局面，当然无可厚非，甚至值得赞赏，但是如果过度强调发现新史料的意义，就容易走向反面，甚至解读史料的能力反而有可能下

降。比如目前流行学术论文必须使用档案的风气，这当然是个进步，不过许多档案也涉嫌造假。如果你是个“档案迷”，就有可能堕入另一种认知陷阱。

《何处是“江南”？》所依据的史料其实前人都使用过。清前期研究名家辈出，再触碰此领域，难出新意的风险会非常大。但我相信，建立在新的史实理解基础上的文本解读会得出不同于以往的结论，史学的真正进境不完全在于史料的多样和丰富，而常常在于阅读者对史料的悟解与感知能力。否则你就没法解释为什么长期依据少数史料开展研究的古代史领域大家辈出，而占有相对丰富史料的近代史领域研究水准却相对平庸的现象。

记者：事实上关于《何处是“江南”？》已有一些批评文章，谈到史料的“硬伤”，论证的“草率”。对此您有何回应？

杨念群：首先感谢大家的关注和批评。一本书如果没有争议那是最可怕的，没有人理睬就形不成一种知识的积累和推进。我很感谢读者的细心，有些地方的史实引证确实有错误，比如书法家沈度是明朝人，但我在第一章里却说一个元初的人看了沈度的书法后发表了一通议论，这显然是个时代错置。再比如郑思肖《心史》发现的时间是在明末，我却把时间推至清初等。这些错误在修订再版时会一并改正。

关于学术批评，我觉得有两点需要注意。第一点是要就事论事，严格厘定批评范围，最好不要过度阐释或者转变为情绪化的人身攻击，对治学者的人格发表不适当的酷评苛论。比如网络上有一些对本书的“摘谬”，开始还心平气和地对书中的史料运用得失进行评论。其中的指摘我虽然不尽同意，却也觉得有些商榷不无道理，但行文到后来却变成了一种恶意的谩骂，包括对笔者的人格进行肆意侮辱和攻击。这些网络恶习开始越来越频繁地渗透到学术界，影响了学术讨论质量的提升，不能不让人感到遗憾！

第二点我想说的是，有些批评的措辞和尺度需要准确表述，因为有些史料的解读是见仁见智的，否则所谓“硬伤”的作用往往会被夸大。有些评论随意使用“草率”“粗糙”一类的判断词，试图造成一些局部错误似乎已严重到足以推翻书中某些重要论断的印象。可是在看了这些批评后，我发现本书中的主要立论基本不受影响，是经得起推敲的。比如说，网上有批评者认为明亡后九年出生的戴名世不是遗民，但我认为戴名世在精神上是遗民，否则他怎么会成为康熙时代最残酷文字狱的受害者。再比如有些批评文章认为“残山剩水”不能构成描述明末清初遗民生存状态的关键词，可批评者恰恰没有依据相关史料对这个论断提出过硬的质疑。所以我并不认为这个结论就由此被推翻了。说实话，我目前仍没有看到在学术立意和历史观的层面上真正具有说服力的批评文字。

三、新史学：回归本土，以中国人的方式理解历史

记者：2002年借纪念梁启超《新史学》发表100周年，您组织了一次会议。与会者体现出跨学科的特点。之后您参与主编了《新史学》，迄今已出版到第三卷。跨学科研究对中国当代史学起到了什么作用？

杨念群：那次会议有九个学科的专家参加。我当时有一个理念，就是认为不管用什么方法，只要你处理的是属于历史范围内的对象和题材，就应该算是“大历史学”体系当中的一员。这个理念在当时并没有达成共识，只不过是一个实验。我的设想是：只要把各个学科的方法用于历史分析，历史学的格局和地图就会发生改变。

现在已走过八年时间，我却认为单纯强调“跨学科研究”也是有局限性的。“跨学科”的关注重点在如何“跨”，可还是有一个专门化“学科”的概念在制约着我们的思维，比如我们还是得回答以下这类问题：到底哪

个学科方法适用于历史学，哪个学科不适用？我觉得历史学下一步应该模糊学科界限。不是简单地说用了哪个学科的方法更好，而是根据你面临的问题，来把握和自然地生发出对历史的判断。以前我特别强调借用不同方法论的重要性，但现在我觉得应该倒过来，将历史作为一个平台，把其他学科收编进来，更加圆融、更加开放地构成对历史的认识。这其实是一个本土化的过程，可能也是向中国人理解历史的本源方式回归。

记者：中国人理解历史是什么样的方式呢？

杨念群：它和当代西方的方式有很大的差别。西方理论对我们的影响非常大，原来我们借助这个脚手架来建立解释新秩序，但现在它在阻碍我们对中国历史更内在的、精神层面的认识。以后的史学研究目标是要逐步把西方社会科学这个脚手架拆去，即使拆不掉，也要淡化其作用。

比如我提过的“感觉主义”，就是希望回归中国史学的叙事传统。我们的现代史学研究看不起叙事，认为叙事不过是对表象的描写，没有解释、没有理论、没有深度。但现今不像二十年前，大家对西方的理论懵懂无知，现在是方法论泛滥过剩，人人都能说出些西方大师的名字。在提高了理论层次之后，把脚手架还摆在那里，恰巧就成了生搬硬套人家理论的证据，理论变成了作案工具。

叙事里面应该包含着历史观，但应以一种非常平实流畅的面貌出现，这也许就是人们常说的所谓“同情之了解”吧。当然这并不是说完全地复原历史，你是带着现代人的眼光进去的，但你的理论背景应该隐含在、内化在你的观察和判断里面，不露痕迹。要接近那时的历史状态，才能真正圆融地写出一本既好看又具备一定历史观察力的著作。

记者：比如就像《史记》那样的叙事传统？

杨念群：我觉得要恢复到《史记》书写传统那种层次非常难，不过

在精神层面上可以学习模仿。其实《何处是“江南”？》也是要慢慢往这个方向靠。我以前也好拉洋人给自己壮胆，比如福柯被拉来打工最多，没有他们撑腰总觉得写出的历史好像没说服力。结果写出的东西很晦涩，表达的意思绕来绕去，貌似挺有学问。《儒学地域化的近代形态》的写作就有这种斧凿刀砍的痕迹。到《再造“病人”》我觉得已经好多了，已经开始部分拆除一些理论脚手架，只是在导论和结语部分梳理了少量理论，一旦进入到具体历史场景就变成了故事性、叙述节奏感很强的风格。到了《何处是“江南”？》读者会发现我很少用大词为自己壮胆撑腰了，用的基本是贴近中国历史本身状态的语言。这说明我在进步。

记者：除了讲故事的能力，您也提到过治史应该具备想象力，它与历史的“求真”矛盾吗？

杨念群：对历史真实性的追求永远只是历史学家的理想和愿望，在实际的研究中是无法达到的。在大多数情况下，历史是一个建构过程，对历史的研究往往也很容易成为这个建构过程的一部分。谁要说他能够百分之百地追求到历史的真实，大家肯定觉得他在说胡话。有的评论义正词严地指责我说，《何处是“江南”？》一书中的论断太富于想象，应该给我加个笼头，对我的想象加以遏制。中国史学本来就太缺乏想象了，越来越多的学生接受的是所谓严谨、规范的专业化训练，写出的文章枯燥无味。我很怀疑，那种亦步亦趋的训练能否真正求得历史的真实。

我的做法是，依据史料进行有节制的想象，至于想象的分寸把握得如何，需要在更深层次上加以探讨。

记者：历史的解读总与现实有关，无论是在大众文化中还是在研究领域，多次成为论证现实的有力武器。您希望自己的研究与现实的关系是什么？您如何看待在现实驱动下的历史研究的可靠性与真实性？

杨念群：历史学家到底在现实里扮演什么角色，我也感到困惑。历

史学作为人文学科，不具有立竿见影的实用性。历史学最古老的一个功能就是资治，但和政治靠得太近，史学家怎么看怎么都像个奴婢。我可以理解一批想当官的人用历史去为现行政策提供参考，但是请不要打着求真的招牌，说历史还有客观性、规律性。专门化的学院研究路线又走向另一个极端，只去解决局部的小问题，考据一件小事，太职业化了。还有一种选择就是干脆把历史娱乐化。

我对这三种功能都敬而远之，我觉得读史研史应该作为建立当代中国文明的基础来加以对待，这还不完全是一种彰显短时期中国“软实力”的表现，而是应该长期作为提高中华民族素质的一种手段。

其实从传统的学问框架来区分，中国自古以来只有一门学问，就是历史学。现在学院里的文科设置，如经济、法学、社会学等，都是舶来品。在历史中发掘出一种文明精神，变成中国崛起的基础与动力，是历史学应该承担的一种责任。必须超越政治化、职业化、娱乐化的限制，才能把历史提升到相对比较高的境界。这需要一代、甚至两代人前赴后继地去付出，才能真正为中华民族的复兴提供一种精神滋养。当然历史学不能独自承担这个责任，还需要其他人文学科的协助才能完成。

注释

[\[1\]](#) 本篇访谈原载于《北京青年报》，2010-11-01。

历史何以致用

——《生活在哪个朝代最郁闷》[\[1\]](#)新书沙龙演讲

时间：2013年10月26日14：30

地点：彼岸书店（北京市海淀区牡丹园花园路2号牡丹科技大厦一层）

主办：广西师范大学出版社理想国 彼岸书店

主持人：大家对书名可能会比较关注，我不知道这样反而会不会影响对这本书的内容的关注，我们下面就有请杨老师先来跟我们说一下。

杨念群：今天非常高兴到彼岸书店做客，我第一次来彼岸书店，觉得这里环境非常优雅，是特别适合于跟大家聊天的场所。刚才主持人也说了，大家可能对这个书名有一点疑惑，觉得为什么要起这个书名。如果大家读过我以前写的书，就会质疑：你怎么忽然开起专栏，写起这样风格的文章，作为学者为什么要写随笔，为什么以这种形式来表达你的想法？我今天就是想跟大家分享我的一些体会。在座的年轻人居多，我不知道是不是都看了这本书，希望一会儿你们多多提问，也多多批评。

一、没有一个完整的让人完全倾慕的时代

起这个书名还是有一些波折的。我当时写随笔的动机是，因为自己是历史学出身的，往往想从历史中读到一些东西，发现有些历史里面反

映出的一些现象和内容，不是通过学术著作就能完全反映出来的。历史是非常复杂的一个整体，它里面有一些人情世故、一些细微末节潜藏在日常生活里。这些感性的东西很难用学术的形式表现出来，所以我想尝试能不能通过稍微平易或者更贴近生活的方式表达这些内容，最好能跟规范性的论文有所区别。

我还是从这本书的内容、书名讲起。刚才我说过起书名时遇到些波折。最早的书名我起的是《说破》，也就是把什么东西要说破。但是什么叫破，怎么说，又很难说清楚。后来我跟一些编辑朋友商量，书名能不能叫《盛世的郁闷》。沿着这个思路再往下琢磨，最后觉得拿书中一篇叫作《生活在哪个朝代最郁闷》的文章名字做书名比较合适。

那么为什么用这个名字做书名呢？大家可能看过这篇文章，那里面讲了一个段子。就是说有一次朋友聚会，大家酒足饭饱之后突然有人提议评比一下，说说历史上哪个朝代最好。有人说唐代最好，唐代出大诗人，是一个煌煌盛世；有人说先秦最好，因为先秦出了很多大哲学家，中国的文明就是从先秦时候发源的；也有人认为魏晋南北朝最好，因为从士子来说，那是一个放浪形骸的自由时代，士人的精神气质得到了充分发挥。轮到我选择时，我说明末相对是一个比较好的时代。大家觉得这个结论有些奇怪，因为明末是一个商业非常发达、风气非常糜烂的时代，有几个皇帝不问政事，不是当木匠就是吃喝玩乐，到了崇祯帝时已是大厦之将倾，想挽回这个败局已经不可能了。但是在我看来，明末也是思想相对自由解放的时候，不但出了一个我心目中的大英雄王阳明，而且明代中期以后自由结社、自由讲会的风气很盛。当时王阳明讲学的时候，贩夫走卒都能放下担子来听讲，说明他精神的力量已经能传递给普通老百姓，这是相当了不起的。而且我们现在所说的知识分子，在那时候都可以较随意地自由联游学，自由地发表自己的见解。那是非常让人兴奋的时代。

当然，中国历史上没有一个让人完全倾慕的时代，每个时代各有它

的弱点，也各有它的长处。我们从不同角度来看这个时代，选取不同要素进行比较，得出的结论也会有所不同。

二、清朝对人控制的形式和运用的计策远比明朝更加严酷

现在网上有所谓的明遗和清粉，大家互相吵来吵去，想争论清楚到底明代好还是清代好。我无意加入这个战团，但是书里面有几篇文章写到了，相对于明末，清代在文字狱方面、在人心控制方面、对人的言论自由的限制方面，要远比明代苛刻。

书中有几篇文章特别谈到清朝皇帝怎么发明一些糟蹋人、折磨人的技术，并娴熟地反复加以使用。书中我举了两个例子，都涉及思想改造的技术，一个是有名的“曾静案”。曾静这个人给陕甘总督岳钟琪上逆书，煽动他造反，说岳钟琪是岳飞的后代，怎么不反清复明。岳钟琪把曾静抓起来后送到雍正帝面前。很多人说这人大逆不道，马上千刀万剐凌迟处死不就完事了。但是雍正帝说，杀死他很容易，让他真心归顺我朝就相对较难，那我就试试能否办成这件难事。他花一年时间跟曾静交流。他怎么和曾静沟通呢？雍正帝写了很多御旨给被关在狱中的曾静看，让他当学习材料阅读，然后写学习体会。曾静天天在里边边看边写。一开始他不服，他觉得雍正帝是篡位的，没有继位的正统性，并且为此干了很多坏事，他列举了雍正帝十大罪。雍正帝也不反驳他，就把自己当年实施治理朝政的御旨都一条一条地发给他看，意思是我当一个皇帝每天心力交瘁地操心多么不容易。大约经过一年时间，曾静终于被说服了，最后写了一篇悔过书叫《归仁说》，鼓吹雍正帝多么多么伟大，这么好的皇帝我还鼓吹要造他的反，实在是大逆不道，自己深觉悔恨。最后这篇思想汇报被收入一本叫《大义觉迷录》的书中，广泛发

行。每个书院或者地方学校里都必须收藏这本书，全国人民都要阅读这本书。里面有雍正帝的御旨，有曾静的悔过书。最后雍正帝派了两支宣讲团，一支奔湖南，一支奔西北。湖南是曾静的老家。曾静是普通乡绅，由他作为这个队的成员之一，跑到那宣传雍正帝怎么样来感化他，到处演讲。据说效果非常好。这是第一个例子。

第二个例子我在书里的一篇文章《糟蹋人的艺术》里也大致做了一点介绍。雍正时期有一个大臣叫钱名世，钱名世这个人非常喜欢阿谀奉承，但是他这次奉承的对象选错了，把年羹尧大将军奉承得太狠了，说他的丰功伟绩几乎可以跟康熙帝并列。因为雍正帝曾经有一段时间对年羹尧非常好，钱名世以为拍他的马屁没有问题。但后来年羹尧因为功高震主被赐令自尽，钱世名的噩梦也从此开始了。雍正帝发动了全朝的官员写一些诗歌批判他，还写了一个大匾，上书“名教罪人”，挂在他家里羞辱他，说这个人等于是个士林败类。

我举这两个例子是想说明，清朝对士人的身心控制的严酷程度远远高于明朝。明朝有一个比较残酷的刑罚叫廷杖，就是无论是多高的官员，皇帝一怒之下都有可能扒下他的裤子揍屁股，直到把屁股打烂了为止。早期的廷杖还允许犯人穿着裤子，后来就干脆扒下裤子打，人会被打得血肉横飞。清朝已经不是这种直接摧残人的身体，而是从心灵里去折磨人，让人最后变成自愿效忠。这是让我感到很不舒服的地方，也觉得清朝是很让人郁闷的一个朝代。

三、人只要活着，基本的自由和尊严仍是最重要的

当然如果是“清粉”的话，可能他会说清朝也有很多功绩，比如实现了“大一统”，控制的疆域规模超越宋明，为现代中华民族共同体的建立

奠定了基础。这些当然不成问题。但我写这些文章的意思是想探讨，清朝士人尊严是如何一点点丧失掉的。

再举一个例子，大家知道清朝有一个非常伟大的工程是编纂《四库全书》。乾隆帝搜集所有的文献，把它整理到一起。《四库全书》的编纂大家评价不一，一方面，觉得它荟萃了众多历代文献；另外一方面，《四库全书》也销毁和篡改了很多文献，只要是对清朝不利的言论都在《四库全书》里面被删改。删除文件的过程不是一步到位的。当时收集这些文献的时候，大家并不太清楚哪些文献属于应该被查禁之列。乾隆帝那时候下了很多谕旨督促，结果发现有些江南一带的地方官只收集了几十种或者几种违碍书籍，于是乾隆帝着急了，发火说江浙地区是人文渊薮，怎么可能就这几种书里面有不利言论。于是大家慢慢继续查缴，最后发现几十万卷书里都有问题。乾隆时期给这种边编书边查禁的方式起了个名字叫“寓禁于征”，意思是以征书为名行查缴之实，是个很阴险的策略。一开始，确实某些地方官抱怨看不出书里有什么应该被删除的内容。乾隆帝就大怒，说你一个巡抚，一个边疆大吏，难道看不出这里面包含的微言大义，我来教你怎么看。乾隆帝一一下旨指导具体应该删除哪些内容。最后培养出来的官员怎么搜书？他不但会按照乾隆帝的御旨去搜，而且主动发明一些方法当作查禁的手段。比如有一个官员叫海成，他向乾隆帝出主意，说可以找一些退休的人，这些人没什么事干，让他们挨家挨户去查抄，把这些书搜出来之后统一销毁，统一篡改。乾隆帝说这个办法好，鼓励他去实行。海成到最后搜上瘾了，出了一个更馊的主意说，以后所有出书之人，不管出什么书，一律交到中央审核，才能允许出版。乾隆帝一听这主意都觉得太过分了，可见地方官员的阿谀附和的风气有多么严重。我举这个例子是想说，在对待某些违碍文献的处理上，地方官员的嗅觉是被培养出来的。随着时间的推移，他会自觉设置搜缴底线，不用皇帝提醒，他就知道执行政策的边界在什么地方。

以上所举三个例子是想说明，一个朝代郁闷不郁闷，并不在于它拥有多么绝世的军事武功，或者疆域有多么广大。我们要记住，人是否活得有尊严同样是最重要的。这是想跟大家交流的第一方面。

四、在一个多元观点并存的状态下反思历史

我发现，我们以前对历史做出的一些判断显得过度单一了，比如我们老是过多注重皇帝的一些言行，或者注意上层的宫廷斗争，就像一般民众特别爱看《甄嬛传》，看里面的宫女打来打去钩心斗角。做历史研究的人也比较关注宫廷内部的政治纠葛。可是真实的历史会呈现出很多不同的面向、不同的层次，历史中不同等级的人群表现出的非常细微的人情世故和日常生活也应该成为研究对象。比如书里收录的一篇文章叫《做一个清朝官员到底有多累》。咱们现在一出门就开车、打车或坐地铁到达目的地，非常方便。但是清朝官员每天上朝非常辛苦，有时凌晨四五点就要起来准备进宫，因为皇帝上朝的时间非常早，但是从官员住的地方到他上朝的地点一般都不近，可能坐着马拉的轿车要走一两小时以上。清晨的天气非常寒冷，他上朝走这段路是非常辛苦的事情，一些官员在日记里面写，上朝过程中往往是最佳读书时间。我感兴趣的是在车里两小时他们都看些什么。类似的细节记载非常有意思。

还有的官员在上朝的时候，被皇帝赐个宴会是无比光荣的，就跟咱们现在赴场国宴似的。现代人可能想象这种国宴是“满汉全席”，满桌都是大鱼大肉，其实大多宴席的饭菜都非常简陋。宴会时官员自己在地上铺个毯子，面前弄个白肉小火锅，里面有点肉，有点菜，再发给两个馒头。还有一种食品叫饊子，是满族的食物，用面食做的。有的饊子很不新鲜，放了很多天。甚至有的馒头上还长了虫子，吃完之后会觉得很不舒服。但是赴皇宴的一个最大的好处是，你吃不了可以打包带走。当然

打包带走也没有什么特别好吃的东西，只不过是一些剩下的羊肉可以带回家去。羊肉不是我们想象的那么好吃，烹调得非常粗糙。类似的细节我们在官员日记里面到处都可以读到。对这些有趣细节的关注叫日常生活史，或者叫文化史，会增加我们对历史的一些认识。这些细节有时不太适合用学术的方式来予以表现，可能更容易用比较轻松的随笔方式来描述。在写随笔的时候，我特别注意使自己的思路摆脱学术规范的限制，在一个非常平实有趣的脉络里缓缓地展现历史丰富的一面，争取写出一种画面感。

这就涉及第二个问题，我们是否应该使历史著作变得有趣起来而不是那般严肃的面目可憎？史学研究是否只能局促在非常专门狭隘的领域内？还是最好把它放在更广阔的视野里去提升反思和批判能力，同时与现实进行对话？史学书写难道只有一种规范意义上的写作形式吗？以前好像史学就是专门为政治服务的。这样的史学恐怕大家现在都不爱看，因为这种写作压抑了历史的丰富度。现在则出现了另外一种现象，那就是习惯把历史放在一个非常专门化的视野里去研究，这恐怕也有闭门造车之嫌。如何把历史的有趣内容激活，在反思历史教训的同时与现实经验相互参悟印证，使两者发生化学反应以启发我们的思维，一直是我在思考的问题。

历史跟现实的对接或者说对话，很难用唯一的专门化写作形式表达出来，因为所有学院派的学术文章都讲究规范。前人做了什么，我自己将要做什么，最后怎么收尾都是有规定的，不能随意挥洒，最后还要列一大堆参考书，表示自己学有所本。在一个知识系统传承的脉络里，规定这样的研究程序当然是很必要的，但是在传播历史知识以及如何与大众交流互动上这种研究风格就不一定合适。美国现在出现所谓“公众史学”，就是要探讨在面对公众的过程中，如何激发公众对史学的兴趣，同时又使史学变成一个能渗透到我们日常生活、给我们以启迪和启发的通道。史学不是小众的，而是大众共同拥有的一个资源，是学者与大众

交流的一个媒介。如果更多的历史学家写一些通俗的，比如用随笔的形式来展现历史一些复杂内涵，肯定有助于丰富我们对历史的认识。

所以我觉得应该在一个更多元的、更多样的写作状态下来反思历史，使历史的面相变得更加丰富，变成我们观察当下社会、体验自身世界的一种方式。

五、不好的历史书，往往使人变得更加愚蠢

什么是好的随笔，标准难定。当年我写这本书的时候，也考虑到如何定位的问题。现在最大的问题是小清新太多，心灵鸡汤式的作品充斥在书店的排行榜上。大家愿意读小清新的原因主要是白天干活太累。有些人在单位受老板欺负，晚上回家想轻松一点，读一点浅显的东西，所以阅读的基本是那些能放在床头的轻松东西，所谓“轻阅读”就是这个意思。小清新的写法给大家一种放松感，一种小幽默很小资的情调，读起来也很温馨，似乎释放着许多“正能量”。其实我对“正能量”这个提法很不以为然。它给人一种错觉，好像只有一种被规定好的声音和价值观才配有资格叫“正能量”。什么叫“正能量”？它一定是励志的，一定是清新的，一定是小资的，一定是放松的，一定是愉悦的。凡是与这种整齐划一的价值观不符的东西都被统统说成是在释放“负能量”，这样不利于学术观点多元化的发展。按照所谓“正能量”的标准，我这本书里可能充满了很多“负能量”，可能一般人读起来不太习惯甚至不太舒服，是给大家添堵的一本书。是不是给大家添堵的书就一定不好，这是可以讨论的。我并不是给自己开脱，我并不认为自己的书写得有多么好，这需要接受大家的检验，包括市场检验、读者检验，也包括知识界、舆论界的检验。我们写随笔要在世间传播一种清新的空气，但是现在的空气并不清新，雾霾重重，你老是搞小清新，不是有点有意遮盖雾霾的嫌疑吗？如

果真是到处空气清新的话，还治理雾霾干什么？思想世界也是一样，是需要经常清洗的一块领地。可是在清洗之前，你要了解其中并不都是朗朗乾坤清凉一片。所以梁漱溟才问出那个世纪之问：这个世界会好吗？现在关键是这个世界并不总是显得清新可爱，所以我做历史经常感受到一种悲凉。

前几天有个记者采访我说你这个书的写作基调是什么，我回答说这本书的写作基调是灰暗的。我知道在这个歌舞升平的世界里灰暗的色调一开始肯定没有人喜欢，因为有一个最重要的传统现在正在慢慢消失，就是当年鲁迅的杂文的批判性传统。鲁迅自嘲自己像一座黑暗的闸门，他自己虽是一道黑暗的门，却能把青年放到光明中去。这个传统已经断掉了，因为现在小清新太多了。大家都想幽默一把，想轻松一下。但是有一个人继承了鲁迅的反叛风格，那就是王小波。王小波的文字当然有别于鲁迅，他采取的是一种黑色调侃风格。王小波的世界观本身是非常灰暗的，但他选择了一种调侃的方式面对这个荒诞的世界，这种想法与鲁迅有相当一致的地方。怎么接续下去这个传统，成为我们这一代肩负的使命和责任。在阳光明媚充满小清新情调的温馨日子里，多一些灰暗的人生感知和体验不一定是坏事。从表面上看我自己并不灰暗，但是我写的东西可能会呈现出某种灰暗色调。可能也是有意想给自己的学术人生涂抹上一层反差色彩吧。

我写这本书也是想尝试着从历史中寻找自己的一种感悟，然后把这种感悟传达给大家，希望能引起更多的共鸣。虽然这种声音是非常微小的，估计这本书畅销不起来。大家需要很清新幽默和“正能量”的东西，我给大家提供“负能量”恐怕也不招人喜欢。但是我希望在生活越来越多元化的状态里，能够给这样一种风格的东西一种容身之地，给大家多少带来一点点思考，一点点感悟。我愿意跟大家一起分享这样一种感悟，愿意跟大家从历史中获取一些经验。所谓灰暗，并不是说看完这个东西就变得颓废或者消沉起来。其实效果恰恰相反，洞察历史的灰暗应该使

我们的眼睛变得更加明亮。有一句老生常谈，读史使人明智。但是我觉得有时候不好的历史书，往往使人变得更加愚蠢。当然我写的这本书也未必使人变得聪明，我只是把我的一点感受和自己的一些想法抛出来跟大家分享。

我暂时先聊到这里，希望能跟大家有一些讨论，大家提什么问题都可以，我们一起来分享一些各自的阅读经验。

主持人：刚才杨老师最后说的话可能让气氛有一点沉重。今天下午这么好的天气，大老远跑过来给大家添堵不是我们的本意，但是有一些东西确实是我们比较严肃和认真地来看待的。未必是一定非常沉重的，有时候不管什么事情是需要我们稍微认真一点的。我自己看这本书的感觉，当然沉重也会有，肯定不会是看了之后让你获得很多“正能量”或者获得很多乐趣的一本书，但是如果你认真看进去的话还是会有所发现的，也会带给你发现的一种乐趣。读一本书你会有所得，会有所发现。刚才杨老师讲得比较多，我们下面看看大家有什么问题，我们可以跟杨老师一块交流。

六、从后现代的角度讲，历史都是主观的

提 问：杨老师您好，我提一个小问题，我听到有这样一句话，许多人讲历史是讲他需要的历史，而不是真实的历史。我也不是学历史的，但是我看过一本书，说清朝的农民是全球最富裕的农民。从民众的角度来看，他们生活在那个时代，当然你刚才说思想控制，这可能是对文人，但是对老百姓来说，他们的感受是不是有所不同？我知道你是一个清史的顶尖级专家，所以我想请教一下。

杨念群：历史是从需要的角度出发进行解释，这不是真实的历史，你提到的这个问题是个非常后现代的命题。从后现代的角度讲，历史都是主观的，按照时代需要选取历史中的某些材料为自己的目的作证明。每个历史学家都难免从主观的角度来选取历史资料，然后为某种需要服

务，这是毋庸置疑的事实。但这里也需要做一些区分，即你是出于什么样的需要做出这个选择。比如你是出于某种意识形态需要，或者某种党派政治利益的需要，还是仅仅出于想让历史叙述生动起来以便发挥自己的想象力，出发点是不一样的，这是必须加以甄别的。我认为，只要某种历史观能够自圆其说，并得到某种长期积累下来的学术传统的认证，就应该有它的立足之地，而不必纠缠于它表现出的历史到底是主观还是客观，因为这样的争论永远没有赢家。

你刚才提到清朝老百姓生活的问题。也有人说康乾盛世，整个GDP占世界的四分之一。当然这个是没有任何确凿的证据来证明，但是大致那样一个经济状态，可能有一定的道理，有一定的根据得出这样的结论。我们刚才也说历史是从什么样的角度切入。假如从这个角度切入，清朝是一个大一统的，从疆域扩张和政治、经济发展状况来说，都达到一定鼎盛阶段，这是没有人否认的。但是如果你换一个角度，即从一个普通知识分子的角度去询问，他生活在这个朝代是否郁闷，那就属于另外一个问题，就是在政治经济极速发展的同时是否也要顾及人的尊严。这似乎是两个不同的问题，实际上应该归并到一个问题上，那就是，是否物质生活舒适了人们就不必去追求精神境界了。也许你会说老百姓只关心物质方面，只要生活好一点就心满意足了，不像知识分子那样麻烦。如果真是这样我会感到无语和悲哀。

七、每人都有自己不同的学术道路，你不可能把你的东西复制到别人身上

提 问：杨老师您好。（我）也是一直关注您的书。前段时间看了这本书心里面很惊讶，发现了另外一个杨老师，因为在我印象中杨老师的东西都比较学术化一些。我讲一个故事，2004年的时候您来北师大开会，您讲近代文化回顾与展望，

您发言讲了40分钟。当时我正好读您的《中层理论》，您当时讲的语境和理论跟那本书很贴切。我昨天刚拿到这本书，还没有看完，却发现一个新的杨老师，那种氛围、那种话语都是不一样的。我现在有一个问题，我身边有很多年长的学者，他们也说哪天功成名就，没有什么负担了，就写这种随笔的东西。现在因为事务缠身，没有时间写这种东西。但据我目前观察，我们这种所谓通俗学术读物的市场上，没有什么品质的书太多了，所谓大家写的书数量很少。很早的时候，我记得辽宁教育出版社出了一套《书趣文丛》，那都是大家写作，也类似这种风格。因为我昨天看了看觉得有似曾相识的感觉。在咱们这个时代，市场化冲击非常严重的时代，同时学科壁垒又越来越森严的一个时代，因为我也算是科研体制内的人，我们这一拨人到底是在什么时候出手？是在功成名就的时候出手，还是像我这样三十而立之后再出手？如果你年轻时候出手，往往你的阅历、学识都不够，但它有一个积累的过程。如果到您这个级别，表述思想很精当，文章读起来也很轻松，而且语言也比较潮，但是道理非常深邃。我承认这不是一本非常好读的书，我也经常跟学生说年轻人不要尝试着经常写这种随笔，因为你的学历不够，资历也不够，往往只是一些片段，会误导读者。现在学术界因为各种壁垒、各种政策来束缚你，而市场偏偏追求一种娱乐化消费，我们这样的学者什么时候出手？这是我的一个困惑。

杨念群：我的回答是该出手时就出手。到底什么时候出手，这个时间得按照你自己的阅历和经验去把握。你刚才说大家写作通俗读物的事。我现在还不算大佬，因为年龄没到，史学界是要拼年龄的，开句玩笑。你要想当大佬必须要等到七八十岁。等我当大佬的时候，最想写的一本随笔集叫《给青年人的几封信》，到处指点江山。这是玩笑话，你千万别当真。其实我最讨厌好为人师，你自己有什么资格去指点江山？当然给青年人的几封信，可以写自己的八卦，写你的那点人生阅历，但是学术这个东西，每人都有自己不同的风格，你不可能把你的东西复制到别人身上。我在史学界观点有点异类，如果我真盲从一些所谓学术人生教条的指导，那我就惨了，我就不成为我了。

至于写这种随笔，确实需要有一种阅历，尤其是搞历史的人。到了

一定程度积累起一些经验，和历史中人不断进行对话，到一定年龄之后会形成对历史比较独到的见解。需要时间积累才能慢慢悟到这个层次，二十多岁毛头小伙子确实很难写出这样的文章。但是我觉得还是要在年轻的时候就不断地磨炼自己的感悟力和文笔风格。你在年轻时完全不练习的话，等你到了50岁的时候，我相信你肯定写不出来。哪怕你说自己已经功成名就了，把学术都搞完了，晚年再写。晚年你暮气沉沉，人已经老态龙钟了，怎么可能写出具有杀伤力的东西来。我觉得自己还有一种激情洋溢在胸中。我一直有一个看法，好的学者一定同时是个好文人。现在的学者搞东西太窄，只会写写学术论文。你让他写一个稍微轻松一点的东西，一是不会写，二是不屑于写。其实你看明末以来一直到民国初年，所有大学者都是优秀的文人，像文学家钱锺书、历史学家钱穆、社会学家费孝通，都能写出非常漂亮的随笔文字。费孝通的《乡土中国》写得多漂亮，现在哪个学者还能写出那么言简意赅的漂亮文字？所以不要把学者与文人对立起来，好像大学者不屑于写小短文。现在历史学界，文笔好似乎成了罪过，论文写得越枯燥越符合学术规范才是好东西，我特别反感这一点。所以你在随笔中发现了另外一个我那感觉是对的，活到这把年纪，要有勇气自己和自己决裂，要勇于告别自己的过去。所以我有一本论文集就叫《昨日之我与今日之我》，这是模仿梁任公的话。任公永远是中国少年，民国学术界正因有任公这样的少年精神才显得那样多彩。如果只是靠一堆老气横秋的人在那里把持着，那学术界还有什么意思？你今年32岁，该出手了。我希望有更多的人参与到这个队伍中来。一开始不一定写得很好，但是慢慢会写得越来越好，而且随着你的阅历的增长文字也会随之越写越好。

八、他们那个时代的人，都有一种我们现在所难以企及的身份多样性和多元性

提 问：杨老师好！我不是学历史的，但是基于阅读兴趣的缘故，我看了您的文章跟书。我上学的时候就看过，很喜欢您的文章。您有非常平和、温婉但是又很细腻、冷峻的那种眼光跟态度，之前也有机会跟您攀谈，但是我都回避掉了，我不太想有太多的接触，我只想看看您的文章。除了这本书以外我还有几点好奇的地方，您对杨度先生，一贯用您冷峻的、理性的又温和的、娓娓道来的态度去评价他，我这次还想听一下您怎么看待您的这位祖先，谢谢！

杨念群：这个问题我很为难，因为我特别怕提祖先。很多人现在傍着祖先成名就像傍大款一样的。现在还有一种说法叫“拼爹”，靠祖宗名声吃饭。有一个好祖先多好，吃香的喝辣的。我自己不太愿意提这个事，既然你把它提出来，我只好暂时不把杨度先生看成我的祖先，只把他看成是那个时代优秀人物的代表。当然，杨度先生对历史跟现实关系的把握具有高度的敏感性和预见性，比如他谈君主立宪。我认为中国如果没有发生辛亥革命，君主立宪可能是非常好的一种选择。这个道理讲起来特别复杂，比如说有一个皇帝，他作为一个符号，可以凝聚很多的资源。杨度先生的一个想法就是，只要把皇帝的权力架空，皇帝没有实质的统治权，但是他作为一个文化符号可以凝聚很多资源，同时搞变革的那些人完全可以在皇帝的大帽子底下开小差，搞民主行立宪都不成问题。但是你把皇帝制度彻底废除之后可能就会发生很多问题，比如导致军阀混战，你的政权的合法性怎么样来安置也是个问题。所以杨度先生的政治敏感度非常高。现在为什么史学界对他的评价越来越高，就是因为他那时候就已敏锐考虑到如何在既有的文化传统框架里面合理安置西方民主宪政这个外来的东西，使两者可以相互配套。这是第一点。第二，他们那个时代的人，不仅是杨度先生，还有很多其他人，都有一种我们现在所难以企及的身份的多样性和多元性。他们既可以做官搞政治，又可以做学者，还可以当作家，他可以去做一些自己喜欢做的事情。我们现在的生活轨迹与工作角色都过早被固定化，人的生活状态变

得很干瘪。现在年轻人找工作很难，在一个地方给老板打工，打不好还受气，打得好未必挣多少钱。他们那时候有多种选择，包括梁任公也是这样，他一会儿去从政，当过财政部部长，一会儿他又去写文章。有人统计过任公写作数量平均计算下来相当于他一生下来就开始写作，一天平均写四千字的速度，从他出生一直写到死。所以他的产量非常高。他有时候去当记者，有时候还搞维新运动，有时候又去写小说。所以刚才那个同学提到的，为什么现在生活表面上选择很多，实际上我们的选择在慢慢减少，我们已经很难看到集很多角色于一身浑身充满魅力的人了。现在谈到所谓“民国范儿”就是指这批人。那一代人不仅仅拥有高超的政治见解，而且他们在生活中也扮演了多种有趣生动的角色。他们往往在许多领域里面都能创造出非凡的成就，让我们感到望尘莫及。什么时代造就什么英雄，现在不是出英雄的时代，我们对祖辈只能心向往之。

九、如果说中国人普遍缺乏信仰，还不如说他们缺乏一种基本的由古代教化系统所形成的道德意识

提 问：杨老师您好。您刚才提到清朝的文字狱，您觉得当时对人们思想的一种囚禁，现在我们思想的自由程度是什么样的？现在有一个说法，我们生活在一个没有信仰的时代，你是否认同这句话？如果你认同的话，你觉得这和思想自由程度是不是有关系？如果您不认同，您觉得信仰是什么？

杨念群：第一个问题我就不回答了。第二个问题我们可以简单讨论一下。我认为信仰分多种，你自己可能想做某一件事，你把它做好也是一种信仰。你要信仰某个宗教，把自己托付给上帝或者托付给外来的某种力量，那是另外一种信仰。我不知道你说的是哪种信仰，如果说中国人缺乏信仰恐怕也有点绝对，比如据说中国的基督徒有七千万。当然这

个数字可能不准确，即使砍掉一半数字也挺吓人。当然也有很多人信仰佛教、道教。我觉得笼统判断中国人没有信仰可能不够准确，如果说中国人普遍缺乏信仰，还不如说他们缺乏一种基本的由古代教化系统所形成的道德意识，或者说道德规范。比如摔倒的老人没人敢扶等现象频繁发生就是道德意识稀缺造成的后果。如果对比台湾的话，台湾的道德意识和基本规范感比大陆强很多，我估计两地水准相差二十到三十年。这反而是我们现在面临的最大问题，就是基本道德规范和道德意识急速流失，恐怕比是否有信仰的问题还要严重许多，这是我对周围生活世界基本状态的一个看法。有人说中国从来没有西方宗教意义上的信仰。但是，西方宗教意义上的信仰是不是能作为衡量中国人信仰的标准，这个问题也是见仁见智，很难有统一的答案。

十、微信、微博等平台只是具备交流功能，而不具备沉积下来给你启发的功能

提 问：杨老师您好。我是一个在校生，学的是新闻传播，比较喜欢历史，想从这个方面问您一个问题。你刚才也提到现在该出手了，用一些不是很专业的非学术论文的东西，给大众一些常识，或者说传达一些历史精神。你怎么看待现在所谓的微学术，通过一些网络平台，像微博也好，微信也好，在这个平台上他发布的信息。有一些学者也在通过这个平台把自己的一些观点、自己的一些发现跟大家交流。但是在这个平台上更多的还是偏重于猎奇方面的东西，比如他会通过很抓人眼球的标题去传播一些所谓的真实历史。但实际上那些东西，如果有一定常识的话，会发现有很多都是错的。你怎么看待这些网络平台的作用？你觉得真正的历史在这个方面能发挥多大的作用？

杨念群：我不太同意你用“微学术”来描述这个平台。它不是学术，学术必须有自己严格的定义，微信、微博顶多是学术的一种稀释途径。

经过对学术信息的筛选，微信、微博可能会把一些学术信息做一种更加迅捷和通俗化的传播。学术至少在某种意义上是有一定规范的。尤其历史学，注重证据，经过长期的积累、艰苦的封闭式的研究，才能提炼出一些值得思考的问题。搞历史学的应该非常孤独，他不是完全拒绝微信网络平台，但是他必须首先经过长达数年乃至数十年的磨炼，才能做出一点点成就。当然从你们新闻学的角度看，微博、微信的内容可能也算学术，但就我们历史学的角度来说，那不算学术，那只是一个传播学术信息的载体。微信与微博的交流手段太迅捷，那些信息很难沉积下来，形成自我合理化的解释，很快就会被淘汰。微信、微博只具备交流功能，而不具备沉积下来给你启发的学术积累功能。

有的微博、微信的信息容易误导读者。尤其是为了追求速度，很多信息不经过验证和沟通，只为宣传造势不负责任地随意编排传播。这样会给作者造成心理伤害，同时也会误导读者。举个例子，我曾经为宣传自己的新书《何处是“江南”？》，接受过一个记者的访谈。他没有经过我的同意，就把对我的采访印象放在网络上，取了一个哗众取宠的标题叫“一个哈日的宅男”。我看了之后非常生气，要求立刻删除，因为这种吸引眼球的标题会引起读者对我的误解。因为我比较喜欢日本料理，非常爱吃生鱼片，对日本的印象不错，比如京都那种古都的田园风光，在中国已经完全找不到，所以我和记者开玩笑说我是“哈日”一族。这只是私下场合里说的玩笑话，要变成大标题就会引起误解。我又说我是个“宅男”，意思是习惯躲在家里看书，不太喜欢四处走动，相对社会交往比较少。我认为，你如果不学会把自己封闭在一个空间里孤独的思考某些问题的话，你很难做出一个非常有分量的东西来。我是在这个意义上说自己像个“宅男”。“宅男”这个词在网络语言中是有特定含义的，经常指那些终日待在屋里打游戏的电玩一族。用它来描述我的生活状态完全不合适，而且极易引起不必要的联想。但是这个记者把“宅男”“哈日”两个词放在一起作为访谈的标题描述我，使读者很容易把我当成一

个让人很厌恶的人。因为当时正在闹钓鱼岛事件，到处在砸日本车。你把这个标题放在网络上，我就有可能成为极端民族主义者攻击的对象。我的意思是说，微信与微博对所有信息筛选和流通过程中，并不具备我们所说的学术意义上的那样一种稳定的价值取向。它大多数情况下只是一种信息流通和感情宣泄的渠道，很难积累下我们称之为文化的东西或者精神的东西。当然我这里也要声明，我绝对不反对使用微信、微博和所有的网络媒体进行信息传播。我自己没有那么保守，也没有那么狭隘。

十一、对一些东西的定义，一定要放在历史的语境和情境之下

提 问：杨老师您好。我昨天才拿到这本书，只看了一半。书名是《生活在哪个朝代最郁闷》。您说到清代的问题，现在陕西那个举人刘大鹏不是很火吗。有很多学者研究，都说清末民初是一个斯文扫地的时代。您觉得清代很斯文吗？包括民间的一些人他们也很斯文吗？

杨念群：哪个时代都有斯文人。但是有一句话叫作“文人无行”，所以每个时代也都有荒唐的文人存在。而且要看你怎么界定斯文，文质彬彬、博学多才这些算不算斯文？如果是这样的话，清朝有很多这样的人。但是文人无行的例子也可以举出不少，比如江南的四大才子之类的，逛过妓院，这算不算斯文？但你在民国的时候，包括晚清的时候，当然现在我们叫嫖妓，可是在当时所谓的文人生活里面，狎妓饮酒是一个非常重要的内容，像胡适、陈独秀都去过八大胡同。不去八大胡同的人写不出文人的所谓情致。那时候的妓院也不像现在想象的都是倚门卖俏之辈，也有高低之分，可能人家还卖艺不卖身。所以你说这是不是斯文？我觉得这是斯文其中的一种。当然现在时代变了，这种斯文也不存

在了。我的意思是说，你要在一个特定的历史时代里面去界定什么是“斯文”。所以对一些东西的定义，我们搞历史的人，一定要放在历史的语境和情境之下观察，看他的周边环境和它的上下文，来确定是不是一个斯文的形态。你这个问题为什么很难回答，道理就在于此。

十二、历史教科书往往一以贯之的，很多现有的新的成果没有办法融入教科书里面去

提 问：杨老师您好。我一直都挺喜欢历史的，但是我是用一种比较矛盾的心态看历史的。我高中的一个历史老师比较有意思，他一边骂着历史教材，然后又一边让我们背。上大学之后看袁腾飞讲历史比较过瘾，再后来觉得历史看了很纠结、很矛盾。像官方的很多话可能比较正面体面，但是后面又很多小书说的乱七八糟，我就找不到方向。有时候一些敏感的东西，大家都承认，但是真相是什么我很迷茫。我高中那个老师现在还是这样，一边让我们背历史知识，一边又骂教材。您认为我们的历史基础教育应该是怎样的？

杨念群：边骂边让你背的历史知识不一定就是正确的，那是因为高考，参加高考必须要背，所以你不得不背。这没办法，你是为生存为饭碗，不得不低下头。但是我听说中学历史老师对现代历史教科书的叙述方式一直非常不满意。现在最大的一个问题是，历史教科书往往一以贯之地从小学、中学一直到大学都在灌输一些错误的信息。这可能是目前面临历史教学面临的最大问题。很多现有的新的成果没有办法融入教科书里面去，是非常令人担忧的。随便举个例子，比如五种生产形态，一直从原始社会、奴隶社会、封建社会一直讲到现代中国的成立。可是中国虽然出现过奴隶却从来没经历过奴隶社会这个阶段。“封建”作为一种王朝体制也是在秦代以后很早就消失了。但是你看教科书里还在沿用已经被清算过的历史观。唯一改变的一个可能性就是你要尽量去多看各种

不同的说法，培养自己，用多元的眼光去辨别历史事实的真伪。

十三、首先应该先认真做好自己

提 问：杨老师您好。我是做电台读书节目的，刚才也听了您作为写书或者做史学研究的学者的一种心态，您甚至说是很孤独的。我现在比较感兴趣的一点是，您觉得在当下这个社会环境或者文化环境中，对于读历史人文类书籍的读者，他需要一种什么样的心态？或者换一个问题来说，您今天出了这个书，您对您的读者有什么样的期待呢？

杨念群：我期待就是大家都看我的书，我期待我的书卖得更好。我签的合同是一万本，我希望卖到十万本，但是可能性不大。我为什么出来吆喝，就是希望大家多捧场。以往做严肃学术研究的学者都在默默耕耘，自己的书写出来可能就只有几个人几十个人在看，不好意思出面宣传，好像对读者不应该有期待。但我自己想改变这个状态，尽量使自己写的东西既有深度又好看。我在前言里面已经说得非常清楚，正是因为做了多年学术，如何用漂亮优美的语言表达更深层次的历史观念，应该是每个历史研究者奋斗的目标。在实现这个目标的过程中，当然会遇到很多困境和内心的纠结。因为规范性的学术做多了，自己几乎已经不会用优美的文字去表达真正深刻的思想，这是我要突破自己的一个最初动力。这种努力是不是能得到读者的欣赏和认可当然重要，但是首先要把自己的文章写好。反过来说，即使自己写的有进步了，读者也未必认可。我刚才说了，小清新永远是民众的最爱，大家工作之余要读轻松幽默的东西，这种比较个性化的文字，恐怕不可能吸引大批读者，而且反而会遭到误解和批评。我的想法是不必考虑那么多，首先写好自己的文章再说。

十四、大众跟学者之间应该建立起沟通的渠道

提 问：杨老师您好。我是一名以工科为主的大学在校生，我有一个问题请教您。之前我也看过您的书，但是说实话，像您这次的《生活在哪个朝代最郁闷》这个标题的确让我感到很惊讶。现在的书店里都充斥着标题党，但是内容很浅显，很多人还都把它们当成历史书来看。我想问您，怎么从严肃的学术圈转移到商业化的渠道又能做到不媚俗不妥协呢？现在学术界的确是一个圈，的确是高高在上的，到底我们应该接近大众，还是应该保持我们的纯洁性？既然这两者之间存在矛盾，作为并不是以历史为专业的大学生，我们应该怎样尽自己的所能思考我们的东西？如果中华民族真是一个缺乏质感的民族，年轻人只沉迷那些轻阅读的话，恐怕这对未来民族的发展似乎也没有太大的益处。

杨念群：你的困惑同样也是我的迷惑。关于轻阅读这件事，或者说如何有效地把深刻思想与大众流行品味结合起来，一直是一个难题。我自己写这本书也是想在这方面做一点尝试。当然以我一人之力是远远不够的。刚才有的朋友也说，需要有一大批比较优秀的学者，放下身段，把他们的思想和研究成果用通俗的方式体现出来。但是我不太同意你把学者跟大众对立起来的二分法。其实大众跟学者之间应该建立起沟通的渠道。这种沟通可以表现为多种方式。例如，史景迁的写作就是其中一种有效的沟通方式，他写故事的做法在很长时间不被承认。后来他当选为美国历史学会主席后，有出版社专门在他的写作提供专项资助，所以他出书很快，几乎一年写一本书。史景迁的文字和水准也是参差不齐的，有时候过多考虑市场的话恐怕也会影响写作质量。但是他首先是一名优秀的学者，他把研究成果消化完之后用一种优美文字写出来，经常成为畅销书。可见作者与读者之间是可以融洽地沟通的。

关于标题党这个事，我也很想做一个好的标题党。因为你写这种书，首先要在标题上吸引人。当然这个标题也是集思广益的结果，不是我一个人。包括出版社，像静武他们都花了很多心思。这个标题基本可

以做到与内容相对一致。至于标题和内容不一致的书，目前也是到处流行，靠标题党卖书卖得好的也不少。现在大家的选择越来越多元化，越来越多的人有能力去辨别标题与内容之间是否表里如一，遵从自己的心愿去做出选择。我希望有更多好书出来之后，慢慢会占据真正有利的位置，自然会淘汰一些不好的或者仅仅靠标题来炫耀的那些名实不符的著作。这需要一个漫长的过程，我们没有办法跟轻阅读对抗或者完全取代它，但是我们希望自己花心血写出的东西得到大家更多的认可，希望大家要耐下心来去读。比如轻阅读就拐一个弯，我书里的意思可能会转三道弯。

十五、你活着总得有一种表达自我的方式，历史对我来说就是表达自我的方式

提 问：杨老师您好。我是历史专业在读研究生，我自己本身经历应试的历史教育。上了大学以后，老师告诉我们说把高中学的历史全部忘掉，然后开始接触所谓的历史研究，然后自己开始觉得是在搞伪学术。你明明知道你写的东西很烂，但是你还得去写，写不出来非得写。现在在读研，开始慢慢了解真正的学术，我特别能理解您说的搞学术一定要经过孤独的过程，需要自己沉下心来慢慢沉淀。还有老师说现在选了历史就选择了清贫，搞历史的一般都是清高、清瘦又清贫。自己有时候读书或者也不能说搞研究，也会很孤独很困惑，关于学术的道路感觉前途很渺茫。特别想问您，在学术的道路上，有没有过特别孤独又困惑的时候，您是怎么排遣这种困惑的？

杨念群：我不知道你大学是不是第一专业选择的历史？

回 答：不是。

杨念群：你第一专业选择什么？

回 答：大学报专业也是特别，高中生嘛，对那些不太了解。

杨念群：你本科是历史专业吗？

回 答：是。

杨念群：那研究生为什么又要读呢？

回 答：改道太难了。而且我学了历史以后，我觉得其实学历史挺好的。但是你在学习的过程中感到非常孤独困惑，而且社会那么浮躁，有各种外界因素影响你，有压力。

杨念群：说实话我很难直接帮到你，我们那时候学习历史唯一（的动力）就是凭兴趣。如果你要成功就一定要把它变成你生命追求的一部分，搞历史才能相对克服所有外界困难给你造成的压力。首先你要扪心自问，自己有没有决心把生命投入到这个兴趣里面，认为我这辈子就是认定做学问了，不搞学问生不如死，能不能达到这个精神境界？如果达不到的话，还不如选择别的途径。你毕业之后可以去经商，做公务员，等等，不必要非吊死在这棵树上。学历史必须做到兴趣至上才能有所成就。而且这个兴趣要一直保持下去也很难，你必须时刻面对各种生活压力。搞历史研究，能达到较高成就的人不多。你不全身心地投入，不真正趣味主义当先，那还不如炒股票、做生意，你得到的成就感反而会更大一些。你活着干什么，除了吃喝拉撒赚钱之外，你总得有一种表达自我的方式。历史对我来说就是表达自我的方式。什么是有趣的历史写作，那就是你看他的文章就知道他是什么样的人。别人未必写得出来他自己的感受，这是全身心投入造成的结果。

十六、不要成概念控，不用概念就表达不了什么，一定要尊重我们历史叙事的传统

提 问：老师您好。您刚才谈到希望读者看您的书的时候有一种个人的标签。我想问一下您的这种标签用什么来概括，您的这个标签的特点。

杨念群：标签最好不要我自己概括，我头上的标签已够多了。

提 问：您研究历史的话，有什么特别的态度或者思维方式？

杨念群：这个稍微笼统了一点。如果你阅读我的书，当然不仅是这本，阅读其他的几本也可以看出我对历史的一个基本的处理方式，跟现在的主流学术界不太一样。首先我有一段时间比较注重问题：你的问题是什么、你面对的最关心的问题、最打动你的问题是什么。围绕这个问题来组织你对历史的一个基本的看法和思路，这是第一点。第二，你在梳理问题的时候一定要表达得非常流畅，文字尽量做到优美，而且要用叙事的方式。历史是鲜活的，不是用理论和知识堆积起来的。知识是为你写出生动的历史叙事服务的。所以你表达的叙述方式一定是非常流畅的。这本书也体现了我的一个理念，我传达的历史知识的载体一定是相对比较好读的、流畅的、文字优美的。第三，处理历史的过程中，特别注意对自己传统历史方法的尊重。原来我们不断引进西方的东西，大量使用概念化的术语。但是我们不要成概念控，好像不用概念就表达不了什么。一定要尊重我们历史叙事的传统。为什么有人敬仰司马迁，就是因为司马迁会讲故事，会通过叙述故事表达历史真正的含义在哪里。我在这个方向上尽量努力，虽不能至，但心向往之。

十七、研究文字狱不应该局限于本身数量的统计，而要看它实质的特点是什么

提 问：刚才老师说比较郁闷的朝代是清朝，又提到关于文字狱方面的问题。但是关于文字狱已经有一些学者提出过不同的见解。比如，某位学者统计了清朝的文字狱，发现里面相当一部分，并不是真正所谓的“因言获罪”。一方面是他的文字确实有问题，确实有点反动，搁在其他朝代也不会轻易饶恕的。另一方面，比如说一首诗“一把清酬热浊清”，你把“浊”字加到国号“清”字上面，完全是出自一种政

治斗争的目的。但是后来讲到文字狱就是清朝。所以我想清朝文字狱是不是在相当程度上有被后来革命党人制作的部分？我之前做论文，发现明遗民对明太祖的评价反而比清朝对明太祖的评价差的非常多。清朝在明史里，对明代的皇帝评价总体来说还是相当不错的，但是在明遗民嘴里，开始是先天不足，到最后彻底无法收拾。但是清朝遗民写清史的时候对清朝本身赞誉有加。我觉得这是比较矛盾而且有意思的现象，希望您能解答一下。

杨念群：第二个问题，你写论文的时候已经涉及了。清朝为什么尊重明太祖。其实这个问题很简单，清朝把明太祖作为延续他的正统合法性的一个最重要的开国皇帝。后来清帝为什么要祭明陵，都跟这个想法有关，他想接续明代皇权的正统合法性。民初对明太祖的批判，一方面是打着反清复明的旗号，但又不是真正恢复明朝统治，他把明太祖当作专制的典型加以批判，等于是民主的敌人。明太祖跟清朝皇帝是一样的，在革命党眼里属于一丘之貉。革命党是从这个角度来颠覆明太祖的形象。所以清朝皇帝和革命党都是从政治斗争的角度考虑问题，从符号争夺的角度处理对明太祖的评价。不同的思考路线导致了相似的后果。

你谈到文字狱，我觉得那位学者的研究有一个最大的问题，那就是他的研究仅仅依赖文字狱统计数字的多少，并没有考虑到清朝皇帝文字狱的核心实际上是在实施一整套控制舆论的统治策略。比如雍正那时候已经开始查禁书院，但还没有通过编纂大型文化工程寓禁于征，对士人进行彻底的思想清洗。所以说并不在于文字狱禁了哪几本书，或者是到底禁了一本还是一百本。清朝的思想控制并不能依靠文字狱这一个举动来加以概括，清朝对士人的控制是经过清前期的几个朝代逐步展开的，是一个一以贯之的过程。我们还可以举出其他各种控制思想的例子，都比明代更加严酷。所以我们研究文字狱不应该局限于本身数量的统计，而要看它书籍运作的特点是什么，这些运作与其他控制手段到底有何关联。

主持人：我们今天的活动到此为止，谢谢大家。

注释

[\[1\]](#) 杨念群：《生活在哪个朝代最郁闷》，桂林，广西师范大学出版社，2013。

废止科举后遗症：庶民的世界

——《经济观察报》讲座

这次我想和大家谈谈如何看待科举制，过去我们对科举制有非常大的误解。许多人都认为科举制应该为整个皇权体制的腐败低效负起主要责任。那么，科举制被污名化的历史根源是什么呢？大家可能对《儒林外史》里面那段“范进中举”的故事耳熟能详。范进考了许多年科举都没有取中，直到五十岁突然一下子就高中了，因为兴奋过度人都变疯了。这个故事旨在说明，考科举时间特别漫长，而且整个过程是非常折磨人的。许多人就在这反复熬炼中身心备受摧残，最后达到疯癫的状态。这就是我们对科举制的刻板印象。

一、科举的污名化

为什么会产生这种印象？最重要的原因是，一般人认为科举制的核心内容就是考八股文。什么叫八股文？就是把古代经典，比如“四书五经”里面的若干的词语、段落挑出来，然后按照非常严格的格式写出一篇类似现在所说的作文。要写出像样的文章，必须反复熟读经典和著述。明代以后主要是朱熹的注释，以此为核心来进行作文的训练。我们知道科举制度中，人们是经过生员考试才能拿到秀才身份，最后一级一级地考到举人，最后才成为进士。有了进士身份就可以进入皇家机构如翰林院中任职。

在这个漫长的应试过程中，最初的秀才考试实际上是最重要的。八股文就是在应考童试期间被严格训练的内容。可是这也容易造成误解，难道科举制就可以等同于八股文吗？实际上科举考制分为三场。第一场考八股文和一些经书知识。第二场测试的是考生撰写办公文的能力，包括论、诰、表、判等一系列的内容。什么叫诰？诰就是皇帝给大臣发布的谕旨。考生要模仿皇帝的口气写一篇文章。这个工作就像假设你要模仿中央领导人写一篇讲话稿，要写得出彩恐怕也比较难。什么叫表？表就是过去的大臣要向皇帝上奏书。你要模仿大臣的语气给皇帝上折子，写的入情入理难度也不小。正如你现在给中央领导写一封信，真能打动人恐怕也比较难。还有一道测试叫判，就是给出四五条案例让你斟酌断案。如果没有一定的法律知识和阅历经验是很难完成的。第三场考的是策问，内容是考查考生有关治国安邦、国计民生的知识掌握的如何。策问一般出五道题。第一道问题一般会测验考生某些经典文献的版本源流，考察的是考生阅读量。第二道可能会问关于吏治的问题，比如地方官在某个地方会采取什么样的办法治理经济和社会。第三道也许会问怎么治水，比如怎么疏通河道、构筑海塘工程。江南的乡试里经常会出现治水的题目，因为康熙帝和乾隆帝都特别重视江南海塘与黄淮治理工程。这些题都不容易回答，技术性非常强。明代有一个治水专家叫潘季驯，他写过好几篇关于治河的文章，对治河经验讨论得非常具体，比如治水是采取疏导的方式还是采取截流的方式，讲得非常专业。我们可以想象，如果一个考科举制的人仅仅会背几篇八股文，没有看过潘季驯的《治河三书》，没有读过相关的吏治和法律文献，怎么可能回答出这些问题。

科举制是非常复杂的考试程序，不仅仅依靠八股文的记诵。当然，即使是做八股，其训练程式非常复杂，做好一篇八股文是非常难的。但是除了八股文之外，科举考试还会测试很多经济、政治和法律问题，过去这部分内容叫“经世学”。忽略了这部分内容，我们就很难对科举制有

一个整体的理解。这是我想跟大家说的第一点，八股被妖魔化后，对科举的理解也随之窄化，这是非常错误的。

就拿八股文的写作来说，确实包含着故意为难考生的意图。比如，所谓“截搭题”这种形式，就是把孔子的一句话和孟子的一句话混搭放在一道题里。这两句话之间没有任何递进的逻辑关系，表达的意思完全不一样，要求考生根据这两句话写出一篇论理充分的文章，这就太为难人了。为什么要出这种“截搭题”？目的是防止抄袭。如果考生只把《论语》读得很细，对朱熹的注释也诵读得很熟，再背熟一些科举考试的范本，答题时就容易抄袭。“截搭题”的内容有偶然性，考生不容易把不同的经典思想整合在一篇像样的文章中。正是因为“截搭题”非常难，所以有的人一辈子考了几十年也过不了“截搭题”这一关。但是也有很聪明的人，他掌握技巧之后很快就通过了。所以当时有人举例说很多封疆大吏都是从科举出来的，为什么这些人都那么有本事，比如曾国藩、李鸿章，都是经过科举考试当了大官。如果连“截搭题”都通不过，或者只限于懂得八股文这点知识，怎么可能具备这样出色的治世能力？

将八股文等同于科举制度，是非常大的误读。而且这个错误长期作为正确的知识被反复传播，已经变成了我们耳熟能详的常识。这个常识一定要被彻底颠覆掉。

科举考试内容被污名化，很大的原因是近代以来迫于西方的压力。好像改制必须建立在摧毁旧制度的基础之上，好像不把话说极端改革就没办法推行。所以对传统的丑化有时到了耸人听闻的程度。比如，康有为专门为废科举上过折子，他跟光绪皇帝说，八股再不废除的话我们就要亡国了。他用非常具有煽惑力的排比句式说，中国人不行是因为科举。中国要亡国是因为科举，中国人的身体不行也是因为科举。因为科举考了几十年把一个年轻人考成老头，最后身体不行了，在这样的体制下造成中国人的人种素质日益低下，必然无法跟尚武的西方国家比拼较力。他还举了缠足的例子。康有为做了以下推论，因为中国大多数妇女

都缠足，而中国人口有一半是妇女，如果这一半妇女缠足，缠足妇女生下来的孩子都是畸形儿，那么至少以后一半中国人都会变成残废，所以中国人没办法跟西方打仗，也没办法在世界上立足。其实康有为的话完全没有科学根据，因为没有任何证据能够证明缠足的女人一定会生出畸形儿童。但是他撰写奏折的整个逻辑都是往夸大事实的方向走，大讲八股害人、时文害人，力图以此打动君心。至于第一场考试后面是不是还有策论，是不是还有诰、表、判等内容，他都完全忽略不计。张之洞提出的一个科举考试改革方案是把策问位置前移，从第三场改为第一场，突出科举中“经世”的内容。张之洞认为应该逐渐靠递减学额的方式，慢慢从科举递进到学堂教育，最后取而代之。我们要问的问题是，学堂和科举各自的利弊到底在哪里？我认为，科举废掉之后，中国的教育越来越失败与学堂教育的弊端有很密切的关系。

第二个非常大的误解是，以往常常把科举仅仅理解为一种教育和考试制度。实际上科举制是一个非常复杂的运转体系，它不仅发挥着教育和考试的功用，同时还是一种有效的官僚选拔制度。“科”与“举”两个字并列而称，“科”指的是考试、教育，“举”指的是选拔官僚。还有人说，中国的科举制度有点民主制度雏形的意味。科举制到底是好是坏，在民国的时候有很大争论。“科”和“举”结合在一起就构成一套完整的政治文化体系。如果把“科”和“举”分开看待，只看到科举制中教育考试制度的一面，是对科举制的极大误解。因为选拔官员的“举”这方面，同样非常重要。通过“举”的选拔程序会确立一个考生的官员身份。现在我们老在讲治国理政，当时科举考试就有这个意图，希望在王朝的每个层次上都能选拔到出色的官员，并把这些官员合理分配到不同的位置。

科举制有一套比较有效的人才分配机制。若某人考中秀才，他虽然不能当官，但是在地方上可以免除劳役，也可以少交税，在地方的声望也较高，会赢得民众的尊敬，在地方就进入了士绅阶层；如果考上举人，就可以当县令一级的官员，相当于现在的中层干部；如果再往上考

到进士，就成为朝廷大员，相当于现在的中央领导，成为皇帝的左膀右臂。所以科举制度在人才的选拔和官职的合理安排方面发挥着高效的作用。

科举制的下一个作用也非常重要，它促成了士人身份的循环流动。中国古代的士人身份不是固定的，中国没有西方那样的贵族等级制。贵族制除了自己身份尊贵外，还能荫及子孙，让他们享受爵位和爵号，占有的资产也是比较固定的。中国在宋朝以后，开始了一个逐渐庶民化的过程，士人的身份是可以上下流动的，这是科举制带来的重大突破。士人怎么流动起来呢？首先，士人不可能当一辈子官，当他退休后，往往回到家乡变成一名士绅，为家乡服务。生活在底层的一名普通百姓，哪怕再穷，经过多年不懈努力都有可能成为名震一方的封疆大吏。

有人做过一个统计，科举出身的封疆大吏，在一个相当大的比例上，都是从贫民起步升到高位。所以，从名义上讲大家都有机会。曾国藩为什么能抵抗太平军这么多年，就是因为他那段时间正好在家里当士绅，所以有机会出面挑头组织团练。在湖南乡下，曾国藩就是一名普通士绅，后来由于抵抗太平军有功，他的位置又升上去了。这是一名官员履历上下进行循环的一个著名例子。科举制实质上是合理分配身份流动的制度。你当了再大的官，人生归宿还是你的出生地。这样就使中国乡村中的教育体制，相对能够存留住一些文化精英人才。现在总是在谈论的所谓中国农村的空心化，根本原因就是没有好的机制和办法把教育人才留在农村。科举制就是保证人才留在乡村的有效机制。现在的乡村青年考上大学后，几乎全跑城里去了，谁也不回家乡。有些人到农村当村官是为了以后在大城市找工作，几乎没有人敢说这次回到家乡就不准备走了，要为家乡人民造福。但是当年的科举秀才在家乡教书，他的收入基本是有保证的。地方上还有专门为保证乡里子弟考科举的财务保证制度，比如宾兴会就是提供路费住宿等资助的组织。

所以整个科举制度在官僚选拔、地方教育和人才培育等方面安排的

是比较完善的。如果只把科举制理解为八股、时文的考试制度，对科举进行妖魔式的想象，显然离历史的真相太远。

二、科举制为什么是个好制度

一个制度要行之有效，前提是要有一个阶层去具体贯彻实施。在古代，士阶层承担起了这个任务。士阶层是通过考试选拔出来的。最早选拔人才的方式是基层推举，但是完全依赖推举难免受到一些人情关系的限制，最终影响人才甄选的质量。还有一个因素是，隋唐以前，推举经常会局限于贵族圈子内，平民没有机会进入到被荐举的行列。没有一个好的制度来保证平民进入到上层社会，怎么能保证相对的公平？靠熟人把所谓品行兼优的人才推荐到中央，这个程序很容易发生作弊行为。如果总是推荐熟人，可能这个熟人未必有才，对整个官僚体制未必有利。如果贵族都把自己的子弟推荐到中央去，结果干起事来都没本事，这个国家怎么治理？为打破荐举的弊端，隋唐以后开始逐步通过考试的方式选拔人才。考试的好处是尽量排除从贵族血统和荐举熟人的角度吸纳人才，老百姓谁都可以参加考试，只要你有能力。基本排除了所谓的拉关系的做法。这样来，整个制度运行就被理顺了。

士阶层的出现和强化，打破了上下层的阶级壁垒。士阶层的思想力量甚至能影响到皇帝的执政风格。这是科举制出现以后发生的一个重要变化。

我刚才提到，有文化的阶层一开始相对封闭，跟老百姓的接触并不是很多。我们知道，儒家创始人孔夫子本身是平民教育的代表，主张有教无类。孔夫子的这个说法长时间以来并不为大家所接受，因为秦汉以后贵族势力仍很强大。春秋时期，孔夫子经常“累累若丧家之狗”，他讲的道理很少有人真能听进去。在汉朝建立过程之中，皇帝意识到必须有

人论证汉朝建立的正统性。儒家在这时候扮演一个很重要的角色，就是为皇帝掌权提供合理性论证。那时候的儒家为了论证汉朝君主就应该当皇帝，制造了很多假的经书——那时候叫“讖纬”——里面编造了很多孔子为汉代制法的神话。比如有一个故事说，有一天孔子在鲁国门前，突然看见天上飘下来一帧血书，血书上面写的是刘家人应该当皇帝。孔子成了刘邦登基的预言家。我们不要以为儒家始终实事求是，实际上他们为了皇帝说了很多假话。汉代的经书研习也是非常专门化的，完全是小圈子的人在自说自话，和普通老百姓没什么直接关系。宋代以前的儒家，对老百姓的生活到底有多大影响，实在有很大的疑问。儒生们都在宫廷里面念经书，为汉家皇帝登基制造舆论。老百姓没有什么渠道接触到儒家思想。当代新儒家认为，自古以来儒家已经持续发生着多么大的影响。我不同意这个观点。

从汉到唐，儒家的地位并不很高。很多皇帝都信佛，也有的皇帝信道家。宋以后儒家的地位提高了。为什么会提高？因为老百姓慢慢摸到了接触儒家思想的门径。这个门径是朱熹给提供的。他发现，要真正使民众接触到儒家礼仪，就必须让老百姓有祭祖的权利，而祭祖原来是皇帝贵族的特权。只有贵族才能祭四五代以上祖先，老百姓没有在家里立庙祭祀的权利。后来朱熹写了一本《家礼》，主张“礼”应该往下走，慢慢放宽政策，让老百姓也能够祭祀祖先。一旦他们有资格祭祖，儒家的礼仪才能真正贯彻下去。家里一旦有了祖宗牌位，祭祀风气就能延伸到更大的宗族之中，他们就会去修葺更大的祠堂。要敬宗收族就必须修族谱，这样才知道祖先脉络源自何方，老百姓慢慢聚拢起来，形成联络广泛的集团。在人数众多的集团里面才能有效宣传儒家思想。后来宋代出现了乡约，就是民众自动发起的宣讲道德礼仪的组织，儒家思想的传播就有了一个乡间平台。如果不允许百姓祭祀祖先，形不成越滚越大的雪球般祭祀体系的话，儒家思想就不能顺畅地贯彻下去。老百姓凭什么听士人的指挥？但是有了敬宗收族的办法，儒家思想就随之变成了老百姓

耳熟能详的基本伦理规则，人人都应该遵守。

儒家思想的精髓是教导人们怎么协调好复杂的人际关系，是一种处理日常生活的行为技术，而不是高深的形式逻辑。你看《论语》，孔夫子哪里讲了玄妙难懂的理论？全是讲怎么跟朋友相处、怎么跟父母相处、怎么跟子女相处的处事道理。这套道理怎么让普通老百姓知晓呢？一方面要靠平民化宗族组织的发达，为它的传播提供乡里基础。另一方面还得有一个沟通上下阶层的制度化的渠道，这个职责最终由科举制承担了起来。有了宗族作为基层组织平台，我们就可以谈论科举制度为什么是好的制度了。

传播儒家思想的宗族平台搭建起来之后，就有了一个优秀制度发明的一个前提。宋代以后，儒家礼仪被推广下去了，有宗族在基层做支撑，儒家教育在基层变得越来越普及，通过私塾书院等方式教化的老百姓开始知道儒学到底是怎么回事。科举制的发明也是与这个过程配套而行的，它为人才流动和官员的选拔、任命提供了一个制度基础。

我们可以从具体的考试中做些分析。比如雍正七年（1729），江南乡试照例进行了三场考试：第一场考四书五经；第二场考论、诏、诰、表、判五条；第三场是策问，策问中的提问涉及各种国计民生的题目。第一道问题问的是怎样做到“诚”，算是比较“虚”的题目。这题目也有一定难度，要说清楚并不容易。

第二道题涉及驭吏之道，因为江南这个地方经常打官司。如果你当了地方官，怎么样避免发生更多的官司？因为豪族豪门是可以不纳税的，所以很多人就将自己的名字寄托在豪门里面。豪门为了把他们拢住，说你们可以免税，但是你得为我干活，这就叫诡寄。这些人最后被豪门所控制变成家奴，国家在赋税上就会受到损失，这种现象到处都有。从法律的意义怎么处理这些现象？策问的五道题里面还有一道题，问的是储备粮食方法的得失。我们知道古代有常平仓，有社仓。常平仓是由国家设置和管理的，相当于地方上的国库，遇到如洪灾旱灾的

时候，负责发放赈济粮食。社仓就是地方集资办的仓库。那么这些仓储制度是何时起源的，在历代又是如何演变的？对我来说要解答这个题目并不容易。

策问中还问及法律、经济和地方治理的各类题目，问及如何防止基层官僚侵挪基础之利、虚报数字、随意勒派，如何解决稽查不清之弊，公务员如何去监控。还涉及河务塘工等更加专门化的问题。面对江南一带经常发生洪涝的现象，考生必须详细评述海塘建筑的得失，而且需要从水利学的角度去谈。请问现在的高考哪有这么难的题目？

第二个例子是光绪二十四年（1898）会试的题目。第一场四书，第二场五经，第三场策问五道，都是比较实用的问题。比如说有一道题讨论古今学校的异同，相当于要写一篇教育史短文。第二个题目是谈团练之法。这个题目问，三代以上是兵民合一的，平常老百姓耕田、战时当兵打仗，后来把兵和民的角色分开了，专门养着一些士兵，但是养兵费用越来越多，战斗力却越来越弱，这是为什么？组织团练练兵的时候导致了邻里的骚动，如何解决这个问题？出办团练的题目显然是因为对太平天国残留的余威仍有忌惮，这种心理在科举考试的题目中也显示了出来。

还有关于钱法、币制等属于经济史范围的题目。钱法之坏，莫坏于私销私铸，入得其币，何为善策？意思是私铸钱到处流行该怎么办？古时钱币少而国衡有余，后时钱币多而国衡不足，是什么道理？钱越来越多，但是财富越来越少，到底是什么原因？这是货币史的题目，当代经济学家恐怕都很难回答这个问题。类似的题目非常多。当然，例子举起来会没完没了了。我举这些个案就是想说明，科举制是非常复杂的一个体系，不是考八股文这一条所能概括的。

三、科举制的代议制内涵

前面我已简单提到，科举制不仅仅是考试制度，还是身份分配制度，甚至具有区域性代议制度的色彩。因为科举制名额的分配是按地区安排的，相对要考虑地区教育差异所造成的不平等。比如江南地区是出人才的地方，给江南的名额相对就比较多。即使如此，考生比例和所给名额之间的差距仍然是非常大的，因为江南人受教育的比例非常高，即使再多给名额也是供不应求。相对而言，分配给贵州、云南和广西这些偏远地带的考生名额就相对多一点。考生少，名额相对多，考生和招生之间的供求比例比江南还是要高一些，这是相对公平的配置。当然江南人会觉得不满，认为这样分配导致江南等考生众多的地区人才积压，很多有才华的人常常落榜。但也造成清代学术史非常发达的奇特现象，很多人就是因为落榜考不上才改做考据学问，所以清朝的专门学问非常发达。科举考试在某种意义上遏制了江南士人仕途的升迁，反而促进了地区性的学术发达，这是相当辩证的关系。

那么，为什么说科举制有代议制度的影子呢？因为科举制造成了人才的上下流动，很多人升不上去沉淀在底层，担当起了管理地方社会的责任。比如一些有秀才功名的士绅阶层会投入精力办地方教育，还有一些人热心公益事业。士绅阶层因为在乡间有比较尊贵的身份，他们有能力与地方官联络沟通，同时又自小生长栖息在乡间，拥有底层的人脉关系。每当遇到棘手之事时，士绅可以代表民众与官府打交道，甚至代表民众向官府提出自己的要求，这就有点代议的意思在里面。当然我们不好直接就认为这就是所谓“中国式的民主”，中国民众主要还是通过士绅向官府沟通才有机会表达自身的愿望，哪怕这些愿望非常琐碎细小，与现代西式的民主权利完全不是一回事。但毕竟反映出部分士绅能够担当民意的一面。不要认为“民主”就是一人一票，这是票选制。同时所谓“民主”还可以走代议制的程序，由某一个阶层来代替民众决定某些事情，或者代替他们申诉他们的利益和要求。从这个角度看，士绅阶层确实部分起到了代议的作用。当然，我没有把士绅阶层的代议作用与西方

代议民主制等同混淆的意思，我们只是从中看到有些代议的成分。

四、废止科举后遗症

最后，我想谈谈科举制被破坏的后果是什么。

科举制的废除首先破坏了“科”和“举”之间的关联性。原来科举制是教育考试制度，同时也是官僚选拔制度。科举废除之后最大的后果就是把“举”的部分彻底排除掉了，考试与官僚选拔的机制彻底分离，中国的教育体制开始走上专门化和职业化的道路。科举从改制到废除经历了一番曲折。张之洞当年主张变科举，他提出的方案其实与康有为的想法是比较一致的，采取的是一种缓行渐进的策略。他主张先调整策问与八股测试的位置，把策问提前到第一场，一开始就测验考生具备多少经世的学问。本来光绪帝的想法更彻底，想一下子把科举的试题全部改成策问形式。张之洞觉得改革的步伐走得太快了，考试题目都改成策问，“四书五经”没人读了，经典人文这部分学问基础就会被削弱，中国最传统的学问会被全部抛弃掉。张之洞提出的建议是，把策问调整到第一场，并在里面适当添加了一些西学内容，把“四书五经”的测试放在最后一场，这样就能在“人文”基础与经世致用学问之间寻求一种平衡。这就是“中体西用”的思路，以中国人文思想为体，以西方器技之道为用。在这套改制设计中，中国经典人文的这部分考试内容得以延续下来，这是非常明智的选择。但是仅仅过了五年，张之洞就跟袁世凯一起上书，表示仅仅提高策问的地位还不够，还要考虑学堂教育的发展，所以应该慢慢减少科举的学额，把资源投入向学堂教育倾斜。光绪帝也同意按这个办法实行。可是没过多长时间，张之洞又突然说，现在外患越来越重，我们被西方人欺负的程度有增无减，咱们不能再慢慢削减科举学额、增加学堂教育份额，这样改制的速度太慢，要经过多年的更替，时

间已经等不及了。这就像一直往山下冲去的过山车，已经刹不住闸了，所以张之洞建议干脆一步到位彻底废掉科举制度算了。最后事情变得简单了，科举制在一夜之间被一道谕旨废除了，无论低端和高端的教育一律改由学堂来承担。科举被废之后一直存在着争论。大家有个疑问，那就是学堂能不能完全代替科举的功用？后来发现代替不了，学堂都是专门化教育，是培养“理工生”的场所，人文基础教育的时间被急剧压缩，最后只是聊胜于无。教育体系基本是西式教育体系的翻版。

其次，学堂教育与科举教育的最大区别是，它不是一套官僚选拔机制。学堂只是养士，而不取士。科举教育的目的是取士，是为选拔官员做准备。学堂不管这事，最后给你张文凭，爱上哪儿就上哪儿。所以学堂培养出来最多的是理工生。第二多的是军阀，这是晚清军事学堂教育盛行的产物。军事学堂课程设置比较简单，也容易毕业过关，经过短期培训之后出来马上就能拿枪当官了。第三多的是法政人才。那时的师范教育许多人就图的是短期速成。因为去日本留学成本较低，于是大量青年跑往日本寻求教育速成的机会，大多学习的是法政专业。日本人为了赚钱，专门为不懂日文的国人配备翻译。这些法政师范生回来之后马上可以教那些秀才。因为科举被废后，原来秀才们的知识已经落伍，必须靠这些师范生的教育进行补充，才有资格重新上岗。所以当时就出现了一个奇特现象，一帮老头在听一个年轻人上课，也许这个年轻人正是他们看着长大的。

学堂毕业后学生的流向与科举士子有什么区别呢？一个青年在学堂受教育之后拿了文凭，他对于职业选择常常是茫然无序的，因为没有人限制他非得在家乡当士绅，同时通过正常的考试渠道也未必能当大官。所以当时学堂学生的职业选择非常混乱，有人去当军阀，有人当理工生，大多流向了城市，少有人愿意在乡村待着了。这就导致乡村的空心化，在乡村里的士绅阶层慢慢消失了。乡村从此失去了维系其社会和文化的秩序的有身份的人。残留的士绅最后变成了革命的对象。中国共产

革命的目标就是要打倒乡绅。

最后，我想指出，士绅阶层在基层社会代议功能的消失，使得乡村权力结构发生重大变化，没有文化修为的一些地痞流氓开始替代乡绅掌握权力。尤其是在战乱和近代革命的过程中，乡村的文化资源不断流失，直到彻底被空心化。以乡绅为主导的文化品位与审美秩序也彻底被颠覆了。科举制度实际上是生产审美秩序的一种制度，它通过教化和考试使得士绅阶层建立起了一种文化评鉴机制。钱穆先生曾经说过中国没有阶级，但有流品之分。在流品的鉴别下，可以区分出清流和浊流，因为科举制鼓励士绅阶层不断上下流动。一个很苦的平民，也有可能在十年几十年之后成为一个封疆大吏。你考上科举了就是清流，考不上科举就沦入浊流，所以中国没有西方那样刻板的阶级划分标准。西方一旦一个人成了贵族，他一辈子都可以保持这个身份，而且还可以世袭下去。清流和浊流之分，代表的是品位的差异，而不是阶级地位的差异。

一般民众和有了科举训练的士阶层在品味鉴赏上是有区别的，后来对士绅与民众品味高低的评价正好颠倒了过来。其实，广大人民群众喜闻乐见的那些东西未必就是最好的，当然精英阶层的选择也未必都是正确的，但基本上会引领大众的鉴赏品味，至少应该是各得其所，而不是用大众的审美习惯去覆盖甚至取消精英的文化传统。所以品位、流品等精神气质和审美习惯必须在一定的制度保证下才能延续，科举制度是重要的保护制度之一。这个制度被完全摧毁之后，中国历史上真正有文化品位的东西就很难生存下去，大多数时候丧失了评判标准，甚至不知道清流、浊流的界限到底在哪里。清流往往被当成浊流，浊流也常常被当成清流看待。中国目前在经济上迅速崛起，但是在文化品位的建设上一直不尽如人意。如果追溯远因，就是科举制度被废除后，文化品味标准的建立失去了制度性的保障。

总而言之，我认为科举制度本身是非常有效的人才教化和培养制度，当然科举制并不是没有问题。自古以来就有很多言论对其弊端进行

批评，比如八股文的训练和写作太过耗费身心。但长期以来，舆论确实把一个非常优秀的制度给妖魔化了。科举制度必须为所有中国近代的衰败承担起责任，似乎变成了我们自小就被灌输的一个常识。这个常识应该被彻底修正，用新的常识予以替代，以消除长期固化的刻板印象。不仅对于科举制应该如此，对中国古代其他优秀的制度也要采取同样的态度：先敬畏，后研究，尽量发掘其中有意义的东西。

五、答读者问

主持人：感谢杨老师。我想您刚才讲的这个主题，可能有很多内容大家以前都没有注意到过，特别是关于科举制在晚清时候的命运，君臣之间关于科举制的调整、改革乃至最后的废除。其实从里面可以听出一点，光绪君臣他们在对科举制进行改造，到最后废除的互动过程中，背后其实有一个逻辑，就是把考试作为拯救国家、解决时代问题的一个重要工具。应该是有这个基本思路在里面。但是如果我们做一个假设：如果不废除科举制，有可能士绅阶层会继续存在，这种社会流动的状况会继续维持下去。可是就19世纪晚期开始出现的那种国家比较危难的局势，如果靠调整和变革科举制能不能解决？

杨念群：你提了一个很难回答的问题。有些历史是不能假设的，因为它已经发生过了。如果硬要假设很多东西都在事后可以倒推回去重新经历一番的话，我们会觉得有很多遗憾。所以你提出的这个问题我是无法回答的。科举制是不是能解决后来中国发生的所有问题，这恐怕很难估计。如果允许做假设的话，我大致能够做出以下判断，那就是如果科举制有机会保存下来，可能以后历史上发生的那些我们不愿看到的现象也许就不会发生，至少不会表现得那么严重。比如城乡之间教育资源分配的不均衡问题也许就会得到缓解。现在城乡关系完全脱节了，城市教育和文化资源很集中，但是乡村的资源非常稀缺。在这种情况下，如果

科举制体系能保留下来的话，可能多少会改变这种状态。

其实历史事件的发生带有很多偶然性，突然爆发的一些事情往往把我们原来的一些设想和预期目标给破坏掉了。比如辛亥革命的发生就带有非常大的偶然性。按照当时清朝政府改革设想一步一步推导下去的话，革命似乎不应该那么快就发生，清政府至少还有数年缓冲余地。因为戊戌变法当时虽然被镇压了，但是几年之后清政府所从事的新政完全实现了当时康有为、梁启超所提出来的改革设想。只是革命党觉得这些改革速度太慢，感觉不满足。其实清政府是步步退让，从九年立宪，到最后变成三年。在这种情况下，革命党仍不满意。但革命的理由似乎仍不充分。如果读课本，大家知道，革命的起因被归结到清政府要成立皇族内阁这个偶然的原因之上。当时清朝设立内阁，其中几个成员是皇家亲戚，而且满族人居多，汉族人居少。这在当时是个过渡性设计。既然是皇家主导的改革，为什么皇室成员不能多一些呢？而且清朝是满族人掌权的政府，满族人比例比汉族人多一些也属正常。可是当年革命党就认为清廷是真欺骗假改革，给这届内阁起了“皇族内阁”的称号，示意清朝并非真心变革，以作为推翻皇权的理由。其实这个理由并不充分，因为清朝改革的步伐并不算慢，况且只要循序渐进地推行各项制度变革，革命党的目标未必不能实现。也许再等两年可能皇族内阁的成员就被挤出去了，汉族人的比例也会逐步增加。为什么就不能多等两年，让民主改革以缓和的步伐渐进而行呢？可是突然一声枪响，革命爆发，以后就出现政党政争的乱象。不管后果如何，革命正当性逐渐取得了话语霸权，立宪的构想自然被描画为负面的选择。

主持人：那我们现在先把时间交给下边的各位读者，大家有问题可以举手。

A： 我想了解科举初期，从什么时候算是成熟的？是不是宋代？那时候的科举和清末这个时候的科举，有什么区别？另外，科举是有助于普及教育，还是仅仅就是为士这个阶层提供了平台，对普通人有没有意义？还有，您刚才举例中策问出的

问题是非常现实的，提的问题很好，回答的怎么样？废除科举的动机，好像早就有人提出来了，对科举有很大的意见，他们当时的意见是什么？除了清末那会儿的动机是太着急了，国家危难到那种程度，可以理解，之前提出来的动机是什么？还有涉及后来西式学堂跟中式教育的对比到底是怎么样的？另外，您刚才也提到西方教育除了实用性非常强以外，人家的人文传承靠什么？

杨念群：关于科举沿革兴废的历史过程很复杂。简单地说，为什么到宋代科举制才比较成熟？唐代时科举虽有明经科，但进士主要是靠诗赋入仕当官。唐代士人诗歌写好了就可以当大官，经学功底深的其实只占一小撮。这也说明唐代时儒家经典的地位还不是很高。到宋代，情况正好倒过来了，考生写一手好诗已经不够，必须具备经学的学问和一定程度的治世能力。宋代八股文开始成为考试内容，到明代，八股文的重要性更加突出。到了清朝，第二场开始设置诰、表、判等内容。乾隆二十四年（1759）以后觉得诰、表、判太烦琐了，容易变成程式化的东西，所以取消了诰、表、判这部分内容，第二场设问变成经学。第三场策问一直是保留的。康熙年间，暂时废除了八股文和经学考试，只留下策问这部分，不久又恢复了八股和经学的测试。可见科举考试没有“四书五经”作为人文基础不行，只关注解决实际问题也不行，所以命题范围不断调整。

明代有一个人叫丘濬，他认为科举应该把策问摆在第一位。他的这个设想到了清代也存在争议，最后吵来吵去，一直到清末才把策问摆在最重要的地位，八股文慢慢被废除掉了，这是科举制演变的一个大体脉络。西方与中国的教育相比较有一个很大的不同。西方是由教会的脉络传承一些经典，没有科举选拔官吏的制度，贵族有它的教育习惯和垄断地位。科举制教育更多会考虑普通民众的教育问题，也就是关注平民化教育。明代以后，各地印刷术的质量大大提高，书籍的传播能力越来越强。比如，福建四堡地区是明代印刷业的中心，那个地方印刷的科举考试的书籍，数量非常巨大，价格也很便宜，传播渠道非常广。书籍中当

然也包括准备策问考试的专书，比如就有专门叫“新策问”的小册子。老百姓逐渐有能力去接触这些东西，跟它的印刷成本降低有关系。

B: 您讲到农村教育。当时的乡绅制度很好地保证了农村教育，这一观点我非常赞同。现在我发现农村教育，尤其是基础教育，通识教育人文素养的培育（欠缺）。城市里面还好一点，因为大家条件都比较好，但是乡村里面很多地区没有这个条件，很多家长也没有这种观念，导致了文化的流失。你怎样看？农村地区怎样去维系教育，构建更好的体系？怎样再形成代替乡绅功能的群体，来维系社会的基本礼法秩序还有日常相处的关系？

杨念群：直率地说，你这两个问题我都不能回答，因为都非常现实。我是搞历史的，我只能从历史中发现一些资源，来为现实提供一些参考意见。但是这些看法能否真正运用到现实中去，我是持比较悲观的态度。

中国原来是无讼的社会，大家不愿意打官司，因为打官司的成本很高。比如你去县衙打官司首先你得找人写状子，打官司的时间很长，你得到县衙边上租一个客栈住下来。状子递上去之后等候回音，还得收买县官的手下的胥吏，他才能把状子给你递上去。这些都需要花钱，交通成本也很高，因为大多数犯案之人离县城的距离都较远。所以打官司的成本太高，老百姓不愿意去打官司，希望在附近找个德高望重的人调解了事。这导致乡绅在诉讼调解方面扮演着相当重要的角色。凡是乡间发生矛盾，一般都会请乡绅或宗族首领出面协调，实在协调不好再想办法到县城去打官司。现在很多地方都在恢复宗族的作用。但是因为士绅的阶层消失了，没有配套的组织做依托，乡绅作为代言人协调人的作用自然消失，只能靠打官司解决问题。说到基础教育问题，原来基础教育的目的是为了当官，这是教育的希望和动力。如果撤销了这个动力，那基础教育的目的是什么就显得很不明确。所以很多农村人认为念书没什么用，不像科举制把“科”和“举”连在一起，教育的目的性非常明确。当

然，并不是说当官一定是件好事，也有不少人为此虚耗光阴，况且大多数人皓首穷经也不一定就能达到目的。我只是说科举教育的目的性非常明确，其设定的前途是好是坏可以另当别论。

我今天想说的是，科举制被破坏之后，所有一系列与教育相配套的链条都被打断了，怎么再接续起来？这个问题我没办法回答，到现在恐怕也是一个无法解决的难题。

C：您刚才也谈到了，科举制最大的精髓是把文化教育和官员选拔相结合，而不仅仅是教育性的制度。但从另一方面来讲，它会不会恰巧是导致中国近代在自然科学方面落后于西方的一个重要原因？

杨念群：我并不认为科举是阻碍科技发展的障碍。唐代有明经和进士两科，但是唐代同样有算学科、有法学科，有数种门类可以选择。也就是说，你要想学科技方面的知识，你可以去考算学；你要考法学也有专门的考试科目供你选择。所以，科举制本身并不排斥科学内容。重要的是，不要把科学知识的吸纳和传播过度专门化，什么都跟着西方跑。现在大学体制的设计就有过度专门化的嫌疑，导致我们人文等最基础的那一部分教育在逐渐地流失。

D：科举制度是不是只会比较适用于封建统治的时候？因为感觉封建的时候做官是名位最高的，做商人名位比较低。

杨念群：科举制的相关政策有一个从封闭走向开放的过程。比如说针对士农工商的等级而言，商人的地位是最低的，商人不准考科举。后来慢慢放开了，商人也可以考科举。清代商人家庭常常做出这样的安排，大儿子考科举，二儿子经商，三儿子做别的。这样均匀配置后代前途有利于家族的延续和发展。在商人家庭中，参加科举考试只是其中一个选项。但是把科举制彻底废掉之后，支撑整体制度运转的最根本的那一部分东西立不起来了。如果允许我们假设历史的合理性的话，为什么不能保留科举制度的精髓，使它与其他制度的设计配套并行？做官经商

两不相碍。科举制的精髓并不在于适应所谓封建国家制度。科举制是中国长期积累起来的一种文化实践，彻底废掉非常可惜。

E: 我是学法律的。像日本或者是欧洲，它能够形成法制的传统，很大程度上就是因为贵族或者封建制度的存在，才能够形成这样的一个和王权相对抗的稳定的阶层。有些学者会批评科举制，使中国缺乏稳定的对抗皇权的阶层，变成一个原子化的个人，直接受到一种强大的王权的控制，你怎么看待这个观点？

第二个问题，您提到了科举制并不仅仅是八股文，有各种各样的东西。但是中国清代以后面对的问题，是如何现代化的问题。现代化的问题很大程度上包括了专门化的问题，试卷里面又考水利又考历史又考经济又考法学，但是事实上在一个现代化的情况下，你很难要求一个人样样精通。而且您提到中国学校培养的弊端，我个人觉得很大程度上不是因为中国学西方导致的，培养出来了您所谓的理工生，由此导致公民意识或素养的缺失。我们看到，很大程度上，中国模仿西方的那些学校，并没有出现这些问题。出现这些问题的多是新中国成立以后模仿苏联，把综合性的大学拆分成专门类的学校，学生只学法律、水利、开矿什么的，才导致这样的情况。您怎么看待这两个问题？

杨念群：这两个问题是密切相关的。中国学校的体制日趋专门化有它自己无奈的地方，一方面是学习苏联体制，比如原来文科很强的清华大学新中国成立后完全变成了理工科的教育体制。当然还涉及一些现实因素的考量，比如说现在的综合性大学。原来的弊端是太过专门化，现在又太往综合性的方向演变。这些设计一方面拼命学习西方，一方面缺少对中国自身传统教育的理解和继承。原来中国有书院式教学，现在有人就想模仿古代也搞书院，但是现在搞书院并没有相应的制度作为支撑。我觉得最重要的原因，还是科举制的废除。科举制本身是维系方方面面的一个庞大网络，使各种政治社会文化因素能够相互搭配和支撑。科举制废除之后，教育必然走向专门化，没有别的路径可走。

关于中国法律的特质问题，你这个思路也可能太受西方的法律理解

的限制。有人认为中国没有民法只有刑法，但也有人觉得中国其实有民法，只不过体现的方式跟西方不一样而已，它有它的一套特殊程序，包括怎么协调人际关系。中国法讲究情、理、法三者的统一，法律跟伦理之间的关系跟西方是完全不一样的。你刚才的设问完全是西方式的，好像没有贵族对抗王权就没有别的路可走，这完全是西方的套路。凭什么贵族跟王权对立？不对立可不可以？没有贵族，这个制度难道就不好吗？或者就不合理吗？中国历史并不是按照这套规则运行的。中国是经过唐宋转型之后慢慢庶民化，儒家从上往下渗透到基层社会，最后形成政教合一的王朝体制。

F: 我想用科举跟现在的高考做对比。科举虽然在社会上是有很强的流动性，但毕竟是一种精英教育，真正进入上层的人并不多，它吸收的普通大众也太少。而高考不一样，现在上大学的人已经非常多了。以前听说过晚清反对清政府的志士，都是因为科举失败，如果科举稍微放宽一点要求，吸收一下这些散落在民间的人才，会不会就对政府形成不了那么大的压力？第二个问题，科举对中国科技的影响。

杨念群：关于科举与现代高考制度到底哪一种更有利于普通民众受教育，这还是要从历史的角度进行观察分析。我觉得科举不完全是精英教育，很多后来当上封疆大吏的人自小家境贫困。许多平民不一定很有钱，但是进私塾的机会还是很多的，自小就能学习中国经典，从《三字经》开始读，还有《千字文》，相当于咱们现在的汉语识字课本，识字普及率是相对比较高的。有些平民考不上是自己没有能力，不是因为科举制度不好，当然也不排除一些人因为没钱无法获得这份受教育的资格。受教育是需要成本的，因为中国人太多了。

你说高考现在普及率很高，考生很多，那是因为现在的条件比那时候好。包括现在印刷的普及、网络对知识的传播使民众受基础教育的成本大大降低，获得教育的机会就会逐渐增多。但这并不意味着科举制就

不能惠及平民百姓，这是两回事。

至于说到造反的那些领袖常常是些落第士子，这当然可以找出一些个案，比如洪秀全就是因为科举失意才起来造反，但这并不能证明如果他要是考上了就一定会造反。任何社会的公平和机会均等都是相对而言的，民众造反可能出于许多原因，实际上跟考上考不上科举不一定有直接关系。历代都是只要政府不好，造反的人照样很多，不是因为没考上科举或者教育程度太低就一定要造反。

G: 刚才老师您讲的科举制促进社会阶层流动，让我非常受启发。我有几个问题。科举是把教育和选举制度结合在一起，但是这是不是可以概括为一种自主教育？科举的大门始终向读书人敞开，不管多大年纪，只要有意在科场上博取功名，那他什么时候都可以加入考试的行列。但是这跟现在的学堂教育好像是有冲突的，科举制度提供的教育是自我的教育，是以家庭为主的教育，而不像现在国家兴办的学堂，把教育责任转到社会和国家层面。那这是不是隐藏一个问题，一个人的成长、一个人的自我教育，如果在科举时代，是一个终身没有休止的过程，每个读书人最后都要做圣贤。那现在的所谓职业教育是不是总是有一个结束的过程？在科举制的安排下，一个人做学问、做人和做官应该是一致的，但是现在这几方面分离得非常明显，那么到底应该怎么看待这个现象。

杨念群：你的意思是科举注重的是自我教育，现在的学校体制注重的是职业教育，是不是这个意思？在科举制的环境下，自我教育其实也是整体社会塑造的结果。科举制在基层教育的最初阶段，社会给考生提供了非常多的支持。比如如果你是某个宗族里家境相对贫困的成员，如果你决定要参加科举考试，宗族就有可能提供一些必备的费用，包括参加会试、乡试的交通、住宿费用。地方慈善机构有时也会提供类似的支持，比如有些地方有宾兴会这样的组织，专门支持科举考生。我觉得这种支持恰恰是现在社会所缺乏的。底下的老百姓，虽然是免费义务教育，其实受教育的机会也是不均等的。农村的教师待遇非常低，没有人

愿意回乡服务，导致教育质量相对较差。不像过去的士绅阶层受到基层社会民众的尊敬和信任。到了大学这个层次，因为大批大学生都不愿返乡，上层教育与乡村底层的关系脱节，不如科举制上下流动的循环体系对人才的分配那么合理，基本是这么一个感觉。

历史的常识与反常识

——东方历史沙龙演讲^[1]

一、常识一：历史学一定要刻板中立吗？

主持人：各位朋友下午好，欢迎来到由理想国、单向空间、东方历史评论和腾讯文化共同主办这场历史沙龙。今天的沙龙主题是“历史的常识与反常识”。

说到常识，自然有新常识跟旧常识之分。今天我们将经历一场关于新旧常识的讨论与鞭打。我很喜欢的一个历史学家托尼·朱特有一段关于历史的非常性感的表述。他说，历史是“姐姐”，很严肃、朴素，喜欢回避而不是参与那些无聊的闲谈；而记忆则是“妹妹”，更加年轻活泼，容易引诱别人，也容易被别人所引诱，因而交友更广。可见历史如“姐姐”般的这样一个形象，从来都没有很讨喜。而在学科专门化日益霸道的今天，在惯常的历史写作和历史研究当中，这对“姐姐妹妹”的形象，从原来的鲜明活泼逐渐变得刻板僵硬，甚至有的时候还面目可憎。如何打破她们刻板的印象，可能需要引入一个审美的维度。而如何让这对“姐姐妹妹”重新焕发出青春、变得可爱，这样的一个议题背后可能牵涉到了整个史学的革新和颠覆。而颠覆就从打破常识开始。

接下来我们就会共同经历两小时的漫长讨论。下面我要为大家隆重介绍今天的主讲嘉宾。他出生于名门正派，但是一直保持着一个异教徒的姿态。他是新史学的倡导者和代表人物，同时又不断地玩着跨界的实验。一手写老成持重学术文章，一手写下饭下菜的历史随笔。对他更多的介绍都显得多余，因为他已然是历史学界一个强大的常识。大家掌声欢迎来自中国人民大学清史所的教授，著名的学者、作家

——杨念群老师。

杨老师您好！关于“姐姐妹妹”刻板印象的打破，我想第一个要做的就是做一个动情的观察者。我在读您的新书《皇帝的影子有多长》的过程中，一个最强烈的感受就是其中沸腾着作者，以及历史人物的可感可知的真性情。您在这本书里非常直截了当提出了“动情历史学”这样一个概念。请您谈一谈历史学如何动情，分寸又如何去拿捏？

杨念群：非常高兴今天来跟大家分享一下我对“什么是历史常识”这个问题的一些看法。我这本书最开始的名字叫《反常识的历史》，后来又觉得用“反”字好像有点过于耸人听闻。所以我又改了一个稍微俏皮一点的名字，叫《皇帝的影子有多长》，这是其中一篇文章的标题。说到跨界，今天很高兴能来参与这场活动，主持人本身是诗人作家，同时又是一名学者。因为我们俩的学科背景分属文史两界，如此对话实际上就有跨界的味道。以前我们常说“文史不分家”，史学和文学之间应该有一个亲密的互动关系。那么我也应该把对历史的理解延伸到文学领域里面来，阐发历史观念中包含的一些文学特质。这也是我自己写这本随笔的一个初衷。

谈到文学跟历史的关系，其实非常复杂。本来文史不应分家，后来由于学科专门化的不断发展，文史离得越来越远。如果一个历史学家不以公正的、客观的形象出现在读者面前，大家就会怀疑他所研究的历史是否可靠。那么历史能不能用文学的形式表现，或者文学和历史之间到底是什么关系呢？文学是可以动情的、可以想象的，甚至是可以编造的。但历史本身是不是就一定要中立、客观、不带感情、完全刻板地被呈现呢？我对此一直抱有很深的怀疑。我自己写随笔也是要体会一下，历史能不能用一种接近文学的状态，或者说用文与史对话的状态表现出来。

《动情的历史学》是其中一篇文章。我在里面举了一个例子，著名历史学家史景迁，他写的有关中国历史著作就带有相当强烈的文学色

彩。他写过一本康熙皇帝的传记，令人惊讶的是，史景迁违背了历史写作必须遵守的一个传统规则，即必须用第三者的旁观身份叙述历史，以保持历史观察者的相对中立性。史景迁是用康熙皇帝的第一人称“我”来带动整个的历史叙事。在书里，康熙帝不断用“我”来表达自己对政治、社会和生活的看法，也不断表达自己的历史观和治国理政的思想。我们原来的历史记载，为了显示客观性，往往用的都是第三人称，很忌讳代入“我”的视角。所以这本书的出版引起很大的争议，也就是说“你”既然置换成了“我”，人物主角必然会把一些感同身受的情感带入到历史认识之中，那么历史还能保持它的客观中立吗？恐怕就非常难了。西洋也曾有假托古代英雄哲人发声的传统，如玛格丽特·尤瑟纳尔曾以第一人称杜撰古罗马皇帝哈德良的生活，写成《哈德良回忆录》。史景迁的写法也是糅合历史和文学写作的范例。历史跟文学虽然有一个跨界的互动，两者的区别还是带有根本性的。文学可以凭空想象，历史学家却必须戴着镣铐跳舞，一步步通过坚实的史料来验证所有的结果。我觉得使用第一人称还是第三人称并不重要，关键在于你如何甄别和使用史料。史料不一定是真实的，必须通过比对研读呈现出一种相对逼近真实的状态。史料要加以缜密筛选才能进入你的叙述之中，与文学式的情节虚构大不相同。这是我想跟大家交流的第一点。

第二点，我们对历史的看法实际上应该是多种多样的。历史可能是分层次的，却比如说历史上发生了一件事，经历了这件事情和把这件事描绘成一个具有历史意义的“事件”是不同的两个过程。事件的亲历者与后人对这件事情的理解，可能并不完全一致。这里先举一个例子，比如义和团运动，有人认为可以分三个层次来谈。第一层次是经历义和团的人，比如说一些传教士和外交官，他们是不断被义和团攻击的那批人，他们写出的历史肯定是站在西方人的立场之上，把义和团描写成虐杀西方人的暴徒，因为他们是历史的亲历者，可是这种描写也许只反映出这场运动的一个侧面和断片。另外一批是作为敌对者的团民，他们也是亲

历者，也许他们的描写和西方人的说法完全相反。有人可能会说，他们的证词大多是以口述形式出现，没有文字佐证，受访者被采访者的政治倾向所引导，进而说出虚假证词的可能性很大。尽管如此，这些人毕竟是运动的亲历者，所以他们的个人体验仍可被看成是一种史料证据。第二层历史是什么样的呢？就是整个义和团事件结束以后，我们对所有亲历者的史料和故事进行甄别研究之后，得出了一个结论，说义和团是什么样性质的一场运动。我们不是亲历者，但是我们有机会阅读各种亲历者的记载，通过比对筛选，对义和团到底是场什么样的运动做出一个判断。这个判断是在义和团运动已经结束并有一个确定结果的基础上得出的。通过对这个结果进行评估后，再对整个事件做出定性的判断，比如它是反帝爱国运动还是一场反现代化的愚昧暴力事件，会带有倾向性的判断。这是第二个层次的历史。第三个层次的历史就是把义和团当作实现某种政治目的的手段加以利用，义和团可以出于某种政治目标被打扮成与它本身没有什么关系的特殊政治形象。

我们看，同样一段历史居然会呈现出如此奇妙的多元面相。一部分是亲历者的历史，而亲历者的历史因为观察立场的差异已经开始出现分歧。亲历者写历史的时候没有机会看到别人对自己经历的记录，他记载的只是自己经验的某些片段，所谓当局者迷。当后来者能看到不同亲历者的记录之后，我们再去观察某个事件，肯定已经和某个亲历者所描述的那个貌似客观的场景有了很大区别。另一方面，义和团作为一个神话也好，作为一个政治工具也好，都会用来达到某个集团的特殊目的。这三个层次之间到底是什么关系，值得我们深究。刚才潍娜也讲了，记忆和历史之间像姐妹一样。这里面涉及非常有意思的一个现象，就是大家选择不同的记忆去观察历史，最后得到的结论是完全不同的，所以人们才讥笑某些人是“事后诸葛亮”。从西方外交官和传教士的角度看义和团只能是一场杀戮，是一场残暴的反教运动；换一个角度考察，义和团就摇身一变成了一场爱国运动；再换个角度看，义和团事件又会变成一个

非历史的政治宣传品。那么这三者之间到底是什么样的关系？我们可以从各自的角度对它进行解读。

所谓“动情的历史”，就是带入感情色彩的历史。在以上所说的三个层面上恐怕都有发挥想象力的空间，我们只要辨别出这三个空间的不同点，对历史的认识才能有所丰富和深化。总结一句，我自己为什么觉得历史应该是一个相对复杂多层面的东西，就是因为在寻求历史真相时会不断带入我们自己的记忆。什么记忆被带入了，哪些记忆是真实的，哪些记忆不是真实的，往往是有争议的。我们不要盲目地判断哪种选择一定是对的，而是应该排列各类记忆，经过对比分析进行判断，才能贴近历史的真相。这是我对历史学是否能动情的一个基本想法。

二、常识二：岳飞是民族英雄吗？

主持人：刚才杨老师讲的这些在我听来好像是历史跟文学的联姻。历史不光是一串枯燥的数据，也不光是一个一个历史事件，它也不是废墟。历史也有自己的荷尔蒙，有自己巨大的情感肉身。特别是杨老师提到的三个层次给我一个很深的感受，就是这种动情历史学把审美维度、艺术维度、文学维度的引入，其实是在拥抱一种复杂性，拥抱历史的复杂性、世界的复杂性和人的复杂性。回到我们今天的主题上，“常识跟反常识”。其实之前理想国的公众号搜集了一批来自读者的最关心和最疑虑的历史常识。排在榜首的就是岳飞和秦桧的千年公案。想问问杨老师，对于“岳飞是民族英雄”这样一个常识，您认为是一个需要去力挺的一个常识，还是一个需要去反抗的常识？

杨念群：在我们的历史记忆里，岳飞是民族英雄已经成为一个常识。我们不一定要完全否认它，但是对这位家喻户晓的形象到底在什么意义上可以被称为英雄还是需要加以辨别的。说岳飞是不是民族英雄，取决于把他放在一个什么样的历史场景中去讨论。在某种特定的历史脉

络里，比如在南宋的民众眼中他就是英雄，但如果脱离了这个历史情境，岳飞是不是可以作为英雄来对待，就需要辨别和讨论。为什么？因为在南宋，岳飞之所以被当作一个民族英雄，主要是他为保卫宋朝对抗金人献出了生命。南宋又是汉族人建立的王朝，与它对峙的辽金在当时则被看成是文明低下的野蛮人。岳飞作为宋朝的大将，他是在对抗金朝人这类未开化的异族中赢得尊敬的。这在宋朝不成问题，因为宋朝的文人普遍持有一种“夷夏之辨”的观念，认为汉族人和北方的少数民族势不两立。可是金朝人的后代是后金，后金建立起了大一统的清王朝。我们首先要面临一个问题，就是如果你认为岳飞是民族英雄，那么金朝人的后代——满族人所建立的大清王朝是不是也同样具有正统性和合法性。如果承认清朝是中国历朝历史的延续，那么在清朝岳飞就不可能被当作民族英雄加以看待，相反他是打击满族人祖先的罪人。但后来乾隆帝南巡还特意去祭拜岳飞。就我的理解而言，乾隆已不是把岳飞当作某个民族的英雄，而是把他当作为君王尽忠的名将。种族之间的仇视可以用“忠”的标准予以化解，在忠于君主的前提下，岳飞可以被视为英雄，但他作为象征符号已不属于某个特定的种族如汉族，所以就不能被称为“民族”英雄。所以岳飞是不是民族英雄，要把他放在特定的历史背景之下认识。

还有一个问题，我们现在判断某人是不是民族英雄，与近代以来民族主义的产生有非常密切的关系。古代没有民族主义的说法，只有“夷夏之辨”的观念，就是汉族跟其他少数民族之间应该始终处于相互对立的状态。这是古代意义上民族之间的对抗。但是现代的民族主义，跟古代种族之间互斗的“夷夏之辨”观念最大的区别是什么？就是现代民族主义有关族群关系的基本命题，是建立在现代国家观念的基础之上的，现代国家建立的一个基本出发点叫“民族自决”。“民族自决”就是具有同样血缘、持同样语言、信奉同一宗教、拥有同样风俗习惯的民族，是有资格独立建国的，尽管这种独立的想法可能只是一个梦想。近代国家的形

成，都是建立在不断要求民族自决的呼声之上的。这就随之出现一个非常大的问题，即是否存在一种建立在绝对单一纯粹的种族血缘基础之上的现代民族国家，答案是否定的。以单一民族寻求独立建国而成功的例子非常稀少。中国又恰恰不是一个用某一单纯民族或者单一血缘、语言、宗教来维系疆域秩序的一个国家，历代王朝都是在不断的民族融合、交流和碰撞的过程中形成“大一统”的基本格局的。而不是一个一个单一民族形成了自身的领域和国家之后，在相互对抗中构成的敌对关系。因此我们知道，岳飞在宋代可以作为民族英雄，因为他捍卫了宋朝的疆土；但是在大一统多民族共融共存的理念之下，岳飞又不适合作为我们当代的民族英雄来加以颂扬。

讲得稍微远一点，近代以来发生的辛亥革命，革命党用来推翻清朝的一个激进的口号是什么？就是“反满”。经过长期考察之后我们发现，革命党推翻了清朝统治，建立了共和，其功绩是毋庸置疑的。但是革命党在当初所采取的那种极端民族主义的策略却是非常危险的。为什么危险？我们知道，如果按照孙中山和章太炎的反满意图设计，那么当时建立民国的时候，可能领土只及清朝的一半。因为革命党把满族人驱除出去之后，十八行省，就是相当于明代管辖的那部分疆域，可能成为中华民国建国的基本蓝图。如果真是这样，他们就会变成中华民族的罪人。孙中山发现这个问题后迅速做出调整，在建立中华民国之后，他马上强调建立多民族共同体的重要性，建议满汉蒙回藏各民族共同建设一个新国家，维持大一统的疆域不变。最后还是延续了清朝统治的一些历史遗产。历史的复杂性就在于，我们原来看到革命党是跟清朝对抗得非常激烈的，经过调整建立民国以后，他们却承接了清朝对疆域、对民族、对共同体、对文化的认识和理解。岳飞为什么是民族英雄，或为什么不是民族英雄，可以从不同的角度去探索。我们不能把特定时代民族英雄的形象毫无保留地置换成当下对历史人物的认识。人们现在理解的岳飞形象，和南宋的岳飞应该是有所区别的。

现代民族主义所提倡的一些原则跟古代中国人对民族、族群、文化的理解是有差异的。现在的民族主义理论和表现给我们带来了很多值得思考的问题，有时也可以作为判断历史成败的基本工具。然而如果盲目地按现代民族主义的原则去解释古代中国的历史是有很大的问题的。

三、常识三：科举等于八股文吗？

主持人：现在回头去看那些固有的、刻板的常识，很多都是我们中学时期种下的恶果。当然我们对于大学的期待是自我教育跟自我纠正，这就不得不谈到我们现在的人才选拔制度，也就是刚刚过去的高考热。其实我自己也是刚刚从高考热当中解脱出来。虽然我已经不可能再参加高考了，但是高考结束以后，有一些媒体就开始邀约作家去写一些高考作文的范文。我就非常含辛茹苦地写了几篇高考作文，发现这个过程非常的痛苦，因为有些题目确实让我对现在的人才选拔制度感到忧心忡忡。而与此同时，我正在读的《周作人全集》里面，有很多都涉及了八股取士。大家现在如果回头再去看那个时候科举考试的题目，就能发现科举的厉害之处。杨老师这些年经常在为科举制度做辩护，请您谈谈这个问题。

杨念群：大家一提到科举就会想到高考。我最近一直在关注科举制度，书里面大约有两三篇文章为科举进行了辩护。那么我为科举辩护的理由是什么呢？第一个理由是科举不是八股，大家千万不要把科举制仅仅理解为是一种八股文考试，这是深受历史课本教育之害造成的后果。在我的记忆中，现今中学还是小学课本中收有《范进中举》这篇文章。这当然是《儒林外史》这本小说里最精彩的一个故事，因为范进中举这件事表现出的戏剧效果非常强。范进好不容易中了举之后突然变得疯疯癫癫，让他老丈人胡屠户打了一巴掌，鞋也跑丢了，跌到池塘里，最后变成一个笑话。范进是八股文的受害者这个印象深深地印到了人们的脑海里，好像只要八股文作得好就能考上科举，考上科举之后他就被逼疯

了。在这样的一个情境里理解科举，是完全错误的。

科举考试不只是八股一项。为什么那么多人会把科举等同于八股文，这跟晚清戊戌变法以来的改革思潮有密切关系。晚清的许多改革家都极力抨击八股文，认为它是残害读书人的一个罪魁祸首。比如康有为，他说为什么我们海军不行、陆军不行，教育不行、文化也不行，统统都是八股文给害的，八股文要为亡国承担很大的责任。后来我们知道，改科举的一项主要措施就是把考八股文改为考策问，可见连光绪皇帝都把八股文等同于科举制度。这是很错误的一个认识，因为八股文只是科举考试的第一场。

什么是八股文？就是在四书五经里面摘出一些句子来，这些句子之间可能毫无关联，要求考生把两句连缀起来硬生生说出两者之间存在一种关系，这的确非常难。比如说我从《论语》里面截了一句话，又从《孟子》里面截了一句话，这两句话之间本来没有关系，却把它们放在一起让你写出一篇论文来，硬说它们之间有关系。这种命题作文叫截搭题。截搭题又叫小试，科举考试的最初阶段必须过这一关。如果你连截搭题都回答不好，那你可能考到五十岁还考不上。这的确是非常害人的。但是如果要中举人，考试的第二场内容与第一场的四书五经就很不一样，第二场考的是对各种文书内容的理解和应用，比如考生要写一份诰。什么叫诰？就是皇帝向臣子发布的文告、上谕，你要模仿皇帝的语气写一篇东西。这难度很大，就跟你现在要模仿中央领导人写一篇报告一样。第二是表。什么叫表？就是臣子向皇帝上谏言，你要说出像样的道理来，让皇帝接受，这叫表。要掌握从上往下和从下往上这两个方向的写作技巧，还是有相当难度的，有点像现在的政治学论文。第三就是判。什么叫判？给你五道题，相当于五个案子，让你对五个案子提出自己的判断，有点像法律学问题。乾隆中叶以后，第二场的内容被取消了，但第三场策问仍很重要。

策问里面的许多内容都是关于国计民生的，古代叫“经世”之学。策

问一般会提五个问题。第一个问题一般比较抽象，比如说问你经书的版本和源流问题，显得有些书呆子气。第二个问题可能就相当实用，比如让你谈谈各类仓储的设计是否合理等。我们知道从宋代以来，有常平仓、社仓和义仓等。常平仓是国家安排的，义仓和社仓都是由地方的士绅集资设置的。科举中常有以下提问，让你回答常平仓好还是义仓好，两者的作用有什么差别。这个问题其实很难回答，放到现在那应该属于经济学范畴的问题。另外一个例子是海塘的整修，也是科举里面经常被提到的问题。因为康熙帝和乾隆帝都经常南巡，很关心海塘建设的进展。还有一个重要的问题经常被问及，那就是黄河与淮河的治理。两条河流经常发大水，一旦控制不住就会造成灾难，是围堵还是疏导成为考生经常面临的难题。明代有一个著名的治河专家叫潘季驯，他写了很多篇治水的文章。如果考生没有看过潘季驯的治河著作就很难答出类似的题，就会感到茫然无措。可见治河治水这些属于水利学的问题也是科举考试非常重要的一个方面。第三个问题常常涉及地方治理如保甲组织的构成等。这类问题更难回答，为什么？保甲大家都知道，基本思路是把户与户紧密联系在一起，平常相互监督有事互相告发。一个村子如果人口密度大，就容易相互制约，户与户、人与人之间联成一个彼此相互依赖相互监督的网络，让民众不易谋反，不行不轨之事。不过，在实际生活中，一个村庄的布局并不一定是工工整整的，如果人群居住的很分散，保甲实施起来就会非常复杂。有一道题给我印象非常深，这道题说你们都是农村的孩子，你们知道家乡要行保甲吗？如果知道，那请问你一个问题，当年宋代的王安石屡次施行保甲都失败了，明代的王阳明在江西南部实施保甲却成功了，请问为什么王安石失败了而王阳明成功了？这是一个保甲史的问题，在历史学中叫地方治理史。接着他会问，你既然认为保甲是一个很好的制度，那么我给你设计一个场景：一个村子里面5户或者10户之间互相勾连形成保甲，如果在一个山区，大家住得很分散怎么办？或者河上漂着的船民来去无踪，今天在这停，明天在

那歇，那么你对流动的人口和船只如何用保甲的方式限制他？这题目非常厉害，反正我当时一看就知道自己回答不上来。

为什么我要为科举辩护，因为科举在某种意义上比现在的高考高明多了，它考的都是非常具体的问题，而且范围非常广泛。这里随便再举个管钱法的例子。有道题说原来古代钱币制得很少，但经济很发达，财富很多；现在变成纸币之后，印钱印得多了，财富反而减少了，这是为什么？症结在哪儿？我一看这题目就傻了，心里想这么专门的问题得去问经济学家，关于印钞多少及其得失成败，直到现在都是一个难以回答的复杂经济学问题，居然在科举制考题里面出现了。你说科举制跟八股文是一回事吗？科举制能和八股文相提并论吗？让科举承担所有中国教育的罪恶公平吗？我觉得不公平。科举为什么不是八股文，这是我所谈的第一点。

第二点，科举的一个最大贡献是什么？它是最好的官僚选拔制度之一。“科”是指教育，“举”是指选拔人才和官僚，这两者如果紧密联系在一起，就使得教育、读书与官员选拔之间建立起了直接的对等关系。它不是一个单纯的教育和考试制度，而是用来选拔官员的选举制度。这个选举制度最后的结果是什么？它导致人才相对均匀地分布到不同的社会阶层，使不同阶层的人群都有一种身份感。比如你考中秀才了，你就在基层的农村里面当乡村教师；如果你考中举人了，你就可以当县令；你如果考上进士了，你就有资格直接进入翰林院当大学士。这是一个很合理的身份分配制度。为什么它合理？其一，它是分层的。你考中秀才了考不中举人，对不起你只能待在农村，为农村服务。但是秀才又和一般百姓有所区别，比如他可以免劳役，可以不交税或者交很少的税，所以他的优越感是极强的。在基层乡村中，秀才作为有文化的人，地位是非常高的。现在出现的很多问题，如为什么农村出现空心化现象，教育人才为什么会单向地向城市流动，都可以从科举制的崩溃中寻找答案。科举制把人才分配到不同的层次，在农村和城镇之间巧妙地搭建起了一个

平衡关系。你上升到了举人身份就可以脱离乡村再往上走，通过殿试你就可以进入中央政府一级，当上国家机关的高级公务员。

科举制的另一个特色是它的流动性。官员退休之后一定返回乡下，为乡里人服务，他们可以选择修桥铺路、可以做慈善事业、可以教书育人等。科举制是一个上下流动的循环机制。比如曾国藩当年回到家乡办团练抵抗太平军，如果不依靠科举制的流动性，清朝的半壁江山早已没了。还有一点，科举制是中国民主代议制度的雏形。考生在获得秀才的位置之后，在乡村里面身份就是一个士绅。士绅可以代表老百姓说话，这是地方代议制建立的一个最基本条件。总结一下，我们可以从这几个方面来看科举制度。第一，它不只是八股文，而是对于国计民生问题有相当回应能力的制度；第二，它还是一个合理安排身份的制度，是将身份相对固定与流动结合得非常好的制度；第三，它是地方性的代议制度。这三个要素构成了科举制的基本框架。

刚刚提到了科举和高考的区别。高考的一个最大问题是什么？是全部人才都流入了城市，由此导致无法实现城乡之间人才的合理布局。科举改为学堂之后，学堂生产出的都是什么样的人才？主要就是理工人才，基本都是搞科技的，再有就是法政人才。这是一个相对固定向城市流动的分配机制。农村本身的教育资源很难在没有保障的前提下得到增长。所以近代以来中国城乡之间的差异越来越大，因为科举制的崩溃导致农村教育资源匮乏。

四、常识四：中国历史上有阶级吗？

主持人：刚刚杨老师对科举制度的辩护特别的精彩，可能我比您更加激进一点。您是力挺策问，但是对八股文还是持怀疑态度的。我自己看了一些八股截搭这样的题目之后，感到非常吃惊，跟原先的想象完全不一样。我们以前都觉得，考八

股文是文科生的事，但是真不是。科举考了文献学，考了记忆力，同时它考了特别重要的一点——逻辑。所以它其实是一个特别合理的安排。第一步是先考验智力水准，八股文绝对是考智商的。智力过关后，第二步用策问来考你的情怀、视野和治国理念。它其实是一个非常合理的人才选拔的制度。

刚才杨老师也提到了，科举制度完胜高考的一点，就是它是一个给人才提供上升渠道的合理流通机制。那时候一个平凡子弟凭考试就能够进入国家的治理层面。这就涉及另外一个我们需要反叛的常识，那就是阶级。那么请问杨老师，在中国究竟有阶级吗？

杨念群：寻求“阶级”平等曾经是作为一个非常重要的政治口号而被提出来的，如说“我们要搞阶级斗争，把贫苦百姓解放出来，让他们过上好日子”。现代革命的一个最重要的动力，就是打破阶级的界限、实现公平正义的目标。当时所有革命的动机都是以此为前提的，现在也是如此。无论是所谓旧左派也好，新左派也好，都强调公平和正义比自由和效率更为重要。在此基础上，所谓自由主义和新左派之间一直进行着无休止的争论。

西方存在着固定的阶级制度，但在中国，如果用“阶级”这样一个术语来划分人群恐怕是有问题的。因为西方有一个很重要的历史特征，就是它们那里的贵族阶层一直是相对固定的，每个阶层之间的等级性非常强。但是在唐宋以后中国有一个非常重要的转型，就是大门阀家族，或者说豪门大族的势力逐渐衰退，整个民间社会越来越趋向庶民化，产生了新型的地主阶层。其实新型阶层的产生，跟科举制度非常相关。只有科举制度，才能使最贫困的人也有机会迈入社会上层，科举制度提供了一种改变人生的可能性。很多大官，最初的出身都十分贫寒，他们能有如此地位这在宋代以前是难以想象的。就是说，宋朝以前盛行门阀制度，那时候的贵族、豪门大族占据了所有官位。甚至可以“荫庇”，就是说占了这个官位的人，其子子孙孙都可以在这个位置上接续下去，一直享受荣华富贵。宋之后经过了“庶民化”这样一个过程，相对固定的阶层

人群逐渐变得可以流动起来，通过古代的“高考”——科举制度而流动。最底层的人可以上升到最高层，最高层的人也可以回到乡间，变成一个士绅。人群一旦流动起来，就和西方意义上的所谓“阶级”有了非常大的差异。“阶级”作为一个政治口号是可以提出来的。在实际历史的考察中，还是要慎用“阶级”这个称号才好。

还有一点，为什么在中国无法确切地使用“阶级”这个称号，另一个问题是为什么我们没有办法用阶级冲突来概括中国的历史。这是因为宋代以后中国的老百姓可能部分享受到了以往一些贵族才能享受的权力，尽管这些分享是极为有限的。随便举个例子，比如关于宗族的问题。现在福建、广东的农村聚宗收族是非常普遍的现象，可是在宋代以前，所有这些聚宗收族的行为都是非法的。因为祭祀五代以上的祖先，甚至祭你的父亲，都是只有皇帝和大臣才能享有的特权。

再举一个例子，大家都知道，唐太宗是从甘肃一带起家的，皇家代表的所谓关陇集团和山东集团分属两大不同的势力。如果读过陈寅恪先生的《隋唐制度渊源略论稿》就会知道，所谓关陇集团，从其本身的贵族身份上看，是不如山东集团的。因此唐太宗一旦掌握政权之后，必须要修改整个贵族谱系。他一上台之后，马上把关陇集团、李家集团的谱系排在第一位，山东集团的谱系变成了第三位。这完全是为争夺贵族化身份的需要。在宋代以后，这个谱系不再由皇族或贵族所垄断，乡村老百姓也可以通过纂修族谱来聚宗收族。这种现象本身就意味着儒家伦理思想的普及终于可以通过宗族的渠道体现在老百姓的身上。老百姓既然能祭祖先，他们就可以编家谱，就能够借此聚拢团结很多同姓同宗的人群。在地方社会里，宗族被看作一个最基础的单位，人们可以利用宗族去办慈善事业、办教育。为什么“阶级”这个名称不太适合中国，就是因为中国大多数的人群身份都是可以流动的。这是我谈的第一点。

第二点，因为人群是流动的，不处于固定的位置，所以中国在历史上没有形成西方那样刻板的阶级身份，但是中国有流品、品味、品秩的

区别和秩序。很多中国人对身份的感觉，往往是通过文化品质欣赏的高低来体现的。比如说有“清流”和“浊流”之分，你进入了科举考试，往上走你就是“清流”，沉到底下就是“浊流”。我们知道，一个县长要干活就会雇很多吏胥。这些吏胥实际上是不能参加科举考试的，但他们是刀笔吏，能写一手好文章，能处理好案子，是县长的最佳助手。吏胥虽然有文化，但他只能属于“浊流”。可一旦离开吏胥的位置，他又可以参加考试，进入“清流”的行列。在科举制度的脉络中，不一定有一个非常严格的、固定的位置，只有在流动的过程中才会形成对文化的理解和品味。它不仅仅是一个政治选材制度，还可能是一个积累文化的循环体制。如果要问打破一种阶级秩序和打破一种品味秩序，两者哪个影响更大？我认为是第二个。现代革命打破了对品味、对清流浊流之间差异的理解，从而导致了一场精英文化流失的灾难。这个话题说来话长，也比较敏感。比如说文化是不是分层的，是不是老百姓喜闻乐见的那些东西就一定是最好的？这个话题大家可以去思考一下：是不是有精英文化、有底层文化、有中层文化，还有种种其他文化的多元世界才是更有趣的世界？还是说文化就应该同质化，都唱一个声音、唱一个调子，以一种品味去欣赏同样的东西？

注释

[\[1\]](#) 本文整理自杨念群教授于2016年7月30日在东方历史沙龙上的演讲。今略为修订后收入本书中。

新史学文丛

余新忠 著

追寻生命史

 北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

新史学文丛

追寻生命史

余新忠 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

自序

我的家乡在浙西一个有些偏远的山区小镇——昌化，东距杭州100公里，曾经是一个县，杭州府属下的一个末邑小县。当地余姓的族人虽不少，但都无籍籍名，不过倒有一位生活于清后期的出家的先人，在家乡留下了不少很有些来头的传说。他叫法云，曾于19世纪后半叶担任京师城南的夕照寺住持20余年，因为擅长书法，而与贺寿慈、翁同龢和袁昶等达官贵人交好，在当时京城颇有些声名，可谓风光一时。然而他毕竟只是一位没有多少文化修养且无著述留世的小人物，时过境迁，虽有一鳞半爪的记载留存于浩瀚的史籍中，但其声名早已淹没于历史的长河中。他的故事，若无我这个从事历史研究的族中后人的钩沉，大概已全然无人知晓。无意中看到的有关法云的史料，和记忆中有关法云传说的关联，激起了我探究的愿望，经过一段时间广泛的资料搜集，我最终幸运地较为完整地梳理出了这位族人的生命轨迹。透过这位族人的生命轨迹，我真切地感受到了那个时代人们日常生活的状貌，也看到了一些令人未曾料想的时代场景和风气。

站在当下，以历史的眼光视之，法云无疑是一位微不足道的小人物，不过至少在普通人眼里，其生前的日子显然是有些风光的。而盛清扬州的医生李炳，虽然也可谓是小人物，但在医学史上则颇有些声名（著名“温病学家”），从文献中看，称其为盛清扬州第一名医亦不为过。不过其生前却穷困潦倒，乃至“身后无余财”。何以如此？以往的解释都是因为他医德高尚，有仁义之心，喜欢为贫贱之人治病而不愿伺候富人。这样的解释显然过于标签化，有违日常的情理。当我透过文本，进入李炳的生命世界，便很容易发现，这一解释不仅缺乏说服力，而且也不真实。之所以如此，主要缘于当时职业医生地位低下，而他又是个性情耿直率真，行事比较偏执甚至孟浪之人。“拙于求富，巧于济贫”之

类的话语，不过是受其恩惠的友人在特定的文本中为其穷困潦倒所做辩解修饰之词而已。

这些都不过历史长河中细微的个案，从个案入手探究历史，早已成为历史研究十分常见的做法，毫不新鲜。作为专业的研究者，大概没有人愿意就事论事，就个案而个案，而都希望通过个案来呈现更宏大的历史。那如何将个案和大历史勾连起来？现有做法往往是努力引入整体史的视野，将自己探究的地方和案例置于较大的区域、全国乃至世界的历史文化背景中来讨论。然而这种结构式的处置，真的可以让自己以及他人（即便具有整体视野）努力呈现的历史片段，最终成功地拼成一幅整体的历史图景吗？这显然值得怀疑，事实上，自20世纪六七十年代以降，已有不少日常生活史和微观史的研究者对此作出了他们的思考，主张通过“全面史”取代“整体史”来解决这一问题。^[1]对此，我甚感认同，不过与此同时，通过多年来自己在社会文化史领域中的研习和对这些个案的探索，更为感触良深的是，若能跳脱以往过于关注直接关乎社会经济发展的宏大主题、热衷宏大叙述的思维，将对历史的认识与理解拉回到日常生活的情境中来，真正将生命置于历史研究的中心，立足生命并透过生命来探究历史的状貌和演变脉络，那一定可以让我们看到不一样的历史面相，让我们可以更深入细致地观察到生命历程与体验，并书写出更接地气、更具情理也更能激活读者内心的记忆、体验与经验的历史。

几年前，受中华书局出版的《新史学》编委会委托，我主编了一卷医疗史研究的专辑（第九卷），名之为《医疗史的新探索》。完成组稿开始撰写序言时，“在对生命的关注中彰显历史的意义”这句话突然就冒了出来，感觉这实乃我探究医疗史的主旨，遂将其作为序的题名。事后细想起来，感觉关注生命，其实并非医疗史的专利，如前所述我对族人法云和尚的探究，无疑也是对生命的关注。但将这类关注生命的史学，称为“生命史学”，似乎是恰当的。自从我开始探究疾病医疗史起，就一

直觉得是在关注生命，但应该说早期的关注基本是概念性的，既没有理论的自觉，也缺乏真切的体认。近十几年来，我在从事医疗史的实证性研究之余，也一直在反省自己以往的研究，思考医疗史研究的趋向和可能，思路 and 理念开始越来越向以具象的人为中心的新史学靠拢。应该与此有关，三年多前，当《人民日报》“理论版”约我写一篇有关医疗史研究的回顾与前瞻的小文时，我首先就想到了“生命史学”的概念，并将其作为医疗史研究的趋向。文章刊出后，我突然觉得，这对于当今中国史学的发展来说，应该是一个有一定指向性意义的概念，于是便特别去查询了这个概念在国内外史学的应用情况，发现，虽然20世纪七八十年代以来，国际史学界关于历史研究中“人”的缺失的反思和批评很多，但“生命史学”的提法并不多，更少见有人明确提出“生命史学”的概念来对此加以救济。李建民先生曾出版过一本名为《生命史学：从医疗看中国历史》的著作，他在该书的自序中称：“《生命史学》旨在建构一个完整的古典医学研究体系，同时也发掘真知识。”^[2]在书中，他并没有特别解释这一概念，但通读全书，感觉他应该是将其当做医学史的另一称谓，而之所以以此名之，大概是因为医学直接关系生命，希望通过其研究，从中国历史和中国医学出发，来体会“生命是什么”。我所谓的“生命史学”，在理念上似与该著不无一致，但显然有着非常不同的旨趣。

在我看来，“生命史学”并不只是医学史或医疗史的代名词，而且也绝不仅限于医史，不过也毫无疑问，医史是“生命史学”最为重要的实践领域之一。“生命史学”的核心是要在历史研究中引入生命意识，让其回到人间，聚焦健康。也就是说，我们探究的是历史上有血有肉、有理有情的生命，不仅要关注以人为中心的物质、制度和环境等外在性的事务，同时更要关注个人与群体的生命认知、体验与表达，我们固然要用学术的理性来梳理历史的脉络，但也不能忘记生命的活动和历史并不是完全用理性所能理解和解释的，更不能忘记一直以来生命对于健康本能的不懈的追求及其种种的体验与纠结。更进一步说，我想或许可以用三句

话来加以阐发。（1）历史是由生命书写的。这就意味着我们探究历史时关注生命，引入生命意识是理所当然的。（2）生命是丰富多彩而能动的。这就是说，历史固然有结构、有趋向，但历史的演变既不是所谓的结构可以全然决定的，似乎也不存在可以预见的规律。鲜活而能动的生命不仅让历史充满了偶然性和多样性，也让书写丰富、复杂而生动的历史成为可能并且变得必要。这就要求我们必须更多地关注文化的意义与影响，更多引入新文化史等新兴史学思潮的理念和方法。（3）健康是生命的追求和保障。

这里结集的是我近十多年来围绕着“关注生命”而展开探索的心得，虽然综合起来，名之为“追寻生命史”似无不可，但因为完成于不同的时期，而且写作的目标不尽一致，这方面的意蕴的浓淡，差异颇大，不过这也正好展现了自己学术道路上学习和探索的历程。感谢谭徐锋先生长期以来对笔者研究的关注和抬爱，让自己有机会整理旧作，回顾、反省自己的学术历程，并思索未来可能的进路。同时也谢谢我的博士生宋娟女士，她为本书的编排和核校付出了大量的辛劳。

不知不觉中，我已到了古人所谓的“知天命”之年，虽然远不敢说自己对人生有什么通达的认识，但多年的生活和研究经历，确实让自己日益真切地体会到，相比于那些历史舞台上轰轰烈烈的政经大事和大人人物，不起眼的民众的生命状态和日常生活，才是更能展现时代风貌的“存在”，也才是影响历史演进更为基本而绵绵瓜瓞的力量。如是，我又有什么理由不在以关注并呈现普通而具象生命为核心的“生命史学”的探究道路上继续前行呢？！

余新忠

2018年8月4日草于津门寓所

^[1] 参阅余新忠、郝晓丽：《在具象而个性的日常生活中发现历史——清代日常

生活史研究述评》，载《中国社会科学评价》，2017（2）。

[2] 李建民：《生命史学：从医疗看中国历史》，台北：三民书局，2005。

- [疫病社会史研究：现实与史学发展的共同要求](#)
- [从社会到生命](#)
- [卫生史与环境史](#)
- [回到人间 聚焦健康](#)
- [医疗史研究中的生态视角刍议](#)
- [微观史与中国医疗史研究](#)
- [当今中国医疗史研究的问题与前景](#)
- [生命史学：中国医疗史研究的意义与前景](#)
- [在对具象生命的关注中彰显历史的意义](#)
- [浅议生态史研究中的文化维度](#)
- [环境史研究中的环境维度与历史维度](#)
- [文化史视野下的中国灾荒研究刍议](#)
- [新文化史视野下的史料探论](#)
- [明清时期孝行的文本解读](#)
- [个人·地方·总体史](#)
- [“良医良相”说源流考论](#)
- [扬州“名医”李炳的医疗生涯及其历史记忆](#)
- [仲景医圣的层累造成（1065—1949）](#)

疫病社会史研究：现实与史学发展的共同要求



说起中国的瘟疫史，恐怕就是具有相当历史修养的知识人，也会感到茫然。在传统的史学视野中，瘟疫这样似乎无关历史发展规律宏旨且本身又不具规律的内容，不过为历史发展进程中出现的一些无足轻重的细枝末节，至多也只是历史上一段段尚值得回味的插曲而已。故而长期以来，阅读我们的历史教科书，并不能让人明白“瘟疫”为何物。

如今，生活在科技飞速发展时代、享受着现代医学种种嘉惠的人们，与那种危害重大的瘟疫的记忆自然更是渐行渐远。然而令人始料不及的是，2002年年底以来，一种全新的疫病SARS突然降临于神州大地，并几乎迅速传遍全国并远流海外。面对这一不期而至的现代瘟疫，社会一时流言四起、风声鹤唳、人人自危。令人不得不感喟，原来，那种能够危及全民的瘟疫并非只存在于尘封的历史中，而是随时都有可能进入我们的现实生活。

现在，这场令人心悸的灾难至少暂时已经过去，随着人们日常生活渐渐恢复正常，那些曾经由SARS带来的生活限制、紧张、焦虑以及混乱也自然会慢慢地淡出芸芸众生的记忆。但无论如何，在思想文化界，知识人显然不可能轻易地让这场铭心的灾难如此迅速地消散于无形的空气中，从而使我们的国家和社会失去一次“亡羊补牢”的机会。毫无疑问，非典绝不仅仅是一个单纯的医疗卫生问题，由这场现代瘟疫所引发的种种社会、政治和文化等诸多方面的问题，无论哪一方面都值得我们整个社会很好地省思。“亡羊补牢，未为晚矣”乃是中华民族早已烂熟于心的道理，事实上，所谓“后SARS时代”的种种反思目前已在学界广泛地开展起来。这些反思是多层面的，既有对现实社会机制的批判和建

构，也有对当今社会发展总体理念以及中国文化建设的重新思考，还有有关当下学术发展理路的反省，等等。这些从不同视角出发的反思无疑都自有其价值，不过，无论如何，这些省思不可能仅仅立足于SARS本身而展开，而必然需要了解甚至深入认识人类以往的相关经验，否则，反思也就不可能具有足够的深度和厚度。由此可见，对人类瘟疫历史的回顾与认知具有毋庸置疑的现实意义，实际上，面对非典，我们的政府、社会和民众所表现出的惊慌失措、应对失宜，也与今人对瘟疫史的失忆不无关系。

显而易见，瘟疫绝不仅仅是自然生理现象，而是关涉医疗乃至整个社会方方面面的社会文化问题，故而，对历史研究者来说，实际上，确切地讲，其欲探讨的也就不应称之为瘟疫史，而应是疫病社会史或疫病医疗社会史。即该研究并不只是关注疫病本身，而是希望从疫病以及医疗问题入手，呈现历史上人类的生存境况与社会变迁的轨迹。当然，开展这一研究，并非只是出于其重要的现实意义，或许更为重要的还是源于其独特的学术价值。人之一生，与自身最密切相关的莫过于衣食住行、生老病死，这些似乎无关社会发展规律之类宏旨的细微小事，其实正是人类历史最真实、最具体的内容。现代国际学术发展趋向，已经逐渐摆脱对结构、规律和因果关系等的过度追求，而表现出对人本身的关注以及对呈现人类经验的重视。然而，长期以来，我们的史学工作者把大量的时间和精力投入于生产力、生产关系、经济基础、上层建筑以及社会发展规律等问题的探讨之中，而对历史上人的生存状况、生活态度和精神信仰等与人本身直接相关的问题则往往视而不见，瘟疫这一虽与人的生命息息相关但显然并不直接关乎历史发展规律且本身又不具规律性的内容，自然就更不在历史学家的视野之中了。在中国史学界，自20世纪80年代，虽然随着社会史研究的兴起，衣食住行已越来越多地受到研究者的注目，但直接关乎生老病死的疾病医疗，基本还是历史学的“漏网之鱼”。然而实际上，只要稍作考量，便不难发现，疫病与医疗无论对历史还是当今社会都有着极其重要而深刻的影响，美国著名历史

学家麦克尼尔（William McNeil）曾在《瘟疫与人》中指出：“传染病在历史上出现的年代早于人类，未来也将会和人类天长地久地共存，而且，它也一定会和从前一样，是人类历史中的一项基本参数以及决定因子。”“流行病传染模式的变迁，过去和现在一直都是人类生态上的基本地标，值得更多地关注。”^[1]由于疫病始终与人类相伴随，给人类带来了难以尽述的痛苦和恐惧，因此在一个文明社会中，应对疾病的医疗观念和实践也必然会深刻地影响和形塑着人类的行为和思想，进而广泛而具体地对历史进程产生影响。另一方面，正因如此，呈现和透视历史上的疾病医疗，无疑有助于我们更好地认识和理解人类的生存状况以及社会历史的变迁。由此可见，疫病社会史研究乃是一个十分重要并具有广阔前景的研究领域。从笔者自身的研究体会来说，这一研究的深入开展，对了解历史上人们的生存状况、精神面貌、环境与社会变动、民众的心态等，都是非常有利的，将可以使我们看到一幅“真实存在”却长期以来未被发掘的重要历史面相。

历史学对包括瘟疫在内的疾病医疗的忽视，在相当一段时间内，乃是一个世界性普遍问题。不过，至少从20世纪70年代开始，这一倾向在西方史学界就已出现改观，至今，探讨历史上的疾病医疗以及借此透视社会和文化的医疗社会史和身体史研究乃是当前史学研究的前沿领域，并业已成为主流史学的一部分。这一潮流自然不可避免地会影响到海外乃至国内的中国史研究，1975年美国的邓海伦（Helen Dunstan）发表了国际中国史学界最早的具有自觉意识的疫病社会史论文——《明末时疫初探》^[2]。随后，大约分别从20世纪80年代和90年代中期开始，台湾和大陆史学界也逐渐兴起了疫病医疗社会史研究。当然，海峡两岸这一研究的兴起，并非仅是世界史学潮流影响而致，可能更为重要的还是20世纪80年代以来其内部对以往研究的不满与积极反省的结果。20世纪80年代以来，大陆和台湾史学界不约而同地开始对史学研究中各自存在的“教条公式主义的困境”或“社会科学方法的贫乏”展开了反思，大家似乎都对以往研究过于侧重政治、经济、阶级斗争及外交和军事等做法表

示出了强烈不满，提出了“还历史以血肉”或“由‘骨骼’进而增益‘血肉’”这样带有普遍性的诉求。^[3]在这一思潮的影响下，社会群体、社会生活、社会人口、社会救济、社会环境等一些过去不被注意的课题开始纷纷进入历史研究者的视野，大大拓展了历史研究的界域。在台湾，在梁其姿、杜正胜等人的努力实践和积极倡导下，其研究目前已渐成风气，成为台湾史学的热点之一。而大陆虽然起步较晚，而且当下的研究与台湾相比，仍处于散兵游勇状态，既乏人倡导，也未成立专门的研究小组，自然就更谈不上有什么指引和规划，但已有越来越多的研究者开始关注甚至涉足这一研究领域，同时，还不断有年轻的博士生和硕士生开始介入其中，显现出这一研究未来良好的发展势头。^[4]由此，不难看出，这是一个刚刚起步但具有方向性和广阔前景的研究领域。

人类瘟疫历史长期被历史学界所忽视，应该不是偶然的，个中的缘由，除了史料中有关瘟疫的记载相对较少、瘟疫本身不具有规律性等自身因素以外，特别对中国史学界来说，恐怕更主要还与我们的学术理念乃至思想文化取向有关。那就是，在我们学术理念中，缺乏一种对生命的真正的关怀。为了生存和发展以及鉴往知来，往往热衷于社会的进步、经济的发展或者历史规律的探寻，而唯独忽视了历史的主体——人自身的衣食住行、生老病死。虽然生命的可贵对每个人来说可能都是不言自明的，但在我们整体的社会理念中，个体的生命在很多情况下其实不过是实现某种整体社会目标的一个环节和工具，而较少能真正体认到“人民的健康也是硬道理”，生命的存在乃是人类社会的最高伦理。其实，对生命的缺乏关怀又岂止存在于学术理念之中，在我们的社会意识、统治思想中又何尝不是如此？稳定和发展对人的生存自然是重要的，但如果这一切不能建立在对个体生命的尊重和珍视的基础上，不仅稳定和发展恐怕很难长久地保持，而且更为根本的，若稳定和发展不是为了个体生命的福祉，那意义又在哪里呢？认识到了这一点，其实就不难发现，我们学术上以及现实中的很多积习其实都与我们缺乏对生命的真正关怀和珍视有关。比如，学术上，过于追求宏大叙述而轻忽历史细

节，热衷于规律的探寻而忽视人的生存境况等；现实中，片面强调“发展才是硬道理”，不加思考地将“革命”“改革”视为社会最高目标，施政办事不立足民生的改善而追求“形象工程”“面子工程”，匿灾不报等。如果从这一角度而言，瘟疫史的研究，通过对历史上与人类生存环境和境况息息相关的瘟疫的钩沉，将有利于我们真正了解历史上的生命，从而培养我们关注生命、珍视生命的意识。而一旦这样的理念得以深入人心，也就增加了破除以往学术上、社会上乃至政治上的种种积习的可能性。这也就是说，在我们当前的境遇下，这一研究的深入开展将有可能同时具备学术和现实的双重意义。

由此可见，从社会史的视角探讨历史上的瘟疫与医疗的疫病医疗社会史研究，在当前的情形下，无论从现实还是学理来说，都是非常必要而且深具意义的。

本文原刊于《史学理论研究》2003年第4期

[1] [美] 麦克尼尔：《瘟疫与人——传染病对人类历史的冲击》，杨玉龄译，台北：天下远见出版股份有限公司，1998，339、262页。

[2] Helen Dunstan, “The Late Ming Epidemics: A Preliminary Survey,” *Ch'ing Shih Wen-ti*, vol.3.1975 (3), pp.1-59.

[3] 参见杜正胜：《什么是新社会史》，载《新史学》，1992（4）；常建华：《中国社会史研究十年》，载《历史研究》，1997（1）。

[4] 参见余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，载《中国社会经济史研究》，2001（3）；《20世纪明清疾病史研究述评》，载《中国史研究动态》，2002（10）；《中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能》，载《历史研究》，2003（4）。

从社会到生命

——中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能

在目前的大陆史学界，疾病医疗社会史基本还是一个较少人注目、非主流的研究领域，尽管近年来有相关论文出现在一些较为重要的刊物上，但不少研究者可能或将其视为“时髦”而一晒了之，或把它当作史学的“旁门左道”而不屑一顾。2000年7月，笔者在完成了《清代江南的瘟疫与社会》^[1]的博士论文后，曾撰文《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》^[2]，对医疗社会史研究将会在大陆史学界不断发展壮大，信心满满。而今，两年多过去了，至少就眼下的情形来看，当时的认识似乎过于乐观。不过，无论如何，近年海内外同仁不时问世的相关成果以及自己的思索，均让笔者进一步深信，这一直指生命、极具开掘深度的研究必定会是未来史学研究的重要方向之一，她的出现不仅仅是拓展了历史研究的领域，而且还将可能促进史学理念和方法的更张。

俗称“史无定法”，我想这里的法，既是研究方法，也可以指研究对象。本文无意于为疾病医疗社会史或身体史正名和张目，宣扬这一研究的特殊的重要性和无可替代性，而只是希望通过梳理长期以来，特别是20世纪80年代以来史学界对中国疾病、医疗和身体的研究历程，看看这一研究是如何兴起并成为可能的，以及她给历史学带来了什么，存在怎样的限度和困境，借此来彰示她的意义与可能。

一、历史学的失语与科技史取向的限度

尽管早在20世纪初，陈垣、陈寅恪等史学大家就已经涉足医学史的探讨^[3]，但在此后的大部分时间里，中国医学史的研究基本为医学，其中又主要由中医学研究工作者承担。中国医学史的课程只在各中医学院开设，而在大学历史系课程表中几无踪影。疾病、医疗长期在历史学领域的“失语”，据笔者初步的思量，可能有以下几个方面的因素。首先，疾病、医疗是一个关涉专门知识的特殊研究对象，是一门专史。近代一些极有影响的史学大家，比如梁启超、傅斯年等人都主张专史还是应由

拥有专门学问的人才来做^[4]，这些无疑会使众多缺乏专门医学训练的史家对此望而却步。其次，历史学界的一些研究取向也限制或阻碍了史家对疾病、医疗的关注。很长一段时期内，历史研究热衷于对中国社会的性质、历史发展规律、生产力和生产关系以及经济基础与上层建筑间的关系等一系列宏大问题的探讨和中国历史发展框架的构建等^[5]，在这样的情境中，疾病、医疗这样无关宏旨的细微末节自然就很难进入历史研究者的视野。最后，某些现实政治因素也影响了史学界对这一研究的开展。南京国民政府一直对中医持打压态度。1949年后，台湾当局对中医予以种种限制，这势必影响台湾地区学术界对中国医学史研究的蓬勃开展。大陆虽然视中医为传统文化的精华而予大力提倡，但在学术体制上，将中国医史完全视为中医学研究的一个分支，科学技术史的一种，倾向于纯技术性的研究，倡导古为今用，并在各中医院校和研究机构设立专门的教研室或研究所。这些机构所做研究和人员配备及补充在学科上大都是封闭的，同历史学界近乎老死不相往来。既然已有专门的机构和人力在从事这一研究，史家也就更无意染指了。

毫无疑问，经过近百年的探索和积累，中国医史学界对中国疾病医疗的研究至今已有相当的规模和成就。^[6]这些研究在数量上足以令人称羨，然而由于不同学科间所受学术训练的不同以及学术取向和理念存在明显差异等，在这众多的成果中，能真正受到历史学界注目并称道的却不多见，即使有，也泰半集中于范行准、伍连德、谢观、余严等老一代学者的研究成果中。以一个历史研究者挑剔的眼光概而观之，这些成果还存在着不少令人难以满意之处，比如，在主题上，主要集中在医学史的理论建构（包括医史发展分期、医学起源、医学发展的内在规律等）、医学人物及其评价以及医疗技术层面的专科史、疾病史等方面，对疾病、医疗的社会文化背景及其与社会文化的互动，医疗资源，医者的地位及其变迁等内容基本缺乏开掘。在研究理念上，大多缺乏必要的历史感，或者视野仅局限在技术层面，不能将疾病模式的流变、医疗水平的进展置于历史的情境加以考察；或者完全以现代的概念和理论来分

梳、诠释历史上的疾病、医疗及相关问题；或者抱着“民族史观”，试图以疾病医疗史的研究彰显中国文明的先进和伟大^[7]；或者兼而有之。在研究方法上，往往是通史式简单铺叙法，也就是以“选精”“集粹”^[8]甚至断章取义的方法从众多的史料中挑选出自己所需，以此勾勒出疾病、医疗的发展史或其中的某一面相，并将其视为客观的实在。对资料的来源和背景几乎不作考订和分析，更不能认识到自己的勾勒其实不过是自己带有某种观念的重构和解释。在资料的利用上，除了早期像范行准等老一代学者外，基本均以医籍为主，对历史上其他相关史料（比如地方志、文集、笔记小说等）的利用相当欠缺，并较少关注医史学界以外的相关研究成果。值得注意的是，20世纪80年代以来，随着文化热的兴起，加之中国医学与中国传统文化具有浓烈的亲缘关系，中国医学文化史研究事实上在80年代后期蓬勃兴起^[9]，这一研究无疑拓展了中国医学史的研究空间，从而有利于我们更好地理解中国医学的特质与演变。不过，目前的研究基本都将中国医学本质化了，致使医学文化几乎成了一种完全抽象的认识和理论，因此，仍然无法做到在具体的历史情境中认识疾病、医学与社会文化的互动。

当然以上所论完全只是笔者一己之私见，我既不认为这是全面而客观的，同时也绝没有对近百年来中国疾病医学史研究做出全面评价的意愿，实际上，这些情况在史学界同样存在甚至也很严重^[10]，这里从自己观念出发指出以上种种不足，其实只是希望通过对问题的梳理为以后的研究清理出可能的进路。

二、作为社会史的疾病医疗史探索

不管怎样，中国医史界颇具成绩的研究至少为史学界对疾病、医疗的关注提供了良好的基础与有意义的省思对象。不过必须指出，中国史学界的这一取向并不是建立在对医学史研究的不满或反省的基础上的，其动力主要还来自史学研究本身。就世界范围来看，20世纪70年代

疾病、医疗社会史研究的出现显然与20世纪四五十年代医学或健康社会学的兴起^[11]，特别是1960年以后医学人类学的发展^[12]密不可分。但在中国，对疾病医疗社会史的关注恐怕主要还是20世纪80年代以来史学界内部对自身研究不断反思并进行新的探索的结果，尽管国际史学界已着先鞭的医疗社会史研究之影响亦不可忽视。

20世纪80年代以来，大陆和台湾史学界不约而同地开始对史学研究中各自存在的“教条公式主义的困境”或“社会科学方法的贫乏”展开了反思，大家似乎都对以往研究过于侧重政治、经济、阶级斗争及外交和军事等做法表示强烈的不满，提出了“还历史以血肉”或“由‘骨骼’进而增益‘血肉’”这样带有普遍性的诉求。^[13]在这一思潮的影响下，社会群体、社会生活、社会人口、社会救济、社会环境等一些过去不被注意的课题开始纷纷进入历史研究者的视野，大大拓展了历史研究的界域。

1987年，台湾的梁其姿在中国史学界首先推出两篇疾病医疗社会史方面的论文：《明清预防天花措施之演变》^[14]和《明清医疗组织：长江下游地区国家和民间的医疗机构》^[15]。梁教授长期从事明清慈善、救济事业这样与医药救疗密切相关课题的研究，同时又是留法博士，深谙法国年鉴学派的学术理路与当时西方史学的走势，可能正是因为这两方面因素的结合，她成了中国史学界第一位真正涉足医疗社会史研究的先行者。稍后，杜正胜通过对以往史学研究的反省，提出“新社会史”这一概念，指出：“所谓新社会史是以过去历史研究所重视的政治制度、社会结构和生产方式为骨干，传益着人的生活和心态，使历史学成为有骨有肉、有血有情的知识。”为此，他研拟了一个表现新社会史研究对象和内涵的纲目，共十二大项，其中“生命维护”（初作体认）一项“基本上仰赖医疗史的研究才能充实它的内容”，另外“生命的追求”与“生活礼俗”等项亦与此不无关系。^[16]这也就是说，疾病医疗社会史在杜正胜的反省中作为一种设想事实上已经提上日程，尽管当时还基本缺乏实证研究。应该与这一理念有关，此后，一批大有留学背景的年轻人通过杜

正胜的组织和倡导，成立了“疾病、医疗与文化”研讨小组，将台湾的中国疾病、医疗社会史蓬蓬勃勃地开展了起来。^[17]

与台湾疾病医疗社会史研究比较有计划和组织不同，大陆史学界对此的关注基本是在个别并缺乏理论自觉的情况下出现的。当然，这不是说大陆史学研究者关注疾病医疗完全是偶然的，实际上，它仍然是以上所说的史学内部反省的结果。因为随着历史研究对象的扩展，研究者一旦涉足社会救济、民众生活、历史人口、地理环境等课题，疾病和医疗问题便不期而至了；同时，在针对以上论题开展的文献搜集中，亦不可避免地会不时遭遇疾疫之类的资料，这些必然会促发其中的一部分人开始关注这一课题。这一点从较早出现的一些成果及其作者的学术背景中不难看出。比如，曹树基一直从事明清移民史和人口史这样与疾疫相关度极高的课题研究，晏昌贵、龚胜生和梅莉等人亦系历史地理专业出身，侧重于探讨地理环境的变动^[18]，而谢高潮似系偶一为之之作《浅论同治初年苏浙皖的疫灾》^[19]，则明显与这场发生在太平天国战争期间疫灾的相关资料在现代编就的一些资料集中十分抢眼有关。笔者从事这一研究，虽然有台湾的相关研究影响的因素，但最初的动力则主要来自从事救荒史研究时较多接触到疫情资料。^[20]比较例外的是杨念群，他于1995年自美国访学归来后，开始从事西医东传的研究，不过他关注点并不在此，而只是将此作为一个切入点，来对近代中国“空间”转型的实施制度进行探讨^[21]，显现出了比较明确的理论自觉。平心而论，尽管疾病医疗对历史学来说是一个新的课题，但由于大都缺乏理论自觉，最初出现的有些成果并不能给人耳目一新之感，最初的少数论文，所用的完全是简单勾勒加原因后果之类定性分析的传统套路，而且由于缺乏的必要的医学知识准备，在医学和疾病概念上常出现混淆和误会。^[22]不过，不管怎样，它们在刺激人们关注新领域这一点上，依然功不可没。

总体而言，历史研究者的基本关注点显然不在疾病和医学本身，而

只不过是希望通过疾病医疗这一角度来增益史学研究的维度和深度，借此探讨来体现、说明和诠释历史上社会文化的状况及其变迁。概而言之，在疾病医疗社会史范畴内，主要有以下四种研究取向。

第一种，在一些具体研究中，引入以往被忽视的疾病医疗因素来更好的解释某些历史现象。比如林富士《东汉晚期的疾疫与宗教》^[23]一文，通过对东汉晚期疾疫流行状况的探讨，来部分诠释当时巫、道、佛三种宗教势力的发展。曹树基通过对明末华北鼠疫大流行的描述，认为，“生态环境的异常变化是造成明王朝崩溃的主要原因之一”，“明王朝是在灾荒、民变、鼠疫和清兵的联合作用下灭亡的”^[24]。刘洪涛立足宋代皇室的家族病来解释著名的“烛影斧声”之谜，认为赵宋家族有狂躁、易患脑出血的家族病，故太祖的暴亡并不足怪。^[25]这与医史学界关于赤壁之战中导致曹军败绩的疾疫的探讨有类似之处，不过医史学界较多地关心究竟是何种疾疫，而历史研究者关注点则主要在疾疫的影响上。

第二种，通过对疾病医疗及其相关问题的考察和钩沉，揭示某些重要而以往忽视的历史面相。这类研究探讨的对象很多完全可以归入疾病医疗范畴，不过大都是其中与社会密切相关而为以往科技史研究所相对忽视的部分，比如医者的地位、医疗资源变化、公共卫生状况等，由于研究者能以社会史视角切入，所以往往能使一些似乎并不新鲜的题目变得别开生面。比如，梁庚尧对南宋城市公共卫生状况的展现^[26]；程恺礼和罗芙芸关于晚清以降上海和天津城市公共卫生状况及其卫生制度的论析^[27]；梁其姿对宋元明清时期医疗资源的探讨和地方医疗资源日趋普及化趋势的揭示^[28]；熊秉真立足于幼科医学对宋元明清婴幼儿生育、照顾与抚养的生动描述^[29]；余新忠对清代江南疫病社会救疗状况，特别是嘉道以降医药局的兴起及其功能的转变的论述^[30]；金仕起有关春秋至两汉医者地位与身份的研究^[31]；等等。这些研究不少其实并不仅仅只是钩沉与揭示，还有更深远的问题意识，不过由于这些问题

乃社会历史上不可忽视的重要内容，故而呈现本身即是对社会史研究深化的贡献。

第三种，探求疾病医疗与社会的互动。这也是医史研究者常常采取的研究路径，不过仔细考量，两者的区别还是比较明显的，医史研究者的考察重心一般是历史上某种疾病出现或医学演进的社会背景及原因，而史学研究者考虑的则主要是疾病和医学的变动对社会所造成的影响。比如班凯乐（Carol Benedict）和曹树基、李玉尚有关鼠疫对18世纪以来中国社会影响的探讨^[32]，杜家骥有关天花与种痘对清代皇族人口的影响的研究^[33]，余新忠关于清代江南瘟疫对人口所造成的影响的分析^[34]，范家伟对六朝时期人口迁移与瘴气病关系的探讨^[35]，萧璠对汉宋间南方地理环境与地方病关系及其地方病对南方人体质与社会经济发展所造成的影响的考察^[36]，等等。

第四种，以疾病医疗本身或相关的某一内容为切入点，在一定问题意识的指引下，表明、分析或诠释社会历史发展变迁中的某些重要问题。见微知著，以小见大，乃是现代社会科学对研究者所提出的一项基本要求，也是一般受过系统训练的史学研究者常常采用的方法，他们往往从某一个案和具体问题入手，或对某些普遍关注的历史问题做出回应，或揭示历史变迁中的某一重要侧面，或重新理解、建构某些重要的学术或思想问题。比如，梁其姿通过对明清预防天花措施之演变的探讨，指出“明清时期的中国社会，对新事物，有相当程度的开放性，至少不低于同期的西方”。“社会方面的因素，即所谓中国社会的保守性、官僚结构的阻碍性等站不住脚的说法，并不能解释科技在中国发展的缓慢。”^[37]梁其姿在梳理、辨析中国麻风病概念演变历史的基础上指出，疾病的概念变化部分是来自经典医学思想的影响，也明显地受到各时代许多其他因素的影响，如道教思想、医者与患者的社会背景、地域因素、新疾病等的影响。疾病概念的形成，显然不单是医学知识的问题，更牵涉着复杂的社会文化因素。^[38]杨念群一定意义上将部分话语权交

给了普通民众这一弱势群体，通过对近代以来西方医疗制度和设施在中国的传入和确立的探讨，展现了西方的“知识”是如何与中国民众旧有的行为习惯、医疗资源和认知感觉妥协和融合的，表明了“地方感”在这一进程中的重要作用，从而从一个侧面对根据福柯“知识即权力”推演出的西方制度在近现代中国的确立和普及完全是“知识化”和国家权力综合作用的结果的说法提出了挑战。^[39]他又通过对民初北京生死控制，即对待生育和死亡的方式和制度改变的探究，进一步对近代中国社会转型过程中，传统社会资源和普通民众具有重要的能动和形塑作用这一观点做了申论。^[40]笔者将嘉道之际的江南大疫这一个案置于中国近世社会变迁的大背景中，对疫情及前前后后的众多相关问题作了具体考察，指出，我们从中看到的不仅仅是所谓传统社会的变动不居，还有江南地方社会所具有的活力和能动性。我们没有理由蔽于西方文明的突飞猛进和强势而忽视中国社会自身的发展变化。^[41]此外，还通过社会各界对瘟疫反应的考察，辨析了清代国家和社会的关系，认为，国家和官府同社会力量非但未见日趋严重的对立，相反出现了更广泛的合作，国家和官府具体职权亦未见退缩反而有所扩展。社会力量活跃的意义不在于像西方那样促成民主和自由的发展，而主要是弥补了官府实际行政能力的不足和国家在民生政策方面缺乏制度性规定的缺陷。^[42]范家伟以医书入手，通过对唐代行旅与疾病关系的探讨，揭示出唐代出门远行者的心态。^[43]张嘉凤将“命门”思想置于历史发展的脉络中加以考察，通过对金元明时期各医家有关“命门”论述的考察，讨论了医学与当时儒学、道教哲学和佛学思想之间的互动关系。^[44]祝平一以明末清初著名医家王宏翰为例，探讨了中国医家是如何面对并融会西方传教士传入的西方医学知识的，进而借此来理解知识在不同文化体系中传播时所可能发生的问题。^[45]山田庆儿通过对中国传统医学源起、历史与理论及其对身体认识等的探讨，来揭示传统的自然哲学与科学思想所展现的思想方法，清理并描绘出中国医学独特的概念和思考方式，不仅使之可以与其他医学体系实现对话，从而有利于人类医学的发展，而且还可以使中国医学可

能获得新的拓展。^[46]

以上概括究竟有多大的包容性，恐怕还很难说，不过就是从这可能偏颇的概述中，我们亦可明显感觉出疾病医疗社会史研究与纯科技史框架下的疾病医疗史研究在立意、方法等方面的差异，它显然大大拓展了纯技术史研究的领域与内容，也丰富和发展了研究的取向与方法。当然，任何理论、取向和方法都有其一定的限度，疾病医疗社会史研究也不可能是毋庸检讨的，为进一步更具体审视这一研究的特点、意义和限度，我们还是再来看看目前笔者较感兴趣而论述相对比较集中的一些专题的研究状况。

1.疫情及影响。疾病特别是其中的瘟疫，对人类社会的影响往往深切而明显，著名历史学家麦克尼尔（William H.McNeil）曾经指出：“传染病在历史上出现的年代早于人类，未来也将会和人类天长地久地共存，而且，它也一定会和从前一样，是人类历史中的一项基本参数以及决定因子。”^[47]应该与此有关，历史学界对疾病医疗的关注最初往往是从瘟疫切入的。国际上中国疾病医疗社会史研究的嚆矢——邓海伦（Helen Dunstan）的《明末时疫初探》^[48]，探讨的就是明末发生在山西、北直隶、山东、南直隶和浙江之瘟疫的疫情及其影响。最早中文研究作品——梁其姿的《明清预防天花措施之演变》也是以天花这一历史上影响最显著的瘟疫入手的。此后，台湾较早开展这方面研究的有不少，比如林富士、萧璠、蒋竹山等^[49]，也都以疫病为研究对象。大陆的研究更是如此，到目前为止，除了杨念群的研究外，几乎所有的成果都属于疫病社会史研究的范畴。下面我们主要分古今病名对照与人口影响来探讨。

A.古今病名对照。对于历史研究者来说，对瘟疫的研究固然不大会像医史学界那样以疫情的流行病学、古疫情与中医学术的对应交互^[50]等为依归，而更关心瘟疫的社会影响及其从中反映出的社会历史变迁。

不过，无论其立意如何，对瘟疫发生状况的梳理和性属的判别依然是其必须面对的。在这一点上，两种取向的研究无疑具有交合性和互补性。医史研究者由于具有专业上的优势和比较长期的学术积累，不仅为史学界的探讨提供了一定知识准备，而且在有些方面，比如古今病名对照、对医籍中相关内容的解读等，还可能成为疫病社会史研究赖以展开的基点。尽管如此，历史研究者因为其在史料爬梳上拥有天然优势，所以他们一旦介入这一领域，就在有些方面，比如疫情的具体描述和全面勾勒等显现出某些优越之处。^[51]虽然两者存在着明显的互补性，但至少眼下相互之间的互动与交流仍未见有展开的明显迹象。^[52]显而易见，打破学科壁垒，加强相互间的对话与交流，已成为当务之急。

在传统的文献资料中，有关瘟疫的记载多数是以诸如“疫”“大疫”“疫疔”“杂疫”“时气”“温疫”之类面目出现的，有些虽然有具体的名称，比如“蛤蟆瘟”“羊毛瘟”“大头瘟”“捻颈瘟”“葡萄瘟”“疙瘩瘟”“疫痧”“喉疫”“痧疹”等，却又都非今人所能理解之名词，故而，梳理传统名称的内涵及其与现代医学病名的对应关系便成了现代研究者首先面临的问题。^[53]事实上，这也是现代意义上的中国疾病史研究展开以来，医史学界认为最基本也是用力最多的问题之一。历史研究者在介入这一研究后，也同样对此给予极大的关注，有研究者甚至将此视为体现现代科学研究的一种坐标。^[54]这种探究，对我们更清晰而深入地了解和分析当时的疫情无疑是非常有必要的；而且如果可能，能准确地判定历史上发生的疫病为现代医学所称谓的何种疾病，自然也是令研究者和读者都感兴奋的事。不过由于资料记载、古今医学体系的分殊、疾病判断本身的复杂性以及疾病自身的表现可能存在变迁等因素^[55]，这种判别存在着巨大的危险性，有时甚至是完全不可能的。范家伟曾通过对中古时期脚气病研究的梳理，全面而缜密地分析了这种对应研究所面临的某些难以克服的困境。他说：“既然古代医书提供资料甚为有限，古代疾病对比今天的疾病，可能很多，那么，疾病史研究的前途可谓相当悲观。”进而提出了这样的质疑：“疾病史的目的，只是探讨古今疾病的对

照、对译，还是可以有更深层的研究？”^[56]当然，尽管有这样那样的困难存在，但并不是说，我们完全可以将此置之不顾而另辟蹊径，无论如何，用今人可以理解的话语来描述和解释古代的疾病是必要的。

那么，我们如何面对并消解这种困境呢？一时似乎还难有彻底有效的方法，不过至少以下三个方面值得我们注意并努力。第一，进行这类判断时保持必要的审慎态度。史料中对某些疫病的记载是十分复杂的，而且所有的记载都是在一定历史情境下出现的，所以我们切不可仅仅根据某一点和几点与现代某种疾病相合而不顾可能存在的反证就贸然做出判定，或者不顾资料的具体情境而完全以现代的认识来强行解读。这样的判定和解读，表面上似乎体现了现代科学研究成果，显得清晰而易为现代读者理解，但实际上，可能解说得越清晰而离历史的实际越遥远，并且以讹传讹，影响未来的研究在某种适当的轨道上深入展开。第二，进一步加强研究者个人的相关医学知识的修为和资料的深入发掘。这里所说的医学知识，不仅是指现代医学成果，更重要的还包括传统的中医理论和认知方式。比如在有些记载中，大头瘟与现代鼠疫的症状类似，甚或可以做出对应^[57]，但是，如果我们就此而将这种特定情况下的对应普遍化，就可能造成谬误流传。其实，大头瘟绝不是鼠疫在温病学中的对应词，医书中大多是这样描述大头瘟的：“如世俗所称大头瘟者，头面腮颐，肿如瓜瓢者是也。”^[58]“大头瘟者，天行之厉气也。湿热伤高巅之上，必多汗气蒸。初则憎寒壮热，头面肿甚，目不能开，上喘，咽喉不利，舌干口燥。”^[59]所以现代温病学中常将大头瘟视为流行性腮腺炎。^[60]所以，若对传统医学有较深的了解，大概就不难避免出现这样的情况。对于资料的利用，现代研究主要以利用医书为主，这无疑是必要的，而且需要进一步地发掘，但医书而外，其他史料中一些零散的记载对疫病的正确解读亦不可忽视。比如，在对烂喉痧的研究中，以往的研究多根据所谓的“叶天士医案”而认为烂喉痧是雍正癸丑（1733）传入中国的，确实，在雍正癸丑这一年，由于上年潮灾，在苏南及浙西的一些地区也正好发生了一场大疫，据此，似乎可以认定这场大疫当为烂喉

痧，然而，当我们将资料的范围从医书扩展到地方志、文集乃至笔记小说等后，会发现这场大疫所表现出的症状与所谓的“叶天士医案”并不相符，是伤寒流行的可能远比烂喉痧大。若再结合别的研究，我们不仅可以对雍正癸丑大疫为何种瘟疫做出新的解释，而且还能判断“叶天士医案”其实是后人假托的伪案。同时，通过利用一部1989年才整理出版的长期通过手抄流传的医书《痧疹一得》，发现烂喉痧一症其实至迟在康熙晚期已在江南出现。^[61]第三，有必要抛却过于“实在主义”的取向，而采取更加多元的视角和研究路径。由于资料等一些实在因素的限制，若一味执着于古今病名的客观对应，在很多情况下，假如不想强行对应甚或“强不知以为知”，必定会陷入研究难以继续的困境。所以，就需要我们转换角度和方法，加强社会文化史研究取向，比如，可以考虑将“当时的疾疫究竟是今天的何种疾病”这样的问题，转换成“这种疾疫的出现反映出当时怎样的社会状貌”，或“时人以这样的方式来命名和描述这种疾疫体现了当时什么样的医学思想和认知方式”，或“文献的作者为何要做这样的记载”，等等。

B.人口影响。过于“实在主义”的思维或取向所带来的困境，在瘟疫与人口的关系的研究中，也有比较集中的反映。瘟疫对社会的影响固然是多方面的，但它最直接的后果不外是生病或死亡，因此，人口的损伤无疑应是瘟疫众多影响中最直接和明显的。然而由于长期以来疫病一直是历史学家的“漏网之鱼”，所以在人口史研究中也较少考虑甚至忽视疫病这一重要因子。曹树基在他们近年的数篇有关瘟疫的论文中，都对瘟疫对人口的影响做出了充分而相当明确的估计。据他和李玉尚的估算，在万历及崇祯年间华北两次大的鼠疫流行中，华北死亡人口合计超过1000万^[62]。咸同间太平天国战争期间，苏浙皖的死亡人口中有70%死于霍乱（或瘟疫），咸同云南回民事变中，云南人口损失的70%死于鼠疫。进而认为，19世纪中叶，中国云南、西北地区的回民起义和长江中下游地区的太平天国战争，以及战争中的瘟疫、饥荒，造成了中国1亿多人口的死亡，“死亡人口的大部分死于瘟疫，而非其他原因”^[63]。而笔

者通过对发生在清代江南的一些瘟疫个案考察，认为，清代江南在一个较大范围内，比如乡、县等，和平年代中，一般性瘟疫对疫区造成的人口损失率多在2%以下，较为严重的可能达到3%甚至5%。战争时期，比例会高一些，但超过20%的可能性基本不存在。所以，对清代江南瘟疫带来的人口损失率不宜估计过高，在疫病模式比较稳定的时期和地区，尽管瘟疫发生的频度较高，但对人口发展的影响并非举足轻重，至少不会产生结构性的影响。^[64]要判断以上两种差距甚为悬殊的估计究竟孰是孰非，恐怕还是有待进一步深入细致的探讨。不过，这里至少可以指出，这种估计一定是非常粗略的，它表示的其实只能是一种大概趋向，而非确实的数字。就目前的研究手段来看，估算的方法一般有两种，一是根据资料的记载，而资料记载的限制极大，首先对某一疫区的人口数就很难得到一个哪怕是比较确切的数字，其次时人对某次瘟疫死亡人口的记载往往个别而模糊，大多以“死人无算”“疫死者几半”“死者十之四五”之类模糊词汇概括之，使人很难从中得到一个比较全面整体的认识。这种情况下，如果我们以所谓的“十之四五”或“十之七八”之类说法来估算死亡人口，则显然不无以今天认识或自己的观念来曲解前人观点之嫌，若不这样做，则又往往无法得出比较确切的估算。如此，在两个方面都难有确切数据的情况下，又怎么可能获得最终的确切疫死人口数或疫死人口比例数呢？还有一种就是以后代，比如20世纪30年代或50年代的一些调查来对19世纪的疫死人数做回归性估算。这样估算同样有多重的危险。首先，这种调查都是一些个案调查，特别是涉及19世纪中期以前的情况，选取的样本都非常有限，这些个案具有多大的代表性和涵盖力殊可怀疑。其次，这些调查多为一些老人的回忆，时过境迁，而且社会环境也有了很大的变化，这些老人的回忆究竟有多大的可靠性^[65]，亦不无疑问。最后，就是这些调查，对疫死人口的估计也是非常概略而模糊的，而且不同材料之间还常常相互矛盾。若凭这样的材料而欲得出确定的疫死人口数或疫死率，简直无异于欲盖高楼大厦于沙基之上，岂非自欺欺人？

当然，通过深入发掘资料 and 综合利用多种方法与资料，对某次瘟疫的疫死人口数与疫死率做出一个概略性估算还是可能的，而且对我们全面认识历史，促进历史研究的深入开展也将是非常有益的，故就此而言，将瘟疫因子引入人口史研究乃是件值得高度评价的工作。只是，我们在具体的运作中，若秉持过于“实在主义”的思维方式，为体现自己研究的精确性和科学性，一味追求数据的明确化，往往就会陷入左支右绌、自相矛盾而难以为继的困境。

2. 社会的疫病应对机制。在医疗社会史研究中，就管见所及，梁其姿是最早对此展开讨论的学者。她在此一领域较早发表的论文《明清预防天花措施之演变》，不同于以往技术史研究多集中在发明日期推敲的做法，而将研究重心放在技术与社会关系的阐述上，探讨了中国社会对新事物——种痘（包括人痘和牛痘）的态度，以及为推动这一事业所做的努力。文中所论及的态度和努力其实也就是明清社会对天花这一疫病的反应和对策。差不多同时发表的另一篇英文论文《明清医疗组织：长江下游地区国家和民间的医疗机构》^[66]，则检讨唐宋以来国家医疗策略的变化，并重点论述了晚明和清代江南地方社会精英对地方医疗救济的积极参与情况。这种救疗活动相当一部分是针对瘟疫的，故实际上也就从一个侧面探讨了国家和社会对瘟疫的应对。此后，她还在一系列文章中对此做了申论。^[67]她的论述主要关注的是晚明以降，地方社会资源和社会力量的发展以及国家与社会关系的变动，而甚少对这种应对的有效性做出评估。最近，笔者和李玉尚对此做了专门讨论。笔者的研究在取向上与梁比较接近，《清代江南疫病救疗事业探析——论清代国家和社会对瘟疫的反应》一文除通过国家与社会对瘟疫反应的梳理来论析清代国家与社会的关系外，还借此探讨了清代传统医疗资源的发展以及在晚清的重要变化，即日常救疗设施数量激增，并由纯粹的慈善机构逐步向经常、普遍的以诊治疫病为主要目的的设施演进。进而指出，中国社会的变动并不全然是因为西方文明的促动，同时也在以自己的方式发展变化，近代中国医疗体制的确立是中国传统资源与西方文明共同作用

的结果。在另一篇文章中，笔者考察了江南社会面对霍乱在医药卫生等方面所做出的反应，认为社会各界特别是医学界对霍乱流行及相关问题做出了种种不无成效的反应，无论是对新疫病的认知和治疗的探索，还是对由此引起的相关问题的观察和思考，江南的社会和医学文化资源都显现了相当能动的应变能力。^[68]李玉尚的研究与拙稿在论域上相当接近，但问题意识颇具差异，结论更是截然不同。《霍乱在中国的流行（1817—1821年）》一文，虽然以梳理嘉道之际霍乱在中国各地的流行情况为主要任务，但还是顺带论及了当时朝廷上下对此的应对，认为：“大清帝国的朝野上下虽然都采取了一种积极应对的主动姿态，但仍采用传统的措施来应付疫情，从后世的眼光来看，上述措施都属于无效的应对。……传统中医也无法治疗大规模的霍乱流行。传统国家和社会内部缺乏一种创新机制，在霍乱流行面前已经展露无遗，从这个意义上说，1817—1821年的传染病已经为20年以后中国命运的悲剧性转折埋下了伏笔。”^[69]这一观点稍后在《近代中国的鼠疫应对机制——以云南、广东和福建为例》^[70]中做了进一步阐发，该文探讨了19世纪中叶以来云南、广东和福建等地之医界、民众和官方对鼠疫的应对举措，指出，20世纪40年代以前中医医生和官方在鼠疫流行时的无效应对，导致了19—20世纪以上三省大量人口感染鼠疫和患者的高死亡率，以及20世纪40年代以后，官方开始抛弃民间的传统防疫方法，实行现代防疫措施。可以看出，李的研究的重心比较多地落在了对近代国家和社会应对瘟疫收效的评估上，并将其认为的“无效应对”作为理解其他相关问题的一把钥匙。

在历史研究中，存在不同的问题意识和观点无疑是极其正常的，事实上，不同研究手段、方法、理念和观点存在，乃是促进具体研究深入开展的重要条件，对现代学术研究来说，多元化既是必然，也是必需。所以，以上研究本身都具有其学术价值，至少在一定限度内是如此。不过，值得思考的是，为什么对基本上同时的同一历史现象，不同的研究会做出截然相反的判断？这一问题，我想可以从依据资料与立场和评判

标准两个方面来加以分析。

首先，论文依据资料的不同会对作者的判别产生影响。笔者所依据的主要是当时人的一些记载，然后将这些记载按专题和时间先后做出排比，通过排比发现，清代江南应对疾疫的举措在数量和内容上都呈现出日趋发展之态势，特别是嘉道以降，还取得某些实质性的突破，医学界在对付某些新疫病——比如霍乱时，表现趋向沉着，并且疗效也在提高，故而认为其应对是不无成效的。而李玉尚专门论述应对机制的论文，除了某些医书以外，依据的基本是后代（主要是20世纪50年代）的一些回归性调查报告以及现代文史资料中老人的回忆文章，这些材料由于成书时间较近，相对更早的记载，比较符合我们今天研究的需要，自有其价值。不过，在进化论观点已深入人心的时代，后人的回顾或回忆无可避免地会在有意无意间存在着贬斥前代的因素，更何况在不同政治制度下，还明显存在如何表现新社会、新中国的优越性问题。从立足批判材料出发，大概也就很难对以往的疫病应对做出好的评论。

其次，立场的不同无疑会影响到研究者对资料的选择、解读以及评判标准，从而对最终的评判产生影响。笔者基本立足于“同情之理解”的态度来看待历史行为，倾向于展现“历史究竟发生了什么”，故在研究中，并未特别在意对当时应对举措的有效性评估。即使评判也将评判对象置于具体历史情境中来进行，依据的乃是历史而非当今的标准，因为在具体的呈现中发现其较以前进展，在当时的情况下，它是不无成效的，故而指出其有效。而李的立场多少带有一定的“批判”倾向，往往立足于现代的眼光和标准来认识和评判历史行为，以是观之，在现代抗生素未发明或普遍应用以前的近代，其应对必然是无效的。其实，又岂止中国无效，西方国家的医疗应对又何尝有效？

对某一历史现象或行为的评判显然是见仁见智的问题，事实上，这恐怕也非历史研究的主要目的与任务，依笔者的认识，历史研究根本目

的在于“史实”的陈述，因此，评判本身尽管受人关注，但并不绝对影响其学术价值。不过值得关注的是，在截然不同的评判背后所展现的历史面相必然多有不同。历史本来就是复杂而多元的，故而不同研究者展示“史实”的多样，恐怕也是必然而必要的，而且历史不过是研究者在史料基础上的“建构”，而非绝对的客观实在，但在一定的知识条件下，研究者的建构如何尽可能地接近“真实”，我想仍然是每个历史研究者必须面对并努力追求的，因此，我们在研究中必须考虑应采用怎样的立场和方法以达致这一目的。固然，“史无定法”，任何立场与方法都有其优势与限度，但不管怎样，尽可能广泛地搜集并完整地解读史料以及在此基础上形成必要历史感，恐怕对任何立场与方法来说都是必要，可能也只有如此，才有可能消解和缩减由于立场与方法不同所造成的巨大差异。以今度古或论古，尽管方便而痛快，却并不利于真正增进当今人类的知识 and 认识维度。

3.“外史”问题。台湾的疾病医疗社会史研究兴起后，中国中医科学院的郑金生在一篇文章中将以往正统的医学史研究和台湾的研究分别名之为“内史”和“外史”，认为历史学界研究的内容大都是介于社会史和医疗史之间，并未深入中国医学的核心地带，即中医学学术理论和学科发展等。^[71]对于这种“外史”的说法，杜正胜随后表示了不同意见，认为他们的研究“固非内史，但也不等于外史吧”，并提出了一个新的名词——另类（alternative）医学史，意思是这类研究虽还未为大众所接受，成为社会主流，但是带有高度尝试精神，企图寻找新的探索方向。^[72]

历史研究者大都缺乏专业现代医学和中医学的训练，不敢也无意以正统的医学史家自居，如果仅仅从研究出发点和归宿而言，郑金生的分别无疑是有道理的。不过在具体的研究中，历史研究者若满足于自己的“外史”角色，仅仅是把疾病、医疗当作一种切入点，而无意尽可能地深入到其内部或核心，则无疑会使这种研究缺乏透视力。显而易见，不能对疾病、医疗本身有比较清晰的了解和体认，又怎么可能真正厘清它

的社会影响及其与社会的互动呢？同时，若不能将自己的研究建立在对疾病、医疗问题确切、可信的论述的基础上，又怎么可能让人对你的推论给予信任呢？因此，在此意义上，杜正胜的异议是非常及时和必要的。历史学者在介入这一领域后，特别是在经过一段时期摸索后，若不注意及时尽可能地弥补自身在医学及医学史知识方面的缺陷，对研究的深入展开恐怕会产生极为不利的影响。

在实际的研究中，面对疾病、医疗问题，必要而且也必须借鉴医史学界既有的研究成果，不过实际上，随着研究的深入，研究者就会逐渐发现，仅仅依凭医史学界的成果是远远不够，而有待自己去发掘、解读史料，同时，对既有的成果，似乎也不能完全采取“拿来主义”的态度，需要做重新的检视。由于历史学者在资料搜集、释读，相关背景知识以及研究方法等方面，可能拥有一定的优势，故而，即使在一些纯疾病医学史方面的问题上，也未必不能做出自己的贡献。笔者在探讨清人对瘟疫的认识时，就明显感到传统医学史的不少说法其实是值得商榷的，例如，关于传染方式的认识，医史学界往往根据文献中某些个别字句就贸然做出判断，如根据吴有性的《瘟疫论》中有“由口鼻而入”的说法，认为吴氏已认识到呼吸传播和食物传播两种传染途径。因为他曾谈到瘟疫的感染“有天受，有传染”，就得出，天受是呼吸传染，传染则是接触传染。然而实际上，清人对瘟疫的认识完全是建立在“疫气”这一概念上的，他们认为，瘟疫的出现，是因为天地间因各种原因生成的疫气，疫气熏蒸，为人所感触，而感触的途径则主要由口鼻而入。从这一认识出发，清人自然认为，瘟疫是通过气传播的，也就是说，瘟疫的传播途径主要就是呼吸传染。其实，通读吴有性的全文及清代另一些医家的著述，便不难发现，他所说的“从口鼻而入”中口鼻连用，指的是呼气的通道，而与现代意义上的消化道没有关系。而“有天受，有传染”其实是说，瘟疫有的是感受天地间生成的疫气而得，有的则是感触病人的病气而染。^[73]又如，笔者对烂喉痧传入年代的辨析，由于注意将医籍资料与其他历史资料结合起来考察，故而也较以往医史研究有所突破。^[74]

这方面，台湾有些学者的研究也取得了不少值得重视的经验。他们的一些研究，虽然立意并不仅止于技术本身，但探讨的却是一些纯医学史问题，比如李建民对先秦汉代脉学源流的研究^[75]，张嘉凤关于“命门”学说的探讨^[76]，王道还有关《医林改错》中反映的解剖学的考察^[77]，等等，这些研究就是在正统的医学史上，无疑也应有其地位。

相对而言，大陆史学界的相关研究的“外史”倾向比较明显，不仅刚开始出现的一些作品在一些基本概念上都往往出现混淆和误用，就是最近的有些研究也常常出现因为对中医学缺乏了解而产生的误会^[78]，并且像台湾那样专门探讨纯医学史问题的作品迄今尚未出现。当然在选题上未必要以台湾的研究为指归，但无论如何，我们不应以“外史”为借口逃避对医学知识的学习，或以“外史”自得，而有必要充分利用大陆丰厚的技术史研究资源，加强与医史学界的交流与合作，使我们的研究避免就医学史而言的过分边缘化。

综上所述，可见，历史学界从社会史的角度对疾病医疗的探讨至少已经在以下数端显现出了其意义：丰富了历史的面相，使历史变得更加鲜活并进一步拉近了与现实生活的距离；丰富和增强历史解释的维度和力度；拓宽了历史学的研究范围，有利于促动历史学者打破自我封闭，加强跨学科的对话；随着新的研究课题的引入，以及在该课题的具体研究中某些研究困境的出现，有利于促使研究者思考传统研究取向和方法的限度并寻求新的取向和方法；在某些方面，也可能促进正统疾病医疗史研究的深入。不仅如此，相信随着这一研究的不断深入，将会使人日渐深切地认识到疾病与医疗绝非仅仅是自然生理和科学概念，同时也是历史和社会概念，只有把它们置于历史进程和社会关系的脉络中，才能更真切地加以认识。因此，它的兴起将会更多地引发人类对疾病、医疗与健康以及现今的医疗卫生体制等问题的思考。

当然，必须看到，疾病医疗社会史研究才刚刚兴起，薄弱乃至缺乏

探讨之处还在在多有，不少问题，特别是与社会史关系密切的医疗史问题还甚少受到关注，比如对医疗资源、民间疗法^[79]、家庭在医疗中的地位及其变迁^[80]、医学与医家的地位等问题的探讨仍十分薄弱，有关病人的求诊和医生的诊疗行为、医德与医疗中存在的不正之风问题等，还基本无人涉及。其实，西方医学人类学和医学史研究已然表明，这一与社会相关的医疗问题对人类疾病所起的救疗作用很大程度上甚至超过医疗技术本身的提高。^[81]有些问题，虽已有所涉猎，但限于研究基础、资料和方法等方面的原因，往往不够深入，这从以上讨论中存在诸多悬而不决的问题中可见一斑。如笔者在瘟疫的研究中发现，相对于那些直接表面的影响，瘟疫在人们心态和风俗信仰方面相对隐性的影响可能更为重要和关键。^[82]然而目前这方面的研究除了王振忠等人初步探讨外^[83]，还很少有专门的讨论。

总体而言，疾病医疗社会史在历史学界还只是“另类”，无论是深度还是广度，都期待有研究者不断介入和开掘。

三、身体有历史吗？——疾病医疗史研究的新取向

由于疾病、医疗直接关乎人之生老病死这些与生命最密切相关的内容，故而笔者在撰写那篇介绍海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究的文章时，毫不犹豫地写了《关注生命》这一题目。然而，当论文刊出后的一天，笔者突然感到疑惑，以往自己和国内其他同仁所做所谓疾病医疗社会史研究果真是关注生命吗？反躬自省，不得不承认，我们的研究无论是出发点还是归宿，其实基本是在重构历史的面相和勾勒社会的变迁，即使涉及生命，那也不过是道具而已，真正关注的何尝是生命，实际只是社会而已。我们不禁要问，什么是生命？如何关注？关注生命与历史学对疾病医疗的探究是否有关或又有怎样的关系？

生命，根据现在一般而简洁的解释，是指“由核酸和蛋白质组成的生物体”^[84]。具体到人，就当为有活力的身体。因此，所谓关注生命，

说白了，也就是关注身体。那么如何关注身体？在现实中，其办法自然可以多种多样，不过就历史研究而言，最可行的，可能要算是对人类身体历史的揭示和阐释了。说到这，恐怕很多人都会问：“身体有历史吗？”诚然，作为自然或纯生理的身体，至少在文明社会中，古人和今人未必见得有多大的差异，就是有些许的变化，也非缺乏现代生命科学和体质人类学素养的历史学者所敢涉足探究。然而，人类的身体，除了其生理性的一面，还具有社会性和文化性的一面，人类在自身的发展历程中，作为一切思想与行为的发动者和承载者的身体其实早已被赋予了太多的社会文化意蕴，而且这些意蕴还一直处在不断地加增和消解之中。比如，乳房与性感、缠足与美等之间的关系，男女之间的两性信号，人体行为的含义，健康与美的标准，人体内在运作机制的实质，等等，在不同的时期，不同的文化中，显然都不尽一致。就此而言，不仅人类的身体有其历史，而且各民族、各文化群体都有其各自不同的身体史。

据此可以说，身体史的引入实为历史学洞开了一个极富探索性和研究前景的论域。不过，有人可能会问，身体史尽管成立而且值得探究，但它与疾病医疗史又有什么关系呢？毫无疑问，疾病医疗史不等于身体史，就是史学界从社会史角度对疾病医疗的研究与身体史也有着明显差异，不过，无论如何，疾病医疗史与身体史之间存在的亲和力则是我们无法回避和否认的。首先，就现实而言，至少在国际中国史学界，目前并不算多的中国身体史研究者基本都是从探究疾病和医疗问题入手进而开始关注身体的。比如目前这一领域少数最有成就者之一的美国南加州大学的费侠莉（Charlotte Furth），较早曾从事18世纪中国的分娩这一与医疗紧密相关问题的研究，当时，她完全是以社会史的主题与取向来形塑的，而后，她逐渐以月经和女性血液的文化建构为研究对象来探究身体本身的历史。^[85]国内台湾刻下已有的一些研究（详见下文）也几乎都是在杜正胜倡导的作为社会史的医疗史的范畴内展开的，而且在总体取向上，似乎经历了一个从社会史到文化史的转变，也就是说，虽然同

以疾病医疗为研究对象，但关注点则逐渐从社会而较多（当然不是全部）地转向了身体。^[86]1999年李贞德的一篇介绍“健与美的历史”研讨会文章的标题——《从医疗史到身体文化的研究》^[87]清楚表明了台湾史学界部分学人由医疗史或医疗社会史研究入手过渡到身体史讨论的学术理路。另外，就笔者自身经历而言，对身体史的兴趣也是从探讨疾病社会史引发的。^[88]其次，从学理上讲，尽管以往笔者和其他一些同仁的研究并未真正关注生命，但疾病、医疗这一特殊的主题仍然为关注生命这一指向提供了可能和某些内在的动力。这主要是因为：第一，人的身体虽然任何时候都是其行动和思维的主体，但似乎只有当身体处于某种非正常状态，或者说疾病状态时，身体（或其中的一部分）才会引起自己和他人的注意，因此关注疾病，也就为关注身体提供了可能；第二，各种医疗活动针对的主要是人的身体，不同时期、不同文化医学理论的形成和医疗手段的发明无疑是建立在当时当地的人们对身体的认识之基础之上的，故随着对医学史探讨的深入，研究者就有可能对历史上人们关于自身身体的认识产生兴趣；第三，至少在中国医疗史上，有些医疗活动是以人身体的某一部分为药物的，比如人的内脏、头发、人血等^[89]，同时还存在着割股疗亲之类以残害自己的身体来实施医疗的习俗，这些也可能促发研究者对探究医疗与身体关系的兴趣；第四，历史上人们描绘身体以及反映他们对身体认识的资讯，大都承载于各种医籍之中。

当然，历史学者对疾病医疗的探究只不过为其关注身体规定了一种内在可能性，身体史的成立与兴起，同时也是社会、学术等诸种外在因素刺激的结果。在西方，身体史的概念自20世纪80年代中期以来，存在着一种逐渐常态化（normalization）的过程。^[90]这一过程的出现，显然与西方社会中，随着社会、经济、法律地位等方面的变化，身体已成为许多社会科学与人文学科研究的焦点密切相关。^[91]身体之所以引起现代学人的注目，根据布赖恩·特纳（Bryan S.Turner）的解释，主要是因为：第一，随着后工业社会的出现，人们休闲的增多和消费理念的改

变，“劳动的身体成了追求欲望的身体”，“对作为美好生活的标志与文化资本标识物的身体”，人们产生了“一种强烈的商业与消费主义的兴趣”；第二，随着现代妇女社会地位的提高，妇女运动的兴起，女性主义理论家在对父权制社会组织展开批评的进程中，逐渐开始对男女身体的差异的本质提出了质疑，“断言男女之间的差异是历史、文化的产物，是偶然形成的，而不是天性和神的意志的使然”^[92]。对此，费侠莉也写过一段颇具意味、涵盖范围更广的话：

身体发人深思，但这提醒我们必须小心考虑为什么。我认为我们必须了解到这种发人深思的魅力，是二十世纪晚期现代感性的典型产物。我们对身体的注重的确得助于当代科学、医学，但也得力于资本主义文化的大众消费，以及世纪末文明对性事及年轻的特别着迷。^[93]

另外，西方一直关注人或者说身体与文化之间关系的人类学传统也必然会对此产生影响。特别是20世纪60年代以来医学人类学兴起，更促使人去关注身体、疾病的本质及其隐喻。^[94]而20世纪中期以来人类学与历史学联系的日趋紧密^[95]，则有利于历史研究者将身体引入自己的研究范围。法国被认为是“新史学年鉴派年青一代的代表人物”的安德烈·比尔吉埃尔将历史人类学的研究途径概括为饮食史、体质体格史、性行为史和家庭史四个方面，其中体质体格史所关注的正是人的身体与历史环境和文化环境的演进关系以及身体动作的文化意蕴，而性行为史作为人身体行为研究的一种显然也与身体史有着密切关系。^[96]可见，人类学研究方法和主题的引入，对史学界对身体史的关注有着重要的影响。事实上，一些历史学家也把自己对身体史的探索视为一种人类学的研究。^[97]

身体史一旦成立，就是一个相对独立的研究空间，尽管仍与疾病医疗史有着“剪不断，理还乱”的种种联系，但其研究的不少论域恐怕已非疾病医疗史所能规定和涵盖。它显然不同于正统的医学史，也与疾病医

疗社会史多有差异，它试图结合二者，并将文化、权力等议题带入其中，探讨并揭示出不同时代、不同文化对身体的医学论述与文化、权力之间的关联。^[98]身体史的引入，可能会刺激甚至逼迫人们去思考，种种习以为常的“常识”其实未必就不证自明、古来如此或事实如此。比如，人的身体果真只是能实现种种复杂的生化反应的物质性存在吗？乳房天然就是性感的表征？忌妒乃是人的天性？此类问题，过去并未如此，将来也未必这样，或许，我们今天种种“常识”不过是当今一种科学的假设或文化的建构。这些探讨既有利于我们“重现”以往众多为人忽视的历史面相，还可能促使人们更深入地思考和认识人的本质。

就现在而言，中国身体史研究主要在欧美史学界，尽管近年来，台湾史学界也出现了一些有益的探索。1999年美国出版的两部著作集中代表了这一领域最新研究成就：费侠莉的《蕃息之阴：中国医学史中的性别，960—1665》^[99]与栗山茂久的《身体的表现性与希腊和中国医学的分歧》^[100]。对于身体史研究，费侠莉根据西方的研究状况，总结了这一研究的两种取向：再现（representation）的历史与感知（perception）或经验的历史^[101]。所谓的再现和感知，据笔者的理解，大概是指，再现历史上文化对身体的建构并加以诠释，和置身于历史情景中，移情入境去体验和感知历史上的身体。^[102]以上两部著作似乎介于这两种取向之间，或者说尝试这两种取向的汇合。根据托马斯·拉克尔的研究，在西方文明史上，以生理上的性来截然区分男、女两性的“双性”认识不过是近两百年来才出现的事，长期以来，人们一直认为，女性在性属上与男人并没有什么实质的不同，有区别的只是由于女性的低能或低级（比如说热度低）使她们的生殖器藏于体内而不能从体内孵出。^[103]费侠莉以性别为名的研究，其最终关注的仍是医疗与性别语境中的身体。她首先探讨了《内经》中所描述的身体，即她所称的“黄帝之身”，认为中医中处于阴阳关系中的男女身体与西方医学的“单性”（one-sex）身体明显不同，而是“双性”（androgyny）身体，或者确切说，是一个阴阳互补的身体。在此基础上，她从“妇女以血为主”这样的观念入手，通过梳理宋

明时期妇科医学发展，探讨了中医是如何经由经血来建构其医学身体上的女性的，以及宋以后妇科医学的转向，即从强调经血的主导作用逐渐转向了关注生育过程中的个体；妇科的信条也从“以血为主”转向了养阴，通过滋补妇女的血气双虚来增强她们的生育能力。然而，尽管生育在宗教和哲学上以及现实中具有无比崇高的地位，但这并不妨碍女性身体的“污秽”，故而，虽然妇科和产科日趋医学化、正统化，产后的血污等不再成为医学的顾忌，但医生只是施以规范的医疗和把持方剂大权，与生育的物质层面以及肉体有关的“脏活”则无一例外成了“下贱”的产婆的专利，女性的医学身体最终在繁衍的使命和具体的生育过程之间承受了颇具意味的分裂。^[104]就此，我们似乎可以说，中国文化的男女身体虽然是双性的，但女体的“污秽”使其仍低男体一等，这一点，东西方似乎又殊途同归了。关于女体的“污秽”，台湾的蒋竹山通过对“阴门阵”——妇女裸体尤其是下体面对敌阵——这一出现在明清战场上的特殊阵法的探讨，从另外的侧面做出新的阐释。他超越了以往“以阴克阳”的解说，揭示出了明清妇女裸身具有的污秽象征意义，在“阴门阵”中，女体不仅被异化、物化，也被“污名化”了。^[105]

栗山茂久的著作不仅是身体史的代表作，也是中西比较的典范之作，他巧妙地跳出了以其中的一种文化为标准来审视另一种文化的窠臼，通过中西比较研究来呈现中西身体论述的差异并解释这种差异的源流。栗山首先展示了中国医学和西洋医学中两幅表现身体的图，他的问题是：为什么同样的身体，中国和西洋医学中的呈现如此不同？为什么中国医家在人体中看到的是小腹微凸，全身孔穴，而且是由一条条经络而非血管和神经联系而成的人体；而西洋医家看到的却是肌肉纠结，全身充满了神经与血管的身体？针对这一引领全书的问题，栗山从“触摸方式”“观看方式”和“存有（being）方式”三个方面来加以探讨。关于触摸方式，他主要从“脉”切入，指出，西洋医学往往从解剖学的角度认识脉，不断要求确定脉究竟是什么，最终以“韵动”这样一种规律地以重复的方式呈现某种运动结构的形式来考量“脉”，显示出西方医者一直想从

不变的单位来掌握变化的追求。而中国的医家则是将人体与天地比附，并用术数式的推算来理解脉，医家要掌握的不是脉是什么，而是脉中流动的“气”会有什么可能的表现，透过描述性语言、自身的经验和技艺切出脉动下的真相。这样中西双方医家不但形塑了各自对于脉的不同感觉，也使他们看到了不同的身体。在“观看方式”上，遵循希腊传统的西方医生的“解剖之眼”看到的是人体纠结的肌肉，而中国医家看到的却是“色”。在希腊，解剖与其说是为了实用的目的，不如说是为了要证实他们形而上的观念，是为了省思创造与自然之间的奥秘。在这样的文化背景和创造的目的论的指引下，关节和肌肉就不再仅仅是人身体的简单的组成部分，而是使人具体成为人的标志，肌肉松软、骨节不分乃是野蛮人和女人的形象。他们认为，灵魂构成了人的形式，而肌肉之运动显示了人作为主体的主动性，表达了人的意志，从而奠定了西方“意志人”存在的基础。相较于希腊“有主宰”的身体观，中国却是术数化的身体观，中国医家看到的不是肌肉而是“色”。所谓望色，就是指观微知著，透过外表的征兆探求事实的真相，对医家而言，望色望的是人的气色，而气代表人的生命力，其在人体中的流动是自然的，无须意志或主宰。全书最后一部分以“血”和“风”两个概念来讨论中西两种身体观的存在形式，认为，中国自发性的身体驻居在一个有秩序、可以预测，却可能随时为风所打散的世界，而且任何一环的失序都可能引起连锁反应，使其他秩序大乱。然而也因有秩序，可以预测，人亦可借修炼来保持健康。而希腊医学中有意志力的身体，则驻居在一个风起不时的世界中，人必须时刻以自己的意志去掌握这个世界和自己的健康。[\[106\]](#)

与他们两人不同，白馥兰（Francesca Bray）则是从比较彻底的物质主义者的立场来再现和诠释人体，她以身体与科技为考察对象，将农事、医学、工具、劳工及家内空间视为物质文化特色。这些社会及文化经验的塑造不是靠说而是靠做，它们不是语言，而是具体实践。居住在屋内、种稻或织布等的学习并非来自语言，而是来自像学跳舞那样的某种身体的规训，而牵涉其中的特殊文化经验将透过活动来传达及体

验。^[107]

台湾史学界由于在一开始介入疾病医疗的探讨时，就把对于身体的认识及所赋予的文化意义作为医疗社会史的研究领域^[108]，故而对身体史的探索几乎是与作为社会史的医疗史同步展开的，或者说是夹杂在医疗社会史中展开的，尽管分量上有一个由轻变重，理论上有一个由不自觉到自觉的过程。比如，杜正胜虽然可能并未自觉要从再现或感知的意义上来探究中国传统的身体，但他在倡导医疗史研究的过程中完成的两篇论文却实实在在是讨论生命的。《形体、精气与魂魄——中国传统对“人”认识的形成》一文梳理了从周至汉，中国人是如何由表及里逐渐认识人体的，推断出作为中国生理学重要基础的五脏系统在战国中期才完成。他认为：“两千多年前中国人已完成与大自然和谐相处的宇宙观和人生观，其重要根据即在对于‘人’的认识。当时所创描述人的重要概念如‘脏腑’、‘精神’、‘精气’、‘神气’、‘魂魄’久已变成日常用语，习焉不察，这是挖掘中国文化特质的一大宝库，其核心即在于气。”^[109]《从眉寿到长生——中国古代生命观的转变》则比较全面考察了战国到两汉新旧材料所见追求长生的意愿和技艺，分梳道家正宗养神派与方士养形派的区别，重建汉初以前行气与导引的方技，领略养生家的终极目的不外是却老复壮，青春永驻，精气凌健，以享受百岁的天年。^[110]另外，邱仲麟探讨了割股疗亲这样直接关涉身体的问题，但取向却是社会史的。^[111]随后的一些研究似乎增强了对身体的关注，李建民著作的研究对象虽然是完全属于医学史的论题，但他却借此进一步阐释了栗山茂久术数化的身体观。^[112]他提出，“古典医学所蕴含的术数意义，如生命与天地同韵，身体有不断自我提升、转化的可能；这是古典医学的生原与定向，在今天仍具有关键意义”。“我们近日溯源这个无法目验、亦不能以现代解剖学解释的脉，其意义在于提供另外一种了解生命和人体的范式。”^[113]祝平一对以往研究中以现代解剖学、生理学知识来探究、理解明末清初西洋传教士所传入的人体生理知识的做法进行了检讨，清理出当时西洋传教士拥有的灵魂与身体结合的身体观，并探讨了传教士如何

借此诉说天主教的信仰，以及天主教何以能成为当时士人一种可能的选择。^[114]张嘉凤通过金元明时期医家有关“命门”的种种论述方式，探讨了这一时期医者如何理解他们的身体，尤其是胚胎时期身体形成的关键与经过。他们对“命门”的论述，为身体的结构和生命的来去找到了起点与终点，为胚胎成长的关键与过程、男女性别的分殊、两性身体结构的差异，以及父母子女之间的身体联系，找到了理论根据。^[115]李孝悌利用《霓裳续谱》《白雪遗音》两本情歌和《缀白裘》中几句戏曲曲文，呈现了18世纪中国社会中普通民众，尤其是普通妇女的情欲表现和感受及其作为向往和戏谑对象的身体，无论是在资料还是研究主题上，都给人耳目一新之感。他的呈现对过去那种有关盛清时期礼教盛行、社会上满眼正经的刻板认识提出了挑战。他指出：“在上层社会思想趋于严格的十八世纪，我们仍然能够透过一些性质特殊的资料，体会到民间文化的款款深情，那么在道德意识松动的其他时代，我们当然更有理由企盼看到和十八世纪类同的民众心态。”^[116]李并没有刻意对身体本身及其文化建构做出论述，不过他的研究还是丰富了人们对历史上身体的形态和精神状态的认识，为如何发掘以往多为历史研究者忽略的资料来呈现历史上的身体提供一个成功范例。

严格说来，大陆自觉意义上的身体史研究至今尚未展开。不过由于某些特别的机缘，还是出现了一些相关成果。这主要表现在对缠足的探讨上。缠足是存在于中国五代至民国期间的一种特殊的习俗，20世纪80年代以来，由于在“革命”和“现代化”的叙事中，反缠足都被视为一种消灭陋习的革命的、进步的运动，故而受到近代史研究者的关注，但对缠足这一社会现象本身却甚少着墨。^[117]近年来，对缠足本身的探讨亦逐步展开，其研究取向大抵可分成两类，一是立足于传统与现代、落后与进步这样二元对立的观念，将缠足视为愚昧、落后和体现男权压迫的陋习而加以道德和文化上的批判；二是从女性主义的立场出发，对女性在这一历史事件中话语权和自主权的强调。^[118]与此不同，杨兴梅从社会思想史的角度，探讨了缠足这一在传统社会中被主流社会认可和推崇的

习俗，到了近代是如何在众多社会思想因素的作用下逐渐被主流社会所摒弃和排斥，以及围绕着对小脚美与丑的不同认识所反映出的近代中国上下两个世界。^[119]杨念群的研究试图超越以上三种视角和分析方法，通过对反缠足运动过程中，西医传教士通过宣示“医疗卫生观念”使缠足从美观向丑陋的演变过程，维新知识分子把缠足现象表述为强国保种之障碍的经过，以及缠足在国家制度层面最终沦为非法的复杂现象等内容的事实呈现，来展示和诠释国家行为与传统社会风习的互动关系。他认为近代的反缠足理念并非女性自发的诉求，而是男性激进知识分子与国家话语合谋塑造的结果。尽管杨念群在文中最终体现的问题意识还是国家与社会的互动关系这样比较典型的社会史话题，因此，可以说与杨兴梅一样所做的是针对身体现象的社会史研究，但杨念群明显对缠足本身的身体感受和文化意蕴给予了更多的关注，更多地表达了作为缠足者的女性的声音，并在资料允许的范围内，尽可能地表现“缠足审美”过程中女性自主参与下的感觉作用。^[120]可见，在具体研究中，他已经多少表现出了某些身体史研究的内容和取向。

不过值得注意的是，最近，身体史研究已引起了出版界一定关注，1999年起，春风文艺出版社首先出版了“阅读身体系列”，翻译出版了十四种西方较有影响的研究身体的著作，其中包括《身体意向》（马克·伯勒著）、《身体与性属》（托马斯·拉克尔著）、《身体与社会》（布赖恩·特纳著）、《西方文化中的女性身体》（席林著）、《身体史话》（米歇尔·费尔编著）、《身体思想》（安德鲁·斯特拉桑著）和《身体与情感》（赫尔曼·施密茨著）等。2001年11月华龄出版社又推出了“生理人文系列图书”，首批出版的有《乳房的历史》《老婆的历史》《接吻的历史》《男人和女人的自然史》和《婚配自然史》等。

对身体的关注多少是后工业时代的产物，所以当下对身体史的探索，也透露出明显的后现代研究方法的印痕，因此，这一研究的引入，必然会对目前中国史的理论与方法产生某种冲击，有利于进一步促进中

国史学研究方法的多元化。刻下的研究，无论是持何种取向，都似乎是在努力厘清、消解在历史进程中我们身体之上附着的种种文化意蕴，向人们呈现一个更加自然的身体。这无疑是非常有意义的，不仅有利于我们更好地认识和理解现代性是如何规定、形塑我们今天的身体的，而且还可以为当今文明增添更多的文化“基因”。不过，与此同时，我们似乎也可以看到，目前的身体史大都带有较为强烈的“解构”意识，多从思想文化的视角来认识身体，比较少以历史主义的态度来呈现历史上人类对身体认识的演进以及身体的存在状况的变迁，而这对真正体现关注生命意识和促进身体史的深入显然都是必要的。

四、结语

以上论述并非是对20世纪以来中国疾病医疗史研究的全面概述，若以此打量，本文的讨论不免有挂一漏万之嫌。本文只是希望从笔者掌握的资讯和感兴趣的论题出发，对史学界探索中国疾病医疗史的背景、意义、问题和可能做出自己的检视。

史学界对中国历史上疾病医疗问题的关注基本是20世纪80年代以来其内部对以往研究的不满并予积极反省的结果，不过纯科技史取向所存在的限度和问题无疑从另一个方面促发了研究者的信心与动力。而这一研究一旦出现并展开，其意义是显而易见的，不仅在拓展研究视野、丰富历史面相和促进历史研究本身的深入开展等方面多有助益，而且，作为一个新的领域，还会对新的研究理念与方法的引入与实践、新史料的开掘等起到积极的推动作用。新的研究理念与方法的实践，无疑有利于历史解释的多元化，不过任何的方法和解释都会有其限度，若不能对此保有必要的自觉，加之缺乏深厚的资料基础，则又往往会造成对某些历史现象的解释意见纷呈，甚至截然相反。与此同时，新理念和方法的引入自然会带出众多有意义的课题，但往往因为缺乏必要的资料支持而流于“纸上谈兵”。因此，欲使史学界对中国疾病医疗史研究不断深入，相

关资料的进一步搜集和挖掘乃是其关键和必要的基础。依笔者的浅见，在新理念的关照下，尽力去发掘一些以往不为人注意的新资料，拓展史料的范围，比如像李孝悌利用情歌，王振忠那样发掘地方文书，或借助田野调查搜集口述史料、碑刻资料和获取调查报告等，固然是值得努力的方向，但同时似乎还不应忽视以新眼光通过深入细致的阅读从一些常见的资料中发现新的信息。依笔者的感受，有关疾病医疗社会史和身体史的一些问题，尽管前人可能没有有意识地予以专门的记载，但这类与人的生命密切相关的事务其实是任何时期的人们都不可能不涉及的，故也必然会在日常的记载中零散和迂回地体现出来。因此，只要悉心挖掘，即使在方志、文集、笔记小说和医书这样常见的资料中，同样可以梳理出非常珍贵的资料。

毋庸回避，目前史学界对中国疾病医疗史尤其是身体史的探讨还是极为初步和薄弱的，有待深入和发掘的论题还在在多有，资料的搜集和利用，新研究方法的运用等方面，也问题多多，特别是作为一种新的探索，目前所利用的分析概念和“中层理论”却基本都是从别的学科和领域借用的，几乎所有研究者所提的问题与提问方式都直接或间接地受制于现代西方的相关研究。这一状况在目前的研究中是自然而难以避免的，甚至是必要的。但长远来看，如何从我们自身的历史资源中真正发现自己的问题，并从中提炼出自己的“概念”和理论依然是我们有必要面对的问题，似乎唯有这样，我们才有可能真正摆脱“西方中心主义”的影子。

历史研究就如没有终点的远航，这一研究的未来也必然是充满变数的，不过似乎有理由相信，随着研究越来越深入地开展，其结果可能会离我们的初衷越来越远，当初关注它，是希望它能增益历史的血肉，然而，当血肉越来越丰满以致难以合理“归队”后，我们是否又会逐步发现，原来历史的骨架并非如此？！也就是说，这一研究的后果可能不仅是历史知识的增长，还可能导致以往及现在某些史学范式的突破。尽管现在还不可能明确地指出未来的研究将提出怎样的问题和概念，但现有

的成果至少已经让我们感到，这一直指生命的探索并没有指明历史发展的规律何在，却实实在在初步向我们展示了与我们今天普遍被现代性浸润的行为与认识大为不同的以往人类另一种生活经验和生存状态，很多今人以为自然天成的常识其实并非古来如此，将来也未必长久如此。随着这类知识的加增，产生以下的思考是完全可能的：对历史研究来说，重要的可能并不是历史规律的探寻或鉴往知来——这样的目标几乎是没有什么希望达致的；相对来说，我们似乎更应该致力于呈现人类不同地域、不同时期的不同生活经验和生存方式，只有这样，才有可能更好地促进人类不断地反省自我，并为这种反省提供可资比照的资源。

本文原刊于《历史研究》2003年第4期，刊出时有删节

[1] 余新忠：《清代江南的瘟疫与社会》，南开大学博士研究生毕业（学位）论文，2000年4月。该论文的修订稿已由北京师范大学出版社2014年1月出版。

[2] 余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，载《中国社会经济史研究》，2001（3），94～98页。

[3] 陈垣早年曾写过多篇关于疾病、医学方面的文章，参见陈智超、曾庆瑛编：《陈垣学术文化随笔》，北京：中国青年出版社，2000，55～87页。陈寅恪也有数篇论文涉及疾病与医学，比如《狐臭与胡臭》《三国志曹冲华佗传与佛教故事》等，参见陈寅恪：《寒柳堂集》，上海：上海古籍出版社，1980，140～142、157～161页。

[4] 参见李建民：《传统医疗史研究的若干省思——〈陈胜昆医师全集〉读后》，载《新史学》，1992（3），139页。

[5] 杨念群将其概括为“宏大叙事”模式，并批评说：“目前许多历史著作行文叙事总是宏阔而不细致，概论式的判断比比皆是，本质主义式的断语草草形成，里边惟独看不到日常生活状态下人的踪迹，人变成了冷冰冰的趋势与规律的符号象征。”（杨念群：《中层理论：东西方思想会通下的中国史研究》，南昌：江西教育出版社，2001，5页。）

[6] 这方面的综述可参见郑金生、李建民：《现代中国医学史研究的源流》，载

《大陆杂志》，第95卷，第6期，1997，26～35页；李经纬、张志斌：《中国医学史研究60年》，载《中华医史杂志》，1996（3），129～136页；傅芳：《中国古代医学史研究60年》，载《中华医史杂志》，1996（3），162～169页；靳士英：《疾病史研究60年》，载《中华医史杂志》，1996（3），152～161页；赖文、李永宸等：《近50年的中国古代疫情研究》，载《中华医史杂志》，2002（2），108～113页和余新忠：《20世纪明清疾病史研究述论》，载《中国史研究动态》，2002（10）。另外香港地区的情况可参见吴国栋：《近四十年来香港医学发展史的研究概况》，载《近代中国史研究通讯》，第31期，2001，73～91页。

[7] 卢建荣在《重写科技/医疗史的构图》一文中曾就疾病史研究指出了这一倾向：“倘若根据英雄史观，则古籍所载的‘疟’、‘脚气’，以及‘癩’等病就是现代医学的 malaria、beriberi 以及 leprosy 等三种疾病的对译，那么‘中国最早发现上述三种病的世界纪录’云云，便符合了科技史家所高悬的写作旨趣。”（转引自范家伟：《中国疾病史研究方法之探讨——以中古时期脚气病为例》，台北“中央研究院”科学史委员会主办“第六届科学史研讨会”论文，台北，2002。）评论一针见血，不过名词上“民族史观”似较“英雄史观”更为确当。

[8] “选精”和“集粹”这两个概念是李伯重在检讨传统经济史研究方法时提出来加以批评的（李伯重：《“选精”、“集粹”与“宋代江南农业革命”——对传统经济史研究方法的检讨》，载《中国社会科学》，2001（1），177～192页），笔者认为它们同样也适合其他专题史至少是医学史的研究状况，故而借用于此。

[9] 参见余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，96页，特别是注18。

[10] 不过稍有不同的是，历史学界对以上问题已做出较多的反省和不少新的探索和实践，关于史学界最新反省和探索，可参见杨念群：《中层理论——东西方思想会通下的中国史研究》；冯尔康：《简述文化史与社会史研究的结合》，载《历史教学（下半月刊）》，2001（8），15～17页；赵世瑜、邓庆平：《二十世纪中国社会史研究的回顾与思考》，载《历史研究》，2001（6），157～172页；常建华：《历史人类学的理论与在中国的实践》，载《社会史研究通讯》，2002（5），19～38页；赵世瑜：《平淡是福》，载《中华读书报》，“文史天地”栏，2002-01-16；张小也：《人文学者的工作坊》，载《中华读书报》，“文史天地”栏，2002-05-22；杨念群主编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海：上海人民出版社，2001；等等。但在医史学界，就管见所及，尚未看到此类省思出现，在最近的医史研究唯一的专门刊物《中华医史杂志》上，《试论清末卫生行政机构》《20世纪30年代上海公共租界医疗救护概况》《西方医院发展简史》之类的通史式

或概论性的论文依然充斥其间。

[11] [美] 威廉·科克汉姆：《医学社会学》（第七版），杨辉、张拓红等译，北京：华夏出版社，2000，9～10页；[美] F.D.沃林斯基：《健康社会学》，孙牧虹译，北京：社会科学文献出版社，1999，42～45页。

[12] John M.Janzen, *The Social Fabric of Health: A Introduction to Medical Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 2002, pp.23-25.该资料承蒙杨念群教授提供，谨致谢忱。

[13] 参见杜正胜：《什么是新社会史》，载《新史学》，1992（4），97～98页；常建华：《中国社会史研究十年》，载《历史研究》，1997（1），164～169页。

[14] 梁其姿：《明清预防天花措施之演变》，见陶希圣先生九秩荣庆祝寿论文集编辑委员会编：《国史释论——陶希圣先生九秩荣庆祝寿论文集》，台北：食货出版社，1987，239～253页。

[15] Angela Ki Che Leung, “Organized Medicine in Ming-Qing China: State and Private Medical Institutions in the Lower Yangzi Region, ” *Late Imperial China*, vol.8.1987（1），pp.134-166.

[16] 杜正胜：《什么是新社会史》，99～106页；杜正胜：《作为社会史的医疗史——并介绍“疾病、医疗和文化”研讨小组的成果》，载《新史学》，1995（1），114页。

[17] 有关情况可参见杜正胜：《作为社会史的医疗史——并介绍“疾病、医疗和文化”研讨小组的成果》，113～143页；杜正胜：《医疗、社会与文化——另类医疗史的思考》，载《新史学》，1997（4），143～165页；李建民：《一个新领域的摸索——记史语所“生命医疗史研究室”的缘起》，载《古今论衡》，创刊号，1998，59页；余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，94～95页。

[18] 以上诸人的成果请参见余新忠：《20世纪明清疾病史研究述论》。

[19] 谢高潮：《浅谈同治初年苏浙皖的疫灾》，载《历史教学问题》，1996（2），18～22页。

[20] 参见余新忠：《清代江南的瘟疫和社会》，1～2页。

[21] 杨氏的有关成果参见余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，98页注13。

[22] 有关的批评请分别参见余新忠：《咸同之际江南瘟疫探略——兼论战争与瘟疫之关系》，载《近代史研究》，2002（5），80～81页；余新忠：《清代江南的瘟疫与社会》，16页。

[23] 林富士：《东汉晚期的疾疫与宗教》，载《“中央研究院”历史语言所集刊》，第66本第3分，1995年9月，695～743页。

[24] 曹树基：《鼠疫流行与华北社会的变迁（1580—1644年）》，载《历史研究》，1997（1），17～32页，特别是32页。

[25] 刘洪涛：《从赵宋宗室的家族病释“烛影斧声”之谜》，载《南开学报》，1989（6），56～64页。

[26] 梁庚尧：《南宋城市的公共卫生问题》，载《“中央研究院”历史语言所集刊》，第70本第1分，1999年3月，119～163页。

[27] Kerrie Macpherson, *A Wilderness of Marshes: The origins of Public Health in Shanghai, 1843—1893*, Hong Kong: Oxford University Press, 1987; Ruth Rogaski, “From Protecting Life to Defending the Nation: The Emergence of Public Health in Tianjin, 1859—1953,” A Dissertation for Ph.D., Yale University, 1996.其中的一部分作为单篇论文已译成中文，即[美]罗芙芸：《卫生与城市现代性：1900—1928年天津》，见《城市史研究》第15～16辑，天津：天津社会科学院出版社，1998，150～179页。

[28] 梁其姿：《宋元明的地方医疗资源初探》，载《中国社会历史评论》第三卷，北京：商务印书馆，2001，219～237页；梁其姿：《明代社会中的医药》，见《法国汉学》第六辑，“科技史专号”，北京：中华书局，2002，345～361页；Ak Leung, “Medical instruction and popularization in Ming-Qing China,” the Paper of the conference “Education et instruction en Chine”, INALCO, 1999。

[29] 熊秉真：《幼幼——传统中国的襁褓之道》，台北：联经出版事业股份有限公司，1995。

[30] 余新忠：《清代江南疫病救疗事业探析——论清代国家与社会对瘟疫的反应》，载《历史研究》，2001（6），15～56页。

[31] 金仕起：《古代医者的角色——兼论其身份与地位》，载《新史学》，1995（1），1～48页。

[32] Carol Benedict, *Bubonic Plague in Nineteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1996; 曹树基：《鼠疫流行与华北社会的变迁（1580—1644年）》，载《历史研究》，1997（10）；曹树基、李玉尚：《鼠疫流行对近代中国社会的影响》；李玉尚、曹树基：《18—19世纪云南的鼠疫流行与社会变迁》，见复旦大学历史地理研究中心主编：《自然灾害与中国社会历史结构》，上海：复旦大学出版社，2001，133～210页；李玉尚、曹树基：《咸同年间的鼠疫流行和云南人口死亡》，载《清史研究》，2001（2），19～32页。

[33] 杜家骥：《清代天花病之流行、防治及其对皇族人口之影响初探》，见李中清、郭松义编：《清代皇族的人口行为与社会环境》，北京：北京大学出版社，1994，154～169页。

[34] 余新忠：《清代江南瘟疫对人口之影响初探》，载《中国人口科学》，2001（2），36～43页。

[35] 范家伟：《六朝时期人口迁移与岭南地区瘴气病》，载《汉学研究》，1998（1），27～58页。

[36] 萧璠：《汉宋间文献所见古代中国南方的地理环境与地方病及其影响》，载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第63本第1分，1993年4月，67～171页。

[37] 梁其姿：《明清预防天花措施之演变》，239～253页，特别是252～253页。

[38] 梁其姿：《中国麻风病概念演变的历史》，载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第70本第2分，1999年6月，399～438页。

[39] 《杨念群自选集》，410～456页，桂林：广西师范大学出版社，2001。

[40] 杨念群：《“兰安生模式”与民国初年北京生死控制空间的转化》，载《社会学研究》，1999（4），98～113页；杨念群：《民国初年北京的生死控制与空间转换》，见杨念群主编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，131～207页。

[41] 余新忠：《嘉道之际江南大疫的前前后后——基于近世社会变迁的考察》，载《清史研究》，2001（2），1～18页。

[42] 余新忠：《清代江南疫病救疗事业探析——论清代国家和社会对瘟疫的反应》，载《历史研究》，2001（6）。

[43] 范家伟：《从医书看唐代行旅与疾病》，见荣新江主编：《唐研究》第七卷，北京：北京大学出版社，2001，205～228页。

[44] 张嘉凤：《生化之源与立命之门——金元明医学中的“命门”试探》，载《新史学》，1998（3），1～47页。

[45] 祝平一：《通贯天学、医学与儒学：王宏翰与明清之际中西医学的交会》，载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第70本第1分，1999年3月，165～201页。

[46] 山田庆儿：《中国医学の思想の風土》，東京：潮出版社，1995。李建民的中文书评参见李建民：《评山田庆儿〈中国医学思想的风土〉》，载《新史学》，1999（1），177～188页。

[47] [美] 麦克尼尔：《瘟疫与人：传染病对人类历史冲击》，杨玉龄译，台北：天下远见出版公司，1998，339页。

[48] Helen Dunstan, “The Late Ming Epidemics: A Preliminary Survey,” *Ch'ing Shih Wen-ti*, vol.3.3 (1975), pp.1-59.

[49] 林富士、萧璠的成果见上文，蒋竹山最早发表的相关论文是，蒋竹山：《明清华南地区有关麻风病的民间疗法》，载《大陆杂志》，第90卷，第4期，1995，38～48页。

[50] 赖文、李永宸等前揭文第111页。

[51] 比如，李玉尚与笔者对道光元年前后霍乱流行的时空分布、传播路线等内容描述明显较以往一些研究深入细致。余新忠：《嘉道之际江南大疫的前前后后——基于近世社会变迁考察》；李玉尚：《霍乱流行在中国（1817—1821）》，见《历史地理》第十七辑，上海：上海人民出版社版，2001，316～336页。另外笔者所作的“清代江南分府疫情年表”，在资料利用的广度和深度上，似较以往有所突破，见余新忠：《清代江南的瘟疫与社会》附录一，205～229页。

[52] 当下，如果说两者之间有什么互动的话，似乎只有互相关注和利用相对滞后的公开出版和发表的成果。可能因为历史学界较晚展开这一研究，而且相对缺乏专业医学知识，所以也相对比较关注和注意吸收医史学界的研究成果。可喜的是，

随着历史学界这方面研究的日渐增多，医史学界也开始对此有所关注，一篇最新有关古代疫情研究的综述已开始注意到历史学界的研究，尽管其了解得还很不全面（赖文、李永宸等前揭文，109、110页）。除此之外，两者之间还基本缺乏交流对话的有效机制，比如研究人员互访，举办多方参加的学术会议等。

[53] 范家伟最近在一篇专门探讨疾病史研究方法的论文中指出，先厘清医籍所说的疾病究竟是什么，反映了疾病史研究的一种诉求，“疾病史研究的任务，似乎就是疾病概念的古今之间的对话”。见范家伟：《中国疾病史研究方法之探讨——以中古时期脚气病为例》。

[54] 比如曹树基曾对邓海伦《晚明时疫初探》一文未能明确指出明末那场大疫是曹所认为的鼠疫，而统以“时疫”名之提出了批评，认为“这类研究在医学的角度看来是太粗疏了”。这里医学显然是指现代医学。参见曹树基：《鼠疫流行与华北社会的变迁（1580—1644年）》，18页。

[55] 详细的论述请参见余新忠：《清代江南的瘟疫与社会》，47～48页；范家伟：《中国疾病史研究方法之探讨——以中古时期脚气病为例》，特别是结论部分。

[56] 范家伟：《中国疾病史研究方法之探讨——以中古时期脚气病为例》。

[57] 参见曹树基：《鼠疫流行与华北社会的变迁（1580—1644年）》，20～23页。

[58] 周扬俊：《温热暑疫全书》卷四，赵旭初点校，上海：上海中医学院出版社，1993，80页。

[59] 缪遵义：《温热朗照》卷八，见《吴中医集·瘟病类》，南京：江苏科学技术出版社，1989，291页。

[60] 参见南京中医学院编：《温病学》，上海：上海科学技术出版社，1978，127页。

[61] 参见余新忠：《烂喉痧出现年代初探》，载《中华医史杂志》，2001（2），81～85页。

[62] 曹树基：《鼠疫流行与华北社会的变迁（1850—1644年）》，31页。

[63] 曹树基：《鼠疫流行与华北社会的变迁（1850—1644年）》，31页；李玉

尚、曹树基：《18—19世纪云南的鼠疫流行与社会变迁》，168～210页；李玉尚、曹树基：《咸同年间的鼠疫流行和云南人口死亡》，载《清史研究》，2001（2），19～32页，特别是30～31页。

[64] 余新忠：《清代江南瘟疫对人口之影响初探》，36～43页。

[65] 比如，20世纪50年代一些调查，无论是调查者还是被调查者，为了表明新中国的优越性，往往会有意无意地扩大所谓旧社会的黑暗面。

[66] Ak Leung, “Organized Medicine in Ming-Qing China: State and Private Medical Institutions in the Lower Yangzi Region,” pp.134-166.

[67] 参阅本文注[37]。

[68] 余新忠：《嘉道之际江南大疫的前前后后——基于近世社会变迁的考察》，11～13页。

[69] 李玉尚：《霍乱在中国的流行（1817—1812）》，见《历史地理》第十七辑，上海：上海人民出版社，2001，336页。

[70] 李玉尚：《近代中国的鼠疫应对机制——以云南、广东和福建为例》，载《历史研究》，2002（1），114～127页。

[71] 郑金生、李建民：《现代中国医学史研究的源流》，34～35页。

[72] 杜正胜：《医疗、社会与文化——另类医学史的思考》，159、164页。

[73] 参见余新忠：《清人对瘟疫之认识初探——以江南地区为中心》，见张国刚主编：《中国社会历史评论》第三卷，北京：中华书局，2001，248～249页。

[74] 参见前文第23页。

[75] 李建民：《死生之域——周秦汉脉学之源流》，台北：“中央研究院”历史语言研究所，2000。

[76] 张嘉凤：《生化之源与立命之门——金元明医学中的“命门”试探》。

[77] 王道还：《论〈医林改错〉的解剖学——兼论解剖学在中西医学传统中的地位》，载《新史学》，1995（1），95～112页。

[78] 比如最新发表的李玉尚的《近代中国的鼠疫应对机制——以云南、广东和福建为例》一文，因为当时的一些医生将一些著名的温病学著作中所载药方用来试治鼠疫，即使是广为试用的解毒活血汤也是根据王清任发明用来治疗霍乱的药方加减而成，而认为“在鼠疫面前，各地中医医生并不是积极寻求治疗鼠疫的新方剂和治法”（118页）。这显然是因为不了解中医对疾病分类方法和中医寻求新治法的方式而以现代思维来解读造成的误会。按中医的分类，现代所谓的霍乱和鼠疫都是温病的一种，因此用温病学著作中治霍乱的药方来治疗就太正常不过了。而且，中医所用的基本药物几乎是长期稳定的，只要稍稍留意明清时期医案，就可以知道，当时众多的新疗法就是通过加减一些旧方剂来实现的。可见，如果作者更多一些中医学知识，也就不可能据此得出中医医生不积极寻求新方剂和新治法这一结论。

[79] 笔者最近撰成了《清代江南医疗中的“迷信”行为考察》（待刊稿）一文。

[80] 对此，杨念群在《“地方感”与西方医疗空间在中国的确立》一文中已有所涉及，不过杨探讨的主要是传统家庭医疗空间是怎样逐步让位于医院这类集中管理的医疗空间的，而对传统和近代家庭在医疗中实际生存状况缺乏考察。

[81] 参见John M. Janzen, *The Social Fabric of Health: A Introduction to Medical Anthropology*, New York: McGraw-Hill, 2001, pp.32-35; [英] 罗伊·波特等编著：《剑桥医学史》，张大庆等译，长春：吉林人民出版社，2000，362～365页。

[82] 参见余新忠：《清代江南的瘟疫与社会》，196～197页。

[83] 王振忠以大量的、非常有意义的徽州文书为依据，通过对徽州地区种痘习俗的细致钩沉，从一个侧面反映了普通百姓对疫病和种痘技术的心理、心态反应。参见王振忠：《徽州文书所见种痘及相关习俗》，见复旦大学历史地理研究中心主编：《自然灾害与中国社会历史结构》，429～468页。

[84] 《新华词典》，北京：商务印书馆，1993，798页。

[85] [美] 费侠莉：《再现与感知——身体史研究的两种取向》，蒋竹山译，载《新史学》，1999（4），130页。

[86] 参见余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，95～96页。

[87] 李贞德：《从医疗史到身体文化的研究——从“健与美的历史”研讨会谈起》，载《新史学》，1999（4），117～127页。

[88] 当然也有例外，比如黄金麟和应星等人从政治学角度来探讨自然身体的政治化或国家权力对人身体的侵占，黄金麟：《历史、身体、国家》，台北：联经出版事业股份有限公司，2000；应星：《身体政治与现代性问题》，“中国需要什么样的新史学——纪念梁启超《新史学》发表100周年学术讨论会”论文，北京，2002；应星：《身体与乡村日常生活中的权力运作的若干案例的研究》，“《中国乡村研究》创刊会议”，北京，2001。他们完全从社会政治的角度切入，与疾病医疗无涉。不过在这类研究中，身体不过是他们借以分析社会政治和国家权力的工具，给人最终的感觉往往是身体不见了。

[89] 参见杜正胜：《作为社会史的医疗史——并介绍“疾病、医疗和文化”研讨小组的成果》，119～120页。

[90] [美] 费侠莉：《再现与感知——身体史研究的两种取向》，130页。

[91] [英] 布赖恩·特纳：《身体与社会》，马海良、赵国新译，沈阳：春风文艺出版社，2000，8页。

[92] [英] 布赖恩·特纳：《身体与社会》，2～8页。

[93] [美] 费侠莉：《再现与感知——身体史研究的两种取向》，140～141页。

[94] 参见John M. Janzen, *The Social Fabric of Health: A Introduction to Medical Anthropology*, pp.25-44; [美] F.D.沃林斯基：《健康社会学》，43～45页。

[95] 参见常建华：《历史人类学的理论与在中国的实践》，19～28页。

[96] [法] 安德烈·比尔吉埃尔：《历史人类学》，见[法] J·勒高夫等编：《新史学》，姚蒙编译，上海：上海译文出版社，1989，239～256页。

[97] 比如，费侠莉曾经说：“当我以月经与女性血液的文化建构为研究对象时，我几乎成为不折不扣的人类学家。”见[美] 费侠莉：《再现与感知——身体史研究的两种取向》，130页。

[98] 参见祝平一关于Thomas Laqueur, *Making Sex*, Cambridge: Harvard University Press, 1990一书中文书评，载《新史学》，1996（4），231页。该书中译本以《身体与性属》之名由春风文艺出版社（沈阳）2000年出版。

[99] Charlotte Furth, *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History*, 960—

1665, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1999.中文书评可参见康正果、刘东主编：《中国学术》第六辑，北京：商务印书馆，2001，278～285页。

[100] Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, New York: Zone Books, 1999.中译本，[日] 栗山茂久：《身体的语言——从中西文化看身体之谜》，台北：究竟出版社，2001。中文书评会参见祝平一：《读栗山茂久（Shigehisa Kuriyama），*The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*读后》，载《新史学》，1999（4），145～158页。

[101] [美] 费侠莉：《再现与感知——身体史研究的两种取向》，130页。

[102] 费侠莉说：“凡是强调再现解释的，总认为在人类主体的心灵（psyche）和对其环境的外在的符号系统（external semiotic systems）之间有距离，其距离隐藏意识形态与权力关系，及使经验成为将外力结构内化（internalizing）的过程。这些学者听起来更向福柯的传人；他们的修辞隐藏着怀疑。那些强调经验解释的学者将尝试使用语言来投射内在主观世界的想像图像；他们听起来更具‘文学性’（literary），他们的修辞指向移情（empathy）。”见[美] 费侠莉：《再现与感知——身体史研究的两种取向》，139页。

[103] [美] 托马斯·拉克尔：《身体与性属》，赵万鹏译，沈阳：春风文艺出版社，2000，7～8页。

[104] Charlotte Furth, *A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960—1665*.

[105] 蒋竹山：《女体与战争——明清厌炮之术“阴门阵”再探》，载《新史学》，1999（3），159～187页。

[106] [日] 栗山茂久：《身体的语言——从中西文化看身体之谜》，及祝平一的中文书评。

[107] Francesca Bray, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*, University of California Press, 1997.本文对该书的概述主要参考了费侠莉前书139页。

[108] 杜正胜：《作为社会史的医疗史——并介绍“疾病、医疗和文化”研讨小组

的成果》，载《新史学》，1995（1），115～120页。

[109] 杜正胜：《形体、精气与魂魄——中国传统对“人”认识的形成》，载《新史学》，1991（3），1～65页。

[110] 杜正胜：《从眉寿到长生——中国古代生命观的转变》，载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第66本第2分，1995年6月，383～487页。

[111] 邱仲麟：《不孝之孝——唐以来割股疗亲现象的社会史初探》，载《新史学》，1995（1），49～94页。

[112] 李建民：《死生之域——周秦脉学之源流》，205～242页。

[113] 李建民：《死生之域——周秦脉学之源流》，292页、“提要”vi页。

[114] 祝平一：《身体、灵魂与天主——明末清初西学中的人体生理知识》，载《新史学》，1996（2），47～98页。

[115] 张嘉凤：《生化之源与立命之门——金元明医学中的“命门”试探》，1～47页。

[116] 李孝悌：《十八世纪中国社会中的情欲与身体——礼教世界外的嘉年华会》，载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第72本第3分，2001年9月，543～595页。

[117] 有关对不缠足运动简要的研究概况可参见杨兴梅《南京国民政府禁止妇女缠足的努力及其成效》一文开头的研究回顾（《历史研究》，1998（3），113～114页）。

[118] 参见杨念群：《从科学话语到国家控制——对女子缠足由“美”变“丑”历史进程的多元分析》，见北京档案馆编：《北京档案史料：2001.4》，北京：新华出版社，2001，238～239页。

[119] 杨兴梅：《观念与社会：女子小脚的美丑与近代中国的两个世界》，载《近代史研究》，2000（4），53～86页。

[120] 杨念群：《从科学话语到国家控制——对女子缠足由“美”变“丑”历史进程的多元分析》，237～296页。

卫生史与环境史

——以中国近世历史为中心的思考

环境史是20世纪后半期开始兴起的一个新的研究领域，自20世纪90年代起，也日渐开始受到国内学术界的关注，其不仅被视为极具现实意义和发展前景的史学研究的新方向，同时也被看作一种更加具有“整体性”特征的新史学^[1]，一种有利于我们形成历史新思维的跨学科研究^[2]。何谓环境史？不同的学者有不同的定义，不过基本的内容大体是一致的，其探讨的是有关自然在人类生活中的角色和地位，关注的是自然以及人与自然关系的变迁。有学者将此解读为“人类回归自然”“自然进入历史”^[3]。由于人与社会无时无刻不与自然环境发生着各种各样的关系，环境史涵盖的内容显然是极其广泛的。关于中国环境史研究，著名学者刘翠溶曾针对当前的研究状况，列举了尚待深入研究的十大课题，其中第六项为疾病与环境。^[4]疾病特别是其中的流行病与生态环境的关系是显而易见的，故而在目前有关环境史的论述中，大多都会将此囊括在内。不过，如果我们把环境史真正理解为人与自然的关系史的话，这方面，将卫生视为环境史应加以重点关注的内容可能更为合适，毕竟不仅疾病本身与环境密切相关，人类为了预防和治疗疾病、增进健康的卫生行为同样与环境有着无法分割的关系。这方面，国内的环境史学者还鲜有讨论，现谨就两者间关系稍作申论。

环境史探讨的是自然的变迁以及人与自然关系的历史，而历史学者真正关心的恐怕还是人与自然关系的历史，这不仅包括环境对人类社会的制约和影响，同时也包含人类的登场对环境的影响以及人类对环境认识的历史。那么，何谓卫生？按照我们现代的理解，卫生乃是预防和防治疾病，谋求增进人类健康的行为。^[5]而公共卫生则是“整个社会组织起来，为保护、促进和恢复人群健康而做的努力。它将科学技术和信仰结合起来，通过集体和社会力量达到维护和改善人群健康的目的”^[6]。卫生史，无疑就是有关人类卫生观念、行为与机制的历史。近代以降，随着科学技术与国家和社会对卫生事务的日渐介入，近代公共卫生机制

的兴起和演进则成了卫生史探讨的重点。就最终的现实意义而言，无论是环境史还是卫生史研究，其目的显然都不外乎是为了人类更好、更健康地生存。卫生直接针对的是疾病，卫生史的研究范畴固然并不完全与环境史重叠，比如有些饮食、生活等个人卫生习惯，人工免疫，隔离检疫制度等也是卫生史研究中的重要内容，与环境史并无直接的关系，但由于疾病与环境的密切相关，卫生史所关注的很大一部分内容，均直接或间接与生态环境相关联，亦可被视为环境史研究的一部分。这主要体现在以下几个方面：首先，人类的很多疾病，特别是其中有些在历史上对人类社会生活造成重大影响的传染病、地方病，往往是人与自然互动的结果，有些源于人类对自然的开发，有些因为一些地方特定的自然条件，有些由于气候的异常变动，也有些肇因于人类对自然环境的破坏和污染。面对这些疾病，探求疾病与自然的关系，以及社会为维护自身的健康而如何应对，显然是环境史和卫生史共同关注的话题。其次，在环境史研究者的笔下，人不仅仅以文明的创造者和历史的推动者之形象出现，而且还以垃圾的制造者和自然的干扰者之角色登场。^[7]毫无疑问，垃圾的制造和对自然的干扰必然会对人类自身的生存环境和身体健康造成或多或少的影响和危害，如何应对以保持人类生存环境的整洁卫生，显然不只为环境史研究所注目，更是卫生史研究关注的重点内容之一。最后，人类的卫生观念，虽然以健康为依归，但其所处理的很大一部分乃是如何应对自然环境，一般来说，传统时期较多倡导适应自然，而近代以来，随着公共卫生机制的建立，则较为强调通过人力来改造自然以符合健康的需求。而有关人类应对自然的态度和观念，无疑是环境史研究所关注的。

就此可见，卫生史与环境史不仅在研究旨趣上相当一致，而且在研究内容上也有很大的交集，卫生史关注的很大一部分内容同样也是环境史的研究课题，故而从环境史研究的角度来说，从卫生史的角度切入来探求人与自然的关系，当不失为一种有效的研究路径。这除了以上缘由外，还因为从卫生史的视角出发，对促进环境史研究的深入开展并更进

一步融入国际主流学术潮流颇有助益。这主要表现在以下两个方面。

第一，现代西方环境史的兴起，显然是伴随着当代人口增长和工业文明等所带来的日渐严重的生态环境危机而出现的，故而带有明显的反省和批评“现代性”的特征。国内的研究者在引介环境史研究时也往往都会谈到这一点^[8]，在具体的实证研究上，这方面的旨趣还较少得到体现。而目前的卫生史，特别是中国近世卫生史研究，正可展现这方面的取向。^[9]

20世纪可以说是中国社会对自身的文化最缺乏自信的世纪，在这个世纪大量的著述中，我们很容易看到中国社会对所谓中国的传统文化或“封建”文化，充斥着痛苦而无奈的质疑、痛恨乃至唾弃之情。近年来，随着与国际学术界交往的日渐频繁，有些学者开始对“近代化”或“近代性”进行审视和省思，特别是在反对“西方中心主义”旗帜下，开始关注中国社会发展的内在动力和中国文明自身价值。但总体上，“现（近）代化范式”仍然是目前国内中国近现代史研究的主流范式。就中国近世的医疗卫生史而言，在国际史学界，主流研究早已抛却了20世纪五六十年代那种对现代医疗技术和卫生机制信心满满的乐观情绪，而对现代西方医疗卫生机制开展了较为全面而深刻的反省，并着力揭示近代殖民医学背后的文化权力关系。在国内，尽管整体上相关的探讨还相当缺乏，但就有限的研究成果来说，除了个别的例外，研究者也大多对“近代性”问题缺乏必要的理论上的自觉，其处理的基本是中国医疗卫生机制如何近代化的问题，西方近代以来逐步形成并在19世纪后半期渐次传入中国的近代医疗卫生机制仍被多数研究者不假思索地视为中国社会的近代化标准和追求目标。医疗卫生机制变迁显然是中国近代社会转型的重要内容之一，显然，从这一角度出发来审视中国近代社会转型中的“现代性”问题不仅必要，而且也具有可行性。这里至少有两个问题非常值得我们思考。

首先，自明清特别是清中后期以来，随着人口的暴涨和社会经济的发展，山林开发、城市生活垃圾堆积以及手工业污染所导致生态环境问题开始在江南等一些经济相对发达地区出现，并引起了一些医生、文人学者乃至官员的注意，但这似乎并未促发他们去反省传统的卫生机制，朝近代公共卫生机制的方向提出自己的思考。^[10]同时，在欧洲，18世纪中期以降，伴随着工业革命对环境的破坏，和包括化学、生物学、统计学等在内的近代科学的发展，对“臭味”的厌恶与警视和对居住环境整洁的要求促发了第一波近代公共卫生运动，这一运动希望通过公共权力的介入与扩张，以科学的方式来清除污秽和臭气，改善都市民众的居住和劳动条件（包括限制劳动时间等），进而通过提高公众的健康水平以达到增进财富的目的。^[11]然而，中西之间，在有关疫病和预防疫病的认识方面，并不缺乏相当一致的思考方向。^[12]那么在近代卫生机制的演变历程中，中西之间的分流是否表明中国社会全然缺乏“现代性”因子呢？到19世纪后半叶，尚处发展之中的西方公共卫生观念和制度开始逐步传入中国，并引起上海、天津等口岸城市一些“先进”士人的关注，并在民族危机空前严重的背景下，很快得到了众多精英人士的认可和推崇。^[13]这种关注、认可和推崇，是否与中国传统的相关认识没有关联，而只是外力刺激的结果呢？若我们对此做一深入细致的考察，答案恐怕并不那么简单，如若并不完全以西方的模式为近代化的唯一标准，而是尽力在中国近世社会自身变迁的脉络中来考察近世卫生观念和机制的转型，我们就不难看到中国社会变迁中自有的“现代性”。

其次，另一个值得我们思考的问题是，西方近代公共卫生机制所包含的“现代性”的正确性、有效性和对中国适用性是否是不言而喻、不证自明的。若我们对晚清中国社会接纳卫生的过程做一考察，可以看到，清末中国士人是在国家和民族危亡的背景下，怀着“保国强种”的迫切心情开始重视卫生问题并接受、倡行西方医疗卫生观念和机制的，很少有西方那种自然科学发展的背景和经济上的考量。他们当时似乎没有心境也没有时间来细致地思考这些东西是否适合中国，或者是否真正为中国

社会所必需，就将其视为能将中国引向“文明”“进步”和“发达”的救世良方，故而国家和社会精英在追求国家繁荣富强名义下建构的众多主流认识和所做的很多改革举措，不仅具有很强的盲目性，也明显忽视了众多弱势群体的合理要求和权利。与此同时，一些相当有利于生态和谐的行为也因为不符合近代科学的卫生制度而遭摒弃。^[14]

第二，环境史虽然也可以是一种自然史，但作为历史学的一个新兴研究领域的环境史，作为一种新史学的环境史，关注的显然更主要是人与自然的互动，而人不仅具有生理性的一面，同时更具有社会性和文化性的一面。当代环境史的研究，较为显著地表现出弱化地理学的观点，而十分注意吸收和应用生态学的观念，认为生态学的“适应”这个概念有助于对文化行为的解释。而现代的一些研究表明，人类对环境的适应具有三个层面：生理层面、遗传层面和文化层面。应对生态环境，人类前两个层面的适应均不如想象得那么丰富，而最为丰富和复杂的适应乃是文化的适应。^[15]这就表明，在环境史的研究中，充分关注人与自然互动中的文化因素是十分必要的，实际上，这也符合当今史学发展的新趋向。也就是说，我们不仅要关注人类的行为对环境造成了怎样的影响，而环境又是怎么影响和制约人的行为的，而且还需要更进一步去考察环境与人是如何在观念和文化上互动的。而卫生乃是人类对疾病的适应和应对，相当一部分内容，也是通过疾病这一纽带，对生态环境的适应和应对。而这一应对的文化性是十分明显的。故而，从卫生史角度来探讨环境史，比较有利于我们探求生态环境变迁中的文化因子。从中首先便于我们观察不同时空中社群自然观念的不同，比如，通过对应对疫病观念的研究，我们看到，从传统到近代，中国社会基本经历了从“避疫”到“防疫”的转变，相对消极的“避疫”较为明显地体现出了中国传统社会主张顺应自然的思想倾向，而“防疫”则以一种积极进取的姿态出现，主张通过国家和社会的力量主动去改造环境，防止疫病的发生和蔓延。^[16]对自然不再是一味的顺应，而是尽力抗争和改造。不仅如此，我们还可以进一步考察不同时空中的社群的卫生观念又是如何对环境产

生影响的。比如，对于清洁和臭味，不同时空中的人有着并不一致的认识，比如在中世纪的欧洲，达尼尔·罗什的研究指出：“在长时期里，有气味的人意味着力量与富裕，许多谚语表明了这一点。人们用粪便臭味来抵抗瘟疫，大门口的粪便垃圾堆不使任何人感到不适，而是代表这家人的富足——这是了解未婚妻可能得到的遗产的可信标志。”^[17]然而，到了近代，臭味却成了严重危害健康的罪魁祸首，也成了近代卫生机制首先要加以处理的问题。^[18]为此，近代以来，人们采取种种举措，包括整治环境、创建近代粪秽处理机制、发明大量除臭剂，等等，来维护自身的健康。我们暂且不论这些措施是否对人类的健康完全必要，至少对臭味如此不同的认识，必然会影响到人类的生活环境，同时也对自然环境造成影响（比如大量化学除臭剂的使用）。

显然，历史研究最终的目的应是服务于现实（不一定是直接的服务），前面已经谈到，无论卫生史还是环境史研究，其根本的目标都不外乎是为了人类更好更健康地生存，也就是为了有助于当今社会构建更加和谐而良性（可持续）发展的人类生存家园。对此，从卫生史的角度展开环境史研究，不仅目标上没有任何矛盾，而且还自有其独特的价值和地位。因为自然环境对人类活动的反作用或警示很大一部分都是通过疾病这一方式来实现的，故从卫生这一视角来省思和处理人与自然的关系无疑十分必要。不仅如此，在现实层面，卫生所关注和处理的问题大多与环境有关。不过这应该还不是我们强调卫生史研究的现实意义的根本所在，这些现实层面的问题并非历史学着力关心的对象，根本还在于从卫生史的角度研究可以为我国构建和谐而良性发展的生态环境提供一些深层次的思考。这至少可以体现在以下几个方面。第一，古往今来，人类与致病微生物引起的疫病始终处在魔高一尺、道高一丈的斗争之中，20世纪上半叶，抗生素的发明和应用以及人工免疫技术的不断成熟，一度让世人对消灭传染病信心满满，然而随着时间的推移，人们很快发现这一乐观的愿望原来不过是一场美丽的梦想。对人类与疫病互动历史的深入探讨，将有利于我们更深入地思考，疫病在人类历史进程中

的角色与地位，以及当今医学采用的消灭和征服的策略是否毋庸置疑。第二，近代以来，随着现代公共卫生观念和制度的霸权地位的确立和人们生活方式的改变，世人在以人力和科技创建符合现代“卫生”标准的环境的同时，也阻断了自然界很多物质和能量的循环流动，比如，在东亚，人粪和厩肥等有机肥一直是农作物的基本肥料，为此，中日等国均形成了一个系统而良性的粪肥处理机制，人和动物从土地获取食料，同时又将排泄物返还给土地。同时，城市从农村获取粮食，同时又通过粪商将粪便售卖于农民。^[19]而今天，这种循环流动已基本不再存在，粪便被当作污物处理掉，而土地不得不依靠化肥来补充肥力。在这里值得我们思考的是，当我们人为地创建了便捷而整洁的居住环境的同时，我们付出了怎样的生态代价？我们是否在透支自然对我们的给予？我们固然不可能完全回到过去，但我们是否可以从传统的应对自然的经验中找到有益的启示和灵感呢？第三，不同时期、不同文化有关健康的观念各有差异，这些观念又会对自然环境造成各不相同且有利有弊的影响。回顾历史，很多在今人看来怪异甚至荒唐的观念，在历史上却可能被认为是完全正确和科学的；而另一方面，我们今天被认为理所当然的健康观念，不仅并非古来如此，而且也极可能不会永远如此。这在警醒我们破除对现代性的傲慢、对所谓科学的健康观念保持必要谨慎怀疑的同时，也促发我们进一步思考，当今一些以改造自然来满足人的生理需求的健康观念，其科学性是否真的不言而喻？

环境史是一个涉及面极为广泛的研究领域，而卫生史也有其自成体系的研究范畴，以上所属并非是将卫生史视为环境史的一部分，而只是要表明，两者有着非常密切且可以相互促进的关系，从卫生史的角度切入来探求中国环境史，不失为一种可行而且有利于促进环境史深入开展的研究路径。

本文原刊于《南开学报（哲学社会科学版）》2009年第2期

[1] 王利华：《作为一种新史学的环境史》，载《清华大学学报（哲学社会科学版）》，2008（1），15～18页。

[2] 袁立峰：《环境史与历史新思维》，载《首都师范大学学报（社会科学版）》，2007（5），1～9页。

[3] 王利华：《社会史研究的现代视野——从环境史的跨学科谈起》，载《中国图书评论》，2007（5），39～40页。

[4] 刘翠溶：《中国环境史研究刍议》，载《南开学报》，2006（2），18～19页。

[5] 参见《辞源》，申集，上海：商务印书馆，1915，158～159页；罗竹风主编：《汉语大词典》第三卷，上海：汉语大词典出版社，2001，1094页。

[6] 王翔朴、王营通、李珏声主编：《卫生学大辞典》，青岛：青岛出版社，2000，253页。

[7] 参见梅雪芹：《环境史：一种新的历史叙述》，载《历史教学问题》，2007（3）。

[8] 参见梅雪芹：《关于环境史研究意义的思考》，载《学术研究》，2007（8）。

[9] 这方面，梁其姿曾就医疗史与现代性关系做过专题讨论，可参见（梁其姿：《医疗史与中国现代性问题》，见常建华主编：《中国社会历史评论》第八卷，天津：天津古籍出版社，2007。

[10] 参见余新忠：《嘉道之际江南大疫的前前后后——基于近世社会变迁的考察》，载《清史研究》，2001（2）；Yu Xinzhong, “Treatment of Nightsoil and Waste in China and Remarks on the Development of Modern Public Health Concepts,” in Angela Ki Che Leung eds. *Health and Hygiene in Modern Chinese East Asia*, Durham: Duke University Press, 2010.

[11] 参见Gerge Rosen, *A History of Public Health*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1993, pp.107-269；梁其姿：《医疗史与中国“现代性”问题》，见常建华主编：《中国社会历史评论》第八卷，6～7页；Dorothy Porter ed., *The History of Public Health and the Modern State*, Amsterdam: Rodopi B.V., 1994, pp.5-14。

[12] 参见梁其姿：《疾病与方士之关系：元至清间医界的看法》，见黄克武主编：《“中央研究院”第三届国际汉学会议论文集历史组·性别与医疗》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2002，185～194页；余新忠：《从避疫到防疫：晚清因应疫病观念的演变》，载《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2008（2）。

[13] 参见余新忠：《清末における“衛生”概念の展開》，载《東洋史研究》2005（3），2005年12月；余新忠：《防疫·卫生行政·身体控制——晚清清洁观念与行为的演变》，“社会文化视野下的中国疾病医疗史”国际学术研讨会论文，天津，2006。

[14] 参见余新忠：《防疫·卫生行政·身体控制——晚清清洁观念与行为的演变》；余新忠：《从避疫到防疫：晚清因应疫病观念的演变》。

[15] 参见尹绍亭、赵文娟：《人类学生态环境史研究的理论和方法》，载《广西民族大学学报（哲学社会科学版）》，2007（3）。

[16] 参见余新忠：《从避疫到防疫：晚清因应疫病观念的演变》。

[17] [法] 达尼埃尔·罗什：《平常事情的历史——消费自传统社会中的诞生（17世纪初—19世纪初）》，吴鼐译，天津：百花文艺出版社，2005，194～195页。

[18] 关于西方有关臭味观念的变迁，可参见アラン・コルバン著，山田登世子、鹿島茂译：《においの歴史：嗅覚と社会的想像力》，東京：藤原書店，1990。

[19] 参阅Yu Xinzhong: “Treatment of Nightsoil and Waste in Modern China and Remarks on the Development of Modern Public Health Concepts”; 滝川勉：《東アジア農業における地力再生産を考える——糞尿利用の歴史的考察》，载《アジア経済》，45（3），2004。

回到人间 聚焦健康

——新世纪中国医疗史研究刍议

相对于发展成熟而多元化的西方医史，中国医史或医疗社会史在中国史学范围里的“妥当性”似乎仍受到质疑。近年来我经常被问到我为何仍在做医疗史，为何不回去做传统的社会史。言下之意，医疗史在中国史里是有点偏门、有点不入流，甚至乏味，所以浅尝其中滋味即可，不宜久留。^[1]

梁其姿教授在其新著中这段告白，确乎道出了目前从事医疗史这一国内尚远算不上主流史学研究的研究者的心声。21世纪以来，这一研究在不断兴起的同时，似乎也往往遭受正当性的质疑。一方面，在众多从事主流史学的研究者看来，医疗作为历史的一部分，虽然也可以研究，但那终究不过是无关宏旨的“芝麻”。另一方面，医疗史作为“新史学”的一分子，在展现新意，推动研究领域的拓展、学术理念和研究方法的更新等方面，似乎亦未能尽如人意。而且，随着“新”意的日渐褪去，因“新”而受关注的“红利”的不断消却，这一尚未成长起来的研究如何在中国史学界取得更进一步发展，显然已成为当下一个亟须面对的问题。有鉴于此，笔者拟从国际史学发展的趋向出发，立足国内的实际情形，对这一研究的进一步开展提出自己的思考。

一、社会文化史：新世纪中国医疗史研究的可行路径

21世纪以来，国内史学界的医疗史研究基本上从无到有，取得了长足的发展。近十年来，基本上每年都至少有两部以上这方面的著作问世，相关的论文亦不时出现在《中国社会科学》《历史研究》《近代史研究》《史学理论研究》和《清史研究》这类颇具影响力的刊物上。随着中国社会史研究的深入开展，以及与国际学术交流的日渐密切，医疗史研究正日益引起越来越多的研究者，特别是青年学生的关注和投入。国内一些颇具影响的学者在总结新世纪的中国社会史研究时，也往往将疾病医疗史研究的兴起视为新世纪中国社会史乃至中国史研究引人注目

的重要成绩，而且还将其视为未来史学发展“潜力股”。比如常建华在较近的社会史研究回顾中指出：“融合疾病、环境等多种因素的医疗社会史属于新的学术领域，虽然起步晚，研究者少，但研究起点很高，学术成果引人注目。”^[2]王先明在评述近年来的近代社会史研究史时指出：“社会史新方向的拓展。……其二是医疗社会史。这也是‘新史学’向纵深发展而产生的一门社会史分支学科。最近几年，这方面的研究成果十分令人关注……这些论题的问题意识十分强烈，而且提示着近代社会史乃至整个中国近代史研究的一个新的群体和发展方向的生成。”^[3]不仅如此，国内的一些具有重要影响力的机构和团体，也对此给予了肯定。比如，在历年的全国优秀博士论文评比中，1999—2011年，共评出历史学的优秀博士论文34篇，其中就有两篇这一领域的论文^[4]。2005年，《历史研究》编辑部编辑出版了六卷《〈历史研究〉五十年论文选》，其中有“社会史”卷，该卷共收录26篇论文，而医疗社会史的论文就有3篇。^[5]这些似乎有理由让我们对其后续的发展抱有一定程度的乐观。

目前虽然国内的医疗史研究取得了一定的发展，但若整体来看，就像本文开头所指出的那样，情形似乎并不令人满意，这一研究无论是研究队伍还是研究成果，都还十分薄弱，尤其是与国际学术界的情况相比，更是如此。^[6]在西方，由于现代医学在西方的现代化过程中扮演了重要的角色，西方的医学史研究本来就有相当深厚的基础。而到20世纪后半期，特别是七八十年代以降，更是随着学术思潮不断演进，医疗史的研究不断经历重要的转变，其中新文化史和医学人类学在其中起到了关键性的作用。新文化史是西方在20世纪七八十年代在“后现代”思潮冲击下逐渐兴起的一个新的史学方向或流派，这一研究不再热衷于结构（更遑论规律了）、真实的存在和因果关系这些以往历史学重点关注的问题，而特别强调历史现象的建构性与意义的破解和诠释，该研究的开创者之一林·亨特在其主编的那本具有里程碑意义的著作《新文化史》中谈道：“文化史是一门诠释的科学，其目的在于‘含义——当时人铭刻

下的含义’。于是文化史中心任务是破解含义，而不是因果解释，就像格尔茨将破解含义认作文化人类学的中心任务一样。”^[7]他们希望通过以往宏大叙事的批评和解构，将人尤其是普通人的日常经验和体验呈现于历史的叙事之中。这就像新文化史的代表人物之一达恩顿所说的那样：“最令人激动、最有创意的历史研究应该挖掘出事件背后我们的前人所经历和体验的人类生存状况……不管什么标签，目的是一个，即理解生活的意义：不是去徒劳地寻找对这一伟大哲学之谜的终极答案，而是从前人的日常生活和思想观念中去探寻和了解前人对此问题的答案。”^[8]为此，他们借用人类学的深描法和后现代的叙事理论，力图通过细节的刻画和历史叙事来重现文化现象及其意义。^[9]新文化史研究者关注的主题各式各样，使用的方法也各有不同，但似乎都对“权力”特别敏感，这正如姜进所指出的那样，“如果说新文化史有什么一以贯之的目标的话，那也许就是通过对各种文化体系的调查去研究话语、仪式、再现（representation）中的权力运作的机制，所使用的技术手段，以及所达到的成效，从而揭示权力是如何通过控制知识的生产来展开博弈的”^[10]。显然，新文化史希望通过对文化的自主性的强调与对意义的破解和阐释的重视，来凸显历史上“人”的多彩性和个别性，展现历史的复杂性和多元性，并进而揭示和反省历史与当下社会中的“现代性”。由于医学是直接处理人的身体异常（包括病变和感觉）的科学和技艺，所以很容易成为社会建构主义与新文化史研究者关注和实践的领域^[11]，与此同时，一些医学人类学家以自己深入的研究令人信服地展现了现代医学中的疾病与医疗所包含的社会和文化因素，让人们充分地认识到，疾病并不只是科学可以测量的生理病变，同时也是病人的体验、科学话语、社会制度和文化观念等共同参与的文化建构，医学若只是仅仅关注疾病（disease），而对病痛（illness）视之漠然，那就并不能真正消弭人类的苦痛。无论是疾病还是医疗，都深深地具有文化的意义。^[12]这些论述很容易进一步打动和吸引那些受到新史学思潮影响的历史研究者从疾病和医疗入手来展开新文化史的探索，再加之20世纪七八十年代以

来文化转向的影响，于是，传统以技术和医家为中心的医学史研究开始受到越来越多的批评，医学史的研究开始越来越关注疾病体验、身体感觉、医患关系以及非精英医疗者等，越来越以意义为中心。在西方新近编纂的一部总结探讨医学史理论与方法的论文集中，虽然编者极力倡导医学史研究的多元主义，反对对传统医学史的过度批评，但从前言、编排体例以及一些选编的论文中，还是可以非常明显地感受到这种转向的不可逆转。^[13]显然，医疗史研究在西方已成为新文化史研究中非常活跃的领域。受这一趋向的影响，近年来，在西方中国医疗史界，也出现一些具有新文化史色彩的研究论著。^[14]

国内史学界的疾病医疗史研究基本始于20世纪90年代中期^[15]，较早的研究，可以说大多是在社会史研究的脉络下展开的，并往往被视为社会史研究中的新方向或新领域。^[16]在出现之初，新文化史的理念和方法还不为绝大多数研究者所了解。就以笔者所著的《清代江南的瘟疫与社会》来说，这部被视为国内该新兴领域的代表性研究而受到广泛好评的著作，可以说是一部比较纯粹的社会史作品，笔者在追寻和阐释瘟疫文化意义和反省现代医疗卫生机制等方面，缺乏自觉意识，其所关注的乃是清代江南瘟疫的流行情况及其相关分析，时人对瘟疫的认识，以及由此显现出的清代江南社会的社会构造和演变脉络；并没有想到要去探究当时社会对诸多瘟疫的描述和命名体现了怎样的社会文化意涵，也没有去考虑19世纪以降社会认识 and 应对瘟疫方法变动背后的权力关系，而且也没有意识到，现代的医疗卫生制度的正当性和有效性并非是不证自明的。不过，值得注意的是，就在当时非常有限的成果中，也还是有少量颇具新意的作品。杨念群是国内个别较早具有一定新文化史理念，从事医疗史研究的学者，他在20世纪末就推出了数篇颇具分量的医疗史方面的论文，较为关注“地方感”和医学中的政治和文化权力等问题。^[17]他于2001年编纂出版的《空间·记忆·社会转型：“新社会史”研究论文精选集》这一具有一定新文化史取向的论文集，就包括了《民国初年北京生死控制空间的转换》等医疗史方面的论文，他又于2006年在“新史

学”系列丛书中推出了《再造“病人”》一书，这一被视为另类的医疗史论著，在当时产生了广泛的影响，虽然该书并没有直接宣称自己为新文化史的著作，但从其对医疗背后的政治运作和权力关系的关注、书写上对深描法的努力实践、对不假思索地将西方视为现代标准的警惕以及对现代化过程的复杂性的呈现等，无不展现出了明显的新文化史色彩。而笔者在世纪之交完成前揭著作后，也很快捕捉到国际医疗史研究新动向，并对自己以往的研究做出了省思，认为那些研究“无论是出发点还是归宿，其实基本是在重构历史的面相和勾勒社会的变迁，即使涉及生命，那也不过是道具而已，真正关注的何尝不是生命，实际只是社会而已”，进而倡导从身体史出发展开文化史取向的医疗史研究。^[18]正是在这一理念的指导下，南开大学中国社会史研究中心于2006年8月在天津召开国内首届“社会文化史视野下的中国疾病医疗史研究国际学术研讨会”。^[19]之后又以这次会议的论文为基础，笔者主编了《清以来的疾病、医疗和卫生——以社会文化史为视角的探索》一书，并在前言明确倡导在疾病医疗史研究中引入新文化史理念与方法。^[20]与此同时，一些关注新文化史研究的比较年轻的学人也开始在医疗史的研究中引入这一研究方法，比如张仲民关于晚清卫生书籍的研究^[21]，陈昊对中古医学、身体经验和身份认同的探讨^[22]，路彩霞有关清末京津卫生观念和机制的新著^[23]，也部分显现了这样的追求。而胡成有关卫生史的系列论文，虽然似并未特意引入新文化史的视角和理念，但凭借其扎实的史料功夫和对国际相关研究颇为深入的把握^[24]，也展现出了与国内一般研究不一样的风格以及相当高的水准。除了论著，也出现了一些这方面值得关注的论文。^[25]此外，我们还可以发现，进入新世纪后，在以“新社会史”和“新史学”命名的出版物中，医疗史的相关研究均未曾缺席。^[26]

这些有趣的转变^[27]自然值得关注，不过若全面地观察这一领域的研究成果，则不能不说，这样的研究在被视为“新史学”的医疗史研究中只是少数，目下国内这一领域相当多甚至是大多数的研究成果的学术理

念和研究方法其实相当传统，颇为缺乏对国际相关研究趋向的了解和把握。胡成曾对有些发表在国内顶尖刊物的论文批评说，尽管“选题值得称道，但由于没有参照西方较为成熟的认识，难免存在不尽专业之处”^[28]。比如就卫生史研究来说，虽然有些人将其归于“新史学”的名下，但大多数的研究对西方后现代思潮积极意义缺乏基本的理念自觉，对通行的“现代化叙事”模式局限以及近代“卫生”的复杂性和现代性缺乏必要的省思，更没有去认真地思考卫生这一现代话题背后的权力关系和文化意涵。^[29]就整体而言，显然与西方乃至港台的相关研究有着比较明显的区隔。对此，张仲民曾就卫生史研究谈道：“近二十年来，有关中国近代卫生史的研究成果很多，但总体上有一个鲜明差别：受后殖民理论影响，近来某些学者在研究中国特别是在研究台湾、上海的卫生史、医疗史时，一般都会注意到卫生与医疗此时不仅代表现代性与文明的方面，同样也会强调其背后的‘殖民现代性’（Colonial Modernity）因素；中国大陆的许多研究者，则多强调西方的‘卫生’及‘医疗’带来的现代化与文明特质，基本不提或很少提及‘卫生’和‘医疗’的殖民现代性色彩。”^[30]当然海外卫生史研究的特点并不限于“殖民现代性”一个方面，不过就此便不难看出，目前国内的一些所谓名之为“新”的研究，其实只是新在题目，而并未在理念和方法上有所创新。在西方乃至港台的疾病医疗史研究中普遍被采用的新文化史理念和方法，在国内，还只是为少数研究者所关注和践行。

当然，这里指出国内史学界的疾病医疗史研究缺乏对国际相关研究趋向的了解和较少新文化史视角的探讨，不是说，新文化史或者说社会文化史视角是该研究唯一正当的选择。毫无疑问，研究视角和方法本身并不应成为某一研究是否具有价值和意义的标准，任何历史研究，只要其能立足资料对历史状貌做出合乎逻辑的新发现，就自有其学术贡献。正如惠斯曼（Huisman）等人所指出的那样，对医疗史研究来说，坚持理论和方法上适切的多元主义是十分重要的。^[31]实际上，任何的理念和方法都自有其限度，新文化史研究自然也不是万能的，它同样有着种

种局限和困境。不过，这并不意味着我们可以无视西方相对成熟和深入的研究理念和成果，而闭门造车，高谈创立“中国特色（风格）”的中国疾病医疗史研究。如果我们不能充分了解和消化吸收西方走在前面的学术理念、方法和具体研究成果，而奢谈创立自己的学术概念和理论体系，那可能不过是画饼充饥而已。近年来，虽然国内史学界对国际学术发展的关注和引入较之前已有很大的进步，但似乎还远没有达到令人稍感满意的程度，胡成教授最近通过与日本和中国台湾情形的对比，让我们很清楚地看到了目前大陆史学界在走向世界方面的巨大差距。^[32]显然，在引入和学习西方的史学思潮和成就上，我们不是做得太多，而是远远不够。故而，尽可能多地了解和借鉴西方颇为成熟的医疗史研究理念和成就，进一步从社会文化史的角度展开医疗史的研究，对促进当今中国医疗史的深入开展来说，是十分必要的，甚至可谓当务之急。

二、回到人间：新世纪的中国日常生活史研究

日常生活是一个几乎人所共知的词汇，不过其作为学术研究中的一个重要概念的确定内涵，却可能不为大多数人了解。匈牙利哲学家赫勒曾在《日常生活》一书中将“日常生活界定为那些同时使社会再生产成为可能的个体再生活要素的集合”^[33]。而我国研究日常生活的重要学者衣俊卿则在此基础上对日常生活与非日常生活做了区分。他指出：“一般来说，所谓日常生活，总是同个体生命的延续，即个体生存直接相关，它是旨在维持个体生存和再生的各种活动的总称。与此相关，我们同时可以获得非日常活动的概念。非日常活动总是同社会整体或人类的存在相关，它是旨在维持社会再生产或类的再生产的各种活动的总称。”^[34]也就是说，日常生活研究关注的是具体的人，而非抽象的人类或社会。按学界的一般认识，日常生活主要包括日常实践或日用常行、日常交往活动与日常观念和意识。^[35]日常生活之所以在哲学上成为一个重要的分析概念，主要在于其与人类社会的发展有着比较不容易为人察觉却极为密切的关联。随着日常生活研究在哲学界、文学界的展开，

自20世纪70年代开始，这一概念也开始为欧美史学界引入，一个新兴的研究领域，日常生活史逐渐在欧美史学界兴起，至今已成为一个日益重要的史学流派。

大致说来，欧美的日常生活史研究的兴起，既与传统的社会史研究有关，并深受文化分析和历史人类学研究方法的影响，同时更是后现代思潮不断盛行背景下新文化史研究日渐兴盛以及历史叙事方式的转变的产物。^[36]这一以“微观史学”面目出现的日常生活史，既不希望我们的历史见物不见人，也反对制作只有结构甚至文化的历史，而倡导让历史回到“人间”，致力于展现具体历史情境中的人的经验、行为、体验以及认知等，即把人自身的感知，而非物质或制度放在历史的中心位置，一方面让历史变得更加生动和人性，另一方面也借此来批判和反省往往背离人自身的发展的现代性。^[37]可见，日常生活史这一看似平常的概念，其实蕴藏着极为丰富的文化和哲学内涵。它与我们前面谈到的西方的新文化史（社会文化史）在理念和方法上实有相当多契合，也是20世纪七八十年代以来逐渐发展出来的具有独特意涵的史学流派。

在中国学术界，虽然以日常生活史为名或类似的研究，并不算是晚近出现的新事物，早在20世纪初，就开始有相关的研究成果出现。最近的一篇有关中国日常生活史研究的评述论文，就将中国日常生活史的研究分为四个阶段，即民族风俗志式描述、经济-社会史研究、新经济-社会史研究，以及当前在新文化史及交叉学科影响下走向独立化与多元化的研究四个发展阶段^[38]。不过从文中的概述来看，前三个阶段的所谓日常生活史研究，至多不过是传统的社会生活史研究而已，唯有当前阶段的研究才比较具有国际学术脉络中的现代日常生活史的意味。根据现有的相关概述和笔者的观察，比较具有理论自觉意识的中国日常生活史研究，基本始于20世纪末，而在21世纪则呈现日渐兴盛之势，主要的研究成果大多出自中国史学界，并比较集中于近现代史领域。而大陆比较严格意义上的实证性日常生活史研究还相当缺乏，相对较为接近的研

究，也较多地集中在明清以来，特别是近代的城市史研究领域。比如以熊月之为中心的研究团队，近年来出版了“上海城市社会生活史丛书”，至今已经刊出十余种著作。该丛书虽仍以社会生活史为名，而且每种著作的品质也说不上整齐，但至少在主编的意识中，已经具有一定或许并不彻底的日常生活史的意识，丛书主编熊月之在《总序》中指出：“历史研究需要关注宏大叙事，也需要关注日常生活，如果能够将两者有机结合起来，在关注宏大叙述时兼及日常生活，在关注日常生活背后有宏大叙述的意义，更为理想。”^[39]纵观国内史学界的研究状况，从笔者的角度来看，至少有两点值得关注。

第一，尽管目前国内学界具有理论自觉意识的日常生活史方面的具体研究成果还十分稀缺，但作为一种新的史学流派和研究范式，已经引起了一定的关注。21世纪初，世界史学者刘新成结合西欧中世纪史的相关研究，较早向国内介绍了欧美学术界的新史学研究领域——日常生活史^[40]，并进而在报端倡导日常生活史的研究^[41]。稍后，这一研究也开始引发中国社会史学界的注目，2008年12月于中山大学召开的第12届中国社会史年会的主题便为“政治变动与日常生活”。^[42]三年前，教育部人文社会科学重点研究基地——南开大学中国社会史研究中心在新一轮的研究规划中，将中国日常生活史设计为该中心未来5—10年研究重点，计划推出一套多卷本的有别于传统社会生活史的中国日常生活通史。中心主任常建华教授多次撰文倡导和论述社会文化史语境下的日常生活史研究^[43]，指出：

社会文化史应当把日常生活史作为研究的基础。日常生活在文化史、社会史、历史人类学得到的重视程度不同，表述的方法不一，然而日常生活的研究都是这一领域不可或缺的部分，“一般生活以日常生活为基础，并且至少部分地反映于日常生活之中”。日常生活应当成为文化史、社会史、历史人类学研究的基础，也就是日常生活应当成为社会文化史研究的基础。

这也就是说，对当今文化史、社会史、历史人类学这些被视为“新史学”新兴研究的发展来说，积极开展日常生活史研究都是必要的一环。这样，日常生活史就不仅是一个新的学术领域，更是推动当今史学向前发展、推陈出新的基础。在这一理念的指导下，该中心于2011年9月召开了“中国日常生活史的多样性”国际学术研讨会，希望通过这样的会议，改变当前中国社会史研究中缺乏以人为中心，将日常生活与社会组织、生活空间、生命周期、观念心态水乳交融的研究的状况。^[44]

这样的推动和倡导在当下的中国史学界，虽然还谈不上蔚成风气，但由于相关的研究（未必以日常生活史为名）已具有相当的基础，加上与之相关的社会文化史研究等“新史学”日渐兴盛，以及国内相当多的学人，特别是年轻的学人对引入新的学术理念和方法持有较为积极的态度，我们有理由相信，这一研究在不久的将来将会取得相当的发展。

第二，在中国日常生活史的研究以及总结回顾中，与疾病、医疗相关的内容还甚少受到关注。前面谈到，在当今中国的医疗史研究中，社会文化史视角的探讨日渐兴起，在这些研究中，已经有一些研究围绕着疾病体验以及身体经验和感受等主题，对中国社会的日常经验作了一定的呈现。^[45]不过现有的中文学界有关日常生活史的综述或述论性的论文，似乎均未对此给予专门的关注，前面提及的几篇论文（包括台湾连玲玲之作），不仅没有论及医疗史与日常生活史之间的关联，也几乎没有谈及日常生活中与医疗和健康相关的内容。胡悦晗、谢永栋较近的述评中论及的未来进展路径中，则完全没有顾及于此。^[46]这里固然有目前这方面的相关研究还颇为缺乏的原因，同时也显然与认识上对医疗和健康等话题的忽视不无关系，当然，也有可能是在作者看来，医疗与健康等论题在日常生活史研究中并不具有特别的意义。那么疾病、医疗和健康等在日常社会中真的不具有特别的地位吗？医疗社会文化史与日常生活史的关系又是怎样的呢？这将是下一节将要讨论的主题。

三、聚焦健康：中国医疗社会文化史与日常生活史的融通

史学研究者对疾病与医疗的关注，显然并不仅止于疾病与医学本身，实际上，中国医学作为一种知识、技艺和文化其实已经深深地渗透到中国历史的方方面面，故而中国医疗史的研究，其实并不是只是探究中国历史的一个方面，而是全面认识和理解中国大历史所必不可少的基础。^[47]疾病与医疗对历史进程有着重要的影响，显然是不难想见的，不过若就其对历史上重大事件的影响来说，虽然我们可以找到很多的事例（比如赤壁之战、欧洲黑死病之类），但似乎也并不见得非常普遍。然后，如果从人的日常生活来说，则疾病、医疗和健康这样的内容就不是任何一个人和社会或可缺席的。李建民借用康诺利（William E.Connolly）的想法，指出：“医学要比已经知道的更多，尤其是更多地揭露了历史中关于‘人’的故事。”^[48]显然，如果让我们的史学回到人间，更多地注目于“人”，关心他们的日常经验和常识，以及由此透视出的时代意识和“地方感”，那么我们便没有选择地会更多地关注到疾病、医疗和卫生等问题，否则人的日常生活和经验便会变得残缺不全。实际上，当我们在阅读西方的一些重要的日常生活史研究著作时，也很容易发现它们对这类主题的叙述。而在众多西方医学社会文化史的论著中，也不乏日常经验和感觉的内容。比如科尔班（Alain Corbin）对嗅觉史的探究^[49]，维伽雷罗对清洁观念与洗浴行为和认知的研究^[50]。除此之外，还有些研究将健康置于人类生活的中心位置来展开日常生活史的研究，比如美国学者苏珊·韩利就围绕人的健康状况和水平考察了近世日本人日常生活的方方面面，比如衣食住行、卫生和情感等，并进而对当时日本与西方的健康状态和生活品质进行了比较。^[51]

21世纪以来，医疗史已日渐成为国内史学界颇受关注的新兴研究领域，甚至被一些研究者视为未来史学发展的新着力点之一。不过整体而言，不仅研究成果还显得相当薄弱，而且在理念和方法上也存在着诸多

问题。前面的论述业已表明，更多地引入和把握西方成熟的研究理念和方法，更自觉地从社会文化史的角度展开对中国疾病医疗史的研究探讨，将不失为推动医疗史研究不断向纵深发展的一条可行路径。而日常生活史研究，不仅与新文化史有着十分密切的关联，在中国的学术语境中，我们甚至可以将其视为社会文化史研究的具体方面，借此，我们不仅可以很好地贯彻新文化史的理念和方法，而且也有利于将文化与具体的社会关联起来，避免文化研究过于注重意义的追寻而丧失真正人的个性和经验的问题。与此同时，随着中国社会史和历史人类学等研究的不断发展，众多相关的研究，无论在资料还是研究理论和方法等方面，都为日常生活史的开展积累了良好的基础，如果我们能够对国际前沿的研究方法和学术理念的引入和实践持积极的开放态度，以新的理论自觉意识和医疗与健康的角度切入，必将会让我们的研究明显有别于以往社会生活史和物质文化史研究，而展现出别开生面的气象。而且从日常生活史的角度去考察历史上的医疗和卫生，就会发现颇具意义但以前却不被注意的研究课题，比如历史上的臭气与卫生、洗浴的社会文化史、养生与文化权力、生活习惯与身体感以及身体感的历史等。故而在当前的中国史研究中，若能很好地融通医疗社会文化史和日常生活史研究，让我们的历史学回到人间，聚焦健康，立足生命来探究人类的日常经验、感知和意义，无论对医疗史的研究还是日常生活史的探究，都具有非常重要的意义，亦应非常有助于推动国内“新史学”乃至整个中国历史学研究向前发展。

有鉴于此，笔者认为应从以下三个层面来理解疾病和医疗的日常社会史的内涵。一是在日常生活经验层面探讨。这部分主要是指日常生活中与疫病、医疗和卫生相关的基本状貌和日常习俗，比如，生“病”及其应对（何为生“病”，疾病体验，应对方式，包括任其自然、自我或家人疗治、看医生、祈禳等，病人的养护等）、求医与治病生活（病人及其家属的求医行为和心理、医生的看诊方式和治病策略、医患关系）、日常健康维护（立足自身的养生、针对外界环境等的健康维护行为、个人

卫生习俗、公共卫生事务等），等等。二是日常生活体验层面的探讨。这部分主要是立足于身体感的探讨，比如生病的感觉问题（不同文化背景中和不同性别等之间的差异问题、病人对疾患感觉的描述对医疗行为及医学思想的影响等）、日常环境和生活习俗与身体感的互动（日常生活和生活习俗对身体感形成的影响、日常的身体感对人们日常的观念和行为的影响、身体感及其变动所反映的社会文化意涵等）。三是对日常生活经验和身体感的意义分析和诠释。这主要是要通过对不同时空、不同文化、不同阶层和不同性别的人们在生活经验和生活体验上的差异及其变动的梳理和考察来展开。比如，不同的养生观念和方式，反映了怎样的权力关系和文化特色；洗浴认识及其方式的不同，表达了怎样的社会状貌和健康观念；对气味和清洁等的不同的身体感觉及其时代变化，展现怎样的社会文化意涵；身体感与近代中国“不卫生”意象的形成的关系；等等。至于具体切入路径，根据笔者暂时粗浅的思考，我想既可以利用日记、医案、档案、笔记小说、年谱和族谱等相对比较丰富细致的资料，通过个案的方式来展开；亦可以仅仅围绕着健康这一主线，从多个方面来比较系统全面地呈现一个时代或区域的日常生活。

四、结语

从上文的论述不难看到，无论是新文化史（社会文化史），还是日常生活史，都不再热衷于对结构、事件、规律和因果关系等议题的探究，而将注意力聚集在具体历史情境中的人，致力于对人类日常生活经验的呈现及其意义的破解和阐释。从这样的学术理念出发，势必就会让我们的历史研究回到“人间”，在具体的社会文化史背景中来认识和理解具体的人的行为、心态和观念，揭示个人、社会乃至时代的“日常”。疾病、医疗和卫生等无疑是人们日常生活中无法或缺的内容，故而探究日常生活中的生命与健康自然也就成了医疗史研究的题中应有之义。不仅如此，医疗史研究，作为中国史学界一项新兴的前沿研究，虽然尚未成为主流史学的一部分，但业已被视为具有方向性和潜力性的新领域，研

究者若不能对国际前沿的研究方法和学术理念多一些自觉的体认，使其无论在内容上，还是方法与理念上，都展现出一种新意来，其意义自然就会大打折扣。如果说，从社会文化史的角度展开研究不失为当今推动中国医疗史研究必要而可行的路径，那么，疾病、医疗乃至生命与健康这些内容本身所蕴含的文化性和私人性，使得从日常生活史的角度切入对其展开探讨，不仅在内容上颇为契合，在理念和方法上也十分符合新兴研究的要求，故而若能融通社会文化史和日常生活史研究，从社会文化史和日常生活史的双重角度出发来探究中国历史上的生命与健康，对于未来中国医疗史的研究来说，应不失为一条可行的路径。

本文原刊于《历史教学（下半月刊）》2012年第11期

[1] 梁其姿：《面对疾病：传统中国社会的医疗观念和组织》，北京：中国人民大学出版社，2012，3页。

[2] 常建华：《跨世纪的中国社会史研究》，载《中国社会历史评论》第八卷，天津：天津古籍出版社，2007，389～390页。

[3] 王先明：《新时期中国近代社会史研究评析》，载《史学月刊》，2008（12）。

[4] 分别是余新忠：《清代江南的瘟疫与社会》（2002年）和李玉偿（尚）：《环境与人：江南传染病史研究（1820—1953）》（2006年）。

[5] 《历史研究》编辑部：《〈历史研究〉五十年论文选》，北京：社会科学文献出版社，2005。这三篇论文为梁其姿《麻风隔离与近代中国》、曹树基《鼠疫流行与华北社会变迁（1580—1644年）》和余新忠《中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能》。

[6] 这种感受，大概只要稍稍对国际特别是西方学术研究有所关注，就不难获得。在欧美，除了有众多综论性著作和教科书，更大量的是各种具体而深入的专题探究。相关的情况从最近编纂的一本有关医史学理论和方法思考和探索的著作中可得到充分的反应（Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and Their Meanings*, Baltimore and London: The Johns Hopkins

University Press, 2006)。同时亦可参见梁其姿：《面对疾病：传统中国社会的医疗观念和组织》，1～2页。

[7] [美] 林·亨特编：《新文化史》，姜进译，上海：华东师范大学出版社，2011，11、6～7页。

[8] [美] 罗伯特·达恩顿：《拉莫莱特之吻》，萧知纬译，上海：华东师范大学出版社，2011。

[9] 关于格尔茨的深描法，参见朱立元主编：《西方美学范畴史》第三卷，太原：山西教育出版社，2005，345～347页；关于新文化史的叙事理论，参见克伦·哈图恩：《文化史与叙事性的挑战》，载陈恒、耿相新主编：《新史学》第四辑《新文化史》，28～42页。

[10] [美] 林·亨特编：《新文化史》，7页。

[11] 对此可以参见Ludmilla Jordanova, “The Social Construction of Medical Knowledge”和Mary E.Fissell, “Making Meaning from the Margins: the New Culture History of Medicine”, in Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and Their Meanings*, pp.338-389.

[12] 对此，可参见[美] 拜伦·古德：《医学、理性与经验：一个人类学者的视角》，北京：北京大学出版社，2010；[美] 凯博文：《苦痛和疾病的社会根源：现代中国的抑郁、神经衰落和病痛》，上海：上海三联书店，2008；[美] 阿瑟·克萊曼：《疾痛的故事：苦难、治愈与人的境况》，上海：上海译文出版社，2010。

[13] Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and Their Meanings*, 特别是pp.1-30, 167-193, 309-337。同时亦可参见[美] 约翰·伯纳姆著：《什么是医学史》，颜宜蓂译，北京：北京大学出版社，2010，105～137页。

[14] 比如Larissa N.Heinrich, *The Afterlife of Images: Translating the Pathological Body between China and the West*, Durham: Duke University Press, 2008; Marta E.Hanson, *Speaking of Epidemics in Chinese Medicine: Disease and the Geographic imagination in Late Imperial China*, London, New York, Routledge, 2010等。另外梁其姿的在美国出版新著*Leprosy in China: A History* (New York, Columbia University Press, 2009)，和她与费侠莉(Charlotte Furth)合编的*Health and Hygiene in Chinese East Asia: Policies and Publics in the Long Twentieth Century* (Durham and

London, Duke University Press, 2010) 也明显体现出了新文化史研究取向。

[15] 参见余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，载《中国社会经济史研究》，2001（3）。

[16] 参见拙文《中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能》[《历史研究》，2003（4）]以及上注中较新的有关社会史研究的述评。

[17] 如杨念群：《西医传教士的双重角色及其在中国本土的结构性紧张》，载《中国社会科学季刊》，1997年春夏季创刊号；杨念群：《“地方感”与西方医疗空间在中国的确立》，见《学人》，第12辑，南京：江苏文艺出版社，1997；杨念群：《“兰安生模式”与民国初年北京生死控制空间的转换》，载《社会学研究》，1999（4）；杨念群：《北京“卫生实验区”的建立与城市空间功能的转换》，见北京市档案馆编：《北京档案史料：2000.1》，北京：新华出版社，2000。

[18] 余新忠：《从社会到生命——中国疾病、医疗社会史探索的过去、现实与可能》，见杨念群、黄兴涛、毛丹主编：《新史学——多学科对话的图景》，北京：中国人民大学出版社，2003，706～737页。

[19] 关于这次的情况可参见王涛锴：《“社会文化视野下的中国疾病医疗史”国际学术研讨会综述》，载《中国史研究动态》，2006（11）；张华：《社会文化视野下的疾病医疗史研究》，载《中华读书报》，2006-11-21。

[20] 余新忠主编：《清以来的疾病、医疗和卫生——以社会文化史为视角的探索》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009，4页。

[21] 张仲民：《出版与文化政治：晚清的“卫生”书籍研究》，上海：上海书店出版社，2009。

[22] 陈昊：《读写之间的身体经验与身份认同：唐代至北宋前期医学文化史述论》，博士学位论文，北京大学，2011。

[23] 路彩霞：《清末京津公共卫生机制演进研究（1900—1911）》，武汉：湖北人民出版社，2010。

[24] 这些研究主要包括：胡成：《“不卫生”的华人形象：中外之间的不同讲述——以上海公共卫生为中心的观察（1860—1911）》，载《“中央研究院”近代史研究所集刊》，第56期，2007年6月；胡成：《检疫、种族与租界政治——1910年上海鼠疫病例发现后的华洋冲突》，载《近代史研究》，2007（4）；胡成：《东北地区

肺鼠疫蔓延期间的主权之争（1910.11—1911.4）》，见《中国社会历史评论》第九卷，天津：天津古籍出版社，2008，214～232页；胡成：《近代检疫过程中“进步”与“落后”的反思——以1910—1911年冬春之际的东三省肺鼠疫为中心》，载《开放时代》，2011（10）；等等。

[25] 比如侯杰、姜海龙：《身体史研究刍议》，载《文史哲》，2005（2）；于赓哲：《被怀疑的华佗：中国古代外科手术的历史轨迹》，载《清华大学学报（哲学社会科学版）》，2009（1）；杜丽红：《西方身体史研究述评》，载《史学理论研究》，2009（3）；等等。

[26] 比如孙江、黄东兰等主编《新社会史》连续出版物第1～3辑（杭州：浙江人民出版社，2004—2006），杨念群、孙江等主编的《新史学》1～5卷（北京：中华书局，2007—2011）等。

[27] 对于这一转变，蒋竹山已有系统的论述，参见蒋竹山：《当代史学研究的趋势、方法与实践：从新文化史到全球史》，台北：五南图书出版股份有限公司，2012，85～108页。

[28] 胡成：《疾病史医疗史研究漫议》，载《中国社会科学院报》，2009-01-22；胡成：《近代检疫过程中“进步”与“落后”的反思——以1910—1911年冬春之际的东三省肺鼠疫为中心》，载《开放时代》，2011（10）。

[29] 余新忠：《卫生何为——中国近世的卫生史研究》，载《史学理论研究》，2011（3）。

[30] 张仲民：《出版与文化政治：晚清的“卫生”书籍研究》，93页。

[31] Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and Their Meanings*, p.3.

[32] 胡成：《我们的中国史研究如何走向世界？——以台湾地区及日本的中国史研究为镜鉴的思考》，载《史林》，2011（5）。

[33] [匈] 赫勒：《日常生活》，衣俊卿译，重庆：重庆出版社，1990，3页。

[34] 衣俊卿：《现代化与日常生活批判：人自身现代化的文化透视》，北京：人民出版社，2005，12～13页。

[35] 杨国荣：《日常生活的本体论意义》，载《华东师范大学学报（哲学社会

科学版)》，2003(2)。

[36] 刘新成：《日常生活史与西欧中世纪日常生活》，载《史学理论研究》，2004(1)；[美]格奥尔格·伊格尔斯，《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，何兆武译，济南：山东大学出版社，2006。

[37] 连玲玲：《典范或危机：“日常生活”在中国近代史研究的应用及其问题》，载《新史学》，2006(4)。

[38] 胡悦晗、谢永栋：《中国日常生活史研究述评》，载《史林》，2010(5)。

[39] 熊月之：《异质文化交织下的上海都市生活》，上海：上海辞书出版社，2008，7页。

[40] 刘新成：《日常生活史与西欧中世纪日常生活》，载《史学理论研究》，2004(1)。

[41] 刘新成：《日常生活史：一个新的研究领域》，载《光明日报》，2006-02-14。

[42] 这次会议的情况，参见罗艳春：《中国社会史学会第十二届年会综述》，见《中国社会历史评论》第十一卷，天津：天津古籍出版社，2010，401~415页。

[43] 常建华：《从社会生活到日常生活——中国社会史研究再出发》，载《人民日报》，2011-03-31；常建华：《日常生活与社会文化史——“新文化史”观照下的中国社会文化史研究》，载《史学理论研究》，2012(1)。

[44] 张传勇：《从习以为常发现历史：“中国日常生活史的多样性”国际学术研讨会综述》，载《民俗研究》，2012(2)。

[45] 比如余德舜等人对身体感的探究(余德舜主编：《体物入微：物与身体感的研究》，新竹：台湾清华大学出版社，2008)，陈昊对中古身体经验的某些论述(陈昊：《读写之间的身体经验与身份认同：唐代至北宋前期医学文化史述论》)等。

[46] 胡悦晗、谢永栋：《中国日常生活史研究述评》。

[47] 这比较集中地体现在《旅行者的史学：中国医学史的旅行》(台北：允晨

文化实业股份有限公司，2009），特别是最后一章《结论——中国医学的“一种文化”》中。另外从其主编的《从医疗看中国史》（台北：联经出版事业股份有限公司，2008）一书中亦可感觉的这样的旨趣。

[48] 李建民：《旅行者的史学：中国医学史的旅行》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2009，535页。

[49] Alain Corbin, *The foul and the fragrant: odor and the French social imagination*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

[50] [法] 乔治·维伽雷罗著：《洗浴的历史》，许宁舒译，桂林：广西师范大学出版社，2005。

[51] [美] 韩利著：《近世日本的日常生活：暗藏的物质文化宝藏》，张健译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010。

医疗史研究中的生态视角刍议

在当下中国的史学界，特别是社会史学界，医疗史和环境史往往被视为其中颇具发展潜力的新领域、新方向^[1]，以及21世纪新史学的一部分^[2]。虽然从国际学术脉络来看，这两种新兴研究无疑是各自独立的研究领域，但两者之间的亲缘关系也显而易见，从当下的研究状况来说，更显如此。不仅众多的环境史论述每每将医疗史（主要是其中的疾病史）包容在内^[3]，王利华还将“生命的护卫系统”视为环境史应着重给予关注的对象之一^[4]，而且一些疾病史的研究者也自觉地将自己的研究归入环境史范畴^[5]。对于环境史研究来说，拥有生态或生态学意识，无疑是其题中之意，同时，人们在研究作为环境史一部分的疾病史时，生态意识同样不可或缺。毫无疑问，虽然生态意识，是环境史所着力倡导的，但并不是说只有环境史研究需要生态意识，就像夏明方所言，“我们倡导环境史和生态史，并不是要从历史中切出环境这一块，而是以此为视野来透视整个历史”。这就是说，生态史不仅是一个领域，同时也是一种新的视野和方法，拥有生态意识，或者说“辩证的生态史观”，乃是推动当今史学发展，形成史学新范式的重要条件。^[6]既然如此，贯彻生态意识对于环境史的近亲医疗史研究来说，无疑重要而且必要。然而令人感到遗憾的是，近年来史学界一些有关中国医疗史或疾病史的综述或理论阐释性的论文，极少对此给予专门的关注和论述。^[7]而另一些疾病史的实证性或讨论性的研究^[8]，虽然具有自觉的环境史意识，但也基本未能就如何在其研究中贯穿生态意识展开探讨，而且，他们涉及的也仅限于被视为生态史一部分的自然的疾病史，可以说，其只是将疾病史当作环境史的一部分来加以探讨，而未能从整体的医疗史的角度来思考引入生态视野和贯彻生态意识的问题。有鉴于此，笔者将在把医疗史视为一个相对独立的研究领域的前提下，对医疗史研究中引入和贯彻生态意识的意义做一粗浅的探讨，以就教于诸位方家同仁。

一、关于概念

医疗史，若仅从字面看，关注对象应是医疗技艺、观念和行为的演

变过程，不过由于医疗不可避免地会关涉疾病、病人和医生，故而广义的医疗史不仅仅关注医生和医疗（包括医学而不仅限于医学）的历史，也包括疾病史和医病关系史。这也是本文所说的医疗史的内涵。疾病、医学和医疗等概念似乎人所共知，毋庸赘言，但实际上，人们对其理解却未必一致，甚至还颇具差异，当普通人将疾病视为自然现象和生物学事件时，一些医学史家和医学人类学家却更多地看到了它的社会性和文化性。罗森博格在谈到疾病的界定（framing）时说，疾病“并非简单地只是不佳的生理状态”，它“既是一个生物学事件，也是一代际特定的反映医学知识和制度历史的语言建构的全部曲目”^[9]。罗伯特·汉则指出：“引起疾病的原因可能是环境因素和病菌、病人的生理状况或他人恶意加害的行为。然而，起界定作用的却并不是病人的身体状况、行为或有害的环境突发事件——这种种可能引起疾病的原因——而是病人自身的主观感受和价值判断。”^[10]实际上，现有的一些医学人类学家以自己深入的研究业已令人信服地展现了现代医学中的疾病与医疗所包含的社会和文化因素，让人们充分地认识到，疾病并不只是科学可以测量的生理病变，同时也是病人的体验、科学话语、社会制度和文化观念等共同参与的文化建构，医学若只是仅仅关注疾病（disease），而对病痛（illness）视之漠然，那就并不能真正消弭人类的苦痛。无论是疾病还是医疗，都深深地具有文化的意义。^[11]故而，本文并不只是将疾病视为某种客观的生理状态，也无意仅仅从自然环境的组成部分的角度来理解疫病，而是希望探究生态视角或生态意识对于完整意义上的医疗史研究的价值和意义。

生态意识，现代的辞典是这样解释的：“根据社会和自然相互关系的可能性，最优地解决社会和自然关系问题所反映的两者关系的观点、感情和理论的总和。它是在人们对自然环境整体性规律的认识，以及保持对生命有益的自然状态的其他规律的认识的基础上形成的。生态意识的主要内容有：（一）关于生态系统是有机整体，它的各种因素普遍联系和相互作用意识；（二）人类活动必须遵循生态规律，因而对人类

活动自觉地加以限制，以不致造成生态破坏和环境污染的意识；（三）把经济建设与环境保护结合起来，合理开发、利用和保护自然资源的意识；也就是社会—经济—自然协调发展的意识。”^[12]其显然是一个现代生态学的概念，出发点和着眼点主要乃是环境保护和人与自然的和谐共处。所以人们在讨论时，往往会强调生态意识的忧患性、科学性、价值性和责任性。^[13]近年来，随着环境史研究日渐兴起，历史学者也对环境史中的生态意识做出了自己的阐释，比如侯文蕙通过对19世纪以来生态思想的梳理，提出：“环境史学者的生态学意识主要体现在他们研究历史的整体意识和人文情感上。所谓整体意识是指在一定的时间和空间内，人和自然是互相作用互相依存的一个整体，它们的发展是一个复杂的、动态的和不可分割的历史过程；人文情感是指对自然的尊重和对生命的敬畏，因为只有在认识了自然的价值时，我们才能公正地对待人和自然的关系。”^[14]这一阐释与生态学上的界定，就基本目标和旨趣来说，并无根本差异，并不相对更为突出它的文化性，即强调了生态意识中人对环境的人文情感。笔者对此颇为认同，不过，本文并无意于从终极意义上来理解倡导生态意识的意义，而只是希望从学理的层面来探究在医疗史研究中引入生态意识的价值。故而，本文主要将生态意识视为一种认识论，而非价值观，就是说，主要将其看做具有整体观（即认为人与自然是相互作用、相互依存的有机整体）而不会忽略生态因素和对环境的人文情感的分析工具。

二、作为环境史的疾病史：内容抑或意识

20世纪70年代美国出版的两部有关疾病史的著作，克罗斯比的《哥伦布大交换》和麦克尼尔的《瘟疫与人》，往往被视为美国早期环境史研究的重要著作，特别是前者，还被环境史家视为划时代的著作。^[15]如果说，前者主要从疫病入手，展现了人类与环境长远互动的史实，并以生态的观念来重新解读历史的话，后者则主要探究的是由致病微生物造成的人类疫病在人类历史进程中的重要作用与影响。探究作为自然一

部分的致病微生物这一“微寄生”对人类历史的冲击和影响，当然应归入人与自然关系这一议题，故而将其归入环境史之列，并无不妥。不过纵观全书，不难发现，作者似乎很少自觉地将其所谓的微寄生当作“非人类自然”的一部分，以及在此意识上来展开人与环境互动的论述。或许可以说，之所以将《瘟疫与人》归入环境史范畴，主要是因为其探究的主题，而不是其自觉的生态意识。而该著最重要的意义，似乎在于开启了现代疾病史研究的新时代。

行文至此，不由地想起笔者自身的研究，拙著《清代江南的瘟疫与社会——一项医疗社会史的研究》^[16]出版后，一些有关环境史的综述往往将其视为疾病史研究的重要成果而归入环境史研究之列^[17]，由于书中有不少有关清代江南疫情分布和瘟疫成因等内容的探讨，也关注到了江南独特的生态因素对江南疫情的影响，并在最后还对清代江南的社会生态系统及其变动做了简要的总结，因此，将其纳入环境史研究，亦当无可。不过平心而论，我认为拙著只是一部比较纯粹的医疗社会史著作，笔者并无贯穿全书的生态意识，当初并没有有意识地将自己的研究放在环境史研究的脉络中来展开，研究的落脚点主要在于社会的变迁，而非环境的演变，而且在具体探究社会变迁时，也较少自觉地引入生态意识，去观察社会变迁背后的环境因子。这一情况，似乎也并不限于拙著，近年出版的另外一些疾病史专著，也多少有些类似。^[18]在这些论著中，虽然也不时会谈到环境因素，但其往往作为背景存在，而未能成为历史考察和分析的主角。

不过，在目前的中国疾病史研究中，也不乏具有明确生态意识，从环境史的角度进行探讨的疾病史论著，其中比较有代表性的当数曹树基、李玉尚和周琼的著作^[19]。曹、李的有关鼠疫的专著，虽然探究的对象和着力点仍为疾病史，但其表现出来的生态意识则是显而易见的，其在谈论该书的思路时指出：“总之，鼠疫是一种自然疫源性疾病，这一本质决定了它是一种环境病。鼠疫又是一种烈性传染病，这一性质决

定了它又是一种能够对社会和政治产生巨大影响的疾病。因此，鼠疫史的本质就是生态史，即人与自然关系的历史。由此可见，由生态变迁导致的社会变迁，以及由社会变迁而导致的生态变迁，就成为我们理论阐释的中心线索。”并在全书的结尾得出结论说：“1230—1960年的中国鼠疫流行史，给我们以这样的结论：社会变迁的本质即是环境变迁，环境变迁的本质也是社会变迁。”^[20]周琼的研究将关注点集中在瘴气与区域生态变迁的互动上，通过对瘴气的考察，对云南各亚区域的生态变动有较为系统而深入的探讨和呈现。似乎更容易让人认为，该著本身就是一部环境史著作。此外，李化成等还进一步围绕着瘟疫何以肆虐这一问题，提出了“医学环境史”的概念，希望借此将社会和生态两方面的因素结合起来，更全面地解释瘟疫的成因^[21]，更从学理上阐释了引入生态意识对疾病史研究的意义。这些疾病研究者之所以具有较为明确的生态意识，应该与他们所研究的对象鼠疫或瘴气等与环境有直接和明显的关联有关，它们无疑对疾病史乃至医疗史引入生态意识起到了很好的倡导和示范作用。不过这些研究似乎都将疾病当作一种实体概念，一种作为自然组成部分的微生物引起的客观的生理现象，而未意识到，疾病概念和认知同时也是一种文化建构和时代的文化产物，故而其倡导和示范具有明显的局限性。

当然，提出这两方面的对比，并不是要否认前面那些没有明确生态意识的论著的价值和意义，也完全不是说我们认为具有明确生态意识的疾病史研究一定就好，或只有这样的研究才是好的研究，实际上，生态意识的强弱，明显与研究对象有关，另一些从社会文化史角度探究疾病史的著作，尽管对生态意识没有有意强调，但并不妨碍其成为典范性的著作。^[22]这里之所以做这样的省思，乃是因为笔者在多年的医疗史研究中，渐渐地体会到，既然生态意识的引入对我们全面深入地认识和理解历史，极具意义，而且疾病史还往往需要从环境史的角度来加以探讨，那么，若将其引入疾病史乃至医疗史的研究，无疑会更有利于在整体上推动这一研究的深入开展。

三、医疗史中的文化视角与生态意识

美国著名环境史家约翰·麦克尼尔在最近的一篇环境史研究的综述性论文中没有像通常的论著那样将疾病史包括在内，为此，他特意了解释，称：“尽管该领域的一些历史学家数十年来一直用生态学方法来研究疾病史，但最近他们中的大多数已经开始转向，转而从文化方面来对疾病进行阐释。该领域的研究不仅引人入胜而且发展迅速，因此应该对此加以专门的论述。”^[23]从这一解释中，不难看出，在麦克尼尔看来，疾病史显然既跟环境史密切相关，又有相对独立的研究领域，而且随着该研究文化转向的日渐盛行，其与环境史的相关性日渐减少。这样的趋势并不限于疾病史，而是体现在整个医疗史研究中。前面已经谈到，无论是疾病还是医疗，都深深地具有文化意义。故在国际医学史研究中，随着20世纪七八十年代以来文化转向的出现，传统以技术和医家为中心的传统医学史研究开始受到越来越多的批评，医学史的研究开始越来越关注疾病体验、身体感觉、医患关系以及非精英医疗者等，越来越以意义为中心。在新近西方编纂的一部总结探讨医学史理论与方法的论文集中，虽然编者极力倡导医学史研究的多元主义，反对对传统医学史的过度批评，但从前言、编排体例以及一些选编的论文中，还是可以非常明显地感受到这种转向的不可逆转。^[24]而且近年来这一取向也在中国医疗史研究中，特别是在美国和中国台湾地区表现得十分明显，而在大陆地区也已有所展现，并被一些研究者视为推动中国医疗史乃至中国史研究不断深入发展的重要的源泉。^[25]文化史的探讨，无疑是以人

为中心，关注的乃是人的思想观念、精神状态和行为习俗等，与环境史特别注意非人类自然明显不同。而在医疗史研究中，上面所说的那些内容，以及对疾病的文化认知、应对疾病的文化习俗等，都与环境并不直接相干。那么是不是说，引入和贯彻生态意识只适用于作为生态史的疾病史研究，而从文化史视角展开的疾病史乃至医疗史研究，这一点就不再重要了呢？我想答案是否定的。这是因为：

首先，既然人无时无刻不处于特定的环境之中，那么环境的影响也必然会在人类历史的演进中无孔不入、无远弗届。美国著名环境史家克罗农在探讨环境史的功用时，正是基于环境影响的无处不在，而提出了环境史思维这一概念，其具体内涵是：（1）人类历史皆存在于某种自然环境之中；（2）无论自然还是文化均非静止不变；（3）环境知识皆属文化建构并具历史偶然性；（4）历史智慧通常以寓言而非政策建议或确定事实之形式出现。^[26]从中我们不难体会到，环境史的功用不仅在于学术，更在于人与环境的和谐共处，而环境史思维也并不仅仅适用于环境史研究本身，也对其他方面的历史研究具有意义。因为不仅人类历史皆存于某种自然环境之中，而且包括环境知识在内的文化也均具有历史性。这就是说，生态意识，或者说环境史思维对于历史研究来说，具有很广泛的适用性，既适用于与人相关的自然议题（比如疫病），也适用于文化议题。

其次，自人类社会出现以后，人类视野中的自然已绝不可能是纯粹的自然，很大程度上，自然也早已成了人类文化的建构。^[27]与此同时，人类所处的环境更不可能全然是“自然”的环境。故而人们在认识环境时，也不再拘泥于它的自然性，同时也关注其文化性。比如一篇题为《人类生态学和健康》的文章就此指出：

公共卫生一直关注人类和环境，从后者的角度而言，是以人类生态为导向的，虽然在开始阶段有些不足。然而，今天的环境一词拥有了崭新的意义和内涵。当然，这里的环境不仅包括人类世界的物质和空间环境，而且也包括所谓的文化这种深刻影响人类状态的社会关系等非物质网络。^[28]

既然环境本身也是文化的、人为的，那么，其对人类疾病、健康乃至医疗等的影响就不可能仅止于自然生态方面，也必然有文化生态方面的内容，从而使得医疗史中的文化内容具有更为复杂的环境因素，故而

在医疗文化史研究引入生态意识，也就更显必要了。

为了更好地说明这一点，这里不妨略举一二医疗史中的案例来做进一步的论述。

比如，关于瘟疫，从环境史角度的探讨，往往将注意力集中在瘟疫的布局、流行与自然环境之间的关联，及其疫病模式背后的生态变迁。在这类研究中，生态意识是显而易见的，也是十分必要的。而现有从文化史的角度展开的探讨，则比较多地关注于不同社会中人们对瘟疫的认识及其演变，以及这些认识演变背后的文化因素与权力关系等。笔者等曾对古人的瘟疫认知做了一定的探讨，在古人的认识中，疫病既是“沿门合户，众人均等”的流行病，同时又是由外邪引起的外感性疾病（即伤寒）。关于引发疫病的外邪，古人有不同的说法，比如“六气”“时气”“四时不正之气”“异气”“杂气”“戾气”等，而且也一直处于发展变化之中，但总体上基本都是在“气”这一认识框架下展开的，大体而言，较早时期，关注点较多地集中在反常的自然之气，如“六气”“四时不正之气”等，而宋元以降，开始越来越重视“气”中的杂质与污秽内容，特别是随着吴有性的《瘟疫论》的出版和清代温病学的发展，到清前期，医界逐渐形成了有关疫病成因较为系统的认识，即认为，戾气即疫气是由暑湿燥火等四时不正之气混入病气、尸气以及其他秽浊之气而形成的，并进一步密切了疫气与“毒”之间的关系。^[29]笔者虽然在探讨瘟疫的成因时，考虑到了环境因素，但一旦进入文化领域的探讨，则显然已不再有自觉的生态意识，故而对这一问题的探讨也就到此为止。但若我们能进一步贯彻生态意识，那么以下的问题自然就产生了：宋以来瘟疫成因认识的演变和清代较为成熟的疫病认识的形成，背后是否具有环境变动方面的因素；同时，这样的认识的形成，又会在何种意义和程度上对人们应对环境的行为以及环境本身产生影响；等等。对这些问题的探究，无疑有利于我们更全面深入地认识中国传统疫病认知以及环境演变。

又如，对于气味的适应程度，不仅具有个体上的差异，也存在文化上的区别，现有的研究已充分表明了“臭味”既是文化的，也是历史的。^[30]对于这一问题的探讨，若只是从文化史的角度出发，关注点往往多会集中在不同社群、不同时期，人们对臭味的不同感知和体验，乃至这种不同背后的文化权力关系等。但若引入生态意识，则似乎还可以进一步观察这些认知背后的环境基础以及环境的人文情感问题。如晚清河北的一位士人记下了他初到北京后的环境感受：“余初入都，颇觉气味参商，苦出门者，累月。后亦安之，殊不觉矣。”^[31]咸丰时浙江海宁的王士雄到上海后，感到此地“室庐稠密，秽气愈盛，附郭之河，藏垢纳污，水皆恶浊不堪”^[32]。从这些感受中，大概不难体会到，当时都市环境状况的不良，至少大有不如中小城镇与农村之处，而且似乎还能进一步思考他们对乡村和城市环境不同的人文情感。而对后一方面，若能将生态意识引入到中国传统医学中众多有关疾病地理学的论述^[33]以及有关“水土不服”一类的通俗说法考察中，亦可给予进一步探究。

四、结语

当今社会日渐严重的环境问题，让环境史研究拥有了不断凸显的正当性和迫切性，但环境史研究的价值和目标，显然并不限于环境保护，我们需要环境史，也是为了可以更全面而深刻地认识和理解人类历史和文化的复杂性——仅仅以人类为中心所无法体认到的复杂性。^[34]环境史展现的不仅仅是一种新的研究领域，也是一种新的视角、新的意识，一种时时处处将生态纳入考量的生态意识。故而，医疗史与环境史的关联，不单是研究对象的部分交集，还有理念和视角上的相通。

当今的医疗史研究，早已不再是医学研究者的专利，而成为医学、历史乃至人类学和社会学等多学科交叉融合的学术领域，20世纪七八十年代以降，随着学术界“文化转向”兴起，医疗文化史的研究日渐兴盛。从文化史角度的探究，对推动现代医疗史研究的深入发展意义重大，特

别是对当今中国的医疗史研究来说，还亟待倡导和推进。而随着该领域中文化研究的盛行，其与环境史的交集也渐趋减弱。然而，环境因子并没有在我们探究的疾病、医疗的文化范畴中消失，环境史倡导的环境意识的适用性，也不曾因为我们研究的旨趣转向文化而减弱。故而，在这样的情形下，无疑有必要积极倡言在医疗史研究中引入和贯彻生态意识。这不仅有利于我们发现关乎人类疾病、健康和医疗的文化内容的环境因子，更真切地体认到历史的复杂性，而且也可以让我们更好地理解历史上的种种医疗观念和行。

本文原刊于《人文杂志》2013年第10期

[1] 参见王先明：《新时期中国近代社会史研究评析》，载《史学月刊》，2008（12），15页；行龙、胡英泽：《三十而立：社会史研究在中国的实践》，载《社会科学》，2010（1），148页。

[2] 参见王利华：《作为新史学的环境史》，见《徘徊在人与自然之间——中国生态环境史探索》，天津：天津古籍出版社，2012，43～48页；余新忠：《清以来的疾病、医疗和卫生：以社会文化史为视角的探索》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009，前言1～6页。

[3] 参见〔美〕唐纳德·休斯：《什么是环境史》，梅雪芹译，北京：北京大学出版社，2008，3～5页；包茂红：《环境史学的起源和发展》，北京：北京大学出版社，2012，171页；梅雪芹：《环境史研究叙论》，北京：中国环境科学出版社，2011，119～134页；刘翠溶：《中国环境史研究刍议》，载《南开学报》，2006（2）。

[4] 王利华：《徘徊在人与自然之间——中国生态环境史探索》，69页。

[5] 如周琼：《环境史多学科研究法探微——以瘴气研究为例》，载《思想战线》，2012（2）。

[6] 参见夏明方：《历史的生态学解释——21世纪中国史学的新革命》，载夏明方主编：《新史学》第6卷，北京：中华书局，2012，21～43页。

[7] 比如笔者就在一系列论述中忽略这方面的问题，参见余新忠：《回到人间 聚

焦健康——新世纪中国医疗史研究刍议》，载《历史教学（下半月刊）》，2012（11），3~11页；《中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能》，载《历史研究》，2003（4）。其他作者的一些讨论，似乎也存在同样的问题，比如Vivienne Lo: “But is it [History of] Medicine? Twenty Years in the History of the Healing Arts of China”, *Social History of Medicine*, vol.22, No.2, Aug., 2009, pp.283-303; 王小军: 《中国史学界疾病史研究的回顾与反思》，载《史学月刊》，2011（8）；苏全有、邹宝刚: 《中国近代疾病史研究的回顾与反思》，载《辽宁医学院学报（社会科学版）》，2011（2）；叶宗宝: 《中国疾病史研究的回顾与前瞻》，载《信阳师范学院学报（哲学社会科学版）》，2011（6）。

[8] 相关的实证性研究详见下文，具有一定理论性的讨论，参见毛利霞: 《环境史领域的疾病研究及其意义》，载《学术研究》，2009（6）；李化成、沈琦: 《瘟疫何以肆虐？——一项医疗环境史的研究》，载《中国历史地理论丛》，2012（3）。

[9] Charles Rosenberg, *Explaining Epidemics and Other Studies in the History of Medicine*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1992, p.305.

[10] [美] 罗伯特·汉: 《疾病与治疗：人类学怎么看》，上海：东方出版中心，2010，6页。

[11] 对此，可参见[美] 拜伦·古德: 《医学、理性与经验：一个人类学者的视角》，北京：北京大学出版社，2010；[美] 凯博文: 《苦痛和疾病的社会根源：现代中国的抑郁、神经衰落和病痛》，上海：上海三联书店，2008；《疾痛的故事：苦难、治愈与人的境况》，上海：上海译文出版社，2010。

[12] 汝信主编: 《社会科学新辞典》，重庆：重庆出版社，1988，811页。

[13] 参见张奇: 《生态意识研究概述》，载《湖北第二师范学院学报》，2009（3）。

[14] 侯文蕙: 《环境史和环境史研究的生态学意识》，载《世界历史》，2004（3），29页。

[15] [美] 唐纳德·休斯: 《什么是环境史》，40~41页。这两部著作在环境史上的地位，从近期中国环境科学出版社出版的“国际环境译丛·第一辑”将它们首先收入并出版亦可见一斑。[美] 艾尔弗雷德·W. 克罗斯比: 《哥伦布大交换——1492年以后的生物影响与文化冲击》，郑明萱译，北京：中国环境科学出版社，2010；

[美] 威廉·H.麦克尼尔：《瘟疫与人》，余新忠、毕会成译，北京：中国环境科学出版社，2010。

[16] 余新忠：《清代江南的瘟疫与社会——一项医疗社会史的研究》，北京：中国人民大学出版社，2003。

[17] 比如佳宏伟：《近十年来生态环境变迁史研究综述》，载《史学月刊》，2004（6）；高凯：《20世纪以来国内环境史研究的述评》，载《历史教学（下半月刊）》，2006（11）。

[18] 比如，Carol Benedict, *Bubonic Plague in Nineteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1996；饭岛涉：《ペストと近代中国：衛生の“制度化”と社会変容》，東京：研文出版，2000；赖文、李永宸：《岭南瘟疫史》，广州：广东人民出版社，2004；张大庆：《中国近代疾病社会史（1912—1937）》，济南：山东教育出版社，2006；李洪河：《新中国的疫病流行与社会应对（1949—1959）》，北京：中共党史出版社，2007；张泰山：《民国时期的传染病与社会——以传染病防治与公共卫生为中心》，北京：社会科学文献出版社，2008；王小军：《疾病、社会与国家：20世纪长江中游地区的血吸虫病灾害与应对》，南昌：江西人民出版社，2012，等。

[19] 曹树基、李玉尚：《鼠疫：战争与和平——中国的环境与社会变迁（1230—1960）》，济南：山东画报出版社，2006；周琼：《清代云南瘴气与生态变迁研究》，北京：中国社会科学出版社，2007。另外也有些相关的论文，可以参阅佳宏伟和高凯的前揭论文。

[20] 曹树基、李玉尚：《鼠疫：战争与和平——中国的环境与社会变迁（1230—1960）》，17、444页。

[21] 李化成、沈琦：《瘟疫何以肆虐？——一项医疗环境史的研究》。

[22] Angela Ki Che Leung, *Leprosy in China: A History*, New York: Columbia University Press, 2008.该著出版后，引起了国际学界广泛的关注和好评，具体情况，可以参见杨璐玮、余新忠：《评梁其姿〈从疔风到麻风：一种疾病的社会文化史〉》，载《历史研究》，2012（4）。

[23] [美] 约翰·麦克尼尔著：《环境史研究现状与回顾》，王晓辉译，见刘新成主编：《全球史评论》第四辑，北京：中国社会科学出版社，2011，4页。

[24] Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and Their Meanings*, Baltimore and London, John Hopkins University, 2006, 特别是pp.1-30, 167-193, 309-337。同时亦可参见[美]约翰·伯纳姆著：《什么是医学史》，颜宜蓓译，北京：北京大学出版社，2010，105～137页。

[25] 参见余新忠：《新世纪中国医疗社会文化史刍议》，见余新忠、杜丽红主编：《医疗、社会与文化读本》，北京：北京大学出版社，2013，I～XII页；蒋竹山：《当代史学研究的趋势、方法与实践：从新文化史到全球史》，台北：五南图书出版股份有限公司，2012，85～108页。

[26] William Cronon, “The Uses of Environmental History,” *Environmental History Review*, vol.17, No.3 (1993), pp.12-18.转引自梅雪芹：《环境史研究叙论》，78页。

[27] 参见夏明方：《历史的生态学解释——21世纪中国史学的新革命》，39～41页。

[28] E.S.Rogers, *Human Ecology and Health: An Introduction for Administrators*, New York: Macmillan, 1960, p.vii.转引自[美]詹姆斯·A·特罗斯特：《流行病与文化》，刘新建、刘新义译，济南：山东画报出版社，2008，37页。

[29] 参见余新忠：《清代江南的瘟疫与社会——一项医疗社会史的研究》，北京：北京师范大学出版社，2014，4～11、105～138页；梁其姿：《疾病与方士之关系：元至清间医界的看法》，见黄克武主编：《“中央研究院”第三届国际汉学会议论文集历史组·性别与医疗》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2002，185～194页。

[30] Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

[31] (清) 阙名：《燕京杂记》，北京：北京古籍出版社，1986，114～115页。

[32] (清) 王士雄：《随息居霍乱论》卷上，见《中国医学大成》，曹炳章校刊，第4册，北京：中国中医古籍出版社，1995，654页。

[33] 关于传统医学疾病地理学的探讨，可参见Marta E.Hanson, *Speaking of Epidemics in Chinese Medicine: Disease and the Geographic imagination in Late*

Imperial China, London, New York: Routledge, 2010, pp.25-68。

[34] 参见〔美〕唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系：生态思想史》，侯文蕙译，北京：商务印书馆，1999，特别是“中译本序”和第十七章。

微观史与中国医疗史研究^[1]

相比于现实世界的丰富多彩，人们通常所读到的历史总是给人干瘪而缺乏生气之感，这或许与现实的人们总是愿意留下自己理性的发现和思考，而往往不屑于记录那些琐碎之事以及日常的情感和体验不无关系，不过更为重要的可能还在于，历史往往被视为“科学”的一分子，其基本的目标乃是通过人类的理性去探寻人类生活的轨迹以及呈现一般性（也就是均质化）的社会及生活经验。这样的历史认识尽管还广泛存在于普通人的心目中，但在史学界，这种缺失鲜活生命的历史早在20世纪七八十年代，就已引起了研究者的反省和批评，微观史学正是在这一背景中应运而生。微观史的出现，显然不是孤立的事件，与此相伴，新文化史、日常生活史和医疗史等新兴研究也在西方乃至全球史学界不断兴盛。微观史与这些研究相互援引、互有交集，共同推动并引领了近半个世纪以来的国际史学的发展。关于微观史与新文化史和日常生活史之间的关系，目前已有一些探讨^[2]，而对于其与医疗史之间的关联，目前似还鲜有论述，故此，笔者拟立足中国的医疗史研究，对微观史与医疗史之间的关系及其对中国医疗史研究的价值与意义做一考察。不当之处，敬请方家教正。

一、何为微观史

20世纪早中期，法国的年鉴史学取得了辉煌的成功，“年鉴学派”已经成为当时直至现在史学界最为耀眼的史学流派，特别是布罗代尔所倡行的“长时段”和“总体史”不仅盛极一时，而且影响深远。这一研究尽管成绩斐然，然而其表现出的过于强调和依赖计量统计等社会科学方法、片面夸大超个人的“长时段”结构对历史发展趋势的决定性影响以及热衷于所谓“静止的历史”架构的构建而忽视历史的突发事件等问题，在20世纪七八十年代也引发了西方学界广泛的质疑和批评。人们开始反思，“没有人和事件的历史”如何可能是真正的历史？^[3]正是出于这一省思，意大利的一批历史学者，比如卡洛·金兹伯格（Carlo Ginzberg）、乔万尼·列维（Giovanni Levi）等，将目光聚焦于细微的个人和事件，创

造了“微观史学”（Microstoria，即英文的Microhistory）一词，用来界定这种“在本质上以缩小观察规模、进行微观分析和细致研究文献资料为基础”^[4]的研究方法。^[5]20世纪80年代以后，微观史影响日甚，很快走出意大利，广泛影响到欧美史学界，法国的“日常生活史”和心态史、德国和奥地利的“日常生活史”、英国的“个案史”和美国的微观史学等，可以说都与意大利的微观史学有着密切的关系。“在某种程度上讲，当代意大利史学最重要的一个特点就是其所倡导的微观史学研究，而今微观史学已成为一个国际性的史学趋势。”^[6]

那么何为微观史？按照马格努松（Sigurður Gylfi Magnússon）等人最新综合性的说法，就是史学家拿着显微镜而不是望远镜，对相对较小的研究对象，比如单个的事件、村社、家庭群体甚至个人，展开集中细致的历史考察所呈现的历史。^[7]而就笔者的理解，微观史至少有以下几个方面的特征。^[8]

首先，微观史的研究对象往往比较微小和具体。虽然微观史的关注点并不只是具体而微的历史上的个人和事件，而希望以小见大，透过个别来把握和领悟一个地区和时代的文化和风貌，但其并不以探究抽象的个体、社群和地区等客体与呈现一般性或均质化的社会和思想为旨归。也就是说，其虽不反对对历史进行总体和一般化的探究，但绝不希望以牺牲历史中生命本身的丰富性和鲜活性为代价，而主张通过将抽象的个人重新还原到具体的历史事件和情境中来进行深入阐释和论证的方法加以实现。

其次，在研究方法上，微观史以特定而精确到可以确认身份的个体为研究对象，而且也较少去追求探究对象的典型性，甚至“认为不存在典型的案例，只可能存在一般相关问题”^[9]。故而可以说其研究的乃是特殊的个别人物和现象，但其显然并不满足于就事论事，或出于猎奇之目的，而是希望发掘出“例外的常态”（normal exceptions），认为这样

的个别，其实既是独特的，又是正常的，独特而个别中并不乏正常和一般。而要做到这一点，就需要将这些独特的个人和现象置于具体的历史情境来加以理解和领悟，以“证据范式”（evidential paradigm）即“推测范式”（conjectural paradigm）来深入细致地阐发史料中细节的意涵。这一范式“完整的意义包括假设、迹象和直觉的涵义”，金兹伯格认为对未知对象的确认，只有“通过个别的、看似无意义的迹象，而不是通过运用从可重复的和可计量的观察中得来的法则”^[10]。这样，微观史学就避免了重蹈以往历史研究中通常采用的以呈现抽象而均质化的社会和思想以及僵化的因果分析来展现历史的窠臼。不过微观史学并不从根本上质疑历史的真实，也不全盘排斥经验的社会科学，只是强调在方法论上需要以小规模的现实来检验他们的建构理论，重新发现作为历史变化的代理者的那些人物和小团体的个性。^[11]

再次，由于微观史反对使用过去那种大规模、计量式的社会科学研究方法，而且也摈斥那种简单化的因果分析论，所以在历史的书写上，微观史家往往偏爱“叙述”的手法。不过他们并不像19世纪的“叙事史”倡导者那样认为“叙事”可以“重建”过去，而是认为，对历史的呈现无法也不应该与对事件的观察和叙述相脱离，叙述是最好的方法，它的意义主要并不是便于向读者展现“真实”的历史，而是可以告诉读者研究假设和史料之间内在的冲突以及研究者的立场、感悟乃至想象。

最后，在资料的利用上，微观史的兴起，无疑拓展了史料的范围，大凡公私档案、民间文献乃至口述调查等均被纳入。不过微观史在资料利用方面的特色主要并不在此，而是关注细节，对有限的资料做密集而细致的解读，在意识到自身作为局外人（outlier）的前提下，尽可能地进入历史的情境，通过梳理作者的立场和相关论述的复杂关联来探究作为文本的史料的字面及其背后（文本幽暗处）的意涵。具体来说，就是要善于从史料中发现各种有意义的线索和细节，并以文化解码的方式从这些线索和细节出发去探测“常态”和整体。

总之，微观史学希望通过转换研究对象，更新学术视野、理念和方法，来弥补以往过度社会科学化的历史学的缺失，将个人角色、具象生命以及历史的多元和复杂放入历史的大厦中。毫无疑问，这一研究不可能是万能和没有问题的，但不管怎样，作为一种史学流派，它的价值与意义显然是毋庸置疑的，不仅已经深刻地影响了近几十年来史学的发展，而且也对当今史学研究进一步深入开展不无指引意义。

二、微观史与医疗史

医学史是一门古老的学科，无论中外，都已有悠久的历史，不过在相当长的时间里，这一研究主要是由医学从业者或研究者从技术史和人物传记的角度展开的。从20世纪二三十年代开始，逐渐开始出现从社会和文化角度对医史进行探讨的成果，并开始有越来越多非医学出身的研究者加入到医史的研究队伍中来，特别是20世纪六七十年代以来，随着医疗的社会问题日渐凸显，医学社会学和人类学的不断发展，以及后现代史学和新文化史等史学思潮的日渐兴起，医疗史开始受到史学界越来越多的关注和重视，并逐渐成为西方主流史学的一部分。^[12]

从历史学界的角度来看，医疗史或者说医疗社会史的兴起，要稍早于微观史，而且可以说它们是各自独立兴起的，起初两者之间并无交集，且不说史学界早期的医疗史研究大多属于社会史的范畴，那时微观史尚未兴起，就是微观史出现后，那些被视为该研究的经典性著作，比如金兹伯格的《乳酪与蛆虫：一个十六世纪磨坊主的精神世界》、列维的《继承权利：一个被魔师的故事》、勒华拉杜里的《蒙塔尤》和戴维斯的《马丁·盖尔归来》等，都很少涉及疾病与医疗的议题。从表面上看，这两者似乎并无特别的关系，不过细究起来，其实并非如此。

首先，从理论上讲，微观史和医疗史在逻辑上属于交叉关系。作为两种不同的史学范畴，微观史可视为一种史学流派，其内涵主要在于研究对象的具体而相对细微，即以研究对象的性质为特征；而医疗史则相

对属于一种研究领域，其基本意涵是探究对象主要是历史上的疾病医疗及其相关问题，指涉的乃是研究主题。所以两者之间存在一定的交集乃是理所当然的。不仅如此，医疗史作为一种比较古老的研究，其主流的研究取向在20世纪大致经历了从科技史到社会史再到社会文化史或新文化史的转变^[13]，故而在最近的三四十年中，国际史学界一些重要的医疗史研究往往可以归入医疗社会文化史的范畴^[14]，而微观史研究，虽然未必完全可将其视为新文化史的一部分，但与其与新文化史的关系之密切毋庸置疑。这就像微观史的代表人物列维所指出的：“无论微观史学家们的研究主题和研究态度相距多远，也无论微观史与社会史和文化史之间的分歧有多大，他们所面临的问题和所采用的方法基本上来说性质是一样的。”^[15]这就是说，微观史与当前医疗史领域主流的医疗社会文化史研究，在研究的理念、方法等方面具有广泛的一致性，因此两者之间存在众多的交集也是必然的。

其次，就研究旨趣而言，微观史与当前的医疗史也有着相当的共通性。前面的讨论已经表明，微观史研究通过缩小研究范围，来关注历史上具象的个体，重现历史上具体而鲜活的生命和由人参与的日常生活，让历史不再只是抽象数字、概念、因果分析以及规律。也就是说，微观史学是要让具体的生命回到历史中来。而这一旨趣与当前医疗史的研究是高度一致的。由于疾病、医疗问题直指生命，故而医疗史研究者往往就会比较自然将其与生命联系在一起，甚至直接将医疗史视为“生命史学”^[16]。笔者在多年的研究中深切地感到，医疗史作为探究直接关乎生命的疾病、医疗与健康的研究，关怀生命，呈现生命历史乃是理所当然和义不容辞的，理应倡行“生命史学”。“生命史学”的核心是要在历史研究中引入生命意识，让其回到人间，聚焦健康。也就是说，我们探究的是历史上有血有肉、有理有情的生命，不仅要关注以人为中心的物质、制度和环境等外在性的事物，同时更要关注个人与群体的生命认知、体验与表达。由此可见，不仅两者在让生命重新回到历史这一点高度一致，而且从医疗史的角度来说，引入微观史的理念和方式，亦不失为实

现其“生命史学”的旨趣和追求的有效路径。

最后，在现实层面，自20世纪80年代以来，从微观史的角度展开的医疗史研究日渐增多，并渐成声势。早在1990年，美国著名医疗史家莱维特（Judith W. Leavitt）在评述20世纪80年代欧美的医疗史研究时，就已敏锐地捕捉到了微观研究的价值，并对相关研究表现出高度赞赏。她在文章中虽然没有直接使用微观史的概念，但从研究对象从精英医师及其文本扩展到所有的治疗者和病患者的角度，介绍并高度评价了几种事实上属于微观史研究的著作，认为其中布伦伯格（Joan Jacobs Brumberg）的《禁食女孩：神经性厌食症作为一种现代疾病的出现》

（*Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*）^[17]一书是以小见大策略在疾病史研究中很好运用的范例，她认为，“我们从布伦伯格的著作中看到的有关文化对年轻女性作用、家庭状况对她们身体的影响以及她们医生的观点和治疗的细腻性别分析，我们提供了可以在其他疾病研究中运用的典范”^[18]。而其在最后重点推介的劳拉·撒切尔·乌尔里奇（Laurel Thatcher Ulrich）的《产婆的故事：玛莎·巴拉德的生活，基于她的日记1785—1812》（*A Midwife's Tale: The Life of Martha Ballard, Based on Her Diary, 1785—1812*）^[19]

则可谓是一部相当典型的微观史研究著作，该著主要以一部产婆日记为研究对象，将日记与其他大量的文献相对照，并将其置于特别的社区背景中来加以细致的分析，她的方法有力表明了我们可以从单一的文本中来了解治疗及其理论与实践。莱维特就该著评论称：“乌尔里奇的作品反映了这综述认同的最近历史著作的趋向。这种趋向容纳和重视所有治疗者群体……该书在组织复杂的文本叙事和语境分析上，为未来数十年的历史学家指明了道路。”^[20]此后这类的著作不断增多，比如，德国学者芭芭拉·杜登（Barbara Duden）利用现在留存下来的1721—1740年一位德国医生约翰尼斯·斯托奇记载的1816份女性病人的陈述，细腻地探究了当时德国普通妇女对自身身体的经验、体验与认知。^[21]又如，莱维特本人通过对广为人知的“伤寒玛丽”的故事叙述和细致分析，成功而

具体化地展现了现代科学的细菌话语和公共卫生制度20世纪初的美国所面临的来自个人权利、社会公正等方面的挑战及其相互之间冲突和调适。^[22]又如，美国著名的微观史家鲁杰罗（Guido Ruggiero），以自觉的微观史理念，以意大利威尼斯的一个老妇人马尔切利尼（Margarita Marcellini）的离奇死亡为分析案例，细腻情景化地呈现了17世纪初意大利疾病、宗教、大众文化和日常生活之间的复杂关系以及文化对疾病与身体的解读。^[23]这里例子很多，以至于最新的有关全面总结微观史的著作，在以具体的案例来展示微观史研究特色和意义的第二部分，首先以“医生的故事：生与死”为题，通过对19世纪冰岛的小人物日常生活中的健康、疾病与死亡等议题的具体叙述来加以说明。^[24]从中不难看出，无论是从医疗史的角度还是微观史的角度，微观医疗史研究都是非常重要而有新意的内容。

三、中国医疗史中的微观史研究

随着微观史学的兴起和影响不断扩大，它与中国历史研究的交集也开始日渐增多。这主要表现在，一方面自20世纪以来，中国史学界出现了一些引介微观史研究理论与实践的论著^[25]，同时一些西方比较重要的微观史代表性论著也被翻译出版^[26]，特别是王笛还立足中国史介绍了西方的微观史研究^[27]。另一方面，一些微观史论著也开始在中国史研究领域涌现，这些主要由海外学者所撰著，不过近年来陆续被引入中国并翻译出版。^[28]

中国史领域那些被认为具有代表性的微观史论著（参见注28），除了沈艾娣（Henrietta Harrison）的《梦醒子》在第三章中对疾病和健康略有论及外，其他著作基本都甚少涉猎医疗健康议题^[29]。这些成果大都为海外学者所著，或最早在海外出版，在中国，微观史研究，特别是实证性的研究，整体上还相当薄弱。初看之下，似乎微观史研究在中国医疗史领域尚属空白，无可总结，不过若细致观察，则可发现，中国医

疗史，作为史学界的新兴前沿性研究，在引入和践行国际新兴学术理念和方法上，显然扮演了先行者的角色。仔细梳理近二三十年来中国医疗史的研究，便不难看到，在中文学界，相当一部分对国际前沿的史学思潮，比如新文化史、日常生活史、物质文化史和全球史等的引介和实践，乃是由中国医疗史研究者推动的。^[30]尽管目前的中国医疗史领域，尚未有人明确举起“微观史”的旗帜来倡导相关研究，但其旨趣、理念和方法其实已经在一些研究中有所实践。于此不妨从笔者之一余新忠的研究说起。

笔者通过近二十年中对医疗卫生史的研究，深切地感受到，关注生命对当今史学研究发展的重要意义，故近年来，一直在努力依托医疗史研究倡导“生命史学”。^[31]而前面的讨论已经表明，关怀生命，让生命回到历史，让历史回到人间，亦是微观史学的重要特征与旨趣。正是基于这样的理念，笔者在较近的一篇理念总结性的论文中提出，若能融通社会文化史和日常生活史研究，从社会文化史和日常生活史的双重角度出发来探究中国历史上的生命与健康，将注意力聚集在具体历史情境中的人，回到人间，聚焦健康，立足生命来探究具体生命的日常经验、感知和意义，对于未来中国医疗史的发展来说，应不失为一条可行路径。这样的论述在主旨上显然与微观史学暗合。^[32]而笔者关于清代扬州医生李炳的研究，虽然没有直接提到微观史，但似乎可以说是比较典型的微观史研究，该文对盛清时期扬州的一位医生李炳的医疗人生及其身后的历史记忆做了细致的钩沉，并试图借此管窥盛清扬州的医疗状况以及传统社会医生医名的获取与流传机制。该文对有限的资料做了细致的解读，在具体的历史情境和人情网络中来理解李炳的医疗行为和心态，认为“他首先是一个缺乏心机、敢于任事的性情中人，同时也是一位性情孤傲、不善逢迎与变通的耿直古板之人”^[33]。

与此同时，杨念群和辛圭焕的研究也具有类似的旨趣。杨念群的《再造“病人”：中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》^[34]虽然是一

项时间跨度比较大的研究，而且也没有特别论及微观史的问题，但若具体到每一章的内容，则不能不说，其研究具有相当浓厚的微观史色彩，这主要体现在：一方面该书各章基本都是集中讨论一个相对较小的主题，而且都往往以个案故事的方式来引出问题，即从具体的可以确认身份的个体的故事出发，来探究近代以来中西医交汇中所展现的政治与社会文化变迁；另一方面，作者有意在历史的书写上采用叙事而非传统的结构分析的方式来展开。另外在资料的利用上，也比较多地利用了档案中的个人供述、呈文等颇为具体细微的资料。这些显然都与微观史的旨趣颇为契合。而辛圭焕有关20世纪30年代北平卫生行政与国家医疗的研究，探究对象本身就相对细微，该著从卫生概念史的梳理入手，从近代出生和死亡管理与卫生教育、市政府的传染病管制和空间管制，以及城市环境与环境卫生改革三个方面对20世纪30年代北平市的卫生行政改革及其与国家医学的关系作了颇为全面细致的探讨。^[35]该著的突出之处，是在一个颇为集中的时空中对卫生行政具体实施情况给予较为深入细致的探讨，虽然没有明确的微观史意识，但无论是研究对象的选择，论述的细腻程度还是叙事风格，都展现了相当的微观史色彩。而他最新的另一部专著则从日常生活史的角度提供了一个良好的微观史研究的案例。《北京粪夫：中国劳动者的日常生活与革命》一书以1950年北京市政府针对当时北京市粪夫集团的首领于德训（大粪仓主）、孙兴贵（小粪仓主）和丁镇铨（粪夫劳动者）等人展开特别调查工作的调查员的口述为因子，从日常生活史和地域史的视角关注粪夫这一城市底层民众的日常生活，分析和探讨他们以及市民是如何接受国家权力的卫生改革的，并进而考察了当时北京市政府的卫生行政跟城市空间构造之间的密切关系，不同以往的研究往往将劳动者或老百姓看成是受政治规定的被动对象的做法，该书把日常生活看成一种不总是被政治权力规定的生活空间。正是鉴于该著显著的微观视角和细腻的叙述，最新的一篇评论将该著视为“作者按照自己的学术研究成果重新建构的‘小说’”^[36]。

若仔细搜寻，这样虽没有特意声明为微观史，但事实上属于微观史

研究的成果还不算少，特别是台湾学者张哲嘉和李尚仁的一些研究，则可谓微观史的意味相当浓厚。比如张哲嘉的《“大黄迷思”：清代制裁西洋禁运大黄的策略思维与文化意涵》与《为龙体把脉：名医力钧与光绪帝》，就是两篇非常出色的微观史研究成果。在《大黄迷思》中，作者从道光十九年岁杪，清廷因不满英商向中国贩运鸦片而以禁运大黄相恫吓这一故事入手，非常细腻而有说服力地表明了大黄迷思背后所隐藏的乃是一套由药性、食物、身体与方土等相互呼应的因素所组成的世界观。^[37]而在《为龙体把脉》中，张哲嘉利用晚清名医力钧的医案《崇陵病案》，细致梳理了光绪三十三年（1907年）力钧为光绪皇帝治病的经历，并着力探讨其中所展现的医患关系。该文很好地实践了从例外中发现正常的理念，尽管力钧为龙体把脉是个特殊的个案，但是透过这样的“例外”，我们仍得以省思宫廷中医患关系的实态。^[38]这一研究方法在李尚仁的《健康的道德经济》一文也有很好的体现，德贞在医学上并无值得夸耀的成就，对这样的一个人的研究意义何在呢？李尚仁特别引用了微观史的研究指出，历史中一些看起来不重要但又不寻常的人与事，有时会是很有用的史学线索，加以深入分析、仔细探索所得到的历史洞见，往往不是宏观分析或是研究重大事件与重要人物所能得到的。为此，作者尤其注重将德贞的卫生论述置于其个人的社会背景与思想脉络中考察，指出德贞的例子亦彰显出大英帝国中心的医学理论和海外医师的边陲经验之间的互动与张力。^[39]另外，李尚仁的最新专著《帝国的医师：万巴德与英国热带医学的创建》虽是对一个人物的研究，但其所要撰写的并非一部“伟大医师”的传记，而是希望透过细腻考察万巴德在英属殖民地及殖民母国的医学工作，对19世纪英国医学与生命科学的关系、大英帝国的扩张与医学知识建构、现代西方医学进入中国的过程，提出新的分析与看法。该书不仅利用大量的一手私人资料（如万巴德的书信、日记与手稿），而且也往往能从一些微小的细节问题入手来展开，颇为典型地展现了微观史研究的特色。^[40]除此之外，还有相当不少有关医生或相关人物和群体的探究，虽然可能不像以上所述研究那样

与微观史特别契合，但也多少具有微观史的意味。^[41]

由于微观史探究的往往是历史上有名有姓的个体，故而比较自然地会像李尚仁那样比较注重于对日记、书信等私人记录搜集和利用，而反过来，主要借助这类资料的研究，也常常会较多地展现出微观史研究的特色和意旨。目前这类具有微观史色彩的研究在中国医疗史研究开始日渐增多。比如蒋竹山尝试利用日记从病人的观点出发开展研究，他以《祁忠敏公日记》为基本史料，透过祁彪佳家族的个案，以微观的方式观察江南都市士绅家族的医疗活动史和医病关系。^[42]而张瑞的博士论文《疾病、治疗与疾痛叙事——晚清日记中的医疗文化史》也重申了从病患角度书写医疗史的呼吁，并强调了日记在医疗史研究中的重要价值。张瑞指出，透过日记，我们可以从病人的视角，清楚地看到“医疗活动是如何在具体的生活中展开”的。并且该文在医疗之外尤其关注到了病人的疾痛叙事，对病患叙事的分析深入细致，且进入到了病患的内心世界，可以说亦与微观史的研究理路有契合之处，而对于疾痛叙事的强调也无疑为我们打开了微观史研究的一条重要路径。^[43]这类的研究为数较多，虽然不同研究者在微观分析上能力和水平并不一致，但多少都展现了一定的微观史研究色彩。^[44]

除了针对单个人物或医学群体的研究，一些针对个别事件或物、某项研究、某个机构或某种观念展开的医疗史研究也体现了微观史小范围的细致研究的特色。比如，雷祥麟的有关常山这一药物的研究，探讨了20世纪40年代“发现”抗疟新药常山的过程，并以之检视“国产药物的科学研究”计划，表明这个计划旨在重塑中药的关系网络，并将中医拒斥于网络之外。^[45]又如张宁的研究则聚焦20世纪最重要且普遍使用的药品“阿司匹灵”，详细地追溯了德国拜耳药厂与阿司匹林的诞生及其进入中国的复杂过程，试图从阿司匹林在中国的经历透视国家的角色与作用、医界与药界的关系、新药业公会对自身的定位，以及今日全球药品内容趋一的缘由等一系列问题。^[46]韩依薇的《病态的身体——林华的

医学绘画》即利用广东商业画家林华于1836—1855年间为医学传教士伯驾的肿瘤患者所作的医学绘画，通过细致分析这些绘画制作的背景、技术和内容，来探讨19世纪早期有关病态和中国人身份的信息是如何在文字和视觉文化上被传播和变化的。^[47]

除了上述这些研究外，口述史的研究也值得我们关注。如游鉴明等关于台北和台中荣民总医院口述史资料的整理与研究。^[48]尽管这些研究更多是对资料的收集与整理，但这些资料无疑能为我们进行微观史研究提供更多的可能。

通过以上论述，我们不难看出，目前中国医疗史领域中的微观史研究具有以下几个方面的特点。

首先，微观史研究在中国医疗史中已有一定程度的展开，但还鲜有明确打出微观史旗帜的成果。前面的概述表明，目前具有微观史色彩的研究已有不少，而且涉及的领域也甚广，但这些研究中，只有辛圭焕和李尚仁等少数的研究偶有谈及微观史研究，并没有有意识地将自己的论著定位为专门的微观史研究。它们往往都是从新文化史、日常生活史和个案史等视角展开的，而结果却暗合了微观史的理念和方法，成为具有或浓或淡微观史色彩的研究成果。

其次，目前医疗史领域出现的微观史研究，乃是当今史学界不断追求和践行“新史学”理念和方法的自然结果。当今史学发展的趋向虽然纷繁复杂，但有两点应该也是比较明显的。一是不再热衷于宏大叙述，特别那种大而空的研究，而较多从比较具体而细小的题目出发来展开自己的研究，立足个案的研究也已变得非常常见。二是史学研究中“后现代思潮”的冲击和影响日渐得到彰显。从20世纪七八十年代逐渐兴起微观史、日常生活史、新文化史、全球史和物质文化史等，可以说都是在“后现代思潮”的冲击和影响下产生的。这些史学潮流关注的侧重点虽然各有不同，但均包含着对具象而非抽象的个体生命的关注，对过度社

会科学化研究方法的反思，以及对“现代性”的解构和批判。正是因为这两个特点的结合，在当前的史学研究中，一些并未明确在微观史视野下展开的研究，却在事实上实践了微观史研究的理念和方法。作为当前中国史学界追求和践行“新史学”的先行者，医疗史领域比较明显地出现这种现象，不仅自然而然，甚至也是必然的。

最后，微观史研究在目前的中国医疗史学界，尚是一个亟待兴起的潜流。上面谈到的第一个特点已经表明，微观史研究尚未成为中国医疗史中有明确标识的研究范畴，故而名其为“潜”不言而喻。但称其为亟待兴起的潜流，也就是说尚未而即将浮出水面的潮流，则是鉴于：微观史本身的学术魅力及其学术影响正日渐扩大，而且在国际医疗史学界，微观史的研究业已成为重要的组成部分；特别是在关注具体的生命，让具象的生命回到历史，让历史回到人间等学术理念和旨趣上，微观史与当前的医疗史有着高度的一致性；在中国医疗史领域，业已出现了一批实际上属于微观史的研究论著，而这些研究者相当一部分都是在当今医疗史界乃至中国史学界具有重要地位的中青年学者；作为新兴前沿研究，医疗史在追求和践行新兴学术潮流方面，无论在理论上还是事实上，都具有一定的先行性。

总之，现有的研究或针对个人，或关注个别事件，或围绕某种药物、某种观念展开，它们都践行了小范围的细致研究，虽然其中很大一部分研究可能还算不上是真正有微观史自觉意识的研究，它们在研究的细致程度，对个人或事件的社会脉络的把握（微观与宏观的勾连），以及在叙述风格等方面可能还存在较大的进展空间，但这些研究无疑表明了微观史研究无形的影响力，也为今后的微观医疗史研究进一步展开提供了良好的基础，并指明了一些可行的方向。

四、余论：前景与对策

通过前面的概述可知，在目前的中国医疗史研究中，虽然尚鲜有明

确亮出微观史旗号的微观史论著，但已有一些事实上属于微观史的相当出色的研究，而且这类研究还呈现日渐增多之势，微观史研究业已成为中国医疗史领域中极具生命力的潜流，相信在不久的将来，必将成为其中引人注目的潮流。有鉴于此，为了更好地推动当前中国医疗史中的微观史研究，我们应有必要有针对性地关切以下问题。

第一，及时举起微观史的旗帜，大力倡导并推动有自觉微观史意识的相关研究的开展，促使其由隐性的潜流变成显性的潮流。

第二，实现微观史学术理念和研究方法的更新至关重要。在研究理念上，研究者有必要充分注意以下两个方面的问题：一方面，应意识到微观史并不满足于具体微观本身，微观史探究的对象固然具体细微，但微观史本身并不甘于史学的碎片化，而是希望通过捕捉个案中的“例外的常态”来展现时代和地域的“常识”；另一方面，还需认识到具体而个案性的研究本身并不等于微观史，微观医疗史是希望将具象的生命引入历史，让历史回到人间，聚焦健康，如果缺乏微观史的学术理念，而仍采用传统社会史的分析方法，关注于外在于生命的一般性和抽象的思想和事务，那么即便是对某个医生、某本医书或某一疫病事件的个案研究，也难以归入微观医疗史的范畴。而在研究方法上，则需要改变以往常见的广泛和浮皮潦草利用史料的做法，不仅应对重点史料做深入细致地阅读，而且还需要将其置于具体的历史时空和语境中入情入理地加以解读和利用，不仅要明了文本字面的含义，更要关注文本制作背景和过程、制作者的立场和潜在意涵等字面以外的信息，时时处处将历史上事件和物质与具象的生命关联起来。只有这样，我们才能使具体和个案性的研究具有微观史的意蕴，才能使我们的历史书写具有生命和人性。

显而易见，当下对医疗微观史研究的总结和倡导可谓正当其时，它的兴起，不仅可以更好地展现微观史的价值与意义，还可以促动医疗史研究更好地践行生命史学的理念，从而推动中国医疗史研究更加深入健

康地向前发展。

[1] 本文最初署名“余新忠、王雨濛”以英文版发表（“Microhistory and Chinese Medical History: a Review”, *Korean Journal of Medical History*, Vol.24, No.2, Aug.2015, pp.355-387），该文中文版撰写由笔者完成，王雨濛所做的工作主要是资料的搜集整理和英文翻译工作，谨此说明并致谢！

[2] 关于微观史与日常生活史的密切关联，可参见〔美〕格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，何兆武译，济南：山东大学出版社，2006，105～122页；刘新成：《日常生活史与西欧中世纪日常生活》，载《史学理论研究》，2004（1），35～47页。关于微观史与新文化史的关系，可参见周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，上海：复旦大学出版社，2012，80～105页。

[3] 参见〔美〕格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，53～69、105～106页；陈启能：《略论微观史学》，载《史学理论研究》，2002（1），21页；周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，80～81页；Sigurður Gylfi Magnússon and István M.Szijártó, *What is Microhistory: Theory and Practice*, London and New York: Routledge, 2013, pp.1-11.

[4] Giovanni Levi, “On Microhistory”, Peter Burke ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge: Polity Press, 2001, p.99.

[5] 参见周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，81页。

[6] 周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，81页。并可参见Sigurður Gylfi Magnússon and István M.Szijártó, *What is Microhistory: Theory and Practice*, pp.13-61.

[7] Sigurður Gylfi Magnússon and István M.Szijártó, *What is Microhistory: Theory and Practice*, pp.4-5.

[8] 以下关于特征的总结，除了特别注明外，乃是笔者在综合参考以下论著后所形成的自己的思考：Sigurður Gylfi Magnússon and István M.Szijártó, *What is Microhistory: Theory and Practice*, pp.147-160；周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，80～105页；〔美〕格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，105～122页；徐浩、侯建新：《当代西方史学流派》

（第二版），北京：中国人民大学出版社，2009，476～482页；陈启能：《略论微观史学》，载《史学理论研究》，2002（1），21页；[意]乔瓦尼·莱维：《三十年后反思微观史》，载《史学理论研究》，2013（4），101～108页；陆象淦：《20世纪的法国史学：从“革命”到“危机”》，载《国外社会科学》，2000（1），13～16页。

[9] [意] 乔瓦尼·莱维：《三十年后反思微观史》，106页。

[10] Keith Luria, “The Paradoxical Carlo Ginzburg,” *Radical History Review*, 1986（35），p.86.转引自周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，97页。

[11] [美] 格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，111～112、129页。

[12] 关于西方医学史发展的基本情况，可以参见[美]约翰·伯纳姆：《什么是医学史》，颜宜蓓译，北京：北京大学出版社，2010年；Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and Their Meanings*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2006，特别是pp.1-33.

[13] 参见Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and Their Meanings*。

[14] 参见余新忠：《〈医疗、社会和文化读本〉导言》，见余新忠、杜丽红主编：《医疗、社会与文化读本》，北京：北京大学出版社，2013，III～V页。

[15] [意] 乔瓦尼·莱维：《三十年后反思微观史》，108页。

[16] 台湾20世纪90年代就将疾病医疗史研究称为“人群生命史”。李建民的近著《生命史学：从医疗看中国历史》（台北：三民书局，2005）则以“生命史学”来表述医疗史的特征。

[17] Joan Jacobs Brumberg, *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.

[18] Judith W. Leavitt, “Medicine in Context: A Review Essay of the History of Medicine,” *The American Historical Review*, vol.95, 1990（5），p.1482.

[19] Laurel Thatcher Ulrich, *A Midwife's Tale: The Life of Martha Ballard, Based on Her Diary, 1785-1812*, New York: Alfred A. Knopf, 1990.

[20] Judith W.Leavitt, “Medicine in Context: A Review Essay of the History of Medicine, ” pp.1483-1484.

[21] Barbara Duden, *The Woman Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth Century Germany*, Translated by Thomas Dunlap, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

[22] Judith W.Leavitt, *Typhoid Mary: Captive to the Public's Health*, Boston: Beacon Press, 1996.

[23] Guido Ruggiero, “The Strange Death of Margarita Marcellini: Male, Signs, and the Everyday World of Pre-Modern Medicine, ”*The American Historical Review* vol.106 (2), 2001, pp.1141-1158.

[24] Sigurður Gylfi Magnússon and István M.Szijártó, *What is Microhistory: Theory and Practice*, pp.79-104.

[25] 这类成果比较重要的有：周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，80～105页；徐浩、侯建新：《当代西方史学流派》（第二版），476～482页；陈启能：《略论微观史学》，21页；陆象淦：《20世纪的法国史学：从“革命”到“危机”》，13～16页；俞金尧：《微观史研究：以小见大》，载《史学理论研究》，1999（1），116～119页；俞金尧：《微观史研究与史学的碎化》，载《历史教学（下半月刊）》，2011（12），3～5页；等等。

[26] 这类译著主要有：[法]埃马纽埃尔·勒华拉杜里：《蒙塔尤》，许明龙、马胜利译，北京：商务印书馆，1997；[美]罗伯特·达恩顿：《屠猫记：法国文化史钩沉》，吕健忠译，北京：新星出版社，2006；[美]娜塔莉·泽蒙·戴维斯：《马丁·盖尔归来》，刘永华译，北京：北京大学出版社，2009；[意]乔瓦尼·莱维：《三十年后反思微观史》；等等。

[27] 王笛：《新文化史、微观史和大众文化史——西方有关成果及其对中国史研究的影响》，载《近代史研究》，2009（1），126～140页。

[28] 这类论著主要有：[美]史景迁：《王氏之死：大历史背后的小人物命运》，李璧玉译，上海：上海远东出版社，2005；[美]沈艾娣：《梦醒子：一位华北乡居者的生平》，北京：北京大学出版社，2013；[美]罗威廉：《红雨：一个中国县域七个世纪的暴力史》，北京：中国人民大学出版社，2014。此外还有王笛：《茶馆：成都的公共生活和微观世界1900—1950》，北京：社会科学文献出版

社，2010。

[29] [美] 沈艾娣：《梦醒子——一位华北乡居者的人生（1857—1942）》，59、65～68、76～77页。

[30] 这比较典型地体现在台湾学者蒋竹山的相关研究成果上：《当代史学研究的趋势、方法与实践：从新文化史到全球史》，台北：五南图书出版股份有限公司，2012；《人参帝国：清代人参的生产、消费与医疗》，杭州：浙江大学出版社，2015。另外，笔者于2006年和2012年分别主持召开的两次医疗史学术研讨会的论题也对此有体现，这两次会议的主旨和内容可参见：王涛锴：《“社会文化视野下的中国疾病医疗史”国际学术研讨会综述》，载《中国史研究动态》，2006（11），20～22页；张瑞：《日常生活史视野下中国的生命与健康国际学术研讨会综述》，载《中国史研究动态》，2013（2），67～69页。

[31] 这方面最近的比较概括性的论述可以参见余新忠：《生命史学：医疗史研究的趋向》，载《人民日报》，2015-06-03。

[32] 余新忠：《回到人间 聚焦健康——新世纪中国医疗史研究刍议》，载《历史教学（下半月刊）》，2012（11），3～11页。

[33] 余新忠：《扬州“名医”李炳的医疗生涯及其历史记忆——兼论清代医生医名的获取与流传》，载《社会科学》，2011（3），142～152页。

[34] 杨念群：《再造“病人”：中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》，北京：中国人民大学出版社，2006。

[35] Sihm Kyu-hwan, *State, City, Health: the Health Administration and State Medicine of Beiping Municipality in the 1930s*, ACANET, Seoul, Korea, 2008.

[36] Kim seung uk, “Review of Nightsoil Workers in Beijing: The Everyday Life and Reform of the Chinese Workers,” *City Studies: History, Society and Culture*, 2014（11），pp.227-232.

[37] 张哲嘉：《“大黄迷思”——清代制裁西洋禁运大黄的策略思维与文化意涵》，载《“中央研究院”近代史研究所集刊》，2005，第47辑，43～100页。

[38] 收入黄东兰编：《身体·心性·权力》，杭州：浙江人民出版社，2005。

[39] 李尚仁：《健康的道德经济——德贞论中国人的生活习惯和卫生》，载

《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，2005，第76本第3分。

[40] 李尚仁：《帝国的医师——万巴德与英国热带医学的创建》，台北：允晨文化出版公司，2012。

[41] 这类的研究主要有：祝平一：《通贯天学、医学与儒学：王宏翰与明清之际中西医学的交会》，载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，1999，第70本第1分，165～201页；皮国立：《近代中医的身体观与思想转型：唐宗海与中西医汇通时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008；雷祥麟：《杜聪明的汉医药研究之谜：兼论创造价值的整合医学研究》，载《科技、医疗与社会》，第11期，2010，199～284页；刘士永、郭世清：《林可胜（1897—1969）：暗声晦影的“中研院”院士与国防医学院院长》，载《台湾史研究》，第19卷，第4期，2012，141～205页；李贞德：《从师母到女宣——孙理莲在战后台湾的医疗传道经验》，载《新史学》，2005（2），95～151页；王敏：《世医家族与民间医疗：江南何氏个案研究》，博士学位论文，华东师范大学，2012；Karen Minden, *Bamboo Stone: The Evolution of a Chinese Medical Elite*, Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 1994；等等。

[42] 蒋竹山：《晚明江南祁彪佳家族的日常生活史：以医病关系为例的探讨》，载《都市文化研究》，2006（2）；见林富士编：《疾病的历史》，台北：联经出版事业股份有限公司，2011。

[43] 张瑞：《疾病、治疗与疾痛叙事——晚清日记中的医疗文化史》，博士学位论文，南开大学，2014。

[44] 比如还有范燕秋：《从〈灌园先生日记〉考察林献堂的身体卫生观及其实践》，见《日记与台湾史研究：林献堂先生逝世50周年纪念研讨会论文集》，台北：“中央研究院”台湾史研究所，2008，731～789页；王文基：《知行未必合一——顾颉刚与神经衰弱的自我管理》，见祝平一主编：《第四届国际汉学会议论文集·卫生与医疗》，台北：“中央研究院”历史语言研究所，2013，65～100页；张笑川：《〈慎宜轩日记〉所见清末民初士人的心性修养与健康维护》，载《历史教学（下半月刊）》，2012（11），12～18页；等等。

[45] 雷祥麟：《常山：一个新抗瘧药的诞生》，见李建民主编：《由医疗看中国史》，台北：联经出版事业股份有限公司，2008。

[46] 张宁：《阿司匹灵在中国——民国时期中国新药业与德国拜耳药厂间的商标争讼》，载《“中央研究院”近代史研究所集刊》，第59辑，2008，97～155页。

[47] 韩依薇 (Larissa Heinrich): 《病态的身体——林华的医学绘画》, 见杨念群主编: 《新史学: 感觉·图像·叙事》, 北京: 中华书局, 2007, 185~216页。此外, 以下一些类似的论文也具有一定微观史色彩, 如, 张宁: 《脑为一身之主: 从“艾罗补脑汁”看近代中国身体观的变化》, 载《“中央研究院”近代史研究所集刊》, 第74期, 2011; 张仲民: 《补脑的政治学: “艾罗补脑汁”与晚清消费文化的建构》, 载《学术月刊》, 2011 (9), 145~154页; 张仲民: 《晚清中国身体的商业建构: 以艾罗补脑汁为中心》, 载杨念群主编: 《新史学》第5卷, 北京: 中华书局, 2011, 233~263页; 皮国立: 《中西医学话语与近代商业——以〈申报〉上的“痧药水”为例》, 载《历史月刊》, 2013 (1), 149~164页; 杜丽红: 《清末东北鼠疫防控与交通遮断》, 载《历史研究》, 2014 (2), 73~90页; 胡成: 《检疫、种族与租界政治——1910年上海鼠疫病例发现后的华洋冲突》, 载《近代史研究》, 2007 (4), 74~90页; 范燕秋: 《帝国政治与医学——日本战时总动员下的台北帝国大学医学部》, 载《师大台湾史学报》, 2007 (1), 89~136页; 许宏彬: 《从阿片君子到矫正样本: 阿片吸食者、更生院与杜聪明》, 载《科技、医疗与社会》, 2005 (3), 113~174页; Ruth Rogaski, “Vampires in Plagueland: The Multiple Meanings of Weisheng in Manchuria”, *Health and Hygiene in Chinese East Asia*, Angela Ki Che Leung, Charlotte Furth eds., Durham: Duke University Press, 2010; 李贞德: 《宣教影片中的疾病、医疗与文化: 以〈趁着白日: 孙理莲的台湾〉为例》, 载《古今论衡》, 2011 (23); 等等。

[48] 游鉴明等访问: 《台北荣民总医院半世纪——口述历史回顾 (上、下篇)》, 台北: “中央研究院”近代史研究所, 2011; 游鉴明等: 《台中荣民总医院三十载——口述历史回顾: 各部、科、中心主任》 (上、中、下篇), 台北: “中央研究院”近代史研究所, 2014。

当今中国医疗史研究的问题与前景



如果年轻的学者能掌握更多有利的分析工具、史料，坚持地走下去，未来的医疗史研究就可建立在更深厚的描写与分析上，逐步向更高的层次、更广的范围发展。只有这样，我们才能有一天找到医疗史的真正活力所在，也才能更全面地了解古近代的中国文明。那时，研究其他文明医疗史的学者，也不得不参考中国医疗史的著作。相信有一天，中国医疗史会真正从“过去的另类”成为“未来的主流”。^[1]

两年多前，梁其姿教授在其为《面对疾病：传统中国社会的医疗观念与组织》一书所做的自序的最后写下了以上这段文字。从中，梁教授不仅表达了她对中国医疗史研究未来的评估与愿景，而且也间接地点出了目前这一研究尚存在的种种不足和问题。中国史学界现代意义上的医疗史研究，在华人学界，业已走过近30年的历程，就是在大陆，也已有差不多20年的时间。^[2]回首这二三十年来的学术发展之路，我们看到，中国医疗史研究被引入国内，从几被忽略到渐为热点，其取得的成绩，对我们这些置身其中的研究者来说，不可谓不令人欣喜，然而，作为史学界依然“小众”的研究领域，其存在和面临的问题，也绝不是我们这样的“局内人”会无感和忽视的。在当今中国的学术语境中，中国的医疗史研究，诚如梁教授所认识的那样，乃问题与希望并存。

一、“内外”交困：中国医疗史研究的困境与问题

最近二三十年来，中国医疗史研究所取得的成绩无疑是令人瞩目甚至骄人的^[3]，不过其在史学界小众和边缘的地位并没有改变，现在显然还远不是可以志得意满的时候，立足于其未来的发展，关注并积极去省

思其存在和面临的问题仍是当务之急。就笔者多年的观察和思考，这些问题基本都与“内外”有关。这里所谓的“内外”，大抵有两层含义。一是就史学界而言，医疗史作为一个专门的研究领域，可谓“内”，而该领域之外，则为“外”。二是从整个学术界来说，医疗史或者说医学史的研究有所谓的“内史”和“外史”的区别，就一般的理解，医学界科技史取向的研究为“内史”（往往以“医学史”相称），而史学界的相关研究则为“外史”（多名之为“医疗史”）。^[4]下面就分别从上述两层意思上谈谈当前中国医疗史研究存在和面临的问题。

首先，在史学界，医疗史仍是一个小众甚至边缘性的研究领域，其正当性和合法性仍受到相当多该领域之外的研究者的质疑。虽然最近以来，史学界的中国医疗史研究呈现出方兴未艾之势，被不少史界学人视为新兴颇具发展潜力的前沿研究。^[5]不过必须看到，持这样认识的多为对学术新潮持开放态度，特别是从事社会史及其相关研究的学者。在整个史学界，尽管大多数人可能不会完全排斥疾病和医疗亦可为历史的研究对象的想法，但却未必能够真切地理解其作为一个新兴研究领域的价值和意义，整体而言，就像梁其姿教授所感受到的，“中国医疗史或医疗社会史在中国史学范围里的‘妥当性’似乎仍存在质疑”^[6]。也就是说，很多人虽然觉得对历史上的疾病和医疗有人不时做点探究亦有必要，但显然并不认为其应该成为历史舞台上关注的焦点和主流史学的一部分，因为在他们看来，相比起大人物、制度和生产力等传统研究对象，它们的重要性怎么说也是无足轻重的。造成这种现象的缘由，梁教授认为主要在于与西方相比，“中国传统医学在清末巨变的历史书写中，从未能蜕变为‘英雄’”。另外，中医作为一个专门的与现代科学思想并不相合的学科，也并不适合缺乏医学训练的历史学者介入。^[7]这一分析无疑是极有见地的，不过若放在大陆的学术的语境中，除此之外，以下两方面的因素似乎亦不应忽视。一是学术理念方面的因素。上个世纪中期以来，虽然中国史学潮流出现了数度转变，特别是20世纪90年代以来，史学研究总体上实现了从“革命”范式向“现代化”范式的转变^[8]，但人们的关注

点仍主要集中在制度、发展、事件等一些“规律”或“物质”层面的内容，缺乏对“人”的真正关注，并未围绕着“人”来探究和书写历史。在这种理念下，认为历史中的疾病与医疗“可有”但“无足轻重”，就十分自然了。不过实际上，如果我们将历史的聚光灯转向“人”，聚焦于人的日常生活以及从人的行为和表达解码出来的时代文化意识与特性，那么疾病医疗的重要性也就显而易见了。二是认识方面的问题。目前医疗史作为一种新兴的研究，往往被视为连接国际学术潮流的学术前沿，受到了不少相对趋新崇洋的年轻人的欢迎，以致会让一些成熟的研究者将其看作“时髦”和“热点”，因为在他们看来，这本非历史的重点，现在相比于政治史和经济史等“史学正宗”，反而显得颇为热门，故而不免生出反感和质疑，并往往会不自觉地以为对医疗史的倡导不过是追赶时髦，乃是对传统研究重要性的否认。而实际上，我们的倡导不过是希望历史研究更加多元，让原本就是生活重要内容的疾病医疗在历史研究中获得应有的位置而已。由以上一些因素导致的对中国医疗史研究的外部质疑乃至批评，无疑会对医疗史研究的进一步开展产生不利的影响。

其次，就国内的中国医疗史研究而言，其自身在学术理念和方法等方面，也存在着诸多不容忽视的问题。这最主要体现在其作为一项新兴的研究，并未能表现出足够的新境界、新气象。目前史学界的医疗史研究，虽然很自然被不少研究者归入“新史学”的范畴，但毋庸讳言，研究者的学术理念和研究方法五花八门，相当多甚至是大多数的研究成果的学术理念和研究方法其实相当传统，颇为缺乏对国际相关研究趋向的了解和把握。就以笔者近十年来一直从事的卫生史研究来说，在国际学界的公共卫生史研究中，对于近代公共卫生机制，学者都早已摒弃20世纪六七十年代之前的那种信心满满的乐观心态和以称颂为主的研究态度，这一从十七八世纪逐步发展而来的机制，不再只是一个理所当然应予称颂、发展和推广的现代象征，同时也成为学界批判和省思的对象。不仅如此，这一制度在创立和推行中，无论是对内还是对外（如海外殖民的强制推行和相对柔性的知识与制度的海外输出等），无不隐含着近代

（或者说西方）话语和文化的霸权以及复杂的权力关系。不过，这样的批判和省思，在中国学术界的主流认识中似乎还相当缺乏，当前国内史学界有关中国近代公共卫生史的研究虽数量可观，但大多似乎都未能跳脱“现代化”的学术理念和叙事模式。^[9]又如，在西方的医疗史研究中，医学人类学家有关疾病和医疗的社会文化因素的论述早已广被接受^[10]，这些研究认为，疾病并不只是科学可以测量的生物性事件，同时也是病人的体验、科学话语、社会制度和文化观念等因素共同参与的文化建构，医学若只是仅仅关注作为实体概念的疾病（disease），而全然无视病人的病痛（illness）体验，那不仅无助于良好医患关系的建立，也难以真正消弭人类由疾患而带来的苦痛^[11]。故而，西方现代的生物医学模式同样具有需要反省和批评的空间。但当前国内的大多数相关研究，对这样的认知往往还相当隔膜，不仅意识不到现代生物医学模式存在反省空间，而且对于疾病概念，也会不假思索地以科学的实体概念来加以认识。就像笔者在十多年前撰写《清代江南的瘟疫与社会》一书时，就全然没有意识到，疾病的历史，并不只是其发生、流行及其与社会互动的历史，同时也是社会和文化框设（framing）和协商的历史，以及特定时空中人们认知身体、理解生态的历史，乃是生活方式和时代文化的一种展示。^[12]由此不难看出，当前国内史学界的医疗史研究，总体上对国际主流学术成果的了解、把握还远远不够，往往缺乏国际上比较主流的学术认知和问题意识，未能将自己的研究置于国际学术发展的脉络中来展开，以旧理念、旧方法探讨新问题的情况比较常见。作为一个新兴的前沿研究领域，虽然被视为当今“新史学”的一分子，但在践行和引领“新史学”的发展上，尚难尽人意，其所展现出来的新意涵、新气象还远远不够。

最后，在内外史的认识和定位上亦有问题。在欧美学术界，经过多年的交流融通，较早由不同学科背景出身而造成的内外史之间的界限已变得日趋模糊，学者不再孤立地看待疾病与医学，而多将其视为整体科学思想和社会文化中的一分子。^[13]而在中国，尽管目前无论是医界还

是史界，都出现了打通“内外史”之路的声音^[14]，但实际上，身处其中的人都很容易体认到，不仅这两者之间区分十分明显，而且其间甚至还存在着严重的学科壁垒。历史地来看，内外史的分立并非中国独有的现象，在西方医学史乃至科学史的学术发展历程中亦在较长时间存在，而当前中国之所以这一问题相对严重，主要可能缘于以下两方面的原因。首先从直接的原因来说，不同学科出身的研究者往往难以破解自身学科训练不足的难题以及对自己学科的自以为是。目前史学界的医疗史研究是一项新兴的研究，研究者大抵是从社会史或文化史的角度切入医疗史的探讨的，与医学方面的训练几无交集，其虽然可能拥有传统医史研究者难以具备的广泛搜集和深入解读资料的能力，但在医学文献和医学知识方面基础的薄弱，往往就会让其回避医学发展的一些核心问题，以致他们的研究被一些医史学者称为“没有医学的医学史”^[15]。相对的，医学界的医史研究者几乎都是医学生出身，接受的多为现代科学架构下的生物医学和中医学训练，对历史学等人文社会科学知之较少，故而难免缺乏史料学的功力和历史感，也往往对国际人文学科的问题意识缺乏敏感，以致其研究往往因资料薄弱、问题意识淡漠以及就事论事而为人所诟病。不同的学科训练各有优长和不足，这是十分自然的事，本来在史学界的医疗史出现之前，医学界的现代医史研究已经存在了半个多世纪，医史的研究基本已形成既定模式，在新兴的不同的研究出现以后，从一般的理念上认识到融通内外史的必要性，并不困难，而在此基础上倡导打通内外史之路，也相对容易，但弥补学科训练不足显然不是想做就可以做到的，而且出于对自己地位的维护和自身学科的偏好，从自身的学科本位出发去批判对方的问题和不足往往也是顺理成章之事。故而要在这种情况下，真正破解内外之别，显然是颇为困难的。其次，从根本上看，关键还在于医学史或医疗史在整个学界远不是一个广被接受的强大而具有相对独立性的学科。不用说目前史学界的医疗史研究还是小众而边缘性的研究领域，就是医学界的研究，虽然医学在社会和学界中的强大力量显而易见，但医史对于医学发展乃至人类健康的重要意义基

本尚未真正得到医学界的广泛认可，故而医史研究在医学界特别是西医学界，基本还是一个可有可无的边缘性学科。这就使得医学史缺乏足够的学科力量和资源以统合不同学术背景的研究者组成多元并包的研究集群，并形成真正以医学（疗）史为中心的各有立场、多元融通的学科训练体系。实际上，一旦上述研究集群和学科训练体系形成，内外史的区别和壁垒的消解恐怕也就不在话下了。

二、多元视角、内外融通：中国医疗史研究的出路与前景

由此可见，无论从内外两个方面来说，中国医疗史研究都存在着一一定的困境和不少的问题。近年来，史学界的医疗史研究作为新兴的研究，颇受不少年轻人的欢迎，而今随着时间的推移，这种“新”所带来的红利正日渐消失，如果我们不能及时地针对其存在的问题，探明可行的发展方向，那么这一研究的未来之路必然就会更加困难重重。而要让这一研究不断发展，最重要的不外乎研究者能够持续拿出有分量的学术成果，以真正有新意的研究成果来推动学术的发展，并不断彰显这一研究的价值和意义。只有这样，才能依靠实力坦然地面对来自外部的各种质疑。而要做到这一点，无疑需要我们拥有适切的学术理念、方法和分析工具。对目前的医疗史研究来说，把握以下几点是十分重要的。

第一，切莫自我封闭。医疗史研究虽然可视为一个独立的研究领域，但必须看到其仍是整体历史的一部分，就像李伯重教授在谈论妇女史研究时所说的那样，任何的专门史都是通史的一部分，不宜过分地强调其特殊性，从而将其变成一个封闭的学术领地^[16]。如果我们不能真正体认到这一点，那也就重新落入了传统所谓“内史”研究的窠臼了。

第二，作为一项新兴的研究，应该尽可能地以新理念、新方法来探究新问题，尽可能地彰显出这一新兴研究的新气象，而不是“新瓶装旧酒”。这就需要我们尽力参照和借鉴西方业已成熟的学术认知和研究方

法，将自己的研究置于国际学术发展的脉络中来展开。这并不是说应该以西方的理论来套甚至阉割中国的历史，毫无疑问，历史的研究必须建立在坚实的资料基础上，理论从来不应该是我们呈现历史的出发点。不过亦毋庸讳言，西方的诸多相对成熟的理论和方法乃是人类智慧和文明的集中体现，确实有促人思考、给人启益之处。引入这些理念和方法，对于深化我们的研究，无疑是十分必要的。如若能将新文化史、日常生活史以及全球史等一些新的研究思潮和方法很好引入当前的中国医疗史研究，不仅可以极大地推动医疗史研究向前发展，而且对深化当前中国的史学研究亦有重要的意义。^[17]又如，若能够借鉴西方医学人类学那些有关疾病和医疗的经典认识，也必然大大有利于促进我们去更深刻细腻地认识和呈现疾病和医疗的历史。

第三，通过内引外联，尽可能地消解内外史之间的区隔，实现相互融通。虽然由于前面所说的原因，暂时要完全做到这一点还有困难，不过从我们医疗史的研究者来说，至少可以在理念上不以“外史”自居，或自外于所谓“内史”，努力将疾病与医疗看做曾经在历史上留下的印痕，有待我们去探究的整体。当我们以新的视角，使用新的方法去探究它们时，固然会发现很多以往所谓“内史”很少甚或几乎不会关注的问题，比如医生群体及其训练体系的形成与演变、医生地位与医疗资源的历史变迁、历史上的疾病体验和医疗经验、病人眼中的医疗史、疾病的隐喻及其展示的身体观与时代性等，但这不等于说，因为缺乏专业的医学训练，就不能进入所谓医学的核心地带，去探究历史上的医学知识和思想。实际上，医学知识和思想作为整体医疗世界的重要组成部分，与前面所说的那些问题密不可分，我们并无回避的理由，而且，只要肯真下工夫去钻研传统的医籍，对其应该也不存在特别的理解上的困难。其实，若我们能秉持良好的分析工具，利用我们具有较好历史感的优势，在医学知识和思想的探究上，也绝非不能有所作为。就像李建民教授对脉学的探讨，梁其姿教授对宋元明医学发展脉络和双重传统的研究，均取得了很好的成绩。^[18]近年来，笔者也将注意力转向晚清以来现代中

医知识的建构的探究，希望揭示现代中医学所包涵的系统知识与近代之前有着怎样的不同，它们又是如何在西医这一“他者”的影响和冲击下逐渐建构起来的。^[19]这类的探究，只要通过大量研读医籍及相关史料不断深入下去，必然会对通行的中国医学（思想）演变的认知产生重要的影响，其研究和书写的方式或许与传统内史不同，但无疑不再是游离于医学外围的“外史”。与此同时，我们也应该尽可能通过研讨会、研习营和青年学生的交换互访等多种形式，加强不同学科之间对话和沟通，改变以往受单一学科训练的状况，以期为实现多元交叉的相关研究提供可能。更为重要的是，希望能通过这样努力，我们不仅可以更好地认识和阐释历史，而且也能更全面深入地认识和省思现代中医和生物医学，从而为提升学界对医学（疗）史研究的价值与意义的认识乃至建立具有较大影响力而相对独立的医学（疗）史学科提供可能。

尽管还存在着这样或那样的问题，但我依然对其未来的发展前景持乐观的态度，这主要是因为：第一，随着社会经济的发展，人们对自身的疾病医疗问题必将更加关注和重视；第二，随着学术发展的不断深入，学界乃至整个社会对疾病医疗的社会文化本质必将日渐会有更加深刻的认识；第三，随着国际学术交流日渐加深加广，国际上成熟的相关研究一定会更加全面而系统地引入国内，为国内更多的研究者所了解；第四，当今国内在这一领域取得的成绩以及目前学术发展的潮流也有利于这一研究的更进一步发展。故而，笔者相信，假以时日，不仅医疗史研究会成为中国主流史学研究中不可或缺的一分子，而且消解了内外史壁垒的医疗（学）史也将会成为中国学术研究的重要组成部分。

本文原刊于《历史研究》2015年第2期

^[1] 梁其姿：《为中国医疗史研究请命（代序）》，见《面对疾病：传统中国社会的医疗观念与组织》，北京：中国人民大学出版社，2012，13页。

^[2] 关于中国史学界医疗史研究兴起的情况，可参见余新忠：《关注生命——海

峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，载《中国社会经济史研究》，2001（3）；余新忠：《中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能》，载《历史研究》，2003（4）。

[3] 关于近来中国医疗史研究所取得的成绩，可参见余新忠：《新世纪中国医疗社会文化史研究刍议》，见余新忠、杜丽红主编：《医疗、社会与历史读本》，北京：北京大学出版社，2013，I~III页；陈秀芬：《医疗史研究在台湾（1990—2010）——兼论其与“新史学”的关系》，载《汉学研究通讯》，29卷，第3期，2010，19~28页。

[4] 较早在中国学术界明确提出这样的区分的是郑金生和李建民合作的一篇论文（郑金生、李建民：《现代中国医学史研究的源流》，载《大陆杂志》，第95卷，第6期，1997）。

[5] 参见余新忠：《新世纪中国医疗社会文化史研究刍议》，见余新忠、杜丽红主编：《医疗、社会与历史读本》，I~III页。

[6] 梁其姿：《为中国医疗史研究请命（代序）》，见《面对疾病：传统中国社会的医疗观念与组织》，3页。

[7] 梁其姿：《为中国医疗史研究请命（代序）》，见《面对疾病：传统中国社会的医疗观念与组织》，3~6页。

[8] 参见罗荣渠：《走向现代化的中国道路——有关近百年中国大变革的一些理论问题》，载《中国社会科学季刊》（香港），1996（4）。

[9] 参见余新忠：《卫生何为：中国近世卫生史研究刍议》，载《史学理论研究》，2011（4）；Yu Xinzhong, “Modernity: The Golden Hoop of the Monkey King—Reflection on the Modernity of Sanitation Construction in the Late Qing Dynasty”，即将刊于美国有关“西方医学在中国”的专题论文集中。不过近年来也出现少量颇具国际视野的研究成果，比如杨念群：《再造“病人”——中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》，北京：中国人民大学出版社，2006；张仲民：《出版与文化政治：晚清的“卫生”书籍研究》，上海：上海书店出版社，2009；胡成：《医疗、卫生与世界之中国：跨国和跨文化视野之下的历史研究》，北京：科学出版社，2013。

[10] 关于西方医学史研究历程和现代学术思潮影响下的社会文化转向，可参见 Frank Huisman and John Harley Warner eds., *Locating Medical History: the Stories and*

Their Meanings, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2006, 特别是pp.309-484。

[11] 对此,可参见[美]拜伦·古德:《医学、理性与经验:一个人类学者的视角》,北京:北京大学出版社,2010;[美]凯博文:《苦痛和疾病的社会根源:现代中国的抑郁、神经衰落和病痛》,上海:上海三联书店,2008;[美]阿瑟·克莱曼:《疾痛的故事:苦难、治愈与人的境况》,上海:上海译文出版社,2010。

[12] 有关笔者对旧著的反省,可参见余新忠:《清代江南的瘟疫与社会:一项医疗社会史的研究》,北京:北京师范大学出版社,2014,“重版序言”,4~9页。

[13] 参见席文:《编者导言》,见[英]李约瑟主编:《中国科学技术史》第六卷《生物学及相关技术》第六分册《医学》,北京:科学出版社,上海:上海古籍出版社,2013,15~16页。

[14] 张星:《医学“外史”概念的兴起与消退》,载《医史博览》,2009(3),26页。

[15] 廖育群:《医者意也:认识中国传统医学》,台北:东大图书公司,2003,224页。

[16] 李伯重:《问题与希望:有感于中国妇女史研究现状》,载《历史研究》,2002(6),154页。

[17] 参见余新忠:《回到人间 聚焦健康——新世纪中国医疗史研究刍议》,载《历史教学(下半月刊)》,2012(11),3~11页;蒋竹山:《“全球转向”:全球视野下的医疗史研究初探》,载《人文杂志》,2013(10),84~92页。

[18] 李建民:《发现古脉:中国古代医学与术数身体观》,北京:社会科学文献出版社,2007;梁其姿:《宋代至明代的医学》,见《面对疾病:传统中国社会的医疗观念与组织》,3~28页。

[19] 这是笔者目前正在从事的课题。于赓哲在最近的论文中,也表达了有些类似的旨趣。见于赓哲、梁丽:《古典医学的“西学镜像”》,载《人文杂志》,2013(10),93~102页。

生命史学：中国医疗史研究的意义与前景



12年前那场肆虐中国、震动世界的“非典”流行，让国人顿然意识到现代医学和公共卫生机制并没有使瘟疫的威胁远离现代社会。这一事件开始促使人们更多地去关注疾病和医学的历史，反省现代的卫生保健政策。正是在这样的背景下，中国医疗史研究开始兴盛，而“生命史学”这个概念的提出正是对中国医疗史研究的意义与前景最好的诠释。

一、何谓生命史学

十年前，台湾的医疗史学者李建民先生出版著作《生命史学：从医疗看中国历史》（台北：三民书局，2005），作者在自序中称“《生命史学》旨在建构一个完整的古典医学研究体系”，从中及其内容可以看出，该著所谓的“生命史学”是指研究生命的史学，其实就是指医疗史。^[1]这样的用法当然没有问题，不过笔者于此提出的“生命史学”，则不仅是一个研究领域，同时更是一种意识和研究理念。我认为“生命史学”的核心是要在历史研究中引入生命意识，让其回到人间，聚焦健康。也就是说，我们探究的是历史上有血有肉、有理有情的生命，不仅要关注以人为中心的物质、制度和环境等外在性的事务，同时更要关注个人与群体的生命认知、体验与表达。我们固然要用学术的理性来梳理历史的脉络，但也不能忘记生命的活动和历史并不是完全用理性所能理解和解释的，更不能忘记一直以来生命对于健康本能而不懈的追求及其种种的体验与纠结。更进一步说，我想或许可以用三句话来加以阐发。

- 1.历史是由生命书写的。这就意味着我们探究历史时关注生命，引入生命意识是理所当然的。
- 2.生命是丰富多彩而能动的。这就是说，历史固然有结构、有趋向，但历史的演变既不是所谓的结构可以全然决定的，

似乎也不存在可以预见的规律。鲜活而能动的生命不仅让历史充满了偶然性和多样性，也让书写丰富、复杂而生动的历史成为可能并且变得必要。这就要求我们必须更多地关注文化的意义与影响，更多引入新文化史等新兴史学思潮的理念和方法。3.健康是生命的追求和保障。这表明，虽然生命史学探究的范畴并不仅仅限于医疗史，但直接关注健康并聚焦于健康的医疗史无疑是其中十分重要的核心内容。

二、关注生命：中国医疗史的兴起与问题

在中文学界，现代意义的医学史研究已有近百年的历史，不过史学界的关注则肇始于20世纪80年代中期的台湾地区。差不多十年后，大陆史学界也开始有学者介入其中，而进入21世纪后，大陆的医学史研究则不断兴起。其兴起的背景，除了医疗卫生问题不断突出等现实因素外，更为重要的可能还在于史学界学术潮流的转变。这里面既有国际学术思潮影响方面的因素，同时也源于学界对过往研究的不满和反省。20世纪八九十年代，中国史学界都提出了“还历史以血肉”或“由‘骨骼’进而增益‘血肉’”这样带有普遍性的诉求，并进而发出了“‘人’到底在哪里”的追问。从这些诉求和追问中，我们不难发现其中强烈的关注生命的意味，特别是台湾史学界，在20世纪90年代，通过“生命的维护”和“生命的体认”等议题的引入，组建了“疾病、医疗与文化”研讨小组，并进一步发展成立了“人群生命史研究室”。稍后，大陆史学界也于21世纪初出现以《关注生命》为题引介海峡两岸的医疗社会史研究的论文。由此可见，中文史学界的中国医疗研究，从兴起伊始，就有比较明显的“关注生命”的意蕴。

由于疾病与医疗问题直指生命，所以将医疗史视为生命史或者以“关注生命”为名作为医疗史研究张目，显然都是十分自然的。不过问题是，疾病、医疗并不等于生命，提出“关注生命”也未见得真的就具有了生命意识，就能够在其医疗史的论述找到鲜活的生命。提出关注生命只

是问题的一个方面，而更为重要的还是如何关注才能让史学大厦入住生命。笔者曾就此反思道：“以往自己和国内其他同仁所作所谓疾病医疗社会史研究果真是关注生命吗？反躬自省，不得不承认，我们的研究……真正关注何尝不是生命，实际只是社会而已。”^[2]显然，“关注生命”仅有意愿肯定是远远不够的，同样还需要我们更新学术理念，引入新的研究方法。令人遗憾的是，目前国内相当多研究者似乎并没有意识到这一点，往往缺乏对国际主流学术成果、学术理念和研究方法的了解和把握，“新瓶装旧酒”，以旧理念、旧方法探讨新问题的情况还相当常见。

三、生命史学视野下中国医疗史的意义与前景

就此看来，当今中国的医疗史研究尽管往往以关注生命相标榜，甚或自视为生命史学，不过若从前面所说的生命史学来衡量，其实有相当多的研究多少有些名不副实，甚至是徒有其表。故而，如若能够举起生命史学的大旗，在生命史学的视野下展开这一研究，那么其意义就不仅仅在于弥补了以往的历史研究忽略疾病、医疗这一人类生活中重要内容的缺憾，而更重要还在于，作为一项新兴的研究，它将有助于我们更新观念，强化生命意识，通过引入和实践一些新的学术理念和方法（如新文化史和日常生活史等），从方法论上推动历史学的发展。不仅如此，回到本文开头所谈的医学人文问题，它还将有利于更好地展现疾病和医疗的社会文化维度，让更多的人意识到，疾病与医疗问题不只是一个科学问题，更是社会文化的问题。如果将疾病仅仅看作“生物性事件”，将医学仅仅视为科学与技术，那么无论我们怎样努力，医学恐怕都无法最大限度地发挥增益民众健康与幸福的功效，甚至还有可能制造“病痛”和苦难。

近代以来，科学和理性似乎一直在蚕食人文的领地，然而我们有理由相信“生命之树常青”。当今的中国医疗史尽管还存在着这样或那样的

问题，甚至对其学术的合法性也还存在质疑，但笔者相信，随着社会经济的发展，人们对自身的医疗健康问题必将更为关注和重视，也自会对这些问题做出更多的叙说和思考。而对此的重视，必然又会促动人们更多地从现实乃至历史角度去思考疾病、医疗的本质，以及省思当今通行医疗模式和认知困境。故而，如果能自觉地在生命史学的关照下展开中国医疗史的研究，它的价值和意义终将会得到学界和社会的认同，它也终将会成为中国主流史学研究的重要组成部分。

本文原刊于《人民日报》2015年6月3日第16版，刊出时有删节

[1] 李建民：《生命史学：从医疗看中国历史》，台北：三民书局，2005，3页。

[2] 余新忠：《从社会到生命：中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能》，见杨念群、黄兴涛、毛丹编：《新史学：多学科对话的图景》，北京：中国人民大学出版社，2003，723页。

在对具象生命的关注中彰显历史
的意义

——当今中国医疗史研究的新思考

14年前那场肆虐中国、震动世界的“非典”流行，让国人顿然意识到现代医学和公共卫生机制并没有使瘟疫的威胁远离现代社会，成为一种遥远的历史记忆。这一事件开始促使人们更多地去关注疾病和医学的历史，反省现代的卫生保健政策。数年后，当今中国医学界的权威人士韩启德教授在重版的王吉民和伍连德的《中国医学史》的序言中写道：“虽然从读书到工作，几十年间我都没有离开过医学领域，然而真正关注医学史，却是晚近之事。2003年‘非典’肆虐期间，我开始研究传染病的历史，之后对医学史兴趣日浓。通过研究医学史……更让我坚定了医学应当回归人文的理念。”^[1]医学本来就是为了救治生命的科学与技艺，何以还会漠视人文，需要回归人文呢？这听起来似乎有些不可思议，但确实确实普遍存在于当今社会。这让我想起了美国著名史学史家伊格尔斯评论20世纪最具影响力的史学流派年鉴学派的一段话：“布罗代尔的历史学大厦，正如列维指出的，仍保留有很大的空间可以容纳大量各种各样的观点和研究路数——可是竟然没有人入住。”^[2]由此看来，人文的缺乏并非只是医学的事，很长一段时间以来，就连自身属于人文学科的历史学也迷失在对“人”也即生命缺乏关注的窠臼之中。

对于这样一种倾向，2016年5月，美国著名医学人类学家、哈佛大学教授凯博文（Arthur Kleinman）在中山大学发表的题为“对社会的热情：我们如何社会苦痛”的讲演中，首先就提出自己的省思，他说：

社会科学起源于西方，自英国的亚当·斯密和法国自由主义思想家

约翰·斯图亚特·密尔（密尔也是英国人——编者注）肇始。在创立之初，社会科学关注重点的是如何改善人们的生活和改良社会，因此将人类苦痛看做是一个社会问题，而不是个人问题，并通过研究试图找到解决人类苦痛的办法，并以此来改善人们的生活。与社会科学不同的是，医学则是关心个体问题，尽管当代医学研究已经认识到许多个体问题受到社会因素的影响。

随着时间的变迁，社会科学逐渐演变成一个客观科学，并从学科自身的需要来对社会展开研究。社会科学家们强调，对社会的客观化不仅有助于学科的发展，也能改善社会。然而，运用社会科学知识帮助人们，特别是那些正在经历苦难的人们，这一宗旨却逐步被遗忘。^[3]

不仅社会科学，自19世纪以来日渐社会科学化的历史学也越来越脱离其人文情怀，往往聚焦于事关社会发展的宏大主题，而甚少关注个人乃至社会的苦痛。在努力追求成为“科学”的一分子的过程中，研究者基本的目标往往是通过人类的理性去探寻人类生活的轨迹以及呈现一般性（也就是均质化）的社会及其生活，而无意将关注的重心置于具象个人围绕着日常经验与体验的生活世界。在这样的语境中，生命即便没有完全消失，也至多不过是一个抽象的概念而已。

缺乏生命关怀的历史，必然无以安放具象的人的苦难经验、体验及其应对。虽然人类的苦难的来源纷繁复杂，但若立足于个人，由疾痛而引发的诸多苦痛无疑至关重要。如果我们的社会科学不再忘却其宗旨本来就应是社会和个人的全面发展，不再有意无意将社会发展凌驾于个人幸福之上，不再忽视个人和社会的苦痛；如果我们的历史研究不再一味追求宏大叙事，不再一味执着于社会科学化，也不再无视个人角色和具象生命，那么，关注生命，构建关注具象生命的苦痛，回到人间，聚焦健康的“生命史学”体系，自当为目下中国史学发展的题中应有之义。

虽然生命史学涵盖的内容可能相当丰富，但直接勾连于个人生命的

疾痛、聚焦于生命健康的疾病医疗史无疑是其中特别重要的核心内容。那么，若在这样一种理念的指引下展开医疗史的探索，又将对我们当下的历史研究产生怎样的影响呢？而在历史研究中关注和思考疾痛和生命，是否可能以及如何在这整体的学术研究中彰显史学的价值呢？

一、新世纪中国医疗史^[4]的兴起

若放眼全球学界，主要由历史学者承担，以呈现历史与社会文化变迁为出发点的中国医疗史研究，早在20世纪七八十年代即已出现，至20世纪90年代，在个别地区，比如中国台湾，还展现了颇为兴盛的景象，但整体而言，特别是考虑到中国史研究的大本营中国大陆的情形，这一研究日渐受到关注和兴起，仍可谓是新世纪以来之事。这一研究的兴起，无疑应置于世界医疗史不断发展的脉络中来观察和思考，同时，亦应将其放在国际中国史研究演进的背景中来认识与理解。也就是说，它的出现和兴起，必然是国际以及中国学术发展史的一环。关于这一研究的学术史，笔者以及其他学者已有不少的论述^[5]，毋庸赘言。于此值得思考的是，中国医疗史这样一个传统上属于科技史范畴的研究的日渐兴盛是如何成为可能的？究竟是什么力量在不断地推动这个研究的兴起呢？

在当今中国的史学界，医疗史自新世纪以来取得了长足的发展，应是不争的事实，这个只要随便翻翻这十年中的各种专业期刊以及具有一定学术性的报刊，就很容易感受到。但对这一形势，不同人看在眼里，可能会有相当不同的感受。很多自己并不从事该研究的学者往往都会有种直观的感觉，这一研究当下颇为热门，不过内心的感受却未必一致，在一部分人认为这是一项具有发展前景的新兴研究，甚至是未来社会史发展的新增长点的同时，另一部分人则可能会将其视为未必有多少意义的时髦。而对从事该研究的人来说，虽然大多会认同这一研究的意义和潜力，但却往往在现实中遭遇合法性和正当性的困惑。^[6]这些差异，除

了一些个人的因素以外，主要应是研究者对医疗史的了解度、认同度以及对其未来发展的期待度的不同所致。对该研究缺乏认同甚或不屑一顾的现象，放在任何地方，都必定多有存在，不过相较于欧美以及我国台湾地区等学界，中国大陆史学界整体上对医疗史的了解和认同程度较低，似乎也是显而易见的。

造成这种现象的原因，首要也最直接的当是大陆医疗史研究的兴起时间较晚，整体研究还相当薄弱，而若进一步追问更深层的原因，则应与中国历史学受传统的实证史学和马克思主义史学影响较深，尚未比较深入地经受欧美学界自20世纪六七十年代以来出现的“语言转向”和“文化转向”的洗礼，以及包括医学人类学、医学史在内的医学人文研究的整体学术积淀还颇为薄弱有关。不过，不管怎样，这一研究能在新世纪的史学研究中，呈现异军突起之势，必然自有其缘由，而且就笔者的感受，该研究未来的发展前景应该是乐观可期的。

医疗史能在新世纪的中国兴起，大概不外乎内外两个方面因素，是内动外促内外合力共同作用的结果。就内外而言，可以分三个层面来谈。首先就地域而言，是中国社会与学术自身发展需要与国际学术思潮汇合而共同推动所致。自20世纪80年代，中国社会开启改革开放的进程以来，包括史学界在内的中国学界就一直在反省和引进中追求创新与发展。20世纪80年代中期，伴随着史学界在内在反省中提出的“还历史以血肉”诉求的出现，社会史研究开始在大陆全面兴起，并日渐成为史学界的显学，而医疗史或医疗社会史的出现，可谓这一潮流的自然延伸，因为在这一过程中，随着历史研究对象的扩展，研究者一旦涉足社会救济、民众生活、历史人口、地理环境等课题，疾病和医疗问题便不期而至了。同时，在针对以上论题开展的文献搜集中，亦不可避免地会不时遭遇疾疫之类的资料，这些必然会促发其中的一部分人开始关注这一课题。^[7]故而这一研究的出现，首先是史学界内省的结果，但与此同时，也离不开国际学术界的刺激和促动，而且这一点有时甚至是至关重

要的。比如《再造病人：中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》这本在国内医疗史界造成重要影响的著作的作者杨念群早期有关医学传教士和西医东传的研究，明显与他20世纪90年代中期在美国游学的经历有关，而其关于疾病隐喻的论述也直接受到苏珊·桑塔格的影响。^[8]较早从事疾病史研究的曹树基也特别提到其研究与麦克尼尔的《瘟疫与人》等书的关系。^[9]而笔者最初的兴趣，虽然源于在从事灾荒救济史研究时，发现了不少有关嘉道之际瘟疫的资料，但最后颇具理论自觉展开这一研究，则无疑是因为受到了西方和台湾学界相关研究的启发和指引。或许可以这么说，20世纪80年代以来中国史学界在对前三十年教条主义史学研究广泛进行反省的基础上，越来越多地期望更新理念和拓展史学研究范围来推动中国史学的向前发展，在这一背景下，一些研究者敏锐地意识到疾病医疗的探究意义，而此时海外相对成熟的相关学术理论和颇为丰富的研究成果，则不仅为那些早期的介入者提供了学术的启发和指引，还更进一步提振了他们继续探究的信心，并让他们比较容易地找到了为自己研究辩护的理由。不仅如此，一些从事医疗史的重量级学者，比如台湾“中研院”院士梁其姿，与大陆史学界保持着较为密切的交流互动，利用其崇高的学术地位，通过呼吁倡导和奖掖后进学人等方式，对大陆的医疗史研究的兴起起到了极大的促动作用。

其次，就学术的层面来说，则为学术界的内在冲动与社会的外在需求的结合。前面探讨到，海内外史学思潮的共同作用，激发了中国史学界对于探究疾病医疗史的意愿。虽然中国史学界的医疗史研究出现较晚，基本始于20世纪90年代中后期，但史学界整体上从一开始就表现出了相当的认可甚至鼓励，曹树基1997年发表于《历史研究》上的论文《鼠疫流行与华北社会的变迁（1580—1644年）》，在翌年即荣获中国史学会颁发的“中国古代史优秀论文奖”。笔者于2000年完成博士论文《清代江南的瘟疫与社会》后，也获得了未能预料的广泛好评，并于两年后获得“全国百篇优秀博士论文奖”。四年后，李玉偿（尚）的《环境与人：江南传染病史研究（1820—1953）》再次获得这一奖项。与此同

时，继曹树基的论文后，疾病医疗史的论文不时出现在《中国社会科学》《历史研究》《近代史研究》等史学界的顶级刊物中。这些表明，医疗史研究虽然可能尚未成为大陆主流史学的一部分，但主流史学界对这一研究总体上是欢迎和认同的。如果没有学界一些重要人物的认可和接受，这些成绩的取得显然是不可思议的。而在学界之外，这样一种研究在2003年“非典”爆发以前，似乎可以说几无影响，近数十年来，随着现代医学的发展，传染病在现实生活中影响越来越小，而对其历史进行探究的兴趣自然更付之阙如。而医学界内部的医学史研究虽然一直在持续，但不温不火，从业者较少，影响也比较少溢出学界。不过“非典”的爆发，可以说极大地促动了社会对疾病医疗史的关注，当时笔者的博士论文刚刚出版，一本纯学术性的著作，顿时引起各大主流媒体的广泛关注，还在当年年底被《中华读书报》推选为“2003年社科十大年度推荐图书”之一（2003年12月24日）。此后，随着禽流感、埃博拉病毒等疫病的不时骚扰，社会上对疫病史基本能保持比较持续的关注。不仅如此，正如本文开头所言，“非典”事件也引发了医学界对医学人文的关注，医学史是医学人文的重要组成部分，医学的社会影响力毋庸置疑，而医学人文则是相对容易引发社会关注的内容。不仅如此，虽然随着社会经济的发展，人们对健康问题的关注度也在不断提高，而当今中国社会这方面存在的问题又相当严重，甚至有愈演愈烈之势，特别是医疗保障问题、医患关系问题十分突出。加之本来就比较受社会关注的中西医论证问题依然热度不减，这些都使得社会很容易对从历史角度探究疾病医疗问题产生兴趣，从而形成这方面的知识需求。对此，笔者颇多切身体会，近年来，不时会有媒体或社会组织来采访、约稿以及邀请讲演，有些编辑还会采摘笔者文章中的一些内容写成新闻稿来宣传疾病医疗史。这两方面的动力和需求相结合，无疑会更进一步促进学人特别是青年学者投身于这一研究之中。

最后，就条件和根源而言，则是医疗史本身的价值適切地得到一些拥有较高学养的研究者的发掘利用。毫无疑问，医疗史之所以能够兴

起，最根本的原因肯定还是这一研究本身具有其价值和意义，疾病医疗不仅与人们的日常息息相关，而且也承载了丰富的社会文化变迁的信息，通过对历史上疾病医疗的研究，去呈现历史上人类的生存境况、身体经验和社会文化变迁的轨迹，以及对生命的感知和认识的历程，不仅可以让我们更系统地了解历史上人们的日常生活，更全面地认识和理解历史，更深入地把握和思考社会文化变迁的脉络，同时还可以让我更深刻地理解社会文化境遇中的疾病和医疗本身。不过，有意义和价值的研究，若没有在合适的时间得到合适的研究者的关注和投入，可能也不利于这一研究的兴起和发展。相反，其意义若能得到一些重要学者的认同和倡导，则往往会直接推动其迅猛发展。台湾的中国医疗史研究，之所以能够在全球范围内最为亮眼，显然与杜正胜的积极倡导和推动，以及包括梁其姿、熊秉真等一大批重要学者的投入密不可分。而大陆的情况，虽然没有台湾那么明显，但显然也与20世纪末以来，一批颇具实力的研究者投入到这一研究中直接相关的。对此，常建华在前些年对国内该研究的总结，非常好地说明了这一点。他指出：“融合疾病、环境等多种因素的医疗社会史属于新的学术领域，虽然起步晚、研究者少，但研究起点很高，学术成果引人注目。”^[10]

二、在日常生活的语境中关注历史上的生命

关注生命，秉持生命关怀意识，无论对于历史研究还是现实活动来说，原本都应是十分自然的题中之义。然而，当我们将对物质进步和整体社会经济发展的追求和重视凌驾于对人自身的发展和个体生命的幸福的关注之上时，当我们将人自身的发展和个体生命的幸福化约为物质进步和整体社会经济的发展时，在高大上的着眼整体的宏大叙事面前，个体生命的状况、体验和情感往往就没有了安放之地，对生命的关怀也就成了追求小资或个性的奢侈品。

20世纪出现的这一研究取向，虽然一定意义上也可以视为人类理性

的进步，但无疑也导致了如本文开头所说的后果，历史学家精心构筑的精致的历史学大厦竟然没有人居住，正因如此，20世纪六七十年代以降，西方史学界在“文化转向”和“语言转向”等学术思潮的带引下，出现了微观史、日常生活史、新文化史和物质文化史等一系列新兴的史学流派或分支，这些研究虽然有各自不尽一致的特点和诉求，但整体上都可以视为对以往过度社会科学化的历史学研究的一种反动，都希望将具象而非均质化的人重新拉回到历史中来，都倾向从日常生活的逻辑去理解历史上的人与事。如果我们回到日常生活的语境与逻辑，那么对生命的关注就变得自然而不可避免，个体的生命离不开生老病死，缺乏疾病与医疗的历史，不仅会让历史的内容变得残缺不全，而且也必然会妨碍我们更全面系统地认识和理解历史中生命状态和行为，乃至历史的进程。李建民借用威廉·康诺利（William E. Connolly）的说法，指出：“医学要比已经知道的更多，尤其是更多地揭露了历史中关于‘人’的故事。”^[11]显然，如果让我们的史学立足日常生活，更多地注目于“人”，关心他们的日常经验和常识，以及由此透视出的时代意识和“地方感”，那么我们便没有选择地会更多地关注到疾病、医疗和卫生等议题。实际上，当我们在阅读西方的一些重要的日常生活史研究著作时，也很容易发现它们对这类主题的叙述。而在众多西方医学社会文化史的论著中，则不乏对日常经验和感觉的内容。^[12]

有鉴于此，笔者一直主张，医疗史作为一项新兴的研究和“新史学”的一分子，应该尽可能地以新理念、新方法来探讨新问题，应参照和借鉴西方相对成熟的研究方法和理念，将自己的研究置于国际学术发展的脉络中来展开，更多关注并汇通日常生活史、微观史、社会文化史和物质文化史等新兴前沿研究，以便使中国的医疗史，在引入和践行国际新兴学术理念和方法上，在史学界更好地扮演起先行者的角色，更多更好地彰显“新史学”的气象。并借由将具象的生命引入历史，构筑以人为本，立足生命，聚焦健康，将个人角色、具象生命以及历史多元性和复杂性放入历史学大厦的“生命史学”体系。^[13]要达至这样的目标，路径

和方法固然是多种多样的，但显然都需要我们跳出以往过于关注直接关乎社会经济发展的宏大主题、热衷宏大叙述的思维，将对历史的认识与理解拉回到日常生活的情境中来展开。一旦如此，便不难看到，尽管任何个人的生活与命运不可能逃脱时代和社会的大势，不可避免会受到时代思潮文化、国家的政经大事等因素的影响，但个体生命，其存在的意义和价值绝不应只是体现时代文化及其变迁，或佐证社会发展趋向或规律，生命本身作为一种自在的存在，其价值与意义也自有其相对的自主性和独立性，人性的光辉、生命的尊严、苦难的应对与拯救等日常生活中的主题，对于社会的宏观大势来说，或许无关宏旨，但却是生命本身的价值与意义之所在。故而，立足日常生活的逻辑，置身日常生活的语境，不仅让我们可以看到不一样的历史面相，可以更深入细致地观察到生命历程与体验，还可以更具人性地去理解和书写历史。这样，我们就可以在日常生活的语境中关注生命，在对生命的关注中探究人类的疾病、医疗和健康，并进而在对疾病、医疗和健康的探究中呈现生命的历史与意义。

对于上述的认知和理念，很多人也许并不反对，但也往往会生出“说说容易落实难”的疑问，这样的问题固然是存在的，要想很好地实现这一目标，不仅需要研究者比较系统全面地更新学术理念和方法，而且也要有较为深厚的学术功力和较强的学术洞察力，要做到做好，诚然不易。但作为一种学术追求和目标，只要真正体认到它的价值和意义，努力进取，也完全是可能实现的。实际上，无论是国际还是国内，都已出现一些比较成功的范例。比如，布伦伯格（Joan Jacobs Brumberg）通过对发生在女孩身上近代厌食症的探析，呈现了近代英法中产阶级家庭中女孩的生命状态，并进而探析了诸多社会文化权力在女孩身体上的交织和博弈，认为文化和青春期女孩身上的压力在疾病的发生上起主导作用，而生理的和生物学的力量则掌控了疾病的经历过程。^[14] 乌尔里奇（Laurel Thatcher Ulrich）以美国缅因州哈洛韦尔的产婆玛莎·巴拉德（不是医生）的日记为主要分析文本，通过充分的引用日记的篇章让读

者感觉到了日记“详尽而反复的日常性”，并努力从日常中彰显了18、19世纪美国社区中的普通人的内心世界、医疗行为、医患关系以及性别角色与特征等直接关乎生命的信息。^[15]杜登（Barbara Duden）利用现在留存下来的1721—1740年一位德国医生约翰尼斯·斯托奇记载的1816份女性病人的陈述，细腻地探究了当时德国普通妇女对自身身体的经验、体验与认知。^[16]吉多·鲁格埃罗从微观史入手，以意大利威尼斯的一个老妇人马尔切利尼（Margarita Marcellini）离奇的死亡为分析案例，细腻情景化地呈现了17世纪初意大利疾病、宗教、大众文化和日常生活之间的复杂关系以及文化对疾病与身体的解读。^[17]在中国医疗史界，虽然还缺乏此类比较成熟的专著，但也不乏颇为成功的论文问世，比如，张哲嘉利用晚清名医力钧的医案《崇陵病案》，细致梳理了光绪三十三年（1907年）力钧为光绪皇帝治病的经历，并着力探讨其中所展现的医患关系。该文很好地实践了从例外中发现正常的理念，尽管力钧为龙体把脉是个特殊的个案，但是透过这样的“例外”，我们仍得以省思宫廷中医患关系的实态。^[18]韩依薇的《病态的身体——林华的医学绘画》即利用广东商业画家林华于1836—1855年为医学传教士伯驾的肿瘤患者所作的医学绘画，通过细致分析这些绘画制作的背景、技术和内容，来探讨19世纪早期有关病态和中国人身份的信息是如何在文字和视觉文化上被传播和变化的。^[19]笔者在有关清中叶扬州医生李炳的研究中，也通过对有限资料的细致解读，努力在具体的历史情境和人情网络中来理解李炳的医疗行为和心态，呈现了一位普通医生的生命状态和历程。^[20]如此等等，不一而足。

由此可见，只要我们能够更新理念和方法，努力挖掘资料，在生命史学理念的指引下，以疾病与医疗等主题为切入点，比较深入细腻地呈现历史上生命的存在状态、体验和表达及其与社会文化的互动是完全有可能的。尽管与国际史学界相比，中国的医疗史研究在这方面的成绩还甚为薄弱，但国际同仁的成功范例以及目前业已出现的良好开端，让我们有理由对中国医疗史研究在这一方向上取得重要进展充满期待。而要

实现这一目标，就笔者的考量，以下两方面的努力应是可行的路径。一是通过广泛搜集、细致解读日记、年谱、笔记、医话和医案等私人性的记录，尽可能系统而细腻地呈现历史上日常生活之人的医疗行为和模式、疾病体验、身体感、性别观和健康观等情况。二是将从各种文献中搜集出来的相关史料，置于具体的历史语境中，从日常生活的逻辑出发，来发掘破解史料的背后关乎生命的文化意涵，观察和思考时代社会文化情境中人们的生命状态、体验及其时代特色。

三、在对生命的关注中彰显历史的意义

前不久，笔者曾在回顾和展望当今中国医疗史研究的文章中谈道：“近年来，史学界的医疗史研究作为新兴的研究，受到不少年轻人的欢迎。而今随着时间的推移，这种‘新’所带来的红利正日渐消失，如果我们不能及时地针对其存在的问题，探明可行的发展方向，那么这一研究的未来之路必然会更加困难重重。而要让这一研究不断发展，最重要的不外乎研究者能够持续拿出有分量的学术成果，以真正有新意的研究成果来推动学术的发展，并不断彰显这一研究的价值和意义。只有这样，才能依靠实力坦然地面对来自外部的各种质疑。”^[21]一项研究要想取得持续的发展，无疑有赖不断有高质量的研究论著奉献于学林，而高质量的成果需要的不仅是研究者足够的时间和精力上的投入、扎实而深入的钻研，而且也往往离不开新鲜而有意义的理论和方法的刺激和指引。对于当下中国医疗史研究来说，在作为新兴研究在名词和研究对象等方面的新鲜感日渐消退之时，适时地提出恰当的新的理念、方法和发展方向，凝练出新的概念，无疑是十分必要的。而如前所述，“生命史学”作为新的理念、方法和学术概念，对于当下的医疗史研究来说，不仅具有适切性、可行性，而且对于在总体上推进史学理念的更新，与历史研究特别是社会史研究的深入开展，也终将大有帮助。

不仅如此，笔者认为，若能较好地在日常生活的语境中关注历史上

的生命，践行“生命史学”的理念和方法，贡献出有品质的学术成果，还将有助于更好地彰显历史研究的价值与意义。

首先，更有人性的历史书写有助于提振历史论著在学界和社会上的影响力。如果我们从日常生活的逻辑和语境出发，将有血有肉、有情有理的具象的人拉回到历史中，去关注和呈现时人的疾痛体验、苦难经历、健康观念和生命状态等，必将会让我们的历史书写更具情趣和人性，也必将有更多的可能触发学界乃至社会之人内心世界的情感和认知阀门，引发他们更多的兴趣、关注和思考。

其次，有助于从历史的维度促进对疾病和医疗的意涵及当今医学发展趋向的理解。现代科技，特别是生命科学与技术不断发展，大大提升了现代医疗的水平，然而在征服了人类众多疾病的同时，也遭遇了科技发展瓶颈以及诸多难以用科技解决的相关医疗社会问题，这些都推动了现代医学人文的兴起，众多的医学人文学者，尤其是医疗社会学和医学人类学学者纷纷开始重新思考疾病与医疗的本质，现代医疗模式与医患关系的困境，疾病对人的生活世界和人生意义的影响等问题，他们的研究让人们看到，疾病并不只是科学可以测量的生理病变，同时也是病人的体验、科学话语、社会制度和文化观念等共同参与的文化建构，医学更不只是一门科学，同时也是拯救灵魂与身体的保健服务，以及市场体系中的公共产品。若只是仅仅关注疾病（disease），而对病痛

（illness）视之漠然，那就并不能真正消弭人类的苦痛。无论是疾病还是医疗，都深深地具有文化的意义。^[22]这些研究显然大大推动了人们对当今医疗技术、模式和发展方向等问题的反思，对于人类的健康和全面发展意义重大。但这些研究，若缺乏历史的维度，缺乏历史学的介入，显然就不利于我们更全面系统而深入地认识疾病与医疗，也不利于目前相关研究的进一步推进。而对历史学者来说，对诸多深具文化意涵的疾病和医疗技艺的深入探究，比如上火、肾亏、麻风、肺癆以及温补、辨证论治和道地药材等，不仅可以借此从全新的角度来展示社会文

化的变迁，而且也可能和社会人类学一道来更好地理解 and 思考疾病和医疗的社会文化属性。实际上，社会人类学家对此应该是相当关注和欢迎的，梁其姿有关中国麻风病史的英文论著问世后，很快就引发了凯博文（Arthur Kleinman）、许小丽（Elisabeth Hsu）等著名医学人类学家的关注并发表书评，就是很好的证明。^[23]

最后，有助于从历史学的角度加强整个社会的生命与人文关怀。近代以来，科学和理性似乎一直在蚕食人文的领地，科技的日渐强势，业已成为现代世界一种常态。科技固然给人类带来无尽的嘉惠，但其宰制和利用的本性，不仅将自然化为利用和控制的对象，同时也使占有并操纵科技的少数人把多数人当作利用与控制的对象。故而，一个社会必须思考如何消化科技，以便蒙其利而不受其害。为此，现代社会特别是西方发达国家，往往会通过有意识保护和支持人文学术发扬科学文化来平衡科技的强势和人文的被挤压。^[24]不过在目前中国这样的发展中国家，虽然国家也有一定相应的举措，但整个社会对于科技的推崇和对人文的轻忽，则明显比发达国家严重。在这样的大的情势下，不仅整个社会的人文与生命关怀相对薄弱，而且即使是历史学这样传统的人文学科，也在不断追求科学化的同时，日渐淡化了其原本的人文属性，我们的研究和教科书中，甚少有关乎生命和人类精神家园的内容。故而，如果我们能够引入“生命史学”的理念和方法，在日常生活的语境中去关注不同时空人们的健康与生命，入情入理地去梳理和思考健康文化和生命状态的变迁，一旦这样的成果获得足够的累积，必然会反映到历史教科书中去，而借由教科书这部分内容传播和渗透，势必会引导和熏陶人们更多地拥有生命关怀意识，从而推动整个社会的生命与人文关怀的培育。

本文原发表于《新史学（第九卷）：医疗史的新探索》，北京：中华书局，2017

[1] 韩启德：《序〈中国医史〉再版》，见王吉民、伍连德：《中国医史》，上海：上海辞书出版社，2009，1页。

[2] [美] 格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，何兆武译，济南：山东大学出版社，2006，110页。

[3] [美] 凯博文：《对社会的热情：我们如何面对社会苦痛》，“中山博济医学人文微信公众号首发词”，2016年7月2日。

[4] 这里所谓的医疗史不同于一般意义的医学史，主要是指立足于历史演变而非医学发展而展开的有关疾病、医药、卫生和身体等主题的历史研究。

[5] 余新忠：《关注生命——海峡两岸兴起疾病医疗社会史研究》，载《中国社会经济史研究》，2001（3）；余新忠：《从社会到生命——中国疾病、医疗社会史探索的过去、现实与可能》，见杨念群、黄兴涛、毛丹主编：《新史学——多学科对话的图景》，北京：中国人民大学出版社，2003；余新忠：《新世纪中国医疗社会文化史研究刍议》，见余新忠、杜丽红主编：《医疗、社会与历史读本》，北京：北京大学出版社，2013；陈秀芬：《医疗史研究在台湾（1990—2010）——兼论其与“新史学”的关系》，载《汉学研究通讯》，29卷，第3期，2010，19～28页；蒋竹山：《新文化史视野下的中国医疗史研究》，见《当代史学研究的趋势、方法与实践：从新文化史到全球史》，台北：五南图书出版股份有限公司，2012，109～136页；杜正胜：《另类医疗史研究20年：史家与医家对话的台湾经验》，见生命医疗史研究室：《中国史新论·医疗史分册》，台北：“中央研究院”、联经出版事业股份有限公司，2015，7～60页。

[6] 参见余新忠：《当今中国医疗史研究的问题与前景》，载《历史研究》，2015（2），22～27页。

[7] 参见余新忠：《从社会到生命——中国疾病、医疗社会史探索的过去、现实与可能》，见杨念群、黄兴涛、毛丹主编：《新史学——多学科对话的图景》，北京：中国人民大学出版社，2003。

[8] 杨念群：《再造病人：中西医冲突下的空间政治（1832—1985）》，《导言》，北京：中国人民大学出版社，2006，6、11页。

[9] 曹树基、李玉尚：《鼠疫：战争与和平——中国的环境与社会变迁（1230—1960年）》，济南：山东画报出版社，2006，1～3页。

[10] 常建华：《跨世纪的中国社会史研究》，见常建华主编：《中国社会历史评论》第八卷，天津：天津古籍出版社，2007，389～390页。

[11] 李建民：《旅行者的史学：中国医学史的旅行》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2009，535页。

[12] 参见余新忠：《回到人间 聚焦健康——新世纪中国医疗史研究刍议》，载《历史教学（下半月刊）》，2012（11），3～11页。

[13] 参见余新忠：《当今中国医疗史研究的问题与前景》，载《历史研究》，2015（2）；余新忠：《回到人间 聚焦健康——新世纪中国医疗史研究刍议》；Yu Xinzhong, Wang Yumeng, “Microhistory and Chinese Medical History: a Review”（第一作者），*Korean Journal of Medical History*, vol.24, No.2, Aug.2015, pp.355-387；余新忠：《生命史学：医疗史研究的趋向》，载《人民日报》，2015-06-03。

[14] Joan Jacobs Brumberg, *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

[15] Laurel Thatcher Ulrich, *A Midwife's Tale: The Life of Martha Ballard, Based on Her Diary, 1785—1812*, New York: Knopf, 1990.

[16] Barbara Duden, *The Woman Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth Century Germany*, Translated by Thomas Dunlap, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

[17] [美] 吉多·鲁格埃罗（Guido Ruggiero）：《离奇之死——前现代医学中的病痛、症状与日常世界》，见王笛主编：《时间·空间·书写》，杭州：浙江人民出版社，2006，124～150页。

[18] 张哲嘉：《为龙体把脉》，见黄东兰编：《身体·心性·权力》，杭州：浙江人民出版社，2005。

[19] [美] 韩依薇（Larissa Heinrich）：《病态的身体——林华的医学绘画》，见杨念群主编：《新史学：感觉·图像·叙事》，北京：中华书局，2007，142～152页。

[20] 余新忠：《扬州“名医”李炳的医疗生涯及其历史记忆——兼论清代医生医名的获取与流传》，载《社会科学》，2011（3），142～152页。

[21] 余新忠：《当今中国医疗史研究的问题与前景》，载《历史研究》，2015（2），25～26页。

[22] 对此，可参见〔美〕拜伦·古德：《医学、理性与经验：一个人类学者的视角》，北京：北京大学出版社，2010；〔美〕凯博文：《苦痛和疾病的社会根源：现代中国的抑郁、神经衰落和病痛》，上海：上海三联书店，2008；〔美〕阿瑟·克莱曼：《疾痛的故事：苦难、治愈与人的境况》，上海：上海译文出版社，2010。

[23] 杨璐玮、余新忠《评梁其姿〈从疔风到麻风：一种疾病的社会文化史〉》，载《历史研究》，2012（4），174～175页。

[24] 参见余英时：《科技文化与大众文化——第二次世界大战后的文化变迁》，见沈志佳编：《余英时文集》第八卷《文化评论与中国情怀》（下），桂林：广西师范大学出版社，2014，17～20页。

浅议生态史研究中的文化维度

——基于疾病与健康议题的思考

当今不断凸显的环境问题，无疑让环保主义和生态意识无论在学术还是社会话语中，都拥有了无与伦比的正当性，与此同时，欧美等西方发达国家的环境史研究，不仅已着先鞭，而且还渐趋成熟并受到学界和社会的认可。借此“东风”，国内的环境史研究，自20世纪八九十年代出现后，迅速得到了蓬勃的发展，特别是21世纪以来，若将其视为史学界最受关注和倡导的新研究领域，似当不为过。与欧美环境史研究最初主要是通过相关研究者奉献优秀的实证性研究著作来赢得地位并创立该学科，然后再逐步进行理论上的总结和阐释不同，目下中国环境史的兴盛则主要表现在对欧美等地环境史研究的译介、学科的建构和理论阐发等方面。^[1]这使得当前国内的环境史研究，一开始就拥有了较高的学术起点，让我们未来的研究可以比较容易地站在国际学术交流平台上展开思考和对话。可以说，目前国内的环境史研究，通过一些学者不懈努力，已经取得了不俗的成绩，并为未来这一领域的深入发展打下了良好的基础。不过笔者在通读相关论著的过程中，亦为目前的相关论述往往缺乏对该研究文化维度^[2]的论述和思考而感到有些意犹未尽。现有的绝大多数有关环境史的论述，或有意无意地忽略了这一方面^[3]，或仅有简略地介绍^[4]，或在倡言生态史研究的社会史视角时将其与社会混同在一起^[5]，而基本未见有专门的论述。有鉴于此，笔者意欲立足疾病与健康等议题，对环境史研究中引入文化维度的价值、意义和内容做一粗浅的探讨。

一、文化维度缺失的缘由

何谓“环境史”？虽然目前学界并无一个公认的标准性定义，但大体上都会接受以下这样的基本认识，首先它是一门历史，其次探究的是人及其社会与非人类自然之间关系及其演变。^[6]毫无疑问，环境史出发点是要在人类历史的探究中引入生态意识，打破传统的“人类中心主义”，

但只要其探究的不是纯粹的环境变迁，而是有人参与其中的变迁，这就不可能不涉及人及其社会的思想认识、经验感受等内容。故而，较近的有关环境史的定义，基本都会将文化包含在环境史的研究主题中，特别是不同时空中的人的环境意识和认知这一内容，几乎均有提及。^[7]然而，揆诸现实，可以明显看到环境史研究中对文化维度的轻忽，不论是实证性的研究，还是理论性的阐发，均未见有专门的研究从文化角度作出深入的探究。个中的原因，以笔者粗浅的思考，大略有以下几端。

首先，环境史是一个新兴的研究领域，对中国来说，“环境史”概念的引入不过二三十年的时间，大凡一个新研究的展开，人们首先关注的往往是实在而明显的事物，对环境史来说，人地关系，环境的破坏及其与人们相应行为、国家的政策等的关系，以及环境变化对文明和社会的影响等，无疑是最容易引起大家关注的。而文化显然不属于这样实在而明显的事物。

其次，中国环境史研究虽然起步较晚，但未名之为“环境史”的相关研究，却早在20世纪初就已出现，他们对人与自然关系的探讨往往是在历史地理学、历史气象学、灾荒史和生态人类学这样的学科框架下展开的。^[8]当今许多比较重要的环境史学者，也往往具有以上这些学科背景。而这些传统的学科，总体上都相对忽视人的文化活动和因素。

再次，与西方在20世纪七八十年代在经历文化转向、语言转向和后现代史学的洗礼后，新文化史不断兴起并日渐成为主流史学不同^[9]，国内的新文化史研究虽然也已受到一定的关注并有所展开^[10]，但至今仍远非是主流史学较为关注并倡行的研究。而且也不像西方，它的兴起没有对社会史研究反动的意味^[11]，而往往将其视为社会史研究的一种延伸。这无疑使得当前史学界整体上在文化研究的重要性和独立性方面有所欠缺，从而影响了从事环境史研究的学者对其中文化维度的关注和思考。

最后，当今中国环境史兴起，无疑与当今中国日渐凸显的环境问题直接相关，众多的研究者也往往以此来疾呼学界和社会关注环境史研究。这就是说，当今的环境史研究其实有很强的现实性目的，即希望通过从历史中获得的反省资源，来批评当今一味追求发展的国家政策和社
会意识，增强人们的环保意识。而为了达到这一目标，尽力呈现历史上人与环境和谐共生的故事，以及忽视环境保护，恣意开发造成环境破坏所带来的灾难性后果，显然是最为有效的。而从文化研究的角度入手，去探究个体对环境的认知、体验和反应以及这些认知和体验背后的文化意涵和权力关系，可能就不是那么必要，甚至还可能被认为会冲淡那种批评色彩。^[12]

二、文化研究的意义

由此可见，在当前的中国环境史研究中，文化维度的缺失，不仅可以理解，而且在某种程度上亦可以说是一种必然。那么是不是说，对环境史来说，倡导文化研究乃是缘木求鱼，搞错了方向，或者说文化研究对环境史来说并不必要呢？答案是否定的。为了回答这个问题，不妨先从当下现实谈起。

近年来，华北地区乃至整个东部地区不时出现大面积持续的雾霾天气，让外来的“北京咳”（Beijing cough）一词迅速蹿红，根据百度百科的解释，它“是居住在北京的外国人易患的一种呼吸道症候，主要表现为咽痒干咳，类似外国人水土不服的一种表现……北京咳是老百姓特别是外国人的一种说法，并不是一个医学名词和学术概念，也没有一个定义和确切的症候群。‘北京咳’的叫法，已经在外国人中间流传了十余年，2013年1月初，‘北京咳’竟被外国人白纸黑字地印入了旅游指南”^[13]。如果说这一词汇的出现和被强调，乃是缘于外国人身体上的不适以及文化上对日渐兴起的中国社会的复杂情绪，那么它的蹿红，则不能不说是当下中国面对环境问题一种值得思考的文化反应。不断引述外

国人多少负面的说法并将其标签化，借此来表达自己的忧虑和愤恨以及批判当局乃至中国的历史与文化，乃是近代以来中国社会常见的现象，在这一点上，“北京咳”的蹿红与20世纪对“东亚病夫”^[14]的反复引述，似不无异曲同工之处。这无疑是一种值得深入思考的文化现象，不过就此而言，更需要思考的似乎还在于，虽然这一词汇早在20世纪90年代就已出现，何以在当下才引起国人广泛的关注？是因为目下的环境问题变得前所未有的严重了，还是国人的环境意识日渐增强，抑或当今社会的信息更为丰富以及信息传播渠道更加多元和通畅？

当下深刻的环境问题，固然不会因此类的文化反应而有直接的改观，甚至可能根本不会有直接的影响，但又有谁能说，这类反应对世人的环境认知、意识等可能造成的影响，不会波及人们的日常行为乃至国家的环境政策，并进而对环境产生影响呢？更何况，这类因应环境问题形成的文化现象，本身就是历史的重要内容。既然环境史首先是一门历史，文化研究当然就不是可以或缺的。

当然，在环境史研究中引入文化维度，并不仅仅只是为了使研究的内容更加完整而全面，以及更好地理解人与社会因应环境的行为及其影响，同时也可借此让我们更深入地认识和理解人与其所处环境关系的复杂性，人类文化涉及环境问题的深度和广度。对此我们可以再从疾病史的角度来做一说明。

疾病史研究有多重的视角，如果缺乏生态分析的视角，未必应该归入环境史之列，不过由于疾病，特别是其中的传染病与环境间显而易见的密切关系，故而目前有关环境史的论述往往都会将此囊括在内。^[15]不仅一些研究疾病史的学者自觉地将自己的研究归入环境史范畴^[16]，而且还出现了专门阐释环境史领域的疾病史研究的意义论文^[17]，进而有研究者围绕着瘟疫何以肆虐这一问题，提出了“医学环境史”的概念，希望借此将社会和生态两方面的因素结合起来，更全面地解释瘟疫

的成因。^[18]不过现有相关研究的关注点基本还局限于疾病的环境因素与疾病对生态环境变化的影响等方面，有些研究虽然是从环境史的角度来讨论疾病史的意义，但实际讨论的似乎还只是引入环境史的视野对推动疾病研究深入开展的意义，而没有论及疾病史探讨对于环境史研究来说有何价值，更重要的是，这些研究几乎都将疾病当作一种实体概念，而未意识到，疾病概念和认知同时也是一种文化建构和时代的文化产物。在生态史视野下的疾病研究中引入文化维度，不仅有利于更深入探究疾病的实质与影响，而且还可以促进我们更好地来理解人类的生态行为和认识及其背后的复杂甚至迂回的环境因子。就以普遍受到关注的瘟疫来说，中国传统认识中的环境因子就从来未曾缺席。瘟疫本为众多疫病中一种，不过现今早已被视为疫病的同义语。在古人的认识中，疫病既是“沿门合户，众人均等”的流行病，同时又是由外邪引起的外感性疾病（即伤寒）。关于引发疫病的外邪，古人有不同的说法，比如“六气”“时气”“四时不正之气”“异气”“杂气”“戾气”等，而且也一直处于发展变化之中，但总体上基本都是在“气”这一认识框架下展开的，大体而言，较早时期，关注点较多地集中在反常的自然之气，如“六气”“四时不正之气”等，而宋元以降，开始越来越重视“气”中的杂质与污秽内容，特别是随着吴有性的《瘟疫论》的出版和清代温病学的发展，到清前期，医界逐渐形成了有关疫病成因较为系统的认识，即认为，戾气即疫气是由暑湿燥火等四时不正之气混入病气、尸气以及其他秽浊之气而形成的，并进一步密切了疫气与“毒”之间的关系。^[19]这些认识中，环境的因素是显而易见的，而且还随着时代的推移而分量不断加重，疫病不仅源于气候的异常变化，而且还与恶劣被污染的环境直接相关。这样的认识，不仅会对影响到人们面对某些不良环境时的身体行为，也势必会在人们自身居住环境等的选择方面产生影响。不仅如此，这样的认识，还与古人因应疫病的态度密切相关。由于古人对疫病的认识是建立在“气”的基础上的，而且主要还是自然的异常变化之气，这显然不是人力可以改变的，故而就形成了养内避外的因应策略，即一方面增强体

质，巩固正气，使外邪无法侵入，另一方面避开疫气，不受其毒。这样的认识一旦形成，就会产生强大的思维惯性，虽然后来人们意识到了秽物之气亦会致疫，但人们的应对，仍以避为主，最多就是采取熏香或佩带香囊的办法盖过秽恶之气，而一直没有出现主动采取措施改变环境以消除病源的意识。^[20]显而易见，历史上人们对疾病的认识，不仅与环境认知及其相应行为密不可分，而且还在相当深的层次影响到了人与环境的互动关系。可见，引入文化维度，对于深入全面地考察人与环境互动的复杂性和多样性来说，是必不可少的。

三、文化研究内容

从以上的论述可以看到，在环境史研究中引入文化维度，不仅有利于更全面深入地考察环境变迁的内在机理，而且也可以更好地认识和理解人类环境认知的复杂性、多样性和历史性。前面已经谈到，国内的环境史研究虽然比较缺乏对文化研究的关注和专门论述，但作为人类社会与历史的重要组成部分的文化，在大多数学科建构的论述中，并未被排斥在外。比如包茂红将“文化或知识的环境史”视为环境研究的四个组成部分之一，其“主要研究人类如何感知环境，这种认识反过来又是如何影响人类对环境的适应与利用的”。^[21]王利华也将人类的生态认知的历史视为环境史应该重点关注的方面，指出：“生态认知系统的历史——包括格物认知、伦理认知、宗教认知和诗性认知，涉及科学、宗教、民俗和审美等诸多方面，考察历史上人类关于自身与环境关系的认知方法和知识水平，考察有关思想、观念、经验和知识如何影响人们同环境进一步打交道。”^[22]这些论述对日后的环境史研究来说，无疑是很有指导意义的，不过由于其并非专门的论述，似乎还不无可以进一步细化和补充的空间。笔者认为，环境史中的文化研究，主要包括以下三方面的内容。

第一，人类因应环境所形成的文化内容。这主要包括人类在因应环

境时所形成的生态认知、环境体验和有关环境的文化反应等三个方面。

生态认知对于环境史研究的意义显而易见，实际上这也是目前有关环境史论述中被最多提及的文化方面的内容。这方面的研究在国际学术界早已有非常优秀的著作问世。唐纳德·沃斯特在《自然的经济体系：生态思想史》^[23]一书中，非常深入而系统地向我们展示了18世纪以来，西方世界（主要是英国和美国）生态认识的演变历程，让我们看到了当今流行的生态认知的历史性及其形成的复杂的社会文化因素。他没有简单地将对当今世界“始终打算驾驭自然，以增加他们的财富和权力”这一生态认知的批评作为本书的目标，而是在更深层次阐述了这一研究的意义：“我们再也不会把自然界定位成某种通过完全公正的科学研究可变得易于理解的永恒完善状态，也不会有新发现和权威性的典籍加以倚靠。只有通过认识经常变化的过去——人类与自然总是一个统一整体的过去——我们才能在并不完善的人类理性的帮助下，发现哪些是我们认为有价值的，而哪些又是我们该防备的。”^[24]沃斯特这一经典性研究已极有说服力地展示了生态认知这一文化史探讨对于环境史乃至历史学研究的重要价值。这里需要补充的是，探究历史上人们的环境认知，并不应局限于环境本身的议题，其实，有关疾病和健康等方面的认知，同样也关涉时人的环境认知。前面关于疫病认知的论述已经清楚地说明了这一点。

环境体验，是指人处在特定环境中所形成的有关环境的日常感受。它是人类文化的重要组成部分，对文化史和身体史的意义不言而喻，而对环境史研究来说，也同样不可或缺。它实际是人适应环境的一种结果和表征，可以让我们更好地认识人类适应环境的机制和过程，并透视这类感受背后的环境状况。比如对于气味的适应程度，不仅具有个体上的差异，而且也存在文化上的区别，如在中世纪的欧洲，“在长时期里，有气味的人意味着力量与富裕，许多谚语表明了这一点。人们用粪便臭味来抵抗瘟疫，大门口的粪便垃圾堆不使任何人感到不适，而是代表这

家人的富足——这是了解未婚妻可能得到的遗产的可信标志”^[25]。然而到了近代，臭味却成了严重危害健康的重要病因，从而也变得让人难以忍受。而透过这类感受，我们亦不难感知时人所处环境的状貌，比如从前举的例子可以推测，中世纪欧洲大门口的粪便和垃圾堆积应是常见的现象。又如，晚清河北的一位士人记下了他初到北京后的环境感受：“余初入都，颇觉气味参商，苦出门者，累月。后亦安之，殊不觉矣。”^[26]咸丰时浙江海宁的王士雄到上海后，感到此地“室庐稠密，秽气愈盛，附郭之河，藏垢纳污，水皆恶浊不堪”^[27]。从这些感受中，大概不难体会到，当时都市环境状况的不良，至少多有不如下中小城镇与农村之处。

有关环境的文化反应，指的是人类在因应所处环境及其问题过程中所出现的具有时代和地域特色的文化行为。除了上文所举现实例子中所说的内容外，在历史上，这方面的内容也十分丰富，比如，面对灾变的祭祀祈禳活动，出于对自然的敬畏而形成的某些民间信仰与习俗（如民间的山川、土地信仰），某些节日风俗（如端午节中实际含有消毒内容的习俗），以诗词等文字形式对环境与灾变的文化表达，等等。至于这方面内容对于环境史的意义，在上文有关现实例子的论说中已有说明，于此不赘。

第二，以上所说的文化内容对环境的可能影响。不用说，环境自身的演变及其成因乃是环境史研究最重要的内容之一，而以上所说的文化内容，都或多或少、直接或间接地对社会环境策略、行为以及环境本身产生影响。比如，前述“北京咳”一词的蹿红，就多少会通过外国人的压力来对国人环境意识和国家环保政策产生影响。又如，对疫病的预防观念，中国社会在近代经历了从“避疫”到“防疫”的转变，相对消极的“避疫”较为明显地体现出了中国传统社会顺应自然的思想倾向，而“防疫”则以一种积极进取的姿态出现，主张通过国家和社会的力量主动去改造环境，防止疫病的发生和蔓延。^[28]对自然不再是一味的顺应，而

是尽力抗争和改造。这种改变无疑会对人们的环境行为和环境本身产生影响。再如，前面谈到的人们对臭味的感受和认识在近代的变化，也同样有这样的效果。由于臭味变成了严重危害健康的病因，所以也就成了近代卫生机制优先要加以处理的问题。为此，近代以来，人们采取种种举措，包括整治环境、创建近代粪秽处理机制、发明大量除臭剂，等等，来维护自身的健康。我们暂且不论这些措施是否对人类的健康完全必要，至少对臭味如此不同的认识，必然会影响到人类的生活环境，同时也对自然环境造成影响（比如大量化学除臭剂的使用）。^[29]

第三，以上所说文化内容背后的文化意涵，如利益纠葛、权力关系和社会文化特色等。当今的国际学术界，在经历了文化转向与语言转向之后，早已不再将语言和文化简单地视为反映客观事实或思想的实体概念，而多将其视为一种人类的建构（当然不是没有根据的建构），一种分析和探索的对象。这样的认知在20世纪90年代以后的西方特别是美国环境史研究中，已有显著的体现。^[30]就拿环境史研究中使用最为频繁的概念“自然”来说，其在著名的环境史家克罗农看来，就“完全是一个人类的建构”。他说，在当今世界上，并没有真正的自然，实际上，“自然”都是不自然的，每个人都有自己心目中的自然。^[31]即便是对后现代史学持有高度谨慎态度的唐纳德·沃斯特，也对人类生态意识的历史性及其背后的文化意涵有清醒的认识和深刻的阐释，他指出：“假如生态学家更加熟悉他们这一领域的历史，他们可能会惊讶地发现，在历史学家看来，他们的教科书中所描绘的自然经常是不真实和虚构的。”“一应名词，诸如生态系统、小生境、竞争排斥、生物量、能量流、板块构造、混沌等，都不过是‘名词’，是必须当作名词进行分析的……所有环境史学家探讨的科学都以语言的形式呈现于他们面前，而语言饱蕴比喻、修辞，暗藏结构，甚而世界观，总之，它们是由文化所充实的……语言本身就是一个分析的中心对象，因此，他或她都必然坚信，科学家的名词是不得经过检验的。它们自身就值得作为一种文化的表现而予以重视，亦即是说，它们可能就是道德或者伦理信仰的表现方式。”^[32]

对此，我们亦不难找到中国疾病史上的例子来加以说明。比如，对古代的文献中记载甚多的“瘴气”，目前学界已有相当多的探究，这些探究大多关注的是其为今日的何种疾病，分布状况以及与环境的关系等^[33]，而较少将其视为一种文化现象来加以探讨，而张文则从文化研究的角度，对此做了别开生面的研究，从这一概念背后看到了地域歧视与文化偏见，认为，瘴气和瘴病是以汉文化为主题的中原文化对南方尤其是西南地区的地域偏见与族群歧视的形象塑模。^[34]实际上，在众多文人的表述中，瘴气往往与烟瘴之地相关联，瘴气概念所表达不只是偏见与歧视，也有对未开发地区不健康环境的想象。这样的探析无疑可以让我们看到不一样的历史面相与文化意涵，从而推动环境史乃至历史学的深入开展。

四、余论

对于中国环境史研究的倡导者来说，当下环境问题的日渐严重，无疑是其最响亮也最具说服力的理由。不用说，历史研究不能自外于现实，因感受环境问题而展开环境史研究，不仅正当，而且必要。不过，作为一项自成体系的学术研究，若仅一味以此相标榜，似乎亦让人感到不无进一步思考的空间。日本的生态人类学家在谈到日本的这一研究时，颇出人意料地否认了其与环境问题的直接关联：“日本生态人类学的研究并不是与全球‘环境问题深刻化’的步调相配合来进行的。而是通过对日本、非洲、新几内亚、大洋洲、东南亚等不同区域进行长期的野外调查，以依赖自然环境而生存的人们为对象，详细地收集和积累资料并探求理论概括的科学研究。”^[35]这样的认识对于真正的学科建设来说，无疑是十分必要的。其实，从文化研究的角度来说，目前为应对环境问题而影响日炽的环保主义，同样是一种历史性的文化现象，其众多的认知与表述同样是一种文化的建构，值得我们去分析甚或批判。如果我们不能真正体认到人类认知及其与环境互动的深刻性和复杂性，只是从以往历史研究中的缺乏生态意识转换为一味关注环境的环境至上论，

那不过是从一种极端走向另一种极端，恐怕无益于推动我们全面而深入地呈现和认识历史，也难以让“历史”变得不再单向和线性，不再特别富有逻辑。环境史的研究固然是希望通过其研究以增益人类的生态学意识，但同时似乎也需要从文化维度来理解这样的一种潮流和现象，这正如沃斯特所指出的那样：

我献出这部生态学历史，是试图激发一种对科学和环境保护主义两者都少点天真的观点。历史并未教导我们必须拒绝这两种现象中的一种，而是要把他们理解为复杂的、多方面的、常常是互相矛盾的思想运动——如今这些运动在每个国家里都已对我们的生活变得非常重要。^[36]

本文原刊于《史学理论研究》2014年第2期

[1] 关于国内环境史研究兴起的情况，可以参见王利华：《作为一种新史学的环境史》，载《清华大学学报（哲学社会科学版）》，2008（1）；梅雪芹：《中国环境史研究的过去、现在和未来》，载《史学月刊》，2009（6）；包茂红：《环境史学的起源和发展》，北京：北京大学出版社，2012，157～185页；夏明方：《历史的生态学解释——21世纪中国史学的新革命》，见夏明方主编：《新史学》第6卷，北京：中华书局，2012，1～43页。学界对这一研究的关注和倡导，从近年不时举办的高水平学术会议以及一些重要的学术刊物，比如《历史研究》《南开学报》《史学月刊》不时刊发相关的笔谈和专栏论文中不难看出。而有关中国目前环境史研究注重国外相关成果的译介和学科理论建设，从目下活跃于这一领域的重要学者包茂红、王利华、梅雪芹、侯文蕙和高国荣等人主要成果中亦不难看出。特别是包茂红和梅雪芹，已有相关的专著问世（包茂红：《环境史学的起源和发展》；梅雪芹：《环境史研究叙论》，北京：中国环境科学出版社，2011），王利华的最新著作也有相当一部分属于这方面的内容（王利华：《徘徊在人与自然之间——中国生态环境史探索》，天津：天津古籍出版社，2012）。

[2] 维度（dimension）原本是一个数理概念，是指“在一定前提下描述一个数学对象所需的参数个数”，或“一种视角，而不是一个固定的数字；是一个判断、说明、评价和确定一个事物的多方位、多角度、多层次的条件和概念”（参见“百度百科·维度”和“读秀·词条·物理维度”）。该词在当今中文语境下含义较广且不固定，本

文中的“文化维度”主要有以下两层含义：一是文化的视角，即从文化研究的角度探究生态史；二是文化属性，即生态环境所蕴含的文化属性和意蕴。

[3] 比如景爱、朱士光等先生的论述中基本就看不到文化方面的内容。参见景爱：《环境史：定义、内容与方法》，载《史学月刊》，2004（3）；朱士光：《遵循“人地关系”理念，深入开展生态环境史研究》，载《历史研究》，2010（1）。

[4] 比如梅雪芹虽对西方特别是美国20世纪90年代以后环境史研究的文化转向有简略的提及，但并未在具体有关学科建构的讨论中论及（梅雪芹：《环境史研究叙论》，特别是223～315页）。包茂红则不仅介绍了西方相关研究以及后现代的挑战，还将“文化或知识环境史”列入环境史的研究内容，但也未在其他部分对此做进一步的阐释（包茂红：《环境史学的起源和发展》，特别是3～49页）。

[5] 比如王利华和王先明均对生态史研究中社会史视角或取向有较深入的探讨，文化的维度或因素固然也包括在他们所说的社会之中，但他们都是笼统而言的，而且未从新文化史的角度来理解文化。参见王利华：《徘徊在人与自然之间——中国生态环境史探索》，6～29、62～70页；王先明：《环境史研究的社会史取向——关于“社会环境史”的思考》，载《历史研究》，2010（1）。

[6] 参见〔美〕唐纳德·休斯：《什么是环境史》，北京：北京大学出版社，2008，1～2页；包茂红：《环境史学的起源和发展》，4～8页。

[7] 参见〔美〕唐纳德·休斯：《什么是环境史》，3～5页；包茂红：《环境史学的起源和发展》，4～8页；王利华：《徘徊在人与自然之间——中国生态环境史探索》，62～70页；梅雪芹：《环境史研究叙论》，18～20页。

[8] 参见夏明方：《历史的生态学解释——21世纪中国史学的新革命》，3～21页。

[9] 关于西方新文化史兴起的相关情况，可以参见〔美〕林·亨特编：《新文化史》，姜进译，上海：华东师范大学出版社，2011，1～2页；〔美〕劳伦斯·斯通：《历史叙事的复兴：对一种新的老历史的反省》，见陈恒、耿相新主编：《新史学》第四辑《新文化史》，郑州：大象出版社，2005，8～27页；〔西〕米格尔·卡夫雷拉：《后社会史初探》，〔美〕玛丽·麦克马洪英译，李康中译，北京：北京大学出版社，2008，1～25页。

[10] 参见蒋竹山：《当代史学研究的趋势、方法与实践：从新文化史到全球史》，台北：五南图书出版股份有限公司，2012，85～108页；张仲民：《新文化史

与中国研究》，载《复旦学报（社会科学版）》，2008（1）。

[11] 李孝悌：《序：明清文化史研究的一些新课题》，见李孝悌主编：《中国的城市生活》，北京：新星出版社，2006，3页。

[12] 高国荣：《什么是环境史》，载《郑州大学学报（哲学社会科学版）》，2005（1）。

[13] <http://baike.baidu.com/view/9894632.htm>, 2013-01-31。该词条于1月16日生成后，不断被网友浏览和编辑，自生成到笔者采集日，在短短半个月的时间里，就被编辑了34次。

[14] 关于“东亚病夫”这一历史记忆的形成和演变过程及其在近现代文化史的意义，可参见杨瑞松：《相像民族耻辱：近代中国思想文化史上的“东亚病夫”》，载《“国立政治大学”历史学报》，第23期，2005年5月。

[15] 比如著名学者刘翠溶曾针对当前的研究状况，列举了尚待深入研究的十大课题，其中第六项为疾病与环境。刘翠溶：《中国环境史研究刍议》，载《南开学报》，2006（2）。

[16] 如周琼：《环境史多学科研究法探微——以瘴气研究为例》，载《思想战线》，2012（2）。

[17] 如毛利霞：《疾病、社会与水污染——在环境史视角下对19世纪英国霍乱的再探讨》，载《学习与探索》，2007（6）；毛利霞：《环境史领域的疾病研究及其意义》，载《学术研究》，2009（6）。

[18] 李化成、沈琦：《瘟疫何以肆虐？——一项医疗环境史的研究》，载《中国历史地理论丛》，2012（3）。

[19] 参见余新忠：《清代江南的瘟疫与社会——一项医疗社会史的研究》，北京：北京师范大学出版社，2014，4~11、105~138页；梁其姿：《疾病与方士之关系：元至清间医界的看法》，见黄克武主编：《“中央研究院”第三届国际汉学会议论文集历史组·性别与医疗》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2002，185~194页。

[20] 参见余新忠：《从避疫到防疫：晚清因应疫病观念的演变》，载《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2008（2）。

[21] 包茂红：《环境史学的起源和发展》，8页。

[22] 王利华：《徘徊在人与自然之间——中国生态环境史探索》，69页。

[23] [美] 唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系：生态思想史》，侯文蕙译，北京：商务印书馆，1999。

[24] [美] 唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系：生态思想史》，499页。

[25] [法] 达尼埃尔·罗什：《平常事情的历史——消费自传统社会中的诞生（17世纪初—19世纪初）》，吴鼐译，天津：百花文艺出版社，2005，194～195页。

[26] （清）阙名：《燕京杂记》，北京：北京古籍出版社，1986，114～115页。

[27] （清）王士雄：《随息居霍乱论》卷上，见曹炳章校刊：《中国医学大成》第4册，北京：中国中医古籍出版社，1995，654页。

[28] 参见余新忠：《从避疫到防疫：晚清因应疫病观念的演变》。

[29] 参见余新忠：《卫生史与环境史——以中国近世历史为中心的思考》，载《南开学报》，2008（2）。

[30] 参见包茂红：《环境史学的起源和发展》，32～53页。

[31] 参见侯文蕙：《环境史和环境史研究的生态学意识》，载《世界历史》，2004（3）。

[32] [美] 唐纳德·沃斯特：《为什么我们需要环境史》，侯深译，载《世界历史》，2004（3）。

[33] 参见周琼：《清代云南的瘴气与生态变迁研究》，北京：中国社会科学出版社，2007，5～28页。

[34] 张文：《地域偏见和族群歧视：中国古代瘴气与瘴病的文化学解读》，载《民族研究》，2005（3）。

[35] [日] 秋道智弥、市川光雄、大塚柳太郎编著：《生态人类学》，范广融、尹绍亭译，昆明：云南大学出版社，2006，2页。

[\[36\]](#) [美] 唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系：生态思想史·中译本序》，11页。

环境史研究中的环境维度与历史 维度



虽然人类从来都生活在各种各样具体的自然环境中，但似乎直到20世纪当人类感觉到自身生活的世界已经或即将出现严重的环境问题时，才开始对自然和环境给予特别的关注。20世纪后半叶，随着环境破坏问题的日渐凸显和环保运动的不断兴起，环境史也开始在西方特别是美国应运而生。德国环境史家拉德卡在《自然与权力：世界环境史》中开宗明义：“环境史研究是环保运动的后裔。”^[1]非常直观地向我们展示了环境史兴起的现实基础和动力。中国的环境史研究虽然起步较晚，到20世纪末才逐步兴起，但其兴起的现实基础和学术动力与西方学界并无不同，而其在新世纪以来的广受重视和蓬勃发展，无疑跟当今中国日渐严重甚至灾难性的环境问题密不可分。实际上，当前的环境史研究者，也往往会以此来彰显开展和加强这一研究的重要性和迫切性，并认为这一研究可以为认识和解决现实的环境问题作出其特有的贡献。这些表明，虽然当下的环境史家也会从历史学科自身的需要出发来比较全面地阐释环境史的理论与实践，但环境史研究中的环境维度无疑是不言而喻甚或首位的。

对于中国环境史研究的倡导者来说，当前环境问题的日渐严重，无疑是其最响亮也最具说服力的理由。不用说，历史研究不能自外于现实，因感受环境问题而展开环境史研究，不仅正当，而且必要。不过，作为一项渐成体系的史学研究，若仅一味以此相标榜，过于凸显环境维度而相对忽视对这一研究来说更为根本的历史维度，或许并非这一研究未来发展之福。

首先，从西方特别是美国的环境史发展历程来看，环境史研究的回

归学术和回归历史，乃是其明显的趋向。美国的环境史研究自兴起后，其学术主旨经过了从“环境的历史”到“环境史”、从环境保护主义到环境主义等诸多转变，特别是近20年来，还出现十分显著的“文化转向”，社会文化的分析逐渐取代生态分析而成为当前美国环境史研究的主流范式。显而易见，很长一段时间里环境史家所认同的自身与现实环保运动的一致性已经明显减弱，环境史家开始更多地从历史的维度以更加多元和开放的心态来看待当今的环保主义乃至环境主义。这一转向出现的动因、意义无疑是复杂而多方面的，但很重要的一个方面，诚如高国荣所指出的那样，文化转向有利于环境史研究摆脱环境保护主义的消极影响，并有利于增强史学界对环境史的认同。也就是说，环境史的文化转向实为作为历史学的环境史自然而现实的选择。

其次，从学理上说，环境史研究固然是应环境问题和环保运动而兴起，理应引入生态意识，关注人与自然的关系，但既然是环境史，毕竟归属于作为人文学科的历史学的范畴。当然，当今环境史研究者大概不会有人会否认自己所从事的是历史研究，而且其探究的也都为历史时期与环境相关的议题，这样说，似乎有些无的放矢。但实际上，目下国内的环境史研究因为其显而易见的现实促动以及多数研究者直接而强烈的现实关怀，研究者在具体的研究中秉持强烈的环境关怀而相对缺乏历史感的现象并不少见，比如现有的一些研究往往都会拿着放大镜细致地搜集不同历史时期各种人类活动对自然环境带来的损害，将以往视为社会经济发展的开发史简单地翻转为环境破坏史，或者通过剥离历史语境地集萃历史上各种对自然环境抱有温情的思想和行为，来建构所谓有利于解决现实环境问题的历史智慧或东方智慧。这样的研究当然不是一无是处，但历史维度的缺失，若推向极致，不仅会使得有关对历史的解释缺乏说服力，变得不像历史研究，还完全有可能从根本上消解环境史存在的价值与意义。历史研究的价值显然主要不在于为现实中的某些思想或主义提供注脚，而在于通过赋予其历史性以及对其历史过程的梳理而让人们可以更全面地观察和省思它们何以出现以及何以如此。如果研究者

任由自己的现实关怀发酵，以强烈的环境主义乃至环境至上理念来指引自己的环境史研究，就会使得研究难以在具体的历史情境中对以往的人类观念和行为给予“同情之理解”，从而得出一些似是而非甚或荒谬的认识。比如，忽视历史上人们有限的应对自然能力和获得必要生活资料的权利，而奢谈人与环境的和谐相处；无视历史上乡村的匮乏、不卫生而将其田园牧歌化；看不到天人合一的历史语境和实践运作，而是以今解古将其视做处理人与自然关系的智慧和解决现实环境问题的良方。

最后，推动和引导环境史研究兴起和发展的环保主义和环境主义等思想本身也是历史的现象和产物，有待我们从历史的维度，通过对历史脉络的梳理来更好地理解其本质与意义。对此，著名环境思想家戴维·佩珀在《现代环境主义导论》中特别指出：“对于诸种自然观而言，历史的视域有助于我们意识到，当我们今天再次听到这些观念的回响时，断断不可信以为真而贸然接受，而是基于那些观念提出者的意识形态立场而对之做出评估，这一视域也不会忘记那些观念流行时社会中实际发生的一切（特别是经济方面）。”^[2]

由此可见，对于当今中国环境史研究来说，如何处理好环境维度和历史维度关系和平衡，显然是个需要认真对待的问题。从现实出发，关注环境问题，带着生态意识回归历史，在研究中始终牢记其应有的历史维度和历史感，或许不失为可行的路径。

本文原刊于《人民日报》2016年4月16日第16版，刊出时有删节

^[1] [德] 拉德卡：《自然与权力：世界环境史》，保定：河北大学出版社，2004，1页。

^[2] [英] 戴维·佩珀：《现代环境主义导论》，上海：格致出版社，2011，4页。

文化史视野下的中国灾荒研究刍议



2013年春天，在非典爆发十年之后，又一场被视为现代“瘟疫”的H7N9高致病性禽流感席卷中国大地，自3月底在上海出现首例人感染该病的病例后，同样的病例陆续在全国中东部地区多个省份被发现并报道，截至当年5月23日，内地共确诊该病病例137例，其中死亡37例。^[1]由于现代生物科技强大的发现和检测病毒的能力、政府的高度重视以及媒体持续集中的宣传报道，仍处于散发状态的禽流感的新闻一时甚嚣尘上，引发社会的高度关注。4月下旬，从事疫病史研究的笔者也被百度百科邀请面向公众做有关禽流感历史的报告。在这次报告中，我以“真实抑或建构”为题来思考所谓禽流感的历史，提出，从现实来看，我们自然会关心禽流感的历史如何。然而，若从历史来看现实，则恐怕不能不问，禽流感是瘟疫吗？这一今日被理所当然视为瘟疫的疾病，由于其高度散发，亦未证实存在人传人的事实，即并未出现较明显和较大规模的传染现象，若在历史上，绝不会被视作需要官府关注的疾疫。H7N9之所以在今天被视为人类灾害之一的瘟疫，完全可以说是现代中国社会境遇下的文化建构。由此来看，何为灾荒似乎并非不言而喻，亘古不变的。

让我们再将视点推向一百多年前的江南，道光三年（1823年），东南地区发生了一场数十年乃至百年不遇的特大水灾，自五月成灾，八月中旬以后水始退尽，“低乡民居水中一百余日”，“灾后不特大田无望，即菱芡蔬果一切生计亦皆荡然”。其中又以苏州府属吴江、震泽等县受灾尤重。在这次水灾中，苏州地区虽然受灾深重，不过由于各级官员的处置基本适宜，故灾民虽多有痛苦颠连之状，但基本“一境帖然”^[2]。但

与苏州毗邻的松江地区则有所不同，其灾情虽然较轻，但因娄县知县李传簪先是勘灾延期，而后又因就是否赴省请赈与知府意见不合，遂至流言四起，并最终在中元节日发生了乡民会集府城哄闹，损毁府署，殴打官员的恶性事件。^[3]这样的事件和对比，在中国的灾荒史中，都是极平常的事例，似乎并不太会引起研究者特别的关注和思考，不过就笔者看来，它们其实不乏值得思考之处。尽管灾荒往往引发动乱，但动乱似乎与灾荒的严重程度并无必然的关系，动乱固然源于社会的不满情绪，灾荒中，饥饿和困苦自可引发不满，不过更容易激发不满的恐怕还是民众的心理预期和现实之间的差距，显然，松江民变的酿成，不是因为松江民众比苏州民众更困苦，而是缘于他们对赈济预期的落空和失望。由此值得进一步思考的是，灾荒中的民众的心理预期缘何而来呢？显然，在一个缺乏国家救济传统的社会中，民众不可能造成的这样的事件。毫无疑问，清代的赈济制度和中国社会的救济传统，作为一种文化，无时无刻不在形塑着灾荒中民众的意识和日常行为。

这次水灾之后，深处重灾区震泽的士人王之佐雅集周边的文人同好，举行诗会，以多少有些风花雪月意味的诗歌记录下了时人的艰困、绝望、凄惨以及官府和精英们的努力，并将这些诗文编纂成册，刊刻出版^[4]，成为今日研究探究灾荒颇为倚重的私人记录。王之佐只是一介士人，诗作者也都是以当时文人的身份来记录自己的灾荒记忆，不过官府在其中并未缺席，发生灾荒时任江苏臬司、出版该书时已荣升巡抚的林则徐为其作序，将士人的这一文人雅好之作视为展现天子仁圣、大吏贤明、都士人急公好义的明证，以及可以促使时人反省时弊、善筹救荒之策的素材。举行诗会、吟诗作词乃历代文人展现自己风雅的重要手段，与凄惨困苦的灾荒和迫在眉睫的救荒似乎颇有距离，不过在历代的文献中，以诗歌的形式来咏唱灾荒及其救济的作品却并不鲜见。无独有偶，嘉庆十九年（1814年）江南大旱，时刚刚调任海宁知州的易凤庭实施官赈后，见仍有赤贫者难以谋生，为了劝赈，遂做劝赈诗四首，并捐廉以倡，一时应和者云集，取得了良好的捐赈成效，实现了其“假风雅以行

其爱民之政者”的目的，并于事后编纂出版了《海宁州劝赈唱和诗》一书。^[5]从中不仅可以看到，灾荒及其救济早已成为诗歌这一文学体裁重要的主题，更值得我们思考的是，以诗歌的酬唱来筹集捐赈和记录灾荒及其救济究竟体现了当时中国怎样的社会文化生态？因此制作出来的文本又给现在的研究者提供了怎样的灾荒记忆，在何种程度上影响了今人对历史上灾荒的了解和认识？不用说，在传统中国社会，灾荒及其救济早已成为一种文化现象，不仅蕴含着丰富的社会文化信息，值得研究者去解码，而且具体情境和语境下制作的诸多文本，也或多或少影响着今人对灾荒的解读和认知。

从上面所举的事例中，我们可以清楚地看到，往往被视为自然灾害的灾荒其实并不仅仅是自然性事件，同时也是人类社会的文化现象，不但不同时空人们对灾荒的认知（包括是否成为灾荒）、应对和解释都深深地凝聚着文化的意蕴，特定的文化和情境也无时无刻不在影响乃至左右着灾荒内外人们的行为方式及其对灾荒的记忆，而且在这种文化影响下制作的相关文本及其产生的历史记忆，也在有意无意地影响着今人对于历史上灾荒的解读和认知。有鉴于此，若将灾荒视为由自然的异常因素所引发的人类文化产品，似乎并不为过。

就此而言，从文化史的角度展开中国灾荒研究，本来就应是中国灾荒史研究的题中之义。需要指出的是，这里所谓的文化史，不是指只是关注人类精神现象和精英文化的传统文化史^[6]，而是指20世纪七八十年代以来逐渐在欧美兴起，并在近年来日渐被引入国内的新文化史，或者说社会文化史。该研究是在“后现代”思潮冲击下逐渐兴起的一个新的史学方向或流派，不再将文化仅仅看做是人类客观而能动地反映物质世界的精神产物，同时也视其为具体时空中建构出来的需要反观和检视的精神产品。同时它也不再热衷于结构（更遑论规律了）、真实的存在和因果关系这些以往历史学重点关注的问题，而特别强调历史现象的建构性与意义的破解和诠释。这就像林·亨特在其主编的那本具有里程碑意义

的著作《新文化史》中谈道的：“文化史是一门诠释的科学，其目的在于‘含义——当时人铭刻下的含义’。于是文化史中心任务是破解含义，而不是因果解释，就像格尔茨将破解含义认作文化人类学的中心任务一样。”^[7]他们希望通过对以往宏大叙事的批评和解构，将人尤其是普通人的日常经验和体验呈现于历史的叙事之中。一如达恩顿所言：“最令人激动、最有创意的历史研究应该挖掘出事件背后我们的前人所经历和体验的人类生存状况……不管什么标签，目的是一个，即理解生活的意义：不是去徒劳地寻找对这一伟大哲学之谜的终极答案，而是从前人的日常生活和思想观念中去探寻和了解前人对此问题的答案。”^[8]为此，他们借用人类学的深描法和后现代的叙事理论，力图通过细节的刻画和历史叙事来重现文化现象及其意义^[9]。并将文本视为文化的制作，希望通过对文化自主性的强调与对意义的破解和阐释的重视，来凸显历史上“人”的多彩性和个别性，展现历史的复杂性和多元性，并进而揭示和反省历史与当下社会中的“现代性”。

这样的研究，目前虽然已经在国内史学界有所展开，并在近年引起学界较大的关注，但总体上似乎还只为少数研究者倡导和践行^[10]，而在中国灾荒史研究中也甚少得到回响。现代意义上的中国灾荒史研究，自20世纪二三十年代肇端以来，至今已有相当丰富的学术积累，不必说相关论文、著作和资料汇编等成果，就是有关灾荒或救济的综述类文章，数量就已颇为可观。^[11]通过这些综述以及笔者自己的观察，可以看到，当前有关灾荒史的研究，可以分为灾荒文献的整理与研究和灾荒及其救济研究两大类，前者包括现代编纂出版的众多资料汇编与《荒政书集成》等，以及对灾荒文献编撰情况及历史的探究，后者则又大体可分为以下三大类：灾荒本身的探究、灾荒的社会应对研究和灾荒社会影响的考察。随着这一研究的不断兴盛和发展，近年来，还出现了一些试图从理论上来总结探究灾荒史研究的论述，比如夏明方较早颇为敏锐意识到了当前中国灾荒史研究存在的非人文化的倾向，并试图通过引入强调人与自然互动的环境史视角消解这一问题。^[12]沿着这一思路，叶宗

宝进一步期待在人文视野下展开灾荒史研究，在研究中渗透以人为本的理念，不过文中似乎并未能就如何实现这一目标提出具体可行的操作路径。^[13]而郝平则提出不仅要探究历史中的灾荒，还要进一步考察灾荒中的历史，而要做到这一点，则需要在社会史的视野下，结合民间文献和田野调查来加以实现。^[14]孙语圣等还对中国近代灾荒史研究做了理论探析，认为该研究应该加强与其他相关学科，比如灾害学、社会学等的联系，不断开拓新领域，更大发挥其现实功能。^[15]这些理论性的思考往往都是针对当前研究中存在的问题而提出的，显然都不乏其价值与意义，特别是夏明方希望引入环境史的视角来消解灾荒史研究中的非人文化倾向，颇具新意和见地。值得注意的是，这些研究或多或少都注意到了，未来的灾荒史研究应该更多体现人的价值，以人为本，或更多地关注社会中的人的活动。为此，除了有的倡导环境史的研究视野，也有的希望强调社会史研究的视角来实现这一目标。但唯独未见相关理论思考和总结以及研究述评倡言文化史视野的探索。显然，意欲在灾荒史研究中凸显人的价值与意义，从文化史的角度来展开探讨，或许是相对比较有利于实现该目标的可行路径。

不过，若放眼国际史学界，则情况大有不同。受20世纪七八十年代以来不断兴盛的新文化史的影响，文化史视野下的中国灾荒史研究并不为人所陌生。艾志端（Kathryn Edgerton-Tarpley）在其专著《铁泪图：19世纪中国对于饥馑的文化反应》的中文版序言中，从三个方面介绍了海外的灾荒史研究——“饥荒与中国政府的功能”“世界历史中的清代赈济”和“文化和宗教对饥荒的反应”，其中第三部分，即为文化史视野下的灾荒研究。^[16]从中可以看到，海外已有一些研究对文化如何影响中国社会对灾荒的反应和应对做出了考察，相对于国内的研究，他们对灾荒中的官方和民间的相关仪式、灾荒记忆与信仰以及跨文化比较明显更为敏感和关注。其中最具代表性的著作，要数艾志端本人的《铁泪图》一书，该书研究对象是国内已有相当学术积累的“丁戊奇荒”，但该著绝无炒冷饭之嫌，而给人显著的别开生面之感。其关注点基本不在于国内

相关研究主要在意的灾荒实态及其社会应对，而是不同的文化背景和立场下，人们对于这场灾荒的叙述、解释以及由此形成的历史记忆，并进一步考察了当时呈现的灾荒图景背后的性别与民族主义意蕴，以及这种表达作为一种符号在当时以及此后历史中的意义，十分鲜明地展现出了文化史研究的旨趣和价值。

国内研究者虽然没有特别提出从文化史的视角展开灾荒史研究，不过这一视角也并非完全缺失，有一些探究的主题，完全可视为文化史研究的内容，只是由于研究者还比较缺乏这方面明确的问题意识，潜在内涵未能被挖掘，比如陈岭有关食人现象的探究^[17]。而另一些研究则虽没明言，但实际上已属于这样的探讨。比如李文海、夏明方主编的《天有凶年：清代灾荒与中国社会》一书，虽然并未在前言后记中提及文化史视角的研究，但其书五编中第五编“社会记忆、文化认同与清代救荒观念变迁”其实基本就是文化史视角的灾荒史研究专辑，收录的五篇论文，除了笔者的论文外，均算得上是比较地道的文化史研究之作。^[18]黄志繁的《“山兽之君”、虎患与道德教化——侧重于明清南方地区》，没有从惯常的灾害史和环境史的角度来考察虎患，而将虎患当作一种文化表达和符号来探究，揭示了明清历史上有关虎患的叙述的道德教化意涵，提醒我们，若将明清文献的虎患叙事当作一种实态去对待，那可能是不得要领的。曹新宇的《从灾荒历史到灾难隐喻：乡村社会的历史记忆及群体认同》，从民间宗教史的角度探讨乡村社会的灾荒记忆及其社会文化意涵，认为民间口述记忆中的灾荒记忆可能有利于看到我们习惯上依赖的官方和文人文本中看不到灾荒及其救济面相。安特利雅·扬库的《为华北饥荒作证——解读〈襄陵县志〉〈赈务〉卷》探究了《襄陵县志·赈务卷》中不同叙事背后叙事者的心理和意图。艾志端的论文则是其《铁泪图》中的一部分。

从上面的论述不难看到，如果我们立足于文化史的理念，无疑就会特别注意人在灾荒及其相关活动中的影响与意义，也会注意我们赖以呈

现和阐释灾荒历史的诸多相关文献的可检视性和探究性。这样的研究目前总体上虽然还处于刚刚起步阶段，但已经为我们的研究呈现了别样的景致。那么，从文化史的角度展开中国灾荒研究，对当前的中国灾荒史研究又具有怎样的意义呢？

首先，可以促使我们重新思考一些重要的问题。从文化史的理念出发，今日看到并赖以为史实基础的种种文献，并不仅仅是对历史事实的记录，同时也是特定语境和情境下的文化制作，那只是依赖这些文献而构建起来的灾荒史的局限性无疑就有了思考和探究的空间和价值了。有必要去问，现在主要依靠政书、实录、档案和方志等官方文书而构建出来历代灾荒及其救济的历史，是全面而“真实”的吗？这套官方叙事又在何种程度上自觉不自觉地影响了我们对历史上灾荒发生和应对情形的认识？而我们又该如何去破解这样的局限？要全面回答这些问题，显然并不容易，不过就笔者初步的思考，像艾志端那样从跨文化的视角来解读不同文化语境下对灾荒的记录和解释，或者如曹新宇的研究，通过田野调查等扩大史源，从民间的灾荒记忆入手来反观官方记录的片面性，应该是其中可行的路径。除此之外，前面的论述也让我们意识到，何谓“灾荒”也是个非常值得不断追问的问题，灾荒作为大家耳熟能详的概念，其内涵并非是古来如此，永远如此，而是具有历史性和文化性的，故而“灾荒”本身也可谓是一个文化建构，其内涵及其演变亦是需要重新思考的议题。

其次，将有助于我们落实以人为本的理念。前面谈到，现有的一些有关灾荒史的总结思考已经意识到，当今的灾荒史存在着非人文化的倾向，“人”的缺席已成为当前研究的一个较为普遍性的问题。而要解决这一问题，真正落实以人为本的理念，仅仅依靠环境史和社会史的视角和路径，显然是远远不够的，环境史虽然强调人与自然的互动，能够将人引入研究中来，但其着眼点主要在于环境的变动，而灾荒问题，其牵涉面无疑远远不是环境议题可以涵盖的。而社会史，虽然也关注人，但其

关注的乃是作为社会整体的抽象的人，而且社会史作为一种比较重视结构分析的研究方法，也往往比较容易消解作为个体的人的能动性和多样性。而文化史则不同，它不仅关注具体而文化的人，而且特别注意去“挖掘出事件背后我们的前人所经历和体验的人类生存状况”，呈现他们的日常生活样态，从而让我们可以比较全面而系统地展现灾荒中的“人”与文化，落实以人为本的理念。

最后，还有利于拓展灾荒史研究的新课题、新领域。从前面对现有文化史角度的灾荒史研究成果并不全面的介绍中已经不难看到，这一视角颇有别出心裁之效，不仅可以促发我们去思考一些新问题，也可以让一些过去不是问题的内容成为研究的对象，比如地方志中相关记载背后的叙事心态和意图，当时呈现灾荒图景中的性别问题，等等。实际上，若我们能够较好地在自己的意识中贯彻文化史的学术理念，随着自己资料掌握的全面和思考的深入，诸如此类新课题、领域可能将会是层出不穷的。比如，官方和民间的祈雨仪式的历史和文化演变，“易子而食”作为一种叙事模式的形成、演变及其文化意涵，诗词酬唱与中国社会的灾荒应对，如此等等，不一而足。

当然，文化史视角的灾荒史研究不是万能的，其自身可能也存在着这样或那样的问题和不足，对于灾荒史研究来说，只能说它只是其中诸多视角和路径中的一种。通过前面的论述，我们可以认为，文化史的视角对于当前中国灾荒史研究的全面而深入开展，是很有必要的，而鉴于其目前在国内学术界还甚少受到关注和实践，故于此值得大力倡导。

本文原刊于《史学月刊》2014年第4期

[1] <http://health.sohu.com/s2013/qlg/>, 2013-11-28.

[2] 有关这次水灾及其救济的情况，可以参见余新忠：《道光三年苏州大水及各方之救济——道光时期国家、官府和社会的一个侧面》，见《中国社会历史评论》

第一卷，天津：天津古籍出版社，1999。

[3] 韩文绮：《乡民滋闹府署获犯究审疏》，见《恭寿堂奏议》卷三，清刊本，71a~75b；《审办藉灾肆闹乡民疏》，见《恭寿堂奏议》卷五，清刊本，1a~11b页。

[4] 王之佐：《绘水集》，道光十三年刻本。

[5] 见李文海、夏明方、朱浒主编：《中国荒政书集成》第五册，天津：天津古籍出版社，2010，2825~2934页。

[6] 关于传统/旧文化史和新文化史的具体区别，可以参见周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，上海：复旦大学出版社，2012，23~33页。比较简略且主要针对国内研究的讨论，可以参见马勇：《新文化史在中国：过去、现在与未来》，载《金融时报》，2013-08-02。

[7] [美] 林·亨特编：《新文化史》，姜进译，上海：华东师范大学出版社，2011，11页。

[8] [美] 罗伯特·达恩顿：《拉莫莱特之吻》，萧知纬译，上海：华东师范大学出版社，2011，6~7页。

[9] 关于格尔茨的深描法，参见朱立元主编：《西方美学范畴史》第三卷，太原：山西教育出版社，2005，345~347页；关于新文化史的叙事理论，参见克伦·哈图恩：《文化史与叙事性的挑战》，见陈恒、耿相新主编：《新史学》第四辑《新文化史》，郑州：大象出版社，28~42页。

[10] 有关国内的新文化史研究状况，可以参见张仲民：《新文化史与中国研究》，载《复旦学报（社会科学版）》，2008（1）；《新世纪以来中国大陆的新文化史研究》，载《历史教学问题》，2013（1）；蒋竹山：《当代史学研究的趋势、方法与实践：从新文化史到全球史》，台北：五南图书出版股份有限公司，2012，85~108页。

[11] 其中比较重要的有：吴滔：《建国以来明清农业自然灾害研究综述》，载《中国农史》，1992（4）；余新忠：《1980年以来国内明清社会救济史研究综述》，载《中国史研究动态》，1996（9）；阎永增、池子华：《近十年来中国近代灾荒史研究综述》，载《唐山师范学院学报》，2001（1）；卜风贤：《中国农业灾害史研究综论》，载《中国史研究动态》，2001（2）；朱浒：《二十世纪清代灾荒

史研究述评》，载《清史研究》，2003（2）；邵永忠：《二十世纪以来荒政史研究综述》，载《中国史研究动态》，2004（3）；于运全：《20世纪以来中国海洋灾害史研究评述》，载《中国史研究动态》，2004（12）；苏全有、闫喜琴：《20年来近代华北灾荒史研究述评》，载《南通航运职业技术学院学报》，2005（2）；董强：《新世纪以来中国近代灾荒史研究述评》，载《苏州科技学院学报（社会科学版）》，2011（3）；文姚丽：《民国灾荒史研究述评》，载《社会保障研究》，2012（1）；等等。

[12] 夏明方：《中国灾害史研究的非人文化倾向》，载《史学月刊》，2004（3）。

[13] 叶宗宝：《期待人文视野下的灾荒史研究——中国灾荒史研究之回顾与前瞻》，载《晋阳学刊》，2008（6）。

[14] 郝平：《从历史中的灾荒到灾荒中的历史——从社会史角度推进灾荒史研究》，载《山西大学学报（哲学社会科学版）》，2010（1）。

[15] 孙语圣、徐元德：《中国近代灾荒史理论探析》，载《灾害学》，2011（2）。

[16] [美] 艾志端：《铁泪图：19世纪中国对于饥谨的文化反应》，曹曦译，南京：江苏人民出版社，2011，1～8页。该序言还以《海外晚清灾荒史研究》为题，发表在《中国社会科学报》2010年7月22日第7版上。

[17] 陈岭：《明清灾荒食人现象研究》，硕士学位论文，南京师范大学，2012。

[18] 李文海、夏明方主编：《天有凶年：清代灾荒与中国社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007，439～508页。

新文化史视野下的史料探论

谈到史料与史学，相信很多人会不由地想起傅斯年的那句名言，“史学便是史料学”。这一说法提出后，影响甚巨，误解亦不少，其实若将其论述放到具体的语境中，便不难看到傅氏的旨趣并不像大家熟知的那句口号式的话语所直接表现的意思那么简单，其最早有关这一问题的表述是这样的：

历史学和语言学在欧洲都是很近才发达的。历史学不是著史：著史每多多少少带点古世近世的意味，且每取伦理家的手段，作文章家的本事。近代的历史学只是史料学，利用自然科学供给给我们的一切工具，整理一切可逢着的史料，所以近代史学所达到的范域，自地质学以致目下新闻纸，而史学外的达尔文论正是历史方法之大成。^[1]

从这段表述中，可以清楚地看到，傅斯年是从近代新史学与传统史学相区别的角度来谈论这一问题的，桑兵曾就此指出，“傅斯年所认为‘只是史料学’的史学，并非泛泛而言，而是指近代的历史学……所谓‘近代的历史学只是史料学’，绝不是故作大言，而是傅斯年对于中西史学历史变迁的理解与把握的浓缩”。他进而分析了他这一论断的基本内涵：“傅斯年所谓近代史学为史料编辑之学，主要有两层意思。其一，因史料供给之丰富，遂生批评之方式。其二，此种方式非抽象而来，实由事实之经验。史料编辑之学，并非只是简单地机械地将史料排列一起，史学便是史料学，最重要的是如何整理史料以及如何认识整理史料之于研究历史的作用。”^[2]

由此可见，傅斯年那句名言，显然并不是简单地认为史学就是史料学，而是道出了史料学对于史学的重要性，表明了近代的新史学其实很大程度上是通过更新对史料的认识和运用方法而实现的。实际上，不仅20世纪初的新史学如此，其后半叶出现至今仍影响深远的后现代史学亦是如此，比如后现代史学奠基性著作海登·怀特的《元史学》便是通过对史料的性质及史学界对其运用的深入分析来完成对“历史真实”的解构

的。^[3]而对于后现代的史学的意义，即便是这一思潮的批评者，也往往会承认其对促进我们更深入谨慎地认识和运用史料所具有的价值，比如英国著名的历史学家伊万斯曾在《捍卫历史》一书中指出：“就其更为建构性的模式来说，后现代主义鼓励历史学家更仔细地审视文献，更认真地去掉其表面上的铜锈，以新的方式思考文本和叙事……它鼓励历史学家以前所未有的方式审视他们自己的方法和程序，使他们处在一个更具自我批评性的过程中。”^[4]由此来看，一种新的史学思潮的出现和发展，往往离不开对史料性质及其运用方法的重新认识，故而，当我们思考当今中国史学发展的潮流和趋向时，显然就有必要对史料的认知做出专门的探讨。

文化史的重新出发，是20世纪70年代以后国际史学界的大事，伴随着后现代史的冲击，一个名为“新文化史”或“社会文化史”的新史学流派迅速崛起，影响日甚，成为20世纪后半叶史学风向转折的标杆，被一些学者视为“西方史学的第六次转折”^[5]。而且其影响所及，也绝不限于西方，而是很快扩展至整个国际史学界，就华人学界而言，在台湾，自20世纪八九十年代引入以来，它早已成为主流学术重要组成部分，大陆的起步稍晚，不过21世纪以降，也日益成为最受瞩目的新史学思潮之一。^[6]

“新文化史”的兴起可谓西方人文社会科学界整体性的“文化转向”或“语言学转向”的重要组成部分，乃是对特别注重结构主义和社会科学化研究取向的社会史的一种反动。根据周兵的总结，“新文化史”研究主要有两个方面的特点，“一方面，它注重考察历史中的文化因素和文化层面，也就是说，历史学的研究对象和研究领域从以往偏重于政治军事或经济社会等方面转移到社会文化的范畴之内；另一方面，它提出用文化的观念来解释历史，新文化史在方法上借助了文化人类学、语言学、文化研究等学科的理论和方法，通过对语言、符号、仪式等文化象征的分析，解释其中的文化内涵与意义”^[7]。这是就“新文化史”的总体

而言，若结合本文的主旨来说，笔者认为该研究至少有以下两个突出的特色。一是其特别强调历史现象的建构性与意义的破解和诠释，这正如该研究的开创者之一林·亨特所言：“文化史是一门诠释的科学，其目的在于‘含义——当时人铭刻下的含义’。于是文化史中心任务是破解含义，而不是因果解释，就像格尔茨将破解含义认作文化人类学的中心任务一样。”^[8]二是其较多地引入人类学的深描法和后现代的叙事理论，力图通过细节的刻画和历史叙事来重现文化现象及其意义。^[9]故而在史料的利用上，不仅会大大拓展史料范围，将众多以往不受关注的史料，比如小说、民间传说、实物等援入分析的对象，而且也常常采取推理甚至合理猜测等手段对有限的史料做深度的解读。^[10]

毫无疑问，史料乃是史学的基础，无论我们对史料的认知如何不同，但不可避免地都需要借助史料来论说历史，没有史料，也就没有史学。而且无论我们秉持怎样的史学理念，都会承认，一个好的历史作品，不仅需要扎实的史料基础，其对史料的解读也必须是合乎规范并深入细致的。史学的发展，很大程度上体现在对史料的搜集广度和理解深度的进展之中。就笔者近二十年从事史学研究的体会而言，相较于国内20世纪八九十年代的史学研究，当前史学十分重要的两大进展乃是，一方面，史学关注对象渐渐不再局限于以往那些居于历史舞台中心的政治或文化名人，而开始较多地转向以往相对边缘的群体和人物；另一方面，对史料的利用，也渐趋不再像以往绝大多数研究那样抽离其具体语境直接为自己的需要服务，而开始越来越关注史料的语境以及文本背后的意涵。这些进展的取得，原因自然是多方面的，但应该与包括“新文化史”在内的国际史学思潮的日益重要的影响密切相关。或许可以说，重新认识史料的性质，更加多元化和情景化地搜集和利用史料，既是“新文化史”的特点所在，也是其对当今中国史学发展的价值和意义的重要体现之一。于此，我们不妨就“新文化史”视野下的史料认知与运用略作申论。

首先，在新文化史家看来，史料与其说是历史事实的载体，还不如说是有意义的文本。对此的认识，无疑是与对历史事实的认识直接关联在一起的。经过后现代史学的冲击，在当今的西方史学界，虽然人们对历史的客观性的认知仍有争议，但大概已不会有人仍会对自己能呈现和掌握全然客观的史实而信心满满。“没有天然的历史学的史实；没有立足点，就谈不上历史学事实”，“没有问题，就没有事实”已逐渐成为史界的主流认识。^[11]也就是说，所谓的史实，乃是历史学家根据个人的认识和体验，借由史料，依照一定的规范建构而成的。对此，海登·怀特曾明确地指出：“历史编撰是一个意义产生的过程。认为历史学家仅仅想讲述有关过去的事实，这是一种错觉。我坚持认为，不管他们是否意识到这一点，他们也想，并且在任何情况下，他们都想赋予过去以意义。”^[12]正是基于这样的认知，新文化史就像前面所指出的那样，特别注重对意义的破解和诠释。与此同时，新文化史也不再将史料与事实直接关联，著名的新文化史家达恩顿等就新闻的史料价值谈到，“新闻并不等于过去发生过的事，不过是记者根据发生过的事情写出来的故事”，本质上乃是一种叙事文本。^[13]新闻如此，其他史料自然就更是如此。故而，新文化史研究者往往就较少纠结于史料叙述的真伪的判断，而更多地会去追问如此叙述意义何在，展现了怎么样的文化变迁。这样的研究取向欧美史学界已经司空见惯，并在中国史研究领域也有比较明显的反映。比如柯文较新的一项有关越王勾践故事的研究就是一个比较典型的代表，这一研究并没有将越王勾践的故事本身作为重要的研究对象，而是致力于探析后世主要是20世纪的人们是如何来重述这一故事以及这些重述的意义何在。^[14]而且这样的研究也早已不限于西方学界，岸本美绪有关明末“五人”形象的研究，赵世瑜针对沈万三传说的探析等^[15]，都显现了这样的旨趣。

其次，特别重视史料的语境分析，主张在具体的历史情境中深度解读史料。这与前面所谈的对史料性质的认知是相关联的，史料主要乃是有意义的文本，我们对史料的探析也主要是对于意义的破解和阐释，而

对意义的破解和阐释显然不是研究者可以率性而为，而须依据长期形成的一套史学规范。这就需要将具体的史料放在具体的语境中来加以分析，通过理清历史情境中的复杂关联来探究作为文本的史料的字面和背后（文本幽暗处）的意涵。这实际上是对人类学文化研究方法，如“深描法”的借用。达恩顿的《屠猫记》可谓这类研究的典范性作品，他开宗明义，不妨将自己的研究称之为文化史，“因为那是以人类学家研究异文化的同一方式处理我们自己的文明。那是因为民族志观察入微所看到的历史”，并认为，“这个模式应该可以让历史学家发现思想的社会面相，并且从文献梳理出意义，只要他们深入故纸堆探索其与周遭环境的关联，在文本与其文义格局之间来回穿梭，直到清出一条通路穿越陌生的心灵世界”^[16]。

对此，笔者在研究中也深有感触。比如在探究清代的城市水环境和卫生时，如果我们只是依据当时众多外国人特别是日本的晚清游记的话，那就会很自然地认为当时中国城市水环境的污染已经十分严重，卫生状况也十分糟糕，但若我们将这些游记置于具体的语境和历史脉络以及多元的史料中来看的话，就会发现情况可能并非如此简单，不仅存在着其他资料乃至外人游记中不少相反的记载，还可以看到相对而言，日本人这类论述最为显著，若进一步去体会游记作者的思想观念和对中华文化的态度，则可以进一步发现，这样的表述背后不仅有不同族群的感官文化的差异，而且还有西方和日本人在文化优越感以及对中国文化认同方面的不同，即便同样是日本人，对中国文化情感的差异，也会直接影响到他们来中国后对当地卫生状况的切身感受。^[17]这样一种对史料语境和关系网络的深入探究，就笔者的体会，就如同一个信息解码的过程。各种史料，无论其持何种立场、态度和性质，都会或多或少凝聚着留下这些史料者所赋予的意义，或者说信息，这些意义（信息）有些可能是显而易见的，也有些或者说更多的则往往是幽暗不明的，我们要对其凝结的意义（信息）进行解码，无疑就需要我们对史料的性质、编纂者的认知和意图以及史料表述内容的相关背景等问题做深入的考察，才

有可能做到。

最后，在运用史料展开历史叙事时，往往会在对相关史料的深入探析的基础上，采用合理的演绎、推测甚或假设等手段来让叙事变得完整而更具意义。这种做法一方面乃是因为新文化史往往以普通小人物和民众的心灵世界为研究对象，这方面本来就资料缺乏，若拘泥于史料有效的字面信息，相关的探究根本无法展开。另一方面也跟后现代史学对历史编纂的认识有关，其认为历史编纂是一种叙事，而叙事无可避免会借助比喻话语和故事的“情节化”，这实际上就是一种虚构化，故任何史学著作，都是事实化过程和虚构化构成并存。“以叙述化形式对事实的任何表述都必定会虚构其主要内容，无论它对依赖事实有多深。”^[18]故而，新文化史史家并不讳言他们的研究可能有失传统所谓的严谨。比如林·亨特在揭橥新文化史大旗的著作《新文化史》的导论中直截了当地明言：“本书的目的之一就是要展示新一代文化史家如何运用文学技巧和进取去开发新材料和新分析方法的。”^[19]而且他们也借用拉卡普拉（LaCapra）的话，将这一方法视为对传统社会史的挑战。“我们更多地注意到文学批评家和哲学家解读伟大作品的方式，这会挑战社会史家‘将文本的功能简化为（现实的）再现、图示或征兆’的渴望。”^[20]当然，这并不表示研究者可以任意虚构和曲解，他们仍会严格遵守学术特别是史学研究的相关规范，这一点，只要我们认真阅读《马丁·盖尔的归来》《屠猫记》等典范性的作品，都会有深切地体会。笔者在研究历史上的一些小人物时，也真切地感到这样的方法对推进研究的深入的必要性。比如我在研究盛清扬州的一位医生李炳时，就看到很多现代著作称赞他高尚的医德，因为文献中有有关他乐于为“贫人贱士治疾……而短于伺候富室显者”的记载，但揆诸常理，以及他多次为富人尽力医疗的记载和他爱下猛药、不计后果的行事风格，我将这类记载的意义引向他的心灵世界，认为，“他首先是一个缺乏心机、敢于任事的性情中人，同时也是一位性情孤傲、不善逢迎与变通的耿直古板之人。用今天时髦的话来说，他大概是个情商不高的人，或者说是个智商远高于情商

的人”^[21]。这样的研究，应该说丰富了医史学界有关医者的研究取向和内容。

一个新的史学思潮的形成和实践，往往是通过更新有关史料的认知和运用方法而得以实现的，新文化史作为一个具有全球影响的重要新史学流派，其在对史料的认识和运用上也自有其独特之处，明了其特色，不仅对我们更好地引入和践行这一学术思潮十分必要，而且由于其认知和运用方法有利于我们更广泛而深入探究一些历史问题，更精深细腻而且多元地呈现历史图景，故而还将对推进当前中国史学的发展起到积极的促进作用。

本文原刊于《历史研究》2014年第6期

[1] 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣（1928年）》，见欧阳哲生主编：《傅斯年全集》第3卷，长沙：湖南教育出版社，2003，3页。

[2] 桑兵：《傅斯年“史学只是史料学”再析》，载《近代史研究》，2007（5），27、32页。

[3] [美] 海登·怀特：《元史学：十九世纪欧洲的历史想象》，陈新译，南京：译林出版社，2004。关于从史料角度对后现代史学的思考，可以参见赵世瑜：《历史学即史料学：关于后现代史学的反思》，载《学术研究》，2004（4），12～15页。

[4] Richard J.Evans, *In Defence of History*, London: Granta Books, 1997, p.248. 转引自赵世瑜：《历史学即史料学：关于后现代史学的反思》，13页。

[5] 周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，上海：复旦大学出版社，2012，1～2页。

[6] 参见蒋竹山：《当代史学研究的趋势、方法与实践：从新文化史到全球史》，台北：五南图书出版股份有限公司，2012，45～108页。

[7] 周兵：《新文化史：历史学的“文化转向”》，2页。

[8] [美] 林·亨特编：《新文化史》，姜进译，上海：华东师范大学出版社，2011，11页。

[9] 关于深描法，参见[美] 克利福德·格尔茨：《文化的解释》，南京：译林出版社，2008，3～36页；朱立元主编：《西方美学范畴史》第三卷，太原：山西教育出版社，2005，345～347页；关于新文化史的叙事理论，参见[美] 克伦·哈图恩：《文化史与叙事性的挑战》，载陈恒、耿相新主编：《新史学》第四辑《新文化史》，郑州：大象出版社，2005，28～42页。

[10] 参见王晴佳：《新史学讲演录》，北京：中国人民大学出版社，2010，63～64页。

[11] 参见[法] 安托万·普罗斯特：《历史学十二讲》，王春华译，北京：北京大学出版社，2012，45～87页。

[12] [美] 海登·怀特：《旧事重提：历史编撰是艺术还是科学？》，陈恒译，见陈启能、倪为国主编：《书写历史》（第一辑），上海：上海三联书店，2003，24页。

[13] [美] 罗伯特·达恩顿：《拉莫莱特之吻：关于文化史的思考》，萧知纬译，上海：华东师范大学出版社，2011，7页。

[14] Paul Cohen, *Speaking to History: The Story of King Goujian in Twentieth-Century China*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2009.

[15] [日] 岸本美绪：《明清交替と江南社会：17世紀中国の秩序問題》，东京：東京大学出版会，2002，101～142页；赵世瑜：《传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代史学》，载《中国社会科学》，2003（2）。这样的研究近年来似不断增多，比如衣若兰：《史学与性别：〈明史·列女传〉与明代女性史之建构》，太原：山西出版集团、山西教育出版社，2011；陈晓昀：《明代女性复仇故事的文化史考察》，太原：山西出版集团、山西教育出版社，2011；杨瑞松：《想象的民族耻辱：近代中国思想文化史上的“东亚病夫”》，载《“国立政治大学”历史学报》，第23期，2005，1～44页；余新忠：《医圣的层累造成（1062—1949）：“仲景”与现代中医知识的建构系列研究之一》，载《历史教学（下半月刊）》，2014（7），3～13页；等等。

[16] [美] 罗伯特·达恩顿：《屠猫记：法国文化史钩沉》，北京：新星出版

社，2006，1、4页。

[17] 参见余新忠：《清代城市水环境问题探析——兼论相关史料的解读和运用》，载《历史研究》，2013（6），71～85页。

[18] 参见〔美〕海登·怀特：《旧事重提：历史编撰是艺术还是科学？》，28～31页。

[19] 〔美〕林·亨特编：《新文化史》，14页。

[20] 罗伊德·克雷梅：《文学、批评及历史想象：海登·怀特和多米尼克·拉卡普拉的文学挑战》，见〔美〕林·亨特编：《新文化史》，姜进译，103页。

[21] 余新忠：《扬州“名医”李炳的医疗生涯及其历史记忆——兼论清代医生医名的获取与流传》，载《社会科学》，2011（3），142～152页。

明清时期孝行的文本解读

一、引言

中国文化历来尚人伦，而孝乃人伦之本，故而人们往往将孝视为中华文化的特征与核心。不用说在传统社会，就是20世纪以来，孝也仍不失为学界颇为热衷的论题。大体言之，现代学界对孝的探讨经历了一个从将其视为封建文化痛加批评到有限度的认可、提倡，乃至予理性地批判分析并发展的过程。^[1]近年来，随着思想禁锢的不断松动，以及社会家庭问题日趋凸显，社会以及学界对孝的讨论似乎更趋增多。目前学界对孝的探讨基本集中在哲学和伦理学、社会学和历史学与文献学等领域，其中似以伦理学的探讨最具规模。^[2]就历史上的孝而言，除了一般性的对孝之伦理、价值分析外，讨论的议题主要有孝的起源及其内涵的演变、国家对孝的重视与倡导、历史上的孝观念及其影响和有关孝的文献等。^[3]这些研究大都属于思想观念史和政治制度史层面的探讨，从社会史的角度对明清社会中的孝的探讨还比较缺乏。而且，目前研究所用资料基本多为一些经典性的论述，对于历代特别是明清时期数量庞大的各种有关孝友之记载的利用明显不够。

明清时期有关孝的文献可谓汗牛充栋^[4]，除了《二十四孝》《百孝图说》《二百四十孝故事》，史籍以及散见于正史、官书、笔记小说、文集、族谱、家训等文献中的大量载笔外，还有方志，特别是其中的“孝友传”或“孝义传”，不仅记载相对集中，而且数量极为可观。现存的数千种方志中，绝大多数的人物传中均列有“孝友传”或“孝义传”。然而目前有关孝的研究中，还很少对这一资料宝库给予关注。对于这类记载，以往的研究一般有两种解读方法，一是正解法，就是完全认同这些记载，并据此来概括传统社会的特点并予以评判；二是反解法，认为这些记载反映的并非历史普遍的真实，相反它们只是当时社会的特例，所以才会被记载，因此，历史普遍的真实其实正好与文本的记载相反。这

些解读法无疑都有一定道理，特别是反解法，就其立论本身似乎无可挑剔。但细究起来，这两种方法都不无将问题简单化之嫌，第一种方法完全未能考虑文本的限度及其书写背景，第二种解法虽然部分读出了文本背后的含义，看到了书写这些文本的背景，但却完全舍弃了文本记载的正面意义。而且问题也没有就此结束，既然这些记载并不反映的当时的普遍真实，那么何以时人要做如此的记载？如此大量的记载含义何在？它们又是怎样形成并逐步被强化的？这些文本本身是否体现了该社会与文化有别于其他时空的社会文化的特征？诸如此类问题，显然使我们无法再满足于以上两种解读法，而需以更广阔的视野、更深入细致的研读来解读这类文本。

有鉴于此，本文拟从社会史的视角透过对方志“孝友传”这类文本的解读对明清时期的孝行及其与家庭的关系做一探讨，不仅希望借此揭示明清社会中孝行的地位与实况，呈现历史的经验，同时也有意对我们该如何认识和解读文本做一番考索，并看一看所谓的榜样是怎样形成的以及其具有怎样的力量。至于以江南一地为中心，一方面是因为将涉及面扩展到全国，笔者一时力有不逮；另一方面也由于江南为当时社会经济和文化最为发达的地区，不仅方志内容相对丰富，还相对比较具有代表性。当然江南绝不等于全国，通过对江南与其以外多个地区的经验进行比较进而概括抽象出全国的经验，则只能有俟将来的贤者了。

二、文本中的孝行

1.基本内容

在传统中国，孝一直是维系社会道德秩序的根本之所在，《孝经·开宗明义章第一》云：“夫孝，德之本也，教之所由生也……身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”《三才章第七》又说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民

是则之。则天之明，因地之利，以顺天下。”^[5]不过其最基本而核心的内容则无疑为“善事父母”。^[6]那么，怎样才算善事父母呢？《孝经·纪孝行章第十》言：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严，五者备矣，然后能事亲。”^[7]孝的这些基本内涵，后代似乎并没有根本性的变化，从明清方志的记载来看，时人只不过通过具体的人事将这些内涵具体化、感性化甚至极端化了。事亲，不外乎事生与事死两个阶段，下面就从这两个方面对明清方志所载孝行分别作一梳理。

（1）事生。这主要包括正常情况的尽心侍养和特殊情况下的竭力救疗。前一方面主要是养亲、娱亲、顺亲，唯父母之感受是念，唯父母之命是从。比如，

（明）姚文，杭州前卫左所军，早丧父，事母尽孝，身隶戎伍，每晨出趋役，必拜母而往，暮还如之。^[8]

（明）叶春华，海宁卫军，事母至孝，朝出暮返，晴樵雨渔，市以供母。母性暴多怒，酒肉稍不善，必令别置而叱，使跪以供食，不命之起，虽达旦不敢起。^[9]

（明）邢桂，字思芳，力田自给。母宋性严厉，每不悻，桂辄长跪请命。遇夜寒，令妻侍寝以温其被。尝命市所嗜物二，仅得其一，母怒，桂跪而受责，不敢退，时桂年已五十余矣。^[10]

（清）大笱陈某，巫也，父早世，事母至孝，为人迎神，必携酒肉供母，而与妻食糗草。遇朔望，则衣冠而拜。^[11]

（清）沈士鳞，字余光，盛泽人，性至孝，知爱敬，饮食不敢先尝。父母有怒色则嘻笑膝下，令欢然乃已。^[12]

（清）张骞，字驾六，父恒施，年八十有八，隆冬露顶游市，骞力

供甘旨外，日资百钱以资弈戏。仲弟为翁钟爱，生给日用，没则厚殓以慰亲心。[\[13\]](#)

（清）陆再吉，幼孤，事母吴氏以孝闻……母嫌溺器不净，躬亲洗涤，三十年如一日。习米业，归必遗甘旨，日为母搥背摩痒，或日讲小说娱亲。一日，妻不顺母，立出之，一年后，感悔而返。[\[14\]](#)

可见，在日常生活中，作为孝子，首先要事亲保持必要的礼节，比如每日定省。此外，不仅竭尽全力保证父母的物质供养，宁肯自己食糗草，也要力营甘旨供父母，服侍父母安睡，躬亲为父母洗涤厕腑。同时还要尽力让父母活得开心，父母无聊，或“跳歌于旁”，或“日讲小说”，逗其开心；父母如挂念其他人，也一并迎养供给，以慰亲心；父母若有什么嗜好或癖好，即便不合理，也要尽力迎合，若习惯博戏，则给钱“以资弈戏”，脾气暴躁，就跪而受责。如果婆媳关系不合，就要出妻顺母。甚至为了父母，完全不顾自身的幸福，终身不娶或不嫁。比如，

（清）蔡鸿逵，字紫侯，庙泾人。两兄均受室，而逵独不娶，父母问之，曰：“儿志无他，恐妇间我亲也。”年四十犹鰥。……性聪颖，喜书画，工金石竹木刻。[\[15\]](#)

（清）孝女张氏，父君明无子，有女三，长次既嫁，女亦受聘将笄，父叹曰：“三女出嫁，奈二老何？”女应声曰：“儿誓作张家子，不作他家妇也。”毅然剪发，披缁衣承欢不懈。年三十二坐脱。[\[16\]](#)

而一旦父母生病、发生意外或犯事等，孝子就要千方百计予以营救。父母生病，首先要延医治疗，自己尽心侍奉汤药，若不效，有些疾病则想办法以人力治之，如舔目、吮疽，或者吁天请代，请神减自己之寿以益亲寿，还不效，则割股以及身体别的部分以疗亲。比如，

（清）汪士善，字一乡，南桥人，监生。事母杨以孝闻，奉母回休

宁省墓，归途母病，百里延医，力竭病作，至家，母起而士善殁。邑令旌其闾，入孝弟祠。[\[17\]](#)

（清）吴声九，字鹤皋，性至孝……亲疾，日夜吁天求代，躬亲汤药，目不交睫者几半载。[\[18\]](#)

（清）沈雍嘉，字维章，少习儒业，念无以为养，乃去而服贾，藉所入供甘旨。父患溺不下，医罔效，或云：此非药力可治，若以人气吸之，当愈。雍嘉即以口吸，吸至再三，溺果下，病霍。父后又病痢，雍嘉年五十余矣，亲自澡拭，累月不懈。[\[19\]](#)

（清）顾人龙，字云驭，父患疽，吮之而愈。[\[20\]](#)

（明）沈奎，字天祥，性孝友。母尝苦母眚，医工谓不治矣，奎亟舐之，数月竟愈。父寝疾，奎侍之，衣不解带，所亲谓疫疠易染，宜少就外舍洗栉。奎不可，且戒其家勿以一切事关我。而奎卒无恙。[\[21\]](#)

（明）叶府，字孔脩……事亲笃孝，造次不敢离左右。父患肺病，思饮太白泉，府昏夜逾山冒险，必致之。后病沉痾，诸药莫能疗，情身迫感，思古有割股事，遂焚香吁天为之，和药以进，父病顿愈，得以寿终。[\[22\]](#)

（清）吴耀本，住南吕，字圩。年十七……母患寒症垂危，吁天求祷，愿减己算益母寿，跪拜七昼夜，不已，卒至割股以进，母病获瘳。[\[23\]](#)

（明）丁应正，字东阜，入国监以才称。父春阳久病不起，公割股疗之，无效，乃于元朔夜祷诸神，愿以身代父，家人莫知也。父病痊，应正遄逝。丧殓后，出其书篋，得疏稿，则为祈神请代之词。合境嗟异，远近闻之，咸歆颂其事，至今称丁孝子焉。[\[24\]](#)

父亲若因故外出未归，就会演出一幕幕不远万里寻亲的故事，比如，

（清）叶子芳，父玉林贸易庐凤间，中途被盗流滞江湖者十年。子芳孑身万里寻父，遍历西江闽粤至浙中，遇于余姚逆旅，奉之归，以积劳遘疾，卒。父年八十余，每向人言父子重逢时事，闻者皆泫然。^[25]

父母或发生意外，则要不顾一切包括生命予以营救。比如，

（清）树云榛，随父卓如夜行，父失足坠溪中，欲救无策，即自投于溪，抱父尸死焉。^[26]

（明）陈国珍，字公献，母失明，龠城外，鬻饼以养。崇祯十三年，家失火，母不得出，国珍号泣跃入，从烟焰中抱持以出，皆头额焦灼，人不能识，遂相继死。远近伤之。^[27]

（明）钱淳，性至孝，父遇盗，将杀之，淳哀求代死，得释。^[28]

即使父母身罹法网，儿子也要以身相代，替亲受过。比如，

（明）陆安者，邑之三图民也。洪武癸酉，父德甫为安保事罪，坐大辟。时国法方严，即当弃市。安时年二十，随父抵京，痛不忍舍，伏阙哀请，愿以身代，诏许之。临刑之日，从容就刃，观者咸泣下称叹。^[29]

（2）事死。《孝经》关于孝子事亲的五项要求中有两项是关于事死的，事死历来在孝道中占有重要地位，明清的方志记载中也不例外。关于事死的内容，大致有这么几个方面。首先是父母过世，要哭丧尽哀，而且似乎是越哀痛越显孝心，甚至不惜损害自己的身体。^[30]当时的文献常常将“哀毁骨立”作为一个人有孝行的表现，其实就包涵了哀丧给孝子造成身心极大伤害的意思。当然这只是基本的，哭丧泣血甚至因

此殉身的例子也不在少数。而且这种哀伤还尽量不要因时间的流逝而冲淡。比如，

（明）蒋朝宪，少先父母，哀恸死而复苏。贫不能葬，席藁枕块者三十余年，或问及先人，泪并注不能语，邵文庄宝亟道其行，众感其行而赙之，乃得葬。[\[31\]](#)

（清初）邹世麒，字鲁传……父病，衣不解带，吁天愿以身代，及卒，擗踊泣血，绝而复苏。[\[32\]](#)

（清初，王）翰，字禹平，少孤，亦孝于母，母卒，哭泣过哀，泪尽继之以血。晚年承祭，犹歔歔洒涕云。[\[33\]](#)

（潘）多大，无名，文人操舟……后母歿，自经死。[\[34\]](#)

而且，孝子还往往能在孩提时代就知哀痛，显现出他们孝的天性。比如，

申孝，字子纯，万历中诸生。周岁母死，即知哀痛，临殓号泣不休，父异之，故名曰孝。[\[35\]](#)

其次，若父母灵柩尚未下葬，则要誓死护卫尸棺。比如，

浦瑾，字文玉，宏（弘）治中南塘火风急炽，甚将及瑾庐，父柩方在殓，瑾呼天叩颡，血流被地，左右邻皆毁而浦室独存。[\[36\]](#)

赵维枚，父仁渊，年五十始举维枚，性至孝……母既歿，方议葬，适邻人火延及，人怪维枚不出，火光中见维枚跪棺侧，号恸言欲与棺俱烬。众怜之，乃共冒火举棺出。嘉庆十二年有司表其闾。[\[37\]](#)

如果父亲不幸亡故于外，则不惜千辛万苦也要迎骸归葬。比如，

（明）韩鼎，字廷陈，父韩仕昭，贡入太学，以殴伤役人问充南京工部司吏，病卒，无力归槨，同伴权瘞江宁隙地。鼎年甫弱冠，痛父客死，悲泣二载，鬻产备货，奔号千里，纵迹故地，以求父尸，感动江神，梦接指示，率得遗骨返葬发解。[\[38\]](#)

（清）张永贞，父客游不归，不知其踪迹。后闻歿于陕西，永贞辗转求之，函父骨归。[\[39\]](#)

再次，归葬后，应按礼仪庐墓三年，甚至更长时间。比如，

（明初）王建，字建极，达从兄。家贫，三十未娶，舅氏朱以女字之。会母病，二年卒，服除将婚，而父病，又久从之，亦卒。庐墓六年，夫妇皆年逾四十，始成婚。[\[40\]](#)

（清）陆利，字思义.....母亡，哀毁骨立，即葬，匍匐冢旁，哭曰：“母在此，儿安忍去。”众迫之归，勿听，且曰：“必欲归我，我其奉母于泉下。”众感叹为垒石作室，使可坐卧.....居八年以死。[\[41\]](#)

最后，每逢忌日或节日，祭祀必以礼以哀，同时做到事死如事生。比如，

（明）吴凤.....年五十岁未尝读书，居常食贫，卖饧以为业.....母亡.....既葬，每夙兴拜墓下，具盥盆、进饼食如初，以母生前不頽面不食也。伐树枝以为屋，栖号墓侧，历十二暑，人见其若此，谓为孝也。[\[42\]](#)

（张）经清生.....提一筐走市中鬻饼饵，得钱必市甘旨奉母而自食草具.....虽为市佣，敝衣冠一袭，终藏篋笥，岁时衣以祀其先人，以拜其母。母歿，日市甘旨上食如生时。[\[43\]](#)

从以上所述，我们大致可以明了明清时期社会上孝的种种内涵，当

然，这里揭示的只是说以上这样一些行为被时人视为孝行，而非要具备以上所有条件者才算孝子。需要指出，孝是一个极具扩展性的概念，尽管该伦理针对的主要对象是一个人的双亲，但对象往往可以伸展，祖父母自不必说，像兄弟、姊妹这样属于友的内容在时人看来也完全与孝是一体的。^[44]不仅如此，只要是父母牵挂之人，作为孝子对待他们也应该对其以敬以爱。因此，孝其实不仅仅是善事父母，也包括与父母关系密切之人。

2.特征

现代的一些有关孝的论著往往都会提到宋元以后，特别是明清时期的愚孝问题，认为这是封建礼教对孝的污染，属于孝文化中应该剔除的糟粕部分。这些论述虽然大都是从伦理价值角度对孝的探讨，但其实暗含着对明清孝行特征的概括。他们所谓的愚孝大多数情况下是指割股疗亲、为亲殉身等今天看来代价惨重却于事无补的行为。从以上所举的例子中看，这类行为是非常普遍的。此乃就行为的合理性而言，若从当事人的权利义务关系来说，愚孝还应包括另一层含义，孝子责任与义务的单向性和无限性，有人曾概括为“孝道义务与实践的极端化、愚昧化”^[45]。即孝子对父母的责任和义务是绝对的、无条件的，子女的权利和父母的责任则完全被隐去。也就是说，在该伦理中，早已先验地预设“天下无不是之父母，只有不是之子女”这一前提。因此，当时的孝道要求孝子放弃对父母行为合理性的思考，而将心思放在自己如何满足父母的要求上，也就是文献中常常出现的“曲尽孝养”。这一点，明清方志中有大量的例子可供说明，比如，

（明）顾恂，字汝美，父纳一婢，挟父势凌恂，恂事之益虔。积馆谷置田百余亩，与婢所出弟均析之。父死，婢就养二子，恂曰：“父之所爱，亦吾母也，岂以存之易（异）心。”乃举父遗物委诸弟，留婢养之终生。^[46]

（明）归钺，字汝城，早丧母，父更娶，后妻生子，钺遂失爱。父偶挞钺，继母辄索大杖与之。家贫，食不足，每炊将熟，即譏譏数钺过，父怒而逐之。钺数困匍匐道中，比归，父母相与言曰：“在外作贼耳。”又复杖之。屡濒于死。及父卒，母益摈不见。因贩盐市中，时私从弟问母饮食，致甘鲜焉。正德庚午大饥，母不能自活，钺涕泣奉迎，母内自惭，不欲往，然以无所资，迄从之。钺得食，先母后弟，而已有饿色。弟寻死，钺养母终其身。嘉靖壬辰无疾而卒。[\[47\]](#)

（清初）潘吴机，字士衡，真仪人，补上海学诸生。初父嬖一妾，逐机母子于外。时机尚少，亲为母执爨，涤秽器，备极艰辛，暇则读书以慰母，而事父亦尽多敬，父卒感悟。[\[48\]](#)

（清）陆大生，负贩人也。其父衣食不给，逐之于外，业贩盐，随所得供父，风雨寒暑无间。[\[49\]](#)

可见，无论父母有怎样的不是，作为孝子只能逆来顺受，最多通过以德报怨让父母感悟。

如此多今天看来不合情理的“愚孝”行为是如何成为可能的？我们又应该如何认识和理解这些行为？这将是本文的第三部分要回答的，于此不论。这里要指出的是与这一行为密切相关的另外两个特征。第一是对孝乃天性和孝感的强调。由于孝为天性，当时一些方志中常常有这样的议论：

夫孝，百行原也。本乎人心，发乎天性，不学而能者也。[\[50\]](#)

在具体记载中，往往通过以下事例来表明强调这一点，一是一些人自小就知孝、行孝。比如，

曹洵，字文泽……性明敏，早失父，随母张氏泣甚哀，人见其幼，未识父而知痛，可谓知痛，可谓天性孝也。[\[51\]](#)

曹童子者，父南郭外墁工也。童子方五岁，父或扃户出，则竟日不食，邻舍哺之，辄摇首泣，俟父归同食。未几，父死，童子呜咽匍匐死父旁，邻人敛之。康熙四十年间事。^[52]

二是一些目不识丁，并不懂得诗书礼仪者亦有堪称楷模的孝行。比如，

（清）周三，酒徒，为市中人负脚夫。兄弟各恋妻子，不顾养老母，三只身力役供给奉母外，余钱付酒家，买醉歌呼以博母欢。晨昏必定省，虽儒者不及。母歿，寻醉死。^[53]

（清）管孝子，名不传，十岁失怙，孝子朝夕吁天乞益母算。贫不能娶，躬自执炊，勉求干脆以进，三十余年如一日。母以寿终，既敛，孝子恸哭七昼夜，眼血流地，竟死棺旁。^[54]

既然并未受到诗书礼教熏染的市井之人甚至尚未谙事的儿童都能懂得孝，那孝不是人之天性又是什么呢？当然社会上不孝之人也大有人在，甚至比孝子更多，但那并非他们天性不孝，而是因为后天的名利私欲蒙蔽甚至湮没了他们的天性。对此，嘉道时期的石韞玉曾议论道：

夫孩提之童，无不知爱其亲，岂生人之性有孝与不孝耶？其不孝也，皆积习所移也，试以今之人言之，富，人之所欲，世有争财而忘其亲者矣；贵，人之所欲，世有贪仕宦而不顾父母之养者矣；婚姻，人之大欲，世有溺爱其妻子而日与父母疏远者矣，此岂秉彝之本然？^[55]

至于孝感，在元代最终编成，明清时代又不断追加的“二十四孝”之类的故事中就有不少的范例，比如郭巨为母埋儿、王祥卧冰求鲤等。^[56]在明清方志中，这样的例子实在不胜枚举，而且这些文本在叙述上还明显可以看到二十四孝故事的影响，只不过情节更加丰富生动了。比如，明万历《杭州府志》中的一则记载称：

孙海经，海昌农家子也。父早没，与弟纬奉母以孝闻于乡里。其母忽得一疾，医莫能疗，常时忽思食物，即得无恙，稍缓则疾作矣。由是二人竭力营办，诸品咸备，俟其需而叩纳焉。尝欲大虾汤，值二子农务方亟，即辍工周行河港数里，并诸坊市，俱无所觅。二子忧之，惊惶无措，少须于门，见水际忽动，竞解衣入求之，却得数尾，既巨且鲜，喜不自胜。持归，为羹以供。其母赖其孝养，存活数年。^[57]

海经兄弟虽未卧冰，但孝心感动上苍，得到大虾与卧冰求鲤在理念上是一致的，故方志编纂者不禁就此议论道：“传记中所云王太保之孝，往往得助于天。是故，解衣就冰，鲜鳞踊出；向空号泣，黄雀入帔。物感固奇，神应非爽，谅不诬也。以今观于海昌孙氏之事，虽云偶尔，然天人感应之妙，理信然，孰谓今人不如古哉？”^[58]而弘治《句容县志》中的一则记载，简直就是郭巨为母埋儿的翻版，

唐保八，崇德乡人，性至孝，幼丧母，力穡以养继母朱氏，得父之欢心。父歿，奉继母益孝，尝值凶岁，白金一两仅易米数升，保八罄所有得米以供其母，而与妻子啖草茹取充肠而已。有子方二岁，朱氏减食哺之，保八虑不能兼济，弃之于池中，妻往救之得存，后因锄地得窖钱三十钱，举家赖以活命。时人号以唐郭巨云。^[59]

另一则记载虽情节不同，但结果却颇为类似，

（清）孝女某氏，年十三，丧父，母不能自食，鬻女于连氏，居相近。女日节缩己食，又为诸婢仆任劳，丐其余饭转以饷母，如是积年。一日，饭堕溷中，女深自咎，取出，濯于河，留自啖，复丐余于诸婢仆，得少许以食母，具述其故，母女相持泣，忽雷震其室，一无所伤，但有遗金若干包，裹如抔饭状，上有天赐。孝女字顾文亨，为作孝女格天记。^[60]

此外，像上面提到的伏柩反风火灭，父遇盗求代获释，等等，在方

志中亦多被视为孝感的结果。可见，明清方志通过一系列具体生动的记载将二十四孝的故事现实化了，使它们不再只是一种遥远的传说，而就是发生身边的“事实”。

第二是将孝视为可凌驾于一切的最高伦理，只要在孝的名义下，任何行为，即便是犯罪行为也都应该容忍、谅解甚至倡导。比如，

（清）王彦华，以能孝闻。先是，母病笃，刲股和药饮之而愈。无何，父又病将殆，彦华计无所出，亦割股饮之，果疗，然人不觉也。有族叔，无赖子也，欧辱彦华母，邻里左袒五（回）殴，值彦华奔救，而族叔已伤重死矣。竟以活杀讼官，坐抵系府狱，太守李以暑月亲临清囚，见彦华臂二疮痕，诘之，得实，并得救母情，力为申雪，始得释归。^[61]

王彦华尽管杀了人，而且是族叔，但因为是救母，而且还是孝子，因而获免。又如，清初无锡的虞尔忘、尔雪兄弟父亲被盗杜息所杀，兄弟俩立志报仇雪恨，后终于将杜息及其同伙二人抓获。兄弟俩便在父亲被杀之地架起一只大锅，并抱父木主放在边上，然后，报仇行动开始了，

尔雪热釜其旁，尔忘截息舌釜炙以祭，尔雪不胜愤，取心肝炙之，且祭且啖，众亦争啖食之。尔忘乃断息头悬腰间，将刃二人，其一人已胆裂死，一人乞哀，遂沈之河。^[62]

这样的场景想起来实在有些让人毛骨悚然，似乎称得上令人发指，然而方志中，因为他们的所为乃正义的、孝的行为，故不仅不应指责，反而被描述为英雄式的壮举。这也就是暗示，只要是行孝，可以不择手段。正因如此，割股疗亲这样明显有悖“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”教义的“愚孝”行为，就因为其出于孝之天性而被容忍甚至提倡，光绪《吴江县续志》的编纂者尝辩护道：

割股之事，儒者议之，以为伤生，非孝也。李龄寿曰：人之有身，一毛发无不爱也，蚊蚋攢之，即觉于心而动于体；针锥刺之，虽壮夫亦色骇。及至无可如何，顾引刃以自割，其心知有父母耳，不知有身也，尚何引《诗》《书》绳礼仪，以自文饰哉？余考前辈诸纪载，得若干人，或士人，或农夫，或市人，盖天性之事，虽愚夫妇而或过于士大夫。^[63]

不难看到，以上三种特征是密切相关的。既然孝乃人之天性，人出于自然天性的行为无疑应该得到鼓励。同时，正因是天性，且为百行之原，人之至性也必然能感动上苍，受到天神的赐福。这样的话，一些行为尽管从日用伦常中看不出有什么理由和益处，但只要是出于真诚，就可能孝格于天，带来意外之喜。于是某些似乎不合理的行为也就有了合理性。

3. 传主背景

明清时代特别是清代的方志中尽管记载着大量的孝子顺孙，但在书写文本的权利只掌握在少数人手中，而且社会发表信息的资源与渠道还相对非常有限的情况下，被遗漏者必然更多。因为孝在正常情况下，不过为“庸行”且是家内之事，也就很难为方志编纂者访知，故当时的一些方志编纂者往往感慨“文献不足、传录罔征，遂使贤人君子名姓行业湮没不著”^[64]，或孝行“真不胜倦编而刳笔矣”^[65]。因此，一些文人每每将发掘孝子孝行为自己之责任，比如嘉道时期苏州的孙原湘言：

然节妇每岁下礼部者不下千人，孝行数人而已。盖节有年例可据，孝则自饬无人之地，非有奇节诡行足以震炫里閭，人恒忽之。而有司又慎重采访，不轻信也。故举之尤难，然吾谓风俗之偷，由于无所观感，无所观感，则独行而寡和不自知，其相率而入于浮薄也。然则苟有其人，尤当思以广其传，非士君子居乡之责与？^[66]

那么在入传人数有限的情况下，那些人最有可能入选，或者说入传所需依凭的条件主要有哪些呢？

总的来说，方志“孝友传”中的传主均是当时的中下层人士，根据地方志的分类，那些非常有名望和地位的人物都会被归入名宦、儒林等传中。概括起来，入选方志“孝友传”的条件大抵不外乎身份、地位、财力与名声，具体来说，以下这几类传主相对容易入选：

第一，拥有一定功名和职衔的文化人。这些人由于拥有文化资源，他们若有这方面的事迹，不仅有朋友或门人记录，同时也较易引起官员的注目，或者他们本身就是中下级官僚，自更易为同僚上报和记录。比如，

（清）华绍濂，字西京，少读书，一目十数行，下为文，握管立就，不加点窜。补诸生，困于省试，竟不遇。事寡母至孝，母病，侍奉汤药以劳瘁得疾卒。其友秦鸣雷为之传。[\[67\]](#)

（清）马国伟，字愚庵，性孝友，与弟用俊晨夕联吟庭，有常棣连枝之瑞。一时名公巨卿咸赠以诗。著有《愚庵诗集》。[\[68\]](#)

（清）葛受山，画栏桥人，诸生，父丕璋，遭风疾，出入必扶掖，贫不能致参耆，开门授徒兼岐黄术，以致奉养。见时物必购以遗亲，性廉洁，未尝乞贷。遭母丧，哀毁至疾，卒年四十三，门人私谥孝静先生。[\[69\]](#)

浦瑾，字文玉，宏（弘）治中南塘火风急炽，甚将及瑾庐，父枢方在殡，瑾呼天叩颡，血流被地，左右邻皆毁而浦室独存。瑾博学，与邵宝善举正德十六年进士，知丽水县，受事三日，疾作，仲子应元手状走当道，为父乞休，并日夜哭泣，祷于神求代，而瑾竟歿，应元自经死。处州知府黄体行上其事于朝而特为之传。[\[70\]](#)

第二，拥有一定财力且好行善事的乡贤。这些人虽然可能没有什么功名或一官半职，但因为其往往轻财重义，造福于地方，故在地方社会拥有较高的声望和地位。他们的孝行自然也就容易引起关注并被记录。比如，

（明）陈源（一作陆源），字本深，性孝友，好施，父所遗，尽让之兄弟。成化壬辰，岁大祲为粥以食饥，好纳四方游士，户履恒满，诏赐寿官粟帛。[\[71\]](#)

（清）葛受朋，字鲁山，画栏桥人。幼负异秉，母宋年迈，绝意进取，居积致富，凡善举，辄顺母志，不吝。[\[72\]](#)

这类人士在文本中虽亦称其孝友，但事迹大都不能给人以深刻之印象，孝友，其实只是因为他们在乡民中拥有声望而被彰显。

第三，世家子弟。一些出生官宦之家的子弟，尽管自身的地位并不显赫，但应家族因素，他们的一些孝行往往容易被人关注甚至放大。比如，

曹洵，字文泽，承仙乡人，吏部尚书羲之孙，性明敏，早失父，随母张氏泣甚哀，人见其幼，未识父而知痛，可谓知痛，可谓天性孝也。祖母夫人四子俱逝，尝诱洵曰：汝长成，我死，当服丧三年。洵曰：无为是言，顾百岁寿，庶得尽养。人异之曰：幼不知承继之制而有承继之心，亦天性也。甫成人，以大臣裔例入太学，明经待用，因忧祖母成疾，即告归侍养，授以散官。承颜悦色，委屈尽孝，深得祖母欢心。祖母卒，哀毁逾礼，葬祭悉遵古仪，居丧三年，哀毁之情不已，乡人皆以顺孙称之。[\[73\]](#)

第四，普通人。这大概有三种情况，一是自身乃一般民众，具有一定孝行，由于后代显贵而被追记。比如，明初吴江的孝子陈“和甫之父

客游燕京，病笃，和甫闻，即驰往，彷徨呼吁，仰天愿以身代。既卒及殓，匍匐数千里，负骨归葬。此其孝为何如。又其弱冠时，曾刲股以愈母疾，刲股虽非圣贤中道，然一念至诚，母疾顿愈，复康宁。奉养几数年而歿”。尽管如此，却一直湮没无闻，直到嘉靖年间，后代中有人在京任职，将其事迹稟告时任高官的沈^[74]，尤其作序推介后，其孝行才得以为世所闻。^[74]二是因为孝行特别突出，而受到世人和官府注意，这些孝行一般都可被视为“奇节”，比如割股疗亲，或出现难得的孝感现象等。比如，

（明）叶府，字孔脩，为人狷介自守，未尝苟与人交，乡党目以为固。事亲笃孝，造次不敢离左右。父患肺病，思饮太白泉，府昏夜逾山冒险，必致之。后病沉痾，诸药莫能疗，情身迫感，思古有割股事，遂焚香吁天为之，和药以进，父病顿愈，得以寿终。及居丧，哀毁逾礼，结庐墓侧，衰经不除，三年如一日，人以为难。县令王文贡扁其居曰：孝义。邑博士刘孔愚为之记。^[75]

（清）沈士麟，字余光，盛泽人，性至孝，知爱敬，饮食不敢先尝。父母有怒色则嘻笑膝下，令欢然乃已。年十二，父承源病，刲股以奉，得愈。父没，继母病笃，士麟出祷佛寺，请剖心以救人，有见者惊告其家，急往视之，已血晕仆地矣。后子母俱全。康熙四十一年，巡盐御史雅某旌其门。^[76]

再有一类就是生活在当时社会底层之人，由于他们目不识书，基本处于社会的教化之外，但却有过人的孝行，由于这正好可以显示孝为人之天性，故也往往受到方志编纂者的关注并被记录。这样的例子为数不少，比如，

折足者子，嘉靖初人，父折足而老，子负之乞于道，得少物必进父，父有遗余，子始食。历十余年，折足者死，子恸曰：父在冥，孰负之者？遂死父旁。^[77]

另外还有些传主，事迹非常简单，并不容易归入以上的类别中。比如，

董谦，有孝行，亲丧庐墓，成化中表其间。^[78]

陈志夔，业贾事父，生死能竭其力，崇祯中旌。^[79]

他们之所以被记录，应该跟他们被当时官府旌表有关，那么他们何以被旌表？原因大概仍不外乎以上所说的身份、地位、财力与名声。因此实际上应仍可归入以上各类，只是我们仅凭这些记载无法将其归入具体的某一类而已。

从以上的解析中，我们可以看到，尽管当时方志中载有大量的孝友人物，但他们的入选都是有某些特定的机缘与背景的，同样或更感人的人事湮没不闻应该相当普遍。同时，从中，我们还多少可以看出当时社会特别是地方知识精英有关孝的思想取向。

4.从明到清的变化

若从孝的内涵而言，从明到清，似乎看不出多少明显的变化，但对照明代和清代编修的方志中有关孝行的记载，却很容易发现其间的差别。其差别首先表现在孝友人物的绝对和相对数量上。明代方志的人物传虽一般也都列有“孝友”或“孝义”等类别，但记载的人数非常有限，通常不过区区几人或十几人，而清代方志动辄几十上百甚或数百人。比如以《杭州府志》为例，成化志载有明代孝子6人^[80]；万历志增加到15人^[81]；乾隆志所载明代孝子为73人，清代达176人^[82]；民国志明代孝友增加到131人，清代则多达302人^[83]。日趋增加特别是明清两代间突然增加的趋向非常明显。当然，总体上明代方志的内容一般均比清代简单，所传的总人物数也要少得多，不过即使考虑到这一点，明代方志中孝子相对数量要远少于清代。这一点，通过下表我们对明清两代方志孝友人

数在总人数中比例的统计中可以清楚地显示出来。

表一 明清两代部分地区方志所载明清孝友人数在总人数中比例对照表

地区	明			清		
	孝子数	总人数	比例(%)	孝子数	总人数	比例(%)
句容	10	184	5.4	115	911	12.6
江阴	2	45	4.4	133	714	18.6
象山	4	55	7.3	24	147	16.3
杭州	21	727	2.9	682	4931	13.8
合计	37	1011	3.7	954	6703	14.2

说明：①表中所列总人数指所有人物传所载人数，选举志及职官志中所列举之人物未计算在内，同时亦未包括列女传中所载人数。

②从下面的资料来源可以看出，清代的句容和明、清的杭州的方志各有两部被统计，表中的人数是两部方志的总和。

资料来源：弘治《句容县志》卷六《人物类》，1a~68b 页，“天一阁明代方志选刊”本；乾隆《句容县志》卷九《人物志》，《中国地方志集成·江苏府县志专辑》（以下简称“集成·江苏”），第 34 册，658~729 页；光绪《续纂句容县志》卷八上~十一上、十二《人物》，“集成·江苏”，第 35 册，151~245、287~291 页；嘉靖《江阴县志》卷十六~十七《列传》，13a~33a 页，“天一阁明代方志选刊”本；道光《江阴县志》卷十五~十八《名宦》《人物》，《中国方志丛书·华中地区》（以下简称“丛书·华中”），456 号，第 4 册，1499~1909 页；嘉靖《象山县志》卷九~十一、十三《历宦纪》《人物纪》《杂志下·仙释》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，第 30 册，207~285、301~303 页；乾隆《象山县志》卷八~十《人物志》，“丛书·华中”，476 号，第 2 册，539~682 页；成化《杭州府志》卷三十七~四十五，“四库全书存目丛书·史部”，第 175 册，511~657 页；万历《杭州府志》卷六十二~六十六、七十七~九十一，“丛书·华中”，第 524 号，3765~4220、4447~4930 页；乾隆《杭州府志》卷七十七~九十六、一百五、一百八，“续修四库全书”，第 703 册，124~449、616~636、668~676 页；民国《杭州府志》卷一百一十九~一百五十、一百六十九~一百七十一，“丛书·华中”，第 199 号，2300~2851、3250~3282 页。

除了数量上的变化，还有内容上的变化，其主要表现在以下两个方面。

第一，明代方志中记载的孝友人物大都是拥有割股、千里寻亲、归骸或出现奇特孝感现象等出于常情的奇节，比如，

韩鼎，字廷陈，父韩仕昭，贡入太学，以殴伤役人问充南京工部司吏，病卒，无力归槨，同伴权瘞江宁隙地。鼎年甫弱冠，痛父客死，悲泣二载，鬻产备货，奔号千里，纵迹故地，以求父尸，感动江神，梦接指示，率得遗骨返葬发解。壬子，尹于句容砥砺名节，惠养梨元。^[84]

范从文，字复之，范文正公十二世孙，六世祖之柔见节行。父原良任潮州推官，客死藁葬。从文方弱冠，匍匐至潮，求攒不得，日夜号泣，俄大雨溃封，得函骨以归，人称孝感。^[85]

而清代方志则虽亦载有拥有奇节的人物，但同时也有不少人物只有在常情之内的庸行。比如，

夏禹钧，字饮和，父卓之好洁，饮食必亲调。父疾，粪溺污床席，躬为拂涤。少精医药，诊者无虚日，以侍父故力辞，间有急而求者，必计程数里内者应之，远即不往也。^[86]

高承夏，字志鸿，早孤，事节母张綦孝。家贫……夜深，母恐过劳，命先睡，即假寐作鼾声，母熟睡，复挑灯默诵。^[87]

孝本来主要是家庭的日常伦理，对于明代方志中过于注意奇节的现象，清初的一些方志编纂者就已注意到，比如，康熙（十二年）《萧山县志》的编纂者虽然仍认可表彰奇节的必要性，但亦感慨地说：“余观传中所刻孝行，多卓犖奇节，孝本庸德，顾安用奇节为□□之？奇节必非人子之幸也。”^[88]嘉道时期的石韞玉则进一步肯定了庸行的重要性，

他说：

今夫孝也者，庸行也，非奇节也，自明人屠隆辑二十四孝图说，辄采卧冰哭竹等事迹以炫人耳目，世俗往往艳述其事，由是孩提爱敬之出自性生者，转为矜奇尚异之说所揜抑。思《礼经》所载《少仪》《内则》诸篇，止于扶持抑搔膝下周旋琐屑之事，而大孝如文王亦不过致意于视膳问安而已。孔子曰：“事之以礼，葬之以礼，祭之以礼，可以为孝。”盖圣人论孝，必在庸言庸行，寻常日用之间，而不为新奇可喜之论，若君之于亲，生事死葬，竭诚尽哀，此可为一世法者。而果也仰承天宠，绰楔旌门，于以见圣朝章志贞教，以励风俗者，在此而不在彼也。^[89]

而光绪《吴江县续志》的编纂者除了肯定庸行与奇节同样的不易外，还以较大的篇幅记载庸行。其称：

人子侍疾养亲居丧尽礼，常也；割股疗病、千里归骨，变也。变者固难，常亦岂易哉？夫遭遇亦不一矣。生不逮养，终慕哀号；患难仓猝，死生莫顾；身处贫贱，孝养未遑。三者，人所时有，处之尤有不忍言，乃征之学士大夫所记载与父老所传闻，而乐为称述焉。^[90]

第二，相对于明代或较早的方志，清代或较晚的方志中的孝子形象往往更具榜样性。历代方志的编纂一般新纂和补遗外，多会大量抄录旧有方志的内容。通过对不同时期编纂的同一种方志的孝友传的对照阅读，我们很容易发现，后修方志在抄录中，往往利用“加法”和“减法”使孝子的形象变得更加光辉和更具榜样性。以下是明弘治时期和清乾隆时期编修的方志对同一人物吴璋的不同记录：

吴璋，字廷用，县市人。年十一而孤，母陆氏孀居不嫁，永乐癸卯，朝廷选天下孀妇之贞者以备内役，而陆以例行。宣德丙午随亲王出封广东，改封饶州。璋弃家往来二藩间，累启本求见，不许。正统丁

卯，乃冒死陈情甚切，王怜而许之，遂得入养赡所见焉。而陆病笃不能言矣，璋彷徨无措，乃出而割股作糜以进，陆啖之，遂苏。于是母子相劳，抱持以泣。王闻而召之，赐白金五两，綵段一疋，奖谕而遣之。不久，陆卒于旅舍，璋与棹归葬，哀痛终生云。^[91]

吴璋，字廷用，年十一而孤，母陆氏永乐十一年诏选天下节妇给事内廷，陆以年例行。宣德四年（旧志作元年，误，此从献集），淮靖王出封广东韶州，后徙江西饶州，陆皆随行。璋壮而思亲（叶志云，璋壮不授室，诸书皆无之。按《吴氏谱》，璋访母前已生二子，妻亦力赞其行。后归而生第三子洪。今二子之后尚存），日夜号哭，弃家往来二州，屡启求见，不允，时母子不相闻者二十年矣。璋哀痛益切，誓欲求见。正统十一年，康王嗣立，明年复冒死以恳，王怜而许之，遂得入宫见母。母时已疾革，璋彷徨割股作糜进之，病稍间，相持泣，王闻益怜焉，赐金币，劳遣之。母至旅舍卒，乃负骨归。潜至舟中，行至江，遇大风，舟将覆，长年乃搜得其母骸骨投之江，璋跃入江，抱母骸骨浮于水，风顿息。同舟者感而救之得归葬先墓，哀慕终生。璋多隐德，弱冠时，有富室赵宗辉挟厚赀诣之，偶遗金，璋急往归之。景泰间，为族人诬讼，尽其产，不与校，或讶之，璋曰：“自有天定。”未几，族人遭疫荡尽，而璋家日起，后子洪贵封南京刑部主事。卒年八十一，赠太仆寺卿，世称全孝翁。^[92]

前后对照，不难看到，后者不仅比前者人物形象更加丰富，孝行也更加感人，而且还显示了孝感的力量。而下面成化、乾隆和民国时期的《杭州府志》对何良的不同记载，则进一步表明某些细小的加减法对人物形象榜样性的影响。

何良，字永年，富阳坊郭人。年十四，母疾，割股以进。父病，露祷于天，乞以身代。宣德七年，知县刘杰以其事上，未报。父嗜鲈鱼，临终思之，没后临祭，所居后有鲈跃于岸，取以供祭。又梦母思鹿肉，

入山适有鹿驯伏就缚，载归以祭。人皆以为孝感所致。^[93]

何良，字永年，富阳人。年十四，母疾，刲股以进。父病，露祷于天，乞以身代。父嗜鲈鱼，临终思之，歿后临祭，所居后有鲈跃于岸，取以供祭。又梦母思鹿肉，入山适有鹿驯伏就缚，载归以祭。人谓孝感所致。^[94]

何良，字永年，富阳坊郭人。年十四，母疾刲股，父病，露祷于天。宣德七年，知县刘杰上其事。父嗜鲈鱼，临终思之，歿后临祭，所居后有鲈跃于岸，取以供祭。又梦母思鹿肉，入山适有鹿驯伏就缚，载归以祭。人谓孝感所致。^[95]

何良的记载的差异不像吴璋那样显著，基本内容几乎是一样的，细小的差异基本只在于宣德七年知县刘杰上其事这一情节上，成化志不仅提到这一事件，同时明确指出“未报”，也就是说没有被批准。有如此孝行者却未能获得旌表显然不利于鼓励人们的行孝，可能正是考虑到这一点，乾隆志的编纂者就省去了这一细节。而民国志的编纂者可能是想到有知县上其事，也不失为对其孝行的一种鼓励，所以又重新补上这一情节，但同时又隐去了“未报”这一不利表彰孝行的细节。可见，何良这一孝子形象的榜样力量通过方志编纂者“加法”和“减法”的运用而渐趋增强。

从以上所述，可以非常清楚地看到，从明到清，方志中有关孝行的记载，不仅数量上急剧增加，内容上不断丰富，而且文本的表述日趋完备，孝子形象的榜样力量也趋于增强，对孝行的宣传也更趋具体化和日常生活化。那么，这种变化反映了什么，我们又该如何去认识和理解这些变化，这将是本文下一部分的主题。

二、文本的解读

1.文本的真实性问题

对后现代主义者来说，文本是否真实可能并不成为问题，因为历史的真实不过是神话而已，史料亦无所谓真实与否，文本一旦形成，本身就是一种文化。这无疑是极具深意和启发性的，不过在操作层面，做具体历史研究时，却恐怕很难不去考量史料的真实性而将所有史料等量齐观。不仅如此，通过对文本真实性的考察，其实亦正可借此考量历史记载的形成过程与史料的性质。

当我们以现代眼光来阅读以上所列举的孝行记录，一定会感到很多内容实在匪夷所思，故也往往会将其视作封建迷信和传统文化中需予剔除的糟粕。概括起来，我们的疑虑大概主要有两个方面。一是方志记载中的情节不合事物之常理，因而缺乏现实可能性。像割股疗亲，人肉怎么可能治病？“母病，割股，愈”之类的记载实在是无稽之谈。而众多有关孝感的说法，比如，有人千里之外寻找父骸骨，不得，“日夜号泣，俄大雨溃封，得函骨以归”^[96]，“母丧，邻居失火，（江）士琇伏棺愿与俱焚，忽回风返火”^[97]，以及为母埋儿得银，为母捕鹿，有鹿就缚，等等，更是荒诞不经，难以征信。二是不少记载中的孝子之孝行是如此完美无缺，如此为了父母全然忘我，也不能不令人产生怀疑，疑心这些记载是否存在人为扩大之嫌疑。这样一些疑虑势必会进一步使人们对文本整体的真实性产生怀疑，怀疑其是否有或者有怎样的事实依据。

然而，对当时人来说，这些可能并非问题。地方志除了乡镇志和山水、寺庙等志外，大都属于地方官府主持编纂的官修史书，其严肃性和正统性是毋庸置疑的。方志中所记录的人和事都会有严格的文献和当时采访记录为依据。我们似乎没有理由怀疑，他们会编造或篡改史实。比如，尽管其中记载了大量有关孝行获得报效的内容，像割股疗亲获效，遭遇火灾突然反风火熄等，但不效或未言及结果的记载也同样常常出现在方志中，比如，

（明）汤秉廉，字惟洁，家贫，耕田鬻盐以养父母。父年七十余，病笃，医药无效，割股疗之。[\[98\]](#)

（清）赵座……嗣父歿时，座方馆白下，不得视含殓，归而哭至死者三。本生父病剧，割股疗之，卒，仍服丧三年。[\[99\]](#)

（明）孟春，钱塘县芝松坊羊霸头人……成化九年三月初六日夜，邻右火延燎迫其居，母王氏方卧不觉，春闻以归，不顾延焰，入负母，或止之，不听，遂与母俱焚死。[\[100\]](#)

那么，我们又该如何来看待这种似乎矛盾的现象呢？

首先，应该指出，今天我们在阅读文本时产生的种种疑惑可能正是现代观念使然。长期的唯物主义与现代科学理性思想的熏染以及“现代人”的骄傲，让今人理所当然地认为超自然的联系是不存在的，所谓的“孝感”不过是无稽之谈，纯属“迷信”，反映了古人的愚昧。同时，随着近代以来社会文化的剧烈变动，孝已不再是社会伦理之根本，社会对孝行的重视和推行程度亦随之极大减弱，这些，都可能使今人对文献中一意于双亲而不虑及自己的种种极端的孝行感到离奇、不解乃至怀疑。然而，这些在当时人看来，可能不仅不会觉得“愚昧”或“可笑”，相反，还可能会成为仿效的对象。比如，清代句容的俞璟妻王氏，有次俞璟“赴省应试，适姑病甚剧，王仓皇失措，默祷灶神曰：古有割股疗亲之事，妾愿效之。遂割股肉和药以进，姑获愈”[\[101\]](#)。当然，我们不是说古人对这些都笃信不疑，争相效仿，但从诸如正史、方志等文献中不断丰富的孝行记载看，至少当时的主流意识对这些现象和行为是相信和认可的。所以，这种矛盾很大程度上是由古今观念的差异所造成的。

其次，也应该看到，方志中种种孝行的集中记载乃是对广大时空的浓缩，这些并非俯拾皆是的普遍行为。若能置身于历史的情景之中，大概就会理解其中的众多行为是完全可能发生的。因为一者这些行为在当

时的社会上亦是少数；二者在当时，孝乃百行之原，伦理之本，深受国家和社会的推崇和提倡。不仅明清国家极力倡导孝道，主张“以孝治天下”，而且民间社会也以各种形式积极宣传推广孝道。^[102]此类多方位的倡导和说教无疑会对当时人的观念产生一定的影响，在当时的文献中，孝几无例外地被认为乃人之天性，这说明，通过文化的建构，孝已成为当时至少是部分人性情的组成部分，尽管因为追逐情欲或功名利禄，很多人并不依性情行事，但孝对时人行为与社会舆论氛围的影响必然是深远的。同时，一般来说，人总是希望自己的作为有所回报，或为物质上的报酬，或是精神上褒奖等“符号资本”的获取，从而使自己得到各不相同的认可。行孝固然需要付出艰辛的代价，但可以因此获得的国家和社会各方面的认可和奖赏、自我心理的满足等也是非常明显的。在方志的记载中，可以很清楚地看到众多孝子因为行孝而获得种种的受益。比如，

（明）蒋朝宪，少先父母，哀恸死而复苏。贫不能葬，席藁枕块者三十余年，或问及先人，泪并注不能语，邵文庄宝亟道其行，众感其行而赙之，乃得葬。^[103]

（清）马国伟，字愚庵，性孝友，与弟用俊晨夕联吟庭，有常棣连枝之瑞。一时名公巨卿咸赠以诗。著有《愚庵诗集》。^[104]

（清）曹声远，幼贸易吴门，闻母蒋氏病笃，星夜奔驰，途遇劫贼，声远泣而告之故，贼义而释之。至家吁天请代，剖股煎汤以进，母获愈，年九十四终。^[105]

陈子远，徐田村人，明季父为盗所害，痛心饮泣，誓不与盗俱生。俄盗败窜，匿他境。远探得其所在，即率力士往擒之，斫其首以祭曰：“盗伏诛，可瞑目矣。”事闻有司，以其能复父仇，此孝子也，勿问。^[106]

计甫草，好学能下人，吴门黄孝子向坚寻亲滇南归，甫草执挚事孝子，为门下生。或言孝子少文采，子何师？甫草曰：“子夏论学备矣，人固有能独身徒步求亲万里，蛮瘴之乡，虎豹、虺蛇、盗贼、风波、险阻、饥寒、疾病出，百死得生，又奉其二亲涉万里以归者乎？天地鬼神实敬之，而何吾之不师为？”[\[107\]](#)

支琮，字敬，将为庠生时，家贫，事母甚孝。每冬寒，母不能寐，尽以己衣覆之，自暖其足。有郡倖素慕其人，晨往候焉，良久不出迎。倖怪，问故，乃知其以青布袍覆母，恐惊动不敢启耳，且贫无他袍，竟以便服出见。倖叹息而去。周文襄公时抚吴中，尝厚恤之。仕终南京留守卫经历。[\[108\]](#)

许伯基立，以进士知海丰，每出见一老父月扫墓无间，使人问曰：“吾父母平生畏蛇虫，今虽歿，恐其潜挠，使体魄不安耳。”基感其孝，遗以洁服，请与乡饮大宾席，以励风俗。[\[109\]](#)

（明）夏汝复，字仲修，父石涯生六子，汝复幼出为朱氏后。石涯被罪，将远戍，诸子拥圜扉俟父出，汝复从众中抱父足哀号乞代，有司为更檄具其事，遣之。军吏睹檄叹曰：此孝子也，纵之归。[\[110\]](#)

哑儿，南里莫宅人。生而哑，幼即行乞于市，以所得钱养母，必市酒肉脯以供，人矜其孝，皆喜施予之。[\[111\]](#)

此类事例着实不胜枚举，谨此以上所举，就可以看到，孝行在当时受到国家和官府以及民间社会的广泛敬重。文人学子可以因此声名大起而获得晋身的机会，普通人亦可因此在乡里社会得到高尚的声誉以及超出常人的资助，即便是乞儿，也会因孝而获得更多的施与。不仅如此，孝还可以使当事人免除灾难，官府可以因为孝而免治孝子之罪，就是盗贼也往往会对孝子网开一面。我们固然不能说这些孝子行孝就是为了获取这样那样的好处，但这样的回报至少会让他们觉得自己的行为是值得

的，而且更重要的是会对后来者的行为起到引导作用。

除了以上这类可以预期的现实回报外，行孝还可能因为感动天神而得到上苍意外的赐福，上文所述当时文献中众多有关孝感的记载充分地表达了行孝的此类功效。孝感不仅可以使孝子们获得各种实际的酬谢，比如天赐钱物等，还能因此逃过人力难以避免的灾难，比如，

无锡县民顾成，娶钱氏女为媳。女暂归宁，时疫疠盛行，转辗缠染，成一家咸伏枕。女闻欲归，父母力阻之。女曰：“夫之娶妻，原为翁姑，今疾笃，何忍不往？即死无恨也。”只身就道。成昏愤中，见鬼物相语曰：“孝妇至矣，我辈当速避，不然且获谴。”于是一家数口俱得无恙。[\[112\]](#)

沈如松，字子节，少好读书，善属文，家贫授徒得束脯以养父母。母病膈，取药三桥埠，归遇雷雨，同行两人震死，松亦昏眩不能言。雨止，两人闻空中云：沈孝子不可击。[\[113\]](#)

孝感之类的报应尽管不易得到证实，但在人们普遍相信这种联系的情况下，其对时人会起到激励作用也是毋庸置疑的。

最后，仅据以上两点，孝感之类记载的真实性依然是个问题。无论我们怎样解释，股肉疗亲获瘳、孝妇驱除疫鬼、伏柩反风火灭、雷电不击孝子等，恐怕都不可能被证明是真实的，然而，时人却是将其作为真实的事例加以记录的。要真正解释这一矛盾，还需对这些“荒唐”的“真实”文本可能的形成过程作出检视。

为说明问题，先来看以下事例：

来衡，字一之，成化乙未，海溢塘崩，捐资修筑。父为义子诬辟，公伏阙奏辨，获释后，从东粤还舟，溺于江，闻空中呼救孝子，忽一杖浮至，得凭以济。其杖至今尚存。世传其孝感云。[\[114\]](#)

赵维枚，父仁渊，年五十始举维枚，性至孝，母疾思食鲜蘑菇，不得，因上惠山顶寻之，力倦坐石上，旁有白如灵芝者，鲜蘑菇也。闻者异之。[\[115\]](#)

杨作鼎，字西京，事父母以孝闻。兄子章五已孤，与作鼎子同时出痘，章五症危，作鼎谓己年方富，尚可育子，章五死，兄无后矣。乃夜铸（祷）于庭，愿以己子代章五，翼日子殇而章五无恙。不数年，果复生子。[\[116\]](#)

林甲乙，早丧父，常佣作养母，母亡，家贫不能得美槨，遂以薄棺敛（殓）之。越数日，尸坏腐流液，淋漓不能止，秽闻于外，居邻皆恶之。甲乙因以瓷器盛其汁，捧之仰天恸苦，自咎曰：“此吾亲之遗体也，何狼戾若是哉？”遂尽饮之，流液遂止，秽气亦息。乡人异之，以为孝感所致。[\[117\]](#)

从前两个例子中，可以明显发现，在众多关于孝感的记载中，当事人的行为和结果其实均是现实社会中完全可能发生的事，只是有些偶然而已。后两则故事表面上似乎有些玄，但仔细分析，也同样可以看到行为与结果在现实中都是完全可能发生的。两人同时出痘，症状危急的获愈而先表现出顺症的反殁在当时并非稀罕之事，晚清时，周作人就和他的妹妹同时出痘，“当天花出起时，我的症状十分险恶，妹妹的却很顺当”，但结果他有幸不死，而其妹却未能躲过劫难。[\[118\]](#)至于林甲乙母尸的“流液遂止”也不奇怪，因为尸体流脓水只是在腐烂过程中一个阶段的现象，流到一定程度自然停止。由此可见，孝感故事中让今人感到荒唐而不能理解的主要并不是行为和结果本身，而是行为与偶然的結果之间的联系。

大千世界，无奇不有，种种互不关联的现象在历史长河中，偶然地联系在一起是完全可能的，出于孝与孝感的既有观念，人们又往往将这种偶然视为存在某种内在联系的必然，而这种本不存在的联系一旦形

成，后人又会戴着放大镜在纷繁复杂的社会现象中极力搜寻类似的偶然并加以附会，于是一个个离奇的孝感故事形成了。前面已经谈到，明清方志中大量孝行故事，特别是其中的一些孝感故事，大都不无长期以来逐渐编纂成的“二十四孝”中故事的痕迹。这也从一个侧面表明了孝行故事如上的形成轨迹。当然，在有些事例中，由于加入了一些人为的因素，还可能使得偶然变得更为可能，比如割股疗亲，孝子的股肉固然于治病殊难取效，但从当时的记载可以知道，当时割股后，一般都是“和药以进”，由于有了药物的作用，产生效果的可能性就大大增加了。另外，也不能排除有些故事中的情节的形成，是因为由孝感之类既有观念导致的当事人的某种主观幻觉，或者当事人为了提高自己的社会声誉和地位而有意编造。比如，上举无锡顾成之媳因孝却疫鬼的故事，极有可能是出于以上两个方面原因中的一个，而以下故事似乎更有可能出自有意编造。

江皋，字嘿含……幼丧父，（哀）如成人，母病，吁天请代，遂得愈。丙戌避乱，为盗所伤，昏晕中若有神曰：“江孝子无恙，天将佑汝。”后得瘥。[\[119\]](#)

这些故事由于与主流观念合拍，又迎合了国家与社会宣扬孝道的需要，故易为国家和主流社会所采信。这些无疑都使得原来玄虚的故事变得更加“真实”，使越来越多的离奇孝行被“真实”记录下来。

2. 愚孝问题

上文业已指出，愚孝行为的日渐突出乃是明清时期孝行的一大特征。所谓的愚孝，不仅是指孝行本身，比如割股、殉身等在今日看来缺乏合理性，同时，从权利义务关系来说，具有孝子责任与义务的单向性和无限性这一含义，也就是说，孝子对父母的责任和义务的绝对的、无条件的，而不必顾及子女的权利和父母的责任。很明显，就理论上讲，这样的孝道伦理并不具有公平、正义的原则，事实上，从上文围绕愚孝

所举的事例中，很容易看到，若从孝子的立场而言，很多事迹非但没有公平正义和人权可言，甚或简直就没有人性和人道。如果父母不仁不义，孝子不仅不能反抗或怨恨，长大后反而应以德报怨，以孝易暴。为了疗救双亲，孝子不仅要侍奉汤药，而且应不惜一切直至生命，于是祷神请减己算以益父母，刲股、割肝乃至剖胸以进等孝行便不绝于书。对于这些行为，国家和主流观念并没有严加申饬和禁止，反而大加褒奖和倡导。这似乎就给人一种印象，当时的主流社会在有关孝行的宣传倡导方面，既没有公正原则，又不讲人情。然而，无论是公正抑或人情，几乎都是人人不可或缺的，一个不讲公正、人情的社会能长期延续是难以想象的。事实上，当时的统治者往往以“勤政爱民”相标榜，而且国家和社会均将对这类孝行的旌表宣扬视为敦励教化、移风易俗的重要举措，所以地方官每每以此作为自己的守土爱民之责，一些文人还把发掘孝行故事看作“士君子居乡之责”。^[120]那么，我们又该如何看待明清时期愚孝行为的相对盛行呢？

首先，应该指出，“愚孝”之说并非始自今日，像刲股疗亲之类的行为，当时就被目为愚孝。为此，清大儒焦循还专门作《愚孝论》以辩之，他说：

李氏之子以亲疾刲股肉至于死，或谓其愚且诋其非，焦子称之，何也？称其愚也，刲股之为愚，不独智者知之，愚者亦知之。余尝与湖荡中绝不知书之人语说及此，皆知刲股愚孝不可为。李氏之子居郡城，素读书，其知之当更过于湖荡中诸无识者，一旦临亲之疾而行之，自若向所知为愚者固忘之，其忘之何也？心一于亲，不知其愚，一不知其为不愚也。盖当是时为之亲者奄息欲绝，呻吟在床，求之医药弗效，求之鬼神亦弗效，苟有可以活亲者无弗为也。斯时之可以活亲者，诚舍刲股之事，别无所出，而且传之故老，载诸简编者，皆刺刺称其效之如响，奈何以其愚不一试之？……余恐邪说之惑人，急为论而明之。^[121]

也就是说，虽然当时几乎谁都知道“刲股之为愚”，但因为当事人出于至诚之孝，其心可嘉，故仍值得褒扬。正因如此，乾隆《吴江县志》的编纂者一方面认为此事“盖以事非中道，旌之则愚民转相仿效，而伤生绝嗣者日多也。是则传其事以列于孝友，于义固未当”。但另一方面，“其爱亲之极，杀身不顾，一念之精诚，足以感人心脾，故宋元皆旌之。而莫、徐二志，并为立传，今亦循其例”。^[122]可见，时人对愚孝行为的彰扬，并不是看不到其中的问题，而是认为相对于“孝心”，其他问题不够重要而已。

其次，除了认为“孝”为最高伦理，时人对愚孝的宣扬可能还有更为现实的考虑，毕竟在现实社会中，人贪图自己的功名利禄和生活享受而不顾或少顾父母者要远远多于不顾自己而一心为了双亲的孝子。正因如此，当时的文人君子才觉得更有必要彰扬这些超人的孝行，一者“上以绍前徽，即下以励后起可也”^[123]，二者，鉴于时人之所以会由声色货利之诱而使孝之本性反遭蒙蔽，往往是因“无大声疾呼者之发其聋聩故也”^[124]，所以榜样的树立无疑可以对业已遭受蒙蔽的天性起到振聋发聩之功效。同时，相对于子女不孝，父母不慈出现的概率毕竟微乎其微，所以专注于子女的责任与义务而忽视父母的责任，从现实层面上讲，也是有针对性的合理之举。而且，对于榜样的效法来说，往往是取法乎上而得乎其中，因此，并不担心愚孝行为中的种种不合理的超人之处会人人完全效法，后人能得其中之一二，目的也就算达到了。

由此可见，对愚孝彰扬并非表明时人不懂人情世故，而是一方面乃观念使然，另一方面也是一种现实策略。通过上面论述，我们已可以理解当时的国家和士人为何要宣扬今人看来缺乏人性的愚孝行为，不过，何以他们会将这类不够人性的行为视为爱民和敦教化之举，依然是个问题。实际上，这一问题正体现出了当时社会甚至中国社会的一种思想文化取向，即追求整体秩序的稳定而甚少关心个人的责权。因为他们的爱民和敦教化、移风俗，追求的是整体民风的淳朴、民心的安定和社会秩

序的稳定，唯有如此，民众才能安居乐业，才能沐浴浩荡之皇恩，社稷江山也才得以稳固。作为整体社会一分子的个体，其所作所为、所欲所愿，只有成为实现这一宏大目标过程中一环时才有意义，否则，便是无关宏旨的细枝末节，实不足挂齿。因此，个人其实只是追求整体社会安定的道具而已，本身并不具有目的性。

3.从明到清的变化问题

上文我们已经指出，从明到清，方志中有关孝行的记载，不仅数量上急剧增加，内容上不断丰富，而且文本的表述日趋完备，孝子形象的榜样性也趋于增强。这些变化反映了什么，我们又该如何来看待这些变化呢？

将明、清的方志两相对照，最明显的变化莫过于孝行在数量上的急剧增加了，若流于直观，可能很容易认为，清代的孝子远多于明代，或者说清人比明人更孝顺。但实际上，恐怕不见得一定如此，原因很简单，文本因为受国家政策、社会思潮、社会文化资源以及编纂者的主观意图等诸多因素的影响，并非现实生活的完全实录，故文本上的差异也未必一定反映现实的差异，就像在当今社会，某一时期媒体有关“活雷锋”的报道特别频繁，未必说明那时社会上好人好事就真的比别的时候多。因此，首先应该做的恐怕还是结合当时的社会现实来考察一下文本上的数量变化究竟是怎样形成的。笔者以为，原因主要有以下几个方面。

第一，清政府特别重视孝道和孝治的宣传与贯彻。尽管孝历来为统治者所重视，西汉时就提出了“以孝治天下”的统治政策，而且为历代统治者所沿用，成为中国古代政治文化的特色之一。不过，清朝统治者由于受历史发展特殊的满族文化和儒家学说的双重影响，对孝治推崇备至，同时出于掩盖民族矛盾、证明统治合法性的需要也极力推行孝治，这些都使清朝的孝治与前朝相比有过之而无不及，“是将孝治推向极致

的时代”。清的孝治主要通过对“上谕十六条”、《圣谕广训》的颁布和强力推行，同时也体现在官僚制度、法律和旌孝与尚老的政策中，通过全方位的努力，将上至官员，下至普通百姓，无不纳于孝治政策之下。^[125]国家这些政策势必会影响到官府文献的编纂，使方志的编纂者更加注意对孝行的搜集的记录。

第二，清代的社会文化资源与明代相比也更见丰富。现有的研究业已表明，清代中国社会，特别是在江南地区，经济、社会和文化等方面都较以往取得了不小的进展，就社会文化资源而言，我们可以看到，在清代江南，无论文化教育，比如私塾、书院、族学等的兴办，还是图书出版与收藏事业，均趋于繁荣。^[126]方志的详备无疑需要以相应人力、物力和充足的各类乡邦文献为基础。它们的编纂除了一部分采访资料外，主要依靠各种文献，且不论人力与物力，仅就资料而言，清代的条件也明显好于明代。清代方志编纂者显然有更多的资料可供采择，比如旧有方志（包括清代才大量出现的乡镇志）、族谱、文集、笔记等。这就使得清代方志对有关孝行的记载更为详备。这种详备不仅体现在对当朝孝行的记录上，有关明代孝行的记录也同样比明代方志详备。不仅如此，清代随着人口的大量增长，社会文化资源相对丰富，社会上求学应试的儒生大大增长，但学额却基本仍维持在明代的水平，故自乾隆中期以来，特别是在江南社会，出现大量仅有初级功名和没有功名的读书人，逐渐形成了一种“儒生化”的倾向。^[127]这些没有较高功名又乏丰厚祖产、感到前途未卜的儒生，除了投身于社会救济和慈善事业外，在当时强烈的推崇孝道的氛围中，亦完全可能通过对孝道的身体力行和对社会中出现各种孝道的发掘记录来疏解对前途的焦虑、实现自己的抱负和提高自身的社会地位，这都是不难想见的。这从清代孝行传主的身份更多的乃地位不高的读书人这一点上至少可以得到部分证实，另外，清代中期以后出现的“二十四孝”之类故事大量翻刻和不断增补的现象^[128]亦说明了这一点。以上这些无疑都有利于有比明代多得多的孝行出现在清代的方志中。

第三，明清方志记载孝行的取向也有不同。前面已经指出，与明代方志相比，清代方志更注意记载孝行中的庸行，显而易见，相对于奇节，庸行乃孝行的主体。

当然从理论上讲，国家和士人对行孝进一步重视，应有可能使清代孝风更甚于明代。不过，仅据现在所掌握的资料，似乎还无法证实这一点。由此可见，明清方志中孝行数量的差异主要并不说明孝风盛行与否，而是体现出了国家政策、社会文化资源以及文本记载原则等方面的某些不同。此外，从明到清的其他一些变化，还表现出清代孝的倡导与实践的进一步深化以及宣传策略的更趋成熟。社会对孝的倡导途径，除了现有研究业已指出的国家对“六谕”、《圣谕广训》等的推广以及《孝行录》《百孝图》等文献的流传，方志中孝行的记载对民间社会孝的倡导作用亦不可忽视，首先孝子的被记载对孝子之亲友及后代无疑具有激励作用，其次孝行对社会也具有榜样的力量。因此，方志中孝行记录的丰富也从一个侧面反映了清代孝行倡导和实践的社会化和民间化程度的加深。同时，清代方志的“孝友传”更注重对庸行的记载与通过加法和减法使文本更加完备和具有榜样性等，表现出清代在孝行的宣传策略方面更趋成熟。

四、孝行与家庭生活

1. 孝对家庭生活的影响

在古代中国，“孝为万事之源，百行之先”^[129]，是中国传统伦理的元德，因此孝对中国社会文化和民众生活的影响必然是深入而广泛的，甚至对中国国民性的形成产生了根源性、本质性的影响。^[130]不过孝初始也最基本的含义乃是“善事父母”，顺亲敬亲，因而对家庭生活的影响也是最直接和基本的。总体而言，孝对家庭生活的影响无疑是正面的，现代的诸多研究者也往往主要从这一意义上来阐发孝的现代价值。^[131]关于孝对家庭生活的一般影响，比如，有利于子女赡养双亲、家庭和

睦、敬老养老等，现有的研究已多有论述，而且古今具有相当的一致性，于此不赘。这里仅主要依据方志记载对明清时期孝对家庭生活的重要影响做一梳理。就管见所及，这种影响主要体现在以下两个方面。

第一，有利于家庭的稳定。孝主张“爱敬忠顺”，家庭成员之间和睦相处，老有所养、老有所乐，这些无疑有利于家庭的稳定。不过，孝对稳定家庭的作用并不限于融洽家庭成员的关系，更重要的还在于它可能将家庭中的各种矛盾控制在一定的范围之内，毕竟家庭中，特别是主干和联合家庭中，人际间矛盾是不可避免的。在家庭关系中，最基本的当属亲子关系与夫妇关系了。由于孝道特别强调敬顺父母，故而往往能促使子女顺从父母的意志而保持家庭的稳定，比如，

（明）张瑶，字朝贡，举乡荐，性孝。其妻以疾不悦于姑，姑欲出之。瑶心知无罪，令归依母氏，终生不娶。[\[132\]](#)

王尚仁，字桂阳，少孤，善事母。年弱冠，业贾起家，万余金析其半与弟思则。继而思则怵于邪说，以阴事中兄，首县罪且不测，及事白，弟坐诬，知县绳以法。尚仁力为求免，弗听，乃泣诉曰：“如是则伤我母心矣，愿以身代弟。”知县感其诚，乃免思则罪。事在崇祯中。[\[133\]](#)

王尔康，字纯瑕……（父）临终前命之曰：“汝兄尔泰，资禀太弱，不能治生产，家务汝一身当之，谨护汝兄，我目瞑矣。”父卒，奉母及兄嫂孝友兼至……终生同居，兄两女一子，为之婚嫁。门户虽独当，然必禀命乃行……同治三年四月，卒于申江旅舍。[\[134\]](#)

从以上事例和上文的论述，我们知道，明清时期的孝具有责任与义务的单向性和片面性，追求的是整体的和谐稳定，而比较不注意公正、人情。从现代的观念来看，这当然是可议的，不过就当时来说，对家庭的稳定无疑具有积极的意义。俗话说：“清官难断家务事。”毕竟家庭内

纠纷往往不是可以道理和对错完全解决的。就夫妇关系来说，传统的夫妇关系主要以“上以事宗庙，下以继后世”的孝道为本，是超本能的，是超出男女爱情之上的。^[135]正是基于孝道对夫妻关系的影响，今天看来畸形的家庭形式，比如一夫多妻在当时能稳定地存在。也正因如此，在当时的文献中，我们常常可以看到有些妻子因为无后而主动为丈夫纳妾，比如，

镇江靳翁五十无子，训蒙于金坛。其夫人鬻钗梳买邻女为侍妾。翁以冬至归家，夫人置酒于房，以邻女侍，告翁曰：吾老不能生育，此女颇良，买为妾，或可延靳家之嗣。^[136]

由此可见，对孝道的倡导和孝行的相对盛行对维护家庭的稳定，特别是核心家庭以外的较复杂家庭的继续有着非常重要的意义。关于传统中国的家庭结构，以往人们往往以“封建大家庭”来指代，似乎古代中国的家庭以大家庭为主，然而20世纪80年代以后的一些数量统计使人们发现中国各代的家庭人口规模其实并不大，大都在五六口上下，于是一反以前的大家庭论，认为历史上的家庭结构和规模有不断小型化的趋势，它表现为大型家庭小型化，小型家庭前趋化。^[137]故而小家庭论一时又渐成“共识”。若仅以人口数量而论，除少数义门大家庭和官僚、贵族家庭外，当时的家庭以规模不大的小家庭为主当不成问题，不过，如果考虑到家庭结构，将小家庭定义为以一夫一妻为主的核心家庭的话，那情形恐怕就未必如此了。郑振满通过对明清福建的分家文书的考察，指出：“传统家庭的‘成长极限’，一般不是主干家庭，而是直系家庭或联合家庭；我们还发现，直系家庭和联合家庭的演变趋势，可能不是完全分解为小家庭，而是导续大家庭的持续发展……明清福建家庭结构的总体格局，表现为大家庭和小家庭之间的动态平衡；甚至可以说，在家庭结构的周期性变化中，大家庭的发展机会可能超过小家庭，因而在某种程度上占据主导地位。”^[138]许檀根据咸丰中叶捻军攻打山东宁海州后，当地绅士王梦泉对此次战役中当地死亡人口所做的登录资料得出，在197

个“一家同殉”家庭中，核心家庭占35.53%，直系家庭占29.44%，联合家庭占32.99%，有严重缺损的家庭占2.03%。^[139]由此大致可以看出，当时核心家庭以外的较复杂家庭其实在社会上占有非常重要的地位。当然，家庭结构受社会、政治、经济和文化诸多因素的影响，不是孝道伦理完全可以解释的，但这至少表明当时社会对孝行积极的倡导和实践机制与举措，对维护家庭，特别是较复杂家庭是非常有利的。同时也说明，在探讨家庭规模和结构时亦不可矫枉过正，为反对大家庭说而过分强调当时社会的小家庭化。

第二，有利于促进家庭承担更多的社会救济功能。孝是一个相当具有伸缩和延展性的概念，它以敬亲爱亲为基点和起点，并注重将这种仁爱之心扩展至夫妻、兄弟乃至戚友。^[140]正是基于这种理念，我们看到，在当时的文献中，孝子往往在大家庭中无条件地担负起赡养每个家庭成员的职责，除了父母、子女，还有寡居无依的姊妹、兄弟及其子女、叔伯等。比如，

钱朝熙，字二愚，事父母有至性，乡里皆称钱孝子。与兄袁英同居终身无私财，虽小事必咨而后行。两姊早寡，时周给之，而迎养其无子者。^[141]

杨元龙，字恺若，性慷慨尚义。少贫，兄蚤世，遗孤廷甫啐，元龙抚如子。既自以贾致富，遂以其财与廷平分之。与人交，然诺不欺，有以急难告，必曲为之筹。乾隆丙子，出粟赈饥，给州同衔。^[142]

张骞……仲弟为翁钟爱，生给日用，没则厚殓以慰亲心。^[143]

沈奎，字天祥，性孝友。……诸昆弟及亲戚有不足者，皆取资于奎。一弟与妹婿且死，抚其子，尤有恩。^[144]

戎宪，坊郭人，幼丧母，事父哲孝……宪异居叔智及婶皋氏无子，

迎养如己亲，人曰：何厚如此？宪曰：叔，吾父同岂薄之，是薄吾父也。事之不懈。叔亦以寿终。^[145]

不过，也应该指出，当时的孝行对家庭生活的影响也不完全是正面。比如像刲股疗亲之类，往往有可能使当事人身受重创甚至一命呜呼，这些孝子一般都为家庭的骨干，他们的受伤或死亡必然会对家庭生活的正常维持造成非常不利的影响，甚至导致家庭解体。为了父母出妻，虽然暂时维持了家庭的稳定，但却破坏了夫妻生活。以身殉亲或代亲受过，也同样会破坏家庭生活。明初昆山的陆安的父亲德甫因罪坐大辟，“时国法方严，即当弃市。安时年二十，随父抵京，痛不忍舍，伏阙哀请，愿以身代，诏许之。临刑之日，从容就刃，观者咸泣下称叹。德甫持安骨归，妻钟氏抱骨哭，尽哀即自经死”^[146]。父亲的命虽保住了，但对陆安夫妇来说，却是家破人亡。有些礼法，比如亲死，孝子要庐墓三年，拘泥于这一礼法，势必也会对家庭生活不利。另外，当时常见的“千里寻亲”或“千里拾骼或归櫟”的孝行，若能顺利找回亲人，当然很好，但当时很多孝子往往唯有一腔孝心，所做的多为漫无目的“大海捞针”式的寻找，结果自然殊难理想。家庭骨干的长期外出，不仅造成家人的进一步离别，还可能使一些家庭经济面临困境。比如晚清杭州人宋子容（寿昌），“道光初其父官云南，纳妾生宋，三岁而父歿，嫡母携之归浙，留其母于滇。年稍长，微闻其事，欲往寻，以嫡母在不敢行。宋初不名寿昌，感宋时朱寿昌事，遂易今名。其后嫡母卒，以贫故游粤东。丁巳闻人言生母犹在滇中，乃决意往寻，戚友以剧病未遇，况传言未足信，咸劝止之。宋唯唯，一日，忽弃妻子去所，亲遣人追之不及，比闻，已抵云南矣”^[147]。这样的寻亲显然十分盲目，找到的可能性极小，反而会对现在的家庭生活造成严重破坏。不仅如此，有时候，即使有幸找到，也可能因为情势的变化，带来意想不到的不良后果。比如，

（清）曹茂春，吴氏仆也。甫三岁，其父远逸，母守主家。茂春长

闻父在闽，泣辞母，赍五日粮，携一袭衣，出寻父。抵衢州，过仙霞岭，薄暮遇虎，直前叱之，虎帖耳去。遂抵福州。初，其父至闽，投督标下，会台湾生番越界，调往征之，有功归，多获赏赉，复娶妻生二子，置产土著。留茂春数月，遣归迎其母。遂返白父命，母不可，再往复命于父，则父死矣。后母挈其弟改适台湾，茂春渡海抵台，访遇之，询父葬处，后母言在某乡某邱，茂春欲挟弟归，后母不许，复渡海至闽，谋负父骨归葬。至其所，墓无封识，卒莫能辨，悲号行乞归。主高其行，脱仆籍。^[148]

曹茂春外出寻父，有幸找到，本来是件好事，不过其父已另建家庭，即便如此，也还不坏，更糟糕的是，待他第二次回去复父命时，其父竟已不在人世，而后母又远嫁他乡。尽管文献本身没说什么，但其中的蹊跷是显而易见的。其父死于不测的可能性极大，因为事实明摆着，若茂春母子来闽，势必会分其父之爱以及家财。

2. 孝与家庭生活的时代性

现代研究者大概谁也不会天真地因为明清文献中大量的孝行记录而认为当时社会到处都是孝子顺孙，毫无疑问，这些孝子尽管不会是当时社会孝子的全部，但也无不是凤毛麟角的典型。相对于孝子，当时的不孝子孙必然更多，这一点，就是依据方志中的孝行记载也不难看出，比如，

刘晋，昌国人。嘉靖三十二年，倭贼入城，其祖老疾，不能行，家人各挈妻子走，惟晋负其祖而逃，贼将及，祖曰：我老甘死，汝宜速去，晋不忍，遂俱被杀。^[149]

不过，若仅仅满足于这类“反解法”显然是远远不够的。因为，不孝子孙是任何时期都大量存在的，为什么偏偏在明清时期出现了如此众多的孝行记录？难道它们都是些缺乏社会现实基础的无源之水、无本之

本？要回答这些问题，就要求我们必须从正反两方面来解读这些史料。上文的探讨已经指出，明清特别是清代，孝行记录的大量增加主要体现当时国家政策、社会文化资源与记载原则等方面的变化，并不一定表示孝子数量的绝对增加。不过另一方面，这些变化以及文本本身的力量也必然会对当时的孝风产生某种积极的影响，从而促使社会对行孝更加重视。不仅如此，从某种意义上讲，这些孝行记录与其他文献中（比如法律文件等）大量的不孝记录都是“真实”的，当时出现众多今日看来颇不可思议的孝行，必然存在着一定的社会文化基础，当我们今天对有些孝行（不是指孝感之类）感到疑问时，其实正反映出当时与现代孝之社会文化氛围的巨大差异。也就是说，虽然这些孝行并非当时社会的主流，但它们仍体现出了当时社会可能更注意孝的时代特性。而与孝道有关的，当时的家庭相对更为稳定、大家庭相对较多以及家庭具有更多的社会保障功能等，亦在家庭生活方面，呈现出了一种与今日颇为不同的历史经验。

五、结论

对地方志在中国史研究特别是明清史研究中的极端重要的地位，现代恐怕很少有人会感到怀疑，事实上，在现代明清史特别是明清地域史和社会史的研究中，方志早已成为研究者最为倚重的资料之一。不过现有的研究往往是将其作为某种“真实的记录”加以利用的，而很少在利用方志呈现或解读历史的同时，对这一重要文本的限度和意义作出探讨。有鉴于此，本文以明清江南方志中内容丰富的“孝友传”为资料基础，在梳理呈现明清时期的孝行与家庭生活的同时，着力探讨了方志“孝友传”之类文本的限度、其背后所蕴含的政治和社会文化意涵与编纂者的意图、文本可能的形成过程，进而讨论该如何来认识这些文本以及这些文本所体现的历史经验。限于篇幅，这里不再赘述论述主旨，而只想在以上论述的基础上提出几点思考。

第一，只要抱“理解之同情”，置身历史的情境中来理解认识历史现象，就会发现，即使是初看起来非常荒诞不经的记载，也非完全不可理喻。任何历史的记载，无不是编撰者自己的经历、所见所闻，时代的思想观念与需要，以及个人的意识和意愿等诸多因素共同作用的结果，无论如何，其都会至少从某一方面透露出历史的真实信息。由于时代的变迁，其中很多现象和信息就今天的认识看，已显得有些匪夷所思甚至荒唐可笑了，在科学十分昌明的今天，无上骄傲的科学思想自然而然地会让我们对此产生蔑视和排斥的心态。然而，若历史地来看，我们所处的时代在历史的长河中亦不过是曾经的一瞬，未必见得有多么特别地傲人。我们固然不应对自己的时代和时代观念缺乏信心，但显然也应该自觉到当代的思想认识远非绝对的真理。显而易见，任何的人类文化遗产都值得我们用心去珍视。对众多不易理解的历史记载特别是一些重要史籍中的这类记录轻易的拒斥，可能让我们失去的不仅仅是对历史呈现与理解的偏差，更重要的还是今人更好、更全面反省自身的机会。上文的论述已然说明，只要尽可能地祛除偏见、增强历史感，抱“理解之同情”的态度，那些即便初看起来愚昧可笑的现象也绝非是不可解释和理喻的，与其他一些“正常”的史料相比，它们或许承载着更多的社会文化变迁的信息。

第二，所谓的榜样，虽然不能说是虚构的，但他们的形成，几乎无一不受当时社会观念与书写者主观意图的“污染”。中国传统上是个非常重视道德并力图通过道德来维系天下的社会和统治秩序的国家。故而，作为道德承载体的榜样的作用就显得十分重要。事实上，古往今来，每一个时代，榜样都层出不穷。这些榜样既体现着鲜明的时代特征，同时也担负着时代的需要。从上文的分析可以看到，孝子这类榜样既非无源之水、无本之木，亦非全面的“真实”，要受到当时的社会文化观念、宣传需要以及书写者主观意图等因素的影响，或者说“污染”，他们的形成过程其实就是一个持续加工甚至说“造假”的过程。他们的意义可能主要并不在于让普通大众全面地模仿，而是在社会上造成某种氛围，以便国

家更广泛深入向普通民众灌输和推行“主流”的思想文化观念。

第三，从时人对奇节、愚孝等事物的议论中，可以看到中国传统文化重整体而轻个人的特点。仅仅将个体视为为实现整体社会秩序和目标的一个环节或者工具，而几乎完全忽视个体本身的目的性，认识不到个体也是自为的，自成目的。这一取向当然不是没有好处，但显然不利于个体权利的保障和对幸福的追求。虽然可以说追求整体的和谐也是为了个体的安稳，但必须看到，整体秩序和目标的追求是没有止境的，因此，特别是在一个极力追求发展的社会中，这样的取向必然导致作为工具的个体向作为目的的个体的转变变得遥遥无期。

本文原刊于《中国社会历史评论》第七卷（天津：天津古籍出版社，2006年），出版时有删节

[1] 有关这一过程，可参见肖群忠：《孝与中国文化》，北京：人民出版社，2001，115～144页。

[2] 在为数众多的研究中，最具代表性成果当数肖群忠最近的专著《孝与中国文化》。

[3] 这些方面的研究均为数不少，这里仅随举数例以示说明。关于起源与内涵演变，如查昌国：《西周“孝”义试探》，载《中国史研究》，1993（2）；吴锋：《论孝传统的形成及其现代际遇》，载《孔子研究》，2001（4）；姜志信、杨贺敏：

《孝观念的产生及其内涵》，载《河北大学学报（哲学社会科学版）》，1997（2）等。关于国家对孝的重视与倡导，主要体现对历代“以孝治天下”的探讨上，如常建华对清代孝治的全面探讨，常建华：《论〈圣谕广训〉与清代的孝治》，载《南开史学》，1988（1）；《论清朝推行孝治的宗族制政策》，见南开大学历史研究所明清史研究室编：《明清史论文集》第二辑，天津：天津古籍出版社，1991；《清朝孝治政策述略》，见南开大学历史系编：《南开大学历史系建系七十五周年纪念文集》，天津：南开大学出版社，1998。关于孝观念及其影响，如孙筱：《孝的观念与汉代家庭》，载《中国史研究》，1988（3）；王月清：《论宋代以降的佛教孝亲观及其特征》，载《南京社会科学》，1999（4）；徐仪明：《理学仁孝观与古代医学》，载《史学月刊》，1998（4）；张晔华：《论〈阅微草堂笔记〉的节孝观和爱

情观》，载《重庆师院学报（哲学社会科学版）》，1998（1）；李文海、刘仰东：《近代中国“孝”的观念的变化》，见《中华文化的过去现在与未来——中华书局成立八十周年纪念论文集》，北京：中华书局，1992等。关于孝文献的研究，如胡平生：《〈孝经〉是怎样的一本书》，见《孝经译注》，北京：中华书局，1996；赵超《“二十四孝”在何时形成？》，载《中国典籍与文化》，1998（1）等。

[4] 有关古代孝文献可参见宁业高、宁业泉、宁业龙：《中国孝文化漫谈》，北京：中央民族大学出版社，1995，221～288页；肖群忠：《孝与中国文化》，287～316页。

[5] 《孝经译注》，1、12页。

[6] 肖群忠：《孝与中国文化》，11～12页。

[7] 《孝经译注》，25页。

[8] 乾隆《杭州府志》卷九十一《孝友》，“续修四库全书”，第703册，349页。

[9] 光绪《嘉兴府志》卷五十七《海盐孝义》，《中国方志丛书·华中地方》（以下简称“丛书·华中”），台湾：成文出版社有限公司，1974～1976，第53号，第3册，1597页。

[10] 道光《昆新两县志》卷二十五《孝友》，《中国地方志集成·江苏府县志辑》（以下简称“集成·江苏”），南京：江苏古籍出版社，1991，第15册，380页。

[11] 光绪《嘉兴府志》卷五十七《海盐孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1608页

[12] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，912～913页。

[13] 光绪《嘉兴府志》卷五十五《嘉善孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1523页。

[14] 光绪《昆新两县续修合志》卷二十九《孝友》，“丛书·华中”，第19号，第2册，512页。

[15] 光绪《奉贤县志》卷十二《人物志三·孝友》，“丛书·华中”，第15号，第2册，663页。

[16] 乾隆《吴江县志》卷三十五《人物·列女》，“丛书·华中”，第163号，第4册，1037页。

[17] 光绪《奉贤县志》卷十二《人物志三·孝友》，“丛书·华中”，第15号，第2册，656页。

[18] 光绪《昆新两县续修合志》卷二十九《孝友》，“丛书·华中”，第19号，第2册，503页。

[19] 光绪《嘉兴府志》卷五十三《秀水孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1447页。

[20] 光绪《嘉兴府志》卷五十九《平湖孝义》，“丛书·华中”，第53号，第4册，1696页。

[21] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，906页。

[22] 嘉靖《定海县志》卷十二《人物》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，上海：上海书店出版社，1991，第29册，956页。

[23] 光绪《嘉兴府志》卷五十三《秀水孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1449页。

[24] 康熙《萧山县志》卷十九《人物·孝义》，“丛书·华中”，第597号，第2册，744页。

[25] 道光《江阴县志》卷十六《人物·孝弟》，“丛书·华中”，456号，第4册，1700页。

[26] 道光《江阴县志》卷十六《人物·孝弟》，“丛书·华中”，456号，第4册，1709页。

[27] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，911页。

[28] 光绪《嘉兴府志》卷五十五《嘉善孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1511页。

[29] 万历《昆山县志》卷七《人物·独行》，“丛书·华中”，第433号，第2册，483～484页。

[30] 关于这一习俗的文化意蕴，可参见王立：《中国古代丧悼哀毁习俗与悼祭文化》，载《山东师大学报》，2000（3）。

[31] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，415页。

[32] 光绪《嘉兴府志》卷五十三《秀水孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1444页。

[33] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，910页。

[34] 光绪《吴江县续志》卷十八《人物三·孝友》，“集成·江苏”，第20册，426页。

[35] 乾隆《吴江县志》卷三十七《别录》，“丛书·华中”，第163号，第4册，1094页。

[36] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，416页。

[37] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，427页。

[38] 嘉靖《定海县志》卷十二《人物》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，第29册，934～935页。

[39] 光绪《吴江县续志》卷十八《人物三·孝友》，“集成·江苏”，第20册，426页。

[40] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，414页。

[41] 道光《江阴县志》卷十六《人物·孝弟》，“丛书·华中”，456号，第4册，1697～1698页。

[42] 嘉靖《江阴县志》卷十七，31b~32a页，“天一阁明代方志选刊”，第13册，上海：上海古籍出版社，1981。

[43] 光绪《吴江县续志》卷十八《人物三·孝友》，“集成·江苏”，第20册，428页。

[44] 比如王植曾在一则家训中称：“孝友本只一事，不友即其不孝。”（《崇德堂稿》卷六《家训》，26a页，乾隆二十一年刻本。）

[45] 肖群忠：《孝与中国文化》，104页。

[46] 光绪《嘉兴府志》卷五十五《嘉善孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1508页。

[47] 道光《昆新两县志》卷二十五《孝友》，“集成·江苏”，第15册，381页。

[48] 光绪《昆新两县续修合志》卷二十九《孝友》，“丛书·华中”，第19号，第2册，500页。

[49] 光绪《嘉兴府志》卷五十七《海盐孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1608页。

[50] 嘉靖《象山县志》卷十一《人物·孝行》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，第30册，273页，上海：上海书店，1990。

[51] 弘治《句容县志》卷六《顺孙》，51a页，“天一阁明代方志选刊”，上海：上海古籍出版社，1981。

[52] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，422页。

[53] 光绪《嘉兴府志》卷五十九《平湖孝义》，“丛书·华中”，第53号，第4册，1676~1677页。

[54] 道光《江阴县志》卷十六《人物·孝弟》，“丛书·华中”，456号，第4册，1692~1693页。

[55] 石韞玉：《独学庐四稿》卷二《孝行录序》，9b页，道光间刊本。

[56] 唐碧编：《前后孝行录》之《二十四孝原本》，9、18页，上海文艺出版社

1991年影印道光甲辰京江柳书谏堂重刊本。

[57] 万历《杭州府志》卷八十九《人物·孝行》，“丛书·华中”，第524号，第14册，4695～4696页。

[58] 万历《杭州府志》卷八十九《人物·孝行》，“丛书·华中”，第524号，第14册，4696页。

[59] 弘治《句容县志》卷六《孝子》，49b～50a页，“天一阁明代方志选刊”，上海：上海古籍出版社，1981。

[60] 乾隆《吴江县志》卷三十五《人物·列女》，“丛书·华中”，第163号，第4册，1026页。

[61] 道光《昌化县志》卷十五《人物志·孝友》，“丛书·华中”，第594号，第2册，715页。

[62] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，421页。

[63] 光绪《吴江县续志》卷十八《人物三·孝友》，“集成·江苏”，第20册，425页。

[64] 嘉靖《象山县志》卷十一《人物·孝行》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，第30册，273页。

[65] 乾隆《昌化县志》卷十四《孝友》，“丛刊·华中”，第555号，第2册，711页。

[66] 孙原湘：《天真阁集》卷四十九《浦孝子传》，1a页，光绪十三年重刻本。

[67] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，427页。

[68] 光绪《嘉兴府志》卷五十七《海盐孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1611页。

[69] 光绪《奉贤县志》卷十二《人物志三·孝友》，“丛书·华中”，第15号，第2

册，654页。

[70] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，416页。

[71] 光绪《嘉兴府志》卷五十一《嘉兴孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1347页。

[72] 光绪《奉贤县志》卷十二《人物志三·孝友》，“丛书·华中”，第15号，第2册，655页。

[73] 弘治《句容县志》卷六《顺孙》，51a页，“天一阁明代方志选刊”，上海：上海古籍出版社，1981。

[74] 康熙《吴江县志续编》卷九《序》，清抄本，1a～2b页。

[75] 嘉靖《定海县志》卷十二《人物》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，第29册，956～957页。

[76] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，912～913页。

[77] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，416页。

[78] 乾隆《杭州府志》卷九十一《孝友》，“续修四库全书”，第703册，350页。

[79] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，419页。

[80] 成化《杭州府志》卷四十五《孝子》，“四库全书存目丛书·史部”，第175册，635～636页，济南：齐鲁书社，1995。

[81] 万历《杭州府志》卷八十九《人物·孝行》，“丛书·华中”，第524号，第14册，4689～4700页。

[82] 乾隆《杭州府志》卷九十一《孝友》，“续修四库全书”，第703册，349～375页。

[83] 民国《杭州府志》卷一百七十三《人物·孝友》，“丛书·华中”，第199号，第8册，2648～2685页。

[84] 嘉靖《定海县志》卷十二《人物》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，第29册，934～935页。

[85] 嘉靖《昆山县志》卷十一《人物·孝友》，34b页，“天一阁藏明代方志选刊”本。

[86] 道光《江阴县志》卷十六《人物·孝弟》，“丛书·华中”，456号，第4册，1696页。

[87] 民国《上海县志》卷十八《人物》，“丛书·华中”，第14号，第3册，1004页。

[88] 康熙《萧山县志》卷十九《人物·孝义》，“丛书·华中”，第597号，第2册，731页。

[89] 石韞玉：《独学庐四稿》卷五《徐孝子墓表》，18a～18b页，道光间刊本。

[90] 光绪《吴江县续志》卷十八《人物三·孝友》，“集成·江苏”，第20册，427页。

[91] 弘治《吴江县志》卷十一《孝子》，“丛书·华中”，第446号，第1册，427页。

[92] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，904～905页。

[93] 成化《杭州府志》卷四十五《孝子》，“四库全书存目丛书·史部”，第175册，635页。

[94] 乾隆《杭州府志》卷九十一《孝友》，“续修四库全书”，第703册，349页。

[95] 民国《杭州府志》卷一百三十九《孝友》，“丛书·华中”，第199号，第8册，2648页。

[96] 嘉靖《昆山县志》卷十一《人物·孝友》，34b页，“天一阁藏明代方志选刊”本。

[97] 光绪《嘉兴府志》卷五十一《嘉兴孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1352页。

[98] 光绪《嘉兴府志》卷五十七《海盐孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1600页。

[99] 乾隆《吴江县志》卷三十七《别录》，“丛书·华中”，第163号，第4册，1098页。

[100] 成化《杭州府志》卷四十五《孝子》，“四库全书存目丛书·史部”，第175册，636页。

[101] 光绪《续纂句容县志》卷十四《列女·孝妇》，“集成·江苏”，第35册，348页。

[102] 参见肖群忠：《孝与中国文化》，96～104页；常建华：《论〈圣谕广训〉与清代的孝治》，载《南开史学》，1988（1）；常建华：《清朝孝治政策述略》，见南开大学历史系编：《南开大学历史系建系七十五周年纪念文集》。

[103] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，415页。

[104] 光绪《嘉兴府志》卷五十七《海盐孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1611页。

[105] 光绪《嘉兴府志》卷六十一《桐乡孝义》，“丛书·华中”，第53号，第4册，1805页。

[106] 康熙《吴江县志续编》卷六《孝行》，清抄本，25b页。

[107] 乾隆《吴江县志》卷三十七《别录》，“丛书·华中”，第163号，第4册，1104页。

[108] 嘉靖《昆山县志》卷十一《人物·孝友》，38a～38b页，“天一阁藏明代方志选刊”本。

[109] 万历《昆山县志》卷八《杂记》，“丛书·华中”，第433号，第2册，572页。

[110] 道光《江阴县志》卷十六《人物·孝弟》，“丛书·华中”，456号，第4册，1718~1719页。

[111] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，429页。

[112] 董含：《三冈识略》卷四“补遗”，致之点校，沈阳：辽宁教育出版社，2000，96页。

[113] 道光《武康县志》卷十九《列传》，“丛书·华中”，第565号，第4册，1217页。

[114] 康熙《萧山县志》卷十九《人物·孝义》，“丛书·华中”，第597号，第2册，744页。

[115] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，427页。

[116] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，428页。

[117] 永乐《乐清县志》卷七《人物·孝友》，15b~16a页，“天一阁明代方志选刊”本。林甲乙系元代人，但首先记载于明代方志中，故应不妨碍以此来探讨文本的形成。

[118] 周作人：《知堂回想录——周作人自传·老人转世》，兰州：敦煌文艺出版社，1998，3~4页。

[119] 光绪《嘉兴府志》卷五十一《嘉兴孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1350页。

[120] （清）孙原湘：《天真阁集》卷四十九《浦孝子传》，1a页，光绪十三年重刻本。

[121] （清）焦循：《雕菰集》卷八《愚孝论》，21b~22b页，道光四年刻本。

[122] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，915页。

[123] （清）刘毓崧：《通义堂文集》卷九，5b页，民国七年刘氏求恕堂刻本。

[124] （清）吕泰运：《孝行录序》，载《前后孝行录》。

[125] 常建华：《论〈圣谕广训〉与清代的孝治》，147～158页；常建华：《清朝孝治政策述略》，145～150页。

[126] 参见余新忠：《清代江南的瘟疫与社会——一项医疗社会史的研究》，北京：北京师范大学出版社，2014，42～51页。

[127] 参见梁其姿：《施善与教化——明清的慈善组织》，石家庄：河北教育出版社，2001，201～202、239页。

[128] 参见肖群忠：《孝与中国文化》，289～291页。

[129] （清）吕晋昭：《孝行录跋》，载《前后孝行录》。

[130] 有关孝对中国社会文化的综合影响，可参见肖群忠：《孝与中国文化》，145～231页。

[131] 比如，肖群忠：《孝与中国文化》，357～382页；邹效维、解保军：《孝观念的历史演进及其现代意义》，载《学术交流》，1997（4）。

[132] 光绪《嘉兴府志》卷五十一《嘉兴孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1346页。

[133] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，910页。

[134] 光绪《昆新两县续修合志》卷二十九《孝友》，“丛书·华中”，第19号，第2册，513页。

[135] 肖群忠：《孝与中国文化》，157页。

[136] 光绪《丹徒县志》卷六十《杂缀·纪闻》，“丛书·华中”，第11号，第3册，1259～1260页。

[137] 参见胡中生、余新忠：《百年来明清家庭史研究综述》（待刊稿）。

[138] 郑振满：《明清福建的家庭结构及其演变趋势》，载《中国社会经济史研究》，1988（4）。

[139] 许檀：《清代山东的家庭规模与结构》，载《清史研究通讯》，1987（4）。

[140] 肖群忠：《孝与中国文化》，157～159页。

[141] 光绪《无锡金匱县志》卷二十四《孝友》，“丛书·华中”，第21号，第2册，422页。

[142] 光绪《嘉兴府志》卷五十三《秀水孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1447页。

[143] 光绪《嘉兴府志》卷五十五《嘉善孝义》，“丛书·华中”，第53号，第3册，1523页。

[144] 乾隆《吴江县志》卷三十《人物·孝友》，“丛书·华中”，第163号，第4册，906页。

[145] 弘治《句容县志》卷六《孝子》，50b页，“天一阁明代方志选刊”。

[146] 万历《昆山县志》卷七《人物·独行》，“丛书·华中”，第433号，第2册，483～484页。

[147] 倪鸿：《桐阴清话》，见岭南文库编辑委员会、广东中华民族文化促进会编：《岭南随笔（外五种）》，广州：广东人民出版社，2015，608页。

[148] 道光《江阴县志》卷十六《人物·孝弟》，“丛书·华中”，456号，第4册，1712～1713页。

[149] 嘉靖《象山县志》卷十一《人物·孝行》，“天一阁藏明代方志选刊续编”，第30册，274～275页。

个人·地方·总体史^[1]

——以晚清法云和尚为个案的思考

笔者族中有位先辈叫法云，是晚清的一位僧人。在我家乡，有不少关于他的传说，在当地乡民的心目中，他是一位在京城都有影响的高僧。然而，若放眼全局，则又不能不说他是一个微不足道的边缘小人物。现在提笔意欲写下他的故事，当然不只是因为他是我的族人，或者我作为历史工作者，有宣扬乡邦历史文化的冲动。比较重要的缘由可能还是，在我的人生经历中，法云的故事由传说而逐渐成为“历史”的过程，促发我去重新思考地方社会的民间传说；不仅如此，法云的生活场所纵跨相隔数千里的浙江昌化和京师两地，他以一介微末之士却屡屡进入当时诸多京城的达官贵人的视野，也让我觉得对法云故事的钩沉，或将有助于我们更好的认识和理解当时的日常生活世界和时代性，更精细地思考地域与地域、人与人之间的关系。

钩沉一位家乡族人的故事，无疑可归入地方或区域研究的范畴，而探究边缘小人物，自然亦可被视为“微观史”的一部分。^[2]无论是区域史还是微观史，大概都希望破除以往聚焦于上层与精英、政治与经济以及发展与进步的“宏大”叙事，而呈现具体的、个性化及具有日常社会性的“具象”历史。这类研究虽然在当今的史学界越来越受到欢迎，但无论中外，似乎都会遭遇流于细碎、断片或短钉的讥评。^[3]毫无疑问，但凡受过专业训练的历史研究者，应该都不希望自己的研究就事论事，就个案而个案，就地方而地方，而往往会努力引入整体史的视野，将自己探究的地方和案例置于较大的区域、全国乃至世界的历史文化背景中来讨论。然而这种结构式的处置，真的可以让自己呈现的历史片段最终成为整体历史拼图的一部分吗？或者说，自己以及他人（即便是具有整体视野）努力呈现的历史片段，最终有可能成功地拼成一幅整体的历史图景吗？我想答案至少是不乐观的，甚至是不可能的。^[4]既然如此，那我们从事这类微观、个案的研究，目的又何在呢？又该如何去面对前述的讥评呢？族人法云的故事^[5]，或许可为回答以上问题，提供一些有益的思

考。

一、传说中的法云

笔者的家乡在今日的浙江省临安市昌化镇石铺村，在清代则为浙江省昌化县一都紫源庄。^[6]紫源庄在县治东北方向，是沿山溪分布的一个狭长形的村庄，最近处与县城仅一岭之隔，最远者约有十里之程。昌化县自唐初建县以来，绝大多数时间均为杭州所辖，清代属杭州府。^[7]虽然当时杭州为天下繁盛之地，但东距杭州约100公里的昌化，则是该区域的一个不起眼的末邑小县，从人口、经济、文化等诸多指标来看，昌化在当时的杭州所辖九县中，大都叨陪末座。^[8]明代万历时昌化的县学教谕章允升曾言：“夫昌，小邑也，路当徽浙之冲，民乏鱼盐之利，瘠畦荒垅，抵吴中一富家之产耳。”^[9]不但与同属杭州的钱塘、仁和、海宁等大州县不可同日而语，就是与周边的新城、於潜等县相比也稍有不

如。

昌化向称“九山缺水一分田”，地形上属于丘陵山地，人口密度不大。^[10]笔者从小居住的村庄，现在的居民，有很大一部分是太平天国战争以后从东阳、浦江、义乌等浙东地区迁居而来的，不过余氏至少在19世纪时已算是土著。^[11]既是土著，自然会有宗族组织，在我的童年时代，常听先父说起附近的某个村落和“街上”（即当时的昌化县城）都有余氏的祠堂，而且也有族谱，但这些在后来都已被销毁，至少到我记事时，都已经荡然无存。另外也因为土著，自然会比新来的移民有较多祖上的“光荣历史”，记得先父曾说过余家的祖上曾出过御史，墓地就在离我家二里地的另一个自然村中，但年代久远，具体情况谁也说不清了。^[12]除此之外，另外两位晚近的先辈则多为族人乃至乡民津津乐道。一位是晚清中过秀才，病逝于20世纪60年代的石青先生。另一位就是本文的主角法云和尚。今天若去访问乡民，大凡先父那辈人（70岁以上），大概都能说出他是一位写得一手好字，在北京当和尚的乡人。在

我离开家乡之前，经常会听先父谈到这位和尚，而话头往往跟我家祖屋中堂曾悬挂的一幅字画有关。据说那幅字画中间画着一条乌龙，两边则是对联，画的作者不详，对联则为翁同龢所书。^[13]在“文革”“破四旧”时，父母因自家成分不太好，担心若表现不积极会带来麻烦，主动交出了这幅字画让革委会烧了。根据祖上的说法，这幅字画是法云从北京捎回来的，先父和乡人似乎也都知道翁同龢的显赫地位，说他是皇帝的老师。还说，法云和尚先在本地河桥的一个寺庙出家，后来不知怎么就到了京城，在那当了大寺庙的方丈，因为字写得好，很多达官贵人都争相跟他交往，还当了翁同龢的代笔。我家曾有帝师的手迹，这让我当时感觉很自豪，但也为无缘见到而感到可惜，同时又产生了一些问题，比如我会问，那幅画是谁画的呢？既然法云是翁同龢的代笔，那么，那副对联究竟是翁同龢的亲笔，还是法云的代笔呢？法云和尚又是怎么去的北京，怎么认识这么大的官呢？不过诸如此类的问题，从父辈那儿，都无法得到明确的答案。记得遇到这类问题，父亲跟我说得最多的一句话就是“那怎么晓得呢！”，并说我是“打破茶瓶问到底”。

虽然经法云捎回的字画已经灰飞烟灭，不过法云的遗迹并没有全然消亡，20世纪80年代，我家改建老屋，在去除了原来外墙上“文化大革命”期间刷上的标语后，发现大门门首还题有“斯干衍庆”四个字，村里的老人告诉我们，这是法云和尚的手迹。^[14]但这几个字，父亲似乎并没有跟我们说过，难道他也忘了，或者他不觉得这是值得说的事，或者他也没见过？如今父亲已经作古，我显然已无从知晓其原委了。

慶 衍 干 斯

在我记忆中，我从父辈那儿得到有关法云的信息，也就如此而已。由于家乡晚近并未出现过什么有文字传世的文人，而且宗族体系也早已荡然，故而民间并未留下任何有关法云的文字记录。不过这并不影响他

的故事通过口耳相传留在了族人和乡民的记忆中。法云是个背离家族和乡里的出家人，而且远在数千里之外的京城，但从现在其在乡民中的口碑便不难想象，他在外面的“辉煌”经历似乎并未被遥远的距离隔绝，也一定为当时的族人和乡亲所津津乐道。虽然随着时间的推移，他的故事已只剩下并不连贯的梗概，既不具体，也不完整，但这并不妨碍乡民的确信，就像在我童年的记忆中，尽管他的故事留有很多没有答案的疑问，但无关“真实”与否。

二、从传说到历史

从地方社会的角度来说，以上有关法云的故事无疑属于乡土历史的一部分，然而从专业的角度来看，由于其并无任何文字资料或历史实物做支持，这样的故事只不过是传说而已，至多也只是“口述历史”。关于这一传说的“真实性”，尽管在我年纪尚幼之时，并不是问题，不过随着自己年龄的增加，知识的日渐丰富，渐渐地了解了家乡和京城的巨大反差以及翁同龢在历史上的显赫地位后，我不由得开始对这一传说的真实性产生了怀疑，特别是自己还走上了专业历史学学习和研究之路，专业的考据精神和“层累的古史造成”说的启示，更让我对这类传说充满警觉和疑虑。虽然我并不怀疑法云的存在，也知道家里曾有一幅字画不会有假，但总觉得，父辈有关法云在京城“辉煌”经历的说法多半是对家族历史的一种不自觉的美化，我不太相信他会是贵为帝师的翁同龢的代笔，甚至怀疑他是否会跟翁有什么正式的交往。而那幅字画，即便真的是法云所捎来，也很有可能是他伪托翁之名的赝品。

不过多少出乎我意料的是，随着自己在历史研究道路上的不断前行，这样的疑虑反而逐渐消解了。因为一路走来，我所从事的研究大抵不出清代社会文化史的范围，在搜集和阅读史料的过程中，几次意外地看到文献中有关法云的记载，这逐渐让我意识到，家乡有关法云的传说，可能并不虚幻，并激发了我专门探究这一问题的兴趣，通过全面搜

集相关资料，最终促成了这一故事从“传说”到“历史”的转变。

最早接触到法云的记载是在研究生阶段，当时笔者正在从事“浙西北基层社会精英”的研究，在阅读民国《昌化县志》时，看到了有关法云的传记，内容如下：

法云禅师，一都紫源庄人，姓余氏。幼业儒，二亲既歿，厌弃尘俗，出家于邑南石室寺。旋携瓶钵远游，流寓京师夕照寺。讲《法华》外，专习钟王，后以楷法名躁中外，洛阳为之纸贵，一时王公大臣争与之交游，而师处之淡如也。定慧禅空，飘然物外。享寿八十六岁。[\[15\]](#)

看到这条记录，让笔者当时颇为兴奋，因为它似乎证明了我小时候听到的传说确有根据，自己的族人不仅字写得好，而且还俨然是一位得道高僧。但转念一想，又不免依然疑虑，因为该传记的后面，注明出处为“新增”，表明其信息当是民初的方志编纂者采访所得，这依然只是地方社会对地方名人流传事迹的一种记录。如果没有其他的文献相佐证，那也只能证明，法云确实去了北京，并在那里做和尚，而且家乡流传有其在京城“风光无限”的传说，而无法确认他在外的“辉煌”是否属实。另外传记中也并未特别提到翁同龢，也让我进一步怀疑有关翁氏代笔的传说是否可能。

然而，前些年笔者在阅读震钧的笔记《天咫偶闻》时，无意中看到一条资料，它促发了我开始重新思考以往一味怀疑的态度。在该笔记中，有一条有关夕照寺的记载谈到：

夕照寺，为东南城寺院之最整洁者。殿壁画松及“高松赋”，今皆无恙。人传松为陈松绝笔，信然。即左壁王安国之书，壁高丈余而行款端若引绳，亦不易也。寺僧法云以能书名。其人本不识字，常往来于贺云甫尚书寿慈第，睹尚书作书，忽有所悟，遂能自运。尚书奇之，指授笔法，且聘为代笔，一时书名大噪，求者接踵，有铁门限之风。然胸既无

书，目又无帖，遂流入甜熟一路矣。^[16]

这里记录的法云，虽然形象与方志中的记载有天壤之别，但从中亦不难看到，家乡传说基本的内容大致确有根据，特别是关于代笔的记载，虽非翁同龢，但贺寿慈同样地位崇高（尽管后来不像翁那么有名）。这也激起了我进一步去看看翁同龢留下的文字中究竟是否有有关法云记载的兴趣，经过翻检，我发现《翁同龢日记》从光绪十年到二十年的十一年间，居然有12条有关与他交往的记录，颇出乎我的意料。这让我感到，之前自认为立足专业精神而产生的怀疑似乎并不见得一定有道理，不仅传说未必像自己以往认为的那样不可靠，而且历史的实际状貌可能也较我们一般想象的更为复杂。于是我决定对法云的故事一探究竟。

三、夕照寺与法云

经过多方搜索可以发现，现存有关法云的记载大都出现在方志、笔记、诗文集和日记等文献中，而且基本多与夕照寺相关，故而在钩沉法云的史迹之前，还是先来看看夕照寺历史概貌。

1.北京夕照寺概况

夕照寺是一座位于北京广渠门外的寺院（现址为东城区夕照寺中街13号），因未留下相关的碑刻资料，清代的人即已不知其确切始建年代。清中期的王启淑在《水曹清暇录》中尝言：“夕照寺在崇南坊，前明所建，本朝修葺，然无碑记可考。今为寄顿旅榭之场矣。”^[17]差不多同时代的吴长元亦言：“夕照寺，在万柳堂西北，创建年月无考……据赵吉士育婴堂碑记云：夕照寺，顺治初已圯，仅存屋一楹。盖其来久矣。雍正间，文觉禅师元信尝退居于此。殿宇修洁完整。乾隆间，地藏殿两墙，左为王安昆书高松赋，右为陈寿山画双松，皆一时名笔。”并在这段文字后作按语道：“东南寺院多停旅榭，故旧址重新，颇为宏

敞，夕照、南台，是其最著者也。”^[18]从以上记录可以看到，夕照寺清初已遭损毁，雍正后重建，主要为寓京人士寄顿旅棹的场所，规模颇为宏敞。始建年代虽已无可考，但一般认为是在明代。民国时期（1928年）调查认为其建于万历年间^[19]，不过，据何孝荣引《明一统志》记载可知，夕照寺与其他城南诸寺“俱宣德、正统年间建”^[20]。

该寺的规模虽然现在已很狭小，不过民国年间，仍然还保留着当初的宏敞气象，1928年的调查称：

本庙面积约二十余亩，殿房共一百零八间：附属义地八亩，位于四块玉地方，枯骨地十五亩，位于五里屯，余地十二亩，位于本庙外左右，瓦房三间，位于外三区四块玉地方。管理及使用状况为本庙除殿堂及自用房外并停灵棍。庙内法物有释迦牟尼、文殊、观音、大悲、韦驮、十八罗汉、达摩、接引佛、文昌、关圣，均系木像，共二十七尊，铁钟一个，鼓一个，铁香炉十八个，铁磬两个，木鱼一个，另有树四十余株，石碑一座，砖井两眼。^[21]

庙内房屋100余间，占地总面积50余亩，其规模无疑已相当可观。道光年间成书的《鸿雪因缘图记》也曾对其规模有所描述，书中“夕照飞铙”的图画显示，当时该寺在山门所演的《飞铙经》共有九位和尚参与。而图后的说明则指出，当时京城东南一带，万柳堂和法塔均成败落之象，“荒寂殊甚，唯夕照寺尚完整”。演出“妙音法曲，恍若步虚”。出演的寺僧“均披织龙袈裟，持铙者飞舞盘旋，能传师教”。^[22]

从上述记载可知，在清代中后期，夕照寺是北京城东南非常重要的寺庙，不仅整洁，而且寺庙的占地面积和寺僧人数均颇为可观，为城东南最著者之一。

由于缺乏最初建寺的记录，现有笔记和方志中有关夕照寺的记载，均未谈及其最初的来历。李其威在20世纪80年代写作《夕照寺今昔》一

文时，曾采访了该寺的末任住持秀泉，根据秀泉的说法，他是法云的徒孙，而夕照寺为浙江昌化县澄济寺的下院。^[23]这就是说，尽管当时无论京师还是浙江的方志等文献，均未述及夕照寺与澄济寺的关系，但庙里的僧众仍流传着其老庙的信息。不过从李其威的文章透露的信息来看，秀泉的回忆似乎并不可靠^[24]，不过夕照寺为昌化寺庙下院的说法，倒是确有根据，我们可以从清代的一些诗文中得到证实。乾隆五十七年，杭州文人余集在一首悼念夕照寺僧宗一的诗中写道，“卓锡金台下，传衣石室边”，并在该句诗后注解道：“本昌化石室寺僧。”^[25]这表明法云并不是第一个从石室寺出家后到夕照寺为僧的，石室寺和夕照寺显然有不一般的关系。而19世纪中期，曾随于昌化为官的父亲在昌化生活多年的山阴人陈锦则在多首与昌化举人方登俊（在卿）唱和或纪念他的诗中，谈到石室寺与夕照寺的关系。方登俊是道光乙亥（二十年，1840年）科的举人^[26]，与陈锦是在昌化时的旧识，后流寓京师，就在夕照寺落脚。咸丰初，陈锦在京城夕照寺与方登俊唱和时，作诗写道：“家山香火今何在，拄杖曾探石室不。”并在这句诗后注称：“夕照为昌化石室寺分支。”^[27]从该诗的整体来看，这句诗所说当为当时夕照寺的住持云岩，由此不仅可以明确得悉夕照寺为石室寺之分院或下院，而且介于法云和宗一之间的云岩和尚也来自昌化的石室寺。十八年后，陈锦再次来到夕照寺，此时“在卿与僧云岩并卒于寺”，令他颇为感伤，遂赋诗两首，其中言：“莫对阍黎谈石室，家山钟磬已茫然。”并在石室后再次注明：“寺为昌化石室寺分院。”^[28]由此可见，夕照寺为昌化县石室寺的分院或下院，而该寺的住持，至少在乾隆中晚期以降，很长时间均由来自上院石室寺的僧人担任。那么秀泉所说的澄济寺与石室寺又是什么关系呢？

考诸当地方志可知，澄济寺当为澄寂寺之误，而石室寺乃澄寂寺之旧名。民国《杭州府志》就此记载道：

澄寂寺，在县南二十八里，旧名石室寺。宋开宝三年建，后有磐陀

石，其大如屋，可容二三十人，名不碍庵。治平二年改额。元季毁。明万历三十一年重建，泰昌元年复整^[29]。

可见，石室寺在清代正式的名称已改为澄寂寺，但民间似乎仍习惯以旧称石室寺名之。该寺建于970（或969）年，历史显然要远较夕照寺悠久，为其上院，亦合情理。该寺的遗迹仍存，在今日昌化南面的河桥镇曹家村，但建筑已完全毁坏，只剩地基而已。^[30]

2.法云史迹钩沉

关于法云的故事，除了家乡的传说和地方志的记载，在社会上至少还有另外两个版本，一是夕照寺法云的传人的回忆，二是当时京城士林坊间的传言。关于前者，李其威在文中记录了法云徒孙秀泉的说法：

法云，福建人，本名即生年不详。道光间三次应试不第，自惭无言还乡，遂出家夕照寺。擅长书法，曾临摹柳公权的《玄密塔》，遒劲逼真。与当时的尚书贺寿慈交往甚密，并为之代笔……光绪二十三年，归葬老庙澄济寺。^[31]

至于后者，前述《天咫偶闻》中的叙述自当属于当时士林有关法云的认知。另外在清末的坊间，还流传了这样一首民谣：“手拿一吊四，来到夕照寺，夕照寺的和尚会写字。手拿水烟袋，来到穆家寨，穆家寨的妞儿会炒菜。”^[32]

以上三种说法展现的法云形象差异甚大，史实方面也有不少抵牾之处：首先籍贯有差，其徒孙言其为福建人，但家乡的传说和记载无疑表明其为昌化人，而京城士林和坊间的传言对其籍贯并无关心。其次，关于文化程度三者说法也差别明显，京城士林的說法是他本不识字，但对书法似乎有特别的天分，成为贺寿慈的代笔的经历也颇为传奇。地方志的记载则称，“幼业儒”，后来出家只是因为父母双亡后厌弃尘世而致。

就是说，他从小是读书的，但并没有进过学，获得过功名。不过能“讲《法华》”，“习钟王”，文化程度自然不低。秀泉则言其三次应试不第才出家的，而且是无颜还乡，出家夕照寺。按照这种说法，他应是在京城考试不第，而要上京赶考，显然已有举人功名在身，那文化程度已相当高。再次，关于书法特点，京城士林坊间认为其“胸既无书，目又无帖”，故而作品流于甜俗一路。而另外两种说法则均认为他的书法是经正规训练、有帖的，地方志言其习钟王，以楷法出名；秀泉曾称其曾摹写柳公权的楷书帖，字迹遒劲。最后，关于他为何人代笔，家乡传说言其为翁同龢的代笔，而京城的说法均认为他曾是贺寿慈的代笔。不过尽管存在颇多的歧异，但也不乏共通之处，一是他是一位从南方来的夕照寺的和尚；二是他擅长书法，在晚清的京城，无论在士林还是坊间，都有相当的名声；三是他与不少达官贵人有交往，而且还成为其中一人的代笔。

从以上几种不尽一致的传说和记载中，虽然亦可勾勒出法云的概貌，不过这些显然都是带有传言和回忆性质的二手资料，而非时人直接的记录。要探寻法云相对“真实”的历史，厘清以上的说法的歧异，无疑还需要从时人直接的记录入手。

（1）籍贯生平 根据家乡的传说和方志的记载，应已基本可以肯定秀泉的记忆是误记，而且当时的文献中也有直接的证据。比如翁同龢在光绪十年九月初一第一次在日记中谈到法云时说：“过夕照寺，其僧法云，浙之昌化人。”^[33]他的老乡、官至太常寺卿的袁昶亦在写给他的两首诗中注明他为昌化人。^[34]

关于他生活的时代，以上的说法都表明应是晚清，但都没有具体的时间。不过时人的直接记载则有更进一步的信息。翁同龢在光绪十一年（1885年）正月初三的日记中，记下了他的年龄，63岁。这是翁同龢在见过法云后的记录，应是根据法云自己所言。按此推算，法云应出生于

道光三年（1823年）。不过，这与袁昶日记中说法不尽一致，光绪十九年（1893年）正月，法云去拜访袁昶，袁昶谈到他的年龄，说“僧腊正七十矣”^[35]。僧腊为僧人受戒后的年岁，按照这一说法，法云受戒于1824年，若是1823年生人，两岁受戒，显然是不可能的。晚清诗人陈诗（1864—1943年）曾言其八岁出家^[36]，出家不见得立即受戒，即使是当年即受戒，其出生之年亦应是1817年，那这两种说法间，至少有6岁之差（实际上肯定不止）。那么，到底哪一种说法比较可靠呢？从后面的论述，我们可知，法云和袁昶的关系远较翁同龢亲近，按理说越是亲近之人的记载应更为准确，但这件事上，似乎未必如此。原因有二，一者袁昶的日记是在其被杀后被人抢救出来的，现在看到只是传抄本，而非原件，故有存在误植的可能；二者，法云虽然与袁昶关系较近，但也算不上是时相往来的至交，当时见面时，他们已经阔别十年。一方面因为旧识，所以重逢就不太会去问他的年岁，另一方面，因为并非至交，记忆很可能有误，故袁昶的记录完全可能有误。而翁同龢不同，当时记录其年龄时，是他们第二次见面，两人关系还相当生疏，其年龄一定是当时问出来，故反而准确。另外，陈诗的记录，似乎也表明翁同龢的说法为是。1910年《国风报》的《江介隽谈录·法云上人句》谈到：

法云和尚，浙江昌化人，八岁出家，年登古稀，不废麴蘖，而耽韵语。与袁爽秋太常为方外交。尝有题大涤山栖真洞句云：“松梳凉露意珠圆，月印寒溪心境澈。”语殊微妙，清越可诵也。^[37]

陈诗这则记载是回忆性的，言其“年登古稀，不废麴蘖”，应是其当初的印象，根据后文分析，我们大致可推测他们的见面应在光绪二十年后法云返回家乡的途中，即1894年或稍后，那时他年登古稀，则正好与翁同龢的说法一致。

至于其卒年，地方志称他享年八十六岁。那应逝于光绪三十四年（1908年），不过秀泉称他于光绪二十三年（1897年）归葬澄寂寺。尽

管秀泉的话不足为据，不过目前发现有关法云的直接记载，均在光绪二十年（1894年）之前，翁同龢在日记中最后一次提到法云，是光绪二十年四月廿七日，那天，他去夕照寺见到了法云，并一起吃饭交流。他记道：“法云老矣，常病。”^[38]而后，则再未提到法云。由此来看，秀泉的说法可能也不见得无据。他在光绪二十一年前后圆寂，似乎也比较合理。而且方志中为了彰显其得道高僧形象，夸张他的年龄也不是绝无可能。但法云对于修志者来说，是很近的前辈，特意在传记中注明并不属实的年寿（方志中的人物传记一般没有年寿信息），似乎也不好理解。对此，张发平最新发表的文章提供的信息，为我们解决这一矛盾提供了思路。他说法云在晚年又回到了家乡。^[39]这一说法源自当地人的说法，应不会完全无据。^[40]若是这样，以上的矛盾似乎就能解决。即法云在自感身体衰老的情况下，于光绪二十到二十三年间，回到了家乡，并在那里又生活了十几年，于光绪三十四年去世。这样，光绪二十年之后，他未再出现在京城文人的记录中以及方志上特意载明其年寿，也就都不难理解了。这一点，上述陈诗记载中亦可为旁证。法云应于咸丰之前离开家乡前往京城（详后），当时陈诗尚未出世，不可能有交往。陈诗一生基本都在上海等江南一带居住生活，在光绪二十三年之前，并无踏迹京师的经历。^[41]若法云于此前圆寂于京城，那陈诗当无可能与他有交集，其所记当源于别人的转述。但这颇令人生疑，一者法云并不是重要的名人，也不以诗歌见长，一个与他并无任何关系的人，怎么会在其去世十几年后听别人所言记录下他的一句诗呢？二者，大涤山在余杭，远在京师的法云又何以去咏诵呢？比较合理的解释应是法云晚年由京城回到家乡，途中曾有和陈诗一同游览大涤山的经历^[42]，其所咏诗句被陈诗记下。陈诗这则笔记记于1910年，离法云离世（1908年）不远。

关于其出家时间，陈诗言其八岁出家，地方志称幼业儒，父母双亡后出家，而秀泉则回忆是道光间三次进京赶考不第后出家。秀泉的说法显然有误，首先他不是直接在夕照寺出家，而且他也不可能有功名在

身，若真是有功名的和尚，士林坊间绝无可能传言其不识字。前两种说法，虽稍有不同，但可能并不矛盾，方志的记载应该带有一定的修饰成分，虽然八岁基本只是当时刚刚上学的年龄，但此前只要入塾读书，称其幼业儒，当无不可。若按上面的分析，陈诗与法云有过直接的交往，那八岁出家，应是听法云本人所言。而其进京的时间，现有的文献和传说都并无直接的说法。我们只能根据一鳞半爪的信息做些大致的推断。首先秀泉的说法似可表明，他应该是在道光年间或之后出家夕照寺的，而方志称他出家石室寺后，“旋携瓶钵远游，流寓京师夕照寺”。若他八岁出家，那就是非常年幼的时候（19世纪30年代）就离开家乡前往京城。若是这样，他应很有可能是跟随其他年长的僧人或他的师父一同前往夕照寺的。前面的论述表明，夕照寺是石室寺的下院，当时从可见的信息来看，其住持均为来自石室寺的僧人。而在同治中期之前，夕照寺的住持为云岩上人，而他是云岩方丈的接任者（详后），那就有理由推断，他当初很有可能是跟随师父云岩于道光中期前往夕照寺的。

虽然现有的直接记录基本都是言其为夕照寺僧，不过桐庐袁昶在日记中称其为“同乡寂照寺老方丈法云上人”。另外，根据当时的惯例，文人在访问寺庙提到寺僧时，一般指的都是其住持。我们现在看到最早有关法云的记载，是光绪二年三月十七日郭嵩焘在其日记中所记：“朱石翹邀同刘云生、魏赓臣游万柳堂，先过夕照寺小憩。寺僧法云能书，贺云湖倩之代笔，不减杨海琴之于何子贞也。”^[43]这时他已成贺寿慈的代笔，引起士人的关注。从前面的论述已经看到，云岩在同治七八年时已圆寂，他应该是在这前后接任住持的。其中所说的贺云湖即贺寿慈

（1810—1891年），贺寿慈是湖北蒲圻人，和郭嵩焘也算是湖广老乡，长期在京为官，同治末年，权势日炽，光绪三年（1877年）升任工部尚书，五年因牵涉李钟铭案而被降级和褫职，六年离京。^[44]贺寿慈颇有才华，是当时著名的书法家，但并未有著作留世。故现在已很难了解法云是何时和贺寿慈开始交往的，比较清楚的是，在光绪初年贺的权势如日中天之时，作为夕照寺住持的法云被当朝尚书聘为代笔，因此名盛一

时。当时他五十余岁，新任住持不久，正是他的得意之时。方志中和笔记中所说的“一时王公大臣争与之交游”，“一时书名大噪，求者接踵，有铁门限之风”，应该就是指的这段时间。不过贺寿慈不久便因为官司失势并离开了京城，法云未必受到官司的牵连，但可以想见，其风光应已不再。

（2）社会交往 前面谈到的传言和传记都谈到他因为书法而名噪一时，与众多的王公大臣多有交往，俨然京城一介名流。家乡的传说指其与翁同龢过从甚密，京城的传言则称其为贺寿慈之代笔，而陈诗的笔记则言其与袁昶（爽秋）为“方外友”。这几位，特别是前两位都是当时京城响当当的权臣，都喜好书法并甚具造诣。若所言属实，其社会交往圈自己相当可观。贺寿慈虽然当时位高权重，而且“工书善诗”，并著有诗文集若干卷，但因其不愿将之付梓^[45]，至今已散落不知所踪。故而他们具体交往的情形，已无从知晓。不过能被聘为代笔，他们的交往自然不少，法云的书法水平也应为贺所认可。根据《天咫偶闻》的记载，当时，法云常往来于贺寿慈府邸，因为常看贺写字，“忽有所悟，遂能自运。尚书奇之，指授笔法，且聘为代笔”。仅仅因为看人作书，而能自运，显然不合实际。这似乎只能说明，法云在书法方面比较有天分，为贺寿慈所赏识，并获得他的指导，而且风格也比较接近。

另外两位官员因有日记等文献存世，让我们能够窥见些许较为具体的情形。其中翁同龢在日记中对其的记载最多，达12条，时间在光绪十年到二十年之间，其中十二、十三年分别有两条记录，十八年没有，其余年份每年一条。现择其要者转录如下：

（光绪十年九月朔）过夕照寺，其僧法云，浙之昌化人，爱书而俗，其布置却似苏杭小庙。^[46]

（光绪十一年正月初三）早饭，坐破车到卧佛寺，与俗僧谈，复至夕照寺。寺僧法云能书而未读书，年六十三矣。^[47]

（光绪十二年五月初五）晨起无憀，驱车至夕照寺寻法云谈，伊以薰笼一、山核桃见赠。^[48]

（光绪十三年八月廿七日）忽思游城南寺，遂诣放生池。又至夕照寺，与法云谈，吃油饼，发兴写一诗。^[49]

（光绪十四年二月廿九日）余易布衣晴鞋，呼一车，挟两仆出永定门，过安乐林小庙……如沙窝门，访夕照寺僧法云谈，归已申初矣。今日之游极乐。^[50]

（光绪十六年七月十五日）归后忽欲出游，遂赴夕照寺与法云俗谈，又至万柳堂坐眺，归饭。^[51]

（光绪十九年三月十四日）至放生池，俗僧可恨，夕照寺法云它出，亦不快，乃出便门坐船。^[52]

（光绪二十年四月廿七日）晨起祠堂叩头，易衣乘车出东便门……荒庙有道士，不堪，遂西绕入沙窝门至夕照寺，与法云上人谈。法云老矣，常病，即在禅堂饭。余本茹素，而僧以肉饷，相对举箸，可笑也。六两廿吊。未正散。^[53]

从这些记录中可以看到，他们见面的地点均在夕照寺，都是翁同龢专门或顺道访问夕照寺时与其交谈和吃饭，而未见法云登门造访。从中可见，虽然他们不时见面，但关系算不上亲密，特别是开始之时，言其“爱书而俗”，“能书而不读书”，笔端似不无轻视之义。但随着时间的推移，其与法云的关系似日渐密切，比如十六年时，退朝后突然想出游，就去了夕照寺，与法云俗谈，也就是闲聊。而十九年时，还因为没有遇到法云而感到不快。二十年最后一次记载中，则以上人相称。前后相较，态度上的差异还是比较容易体会到的。关系虽然谈不上很亲密，但不时在一起交谈，必然也会切磋书法技艺，故而法云留有翁的墨宝，

亦当是自然之事。

在三人中，袁昶地位相对较低，年岁也较法云小，而关系则最为亲密。袁昶（1846—1900年），浙江桐庐人，光绪二年进士，此后长期在京为官，直到十九年四月离京前往芜湖就任徽宁池太广道。^[54]桐庐和昌化虽然分属严州府和杭州府，不过两地相邻，环境和风俗亦近，故以同乡相称。两人何时相识，不得而知，现在能看到最早的交往记录，是光绪五年袁昶写了一首诗赠予法云。其诗云：

予饮天目水，君草西溪图。谁为五浆馈，并作一乘桴。乡味柑千个，石根松半枯。牛车不用觅，相对憩团蒲。^[55]

诗中寄予了浓浓的乡情。从诗中的词意来看，两人此时应已是旧识。故两人应相识于法云得意之时，当时刚刚出仕的袁昶以乡谊与法云交往，或许也不无借助法云的人脉之意。而后，虽然我们没有看到直接的交往记录，不过两人应该不时有往来，光绪十九年，法云前往袁府拜访，袁昶言，他们当时已阔别十年，那就是说，他们在光绪九年前后应有会面。两人此后虽然没有见面，但也时有信息往来，光绪十六年，他曾写诗寄给法云：

不见云公竹解稍，庞居士亦滞西郊；绕身只用三条篴，容膝应支一把茅。赤濂紫溪归未得，山灵木客久相嘲；欲从结夏如乡社，元叟新衙已署聱。^[56]

依然是乡谊盎然。十九年正月，法云突然造访袁昶，想来应是知道袁昶即将外放。袁昶就这段交往记载道：

同乡寂照寺老方丈法云上人来，十年阔别不见，发白面皱，僧腊正七十矣。共坐小斋吃面食，久谈始去。法老平生不持戒律，不诵梵夹，终日日课，临李北海书，亦彼法中别调也。能作擘窠，字虽多肉少骨，

尚不甜俗。^[57]

两人一起吃饭，并久谈始去，从字里行间不难看到两人较为亲切的关系。从中可以看到，法云与袁昶虽较少见面，远不如翁同龢频繁，但两人的关系似因乡谊而显得较为亲近。故而陈诗会将其称为袁昶的“方外友”。

除了以上三人外，上文已经提到，郭嵩焘也曾至夕照寺访问过法云。另外，和袁昶同为张之洞学生的樊增祥也在光绪六年访问过夕照寺和法云，并留下了两首诗。^[58]

由此可见，法云在京城与当时不少达官贵人有较多的交往，应当不假，而且还与其中一些人，比如袁昶拥有不错的情谊。

（3）文化技艺 前面谈到，《天咫偶闻》说他本不识字，而秀泉则称他三次赶考不第才出家，两种说法明显对立。前面的分析表明，秀泉的话不足为据，那么是不是说他真的本不识字呢？那也不合情理，阅读和书写绝不可能是一蹴而就的。实际上从袁昶寄赠其诗，和其晚年曾咏出“松梳凉露意珠圆，月印寒溪心境澈”之诗句来看，他不仅识字，而且还具有一定的文学水平。根据前述，他八岁出家，在家即使上过学，学到的东西也必然很有限。他识字和练习书法无疑主要是出家后，特别到夕照寺跟人学的。翁同龢称其“爱书”“能书”，说明他爱好书法，而且书法也达到了一定的水准。但翁同时又批评他“俗”“不读书”，这说明他文化水准还是有限，特别是跟翁同龢这样的文化大家比，那自然就显得俗和没文化了。另外，袁昶也对其书法有评论，说法云终日“临李北海书，亦彼法中别调也。能作擘窠，字虽多肉少骨，尚不甜俗”。从中大概可以看到方志和秀泉的话都不准确，他专意临摹的乃是唐代行楷大家李邕的碑帖。在袁昶看来，他的书法虽然谈不上遒劲有力，但尚不至于“甜俗”。由此亦可从侧面了解到震钧的关于“甜俗”的说法流行于当时的京城士林，袁昶于此特意为友人辩解，尽管他也承认其确有不足。仔

细琢磨这些评价，似不难体会到其背后的意思，即相对于他在书法上的名声和技艺上达到的水准，他因为读书少，而与那些真正名家比就显得俗和境界低了。如果仅仅作为一般人，他也许就像地方志编纂所描述的那样，不仅有文化，而且还颇具仙风道骨。所以看似矛盾的说法，其实并不矛盾，关键要看以何者为参照对象了。

（4）日常生活 由于法云本人并未留下任何文字资料，故而其基本的日常生活状况，现在已难以了解，不过，时人的一些记载也为我们留下了若干其日常生活的片段。作为一个和尚，而且是一个京城颇具规模寺庙的方丈，按照一般的认知，其日常的生活应主要以吃斋念佛为主。但法云似乎不是这样。前面所举袁昶的记载显示，他“平生不持戒律，不诵梵夹，终日日课，临李北海书”。就是说他既不念经，也不守戒律，整日以练习书法为主。其不守戒律，从其他记录中亦可得到佐证，比如，翁同龢日记中的最后一次见面，他们一起吃饭，翁本来是吃素的，但寺庙却给他准备了肉。这应该不会仅仅是给客人吃的。而陈诗则称，他“年登古稀，不废麴蘖”，就是说年过七十，还要喝酒。就此来看，称其为酒肉和尚，实不为过。

根据以上所述，我们已大体清楚法云和尚的基本状貌，于此不妨作一总结。

法云和尚（1823—1908年），姓余，浙江昌化县一都紫源庄人。童年即失怙恃，八岁出家县南石室寺。不久随人前往该寺在北京的下院夕照寺为僧，以该寺住持云岩上人为师。在寺中跟人学习文化和写字，天性对书法情有独钟，并有禀赋。同治中期，其师云岩圆寂，法云接任夕照寺住持，遂较有机会接触京中的达官贵人，其书法作品亦受到当时朝中大员、书法家贺寿慈的赏识，并得其指点，技艺日进，被贺聘为代笔。于是一时风光无限，声名大噪。不久，贺寿慈在光绪五年后失势，法云的风光也日渐消退，但他对书法的痴心不改，虽为僧人，然不废酒

肉，不诵佛经，终日以临帖写字为务。并以夕照寺方丈身份和自己的书法技艺，与翁同龢、袁昶等贵人时相往来。其书法技艺虽颇高，然因胸中文墨太少，在京中士林中多有“甜俗”之评。光绪二十年后，因感自己年逾古稀，身体渐衰，而携钵南归。南归途中或此后不久，曾与晚清民国诗人陈诗等文人同游余杭大涤山，留下了“松梳凉露意珠圆，月印寒溪心境澈”的诗句。光绪三十四年，终老家乡的清寂禅院。享年八十有六，被地方视为深具修为的有道高僧。

四、若干思考

至此，法云的故事已经讲完，尽管法云曾经也风光过，并在现存的史料中留下一些自己生活的痕迹，但整体而言，则不能不说他只是晚清芸芸众生中十分普通的小人物，既不富贵，也不穷困，没有大善，亦无大恶，也未有文字传世，甚至连他最为痴迷和擅长的书法作品也近乎绝迹，更不用说他对当时的政局、社会演变以及中国历史进程有任何的影响了，而且作为一介和尚，他似乎也算不上有什么代表性。故而从传统历史学的眼光看，如此辛苦地钩沉这样一位人物的历史，似乎没什么意义。当然，他是我故乡的族人，挖掘族人、乡贤的光辉历史，乃是家族史和地方史的题中之义，然而，本文的钩沉不仅没有为家族和地方的历史增添光彩，反而还褪去了法云在地方已有传说和记载中的光环，就家族和地方史来说，即便有意义，可能也是负面的。那么又有什么必要写作此文呢？本文开头的叙述已经表明，本文的撰著，除了自身兴趣方面的原因外，更为主要的是希望从微观史的角度，从这一个案入手，更好地来思考和理解历史。通过以上的论述，笔者认为，至少可以看到以下几点值得思考之处。

1.人物传说和传记的形成。在历史研究中，一般都比较信任文字的记录，特别是正式的官方文献，而对民间的传说往往心存疑虑。然而通过对法云历史的钩沉，似乎可以发现，民间的传说未必全然无据，而正

式的文献记载也不见得全然可靠。通过前面的考论，我们已然看到，无论是传说、回忆，还是方志或笔记，其关于法云的说法，均有符合实际的一面，又都不无失真的内容。像家乡的传说和秀泉的回忆，虽然往往存在着张冠李戴的错误，但一些基本的内容似乎并非无据，比如关于曾为翁同龢代笔，虽是误会，但其确实做过重要人物的代笔，而且也确实跟翁同龢有较多的交往。秀泉言其光绪二十三年归葬昌化老庙，虽非事实，但他确实应在此前后离开了夕照寺。故而对于传说或口述，固然不可尽信，但也一定不能忽视其作为钩沉史实线索的意义。而文字的记载，也同样需要我们去辨识，在现代历史研究中，方志和笔记，特别是方志，是人们常用而且比较信任的史料，然而方志的传记，显然有美化和想当然的成分，法云明明不废酒肉，也少念经，而只是以写字为志业，但方志的作者却将其描绘成一个耆年硕德的高僧。而笔记中的记载，为了强调其书法作品的甜俗，而将其形成书法技艺的经历传奇化，并称其本不识字。由此可以看到，诸如传记等文本的制作，显然都是撰著者在一定事实的基础上，自觉或不自觉根据自己的立场和认识铺陈而成。故而，要想获得相对可靠的历史真相，就需要我们搜集、考察各种不同角度的记载，才有可能。

2.个案所反映的日常“常识”和时代性。法云重要的身份有三：和尚、书家和昌化人。作为一个独特的个体，他似乎很难说是这三种身份的代表者。但他无疑也不可能是一个孤立的个体，而是无时无刻不在日常生活中与地方、职业身份以及生活交往圈发生着这样那样的关联。不用说，他既是极为纷繁复杂的整体社会关系网络中某一个发射中心，同时又是聚焦点。这样的网络，我们看不见，摸不着，也未见得明确的文字说明，但它却真真切切存在于人们的日常生活中，构成人们日常生活的舞台和背景。透过对相关关系的探究，我们似乎不难看到其中的一些日常“常识”及其时代特性。就法云的故事而言，至少可以让我们从中观察到以下两方面的情景。

一是地域间的交流。昌化是僻处山间的江南小县，与北京相距2400余里，在当时差不多有一个月的路程。经济既不繁荣，科第亦不兴盛。按照今日的想象，京城对于昌化人来说，就像天堂，遥不可及。实际上，对于当时大多数的昌化人来说，这可能也是实情，而且当我们今日回头围绕着昌化人的著述去搜寻两者间的关联，也基本上会一无所得（现代甚少有昌化人的著述存世）。但法云的故事却意外地告诉我们，小小的昌化县的一个寺庙，竟然在京城有一个颇具规模的下院，而且在数百年的时间里，它们之间还保留着密切的关联，仍不断地向京城下院输送住持。寺院无疑不单是一个宗教的场所，在当时的社会，显然还拥有众多其他的功能，就本文所述故事而言，夕照寺显然还是昌化人在京城的一个据点，像前述昌化举人方登俊，咸同年间前往京城考试，就以夕照寺为据点，在此居住读书，并终死于此。不难想见，当时昌化那些有机会外出的人一定会知道夕照寺作为可能的落脚点的意义。当时的昌化虽无法像那些通都大邑在京城建立会馆公所，但其也仍以自己独特的方式，拥有两地之间比较固定的交流管道。夕照寺的法云，尽管远离家乡，但他与家乡也不时有信息和物品的沟通往来。光绪十二年端午日，翁同龢驱车去夕照寺会看法云，“伊以薰笼一、山核桃见赠”^[59]。这两种物品都是昌化的特产，特别是山核桃为昌化及周边所独有，一年一熟，秋天出产，保质期也基本只有一年。这些物品当是新近家乡人来访所捎带的。或可想象，法云在招待客人时，也定有茶叶和笋干。

二是日常交往和时代风气。从前面的叙述中已经可以看到，法云的社会交往圈颇大，他跟相当多的士子和达官贵人都有交往，并与一些重要人物有颇为密切的关系，除了在寺庙接待他们外，有时还会登门造访。他作为一个微末之士，能够结交众多的官绅，显然得益于其夕照寺方丈的身份。从当时众多文人官僚的日志中可以看到，佛寺往往是日常外出游览的目的地，并成为他们吟诗作画的重要题材。从现有的资料来看，法云与他们的交往往往是从他们来寺游览，他作为方丈接待而开始的。从中可以看出，方外的身份虽不见重于主流社会，但僧人特别是较

高级别的僧人无疑有较多结交达官贵人的机会，同时也可以看到，寺庙在当时也是一个非常重要的社交场所。

当然，即使在寺庙接待了官绅文人，也未必会让对方留下较为深刻的印象，要建立密切的交往，必定要拥有能吸引对方关注和交往的内容。法云读书不多，而且也较少念经诵佛，显然不可能有多少佛法修为，而众多的文人士大夫愿意与其交往，显然多缘于他的书法技艺。实际上，与他关系比较密切的人，都是书法上颇有成就之人。就此，我们亦可看到，作为职业的书画师同医生、和尚等一样为当时社会所贱视，但作为一种技艺，却甚为当时的士林坊间所看重，这既是中国传统社会一种颇为矛盾的社会现象，也是当时京城的士风。对此，于光绪二十五年（1895年）上京赶考的山西太原举人刘大鹏在当年二月二十二日的日记中写道：

京都习尚写字为先，字好者人皆敬重，字丑者人都藐视，故为学之士，写字为第一要紧事，其次则诗文，即诗赋，至于翻经阅史，则为余事也。^[60]

刘大鹏当时无疑是以相当不满的心情写下这段话的，因为在他看来，这样的做法已经偏离儒学和科举的本意，有些不务正业了。^[61]而作为和尚的法云无疑更是不务正业，前面已经谈到，称其为酒肉和尚亦不为过。然而，这并不影响他作为寺院住持与人交往。那些文人士大夫虽然对他的不修佛法十分了解，但并未见他们因此而对其产生睥睨之情。像翁同龢见法云“以肉饷”，只是觉得可笑，并不影响在当天的日记中尊称他为“法云上人”。而袁昶显然早就知晓他日常行为，却一直和他保持良好私交，在那则日记中，还在为他“甜俗”的时评辩解，一点也看不出对他的不守戒律有任何嫌恶之情。陈诗也是谈到他“不废麴蘖”后，接着就称道他的韵语。这不仅让我们更真切地体会到当时士林特别重视书法的习气，同时也让人觉得，尽管当时佛寺盛行，但对于和尚来说，

要获得声名和香火^[62]，佛法修为并不是唯一重要的，某种情况下，甚至可能并不重要。

3.总体史或全面史的实现。引言的论述已经谈到，地方史和个案的研究者，为了避免自己的研究流于琐碎和片段，往往会引入整体史的视角和方法，即试图将自己论述的具体案例放在整体的地域格局和历史框架中来考察，但这种结构式的处置，是否真能达致整体史的目标，仍不无疑问，因为历史的个别面相和断片不计其数，或许我们永远都无法将我们预先架构的整体结构的具体图景搭建完成。而且这样的处理，也无法克服以往研究中“见物不见人”的问题，并不利于我们去考察不同个体和结构间的有机勾连。故而对于微观史和日常生活史视野下地方和个案研究来说，需要追求的应是“总体史”或“全面史”的研究路径，所谓总体或全面，就是指将社会的各个环节和因素，比如政治、经济、社会和文化等有机地相结合，围绕着人来展开研究，将地方、事件和个人视为整体社会网络中的一个点，既是发射中心又是聚焦所在，通过对相关网络，即日常生活舞台和背景的方方面面的探究，来分析概括出一个时代和地区中人们生活的“常识”，并从“常识”来透视和捕捉一个区域乃至国家的时代风貌和特性。这样，总体史或全面史，显然不等于宏观史。我们前面对法云故事的论述，固然不能让我们对当时时代发展的大势或昌化地方历史的整体状貌这样的宏观问题的认识有所推进，但却让我们对当时地域间的交流和日常生活中的时代风气产生了具体而真切的认识。法云是一个独特的生命个体，但我们能够从中看到一个时代总体或全面状貌的一部分，让我们感受到具体历史情境中，人的生存方式。显然，这已不再是个别和局部，而已走向总体和全面。实际上，西方的史学实践业已表明，“‘按照准则进行研究’的日常生活史与微观史也有可能被视作一种‘总体史’的变体”^[63]。

本文原刊于《清史研究》2014年第3期

[1] 论文的完成过程中，曾得到南开大学历史学院的何孝荣教授、临安市高洪镇张发平书记和临安市国税局赵利民副局长的重要指教，中山大学历史系谢湜博士和吴滔教授亦在阅读初稿后提出有益建言，谨此一并致以诚挚的谢意。当然，所有的错误和问题，均由笔者负责。

[2] 关于西方的微观史学研究，可以参见〔美〕格奥尔格·伊格尔斯：《二十世纪的历史学：从科学的客观性到后现代的挑战》，何兆武译，济南：山东大学出版社，2006，105～222页；徐浩、侯建新：《当代西方史学流派》（第二版），北京：中国人民大学出版社，2009，76～182页。

[3] 对于年鉴学派第三代的微观史等方面的研究，法国历史学家多斯曾有激烈的批评，认为其放弃了整体史观，导致了历史学的“碎片化”。参见〔法〕弗朗索瓦·多斯：《碎片化的历史学：从〈年鉴〉到“新史学”》，马胜利译，北京：北京大学出版社，2008，特别是153～232页。

[4] 关于西方对整体史的质疑，可以参见〔德〕斯特凡·约尔丹主编：《历史科学基本概念辞典》，孟钟捷译，北京：北京大学出版社，2012，144页。

[5] 族人和专业历史学者，这双重身份之间似乎天然就存在着某种内在的紧张，对于家族或地方的文史编纂者来说，彰显家族或地方的荣光乃是其不言而喻的自然情感，而专业的历史学者对家族或地方历史文化介入，从他们的角度来看，恐怕不无“刨祖坟”的意味，因为任何光荣伟大的家族和地方历史，在历史学者的笔下，都可能变得黯然失色，甚至子虚乌有。针对这种紧张，我必须说，长期的历史学专业训练，似乎已经让自己前者的身份感至少在提笔撰文时完全淡出。

[6] 道光《昌化县志》卷二《舆地·乡镇》，《中国方志丛刊·华中地方》第594号，台北：成文出版社有限公司，1983，89～90页；民国《昌化县志》卷首《山川疆域旧图》，《中国方志丛刊·华中地方》第184号，台北：成文出版社有限公司，1974，30页。

[7] 民国《昌化县志》卷一《舆地·沿革》，第1册，42～45页。

[8] 参见余新忠、惠清楼：《清前期浙西杭州、湖州府社会、经济和文化发展的三个层次》，载《苏州铁道师范学院学报（社会科学版）》，2001（1）。

[9] 民国《昌化县志》卷十六《艺文·记·重建县署记》，1218～1219页。

[10] 笔者曾考察过乾隆中期杭州府各县的人口密度（每平方公里的人口数），

即海宁627人，钱塘和仁和583人，余杭188人，新城128人，于潜93人，临安76人，昌化73人。（参见余新忠：《清前期浙西北基层社会精英研究》，硕士学位论文，南开大学，1997，8～13页。）

[11] 应该与此有关，在我记忆中，村中余姓人家的成分都不太好。

[12] 据县志记载，明初确有一位叫余敏的人当过山东道御史，其墓在方志中也有载，称其在下冲章村，县东十里。（康熙《昌化县志》卷八《人物志·业绩》、卷九《事类志·古迹》，见殷梦霞选编：《日本藏中国罕见地方志丛刊续编》，第5册，北京：北京图书馆出版社，2003，422～423、553页。）跟父亲说的位置基本一致。

[13] 关于这副对联，我老家的邻居、现年79岁的吴东清伯伯还能记得其中的大部分字句。2013年2月9日晚，在我回乡拜访他时，他向我叙说了他所记得的内容：“内史书成兰渚帖，□□□辆川图。”其中的内容不无疑问，特别是辆川图（当时吴伯伯特别指出是带车字旁的辆）很让人怀疑是否应为辋川图。后经查证，雅昌拍卖行曾于2013年12月19日拍卖了一幅同样内容、由清末书法家陆润庠所书的作品（网址：<http://auction.artron.net/paimai-art5043150227/>，发布日期不详，访问日期：2014-05-07），看其作品，便知吴伯伯误将“渚”误为“绪”，“辋川图”误为“辆川图”。其完整内容应为：“内史书成兰渚帖，右丞诗入辋川图。”特别感谢董建中博士的质疑，促成我做出以上的查证。

[14] 这幅字是由我哥当时摹写下来的，其中最后一个“庆”当时字迹已经模糊，摹写可能有些失真。

[15] 民国《昌化县志》卷十四《人物·仙释》，1075～1076页。

[16] （清）震钧：《天咫偶闻》卷六《外城东》，北京：北京古籍出版社，1982，137页。

[17] （清）汪启淑：《水曹清暇录》卷十五，杨辉君点校，北京：北京古籍出版社，1989，232页。

[18] （清）吴长元：《宸垣识略》卷九，北京：北京古籍出版社，1983，170页。

[19] 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，北京：中国档案出版社，1997，135页。

[20] 何孝荣：《明代北京佛教寺院修建研究》，天津：南开大学出版社，2007，617～618页。

[21] 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，135页。

[22] 完颜麟庆著，汪春泉等绘：《鸿雪因缘图记》第三集，杭州：浙江人民美术出版社，2011，890～893页。

[23] 李其威：《夕照寺今昔》，全国政协北京市崇文区委员会编：《文史资料选刊》第7辑，17～20页。

[24] 比如，他称其师祖法云为福建人。还有，李在介绍秀泉时，称他自1921年他（时年17岁）师父澄性圆寂后便继任住持。如此年幼便任住持，这颇令人怀疑，实际上查看民国时期的调查，可知，在1947年进行第二次寺庙总登记时，夕照寺的主持乃是秀灵，而非秀泉。（北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，696页。）今人李俊玲依据民国档案所做的考察表明，秀泉乃秀灵之师弟，民国时期为夕照寺寺监，1949年，秀灵还俗，秀泉也成为事实上的末代住持。（李俊玲：《古刹夕照寺》，载《新东城报》，2011-03-18，第8版。）关于秀泉于民国期间即任住持的说法，并不限于李其威之文，比如李洪俊的《夕照寺往事》（载《北京日报》，2006-08-14）一文亦持同样说法，并称秀泉为四和尚，还将民国期间保护该寺功绩系于他的名下。秀泉后来在崇文区政协工作，多篇文章都颇为一致地叙述他在1921年后接任住持，应可认为这一说法出自他本人之口。

[25] 余集：《忆漫庵剩稿·挽僧宗一》，续修四库全书影印道光刻本，第1460册，上海：上海古籍出版社，2002，348页。

[26] 民国《昌化县志》卷九《选举志·举人》，524页。

[27] （清）陈锦：《补勤诗存》卷二《过庭草下·夕照寺和方在卿孝廉可禅方外咏雪用万柳堂原韵》，续修四库全书影印光绪三年橘荫轩刻光绪十年增修本，第1548册，274页。

[28] （清）陈锦：《补勤诗存》卷十七《日下重游》，续修四库全书影印光绪三年橘荫轩刻光绪十年增修本，第1548册，412页。

[29] 民国《杭州府志》卷三十八《寺观五》，《中国地方志集成·浙江府县志专辑》，第3册，上海：上海书店，1993，842页。民国《昌化县志》（卷十五《事类志·寺观》，1129页）也有基本一致的记载，不过将创设时间系于开宝二年。

[30] 石室寺遗迹今日的状态，可以参见张发平：《探访石室寺》，载《今日临安》，第4版，2013-09-02。

[31] 李其威：《夕照寺今昔》，见全国政协北京市崇文区委员会编：《文史资料选刊》第7辑，20页。

[32] 孙兆时、关代焄编著：《中外古今书画故事集锦》，北京：中国旅游出版社，1991，755页。

[33] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第四卷，上海：中西书局，2012，1913页。

[34] （清）袁昶：《渐西村人初集》诗九《濂上舟杂兴》己卯，续修四库全书影印光绪刻本，第1565册，358页；《安般簪集》诗续庚，光绪袁氏小沔巢刻本。

[35] （清）袁昶：《毗邪台山散人日记》，癸巳正月（光绪十九年），李德龙、俞冰主编：《历代日记丛钞》第73册，北京：学苑出版社，2006，187页。

[36] 野民（陈诗）：《江介隼谈录·法云上人句》，载《国风报》，第1卷，第11期，1910。

[37] 《国风报》，第1卷，第11期，1910。

[38] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第六卷，2740页。

[39] 张发平：《探访石室寺》，载《今日临安》，第4版，2013-09-02。

[40] 此承蒙张发平先生在电话中见告，谨致谢忱！

[41] 关于陈诗的生平事迹，可参见徐成志、王思豪编校：《陈诗诗集·前言》，合肥：黄山书社，2010，1~6页。

[42] 之所以认为其应是途中或回来后不久，主要是因为他言及“年登古稀”，那即是70岁左右，按照前面的论述，若回来较久的话，那他就远不止70岁了。

[43] （清）郭嵩焘：《郭嵩焘日记》第三卷（上册），长沙：湖南人民出版社，1982，24页。

[44] 关于贺寿慈的生平，可以参见：《清国史·新办国史大臣传·贺寿慈列传》，第11册，北京：中华书局，1993，130~132页。

[45] 王安定：《致仕都察院左都御使前工部尚书贺公神道碑铭》，见缪荃孙编：《续碑传集》卷十五，台北：文海出版社，1980，4b页。

[46] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第四卷，1913页。

[47] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第五卷，1946页。

[48] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第五卷，2062页。

[49] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第五卷，2181页。

[50] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第五卷，2226页。

[51] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第五卷，2427页。

[52] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第六卷，2641页。

[53] 翁万戈编：《翁同龢日记》，翁以钧校订，第六卷，2740页。

[54] 关于袁昶的生平经历，可参见包琪：《袁昶年谱》，硕士学位论文，沈阳师范大学，2012。

[55] （清）袁昶：《浙西村人初集》诗九《濂上舟杂兴·赠寂照寺法云长老》己卯，续修四库全书影印光绪刻本，第1565册，358页。

[56] （清）袁昶：《安般箴集》诗续庚《戏简法云上人》，光绪袁氏小沔巢刻本。

[57] （清）袁昶：《毗邪台山散人日记》，癸巳正月（光绪十九年），李德龙、俞冰主编：《历代日记丛钞》第73册，187页。

[58] 其诗云：“同车指东郭，楼殿望中移。驻马平林下，开门夕照时。晚花飘笛簟，流水入琴丝。坐觉诸天静。非绿半偈持。”“一憩花幢侧，因过丈室闲。鸟鸣堂下竹，僧话浙中山。佛画经年闕，茶香半日闲。尘中几两屐，甃得印苔斑。”（樊增祥：《樊山集》卷六《金台集·五月朔日同匡伯过夕照寺遇云上人茶话移时》，续修四库全书影印光绪十九年渭南署刻本，第1574册，329页。）

[59] 翁万戈编：《翁同龢日记》第五卷，翁以钧校订，2062页。

[60] 刘大鹏遗著：《退想斋日记》，乔志强标注，太原：山西人民出版社，

1990，40～41页。

[61] 关于刘大鹏生平思想，可以参见〔美〕沈艾娣：《梦醒子：一位华北乡居者的人生（1857—1942）》，北京：北京大学出版社，2013，特别是17～41页。

[62] 跟众多的达官贵人建立交往，自然意味着可以获得更多的香火钱。而当时京城流传的“手拿一吊四，来到夕照寺，夕照寺的和尚会写字”谚语也说明，其书法技艺让其获得广泛的寺庙财源。

[63] 〔德〕斯特凡·约尔丹主编：《历史科学基本概念辞典》，孟钟捷译，145页。

“良医良相”说源流考论

——兼论宋至清医生的社会地位

“不为良相，则为良医”，是现代国人耳熟能详的一句古代名言，不仅颇为广泛地出现在各种报端杂文之中，而且也在众多的医学史论著中被广为征引，借以表明医学的重要以及宋元以降儒医的出现与医生社会地位的提高。对于该语，今人几乎均毫无疑问地认为其出于北宋著名的政治家、文学家范仲淹（989—1052年）之口，而相对于该语，范氏还有一句更脍炙人口的名言——“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。不过与后者在语辞上的确定无疑不同，前者则明显不够统一和确定，在宋元以来的文献中，还存在着相当多不尽相同的表述，比如“不为良相，愿为良医”“达为良相，穷为良医”“不为良相，必为良医”“不为宰相，则为良医”以及“良相即良医”等。造成这种状况的原因，当为后者明确出自范仲淹的文集之中^[1]，而前者则源于范仲淹死后约一百年后刊出的一部笔记中，而且还只是类似的语句。

关于这些表述，至少从13世纪以来，绝大多数人均认为出自范仲淹之口^[2]，而且除了极个别的例外，人们也未对该语的来历给予过关注。^[3]将这类表述归于范仲淹的认识延续至今，不过相较于以往的述而不论，目前的医史研究者已多有论说，其中较具代表性且较为专门的探究当属马伯英，他在出版于1994年的一部著作中指出，“不为良相，则为良医”这句话的源头出自大约初版于12世纪50年代的笔记《能改斋漫录》中一则有关范仲淹的记载，他完全未对此的真实性产生疑问，不过进而将其放在宋代儒医的兴起的脉络中来考察该语的出现，认为范仲淹的这一箴言促进了宋代儒医传统的形成，进一步推动了医生社会地位的提升。^[4]马氏的这一论述，广为医史学界所接受，尽管表述的方式和角度各有不同，但基本的认识则完全一致，即都毫无疑问地认为，“不为良相，则为良医”为范仲淹所言，范氏的这句名言积极促进了儒医的兴起和医生社会地位的提高。^[5]不过海外的相关研究则早已就此零星地发出了不同的声音，比如，美国学者韩明士（Robert P.Hymes）早在1987

年，就因该语不见于范氏本人的著作中，而怀疑有可能是南宋时人的伪托。不过他并未就此做专门的考证。^[6]对于这一怀疑，台湾学者陈元朋则表达了不同意见，他认为吴曾这样的士人，又有什么动机要去作伪呢？但他也只是在一个注释中提出想法，并未做更多的引证。不过他也不赞同马伯英有关该语促进了儒医的生成这样的论断，认为马过高地估计了范仲淹这句话的实际影响力，但同样也未予申论。^[7]

由此可见，目前关于宋元以来一直较为流行的“不为良相，则为良医”一语的来龙去脉还缺乏较为系统深入的探究，多有以讹传讹和令人疑问之处，而零星的对通行说法的质疑也几乎未受到学界的关注。有鉴于此，本文拟对该语缘起做一系统的考证，力图尽可能清晰地呈现这一话语的形成过程、缘由和意义，以及与范仲淹之间的关系，并进一步对这一话语在宋元明清的被不断复述的情况和所表达的意涵做一梳理，借此来考察当时医生的心态和社会地位。

一、“良医良相”说渊源考论

1.“良医良相”说的出典

“良医良相”说最早的出典，现有的研究均指出，乃为南宋吴曾的《能改斋漫录》中一则名为《文正公愿为良医》的笔记，其内容如下：

范文正公微时，尝诣灵祠，求祷曰：他日得相位乎？不许。复祷曰：不然愿为良医。亦不许。既而叹曰：“夫不能利泽生民，非大丈夫平昔之志也。”他日有人谓公曰：“丈夫之志于相，理为当然；医之技，君何愿焉？无乃失于卑耶？”公曰：“嗟乎！岂为是哉！古人有云：‘常善救人，故无弃人；常欲救物，故无弃物。’且丈夫之于学也，固欲遇神圣之君，得行其道；思天下匹夫匹妇，有不被其泽者。若已推而内之沟中，能及小大生民者，固惟相为然。既相不可得矣，夫能行救人利物之心者，莫如良医；果能为良医也，上以疗君亲之疾，下以救贫民之

厄，中以保身长生，在下而能及小大生民者，舍夫良医，则未之有也！”^[8]

吴曾生卒年不详，大约生活在12世纪中前期，曾官至吏部郎中，生前对医学颇有兴趣。该书编撰于1154—1157年间，出版不久，即因仇人告发而遭禁毁，直到1190年才重新梓行。^[9]这则笔记所载的相关内容，在范氏的著述和由其后代编撰的年谱等资料中均未见任何的蛛丝马迹，而吴曾记录这一逸事时，范氏已经过世百余年了。正因如此，韩明士对其真实性表示了怀疑。这样的怀疑自然有其合理性，但若没有证据，似乎也不能随便断言吴曾造假，这正像陈元朋所说，吴曾这样士人，又有什么动机作伪呢？而且笔记本来就是一种记录见闻和札记等内容的文体，吴曾这一记载当是他对当时所听闻的有关范仲淹逸事的记录，虽然时间过去了一百多年，但社会上流传着有关范仲淹这样的名人在尚未显贵时的一些逸闻，也没有什么不合理。但是，我们若仔细检视这则记载，还是颇有些令人感到疑惑的地方。首先，一个人去神祠求祷，应该是私密之事，旁人又何以知之？其次，更为重要的，在这则故事中，范仲淹针对他人的问题，洋洋洒洒地说了一长段话，表明他愿为良医的原因以及做良医的重要性。即使是简单一两句话，在长期流传过程中也可能变味，而那些长篇大论，又怎么可能在一百多年后，还能完整准确地记录下来呢？即使是大概，恐怕也早已在流传过程中变得面目全非了。最后，范氏那些话语，征诸他留存下来的文字，也找不到丝毫的类似之处。故而，我们完全可以认为，即使范仲淹有类似的故事，那些长篇大论，肯定是吴曾根据语境和自己的意思附会上去的。其实，稍晚，沈作喆的另一则类似的记录，则相对简朴可信一些：

范文正公微时，尝慷慨语其友曰：吾读书学道，要为宰辅，得时行道，可以活天下之命。时不我与，则当读黄帝书，深究医家奥旨，是亦可以活人也。^[10]

沈作喆是绍兴五年（1135年）的进士，生活年代可能稍晚于吴曾，据《四库全书总目提要》的考证，该书为沈1174年以后所作。如果对比这两则记载，我们看不出两者在文字上有何渊源关系，应该是各自对于当时社会上流传的范仲淹逸闻的记录。这说明，当时社会上应确实流传着范仲淹从小就怀有“利济生民”的远大抱负，并且有意将做良医作为不能成为宰相的其次选择这样的逸闻故事。不管这一传闻是否属实，吴曾应该也算不上是有意作伪。

也许有人会说，既然范仲淹将医和相放在一起来进行类比，那么即使“不为良相，愿为良医”这样明确的说法非范氏所言，将“良医良相”说归之于范氏，亦无不可。当然，如果我们相信这则范氏逸闻的内容基本属实，而且范氏乃是历史上以医比相的首创者，那么，这样的说法亦属允当。不过，实际上，即使我们相信这则逸闻属实，范氏也非第一个以医比相的人，这类类比很早就已经存在。比如，在《尚书》中就有武丁以医生治病来比喻人臣为相的记载。^[11]而《国语》中则有“上医医国，其次疾人”的说法。^[12]汉代的贾谊则曾言：“吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中。”^[13]而韩愈则直接将“医师之良”类比于“宰相之方”。^[14]这差不多就是“良医比良相”的滥觞。

尽管范不可能是以医比相的第一人，不过，也应该指出，这些类比的立足点主要在为医和为相在道理上具有相通之处上，范仲淹故事中另外具有的医道重要和从医非鄙方面的意涵，显然是这些类比所没有的。若抛开范仲淹的这则记载，在11世纪，我们并没有发现从这些意义上来类比医和相的相关记载。不过，随着宋代朝廷对医药事业和医学教育的日渐重视，特别是庆历四年（1044年）太医局的设立、熙宁九年（1076年）太医局的正式设局以及北宋徽宗年间（1103年）国家“医学”的设立^[15]，社会和士人对医学的态度开始发生变化，士人中的尚医风气逐渐形成^[16]，从11世纪中期以降，我们不时可以在诸多文献中看到表达医道重要的言论。比如，好医术，官至工部侍郎的郎简^[17]（968—1056

年）在庆历七年（1047年）为王袞的《博济方》所写的序中言：“救灾恤患，阳秋之大谊也；博施济众，仁者之首善也。”^[18]将医术的施济视为仁者之首善，显然表明了对医道的看重。而一则有关庆历中（1041—1048年）太医赵从古的记载，则对此作了更多的阐发。据《历代名医蒙求》引《名医录》的记载称，庆历中，进士沈常因为人廉洁，处性寡合，而未能得到地方的荐举，于是到京师谋生计。他因偶尔看到翰林院医官在大街上很威风，于是就产生了学医的念头，但又心有不甘。后在朋友的劝说下，遂去拜访当时著名的太医赵从古，希望拜师学艺。赵看穿了沈常内心以医为鄙，不太情愿的心思，遂跟他说了一大段医道重要的话：

医术比之儒业，固其次也。盖动关性命，非谓等闲……吾道非贱士能矣……吾闻儒识礼义，医知损益。礼义之不修，唯昧孔孟之教；损益之不分，最害命之至切……至于汤药，小小不达，便致寿夭……岂可轻哉？^[19]

稍后，林亿也在《新校注针灸甲乙经序》（1066年）中开宗明义地指出：“臣闻通天地人曰儒，通天地不通人曰技，斯医者虽曰方技，其实儒者之事乎。”^[20]这些议论均表明医道关乎性命，不可轻贱，甚至与儒亦不无相通之处。北宋中后期以降，这样的议论渐趋增多，到北宋末，名医许叔微更是直接发出了“医之道大矣。可以养生，可以全身，可以尽年，可以利天下与来世，是非浅识者所能为也”^[21]这样的声音。

同时，自11世纪后半期开始，士人中将医和相、治国和医疾联系在一起的说法也开始渐趋增多。比如，北宋著名文人黄庭坚（1145—1105年）、南宋最著名的诗人陆游（1125—1210年）和词人辛弃疾（1140—1207年）都留下了“诚求活国医，何忍弃和缓”，“胸次岂无医国策，囊中幸有活人书”，“万金不换囊中术，上医元自能医国”这样的诗词^[22]，这样类比在日趋尚医的风气下，自然也就相当容易让人从诸如医道重

要、重视从医等更多的角度来类比医和相。南宋另一位著名诗人杨万里（1127—1206年）约在12世纪六七十年代在给《陆氏集验方》做跋时，就中唐宰相陆贽贬居忠州后，只集古方而不著书的行为^[23]议论道：

宣公之心，利天下而已矣。其用也，则医之以奏议；其不用也，则医之以方书。^[24]

这一议论，与吴曾所记录的范仲淹的表述用词虽然不同，但意涵实为异曲同工。另外，《宋史》中的一则记载，也反映了类似的观念。这则记载称：

崔与之，字正子，广州人。父世明，试有司连黜，每曰“不为宰相则为良医”，遂究心岐、黄之书，贫者疗之不受直。^[25]

崔与之（1158—1239年）是南宋的名人，曾官至宰相。按崔的年龄推算，其父说这样的话的时候，大致应为12世纪的三四十年代，即南宋初。虽然《宋史》乃元人的作品，我们很难认为“不为宰相，则为良医”就是崔世明的原话，但至少表明，从医非小道、不以从医为鄙的角度来联系医和相的认识已存在于当时的社会中。综上所述，则不难认为，医道非鄙，如果无法做到达则利济天下，那么做一个良医以活人，也不失为体现儒道、实现自我之道的观念已经较为普遍地存在于12世纪的南宋社会，即吴曾生活的时代。

这也就是说，在12世纪的南宋社会，出现吴曾有关“愿为良医”的记载非常自然。但若把这则故事放到范仲淹“微时”的北宋初年（1010年前后），则相当突兀。当时不仅未见有从医道重要和从医非鄙等角度来将医和相联系起来的说法，而且当时宋代重要医药事业的政策影响尚未显现，士人对医道重要的论述也未见出现。不仅如此，如果认为范氏的这则故事属实，那就很难理解，为什么这则故事要在范仲淹过世一百余年后才见诸记录，而一旦在吴曾的记载中出现后，很快就被广为引述。

毕竟这个故事并没有什么需要隐讳之处，而且名人逸事又是历代文人笔记最喜欢记录的题材。除此之外，以下两个事实，也从另外的侧面进一步表明这一故事并不属实。其一，在前述“赵言沈羞”的记载中，故事发生的庆历中，正是范仲淹声名显赫之时，若范氏真有这一故事，赵从古不加引用以表明医道的重要，也就很难理解了。按说，这一故事对于一个医生来表明医道的重要，是最有说服力的。如果说这是偶然的例外，那么又怎么可能从11世纪中期以降日渐增多的表达医道重要的论述都忽略这一重要的素材呢？其二，范仲淹留下的文字中较少涉及医药，不过他也曾在“庆历兴学”的过程中，上过重视医学人才培养的奏章。庆历三年（1043年）他针对“今京师生人百万，医者千数，率多道听，不经师授，其误伤人命者，日日有之”的情况，奏请仁宗，请求下旨京师和各地简选名医教授生徒，并定期考选人才。^[26]现有的很多医史研究论著往往据此认为这是范对其年轻时“愿为良医”之志的实践。在笔者看来，这不过是既定观念指引下的过度解读。因为从宋朝廷重视医学事业这一历史背景来看，范氏的这一建言实不足为奇，而他有关医学专门的言论仅此一则，在他整体的思想观念和施政方略中，无足轻重。所以他的这一建言实在无法说有什么特别的心机。何况，他的奏章只是针对社会中存在的人才培养问题提出建言，完全未见有何诸如“愿为良医”故事中所表达的为医之重要之类的表述，如果故事属实，他为什么不借机表达自己一贯的认识呢？实际上，这更从一个侧面显示了故事的缺乏根据。

因此，这个有关范仲淹的故事，基本可以说和范氏无关。而很可能是在范仲淹去世后，在当时尚医风气渐趋增强和士人希望以医谋生的社会背景下，坊间出现了类似的故事，并在流传的过程中逐渐被附会到了范仲淹的身上。而之所以会附会于范氏，我想首先是因为范仲淹是当朝特别有名而形象非常正面的人物，以其为主人公，自然有利于扩大其影响；其次，范仲淹在任期间，在医学教育和人才培养上也有所建言^[27]；最后，以范氏之口来表达愿为良医的意愿明显符合那些科场失

利的士人以医为自己的谋生之道的心意。这样，范氏有关良相和良医的故事也就应运而生，被推上了历史舞台。

就此，我们可以说，范仲淹愿为良医的故事并不属实，基本上可以说和范氏无关，自然也就更谈不上他曾推动宋代儒医的兴起和医生地位的提高，事实上，反而很有可能是后者催化了范仲淹故事在“历史”上的诞生。

2.“良医良相”说表述的流变

综上所述可以看到，范仲淹愿为良医的故事，基本上跟他本人没多大关系，而后来颇为流行的“不为良相，则为良医”或“不为良相，愿为良医”之类的话语，则更与范氏无关。其实即使我们退一步相信吴曾的记载，范氏也未直接说过这句话中的任何一句。后来流行的这些箴言，其实都是再后来的文人学士根据吴曾的故事加以概括或改编的。

自吴曾和沈作喆有关范仲淹有关良医的记载问世后，各种文献中有关这一议题的记载和议论也随之纷纷出现了。就管见所及，最早在自己的文章中引用范仲淹的典故的，是吴曾的抚州同乡曾丰，他在庆元五年（1199年）为一位医生所做的序文中称：“余惟范文正公得志为相，不得志为医，为皆可活人故尔。”^[28]稍后，僧人居简（1164—1246年）则在一篇作于1213年的文章中做了不尽一致的引述，他说：“昔范文正公尝愿达则为贤相，穷则为良医。”^[29]在表述上似乎与后来通行的说法更为接近了。差不多同时的章如愚则谓：“前辈尝谓：达则愿为卿相，穷则愿为良医。”^[30]而序刊于1250年的俞文豹则在引述时将“卿相”改称“宰相”。^[31]应该说，宋人这类的引述，是比较符合吴曾的原意的。比较例外的是方大琮（1183—1247年）在一篇约撰于13世纪30年代的文章中称：“昔文正公谓大丈夫不为宰相必为良医，盖活人之功相等耳。”^[32]不仅与当时人一般的表述多有差异，而且也与吴曾的原意也颇有距离，在吴曾的笔记中，范仲淹只是在穷时愿为良医，与必为良医明显不同。值

得注意的是，方大琮死后，虽然由其子编辑了文集，但并未见刊刻流传，现在见到的他的文集《铁庵集》最早是由他的后代于明代正德八年（1513年）根据宋代底本增补辑佚而成。^[33]虽然我们没有理由和证据怀疑该文是后人的伪托，但由于年代久远，底稿有些部分出现漫漶不清，而出现由编辑者根据文义揣摩补写的情况，是完全可能的。再考虑到方的表述与时人不合，而且除了他的这篇文章外，“必为良医”的说法要到明初才出现（详见后文），我们似乎有理由怀疑，“不为宰相必为良医”不是方大琮当初的表述，很有可能是其明朝的后代无意的篡改。

另外，南宋后期的一些诗词，也就这一主题做了一些更为简洁的表述，比如谢枋得（1226—1289年）的“莫把眼前穷达论，要知良相即良医”“好看良医作良相”^[34]，黎廷瑞（1250—1308年）的“古今良相即良医”^[35]，熊禾（1253—1312年）“古称良医即良相”^[36]，等等。

由此可见，及至宋末，后来最为流行的“不为良相，则为良医”或“不为良相，愿为良医”的表述仍没有出现，不过与后者非常接近的表述已经不少。到元初，王义山（1214—1287年）在一篇序言中，则对此类表述做了进一步的简化和改编，他说：“范仲淹不为良相，则愿为良医。”^[37]这一表述与以前的表述相比，有两个变化，一是省略了达和穷之类的条件，而是将卿相和宰相变成良相。这显然已相对接近后来通行的箴言而稍稍远离吴曾的本意。随后，王旭在1290年前后撰写的文章中又做了更为简洁的表述：“昔人有言：不为良相，则为良医。”^[38]干脆将“愿”字也省略了，虽然离本意更远了，但因为其更为简洁和朗朗上口，而且也更显得良医重要，而受到后代越来越多的征引，并最终成为最常用的箴言。由此可见，现代流行的良医良相的所谓范仲淹的箴言，乃主要是在13世纪经众多文人根据吴曾的记载不断概括和改编而逐步形成的。

当然这一表述出现后，也并没有完全影响别人采用另外的表述，实

际上，自此之后，较为重视吴曾本意的表述仍时有出现并被进一步精简，比如元初的陈栎（1252—1334年）表达为“穷愿为良医，达愿为良相”^[39]，而稍晚的许有壬（1286—1364年）则名之为：“达为良相，穷为良医。”^[40]而且与此同时，还进一步出现了含义上有所不同新表述，比如，明初的贝琼（1297—1379年）则将其改编为“不为良相，必为良医”^[41]，医生作为职业的选择，在语义上显然较“不为良相，则为良医”更为加强，离吴曾的原意亦更远。还有的则模糊地称之为“范文正公良医良相之言”^[42]。不过总体而言，自元以降，还是以“不为良相，则为良医”这样简洁而选择做医生的语义相对较强的表述最为常见。

综上所述，不管我们是否承认范仲淹“愿为良医”的逸闻存在真实性，“不为良相，则为良医”一类的表述都与他本人无关，乃是从吴曾开始的文人医士根据时代的需要和自己的意愿逐渐编撰形成的。当然，要说范仲淹因该语而推动了儒医兴起和医生地位的提高，更是言过其实。

二、宋至清引述“良医良相”说的意涵演变

自范仲淹的故事在12世纪后半叶出现后，其关于“良相良医”的说法就开始不断被引述，在引述的过程中，文人学士往往根据自己的喜好和意愿不断地概括和改编有关这一话题的具体表述。由较早的依据原意而言的“达则愿为卿相，穷则愿为良医”，逐渐衍生出“不为良相，愿为良医”“不为良相，则为良医”以及“不为良相，必为良医”等多种流行的说法。这几种说法是随着时间的推移而渐次形成的，而且其所表达的选择为医的意愿也呈强化之势。不仅如此，随着时间的推移，人们对这些说法的引述也在日渐增多，而且使用的范围也日趋广泛。就笔者收集到的资料来看，宋代这基本只是出现在文人的诗文集里；到元代，开始出现在文人为医书所做的序文^[43]和《宋史》中；而到明代，除了诗文集外，在医书中出现已经非常频繁，除了在他序和自序^[44]中被引用，在医书的正文中也时有出现^[45]。同时，还出现在史书^[46]、尺牍^[47]等文献

中，并且为明末清初的著名作家李渔在其描述晚明社会情景的小说《连城璧》中所引用。^[48]进入清代后，影响更见扩大，康熙年间，范仲淹的“良医良相”说被编入在清代具有广泛影响的类书《广事类赋》的医部中^[49]，到嘉庆年间，邹圣脉更将华氏的表述增补进当时风行全国的蒙学教科书《幼学琼林》^[50]，此说遂成为家喻户晓之言。而到晚清，在一些与医药完全无关的话题中，也不时出现引述“良医良相”说的情况。^[51]

吴曾最初关于范仲淹愿为良医的故事，其意涵大概不外乎以下几方面：一是范仲淹从小就胸怀利泽生人的大志；二是医虽是被视为卑下的技艺，但在救人利物方面，与相不无相通之处；三是大丈夫若不能出将入相，做良医亦不失为实现自己救人利物之志的途径。而沈作喆《寓简》中的记录，主要表达的则是，君子应重人命，具仁心，范仲淹正是怀着这样的君子之心，才会立志在不能行道时，愿意习医以活人。当然，作者在做这一表述时，暗含了相和医在活人这一点上共通之意。其后，赵善璵成书于13世纪上半叶的《自警篇》则将吴曾的记载置于“济人”的篇目之下^[52]，显现了编者在意的乃是范仲淹的济人利物的仁人君子之心。就此概括来说，有关范仲淹“良医良相”故事最初的意涵主要有三：一是君子当有利泽生民之志和救人利物的仁心；二是医和相在活人这一点上具有共通之处；三是做良医可以活人，亦不失为君子在不得已的情况下实现自己救人利物之志的途径。

上文已经谈到，范仲淹的这一记载问世后，良医良相说便开始不断被人引述，后人在引述中，其意涵虽然大抵都与以上三点有关，但随着时间的推移和历史情境的变化，其意涵也不断地有所丰富和改变。在宋代，意涵变动尚小，关注点主要在医和相的关系上，比如最早（1199年）引述该说的曾丰认为，范仲淹之所以说不得志愿为良医，是因为相和医“皆可以活人”，儒主道，医主技，但若心怀救人之心，技亦可以“进乎道”。^[53]释居简则借该语为行医之行为辩护，认为其并不可

鄙。^[54]俞文豹和方大琮等人则强调良医和相济人、活人之功相同。^[55]而陈文蔚则引用该说表达儒者应具有爱人利物之仁心，若欲行仁心却无其位，则为良医的思想。^[56]由此不难看出，宋人在引述时，所表达的意涵基本没有超出最初的原意，只不过对医技非鄙做了一定的强调。

到了元代，文人学士对该说的引述不仅日渐增多，而且内涵上也有所丰富和引申。首先在医和相的关系上，元初的姚燧（1236—1312年）在一篇文章中开宗明义：“医之为业，有相道焉。”因为两者同为易危为安者。^[57]生活于1300年前后的王旭则进一步论述说，医和相，不仅道相通，而且良医治病和良相治国的“术”，即方法也相似。^[58]而许有壬（1286—1364年）更言：良医和良相不仅“活人一也”，而且良医的“活人之功，又岂下于相哉”！^[59]那么两者如何才能相通呢？元末的王礼认为，两者的结合点在于读书，无论是良相还是良医，“有不由读书乎”？凸显了儒道的重要性，表达了对“以儒术济医道”的赞赏。^[60]同时，还出现了有些士人因为科举入仕之途上的受困，引该语而学医的记载，比如吴兴的庄子正，就因在考试中连连失利，而喟然曰：“君子存心于爱人，不得为良相，愿为良医。”遂开始习岐黄之业。^[61]虽然这些文人不再鄙视医术，但内心念兹在兹的还是儒业，为良医不过是他们暂时或不得已情况的一种济世之策，在那些文人的笔下，为医者真正期待的还是业儒为官，即使自己没有可能，也冀望后代能由良医而良相。比如，陈栎（1252—1334年）在送其朋友汪存耕出任建宁医学教授的送别序文中称：

良相医国，时来则为，纵或不在君之身，必将在君子孙。^[62]

值得注意的是，由于元代国家对医学的相对重视，医生不仅有可能像汪存耕那样担任在国家官僚体系中占有一定地位的医官，而且还有可能更进一步，实现由医而“相”的期待。比如，河南的谷杲，幼年习儒，学成未能如愿入仕，便引“良相良医”说而习医，后因医术精良而入太医

院，并最终官至广平路总管。^[63]虽还不是宰相，但能成为地方大员，也算显赫了。

元代继承了宋代重视医学的传统，而且有所创新，医官的品级是历代中最高的，医生向上晋身的管道也相对较为通畅。^[64]而且与其他朝代相比，元朝也是最为贬抑儒士的朝代。在这样的背景下，元代士人对“良医良相”说的引述及对其内涵的引申和发挥，一方面固然可以说是现实中医生地位提升的认可甚至倡扬，另一方面更重要的可能还是通过密切医与儒之间的关联^[65]，以及为医最终还是期待由医而相这样的愿望的表达，来表明儒的正统性，医唯有附着于儒，才为正道。当时文人这一引述和阐发，多少包含着他们为维护儒学的独尊地位的一种努力，且在无意中贬抑了医作为一种技艺的地位和价值。正因有这样的考虑，陈栎才会说：

盖以仁心行仁术，活人之功亚于医国相天下，惟儒者深知之，族庖未必知也。^[66]

到了明代，儒学的正统而独尊的地位无疑又得到恢复，而国家对医学和医疗事业却几乎完全丧失宋以来的热情，明清时期，国家在医疗领域势力开始全面退缩。^[67]不过在明初，从元代延续下来的地方世医制度尚在，地方医学人士还有可能因此获得低阶的官职。但即便是这一制度，到明代中后期也开始崩坏，变得有名无实。^[68]而到清代，地方医学机构已基本形同虚设。^[69]也就是说，医学人士依靠自己的技艺入仕的正规渠道基本丧失了。^[70]

进入明代后，虽然国家的医疗政策出现了重大转变，但时人对“良医良相”的关注度则非但没有降低，反而持续提高，“不为良医，则为良相”之类的说法差不多越来越普遍而广泛地出现在明清时期的各种文献之中，而且人们在引述时，对其内涵做了更进一步的引申和发挥。在此，我们将分明中前期、明后期（16世纪中期以后）和清前期（1840年

以前)^[71]三个时期加以论述。

检视明代中前期文献中有关对“良医良相”说的引述，可以看到时人在元人的基础上，进一步引申和发挥该说的意涵。首先在医和相的关系上，继续强化两者之间的关系，比如明初的陈谟以“良医良相”说称誉医士谢礼卿，认为他“独以方技取重于时，不失为士类”^[72]。而顾清（1460—1528年）则在引述范仲淹的故事时说，“良医良相之喻，自古有之，然未有视之为一也”，进而认为“医之良者，果无慕于相也”。^[73]在具体的论述上，除了继续论述两者在活人之功、治理之术、济人利物之道等方面相通外，还特别关注良医之心志，认为良医之心也是“岌岌于王道”，与良相是相通的。^[74]同时还认为医作为仁术，通于相是有条件的，即必须良。比如明初的贝琼（1297—1379年）认为良医和良相虽然其心一也，然必须术精之良医才可谓“全仁”，与良相同。^[75]对此，明中期的鲁铎进一步说，医必须心和术都良，才可谓大道，才能与良相相比，若“其心与术不至于良，则小矣”^[76]。也就是说，医必须拥有精湛的技艺，而且还需要像儒者那样拥有仁人君子之心，如同周是脩（1354—1402年）笔下的名医刘友谦那样，“不玄能，不矜名，不计利”^[77]，才可比之于相，不负良医良相之喻，否则仍不过是小道而已。这样的想法在当时文人的观念中甚为常见，比如明初的赵撝谦，本不认同范氏“不为良相，则为良医”之语，但后来看到眼科医生汤道人能“处己济人”，淡于名利，遂感叹道：“医岂小道小艺哉！”^[78]这表明，当时的文人，已经不再一味阐述医和相为什么相通、可比，显然无论你怎么强调，医和相的差距都是巨大而显然的，所以开始审视医如何才可能与相相通，并进而有人提出：“相不可幸而致，医又安可幸而为耶！”^[79]同时通过这样的比较，让医在与其他方技的比较中取得了优势，比如明初的金寔认为良医乃不得为相而有爱物之心者的必然选择，且负精艺者往往声名显赫，故认为其与“他方技不同”^[80]。明中期的李濂（1488—1566年）则以名医比名臣，认为比之其他方技，医更切实用且有道，故“古之君子修己治经之余，鲜有不致力于医者”^[81]。除此之外，我们在文献中看到比元代

更多的人受该语的激发而弃儒从医，以及那些名医或儒医期待自己或子孙仍能获得一官半职，或像宋代崔氏父子那样，由良医而良相。^[82]

到晚明，与此前相比，该说更多地出现在医生的著述中。时人引述该语时，在以下几个方面又有了更进一步的阐发：首先，关于医与相的关系，晚明的名医孙一奎（1522—1619年）提出，古人之所以说不为良相，愿为良医，乃是因为“惠溥当时，泽流后世，是惟相与医乃克践之矣”^[83]。即因为医者可以以医书泽流后世。故当时名医儒士往往引该语来称颂医者的著书之举^[84]，或冀望刻医书者成为良相^[85]。而范凤翼（？—1665年）则进一步批评世医私密其器，以取利为能，认为只有技艺精良、品德高尚的医生，其行道才与相道合。^[86]这样，医通过与相和儒的比附，使医这一职业更具开放性。其次，在强调医的重要性上，时人进一步凸显了医在众方技中的地位。比如，晚明著名的学者、大臣董裕（1537或1546—1606年）称，医者技艺至精者不仅近乎儒，而且可以传于世，故非其他方技“所敢望也”。于是，他在《方术传》中独取医者而传之。^[87]在强调医非小道的同时，还出现了认为医不易为，必须重视医者的素质的论述。比如张采（1596—1848年）引用魏晋时期的杨泉之语：“医非仁爱不可托，非聪明理达不可任，非廉洁淳良不可信。”认为这样的人才足以治理天下，所以说“不为良相，愿为良医”。^[88]张凤翼（1527—1613年）亦认为，医者唯有具备这三种素质，才可比之于相。^[89]而名医肖京则呼吁：“达则为良相。不达则为良医。其可以贱简为哉！”^[90]这显然在明中期有关良医亦不易为的认识上更进一步了。再次，引用该语而开始习医的记载明显增多，而且不只是因为医道通于相，还表达了读书求用，借此行志的志趣。比如晚明名医王肯堂（1549—1613年）自叙其学医经过称：他很小就听闻范仲淹之故事，后因母病，遂锐意学医，“虽万万不敢望文正公，然其志不敢不立，而其具不敢不勉，以庶几无负父师之教”^[91]。又次，儒者亦以该语来称誉亦医亦儒之人^[92]，提出“贵医如贵儒”，认为“其良者率有儒徒业”。^[93]最后，时人还常常以该语引发对时事的评论，希望以良医之术来救国家

之难。^[94]

到清代，“良医良相”说的影响更见扩大，乃至成为了家喻户晓的名言，时人的引述也更为常见，不过人们在引述该说时所表达的意涵，比之明代，倒也未见有特别新奇之处，或许在社会政治体制未出现大的变革的情况下，经过数百年的阐释，人们已经较少有兴趣和机缘去做新的发明了。尽管如此，清人还是在以下两个方面，在明人论述的基础上做出了进一步的引申。首先，沿着明人良医不易为，应关注医生的素质的思路，清人更明确提出，当时医生队伍的人才素质不足以堪医之重责，进而认为应改变国家选拔人才之法。比如清初的顾靖元就对当时行儒道者多，而医虽任重责大，从事者却轻微等医道的积弊详加铺陈。^[95]稍晚，医家王三尊在撰于1721年的一部医书中进一步论述道：

古之创为医者，非立极大圣不能，其次则鸿儒宿学，念天下苍生，惟有拯救夭折为急务，故医道得以洞明造化之理，缘有不为良相，则为良医之说，为其在德不在利也。今之号为医者，其上智之士，志在读书干禄，致身华月无不屑屑于兹，中智之士，每改业学医，其才智可想见矣，甚有仅识之乎而文理全然不晓，亦滥竽于其间者……盖医之理，即经纶之理……又何以治天下以上智，习医以中智以下之人哉？设使圣天子加以赏罚，以衡文之法衡之，吾恐岐黄之徒，无孑遗矣。^[96]

虽然其医之所以能比之于相，在于医生应有行德利人之心这样的思想并不新鲜，但他以良相比良医，重点不在于论述良医的重要，而是在对人才的要求上进一步比较现实中医和相之间的不匹配，而要求改革现状，这无疑是一种值得关注的新思考，与晚清呼吁“医学考试”思潮的兴起不无关联。其次，在医和相关关系的论述上，进一步突出医和相同样具有救世的功能，甚至在救世上，医还比相更为便捷并深入民间。比如清初的文人钱澄之（1612—1693年）在引范语表明医和相皆能救世后，进一步论述道：因人往往不得行其道于世，故“世不可以相救时，而犹可

以医救”^[97]。而孙奇逢（1584—1675年）则以医能“惠及于愚夫愚妇”，而认为医有将相不及者。^[98]而丁希文则“谓相之良者，能造一世之命，医之良者，能造万世人之命。盖一方有良医，天下师其术者，既利赖之矣，转转相承，历之数十世，世而无不利赖之，此其功不小于相，而且永于相”^[99]。故此，袁枚（1716—1797年）在为医生黄蓉江立传时，并未谈及他弃儒从医，而是认为他虽然凭借其才华和财力，博取一官半职不难，但却甘心做一个良医，是一个明智的选择。^[100]显然这样的解说，更加便利了大量在科场或官场失利的寒士借以获得安身立命的途径，以摆脱“百无一用是书生”的窘境。

到了明代，随着儒者相对受压抑历史的结束，文人学士自然无需再通过突出名医、良医的仁心儒道来彰显儒学的正统性，但是，“良医良相”的说法仍一以贯之并更加广泛被引述，出于对儒的尊崇，以及现实生活中科举考试越来越成为世人几乎唯一的跻身上流社会途径，医学必然需要通过这样的比附来凸显自身与儒道的亲密，并进而提升自己的影响和声誉，而仆仆于科举之途的士人也显然需要借此为自己在科场或官场的失意留下后路。在明清时期，人们在日渐频繁地引述该说时，也不断地对良医、良相之间的关系做出了越来越细腻而深入的阐发，不仅医和相在道、术、功、心等方面的共通之处日渐加增，而且，在活人救世上，相还有不如医的地方。只要能读书明理，医虽为术，也可以“进乎道”。这样的比附无疑为医制作了一身儒的外衣，便利了医儒之间的流通。这一比附还使得医在“百工”（众多的技艺）中脱颖而出，成为最被儒亲近和看重的技艺，而且像李濂这样的儒医还希望以名医比名臣，通过对医学道统的梳理来进一步拉近和儒的关系。^[101]当然，这样的表述并不表示时人会天真地认为良医真的可以和卿相相提并论了，实际上，他们做这样的引述和阐发，不过是特定语境下，比如文人为医者撰写序文或传记，以表达自己对医者治愈自己或家人的疾病的感激之情，或应付他人的托付，以及医者为了表明自己为医仍不坠儒者之志，等等，就特定问题的有感而发，尽管这多少可以显现儒和医在情理上关系的日趋

接近，但显然绝不表示人们已经模糊良医和卿相之间相去天渊般的鸿沟。他们其实很清楚，这样说，不过是要表明医可以向儒和相看齐，医应该怀有儒和相的仁心和志向，如果医能够“不玄能，不矜名，不计利”，以济人利物为目的，那么也就在道和心志等方面和相接近或相通了。无论是文人还是医生，念兹在兹的无疑还是儒和仕，行医不过是暂时或退而求其次的行为，内心真正冀望的仍然是自己或子孙由医而相、由“工”而儒和仕。不过另一方面，这样的比附自然也有利于人们去不断地阐述和说明医在现实生活中的重要价值和意义，认为不仅仅是相，医其实也不易为；并进而有利于引导人们去观察和思考现实生活中医学人才的素质，从起初的专注于医生的道德修养，到开始强调为医亦需“聪明理达”，再到开始批评现实中的医学人才的才智不足以当大任，并到最后提出应该将医学纳入国家的科举考试。

大概从一开始，“良医良相”说的产生和最初的引述起，就包含了其适应“医固寒士之退步”^[102]的需要的因素。^[103]而到明清时期，特别是明代中后期以后，一方面，医生通过医学而晋身的途径几乎完全丧失，另一方面，随着人口的不断增多，而科举录取名额和官缺却未相应增加，使得社会上科举和官场失意者的队伍也日渐庞大^[104]，与此同时，当时社会也出现医学知识普及化和作为一种职业渐趋开放的趋向^[105]，而医又最与儒亲近，这必然使得有越来越多的科场失意的寒士选择以医生作为自己的谋生之道。当越来越多的失意寒士于无奈之中意欲以医为业时，自然也越来越多地需要这样的比附作为自己的指导或为自己提供心理的安慰。故而，“良医良相”说的愈益频繁而深广地被引述和阐发也就不足为奇了。

三、“良医良相”说的意义：兼论宋至清医生的社会地位

万历四十四年（1616年），晚明官员张惟任在宋代名医朱肱（1050

—1125年）的《南阳活人书》的重版序言的开头便写道：

自朱紫阳（熹）训医为小道，儒者皆卑琐置之而不谈，不谈则不习。习医而获名称者，皆业儒不成者也。[\[106\]](#)

尽管作者真正想要表达的是对当时托业于此者却多为卑琐之人的担忧，不过其开头的判断，就像陈元朋所言，恐非事实，不仅对朱熹的判断有断章取义之嫌，而且自宋代以降，儒者谈医习医者更是比比皆是。[\[107\]](#)在宋元时期，在国家对医学和医疗事业的相对重视，印刷术的发明而带来的知识传播条件的改善，民间医疗卫生资源的缺乏以及士人的增多等诸多影响下，士人的尚医风气逐步形成，一个新的儒医阶层日渐兴起，医生的社会地位也相应地有所提升。[\[108\]](#)进入明代以后，虽然国家对待医学和医疗事业的政策发生了很大的转变，但医和儒日趋亲近的趋势并未随之发生转向，“不为良相，则为良医”有意彰显医非小道与儒和医关系密切的名言在明清时期，不仅日渐广泛地被引述，而且其意涵也被不断地充实、引申和发挥。从前面的论述中，我们不难看到，通过诸多文人和医者的不断阐发，良医与良相之间共通的内涵愈益丰富，良医的重要价值也被越来越多挖掘出来，儒在情理上与医的关系日显密切[\[109\]](#)，而且也使医借此在与其他技艺的比较中获得更为凸显的地位。不管这些作者在引述时的动机和语境为何，这样的引述和阐释至少会让他们在意识上加深对医的印象和认识，并促使其在情理上更多地接受医。应该说，“良医良相”说的存在及其被广泛引述，对当时士人的尚医风气、儒与医关系的密切不无积极的推动作用。而且该说的存在和被引述，不管是激励，还是提供心理安慰，都无疑对社会上大量寒士进入医生队伍具有正面的效应，而大量读书人的加入，对医生群体的整体文化素养的提升，自然也会有所促进。另外，寒士的大量进入，一方面固然促进了通俗性的入门医书的大量出现[\[110\]](#)，另一方面也会促进了医学图书市场的繁荣（包括医书的撰著、出版和销售）和民间医疗资源的丰富，并进而促进学术医学传统的不断发展。[\[111\]](#)

毫无疑问，历史上的众多现象，肯定不是单独地由概念所能决定的，不过一些概念不断被重复又确实可以在很多方面持久而细密地影响人们的观念和行为。从上面的论述，我们不难看到，尽管“良医良相”说的存在和被反复引述，不可能单独发挥决定性的作用，但无疑也已在诸多方面对明清时期的医生群体、医学和民间医疗资源等产生了不少积极的影响。

显然，明清时期，医和儒之间形成了相当密切的关系，医的重要性也不时为文人学士所强调，那么这是否意味着当时医生的社会地位有了进一步的提升呢？要回答这一问题，我们还是先回头看看本节开头张惟任的说法，张对历史的解说虽然有误，但对现实的观察则值得我们注意，他本人“素不愿薄医为方技”，但现实中习医成名者皆为业儒不成者，却不能不让他对这些人医疗的效果感到担忧。^[112]这一认识与我们前面谈到的时人在阐发“良医良相”说时的一些观察和思考是一致的。即他们从一味强调良医的重要性中跳脱出来，反过来思考医学从事者的才智是否与医学的重要性相匹配，并最终提出应该将医学也纳入国家的科举考试的主张。对此，清中期的名医徐大椿（1692—1771年）也有类似的思考，他说：

医，小道也，精义也，重任也，贱工也.....任重，则托之者必得伟人；工贱，则业之者必无奇士。所以势出于相违，而道因之易坠也。^[113]

这一矛盾颇为充分地表明，尽管包括官僚儒者在内的时人往往都能从道理上和情感上认可医道的重要，但由于习医人士向上流动的国家正规渠道几乎堵塞以及医生基本上被排斥于国家的正式的官僚体系之外，这种认可甚至情感上的亲近，显然都无助于从根本上改善医生群体的才智水平，既然职业医生多为中下才智的卑微之人，医生的地位也就不难想见了。实际上，关于医生的社会地位，有一个非常具有指标性的身份

分类，那就是正史和地方志中人物传的分类，直至清末民初，医生仍无一例外被置于“方技”“技艺”或“艺术”等名目之下，与卜师、书画艺人和棋手等并而立之。在国家的制度性规定和社会的指标性身份认定的框架下，医生身份的提升也就很难有什么空间了。其实，“良医良相”说的不断被引述和阐释，表面上看，似乎是突出了医的意义和价值，但实际上背后真正的意涵还是尊儒崇相，只要稍作考虑便很容易发现，这样的比附其实说明，世人真正认同和尊崇的仍是相和儒，医只有尽量地与其比附，才可能获得地位和声誉。医之所以能跟相相提并论，医之所以“非小道”，并不是医自身具有独特的价值，而是它与相在诸多方面存在着共通之处，而良医又都是怀有儒者的心态和道德品行之人。如果仅仅将医当作取利的谋生之道，即当作职业，那就非但仍是被轻视的“小技”，而且也不可能真正成为良医。对此，无论是官僚士人，还是医生，都不仅心知肚明，而且也颇为认同，比如，清代名医叶桂的弟子华岫云（？—1753年）在为其师的著作所作的序言中称：

如范文正公虽不业，而其所言不为良相，即为良医者，斯纯以利济为心者也。俗谚有云：秀才行医，如菜作齏者，此浅视医道仅为衣食之计者也。夫以利济之心，则其学业必能日造乎高明，若仅为衣食计，则其知识自必终囿于庸俗。^[114]

而19世纪的官僚兼著名的通俗医书作家陈念祖（1753—1823年）则就此表达得更明确：

不为宰相便为医，贵之之说也；秀士学医，如菜作齏，贱之之说也。^[115]

也就是说，医只有行儒道，才贵如相，若只是为了谋生，那就贱如“齏”了。故而可以说，“良医良相”说的不断被引述和阐发，非但无助于作为职业的医的地位的独立和提升，反而强化了人们将其视为儒的附庸的意识。“良医良相”说被反复引述，其实反映出了明清时期医生的身

份和地位难以真正“向上提升”的窘境。^[116]

可见，“良医良相”说既不曾于11、12世纪推动了儒医的兴起和医生社会地位的提高，也未能在后世不断地被引述和阐发中对改善和提升医生的职业地位起到正面的促进作用。其非但没有在事实上起到这样的作用，而且在内在机理上，也不可能有这样的功能。由此可见，目前医史著述中关于范仲淹“不为良相，则为良医”之说促进宋以后医生地位提高的通行说法，于实不合，于理无据，可谓是未加深思的想当然之说。

四、结语

通过以上的论述，我们可以得出以下几点结论：

第一，“不为良相，则为良医”这一或类似的名言，是以吴曾在12世纪中期根据社会传言和己意记录的一则范氏逸事为蓝本，经后人不断地概括和改编而于13世纪逐步形成的。这一几无争议地被视为范仲淹所说的名言，并非范氏所言，甚至与他本人无关。

第二，范仲淹“愿为良医”的故事，即便不完全为空穴来风，至少也在12世纪中期以前全然未对社会造成什么实际的影响，更何况其并不属实，故而所谓范仲淹愿为良医之说推动宋代儒医的兴起和医生地位的提高的说法，不过是以讹传讹的无稽之论，实际上，应该是后者催化了范仲淹故事在“历史”上的诞生。

第三，从12世纪末开始，范仲淹有关卿相与良医的说法开始被人所引述，此后随着时间的推移，人们对其的引述日渐频繁，而且引述者的身份、引述的文献范围也不断扩展，到清代还进入蒙学教科书，遂成了几乎家喻户晓的名言。

第四，后人在引述时，除了以自己的方式和意愿做文字上的修整外，也不断地对其意涵做出引申和发挥。后代，特别是明清时期，人们

日益细腻而深入地对良医和良相之间的关系做了阐发，不仅密切了儒和医之间的亲近关系，也让医在“百工”中的地位得到了凸显。这样的比附，不仅便利了医成为社会上大量“寒士之退步”，为寒士习医提供引导或心理的安慰，而且也促发士人开始反观医生的素质，并觉察到医的从业者的才智与其重要性不相匹配。

第五，“良医良相”说的出现与反复被引述和阐发，虽然在一定程度上有助于医生群体文化素养的改善，并促进了医学图书市场的繁荣和民间医疗资源的丰富，进而推动学术医学传统的不断发展。但在国家相关的制度性规定和社会指标性身份认定的束缚下，明清时期医生的社会地位其实缺乏可能提升的空间。而且，“良医良相”说本身，也无助于作为职业的医生的地位的独立和提升，反而强化了人们将其视为儒的附庸的意识。所以那种认为“良医良相”说促进了宋以后医生地位提高的通行说法并不成立。

最后，无论是宋元时期医生社会地位的有所提高，还是明清时期医生身份和地位的难以提升，虽不无社会文化的诸多因素的配合，但根本的还是主要由国家对医学和医疗事业的态度和制度规定所决定的。“良医良相”说这类被不断重复的概念，虽然也会在社会上产生细致和持久的影响，但显然无力突破国家的制度框架和社会主流身份认定所形成的束缚和局限。国家政策和制度的重要性显而易见。

本文原刊于《天津社会科学》2011年第4期，刊出时有删节

[1]（北宋）范仲淹：《岳阳楼记》，见《范仲淹全集》，李勇先、王蓉贵点校，成都：四川大学出版社，2002，194～195页。

[2] 人们在引述类似的表述时，除非不言作者或笼统称之为古语及古人言，一般都说是范仲淹所言，不过也偶有例外，比如明代就有多人将其归之为司马光。如（明）陶华：《伤寒琐言》，北京：中华书局，1985，1页；（明）吴旻：《重刊扶寿精方序》（1534年），见裘庆元辑：《珍本医书集成》第三册《方书类》，北

京：中国中医药出版社，1999年，811页；（明）肖京：《轩岐救正论·自序》，北京：中医古籍出版社，1983 [1644]，15页。而晚清大儒俞樾则在一则笔记中说是狄梁公（仁杰）之语 [（清）俞樾：《茶香室四钞》卷七，光绪二十五年刻春在堂全书本，19a页]，但他并没有提出根据，我们也找不到相关的依据，而他自己在另一篇文章中亦言为范仲淹之语。见《春在堂杂文三编》卷四《邹母张太夫人七十寿序》，光绪二十五年刻春在堂全书本，33b页。

[3] 就管见所及，仅清末的医生杨熙龄表达过一点疑问，他在一则笔记中说：“不为良相当作良医”，相传为宋范文正公语，而《冬夜笺记》谓崔与之父尝曰，‘不为良相，则为良医’，岂范语为崔所尝称述之者欤？”（杨著园编著：《著园医药合刊》，沈洪瑞、刘志华校注，太原：山西科学技术出版社，1992，71页。）

[4] 马伯英：《中国医学文化史》，上海：上海人民出版社，1994，476～482页。

[5] 最新比较重要而具代表性的论述可以参见李经纬、张志斌主编：《中医学思想史》，长沙：湖南教育出版社，2003，417～439页。

[6] Robert P.Hymes, “Not Quite Gentlemen? Doctors in Sung and Yuan”, *Chinese Science*, 1987, vol.8, pp.43-44.不过他在注释中提示了一条未收录的四库全书中颇为重要的资料，即曾丰《缘督集》中的一篇文章。

[7] 陈元朋：《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》，台北：台湾大学出版社委员会，1997，253、33～34页。

[8] （宋）吴曾：《能改斋漫录》卷十三，上海：上海古籍出版社，1979，831页。

[9] （宋）吴曾：《能改斋漫录·出版说明》，1～4页。

[10] （宋）沈作喆：《寓简》卷五，“文渊阁四库全书”第864册，台北：台湾商务印书馆，1986，134页。

[11] 《尚书·商书·说命上》，参见王治民主编：《历代医德论述选译》，天津：天津大学出版社，1990，15～16页。

[12] （春秋）左丘明著：《国语》卷十四《晋语八》，焦本校点，沈阳：辽宁教育出版社，1997，108页。

[13]（西汉）司马迁：《史记》卷一百二十七《日者列传》，第10册，北京：中华书局，1982，3215页。

[14]韩愈在其名篇《进学解》中言：“夫大木为杗，细木为桷，榑桷侏儒，椳闳扂楔，各得其宜，施以成室者，匠氏之工也。玉札丹砂，赤箭青芝，牛溲马勃，败鼓之皮，俱收并蓄，待用无遗者，医师之良也。登明选公，杂进巧拙，纡馀为妍，卓犖为杰，校短量长，惟器是适者，宰相之方也。”（见卞孝萱、张德华编选：《韩愈集》，南京：凤凰出版社，2006，314页。）

[15]有关宋代朝廷对医药事业的重视和宋代医学教育情况，可以参见李经纬：《中医史》，海口：海南出版社，2007，167～189页；王振国主编：《中国古代医学教育与考试制度研究》，济南：齐鲁书社，2006，195～310页。

[16]陈元朋在前揭论著中从物质条件、现实因素和士人的思想等三个方面探讨了宋代士人“尚医风气”的形成原因，研究颇为深入，但未涉及官方重视医药的影响，亦无不缺憾。（参见陈元朋：《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》，45～111页。）

[17]参见《宋史》卷二百九十九《郎简传》，第29册，北京：中华书局，1977，9926～9927页。

[18]（北宋）郎简：《博济方序》，见（宋）王袞编：《博济方》，王振国、宋咏梅点校，上海：上海科学技术出版社，2003，1页。

[19]（南宋）周守忠：《历代名医蒙求》卷下《赵言沈羞》，见《续修四库全书》第1030册，216页。《历代名医蒙求》刊于嘉定十三年（1220），若无相关的依据，这样的故事自然亦不可遽信。不过该书实际是对以往著述中有关名医事迹的汇编，并非作者所撰。每条记录均标明出处，而这个故事出自《名医录》。《名医录》一般都认为是唐代甘伯宗的《历代名医录》或《历代名医传》的别称。而且今人在介绍甘伯宗的该书时，也大多会说道，该书今已亡佚，但在《历代名医蒙求》等书中留下了其中一部分内容。不过只要稍稍仔细地读一读《历代名医蒙求》《医说》等书中留下的有关《名医录》的内容，就会发现，这样的说法实在是以讹传讹，因为书中记录了很多五代和北宋前期的事迹，怎么可能是唐人的作品呢？仅就《历代名医蒙求》记录的内容来看，《名医录》中载有较多北宋真宗和仁宗朝的事迹，最晚的一条记载为皇祐中（1049—1054年）之事。由此，笔者认为《名医录》乃北宋中期之人所撰的一部有关名医故事的著述。这样，这则记载即为当时之记录，故相当可信。

[20] (晋)皇甫谧:《针灸甲乙经·新校注针灸甲乙经序》,刘聪校注,北京:学苑出版社,2007,ii页。

[21] (南宋)许叔微:《普济本事方自序》,见伊广谦主编:《中医方剂名著集成》,北京:华夏出版社,1998,79页。

[22] (北宋)黄庭坚:《见子瞻灿字韵诗次韵三首》,见黄庭坚著:《黄庭坚全集》,刘琳等校点,第2册,成都:四川大学出版社,2001,911页;(北宋)陆游:《小疾偶书》,见《陆游集》,第四册,北京:中华书局,1976,1625页;

(南宋)辛弃疾:《菩萨蛮·赠张医道服为别且令赠河豚》,见徐汉明编:《新校编辛弃疾全集》,武汉:湖北人民出版社,2007,175页。有关诗词部分的内容可参见陈庆元、陈贻庭:《古典文学与中医学》,福州:福建科学技术出版社,1996,142~143页。

[23] 关于陆贽的相关事迹,可参见(后晋)刘昫等:《旧唐书》卷一百三十九《陆贽传》,第12册,北京:中华书局,1975,3818页。

[24] (南宋)杨万里(1127—1206):《诚斋集》卷九十八《跋陆宣公古方》,“四部丛刊初编”本,上海书店1989年据商务印书馆1926年版重印,第198册,5b页。

[25] 《宋史》卷四百六《崔与之传》,第35册,北京:中华书局,1977,12257页。

[26] 《奏乞在京并诸道医学教授生徒》,见《范仲淹全集》,李勇先、王蓉贵校点,641~643页。并可参见方健:《范仲淹评传》,南京:南京大学出版社,2001,437~438页。

[27] 范氏的建言虽然不能说明故事的真实性,但人们若有意附会,也完全可能成为一个理由。

[28] (南宋)曾丰:《赠刘晋卿医者序》,见曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》卷六千二百八十一,第277册,上海:上海辞书出版社,合肥:安徽教育出版社,2006,305页。

[29] (南宋)释居简:《湖州宝云彬文仲净业记》,见曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》卷六千八百四,第298册,317页。

[30] (南宋)章如愚编:《群书考索续集》卷三十七《官制门·县令》,“文渊阁

四库全书”本，第938册，463页。该书成书于1208—1224年间。（参见赵含坤编著：《中国类书》，石家庄：河北人民出版社，2006，115页。）稍后，吴曾的另一位江西同乡（非抚州）陈文蔚（1154—1247？年）约在1236—1238年间做了同样的引述：“先朝巨公有言：达则愿为卿相，穷则愿为良医。”见（南宋）陈文蔚：《起堂记》，见曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷六千六百八，第290册，402页。

[31]（宋）俞文豹：《吹剑录外集》，“文渊阁四库全书”本，第865册，488页。

[32]（宋）方大琮：《赠医者范安常》，见曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷七千三百九十六，第322册，173页。

[33] 有关《铁庵集》版本流传情况，可参见陈姿莹：《方大琮和〈铁庵集〉研究》，硕士学位论文，东吴大学2008，7～36页。

[34]（宋）谢枋得：《叠山集》卷一《赠儒医陈西岩》、卷三《赠何古梅学医》，“四库丛刊续编”本，上海：上海书店，1984，据商务印书馆1934年版重印，第70册，3b、5b～6a页。

[35]（清）史简编：《鄱阳五家集》卷一《宋黎廷瑞芳洲集一·送李性夫赴召时李以端午采药后行》，“文渊阁四库全书”本，第1476册，281页。

[36]（宋）熊禾：《勿轩集》卷八《赠医士詹翠峰》，“文渊阁四库全书”本，第1188册，837页。

[37]（元）王义山：《稼村类稿》卷五《刘宣使秉忠家谱序》，载李修生主编：《全元文》卷八十一，第3册，南京：凤凰出版社，2004，119页。《全元文》在版本的选择、全面性和作者考订不详与漏收等方面存在问题，特别是版本上，往往采择四库本而备受诟病，原因主要在于清人对元代的人名和地名做了大量的窜改，从而造成了很多的麻烦，参见刘晓：《〈全元文〉整理质疑》，载《文献》，2001（1），251～260页。不过就本文探究的主题来说，并不存在这方面的问题，所以本文仍采用比较常见的四库本和《全元文》。

[38]（元）王旭：《送韩子新序》，见李修生主编：《全元文》卷六百六，第19册，496页。

[39]（元）陈栌：《送汪存耕之建宁医序》，见李修生主编：《全元文》卷五百七十，第18册，89页。

[40]（元）许有壬：《一真堂记》，见李修生主编：《全元文》卷一千一百九十一，第38册，222页。

[41]（明）贝琼：《清江文集》卷三十《中都集·同寿堂记》，“文渊阁四库全书”本，第1228册，504页。据笔者的检索，必为良医的说法，除了前面谈到的方大琮的文章外，这是首次出现，此后，在明清的文献中时有出现，但不如“则为良医”说法普遍。

[42]（元）王都中：《瑞竹堂经验方序》（1326年），见萨谦斋撰，浙江省中医研究所文献组、湖州中医院重订：《瑞竹堂经验方·原序》，北京：人民卫生出版社，1982，1页。

[43]比如前引王都中的序言即为一例，又如左斗元曾于1298年为赵大中的《风科集验名方》作序。参见〔日〕丹波元胤：《中国医籍考》卷五十一《方论二十九》，北京：人民卫生出版社，1956，854～855页。

[44]比如陶华在1445年所作的《伤寒琐言》的自序中引述了“达则为良相，不达则为良医”一语。（明）陶华：《伤寒琐言》，北京：中华书局，1985，1页。

[45]比如李时珍在其著名的《本草纲目》第八卷中称金石的功能“亦良医良相之所当注意者也”。（明）李时珍：《本草纲目》卷八《金石部》，“文渊阁四库全书”本，第772册，600页。

[46]比如（明）焦竑：《国朝献征录》卷七十八《太医院·石山居士汪机传》，“四库全书存目丛书”史部104，济南：齐鲁书社，1997〔1616〕，317页。

[47]（明）汤显祖著：《玉茗堂尺牍》卷一《答王宇泰》，石良编注，上海：上海远东出版社，1996，29页。

[48]（清）李渔著：《连城璧》第八回，于文藻点校，杭州：浙江古籍出版社，1988，181页。

[49]其表述为“此范文正所以等为医于为相”。（清）华希闵：《广事类赋》卷十五《技术部·医》，“续修四库全书”，1248册，上海：上海古籍出版社，2002〔1764年〕，320页。

[50]（明）程登吉原本，（清）邹圣脉增补：《增广幼学琼林》卷四《技艺》，见喻岳衡主编：《传统蒙学书集成》，长沙：岳麓书社，1996，298页。

[51] 比如晚清大宦陈夔龙在一首《示幕客》的诗中写道：“愿向使君商治谱，胜为良相与良医。”陈夔龙：《松寿堂诗钞》卷四，“续修四库全书”本，1577册，上海：上海古籍出版社，2002 [1911年]，30页。

[52] （宋）赵善璵：《自警篇·济人》，北京：中华书局，1985，影印丛书集成本，208页。

[53] （宋）曾丰：《赠刘晋卿医者序》，见曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷六千二百八十一，第277册，305页。

[54] （宋）释居简：《湖州宝云彬文仲净业记》，见曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷六千八百四，第298册，317～318页。

[55] （宋）俞文豹：《吹剑录外集》；方大琮：《赠医者范安常》，见曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷七千三百九十六，第322册，173页。

[56] （南宋）陈文蔚：《起堂记》，见曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷六千六百八，第290册，402页。

[57] （元）姚燧：《易安斋记》，见李修生主编：《全元文》卷三百六，第9册，461～462页。

[58] （元）王旭：《送韩子新序》，见李修生主编：《全元文》卷六百六，第19册，495～496页。

[59] （元）许有壬：《一真堂记》，见李修生主编：《全元文》卷一千一百九十一，第38册，222～223页。

[60] （元）王礼：《赠萧同礼序》，见李修生主编：《全元文》卷一千八百五十二，第60册，589页。

[61] （元）杨维桢：《来德堂记》，见李修生主编：《全元文》卷一千三百一十二，第41册，471～472页。

[62] （元）陈栌：《送汪存耕之建宁医教序》，见李修生主编：《全元文》卷五百七十，第18册，89页。

[63] （元）刘敏中：《河南谷氏昭先碑铭》，见李修生主编：《全元文》卷四百三，第17册，635～636页。

[64] 参见梁其姿：《宋元明的地方医疗资源初探》，载《中国社会历史评论》第三卷，北京：中华书局，2001，222～223页；王振国主编：《中国古代医学教育与考试制度研究》，314～322页。

[65] 关于元代文人对儒医的认同，可参见陈元朋：《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》，289～295页。

[66] （元）陈栎：《送汪存耕之建宁医教序》，见李修生主编：《全元文》卷五百七十，第18册，89页。

[67] 参见梁其姿：《宋元明的地方医疗资源初探》，223～224页；Angela Ki Che Leung: “Organized Medicine in Ming-Qing China: State and Private Medical Institutions in the Lower Yangzi Region”, *Late Imperial China*, vol.8, 1987 (1), pp.134-166.

[68] 关于明代的世医，可以参见邱仲麟：《明代世医与府州县医学》，载《汉学研究》（2004年），第22卷，第2期，327～359页；邱仲麟：《绵绵瓜瓞——关于明代江苏世医的初步考察》，载《中国史学》，第13卷，45～67页。

[69] 参见Angela Ki Che Leung: “Organized Medicine in Ming-Qing China: State and Private Medical Institutions in the Lower Yangzi Region”, pp.134-166；余新忠：《清代江南的瘟疫与社会——一项医疗社会史的研究》，北京：北京师范大学出版社，2014，219～222页。

[70] 当然，明清朝廷仍设立太医局，但那毕竟人数有限，对整个社会来说影响甚微。而且其品级也大为降低。参见王振国主编：《中国古代医学教育与考试制度研究》，372～380、394～400页。

[71] 1840年以后，因为涉及西方因素的进入及其影响的不断加强，故本文不作处理。

[72] （明）陈谟：《海桑集》卷五《赠医士谢礼卿序》，“文渊阁四库全书”本，第1232册，601页。

[73] （明）顾清：《东江家藏集》卷四《赠医士陈世文序》，“文渊阁四库全书”本，第1261册，299～300页。

[74] （明）庄昶：《定山集》卷六《为余生谢程医序》，“文渊阁四库全书”本，第1254册，277～278页。

[75]（明）贝琼：《清江文集》卷三十《中都集·同寿堂记》，“文渊阁四库全书”本，第1228册，504～505页。

[76]（明）鲁铎：《鲁文恪公文集》卷十《题世德卷后》，“四库全书存目丛书”集部54影印隆庆元年（1567年）刻本，146页。

[77]（明）周是脩：《乌菟集》卷五《赠名医刘友谦序》，“文渊阁四库全书”本，第1236册，77～78页。

[78]（明）赵搢谦：《赵考古文集》卷一《赠医者方彦明序》《赠眼科医汤道人序》，“文渊阁四库全书”本，第1229册，656～657页。

[79]（明）周恭：《续医说会编·自序》（1493年），见丹波元胤：《中国医籍考》卷四十九《方论二十七》，808页。

[80]（明）金寔：《觉非斋文集》卷十九《赠医士周以宁序》，“续修四库全书”，1327册影印成化元年（1465年）刻本，159页。

[81]（明）李濂：《医史序》，载（明）黄宗羲编：《明文海》卷三百一十六，第3册，北京：中华书局，1987，3258～3259页。

[82] 这样的例子不少，这里仅举略具数例：（明）郑本忠：《安分先生文集》卷一《半间云记》、卷三《凝翠堂记》，“四库全书存目丛书”集部26影印民国抄本，15～16、34页；陶华：《伤寒琐言》，1页；（明）边贡：《华泉集》卷十《记庆屋舟翁序》，“文渊阁四库全书”本，第1264册，182～183页。

[83]（明）孙一奎撰：《赤水玄珠·凡例》，凌天翼点校，北京：人民卫生出版社，1986〔1584年〕，17页。

[84]（明）张介宾撰：《景岳全书·范序》，夏之秋等校注，北京：中国中医药出版社，1994〔1624年〕，2页。

[85]（明）龚信著：《古今医鉴·刘序》，达美君等校注，北京：中国中医药出版社，1997，1～2页。

[86]（明）范凤翼：《范勋卿文集》卷二《外科正宗序》，“四库存目丛书”集部第112册影印明崇祯刻本，321～322页。

[87]（明）董裕：《董司寇文集》卷五《方术传》，“四库未收书辑刊”五辑22

册影印雍正十三年（1735年）刻本，618～619页。

[88]（明）张采：《知畏堂诗文存》卷四《钱振河六十寿序》，“四库禁毁丛书”集81册影印清康熙刻本，597页。

[89]（明）张凤翼：《句注山房集》卷十二《赠德甫刘君疗疾有效序》，“四库禁毁丛书”集70册影印明刻本，230～231页。

[90]（明）肖京：《轩岐救正论·自序》，北京：中医古籍出版社，1983〔1644年〕，15页。

[91]（明）王肯堂著：《证治准绳·杂病·自叙》，吴唯等校注，北京：中国中医药出版社，1997〔1602年〕，3页。

[92]（明）何三畏：《云间志略》卷八《何孝廉翠谷公传》，“四库禁毁丛书”史8册影印明天启刻本，321页。

[93]（明）汪道昆：《医方考引》（1585年），见（明）吴昆著，郭君双主编：《吴昆医学全书·医方考》，北京：中国中医药出版社，1999，3页。

[94]（明）释德清（1546—1623年）：《憨山老人梦游集》卷十一《赠良医杏山梁先生序》，见曹越主编：《明清四大高僧文集》，北京：北京图书馆出版社，2005，390～391页。

[95]顾靖元：《医学积习通弊论》，载顾松园：《顾松园医镜》，郑州：河南人民出版社，1961〔1718年〕，1～9页。

[96]王三尊：《医权初编》附录《重梓〈古今名医方论〉序》，裘庆元辑：《珍本医书集成》第4册《医案、杂著类》，北京：中国中医药出版社，1999〔1721年〕，812页。

[97]（清）钱澄之：《田间文集》卷十二《证治大还序》，“四库禁毁丛书”集145册影印康熙二十九年（1690年）刻本，6页。

[98]（清）孙奇逢：《夏峰先生集》卷三《医隐说》，见张显清主编：《孙奇逢集》（中），郑州：中州古籍出版社，2003，597页。

[99]丁希文：《罗遗编序》，见陈廷铨：《罗遗编·叙》（1764年），北京：中医古籍出版社，1984〔1764年〕，17～18页。

[100] (清)袁枚:《黄君蓉江传》,见《小仓山房诗文集》,周本淳标校,第4册,上海:上海古籍出版社,1988,1839页。

[101] 关于宋明医史的撰写及其社会文化意涵可参见祝平一:《宋明之际的医史与“儒医”》,载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第77本第3分,2006,401~446页。

[102] (清)程岱蓐:《野语》卷二,“续修四库全书”1180册影印道光二十五年(1845年)刻本,23页。

[103] 关于宋和元大量儒生因仕途无望而习医的情况,请参见陈元朋:《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》,162~176页;Robert P.Hymes,“Not Quite Gentlemen? Doctors in Sung and Yuan”,pp.33-56

[104] 参见邱仲麟:《医生与病人——明代的疫病关系于医疗风习》,见李建民主编:《从医疗看中国史》,台北:联经出版事业股份有限公司,2008,257页。

[105] 参见梁其姿:《明清中国的医学入门与普及化》,见《法国汉学》第八辑,北京:中华书局,2003,155~179页。余新忠:《清代江南的瘟疫与社会——一项医疗社会史的研究》,269~278页。

[106] 田思胜主编:《朱肱 庞安时医学全书》,北京:中国中医药出版社,2006,9页。

[107] 参见陈元朋:《两宋“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》,103~104页。

[108] 参见注14、15以及Robert P.Hymes,“Not Quite Gentlemen? Doctors in Sung and Yuan”,pp.9-76。

[109] 谢娟对明代医生与儒之间的紧密关系有较为细致描述,参见谢娟:《明代医人与社会——以江南世医为中心的医疗社会史研究》,载范金民主编:《江南社会经济研究·明清卷》,北京:中国农业出版社,2006,1196~1258页。

[110] 梁其姿:《明清中国的医学入门与普及化》,见《法国汉学》第八辑,155~179页。

[111] 学术医学传统是指由尚医士人和医儒者为楷模的医者构建的医学传统,相对的是私相授受的通俗医学传统。参见Angela Ki Che Leung,“Medical learning from

the Song to the Ming”, in Paul Smith and Von Glahn eds., *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, 2003.

[112] 田思胜主编：《朱肱 庞安时医学全书》，9页。

[113] （清）徐大椿：《医学源流论·自序》（1757年），（清）徐灵胎著，赵蕴坤等校勘：《徐灵胎医书全集》，太原：山西科学技术出版社，2001，97页。

[114] （清）叶桂：《临证指南医案·华岫云序》，“四库全书存目丛书”子部第53册影印乾隆三十三年（1768年）刻本，531～532页。

[115] （清）陈念祖：《医学从众录·自序》（1845年首刊），见《新校注陈修园医书》第三辑，福州：福建科学技术出版社，2003，227页。

[116] 祝平一通过对宋明医史撰著的考察，亦有一致的认识。参见祝平一：《宋明之际的医史与“儒医”》，401～446页，特别是40～443页。

扬州“名医”李炳的医疗生涯及其 历史记忆

——兼论清代医生医名的获取与流传

18世纪的扬州，是一个令人艳羡的繁华富庶之地，不仅富商巨贵云集，文坛学界巨子辈出，而且还汇聚了一大批颇有成就的艺人和戏子。^[1]然而令人多少有些意外的是，在如此繁盛的时代，如此富庶的地区，在医学界，却并未像其他领域那样，涌现出声名显赫的一流人才。在为数不多的几位近代以来仍被记忆的盛清时代医家中，李炳当属其中最具影响的医生了。李炳（1729—1805年，又名李钧），字振声，号西垣，江苏仪征人。从后人的视角来看，他在扬州医界的地位，从其死后不久刊刻出版的《重修扬州府志》中其传记的篇幅之长不难看出。^[2]不过考诸史迹，他在有生之年，却似乎只是位并不“行于世”，甚至贫苦潦倒的医者。那么这种不协调以及其身后有关他的历史记忆是怎样形成的呢？对此的探讨，显然有助于我们更好地理解清代医生医名的获取与流传。

虽然李炳之名及其相关的事迹，在目下医史研究者有关温病学的论著中和历史研究者有关焦循或扬州地方史的探讨中，多有提及或简略介绍，不过专门的探讨，除了医史界一篇专门探讨其论著《辨疫琐言》的医学思想的短文外^[3]，几付阙如。故此，笔者拟依据不算多的相关记载，尽可能对李炳的医疗人生及其身后的历史记忆做一钩沉，以期对我们更好地认识和了解盛清扬州的医疗状况以及传统社会医生医名的获取与流传有所裨益。

一、主要相关史籍

根据前述《重修扬州府志》的记载，李炳著有《金匱要略注》二十二卷、《治疫琐言》（即《辨疫琐言》）一卷和《西垣诊籍》二卷等三部著作，但除《辨疫琐言》外，其余两种均未见有刊本，至今也未见有相关著述和各大图书馆的书目著录，应该已经亡佚。^[4]《辨疫琐言》目前所见最早的刊本为裘庆元于1936年编辑出版的“珍本医书集成”本，是为李炳流传后世的唯一著述。除此之外，至今可见的时人有关李炳的记载亦相当有限^[5]，而且大多是著名学者焦循留下的。现对其中主要的载籍略作介绍。

就管见所及，现存文献中最早载有李炳信息的文献，为初刊于乾隆末年（1795年）的《扬州画舫录》，它以“李钧”之名记录了他治愈江春族人之事，并述及他撰有《金匱要略注》一书。^[6]

稍后，焦循在其仅存的嘉庆元年的日记中，记载了他因为儿病返回扬州，请李钧诊治之事，该日记除记载此事外，还记录了一些有关他治病神效的事迹。^[7]它被刘建臻视为焦循后来撰著的《李翁医记》的初稿^[8]。九年后，即嘉庆十年（1805年），李炳不辞劳苦，竭尽心力治愈焦循儿子与儿媳的重病，令焦循甚为感动，遂仿太史公《仓公列传》之例，撰成了《李翁医记》（两卷）^[9]，成为存留至今有关李炳医疗史迹最重要的资料。该著于嘉庆十三年（1808年）在阮元的资助下，会同焦循的《北湖小志》一起刊刻印行。在焦循完成该著后不久，李炳就发病并很快不治，这令焦循甚为悲伤，又为其写下了颇注入感情的墓志铭。^[10]这又成了今人了解李炳生平事迹最重要的史料。后来，焦循在所著的笔记《忆书》中，再次谈到李炳的医术。^[11]

再五年，嘉庆十五年，焦循参与编纂的《重修扬州府志》出版，李炳被收入该书的《人物·艺术》之中，篇幅颇长，记录的内容除了摘录焦循为其所写的墓志铭和《李翁医记》的内容外，也记录了四个焦循以往著述中未曾提及的医案。^[12]此后，于道光三十年梓行的《重修仪征

县志》也在《人物·艺术》中收入了李炳的传记，不过其内容基本是抄录《扬州府志》，并未见有新的信息。

在李炳去世两年后，焦循得危疾，幸由炳门人汪近垣治愈，这让焦循之子廷琥记起了李炳数年前曾治愈己病的情形及其治病之理与清初侨寓扬州的名医郑重光的医案中论述暗合，遂写下了《郑素圃医案序》一文。^[13]咸丰十年（1860年），李炳弟子汪近垣之子少垣谋刊刻其父之著《金匱要略阐义》，求序于同邑著名学者刘毓崧，刘氏便依据焦氏父子有关李炳的记载以及近垣之书的内容，撰成《汪近垣先生金匱要略阐义序》一文。^[14]

时人留下的有关李炳（李钧）的基本信息主要就这些，下面就主要依据这些有限的史料对李炳生前的医疗生涯即身后被记忆的历史做一探究。

二、医疗人生钩沉

李炳生于雍正七年（1729年），卒于嘉庆十年（1805年），享年77岁（虚岁，下同）。这在史料中记载明确，并无疑义。他籍贯仪征，但从现存的相关史料来看，似乎看不出其活动与仪征有何关联，焦循曾在其《忆书》中称他“不善逢迎，故不行于城，常往来于淮，而往邵伯镇者最久”^[15]。而嘉庆府志的传记则云：“晚年多寓邵伯镇、瓜洲、北湖。”^[16]从中大概可以看出至少其晚年活动范围大概是府城周边的乡镇，而非在仪征。因此很有可能他生活的轨迹主要在府城一带。另外，关于他的名字，现在的通行的说法都为李炳，而且我们今天所见史料，比如他的《辨疫琐言》的题名，焦循所写的墓志铭以及府志中的传记，也均称其为“李炳”，不过如前所述，较早成书于乾隆末年的《扬州画舫录》则称“李钧”，而焦循保留下来的次年的日记，亦以“李钧”相称，而其字、号则都一致。如果说《扬州画舫录》偶一提到他，尚有将其名弄错的可能，那么凭焦循与他的深厚交情，断不可能记错其名。而

且“钩”的本意与“音乐”有关，与其字相配程度明显超过“炳”。所以，依笔者的推测，其本名即为李钩，炳之名，乃是嘉庆元年以后，即在他晚年因为某种缘由而新改的。

下面即按时代顺序将其习医治病的人生经历做一钩沉。

李炳终其一生，乃一介布衣，未获任何功名，但其有一定的文化素养，有著作问世，或可称之为“儒医”。不过与大多数的“儒医”因举业不成而学医有所不同，李炳自幼就拜师学医^[17]，并“幼习三世之书”^[18]，似乎自小就以医生为自己的人生目标。从《李翁医记》记录的故事中可以看出，其师尚算开明，一次他偷偷治愈了一个其师未能治愈的病人后，师“治酒”询问缘由，了解情况后，“曰：‘子悟在出我上，何可在弟子列。’急趋之悬牌”^[19]。不过其早年的学医经历似乎不算顺利，属于大器晚成的一类。根据焦循所撰的墓志铭的说法，他幼习医书，“苦不能得其蕴，乃学《易》，十年而有得”^[20]。他究竟跟随其师学了多少年后才获自己行医的资格，我们不得而知，但从以上的说法中，我们至少可以看出，其成才独立行医已是成年以后之事了，因为一者其学成在十年以上，二者从他能偷偷去看其师未能治愈的病人，而其师又治酒询问缘由等情形来看，他当时应当是成年人了。

在他壮年时，应该就是三四十岁之时，李炳曾因岁末避人而至苏州，苏州有病人病咳，“寐则咳，醒则已”，曾经吴医张亮葵治之不愈，李炳治以川椒，第二天咳就停止了。^[21]另据《理堂日记》记载，他在成功治愈了江春之弟的疾病后，有洪姓商人慕名“以五百年金聘李之楚，居楚者二年”^[22]。这就印证了其墓志铭中有关他“尝往来吴越、荆楚之间”^[23]的说法。

乾隆四十四年（1779年），对李炳来说，是极为重要的一年，在这一年的夏天，他结识了对他日后产生重要影响的焦循。当年夏天，焦循之父病臂痛，被医者认为将成偏枯，后经其同学祖父的介绍，向李炳求

医，炳开了“黑豆半升，蚕砂二两，为末服之”药方，成功地治愈了循父的病痛。焦循因此记住了李炳，但李炳当时并未对年轻的焦循留下太多的印象。^[24]

十一年后，即乾隆五十五年（1790年），李炳再次成功地治愈了焦循呕血之病。但当时，焦循仍未对李炳的医技持有特别的信任。^[25]不过在随后的交往中，焦循对李炳的信任可谓与日俱增，据其嘉庆元年（1796年）的日记记载，当年七月，他因“儿病”从浙江返回扬州，到扬州后，便请李炳诊视，并在随后的日记中述其行医神妙之事。^[26]可见焦此时已对李的医技颇为认同。第二年，焦循怀孕中的妻子“忽呕逆不已，每呕必厥，日十数度”。经族中医者治疗无效，又请李炳诊治，炳不畏物议，坚持使用桂枝、干姜和黄连等药，最终治愈了焦妻之病，令焦循颇为感慨。第二年，焦妻产女后第二天，呕逆之旧疾复发，遂再请李炳诊治，李认为症虽类似，病实不同，乃治以甘草、芍药和阿胶等药，应手而愈。^[27]这些使得焦循对李之医技的信任程度不断加深。

乾隆六十年（1795年），书生周金声因为患头痛病，久治不愈，而求医于李炳，被他治愈后，遂跟他学医。周生学医似乎颇有成绩，到李炳去世时，不过十年，周已经“以医噪于时”。但第二年，就因旧疾病复发而去世。^[28]除了周金声外，从文献中还可以看到李炳另有一位更好的弟子汪近垣。根据刘毓崧的说法，李炳去世时（1805年），汪年仅18岁，故其跟随李炳学艺，当不会早于周。咸丰十年，其子少垣以其著作请序于刘毓崧时，他应已经过世。刘是这样叙述汪的事迹的：“当是时（嘉庆十二年），先生年甫弱冠，而医术已精，其后擅重名者，垂五十年，齿弥高而学弥粹。”^[29]可见汪近垣约过世于1857年（咸丰七年）。

嘉庆五年（1800年），李炳完成当今唯一存世的著作《辨疫琐言》，交请焦循批评，焦随即让其子廷琥“抄录一本，藏于家塾”^[30]。此后，焦循对该著做了编辑完善，誊抄清本交给李炳，自己则留有底

稿。^[31]此前，至少乾隆末年之前，李炳已经撰成《金匱要略注》^[32]，但这部较早的作品显然未能付梓，在他去世后不久，焦循在给汪损之的信中云，他也只见过该书一半，据李炳生前说，该书存在汪损之处。尽管焦循努力谋划这两部著作的出版事宜^[33]，但其愿望并没有实现。

嘉庆九年（1804年），七十六岁高龄的李炳喜得贵子，而这似乎是他唯一的子嗣。^[34]

嘉庆十年（1805年）六月，焦循的幼孙因族人误药而死。一个月后，他的独子廷琥又不幸身染重病，当李炳得悉情况后，感觉此子乃焦氏血胤所系，甚是着急，不顾自己年事已高，竭尽全力予以救治。对此，焦循记叙道：

时闰六月二十五日，翁清晨至曰：君之孙已为医误，此子所关甚重，然病情隐曲，今终夜思之，前此非所治也，当由心阴伤而心阳上越，姑试以甘温。署甘草、大枣等令服，未服而身亦有疹大如戎豆，色且紫，他医议用快斑发疹之剂。翁又至曰：脉弦微而不渴，何敢用凉药？且未有疹出而躁若此者。是时躁甚，坐卧行立皆不宁。翁曰：试以前药服之。服已而躁定。翁曰：未也。侯之良久，果又躁，且呼手足不仁，脐下亦不仁，渐及于胃脘间。翁曰：急矣，吾今日必愈此疾。乃去急治药，促煎之。跣足袒衣，自调其水火，诊脉凡七八次，药熟又诊脉，久之自持药令服。曰：是矣，服之必愈……

李炳最终治愈了廷琥的重病，令焦循甚是感佩，称：“余于此始恍然于忌之、谤之者真为庸医，而翁之医真能神也。”^[35]至此，焦循对李炳的医技已是敬佩之至。

从上面的描述和他老来得子的情况看，李炳当时虽然年事已高，但身体应该还相当硬朗。然而，令人意想不到的是，就在他成功治愈焦循儿子及儿媳之病后不久，自己也突然染疾，并很快不治，于七月中离开

了人世。“卒之日，予家人儿女咸哀泣。湖中农人有泣于路者。”^[36]

三、医技与医学思想探析

根据现有的记载，李炳无疑是个成功的医生，目前可见的资料共留下他40个医案，其中成功治愈38例，另有两例则是成功地预测了病人的不治。^[37]若仅就记载的内容看，比起司马迁笔下的仓公成功率更高。这些案例主要都为焦循所记录，在焦循的心目中，李炳医技神奇，是当时世上为数不多的医术高明者^[38]，认为他可与清初名医汪机相比肩，而且他和汪机都年七十七而卒，“医似之，寿似之。翁固石山之后一人，翁可无憾，所惜翁之后不知何年始有翁者出耳”^[39]。同时焦还引述当时扬州的名儒显宦江涟之口评论道：“此翁老后，不可复得，惜世人无知之者。”^[40]不过实际上，当时的普通民众对他的医术是十分认同的，根据焦循的记载，李炳晚年多居住于邵伯，治好了相当多贫苦民众的疾病。每次去北湖看焦循，“沿湖之人邀之以小舟，相接如蚁”^[41]。显然，江涟所谓的不为世人知之，应当是指未能在中上流社会获取声名。

以上这些论述几乎都依据焦循等人的观察和记录，其实要真正了解一个人的医技，无疑还应该（或者说更应该）求诸其本人留下的文字。令人稍感遗憾的是，他留给后世只有一部医书《辨疫琐言》。焦循曾在其墓志铭中称他“说医之文，简而有法；间为诗歌，不甚溺也”。墓志铭中这样的说辞，我们大概可以解读为，作为一位职业的医生，他的文字简洁有度，也算不错了。只要我们通读一遍《辨疫琐言》，便不难发现，焦循的这一评论是恰当的。《辨疫琐言》的文字虽然谈不上雅驯，但简洁顺畅，言之有物。虽然也不时引述《内经》和《伤寒杂病论》等经典之作，可以看出作者对这两部著作，特别是后者用力颇深，但更多的则是他自己行医治病的心得和对相关经典的思辨。作为一部医书，笔者的体会是，该著最大的特点在于平直、简洁而又不乏真知灼见。从该著和其他相关记载中，我们还是可以大致看出其主要的医学思想。

关于李炳的医学思想，曾有研究者就《辨疫琐言》做过专门的探讨，该论文从“《瘟疫论》理论质疑”“《瘟疫论》用药质疑”和“遣方用药特色”等三个方面做了具体的论述。^[42]这一研究基本是对《辨疫琐言》的具体内容的梳理和概括，并未能从理论层次对李炳的医学思想的基本特色做出提炼。按笔者的理解，该著乃是作者依据古代经典，结合自身的医学实践，对温病学的经典名作《瘟疫论》的继承和扬弃，在总体思想上比较明显地体现出折中、温和以及实事求是的倾向。比如在治疗的基本原则上，对于瘟疫，他既不简单认同温补之法，但也反对一味攻伐，而主张采用比较温和“清通”之法祛除温湿之邪。比如他对时行的治疫之法批评道：“彼亦明知中气亏危，正不胜邪，药则仍主达原饮、三消饮、承气等汤，不且自相矛盾耶？”^[43]认为疫气由口鼻而入，“口气通于脾，邪从口入，必先于胃，胃者脾之表也。胃喜清通，以下行为顺”^[44]，故主张采用“轻清以开肺舒气，芳香以醒胃辟邪”的“清通”之法。为此他特别参考经典，发明了“清气饮”这一治疫之方，“治以轻清芳香，祛浊邪而复清阳，方名清气饮。”对于该方，他“历试多人，颇有效验”^[45]。不仅如此，大黄一般被视为攻下之药，李炳也不赞成用“寒凉峻厉”来攻下，但并不反对使用大黄，并认为大黄为良药，原因正在于其功效，“通是也”，指出：“但用大黄，须要审人之虚实，此症属于气闭，取气以通气，每有奇验。”^[46]在“清通”的同时，他还比较强调滋阴补胃，似乎吸收了宋元四大家中的丹溪和东垣学派的思想。他称，“疫从口入，胃经是其所舍”，十分重视对胃气的处置，反对以破气峻厉之品劫杀胃阳气，而“阳气一伤，不但变症蜂起，且恐内陷”。经典中的三承气汤乃是为阳明胃实而设，然“未必人人皆胃实症”，“今人虚者多，实者少，寒者多，热者少，温补养正而愈者，十中五六，何尝尽用承气也。疫从口入，必先于胃，……气以下行为顺，用大黄者，通其下行之道路也”^[47]。他的这一治疗原则亦可从其他的史料中获得佐证，比如府志中他的传记称他好用白术，被人称为“李白术”。白术是中医常用之药，药性苦、甘、温，归脾、胃经，具有健脾益气，燥湿利水等功效。

据《医学启源》记载：“除湿益燥，和中益气，温中，去脾胃中湿，除胃热，强脾胃，进饮食，止渴，安胎。”^[48]这一味药的特性正好与他的治疗原则颇为契合。此外，他虽然对他自己所处之方常常信心满满，一旦立定，便往往不加修改，但他对待临症处方，却极力主张以实事求是的态度，因时因地因人不同而灵活处置，切不可不问实际情况，固守成法，以一待之。比如他指出：“盖行疫之年，未必人人皆疫，亦有劳伤以及里虚里寒，伤湿、伤暑诸症夹杂其中。所谓似是而非者，全在细心体认，疫虽互相传染，医者不可为疫症所拘也。”又说：“世之宗《瘟疫论》者，十人而九。但见发热恶寒，不论何经，不论虚实寒热，春则曰春瘟，夏则曰时疫，秋则曰秋疫，冬则曰冬瘟。方则寒凉峻厉，加减出入，立案不叙脉症之理，但曰瘟疫几朝，症重防变，医者既先立不败之地，及至败坏，则案中原已载明，与医无涉，予实耻之。”^[49]既表明了他实事求是的治疗原则，也道出了他耿直的个性。

焦循是有深厚学养的大儒，不用说是有智慧的人，而他对李炳的发自内心的信任和认同^[50]，虽然不无两人在旨趣爱好具有类同之处（比如都对“易学”感兴趣）等方面的因素，但主要无疑是他经过长期观察和检验逐步自然形成的。而且从李炳的著述来看，他不仅对经典著作颇有钻研，而且也有丰富的实践经验，更为重要的是他还能够将经典论述与自身的实践和思考很好结合起来，形成一套自己独到而平实在理的治疗原则和治疗方案。而且从当时对他多“忌之、谤之者”，也可以从另一个侧面看到他的实力和在业界的影响。因此，李炳医术的高明当无疑义。但与此同时，不可否认的是，他不仅没有闻达于当时，死后的声名，虽然由于焦循的大量记载而相对较高，但与焦循心目中可以比肩的汪机相比，仍然有极大的差距。那么其中的缘由是什么呢？这大概就需要我们从李炳本身的行为和思想特色以及当时医生医名的形成和流传机制来加以探析了。

四、为人与行医之特色

李炳虽然医术高明，但称其一生穷困潦倒，似不为过。焦循在他的墓志铭中称：“君为贫人贱士治疾，必竭尽心力，寒暑暮夜，闻召即行，而短于伺候富室显者，故身后无余财。”并在最后的铭文中言：“财利所在，让之他人。拙于求富，巧于济贫。”墓志铭中出现这样的话，他家庭的经济状况不佳便不难想见。所以他死后，焦循就不得不为他遗孤的抚养问题操心了。^[51]实际上，留下的医案也无意中透露出了他的贫困，比如周小濂因牙龈溃烂久治不愈，延请李炳诊治，李炳“适衣破衣”，为周所轻视。^[52]这显然不是一个步入主流社会“名医”应有的状态，那些深受中上流社会信任的“名医”经济状况的小康乃至富足，从明清的小说等文献中，就很容易观察到。^[53]就是和李炳同时代的吴医顾雨（玉）田，“扬州人以千金求其一至为幸”^[54]。对于李炳的困窘，焦循的解释是，他“短于伺候富贵显者”，“治富贵者之病，每不及治贫贱者之病之用力”^[55]，认为其治病，不计财利，“及其愈也，所报或无一钱，君以为快”。^[56]也就是说，李炳是个品性高洁的“喻于义”而不是“喻于利”的君子，他的贫困是因为他不屑于与富贵显者结交。这样的说法虽然不能说全是溢美之词，但作为一个职业医生，同样是给人看病，想必没有人会不愿意获取相对较高的报酬。实际上我们从现有的李炳的医案来看，他诊视的对象大多应属于有一定地位和资产之人。而且若有达官贵人礼遇信任他，他也会竭尽心力予以救治。比如道台和腾额病“两足瘠弱，不能行，以礼延翁。翁感其知己，为留三月，治之而愈”^[57]。而且根据焦循早年的日记的记载，他不仅因为洪姓商人许以五百金的年薪而远赴楚地两年，而且还曾在给某富人治疗久治不愈之“右肋刺痛”病时，主动索要五百金。^[58]焦循的解读或可以说寄予他作为一个“儒者”的美好愿望，未必全然符合李炳的实际。李炳并不见得不愿意为富贵显者诊视而获得较高的报酬，而是他不善于与他们打交道，而且也不太为中上流社会所接受和信任。而之所以造成这种状况，不在于他的医术，而是他的性情和行医方式等因素使然。

从留存至今有关李炳的史料中，我们大概看出，他首先是一个缺乏

心机、敢于任事的性情中人，同时也是一位性情孤傲、不善逢迎与变通的耿直古板之人。用今天时髦的话来说，他大概是个情商不高的人，或者说是个智商远高于情商的人。焦循曾在其墓志铭中对其行医处事风格叙述道：

胸有定见，不善随众浮沉，病已则戒勿药，不屑以调理为名，奔走射利。或制一方，令服百剂、数十剂不更，增损均与世俗医相反，而识者遂希。至于生死在呼吸之际，人攻君补，人塞君通，人寒君热，以口舌争之而不足，以身名性命誓而决之，手调其药而坐验其啜，不效不已。^[59]

这一描述，很容易在留存至今的他的医案中找到佐证。若细心阅读他的医疗记录，往往会有以下两点深刻的印象。一是作为医生，他缺乏自我保护意识，往往独排众议，坚持己见，为了实施自己的治疗方案不惜冒险，故被时人称之为“李大胆”^[60]。比如，在治疗江春族人江心培的例子中，当时江感患伤寒，时医治以寒剂，不效，但李炳独自主张用温中之法，采用附子、人参等药，众医难之。李“谓诸医曰：‘诸君敢包医否？’众曰：‘不能。’李曰：‘吾能之，吾从此居此不去，果死，治以庸医杀人罪，何如？’诸医唯唯退。乃增为人参四两，附子二两”^[61]。在诊治周小濂的牙龈溃烂之病时，则“请屏诸医，吾独任其治，不愈，甘受其罚”^[62]。虽然我们在现今的医案中，看到的都是成功的案例，但实际上，诊治疾病，特别是一些危急或疑难之症，不要说在当时的医疗条件下，就是当下，恐怕也不会有多少高明者能有十足的把握。不难想见，李炳这样的做法一定也遭遇过不少失败例子。所以这样的敢于任事，在时人看来，也许就不免有些不够审慎甚至有些孟浪了。更加珍惜性命，也有更多选择机会的显贵们自然也就会对他的治疗多一份疑惧。二是李炳不是那种善于追逐名利的人，也不是能够逢迎人的人，他往往凭着自己心情和心理感受支配自己的医疗行为，用焦循的话来说，就是“其拯人之急不畏劳烦，不恤人言，尤当于道谊学问中求之”^[63]。比如，他直

到生命的最后时候，才有幸得到子嗣，所以对于影响某人血胤传承者的疾病诊治就特别尽心，像前面谈到他对焦循之子廷琥不计利害、殚精竭虑救治，除了有焦循多年的知遇之情这一因素外，也在于廷琥之安危，对焦循的血脉相传“所关甚重”。而且就是对于素昧平生之人，若关系血脉相继，他也会不遗余力地加以救治。乾隆五十六年（1791年）冬，有一市井贫民之子得喉病，“喘促将死”，他得悉该小孩父母只有这一个儿子，便顿生恻隐之心，于是“反复求之”，小孩最终得以获救。^[64]以他这样的性格，和那些富贵显者交往，很难不发生矛盾，一介没有任何功名的医生，很难让大多数显贵对他有真正的尊重，而且他们对自己的疾病和治疗也往往隐约有些见解，难免对他独特而又固执的意见产生想法和不放心，而另一方面若不能让他感受到尊重和信任，则又很难激发他治疗的热情。相反，为那些普通的民众治病，尽管受益微薄，但他们的尊崇和顺从则往往能带给他非常良好的心理感觉。

此外，他不知变通，“或制一方，令服百剂、数十剂不更”的做法，也有违医学处方通行的做法，自然也会让多少懂些医学的中上层社会的人士难以适用。不仅如此，由于他往往坚持己见，性情孤傲，不善交际^[65]，也必然会在同行中树敌不少，应该正因如此，焦循才会在他挽救了廷琥的生命后，感叹道：“余于此始恍然于忌之谤之者，真为庸医。”^[66]实际上，由于焦循族中的医者每每向他批评李炳，也一度让焦“惑于其言”^[67]。这些必然会使得他在当时的医界缺乏良好的人脉关系。这样，他不为当时的主流社会所认可和接纳，也就在所难免了。

五、历史记忆

李炳的死，让焦循一家哀痛不已，在他当时写给朋友汪损之的信中称，“弟之妻女儿媳无不陨涕恸哭者”。作为一个著名的文人学者，他深知，对于一个逝者来说，欲使其生命获得延续，除了子嗣，最重要就是著述和事迹的流传了。所以他很快就开始着手李炳著作的收集。他跟汪

损之说，《辨疫琐言》他已经整理好了，另外两部书则请汪找出来，并“徐谋付梓”^[68]。我们并不清楚汪损之最终是否将李炳存放他那儿的那两部著作找出来，但从此后并未见有人引用过这两部著作，且从早已亡佚这一结果看，情形恐怕不会乐观。焦循虽然学问深厚，但自己也只是一介贫士，他谋求刊印李炳著作的愿望，显然是落空了。但李炳确实一直活在他的记忆中，焦不仅在后来的研究和生活中会不时地想起他^[69]，而且还用自己的笔墨为他构建了一份“历史记忆”。在李翁去世前，他就撰成了《李翁医记》，其死后，则又撰写了颇具真情的“墓志铭”。同时，他利用参与府志纂修的机会，为李炳在府志中留下了篇幅颇巨的传记。后来，他将通过医生杨赞令听到另一名医生朱培五所说有关李炳的信息，也记录下来，编入了他的笔记《忆书》。其中云：

李西垣精于医，不善逢迎，故不行于城，常往来于淮，而往邵伯镇者最久……乙丑秋歿后，邵伯人集其十数年来所用方药，各依脉案，分门类居之成簿。有疾则设位祷于翁，检簿中方案相合者服之，顿愈。愈则谢以纸钱。^[70]

虽然焦循为李炳出版著作的愿望未能实现，不过他为李炳写下的这些文字有幸先后都被刊行。^[71]而且由于焦循的声名，李炳的墓志铭还被多部19世纪编纂的传记资料收入。^[72]另外焦循最后那段记载也说明，李炳死后，他作为医生的技艺至少在一段时间内，依然保留在邵伯乡民的记忆中。此外，焦循之子廷琥也在其著作和《辨疫琐言》的附记中多次忆及李炳，甚是感念他的医技和救命之恩。^[73]除了焦氏父子，同邑名儒刘毓崧也在李炳去世五十年后，在给他学生汪近垣的著作写序时提到了他，称他为“同邑名医”，并对西垣先生的医学成绩颇有赞赏。刘毓崧生于嘉庆二十三年（1818年），当时李炳已经去世八年，故他对李不可能有实际的接触，从序文中看，他对李炳的了解完全来自于焦循父子的记录以及府志中的传记。^[74]不仅如此，应该正是缘于焦循为其所撰的墓志铭的广泛影响，刘锦藻完成于民初的《清续文献通考》还在

《经籍考》中著录了他的《金匱要略注》^[75]，尽管该书早已亡佚。

显而易见，我们今天能了解李炳的基本信息，几乎要完全归功于焦循的记录和对其《辨疫琐言》的整理和誊抄，若不是他能在51岁有幸结识焦循，这位医技高明却不为主流社会认可的医生恐怕早已湮没无闻。不过，尽管焦循学术影响广泛而深远，他的著作也不缺乏读者，但有关李炳的那些记录，在其博大宏富的著述中也不过是并不起眼的一小部分，若不是对医学有兴趣者，甚至可能不会有什么印象。因此，作为一位并无其他特别才华的职业医生，如果未能留下自己的医学作品，即便后人对焦循再关注，李炳至多也只不过是一个缺乏主体性的附庸而已。不过有幸，他不仅写有著作，而且还留有弟子。虽然周金声在他死后也很快去世，但汪近垣在他死后，仍行医五十余年，且颇有声名。从刘毓崧的说法来看，汪不仅深得李炳真传，而且也在其著作中极力阐扬其师的经义。因此，可以说他的医学生命，至少在一段时间内获得了一定的延续。不过，尽管汪生前的境遇似乎要明显好于其师，但他显然也不是能光大其师学说的名医，在现存的文献中，就管见所及，除了刘毓崧的序言，并未发现再有其他有关他的记载，我们甚至都不知道他的名字。^[76]虽然他也在其师论著的基础上写成了《金匱要略阐义》，而且其子也积极准备刊刻出版，但结果也未能如愿，至今仅留下一部抄本。^[77]

李炳死后，虽然在19世纪，主要因为焦循的缘故，在当时的一些文献中留下了足迹，但随着时间推移，由于他以及弟子汪近垣的作品均未能刊刻出版，拥有高明医技和独到医学思想的医生李炳，也就渐渐不再为世人熟悉和记忆了。检索道光以后的历史文献，有关李炳的记载不过仅有几条，而众多的医学著作，也几未见有对李炳的引用和评论。1929年，江宁的汪绍达先生在上海编辑刊刻了《迴溯社医书四种》，《李翁医记》即为其中的一种，该书在重版时，编者在正文前加了一个序言。虽然汪也算是李的同乡，但却完全不知道李翁是何人。他在序言中首先

就说：“李翁，不知何许人，要为乾嘉时淮扬一带之高手也。惜其名字不传，无由识其生平大概。”^[78]不过数年后，李炳的命运似乎又一次发生转变。1936年，近代名医、藏书家、出版家绍兴的裘庆元先生从他所藏的众多医书中，选取较实用的精本、孤本、抄本、未刊稿等九十种加以分门别类，编纂成《珍本医学丛书》，由上海世界书局出版。李炳的《辨疫琐言》有幸作为12种“内科类”著作中的一种被刊出。该书为每一种著作均写有一提要，编纂者在写该著的提要时，显然参考了府志中的传记和焦循所撰的墓志铭，准确地介绍了李炳的基本生平。对于李炳的著作，提要评论道：“撰者感于世人治疫，皆为吴又可《瘟疫论》所惑，对吴氏论疫提出异议……用意周微，亦具至理，洵为辨疫名言。”^[79]由于裘庆元在当时中国中医学界的重要影响，以及该丛书所收之书均是编者认为是医书中流传少而内容精的珍品，《辨疫琐言》乃至李炳自然就开始日渐受到关注了。特别是随着温病学的发展愈益被视为明清医学发展的最重要的成就之一，李炳及其《辨疫琐言》也就更是不断被人提及了。一些温病学和医史论著，往往将李炳的《辨疫琐言》当作吴有性《瘟疫论》后温病学领域颇具影响的代表性著作。^[80]不过就像我们已经看到的，李炳《辨疫琐言》的重要影响并没有发生在李炳生活的时代以及他身后相当长的时间里，而是随着该著被纳入《珍本医书集成》出版后，出现在现代温病学和医史学研究者的认识中。

如今，李炳已是在中国医学史特别是温病学史占有一席之地的名医，成为中国医史和温病学研习者比较需要面对的记忆对象，并且由于焦循称其“为贫人贱士治疾，必竭尽心力，寒暑暮夜，闻召即行，而短于伺候富室显者”，所以偶尔也会作为具有高尚医德的名医被记忆。^[81]与此同时，焦循乃中国学术思想史和地方史研究中的重要人物，随着学界对焦循研究的展开，李炳也往往因其与焦循人生的密切相关而被论及。^[82]李炳身后的历史记忆，自然不可能脱离他生前的作为，但所有这些记忆，显然都与焦循的记录以及《辨疫琐言》有幸被纳入《珍本医书集成》出版有关，若没有这两个不无一定偶然性的条件，一代“名

医”恐怕早已湮没在历史的长河中了。

六、结语

我们今天称李炳为清代扬州“名医”，大概不会有任何人表示异议，然而，从前面的论述不难看到，若回到李炳生活的时代，恐怕很多人未必认同。尽管焦循盛赞其医术，但他也无法讳言，李并不见重于当世，即不为主流社会所认可和信任，贫困潦倒，全然没有当世名医的气派。李炳的失意，不在于他的医术，而是他过于耿直和自信，不会逢迎和讨巧以及不善交际的性格。在清代，国家并无医生的准入制度和考察医生水准的评判标准，医生是否能够立足，几乎完全取决于自己能否在医疗市场占有一席之地。对于医生的成名来说，除了一定的医技，同样重要的还有其是否擅长自我宣传炒作，是否善于揣摩病人及其家属心思和逢迎讨巧。^[83]此外，医生的文学修养及其与士人的唱和对其声名的抬升也具有重要的意义，而若能让那些有名的文人为自己写下一些文字，无疑更有利于扩大自己的影响。笔者在翻阅明清的文集时，常常可以看到那些著名文人为一些医生写的各种序文，写作的缘由或为受朋友的委托（也就是说某些医生托人相求），或者是因为其为该文人本人、亲友治好了疾病，坚持不要报酬，而只是希望文人为自己写一篇序文。这些医生显然是希望通过与文人的交往，和文人为他们写序文，让自己变得更更有文化，更易被视为受主流社会认可的“儒医”，以及更容易让自己的声名传之后世。但这样一些追求和能力，除了医技，李炳似乎都不具备。一方面，他既不会也不愿去宣传和炒作自己，以及去琢磨和讨好病人及其家属；另一方面，他虽然识文断字，但一生并无获取任何功名，文字能力似乎也不突出，而且似乎也不愿刻意去跟那些文人学士交往，也不会希图借助著名文人的文字来扩展自己的影响。这从他跟焦循的交往中不难看出，虽然随着他们交往的增加，焦循的学术声望不断提高，他们的感情也不断深入，但李炳却好像从来没有让焦循为其写什么文字，连自己著作的序文都没让写。而焦循为他留下的那些文字，也完全是出于

自己内心情意，除了《李翁医记》是在李临去世之前所写，其余都是他去世之后才撰著的。李炳能够遇到焦循，或许可以说是个意外，而他最终因为焦循的文字以及帮他整理著作而在历史上留下声名，大概也算是“无心插柳柳成荫”吧。另外，《辨疫琐言》的抄本能够为裘庆元收藏，并最终入选《珍本医书集成》，似乎也是偶然的幸运，比起他生前的境遇，他身后的遭遇显然要幸运得多。但不管他如何幸运，若没有生前高明的医技做基础，那其他的一切也就无从谈起了。

嘉庆十年（1805年）七月，医技高明的医生李炳走完了贫困的一生，却幸运地在身后获得了较高的声誉。如今，二百多年过去了，在历史的记忆中，他是著名学者焦循的朋友、恩人，也是具有一定建树的温病学家，还是医德高尚的“名医”。所有这些，其实都不过是后人从自己意愿和角度出发，为他贴上的标签。不管怎样，他首先是一个有自己思想和性情的人，无论我们有怎样的意愿和立场，我们都有必要尊重这一点。故此，笔者撰成此文，希望以李炳为中心，从社会文化史的角度，在有关他的历史记忆中绘上新的一笔。

本文原刊于《社会科学》2011年第3期，刊出时有删节

[1] 关于盛清扬州的繁盛，可参见〔澳〕安东篱：《说扬州：1550—1850年的一座中国城市》，李霞译，北京：中华书局，2007。

[2] 其传记载嘉庆《重修扬州府志》卷五十四《人物·艺术》，《中国方志丛刊·华中地方》第154号，台北：成文出版社有限公司1974年影印嘉庆十五年刊本，4219～4223页。在该书收录的医生传记中，其篇幅仅略次于主要生活在17世纪的名医郑重光（1638—1716年，4206～4211页），远超出其他医者。

[3] 苏颖、鞠煜洁：《李炳〈辨疫琐言〉医学思想探析》，载《山西中医学院学报》，2007（3），12～13页。

[4] 著名学者刘毓崧在咸丰十年（1860年）为李炳弟子汪近垣所著的《金匱要略阐义》写序言时，就说《金匱要略注》“今已无传”。（清）刘毓崧：《通义堂文

集》卷十一《汪近垣系那是金匱要略阐义序》，“续修四库全书”本，第1546册影印民国刘氏刻求恕斋丛书本〔光绪十四年初刊〕，上海：上海古籍出版社，2002，513页。

[5] 冯尔康先生曾在《清代仪征人才的兴起及原因》一文提到他的三部著作（《辨疫琐言》一卷、《西垣诊籍》两卷、《金匱要略注》二十二卷），见《扬州研究——江都陈軼群先生百龄冥诞纪念论文集》，台北：台北联经出版事业股份有限公司，1996，558页。

[6] （清）李斗：《扬州画舫录》卷十二《桥东录》，北京：中华书局，1960〔1795〕，279页。

[7] （清）焦循：《理堂日记》，姚氏咫进斋抄本，国家图书馆善本库藏。

[8] 刘建臻：《焦循著述新证》，北京：社会科学文献出版社，2005，73～74页。其实该日记所载只是《李翁医记》事迹中的少数几个，要说是《李翁医记》初稿，似属勉强，至多只能说是该书部分内容的初稿。

[9] （清）焦循：《与汪损之书》、《李翁医记》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，扬州：广陵书社，2009，445～446、450～457页。

[10] （清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，393～395页。

[11] （清）焦循：《忆书》卷四、五，丛书集成初编本，北京：中华书局，1985，28、38页。该书焦氏生前并未刊行，直到光绪十年才由赵之谦刊出。参见来新夏：《清人笔记随录》，301～302页，北京：中华书局，2005。

[12] 嘉庆《重修扬州府志》卷五十四《人物·艺术》，4219～4223页。

[13] （清）焦廷琥：《蜜梅花馆文录·郑素圃医案序》，丛书集成初编本，北京：中华书局，1985〔1824年〕，16页。

[14] （清）刘毓崧：《通义堂文集》卷十一《汪近垣系那是金匱要略阐义序》，512～513页。

[15] （清）焦循：《忆书》卷五，38页。

[16] 嘉庆《重修扬州府志》卷五十四《人物·艺术》，4220页。

[17]（清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，455页。

[18]（清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，393页。

[19]（清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，455页；焦循：《理堂日记》，嘉庆元年七月初十日。

[20]（清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，395页。

[21]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，450页。

[22]（清）焦循：《理堂日记》，嘉庆元年七月初十日。

[23]（清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，393页。

[24]（清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，457页。

[25]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，450页。

[26]（清）焦循：《理堂日记》，嘉庆元年七月初十日。

[27]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，450～451页。

[28]（清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，455页；焦循：《忆书》卷四，28页。

[29]（清）刘毓崧：《通义堂文集》卷十一《汪近垣系那是金匱要略阐义序》，512页。

[30]（清）李炳：《辨疫琐言》，“焦廷琥附识”，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，上海：上海科学技术出版社，1986，12页。

[31]（清）焦循：《与汪损之书》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445页。

[32] 李斗的《扬州画舫录》曾在记录李钧的条目中称：“所著有《金匱要略注》，多发前人所未发。”（清）李斗：《扬州画舫录》卷十二《桥东录》，279页。这说明当时已经完成该著，并具有一定的名声。

[33]（清）焦循：《与汪损之书》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445页。

[34]（清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，394页。现存的相关史料中，几乎没有提到他家庭的情况的。墓志铭一般都会谈到传主的子嗣情况，但李炳的传文中只是说，“君卒年七十七，遗孤止二岁”。李炳死后，焦循对其遗孤颇为在意，死后不久，就与其朋友汪损之商量他的抚养问题。参见（清）焦循：《与汪损之书》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445页。嘉庆十六年（1811年）又在给汪近垣的信中谈到“世弟李生”的学费问题，说他曾每年贴李生的读书之费，但再贴补明年的读书费，“力有不足”，故请汪近垣处理。参见（清）焦循：《与汪近垣》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，677页。虽然我们无法断定李生是否为李炳的遗孤，但根据以下两点来看，这种可能性很大。首先从年龄上看，遗孤当年已经八岁，正上学念书之年龄；其次，从信中口吻看，焦循似乎觉得汪近垣资助李生，乃是理所当然之事，而近垣是李炳的门人，身份上也相符合。

[35]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，450～457页；嘉庆《重修扬州府志》卷五十四《人物·艺术》，4219～4223页。

[36]（清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，393页。

[37]（清）焦循：《李翁医记》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，453页。

[38]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，453页。

[39]（清）焦循：《与汪损之书》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445页。

[40]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，453页。

[41]（清）焦循：《忆书》卷五，38页。

[42] 苏颖、鞠煜洁：《李炳〈辨疫琐言〉医学思想探析》，刘建臻点校，12～13页。

[43]（清）李炳：《辨疫琐言》，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，7页。

[44]（清）李炳：《辨疫琐言》，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，1页。

[45]（清）李炳：《辨疫琐言》，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，2～3页。

[46]（清）李炳：《辨疫琐言》，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，5页。

[47]（清）李炳：《辨疫琐言》，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，8～11页。

[48] 参见南京中医药大学编著：《中药大辞典》（第2版），上海：上海科学技术出版社，2006，942～945页。

[49]（清）李炳：《辨疫琐言》，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，4、12页。

[50] 焦循在李炳去世时候后，在探究易学时，有个发现与李炳从医学中得出的认识不谋而合，还甚为感叹，“惜不能起而相证也”。（清）焦循：《易余籀录》卷十三，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，823～824页。焦对李挂念可见一斑。

[51]（清）焦循：《与汪损之书》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445页。

[52]（清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，454页。

[53] 这从明清时期的两部小说《壶中天》和《医界现形记》中可以得到很具体的体现。相关的内容可以参阅这两部小说以及张华最近的硕士学位论文。张华：《清代医家的行医之道：以〈壶中天〉与〈医界现形记〉为中心》，硕士学位论文，南开大学，2010。

[54] （清）李斗：《扬州画舫录》卷十《虹桥录上》，245页。

[55] （清）焦循：《与汪损之书》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445页。

[56] （清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，395页。

[57] （清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，456页。

[58] （清）焦循：《理堂日记》，嘉庆元年七月初十日。这些内容均不见于焦循后来撰写的《李翁医记》。

[59] （清）焦循：《名医李君墓志铭》，见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，394页。

[60] （清）焦循：《理堂日记》，嘉庆元年七月初十日。

[61] （清）焦循：《理堂日记》，嘉庆元年七月初十日；李斗：《扬州画舫录》卷十二《桥东录》，279页。

[62] （清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，454页。

[63] （清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，453页。

[64] （清）焦循：《李翁医记》卷下，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，457页。

[65] 焦循在墓志铭中说他“尝往来吴越、荆楚之间，所交落落”。见《焦循诗文集》（上），刘建臻点校，395页。在他死后给汪损之的信中亦言：“翁平日相好无多，惟弟与兄数人。”见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445页。

[66]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，452页。

[67]（清）焦循：《李翁医记》卷上，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，452页。

[68]（清）焦循：《与汪损之书》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，445～446页。

[69] 可参见（清）焦循：《理堂札记·丁卯札记·示季蕃》，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，655页；（清）焦循：《易余籥录》卷十三，见《焦循诗文集》（下），刘建臻点校，823～824页。

[70]（清）焦循：《忆书》卷五，38页。

[71] 参见本文第一部分。

[72] 如收录于钱仪吉编纂、成书于道光年间的《碑传集》（卷一百四十七，北京：中华书局，1993，第12册，4347～4349页）和李恒编纂、成书于光绪十一年（1883年）的《国朝耆献类征初编》（卷四百八十三，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1990，第20册，335～336页）。

[73]（清）焦廷琥：《蜜梅花馆文录·郑素圃医案序》，丛书集成初编本，16页。（清）李炳：《辨疫琐言》，“焦廷琥附识”，见裘庆元辑：《珍本医书集成·内科类》，12页。

[74]（清）刘毓崧：《通义堂文集》卷十一《汪近垣系那是金匱要略阐义序》，512～513页。

[75]（清）刘锦藻：《清续文献通考》卷二百七十五《经籍考十九》。从刘氏对该书的按语可以看出，他之所以著录该书，应是对所谓的“肝之本在右边而行于左”之说颇有感触，不过从行文看，则基本转录自焦循所撰的墓志铭。

[76] 从刘毓崧的序言看，近垣应是他的号。他的这一号或许跟其师的号西垣有关。

[77] 现存南京图书馆。

[78] 汪绍达：《李翁医记叙》，1929年迴溯社刻本，1a页。

[79] 裘庆元辑：《珍本医学丛书·内科类》之《书目提要》，2～3页。

[80] 比如一部颇具权威性的温病学著作写道：“《温疫论》问世后，研究温疫的医家和著作相继涌现，其中影响较大的如（清）戴天章《广温疫论》、（清）余师愚《疫疹一得》、（清）刘松峰《说疫》、（清）熊立品《治疫全书》、（清）陈耕道《疫烦草》、（清）李炳《辨疫琐言》、（清）汪期莲《温疫汇编》等。”杨进主编：《新编温病学》（上册），北京：学苑出版社，2003，第225页。这样的说法在现代中医学或医史学著作中，时可见到。比如邱模炎等主编：《中医疫病学》，北京：中国中医药出版社，2004，14页；刘镜如编著：《中医史话》，兰州：甘肃人民出版社，1981，110页；等等。

[81] 参见孙溥泉、李恩昌、孙健慧：《清代名医的医德（一）》，载《中国医学伦理学》，2008（6）。

[82] 可参见最近两部有关焦循的著作，刘瑾辉：《焦循评传》，扬州：广陵书社，2005，29、197、201页；刘建臻：《焦循著述新证》，29、69～75、308页。不过这两部论著中的相关论述都不无可以商榷之处，比如前者29页称焦循“在《北湖小志》中专门作《李翁医记》二卷”，有误，《李翁医记》完成于嘉庆十年，早于《北湖小志》，实际上是两书同时刊刻出版。而且作者似乎并不清楚李翁即李炳。第201页，将汪绍达于1929年（原序题己巳年）作《李翁医记叙》一事归入嘉庆十四年（1809年）之目下。后者附录的《焦循著述系年》，在乾隆五十五年（1790年）条目下记：“十月，病呕血且咳，为李翁治愈，信其医术之神。”（308页）但实际上，《李翁医记》明确说，那次是他第二次请李翁看病，当时“犹未信翁之神也”。真正完全信服，乃十五年之后的事。

[83] 参见张华：《清代医家的行医之道：以〈壶中天〉与〈医界现形记〉为中心》，15～80页。

仲景医圣的层累造成（**1065—
1949**）

在当今中国，张仲景可谓是家喻户晓的人物，稍有知识的人，都会知道他是中国的“医圣”。对于他的这一名号，今人几乎都会认为理所当然。正是因为他在医界的地位崇高，历代对张仲景及其伤寒论的讨论不绝于书，至今，有关张仲景的研究成果谓之汗牛充栋，则绝无夸张。^[1]不过就近代以来的相关研究而言，几乎所有的探究都是医学界（主要是中医学界）的研究者所做的，历史学者极少涉足。现有的研究基本都集中在张仲景生平事迹的考证和研究、《伤寒杂病论》的本文献学研究、《伤寒杂病论》的理法方药研究，以及仲景学说的临床应用和实验研究等四个方面。^[2]就与本文相关的前两部分特别是第一部分的研究来说，它们虽然对张仲景的生平事迹多有考证论辩，但或许是出于行业认同和尊崇伟人的心理，对历史上种种有利于凸显张仲景形象的记载往往采取“宁信其有，不信其无”的态度，基本都会采用宋代以来逐渐形成的有关张仲景的记载来向社会展现张仲景的形象。而尚未见有研究将历史上对张仲景及其伤寒论的论述视为一个知识建构的过程，从知识生产史的角度来认识和思考相关问题。关于其“医圣”的称号，虽然也了解这一称号是宋以后逐步追封的，但往往是从作为一种历史的选择，这一称号的出现反映了张仲景的伟大和崇高的角度来加以思考的，甚少对这一称号的形成过程做历史性的梳理。^[3]由此可见，虽然目前有关张仲景及其伤寒论的学术积累已经极其丰厚，但受研究者学术背景和研究视角等方面的限制，有关探究的深度和广度似乎仍有不小的进展空间。对张仲景圣化过程的考察，不仅有助于我们更全面地认识张仲景这一人物的基本状貌，也可以让我们可以借机来观察思考中国历史上知识生产和演变的历程和机制，并进一步考察和探究有关医史的叙述对中医知识建构的影

响与意义，以及从中反映的社会文化变迁脉络。

一、“医圣”名号的形成

在中国历史上，人物的圣化是一个比较常见的现象，最为典型的，就是随着儒学的日渐被尊崇，孔子的不断被圣化。孔子的圣化，始于汉代，一直延续至明清，国家对他的封典不断加码，最后成为“大成至圣文宣先师”^[4]。与“儒”不同，“医”在古代，尤其是宋以前，作为一种技术性的职业，一向被视为“巫医乐师百工”之流。既不入流，医者自然也就难以在由儒者主导的文本世界中被尊崇乃至圣化。不过宋以后，由于国家一度对医学给予了较多的重视，儒医阶层日渐兴起，医者开始努力向儒靠拢，展现自己亦医亦儒的身份性格，并进而通过“良医良相”这样的说法，来与儒相比附。^[5]与此同时，随着印刷术的发明和不断推广，知识的传播越来越依赖文本，中国医学的发展也越益进入一个文本化的世界，以至于非学术性的医学传统渐趋成了后人忽视对象。^[6]医者日益依靠文本来获得和建构医学及其相关的知识和认知。这使得宋以后，医者有了较多的机会进入文本世界中，成为文人关注、讨论以及用来比附儒者的对象。这样一来，医者在文本世界中被推崇乃至圣化也就有了现实的条件和可能。

实际上，医界人物被尊崇和圣化，也几乎都是宋以后之事。就张仲景而言，在宋以前，由于正史无传，其少量事迹散见于部分医书中，可谓少闻于世。而其著作《伤寒杂病论》虽经晋太医令王叔和编次，仍散乱零落，只是作为当时众多方书的一种流传，影响不广。^[7]不过其命运在宋代出现了关键性的转折，宋朝廷对医学相对重视，对医书的整理刊刻投入大量的人力物力，并于仁宗嘉祐二年（1057年）成立了校正医书局，校订刊印了大量医书。^[8]治平二年（1065年），由孙奇、林亿等校订的《伤寒论》刊刻出版。^[9]该书的出版，引起了当时学界的极大关注，不仅伤寒学日渐兴起^[10]，张仲景也开始不断被尊崇。

关于宋以后，张仲景被日渐尊崇直至成为“医中之圣”的大体过程，目前医史学界的一些研究已有论及^[11]，但这些研究，或非专门探讨，或为报端文章，不仅论述较简，而且更为重要的是，均没有将相关的记载放在整体的历史语境中来加以考察和认识，从而不利于我们历史地来考察和认识其被尊崇和圣化的过程。

今人在论仲景被圣化时，往往首先会提及宋许叔微《伤寒百证歌》的自序中所言：“论伤寒而不读仲景书，犹为儒不知本有孔子六经也。”许叔微（1080—1154年）是宋代著名的医学家，这段话并不见于现今的许叔微的论著中，而是出于清初汪琥的《伤寒论辩证广注》^[12]中，《伤寒百证歌》的具体成书年代不详，但基本可以判定在12世纪上半叶，若这话真的为许叔微所言，那么将仲景直接比附圣人孔子这一隐含圣化话语在12世纪50年代之前就出现了。不过，现今留存的版本均不见汪琥这段转述，似仍还有一定疑问之处。不过从北宋后期就已出现以医来比附儒的情况以及稍后成无己等人的说法来看，许叔微发出这样的议论也应有可能。

成无己在成书于1156年的《伤寒明理论》中说：

惟张仲景方一部，最为众方之祖……实乃大圣之所作也。^[13]

认为张仲景方乃大圣之所为，意即张仲景是大圣。三十年后，著名医学家刘完素在其名著《素问玄机原病式》的序言中直接称呼仲景为亚圣：

夫三坟之书者，大圣人之教也……仲景者，亚圣也。虽仲景之书，未备圣人之教，亦几于圣人，文亦玄奥，以致今之学者，尚为难焉。^[14]

虽然刘完素未敢直接将仲景之书与儒家圣人的经典相提并论，但也

已几乎圣人，故称其为亚圣。他的意思，似乎还不是说他乃医中亚圣，而是他特别推崇仲景之书，其乃医家经典，医家虽无法与儒家至圣等量齐观，但亦可权称为亚圣。这里显然也不无以医来比附儒的意味。

由于刘完素在当时医界的重要影响，其有关仲景亚圣的说法也得以流传。比如金元时期的王好古在成书于1236年的《阴证略例》中亦以亚圣名仲景，他说：

以此言之，则仲景大经之言尽矣。但患世之医者不知耳！此亚圣言简而意有余也。^[15]

由此可见，12—13世纪乃是张仲景被圣化的开始阶段，他的地位日渐尊隆。不过也应指出，当时张仲景和伤寒论的地位虽然较宋之前有了很大提高，并受到很多医家的尊崇，但尚未定于一尊，与明清以后医界王者地位仍有相当的距离。比如南宋初的窦材在《扁鹊心书》中，不仅将其与王叔和、孙思邈和朱肱等人相提并论，而且还批评他们“皆不师《内经》，惟采本草诸书，各以己见自成一家之技，治小疾则可，治大病不效矣”^[16]。也就是说，这种尊崇和圣化很大程度上乃是在那些内心认同和推崇伤寒学的医者以医来比附儒的过程中出现的，不过其在医界的圣化格局已初步奠定。而在此后的数百年中，似乎少有人在名号上进一步尊崇他，直到16世纪中期，才又兴起新一波的尊崇和圣化运动。

就目前掌握的资料来看，这一波新的运动肇端于李濂的《医史》。该书的成书年代，一般的介绍都认为是正德八年（1513年），当时他正忙于举业，应无心思和精力编纂该书。钱茂伟依据其发现的新材料认为该书成于嘉靖二十六年（1547年）^[17]，颇确。李濂在《医史》中为张仲景所作的传记中，沿用了刘完素“亚圣”的说法，但侧重的是其在医学界中的位子，称其为“医中亚圣”，并为正史不为其立传而感遗憾。^[18]随后，新安医家徐春圃在成书于1556年的《古今医统大全》中首次直接称其为“医圣”，其言：

张机，字仲景，南阳人，受业张伯祖，医学超群，举孝廉，官至长沙太守……凡移治诸证如神，后人赖之为医圣。^[19]

紧接着，多部医书在叙述仲景时都出现了“后世称为医圣”的说法，首先见于成书于1575年李梴的《医学入门》中^[20]，其后出现于1594年出版的方有执的《伤寒论条辨》里^[21]，而1599年由赵开美刊刻的《仲景全书》首列《医林列传·张机传》^[22]。在这些传记中，“后世称为医圣”之句，均完全一致，其他内容也基本相同，只有《医学入门》中的传记比较简略。在这些书中，李梴之书称其有关《历代医学姓氏》的内容来源于《医林史传》《外传》及《原医图赞》。^[23]这几种书今天均已亡佚，不过根据目录书可知，前两种为明代新安医家程伊所著^[24]，程伊的生卒年今已不详，我们只知道他的《程氏释方》成书于1547年^[25]，那么他应是明代中后期，即15世纪中前期之人。若将赵开美刻本中所录《医林列传》所收张仲景、王叔和与成无己三人的传记和《医学入门》中三人的传记比照，可知内容基本接近，只是后者要简略得多。不过《医学入门》中也有《医林列传》没有的门人卫汎的信息。因为《医林列传》未见著录，由此我们似乎有理由怀疑该书是否就是程伊两部传记的合集。至于李梴书中多出来的内容，应该很有可能源自《原医图赞》。若是这样，“后世称为医圣”这句话应该首现于程伊的医史著作中。一般而言，作者撰著医史类著作应该晚于医学专书，那么根据《程氏释方》的成书年代推论，其成书应稍晚于李濂的《医史》。他的这一说法正好与其同乡徐春圃的“后人赖之为医圣”之说相呼应，从而在医界确立了张仲景的“医圣”名号。

此后，不仅“后世称为医圣”这句话仍被不断重复，而且“仲景医圣”“医中之圣”这样的表述也在医书中不时出现。不仅较多地出现于医书中，而且在其他史籍上也有提及，比如晚明文人何良俊谈道：“汉有张仲景，世称为医之圣，盖以其深明《素》《难》，兼晓气运也。”^[26]

在这一波的圣化运动中，众多医家在加封其名号时，与此前在以儒相比附的意义上称其为亚圣或大圣不同，侧重于突出其在医界中的地位。而与此相伴随的，则是仲景在医界独尊地位逐步确立。这时人们在评论仲景时，也不再局限于伤寒学，而是认为就整个医界来说，他也具有无比崇高甚至独尊的地位。如李梴指出：“独有汉长沙太守张仲景者，揣本求源，探微赜隐……真千载不传之秘，乃大贤亚圣之资，有继往开来之功也。”^[27]又如清人对明前期之人将张仲景和刘完素、李杲、朱震亨等人并列为四家，也深为不满，乾隆年间著名医家徐大椿批评说，“此真无知妄谈也。夫仲景先生，乃千古集大成之圣人，犹儒宗之孔子”。其他人不过是名医而已，怎么可以和仲景相提并论呢？^[28]从中不难看到，张仲景在医界独尊的圣人地位已经无可撼动。而从16世纪中叶开始的第二波张仲景的圣化运动的使命，至此实际上业已完成。

不过需要指出的是，由于张仲景的圣化是历代医者在传抄历史上的医生传记以及讨论医学和医史的相关问题的过程中逐步完成的，并无任何官方正式封典，故而有关圣的说法其实并不明确仅指仲景，晚明王肯堂则称宋代的钱乙为“小方脉之祖，医中之圣”^[29]。明末清初的肖京，则称明代的名医薛己“一代医圣”^[30]。此外，对仲景的称呼“医圣”和“亚圣”，也不统一，人们使用时往往比较随意，如李梴在传记中称其为医圣，在后面的论述中，又言其为“亚圣”^[31]。清初的著名医家喻昌仍称其为“亚圣”^[32]。清初以后，我们较少看到称别人为医圣，但对仲景称呼混用的情况仍然存在，直到民国也仍然如此，比如1935年中央国医馆第二届全国医药界代表大会所做的有关“募捐重修南阳医圣祠”的提案中，仍出现亚圣的提法，其言：“至张仲景撰《伤寒杂病论》而集其大成，尚论者推为方书之鼻祖，医宗之亚圣，历代医家莫不奉为圭臬。”^[33]

二、医圣仲景生平事迹的造成

一个人一旦被尊崇，为了使其形象充实饱满，尊崇者必然会极力挖

掘建构其生平事迹。前已谈到，张仲景正史无传，甚至未曾留下片言只语，其事迹主要只是散落在一些医书中。就现有的资料来看，他的第一份传记应该出现于唐代甘伯宗的《名医录》中，现代的医学史一般都把它视为中国第一部医史著作。可惜该著现早已亡佚，不过根据范行准的研究，其基本内容应该保存在李杲的《医说》的卷一中。^[34]而今日可见的事迹介绍则最早出现于治平二年（1065年）校正医书局整理刊刻该书时由高保衡等所作的序言中：

张仲景，《汉书》无传，见《名医录》云：南阳人，名机，仲景乃其字也。举孝廉，官至长沙太守。始受术于同郡张伯祖，时人言，识用精微过其师。^[35]

这一介绍注明源自《名医录》，若范行准所言不虚，那我们不妨来看《医说》中的记载。《医说》有关仲景传记的内容如下：

后汉张机，字仲景，南阳人也。受术于同郡张伯祖，善于治疗，尤精经方。举以孝廉，官至长沙太守。后在京师为名医，于当时为上手，时人以为扁鹊、仓公无以加之也。（出《何颙别传》及《甲乙经》、《仲景方论序》）^[36]

这段文字与高保衡等人所录内容基本相同，但文辞稍有变化。当时关于张机的传记除了以上二书外，《历代名医蒙求》也有记录：

《名医大传》：张机，字仲景，南阳人，受术于同郡张伯祖。善于理疗，尤精经方。举以孝廉，官至长沙太守。后在京师为良医，时人言其识用精微，过于伯祖。^[37]

《历代名医蒙求》成书于1220年，稍早于《医说》。从上引文字可知，周守忠辑录的传记源于《名医大传》，该书今也早已不存，据范行准考证，该书应是《名医录》的改题，即两者系同一种书。^[38]而且从

上引两段文字来看，也十分接近。不过也有的信息，如关于识用精微，过于其师，与伤寒论序言中所言相同，而为《医说》所遗漏。三相对照，我们认为，这几种记载应均源于《名医录》，而作者在辑录时，均非完全直录，而是略有取舍和修改。

这段文字虽然简短，但张仲景生平的基本内容则已大体该备，籍贯、名与字、功名官职、医学师承与成就等信息一应俱全。其中的大多信息，从今日尚存的书籍中均能找到依据，惟举孝廉和官至长沙太守等内容，在留存至今的宋以前的文献中，找不到任何的蛛丝马迹，以致造成了一场至今仍争讼不休的学术公案。^[39]由于关于其功名和官职叙述的史源今日已难以考索，也无法判定时人是如何叠加上这样的信息的，所以对其存在也难以完全证伪。但不管怎样，宋人的这些表述，已经成功地构建了仲景基本的生平事迹。

此后人们谈论张仲景的生平事迹时，相关的表述语词或有不同，但内容大抵不出该范围。直到16世纪中期，随着第二波尊崇和圣化仲景运动的兴起，张仲景的生平事迹才得到进一步的丰富。李濂在其完成于1546年的《医史》中，第一次为张仲景做了一个较为完整的传记。该传记正文420余字，加上其后的按语，凡600余言^[40]，使其大体符合一个医中亚圣的传记规模。李濂作为一个学者，他所作的补传，除了少量自己的评论外，基本都是有所本的。其所述的仲景事迹，除了前面所说的《名医传》中内容外，也将《何顒别传》《针灸甲乙经序》中内容进一步补充进来，增加了具体的事例。另外亦言及仲景所著《伤寒论》与《金匱要略》情况。虽然整体上显得颇为允当，不过也有在一定依据基础上的自我发挥。这比较明显地体现在下面这句话中：“探赜钩玄，功侔造化，华佗读而善之曰：‘此真活人书也。’”前两句显然是自己的评价，而后两句则是对事实的陈述，那该事实又源自何处呢？根据考证，后两句最初的来源为《后汉书》和《三国志》中的《华佗传》，其中谈道：

佗临死，出一卷书与狱吏，曰：“此可以活人。”吏畏法不受，佗亦不强，索火烧之。^[41]

从这段话中，可以很清楚地看出，华佗说“此可以活人”是指他自己的书，而与《伤寒论》毫无关系。而将这两者关联起来的，乃是孙奇在为新刊刻的《金匱要略》作序时所做的一个假设性的推论：

臣奇尝读《魏志·华佗传》云：出书一卷曰“此书可以活人”。每观华佗凡所疗病，多尚奇怪，不合圣人之经。臣奇谓活人者，必仲景之书也。^[42]

据此，张蕙在1111年为朱肱的《类证活人书》作序进一步引申道：

华佗指张长沙《伤寒论》为活人书，昔人又以金匱玉函名之，其重于世如此。^[43]

孙奇假设性的推论至此已经变为事实，而李濂则进一步将华佗称赞伤寒论这一假设的“事实”情景化。它成为后人为仲景立传必引的“史实”。

由此可见，通过李濂的补传，不仅张仲景的事迹变得更为丰满充实，其形象也愈见光辉，从而为仲景的进一步被推崇和圣化提供了重要的素材支持。

差不多同时或稍后，于嘉靖年间纂修的《南阳府志》和《邓州志》开始为张仲景立传，随后，崇祯《长沙府志》也将张机列入东汉的郡守，并为其立传。而清代编纂的多部《南阳府志》《南阳县志》《邓州志》《襄阳府志》和《长沙府志》等地方志，基本都以乡贤、方技或名宦的名义为其立传，其中以光绪《南阳县志》的记载较详，不过内容则基本不出李濂之传。^[44]这些地方志中的传记虽然没有为仲景事迹增添新的素材，但对于名人传记的完整性来说，显然十分重要，而且也表

明，其影响已经溢出医界，成为地方的乡贤或名宦，同时也让后人更觉得有关仲景的事迹能够得到立体的支持，故而也更为可靠。^[45]

此后，至19世纪中期，著名的伤寒学家苏州陆懋修再次为仲景补传，他仿照《后汉书》笔法，参考更多医书等资料，洋洋洒洒铺陈了两千余言。^[46]其较李濂之传增加的部分，除了较多自己的议论外，更主要的是对仲景医学主张的陈述和议论。关于生平事迹，较李传并无实质性增加，不过是增加了一些润色之词而已，比如在述其“举孝廉”后，言“在家仁孝，以廉能称”。又如在言其官至长沙太守后，继续写道：“在郡亦有治迹。”而在最后言其名号时，则言：“时人为之语曰：医中圣人张仲景。”这些铺陈或润色之词，显然并无根据，而是作者出于对传主的尊崇而做的臆测。不过这些又为后人进一步引申铺陈提供了根据和线索。

进入民国后，开始有更多的人为张仲景作传，比如孙鼎宣、章太炎、黄谦和郭象升等^[47]，其中最著名的为黄谦的《医圣张仲景传》。黄谦（1886—1960年）是近代的伤寒学家，对张仲景崇敬有加。相较于李传和陆传，黄传内容更为丰富，采集的资料也更广，正文的内容虽然不比陆传多，但他为自己的每一条论述都注出了文献依据，故其注文要多于正文。就仲景本身的生平事迹而言，该文并无补充，但增加了清初所设南阳医圣祠的信息，以及仲景的两大弟子杜度和卫汛的情况。这一传记除了让仲景作为医圣的事迹更加完整外，也通过完整列出“史源”而使其所传仲景事迹更为可信，也更为符合现代学术的要求。这样，有关仲景事迹的表达就成功地转化成现代的方式，从而为现代人更频繁、更多样地铺陈、演义仲景提供了基础。

综上所述，我们比较能肯定的是，张仲景是汉末一位很有成就的医生，而我们现代了解的种种形象，包括著有“集医哲之大成”的《伤寒杂病论》，连华佗都甚为叹服，为一代医圣，为人仁孝，为官廉能，颇具

官声治迹，等等，其实乃是在医界不断尊崇和圣化仲景的过程中，历代医家通过不断传抄、辑录以及补写仲景的传记，在尊崇心理的作用下，有意无意地、层累地造成的。

三、祠祭的出现与演变

在中国传统社会，大凡受到尊崇的名人，都会进入官方的祀典或成为民间的祀神。就现在来看，张仲景也不例外。如今，在南阳有规模宏阔、被列入国家文物保护单位的“医圣祠”，而且在各地尚存的药王庙中，他也往往作为主神或陪祀被祭祀。毫无疑问，这种格局也是在历史的进程中逐步形成的。张仲景究竟何时成为人们祭祀对象？若就民间来说，由于其祭祀系统本来就纷繁复杂，加上资料缺乏，很难考证，不过官方的祀典大体有迹可循。历代官方涉足医学人物的祭祀，应始于三皇庙，三皇祭祀虽然始于唐代，但作为医药大神的三皇专祀则出现于元代，元初朝廷敕令各地兴建三皇庙，以与振兴各地医学的政策相配套。^[48]三皇庙除主祀伏羲、神农和黄帝等三皇外，还配享十大名医，他们都是桐君等上古时代的人物^[49]，并不包括张仲景。地方的三皇祀典明初即被废止，京师三皇庙也开始改称先医庙、圣医庙、景惠殿等，而所祀之神也发生变化，嘉靖年间所列景惠殿，从祀者从10人增加到28人，其中就包括仲景。^[50]由此仲景已经正式进入官方的祀典，尽管并非主神。另一方面，明代虽然废止了地方的三皇祭祀，但这种祭祀在民间仍得以保留，并与民间的医药信仰相融合，形成各地不尽一致的药王信仰体系，而仲景则为大多数药王庙或三皇庙等祠庙所列入。^[51]

可见，在16世纪中期医界兴起第二波圣化仲景运动之时，仲景也开始逐渐进入官方和民间的祭祀体系，但尚未成为祭祀的主神，更没有祭祀他的专祠。这种情况直到清代，随着医圣祠和张公祠的出现才发生改变。南阳医圣祠是与张仲景墓同时建立的，关于该祠墓的创立，现在可以依据的资料主要有三：冯应鳌的《张仲景灵应碑记》、桑芸的《张仲

景祠墓记》以及根据前两文辑录的徐忠可的《张仲景灵异记》。^[52]根据这些文献，可以看到，张仲景祠墓作为一个新创的“古迹”，其作为文物的历史性是通过灵应故事来实现的。具体的经过大体如下：崇祯元年（1628年）四月，河南兰阳诸生冯应鳌偶感伤寒，病势危殆，幸有仲景显灵，在其梦中为其愈疾，并托其去发现和保护他早已湮没的墓。病愈后，冯应鳌按照仲景在梦中的指示，前往南阳搜寻古迹，果然找到了当地的三皇庙，并在庙中看到了与梦中所见一样的仲景塑像。他进一步寻找，得悉庙后有古冢，碑记已在明初被人毁坏，而地为贡生祝丞的菜园。但祝家人并不相信他所言，所以他只好记录位置离去。后四年，据言祝家在菜园中掘井，果然挖到石碣，因有异常，惧而封之。又十余年，顺治五年（1648年）冯应鳌被派往叶县担任训导，叶县地属南阳，故有意谋求恢复仲景之墓，而恰又获得了仲景的同姓、时任南阳府丞的张三异的支持，并获园地主人等当地人士的慷慨捐助，遂于顺治十五年（1658年）修复仲景之墓，并建祠三楹于墓后，“重门殿庑，冠以高亭，题曰：汉长沙太守医圣张仲景之墓”^[53]。

仲景祠墓的创建，虽基本属于民间行为，不过有地方官员的参与，并正式额封“医圣”之名，对于仲景医圣地位的确立无疑大有助益。冯应鳌等人通过灵应故事来消解新创“古迹”的突兀，并赋予了其历史性，不仅让仲景的史迹更加完整丰满，而且也让后人因为其有与医圣的地位相匹配的祠祭，而进一步固化其医圣的印象和形象。

医圣祠墓建立后，规模不断扩大，康熙年间有儒医捐入田地480余亩，至民国前，该祠已拥有祭田600亩。^[54]然进入民国后，祭田被政府没收为教育基金，而祠墓则于1928年遭石友三军损毁。从1932年开始，地方士人水子立以及以黄谦为代表的医界中人，在全国兴起国医运动的背景下，借中央国医馆之力，设法向政府追回祭田，并修缮祠墓。此事周旋数年，然终未获圆满解决。1934年，道人以己之力募修大殿及西廊，1940年，再由朱玖莹进一步倡修。1949年后，祠墓收归国有，于

1956年、1959年和20世纪80年代，几次重修，建成现在之规模，并于1988年列为“全国重点文物保护单位”^[55]。

除此之外，在被认为张仲景任职之地的长沙，继崇祯《长沙府志·郡职篇》将其列入后，乾隆《长沙府志》进一步记载了专祀他的“张公祠”^[56]。而同治《长沙县志》对此则有较为详细记录：

张公祠，乾隆八年建，在贤良祠西。祀汉太守张机……嘉庆二年，因祠宇倾圯，知县蒋绍宗奉府札，将拆卸接官亭木料并宁乡生员周胜烈捐资，重新修葺，祠宇一新……并着贤良祠僧看守。张公祠至今废为民屋，尚未修复。^[57]

由此可见，从明中期开始，张仲景作为医界名流，医中之圣，已经成为地方关注的对象，而且其为长沙太守的说法也得到了大家的认可，他成为当地引以为骄傲和尊崇的人物。方志中立传，特别是张公祠的建立，充分说明了这一点。值得注意的是，张公祠的建立乃是地方官府的行为，尽管费用主要来自民间，但可见对他的尊崇已经进入官方体系。不过另一方面也应看到，张公祠建立后，香火应该并不旺盛，乾隆八年（1743年）建立后，50余年就已倾圯。而嘉庆二年（1797年）重修后，再过60余年，到同治初年，已经废为民屋，更可见作为一个祠宇，由于供奉较少、香火不旺，它缺乏自我维持的能力。故而可以说，仲景在所谓的任职地的民间，作为医圣的他并没有得到较广泛的认同。到晚清，此地再由医者出资赎回，重新修葺，进入民国后，张公祠改做他用，未再作为专祀仲景的祠宇存在。^[58]

四、结语与问题

通过以上的论述，我们可以看到，宋以来张仲景的尊崇和圣化运动主要包括三个方面的内容：医圣名号的加封与逐渐固化，生平事迹的不断追加丰满和形象的日渐光辉，祠祭的出现和不断更新。而就历史进程

而言，这一运动大体上可以分为三个时期：12—13世纪初步兴起，15世纪中期到18世纪中期的进一步发展到医界独尊地位的确立，1930年的重新确认。从上述张仲景的圣化历程中，可以很清楚地看到，仲景作为一个历史人物和“符号”，其医圣的名号和内涵是如何随着历史的发展而层累地造成的。

与今日张仲景作为一个超越行业、超越地域的名人不同，历史上的张仲景，总体而言，其崇高和卓越的形象仍是非常具有行业性和地域性的。纵观明清到近代浩繁的各种史籍，在医学以外的文献中，他仍然是一个甚少被谈及的人物，尽管在全国很多地方被祭祀，但也只限于药王庙一类的庙宇中，且非专祀，其专祠只是出现在他的家乡南阳和据称任官的长沙，而且也影响有限。实际上，仲景的尊崇和圣化运动，可以说基本上都是由医界人士推动的。

至此，我们虽然已经大致明了了张仲景被圣化的历史脉络和基本特征。作为一项研究，进一步问题亦随之而来，比如，仲景的尊崇和圣化运动何以会在上述三个历史时期发生？这一运动意义和影响如何？其对中国医学的发展产生怎样的型塑作用？这一演变历程又展现了怎样的社会文化变迁轨迹？如此等等。对于这些问题，有的笔者已有些粗浅的思考，有些则正在探究之中，限于篇幅与时间，只好暂时打住，留待日后再做专门细致的探讨了。

本文原刊于《历史教学（下半月刊）》2014年第7期

[1] 有关历代对张仲景及其伤寒的探究情况及现代的相关研究，可参见钱超尘、温长路主编：《张仲景研究集成》（上下册），北京：中医古籍出版社，2004。

[2] 钱超尘、温长路主编：《张仲景研究集成》（上下册），目录，1~24页。

[3] 关于医圣的形成过程，只有很少的报端文章有所论及，比如沙恒玉、沙涛、刘维庆：《“医圣”的由来》，载《中国中医药报》，2009-02-19。

[4] 关于孔子的圣化，可以参见林存光：《历史上的孔子形象：政治与文化语境下的孔子和儒学》，济南：齐鲁书社，2004；李冬君：《孔子圣化与儒者革命》，北京：中国人民大学出版社，2004。国家封赐的谥号的演变，可参见董喜宁、陈戍国：《孔子谥号演变考》，载《湖南大学学报（社会科学版）》，2010（3），5～10页。

[5] 关于儒医阶层的出现和儒医的心态和处境，整体性探讨可参见陈元朋：《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》，台北：台湾大学出版社委员会，1997；Robert P.Hymes, “Not Quite Gentlemen? Doctors in Sung and Yuan”, *Chinese Science*, 1987, vol.8, pp.43-44.而有关“良医良相”说的提出及其意义，可参见余新忠：《“良医良相”说源流考论——兼论宋至清医生的社会地位》，载《天津社会科学》，2011（4），120～131页。

[6] 关于中国医学这一发展趋向，可参见梁其姿：《宋代至明代的医学》，见《面对疾病：传统中国社会的医疗观念与组织》，北京：中国人民大学出版社，2011，3～28页。

[7] 关于有关张仲景的基本史迹和伤寒论版本流传情况，可以参见钱超尘、温长路：《〈伤寒杂病论〉版本研究》，见钱超尘、温长路主编：《张仲景研究集成》（上册），39～183页。

[8] 有关宋代医疗政策、医事制度以及校正医书局的情况，可以参见李经纬、林昭庚主编：《中国医学通史·古代卷》，北京：人民卫生出版社，2000，315～324页。

[9] 钱超尘、温长路主编：《张仲景研究集成》（上册），15页。

[10] 关于宋以后伤寒学兴起的基本情况，可参见傅延龄主编：《张仲景医学源流》，北京：中国医药科技出版社，2006，44～67页。

[11] 如前揭沙恒玉及刘道清的《南阳医圣祠“晋碑”质疑》[载《中原文物》，1983（1），37～40页]等文均有论及。

[12] （清）汪琥：《伤寒论辩证广注》卷首《采辑古今诸家伤寒书目》，上海：上海卫生出版社，1958，影印版，10页。

[13] （金）成无己：《伤寒明理论》卷下《药方论序》，上海：上海科学技术出版社，1990，3页。

[14]（金）刘完素著：《素问玄机原病式·序》，孙桐校注，南京：江苏科学技术出版社，1985，5页。

[15]（元）王好古著：《阴证略例·韩祗和温中例》，左言富点校，南京：江苏科学技术出版社，1985，44页。

[16]（宋）窦材辑：《扁鹊心书》卷首《序》，李晓霞、于振宣点校，北京：中医古籍出版社，1992，1页。

[17] 钱茂伟：《李濂〈医史〉成于嘉靖二十六年（1547）》，载其博客，http://blog.sina.com.cn/s/blog_4dade78b01017t1w.html，2013-11-10。

[18]（明）李濂：《医史》卷六《张仲景补传》，《续修四库全书》影印上图藏明刻本，第1030册，260～261页。

[19]（明）徐春圃編集：《古今医统大全》卷一《历世圣贤名医姓氏》，项长生点校，合肥：安徽科学技术出版社，1995，15页。

[20]（明）李梴著：《医学入门》卷首《历代医学姓氏·儒医》，田代华等点校，天津：天津科学技术出版社，1999，18页。

[21]（明）方有执：《伤寒论条辨》卷首《伤寒论条辨引》，北京：人民卫生出版社，1957，3页。

[22]《医林列传·张机传》，见（汉）张机等撰：《仲景全书》，北京：中医古籍出版社，1997，影印万历二十七年（1599年）刻本。

[23]（明）李梴著：《医学入门》卷首《历代医学姓氏·儒医》，田代华等点校，15页。

[24]〔日〕丹波元胤：《中国医籍考》卷七十九《史传》，北京：人民卫生出版社，1956，1387页。

[25]（明）程伊：《程氏释方》，见傅景华等编：《中国医学科学院图书馆馆藏善本医书》第八册，北京：中医古籍出版社，2001。

[26]（明）何良俊：《四友斋从说》卷二十《子二》，北京：中华书局，1959，183页。

[27]（明）李梴著：《医学入门》卷首《原道统说》，田代华等点校，55页。

[28]（清）徐大椿：《医学源流论·古今·四大家论》，见《徐灵胎医书全集》，太原：山西科学技术出版社，2001，174页。

[29]（明）王肯堂：《证治准绳·幼科》集之四《心脏部二·痘疮上》，吴唯等校注，北京：中国中医药出版社，1997，1475页。

[30]（明）肖京：《轩岐救正论》卷五《治验医案下》，北京：中医古籍出版社，1983，431页。

[31]（明）李梴著：《医学入门》卷首《原道统说》，田代华等点校，55页。

[32]（清）喻嘉言：《尚论后篇》卷四《太阳合阳明方》，见《喻嘉言医学三书》，万有生等校注，南昌：江西人民出版社，1984，298页。

[33]（清）黄竹斋著：《黄竹斋医书合集》上册，成莉等点校，天津：天津科学技术出版社，2011，1067页。

[34] 参见范行准：《名医传的探索及其流变》，见王咪咪编纂：《范行准医学论文集》，北京：学苑出版社，2011，430～447页。

[35] 高保衡、孙奇、林亿：《伤寒论序》，见（汉）张机等撰：《仲景全书》。

[36]（南宋）张杲著：《医说》卷一《三皇历代名医》，王旭光、张宏校注，北京：中国中医药出版社，2009，13页。

[37]（南宋）周守忠：《历代名医蒙求》卷下《仲景良医》，北京：人民卫生出版社，1955，影印嘉定十三年（1220）刻本，34页。

[38] 范行准：《名医传的探索及其流变》，见王咪咪编纂：《范行准医学论文集》，434～437页。

[39] 张仲景是否做过长沙太守，一直是医史学界争论的一个焦点，相关争论的基本情况，可以参见钱超尘、温长路：《〈伤寒杂病论〉版本研究》，见钱超尘、温长路主编：《张仲景研究集成》（上册），47～49页。

[40]（明）李濂：《医史》卷六《张仲景补传》，“续修四库全书”影印上图藏

明刻本，第1030册，260～261页。

[41]（南朝）范晔：《后汉书》卷一百十二《方术列传》，北京：中华书局，1965，2739页；（西晋）陈寿：《三国志》卷二十九《魏志·方技传》，北京：中华书局，1982，802～803页。

[42]（明）高保衡、孙奇、林亿：《原序》，见（汉）张仲景著：《金匱要略》，胡菲等注，福州：福建科学技术出版社，2011，1页。

[43]（北宋）张蕖：《类证活人书序》，见（宋）朱肱原著：《类证活人书》，唐雪迎等点校，天津：天津科学技术出版社，2003，5～6页。

[44] 地方志中有关张机的传记资料，可以参见刘世恩总主编：《张仲景全书》（上编），北京：中医古籍出版社，2007，44、54～55页；何时希：《中国历代医家传录》中册，北京：人民卫生出版社，1991，682～683页。

[45] 当今很多研究在探讨张仲景是否当过长沙太守时，往往会据地方志的叙述来证明他的确当过。

[46]（清）陆懋修：《世补斋文集》卷一《补后汉书张机传》，见方春阳编著：《中国历代名医碑传集》，北京：人民卫生出版社，2009，16～18页。

[47] 这些传记可见于《张仲景及其著作考证》，林佳静、伍悦点校，北京：学苑出版社，2008，7～28页；钱超尘、温长路主编：《张仲景研究集成》（上册），52～61页。

[48] 有关元代三皇庙及其与医学的关系，可参见马明达：《元代三皇庙学考》，见暨南大学中国文化史籍研究所等编：《暨南大学宋元明清史论集》，广州：暨南大学出版社，1997，279～294页；Reiko Shinno: “Medical Schools and the Temples of the Three Progenitors in Yuan China: A Case of Cross-Cultural Interactions,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 67, no.1 (June 2007): pp.89-133（该文由研究生刘小朦提供，谨致谢忱）。

[49] 参见薛磊：《元代三皇祭祀考述》，见中国元史研究会编：《元史论丛》（第十三辑），天津：天津古籍出版社，2010，214～215页。

[50] 参见荣真：《中国古代民间信仰研究：以三皇和城隍为中心》，北京：中国商务出版社，2006，172～173页。

[51] 参见Yüan-ling Chao, *Medicine and Society in Late imperial China: A Study of Physicians in Suzhou, 1600-1850*, New York, Peter Lang Publishing, Inc., 2009, pp.70-74。

[52] 这三篇文献前两篇可见于王新昌、唐明华主编：《医圣张仲景与医圣祠文化》（上），北京：华艺出版社，1994，119～123页；后一篇见于《张仲景及其著作考证》，林佳静、伍悦点校，16页。

[53] 对于清初南阳医圣祠的出现，刘讯已有专文从宗教和医学传统的角度作出讨论，可以参见Xun Liu, “Physicians, Daoists, and Folk Cult of Sage of Medicine in Nanyang, 1540s-1950s”, *Daoism: Religion, History and Society*, forthcoming。

[54] 王新昌、唐明华主编：《医圣张仲景与医圣祠文化》（上），124、117页。

[55] 参见王新昌、唐明华主编：《医圣张仲景与医圣祠文化》（上），139～160页。

[56] 乾隆《长沙府志》卷二十五《典礼》，“中国方志丛书”，台北：成文出版社有限公司，1976，319页。

[57] 同治《长沙县志》卷十四《秩祀二》，“中国地方志集成”，南京：江苏古籍出版社，2002，250页。

[58] 参见谭日强、禹新初、邱衍庆：《长沙张公祠变迁志略》，载《湖南中医学院学报》，1983（1），49～50页。

图书在版编目（CIP）数据

追寻生命史/余新忠著.—北京：北京师范大学出版社，2020.10

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-26315-8

I.①追... II.①余... III.①医学史-研究 IV.①R-09

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第269235号

营销中心电话 010-58808006

北京师范大学出版社谭徐锋工作室微信公众号 新史学1902

ZHUIXUN SHENGMINGSHI

出版发行：北京师范大学出版社www.bnup.com

北京市西城区新街口外大街 12-3号

邮政编码：100088

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：880mm×1230mm 1/32

印 张：13.375

字 数：277千字

版 次：2021年6月第1版

印 次：2021年6月第1次印刷

定 价：79.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：曹欣欣 于馥华

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：段立超 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

新史学文丛

罗志田 著

昨天的与世界的

从文化到学术



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

新史学文丛

昨天的与世界的： 从文化到学术

罗志田 著



北京师范大学出版集团

BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP

北京师范大学出版社

新序

《昨天的与世界的》是我到北大教书后辑成的第一本面向非学院读者的书，这些文字大多不在学术刊物上发表，因写作机缘不同，虽不免时泛迂远之气，毕竟说话相对随意。而原序中所说的一些题外话，如今回看，颇有些感触。

我是2003年年初“非典”起而不宣的时候到北京的，当时如果公布了，我就会延迟赴京，甚或就不会去了，因为导致我离开川大的“契机”，就在那期间改变了——

2002年我们历史系通过的两位博士生导师被学校否决了，我是分委员会的主席，不能不引咎辞职。学校当然挽留，先是一向很少过问他事的刘应明院士（时任副校长）拨冗给我这个后辈打了两个多小时的电话，说及两位中的一位别处已有大用，可以不必坚持了。随后分管校领导来寒舍晤谈，说得很坦诚，曰学校也不能没有面子，可否各退一步，两中上一？于是我们达成妥协。但这建议“上会”后却未能形成决议，无疾而终，于是我也就践诺北上了。

稍后川大更换了校领导，新校长是外来的院士，在“非典”警报解除后，带了八位部处院系领导专程到京请我吃饭，命回校服务。这样的阵仗，至少我是头一回遇到。对于校长的礼贤下士，不能说不感动！但我也只能诚实告诉校长，我已不是小青年，不能言而无信，既已正式入职北大，恐怕一时很难离开，唯有期以后来。事后想想，若“非典”提前公布，我的北上时间就要延迟数月。在此期间，很可能就被新校长挽留，便又是一段不同的人生了。

因感恩北大对我的收留，并予以超高的待遇，所以到京就给自己定

了一个规矩——闭门读书教书写作，不在北京演讲（北大校内除外）。这个规矩基本遵循，在京十多年，只有极个别的时候以不公开发布的方式在校外有过几场演讲。这样的心态在初版序言中隐约可见，其中引了两段话，一是张彭春说“在他地教授者，多喜来京”，而“至京则懒惰优游，毫无出息，不如前之勤奋”。一是傅斯年说陈寅恪在清华能“关门闭户，拒人于千里之外”，于是“文章源源而至（其文章数目在所中一切同人之上）”。我是心里带着这两段话进京的，常以自勉。学问做不到前辈那样高的境界，至少在勤奋上可以跟进。

由于重看书是关于“非典”的命题作文，回忆起昔年的情状，不免心动，乃说些题外话。言归正传，本书的新版在两年前已经与三联书店签约，同时签约的还有最近刚出的《风雨鸡鸣》。因为两书同时编，所以内容有调整。其中本书“影响历史的人物”一编悉数移出，放到《风雨鸡鸣》中了。而新增的文字也不少，整体从原来的六编改为现在的七编，各编的具体内容也有不小的调节。因为人物的移出，书名的副标题也改为“从文化到学术”。

虽然签约已较长时间了，因我长期未交出新版序言，书的编辑也一再推迟。适北京师范大学出版社想要出此书，承三联书店高谊，同意转让。出版社惦记的背后，大约是读者的不弃，对此个人铭记在心，既非常感动，也非常感谢！既又签新约，新序的撰写也不能不加快了。

看稿时对比新增的文字和昔年的文字，颇觉那些年的心态比现在更积极，参与意识也更强，对学界的一些自以为不顺眼的现象，颇欲贡献意见。其实平心而论，我们的学术社会，包括常被诟病的大学管理层，虽总有让人不满的一面，却也有着不少温馨的人和事。这样的两面性，从上述我辞职的经历就可看出。然而当年的建言，还是偏于批评的多，而赞扬的少。后来新增的篇目，就要恬淡平静许多。可能是因为马齿渐增，锐气日减。不过最后一文里无意中提到了将无同和苍茫等人眼中闪

烁的火花，或许那时的人就是比现在更理想化，亦未可知。

那是一篇为徐芳的《中国新诗史》所写的书评，尽管出以非学术的形式，探讨的却是一个大问题——诗歌何以离我们而远去。中国本是一个诗的国度，读诗写诗曾经相当普及。这个数千年持续的传统，一直延展到20世纪，却在世纪之交寂然淡出。究竟是什么力量，能不声不响地消解一个长期延续的传统，窃以为是一个亟须探讨的重大题目。

再插一段题外话，我自己少年时曾在前辈指点下学过旧诗，不过尚未入门（连韵都没来得及认真背就忽然可以考大学了），仅略知好坏，属于眼高手低的一类。大学虽然读的历史系，仍带点文学青年的遗风。进大学的第二年，上海古籍出版社印出了陈寅恪的文集，七册中我仅买了三册，就是《柳如是别传》。在陈先生的著作中，这是一般史学中人最不看重的。而且我们那时真没什么钱，买这三册书是要少吃很多份肉菜的。就因以前读过柳如是的诗，那句“珍重君家兰桂室，东风取次一凭阑”给我留下很深的印象。感觉能以如此疏淡的文字抒写深情，必是高手。惭愧的是，或因随后心思逐渐转入史学，那书买来也没认真看，然而对诗的感情是持续的。

要知道“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨”。一个没有诗的文化，一群没有诗意的人，是不是缺了点什么？那篇书评的题目是“历史的不完全”，所本的是徐志摩的看法——历史如果“没有一部分想像的诗式的表现，是不完全的”。而本书的题目出自闻一多那句“除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界”。当我们心怀如此理念时，却要面对一个逐渐无诗的中国，能不有深深的“不完全”感？

今天是冬至，昔以为阴极阳起之日。记得某位外国诗人说过，冬天来了，春天也就不远了。是为盼。

2019年12月22日

于青城山鹤鸣山庄

原序

我始终没有忘记，除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界。

——闻一多，1943年11月25日

胡愈之1948年在其小说《少年航空兵——祖国梦游记》中说：“永远向着未来，不要怀念过去；一切为了明日，不要迷恋昨日。”^[1]这恐怕是那时代以及其前后许多中国读书人的共同心态。与其心态相类但表述几乎相反的是闻一多在1943年所说的：“我始终没有忘记，除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界。”^[2]

这是闻先生不再以“代表某一派的诗人”为认同，而“以文学史家自居”之后的认真自白。他那时心中的“昨天”主要是负面的：“经过十余年故纸堆中的生活，我有了把握，看清了我们这民族、这文化的病症，我敢于开方了。”他自谦说对这方单的形式还没有把握，但其基本精神实已确定，即虽然身在故纸堆中，却并非一个蠹鱼，而是“杀蠹的芸香”。

闻先生同年所写的另一文说，中国、印度、以色列和希腊这四个“对近世文明影响最大最深”的古老民族，都在纪元前一千年左右“差不多同时猛抬头，迈开了大步”。人们“都歌唱起来，并将他们的歌记录在文字里，给流传到后代”。四个文化“起先是沿着各自的路线，分途发展，不相闻问”；后则随着文化势力的扩张，慢慢开始接触，“于是吃惊，点头，招手，交谈，日子久了，也就交换了观念思想与习惯”；再以后，渐渐“都起着变化，互相吸收，融合，以至总有那么一天，四个的个别性渐渐消失，于是文化只有一个世界的文化”。^[3]据其生命后期

的契友朱自清的看法，“这就是‘这角落外还有整个世界’一句话的注脚”。^[4]

这些见解洋溢着新文化运动时期那种反传统的世界主义精神，反映出抗战后期在昆明的西南联大那特殊环境里五四精神的复苏（在重庆的中央大学、重庆大学等便有着很不同的气象）。其实闻先生自己此前的主张相当不同，颇类陈寅恪所说的“议论近乎湘乡南皮之间”，至少也接近清季主张中西文明结婚的梁启超。他曾界定其所向往的“新的、理想的艺术”说：“这个艺术不是西方现有的艺术，更不是中国的偏枯腐朽的艺术底僵尸，乃是熔合两派底精华底结晶体。”^[5]

同理也见于他所希望的“新诗”，即“不但新于中国固有的诗，而且新于西方固有的诗”。换言之，“他不要做纯粹的本地诗，但还要保存本地的色彩；他不要做纯粹的外洋诗，但又要尽量地吸收外洋诗底长处；他要做中西艺术结婚后产生的宁馨儿”。闻氏以为，“诗同一切的艺术应是时代底经线同地方底纬线所编织成的一匹锦”，应同时体现“时代精神”和“地方色彩”两要素。只有“时时不忘我们的‘今时’同我们的‘此地’”，才能创造出“既不同于今日以前的旧艺术，又不同于中国以外的洋艺术”那样一种“我们翘望默祷的新艺术”。^[6]

因此，提倡世界文学不能作为不顾地方色彩的“托辞”。如果“将世界各民族底文学都归成一样的，恐怕文学要失去好多的美。一样颜色画不成一幅完全的画，因为色彩是绘画底一样要素。将各种文学并成一种，便等于将各种颜色合成一种黑色，画出一张sketch〔素描〕来。我不知道一幅彩画同一幅单色的sketch比，那样美观些”。所以，“真要建设一个好的世界文学，只有各国文学充分发展其地方色彩，同时又贯以一种共同的时代精神，然后并而观之，各种色料虽互相差异，却又互相调和”。^[7]

可以看出，这样一种保持和发展多元“地方色彩”以成“世界”的文

学，与闻先生后来所希冀的那种“个别性渐渐消失”的“一个世界的文化”，是非常不同甚至对立的，后者实不啻将各种颜色合成一种单色也。与此相类，闻先生心目中的“中国文化”，其前后认知也迥异，仿佛出自两人。

在1944年五四运动25周年时，闻一多对学生说：五四运动“当时要打倒孔家店，现在更要打倒。不过当时大家讲不出理由来，今天你们可以来请教我。我念过了几十年的经书，愈念愈知道孔子的要不得”。^[8]二十多年的读书，方认识到孔家店“现在更要打倒”，且悟出打倒的理由，这是个人的进步，还是时代的退步？其间或多或少流露出新文化运动时流行的那种为爱国而反传统的“故意说”，仿佛有一只无形的手，推促这些了解和挚爱本土“文化”的士人说那些他们认为应该说且不得不说的话。

其实闻先生自己曾明确表态：“我爱中国固因他是我的祖国，而尤因他是有他那种可敬爱的文化的国家。”他以此区别于《女神》的作者郭沫若，后者“对于中国，只看见他的坏处，看不见他的好处。他并不是不爱中国，而他确是不爱中国底文化”。他“爱中国，只因他是他的祖国，因为是他的祖国，便有那种不能引他的敬爱的文化，他还是爱他”。^[9]

当然，“爱祖国是情绪底事，爱文化是理智底事。一般所提倡的爱国，专有情绪的爱就够了；所以没有理智的爱并不足以诟病一个爱国之士”。而从理智上爱一国之文化，要体现在“鉴赏”之上。在《女神》中，作者“鉴赏中国底地方少极了，而且不彻底”；该诗处处显示出“作者对于中国文化之隔膜”，他“定不是对于我国文化真能了解、深表同情者”。根据前引“新诗”的标准，闻一多认为，《女神》一诗充分体现了20世纪的“时代精神”，但其“地方色彩”却更多是西方的。

可知闻先生确认自己曾经因为从理智上爱祖国文化而更爱中国。一

般人随着年岁的增加，通常是理智越来越胜过情绪。而闻一多在读经书二十多年后，反因爱国而否定祖国的文化，岂不是弃理智而就情绪，越活越年少？二十余年间，同一个人对祖国文化的态度出现这样判若两人的反差，在其与往日之我战时，是怎样一种矛盾心境？他的心灵深处，埋藏着多少层次的紧张？

最值得玩味的是，这样一种近乎脱胎换骨的自我思想改造，虽然受到各种各样外在因素的影响，却不存在什么行政机构的压力，基本是自觉自愿的。如此心态，恐非常理所能解喻，却提示出某种时代的共性。就像闻先生自己说的：“二十世纪是个悲哀与奋兴底世纪。二十世纪是黑暗的世界，但这黑暗是先导黎明的黑暗。二十世纪是死的世界，但这死是预言更生的死。这样便是二十世纪，尤其是二十世纪底中国。”^[10]这段很像狄更斯《双城记》中的话，很能表现20世纪中国那充满矛盾和紧张的特色。

闻一多的同时代人胡适提出：“在这个时代，新旧势力、中西思潮，四方八面的交攻，都自然会影响到我们这一辈人的行为习惯，所以我们很难指出某种人格是某一种势力单独造成的。”^[11]有时候，新旧中西就集中在一人身上。胡适就曾说他自己身上同时有着“中国的我”和“西洋廿世纪的我”两个立身处世非常不同而对立的“我”在，他认为这是一种“过渡时代的现象”，可借此而“观世变”。^[12]

吴宓稍早与陈寅恪等谈话时更曾提出非常形象的“二马之喻”，说他自己“心爱中国旧日礼教道德之理想，而又思以西方积极活动之新方法，维持并发展此理想”。然“此二者常互背驰而相冲突，强欲以己之力量兼顾之，则譬如二马并驰，必必以左右二足分踏马背而縶之，又以二手紧握二马之缰于一处，强二马比肩同进。然使吾力不继，握缰不紧，二马分道而奔，则必将受车裂之刑矣”！关键是其个人性情和时代境遇使他“欲不并踏此二马之背而不能”！^[13]

吴宓自己是既看重中国传统又想要“间接承继西洋之道统”的^[14]，有时或反因此而误解了“过渡时代的现象”。他以为重效率而谋事功的入世积极态度是西方的，而认为退隐自顾，寄情于文章艺术，产出专门学术成就的态度是中国的，几乎可以说刚好弄反。其实中国传统从来把“立功”置于“立言”之前，而“澄清天下”更是士人的基本责任；历代确有部分读书人退隐自顾，寄情于山水之间，但为产生专门学术成就而避世，则除有清之乾嘉时代稍得提倡外，并不多见。

但吴宓所提出的一身而兼中西冲突的现象却是有代表性的（尽管他多数时候向往的西方更偏重古典时代，不像胡适那样看重现代西方），尤其前引最后一语特别凸显出他所说的“悲剧”色彩，即过渡时代的社会仍不容士人遗世独立，却又要求他们有学术成就。治学首要心静，正如章太炎所说：“为深求学术，必避嚣尘而就闲旷，然后用意精专；所学既就，出则膏沐万方。”^[15]后一句还能体现士人“澄清天下”的传统抱负，然须在“所学既就”之后，已有些向“现代”过渡的意味了。问题是，到什么程度可谓“所学既就”，何时可以“出而膏沐万方”，其实也很难说。

当年学校体制内读书人的主要困窘之一，就是以什么证明自己，以什么回报社会。与“古之学者为己”不同，新学术体制充分体现了“今之学者为人”的特点，要求学者以本人的学术著述向机构和同僚证明自己。吴宓在清华教书时，曾与张彭春长谈，“张君谈次，谓在他地教授者，多喜来京，不知何故？乃至京，则懒惰优游，毫无出息，不如前之勤奋，是诚可惜”。吴宓认为是在讥讽他，私下以“《学衡》续办不衰”为自己也“发奋用功”的证据。^[16]其实也只有像吴宓这样的人才可以拿办刊物这类“为他人做嫁”的事来自表勤奋，从新的“学院”眼光看，尽管办文化刊物比议政更近于学术，但仍只是回报社会的“业余”事业——它并不能在学术上说服他人，证明自己。

吴宓虽向往著书立说，但竟然把“寄情于文章艺术”和“有专门之成就，或佳妙之著作”等同看待，于新于旧，都有些隔膜。比较能与新观念衔接的是傅斯年稍早的一句话：“国故的研究是学术上的事，不是文学上的事。”^[17]傅先生一直关心文学，治学则基本在往昔的“儒林”范围之内。他的话大致代表了“儒林”一方轻视“文苑”的传统看法，而以“学术”和“文学”一对新概念表出，又提示着传统的现代化，至少是传统观念的现代表述。

闻一多就曾体会到这其间的差别和“大学”体制的压力，他以前多从事文学创作和评论，兼及艺术，几乎还曾投身国家主义派的政治活动，1928年到武汉大学担任文学院教授兼院长，为适应新的学术体制，乃转入考据式的文学史研究。梁实秋注意到这段经历对闻氏治学取向的影响，他说，“一多到了武汉，开始专攻中国文学，这是他一生中的一大转变”。他继续研究杜甫，但已改变计划，“不再续写泛论杜甫的文章，而作起考证杜甫年谱的工作。这一改变，关系颇大。一多是在开始甩去文学家的那种自由欣赏自由创作的态度，而改取从事考证校订的那种谨严深入的学究精神。作为一个大学的中文教授，也是非如此转变不可的”。^[18]大学中文系连文学的欣赏和创作都不接受，最能体现傅斯年所说的“学术”和“文学”的区别。^[19]

就在吴宓对陈寅恪提及“二马之喻”后不久，二人又谈及北伐结束后若国民党要实行党化教育，为保全个人思想精神之自由，只有舍弃学校，另谋生活。按陈先生理想中的现代学者，“虽事学问，而决不可倚学问以谋生”，最好“于学问道德以外，另求谋生之地”。如果做了大学教员，则不仅“决不能用我所学”，且“只能随人敷衍，自侪于高等流氓”。实在“误己误人，问心不安”。^[20]故这次的未雨绸缪，部分也是其向来主张的延伸。

或也因此，陈寅恪力劝吴宓“勿任学校教员，隐居读书，以作文售

稿自活。肆力于学，谢绝人事，专心致志若干年。不以应酬及杂务扰其心，乱其思，费其时，则进益必多而功效殊大”。^[21]这些建议当然是在因应可能出现的“党化教育”局面，但也有与时局无关的常规意思在。陈先生虽同意吴宓作文售稿自活，却要其肆力于学，谢绝应酬及杂务等人事，遑论办刊物。

且陈先生所谓不扰其心、乱其思、费其时的“杂务”，实包括现代大学里的基本“常务”。他学术自期甚高，最能体会章太炎所说的“用意精专”，其刻意“避嚣尘而就闲旷”的程度，非常人所能及，也非常人所能理解。傅斯年却是知音，他在抗战爆发前夕比较陈寅恪和罗常培的治学说：“寅恪能在清华闭门，故文章源源而至（其文章数目在所中一切同人之上）。莘田较‘近人情’，寅恪之生活非其所能。故在寅恪可用之办法，在莘田本不适用。”傅先生特别强调，这是因为“寅恪能‘关门闭户，拒人于千里之外’；莘田不能也”。^[22]

然而在陈寅恪自己看来，那种“关门闭户”的方式已经非常不理想了。他在北伐后曾说，以其“居清华两年之经验，则教书与著书，两者殊难并行。此间功课钟点虽少，然须与学生谈话及阅改文卷等，仍无十分余暇及精神看书及作文”。且授课内容不论有无把握，总“须片段预备功夫，无专治一事、一气呵成之乐。况近日之为教授者，复多会议等杂务，尤为费时耗力。此种苦处，想公等必知之甚明，不待详陈也”。^[23]这应该就是陈先生所说“应酬及杂务扰其心、乱其思、费其时”一语最直接的注脚，然而身处新时代，他也只能“随顺世缘”，终其身在现代学术体制里讨生活。

可知陈寅恪治学所追求的安宁和专一，程度极高。盖史学面对的是已逝的往昔，心绪的宁静是获得“了解之同情”的先决条件，尤其不能“心里闹”。生活在北京这样熙熙攘攘之地，诱惑甚多，若稍“近人情”，便难有清静可言；心绪不宁，自谈不上“神游冥想，与立说之古

人，处于同一境界”了。^[24]张彭春所见外地教授来京则“懒惰优游，不如前之勤奋”，其实未必真懒惰，很大程度上还是不能“拒人于千里之外”（这方面今日学人的“境遇”亦类似，甚且过之——校内“杂务”已成责任，校外的采访、开会、讲学等邀约也络绎不绝，若稍“近人情”，就不能不日日“优游”于外了）。

然而学人似也不能轻卸其社会责任，胡适晚年自述道：“我对政治始终采取了我自己所说的不感兴趣的兴趣。我认为这种兴趣是一个知识分子对社会应有的责任。”^[25]鲁迅论“真的知识阶级”说：“他们对于社会永不会满意的，所感受的永远是痛苦，所看到的永远是缺点；他们预备着将来的牺牲，社会也因为有了他们而热闹，不过他的本身——心身方面总是苦痛的；因为这也是旧式社会传下来的遗物。”^[26]这多半是夫子自道，而最后一句恰点出了民国知识阶级身上那传统士大夫的遗存。

陈寅恪、吴宓等大体亦如此，不过各自定位不同，陈先生以“专业”学人自居，故虽时时关注着时代的走向，于当下之社会、政治，则大致取其对经学的态度，“间亦披览而不敢治”之；然其心中的痛苦，或未必少于他人。而吴宓虽少直接议政，却有着更为广阔的文化承担，自承其对社会责任和著书立说“欲二者兼之”；然其学力思力是否足以并踏二马之背而不使其分道而奔，尤其他所处时代社会和新学术体制的各种要求是否能让他两相兼顾，都是“车裂之刑”的悲剧会否出现的重要因素。

何况“二马”还包括中国旧礼教道德与西洋新方法之间的紧张，这更是绝大多数近代中国读书人心中永远挥之不去的块垒。钱穆晚年回忆，他十岁上小学时，体操先生钱伯圭告诉他，“中国历史走上了错路”，故治乱分合往复循环，应该学西方“合了便不再分，治了便不再乱”。此语“如巨雷轰顶”，使他“全心震撼。从此七十四年来，脑中所疑，心中所计，全属此一问题”。而“东西文化孰得孰失，孰优孰劣”的问题，

也“围困住近一百年来之全中国人”。^[27]

钱先生自认其“毕生从事学问”，皆受此一番话启发。恐怕他的许多著述，都是想要说明中国历史未必走上了错路。但更多的中国读书人，大概是偏向于钱伯圭一边的。胡愈之所说的“永远向着未来，不要怀念过去；一切为了明日，不要迷恋昨日”代表了很多人的想法，生命晚期的闻一多想必非常赞成，以至于他可能忘了自己早年所说的“时时不忘我们的‘今时’同我们的‘此地’”。他们和钱穆一样，其实都还被东西文化孰优孰劣的问题围困着。

物换星移，又几十年已经过去，今天也许已到可以跳出这一心理藩篱的时候了。东西文化，其实完全可以各有其优劣得失；而世界文化，也确实应该是保持多种“地方色彩”之“个别性”的一幅斑斓彩画。

鲁迅曾说，“我们常将眼光收得极近，只在自身，或者放得极远，到北极，或到天外，而这两者之间的一圈可是绝不注意的”。^[28]他希望大家“不要只注意在近身的问题，或地球以外的问题，社会上实际问题是也要注意些才好”。的确，新文化运动时就最注意“个人”和“世界”，而明确轻视甚至排斥“两者之间的一圈”。另一方面，任何个人和群体的“今时”和“此地”，也都在更宽阔的时空脉络之中。故就其字面意而言，今人确实不应忘记“除了我们的今天外，还有那二三千年的昨天；除了我们这角落外，还有整个世界”。

本书的许多内容，或多或少涉及一些昨天的和世界的文化与人物。基本上，前两编稍多带有知识人的社会关怀，但所关怀的“社会”基本不出学界，仍与学术和教育相关；中间两编则多涉学术的履迹，尤其是我相对熟悉可以说话的史学；后两编更多是想把一些学院的见解“普及”到文化报刊的非学院读者范围，侧重文化的眼光和影响历史的人物。（这一版各编的次序有调整，可参见新序——作者补注）

稍更具体说，20世纪中国文化的某些走向，其实影响着社会对于教育的认知，若从文化视角考察，可能会有更进一步的认识。近年学术与社会的互动似较前密切，除了分工和边界意识的突破使媒体以及“网民”对学界的兴趣增加，某些学术体制和规则实际造成或推动了学术与非学术区分的模糊，后者恐怕是众多与“学术”相关的话题引起广泛社会关注的隐因。

在公众和社会的学术兴趣增强之时，把日新月异的学院研究以“可读”的方式出之，似乎也是学人可为之事。例如，近世不少涉及所谓历史“关键词”或与“宏大叙事”相关的政治内容，或多或少都与西潮冲击有些关联，最适宜从文化角度进行诠释分析。而不少对其所在时代有较大影响的历史人物，在历史叙述中常有被误解或被忽视的面相，若能“复原”其本相，或可使一般读者注意到：许多存留在我们历史记忆中的象征性人物，在历史叙述中所表现的实与原状不甚相合，也许我们的历史真需要“重写”。

这些文字大多不在学术刊物上发表，其中一些虽有注释，也未必就是所谓“学术论文”。通常我在相对大众化的文字中使用注释是为了使正文读起来文气稍顺，而注释内容更多是为了那些对此有进一步探究兴趣的读者所设。因写作机缘不同，说话可以相对随意，少了几分正襟危坐的学究味道；但毕竟习惯了以治学为饭碗，或者仍是放而不开，难免不时泛出迂腐之气，尚祈读者见谅。

由于各文写作因缘不同，常有主题相互关联而引文稍重复者，本次收入时对多数重复之处已删削，少数特别重要而不长的引文，如下面几段即出现的傅斯年关于群众对于学术之爱好与民德相关的一段话，与几篇文章的主题均密切关联，删则只能重写，类此则亦仍其旧，敬乞见谅。

本书有五篇文章是刊发在《开放时代》之上，前些年我与该刊颇有

文字缘，不少文字出于原在该刊主持编务的李杨之热心敦促，有时我自己偶有想法试图发布，也总是得到她非常及时的“支持”。《开放时代》曾在读书人中口碑较佳，众人皆知其与李杨的主持极有关联。现在她因一些特别原因离开了这一刊物，谨书此以记这数年的文字缘分。

对今日学院体制内的学者而言，闻一多、吴宓那一代人所经历的中西之间的紧张以及学术压力和社会责任之间的冲突，也都还存在，尽管我这一辈学人中的多数已基本放弃以学术“改革社会”的奢望了。但傅斯年早就说过，“群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨”。^[29]我当然希望学术始终能引起社会的关注，也不反对以学术影响社会。不过，或许“学术”与“社会”还是要先有所区隔，维持一定的距离，有距离感而后能相互影响。

蒋廷黻在1933年说，“现代人的知识或者不比中古的人多，但真正的现代人知道什么是他所知道而可发言的，什么是他所不知道而不应该发言的”。那时的读书人，却离现代化还远：

我们还不知道什么是知识，什么不是知识；关于什么问题，我们配发言论；关于什么事体，我们不配发言论。曾未学医的人，忽然大谈起药性来；曾未到过西北去的人，居然拟开发西北的具体计划；平素绝不注意国际关系的，大胆的要求政府宣战；一年级的学生能够告诉校长大学应该怎么办；从未进过工厂的人大谈起劳资问题来；不知一六五〇年是在十七世纪的人硬要说历史是唯物的。^[30]

这类思出其位的“越界”现象，在今日更是有过之而无不及。也许“前现代”和“后现代”在突破“边界”一点上，还真有些异曲同工。按蒋先生的“现代化”观念，“分内的事没有作好，很难干涉分外的事。自身愈健全，然后可以博得他界的信仰”。对今日学界中人而言，这话仍值得三思；至少应明确“分内”和“分外”的互动互补关系：在“学术”方面立足未稳，在“非学术”领域或不必要代“学术”立言。否则，虽可博得一时的

喝彩，却难有持久的信誉。

一方面，学者要做“社会的良心”正不妨直言，而不必将口吐真言式的“现实”议论泛称为“学术”；另一方面，有心“规范”学术之人，最好的办法是自己做出合乎规范的学术作品，“示来者以轨则”，而不必耗费心力，专与一二肖小为难。若诚心向学之人而偶有小误，更不必大张旗鼓讨伐之。人孰无过？周作人曾说，“我最厌恶那些自以为毫无过失，洁白如鸽子，以攻击别人为天职的人们；我宁可与有过失的人为伍，只要他们能够自知过失，因为我也并不是全无过失的人”。^[31]我想，若学界之人多致力于建设，只要“君子道长”，自能望“小人道消”，所谓不战而屈人，宁非美事？

^[1] 参见胡愈之：《南洋杂忆》，见《胡愈之文集》（6），289页，北京，生活·读书·新知三联书店，1996。

^[2] 本段与下段，闻一多：《致臧克家》（1943年11月25日），见《闻一多全集》（12），380～381页，武汉，湖北人民出版社，1993。

^[3] 闻一多：《文学的历史动向》（1943年），见《闻一多全集》（10），16页。

^[4] 朱自清：《开明版〈闻一多全集〉序》（1947年），见《闻一多全集》（12），444页。

^[5] 闻一多：《征求艺术专门的同业者底呼声》（1920年），见《闻一多全集》（2），15页。

^[6] 闻一多：《〈女神〉之地方色彩》（1923年），见《闻一多全集》（2），118～120页。

^[7] 闻一多：《〈女神〉之地方色彩》（1923年），见《闻一多全集》（2），123页。

^[8] 闻一多：《五四历史座谈》（1944年5月3日），见《闻一多全集》（2），367页。

[9] 本段与下段，参见闻一多：《〈女神〉之地方色彩》（1923年）、《〈女神〉之时代精神》（1923年），见《闻一多全集》（2），120~123、110~115页。

[10] 闻一多：《〈女神〉之时代精神》（1923年），见《闻一多全集》（2），114~115页。

[11] 胡适：《写在孔子诞辰纪念之后》，载《独立评论》第117号（1934年9月9日），5页，长沙，岳麓书社，1999年影印版。

[12] 胡适致陶孟和，1918年5月8日，见耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》（20），103页，合肥，黄山书社，1994。

[13] 本段与下段，参见《吴宓日记》（3），1927年6月14日，355页，北京，生活·读书·新知三联书店，1998。

[14] 吕效祖主编：《吴宓诗及其诗话·空轩诗话·二十一》，250~251页，西安，陕西人民出版社，1992。

[15] 章太炎：《四惑论》（1908年），见《章太炎全集》（4），446~447页，上海，上海人民出版社，1985。

[16] 《吴宓日记》（3），1925年7月3日，40页。

[17] 傅斯年：《毛子水〈国故和科学的精神〉附识》，载《新潮》，1卷5号（1919年5月），744页，上海，上海书店，1986年影印本。

[18] 梁实秋：《谈闻一多》，79页，台北，传记文学出版社，1967。

[19] 参见罗志田：《文学的失语：整理国故与文学研究的考据化》，见《裂变中的传承：20世纪前期的中国文化与学术》，255~321页，北京，中华书局，2003。

[20] 《吴宓日记》（2），1919年9月8日，67页。

[21] 《吴宓日记》（3），1927年6月29日，363页。

[22] 傅斯年致胡适，约1937年5月27日，见《胡适遗稿及秘藏书信》（37），426页。

[23] 陈寅恪致傅斯年、罗家伦函，1929年6月21日，见《罗家伦先生文存（附编

——师友函札》》，272页，台北，国民党党史会，1996。

[24] 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，279页，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

[25] 唐德刚译注：《胡适口述自传》，36页，上海，华东师范大学出版社，1993。

[26] 鲁迅：《关于知识阶级》（1927年），见《鲁迅全集》（8），190页，北京，人民文学出版社，1981。

[27] 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》，45～46页，北京，生活·读书·新知三联书店，1998。

[28] 鲁迅：《今春的两种感想》（1932年），见《鲁迅全集》（7），386～387页。

[29] 傅斯年：《〈新潮〉发刊旨趣书》，载《新潮》，1卷1号（1919年1月），1页。

[30] 本段与下段参见蒋廷黻：《知识阶级与政治》，载《独立评论》第51号（1933年5月21日），18～19页。

[31] 陶然（周作人）：《一封反对新文化的信》，载《晨报副刊》，1924年5月16日，3版。

- 一、从文化看政治
 - 作为文化、政治和学术的“南北”
 - 十八世纪清代“多主制”与《宾礼》
 - 从文化视角看辛亥革命前夕的派别分野
 - 民族主义与民国政治
- 二、社会与文化
 - 数千年中大举动：废科举百年反思
 - 物质与文质：20世纪中国文化的反思
 - 国粹与欧化：从清季到民初的观念传承
- 三、历史的社会
 - 社会心态的“贫寒子弟化”
 - 以平常心见证历史时刻
 - 学会共处：“双不赢”未必“双输”
 - 物质时代的文化重建
- 四、社会的学术
 - 学术与社会的互动有感
 - 业余“学术警察”心态与学术打假
 - 打倒与建立：再说学术打假
 - 学术规范的主要目的是建设而非防弊
 - 论文评审与学术创新
 - 专家审稿制下学术刊物的主体性
 - 人鬼共舞：学术的多重围城式表现
- 五、学术的履迹
 - 近代中国学术分科的演变
 - “赛先生”与国学
 - 整理国故与文学史研究
 - 北伐前后清华与北大的史学
 - 近四十年史学的流变蠡测
- 六、多面的史学
 - 与《光明日报》记者谈史学
 - 答《三联生活周刊》问近代史
 - 史学前沿臆说
 - 让思想回归历史
 - 史无定向：思想史的社会视角稗说
 - 学术史：学人的隐去与回归
 - 行路与作文：兼及史学表述

- 七、史学的书
 - 姑妄言之
 - 评《中国近代思想与学术的系谱》
 - 通过日本认识西方的梁启超
 - 中国现代史上的自由主义
 - 从国际发现中国历史
 - 尝试大同：讲述老百姓的故事
 - 历史的不完全：新诗的历史和几成历史的新诗

一、从文化看政治

作为文化、政治和学术的“南北”[\[1\]](#)

谢谢主持人林少阳老师！刚才许纪霖老师说主题报告要展现精彩的思想，我的思想一向不精彩，所以寄希望于思想精彩的科大卫老师（另一位主题报告人）。我要特别感谢瞿骏老师，我提交的提纲原来没有题目，这个题目是他帮我拟的。这么器局宏伟的题目我就拟不出来，希望我讲的不至于太让瞿老师丢脸。

陈寅恪先生曾经提出一个很重要但一般似乎注意得不多的观察取向，他称作“以观空者而观时”。反过来，我们也可以尝试“以观时者而观空”。这取向多少体现出“过去就是外国”的意思，大致也是中国“经学”的常识——“古今异言”是治训诂者不断重复的话，戴震后来说，“时之相去，殆无异地之相远”；千载后士人“求道于典章制度”，不能不依经师讲授以通故训，此“无异译言以为之传导”。可以看到，翻译的“译”字已经被戴震使用了。后来廖平更明说，经典皆由“翻译而成”。使各地沟通的是“横翻”，通古今语则为“竖翻”。这样，经学就整体成为“译学”了。

所谓“以观空者而观时”，就是用看空间的眼光来看时间，或用看时间的眼光看空间。实际就是把时间空间化，或者把空间放到时间里面来认识。“中国历史中的南北文化”研讨会的设想，我感觉就是一个以“观空者而观时”取向的代表。

这个取向以前也有不少人用，民初从王国维到徐中舒、蒙文通、傅斯年和徐旭生，都用过类似的方法。他们共同的特点，就是从地理区域的视角去看原来认为一脉相传的上古朝代，把它们转换成空间的方位，如先秦的鲁、齐、晋三区域文化或夷夏东西两区域等。这批学者的研究使我们对上古史的认识有了突破性的进展。我想许老师和东京大学共同创办这个会议，通过把空间和时间结合起来思考，把中国的南北文化放到历史中去理解，也会给我们的史学带来很多类似的推动。

梁启超曾经提出，中国从很早开始，“已渐为地方的发展”，故若

要“了解整个的中国”，必须“一地一地分开来研究”。上一次许老师和东京大学共同召开的地方史会和这次讨论历史中的南北，体现出一个延续的脉络，因为南北也可以看作具体一些的“地方”。所以这次研讨会的取向，和陈寅恪、梁启超他们的主张都是相通的。

梁启超对“地方”的理解是很有特色的，他说的可以是一个比较小的地方。例如他曾经说春秋的五大战役，规模就和他们家乡的械斗差不多。要知道《春秋》可是我们孔夫子用来说历史和人类社会的一本大书，里面最大的五大战役，居然跟梁启超在广东家乡的械斗差不多，一方面可见广东人有多厉害，同时也告诉我们广东到清末还和先秦的历史那么贴近。

真要像梁启超提倡的那样把整个中国“一地一地分开”来看，我们就会发现很不一样的现象。历史上很多事，尤其到了我们现在称为基层的地方，很多事情的边界不是那么清楚的。要把地方的事都弄得非常清楚，得出一个“定于一”的结果，可能会发现到处都是无比多的例外。萧公权先生有一本讲中国乡村的书（现在有中译本：《中国乡村：论19世纪的帝国控制》），写得非常好。如果你认真读，会发现注释里讲的往往和正文内容不一样。萧先生是一个很讲究分寸的学者，他在正文中提出自己的见解，但在注释中尽量标出历史上不一样的记载。那本书注释的分量很重，如果我们不要正文，而把注释组织成一本书，那就可以看到另一个乡村形象。

刚才说到边界，这很重要。我们中国的传统，边界从来是波动的。南北的边界也一样是波动的。南北从字面上看就是一个空间的区分，我想这是一个大概的说法，更多是以空间为基础的一种非空间区分，也可以说是一种文化的区分。我认识的东北人就自居北方，对他们而言北京、华北都是南方；如果到广东去，可能韶关以北就都是北方了（当然这是口语中这么说，书面语也许不一样），所以南北从来是一个相对的

观念。

现在有些人一说到不绝对，马上想到“虚构”。然而南北虽是一个大概而相对的说法，却是非虚构的。因为它们不仅存在于历代人的认知中间，也实际表现在“生活样法”（这是梁漱溟喜欢用的词，据说可能是来自日本的汉语词）上。现在因为有高铁和快递等新事物，生活样法的区分已经越来越小了，以前南北人的生活样法长期不一样。用劳动人民最简单的说法，就是一边吃面、一边吃米。吃米这边的文化通常被认为是南方的，吃面（不一定是小麦面）的文化就是北方的。

用生活样法来区分和判断区域性的族群特性，是我们中国的传统。孔子很早就说“性相近、习相远”，晏子也说“习俗移性”（又作“习俗异性”）。这里的习和俗，都表现了地方性。《礼记·王制》就曾经从“习”这一生活样法来界定区域性的民之“性”，并据之以区分夷夏：

中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移：东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。

这是一段很重要的话，里面讲的都是头发的样式、吃饭的方式等生活样法。用我们现在的话来说，中国古人很早就具有后来文化人类学的眼光，关注的是人生最根本的衣食住方式，以此作为一个文化基本的特征。反过来我们也可以说，文化人类学具有中国古人的眼光。这看起来有点儿西学源出中国说的味道，其实近代人类学本是以研究所谓“文明程度低”的土著起家的。晚清我们中国一些有“落后”表征的事物出现在日本博览会的“人类学馆”里，中国人还提出了抗议（或许因为人类学的研究对象多是人类还不怎么人类的初民阶段，他们也喜欢把“他人”说成“他者”，两皆隐约体现一种“去人化”的意味）。当然那是早年的现象，今天的人类学已经很不一样了。

我们史学界的“科学派”朋友或会认为《礼记》是较晚的一本书。

《礼记》成书的确是晚一些的，不过讲的内容一点不晚，基本可以肯定是从很早的时候传承下来的（古人对口耳相传的注重及其实际效果，远超出我们的认知）。如果说《礼记》是汉代的书，汉代已经大一统了，南北已在中国之内，哪里还需要说什么“中国戎夷，五方之民”（即“四方”在“中国”之外）呢？反过来，我们从《礼记》思考和处理的并非大一统的问题，就可以知道那是一本很早的书。

以上衣食住方面的基本习俗，显然被视为文化的符号或象征，成为区分族类认同的根本标志。《王制》以为这些习俗是受环境自然条件型塑的，族群认同也因此和区域挂上了钩。这样一种“五方”的区分，提示了我马上要谈到的一点，即在相当长的时间里，“南北”和“中国”在空间上是并列的关系，差别主要体现在生活样法之上。换句话说，我们讨论的“南北”，有一个从中国之外到中国之内的过程。

这不是我的发明，早就有人注意到了。陈序经先生较早就明确指出了这一点，他根据上引《王制》那段话以及《左传》上所说的“德以柔中国，刑以威四夷”，指出那时南北文化是中国以外的文化，而不是中国本身的文化。至少在《王制》描述的那个时代（到底是哪一个时代我们现在不是很清楚，因为书上没有具体的断代）的中国，南北是在中国之外的，后来才慢慢到中国之内了（当然，古人所说的“中国”是否意味着我们一般意识中政治实体的国家，也要斟酌）。

陈先生的看法是一个重要的提醒，可惜很多人都忽略了。例如我们近代很流行的一个说法，就是“天下”变成了中国，大概就忘了中国之外还有四夷。我比较倾向于认为天下更多是变成了“世界”。搞近代史的外国人古书读得少一点，说天下变成中国，可以理解和原谅。不过读了古书就知道，中国很早就是和四夷并列的，也始终承认还有“六合之外”，不过“存而不论”罢了。所以用后来的术语看天下的转变，天下就不能只

变成了中国，或许还是说近代出现了从天下到世界的转变更合古义。

我们知道古人对方位也和上述地方制度一样，边界都是相对而不那么精密的，所以形成一种举四方以定中央的认知取向。在先秦很长的时间里，言南北恐怕更多是指非我的他人。到春秋战国时，南北慢慢地移到我们今天说的中国之内了。如孔子说的南人（就是关于巫医的那段话），那个南人还有一点异类之意，但不见得是外国人的意思，多半已经在中国里面了。到了孟子说得更清楚，他认为许行是南蛮**𪛗**舌之人，还代表南方的；可是同样楚产的陈良不一样，他北学于中国，就不是南蛮了。也就是说，尽管南人多少还是有一点他人的味道，文化已经比出生成长的地理区域更重要了。在孔、孟那里，“南”都还有一点非我的意味，但已基本在中国里面，不完全作为异类来处理。到秦汉大一统之后，人们说到南北，就基本不出今天所说的中国范围了。我们今天讨论的中国历史上的南北，就应该是后面的这个南北。

说了这么多，还没有到瞿老师概括的政治、文化和学术。所谓南北差异，我想和自然环境的关系是非常密切的。我们今天有了高铁和快递之后，南北的差距真是越来越小，住在北京完全可以吃到四川的新鲜蔬菜，所以感受不是特别强。但在过去，南北差异与自然环境的关系是很密切的，时间越晚就越淡。可以说风俗的差别最明显，政治的争夺很常见，学术风格也多有异同。

不过学术是很难说的，梁启超曾经以老庄、孔孟来分先秦学术的南北，后来就受到一些批评。因为他区分南北的一个自然标志是长江，而老庄好像在长江以北，即在梁启超划分的北方，但被他说成南方的学术代表。我想梁启超的基本认识是对的，当年的楚确有很大一部分在长江以北，但在孔孟眼中，楚产的就是南人。如果梁启超不随口用一个后来明显的自然标志来划分南北，他所说的基本不错。汉代的学术应该也有明显的南北差异，淮南王所搜辑整理的文献大概就偏南一点，学术风格

非常不一样。

如果连梁启超说话都要被批评，我就更不敢说了。一般敢概括南北差异的都是大人物，像顾炎武论“南北学者之病”就说，南方学者是“群居终日，言不及义”，而北方学者又“饱食终日，无所用心”。这现象应该是指受社会供养的读书人，因为种地的劳动人民得出去干活，不太可能一天到晚群居饱食的。大概最南方热带的一些地区或许还有坐而饱食说话的可能，其他地方的人都是要做很多事的。就这一点（生产和生活方式）来说，梁启超以长江作为区分南北的一个自然标志，又是比较合适的。

古代中国的特点是政教密切关联互动。从很早开始，南北就常常是政治与文化不同步，但又并未截然分开。尤其在南北朝以后，南北在政治上的竞争是很明显的。南北朝时北方常常是“异族”政权，整体也更强势。然而就像我们的近代史研究常受北伐后当权的国民党影响，在很长的时间里相对弱势的南朝似乎受到研究者更多的关注。或因此，我们近些年的研究，特别是新起的学者，越来越偏重于研究北朝，不那么重视南朝。我猜将来还会多少返回来一些，因为北方虽然更强势，衣冠礼乐却主要在南方。

当南北处于政治、军事竞争的时候，理论上不允许承认对方是正统，但北人内心还是承认文化重心在南方，自己在文化上软一点。北齐创始帝高欢就说，江东有一吴儿老翁萧衍（就是梁武帝），“专事衣冠礼乐，中原士大夫望之以为正朔所在”。这话很能表明北方还是承认文化正统在南方——“衣冠礼乐”所在即文化重心所在。而且“正朔”这个词用得特别有意义，表明在今人所说的“国家”观念中，中国古人很早就非常看重文化因素。文化、礼仪（这是在座的科大卫老师长期研究的）可以决定“正朔”，是界定国家的重要象征因素，这是很了不得的认识。

一般情形下，北人并不挑战南方的文化正统地位。不过情况也慢慢

有变化，陈寅恪说过，北朝各政权中，秦帝苻坚和魏孝文帝选择了汉化，“故不得不亟于南侵，非取得神州文化正统所在之江东而代之不可”。但因为彻底干掉对方很困难，所以北周宇文泰就别创新途径，不以武力征服南方，而是“就其格局之土，依附古昔，称为汉化发源之地”。用今天的话说，就是自己学古代重新搞一套，在文化上和南方竞争，也就“不复以山东江左为汉化之中心”了。不论这些取向具体有什么差异，大体都表现出一种在因应江左为文化正统的基本认知。

陈寅恪先生用“汉化之中心”的说法，大概做“新清史”的就不一定喜欢了。其实对清史和“新清史”，也可以参照陈寅恪提出的南北两种文化竞争和政治竞争的关联来考察——假如清把明灭了，而说是为了取得神州文化正统之所在，那就表明这个清朝是中原心态的；如果说不是，而是另有一套萨满文化或藏传佛家的文化作“正朔”的象征，那清朝就不一定是中原心态的了（不过佛家的情形较复杂，如隋唐也有不止一位皇帝被说成是转轮王或菩萨转世，或可以说他们带有非“汉化”的色彩，似乎不便说他们的朝代是非中国的）。我的感觉，很可能是两种倾向都存在。

到了宋代，科举就形成了南北分取的模式。这除了适应学术文化的发展，也反映一种区域的代表性，因为得了科举功名是要做官的，这样的“计划”性分配，展现出政治中区域性代表的意义。而从唐代开始，财赋以东南为重的趋势也越来越明显。

再以后的一个重要现象，是明朝时有南北两个京城，大概可以说是由朝廷带动的南北差异。对我们讨论的题目而言，或许比两京更重要的是有南直隶和北直隶两个行政区的设置。北直隶是否给北方带去很多南方文化因素，我还要进一步考察（按唐晓峰老师此后的发言注意到京师和周边地区有着断崖式的差异），但南直隶就确实处于南北文化的峰线之交。虽然清朝灭了明朝，可是在南方（今天的江苏省域内）仍是宁苏

分治，各有实际的辖区。总督在宁，管的那一块偏苏北，就是后来上海人看不起的“江北佬”所居的地方；巡抚在苏，管的是属于江南的区域（我们今天说江南往往指江浙，其实早前的江南还包括安徽、江西）。

明清这样的设置，初意当然主要是政治的，并非迁就文化的差异，实际却适应了生活样法的不同。就生活方式而言，至少今天江苏的江北和江南，除了江北紧挨着长江的稍微不一样以外，离长江稍远一点，简直就是彻头彻尾的北方，而江南则完全是南方。这样一种政治与文化无意中的互动，强化了南北区分的认知。

到了清朝后期，南北之分又得到官方无意中的推促，却是因东西因素而起。那时为了应对西潮东渐，有南北洋通商大臣的设置，通常由直隶总督和两江总督兼任，即北洋通商大臣驻在清代的直隶，南洋通商大臣就在原来南直隶的地方，无形中隐约可见明代南北两直隶的影子（所谓通商，其实是管各种对外事务。那时候不像现在外交是由中央政府管，两通商大臣在对外事务上很独立，很多事情不用请示中央，或者可以做了再请示）。因此，在东西因素的影响下，政府的举措进一步推动了南北之分，又仍与生活样法等文化差异相吻合。

也因此，从晚清开始，南北与新旧（东西）就有些剪不断理还乱的关联。从东南互保开始，南北间又暗存一种中央和地方的模式。理论上督抚都是中央在地方的代表，但兼任南洋通商大臣使得两江总督又比别的督抚更“中央”一些。这样一种隐带南直隶意味的存在，暗中影响是相当大的。晚清由于所谓“万国公法”和民族国家观念的引入，对中国政治造成一些特殊的影响。例如外国在中国领土上打仗，我们却宣布局外中立，就是世界历史上少见的现象。东南互保也类似，皇帝和太后被别人赶跑了，差点儿就抓来杀掉了，各地督抚本应纷纷杀上前线，活捉洋鬼子，让二圣回京，也就是过去所说的“勤王”。然而东南这边一大片的督抚联合起来说我们自保，按过去的规矩简直是大逆不道，按新的准则也

是国家的一部分地方要独立于中央，可以说于理于法都不合适。

但这样的事不仅发生了，朝廷后来也以视而不见的方式不予追究，不过彼此大概都有些心存芥蒂。从那时起，中央和东南各自恐怕都有些“私见”存在，处理事情不容易“大公无私”了。辛亥鼎革后，由于原来的革命党能控制的区域都在南方，南北那种中央和地方的色彩更明显，并形成一种竞争性的关系，各自都有一点私心，不见得那么公，故不能“大公无私”是双向的。由于彼此的不信任，南方的“私心”有时甚或重于北方，一度导致南北两个政府的出现。不过因为史学界受国民党影响较大，把南方政府说得更带正当性，而得到外国承认的北方政府反有些“伪”的意味，相当意味深长。

民国的南北之间，在文化、政治和学术的三大板块中始终存在紧张，后二者的变化更为常见。本来那才是我专门研究的内容，但发言时间快到了，所以无法展开说了。政治的竞争上面已略微提到，北伐以后还延续了相当一段时间。学术方面，从五四新文化运动时开始，东南大学（以及后来的中央大学）和北京大学之间的冲突，或许没有一些既存研究所说的那么厉害，但双方的风格是各异的，其间的紧张是明显的。这些方面可以深入研究的内容还有很多，相信在许老师和东京大学共同提倡的取向之下可以得到很大的发展。

原刊《知识分子论丛》第15辑（2018年11月）

[\[1\]](#) 本文是2017年9月16日在华东师范大学“中国历史中的南北文化”学术研讨会上的发言。

十八世纪清代“多主制”与《宾礼》

我曾为何伟亚（James L. Hevia）的《怀柔远人：清代宾礼与1793年马戛尔尼使团》一书写了书评^[1]，由于我在文字表述方面试图偏于中性而不那么黑白分明，该书评引起一些误读，比如德里克便认为书评对原著“表示出非常赞同”^[2]。而最明显的误解则是王晴佳、古伟瀛的评论，他们似未读到我的上述书评，而是根据我在《二十一世纪》上的一篇短文，说我认为何伟亚“对于资料虽解读有误，但是大体而言，其论证及结论是站得住脚的”；我并“引经据典，从中国历史上的夷夏观演变以及清代在中国历史中的特殊性来观，重新将何氏书中的要点加以确认，为何氏的译文如‘怀柔远人’进行辩解，认为何氏的观点是要解构现代性，当然遭致受现代性影响的学者批评”。^[3]

我在《二十一世纪》上的短文只是针对“怀柔远人”的字义和夷夏之辨就事论事，自然不能得出这样的整体性结论。除我自己在表述方面的欠缺外，我猜拙文引起误读恐怕与王、古二位提到的“后现代”有些关联。尽管《怀柔远人》一书的贡献和不足之处都不仅在其运用“后现代主义”方法之上，但该书引起争议之处却多集中于此。今日“后现代”已有脱离其实际含义而成象征的趋势，反对的赞成的都渐趋极端。对不少人来说，被视为“后现代”是荣耀；对另外一些人来说，指为“后现代”或其“同道”便自然成为“鸣鼓而攻之”的对象。^[4]

关于“后现代”的问题我拟另文讨论，本文要说明的是，我认为《怀柔远人》一书是研究相关问题者不能绕过的一本重要著作，但我对该书尚未到“非常赞同”的程度，尤其在“中国历史上的夷夏观演变以及清代在中国历史中的特殊性”方面，我不仅未曾“确认何氏书中的要点”，还指出其一些“论证及结论”实未必“站得住脚”。王、古二位可能没有读到我的论述较详的正式书评，故在这一特定方面得出的见解与我的原意几乎截然相反，似有必要就我原书评中已经提出的不完全同意何著之处再作简单申论。

针对以费正清为代表的用“朝贡体制”来解释“中国的世界秩序”这一系统观念及其隐含的“西方先进/优越”而“中国落后/低劣”的成见，何伟亚提出两个新的认识途径：一是清王朝对其帝国的想象（imagining of empire）是一种“以清朝皇室为最高君主的多主制（multitude of lords）”，而不是什么“朝贡体制”；二是其著作的核心观念，即应多注重清代的《宾礼》。后者不仅是清廷处理对外关系的原则和方式，且被认为体现了远更广阔的整合“天下”秩序的构想。

在西方既存研究的基础上，何伟亚整合并强调了清王朝在从西藏到蒙古这一广大地域的特殊政策，特别指出了藏传佛教格鲁派在其中的重要作用及清王朝对其有意识的运用（这一点尤为众多西方学者所赞赏）。他强调，清王朝并不仅仅自视为中国之主，而有着欲为其势力所及的各种政治文化体系的王中之王的野心。过去西方“对礼仪作用的功能—工具性解释”将礼仪视为“古代或前近代社会的典型特征”，使礼仪在惯常的传统与现代之分中居于“传统”一边，实际带有“落后”的贬义。何伟亚则突破这一成见，视清代的《宾礼》为一个“通过确定中心，将一切纳入清帝国的统治之内”的过程；它“允许差异，也将他人之权力以一种理想化的等级上/下（superior/inferior）关系纳入皇帝的统治之中”。

不过，何著关于“多主制”所论最多的蒙古各部与该书研究的重心大不列颠帝国，在乾隆帝及其臣属的心目中却远非同类事物。据清代政治体制，蒙古各部在理藩院（民国时的蒙藏委员会即其机构上的逻辑发展）治下，而英国的“朝贡”事务则属礼部主客司管辖。虽然理藩院到咸同时期曾一度参与处理西洋方面的“夷务”（提示出两者确有关联），但在乾隆时则不然。何伟亚也许因为乾隆帝在通常接见蒙古王公的热河接见马戛尔尼而产生出这样的联想，但这仅仅是个巧合（乾隆帝先已到热河）而非特意的安排（本应在北京觐见的缅甸使节也与马戛尔尼同时到热河觐见乾隆帝，且何伟亚自己也注意到南掌国即老挝的使节就曾因乾

隆帝先已在热河而前往觐见之，这两国都属主客司的接待范围）。

更重要的是，何伟亚特别重视的《宾礼》所涉及的对象即主客司所接待者。周锡瑞已指出何伟亚对《宾礼》中“国家声教既讫四夷，来宾徼外山海诸国，典之礼部”一句断句有误，所以理解有问题。^[5]但“典之礼部”在这里的重要之处还不仅是周所说的礼部一直在收集记录涉外事件的材料，而是界定礼部主客司职责及《宾礼》本身所涉的范围，即清《皇朝通典》（卷60）《宾礼》所说“徼外山海诸国来朝入贡属于礼部职掌者”。所谓“徼外”，即今日所说的境外。而徼外诸国又进一步分为真正“朝贡”之国和“通市”之国。《大清会典·礼部·主客清吏司》（卷39）具体指明：属于“四裔朝贡之国”的只有朝鲜、琉球、越南、南掌、苏禄、缅甸，“余国则互通市焉”（与此相呼应，这两类“徼外”国家也都列入清《通典》之《边防典》）。

这一层级内外的区别是极为重要的，因为它正标志着何伟亚所关心的“清廷对其帝国的想象”之实际意谓：与历代中国皇朝一样，清朝统治者（及《宾礼》等典章的编撰者）虽然把来贸易者名义上视为“朝贡”，而又都视这些来“朝贡”的各国为名义上的“属臣”，心里却十分明白哪些是实际的教化和政治管辖所及的区域，哪些是“声教”波及之区，哪些是“声教”不及之区。不论文字上有多少想象性的上下等级区分和“包容”，天朝对其实际的“统治”，显然有着清晰而务实的认识，即对“徼外”诸国只寻求象征性的“统”而不期望实际的“治”（或可说是inclusion without ruling）。^[6]

故何著中反复出现的“统治”（rulership）二字实需要有所界定（qualification），如朱雍注意到的，明太祖对日本人已说得非常清楚，“如臣，奉表来庭；不臣，则修兵自固，永安境土”（按日本在清《会典》中未列入“朝贡国”）。^[7]这最能说明传统的华夏皇帝并不一定要真正“统治”天下所有的区域，清廷如果的确想要实际“统治”天下，应

是一个可以增强何伟亚欲区别特定的“清朝”与一般意义的“中国”这一重要论点的时代转变。但观乾隆帝在敕谕中对欲派大使驻北京的英王说：“若云仰慕天朝，欲其观习教化，则天朝自有天朝礼法，与尔国各不相同。尔国所留之人即能习学，尔国自有风俗制度，亦断不能效法中国，即学会亦属无用。”^[8]这就清楚表明清廷同样并不真想“统治”天下所有的区域（何伟亚已注意到清廷的“差序包容”天下观有较大的想象成分，但“统治”二字实容易使人产生误解）。

从蒙古到西藏这一广泛区域全部成为教化所及之区，基本是清代才出现的新局面。如清《皇朝通典·边防典》序文（卷97）所说：唐代杜佑《通典·边防典》所记范围，皆声教不通的“荒外之国”，“名曰边防，实即列史之《四裔传》”；到了本朝，则“汉唐以来所谓极边之地”在今日皆成“休养生息渐仁摩义之众”了。实际上，清人对其所面临的新现实也有一个逐步认识的过程。针对蒙藏这一特殊区域，清廷新设理藩院以处理其事务。故清《皇朝通志·礼略·宾礼》（卷46）标明：各札萨克（蒙古）、青海、西藏及西域回部外藩朝贡仪节，载于《会典·理藩院》编，不包括在《宾礼》的范围之内。

蒙藏区域已不属《宾礼》（及其执行机构礼部主客司）的范围是乾隆朝修典各方的共识，但其在典籍里究竟应归属何处，在一段时间里尚非所有修典人员都十分清楚。前引清《通典》在界定《宾礼》所涉的范围时指出，由于本朝声威超越历代，“凡蒙古之族，无不隶于臣仆。其内附之事，并详具《边防典》中”，已不再属于“徼外山海诸国”了。然而《边防典》（清《通典》卷100）则说：内札萨克（蒙古）各部“自本朝龙兴之初”已“久为臣仆”，而外蒙喀尔喀各部也在康熙帝北征后“受职归化”，故“皆不得以‘边’目之”，自然也不在记述范围之内。在涉及蒙藏区域时之所以出现（并需要做出）这样纷杂的解释，正体现了清廷逐步适应与前不同之管辖范围的进程。

惟这一区域在清代虽已渐成直接的教化所及之区，该区域内的“教化”实不全是传统意义上的华夏之教，而是掺和了甚或更多是蒙藏回等特定的“教”。或可以说，清朝广阔统治区域中的“教化”，其实有着模糊而带多重性的认同（identity/identities）。值得注意的是，这一传统“教化”在实际层面的区域性异化并未在理论性的文字典籍中得到强调。作为征服者的清政权在入关前和入关初期可能需要联合一些非华夏的族类以增强其实际或象征性的地位，这些族类有的与满人有宗教上的相近处（如何伟亚注意到的藏传佛教格鲁派在满、蒙、藏之间的作用），但其在宗教与生活习俗等方面也相当不一致，其一致之处毋宁在于均非华夏之教。

清廷其实非常清楚其整个统治区域中何者是最主要的，他们既要明确又并不特别强调其征服者的地位。象征着满人特权的满汉区别虽在实践层面得到贯彻（也有个逐渐淡化的过程），“满汉一家”却是长期标举的口号。随着清统治的巩固和自信的增强，清廷越来越有意识地转变其形象，从征服者转化为“天命所归”的君主。^[9]这可以从蒙古各族与清廷的特殊关系之演变过程看出：内蒙古各部早就与入关前的清政权有类似政治军事联盟性质的联合，故其在清初相当长的时期内享有几乎与满人相等的特权（何伟亚已注意到蒙古各部在清代是特殊集团）。但随着满汉之别的逐渐淡化，蒙古王公在有清一代的特殊地位显然呈现出越来越模糊的趋势。^[10]

前引明、清两朝对日本和英国态度的相近说明，清廷对其实际“统治”的层级内外性认识基本仍是中国传统天下观及夷夏之辨观念那具有伸缩波动性的典型表述，并不十分需要清代特殊的“多主制”来协助达成。理藩院和礼部主客司既然有各自不同的管辖范围，何伟亚在清廷对蒙藏等政策举措上的渲染实无大助于理解乾隆帝对英国的态度。从典籍的文本内容看，他最注重的《宾礼》可以说几乎完全是传统华夏文化的产物。故其再三致意的具体时空的“清朝”与一般意义上的“中国”之别在

这里不仅没有太大的参考意义，反有可能产生喧宾夺主的效果。

而且，《宾礼》所关涉的正是费正清讨论的“朝贡体制”^[11]，而不是何伟亚所关注的（主要体现在蒙、藏、回疆等广大区域的）“以清朝皇室为最高君主的多主制”。这意味着何伟亚的两大核心观念及其论述系统，即主要象征着历代“四裔”的“多主制”和《宾礼》之间虽有不可否认的思想关联，但其关联毋宁更多是在清代以前，到清代出现他所谓的“多主制”后反在很大程度上相互疏离，并被清廷有意识地区别对待。结论似乎只有一个：要强调清代特殊的“多主制”，便当在与“理藩院”而不是“礼部主客司”相关的文献典籍中寻找理论资源；如果要强调《宾礼》的重要性，就只能多关注具体的“清朝”与一般意义上的“中国”之“同”，而不是其“异”。

何伟亚认为《宾礼》不仅是清廷处理对外关系的原则和方式，而且体现了远更广阔的整合“天下”秩序的构想，这一推广（corollary）其实也与费正清的“朝贡体系”取向相类，即通过一个特定的枝节部分引申到中国（或“清朝”）的全局观念。^[12]如果把传统中国的政治观念（或文化）视为一个有机整体，任何一个部分当然都反映着全体的精神。但政教不能及的“天下（世界）秩序”确非清人关注的重心，“外国”更可以说是清人政治观念中最不受重视的部分之一。《宾礼》不过是涉及“天下”秩序的众多清代相关钦定文献之一，是一个应对不甚受重视的特殊而非普遍群体的文献，在清代“五礼”中也居于相对次要的地位（以前《宾礼》在“五礼”中居于《军礼》之前，在尚武的清代则移至《军礼》之后），其可以推广的程度是有限的。

实际上，清代“礼学”的兴起（其影响一直延续到清季民初，如廖平经学研究的一个核心概念即礼）在多大程度上可从权势关系与权力运作的角度去考察，《宾礼》或相关钦定文献在后来19世纪清廷对外关系中的影响与作用等，的确值得仔细思考和深入探索。若深入考察清代“五

礼”修典者当时的言论心态，或能反映修典是否真以“用”为目的。在很大程度上，修典这一行动本身乃盛朝应有之“盛事”，初不必问是否真要指导“政治”；到后来则或真能起到这样的作用，但其本身是否具此功能以及在多大程度上起到作用，都还可考。

正如何伟亚多次强调的，清朝宾礼在不同场合充满“可变”性，而这一灵活性正掌握在皇帝手中。皇帝当然基本不欲违反体制（何伟亚曾猜测清代文献中“体制”一词的含义有时可能还包括皇帝本人的意志，说明他对皇帝的作用甚为了解），但当他愿意灵活处理时，对绝大多数官员而言，上谕的分量恐怕超过礼仪文献。何著中重建的史实表明，乾隆帝自始至终全面深入地卷入并具体指导了使团接待的几乎每一步骤（乾隆帝实际上可以随时修改礼仪的具体步骤这一点提示了《宾礼》规范政治行为的程度相当有限）。在一个以“人治”而非“法治”为特征的国度里，典籍中的“礼”到底在多大程度上起作用？具体到马戛尔尼使团之上，是皇帝还是《宾礼》更起作用呢？

我在书评原文中曾引用了柯文（Paul A.Cohen）的看法，即何伟亚“有说服力地提出了一种不仅考察马戛尔尼使团，而且全面考察从18世纪至今中西互动这一整个课题的全新方式”，对此我大体赞同。不过，如我原文所说：正因为何伟亚的视角与前大不相同，他所提倡的新观察角度所及之处多为过去所忽略者，故这些新领域其实仍需要大量的史实重建工作。何伟亚的贡献也许更多在提出了不少应该注意的面相和问题，而不一定已完成了对这些面相的考察和解决了这些问题。关于乾隆时代“多主制”和《宾礼》的关联与抵牾，或者就是一个需要进一步探讨的问题。

原刊《清史研究》2001年第4期

[1] James L.Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham & London: Duke University Press, 1995（本书

的中译本即将由社科文献出版社出版)；罗志田：《后现代主义与中国研究：〈怀柔远人〉的史学启示》，载《历史研究》，1999（1）。

[2] 德里克：《后现代主义与中国历史》，见《中国学术》第五辑，36页，北京，商务印书馆，2001。

[3] 王晴佳、古伟瀛：《后现代与历史学：中西比较》，291页，台北，巨流图书公司，2000。他们提到的拙文是《夷夏之辨与“怀柔远人”的字义》，载《二十一世纪》，1998年10月号。

[4] 参见张隆溪：《走出文化的封闭圈》，168～172页，香港，商务印书馆，2000；罗志田：《“现代误读”的继续》，载《二十一世纪》，2001年4月号。

[5] 周锡瑞：《后现代式研究：望文生义，方为妥善》，载《二十一世纪》，1997年12月号。

[6] 本段及以下数段的讨论参见罗志田：《先秦的五服制与古代的天下中国观》，见《学人》第10辑，南京，江苏文艺出版社，1996；《夷夏之辨的开放与封闭》，载《中国文化》，第14期（1996年12月）。

[7] 朱雍：《不愿打开的中国大门》，280页，南昌，江西人民出版社，1989。

[8] 中国第一历史档案馆编：《英使马戛尔尼访华档案汇编》，56页，北京，国际文化出版公司，1996。

[9] 这个问题牵涉甚宽，可参看罗志田：《夷夏之辨与道治之分》，见《学人》第11辑，南京，江苏文艺出版社，1997。

[10] 附带地说，在清代特别是清初相当一段时期里，受辖于理藩院者（特别是蒙古诸部）是比一般华夏子民更亲近的族群（这正如旗人对皇帝自称奴才却比称臣的汉人更亲近一样）。若像有些批评何伟亚的学者那样看到“藩”字即联想到“蛮夷”，从而以为蒙古各部受到比汉人更“不平等”的待遇，就适得其反了。参见罗志田：《夷夏之辨与“怀柔远人”的字义》，载《二十一世纪》，1998年10月号。

[11] 费正清意义上的“朝贡体制”又正是何伟亚所欲挑战者，何伟亚在这方面的贡献在于将“朝贡体制”从“结构—功能”解释取向中解放出来而置于更切近原状的时空语境和动态进程之中。

[12] 这本是西方“汉学”的传统强项，傅斯年已注意到：“我们中国人多是不会解

决史籍上的四裔问题的。……凡中国人所忽略，如匈奴、鲜卑、突厥、回纥、契丹、女真、蒙古、满洲等问题，在欧洲人却施格外的注意。”（傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，见《史料论略及其他》，49页，辽宁教育出版社，1997）不过如章太炎所指出的，“审边塞而遗内治”这一“外国人读中国史”的取向早已流入中国，成为民国新史学的一个特征，他说：“中国之史，自为中国作，非泛为大地作。域外诸国，与吾有和战之事，则详记之；偶通朝贡，则略记之；其他固不记也。今言汉史者喜说条支安息，言元史者喜详鄂罗斯印度。此皆往日所通，而今日所不能致。且观其政治风教，虽往日亦隔绝焉。以余暇考此固无害，若徒审其踪迹所至，而不察其内政军谋何以致此，此外国之人读中国史，非中国人之自读其史也。”参见章太炎：《救学弊论》，载《华国月刊》，1卷12期（1924年8月15日），11～12页（文页）。这方面进一步的讨论可参见罗志田：《史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象》，载《历史研究》，2000（4）；桑兵：《四裔偏向与本土回应》，见《国学与汉学——近代中外学界交往录》，1～30页，杭州，浙江人民出版社，1999。

从文化视角看辛亥革命前夕的派别分野

过去说到辛亥革命前夕的局势和派别，一般皆强调朝野的对立，论及民间则多注重立宪派与革命派的竞争，这大致不错，但主要是从政治角度看问题；若换个视角从文化方面看，当时的派别分野就有很大的不同。过去的中外研究明显受从同盟会到国民党意识形态的影响，较少关注那一时段政府（中央和地方）人士的观念和举措。实则清季政府在当时的思想言说中起到了什么样的作用，它们与当时在野并竞争中的各政治派别的观念有多大歧异，又有多少共性，都是非常值得探讨的问题。

庚子后士人多以为政府不足以救亡，因而不可恃，故朝野双方在政治上的确相当对立。但在文化方面，朝野之间的冲突和紧张程度似不像以前认知的那样严重，可见明显的共性。比如“国语”运动便是一项从清季到民初朝野都相对一致的活动，光绪二十九年（1903）的《学务纲要》即因“中国民间各操土音，致一省之人彼此不能通语，办事动多扞格”，故“拟以官音统一天下之语言”，要求“各学堂皆学官音”，各师范和高等小学堂“均于中国文一科内附入官话一门”，俾“同国之人，其情易洽”。当时许多革命党人便分享着类似的主张，民初的新文化人虽自称革新，实不过与北洋政府共同继承了清季朝野开创的国语运动而已。

“保存国粹”也是清季朝野相对接近的一项努力，在朝廷的一面，张之洞所谓欲强中国不得不讲西学、欲存“中土”之认同又不能不讲中学那种曲折心态相当有代表性；在民间则有提倡开放的国学、强调国粹不阻欧化的国粹学派。前者明确以“保存国粹”为口号办理“存古学堂”，后者的组织即国学保存会。双方都不同程度地倾向于中西调和的取向，对所谓“欧化”取容纳而非完全排斥的态度；同时又都大致遵循温故知新的取向，希望走出一条鱼与熊掌兼得之路。那时像章太炎和张之洞这样在政治观念上对立的人，其文化共识的程度或者还超过章太炎与吴稚晖这样政治观念相近之革命党人。

不过，官方与民间关于保存国粹的具体取向则颇不相同，且时常视

对方为对立面，这一实际存在的冲突和对立无论如何不能轻视。许之衡当时即指出：“在上而言国粹，则挟其左右学界之力，欲阻吾民图新之先机，以是为束缚豪杰之具，辞而辟之可也。若在野而倡国粹，则一二抱残守缺之士，为鸡鸣风雨之思，其志哀，其旨絜。是犹仁者见仁，智者见智，欧化者自欧化，国粹者自国粹而已。与执政之主持，殆不可同日而语。”他明确区分“在上者”与“在野者”之不同，强调“居今日而言国粹”，需要将两者区别对待。

章太炎那时与《国粹学报》论学也说，“甄明理学，此可为道德之训言（即伦理学），不足为真理之归趣。惟诸子能起近人之废”；这方面“贵报宜力图增进，以为光大国学之原”。盖“肉食者不可望，文科、经科之设，恐只为具文。非在下者谁与任此”。他同样区分“肉食者”与“在下者”，复明言前者“不可望”。但细绎其言，则太炎实际上相当看重彼时朝廷文科、经科大学的设立，不过担心其“只为具文”，对官方办学不寄希望，所以才强调“在下者”的责任。他显然将文科、经科大学的设立（假如不止具文的话）视为“光大国学”之一部分，与《国粹学报》的努力相近，最说明双方取向确有共同之处。

当年吴稚晖等无政府主义者已看到双方在这方面的共性，他们指出，当时有所谓“古文实学派”，包括“自命维新之张之洞等；甚而至于革命党中，亦有如某君某君者，其言论虽若有进，实则思想、目的、手段，常不离此派”，双方固皆“主张存古及保国粹之类”也。其所说的革命党某君，即指章太炎等。而太炎在答辩时指出，“张之洞提倡国粹，亦非甚力”，恰可与前引其担心经科、文科大学“只为具文”并观，说明这是他的真实想法。

国学学派的马叙伦在其《中国无史辨》中提出，“国之立也，有大宝焉，是名曰国粹。国粹存则国存，国粹亡则国亡，国粹盛则国盛，国粹衰则国衰”。而“一国必有一国之特性，而后可言特立；毋论政治、学

术、技艺三者具备，其国固必大强，即三者能得其一，国家亦必能小治”。他针对当时梁启超等人鼓吹的“中国无史”论说，“吾政治技艺皆不足取，然学术则有远过泰西者”。比如司马迁的《史记》与郑樵的《通志》，皆可证明“中国之学术何尝不及泰西？中国又何尝无史”？

稍后四川提学使赵启霖在请设存古学堂的奏折中说：“立国于世界，其政治、学术、风俗、道德所以经数千年递嬗而不可磨灭者，莫不寄于本国之文字。其优美独到之所在，即其精神根本之所在。非是则国无以立。中国以文教立国，政治、学术、风俗、道德见于经传记载、足以匡扶世教、范围事理者，甲于五洲，实由国文之优美，夙绝于五洲。”赵氏乃朝中清流名臣，其言说与马叙伦所论却像出于一人之口。

又如刘师培几年前主张，中国“文词，宜区二派：一修俗语，以启瀹齐民；一用古文，以保存国学”；赵氏此时也提出，“普通之文学，以适用为宜；而精诣之文学，尤以保粹为要”。比较二人所论，又如出一辙。他进而认识到，“国文盛衰之故，与国力之强弱相因：强国之文日见其扩张，则弱国之文日见其消缩。东西各国，每务推广其文字之实力，以恢拓其国力。我不亟图维持国学，将输入之文，既有喧宾夺主之患；固有之文，反有礼失求野之时。”且中国本以文教立国，“若举数千年优美独到之处，任其消蚀，将来更无以动人民思古之念、而激志士爱国之心”。这样的言论若放入《国粹学报》之中，也绝无不合之处。

1905年山东学务处吴炳湘呈上学堂拟用的教科书，便将《国粹学报》列入。倒是我们一般认为趋新甚而“先进”的宋恕反认为《国粹学报》“系革命逆党所编”，不仅不能用作教材，且当“严禁学生私行购阅”。可知当年各类新旧人物见解实甚纷纭，官方办学者对《国粹学报》主张接受和不接受的都有。那时任教于天津北洋客籍学堂的孙雄在许多方面应更接近所谓“存古派”，他在该校讲授中国文学源流一课的讲义“虽以阐述古义为主，而时贤绪论，亦多采录”，其中七分之一即“均

采《国粹学报》”。该学堂为袁世凯所办，然能用《国粹学报》文章作教材，提示着各方之间固有不少歧异，却也有相当多的共同之处。

或可以说，庚子以后朝野的政治对立虽呈日益尖锐的趋向，在一些文化和学术问题上，民间不同“派别”的士人之间观念的对立有时甚至超过某些在野者与政府的对立。在中外冲突这一压倒性因素存在之时，分歧最大之处即在于怎样因应西潮的冲击。吴稚晖等提倡无政府主义者更多看见国粹与欧化冲突的一面，认为中国“古学”缺乏可开发的思想资源，明确表示不赞同国粹学派提倡的“古学复兴”，而主张直接走“欧化”之路，包括以“万国新语”取代中文。国粹学派则认为若弃国粹而欧化，结果可能是虽富强而文明却已非“中国”；他们本来对欧化也持开放态度，此时则针对弃国粹而欧化的主张进行了激烈的斗争。

双方斗争的核心在“东瀛文体”和“万国新语”之上。在“东瀛文体”及构成此文体的重要特征“新名词”越来越流行于中国的同时，贬斥和抵制“东瀛文体”也日渐形成朝野一致的风气，尤其国粹学派和“存古派”的许多陈述达到雷同的程度（但这并不意味着这样的“一致”是朝野共谋的，也未必是有意识的）。而简化中国文字甚至以拼音方式再造中国新文字的主张则呈现出更为曲折复杂的朝野“一致”倾向：清政府在统一官音之时，内部已出现废汉文而用拼音“通字”的奏折，相当接近提倡“万国新语”的无政府主义者；而视语言文字为国粹要素的章太炎等虽也接受统一读音，却不能容忍用“万国新语”取代中文。结果形成一场革命党人内部的大争论，其中虽夹杂了一些个人恩怨，主要还是基本文化观念的冲突。

张之洞在戊戌年（1898）曾指出，时人关于西法有自塞、自欺和自扰“三蔽”：自塞为“恶西法者，见六经古史之无明文，不察其是非损益，而概屏之”；自欺则是“略知西法者，又概取经典所言而傅会之，以为此皆中学所已有”；而自扰乃是“溺于西法者，甚或取中西之学而糅杂

之，以为中西无别”。自塞者“令人固蔽傲慢，自陷危亡”；自欺者“令人空言争胜，不求实事”；自扰者“令人眩惑狂易，丧其所守”。而三蔽“皆由不观其通”。以提倡“中学为体、西学为用”著称的张氏显然认为他与此三种人皆不相同。

到壬寅年（1902），黄节发现当时“爱国者”也有三派：一为“盲信己国派，此派以己国所有者，视为至上无极，不知己国之外更有世界”；二为“无视己国派，此派以己国所有者，视为一无足取，一唯他国是崇拜，而不知国粹之为何义”。这两派“一主保守，一主进取，其望己国之为人上，而有纯然之爱国心，一也。然其无常识，则均不能为二者讳”。所谓常识，即“爱国心之发见，必先实知己识之可爱者何在，而后爱乃用得其当”。而第三派即有常识之爱国者，其“深知己国之长短。己国之所长者，则崇守之；己国之所短者，则排斥之，崇守排斥之间，时寓权衡之意，不轻自誉，亦不轻自毁，斯之谓真爱国者也”。

观黄节所说各派，第一派大致接近张之洞所说的自塞者，第二派约即稍后以提倡欧化著称者，第三派当然是黄氏所自诩，其实倒相对接近张之洞的中体西用派。两人对西学和西法都持开放态度，也都主张在中西学之间有所“权衡”；不过在具体怎样权衡方面，两者有相当区别，对此黄节自己表述得很清晰，他认为“国家当过渡时代，常识者既不可得，则与不及，无宁过之。国粹稍损，尚有恢复之望。国恶日长，将有危亡之虞。得百自誉者，不如得一自毁者，其犹有进步之望也”。若在“自慢”和“自弃”之间不得不做出选择的话，黄节宁愿取对“国恶”进攻的破坏取向，虽有损国粹而不顾，而张之洞恐怕就会选择相反的取向。

若综合张、黄二人之所见，当时对中西文化竞争持不同态度者有四派以上，这充分体现了近代中国的多歧性这一时代特征。那时不仅区域发展不同步，就是思想、社会和学术之间也都存在程度不一的发展不同步；各种通常被视为冲突的人物和社群，都并非截然对立而是在许多方

面彼此相互渗透、覆盖，甚至重合。当时所谓“派别”的社会分野异常错综复杂，最有意思也最富挑战性的现象是表面对立者其实见解相近，一些政治上对立的派别在文化上却可能分享着同样的观念，有时同一政治派别之内的文化观念可以相当冲突，而某些在思想上比较接近的派别在学术上又出现对立。

一方面，思想观念相近者常常处于对立的社会分野之下；另一方面，观念的歧异又未必意味着社会分野的必然对立。这就再次提醒我们，简单划分派别而论证的方式虽然醒目易读，却可能无意中修改了历史，从而误导读者。故任何“派别”的划分都只能是模糊而非精确的，即使为写作便利大致划分派别，也应注意实际上每一派中各人的观念未必一致，而同一个人在很短的时间内也常常见解前后不一，只有将具体的人与事置于具体的时空语境中进行考察分析，始能接近实际发生的历史。

整体言之，既存研究似对清季朝野之间以及各种思想、政治、学术“派别”之间的冲突对立一面强调太过，而相对忽视其相近相通之处。其实稍认真地考察当时的思想言说会很容易发现，政府与民间在很大程度上分享着共同的思想资源；且这里所谓“民间”还不仅是指主张立宪甚至保皇的派别（保皇派本不见容于实际当政者），而是包括倾向于革命的派别。尤其政府对民间言论的采纳和包容程度远超过既存的认知，陈黻宸在发表过明确的“反满”言论后仍能任用为京师大学堂的教习，各级政府对剪辫这一明确带有反朝廷色彩的行为实际上相当容忍，往往采取视而不见的方式对待，都提示着那时朝野之间的冲突和紧张程度或不像以前认知的那样严重，似尚有进一步探讨的必要。

原刊《文史知识》2001年第8期

民族主义与民国政治

民族主义是近代中国这一乱世中一股不绝如缕的潜流，从广义的文化视角考察民国政治与民族主义相关的历史现象，或能增进我们对民国这一短暂的动荡时代的重新认识。尤其在北伐前的所谓北洋军阀统治时期，中国不论社会经济还是政治军事以及思想学术，都有相当大的转变，而民族主义的能动形态及其对政治的影响，也表现得特别明显。

西方（特别是20世纪60年代至80年代）的中国研究有一个倾向，即认为国民党比北洋军阀更具民族主义，而共产党在这方面又超过国民党。这里的一个关键，就是过去说到民族主义，多想到其因外侮而起的救国观念及卫国运动。在民国之前，若不计同盟会等“反满”的民族主义，这大体是不错的。但民族主义从来就还有国家建构（nation-building）的一面。自北洋时中国处于实际的分裂局面后，中国民族主义这建构的一面的主要反映就是国家的统一（详后）。

即使在抵御外侮的反帝一面，民族主义也是难以量化而以多寡计的；说某一政治力量比另一政治力量更具民族主义，其实不能落到实处。真正对实际政治起作用的，恐怕主要是各政治力量对民族主义加以政治运用的策略。正如余英时先生指出的：百年来中国一个最大的动力就是民族主义，“一个政治力量是成功还是失败，就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力量就会成功，相反的就会失败”。^[1]而有意识地在实际政治竞争中运用民族主义，至少在北洋军阀统治时期已见端倪。

下面我想借20世纪20年代初年《申报》主笔杨荫杭的手眼^[2]，简略地探讨一下北洋军阀统治时期民族主义与政治的关系可以给我们什么样的启发。先看政治性运用民族主义这一现象。杨氏在描绘民国舆论的力量时说：“民国向例，凡悍然不顾舆论者，其始为一部分之舆论所不容，其继为全国之舆论所不容，其继为旅华外人之舆论所不容，其继为各国之舆论所不容。于是‘众口铄金，积毁销骨’，无病而死，不战自

败。乃知中华民国未〔尝〕无舆论，而舆论之势力未尝不强。此亦快心之谈也。”^[3]实际上，民国舆论何曾有这样大的力量，这只能是读书人名副其实的“快心之谈”。

但杨氏对“舆论”发展从部分到全国再到“旅华外人”以至于“各国”这一进程的描述，却从一个侧面揭示出民初中国权势结构一个特征，即外国在华存在（foreign presence in China）的实际和隐约的控制力量。“旅华外人”与“各国”在民初中国政治中起着重要而直接的作用，是时人不争的共识。由日本传入的“军阀”一词在中国的出现，特别是其在20年代的流行，从一开始就一直与“帝国主义”联系在一起，最能体现中外的相互政治纠缠有多么紧密。^[4]

可以说，内政与外交的互联互通是民初政治的一大时代特征。从这一角度言，中国民族主义的御外一面与实际政治运作的关联是非常密切的。对已成为中国权势结构既定组成部分的外国在华存在之主动介入或无意中渗入中国政治运作的程度（特别是后者），以及当时中国各政治力量对外援（包括精神与物质两面）的寻求等面相，过去的认识似仍嫌不足。

1921—1922年冬，为解决第一次世界大战后巴黎和会的国际遗留问题，在华盛顿召开了九个主要欧亚国家参加的限制海军军备竞赛及解决东亚国际局势的会议（在当时的中国以“太平洋会议”著称），即曾成为南北议和的一个契机。但当时南北两政府皆认对方为非法，虽有舆论主张，南北政府也都做出一些姿态和实际的努力，这一契机终因成见太深而未能落实到实践的层面。杨荫杭就是那些试图促进南北议和者之一，他甚至认为前些年“欧洲和会之失败，虽曰世界无公道，实由中国内争之结果”。^[5]这与实际的史实当然有相当距离（中国在巴黎和会中的作用实无足轻重），却反映出时人常将内政与外交结合起来考察的习惯性思维。

那时稍大一点的国内问题，都不得不考虑外国在华存在的影响。1922年时已有人主张将首都从北京迁往他处，因为北京的军事机关太多，入主之文官受彼牵制，实未必有主政之“自由”。故“论者皆议迁都以避其害”。然杨荫杭发现：古时迁都稍易，“衡以今日之情势，则有外交问题、承认问题，非可咄嗟立办者也”。^[6]迁都本是历史上屡有之事，但新的现实是外国在华势力已成中国权势结构之一部，这一与过去不同的语境意味着解决传统问题将面临新的困难。

有意思的是，几年后的国民党新政府不管外交问题而迁都南京，在遭到各国相当时期的抵制（即不将其使馆迁往中国首都所在地）后，终获认可。可知只要有自信（北伐后国民党政府在全国的实际控制区域不见得比北洋政府更广），迁都实非不可为（外国人后来发现，使馆不在中国首都其实大大减弱了其对中国政治的影响力，故从其自身利益出发也不能不迁就）。这说明在惯性思维形成后，外国在华存在的无形威慑力有时超过有形的实际力量，常能造成中国政治力量的自我禁抑。

有此语境，许多中国政治力量都有意寻求外国势力的支持，有时甚至故意营造已获外国支持的形象。^[7]反过来，由于外国对中国内政的正式介入通常都附加有交换条件，实不属正面形象，各政治力量又不时隐藏其与外国势力的实际联系。而舆论对此更时常抨击，杨荫杭即曾借古讽今说：“公孙渊，汉末群盗也。据辽东诸郡，与魏抗衡。恐不胜，乃遣使航海南通孙权。”更严重的是，“渊在当时日暮途穷，实乞援于异族，尝隐道使者诱呼鲜卑人，使侵扰北边，故鲜卑人为之后援”。这里的公孙渊指奉系或张作霖，孙权即孙中山，鲜卑则日本。他特别警告说：“其后渊为司马懿所灭，父子俱死。乃知外援不足恃，失道寡助，适以速亡也。”^[8]

这在当时仍不过是一种想象的预测，但杨氏确实触及一个重要而又甚难处理的问题：一方面，外援可以在物质上甚而心理上增强某一政治

集团的势力；但在民族主义日益兴盛的民国时期，此集团也可能为此付出“失道”这一潜在但巨大的代价。郭松龄起兵反张作霖，就因日本人对张的援助而失败。当时即有人指出：“郭氏失败之最大教训，为示吾人以帝国主义存在，改革内政必无希望。盖内政与外交，在我国今日实已打成一片，不可复分。爱国志士，共起图存，非效土耳其复国运动武力救国、先去改革之梗不可。”^[9]

内政与外交既然已打成一片而不可分，攘外与安内就成为一个问题的两面，攘外很可能有助于国内的政治竞争。杨荫杭认识到：“战胜所得之物，谓之虏获品。虏获品之最上者，人心也。一战而人心向之，虏获品之至宝贵者也。”^[10]在民族主义情绪高涨之时代，能与外国人一战，即可能获得此最宝贵之虏获品。章太炎在1913年就曾对袁世凯说：对横行于东北的俄日两国，“诚能战胜一国，则大号自归”，即使称帝也不会有太多人反对。^[11]梁启超在1915年再次提醒袁世凯，“对外一战”实为称帝的一大前提：“大总统内治修明之后，百废俱兴，家给人足；整军经武，尝胆卧薪；遇有机缘，对外一战而霸，功德巍巍，亿兆敦迫，”方有可能“受兹大宝”。^[12]

类似的观念一直在流传。1920—1921年中国军与白俄军战于库伦时，杨荫杭即指出：张作霖与曹錕皆坐拥重兵而富可敌国，“今日有援库之能力，而又有援库之义务者，当首推此二人。就二人之强弱言，外观虽势均力敌，然一日能援库则强，不能援库则弱；就二人之贤不屑言，外观如一邱之貉，然一旦能援库则贤，不能援库则不屑”。不久杨氏闻张作霖已领征蒙费三百万，又说：“如果张作霖能立功绝域，凯唱而还，则今日唾骂张作霖者，安知他日不崇拜张作霖？”^[13]换言之，军阀的强弱与贤不屑，皆取决于是否对外作战。杨荫杭进而提出：“直、奉两派恐亦终于一战，与其战于国内，不如战于国外。战于国外而胜，则国内之政敌不败而自败，且全国之人将为汝后盾。”^[14]若能对外战胜，即可取得国内竞争的巨大政治资本。

其实，只要对外敢战，即可得先手，胜负还是其次的问题。1926年初已有人指出：“郭松龄打张作霖便是打日本。无论中国怎样一个军阀，敢和外国抵抗，是我们十分钦佩的。不幸抵抗外国而失败，是我们十分惋惜的。”^[15]那时一般军阀对此显然认识不足，而南方的蒋介石却表现出更敏锐的政治识力，他知道对外作战即使不胜，仍可得人心。

1926年2月，广州政府因粤海关案与列强成军事对峙之势，在国民党决策会议上，蒋介石力主采取强硬手段，不惜与外人一战。他分析说：“外国对粤用兵甚难，未必因此即以武力为后盾。就令用武，而广东全省新胜之兵，不下六七万；且有俄员之指挥，俄械为之接济，大可以拼命一战。若幸而战胜，则东方第二土耳其，匪异人任矣。若不幸而败，极其量亦不过将广州政府退移于韶州。外兵人地生疏，万不敢深入国内，终须退出。然因此一战影响，已博得全国排外者之同情，目前虽稍吃亏，而将来声势，必从此更为浩大。盖能与外国人开仗，其地位已增高不知几许也。”谭延闿与孙科极力反对，他们认为：“若谓借一战以博取国人之同情，则将来之价值未必得，而目下之地盘先不保，岂非以大局为孤注！”结果会议多数不同意蒋的主张。^[16]

蒋介石在那时的胆识或因他的本钱不多，故敢于“以大局为孤注”而赌胜负。到济南事变时，已军多势壮的他遇到类似局面且形势明显占优（事变初期蒋在军事实力上完全可以一举击溃日军），反舍不得下注，退而求和；到“九一八”后终走上先安内后攘外之路，实即其一生事业走下坡路之开端，这是后话。但蒋在北伐前的识见已明确意味着政治性运用民族主义的主观意识，提示了当时中国政治活动的一个倾向，即在政治运动中有意识地运用民族主义。这一政治手法在五卅运动后日渐风行，但在几年前即已出现。

杨荫杭在1922年已注意到，各派军阀“所发之电报及种种文诰，固一则曰民意，再则曰自治；而攻击他党之辞，又一则曰卖国，再则曰违

背道德、违背法律”。在他眼里，“民国以来最大之政治罪恶，曰借外债。攻之者必曰卖国。平心论之，借债非必卖国，然营私滥借之结果，虽不卖国，而实与卖国无异，故为最大之政治罪恶”。当时的政治已是非混乱，“今日国中无论何派，当其握权得志之时”，没有绝对不借外债者；而“当其失志无权之时”，又无不“骂人为卖国”。^[17]这正是政治性运用民族主义的典型写照。

军阀或政治派别在通电中所用的语言在多大程度上代表其真实思想，自需考究。但时人“滥用‘卖国’字，凡异己者，即以此头衔加之”的现象，至少说明军阀等了解到这样做可对异己方面造成损害。后来李景林通电讨冯玉祥，说其“助长赤化风潮”，而李本人则“荷戈卫国”，以期“殄灭世界之公敌，而挽我五千年来纪纲名教之坠落”。郑孝胥立刻注意到这是可加以运用的“极好题目”，不久各军阀的通电中果然都以“反赤”为其军事行动正名。^[18]军阀言“反赤”在相当程度上是在政治上运用民族主义为工具这一点说明，政治性运用民族主义在北洋军阀统治时期已渐从无意识进到意识层面。由此角度颇能看出民国各政治力量的得失，也可反证民族主义在中国政治中的作用。

但御外型的民族主义在实际政治中的作用是有限度的，联俄的南方将“反赤”的北方打得落花流水，即是一个明证。北伐后期出现中日武装冲突的济南事件时，北方呼吁中国人不打中国人，应南北息争而一致对外（当然不排除此时居于弱势的北方想利用这一契机言和的实际算计，但北方在南军与日军冲突时主动后撤而未利用此形势乘机打击南军确是事实）；而南方则一面对日妥协，一面“绕道北伐”，实即不打日本军而打中国人。从今日美国所讲究的“政治正确”观点看，这一次是当然北方“正确”而南方“不正确”，但这并未妨碍南方“绕道北伐”的实际成功。

20年代初的中国政治出现了一个近代前所未有的新现象，即中央政府渐失驾驭力，而南北大小军阀已实际形成占地而治的割据局面。当时

的《申报》主笔杨荫杭对时局最常用的历史比拟，就是“五代”，而其严重性犹有过之。“五代”的一个特征即“内讧不已，乃暗中乞助于外人，一如当时之乞助于契丹”。实际上，“今之外患，甚于契丹；踵起诸强，多于金元”，已到“虽举国上下，同心同德，尚恐应接之不暇”的程度。但“五代”一个更明显的特征则是分裂，不仅南北“各据一方；南北既分，以为未足，北与北更互相水火，南与南又互相吞噬。呜呼！吾国自有史以来，处境之阽危，未有甚于斯者也”。^[19]

全国局势既然类似五代，也就出现了与五代相近的时代要求——向往统一。用杨荫杭的话说：“排军阀、斥强盗，为全国人民心理之所同；忧亡国、忧破产，为全国人民心理之所同。”^[20]在长期分裂后，向往统一已成为社会各阶层与各政治流派都能认同的时代愿望。在一定程度上，第二次直奉战争可以视为北洋军阀内部最后一次武力统一的尝试，而其后的“善后会议”及大约同时各种召开“国民会议”的要求则是南北双方及全国各政治力量最后一次和平统一的努力。两次努力的失败不仅造成北洋体系的崩散，而且导致北洋政府统治合道性（political legitimacy）的丧失，为后来的北伐预留了“有道伐无道”的先机。

北伐时多数北洋军阀已无统一全国的奢望，个别军阀如吴佩孚又已无此实力，唯一真有统一的愿望且有相当实力的政治军事力量就是国民党（当时包括与之联合的共产党）。故国民革命的一个主要感召力并不像以前许多人认为的那样在其抵御外侮的反帝一面，而恰在其强调统一，并以军事胜利证明其具有统一的能力。必从国家建构这一层面去考察国民革命在全国的吸引力，方能较全面地认识民族主义在北伐中的作用。

但民族主义之国家建构一面对北伐成功的作用同样有其限度，且可以说任何一种“主义”在历史发展中的作用都受其所在的时空语境所限，因而对历史现象的诠释力也都是相对的。^[21]北伐时国民革命军以统一

全国的目标号召天下，并大做反帝文章，其成功的确颇得民族主义之助；但正如本书所证明的，其在南方战场在很大程度上正依靠南北地方意识而能以弱胜强。^[22]地方意识与统一观念的关系是曲折而复杂的，两者常常相互冲突，有时也可相辅相成。一般而言，在外患深重时，统一观念多压倒地方意识。而当外患不十分急迫时，地方意识的力量是极大的。本不相容的两种观念有时无意中可能产生特殊的合力，北伐就是一个明显的例证。

近代西方民族主义的一个重要观念，即爱国本由爱乡发展而至。然近代来华的西人以及受西人影响的中国读书人，又多以为中国人像一盘散沙、重视乡土而缺乏全国性的民族自觉意识。其实他们基本是以西方民族意识的表现形式来反观中国，因长期未能在中国找到“同类项”，便以为不存在。到西方文化优越观在中国士人心目中确立之后，中国反西方或“排外”也逐渐采取西方的方式，结果立即被视为民族意识的“觉醒”。

其实若以1900年的义和团事件与1905年抵制美货时的所谓“文明排外”为个案进行比较，两次事件当事人所采取的手段虽迥异，其基本关怀和忧虑所在实大致相同（这个问题牵涉甚广，此处不能展开论述）。后来中日“二十一条”谈判时期的反日救亡运动，几乎完全是采取集会、游行、排货等西方抗议方式，美国驻华记者克劳（Carl Crow）即认为这是中国第一次举国联合一致的全国性运动，大大推进了中国过去缺乏的民族自觉意识。他预言：当中国以全民族的爱国主义（national patriotism）完全取代地方性的爱乡主义（provincial patriotism）时，中国的许多问题都能解决；此次的反日运动已预示出这样一种趋势。^[23]

但是，近代中国有一项特殊的国情，即大约在庚子义和团之役后，越来越多的士人感觉到中央政府在救亡图存方面不可依靠。这样，近代中国民族主义思想中很早就产生了通过地方自立这一看似“分裂性”的举

措来完成全国的救亡这样一种曲折的思路。欧榭甲在20世纪初提出“新广东”观念说：“自〔甲午〕中日战争以后，天下皆知朝廷之不可恃；有志之士知非图自立，不足救亡国亡种之祸。”清廷既不可恃，则一个逻辑的思路就是“务合汉族以复汉土，务联汉才以干汉事”。有此基础，“以救中国，则中国可兴；以立广东，则广东可立”。^[24]可知其最后的目标仍然是通过“立广东”来“救中国”。

这一思路显然传承下去，在20世纪20年代初“联省自治”观念一度风行时，孙中山也曾主张以地方自治求全国统一。他于1921年5月5日通电就职非常国会所选的大总统，电文指斥“集权专制为自满清以来之秕政”，而“欲解决中央与地方永久之纠纷，惟有使各省人民完成自治，自订省宪法，自选省长。中央分权于各省，各省分权于各县，庶几既分离之民国，复以自治主义相结合，以归于统一”。^[25]与此大约同时章太炎、胡适等支持联省自治的主张，所持观念也相类似，都把区域自治视为走向全国统一的曲线路径。^[26]

那时联省自治的主张能引起广泛共鸣尚有更特殊的当下政治语境，即皖系军阀武力统一的尝试已被证明不能成功。主张以村落自治为全国和平基础的广东军人陈炯明说：“袁世凯、段祺瑞、张勋皆思征服全国、统于一尊，而皆失败。即孙逸仙亦思以征服之法谋统一，而亦失败。中国欲求和平，除以全权统归国民外，更无他法。以后当以村落自治为基础。一言以蔽之，当自下而上，不应自上而下，再蹈前之覆辙。”杨荫杭以为陈氏之言“皆娓娓可听，中国武人，能明此义，可谓铁中铮铮，庸中佼佼者矣”。^[27]

不过，与当时许多反对联省自治的人一样，杨氏从自治的主张中看出了进一步分裂的可能性。在他看来，自治不过是割据之别名：西南各省有野心人物，因侵略他省失败，“一变而为‘孟罗主义’。其名则曰各省自治，其实则既无余力侵人，又不肯牺牲其势力以求统一，乃不得已而

假‘孟罗’二字之新名以标其主义，并假‘自治’二字之美名以耸人观听。其实即割据封建之别名”。[\[28\]](#)

杨氏注意到，“近日‘联省自治’之说，风行一时”的现象也受到外国舆论的影响。“前有西人著论谓：今日北京政府，不能为国人所信任，应由各国撤消承认。撤消之后，亦不承认南方政府。但承认中国之国民，以各省省议会代表”。这样变更约法而行联邦之制，“则各省议会，为立法机关，其职权之廓大，当然与今制不同”。但考察作为“宪法之母”的英国历史，则是“先有宪法中之事例，非先制宪法之条文”。中国当时的“政治家、文章家能制省宪者，固车载斗量，在谷满谷”。但省议会既“为武人所左右”，复“为社会所厌恶”，如果北京政府撤消而实行联省自治，则这样的省议会就成为国家“惟一之总代表”和“惟一之主人翁”，实“不知此类省议会果有此资格、有此道德否”？[\[29\]](#)

故杨氏虽然同意“自治救国”为“不易之论”，但强调“多数之自治团体，不能名之曰‘国’。若欲成国，非集权不可。故今日中国既尽力经营自治，复宜经营统一；能南北和衷，集而为一，固中国之福。藉曰不能，亦当群策群力，祛其害马。若以散漫不相统一为自治，而又由拥兵者出面主持，此乃分崩离析，非所谓自治也”。[\[30\]](#)可以看出，杨荫杭其实主张地方自治与国家统一可同时进行（但不能由军人主持），两者中后者在当时又更重要，否则便不成其为“国”。

正是西人提出同时不承认中国南北两政府的主张使杨荫杭看出联省自治这一“今日最时髦之名称”的隐忧：原土耳其帝国治下的巴尔干各小国，最初也是让其自治，后来在帝国衰微时相继独立。而“俄对于我，尝要求外蒙之自治；英对于我，尝要求西藏之自治”。中国的联省自治正有可能发展成类似巴尔干的情形。“世界各国中，狡焉思启封疆者，固甚喜中国有此类之自治。若长此不已，或将视为蒙、藏而代为要求，此中国惟一之危机，全国人所当注意者也。”所以，中国各派“若果有爱

国心，谋全国之幸福，须知联省自治、制定省宪，皆非解决时局之法”，须知“今日中国危机，决不容继续分裂”，故各派首领“当牺牲私利，先求统一”。^[31]

正因其与国家的统一那不可分割的关联，即使像联省自治这样充满地方意识的主张，也与外国在华存在纠结在一起。由此可以看出，民国早期中央与地方、内政与外交的相互多重纠缠，或民族主义与民国政治的多层面互动关系，远比我们前所认知的要复杂得多，尚需更进一步的深入考察。

原刊《开放时代》2000年5月号

[1] 余英时：《中国近代思想史中的激进与保守》，见《钱穆与中国文化》，203页，上海，上海远东出版社，1994。

[2] 杨荫杭：《老圃遗文辑》，武汉，长江文艺出版社，1993（以下引文均刊《申报》，仅在书名前注明原文写作时日，个别标点偶有更易）。

[3] 1920年10月10日，《老圃遗文辑》，107页。

[4] 参见Arthur Woldron, “The Warlord: Twentieth-Century Chinese Understandings of Violence, Militarism, and Imperialism,” *The American Historical Review*, 96: 4 (Oct.1991), p.1080.

[5] 1921年8月20日、1921年8月18日，《老圃遗文辑》，390、387页。

[6] 1922年6月23日，《老圃遗文辑》，610页。

[7] 1928年济南事件后，国民党即曾制造已获美国支持的形象以抗衡日本。参见罗志田：《济南事件与中美关系的转折》，载《历史研究》，1996（2）。

[8] 1922年5月26日，《老圃遗文辑》，588页。

[9] 平：《内乱与外患》，原载《市声周刊》，4卷2期（1926年1月3日），转载于章伯锋主编《北洋军阀》第5卷，300页，武汉，武汉出版社，1990。

[10] 1920年8月13日,《老圃遗文辑》,89页。

[11] 说详罗志田:《中外矛盾与国内政争:北伐前后章太炎的“反赤”活动与言论》,载《历史研究》,1997(6)。

[12] 梁启超:《异哉所谓国体问题者》,见《饮冰室合集·专集之三十三》,94~95页,北京,中华书局,1989年影印本。

[13] 1921年3月19日、5月29日,《老圃遗文辑》,251、317页。

[14] 1921年3月19日,《老圃遗文辑》,251页。

[15] 杨汝楫:《奉告东省同胞》,载《现代评论》,3卷56期(1926年1月2日),19页。

[16] 《晨报》,1926年3月16日,5版。

[17] 1922年2月25日、2月26日,《老圃遗文辑》,528~530页。

[18] 说详罗志田:《中外矛盾与国内政争:北伐前后章太炎的“反赤”活动与言论》,载《历史研究》,1997(6)。

[19] 1920年6月7日、7月5日、12月24日,《老圃遗文辑》,12~13、45~46、166页。

[20] 1921年1月12日,《老圃遗文辑》,187页。

[21] 比如国民党与青年党,一个讲民族主义,一个讲国家主义,双方虽有些学理上的具体歧异,但从其西文来源看实际上应是同一个主义。它们在北伐前后却一度互为仇敌,都欲置对方于死地而后快。这种诡论性的现象实非仅用民族主义所能诠释,也说明民族主义与近代中国各主要政治力量兴衰的关系,是一个迄今仍未得到深入研究的课题。

[22] 说详罗志田:《南北新旧与北伐成功的再诠释》,载《新史学》,5卷1期(1994年3月)。

[23] Carl Crow, "China's Bloodless War on Japan," Outlook (Oct.13, 1915), p.378.

[24] 欧榘甲:《新广东》(1902),见张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年间

时论选集》，卷一上，270、308页，北京，生活·读书·新知三联书店，1960。

[25] 孙中山：《就任大总统职宣言》，见《孙中山全集》第6卷，531页，北京，中华书局，1985。

[26] 关于联省自治，参见胡春惠：《民初的地方意识与联省自治》，台北，正中书局，1983；李达嘉：《民国初年的联省自治运动》，台北，弘文馆，1986。

[27] 1921年2月19日，《老圃遗文辑》，226页。

[28] 1921年3月12日，《老圃遗文辑》，244页。

[29] 1921年10月23日、8月30日，《老圃遗文辑》，443、399页。

[30] 1921年6月15日，《老圃遗文辑》，335页。

[31] 1921年8月30日、2月19日，《老圃遗文辑》，399、226页。

二、社会与文化

数千年中大举动：废科举百年反思

百年前的清光绪三十一年（1905），对中国而言真可以说是多事之秋。那一年发生了许多大事，有的当时就特别引人注目，如以中国为战场的日俄战争，改变了世界对黄种人作战能力的看法，也改变了东亚政治的权势格局（而作为战场主人的中国却宣布了“局外中立”，更是世界历史上少见的特例）；有的在当时许多人眼中可能不过是边鄙小事，如同盟会的成立，要很多年后才被“认识到”此乃转变中国政治的重大契机，而其在历史言说中的作用，复因“胜者王侯”的力量而进一步扩大。

同年发生的还有许多时人非常关注而后来的发展似不甚如人意的事，如新练北洋陆军据说耗银百万两的首次实弹演习，固不免有人以为是劳民伤财过于浪费（早已成为近代史上腐败误国象征的慈禧太后修颐和园，也不过号称挪用银八百万两），但也让许多人——特别是在华外国人——看到一个“尚武”中国的兴起；如五大臣的出洋考察宪政，当时朝野均寄予厚望，后也成为史不绝书的要事，不过似乎成效不显，致使后之史家叙此多带遗憾惋惜，甚或潜受“败者贼”向例的影响而视其为“欺骗”，多少轻忽了当事者基本诚恳的努力。

那一年的中国还发生了一件影响深远的大事，就是至少实施千年以上的科举制被废除了。以前对科举制尤其八股取士方式颇有微词的严复在废科举的第二年说：

甲午东方事起，以北洋精炼而见败于素所轻蔑之日本，于是天下愕眙，群起而求所以然之故，乃恍然于前此教育之无当，而集矢于数百年通用取士之经义。由是不及数年，而八股遂变为策论，诏天下遍立学堂。虽然，学堂立矣，办之数年，又未见其效也，则哗然谓科举犹在，以此为梗。故策论之用，不及五年，而自唐末以来之制科又废；意欲上之取人，下之进身，一切皆由学堂。^[1]

可以注意的是，一般战败多往军事及其相关方面寻找原因，而那时的中国人却因打败仗而举国恍然于教育之无当，非常能体现“教而后

战”的传统思路，其背后隐伏的则是长期贯彻于中国的政必须教、由教及政的基本原则，亦即严复那篇题为“论教育与国家之关系”的文章所欲探讨者。

这在当年基本是通识，张之洞在《劝学篇序》里就说：“世运之明晦、人才之盛衰，其表在政，其里在学。”乙巳年袁世凯等六疆臣要求立停科举的奏折也说：“普之胜法、日之胜俄，识者皆归其功于小学校教师。即其他文明之邦，强盛之源，亦孰不基于学校。”中国之所以“相形见绌者，则以科举不停，学校不广”，故士心不坚，民智不开，难以进化日新。欲补救时艰，必先停科举以推广学校。^[2]可知这些封疆大吏也认为，战争取胜及国家强盛当归功于学校，严复的总结大致不差。

而那时举国又都带有明显的急迫情绪，六疆臣的会奏一则说“现在危迫情形更甚曩日”，再则说“强邻环伺，诤能我待”，便非常能体现这样的心态。实际上，在20世纪最初的几年间，仅张之洞、袁世凯等人奏折中关于改革科举制所提出的办法，几乎是几月一变，一变就跃进一大步；前折所提议的措施尚未及实施，新的进一步建议已接踵而至。原拟用十年的时间逐步以学堂代科举，而不过一年，便不能等待学堂制的成熟即一举将科举制彻底废除了。^[3]

袁世凯等人其实很清楚：“就目前而论，纵使科举立停，学堂遍设，亦必须十数年后人才始盛。”他们不过认为，“如再迟至十年甫停科举，学堂有迁延之势，人才非急切可成，又必须二十余年后，始得多士之用”。为了使士人不存“侥幸得第之心”，民间放弃“观望”心态以参与私立学堂的建设，不能不立停科举。^[4]新学堂是否培养出“国家”所需的多士，确须从一二十年以上的长程进行考察。^[5]而从其所论废科举→兴学校→补救时艰→进化日新的逐步递进关系看，科举制也已得到相当的重视（尽管更多是负面的）。但这些疆臣多从培养人才的视角考虑科举制的存废，眼光未免有些局促。

在某种程度上，他们也是在重复严复前些年的看法。严氏在甲午战争后曾说，当时虽“言时务者人人皆言变通学校，设学堂，讲西学”，中国也未必就能在十年后收其益，盖八股取士之“旧制尚存，而荣途未开”。故要“开民智，非讲西学不可；欲讲实学，非另立选举之法，别开用人之涂，而废八股、试帖、策论诸制科不可”。^[6]那时他更多注重考试的方式和内容。

庚子事变可能改变了严复的一些看法^[7]，他对科举制度的存废或有新的认识，虽仍持开放观望的态度，但已隐约感觉到某种不安。严复此时看到，废科举“乃吾国数千年中莫大之举动。言其重要，直无异古者之废封建、开阡陌。造因如此，结果何如，非吾党浅学微识者所敢妄道”。^[8]“大举动”一说或借鉴于梁启超，梁稍早曾说王安石当年“议建学校，变贡举，罢诗赋，问大义，此三代以下一大举动也”。^[9]从全文的基调看，严复对此举之“结果何如”似不甚乐观。

盖科举制是一项集文化、教育、政治、社会等多方面功能的基本建制（institution），它上及官方之政教，下系士人之耕读，使整个社会处于一种循环的流动之中，在中国社会结构中起着重要的联系和中介作用。其废除不啻给与其相关的所有成文制度和更多约定俗成的习惯行为等都打上一个难以逆转的句号，无疑是划时代的。如果近代中国的确存在所谓“数千年未有的大变局”的话，则正如严复所感觉到的，科举制的废除可以说是最重要的建制变动之一。^[10]

若反观科举制在传统中国政治和社会中所起的作用^[11]，或更能认识废科举的重要性。传统中国政治从思想观念到实际治理的方式，都有其发生发展的统系，且有其社会基础。^[12]古代中国政治强调的更多是“职责”而不是“权力”。在严格意义上说，像主权这样的西方政治的根本原则，在中国古代可以说基本上不存在。从上古的《周礼》开始，中国政治文献中讲权力很少，却对从各级官吏到一般民众的职责规定得不

厌其详。君有君责，臣也有臣责。但首要的责任在上。孔子说“政者正也”，统治者正，被统治者就不敢不正。孟子进而指出：“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。”天下是否能成为治世，责任主要在统治者一面。

如果用一对相对接近的西方概念即权利与义务概念来看，传统中国政治重义务是远超过权利的。且古代中国人讲“义务”时非常强调其双向性，即统治者与被统治者的义务是相互的，有些类似近代西方所说的契约关系。虽然是君为臣纲，但若君不君，则臣可以不臣。被统治一方不履行义务固然要受惩罚；当统治一方不能履行其义务时，即失去了统治的正当性，是可以而且应该被更换的——这就是中国“革命”一词的原始意义。

这一责任政治的基础是教化。贾谊说：“有教然后政治也，政治然后民劝之。”这里的“政治”，意思就是以政教为治和政事得到治理。古人的政治观是政治与教化不能分，即实际的政治管理必须在教化可及的基础上，教化不能施则不及以政。^[13]类似的观念一直延续到近代。前引张之洞所说的“政表学里”，仍是这个意思。以政教为治讲究的是社会秩序的和谐，其基本立意是统治一方应“无为而治”。先秦政治思想的一个核心原则，即孔子所说的“为政以德，譬如北辰居其所而众星拱之”。所谓“治世”，即统治一方从上到下均可以无为，而天下的社会秩序仍能和谐。

因此，中国传统政治基本是一个不特别主张“作为”的“小政府”模式。正因“作为”方面的要求不高，故产生与此配合的轻徭薄赋政策，不提倡政府与民争利。^[14]像电视剧中为国库增加库银五千万两的雍正皇帝，今日有些人或视为政绩，以传统观念看就是以苛政虐民的典型暴君。而政府可以无为的前提，仍是教化。百姓受教而化之，各亲其亲，则政府对内的职责只在老幼孤独的福利问题，当然可以无为，且可以真

正趋向“无为而无不为”的境界。不过，这样一种社会秩序的理念，与其说是一个可以完全实现的目标，不如说是一个值得争取可以趋近的理想。而且，轻徭薄赋的“小政府”在遇到外患时便常显捉襟见肘之窘境。

教化的载体是读书人。郑振铎曾说，中国传统的“治人阶级”分为直接统治者（约指皇帝）和“帮治者阶级”，后者便是士人。^[15]从孔子以来，中国士人最向往的政治模式可以说是一种“士治”的秩序。有新观念武装的蒋梦麟曾表述为“民有，士治，民享（of the people, by the scholars, for the people）”；其实以前的士人不太会想到“民有”，故更实际的理想型状况大约是“君有，士治，民享（of the emperors, by the scholars, for the people）”。

《汉书·食货志》给四民社会中的“士”下了一个界说，即“学以居位曰士”。这里的“位”当然包括士向“大夫”的发展路向，即各级“大夫”多从士来，使由教及政的观念逐渐社会化为上升性社会变动（social mobility）的主要途径，落实在体制上就是从汉代发端到唐宋成熟的通过考试选官的科举制。任何编户齐民只要能通过一定层次的考试就可以担任一定级别的官员，这样的“布衣卿相”梦想曾经是四民之首的士和渴望进入士阶层的乡村农业中产阶级的持续追求，可以说是典型的“中国梦”。布衣卿相的传统梦想常常更简单也更理想化地表述为“耕读”，反映出以“衣冠礼乐”为表征的整体性华夏“声教”的最重要基础是农耕。

而“学以居位”的“位”也意味着士在基层社会中的核心地位。由于小政府的传统，基层地方大多在官督之下实行自治，起着关键作用的是乡绅，而其核心成分就是士人。作为四民之首，士人的一个社会角色就是做其他三民的楷模。如刘大鹏所言，士“平居乡里，所言所行，使诸编氓皆有所矜式”；若不能为乡人表率，“而反为乡人所化”，同于流俗，则“不足以为士矣”。另一方面，一个地方“公正绅士”须同时具有“国计民生思想”和“地方观念”，既要“思为地方除害，俾乡村人民受其福

利”；又不能“借势为恶，媚官殃民，欺贫谄富”。若交通官吏，夺民之利，便是苛政之“帮凶”，已失“士治”之本义。^[16]

故“士治”在很大程度上是相当实际的，其纵向发展为“士大夫”，横向则为“士绅”。而“大夫”与“绅”又始终维持着一种关联互动的关系。用范仲淹的话说，进为“大夫”则居庙堂之高，退处江湖之远又成为“绅”。以耕读为标榜的士人多是在乡间读书，继而到城市为官。其间或候缺或丁忧或告老，读书人多半要还乡，即所谓落叶归根也。这当然不止是人员的流动，还意味着信息、资金等多渠道的流通。

这一使整个社会处于循环流动之中的科举制，实集文化、教育、政治、社会等多方面功能于一身，故传统教育体制也与此政治、税收取向配套，大致符合以农业为主的生产方式，全毋需高投入。夏曾佑在废科举当年说：

中国之民素贫，而其识字之人所以尚不至绝无仅有者，则以读书之值之廉也。考试之法，人蓄《四书合讲》、《诗韵》并房行墨卷等数种，即可终身以之，由是而作状元宰相不难。计其本，十金而已。以至少之数而挟至奢之望，故读书者多也。^[17]

正因教育投资甚低，而又具有开放性，所以很能鼓励士人向学之心，以维系“耕读传家”之路。当然，科举制的开放性很多时候是理想大于实际的；且随着中试者的积累，获得举人以上的士人中也只有一小部分人真能得官。但正如夏曾佑所说，这样明知有些侥幸的体制“足以相安千余年而不见其不可终日者，则以若辈虽多终身不得之人，而要无日不有可得之理，故其希望之心不绝。即此希望之心，彼乃借此以养生尽年，而得以悠游卒岁矣”。^[18]伴随着不高之教育投入的是上升性社会变动的不绝希望，正是科举制保障了这一梦想的持续，并以一定数量的成功范例鼓励之。

也曾呼吁废科举的梁启超稍后认识到：科举制“实我先民千年前之一大发明也。自此法行，而我国贵族、寒门之阶级永消灭；自此法行，我国民不待劝而竞于学”。^[19]废科举后，新教育的耗费日益昂贵，那些仍希望走读书上进之路的寒门之家比过去更困难了。黄炎培后来总结说，科举制在历史上的好处，即在使“贵族教育移到平民教育身上”；科举既废，教育本应更加平民化，然办新学校的结果，“转不免带多少贵族教育的意味”，为“科举时代所料想不到”。主要体现在“学校的设置既偏于都市，学费的征取更足使中等以下社会人家无力送他的子女就学”。^[20]

这样，废科举一个影响深远的社会后果是中国的城乡渐呈分离之势。与传统中国做官的读书人多半要还乡不同，新学制下的“学生”与城市的关联越来越密切，而与乡村则日益疏远；大学（早期包括中学）毕业基本在城市求职定居，甚至死后也安葬于城市，不再落叶归根。这实际意味着以前整个社会的循环流动在很大程度上逐渐衰歇，并走向中止（这当然有个过程，且各地情形不一）。

废科举后不久，即有人担心，“吾国官无大小，所居者城市也。今日大声疾呼争权利以兴学者，皆城市之民也”。官立和层次较高的公立学堂多在城镇，即使“偶有一二富乡，搜集种种捐款，建设一二学堂，所教者绅族也、富室也；林林万众，裹足不入”。若“长此不改，一二年后，城市大乡，贵族学校林立，官可以报绩，绅且据以自豪”，而乡间恐怕“除百一绅富家外，大多数学龄童子皆将不识一丁”。^[21]

关键在于，乡村“读书种子既绝，而市民、非市民之阶级，由此永分：市民之学堂日益增多，非市民之负担日益增重；市民有权利而无义务，非市民有义务而无权利”；其潜在的祸患实难以量计。章太炎后来便指出：“自教育界发起智识阶级名称以后，隐然有城市乡村之分。”所谓“智识阶级”，其实就是新教育建制的产物。而且，由于“城市自居于

智识阶级地位，轻视乡村”，进而产生了整体性的城乡“文化之中梗”。^[22]

重要的是乡村读书人心态的转变。庄俞早在清末就注意到，新学堂教育出的学生“骄矜日炽，入家庭则礼节简慢，遇农工者流尤讪诮而浅之”。^[23]在耕读相连的时代，四民虽有尊卑之分，从天子到士人都要对“耕”表示相当的尊敬；在耕与读疏离之后，乃有这样的新现象。如黄炎培所说，包括乡村教育在内的平民教育，“不但没有造福平民，且给平民前途以很大的危险”；即“在教育还没有能造成好环境时，早早诱导平民脱离他们的固有生活；即使事实上一时不得脱离，先养成他们厌弃固有生活的心理”。^[24]

早在废科举当年，夏曾佑便认为：“废科举设学堂之后，恐中国识字之人必至锐减。而其效果，将使乡曲之中，并稍识高头讲章之理之人而亦无之。遂使风俗更加败坏，而吏治亦愈不易言。”^[25]随着“布衣卿相”梦想的保障不再，乡村中人读书的愿望减低，而读书的代价则增高，平均识字率遂逐渐降低。城乡分离和城乡差异更促使本已为数日少的乡村读书人向城市流动，然而城市却未必“需要”和接纳他们。到民国初年，胡适就注意到：“如今中学堂毕业的人才，高又高不得，低又低不得，竟成了一种无能的游民。”^[26]

知识青年“离村问题”在大约同时也引起李大钊的注意，他看到：乡村“一般知识阶级的青年，跑在都市上；求得一知半解，就专想在都市上活动，都不愿回到田园；专想在官僚中讨生活，却不愿再去工作。久而久之，青年常在都市中混的，都成了鬼蜮。农村中绝不见知识阶级的足迹，也就成了地狱”。故“中国农村的黑暗，算是达于极点”。^[27]注意这里的“受害者”是双向的：常在都市中混的知识青年固然成了“鬼蜮”，而失去知识阶级的农村也变成了“地狱”。两者都极大地影响了中国的发展，特别是双方的结合为后来中国的政治革命提供了最主要的人力资

源。

李大钊的观察可以印证夏曾佑在清末的预测，即乡村中识字者锐减会导致“风俗更加败坏，而吏治亦愈不易言”。读书人的减少和游离造成乡村中士与绅的疏离，“乡绅”的来源逐渐改变，以士绅为核心的基层“士治”可能变为新型的“绅治”。“乡绅”与“知识”的疏远或意味着相应的道义约束日减，容易出现所谓“土豪劣绅”。当然，传统乡绅的一些基本功能，例如“修桥补路”一类社区事务（包括民间信仰方面活动）的组织，未必一定要求多少与书本相关的“知识”。在斯文扫地之后，一些不代表“斯文”但行使着此类功能的新乡绅也可能为乡村带来一种无士的自治生活。

有一点值得注意，尽管夏曾佑当时就指出：这样一种基本建制的废除“关系于社会者至深。社会行科举之法千有余年，其他之事，无不与科举相连。今一日举而废之，则社会必有大不便之缘”。^[28]而严复更已认识到这一变动是“数千年中莫大之举动”，但当时朝野虽也存在反对废科举者以及相当数量的怀有疑虑者，对于废科举的总体社会反应却并不特别强烈，尤其是能够影响所谓“舆论”的那部分“社会”并未表现出有力的赞誉和非议。^[29]

也许那时社会已兴起一股以“起而行”取代“坐而言”的实干风气，故官绅均不遑空言而投身于办新学堂的实际行动之中；后来也有学者对那时士绅办学的积极性进行了“理性”分析，如市古宙三认为，本来反对废科举的士绅此后则颇识时务，另辟办学堂之途以保存其特权，对此非常热衷，甚至不惜自己出钱办学。^[30]当年的士绅群体是否能将“保存特权”提升到意识层面，及其是否有基本一致的群体行动，我尚存疑；更接近实际的或许是其中的一部分反对废科举，一部分支持办学堂。

但还有一种可能，即相当一部分士大夫已对朝廷失望，故对其任何举措皆淡漠处之。鲁迅即持这样的看法，他曾说：“戊戌变政既不成，

越二年即庚子岁而有义和团之变，群乃知政府不足与图治，顿有掊击之意矣。”^[31]这里的“群”当然是指士大夫，因为一般的老百姓在义和团之时恰与清政府有一度的“合作”。清廷走向基层，从传统的异端方面寻求力量和支持，多少提示着政府已接受中学之正统不足以救亡的观念，而在社会层面也不那么依靠士人；反过来，对许多重视文野之辨的士人而言，起用“子不语”的怪力乱神恐怕意味着朝廷之行为已类似当年的洪、杨，一个明显“失道”的朝廷自不足以救亡和振兴中国。^[32]

在中外竞争形势危迫的情形下，朝廷与其主要支持者士人之间的互不信任恐怕是致命的。清廷不可恃的结论自然导致“反满”革命的行为趋于“正当”，一些原来还希望政府能实行改革的士人开始转向革命，章太炎就是个明显的例证。更重要的是封疆大吏中出现了类似的倾向，庚子“东南互保”局面的出现，就是那些曾在清廷与太平天国之间选择了前者的疆臣，后来却在清廷与列强之间选择了“中立”；而这些人中不少人恰又是废科举的积极推动者。

清廷起用“神拳”是为了对付过于“跋扈”的外国，士人走向革命是因为清廷不能救亡，与“东南互保”一样，多少都针对和因应着外人在华存在（the foreign presence in China）这一近代新形势。袁世凯等六疆臣的会奏明言，废科举也是对外国人有所交代：

近数年来，各国盼我维新，劝我变法，每疑我拘牵旧习，讥我首鼠两端。群怀不信之心，未改轻侮之意。转瞬日俄和议一定，中国大局益危，斯时必有殊常之举动，方足化群疑而消积侮。科举夙为外人诟病，学堂最为新政大端，一旦毅然决然，舍其旧而新是谋，则风声所树，观听一倾，群且刮目相看，推诚相与。^[33]

日俄战争两次出现在这一奏折之中，说明这个与废科举大约同时的事件有力地刺激了许多中国人，推动或促进了一些人的改革要求。会奏试图取信于外人，希望改变对外人对中国的观听，以换得其“推诚相与”，

与庚子年间的对外取向可谓截然相反，也提示出直接间接来自外国的影响和压力是推动废科举的一个重要因素。正如次年一份四川办学纲要所说：中外“交通既久，几于无事不与外人为缘”。^[34]不过，外患的威胁和外部压力虽大，废科举的主要动力应该还是来自内部。

或可以说，包括废科举在内的晚清新政有一致命的弱点，即当时已形成一股内外夹攻的政治变革压力，在政府终于认识到全面改革已是刻不容缓并主动推行自上而下的系列改革措施之日，却正是大量过去维护朝廷的那些士人开始对政府失去信任之时。在士人心态与清廷政策颇有距离的情形下，科考改革的不断加速进行也反映出政府希望可以借此挽回士人的支持。但恰由于改和革的一面不断加速，而建设的一面未能跟随，终造成旧建制已去而新建制更多仅存于纸面的现象，逐渐发展成不可收拾的局面。

※ ※ ※

梁启超在庚子后曾以为，像“废八股为策论”甚或“废科举为学堂”一类作为，不过是“补苴掇拾一二小节”的小改革；要解决中国的问题，必须实行他所谓“从根柢处掀翻之，廓清而辞辟之”那种“大变革”，即英文revolution之意。^[35]废科举几年后他发现，新教育体制在从政人才培养方面成效并不理想。故梁氏在1910年指出，当初废科举，乃“欲举天下之仕者尽由学校，意诚善也。然以今日教育现象论之，欲求完全之大学毕业生以为用，未知期以何年”？为更有效地选任官吏，他“悍然”提出“复科举”的主张。^[36]

虽然梁启超的实际建议不过是采取一种类似科举的开放性考试选官制度，与前引严复所论相比，他此时对科举制的重新反省还是彻底得多。不过，梁氏又是最善于“与昨日之我战”的，十多年后他的看法又有转变，以为庚子后最值得记载的事就是“八股科举到底在这时候废了。一千年来思想之最大障碍物，总算打破”。^[37]把科举制仅视为“思想”的

障碍物，多半是辛亥政治鼎革后的观念，但也揭示出这一基本建制的广泛关联性。

中国传统本是一多层面的体系，表面看去似乎不怎么紧密相连，实则内在的联系丝丝入扣。一个障碍物被打破，又会有新的“打破”要求接续出现。民国年间以守旧著称的顾实此时就认为破得不够，他对清廷给新学堂毕业生也“奖励”以从秀才到进士的旧功名非常不满，故警告说：“专制政体基本于科举，而科举之精神即在奖励；立宪政体根柢于学堂，而学堂之精神即在道德。科举之奖励一日不去，即专制之基本一日不拔；学堂之道德一日未兴，即立宪之根柢一日未形。”^[38]

以旧功名“奖励”新学生确实体现了科举精神，却未必就能对专制和立宪的成败有如此决定性的影响。但若视传统为一整体，就不能不一一彻底否定。如陈独秀后来指出的：“旧文学、旧政治、旧伦理本是一家眷属，固不得去此而取彼。”^[39]因此，山西举人刘大鹏在废科举时看到新学堂“所学者皆洋夷之学”，而“孔孟之学俱弃之而不一讲求”，对“士皆舍孔孟之学而学洋夷之学”甚感忧虑^[40]；而十年后吴虞仍觉此前“打破”得远远不够，强调“儒教不革命，儒学不转轮，吾国遂无新思想、新学说，何以造新国民？悠悠万事，唯此为大”。^[41]

刘大鹏的另一担忧也很快成为现实，他在废科举之初就预料，若“士皆殴入学堂从事西学，而词章之学无人讲求，再十年后恐无操笔为文之人矣，安望文风之蒸蒸日上哉”！^[42]刘氏所谓“文风”是特有所指的，钟骏文（寅半生）不久观察到：“十年前之世界为八股之世界，今则忽变为小说世界，盖昔之肆力于八股者，今则斗心角智，无不以小说家自命。于是小说之书日见其多，著小说之人日见夥。”^[43]清季是否已到“小说世界”的程度固尚可考，然俗文学的迅速扩展与废科举相关，应非无根之谈。胡适后来也认为，科举制“能使一般文人钻在那墨卷古文堆里过日子”，故“科举一日不废，古文的尊严一日不倒。……倘使科举

制度至今还在，白话文学的运动决不会有这样容易的胜利”。^[44]

文风丕变与士人从业的转变也相互关联，刘大鹏注意到，停科考后，“同人皆言科考一废，吾辈生路已绝；欲图他业以谋生，则又无业可托”；由于“士心散涣，有子弟者皆不作读书想，别图他业以使子弟为之”。在有商业传统的山西太谷一带，“弃儒就商”成为持续的倾向：为父兄者“不愿子弟入学堂，遂使子弟学商贾”；即使入学堂者，也是“诵读数年，即弃诗书而学商贾”；故“读书人士日减一日”。^[45]

类似现象在江南亦然，庄俞也看到，政府“虽悬举贡附等为毕业之奖励，而良家子弟，犹有谓学堂不足恃，废书学贾者踵相接”。由于新学堂“耗费多、历时久”，出路又未必好，“各地学生日益减少”，多转而“入私塾也，习商也，学工也”。^[46]在顾实还以为清廷以旧功名“奖励”新学生会影响到专制和立宪的成败时，老百姓已看不到这里的吸引力而使子弟转入原本边缘的行业了；这一取向与文风由雅向俗的转变显然是互相呼应的。

从总体看，废科举的一个重要后果就是教育与政治的分流，使原来结合在一起的政教系统两分，道统和治统分离直接导致其载体士与大夫的分离。清季所设学堂，最初不过是要养成新型的“大夫”以应付新的局势。特别是京师大学堂，入学者本是官员，在功能上亦无非新型翰林院也。且清季士人心态已变，张百熙为管学大臣时就主张读书不为做官。他在1904年对新进士金梁说：“京师人才所萃，来者皆志在得官，君当以求学问为先，官岂可求，惟学问必求而始得尔。”^[47]可知彼时主事者也竟然以为政治中心与言说中心分开才是正常的。民国后学生已平民化，蔡元培掌校后更要驱除“科举时代思想”，提出大学生“当以研究学术为天职，不当以大学为升官发财之阶梯”。^[48]

这样，原为政教两系统共同载体的士也逐渐演变为主要议政而不参政（甚至不问政治）的职业知识人。这在中国历史上首次出现了对职

业官吏这一新社群的要求。科举之时，士是官吏的社会来源，做官也是士的正当职业。如今新兴学校的主要职责是教育和学术研究，不再是官吏养成所，则有良好训练的官吏又从何而来？民国官场之滥，即从为官不要求资格始。国无重心，亦因官场之滥而强化。而职业官吏的产生体制，也成为此后中国一个长期未能解决的问题。

更重要的是，科举制的废除不仅彻底打破了传统中国政治统治模式，而且连带摧毁了传统中国社会结构，使两千年为四民之首的士人这一社会轴心无所适从。在这样的情形下，1911年推翻帝制的革命和新建以西方为榜样的民国政制都可以说是逻辑的结果。由于传统框架被人为地打破，而并无取代之框架、体制甚而社会重心的存在，中国局势的发展出现了几个值得注意的倾向：社会方面是各类边缘社群的兴起，思想方面是破旧立新尊西的新文化运动，政治方面则是西方（包括苏俄）政党政治的引入。

科举制废除而新的职业官僚养成体制缺乏，使得政治系统的常规社会来源枯竭，原处边缘的各新兴社群开始逐渐进据政统。近代军人、职业革命家、工商业者、边缘知识分子等新兴权势社群先后因“市场规律”的需求而崛起，成为很长一段时间里中国政治舞台上的主要角色。新文化运动本身虽然为时不长，但影响广大而深远，迄今余波犹存。这两方面扭结在一起而形成的政治心态、政治运作的方式及政治行为的风格等更是名副其实的两千年未有的大变局，也是后来中国政党政治中起重要作用的一些基本因素。由此看来，严复视废科举为“数千年中大举动”，甚有见地。

原刊《二十一世纪》2005年6月号

[1] 严复：《论教育与国家之关系》（1906），见王栻主编：《严复集》第1册，166页，北京，中华书局，1986。

[2] 本段与下段，参见袁世凯等：《奏请立停科举推广学校折》（光绪三十一年八月初二），见《故宫文献特刊·袁世凯奏折专辑》，1991～1992页，台北，“故宫博物院”，1970。上奏者包括北洋大臣直隶总督袁世凯、盛京将军赵尔巽、湖广总督张之洞、署两江总督周馥、署两广总督岑春煊及湖南巡抚端方。

[3] 参见王德昭：《清代科举制度研究》，236～245页，北京，中华书局，1984。

[4] 袁世凯等：《奏请立停科举推广学校折》，见《袁世凯奏折专辑》，1991页。

[5] 新教育体制是否成功，在新文化运动后已开始出现较深刻的反省。许多人虽不一定彻底否定新体制，却对其非常不满意。不过，后人对新学堂是否培养出多士的检讨，或可以不必考虑清廷本身的存废，而袁世凯等疆臣当时心目中的“国家”，却正是清廷本身。这些都只能另文探讨了。

[6] 严复：《原强修订稿》（约1896年），见《严复集》第1册，30页。

[7] 严复在庚子事变稍后曾说：“中国自甲午中东一役，而情实露；自庚子内讧，而情实益露。”严复：《主客平议》（1902年），见《严复集》第1册，115页。按当年事起于朝廷起用义和团攻使馆，后更有八国联军的入侵，而严复视其为“内讧”，联系到事变中他曾避难于上海，恐怕他对“东南互保”之局还有一般人较少注意的见解，详另文。

[8] 严复：《论教育与国家之关系》（1906年），见《严复集》第1册，166页。

[9] 梁启超：《变法通议·论科举》（1896年），见《饮冰室合集·文集之一》，24页，北京，中华书局，1989。

[10] 参见罗志田：《科举制的废除与四民社会的解体——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》，载《清华学报》（新竹），25卷4期（1995年12月）；《清季科举制改革的社会影响》，载《中国社会科学》，1998（4）。

[11] 参见余英时：《试说科举在中国史上的功能与意义》，载《二十一世纪》，2005年6月号；Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2000.

[12] 以下所论之传统政治多为整合诸家研究之大意，可参看吕思勉：《中国制

度史》，上海，上海教育出版社，1985；钱穆：《国史新论》，北京，生活·读书·新知三联书店，2001；余英时：《历史与思想》，台北，联经出版事业公司，1976；余英时：《士与中国文化》，上海，上海人民出版社，1987；杜正胜：《古代社会与国家》，台北，允晨出版公司，1992；杜正胜：《编户齐民：传统政治社会结构之形成》，台北，联经出版事业公司，1990。

[13] 这个观念在历代对所谓“夷狄”的政策上体现得最为明显。古代对周边异文化的民族，基本是采取“修其教不易其俗”的政策，对其生活习惯可以“政由俗革”，但原则性的价值观念必须与内地人民一样接受教化。如果连修教也做不到，即取“存而不论”的羁縻政策，不施行实际的管理。说详罗志田：《夷夏之辨的开放与封闭》，载《中国文化》第14期（1996年12月）。

[14] 政府不与民争利的传统在国民党统治以前大致得到遵循，近世渐多的“捐纳”制和清季民初政府大量借外债，虽因不免涉及政治“腐败”和“卖国”而为时人和后人诟病；其实也不能仅从这一面去看，恐怕也都是小政府体制不得不行使大政府功能而又试图不违背传统的一种变通性非常规举措。事实上，“捐纳”更多是取得进一步考试的资格或身份的转换，真正直接通过“捐纳”入仕者并不多见，故其“腐败”的程度也是想象大于实际的。虽历史不能后设，试想若历代政府将捐纳和借款所得数额悉数转换成赋税而施之于民，恐怕其因“失道”而崩溃的时间还更快，其所受时人和后人诟病亦决不更少。

[15] 郑振铎：《且慢谈所谓“国学”》，载《小说月报》，20卷1号（1929年1月），10页。

[16] 刘大鹏：《退想斋日记》，乔志强标注，1897年2月16日、1926年4月24日，69、322页，太原，山西人民出版社，1990。

[17] 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，载《中外日报》乙巳年八月十二日，录在《东方杂志》第2年第11期（光绪三十一年十一月），253页（栏页）。北京大学校史馆的杨琥先生告诉我，此文是夏曾佑所作。

[18] 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，载《东方杂志》，第2年第11期，251～252页（栏页）。

[19] 梁启超：《官制与官规》（1910年），见《饮冰室合集·文集之二十三》，68页。

[20] 黄炎培：《中国教育史要》，序言6页、144页，上海，商务印书馆，1939

年万有文库本。教育的城乡差别当然并非只有负面的结果，有些人反可能从中获益。安徽乡间私塾尚未沾染口岸风气的传统蒙学教育，对少年胡适就曾大有帮助，使他得以在上海的新学堂连续跳级（参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，41～59页，成都，四川人民出版社，1995）。但多数人对新学堂的体验似不那么理想。

[21] 本段与下段，参见胡尔霖：《拟上学部条陈》（1908年），见朱有璉主编：《中国近代学制史料》第2辑上册，277页，上海，华东师范大学出版社，1989。

[22] 章太炎：《在长沙晨光学校演说》（1925年10月），转引自汤志钧：《章太炎年谱长编》下册，823页，北京，中华书局，1979。

[23] 庄俞：《论小学教育》，载《教育杂志》，第1年第2期（宣统元年二月），112页，台北，台湾“商务印书馆”，1975年影印本。

[24] 黄炎培：《中国教育史要》，144～145页。

[25] 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，载《东方杂志》，第2年第11期，252页（栏页）。

[26] 胡适：《归国杂感》，见《胡适文存》卷四，10页，上海，亚东图书馆，1920。

[27] 李大钊：《青年与农村》（1919年），见李大钊研究会编：《李大钊文集》（2），288～289页，北京，人民出版社，1999。

[28] 夏曾佑：《论废科举后补救之法》，载《东方杂志》，第2年第11期，251页（栏页）。

[29] 在乡间则不然，喜忧皆甚明显，将国家和个人前途寄望于科举制的山西举人刘大鹏获悉停科考的消息，即感“心若死灰，看得眼前一切，均属空虚，无一可以垂之永久”；而同乡的趋新者却都“欣欣然有喜色而相告曰：‘旧制变更如此，其要天下之治，不日可望。’”参见刘大鹏：《退想斋日记》，1905年10月17日、1906年3月19日，146、149页。

[30] 市古宙三：《1901—1911年政治和制度的改革》，见费正清、刘广京编：《剑桥中国史》第11卷，440～441页，北京，中国社会科学出版社，1993。

[31] 鲁迅：《中国小说史略》，见《鲁迅全集》（9），282页，北京，人民文学出版社，1981。

[32] 参见罗志田：《裂变中的传承：20世纪前期的中国文化与学术》，17～19页，北京，中华书局，2003。

[33] 袁世凯等：《奏请立停科举推广学校折》，见《袁世凯奏折专辑》，1991页。

[34] 《四川奏定致用学堂办法纲要》，载《北洋学报》，丙午（1906）年第20册，学界纪要1页。

[35] 梁启超：《释革》（1903年），见《饮冰室合集·文集之九》，41～44页。

[36] 梁启超：《官制与官规》（1910年），见《饮冰室合集·文集之二十三》，63～69页，引文在64、68页。

[37] 梁启超：《中国近三百年学术史》（1924年），见《饮冰室合集·专集之七十五》，30页。

[38] 顾实：《论学堂奖励》，载《教育杂志》，第2年第5期（宣统二年五月），1672页。

[39] 陈独秀：《复易宗夔》，载《新青年》，5卷4号（1918年10月），433页。按此函发表时原与胡适共同署名，后收入《独秀文存》。

[40] 刘大鹏：《退想斋日记》，1906年3月22日、1906年7月15日，149、152页。

[41] 吴虞：《儒家主张阶级制度之害》，载《新青年》，3卷4号（1917年6月），4页（文页）。

[42] 刘大鹏：《退想斋日记》，1905年11月2日，147页。

[43] 阿英编：《晚清文学丛钞》，转引自王尔敏：《中国近代知识普及运动与通俗文学之兴起》，见《中华民国初期历史研讨会论文集》，982页，台北，“中央研究院”近代史研究所，1984。

[44] 胡适：《五十年来中国之文学》，见欧阳哲生编：《胡适文集》（3），

252页，北京，北京大学出版社，1998。

[45] 刘大鹏：《退想斋日记》，1905年10月23日、1905年10月15日、1907年9月13日、1908年3月27日，147、146、162～163、167页。

[46] 庄俞：《论小学教育》，载《教育杂志》，第1年第2期（宣统元年二月），115～116页。

[47] 金梁：《光宣小记》，见章伯锋、顾亚主编：《近代稗海》第11辑，286页，成都，四川人民出版社，1988。

[48] 蔡元培：《我在北京大学的经历》（1934年），见高平叔编：《蔡元培全集》（6），350页，北京，中华书局，1988。

物质与文质：**20**世纪中国文化的反思

20世纪的中国文化，套用一本流行书的题目，真可谓充满艰辛的一段“苦旅”。近代中国以“变”著称，20世纪各方面的变化尤其显著。不过，与政治、经济真可说是数千年未有的剧变（西式共和制取代帝制和“社会主义市场经济”都是至少两千年未有的大变）相比，文化层面的变动相对来说更带隐而不显的特征。如果把眼光回缩到百年的时段，则20世纪前期的“新文化运动”和后期的“文化大革命”都是具有象征意义的大事件，前者的影响迄今未衰，后者的历史作用亦远非今日便能盖棺论定。在众多大致属于文化层面的变化中，有一个贯穿百年且与两千年文化传统相当冲突的倾向，即物质的兴起。

虽然有不少人说中国传统文化特别重实用，其实中国人轻“术”而重“学”有长期的传统。然而，近代中国在每一次中外冲突中的失败都或隐或显地增强了注重实用一派的力量。学与术到清季已有新的表述方式，即邓实所谓“物质文明”与“文质文明”（近于后之所谓“精神文明”）。当时朝野的一个共同倾向是强调“学要有用”，而所谓学术之“有用”意味着能够指导或至少支持当时中国面临的中外“商战”和“兵战”，用更传统的术语说也就是要落实在“送穷”和“退虏”这类“物质”层面上，尤其是后者。一言以蔽之，学术之“用”正在于能经世保国。

1905年，康有为自戊戌出亡游历亚欧美八年后，写出《物质救国论》这一带总结性的反思。他强调近代已是重物质竞争的“新世”，时代既变，内在的“道德”遂让位于外观之“文明”，而且评判标准也已落实在战场之上，即“兵”的胜负成为“文明之标志”。既然“各国强弱视物质之盛衰为比例”，则“欧洲中国之强弱不在道德、哲学”，战败的中国便不能不从“文明”降为“野蛮”。这样，“仓廩实而知礼节”的管子学说便有了新的时代意义，贯穿全书的是一种物质富而后可文明的概念：“以农立国”的“中国古教”虽“教化”可美，但“不开新物质则无由比欧美文物”；当时要救国、要“富强”，甚至要“文明”，都不能不致力于其所谓“物质学”。

到1915年，顾颉刚仍观察到“今天下竞为物质之学”的现象。或许正是针对这一“天下竞为”的趋向，在五四新文化运动时出现了一个逆反的潮流。与我们今日基本将“科技”合起来讲迥然不同，当时人讲“科学”甚少往“技术”方向走，讲到西方的物质一面时也往往提高到“文明”层次。我们今日说到“科学”，首先联想到的大概是数理化，近年则多为工科一类；但五四人更注意的是科学那抽象的“精神”和广义的“方法”。而且，时人对“科学”角色的认知在中国与西方之间实有区别：科学在欧洲仍像早年传教士所引导的那样与“物质”相连而常常落实在“技术”之上；但在中国则更多体现为“精神”，在实践层面更首先落实在胡适提倡的“整理国故”以及史学的“方法”之上（后者包括唯物史观，那时持此观念者咸认为自己比实验主义更“科学”）。

在近代注重物质和“学要有用”的语境下，新文化运动时主流学人特别强调科学的“精神”和“方法”真是个异数；他们凸显的是科学那不够“物质”亦即相对“文质”的一面，这其实远承了中国古代重学轻术的传统，真是名副其实的“文化”运动；而其反传统的全面性不仅体现在要打远古的孔家店，对晚清以来重力轻学的大潮流这一新传统，同样是明显地逆流而行。

这一做法显然引起一些“老新派”的不满，从清季起便实际主张全盘西化的吴稚晖在新文化运动前期曾一度赞成整理中国古学，到1922年却发现“上当”了，从而明确提出应注重“物质文明”的“工艺”一面，主张将中国的国故“丢在茅厕里三十年，现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明；人家用机关枪打来，我也用机关枪对打。把中国站住，再整理什么国故，毫不嫌迟”。新文化运动本已主要侧重文化层面的变革，但此时又出现从“文化”回归物质层面的“富强”之路的趋向。

正当梁启超在欧战后质疑人类运用“科学”的能力之时，其昔日的老师康有为将其《物质救国论》在1919年再次刊印出版。强调“欧战大战

之效”恰证明他“凡百进化，皆以物质”的观点不误。曾有心做“教主”的康有为甚至认为，当强敌要挟之时，“虽数十万士卒皆卢骚（今译卢梭）、福禄特尔（今译伏尔泰）、孟的斯鸠及一切全欧哲学之士，曾何以救败”？以重“学”轻“术”、重“文”轻“武”的中国传统看，被许多人认为此时已“守旧”的康有为其实仍在激烈反传统，而以激进反传统著称的新文化人不过反的是晚清后形成的“传统”，无意识中恰在继承更久远的传统。

与康有为刊发旧论大约同时，张禄（马叙伦？）也提出了“理科救国”的类似观念。他将“理科”定义为“物质科学”而非时人已在使用的“自然科学”一词，前者当然更多落实在今人所说的“科技”之上。张禄认为，“新文化运动未免偏于人文的一方面”，实乃“中国数千年来重文学而轻物质，甚至诬科学为邪说、视机器为鬼怪”这一趋向的延续。吴稚晖更明言，当年张之洞等人重张乾嘉学者的妖焰，“暗把曾国藩的制造局主义夭折了”，而新文化运动实际上复兴了张之洞时代的谬说。他提出要回归到咸同时人努力的“制造”这一富强之路，并说中国“科学、工艺太后于人”，二者皆应积极提倡。虽然“科学在二者中为尤要”，实际却应“多趋工艺一方面”，才能真正推广科学。

此后强调“科学”之物质层面的倾向日益增强，连在“科学与玄学之争”中曾因提倡“玄学”而著称的张君勱也逐渐转向物质一方，他于1934年声明其“受过康德的洗礼，是不会看轻科学或反对科学的”。到1948年，张君勱以美国在第二次世界大战中对科学技术的依靠为例，强调“现在国家之安全、人民之生存无不靠科学，没有科学便不能立国。有了科学虽为穷国可以变为富国，虽为病国可以变为健康之国，虽为衰落之国也可以变成强盛之国”。只要“在科学上用大工夫，我们大家就不怕没有好日子过，不怕没有饭吃，不怕政治不走上正轨”。

最有提示性的是张君勱立论的基础：“我们经历第二次世界大战

后，知道科学研究的重要。新武器的发明，就是这种重要性的一个铁证。”这里的“新武器”大概即指核炸弹。当年严复、梁启超等人在第一次世界大战后对“科学”的失望正基于反思“新武器”所起的作用，而张君勱此时因武器而生的观感与他们当年的感觉已完全不同，他看到的是科学那无所不在的力量。

具有诡论意味的是，张君勱发表此说后一年中国政权就已易位，而且战场的胜负与武器的新旧恰成反比。不过，随着执政的中共“一边倒”外交政策的确立，中国经济和教育开始全面仿照苏联模式，而苏联正是战后最为强调“技术”的一个代表（另一个典型的代表是日本）。这样，从新文化运动后期开始的在思想上回归富强之路的努力因抗战而得到鼓励，复因20世纪50年代的学习苏联而得到彻底的强化。“科学”乃逐步由“精神”转向“技术”，在人们的常规表述之中“科学”甚至多被“科技”所取代。

今日许多人说到“知识经济”时最爱提到美国的硅谷，其实他们试图学习的仍是重视“技术”的日本（这最可见当年模仿苏联的长期影响）。稍翻一下战后外国“科技”发展史便可知，美国和日本正代表着两种发展方向——美国重基础科学研究而日本重应用技术开发。也不过在十年之前，美国的经济发展便远不如日本，那时不仅日本游客凭着坚挺的日元遍及北美大陆，甚至从油画、雕塑到知名建筑这样的西方/美国文化象征也纷纷被日本人收购。然而今日情形恰好反过来了，强有力的基础科学研究带来的正是“可持续发展”，随着美元与日元的攻守势易，日本人以高价购进的西方/美国文化象征物不得不以低价出手。前些年美国的影视作品常可见日本人讥笑美国人“科技落后”的镜头，近年美国人的自信已回升，凸显日本人“物质化”（言外之意当然是文质方面稍欠缺）的旧形象又重新出现了。

当年多数新文化人曾担心太强调“精神文明”将妨碍学习西方，但也

看出过分注重物质会导致全社会的功利化，从而造成对“学术”本身的忽视，最后是“民德”的堕落。北大学生傅斯年在1919年说：“群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨。不曾研诣学问之人，恒昧于因果之关系，审理不瞭，而后有苟且之行。”今日“中国群德堕落，苟且之行遍于国中”，皆因“群众对于学术无爱好心”。有意思的是《新潮》的另一作者毛子水虽同样看到中国社会“人尚虚伪、廉耻丧尽”的现象，却认为“我们中国就坏在没有功利的学说”。

那么，从清季开始正面讲求“功利”的结果如何呢？蒋百里在1921年谈及民初世风时说：“天下方竞言文化事业，而社会之风尚，犹有足以为学术之大障者，则受外界经济之影响，实利主义兴，多金为上，位尊次之，而对于学者之态度，则含有迂远不适用之意味。”这里当然明显可见传统士人欲“澄清天下”并轻视商人的精英意识，唯一旦“功利”成为主要目标，何谓“精英”的社会认知也已发生了大变。

汪德渊在清季指出，中国自古以俭为德，以侈为恶，“沿及后世，宗风未改”，读书人好“谈仁义而不言利”。就是到讲究富强的晚清，“士大夫之谋利封殖，犹为清议所不许。凡仕而兼商者，亦尚畏清议而不敢公然为之，隐匿托名以避众谤”。然而到20世纪20年代初，社会风气已大变，杨荫杭即注意到明显的今昔区别：“昔人以市井为小人，今日以市井为圣人。圣之则拜之，拜之则效法之。于是举国上下，皆以市道行之。”所谓“市道”，也就是商贾之道。当年张之洞予以特别关照的贫寒子弟如今已多半接近“圣人”，几十年间的社会转变不可谓不剧烈。

同时，一些中国读书人试图纠正社会之功利化、物质化的努力也贯穿于整个20世纪。特别值得注意的是，生理学家卢于道在1936年强调：“我民族欲求生存，岂仅尽在沙场之上？凡整个国家之文化，皆为国力之所系。”他认为中国学者“数十年前之谈维新，及近数年来之提倡科学”，皆是努力于文化革新，也就是文化的“现代化”。盖“近代文化之

特征，即在科学”。近百年来，科学已“与人类日常生活不可须臾离，几为文化事业之全部。凡艺术文学宗教，亦莫不受科学进步之重大影响”。所以，“欲中国强盛，必革新文化，欲革新文化，必须发达科学”，也就是“树立科学文化”。

正因为“文化也是国力”，故“敌国无道，横加摧残”实亦因“国既孱弱，文化落后”使然。他知道肉搏无以对坦克，面对强敌，徒靠“精神”而“舍生取义”也解决不了问题；但没有科学基础的“技术”是无法维持的，历史已有前证：“鸦片战争后，晚清亦曾大购军舰，中日一战，乃悉为敌有。当时亦曾大兴兵工厂造船厂，不数十年乃出品不济，机器陈旧，是即因无科学基础以维持其生命也。”故只有下决心“培养科学精神，广播科学知识与进行科学研究”，通过树立“科学文化”而实现“民族之复兴”。在许多非自然科学界的读书人提倡“物质化”的同时，一些自然科学家却强调文化也是国力，提倡所谓“科学的文化”，这一良苦用心实在值得后人认真体会。其实，所谓“综合国力”当然不可能仅仅是物质的，最近似已有人认识及此。

图书馆学家刘国钧曾说：“国家之治乱，民主之盛衰，恒系乎其文化之高下。文化高深悠久之国，虽历险厄、遭艰难、受外侮，苟其文化不亡，终必光复旧物；若文化一蹶而不振，则其国亦必随以灭亡。”文化究竟是否曾起到这样的作用或是否能承担这样的重任只有让文化学者去论证了，然而正如欧阳翥在1936年所说：不同民族文化“相接触而起竞争，其结果恒有一种新文化产生，伟大卓越，超旧者而上之”。故应“发展各种学术事业，本民族自信之决心，保持固有之文化，且吸取西方物质科学之精华，采长补短，融会而整理之，使蔚为真正之新文化，以为民族复兴之具”。西方之精华当然绝不仅仅在物质科学一面，而经过百年“苦旅”的磨难，21世纪中国文化大概也应该走物质与文质并进之路吧。

原刊《光明日报》2000年12月26日

国粹与欧化：从清季到民初的观念传承

清末民初的中国思想界有一个士人关注的持续论题，即中国与西方的全面竞争最后落实在文化层面。但在表述方式上，这一论题大致经历了三个阶段：19世纪末思想言说中的常用语汇是“中西学战”，20世纪最初十年是“国粹与欧化之争”，大约到五四运动前后“中西文化竞争”的说法才开始流行并逐渐确立，迄今仍活跃在我们的思想言说之中。

围绕这一重大论题，中国士人在20世纪前30年展开了一系列论争：最初是清季出现的保存国粹的朝野努力引起了国粹与欧化之间的激烈争论；辛亥革命后，或许因为对代清的民国寄予厚望，争论一度有所减缓。然而就在五四运动当年，一场关于整理国故的争论在北大学生之中展开并波及教师；进入20世纪20年代后，北伐前（约与“科学与人生观之争”同时）及北伐后又有两次相对集中的关于国故和国学的讨论。几次论争的核心关注点基本一致，可见明显的观念传承（当然也有变化）。

在清季的思想界，欧化与国粹不仅有竞争和对立的一面，主张保存国粹的朝野各方对“欧化”都曾采取一种既抵拒又包容的态度。在朝廷的一面，张之洞所谓欲强中国不得不讲西学、欲存“中土”之认同又不能不讲中学那种曲折心态相当有代表性；在民间则有提倡开放的国学、强调国粹不阻欧化的国粹学派。两者的共性是大致遵循温故知新或“新故相资”的取向，希望走出一条鱼与熊掌兼得之路。

虽然清季世风一般倾向于国粹与欧化是对立的，且认为提倡国粹有碍中国的发展故不合时宜，但朝野间均有相当一部分人试图走出一条温故知新之路。不过，即使在学界思想界这一不大的范围里，温故知新的取向也始终未能被多数人接受；然而类似的主张确实传承到民国初年，新文化运动时章士钊、胡适、顾颉刚和傅斯年等都曾在不同程度上提倡或实际努力于这一方向。支持他们的一项基本思想资源便是与清季民初最为盛行的进化论相通的“历史的观念”：中国如果处在一个发展的进程

之中，“现在”便是连接未来和过去的一点；无论未来多么光明、过去多么黑暗，任何“现在”以及“未来”之中都蕴含着已逝而挥之不去的往昔。

同一思路既可以支持从“过去”中寻找思想资源的取向，也可支持反传统的取向。实际上，把中国传统两分的观念在清季相当流行，如邓实等人论“国学”与“君学”之别，伍庄所谓“君尊”与“民德”之分，以及宋恕主张的往昔之中“国粹”与“国糠”并存。蒋方震在界定“国魂”含义时，特别强调其“本之于特性，养之于历史”；他同时也指出，“中国之恶习惯，殆与吾之所谓国魂类。彼亦养之于历史，彼亦根之于特性，彼更有无数恶魔尽力以为天下倡。是故习惯不去，国魂不来”。处于“旧者已去、新者未来”之过渡时代的中国，已到“何以立国？曰习惯”的程度，可以说是“习惯神圣时代”，类似于欧洲的“黑暗时代”。故所谓“复古云者，盖扫除其恶习惯而复古人创业之精神是也”。

传统既然被两分，扫除恶习惯和复古人创业之精神遂能并存；由于历史是在不断地“进化”，新的时代更要求国粹可以且应该包容“欧化”。邓实以为：“今日全球皆通、全球皆变矣。中国闭关自尊，殆数千载，迄今而欧洲新群治方放其异彩，映射吾人之眼簾。吾人乃相与设会，钟鼓而欢迎之。其果能移欧花、食欧果，以金碧庄严我东亚之世界乎？要不可知。然而此黑暗幽室，年年闭户，一旦而忽露曙光；既露矣，使复从而闭之，其必逃而出此幽室，以尽睹天地万象日月星辰如是之光明可爱，有必然也。”中国已开放，势不能再闭关。更重要的是，宇宙进化之天演规律也保证了中国的未来：“欧美近日所盛行之民族主义、国家主义，犹是过渡时代之一波折耳。吾国虽后起乎，而革新之机如危厓之转巨石，已一动而不可遏。二十世纪之时代，其有一国雄飞大地、呈种种之新道德新伦理以照耀世界者，吾知其必中国也。”

不过，未来的可能美好和现实的中外竞争与冲突仍然是矛盾的，“世界”由大致平等的许多国家所组成这一新观念引入后，如《东方

杂志》一篇署名文章所说：“既有我国，即有敌国；自有历史以至今日，国国之间，无日无时不事竞争。国于争竞，求可永立，必其有好胜之心而无屈下之志也。盖既有争竞，即有胜败；胜败所至，荣辱随之。”胜败既然牵涉到国之荣辱，已经广为接受的“师夷”取向就隐含着新的问题了。

倭仁早在同治年间反对“师事夷人”时就尖锐指出：“夷人，吾仇也！”中国传统中向有视“夷狄”为异类的观念，且近代之“夷狄”也早为中国之“敌”；在西方“国家”和“世界”观念引入之前，一般反对“师夷”者多从“非我族类，其心必异”的角度思考问题，故倭仁提出“师敌”似不那么引人注目。新观念特别是西方民族主义观念引入后，虽然“夷狄”已基本为“泰西”的称谓所取代，“师法泰西”也基本已成共识；若将其转化为“师敌”，仍可能大大降低其正当性，因而需要更大的勇气。

这样，20世纪初年的辩论仍承续着19世纪末的思想论争。从甲午战后到戊戌维新时的变法派都有一种明确的主张：与其被迫变于人，不如自己主动变，尚可做到权操在我。当时新旧两派的一个根本区别，即新派害怕不行新政则瓜分之祸亟，外患又必引起内乱，从而造成亡国；旧派则认为人心不固将先生内乱而招外侮，然后亡国。虽然祸乱的总根源都是西力东渐，但在可能发生的当下祸源方面，新派以为外患已迫，而旧派认为内乱更急。清季最后几年的分歧仍与戊戌时的两派相近，即一方忧虑他亡而一方忧虑自亡，结果导致在提高中国地位方面具体方式方法的巨大差异。

当时中国在世界上的地位不佳既是现实也是共识，所以改善和提高中国的地位成为多数士人的主要关怀。但对于究竟应该怎样进行，不同派别的人却有着极大的分歧：主张全盘欧化的可能更多本是学日本之“文明派”，而希望直接师法西欧之文艺复兴者反要“先振古学”，虽仿效日本的国粹主义却又力图有所区别。除了主张连中国文字都废弃的极

端派欧化派，余人多能接受国粹与欧化的某种调和，所不同的更多是在调和的程度和各自的比例等方面。故即使国学保存会也以为研治国学当借助西学，主张今日“思想日新，民智日濬，凡国学微言奥义，均可借皙种之学，参互考验，以观其会通”。

或者即因看出国粹与欧化的共存性，当清季有“悲观者流，见新学小生吐弃国学，惧国学之从此而消灭”时，梁启超明言“吾不此之惧也。但使外学之输入者果昌，则其间接之影响，必使吾国学别添活气，吾敢断言也。但今日欲使外学之真精神普及于祖国，则当转输之任者，必遽于国学，然后能收其效”，学兼中西的严复即可为例。问题在于，对于多数时人来说，主张将中国旧籍暂时“束之高阁”的严复不仅不以“遽于国学”著称，且其所提倡者恰在欧化一面。

对于主张“有是地而后有是华”的国粹学派来说，只要“国家”这一实体存在，梁启超所提倡的东西文明“结婚”不仅可能，甚至已成为国家继续存在的前提条件，在实践层面也有日本这一既存榜样。以今日的后见之明看，梁启超、邓实等主张中西文明“结婚”的人似稍偏于理想主义；对更知西方的严复来说，日本恐怕没有学到多少西方真正的长处。且严复显然更清楚地认识到了当时中西交往的实质，即西方未必愿意与中国“结婚”，而是试图征服或至少全面改变中国。

在严复看来，中国的“礼”不仅混同了“宗教、法典、仪文、习俗而已，实且举今世所谓科学、历史者而兼综之矣”。这是受孟德斯鸠的启发，后者认为“礼”的这一广泛包容性正是中国历代常为人所战胜，而其法典不为胜者所改，最后反能同化征服者的原因。盖胜者不能取一切而悉变之，结果遂渐变于所胜者。对此严复却不完全同意，他说，过去中国是文胜之国，而所遭遇的北方民族为质胜之族，故质难胜文乃以前东西方之常态。然“自火器与科学进而舟车大通，若前之事，不可复见”。这次的征服如果发生，将不同于以往的北方民族，战胜者要连中国以礼

为核心的“法典”一起改变。为了不再战败而致其“法典变于胜家”，中国就只有在火器与科学方面老实向西方学习，而将中学典籍暂时束之高阁。

结果，倭仁反对的“师敌”取向在清季不仅未受到强烈的挑战，反而成为大势所趋，这与荣辱观念本身也随世风而变有直接的关联。章太炎发现，那时世人多以中国“不类远西方为耻”。若以此为耻而思改变之，当然不必太顾虑所师者为敌与否。太炎自己则认为“不类方更为荣，非耻之分也”。盖“世之言学，有仪刑他国者，有因仍旧贯得之者。细微乎一人，其巨微乎邦国”。中国、印度、希腊是“能自恢弘”的“通达之国”，其余则“因旧而益短拙，故走他国以求仪刑。仪刑之，与之为进，罗甸、日耳曼是矣；仪刑之，不能与之为进，大食、日本是事矣；仪刑之，犹半不成，吐蕃、东胡是矣。夫为学者，非徒博识成法，挟前人所故有也；有所自得”。若“中国、印度，自理其业，今虽衰，犹自恢弘”，非日本所能比。“夫仪刑他国者，惟不能自恢弘，故老死不出译胥钞撮；能自恢弘，其不亟于仪刑，性也。”

这样一种在学习日本的同时又欲区别于日本的倾向在那时相对普遍，黄节便强调，“日本之言国粹也，与争政论；吾国之言国粹也，与争科学”。其所欲争之“科学”，更多是指以“国学”为表现形式的“国粹”，相对更带长远性质，这与黄节等人是“在野而倡国粹”（许之衡语）这一现实有着极大的关系。盖日本国粹主义是直接针对当时国家发展方向立论，而中国的国粹学派所强调的“国学”一方面必须通过“复古”的方式来“再造”，故显得迂远；更重要的是，这些在野者与“国学”相关的大量主张和朝廷主政者的观念颇具共性，在这方面并无“争政论”的必要。

实际上，黄节与当时认为“日本政术几匹欧美，而社会道德百不逮一”的梁启超一样，既追随日本的国粹论者，又试图区分中日之言国粹者。这其中一个重要潜在原因，即日本的国粹主义中不论有多少欲恢复

其“汉学”以及（从中国传入的）佛学的内容，从根本上它首先是强调日本的“国粹”，故带有相当强的针对“中国”学术思想的倾向，对此詹森（Marius B.Jansen）先生在其《日本及其世界：二百年的转变》中已有非常精当的论述。同时，不论日本的国粹主义怎样主张东西洋道德的调和，它毕竟在正面挑战欧化；而中国的国粹学派虽也反对极端的欧化，却强调国粹不阻欧化，且特别注意日本国粹主义者不反对学西方的一面（黄节自己就特别看到日本国粹主义者对于外国之文物“以为宜取彼之长补我之短”的态度）。

与清季特别是民初中国的思想倾向比较，日本的明治维新虽然以欧化为主导，仍具有相对更多的“温故知新”意味，至少国粹主义在日本还能在较长时期内立足；而在中国，当曾经提倡“以国粹激动种性”的章太炎将其重要著作命名为《国故论衡》时，“国粹”已开始走下坡路了（“国故”已比“国粹”更中性，而“论衡”义本王充，尤有商榷批评之意）。太炎这一变化当然不是随意的，他与其弟子在1910年发行《教育今语杂志》时，便明确“以保存国故、振兴学艺、提倡平民普及教育为宗旨”。

像太炎这样以不类远西方更为荣的少数人已如此，多数人的尊西崇新尤盛。一位江南士人注意到，过去“我国学之不昌，阃以国界，痼以心疾，茶然墨守二十余年，今始一折而入于蜕之时代”。这是因为“人之精神，不寄于彼，即寄于此。彼消此长，归于适用。今之世，适用之学可睹矣”。但因过分讲求“实用”而趋新，使“新之与故，骤成正负。正者方独用大胜，负者乃迅扫退听。不数十年，其物殆将老死”。其实，从历史的观念看，任何国家在实践层面也不可能舍旧图新。故他指出：“凡物之生，日新为之；而不有其故，亦必无其新。一日之营养，所滋生之质，占几何？决不能立命之成一新体，而谓昨日以前之旧干为无用也；又非如抟土造人，意匠所至，可悉毁其种种之模型，而别铸一新型也。”

关键在于，在中西国家竞争的现实之下，尊西可能导致看不到中国的长处，因而丧失自信。章太炎观察到，“近来有一种欧化主义的人，总说中国人比西洋人所差甚远，所以自甘暴弃，说中国必定灭亡，黄种必定剿绝。因为他不晓得中国的长处，见得别无可爱，就把爱国爱种的心，一日衰薄一日”。正因此，无论国粹学派对欧化取何种程度的开放与包容态度，其基本组织毕竟是国学保存会，其主要口号仍为保存国粹。邓实所撰的《国粹学报发刊辞》说，该刊之志在于“保种、爱国、存学”；既然种、国与学已三位一体，“国粹”可以包容欧化，中国却不能完全“仪刑他国”，也不可能毁其过去而别铸新型。

若过分强调学西方的一面，或会导致中国文化的自我消亡（下一步也许就是“亡国”）。在这一点上梁启超与国粹学派仍具共识，他当年告“我青年同胞诸君”说：“凡一国之立于天地，必有其所以立之特质。欲自善其国者，不可不于此特质焉，淬厉之而增长之。今正过渡时代，苍黄不接之余，诸君如爱国也，欲唤起同胞者爱国心也，于此事必非可等闲视矣。不然，脱崇拜古人之奴隶性而复生出一种崇拜外人蔑视本族之奴隶性，吾惧其得不偿失也。”

那时如果真出现后一倾向，梁启超自己以及他特别推崇的严复恐怕都是难辞其咎的。实际的情形是，当梁氏开始放弃其大力提倡的“破坏”主张时，他所协助塑造的“破坏”世风已形成大潮，使其“与昨日之我战”的主张基本淹没于其中，只有邓实等少数知音。

清季士人就是在这样一种曲折复杂的窘境中试图厘清中国与“世界”的关系，即中国在世界上究竟应该处于一个什么样的地位。民初读书人亦然。若仅从文化层面看，或可以说像严复及后来的胡适这样主张全盘西化者对中国文化的信心更强，他们大致以为化到最后也化不过去，富强之后还能回归中国传统；而张之洞、邓实等则自信不足，即担心在化的过程中失去自我，变成没有自我认同实际也就是认同于他人的

民族。正是这潜存的信心强弱导致了一方越来越多地侧重于“复兴”，另一方则希望在包容欧化的同时也要“复古”。或可说一方更多主张“推陈出新”，而另一方更倾向于“温故知新”。

其实两者在思想资源方面是相通的，当胡适后来说为中国“再造文明”之时，他心里想的正是清季人奉为榜样的欧洲“文艺复兴”；但由于清季民初人普遍的焦虑和急迫心态，具有同样思想资源的双方在共同关怀下的具体取向分歧便逐渐由差异走向尖锐的对立。这样，民国初年的思想争论其实仍是清季的延伸：是推陈出新，在全面损毁传统的基础上创造一个新的中国和中国文化；还是温故知新，在损益传统的基础上重建一个新的中国和中国文化？其中一个核心问题，即在中国“国家”的发展中，“传统”特别是文化传统究竟处在什么地位，能够或应该起什么样的作用。然而胡适那一辈人及其学生辈似未能给出清楚的答案，结果这些问题贯穿了整个20世纪，又延续到21世纪。

原刊《读书》2002年第1期

三、历史的社会

社会心态的“贫寒子弟化”

——从有与无的比较说起

近日拜读了叶舒宪先生关于美国大学的思考（《美国大学三题》，《开放时代》2001年11月号），颇增见识。但是叶先生在讨论美国西部新兴名校如何挑战东部常春藤权威时，引用了2000年全美商学院、法学院、医学院、工学院和教育学院这“五大学院”的排名，指出斯坦福大学在其中四个学院中排名第二，“大大超出了耶鲁、普林斯顿、哥伦比亚、宾夕法尼亚等东部名校”，则稍有误会。首先是斯坦福大学虽不能与常春藤大学比历史资格，其存在的时间也已相当长（似乎已过了百年校庆，若尚未过也当不远），今称其为“新兴”名校，它自己会不会觉得有些委屈？

更重要的是，其他学校的情况我不清楚，普林斯顿大学却并无商学院、法学院、医学院和教育学院的设置，其“工程与应用科学学院”也不包括所有的工程学系（且不说新兴的计算机科学系，就是较传统的电机系也不在此学院中），与一般意义的“工学院”可能也还略有差异。既然普林斯顿大学本无“五大学院”之四，其与斯坦福大学虽各有所长也各有所短，但以甲之所无与乙之所有进行比较，或者不能反映其实际；所谓“大大超出”云云，实在只是一种虚悬的想象而已。

今日中国大学中院系设置的“多元化”恐怕已超过世界任何一国，各类学院的名目真是到了叹为观止的程度，充分体现出想象力和创新力的无比丰富。但这也带来一个困难，如果我们也学美国来搞学院排名，或会发现已经相当难以进行类比。比如，北京大学今日仍无所谓文学院之设，而武汉大学和华中师范大学虽同在一地，其各自的文学院所辖学科却相去甚远。如果以“文学院”来排名，北大自然榜上无名，我们恐怕不宜据此说北大的文学或文科已“大大落伍”。又若以“文学与新闻学院”进行排名，叶先生目前就读的某校很可能排名第一，因为尚少听说其他大学有此设置也。倘若有人进而依据这样的排名来论证中国的“西部大学

对东部权威的挑战”，那些并不设置此类学院的东部和北部大学恐怕要提出抗议。

美国大学全校性的排名，一般是指本科而言。至于具体学科和专业的排名，则是针对研究生教育，且较多是指博士阶段的研究生教育。通常专业学人若要从排名看美国大学的学术地位，大致更多关注各具体学科的排名，而较少据所谓“五大学院”的排名来评估学校。因为所谓“五大学院”，主要是针对实际应用的教育机构，除医学和法学的体制相对特殊外，商学院和教育学院多以培养硕士阶段的应用人才为主要目标，即使与一般基础学科训练方法最为接近的工学院，也以培养硕士阶段的应用人才为重要目标（工学专业的博士多在研究机构 and 大学任职，而硕士则较多担任企业中的工程师一类工作）。

因此，如果论及叶先生所说的“博士班”科目，“五大学院”与其余众多专业本不在一条起跑线上，若以这些学院的排名来谈论学校地位，凡所谓研究性大学皆难认可，恐怕斯坦福大学也不愿接受其所长仅在这些方面。这里丝毫没有看轻“五大学院”的意思，教育学院今日在美国已不十分受人看重，许多大学已不再设置，但商学院、法学院和医学院仍是相当吸引人的学院。不过如章太炎所说，“大凡讲学问施教育的，不可像卖古玩一样，一时许多客人来看，就贵到非常的贵；一时没有客人来看，就贱到半文不值”。尤其是常春藤大学及与之相类者，其自定位和他人的认知皆不允其只看重学科和院系那吸引人的一面。

美国的大学本有较多的“自主性”，其院系设置也相对多元化。如普林斯顿大学不设“五大学院”之四，便颇能体现其“特立独行”的风格，实亦秉承了该校特别看重文理基础学科的一贯传统。即使该校的“工程与应用科学学院”也以训练研究性人才为主要目标，而不重应用性工程师的培养。这是学校的自定位使然，或可说是“保守”，或也带点精神贵族的气味，但在美国多元的高等教育系统中，这样的独特风格仍得到充分

承认，不论本科还是研究生教育，普林斯顿大学都是众皆认可的一流名校。其他大学若与其比较高下，也绝不会以“五大学院”一类来以有对无。

中国近代本也有类似的传统，王国维在清末就说，“若以功用为学问之标准”，则大学可以不设经学、文学和哲学这类学科，只需传授“物质的应用的科学”，而高等学府也就与“工场阉阉等”。此语本针对张之洞主持的新大学体制而发，其实张之洞设计的新学制并不仅仅重应用，他曾明言：小学堂“以养成国民忠国家尊圣教之心为主，各科学均以汉文讲授，一概毋庸另习洋文，以免抛荒中学根柢”。要到中文通顺的中学阶段，始准兼习洋文。但对于设在通商口岸附近的高等小学堂，尤其“学生中亦有资敏家寒，将来意在改习农工商实业、不拟入中学堂以上各学堂者，其人系为急于谋生起见”，则准其在学堂课程时刻之外兼习洋文。换言之，新学堂主要是培养“国家人才”，但对“急于谋生”的贫寒子弟仍网开一面，考虑得相当周到。

有意思的是，张之洞设计的制度在美国无意中竟得以实现：美国是个移民国家，操持洗衣店、餐馆之移民后代往往习工商、法律、医学以谋生计，而并不选择文史哲一类美国“国学”；优秀大学的历史系科，或为发自内心真受这类学科吸引之人，或为不愁衣食的上层子弟。而上述移民的第三四代及以后各代，在度过“急于谋生”阶段并确立起社会地位后，也常有修习不那么重应用之学科者。这样一种并非规划而自然形成的学科选择之路，相当能适应移民国家的特色，既能为新移民提供上升性社会变动的出路，也确保了其“国学”及其他基础学科始终不乏真正的一流人才。这也许才是源远流长的“可持续发展”之路吧。

在中国，由于在近代中外竞争中长期处于失利的局面，导致国人文化自信心的不足，反映在教育上，就是清季原拟培养“国家人才”的学科日渐衰落，而原来不过为贫寒子弟“急于谋生”那网开一面的设置乃成为

各类学子的优先选择。今日各地高考“状元”多选经济管理一类科目（这类科目也恰好文理考生兼收），正是全社会心态“贫寒子弟化”的表征。恐怕只有到整体的相对富裕之后再两三代，文史哲系科才能录取到较多真正优秀的人才。只希望两三代后大学这些系科尚有少数足以抱残守缺的师资，否则便会出现师弱弟子强的尴尬局面，后果不堪设想（其实今日类似的局面已开始萌芽，各重点大学所设的“文科基地班”往往被称为“大师班”，有时学生也不免这样自期；某次我不得不坦然请学生放弃这一幻想，理由很简单：一群小师怎么能培养出大师呢）。

鲁迅曾慨叹从小康走入破落之时最能见社会真相，不过身遇家道衰败之人也可有不同的态度，孔子早就说过，“君子固穷，小人穷斯滥矣”。前人曾有“穷且益坚，不坠青云之志”的名句，身穷而志不衰，或者就是鲁迅所说的社会的脊梁？惟穷则思变本是人之常情，“物质的兴起”更是近代中国文化的一个显著倾向。全社会心态“贫寒子弟化”之后，作为社会一机构的大学，是否也当趋从于普遍的“社会意志”呢？从民主的角度看，答案是肯定的，故大学不妨即以“五大学院”为主。但学术如果不能超越社会意志而独立，大学如果不能与社会保持一定的距离以维持其“清流”的超越地位，则与“工场阉阉”一类技术培训班没有多大区别，也就失去存在的价值了。

在王国维看来，文学本“游戏的事业”，是因“人之势力，用于生存竞争而有余，于是发而为游戏”。靠父母供衣食的小儿“无所谓争存之事”，故有余力“作种种之游戏”。成人则只有“精神上之势力独优，而不必以生事为急者，然后终身得保其游戏之性质”，乃有文学之产生。“故民族文化之发达，非达一定之程度，则不能有文学；而个人之汲汲于争存者，决无文学家之资格也”。叶先生自己也在从事文学这一不那么能“急于谋生”的专业，而对于另一不那么能“急于谋生”的人类学尤有兴趣。他在观察美国学界时偶尔的疏忽可能也是全社会心态“贫寒子弟化”的一种表现，提示出某种特定的思维倾向，即重应用学科而轻

基础学科。

近年在中国的确是应用性的学科更受青睐，而所谓“基础理论”方面则文理科皆较疏冷；某一学科的重要与否端看其是否能当下产生经济效益，文史哲一类太接近“精神文明”的学科不必提，就是不那么直接作用于物质生产的自然科学基础学科，似乎也已有明显的“危机感”。记得某位物理学家说过，即使在获得诺贝尔奖的学者中，其研究成果也还有品位的高下之分。这样高层次的区分对尚未得过诺贝尔奖的国人来说，或者太过清雅；然而“科学”又何止在应用层面，其与“技术”还是有相当区别的！

傅斯年在1919年特别提出，科学与不同民族文化的关系在很大程度上取决于人怎样认知科学。他举例说，“同是一个电学，汤姆生约瑟心里的电学，和普通电学家心里的电学，和电气工师心里的电学，和电机修理匠心里的电学，截然不同”。科学亦然，“有的人看得科学是真理，有的人看得是发挥精灵活动最有趣味的事物，有的人看得是‘利用厚生’的器具”。故“科学在人心里手上，因人的性质不同而异其意味”。

关键在于，我欲仁而斯仁至，科学“也因为人待他不一样也就异其效用：中国人以前对于科学，只承认了他的物质的效用，不知道他的精神的效用，所以他也不和中国人亲切起来，勉强给中国人很少些的物质的效用，毫不帮助中国的文化发展”。五四新文化运动后中国的情形发生了变化，“现在人渐渐于机械的科学观以外，有个精神的科学观，知道科学不特是狭义的有用，并且是个精神的兴奋剂”。傅先生乐观地预言，此后中国人对于科学已脱离“制造局的主义”而进入新的时代，当然是往“精神的兴奋剂”方向努力。

的确，新文化运动时的主流学人特别强调科学的“精神”和“方法”，直接针对的便是近代中国注重物质和“学要有用”的大语境。故其所反的传统不仅有远古的孔家店，也包括晚清以来重力轻学这一新传统。从这

一角度看五四前后的新文化运动，我们对这一运动的认识及对其遗产的继承都还相当不足。这部分因为新文化人这一取向当时就引起一些“老新派”的不满，吴稚晖在20世纪20年代便公开鼓吹应回复到晚清的“制造局主义”，强调学西方当注重其物质科学。而且这一倾向的影响日益大，致使傅先生乐观的预言几乎成为“空想”，到今日“科学”一词已渐有被“科技”取代之势了。

其实清季已有学人认识到西方之长绝不仅在物质一面，梁启超在19世纪末年已强调“精神”才是“真文明”，他说：“文明者，有形质焉，有精神焉。求形质之文明易，求精神之文明难。精神既具，则形质自生；精神不存，则形质无附。然则真文明者，只有精神而已。游于上海香港之间，见有目悬金圈之镜，手持淡巴之卷，昼乘四轮之马车，夕啖长桌之华宴，如此者可谓之文明乎？决不可；陆有石室，川有铁桥，海有轮船，竭国力以购军舰，媵民财以效洋操，如此者可谓之文明乎？决不可。何也？皆其形质也，非其精神也。求文明而从形质入，如行死港，处处遇窒碍，而更无他路可以别通，其势必不能达其目的，至尽弃其前功而后已。求文明而从精神入，如导大川，一清其源，则千里直泻，沛然莫之能御也。”

约半个世纪后的1954年，曾是梁启超在清华国学院同事的李济对其学生张光直说：“中国学术在世界落后的程度，只有几个从事学术工作的人，方才真正的知道。”故“中国民族以及中国文化的将来，要看我们能否培植一群努力作现代学术工作的人——真正求知识、求真理的人们，不仅工程师或医师”。这是每一个中国人都有的责任，任何“中国人若是批评他所寄托的这一社会，必须连带地想到他自己的责任”。张先生当时所学的，正是叶先生极感兴趣的人类学，他已尽其责任在那一领域做出了自己的贡献。现在张先生也已归道山，我们为人师者或者也该深刻反省李先生那至为语重心长的寄托，不仅关注培养“工程师或医师”的学院，而尤致力于培植“真正求知识、求真理的人”。

原刊《开放时代》2002年第1期

以平常心见证历史时刻

——“非典”时的省思^[1]

疫灾从来不是常事，但却为史书所常载。因为它关涉人生——不仅在很短的时间里夺去不少人的生命，且影响着一定空间里几乎所有人的生活。可知关注芸芸众生、体现“人”的可贵本是中国史学的传统。近代中国特殊的境遇曾推动一种强烈而持续的反传统思绪，“旧史学”也是其中一个被攻击的目标，甚至被说成是专记“邻猫生子”一类无关痛痒之事。^[2]其实中国史书从来就特别重视“人”，其记录天象甚详，即因为往昔之人以为天象影响着也反映了人生（这样的重要记录常被后人用作断代依据，不免有些大材小用，多少缺点“了解之同情”）。

这一天人相关而互动的观念也许可以算作中国文化的“特色”之一，灾异的入史大致也循此思路。这与今人所论人与自然的关系相通而不甚相同，今日关注环保者遇到自然灾害也多要反省是否有人为的因素，但中国古人会主动认为一定是人的行为出了问题，故每遇灾异都要反思人的所作所为。我们不必从今日观念去思考这是否“迷信”，倒可以借鉴这一遇事反求诸己的取向，因为这样的反思往往是“变坏事为好事”的开端。在SARS直接威胁到每一个人的健康甚至生命时，“变坏事为好事”恐怕是多数人甚至所有人的愿望，也应该是我们努力的方向。

解除SARS的威胁首先当然是医护专业人员最能做实际的贡献，其次则与医学和生物学相关的科研人员和生产机构，再次或包括从事经济、金融、社会、政治等社会科学的人士，像我这样属于人文领域且研究“过去”的读书人，就是想有所贡献，也是心有余而力不足。然而SARS对人的威胁却不分专业，其引发的社会、文化甚至伦理的冲击，相信任何普通人都有直接的感受；因而每个人都需要，也可以说已实际“参与”了对自身的观察和反思。我的感触和反思，基本仍是迂远而无补于实际者，只好先道声“惭愧”！

我相信疫灾不长久，也已看到一些“坏事变好事”的迹象，首先是越

来越多的人体现出对不一定直接“有用”的知识的兴趣和追求。近代国势积弱，中外竞争中连续的失利导致“物质的兴起”这一文化现象，朝野皆致力于“富强”。经过百余年的持续努力，我们在“富强”方面已有长足的进展，但也形成一种过分重实用且当下就要“见效”的惯性思维；今日直接与“富强”相关的行业已开始虑及相对长效的“可持续发展”，而急功近利的流风却广播于生产行业之外，连最不应讲求立竿见影的大学教育和学术研究也受到深重的影响。

大学也重实用的风气滥觞于清末，胡适在1914年留学美国时指出，清政府的留学政策是“崇实业工科而贱文哲政法之学”，结果造成留学界“三大缺点”，即“苟且速成”“重实业而轻文科”和“不讲求祖国之文字学术”。他自己起初也顺应世风选读农科，后因有了新的认识而转入文科。胡适认为，政治、道德、教化等比实业工艺重要千百倍，这些问题不解决，即使“铁道密如蛛网、煤铁富于全球”，而“于吾群治进退、文化盛衰，固丝毫无与”，又“安能免于野蛮黑暗之讥而臻于文明之域”乎？在他看来，文理科是本，实业是末，有意为中国造新文明之人“决不可忘本而逐末”。

胡适长期任教北大，并曾任校长，他与北大的重要关系无须赘述。前天是五月四日，这个重要的历史时日也被确定为北京大学的校庆之日。温故可以知新，此时重温一些昔日校长的办学思想，或不无裨益。真正树立北大学术风气的是蔡元培，他与胡适一样坚持以文理科为本的观念，且有着更深入也更系统的思考，其入主北大后即曾依据这样的观念推动著名的“大学改制”。

蔡先生很早就认识到“学理”和“致用”的区别，认为文、理是“学”，法、商、医、工则为“术”；两者在学理上“虽关系至为密切”，在教学上却应予区分。他明言：“治学者可谓之‘大学’，治术者可谓之‘高等专门学校’，两者有性质之差别。”因此他正式提出以“学、术分校”的主张：

盖“文、理二科，专属学理；其他各科，偏重致用”，故当分立，即“大学专设文、理二科，其法、医、农、工、商五科，别为独立之大学”，或与既存各专科大学合并。

且蔡元培主张在教育上区分学与术，还有相当现实的思虑。因为专门学校的培养目标是让生徒“学成任事”，而“大学则不然，大学者，研究高深学问者也”。蔡先生常为人所引用的名言——入大学者“须抱定宗旨，为求学而来”，正是特别针对“学成任事”的技术培训而言。关键是学与术的“习之者旨趋不同”，对学风有实际的影响。他指出，近代中国人本已“重术而轻学”，再加上“科举之毒太深，升官发财之兴味本易传染”，北大此前兼设文、理、法、工、商各科的结果是，本应致力于研究高深学问的“文、理诸生亦渐渍于法、商各科之陋习”，遂造成全校风气的转变。

这样的见解并非“中国特色”，近年连续排名美国第一的普林斯顿大学，便没有我们今日最受青睐的商学院（含我们所谓经济学院和管理学院）、法学院和医学院的设置，就是其“工程与应用科学学院”也与一般意义的“工学院”略有差异，相对更偏于理论探索。普林斯顿大学是名副其实的世界一流大学，其整个学校的架构相当接近蔡元培的观念。我并非建议哪一所大学立刻去依样模仿，大学教育原本应该多元化，应允许并支持不同模式的尝试；不过蔡先生的理念可以办出世界优秀的大学，很值得今日想要创建“世界一流大学”者深思。

20世纪50年代学苏联模式的“院系调整”，目的正在于注重实用，偏于应用的学科多从综合大学析出。这一举措对各实用学科的发展是不利的，因为失去了文理的氛围之后，这些学校的师生明显越来越偏向技术化；且“应用”本身是随社会需求而发展的，缺乏基础理论而过于专门化的技术培训，一旦社会需求稍有转变即难以适应。但50年代的举措无形中倒部分贯彻了蔡元培的主张，使调整后的综合大学更带“研究高深学

问”的气象。今日大学的重新整合显然有纠偏的作用，特别是将应用学科重新纳入综合大学，使那些学校的学生得以沐浴文理之风，素养和基础理论增厚，学成后的发展和适应性会有明显的不同。

不过，矫枉可能过正。由于应用性院校的加入，其不同的学习“旨趣”也随之而入，综合大学那“研究高深学问”的风气多少受到压抑。上述蔡元培从实际观察中得出的理念非常值得深思，大学整合如果不能实现综合大学注重基础的厚重学风压倒应用学科立竿见影的“学成任事”风气，就可能出现弊大于利的结果。类似的倾向已经萌芽，今日大陆多数综合大学都明显可见学风和教育思路“术”压倒“学”的倾向，部分即因这两大学科类别的基本思路原有较大差异，一遇急功近利的世风吹拂，其冲突对立的一面便得到凸显，而形成一方压倒另一方的局面。

更重要的是，一旦科学被“技术化”，人类智慧中非技术层面的内容日益被淡化，一定程度上将导致科学本身成为虚悬的象征而架空科学。如上所说，“应用”是随社会需求而发展的，缺乏宽厚的基础便难以因应时代的需要。SARS的出现就是一个明显的例证，在新的疫症面前，既存的应用性培训显得应对乏力，特别凸显出基础理论研究和应用学科结合的必要性。而且，今日疫灾的影响已不止于染病者的身体，它引起了广泛的社会反应，也影响到中国在世界上的形象，以至普遍的人与人之间的关系。当此之时，我们的眼光应该比一场疫灾看得更长远。

前引胡适所说“免于野蛮黑暗之讥而臻于文明之域”的问题，曾长期萦回于近代中国士人心胸，其无意识传承迄今不衰。曾就读于北大文科研究所的蜀人王叔岷离开大陆四十余年后，于1992年返乡探亲，见到大陆“得奖励之家庭、商店、公园，皆喜冠以文明二字”，乃以《文明》为题赋诗曰：“五千年史自光荣，礼仪家邦素有声；不是野蛮初进化，奈何处处炫文明！”^[3]这是极深入的观察，必斯文扫地之后，方觉“文明”乃赞誉之语。然王先生不治近代史，或不知在近代西人贬斥中国文

化野蛮的同时，国人也曾有一段“自我野蛮化”的努力。今日之“处处炫文明”，部分即是当年“自我野蛮化”的成效。

昔年读书人之所以“自我野蛮化”，是怀着思变求变，希望一举走向富强的苦心。在此过程中受西方的影响，逐渐形成“拜金崇商”的观念。杨荫杭在1925年说，“中华旧俗，总不崇拜资本，而崇拜劳工；故自古有‘重农抑商’之说”。而“欧美人则不然，以金钱为性命，以资本为压制”。后来“中华沾染欧风，举国皆尊商人、崇拜金钱；故向者买办与西崽并称，今则尊崇之”。由于“举世皆崇拜资本，资本家亦稍稍放出西洋薄司（boss）之丑形”。结果造成今昔世风的逆转：“昔人以市井为小人，今日以市井为圣人。圣之则拜之，拜之则效法之。于是举国上下，皆以市道行之。”

中国古人较少以富强为目标，儒家一统后更不。在过去“士农工商”的四民排位中，“商”在“农、工”之后，居于末位。而对读书识字的推崇，几乎已到半神话的程度：今日卖不出去的书要化作纸浆，印刷品也要回收，至少可用以做鞭炮；而依照过去“敬惜字纸”的习俗，凡有字之纸皆具某种象征性的神圣地位，不能随便遗弃，须送到专门的容器中焚烧。今天为节约资源回收“废纸”的作为，若置于过去就会被视为“不敬”。时代各异，以今日观念去评判往昔，或以昔日观念来评判今天，皆所不必；但对文字的推崇透露出对知识的特别尊重，这在近代物质兴起后是明显淡化了。

近代追求富强的最大副作用就是“市道”的流行，致使最清纯的人也不免带有些微市井气味。^[4]即使那些好讲文化超越的今人，也多是表面超越或意识层面有超越的愿望，实际是否养成这样的开放心态，尤其是否真能做到不以势利眼光看人，则尚成问题。所谓不势利，指真正开放心胸，平等谦逊地看待那些“国家”尚不够富强的民族之文化，以及我们国内“经济、社会较落后”的民族文化。我们扪心自问，是否多少有些尊

欧美而轻亚非拉的倾向？只有真正开放心胸，才能认真实在地汲取和利用世界各文化资源，特别是中国得天独厚的多民族文化资源。

例如，中外皆有些民族在“生产”方面表现得不那么肯“作为”，用在宗教仪式上的人力心力却甚多。这在一般认知中往往被视为“落后”，然而从维护自然资源的角度看，这是“不发达”还是智慧的体现，亦正未可确定。清末中国士人已可见仿效西方“好尚语言”的倾向，鲁迅当时即指出，学西方要有所选择；若到欧土而“学制女子束腰道具之术以归，则再拜贞虫而谓之文明，且昌言不纤腰者为野蛮矣”。耳食西方者发展到极致，可以尊细腰之“虫”为文明而贬不束腰之“人”为野蛮，这一象征着“异化”的提示有着极其深刻的寓意。若与前引胡适希望“免于野蛮黑暗之讥而臻于文明之域”的心态共观，尤足说明问题。

这里所涉及的文与野和人与虫的关系，是中国传统特别关注的内容。“人禽之别”最为古人所重，是其区别文野的一个主要基础。但近代传入中国的“天演公理”，其思想基础却被表述为“弱肉强食”，是昔人眼中典型的禽兽之道。被简化为“物竞天择、适者生存”的天演论可以说是近代中国最普及的观念，与古相较，这是一个根本性的思想大逆转。今日西方新学关注的一个重要“问题”是人的“物化”，近代中国人是在怎样一种心态下接受人的“兽化”，并尊为指导性的思想，在此基础上进而“自我野蛮化”，整个过程非常值得进一步深入探讨。

上述进程是与追求富强相伴随的，在多数人追随潮流之时，有些读书人也注意到过于偏重功利可能走向“兽化”。孟子曾说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）不为君子而甘为小人，则与禽兽相类。正因人禽之间的距离可以很近，所以才要有所区别。鲁迅就说，人有“神思”是区别于禽兽的重要因素，若弃“神思”而但重“利力”，就会成为“兵奴”，可能发展到孟子所谓“率兽而食人”的境地。入民国后，北大学生薛祥云更指责“晚近讲学者，徒志乎富

强之说，竞求技术；以艺为本，以道为末。是以道德毁堕，廉耻道丧，人体兽行，无所忌惮”。

今日的动物保护者可能在这些言论里看到太多对禽兽的贬斥，实际上我们对鸟兽虫鱼的了解还有限，它们是否也有其自身的“道德廉耻”甚至“神思”，固未可必。而古人爱说的“人禽之别”自有其科学基础：很多时候，动物在疾病上也不与人类分享致病的源头。近年与疾病相关的人生问题却常常呈现出“人禽无别”的倾向，艾滋病、禽流感以及SARS接连现身，确应引起我们对人禽关系的反思。

有人试图将这次动物病毒入侵人世归咎于某些区域的国人“什么都吃”，这很像是传教士带来的“中国野蛮”说的翻版，多少也带点“自我野蛮化”的遗续，因为类似的肉食习惯已经延续很久，此前并未见这类的疫症发生。如果真要从人禽接触的密切中找问题，或应该往相对新近的现象中去寻觅。大量豢养宠物即是近年新兴的风气（中国古代读书人向以为“玩物丧志”，至少耕读人家少见此风习），大大增进了人与鸟兽虫鱼的密切接触；有些人养而不注重防疫，早已增加不少人染兽疾的病例，不过此前发生的多是已知治疗方法的种类而已。也许可以说，自然万物诚宜关爱，似亦不必为了显示“政治正确”而对禽兽过分亲近。

不过这多少带有寻找“替罪羊”的意味，并不符合天人相关的传统。按照传统的思路，出现灾异后应当反思的是我们自己的作为。在亲近鸟兽虫鱼的同时，人与人自身的关系是比过去更亲近，还是已有些疏远？是否可以说，宠物的“兴起”有时恰在填补人与人疏远留出的空白？面临疫灾，也许我们不妨多从积极方面去认识“人禽之别”，即人当自尊，也应尽量发挥“人”所特有的“神思”和伦理等面相。^[5]

古人说：恻隐之心，人皆有之。这也是一般认知中人与禽的重大区别（当然，动物是否有恻隐之心可能还需探索）。在天灾突袭之时，各种不那么“勇敢”的心情和自保性反应都是正常的，毕竟这一威胁太直接

且与每一个人的距离都显得那样近，而我们对SARS的了解又迄今仍非常不足。除了确有损人之心的行为者（如制造劣质口罩和药物等）当严惩外，余者多宜出以同情之心。对于某些客观上可能危及他人的自保行为，例如人员的流动，一时或不得不有以“处置”，最好仍多从理解角度出发，事后予以尽可能的宽宥。^[6]

其实我们真是不必恐慌，因为焦虑只能徒增烦扰，实无助于解决问题。应该承认，“临危不惧”未必是人之常情，“临危而惧”恐怕才是更正常的心理反应。但“临危不乱”却是依靠后天修养可以做到的，个人如此，社会和国家亦然。古语云：多难兴邦。中华民族在近代这一段已经历了太多的危难，因而也积累了丰富的处理危难的经验教训。比这更大的难关都已逾越，对此新增一难，既要认真应对，又何惧之有。正如人文学者刘国钧所说：“国家之治乱，民主之盛衰，恒系乎其文化之高下。文化高深悠久之国，虽历险厄、遭艰难、受外侮，苟其文化不亡，终必光复旧物。”^[7]

所谓后天修养，正与文化和学术相关。在五四运动的当年，北大学生傅斯年曾说，“群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨”。若宋明之季的独行之士和西洋文艺复兴与宗教改革时代的学者，皆“能于真理真知灼见，故不为社会所征服；又以有学业鼓舞其气，故能称心而行，一往不返”。他因而认为，当时之急务“莫先于唤起国人对于本国学术之自觉心”。今日的现象固未可用“民德堕落”为喻，然若群众对于学术有爱好之心，我们因应危难时会更加镇定，大约是可以期望的。

由于“小康”还是努力的目标，许多人不能不长期关注谋生或“发财”。这本是古今中外皆然的现象，马克思主义向来关注经济基础对上层建筑的制约，孟子更早就说过，没有“恒产”而能有“恒心”，非常人所能及。如今对SARS的预防要求人人所知稍广，许多人开始感觉到与自

己所从事的行业无关的“知识”也很重要。当越来越多的人眼光开始超越于谋生或发财，进而对于学术产生爱好心之时，不仅止于物质意义的“小康”也就离我们更近了。

面临疫灾之时，坐而言的反思当然不如起而行的努力那样迫切。所谓天下兴亡，匹夫有责，这时可能有着较平时更具体的意义。但疫灾从来不会很长久，现代科学的能力尤其可以缩短其猖獗的时间。在最近的一次谈话中，一位担任管理工作的学者曾半开玩笑地说出“后SARS时代”一语。弗洛伊德向来主张脱口而出之语可能反映出萦绕于表述者潜意识中的思绪，我想这里隐含着语重心长的久远关怀。有识者所虑当远，确应为事后的因应预作准备。

以SARS对中国人和全人类的当下与潜在的影响而言，可以肯定这是史书必载的所谓历史事件了。一件事能成为历史“事件”，意味着它可能会长期留在我们的历史记忆之中。人生苦短，在所谓“历史长河”中更显得短暂。然而历史正是集无数个体人生而成。我们每个人都在创造历史，不仅创造自己的历史，而且创造群体、民族、人类的历史。在不算长的人生中，身历可以成为历史“事件”的时刻，也是不易得的殊遇，特别值得珍视。如果我们以平常心来体验、见证这一特殊而可能意味着许多转变的历史时刻，我们的生活或许会更加丰富多彩。

5月4日本身就是历史不能遗忘的日子，84年前的学生就在“天下兴亡，匹夫有责”的精神下奋起。然而“天下”的含义不仅是空间的，也是时间的——“天下兴亡”本是一个持续的进程。学生是“天下”的未来，此后的时间还长，“兴亡”所需于学生者尤多，而学术上的训练又是满足社会需求的基础。当年五四运动后学生太积极投身于天下兴亡之事，原来倡导“读书不忘救国”的蔡元培校长不得不提出“救国不忘读书”的主张。[\[8\]](#)不要忘记“大学者，研究高深学问者也”；入大学者既然“抱定宗旨，为求学而来”，则为了日后的“天下兴亡”，此时尤其要“不忘读

书”。

原刊《北京大学学报》2003年第3期

[1] 这是一篇命题作文，缘于2003年4月末一次有关SARS的小型座谈。我通常不参与类似的谈论，也不作类似的文字。不过在目睹宽阔的大街上空无人车那真正清静寂寥的情景时，确有些“大难临头”的感觉，也比较切实地体会到“匹夫有责”的含义。当然，拙论仍无补于实际，也不过说几句迂远的话而已。作者补注。

[2] 英人斯宾塞在抨击西方实证史学时，说其常记述诸如“邻家之猫，昨生一子”一类与人们生活行为无甚关联之事。梁启超受此启发，在其著名的《新史学》一文中指责中国旧史“满纸填塞，皆此等邻猫生子之事实”。对这种明显带倾向性的观念，章太炎当时即予以驳斥。说详罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，见《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，339～340页，武汉，湖北人民出版社，1999。

[3] 王叔岷：《慕庐忆往》，182页，台北，华正书局，1993。王叔岷毕业于四川大学，在北大文科研究所学习时得傅斯年指点，毕业后入“中央研究院”历史语言研究所。

[4] 鲍罗廷在1926年曾说，除汪精卫和廖仲恺等少数人例外，广东读书人不适合做革命者。其原因就是“广东与香港毗邻的80年，彻底腐蚀了广东的知识分子，只给他们灌输了一个理想——捞钱”。鲍罗廷：《给加拉罕的信》（1926年5月30日），见中共中央党史研究室第一研究部译：《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（1926—1927）》上册，275～276页，北京，国家图书馆出版社，1998（按引文中广东，原件均译为广州，疑为误译，故改）。鲍罗廷的概括或不免有偏颇，但他确实看到钱对读书人的腐蚀力。

[5] 其实以人伦遏制“天演”也是《天演论》原作的本意，惜其在近代的传播中有意无意被淡化了。而古代儒、道两家都曾提倡“不争”，好争斗而不知相让正是“犬羊之性”的一个主要表征（参见Lien-sheng Yang, “Historical Notes on the Chinese World Order,” in John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968, p.27）。本来中外思想资源中都有重人伦远禽兽的成分，而近代中国因中外竞争的失利而崇尚竞争，强化了意识层面对思想资源的主观选择，致使无助于“争”的观念难以“预流”。

[6] 这一段后两句略突兀，与上下文衔接不甚融洽，盖有今典在：当时北大学生离校者据说已达四分之一，当局为扭转风气，对数名学生科以重典，我曾在产生这篇小文的座谈会提出可否予以宽宥，被告知以人心乱时不能不用重典，不过这些责罚后来似乎都于无形中解除了。（作者补注）

[7] 刘国钧：《发刊词》，载《斯文》，1卷1期（1940年10月1日），1页。按刘国钧是著名图书馆学家，时任金陵大学文学学院院长，后任教北京大学图书馆学系。

[8] 参见五四运动的当事人罗家伦1967年的回忆。罗家伦：《蔡元培先生与北京大学》，见《罗家伦先生文存》（10），197～207页，台北，“国史馆”，1989。

学会共处：“双不赢”未必“双输”

——也说大学的“土政策”

一两年前有个电视剧叫做《山城棒棒军》，描述近年在山城重庆市活跃的一个以肩挑背扛为方式的人力搬运社群，基本为外来流动人口，其人数据说有二十万之多。该电视剧具有丰富的社会学启示，揭示了上述半城半乡也非城非乡的新兴社群需要一个新的身份认同，这是因社会变动而产生的新社会需求，也在一定程度上再现了他们在重庆这一异乡寻找新身份认同的进程（“棒棒儿”这一目前流行的词就是既为这一社群自己也为重庆其他各社会阶层所共同接受的新认同）。更重要的是，在这一进程中随处可见的正是新的社会变动所引发的另一远更广泛的社会需求——“学会共处”。可以说，“棒棒儿”们寻找新身份认同的进程同时也是一个新旧各种社会行为与社群间学习和适应“共处”的社会过程。

变化中的时代背景

实际上，“学会共处”不仅是因改革而产生了前所未有的国内人口流动的中国人在人际关系中所必须实践的一个基本原则，恐怕也是多年国际局势演变教给各民族的重要一课。在20世纪即将结束之时，美国政治学家亨廷顿（Samuel P. Huntington）曾对下世纪的世界格局提出预言，认为人类各大文明，特别是东西方文明的冲突很难避免。不过，与美国海军战略家马汉（Alfred T. Mahan）约一百年前提出的由西方在文化上同化非西方而使之西化这样一种世纪预言不同，亨廷顿不仅不主张西方去“西化”各类非西方文明，而且认为大部分非西方文明不可能西化。他虽然强调了西方与非西方诸文明间冲突的可能性甚至必然性，但最终仍然主张人类各文明应学习并习惯于相互共处。

与马汉提出的选择相比，亨廷顿提出的取向显然揭示了美国人乃至全人类一个世纪后的巨大进步。从人类各文化群体的发生发展进程和各国地区的实际现状看，各文化群体（或各行政实体）要做到在“以不齐为齐”的基础上“学会共处”，还不是在可预见的将来就能够实现的目标。

标（因而无疑会有持续的、大量的——虽然不必一定是文明的——冲突），然而“学习共处”恐怕仍是最具包容性和开放性的努力方向，尤其是在如今人人都在说什么“全球化”（至少是“经济全球化”）的时代。

说到“全球化”，个人感觉有被各类学者夸大的倾向。对比考察美国和加拿大的情形就会发现，前两年美国和加拿大的经济同样景气，且经济学家每说加拿大经济过分依附美国，然而在美元坚挺的同时加元却不断大幅贬值，相当能凸显北美经济中的区域个性；同样，由于律师业的发达，今人杀人越货后常自诩为影视中暴力倾向的受害者（这一取向在中国也越来越常见，媒体尤助长之），然而加拿大人除新闻节目和少量纪录片外基本从美国进口电影和电视剧，故美国人和加拿大人大致看同样的电影电视剧，两边的犯罪率却大不相同，可知“受害”说的暗中推动者或未必是专业的行为科学家，恐怕更多是吃这碗饭的律师群体。美、加同处于北美这一“空间”（套用一個时髦的词），文化大致同源，其经济和社会的关联也至为密切，然在上述两方面竟有如此不同的表现，很能说明共性之下个性的重要，并告诉我们地方性“子文化”和“子空间”在“全球化”时代的作用不可低估。

不过，有一点是肯定的，随着交通和信息交换的日益便利，特别是人们交流意识的增强，我们已生活在一个空间意义与往昔大不相同的时代：一方面是同居一幢楼可能老死不相往来，另一方面是千里之外的异地之人却常常见面聊天（不只是打电话或用E-mail联络而已）。今日社交圈子的变化频仍已成常态，聚在一起吃饭喝茶的小社群几年间可能大不相同。许多时候，社交范围的变化未必是个人主动的，根本是我们生活的时代和环境已经转变；有些交往是我们非常愿意或努力追求的，也有不少时候我们确实面临着要与不熟悉甚至不愿意交往的人“共处”的局面。

在一个因电子产品特别是电脑频繁换代而导致人的“一代”也日渐缩

短的时代（今日大学毕业班的学生与大一新生之间有时便似有“代沟”存在，遑论其余），在中国这样一个随时可能出现大大小小新社群的“空间”，市场经济给人的生活 and 行为方式带来的冲击远远超出我们以前的认知和想象；更重要的是商品经济本身也同样受到巨大的冲击，面临前所未有的挑战，且决不仅是今日人们爱说的什么“经济全球化”（前两年加元大贬值时加拿大各项经济指标都是相当长一段时间里最好的，便需要有说服力的新解释）；当一个大企业的主管刚上市一个产品便需要立即考虑两三年后的换代产品时（这不仅意味着产品的研发工作要持续不断地进行，而且短期内同一“品牌”之下很可能涵盖着迥然不同的主要产品），商品经济的确已今非昔比，与之相伴随的社会变迁同样是“颠覆”性的（再套用一個时髦词）。

在新型市场经济的冲击下，今日中国各行各业都出现了幅度大小不同的改革或改变，非民办高等教育系统或许是最保留“计划”特征的了；然即使在此领域，也有不少隐显不一但相当深刻的变化。不知是否隐约意识到迟早会出现的“市场”冲击（未必是经济的），曾经受过工农兵“上、管、改”冲击的高等院校近来往往反其道而行之，推出不少接近“管、卡、压”性质的新规则。一些高校制定的特定学术规则最近引起许多报纸杂志的讨论，不少议论者认为此类“土政策”（比如核心期刊的认定及其在职称评定甚至学位授予中的运用）有违学术规律或规范。然而从社会学角度看，大学里也存在各种新旧社会行为与新旧社群间相互适应和学习“共处”的社会需求，“土政策”或亦不过尝试解决此类问题的社会过程之一斑，且与百年前兴起的近代新式教育也有一定的历史渊源。

近代新教育的一个特色

从根本言，我并不认为各大学不可以有其“土政策”（当然应符合学术规律或规范），且不少新规则确在因应大学中出现的具体新问题。实

则注重“管理”乃是近代兴起的“新式教育”的一大特色，许多“土政策”不过是这一老传统的新表现而已。光绪二十九年（1903）的《奏定学堂章程》之《学务纲要》第19条规定，“此后京外各学堂教习均应列作职官，名为教员，受本学堂监督堂长统辖节制，以时考核其功过而进退之”。这一改革的依据是“外国学堂教习皆系职官”，如日本教授等即称教官，然其实际考虑恐怕是《纲要》所自供的——“以便节制”。盖学堂教习“列作职官”后，便“不得援从前书院山长之例，以宾师自居，致多窒碍”。

在清末就颇不欣赏新式教育的章太炎立刻注意到这一根本变化的实质：学堂教习既然不再享受宾师的名义待遇，则“对着提学使，隐隐约有上司下属的名分”。问题在于，当时中央的学部“不过是几个八股先生”，各省的提学使“不过是几个斗方名士”；结果在新学制下做教习，乃“智识高的人反做智识短浅的人的属员”。

太炎的朋友宋恕当时任职山东学务处，他就试图暗中修改中央的政策。宋恕提出，“尊师重道，实为数千年一线相传之国粹。古者虽天子必有师，所谓帝者与师处也。近世此风虽绝，然草茅下士，苟得主讲席，则虽对于极品大臣而不失其尊，故主讲中尚有能造就人才者。自教员之新制立，而官立学堂之教员对于监督直如婢见夫人，其精神全注于伺候监督，而于堂课不过敷衍了事”。他为山东设计的粹化学堂规定：本堂讲师“对于监督，非属之对长，然亦非宾之对主”；两者各有权限，互不得侵权，显然是一种试图适应新形势的“共处”方式。在这个学堂里，“学生呼讲师曰先生，呼监督曰大人。监督是官非师，对于学生不得以师自居”。

最后一语相当重要，即监督是官，不得冒称师。可知当年新旧规矩交替之时，固有依新制而恃其官品以轻视教习者，也有贴近传统、虽为官却仍欲“以师自居”者。在学校里，尊师轻“官”的传统也还曾维持了较

长时间，清华学校《1925年秋研究院教职员表》，便是按教员、职员的顺序排列，研究院主任吴宓乃今日所谓“一把手”，因属于“职员”而名列助教之后。或者即因有此传统，至少在清华学生眼里，师仍重于官。

1926年吴宓听说有一门“现代文化”课无人愿担任，就“颇愿自任讲授此课而辞去代理西洋文学系主任职务”。他对自己到清华后长期“羁身于行政事务，而未能多授功课，使学生知我服我”这一点甚感悲哀。可知当日学生愿“服”者仍是教师而不是各种主任。

与章太炎一样认为学校不当由官办的蒋百里在20世纪20年代说：近代中国从日本引进两件东西，皆害死人，一是陆军，一是教育。而日本教育又是从法国抄来的官僚教育制度，中国人再转抄进来放在“民治教育发达、官僚系统腐败”的中国，则优点全失而其弊更甚。其实“书院是我们几千年来自由研究、人格教育的民立的机关，如今变了一个小学堂。从前的山长是聘的，是巡抚总督的客、的先生，现在的校长是札是飭，替督军省长做走狗还够不上。所以从前是天地君亲师，现在变了杂货店的伙计”。

到30年代，郭斌和已感到“今之大学，实际已衙门化。一校中显然有三阶级：一校长及职员阶级、一教员阶级、一学生阶级”。作为一个群体，教员已明确在职员之下。且各群体间“彼此情意隔阂，痛痒不相关”，大学生活乃以“虚伪冷酷、机械变诈”为特点。冯友兰在1949年后特别指出，“职员在教员之上”是“半殖民地半封建的中国社会在教育方面的反映”。不幸的是，这方面类似的发展似呈每下愈况之势：在蒋百里立言又半个世纪后，前些年确有乡村干部鼓励村小教师说：好好干，以后我提拔你到供销社上班。则乡村小学教师或已不如杂货店的伙计；而“职员在教员之上”这一现象在今天大学里面仍是常态。

大学教育的管理与“官理”

在一些大学中，近年来所谓“职能部门”确有日益官僚化的趋势，有

意无意间越来越倾向于“管理”（实际更多是“指挥”）理论上与之“平级”的院系，且“管理”得非常具体和细致入微。尽管高校“职能部门”的负责人如今已基本由教师担任，这些本来仅受过特定专业训练的学者通常在担任某一职务后似乎立即变成相关领域的“通才”，做什么官就立即成为那一方面的权威：做了主管教学的副校长就成为学校最懂教学者，其次是教务处长；同理也适合于科研处（包括文理科）、研究生院等，“官大学问就大”渐成高校的常见现象，大学的教育管理有走向指挥式的“官理”之趋势。

以教学为例，通常不论任何专业出身的教务处长往往便成“教学”方面的权威，对任何专业（多数是主事者未受训练的专业）教学的指导和管理几乎已到“明足以察秋毫之末”的程度，甚至教务处的一般职员也常常比各院系分管教学者更“懂”专业教学，遑论一般教师。我听说竟然有教务处认为系里教师所出的考试题目不妥而予以驳回、勒令修改者。问题是，如果专业教师反不如教务处职员知道某一学科的考试题目怎么出，那何不由教务处官员来开课呢？某高校研究生部也曾指示各院系要提供硕士研究生入学考试的“标准答案”，该校历史系一位教师认为这一规则至少不适合于史学专业（甚至可以说是荒谬），因而“抵制”，结果是系里为了不损害与相关部门的关系，从此“忘记”通知其参加这一级别的出题。

在本科阶段，标准答案当然适用于有的学科，但即使这样的学科恐怕也是层次越高越不合适，否则还有何“研究”可言？若研究生的考试，更应兼顾了解应试者的专业知识与能力，知识或可有标准答案（有些人文学科已不一定，理科较前沿的知识也未必能“标准”），能力则未必然。培养“分析问题和解决问题”的能力是我们常说的套话，试问这样的能力如何可以标准化然后测试呢？类似对院系教学科研的低水平细致“管理”已严重影响了许多学科的发展，据说某校古文字学专业的博士生入学试题竟包括“什么是六书”这样的简易题目。我猜该专业的博士生

导师也知道今日已念完古文字学硕士或具有同等学力者尚不致低劣如是，然而这样的试题的确可以有非常“标准”的答案。

更不妙的是，尽管各职能部门的领导通常已由教师担任，这些部门的职员却往往达不到一般高等教育需要的水准，结果是大学教育的中小学化。本来大学教育与中小学教育的意义和方式皆有很大的不同，傅斯年在1932年说，“中小学之教育在知识的输进、技能之养成”，而大学教育虽不能忽略知识的输进和技能之养成，但其目的则是“培养一人入于学术的法门”之中。故“中学教师对学生是训练者，大学教师对学生是引路者；中学学生对于教师是接受者（无论接受的态度是自动的或被动的），大学学生对于教师是预备参与者”。傅氏以为当年大学的排课方式已有“将大学化为中学”的倾向，如今大学教育“中小学化”的倾向更为明显。

仍以考试为例，有标准答案的“题库”的制作不仅得到提倡，有时还是一些高校的“重点科研项目”。应该说，教学管理部门采取这样的举措基本出于把事情办好的主观意愿，所谓标准答案其实就是针对着今日世风的确不佳的现实，希望最大限度地减少出题者作弊的可能性。这里透露的基本观念是对教师和学生的不信任。然而说句有些人不喜欢听的话，今日校园里确有腐败风气，但制定这些条规的“职能部门”在这方面恐不亚于教师和学生。更重要的是，任何制度方面的发凡起例皆应有长远的眼光，决不能仅针对一时一事；不能因为一时的世风不佳就专门制定一些对教师和学生都明显不信任的“管、卡、压”规则。

考试作弊是古今中外皆不能免的通病，若立足长远，恐怕还是以鼓励提倡师生的道义感和荣誉感为宜，毕竟大学是一个“育人”的机构。唐代（以及宋代早期）的科举，考生可以在考试前拜主考者之门，呈送自己的文稿，而考官对某些应试者的青睐也为众人皆知；盖彼时科举之目的为求才，考试不过一种手段而已。考生与考官的接洽既然是公开的，

即在所谓舆论监督之下，反没有多少“作弊”的嫌疑。只要取中之士确为人才，考前的接触便成为“知遇”的美谈。那是一个鼓励和讲究荣誉和体面的社会，若取中之士并非人才，恐怕考官与考生皆难面对社会。只要还想在学界政界有所作为，很少有人愿意为此牺牲其荣誉和体面。

记得王夫之论唐宋科举之别时便特别欣赏和怀念唐代科举那种容忍公开接洽的选才方式（以今日的眼光看正是作弊），但人性确有不那么光明的一面，终于是“尝试吃螃蟹”的人越来越多，到宋代乃制定出许多防弊的制度；今人会认为是科举制的完善，但船山却以为这正是科举制衰微的开始，因为这个制度已从求才转为防弊，其目的被手段掩盖，真正的人才便不那么容易脱颖而出了。

这里牵涉的问题甚多，除了人性的善恶，恐怕更主要的还是全社会的风尚是否形成一种具有无形约束力的体制。如今美国研究生仍无入学专业考试，主要看学生的个人履历、自我陈述和教授的推荐信，大致仍推行鼓励荣誉的取向，似乎也还没出太大的问题。无论如何，鼓励读书人的道义感和荣誉感，应该是比防弊更值得提倡的长远取向（这里决非提倡我们也立刻以推荐代考试为研究生入学的主要方式，毕竟我们的世风恐怕还不如宋代）。就目前而言，防弊的“土政策”到了不甚符合学术规范的地步，正是高校教育官僚化而管理者水准不足的反映。

谋生与问学：学术独立的梦想

在学制变更的情形下，学人如何因应不断变化的时势也是从近代建立新学堂就开始的老问题。章太炎当年即以为，既然在新学制下作教习已成“智识高的人反做智识短浅的人的属员”（未必皆然），有学问的人便不肯去做，若为了饭碗去做，“临了必有许多后悔”。他举例说，四川廖平“经学是很有独得的，屈意去做高等学校的教习，偶然精神错乱，说了几句荒谬的话，那个提学使和他向来有恨，就把他赶走了。外边颇说提学使不是，兄弟看来，谁教这位季平先生屈意去做提学使的属

员”呢！提学使当然要维护其权威，他与廖平知识上的高低是一事，但若确有制度可依，则制度一经制定，其权威实应维护，否则便可能出现无序状态；而作为学人，廖平也不能不说他认为必要的话，他甚至可能有意不辞职以表明一种学人立场。

正因为不愿做比他“智识短浅的人的属员”，所以太炎终身不入新式大学任职（清华国学院就曾尝试聘请他），只能常常借“讲学会”的方式传其学。陈寅恪也早看到这方面的问题，主张“我侪虽事学问，而决不可倚学问以谋生；道德尤不济饥寒”，也不能以之济饥寒。“要当于学问道德以外，另求谋生之地”。他对吴宓说：“孔子尝为委吏乘田，而其事均治。抱关击柝者流，孟子亦盛称之。又如顾亭林，生平极善经商，以致富。凡此皆谋生之正道，经商最妙。”若“作官以及作教员等，决不能用我所学，只能随人敷衍，自侪于高等流氓，误己误人，问心不安”。陈氏所面临的社会毕竟不同，所以他仍不能不“随顺世缘”，以教员终老其身。然其在抗战时曾自定万元一篇文章的润格以应付约稿者，类此似假而真的处置方式，说不定也是其旧心之灵光一现吧。

民初有的学者把希望寄托于“社会”，顾颉刚在1922年写信给《教育杂志》的编辑李石岑，主张“我们应该讨论一个实际问题，即是如何可以打出一个专心治学的境遇来。这不能全靠于个人意志之努力，而社会供给资财尤为要紧。在现在的中国，不能得到这种的帮助亦自在意中，但任其迁延下去，则学术界永没有希望”。故“我们应该如何鼓吹，使得真有学术社会出来！——现在无所谓学术社会，所谓学术只做了教育社会的附庸而已”。又七年后，顾颉刚在其为《中山大学语言历史学研究所年报》所拟的《序》中，再次提出“在中国建设一个学术社会”的呼吁。

郑振铎呼应顾颉刚说，“从事于学术的人，至少须不把这种学术当做一种职业、一种求生的手段。无论哪一种学问，只要一职业化了，他

的厄运便来了”，因为这样便带有“金钱气”。他认为“这种‘无所为’而为的精神，在研究学问方面是极关重要的”。他同意顾颉刚关于“打出一个专心治学的境遇来”的看法，但认为“在现在的社会组织里”难以存在“‘无所为’而为的‘学术社会’”，当时“腐败至极、卑鄙至极”的政府也不可能补助学术界，“奖掖资本家去供给学术社会的需要”虽不失为一种出路，但中国恐怕没有这种肯拿钱的资本家。这样，就只剩“淡泊自守，躬耕自给，弃都市之生活，专心去乡村读书”（这里暗含乡村尚纯洁的寓意颇值得注意）。但他细想起来，这些办法都不太可能，结果只能“怅惘地失望”。

寄希望于经济独立然后维持学术的清纯是这些学者的共同期望，然而在现代社会中这一愿望的难以实现似已被既存的经验所证明。关键在于，“现代社会”本身是一种看似无形却已体制化的系统，个体或群体的读书人实无力与之抗衡，而只能在此体制内进退。除本不以学者为自定位的章太炎等少数人大致能坚持其原则外（这也因为中国式“现代社会”的体制化尚未完全成形，还有不少人送钱给他），后来的读书人多不得不像陈寅恪一样“随顺世缘”，进入大学教书并兼做研究。不过，即使在“现代社会”这一体制化的系统之中，学人也不是全无选择，以廖平的经历为例，辞职便是一种表明立场的方式，他至少可以选择辞职而代替被解职。

尝试共处：学人的因应

近年一些高校制定的特定学术规则，比如核心期刊的认定及其在学位授予中的运用，就使某些处于教学科研第一线的教师难以应对，因而出现武汉大学哲学系教授邓晓芒辞去博士生导师的举动，颇引起媒体注意，今年初还有该校老教授刘绪贻对相关规则提出抗议（见《学术界》2001年第1期）。我在私下也曾听在武汉工作的学者讲说此故事，当地不少学者似乎认为邓教授本来仅思借此抗议，结果竟为学校批准，自己

丢掉一个头衔，颇觉吃亏。我不知邓教授本人心里怎么想，但我以为这也近于所谓求仁得仁，实不能算吃亏，旁人更不必有吃亏的感觉。

这也牵涉到“学习共处”的问题。虽然我对高校的职能部门有许多不满，但我相信多数相关规则还是在把事情办好的主观意愿下制定出来的，其针对的现象，比如一些博士论文质量堪忧，也绝非空穴来风。任何学术机构当然不能不维护其既存规则的权威性，而具体的学者个人也有其不能退让的学术底线，在这种情形下，辞职并被批准似乎是理论上最为两全的解决方式。

之所以说是“理论上”的，是因为这里还有一个非常具体的问题，即我们的高校人员尚不能较正常地流动，因而学者本来可以采取的下一个行动，即完全辞职而走再就业之路的选择却基本不具备。假如高校的人员流动能够大致“与国际接轨”或至少“与企业接轨”，真正实现所谓“双向选择”，我倒很推荐这种学者个人和学术机构都得以维护自己基本原则的方式，因为这正体现了不同观念的人（这里暂将学校视为法人）学习共处的一种选择。

那些以这类规则是“土政策”而反对的学者，其内心恐怕仍向往着章太炎最不欣赏的由学部来制定一切“政策”的一统方式。大学教育的实施本不一定事事都要“一元化”，长期任清华大学校长的梅贻琦在1940年即曾对教育部强调大学那“包罗万象”的特性，故大学教育应走“殊途同归”之路，而不可“刻板文章，勒令以同”；尤其“如何研究、教学，则宜予以大学以回旋之自由”。因此，各学校制定一些“土政策”，只要不违背基本的教育法规和学术规范，是至为正常甚且理想的现象。

我倒希望我们的大学教育尽量多元化，每个学校有其各自特色恐怕还是积极的因素（比如美国普林斯顿大学便无今日中国人最看重的商学院、法学院和医学院，却并不因此减低其世界一流大学的地位）。只要高校的人员流动做到与今日企业相类的双向选择，各校有不同的“土政

策”恰为学者提供了更多的选择。同样，学者在学术准则上也可以有自己的立场，遇到不能妥协退让的“规则”又无能力修改时自不妨采取不参与的态度。

张曙光先生最近说，他有一论文稿为某刊采用，拟注明此文受民间机构资助而为编辑部所拒绝，在互不相让的情形下后者乃建议以长短不同的两稿在两刊发表此文。张先生认为这违背了自己“多年来坚持的学术理念和人生追求”，属于“违反学术规范、破坏学术自由”之列；“作为一个作者，一个有血性的中国人，有人要剥夺我的正当权利，我一介书生无以自卫，但也不能失去原则委曲求全”，故“只能以撤稿来维护自己的学者尊严和作者权利”（见《学术界》2001年第4期）。我觉得这样的处置与前述邓教授的辞职都是一种尝试“共处”的方式，毕竟“学术规范”靠的是学界的风气，未必能依靠成文的法规来维持，各自表明观点和立场而在具体事务上脱离关系，仍不失为一种可以接受的解决。

我自己目前就因为对敝校一些规则有不同意见、表示反对而不被采纳后主动退出了招收博士研究生的行列。这可以视为双方都坚持了自己立场的一种“学习共处”的结局，同时双方也都还有进一步采取行动的余地和可能：我可以在学术观念上面临更大的对立时进而完全辞职，寻求到“土政策”不同的学校再就业的机会（困难当然较大）；学校也可以视此为未履行教授的基本职责而解聘我。

今日高校中职能部门的确多视教师如属员（其实连“官阶”与之相同的院系也多被视作下属机构），故“智识高的人反做智识短浅的人的属员”之情形仍较普遍；惟各校情形也有差异，有时学者在管理人员“智识”高下的学校间进行选择，或亦不失为一种学习“共处”的方式。同时，社会的变动仍然在继续，在有些领域，比如高校，今后的变化还会更剧烈。在这样的环境下，尝试学习与各类不习惯的新社会行为并与观念不同之人（以及作为法人的机构）“共处”，恐怕是身处变革之中的个

人和群体不得不走之路。

※ ※ ※

鲁迅曾说，民初的中国“四面八方几乎都是二三重以至多重的事物，每重又各各自相矛盾。一切人便都在这矛盾中间，互相抱怨着过活”。这也接近今日变化中的社会景象，但若能尽量相互适应以“学会共处”，或即可避免“互相抱怨着过活”这一大家都极不愉快的状态。眼下一个新的流行概念是“双赢”，这当然是最理想的境界，但似乎更多体现在买卖上；若在其他领域，通常说到“双赢”往往已是近于僵局之时。退一步言，有时“双不赢”的解决也未必就意味着“双输”，只要双方都还有选择的余地和可能性，“双不赢”也许是一个虽不理想却能够解决眼前问题的“共处”方式。

原刊《开放时代》2001年第10期

物质时代的文化重建

——为《文化纵横》创办十周年作

明年（2019年）是五四运动一百周年，媒体多未雨绸缪，为此圈文圈人。差不多每十天半月，就会收到不同机构和刊物关于五四周年纪念的邀约。与一百年相比，十年或是很短的时间了。然而《文化纵横》十岁了。我们看着它诞生和成长，也感觉时光匆匆如流水，不舍昼夜。

在纪念五四运动十周年时，梁启超曾对“天真烂漫的青年们”说：“青年们啊：你要干政治，请你别要从现状政治下讨生活，请你别要和现在的军阀党阀结缘。你有志气，有魄力，便自己造出十年后的政治土台，在自己土台上活动。”

梁先生的话有特别的针对性，因为那时学生界里“已经有许多吃政治饭当小政客的人”了。但他所期望的自己造出土台，在这自己造的土台上活动，却曾是五四前后许多青年熟悉的路（不限于政治）。当年他们借着白话文的东风，自己写文字，自己办刊物，自己卖刊物，自己买刊物。一句话，他们正是自己造出土台，给自己创造出了“社会的需要”，并打出了一片天下。

《文化纵横》的创办者并非“天真烂漫的青年”，但据我不充分的了解，在里面具体做事的，基本都是“天真烂漫的青年”一辈。我们常说百年树木，十年树人，十年了，《文化纵横》树起来了么？答案是肯定的。刊物的成败或尚不到评判的时候，一群有梦想之人（也常见进进出出）的努力，却是不能抹杀的。

正如戴震所说：“凡血气之属，皆有精爽。其心之精爽，巨细不同。如火光之照物，光小者，其照也近……光大者，其照也远。”不论光照的远近，照物的，便是光。进而言之，兰克在论证“每个时代都直接与上帝相关联”时曾强调：“每个时代的价值不在于产生了什么，而在于这个时代本身及其存在。”的确，凡是存在的都是有理由的，也自有

其道理在。不仅时代，大至文化、族群、国家，小至个人和细事，都有其独立的“主体性”。刊物亦然。

任何文化，本是历史地形成的。而一旦形成，其独特的主体性便落在历史之上，更因其特定的历史发展而强化。在人类的历史长河中，十年真如弹指之间，转瞬已过。然而人生如梦，其实没有几个十年。

如果看得稍微宏观一点，十年之前，中国似乎出现了一个从物质走向文质的转折点——在一百多年的寻求富强之后，至少中国的经济体量已经名列世界前茅。相当一些人开始感觉到，不论是个体的人生还是国家、民族、社会，还有很多富强不能解决的问题。换言之，富强可以是目标，却不必是最终目标；更重要的是，富强之后，还要有能适应富强的人。这方面的培养，就是古人说的“富而后教”（中国古代的教和学，都更强调求学一方的主动性，故这里的“教”，也可以是自我的培养）。

文化从来包括物质，但文化也向有非物质的一面。中国人既承认衣食足而知荣辱，又强调“读书”方式可能改变物质对人的支配性影响（即孟子说的“无恒产而有恒心者，惟士为能”）。用今天的话说，就是不忽视物质层面的富强，但更重视非物质的文化面相。近代出现韦伯（Max Weber）所说的“命运急转”，国家以富强为目标，导致“物质的兴起”。其最大的副作用，就是所谓“市道”的流行。如杨荫杭之所见，“昔人以市井为小人，今日以市井为圣人”；结果是“举国上下，皆以市道行之”。

简言之，近代的寻求富强使我们的思维和想象都已相当物质化。如今中国已接近富强，却也淡忘了富强之外的天地。我们对各类“非物质”的事物久已生疏，甚至把“非物质文化遗产”视为招商的选项，就是使非物质文化遗产更物质化的典型表现。就此看来，从物质走向文质，仿佛是这个时代急需的。

正是在十年前的转折时刻，《文化纵横》诞生了。其发刊词清楚标示出刊物的追求——“文化重建”。想要探索的是：“在富国强兵之外，我们需要建立一个怎样的社会？我们究竟要前往怎样的方向？我们究竟应对人类大家庭做出怎样的贡献？”而刊物面对的语境，就是财富的快速增长“重塑了社会的各种关系”——一些人有钱了，而另一些人没有（或感觉没有），于是“人生缺乏意义，社会缺乏文化，国民缺乏意识形态，民族缺乏精神”。更重要的是，刊物发现，“面对历史”，中国人“第一次丧失了精神文化领域的自豪感和优越感”。这背后隐伏的，其实更多是在“面对世界”时，经济数据已经起来的中国，却体会到在世界上没有多少“话语权”。

在这样的背景下，不少人热心于提高中国在世界的说话能力。有人强调“中国可以说不”，有人直接表示了“不高兴”，而《文化纵横》则选择了“文化重建”。其“面对历史”和“面对世界”的关照，体现出立足于此时此地的责任心。盖让人倾听的前提是发自内心的尊敬，而人必自尊然后他人尊之，人必尊人然后他人尊之。

文化重建不是一件简单的事。尼采曾提出“重新估定一切价值”的主张，被胡适引用来界定他自己推动的“新思潮的根本意义”。《文化纵横》2010年6月刊的编辑手记，也表现出了类似的愿景——“没有什么是不可以思考的，也没有什么是不可重新估量的”。

而2016年2月号的编辑手记，进一步明确了“《文化纵横》的追求”，那就是“并不试图办成一个派别学人抱团取暖、同声相求的同人刊物，而是希望直面这个处于急剧变动的中国和世界，提供思考者以一定距离感来观察和介入这一时势流变的写作平台”，以“激发更为多元、复杂且具有内在张力的思想和争论”。

“距离感”的提出真是睿见。我所在的史学所涉及的理解，都是时空距离较远的，总有某种可望而不可即的感觉。而这样一种距离感或许是

必需的，甚至可以说是史家的一个优势。若近在咫尺，便不能赋予众多的丰富含义。距离可能导致误会，甚至想入非非，但也可能产生美感。如布克哈特（Jacob Burckhardt）所说，近处听到的教堂钟声可能杂乱无章，而远处所闻，则变得美妙和谐。

正是距离，给予史家一个更高远的位置，可以从杂乱中感受到和谐，因而获取对历史力量和精神的整体把握。听觉如此，视觉亦然。要有足够的距离，才能达到林同济所说的“平眼”，不仅可以有鸟瞰的优势而能见观察对象之“全景”（total landscape），更能对其中“各个事物相互的关系”，给予一个“比较近实的估量”。在一个各方意见多元纷歧的时代，与观察对象保持一定的距离，更容易看到各个事物组成的统相，并及其关联与互动，方足以产生了解之同情，而臻于心通意会之境。

今天回看十年前的中国社会，仿佛隔世，颇有些“十年一觉扬州梦”的感觉。虽说“江南忆，最忆是扬州”，毕竟“孤帆远影碧空尽，仍见长江天际流”（擅改一字）。无论前尘如何，或不必频频回首；风吹人醒，还是要面向未来。尤其在这纸媒的好时光已经过去时代，办刊物的人也只能抖擞精神，从当下做起。

以澄清天下为己任的人，有责任看到多方面的缺失。然而文化在纵横中呈现出万花筒般的缤纷绚烂，也并不都是瑕疵。十年前的一件大事，就是汶川大地震。一方面是七万生命的瞬间逝去，另一方面几岁的小朋友也可以去救人，最可见孟子说的人皆有恻隐之心。在一个充斥着物化的人欲，甚至人欲已经横流的时代，还能看到这样显露本性的现象，特别给人以鼓励。人性本善，不会被外在的恶彻底消磨掉。让人性之善尽量多留一点，这个世界也许还是会变得更好。

与创办《文化纵横》的杨平兄相交已二十多年，知道他在所谓的左中右之间是有自己明确定位的。然而这样的个人立场并未影响办刊，上引“《文化纵横》的追求”不仅明确了并不“抱团取暖”，更以“具有内在

张力”为努力方向。要知道物理学中的张力（**tension**）并不像有些人想象的那样是一种可以“扩张的力量”，而是意味着矛盾甚或冲突。这样的追求充分展现了“纵横”意味中那种不以物喜、不以己悲的期待和包容，也是我对《文化纵横》的希望。

原刊《文化纵横》2018年12月号

四、社会的学术

学术与社会的互动有感

今日后现代主义者已在质疑“学科”（academic disciplines）的正当性，认为学科的划分也是带有“偏见”或倾向性的“现代”产物（这种“反学科”的观念与一般“跨学科”的主张有相当的区别）。不仅“学科”的划分已成“疑问”，就是“学术”与“非学术”的划分也开始受到带否定意味的关注。个人对后现代主义所知甚少，但我注意到在后现代主义关于知识生产是权势运作过程及知识生产者应主动介入此过程这一观念的影响下，西方不少非后现代主义的学者也开始认真思考学术研究与公众甚至与政治的关系，其一个开始萌芽的倾向便是学术应主动与社会发生关系。

今日学术论著是否应该只写给少数专家看已开始引起较多中外学人的关注和讨论，学术表述向“非小说”方向发展的尝试已经出现（这与我们现在号称“学术”的粗制滥造的情形共生，表现也时有相类处，却是非常不同的两回事），且至少在西方已引起学界的反弹。这样，“与一般人生出交涉”这一中国新文化运动时的口号似乎又有了新的蕴涵和意义。当年新文化人一面主张为学术而学术，一面仍努力影响和改造社会。顾颉刚那时最关心的问题即是：“为什么真实学问的势力不能去改革社会，而做学问的人反被社会融化了？”他认为这还是因为学术方面的努力不足，所以他提出：“诸君！倘使看得这社会是应当改革的，还是快些去努力求学才是！”

80年后的今天，我这一辈学人中的多数早已基本放弃以学术“改革社会”的奢望（只要做学问的人不被社会融化已是万幸），还在试图改造社会的部分“人文者”又多不见得有几许“学问”。当年顾颉刚即观察到民初的社会党只欣赏“外国鼓吹社会主义的小册子”，却对“社会学三字很厌闻”。这里与“社会”相关的“主义”和“学”之疏离正是学术不能改造社会而反被社会融化的一个主要原因，所以不论是要改造社会还是仅仅着意于学术的创获，最重要的恐怕还是如顾先生所说，学者首先要努力求学。

我确实不赞成将口吐真言式的“现实关怀”议论称为学术（学者要做“社会的良心”而关怀现实正不妨直言），却并不反对以学术影响社会。正如顾先生所说：“街头无赖子穿了博士式的制服到博士会里照相，照相片上不能不说他是个博士；所希望的只要这个无赖晓得穿这身衣服的惭愧，肯龟勉加功、脚踏实地地修养起来，真有了博士的学问，就可追认他是个‘真博士’了。”在博士制服还有人看得起的社会，学术当然也还不能说全无影响，而且一定会有因向往博士服装而预学问之流者；但世间事往往是“互动”的，另一种可能是正式取得穿博士制服资格的“真博士”反为街头无赖子所“融化”，结果是真假博士难辨，学术与社会的互动便走上恶性循环之途。

学术的社会反响便常常为时代需要所影响。太平天国之役后中国思想界的一大转变是以湖湘为中心的经世之学的兴起，同时兴起的今文经学，其所关注者也更多涉及时政，意在经世。在当时“天下多事”的大环境下，不止是曾居正统的清代“汉学”在衰落，任何其他学说，也只有在其能“经世”的层面才兴盛，其纯粹学理的一面，也都处在不同程度的衰落之中。同为今文经学家的廖平和康有为，一以学明道，一以学经世，其寂寞与显赫的鲜明对比，最能说明“适应时代”的学术更容易得到社会的接受。但若“适应时代”成为学者有意追求的目标，则正如顾颉刚所说，自谓最能适应时势者，其实只是受时势的驱遣罢了。

胡适就是一个最希望影响社会的学人，他也有意无意受社会的影响而说社会认知中那个“胡适”应该说的话（说详拙作《再造文明之梦》）。有意思的是胡适正是从此角度观察晚清社会对廖、康二人的不同接受，不过他以为这是因为“康的思路明晰、文笔晓畅，故能动人；廖的文章多不能达意，他的著作就很少人能读了”。胡适因而提出，“文章虽是思想的附属工具，但工具不良，工作也必不能如意”。学术与时代这样高远的问题我通常是留给“思想家”们去关怀和讨论的，但在低得多的层次上偶一思及，则胡适的见解提示着孔子关于“言而不文，行之

不远”和“辞达而已矣”的古训迄今仍具指导意义。

学术这一知识生产流程中“读”和“写”何者更要紧这一问题近来已引起学者的关注，我的看法是两者均甚要紧，缺一便不成其为学术。“表述”是学术研究中至为重要的一个环节，就连主张“道可道，非常道”的老子也还写下五千言，今日把自己研究所得陈述出来就正于同人更是“学术”的一个不可或缺的组成部分。换言之，一个学术观点在表述之前并不“存在”，是表述使它完成、使它存在。这就意味着“写”或“表述”不是将思想（或知识，或别的什么）的一个完整的已知部分简单输出而已，它根本就是思想或知识的一个待完成的组成部分。

哈佛大学的俄国史大家派普斯（R.Pipes）甚至说他仅将25%的时间用于研究，而75%的时间用在写作时斟酌如何表述之上。这一时间的分配比例不必适用于任何人，但他对“写”的重视程度却值得我们注意。日本著名中国史专家宫崎市定认为史学分为四大段落，即史料、理解、评价及表现，而“对历史事实理解的深浅、兴趣的所在，以及评价的大小，都直接反映在表现的巧拙上。文章并不是只印在纸上的墨迹，而必须是用来说非说不可的话的语言，所以如果没有自信和爱心就无法写出令人满意的文章”。“令人满意”或要求太高（我至今便距此境尚远），但“非说不可”则充分凸显出表述的重要和必要。

苏轼曾就文字表述申论说：“求物之妙，如系风捕影。能使是物了然于心者，盖千万人而不一遇也；而况能使了然于口与手者乎！是之谓‘辞达’。”这里关于“了然于心”和“了然于口与手”两个境界的区分是只有在实践中才能悟得的见道之解，一般随口论文者绝对见不及此。实际上达到第一层境界已非常难，有朋友以为“胸有成竹”后仍难避免“多闻阙疑”，诚是（考据家尤注意此）；然若真有“成竹在胸”，此仅细小处也。倘胸无“成竹”，而只是无数“细部”，著述必显散乱枝蔓，不能一以贯之。

惟达到前一境界者未必就能达到后一境界，熊十力对此体会极深，晚年颇有心里想通了因气不足而写不出来的大憾。真能达到第二境界，则写出具有“非小说”那样的“可读性”而又不失学术水准的作品也非不可能，恐怕在今日中国还没有几个人可以做得到。不过，把文字写得通畅些，让更多的非专家也愿意读，或至少让数量已不多的专家也看得舒服些，当不失为一个努力的方向。我自己在这方面几乎已是“著名”的失败者，仍愿书此以表明：非不为也，是不能也，不知读者诸君尚能谅否？

原刊《读书》2001年第5期

业余“学术警察”心态与学术打假

记得辛弃疾曾说过“少年不识愁滋味，为赋新词强说愁”；后来读了点史书，颇感辛弃疾这句话或有故意为之的嫌疑，因为他根本生活在一个相当不安宁的时代，少年时似应已领会愁绪滋味了（这当然需要重建辛氏的少年生活才可以下定论）。对我这一代的许多人来说，如果可以套用一句《红灯记》里的话，是“读书人的孩子早知愁”，而且这一“愁滋味”还非常具体。不过，虽然少小知愁，少年时代的生活仍充满少年的特征，稍读书，便好随意“指点江山”、臧否人物。今日回首，自然知道大多是“眼高手低”的废话而已，这或者也是许多人成长的经历吧。

前几天电视上讨论足球，有位自认是吃了“假球”大亏的俱乐部人说中国足球还是个孩子，可惜保姆不够好，不但不能“打假”，恐怕还有助假成风之嫌。那是年轻人不晓得“孩子”的可贵，待人到中年，便知能做“孩子”亦一美事。中国道家的修炼一派最晓此意，能修成“婴孩”乃是极高的境界。不过那位先生所说的“打假”，的确触及今日世风的痛处。现在制假已成风气，所以“打假”也出现了专业户。而整个社会的方方面面真有点像陈独秀所说的是“一家眷属”，在商品经济影响下，学术界的制假现象也有渐趋严重之势，同样似已出现专事学术“打假”之人，且这类“打假”文字好像还颇受刊物的青睐。

我们的刊物前些年太少学术批评，现在能注意及此并加以补救，当然很好。不过学术批评与学术“打假”实有所区别：前者是平等的，不同的观念处于一种竞争的关系；后者则对错先已判定，“打假”者是站在正确的一面来纠正错误，带点警察捉小偷的意味。我个人不甚主张学术“打假”，因为今日学术刊物数量之多虽已是前所未有，但在信息爆炸的时代，刊物的版面仍是非常珍贵的，用之以“扶正”也许更合适，且在很大程度上应足以起到“抑邪”的作用；其实我们在“扶正”（而非吹捧）方面做得非常不够，一部真正的好书往往看不到品质接近的好书评。

通常“打假”之人和发表“打假”文章的刊物当然都出于善意，不过他

们对学术论著的读者似乎都有点像诸葛亮之视阿斗，太低估其识别能力。对真正的学界中人，“假”学术作品其实一眼便可看出，勿需好心人来提醒。制假能类真，在学术研究上是极其不容易甚至几乎是不可能的；因为学术研究是一个发展的过程而非“标准化”的固定产品，重复生产至少在理论上是无效的。抄袭的论文能获得博士学位，我以为从指导老师到评审专家的责任不仅不比抄袭者更小，恐怕还更大。“导师”和“专家”竟然看不出论文是抄袭，则其平日实不知在干什么。正因为有这样的老师（其聘请专家必也选择类似者），才会培养出抄袭的学生。而学术“打假”多半只能帮助这些平日不怎么读书的读者（对全不读书者则也无助，因其连“打假”文字也不会看）。

有时候“半真半假”的东西对学术的负面影响比完全“假”的要大得多，所以强化学术戒律恐怕应更多着眼于这一类的问题。比如写文章或著作不引他人的相关论著在今日史学界就特别流行，许多人的论著也不是没有第一手资料，但似乎总像是个开拓者，全不见他人相关研究的存在。史学发展到今天，除极个别的小问题外，几乎已不存在无人研究过的内容，尤其不可能没有相关的研究。比如要研究刘邦，如果确实没有既存的研究在，那也可引用对项羽的研究，如果连项羽的也没有，那总还应有对秦始皇、明太祖或者外国什么王朝开创者的研究在，至少也还会有关于刘邦所处时代的文化、社会、经济、政治等研究在。学术论著如果不与以前的研究挂钩，其实也就不曾进入整个的学术发展流程，恐怕也难真正地算作学术。

这个问题当然不能完全责怪我们的研究者，特别是初入道的研究者。实际上许多大学教师视此为必然的“应该”，所以根本不曾告诉学生（自己也不守此规矩的老师当然也有）；不少学术刊物和出版社过去并不十分强调这一点。如果老师肯拨冗讲讲这类粗浅的起码要求，如果凡未引证他人论著而又没有一开始就申明并证明是完全开拓之作的论著均不得出版发表，这一问题应该不需多长时间即可迎刃而解。我们的学术

批评似以侧重这类相对更具有建设性的问题为好。

我总觉得今日专事学术“打假”之人似乎有点业余“学术警察”的心态，他们自觉地承担起监视的责任，总是环顾左右，视何处有“嫌犯”的存在。当年美国驻华商务参赞曾对其驻华武官说：我们都关注中国事务，但关注的对象实不相同，我注意的是机会，以便发展贸易；你注意的是问题，看是否需要出兵保护（大意）。前者是建设性的（当然主要是对美国而言），后者则是典型的警察心态。我不是主张对学术制假视而不见，但如果专看出问题的一面这种心态成为风气，治学者逐渐忘掉自己的建设工作而习惯于寻找需要惩治的问题，最终势必形成破而不立的结局。

这同时还会影响到学界的整体学风，盖近墨者黑，学者久与假学术相处，恐怕不能不受其所染。曹聚仁注意到，孟子破口谩骂杨墨，表面上与杨墨相径庭；实则孟说亦有为杨墨主张所渗透而与孔说相违背者。同样，“朱子动辄刺诽佛道，而其学说则自佛学变化而来者甚多”。这是治学有心得的见道之论。与假学术打交道太多，便可能无意中受其影响而不觉。今日“打假”之风渐盛的同时，出现了一种随意“点评”学人著作的倾向，不论好书次书，随便选出一两点便痛下褒贬，很有些类似媒体评说足球，在场上实际踢球的人常不免感到评球者“会说不会练”。

这里牵涉到一个学术批评与一般文学、影视、体育和餐饮评论等的大不同处：所有后面这些行业里似都有“专业”的评论家，他们确实可以不必自己“会练”，只要会看会品尝（这也非易事）即可；而学术评论便不然，一般都认为必“内行”始能从事批评，且这里“内行”的意思是自己必须“会练”。不过我们现在的学术批评却渐有与体育和餐饮评论认同的趋势，有些人本来也是“会练”的，渐渐只说不练了；更有新兴的一些“学术评论家”，尚未体现出是否“会练”，却也专说不练，且越说越带“口吐真言”式的随意性了。

这才是问题的关键所在，即“打假”者自身的行为方式无意中渐与制假者相类；“同流”之后，“合污”便是自然的发展。本来一般的学术评论还是有些“行规”的，比如说话不能太越出学术范围即一个约定俗成的规矩。但随着“学术警察”心态的普及，打假者渐染制假者的风格，学术批评遂有“突破”这一规矩的势头。20世纪中国给我们的最大教训也许就是建设比破坏更重要，学术批评者或者也可借鉴这一历史经验吧。

原刊《读书》2000年第7期（题目有更易，后半部分删）

打倒与建立：再说学术打假

胡适早在1920年便曾慨叹中国报刊缺少真正的书评，虽时有“新书介绍”栏目，却“只是寻常的介绍，很少严格的批评”。这一现象到今天仍相当显著，不过已发生诡论性的改变，即现在多以“书评”的形式来进行褒奖为主的“新书介绍”了。且这一做法已渐成风气，有沛然莫之能御之势，各学术刊物收到的“书评”稿件大多如此，结果是某重要学术刊物干脆停止刊发这类“书评”，并恢复“新书介绍”一栏以正其名，最能表现刊物面对世风的无奈。但正如胡适所强调的，“著作家若没有批评家的监督，一定要堕落的”。今日学界的某些“堕落”现象，部分即因缺乏严正的学术批评，故在学术领域树立“严格的批评”风气，仍是今日学界的急务。

可能与学界的“堕落”相关，近来“学术打假”渐成风气，媒体尤乐赞之。最近之最近，“学术打假”又已多表述为“直面学术腐败”，仿佛这“学术腐败”也像其他有些方面的“腐败”那样伴随着权势，敢于“直面”便体现出过人的勇气。其实在学界中生活的人都知道，今日“学术腐败”无论有多么“猖獗”，最多不过处于“犹抱琵琶半遮面”的态势，既不敢以此自傲骄人，尤不具对“直面”者的任何威慑。“学术腐败”本不为人所齿及，所谓“直面”者对学界的贡献，在于揭示出一些或已较严重而尚不为人所注意的弊端，惟所体现的更多是“直面”者的识力，而非勇气。

同时，也不排除有些人并未揭露弊端，而是借“学术打假”之名对努力于学术建设者吹毛求疵，尤其对较有成绩的学者狠下杀手，所“杀”者又往往不是什么弊端，甚至也不是学术“观点”的争鸣，根本是不涉具体内容的刀下专斩有名之将。这类评论者自己未必从事某方面的研究，却悬空定一标准，然后说某书某文并未达到这一标准，因而属于粗制滥造、问题严重云云，颇类新文化运动时所谓“自立自破”。批评者不讨论立说者研究的具体问题而随意放言高论，若置于所谓“文化评论”或“学术随笔”（学术本不能随意下笔，这个今日颇流行的术语其实指的是学者或学术爱好者所写的随笔，重心是在后者）之列，似尚相宜；若偏要

正其名曰“学术”，则这样的“学术打假”，正不啻“制假”。

上述两类人其实有着根本的区分，如某位在海外工作的学人据实例一一揭露我们科学界的种种“假冒伪劣”问题，应该说对学界有实际的贡献。但那些喜好“刀下专斩有名之将”者，恐怕就扰乱有余而建树不足。不论此类人动机如何，其所作所为实际破坏了正常的学术批评，且造成一种相当反常的风气。幼时所受的教育中，“打不还手，骂不还口”是正面的训规；如今世道变迁，在此类以“学术”为名的评论中，被“打骂”者若不还手还口，便似乎赞同“打骂者”的意见，好像已自动认罪，只待“伏诛”了。与此相类，凡对“学术打假”的具体方方面面稍微“说不”，便似自承有“学术腐败”的嫌疑；理由也很简单，反对“吃西瓜”者，心中当然有“冷病”啦。

其实不论古今中外，要在学界立名，即真正获学术同人认可而不是具有某种头衔或得过某层次的奖励，殊非易事。已立名者当然并不因此便享有学术批评的“豁免权”，但我们今日的实际“学情”是肯致力于严肃认真的学术研究者日渐稀少，在此大环境下，对于勤苦用功较有建树的学者，似仍以鼓励为主更好。王先谦曾说，学者“苦志身后之名，后来者当共惜之”。此语甚可思。

更重要的是，不论批评对象有名无名，评论者皆不宜泛下空论，而应具体论事论理。比较正常的情形是，批评者在自己从事研究的领域内说话，且最好先以实际作品确立自己的学术地位。根本言之，以研究为主体的学科和以创作为主的科目（比如文学、艺术等）有一大区别，即不必有类似“裁判”的职业评论家存在。在某种程度上甚至可以说，以研究为主体的学术界（下同）出现“会说不会练”的专操评论者，这本身就是一种“假冒伪劣”。

今日学界的问题主要尚不在有人像生产界那样“制假”，而是学术本身渐呈虚而不实的趋向。其中一个具有强烈损毁性的倾向，即一些学术

刊物“思出其位”，忘记自己的职责而试图担任媒体的工作，或至少受媒体风格的影响，染上喜欢“炒作”之风，企求学术之外的关注，而美其名曰“权威性”和“可读性”并存，实际助长了批评的虚悬化。与此相类，另一个虚而不实的现象是各级学术机构中一些稍握所谓“权势”者日益无学（多半是曾经有学而渐停关注本学科的进展）。只有评审者根本不熟悉所在学科的研究现状（在近代中国曾经出现学术中断的特殊背景下，不了解较早的既往研究亦同），“制假”的产品才能通过“评审”而发表、升等、获奖，甚至得学位。

针对评审方面的问题，各高校和研究机构多制定出一些防止弊端的措施，“学术打假”已由“民间”进入“官方”层次了。比如某高校对申请教授或博士生导师者实行所谓“匿名评审”，即委托另一高校的相关职能部门选择该校教授进行评审，所匿之名竟也包括评审者本人！今日全国教授或博士生导师之间的实际水准相去可以甚远，评审者之名被匿，其评审书的效力对真正的学者而言已失去大半，除具形式外又有多少实际意义？所谓“匿名评审”本通行于刊物，在那里决定取舍的编辑当然知道评审者的实名；而在升等程序中的投票者却不知谁是评审者，他们在读到几份表述极为类似（如“结构完整、观点正确”）的评审书时，根据什么赞成或反对？这样的防弊措施，不是反具增弊的实际效果么？

“打假”不啻“制假”、防弊反而增弊，动机非不美，效果实不佳。产生这样的现象，很大程度上是忽视了正面提倡的建设性作用。以我熟悉的史学界而论，目前热衷学术打假之人，除一些基本不治史而属于史学爱好者（此类人热心甚可贵，胜于史学界中不关心者）外，多为治外国史或所谓专门史者，治中国断代“正史”者少，治近代中国史者尤少。这或者有一定的提示意义，盖治中国所谓正史者多知历代各种破坏对于民生的影响，故较易认识到建设的重要；而近代中国给我们最大的教训，就是建设应当重于破坏，治近代中国史者对此必有深刻的体会。

自“笔锋常带感情”的梁启超大力提倡“破坏”以来，中国思想界渐形成一种为救国而破坏的大潮。革命党人钟荣光曾对胡适说，他那一辈人“力求破坏”，是因为中国政象已类大厦将倾，故“欲乘此未覆之时，将此屋全行拆毁，以为重造新屋之计”。而重造之责任，就在胡适这一辈人。所以他建议胡适“努力向学，为他日造新屋之计”。然胡适回国不久仍以破坏责任自居，他在1921年对吴虞说，“吾辈建设虽不足，捣乱总有余”，希望吴在教书时能引起多数学生研究之兴味。又将建设的责任，留给了下一代。而胡适的下一代也渐有同样的认知，以前文化民族主义情绪甚强的闻一多到抗战末期发现，在文化领域仍有重提“打倒孔家店”口号的需要。

这样代代均以破坏自居，而代代均觉破坏得还不够，破坏的大潮乃如洪水泛滥，一波盖过一波，而不知所止。其实梁启超自己在提倡“破坏”后不久即有所转变，特别在文化领域提出一种“以日新全其旧”的取向，颇为中国古学张目。不过在他本人推动的“举国方主破坏”（黄节语）之大趋势形成后，梁氏提倡“破坏”的言论更受时人关注，影响甚大，而其“以新全旧”的主张反被掩盖而不显。结果适如其总结自己在晚清的作为，是“破坏力确不小，而建设则未有闻”。

今日中年以上之人大约都熟悉一句话：“破字当头，立也就在其中了。”这话在打仗争天下方面大概不无道理，因为多消灭敌人，也就保存了自己；破坏了敌对方面的统治秩序（包括社会秩序、经济秩序等），就能凸显敌对者的“失道”，使自己的事业更具“有道伐无道”的意味（古今中外任何时候，“民不聊生”的状态都是对既存政治权势的最大威胁；不过那时恰生活在“敌占区”的老百姓，因社会、经济的紊乱失序，恐怕要多吃不少苦头）。这且不论，通常从“马上打天下”进入“下马治天下”的时期后，即旧日所谓承平之时，统治者便不再提倡破坏，因为此时的统治秩序已是自己的了。

但近代中国的情形有些特殊，即使在相对稳定的时期，政治领域之外的各类“革命”仍得到广泛的提倡，且常为统治者所容忍。与古今中外既得利益者多主张维护既存秩序的常态相反，民国年间许多社会精英，即社会学上所谓既得利益者，仍不断提倡思想、学术、家庭甚至佛教的“革命”，而且这样做通常并不妨碍其任高官或入名大学以取高薪（蔡元培和胡适皆是显例）。与社会精英提倡“革命”相伴随，当时学术界也充满了突破、打倒的愿望和实践。

问题在于，如果说“破中有立、破即是立”在政治领域还有相当实效的话，在不一定存在“敌对方面”的学术领域，“破字当头”恐怕未必就能“立在其中”。学界当然也始终存在不同学术倾向的竞争，但应该是所谓良性竞争；在这样的竞争中，一方若能正面证明自身取向、方法、见解的优越，则所谓不战而胜，反可收“立字当头，破也就在其中”之效。

1927年3月，姚名达给顾颉刚写信，转达王国维对顾氏的批评，他觉得顾先生“疑古史的精神很可佩服”，然提出“与其打倒什么，不如建立什么”的选择。其实以顾颉刚为代表的“疑古”取向也并非只打倒不建立，在方法论层面尤可说极有建树，但确以“破坏”为象征、为主流。而王国维自己早年提倡西学，所治多哲学、文学一类新学，对中国旧学或也稍带点“打倒”的意味。辛亥鼎革可能使王先生有了某种深层次的解悟，乃一转而研治中国经史之学，专重“建立”，在史学方面建树尤多。故其对顾先生所言，或也包括自身的省悟；其时距王氏自沉昆明湖已不远，这一赠言寄予了对顾先生的满腔希望，可谓语不重而心甚长。

然而，在一个“破坏”被认知为国家民族的“必须”且提倡各种“革命”甚至有助于人的上升性社会变动的时空之中，“破坏”真可谓左右逢源，不仅在意识层面的吸引力不言而喻，更重要的是其已渐入下意识层面，成为一种“自然而然”的惯性心理态势。结果是产生出一种较强的“斗争哲学”，在“敌人”不明显时，也要寻找斗争的对象。新文化运动

时文学革命的发起人胡适承认，是这一革命的后起响应者钱玄同“为文学革命找到了革命的对象”，最能体现当年“自立自破”的风气。此风今日犹存，有时还愈演愈烈。

目前多数热衷学术打假者，因爱学术而维秩序，出自善意毫无可疑。然结果或未必如其所料，亦不难预见。有意思的是，这些人下意识中多少带有“打天下”思潮的余绪（尽管其中不少人相当年轻！），又不无自相矛盾处：他们的总体思维趋向比较适应乱世而非治世，特别是倾向于斗争哲学而不看重建设；然在具体为学术立规矩方面又比较习惯于自上而下的“一元化”政策，反对各大学自定“土政策”（参见本书《学会共处：“双不赢”未必即“双输”》）。合两者而共观，多少反映出一种从“马上打天下”到“下马治天下”的过渡心态，有意无意中不免以政治的模式思考学术。其实就学术言学术，正不必以“斗争哲学”为宗旨，或者还是应该回到王国维之所言，“与其打倒什么，不如建立什么”。

学术应提倡以建设为主，实为对近代中国整体大环境和学术界的具體发展有深刻领悟的见道之解，非常值得后人细心体味。这里所说的“建设”，不仅是正面的论述，也包括胡适所谓“严格的批评”。清儒朱一新说，作者著一书，“必有一书之精神面目”。批评者若能尽量设身处地，思作者之所思，而努力了解其所欲言，便可以认识其“精神面目”。如陈寅恪所说，必与立说之人“处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失”。学术批评最理想的状态，是批评者能与原作者进行不低于原书原文层次的真正学术对话；而最低限度的要求，则是将批评局限于学术范围之内，尽可能减少“功夫在诗外”的空话。

应当看到，真正打击“伪劣”学术（而不是借机炒作）者的手段虽为破坏，其目的仍在于建设。今日学风的败坏渐呈史无前例的态势，的确不容忽视。所以或不妨破坏与建设并举，打假者继续打假，而建设者仍

努力建设，希望能鱼与熊掌兼得，使学术逐渐往健康的方向发展。惟在两者并进之时，必须强调以建设为主、破坏为辅；若建设不足而破坏有余，无论动机多么善良美好，无意中仍会走上一条自毁之路。至于学术风格尚未确立的青年学子，还是多提倡建立的一面更好，庶几养成一种建设的学风，虽不能人人皆成王国维，多少总建立点什么，为整体的学术建筑增添些许砖木，将来亦不致后悔无所建树也。

原刊《东方文化》2001年第6期

学术规范的主要目的是建设而非防弊

——呼应王笛先生

最近读到王笛先生的《学术规范与学术批评》一文（《开放时代》2001年第12期，以下所引王先生语多出此文），颇受鼓舞。尽管此文也是呼应目前“关于学术规范和学术腐败的讨论”，但却与多数空喊口号的表态式议论不同。此文以务实而非务虚的态度，相当具体地讨论了相关问题，提出了实在的建议，真使人有空谷足音之感。学术规范是每一个从事大学教育的学人都曾经或正在面临的问题，特撰此文以呼应王先生。本文主要就王先生提出的学术素质、学术创新和学术积累等问题稍作申论，也会论及一些与王先生见解不甚同的层面。

学术素质与专家匿名审稿制度

王先生的务实态度在于一开始就将学术规范问题从相对抽象的学术道德层面下放到具体的“技术性标准”，如他所说：“国内对学术规范的呼吁大多强调一种学术道德，这无疑是十分重要的，但中国目前尚未制定学术界普遍认可的一种技术性标准，往往使那些即使力图严守学术规范者也常常感到无所适从。这犹如一个社会只强调伦理道德，却不制定维护这种伦理道德的法律，这种社会难免陷于‘无序’状态。形成一个严守规范的学术风气并非一朝一夕之事，但制定一种标准去约束和防止不守规范的行为却相对容易得多。”

在我看来，“形成一个严守规范的学术风气”远比“制定一种标准去约束和防止不守规范的行为”重要得多。根本言之，规范是为了从业者特别是初学者有章可循，其主要的出发点、目的和效果都在建设而非防弊一面，而并非针对抄袭者。如果不然，则王先生列举的美国持续存在大量的各类“规范”书籍，岂不是暗示着美国的抄袭现象甚为严重且持久不衰？正如王先生所说，制定学术规范具有“促使学者以最高的标准来要求自己的作品”这一建设性目的，应有助于“学术研究水平的提高”。

不论建设与防弊，规章制度皆不是万能的；在特定的时空环境下，有时甚至可能是基本无用的。学术规范空有成文的条款是不够的，只有部分学人认可也是不行的，必须要如王先生所说达到“学术界普遍认可”的程度。现在国内一些学术刊物已开始实行专家匿名审稿制度，无疑是个好的倾向。但王先生则看到，“如果审稿的人本身的学术素质存在问题，如忽视学术规范等，恐怕学术研究的前景并不会由此改观”。这是深有体会的睿见。今日我们有些刊物发表的品质很差的论文，恰恰是经过所谓“外审”的。可见评审者本身的学术修养是个至关重要的问题。

“学术素质”不仅体现在是否重视学术规范，其所涉及的范围要宽广得多。说句得罪人的话，学术修养不足是今日学者（本文凡述及中国学者不足之处，皆包括我在内）的普遍现象。本来读书不算多，而学术社会的风气又日益急功近利，提倡“多出成果、快出成果”，使学者用以提高自身的时空日渐萎缩。在普遍学养不足的共相之下，各学者的程度又相差太远，教授或博士生导师这样的学术头衔几乎不再具有普遍的意义。同为教授，有的人简直可以做另一些人的老师。博士生导师亦然。普遍的学术头衔既然未必意味着相应的学术评判能力，就给评审“专家”的确认带来极大的困难。

同时，相当一部分学者似乎还不习惯较中立地看待他人论著，已发表的商榷文章中便不时可见将不同观点作为“硬伤”而批判者，有时甚至宣称某一学科“唯一正确”的方法是什么什么，若违背便自然“错误”（这样的文章竟然能在高层次的刊物发表，或也提示着相关编辑对“学术”的认知）。^[1]有些学者看见与自己观点甚至风格相异的文字便断然否定，而所提出的理由又往往抽象空洞；对评审对象持肯定态度者亦常类此。^[2]更可怕的是，一部分有一定学术地位的学者已渐停关注本学科相关领域的学术发展，他们确实是“专家”，但其专长基本停留在若干年前该领域的专业水准之上。

只要出现上述情形中的一种，专家匿名审稿制度便未必能成功地维护学术品质。尤其被看作某一领域专家的评审者不熟悉所在学科领域的研究现状，是导致抄袭或重复的论著能顺利通过“评审”而得以发表的主要原因。此类明显的问题还相对容易纠正，真正阻碍实施广泛的专家匿名审稿制度的，是学者无学、专家不专，以及学者缺乏中立地看待同行作品的容量这些相对普遍的现象。即使从技术层面言，我们许多学者恐怕还需要学习怎样写评审书。类似“结构完整、观点正确、论述有力、具有新意”这样的肯定意见和“缺乏深度、观点陈旧、问题意识不足”一类否定评语都还不少见，而这类并不具体的审稿意见也尚能为编辑部所接受。问题是，它们在多大程度上说明了被审作品的实际贡献或不足呢？

尽管有这样那样的困难，我并不因此就主张暂不实行专家匿名审稿制度。正如民主只能在实行中学习和适应一样，只要充分认识到这一制度在当前学情下的局限性，学者和编者双方应可在实践中逐渐习惯和完善专家匿名审稿制度。学者应在追踪本学科相关领域学术新著的同时，提高自身素养，即使对一篇不甚满意的文章，也尽量较中立地指出其长处和短处以供编辑部考虑。刊物编辑则可注意非万不得已不请较长时间不发表某一领域论文的学者担任审查人，不接受空洞不具体的评审意见，对于不负责任的评审者，特别是那些对抄袭论著投赞成票者，刊物可将其列入“不宜评审”名单。

有一点我与王先生的观察不甚同，尽管我们今日学界的抄袭现象已较严重，甚至有人因怕被抄袭而采取引文不作注释和修改档案题目这类“犯规”层次并不低的做法，我仍不同意中国学术界已“抄袭成风”的判断。要怎样才算“成风”当然是个见仁见智的问题，不过王先生毕竟去国已逾十年，有时看某些信口开河的网络或媒体报道稍多而忽略了正规的学术刊物，也未可知。在今日这信息爆炸时代，看什么多了无意中便会受其影响。网络本以“虚拟”著称，其消息之可据程度当然要打个问号；

报刊电视的从业者多非学界中人，其关爱学术的热心甚可感，然“外行看热闹”的味道总不能免。反之，如王先生文中提到的《历史研究》、《近代史研究》和《清史研究》，那上面的文章恐怕不支持“抄袭成风”的判断。

自人类形成“社会”而开始订立各类规则而来，各式各样突破规则的尝试便不曾间断。犯规和犯罪是伴随人类社会共生的常态，在绝大多数时空里皆未得到正式的肯定（对特定的某些规则，不同文化可能有歧异的想法）。故抄袭这类明显的犯规行为对真正的学术不可能形成多大的冲击，那种看见有人因抄袭而得利便仿效跟进之人，本不必在学界求生存；因为有人犯规自己便采取同属犯规的“自我保护”措施之人，并不能罪减一等，也不甚适合学术社会。有时后者对学术的负面影响比抄袭一类还要大得多，盖其似乎有相对正当的出发点，表现得也较隐蔽。

王先生认为，“国内学术界对引用和注释都没有具体和严格的规定，因而使抄袭者有机可乘”，似有些误会了学术规范的主要目标在建设而非防弊；同时如他所观察，对引用和注释的规定疏漏直接使那些以不注材料出处为“自我保护”措施之作品得以发表出版。换言之，抄袭和反抄袭者所利用的皆是同一规则的疏漏；若引资料而不注，学界实无法判断其是认真查来还是从别处抄来。这就提示出注释方面的问题远更广泛，也比抄袭更值得关注。

学术积累和学术创新

王先生自己便“经常看见有些学术专著和论文，甚至包括一些德高望重专家的作品，注释寥寥几个（而且几乎都是原始资料），对于同行专家来说，不知通篇所讲哪些是他自己的，哪些是别人的；之前有些什么现存研究，自己在哪些方面有新的建树。尽管明显的有些是别人早已研究过的题目、内容或观点，但这些专著和论文对以前的成果并不提及，似乎都是‘开拓性’研究，都是‘新’材料，都是‘新’观点”。他发现，

西方的论文写作十分强调“对话”或“争论”，即是否加入学术界所关注的一些普遍问题的讨论；且任何具体研究都应“涉及这一课题更为抽象的理论和方法问题”，因而也就基本不存在什么“前无古人”的开拓性研究。

这个问题我自己也曾提出过，只是层次较低，尚未及“抽象的理论和方法”而已。2000年我就指出，“写文章或著作不引他人的相关论著在今日史学界就特别流行，许多人的论著也不是没有第一手资料，但似乎总像是个开拓者，全不见他人相关研究的存在。史学发展到今天，除极个别的小问题外，几乎已不存在无人研究过的内容，尤其不可能没有相关的研究。比如要研究刘邦，如果确实没有既存的研究在，那也可引用对项羽的研究，如果连项羽的也没有，那总还应有对秦始皇、明太祖或者外国什么王朝开创者的研究在，至少也还会有关于刘邦所处时代的文化、社会、经济、政治等研究在。学术论著如果不与以前的研究挂钩，其实也就不曾进入整个的学术发展流程，恐怕也难真正地算作学术”。^[3]

出现这些弊端不能完全责怪我们的研究者，特别是初入道的研究者。不少学术刊物和出版社过去并不十分强调这一点，许多大学教师视此为必然的“应该”，所以根本不曾告诉学生（自己也不守此规矩的老师也不能说没有）。如果老师肯拨冗讲讲这类粗浅的起码要求，如果凡未引证他人论著而又没有一开始就申明是“完全”开拓之作的论著均不得出版发表，这类问题应该可以很快得到解决。前些时候中央电视台“东方时空”栏目曾就“纯洁学术”问题请了三位学者作即时访谈（但显然是经剪辑之后才播出的），其中秦毅教授便特别强调老师有责任告诉学生这一点。^[4]

这也涉及目前说得极为热闹的“创新”问题，现在各方面都特别提倡创新，强调开拓性，有些学校的博士论文评审书就要求作者填出几

条“创新点”。但这一倾向又明显带有从清季开始到新文化运动时特别流行的“有新无旧一派”的特征，即希望能割断历史联系而“劈空造出”一个新世界来（顾颉刚语）。由于学术是一个不断发展的流程，到今天任何创新都是在既存研究的基础上产生的，没有学术积累，根本谈不上学术创新，故学术研究或应提倡走“温故知新”之路。即使是今日更流行的“推陈出新”，也应“推陈”与“出新”相结合，即不能仅“推陈”而不“出新”（此不少见），尤不宜鼓励“劈空造出”的做法。

具体到以论文或著作表述研究结果这一步，仍以遵循同一原则为宜。若旧之不存，新又安在？故不论是温故知新还是推陈出新，学术论著的第一部分（可长可短，然不可缺）应该是“温故”或“推陈”，即说明对这一题目已有什么人写了什么论著、将此问题研究到什么程度、有哪些不足或尚可发展的余地等。其实也只有先写出这一部分，才得以铺垫出自己所做研究的必要性、重要性及可能的贡献，即其“知新”或“出新”之所在。在写作过程中各具体论点的陈述仍应如此，必与相关既存研究对话，才算是入了学术之流，也只有在这样的对话中才能真正呈现所谓“创新”。

实际上，除了普及性著作和教材一类（现在或许还应加上一些为升等而炮制出的作品），没有学者会认为自己的论著不是较过去的研究更进一步；进步可有大小，但总有所进，否则还有什么必要将其研究结果表述出来呢？故对学术而言，“创新”本是自然而无须提倡的。若“创新”也到了必须提倡的一步，要么是出了问题后的临时针对性措施，要么是误解了学术的自然秉性，也有可能出于对中国学界的现状认识不清。^[5]

现在一个流行的说法是外国人（主要指西方人）比较提倡也善于创新，而我们则讲究因循，故进步较缓。有人将此归咎于我们从小学到大学的教育方式，有人认为是体制的问题，更有人甚至以为是中国传统过

于“保守”使然。今日学校教育的确有这方面的问题，连大学教育都还在强调灌输知识而不是教会求知的方法，遑论中小学。这至少部分是“现代”教育特别强调“标准化”而造成的，在一元化且细致入微的管理下实行同一标准，当然保证了竞争的公平，其隐含的封闭性也的确不利于创造性的思维。

在研究生教育层次，情形相对多元化一些。我知道在工科和许多依靠实验的理科领域，导师出思想（在口语中通常用英文idea一词表述）而研究生具体操作是目前相当流行的方式，因为“拿项目”的是导师。类似表述在我参加的研究生培养和论著署名问题等讨论中不断得到重复，使我这样的外行也耳熟能详。我所听说的西方情形似不甚同，那里“拿项目”的仍是导师，然ideas常常是学生在讨论中提出，导师将其综合、系统化并提高以形成研究计划；而且被我们看得很高的“博士后”或尚能接受老板出思想的说法，因为他们本是老板花钱请来做事的（实则“博士后”同样参加讨论并常提出ideas），但没有一个博士生敢于说其博士论文的“思想”是导师出的，也没有导师会这么说，因为博士论文最强调的就是研究者本人独立的创造性。^[6]目前说中国学生和学者创新不如西方的更多是理工科的人，很可能便是他们培养博士的这种方式影响了这些未来学者的思维习惯。

在文科，“导师出思想”一说似尚不流行，但也存在究竟是以教知识还是教方法为主的争议；尤其是硕士生阶段，不少老师仍主张以传授“专业知识”为主。这一歧异自然反映在博士生的入学考试中，究竟是检验考生的专业知识还是所谓“分析问题解决问题”的能力，在不少学校中是长期争论的问题。这也意味着实际入学者是何种类型的读书人，很多时候硕士阶段培养风格不同的博士生入学后会有一个较长的师生适应过程，若像过去那样限期三年毕业，显然不利于保证高品质的博士论文。结果是老师和学生都倾向于走“因循”之路，最省事也效率最高的往往是从本科就跟随某一老师读书的学生。然而，固定的风格却未必有利

于学生思维的开放，博士论文的品质在一定程度上是以学生放弃接受多种风格培训这一转益多师的收获为代价的。

这样一些20世纪新教育中产生的问题基本与传统无关，本来中国传统是儒家长期占主导地位，而孟子已说孔子就是圣之时者；“苟日新，日日新”的先秦古训虽有不同的解读，长期以来基本是从“日日新”的字面意思被人理解和认知的；求新求变的倾向虽未必是历代的主流，却也时起时落，续而不断，到近代更形成“新的崇拜”这一大潮，迄今不衰。从所谓“体制”言，也未必不想创新或有谁遏制创新——即使在计划经济时期，“技术革新”也是一个不断得到鼓励的做法，而且是产业及相关领域上升性社会变动的一个重要而稳定的途径。因此，目前中国人创新能力不如西方大体不必归咎于传统和体制。

若回到学术本身，中西在创新方面的差异反可能正是因为西方学术传统长期延续而中国学术传统曾经中断（不是全断）引起的，最简单的例子是西方的“经典著作”源源不断，且大体不存争议；我们说到经典，则动辄言几百年甚至上千年前的作品，说到近三百年便有争议，更不必说本世纪了。一旦学术传统中断，学术积累便虽有而亦似无，自然也就失去了创新的基础。就算能够从先进地方引进成套实验设备、最新方法甚至世界顶尖人才（以目前的实际当然基本做不到），也不过产生一定数量的近期成果，却未必能真正解决问题，因为思维方式和学术观念的改变需要较长时间的积累。

目前我们学术论著中的注释疏漏问题也部分归因于学术传统中断，而不是或不完全是中西观念的差异，更不像有些人说的那样必须到西方去找学术规范。清代学者已相当注意引书的问题，方东树之《汉学商兑·凡例》中颇列举前人各种引书注出处之法，并说明自己的选择是只注明引自某人某书，而不及篇卷。后来也有一些成文的规则，如陈澧便写过《引书法示端溪书院诸生》，提出“当明引不当暗袭”的原则，并一一

具体指出怎样引著者、书名、卷帙以及转引的方式；由于古无标点符号，更要求“引书之后，继以自己之语，必加‘按’字或‘据此云云’”，以示区别。^[7]

学术传统既中断，复受近代“劈空造出”新世界一类有新无旧观念影响太深，目前中国学界忽视学术积累的风气似呈现从无意到有意的倾向。如王先生指出，“对过去的研究要么不屑一顾，要么视而不见，要么有意回避的学术风气，已经成为中国学术发展的极大障碍”。他并举例说，90年代中期一位颇有成就的中年学者曾撰文呼吁重视清末新政的研究，却未注意到王先生自己从1984年到1994年发表了不下十篇关于新政的论文，而马敏、朱英等那时在新政研究方面也成果颇丰，故他对这一不尊重既存研究的呼吁感到“十分惊讶”，认为这会对这一课题了解不多的人产生误导，以致产生“低水平重复”的产品。

我非常赞同王先生关于忽视学术积累已成为中国学术发展障碍的观念，抱歉的是，我自己在最近又重蹈那位中年学者的覆辙，也认为清季最后十年的新政，特别是各级政府的实际举措，未见充分的研究。当时受到较多关注的“进步”方面是革命党人及其活动，而“落后”的一面则是所谓“立宪派”，关于这一群体的研究也主要侧重于其与“革命派”观念竞争的一面；而中央政府，尤其是地方一些重要的趋新督抚推动新政的具体努力却往往被“革命与改良”之争所遮蔽。^[8]

王先生和他提到的马敏、朱英二位，如果允许我高攀，都是我熟悉的同辈朋友。在充分承认他们三位研究成绩的基础上，也应看到对个人而言“颇丰”的成果在整个近代史论著总数中仍只占很小的比例。与对近代其他“革命高潮”的高度关注相比，或与对戊戌维新这一短暂改革的研究相比，我们对清季新政的研究还是显得相当薄弱。且过去涉及清末十年新政的研究都有大致共同的特点，那就是：1.对新兴的“改革”和变化大体持预设的肯定态度（当然是在指出“资产阶级局限性”的基础上肯

定)；2.相对更注重趋新的民间议论而忽视官方的实际举措，尤其忽视辛亥革命前几年的政府行为（他们三位在90年代中期以前的作品也不同程度的地带有这些特点，近年的研究可见明显的改变）。

这两者都是可以讨论的，前者不无以“改革开放”时代的眼光看往昔事件的嫌疑；如果将历史事件放到较长的时段里考察，有些晚清新政措施未必就好，甚至可以说有明显的弊病。比如，教育是否需要特设一个政府部门来管？如果需要，是宏观管理还是微观管理？具体管理到什么程度？这些问题都相当值得思考和分析。但既存研究基本是在对设置学部（仿照日本之“文部”）这一改革措施持肯定态度的预设前提下进行的，明显忽视私人办学和半官半私的书院等传统办学模式的长处。即使以“一切历史都是当代史”的眼光看，随着“改革开放”的发展，最近的政策不是给从小学到大学的各级私人办学以越来越大的运作空间么？清末学部的设置及其主导的相关改革对中国教育的利弊是否需要再研究和再评估呢？我以为是需要的。

至于后者，特别是辛亥革命前几年各级政府的所作所为，明显提示了不致“低水平重复”的宽广研究空间。比如，清末新学的兴办应是相对较受关注的题目了，然许多既存研究不过是以万字甚至不足万字的篇幅作整体的论述，兴办新学的过程本身至今仍然缺乏相对清晰的整体和局部的史实重建。根本是“革命与改良”竞争之外的众多清末报刊、文集、日记等资料和中央以及地方档案尚少为人充分运用，而“革命”和“改良”本身及其竞争也仍然有大量未及研究之处，至于不怎么趋新及本欲趋新却被认为守旧的面相更是极少被触及。且不说什么“抽象的理论和方法”，我们对那十年的中国究竟是个什么模样还相当模糊。所以，在承认既存研究成绩的基础上，我认为重视清末新政研究的呼吁仍当其时。

广义言之，“低水平重复”现象如果确实存在，学术刊物及其寻找的

评审人恐怕应负主要责任。学术研究是一个发展的过程而非“标准化”的固定产品，模仿的或无意中产生的重复作品至少在理论上应是无效的。对真正的学界中人，“重复”的学术作品不论水平高低，其实一眼便可看出。“重复”作品能通过不论是否匿名也不论内部还是外部的评审而发表，当然是因为所谓“专家”和具有“专家”水平的刊物编辑以及编辑部竟然没看出论文是“重复”的，实不知他们平日在做什么？也正因有这样的刊物编辑及其聘请的类似专家，“重复”作品的生产者才能得到鼓励。

“重复”作品可分为无意中产生的和有意模仿的两类，其对学术积累的态度刚好相反，前者完全忽视学术积累，少看他人论著；后者其实特别注重学术积累，专看过去论著中有“重复”生产价值者；且后者对我们学界的了解实相当深入，知道何种方式的“重复”作品在何种刊物能够通关。至于所谓“低水平重复”，更揭示出某些刊物编辑及评审人不仅未曾追踪本学科研究的发展，实在是不具备审稿能力。不论“重复”与否，根本是“低水平”作品就该退稿；试想“重复”且“低水平”的文稿居然能通过评审，这还能算“学术”刊物么？

“创新”本学术之当有而“重复”乃学术之当无，如今却成为特别得到提倡或严防的关注对象，这就从不同侧面揭示出今日学界的主要问题未必是抄袭等明显的弊端，而是对学术本身的认知开始模糊和混淆。目前学界的某些不良现象正与“学术”本身的混淆相关，这里有学者本身的问题，许多在学术机构任职的人日益倾向于跨出本学科专业立言，且所论广泛而随意；同时也与各类刊物有直接的关系：除有些学刊根本不够“学术”外，还有一些学术品质尚高的刊物也不时思出其位，过分追求所谓“可读性”，进一步导致“学术”的混乱。^[9]

学术应该也可以尽量扩大其接受面，但不能以牺牲学术品质为代价，而当以学者自身提高学术素质为基础，通过注重学术积累走向学术创新。目前学界不守学术戒律的情形确已相当严重，制定相应的规则是

必需的，但却不是万能的，尤其不能以防弊为主（作弊是古今中外皆不能免的通病，规章制度一旦以防弊为主，学术的真正目的就被手段所掩盖），更重要的毋宁是鼓励提倡学者的道义感和荣誉感，像王先生说的那样养成一个严守规范的学术风气；也只有学术社会的整体风尚足以构成一种具有约束力的无形体制，具体的学术规则才能起到应有的建设性作用。

原刊《开放时代》2002年第2期

[1] 学术研究的主要特点正在于未必有什么“唯一正确”的方式或方法，在学术对话中预悬一个“唯一正确”的标准然后据以评判，与“学术”本身的基本精神就不相合。黄宗羲在其《宋元学案》的序里曾说：“孔门之中，师、商之论交，游、夏之论教，何曾归一？奈何今之君子，必欲出于一途？”然黄氏所针对的观念却一直在流传，今日在研究方法上主张“唯一正确”的学者大约即受“必出一途”观念影响太深，养成了凡事皆欲定于一尊的思维习惯。参见罗志田：《提倡和而不同、多元开放的学术对话》，载《中国社会科学》，1999（4）。

[2] 这仍然涉及对“学术”本身的认知，如今学术日益受到政治特别是以多取胜的“民主方式”影响，寻求“共识”无意中成为不少学者追求的目标。其实学理上能达成共识固然不错，但学术机构和刊物的主要任务恐怕是确保各种学术问题都能得到公开、公正和公平的辩论。（这是套用普林斯顿大学校长Shirley Tilghman最近在该校一次充满争议的研讨会上的讲话，她说：“The role of the University is to insure that questions are being openly, honestly and fairly debated.”）

[3] 参见前文《业余“学术警察”心态与学术打假》。

[4] 秦教授是《中国社会科学》的主编，她能注意并强调学术规范中这一更具建设性的面相，使我看到了希望。其他两位受访者一是科学院负责纪律的，一为“学术腐败”问题发起者之一的单位领导，或因职责所在，或因具体的社会关联，皆更侧重防弊的一面。

[5] 就我较熟悉的史学而言，目前的整体状况既非“好得很”也非“糟得很”，而是更呈多元化，即一方面学风的腐败确显登峰造极之态，然若以十年为分段，则90年代史学的创获至少在20世纪后五个十年中不比任何一个十年更逊色。

[6] 其实我们的学位条例中也有类似的条文，所以导师能够明目张胆地这样说或也是“有法不依”特色的一个表现。

[7] 该文收在张舜徽：《文献学论著辑要》，413～414页，西安，陕西人民出版社，1985。有意思的是，陈澧并从正面提出，只有“明引而不暗袭”，才能体现引者“见闻之渊博”；若“暗袭”则不仅“有伤于笃实之道”，也不足见其渊博。

[8] 参见罗志田：《见之于行事：中国近代史研究的可能走向》，载《历史研究》，2002（1）。进一步抱歉的是我未曾读到那位中年学者的论文，否则便当引用在拙文之中。

[9] 参见罗厚立：《人鬼共舞：学术的多重围城式表现》，载《东方文化》，2002（4）。

论文评审与学术创新

我在几年前一篇小文中，曾将我们不少学术刊物编辑的非学术苦衷归因于尚未实行专家审稿制，并希望具有改革意识的学刊朝此方向过渡。^[1]几年后的今天，越来越多的刊物已开始实行或号称实行专家审稿制，但我们（包括学者和学刊）似仍不太适应这一制度，并生出一些新的弊端。有位朋友收到的退稿信便只说是据“专家审查意见”不拟刊用，却并未提及具体的“意见”如何。也许有的刊物是以“外审意见”作为退稿的婉词（用稿信上说是依据专家意见者便较少见），但我斗胆猜测，或排除我们有的“专家”真就只下了“判断”而未曾提供具体的“意见”。

我也看过一些评审书，文字并不算少，有的甚至多达几段，然基本是关于结构是否“完整”及观点是否“正确”一类判断性意见。肯定者如此，否定者亦然。当刊物编辑部收到这类表态性的评审意见时，或为了维护自我形象，不好意思将此转达给受审者，所以出现上述的退稿信，亦未可知。有的评审意见稍涉具体，然却不是针对受审论文的基本论述发言，而是摘引评审者感兴趣的枝节内容或褒或贬，甚至大发感慨。后一类评审意见仍具明显的“态度”领先倾向。

一般情形下，只要评审结果是正面的，这样的审查对受审论文没什么损害，但可能对刊物造成损害，甚至严重的损害。有一家相当权威的学刊曾发表一篇甚差的论文，据说就是外审通过的。前面说到我们的学刊还不太适应专家审查制度的一个例证，便是有的编辑部虽承认评审意见不甚高明，但却认为既已请人审，就应当“尊重”评审者。这与我们今日的“学情”相关，由于专家审查尚不流行，不少专家不愿接受这类吃力不讨好的工作，许多时候编辑要靠“关系”才能找到评审人，所以不能不对其表示特别的“尊重”。不过我还是希望编辑更加尊重其所编的刊物，及其所在的专业。

如果评审结果是负面的，则受损害的就可能包括受审论文和刊物两方面了。通常“态度”领先的评审意见都不涉或少涉具体，而更多体现评

审者的“感觉”。有突破性的研究往往不易使维持既存思路者产生舒服的感觉，中外学术界因既定思维而无意中打压所谓“学术创新”的事例屡见不鲜（最多为人言及的是爱因斯坦获得诺贝尔奖的艰难）。这是学术评审与生俱来的困境，且通常越强调“规范”者越难接受和容忍具有挑战性的研究。这就更要求我们的学术评审必须就受审论文的具体内容发表具体见解，一一指明其具体优劣之所在。同样，刊物应给予受审者以充分的答辩机会，并在出现争议时尽可能增加新的评审人。

如今学术日益受到政治特别是以多取胜的“民主方式”影响，寻求“共识”无意中成为不少学者追求的目标。由专家来认定文稿的刊发与否也多少体现着某种“求同”的倾向，其实学术不一定非“求同”不可。具体的学术问题能得到学人的共认当然理想，更重要的恐怕是对“学术”本身形成一个得到学人共遵的认识，即达到“约定俗成”程度的共识：学理上能达成共识固然不错，但学界（学人、学术机构和学术刊物）的主要职责恐怕是确保各种学术问题都能得到充分的讨论、辩论或争论，具体问题上出现歧异的想法，应当是学术研究最正常的状态。

学术评审非易事，担任“评审专家”也不简单。胡适曾说，民主政治不难，只要给老百姓尝试的机会，民众自会在实行民主的过程中学会民主。就像“学游泳的人必须先下水”一样，推行“宪政是宪政的最好训练”。^[2]同理，专家审稿制的推行尽管出现了这样那样的弊端，还是应该继续。相信包括我在内的学者可以逐步“学会”怎样作“专家”和怎样审稿，从而提高我们的学术品质。今日许多学者还面临着另一类论文审查的任务，即学位论文的评审，这里面同样有不少需要适应和学习之处。

今春各校学位论文答辩前夕，不仅拜读各类博士硕士论文较多，且需要填写评阅表格，其中特别使人注意的就是近年对学术“创新”的强调。尽管“新的崇拜”是近代中国一个持续的现象，“学术创新”这一提法本身大致也是个“创新”，我念书的时候便似未听说此语。究竟怎样理解

所谓“学术创新”，估计可能也是言人人殊。一项表述出来的研究成果（比如论文、著作）应对相关题目的认识有所突破或推进，乃是正常的学术研究题中应有之义；从来还没有人会自认其“研究”并无新意可言，大概也很少有人会认为全无突破或推进的学术表述谈得上“研究”。

如果一家理发店以告示特别提醒该处是真正理发之场所，我们或者就可从中看到社会的变化，即一些理发店已不怎么履行其常规的功能了。研究生的本职正是学习如何“研究”并实践之，倘若其常规应做之事成为提倡的对象，恐怕也揭示出某些“社会变化”正在发生。我的理解，特别强调学术应该“创新”是针对我们学界的正常学术秩序受到扰乱的一种临时性反应。也就是说，有些并无新意可言的陈述品本非学术研究，却自诩为或竟被视为“学术研究”了。

现在学术戒律败坏的现象的确存在，也引起不少人的担忧。大学中一些相关职能部门为此制定出不少针对性的规章，其中许多都涉及各类评审。其立意不为不美，但遗憾的是，有些规章想象力太过丰富，无意中起到了进一步扰乱正常学术秩序的作用。不少学校的答辩申请书或所谓论文“自评书”，规定学位申请者本人必须填出论文的“创新点”（通常不少于三点）。其实学术创获本难以量化，当看其在什么层次和范围里有所突破或推进。若所见重要，一篇论文能有一点创获也相当不错；若不过标新立异，则一篇论文有百项“创新”，亦仅徒见撰写者之胆大敢言而已。

有些学校进而要求申请学位答辩者自己列出论文的“不足之处”并提出“改进方法”，在我看来这就有些违背研究生培养的常规：因为提交答辩的论文应代表撰写者当时的最高水准，若撰写者自己明知论文有“不足”，且知道应当如何“改进”，却并不实施其已知的“改进方法”而偏要提交答辩，这是否不够正常也不甚符合“学术规范”呢？有时这样的栏目甚至可能迫使学生“作假”：且不说理论上并不能排除可以有“完美无

瑕”的学位论文出现，在我们目前的文化和学术氛围下，即使自认其论文已达到本人最高水平而并无“不足之处”的学生，也很少有敢冒“不谦逊”之风险者。如果造成“不足”的都是类似“沙尘暴致使航班误点”或“本校实验设备不如贝尔实验室”一类非自身的原因，这一栏目的用处何在？

如今世风不古，有时老师也不得不以类似的“作假”来表示“不假”。目前有些导师为了“避嫌”，或主动不参加学生的答辩委员会，或在答辩时特别提些较“深刻”甚至带“刁难”意味的问题，以示公允。前者我以为不必，至少我从来都坦然参加。后者只有少数特定情景才可以理解（譬如导师不认为可以答辩而学生一定要提交答辩，或师生间对某问题有不同意见而学生坚持己见，或老师在同意论文交稿后新近产生某项意见等，这些都以当场说明原因为宜），多数情形下实际是“违规”——因为导师本身也是论文的责任人之一，若看出任何问题应在提交答辩前向学生提出并要求其修改，而不是留到答辩时再让学生知道。

这两项被迫“以假示真”的作为隐隐约约提示着一种很可怕的社会现象——从事学术研究本是一项真正冠冕堂皇的事业，如今却因极少数人不名誉的行为而有变成监控对象的趋势。如果学生和老师更多被视为需要防范的潜在“犯规”者，而不是看作某种高尚事业的参与者，师生的荣誉感日益为避免犯规的琐碎努力所取代，我们还能期待多少学术的创造性呢？

在有些学校的表格中，评阅人必须对申请学位者自己填出的论文“创新点”打分。这使我感觉相当困难：怎样将所谓“创新点”进行量化并予以“评价”对我而言还是需要探索的“新课题”，可我却必须给出可能关系到被评审者前途的“评价”！更使我吃惊的是有些学校还要求对申请人自己列出的“不足之处”也予以评价性的打分，这更让我感到无所适从，因为我确实不知道在这里是高分还是低分表明对论文的正面“评

价”！或许，论文的“不足之处”越少或越不“确切”，越当视为论文成功的标志，尤其因为有的学生本是不得不表明“谦逊”而已。^[3]包括我自己在内的多数担任“导师”者都是做过学生的，对这类可能放入档案的材料，我们难道可以不为被评审的学生考虑考虑么？

如今有的大学以“创新”为“校训”的内容，不可谓不重视。但强调的同时，是否也该向年轻人谈谈学术究竟怎样创新？从我所在的史学领域看，今日博士论文中“好大求全”的倾向相当明显，有的论文题目大到恐怕可以写十卷以上的专著。我曾见到有论文自称某方面的研究已甚丰富，却少有人进行系统总结，该作者毅然起而“填补这一空白”，并进行理论的提升。在其不得不填写的“创新点”中，首选即是该项“填补空白”之举。一个领域的总结通常是由相对资深且学有所成者为之，理论上当然不排除新入门者可以做得更好，然既曰总结他人成绩，不是较难有所“创新”么？^[4]

另一方面，不少自称“填补空白”的论文又全不提前人所作，真给人以“无中生有”之感。我倒觉得，上述答辩申请书既然规定必须由作者自己标明“创新”，首先应当要求其说明“创新”的基础。盖没有继承，何来创新？继承之不足道，又安可言创新？若真是“白手起家”，也须具体说明之。前些时候电视中常听见一句老话，谓“继往开来”，且通常置于“与时俱进”之前，窃以为这一思路应当贯彻到学术领域。至少在我所从事的史学领域，只讲“开来”而不言“继往”的取向非常不合适。

章学诚曾提出：文士见解，不可与论史文。他以为，“文士论文，惟恐不己出；史家之文，惟恐出于己，其大本先不同矣。史体述而不造，史文而出于己，是为言之无征。无征，且不信于后也”。故“文士剿袭之弊，与史家运用之功，相似而实相天渊；剿袭者惟恐人知其所本，运用者惟恐人不知其所本。不知所本，无以显其造化炉锤之妙用也”。^[5]不幸今日史林渐染文士之风，有些人的确“惟恐人知其所本”。

从“学术规范”言，相关题目的既存研究，是正常学术论著不能不述及的。真正具有“造化炉锤”之功夫者，正不避引用常见史料和他人著述，必多用而后益显其功力也。

史家固当注重言有所本，在刘勰看来，文士也不必太顾虑言非己出，其“品列成文，有同乎旧谈者，非雷同也，势自不可异也；有异乎前论者，非苟异也，理自不可同也。同之与异，不屑古今，擘肌分理，唯务折衷”（《文心雕龙·序志》）。苏轼所谓作文如行云流水，依势而行，势尽而止，大致也是此意。文章有其势、理，犹学术研究之有其规范和理路，顺其自然，何虑异同，更不必有意趋避。章学诚说得
好：“古人于学求其是，未尝求异于人也。学之至者，人望之而不能至，乃觉其异耳，非其自有所异也。”^[6]

不过章氏既如此说，大概他所处之时已出现治学以“求异”为高的倾向了。入民国后此风不息而反盛，周荫棠在抗战时观察到，“晚近风气，竞尚小题大做，文必翻案，言人之所未言；此之谓发明，此之谓专家”。为了避同趋异，有人“专搜孤本秘籍，不读常见之书”；这样“不求本根，但寻枝叶；能从小处着手，未从大处着眼”的结果，不少专家能“知人之所不知，而忽己之所应知；通人之所不通，而忽己之所应通”。其实“学术进步，原同接力赛跑，后来居上，本无足奇。必也有所承而后成，有所变而后大。”^[7]

这是套改桐城文派学作文的名言：“有所法而后能，有所变而后大。”在这方面真可说是文史不分家，固无多少文士、史家之别。程千帆基本是“文士”一类，他也强调“学术自有源流，抽刀安能断水”。中国“现代文学之发皇，初不如提倡者之预计”，亦因提倡者“矫枉过正之咎”。以当时之“现代文体言，所受西洋文学之影响，实远过于前代文学之沾溉。故以历史眼光论之，殆属脱节。此亦由不习旧体，即无法创变新体。盖文学自有其历史上之连续性，初期之词人多工诗，初期之曲家

多工词，则其明证。惟如是，乃能蜕旧生新”。^[8]

程氏所说的“脱节”，颇类今人所谓“传统的断裂”。文学方面“不习旧体”是否即“无法创变新体”固可再探索，然“历史连续性”的中断未必利于“创新”，则大致可立。今日有些人提倡的“学术创新”，正以立异为高，而忽视了学术的“变而后大”是以“承而后成”为基础的。尤其是研究生的培养，首先是让其掌握本专业基本的治学功夫，毕业论文的评审，似亦当注重于此。至于一定程度的“创新”，乃是任何学术“研究”应有之义，故周荫棠以为“后来居上，本无足奇”；对此自不能忽视，然只要其做到“法而后能”，则“变而后大”自可期之于日后。

若学术如流水，“抽刀不能断水”与西儒所谓不能同时踏入一河之说相通，则“法而后能”的阶段本身也已包括了一定程度的“创新”。近人陆绍明论著述的“因”与“创”说：“古人著书，无意于为因为创。古有善法，不妨窃其法以适我用。”如司马迁“具不可一世之才”，其著述体例却“多假借古人”。盖“天下事有因无创，明明为创者，其中亦有无数原因”。有些看上去“明明为创而不为因，安知古人不先得我心，见之而未言也”。虽然，古法古言而我述之，“则古法古言如我创也。何者？其法其言，古人得之；而我述其法述其言，运用之心，未必与古人合也；此一人述彼一人之言笑，则言笑诚为彼一人之言笑，而声容未必与彼一人合”。^[9]

换言之，述古法古言看上去虽是“因”不是“创”，且主观上也立意于“因”而并未着意于“创”，然表述者和被表述者的时空之异和“运用之心”的可能歧异，仍使经过再表述的“古法古言”具有表述者之“我创”。孔子自称“述而不作”，或视“作”极高，以为没有根本突破性的大创造不可言“作”；其言婉转，然谦退中也有几分自负。盖其虽未必算已“作”，至少也有所“述”。^[10]从陆绍明提出的角度去体会，“述”即“作”；若再结合孔子向来主张的“温故知新”思考，“述而不作”或许还蕴含着更积极的

立意。^[11]真能做到“温故知新”，则“述而不作”即可达到章学诚所说的“人望之而不能至，乃觉其异”的境界，又何须“求异于人”！

原刊《文史知识》2003年第9期

[1] 罗厚立：《功夫在诗外》，载《读书》，1999（8）。

[2] 胡适：《从一党到无党的政治》，载《独立评论》171号（1935年10月6日），11页，长沙，岳麓书社，1999年影印本。

[3] 我感到高兴的是，今年收到南方某重点大学的评审书上，对“自评书”不足之处的打分标准已注明：“自评确切为‘A’；较确切为‘B’；一般为‘C’；不确切为‘D’。”当然，如果一篇真正优秀的论文，其“不足之处”本是学生被迫找出的，就很可能“不确切”。作者2004年补注。

[4] 只是较难而已，却不是不可能。总结综述的同时也很可能提出新的问题和发展的方向，尤其是当总结者与总结对象之间存在着观念的时空差异之时（详后）。但若不过整合最近一段时间的研究，总结者和总结对象关怀思考的问题基本一致，借总结而有所突破仍非不可能，却会相当困难。

[5] 章学诚：《文史通义·与陈观民工部论史学》，仓修良编，294、298页，上海，上海古籍出版社，1993。

[6] 章学诚：《文史通义·砭异》，123页。

[7] 周荫棠：《为读一部史书运动进一解》，载《斯文》，2卷4期（1941年12月1日），2页。

[8] 程会昌：《论今日大学中文系教学之蔽》，载《斯文》，3卷3期（1943年2月1日），3页。

[9] 陆绍明：《史记通义》，载《国粹学报》，第1年（约1905年）第10期。钱穆曾阐发公孙龙“物莫非指，而指非指”的意思说：“人心意所指，则各各相别。此人所指，未必即彼人之所指。此刻所指，未必即彼刻之所指。”其意略近。参见钱穆：《中国思想史》，32～33页，香港，新亚书院，1962。

[10] 许多学者迄今还在考证和争论孔子是否编定或写定“六经”，若我们采信他

老人家的“夫子自道”，则其进行了某种类似的工作，大致可立。

[\[11\]](#) “述而不作”下面一句即“信而好古”，夫子固言“好古，敏以求之”，正可视为“温故知新”的注解。

专家审稿制下学术刊物的主体性

很高兴专家审稿问题能有一个专门的讨论机会，这问题的确到必须探讨的时候了。匿名专家审稿是一项外来的规则，我自己从1999年起，曾多次撰文呼吁学术刊物实行这样的审稿制；但在各刊物广泛推行匿名专家审稿制后，又深感我们的学刊和学者都还不很适应这一制度。

作为潜在的审稿人，我首先要做出“自我批评”——我们可能还需要学习怎样作为“专家”进行审稿。在我有幸读到的海峡两岸的审稿意见中，不时看到对受审论文的批评是未曾对（审稿人认为必要的）某些部分展开讨论。不少是要求一篇探讨具体问题的论文做出更加“系统全面”的论述，有时也要求对论文主题的历史背景做出学界并未达成共识的长程综合论述。孔夫子曾说，“君子不以其所能者病人，不以人之所不能者愧人”（《礼记·表记》）。我们这些可能接受审查任务的人，或当记取这一提醒。

不过我这次更多是为刊物进言，希望大家共同努力，以提高刊物的学术品质。我的基本看法是，专家审稿的目的是帮助刊物处理来稿，而不是代表一种“正确”的学术程序，来控制甚或代替刊物决定是否采用来稿。

现在流行一句话，“发展是硬道理”。办刊的目的，就是要使学问发扬光大，而不仅仅是守成。最重要的是，文章的优劣几乎可以决定学术刊物的生命。在其他领域里，很少有人愿意把这样生死攸关的大事委托他人。现在由于对所谓“程序正义”的强调，完全尊崇审查意见，实际等于刊物把用稿的决定权让给审查人。

尤其我们的学情与外国不同，外国学刊通常只有一两位学者担任编辑，很多事不得不假手他人；但他们的主编在学力所及的范围里，却也有时自己承担责任，并不都依赖外在的审查。而我们的刊物，特别是专门的学刊，往往有一个职业编辑队伍，这些人很多具有不低的学养，故至少在其学力所及的范围里，不必什么都以外审专家意见为准。

在一个世风出了问题的时代，对于包括学术在内的腐败是必须警惕的，确实应将防止“学术腐败”落实到程序上。但我们一定不要忘了学问自有的目的和学术发展的需要，不能让防弊的考虑压倒了学术的建设。不论什么样的学术评审，不宜坚持了程序，却疏忽了学问的目的本身。窃以为刊物必须注重自己的主体性，让专家审稿为我所用，而不是被程序绑架，使一些具有突破性的好文稿被僵化的“规则”所杀，却接纳一些看似面面俱到实则无多推进的文稿。

今日担任各学刊审稿人的，多是有些成就和资历的人。这些人可能更倾向于维持既存格式，不易接受新的思路（甚至不同的言说风格）。因此，有突破性的研究，往往使维持既存思路者产生不舒服的感觉（中外学界类似的事例屡见不鲜，连爱因斯坦都有不为人所识的经历）。这是学术评审与生俱来的困境，且通常越强调“规范”者，越难容忍和接受具有挑战性的研究。我接触到的不少编辑，都说现在好稿不多。不排除一些有突破性的好稿，就是为守成的外审所毙。怎样使有突破的优秀稿件不被眼光已固化的外审“专家”所扼杀，恐怕是办刊者的一大难题。

另一方面，那些四平八稳的文章，往往最容易通过审稿关。我听到不少编辑自己也抱怨学术论文的“低水平重复”，而那些品质较差的论文得以发表，恰是经过“外审”的。学术研究是一个发展的过程，最不需要的就是“标准化”的固定产品。在一个提倡创新的时代，怎样拒绝平庸，是对学术刊物的又一重大挑战。越是好的刊物，越需要注意这一点。因为这不仅牵涉到刊物的声誉，更直接影响到未入道或初入道者的学术发展路向——好刊物上的文章，是年轻人学习的样板。如果他们以平庸为鹄的，我们的学问就没什么希望了。

通常能引起争议性看法的稿子，就意味着具有突破性。一位同行曾引国外某学刊编辑的话，说他们收到两份都赞同使用的审查意见，并不怎样兴奋；反倒是收到两份对立的审查意见时，可能意味着来稿触及了

敏感的前沿问题，常会在斟酌后优先使用。尽管中外“学情”有些不同，这类建设性的做法仍可为我们的刊物参考。不论采用什么样的审稿方式，当尽可能为具有突破性的文稿和学人提供发表和发展的空间，特别需要鼓励而不是遏抑后来者创立新说（沿用一句套话，即用稿向年轻人倾斜）。

实际上，不仅是用与不用的意见对立值得注意，就是两篇主张退稿的审查意见，如果退稿的原因对立，编辑部也不妨加以关注。某重要刊物的主编就告诉我，曾有一文，两审查意见皆主张退稿，但一说其过于标新立异，一说其全是陈词滥调，两者明显对立。依我的陋见，这很可能就是具有突破性的稿子。该刊为尊重程序，只能退稿。然若能予以进一步的斟酌，或许一篇以后产生较大影响的文章就出现在这刊物上了。

尤其今日学术观念多元，学术标准也多歧。即使在不宽的同一专业范围里，不同的人对具体问题的认知可能大相径庭。一两位“专家”对具体论文意见的相近，可以决定一篇论文的命运，却不一定准确反映出“学界”的看法，也不必就是“正确”的意见。赵良曾对商鞅说过，“千人之诺诺，不如一士之谔谔”（《史记·商君列传》）。对于一篇稿件，同是赞成或反对，不同的审稿人，至少对我而言，分量可以很不一样；但在程序面前，千人中的“一人”和“一士”则是等值的，因而也就成了等质的。于是“谔谔”之声很可能淹没在众多“诺诺”之音中。我猜很多编辑原来心里其实有杆秤，只是在程序性的规则面前，将这杆秤暂时束之高阁。不过，放置的时间久了，那杆秤可能离编辑越来越远，终因生疏而淡出编辑之心。

中国古训早就说，“人生而静”是天性，但“感于物而动”，遂在外来影响下产生各种反应，形成“好恶”。由于“物之感人无穷，而人之好恶无节”，倘若“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬”，则“天理灭”，终因“物至而人化物”（《礼记·乐记》）。在一个因注重效益而使生产机

械化的社会，物对人的影响更甚。所以马克思一直关注资本主义怎样使人物化，亦即担心人可能变得近于机器。如果我们的编辑把用稿的责任让给审稿人，自己只“坐收”审查鉴定的结论，则心中有秤的自主编辑“人”，也可能物化为心中无秤的机械编辑“者”。

其实专家也可能犯错误，所以我们不必过分迷信匿名专家的审稿意见。希望我们的刊物编辑特别是主编，有足够的自信和承担。在学力所及的范围里，遇到自己感觉好的文章（或有值得信任的学人力荐），似不必非尊重外审意见不可，甚至可以不送外审。一篇论文本身是否立得住，大体略经时日即可知悉。有专业能力的编辑若确信能直面时间的考验，正不必担心在程序上是否“学术正确”。否则，即使处处谨守规范，也不过做到“程序正确”而已。

一位重要刊物的主编私下说过，现在最重要的，是学术共同体意识的养成。学术是天下的公器，这公器要大家维护，包括作者、编辑和审稿人。而在维护共同体之时，永远不能忘记学问本身。不同的人可能有不同的分工，但人人都有自己必须承担的责任。有些人在自谦时会说自己不过是在多种任务中担任传递的“二传手”，其实排球的二传手不仅是球的传递者，更是整体球队的组织人。学术刊物的编辑，在学术共同体中或正起着组织人的作用，对学术发展负有重要的责任。如果这个共同体变成了一个大家竞相推诿、提倡不负责任的社区，绝不是一件好事。

我们千万不要忘了学术刊物的主体性，让学术变成被程序控制的仪式和表演——大家坚持了程序的正义，却忘记了设置程序的目的。学术不能没有规则，然或以疏而不漏为宜。若程序性的“文网”太密，可能危及学术生态，出现水至清而无鱼的现象。虽然看起来透亮，却不支持学术生命的成长。

当然，任何规则，都不可能有百利而无一弊。尽管匿名专家审稿制的推行出现了这样那样的弊端，我也并不因此就主张不实行此制度。恐

怕还需要作者、编辑和审稿人继续努力，一方面充分认识到专家审稿制本身的局限性，同时也可在游泳中学会游泳，使这一规则在实践中逐渐完善。我对一流学术刊物的期望是：尽量让更多优异论文出现在自己刊物上，而不是让金子在别处闪光。

原刊《近代史研究》2018年第5期

人鬼共舞：学术的多重围城式表现

《水浒传》中有个李鬼冒充李逵而拦路劫财的故事，这一在原书中本属枝节的小故事却因近年“假冒伪劣”充斥市场而极受媒体的青睐，“李鬼”之名在媒体的“曝光率”相当高，早已远过其所冒充的李逵了。现在各媒体多有电子版，而网络中的词语搜索功能也相当发达，若将李逵和李鬼二名输入进行搜索，结果可以想见，其所得条目的数量必是真不如伪。再假以时日，将来恐怕是李鬼人所共知，而李逵默默无闻；说不定哪一天还会出现《李逵考》这样的文章，以证明李鬼本李逵之仿冒品。盖读《水浒传》的传统本已呈现中断之虞，传统一断，“假作真时真亦假”便成常态，过去常见的事物可能变为稀见，过去正常的事可能成为反常，而本来人皆所知的人物也可能成为“学术考证”的对象了。^[1]

《水浒传》的作者给仿冒者取名“李鬼”是颇有用心的，鬼之本意或训归，意谓人之弃世实即回归其所来处，其寓意相当隽永可思；然在通俗小说笔记中，鬼又有似人而非人的特性，故李鬼者，似李逵而非李逵且可能以假乱真也。在“李逵”这一人物或形象具体清晰之时，假李鬼遇到真李逵，便不能不现出本相；一旦被仿冒的对象本身淡出世人记忆而虚悬化，则真可能出现“假作真而真反假”的情形；甚至可能会有“打假”文章说《李逵考》是假学术，且其证据还看似充足，因为“李鬼”四处可见，形象清晰明显，而“李逵”反需搜索而后可得，且形象也模糊。

这并非我随意驰骋于想象之域，现在就有地位似不算低的教授（任职于某重点大学并兼任某学会的副理事长）“以假打真”的实例出现。可知今日学界的主要问题未必是抄袭等明显的弊端，而是对“学术”本身的认知开始模糊和混淆，乃使“以假打真”之举能以“打假”的名目呈现。^[2]目前学界的某些不良现象多与“学术”的模糊相关，这里有学者本身的问题，许多在学术机构任职的人日益倾向于跨出本学科专业立言，且所论广泛而随意；同时也与各类刊物有直接的关系：除有些所谓学术刊物根本不够“学术”外，还有一些学术品质尚高的刊物也不时思出其位，过分

追求所谓“可读性”，进一步导致“学术”的混乱。

在学理层面，“学术”与“非学术”的划分近已受到日带否定意味的关注，学术论著是否应该只写给少数专家看已引起较多中外学人的讨论。在后现代主义关于知识生产是权势运作过程及知识生产者应主动介入此过程这一观念的影响下，西方不少非后现代主义的学者也开始认真思考学术研究与公众甚至与政治的关系，其一个萌芽的倾向便是认为学术应主动与社会发生关系。这其实也是中西文化中共存的老问题，西人固有所谓知识分子应做“社会良心”的提法，中国士人更向以“澄清天下”为标榜。清代所谓汉学与宋学的一个重大差异就在于“学”是否应当或必须“致用”，或许暗受晚清汉宋调和风气的影响，新文化运动时不少人就一面主张为学术而学术，一面仍致力于影响和改造社会，希望能“与一般人生出交涉”。

20世纪初期中国的“为学术而学术”更多已是西来的观念，此后西方社会中学术日渐专门化，所以有今日对这一“现代”特点的反思。在中国，由于近代的外患内忧太多也太频繁，不仅以学术影响社会的理想越来越专往物质生产的方向努力（也可说是有中国特色的“专门化”），就是为学术而学术也很少能顺畅地实行，顾颉刚便一直在思考怎样营造一个可以让学者安静治学的“学术社会”。今日官场和商界之人也还有不少人对于文凭有兴趣，学术对社会当然也尚非全无影响。但正如顾先生很早就看到的，实际是“真实学问的势力不能去改革社会，而做学问的人反被社会融化了”。^[3]

在顾先生看来，这还是学术方面的努力不足，故提出正因“社会是应当改革的”，所以要“努力求学”。或许即因采取了这样一种反求诸己的努力方向，他一生改革社会的努力虽未必特别成功，到底成就了一位学术史上不可遗漏的学者。今日仍有不少试图改造社会的“人文者”，却因“求学”方面的努力不够，其对社会的影响如何尚待检验，自身不见得

有几许“学问”倒是确实的。

其实“社会”的力量相当巨大，读书人的学力定力稍差，便多半不能避免“反被社会融化”的结局。由于“适应”时代的学术相对较易得到社会的接受，学术的社会反响常为时代需要所影响。但若社会反响成为有意追求的目标，学者有意无意会受社会的影响而说当时社会认知中“学者”应该说的话，则正如顾先生所说，自谓最能适应时势者，其实只是受时势的驱遣罢了。

学术与社会的关系落实到个体学者身上可以是多元的，不必人人一致；有人固不妨作书斋或实验室的专家，另一些人也正可发挥其对现实的关怀。我赞成读书人多少应有社会责任，所以个人虽力不能及，却并不反对以学术影响社会。惟学者要做“社会的良心”而关怀现实正不妨直言（怎么说和说多少可根据自身情况斟酌），千万不要将口吐真言式的“现实关怀”议论也自诩为“学术”。有些学者的做法是凡写研究性的学术文章时用户口本上的姓名，而写不那么严格的评论或议论性文字时则用笔名或其他名字，其用意即在于区分“学术”与“非学术”。

遗憾的是现在以“现实关怀”而尸“学术”之名这一做法还比较流行，有些在大学任教者基本将专业弃置而渐以发表评论为实际从事的专业，且由于媒体需要“短频快”的即时议论，在“时势的驱遣”之下，其中一些人更从撰写“思想评论”转入时论，几乎任何一件引起国内外媒体关注的事都要当下发表议论，以代“学术”立言。且这些人相当有中国特色，即并不以思想家或时评家为自身认同，仍坚持其“学者”身份。

有趣的是，近年相当一些在我看来应属谈“思想”的普及刊物或文化评论刊物也坚持说自己是“学术刊物”，且的确不时被视为学术刊物，有些已进入各级各类机构制定的“学术核心期刊”范围。但这类刊物至少形式就不够学术，其中常有不少非常个性化的言论（窃以为学术表述应比较中性，所以语录体的禅门问答可以体现极高明的思想，却未必算得上

研究。当然这或也是受所谓“现代性”影响的观念），且引文完全不用或不强调使用注释，有些刊物更必须去掉来稿的注释，怕因此会吓退读者。^[4]

最近一份新刊物《中国学术》发行后，曾有“特约记者”和该刊主编进行了一次关于该刊是否“纯学术”刊物的对话，相当有象征性。那位“特约记者”觉得有必要提出该刊“是否以纯粹的学术建设为宗旨”这样的问题已经相当反常（意谓名为“中国学术”的刊物可能还有“纯粹的学术建设”之外的其他“宗旨”），却非常能反映目前中国学界出版界面临的现实：一是刊物的名称未必反映其实际内容，二是一般认知中的“学术”已有“纯”和“不纯”之分（该主编则认为“‘纯学术’这种说法本身就值得推敲”，没有“理性的根据”）。^[5]这次访谈大约即是针对“学术”已有不同指谓的现状为刊物作定性的说明（那位“特约记者”乃是刊物出版社的编辑），颇揭示出今日办刊者的窘境，特别值得同情。

以西方为蓝本的现代社会之分工倾向或者有些走过头了，但社会分工这一观念本身似乎还是可取的。“学术”与“非学术”就可以视为一种社会分工，尤当留意的是王笛先生最近指出的“学术研究”与“大众阅读”的区别。如他所说，学术研究主要是给同行专家看的，与迎合大众阅读口味的作品不同，故必须接受有些作品读者范围非常狭窄这一现实。^[6]

现在有些“学术研究”恰试图以“大众阅读”品的方式呈现（出版社尤其努力，总欲在书名、封面设计以及插图方面对学术论著实行大众化的“包装”，以为这样可以多卖），但问题尚不止此，更具冲击性的是本应主要承担“提高”任务的学术刊物自身也思出其位，向往着“普及”的社会分工。在今日中国特殊的国情下，就连一些层次相当高的刊物也不能不提出“权威性与可读性并举”这样富于想象力的努力方向，实际当然是希望通过“可读性”方面的努力来提高销售的数量。

孔子早就提倡“辞达”，并注意到“言而不文，行之不远”。苏轼认

为，“辞达”就是能使表述的对象既“了然于心”又“了然于口与手”；这一境界实难达到，但把文字写得通畅些，让专家看得舒服，甚至让更多的非专家也愿意读，当不失为学者和刊物一个努力的方向。然学术表述的“权威性”与“可读性”许多时候未必能两全，以今日一般学者的实际学养看，这样的“双赢”状况基本是可遇不可求的；关键在于，当两者出现冲突时，刊物选择什么呢？稍有不慎，则“双赢”尚未得，反可能出现“权威”既不足也并不“可读”的“两输”结果。

目前学术出版界追求“可读性”有社会和经济的原因，部分因为从计划经济向市场经济转化的过程中，学术出版的社会定位和社会分工的转变相对滞后，出版社和学术刊物过去是由国家保证拨款的，现在则转向自筹资金、自负盈亏的方向。就像本不应以盈利为目标的大中小学皆不得不承担起“创收”任务一样，今日硕果仅存的少数几家学术出版社也在金融压力下逐渐走向普及；而多数学术刊物虽然仍由国家拨款在维持，其拨款的增长幅度却远跟不上支出的增加，且随时面临着拨款终止的可能。简言之，以学术为主要目标的出版社和学术刊物在大转变进程中尚未得到适当的社会定位，其资金来源也日渐处于不确定状态。

与此相对应的是，早已处于市场经济下的西方社会已形成了一套学术出版的社会系统，定位在学术的出版社和刊物有其特定的方式获取资金，而数量的多少往往取决于其学术品质的高低，后者也就成为其主要的努力方向（西方情形较多元，这里只是大体言之）。这或者意味着当我们的学术出版之社会定位和社会分工在新的经济体制下逐渐确定并系统化之后，若其资金来源相对稳定，也会出现相对单一的追求目标和努力方向，即提高学术品质。

但即使就目前而言，我们也不能将中国学界任何问题都推向所谓“转型社会”的不稳定状态，这里还有不少更深远的因素。以史学为例，近年许多学人对史学研究的现状不甚满意，而相对比较共同的一个

不满即未曾出现众多学人能够全面参与的议题；有意思的是一些20世纪50年代后期到60年代出生的中青年研究者对其出生那一时代经常产生涉及理论的广泛讨论或争论充满景仰，很希望这一现象能够再现。据我所知，有些高层次刊物的编辑也有类似想法，总以其所发表的文章未能引起广泛参与的讨论为遗憾。

很可能是针对这种具有相当涵盖面的心态，赵世瑜先生最近针对2001年中国史学界“显得平淡无奇”一点提出“平淡是福”的观念，他特别指出，如果史学界“不是如此平淡，而是接二连三地大爆冷门，引起全社会的关注”，出现类似“批判《海瑞罢官》或评法批儒什么的”现象，那或许是“大难临头的征兆”。^[7]赵先生所举的例子或者太政治化一点，上述学人和刊物编辑记忆中的理想状态也许是关于“历史主义”或“历史动力”一类与历史研究稍更接近的大讨论，然其对广泛讨论的憧憬多少隐喻着较强的“全体参与意识”，大概真与“评法批儒”的“文化大革命”时代那全民参与的历史记忆有着藕断丝连的关系。

这样对广泛参与的期望恐怕有些超出学术范围了。从广义的视角看，学术研究中偶尔可能出现得到广泛参与的论题或影响广泛到超出特定专业范围的论著（如前些年美国库恩关于科学革命、纪尔兹关于文化诠释和萨义德关于东方主义的论著，皆是具体的研究而影响甚宽，却又皆非所谓纯理论性或思想性的著作），但这应当不是常态。

目前史学界多数人似乎主张史学是一门科学（我尚存疑，因为“科学”的一个要素是推算出的学理通常要以实验证明，更要具有可重复性，史学之能事似不及此），所以我们不妨到科学的其他分支去看看。好像很少听到数学、物理学、化学和生物学的学人提出类似的呼吁，实际上，今日在不少学科内，跨过所谓二级学科（甚至三级学科）便可能根本看不懂别人的论文，我们能设想《数学学报》或《生物学学报》常常刊载全学科多数学人能够参与讨论的文章吗？不论古今中外，学术

作品的接受者范围不宽、参与讨论者人数不多才是常态。

学术分科也是一种社会分工，有些学科与“现实”的关联紧密，如经济学之于“入世”和社会学之于“三农”等；若史学，便最多只能稍及其渊源发展。从真正的学术视角看，某一学科的学者通常只在其专业领域内较有发言权，越界说话便未必权威；假如史家之关怀议论总在“入世”和“三农”一类问题上，这样的“跨学科”立说，其权威性无限趋近于无，而“胡说”的可能性则趋近于无限大。

近来广可见学文科的信心十足地阐述导弹的发射角度，狭可见学外国史或古代史的专门评论中国近代、现代甚至当代，真有点学贯古今中外文理的意味。由于这些人适应媒体需要，在社会记忆中的再生（reproducing）率甚高，故声名颇著；且其既坚持“学者”认同而又能渊博似百科全书般地议论一切，对初入道者极有吸引力，多被视为某一学科（即其领薪水那一科）的“著名学者”。

结果，现在不是“学术”与“非学术”的划分是否恰当的问题，而是这一划分对非专业者和初入道者已相当困难。不少试图寻求课堂外专业知识的大学生首先选择阅读的便是上述人的非专业评论作品，直接导致大学中出现“专业不专”的现象（所幸这些评论人中不少已渐从思想评论转入时评，离专业日远，对学术的冲击力也已开始减弱）。

对此许多在大学教书的学者不得不采取各类“防治”措施，有位朋友对学生明确指出某著名刊物可以不看，此法或稍过苛，但传达出的信息相当明晰——那不是学术。我自己历来认为大学本科生和研究生皆不是阿斗，其在课余看什么东西应随其自便。我的应对办法是凡研究生都先指定通读近十年的几种相关专业刊物，使其知道真正的专业文章何在（拙见今日本科生以素质教育为主，专业方面不必要求太高）。^[8]

有位著名学者过去也以笔名写了些抵制文章，后来发现许多大学生

看文章首先关心由谁人所做，只看“名人”之论，而那些不够著名的笔名文章大都不看。他救人心切，同时回想起自己在普及刊物中的文字曾引起众多一般读者注意，竟思以“名学者”身份做“名人”才做的事，专门针对一些本非学术的观点进行“学术”批判（仅思考而尚未付诸实践）。惟无论有什么诱因及何种动机，一旦假学术之名行非学术之事，便是破坏学术，且因其相对“隐蔽”，往往比所谓抄袭一类事对学术的损害性更大。这即我曾指出的“近墨者黑”：虽以“打假”为动机，却因采取了“以假制假”的方式，结果使学术本身变味，徒然成为对立面即非学术一方的同盟者。^[9]

今日关怀超出学术范围的学术刊物已不算少，有类似趋向的学人也是老中青都有；与学人和学刊“不学”相呼应的，是非学术刊物和非学人“向学”之心的炽热。这就形成一种多重的围城式现象：一方面是学界和非学界都大声疾呼学术贬值、知识不受重视（故有“尊重知识”的强调）；另一方面官场商界之人又颇嗜好文凭，同时不少非学术的人物和刊物也都愿意自称学术，然而他们在面对读者时又或隐或显地表明自己并非学术（与非学术刊物一样，以“学术”为名的评论家也是要么撰文不用注释，要么相当随意地使用注释），或自诩所谓“有思想的学术”，想象力丰富者更创造出“学术随笔”这一称谓（学术焉能随便下笔！这实在有些类似“方的圆”）。套改一句老话：学术学术，天下几多美丑，假汝之名以行！

本文开头提到的李鬼虽借“鬼”之寓意，毕竟还是假鬼。文学作品中的真鬼常有留恋人世，不愿归去其所来之处而总欲从非人世回归人世的反意向，往往徘徊于生死真假之间的边缘地带（这几乎已成文学中一个永恒的主题）。冯梦龙的《喻世明言》有“太平之世，人鬼相分；今日之世，人鬼相杂”之说；前些年演《白毛女》时有一句很流行的话，即“旧社会使人变成鬼，新社会使鬼变成人”。看来人鬼地位的互换似乎已超越于治世和乱世，这且留给文学研究者去探索^[10]，然今日围绕“学

术”的多重围城式现象提示出我们的学界真有些人鬼共舞的意味了。

窃以为对学术本身的认知开始模糊和混淆正是目前学界的主要问题，而抄袭等明显的弊端尚不足虑（古今中外任何社会都存在“犯规”现象，“犯规”当然应予惩戒，然“犯规”也从未具有正面的号召力）。学术应该影响社会，也可以影响社会；学术应该尽量扩大其接受面，也可以通过包括提高“可读性”的方式来扩大其接受面；但不能以牺牲学术品质为代价，也不宜向非学术的面相“开放”——有一定的界限和某种程度的封闭性正是20世纪初年起中国学人特别提倡的“学术独立”之重要内涵，有所为有所不为更是古今学人立身必不可少的要素。

原刊《东方文化》2002年第4期

[1] 不过，传统中断后的“假作真时真亦假”是一种因历史记忆变化而无意中发生的现象，至少看上去相对“自然”，与有意识地“制假”终不相同。

[2] 参见罗志田：《学者立言宜谨慎》，载《东方文化》，2002（2）。

[3] 本段与下段，参见顾颉刚：《中国近来学术思想界的变迁观》（1919年），《中国哲学》第11辑，302～322页，北京，人民出版社，1984。

[4] 这是主张制定学术规范者以后将要面对的一个困难：对学术论文而言，以注释的形式标明引文或他人观点的出处已成“必须”；而“非学术”文章引文可以不注（当然应在正文中点出立言者或被引的作品名）基本已成言论出版界约定俗成的规矩，后者到底是否算“犯规”恐怕还会有进一步的探讨。另一方面，注释的使用也未必限于学术研究，有时为使正文更顺畅些，非学术的文章同样以注释的形式标明引文出处及说明一些问题。

[5] 参见《渴盼汉语学术的崛起——刘东先生访谈录》，载《中华读书报》，2000年9月13日，“书评广场”专版。

[6] 王笛：《学术规范与学术批评》，载《开放时代》，2001年12月号。

[7] 赵世瑜：《平淡是福》，载《中华读书报》，2002年1月16日，9版。

[8] 不过这里也想提醒常看课外读物的大学生，现在有一样被称为“网络”的新兴物事，是明确以“虚拟”为基本特征的。网上的学术文字已渐成一项重要且较易获取的信息资源，非不可看，但虚拟的东西看时要明白其虚拟特性，比如凡是转发的学术文章作为浏览自无不可，若要细读甚至引用时就必须核对原文了（网上有些拙文就是制作者未征求我的意见自行上网，其中似不无小错）。

[9] 参见罗厚立：《业余“学术警察”心态与学术表述》，载《读书》，2000（7）。

[10] 参阅王德威：《魂兮归来——历史迷魅与小说记忆》，见《现代中国》第1辑，武汉，湖北教育出版社，2001。关于《喻世明言》和《白毛女》的引文皆转引自此文。

五、学术的履迹

近代中国学术分科的演变

中国先秦时代学在官守，学问趋于致用。既为用而学，自重专门，故有“学了无用，不如不学”的主张，所谓商人不必知书、士人不必习武（此大体言之），就是这个意思。也可以说，在实用层面，“古代之学，均分科而治”。春秋是个过渡时代，孔子的学生已是六艺皆学，然尚各有所专，有孔门四科之说。从战国起，学问开始向今日所谓求知识求真理的方向发展，且逐渐形成重广博而尊通识的学风，“博学”长期成为以学术名世（即读书不仅为做官）的士人长期追求的境界，更产生出“一事不知，儒者之耻”的观念。此后两千年，中国学问的主流是反对将学术分而治之（虽然也不时有主张分治者，但皆未得到普遍认可）。古人治学既然不提倡“分科”，也就很难产生将学术“分类”的社会要求。

近百年来中国学者对学术分类日渐注重，主要受到重视分科的近代西学的影响（西方在近代以前似乎也不那么注重分科，今日尚遗存的早期学问如“经学”，即Classical Studies，便颇类20世纪前期中国所谓“国学”，实为一种以文字为基础的综合性学问）。今日赛先生意义上的“科学”，早年多译作“格致（学）”，那时人们说“科学”多指“分科之学”及“分科治学”之意。这样的“科学”当然也具有新意而属于新学，却与后来和赛先生画等号的“科学”有相当距离。

近三百年中国学术发展的内在理路也有治学趋于专门的倾向，傅斯年注意到：“中国学问向以造成人品为目的，不分科的；清代经学及史学正在有个专门的趋势时，桐城派遂用其村学究之脑袋叫道，‘义理、词章、考据缺一不可’！学术既不专门，自不能发达。”西潮的冲击支持了中国学界内在的专门倾向，晚清时便有像薛福成这样的读书人主张建立专精的学问。章太炎在20世纪初年更特别看重当时分科意识的增强，他说，“近来分科越多，理解也越明”，学人乃逐渐树立为自己求知识的心，“晓得学问的真际，不专为致用”。

自近代西方分科概念传入并逐渐确立正统地位后，中国人对自身学

术分科的认知也发生了很大的变化。晚近学人先有了来自西方的学术分类观念，然后回向中国传统寻找分类体系，结果很容易就重新“发现”了所谓四部分类，“四部之学”成为中外不少学者的口头禅（过去也常见用“乙部”代“史学”的，但多为非学术的随意表述；偶有稍正式者，也未必真这么想）。其实经、史、子、集四部本是图书文献的分类，流行不过一千多年，由于论及古代学术流派的载籍不多，一些学者或因长期从记载书籍源流的文献梳理学术流派，无意中形成了书籍与学术流派等同的习惯见解。

到近代西方学术分科的观念传入，惯从四部论学的学者便产生四部分类就是学术分类的观念。实际上，古今图书分类虽然都与学术分类密切相关，但两者间毕竟有不小的区别。近百年间一些学者将图书分类看作学术分类，或者就是只看见两者的相关而忽视了两者的明显区别。今日的图书分类基本以学科为依据，但中国古代图书分类常常并非以学术为准绳，或以书之多少为类、或以书之形式大小为类、或以书之体裁为类。如四部之一的集部，就是典型的按体裁分类。故主张“学贵专门”的章学诚认为文集的出现就是由于“师失其传”而使学术“无专门”（乾嘉时颇受冷遇的章学诚在近代得到不少学者的青睐，或也因“学贵专门”这一主张与西方将学术分而治之的观念看来有相通之处）。

中国学界在学术分科上对西学冲击的早期回应恐怕体现在清末办各类新学章程中的学科分类及课程表，这才是了解近代中国学术分科的一个重要参考系。从戊戌维新前开始的整顿书院（其重要内容便是“定课程”）到1903年的《奏定学堂章程》，各级政府和书院、学堂关于中国学术的分科先后有经学、史学、掌故学（略近于今日的现代史或当代史）、舆地（地理）学、诸子学、理学、时务、治法学（政治学）、词章学、文学、格致诸学、算学等，后两者也曾并称格算学，实际是愈来愈以固有名词指谓西学，也可以不计入中学。

这一过程中比较值得注意的，一是1898年总理衙门会同礼部奏设经济常科，正式把内政、外交、理财、经武、格物、考工并于科举考试的正科之中，应能提示当时人对学术分科的一种看法；二是《奏定学堂章程》仿照日本模式主张办理分科大学，共分经、文、政法、医、格致、农、工、商八科，每科之下设学门（此前在实际教学中一向得到提倡的史学未能专立一科，而是成为文科之下的一个学门）。除设经科大学作为“中学为体”的象征外，这已基本是模仿，没有多少传统的影子。进入民国后“经学”不立，格致学改称理学，大致即是后来办大学的模式。

与此同时，晚清民间或半民间的书院等也在尝试怎样对学术分科。乾嘉时受到戴震、姚鼐、焦循等关注的义理、考据、辞章的区分，在曾国藩根据时代的需要加上“经世”一类后，成为一些士人的思想资源。据梁启超后来对康有为在长兴学舍教学内容的回忆，该校所设正是义理、考据、经世、文字四科，其中义理之学包括孔学、佛学、周秦诸子学、宋明学、泰西诸子学、中西哲学；考据之学包括中国经史学、万国史学、地理学、数学、格致学；经世之学包括政治原理学、中国政治沿革得失、万国政治得失、政治应用学、群学；而文字之学则有中国辞章学、外国语言文字学等。这里的部分细目恐为梁的事后创造，或至少有修改，但大科目的划分仍能提示民间一些学者确实如此思考学术分科。

康、梁再加上严复和蔡元培即是清末讨论学术分类最有影响者，浙江学者宋恕在1902年年末为瑞安演说会拟章程，便主要依据此四人的著译，并参考他所了解的日本学术分科情形而斟酌定出以哲学和社会学为总科，以乐学、礼学、时史学、方史学、原语学等三十种为别科的分类体系。宋恕对经学的处理方式是：“十三经”中的《易》《诗》入总科之社会学，《书》《春秋》经传入别科之时史学，《孝经》入别科之伦理学，《语》《孟》入别科之伦理、政治、教育诸学，“三礼”入别科之礼学，《尔雅》入别科之原语学（按《说文》也入此学）。另外，他不同意日本大学以汉代以前的经子入哲学，以为“汉前经子中虽有可入哲学

之篇章句，而宜入科学〔按指分科之学〕者殆居十之六七”。

宋恕的分类颇有特色，且有些思考现在仍为学者关注而迄今未能获得充分的共识。如他认为传统的舆地学乃史之半体，不可单独命名，故名为“方史学”，而通常意义的史学则名为时史学；后者也仅是史学的一部分，“全体”的史学还要从哲学角度去理解。今日历史地理学者还一直在争论其学究竟是否属于史学，许多史家也往往忘掉时间概念是史学的关键要素，总思从历史哲学角度去诠释历史上具体的人与事。这都说明宋恕已触及学术分类的深层问题，他所主张的将经学分而纳入各新式学门的主张到民国后也一直是学者关注和努力的方向。

据（日本式）西学分类来规范中国学术的尝试在20世纪初年相当流行，1905年刘师培作《周末学术总序》，“采集诸家之言，依类排列”，所谓“依类”即仍依西学分类，分出心理学史、伦理学史、论理学史、社会学史、宗教学史、政法学史、计学（今称经济学）史、兵学史、教育学史、理科学史、哲学史、术数学史、文字学史、工艺学史、法律学史、文章学史等。在这样一种新型的“六经皆史”思路下，专门的“史学”反而不存在。但若去掉各学之后的“史”字，也就是刘氏认知中分科的传统学术了。除术数学外，他的分类全按西学分类，大多数学科今日仍存在（有些名词略有改易），中国学术自此进入基本按西学分类的时代。

但中学毕竟长期是一个相对独立发展的系统，它与西学在不少地方并不能充分吻合（比如傅斯年就认为中国古代无西方意义的哲学，以研究中国古代哲学起家的胡适后来也基本接受傅的看法）。结果出现一种长期的努力，即以一个包容广阔的名目来囊括传统的中学，类似的名称包括中国文学、国文，以及后来的国学、国故学等。

康有为在奏请废八股改策论取士时即主张要求士子“内讲中国文学”而“外求各国科学”，这里与各国科学相对应的中国文学包括经义、

国闻、掌故、名物等，则其“文”更接近今日广义的“文化”之意，且暗含不分科的寓意，即各国之学主分，中国之学虽分而考试，其根本还是一种以“文”汇通之学。后来张之洞办存古学堂，所学“以国文为主”，其“国文”仍是广义的，包括各类传统学问。那时张君劢进入江南制造局的广方言馆，上课是“四天读英文，三天读国文”，其英文“包括了数学、化学、物理、外国历史……”，而国文则“由先生指导看三《通考》，弄点掌故，作论文等”，分别是中学与西学的代名词。

到20世纪20年代“整理国故”兴起后，各类新旧学者就国学或国故学的含义与类别展开了激烈的论争。最有意思的是一些被认为“守旧”的学者持论并不“保守”，如柳诒徵于1923年明言“汉学、宋学两名词，皆不成为学术之名”；汉学不过“文字学耳、历史学耳”，而宋学则可“分为伦理学、心理学”，实皆以西式学术分类为依据。反之，最为趋新的胡适在同时的《国学季刊发刊宣言》中却将经学与哲学并提，立刻被更年轻的吴文祺批判。吴氏等不少人以为，国故学只是一个过渡性的“总名”，整理国故是将传统中国学术转换成现代西式学术进程中一个必需的环节，国故经“整理”而分别归入哲学、文学、政治学、经济学等学科，中国学术也就成为天下之公器而走入“世界”学术之林。这样，学问不再有中西之别，西式学术分类也基本无人质疑了。

原刊《光明日报》2002年3月26日

“赛先生”与国学

“赛先生”是五四人标举的两大口号之一，与我们今日基本将“科技”合起来讲迥然不同的是，当时人讲“科学”甚少往“技术”方向走，讲到西方的物质一面时也往往提高到“文明”层次。我们今日说到“科学”，首先联想到的大概是数理化一类学科；但五四人更注意的是科学的“精神”和“方法”，而且这些“精神”和“方法”其实多来自生物进化论（对多数人来说恐怕意味着严复版的“天演论”而已），又渐成为抽象的精神和广义的方法，其与“格致”一线之自然科学的关联反而是相对松散的。本来“科学”的概念在西方和近代中国都是一个发展中的变量，大体言之，可以说五四人意识中的“科学”与我们今日所说的“科学”有相当的距离。

而且，时人对“科学”角色的认知在中国与西方之间实有区别：科学在欧洲仍像早年传教士所引导的那样与“物质”相连而常常落实在“技术”之上；但在中国则更多体现为“精神”，在实践层面更首先落实在胡适提倡的“整理国故”以及史学的“方法”之上。造成这样一种异地两歧式认知的原因甚多，只能另文探讨，但理解时人这样的科学观则有助于我们认识五四后“赛先生”何以会走向国学和史学这一特殊现象。

五四人之所以特别注重“德先生”与“赛先生”，在思想上是前有渊源的。康有为于光绪三十年（1904）曾广游欧美诸国，他当时就注意到中国“文明之本皆具，自由平等之实久得，但于物质、民权二者少缺耳。但知所缺在物质、民权，则急急补此二者可也。妄人昧昧，不察本末，乃妄引法国夙昔半开野蛮之俗、压制苛暴之政以自比，而亦用法国革命自由之方药以医之。安平无忧而服鸩自毒，强健无病而引刀自割；在己则为丧心病狂，从人是庸医杀人”。康口中的民权，即今所谓民主；而他那时所谓“物质”，实际多指“物质学”，即后来日渐向技术倾斜的科学。这应是较早将此二者连在一起、视为中国最缺少而急需补救者，可以说开新文化运动的先河。

康有为此说主要是针对当时开始流行的“自由”和“革命”的观念，他

主张中国只需引进民主而不需自由。这个主张是否合乎当时中国的国情暂且不论，西学有限的康有为能看出西方政治思想中民主与自由的大区别，说明他的观察力确实相当敏锐。惟彼时中国“野蛮”已成众口皆出的共论，所以在一般人看来，针对野蛮的自由观念正适合于中国，有此想法的又岂止“妄人”而已。但后来的新文化人却相对忽略了自由与民主的重大区别，新文化运动早期得到提倡的个性和人的解放很快就为群体倾向的民族主义和社会主义所冲淡，正因为前者其实与自由的关联更密切，而后者却在很大程度上可以为民主所包容。所以新文化人在具体主张上虽然与康有为大不相同，其标志性的口号实继承了康的思路。

说到物质和物质学，就牵涉到晚清思想言说中一个持续而重要的论题，即“力”与“学”之间的紧张及“学”与“术”孰轻孰重的问题。虽然有不少人说中国传统文化特别重实用，其实中国人轻术而重学有长期的传统（这与儒家所说的道、器关系也极有关联）。然而，近代中国在每一次中外冲突中的失败，都或隐或显地增强了注重物质一边的言说的力量。本受今文经学影响的康有为一面要保“教”，一面又非常强调“力”或“物质”的作用，显然与时代语境的严重刺激相关。后来张之洞本梁启超的观念主张“自强生于力，力生于智，智生于学”。看似最重“学”，但时人的理解其实是中外之争的胜败之分在力，故虽以“学”为最初本源，最后却必须表现在“力”上面。这一学术史的演变相当曲折复杂，五四人正是在这样的学统之下思考和认识问题。

在这样的语境下，五四人专强调科学的精神和方法真是个异数。这与民国最初几年实行西式宪政不甚成功故进而欲学西方文化直接相关，同时也远承了古代重学轻术的传统。那时梁启超讲科学就注重其“精神”，且落实在方法之上。但他同时也在关注科学与艺术、文化的关系，到1923年1月，梁启超在东南大学讲《治国学的两条大路》，明确指出：西方人讲人生也用科学的方法，但这些方法只能“研究人生以外的各种问题，人决不是这样机械易懂的”。梁同时也不认为西方的形而

上学的方法适于研究人生，他主张“文献的学问”可以用“客观的科学方法去研究”，而“德性的学问”则应该用“内省的和躬行的方法去研究”。

将西学区别看待固然表明中国学人对西方学术和思想的了解已较前深入，但同时也是针对那时中国思想界关于“科学”的讨论。陈独秀在1920年春曾说：“我们中国人向来不认识自然科学以外的学问也有科学的威权，向来不认识自然科学以外的学问也要受科学的洗礼，向来不认识西洋除自然科学外没〔也？〕有别种应该输入我们东洋的文化，向来不认识中国底学问有应受科学洗礼的必要。”他主张，“科学有广狭二义：狭义的是指自然科学而言，广义的是指社会科学而言。社会科学是拿研究自然科学的方法用在一切社会人事的学问上，像社会学、伦理学、历史学、法律学、经济学等，凡用自然科学方法来研究、说明的，都算是科学；这乃是科学最大的效用”。

从陈独秀的话看，自然科学的威权在中国早已树立，社会科学却不然，所以他那时说到“赛先生”往往特别关注其所谓的“社会科学”。由于陈在新文化运动中的特殊地位，中国思想界（包括支持和反对者）的注意力也开始向此方向倾斜。当时另一个鼓吹科学而影响巨大的人物胡适正提倡整理国故，熊十力后来说：胡适那时“提倡科学方法”甚为成功，此后“青年皆知注重逻辑，视清末民初，文章之习，显然大变。但提倡之效，似仅及于考核之业”。结果是“六经四子几投厕所，或则当做考古资料而玩弄之”。这与前引梁启超将学问区分为“客观的”和“德性的”两种时所关注的类别相同，即担心现代“学术”的专门化使“学”失去了原有的教化作用，学术即学术，也仅仅是学术，不再与“作人”有多少关联了。但熊一则曰“考核”，再则曰“考古资料”，实看到了当时“科学方法”的真正走向，即胡适所提倡的“科学方法”多落实在整理国故之上。

伍启元后来观察到，文学革命运动后，其领袖人物“不是努力于创作和翻译新文学，就是回头向所谓‘国学’方面去努力”。胡适用实验主义

整理国故，“同时梁启超氏等（如研究系的一班人）和许多国文教师 and 许多学者，都舍弃了其他的事业而钻到旧纸堆里”，于是“所谓整理国故运动就这样兴起来”。本来新文化运动是以反传统著称于世的，为什么会在短期内出现这样的转折呢？这里原因甚多，其中一个就是传统文化与外来文化的衔接问题，并体现在具体治学方法之上。

王先谦在戊戌维新时已说：“中国学人大病在一空字：理学兴则舍程朱而趋陆王，以程朱务实也；汉学兴则诋汉而尊宋，以汉学苦人也；新学兴又斥西而守中，以西学尤繁重也。”王氏能知西学比中学更“繁重”，显然是下了点功夫了解西学的。他看出那时旧派反新部分也因西学繁重而思回避，尤有识见。在西学之内，又如严复稍后所说：“今世学者，为西人之政论易，为西人之科学难。”西学比中学难，而理化等“科学”尤难，逐渐成为清季许多士人的共识。

那时留日学生观察到的西学东渐的过程是：“其始也，西国之科学既稍稍输入；其继也，西国之文学更益益发见。”这样一种“今日之学由西向东”的趋势，本可能导致中国“文学科学之大革命”，但可惜中国士夫“其始以为天下之学尽在中国，而他国非其伦也；其继以为我得形上之学，彼得形下之学，而优劣非其比也；其后知己国既无文学更无科学，然既畏其科学之难，而欲就其文学之易，而不知文学科学固无所谓难易也”。且不论文学是否真的就更“易”，但可知“科学难”确是时人的共识。关键在于，“以今日之学言之，则欧美实世界之母也”。这里的“文学”是广义的，大体即今人所说的文科。既然西学已成“世界之学”，而科学又更难，最佳者莫过于口称科学而实际从事（西式的）“文学”，这正是后来新文化运动之师生两辈人中许多人的取径（虽未必是有意识的）。

胡适标举的杜威实验主义，其吸引人处也正在此。杜威曾说自由主义即把科学的思想习惯运用于社会事务之中，胡适恰最提倡此点。当科

学由具体的数理化转化为相对抽象的“思想”甚至“方法”后，人们就可以不必实际从事那较难的“科学”，只须运用此“思想”或“方法”于其所熟悉之学问，即可同属至尊之“科学”。因此，当最早系统论述“整理国故”的北大新派学生毛子水提出“世界上的学术，比国故更有用的有许多，比国故更要紧的亦有许多”时，胡适马上指出：“学问是平等的。发明一个字的古义，与发现一颗恒星，都是一大功绩。”学者仍操故技，实不过转变态度（具体方法上当然也有变化），居然大家都“科学”且不甚难，又何乐而不为。可以说，理化等“科学”的难，是科学走向属于“文学”的国学和史学的一个潜在原因。

尽管当时许多学人不承认国学是“学”，但真正说到具体治学时，学者们即发现比较有成就的还正是实际落实在史学之上的国学。顾颉刚就注意到“别的科学不发达而惟有国学发达”的现象，他认为这是因为国学方面的材料是极丰富的，“加以从前人的研究的范围又极窄隘，留下许多未发的富源；现在用了新的眼光去看，真不知道可以开辟出多少新天地来”。其实，别的科学不是更属未开发的“新天地”吗？国学之所以独有成绩，即因学术积累深厚，学者轻车熟路，才使“新眼光”有用武之地。缺乏积累和训练的“别的科学”，包括社会科学，便有再新的眼光也无大用。

然而，作为一门学问的“国学”在中国出现的时间并不太长，且始终具有“模糊不清”的特征。从根本言，“国学”其实并未能确立自身的学术典范，它在很大程度上不过是一个涵盖宽泛的虚悬名号而已。更使时人困惑的是，这样一种认同模糊的中国“国学”已不能不与外国发生关系。鲁迅在1922年注意到，“当假的国学家正在打牌喝酒、真的国学家正在稳坐高斋读古书的时候”，斯坦因已将西北的“汉晋简牍掘去了；不但掘去，而且做出书来了。所以真要研究国学，便不能不翻回来”。同时，若“真要研究元朝的历史，便不能不懂‘屠介纳夫’的国文”。所以，“中国的国学不发达则已，万一发达起来，则请恕我直言，可是断不是洋场上

的自命为国学家‘所能厕足其间者也’的了”。后来吴宓为清华国学院写的“旨趣”也明确指出，该院“异于国内之研究国学者”，即在于他们要“取材于欧美学者研究东方语言及中国文化之成绩”。既然国学已与西学挂钩，且还不能不依赖西方（以及日本）汉学，则其作为学术的存在价值也降低。

更重要的是，中西新旧之分是民初思想言说中一个带根本性的区分，无论用什么标签和怎样科学化，国学总是隐隐露出在近代文化竞争中已失败的“中学”的意味，且与“富强”这一晚清开始推崇的国家目标不相适应（甚至被认为有所“妨碍”）。结果，反对国学的意见越来越占上风。北伐结束后不久，国学终于在一片反对声中不得不基本退出中国的思想言说。相比起来，史学虽然也不能对“富强”有多少直接的贡献，但在学科认同上毕竟比国学要超越得多（这在中西新旧对立的时代里有特别的作用）。本来整理国故时期的“国学”在具体内容或研究题目方面已逐渐向史学转移，国学的学术认同带来的问题进一步增强了这一趋势。而1926年《古史辨》出版并风行更将许多学人的实际注意力由“国故”向“古史”转移，也是导致史学地位上升的一个重要因素。

但不论国学还是史学，中国学者真正得心应手的，还是作为其基础方法的考据。整理国故能够一度风行，与考据的“科学化”有直接的关系。民初中国学人的一个主要关怀，就是要使中国学术预世界学术之流，而中国学术的“科学化”是预流的重要先决条件。梁启超在1922年自供说，由于“因果律是自然科学的命脉”，学者多欲证明自己所治学科也有因果可寻，以成为科学；“史学向来并没有被认为科学，于是治史学的人因为想令自己所爱的学问取得科学资格，便努力要发明史中因果。我就是这里头的一个人”。他承认，自己在写《中国历史研究法》时，就具有想为史学“取得科学资格”的心态。

观许啸天1927年所辑的《国故学讨论集》，在在均可看到将中国旧

学用西式学科名词或当时流行的新名词来表述的“整理”意识。这些文章的一个总精神，便是将中国传统“科学化”，以进入“世界学术”之林。陈独秀说其“要在粪秽里寻找香水”，虽带有强烈的价值判断，却甚能概括这些人的心态。

而国学的衰落也影响到作为其基础方法的“考据”，使其逐渐陷入困境。结果，考据究竟是否科学？若考据未必科学则什么是科学或要怎样研究才科学，在20世纪30—40年代成为新的问题。从张东荪到程千帆这类未居主流的趋新派，纷纷指出考据是“前朝学术”，不应在民国仍受推崇。其实，考据之名正，以考据方法治学者便言顺。反之亦然。北伐后不仅国学衰落，以考据治史学者也多只能在学院派的研究群体中仍具地位；而与社会思想言说更接近的非学院派学术中，另一种重视理论的史学则明显上升（社会史论战即最典型的代表），且对学院派构成巨大的冲击。

可以说，北伐后两种史学的竞争是更早就开始的思想竞争的发展和继续，早年的“问题与主义”之争已开后来实验主义和唯物史观竞争的先河。这一竞争当然不仅是学术争端，而有着更广阔的关怀和社会、思想背景，非本文所能详论；但有一点是非常明确的，即双方都自称“科学”，且试图证明自己更科学。当时的社会认知，也大致承认两者都是“科学”的重要组成部分。伍启元后来总结说，“科学方法最盛行有实验主义”，而“辩证法的唯物论至少也有同样的重要”。虽然“实验主义者对辩证法的唯物论者常常施以攻击，这两派的学者至今还常常互相争论”，这并不妨碍它们都是“科学”的分支，而且是当时最主要的分支。

张君勱在1934年曾说，陈独秀当年不过“借科学与玄学的讨论来提倡唯物史观”。如果确是如此，则陈独秀可谓相当成功。在“科学与人生观”论战时还是中学生的唐君毅后来回忆说：北伐以后，“上海的思想界则为马克思唯物史观所征服”。史家陈志让也认为，那次论战科学派虽

然取得表面的胜利，却不久即“输给了马克思主义”。其实张君勱分析唯物史观何以“在中国能如此的流行”，恰因为“今日之中国，正是崇拜西洋科学，又是大家想望社会革命的时候”。这一分析极有见识，唯物史观根本就是论战时“科学派”的一个主要成分，而并非与“科学派”相异的另一势力；其能“征服”思想界，所依据的正是对中国历史和中国社会“更科学”的解释。

总体言之，晚清中西学战的结果是中学已被认为“无用”，而国学明显地是“中学”的近义词；在一定程度上或可以说，国粹、国故等词汇的大量引入思想言说之中，本身或就因为“中学”已经失去吸引力和竞争力。当章太炎鼓吹“以国粹激动种姓”时，他（以及主张以历史激发爱国心的梁启超等）有意无意间不过是换一个标签而试图将在时人思想言说中已经边缘化的“中学”拉回到中心来。但正由于国粹与中学的接近，这一努力的成就有限，或可说基本是不成功的（那时许多人根本认为中国没有国粹，只有“国渣”）。相对比较中性的“国故”得到采用（尤其胡适明确指出选择这一词语就因为其中性），部分即因为国粹不能得到比较广泛的认可。

对已经边缘化并被“证明”无用的中学来说，即使是一个中立的态度也已相当亲切。其实多数中国读书人的民族主义情绪一直鼓荡于胸中，国粹当初即曾较有吸引力，惟不持久；到国故这一中性名称得到标举，并且是由留学且比较西化的胡适来表述，整理国故运动立刻如日中天。也就是说，整理国故能在全中国不胫而走，既有中国学人相对熟悉而能有所为这一技术层面的因素，也因国人隐显不一的民族主义情绪在起作用。胡适虽曾否认“中国学术与民族主义有密切的关系”，说他提倡的整理国故只是学术工夫，“从无发扬民族精神感情的作用”，但未必是其全部的真意。

陈独秀确实看出了整理国故在这方面的实质，即“要在粪秽里寻找

香水”。胡适曾辩称他们的立场是中立的，但那只是将整理者自己置于一个超越的地位，即与所整理的国故似乎没有什么内在关联的地位。科学的超越性在这里得到凸显，整理者如果是科学家而不是具体的中国人，则国故也不过是研究的对象而已；但国故这一名称本身，终揭示了整理者与被整理者之间不仅仅是研究人员与研究对象的关系。问题也正在于此，后来的反对者实际反对所有以“国”字开头的名目。反对派的观念很清楚：国故本无多少整理的价值，至少在那时不是当务之急，而且会妨碍引进不论以什么名目表述的西学这一中国当下最需要完成的任务（这个观念渊源甚早，至迟也可追溯到甲午战后的严复）。

有意思的是，如果依照民初人开始遵循的西学分类，国学或国故学带有明显的跨学科性质，而科学对当时的中国人来说本具有“分科之学”和分科治学的意谓。但国学或整理国故如果不“科学化”，其实难以成为中国学界注目的（哪怕是短暂的）主流。因此，“科学”落实到以史学为中心内容的“整理国故”之上这一过程，同时也是国学“科学化”的进程——没有科学的支撑，国学便上不了台面（虽然最后还是因不够“科学”而以下台告终）；没有“国故”这一多数中国学者耳熟能详的具体治学对象，以方法为依归的“科学”便不能落在实处。

新文化运动中的“赛先生”居然走向了“实验主义”和“辩证法的唯物论”，而“科学”这两大分支又具体落实为整理国故、古史辨和社会史研究，这样的结果即因上述种种因素所促成。此时反思梁启超所说西洋学问为中国所固有者唯史学，或能对传统文化和外来文化有意无意间怎样结合得一新知。

原刊《读书》2001年第2期

整理国故与文学史研究

信的缘起

五四学生运动后不久，由胡适大力推动的整理国故活动席卷全国。本来与整理国故相对疏远的文学界新人物也对此发生了较强的兴趣，文学研究会的《文学》（周刊或旬刊），尤其是其所掌握的《小说月报》，曾较积极地参与到这一论争之中，该刊在1923年1月号刊发了一组“整理国故与新文学运动”的专题讨论。^[1]发言的人大致为参与文学研究会活动的商务印书馆人士，这些以文学为主要兴趣的人士忽然对整理国故有了这样的兴趣，主动出面为之正名，很可能受到北大国学门主力顾颉刚的影响；顾氏那时因家事请长假暂居南方为商务印书馆编教材，颇参与文学研究会的活动。^[2]钱玄同1923年2月致顾颉刚的一封信中说，从胡适处得知“先生们将借商务来发表些‘整理国故’的成绩，这是我想希望先生们干的事”。^[3]可知文学研究会诸君的确是有意识地参与了整理国故的活动。

《小说月报》的编者郑振铎明确提出，“我主张在新文学运动的热潮里，应有整理国故的一种举动”。而其“整理国故的新精神”，即“以科学的方法来研究前人未开发的文学园地”。不仅要“指出旧的文学的真面目与弊病之所在，把他们所崇信的传统信条，都一个个的打翻了”；同时也要“重新估定或发现中国文学的价值，把金石从瓦砾堆中搜找出来，把传统的灰尘从光润的镜子上拂拭下去”，而将“正统派文人所不齿的”文学作品发掘出来。^[4]

这样一种破坏与开发并存，但明确不认可既存“正统派”所珍视之“传统”的主张大致与胡适的观念相近，但郑振铎在攻击“旧的文艺观念”时，也明确包括“以为白话诗古已有之，把汉高祖、贾宝玉的说话也都当做白话诗看”这样的观念，体现出他与胡适在具体文学见解上仍不相同。可以说，在许多具体文学观念上，文学研究会中多数人与整理国

故的象征胡适有着相当的歧异。双方的歧异或多或少与“白话”相关，其中一个重要的分歧即什么是中国文学史的主流。

文学研究会的严既澄在表态支持整理国故时说，“振铎既然在《小说月报》上辟出这一栏讨论来，我着实有说几句话的必要，以表示我对于振铎此举的同情和欣悦”。可知他有不得不说话的勉强感，显然是支持郑振铎个人胜于支持整理国故。由于胡适和整理国故的明显关联，支持整理国故而不支持胡适所从事的“整理”是比较困难的。严氏乃以界定“整理”为开端，提出“所谓整理，就是从浩如烟海、漫无端绪的载籍中，理出一条道路来，使诵习的和学作的人得一条便利的可以遵循的正路”。此后他就直接针对胡适关于白话诗词的观点，力图表明胡适以白话来理解和诠释古代的“韵文及诗歌”，并以“现在的标准”来“评判古人所作的东西”，实在就是一条“歧路”。^[5]

他批评说，胡适在其《南宋的白话词》一文里“举出几个南宋的词家来，在每人的集子里，选几首较近白话的词，硬断定这些词是那几位词家有意要用白话做的，而且硬推其价值于其时的一切词家的作品之上。他这种论断是极卤莽的，未免太偏用主观的标准了”。严氏认为，鉴赏古人的韵文，“不可仍旧抱着现在的标准以定其高下，因为现在的标准是现在的人新造出来的，就算是进化以后的产物，也万万不能用之以评判古人所作的东西。古人在制作韵文时，他的主旨和态度，只想做成一篇他以为好的文章，我们便当依着他的见解去观察他的制作”。具体言之，就是不能“用白话文的标准去评判韵文”。

胡适读了此文，觉得“不能不提出抗议”，于是写信给他较熟悉也正在参与文学研究会活动的顾颉刚，反驳严既澄的看法。这是一封重要信件，因为它体现了胡适在《国语文学史》和《白话文学史》之间关于“什么是中国文学史的主流”这一问题的思考，以及他对“怎样研究中国文学史”的方法论表述。但这封并不稀见的信却向不为人注意，我所

见既存各胡适文集、书信集皆未收。值此胡适110年诞辰之时，特将此信已公布的部分录在下面，以为纪念。

颉刚：

（上略）《小说月报》新年号使人颇乐观。我是向不反对白话文的欧化倾向的，但我认定“不得已而为之”为这个倾向的惟一限度。今之人乃有意学欧化的语调，读之满纸不自然，只见学韩学杜学山谷的奴隶根性穿上西装，在字里行间流露出来，这是最可痛心的现象。我的意思以为，凡人作文，须用他最自然的言语；惟有代人传话，有非这种最自然的语言所能达者，不得已始可用他种较不自然之语句。《小说月报》添上了一些中国材料，似乎使读者增加一点自然的感觉，减少一点生硬的感觉。这也许是我这个“老古董”的偏见，但文学研究会的朋友们似乎也应该明白：新文学家若不能使用寻常日用的自然语言，决不能打倒上海滩上的无聊文人。这班人不是谩骂能打倒的，不是“文丐”“文倡”一类绰号能打倒的。新文学家能运用老百姓的话语时，他们自然不战而败了。

但严既澄先生的《韵文及诗歌之整理》，我却不能不提出抗议。严先生似乎怪我用白话的标准去估量旧韵文，“以致大家把这些无尽的宝藏一笔抹杀”。他用我的《南宋的白话词》作例，然而他说：“他（我）举出几个南宋的词家来，在每人的集子里，选几首较近白话的词，硬断定这些词是那几位词家有意要用白话做的”。我请问你们读过我那篇文章的，可记得我曾否有这样的一个“硬断定”？我的题目是《白话词》，故单选白话词；然而我只用这些词来表示一个时代的一种趋势。这种历史的趋势是天然的，正不用“有意”，也不用“硬断定”。正为他是无意的，故可用来证实历史上的一种趋势。譬如黄山谷的诗，十之七八是古典主义的下等作品；然而他作小词时，竟完全是换了一个人了，何等自然，何等流畅！在历史家的眼里，这一个隔世的区别，只有一个正当的解释：山谷作诗还不能打破古典主义的权威，而不能代表历史上自然的

倾向；及至他随意作小词时，一切古典主义都不必管了；随便说小儿女的自然语言，便成好词。所以他的词——因为是无意的——代表历史上自唐末以来的一个自然趋势；及至吴文英一流人来有意〔有意两字加圈〕作古典的词，他们便又不代表历史上的自然倾向，只代表一个有意的反动了。

严先生似未细读此篇，不然似不应有这样的误解。至于他自己说“中国的诗歌，在金元的杂剧以前，都重修饰；元白一派，其势力远不及温李一流”，这个见解更不对。他何不读杜牧的《李戡墓志》？他何不读元微之的《长庆集序》？况且《三百篇》与古乐府，不更可作为有力的例证吗？

文学史谈何容易！要能见其小，要能见其大。小的是一个个人的技术，大的是历史上的大运动和大倾向。大运动是有意的，如穆脩、尹洙、石介、欧阳修们的古文运动，是对于杨亿派的一种有意的革命。大倾向是无意的，是自然的，当从民间文学白话文学里去观察。若不懂得这些大倾向，则林纾的时代和姚鼐的时代、和欧阳修的时代，直可谓无甚分别；陈三立的时代和黄山谷的时代，也可谓无甚分别。然而这岂是事实吗？所以虽最守旧的文学史家，也不会用这五百年的八股来代表这五百年的文学。我不过是再进一步，说王世贞以下到林纾的假古董也不代表这四百年的文学罢了。此意甚平平无奇，只怕学着“太过偏用主观的标准”误解“不废江河”的话，不肯去细细想。

手僵不能成字，草乞恕之。[\[6\]](#)

后续的反响

不仅胡适的信未受人注意，与胡适见解对立的表述也基本被忽视，故以下多引用文学研究会中人反对胡适的意见，使这件事能得到较全面的认识。胡适在信中指出，严既澄所说的“硬断定”并不存在，因为“我

的题目是《白话词》，故单选白话词……严先生似未细读此篇，不然似不应有这样的误解”。关于这一点，严既澄在致函郑振铎再辩驳时承认，他当时确未细读《南宋的白话词》，故误“以为胡先生的意思是摭取南宋几个词家的几首白话词来证定他们有意做国语文学的运动”。^[7]

但他指出，胡适那“用白话的标准去估量旧韵文”的倾向也表现在其《五十年来的中国文学》一文中。如胡适于近代推重金和与黄遵宪，便也是“这种倾向的表现。难道说除这两人以外便再没有不是‘假古董’的诗了么？金、黄两人的见解即算是不错的，他们的技术也正殊未见高；然而胡先生便已尊崇他们两人做这五十年的代表，而一笔抹杀江西派、闽派以及樊[增祥]、易[顺鼎]一流人了。讲到五十年来的词，他更以‘都中了吴文英的毒’一句话作理由而完全置之不谈。其实主张学吴的只有朱祖谋、郑叔问一流人；若况周颐、樊增祥等人，都不是学吴；而成就也很有可观的，也不应一笔抹杀。”

稍后严既澄进一步分析说，胡适“所以尊重黄、金两人，由于他们有个性，有‘我手写我口’的胆力”。然而王湘绮、章太炎、陈三立、郑孝胥、樊增祥等“一群负一时人望的诗人，便真个是纯粹的假古董、毫无个性、没有一句是‘我手写我口’的了么”？至少“陈、郑、樊三人的诗都很有他们各自的个性活跃在纸上：他们的环境、他们的经历、他们之乐其所乐而忧虑其所忧虑，都很有些不能托之他人名下的气象，又怎能说他们完全是掇拾陈言”？其实“中国历来做诗的人所标举的最古的诗之定义，就是‘诗言志’三个字。既知其言志，便更没有不言自己的志而言他人的志的道理”。在句调形式上学前人并不会也不能连前人之心思志向都学会，诗人贵在“精神上有独立的价值”；如果“满纸陈言，毫无独立的气概，那是绝对不能成其诗人之名的”。诗的价值在其本身所具的美丑，若是真美的，“无论他是新是古、是创新是摹古”，都可承认好诗。^[8]

这里已涉及诗的“句调形式”与诗中所表述的诗人之“心思志向”和“精神”的关系这一重要问题，后面还要论及。不过胡适这封信最重要的部分应该是他提出的研究文学史的大主张（见信的第二段），他写此信时心情似不够平静，其最后表示“手僵不能成字，草乞恕之”，提示着当时有些生气激动，故不待抄正。这样的心情使向来较注意语气平和的他忍不住教训严既澄说：“文学史谈何容易！要能见其小，要能见其大。小的是一个个人的技术，大的是历史上的大运动和大倾向。”这方面他也有进一步的申论（见信的末段）。

对这些关于文学史研究的大趋势和大运动，严既澄也有系统的驳斥。先是严氏在《韵文及诗歌之整理》一文中说：“中国的诗歌，在金元的杂剧以前，都重修饰；元、白一派，其势力远不及温、李一流。”胡适认为“这个见解更不对”，并具体提出杜牧和元稹两篇文章，都有相反的认识，即元、白的诗流布甚广。严既澄反驳说，他“所说的势力，是指及于后来的作家言，并不是就他们的流行广大说”。元、白诗“在唐宋以来的著名诗集中算是通俗化的程度最高的两种，当然大受民众的欢迎”。然而“唐宋以来的文学界里，学元、白的诗人能有几个？而且唐代的诗人受后人的讥弹最多的，也就推这两位先生。我所说的势力——及于后来的诗人身上的势力——总还要让温、李两位吧”。^[9]

根据胡适所论历史上本有贵族文学和平民文学两种势力的观点，严氏论证说，“南宋词家之做白话词都是受了柳永的影响”，是由于“柳永的词在当时最是流行，教坊曲院，传歌都遍，因此当时的作家都不免多少受他的影响”，亦无非想像柳永一样因“通俗化而大受民众欢迎”（按今日学人不耐寂寞而受媒体引诱亦同），这期间“并没有什么‘自然的倾向’可言”。其实历史上“白话的趋势是无时不存在的，正不止唐宋以来为然”。自来“一个时代的作家，同时总有两种趋向：第一种是要做到贵族文学的高妙，第二种是要受民众的欢迎。在往时的文人学士中，总是前的趋向盛而后的趋向微”；后来流传下来的诗文也是贵族式的多而平

民式的少，胡适“单独摭拾几首白话词来充什么‘大倾向’的证据”，并不成立。

这样，胡、严之争已越过“南宋的白话词”这一具体问题，而涉及什么是中国文学史之主流的大问题。严既澄肯定，“中国的文学界向来是‘文人学士’所独据的，所谓民众的文学，向来不为士大夫所注意，大家都以为是‘不登大雅之堂’的东西”。从“唐以后的文学直到清末为止，千万作家之中，有几个完全拿白话来做诗词歌赋的人？金元的杂剧本来就是为普及计的，所以差不多十之七八用白描的方法。然而到明以后所产的传奇曲本，又以咬文嚼字为风气”，诗词亦相类。“虽然每个时期总有些可以勉强叫做代表白话化的人”，“但白话派之人数及其得后人崇拜之盛，实不敌胡先生之所谓复古派的。直到清代，白话小说的作家依然未得‘文人学士’之流之重视，如金人瑞的见解，只有被视为狂妄的”。[\[10\]](#)

既然“贵族文学界里的人物本来就不想和民众的文学发生什么大关系”，故“向来民众文事之发达，自为路径，与文学界漠不相关”。而“这四百年来的白话运动，差不多完全只活动于民众的文学里；贵族的文学界上虽然也有些少类似为白话文学响应的现象，然而随起随灭，在唐时如此，宋时如此，直到清时也还是如此，并没有什么进步之可言”，谈不上什么“自然的趋势”。就是“近五六年来胡、陈诸位的大运动”，也只是时代要求的产物，“是时代改变了，然后文学的见解随之而变，并不是什么自然的倾向之底于成熟”。

胡适说“贵族的文学在唐末以来受了民众文学的影响，而趋于白话化的一条路上，便成了这自然的倾向”，乃因他“每每喜欢拿通俗化的程度高低去扬挖古人的诗歌”，而“预先断定唐末以来文学上有了一个自然的白话化的趋势，他便认定趋向于白话的诗才是正宗，反乎此的便是反常、复古；正宗的自然是好，反常复古的自然是不好了”。以这样的方

式从民间的文学“看出中国文学史的大倾向来”，实非研究文学史之正途。严氏自己“也是一个极端肯定白话的文学是今后的文学的正轨的人”，但“却不敢和胡先生说唐末以来的自然趋势的话”。^[11]

按照胡适最提倡的所谓“历史的眼光”，本不当以今人以为有无价值的眼光来看古人的诗歌在文学史上是否有“势力”。而且他也像严既澄一样注意到过去诗人词人主动的一面，即结集时“往往删去他们的白话小词”；他也观察到代表守旧趋势的古典派吴文英“居然能受人崇拜，居然有人推他做南宋第一大家”，说明其在后来确有“势力”。^[12]胡适所谓无意的才代表历史上“自然”的大趋势、有意的则是针对自然趋势而“反动”的大运动这一新颖诠释也相当牵强，如果凡“有意”的都在“反动”，历史上的诗人词人岂不都像民初的胡适一样热衷于“反潮流”，整个中国文学史就成为一部始终与时代潮流“对着干”的革命史了。

这或许正提示了胡适当下的思虑，作为推动文学革命的主要人物，胡适很可能无意中以其“革命心态”去推想古人了。他稍后完善自己的观点说：“历史进化有两种：一种是完全自然的进化，一种是顺着自然的趋势，加上人力的督促。前者可叫做演进，后者可叫做革命。演进是无意识的，很迟缓的，很不经济的，难保不退化的。”而革命则是“人力在那自然演进的缓步徐行的历程上，有意的加上了一鞭”。不过，白话文学虽然“是中国文学史上的‘自然趋势’”，其本身尚不足以“打倒死文学的权威”，必须“还有一种自觉的、有意的主张，方才能够做到文学革命的效果”，以利用“这个自然趋势所产生的活文学来正式替代古文学的正统地位”。^[13]

作为一种努力的目标，从主动“革命”的角度这样说或可成立，甚至可以据此时代需要而批判历史上的“正统”；但在陈述和诠释历史时据这样的后见之明不承认历史上的“正统”为“正统”，而为历史另立一个未必存在的“正统”，就未必符合“历史的眼光”了。这揭示出胡适治文学史的

一个明显倾向，即倒着放电影片然后重新剪辑。很可能受这一次与严既澄辩论的影响，胡适后来将其《国语文学史》改编为《白话文学史》时明确提出：中国文学史上代表一个时代的文学，“不该向那‘古文传统史’里去寻，应该向那旁行斜出的‘不肖’文学里去寻。因为不肖古人，所以能代表当世”。^[14]既然“旁行斜出”成了时代的代表，所有各具体时代处于边缘的文学家就摇身一变而成了“正宗”。这不啻自说自话，根本不承认历代当时的主流，当然也不与之对话。

在历史研究中关注过去受到忽视的非主流或相对边缘的人与事当然会增进我们对历史的了解，但始终不应忘记特定时代的主流和正统，即多数人真正关怀和心意所指之所在。许多具体的人物都可能有多多样化的目标，可能做各种不同的事，有时且可能出现无心插柳柳成荫的现象，但除极少数有意反潮流者（这些人不难确认）外，多数人心向往之、有心栽花的方向才是时人希望趋近的目标和努力的方向；不论那样的方向是否符合历史研究者当时的价值观，那才真正反映往昔时代的主流，才应是历史上的“大趋势”。

民初一些人的潜在思路正是据当时的价值观先确定白话优于文言，故“应该”代表历史的主流。^[15]实际上，就在文学革命后不几年，白话与文言是否必须对立、排除文言的白话是否足以表述优美雅致的思想，甚至是否足以自立都成为争论的问题。许多趋新者都承认白话在表述方面的无力，所以有“欧化”国语的提倡和努力。白话文的走向是个胡适终身关注的根本问题，故其在这封信中也有一段虽不算长但立场明晰的陈述。

胡适先表态说其“向不反对白话文的欧化倾向”，但又“认定‘不得已而为之’为这个倾向的惟一限度。今之人乃有意学欧化的语调，读之满纸不自然，只见学韩、学杜、学山谷的奴隶根性穿上西装，在字里行间流露出来，这是最可痛心的现象”。胡适以为，“凡人作文，须用他最自

然的言语；惟有代人传话，有非这种最自然的语言所能达者，不得已始可用他种较不自然之语句”。他承认自己或有落伍之嫌，自称“这也许是我这个‘老古董’的偏见”。

沈雁冰的见解恰好相反，他承认许多人觉得“新式白话文”的小说“干燥无味”，但他“觉得现在一般人看不懂‘新文学’，不全然是不懂‘新式白话文’，实在是看不懂‘新思想’”；具体地说，是“新文学内所含的思想及艺术上的方法不合于他们的口味，‘新式白话文法’不过是表面的障碍”。故这些人“最大的困难尚不在‘新式白话文’看了不能懂，而在‘新式白话文’内的意思看了不能懂。因为形式上的不惯，稍习便惯；思想上的固执，却不是旦夕可以转移的”。他明确指出：“民众文学的意思，并不以民众能懂为惟一条件；如果说民众能懂的就是民众艺术，那么讴歌帝王将相残民功德、鼓吹金钱神圣的小说，民众何尝看不懂呢？”^[16]他的意思很清楚，只要改变了读者的思想，他们自然能“看懂”新小说。

稍后严既澄也写出论语体文的提高和普及的专文回应胡适这段话，主张“欧化的意义就是严密的文法化”，故“认定语体文不但可以欧化，而且是应当欧化”。理由是，“欧洲各种文字之严整和细密，是我们的白话文和文言都望尘莫及的”；中国的白话向来极少被用来著书立说，“并未经过许多学术专家的陶冶和历练”，本是“很够不上一切学术上的应用的”。如果“捧起它来接‘文言’的正统，实在是将它抬举得过分了”。若“普遍地将它推用于一切学术的领域上，我们自然要觉得它疵漏百出，用起来捉襟见肘”。故欧化本是“自然而然地风行起来”的补救方法，也是“洗练我们几千年来一贯相承的笼统模糊的头脑”的对症良剂，正应据此以“努力提高语体文的地位和价值，建设严密的、精细的新文学”。^[17]

在严氏看来，语体文已经过提倡时期而进入普遍运用的试验时期，

若“一种工具可以给我们以文学上的助力，我们便应当急起直追地拿来应用，决不容因为什么文学以外的目标而因循顾虑”。但“欧化新文体”却“大受一般爱国人士的谩骂和攻击”，胡适的话虽未必“代表普通的反对新文学的人”，却恰可“代表一部分头脑比较的算是清楚一点的所谓旧文学家的见解”，因为他“和一般旧文学家一样地”注重“国界的问题”，视学习外国文体这一“取人为善”的举动为“奴隶根性”。严氏担心，像胡适这样“曾建大功于文学革命”而又“系一时人望的学者”出来“高唱反对的论调”，很可能“使那些刚才对于欧化的文学稍能顺应的人重新生出疑虑来”，故不能“置之不理”。他强调：

文学的提高和普及是截然的两件事，不容混而为一。我们现在虽然不主张更有所谓贵族的文学与平民的文学之差别，然而文学本身所具有的贵族性，总是不可掩盖的事情；我们除了努力提高群众的赏鉴力，使得与有贵族性的文学相接触而外，实在再没有法子去打破这层隔膜。拿一篇柴霍甫的小说给一个仅仅识字的人看，他能看得出它的好处吗？即使这篇小说的释文完全是用我们的日常用语的，这位读者仍然可以没有丝毫领会的能力；我们除了将他贵族化以外，更有何法可使他自有这种赏鉴力？文艺作品的赏鉴力是非有相当的训练不会获得的，而文学和艺术自身的向上，则决不能因为怕群众没有相当的赏鉴力而迟疑不进。

这一观点和沈雁冰是一致的，即不仅语体文要提高，就是读者也应提高。严氏进而反驳胡适关于表述应“自然”的观念说：“人类到了今日，除了这一个赤裸裸的躯体而外，还有什么自然的东西？何况这时时变迁的语言，还不是习惯而已么？”本来俗语有所谓“习惯成自然”一句话，“如果现在的许多读书人，觉得欧化的语体文是生硬，是不可读的，那末，只有请他们多看多读，再过一年，两年，三年，四年，他们也就不会再觉得生硬了。再过几年，恐怕反要觉得非欧化的不好读了”。

这里的分歧仍在于究竟是顺应民众还是改造民众。胡适显然认为应顺应民众，到1934年，当白话文已进入所谓“大众语”的讨论阶段时，胡适再提出“把白话做到最大多数人懂得”的要求。他指出，许多“怪白话不大众化”而“空谈大众语的人，自己就不会说大众的话，不会做大众的文”，因为他们“从来就没有想到大众的存在”，故其“乱用文言的成语套语，滥用许多不曾分析过的新名词；文法是不中不西的，语气是不文不白的”。^[18]他坚持自己的一贯主张，即应侧重“普及”一边，要根据“听众里面程度最低的一个人”的标准来立说。

如果不计其攻击的意谓，胡适指出的“不中不西”和“不文不白”现象倒揭示出另一部分新文化人试图“提高”白话的努力方向，即白话文应同时向文言和欧化开放，以达到中西文白兼具的效果。这在当时是有争议的，那时不少人确实主张向“欧化”开放而反对向文言开放；这里一个实质性的问题是，白话文是否应该是一个开放的表述体系。如果答案是肯定的，它既然可以向“欧化”开放，难道就不可以向文言开放吗？这些问题拟另文探索和梳理。

在一般的认知中，胡适学术上最大的贡献是在思想史或哲学史。但傅斯年在1926年对胡适说：先生的《哲学史》，“在一时刺动的效力上论，自是大不能比的；而在这书本身的长久价值论，反而要让你先生的小说评居先”。^[19]这话胡适当时也许不一定喜欢，不过到晚年或已接受这一看法，他自己在1952年曾说：“我的玩意儿对国家贡献最大的便是文学的‘玩意儿’。”^[20]若不局限于学术而放眼全社会，就“一时刺动的效力”和长久的影响言，胡适的主要贡献也正在以白话为中心的文学革命之上。1923年这封信，既体现了胡适文学史观转变的一环，也触及了他终身关注的白话文的走向，所以提出来纪念他的110年诞辰。

原刊《中国社会历史评论》第4卷

[1] 参见罗志田：《新旧能否两立：二十年代〈小说月报〉对于整理国故的态度转变》，载《历史研究》，2001（3）。

[2] 参见顾潮：《顾颉刚年谱》，71～89页，北京，中国社会科学出版社，1993。

[3] 钱玄同致顾颉刚，1923年2月9日，载《小说月报》，14卷5号（1923年5月），通信栏，1页，按此信后收入《古史辨》第一册时删去了这一段。

[4] 本段与下段，参见郑振铎：《新文学之建设与国故之新研究》，载《小说月报》，14卷1号（1923年1月），1～3页（栏页）。

[5] 本段与下段，严既澄：《韵文及诗歌之整理》，载《小说月报》，14卷1号，9～12页（栏页）。按胡适的《南宋的白话词》1922年12月发表在《晨报副刊》，实为其北大讲义《国语文学史》之一节。

[6] 胡适致顾颉刚，1923年2月24日，《小说月报》，14卷4号（1923年4月），通信栏，8页。

[7] 本段与下段，参见：严既澄致郑振铎，1923年5月16日，载《小说月报》，14卷6号（1923年6月），通信栏，1～2页。

[8] 严既澄：《与胡适之先生谈谈文学史上的“大”和“小”》，载《文学旬刊》（1923年7月30日更名《文学（周刊）》，1925年5月10日复更名为《文学周报》），74期（1923年5月22日），2页，上海，上海书店，1984年影印本。

[9] 本段及以下两段，参见：严既澄致郑振铎，1923年5月16日，载《小说月报》，14卷6号，通信栏，1～2页。

[10] 本段及下两段，参见严既澄：《与胡适之先生谈谈文学史上的“大”和“小”》，载《文学旬刊》，74期，3页。

[11] 鲁迅在读了胡适的《五十年来中国文学》一文后也曾婉转地说：“白话的生长，总当以《新青年》主张以后为大关键，因为态度很平正；若夫以前文豪之偶用白话入诗文者，看起来总觉得和运用‘僻典’有同等之精神也。”鲁迅致胡适，1922年8月21日，见《胡适的日记》下册，1922年8月14日，428页，北京，中华书局，1985。

[12] 胡适：《国语文学史》，见姜义华主编：《胡适学术文集·中国文学史》，

109、113页，北京，中华书局，1998。

[13] 胡适：《白话文学史》，“引子”4页，北京，东方出版社，1996；《中国新文学大系·建设理论集导言》，见欧阳哲生编：《胡适文集》（1），127页。

[14] 参见胡适：《白话文学史》，“引子”，3页。

[15] 如吴文祺就认为：“以文体论，则白话自然而文言不自然；以词类论，则白话精密而文言不精密。我们如果不存重雅词而薄俗语的偏见，那末对于白话优于文言的断案，无论如何总应该首肯吧。”吴文祺：《文学革命的先驱者——王静庵先生》，载《中国文学研究》（《小说月报》第17卷号外），1927年6月（文章作于1924年2月），10页（文页）。

[16] 沈雁冰：《答梁绳祎》，载《小说月报》，13卷1号（1922年1月），通信栏，2～3页。

[17] 本段与下三段，参见严既澄：《语体文之提高和普及》，载《文学（周刊）》，82期（1923年8月6日），1页。

[18] 胡适：《大众语在那儿》，见《胡适论学近著》第1集，429～430页，济南，山东人民出版社，1998。

[19] 傅斯年致胡适，1926年8月18日，见耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》（37），356～357页，合肥，黄山书社，1994。

[20] 胡适：《中学生的修养与择业》（1952年12月27日），见胡适纪念馆编：《胡适讲演集》下册，669页，1970。

北伐前后清华与北大的史学

——清华大学历史系90周年纪念

能有幸躬逢清华历史系90周年的庆典，甚感荣幸！仲伟民老师给我分配的任务是比较民国时期清华和北大的历史系，我会更多侧重北伐前后一段时间。那是两系史学风格的形成期，的确展现出各自的特色。这不是个小问题，无法在简短的“笔谈”篇幅里说得周全，只能说一些点到为止的观察，恐怕还是个人的偏见。

据出身北大却长期在清华任教的冯友兰观察，北大和清华在“教育界各自代表一种风格”，在“学术界也各自代表一种流派”。我觉得这是一个非常好的概括。而两校历史系的风格异同，又与另外两个重要的机构相关：一个是1929年停办的清华国学院（正式名称是“清华学校研究院国学部”），一个是1928年开办的中央研究院历史语言研究所。下面就从这一视角做些初步的探讨。

历史系与国学院的风格差异，是清华内部一个需要辨析的因素。前些年常有人说及“清华学派”甚或“清华历史学派”，据说这是一个广义的指称，不过落实到史学上，相当一些人说的可能更多是清华国学院的学术取向。其实国学院和历史系在治学方面虽有互动和分享的一面，但风格仍有不小的差异。20世纪30年代曾就读于清华历史系的何炳棣曾明确辨析说：

目前不少学人认为陈寅恪是所谓的“清华历史学派”（如果这个名词是恰当的话）的核心。事实上，三十年代的清华历史系决不是以陈寅恪为核心的。自1929年春蒋廷黻先生由南开被聘为清华历史系主任以后，历史系的教师、课程和教研取向都有很大的改革。与当时北大、燕京、辅仁等校的历史系不同。

何先生的评价虽然落实在具体人物上，实则他想要说明的，正是历史系和国学院的学风差异。毕竟国学院存在时间不长，如果说清华历史

系刚成立时还明显感觉到国学院治学取向的压力，分享着一些国学院的思路（详后），到1928年清华大学成立后，历史系逐渐形成了自己的风格，并未承接即将停办的国学院的学术取向。真正较多承接清华国学院学术取向的，是同在1928年成立的中央研究院历史语言研究所。

需要说明的是，清华国学院的学风本较独特，与更早开办的北大国学门研究所风格就颇不相同。清华国学院规划的主要设计者和前期主持者吴宓曾明确宣布：“本校研究院在中国实属创举，他校如北京大学亦设国学研究所，然组织办法颇有不同。”其研治国学的取向，也异于国内其他研究国学者。这固然是创办者的追求，从其发展看也是言之有据的。大体上，北大国学门受日本东洋学的影响较大，而清华则受西洋东方学的影响更大（详另文）。

清华学校在1926年决定在新建的大学部^[1]里设立历史系，一开始国学院中的老师多兼任于历史系，而历史系的初期风格（更多是纸面的，因为学生极少，老师也不多）也颇近于国学院。首任历史系主任陆懋德为历史系设计的发展方向，就与国学院风格接近，还共建了一个考古学室。但这或者是有意向那时强势的国学院倾斜，或根本是采纳了其他教授意见的产物，是否代表陆先生本人的治史取向，都还存疑。

我们只要把陆懋德后来出版的《史学方法大纲》与北伐前李大钊在北大所教《史学要论》以及北伐后傅斯年在北大开设的“史学方法导论”相比较，就可以看出很多不一样。故上述发展计划恐怕更多停留在纸面，并未在清华历史系形成多少实际影响。或可以说，即使在陆懋德主事期间，清华历史系的风格也与国学院不甚同（我们通常说到王国维便要提及的所谓“二重证据法”，在清华历史系就少见传承）。而不论是陆懋德的计划还是后来的发展，又都与北大历史系的风格不同。

清华真正成为大学，是北伐后国民政府执政时期。北伐后几年那段时间，对清华和北大两历史系都特别重要。当年的北大同学罗家伦和傅

斯年，曾实际掌控着两校的历史系——罗家伦以清华校长兼任历史系主任，然后引入蒋廷黻主持历史系；北大则一度由校长蒋梦麟兼任历史系主任^[2]，后由陈受颐出任，实际为任讲师的傅斯年幕后主持。^[3]罗家伦和傅斯年两位《新潮》时代的同学和战友，办出了两个风格很不一样的历史系。

据冯友兰的观察，“1928年以后，清华北大，互相学习，所谓‘北大清华化，清华北大化’”。从社会角度言，这多少提示着北大学生罗家伦“入主”清华一事（冯先生自己就是罗家伦引入清华的一位北大同学，后长期在清华任教）。但两边学风的差异仍是明显的，到西南联大时期，各校的研究所仍是独立的，保持着自己的风格——“在历史学方面，北大注重在史料的搜集和考订，清华着重在对于历史事实的分析和评论。”

冯友兰的观察仅涉及一个方面，在其他不少方面，两校的史学风格也非常不同。这又与中央研究院历史语言研究所（以下简称“史语所”）的创办相关。史语所成立后不久，清华国学院便停办，初期五位教师^[4]中王国维已离世，梁启超多病（1929年1月弃世），其余三位（陈寅恪、赵元任、李济）悉数被史语所网罗。连清华国学院学生中唯一一位获得首届中央研究院院士选举正式提名（即进入“决赛”）的徐中舒先生，也被史语所收纳。虽然有人说傅斯年主持的史语所是“北大派”，但傅先生自己在1939年曾明确指出：史语所中清华留美之人不少，而“研究员中，今无一人出身北大，弟‘北大派’之实际如此”。

从那时研究人员的构成看，说史语所更多继承了清华国学院的学风，大体不差。不过，傅先生做出的显然是一种选择性表述，若就史语所中尚未升任研究员那些更年轻的成员看，恐怕“北大派”的称谓还是难以避免的。这提示出一个重要消息，即在教学中，清华国学院的学风并未在清华历史系得到多少传承，而在北大则得到更多传承（那时史语所

多位研究人员在北大历史系兼课）。其结果，清华历史系的毕业生很少进入傅斯年一手掌控的史语所，而进去较多的是北大学生。

在清华，罗家伦和蒋廷黻开出一条非常不同的史学之路。按何炳棣的看法，清华历史系主任蒋廷黻“强调外国史（西洋和日、俄史）的重要”，故“在三十年代的中国，只有清华的历史系，才是历史与社会科学并重；历史之中西方史与中国史并重；中国史内考据与综合并重”，最终确立了“社会科学、中西历史、考证综合、兼容并包”的风格。

何先生所说的是较宽宏的整体概括，具体言，强调外国史这一倾向到刘崇鋳任系主任时代更加明显，并在雷海宗任系主任时代进一步发扬（按：刘崇鋳任系主任时间不长，但在清华历史系任教时间则特别长，实际影响较大。不过因为1949年后去了台湾，所以少为人提及）。昔年很多大学教外国史的老师，就毕业于清华历史系。一般而言，1952年“院系调整”前的清华历史系，正以外国史和中国近现代史著称。

这又涉及前引何炳棣提到的陈寅恪。何先生对陈寅恪在清华的影响有些低估，这或许与他一向对史语所不注重西洋史学方法和社会科学不满相关。其实陈先生因为晚到，在清华国学院的影响没有一般所说的那么大。^[5]另一方面，陈先生虽一直任职史语所（并任第一组主任，但多取卧治，早年实际管理第一组事务的是徐中舒先生），又长期在清华历史系教书，然其治史风格独特，既不同于我们一般印象中“动手动脚找东西”的史语所取向，也与偏重社会科学的清华历史系风格有别。通常体现一系治史风格的更多是如何培养研究生，而即使在蒋廷黻全面掌控历史系之时，研究生也一直是中古史和清代史为方向，大体还是陈、蒋平分秋色的局面。

在研究生层级，清华的中国近现代史便超过外国史了。我们都知道罗家伦和蒋廷黻是20世纪中国近现代史这一学科的创始人。尽管他们两人都先后离开了这一领域，导致这一学科整体不够成熟，但其开创性影

响是不容置疑的（费正清就曾受教于蒋廷黻，由他发扬光大的美国近代中国研究后又反过来影响中国，形成一种循环式的推动和促进）。近现代史在清华的吸引力很大，后来著名的考古学家夏鼐在本科时便是跟从蒋廷黻专攻清史的，其学士论文《太平天国前后长江各省之田赋问题》发表在《清华学报》之上。而邵循正的硕士论文《中法越南关系始末》（清华大学1935年出版）也是蒋廷黻指导的，后蒋先生送邵循正到欧洲学蒙古史，但其回国后仍兼教中国近代史课程，到20世纪50年代还担任了北大历史系的中国近代史教研室主任。

两校不同的学术传统长期延续，北大的中国近现代史一直不是很强，而清华在院系调整后历史学中断了几十年，恢复历史系后，一开始仍以中国近现代史见长（老清华历史系的毕业生刘桂生老师在“院系调整”后留在清华教公共课，后来复系时便使往昔的学风得以传承）。这是清华的传统学术强项，非常希望以后得到进一步发扬。

从20世纪30年代清华和北大两校的历史系发展看，北大由谁担任系主任不一定有实质性的影响，而清华似乎是谁任系主任谁就能塑造和改变一系的学风（如蒋廷黻和刘崇鋈、雷海宗的影响都非常明显），所以我对清华历史系的未来充满了希望。

原刊《清华大学学报》2016年第6期

[1] 刘桂生老师不止一次指出，作为留美预备学堂的清华学校是从中学一直到昔年美国的初级大学（junior college），并非没有大学班级，只是大学不完整而已。所谓设立大学部，是增设高级大学（senior college），以成完璧。窃以为可以仿效当年完全小学简称“完小”之例，称为“完大”。

[2] 那时清华和北大两校的系主任都先后由校长兼任，或许说明当年史学的确重要，也表明以前不在学科体系下成长起来的学人似乎都有相当的史学功力，揭示出史学在中国的源远流长。

[3] 时任教于北大的钱穆后来回忆，当时“系主任陈受颐……人素谦和，主讲西

洋史。闻其于西洋中古史颇有深入，实际并不任系务，乃由孟真幕后主持”。钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》，北京，生活·读书·新知三联书店，2005年，161页。傅斯年幕后主持北大史学的时间相当长，直到西南联大时期，独立于联大的北大文科研究所仍受傅斯年干预。

[4] 现在很多人说清华国学院则必称梁启超、王国维、陈寅恪和赵元任“四大导师”，其实李济之所以任讲师是因为他是合聘的，其薪水大部分非清华所支，但数量与其余四位同。而其对学生的实际影响，至少超过被人视为正式导师的赵元任。

[5] 真正对国学院学生感召力大的，首先是近代久负盛名的梁启超，其次是王国维（详另文）。

近四十年史学的流变蠡测^[1]

这个题目半是命题作文，我自己一般不敢主动想到去探讨这样宏观的问题（要求说四十年，遂自定以史学为范围）。且改革开放以来四十年的史学，从当历史系的学生到在历史系教书，我自己就经历了三十多年，几乎是全程了。史学界有一个基本的看法，就是不宜讨论自己身历其中的事，因为可能有个人因素参与其间，很难做到不少人提倡的“客观”。这样看来，我和我的同龄人都不适合讨论这个问题。

不过，四十年史学的发展，确实需要反思。十年前我也写过一篇类似的命题作文，探讨1949年以后六十年来的中国史学。这让我可以适当采纳一些过去的意思以及在其他场合说过的相关内容。但下面的简单探讨，仍不是一些年轻人喜欢说的“首次系统全面”的总结，甚至连大趋势的勾勒都说不上，因为那也必须先做广泛的“调查研究”。

实际上，很多被总结出来的时代风气和时代特征，或许对相对多的人适用，对个体学人就可能完全是另一回事。而我能说的，基本仍是个人的观察，且非常可能是一叶障目而不见泰山的偏见。我不敢自诩客观，只能试着多从他人的视角来“旁观”自己的所见、所闻和所传闻，以减少个人倾向；尽量多述现象，少下判断。简言之，这就是名副其实的管窥蠡测，也是真心实意的抛砖引玉。

一般而言，学术史的分期和政治史不一定相同。不过前几天在讲座中听一位年轻朋友说，改革开放造成的影响和变化，可能不亚于“改朝换代”。这个说法对我很有启发。因为此前的“文化大革命”是全方位的，用当时的话说，触及了几乎一切事物的“肉体”和“灵魂”；故1978年以后的“拨乱反正”，也同样是全方位的。从今天往回看，我们的史学和20世纪70年代末80年代初的史学相比，不啻判若两学。

要说改革开放对史学的影响，可能“开放”远大于“改革”。若严格说，这几十年史学领域里有多少“改革”，甚至有没有“改革”，或许都还需要进一步的探讨。但转变是明显的，很多转变恰因“开放”对史学的冲

击而生，也是有目共睹的。所以，说促成史学天翻地覆变化的更多是“开放”因素，估计没什么大的疑问。尽管如此，下面的讨论还是先内后外，详内略外，以呈现中国史学本身的流变。

一、内在的演变

改革开放是紧接着“文化大革命”的。一般都说史学是“文化大革命”的重灾区，这也有正负两方面的后果：负面的影响是主要的，随便乱写历史的倒行逆施，对史学造成了严重的伤害；正面的则是相当一些历史书籍因为“评法反儒”和“批林批孔”等运动而得以出版（我现在手里的一本《荀子》就是那时出版的），在一个全国总共只有几十本书可读的时代，这多少提供了阅读古籍的方便。

很多人喜欢用春天来表述改革开放带来的万象更新，但对于过去的重灾区史学来说，改革开放初期可能还有不少早春二月的乍暖还寒之感。那些已经十多年不能读书不能发声的人，多少会有某种春回大地的感觉。不过实际的现象是一些人或许积极活跃而示人以欣欣向荣之相，另一些人仍不免小心翼翼。据说上级对1976年后几年的历史所下的判断是“在徘徊中前进”（这是刚从韩钢教授那里学到的），借用这表述，那时的史学可能是“在前进中徘徊”，因为大家虽有不小的积极性，实在也不知道要怎样做，真有点“摸着石头过河”的感觉。

要说改革开放最初十年的史学，可能就是过渡时期。最初几年的研究可见明显的延续性，在选题和研究取向方面，基本是以回归（到“文化大革命”前）为主。实则由于“文化大革命”前几年的学术研究已经受到“拔白旗”等影响，一些人写成的论著不能轻易出版发表，结果如蒋大椿先生所言，“十一届三中全会后出版的不少史学著作，都写成于60年代”。当时习用的表述是“拨乱反正”，从旁观的视角看，在研究上要说有多大的推进，那就是少做和不做荒唐的事而已。当然，从“文化大革命”的荒唐往前“文化大革命”方向走，在时间上或许是退步，却

也可以说是进步了。

但史学发展的步履蹒跚可能真有点“跟不上时代”。从20世纪80年代初期开始，史学界对既存研究状况的不满可以说是老中青共同的。最明显的不满是较长时间里“史学危机”的议论不绝于耳，而思有所变。当然，不同的人对“危机”的具体指谓可能相当不一样。1986年《历史研究》第1期发表“编者的话”，说近来一些青年史学工作者不断发出“史学危机”的呼声，编者以为这意味着“史学正在发生转机，正酝酿如何革新内容与形式”。这就清楚地表出，那时的史学还未曾出现“内容与形式”的“革新”。

从思考的问题看，改革开放前十年甚至前五年的史学文章，大体延续着“文化大革命”前所谓“十七年”的思路。其中一个特点，就是史学文章中谈理论的还不少。然而上引“编者的话”又说，那些“青年史学工作者”所言“史学危机”的一个要点，即体现在“理论”上。问题是，如果针对的是过去稍带教条意味的理论之失落，则具有“危机感”的似乎应当是在更早学术背景下成长起来的年龄偏大的学者；青年学者会有这样的感觉，恐怕是他们觉得已经出现的改变还不够。不过在我看来，为什么那时的“青年史学工作者”总在关注理论，这个问题可能比他们关注什么理论更有意思。

20世纪80年代的青年学者大概是50年代（以及60年代初）出生的，进入21世纪后，他们已成长为中年学者了。有意思的是，其中一些人仍延续着原来的关怀，还是感觉到理论的缺乏。而他们对研究现状的另一共同不满，是未曾出现史学界能够全面参与的议题。不少研究者对他们出生年代经常产生涉及理论的广泛讨论或争论充满景仰，很希望这一现象能够再现。直到2002年年初，还有人2001年的史学界“显得平淡无奇”感到不满，使赵世瑜兄怀疑他们是否在期待类似“批判《海瑞罢官》或评法批儒”那种能“引起全社会的关注”的议题（《平淡是福——2001

年中国史学一瞥》，《中华读书报》2002年1月16日）。

从广义的视角看，学术研究中偶尔可能出现得到广泛参与的论题或影响广泛到超出特定专业范围的论著，但这应当不是常态。现在很多人把史学看作一门科学，我们似乎很少听到数学、物理学、化学和生物学的学人发出类似的感叹。实际上，今日在不少学科内，跨过所谓二级学科（甚至三级学科）就可能根本看不懂别人的论文，很难设想《物理学报》或其他自然科学学报刊载全学科多数学人能够参与讨论的文章。可知史学这一曾经的“重灾区”，的确遗传下一些当事人未必自觉的特别因素。一个持续不满的群体，却在不知不觉中憧憬着他们自以为否定的情状，是进是退，两皆茫茫，能不费思量？

若认真考察，过去有些被媒体说得多的标志性风气转变，可能不全是那么回事。例如很多人爱说20世纪80年代是文化热，90年代则思想淡出，转向学术，于是学术史研究特别受到重视。这个说法流传很广，但里面涉及的名词，使用者和读者的理解，恐怕有些不一样。而且，一些特征性的现象即使出现，实际涵盖面有多宽广，也需要辨析。

现在的好处是有很多数据库，比以前更容易看到一些趋势性的内容。若泛览80年代的论文题目，或许就不能支持“文化热”的概括（当然，这样的概括是否需要统计的支持，或统计的支持能不能成为特定概括的基础，或也需要论证）。后人若以数据为资料做研究，估计也不见得会生出这样的认知。有些以文化为中心的丛书的确出了名，但这可能更多属于“走在时代前面”。一个在“时代前面”的现象是不是可以用来表述所在的“时代”，也还可以斟酌。不排除“文化热”总结的产生，是媒体喜欢文化，有所感而下判断，然后回馈到学界，渐得呼应，衍生成众皆转述的套话。

至于“学术史”，在史学界更是个长期缺乏共识的概念，过去和现在都有相当多的人根本不把“学术史”视为“学术的历史”（如大学中不少学

生的论文用“学术史”来陈述既存研究状况，这当然是老师教的）。就实际研究言，90年代所谓“学术史研究”，也常常不是总体或具体的“学术的历史”，而是一种泛称，试图区别于“受政治影响的历史”和“不够学术的历史”。两者大致异曲同工，都有明显的“中国特色”（西方一些人也在学术中看到意识形态和权力等，但和我们的“政治影响”还是有区别）。

从其所欲区别的对象，便可知至少史学领域的“学术”在那之前仍与政治若即若离，至少是受到许多“非学术”因素的影响，或已经形成一种不那么“学术”的风格。如果研究要做得“学术”还是一种追求的目标，对那时的历史研究，就不能做太高的估计。当然，我必须说，在整体不是特别高明的时期，也已出现了相当数量的秀异学人和优秀作品。

假如把四十年作为一个整体看，从提问、使用材料到论证，史学界思路的转变是缓慢的，给人以潜移默化的感觉。尽管如此，变化也日渐明显，不过真正显著的转变要很晚才可以看出而已。如果把现在的史学和改革开放初期比，最大的特点和我们的经济状况接近，即产量很大。常听到有人说，以论著数量言，中国史学在世界上是数一数二的。这是横向的对比，其实纵向亦然。今日史学论著的数量，应当是有所谓专业论著以来最多的，也可以说是有史以来最多的。

在此巨大的体量中，隐伏着一个不小的转变，就是中国近现代史的论著已接近甚或超过中国古代史的论著了。在史学界内部，这可是一个翻天覆地的变化。因为不到一百年前，中国近现代史不算一个合格的学科（是指学人认可而非官方认可），恐怕都还是一个需要讨论的问题（例如，在四川大学的图书馆里，1950年以前的期刊少之又少，除了后来影印的，能看到的多属赠品，大概就因为当年主持图书馆的老先生基本不视此为“学问”之所需，所以并不着意收藏）。

如果可以倒放电影，或许20世纪80年代和90年代都带有过渡意味

——80年代的过渡更多是往回看，90年代的过渡则逐渐向前看。大约从90年代中期开始，特别是进入21世纪以后，历史研究出现了日渐明显的转变。史学论著中似乎已表现出一种与20世纪70—80年代作品不同的文类（genre）——不仅两者思考 and 关注的问题、看“问题”的角度、观察的对象、探索的题目等大不相同，就连使用的材料、论证和表述的方式等，也都已经很不一样。或可以说，与前不同的“另类”研究取向（alternative approaches）已经出现。若允许夸张的表述，甚至可以说出现了史学文类的转换。

我们只要找一两种学术刊物，泛览一下文章的题目，就可以看出变化所在。直到90年代中期，喜欢关注历史事件的性质、意义的学者和对此进行实际讨论的文章都还不少，但此后这类文章题目就逐渐淡出。也可借一个事件来观察，例如明年是五四运动一百周年，必会出现很多纪念论文。我们只要倒回去看看五四运动90周年、80周年、70周年和60周年的各种论文集，就会发现一个倾向，即“五四运动的性质和意义”这类文章越来越少。值得注意的是，这几乎未见什么提倡，还真是默转潜移、逐渐成形的后果。

从对史料的认识看，到90年代中期也还较为刻板，连在论文中使用较多报纸材料，都需要有所说明（因为很多人觉得不可靠）。那时对材料的开放态度，甚至不如五四时代。五四人一面不看二十四史，一面却广泛开拓史料。或因此而产生反弹，后来渐以一种看似“严谨”的眼光，排斥、抹杀了大量可用的史料（这似乎也在“十七年”中形成，倒与政治无关）。而在今天，报纸上的言说已经成为历史研究中很正常的材料了（用得好不好是另一回事）。

不过我们也不宜过高估计已发生的转变。从目前的学术刊物看，尽管后一文类的追随者呈增加的趋势，越来越吸引着史学新人的关注，就数量言恐怕前一文类仍占多数。数量最多的可能是那种半新半旧的文

章，在题目的选择和材料来源及一些表述方式上或更像新文类，但其真正思考、处理或试图“解决”的问题，特别是其因应的框架性学术背景，仍更偏向于旧文类。

这是一种更深层次的过渡现象，故即使在变化之后，仍可见前期的遗存。前些年比较受欢迎的论著是顺着过去的思路反着说事（包括媒体和学界），被视为能“出新意”，却最能揭示很多（专业的和非专业的）读者的思路仍未见大的转变。这在革命史领域最明显；其他如过去把“民国”说坏，现在把“民国”说好，也是一个显例。这一取向先前还较隐晦（即作者可能是不自觉的），但逐渐显著醒豁，近年更发展出一种翻案史学，不论大事小事都要翻案。

我自己也一向鼓励学生“见异思探”。如果有非常可靠的史料，对一些含有误解的史事做出甄别和澄清，当然是重要的贡献。如柯林武德所说，历史知识的扩大，主要就是寻求“使用迄今被历史学家们一直认为是无用的”事实以作为证据。但若所翻之案本是一种说法，就要非常小心了。事件当时出现的说法，即使是谣传，至少也是无风不起浪。这类认知有可能是“错误”的（特别是涉及政治斗争的说法，不排除有意的党派作用），但一个不实的“谣”能够“传”，就反映出某种时代的认知，应予足够的尊重。很多时候，挖掘出的史料虽增强了怀疑，却不足以证伪。据一些看似“可靠”但未必足据的史料做出对或错的翻案，不如探讨那些不准确的当时说法何以形成。

或许因为我们现在特别强调创新，多数刊物似乎很喜欢翻案文章。在一个发表对年轻学人构成沉重压力的时代，估计这样的风气还会蔓延一段时间。然而熊十力说过，“学问之事，先圣见其大，后贤造其微”。史学是一个发展的流程，其中需要建设的面相还多。我不反对有依据的翻案，但还是希望年轻人多做建设性的题目。

上面的举例当然不是全面的考察，但由此也可以知道，真正从思考

问题到研究取向的转变，或者说学术风格上较大的转变，可能要从90年代后期才开始，现在仍在过渡之中。新文类的一个显著特点，就是与昔年多数人都思考同样的宏观问题不同，逐渐形成了今天一些人不喜欢的“碎片化”状态。“满眼是一些片断孤立不相连贯的著作”，是向达在20世纪50年代初的抱怨，却颇能表出相当一些后人的不满，也可见类似的心态一直在传承。

从大学的历史教学看，如果要做一个倾向性的概括，多数学校的本科教学似仍偏向于旧文类，但研究生的教学就更加多元。只要多参加几次招生的口试，就会发现考硕士的本科生和考博士的研究生所读的书有很大的差异，揭示出两类人心目中的学术前沿和学术榜样相当不同。由于研究生已经进入半自学的阶段，他们所体现的不同，或不一定受到老师的指引，可能是从自选阅读中得来。且现在即使同一个历史系的同事之间，学术标准也可能相去甚远。而不同学校和系科间的差异可能更大，实际存在的现象会更具多样性，仍是一种过渡情状。

上所谓“另类”的研究取向，多少也因应着史学的过渡状态，更多意味着既要关注国外的整体史学发展，又要适应中国本身思想和学术语境，出现非驴非马的状况是非常可能的，但也不排除产生陈寅恪所说“童牛角马”的结果——“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”，以“融会异同，混合古今”，进而产生“于思想上自成系统”的创获。国外的整体史学发展不仅仅指国外的中国史研究，但前述“开放”对史学的冲击，最先却是海外的中国研究，然后才逐渐扩展到整体的史学。

二、外在的关联

史学界与改革开放最直接的关联，就是与海外特别是西方学术界的接触，不少新说输入。而最初受到的影响，更多来自海外汉语学界。如戴燕所说，那些年余英时、张灏、林毓生等旅美学者的影响力“不容忽

视”，他们既有“很深的‘中国情怀’”，又“都经历过西方的学术训练”，确曾“给我们带来新的问题意识与新的思考路径”（《一本书与一段学术史》，《中华读书报》2013年9月4日）。前面说到史学界思路的转变较为缓慢，但在一些特定的领域，因受海外汉语学界影响，变化就快很多。这也造成一些特殊的结果，如在西方已长期乏人问津的思想史，在中国就一度成为显学（最近思想史在西方又开始起来了，不过是借着全球史的东风，取向与前颇不同）。

随着开放的扩大，或也受到自然科学界“与国际接轨”的影响，史学界所受的外在影响逐渐从海外汉语学界转向海外的中国研究，进而扩展到整体的外国史学（以西方为主，日本次之，其他则影响较小）。四十年来，对西方史著的翻译，从零星的输入发展到较大范围的引进，而且所译之书越来越接近原著的出版时间，有时几乎同步了。这样的输入规模，是过去没有的（虽然仍不“系统全面”，有很强的选择性）。

不少有吸引力的新说，引起很多人追风，给我们的史学言说带来不小的变化。但所谓“与国际接轨”，首先意味着与国际学术研究进行真正的“对话”。这即使在中国史领域，对话也相当不足；除了一些选择性明显的对话，大致仍是各说各话。外国史则研究性的对话更少。其实不仅走出去要“接轨”，就是引进来，也要弄清其轨辙，才能为我所用。所谓西学，既是一个整体，也是一个变量。至少从19世纪末开始，我们“尊西崇新”已经一百多年了，但作为西学基础的希腊和希伯来，都还未见系统的翻译，遑论其余。而19—20世纪又是西学变化极大的时期，任何一个阶段的缺失，就会影响对其前后阶段甚或整体的了解。

导致双方难以对话的主要因素有二：一是西方的中国研究在其学术领域中实属边缘，仅欧洲极少数传统汉学的堡垒有其特定的取向（现在也基本淡出），其余多是追随西方主流学术的演变之所思而思、所言而言。那就是他们的轨辙。只有在大致了解同时期或稍早西方主流学术思

潮的基础上，才能看出其中国研究关怀之所在。二是西方学术既然是一个发展的变量，“十七年”中大部分时间的不接触，使我们对第二次世界大战后西方主流史学论著的翻译实在有限。后来又想直接追赶所谓最新的论述，而人家的“新”是针对着他们自己的“旧”。我们对那个“旧”几乎全不知道，要跟上“新”也很难；有时可能追得越快，离得越远。

例如行为科学的“冲击—回应”（stimulus-and-response）模式、社会科学的结构—功能理论和现代化理论等都曾在西方流行，后来又都受到当地后起史家的批判，而它们几乎是“同时”被引进，被模仿而又被批评。另外，第二次世界大战后的西方史学整体比较“左倾”，西方马克思主义史家曾深入探讨所谓马克思未曾处理或未“解决”的问题，而受苏联模式影响的中国史学界基本未曾经过这一反思阶段。对这些发展过程不了解不熟悉，就连跟风都感困惑，遑论对话。

如所谓“西方冲击、中国回应”不过是将行为科学的“冲击—回应”模式运用于特定的区域研究之中，并将具体的“冲击”和“回应”予以地域或空间的界定。他们后来要“在中国发现历史”是反潮流，我们若追风模仿，等于承认20世纪初年的“中国无史”论。又如前些年西方盛行的“解构”，恰针对着此前结构主义的广泛流行。我们本无此构，正亦无须跟着解。最有意思的是，“现代化”理论在20世纪60—70年代盛行于美国，而在中国，以“现代化”说近代，是在改革开放后才开始受到较多的关注。自从后现代主义兴起又衰落后，西方学界已转而标举“现代性”。两者虽不过一字之差，后面实隐伏着根本性的学理差异。但在我们这里，继续说“现代化”和改言“现代性”的人，有时表述的却是大致相同的意思。

直到21世纪初，对西方史学缺乏整体了解而又极欲获得新知的中国史学研究者，仍常依各人的观念和需要，随意摘取西方不同派别的史学方法中大致可以接受的部分（其中不少是转引，已先经“海外”学者事先

的选择、加工和再创造），糅合入他们所熟悉的治学方法中。结果形成一种特别的样态，即在西方对立的见解，在我们这里却常能相互支持（当然，这些见解本相关而可互通，也不排除它们原有互补性，经中国学人的沟通而呈现，则又当别论）。

尽管有这些不尽如人意的现象，我们与外在学界的对话还是逐渐走上常轨。改革开放前期，西方学者主要和海峡对岸的中国学人接触。近年一个明显的变化，这类接触越来越多地由对岸转向大陆。同时，中国学术作品的“走出去”也已“初见成效”。以前西方对中文论著的确不够重视，大概从十年前开始，西方史学界开始真正关注中国人以中文写作的学术成果，很多大陆学人的中文著作进入了著名大学的研究生课堂。当然，这还只是一个开头，中文论著还远没到英文论著的程度，绝大多数本科生仍只能看英文作品。

可以说，导致西方学界向中国靠拢的主因，是中国百多年“寻求富强”终于初见成效。如今关于中国历史的研究早已是世界的，而外在世界的急遽变化，必然对学术发生相当影响，我们也必须注意外国研究已发生和可能发生的转变。

从理论上言，学术最好能够独立，实则史学受外在世局的影响一向显著。在西方，大体上世界每经历一次大的动荡，思想家都会产生某种“历史终结”意味的观念。在今天这样一个变化急剧的时代，面临多方面的失序，认同问题又变得重要，对历史的看法也可能出现转变。从西方中国史研究的发展可以看出，试图从历史理解当代现象的倾向一直存在，中国本身（有时也包括周边国家和地区）的状态，往往可以影响相关研究取向、研究典范的形成和发展。

从50年代到70年代，西方的中国史想要解答的一个主要“问题”，即中国共产党的革命何以成功。由于是诠释一个既成事实，目的论非常明确，所问的基本是一个答案已经前定的问题，不过有多种不同的解答，

需要更多的探索方向而已。后来所谓亚洲“四小龙”的经济起飞，以及80年代末欧亚的事变，都在很大程度上影响了西方学界的思路转变。

而近几十年中国经济的持续快速发展，中国经济体量的大幅增长，不仅增强了国际影响，也在冲击西方思想界和学术界。试图为此寻找历史“原因”，可能会成为研究者一个未必自觉的预设，受此影响的论著会越来越多见。或许用不了多久，还会出现一次中国研究的典范转移，导致对近代中国史的再次重估，且必然影响到重新审视古代中国。而研究者如果探寻经济成功的超经济和非经济因素，还会自然延伸到文化、政治等领域。

不过，这样的延伸也很容易与因世界多方面失序而强化的文化认同问题联系起来，基于文化差异而凸显非我一方不合心意的现象。故国人的言说可能影响外人的认知，导致另一层面中国研究的典范转移。实际上，那些总“不高兴”而欲“说不”的言说，已经在冲击西方思想界和学术界。因为你可以“不高兴”，也很可能让人“不高兴”；你要“说不”，当然不能阻止别人“说不”。尤其西方特别美国的“政治正确”近年可见明显的淡化，使他们的“不高兴”思路更容易出现，或更少遮掩地表出，也会影响其“说不”的形成。

今日人类是个命运共同体，中外已比从前更加息息相关，我们不必总要表现出与人不同。尤其作为世界第二大的经济体量，更要充分认识到自己国际地位的重要。越是有地位者，越不宜随时“不高兴”（实则表述“不高兴”从不能解决问题，自己不会因此就高兴，还非常可能让人不高兴），更不能轻易“说不”。只有真遇到涉及世界命运的大事，确实需要也能够“掷地有声”时，才不妨审慎出之。

总之，不仅中国的经济成长可能影响外国研究中国的走向，我们的学术和非学术言说亦然。可以肯定的是，西方的中国研究将会发生转变，甚或已经在转变。但这转变会朝什么方向发展，却还不好说。

三、余论：一切皆有可能

上面的观察不仅零散，也只点到为止，且稍多关注了一些无意中形成的现象和趋势，包括其中的无意识传承（有时越是无意中形成的事相，越能呈现历史本身的力量）。我的感觉，四十年史学的发展是多因素的合力所促成，似未见多少有意的“改革”，而“开放”的影响非常大。或许学问本不需要什么“改革”，却必须保持开放的心态，就会自然走出一条向好的路。

由于自己也是这几十年史学的当事人，不妨做点自我批评。巴枯宁曾说，历史的用处是“教我们不要再这样”了；然而周作人以为，“读史的好处是在能预料又要这样了”。我们千万不要高估四十年来学人意识的变化。就在不到十年前，某大学历史学系的研究生复试中仍有“洋务运动的性质和意义”一类题目出现，引起相当一些考生的“惊诧”。

同时，至少到90年代后期，在我同辈或稍年轻的学者群中，仍期望出现某种可以众皆参与的题目，让大家来讨论，而不是东一下西一下地各做各的研究。前所说历史研究的“碎片化”，就有相当一些人看不惯。他们也不喜欢学术界群龙无首，希望能出现众所推尊的学术权威（由此看，现在上级提倡什么学术领军人物，确有一定的“群众基础”）。

我必须说，抱有这种感慨的学者当然不是想回到昔日学术“定于一尊”的年代，而是觉得当前学术界有些光怪陆离，缺乏一套众皆认可的学术评价标准。这是一种新的不满，却隐约显出某种旧的关怀，因为“五朵金花”的模式就曾达到了众皆参与的效果（我要再强调一遍，他们不是有意识地怀念“十七年”，而更多是下意识层面的向往）。

马克思曾提醒我们，“陈旧的东西总是力图在新生的形式中得到恢复和巩固”。我很希望自己的感觉是一种误读，但若多少有点不幸而言

中的意味，还是有些让人不安。五四运动差不多一百年了，我们对比一下“五四”时高一涵主张思想“不要统一，只要分歧”和周作人直言“或者世间本来没有思想上的‘国道’”，就可以看出当年的追求和后来的世风很不一样。他们说的是思想，可能更适合于学问。史学当然也需要有共识，话题却不必要成一统。道并行而不相悖，大家彼此尊重，多元发展，其实是理想的现象，又何需能“一锤定音”的学术掌门人呢？

在20世纪开始时，梁启超曾说那时的现状“实如驾一扁舟，初离海岸线，而放于中流，即俗语所谓两头不到岸之时”。一百多年后，我们是否已在学术领域成功建设出一个稳定的学术秩序，能够众皆认可而广泛分享呢？就史学而言，或许我们仍处于梁任公所谓“两头不到岸”的过渡状态之中。其实学问不必非“到岸”不可，一切皆有可能。只要大家守住基本的底线，保持开放的心态，就可以守先待后。

原刊“腾讯·大家”2018年12月15日

[\[1\]](#) 这是前段时间在一次内部小会上的发言稿，因并非“正式”的文字，表述风格也不那么郑重其事。

六、多面的史学

与《光明日报》记者谈史学

问：你是怎么把新的方法应用于你的研究的？

答：我自己的学生也不时询问老师用的是什麼“方法”，但我的回答总不能令他们满意。少年时读鲁迅的书，印象很深的是他认为写作的本领不能从什麼“文章作法”一类的书籍中得来。自己当了大学老师后，也常将鲁迅的意思向询问“史学研究法”的学生述及。这首先因为我本赞成史无定法，同时也有些试图“藏拙”的意思——我确实不知道有什麼可以“放之四海而皆准”的抽象“方法”，学会了即可在治史方面“点石成金”。

中国的传统似乎不甚注重抽象出来的“方法”，谦逊一点的说“文无定法”，自信更足者便说“文成法立”。其实要说方法也有，从补锅做家具到练武学写字，大致都是从临摹入手，作文作诗亦然。不过一般的手艺人以谋生为念，很少有武侠小说中人欲“光大门派”之想；而作文作诗作画的，就总思在临摹的基础上有所突破，以形成自己的“特色”。桐城文派所谓“有所法而后能，有所变而后大”便是这一学习方法的最好总结。多数人虽然很难越过前一阶段，但后一境界总是有志者的努力方向。

我也不时将这一“方法”告诉学生，劝其在今日中外史家中选一性之所近（而不是一般认为最好）的高手，先熟读其论著，自己研究时试着思其所思、言其所言，觉得像了，便已有一定火候，以后再想突破、特色一类高远的问题不迟。不过，以今日本科生课程安排的饱满程度，学生看“课外”读物的时间已不多，恐怕到毕业时还不一定找到性之所近的临摹对象；而研究生又苦于学习期限不长（通常第一年主要致力于外语），要广读当世论著而择定模仿目标，似亦非短期可成。所以如今大学教育的课堂讲授时间和研究生教育的年限，或许都还可以考虑改变得更具弹性。

话说回来，我真是没有感觉到运用了什麼可以概括出来的“新方

法”。如果说有什么特点，或许是研究视野较宽，近代中国政治和中外关系等都曾涉及，而以落实在思想、社会和学术层面的文化史为主。这使我研究的题目宽泛而不成章法，但好处是有时也能从他人不注意的方面发现很有价值的史料。因为教学的原因，我也曾略微尝试过外国史和先秦史的研究，在中国研究外国史和研究先秦史有一个共同点，即资料不算丰富，故治学者自然会细心斟酌能够获得的每一条史料。这或者帮助我形成读书较仔细的习惯，在进入资料相对丰富的近代史领域后，在希望发掘稀见史料的同时，更注重开发虽常见但为人视而不见的材料。

近代中国是一个以多歧性为显著特点的时代，变化频繁而且剧烈。我自己过去的研究一向多见变的一面，而较忽视历史的延续性。其实只有较全面深入地了解了变与不变的两面之后，才能更充分地认识近代中国。我以为历史研究首先应注重史实的考订，在史实准确的基础上寻求对时代人物事件的理解。这就需要研究者在注重人物事件成长发展之内在理路的前提下始终将其置于其前后左右的时空环境中进行考察。必先读具体史事的前后左右之材料（不必只是文字材料），然后能从其前后左右立论，而历史演变之脉络显。这样才可能趋近于章太炎所说的“字字征实，不蹈空言；语语心得，不因成说”这一境界。

问：你是怎么把新的教育思想带入教学的？

答：我近年的教学主要在研究生层次，谈不上“教育思想”，也无所谓新旧。自己也做过学生，故努力尽量多为学生的实际需要考虑。

研究生的主要任务是学会研究，对史学而言即学会从原始资料中发现问题并写成专业论文。我以为要会写先要会看，除了专业参考书外，我的硕士生和博士生一开始都要把过去十年的《历史研究》和《近代史研究》（涉及古代史的包括《中国史研究》）的论文通看一遍，在熟悉近十年研究现状的同时，注意观摩究竟什么是作者之所欲言；他们是否

搜集和运用了较多的第一手资料；怎样安排材料及怎样论证其所欲言；其所用材料及其论证是否能成功地支持其所欲言；作者之文字表述是否做到“辞达意”；在其所讨论的题目或领域里，作者是否及怎样利用、修正和发展了既存研究成果；其作品是否已经基本解决了其所讨论的问题；是否提出或提示了一些值得进一步研究的问题。

在对何为历史研究有比较清楚的了解之基础上，我希望学生能养成据资料以言事的表述习惯。我认为把事情本身说清楚应是史学最重要的基本功之一。司马迁曾引用孔子的话：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”现在一些学术刊物和为人师者多鼓励学生发掘人与事的历史意义，意非不美，然若事情尚不清，又有多少意义可发掘呢？治史者如果忘记自己的学科特点，而去做本属理论家或历史哲学家分内的事情，结果恐怕是理论未必成立，而距历史真相也更远。倘能习惯于据资料以言事，则用力既久，未必无“一旦豁然贯通”之日，则“历史意义”不求而自得，最为理想。即使不能达此境界，事不分大小，弄清一事便是一得，仍有实在的贡献。

问：历史系的本科生读什么书？

答：现在不少学校要求给本科学生开列“必读书目”，其实在“知识爆炸”的时代，我不认为有谁能决定哪些书是“必读”。以今日中学教育的实际状况和大学学生的实际水准，本科教育大概会越来越朝着素质教育的方向发展。素质当然与知识有相当程度的关联，但未必以知识（特别是所谓专业知识）为核心。故历史专业本科生的读书范围，不一定非集中在史学方面不可（以今日史学与其他学科的交叉互动，纯粹专门的史学书籍也已渐少）。我同意一个流传很久的看法：开卷有益。本科期间，应尽量强化一些基本技能（如中、外文的阅读和表述及计算机使用能力等，这与任何文科学生今后的择业直接相关），读书或可以泛览为主，尽可能多读。尤其是中外小说，多读只有好处。

所谓专业书籍，很难确定何者当读，何者不当读（有些书如《易经》和专谈性理的理学、心学书籍等也许不适宜多数本科学生读）。对研究历史未入门者也许以读一些离我们时代较近的名家著作比较好一些。管见所及，下列诸人都是通人，他们的书以至少翻阅一下为好：康有为、章太炎、刘师培、梁启超、王国维、吕思勉、鲁迅、胡适、陈寅恪、傅斯年、顾颉刚、钱穆、钱基博、陈垣、郭沫若、蒙文通、徐中舒。这些人的著作凡涉及史学时，多属古代史，而近现代史的著作稍难确定何者当读。因为对近现代史有意识地进行研究是本世纪的事，不过几十年；积累太浅，又恰处于传统断裂的时代（当然也有颇多未断之处），未能继承传统史学注重当代史及前代史的传统，故迄今未能出什么大家（专治近现代史者或未必同意）。这样，近现代史是处在一个什么人的论著都可以不读，但若进行研究则人人论著都不能不读的境地。

海外华裔学者的著作甚可参看，因其多受西学训练，而又具有中国传统的成分（受影响的深浅差距可能甚大）。可注意参看其注释中所引西人的史学及非史学著作，既可了解其接近何流派，也常常能得知哪些书籍曾经或正在影响外面史学的发展。

外国史家的著述，也是能多读最好。我们的翻译书籍通常出版年代越后则译错之处越多（有例外），故有可能最好读原文或西文译本。读西方史家著作，最好先了解西方当时或稍前流行的思潮，因为史学必然在大学术语境的影响之下。近几十年如社会学、结构主义、系统论（不是我们有些人说的那种）、人类学、文化批判理论，以及前些年兴起的“后现代主义”等对史学都有非常明显的影响。读外国史学著作最好读其研究本国史的著作，那才是主流。至于其研究中国的论著，则在他们的学统内只是支流，以中国史为研究方向者固不能不读，余人则可不读。读外国史家关于中国的论著，除了解国外的学术大语境外，还要先了解其史学的主流，然后才知道其论著之所欲言。

现在不少学校“中外史学名著导读”所列的中外书籍全是很多个世纪之前者，中国的从《左传》到《资治通鉴》，外国则有要求读吉本《罗马衰亡史》的英文原本者。是否《资治通鉴》之后中国便无“史学名著”？吉本的文采虽好，让学生读相当于我们乾嘉时代的英文是否有利于今日的学术“走向世界”呢？这样的名著经过什么样的“导读”能对今日的学生研究历史有实际的帮助？有多大的实际帮助？

这类选本或书目其实反映出只图顺手而不设身处地为学生着想的心态。朱光潜先生在抗战后期论大学《国文选目》时提出，应学荀子的“法后王”取向，最好选章士钊、梁启超、胡适等人的文字，若选文言文也以多选唐宋以后的为好；因为秦汉文章“大半绝对不可模仿，比较易模仿的还是唐宋以后的文章”，更能起到实际的示范作用。其最后所说的“示范”作用其实应该是“选读”和“导读”最应考虑的功能，可惜这一重要观念长期没有受到足够的注意。拙见恐怕还是多选用白话或当代外语写作的论文和专著，对学生更有实际的启发和示范作用，因为他们即将面对的（学术刊物和出版社所要求的）正是今日而非往昔的学术研究和表述方式。

附带地说，从学生的需要看，我们现在开设的有些课程不够实用，有时且与人的常识相悖。例如，不少学校皆有“专业外语”课。然浅陋如我，便未曾听说世界上哪一国有专供某一专业使用的“语言（或语文）”。国内大学似从未开设过“专业中文”课，哪里会有什么“专业外语”？今日学生相当不足的是国文的书面和口头表述能力，及非常缺乏所谓“非专业”（其实许多是相邻专业）知识。从学生将来可能面临的实际需要看，可考虑为有志于史学专业者开设一两门类似“史学研究的教学”或“史学研究辅助知识导读”这样的选修课，或有更直接的帮助。

问：谈谈史学发展的展望。

答：20世纪及以前的史学家曾相当关注史学究竟是一门艺术还是科

学；史学是否应该和能够做到“客观”；史学方法应是计量的、分析的，还是描述的；等等。在文化批判理论或后现代主义的冲击下，史学的定义、目的、范围、研究方法和表述形式等史家考虑的基本问题已不得不有所改变。探讨新世纪史学的可能走向，不仅要有前瞻的眼光，更需要开放的心态。

其一，史学研究理论与关系是近年中外学者都相当关注的问题，个人以为，新世纪的史学必须是开放性的，史学研究者应以开放的心态利用一切可资利用的方式方法研究历史，当然也包括新理论、新方法的引进和运用。各种史学或非史学的理论都可能有助于研究者观察、认识和分析问题；多接触、了解和借鉴各类理论显然是有益的，甚至是必要的。在具体题目的研究上，则不一定非要套用什么特定的理论不可。因为任何具体的理论都自成“体系”，有其附带的框框，未必全适用于异时异地异学科的研究。从根本言，若把“理论”定义到切入角度、认识立场和研究取向等非常宽泛的程度，史学研究显然离不开理论。就具体的个案考察分析而言，像一些社会科学学科那样先明确所依靠或运用的理论，然后按图索骥式地循理而论，当然不失为一种可以尝试的方式；但是否必须如此，我也还有些存疑。

从治学的具体层面看，引进新方法其实不一定非落实在成体系的“理论”之上不可；很多时候，只要换个新的视角，就会拓宽我们的史学视野。历史上的人与事本来就有“横看成岭侧成峰”的特点，视角的转换在许多方面可使人耳目一新，不仅可以观察到一些以前所未注意的历史面相，更重要的是很可能导致研究者对许多早已重视的面相产生新的理解，从而丰富人们对历史的“立体性”或“全息性”认知。因题材和眼光的转移，不仅史家“处理”史料的能力会增强，实际上会有大量本来常见但过去视而不见的史料“涌现”在史家眼前。对任何以实证为取向的史家来说，大量“新史料”的出现意味着什么，自不必多言。

其二，史学区别于其他学科的主要特色是时间性，而其研究的对象为已逝的往昔这一点决定了史料永远是基础。中国近代史的特点是资料极其丰富，即使落实到很小的题目，史料的穷尽也几乎不可能，这就更要求治史者尽量广泛地占有与研究对象相关的史料，然后可减少立论的偏差。本来20世纪中国新史学的一个主流取向就是史料的尽量扩充，虽然也曾导致忽视常见史料的倾向，但在注意纠偏的基础上，史料的扩充仍值得进一步提倡。对中国近代史而言，档案特别是基层档案的运用仍极为不足，这是造成我们史学言说中乡、镇、县层次的论述迄今非常薄弱的重要原因之一。同时也应更加注重日记、书信、回忆录等史料的运用，尤其应重视社会中下层那些“无名之辈”的个人记述。

由于中国近代史资料的异常丰富繁杂，其中颇有真伪难辨者。古代史研究者一向看重史料辨伪，这一风气在近代史领域尚不够流行（当然也有类似罗尔纲、王庆成先生等少数例外），似应得到进一步的重视和更有力的提倡。同时，在充分注重史料辨伪的基础上，也应注意真史料和伪史料各有其用（造假的需求、造假者的动机、伪史料产生和造假过程等都能揭示很多问题），且有些不“真”的史料却也并不“伪”，至少不是有意造假。在史料考辨之后仍需进一步考察的是，历史资料在何种情形下因何目的并经何途径怎样留存下来，以及这样留存下来的材料在多大程度上能使后人了解或认识到历史事物的“真实”发生发展过程。

不论史事的客观存在或“历史真相”如何，当其被经由某种程序（而不是其他可能的程序）记录下来后，即使“第一手”的史料也的确可能带有“偏见”。有些后现代史家以为凡史料皆带有偏见，说虽过苛，也未必不通。然推广言之，史料既然可以皆有偏见，则无不具有某种特定之含义，因而也就无不具有研究之价值。“落花有意”是一句不断重复的老话，对史学而言却有非常实际的意义。落花既各有其意，则史料不论常见罕见，其中俱有“意”在，读者以意逆志，必有所得。既知其可能有“偏见”，则或尽量去其偏见而用之，或顺其意之所近而用之，皆有助

于理解过去、认识往昔。要在平等对待史料，予以发言权，便能激活之而使其“说话”。

其三，史学最忌主观，而近来学者又多已承认史学实不可能做到绝对“客观”（那本是19世纪科学主义影响下的乐观愿望），但不能客观未必就意味着主观，似乎还可以有一种顺乎当时当地当下社会文化风俗思想的“他观”。今人不能疏离于今世，故史家面临的现实是不能不运用后起概念作为诠释历史的工具，但怎样兼顾历史当事人的时代关怀和当年的概念工具，仍是值得史家认真思考的问题。所以陈寅恪提出，“解释古书，其谨严方法，在不改原有之字，仍用习见之义。故解释之愈简易者，亦愈近真谛。并须旁采史实人情，以为参证”。

所谓“旁采史实人情”，正是前后左右治史的具体表述。特定的历史事件不一定都有明确的因果，不少事件或人物很可能是偶然成为“历史事件”或“历史人物”的；但即使是偶发事件，其能达到引起时人及后之史家注意的程度，也必有其前后左右时势的作用，受其周围社会、思想、文化、政治、经济等各种因素的影响。在史实考订的基础上兼顾人与事前后左右的时空语境甚至更宽广的社会文化深层结构，应能获得一个更接近原状也更全面的动态历史形象。

而“不改原有之字”这一点尤其应当引起今日学者的重视。傅斯年在论证中国古代严格说来“没有哲学”而只有“方术”时强调，“用这个名词，因为这个名词是当时有的，不是洋货”，乃“是他们自己称自己的名词”。古代“方术论者”所讨论的问题“多是当年的问题，也偶有问题是从中国话的特质上来的”；若“把后一时期、或别个民族的名词及方式来解他，不是割离，便是添加”，皆不能用。当我们将“现代化”或类似的“历史任务”加诸近代人物并据此观察他们之时，可能已经疏离于当时“习见之义”所反映的“当年的问题”了。

其四，前瞻性的学术眼光不仅要看得远，同时也意味着把握时代的

脉搏，具有观察“世变”的因应能力。三十多年前史家沈刚伯就以《史学与世变》为题讨论了史学发展与时代的关系。在后现代主义的冲击下的今日西方学界，史学家是否应主动介入“历史的制造”已成为每一个史家面临的困惑。今日海峡两岸的学人也都（因不同的语境）在思考和探索史学怎样为现实服务或史学如何从时代社会转变的刺激中寻找研究的新路径和新境界这类问题。当然，任何门类的“学术”的社会价值之一正在其与所处社会的距离感（以及实际的距离），史学如果走向社会甚至走入社会，怎样保持其相对的“学术独立”，怎样做到不随社会之波而逐社会之流，把握这一分寸恐怕是史学界不得不深思熟虑的一个基本问题。但史学与世变的关系将会比过去更密切，大概是新世纪学术发展的必然倾向，学人恐怕也不得不预先考虑怎样因应这方面的挑战。

问：近来关于学术腐败的话题最为大家所关注，虽然具体语境各有不同，但都说明学术体制的改革应该被提到议事日程上来。

答：国内学术评估的主要标准一是课题的有无及是否重点，一是发表论著的刊物等级和数量。任何学科的发展不能不面对和针对我们自己的国情，故各大学不能不尽量争取国家级的一般和重点课题，同时大力提倡教师在科研方面的努力。但从长远看，“多出成果、快出成果”是不宜过分提倡的取向，至少应在保证品质或重在品质的前提下提倡之。在相对长一些的时段里，一个学术团队的实力仍是以有一定数量但主要是高品质的学术成果来最后确立的。

针对当前全国学风的实际状况，必须长期持续强调学术戒律，发扬前辈学者注重第一手资料（包括田野调查资料）的优良风气，特别注重培养青年学者能落实到实证的扎实学风。具有较好的理论素养和思辨能力固然是理想的，但对史学来说，尤其是对初入这一领域的年轻学人来说，任何时候都只有站在充分掌握史料的基础上才能立于不败之地。在面向世界和与国际接轨越来越得到提倡之时，千万不要只看到西方学者

善于分析的长处，应注意别人写一篇论文或一本专著的时间通常比我们要长许许多多。

原刊《光明日报》2002年3月21日

作者附志：大约是在2001年年底或2002年年初，《光明日报》史学版的编辑曾经约我做一次访谈。我通常不接受这类访问，但这位编辑明言希望能在该报发表像我这样的“另类”学者的见解（“另类”是其信中的原用语），而当时我所在的学科正在申报某事，似也比较需要“亮相”；于是我们进行了一次书面的“访谈”，由编辑部将问题写给我，我即根据其问题作出尽可能不那么“另类”的回复。后来编辑部又增加了关于“学术腐败”的一问，并把所提的“问题”整理得更有文采，根据版面的需要将我的答复缩减，发表在2002年3月21日的《光明日报》之上（但访问者的姓名却非与我联络的那一位）。差不多两年后，网上出现一篇“罗志田答问”，核其文字，即我最初给《光明日报》的文稿，想来因负责史学版的编辑调往他处，此稿“不慎遗失”，遂为有心者挂到网上了。既然有此“罗志田答问”的出现，此处即用其“全文”，以示对该文的负责，仍将后增的关于“学术腐败”的问答置于最后。谨此说明。

答《三联生活周刊》问近代史

问：在清末民初的各种政治思想中，是不是都要回答“中国出路”的问题，都想让国家强大？都包含了民族主义的成分？

答：最好不一概而论，因为“各种政治思想”间确实有很多也很大的差异，但应该说基本都在朝着你说的这个方向努力，而且多少都是对外力入侵的一种反应。这里说的“外力”包括军事、经济和文化等各方面。清末主张革命的人主要是认为政府不能救亡，已不能依靠；主张改良的人则以为仍可自上而下地解决中国问题，而且这样效率更高。因为都是因应外患，都向往“富强”，而后者当然是以国家民族为载体，可以说都包含了民族主义的成分。

问：梁启超能否算一个政治家呢？他是一个失败的政治家吗？

答：这要看如何界定“政治”，特别看“议政”是否被视为“政治”。如果答案是否定的，梁启超仍可算作政治家，但不够成功，因为他参与的实际政治运作许多都不很成功；但也有相当成功的，即民国初年针对袁世凯的“二次革命”。如果答案是肯定的，则梁启超就是他所在时代最成功的政治家了。从鸦片战争到民国最初几年，影响中国读书人最多的前有曾国藩，后即梁启超。“梁笔”在清末曾风靡一世，远超过其老师康有为的影响。当时梁启超所论大部分与政治相关，不能不说他是一个特别成功的政治家。

问：清末民初的各种思想，留下了什么遗产？

答：这个问题可以写十本或者更多的书，但如果和第一个问题联起来看，则一个最明显的遗产就是寻求“富强”以及与此相关的“物质的兴起”，也就是物质层面的“富强”基本成为“文明”的标准。从清末开始，不少读书人一面攻击中国的“礼教”，一面为凸显传统“专制”而说两千年所推行的政治是“儒表法里”。其实不然。法家才以“富强”为目标，儒家则未必。晚清出现的西方榜样无意中为法家正名，不以“富强”为目标的

儒家早已不打自倒。从这一视角看，新文化运动以来的反孔孟者皆不过在为近代兴起的“新法家”之正当性做出理论诠释。清末主张革命者与主张改良者的一个重大分歧即在于何者更能救亡并使国家“富强”，论证“共和”（也就是晚清人所说的“民主”）制胜过“君主”制之处也多着力于此。民初不同的思想派别基本也是在怎样才能最快也最有效地实现“富强”方面相互竞争，很少有人能“思出其位”，即使有也多被认为“曲不高”因而“和者寡”。简言之，“共和”以及其他政治思想的吸引力和正当性往往落在实现“富强”的可能性和快捷程度之上。

问：当时的报纸杂志在传播思想的过程中起到了什么作用？

答：这方面清末和民初有较大差别，清末明显是报纸的影响更大；杂志的流传不广，许多杂志更是在海外经办和发行，有些政治倾向明显的还受到政府的查禁（但远不如后人想象的那样严厉），故杂志虽多为后之研究者所喜好，其实影响比报纸差得甚远。民初则不同，杂志本为知识精英和向往知识精英的边缘知识青年所办，主要的预设读者也同样是这些人，所以在传播今人所谓“思想”方面明显起着更大的作用；而报纸面向的是对知识精英兴趣相对薄弱的大众，越来越侧重政治和社会“新闻”，尤其在社会变动急剧的时代，不但不回避且必须追求“短频快”，其本不以传播思想为意，或者说传播着相当不同的“思想”。

作者补注：关于儒家未必讲究富强，可稍申说：一般认为近于法家的荀子也讲富强，故谭嗣同说两千年历史时将“秦政”与“荀学”并论。但若中国两千年的政教真是“秦政”与“荀学”，近代又何必重新致力于富强！谭嗣同此说开启了后来反传统的风气，其实也混淆了近代思想。“荀学”固孔学支裔，然古人书籍分类中《荀子》既不列于“经”，也不列于“百家”中的儒家，而列入诸子之一，正是承认其自有独到之处。

原刊《三联生活周刊》第242期（2003年5月21日）

史学前沿臆说

袁祖杰教授（《中国史学前沿》的执行主编）命我就当下“史学前沿”的问题，以数百字的篇幅谈点看法。这是一个无法完成的任务。我的看法，任何学科的学术前沿都是做出来的，而不是说出来的；即使要说，也不是少数几个人各用数百字就可以说明的。其实这本不必说，今日中国史学界的一流研究，就是现在的史学前沿。若非说不可，也只能名副其实地姑妄言之。

这次会议中不少学者以为，能够“与国际接轨”的史学成绩，就是今日的“史学前沿”。这个看法大致也不错。因为中国历史早已成为一项世界性的研究领域，若像陈寅恪提倡的那样“以观空者而观时”，“过去”的确可能是“外国”，而时间层面的“外国”或“他人”（the other）亦自有其“地方性知识”。这样，生于斯长于斯的人并不能保证比其他人更能理解当地之“过去”；在一定程度上，研究者面对的同样是他人的文化和行为，常常需要通过转译和诠释来认知。

但“国际”不是“外国”，更不必是所谓“发达国家”。故“与国际接轨”也并不像有些人所理解的那样趋同于“发达国家”的学术，以致在研究的方向、题目、内容和取向等方面都“思他人之所思，想他人之所想，做他人之所做”。“国际”本包括“我们”，“国际学术”亦然，应该是毋庸“加入”的。在这个共同的“国际学术”里，任何研究只要做得好，自然可算接轨。你不主动去接，别人迟早也会接过来。

另一方面，任何文化都有其思考和表述的特点，语言不同的文化尤其明显。对中国历史这一世界的研究领域，不同的视角很可能看到不同的现象，或对同样的现象有不同的认识和理解。我其实赞成在研究中尽可能“思他人之所思，想他人之所想”，充分关注和考虑时间和空间的“异文化”取向对这一研究对象已经有和可能有的各种看法，并在论述中与之进行实质性的对话。未曾这样做的，只能说是在“学术”周围徘徊，遑论是否“国际”；只有在此基础上的研究，才可以说是真正“进

入”了国际学术。然而这是否就算是前沿，我仍不敢说。

原刊《四川大学学报》2008年第4期

让思想回归历史

——近代中国思想史研究反思

作为史学的一个子学科，思想史在今日西方是相对没落的^[1]；以近代中国研究为例，自从李文森（J.R. Levenson）之后，似乎就少见思想史方面的著作。但是在中国大陆，或许因为过去太重政治史、经济史等更为“实在”的学科，原来相对不被看重的思想史在近十多年显然处于上升地位。我们学界近年相当强调“与国际接轨”，却表现出与西方相异的发展趋势，很值得探讨。

或许这是我们学术“主体性”的体现，恐怕更多是既存学术积累的影响。在20世纪的中国，思想史在各专门史中虽算不上显学，却也并非边缘，一直有其地位。不过，在学科认同层面，思想史却显得不够“独立”。从早年的“学术思想史”到后来的“思想文化史”，似乎是个总需要外在支援（当然也可说是持续对外开放）的子学科。

尽管与思想并称的前有“学术”后有“文化”，至少从胡适开始，真正与“思想史”关联最紧密的还是“哲学史”。在相当长的时间里，一些以“哲学史”为名的著述就曾被认为本是“思想史”。有意思的是，胡适自己早年所写的“哲学史”还隐约带有旧“学案体”的痕迹，以人物为中心；后来改称“思想史”，却渐渐疏离了作为思想者的人物。从20世纪50年代开始，我们的思想史研究受苏联学术影响甚大，更多偏向哲学理念一边，思想者遂进一步淡出了思想史。这一倾向留下的痕迹，至今仍较明显。

思想固然是历史的产物，但思想本身也是历史，因为思想本有过程，或始终处于发展进程之中（此意黑格尔、马克思似皆说过）。我想，思想史研究首先要让思想回归历史，其次要尽量体现历史上的思想，最后最好能让读者看到思想者怎样思想，并在立说者的竞争及其与接受者的互动之中展现特定思想观念的历史发展进程（竞争当然有胜负、有主流，后人很容易代胜者立言，但在竞争正在进行之时，或未必

如后人所想；非常有可能是，我们所不看重的，是曾经更有影响的）。

在近代中国思想史研究中，过去较多出现的一种做法，是标举某一观念，界定其（通常不受时间限制的）外延内涵，然后描述其单线式、直线式的发展——往往还是一种不断“进步”的发展——过程。这一取径的好处是清楚明了，但可以考虑有所修正。

任何名相，永远有抽象和具体的两面，其意义常随时空和文化的语境而转移。例如，我们说到“民主”或“法治”一类词汇，大体会有些众皆认可的意思，实际却常常是众皆以为共享着“众皆认可”的意思，其具体指谓，却未必能真正分享（所以有时会被加上冠词而限定之）。如果把“思想”视为有意的行动，名相的抽象意谓就大大减弱，或随时处于某种转变之中。甚至可以说，当名相被使用时，它们都是使用者在一定时空和文化之中用以表述自己、说服他人，或借以与不同意见竞争，而其意义也与这类有目的之“使用”直接相关。

列宁曾说：“判断一个人，不是根据他自己的表白或对自己的看法，而是根据他的行动。”而对哲学家，就更应“根据他们实际上怎样解决基本的理论问题”来做出判断。此所谓“实际上怎样解决”等，就是名相“使用”中思想的行动。在此基础上，“他们同什么人携手并进、他们用什么教导自己的学生和追随者，以及这些学生和追随者学到了什么”，都是有助于理解和判断的重要因素（《唯物主义和经验批判主义》）。

简言之，言即行。思想不仅是名词，也是动词——思想是行动，而且是有意的行动，并始终处于行动的状态之中。“立言”的行为进程所能告诉我们的，绝不少于言说本身的文字意谓。眼中有了思想的行动，心中才能领会作为动词的思想。

在思想本身的发展衍化历史中，恐怕很难找到什么真正边界清晰、

概念固定的观念，也很难见到某种观念可以呈现出一条清晰而没有枝蔓的发展“进程”；多数思想观念都是在反复表述和实践的过程中，伴随着各式各样的理解，甚至各种歧义和冲突，在相关见解的不断辩论和竞争中发展的；具体见解的提出者和先后参与争辩者，又都有其常受时空语境限制的特定动机和意图。如果不能展现这样一种互竞的辩难进程，大概就很难说是“历史上的思想”。

一方面，名词术语可以说永远是时代的；另一方面，后人又往往援用前代的某些名词术语。当其使用前人术语之时，既有接受继承的一面，多少也总会赋予其某些新的含义，以适应和因应其时代的要求，或借其表达自赋的新义；两者更多都处于有意无意之间，即使是有意地因应或创新，也在无意之中受其所处时空的限制，更不必说很多时候确是无意之中就表述出其所在时代的声音了。

不论是名词术语的提出还是其被援用，不论是在名词术语提出的时空还是其被援用的时空，其具体含义往往体现在“各家所用”之中。对个体的表述者尤其如此。故要“洞悉当时语言所指之内容含义”，恐怕更多要侧重于名词术语的“使用”之上。同一词语在不同的时空场景中为不同的人使用，其指谓可能很不相同。有时同一当事人对同一观念的表述，也可能参差不齐。解读者只有回到立言者所在的语境之中，充分理解其所受的时空限制，侧重其当下意图，在辨析中尽量探索其隐伏的未尽之义和未尽之意，才可以说“懂得名词，也就懂得思想了”。

让思想回归历史，就要特别注重具体思想观念之所出，而不宜将不同时期不同派别的观念混同使用而不加辨析。近代著名的“中学为体，西学为用”，就最能表现同一词语可以表达出颇有歧异的意思。类似的说法可回溯到较早（如冯桂芬），然若充分考虑甲午中日战争的转折性影响，则其具体意谓在甲午前后实有很大的不同。后之表述虽借鉴或继承了前之说法，但已赋予了非常多的新意。最简单的区别，即在甲午前

的士人心里，中西学的主辅位置是非常明确的；而张之洞的《劝学篇》却提出“旧学为体，新学为用，不使偏废”的观念。从文化竞争的角度言，两不偏废代表着立场的重大转变。

李文森注意到，清末人讲“中体西用”，侧重的还是“西用”；民初人重弹此调时，强调的已是“中体”了。几十年间，前后关注已迥然不同。在某种程度上甚至可以说，本没有什么抽象的“中学为体，西学为用”，只有在具体历史时段和语境里的“中学为体，西学为用”。若不细心揣度，轻易将其混为一谈，很容易南辕北辙。

同理也适用于外来名词。在中西文化碰撞异常激烈的近代，很多中国读书人被西方改变了思想方式，在中学不能为体之后，外来名词逐渐占据了中国思想言说的中心。由于直接牵涉到不同语言的翻译问题，空间转换引起的歧义又更常见。且不说最初引进者对外来词的翻译是否准确，由于表述的仓促和随意，不少追随者引述外来词语，常常不过据其中文的字面意义宽泛地使用。而近代中国的流行观念，多数是经日本转口的西方思想（包括受日本改造而具有新含义的中文旧词语）。这类经过长途跋涉并辗转于几种文化之间的观念，翻译转换因素的影响尤其显著。对其流动性及因此而产生的转化，更要有充分的认识。

故对于外来的观念术语，一方面不能不先弄清其原始出处及原初意谓（同时要注意其在原产地也是随着时间演变的，故当地今日的概念未必与此前相同），另一方面也不宜过于拘泥，避免产生傅斯年所说的“刻舟求剑”效应。有些思想史研究者似太重观念的“原始性”，对来自西方的观念，必号称展现出几百上千年间从头到尾之“思想的光谱”，然后据以衡论中国之言说。他们似未考虑到，现存观念理论，即使源自于西欧，而“西方”早已从西欧扩大了许多，这些思想在西方范围内的历时性发展已是足够大的变量；同样的思想又早经世界各国所思考甚或实践，现在更有不少产自西方的理论是基于非西方地域的考察（如关于民

族主义的“想象共同体”之说，便似更适应殖民地区域，而不是殖民者本身的地域，也不那么适应既非殖民地亦非殖民者的区域）。真要展现这类思想观念的光谱，恐怕也只能像今日解析人类基因一样，由全世界大量的学者合作才有可能。

而且，在历史时空里的特定思想，各有其发散、传播和接收的途径与范围。后人的解读，自不能不受此范围的限制。必须充分尊重当事人当下的表述，若其表述中所无的，就不应把后来的概念强加给他们。至少，若当事人视为相同、相通、冲突或对立的观念，决不能以我们所能知道的某观念之“原状”或“全貌”来做出与当事人相左的判断。很多时候，与其刻意追寻特定观念原初意涵的精准，还不如梳理其渊源流变的走向，尽可能呈现其在竞争中发展的动态历程。

不少近代思想史研究者又很愿意断言某一观念（词语）在文献中何时最早“出现”、被何人最先使用等。实际上，在未曾穷尽所有文献之前，这类判断常常不过是近于“大胆假设”而已；不论其构建的言说体系多么系统坚固，只要有过去未曾注意的“新材料”出现，真可以被片言所颠覆。这样的溯源性考证和争辩当然也需要，但更重要的可能还是特定观念何时成为一种众皆分享的时代思想言说，即成为用以表述并相互沟通的时代知识系统的一个组成部分，或至少在特定范围里达到众皆参与的程度。

近代中国的显著特点是动荡而激变频仍，在这样的社会里，思想的内在理路之运行更加潜移默化，表现也更为模糊，而思想本身则特别容易受到外在因素的影响，并与外在因素互动，形成所谓思潮。在这样的动荡时代，那种考证特定观念“何人何时最先提出”并辨析其单线性渊源流变的取径，通常只能在该观念传播的早期进行。而梳理“思潮”发展形成的进程则更为重要，且必须充分结合外在因素，以殷墟发掘时那种“由外求内”的方式进行探讨。

“思潮”既然是内在理路与外在因素互动的结果，必然能够吸纳和聚积众多富有热情的追随者。而“思潮”一旦形成，当“众皆参与”进入名副其实的阶段时，借鉴或转抄就是最为常见的现象：不同之人对具体观念的使用和表述，可见相当的不同（也可能完全相同，却常常不说是借鉴而像是自创）；有时即使是基本转抄他人话语，却可能是在表述不尽相同的意思。在承认“思潮”共性的前提下，仍必须把参与者的言说置入其发生发展的语境中进行具体解析。

如论近代者几乎言必称民族主义，若从学理言，这一观念与“国家主义”密切关联。不过，昔年之读书人若非进行专门的学理论述，遣词用语常较随意。梁启超多数时候就把民族主义和国家主义当作同义词替换使用。而胡适对其所谓“狭隘的民族主义”始终有所保留，对“国家思想”一词却常赞同地使用，实则两者在他心目中基本同义。很多追随者更常常从其中文的字面意义宽泛地使用这类词语，后人在进行历史叙述时，恐怕不能不充分认识昔人的随意性，并予以足够的尊重。

在充满激情的近代中国，学术规范相对宽松，像陈寅恪那样非常讲究表述严谨性的书斋学者是极少数。多数读书人即使在做出学理表述时，也常带有一定程度的随意性。有些历史当事人在做出学理性的界定时，常会参考相关书籍给出一个其以为比较公允合适的定义，反不一定完全反映其真实的想法。例如，对比既存孙中山关于三民主义的临时性演讲文本和其稍早为此演讲所写的少数章节，就可见事先预备的文稿和口头即兴表述有着不小的差别；前者显然核查及引用了相当一些西方理论书籍，后者可能更多反映出其心目中的三民主义。

当然，即使是后来的即兴表述，三民主义也代表着一种构建系统理论的努力。还有不少进入我们研究视野的言说，立言者本非意在阐明学理。至于进入“行动的时代”之后，如胡汉民在北伐时所说：“一个人太忙，就变了只有临时的冲动。比方当着整万人的演说场，除却不断不续

的喊出许多口号之外，想讲几句有条理较为仔细的话，恐怕也没有人要听罢？”

这是非常形象的写实性陈述。过去一些研究者，常把这类临时冲动下脱口而出的现场表述，拿来进行仔细的学理分析。另外更多的研究者，又往往侧重那些有条理的书斋式冷静论述，而忽视这些远更常见的断续“临时冲动”。两者恐怕都有些偏颇。在那激情洋溢的时代，要理解历史上的具体观念，恐怕既要关注那些书斋里的冷静学理论述，更要探索和处理时人相对直观的当下认知。若引经据典的学理性定义出自那些行动者而非书斋学者，就需要更为谨慎的解读。

我们常喜欢追究历史上某一句话或某一观点在学理上是否站得住，其实更应追究的，或许是昔人为什么这样说（而不那样说），为什么说这些（而不是说另外一些），他们所针对的是什么，想要做什么（如维护什么或反对什么等）。应尽可能探寻这些表述者在表述当时意识层面的思考，及其可能是下意识的反应。这些当然都和他们的思想资源和思想工具相关，但更多是一种若即若离的辅助性关联，若将每一具体表述皆先进行新旧中西的定位，然后进行学理分析，就真可能走上刻舟求剑之路了。

如梁启超所说，任何史料中的“单词片语”，都“有时代思想之背景在其后”。立说者及其所立之说，都反映着时代的共性，解读者仍须从论世知人进而知言的方式入手。戴名世特别提出，论世不一定是从众。对于历史上群体性的众好众恶，也要慎重处理：“众不可矫也，亦不可徇也。设其身以处其地，揣其情以度其变，此论世之说也。”另一方面，时代的共性不仅表现在众皆认可，很多时候也表现在众皆以为不可、众皆不为或不能为。

众皆认可的面相，若到了所谓众口一词的程度，一般还容易看到；众皆以为不可，则有时容易受到忽视，但若到千夫所指的程度，也还能

引人注目；而众皆不为就更为隐晦，这既包括有意不做，也包括不会想去做某些事，也就是众皆不注意。

所谓视而不见，往往是根本不看的结果。一个时代哪些因素不为时人所注意，可以告诉我们的实在很多。孔子曾说“予欲无言”，与孟子所说的“不教亦教”大致相通。即陆九渊所说“如曰‘予欲无言’，即是言了”。这样看来，“不言”也是一种表达的方式；历史当事人在意识层面故意不言的部分，即其所不欲言，及其为什么不欲言和不言，应能说明不少问题。而其无意中或下意识的“不言”，也同样重要。

陆九渊的解释还不那么深奥，因为“欲”的一面还在。庄子曾说的“不言之言”，在其特定的玄学范畴里，意味极为深长。后来领导人对文件的“圈阅”，即是深得老庄真意的表述方式；既非言，也非不言，段数尤高，颇有些“深不可测”，而下级还不得不“测”。倘历史上懂玄学的人多了，则史学也就难治，这或者就是魏晋思想史和禅宗史今日少见高段解人的一个原因吧。

同时，众皆不为也包括受到有形无形的约束而有意无意地不做或感觉不可做。胡适所谓“可怜他跳不出他的轨道”，说的就是一个人跳不出他的时代限制。我们都知道马克思的名言：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。”

钱玄同很可能读过这句话，他也曾说，“以前的人们总受着许多旧东西的束缚的”，即一心想摆脱一切，“‘过去的幽灵’总是时时要奔赴腕下，驱之不肯去。所以无论发挥怎样的新思想，而结果总不免有一部分做了前人的话匣子”。如果那些有意破旧的“新思想”中仍不免部分成为“前人的话匣子”，就给史料解读者增添了进一层的困难，同时也为解读史料增添了更深一层的魅力。

今日西方时髦的社会、国家、文化等制约因素，本最适合于思想史来探索，反而让社会史、文化史着了先鞭，显得更具活力，部分即因思想史论著未能让读者看到思想者怎样思想，并在立说者和接受者的互动之中展现思想观念的历史发展进程。若采取“见之于行事”的取向，回到“思想”的产生过程中，落实到具体的思想创造者和思想争辩之上，研究者或许会有更为深入的体会和认识，而思想史本身也会因增强活力而吸引更多的读者和参与者。

实际上，各种正式或非正式的简单界说，未必能尽道出立言者之所欲言。多数读书人即使在做出学理表述时，也常带有一定程度的随意性，遑论另外很多本非意在阐明学理的一般言说了。至于进入“行动的时代”之后，如胡汉民所说：“一个人太忙，就变了只有临时的冲动。比方当着整万人的演说场，除却不断不续的喊出许多口号之外，想讲几句有条理较为仔细的话，恐怕也没有人要听罢？”这是非常形象的写实性陈述。若把这类不断不续的“临时冲动”拿来进行有条理而仔细的学理分析，必须非常谨慎。至少需要不仅摘取其言论，并将每一立说者还原为具体场景中活生生的人物，然后或能避免将其过度抽象化或将具体的人“物化”。

过去思想史领域的研究者往往侧重有条理的书斋式冷静论述，而忽视上述临时冲动下脱口而出的现场表述。其实正如马克思和恩格斯所说，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”。对思想的观察应“从现实的、有生命的个人本身出发”，而且是“处在于一定条件下进行的现实的、可以通过经验观察到的发展过程中的人”。只有“描绘出这个能动的生活过程”，历史才不再是“一些僵死事实的搜集”（《德意志意识形态·费尔巴哈》）。也只有我们将史学中已经淡出的具体单个的“人”召回历史著述中来，让读者在“思想”的产生过程中看到思想者怎样思想，才可能构建出以人为主体的思想史。

原刊《东方早报·上海书评》2009年4月12日

[\[1\]](#) 这是十年前作此文时的状态，现在思想史在西方，伴随着全球史和国际化的趋向，可见明显的回暖。（作者补注）

史无定向：思想史的社会视角稗说

史学在中国有悠久的传统，我们今日实行的仿西式学术分科确立时间却不算长。不过，在20世纪初年中国“新史学”滥觞之际，章太炎、梁启超就已提出了类似今日所谓“跨学科研究”的主张。^[1]这一取向近年来在中国大陆更得到大力提倡^[2]，然而若从社会视角看，史学之下各子学科的畛域又还比较明显。譬如各大学的中国近代史和中国现代史现在大都“整合”为一科，但从课程的设置、学会的组成到学术研讨会的召开，大体仍可见比较明晰的“边界”。

以前从中央到地方的广播电视一律说着标准的普通话，但各地的广播电台通常都有一定时段的方言节目（那时电视台甚少）；如今媒体讲究“煽情”，就连中央台都出现不少带有地方口音的主持人，但除民族语言外，各地的方言节目似乎都停歇了^[3]，却出现不少探讨“地方特色”的话题和方言电视剧。类似的诡论现象史学也有：当政治史几乎成为史学的“普通话”时，各专门史在保全各自的“方言”层面多少带点“草间苟活”的意味；今日政治史雄风不再，即使研究政治的也往往掺和着一些专门史的“方言”风味，然而各专门史的区分却较前更受关注，有的还存在着关于“什么是某某史”这类论题的持续探讨，其实就是一种希望进一步划出或划清学科“边界”的努力。

这方面比较明显的是社会史，近年处于上升地位的各专门史中，社会史应属比较成功的一科，而其画地为牢的正名意识也相对更强。历年社会史学术研讨会的综述中常见试图为“社会史”正名的论文，一种比较有代表性的看法是只有运用社会学的理论和方法才可以算得上“社会史”，否则便只能算以社会为研究对象的普通史学。^[4]其实即使是后者，也渐已形成某种大致众皆认可的认知，即应该以社群（通常隐约带有大众化的或反精英的意味）和特定范围的“社会现象”为研究对象，尽管近年“礼俗”和“生活”这类过去社会史的常规论题已渐溢出而有“独立”的势头了。

反之，思想史这一近年也处于上升地位的专门史^[5]，则表现出相对宽广的包容倾向，其一个特点是许多人往往将思想与文化连起来表述为“思想文化史”；惟就一般意义言，“文化”似较“思想”宽泛许多^[6]，前些年西方所谓“新文化史”更与通常所说的思想史大不相同^[7]。另外，为思想史划分界限的正名式论述迄今少见，即使像葛兆光先生这样“专业意识”较强的通人（他本人的研究范围却远不止思想史），也多在思考“思想史的写法”及“什么可以作为思想史的史料”一类问题，其基本立意是希望思想史更开放而非更封闭。

我自己就蒙一些同人抬爱，常被归入“思想文化史”的范围。较广义的社会史论文我也写过一两篇，那些文字却常常不被认为是“纯正”的社会史。尤其是我曾试图学习从社会视角探索思想史的取向^[8]，便有不少怀疑的反应；我的学生也曾就此提出疑问，因为他们感觉并未在拙文中看到多少“社会”。这里的主要原因当然是我的表述有问题，未能清楚说明我所指谓和尝试的主要是一种视角的转换；同时也可见“社会史”学界近年厘清其学术畛域这一努力的成功，读者对“社会史”已有某种预设性的期待，未见预期的内容或未闻某种特定“方言”便易感失望。

蒙文通曾说：“衡论学术，应该着眼于那一时代为什么某种学术得势，原因在哪里？起了什么作用？这才是重要的。”比如以黄老和今文学为代表的“老子、孔子之学何以在汉代战胜百家之学”这一大问题就当从其得势之原因和所起的作用着眼，“从这里看孔、老，似乎比专就孔、老哲学思想看，更有着落”。^[9]这就是典型的从社会视角观察思想和学术。傅斯年留学期间的笔记中有一条论及汉代经学，认为当时经学的“家法之争，既是饭碗问题，又涉政治”，大致体现了类似的思路。^[10]

许多年之后，美国文化批评家詹明信（Fredric Jameson）论文本解读说：旧的诠释是要想知道文本的意谓（ask the text what it means），而新的分析则要了解其怎样起作用（ask how it works）。^[11]詹明信1985

年曾在北大讲学，并出版轰动一时的《后现代主义与文化理论》，在该书的《台湾版序》中，他又论及怎样分析“理论”，主张“不仅是理解理论，衡量其真理性与启发意义，而且同时思考作为症状的用途所在”。也就是“同时坚持从两个不同的角度看待理论文本……一是内层解读，这正像旧式哲学一样，目标是发现并建立其内在的创新和效验；一是外层解读，视其为更深层的社会和历史进程的外在标志或症状”。^[12]

这样的内外解读法与蒙先生所云有近似之处，我们当然不必循晚清“西学源出中国说”的思路，说蒙先生已开西方后学文化批评的先路（毕竟双方还有许多大不相同的讲究）。实际上，中国大陆史学界年龄稍大之人很容易从詹明信的表述中联想到另一段耳熟能详的话：“判断一个人当然不是看他的声明，而是看他的行为；不是看他自称如何如何，而是看他做些什么和实际是怎样一个人。”^[13]詹明信是名副其实的左派，熟读马克思主义文献，不论他的内外解读法是否与恩格斯这一具体见解相关联，他的整体思想的确受到马克思主义影响。

过去我们多将恩格斯上面的话运用于历史人物的“评价”，其实若将其作为一种方法推广到思想史研究上，或可以说，不仅要认真研读经典文本的内容，还要注重文本所在的语境以及文本和语境的互动，更要具体考察文本在其时代语境中起了什么作用及其怎样起作用。后者可以揭示一些仅仅研读经典文本之“哲学思想”未必能够获得的消息，这些消息反过来又有助于理解经典文本所反映的时代“思想”。经过这样的考察，我们对于文本意谓的领悟或许会比单纯研读文本更进一层。

对史学来说，这样的取径还有更切实的一面：既存史料总是有限的，除少数可遇不可求的机会（如新出土的前人少见的史料）外，任何人研究孔、老思想所依据的基本材料是相同的，然视角的转换常可以“盘活”许多原不为人所重的史料，史学的理解也就更进一层了。如孔子曾自称“述而不作”，或以为没有根本突破性的大创造不可言“作”；他

虽未必算已“作”，至少也有所“述”。其言婉转，然谦退中也有几分自负。^[14]

进而言之，“述而不作”一语的是否采信，直接牵涉到也提示出另一个大问题：孔子所处的时代究竟是礼崩乐坏的大变动时代还是思想典范基本维持其既有功能的小变动时代？康有为已思及此，他干脆认为此条内容经刘歆篡改，说孔子删《诗》《书》、作《春秋》等皆“受命改制，实为创作新王教主”。康氏并引孔子所说“天生德于予”，以证孔子“何尝以述者自命”。然而，反方向的解读同样可引孔子说“予欲无言”来支持他确实“述而不作”。故若专在文本的“哲学思想”上做文章，有时而穷，不如转向“社会”层面去考察。

章学诚大致便从此看，他引孟子“周公、仲尼之道一也”的话，证明“周公集群圣之大成，孔子学而尽周公之道”；若一言以“蔽孔子之全体”，则“学周公而已矣”。盖“周公成文、武之德，适当帝全王备、殷因夏监、至于无可复加之际，故得借为制作典章，而以周道集古圣之成”。故“六艺存周公之旧典，夫子未尝著述”。^[15]章氏进而从学术传承方式一面申论说，古未尝有著述之事，“三代盛时，各守人官物曲之世氏，是以相传以口耳，而孔、孟以前，未尝得见其书也。至战国而官守师传之道废，通其学者，述旧闻而著于竹帛焉”，故“至战国而著述之事专”。^[16]

讲古代思想变迁者皆不离《庄子·天下篇》，章学诚也有所引述，但其特别强调孔子与诸子在意识层面“态度”的不同，前者自称“述而不作”，后者则“各思以其道易天下”。他据儒家的立场说：“道因器而显，不因人而名也；自人有谓道者，而道始因人而异其名矣。仁见谓仁、智见谓智是也。人自率道而行，道非人之所能据而有也；自人各谓其道而各行其所谓，而道始得为人所有矣。”^[17]且不论周公所传之“道”是否已“易”，章氏至少观察到“人各谓其道而各行其所谓”的社会现象，由此

视角看，时代思想观念确已有所更易了。

一般而言，要既存思想典范仍能起作用并在起作用，才可述而不必言作。薛瑄说朱子曰，“自考亭以还，斯道已大明，无烦著作，直须躬行耳”，便很能说明这个意思。^[18]若从这方面理解，只要采信“述而不作”一语，则孔子之时“道”也不能说不明；于是孔子非教主，乃传教士，其在多大程度上可以算作康有为想做的“路德”都尚可推敲（故康氏不能不从根本上否认“述而不作”）。到庄子所谓“道术将为天下裂”而诸子“各思以其道易天下”时，便是典范转移的明证。这方面名家名论已多，然依蒙先生所说侧重观察思想风行之原因及其所起的作用，似还可续有新知。

思想如此，学术亦然。如“考据”是否可以算一种“学”，自“考据学”名称兴起的乾嘉之时，便有争议。焦循曾力辩说考据根本不能名学，然他注意到“近来为学之士，忽设一考据之名目”；自惠栋、戴震以下，“其自名一学，著书授受者，不下数十家，均异乎补苴掇拾者之所为，是直当以经学名之”。^[19]其余袁枚、孙星衍等，也各从学理上界定何为“考据”。但若转从社会视角看，既然有这许多学者对“考据之名目”聚讼不休，尤其著书授受者已不下数十家，这些人也多自名其所治为“考据学”，则以时人眼光言，此学确呈独立成“学”之势。^[20]

清季一些国人初因己国学问不能退虏送穷而贱视之，以为不足道；后见外国人也有欣赏中国学术者，遂转而以为本国学说可贵。章太炎当时针对这一现象指出：“大凡讲学问施教育的，不可像卖古玩一样，一时许多客人来看，就贵到非常的贵；一时没有客人来看，就贱到半文不值。”^[21]这当然是所谓“学者”应有的基本立场，即学问的价值不因其社会受众的一时多寡而定。但学问、教育都处于具体的社会之中，某种学问在特定时空之内的社会反响，其是否及怎样为社会（或学界本身）所重或所轻，同样表现出与此学问直接相关的消息。^[22]

在研讨近代“国学”之时，如果把“中国学术”和“西方学术”看作两个“社群”，则从社会角度考察前者怎样因应后者的冲击，怎样调整和确立自身的学科认同，以及“国学”作为一个类型或门类的学问怎样为社会所认知，学人自身怎样看待其研究对象等面相，都可以告诉我们更多有关“国学”的信息，这些信息又反过来增进我们对特定时代所谓“国学”的理解。在看到民初一些本不承认“国学”是“学”的趋新学人却把相当数量和类型的人排除在“国学”范围之外时，我们对他们与“国学”相关的复杂心态自会有更加深入的认识。^[23]

学术史不能离开具体的学术文本，惟有时稍转换视角跳出文本之外，则片言也可获殊解。蒙文通自述其“从前本搞经学”，1923年自西蜀南走吴越，“期观同光以来经学之流变”；到了江南始知那里的“故老潜遁”，在经学“讲贯奚由”的情形下，乃改“从宜黄欧阳大师问成唯识义以归”。^[24]也就是说，原为经学大本营的江南论域已变，经学之正统已衰落，佛学等异军正突起。但这个变化尚未完全传到巴蜀，那里经学仍潜居主流，颇具“礼失求诸野”的意味；而当地饱学之士并不了解江浙的变化，其认知中的经学重镇仍在吴越之地，并对其寄予厚望。这样的重大学术转向，自然也可沿学术本身的内在理路去探寻；然蒙先生求学的例子说明，文本之外同样可见学术之走向。

前面讨论“思想”和“文化”涵盖的范围时已牵涉到一个更基本的问题，即专门史的划分是否当依据其研究对象而定。上文所说学界关于如何界定社会史的争论，也多少与此相关。这样的问题其实很难说得清楚，更难获得共识。史学各子学科已存在相当一段时期，自有其功用甚或一定程度的“合理性”；但也当注意，这些“边界”多是人为造成并被人强化的。根本是史学本身和治史取径都应趋向多元，虽不必以立异为高，不越雷池不以为功；似也不必画地为牢，株守各专门史的藩篱。^[25]

边界明晰的学族认同原本不是治史的先决条件，我倒倾向于相对宽泛的从各种方向或角度看问题，而不必管它是否属于某种专门史——思想问题可以从社会视角看（即所谓social-oriented approach），外交问题可以从文化视角看（cultural-oriented approach），可以说没有什么问题必须固定从一个方向看。《淮南子·汜论训》说：“东面而望，不见西墙；南面而视，不睹北方；唯无所向者，则无所不通。”此语最能揭示思路和视角“定于一”的弊端，也最能喻解开放视野可能带来的收获。

“无所不通”的高远境界或不适应今日急功近利的世风^[26]，且既存知识的范围也太广泛，非“生而知之”者大概只能有所专而后可言精。若不计“治学精神”而仅就“治史方法”言，治史者固不妨有其专攻，倘能不忘还有其他看问题的视角可以选择，境界亦自不同。尤其要避免刘勰所谓“会己则嗟讽，异我则沮弃”（《文心雕龙·知音》）之见，切勿因学科的划分限制了对史料的采用：思想史自当以经典文献为基本素材，离此便难说是思想史^[27]；然而历代思想精英的表述不必皆是经典性的“思想表述”，社会视角也未必要求什么特定的“社会”史料——上面引述的内容率皆出自精英之口，同样告诉我们不少有关“社会”的消息。^[28]

简言之，精英表述未必皆经典，也未必非“社会”。不论是侧重原典深入体味还是开放视野广寻他证，关键要看是否在有据的基础上立言、有无自己的研究心得。说到底，今日能见的史料都不过是往昔思想脉络的片段遗存，在此意义上厚重的文本和只言片语基本同质。据说老子曾对孔子说：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。”^[29]治史者在深究前人遗“言”之时，倘能尽量再现立言者之“人与骨”及其周围环境，则其理解必更进一层。^[30]

原刊《开放时代》2003年第5期

^[1] 章太炎在1902年说，“心理、社会、宗教各论”，皆能“发明天则”，故“于作史尤为要领”。章太炎：《中国通史略例》，见《章太炎全集》第3卷，331页，上海人

民出版社，1984。关于梁启超，参见黄进兴：《中国近代史学的双重危机：试论“新史学”的诞生及其所面临的困境》，载《中国文化研究所学报》（香港中文大学），1997（6）。

[2] 海峡对岸通常将这一取向表述为“科际整合”，其热情似已较大陆稍减，发展情形也不甚同，本文所论，基本只限于大陆的现象。

[3] 我没有进行认真调查，据朋友说似乎粤语节目仍存在。粤语那保持自我因而也形成自我保护的“顽强”能力非常值得文化学者研究，据说今日香港一般大学中，国语和英语都不甚通行，不会粤语的教师固然仍可教书，但与学生的沟通总有些问题；国语暂不论，这可是被英国殖民统治一百多年的地方，在大学这样的社区里英语的势力范围尚如此有限，则其“殖民化”的成效大可思考。在美国，唐人街里迄今仍有更会说粤语而不太会说英语之人。在英语里唐人街即China town，美国民间日常口语中能说Chinese是指说粤语而不是说国语或普通话，后者不过是Mandarin而已。这一自然形成的“以偏概全”现象同样揭示出粤语那超强的自我保持能力。

[4] 各种相关看法可参见常建华：《中国社会史研究十年》，载《历史研究》，1997（1）；周积明、宋德金主编：《中国社会史论》，3~218页，武汉，湖北教育出版社，2000。

[5] 这是一个很值得探索的现象，因为思想史在西方已呈明显的衰落趋势，海峡对岸也开始出现类似的走向；而近年较多致力于“与国际接轨”的大陆学界，却表现出与西方相异的发展倾向。

[6] 如文化部所管辖的“文化”种类，恐怕就要比较趋新的“思想史”研究者才会瞩目，即使是博物馆和图书馆一类与“学术”关联密切者也不例外。

[7] 关于西方的“新文化史”，可参阅Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989; Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania State University Press, 1992.尽管后者的范围不止于“新文化史”，其中不少内容实际构成对前者的补充。

[8] 关于思想史的社会研究取向，参见Robert Darnton, “The Social History of Ideas,” in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York: Norton, 1990, pp.219-52; Fritz K.Ringer, “The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge,” *Theory and Society*, vol.19 (1990), pp.269-94.柏克(Peter Burke)近年关于16—18世纪“知识”的“社会史”颇可参考(*A Social History of Knowledge*, Polity Press, 2000, 此书已有中译

本：《知识社会史》，贾士蘅译，台北，麦田出版社，2003），尽管其讨论的“知识”不全是我们思想史通常处理的“思想”，倒有些接近梁启超和钱穆那两本《近三百年学术史》所说的“学术”。

[9] 蒙文通：《治学杂语》，见蒙默编：《蒙文通学记》，17页，北京，生活·读书·新知三联书店，1993。

[10] 傅斯年留学期间（1919—1926年）笔记，台北“中央研究院”史语所藏傅斯年档案，档号I：433。钱锺书据“孔子言道亦有‘命’”之说指出，道之“昌明湮晦，莫非事与迹”（钱锺书：《谈艺录》，265页，北京，中华书局，1984年增订本），无意中提示着从“哲学思想”之外观察的取径。

[11] Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N.Y., 1981, p.108.转引自Lynn Hunt, “Introduction: History, Culture, and Text,” in idem, ed., *The New Cultural History*, p.15.

[12] 詹明信：《后现代主义与文化理论·台湾版序》，序5页，台北，合志文化事业股份有限公司，1989。

[13] 恩格斯：《德国的革命和反革命》，见《马克思恩格斯选集》第1卷，579页，北京，人民出版社，1972。

[14] 许多学者迄今还在考证和争论孔子是否编定或写定“六经”，若我们采信他老人家的“夫子自道”，则其进行了某种类似的工作，或大致可立。

[15] 章学诚：《文史通义·原道上》，36～38页，北京，中华书局，1961。章氏并从祭祀制度考察，指出“隋唐以前，学校并祀周、孔；以周公为先圣，孔子为先师，盖言制作之为圣，而立教之为师”。这一突破“学案”窠臼观察思想和学术演变的创意，却少见人效仿。近年黄进兴先生通过解读孔庙及相应的官方祭祀体制的形成及其长程演化，深入剖析皇帝与儒生或治统与道统的互动，颇多新见。参见黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，台北，允晨文化公司，1994。

[16] 章学诚：《文史通义·诗教上》，18～19页。

[17] 章学诚：《文史通义·原道中》，40页。

[18] 薛瑄语引在胡适日记1923年4月3日，见曹伯言整理：《胡适日记全编》（4），7页，合肥，安徽教育出版社，2001。当然，从清季革命党人开始，就有人将“斯道已大明，无烦著作”解释为朝廷以尊朱学来限制或“控制”士人思想的举措，

虽不无所见，至少未必皆如此。

[19] 焦循：《雕菰集·与刘端临书、与孙渊如书》卷十三，215、212~214页，上海，商务印书馆丛书集成初编版，无出版日期。

[20] 说详罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，见《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，307~308页。

[21] 章太炎：《教育的根本要从自国自心发出来》，见陈平原选编：《章太炎的白话文》，111页，贵阳，贵州教育出版社，2001。按，本书是陈先生据泰东书局本《章太炎的白话文》斟酌损益而编成的。

[22] 顾颉刚便曾有意做“文人相非考”，他认为，把读书人“历来各派冲突的话记出，也是社会史的一部分”。顾洪编：《顾颉刚学术文化随笔》，368页，北京，中国青年出版社，1998。

[23] 参见罗志田：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》第8章，北京，生活·读书·新知三联书店，2003。

[24] 蒙文通：《经史抉原·经学抉原序》见《蒙文通文集》第3卷，47页，成都，巴蜀书社，1995。

[25] 格拉夫敦（Anthony Grafton）前几年关于“脚注”的专书（The Footnote: A Curious History, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997）视野颇开阔，按我们所谓专门史的划分便很难“归类”，却是一本得到广泛认可的佳作。

[26] 如今学问的程度当下就要证明给人看，以学术为“职业”者都必须面对特定时间之内的升等问题，要向年轻人提倡厚积薄发的高远取向，真是难以启齿，恐怕也只有如陈寅恪所说的“随顺世缘”而已。

[27] 学术史也基本如此。学人之往还、学术的著述形式和出版方式、学术怎样传承、学派的得势与式微、与学术相关的经济因素，以及更广阔的学术与社会的互动等面相都非常重要，也是过去相对忽视而今后可努力探索者（学术与政治的关系同样重要，不过向来较受重视），但表述出的“学术”本身仍是不可须臾疏离的主体。

[28] 正如夏悌埃（Roger Chartier）所说，“对社会领域的表述本身就是社会现实的组成部分”，而不是什么外在于“社会”的因素（“The representations of the social world themselves are the constituents of social reality,”出自其1982年的论

文“Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories,” 转引自 Lynn Hunt, “Introduction,” *The New Cultural History*, p.7)。几年后夏悌埃在界定其所用“文化”一词的定义时进一步申述了这一见解，参见Roger Chartier, “Introduction,” in *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, trans.by Lydia G.Cochrane, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987, p.11.

[29] 司马迁：《史记·老子韩非列传》，2149页，北京，中华书局，1959。按，这里的“言”不必非为文字不可，任何人造物体皆能反映也实际反映了制造者的思想，亦皆其言也。《庄子》中有一段类似的描述，意更幽远，当另文剖析。

[30] 蒙文通论唐代古文运动之兴说，“事不孤起，必有其邻”，同一时代之事，必有其“一贯而不可分离者”；故“有天宝、大历以来之新经学、新史学、新哲学，而后有此新文学（古文）”。参其《经史抉原·评〈学史散篇〉》，403页。钱锺书也认为，“言不孤立，托境方生；道不虚明，有为而发。先圣后圣，作者述者，言外有人，人外有世”（《谈艺录》，266页）。大致皆发挥孟子论世以知人的主张，提倡开放视野，以超越于就思想看思想的惯性思路。

学术史：学人的隐去与回归

在近年的中国，“学术史”颇有些异军突起的感觉。不过，这恐怕是一个不那么“与国际接轨”的现象。我们最希望“接轨”的“国际”，正类我们曾特别想要“进入”的“世界”，其实是以所谓“西方”为主导的。在那个“国际”或“世界”里，不论是在史学偏重政治的时代，还是“文化转向”后的今天，学术史从来都不那么受重视。四百年前，培根就感觉到西方缺乏能够“辨章学术、考镜源流”的学术史（story of learning）。到20世纪初鲁滨孙（J.H.Robinson）写《新史学》时，他发现培根所期盼的学术思想史仍未出现。在此后的近百年中，学术史在西方始终处于相对边缘的位置。

亲近思想的学术史

在培根倡言几十年后，中国的黄宗羲写出了《明儒学案》。梁启超以为，“中国之有‘学术史’，自此始也”。这个见解常被引用，其实是个创新的说法。从《庄子》的《天下》篇到《荀子》的《非十二子》，中国人很早就关注着不同学术、思想的派别及其渊源流变，并逐渐通过书籍的发展来体现学术派别的衍变（如《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》）。再后来，章学诚以“校讎学”来概括表述这样一种“辨章学术、考镜源流”的取向。熟悉这一学术理路者，想必不能同意梁启超关于“学术史”始于《明儒学案》的创见。

实际上，“学案”所重的是宗传，即学术的家派和谱系，并不是“史”。编撰者在梳理家派谱系时，或许也会求同存异，却不那么重视培根所关注的不同学派之间的动态“对峙”（oppositions），更不重视鲁滨孙所关心的学说与社会的互动。

而梁启超自己论“学术思想”时，也向来看重其社会影响。昔年他在《新民丛报》连载《论中国学术思想变迁之大势》，就有读者来信，说屈原“《天问》一篇，因庙壁图画而作；《九歌》诸曲，以俚僮谣舞而成”；近于神经病发后的作品，“可称宗教，而不可称学派”。若“以思想

言，则为不规则之思想”，不足以列入“南方学派”之中。而梁启超则以为，讨论“学术思想变迁之大势”，必须述及所有“在其时代占势力”而“可以代表一时代一地方之思想者”，不必计其“思想之为良与否、为完全为不完全、为有条理为无条理”。

《中国学术思想变迁之大势》文长近十万字，虽未完成，却是一篇划时代的文献。胡适后来就说，此文“给我开辟了一个新世界，使我知道‘四书’、‘五经’之外中国还有学术思想”。从该文可知，在梁启超眼里，学术与思想是密切关联的。他在文中也有几次将“学术”与“思想”分开来讨论，如“求吾学术之进步、思想之统一”；“由思想发为学术”一类，但大多数时候，文中的“学术思想”就是一个不分的整体。胡适回忆中的用语，大体也在表述类似的意义，最能体现“学术思想”一语在当年既模糊又涵盖宽广的特征。

同时，胡适把“四书”“五经”作为“学术思想”的对比参照物，极有提示意义。在胡适说话的时代，“四书”“五经”本身也经历着过渡——从曾经规范人伦的道义载体变为过去“学术思想”的载体，甚至当时“学术思想”的对象。这已是一个充满颠覆意味的转变了。的确，近代中国一个根本性的重大变化，即传统经典从人们的思想和生活中淡出，社会处于一种无所指引的状态。作为一个整体的“学术思想”的出现，虽不能承袭以前经典所具有的全方位社会功能，部分也是在填补这一空白。

在清末民初相当长的一段时间里，“思想”与“学术”始终维持了一种“剪不断，理还乱”的密切关系，几乎可以混为一谈。“五四”以后，梁启超写出了著名的《中国近三百年学术史》，虽然题目中已不见“思想”，仍继承了清末那种熔思想学术于一炉的取向。钱穆的同名著作亦然。两书现在都是清代“思想史”的必读书，若依今天的后见之明看，或许还更多是思想史著作。有意思的是，陆宝千先生后来写了一本《清代思想史》，共八章，以“思想”名者仅二，以“学”名者凡六。故其全书虽

以“思想史”名，却继承了此前的“学术史”取向。这是否故意与梁、钱二氏开个小玩笑，只能由读者自己去体会了。

“学术史”的异化

上述现象说明，在很长的时间里，由于“学术史”缺乏自己独立的认同，产生了一些始料不及却又意味深长的结果。20世纪90年代初创刊的《学人》杂志，一开始就以讨论“学术史”作为一个重要的议题，但翻开《学人》就会发现，那里讨论的常常并非总体的学术或某一具体学科、某类学术研究发展演化的历史，亦即不必是“学术的历史”，而是试图区别于“以政治为中心的历史”却又与政治若即若离的“学术史”（任何想要疏离于政治的学术尝试，治学者心里都始终未离政治）。

到1998年，复旦大学开过一次规模不大的“重写学术史”的讨论会。会上实际讨论的，不过是以学术的方式重写各种专门史（隐喻着过去的类似史著不够“学术”）。或可以说，会议创办者的立意其实就是要“重写历史”，却取了这样一个题目。而多数与会者对此并无异议，说明这类“学术史”概念本为不少人分享。至少，对不少学人来说，“学术史”仍是个比较模糊的称谓。或许这就是特定时空语境里有中国特色的“学术史”，仿佛查无实据，却也事出有因。

凡是模糊的，往往也是广泛的（diverse），可以向各方面延伸。近年的一个新现象，即有些学校的师生，或不知世上本有“学术史”，常把这一词语放在论文的序论之中，非常理直气壮。某次答辩时我对此略表疑惑，一位念书不错的同学告诉我，论文中必须讨论既存研究，因为要呈现历史发展的动态，所以特地不用什么静态的“研究综述”，而必须使用“学术史”。在目前不少人连静态的既存研究都不甚关心的情形下，还知道需要呈现其历史发展动态，当然是好学生。但我稍感纳闷的是，难道中文词汇中类似的意思只能在这两者之间做出抉择么？如果一定要“大词小用”，何不使用“校雠学”或“目录学”？

目录本昔人所谓“门径书”，向以“辨章学术、考镜源流”为宗旨。然自宋代以后，所谓“藏书人的目录学”逐渐取代了“读书人的目录学”，故章学诚只能弃“目录”而言“校讎”。到晚清时，朱一新更明言不能“以近时目录之学为门径”，即因其中大致已见书而不见学了。稍带诡论意味的是，今日这类序论中的“学术史”，还真受到后来低层次目录学的影响——里面往往充斥着何处何人写了何作品的罗列，却少见具体问题的研究如何发展之论述，明显可见偏重作品（works）而隐去问题（issues）的“藏书人”倾向。

进一步的问题是，如果大家都这样表述，那些实际的“学术史”研究者怎样处理他们的研究？假如也有人研究某一段“学术史”，其论文中岂不是会出现“学术史的学术史”这样极具创新性的表述？且作者还不得不费力辨析其全文所说的“学术史”与序论所说的“学术史”之异同。进而言之，现在我们特别提倡“与国际接轨”，倘若这篇论文优秀到需要翻译成外国语文，譬如英文，应当怎样翻译？是直译还是意译？如果直译，别人能看懂吗？若需意译，则翻译者是否还需进修一下有当今特色的中文？

曾有一个很有影响的说法，叫做“过去就是外国”；那些使用“学术史”这一词语至少几十年的学者，见此“学术史”的创新用法，或不免产生“现在成了外国”的感觉。当然，作为一种专史，正因“学术史”本身的外延和内涵都还不甚确定，它才会被赋予一些“功夫在诗外”的含义。不过，这个责任不在那些相对随意的使用者，而在我们的学术史研究者。治学术史的，至少应该让其他人知道“学术史”是什么。

顾名思义，“学术史”就是学术的历史，也只应是学术的历史。而其主体，不仅要有学术，更应有学人。学术史离不开具体的学术文本（包括精英和常人的作品），更当采取“见之于行事”的取向，回到“学术”的产生过程中，落实到具体学术作品的创造者和学术争辩之上，着眼于特

定时代“为什么某种学术得势？原因在哪里？起了什么作用”（蒙文通语），在立说者和接受者的互动之中展现学术的发展进程。

当“学术史”不过作为一种广义的泛称以区别于“不够学术的历史”或“以政治为中心的历史”之时，真正学术史领域的研究也就受到了很大的影响。昔年梁启超与人辩论学术思想变迁应注重“代表一时代一地方之思想者”时，就曾特别强调他“非欲为中国哲学史也”。那真是一个预见式的辨析。很多年后，中国的学术思想史论著越来越受到哲学史的影响。就像我们很多思想史著中只有静态的“思想”本身而不见思想者动态的“思”和“想”一样，学术史似亦未能逃出“人的隐去”这一通病。

现代史学中“人的隐去”

关于我们史学中“人的隐去”这一倾向，我会专文讨论，这里仅略述其梗概。中国传统史学本特别注重“人”，古人“左史记言、右史记事”的安排，恐怕也有防止离人而言事的寓意在。后来所谓“纪传体”史书，就是以人为本位来构建历史的典型体现。这一流传了两千多年的传统，在近代遭到强烈质疑。主要的开风气者，仍是梁启超。他那句“二十四史非史也，二十四姓之家谱而已”，流传甚广，百年来多被视为对旧史学的正确概括。

不过，梁启超虽立意于批驳，却甚得中国史学以“人”为中心的基本精神。在他看来，旧史家“不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之事，虽名为史，实不过一人一家之谱牒”；而新史家“必探察人间全体之运动进步，即国民全部之经历及其相互之关系”。梁氏更曾直接攻击“纪传体”说：“中国之史，则本纪、列传，一篇一篇，如海岸之石，乱堆错落。质而言之，则合无数之墓志铭而成者。”

无数墓志铭“乱堆错落”一语，是配合梁启超另一主张，即新史学要寻求历史的公理、公例。这类几何学中的常用术语，很能体现他对“科

学”的向往，然多少仍可见传统的影响。盖不论是因文见道还是通过训诂见道，“见道”从来都是治学的最终目的。唯其特别强调要写以国民群体为单位的通史，则是时代的新知。所谓一二个人与国民全体的对立，既是他“中国无史”论的依据，也是他将具体的个人排除出史著的学理基础。梁氏因此强调：“善为史者，以人物为历史之材料，不闻以历史为人物之画像。”

上述观念在中国有着长期的影响，少见有人认真反驳。即使章太炎数次表示反对，也并未从根本上立论驳斥。其实梁启超本人后来观念有较大的改变，他晚年第二次讲“中国历史研究法”，侧重其所谓“五种专史”，而主要的篇幅都在讲怎样做“人的专史”。最具象征性的显著转变是，梁氏明确提出，“做《中国通史》”，可以考虑“用纪传体做一百篇传来包括全部历史”的计划；亦即“用合传的体裁”来改造“二十四史”，或“以专传体改造《通志》”。他确信，分门别类地选择历史上一百个人物做成传记，“尽能包括中国全部文化的历史”。

要知道当年梁氏心目中的“文化”是包括政治在内的，这就等于用一百篇传记来构建中国通史。换言之，梁启超已基本回归到了他曾经强烈质疑和反对的“家谱”方式，不过在意识层面更加系统化，而不再是他所谓“乱堆错落”了。从斥责二十四史为“家谱”，到强调“完全以人物做中心”来撰写通史，这一观念转变是根本性的。可惜那时梁启超已有些淡出时代思想言说的中心，他的这一转变未曾引起多少人的注意，对当时和后来的历史叙述影响不大，而其早年的“家谱”说则流传广远。

这与后来西方和中国的学术大背景有直接的关联，人——特别是具体单个的人——的隐去，是第二次世界大战后西方史学中一股很强的潮流。除早年或有针对所谓英雄史观的意向外，更多与史学的社会科学化相关，也不排除受到整个社会生活中人的异化和物化之影响。在很长的时间里，多数史家都曾努力叙述国家、民族、阶级等集体或群体的历

史。在将人群体化后，更抽象为类别、角色，以凸显其结构、功能等范畴，又进一步使具体的个人淡出。就连处理人的心理这一本来最具个体性的方式，也呈现出日益集体化的趋向，逐渐从个人的心理分析转向集体心态（collective mentalities）的追索。

“人的隐去”虽在20世纪后半叶更为明显，但在西方史学中却有长久的渊源。恩格斯注意到，在基督教神学观念影响下，西方史学曾长期不脱“天国史”的阴影，史事既成神的启示，历史本身自然失去意义。哲学家黑格尔已算很重视历史，但在其眼中，“历史不过是检验他的逻辑结构的工具”；甚至自然界也“只是观念的‘外化’，它在时间上不能发展，只是在空间中展示自己的多样性”。与此相类，18世纪的欧洲唯物主义也因“不能把世界理解为一个过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质”，从而形成一种“非历史的观点”。所以恩格斯在1844年就强调要注重“人的启示”，提出“把历史的内容还给历史”。

恩格斯所说的“天国史”阴影，章太炎也曾注意到。针对中国史著皆“家谱”的指责，太炎强调：中国文化重人世而轻宗教，故“历史自然依帝王朝代排次，不用教主生年排次；就是看成了家谱，总要胜那个鬼谱”。以帝王“家谱”对应所谓教主的“鬼谱”，确实能凸显“前近代”中西史学的一个歧异。在神学影响衰退后，西方史学曾出现一个从普遍走向个别的相对主义倾向，但似乎较少体现在个人之上。

同时，尽管恩格斯注重“人的启示”，受马克思主义影响的学者，其眼里的“人”主要也是群体的。在后来史学社会科学化的进程中，史家处理的更多仍是群体的“人”。而在近代中国，由于“科学”基本是外来的，叙述人群进化的非“家谱”史学也是外来的，想要弃主观而求客观的努力就表现得更为有力。首先是人被群体化，然后是群体的抽象化，结果是真人隐去，似乎必让个人消失才显得“科学”。

侧重学人的学术史

上述的发展倾向，是有些不幸的。尤其因为中国本有梁启超所谓“以人物做中心”的史学传统，我们史学中“人的隐去”就显得更为不幸。不过，20世纪中国史学中类似的倾向，不能也不必特别归咎于西方的影响。如前所述，梁启超就有着直接的贡献。正因此，梁氏晚年向传记的回归，应引起我们更多的关注。不是说一定要像他所设想的那样用各种人物传记来构成通史，至少可以让更多个体的人出现在史学论著之中。

前引恩格斯所说“把历史的内容还给历史”，意味着“历史”本应当是关注“人”并侧重于“人”的。我们确实需要将隐去的“人”召回到历史著述中来。前些年西方流行的“微观史”，就已向个体的人回归，而且还特别侧重无名之辈。通过对其生命历程和思想观念进行细致分析，以展现普通人的思想世界——其核心是以可分享的个体生活“经历”来颠覆被既存论说抽象出来的整体历史“经验”。

在中国，所谓纪传体的史书，特别是所谓“前四史”，以前也常是作文的范本。后来史学著述“可读性”的降低，多少也与“人的隐去”相关。盖因向往“科学”，史书中原本栩栩如生的个体之人纷纷淡出，留下无数图表数据“乱堆错落”，叫人如何能爱它！其实，有趣的故事，不仅更吸引读者，同样可以揭示重大的主题。盖任何大事小事，背后都隐伏着更为广阔的文化面相。而越是个体的生活“经历”，便越可与人分享。无名之辈如此，精英亦然。

钱穆曾说，“历史讲人事，人事该以人为主，事为副”。尤其“思想要有事实表现，事背后要有人主持。如果没有了人，制度、思想、理论都是空的”。这一见解，很值得研究者思考。与思想史相类，我们或许不一定非要划出一个“学术界”来进行讨论，学术史完全可以也应该是学者治学的历史。

历史的共性，本蕴藏于且可以展现在个人的经历和体验之中。所谓学术史，最好让读者看到学者怎样治学，并在立说者和接受者的互动之中展现学术思想观念的发展进程。若采取“见之于行事”的取向，回到“学术”的产生过程中，落实到具体学术观念、取向的创立者以及当时的学术争辩之上，即不仅摘取其言论，而是将每一立说者还原为具体场景中活生生的人物，或能避免人的过度抽象化，甚或“物化”。这样，不仅研究者可能会有更为深入的体会和认识，学术史本身也会因增强活力而吸引更多的读者。

原刊《读书》2012年第11期

行路与作文：兼及史学表述

2014年是缪钺先生诞辰110周年，我曾写了一篇先生论表述的小文，借表怀念之意。温习先生全集时有一个很深的印象，即缪先生诗文兼修，作文强调“要言不烦”，以“简明流畅”为原则；作诗却主张“贵婉折而忌平直，贵含蓄而忌浅露”。但含蓄却并非吞吞吐吐，反而是“用笔时要能飞跃”，不能“一步跟一步地走”（说详拙文《缪彦威先生论表述》）。

胡适也认为，“古人说的‘含蓄’，并不是不求人解的不露，乃是能透过一层，反觉得直说直叙不能达出诗人的本意，故不能不脱略枝节，超过细目，抓住了一个要害之点，另求一个‘深入而浅出’的方法”（《〈蕙的风〉序》）。所谓“脱略枝节，超过细目”，或许就有点用笔时飞跃的意思。这样一种飞跃式的含蓄，是需要慢慢体味的。

一

缪先生年轻时曾提出，“校订训诂，乃学术之蘧庐，可一宿而不可久留”。譬如：

自沪赴都，秣陵、历下，为所必经。然若终身徘徊于秦淮河边、大明湖畔，访六朝之遗迹，挹山水之灵光，即使选胜搜奇，纤细不漏，亦只可为抵宁抵济而已，岂可谓已抵都乎？

此虽非论文章，实亦代表一种表述的态度。以行路论作文，好像还是一些人爱用的比喻。敝友将无同（江湖人称“同老”）在批评一位年轻朋友文章枝蔓时就曾举例说：

（一个人）从地铁古城站上车到建国门来上班，中间经过了很多站，如果每站都下车转转，那什么时候才能到达建国门站？枝蔓的文章往往就是这样每站下车，自己不能控制自己。我们要牢记：目的地才是最重要的。为了尽快到达目的地，应该走最近的路。写文章时，一切与主题关系较远的讨论都要删去，保证线索的清晰应该是第一位的。如果

过于爱惜自己的每一点想法，就势必冲淡主题，使得线索不清楚。这是很不划算的，因为一篇文章中，我们最想告诉读者的毕竟是主题、是线索。

按胡适的评判标准，诗分三等：“浅入而浅出者为下，深入而深出者胜之，深入而浅出者为上。”（《〈蕙的风〉序》）若诗文标准可通，同老向以文章简约而义据通深著称，属于最上一等，那是一般人想学也很难学到的。其比喻和缪先生论训诂相近，也与朱子说读书的意思相通。

朱子曾说，“凡读书且须从一条正路直去，四面虽有可观，不妨一看，然非是紧要方子”；若“看书不由直路，只管枝蔓，便于本意不亲切”。不过，他老人家又说，“学者观书，不可只看紧要处，闲慢处要都周匝”。看文字“须是周匝，看得四通八达、无些窒碍，方有进益”（均《朱子语类·读书法下》）。这便有些像飞跃式的含蓄，周全而不易拿捏。

同样诗文兼修的陈衍，也曾以行路喻作诗。在他看来，作诗与出行相类：

今日要访何人，今夜要宿何处，此是题中一定主意，必须归结到此者。至于途中又遇何人，立谈少顷；又逢何景，枉道一观；迤逦行来，终访到要访之人，终宿到可宿之处而已。苦必一步不停，一人不与说话，一步路不敢多走，是置邮传命之人、担夫争道之行径矣。（《石遗室诗话》）

陈衍治学范围虽宽广，毕竟偏于“文人”，所以说话不免刻薄一些。柳诒徵也曾把读史与行路相比较，以为看教科书就类似乘火车：

教课书都是鱼网式的，虽则能有纲有领，但是中间尽是空穴。就是

因为它纪叙史事虽然也能有头有尾，却忽略了中间经过情形的缘故。所以读历史教本，好像乘火车一样，从起点到终点，时间固很快，但是沿途的一切情形，都只是一瞥而过，没有得确切的真相。所以我们研究历史，最好还是看《纪事本末》、《通鉴》、《易知录》等，较为有用。能够得看他的一切经过情形，方不至有所误会。（《历史之知识》）

此关于纲领和空穴，或本朱子所说，“读书先须看大纲，又看几多间架”。就像看屋子，“先看他大纲，次看几多间，间内又有小间，然后方得贯通”（《朱子语类·中庸一》）。无论如何，陈、柳二位都不甚赞同快速直达的取向。以朱子的术语言，便是不欣赏只有大纲而无间架。柳先生显然主张坐火车也不妨下来看看沿途风景，了解“一切经过情形”。这和游园有些相近，陈衍便曾以园林布置喻作诗，以为：

诗要处处有意，处处有结构，固矣。然有刻意之意，有随意之意；有结构之结构，有不结构之结构。譬如造一大园亭然，亭台楼阁，全要人工结构矣；而疏密相间中，其空处不尽有结构也。然此处何以要疏，何以要空，即是不结构之结构。作诗亦然，一篇中某处某处要刻意经营，其余有只要随手抒写者，有不妨随意所向者。（《石遗室诗话》）

这段话原在上引说出行一段前面，园林布置是基于观赏的需要，故游园亦与出行相通。以游园的心态行路，自不妨遇人立谈少顷，逢景枉道一观。

缪钺先生也曾提出，画有浓淡疏密，小说也有奇警处和平凡处。好的作家“写小说也如同园亭艺术家之修造园亭一样，总是利用各种可能利用的地方，使它丘壑变化，曲折生姿”。若合游园与出行观之，缪先生虽主张出行以抵达目的地为首要考虑，似也不反对途中“枉道一观”，否则岂不辜负了园中曲折生姿的丘壑变化。

陈衍的言外之意，游园者不能向挑夫、邮递员看齐，还是走走停停

更好。不过有一点是不能忽略的，即游园者或接近昔人所说的闲暇阶级，游园也更多是闲暇行为；而挑夫邮递员的所作所为，却是谋生，容不得走走停停。当学术表述也成为谋生的一部分时，学者究竟向谁看齐，还真要费些斟酌。

二

孔夫子早就说过，“言之不文，行而不远”。对于文字作品来说，表述的重要是不言而喻的。李翱便注意到，西汉皇帝除高祖等两三人外，“不皆明于东汉明、章两帝。而前汉事迹，灼然传在人口”，都因为司马迁、班固“叙述高简”，故“学者悦而习焉”。而《后汉书》《三国志》等，学者便不常温习。故“温习者事迹彰，而罕读者事迹晦。读之疏数，在词之高下”（《答皇甫湜书》）。

作文总是要让人读的，或如茅盾所说，文艺作品本“以感动人为使命”，然而

感人的力量并不在文字表面上的“剑拔弩张”。譬如酒，有上口极猛的，也有上口温醇的。上口极猛者，当时若甚有“力”，可是后来亦不过如此。上口温醇者则不然，喝时不觉得它的“力”，过后发作起来，真正醉得死人！真正有力的文艺作品，应该是上口温醇的酒。题材只是平易的故事，然而蕴含着充实的内容，是从不知不觉中去感动了人，去教训了人；文字只是流利显明，没有“惊人之笔”，也没有转弯抹角的结构，然而给了读者很深而且持久的印象。（《力的表现》）

李翱提出的使人温习，近似于茅盾所说的“过后发作”，若以此为目标，“上口猛”者在效果上似不如上口温醇者。但若以“争取”读者为目标，则胡适便曾注意到，“廖平与康有为同治今文学，康的思路明晰、文笔晓畅，故能动人；廖的文章多不能达意，他的著作就很少人能读”（《科学的古史家崔述》）。

任何写作当然不能不为读者考虑，今日有人就在思考：学术作品是否需要流行？假如答案是肯定的，又在什么范围之内流行？我想，学术作品的读者面当然越广越好，惟雅俗共赏是可遇而不可求的。至少在目前的社会，共赏的可能性已微乎其微，多数人恐怕不能不针对其预设的读者层次而写作。

进而言之，为了读者的接受，学术作品是否需要简化本可多样化的表现方式和能力？即使是，表现的丰富性可以简化到何种程度？论学首先要能见其大，而学术的高明之处，似乎正体现在那微妙的异同之间。尤其史学最需要表现人物、事件和群体的“个性”，省略了细微处的精致之后，线索的清晰能展现什么？实际展现的又是什么？更进一步的问题是，细微处的精致与线索的清晰真是冲突的吗？如果可能不冲突，怎样协调而获得一定程度的双赢？

亨廷顿以为，“地图越详细，就越能充分地反映现实”。但“过分详细的地图对于许多目的来说并非有用”。若沿高速公路从一个城市去另一城市，就“不需要包括许多与机动运输工具无关的信息的地图”。一旦“主要的公路被淹没在大量复杂的次要道路中”，反可能使人糊涂。而只有一条高速公路的地图固然简明，在高速公路被交通事故堵塞时，也会“限制我们发现可供选择的道路的能力”。所以，真正好的地图，应是“既描绘出了现实，又把现实简化到能够很好地服务于我们的目的”（《文明的冲突与世界秩序的重建》）。

简言之，能够适应需要的地图就是好地图；而判断的标准，视地图使用者之目的而定。表述亦然。不论是否学术性的写作，从来有两种倾向，一趋简明，一尚婉转。其实顾炎武早就说了，“辞主乎达，不论其繁与简也。繁简之论兴，而文亡矣”（《日知录·文章繁简》）。文是否亡且不说，繁简之间的紧张甚或对峙，其实一直在延续。鲁迅所说文章“写完后至少看两遍，竭力将可有可无的字、句、段删去”（《答北斗

杂志社问》），便曾是广被引用的名句。

而过于简洁，有时可能失真。李济晚年说，近三百年来，欧洲学者往往“从整体论的角度描述中国文明”，不是对中国文明表达“至高的尊敬”，就是表现出“极端的轻蔑”。两者都是“试图把一幅庞大复杂的风景画简化为简单图像而造成的”。就像“中国古代的山水画家或现代漫画家：灵感一来，几笔就把要画的主题画得十分高雅或极具讽刺意味”。其共性，则都缺乏胡适所说的“有证据的知识”（《再论中国的若干人类学问题》）。

在某种程度上，因为很难把研究的探索进程全面表出，学术表述多少都有着把庞大复杂的画面简化为简单图像的倾向。如果能在“有证据的知识”的基础上，“几笔就把要画的主题”表现出来，是可遇而不可求的优点。例如同老，由于在研究中所思考的问题常逾越时流，所以其论述虽简洁，读来并无“灌输”的感觉，反生史料充盈之意趣。但表述者的把握是个重要的关键，如果把握不住，就真可能差之毫厘，谬以千里。

梁启超说过，“会切烧鸭子的人，块块都是肉；不然，便块块都是骨头”（《读书法讲义》）。话说得通俗，却极有道理。心术不好的人或从中看到“作假”，其实这正是所谓表现的手法。中国菜讲究色香味，而同样被看重的还有整体的菜及具体食材的形态，皆涉及表现。同一烧鸭子，可以呈现为块块都是肉，也可能块块都是骨头，两者相去甚远（包括口感），足见表现方法的重要。

表述不仅重要，也有方法可循。“修辞立其诚”就是一切表述的基本法，“言有物”则是学术表述的津梁。以史学为例，好的文字，第一要把事情说清楚，第二当以有限的文字表达尽可能多的意思，第三最好能余音绕梁，使读者每读一遍，皆有所获。史家若文字晓畅，辞足达其所欲表之意，又善用史料，能言人所不能言，则文字虽极清通，实仍“辞约而旨丰”。

另一方面，我们现在知道，即使在史料极其丰富的近代，遗存下来的史料，尤其是我们所实际接触到的史料，也都是残缺不全的，遑论古代。史家欲再现史事，必须通过对材料的排比、连缀等“组织”功夫，以连接散落断裂的碎片。但对任何一个具体的史学题目而言，材料的数量总是远远大于表述出的学术“成果”，史家又都面临一个对材料的选择、取舍和安排等“组织”问题。换言之，就整体言，我们永远都在不足中连缀；就具体的题目言，我们可能更多是在丰富之中取舍。

一般情形下，面对浩瀚的史料，如果研究者提出的“问题”不同，思考问题和看材料的取向就不同，支持其解决“问题”之论证的依据也不必同，则史料的选择和排比都可能出现很大的差异。故“提问”往往具有引导性，通常也就决定了对史料的选择和排比，以及后面的论述和论证。这就不仅要看作者的表述能力，更要视表述对象而定。

如毛宗岗所说，《三国演义》的笔法，看似“绕乎其前，出乎其后，多方以盘旋乎其左右”，实则“古事所传，天然有此等波澜，天然有此等层折”（《读三国志法》）。这是一个重要的提醒，对历史叙述而言，天然没有，不宜使之有；天然已有，不能使之无。历史上的人与事本有其发生发展的逻辑，撰述者有所结构，也最好顺应其原初的逻辑，彰显事物本身的逻辑力量，便可收不战而屈人之兵的效果。

刘咸炘便强调，“史迹变动交互，必有变动交互之史体，乃能文如其事”（《史学述林》）。至少对史学而言，“文如其事”或许就是最高的标准，又何有于简繁。

原刊《文汇报·文汇学人》2015年1月16日

七、史学的书

姑妄言之

——历史专业本科生可读的一些书

说到开书目，可能很多人都会想到鲁迅当年“开不出”的回答，那当然是针对当时媒体和舆论界一些倾向有意“说不”。其实他私下也曾给朋友许寿裳的小孩开过书目，计12种，且均是旧书。这又与他所说的青年最好少读或不读中国书的名论相悖，但那同样是有针对性的：不仅因为“中国古书，叶叶害人”，且当时“新出诸书亦多妄人所为，毫无是处”。鲁迅深知群体“认同”的巨大影响，当年肯开、敢开书目者，恐怕也不乏“妄人”，所以他不愿在特定场合有同类行为而沦落到与此辈为伍。

其实鲁迅并不真正反对开书目，即使不够趋新且曾遭其质疑的“国学”，他也认为可以开一些，并曾“留心过学者所开的参考书目”，但“结果都不满意”。他婉转影射胡适曾经开具的庞大“国学书目”说，“有些书目开得太多，要十来年才能看完，我还疑心他自己就没有看”。所以，书目还是“只开几部的较好。可是这须看这位开书目的先生了，如果他是一位糊涂虫，那么，开出来的几部一定也是极顶糊涂书，不看还好，一看就糊涂”。

不过，如果开书目者不是自居指导地位，而是以曾经读书的“过来人”地位出其经验教训，为今日面临“读书”选择的年轻人提点参考建议，即使其中仍不免有“妄人”和“糊涂虫”，也不十分可怕。若能出现更“多元”的书目，似乎也是理想的状态。且今日世风已变，读书人一呼百应的局面早已不再，其所开书目必无当年那么多人追随，则其正面负面的影响本也有限。岂不闻“难得糊涂”一说，“糊涂”境界固非易得，姑妄言之。以下提到的书，不求全面，且必有偏见（因久已无看“闲书”的时间，尤其近年出版的文学书籍极少触及），不过供参考而已，各人恐怕还是选择与自己兴趣相近者读之最好。

以今日中学教育的实际状况和大学学生的实际水准，本科教育大概会

越来越朝着素质教育的方向发展。素质当然与知识有相当程度的关联，但未必以知识（特别是所谓专业知识）为核心。故历史专业本科生的读书范围，不一定非集中在史学方面不可。我同意一个流传很久的看法：开卷有益。本科期间，不妨尽量强化一些基本技能（特别是与文科学生今后的择业直接相关的中、外文口头和书面表述能力），读书以泛览为主，很难说什么是必读书，最好尽可能多读。

我想，《三字经》《千家诗》《幼学琼林》《增广贤文》这些过去的蒙学读物，包含了许多中国文化中与人生日用最直接相关的理念，虽不一定都特别“高尚”，却是应该了解的。进一步言，如果可能的话，孔孟老庄四位的作品都以不求甚解之法熟读为宜，以后受用无穷。

中外小说所谓名著都可读，最能了解与我们时空不同的文化，特别是那些人的生活习俗和思想心态。我特别推荐读一些中国的武侠小说，从还珠楼主到金庸的均可读，应能了解到一些中国文化中“荐绅先生”不言的层面，对真正的道教（非学院派教师爷所说的道教）和民间宗教的认识或有助益；尤其各时代“练武之人”的一些基本心态和观念，至少有助于了解战国至秦汉时代的社会（尽管金庸所写的时代皆晚，但“游侠”是司马迁和班固为之立传的社群，到《后汉书》则无，说明两汉之间社会有很大的变化，有些精神和观念当在民间流传，而各类武侠小说中多少都能看到一些）。

关于外国小说，报纸上说今日青年中已有人觉得巴尔扎克的小说晦涩难读，使我感觉有些可怕。这大概不全是阅读能力的问题，或提示着求知方向的转移（如怎样获取“第一桶金”的传记，尤其出于美国者，便是许多少年的新宠）。但年轻人也不必自卑，当年胡适读托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》，就以为“甚不易读”，甚至感觉“非有耐心，不能终卷”。这部分或因他把小说当成俄国社会史来看，与我这里所说相类，都是“功夫在诗外”的取向，文学家恐怕是要大摇其头的。

我这一代人少年时读得较多的恰是我们近邻俄国的小说，其中托尔斯泰的《战争与和平》似与史学较近；观其如何安排宏大的场面，而不时穿插日常小事，巨细浑然一体，至为融洽，今后写论文及专书时正可学而习之。陀思妥耶夫斯基的小说长于内心世界的描写分析，欲治思想史者读了当有助益。此外，侦探推理小说可视为作者和读者的智力竞赛，欲治考证者可多读，也可帮助一般人养成巨细不遗的逻辑思维习惯（到了看一半即知结局的程度即已在竞赛中胜出，可以辍读）。近年翻译较多的博尔赫斯著作以智慧见长，颇能“出新意于法度之中”，喜欢参加辩论和接受媒体采访者尤可多读，因其中不少类似“脑筋急转弯”的思路（层次当然较高），应付媒体至为合宜。

所谓专业书籍，很难确定何者当读，何者不当读（有些书如《易经》和专谈性理的理学、心学书籍等也许不适宜多数本科生阅读）。

《史记》《汉书》《后汉书》《三国志》《资治通鉴》可通读或选读，却不一定作“专业书”读。通行的教科书其实最不必读（许多老师一定不同意），但为考试似乎不得不读。研究历史当然最好是读原始材料，不过，未入门者或许以读一些离我们时代较近的名家著作比较好一些。管见所及，近代通人中，文字较流畅的至少有章太炎、梁启超、刘师培、鲁迅、胡适，他们的书以至少翻阅一下为好。

其中最宜读的可能也最易读的或要算《章太炎的白话文》。太炎本以魏晋文章名世，他自己也颇以此自负。但在传统断裂日益严重的20世纪，颇具煽动性的章氏文字不久即以难读著称，知音日稀。惟在辛亥革命前夕，太炎也一度曾与弟子钱玄同等在东京办白话杂志，专门为旧学不深的留学生说法。其实表述方式的更易并不意味着著述内容的差别，学问深邃者在针对“外行”或初学者有意浅出时，未必就会降低其学术识见以逢迎接受者，反往往以高屋建瓴的方式和盘托出其最有心得的结论，只是略去了专门家感兴趣的具体考辨和论证而已。

若欲读更专门的，中国古代史家当读的有王国维、陈寅恪、蒙文通、傅斯年、徐中舒、顾颉刚、吕思勉、钱穆、陈垣、郭沫若等，可择性相近者读之。与我们表述方式相类的当世学者中，三联书店正在推出的六本余英时先生论著，甚可一读。近现代史的著作稍难确定何者当读，因为对近现代史有意识地进行“研究”是20世纪的事，尚不及百年；积累太浅，迄今未能出什么大家（专治近现代史者或未必同意）。这样，中国近现代史是处在一个什么人的论著都可以不读，若进行研究则所有相关论著都不能不读的境地，自然也难有书目可开列。不过近年出版的王汎森所著《中国近代思想与学术的系谱》，识见和文笔俱佳，值得一读（台北版更好）。

原刊《南方周末》2004年7月1日

评《中国近代思想与学术的系谱》

本书是王汎森教授关于19—20世纪中国论文的汇集^[1]，全书共收论文十八篇，另有二篇附录。作者声明他并未试图“写一部通论近代思想、学术的书”，且因各文写作机缘不同，也“没有预想一个系统”，只是对这段历史中较为人所忽略的层面做些研究，之所以命名为“中国近代思想与学术的系谱”，是因为“这些文章中似乎仍有一条线索”，恰体现在全书所分的三大部分：从“旧典范的危机”到“传统与现代的辩证”，再到“新知识分子与学术社群的建立”。

如其“自序”所说，不管近代中国的社会政治有多少实质的转变，“至少在思想或理念的层次上”可见明显的“断裂和跳跃”。而中国思想界这一不安定期，便始于清道光年间。也就是说，近代中国思想和学术变化的“起点”要早于一般视为近代史起点的鸦片战争。王先生从不同的侧面梳理向居清代学术正统的汉学（古文经学）在晚清的衰落和理学、宋学、今文经学等兴起这一中国学统的内在变化，同时他也相当关注时代社会外在语境的影响，以动态而非静止的眼光考察世局对读书人的困扰以及后者的因应，使时代社会、政治与思想、学术的关联互动得以凸显。在鸦片战争之前，已出现“一大批希望改弦易辙的士大夫”，王先生考察了其中的方东树、邵懿辰、汪士铎、太谷学派等上层和下层知识分子，这些人的种种变化体现出“旧典范的危机”，也代表着新时代的动向。

这一部分可以说是本书的一大贡献，盖道光年间处于学界一般认知的“古代史”与“近代史”之间，上无“英主”，下乏名臣，在政治史上已不甚得到重视；学术与思想更因承接乾嘉鼎盛时期之后，仿佛无多可述；恰似两幕高潮间的垫戏，盛宴初散席时的萧索，向来是清史研究中的薄弱环节。尤其是专治近代史者，不少人在探讨中外交往时常常会上溯到18世纪的马戛尔尼使华，但对这一近在咫尺的转折朝代却近乎目不斜视。其实道光一朝史事的被忽视，会直接导致对此后变化的难以索解。当时不仅有太谷学派这样的下层知识分子在努力因应时代困局，晚明曾

有过的“经世文编”恰在道光时期重现，那些士大夫的务实倾向恐非无因而至，正体现出朝廷对漕运河工一类世务的关注。转折已然出现，不过昔之治史者多视而不见。上述旧典范的危机则“设定了一个背景”，成为“以后诸篇文字发展的张本”。

在此背景之下，复有外力的冲击，便产生出“传统与现代的辩证”。近代中国从传统到现代的路径未必不可见清末民初人最乐道的线性因果关系，但远更曲折而蜿蜒，“传统”自身“是在一次又一次的诠释与使用中获得它的活力，也在一次又一次的诠释中改变它的风貌”。也只有将特定时代对“传统”主动的诠释和使用考虑进去，才能了解传统与那个时代的关系。而外力的进入也意味着新“思想资源”的出现，“概念工具”的变动可以改变一个时代的思想面貌。王先生主要讨论了晚清中国思想中的日本因素，正如他所说，“语言与概念非但表达了社会的现实，它也‘建构’了社会事实”本身。结果，西方的学说可能以中国的面貌出现，而中国当时的困境更能够逼使这类思想易于为人接受。像刘师培这样一个本可成为经师的士人不得不在艰苦时代中挣扎，集“反西化的西方主义”和“反传统的传统主义”于一身之上。

深入剖析近代中国传统与反传统的关系是王先生多年研究的一个重点，近代外力的威逼促成了本来极为复杂且充满紧张性的中国传统文化的重组与变化，文化的承担者也有种种复杂的反应，一些看似具有共相的表面现象之下其实隐伏着“多歧性”特征。同时，不少对立或冲突的思想和行为又无意中产生不谋而合的后果。近代中国思想史这一最复杂又最具挑战性的曲折演变经王先生的研究而逐渐为中西学界普遍接受，已成为近年中国近代史研究的一个主要走向。

文化的重组自然将历史记忆带入论域。以我孤陋的闻见，王先生似乎是汉语学术界最早讨论“历史记忆”这一问题的。清季士人通过对历史记忆的召唤重塑传统，结果是“国”与朝廷的两分和“君学”与“国学”的对

立。“国粹”的构建既“是一个历史记忆复返的过程，也是选择性遗忘的过程”。而传统与现代复杂的纠缠也表现在私人领域上，本书虽然只收了一篇讨论“私人领域政治化”的论文，作者自谦为“有关这个现象的举例性探讨”；但从王教授对晚明清初的相关研究看，17世纪以降的中国“私人领域”恐怕是他近年相当着力的一项研究，也许我们很快能看到这方面的后续著述。

对儒家传统进行再诠释本是一些晚清士人因应内外乱局的努力，有时这类再诠释的工作因现实的逼迫而进行得太过急躁大胆，使学问一步步“工具化”，脱离了它原来的脉络并逐渐失去其自主性。反过来，近代中国“思想资源”和“概念工具”发生的剧变又作用于当时的思想界，推动、改变或型塑了从思想到学术的一系列重大变化。在体制上，废科举使千年以来仕、学合一的传统中断，既突破了儒家正统思想的限制，也导致一部分八股文化下的旧士人转变为现代“知识分子”这一划时代的大变化。仕与学分途之后，做官不再是读书人唯一的出路，一些重要的新知识分子试图“为学问而学问”，为“建立一个学术社会”作出了持续的努力，这就是本书第三部分探讨的内容。

然而，在具体的学术研究方面，并不一定是“新知识分子”才具有新眼光，一些身心偏旧的读书人同样在讲究多元、强调变化的现代观念影响下与新人物一起开创了不少新诠释典范。王先生以傅斯年为中心，从多个侧面重建了“古史多元观”这一新学术诠释典范形成与传播的历程。但要求学术独立的努力又与希望以“主义”来指导一切的有力趋向伴生而互相冲突，同时，另一个曾经表现在“汉宋之争”中而始终不曾消失的紧张继续存在于新的“学术社会”之中——追求学术独立可能带来学术研究与现实致用之间的紧张，这似乎即是邵懿辰等重新诠释儒家传统所希望解决的问题。

本书与王先生其他著述一样，文字晓畅通达，辞足达其所欲言；既

能关照今日西方学界思考的重大问题，又体现出作者对晚清学术传统内在理路的深刻把握，且所著皆“见之于行事”，并不以“空言”似的泛论出之，是一本难得的好书，必会成为中国近代思想与学术研究的典范之作。

原刊《中国文哲研究所集刊》第25期

[1] 王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》，台北，联经出版事业股份有限公司，2003。

通过日本认识西方的梁启超

辛亥革命前十年间对中国读书人影响最大者，不能不说是梁启超。英语世界关于近代中国人物的研究中，传记性论著最多的，也是梁启超（迄今至少有四本）。但是日本的狭间直树教授认为，与梁启超在近代中国所发挥的巨大作用相比，后人对他的研究仍是不够的，主要因为“他既反对国民革命又反对共产主义，不论是与国民党还是与共产党都处于敌对的状态”。狭间教授所论的是世界性的梁启超研究，一个历史人物与国共两党的关系可以造成这样广泛的影响，令人对“史学”本身的反思之处真是很多。

《梁启超·明治日本·西方》（社会科学文献出版社，2001年）是狭间教授在京都大学主持有关梁启超的“共同研究”的结果，书名反映了原初的关怀，即研究“以日本为媒介认识近代西方”的梁启超。近代中国人因国力不竞而思变求变，向西方寻求真理。屡受西方欺凌的中国人竟会主动向敌人学习，尤其是甲午中日战争失败以后，大量的中国学生涌入敌国日本而转手学习西方，这个有些不合人之常情的“师敌”现象非常值得探究。江苏松江知府濮子潼在1898年即注意到，那时有人就以“日人我之仇讎，不当使之借箸”为理由反对效法日本。

濮氏自己则主张与其“远效西人，不若近法日本”。这在当时也是流行的观念，康有为在其《日本书目志》中曾形象地说：“泰西诸学之书，其精者日人已略译之矣。吾因其成功而用之，是吾以泰西为牛，日本为农夫，而吾坐而食之。”康氏自己在论及具体门类时，一则曰泰西如何、“日本法之”；再则曰泰西如何、“日人效之”；但仿效的过程自然包括意识层面的更易和无意中的失真，仿效者本身在此进程中也会形成其带有新特色的文化学说。对“坐而食之”的中国学习者而言，被仿效者或者也可说就是“日本学”（时人多称“倭学”）。

毫无疑问，甲午庚子期间的中国人最初的确是想“以日本为媒介认识近代西方”，但“倭学”本身的地位也逐渐提高；且这一提高正像西

学“证明”其优越一样，也大大借助了外力。如果说甲午之役向中国人证明了变法维新的必要，1904—1905年日俄之战以日本战胜而结束，进一步确立了向外国学习改革内政的必要，日本也以其学习成功的典范提高了“倭学”的地位。

《东方杂志》的一篇文章在战争期间就从中看出了特别的意义：日能困俄，则“种族强弱之说，因之以破”。当年起源欧洲的白人优于杂色人的说法相当盛行，日本和中国都曾出现与白人“合种”的设想。盖中西差距若“由于种族，则天之所命”，难以更改；若是“出于政教、由于历史，则人尚能竭力以修改之”。日俄之战证明了后者，既然“黄白之例不可尽信”，则事在人为，“人能造之，吾必亦能”。可以想见，“日俄战后吾国人之理想必有与今大异者矣”！对许多相信西方战场取胜是其文化优越的时人而言，日本人做了同样的事当然也就“证明”了同样的理念，“倭学”的地位自不同往昔。

日俄战争前一年，王闿运曾说时人所习“名为西学，实倭学也”，多少有些不以为然的意味。然同年旧金山出版的《大同日报》已在其“缘起”中引“泰东西名哲之言”以为据。从“泰东”与“泰西”的并列，可知当时西方在中国的文化权势已逐步扩展到“泰东”（即日本）身上；在一些中国士人的认知中，日本学虽因转贩西学而获其地位，但此时已不仅仅是依附西学，而是渐具独立的身份认同了。

到1906年，山西举人刘大鹏遇到两个新近游学日本的本省士人（一进士一生员），“盛称倭学之高；言倭之理学，华人不能其万一”。这些人当然有可能如刘氏所言：“舍吾学而学倭学，宜乎倭学之高也！”但倭学这一名词的正面出现，实亦提示着日本学在中国士人心目中的独立。反过来，倭学的“独立”及其远比中国学高明的认知，又提示着中国在近代文化竞争中更为惨重的失败，因为在中西对峙的格局中，已出现一个中介的倭学，则中学与西学的距离就更增大了。

在倭学走向正面的同时，一些真正从日本传入的事物却变成了中国传统的负面象征。由日本人创造的人力车由曾居日本的西方传教士带入中国，其最初的乘坐者，也多是租界里的西洋人。但后来人力车常被更晚来华的西人视为中国的特征，和另一舶来品鸦片一起成为西方之“中国形象”的一个负面组成部分，在转了数圈之后又由阅读西方书籍的中国知识分子带回来作攻击传统之用（五四新文化运动时期西向知识分子攻击传统最多的就是八股、小脚、鸦片和人力车）。近代中西胶着之复杂早已是“层累堆积”且循环往复了许多次，本身也处于变化之中的日本在其中的作用至关重要，它的形象甚至本体在这一过程中恐怕也有不少“异化”吧。

葛兆光先生一篇文章的题目“西潮却自东瀛来”大致描绘了甲午庚子期间的情形，尽管有传教士和江南制造局等译书的努力，晚清士人更多仍是通过日本吸收西学。读了《梁启超·明治日本·西方》所收的14篇论文，的确可以对梁启超和明治日本的密切关系有远更深入更切实的了解。从更宽广的意义言，这里试图揭示的是作为世界近代文明的一个组成部分之“东亚近代文明圈”怎样层累地形成在对西方近代文化的“日本式输入”之上；梁启超经日本而输入的西方文明向以“浅薄”著称，这也是更早“日本式输入”的特点，两者其实都适应着时代的需要——当年日本和中国所要求的并不是学问上严谨的论文，而是对政治甚至文化变革能发挥刺激作用的文字。

对中国学者来说，本书最具启发性也最需要认真体味的是其研究取向和方法；而本书在具体史事上的实际贡献也足以表明，“过去对梁启超的研究仍很不够”这一看法是有依据的。就目前而言，日本学者脚踏实地的精神对处于急功近利学风影响下的我们有直接的警醒作用：这一“共同研究”历时四年，参与的研究人员十几位，多数是已树立学术地位的学人，包括法国的巴斯蒂和美国的傅果两位外籍学者。试想，如果我们提出一个计划，要集中这样多的人力、耗费这样长的时间而产生这

样分量（约40万字）的论文集式“成果”，我们是否能够通过任何研究基金的评审呢？进而假定我们竟获得了资助，主持人和参与者是否能有这样长时间的耐心呢？

原刊《南方周末》2002年11月28日

中国现代史上的自由主义

如果要讨论中国现代史上有影响的各种“主义”，自由主义无疑是其中非常重要的一个。但不知是否受胡适当年“多研究问题少谈论主义”号召的影响，即使在思想史领域之内，对各种“主义”的研究迄今都不那么令人满意，而“自由主义”恐怕又是其中研究得最为不足者。我们的思想言说中有关自由主义的表述其实历来不算少，近年甚至可说相当多，但以口吐真言式的议论为主，真正从学理上进行研究的似不多见（也可能是我孤陋寡闻），能使人满意的就更少。这方面原因甚多，但学界思想界虽重视对现代中国自由主义思潮的探讨，却未能累积下较多有分量的研究成果，其中一个主要问题大概还在于相关资料的不易寻觅。

这个问题现在已有较好的解决，九大类十数册的《现代中国自由主义资料选编》（以下简称《资料选编》）近已在台北面世^[1]，不能不说是一件积德的大好事。本书是台北六位老中青学者为纪念“五四”八十周年从1999年开始编辑，历时三年多，于2002年5月正式出版，而主编之一的张忠栋先生竟已归道山，真正可以说是鞠躬尽瘁。张先生长期执教台大，以胡适和中美关系史研究享誉史林，且素来关注自由主义在中国的发展，“编序”中并提到有“撰述一部理想的《现代中国自由主义史》”的愿望，其志虽未竟，而基础已奠定；正如编者在序言中所说，“执此一编，学者可以方便地进行研究现代中国自由主义的工作”。他日《现代中国自由主义史》的出现，正有待于后起者。

全书的资料分为九大类：一、“什么是自由主义”；二、“五四与学生运动”；三、“教育独立与学术自由”；四、“文化的道路”；五、“科学精神与科学方法”；六、“社会改革的思潮”；七、“民主、宪政、法治”；八、“基本自由与人权保障”；九、“自由经济的主张”。每个主题下又各分子题，依类相从。因各主题涵括的篇幅各异，成书册数也不相同。“分而观之，每一分册自成一题；综合而观，则将能呈现出现代中国自由主义思潮的各个面向”（编序，以下引用不再注出）。该书选材以各种期刊为主，并从现代中国自由主义者的个人文集中广泛搜集资料

以为补充；均采取全文收录的方式，希望“以完整的形式与面貌”呈现“各个主题在历史进程中变迁的轨迹”。

这套书以纪念“五四”八十周年为动机，故选择以1919年的五四运动的稍前时段作为资料选编的起点，而不选取更为早期的梁启超、严复等人与自由主义理念相涉的资料，一方面是考虑到“他们的自由主义立场并不坚定，日后颇有摇摆”，难以视为现代中国自由主义的代表性观点；同时也因为这些人“当时的意见，不如‘五四’以降的自由主义理念，确能引领风骚，形成澎湃的时代思潮，并不断扩张开展，显示出多样的色彩”。

的确，自由主义虽然只是“五四”以后有影响力的思潮之一，但因为现代中国自由主义思潮“时而与右派对立冲突，时而又是左派批判的箭靶”，其成长蜿蜒曲折、坎坷崎岖，自“五四”以来，“观照的议题越发多样，思考的内涵益发深入，论说的角度愈现多元”，终形成“色彩多样”的特征。尤其“国、共两党尖锐斗争几十年，意识形态南辕北辙，自由主义者夹在中间发表意见，撰为文章，其客观性究竟如何？究竟代表多少自由主义的真义”，也都还值得探索。

这里的一个预设当然是有一个原初的或“真正的”自由主义，今日受“后殖民”影响的学者很容易从这个预设里看到西方“文化霸权”的影响。实际上西方自由主义在时间上始终是一个“发展中”的“主义”，在整个“西方”空间之中也不时存在地域的特色，故确实很难抽象出一个“纯正的”自由主义。不过，现代中国自由主义倒真有一些与大致为众皆认可的“欧美自由主义”歧异之处，至少其“多元”程度或“色彩多样”的特征使其别具一种风格。编者注意到，自由主义者主张“个人自由重于国家自由”。这在现代西方已有些变化，许多自由主义者也赞同由国家主导的“福利社会”；而在中国则更甚，这套书选得最多的胡适就曾长期向往社会主义，视其为世界发展的方向。

胡适无疑可以算是现代中国自由主义的代表，并终生为在中国实现自由主义政治而努力。但他曾在二十多年中倾慕和赞许实行无产阶级专政的“新俄”，甚至不顾许多朋友的反对，断言苏俄与美国“这两种理想原来是一条路，苏俄走的正是美国的路”。其思路也颇有特色，即他相信苏俄“真是用力办新教育，努力想造成一个社会主义新时代。依此趋势认真做去，将来可由狄克推多过渡到社会主义民治制度”。^[2]

胡适从学理上对自由主义与社会主义之间共性的强调远远超过其老师杜威等现代欧美自由主义者。他在1926年曾与中共党人蔡和森等辩论自由主义，以为“共产党谓自由主义为资本主义之政治哲学，这是错的。历史上自由主义的倾向是渐渐扩充的。先有贵族阶级的争自由，次有资产阶级的争自由，今则为无产阶级的争自由”。^[3]这是他发挥其以“进化论”哲学为基础的“历史眼光”得出的结论，既然“无产阶级争自由”成为自由主义的最新发展阶段，则自由主义的开放性和包容性已相当宽广，不仅可以容纳当时英国工党的政治主张，甚至可以向苏俄政治和社会政策的一些面相开放。

那时胡适“颇有作政党组织的意思”，他拟“以改革内政为主旨。可组一政党，名为‘自由党’”。而党纲则包括：“1.有计划的政治；2.文官考试法的实行；3.用有限制的外国投资来充分发展中国的交通与实业；4.社会主义的社会政策。”许多人说过胡适认同美国政治方式，但这一设想清楚地表明，胡适并不以为美国的政治和社会政策适用于中国，其“党纲”中“有计划的政治”和“社会主义的社会政策”两条就非美国当时所实行，而“用有限制的外国投资来充分发展中国的交通与实业”一点也明显是在因应提倡反帝一方的思考。他虽然明确“不以阶级斗争为手段”，却主张“充分的承认社会主义的主张”，认为“资本主义之流弊，可以人力的制裁管理之”。说其提倡的是一种更加社会主义化的美国式政治，或亦不为过。

另一方面，现代中国自由主义与民族主义的关联也颇为紧密。仍以胡适为例，表面上最不欣赏“狭隘的民族主义”的胡适在留学期间曾广读19世纪中叶以来的英国自由主义经典，从斯宾塞、穆勒（J.S.Mill，胡译弥尔）、格林（T.H.Green，胡译葛令）、边沁等人的著作中一一读出了“自由以勿侵他人之自由为界”的意思，主张国际关系中应实行“对人与对己一致”的准则，即“己所不欲，勿施于人。所不欲施诸同国同种之人者，亦勿施诸异国异种之人”。这就是胡适所谓“以人道之名为不平之鸣”，自由主义成为他从理论上构建其世界大同学说的基础，并用以反抗种族和国家压迫。^[4]

《资料选编》的编者注意到，“在教育、学术领域里，自由主义者坚持教育独立与学术自由，抨击‘定于一尊’的如‘读经运动’之流的行为”。这方面恰是包括共产主义者在内的五四人一度相当共同之处。20世纪20年代初期中共党人陈独秀和邓中夏都正式提出中共的唯物史观派和胡适的实验主义派应结成联合战线以扫荡封建宗法思想，两人都特别赞赏胡适把张君勱、梁漱溟等“东方文化”派的昏乱思想“教训的开口不得”。邓中夏那时对中国思想界的划分与胡适完全相同，只是所用词汇标签不甚一样。^[5]在反传统或“反封建”方面与中共党人态度接近甚或一致，是“五四”后中国自由主义的又一特点。

但双方在“反帝”尤其是否反对“美帝国主义”方面却有针锋相对的冲突，实际上中国自由主义的“黄金时段”多少都与美国影响相关：陈独秀在1918年年底曾称威尔逊为“世界上第一个好人”，他在次年受杜威影响也喊出“拿英美作榜样”的口号。美国影响的一度高涨既因杜威的访华，更因中国人对提倡民族自决的威尔逊的期待。当巴黎和会传出威尔逊最终“背叛”其主张时，由于美国的帮助不可恃，自由主义分子在中国的政治前途也就此断送。1923年年底北大进行民意测量，投票选举世界第一伟人，497票中列宁独得227票居第一，威尔逊则得51票居第二。威尔逊从“第一好人”变为“第二伟人”，象征着不少中国人学习的外国榜样由美

到俄的典范转移。除了抗战期间因美国援助的再次凸显而使中国自由主义声音稍见提高外，整体上自由主义者的影响更多局限于学界之中。^[6]

20世纪50年代台北的《自由中国》既可看作中国自由主义在学理上的成熟，这一政治上的最后一搏也多少有些像是自由主义在实际政治中的尾声。“现代中国自由主义”渐成两岸史家研究的对象，而大陆有些自诩为自由主义的言论也真有点让人怀疑“代表多少自由主义的真义”（至少体现出有些人自由主义的基本典籍尚读得不够）。

不过，“真正的”自由主义派即使在欧美也从来都是少数，历史上实际起作用的更多是那些自称自由派实际却以趋时为特征的一批人，他们的宗旨是“加入”（约近于陈寅恪所说的“预流”），任何流派风行时他们都在其中。然而这样的加入和呼应对实际政治而言又是不可缺少的，清季朝廷颁布“立宪”上谕时张謇发现，“立宪之谕，人以为假”；而他却“以为天下之人当咸认为真。认真而后有希望，有希望而后有精神，有精神而后有思虑，有思虑而后有学问，有学问而后知要求，知要求则真真矣”。^[7]

自由主义在中国实际政治中的不如意，或许即因从“希望”到“学问”再到“要求”的人还不够多。但若回到历史研究的领域，则如《资料选编》的编者所说，“对现代中国自由主义的资料进行全面性的搜集、整理与选编，是过去学界从来不曾着手过的”。如今此书的出版使这一题目的研究者在搜寻基本资料时节省大量的时间与精力（全书最后附有详尽的“作者索引”，并排出“作者异名表”以供参考^[8]，这都是非常有利于读者的善举），也许在不久之后真能产生出“一部理想的《现代中国自由主义史》”，亦未可知。我是非常期待这一愿望能够实现的。

原刊《二十一世纪》2002年12月号

^[1] 张忠栋、李永炽、林正弘主编，刘季伦、薛化元、潘光哲编辑：《现代中国

自由主义资料选编——纪念“五四”八十周年》，台北，唐山出版社，2002。

[2] 参见罗志田：《胡适与社会主义的合离》，见《民族主义与近代中国思想》，242～255页，台北，东大图书公司，1998。

[3] 本段与下段，参见胡适日记，1926年8月3日，见耿云志主编：《胡适研究丛刊》第2辑，344～345页，北京，中国青年出版社，1996。

[4] 胡适日记，1914年10月19日。说详罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，125～131页，成都，四川人民出版社，1995。

[5] 陈独秀：《思想革命上的联合战线》，原载《前锋》，1期（1923年7月1日），见任建树等编：《陈独秀著作选》第2卷，517～518页，上海，上海人民出版社，1993。邓中夏：《中国现在的思想界》，载《中国青年》，6期（1923年11月24日），人民出版社1956年影印本，2～6页；《思想界的联合战线问题》，载《中国青年》，15期（1924年1月26日），人民出版社1956年影印本，6～10页。

[6] 关于中国人学习榜样的转变，参见罗志田：《西方的分裂：国际风云与五四前后中国思想的演变》，载《中国社会科学》，1999（3）。

[7] 张謇致袁树勋，见《袁氏家藏近代名人手书》，35页，台北，“中央研究院”近代史研究所，2001。

[8] 然或因资料数量太大，此书之编选虽历经三年，仍偶显仓促，如最后一册《自由经济的主张》首选前溪的《统制经济问题》，“前溪”乃吴鼎昌的笔名，惜未列入“作者异名表”中。

从国际发现中国历史

大约十年前，哈佛大学教授柯伟林（William C.Kirby）提出，“民国时代的中国历史是由其对外关系的性质所界定和塑造的，且最终必须由此来解释”。他认为，柯文（Paul Cohen）所说的“在中国发现历史”那种侧重于内部研究的方法不一定适合于民国时代，因为“这一时代的所有大事都具有国际的层面”。一言以蔽之，在民国时代，对外关系可谓无孔不入，彻底穿透于中国社会的方方面面。^[1]无论怎样宽泛地界定“对外关系”，它都不能不侧重政治面相。在“新文化史”风行的时代，这样的见解不一定有很大影响。但后来北京大学、哈佛大学、加州大学伯克利分校以及柏林自由大学已就此主题召开过三次国际研讨会，今年（2006年）还会有第四次。徐国琦教授关于中国与第一次世界大战的新著，多少便受到此说的影响。^[2]

该书使用了各国多种档案，既论证中国对第一次世界大战的贡献，也探讨这次大战对中国历史的影响。本书副标题揭示出的主题是：中国的20世纪是一个“国际化”（internationalization）的时段，亦即中国人寻求新的国家认同、有意识地主动参与国际体系，以成为国际社会平等成员的历史进程。由此看去，第一次世界大战在中国近现代史上有着不可替代的重要地位，这次大战不仅标志着旧世界体系的崩溃，同时也为中国人寻求新的国家认同及走向世界提供了新的平台。

对中国如此重要的世界大战，过去的研究是不能令人满意的。与本书取向稍类的，是张永进此前阐述中国在1918—1920年间自觉进入“国际社会”的外交努力^[3]，但那更多侧重战后阶段。徐教授以为，这一时期中国的内政、外交密不可分，最适宜运用他的老师入江昭（Akira Iriye）倡导的“国际史”（international history）研究取向来处理，即超越传统外交史特别侧重政府间谈判往来文电的方法，以整个国际体系为背景，注重考察国家之间政治和文化等多层面的互动。

除序论和结论外，全书分三大部分共七章。第一部分共两章是背景

的重建，主要考察从1894年中日甲午战争到第一次世界大战爆发这二十年间中国在社会、政治、文化、观念等多方面的巨变，特别是民族主义的兴起和作者所谓“外交政策群体”（foreign policy public）的形成。他认为，中国民族主义不是排他性的，而是国际化的民族主义

（internationalist nationalism）。而所谓“外交政策群体”，是指一个特殊群体，包括像梁启超、顾维钧这样的知识、外交精英，以及一些工商人士和大量有阅读能力的知识分子。他们的理念支柱是帮助中国的国际化，故对国际事务及中国外交特别关注，成为第一次世界大战期间影响中国外交的重要力量。

第二部分共三章是本书的重点，讨论中国如何参战，篇幅占全书的五分之二强。欧战意味着旧世界秩序的崩溃，为中国国际化提供了外在条件，而中国的介入也表现出有意参与新国际体系的创建，可谓中国近代史上一个转折性里程碑。另外，欧洲列强的无暇他顾也为日本进一步侵略中国提供了机会，1915年的“二十一条”即为明证。中国的“外交政策群体”认识到了欧战带来的机遇和威胁，他们主张对德宣战，通过参战立功而在战后和会上占一席之地，阻遏日本的侵略企图，实现中国平等加入国际社会的长远目标。但中国直接参战的尝试没有得到主要列强的支持，仅法国相对热心，而日本则竭力反对，最终未能实现。不过，梁士诒提出的“以工代兵”计划富有创见，得以实施，总共派出的14万华工也成为连接东西文明的桥梁。

第三部分共两章讨论大战对中国内政和外交的影响，包括长期为众所瞩目的巴黎和会与中国关联。中国借宣战而废除了中国同德、奥两国所定的一切不平等条约，收复德、奥在中国的租界，并终止支付德、奥庚款，并最终跻身战后的巴黎和会，参与了国际新秩序的建设。中国代表在和会上表现不俗，给国际社会留下深刻印象。这些都是那时中国外交成功的例证，也反映出中国人寻求国际化的决心。虽然中国的具体要求未能在和会实现，似乎也不能全以成败论英雄。而中国对第一次世

界大战的政策，也在相当程度上影响了中国的内政及社会。

整体而言，在一个急剧变动的世界，面对内部新旧混杂的局势，中国的战时外交及国际化努力是中国史上的重大事件，甚至因使欧战成为真正意义上的“世界大战”而具有世界意义。用作者的话说，大战把中国变成世界的一部分，同时也把欧战世界化了。

作者明言他试图“恢复”中国与那次世界大战关系的“真实记忆”，其实也就是要修改我们对这一时代的历史记忆，这个尝试至少部分是成功的；虽然他对史事的划分和界定都还显得太过清晰而太条理化，如对“外交政策群体”的界定把支持参战作为一个重要因素，实际排斥了社会构成相近而反对参战的同类群体；又如他为强调中国民族主义的国际化而淡化甚至否认其排他性，或都还可以进一步检讨。

徐教授把中国对第一次世界大战的反应看作走向国际化之漫长道路的开端，甚至认为“中国的二十世纪”是从第一次世界大战开始的。其实前引柯伟林所说“外国”无处不在的情形或早于民国的出现，徐教授自己就认为中日甲午战争是大量中国人开始思考中国国家认同及其国际地位的转折点。的确，至迟在甲午后，中国“所有大事”都可见外国影响的局面大致已形成。若以作者所谓“国际化”指代“二十世纪”，自从甲午后那罕见的举国“师敌”举动开始，一个相当不同的中国已经出现，“中国的二十世纪”恐怕已经提前开始了。

而中国对国际社会的参与意识是否有那么强烈，恐怕还可以斟酌。中国朝野对于是否“参战”曾有过较大的争议，那固然受国内政争的影响，但也表现出一种相对隔膜的心态；今日表述为“世界大战”的这一战事，在当年基本是以“欧战”出之，显然更多视为“他人之事”。要到战争结束期间，一些人才开始用“世界大战”来取代“欧战”。即使如此，我们也不要忘了很多中国人在很长的时间里是把“世界”理解为“非中国”的，它在很多时候就是“西方”的代名词，至少也是以西方为核心的“非中国”区

域。在某种程度上或可以说，参战特别是分享“战胜”拉近了中国与“世界”的距离。就心态而言，中国与“国际化”最接近的可能就是这一时段，尤其是战胜之后充满希望和憧憬的那几个月，连康有为都以为世界“大同”即将实现！^[4]

但威尔逊的“背叛”仍具有极大的转折意义，它在很大程度上隐喻着“国际”对中国的拒绝。巴黎和会的结果明确告诉中国人：“世界”的确是一个外在的区域；在中国以外的“世界”，特别是与西方关联密切的部分，公理战胜大体还有明显的体现；而中国仍是国际政治中一个特殊的“例外”，亦即入江昭所说的“世界政治中远东的隔绝”。^[5]对中国人而言，此后的“国际”已面目大异，不同的人看见的和迎拒的“国际”可能很不一样。

后来“反帝”越来越成为中国权势竞争中“政治正当性”的一个必要条件，也是中国民族主义不可或缺的一个核心因素，这当然也可视为“国际化”的一种表现，但或不是徐教授所陈述的那种积极主动的参与。最重要的是，如果多少存在着正义和公理的那个“世界”不包括中国，中国或不能不寻求接近甚或建立一个新的共同体，且可能是一个否定当时“世界”的新世界。

当风光一时的杜威于1919年6月来到北京，因学生运动仍在进行而不免感到寂寞时，这位踌躇满志的哲学家面对一群“无需教诲”的学生（杜威语），真是别有一番滋味在心头。他或许深切地感受到了“威尔逊背叛”带来的颠覆性转折——无论就revolution的本义还是引申义来说，这都是一次革命。革命自然包括破坏，但其解放出的活力，也远超出制造者和参与者之始所想见。^[6]以“资本主义的”或“民主自由的”西方为中心的“国际”对中国的拒绝，为那个杜威眼中半西方半东方的“新俄”在中国读书人心中的崛起，起到了未必写实却能写意的烘云托月之功；初或朦胧，后来回味，实在意味深长。

[1] William C.Kirby, "The Internationalization of China: Foreign Relations at Home and Abroad in the Republican Era, " *China Quarterly*, 150: 2 (June 1997), p.433.本文有中译本, 即柯伟林: 《中国的国际化: 民国时代的对外关系》, 载《二十一世纪》, 1997年12月号。

[2] Xu Guoqi, *China and the Great War: China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.按本书是据作者的博士论文修改而成, 而柯伟林就是论文指导委员会的成员。

[3] 参见Zhang Yongjin, *China in the International System, 1918-20: The Middle Kingdom at the Periphery*, New York: St.Martin Press, 1991.

[4] 说详罗志田: 《六个月乐观的幻灭: “五四”前夕士人心态与政治》, 载《历史研究》, 2006 (4) 。

[5] Akira Iriye, *After Imperialism: The Search for a New Order in the Far East, 1921-1931*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, p.88.

[6] 这是杜威稍后对苏俄革命的感想, 参见John Dewey, "Leningrad Gives the Clue, " in idem, *The Later Works, 1925-1953, Vol.3 (1927-28)*, ed.by Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984, p.204.

尝试大同：讲述老百姓的故事

从20世纪20年代初到50年代初，山东泰安马庄的一些乡村读书人，接受美国神召会五旬节主义的宗教经验，组织农民建立了一个兼有农场、教会、工厂、医疗所和学校功能的基督徒社团，尝试了一种所有成员同吃同住同劳动，基本取消私有财产，生老病死由团体负责的新型大家庭生活。这个团体的正式名称就是“耶稣家庭”（以下简称“家庭”），规模最大时仅“老家”就达500余人，还曾在全国各地建立了百余个规模不等的“小家”（以下讨论均为“老家”）。

这一信徒团体的创始人和长期精神领袖名为敬奠瀛，出身于马庄的破落之家，然仍能到学校读书，其间也从当地名儒那里接受过所谓“封建正统文化的教育”，因其就读的泰安教会中学停办，他的学历也终止于此。敬氏似乎生来就较关注彼岸世界，他曾求仙问道，读中学时先反对基督教，继而皈依基督教，这一转变据说与一位美国女传教士有些关系。中学停办后，敬奠瀛被同一教派的泰安教会医院聘为传道人。

那时马庄一带已形成一个以敬氏亲友为主的基督徒群体，共有十多人，多是“读旧书”的乡村知识分子，都有一点田产。1919年春，敬氏因感到中国穷困极大的原因是“人而无道，彼此不信，有钱有能都归无用”，提出创建一个信徒团体。他们稍后以集股方式开办了一个“圣徒信用储蓄社”，是个兼具教会功能的小商店。这一群人的书卷气味相当明显，商店虽设在乡间，却不甚知道村民的实际需要，“开张时进了一篓茶叶，七年都没有卖掉”。由于商店经营不成功，他们在1926年又改办为半工半读的“蚕桑学道房”，次年正式更名为“耶稣家庭”；如其自述：“弟兄姐妹十五六个人，就这样男耕女织地过起共有共享的集体生活来”。

据参与者的自述，“家庭”的具体生活方式似多从基督教中得到启发。在泰安，他们明显受到所谓“灵恩派”的神召会那“圣灵”复兴活动的感染，通过唱灵歌、跳灵舞、说方言等活动“见证”主的“恩典”，仪式间

常感动到痛哭，个人身心也体验到被“圣灵充满”的愉快和能力。但是，“家庭”本身的组织基本是自发的，与外国传教团体无关，且因其与灵恩派的关联，被长期拔擢敬奠瀛的泰安美以美会领袖韩丕瑞（Perry Hanson）视为“异端”，导致双方断绝关系。

尝试这一新型生活方式当然并非一帆风顺，其间也有许多困苦和体制的调整（这得益于开创期放弃了订立章程的打算，而以《圣经》为准则，使制度开放而具有较大的波动余地），但在熬过惨淡经营的开创十年后，在抗战期间获得空前发展，达到前面所说的规模。抗战后国共争战，其间双方都曾占据过马庄一带，而“家庭”在这段时间也获得了全国基督教界的广泛注目。1949年后“家庭”也曾尝试与新政治体制共存，最后于1952年在政府主持下“分家”，共组建了138户小家庭。

这就是陶飞亚所著《中国的基督教乌托邦——耶稣家庭（1921—1952）》（香港中文大学出版社，2004年）一书讲述的故事。全书共八章，其中第二至第六章基本叙述史事，而开局和结尾各一章则为相关的理论概述和分析。作者很愿意将其讲述的故事置入所谓中西乌托邦思想的跨文化比较理论框架之中，有评论者以为这抓住了运动的本质，体现了作者的见识。从本书看，“家庭”的参与者确实“愿神旨在地如天”，想在地上建立一个有“大同、共产”色彩的天国；但也许这本不过是一种乡村大同理想的平民尝试，他们或许并不知道什么中国外国的乌托邦。

作者自认中国传统的乌托邦思想虽源远流长，却并未形成体系，少有关于财产婚姻家庭等细节的规定，缺乏可操作性；而《圣经·使徒行传》则明确提供了“可以付诸实践进行操作的办法”，故泰安马庄的“家庭”得以把世俗文化中说到做不到的事推行了几十年。有意思的是，为本书作序的裴士丹（Daniel H. Bays）教授却特别看重本书将“家庭”描绘为“彻头彻尾的中国运动”；在裴教授眼中，本书展示出的“家庭”大部分活动几乎与外国传教运动无关，却事事与中国通俗文化密切相关。

在“外国传教运动”与“中国通俗文化”之间，其实还有非常宽阔的空间。究竟“家庭”在操作层面的思想资源来自何处，还值得深入思考。如敬奠瀛等一些略有家产者在开创期间都曾“破产”兴教，这与中国传统的“破产兴学”非常相类，然而敬氏自称“家庭”实行“破产”是依据《使徒行传》中耶稣的教导，这个见解也为作者所接受。当事人的自述确具有不可置疑的权威性，但若裴教授的解读不是曲解，则“家庭”的思想资源完全可能是混杂的，既有作者愿意强调的外来基督教色彩，也有裴教授愿意看到的“中国通俗文化”内容。

这个问题也牵涉到作者试图探讨的基督教在中国乡村所提供的“思想动力、组织能力和凝聚力”。假如像著名基督教神职人员赵紫宸在20世纪30年代所说，这类“风动于平民之间”的基督教团体，“实在只等于从前的迎神赛会”；则上述“思想动力、组织能力和凝聚力”似另有渊源。或许“家庭”的特殊性正在于此：不仅后之史家所见各异，这个被定义为基督教团体的小组织很早即被韩丕瑞等正统外国传教士视为“异端”而予以否定和排斥。

美国史家柯文（Paul Cohen）曾说，史家“提出什么问题”和“研究的前提假设是什么”往往决定着在数量无穷的史事中“选择什么事实，赋予这些事实以什么意义”（《在中国发现历史》，中译本1页）。据说有一种既存看法，即乌托邦在中国一直停留在思想形态，而没有转变为系统的社会实践。陶先生希望纠正这一观点，他也找到了需要的答案，果然在泰安看到一个现世的“中国乌托邦”。惟对敬奠瀛等人而言，“大同”或许比“乌托邦”更能“说事”（make sense）。

中国古代关于“大同”有二说，一是《尚书·洪范》所谓“龟从，筮从，卿士从，庶民从”那一段。今日一般所说则是《礼记·礼运》篇之“大道之行也，天下为公；选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆

有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同”。

受过所谓“封建正统文化的教育”的敬奠瀛显然熟悉中国传统的天下和谐理想，他有一首名为《耶稣家》的诗歌，被陶先生认为是“家庭的宣言书”。这诗一开始就说：“耶稣家，爱充满；少者怀，老者安；鳏寡孤独也泰然，病养死葬各得所，宾至如归有余欢，残废格外有恩典。”随后更以“男耕女织各守分，能者多劳愚者闲”来诠释什么是“靠主生活不费难”。这样的“宣言书”与《礼记·礼运》篇相似之处实在太多，而“能者多劳愚者闲”则明显可见《庄子》的影响。

任何工具的使用都会影响被表述的内容，我们当然不能认为“家庭”仅仅是“利用”基督教的仪式和术语来表述乡民对世界的观察、体验和想象，何况这些信徒自身确实获得了“圣灵充满”的体验。不过有一点可以思考：“大同”是一个普天之下理想世界的努力方向，而“乌托邦”通常处于当世之一隅，两者在这方面有着相当的时空歧异。对一个基督教的真正信徒而言，耶稣教导的生活方式恐怕也不应该是一个“乌托邦”。

若离开理论而返归近代中国的实在世界，从清季开始就有人提倡“毁家”，入民国则“家庭革命”的口号曾一度广泛传播，家庭特别是所谓“大家族”已成需要改革甚至废除的负面旧象征。然而敬奠瀛却有着“天下一家”的向往，主张“千里始足下，有志事竟成。一点天国酵，人类变家庭”。在他们规模不小的团体里，“家是爱的组织，决非法制的产物；是父子是兄弟是姐妹，是疲乏者休息处，是伤心者安慰所”。稍具诡论意味的是，耶稣家庭也未必全与社会上的“家庭革命”倾向背道而驰，他们在实践层面同样体现了对常规家庭生活的否定，并以此为基础，重新构建出一种新型的“大家庭”生活方式。

同时，民初读书人曾经有过多地想到乡村“种菜”谋生一类的自助尝

试，基本都不成功；而“家庭”也是一个读书人倡导推动的组织，却持续了相当长的时间。这可能是史家比宗教学家更有兴趣探讨的问题。当然，大部分时候，“家庭”只在一个相对低的水平上维持着温饱的生活，主食只是以粗粮为主的半干半稀。来自上海的教会乡村干事汪锡鹏认为其稀的一顿“与猪食完全一样”，干的一顿也未超过贫苦农民水准；但“家庭”多数成员吃穿有保障，老、少成员和病人更能吃肉喝牛奶，且大家都享受基本的医疗和教育，并用上了电灯。这在当年的乡村已很不容易。重要的是，多数成员对此境遇保持着基本满意的心态。

我曾想从书中看到一般家外人对“家庭”的看法，但本书所叙多是基督教人士的考察、描述和观感，似乎这一“家庭”真是遗世独立，不与世俗发生关系。这大概是作者从宗教学入手的自定位所促成，也符合“乌托邦”那当世一隅的特点。其实，如果要像作者自己希望的那样“努力探讨这些问题对中国历史的意义”，则非基督教人士的观感和认知，或远远超过那些“主内”人士的反应。敬奠瀛自己倒一直在观察分析“家庭”之外的社会，他多次关注到社会的阶层分布，后来更发现：“而今是兵商士农工，农为最下层：耕也不免饥，织也不免冷；人人可鱼肉，人人可欺凌。”从士农工商到兵商士农工（或工农），敬氏简明清晰地陈述出“家庭”所面临的外在社会变化。

作者在别的书中自称在“文化大革命”中曾上山下乡十年，多行鄙事，与乡亲们一起“战天斗地”，对基层社会的生活有感性的体认。但或因其在大学教书日久，又久受宗教系的训练，对历史上的“人间烟火”有时稍显隔膜。如中学尚未毕业的敬奠瀛于1918年担任教会医院传道人，月薪14元，作者不时暗示这一收入不高。然而读过湖南第一师范的毛泽东大约同时在北大担任图书管理员，似乎月入仅8元；若据陈存仁的《银元时代生活史》，那时上海绸缎铺薪金最高的掌柜也不过月入8元，学徒出师的店员每月经1元（该书6页）。

在斯文尚未扫地的时代，读书人的收入其实不菲。许多人也常以为毛泽东当年薪水太低。相比于月入二三百大洋的教授，毛氏当然可能不满，但他有此职位，则生活应可无忧。敬奠瀛那时实际独身，月薪14元在泰安至少应是小康人家。一个实在的例子是，他到医院上班不过一年多，在创办“圣徒信用储蓄社”时个人便能入股近300元。这对北大教授胡适而言只是一个月的薪水，在那时的泰安恐怕是一笔不小的财富吧。

作者对历史人物的态度整体上相当温厚，如他曾说敬氏“古文根基深厚”，并将其一篇略带对仗的通俗歌诀提升为“骈文”。且看该文的风格：“来、来、来，我们同心努力，急起直追，本耶稣舍己精神，实行利他主义，使人类无贫无富，俾市价不高不低，叫那些压死工农的资本王，永远再没有立足地。”（57页）过去戏曲中曾有“正是桃红柳绿天，老夫人一步出堂前”的唱词，后之文人常以此句类比那些不入流的诗作；敬氏之歌诀，大体即此类而已。该文作于林纾和胡适等进行文言白话之争的时代，若“骈文”不过如此，新旧两造又何须激辩乎！

其实敬氏的古文与其收入大致相埒，或皆为下层社会中的上品。但下层人民的历史往往是最难研究的：首先是资料不足，而作者成功地搜集了大量地方档案和中西文献，并辅之以田野实地调查，采集了很多当事人的口述史料；其次，下层材料通常比精英笔下的文献更难解读，作者在这方面也展现了很强的功力。在结合多种类史料的基础上，陶先生可以说成功地讲述了老百姓的故事，这在中国近代史学界实在还不多见。

大体上，本书的叙述比分析好、描写人物比概论社会好。这实在是今日史著中少见的优点。全书文笔清通流畅，叙述平静，娓娓道来，真予人以听故事的感觉。有时作者也温婉地稍稍“抖包袱”，让读者自己去体会。如敬奠瀛自述其历程，多彰显主的启示；而他人不同的叙述则往往称其生活有失检点，这方面的内容多来自一位名为徐家枢的人1952年

对“家庭”历史的概述。一般的史家或会对两种文本进行辨析并给出自己的裁断，然陶先生基本先采用敬氏自述，然后辅以徐氏或他人的不同叙述，让读者自己去判断。我个人非常赞赏这种让读者参与的叙述方式。据说此书不久将出内地版，读者自不妨去看看。

原刊《社会科学研究》2006年第2期

历史的不完全：新诗的历史和几成历史的新诗

徐志摩曾说：“我们这民族、这时期的精神解放或精神革命，没有一部分想像的诗式的表现，是不完全的。”这是他1926年4月为《晨报副刊》的《诗刊》所写的《弁言》，当时他对《诗刊》和新诗都充满希望。但《诗刊》实际只出了11期就止步，把版面“借”给了《剧刊》。不几月《剧刊》也不得不告别读者，徐氏沉痛地慨叹：“这终期多少不免凄恻的尾声，不幸又轮着我来演唱。”他那时基本绝望，以为“我们的《诗刊》看来也绝少复活的希冀，在本副刊上，或是别的地方”。后者大概语涉进行中的北伐，即《诗刊》的两主力“闻一多与饶孟侃此时正困处在锋镝丛中，不知下落”（《剧刊终期》，1926年9月23日《晨报副刊》）。

不过，政治军事的动乱也有间歇，几年后的1931年年初，北伐及其后更大规模的国民党军事内斗差不多告一段落，而日本的侵华野心尚在酝酿，新月书店再推出一本《诗刊》。这次是单独发行的刊物，仍是徐志摩等人所策划，仍是徐志摩写“发刊词”。怀念着晨副《诗刊》那“真而纯粹，实在而不浮夸”的“一点子精神”；同一些人“隔了五六年，重复感到‘以诗会友’的兴趣，想再来一次集合的研求”。这次徐志摩仍然乐观但不无审慎地代大家宣布，“我们共信诗是有前途的；同时我们知道这前途不是容易与平坦”的（《诗刊序语》，《诗刊》第1期）。

他说的“诗”当然是专指所谓新诗，“新”字的可以省略固提示出传统“旧”诗的悄然隐去和新正统的开始树立。但新诗本身的前途也的确不那么“容易与平坦”，尤其是《诗刊》本身。当年发生的“九一八”改变了中国的命运，新诗和《诗刊》均不能例外。对其更直接的打击是，“九一八”后两个月，徐志摩本人即蒙主宠召，因飞机失事而浴火凤凰；化作“天空里的一片云，偶尔投影在你我的波心”（套改徐志摩的《偶然》）。《诗刊》也在出版了徐氏的纪念特刊后无疾而终。

又三年后，一位“最喜欢新诗”的北大学生徐芳要写毕业论文了，她

选择了“中国新诗史”这一题目，指导老师是时任文学院院长兼中文系主任的胡适。这或许是中国最早的新诗史著之一，作者本人也是诗人，曾发表过不少新诗、译诗和剧本，并在北大编辑《歌谣》周刊直至其结束。然而因为不久日军入侵北京，徐芳也逃难到云南，改行进了中国农民银行，“把文学方面的事，都放在一边了”。这一放就是70年，直到今年，作者已经95岁了（作者1912年生，依旧例以虚岁计），台北秀威资讯公司终于把这本尘封已久的开拓性著作出版，实是嘉惠学界之举（徐芳：《中国新诗史》，台北秀威资讯公司，2006年）。

这是一本诗人论诗史的著作，与一般史家之论诗史或专事评论的文学家之论诗史著不同，既不特别着重论世，也不在虚幻术语中盘旋，却更多“人同此心，心同此理”的甘苦之感。作者把1935年以前的新诗分为三期，以1917—1924年为第一期，代表人物从胡适、郭沫若到王独清等。1925—1931年为第二期，代表人物从徐志摩、闻一多到邵洵美等，多半是所谓的“新月派”诗人。1932年后为进行中的第三期，特点是“象征诗”的盛行；与前面讨论的二三十位诗人基本是留学生不同，这些在形式上可能最西化或“现代化”的诗作大多出自非留学生之手，除李金发曾留学法国外，其余戴望舒、卞之琳、臧克家、林庚、何其芳、冯废名、李广田俱是本土造就的（其中戴望舒在以诗立名之后于1932年留学法国）。

全书行文简洁，出语温和。整体上，作者对各时期和诗人的处理都较平正和宽厚。书中对许多胡适未必欣赏的诗人评价颇高，可知作为指导老师兼研究对象的胡适自己甚有分寸，并未将个人的观感灌输给学生。有时徐芳也直接和老师“商榷”。如胡适曾说康白情“在中国文学史上的最大贡献，在于他的纪游诗”；他的诗是“用新体诗来纪游的第一次大试验，这个试验可以算是大成功了”。而徐芳则明言康的纪游诗并不成功，且“一点没有诗意”。在她看来，“诗不一定要押韵，可是没有音节[的]句子，只是散文不是诗”。其列举的负面例子，正是康白情

《庐山纪游》中的一段：

后来我又问了她些庐山的事。

后来她又问了我些北京大学合校的事。

后来她又许我送我的书。

后来我又许她介绍她和我的朋友研究宗教学的江绍原通信。

后来我要走了，

她才打发一个提灯笼的送我回去了。

徐芳批评说，“康氏这六行句子，把它连在一块，还不是篇散文，简直不能称为诗”。这真是温厚之至的评语，读者不妨试将其连在一块读读看，恐怕当作小学作文都要被老师斥退。这也可以算“散文”，则真像某法国小说里那位没文化的贵族恍然大悟的：原来我每天说的话就是散文！可知徐芳即使对不欣赏的作品，批评也相当克制。比她大许多岁的另一位女作家苏雪林就没有这么宽厚，在她眼里，康白情与俞平伯、汪静之、王独清等一样，都是虽努力而“没有什么可观的成绩”的“二流以下的诗人”（《我所认识的诗人徐志摩》）。

而这些人在徐芳书中应该说都有“可观的成绩”，即使对康白情，她也同意梁实秋的判断，认为他“不愧设色的妙手”；更认为其《送客黄浦》“写情写景，俱臻佳境，可推绝唱”。俞平伯的《冬夜》早为闻一多、朱自清所盛赞，徐芳也非常同意，以为其诗“音节美妙”，很多都是“上乘的好作品”。而王独清的诗在徐芳看来“不但情调沉痛，气势也相当的浩大”。王氏更提倡色和音的交错，注重“色的听觉”和“音的画”，她认为王氏做到了其所倡导的。

诗的评价很多时候的确是见仁见智，苏、徐二位各有所见，也不必以对错论。而徐芳书中有时也真有“独特”的见解。如胡适那首以“他们的武器：炸弹！炸弹！他们的精神：干！干！干！”著称的《四烈士冢上的没字碑歌》，曾为不少人挖苦，胡适本人恐怕也未必会视为其代表作，然徐芳却全文引述，并表示“特别喜欢”，因为其“用简单的字句，表出强大的力量”。附带说，“力量”是该书论诗的一个重要因素，这是性别的影响，还是少年的锐气使然，我不敢肯定，只能让专家去探讨了。

这本《中国新诗史》印成32开本的书有170页，如此篇幅，与今日多数本科毕业论文不可同日而语。70年的时差，北大学生论文篇幅缩水的同时，是否伴随着品质的提高，是值得我们这些教书人反思的。全书另有论歌谣之文数篇以为附录，大约是其担任《歌谣》编辑时的作品。这些论文也都出语平和而颇显识见，如其指出“研究歌谣第一要紧的是要会唱。假使我们有了歌谣，唱不出来，或者唱得不对，那就把歌谣的美点全失了”（173页）。这是非常重要的睿见，且或不止“美点”，歌谣的“味道”大概也是要通过“唱”才能体会的（陕北或什么地方一种民歌似乎就叫“道情”，那里的“情”，便同在词和唱中）。很多仅从歌词内容“研究歌谣”者，闻此可以三思。

附录中有篇书评温和地指责了一位歌谣搜集者的过度诠释，很让我们学历史的人警惕。那位搜集者把民歌中唱十个手指指纹之“肭”误为盛谷米之“箩”，结果从一个全新的视角来看儿歌。从前人大体相信一个人指头圆纹的多少预示着其人生的贫富苦乐，我们小时也曾唱过“一肭穷，二肭富”一类句子。然而这一关键词变成盛物的容器后，搜集者的解读便分外新颖，终引申出“人的欲望是不满足的，而且很可怕”的结论。此人约是大户人家出身，且在家中也不与仆妇一类人交往，所以全无此类民间“基础知识”；而其想象力的丰富则靠着从学校里得来的经济学、社会学等知识。问题是其采写民歌时恐怕已经带着这类学院产生

的“问题意识”，后人在依据这类史料研究民众历史时，得无慎乎！

诗与歌的密切关系真可以说是源远流长，中国本是一个诗的国度，《诗经》时代似乎是全民皆诗的，弦歌之声不绝于耳更是伴随读书人的行为特征。后来写诗或更多成为读书人的专利，但至少唐宋时代白居易、柳永写出来的诗词也还是老妪能唱的。近年很多人看到晚明时生活的活泼多样化，其实我们在唐宋又何尝不是一个老太太也还轻歌曼舞的民族！自从所谓“新史学”的倡导以来，尽管对“民史”的提倡已经超过一个世纪，中国人日常生活的活泼程度，仍远未被史家充分再现出来。

不知从什么时候开始，弦歌之声渐渐疏离于读书社群。到晚清办新学堂时，唱歌和图画、体操等科目的教习都属于难以聘请的一类。但至少写诗和吟诗曾是读书人至少两千年的传统（就像我们那不曾中断的史书一样）。这部分或者与考试相关，但更多可能还是因为孔夫子所说的“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨”；以及从“诗言志”到“诗缘情”等古训所提示的各类诗之可以表述者。诗基本成为读书人个体表述自己并与读书群体沟通的主要手段，其次才是（写给众人看的）书信。写诗的习惯直到老一辈无产阶级革命家那一代仍在延续，以后开始衰微；20世纪80年代前期的大学生似乎也还有这传统，如今却是连读诗的人也少了。

反传统是20世纪中国的一大特色，不少传统的确是被有意破除掉的。但与“孔家店”等不同，写诗读诗却是一个没怎么被努力“破除”的传统；尤其新诗，更是新文化人不多的几项创获之一。是什么力量能这样不声不响地消解一个数千年持续的惯性行为，岂非一个重大课题？我的一些同行常慨叹史学的题目快要做完，其实近代中国的未解之谜还真是多了去啦。

旧诗传统的式微也不全是新文化人反传统的结果，它自身到20世纪也确有问题。严复和陈寅恪都特别看重宋代，那时很多事情都呈现出大

的转折。北宋时皇帝还能与民同乐，与百姓共观自然体态显露的女子相扑（似乎也因此而受到一些士人的批评）。后来民众似更得到士人关注，朱子的《家礼》便象征着礼下庶人的努力。另一方面，则是诗的典雅化，终至“味同嚼蜡”之讥。这个状况到明清之际有很大的转变，那时的好诗典雅而不迂腐，颇具“可读性”（吴梅村的《圆圆曲》比《长恨歌》更典雅，也不失宏阔的气度和清新之意态）。然而同光体的返宋又不如宋，终使旧诗生气大损，此后作者仍多，而诗本身似亦不免有些苟延残喘的感觉了。

我自己少时新旧诗都读一点，后来渐觉旧诗稍胜，不那么欣赏新诗。但徐志摩那“轻轻的我走了，正如我轻轻的来”一类诗作则是新诗中不多的佳品，以轻灵的笔触娓娓道出情意，仿佛随意脱口而出，于平淡中甚显功力。古人说“诗穷而后工”，虽未必人人赞同（陈寅恪就不同意），然也提示出“工诗”那超越于文字的一面（窃以为诗文或不必太典雅，尤其用字更不一定要避俗，即诗中之“语”是否动人甚至惊人，不见得靠字词的雕琢）。诗要能“工”，章法和功力是不能不稍讲究的。

不好的新诗一是功力不足，意境多较浅白；一是啊、呀一类呻吟语太多，使所抒之情像是外加的包装。但新诗最具自杀力的，还是其创始人之一的胡适所谓“作诗如作文”并“近于说话”的主张。他曾提倡在诗体上“把从前一切束缚自由的枷锁镣铐，一切打破：有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说”（《尝试集自序》）。其本意或不过矫枉过正，然追随者朝此方向努力，结果可能让人叹为观止（前引康白情的诗，或即贯彻胡适主张的显例）。最主要的问题是，一切束缚都打破之后，便全无章法；若作诗不过如说话，根本连山歌都不如——山歌也还要能“唱”，更何况诗！

胡适的好朋友徐志摩在作文和作诗两方面其实都与他所见相反，不过表述得委婉而已。很多人都引用过徐志摩那句“我敢说我是有愿心

想把文章当文章写的一个人”，但很少人注意到这里针对的正是其好友关于作文如说话的主张。基本上，尽管胡适也是新月社成员，所谓新月派的诗风却与他相反，闻一多那句“越有魄力的作家，越是要带着镣铐跳舞才跳得痛快、跳得好”代表着他们的共见，而“出新意于法度之中”正是旧诗长期遵循的准则，也是闻氏曾着力研究的杜甫之所擅长。

从《中国新诗史》中可以看到，镣铐与跳舞的关系成为后来诗论中持续的象征性表述，但新月派中一些人还有一个主张，即模仿外国的形式，这一点恰为一般视为西化象征的胡适所反对。当一批基本为本土造就的诗人开始走入西化的“象征诗”路子时，“镣铐”和“跳舞”的指谓都已改变，而镣铐与跳舞的关系也成为一种新的关系。其结果，新诗越来越疏离于它最主要的读者——边缘知识青年。然而“国破家亡”的语境和救亡的需要改变了一些“象征诗”的要角，将其推向“左倾”（最明显的是何其芳、臧克家等），并培养出另一批以呼喊的“力量”著称的激情诗人，成为边缘知识青年追随的新宠。

再后来马雅科夫斯基等人的诗也曾带来冲击，激起新的追随之风。大体上，诗的形式和风潮一直在变，被崇拜的诗人和崇拜者也在转换，但诗的地位还能维持。直到市场经济起步之后，经过一阵“朦胧诗”的挣扎，新诗也和旧诗一样开始逐渐退隐出多数中国人（包括读书人）的生活。这当然不是商品经济独自的力量，从废科举到“文化大革命”那一系列斯文扫地的举措实为其预备阶段：先有彻底的斯文扫地，然后商品经济的威力乃所向无敌，如入无人之境。

陈寅恪曾经半开玩笑地强调并认真论证了对对子在中国文化中的重要性，但那言论在当年便乏知音，后人更难解其深意。日益“科学化”并带着各种多学科、跨学科“问题意识”的文史“学者”，连《柳如是别传》这样的书都感到难以卒读；里面那些曾经是众人皆知的人物在爱情和政治中翻腾，本是电视连续剧都感兴趣的内容，对文史中人竟然变得生疏

无味。看到这样的情景，你才知道什么叫传统的消逝。

犹忆我初入大学下乡劳动时，还有人说什么“烟雨作波春若海，青苗成浪草如茵”，另有人则从劳作中看到“血泡染金桃”的风采。前者当然是写意的想象多于写实，然遣词造句大致还在传统之中；后者明显带着农业学大寨的遗风，不过尚存附庸风雅的努力。再到后来，则连风雅也不复是想要附庸的目标，旧诗（以及词）终于远离今人。只有在偶尔遇到悼亡一类需要时才看见一些人的大作，也正是在那时你才知道世界已经变到什么程度——当文史“学者”的对联竟然不如“正是桃红柳绿天，老夫人一步出堂前”这样多少还顺口的戏文唱词时，任何人都知道我们已经进入新时代了。

旧诗如此，新诗的命运也没好多少。徐志摩曾说，“我们共信诗是一个时代最不可错误的声音……一个少年人偶尔的抒情的颤动，竟许影响到人类终古的情绪；一支不经意的歌曲，竟许可以开成千百万人热情的鲜花，绽出瑰丽的英雄的果实”。对今人而言，这样的乐观情绪及其“共信”已经明显属于“不免凄惻的尾声”。新诗已经进入历史，现在还可以不经意而“开成千百万人热情的鲜花”的，已是“老鼠爱大米”一类的韵文。志摩公偶从天堂俯视，或大不以为然，但这恐怕还真是如今这“一个时代最不可错误的声音”；如其所言，“由此我们可以听出民族精神的充实抑空虚、华贵抑卑琐、旺盛抑消沉”（皆前引《诗刊序语》）。

不久前北京一次读书人的聚会上，大致都快进入“老教授”行列的将无同、苍茫等人在那里兴致勃勃地回顾起郭小川等的诗句曾经那样鼓舞和影响了他们年轻的生命。看着他们眼中闪烁的火花，便不由想起徐志摩等人当年的“共信”。然而诗句何以离他们而远去？是因为“我们不再年轻”，还是别的什么？甚至那眼中的火花究竟是为“我们曾经年轻”而闪烁，还是为了“诗”的本身，也都还有些让人惶惑迷茫。

从长远的眼光看，20世纪的中国其实是创获和扬弃并存的，有些可能是将来的人会特别看重的。以最近的现象看，“社会主义市场经济”或可说是人间一大创造，诗的退隐也可能是华夏民族数千年未有的一大变化。以前主张自由诗的何其芳在40年代对散文化的新诗形式曾感“动摇”，他发现“中国的广大群众还不习惯于这种形式”。曾几何时，部分或即因此非诗的表现形式（当然还有更多其他原因），新诗自己也几成历史，今日多数中国人或真不觉得其生活需要一些“想像的诗式的表现”了。

然而我们这民族、这时期的精神世界将以何种方式表现？

发短信？……

诗和历史其实是伴生的。闻一多在1943年曾说，诗人也应懂得历史，因为世上没有“比历史更伟大的诗篇”，他“不能想像一个人不能在历史里看出诗来，而还能懂得诗”（致臧克家函）。依我的陋见，不能在诗里看出历史来，也不算很懂得历史。这本中国新诗史写于1935年，在70年后的今天看，自然是一册不完全的历史。自传统眼光看，“没有一部分想像的诗式的表现”的历史，则更是“不完全的”。从新诗翘楚徐志摩的视角看新诗那并不容易与平坦的成长历程，以及其背后那逐渐无诗的中国历史，除了“明天会更好”的乐观，能不别有一番滋味在心头？

原刊《万象》8卷9期（2006年12月）

图书在版编目（**CIP**）数据

昨天的与世界的：从文化到学术/罗志田著.—北京：北京师范大学出版社，2020.10

（新史学文丛）

ISBN 978-7-303-26949-5

I.①昨... II.①罗...III.①中国历史-近代史-文集 IV.①K250.7-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2021）第071818号

营销中心电话 010-58808006

北京师范大学出版社谭徐锋工作室微信公众号 新史学1902

ZUOTIANDE YU SHIJIUDE: CONG WENHUA DAO XUESHU

出版发行：北京师范大学出版社www.bnup.com

北京市西城区新街口外大街12-3号

邮政编码：100088

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：880mm×1240mm 1/32

印 张：13.25

字 数：275千字

版 次：2021年9月第1版

印 次：2021年9月第1次印刷

定 价：75.00元

策划编辑：谭徐锋 责任编辑：王艳平

美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云

责任校对：段立超 责任印制：马洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58808284