

“儒家文化的不安定层”*

——对“地方的近代史”的若干思考

王汎森

内容提要 傅斯年说“礼不下庶人，刑不上大夫”两句话，充分表现儒家文化的阶级性，而且由于儒家经典对下层百姓的日常生活日渐失去实际的引导力量，使得地方社会在统治、思想、文化等层面上都出现了空虚的状态，亦即他所谓的“儒家文化的不安定层”。探讨“儒家文化的不安定层”时，首先要承认我们对“地方”了解的层次不够深。如果从不同的视角、注意力、主词、意向入手，我们对很多事情的看法将会有所转变。还应注意地方与全国舞台之间的互动关系。在地方社会与全国舞台之间存在着许多链接性人物，他们将核心地区的活动、信息扩散到地方，进而改变了地方社会的思想氛围。值得注意的是信息与知识的流动方式，除了由上而下的渗透之外，也有向上扩散的力量。另外，地方社会往往也是一个无声的世界，历史研究者可以透过常民生活中的象征行动，和一系列的“寓意/比喻系统”来探究其自我形象的塑造和集体心态的变化。这类象征系统犹如地方社会中的“精神货币”，维系着一个不可见的世界，使得地方社会在道德、秩序、文化和心灵层面能够维持一定的运作。静默的地方社会中，有一套无所不在的“传讯机制”在运作着，“道德镇守使”便是这不可见世界的维护者。常民生活的地方社会虽不常书写，但是透过各式各样的评价行动表现了他们的集体意见。若只注重整体的历史大框架，往往会忽略地方社会的多元性和独特性，但也不能拘限于地方之见，两者之间应该周流反复地观看，才能丰富研究的视野。

关键词 地方社会 儒家文化不安定层 链接性 信息扩散 传讯系统

多年前我在《中国近代思想与学术的系谱》一书的自序中提到傅斯年的“儒家文化的不安定层”一语，傅斯年是这样说的：

《礼记·曲礼》：“礼不下庶人，刑不上大夫。”这两句话充分表现儒家文化之阶级性。因为

* 本文系根据我在“地方的近代史：州县士庶的思想与生活”学术研讨会（第四期中国近代史论坛，《近代史研究》杂志社、四川大学历史文化学院主办，成都，2014年10月）的演讲稿改写而成。

“礼不下庶人”，所以庶人心中如何想，生活如何作心理上的安顿，是不管的。于是庶人自有一种趋势，每每因邪教之流传而发作，历代的流寇，……就是这一套。佛教道教之流行，也由于此。这是儒家文化最不安定的一个成分。^①

傅氏认为儒家经典即使在士大夫阶层中，都已经失去实际引导日常生活的效力了。^② 儒家学说向来不关心庶民，加上“礼不下庶人”的传统，使得儒家经典对下层百姓也失去力量。由于下层百姓在精神及思想上缺乏引导，使得传统社会中产生了一个不安定层，所以下层百姓特别容易被新兴宗教席卷而去。我觉得这段话颇有深意，但他没有继续说明。这么多年来，我却始终在考虑这个问题，下面稍稍阐述我的一些看法。

—

钱穆等人很清楚地指出唐宋以后的中国进入平民社会^③；余英时也非常有力地论证了明代后期觉民行道、讲会、平民教育之发达。^④ 近年来罗志田、郑振满等学者的文章，也都在说明宋代以下力图实现“礼下庶人”的努力。罗志田指出了士人通过寓正德于厚生的方式构建下层民间社会，力图通过使“道”与乡土的衔接让“地方”具有更多自足的意义。^⑤ 郑振满的研究说明了虽然宗庙、家谱等往往带有“套利”或其他现实动机，但是不能否认，这些礼仪是下到民间的。^⑥ 从这一点而言，傅斯年的“礼不下庶人”，似乎只能说明宋代以前的情况，对于明清以下的时代似乎并不适用。但是傅斯年行文风格本来就有简练模糊的特色，他所谓“礼不下庶人”带有多方面的意义。

第一，我认为傅斯年除了指礼仪之外，主要是儒家主流文化并不关心下层人民的文化、思想、心灵、信仰，而佛教、道教、基督教这些宗教却以下层人民为其主要关心对象，所以民众动辄被新兴宗教席卷而去。基督教在地方上都有教堂，信众礼拜日去做礼拜是一种下及群众的宣教活动。但儒家没有教堂。传统的府州县学往往都只是士人考试行礼的地方。相对来说，传统中国的儒学要怎么维持以庶民为主的地方社会，是一个值得深入思考的问题。

第二，地方上长期处于无治状态，事实上是无政府状态，故瞿同祖在《清代地方政府》中说，传统中国州县以下是一空虚的状态，清末的刘师培也认为县以下是一无政府状态。所以刘师培说要在传统中国提倡无政府主义实在太容易了，因为传统中国的地方社会本来就是乡绅和县令联合治理的

① 傅斯年：《中国学校制度之批评》，《傅斯年全集》第6册，台北，联经出版事业股份有限公司1980年版，第2124—2125页。

② 傅斯年说：“所以六经以外，有比六经更有势力的书，更有作用的书，即如《贞观政要》，是一部帝王的教科书，远比《书经》有用。《太上感应篇》是一部乡绅的教科书，远比《礼记》有用。《近思录》是一部道学的教科书，远比《论语》好懂。以《春秋》教忠，远不如《正气歌》可以振人之气，以《大学》齐家，远不如《治家格言》实实在在。这都是在历史上有超过五经的作用的书。从《孝经》，直到那些劝善报应书，虽雅俗不同，却多多少少有些实际效用。六经之内，都是十分之九以上但为装点之用、文章之资的。”《论学校读经》，《傅斯年全集》第6册，第2050页。

③ 钱穆在许多地方反复说明此意，例如他说：“政府以考试取士，而进士皆出自白衣。此一形势，直至清末，余特定为名‘白衣社会’。白衣率从农村中崛起，其形势略同于汉武帝之时。”钱穆：《再论中国社会演变》，氏著《国史新论》，九州出版社2012年版，第45页。

④ 相关研究请参见余英时的两本著作：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》、《宋明理学与政治文化》，台北，允晨文化实业股份有限公司2003年、2004年版。

⑤ 参见罗志田《地方的近世史：“郡县空虚”时代的礼下庶人与乡里社会》，《近代史研究》2015年第5期。

⑥ 参见郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》，中国人民大学出版社2009年版，尤其是第五章。

一个无政府社会。^①

第三,明清两代的主流学术跟下层的关系有相当大的变化。明代中期以后有比较通俗的宣讲活动,明代许多讲会,原本允许士农工商社会各阶层的人参加,到了17世纪以后,就不太允许士大夫、有功名者以外的人参加,草根性的讲会渐渐萎缩,平民在其中渐渐没有角色了。清代考证学最盛的时候,所治的学问非常专门,非常精英,我们可以强烈感觉到上下两层之间,即主流知识分子的学问和地方上的思维不相联系。尤其是对渴望信仰的下层百姓而言,太过抽象,太过与现实抽离,太“明其道而不计其功”,对于重视实效的平民,更处处显示其不相干性。

因此,地方的空虚不只是在统治方面的空虚,同时是地方上的思想、文化、精神、心灵、信仰等层次的内容的空虚、茫然、不安定,或混乱。即使“礼下庶人”,也并不全然解决心灵、精神、信仰方面的问题,或是它所发挥的功用不足、僵化,被更强而有力的“信息”打败或取代。

这些“上下不相及”、“上下不发生关系”的现象有几个主要原因。第一是士大夫思想意识中是否曾经将“下”或“地方”放入他们主要的思考中?“地方”是不是始终作为附带物被考虑,而不曾作为一个“主词”被了解、被探讨?第二,一个时代占主流地位的思想或学术中,对“地方”实际的设想是什么?实际的行动是什么?

清季的动乱,譬如像太平天国,让人感觉除了土地、经济、种族等问题之外,恐怕还有前述那种上下不相连,在思想、精神、信仰上缺乏引导,没有出路,而在思想、精神上形成一个“儒家文化的不安定层”有关。洪秀全仿效《周官》设立隋代已废的乡官制度^②,一方面便是着眼于下层无治、下层空虚。至于他以基督教教义为基础建立地上的天国,在我看来也是在思想、精神上提供丰沛的资源与引导。

而且有不少思想家已注意到“儒家文化的不安定层”的问题而谋补救,而且形成一条主线,“下”成为部分儒家士大夫思考重点。譬如龚自珍的《明良论》、康有为的《孔子改制考》中提出儒家设教堂、设宣教师等,宋恕由“同情心”出发的整个哲学体系,尤其是反复强调下层人民的“教”、“养”二事,并在某种程度上与现代的社会福利思想结合起来,都可视为这方面的表示。当然,这个问题相当复杂,比较深入的探讨,当俟他日。而对“儒家文化不安定层”这个问题的关怀,促发了我以“地方”出发来看历史变动的想法。

探讨“儒家文化的不安定层”时,首先要承认我们对“地方”了解的层次不够深。但是如果从不同的视角、注意力、主词、意向入手时,我们对很多事情的看法将会有所转变。

首先,历史上永远都有地方,但“地方”何时自觉自己为“地方”,譬如永远都有“青年”,但为何有时某一代人会自己强调为“青年”,这种突出自觉与强调,即带有重要的历史意义。

“地方”往往没有充分的书写文献以表达自己的思想,也往往是一个限制性、封闭性的区域。但限制性并非就没有历史,地方有他们表达思考(intellection)的方式。我们应该从此有限性、限制性为出发点来探讨。此外,有没有“地方”与“全国性舞台”的区分?如果有,这个“全国性舞台”是如何产生的?如何变动的?在变动时代,这两者又是如何形成、如何互动的?

“地方”或“全国性舞台”的地位并不是固定的,一股思想运动中的核心不一定是政治中心,也不一定在大都会。而且在地的时候在受到核心区的引导之后,“颠倒正面”成为其他地方仿效的对

^① 这里面的问题非常之多,包括它如何形成、治理和运作,如何维持一个如此纯朴雷同的社会自行运作。相关研究可参考 Ch'ü Tung-Tsu(瞿同祖), *Local government in China under the Ch'ing* (Mass.: Harvard University Press, 1962); 王汎森《刘师培与清末的无政府运动》,《大陆杂志》第90卷第6期,1995年。

^② 简又文:《太平天国典制通考》上册,“职官制”,香港,简氏猛进书屋1958年版,第118—120页。

象。如李贽学说盛行时,新学术、新思想的中心,除了北京、南京之外还有麻城等小地方;或如新文化运动时,在北京大学之外,思潮的中心有杭州、上海等地方。

探讨儒家文化不安定层时,首先要处理的便是“注意力”的问题。2014年的诺贝尔化学奖得主们的主要贡献,是用超高解析荧光显微术来窥探细胞内部分子的活动,将注意力集中于细胞内部复杂而细致的活动。所以,从“地方”出发来看历史,可以看到地方社会中非常细致的活动。当然,历史也不可能只写各个地方,最后还是要回到大的发展脉络下来看。但是经过这一层的努力后,再回来看整体,视野、境界就变得不一样了,所以我从不认为只把细胞内的活动看得很清楚就足够了,因为细胞只是人体的一部分,最后还是要关照到整体。^①

威廉·詹姆斯(William James, 1842—1910)《心理学原理》中很重要的一章就是讲“注意力”,现象学中也讨论“注意力”的问题。^②一旦“注意力”转变,看到的景象便不大一样,“注意力”所及之处,很多事情就会变得清楚起来。没有预期性的注意力,对很多事件的观察及回忆都不一样。注意力所及的地方才有历史,一如调显微镜,追求聚焦,才能看得到许多原先看不到的东西。如胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938)所言,注意力集中的地方,好比光会有光晕及余光、残余光之分。或如柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)的研究指出,人的注意力有一个浓淡的光谱,最核心的地区最为浓密。没有注意力,即使某事发生了,也不会被看到,即使看到了,也较少去面对它,或动手处理它。^③只有当地人才会有当地的角度,这是从整体来看时看不到的。这也就是为什么要转一个弯看一下地方后,再回来看整体。

在研究一个地方时,必须先有一个前提,即它一方面是与各地联系的,另一方面它有一套以自己为主体出发的考虑——尽管这个考虑可能包括尽量开放自己,或强化自己的特色来赢取某种利益,但它自己仍是一个方案,不纯粹只是光源的边晕,或中央的剩余物。

接着要谈到“视角”的问题。我个人认为霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm, 1917—2012)谈“由下而上的历史”(history from below)时所讨论的角度^④,并未完全超出传统的注意力与视角:还是以全国性的、整体性的角度,或从动乱出发来看,并没有转换视角。以前我对农民叛变的史料相当注意,因为承平时很少注意下层,但一有动乱,注意力就开始转移。然而这一类史料仍然有很大的局限,尤其是它们记载的往往是服从,而且只有不服从而又爆发问题时才有史料,不能非常深入地了解服从时的状态。从“地方”出发牵动了历史书写中“主词”的变化。首先,“主词”是谁往往带有强烈的评价性。当“主词”转变时,观看事件的角度就会跟着产生巨大的变化。譬如在清代,我们都忘了主词应该是满人的政府,忽略了以“清”而非以“汉”为主词。两者有很大的不同。此外,从特定主词出发探讨问题,跟不是主词而只是受词,也将产生角度的变化,使得人们看到的现象有很大的不同。当主词转变为“地方”时,所见亦将有所不同。^⑤

① 我们现在几乎都居住在城市里,对地方的运作、活动并不了解,没有看到细胞中分子之间的作用。我们现在的史学研究习惯如从人体全部来看历史,而没有从细胞的角度来看历史,中间少了一个环节。所以我讲的从“地方”出发,是一种补充,而非推翻旧有。

② William James, *The Principles of Psychology* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952); Margaret Knight ed., *William James* (UK: Penguin Book, 1950), pp. 111—116.

③ Henri Bergson, *Matter and Memory* (NY: Zone Books, 1988); Edmund Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893—1917)* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990), pp. 119—124.

④ E. J. Hobsbawm, “History From Below—Some Reflection”, Frederick Krantz, ed. *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology* (NY: B. Blackwell, 1988), pp. 13—27.

⑤ 19世纪中期以后,在很多西方传教士的报纸如《中国丛报》(*Chinese Repository*)中可以看到传教士眼中的广州跟传统中国的视角是不一样的。

将“地方”突显出来成为“主词”，可以为我们打开许多值得进一步探索的问题。以辛亥革命为例，如果各个“在地”基本上反对或怀疑革命，何以最后革命仍然会成功？在这个大事件发展的过程中，“在地”社会如何仓皇失措，如何调动、适应、重组，或彻底打破旧有结构？新的在地精英如何浮现？一旦“主体”、“主词”改变了，所产生的历史视野也会随之变化。

在进入讨论之前，我必须强调本文并不是像清代的凌廷堪(1757—1809)或黄文暘(1736—?)那样在宣扬某种以历史上的异族作为主体的历史观，而纯粹是为了讨论上的方便。

日本学者杉山正明的《大漠》一书即以“匈奴”为主词，看到了许多我们所看不到、所忽略、所曲解、所不解的历史现象。不管这些观点是否完全站得住，但是它们刺激我们进一步去思考许多相沿不变的成说，丰富了我们原先的历史理解。杉山正明是以匈奴为主体由北往南看，则匈奴不再是随汉朝起舞的，或是附属的叙述，而可能许多时候是汉随匈奴起舞，为了应付匈奴，而有许多的作为。陈寅恪在《唐代政治史述论稿》中的“外族盛衰理论”，认为历史上所谓“盛世”往往只是异族互相牵制的结果，其实已多少说出这层意思了，只是没有更进一步以匈奴为主体看史局。如果暂时退出传统的史观，而以匈奴等外族为主角，则历史有不同的写法。

以匈奴为“主词”来看汉帝国，则汉武帝为何要到朝鲜设乐浪、玄菟、临屯、真番四郡的历史意义似乎就比较清楚了，因为北方的游牧民族已经开始影响到朝鲜半岛。杉山正明说百济到公元5世纪时还在用“左贤王”、“右贤王”，这是标准匈奴的称谓，汉朝因为看到匈奴的势力已经到了朝鲜，才赶快去经营并设郡。我们所读的史书大多是从汉人的角度出发，一旦换了主词，则历史可能会有出入。许多史事的发动者其实是北亚游牧民族，先是匈奴、拓跋、突厥，后来是蒙古、满洲。如哥伦布发现新大陆，人们皆习惯于从外面宏观地看这个历史性事件，但作为当事人，当时实际想法及过程究竟如何？我们不得而知。如果以清朝的某一个地方的角度看自己，和从中央看地方那般纯朴雷同，可能也是不一样的。^①

二

在讨论了不同的主词、视角、注意力、意向所可能产生的转变之后，由于我对“地方”并无专门的研究，所以此处只能针对链接性的关系、信息与知识的向下或向上扩散、如何在一个不以文人为主体的“地方”追索无声的语言，以及“地方”上无所不在的文化“传讯机制”(signaling system)四个方面，结合东西方的史例，提出一些观察。也就是在沉默的世界中，如何察知地方上心态的变化，以及如何在一个沉静的“寓意系统”(allegorical system)中维系一个地方的道德秩序。

(一) 链接性角色(linkage)

我注意到近代几个大变动时期都存在着“链接性”人物或者“中介性”人物这类角色。阅读五四或辛亥时期的人物回忆，我们会发现在特定地方，往往有一个或几个链接点，也许是同学、朋友或师长之类的人物扮演链接性角色，使得核心区的活动能扩散到某些小地方。

法国年鉴学派的莫里斯·阿居隆(Maurice Agulhon, 1926—2014)在他的《共和国在乡村：从法国大革命到第二共和时期的瓦尔居民》这本名著中^②，主要关注瓦尔(Var)地区的政治意识之变化。

^① 以日本德川幕府末年为例，当时日本约有二百多个藩，每个藩都是用自己的角度在看国家的变化，没有统一的视野，但为何最后还是形成以天皇为中心的国家发展？如果以每一个藩为主词去观照，可以看到很大的不同。

^② Maurice Agulhon, *The Republic in the Village: the People of the Var from the French Revolution to the Second Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 112—225.

瓦尔地区原是保皇党的大本营,可是在1810—1850年间,本来如此尊重王权的地方,竟然变成激进社会主义思想的温床,这中间的改变究竟是怎样发生的?阿居隆的解答非常清楚,这个地区有一群在地的小知识分子,他们接引了法国当时文学与教育的风潮、语言、沙龙、共和政治、通俗文化,他们仿照巴黎文人社会,组成各种沙龙及形形色色的小组织,他们成为瓦尔与巴黎之间信息思想交通的渠道,将乡村地方“巴黎化”,巴黎的思潮、文士关心的主题透过这些在地小知情人引入这个乡村地区,掀起莫大的变化。当然也有人认为阿居隆上述论点不一定完整、周全,但这是一个很有力量的解释。而且,对于这个问题,必须从出发到到达,两边都有所研究才可能回答,也就是必须同时了解巴黎引领全国风骚的那一方,以及在地的一方。

这里面有一个重点就是“链接”,一群地方上的小读书人透过酒馆、沙龙、阅报社等等,使得乡村“巴黎化”,就像五四运动时很多小地方也有阅报社或其他链接性的人物或组织,使得地方与全国性的信息得以传递。透过这些链接,使得原本相当保守的乡村地方,透过小的组织、在地的小知识分子,与巴黎或北京“链接”,进而产生变化。当然,回乡文人也是重要的链接人物,而且“链接”不一定是“从上”下渗到地方,有时候透过“链接”,也使得地方的流行上升到全国性舞台。这个在下一点会谈到。

以五四新文化运动为例,扮演“链接”性角色的人物、组织、刊物非常之多。五四时期各地的书社、阅报所、社团、歌唱队等都是。地方上的小知识分子以它们为节点与全国风潮中心相链接。链接者的身份、链接的组织、链接的方式都很值得注意。如毛泽东、恽代英等人早期的文稿中反复提到的湘江书社、利群书社都是。许多研究也都显示了地方热烈响应五四,改变了地方原先的思想氛围,将一个偏乡、小地方的文化氛围一如发生在北京般“学运化”了。^①又如大革命时期,许多地方上的链接团体——尤其是带有浓厚社会主义色彩的小组织,如雨后春笋般出现在地方,如尚钺年轻时在河南所参与组织的“穷党”^②,常熟、镇江各地也有“穷社”之类的组织(风起云涌组成的无数小社团)。^③此外,北伐时期各地链接性的组织,如“党义研究会”、“中山俱乐部”也是。中国传统社会中也有一些“链接”性的东西,如京官,地方上要推动重大事情,往往要透过京官在北京疏通,绅民与地方官冲突时,也要透过北京的京官对地方官施压;又如明代地方上的乡宦与北京的联结也都是这方面的例子。

此外,我们应该注意链接性的在地人物不只“模仿”核心区,对他们而言,模仿同时是一个“创造”,而且地方整体是一个方案,不仅仅只是核心区的残余或变样。

(二)在地知识的向上扩散

接着我们要谈另一个面相,即链接是“下”的或“边缘”的吸收了“上”的或“核心”的。长期以来,我们习惯于“下渗式”(trickle down)的思维。在此思维之下,大都会是上位的,地方是下位的;核心是扩散的一端,地方是接受的一端。譬如在明代,人们常常要到苏州去“观赴”,而且日常用品中有“苏趣”、“苏样”等一系列以“苏州”为核心的词汇。但是我们却也不能忽视有许多后来大范围广泛流行的技术、知识或物品,是从地方上来的,或是由下往上升的。

过去我们讲思想文化时,也多将注意力集中在思想往下渗透、往下扩散,忽略了思想文化有向上扩散的力量。且让我们仔细想想胡适的《白话文学史》,书中不断地提到所有这些东西

① 在辛亥、五四的回忆录中可以找到许多这方面的材料。

② 毛佩琦:《尚钺年表》,尚钺:《尚钺史学论文选集》,人民出版社1984年版,第589页。

③ 顾莲邨:《从“穷社”命名想起——缅怀吕凤子先生》,《镇江文史资料》第17辑,政协镇江市文史资料研究会1990年编印,第109—111页。

都来自民间,这不就是地方知识往上扩散的例子吗?包括像魏晋时期《孔雀东南飞》这样的乐府叙事诗,很多人说是受到佛教“佛本行赞”的影响,但胡适认为它是来自地方的,不是外来的。

欧洲史上也有很多这方面的例子。乔治·杜比(George Duby, 1919—1996)在一篇文章中讨论欧洲封建社会中下层的品味如何逐步上升成为贵族风格。杜比说14世纪的欧洲,基督教致力于通俗化后,许多原本属于精英的文化下降到平民。但是因为他们刻意面向下层信众,所以亦从下层文化中吸取许多观念或心灵图像(mental image)。在梅罗文加王朝时期可以看出这个现象,在13、14世纪,当道明会(Dominican)与圣方济会(Franciscan)努力使得基督教成为城镇日常生活的一部分时,也有同样的情形。在15世纪,贵族阶级则刻意学习许多牧人及农村的娱乐形式,这也是从下层往上传递的例子。杜比举的另一个例子说,一方面是贵族之风习下传,另一方面是武士的风习上传,勇气、武功、忠诚在10世纪时愈来愈往上传,并成为贵族之风习。到了1200年,即使最高位的贵族或国王也以武士之风为尚。^①

另一种类型是主流文化将在地文化吸收成为主流的一部分。在《现代主义精英文化的大众维度:以世纪末慕尼黑的戏剧为例》这篇研究中,彼得·杰拉维奇(Peter Jelavich)说19世纪以来戏剧、绘画、音乐等菁英文化的生产者,日益依赖被他们视为通俗文化的主题与形式。彼得·杰拉维奇说当时有一个潮流,艺术家转向通俗文化,以对抗布尔乔亚的精英文化,对抗19世纪形式化的文化。他们认为19世纪剧场盛行古典剧,脱离群众,年轻作家对此相当不满,形成一种“自我普罗化”运动,主动将通俗形式引入精英舞台,用杂耍来瓦解高级剧院的品味。木偶剧、哑剧、歌舞杂耍表演与马戏节目的元素,农民或城市下层民众的体裁和风格,都出现在剧作家、导演和舞台设计者的作品中。同样,大众木刻和与宗教有关的图画、农民艺术和玻璃彩绘的风格与内容也影响了现代主义绘画,现代音乐也糅合了欧洲的民歌旋律与美洲的爵士乐。^②

以下我要借助于彼得·柏克(Peter Burke)的《知识社会史》一书来说明知识由下向上的流动。彼得·柏克的书强调知识如何体系化、一元化,如何疏通与扩散。如果我们换个角度读这本书,可以看到许多专业知识是从下层匠人而来的,譬如绘画与建筑的传统,矿工与采矿的知识,商人的实用知识与经济学等。彼得·柏克在这本书中重视的是各地知识的汇整,即经过一个整齐、划一化的处理,而成为一般知识的过程。而我们更想知道的是这些知识原先在各个地方的状态,及从地方知识向上扩散并成为普遍知识的实例与过程。在这个上升的过程中存在着“转换”性角色。在西方,它们通常在城市、大学、图书馆进行“转换”,譬如在亚历山德拉图书馆,地图学家们将各地的地理知识汇整为地图。又如字典、百科全书、医学百科、万用书、教科书往往也汇整各地的地方知识而成,中心“转换”之后,以印本形式散布各地。这些整理或转换的中心之间是互相竞争的,但后来有一个“学科化运动”(disciplinary movement)或“专业化运动”。它把地方知识一致化了、定本化了。

① George Duby, "The Diffusion of Culture Patterns in Feudal Society", *Past & Present*, No. 39(1968), pp. 3—10.

② Peter Jelavich, "Popular Dimensions of Modernist Elite Culture: The Case of Theater in Fin-de-Siècle Munich", Dominick LaCapra, Steven L. Kaplan eds. *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), pp. 220—250, especially pp. 220—236. 杰拉维奇说,在戏剧方面,人们会想起魏德金特(Wedekind)、莱因哈特(Reinhardt)、布莱希特(Brecht)、雅里(Jarry)、莱热(Leger)、阿尔托(Artaud)、布洛克(Blok)、梅耶荷德(Meierhold)、叶夫列伊诺夫(Evreinov)、泰洛夫(Tairov)、埃尔·利西茨基(El Lissitzkii)与马雅可夫斯基(Maiakovskii);在绘画方面,人们会想起康定斯基(Kandinsky)、蓝骑士派(Blue Rider group)、高更(Gauguin)、马蒂斯(Matisse)、毕加索(Picasso)、拉里奥诺夫、冈察洛娃(Larionov)、布尔柳克兄弟(the Burliuks)、马列维奇(Malevich);在音乐方面,人们会想起威尔(Weill)、克雷内克(Krenek)、欣德米特(Hindemith)和奥尔夫(Orff)、巴尔托克(Bartok)、斯特拉文斯基(Stravinsky)。此段译文见中译本(王加丰等译:《现代欧洲思想史:新评价和新视角》,人民出版社2014年版,第195页)。

当知识世界产生“树形图”时,即表示一种从各地而来的地方知识汇合、整理成一个一元的体系了。^①

前面曾提到胡适的《白话文学史》。胡适写作这本书的主旨,是想说明中国文学史中“上”的,其实都是从“下”来的。而我的解读有些不同,我认为以下的引文,可能可以看到我所提到地方知识向上扩散的现象。胡适指出,历史进化之趋势是白话化。他说:“一切新文学的来源都在民间。民间的小儿女、村夫农妇、旷男怨女、歌童舞妓,弹唱的、说书的,都是文学上的新形式与新风格的创造者”,而且“古今中外都逃不出这条通路”。他说:“《国风》来自民间,《楚辞》里的《九歌》也来自民间,汉魏六朝的乐府歌词也都来自民间,词起于歌妓舞女;弹词起于街上唱鼓词的;小说起于街上说书谈史之人。”

胡适问道:“中国三千年的文学史上,哪一样新文学不是从民间来的?”胡适认为“上”的忍不住要模仿“下”。“文人忍不住要模仿民歌,因此文人的作品往往带着‘平民化’的趋势。”他也提到“韵文”既抒情可唱,又最容易表达百姓的情感,而且是非常实用的,“所以容易被无聊的清客文丐拿去巴结帝王卿相歌功颂德,献媚奉承,所以韵文最容易贵族化,最容易变成无内容的装饰品”。^②胡适在这里特别指出“下”的影响到“上”时,常常一方面是人文学的“民众化”,但同时也有可能使下层文学“贵族化”或“文人化”。“到了东汉中叶,民间文学的影响已经深入了、渗透了,方才有上流文人出来公然仿效乐府歌辞,造作歌诗。”胡适举了许多例子来说明这种情况,如汉代的乐府诗,如“故事诗”,它的产生亦在民间。文人仿作这种民间的故事诗,才有《孔雀东南飞》这一类的杰作。此外像陶渊明一扫建安以后的“辞赋化”、“骈偶化”、“古典化”恶习,也是因为他生在民间,做了几次小官,仍回到民间。唐代诗歌文学的黄金时代也是来自民间。^③当然,中国文学史往往是多元的发展,胡适所指出的是其中一个突出的脉络。他的研究基本上呼应了本文所强调的一个由“下”而“上”的、由“弱势”而影响了“强势”、由边缘影响了核心的现象。^④

新鲜而陌生的知识不是令人觉得不可信的,而是不相干的。譬如唐代征服安南,非常陌生,他们的了解多被旧有的观念所囚。对美洲大陆的了解,一开始也是尽量放在旧的认识范畴之中,到了1650年左右才逐渐扩大到能认识这些新的东西。而将新世界组入旧思维中,却对欧洲大地带来重大改变:新大陆改变了母国,遥远的“地方”改变了古老的欧洲。如野蛮人的存在,加强了线性史观的说服力量。影响不只及于知识,还及于经济与政治系统、国家力量、行为方式、工业、政府,它们造成经济与社会变迁,与欧洲资本主义兴起有关。此外美洲的需求刺激欧洲的制造业,造成消费。艾略特(J. H. Elliot)在《旧世界和新世界,1492—1650》一书中描述了因为美洲殖民地,使得人们可以将“权力”放在全球的架构中看,譬如因庞大的海外传教会,使得教会得到重振的机会,又因殖民地,使得皇权大振,足以压服敌人。以西班牙为例,加泰罗尼亚地区丧失自由,即与王权坐大有关。作者认为美洲扮演了一部分孕育16世纪欧洲国家主义的角色。此处并不是要详述艾略特的观点,主要是想借此说明边缘如何牵动、改变核心。^⑤

① 值得注意的是,许多殖民专家靠在地通报人(local information)整合殖民地之传统知识,当然也不时衍生出新的“另类知识”。Peter Burke, *A Social History of Knowledge: from Gutenberg to Diderot* (Mass.: Polity Press, 2000), pp. 75, 77, 110.

② 胡适:《白话文学史》,季羨林主编:《胡适全集》第11册,安徽教育出版社2003年版,第233、244页。

③ 胡适认为文学演变有两种趋势,“文人仿作民歌,一定免不了两种结果,一方面是文学的民众化,一方面是民歌的文人化”。胡适:《白话文学史》,季羨林主编:《胡适全集》第11册,第260、265、283、296、319页。

④ 还有许多“影响”是从四面八方来的,像“风”的吹拂一般。相关论点请参见拙文《“风”——一种被忽略的史学观念》,《执拗的低音:一些历史思考方式的反思》,生活·读书·新知三联书店2014年版。

⑤ J. H. Elliot, *The Old World and the New, 1492—1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 41, 51, 54.

(三) 追索无声的世界

接着我要讨论一个我很感兴趣的问题。讨论地方,常常碰到的一个问题是没有材料。我们研究的是一群不大以文字表述自己的人,该如何钩稽他们的思想世界,这成了一道难题。但法国年鉴学派发展了一些非常巧妙的方法,探索心态史的世界,从中也许可以得到些启发。^① 在这里我要以中国为主,提出我的一些观察;而我所提出的,往往不只适用于草根层次。

在这里我要做的是透过一些方法,了解看似沉默的地方社会有什么思维活动正在发生;或是透过其间之差异,了解其意向之不同。我的构想都是来自一个简单的想法。威廉·詹姆斯说:“古人说人是由三个部分组成的——灵魂、肉体和服饰。”^②但我认为除了上述三者,还有许多行为、象征活动等都是“自我的延伸”,而历史研究者可以透过它们来求索行动者无声的世界。譬如,1945年,毛泽东从延安飞重庆,周恩来则由陆路从延安到重庆,周在路上只看张良庙与武侯祠,而张良与武侯都是所谓“二把手”,两人都缺乏帅才,都是追随主公筹谋策划的军师。^③ 周恩来的参拜行动,即是一种“自我延伸”。^④

这里还要进一步引用肯尼斯·伯克(Kenneth Burke)的象征行动理论。伯克说,我们讲话、行动、穿衣、吃饭或其他生活中的行为,既反映自己,也在与自己沟通、说服自己,同时也都是在说服、沟通其他人。伯克称之为“各种情境中之策略”。既然是说服,则有“意义”蕴含其间,故他提醒我们注意地方上的日常生活行为的意图说服力。这包括精神病院病人私藏小东西的行为,在一个自我认同与尊严被威胁与剥夺的环境下,即可能代表他的自我认同。一个人挂画或照片等等,可能也是自我延伸的一种方式,欺骗性行为也是如此。角色扮演有时也可以理解为一种欺骗行为,扮演者希望别人相信自己就是自己所号称的“我”,同时也希望自己如此相信。^⑤

象征或象征性行为既是反映(reflect)现实的,同时也是在某种情境下用来沟通的。因此,从中也可以曲折地看出社会心态情状。^⑥ 衣着、象征、符号等与角色扮演一样都表达某种思想、意义,譬如法国大革命时期百姓的衣着^⑦,如在国丧期间刻意穿红衣服都有浓厚的政治意涵。在那么多颜色中,何以在丧礼期间选取红色,“选取”这个动作便代表政治的态度。人们描述晚明亡国时,乡间突然流行一些仪式、歌舞、演出、剧目可以如是观,日常生活中的衣着、象征符号、角色扮演的意义亦可以如是观。而了解其意义可以帮助我们重建地方上沉默世界中的思维活动。^⑧

钱穆在《理学与艺术》中提出一个重要的论点,即汉代艺术是教化的一部分,宋代以下,则画与画家是合一的^⑨,也就是说画与画后面的人是合一的。画与画家心灵境界合一,本身并未独立。我

① Nathan Wachtel 有一篇名文,讨论南美被征服者透过对通俗歌曲的微妙改动,察知他们的心态世界的变化。Nathan Wachtel, “The vision of Vanquished: the Spanish conquest of America represented in Indian Folklore”, *Social Historians in Contemporary France (Essays from Annales)* (NY: Harper and Row, 1972), pp. 231—260. 这篇文章也影响到本文对戏曲的文本变动的讨论。

② Margaret Knight ed., *William James* (UK: Penguin Book, 1950), p. 102.

③ 权延赤:《走下圣坛的周恩来》,光明日报出版社2004年版,第12、19、20页。

④ 此外,像阅读经典、点歌等,都可能带有对话性质。我曾经观察一群人点歌,发现即便在某一个情境下所点的歌曲,其歌词好像都贴近他们目前的心境与心情,并形成一种对话关系,往往也是一种“自我的延伸”。

⑤ Kenneth Burke, Joseph R. Gusfield eds. *On Symbols and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 17.

⑥ 一个历史上传下的文本,如果在某些时候再度出版或以其他方式冒出来也常常有此类意涵,公共仪式(public ritual)是一种社会活动,不只要问什么仪式(ritual),还要问如何表演这些仪式。

⑦ 如 Daniel Roche, *A History of Everyday Things: The Birth of Consumption in France, 1600—1800* (New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 3, 193—205.

⑧ 他们也有某种思维活动,只是与我们不同,或是没有发出声音来。年鉴学派在这个主题上有贡献,如 Daniel Roche 的 *The People of Paris: An Essay in Popular Culture in the 18th Century* (Leamington: University of California Press, 1987)。

⑨ 钱穆:《理学与艺术》,氏著《中国学术思想史论丛》第6册,安徽教育出版社2004年版,第208—232页。

要进一步提出一点,那就是将画挂在墙上的人,与画也是合一的,挂画也是一种自我延伸,也是一种“象征行动”。人生活在一个丰富的“寓意/比喻系统”(allegorical system)中,“寓意/比喻”充满在生活空间中。而在这样一个空间中生活,艺术不纯粹只是欣赏或娱乐,一方面主人用它来显现他自己的认同,另一方面它是主人想用来传达、沟通的象征。

这里我要举几个例子。民初桂林梁济在决定投水自杀之前的遗书中有处说:“余尚须料理家事,检点装殓衣物,安排客厅字画,备吊者来观,已知我家先德”,旁有注云:“字画上有先德可征,故欲求来吊者观之”。^①梁济的遗书前后写了很久,篇幅非常大,他仔细反省,酌量安排,而其中有一段就是安排客厅字画,让来吊唁者知道“我家先德”。“我家先德”语意虽不甚显豁,但我认为客厅的字画是他所传承的,所认同的,所要表达的,所想向吊客沟通的。

这种“寓意/比喻系统”充斥在整个儒家文化的生活空间中。旅游手册中提供最多这方面的材料。这里仅举山西王家大院为例,它的整座建筑与装饰都是一个寓意的系统。透过“谐音”或是“寓意”,表达主人的道德要求或人生祈向:莲花与小儿图案——意指“连生贵子”;石雕鲤鱼与门是“鲤鱼跃龙门”;两只石猴子是“辈辈封侯”;石雕的两个瓜是“瓜瓞绵绵”;或以六只围绕寿字的蝙蝠强调福寿的主题;以鹤鹑和菊花谐音而成“安居乐业”;又如帘架间雕三戟插于瓶内,取二者谐音为“平升三级”;以三枚圆柿组成的图景为“连中三元”。当然还有各种牌匾、坐右。^②这类象征系统甚至大量出现于许多地方华侨的民居,这些民居上所见的牌匾、木刻、石雕、窗花、文字等都是以一种传统儒家道德教化为主体的自我塑造(self-fashioning)。而由它们所想表达、沟通的内容可以多少窥见他们无声的世界。

此外,地方上许多带有浓厚象征意味的活动也值得注意。这里要从一段小的讨论开始。在一篇讨论高夫曼《日常生活中的自我表演》的文字中,孙中兴一再强调,自我表演、面具等是一幕欺骗剧。^③但我的看法稍有不同,它除了是一种欺骗之外,有时可能同时也是自我期望的表达,是自我想塑造的形象。即使是想遮掩真实的自我,选来遮掩的面具也不是毫无意义的。“面子”亦是如此,面子是这个文化使得自己想成为的那样。欺骗在某种情况下也有可能是自我形象的塑造。

纪念或祭拜历史名人的活动也与此相关。我认为这类行为与角色扮演有相近的意义,借着纪念或祭拜表达自己对心目中英雄或人物的认同。既表达自己,同时也说服别人或与别人沟通。除了扮演什么、如何扮演之外,是谁热情于扮演、在什么驱动下扮演、每次扮演时的差异等,都非常值得注意。是对时俗不满?寻找自我?表达自我的焦虑?定位自我?寻找方向?从这些五颜六色的象征性活动中是不是可以找出一些反映时代的趋向?

从而我们要思考地方上的庙会、八家将等,乃至近代的新剧、合唱团、歌咏队等代表什么意义?譬如扮八家将,或在民俗赛会中,人们通过扮演那些特别受人喜爱的偶像表达他们的心曲。所以我们可以说,其实民间也有类似“顾祠会”之类的东西。即使这些象征行为、角色一成不变,但一成不变的“格套”,本身即富含意义,它们是一个社会中共享的“精神货币”(spiritual currency)。^④此外,

^① 梁济:《遗笔汇存》,梁济著,黄曙辉编校:《梁巨川遗书》,华东师范大学出版社2008年版,第67页。

^② 如和义堡在门头题:“凡语必忠信,凡行必笃敬,饮食必慎节,字画必楷正,容态必端庄,衣冠必肃整,步履必安详,居处必正静,做事必谋始,出言必顺行,常德必固持,然诺必重应,见善如己出,见恶如己病。凡此十四者,我皆未深省。书此当座隅,朝夕视为警。”或如匾题司马光《独乐园诗》:“吾爱董仲舒,穷经守幽独。所居虽有园,三年不游目。邪说远去耳,圣言饱充腹。发策登汉庭,百家始消伏。”以上见张昕、陈捷《画说王家大院》,山西经济出版社2007年版,第135—142页。

^③ 孙中兴:《导读》,高夫曼著,徐江敏、李姚军译:《日常生活中的自我表演》,台北,桂冠图书股份有限公司2004年版,第17—18页。

^④ 精神货币(spiritual currency)是Kenneth Burke提出的概念。参见Kenneth Burke, *Attitudes toward History* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 179。

在每次扮演中,一成不变的“格套”中间仍有细微乃至重大的改变,而带有重要意义。就像巴厘岛的戏剧化人物。吉尔兹(Clifford Geertz)说,凡爪哇人用哲学来表达者,巴厘岛人皆以戏剧表达之。他们发展出半打以上的格套、颂词、名词学等等,模塑个体的存在来迁就那种规范的状态。^①

晚清以来的新剧社团,尤其是新文化运动之后,地方上新知识分子(相对于旧知识分子)的演戏,往往就是一种角色扮演(cosplay)。而所扮演的角色,往往也富含深意,故《色戒》中的学生一面演救亡戏,一面杀汉奸。再以《终身大事》一戏为例,娜拉不只是戏中的女主角,同时也是各地无数女性的角色扮演,而扮演本身往往也是一种说服自己并传达给别人的过程。一个反对新思潮的青年不易念“你该自己决断”这句台词,一般守旧的女学生也不易扮娜拉。《终身大事》用英文写,后来有几位女学生要排演,胡适才译成中文,但因为这戏里的女主角田女士跟人跑了,“这几位女学生,竟没有人敢扮演田女士”。^② 洪深观察说:“正如《娜拉》一开始多是由男生扮演,女生不敢扮演,一直到1923年才被打破。”^③ 演娜拉与祭拜某位古人一样,都有角色扮演的意味。后来江青扮娜拉,一举成名,她甚至宣称“我就是娜拉”^④,而观其一生思想行事,确实与娜拉有几分神似之处。在这里,我还想举溥仪在《我的前半生》中说的一段话为例。溥仪说他祖父最爱演的一出戏是“卸甲封王”,他认为祖父之所以如此爱扮演这出戏中的角色,“如果不是一种有意的迂回表白,至少也是某种郭子仪的心理反映”。^⑤ “象征性行动”尚可包含具有高度象征主义的对象式行动。2012年我曾在加拿大英属哥伦比亚大学做过一个讲座,题为《豆腐、镜子、水》,其详细内容此处不能赘述,我主要是想阐述地方上的百姓如何透过一些高度象征性的东西,如豆腐、镜子、水、万名伞、脱鞋等,在官员离去时,沉默地表达他们的评价,并借着这一类象征性的活动,表达他们的标准及要求。^⑥

最后,我还要举一个例子来说明,我们如何从一些蛛丝马迹来探索一个时代集体心态的变化。譬如歌曲、民谣在不断传唱过程中有心或无意的改变,或戏曲在流传过程中不断的修改,有些可能是演出者为了适应时代氛围或地方差异所做的修改,有些可能是地方上的扮演者无心的改变,而两者都是追索无声世界的线索。从各种版本的细致修改,有时可以看出时代及地域的差异,有时可以看出阶层、家族力量的兴起。田仲一成在《古典南戏研究——乡村、宗族、市场之中的剧本变异》一书中通过巨细靡遗的版本比较,展示了几个例子。^⑦ 随着在不同场域的演出,剧本的版本也会有所不同,如在乡村、宗族、市场三种场域,《琵琶记》的细节有微妙变动。市场演出本《琵琶记》强调蔡文姬的辛苦,批评蔡伯喈,反映出老百姓的想法,富有讽刺官吏的意味,市场百姓喜欢这种谐谑风格的戏剧。以地域为例,吴本倾向脱离礼教,反映下层民众的想法;闽本则重视上下尊卑关系,在身份称呼上表现严格。闽本《琵琶记》认为儿子不应在父亲面前自称“蔡邕”,而改为“男邕”;重视妇德,故原来牛氏的丞相女居高临下称丈夫为“穷秀才”,改为“一秀才”,将“亲把坟茔扫,也与地下亡魂添荣耀”,改为“安宅兆”,表示虽为丞相女,但为自己公婆扫墓,仍不能用“添荣耀”。^⑧

总而言之,在一个鲜少文字直接表达的地方社会,其礼仪、象征性活动,文本的微妙改动,除了

① 吉尔兹著,王海龙、张嘉瑄译:《地方性知识:阐释人类学论文集》,中央编译出版社2000年版,第81—82页。

② 胡适:《〈终身大事〉跋》,《新青年》第6卷第3号,1919年3月。

③ 洪深:《导言》,赵家璧主编:《中国新文学大系·戏剧集》第9集,香港,香港文学研究社(出版年不详),第23页。

④ 参见叶永烈《“四人帮”兴亡》上卷,人民日报出版社2009年版,第131页。

⑤ 溥仪:《我的前半生》,群众出版社2013年版,第8页。

⑥ 请见我的特刊稿《明清时期地方民众的几种仪式性活动》。

⑦ 请参考[日]田仲一成著,吴真校译《古典南戏研究——乡村、宗族、市场之中的剧本变异》,中国社会科学出版社2012年版,第207页。

⑧ 此外,田仲一成对《荆钗记》、《白兔记》、《拜月亭记》、《杀狗记》等皆有此类比较分析,见田仲一成《古典南戏研究》,第34—35、52、61页。

反映其潜在的状态外,还带有说服他人、与人沟通的意味,特别值得我们注意。

(四)地方文化的“传讯机制”(signaling system)

在基本上静默的地方社会,人们也有一些潜在的表现。首先,人们生活在一个“可见”与“不可见”(visible与invisible、seen与unseen)交织的世界中,其中有许多是看得见的,如山川、风景、遗迹、牌坊、祠庙,也有许多是看不见的,但仍实际存在那里,产生微妙的影响。在这个系统中,意思的表达往往需要经过深刻的解读才能领会。在这里,且让我引用日本柳宗悦的一段话:“大津绘区别于其它民间绘画之特色,即是其中的谐谑。”“其中也蕴含着对浮世的观察,从书中可以看出对人类社会喜怒哀乐的种种评判,也能看出民众之心对世象的态度”,由于当时普通百姓不能公开批评世事,因此只能用这样的方法。^①但我们应注意,何时一件大津绘是对时局的批评,何时它只是一件作品。象征系统是“精神货币”,人们取用这个货币与别人分享、交换。既然有货币,也同时存在一个我称之为自动柜员机(ATM)式的支付系统。

我认为在地方近似空虚无治的状态下,仍然可以维持某种程度的道德秩序,其权力临在的方式,不是物理能力随时随地临场展示的方式,而是一种自动柜员机式的,也就是银行柜台或柜员机式的方式。行员或是提款机不把款项摆出来,可是任何时间要提款,钱就马上到位,如果有人发现自己从窗口放进提款单,而居然领不到钱,消息一旦传出,马上会引起挤兑,最后银行可能关门。^②而常民社会的道德素质,透过努力,人们可以在一个“自动存取所得账”中得到盈余。

这种权力展现的方式是隐藏的,但发现时又是丝毫没有商量余地的。而中国历史中政治权力与道德权力通常都是这样的。所以我一方面用自动柜员机,一方面用“可见”(seen)与“不可见”(unseen)来形容它,即可见的与不可见的是并存的,显现的与潜在的是同样重要的。而维系这个“不可见”,使得它随时“可见”的是一种机制。它使得“地方”上在道德、秩序、文化、心灵方面能维持一定的运作。这里牵涉到无所不在的“传讯机制”^③,人们生活在无所不在的“传讯系统”中。

这世界评判价值的高下,或是道德水平的高低,并不是天然的,也不是透明的。好似一个皇帝不能从大臣的脸相看出他的忠与奸,也不能从一次见面中判断他行政能力的高低。这时候需要一个“传讯机制”,譬如科举考试中对四书五经的熟悉度;譬如学历、文凭、英文能力的高低。这些“传讯机制”带有相当程度的任意性,并不必然与当事人的能力有关系。而地方上维持其道德或秩序,常靠无所不在的“传讯机制”。譬如某些地方的习俗,把脸遮住是比较道德的表现,人们可以根据这个标准将人分出高、低或善、恶。从外人的眼光看,它们有时“可见”,有时“不可见”,但对生活于其间的人而言,却都是看得见、可运作的。就像一个寄信者,他只需要在信封上写上地址、贴上邮票,他可以完全不了解邮局的运作,但信件最后总会到达某一国家某个人手上。

“传讯机制”是一套潜在的大剧本,地方的人生活在一个潜在的大剧本中,即使没有明白说出的,人们仍然照着运作,后来这个潜在的大剧本破裂了,没有明白说出的,就不一定能做。譬如,近代的“社会”与“契约”两个观念就与这个潜在的大剧本相出入。对许多人而言,“社会”的概念很难理解,尤其是个人的善行对整个社会不一定有利,对许多百姓来说简直不可理解,而且对千百年来的善良风俗也是一个不小的挑战。过去许多以祝颂或祝祷为基础的人际行为,现在一律改为

^① [日]柳宗悦著,石建中、张鲁译:《民艺四十年》,广西师范大学出版社2011年版,第126页。

^② 譬如卓负声誉的书画出版社,突然出版一本三流的作品,人们不只对这本画册指指点点,还要进一步问:“×××是什么意思?”“×××想做什么?”出版一本不够格的书,是表示传讯系统改变了(或故障了)。一如ATM,人们一旦领不到钱,马上会问“这是怎么回事”?

^③ “传讯机制”(signaling system)是经济学中的概念,在这里我作了扩充的使用,未必与原先的理论完全相同。理论的原始定义可参考朱敬一、林全《经济学的视野》,台北,联经出版事业股份有限公司2002年版,第81页。

“契约”，而“契约”也是许多人所不解或不能适应的。

维护“传讯系统”与“传讯机制”运作的，是一些我称之为“道德镇守使”的人，他们是“可见”世界及“不可见”世界的维护者。且让我引日本德川封建时期水户藩第二代藩主德川光圀(1628—1700)一段对士或武士的描述——虽然两国情形不尽相同，但仍有参考价值：“士或武士其唯一的任务，就是保护或维护情义，其他阶级的人与可见之物交往，而武士则与不可见、无色和非实体之物交往……如果没有武士存在，情义便会从人类社会消失，人们也会丧失廉耻之心，邪恶与不正将横行于世。”^①在中国，“道德镇守使”包括乡宦、有科举功名者、绅董、局董，地方上的读书人，甚至作一手好诗、写一手好字的人。^②当然地方上的贞节牌坊、烈女祠、乡贤祠等，还有政府的其他评价活动，如挂匾，也都发挥某种作用。这里且举清代名诗人黄仲则的女婿顾麟瑞的一句话，说明地方上的“道德镇守使”怎样发挥其影响力。他说：“余憨直负气，里党间有越礼事，余必面争之，词色不稍假。”^③

“道德镇守使”所维护的，还有“文化理想”。“文化理想”不一定是已实现的东西，但是人们总企求向它趋近。“文化理想”是一些潜规则，是一些隐蔽的筛选原则，是一些标杆，是地方上的评价系统，是一些“说法”。做任何事要给一个“说法”，而这个“说法”即像一种“精神货币”。“说法”与“做法”不一定完全相应，但一件事能做与否决定于是否能给出一个“说法”。“道德镇守使”也靠“说法”镇守地方社会。在地方社会中，当“说法”尚未大变之前，它是相对比较稳定的。^④

除了“道德镇守使”，地方也透过街口巷尾的议论，甚至匿名揭帖来表达意见。^⑤《先秦汉魏晋南北朝诗》中《魏诗》卷十二“杂歌谣词”，多是歌谣官吏有善政者，其实也就是一种评价官吏的手段。此外，有一类文本常常被当作装饰性文本或俗套，但是除了有心人操作阿谀官员之外，有时它也有其社会功能，譬如官吏离任时送行的歌咏集。康熙十四年(1675)海宁148位士绅歌颂知县许三礼的《乐只集》即是一例。^⑥这些带有格套意味的文书非常流行，一直到清末民初仍然相当流行。

前文曾提到，这种评价系统有时透过一些象征符号来表示，如在官吏离任时，家家户户摆一个香案，供一杯清水，或一块豆腐，以表示其为官清贫或一清如水，或是在官吏启程离任时，强行将其鞋脱下，并以木盒将靴挂在城门口，以示不忍其离去之意。这一类“被治者”(相对于官员而言，可以说是弱者)的象征性行为，案例极多，一直到民国时期仍有其痕迹。^⑦一般都只将之视为无用之具文，而忽略了它能有的现实功能。譬如清代后到民初，在一些下层读书人的日记中，都记录了县官离任时的场景。有些人愤愤不平地指摘地方官员离任时，虽有一些送行的场面，但是那些场面是势利

① 贝拉(Robert Bellah)著，王晓山、戴茸译：《德川宗教：现代日本的文化渊源》，香港，牛津大学出版社1994年版，第111页。

② 赋诗、书法等文化权力(culture power)是杜赞奇(Prasenjit Duara)在《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》一书中所未提及的，却是重要的“权威”之来源，如李立三写一手好字，成为安源煤矿工人中的权威。

③ 许筠超：《黄仲则年谱考略》，上海古籍出版社2008年版，第347页。

④ 用钱穆的话说是“中国社会之文化传统与其心理积习之一种无形潜势力”。钱穆：《师友杂忆》，生活·读书·新知三联书店1998年版，第287页。

⑤ 《横山乡人日记选摘》中所说之匿名帖，即代表一种评价意见。陈庆年：《横山乡人日记选摘》，《镇江文史资料》第17辑，政协镇江市文史资料研究会1990年编印，第197页。

⑥ 邓之诚著，邓瑞整理：《邓之诚文史札记》，凤凰出版社2012年版，第461页。

⑦ 如山东临沂县长范筑先(1882—1938)之例。范筑先离任时，地方上家家户户在路旁摆上香案，“香案上并不烧香，摆着清水一碗，镜子一面，豆腐一块，青葱几棵，用以象征范县长的‘清似水、明似镜’，‘一清二白’。还有清酒两杯，主人的名片一张，表示饯别。只见县长在许多人簇拥下一路行来，——区长、镇长、警察局长、小学校长，少不了还有随从护卫，——鞭炮震天，硝烟满地。这一次他没有多看我们，一径来到香案之前。”“香案上有两杯酒。范氏站立桌前，端起右面的一杯，——右面是宾位，——洒酒于地。就这样，一桌又一桌。兰陵本来就满街酒香，这天更是熏人欲醉。随员取出范氏的一张名片放在桌上，把主人摆在桌上的名片取回来，放进手中的拜盒。就这样，鞭炮声中，范氏一桌挨一桌受礼，临之以庄，一丝不苟。”王鼎钧：《昨天的云》，生活·读书·新知三联书店2013年版，第12页。

小人帮忙做出来的,有些则以诗、画嘲讽官员离任的场面,这都代表了一种当地人的潜在评价。^①

近代地方“舆论社会”的出现,大幅度地改变了前述的格局。随着各种报纸、刊物涌入地方,地方上出现许多新政治语言,对大部分人而言,陌生的思想如潮水般涌来。在这方面,佐藤仁史的研究值得注意。^②佐藤借由《陈行乡土志》,研究上海陈行地方精英中的下层读书人兼领导人,指出他们所使用的措辞值得注意。一方面,新思想的下渗一般到小市镇为止;另一方面,可以比较恰当地评价究竟有哪些启蒙语言被市镇中的精英层次所运用。《陈行乡土志》中连篇累牍地铺陈“爱国”、“国民”之义,“空谈爱国之士,读各国书,睥睨一世,问其本土一二掌故,则瞠目不能对。夫爱生于情,情生于知,不知其乡,何能爱国?不爱其乡,何能爱国?”“为我乡造成一爱国国民者,当以是编为之基本。”^③有意思的是,过去人们从这部书中是看不出“国民”这些意义的,但是在新概念、新思想的时代,出现了不同的认识框架。

这让我们想起肯尼斯·伯克的论点。这些新概念形成“词幕”(terminitic screen),人们用这些“词幕”来观察、诠释他们的日常生活世界。^④当新概念如潮水般涌入时,形成新的“词幕”,使得人们看待数百年来不怎么变化的生活世界有了很不一样的意义。如果我们把这一地区从明到清的各种村志、镇志,当作一层又一层的切面,就可以看出从明到清,每一本志书对这一个地方的看法与意义都不尽相同。由此更可以看出“词幕”之变化所产生的重大影响。

此外,在新的“词幕”出现时,也浮现了一个议题。地方上的人并不熟悉一些报刊杂志所带来的新观念,如国家、政党、社会、契约等。以“社会”来说,这是一个陌生的观念,尤其是为什么一个人的努力,却不一定能促成整个社会的美好。这个问题在尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)《道德人与不道德的社会》中曾经提出来。

且让我们回想一下尼布尔是怎么说的。从个人的道德到社会之间有一个重大的隙缝,需要一个跳跃,也就是说行为自身的价值不一定是社会的价值,尼布尔形容这是“道德的个人”与“不道德的社会”。^⑤以前人们认为,老实努力、守住一己的德行,即可以得到好的回报,即可成为乡里中被尊敬的人,或是对整个社会、秩序有正面贡献的人。但是在近代“社会”观念引入后,却发现它与上述这个相沿数千年的认知南辕北辙。相似的情形在德川后期的日本也曾经经历过。在德川后期,如“社会”、“契约”之类的观念,铺天盖地而来;乡民之间原先所循守的“常民伦理”以及“道德经济”式的借贷关系被彻底改变了。德川后期大量的农民叛变,往往是因为农民发现自己即使在“常民伦理”之内做到极致也没有办法时才爆发的。^⑥

三

还有几点是来不及在正文中申论,但值得在余论中提出的。

第一,在地人的观点并不总是比较高明的。最明显的例子是,灾难发生时,信息流动有不同的

① 赵钧撰,周梦江整理:《赵钧〈过来语〉》,《近代史资料》总第41号,中华书局1979年版,第124页。张桐撰,俞雄选编:《张桐日记》,上海社会科学院出版社2003年版,第128—129、187、215页。

② [日]佐藤仁史:《近代中国の郷土意識——清末民初江南の在地指道層と地域社会》,东京,研文出版2013年版。

③ 孔祥百等编著,石中玉整理:《陈行乡土志》,上海社会科学院出版社2006年版,第1页。

④ Kenneth Burke, Joseph R. Gusfield eds. *On Symbols and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), pp. 114—125.

⑤ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1960).

⑥ Irokawa Daikichi; translation edited by Marius B. Jansen, *The Culture of the Meiji Period* (N. J.: Princeton University Press, 1985), p. 23.

方式。由社群内部看(etic),并不总是比由社群外部看(emic)看得更清楚,有时反而会出现“灯下黑”的情形,故必须循环往复才能看得更深入。地方有它自己的方案,有它自己的“贴近感知经验”,这种“贴近感知经验”与“遥距感知经验”是有不同的^①,有许多是“说”比“做”容易的事。故应该既由内部看,又时时由外部看,两者周流往复。

第二,解救出“地方”之后,下一步呢?可能有人会误以为从地方出发,即是满足于“地方之见”,要完全去中心化或除去大的历史框架。事实当然不是如此。但是多这一道工作,有利于对全局的历史的了解。如果地方是如此,何以后来历史的发展却如彼,从“地方”到“全国”的局势如何调整变化,这就会产生许多新的、饶富意味的课题。譬如在五四时期,如果从地方出发看,大多数地方是保守的,那么何以仍有全国性的运动风潮?地方舆论动向与全国性运动如何发生关系?这好像是用荧光纳米显微镜观察内部分子作用的过程,最后还是要回到整个“人”的运作,否则历史会变得非常零碎,而且有狭窄化的倾向。

第三,地方的思维活动。地方的封闭性与局限性,“蚩蚩之氓”的识见,范围有限,但也可能在这种地方、这种方式下形成一种思维特色。^② 清季在镇江已出现一种既不支持太平军,亦不满清朝的意识。^③ 此外,譬如地方知识人的组织、地方上的诗社,他们的诗歌往往反映地方上小读书人的思想、意态,值得深入分析。这些诗社的失势,有相当重要的时代意义。

第四,讨论地方上的文化问题时,仍应设想三个时间层次或多个时间层次。即地方上的文化存在着多个层次,其中有的是长时段的、较稳定的,有的是随着时代而变的。

第五,我想在全球化的效应下,整个世界的“地方”都在消失,变得只有城内、郊区的差别而已。以台湾的“老街现象”为例,所有“地方”都在一致化。本文提到19世纪发生在慕尼黑的艺术运动,许多艺术品、剧作品,原来都是“地方”的,最后成为全国、全世界的,上下之间应该互相流动,有的往上走,有的往下走。多样性的地方,可能滋养社会,若地方枯竭且一致化时,社会便少了许多活力与资源。

此外,我必须郑重强调,关于“地方”,可以讨论的问题还非常多。譬如,地方上的公共空间或神圣空间。文庙曾是地方上的公共空间、精神堡垒,有其道德、政治、社会、文化功能。譬如前面提到,原本布置艺术是一种象征性活动,既是说服自己,亦是说服别人。但是从某一个时间开始,自我与这个象征系统之间不再是有机的关系,艺术不再是“寓意系统”,而是纯粹欣赏的对象,是对象化、主客二分的。

最后,我觉得研究历史好比观看一个选手带球上篮,一般只注意他上篮的动作及是否得分,而忽略了他一路拍打着球,每一次拍击,球的内部承受的力量、撞击地板的角度都不同,球的内部有着不同的变化,球的反弹也相当不一样。拍打得太过用力,说不定球要泄气甚至破了;拍打得不够,球可能弹跳不起来。一方面球撞击地板,一方面地板将之反弹而起,这些变化,就像是地方社会的变化。如果我们一直只从全国性的角度,或仅从制度着眼,等于只注意带球上篮、是否得分,忽略了拍打时篮球内部的变化。多年来我一直都在想着,我们如何既观赏带球上篮,又注意拍动的篮球,也就是说既不忽略地方社会的脉动,又能兼顾到整体的历史。

[作者王汎森,中研院历史语言研究所特聘研究员]

(责任编辑:徐秀丽)

① 吉尔兹:《地方性知识:阐释人类学论文集》,第72页。

② 2014年诺贝尔文学奖得主艾莉丝·门罗(Alice Munro)就是写小地方。我们必须先承认地方的封闭性,而且封闭有时候是自己希望的,譬如德川时代的封闭性就是自己希望的,是自我希望维持在这样的状态之下。

③ 忻元章:《一份记太平军在镇江的珍贵文献——介绍馆藏善本〈革湖笔记〉》,《镇江文史资料》第7辑,政协镇江市文史资料研究会1984年编印,第159页。