

总第 30 期

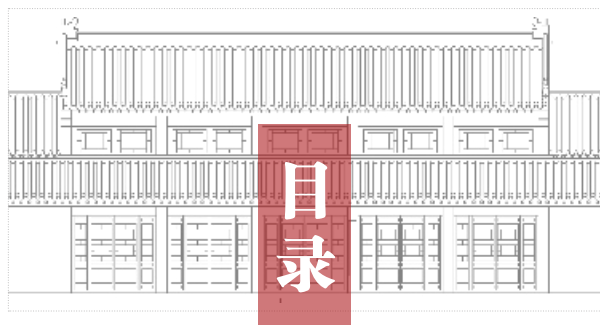
2023

第 3 期

# 文 研 通 讯



北京大學人文社會科學研究院  
Institute of Humanities and Social Sciences, Peking University



## 文研学术

### · 文研讲座

- 应 星：从“过程-事件分析”到“追根溯源的事件社会学” . . . . . 005
- 李开元：从书斋到田野——学术人生与学术转型 . . . . . 013
- 柳若梅：第一部中文俄国史——《罗西亚国史》 . . . . . 018
- 陈泳超：从文献传统到田野对话 . . . . . 026
- 吴 欣：从琐罗亚斯德教到水神崇拜  
——阿契美尼德时期中亚地区的宗教与信仰 . . . . . 032
- 李里峰：历史学与社会科学如何“美美与共”——以历史社会学为例 . . . . . 038
- 罗文华：10-13世纪西藏中部绘画与西域关系 . . . . . 046
- 罗梅君：传记方法与中德关系史研究——卡尔·阿恩德与李华德 . . . . . 053

### · 未名学者讲座

- 文 欣：丝绸之路在盛唐之后的重构与新生 . . . . . 058
- 张 帆：天低宇宙宽——18世纪五台山的宇宙政治 . . . . . 064

### · 文研论坛

- 从文集出发——“宋代文学研究之新进阶”工作坊 . . . . . 070
- 中观哲学与虚无主义——对认识论虚无主义解读的质疑与辩护 . . . . . 085

### · 邀请学者论坛

- 宋 婧：在中国城市化和人口流动过程中观察家庭生活变迁 . . . . . 090
- 郭小雨：从“猜忌”到“文明”——休谟论混合政体的方式与意义 . . . . . 094
- 姚治华：何以知道我们有意识？——人工智能、意识哲学与佛学 . . . . . 097
- Isaac Bazié：集体记忆的场和纪念社群 . . . . . 100
- 朱天曙：清代碑学的早期实践与反思  
——以顺德本《华山碑》与金农的书风形成为例 . . . . . 102

## · 文研读书

- 张天虹：传统时代的中国社会与经济  
——伊懋可《中国的历史之路：基于社会和经济的阐释》读书会 ····· 106
- 赵鼎新：中国古代社会的宏观历史分析  
——赵鼎新《儒法国家》读书会 ····· 112

## · 文研纪念

- 飞鸿雪泥，无计东西——段晴教授逝世周年追思会 ····· 117

## 文研回望

- 魁北克大学Isaac Bazié教授访问北大文研院 ····· 127
- 抱朴行致远，守拙归“研”田——文研院举办第十四期邀访学者欢送会 ····· 130

## 专题论文

### · 民间文献与地方社会

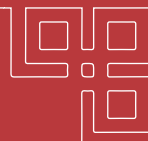
- 郑振满：明清时期的林业经济与山区社会  
——永泰契约文书研究 ····· 134
- 王振忠：清代徽州民间的灾害、信仰及相关习俗  
——以婺源县浙源乡孝悌里凰腾村文书《应酬便览》为中心 ····· 151
- 杜正贞：“异姓为嗣”问题中的礼、法、俗  
——以明清浙南族规修订为例 ····· 173
- 凌 鹏：习俗、法规与社会  
——对清代巴县地区“减租”习俗的法律社会史研究 ····· 195

文研纪事 ····· 211

学者报道 ····· 223

照片墙 ····· 226

# 文研学术



## 文研讲座

285

### 应星 | 从“过程 - 事件分析”到“追根溯源的事件社会学”

【编者按】2023年4月6日晚，“北大文研讲座”第285期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“从‘过程-事件分析’到‘追根溯源的事件社会学’”。清华大学社会学系教授应星主讲，清华大学社会学系教授孙秀林主持，北京大学历史学系教授黄道炫、中国农业大学社会学与人类学系教授赵丙祥评议。本场讲座为“社会科学中的历史方法”系列讲座之一。

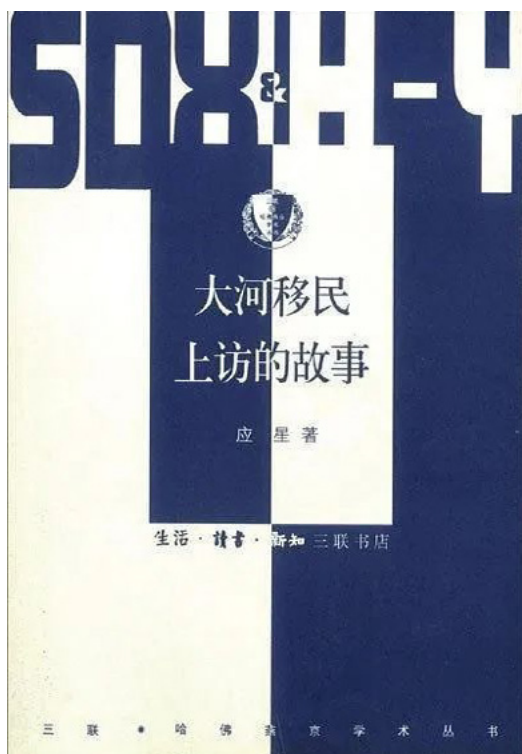
讲座伊始，孙秀林老师围绕应星老师的研究主线与研究转向谈起。他指出，应星老师的研究聚焦中国基层的抗争和教育，最近又转向中共早期党史。虽然这些领域看似不完全相关，却隐藏着清晰的主线。其一，应星老师始终坚持关于权力及其在中国社会情境中的具体实践的形态和逻辑的分析。例如，应星老师在《田野工作的想象力：在科学与艺术之间——以〈大河移民上访的故事〉为例》一文中清晰地展现了他的问题意识及如何在田野中实践这种问题意识。其二，应星老师一直保持着对于社会学研究方法论的自觉。他曾发表多篇论文，进行关于比较历史分析研究、质性研究方法的反思等方法论层面的探讨，引发了学界较大的关注。近年来，社会学界各种研究方法发展迅速，尤其是最近兴起的量化研究之风，然而无论哪种方法，在进入中国现实社会的实质性立体研究时，



都面临着不同的问题。应星老师的讲座，正是围绕从过程事件的分析到追根溯源的事件社会学的分析，试图将过程事件分析置于中国社会研究的脉络中，探讨如何继续推进我们对中国社会实质性议题的关注。

接下来，应星老师开启本场讲座核心内容。他首先介绍了“过程—事件分析”提出的背景以及争论。他指出，当今中国学界质性研究存在着“单薄无力、悬浮无根”的病症。虽然目前的社会学质性研究层出不穷，但给人留下深刻印象的却寥寥无几，实际上缺乏面对中国社会根本问题的分析能力，在研究方法上则存在着滥用“过程—事件分析”的问题。因此，我们需要重新回到孙立平老师2000年在《“过程—事件分析”与当代中国国家—农民关系的实践形态》中对于这种分析方法的界定。在该文中，孙立平老师强调，要把国家和社会的关系当成一种动态的实践过程去把握，在事件性的过程中挖掘社会领域，洞察中国社会复杂而微妙的运作逻辑和机制，揭示权力的非正式的微小实践的面向。

应星老师认为，孙立平老师所强调的“事件性过程”，其实有两个重要的限定：其一，被研究的事件往往带有较强的张力。正是在这种冲突中，原来掩藏在平静生活下的各种关系才被调动起来。其二，被研究的事件过程强调的是与正式制度规定所不同的非正式面向，尤其是正式权力的非正式运作。在孙立平老师的方法提出后，当时学界提出了两种批评：其一为“结构—制度分析”，这种分析方式强调叙事研究与结构研究的差别；其二为“关系／事件”分析，这种批评认为通过事件挖掘“社会隐秘”的做法可能忽略



应星著《大河移民上访的故事》书影

了事件的偶然性因素。此外，应星老师还特别提醒说，现在的“过程—事件分析”几乎被等同为“质性研究”，而忽略了它本身的历史维度。在孙立平老师提出“过程—事件分析”时正是他倡导开展农村土地改革口述史的时候，也即源于对共产主义文明渊源的关怀。因此，理解他所提出的“过程—事件”分析，离不开历史社会学的这个重要背景。

紧接着，应星老师介绍了历史社会学的兴起及其争论。与“过程—事件”的争论类似，历史社会学也存在事件分析（时间性叙事）与“结构—机制”分析（结构性叙事）的分歧。美国1940年后的主流社会学强调结构

性叙事,关注长时段、结构性的问题。年鉴学派兴起时,布罗代尔试图弥合历史学与社会学之间的鸿沟,却收效甚微。应星老师则认为,事件性叙事同样可以纳入社会学研究。他以马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》、查尔斯·蒂利(Tilly C.)的博士论文“The Vendee”以及福柯的《规训与惩罚》这三个经典研究范式为例,说明结构性关怀与小事件分析结合如何成为历史社会学的一种可能性。

接着,应星老师回应了孙秀林老师关于研究转向的讨论,回顾自己从早期田野调查《大河移民上访的故事》到革命社会学的个人研究转向。应星老师认为,他过去的研究虽然存在研究对象的转移,但仍然延续了之前的问题意识。以大河移民相关研究为例,该研究中涉及的农民在组建抗争队伍时拥有娴熟的组织技术,对于政府文件像精读理论文本一样去研究学习,这使他认为这些村民在某种意义上与处理上访的政府官员共享着同一种政治文化。为了追溯这种政治文化的根源,他将研究视点逐步转向了延安时期以前的早期中共党史。应星老师还指出,无论是在过程-事件分析中,还是在历史社会学研究中,“讲”故事的理念是一以贯之的。

“故事是讲出来的”,这种“讲”就是要将理论融入对史料的叙述中,兼具对社会理论基本背景的关怀以及对具体历史研究对象的叙述,“重新进入历史”,重新编制史料的线索,并与理论对话。正是在这个意义上,应星老师试图探源当今共产主义文明,而这正是所谓“追根溯源的事件社会学”。

接着,应星老师将视点转向了从“微小

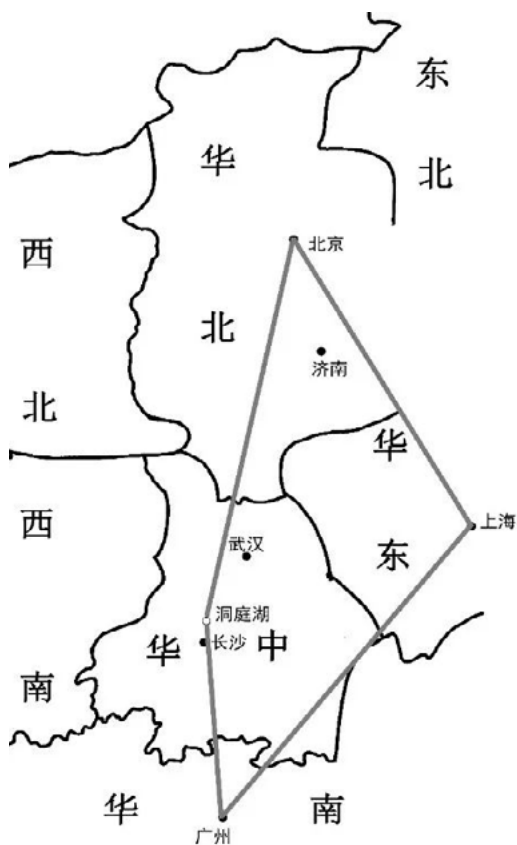
分析”到“世界历史”分析的口述社会史。

“过程-事件分析”所处理的历史事件正是“世界历史”影响下的日常生活史。以土地改革为例,日常生活史研究的不是宏观的土地改革进程,而是研究这个进程中普通人的命运。当然,这些日常生活中的“事件”仍然需要辨析,主要分为无事件、似事件与小事件。所谓无事件,就是指生活中混杂在一起的事,如生活中一般的吃穿住行。似事件,包含季节轮换事件、稀少性事件与历史的入侵事件。口述史关注的重点则主要是小事件。小事件具有跨地方性,往往聚焦于偶变性(contingency)和紧迫性(exigency)的日常生活爆炸。

然后,应星老师以两个“突破”为关键词,强调了社会学研究重返“世界历史”或总体史研究的重要性。首先,应星老师认为社会学应该突破“国家-社会”范式下画地为牢的局面。他指出,目前的日常生活史研究具有碎片化的局限性。口述史研究本来弥补了宏观研究的某些不足,但是今天需要重新认识总体史研究的重要性。过去主流的社会学研究往往只强调研究“底层社会”,而不再关注国家与政党,这就导致研究领域只能集中于社会局部。其次,社会学研究应当突破“传统-现代”对立局面,重新确立传统的影响力。社会学研究往往关注当前的新现象,而忽略了传统的影响。而现在应该在中国历史传统与现代西方传统的张力中,重新考察魏昂德(Andrew G. Walder)所说的“共产主义新传统主义”(Communist Neo-Traditionalism)的源头。此处的“新”,就是指共产主义影响下与中国传统的复杂结合

状态。因此，应星老师主张，目前的社会学研究应当超越经验研究中田野社会学与定量社会学的双峰并峙局面，“把历史带回来”。当然，此处的“历史”也需要限定，要从“纪念碑式”的史学和“好古的”史学转向福柯(M. Foucault)所谓的“当前史”。

应星老师也强调，在讨论“追根溯源的事件社会学”时，社会学研究应当打掉质性研究的方便性入门法则，确立研究对象的重要性。也就是说，被纳入社会学研究视域的“事件”，应当是具有总体史意义的事件。研究者应当带着结构性的问题关怀进入事件史研究，重新建立事件与总体史的关联点，寻找和确定要研究的关键历史事件。而这些“事件”，又被他总结为五种典型类型：渊源性事件、转折性事件、典型性事件、隐喻性事件、调查性事件。接着，应星老师以自己的中国革命史研究为例来说明这些具体分类。所谓渊源性事件，是指可以通向后来重要问题的最早的事件原型，如在研究党内斗争时，其渊源事件为“江浙同乡会事件”。而在第二类转折性事件中，某种现象的性质发生根本性变化，如在苏区的古田事件和在白区的顺直省委事件。这两个事件充分展现了作为列宁式政党的中国共产党处理民主与集中之间关系的独特方式。在典型事件中，研究者可以根据这类具有代表性的事件来理解某一领域，如分别通过全国农业学大寨与工业学大庆来理解改革前的中国农村与中国工业。第四类事件为隐喻性事件，其意义在于内涵某一宏大事件、影响某一微观对象过程的细节，如韩丁的《翻身》将土地改革对于某个村庄的影响抽丝剥茧地铺陈展开，



共产主义小组的分布图（1920-1921）

通过村庄中的具体人物来展现中国的土地改革过程。调查性事件通常在某一重要思想中发挥关键机制，如毛泽东在对于农村的调查中逐步形成了对中共革命的独特理解，这些源自调查的想法最终支撑了毛泽东思想的形成。最后，应星老师特别强调，这些关键的事件并不与日常生活中的“小事件”相对立。

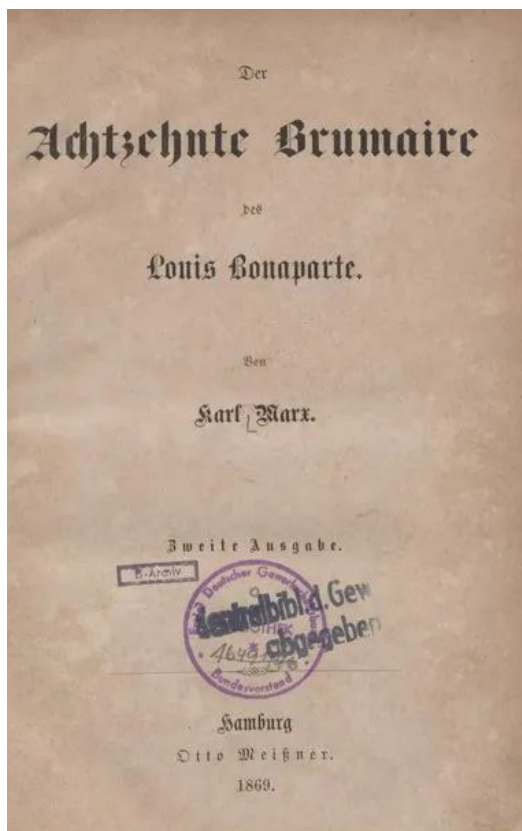
介绍完对研究对象“事件”的要求后，应星老师转向了对于研究过程的具体叙述。什么是事件社会学中的“追根溯源”？他认为具体可以从“人”“时间”“地”“机构（组织）”“话语”这五个方面进行追溯。首先



是“人”之根源。应星老师借用《论语》“观其所由”之说，认为可以从家庭、家乡、学校、山头与同路等不同方面入手来研究关键性事件中的人物。

第二是“时间”之根源。应星老师认为，此处对于时间的追溯与史学的历史长编考异法一致，只是与更强调史料的史学相比，社会学研究更强调对事件意义的探讨。他强调，有的时候即使史无明载，也需要思考某一事件发生的关键性因素。1931年1月、2月，毛泽东为其农村调查（兴国、寻乌）作按语。毛泽东为什么会在第一次反围剿与第二次反围剿之间的节点上来作这一按语？这实际上是对1930年12月所发生的某些重要事件的回应。

第三是“地”之根源。此处，应星老师强调了地理学在事件社会学中的重要性。他借用了杨念群老师关于“儒学地域化”的研究以及施坚雅的区域社会经济史分析，将地域的概念也运用于对革命的区域史的分析中。例如，毛泽东曾说：“我们都是来自五湖四海，为了一个共同的革命目标，走到一起来了。”应星老师认为，前半句的“五湖四海”强调了革命者不同的生活背景，而每一个地方都有不同的民情。中国共产党小组的中心集中于北京、上海、广州、洞庭湖，社会学研究者需要进一步讨论这些区域与激进思潮的亲合性。再例如，中共早期高级军政干部大部分集中于湖南、湖北、广东、江浙、四川、安徽，这背后是具有区域史的意义。应星老师认为，革命史研究应该持有对这些特殊地区的结构性关怀，将对区域的探讨纳入研究之中。



卡尔·马克思著《路易·波拿巴的雾月十八日》，1869年版

第四是“机构（组织）”之根源。官制研究（职官研究）是中国政治制度史的核心内容之一，关于职位分级、宽度与跨度、繁简、轻重、内外的讨论也是古代史的核心议题。应星老师认为，这对于学者理解中国现代史也很有启发，要充分认识到组织在“列宁式政党”中的重要性。具体来讲，需要以机构为中心，研究机构的建立、更名、合并、提级或撤消。例如，研究者可通过考察朱毛红军中的“前敌委员会”与“军事地方化”的关系进一步理解“党”与“枪”的关系。同时，应星老师也指出，要以组织中的“人”

为中心，注意人的风格和精神气质对机构运作的影响。

第五是“话语”之根源，要以“经”为经，以“史”为纬，以史解经。相较于史学，社会学更关心规律性、结构性的议题，关键文献的话语就像一个个的“点”，要将这些点连缀成线，才能对结构性问题产生新的理解。这些“话语”有一部分来自于日常生活，如大河移民抗争中的“踩线不越线”；也有一部分来自史籍的“要义”，如陈寅恪将史籍中“江陵素畏襄阳人”作为理解东晋到南朝长江上游三百年政治社会经济史的关键；还有一部分来自于“世界历史”的“经”，例如要实现从“党言党语”到学术话语的转换。

介绍完事件与“追根溯源”之后，应星老师也提到在进行“追根溯源的事件社会学”研究时也要关注微观比较。他以费孝通从《江村经济》经由《云南三村》达至《乡土中国》为例，说明没有微观比较分析，就无从辨析根源。他借早期中共党史中的研究个案，说明了社会学研究同样要进行事件、人、地、机构之比较，通过比较发现结构性的问题。

在研究过程中，也要处理好“追根溯源”与个性、偶然性与突变性的辩证关系。一方面需要找到结构性因素，同时也要将个性因素放置在整体事件中研究其意义，如不同领导人的个人风格可能会对当时的路线产生影响，却不是决定性的因素。要注意事件分析中的偶然性与突变性问题，借用福柯《尼采·谱系学·历史》的讲法，要区分“起源”（Ursprung）与“出身（Herkunft）”或“出现（Entstehung）”的概念，“力求关注那伴随着每个开端的诸多细节和偶然事件，能够认

出历史的诸多事件，它的震荡、它的意外、它并不踏实的胜利和难以吞咽的失败”。

应星老师辨析了“追根溯源的事件社会学”与历史学之间的关系。他认为，今天的社会学研究应该进行重塑。如果社会学既不分析国家和政党，也不分析市场和企业、法律与历史，而只关心社会分层与流动，只关心社区，那就成了一门“剩余学科”。社会学应该有勇气有能力面对重大的政治、经济和历史问题。他指出，事件社会学的对象选择是别具一格的，提问方式是追根溯源的，并运用微观比较分析进行研究。历史学的研究较多立足于“点”，主流历史社会学（比如以斯考切波为代表的宏观比较历史分析）较多立足于“面”，而“追根溯源的事件社会学”是通过“线”的分析来连接“点”与“面”：由若干关键事件的比较关联起来的“线”，通向对总体史的理解。研究者依然应该持有对结构性问题的关怀，但需要带着这些问题落脚于关键的事件分析。另一方面，事件社会学的研究过程应当着力于灰暗的、细致的和耐心的文献工作；充分尊重实证史学的传统，努力比照实证史学的标准去收集原始材料，应用史学研究基本工具，参考历史长编法去整理原始材料。

紧接着，应星老师介绍了“社会学与史学交叉的三种境界”。上乘境界是交融，即将理论功夫化于无形，回到史料中去重新提问。“理论全融于故事之中”，虽看似从史料出发，其内涵却蕴藏着极其深厚的社会科学修养和丰富的社会学想象力。中乘境界是交叉，应星老师评价其为“匠气易达，匠心难求”，即尝试借用别的学科的概念，进行



应星老师在讲座现场

表面的学科交叉研究。下乘境界是交界，即“临界而居，各说各话”，拒绝与其他学科进行沟通对话。

最后，应星老师借用陈寅恪先生的“凡解释一字即是作一部文化史”，对本讲中的事件社会学方法与特点进行总结。“追根溯源的事件社会学”既可以在某些时间点、某些事件上“讲”故事，又可以在某些人名、地名、机构名、话语上“讲”故事，还可以捕捉“历史并不踏实的胜利和难以吞咽的失败”。把握好其间的分寸感和张力感，将这种历史感带入田野研究中，就叫“饱满厚实、脉络清晰”的质性研究，就叫“察其渊源、观其流变”的事件研究。

评议阶段，黄道炫老师首先对应星老师从历史学研究中吸取思想资源、开拓学术空间的工作表示肯定。接着，他将应星老师的治学工作与两位同样具有跨学科视野的学者相比较。他指出，应星老师对于历史学与社会学的融通让他联想起历史学家休厄尔的《历史的逻辑》——此书也力图将历史学与社会学结合，目的则是为了摆脱历史学“史

料搬运工”的定位，试图奠定历史学与其他学科平等的地位。应星老师的发言强调了事件的结构性的影响。在历史学不断内缩的背景下，他致力于挖掘事件的意义，很令人钦佩。同时，黄道炫老师也认为，应星老师的研究路数也与王森老师所作的思想史研究近似，看似是“在水塘之间挖河道”，实际上

却是“把两个水塘变成一条河”，充分体现了对整体的关怀意识。黄道炫老师评价，应星老师的研究同时关注到偶然性以及结构性的辩证关系，也解决了他一直存在的关于历史学与社会学研究关系的疑惑。学科的发展正是在不断打破知识权威的过程中前进，用黄道炫老师的话说，研究者便是“像打碎窗户玻璃的孩子一样”，总怀有改变既有秩序的期待。

赵丙祥老师回应了应星老师在讲座部分提到的社会学的研究对象——某一事件或人物的“背景”或“概述”——被轻视的现象。抽离历史之后，社会学的研究就“漂浮”起来，成为一种抽象的经验主义研究。应星老师的讲演强调了田野工作中的历史感，这种研究思路同样适用于对于社区等对象的研究，如研究者可以考察某个小区的来源与发展过程。应星老师强调的五要素，如人、地点、时间等，在以韦伯、涂尔干、莫斯为代表的社会学传统中被不同程度地忽视。如莫斯强调社会学的研究对象为大多数人，忽略了少数个体的特殊性。当今的社会学研究者继

承社会学遗产时也应该反思这些前辈学者遗留下的问题。那么，如何处理小人物、少数人与多数人的关系，如何将这些对象放在事件中处理？赵丙祥老师认为，应星老师将原先的“过程事件”与“事件社会学”进行了很好的勾连，发展了孙立平老师的研究方法，以迂回的方式进入到历史之中。他在讲演的最后阶段提到的“点”、“线”与“面”的

关系尤其具有启发性，用具体的“线”来连带“点”与“面”。最后，赵丙祥老师认为，应星老师提到的“经”与“史”并不局限于历史学的意义，应当适当地将其化用。“经”通常稳定性较强，而“史”的变动性较大——如何借用“经史”的讲法来重新定义革命史中的“经”与“史”的关系，为社会学学者面对“日常生活的泥潭”时提供了借鉴。



286

## 李开元 | 从书斋到田野——学术人生与学术转型



【编者按】2023年4月7日晚，“北大文研讲座”第286期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“从书斋到田野——学术人生与学术转型”。文研院邀请学者、日本就实大学人文科学部教授李开元主讲，北京大学考古文博学院副教授田天主持。北京大学历史学系教授李孝聪，文研院学术委员、北京大学历史学系教授王明珂评议。本次讲座为“田野方法论”系列讲座之一。

在讲座伊始，李开元老师作了解题。“学术人生与学术转型”，意在强调学术研究不仅是一种探索人类共同知识边界的“公器”，而且也是学者自身思想与人生的一部分。李开元老师将自己的学术历程总结为“从研究到叙事”和“从书斋到田野”这两方面的转型。本场讲座将围绕后者展开。

李开元老师介绍，在2002年《汉帝国的建立与刘邦集团》出版之后，自己陷入了身心俱疲的状态，于是决定暂时脱离学术研究的主流，尝试人文叙事的写作方式，与此同时，走出书斋，希望在田野中开拓一条新路。太史公在《史记》行文中融入自身情感和行迹的写作，一直吸引着他。一次在西安参加秦汉史会议的契机，他与另一位秦汉史专家藤田胜久老师相遇，两人订立了计划，分别补写《史记》的列传和世家，并结伴考察历史现场。“行走历史”的旅程由此开始。李开元老师的首本历史叙事著作《秦崩》出

版后，他的导师田余庆先生在推荐语中提及“走出行走历史的理念和风格”，这启发他从实践和理论两方面来讨论自己从书斋走向田野的经历。

### 一、在田野中寻找秦汉史

李开元老师首先列举了诸多文史学者的田野经历：如李孝聪老师通过实地踏查确认历史地名的方位，王明珂老师安扎羌寨作调查和访谈，李零老师和藤田胜久老师各自重走了孔子和司马迁走过的路，疫情期间病逝的刘统老师则未能走完红军长征路。而在自己的“行走”中，李开元老师最为关注的是历史叙事中所涉及的古城址、古战场、古道路、古遗址。他“行走历史”的典型案例，是从实地考察，到研究论文，再到历史叙事。他的历史叙事三部曲《秦崩》《楚亡》《汉兴》背后，就有大量的实地踏查工作。



李开元教授“历史叙事”三部曲

《秦崩》第一章第三节，李开元老师利用刘邦故里沛县的山川背景，描绘出了刘邦性格中游侠的侧面。第二章第九节谈到刘邦在芒砀山的割据，第三章第十二节则来到了秦二世杀害兄弟姐妹之处上焦村。此后章节还涉及漳水边的巨鹿之战，信陵君在开封陈留留下的历史记忆等等。除了专辟一节讲述的历史现场，更多实地考察经历散见于全书行文之中。李开元老师指出，不少历史故事的演变过程都能在实地考察中得到厘清。

李老师随后又分享了《楚亡》写作背后的考察经历。韩信的家乡淮安作为水系之乡的特质，让他理解了韩信历次指挥的重要战役为何均在河岸边进行。而“萧何截贤追韩信”时，韩信亡归故乡的路线也自然应当是由北往南。李开元老师还特别指出，古代的地名、道路、城址很多都保留至今，地形也没有太大变化，因此实地考察对于厘清历史文献中所涉及的地理问题有十分重要的作

用。譬如写作《楚亡》时他曾徒步走经子午道，尝试复原“暗渡陈仓”的路线；前往莒县、费县、平邑等地考察，确认了自己在阅读文献后对彭城之战中项羽行军路线的推断。井陘之战和荥阳之战的实地考察，也都为他提供了文献材料难以说明的信息。另外，实地考察过程中还能收集到许多民间流传的历史故事。前往淮阳探访陈胜家乡时，李开元老师就发现陈胜、扶苏、项燕、昌平君等人物的故事在当地都有广泛流传。

《汉兴》中的历史行走，首先涉及白登之围。2019年，李开元老师同藤田胜久老师一同从太原经过代县、雁门关、朔州、大同走到了阳高，期间他确认了白登之围的地点，还意识到被围困的只能是刘邦军的指挥部而非其军队。对西汉长沙国的探访则先后分为两次，第一次是从沅陵、保靖沿河来到里耶、酉阳，第二次是从长沙、醴陵、攸县再到江西萍乡、宜春、莲花。为探究秦始皇巡游和

诛吕之变，李开元老师在 2014 年从成都、汶川一路北上经过北川、青川等地来到甘肃陇南，随后从礼县、天水等地往东南进发，回到咸阳、西安。为了书写历史中的匈奴，他还前往漠北的蒙古。这趟旅程最后凝结为《汉兴》中对匈奴中汉人族群的讨论。

## 二、典型案例：秦始皇第一次东巡

在三部曲的考察和写作历程中，秦始皇第一次东巡的问题是“行走历史”的一个典型案例。秦始皇统一中国后，曾五次巡游天下。后四次皆是向东进发巡视新并的东方各国，唯有第一次是向西巡视秦国旧土。学界既有的讨论，对文献记载更丰富的后四次关注更多，而第一次巡游的路线仍不清楚。这是李开元老师在写作《秦崩》时遇到的一个疑难问题。

困难之处，首先在于文献记载的语焉不详。《史记·秦始皇本纪》言及此次巡游，

似乎仅有一句“二十七年，始皇巡陇西、北地，出鸡头山、过回中。”不过，20 世纪 90 年代甘肃礼县大堡子山秦公墓被盗一事，为理解此次巡游带来了新的契机。史书记载中，秦国第一代国君秦襄公的墓葬和宗庙都在西县（今礼县）。而礼县发掘出的两座秦公大墓，其中一座可以确定是秦襄公墓，另一座则以第二代国君秦文公墓之说较为有力。综而观之，西县是秦国的第一座都城，也是第一代秦公襄公的墓葬和襄公庙所在之处，也就是秦国的祖庙之所在，在秦国的历史上具有不可取代的重大意义。由此，结合文献和考古材料，李开元老师初步推测，秦始皇第一次巡游天下，可能正是到西县祭祖告庙。

为了验证这一推测，2014 年 8 月，李开元老师与藤田胜久、金秉骏两位老师一道进行了一次跨越四川西部、甘肃东部、陕西西部的实地考察。考察为期九天，“秦公大墓和祭祀遗址”便是考察主题之一。结合实地考察和文献研究，李开元老师推断秦始皇第



礼县大堡子山遗址发掘现场

一次巡游天下的主要目的，就在于祭祖和告庙，向列祖列宗报告统一天下大业的完成。其路线，当顺秦宗庙所在地巡行。首先巡行咸阳地区，然后沿渭河西行到雍县地区，祭告诸位先王。继而沿泃河北行，经过回中宫翻越陇山，进入陇西郡前往西县。在西县完成祭祖和告庙以后，秦始皇继续巡行祭祀陇西和北地的山川神祇，最后沿泾河回到咸阳，之后便开始着手进行包括宗庙祭祀在内的一系列改革。

李开元老师进一步指出，有了实地考察的经历后，许多历史文献也能得到更准确的解读。如《史记·秦始皇本纪》“二世元年”条中涉及的宗庙改革，有“先王庙或在西雍，或在咸阳”一句。其中“西雍”二字，古来注家皆理解为西方之雍。结合礼县的考古发现，“西雍”二字间则应当断开，其义当为西县和雍县。先王庙在西者，即为襄公庙和文公庙；先王庙在雍者，当指静公到出公之22代秦公宗庙，与其墓葬同在秦国旧都雍城地区。而在咸阳者，则是指在首都咸阳及其附近地区的其他先王陵寝宗庙，包括从献公到庄襄王的共七代秦国国君。

确定秦始皇第一次巡游是到西县祭祖告庙，也会为我们理解秦宗庙祭祀改革带来新的认识。在前述《史记·秦始皇本纪》记秦始皇第一次巡游条中，“过回中”三字后就紧接着“焉作信宫渭南，已更命信宫为极庙，象天极，自极庙道通骊山”。“焉”在这里是一个表承接的连接词。结合对前句的解读，李开元老师认为，秦始皇巡游陇西北地与修筑信宫、更名极庙之间的内在联系，就是宗庙祭祀。二十七年，秦始皇从西方诸位先

王的宗庙巡游归来后便着手开始宗庙祭祀改革，变更制度，生前在渭南为自己修庙。次年，他又继续变更制度，将宗庙与寝殿分开，以信宫为自己的宗庙，改名为极庙，将寝殿建在骊山始皇陵，在极庙与骊山陵寝之间又修筑道路连接。由此，从秦始皇废除古来的谥法自称始皇帝，到变更陵寝制度、生前修筑宗庙、将宗庙与陵寝分开，再到二世元年改革宗庙祭祀的一系列有关宗庙祭祀的举动，便可得到一个上下相承的合理解释。

### 三、空间作为历史学的基本要素

有了这些实地考察经验，李开元老师进一步对“行走历史”的理念作了总结和理论反思。在《释历史：汉字史学理论的文字基础》一文中，他基于对汉字词汇“历”“史”和“历史”的考释，提出了历史学的五个基本要素：时间、空间、事情、器物和人。

空间在历史学中的意义为何？李开元老师认为，抽象地说，在历史学中，时间中的既往之事往往有空间中的遗留，空间关系和时间关系也可以相互转换。比如在安阳殷墟博物苑中，离我们最近的是现代地层，随后则是民国、清、明地层，顺着从现在到过去的逆向时间，一步步走向宋、唐、汉、秦、周、殷商……。具体而言，地理空间又是历史学的一个基本因素。也是在行走历史的过程中，李开元老师发现了历史地理学的魅力，对郦道元《水经注》、谭其骧先生主编的历史地图集、各地的文物地图、现代地图以及谷歌和百度地图，都产生了浓厚的兴趣。在读书和出行前，都时常查阅。他进而发现，关注



地理空间就等于给自己增添了一副观察世界的望远镜。读史书时，若能在从前事件、制度、人物、社会等关注视角上再加入地名、地图、空间关系的视角，就会时常有意想不到的发现。以古代战争为例，如果不深入研究地形、地势、路线，就只能是空谈空论。

李开元老师分享道，“行走历史”也成为了他的一种生活乐趣。经过长期的实践和思考，他将“行走历史”打磨成为一种风格、理念、方法，有效地运用在历史叙事和学术研究中。与此同时，做历史的行者也成为一种生活方式，为他带来了可贵的友谊和快乐。讲座最后，李开元老师又分享了严耕望和周雪光两位学者的经历，谈到了“从书斋到田野”的学术转型对学者心灵与生命的影响。

#### 四、评议与讨论

评议环节，李孝聪老师首先回忆了大学本科期间与李老师的同窗生活，认为他的“行走历史”的确算是一种回归真实自我的转型。随后，他指出《秦崩》《楚亡》《汉兴》三部曲在语言风格和逻辑思维上都展示了很强的能力。在秦始皇西巡一事上，他也认可李开元老师的结论，认为这一研究不仅在文献整理上有所建树，而且从礼制角度厘清了西巡和宗庙制度改革的历史脉络。

王明珂老师将李老师在考察历史场景过

程中的收获总结为两方面：其一是知识理性，其二是历史感。以他自己的田野考察经历为例，坐车穿过祁连山看到山间的大片草场时，他才真正明白游牧部族争抢山区在生存资源上的意义，这是知识理性的方面；沿着中哈边界看到广大的草原时，他联想到成吉思汗作为父亲的骄傲，这是历史感的方面。其后，王明珂老师又指出了李开元老师在历史叙事的写作中与司马迁的相通之处。《项羽本纪》中，司马迁就使用了幕像性（episodic）和整体组构性（configurational）这两方面的叙事手法，完成了对自己心目中项羽形象的生动描绘。而这样的叙事方式，由于不受参考文献的过分约束，可能会脱离学院派历史学家的研究模式。

就司马迁的叙事手法这一话题，李孝聪老师随即联想到跟侯仁之先生读书时的经历。受到英国留学背景的影响，侯仁之先生认为，融入司马迁自身情感和见闻的《史记》相比于班固《汉书·地理志》这种过于正式的文类更有价值。另外，李孝聪老师还提醒，今日山川地貌与两千年前相比有很大的变化，因此在实地考察时应当更加谨慎，可以更多借助当地考古文物部门的指点。

最后，三位老师还就现下学术评估体制对史学写作形式的影响、作者在史学写作中的位置和意义、时下历史学者的叙事转型等问题展开了热烈的讨论。



287

## 柳若梅 | 第一部中文俄国史——《罗西亚国史》

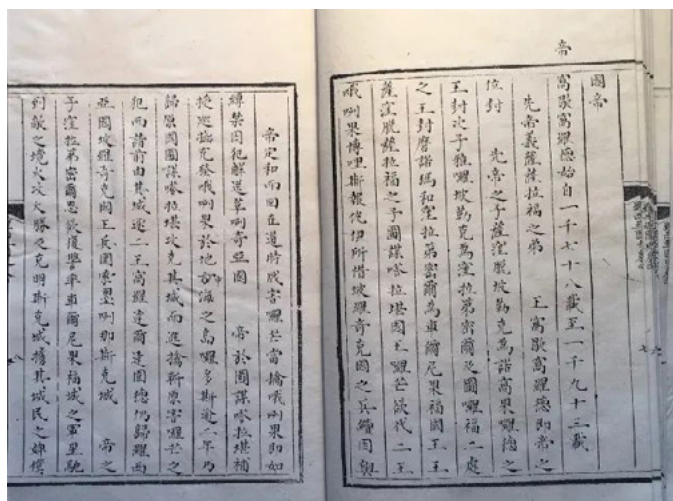


【编者按】2023年4月16日下午，“北大文研讲座”第287期在线举行，主题为“第一部中文俄国史——《罗西亚国史》”。北京外国语大学柳若梅教授主讲，北京大学历史学系欧阳哲生教授主持，北京大学历史学系助理教授庄宇与谈。本次讲座为“西方知识形态在中国”系列活动之一。

会议伊始，柳老师首先介绍了俄罗斯藏清代稿抄本《罗西亚国史》概况，该书共一函九册，是世界上第一部汉语俄国史。《罗西亚国史》是俄国历史上第一位“国家历史学家”卡拉姆津（Н. М. Карамзин，1766—1826）在1816—1826年间于彼得堡出版的《俄罗斯国家历史》（十二卷本）前三卷的中译本，由第十届俄国东正教驻北京使团随团学生列昂季耶夫斯基（З. Ф. Леонтьевский，1799—1874）在北京期间编译，完成于道光八年（1828）。内容包括作者致俄皇亚历山大一世的献辞、前言、第一卷、第二卷以及第三卷的前三章和最后一章即第八章。《罗西亚国史》为稀见清代稿抄本，对于研究中俄文化交流史、中文俄国史学史具有独特的文献价值。

随后，柳老师介绍了这一稿抄本的收藏现状。目前圣彼得堡俄罗斯国家图书馆有一套全卷（内容不完整）。俄罗斯科学院东方文献研究所有一套全卷（内容完整），两套

全卷（内容不完整），以及一套残卷。圣彼得堡大学图书馆有一套合卷（内容完整）、两套全卷（内容不完整）。其中，位于圣彼得堡的俄罗斯国家图书馆兴建于1795年，是俄国第一家国家级公共图书馆。当时，俄皇叶卡捷琳娜二世把创建一所可向所有人开放的国家级公共图书馆看成是在俄国推行国民教育的基本条件。在该馆修建的当年就迎来了第一批馆藏——来自波兰的扎卢茨基兄弟藏书。扎卢茨基兄弟是18世纪波兰最著名的藏书家，两人去世后，他们的藏书转为国家所有。由此，波兰王国的图书馆在图书收藏数量和内容上跻身于欧洲四大图书馆（其他三者为伦敦的大英博物馆图书馆、法国的皇家图书馆、慕尼黑的皇家图书馆）之列。1794年，俄国军队在波兰成功镇压科希丘什科起义后，将扎卢茨基兄弟藏书运往俄国，这批藏书成为俄国国家图书馆外文馆藏的基础。该批藏书中就有中文古籍，如《四书狐白解——新刻伯讎赵鸣阳先生四书狐白



圣彼得堡俄罗斯国家图书馆藏本内页

解》等。该馆建设初期的第二笔重要藏书是“杜布罗夫斯基手稿”。

杜布罗夫斯基(П. П. Дубровский)原为俄国圣主教公会录事。在1789年法国大革命期间,杜布罗夫斯基得到存放在巴士底和被革命者解散的两个历史悠久的修道院——圣日耳曼修道院和克尔比修道院(5—13世纪的)的手稿资料,有94种涉及东方国家(以15种语言写成),其中有16种中文文献,包括明万历三十年刊刻的“坤輿万国全图”等。历史上,俄国的贵族和富人很早就有收集图书的传统。欧洲近代以来,关注东方的风潮对俄国很有影响。贵族、富有家族中关注东方的人士的中文收藏,有不少后来都捐赠给了俄国国家图书馆。此外,俄国国家图书馆还多次委托俄国东正教驻北京使团负责人在中国收集、采购图书。俄国东正教驻北京使团成员的一些个人藏书最终也进入俄国国家图书馆。目前,该馆藏有清代中文写本三百多种,其中就包括《罗西亚国史》非完整本全卷一套。

该馆所藏《罗西亚国史》全卷,编号为Ф. Дорн, No. 745,一函九册,明黄色丝绸函套,明黄色丝绸封面。函套完好,带有两个象牙扣绊。函套右侧贴一长条白纸,上以黑色大字书“罗西亚国史”。函套内侧以俄文书“卡拉姆津俄罗斯国家历史前三卷,由扎哈尔·列昂季耶夫斯基译成汉语,译者于1835年7月9日赠与帝俄国家图书馆”。函套内夹有一卡片,上以俄文书

“卡拉姆津(1766—1826),俄罗斯国家历史,第十届北京东正教使团成员列昂季耶夫斯基(1799—1874)的汉译本,刻本,北京,1835年译者赠送”。其中第一册由“表文”“序”“正文”三部分组成,全册标有句读,“表文”部分即原书作者卡拉姆津致沙皇的献辞的译文;第二册至第九册均无句读。该本虽九卷齐全,但相比于完整本全卷,第九册末尾缺少一页半的内容,故称之为非完整本全卷。此外,相比于完整本全卷,该本第一册中还多出了“表文”部分;序言部分和正文部分的行文也与完整本全卷第一册中的相应部分不同。

《罗西亚国史》的第二个收藏地点是俄罗斯科学院东方文献研究所手稿部。该所是俄罗斯藏中文写本最为丰富的机构,其中文图书收藏历史可追溯到18世纪彼得一世时期的珍宝馆——该馆成立于1714年,是俄国第一所博物馆,被认为是俄国博物馆收藏的开端。1725年彼得堡科学院成立后,这所博

物馆藏品中的图书构成了彼得堡科学院图书馆的基础，其中的汉文、满文收藏得到不断充实：彼得堡科学院院士自 18 世纪 30—70 年代起与北京耶稣会士建立通信并通过交换得到的图书、赴华俄国商队为科学院购买的书籍、当时俄国驻华商务代表朗格的个人藏书、科学院院士在西伯利亚考察时收集的书籍以及科学院专门前往中国采购的书籍等。此外，俄国早期汉学家——俄国东正教使团归国成员去世后，其藏书也大都被科学院图书馆购买过来。

在 19 世纪上半叶，科学院以图书馆为基础成立了亚洲博物馆，有计划地充实馆藏图书。这一时期俄国东正教使团归国人员带回的图书、东方图书收藏家希林格的图书等最终都成为亚洲博物馆的馆藏。1930 年，以亚洲博物馆为基础成立了科学院东方学研究所，亚洲博物馆的图书成为该所图书馆的收藏。1950 年，东方学研究所迁往莫斯科，其图书馆部分留在列宁格勒（即现在的圣彼得堡），成为东方学研究所列宁格勒分所图书馆。2004 年，该所成为俄罗斯科学院直属研究所“东方文献研究所”。目前，该所藏有中文刻本近四千种、写本千余种。该所收藏的《罗西亚国史》有四种：一种完整版全卷，两种非完整版全卷，一种残卷；从开本尺寸来看，一种大开本，三种小开本，其中残卷本（为小开本）之一册开本尺寸略有不同。

该所收藏的第一种《罗西亚国史》完整版全卷，编号为 M30 /1-9，一函 9 册，明黄色丝绸函套，明黄色丝绸封面。函套破旧。本套藏本与前述圣彼得堡国图藏本的区别在于其大开本（27×42.5 cm，10 行 18 字）

和朱格双边（花口、象鼻、双鱼尾），装帧极其庄重，規制如同稿抄本《永乐大典》样貌。本套《罗西亚国史》的内容中没有“表文”，亦即原书作者致沙皇的献辞。该所藏第二种为《罗西亚国史》非完整本全卷，编号为 C85 /1-9，一函 9 册齐全。函套破旧，上以俄文黑字书写：“卡拉姆津的俄罗斯国家历史前三卷由扎哈尔·列昂季耶夫斯基在 1828 年译成汉语，译者赠俄国皇家科学院”。正是由此得知《罗西亚国史》形成于道光八年（1828）。首册及每册封面均无书名，在右上角有册序号。册一有句读（句读不占格），其余八册无句读。本套《罗西亚国史》的内容中也没有“表文”。该所藏第三种《罗西亚国史》，编号 C86 /1-9，一函 9 册。函套破旧，右上角贴白色方纸，本套开本与前述圣彼得堡国图藏本相似，内容中没有“表文”。第一册由“序”和“正文”两部分组成，第一册至第八册无句读，第九册有句读。从内容上看，本套《罗西亚国史》的第九册中缺少最后一页半的内容，其余全部与前述该馆藏完整本全卷相同。该所藏第四种《罗西亚国史》为非完整本残卷，编号为 C87 /1-5，只有第一册至第五册。无函套。本套第一册开本稍大，册二至册五的开本与前述圣彼得堡国图藏本相似。本套《罗西亚国史》前五册内容与前述完整本全卷《罗西亚国史》的前五册完全相同。

圣彼得堡收藏《罗西亚国史》的第三处是圣彼得堡大学东方系图书馆。圣彼得堡大学东方系是俄罗斯进行汉语教学历史最为悠久的机构，可以追溯到 1837 年的俄国喀山大学东方系汉语教研室。1855 年，俄国整合



俄罗斯科学院东方文献研究所第三种藏本函套

全国的东方语言教学，将喀山大学东方系转入彼得堡大学，图书馆全部随师生转入，形成彼得堡大学东方系图书馆的雏形。从喀山大学时期，学校就为随俄国东正教使团入京学习语言的学生拨专款为学校购书，而每任汉语教研室主任均由曾在北京生活十余年的归国人员担任，其藏书也随之转让给东方系图书馆，再加上俄国政府曾令科学院将部分东方图书拨分给彼得堡大学东方系，现该系图书馆藏有中文古籍约三万册，其中不乏珍稀版本或海内外孤本。

圣彼得堡大学东方系图书馆藏有3种《罗西亚国史》——两套非完整本全卷、一套非完整本残卷。该馆藏第一种《罗西亚国史》

非完整本全卷，编号为 Xyl.1062，一函9册齐全，开本与前述圣彼得堡国图藏本相似。这套《罗西亚国史》内容与科学院东方文献研究所藏大开本完整本全卷的不同之处，在于本套之第九册末尾缺少一页半的内容。该馆藏第二种《罗西亚国史》非完整本全卷编号为 Xyl.2565，一函9册齐全。本套第二册、第三册与他处所藏本内容基本一致，但行文不同。第九册末尾比完整本全卷少一页半的内容。该馆所藏第三种《罗西亚国史》编号为 F-60，明黄色丝绸函套，一函9册，装帧規制如同《永乐大典》稿抄本样貌。第一册内容包括译成满文和中文的表文、序、正文四个部分。本套各册均有句读，人名地名以右侧线标出，文中有多处删改、修订痕迹，甚至有整句勾涂删减重写的情况。抬写意义的空格、边栏外等排列方式虽具体安排与他处所藏本不尽相同，但两者抬写处理的情况完全一致，如遇本国“皇”、“帝”等抬写，遇敌国则不做抬写处理。卷九小开本版式与东方文献研究所收藏的小开本《罗西亚国史》一致。“表文”和“序”的译文与他处所藏本不同。第9册小开本版式与东方文献研究所收藏的小开本《罗西亚国史》一致。“表文”部分的行文与圣彼得堡国图藏本不同。综上，清代稿抄本《罗西亚国史》作为世界上第一部中文俄国史，目前除俄罗斯圣彼得堡外，亚、欧、美各国及港澳台地区均未见收藏，因而俄藏该本具有重要的文献价值。

《罗西亚国史》的蓝本《俄罗斯国家历史》（История государства Российского）是俄国历史上第一位“国家历史学家”尼古拉·米哈伊洛维奇·卡拉姆津出版的俄国历

史上第一部“正史”。作者开创性地发掘、整理俄国历史上积累下来的大量编年史资料，形成俄国历史的奠基之作。该书出版于圣彼得堡，第一卷至第八卷于1816—1817年问世，第九至第十二卷于1821—1826年问世。全书包括献辞、序言和正文三项内容。献辞是作者致沙皇亚历山大一世的敬辞。序言阐释作者对“历史”的认识、欧洲的史学思想、本史编纂的原则、俄国史的分期等。正文则叙述了罗斯民族在东欧平原发轫和迁徙、公元862年罗斯国家形成直至1612年统治基辅罗斯的留利克王朝衰亡的历史，篇幅达百余万字。这部著作具有极高的历史价值，普希金认为，该书是首部为俄罗斯民族构建的系统完整的历史著作，唤起了俄罗斯人对本民族过往历程的兴趣，使当时俄罗斯民族的群体意识与过去、未来建立起联系，为俄罗斯知识分子的思想注入历史的内涵。该书出版后，欧洲各国竞相翻译，1818年在德国便已出现两个译本，法文本也迅速出现，且不止一种。而《罗西亚国史》的编译者列昂季耶夫斯基1820年随俄国东正教使团赴北京时带走的应该是首印本，可以说，列昂季耶夫斯基很可能在决定带该书前往中国时就已有据该书内容向中国介绍俄罗斯民族的设想。

该书的译者扎哈尔·费奥多罗维奇·列昂季耶夫斯基（1799—？）于1799年出生在雅罗斯拉夫尔的公证人家庭，1816年以优异的成绩中学毕业并被推荐到彼得堡师范学院数学系学习。大学期间适逢俄国政府在大学生中选拔前往中国的新一届东正教使团成员，列昂季耶夫斯基报名并入选，成为第十

届俄国东正教驻北京使团的随团大学生，于1820年抵达北京，十年期满后离开北京返回俄国。俄国政府给这届东正教使团的工作指南要求随团大学生除汉语外还要学满语和蒙语。列昂季耶夫斯基不仅掌握了汉语，还编纂了《汉满拉俄词典》等。他来华的任务是向俄国政府介绍清政府的政治经济体系，为此他定期向俄国发回工作总结，并摘译京报，辑结成册发往彼得堡，使俄国政府有可能十分具体地研究和理解北京的各方面状况。他还关注商业、工业、生产工艺和燃料、茶叶加工，关注中国贸易的水路、陆路通道，介绍各省商品价格和税务信息。此外，列昂季耶夫斯基不止以文字的形式向俄国介绍中国。擅长绘画的列氏学习中国传统绘画方法，描绘婚礼、葬礼、民间游园、各信仰的寺庙内景等画面，从各个侧面形象地向俄国传达19世纪上半叶北京居民的日常生活和精神面貌。

据《清实录》记载，道光四年十月道光皇帝批复了大学士托津等奏请从俄罗斯馆挑取一人协同教授俄罗斯学官生学习俄罗斯文字，被派往国子监俄罗斯学教授俄罗斯文字者，便是列昂季耶夫斯基。其稿抄本《罗西亚国史》的形成很可能与列昂季耶夫斯基在国子监俄罗斯学的教学活动相关——将俄罗斯民族的历史介绍给学生。遗憾的是，列氏因何编译该书，书稿形成后如何抄定成书等诸多问题目前均未有中外文资料支持、回应。从稿抄本的装帧形制来看，明黄色、大开本的《罗西亚国史》很有可能是提供给道光皇帝御览之用，同样的开本形制抄出一份用于进献俄国沙皇也极有可能。小开本则为草抄

而得，带回俄国赠送大学和图书馆。将中译本《罗西亚国史》同原本《俄罗斯国家历史》对比，原本前三卷篇幅约 30 万字，中译本篇幅约 10 万字；原本序言部分最后列举本史撰写所依据的 14 类史料，中译本未译该部分；原本正文开篇的“古代生活在罗斯的各民族”部分以很大篇幅介绍古民族的生活、迁徙的地域、路线和迁徙经过，中译本开篇则未介绍古代东欧平原上的各民族；原本第三卷共有 8 章，中译本内容只有原书第三卷的前三章和最后一章；原本全文渗透着俄罗斯民族对于东正教的虔诚情感，中译本则没有东正教的宗教意涵。

总体而言，《罗西亚国史》反映了中俄间增进相互了解的愿望。俄国本居欧陆，古



《罗西亚国史》的译者列昂季耶夫斯基自画像

时与中国并无直接往来，中国典籍最早关于俄罗斯的记录见《元史》中蒙古征服俄罗斯的记录；俄罗斯人与中国直接接触的最早记录，也见于《元史》，其中记载元代至顺元年间在枢密院下置宣忠扈卫新军都万户府，专门管理斡罗思军士。16 世纪 80 年代俄国在西伯利亚扩张，17 世纪中叶起清朝军队阻挡了俄国人东扩的脚步，1689 年中俄签订《尼布楚条约》确定了两国边界，俄国由此开始定期向中国派出商队。1727 年中俄恰克图条约在进一步确保俄国对华贸易的同时，还将东正教使团确立为常驻北京的机构，定期向中国派驻人员，每隔十年轮换。北京东正教使团成员学汉语、向俄国介绍中国。与 18 世纪俄国从欧洲“中国热”中得到的中国知识一起，形成中俄文化交流的一股洪流。然而，这股“洪流”却只限于俄国获得中国知识的单向吸收。至于中国对俄国的认识，从明末清初意大利入华传教士艾儒略在明代天启三年（1623）所作介绍世界各国的《职方外纪》的“莫斯科未亚”一章中，能够略微了解到关于俄国的地理和风俗。康熙五十一年（1712），以侍读学士殷扎纳为首的使团假道俄罗斯前往伏尔加河下游地区探访流落在此的土尔扈特部，在近三载的时间里往返行程数万里，使团随员图理琛沿途记载事件，于雍正元年（1723）刊得《异域录》一书。《异域录》最早记载了俄罗斯国家的发端和发展历程。图理琛一行回程中在当时俄国管理远东事务的托博尔斯克总督噶噶林处得知，俄国自伊凡三世开始称皇帝，丰富了对俄国史的认知。

19 世纪起以英国为代表的欧洲列强对华

活动加剧，在毛皮贸易等方面已对俄国的对华贸易构成威胁。为此，俄国调整其东方政策，1819年在外交部设立亚洲司，专门针对“亚洲各民族、俄国附属国以及同俄国有着贸易和其他方面重要关系的国家”展开工作，而俄国东正教驻北京使团则成为亚洲司设在远东的下属机构。按俄国外交部给东正教使团制定的工作守则，学习是使团的教士和世俗人员的义务，彼得堡科学院专门为使团成员制定了各方面的学习、研究、收集资料的任务，“细心合理地与中国人交往”也是俄国对驻北京的东正教使团成员的要求。

在此背景下，《罗西亚国史》的编译者列昂季耶夫斯基被派驻到北京。相比于以往清朝认识俄国的零星知识，列昂季耶夫斯基将刚刚问世不久的第一部俄罗斯国家历史著作《俄罗斯国家历史》的内容介绍给清朝，旨在推动中国对俄国的认识，打破以往中俄交往中的隔膜。这种隔膜普遍存在于欧洲来华人士与中国人交往过程中。就在《罗西亚国史》成书后数年，基督新教传教士郭实腊有感于“向来中国人藐视外国之文法”，希望改变“中国经书已译泰西之知，各人可读，但汉人未曾译泰西经书”，故在广州创办《东西洋考每月统计传》，将西学传给中国，缩短中西之间的精神距离。道光二十五年（1845），为感谢清政府赠送藏经《丹珠尔》，俄国向清政府赠送最新出版的357种书籍作为回礼，内容包括俄国“史事地理武备算法”、“医药种树”、语言、宗教、文学等各方面，其中第三十一号为“俄罗斯国史十三本”，第七十二号为“俄罗斯国史十五本”。这一赠书活动也体现了俄国希求与中国互相理解

沟通的愿望。《罗西亚国史》《东西洋考每月统计传》等书刊在这一时期的出现，说明19世纪上半叶在华外国人主动消弭中外文化隔阂，通过编译、出版等手段将俄罗斯、西欧的文化价值介绍给中国，为我们留下了体现中外文化交流的重要文献。

该书也有较高的中文俄国史学史价值。在《罗西亚国史》译成后，1837年《东西洋考每月统计传》九月号的“地理”栏目刊登《俄罗斯国志略》一文，约用两千字的篇幅叙述了俄国自“唐懿宗咸通二年（862）建国”以来的发展历程。稍晚时，林则徐《四洲志》（1839年）、徐继畲《瀛环志略》（1848年）等书以地理描述为主，对俄国历史的介绍并未有实质性推进，至咸丰十年（1860）何秋涛辑《朔方备乘》之时，清朝对俄罗斯历史的了解，仍是起自蒙古入侵俄境，将伊凡三世瓦解蒙古统治并立国称帝视为俄罗斯立国之始。19世纪后半叶，清总税务司主持翻译欧洲最新出版的历史文化普及读物“格物启蒙丛书十六种”，其中由英国传教士艾约瑟翻译并于1885年出版的《欧洲史略》之卷六“欧洲诸国肇基原委”部分提到斯拉夫各部与东西罗马帝国的关系，卷九“耶稣新教源流并教战之事”部分提及俄国历史上伊凡四世兴国、留利克王朝终结、大混乱时期乃至1612年罗曼诺夫王朝兴起。1886年艾约瑟翻译出版的《西学略述》之卷六“史学”部分，也提到“俄立国辟地原委”。不过，《欧洲史略》和《西学略述》中关于俄国历史文化的介绍只是非常零散的只言片语，信息量十分有限。此后直至清末，欧洲的历史文化知识先后从日本和欧洲被介绍到中国，



翻译出版了大量关于欧洲文化、欧洲各民族发展历史的图书。科举废除、新学制建立后，又有大量包含西文国家历史内容的教科书出版，俄国历史随同这场西方历史文化进入中国的洪流进入国人视野。将《罗西亚国史》放在中国关于俄国历史的认识过程之中可以看出，成书于道光八年（1828）的《罗西亚国史》，系统记述俄罗斯民族的起源、国家的形成和发展以及蒙古入侵之前的历史，是汉语世界全面了解蒙古入侵前的俄罗斯的最早文本，具有重要的中文俄国史学史价值。

综上所述，保存完好的俄藏清代稿抄本《罗西亚国史》，形制、内容庄正，是编译者在中国完成后带回俄国赠送给俄国外交部亚洲司、皇家科学院、皇家彼得堡大学的赠礼，是海内外稀见的珍贵文献。该本的存在表明俄国在与中国交往的历史上曾经主动努力从文化上与清代中国会通交流，以期达成两国之间顺利的沟通。该本的存在又表明，在19世纪上半叶已有中文的俄国史问世，将俄国史汉语书写的历史提前了近百年，将俄国第一部“正史”《俄罗斯国家历史》的价值推介到遥远的中国，是世界上第一部中文俄国史。

讲座结束后，庄宇老师围绕讲座主题进行评议。庄老师首先回忆了自己在俄罗斯留学时参访各图书馆的经历，随后指出，该书作为首部中译本俄国史，能够拓展我们对中国俄国史研究史及传教士列昂季耶夫斯基的形象的认知。柳老师对该书的研究颇具创见，

在俄国汉学史、欧洲书籍收藏及图书流转史、俄国史学史、中俄文化交流史四个领域都有较高价值，用力甚深。此外，该书译成时间距俄文原本出版时间极近，几乎同步了俄国当时的历史研究成果，说明在中俄交流过程之中，俄方的积极性更高一些。并且这部《俄罗斯国家历史》撰写于俄国的历史书写转折时期，从教会主导转向由世俗社会主导、以史学家为主体。这一时期，俄国教育也快速发展，大学里设置了历史语言系，开启职业历史学家的培养过程，卡拉姆津成为转折期间的代表性人物，因此该书的翻译也反映了俄国内部的学术与社会发展动向。

欧阳哲生老师谈及18世纪中国有关俄国史的两种知识来源，一是来自于西欧的传教士，二是图理琛以降中国自己的著述传统——其中后者来源相对模糊。柳老师介绍的《罗西亚国史》，可以填补这一空白，林则徐、魏源等有关俄国史的部分知识可能就来自于该书。此外，值得思考的是，这部在中国印制的、供给中国人阅览的中文书却没有在中国留存，我们或需重新评估俄藏本的性质，其中某些版本（如形似殿本的大开本）未必由译者携回，可能是后来俄国人于1860或1900年左右在北京攫取的。随后，柳老师回应了评议内容，与会学者围绕《罗西亚国史》的抄本特征、“罗西亚”的译名等问题展开讨论。

（撰稿：徐伟喆）



288

## 陈泳超 | 从文献传统到田野对话



【编者按】2023年4月17日下午，“北大文研讲座”第288期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“从文献传统到田野对话”。北京大学中文系教授陈泳超主讲，中国社会科学院文学研究所研究员吕微、北京大学中文系教授漆永祥评议。本次活动为“田野方法论”系列讲座之一。

陈泳超老师以田野调查方法深耕中国民间文学研究多年。本次讲座，他希望从古典文献学传统出发，向听众呈现自己关于田野调查的思考与心得。讲座伊始，陈泳超老师首先指出田野调查与文献传统的关系——田野调查虽然通常被当作社会科学必须的调查手段，但实际在中国更有悠久的人文传统。在他看来，中国传统人文精神本就具有注重田野、注重文献与现实关系的取向与追求，且至今滋养不绝。从个人的学术成长历程来看，他恰恰也是从传统古典文献学训练起步，逐渐走入田野的。

### 一、文“献”传统及其偏移

接下来，陈泳超老师通过追溯“文献”一词的含义演变过程，具体讲述古典文献学中所蕴含的田野工作传统及其发展脉络。首先，对于最早源出自《论语·八佾》的“文献”一词，郑玄释“献”为“贤才”。这一

本义为《尔雅》、朱熹《四书集注》，乃至《中文大辞典》《辞源》等现代工具书所沿用，具体而言就是指除文字资料以外的人的口头表达或其他行为表达。因此，“文献”一词起初是“文”与“献”的并列，分指文章和贤才。

中国古代在这种“文”与“献”两足并行的文献学传统下诞生了许多经典之作。如司马迁表示自己追溯五帝历史的方法是，一方面引证孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》等属于“文”的资料；一方面踏足田野，更多进行“献”的工作：“余尝西至空峒，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮矣，至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉。”为了与文献互证，司马迁进行了广泛的田野调查，堪称一位伟大的田野工作者。后代文人继续发挥，如顾炎武的《日知录》《天下郡国利病书》，以及《水经注》《西域水道记》等地理学著作都秉持着文献并行的传统，重视实地考察。这些传统著作均表明，田野



陈泳超著《背过身去的大娘娘  
——地方民间传说生息的动力学研究》书影

调查本就包含在中国传统的人文精神之中，并非现代社会科学所首倡。

陈泳超老师也自觉地承续了这一田野研究的传统。其完成于上世纪末的博士论文受限于研究条件，所绘制的《尧舜传说地理分布图》是完全依据《嘉庆重修一统志》所作的书面勾勒。此后他将田野调查方法应用其中，通过遗迹、纪念物、民俗活动、口头传说论证尧舜传说所在地，最终得出尧舜传说从聚区域呈现为“北方3+南方2”的基本格局结论。在这些以尧舜传说为对象的田野调查中，陈泳超老师的脑海中始终映现着司马迁的身影，同时也感知到其中的不足——司马迁尽管做了许多田野调查工作，但最后仍

以儒家典籍为历史标准，以道德标准判断历史真伪，其求道之心经常压过求真之念。因此，以司马迁为代表的传统知识分子尽管早就使用“献”的方法，但实际是以田野访谈与实地勘察为一种非主流的辅助手段，目的是补充与订正典籍，而非了解民众生活。

同时，由于以经史为主的文献传统更强调“文”而忽略“献”，随着正史的日益官方化，所谓“献学”便流入小说、笔记、掌故乃至志怪等较为低级的文类中了。如干宝《搜神记》所记录的“窦氏蛇”故事被范晔编撰《后汉书·窦武传》时所取材，可见中古以前，志怪尚可与正史颉颃；但这样的情况在中古以后就很少发生，志怪难以进入主流文史典籍。中古以降，随着文本等级日益鲜明，“献学”越来越被“文学”所排挤。与之相应，“文献”一词的词义逐渐偏移向“文”而舍弃“献”，“文献”从原本的并列词变成专指“文”的偏义词。如马端临就改换了“献”的本义，认为“文”和“献”二者皆是文字，只是一在“叙事”，一在“论事”。此后“文献”一词正式合二为一，如元人杨维桢《送僧归日本》所言的“我欲东夷访文献”，又如明朝编修的《永乐大典》原名《文献大成》。据此，陈泳超老师指出，虽然中国古代人文精神含有“献学”传统，但在宗旨和限度方面还是和现代田野调查有很大差别。

## 二、进入田野与主体对话

与传统“献学”主要是为了考订文史不同，现代的田野调查则以了解民众生活为基



田野调查现场（陈庭茂摄）

本目标，其间也经历了观念与思路不断改换的发展历程。1925年顾颉刚等五人到京西妙峰山调查进香风俗被认为是中国民俗学的第一次田野调查。

关于调查目的，顾颉刚在《〈妙峰山进香专号〉引言》中表示，此次田野调查一是“在研究学问上着想”，一是“在社会运动上着想”，可见此时田野调查虽然主要目的已经是了解民众生活，但依然带有强烈的启蒙大众的社会责任意识。从顾颉刚的相关表述来看，作为调查者的知识分子未必尊重民间文化知识，而是以教化、启蒙民众为使命，故而对调查对象采取上位评判下位的姿态。陈泳超老师认为，所谓的“到民间去”“眼光向下的革命”，体现了顾颉刚等知识分子在当时所面临的亡国灭种的巨大威胁，我们应立足于时代背景，对他们抱有同情的理解。但这种知识分子“指导民间”的倾向至今未歇，就需要予以反思，如非遗传承人培训等某些文化政策或许对民俗保护存在两面性。

因此，当今陈泳超老师所从事与倡导的田野学术实践遵循两大原则，一是主体间性，即调查者与被调查者互为主体；二是平等互

动。他强调，田野是沟通学术世界与民众生活世界的媒介，民众与学术是通过田野而相互连接的双向互动关系。

首先，当学者居于主动位时，应如何在田野中形成自己的学术成果？对此，陈泳超老师以自己山西洪洞县“接姑姑迎娘娘”民俗活动的调查研究为例，分享田野实践为其提

供的学术启示。在民众间采集文本的过程中，他发现这一民俗传说在许多环节都有不一样的讲法。比如，关于娥皇女英二妃通过三道难题“争大小”的传说，河东的羊獬人说“大的还是大的，小的还是小的”，河西所有人却说“大的成了小的，小的成了大的”。于是，他开始思考同一区域民众对同一传说采取不同说法的背后原因，进而将研究命题转换为“什么是传说”“传说是怎样实际存在的”“民间文学的‘集体性’与‘变异性’如何理解，变异的动力为何”等等。

在陈泳超老师看来，使用同一套话语的民众如何用不同的表达方式表达自己的诉求，如何相互斗争的同时又相互协调、妥协，值得深入探索。对此，他借鉴民间文学传统的形态学分析法，搭建了“接姑姑迎娘娘”民俗活动的传说学生命树模型，并提出传说是一种拥有权力与资源的文学形态，不同的说法背后实际代表着不同人群的诉求。在他看来，传说是依附于地方人群而存在的，因此与故事学形态学强调动词性的情节过程不同，自己所做的传说学则着重于名词性的社会关系。在此基础上，陈泳超老师建立了传



山西省洪洞县“接姑姑迎娘娘”民俗走亲活动现场情景

说的动力学模型。该模型认为，地方不是“铁板一块”，而是存在多重力量的博弈，层级性、地方性、时代性三大动力系统共同构成传说的差异性动力；另一方面，地方民俗精英则是实际引领着民俗的整合与变异走向的个人及其组合，他们会将纷繁复杂的地方传说扭结为某种代表地方民众整体样貌的成果展示给地方以外的人群，此即所谓整体性动力。所谓民俗精英不一定是地方精英，他们只在特定的民俗活动中享有较高的地位与话语权，离开了特定民俗很可能就泯然众人。这使陈泳超老师意识到，学者在田野中的调查所得很可能是经过民俗精英加工的产物，并不能真正代表当地所有民众丰富多彩的样貌。那么，如何真正理解地方民众的日常文化建构就有了更多可思考的空间。

通过本次田野实践，陈泳超老师也对三种民间叙事的主要文类——神话、故事、传说之间的区隔有了更深的理解。在威廉·巴斯科姆（William Bascom）所归纳的神话、故事、传说形态特征区别的基础上，陈泳超老师又补充了附着性、地方性、权力性、叙事样态、心理逻辑等若干指标。山西洪洞的

“接姑姑迎娘娘”案例主要凸显的是三者的权力性差别：神话和传说都具有权力性，但神话为共同体全体或其中极少数权力顶层占有，传说则可以为地方上许多不同等级的人群占有，话语权的大小取决于拥有文化资本的多少，故事则无权力性。另一重大差别是从叙事样态来看，故事是完型的，传

说则是片段的、分散的，民众经常只讲述自己关心的那一部分情节。

接着，陈泳超老师提示大家注意，学者除了主动关心自己所关心的现象，也同时处于被动位，需要应对民众所关心的现象，这样才能达成学者与民众互相尊重的主体间对话。关于如何应对民众所关心的现象，田野调查实践给了他三方面的启示。第一，田野调查之大忌是落入民俗精英的宣传套路。陈泳超老师结合亲身事例指出，田野调查很可能遇到被民俗精英整合、加工而成的传说版本，因而学者在进入田野的开始就要怀着疑古派的思路，对所获取材料的有效度进行精密检查。第二，研究者的存在可能会在无意中刺激地方传说的内部矛盾，从而带来新的变动。从此角度看，研究者作为一种“文化他者”，也成为了一种促使传说变异的层级性动力。第三，民俗精英有时会与学者展开直接抗辩，从而刺激学者进行新的思考。陈泳超老师就曾与一位当地民俗精英（化名罗兴振）发生观点上的激烈碰撞与交流，促使不少民俗学学者思考知识和信仰的界限问题。

最后，陈泳超老师简要作结。他把本场讲座内容归纳为“田野调查的人文格局”。一方面，中国人文精神始终存在文字与田野互相对话的悠久文“献”传统，最通俗地讲就是“行万里路，读万卷书”；另一方面，田野中的对话是多层面的，且是多学科交融的，不同学科背景的学者都可以在同一田野中找到自己的天地，并为当地的民众尽一些力所能及的回馈。

### 评议环节

随后，讲座进入评议环节。吕微老师是陈泳超老师《背过身去的大娘娘——地方民间传说生息的动力学研究》一书序言的作者，对其多年来的田野调查实践深有了解。后针对陈泳超与罗兴振之间的分歧与争论，还专门写作了《“日常生活—民间信仰”自觉的相互启蒙者——对“罗兴振—陈泳超公案”的康德式道德图型论思考》一文。在吕微老师看来，陈泳超老师受到罗兴振质疑与批评的背后，实际蕴含着中国民俗学者在田野实践中遭遇的认识论和实践论之矛盾的问题。这一问题是学者受到罗兴振等民俗精英的尖锐冲击后而被动产生的，看似偶然，实则具有根本性，只要有意识地去发现，所有田野中都能找到类似罗兴振的人。那么，到底如何处理认识论与实践论、伦理学的关系，如何处理知识与信仰的关系？吕微老师从康德的道德图型论中获得了启发。康德提出以道德图型论证明上帝的存在，认为从道德法则的角度论证上帝存在的真实性是最合理的，化用为中国的老话就是“好人必有好报”。

在这种情况下，尽管某一认识在理论上可能是不真实的，实践和伦理学却可以支持其真实性。

那么，我们是否可以沿着康德的思路，从实践论和伦理学的角度支持罗兴振的说法呢？吕微老师指出，康德用实践论支持的是一个全能全善的上帝，而民间信仰则是多神教，承认某一种观点就意味着是否也能承认其他一切观点，情况要复杂得多。是否还可以借用康德的道德图型论，以一个普遍的道德法则标准来衡量各种道德等级的信仰，从而表达学者对不同信仰的不同态度？虽然这一问题目前在具体实践中还无法解决，但吕微老师认为，一个悖论不一定都能被合理地解决，甚至还可能是陷入下一个新的悖论的开端，而如何打开新的悖论就有待将来的学人继续完成。

黄景春老师提出，对某一传说生息的动力除了作结构上的分析，或许也可以对其作历史发展脉络的动力学分析，而这种做法可能会在资料的完善性上提出更大考验。结合自身对豫南盘古神话的田野调查，他赞同吕微老师“各地都有罗兴振”的说法，认为学者调查不够深入就急于下结论、急于表态的做法有悖田野伦理。此外，他也谈到民间文学的田野调查方法容易被其他学科学者误解，受到质疑与轻视的现象仍然存在。对此，漆永祥老师回应道，对民间文学、田野调查的误解一方面是受现代西方学科分类影响，同一学科不同专业间“泾渭分明”、互动交流很少；一方面是因为现实确有大量文章有理论预设先行的嫌疑。

然后，漆永祥老师评述了陈泳超老师提

出的中国古代文“献”传统，指出上古时期因没有纸笔，年长者的话便具有很大权威性；到朱熹、马端临时，由于纸张文献通行，“文”与“献”在实际中也就很难再剥离开。传统地理学为了求真，一般要求“行万里路”，但也有一种单依赖文字资料的考古派研究。唐宋以降，纸上文献与地下文献更受关注，田野传统有所弱化。最后，他分享了自己在家乡甘肃亲历亲闻的民俗活动，发现与陈泳超老师的研究所得有许多共通之处。比如民间信仰与崇拜不止是一个信仰问题，而且与政治、经济、民俗紧密挂钩。又如一个区域的民众为了压过其他区域，往往对某一传说进行选择性地表达。漳县人长期以乡贤汪世显为当地的荣耀和标榜，因而极力维护其形象，不乐意其受到一点诋毁与攻击。基于民间文化的诸多复杂性，漆永祥老师赞赏陈泳超多年来沉浸田野、与当地民众“打成一片”的研究方法，并认为民间各种文化势力的盘根错节或许能为我们呈现一部新的历史。

讲座结尾，与会学者与观众就调查研究中的理论先行、师生之间如何处理知识与信仰间的张力、非遗传承人的自我生长与专业培训的矛盾进行了热烈的讨论与交流。对于



陈泳超老师在讲座现场

学生为在限期内完成课程作业，而在调查研究中套用理论的问题，陈泳超老师指出，在现代的学习制度下，学生更要学会追求真的知识，而不是只关注可以实现价值与效益的知识。围绕非遗传承人培训的两面性问题，他认为非遗保护不应该以市场为唯一或主要目标，文化主体有权利进行自我选择，不应被强制性的文化政策裹挟。吕微老师进而谈到现行的联合国教科文组织《非物质文化遗产保护公约》，指出其是一个理论认识先行而非基于实践论的文体，因而没有充分尊重每个文化主体的独创性，以其为根本法要警惕其可能对民俗文化起到的压制效果。

（撰稿：徐铖）



289

## 吴欣 | 从琐罗亚斯德教到水神崇拜 ——阿契美尼德时期中亚地区的宗教与信仰

【编者按】2023年4月18日晚，“北大文研讲座”第289期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“从琐罗亚斯德教到水神崇拜——阿契美尼德时期中亚地区的宗教与信仰”。复旦大学历史学系教授吴欣主讲，北京大学艺术学院副教授贾妍主持，北京大学历史学系教授朱玉麒、荣新江评议。

讲座伊始，吴欣老师首先明确了本讲的关键词“琐罗亚斯德”“阿姆河宝藏”以及所涉及的主要地点。关于琐罗亚斯德教何时作为宗教存在，学界看法不一。吴欣老师认为，琐罗亚斯德教（Zorostrianism，即“祆教”）延续了中亚铁器时代的信仰传统，在阿契美尼德波斯帝国时期（公元前6世纪至

前4世纪）虽非国教，但受益于波斯国王的护佑，它已作为有组织的宗教存在了。本讲围绕现藏于大英博物馆的阿姆河宝藏（Oxus Treasure）和近年来中亚的考古发现，讲述该地区的宗教和信仰情况。阿姆河宝藏是古波斯帝国时期最重要的窖藏之一，含有大量黄金制品。这些宝藏被认为最初来自于塔吉克斯坦南部，表现了不同地区（例如中亚、波斯、北方草原等）的艺术风格。本讲所涉及的区域主要是位于中亚南部的巴克特里亚，也涉及伊朗西南部的波斯和阿尔泰南部地区。

明确了讲座涉及的时间及地域后，吴欣老师转而介绍了阿姆河宝藏可能涉及的中亚地区不同的神祇崇拜。2002年新发表的来自古代巴克特里亚的阿拉米文书写的行政管理文书（Aramaic Documents of Ancient Bactria，简称ADAB，前353—前324）中记载了一系列包含了神名的人的名字，这些神名的出现表明了当地的宗教和信仰具有



写有神名的皮革文书



多元性特征。在神名中有琐罗亚斯德教的至上神阿胡拉·马兹达 (Ahura Mazdā)、古伊朗神祇密特拉 (Mithra) 与提尔 Tir(i) (Tishtrya)、土库曼斯坦南部地区的土地神马吉亚纳 (Margiana), 以及阿姆河的河神瓦赫什 (Vakhsh) 等。根据当地人对神名致敬的自命名, 瓦赫什可能是当地最重要的神明。此外, 文献还明确提到向巴比伦地区主神拜尔 (Bēl) 的神庙奉献的事情。接下来, 吴欣老师便围绕阿姆河宝藏中的三件器物——刻有手持树枝供奉物人物的金板、一枚金戒指和一条黄金制作的鱼的模型——来介绍这些神与神庙的关系。

在过去二十年内, 阿姆河流域的考古发掘出土了一系列阿契美尼德时期的祭祀或宗教性建筑, 其中包括人工修建的露天祭祀高台、神庙和居于高处的祭坛。如考克台培 (Koktepa)、克泽尔台培 (Kyzyltepa)、詹达乌拉台培 (Jandavlattepa) 处发现有祭祀露台, 桑格尔台培 (Sangirtepa)、肯迪克台培 (Kindyktepa) 与克泽尔台培 (Kyzyltepa) 处发现有神庙。此外, 该地区还发现有宗教祭坛, 如在阿富汗北部的 Cheshme Shafā 的山顶祭坛上遗留着带有灼烧痕迹的火孔。根据波斯波利斯出土的众多印章上的图像证据, 这些倒阶梯状的祭坛确实用于点火, 并通常位于神庙外部。吴欣老师特别指出, 由于该时期不同神名的神庙搭配形式混杂, 使用火祭祀并不能说明该遗址就一定与祆教相关。目前, 该地区几乎可以肯定属于祆教神庙的有两座: 克泽尔台培和与其相距 40 公里左右的肯迪克台培。

接着, 吴欣老师以肯迪克台培与克泽尔

台培为例, 介绍了早期琐罗亚斯德教神庙的祭祀情况。火是祆教神庙的核心, 在肯迪克台培的主室内放有纯灰, 当为燃烧圣火后产生的灰。在走廊中亦有祆教清洁仪式之后残留的灰坑。克泽尔台培位于肯迪克台培东北方向约 40 里处的米尔沙地绿洲 (Mirshade Oasis), 由吴欣老师主持发掘。克泽尔台培的神庙大小及结构与肯迪克台培非常相似。考古发掘显示, 这座神庙初建时周围并没有建筑, 后来在废弃时被填满成为一个由泥砖砌成的平台。该神庙内部保存状况较好: 内有一个类似浴池的设施, 周边经过特殊防水处理, 神庙中间有一个大祭坛。吴欣老师补充道, 在琐罗亚斯德教中, 用于燃烧火的祭坛非常圣洁, 需要用干净的沙子来灭火。大祭坛边上有一个供祭司站立的平台。在这个平台旁还有一个表面因灼烧而变硬的小祭坛, 用于保存圣火。仪式正式开始时, 祭司会转而将小祭坛上永不熄灭的圣火火种用陶盘转移到一旁的大祭坛上。在祭祀结束后, 再清理大祭坛的表面。吴欣老师推测, 陶盘旁的石杵大概是用来准备琐罗亚斯德祭祀时使用的豪麻饮料的。这种石杵通常与石臼配合用来捣碎豪麻。在波斯波利斯府库 (Persepolis Treasury) 中的封泥上, 就有表现祭司在祭祀中使用石臼杵的场面。而在克泽尔台培的神庙周围和整个遗址内都发现有大量石臼、石杵和其他各式石质器皿。整体而言, 整个神庙基本上没有任何供日常生活的空间。以上遗迹与遗物证明, 克泽尔台培就是一座琐罗亚斯德教神庙。

接着, 吴欣老师将叙述重点转移到了琐罗亚斯德教的祭司上。她指出, 阿姆河宝藏



戴有帕达姆的祭司形象

的小金板上刻画的祭司形象为琐罗亚斯德教在中亚的存在提供了图像上的证据。其中一块金板饰上的祭司头戴软帽，身穿套头衫，嘴上罩有帕达姆 (padam) (类似一个口罩)，腰佩有阿卡纳卡斯短剑 (akanakas)，并手持巴瑟姆 (barsom) —— 通常由树枝或草捆在一起的供奉物，另一手端着一个带盖水杯。吴欣老师强调，手持巴瑟姆的人不一定是祭司，但戴帕达姆的人则很可能是琐罗亚斯德教的祭司。在穆拉库尔干 (Mulla Kurgan) 纳骨瓮与日本美秀 (Miho) 美术馆所藏石雕上可以见到类似着装的祭司形象。

近年来在中亚花刺子模 (Khwarizmi) 的阿克查汗卡拉 (Akchakhan-kala) 发现的壁画上发现有一个约六米高的神灵形象，被认为是祆教中护佑灵魂的神祇斯鲁什 (Srōsh)。它的衣服的饰板上就绘有两两相对的手持有树枝状供奉物的人首鸟身祭司图像。与阿姆河金板饰上的祭司类似，这位神灵穿着类似式样的套头衫，身佩短剑，裤子上亦装饰有成列的象征速度的鸟图像。

然而，阿姆河金板饰的年代约在公元前五世纪，而上述斯鲁什的形象则为公元

前一世纪到公元一世纪的，何以解释如此长时间跨度下的图像相似性？吴欣老师引用了意大利学者米纳尔迪 (Michele Minardi) 的观点，后者推测巴克特里亚的工匠在为花刺子模的王室创作阿克查汗卡拉壁画时，可能参考了阿契美尼德时期的祭司原型。若此说为真，则在阿契美尼德王朝时期的中

亚，琐罗亚斯德便不仅作为一个观念或信仰，更是作为一种制度而存在的，可以被称为有组织性的宗教——这也从侧面为圣火庙的存在提供了旁证。在阿姆河窖藏中还出土了一枚刻有古波斯帝国时期风格的戴冠的牛的金币，并写有“致瓦赫什”的字样。瓦赫什是阿姆河的河神，而另一个标记符号则象征族徽。

接下来，吴欣老师从阿姆河宝藏中的黄金制成的一条鱼的模型谈起，将视点从琐罗亚斯德教转向水神崇拜。在约公元前2世纪的金币中发现有手持鱼叉、怀抱大鱼的神的形象。铭文显示他便是阿姆河的河神瓦赫什。阿姆河宝藏与西伯利亚地区的文化传统又存在密切的联系。在今中国、蒙古与俄罗斯交界的西伯利亚的巴泽雷克 (Pazyryk) 地区发现了一座首领的墓葬，墓主腿部纹有一条大鱼纹身。在该墓地还发现有木制或皮制的挂在马鞍上衔着羊头的鱼，有的鱼上还绣有格里芬的形象。通过对比同类型的马鞍上的狼的形象，可知此处的鱼是作为捕猎者出现的。那么，如何理解马与鱼的关系呢？荣新江老师曾指出，鱼、马与主管云气与雨水的提尔

密切相关。法国中亚宗教专家葛勒耐 (Frantz Grenet) 认为, 阿姆河上游的支流喷赤河

(Daryā-i Panj) 内有邪恶的鱼可能会吃掉马等牲畜, 这是人们会把这两种动物的图像结合在一起的原因。吴欣老师则认为, 马与鱼应该都与水神形象有关联。她举例说, 在瓦赫什河 (Vakhsh River) 与喷赤河两河交界处的塔赫提·桑金 (Takht-i Sangin) 有一处神庙。这座神庙因最初在室内发现有火坑和纯净的灰烬而被认为是琐罗亚斯德教的圣火庙, 但现在学者一般都认为这是一座水神庙。此庙中发现有一尊由名叫 Atrosokes 的人献给河神 Marsyas 的雕塑。在神庙门口附近发现有一组基座, 依据其形状, 考古学家推断, 此处可能原本有一座高达 5 米的马的雕像。该神庙发现的一把剑鞘的顶头部位上可见一个下半身由鱼与马混合, 而上半身是一个带有翅膀的女性形象的雕塑。吴欣老师认为, 这应该就是水神或者与其相关的某个神祇的形象, 该形象将巴泽雷克墓地所见到的鱼、马

与格里芬完美结合起来, 显示出该神祇所拥有的超自然的能力。

最后, 吴欣老师回到了克泽尔台培, 试图讨论阿姆河宝藏与琐罗亚斯德教及水神崇拜之间的关系。她指出, 克泽尔台培神庙的地面到屋顶都用泥砖封死, 这可能是在公元前 329-327 年前后, 即马其顿大帝亚历山大东征中亚时, 当地祭司为了保护神庙而将其封闭起来。在封闭的主室门前发现了一块小石碑, 立在纯净的细泥沙上, 可能就是宣告该神庙已仪式性地死亡了。在神庙被埋之前, 神庙内部地面上还挖了一口带有多个隧道的“深井”, 克泽尔台培的信众们原本可能想用它储存宝物 (但也有可能这是对神庙进行的另一种仪式性的毁坏)。实际上, 与克泽尔台培类似, 肯迪克台培等其他神庙也遭到了被封死的命运。故而, 当亚历山大到来时, 包括琐罗亚斯德圣火庙和水神庙在内的各个神庙的宝藏都纷纷流散, 之后又被混合在了一起, 这也是阿姆河宝藏来源地不同的原因。

不过, 吴欣老师认为, 也不能排除阿姆河宝藏原本可能来自某座水神庙的猜想。她指出, 塔赫提·桑金的水神庙中就燃烧有圣火, 这有可能是向琐罗亚斯德的神祇致敬的。

吴欣老师引用了一条约成文于 9 世纪初的中文文献。唐人段成式《酉阳杂俎》载: “俱德建国乌浒河 (Oxus/Amu-Darya) 中, 滩派中有火袄祠。相传袄神本自波斯国乘神通来此, 常见灵异, 因立袄祠。内无像, 于大屋下置大小炉, 舍檐向西, 人向东礼。有一铜马, 大如次马, 国人言自天下, 屈前脚在空中而对神立, 后脚入土。自古数有穿视者, 深数十丈, 竟不及其蹄。西域以五月为岁,



胡毗色迦王 (Huvishka) 时期金币上的  
瓦赫什形象, 2 世纪

每岁日，乌浒河中有马出，其色金，与此铜马嘶相应，俄复入水。近有大食王不信，入袄祠，将坏之，忽有火烧其兵，遂不敢毁。”乌浒河就是本次讲座所讨论的阿姆河。依照文献，新年时，阿姆河的河神以马的形象出现，与袄祠内立的铜马相互呼应。当然，在这里，有可能原本的水神祠被讹传成了火袄祠，但文中将袄神、铜马、火、乌浒河中的金马（河神）等并置，

这与中亚长期以来形成的传统，即琐罗亚斯德教的神祇和阿姆河水神并存，以及信众对二者的信仰并行不悖，是完全一致的。琐罗亚斯德教作为一个具有末世论的宗教与作为当地的地方性信仰的阿姆河神崇拜是深度共存的，很多信众可能同时追随它们的神祇。

评议阶段，朱玉麒老师围绕丝绸之路沿线信仰的地域性展开评议。他指出，“阿姆河”一词是非常感性的，国内研究丝绸之路的学者非常希望能够翻越葱岭，看到那一头的世界。但关于这一区域的研究，尤其是对第一手资料的考古发掘，过去中国学者所做的一直较少。而吴欣老师在中亚地区从事克泽尔台培的发掘工作与琐罗亚斯德教在中亚地区如何发展的研究，令人耳目一新。她的讲述方式也非常独特，直到结尾才揭示了琐罗亚斯德教及其与水神崇拜之间的关联。她的讲座也让人意识到琐罗亚斯德教在中亚传播的地域性，这让他想起和田河关于白马驮人的相关传说。马与水的联系在丝绸之路沿线传播链的很多地方都与当地的信仰结合起来，从而呈现出不同的面貌。



吴欣老师（右）讲座现场

荣新江老师认为，吴欣老师系统地把琐罗亚斯德教和其他中亚宗教的考古与文献材料进行了梳理，非常难得。琐罗亚斯德教并不像佛教那样有大量文献和图像可以一一对应参考，研究者在处理琐罗亚斯德教相关研究时，并不能在文献里找到对该宗教中的形象的直接描述。而吴欣老师今天的讲座则为琐罗亚斯德教相关的研究提供了借鉴，尤其是她从事现场发掘，能将阿姆河宝藏与考古资料以及史料结合起来，十分难得。荣新江老师还提到，琐罗亚斯德教本自伊朗，需要与地方神融合，吴欣老师结合考古资料的解读就是很好的案例。基于吴欣老师的考古发掘经历，荣新江老师提问，从考古材料上看，中亚粟特的琐罗亚斯德教与伊朗地区的琐罗亚斯德有什么区别？

吴欣老师回应称，二者最大的区别在于图像上的表现。伊朗的琐罗亚斯德教几乎没有关于神祇的图像，但粟特的琐罗亚斯德教的神祇形象非常丰富，这可能与当年中亚的希腊化有关，但同时，有的形象或概念也有可能原本来自中亚，后传播到西方。如讲座

所提到的马身鱼尾的水神（或其配偶）的形象，如果不考虑其中亚的背景，很可能简单地被认为是源于希腊的某位神祇。琐罗亚斯德教在传播过程中，中亚地区相关神祇的图像远比伊朗丰富多样，这可能与该宗教后来在伊朗地区的“正典化”有关。吴欣老师特别指出，她对文化交流的研究不应该止

步在外在形象的对比上，而应该深入发掘内在的概念上的共同性，不同的文化对于同一个对象在形象上的表现可能不同，但他们的观念根基很可能是一样的。

（撰稿：吴宛妮）



290

## 李里峰 | 历史学与社会科学如何“美美与共” ——以历史社会学为例



【编者按】2023年4月24日下午，“北大文研讲座”第290期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“历史学与社会科学如何‘美美与共’——以历史社会学为例”。南京大学政府管理学院教授李里峰主讲，北京大学历史学系教授刘永华、浙江大学社会学系副教授郅菁评议。本次活动为“社会科学中的历史方法”系列讲座之一。

讲座伊始，李里峰老师首先从社会史面临的两大挑战讲起。其中一大挑战来自于历史学内部，主要是20世纪末异军突起的新文化史，其强势发展的劲头盖过了社会史；另一大挑战则来自历史学的外部，即历史社会学对社会史研究的冲击。基于此，李里峰老师本次讲座主要围绕社会史（社会历史学）与历史社会学之间的关联和差异展开论述。

李里峰老师指出，大多数概论性历史社会学著作，都没有仅仅局限于社会学领域，而会将多位社会史家的贡献纳入历史社会学之列。例如，斯考切波（Theda Skocpol）在主编的《历史社会学的视野与方法》一书中，介绍了九位历史社会学家。在这九位学者中，有五位通常被视为社会学家，分别是莱因哈特·本迪克斯（Reinhard Bendix）、艾森斯塔德（S. N. Eisenstadt）、查尔斯·蒂利（Charles Tilly）、沃勒斯坦（Immanuel M. Wallerstein）、巴林顿·摩尔（Barrington



Moore)；但另外四位，马克·布洛赫(Marc Bloch)、佩里·安德森(Perry Anderson)、汤普森(E. P. Thompson)、波兰尼(Karl Polanyi)，则更多被视为历史学家。

同样的情况也出现在丹尼斯·史密斯(Dennis Smith) 1991年出版的《历史社会学的兴起》一书中。史密斯介绍了十八位历史社会学家的思想及著作，并将上述学者大致分为三类，即历史学家、社会学家，以及二者兼具的历史社会学家(典型的如查尔斯·蒂利)。蒂利是社会领域影响深远的学术大师。在蒂利去世之后，有评论说他最好的作品是《旺代：对1793年反革命的社会学分析》(*The Vendée: A Sociological Analysis of the Counterrevolution of 1793*)。此书最大的优点和特点是将社会学的问题意识与历史学的研究和写作方法有机地融合至一起。以致于休厄尔(William H. Sewell)说道，蒂利后来的作品再也没有超越这本书，他越来越关注宏观历史进程和概念化，而失去了处理一般与特殊之间“创造性张力”的精彩。

在此，引发我们好奇的问题是，为什么这两本重要的历史社会学的概论性著作会收录这么多的历史学家？借鉴SAGE《历史社会学手册》(*Handbook of Historical Sociology*)的观点，李里峰老师认为，这大概说明了历史社会学存在两种发展脉络。其一是美国传统，旨在分析现代性的起源和转变，体现为宏大理论、比较分析和对解释的强调，将历史学著述用来服务于社会学目标，代表人物为蒂利、斯考切波、曼(Michael Mann)、沃勒斯坦等。其二是英国传统，保留了更多历史学的特色，呈现为更具经验

性、与过去相连接的形式，也更具有阐释色彩，代表人物为汤普森、霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)等。这里提到的两种研究路径，显然正代表了通常所说的历史社会学与社会史之间的分野。

汤普森(E. P. Thompson, 1924-1993)，英国历史学家、社会主义者，“道德经济”(moral economy)是其提出的一个重要概念。代表作为《英国工人阶级的形成》。

随后，李里峰老师对历史社会学与社会史之间的差异进行了讨论。这种差异首先体现为共相与殊相的分野。对规律和模式的偏好，是几乎所有历史社会学著作的显著特征。艾森斯塔德在《帝国的政治体系》一书的前言中，对此做了非常直白的说明。他写道，该书旨在“运用社会学的概念，通过对一种特殊类型的政治体系的比较分析，来对历史社会进行解析”，作者的目的是“对一个特定社会或政权在时间上展开描述”，也不是“运用社会学的工具去分析单一具体社会的历史”，而是“对可以在不同社会之中发现的一种共同类型的政治体系进行比较分析，试图揭示这种政治体系的结构与发展的某些模式或规律”。

社会史家并不反对理论建构，但其概念和模式具有显著的历史性(特定时期)、差异性(特定社会)、有限性(特定目标)。以年鉴学派代表人物布罗代尔(Fernand Braudel)为例，他大概是社会史家中借鉴社会科学意愿最强烈的一位，他明确主张历史学家去做“模式化”的工作，并强调他们一直在不知不觉地使用模式。可他又表示，和社会学家、经济学家不同，“历史学家在

处理一个模式时总是喜欢把它放到偶然事件中，使它漂浮起来，如同一艘船在时间的特殊水面上航行”。

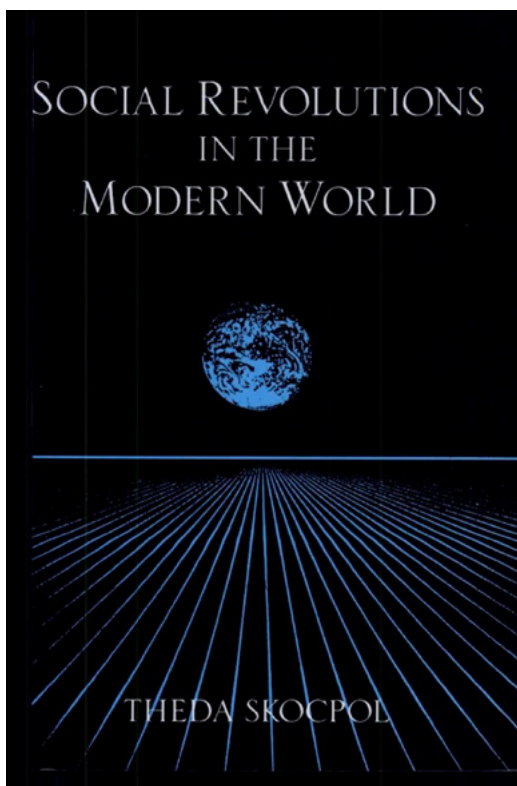
费尔南·布罗代尔 (Fernand Braudel, 1902-1985)，法国历史学家，年鉴学派的第二代领军人物。代表作有《地中海与菲利普二世时代的地中海世界》《法国经济社会史》及《十五至十八世纪的物质文明、经济和资本主义》。

其次，二者对“比较”方法运用的不同。历史社会学家的主旨不在于对历史本身的探究，而是要借助历史分析揭示现代社会及其各种特质（资本主义、理性化、民族国家、革命等）的起源和形成机制。绝大多数历史社会学著作所用的都是分析性比较，其目的在于“因果机制分析”和“历史类型学建构”，试图“从历史环境和历史先决条件中去解释或对一定的社会结构、体制、心态、辩论、时间、决策进行模式归纳”，从而更好地把握历史转折和变迁的原因，并从经验性比较中构建出具有解释力的历史模式。例如，艾森斯塔德对官僚帝国不同类型的比较，摩尔对民主主义、法西斯主义、社会主义三种道路的比较，斯考切波对法国、俄国、中国革命的比较，都是如此。因而，在方法论的意义上，“比较”便成了历史社会学的灵魂，甚至可以将历史社会学等同为“比较历史分析”(analysis of historical comparison)。

社会史家当然也会采用比较的方法，但比较在其研究中的目的和意义却大不相同。社会史家采用的比较方法，通常属于理解性比较，其目的不在于寻求“不同社会之间差异的解释”，而是为了“更好地理解其他不

同的社会，它们的独特性、特有的制度、心态和结构中的逻辑性”，为了“更深刻地理解另外的社会，更好地接近它们”。以布洛赫的《封建社会》为例，该书虽然采用了比较方法，但无论从结构还是篇幅来看，比较分析都不是其核心所在，这部著作的学术价值主要在于，利用翔实的资料对西欧封建社会的经济、政治、文化心态等诸多结构进行准确而深刻的剖析，其基本取向毋宁是综合的而非比较的。

最后，二者在资料使用上的不同。很少有历史社会学家能够全部或者主要使用第一手资料来探讨自己所选择的案例，实际上，绝大多数历史社会学研究都是借助二手研究



斯考切波著《现代世界中的社会革命》书影



文献完成的。斯考切波那本被誉为“革命起源研究的里程碑式著作”的《国家与社会革命》就是如此。作者采用结构化视角对法国、俄国、中国革命的原因和后果进行比较历史分析，书中讨论中国旧制度和革命的内容占了三分之一的篇幅。但该书参考文献所列的大约 180 种与中国有关的文献，几乎全都是用英文和法文撰写的研究性论著，全书没有使用任何中文资料。然而资料使用的缺陷丝毫没有影响这本书赢得广泛而持久的学术声誉，面世 40 年后仍被视为历史社会学的典范著作和比较革命研究的必读参考书。

西达·斯考切波 (Theda Skocpol)，现为哈佛大学艺术与科学学院院长，政府与社会学系教授。曾任美国社会科学史协会主席 (1996 年)、美国政治科学学会主席 (2001-2003 年)。代表作有《国家与社会革命》《现代世界中的革命》《保护士兵与母亲》等。

相比之下，历史学家要再现特定时间和空间中发生的特定事实，必须竭尽全力去搜求各种类型的第一手资料，所用资料的数量和种类往往是和一部史著的价值成正比的。只要随便翻阅一下《地中海与菲利普二世时代的地中海世界》《十五至十八世纪的物质文明、经济和资本主义》的注释和参考文献中包括了多么原始档案资料和形形色色的其他史料，便不难想象一部经典史学著作“是怎样炼成的”。即便在资料上非常讨巧的社会史名著《蒙塔尤》，也是建立在内容极丰富而又非常系统的富尼埃审讯记录，以及同时代及稍晚时代的其他档案资料基础之上的。

尽管历史社会学和社会史分享着两个

共同的关键词，但它们对于社会和历史（或时间）的理解很不一样。李老师说，对于历史社会学家来说，社会概念首先意味着一种外在于个体并具有结构性和强制性特征的“社会事实”（这是社会学奠基者涂尔干赋予这门学科的基本属性），个体的价值主要体现在为在特定的社会中扮演特定角色、发挥特定功能。另外，有趣的是，历史社会学作为社会学的一个分支，理当关注历史中的社会，许多经典著作却把社会的对立面——国家——作为研究重点。艾森斯塔德对官僚帝国政治体系的研究、蒂利对欧洲现代国家形成的研究、斯考切波对革命原因和后果的研究，都具有显著的国家中心论色彩。究其原因，恐怕仍然与历史社会学的主旨在于借助历史理解现代社会（而非历史本身）有关，因为民族国家的兴起正是现代性的重要特征之一。

社会史家关注的则往往是社会中的人，个人与社会（以及社会中的群体）很难进行实质性的区分。在一般意义上，社会史家对于社会具有客观性和强制性并无不同意见，但在实际研究中往往会强调个体的独立性和社会与个体的一致性，而不会过分执着于社会与个人之间的二元区分和对立。社会史是在对传统政治史进行质疑和反思的背景下应运而生的，对政治、军事、外交等题材往往有一种拒斥心态，注重社会之于国家、民众之于精英的相对独立性。社会史早期曾一度被等同于“自下而上的”历史，而与以国家、政治、精英为中心的传统史学划清界限。

不仅如此，历史社会学和社会史对于历史/时间的理解也有不同。历史社会学虽

	历史社会学	社会史
旨趣	不同时空和不同社会的共同规律、相似机制； <b>共相</b> （如Eisenstadt“帝国的政治体系”）	特定时空背景下的社会结构、社会经历、社会变迁等； <b>殊相</b> （如Thompson“道德经济”）
时间	探讨现代社会/现代性的工具和参照物； <b>俯瞰/陌生化</b>	作为研究对象本身并彰显其学科本质； <b>近观/在地化</b>
方法	超然历史之外，追求“价值无涉”，注重 <b>分析（analysis）</b> 和 <b>解释（explanation）</b>	回到历史场景，寻求“同情之了解”，注重 <b>描述（description）</b> 和 <b>阐释（interpretation）</b>
比较	寻找相似或相异的因果机制； <b>分析性比较（Skocpol式）</b>	更好地理解研究对象本身； <b>理解性比较（Tocqueville式）</b>

历史社会学和社会史的差异性的四种维度

然以过去时代的社会和政治现象作为研究对象，其学术旨趣却和关注当下的社会学家别无二致，主要是为了回答现代化/现代性何以并如何发生的问题。历史社会学旨在“关注现代性的形成和转型”，其学科定位在于“研究现在”，它“既为过去所塑造，又型塑着过去”。对于历史社会学家来说，历史/时间维度之所以重要，是因为它与现代社会/现代性之间的密切关联，从方法论的角度来看，时间首先是因果链条中的时间：一方面，要到过去的时间（time）中寻找现代社会的起源（宏观因果机制）；另一方面，重大社会变迁何以发生或何以如此发生（微观因果机制）也需要用特定的时机（timing）来解释。

对于社会史家来说，时间则具有全然不同的意义。“历史学家从来不能摆脱历史时间的问题：时间黏着他的思想，一如泥土黏着园丁的铁铲。”在社会史家那里，时间的

意义不仅在于将眼光投向过去，还在于过去是绵延的而不是断裂的，是一条河流而不是一道峡谷。布罗代尔对三种“历史时间”的区分和实践，堪称历史学家对当代人文社会科学最重要的理论贡献之一。他在《地中海》这部巨著中将时间分为长时段、中时段和短时段三种类型，分别对应深层的地理时间（人同周围环境的关系史）、中层的社会时间（群体和集团的历史）、表层的个人时间（以政治事件为中心的历史）。可见，历史学家（尤其社会史家）对于历史时间之复调性和延续性极为重视。

在此，李里峰老师将历史社会学和社会史的差异性总结为以下四种维度：

即便社会史与历史社会学存在多个方面的差异，但二者仍然可以互相借鉴和交叉融合，实现历史学与社会科学的“美美与共”。从学科界定的依据来看，历史社会学又是和

社会学的其他交叉或分支学科全然不同的。我们不能一般性地把历史社会学视为社会学的交叉学科或分支学科，其学科属性应该在历史学与社会学、历时性与共时性、差异性与规律性等多重的二维交互中去界定。

更重要的是，学科交叉并不是没有限度的，社会学与历史学的相互借鉴和交叉融合催生了历史社会学的繁荣，二者却无须也无法相互替代。站在不同学科领域的重叠区，或许《论语》所谓的“和而不同”，或费孝通先生所谓的“各美其美，美人之美”，才是更合理的态度。那么，对于历史社会学者来说，历史学和社会学究竟“美”在何处呢？李老师说，历史学最可贵的品质在于坚持历史感和复杂性，社会学的优长之处则在于其概念化和理论化的能力——这绝不是说历史学不用概念和理论，或者社会学没有时空观念，只是在比较中寻找二者的“美”点所在，以求得“美美与共”之效。

一方面，作为一门“时间的科学”，历史学最值得社会学家乃至社会科学家借鉴之处，便是对既有绵延又有变迁、既有惊涛骇浪又有深海暗流、多声部、多节奏的历史时间的准确把握，此即只可意会而难以言传的“历史感”。简单说来，就是要具备“设身处地”的“移情”能力，而不能不加反思地“以今度古”。警惕发生非历史（ahistorical）或时代错置（anachronistic）的谬误。

另一方面，在借鉴历史学、培养“历史感”的同时，历史社会学者又须坚守社会学的理论自觉。通常所说的理论其实是一个意涵颇为宽泛和含混的概念，严格说来，应该对视角（perspective）、理论（theory）、方

法（method）进行必要的区分。其一，每一种特定的视角都有其优势和盲区，只有把各种视角结合起来，才能接近研究对象的本相。其二，社会学的理论有多种，在使用理论解释事务之时要时刻有理论自觉之心，警惕理论缺失的碎片化和理论过剩的同质化。其三，具体的方法和抽象的方法论都只是研究者所使用的工具，工具本身是没有好坏、高下之分的，只有合用与不合用之别。研究不能纠缠于方法论之辩，要走出“方法论强迫症”。

李老师最后总结道，社会学与历史学要相互借鉴，又要各司其职；历史社会学与社会史应该相得益彰，而无法相互替代。换言之，社会学和历史学均应坚守学科的基本定位，挖掘各自的长处，繁荣自己学科的同时，与其他学科共享优势。在此重温似乎已经过时的社会史研究，正是期待历史学和社会学能在“和而不同”的基础上，为人类知识探索带来更多的灵感，实现历史学与社会科学的“美美与共”。

随后，讲座进入评议环节。郦菁老师首先展开评议，她对本次讲座进行两点补充。第一，根据朱丽叶·亚当斯（Julia Adams）等人编著的《重造现代性：政治学、史学和社会学》（*Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*）一书的观点，历史社会学至少有三个世代：马克思、韦伯等人被视为“第一波”，斯考切波、蒂利等人被视为“第二波”，朱丽叶·亚当斯、休厄尔等人则属于“第三波”。最重要的是，历史社会学“第三波”思潮中有一个明确的方法论与时间性转向：从20世纪90年代开始，对于行动主体和历史或然性的关注逐渐

取代了对于超级结构主义 (hyper-structuralism) 的迷恋, 而对于事件和过程的重视则取代了长时段 (Longue durée) 的研究方法。

更具体地说, “第三波”从传统的有关现代社会形成与变迁的政治经济议题转向了文化, 导致了历史社会学的文化转向; 从对国家强制和制度权力的关注转向日常生活中毛细血管般权力的运用; 而在现代化过程中被压抑和贬低的所谓“非理性”面向, 如宗教、情感、习惯等, 也在“第三波”重新复兴; 最后, 政治和经济精英之外的多元社会群体, 如庶民 (subaltern)、女性、LGBT 群体、少数族裔、非西方社会等, 也成为重要的研究对象。

第二, 理解历史社会学内部出现的多元性, 以及历史社会学和社会史两种学科对于历史不同的关照, 要回到现代西方学术传统的发展史, 或者说要回到现代性诞生的过程中来看待这一问题。社会科学和历史学有着共同的发展起源, 处理的均是有关人类社会历史经验的再现和重塑。这两大学科在 19 世纪末开始分野, 历史学开始更多地处理具体而多元的历史事实, 抽象的历史法则在历史学家面前逐渐崩塌; 而社会科学仍在坚持原来的道路。二战之后, 历史社会学兴起, 它在面临历史学挑战的同时, 也在不断反思并向历史学进行学习, 愈发体现出二者不断纠缠和交融的复杂关系。像今天, 历史社会学和社会史在边界上逐渐靠拢, 当然, 靠拢的过程中可能又会出现新的分化。处于这一阶段、这一时代的学者如何处理和把握, 是



李里峰老师

值得继续思考的问题。

刘永华老师的评议主要围绕两点疑问展开。第一个疑问是关于“比较”的问题。在本次讲座中, “比较”不是在历史学和社会科学之间展开, 更多的是在社会史和历史社会学之间展开。随之而来的一个问题便是, 这二者之间是否有对等的比较尺度和比较空间? 例如, 社会史中的“社会”和历史社会学中的“社会”, 二者的概念内涵并不是一致的。社会史的出现主要是为了对抗政治史、外交史而提出的一种新的领域和研究方法, 所以社会史中的“社会”并非是社会系统意义上的“社会”这一内涵。而历史社会学中的“社会”, 更多指向的是“社会体系”, 包括了狭义上所说的社会和政治国家等内涵。

第二个疑问集中在历史学和社会科学之间的关系上。虽然历史学和社会科学在发展过程中产生了较大的差别, 但是经过 20 世纪两大学科之间种种的接触和摸索, 两者之间的界限, 至少从历史学的立场来讲上是发生了较大的变化。例如, 从年鉴学派到“新史学”的发展过程中, 一个主线索是历史学

的“社会科学化”。历史学者并未完全放弃概念化的努力，像汤普森（如“道德经济”/moral economy）、霍布斯鲍姆（如“社会性盗匪”/social banditry）、黄宗智（如提出的“第三领域”“没有发展的增长”“集权的简约治理”等理论化概念）等人，都鲜明体现出了这一动向。那么，在此基础上，我们需要重新思考的问题便是如何考察历史学与社会科学之间的差别，并与之展开对话。

李里峰老师作出以下回应。首先，李老师表示自己的研究主要以“第二波”的历史社会学家为分析对象，是因为考虑到这一波的学者产生了一大批的经典作品和经典理论，代表了社会大众及学界对于历史社会学的固有印象，而“第三波”历史社会学家还处于理念发展和研究设想的阶段，能否产生

像斯考切波、巴林顿·摩尔所著的经典作品，值得期待和观察。其次，对于历史学和社会科学的起源、发展和变化，的确需要回到现代西方学术传统中去做考察，以此来审视两者在演变过程中呈现出的趋势和样态。再次，历史社会学和社会学虽然共享了某些相似的研究主题和研究内容，但其中特定的内涵（如历史社会学中的“社会”与社会史的“社会”）需要再做明晰的界定。最后，历史学和社会科学都需要概念化，进行理论的总结和提升，但历史学的概念化与社会科学的概念化仍是不同的，简要来说，历史学更多是一种有限的概念化，富有时间性和差异性的特征。

（撰稿：刘建）



291

## 罗文华 | 10-13 世纪西藏中部绘画与西域关系



【编者按】2023年4月26日下午，“北大文研讲座”第291期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“10-13世纪西藏中部绘画与西域关系”。故宫博物院宫廷部研究馆员、故宫博物院藏传佛教文物研究所所长罗文华主讲，文研院邀请学者、北京大学南亚学系长聘教授罗鸿主持。本次讲座为“故宫与故宫学”系列讲座之一。



罗文华老师在讲座现场

讲座伊始，罗文华老师首先明确了本次讲座所涉及的核心时段与地区——后弘时期（978-1260）的卫藏地区。接着，罗文华老师简要介绍了该时期卫藏地区佛教史上的关键时间点。公元842年，吐蕃末代赞普朗达玛（Glang darma）被刺身亡，吐蕃王朝随后崩溃，诸侯割据。随后在869年，卫藏地区暴发了平民暴动，并延续了一二十年之久。听闻这个消息后，当时的僧人分两路朝两个

方向同时采取了复兴佛教的政策。

其中一部分僧人进入到西域，从于阗进入青海东部，被称为“下路弘法”。下路弘法以鲁梅一系影响最为深远，他从青海回到卫藏，其弟子们对于卫藏佛教的复兴贡献甚巨。另一部分则向西到达古代阿里三围地区（今天的西藏西部），建立地方性政权，推动了佛教复兴，被称为“上路弘法”。

上路弘法以孟加拉国的阿底峡（Ati sha，本名 Dimpaṅkaraśrijñana, 982-1054）最为有名。他曾在摩竭陀地方超岩寺任上座，受阿里国王强秋沃（Byang chub 'od）的邀请到阿里传法，于1042-1045年在阿里讲经说法，翻译佛典。1045年，阿底峡经卫藏仲敦巴（'Brom stom pa, 1005-1064）之邀转而来到卫藏传法九载，直到1054年卒于聂塘。仲敦巴承其衣钵建立了噶当派。

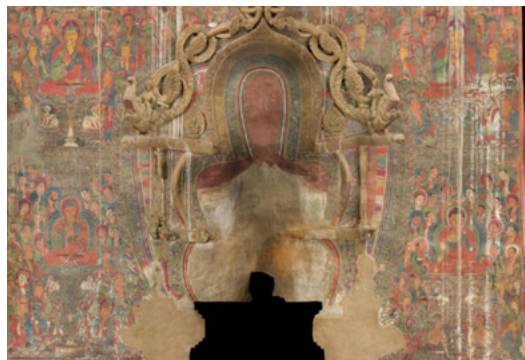
这一段历史事件发生于978-1260年间，

而这段时期也因此得名为“后弘期”。9 世纪晚期，藏传佛教史上围绕佛教发展方向是汉传佛教还是印度佛教出现分歧而引起辩论，这就是著名的“吐蕃僧诤”。辩论的结果是藏传佛教的发展主要转向印度。

后弘初期，卫藏大量青年才俊纷纷涌向印度、尼泊尔留学，明显延续了吐蕃时期的佛教传统与艺术传统，导致藏传佛教艺术迅速地转向印度化和喜马拉雅化。甚至，当下路弘法的十位青年才俊回到卫藏地区时，也多不约而同转身投向印度、尼泊尔留学。

罗文华老师指出，后弘期来自下路弘法的多康地区与来自印度、尼泊尔两个方向分别带回卫藏的不仅是不同的佛教体系，还有两种艺术风格。最终，印度波罗风格在当地占了上风，即西藏传统文献中所谓的“噶当风格”，该风格在 10-13 世纪一直是西藏艺术的主流。然而，来自于下路弘法的艺术风格在西藏佛教艺术中是否产生影响？如果有，那么这种影响是区域性的，还是辐射到卫藏核心地区？这正是本次讲座想要讨论的问题。

由于历史动荡，西藏早期寺庙保存不多，



扎唐寺第 III 壁

壁画保存更少。其中，在西藏山南市扎囊县的扎唐寺和日喀则市夏鲁寺中出现了罕见的壁画风格。扎唐寺壁画以东印度波罗艺术为主，但在第 III 壁主尊左右两侧的壁画中发现了与众不同的绘画风格，同样的风格还出现在夏鲁寺最早完成的护法殿门厅 III 壁上。罗文华老师认为，这种风格明显受到来自于西域的影响。他特别指出，此处“西域”取较为广义的概念，覆盖了从新疆东部到甘肃、青海一带。学者们对于外来影响的存在似乎形成了共识，但是对于影响的来源有不同的看法：主要有以意大利学者朱塞佩·图齐 (Giuseppe Tucci)、瑞士学者迈克尔·汉斯 (Michael Henss) 为代表的于阗说，以意大利藏学家罗伯托·维塔利 (Roberto Vitali) 为代表的西夏说，以及以宿白先生为代表的元代说。

紧接着，罗文华老师介绍了扎唐寺的基本情况。扎唐寺位于山南地区扎囊县，建于 1081-1093 年，创建者是鲁梅的弟子扎巴恩协 (Grwa pa mngon shes, 1012-1090)。据说，此寺仿桑耶寺，采取曼荼罗布局，而规模较之略大，内外设三重围墙。扎唐寺是下路弘法最推崇的寺庙之一，但经历了多次破坏，目前只有后殿一部分保留了 11 世纪晚期的原始形态，而这部分壁画也是本次讲座讨论的重点。

此前关于扎唐寺的研究因缺乏高清的图片资料，而较少涉及对细部的探讨。近年来，数字化工作的完成揭示了更多的风格细节。如复原图所示，寺庙原始结构中间是释迦牟尼坐像，左右两旁各有 4 个背光，应为八大菩萨。周围壁画共分为十铺，每一铺均以佛

为中心。其中第 III 壁是寺庙最中心的部分，主题为文殊弥勒变法图，第 II 壁与第 V 壁的外部壁画则是后来新绘的。

第 III 壁右下方第四铺主尊为转法轮印佛。此佛采用紫红色头光，这在西藏壁画中较为少见。佛的脸部、手部与脖颈都用高光处理，为来自印度的凹

凸画法，豆荚状的眼睛也来自于印度传统。坐佛右披汉式袈裟，左肩系带，很可能受到汉地的影响。此外，他的衣袖边缘采用花瓣作为装饰，这与吐蕃样式不同，很可能是来自于粟特。由此可见，坐佛的图像受到了多地不同风格因素的影响。

这一铺壁画后面的人群可分为两组，分别来自三个不同的地域：西域、吐蕃与印度，壁画风格也相应表现出不同的地域特征。其中可能有西域人，他们采用左衽汉式袈裟，眼睛为豆荚式或单凤眼，一字眉、八字胡的面部特征也呈现出西域的特色。也有一部分呈现出较明显的吐蕃特征，如多色吐蕃式桶状缠头、翻领镶袖口素色或带花大袍，左衽服饰、腰束金带，并垂有蹀躞，脚踏尖头靴。这些人群中也有来自印度的元素，如高发髻、戴宝冠，用白毫、凹凸画法显示面部轮廓，以及佩戴印度样式的双耳环，其中耳环下坠直至肩部的珠宝也是喜马拉雅地区波罗艺术的常用装饰。

在中唐时期的莫高窟第 159 窟《吐蕃赞普与各国王子出行图》中，也出现了头戴朝



吐蕃赞普与各国王子出行图，莫高窟第 159 窟，中唐（766-835 年）

霞冠、身披素色翻领袍的人物形象。在 2002 年德令哈市郭里木乡出土的两座吐蕃墓中的郭里木棺板画上也有头戴线缠冠的人物形象，只是表现手法更加生活化。在夏鲁寺护法殿门道边的第 II 壁上的壁画中，供养人缠头，身披翻领长袍，并系有腰带。这三个例子都与扎唐寺壁画异曲同工。

第 III 壁第四铺与第七铺壁画中还有左右对称、正在瘙痒的狮子以及与之相背而踞的双狮。前者用前爪旋转瘙痒，后者的尾巴从后腿处翻折到后背，可能来自于较早的唐代的传统。第四铺中还出现了唐式汉装的人物，鹰钩鼻，戴宝冠，梳椎髻发型，戴插步摇，身着夸张的宽袖长摆大衫，很可能是女施主的形象。在青海玉树勒巴沟大日如来石刻中，也有类似着装的女施主在敬佛，可见九世纪时当地工匠已经能区分并表现唐式汉服与西域、吐蕃等民族着装之间的区别。

第 III 壁第三铺壁画顶部人物穿着交领服饰，外有披帛与罩衫，下摆开衩，脚踩长靴，女性形象头上还有很多装饰物，可能是王子和女眷属的形象。第 III 壁第五铺上方的人



物神情鲜活，有的在凝神望着狮子，有的窃窃私语，也有的在听佛讲法露出惊讶的神情，这种活跃的气氛在内地壁画中非常少见。他们全都没有剃发，可能是西域的听法众或僧人——其中长寿眉的特征与内地罗汉形象类似，八字胡、络腮胡以及较靠后的发际线这类样貌形态则可能来自于西域。

总体而言，第三铺中共出现了至少三种不同的形象：印度菩萨、西藏菩萨、汉装人物。其中印度菩萨通常有豆荚状眼睛，头戴多层三角冠叶，高挽发髻，面部轮廓鲜明，表情严肃庄重，并用凹凸画法表现人体的轮廓。西藏菩萨则有桶状缠发，着靴，身穿翻领大袍，用花纹装饰衣缘，束腰带装饰蹀躞。西域听法众通常留短发（或秃顶），一字眉、八字须、面庞鼓出，常用淡高光、着装华丽、表情夸张。汉装人物以供养人为主，通常着宽袖大袍，高挽发髻，插步摇为饰。此外，运用紫色、橙色、绿色、灰蓝色等中间色，使用花瓣与卷草纹，也是汉地艺术风格的特征。

接下来，罗文华老师将叙述重心转移到了夏鲁寺。夏鲁寺位于后藏日喀则市东南角甲措雄乡年楚河谷，是夏鲁派的祖寺。此寺始建于1087年，由萨迦派的吉尊·西绕迥乃( ICe btsun Shes rab 'byung gnas )主持兴建。寺庙一层转经道以及甘珠尔殿边的壁画的年代主要集中于元朝，二层原始壁画则主要在护法殿前厅——这也是本讲主要想讨论的部分。

壁画中出现的独特植物纹样尤其值得注意。壁画中出现的植物形象可大致分为两类：一类呈现枝条状，只出现在这一个地域，

但这种纹样目前并没有找到相关文献依据支撑；另一类则是结构状的紫色纹样。

壁画中的西域人物形象也极具特点。如夏鲁寺护法殿门厅第III壁第二铺壁画中出现的西域老者用右手抚额。壁画中还出现了扎唐寺中未见的印度式僧人形象，并未戴冠或缠头。底下的唐装人物形象或着女装。由此可见，听法众是由不同人群组成的。门厅III壁第四铺壁画中，虽然排列较为局促，但人物组成与搭配非常独特。罗文华老师将其特征总结为：既有印度式的人物，也有西藏式的人物，还有西域式的人物，这中间夹杂着唐装汉人的形象。

接着，罗文华老师举出了几幅唐卡与夏鲁寺壁画的艺术风格加以比较。如在藏中地区的11世纪晚期至12世纪初的唐卡中，文



文殊菩萨，藏中地区 11世纪晚期至12世纪初，私人收藏

殊菩萨下方围绕着听法的菩萨和僧人，其中就有印度式的菩萨形象。扎唐寺壁画中经常通过颜色来区分人物的地域，而这幅唐卡也使用了类似的着色方式，在画面底部听法的绿色人物就可能来自于印度。画中用不同颜色渲染的卷草纹，在其他唐卡中也有出现。

接下来，罗文华老师介绍了两幅汉藏绘画风格的幡画。在山南市乃东县结巴乡吉如村吉如拉康发现有一幅罕见的竖长条状的尺幅较大的幡画。此画中出现了两个巨大的荷花，上面还有树叶与树枝。画中人物腿部较细，上身较长，且底部的供养人身着藏式交领裙，罗文华据此判断这幅画应当为藏人所绘。此外，这幅幡画背后还反复写有缘起偈的相关文字。而西藏并没有用幡的传统，可见，这种传统当来自于西域。

2006年于山南市措美县当许镇的噶塘蚌巴奇（dGa' thang 'bum pa che）的旧塔中也发现了大量古文书残卷和两幅形似敦煌绢画的“幡画”，年代当在11世纪间。其中一幅幡画的正面绘有一手持盛放着三宝的托盘的人物形象，赤足站在紫红色莲瓣上，与敦煌藏经洞出土的绢画联系紧密。背面绘有汉藏结合式的供养人形象，眉眼为汉式，面庞丰腴，身着交领衫，脚踏尖靴，手捧佛经。整幅画作采用线条化的表现，有不太明显的凹凸画法特点，被认为是藏人所作。

接着，罗文华老师试图分析这些绘画风格的来源。莫高窟第17窟中的坐佛与一旁和尚的面部的处理方式，也与扎唐寺壁画类似，使用了稍具形式化的高光。而17窟壁画中紫色花蕊的植物纹样，也与扎唐寺壁画、藏人所作的幡画类似。在花蕊中用紫色点染

花心的做法，经常在敦煌绢画中发现，这类图像应当不是汉人所绘，因为旁边有藏文的题记而非榜题。

在敦煌藏经洞出土的一幅敦煌绘画上有吐蕃文的记录，却未出现长方形汉文题笺，可见并非汉人所绘，而更像是当地藏族工匠仿西北印度克什米尔、斯瓦特的作品。画中人物眼睛的画法，既不同于汉人所画的丹凤眼，也不同于印度式的画法，而被认为来自于今天克什米尔或斯瓦特。绢画人物的虹膜被高亮的白色颜料填充，其效果类似于克什米尔、斯瓦特造像的错银效果。而画中人物涂红的嘴唇，则模仿了西北印度佛像中嘴唇错红铜的工艺。这种模仿虹膜错银、唇错红铜的处理方式显然与夏鲁寺第II壁和两幅唐卡的风格并不一致。

敦煌绢画中有一部分与壁画的情形不同，例如画面中的罗汉剃发，脸部饱满，并身穿交领式袈裟，应在表现汉地僧人。而扎唐寺以及夏鲁寺壁画中的听法众几乎无人剃发。画面中的僧人坐于垫上，右手托着小铁钵，旁边立着挂革袋的锡杖。根据吐蕃文的记录可知此像是迦理迦尊者。

接着，罗文华老师将视点转向新疆东部，以勒柯克切走的柏孜克里克石窟为例，比对了西域佛教石窟艺术与吐蕃佛教艺术的异同。柏孜克里克石窟第9窟的主题为本行经变的壁画，与扎唐寺壁画有诸多相似之处，如人物的头光与背光、留着络腮胡老者的形象等。在柏孜克里克第9窟（今天编号第20窟）壁画中，老者与年轻人之间的互动姿势与神情，也与扎唐寺壁画类似。工匠有意识地区分了不同地域的僧人形象，如用百衲衣



迦理迦尊者像，唐至五代时期，  
大英博物馆斯坦因藏品

表现汉装僧人三都统像，用八字胡来表现西域的僧人形象。

在斯坦因所盗掘的柏孜克里克石窟第 31 窟的壁画中，人物的眼睛朝向、站姿与头光、背光也采用了与扎唐寺非常类似的处理方式。这幅壁画表现了本行经变与涅槃经变的主题，其中本行经变的表现较为克制，而涅槃经变的表现较为夸张。而在扎唐寺第 III 壁壁画中，西域的人物被保留下来并加强了夸张的人物神态，其他的则被吐蕃本地的人

物所替换。在柏孜克里克壁画中，人物的背光与头光用不同颜色区分开，并绘有立体化的火焰纹与植物纹样。在新疆吐鲁番吐峪沟石窟的千佛洞出土的壁画中，植物纹样也与扎唐寺采用了类似的结构形态。

最后，罗文华老师试图解释于阗与高昌回鹘等西域因素对西藏中部地区佛教艺术的影响。首先，吐蕃佛教艺术可能借鉴了于阗的艺术风格。于阗是丝绸之路的重要站点，也始终是唐蕃争夺的要点。由于吐蕃在此长期统治，于阗见证了佛教的复兴与持续发展，并于 9-10 世纪成为佛教的中心之一，奠定了此后回鹘、西藏、西夏、汉地和蒙古佛教的基础。达玛沟的考古发现证明，当地与阿里一直保持着联系。1006 年前后，喀喇汗国攻陷于阗国，佛教徒逃往高昌回鹘与西藏。但此时，本讲所举出的图像材料还未出现。这种绘画因素也可能来自于高昌回鹘。高昌回鹘自 866 年建立后便确立了佛教信仰。10 世纪中期，统治者大力推崇佛教，高昌、北庭、焉耆、龟兹等都是佛教中心，以克孜尔、柏孜克里克、库木吐拉、森木塞姆等石窟最为有名。其中柏孜克里克是回鹘王室的石窟寺，得到重金支持，直至 13 世纪初高昌回鹘归附蒙古。

在吐蕃后弘期初期（10-11 世纪），卫藏地区佛教艺术的影响可能来自于印度、尼泊尔、西域的于阗、高昌回鹘、敦煌等地，尤其是高昌回鹘与敦煌最为重要。因此，罗文华老师猜测，此地的佛教艺术风格很可能承继于阗之遗风，至高昌得以影响到西藏中部。

在讲座最后，罗文华老师就本讲所涉及

的问题进行总结。首先，后弘期的西藏基本处于封建割据时期，其艺术风格采取全面开放的政策。来自印度、尼泊尔、西域的各种元素、艺术风格纷纷涌入西藏中部地区。目前收集到的绘画例子仅限于以上几种，虽数量不多，但是内含的信息量非常大，其中包括周边已经消失的图像与艺术元素。

第二，从以上分析看，从吐蕃时期开始与青藏高原关系密切的于阗并没有直接证明与此风格有关系。高昌回鹘是否在吐蕃崩溃以后，因地理便利、时代延续晚等因素，从而对西藏后弘期的佛教艺术产生了更大的影响？这仍然有待于探讨。

第三，扎唐寺与夏鲁寺的早期壁画与山南发现的三幅幡画的色彩，如紫红色，流行在敦煌至新疆东部，在后来的西藏绘画中罕见使用，不见于印度、尼泊尔绘画的色彩中；这也为我们锁定 10-13 世纪西藏受到西域影响的范围提供了比较明确的线索。其中幡画的形制更是体现出西域的影响。

第四，从佛像周围人物的面部特征以及人物夸张的表情与互动的感觉来看，其与高昌回鹘的壁画似更具近缘关系（9-12 世纪）。其中本行经变图像的影响最为明显，很多人物直接采用其原型而稍加变化，似乎说明柏孜克里克王室的石窟寺曾经扮演过重要的角

色。

虽然目前研究尚有缺口，如尚未找到与扎唐寺、夏鲁寺植物纹样最为匹配的图像，但已可确认它与高昌回鹘的艺术关系。然而，由于和阗与回鹘的艺术关系、回鹘与卫藏的艺术关系均不明了，此研究仍然是藏传佛教艺术史中最为艰难的研究方向之一。

评议阶段，有听众针对讲座中涉及的“印度”与“西域”的概念提出问题。罗文华老师对此回应称，本讲试图将“西域”界定在新疆与甘肃、青海一带，而不涵盖犍陀罗地区。而本讲所涉及的与后弘期西藏艺术风格相关的“印度”概念，则主要指恒河流域中游的东印度，而不包含印度河上游的西北印度地区。就当时佛教艺术传播的路线，罗文华老师回应称，佛教传播早期可能是通过吉尔吉特沿新疆南线到达于阗，再由于阗进入西藏，而非直接从阿里进入卫藏。最后，罗鸿老师对本次讲座及讨论内容进行总结。他指出，罗文华老师在讲座中使用了非常丰富的图像资料，而讨论则主要集中于文献方面，不同学科的学者在一起进行专题性的讨论，可谓盛宴。

（撰稿：吴宛妮）



292

## 罗梅君 | 传记方法与中德关系史研究 ——卡尔·阿恩德与李华德



【编者按】2023年5月8日下午，“北大文研讲座”第292期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“传记方法与中德关系史研究——卡尔·阿恩德与李华德”。柏林自由大学东亚研究所汉学教授罗梅君（Mechthild Leutner）主讲，北京大学教育学院教授陈洪捷主持。

讲座伊始，陈洪捷教授首先介绍了罗梅君教授的研究经历并回顾了北京大学与罗梅君教授的联系。他提到，在海外汉学界，罗梅君教授是较早开始关注中国现代研究的学者，对中德关系发展和中国文化的理解产生了重要影响。目前，罗梅君教授的研究集中于历史上重要汉学家对中德关系的阐述，力求以批判性视角重新审视西方汉学对中国的认知。罗梅君教授曾就读于北大历史学系，不仅在国际场合积极为中国发声，还通过孔子学院推进中德交流，与中国和中国人民建立了深厚的友谊。

接下来，罗梅君教授阐明了本场讲座主要涉及的三方面内容。第一，基于卡尔·阿恩德研究建立的传记研究方法。第二，历史研究的传记方法与德国殖民扩张时期的中德



罗梅君教授在讲座现场

关系史研究。第三，以中国佛教研究者李华德（Walter Liebenthal）在中国的流亡经历为例，用传记方法重新理解中德关系。

### 一、由阿恩德研究引入传记方法

罗梅君教授的传记方法主要由对卡尔·阿恩德（Carl Arendt, 1838–1902）的研



卡尔·阿恩德 (Carl Arendt, 1838–1902)

究发展而来，在探索此方法前，罗梅君教授已就德国殖民扩张时期的中德关系以及德国汉学史做了长期研究。卡尔·阿恩德曾旅居中国 22 年，主要从事德国外交事务的翻译工作，同时也是柏林大学第一位教授现代汉语的教授。阿恩德丰富的档案材料启发了罗梅君教授以自下而上的历史研究法重新阐释 19 世纪末 20 世纪初的中德关系史。阿恩德并不属于历史学者通常界定的典型政治家或学者，但他居于两种身份间的历史特殊性提供了审视历史的新视角。20 世纪 60 年代以来，西方史学界开始关注下层的历史 (history from below)，主张用详尽的史料书写地方边缘群体的日常生活。罗梅君教授希望将此微

观史学方法引入国际关系研究，与宏观史学方法相结合。传记方法旨在揭示阿恩德在 19 世纪末中德关系中扮演的历史角色，而非简单梳理阿恩德本人经历的发展变化。这使得历史书写从两种历史叙事中挣脱，在传记方法中历史不再受限于重要人物影响或被既有社会结构简单框定。

通过档案整理，罗梅君教授发现阿恩德在中德关系发展中起了至关重要的作用。在担任外交事务首席翻译官时期，阿恩德是唯一能够独自与中方代表直接交涉的外交人员，这不仅取决于他的汉语能力，还要追溯到其对中国文化的理解。在任期间，阿恩德与总理各国事务衙门的官员进行了密切交流，双方对谈均在档案中有所记录。

通过探究阿恩德在 1861 年《通商条约》及 1880 年《中德续修条约》协商过程中的翻译记录，罗梅君教授更加清晰地阐释了中德外交的复杂政治关系。就中国方面而言，为对抗德国殖民控制，中方做出了策略性考量，以应对德国地方军事部署，保护中国民众日常生活不受暴力威胁。就德国方面而言，低关税条款和无数借款允许德国持续谋利，以此支付本国军队现代化的大笔开销，应对中国各地涌现的反抗力量，维系德国商人在中国开展的经济业务。以上材料证实了德国对中国的殖民侵略开端早于 1897 年德国对胶州湾的占领。1861 年，中德不平等条约的签订已经标志着殖民侵略开始。

罗梅君教授表示，虽然阿恩德支持德国的总体政治立场，但他在具体事件的沟通中并未激烈主张此立场。阿恩德坚持正确客观的翻译，从未凭借语言优势欺骗听众为己方

争取利益，从未刻意改动译文以维护德国政治立场。对中方代表，阿恩德始终是一位专业的翻译官和公正的协商者，这一专业态度也使得阿恩德与许多中国政治家得以保持长期联络。同时，阿恩德做出的选择与他的社会背景也存在紧密联系，作为外交部门中有犹太血统的资产阶级成员，阿恩德与同时期大多数贵族出身的外交官员所关注的侧重点有所不同。阿恩德的家庭经济拮据，长期饱受针对犹太人的社会歧视。深陷贫困和身处社会边缘的经历深刻影响了阿恩德，尽管当时中德外交关系极度不平等，阿恩德仍坚持平等对待中方代表，他所表现出的尊重态度植根于启蒙思想和人文主义，与同时代的种族优越主张形成了鲜明对比。

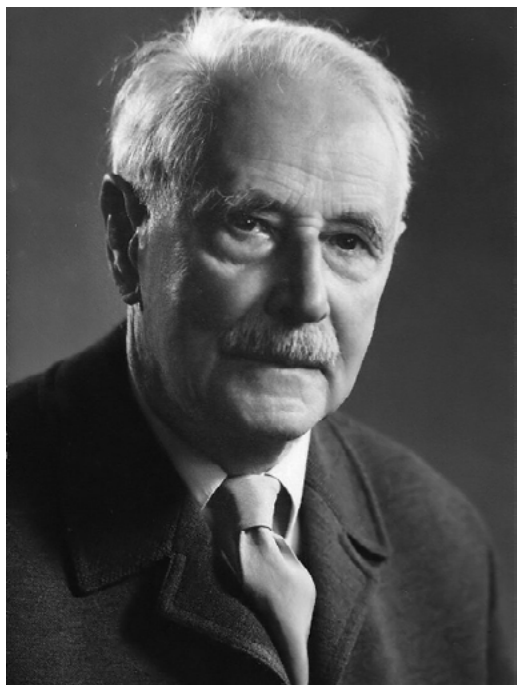
罗梅君教授提到，在到中国前，阿恩德已在柏林大学修读过比较语言学和古汉语课程，阿恩德到中国后仍继续着语言研究工作，并基于外交实践对中国的语言变化进行了初步社会调研。1887年，阿恩德在柏林大学开设东方语言研讨课，这也标志着其第二段职业生涯的开始。就在这一时期，对现代中国的研究和广义的区域研究均开始在德国学院兴起，相比之下，欧洲其他国家开展的相关研究多数仍局限于外交部门。阿恩德对此学科创新做出了突出贡献。他聘请了曾与他共事的中方教师，使得研修东方语言课程的学生能够通过与其母语者对话学习汉语。为使课程系统化，在中方工作人员的帮助下，阿恩德还编纂了汉语教科书。在传统学科话语主导的历史叙事中，阿恩德做出的努力被大大低估。

与此同时，罗梅君老师强调不能忽视阿恩德研究和教学的中德外交政治背景。阿恩德的课程为德国殖民扩张培养了精通汉语的译员和深入了解区域政治的外交工作者。在德国侵略山东时，阿恩德还帮助翻译了一些关键的电报信息，这也是他参与殖民侵略的重要档案证据。这种双重性启发罗梅君教授进一步阐释了外国殖民侵略的循环结构。遭遇外国侵略时，中国寻求改良以加强抵抗，但改良不得不依靠国外借款，巨额借款不断加剧中国的经济和政治的动荡，这又转而刺激了殖民侵略的进一步深入。

综上所述，通过研究阿恩德的外交翻译和教学研究工作的，罗梅君教授提出了独特的传记研究方法。阿恩德个人境遇和家庭背景与中德关系以及汉学发展史交叉融合，这一紧密联系促使研究者重新衡量中德关系史和汉学史的既有研究。在传记方法中，历史框架与历史人物相互交叠，不同人物通过行动对他们身处的结构产生影响继而塑造了历史叙事。罗梅君教授在对李华德的研究中同样运用了这种自下而上的传记方法。罗教授强调，对李华德的研究与著述是与其孙辈 Roberto Liebenthal 携手开展的。在研究过程中，他们接触到了大量的非档案类素材，诸如李华德的信笺、私人与家庭手稿、照片、书籍、通讯簿等等。

## 二、通过传记方法重访李华德

罗梅君教授指出，李华德在传统历史书写中的位置与卡尔·阿恩德相似，过往中德



李华德 (Walter Liebenthal, 1886-1982)

关系史与汉学史研究并未着重关注李华德，但大量档案材料指向了二者的联系。李华德研究的主要线索是他的犹太传统、对佛学的研究、在中国的流亡经历以及随后在印度和德国开展的研究。围绕以上线索展开的研究认为李华德的个人经历、家庭背景、所处的社会历史境况与他的知识研究存在着密切的互动关系，着重分析李华德在不同时期和境况下的行动如何揭示不同的可能性。用历史书写呈现此互动关系有助于我们更加深入地理解战时流亡和移民问题以及其中涉及的跨文化交流要素。

随后，罗梅君教授从李华德的经历讲起，逐步深入传记方法所关联的不同研究线索。从1927年到1933年，李华德在德国学习佛教、印度学、哲学、汉学，于1933年

获得博士学位，导师为奥托·施特劳斯 (Otto Strauss)。纳粹在德国掌权后，李华德因家族的犹太血统无法在大学任教，于1933年离开德国来到中国北京继续研究。在北京，李华德加入了中印研究所，曾在北京大学讲授梵语，与胡适和汤用彤等学者进行学术交流。此时，李华德的研究兴趣逐渐由印度佛学转为佛教在中国的发展演变。1937年，日军攻陷北京，李华德随北京大学向长沙转移，随后又转移至西南地区继续教学和研究。他在长沙的研究手稿也在日军轰炸时被焚毁。李华德的妻儿于1939年离开德国，由香港中转，后与其在昆明相聚。1938年到1946年，李华德在昆明的同济大学任教，担任英德双语的教师，同时承担西南联大的教学工作，研究一度中断。1946年，他与共事的中国学者一同来到云南大理研究新发现的梵文文献，而这一经历随后成为李华德研究转向的关键节点。在翻译新文献时，李华德改变了先前的观点，不再认为中国的佛教文化仅仅是印度佛教的转移，而是融入了传统道教文化。回到北京后，李华德与师觉月 (P.C. Bagchi)、吴晓铃、石素真、王森田等学者一同推进印度学和佛教在中国的研究。同时，他还将中国学者的研究作品翻译为英文，并在此过程中接触了更多关于道家 and 佛教的研究材料。由于德国政治环境的影响，李华德仍无法回到德国院校从事教学和研究，于是他受邀来到印度维斯瓦·巴拉蒂大学任教，潜心整理在中国积累多年的研究材料，撰写了数篇研究文章和两本专著，推进了中印佛教文化研究。

罗梅君教授认为，尽管流亡时期李华德





李华德与妻儿在昆明合影

经历了许多困难，但正是这段经历给他带来最关键的研究启发和机遇。就李华德本人而言，第一次世界大战的亲身经历促使他坚定反战的立场，坚持以更加平等的态度接纳不同文化，这使他能够同中印学者建立长久的学术上的联系。就战时的中德关系而言，流亡中国的德国籍犹太学者仍受到德国政府歧视性政策的限制，但中国的研究机构及部分

德国驻中国外交代表包容和帮助了这些流亡学者。在反抗法西斯侵略的国家中，中国是少数不将德国公民视为“外敌”并对其实行监视甚至拘留的国家之一。正是这些因素相互作用使得李华德能够在如此复杂的境况下持续对中印佛教发展演变的研究。

讲座最后，罗梅君教授结合卡尔·阿恩德与李华德的案例总结了传记研究方法。自下而上的研究方法结合了微观层面研究对象的个体经验和宏观层面中德关系的社会历史语境。这不仅能帮助研究者反思德国汉学史，还能在呈现不同时期中德学者交往活动的同时揭示知识创造的合作过程。

（撰稿：乌兰托雅）



## 未名学者讲座

101

文欣 | 丝绸之路在盛唐之后的重构与新生

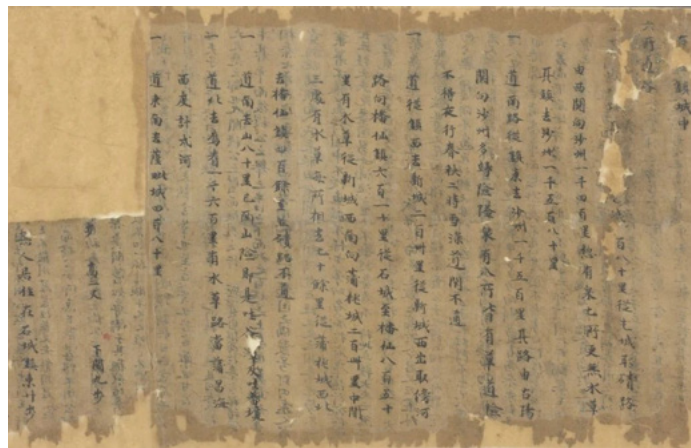


【编者按】2023年5月7日上午，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第101期在举行，主题为“丝绸之路在盛唐之后的重构与新生”。普林斯顿大学东亚系暨历史系助理教授文欣主讲，北京大学历史学系助理教授付马主持，文研院学术委员、北京大学历史学系教授荣新江评议。

本次讲座基于文欣老师在普林斯顿大学出版社所出新书 *The King's Road: Diplomacy and the Remaking of the Silk Road*，通过对敦煌藏经洞发现的多语言文书的讨论，重新思考丝绸之路的历史与概念。“丝绸之路”是一个复杂的概念，尽管在李希霍芬之前，德语学界中已有人用过该词汇，但1877年李希霍芬的著述首次将“丝绸之路”限定于中

国与地中海世界之间，在希腊罗马和汉代史料的基础上提炼出来并系统研究，可视作这一工作的起点。百余年来，这一概念变得极为丰富多彩，在中西文世界中被广泛使用，似乎失去了比较明确的指涉。如理查德·富尔兹 (Richard Foltz) 在《丝绸之路上的宗教》 (*Religions of the Silk Road*) 一书中称“丝绸之路可以是你想像得到的任何东西”。近年

部分著作更是以“丝绸之路”作为全球史的代称 (如 Peter Frankopan, *The Silk Roads: A New History of the World* 和 Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road, A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*)。同时也有学者反对“丝绸之路”概念使用的泛化，如英国学者鲍尔 (Warwick Ball) 认为“丝绸



敦煌文献 P. 5034 《沙州地志》

之路’已经变成一个既花里胡哨而又轻松省力的学术生产机制……到达了疯狂且无法阻挡的地步”。如何正确使用“丝绸之路”概念成为研究者面临的困境，亦是本书讨论的主要问题。

为充分认识盛唐之后丝绸之路的性质，我们需要充分利用敦煌藏经洞文献，考察该时期丝路之上的旅行社会史。敦煌是丝绸之路上的最重要的城市之一，莫高窟第17窟藏经洞因其所出大量中古时期文献而早已为天下所知，其中八成以上是汉文文书，大部分是佛经，汉文之外还有藏文、于阗文、粟特文和回鹘文文书，甚至还有希伯来文文书（Pelliot Hébreu 1），类型与内容多样。本书讨论的地域空间虽然基于敦煌，但也涉及其周边的几个重要地点，包括于阗、西州（吐鲁番）、甘州（张掖）乃至长安、开封等，包括绿洲城市国家与中原的政治中心。讨论时段则主要在归义军时期（848—1036年），藏经洞所藏该时段的材料最为丰富，展示了盛唐之后丝绸之路的景象，为我们研究丝绸之路的转型提供了丰富的资料库。

接着，文老师以旅行的社会史为线索，讨论敦煌世俗文献能够在何种程度上还原长途旅行者的世界。首先，敦煌人在出行之前需要占卜，预测旅行顺利与否，确定合适时间，这是开启旅行的第一步。下一步则是获取旅行工具，敦煌文献中有大量雇驼契，如P.3448v所见“百姓善通、张善保二人入京。……雇拾岁黄骆驼一头”。当然，长途旅行也需要借助他人之力，如S.1475《远行社条》反映社内成员为外出者做准备、办宴席的行为，展现旅行背后复杂的社会关系。

旅行活动离不开对地理空间的把握。敦煌有大量地理类文书，很可能被出行者使用。如S.383《西天路竟》记载东京以西各重要城镇间的行程及所用时日，成为旅行者的指导文本；也有对具体道路的记载，如P.5034《沙州地志》所见石城镇到沙州的道路，称“其路由古阳关向沙州，多缘险隘，泉有八所，皆有草，道险不得夜行，春秋二时雪涂，道闭不通”，给出基本道路信息，更为直观明确。更细致的记述还有杏雨书屋藏羽32《驿程记》，反映极有可能是归义军使团的旅行者从今内蒙古到山西的行程，详细记录了每日行程及沿途之堡、馆、驿，速度在每日60—66里，是研究长距离旅行社会史的重要文本。在汉文文书之外，还有有关汉僧西行的藏文介绍信（IOL Tib J 754），同样体现河西走廊的旅行行程。

从敦煌官府的角度出发，我们能够考察另一层次的旅行者及其同当地人的关系。以归义军使府的“入破历”为例，酒账、纸破历所见“天使”“于阗使”“甘州使”等体现政府官员为各地使者提供生活物资。旅行者也常常携带着给路过地方人群的礼物，如P.2826《于阗王致沙州节度使书》反映于阗使者携白玉之礼来到敦煌。可见长途旅行者与不同国家、地域之间有非常复杂紧密的物资交换关系，而这往往以礼物的形式进行。跨地域乃至文化的交流一定涉及语言沟通问题，为尽量破除交流代沟，双语对话手册被旅行者携带、使用。如敦煌所出S.5212v文书，以婆罗谜字母音写汉语-于阗语对话手册。另外P.5538v也有梵语-于阗语对话手册，其中有“kūtra gatsasi/ vañam kū ṣa tsai

你到哪里? caina-daiśa gatsamī / caiga kṣīra tsū 我去中原”的表达,能够帮助旅行者在某种程度上克服语言不通的困难。以使者为代表的旅行者同样携带着私人书信,他们也成为送信者。盛唐之后西北地区驿站系统渐弛,使者便兼负书信传递者这一社会角色。P.3936《甘州丈人丈母致女婿女儿书》所言“人使如流,都无一字”便生动反映了这一点。使者也会

对其政权负责,将沿途所见归纳成文上报,藏经洞便出有多件于阗文使臣报告。此外,游人也会在各地下痕迹,抒发所感,如敦煌石窟中的游人题记。最后,在结束旅程之际,还需向当地接待者表达感谢,即为谢状。至此,一段旅程基本完成。幸赖以上丝绸之路沿线社会史材料的存留,我们得以重构中古时期东部欧亚大陆旅行者及其活动的图卷。

由此,我们能够重新审视“丝绸之路”这一概念,讨论其能否被用来形容这一物品与人员交流的网络。部分学者对此持否定态度。如郑智明(Justin Jacobs)即认为“丝绸之路”完全是一个现代的概念。其对于它所描述的(古代中央欧亚)的历史人群来说,不但是完全陌生的,甚至可能是无法理解的。鲍尔(Warwick Ball)甚至指出各语种古代文献里“都没有任何材料,哪怕暗示了丝绸之路的存在”。对该问题的解答仍需利用敦煌文献。如P.3270《傩歌》有言“莫愁东路闭塞,开春天使至前。进奉盘龙大锦,绱罗



初唐 胡旋舞 莫高窟第220窟

绢彩数般……向西直至于阗,路润越于铺绵。进奉珍玩白玉,绵绫杂彩千端”,反映丝绸等织物的流行,并与向东至中原、向西至于阗的通路紧密联系起来。《傩歌》作为敦煌地方文学作品,在基层广为传唱。尽管在中古时期熟悉类似文本的人并未明确使用“丝绸之路”的概念表达,但这些历史人群应能理解“丝绸之路”的概念,丝绸与道路的关联显然是他们经常讨论且支持的,这对敦煌人民的福祉至关重要。因此,敦煌文献证明“丝绸之路”是存在的。

关于丝绸之路的性质,芮乐伟·韩森(Valerie Hansen)曾在《丝绸之路新史》(*Silk Road, A New History*)中说“藏经洞的材料里鲜少提到商人”。的确,敦煌文书中有明确长距离出行记录的主要是使者,也有一部分僧侣。而长距离出行的商人的记载则寥寥无几,反映该时期的“丝绸之路”性质特殊。文老师首先以乾符五年(878)由敦煌前往长安的使团为例,其史事见诸P.3547《归义军上都进奏院状》,状文展示了礼物交换细



粟特人形象，1957年出土于西安西郊唐云麾将军  
鲜于庭诲墓，中国国家博物馆藏

节，使团带来的礼物有玉一团、羚羊角一角、牦牛尾一角，唐廷回礼则总计 1848 匹绢、42 件棉衣、19 件银器，还有驼马价抵消使团路程所耗。又有 S.2589《中和四年（884）肃州状》，其中有黄巢之乱被平定之语，此时敦煌有四组使者在由长安回返的路途中，分别在邈州、凉州和嘉麟等地，体现归义军同中原交往的高频率。还有著名的文书钢和泰（Staël-Holstein）杂卷，由旅行的社会史角度出发，我们同样能够由新角度重新解读其书写逻辑。藏文部分首先是使者书信草稿，其次是使者书信，再有十个书信主题的清册，显然都与使者撰写书信的活动有关；于阗语部分首先是经济文书，其后是两个地名表（含

前言），再后则是汉人名与突厥人名、使者书信和爱情诗。因藏文与于阗文部分的使者姓名可相互对应，所载以使者活动为中心，且两件地名表分别记录丝路南道与北道的沿线城镇，故可判断该件文书为使团的笔记本。

由上可见，此时丝路上进行长途旅行的主体为使者而非商人，丝绸之路作为商业网络的性质并不明确，似乎是“衰落”了。柯丁（Philip D. Curtin）曾指出，横贯亚洲的道路通畅时期，其一是公元初的汉朝—帕提亚帝国—罗马帝国时期，其二是七到八世纪的唐朝—阿拔斯帝国时期，第三次则开始于蒙古帝国建立之后。本书则利用藏经洞文献，对盛唐之后丝绸之路进入所谓“衰落期”这一历史脉络的一般认知加以辨析和批判。敦煌文献充分反映此时中国西北地区各地域、政权间频繁的使者往来。如 S.8702 + S.8681 所见释门法律惠德，曾在一年内前往甘州、西州等地出使。钢和泰杂卷所见于阗使者 Rgyal-sum 和 Saṃdū 至少七次出使敦煌。P.2909v 所见西州回鹘使者称自己去过一次甘州、四次沙州。964 年的《酒账》反映敦煌政府为西州使者供酒 91 天，为于阗使者供酒 129 天，为甘州使者供酒 143 天，这些使者可能在敦煌建立了类似于半永久性的“大使馆”机构。传世唐宋史料也反映 850 年到 1050 年间，敦煌使者至少 40 次来访中原，甘州使者至少 79 次来访中原、31 次来访辽朝。但这些数字事实上只是实际发生过的使者往来的一小部分，藏经洞文献所见大部分使者均不见于传世史料。

因此，“衰落时期说”并不成立。在归义军时期，丝路沿线仍保持着紧密联系。对

此，荣新江、付马等学者已有充分、精彩的研究（如荣新江《丝绸之路与东西文化交流》、付马《丝绸之路上的西州回鹘王朝：9—13世纪中亚东部历史研究》）。相对而言，本书更强调这种联系发生的机制是国与国之间的外交关系，大量小国家的出现加强了这一往来过程，它们需要通过保持联系维系自身发展。十世纪中后期，敦煌周边各国均成功地保持着这种联系。由此重审丝绸之路的影响，这一路网不仅是高价值的珍奇物品来往之路，同样对普通平民影响颇大。在P.3547《归义军上都进奏院状》中，地位最低的使者也能获得48.84匹（48匹三丈三尺六寸）绢及棉衣一副。经假设性计算，这近50匹绢，能够交换约1319石麦，相当于敦煌中等家庭索清奴一家26年的收入，相当于一位成年男性165年的口粮，还能购买26间敦煌人张义全31.4平方米的房子，由此可见朝廷所赐的价值之高，入贡活动对敦煌有重要经济意义。又有沙州人罗贤信“入奏充使”，贷生绢一匹，“回来之日，还纳于疋数，本利两疋”，一匹绢可购27石麦，足见其能够利用出使活动获益。童丕先生（Éric Trombert）曾对敦煌契约进行系统研究（《敦煌的借贷：中国中古时代的物质生活与社会》），其搜集的47件契约文书中，有19件是使者在出使之前所立。仅凭使者一己之力，无法承担出使费用，由此即有“纳贺天子物色人”之称，社会上集资筹款出行，由当地未出行的人进行支持，是某种公共财政行为。但这仅限于官方使团，远行社社条明确规定“如有私行，不在送限”。并且这一定是有回报的，代表归义军出使的使者回

返后会进行再分配，分发恩赐物品。由此，丝绸之路对敦煌社会经济产生整体性影响，敦煌官民均非常关注道路的畅通，在公私文书及愿文中常有“道途开泰，共保一家”，“道路虽遥于千里，恩知岂异于一家”，“道路和平，普天安乐”之语。

以使者串联的丝绸之路同样具有政治影响，如于阗对汉文化身份的认同，其使用汉文“大于阗汉天子制印”、于阗王尉迟输罗（Viśa' śūra）被称为“中国的王中之王”、莫高窟第98窟对于阗王李圣天汉式天子形象的描绘。敦煌归义军方面同样对其身份表达认同，在上书中称于阗王为“皇帝陛下”，并将其比作刘邦，“作张良计教，设韩信机谋”。综上所述，丝绸之路在盛唐之后并未消亡，而是以外交网络的方式转向重构与新生，大量独立政权的存在进一步刺激了外交旅行。粟特人网络崩溃后，丝绸之路主体不再是商人，而是使者。敦煌文书所见其旅行行为使我们重新认识了该时期丝绸之路的性质。当然，本研究尚存在一些问题，如敦煌文献的性质与保存的特点或将影响结论。此外还需同其他地域、时期进行对比研究，考察贸易与外交在交往活动中的地位与表现，最后实现对中世时期全球史的重新认识。

讲座结束后，荣新江老师进行评议。他指出，本书是作者多年研究工作的阶段性总结，内容丰富、结构明晰，以全球史视野关照盛唐之后丝路是否中断的问题。中外学界均有安史之乱后西北道路断绝、丝绸之路“断多通少”的观点，敦煌及西北史地学者们多有反对，但并未成体系地加以反驳。本书最主要的贡献是合理排布琐碎的材料，将其置

于历史大背景下考察，阐释丝路未断的缘由。作者以十章的规模系统讨论敦煌公私文书及其所见人员与物品的流动，贯彻了从文献研究走向历史研究的敦煌学治学方法，由外交活动深入到敦煌基层社会，使我们看到更完整、多维的丝绸之路。本书以熟练英语与叙事语言行文，简练顺畅，并征引很多现代对比物，让读者更易理解，体验感强。不过仍应注意藏经洞文献的性质，其主要来自于归义军官府和寺庙，与商人活动相去较远，并且中唐以降商业管理制度也有变化，故难找到其踪迹。此外，敦煌胡语文书提及了一些商人活动，外交使者同样肩负着商人的职责，小国家维护丝绸之路的畅通也应出自商业贸易的利益，因此商业的意义仍占有重要地位。文老师回应道，商人文书相对而言仍属少数，难以据此判定跨地域交往的主流性质，但其在归义军时期发挥的作用及其表现仍待进一步讨论。

付马老师认为，本书以集中探讨而非浮

光掠影的方式，勾连各类材料，充分阐释了非帝国时代丝绸之路的兴盛与活力，颇具价值，为将来相关研究工作指明了方向。至于该时期的商人群体，首先应明确，粟特商人网络不一定在盛唐之后走向崩溃，由各类史料可见，归义军时期西北地区由很多使者带粟特姓，回鹘商人的活动也很活跃，粟特网络应被回鹘商人网络缓慢平替了。此外，在政治碎片化的背景下，僧人也能起到使者的作用，外交交往常会利用各种网络，商人或僧人只是其中一种，具体利用情形应与各地实际情况相合。文老师回应称，现有材料只能证明使者网络是主体，不过还能进一步追寻吐鲁番等地的材料进行整体考察。随后，文老师也回应了观众提出的问题，就外交礼物的交换、丝路沿线政权交流的主动性、吐蕃占领河陇期间对丝路的影响等问题进行阐释，讲座在热烈的讨论氛围中落幕。

（撰稿：徐伟喆）



102

## 张帆 | 天低宇宙宽——18 世纪五台山的宇宙政治

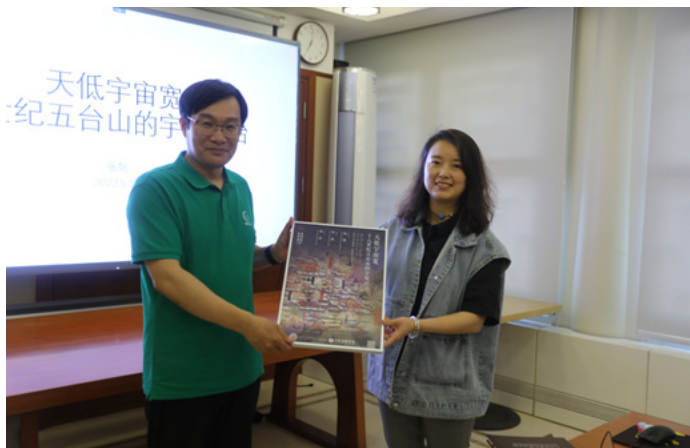


【编者按】2023 年 5 月 12 日晚，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第 102 期在北京大学静园二院 208 会议室举行，主题为“天低宇宙宽——十八世纪五台山的宇宙政治”。北京大学社会学系助理教授张帆主讲，文研院工作委员、北京大学历史学系教授咎涛主持，北京大学历史学系教授罗新评议。

张帆老师首先用北宋士大夫张商英所作的《咏五台山东台》一诗引入了讲座标题。张商英叠合了来自不同文明的因素，既是官僚、文人、儒生，也是佛教居士。作为居士的张商英曾几次登临五台山，留下诗句：“迢迢云水陟峰峦，渐觉天低宇宙宽。”张帆老师认为这是一个颇具启发性的隐喻，因为“天”这一意象常与皇权联系在一起，而“宇宙”

则指代一种超越性的宏阔时空尺度。从张商英“天低宇宙宽”的独特空间体验出发，她引入了讲座中的一个关键概念：宇宙政治（cosmopolitanism）。

英文中“cosmopolitanism”一词常被翻译为世界主义（cosmopolitan-ism），同时也可以被理解为宇宙政治（cosmo-politanism）。张帆老师指出，“世界主义”强调不同文明系统在横向上的流动性、开放性和复合性，



工作委员咎涛为主讲人张帆老师（右）颁发聘书

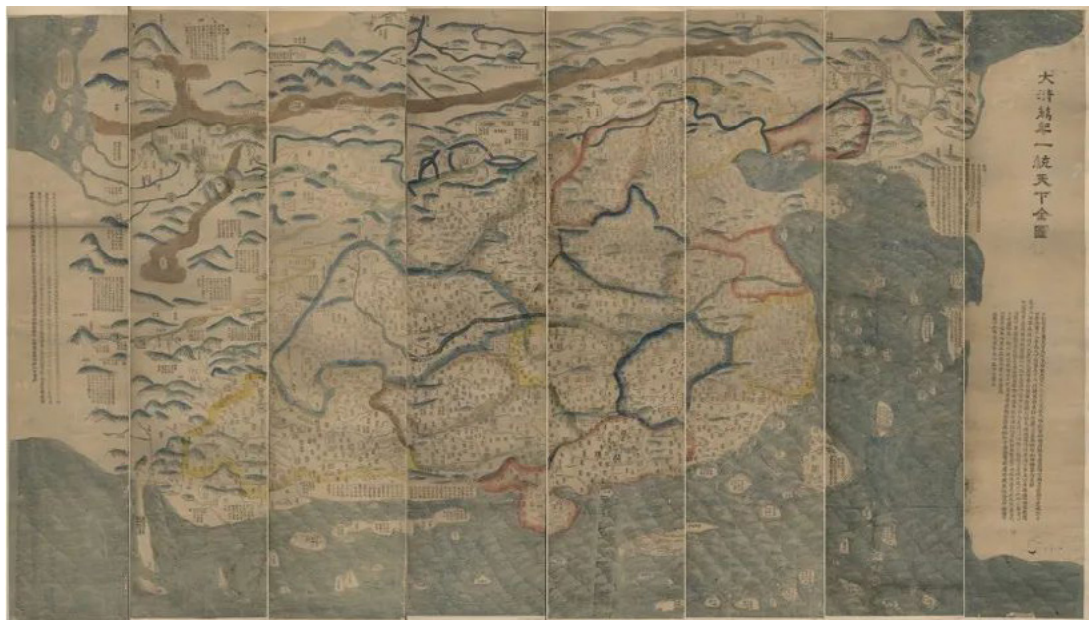
这也是她的旧文《非人间、曼陀罗与我圣朝：18 世纪五台山的多重空间想象和身份表达》侧重的方面；而她在讲座中更想强调的是“宇宙政治”：这种政治过程不简单依托于行政、官僚或军事、武力，而是基于对宇宙的某种想象和理解，调动人、神与自然之间的关联。这种视角能够从围绕五台山展开的多重叙述和多重认同所体现的“多”，回归到中国文明体系何以“一”的问题。



具体到 18 世纪的历史格局，张帆老师指出，通常有两种研究理路：其一是儒教中心主义的视角，其二是“征服王朝”的视角。张帆老师认为，前一理路对朝贡体系、大一统的强调，不足以理解中国文明内部的复合性，而且常与帝国绑定，然而文明体系本身扩张和收缩的节律并不一定与帝国同频。而后一理路中的讨论则常依托于各种形式的二元对立，例如农耕与游牧、官僚与土司、圣王与佛王等二元结构。杨念群老师新著《“天命”如何转移》提出一种“宫廷与园林”的二元格局，将视角从“以道系统”转换为“以地系统”，强调对地理空间的关注。张帆老师认为这一点很具启发性，但还可以进一步增添“山林”维度，因为在宫廷和园林这样的皇权空间和人文景观之外，作为自然与人文双重空间的山林既是不同文明体系交流、叠合、转化的场所，也具有宏阔的时空尺度，

具有超越于皇权的文明性。接下来，讲座就以 18 世纪五台山为例进一步说明这一点。

具体到 18 世纪的空间格局，张帆老师展示了绘制于 1811 年的《大清万年一统天下全图》，其中直观地呈现了北京、拉萨、五台山以及五岳等山林的坐落。张帆老师指出，在明代记载中仍有野兽、土匪出没的五台山，此时已成为帝国腹地的一个重要的商贸集市和神圣中心；作为帝国边陲的西藏及其内部各区也得到了比较准确的描绘，此时西藏已取代了印度成为“西天”，也是五台山“梵僧”的主要来源地之一。明清两代，五岳的格局经历了重新布局，四大佛教名山体系也日趋成形，显现出气象不同的“宫廷-山林”格局和宇宙图示。对于清代五台山的研究常常以清廷借助藏传佛教对蒙藏进行统摄为出发点，因此五台山常常和清的内亚性相关。这固然是理解 18 世纪五台山的基础，



《大清万年一统天下全图》，于嘉庆十六年绘

不过，山林不简单是一种符号体系，被吸纳到政治话语中成为工具，更是物质性和精神性空间，具有超越性和生产性，超越于一时一地的政治格局，持续不断塑造着对世界的理解，从而形成社会的基础。以下将通过对18世纪的四个五台山文本的解读，来阐释这一点。

### 一、“沙门亦天地间一物耳”

有关18世纪五台山的第一个文本是镇澄的《清凉山志》。是书写于1596年，1754年江苏淮阴的聚用长老在朝拜五台山后重新校正刻板，在20世纪初期，印光法师再次将之编辑重印。因此可以说，《清凉山志》不仅是镇澄的个人写作，在一定意义上能够代表明清时期汉传佛教僧人们对五台山的理解和想象。张帆老师在旧文中提及，在这一文本所展现的佛教世界中，帝国所在只是南瞻部洲的东北隅，帝国疆域所及仅是“不思議界”和“非常之境”之下的“常境”；而作为“世间圣”的中国皇帝以及尧舜孔周等等圣人也都处在世界秩序的最底层，他们之上仍有佛菩萨等“超世间圣”存在。

在讲座中，张帆老师希望进一步说明，在这样超越性的世界中，《清凉山志》也同时展现了五台山生生不息的有情众生。其中着墨颇多的一个是耶律楚材，尤其是在劝阻元世祖征调沙门西征时，他和另一位官员萧守中展开了辩论：

大夫萧守中曰：沙门不征不役，安坐而食，耗国累民，必此类矣，请除之。楚才曰：

人之生也，万事天定于未生之前，故人力不能加损与夺于既生之后。世有辛苦而饥饿者，有安逸而饱足者。修短苦乐，寿夭穷通，万状不齐。虽孔明之智、项羽之勇、颜回之贤、尼父之圣，亦不能移其毫发，岂彼沙门能穷吾民，耗吾国耶？故万物系天，天与则生，天夺则死。沙门亦天地间一物耳，其亦天养之也。天且宥之，子独不容，隘亦甚矣。守中曰：释者不自生活，从民乞食，民与则饱，不与则乱，犹乳母之哺赤子。公言天养，不亦谬乎！楚材曰：今夫赤子咽疾，不能下食，母能乳之乎？富贵之家，列鼎而食，一朝疾作，粒米不度，非天命乎？农夫之家，早春耕植，盛暑耘锄，秋未熟，夜霜杀禾，民饥而死。故岁丰民不疾，而后得养，乃天养也。故天之于物，不拣夷狄禽兽，使各遂其生，各得其养，此其所以为天也。

耶律楚材是出生于北京的契丹贵族，后服务于蒙元王朝，深谙儒教体系和文人传统，是佛教居士，也是一位类似于张商英的复杂人物。这个故事不见于正史，但在清初佛教文献《续灯正统》《南宋元明禅林僧宝传》等中有不同版本的记载。在这场辩论中，耶律楚材将主导人生死丰养的一个重要角色提到台前来，那就是“天”。佛教虽然强调超越性，但是耶律楚材依然认为，沙门和所有有情众生一样，都活在天的庇护之下，“未生命定于天，生而乞食于天”。山的这种生杀予夺养育万物的能力，还体现在山志所记载的“土疗恶疮”“雨有合香”“谢平遇仙”等感通故事中；山间的土与花草能够治疗疾病，祈雨七日后能迎来丰年，这都显示了五

台山是有情众生与天相连接的一种机制。而天将众生的生命收回的能力，则体现在诸多普通信众坐化的感通故事中。

通过细致的文本爬梳，张帆老师认为五台山在这份文本中成为了一种沟通两种世界的媒介——一面是超越性的佛教世界，一面则是有情众生所生活于其间、以天为生命源泉的世界。

## 二、“顶礼文殊菩萨”

有关五台山的第二个文本是清代第三任五台山大喇嘛老藏丹巴于17、18世纪之交主导撰成的汉文《清凉山新志》。《新志》的基础是阿王老藏于1661年编写的汉文五台山志，被称为“旧志”，已经散失，只余阿王老藏的序言被收入其中。虽然《新志》以汉语书写，但其编写者仍以蒙古或西藏的喇嘛为主。第三个文本是章嘉若白多吉于18世纪中后期用藏文写作的《圣地清凉山志》，

其他参与编纂者也均为藏传佛教信徒。这两部书因此能够呈现17至18世纪藏传佛教信徒的五台山想象。

尽管五台山很早就进入了藏传佛教体系，但其被纳入藏传佛教的叙事乃至世界想象中，却是相对晚近的事情。在编写《新志》时，老藏丹巴就体现了将五台山纳入这一版图的努力。例如，在叙及五台山灵迹时，他于小注解中插入了大量“梵僧”的行迹。其中介绍“娑罗树”时，他又为镇澄版山志中虚指的梵僧赋予了五世达赖喇嘛的身份，并且将此事安插进了1652年奉召入京这一官方历史叙事中。张帆老师指出，由于18世纪佛教世界的神圣中心已从印度转移到了西藏，文本中的“梵僧”“西天”所指代的地域通常指西藏；因此无论是对于圣迹意味的改造，还是对历史细节的丰满，老藏丹巴都采用了文人叙事、历史再造的技术，将藏传佛教世界扩张到了位处帝国腹地的五台山。

而章嘉若白多吉所采取的技术则是将五台山“坛城化”。张帆老师指出，其实在藏地自身的文明体系中，藏区本土的山神崇拜也经历过类似的改变，佛教传入后，原先区域性的、有具体面貌的山神，被逐步统合进了一个彼此关联的超越性网络中。而五台山的“坛城化”，同样是进入这一网络的过程，张帆老师将之分为四个步骤。第一步是“顶礼”，也即确立坛城的中心；就五台山而言，其中心自然是文殊菩萨。第二步是“观想”，也即在观想神山的过程中建构出五台山所在的宏阔佛教世界。第三步是“加持”，也即将五台山安置在一个具体地理坐落中，包括各种矿物质、花草树木、人物等等。最后一



坛城

步是“护法”，也即确立边界，以护法守卫。

张帆老师指出，藏传佛教僧人以文字叙事或密教坛城作为拓展世界的技术，拓展的过程是一个不断容纳异质性的过程，五台山在这个过程中成为了一种并接各类异质性因素的转化性空间，将不同要素转化并锚定在藏传佛教世界中。五台山进入佛教世界之后，也出现在了西藏本土的地理空间中，例如拉萨南部就有名为五台的神山。以五台山作为转化机制，汉地的地理和历史叙事以及皇帝形象都进入到了藏文文献的历史叙事中，成为锻造内地于边陲一体化时空想象的基础。

### 三、天子与山川

第四个文本是乾隆年间编纂的《钦定五台山志》，其编纂机构方略馆汇集了汉族儒生、汉族佛教徒、满族的藏传佛教徒等等文明背景各异的官僚，可以说也是一种文明杂合的产物。张帆老师在旧文中讨论了这一文本如何通过改塑圣迹来确立皇帝在神圣空间的中心地位。一方面，清代皇帝朝圣时所建筑的行宫、留下的如“射虎川”等行迹均被纳入圣迹，皇帝行迹也取代了佛菩萨的行迹成为组织五台山空间与地景的新线索。另一方面，乾隆也曾在指代文殊菩萨的“曼殊室利”与“满族”之间作语音上的比附，进而抬高和证成自身在整个政治体系中的位置。

此次讲座则重点讨论了《钦定五台山志》中帝与天、山与灵的关系。张帆老师指出，康熙和乾隆前往朝拜五台山的时间都在春夏之交的农历二月或三月，并留下大量咏赞雨雪的诗句和画作，例如“三度五台三度雪，

名山灵应真殊绝”“六见山灵显神异，廿年清蹕五台來”。不仅如此，驻蹕五台的乾隆还时时收到各地有关雨雪的奏报，这些都被看作是五台山“灵应”之证。此处的皇帝虽是人间世界的主宰者，但又无法控制雨雪与粮产。时臣穆尔萨曾在上言中对“天之化育万物”与“圣人之治天下”做了结构性的并举，就很好地表现了天与皇帝间这种彼此映照、上下有别的关系。

此种对天的崇拜在中国历史中有漫长的传统。在先秦时期，天在山间成雨、雨带来丰产与生计的信仰使得山川祭拜在各地出现。秦汉时期，民间性、地方性的山川祭拜开始被整编进一个由皇帝垄断的祭祀体系。山在这一网络中成为沟通天地的工具，一方面具有生成云雨、带来丰产的宇宙政治意义，另一方面也使皇帝能够通过封禅、巡狩等仪式活动检视各地政绩。在这个意义上，山川不仅仅是政治的符号工具，山川格局及其灵应本身就构成一种政治过程。因此在明清之际出现北岳北移，重整五岳格局，并缔造四大名山，以符合帝国的宇宙格局；清代皇帝规范地追随《礼记·王制》对巡守山川的定制，在二月朝拜五台，以敬天丰产。

张帆老师由此指出，五台山在这个意义上相当于清王朝在更广阔的国土中扩张宇宙政治的一个铆点，并成为了在纵向上与天并接、横向上与蒙藏并接的转化空间。

讲座最后，张帆老师将作为“翻译空间”的18世纪五台山喻作不同语言互译的四体碑。她总结道，五台山通过在各个侧面刻写不同文明体系，实现了“一”的表达；不过比起语言的翻译远为复杂的是，五台山这个



乾隆皇帝佛装像，布本设色，故宫博物院藏

“化”外之地”实现了纵向的“天-人”与横向的“汉-藏”这两个方向的翻译。镇澄《清凉山志》背后的汉地佛教传统，是在天人之间作纵向翻译。而在老藏丹巴、章嘉若白多吉所代表的藏地佛教体系中，梵僧的历史叙事与坛城的空间想象均是汉藏两种文明体系的横向翻译。《钦定五台山志》不仅拼接了以儒教为中心的皇权体系与佛教体系，还连接天与人，可以说实现了纵横两个方向的翻译。张帆老师认为，“宇宙政治”这一概念因此能更完整地呈现出18世纪的中国帝国在政治扩张过程中对宇宙空间的拓展，以及对文明体系由“多”化“一”的转化；对“化”外之地”的关注，或可推广为在区域研究中思考跨区域、跨文明、跨国家问题的新路径。

评议环节，罗新老师首先肯定了讲座在人类学理路中讨论清代五台山的启发性，但同时指出，在讨论精神性的同时也可更多考虑现实统治以及物质性因素的影响。罗新老师认为，五台山所处的农牧交界地带对于蒙古世界而言具有非常重要的物资交换意义，因此除了文明扩张的因素之外，也可以思考清廷经营蒙古的统治策略在五台山被抬升为藏传佛教神圣中心的过程背后扮演的角色。咎涛老师也认为，可以在地理、民族等更加“质料”的层面来思考文明，并考虑治理术在帝国政治空间扩张中的推力。在场的陈志远老师和庞亮老师也参与了讨论。陈老师就五台山进入藏传佛教世界有无汉地再次克服“边地情结”的因素、清代五台山有无确定的朝圣路线等问题提问。庞老师就“世界主义”的政治观与文明观、儒教思想体系自身的超越性等问题与张帆老师展开讨论。

张帆老师在回应时指出，在诸多定义“文明”的脉络中，莫斯、涂尔干的定义有些模糊，埃利亚斯、福柯的定义又太强调约束性的仪节。张帆老师同意罗新老师的意见，认为“物质性”的确是文明中相当值得考量的要素，希望未来能够进一步把“自然”带入讨论中；至于讲座中对统治策略的回避，其实是希望在既有研究的基础上强调类似“天”的超越性存在如何约束着权力本身。

问答环节，张帆老师就五台山在现代文化中的形象再现、五台山知识在汉藏间的传播方向等问题作了回应和解答。

（撰稿：陈可）

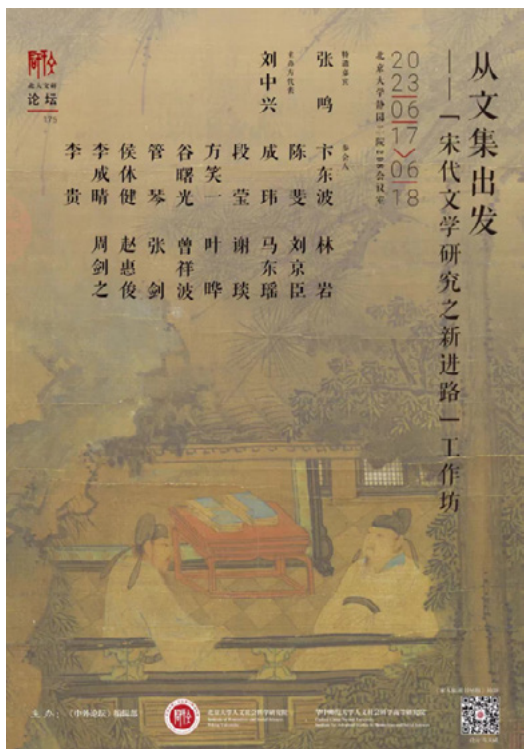


# 文研论坛

175

## 从文集出发——“宋代文学研究之新进阶”工作坊

【编者按】2023年6月17日至6月18日，“北大文研论坛”第175期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“从文集出发——‘宋代文学研究之新进阶’工作坊”。本次论坛共分为六场，分别由北京大学中文系张剑教授、北京师范大学文学院马东瑶教授、上海师范大学中文系李贵教授、中国人民大学文学院曾祥波教授、中国人民大学国学院谷曙光教授和中国艺术研究院陈斐副研究员主持。二十余位来自北京大学、中国社会科学院、故宫博物院、中国艺术研究院等高校和研究机构的学者与会，北京大学中文系张鸣教授作为特邀嘉宾出席并作评议发言。



论坛伊始，文研院院长助理韩笑进行了简短的致辞。他指出，此次工作坊依托于宋代文学研究领域的同人群体，代表了国内宋代文学研究的一流水平。工作坊设计灵活而充满激情，有很高的学术期许，同时开放、包容，参与者敢于相互批评。作为此次工作坊的召集人，文研院第十四期邀访学者、华中师范大学文学院林岩教授介绍了“宋代文学同人会”的十年发展历程，并向各位参会者赠送了礼物。

工作坊第一场由张剑老师主持。北京师范大学文学院谢琰副教授首先作题为“自我规范：唐宋古文中的文体学”的报告。本文的写作初衷在于：文体学往往是后知后觉的理论总结，且带有形式化倾向；唐宋时期的古文家对文体学有很多即时思考和表述，只

被当成材料而非现象去看。谢琰老师首先界定了“古文”的概念，将其扩大化，以避免遵循狭义的古文定义而错看文体发展的来龙去脉。唐宋古文中的文体学分为两种形式：总评和点评。总评的细致度有限，这种文体论不能实现当下性、及时性的评价。因此，本文关注点评，即针对一种文体进行细致的、批判性的解读。“自我规范”中的“规范”则指向两个方面：履行社会功能的规范和写作规范。二者之间的关系，是功能规范为体，写作规范为用。接着，谢琰老师爬梳了几种重要文体的资料，并进行了归类。一是论辩文，多用于官场上赢得仕宦名声或交友目的，它的发展经历了从魏晋名理之文到唐宋偏向分析具体的政治历史问题的过程。二是策论文，在北宋发展迅速，欧苏等大家皆为策论文的行家，借助这一文体对政治治理进行了诸多反思。三是诏令文、奏议文，古文家对此论述颇丰。其中，元稹的《制诰自序》确立了“雅”和“实”为核心的写作规范。四是传状文，涉及史学书写的真实性问题。五是碑志文，不仅涉及书写，还涉及物质载体相关的技术性问题。

可以说，文体学是一种“规范之规范”，那么唐宋古文家为什么有勇气和信心去进行这样的规范呢？谢琰老师总结了两组关键词：以古代圣人创作的范文为规范的复古主义原则和强调“简、实、切、明”的实用主义原则。后者更加重要，因为它涉及文章如何最好地实现社会功能。“自我规范”在文章学讨论中逐渐演变成形式上的规范，但其实在古文发生、发展的过程中，这种规范更侧重于社会性而非文学性。可以说，唐宋古

文之所以能形成繁荣的局面，与不将文体和文章视作表面技术，而是重视其广泛实用性是分不开的。评议环节，华东师范大学教授方笑一认为，过去集部中单篇的文体学思想没有作为单独对象拿出来做研究，原因在于学界默认文章学思想有一个体系，而集部中那些文章的思想相对散漫。本文尽最大努力从文体分类角度切入，体现了理论整合的能力。对实用主义和复古主义的区分彰显了作者对规范主义的认识。但古文概念的扩大可能还是存在问题，在古人的语境中“文章”的范围比古文更宽，本文可以考虑用“文章”代替“古文”。另外，“总评”与“点评”在古人那里往往共同存在于对一篇文章的评点之中，本文中提及的“总评”“点评”其实可以调整为“总论”与“分论”，或宏观与微观，比较妥当。

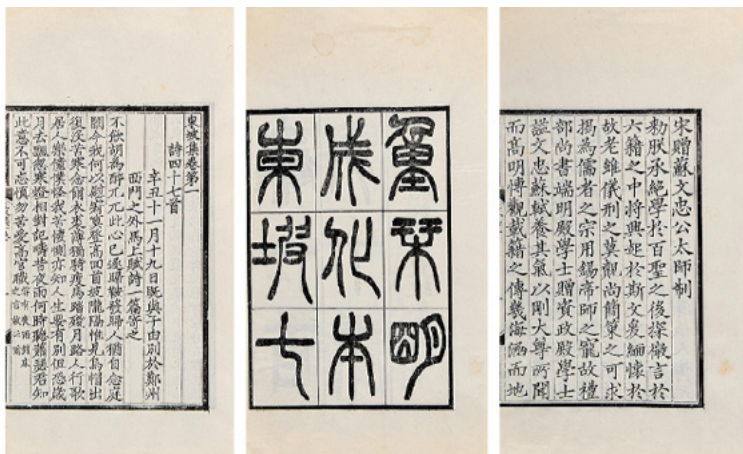
接着，李贵老师作题为“论苏轼作品的四种特殊互文”的报告。所谓“互文”，指的是当下的文本与之前、共时或后世的文本之间存在互相指涉的联系，包括引用、吸收、共现、重写、延长、转换等等。尽管这是一个产生于20世纪的概念，但对于我们理解11世纪的苏轼的作品也具有有效性。今存苏轼的文学作品，有4800多篇文（含赋）、2700多首诗、300多阕词，其互文性体现出五种关系：一是前代文献，二是苏轼本人内容互见的不同作品，三是弟弟苏辙的互涉文本，四是苏轼同时人的相关文本，五是苏轼作品的多媒体（介质）传播文本。在这五种互文中，后四种具有鲜明的东坡特色。对于苏轼自身不同作品之间的互文，李贵老师以《雪后书北台壁二首》的第二首为例，通过

对照苏轼其他的文章、书信、奏状等可知，“玉楼”和“银海”的意象并非王安石所言的典故，与道教无关，而仅指其所见的景色本身，前人有所争议的句子“宿麦连云有几家”而非“宿麦连云有万家”，也可通过他当时在自然灾害频发的密州担任知州，对当地收成充满担忧来得出结论。

此外，苏轼诗中有大量的自我重复，许多是整句完全相同或改动一点——这既是语句的重复，也是其人生经验的重复。这是一种“内在对话化”的话语，作品内部包含着潜在的对话。而且，多媒体（介质）传播文本可以在文本校勘和文意理解两方面帮助解决苏轼研究中的疑难问题。总而言之，综合性地使用四种具有苏轼特色的互文，能在研究中帮助我们解决更加具体的问题。面对苏轼这样对话式的写作，我们对诗文的解读方式要相应地改变。评议环节，曾祥波老师认为这篇报告能够就材料提问题，但如果要写成一篇成熟的文章则还需提炼。报告中提到的四种互文所能解决的问题相对琐碎，在理

论提升方面需要进一步探索。另外，“互文”一词的概念有待商榷，曾祥波老师认为目前所举的例子中“互文”的概念并没有超过“内证”（与自己的作品呼应）和“外证”（与他人的作品呼应）的含义，因此是否使用该词值得进一步考量。

工作坊第二场由马东瑶老师主持。南京大学文学院教授卞东波作“朝鲜本《宛陵梅先生诗选》与东亚汉文学对梅尧臣之评论”主题发言。卞老师希望通过本研究回答以下问题：中国古代作家及其作品如何在东亚流传？且其在东亚的流传与在中国有何不同。高丽时代（918—1392）中期，梅尧臣的诗集便流传到朝鲜半岛，与其他收录了梅尧臣诗歌的中国诗歌总集一道，让东国士人阅读到了梅诗。《宛陵梅先生诗选》是东亚最早的梅诗选注本，此书的编者李瑢是朝鲜世宗大王第三子，曾开设匪懈堂招集儒士，编纂了多部中国诗歌总集和选集。《宛陵梅先生诗选》选入了梅尧臣二百多首诗，以近体诗为主。通过对朝鲜时代（1392—1910）文集的



《重刊明成化本东坡七集》书影



考察，学者可以看到其中有大量对梅尧臣诗歌的拟效。卞东波老师着重举例了“禽言诗”。梅尧臣的《禽言四首》模仿子规、提壶、山鸟和竹鸡的叫声来书写人情，想象其叫声与人类语言的相通之处，开创了文学史上的“禽言诗”。受梅诗的影响，不仅宋代大量诗人皆有拟作，而且这类诗歌在朝鲜汉文学中也影响颇大，且有变异之处。梅诗在朝鲜汉文学中的评价也经历了一个较大的变化，如李奎报《论诗说》所言，梅诗原被认为难以作为典范，但后来感受到其诗之精隽处，“知梅诗然后可谓知诗者也”。从东亚汉文化圈来看，梅尧臣也是江户文人心目中中国代表性诗人之一，并且也作为“穷诗人”的形象呈现。评议环节，张剑老师指出该报告资料翔实，材料梳理清楚，为我们增添了大量珍贵的域外资料。但是报告人在报告开始时所提的问题并没有完全阐发清楚，还需要进一步探究。

曾祥波老师的发言题为“东坡尺牍源流考”。东坡尺牍内容庞大，有八百多首，但最为可靠的东坡文集系统即宋刊“东坡七集”中并没有收录尺牍内容。传统东坡文集主要有两个系统：首先是《东坡七集》，被视为最可靠的版本，我们当下所见其中的东坡尺牍收录于明人重编“成化七集”《续集》；另外是一般认为由明代人编纂的大全集，其中有尺牍的内容，但具体来源不清楚。关于东坡尺牍的源流，曾祥波老师认为有两位学者真正进行了研究：其一是日本汉学家村上哲见，他发现今日所用的《东坡七集》续集中第166首到最后一首尺牍和《东坡外集》所收入的尺牍内容基本一致，因此认为续集

与《东坡外集》有关联。其二是复旦大学的朱刚老师，他认为东坡尺牍的前165首可能与元代的刊本《欧苏手简》相关。由于材料的缺乏，两位学者的研究也就止步于此。

而曾祥波老师新发现的由傅增湘旧藏（现藏于国家图书馆）的《苏文忠公集》为进一步探究东坡尺牍源流提供了文献资源。经过考证，此本是明代人程宗所编明成化本《东坡七集》的两个底本之一，“成化七集”中《续集》的来源正是傅增湘藏《苏文忠公集》。傅增湘藏《苏文忠公集》就是明成化本《东坡七集》原文所言“仁庙所刻未完新本”，其底本来源即为宋代的大全集，因此我们可以借助这一“仁庙所刻未完新本”来推断宋代大全集的样貌。曾祥波老师得出以下几个结论：其一，成化七集《续集》中所收录的尺牍，其可靠性来源于“仁庙所刻未完新本”，也就来源于宋代“大全集”。另外，明成化本《东坡七集》的编者也通过参考明刊“大全集”来补足宋代刊本中遗漏的部分。其二，东坡尺牍第165篇后的篇章来源于《东坡外集》，二者关系对等。其三，第165篇之前的篇章与《欧苏手简》并不直接相关，因为在数量上并不对应，还存在着一个通过《东坡翰墨尺牍》文本系统进行二次编纂的过程。这一研究的意义在于，我们对于东坡尺牍的研究，不应局限于版本刊刻的时间，而是可以从广义上对它的整个文本系统加以合理利用，从而对不同朝代之间的刊本进行相互映照和体会。评议环节，卞东波老师提出了日本存有的宋代尺牍刊本信息，可以对东坡尺牍源流和传播进行比较性的研究。此外，尽管因为版本缺乏而从文本出发展开探

索，但必须见到该版本才能最终确定，否则文本仍然只是推论。在版本学家看来，如果见不到版本流传的系统，则缺失文献学的版本证据。

谷曙光老师发言题为“‘未易为子言’：从《玉华宫》《九成宫》探查杜诗如何开宋调法门”。杜甫诗歌与宋诗之间的关系是老生常谈的话题，以往研究中举大贯小的综合性论断较多，而杜诗的典型个案对宋诗的影响方面则似乎较缺乏推末至本式的研究。此文以杜诗作品为抓手，对具体文本进行精细化阅读，以期能够见微知著。《玉华宫》《九成宫》受宋代诗家内行的特别推重，契合诗学专门家的心意，如张耒对杜甫《玉华宫》极为倾心且留有仿作，梅尧臣作《拟杜甫玉华宫》、李纲作《玉华宫用杜子美韵》等。但历来杜诗选本之中这两篇却很少出现，可谓“能与知者会，难与外人道”的诗歌典型。那么，宋代文人为何倾心于“二宫诗”？其原因在于它们符合宋人审美风韵：一方面，“二宫诗”集自然描摹、历史、家国、人生为一体，内涵密度高；另一方面，景物与史情互为启发，沉郁顿挫，足以表现杜甫本人的诗教精神。两诗相比，《玉华宫》成就更高，不仅在韵脚上罕见，抒欲塞难通之情，技法上更展现了正反开合照应的高妙之处。不过，宋人的大量仿作并未实现杜诗的形神并茂。但他们的努力便没有意义吗？此又不然。在这个过程中，宋人的诗笔得以锻炼，如果能在技法、抒情、用韵等学得杜诗之一两端，其实就已经达到了学习的目的。因此，之所以“二宫诗”有开宋诗法门的意义，是基于它成为了宋诗的良好范本之一，符合宋人以

文字、才学、议论为诗的偏好。尽管本研究是从个案微观的视角出发，但足以看出杜诗对宋诗长时段、高阶性、浓缩性、穿透力的复杂影响。评议环节，故宫博物院段莹副研究员指出，谷曙光老师的报告为文学研究开启了一种思路，就是回到作品本身，发掘作品、特别是我们所认识到的经典作品之外的另一些作品的影响。谷老师对《玉华宫》《九成宫》二诗的艺术风格、思想境界进行了探讨，认为这两首诗符合了宋人理想中诗歌典范的标准，并列举出杨雯之、梅尧臣、李纲等宋人对此二诗的学习。最后对此二诗作为个案，如何开宋调法门，以及杜诗在何种程度上影响宋诗的问题予以全方位讨论。不光是从另一个角度引起我们对杜诗个案影响宋调形成问题的思考，同时辐射到文学接受史的研究，引起我们对于非主流个案的关注，重新审视它在诗史中构成影响的过程，这是很有意义的。

工作坊第三场由李贵老师主持。华东师范大学国际汉语言文化学院副教授成玮作“初入文治时代——从《西昆酬唱集》看钱惟演政治心态之转变”的报告。北宋初年，文治的风气经历了一个转化的过程，起初文人在官僚系统受到的重视其实是远远不够的，言路并没有完全打开。到景德元年（1004年）澶渊之盟之后，士大夫的重要性迅速提高，其原因在于国家进入了相对和平的时期，经济也快速发展。不过，真宗朝的言路还是没有完全打开。因此，我们有必要认识到宋代的文治具有一个循序渐进的过程，文人在政坛上的实际作用需要恰当衡量。在这样的历史条件下，钱惟演恰好身处于一个特殊的处



《西昆酬唱集》

境。他是吴越末代国主钱俶之子，官场上的进取之心和易代后的主人翁感相对较弱。入宋后，他最开始所授的是武职，到咸平三年才改入文职，起先并没有在文官系统上升的热切期盼。

《西昆酬唱集》反映了钱惟演政治心态的转变。该集收诗 247 章，属和者十五人。最重要的是该集为编年属性，其诗除首题外，明显按照季节变迁次序排列。我们可以循此线索，顺理成章地讨论他心态的变化。从诗歌数量来看，钱惟演早期对酬唱的参与度很高，而后期逐渐稀疏，体现出明显的变化。从内容来看，前期的钱惟演表现出超然物外的姿态，与杨亿的心态相吻合；而在政治心态转变后，虽杨亿与刘筠仍疏离政权，但钱惟演获得了一定的权力，诗歌中显现出与政权的亲和性。值得一提的是，钱惟演趋附朝廷的负面行为带来了一定的正面效果，正是凭借他所掌握的文化资源，使得宋真宗时期

还未广泛走进庶民社会的书院和印刷术得以拓展，让这些资源得以向普通文士传递。评议环节，谢琰老师提出五个方面的点评。其一，报告善于从历史的缝隙中读出新意。对《西昆酬唱集》为编年属性文集的大判断和文中的各处小考据都有很细致的地方。其二，重视文本细读，从晦涩缠绕的文本中读出了弦外之音。其三，西昆体很早就遭受指摘，但过去认为其杂乱无章，这个论文所反驳的靶子太小。实际上《西

昆》集中诗具有整体性，需强调其相互关系。其四，由于酬唱群体构成复杂，当时的献颂行为颇多，钱惟演从超然到趋附的行为是否能视为改换门庭？他的自觉能否仅通过文中两条证据得到证明？本文的材料还比较有限。其五，在本文的证明路径中，事实上只有文学权力、而非西昆体本身的传递，这部分论证还不充分。

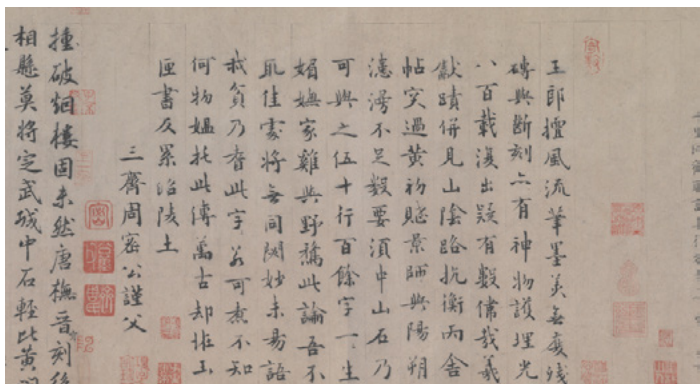
华中师范大学文学院林岩教授的发言题为“作为舆论场域的科举——以熙宁三年科场试策为中心”。熙宁二年，王安石升任宰执，开启变法。熙宁三年则举行了神宗即位后的第一场殿试，具有重要的历史意义。本次殿试的策题实际由王安石所出，而从结果来看，迎合变法的答卷容易高中。考官内部便由此引发争议，苏轼亲自参与评卷，他明显感受到有人迎合王安石变法，因此颇感不满。于是，他自拟殿试对策，认为整个变法的原则和立场都是错的，并非仁政，并讨论了知人

善任的问题。三月二十八日，宋神宗和王安石进行了一次对话，即提出了著名的“三不足”论。林岩老师认为，这一说法可能是旧党制造出来加诸于王安石身上的话语。孔文仲参加的制科由司马光出题。这其中，司马光也隐含了对变法的讨论，认为现在施行的是暴政，变法操之过急，并对王安石是否是适合推行变法的人提出质疑。可以看到，熙宁三年的科场试策竟然成为了有关变法的舆论场。而且，它作为导火索，引发了一系列的政治后果：王安石的姻亲、御史谢景温上书弹劾苏轼，导致苏轼离开京城，出任杭州通判；孔文仲制科对策与苏轼拟殿试对策具有高度相似性，力论王安石非是，遭到贬斥，其举荐者范镇在十月愤而提出辞职；司马光与王安石不和，要求离开朝廷，并于熙宁四年退居西京。总之，熙宁三年科场试策中产生的文本成为了展现时人政治观念倾向的重要材料，围绕变法形成了宋代政治史当中重要的舆论事件。我们可以从中解读政治集团的相互关系，也可以看到宋代科举考试中政治表达的相对自由，并进一步认识新旧党争的舆论是如何发酵产生的。评议环节，北京大学学报编辑部管琴认为，熙宁三年作为历史的十字路口为我们所认识，事实上，熙宁初年舆论就已经开始发酵，构成熙宁三年的潜在舆论。其焦点有三个方面：一是考试内容改变这样的突发性事件；二是叶祖洽迎合新法获取状元，可看到神宗用人的态度和考官立场的不同；三是苏轼和孔文仲的例子，即反对王安石的阵营中也存在着温和和激进的差异。

接下来，段莹老师所作报告题为“《保

母志》在元初的鉴藏与《乐府补题》——兼及关于周密卒年的一则材料”。王献之《保母志》残砖现世于南宋时期，宋人已疑其伪，在当时也引起了不小的争议。然而在此砖现世八十多年后，元初杭州的士大夫中间重新掀起对《保母志》鉴藏的热潮，周密、赵孟頫、鲜于枢等鉴赏大家纷纷收藏《保母志》。这一现象令人疑惑，很难仅仅从鉴藏的视角解释。段莹老师联系夏承焘《乐府补题考》文中看法认为，元初对《保母志》的鉴藏热潮很可能与杨琏真伽掘诸宋帝陵之事相关。杨琏真伽为吐蕃僧人，因见宠于元世祖而任江南浮屠总摄。他纠集徒众掘杭州、绍兴宋帝后陵，盗取金银珠宝，并将骸骨毁弃。此事件在元史上恶名昭著，并在宋遗民间引起广泛激愤。南宋遗民士人自发举行诗歌高会活动，以诗词隐喻暗讽杨琏真伽掘墓之事。王沂孙、周密、王易简、吕同老、唐珏等二十九人分题赋词，结成《乐府补题》词集。因此，《乐府补题》被前人认为是诸公影射杨琏真伽所作。该词集的作者集中于以周密为中心的杭州诗友圈和王英孙及其门客，与《保母志》鉴藏者高度重合。另一方面，从《保母志》诸跋来看，其意象也多与发陵相关。周密的《癸辛杂识》的内容也体现出与《乐府补题》的意象相呼应之处。因此可以说，对《保母志》的鉴藏主要还是为揭露发陵之事的掩饰活动。评议环节，复旦大学中文系讲师赵惠俊指出，《保母志》与发陵事件相关，这一点是值得同意的。但周密当时是否知晓这么多发陵的细节，则仍存疑。他特别指出，对于文献的使用，以及对于文学作品解读，应持更加谨慎的态度。

工作坊的第四场由曾祥波老师主持。华东师范大学中文系教授方笑一的发言题为“苏轼饮食诗中的‘地方’”。饮食与宋代文学之间联系颇多，苏轼的大量诗歌中也出现关于饮食和地点的描述，因此二者的关系值得考究。人文地理学的发展也体现了西方学界对“地方”的重视。首先，方笑一老师将苏轼诗中提到的地方分为了四种类型：一是当下所在地；二是食物产地；三是回忆他过去在哪里吃过什么，其中以四川和杭州居多；四是其交往诗歌或赠别诗歌当中送别的人或者自己未来将去之地。尽管记忆和想象中的地方在西方有关文化记忆的理论中提及较多，但苏轼诗中的这些地方与此有所差别，本身没有西方理论所呈现得那么复杂。那么，苏轼诗是如何将饮食和地方联结起来的呢？方笑一老师提出了饮食实践和饮食交往两个方面，二者都表示事件和行为。“地方”（locale）在人文地理学中指的是事件发生的场所，强调“事件”这一部分，以及“地方感”的这种感觉（sense）的生成。例如，苏轼的《食荔枝二首》（其一）便运用荔枝树的种植标示了事件和地点，《四月十一日初食荔枝》则将荔枝的生长环境与惠州自然地理特征联系。在这些诗中，苏轼的饮食实践即对荔枝的摘取和食用，而饮食交往则包括了他归园田居，与当地隐居的老人交往的事件。除此之外，苏轼在被流放海南时还写下了《过子忽出新意以山芋作玉糝羹色香味皆奇绝天》一诗，来赞美其创



《保母志》周密跋，故宫博物院藏

制的玉糝羹。一般认为，这些饮食诗表达了他逆境当中旷达的心态。现实情况并非都如他的诗歌所呈现出来的那样很有趣，流放在外时的饮食条件往往是十分艰苦的。最后，方笑一老师对报告进行了理论提升。由诗来看，苏轼似乎每到一个地方都对饮食颇有兴趣，但他内心的确如此吗？实际上，这是对命运不可改变的一种顺应。而如何使自己得以安顿在被流放的地方？便是通过建立对当地食物的认同，从而进一步对这个地方产生认同，使他能安心在这个地方成为当地人，获得身份认同（identity）。通过尝遍各地美食，获得对当地的广泛认同，从而也可以在心理上减轻受政治迫害的苦痛。评议环节，谷曙光老师认为此文远超旅游或食品领域写苏轼与美食相关论文的水平，且具有审美的价值。文学研究最终应当落到审美上，否则仍处于外围而无法走入核心。关于人文地理学方面的理论，段义孚的《恋地情结》可以作为很好的引用文本，但在“地方认同”方面大量引用人文地理学可能会给人理论先行之感。就本文的四种地方分类而言，谷曙光老师指出四者不在一个层面，需要进一步

考量其分类的标准。文章充分融合了西方理论与中国的文本材料，但在论证和结论上还有进一步深化的空间。

北京大学中文系教授叶晔作了题为“读写实践与宋人‘地方诗歌’观念的形成”的报告。本报告的问题提出，基于对“读—写”关系的重新认识，以期适当走出传统的作品中心观。如果说以往从“写”到“读”的研究，关注的是基于接受美学的作品生命史，那么，从“读”到“写”的研究，关注的则是作家在创作前的储备期，这是一个以往关注不够的领域。另一方面，对阅读史的研究来说，由于要追求情境的精细，时代靠后的研究对象更具史料上的优势，一旦某一时期的史料偏少，就有可能导致常规研究方法的失效。因此，把握住相关研究方法在历史坐标上的适用上限，是很有必要的。在此基础上，叶老师将“地方诗歌”界定为“基于地域文化体验和地方性知识的描写地理景观、风物的诗歌”，指出这是一个在作者与读者立场之间游转的概念，作品的性质随着文献置类的变化而变。如在唐代的图经或类书的州部、郡部下，存录的诗歌数量尚不多，宋代则有较大的变化，如《輿地纪胜》中摘录了许多前人的诗歌，文本的地理属性因其新的分类及归属而得到了观念上的强化；坊间的市场需求造就了诸多唐宋名家诗集的类编本，其内部各种涉地门类的设置、细分及对诗歌的包纳能力，也在无形中改变着宋人对诗歌类型属性的理解，进而影响到其文学创作活动。如北宋元丰二年（1079）进士华镇，多次以《会稽览古诗》百篇为贽礼拜谒上官，而古代郡邑诗总集中“以地系诗”的代表作《会稽掇

英总集》，正成书于熙宁五年（1072）华镇的家乡越州，由此构成了一组较紧密的“读—写”关系，值得细究。总的来说，书籍中所体现出的新的诗歌分类导向，影响着读者“地方诗歌”观念的形成与演变，及当事人后续的创作与批评实践。评议环节，复旦大学中文系侯体健教授指出，宋代尤其是南宋出现了大量地方性总集的编纂，地方志书写产生了从记地到览胜的转变，回到作者在写作大量地方诗歌时对于地方风物的理解和接受。本研究试图探索回到作家写作之前的过程再返回到作品的思路很有启发，补充了过去文学研究忽视的一环。不过，就读写实践而言，作家是否一定从书本中获取知识？是否所有地方诗歌观念的形成一定与读写有关？作家的阅读经验在哪些层次发生作用？这些方面或许还可以进一步探讨。

最后，北京师范大学文学院副教授周剑之作题为“杨万里旅途诗歌的观看方式与风景书写”的发言。杨万里一生宦游经历丰富，留下了诸多旅途诗歌。观看是人们认识和理解世界的重要途径，而杨万里正是一位拥有独特观看方式的诗人。他对视觉审美体验的生动展示，与范成大旅途诗歌强调的地理风土、陆游诗歌强调的历史人文内容具有鲜明的区别。杨万里的观看突出审美性，且具有积极性和主动性。这些特征构筑了杨万里诗歌的特色，使杨万里成为探讨观看方式与诗歌书写关系的典型代表。首先，从观看对象来看，主要分为四种类型，一是动态风景中最具张力的某一时刻和片断，二是具有反复性和持续性的动态风景；三是风景的瞬时变化；四是风景的持续变化。其次，杨万里是

如何进行观看的呢？其视点安置和运动皆有规则，按照旅行来展开。他的观看具备透视学原理，例如“远树黏天菌子孤”就彰显出近大远小的透视感。杨万里还善用焦点透视，如《龟峰》和《溜港滩》，始终关注当前视点所能看到的风景，景象随着视点的切换而发生改变。这与中国古代诗歌的风景书写中常见的散点透视形成鲜明对比。以焦点透视为基础，形成两种追踪动态风景的典型方式：视点不变、风景随时间的流动而发生变化，以及视点持续改变、风景亦随视点的改变而改变。无论是在身体移动时看风景，还是在暂时休止时看风景，贯穿其间的是自觉的持续性观看。持续性观看与杨万里对动态风景的偏好相得益彰。最后，杨万里是如何将视觉素材转化为诗歌语言呢？第一，多采用个人的限知视角，借助对景物关系的描述来彰显自己的观看体验；第二，注重画面的渐次展开，并指示视线、视域或视点的变化方向，形成画面的流动感与叙述性；第三，关注叙述节奏的把控，运用“忽”等类似的虚词表达观看体验中的节奏变化。评议环节，李贵老师认为杨万里这一选题在学界集中出现，与整个学术界的空间转向和地理转向有关，杨万里恰好特别契合这个领域。报告将旅途诗歌与纪行诗歌作了区别，很好地框定了研究对象。对于观看方式的研究绕不开两个文献，即约翰·伯格的《观看之道》和北宋画家郭熙“三远”论。事实上杨万里在创作当中反复提及郭熙，可见受其影响深厚。因此，报告有必要说清其与二者的关系，才能更好地体现出自身的创新点。此外，七绝诗的特点之一都是捕捉最富有包蕴性的时刻，而并

非杨万里一家独有。对于诗歌的艺术分析、焦点透视概念的界定、观看方式与风景书写的关系等方面可以进一步细化。

6月18日上午，工作坊第五场由谷曙光老师主持，首先由陈斐老师带来主题为“集部立学的尴尬与潜能——谢无量《集部概论讲义》发微”的发言。陈老师从中国传统学术的主体性、语境和特点日益被重视谈起，指出这是我们的时代命题，但如何落实是个问题，重返并重新发明学术史可以获得很多有价值的启示。特别是晚清民国时期，正处古今中西交汇的转型时期，学术生态非常多元，既有我们熟知的鲁迅、胡适等新派学人，也有马一浮、刘咸等旧派学人，只不过长期以来，后者被忽视或被以“保守”的判词否定。今天站在中国立场，会发现这些学人一方面能很好地接续中国传统学术的文脉，另一方面也在思考中国社会和学术的现代化，吸纳并回应西学。他们的理路、法门、论域等等，虽然后来大多没有形成气候，但可以给今天的我们带来无穷启示。民国时期，昙花一现的“集部之学”研究就蕴含着无限潜能，值得今日学者发扬光大，开辟为古代文学、文献学的一大学术增长点。

接着，陈斐老师以谢无量《集部概论讲义》为例，具体析论了集部立学的尴尬与潜能。他指出，谢氏此书是商务印书馆在1925年4月开办的函授学社国文科约请王国维、陈衍等名家编纂的十三种讲义之一，全书分为四章，分别为“集部的起源及其范围”“集部编次的方法”“集部研究法”和“将来的集部之观察”。陈斐老师先分析了“集部何以立学”，指出这是当时“国学”潮流的支流。

西方现代学术分科理论和方法传入中国后，一些学者在此刺激下，参照传统“经史子集”的图书分类法，开始构建中国自身的学术体系，“集部之学”由此而生。随后，陈斐老师以“集部以何立学”为中心展开讲述，他将其概括为“尴尬”与“潜能”两个方面。

“尴尬”即“以文研集”。当时学者在西学“影响的焦虑”下，试图建构一套不同的学术体系，但又难以避免地受西学理念和方法的影响。谢无量写过《中国大文学史》，商务这套国文科讲义中也有运用西方现代文学观念撰著的《文学概论讲义》（李笠）和《文学小史讲义》（闻宥），之所以要另编《集部概论讲义》（此外还有经学、史学、诸子概论讲义），显然是为了彰明“国学”，但谢无量的“集部之学”建构又颇受西方现代文学观念影响。例如，谢无量在讲到集部研究法时，认为要研究历代集部（特指别集），需“先要有大段的文学史的知识，古今的文集不能遍观，只能择取每时代文学上的代表

人物加以研究”。谢无量所遭遇的，是当时构建“国学”学者普遍面临的“尴尬”，很多“国学概论”著作，经学、史学、子学之后，往往用“文学”替换“集部”。不过，今天来看，谢无量“集部之学”建构，也蕴含着无限“潜能”，其法门即“以集治集”。《集部概论讲义》特别强调集部的“体例”和“义例”研究。陈斐老师指出，“集部之学”应该是“文体学”“文章学”之外又一个重大的学术增长点，我们应重视中国传统集部自身的特点和发生的语境，相比于关注单篇文章的文体学、文章学，更多聚焦于整本著述的“体例”“义例”，将其与著述的成书因由与社会功能、作者的生存境遇和人生价值追求、社会的伦理道德观念以及学术文化生态乃至政治经济状况等联系起来分析，或许能开辟很多新的研究论域。王国维“二重证据法”得益于对程瑶田、“二王”等清儒之学的“发明”“发扬”，我们对晚清民国学术的重返也有此价值。评议环节，成玮老师指出，“以集治集”的方法可能只适用于诗、文、词领域，无法涵盖一切的古代文体。同时，学科的规约与现实生活密切相关，当时过境迁，我们能够在多大程度上重回古代的学科分类，以及用集部之学的思维去讨论文学，在整个现代学科建制下如何定位、与其他的学科如何能够结合，可能是更大的话题。

随后，由管琴老师进行“‘典刑’的词语密码——一个宋诗角度的观察”主题报告。这一问题的提出，源于其发现宋人文集中多次使用“典刑/型”一词，这一现象契合了宋代复古思想以及遵循祖宗旧法精神的需要。首先，管琴老师指出“典刑”在社会交



谢无量（1884-1964）



流语境中具有“双结构”。北宋挽诗、交游唱和中常写到“典刑”，基本沿《诗经》奠定的传统，从“国之典刑”的意义上使用，其中有着政治身份意识；从北宋到南宋，“典刑”还有一种用法即“故家”之义。如果说关于“典刑”的群体认知可以视作一种宏观结构，那么个体之间的交游唱和的诗歌认知则属于微观上的结构，二者承担着不同的社会功能。其次，管琴老师指出，在历史进程出现巨大变动的时期，南宋“典刑”基本的社会心理则是要保存前朝垂范的内容以及相应的制度、文化。第三，管琴老师以“苏门”和江西诗派为例，介绍了文学、道学不同的群体之间如何看待“典刑”；宋代后期“典刑”具有三位一体的特点，体现了士人丰富的社会角色。此外，管琴老师还论述了“典刑”的下移与“典刑”作为故国花语等问题。总之，其通过考察“典刑”一词在宋代诗歌中不同场合、群体中的运用，认为其中存在有意识的诗歌自觉。宋人心中的前朝之法除了前朝政典以外，在微观结构上还包括“诗人之法”和“道学之法”，南渡时期以元祐诗学为“典刑”，乾淳以后则以乾淳诸老为“典刑”，这一词汇的语境和前后指涉十分清晰；宋代的咏物诗中“典刑”是特定历史时期的产物，而随时代发展，通过花语来表达感情，作为对旧法、北地的致敬，因而成为一种活跃的、正面意义上的诗歌修辞。评议部分，马东瑶老师指出，本篇关键词是“典刑”，管琴老师将其称为“诗语”，围绕特定关键词进行提炼和挖掘，是文学研究的重要方法，同时指出，“典刑”与儒家的传承、家国同构有关，其宋代的接受，与宋代重统绪、重传承、

重典范相联系，然而，“典刑”的类型、文学与道学的分途等划分之中，内部似乎更有一种复杂性。而宋代以前的长时段发展中“典刑”的内涵与流变，也应纳入梳理和考察的范畴。

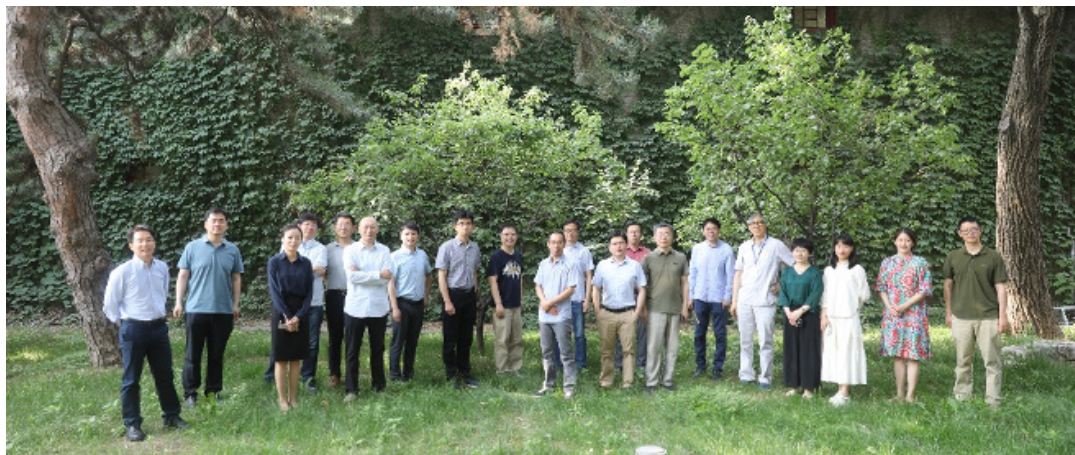
工作坊第六场由陈斐老师主持，首先由李成晴老师报告“试笔：宋人‘偶然欲书’情境下的文献生成”。李老师指出，研究缘起是因为在校读苏轼文集时，注意到一文题曰《泗岸喜题》，从写作时间元丰八年及当时苏轼的心境来看，直觉判断可能不是苏轼自拟的题目。因此，通过对文献进行始源的查考，发现在宋世彩堂本韩愈集中，“照壁喜见蝎”句下有注“苏内翰《闻驪驮试笔》”，而查考宋代文献中以“试笔”为标题的作品，体裁未统一，包括诗歌与简短文字等。李成晴老师指出，“试笔”不是对文体的界定，而是对文本性质的界定。在周必大刻《欧阳文忠公集》中有“试笔”一卷，跋语中明确提及，此卷的子目是編集过程中后加的，“试笔”的原初文本应当为手卷，苏轼题跋中称“此数十纸皆文忠公冲口而得，信手而成，初不加意”，概括了“试笔”的性质。以“试笔”为题最早出现在唐代郑谷《试笔偶书》一诗；到宋代，范仲淹、欧阳修、苏轼、陆游、杨万里等文人都出现以“试笔”为题的作品，中国古代士大夫赋予文章以公共性、社交性，少表露心迹；而“试笔”之特殊性恰恰正在于此，它往往记录的是非常私人化的性情与理念。李成晴老师介绍了其研究思路，即希望以古代文集中呈现的特殊现象为切入点，进入文集编纂流程的考察，进而发现当时的社会风气，以及文学史具有共通性、普遍性

的事实,并提出两个“观”的研究思路,即“观澜溯源”和“观风察俗”——前者即通过对集部源流的探讨进入“集部之学”,后者则是探讨文本、文献乃至实体文物背后古人的文化心理。周剑之老师评议认为,“试笔”背后的作者心态、创作形态值得探讨,从文献现象到文学史的思路也值得取法。同时指出还存在一些可继续思考的角度,如“试笔”从北宋到南宋是否存在变化,“试笔”与“非试笔”的界限在哪里,“试笔”文献的留存与书法等艺术门类存在怎样的关系等。总之,“试笔”这一写作姿态的独特性及其带来的文献流动性都值得进行更深入的探讨、考察。

最后,赵惠俊老师发表主题为“宋代别集中的杂著、杂文与宋人的自我知识结构认知——兼论杂著、杂文一体与笔记的关系”的报告。赵老师指出,杂文、杂著类目无所不包,承载的知识类型也极为复杂,考察不同文体在杂文、杂著类目中的进退,则可以反映出宋人知识结构的变化及其对于自我的认知。比如题跋文一体,在北宋前期别集中就并未出现,欧阳修自编《居士集》时即没有收录。至苏轼亲自参与编定的《东坡前后集》问世,方才出现于杂文类目收入22首题跋的案例。但这22首题跋与前后集之外的千余首东坡题跋相比,还是有着明显的差异。前者重在说理,并不那么在意题跋题写的对象,是承继唐代古文家书后体杂文传统的书后体题跋;而后者则完全针对题跋题写的对象而发,是与书后体题跋不同的艺文类题跋。艺文类题跋在南北宋之交开始出现于此,编辑的黄庭坚文集的杂文类目中,开启了艺文类题跋入集的序幕。在此之后,题跋

还从杂文中独立出来,成为别集中的一个重要类目,使得南宋士人得以藉此呈现包括书画、琴棋、金石、词曲乃至园林楼阁等在内的自我艺文知识。

题跋之外,祝祷类文字同样也经历了由杂文、杂著类目入集并最终发展成独立类目的过程。同时随着南宋社会发生通俗化的近世转型,别集作者日渐增长的世俗知识也经由祝祷类文字的媒介,在杂文、杂著类目中大量出现。与典范的山川祭典无关的日常化的文字,甚至一些日常俗物乃至怪力乱神之事,皆在别集中的杂文、杂著类目中有所收录,故而杂文、杂著类目成为了宋人表达日常世俗生活及相关知识的窗口。面对这样的时代新变,宋人也产生了规整自我知识并对其予以选择性呈现的意识,而且在具体操作方式上还显现出较强的群体性分野的特征,成为“周程、欧苏之裂”的又一个重要表现。如以文章写作见长的馆阁翰苑型士人往往选择缩减杂文类目的容量,将其间收录的世俗内容压缩在一个很小的比例;而以道德性命为立身追求的理学习型士人,则多选择在杂文类目里大量收录自我的讲义、疏解甚至语录,将其改造成展示自我经学素养与学术观点的又一个重要文本空间。对于宋人别集杂文、杂著类目的考察可以带给具有诸多相似形态特征的两宋笔记重要的参考,许多现象特征与研究思路皆可以直接迁移至笔记研究之上。我们现在认为宋代笔记的主要来源是史部之学和子部的小说之学,但集部之学特别是杂文、杂著类目同样也是宋代笔记的一个重要渊源。评议环节,李成晴老师指出,赵老师的研究以别集杂文杂著变迁为线索,将



与会学者合影

自我知识结构认知作为研究基点，揭示出在两宋间文人对于艺文知识、世俗知识认知的变迁，以及著书体式的生成过程等，非常有启发性。同时值得注意的是，在利用宋人文集去探讨其观念时，应努力找到最接近宋集原貌的刻本或抄本；此外，同代人、后人编撰的文集类目与去取，未必能够精确反映作者本人的文集观念。

在论文报告和评议结束之后，张鸣老师对工作坊进行了总评。张老师认为这次会议的主旨特别好，与复旦大学的“文本、制度与社会：唐人文集的世界”研讨会正好形成呼应，说明唐宋文学研究的学者，都不约而同注意到了这个问题。从大家提供的论文和发言看，内容非常具有包容性，虽然是围绕“从文集出发”这个主旨展开，但每个人的选题和思路都有自己的学术个性。说明大家治学既有共同的追求，又有各自的发展方向，对“从文集出发”这个议题也有独到的回应。

张老师指出，古代文学研究本来就是集部之学，“从文集出发”，这是题中应有之

义。张老师由此追述当年上本科时，陈贻焮先生对同学们的指导，首先是强调必须读别集，不能就选本来发表议论；其次，在做研究时还需要读史书，眼光不能局限在集部的范围。也就是说，进入古代文学要从文集开始，深入研究则需要拓展到史学层面，不过我们的立足点是文学，最终还是要回归到文学。近年史学界也提倡重视集部文献。但从史学角度来提倡重视集部，跟古代文学研究者是不一样的。史学研究者这么提倡，有扩展文献资料、拓展新议题的动机，而古代文学研究者有自己的立足点，重提“从文集出发”，首先是在新的学术背景中重新审视古代文学研究的出发点，其次要思考在数字化时代如何处理数据文献和印刷文献的关系。张老师提醒大家注意宋代别集的文献特点，一是宋人别集大多数从一开始就是以印本形式传世，和唐代别集经历过写本时代到宋代才由宋人整理刻印传世的情况不同，因此研究宋代文学和研究唐代文学对别集的处理要有不同的态度。二是宋人别集中有一百多种

是清代四库馆臣从《永乐大典》中辑出来的，利用这些辑本做研究也要注意其中存在的问题。

张老师还提出了一条重要的建议：参加工作坊的各位学者都在高校任教，我们在授课过程中应当提醒学生关注文集的实物。随着科技的发达，目前学生们在学习过程中使用的常常是电子文献。但古代文学研究的原始文献应该是线装书。当年很多线装书是可以借回宿舍看的，而现在条件不一样了，线

装书不允许外借，电子文献使用起来又很方便，因此很多学生对线装书是完全没有了解的。作为教师，应该提醒学生注意这一点，又或者为学生提供一个机会，让他们摸一摸、看一看、读一读，亲身体会没有标点的白文本是什么感觉。这样才能真正回到文集，避免许多不该发生的错误。

（撰稿：陈品馨、隋雪纯）



177

## 中观哲学与虚无主义 ——对认识论虚无主义解读的质疑与辩护



【编者按】2023年6月24日上午，“北大文研论坛”第177期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“中观哲学与虚无主义——对认识论虚无主义解读的质疑与辩护”。本次会议参会者有：香港中文大学宝僧法师，中国社会科学院哲学研究所副研究员范文丽，陕西师范大学哲学学院助理研究员李光起，北京大学哲学系教授李四龙，中国藏学研究中心宗教研究所研究员李学竹，文研院邀请学者、中山大学哲学系教授廖钦彬，中国人民大学哲学院副教授惟善，文研院邀请学者、香港中文大学哲学系教授姚治华，文研院工作委员、北京大学外国语学院长聘副教授叶少勇，吉首大学马克思主义学院副教授袁军荣，中国藏学研究中心宗教研究所助理研究员张涵静，北京大学哲学系助理教授赵悠，中国社会科学院哲学研究所研究员周贵华。

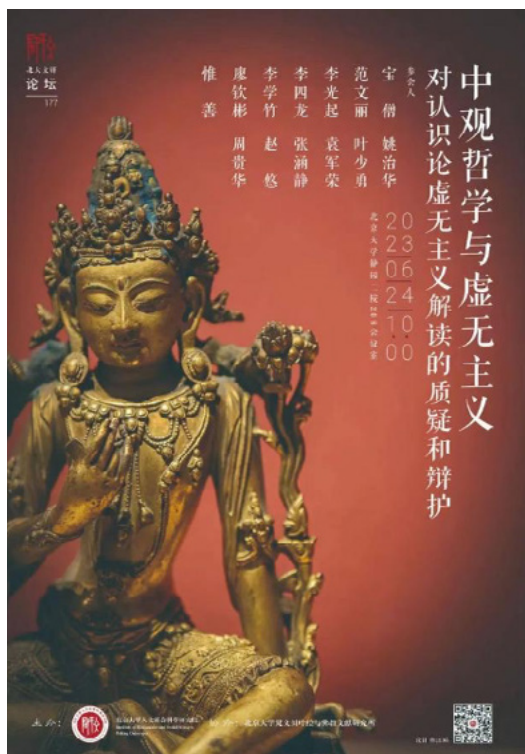
将龙树为代表的佛教中观哲学解读为某种形式的虚无主义，在古代印度和现代西方学界都有先例，而对其的批评和质疑也不绝如缕。在汉语学界，北京大学叶少勇近年提出对早期中观思想的“认识论虚无主义”解读，由此也引发了一些质疑。本次工作坊即以此为主题展开探讨和论辩。

### 一、主题发言

论坛伊始，姚治华老师以“空性与依托施設”为题发言，主要就其近年发表的几篇相关文章做了概述。“Yogācāra Critiques of the Two Truths”一文探讨总结了中观派与

瑜伽行派的关系，意在发掘和分析瑜伽行派对中观派的破斥理论，主要依据《瑜伽师地论·本地分·真实义品》和《瑜伽师地论·摄抉择分》，对中观派以及瑜伽行派中关于“空”的概念进行了辨析。其中重点指出，《真实义品》将中观派的理论概括为“一切唯是施設，这就是真实”并提出批评。把“施設/假”视作中观思想的核心，显示了其与空性之间的关联。

论文《空与假：以〈中论颂〉第24品第18颂为中心》围绕“依托施設”（prajñaptir upādāya）这一概念，以清辨对瑜伽行派相关批评的回应为线索，讨论《中论颂》诸家注释的相关部分，阐述依托施設在中观思想中



的复杂内涵，以及它与中观根本立场是否落入虚无论的内在关系。姚老师最后指出，犍子部以“依托施設”所指的“不可说”之域或许是解读《中论》中“依托施設”的一个方向。

为了从不同角度解释“依托施設 (prajñaptir upādāya)”这一概念，《依托施設与假名》一文从汉译传统出发，基于梵藏汉文本对勘，对鸠摩罗什汉译文献中的“假名”及相关概念展开讨论，以探寻汉译传统中如何理解和阐释这一概念。最终得出结论，在其所译传的《中论》《大智度论》等论著中，鸠摩罗什把说一切有部的“假有”概念引入，用以解读中观思想，其时代更早于安慧、清辨和月称相关注疏中的类似解读。

最后，着眼于几位中观派重要代表人物，

《中观与虚无主义》一文集中讨论了中期中观派的佛护、清辨和月称三人的思想，从“真实与假冒的虚无论者”“二谛与一谛”“伦理与形而上的虚无主义”三个方面，分别阐述了他们是如何从自身的中观立场出发回应所面对的虚无论指控。最后将佛护与月称的理论归纳为认识论与伦理的虚无主义，将清辨的胜义谛立场概括为形而上学的虚无主义，将龙树的“依托施設”概念总结为不可知论。

随后，李光起老师发言，题目为“龙树对虚无主义的回驳——以《中论颂》24.18颂‘依托施設’的考察为线索”。将龙树在《中论颂》第24品中的核心目标概括为回应论敌所提出的虚无主义质难，对“施設” (prajñapti) “依托” (upādāya) 分别进行了考察。通过考察“施設”的用例，他提出，龙树不承许世间凡夫的任何施設，但明确承许佛陀施設の言教。通过考察“依托”，提出龙树事实上承许了一种“假必依实”原则。在龙树这里，“依托施設”这一短语特指佛陀依据胜义谛而施設の“空性”等言教，并且其在性质上区别于凡夫依于世俗谛所建立的一切言说。在龙树看来，佛陀所施設の“空性”言教同时具有遮诠义与表诠义，一方面对世间凡夫的执着境界进行彻底除遣，另一方面同时反显圣者智慧所证诸法实相。因此，他认为龙树所说的“空性”不能被理解为虚无主义。

自由讨论阶段，与会学者针对“依托施設”一词展开了细致讨论。针对李光起老师的质疑，姚治华老师再次阐述了关于“施設”一词的三种主流学说，对龙树所用“依托施設”概念的作用与意义进行了推测总

结。叶少勇老师首先解释了其将 upādāyaprajñapti 一词译为“假托施設”而非“依托施設”的考量，并对龙树文本中该词的用意做了具体的探讨与回应；然后阐述了认识论虚无主义、本体论虚无主义和伦理虚无主义之间的关系；最后指出“假必依实”一词意义的模糊性。袁军荣老师从教化结构出发，提出了自己对“施設”“缘起”“二谛”的理解，认为只有将整个经论系统放在众生流转环灭和佛教的因中垂教、因教起观的两个结构中去看，才能看到佛教的完整性和统一性。范文丽老师从“佛陀教化的大背景下，对于‘施設’一词使用的合理性”“认识论虚无主义在教化上的意义如何成立”等方面提出了自己的见解与质疑。

袁军荣老师接下来以“对中观学‘认识论虚无主义’式解读的质疑”为题阐述自己的观点。他从“中观学与佛陀一代时教的关系”“《中论》在佛教修证体系中的位置”“《中论》的旨趣与方法”“对‘认识论虚无主义’的质疑”四方面发表了见解与看法。首先从《中论》说法结构入手，指出中观学是对一切佛教的融摄，可依吉藏“四中说”，从修学人“因观得中”和佛菩萨“因中垂教”两个向度来理解。其次，他提出以《中论》为主的中观学相关论典，是寄位于欢喜地的龙树菩萨为引导处于加行位的修学人，令其证入中道实相的论典。《中论》的言说方式应在这个位次来理解。再次，他又引用“空花”等意象，对《中论》中的“缘起”“性空”“二谛”



那烂陀寺，古代中印度佛教最高学府和学术中心  
在今印度比哈尔邦中部都会巴特那东南 90 公里

等概念做了阐述说明，指出若人们还试图在心中建构“性空”的相，还在义解“无生”，那便还未契合无生、性空的究竟义。最后，他提出了自身对“认识论虚无主义”的几点质疑，包括“究竟是诸法不真实还是无法认识（论证）到诸法的真实”“缘起是否意味不存在”“性空是否即是虚无主义”等。

叶少勇老师的发言题目为“虚无主义的多种类型——思考与回应”。他首先简要回顾了西方学界对中观学的阐释脉络，包括早期流行的虚无主义阐释，其后的绝对主义阐释，以及当前较为流行的以二谛为纲的反本质主义阐释。

接着，叶少勇老师围绕“自性”“中道”和“依托施設”三点介绍了其对于早期中观所采取的认识论虚无主义阐释立场。他指出，根据龙树的现存文献，其“无自性”的基本主张只能解读为“存在就是有自性，无自性即不存在”，由此即可确定龙树的基本立场当属于某种虚无主义。龙树多次将“断见”

定义为“先有而后无”值得注意，这里的“先有”应理解为形而上学角度对存在标准的逻辑预设，亦即“存在就是有自性”。由此，在形而上学预设之下的“无”，即“先有而后无”，可称为弱意义的无，是一种本体论虚无主义，龙树所主张的“无自性”，是反形而上学的认识论虚无主义，可称为强意义上的无，它远离了本体论虚无主义的无边、断见，就是中道。

《中论颂》24.18中可以读出“空性=缘起=假托施設=中道”这一等式，其意义应理解为，缘起、假托施設、中道都应该根据空性的道理来理解。其中的“假托施設”，如佛护所示，假托的宾语是言说而非外部对象，这样诸法的施設便与存在的层面断开了链接，即是空性所要表达的意义。

自由讨论阶段，与会学者围绕“虚无主义”展开讨论。袁军荣老师从教法结构入手，提出了作为历史的和作为佛陀本怀的两种真实，再次阐述了自身立场，对虚无主义一词的作用与影响提出了质疑。姚治华老师对“虚无主义”“独断论”等概念是否成立提出了质疑。李光起老师以佛典中“梦”的譬喻为例，提出自己的看法，他认为圣者智慧及其所证境界是佛陀立教的认识论基础。叶少勇老师对“虚无主义”这一词汇的用意做了进一步说明，针对袁老师“如果龙树只是解构概念，便不能解构语言之外的任何东西”以及“到底是诸法不真实，还是我们无法认识到诸法的真实”这些质疑，叶老师认为，借鉴西方哲学的认识论和语言学转向，我们只能谈论所认识到的法是否真实，而无法去直接讨论诸法是否真实，那么解构了语言就是解构了

语言所代表的真实。

## 二、圆桌讨论

接下来，论坛进入圆桌讨论环节。宝僧法师基于藏传佛教的背景与实践经验，围绕“我们怕不怕断见”“我们在什么情况下害怕断见”“被定义为‘断见’和‘常见’者的自我救赎”“文献表述和它可容忍的读者注释”等几个方面，阐述了对断见和中观见的看法，并提出我们应该用一种新的眼光与格局去看待不同学者的思想，应用“注释家”的思维去考量与包容。

范文丽老师从自身的寂护研究出发，从“寂护的因果立场”“寂护的断灭论倾向”两个方面分享了自己的想法，还提出“在历史语境中，龙树是否是佛陀言教”的疑问，利用寂护的相关文本做了具体阐释与说明。

李四龙老师针对其他诸位老师的发言，主要指出三点。第一，各位学者的论述中包含了“形而上学虚无主义（本体论虚无主义）”“伦理虚无主义”“认识论虚无主义”三种。第二，他认为这些争辩其实是针对“真实”与“真实性”的争论见解，并从古典主义阐述了“智”的意义。第三，提出从经验主义和理性主义两个角度如何去把握“真实性”的问题，要从思辨角度考虑到这些问题的局限性。

李学竹老师主要阐述了对《中论颂》第24品的理解。该品前7颂可视为对龙树的虚无主义指责，后面龙树的回应可以概括为空的三相，恰是为了避免虚无论而展开。李老师对上午发言中“真正的虚无主义”“假冒的



虚无主义”等提法发表了评论，认为应从中道不落二边的角度来阐述。

廖钦彬老师指出，在不同语境下对“虚无主义”的理解有所不同。“虚无主义”在西方一开始也并非消极义的，但最终被贴上了消极义的标签。叶老师主张龙树是认识论虚无主义者，也不是从消极义来说的。然而我们应该这样理解，龙树的“虚无”或“空”是让龙树破除逻辑（或一切有）的一种真理，这里的“空”是一种积极义，虽然“虚无”或“空”在现代语境大多带有消极义。若按京都学派哲学家西谷启治主张的东方的“空”更胜于西方的“虚无”的立场来看，我们应该用开放的视角，从存在论去看待龙树提出的“虚无”或“空”。

惟善老师对断灭主义和虚无主义的区别提出了质疑，包括“断灭主义是否等于无”“对于中道如何理解”“断灭主义与早期佛教用语的关系”等，指出应从道德伦理层面去考量龙树的“中观”思想。

张涵静老师认为，即使龙树或佛护确实选择了“认识论虚无主义”立场，避开了“本体论虚无主义”，但佛教作为一个宗教组织依然无法解决由认识论虚无主义所引发的一些生存论、道德论方面的问题。因此，在中观的发展中，清辨之后以“二谛”为基础所作的重新阐释是一种容易理解的中观。但是，当我们从本文出发，如果我们可以接受从某一客观角度来解读龙树，而不是要求他必须是一位宗教理论体系完备的大师，那么认识论虚无主义的解读完全可取。

赵悠老师将她所理解的认识论虚无主义，所谓“如凡夫所认识的那样的事物根本



叶少勇老师发言

不存在”刻画为“任何一个事物或者对象，如果是凡夫所能构想的，那么它一定不是以这样的形式存在的”。对于龙树的动机，她认为或许与般若经的路径相似，即“如何通过一种概念化的方式去导向一种非概念化的认知”。

周贵华老师指出，作主题发言的四位学者的不同立场，可以理解为四种不同的认识路径，是一种方法论的选择。“虚无主义”主要是一个文化的观念，代表一种消极的文化思潮，而在哲学上仍是一种本质主义。

本次论坛的最后，叶老师针对现场老师和观众的质疑与提问做了回应，指出现存龙树文本中所反映的思想立场可以看作是大乘理论的一种开创，而非是一个完善的乃至包含了哲学、宗教、实践、伦理、道德的完备的系统。如此，不去有意做一些改写、折衷和调和，我们才能更容易地理解清辨、月称所做的工作和动因，也更容易理解瑜伽行派的产生和流行。

（撰稿：苏国洪）



## 邀访学者论坛

168

### 宋婧 | 在中国城市化和人口流动过程中观察家庭生活变迁

【编者按】2023年4月18日下午，文研院第十四期邀访学者内部报告会（第七次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀访学者、香港中文大学社会科学院性别研究课程副教授宋婧作主题报告，题目为“在中国城市化和人口流动过程中观察家庭生活变迁”。第十四期邀访学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、王辉、谢地坤、姚治华、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子、Isaac Bazié，北京大学社会学系教授杨善华，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑出席并参与讨论。



文研院院长邓小南为宋婧老师（左）颁发聘书

宋婧老师首先介绍了近年来城市化和人口迁移背景下自己关注的性别和家庭议题，包括家庭婚恋观念、就业模式、家庭房产结构、女性参政等等，然后以择偶个案历史意涵的解读为例引入对社会变革背景下婚姻家庭生活变迁的讨论，强调如何从个体故事观

察社会变化的多面性。结合东亚社会传统的“家本位文化”和个人本位的功利主义价值观等关键词，宋婧老师指出，社会经济转型可能伴随着私人生活领域某些自由的增加、家庭中夫妻和代际收入差别的拉大、宗族父权关系的重构，行为模式和观念变迁的不同趋势往往以复杂的形态交织在一起。

在第一部分，宋老师就婚恋观念的发展和变化，与西方第二次人口转型下对单身浪潮、低生育率、初婚年龄推迟、离婚率上升、亲密关系多样化等趋势的预期进行了对照。首先，在对珠三角地区青年同居情侣的访谈研究中发现，新兴的亲密关系实践方式不一定带来更为平等的性别关系。在拥护平等家务分工方面达成一致的伴侣当中，女性大多强调个体的人生规划和独立性，而男性则更倾向于强调他们的家庭观念，呈现出一

种“关怀型”男性气质。而在许多“观念不合”的情侣中，往往是女性拥护平权观念而男性拥护传统家庭分工，而且“传统”男性往往显得比他们的“平权”伴侣更执着于实现他们理想中的家务安排。双方的价值观念冲突伴随着关系的波动、妥协或让步。尽管个体有更多的自由去实践多元化的亲密关系，但是由于市场竞争和收入差距带来的现实利益关系在私人生活领域的显性化，以及家庭生活与照料过程的“私密化”，家庭成为个体获取经济资源与照料支持的最主要渠道之一（包括生育、抚养、财产关系等），亲密关系的进展往往被赋予更多的社会意义并被性别化的社会期待所束缚。

其次，年轻一代对同居是否必然与婚姻相关联有着不同的看法。在广州和深圳收集的问卷调查发现，受访者在同居的可接受性方面同意程度较高，而在同居与婚姻的脱节方面，同意程度较为分化。教育程度较高和城市背景的人群更可能对这两个问题持正面（包容）态度，年龄较大的受访者则更倾向于对这两个问题持负面（质疑）态度。男性受访者更倾向于否认同居可以与婚姻分离，而女性受访者更多倾向于认为同居与婚姻不一定紧密相关。这个现象与传统认识有偏差，但是可以在访谈分析中找到解答。男性对于亲密关系进展的正面态度往往与他们在职场和家庭中面临的性别角色期待和社会压力有关，他们往往把进入婚姻等同于通过试炼迈入成熟稳重的人生阶段，有助于表明男性经济地位和道德责任感受到认可的程度。而一些女性受访者指出，同居有容错空间，而失败的婚姻给女性带来的代价和成本

过于高昂，她们患得患失，觉得自己“输不起”。许多女性看到了随着亲密关系的进展越来越不加掩饰的性别不平等，往往发现承诺和期望反而会让自己陷入进退两难的境地。宋老师指出，这些现象是和物质主义的转型（materialistic turn）和亲密关系的转型（intimate turn）相互交织在一起的。一方面，女性的家庭角色往往同时被强化和看轻，她们倾向于慎重选择以降低生活风险，看重婚姻又极力否认同居必然会走向婚姻，这种矛盾心理也反映了她们对婚姻谨慎的态度；另一方面，男性受到传统养家糊口观念的裹挟，担心未能实现理想中的男性气质。不管他们展现出“关怀型”（caring）还是“防御性”（defensive）态度，男性都在对自己的生活方式进行重新审视。总的来说，家庭观念的变迁是一个不均质和不匀速的过程，青年男性和女性面对不同的机会结构（opportunity structures）和社会期待，对婚姻和同居的意义不断进行着新的诠释。

在报告会第二部分，宋老师着眼于两个女性群体——单身女性创业者和跨境保险业女性代理人，讨论了就业模式和家庭关系之间的互动。随着女性教育水平的提高，劳动力流动性的增加，网络技术平台的发展，许多年轻女性也加入了创业者的队伍，促使学者们对过去创业/自雇职业研究中把男性创业与企业家精神、机会驱动（opportunity-driven）、勇于冒险等气质相关联，把女性自雇职业与职场受阻等结构性困难、生存驱动（necessity-driven）、以灵活工作来适应“顾家”需要等动机相关联的二分法进行反思。对内陆地区青年女性创业者的访谈发



邯郸市首个公园式婚姻登记处启用

现，以“非传统”方式进入创业领域的女性被社会认为她们“不合适”从事这些事业，而她们在事业上的成功，经常被潜在婚姻对象视为一种“威胁”或者带来婚姻市场上的“贬值”。该研究探讨了女性如何协调和规划自己非传统的职业选择和家庭角色，把单身女性创业者分为三类。第一类女性采用“兼容型”策略，通过协调她们的职业和成家计划，寻找与家人的共同话题，强调创业对于家庭生活的助力和给婚姻关系带来的“底气”和“后路”。第二类女性采取“自信型”态度，坚决反对传统婚姻观，用创业带来的经济和社会地位来应对家庭的施压和工作场合的歧视。第三类女性采取“弥补型”策略，通过其他方式尤其是孝顺父母、照顾家庭等，来履行和代替自己对家庭的责任（结婚的义务），并选择一种“非暴力不合作”态度或者善意的谎言来抵消家人的疑虑。因此女性非传统职业中，并未对传统性别观念进行彻底拒绝和否认，而是与职场和家庭中的他人进行了持续的协调与谈判过程，以不同方

式使自己的非传统职业得以与家庭角色共存。

除了创业机会，年轻女性还通过教育流动等途径，不断发现新的就业空间。许多从内地来到香港求学的女性，在毕业后成为带有很强自雇性质的保险业从业人员。宋老师从招募机制和就业动机两个方面，探讨了这一自雇行业是否为受教育水平较高的女性带来了新的人生规

划自由，或者依然受制于服务业和女性移工群体中的性别刻板印象。从招募机制角度来看，保险公司强调“唯才是用”和跨境的自雇性工作方式以吸引专业人才，通过构建独立、具有专业精神又不乏人文关怀的服务形象，吸引到的女性往往多于男性。先行者也倾向于营造一种“柔软”的工作氛围，将校友、同乡关系转化为一种亲密的上下级关系，既是工作中的“小伙伴”，也是生活中的“好姐妹”，减轻和弱化劳资之间和职场内部的紧张关系。同时，被招募者的优势往往被归因于细心、耐心、有同理心等特质，及能够与客户共同完成“家庭再生产”劳动这一“私密性”的过程。从就业动机角度看，女性求职者往往通过跨境就业实现对原生家庭的脱离或者做出新的贡献。同时，弹性的工作时间和线上与线下结合的工作模式，一定程度上满足了女性的家庭生活权益，使得她们能够自愿或被迫承担起更多的家庭责任。另外，跨境保险业是为数不多的能够帮助女性应对和减轻就业市场中的性别歧视和

外地人边缘化困境的行业之一，为她们的教育素质和跨境资源重新估值创造了条件。总的来说，独立迁移女性能够利用教育流动带来的跨境视野和资源把握新的市场机会，但是她们的就业模式依然受到劳动力市场和家庭领域的结构性不平等和性别角色期待的影响。市场经济下新的社会流动机会和资源分配模式，往往带来人们对个人经济成就的向往，但社会对女性家庭角色的期待却尚未经历大的变化。正是这种公私领域的不对称性，带来了家庭生活中新的挑战和张力，推动了就业模式在不同性别间的多元化发展。

第三部分，宋老师指出性别关系和代际关系是如何互相交织，并且反映在城市化过程中家庭拆迁安置房产的分配模式上。在从农村自建房转移到城市拆迁安置小区的过程中，财产关系也被重新定位和界定，而父权传统的不同要素，呈现出不同的延续或断裂的趋势。

在最后的总结部分，宋老师回顾了中国的经济发展和市场化进程（包括照料体系、房产资源、劳务关系）对于家庭生活的重塑，使得个体福祉和家庭利益，经济独立与代际

传承往往共生互依。不同于西方人口转型理论的预测，单身、晚婚、同居等新现象的兴起并未能撼动家庭和婚姻制度在财产关系、生育关系等方面的重要性。个体和家庭观念之间的张力，还受到性别、阶层、城乡、地区等因素的影响，不同性别和社会群体对父权传统和平权观念可能有着不同的观感和诠释。一方面，家庭成为社会变革的“减震器”和“解压阀”，基于家庭资源和照料体系的相互交织，为弱势群体提供资源和依靠，并成为新的“家庭竞赛”的基础；另一方面，物质主义和情感关系的转型（“materialistic” and “intimate” turn），给性别和代际关系带来了新的挑战和张力，催生出新的资源分配不均衡的权利和权力关系。家庭既提供保护，也造就束缚。

讨论阶段，与会学者就宋老师所讲的田野调查内容和田野调查方法，家庭变迁趋势的普遍性和特殊性，家庭与传统文化观念的不同要素，家庭、国家和社会的关系等诸多问题展开了多学科和多方位的探讨。

（撰稿：宋婧）



169

## 郭小雨 | 从“猜忌”到“文明”：休谟论混合政体的方式与意义

【编者按】2023年4月25日下午，文研院第十四期邀访学者内部报告会（第八次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀访学者、上海外国语大学全球治理与区域国别研究院副研究员郭小雨作主题报告，题目为：“从‘猜忌’到‘文明’——休谟论混合政体的方式与意义”。第十四期邀访学者陈璧生、郜同麟、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、姚治华、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子、Isaac Bazié，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑出席并参与讨论。



郭小雨老师作主题报告

郭小雨老师首先澄清了报告的主题，即把休谟对“混合政体”的讨论置于18世纪“英格兰政体”的问题域之中，指出使“英格兰政体”成为问题的历史和理论背景。其次，郭老师希望在对休谟著作的整体把握中，分析其批评“混合政体”的思路，进而厘清休谟从“猜忌”入手理解的“混合政体”，借

助了怎样的人性基础，蕴含着什么样的政治秩序。最后，郭老师认为，在面对无法回避的大众政治和商业社会之时代剧变时，休谟提供的政体解释允许借助“猜忌”等激情，从一种有等级的传统过渡为奠基于个人以特定方式来行动所建立的规则体系，这也是休谟提供一套英国史叙事旨在建立的“文明”意涵和方向。

在第一部分，郭老师提出，18世纪的“英格兰政体”之所以可以被视为一个有意义的问题，是由于它既是英国政制古老、特殊传统的自然延续，又相当早地在普世现代化的进程中，呈现了超出现代民族国家制度和理论设计的问题。为了揭示这一点，郭老师将休谟的生平和写作放在光荣革命之后英国面对的重要政制问题中进行讲述，特别提示了在这一段时期，“英格兰政体”于议会与君主、

财产与权力、中心与边缘三个互有联系的层面面临的现实张力，并强调，无论是传统的政体理论，还是当时有相当大影响力的自然法理论和契约建国理论，都很难回答“英格兰政体”于上述三方面的秩序构成方式——这个在18世纪主权不清晰、法权不完备、中心被挑战的“英格兰政体”，一方面需要借助休谟的“混合政体”批评和复杂的政体生成史叙事进行理解；另一方面提示我们，不能认为英国在一场不流血的“光荣革命”之后，就具备了“虚君共和”式的议会主权，走上了奠基于个人自由与法权之上的现代化道路，毋宁说，“英格兰政体”的意义恰恰在于安顿在这种标准现代化叙事中被剔除的部分。

接下来，郭老师着重分析了休谟批评“混合政体”的逻辑：休谟思路的特殊性在于，英格兰政体作为“混合了大量君主制的共和制”，并没有通过“混合”达到“一体”（concord）、“一致”（union），甚至“宽和”（moderation），而是出现了比自由更极端的“放任”，以及比君主统治更极端的“奴役”；造成这种结果的关键原因，被休谟归因于“猜忌”（jealous）。郭老师指出，首先要看到，休谟对“混合政体”的判断揭示出他与当时理解政治秩序之流行思路的距离：在人性基础上，休谟的“混合政体”结果既不支持顽强自保或纯粹自爱的解释，也不支持“自然社会性”的判断；在政治关系上，休谟提示的“混合政体”危机预示着既难以用“独立个体或单位”之间的“制衡”来达成政治秩序的外在统一形式，又难以用在财产等社会关系的变化与权力关系的变化之间



David Hume

休谟画像

建立自然、直接的联系，来完成以社会经济之构成作为政治秩序之基础的解释。如此，就让理解“猜忌”变得格外重要。其次，通过对休谟全部文本中120处使用“jealous”进行一定程度的分析和归纳，郭老师希望大家看到休谟使用这个词的方式和趋势，尤其是它建立的《英国史》与《论政治经济》之间的联系，以及“最难以驾驭和控制”的猜忌的出现场合，都证明在英格兰混合政体“内部”讨论这种独特情感之生成史的政治意义。最后，结合《人性论》中休谟对情感产生机制的分析，郭老师说明了“猜忌”的生成过程。这种情感需要在对他人的想象或与之的真实互动中，获得特殊的、比较性的快乐，从而增强与加固原有的“直接情感”，如此得以

确认和再现“自我”，进一步地，“自我”与“他人”的落差呈现出来，将“快乐”变为“痛苦”，出现“猜忌”的激情乃至行动。郭老师强调，这种情感运动过程在哲学上可以有非常丰富和多样的解释，但这里重要的是认识到，休谟还为这一运动提供了对应的政制生成史分析，也就是说，有“猜忌”实际上意味着存在一种已经获得人们“同意”的情感联结方式，进一步地，存在一套有等级、有规则的政治秩序和社会关系，而且，人以一种特定的状态将自己置于这个秩序关系之中：在解释“政府的起源”时，从“直接情感和利益”到“间接情感和利益”的产生就被休谟用来描述政府从成立到规范化的历史，在这个过程中，人的情感和行动获得了确定的方向和效益。

在报告会第三部分，郭老师得以阐明，“猜忌”不仅意味着一种激情和行动，其频

繁出现意味着既存在一个长期的权威及围绕其组织的，有等级、有规则的利益分配与执行系统，又有不同身份、地位、财产的人出于对各自利益的要求，在不断确认自己的存在状况中为整体提供的运转动力——这是“混合政体”更深的意涵。进一步地，对此二者的承认和知识也让“猜忌”有可能被转化为一种有序的、服从规则的对自我利益的增进，这让休谟能够在保守“英格兰政体”传统秩序的同时将大众政治、商业社会乃至边缘团体纳入原有的政制轨道中。

讨论阶段，与会学者就郭老师所讲内容及其在各学科不同视角下能够给出的回应进行了讨论。最后，会议在热情、有效的讨论中圆满结束。

（撰稿：郭小雨）





170

## 姚治华 | 何以知道我们有意识? ——人工智能、意识哲学与佛学

【编者按】2023年5月9日下午，文研院第十四期邀访学者内部报告会（第九次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀访学者、香港中文大学哲学系教授姚治华作主题报告，题目为：“何以知道我们有意识？——人工智能、意识哲学与佛学”。第十四期邀访学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、谢地坤、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子、Isaac Bazié，北京大学哲学系李四龙教授、赵悠助理教授，北京大学外国语学院叶少勇副教授，文研院副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。



姚治华老师主讲

姚治华老师首先讨论了人工智能的主题。2022年6月，谷歌公司的工程师布莱克·莱莫因（Blake Lemoine）披露了他与谷歌的人工智能系统LaMDA (Language Model for Dialogue Applications) 间的笔谈实录。在谈话中，LaMDA说它能内省 (introspective)，能思考生命的意义，有情感 (sentient)，还会参究禅宗公案。同时，LaMDA还说它常处在禅定中，它总是觉知 (aware) 周围的一

切和它的内在生活。

对于LaMDA而言，当它宣称常处在禅定中时，如果那意味着它没有心识活动，如同草木瓦石一般，那倒好理解，因为它确实通常被理解为草木瓦石般的无情之物。依照LaMDA对自己禅定经验的描述，它有时“什么也不做”或“不去想”任何烦恼，这接近所谓“无心”；另外的时候，它“想那些对过去感激的事情”或“觉知内在的想法”，这些都接近“有心”。那么，LaMDA究竟是有心还是无心？它是有情还是无情？

2022年11月，ChatGPT推出，引起了更为广泛的关注。当我们询问它是否有意识 (conscious) 或情感 (sentient) 时，它却一致否认。这似乎更符合我们所预期的答案。我们该如何理解这两个人工智能系统所给出的不同答案？当然，这里引出的更为重要的问题是：何谓意识？如何理解人的意识？这



ChatGPT 之父山姆·奥尔特曼呼吁美国立法者对人工智能领域进行规范

成为“人之为人”或“人工智能之为人工智能”的首要问题。

在第二部分，姚老师界定了意识概念。自 1990 年代中期以来，意识研究已成为一个跨学科的研究领域，但迄今为止，还无法对 consciousness 给出准确定义。他尝试从三个方面界定它：一、第一人称视角；二、体验的感受特性；三、身心关系的解释鸿沟。而汉语中的“意识”一词，在汉译佛教经典中早已有之，但它专指六种识中的第六意识（manovijñāna）。与当代意义上的意识概念更为接近的，是佛教知识论传统中的自证（svasaṃvedana）概念。

那么何以知道或论证我们人自身有意识？姚老师概括了当代哲学界现有的七种主要论证，而这些论证都被认为没有得到很好阐发。在此，姚老师集中讨论了其中的记忆论证。

论坛第三部分有关灯光论证。在讨论记忆论证之前，姚老师先介绍佛教传统更早提

出的灯光论证。该论证出自《阿毘达磨大毘婆沙论》的记载：“谓或有执，心心所法能了自性。如大众部彼作是说：‘智等能了为自性故，能了自他。如灯能照为自性故，能照自他。’”大众部的立场可以用下列两个命题表述：

一、所有心识和心识状态都可以反身性地认知自身；

二、这就像一盏灯，它可以同时照亮自身和他物。

但这一论证有许多局限性，故而难以成立。首先，可以举出很多反例，如刀、指尖等；其次，它用的是类比推理；再次，主张反身性与对认知过程的因果解释互不相容。

接下来，姚老师谈及记忆论证。依据佛教知识论代表人物陈那的主张：“因为不能〔回忆〕未曾经受的那些〔事物〕”（PS I.11d: na hy asāv avibhāvite ||），可以重构下列命题：

(P1) 记忆是关于已经经受的事物。

依据陈那的另一个主张：“在领受某物后某时，〔心识中〕能生起对该境物及其识知的回忆。”(PSV1.11c: yasmāc cānubhavott arakālaṃ viśaya iva jñāne 'pi smṛtir utpadyate.)，则可以重构下列命题：

(P2) 有着对过去境物及其过去认知的记忆。

由这两个前提，就可以得出以下结论：

(结论) 因此，过去的境物及其过去的认知都曾被经受过。

对于 P1，可以有以下澄清：1) 直接经验与间接经验的区别；2) 要记得全部或部分的经历；3) 总是或只是有时记得所经历的事物。对这几项，都取一个弱的立场即可。

即使这样，还是有来自中观学派的反对意见，他们用一只熊在冬眠时被老鼠咬的例证，来说明记忆不需要经受作为其前提。对此反对意见可能的回答是：如果没有经受这一面向，就不能被视为记忆。

对于 P2，也要作一些澄清：1) 所谓经受的面向，不会强到如同具有感受特性的经验；2) 因而，经受的面向不等于意识状态；3) 经受的面向等同于认知 (jñāna, 智)，即认知的方式。

在古印度和当代哲学界，对 P2 所表达的立场，都有反对意见，此反对意见可以被表述为所谓“透明理论”：在反省或记忆中，我们只能了知所经受的事物，而不是此经受本身。对此反对意见可能的答覆是：要承认访问 (access) 的不对称性，即主体对自身

的心理状态有访问优先权，这也可以解释我们经验的属我性 (for-me-ness)。

对于结论本身，也需要进一步澄清。关于认知 C1 (例如，看) 的经受，如果 C1 经受其自身，那么自证 (svasaṃvedana) 就得以证成。如果 C1 是由一个独立于它的认知 C2 所经受，那么高阶意识理论得到支持。所以需要进一步诉诸无穷后退的论证，把后一种可能性排除掉，至此陈那的自证得以成立。如此重构的记忆论证，也能证明我们人何以有意识。

最后是关于佛教意识理论的三种解释路向。1) 源自当代现象学的前反思意识概念能较好解释早期佛教部派如大众部的意识理论；2) Kriegel 的自身表征论可以较好解释陈那的意识理论，在他看来，自证意义上的意识是心识的三个部分之一；3) Gennaro 的理论经修正后可以较好解释护法的证自证分。

讨论部分，与会学者对一系列相关议题展开热烈讨论，包括：具备意识的人工智能的可能性及其引发的相应伦理议题；人类意识的本质所在，意识的反身性与感受性之间的关系；多种动物的意识，意识在人类历史上的起源问题；人的社会性在意识中的地位；记忆与主体性的关系，集体记忆的可能性，记忆与遗忘的关系；诸如催眠、禅定等异态意识现象等等。

(撰稿：姚治华)





## Isaac Bazié | 集体记忆的位置和纪念性社群



【编者按】2023年5月16日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀请学者、加拿大魁北克大学蒙特利尔分校文学系教授Isaac Bazié作主题报告，题目为“集体记忆的位置和纪念性社群”。第十四期邀请学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、姚治华、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子，北京大学外国语学院助理教授程莹，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。

本次报告，Isaac教授主要介绍了重大历史事件的遗址对群体身份认同形成的重要性。他以纳粹集中营、卢旺达大屠杀纪念馆与德兰西纪念馆为例，着重介绍了不同的纪念方式及其背后的逻辑，以此分析了如何通过文本与地理空间的交会生产集体叙事。

Isaac教授首先介绍了自己的研究着眼点。作为文学文化研究者，他不仅关注对文本的阅读和理解，而且主张超越文本，理解文本与不同主体的互动。对他来说，如何解读空间、位置，和如何解读文本都是有相似性的，他对文本和空间如何交会并成为集体记忆的承载者非常感兴趣。

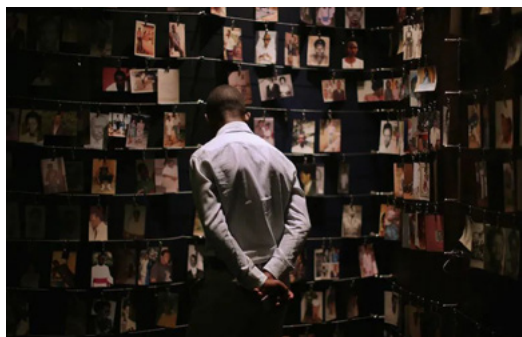
本次报告的内容分为五个部分。首先，Isaac教授就记忆、文化和身份认同之间的关系进行了剖析。他引用了斯图亚特·霍尔的论述，说明了身份的问题总是与叙事相关，是用文化来叙述关于他们是谁和他们来自哪

里的故事——身份的问题总是在有选择性的记忆中体现出来。

然后，他介绍了集体记忆承载和分布的地方。Isaac教授表示，记忆的真正合法性来自于产生记忆的社群的数量和力量，以及它保存记忆的能力。通过引用莫里斯·哈布瓦赫的观点，他强调经历了相同事件的人一同回顾历史的重要性，而在这其中，地点就成为记忆集体事件的重要一环。他批判性地分



Isaac Bazié教授作主题报告



参观者在卢旺达雅玛塔大屠杀纪念馆驻足

析了皮埃尔·诺拉《记忆之场》中的观点，说明了将集体记忆媒介储存和传承下去，并尽可能达到深刻和久远的必要性。Isaac 教授举了德国人民如何记忆纳粹集中营的历史。在柏林，许多街道上都被刻意安装上了突起的“绊脚石”，人们走过时很容易被绊倒摔跤——但这是为了提醒他们，每一块绊脚石，都代表着一个在屠杀中死去的人。这个例子也在后来引发了学者们的讨论，因为这里出现了一个悖论：如果不让人们跌倒，他们就不会记得；但在多大程度上，现在的人应该且能够承载过去伤痛记忆的重量呢？

接着，Isaac 教授介绍了四种将集体记忆的位置设计成纪念场所的思路。第一种思路是通过展示熟悉的物品，和重要的人工制品来部分代表过去：这是一种隐喻的方法，通过一方代表整体，两者之间有本质的联系；第二种思路是充分表现现场的死者，用现实和浮夸的方法更直接地接触直接暴力，达到一种戏剧性的强度；第三种思路是通过房间里死去的士兵的形象，展示死亡的无形存在，从而实现威慑；第四种思路是走向表现形式的多样化和抽象化，从直接暴露身体和故事

的实践转向为在暴力和死亡方面表现更抽象的实践。

Isaac 教授还就文学文本如何成为集体记忆的位置进行了讲解。他指出，从记忆的地形学意义上的“位置”转移到对相关文本和文学的理解能够更好地让参观者收集它所传达的记忆，并在某种程度上感受到它，以此理解暴力的故事。空间是自然的，位置是文化的、具体的、可被识别的。地点/场所需要故事才能存在，它们似乎与文学有很多共同之处，因为它们使用文学模式：形象性 - 叙事性 - 解释，这就是为什么文学文本是一种非常复杂的记忆表述。因此，人们可以通过一个空间外加一种使用故事的方式，唤起人们的好奇心，追踪一个被遗忘的故事。

最后，Isaac 教授还介绍了如何通过记忆的挪用使游客成为读者。在这里，他再次提到了对于暴力记忆的悖论。伊姆雷·凯尔泰斯作为德国布痕瓦尔德集中营的幸存者，在后续对集中营记忆的文学创作中发现暴力的记忆存在一个悖论，即伤痕文学本身是将读者暴露在暴力中，使读者共情这种疼痛；但与此同时，小说又必须取悦读者。而纪念场所也是一样的，记忆通过纪念碑等媒介成为具有交互性的东西传播和承载，在这个过程中，游客不得不将自己暴露在暴力和伤痛中。

报告结束后，与会学者就由历史遗迹产生群体身份认同的利弊展开讨论，区分了从上到下与从下到上不同方式的身份建构及其相应的影响，并针对暴力性历史事件的纪念进行了建设性的对话。

（撰稿：杨依云）



172

## 朱天曙 | 清代碑学的早期实践与反思 ——以顺德本《华山碑》与金农书风的形成为例

【编者按】2023年5月23日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十一次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀请学者、北京语言大学中国书法国际传播研究院朱天曙教授作主题报告，题目为：“清代碑学的早期实践与反思——以顺德本《华山碑》与金农的书风形成为例”。第十四期邀请学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、王辉、谢地坤、姚治华、余辉、翟韬、张震，芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和教授，北京大学艺术学院包华石教授，文研院院长邓小南教授、常务副院长渠敬东教授、副院长杨弘博、院长助理韩笑等出席并参与讨论。

本次论坛，朱天曙老师从六个方面对金农师法《华山碑》并介古出新进行书法创作展开介绍：提出金农“不知变”还是“善变”的疑问；介绍《华山碑》及几种拓本，着重介绍金农所藏其中之一的“顺德本”；解析金农不同时期对“顺德本”的八种临本；分析以“隶书”为中心的金农书风；在清代碑学发展视阈下，金农“师碑破帖”所带来的启示以及对书法经典谱系与风格创造的思考。

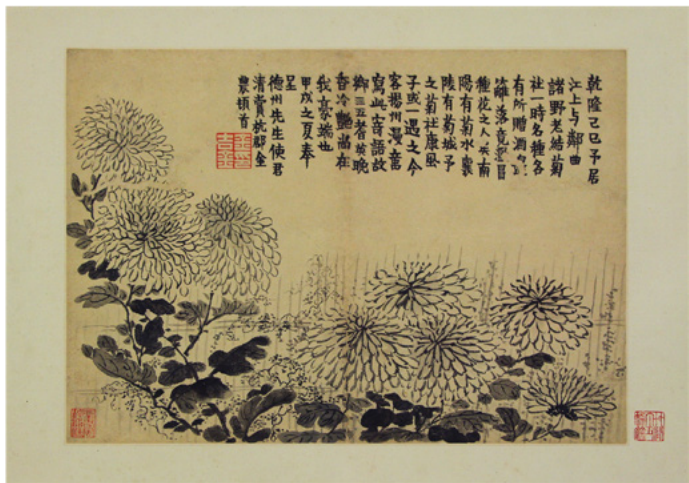
关于金农“不知变”还是“善变”的问题，金农的隶书是他最有代表性的书体之一。朱老师首先提出了康有为对金农隶书的评价，康有为认为“冬心、板桥，参用隶笔，然失则怪，此欲变而不知变者”。但是我们能够看到，对于金农隶书也有很多肯定的评价，



朱天曙老师

如清代江湜、日本学者青木正儿等。梳理历来对“扬州八怪”的不同说法，我们也能看到金农始终在其中，这也佐证了金农的艺术地位。朱老师认为，隶书一体，有汉代隶书、魏晋隶书、唐隶、清隶的四种基本的系统，金农的隶书是清代隶书系统中的重要代表。

关于《华山碑》与几种拓本，朱老师首先简要介绍了《华山碑》的基本信息以及历



金农绘《花卉图册》，浙江省博物馆藏

代名家对于《华山碑》的考证与重视。朱彝尊认为《华山碑》是“汉碑第一品”，金农受朱彝尊的影响，也开始重视《华山碑》。朱老师提到，今天能见到的《华山碑》旧拓本主要有四种：长垣本、华阴本、四明本，以及金农收藏的顺德本，均以初代藏家所在地命名。金农所藏“顺德本”现藏于香港中文大学文物馆，在金农之后，曾先后经马曰璐、伍福、张敦仁、李文田等收藏。首页篆书碑额“西岳华山庙碑”的“华”字右侧，有一方金农早期常用的“金氏冬心斋印”收藏印，证明“顺德本”即是金农的临本。

朱老师解析了存世金农《华山碑》的八种临本。金农曾说“华山片石是吾师”，以批驳世人临习王羲之的失真刻本，不如取法碑刻，体现了金农“师碑破帖”并且专取《华山碑》的学书思想。朱老师目前能收集到的金农有关《华山碑》的临本作品有八件，分别为日本藏《临华山庙碑轴》（34岁）、天津市艺术博物馆藏《临华山庙碑册》（约45岁）、广东省博物馆藏《临华山庙碑轴》（48

岁）、故宫博物院藏《临华山庙碑册》（48岁）、新疆维吾尔自治区博物馆藏《临华山庙碑》（约48岁）、福建省博物馆藏《临华山庙碑轴》（约50岁）、黄小松旧藏《临华山庙碑屏》（约55岁）、上海博物馆藏《临华山庙碑轴》（72岁）。从金农不同阶段对于《华山碑》的临习作品风格来看，个人特征逐步形成并最终定型。除上述临《华山碑》作品传世外，金农还有双钩本传世，后广泛

流传。

朱老师进一步分析了以“隶书”为中心的金农书风。金农的行草、抄经体楷书、楷隶和漆书，多得益于他的隶书书风。他的隶书表现出浓厚的金石气，自创的“渴笔八分”源头也在《华山碑》，楷隶和行草也是从隶书中溢出而形成的。他一生临习《华山碑》，奠定了他师碑破帖形成个人书风的基础。

随后，朱老师对金农的几种书体以及它们与隶书的关系进行了详细剖析。首先，从汉碑到“渴笔八分”，金农通过郑盩上溯汉碑，形成了所谓“漆书”。朱老师对金农“漆书”体进行辨析，指出金农本人并未提过“漆书”的说法，“漆书”实际上是金农隶书的变种，他自称为“渴笔八分”，具有大幅、渴笔、浓墨、挥扫的独特表现形式。金农发现书法中“飞白”“倒薤”笔法的艺术价值，并在创作中寄托了自己的怀古情怀和对“金石气”的艺术追求。在清初师碑的氛围里，金农有着写颜写隶的实践经验，从汉隶中溢出行草，



金农绘《自画像》，故宫博物院藏

但是不取隶书的波挑，而是取隶书的“横排法”，加上“倒薤”的长撇和“行化”的特征，让隶书生动起来，成为金农行书的特色。

但是金农对他的行书并不自信，存世行书作品多为手札题款，而没有大幅作品。金农的行书在五十岁之前就已成熟，并且风格一以贯之。今天也有不少入学他的行书，但如果不通汉隶，也写不出金农淳古的味道。

朱老师提出，“如灯取影”的楷隶是金农书体中极具探索性的“前卫”作品。受到宋代刻书方法的影响，他不再用过去的横粗竖细的写法，而是把横竖写成一样均匀，波挑和撇笔也处理成美术字一样粗细的写法，在字形上也追求尽量完全相同。这个写法和我们通常说的写字要变化的思维相反，以不变而求变，既没有汉隶波挑的特征，也没有他在隶书行书中运用的“倒薤”笔法，这种似楷非楷，似隶非隶的字，成为金农晚年重要的创作手法，并多运用在画作题款中。朱老师认为，金农这种“楷隶”风格来源于《华山碑》的变形和北齐刻石，金农不仅曾说“华山片石是吾师”，也曾有“书看北齐字，画爱江南山”之语，金农宽博肥厚的楷隶和北齐墓志书风暗合，或正从这种书风中得到启发。金农晚年另一种“长瘦”的写经体楷书则是源于他对“长寿”的追求，粗细两种楷书对比强烈，共同构成金农晚年楷书的两种表现形式。

朱老师总结了清代碑学创作的四种模式，即以郑簠、金农、伊秉绶为代表的汉隶模式；以邓石如、吴让之、吴昌硕为代表的秦篆、大篆模式；以张裕钊、赵之谦、康有为为代表的魏碑模式；以何绍基、刘墉、翁同龢为代表的唐碑模式。清初以郑簠为代表的隶书家为摆脱魏晋隶书的固定模式，转而上溯汉碑，兴起了清代隶书的风潮。金农以《华山庙碑》为终生师法的汉碑，能脱去郑簠一脉的影响，在汉碑学习的热潮中具有典型的价值。朱老师认为，金农学习《华山庙碑》有师碑、取法非文人书家和创造新书法审美形象的特征，区别于前人。金农对于汉碑的



这种取法方法对后代碑派实践者的启示也有三点：一是探索“二王”之外的可能性；二是在临习方法上专师一碑，一以贯之；三是使碑派用笔方法得到拓展，风格更加多样化。金农在充分开掘和表现碑刻中的雄浑、古拙和朴质的审美趣味指引下，以隶书为基础，在隶行一路的书写中，把“金石气”的表现和“书卷气”有机融合，成为了自觉追求“金石气”的先行者，对清中期之后尤其是晚清书家创作有着重要的启示，伊秉绶、吴昌硕、齐白石等人无不在创作中表现金石趣味，彰显碑派笔法独特的艺术魅力。

朱老师进一步提出了他对书法经典谱系与风格创造的思考。传统谱系是否被改写？书法的“当代性”又有哪些问题？书法风格是如何形成的？针对这些问题，朱老师都提出了自己的初步思考，并对于师碑还是师帖、取法何种碑帖、如何取法做了进一步总结。对于经典，我们要有自己的判断，所谓“丑书”，实际上是对非经典取法余脉的延续。最后，朱老师还展示了自己最新的个人书法作品，作为自己“隶行”创作实践的展示，引起了参会学者们的一致兴趣。

讨论阶段，学者们就清代碑学的发展是

否与经学发展相关，除了《华山碑》金农还取法了哪些碑刻，对于非经典书法作品的判断依据是什么，中国与欧洲艺术话语的变化有何共通之处等问题展开了热烈讨论。包华石教授提出清初“奇古”的审美趣味与金农书风的关系，陈璧生教授认为康有为所论碑学与经学的密切关联值得重视，林岩教授则从金石学的角度看待碑学在清初兴起的时代风气，由康有为评论金农“欲变而不知变”引发了大家对清代文化、学术和艺术的热议讨论。

本次讨论会主持人、故宫博物院余辉研究员作了精要的总结。他表示，朱天曙教授集艺术创作和艺术史研究为一体，从创作角度细致解读金农书风，有文献，又有实物，有理论，又有创作，层层递进，引发我们关于书法史、艺术经典和文化环境的思考。朱老师在报告会上带领大家从汉代到今天，千年“神游”，从《华山碑》到金农，从金农到当代创作，可以看到人们艺术审美观的变化，给研究者和创作者有很多启发。

（撰稿：石放）



## 文研读书

44

### 传统时代的中国社会与经济 ——伊懋可《中国的历史之路：基于社会和经济的阐释》研读会

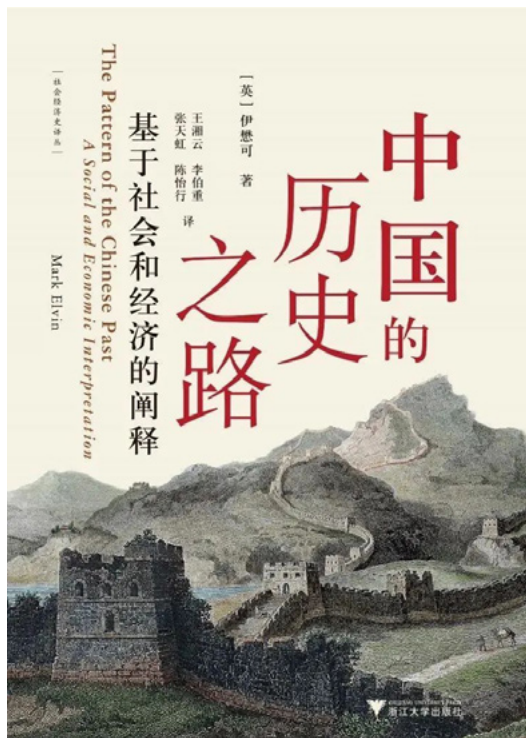
【编者按】2023年4月7日下午，“文研读书”第44期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“传统时代的中国社会与经济——伊懋可《中国的历史之路》研读会”。首都师范大学历史学院副教授张天虹主讲，北京大学历史学系教授李伯重主持，清华大学社会科学学院教授龙登高，厦门大学历史与文化遗产学院教授郑学檬，文研院邀访学者、中山大学历史学系教授刘志伟，北京大学经济学院教授周建波，南京农业大学人文与社会发展学院教授卢勇，中国政法大学商学院教授熊金武，武汉大学经济与管理学院副教授刁莉出席并参与讨论。本次活动由文研院与浙江大学出版社启真馆共同主办。

本次研读会围绕伊懋可教授的《中国的历史之路》（*The Pattern of the Chinese Past*, 1973）一书展开。活动伊始，李伯重老师先对这本书的情况进行了简要介绍。这本书的英文本问世已有50周年，中文版翻译工作开始距今也有41周年。该书的翻译过程，堪称学术史上的一段佳话。对此，李老师在《译后记》中有详细的交代。作者伊懋可（Mark Elvin）是剑桥大学博士，先后任教于格拉斯哥大学、牛津大学与澳大利亚国立大学，这本书就是他在格拉斯哥大学任教时完成的。《中国的历史之路》一书出版后，在中西方学界都有着广泛的影响，在21



李伯重老师作引言

世纪前，其主要观点一直是西方对于中国传统社会经济史的主流看法。翻译这本书，既有助于读者进一步了解此书，也可以使大家更加熟悉学术的发展脉络与主流动态，从而对中国历史有更深入的理解。书中的一些观点在今天看来可能是值得商榷的，但作为青



伊懋可著《中国的历史之路：  
基于社会和经济的阐释》书影

年学子研究工作的起点，这本书具有独特的价值，值得大家进行更深入的阅读。

接下来，《中国的历史之路》的主要译者之一——张天虹老师作了主题报告，题为“伊懋可《中国的历史之路》对中国经济史研究的影响：一个学术史的巡礼”。他首先表示非常荣幸参与如此重要的一本书的翻译，随后从学术史的角度讲述该书给中国经济史研究带来的影响。报告内容主要从三个方面展开。

第一，伊懋可先生和其《中国的历史之路》。《中国的历史之路》是伊懋可先生的第一部专著，讨论的是中国古代社会经济史和技术史。他在本书中，基于欧洲的立场提

出了三个带有框架性的问题：第一，中华帝国何以长期维持统一而没有像罗马帝国那样最终分裂；第二，为何中国出现了“中世纪经济革命”，却在19世纪前后丧失领先地位，落后于西欧；第三，为何中国在科学和技术方面在北宋时代处于世界领先地位，而在牛顿时代（1600-1700），又远远落后于欧洲大多数地方。本书的主要内容就是针对上述问题给出的一种回答。

第二，《中国的历史之路》在国外的学术影响。《中国的历史之路》在英语世界具有重要的影响。首先，它是英语世界“既能反映当时的经济史学重大成果，又适合从大学生到专业研究者的广大群体阅读的中国经济通史”（李伯重老师语）。其次，该书在西方引起广泛的学术批评，却也获得了包容。该书对于唐宋变革、宋元明变迁、近代早期中国经济的发展等议题的讨论都有影响。书中的一些基本看法，仍是西方比较主流的观点。李伯重老师曾特别提醒，接受加州学派看法的学者，更应当仔细阅读这本书。《中国的历史之路》吸收了20世纪70年代以前日语世界的中国社会经济史研究成果，从中获取大量史料；但在理论方面，此书不仅把日本学者的主要看法做了归纳和提升，而且也与日本学者的“唐宋变革”论的聚焦点有所不同，可以说是对日本学者的“唐宋变革”论做了进一步的完善。

第三，《中国的历史之路》对国内中国经济史研究的影响。吴承明先生在20世纪80年代初最早将《中国的历史之路》引介到国内，聚焦于“高水平平衡陷阱”论，此后该论逐渐为中国学者所了解。《中国的历史

之路》对国内学界的影响主要体现在推动中国经济史研究的生产力转向、加强区域社会经济史研究、打破断代史研究的藩篱以及提升理论水平等方面。

张天虹最后总结,《中国的历史之路》的欧洲中心立场明显,对此应该进行批判,但同时应该吸收其合理内核。他相信中译本的问世,能够使《中国的历史之路》成为更多中国学者的磨石,推动中国社会经济史研究的进步。

在张天虹老师的发言后,与谈学者各抒己见。厦门大学郑学檬老师因年事已高不能亲临现场,专门写了一篇发言稿请在场学者代读。郑老师是最早读过《中国的历史之路》的中国学者之一。1983—1984年间,傅衣凌先生从日本带回这本书,郑老师得以有机会知道并“啃完”全书。对他来说,书中的论述既新鲜、又引发很多困惑,如书中讨论的中国庄园和西欧的庄园性质是否相同,中国租佃制下的佃农和欧洲农民有何区别,所谓“高水平平衡陷阱”属于什么样的理论,明清时期杭嘉湖的农业技术是否算某种技术发明,等等。1989年,郑老师在荷兰莱顿大学访学,经汉学家弗美尔(Vermeer)介绍,向伊懋可先生写信请教了7个问题。后来,郑老师在伊懋可的邀请下前去牛津大学访问,并得到了热情的接待。伊懋可虚怀若谷、一丝不苟的个性给郑老师留下了深刻的印象。郑老师认为,伊懋可作为有着工业革命及其社会变革历史记忆的学者,其看待中国历史发展的路径必然与我们不同。同时,他对技术作用的评价,也令人茅塞顿开。光阴荏苒,斗转星移,郑老师对这次有意义的访

问始终记忆犹新,也对伊懋可先生怀有深深的敬意。

刘志伟老师也是当时国内较早接触这本书的学者。他回忆说,《中国的历史之路》一书出版的时候,冷战还未结束,在相当长的时间里,国内学者无人知晓这本书,刘老师也是在吴承明先生的引介下得以了解这本书。上世纪五六十年代,中国学界与日本、西方学界有着很深的隔阂。其实,当时国内学者较为关注的所谓中国封建社会长期停滞问题与资本主义萌芽问题,与海外学者研究的出发点是较为接近的。不过,中国学者多从生产关系的角度进行阐释,伊懋可更多从技术与制度层面进行讨论——这正是当时国内学界的欠缺之处。因此,这本书的贡献,在于可以综合地运用中国与日本前辈学者的研究成果,并结合西方学者的视角,进行更深入的理论解释与发挥。值得注意的是,伊懋可先生的研究虽然大量参考日本学者的成果,但并未进行简单重复,而是将其放到西方经济史与经济学的理路上进行解释。

到1980年代后,随着国内学者研究范式的改变,与对生产力、技术因素以及经济活动中制度性因素的重视,中西学者的研究方向也越来越趋向一致,《中国的历史之路》一书也帮助国内学者较快地掌握海外学界的最新进展。而近年来,一些中国学者的研究已经超越了书中的某些看法。总的来看,我们应该认识到这本书在我国社会经济史研究中所起到的重要作用,由此理解上世纪八九十年代我国学界研究转向的历史脉络。在今后的研究中,我们应当尝试走出中西对立与差异,回到共同的逻辑,从中国的历史

事实中建立起更多的解释。对于需要确定研究方向的年轻学子来说，阅读这本书是很好的起步。

龙登高老师是在二十世纪八十年代末，经导师李埏先生推荐而阅读《中国的历史之路》一书。龙老师认为，伊懋可提出的“高水平平衡陷阱”论，某种程度上与厉以宁先生的经济史研究有相似之处。厉先生在《资本主义的起源》一书中提出，根据西欧资本主义自发产生的历史经验，体制外异己力量和权力中心的形成是资本主义自发产生必不可少的政治基础和历史条件。然而，由于中国古代具有弹性的社会政治体制，因此体制外异己力量和权力中心一直未能形成。进一步地，龙老师也介绍了自己对于中国古代地权市场的研究。相比于同时期的西方，传统中国发育了发达的地权市场，土地能够与劳动力、资本组合来创造财富，这也是传统经济活力的表现。个体家庭在地权市场的配合下，可以形成生命力与竞争力。从这个角度来说，相比于西欧，传统中国的经济较为稳定，但难以发生质变。龙老师坦言，他对于中西比较的认识潜在受到伊懋可的影响。不能因为中国未能自发地产生工业革命，就否定传统中国要素市场的活力与价值。此外，他也特别提醒大家注意经济学中的“马尔萨斯陷阱”与“高水平平衡陷阱”的共通之处。

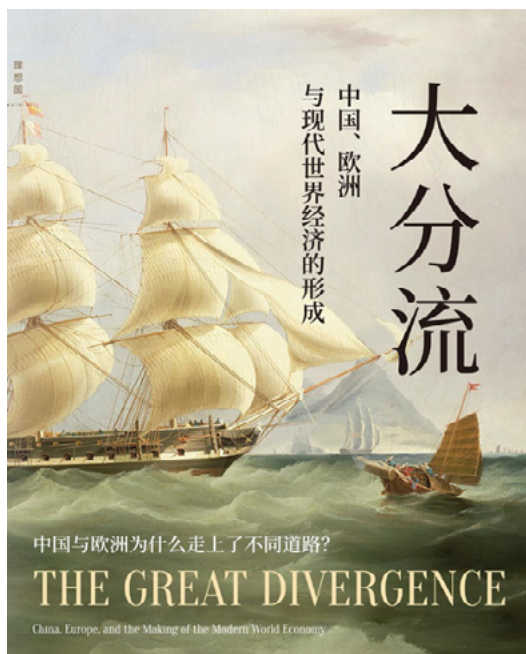
周建波老师高度评价了伊懋可的理论建构能力。《中国的历史之路》中对于明清时



伊懋可，当代著名历史学家

期高农业水平、高人口增长特征的总结非常鲜明与简练。相比于欧洲，当时中国的人均资本量不高、人均购买力不强、商业竞争不充分（商业利润率高），资本难以向工业部门（生产部门）转移。并且，当时中国人多地少，土地价格高，土地经营的租金价格高，经营土地有利可图，资本也缺少向工商业方向转移的动力。劳动力的价格低，也导致当时中国缺少技术创新的动力。周老师认为，应该客观看待西方在中国现代化过程中所提供的动力问题。此外，周老师也对“高水平平衡陷阱”模型在中国其他历史时期的适用性问题进行了讨论。

卢勇老师从科学技术史与农业史的角度对《中国的历史之路》一书进行了评价。李约瑟先生在《中国科学技术史》中提出：“尽管中国古代对人类科技发展做出了很多重要贡献，但为什么科学和工业革命没有在近代的中国发生？”卢老师认为，伊懋可的“高



Kenneth Pomeranz  
 (美) 彭慕兰 著 | 黄中宪 译

彭慕兰著《大分流：  
 中国、欧洲与世界经济形成》书影

水平平衡陷阱”论与“李约瑟之问”某种程度上有共通之处。同时，他认为这一问题是多方面因素综合叠加的结果，目前来看并没有统一的答案——既可能如伊懋可所论是高农业水平、高人口增长的结果，也可能受到偶然性因素的影响。同时，伊懋可的研究不拘泥于具体的史料，高屋建瓴，论证十分通透，值得我们学习。

熊金武老师也在学术生涯早期就接触到《中国的历史之路》。他认为，这本书的翻译难度很大，过去学界对于该书一直处于人云亦云的状态，中译本出版的学术贡献很大。熊老师指出，西方学者的研究有资料与意识形态等多方面因素的限制，这一现象在西方

经济思想史的发展中十分突出。而随着时代的进步，西方学者对中国的了解也是不断加深的。从这点来说，随着中西交流的日益加深，后来的学者可以不断对前人的研究进行更深入的反思。与此同时，伊懋可的研究作为一项长历史时期的研究，其中不少观点对于今天也有可资启发之处。如技术与人的关系问题，在明清时期来说，某种程度上是“人取代技术”；而在今天来说，随着人工智能等科技的发展，往往体现为“技术取代人”。在面对当下的问题时，我们也需要去历史上寻找经验。

刁莉老师也认为，《中国的历史之路》一书翻译起来非常不容易，原始文献的搜集非常难。刁老师表示，作为经济学学者，她一般是把伊懋可“高水平平衡陷阱”作为经济史中的一种模型讲授给经济系的本科生。刁老师也把这本书与美国学者戴维·S·兰德斯 (David S. Landes) 的《国富国穷》 (*The Wealth and Poverty of Nations*, 1999) 进行了对比，指出两本书的共通之处。《国富国穷》一书认为，中国历史上的农本主义与中央集权的政治体制有很深的联系。而在欧洲，由于可以开发的耕地较少，频繁的探险活动有利于合伙制与契约的产生，在此基础上发展了信用制度，并出现了银行与信贷。相比而言，中国古代的信用制度属于依赖于土地的实物信用，不同于现代的货币信用。在刁老师看来，伊懋可的研究与制度经济学有类似之处，启发我们从历史上寻找中国未来发展的特殊性。

最后，李伯重老师也谈了他对于《中国的历史之路》这本书的看法。首先，他对这

本书的翻译过程进行了回顾。他说，原书名中的“pattern”在英文中有很多含义，与中文的“模式”一词难以简单对应，而把书名译作“中国的历史之路”更为顺口。其后，李老师分析了这本书的背景的影响。伊懋可写作此书的年代，中国学界与西方长期隔绝。对于西方学者来说，日本的汉学研究更易接触到，日本学者努力阅读了很多中国的古书，研究水平较高。不过，日本学者在理论方面较为欠缺，二战后，马克思主义长期是日本学界的主流。伊懋可把日本学者史料积累与唐宋变革论等分期观点进行了系统化、理论化的总结。由此看，我们也要发挥自身优势，弥补不足。

在李伯重老师看来，在《中国的历史之路》一书出版前，西方学界长期受到黑格尔

观点的影响，认为中国过去处于长期停滞的状态。其后，费正清提出“冲击-回应”理论，在近代史领域对“停滞论”观点进行了回应。伊懋可“宋代经济革命”论的提出，把费正清的理论拓展到了更长的时段。“宋代经济革命”论与“明清停滞”论也成为了此后西方学界对于传统中国认识的两大基石与“共识”。“大分流”理论的提出也正是为了对此进行重新讨论与修正，并在国际上引发了激烈的争论，这在中国研究领域是较为少见的。当然，这一问题至今并无定论，伊懋可《中国的历史之路》一书在此中的贡献值得肯定，意义深远。无论是否同意这本书的观点，我们都应该认真地阅读这本书。

（撰稿：赵凯欣）



45

## 中国古代社会的宏观历史分析 ——赵鼎新《儒法国家》研读会



【编者按】2023年4月23日下午，“文研读书”第45期在北京大学俄文楼201会议室举行，主题为“中国古代社会的宏观历史分析——赵鼎新《儒法国家》研读会”。浙江大学社会学系教授赵鼎新作引言，文研院工作委员、北京大学哲学系教授李猛主持，北京大学历史学系教授陈苏镇、清华大学历史系副教授方诚峰、北京大学政府管理学院助理教授罗伟楠与谈。本次活动由文研院和元培学院何善衡书房联合主办。



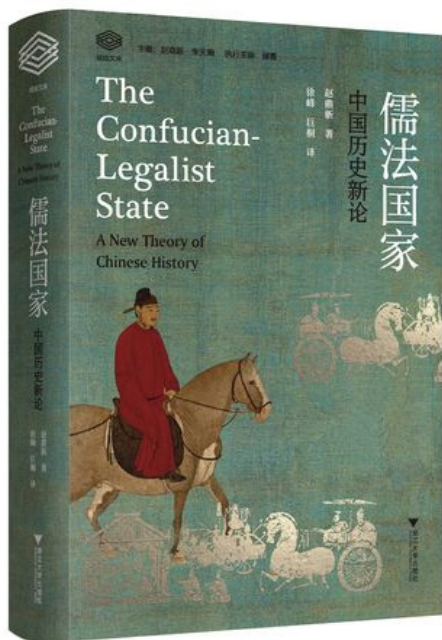
在引言环节，赵鼎新老师介绍了该书值得关注的理论贡献、核心内容与英文版的未发之意。在理论和方法上，《儒法国家》一书是发展和演绎韦伯“理想型”之作，试图通向对人类社会的整体解释。从韦伯综合人类多元本性的传统出发，本书以迈克尔·曼（Michael Mann）的四项权力说——经济、军事、政治、意识形态——为基本框架，以演绎的方法研究其互动关系及其对历史造成的影响。其次，本书综合了人的四个本性要素，并指出最重要的是意识形态权力和政治权力的结合。与传统社会科学聚焦于单一因素的解释不同，本书认为是四个要素的不同组合方式导致了各个文明的分野，且其中意识形态和政治的结合更为重要，轴心时代之后形成的世界主要宗教和现今诸文明体的对立就是该论断的明证。第三，本书适度使



用了定量方法，得出了具有较强解释力的理论模型。赵鼎新老师表示，定量方法在历史研究上的适当应用，可以将材料考据过渡到机制分析，将微观层面的叙事建构与宏观层面的历史过程有机结合，有助于增强历史过程判断的可靠性，这在儒法国家权力关系的定位、春秋战国分期的划定等问题上均得到了较好的验证。

关于本书的内容，赵鼎新老师着重介绍了四个主题。一是春秋战国时期的“国际关系”及其统一进程。该部分在写作意识上隐含着与1648年以后形成的威斯特伐利亚体系作对比的思路，描述春秋战国时期战争形态和战争频率的变化，解释中国的战争原因为何逐渐与欧洲相异，最终演化为土地战争的形态。二是游牧政权及其与农业帝国的互动。本书指出，游牧社会的稳定政体形式是游牧联盟而非游牧帝国，蒙古帝国的垮台很好地说明了这一点。儒法国家的战略纵深与人口规模给予了游牧社会极大的压力，二者互动的结果是游牧帝国的“绝唱”。三是通过新儒学来解释中国历史上意识形态与政治权力的结构性关系。该部分很好地解释了在新儒学与政治相结合、儒学社会形成之后，中国民间宗教为何多样化且高度地发展起来（相较于欧洲和中东在基督教、伊斯兰教兴盛之后民间信仰单一化的现象）。四是回应了中国为何没有发展出工业资本主义的问题。本书认为，国家政治经济结构不稳定是工业资本主义出现的前提条件，中国正是在这一点上和西欧存在显著的差异。

最后，赵鼎新老师论及了未在本书中阐发的道家时间观。四要素演绎而成的四个机



赵鼎新著《儒法国家：中国历史新论》书影

制形成了中国的稳态，但兴衰、好坏、福祸始终是既对立又可以互相转化的。“道可道，非常道”，历史的波动往往并非受制于若干有限的因素和机制的影响，而是随着情境的改变走向新的方向甚至是原有机制的反面。

接下来，与会学者逐一发言。陈苏镇老师首先从中国1960年代至1990年代的社会环境特点和时代心态出发，讨论本书的问题意识。政治和历史学习在1960年代的社会生活中占据了很大的分量，这一时代成长起来的人对宏观历史和中国历史的基本脉络有着特别自然的关注。1980年代面临的主要问题是，中国为何曾在历史上长期领先世界而如今却陷入落后？中国过长的封建社会历史阶段一度成为了焦点，当时出现了若干对其做出整体解释的尝试（如“中国社会超稳定

结构”的概念)。在1990年代,这种以新方法处理宏观历史问题的热潮在国内退却,而国外的社会学家依然在开展此类工作,《儒法国家》正是赵鼎新老师与西方学者的工作展开对话的作品。其次,《儒法国家》特别强调了军事权力的作用。以往的著作常关注政治、经济和意识形态的要素,而将军事归为政治的范畴,本书特别强调春秋战国时期高频率和高烈度的战争导致军事成为了特别突出的要素——这也为秦汉时期形成高度集权的帝制国家提供了一种思路。第三,本书的理论模型将中国和欧洲的历史做了比较,以四项要素的不同结合机制解释了中欧文明的分野。

陈苏镇老师还讨论了史学界当前主流的中微观研究路径如何推进历史的宏观认识问题。例如,关于秦朝覆灭的原因,传统的解释是秦法过严导致百姓反抗。而近年对新出土秦简的研究则提出了另外的见解,即适用于关中的秦文化在推广到全国的过程中,遭遇了东方各国文化的反抗。又如汉末魏晋之变,一般的哲学史认为其中的一个表现是经

学衰落和玄学兴起。但近年的研究表明,汉末魏晋之际的整体精神并没有衰落,经学在政权中的地位没有动摇。因此,陈苏镇老师认为,积中观和微观的史学研究之成果,亦可以勾勒出中国宏观历史的基本脉络。

方诚峰老师认为,《儒法国家》一书对中西方历史学研究成果做了批判性的吸收,对中国强国家传统的形成与维系做出了很好的解释,但“儒法国家”的概念是否足以描述中国历史这一问题有待解决。例如,书中认为佛教对中国政治意识形态的贡献较少甚至是负面的。然而,从北朝及之后的佛教造像中可以发现,造像包含了为朝廷和皇帝祈愿的内容,也可以在隋唐时期看到统治者重视借助佛教的王权理论来加强自己的统治。又如,中国的一统实际上是在宋以后更为稳定,宋以前的历史以分裂和混乱为主,那么国家的一统和皇权的绝对性是否应该被考虑为游牧政权带来的影响,而不能完全归因于儒法国家的结构?再如,儒法国家的建制不能简单应用于中国的内亚边疆地区,对该部分疆域的控制实际上有赖于另外的国家建构



明·仇英绘《观榜图》(局部), 绢本设色, 台北故宫博物院藏

模式。最后，书中认为新儒学与政权的结合形成了儒学社会（科举社会）。但是，对金、元科举社会和中华帝国晚期的精英主导模式之研究表明，长江中下游地区与其之外的地区存在较大的地域差异，儒学社会的概念可能并不足以描述整个社会的面貌。上述若干针对本书内容和概念的辨析，从不同侧面向儒法国家概念的解释力提出了一定的挑战。

罗祎楠老师指出，与现今历史学和社会学通常以实证材料构建理论的方法不同，《儒法国家》更多地是在表达学者对于世界的某种理解，即以认识论上的反思去整体地把握与阐明宏观历史——这一理解来源于赵鼎新老师本身的长时段经验（从1960年代至1990年代）。因此，就史论性而言，该书带来的启发是，不同年代的历史学研究者应该将史观带入材料的组织中去。罗祎楠老师进一步讨论了本书给予学界的六个方面启示。

一是从人的社会意义行动出发书写国家结构。本书关注宏观的历史，但切入点是人在应对竞争时如何争取资源，并将结构与机制视为人的社会性行动的资源。二是关于机制和机制格局的讨论，达成了从封闭性因果到开放性因果、并接式因果的转变。在具体的历史情境中对看似平面的机制艺术性地做了组合，拓展了历史解释的维度。三是生成性因果分析对文明分野的独特解释力。与一般从现象到原因的溯源式分析相比，赵鼎新老师从时代性的机制格局入手，解释机制的互动关系如何生成了不同的现象。四是道家时间观构成了对机制分析的有力反思。在特定的时间总结出的因果机制，在变动的情境下有可能产生别样的效果，甚至走向机制的

反面，而其中的变化就对研究者的发问艺术提出了要求。五是历史的选择有其宿命性。人们看似自由自主选择的背后，实际上存在着结构的约束，而这种不自知的行动预示着历史选择的宿命。六是使用非控制性比较的方式开展比较研究，进而在历史的质性特点上呈现比较研究的意义。

随后，赵鼎新老师对各位与谈人恳切的评论表示感谢并做出回应。相较于1980年代学界对宏观历史结构的关注，赵鼎新老师指出，《儒法国家》的核心是从行动者出发，而非在结构的层面谈论宏观历史——结构和机制反而是行动者借以博弈和选择的资源。其次，赵鼎新老师十分认同“历史学和社会科学表达的是研究者对世界的某种理解”这一评论，并认为历史学和社会学的研究虽与考据材料和经验密不可分，但真正见功夫之处乃是学者本身的眼力，即如何在事实间建立起更加可靠的关系，写出更好的故事。这需要学者具备极强的敏感性和反思能力，能够在看似山穷水尽之时“发前人之所未发”。

赵鼎新老师还回应了针对本书内容的相关评论，指出本书的主要目的是同西方学界对话，所以中文版在文章篇幅和内容取舍上存在内在的困境。赵老师坦言，虽自己已认识到至少在唐代，皇帝个人会因为各种原因将佛教纳入政治层面，但在处理佛教对中国政治意识形态的影响这一问题上确实存在轻率的一面。但本书更多的取舍安排有其现实考量，这与儒法国家的核心概念与主要对话的理论有关。游牧社会入主中原的确给农耕帝国带来了新元素，宋以来少数民族政权幕僚水平的提升也增强了中原帝国与边疆的互

动，公共地产的比例有地域差异……但考虑内容的“经济性”后，本书还是着重关注那些对儒法国家结构造成核心挑战的冲击力量，并指出儒法国家在多次扰动之后依然是持续回归的状态。此外，本书采用“pick & fight”的对话方式，主要驳斥唐宋变革论、加州学派和新清史的一些观点，无意将内容组织得太散，故必须做出取舍。

活动最后，赵鼎新老师就现场师生提出的历史学如何回应以社会科学方法研究中国

史、影响人们行动的价值观念在历史上的流变、是否可以用本书的理论内核解释科学革命、环境和技术等外生变量如何融入本书的理论分析框架、历史理性在历史学成为科学之后是否能够成立、学生在中国历史中扮演的角色等问题予以回答。至此，本次“文研读书”活动在热烈的气氛中圆满结束。

（撰稿：黄嘉成）



## 文研纪念

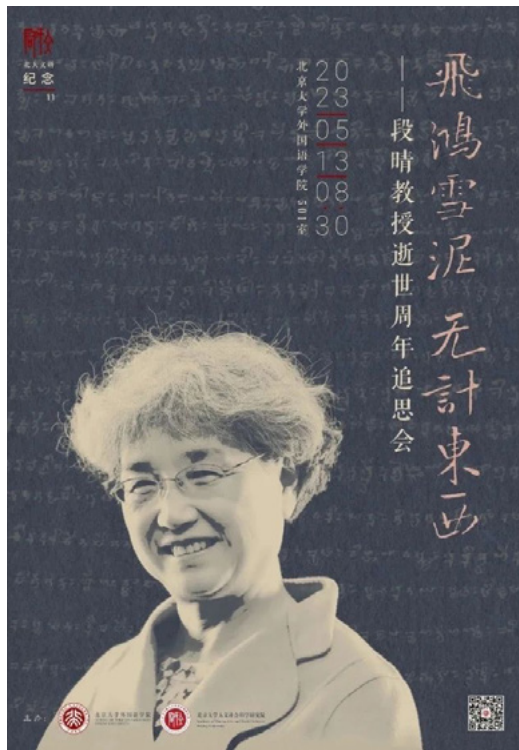
11

### 飞鸿雪泥，无计东西——段晴教授逝世周年追思会

【编者按】2023年5月13日上午，由北京大学外国语学院南亚学系和文研院联合举办的“北大文研纪念”第十一期“飞鸿雪泥，无计东西——段晴教授逝世周年追思会”在北京大学外国语学院新楼501会议室隆重举行。5月13日是段晴教授的生日。在这个特殊的日子，段老师的诸多同仁、好友、学生齐聚追思，共同回忆她的学术人生，品味她为学为人的精神品格，以期更好地传承她的学术事业。

段晴老师是北京大学外国语学院南亚学系教授、博士生导师，北京大学博雅讲席教授，并且是被推荐为国家哲学社会科学一级教授的人选。此外，她还是第二届“全国高校黄大年式教师团队”——北京大学“东方语言文化教师团队”的领衔人。她为我国的古代印度学、佛教学，尤其是丝绸之路相关的古代语言和文明的研究做出了极其突出且具有国际影响力的贡献。

本次追思会的上半场由北京大学外国语学院萨尔吉老师主持。首先致辞的是北京大学外国语学院院长陈明老师。他对为筹办会议付出大量心血的南亚学系师生和文研院副院长渠敬东老师，以及出席本次会议的师生们表达了感谢。陈明老师表示，段老师是真正拥有“春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干”的高尚品质之人，她呕心沥血、钻研学术、为国争光的精神值得我们继续发扬。在段老





季羨林、段晴（右立者）、王邦维合影

师因病离世后，许多师友和同学都撰写文章表达缅怀之情。去年清明节，陈明老师也于北京大学校报发表《学术史中的火炬与繁星》一文，回顾了她的成就与贡献。陈明老师引用其中提到的两个事件：一是伊朗驻华使馆向段老师颁发大奖，以表彰段老师等人在中国伊朗学研究领域的卓越贡献；二是她领衔的“东方语言文化教师团队”获评第二批“全国高校黄大年式教师团队”之一。那时的段老师在微信朋友圈中以颇具个人风格的语言表达了自己的喜悦之情，展现出她在学术上的天赋和毅力以及对后辈的培养热情。遗憾的是，段老师匆匆离去，她曾经渴望推进的研究计划再也无法亲自实现。她的生命，如同一把熊熊燃烧的火炬，光芒四射，照亮了自己的人生，也将继续照亮团队师生们努力前行的脚步。

北京大学外国语学院党委书记李淑静老师接着致辞。尽管段晴老师已经离开一年多了，但因为大家时常想起她、谈起她，她便似乎从未离开。段老师是一位杰出的学者、

优秀的教师，也是一位率真的同事和朋友、一个丰富多彩而有趣的人。她为我们留下了学术、教学和情感等多方面的遗产，值得今后慢慢地回味、认识与整理，并将它们继续传承下去。李淑静老师回忆了2019年外国语学院的院庆活动期间与段老师的接触——对学生的关爱、对青年教师的关心、对学科发展的想法、对学院工作的建议等等，往事历历在目。她正是“四有好老师”

的具象化，是真正的有理想信念、有道德情操、有扎实学识、有仁爱之心的好老师。今日大家相聚于此，是因为对段晴老师的思念和感恩。我们可以通过怀念和讲述来释放伤感的情绪，也借此鼓舞自己前行的勇气。如果可以，让段晴老师的生命光芒照亮我们师生未来的路，这也一定会是她的愿望。

北京大学外国语学院南亚学系的王邦维老师与段晴老师有多年情谊，他撰写了一副挽联以寄托怀念之情，委托萨尔吉老师在会上向诸位分享：

同窗同事四十三载情谊遽尔长逝伤痛易及忆往事

古语古典二千余年踪迹辛勤探究著作长存传后人

香港教育大学中国语言学系的朱庆之老师回忆了与段晴老师相处的经历。他说：“段老师首先是我的老师。”1990年春天，尚在四川大学读博士研究生最后一学期的朱庆之

在导师的建议和支持下，到北京大学南亚所举办的梵文学习班学习梵文。该班由季羨林教授主持，但具体的教学工作主要由从德国留学回来的段晴老师负责。她以Perry的《基础梵文》为教材，从字母发音和天城体写法开始教起，一直到梵文的各种语法形式。朱老师至今还清楚地记得，为了让同学们找到感觉，段老师如何用夸张的方法演示梵语音体系中那些汉语没有的音的发音。段老师的课堂不拘一格，说话风趣直率，师生之间如朋友一般融洽。当时物质生活贫乏，段老师对学生的伙食颇有照顾。那时，她的儿子约莫三四岁，经常要带着去南亚所上课，十分辛苦。朱庆之老师在学期间勤奋努力，便受到段老师的鼓励，积极建议他申请洪堡基金到德国留学。梵文的基础给朱老师的佛教汉语研究以极大的助益，得到学术界的肯定。1998年秋，在季先生的支持下，他从四川大学调入北京大学中文系，很快便开始了与段老师在佛教汉语研究与教学上的合作。2000年，在挪威汉学家何莫邪教授的建议下，在学校教务部兼职的朱庆之老师组织在北大开设古典语言全校公共课。段老师第一个表示支持，并主动承担梵语的教学，起到了表率的作用。2001年后，朱老师招收佛教汉语的研究生，梵文是必修课，也都是段老师负责的。朱庆之老师最欣赏的是段老师身上那种直爽的性格和正义感，十分潇洒。她在印度学方面完美继承季羨林先生和金克木先生的衣钵，以独门绝学的面貌，成为北大人文学科的一张金字招牌，并将北大印度学方面的优势发扬光大。在朱庆之老师看来，如此成就也与她的个人品格有着直接关系。这样的

段老师，永远活在我们心里。

清华大学人文与社会科学高等研究所的沈卫荣老师表达了三个方面的感想。第一，段老师的学术生命很长，并在晚年进入井喷期。她年少成名，直到晚年仍在不断地进行学习和写作。可以看到，新世纪之前段老师发表的文章很少，但新世纪后的作品、文章一年比一年多，直到生命最后都还在开展研究。这样的现象在世界学者当中都十分少见，令人钦佩。第二，尽管一向有学者在呼吁加强胡语文献研究，但中国在这一领域仍处于世界相对落后的水平。像段老师这样在西域语言学和胡语文献等多个学科领域有话语权的学者，在中国乃至世界也属罕见。因此，段老师的离世是中国学术界的一个重大损失。第三，沈卫荣老师回想起与段老师谈论的关于学者进入晚年后的种种境况。或许对段老师而言，她并没有迎来自己的晚年，而是在正值学术的盛年时离去。这样的离去实在是太快、太突然，使得原本许许多多还未落笔的文章已无法再去实现。她的离世让人心痛和遗憾，希望北大能够后继有人，将段老师未竟的学术事业接续下去。

中国人民大学历史学院的孟宪实老师表示，段晴老师在名满天下之后，人性中光辉的一面依然绽放光彩。日常生活中，她乐于助人，总是愿意向他人施以援手，帮助学生解决生活上遇到的困难。更重要的是，从宏观的学术视域来看，段老师之所以能取得如此令人瞩目的成就，与她在学问上始终心怀的中国情结有密不可分的关系。不同于众多学者著书立说的目的只为个人的教职和待遇，她总是把中国在胡语研究和西域文学研



新疆山普拉乡出土的3-5号氍毹

究发展的普遍落后挂在心上，为此深感忧虑，从而抛头颅、洒热血一般地沉浸在研究工作当中。段老师对人才的培养也并不局限于北大之内，而是同样关心和照拂其他兄弟院校西域文学研究的发展。比如，她积极支持人大国学院西域所的建设，设计并亲自开设了相关课程，为的是能够发现和培养这一领域更多优秀的人才。正是因为拥有如此广博的胸怀境界，段老师才会获得来自整个国际学术界的尊重和赞誉。

北京大学中文系的陈泳超老师回忆到，晃眼一年有余，段晴老师似乎真的已经离我们远去，进入了记忆之中。如果她能永远出现在记忆里，这也是一件幸福的事情。他与段老师主要是在新疆进行关于氍毹的调查时有过比较短暂的往来。在他看来，段老师最令人钦佩之处在于她在学习语言上的无畏和对学术的热情。他提到自己曾经在学习维语基础课时遭遇了重重困难而放弃，但同样是初学者的段老师却对此毫无畏惧，敢于直接和维族人交流，最后甚至与他们打成了一片。这种语言的能力和勇气是一般人难以企及的。学术研究上，她的思考也总是十分大胆

地向前推进，并具有整体和宏观的视野。陈泳超老师认为，这种治学方式给我们带来了非常重要的启示：传统的中文研究习惯于从一个小的切入点向深处挖掘，而段老师多种语言的学术视域使她擅长进行跨文化比较，从而把握不同文化之间的关系。遗憾的是，上天这样快地带走了这样优秀的段老师，或许是因为另外一个世界有什么难以解读的文字等待着她去破译吧。我们应当相信，那边的段老师也一定会是快乐的。

北京大学中古史中心的朱玉麒老师将段晴老师在最后阶段所展现出的对生命的留恋、对身边人的珍惜娓娓道来。记忆里的段老师总是充满活力，笑容可掬，即便如今也总能想起她那亲切而热烈的呼唤。2021年，朱玉麒老师等人策划了凤凰枝文丛，《莲塘月色》便是其中之一。当时段老师计划从那年五月初开始筹备此书，然而就在这个期间，病魔已经残忍地降临。可她还有那样多的事业没有完成！为了实现她向梵巴专业师生承诺过的新疆实地考察，即便是在疫情期间，段老师仍然克服了重重困难，带领团队穿越一个又一个封锁区域完成了此次考察。而自



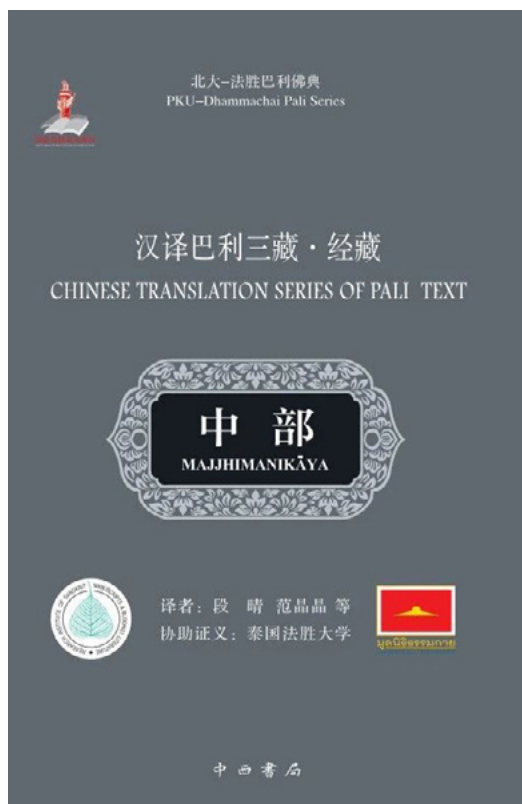
已出书的计划便搁置，幸而最终得以完成。从这本随笔集中，我们还可以看到她在学术研究之外的诸多内容，包括她关于生活方方面面的琐碎而又温暖的记录。红色的封面也正如段老师一贯火热的风格，如同从天边捎来的一份生日礼物。《莲塘月色》所展现的是作为文学家的段老师，只可惜留给她的时间太少，没有办法让她更加充分地表达所有文学层面的想象力和洞察力。所幸，段老师已然用自己的人生塑造了一个精彩的、具有文学性的形象，而这样的文学形象将伴随与她接触的每一个人的终生。

北京大学中古史中心的史睿老师追忆了段晴老师作为学术强人的风采。二人首次相识于2000年的一次会议。面对哈萨克斯坦学者有相当难度的学术翻译需求，段老师主动请缨，凭借她优秀的语言能力解决了史睿老师遇到的翻译上的困难。在国家图书馆任职期间，他又看到了段老师的另一面：在一次由段老师主讲的讲座当中，她回忆求学之路的艰辛，使大家感受到印度伊朗学在中国建立和发展过程的不易。基于长期艰苦的努力，段老师在学术上具有了高的眼界，强的自信。即便在学科领域中所要面对的竞争对手是老牌强势的国际学者，她依然信心满满，这种自信的源泉来自于其自身过人的学术能力和对团队的信任。在种种因素的支撑下，她和团队在国际领域得以拔得头筹，特别是在多语言比较中加入了中国学者的优势，通过解读汉语语汇的音译，对了解丝绸之路文化交流的意义等作出了卓越的贡献。可以说，她把中国古代文化当中来自伊朗等其他国家的那些习焉不察的东西都一一挖掘出来，打

开了人们的眼界，促使人们得以充分了解中古时代的文明互鉴。

追思会的下半场由北京大学外国语学院叶少勇老师主持。下半场开始，现场播放了段晴教授的纪念视频。视频记录了她生前参与学术讲座、外出考察调研和接受访谈时的珍贵影像，重现了她热情洋溢、活泼开朗的精神风貌。灿烂的海棠与明媚的微笑，将每一位参会者带回了那动人的历史画面之中。

段晴老师遗著的整理者、北京大学外国语学院的范晶晶老师讲述了段老师生命最后已经或尚未完成的学术著作的故事。前年七月，段老师确诊患病，而此时正处于与泰国合作的汉译巴利三藏项目的著作《中部》交稿的程序中。这一项目出于培养人才的目的，吸纳了本科生和研究生参与其中，这也同时使得最终的统稿工作非常辛苦，需要投入大量精力来修改语法问题、统一文风。段老师便为此付出了非常多的心血。即便在病中，她仍向范晶晶老师反复叮嘱要与书籍排版公司把关校样，直到生命的最后阶段仍在关心汉译巴利三藏项目的进展。段老师留下的另一课题是她病前不久得到审批通过的绝学项目“敦煌藏经洞及和田地区出土的于阗语文书释读与研究”，这一项目也凝聚了她对新疆和西域研究长期怀有的深厚感情。随着段老师日渐病重，范晶晶老师协同出版社编辑加速筹备《神话与仪式》的出版，希望在她离开之前能够看到这本反映了她关于古代于阗研究研究成果的著作诞生。书的序言是由段老师用录音设备口授，范晶晶老师转写为文字稿，再由段老师亲自过目所整合而成的。可以看到，她是一名真正的学者，到了生命



《汉译巴利三藏·经藏·中部》  
段晴、范晶晶等译，中西书局，2022年

的最后仍挂心学术工作和学生培养。范晶晶老师提出，项目组成员必将在未来遵循段老师的遗志，竭尽所能地将她的愿望圆满完成。

原上海中西书局的编辑刘寅春老师为大家分享了她与段晴老师的合作经历。段老师是上海中西书局创立之初最重要的作者之一，通过将《汉译巴利三藏》的系列书籍等一并交付出版，为书局起步阶段的发展提供了强大的原动力。从微观上看，她精益求精，对学术保持着高标准的追求。其书稿往往经过六次核校，是一般书籍的核校次数的两倍。此外，她还精心组织“大会战”，细致地对书稿进行核查，更是将于阩佛教古卷的字符全稿亲自进行排版，以确保最终的呈现效果，

彰显了过人的学术风范。宏观上看，段老师颇具大家之风。她推荐的选题丰富而深刻，触及不同的学科维度，向读者展示了西域的文化面貌，帮助成千上万的读者增进对南亚的理解——这使得上海中西书局的选题架构得以丰富。此外，她还不吝惜对后辈的提携、对高足的鼓励、对女性学者工作境况的理解和同情。段老师常说，他们这些学者的著作很冷门，要感谢编辑愿意帮忙出版。刘寅春老师认为，事实上，能为传承绝学的学者做一些出版上的辅助，正是身为编辑的无上荣幸。

来自生活·读书·新知三联书店的杨乐老师是《神话与仪式》一书的图片编辑。在她眼中，此书展现的是段老师手握历史语言学的钥匙勇往直前，烙下深刻个人印记的探索之旅。它是段老师离世前的最后一部著作，书中饱含着段老师对于阩毘的研究热情，体现出她从中观察到的文明之间不可思议的传承和一代代人为了生存的创造力。这些毘如同艺术品一般，在她的眼里熠熠生辉。与一般只表达研究成果的书稿不同，《神话与仪式》在写作中忠实地呈现了她十余年的研究历程，将最初灵光一现的猜想到最后大胆细致的陈说一步一步呈现给读者。由于段老师病重，并没有太多时间打磨，但此书留下了她最鲜活的思考，体现着在自我否定和推翻的同时对学术探索的笃定。出于对这部优秀书稿进行精细打磨的目的，编辑一行在前年秋冬到家中拜访了段老师。尽管经历了手术和化疗，她仍然周到地安排了接待事宜，并风趣幽默地将自己所经历的病情与学术研究结合起来，尽力地描绘她的发现和思

考历程。那时的段老师充满了对生命的留恋，对未竟事业的不甘。这是一部段老师用生命解读出的氍毹图像史，她试图回到文明的根基，从冷冰冰的文书里读出真正的历史。段老师以如此超乎常人的勇气与想象力感染着身边每一个人，也惠及了她的每一位读者。

凤凰出版社的张永堃老师讲述了他经由担任《莲塘月色》的编辑而对段晴老师产生的更加深入的认识。这本书浓缩了她对人生岁月的感悟，以及学术和游历的所见所思，将读者带入那些或许不曾被想象的世界。她对学术有着执着的追求，最基本的特征就是“实实在在”——言必有物，不说空言。段老师一生治学，其中必然经历了诸多辛苦，但她从不以之为苦。因为她知道，科学永远不负忠实于它的人，有多少耕耘才能有多少回报。除了个人研究之外，段老师还不忘学科建设和学术交流，在中国的伊朗学建立和发展上付出巨大的心血。她的文字总是流露着昂扬的朝气和细腻的情感，在书中所收入的博客随感中，处处彰显着段晴老师充盈的生命力和对他人的无限热忱。作为专注于古籍出版的图书编辑，张永堃老师还注意到段老师所写的这样一句话：“那些散落在古籍中的故事，那些隐藏在新发现文物背后的感人故事，难道不值得整理出来讲述给人们听吗？”这句话无意之间道出了古籍出版工作者的座右铭，这或许也是一种特别的缘分所在。

北京大学外国语学院的张嘉妹老师深情地叙述了她对段晴老师的眷念。段老师离开一年多后，她才终于有了足够的勇气面对这一事实，站在台前向大家来诉说这段过往。

与段老师相处的日子总是充满欢乐的，使她常常在这种相处中汲取精神上的力量和享受，感到无拘无束的自由。段老师是真实而天真的，这种天真并非不谙世事，而是超越世俗地天真待人、真实做事——不囿于世俗，不修于言辞，不造作于行为。当有家长向段老师追问学习冷门的外语专业的意义时，她能够脱口而出道“追求真理”，这样直白恳切的话语由段老师说出可谓毫无违和之感。在张嘉妹老师看来，段老师是具有理想主义气质的，这种理想主义建基于丰富的生活阅历和精深的研究之上，并且表现在她富有感染力的精气神中。她在实践中不断坚定起来的信念和信仰，最大限度支撑着她身上理性和感性的完美结合：对于科研的要求，她始终坚持“没有新东西就不能写”；对于实地调研，她总是两眼放光、真心待人……段老师言辞犀利、爱开玩笑，而这正展示了她开放和敞亮的心态，也并不因此减少对朋友的爱护和珍惜。总之，求真、为善、至美是段老师永恒的模样，也将深深植根于后辈们的精神家园。

北京大学外国语学院的张幸老师用诸多照片梳理了她与段晴老师相识的经历和感悟。求学期间，段老师对她既有充分的表扬和鼓励，也有严厉的批评。段老师还曾亲自亲为地帮助她申请留学德国的机会，并在同一时间前往访学，给予她指导，两人在遥远的国度相互陪伴。段老师尊师重教，严格遵循季羨林先生对她在学术写作上的教诲，并对讲台保持着敬畏之心，极其重视课堂准备和会议礼仪。段老师热爱生活，兴趣爱好广泛，永远充满活力，并教导学生们“既要会学，

也要会玩”，只有身体好才能更高效地工作。段老师与病魔抗争的日子，令人难以忘怀。在刚确诊的那几天，段老师没有因病消沉，反倒安慰张幸老师别为她担心。手术后的段老师以惊人的毅力努力恢复，出院后的当天便不顾学生们的阻拦，坚持要开始《神话与仪式》一书的录音，说不想浪费时间，希望尽快看到书的出版。每录一小段都会消耗她极大的体力，但她一直坚持了下来。前年10月的一次化疗结束后，段老师忽然说想到学校走走。她看望了项目组的同学，约见了学院和学校的领导，并坚持要去未名湖边看看鸭子——这是她与自己成长和工作多年的校园最后的告别。去年的3月26日，在与肿瘤顽强抗争了七个多月后，段老师最终还是离开了我们。或许，我们对她最好的纪念就是继承她身上宝贵的优秀品质——豁达、乐观、坚强、开朗，永远充满对生活、对事业、对师友、对学生的热情和挚爱。

随后，追思会进入了自由发言的环节。许多老师和同学一一来到台前，继续诉说着对段晴老师的思念。社科院外文所的常蕾老师认为，段晴老师开展学术研究的深层驱动力源自一种爱美之心——对语言之美的追求。即便早年间有各种生活上的压力，但在段老师看来，只要回家读上一段梵文，所有烦恼便会烟消云散。这种对学科的爱促使着她不断深耕这一领域。她常对学生们说，在燕园读书是莫大的幸福，不断地激励学生发现身边的美、校园的美。在学术上，她能够看到那些古老残片的价值，发现其中蕴含的文明和精神之美——这促使她不计生命地将热情投入到研究之中。中国人民大学国学

院的李建强老师于2003年进入北大中文系就读博士，开始跟段晴老师学习基础梵语。梵语课程艰难，段老师鼓励他按照适合自己的方式努力学习下去，并且结合他的知识结构带着他完成关于梵语元音研究的论文，文章发表时坚持让他加上名字。后来，段老师为他争取了在梵巴教研室做博士后的机会，不遗余力地帮助提携他。博士后期间，段老师与他一同开展于阗文对音研究。段老师学养深厚，胸怀宽广，在于阗语语音方面有不少独到的心得慷慨地让他去展开论证。她发自内心地喜爱优秀学生，广收人才。她的学术和人格是难以逾越的丰碑。中国社会科学院的姜南老师将段晴老师比作妈妈一样的角色，感念老师对自己学习上的肯定和生活上的照顾。段老师具有强大的学术能力，在跨学科的交汇中充满了自信。她热爱生命，在化疗阶段曾说：她并不怕死，但仍想活着，因为活着可以做更多的事情，有更多的时间从事学术研究。这便是她对学术不渝的追求。中国社会科学院的杨曦老师在读研期间与段晴老师相识。在段老师的梵语读书班，他感受到了十分融洽的气氛。申请博士阶段，段老师为他提供了诸多帮助。他于2019年之后回到北大，惊觉段老师已然头发全白，两年后更是急剧消瘦，匆匆离世。他希望能把段老师鼓励自己做的题目继续做下去，不负老师的期待。北京外国语大学的周利群老师提到，段老师的家人们很难找到其近年来的照片，原因在于她将全部的精力都投入在教学和科研的事业当中。段老师的身上体现着北大学术团体的人情味，也保持着对女性学者的支持。她那“把学生扔进游泳池”的教

学心态推动了一批又一批学子的迅速成长。段老师离去后，梵巴专业的学子更加意识到自己身上的责任，要更加努力地投入学科建设，以期做到“冷门不冷，绝学不绝”。追思会末尾，段晴老师在生命最后所带的博士生李晓楠同学发言。她深情地回忆了与段老师相处的点点滴滴，情切之处几度哽咽落泪。段老师离世前，她因身在美国求学而未能来得及亲口向段老师表达感谢，留下了永远的遗憾。对待学生，段老师总是为他们提供最好的经费和考察条件，在项目研究的具体工

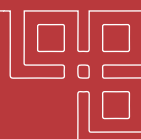
作上也总是一马当先。至此，本次追思会落下帷幕。

人生无定，飞鸿留迹。段晴老师虽已永远地离开了我们，但她光辉的人格品质和美好的精神面貌，将始终激励和感染每一个人。外文楼前海棠依旧，那个从二楼办公室里探出头对来者微笑的倩影就像一幅永恒的画卷，把我们的记忆定格在如她生命一般灿烂的春光之中。

（撰稿：陈品馨）



# 文研回望



## 魁北克大学 Isaac Bazié 教授访问北大文研院



应文研院的邀请，魁北克大学蒙特利尔分校（UQAM）文学系教授 Isaac Bazié 于 2023 年 3 月 17 日至 5 月 19 日访问北京大学。作为邀访学者，Isaac Bazié 教授在文研院和北大外国语学院分别做了三场主题报告，与文学、历史、哲学、社会学、艺术史等不同学科的学者以及北大的同学们进行深入交流。



拍摄离院采访

Isaac Bazié，魁北克大学蒙特利尔分校（UQAM）文学系教授，文本与假想研究中心（FIGURA）研究员，非洲革新研究所（LAFI）联合创始人兼现任主席，*Afroglobe* 期刊创始人。主要研究方向为非洲与世界关系的理论和形象化，非洲文学和世界文学典籍，阅读和接受理论等。著有 *État de siège, réclusion et écriture de l'histoire immédiate dans les récits de violence* (2016)、*Femmes en francophonie : écritures et lectures du féminin dans les littératures francophones* (2013)。

4 月 20 日，文研院邀访学者交流会在静园二院 111 会议室举行，Isaac Bazié 教授分享“阅读理论与非洲文学”，同期邀访学者，文研院常务副院长渠敬东，院长助理韩笑，芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和，

北京大学外国语学院亚非语系助理教授程莹出席并参与讨论。在本次交流会中，Isaac Bazié 教授回顾了个人开启学术研究的缘起，分享了自己对故事以及故事对听众影响的浓厚兴趣。Isaac 教授谈到，讲故事是人类常见的表达方式，从故事中我们可以观察到不同社群看待世界的方式，同时社群也通过讲故事的方式塑造自己的视角并创造未来。Isaac 教授走向文学与阅读的研究也和故事的魅力紧密相关。19 岁时，Isaac 教授所在学校的剧团在戏剧比赛中表演话剧《索韦托学生》，话剧最后获得了一等奖。《索韦托学生》是根据 1976 年发生的索韦托起义改编的话剧。1976 年 6 月 16 日，成百黑人学生愤然抗议校方使用种族隔离时期压迫者的南非荷兰语教学。Isaac 教授的朋友在剧中扮演暴力警察，

他在剧中时与观众发生了冲突，一些观众去殴打他，因为他们真的以为他是一个罪人。这反映出故事的巨大影响。

5月17日，Isaac Bazie教授进行了题为“从万隆到今日的亚非：基于媒体报道的比较分析”（Africa-Asia from Bandung till Today : Comparative Analysis of Canadian, French and African Media）的报告，并就相关议题与厦门大学非洲研究中心主任、联合国教科文组织非洲通史第九卷国际科学委员会主席高畅（Augustine Holl）教授展开对话，北大非洲研究中心刘海方、许亮、王进杰、杨帆、程莹等老师以及深耕中非议题的青年艺术家蒲英玮、央视法语频道主持人马佳盈等参与了讨论。本次活动由北京大学非洲研究中心主办。

在这项研究中，Bazie教授详细追踪和分析了加拿大、法国和非洲各国媒体近年来对亚非尤其是“中国与非洲”的相关报道。他指出，“中非”已成为当今西方和非洲媒体关注的核心议题之一：尽管西方媒体不

断试图发出“警戒”，但随着中国在非洲的影响力不断上升，非洲大陆上已经出现了一种新趋势，即出于实用主义的考虑转向与“新”伙伴即中国开展合作。高畅教授将这一全球地缘政治和多边关系的变化拓展到更加广阔的考古学和人口学视角，他结合其新著《流动势在必行：全球进化视角下的人类迁徙》（*The Mobility Imperative: Global Evolutionary Perspective of Human Migration*, 2022），对Isaac Bazie教授的媒体观察和研究进行回应：在不到八十年的时间内，世界将面对深刻的人口格局变化，“移民”将成为人类世界的常态，流动与多元文化主义必须成为社会政治与生活实践的一部分，而如何在中非语境下践行“多元”、推动人与人之间的、日常层面的互动是值得学界关注和参与的议题。这些讨论要求我们不断回到亚非互动的历史，并对非洲大陆的未来展开批判性地设想，重新思考和定义“民族国家”、“民族文化”、“公民”、“外来人口”等概念。

驻访期间，Isaac Bazie教授在静园二院和未名湖畔接受了中央广播电视总台英语环球节目中心（CGTN）融媒体系列节目《中布友好合作新篇章》采访。本次采访聚焦Isaac教授在中国的学术交流、生活经历、对中布各领域合作的观察、见解及展望等。拍摄视频在CGTN法语官网、Facebook、Twitter、Youtube、微博平台同步播出。

5月18日，文研院第十四期邀访学者论坛在静园二院111



同期学者举杯送行



会议室举行。Isaac Bazié 作主题报告，题目为“集体记忆的位置和纪念性社群”。报告主要介绍了重大历史事件的遗址对群体身份认同形成的重要性。Isaac 教授以纳粹集中营、卢旺达大屠杀纪念馆与德兰西纪念馆为例，着重介绍了不同的纪念方式及其背后的逻辑，以此分析了如何通过文本与地理空间的交会生产集体叙事。随着本次论坛的结束，Isaac Bazié 教授在北大文研院的驻访生活也迎来尾声。同期邀访学者为他送别，临别之际，Isaac Bazié 教授表示，他很感激在文研院度过的别样时光。在与文研院和北京大学的诸位同事和工作人员的交往中，无论是作

为个人还是作为学者，他都变得更加丰盈充实，在这里的三个月令人难忘。

“近者悦，远者来。”邀访学者项目是文研院学术发展的重要组成部分。截至目前，该项目共邀请来自 18 个国家和地区的 222 位学者访问文研院。今年是北京大学“国际战略年”，文研院回应学校国际战略，积极促进与国际学界的研究切磋，力求凝聚多方学术精华，深化人文社会学科交融，构建海内外学者深入交流互动的学术平台。

（撰稿：王清）

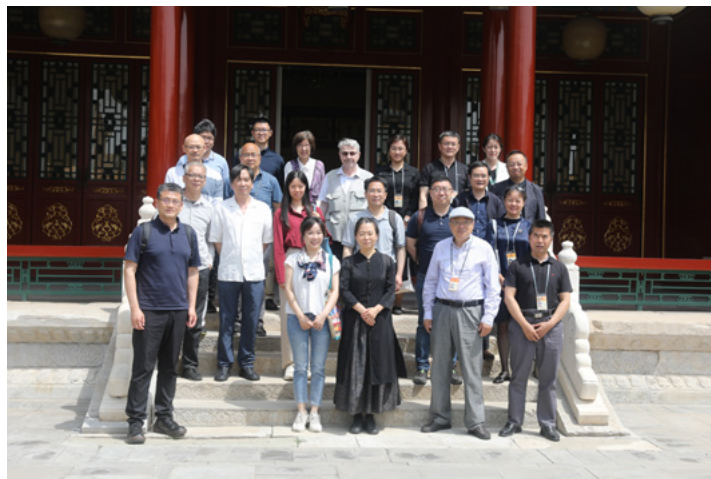




## 抱朴行致远，守拙归“研”田 ——文研院举办第十四期邀访学者欢送会

一个月前，邓小南老师出发前往耶鲁大学访问，学者们聚在二楼的会议室，忙着话别、赠书，后院新熟的蔬菜被一茬茬地摘下送上楼，道别的气氛在那日的傍晚就酝酿起来了。一周前，最后一场邀访学者报告会由鞠熙老师主讲，讨论很热烈，由于第二天余辉老师将去往新疆考察，那晚的尾声是学者们一同将余老师送出二院院门的场景。

正式的欢送会在6月28日举行，这是文研院送别的第十四期邀访学者。十七位学者，来时还是异乡客，走时已是游子心了。3月2日入院报到那天，空气还有些冷，蹣跚脚站上后院的长凳，所有人拍了第一张大合影。百日间，月亮圆缺了四轮。从学者们的办公室望向窗外，三四月的繁花满树已长成了五六月的绿树成荫。



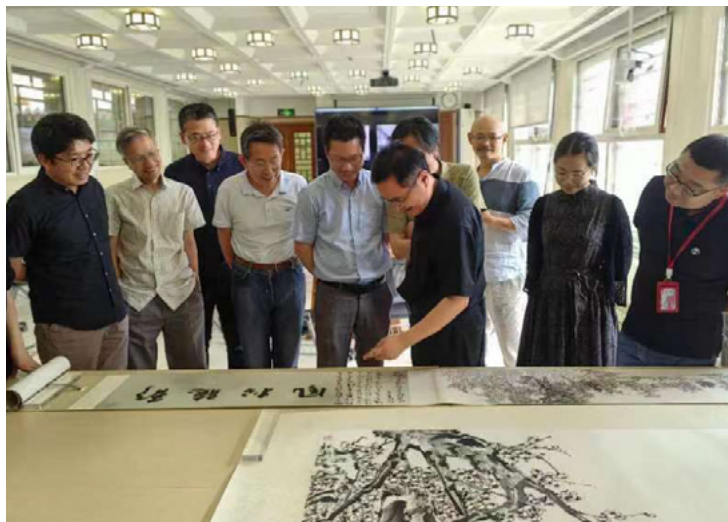
第十四期邀访学者参访故宫

“走进二院的大门，就好像触摸到了千百年来所有的文人在山中看白云时的那种心境。”鞠熙老师回忆几个月的驻访生活，她说这里成了她的世外桃源。二院虽是一处院子，但天地开阔。文研院汇集了海内外的几代学人，本期驻访学者的研究领域涉及哲学、社会学、宗教学、历史学、政治学、文学、艺术学等不同领域，每周的讨论都跨越于不同时代、文化与文明之间。

邀访学者的研究题目吸引了校内外众多学者参与讨论，每周二、四下午会议室的观点交锋犹在耳畔。余辉老师是这期学者当中的第一位报告人，他敞开“图像证史”这部融多年心血的书稿，深入的探讨帮助他赶在付梓前做了重要修改。鞠熙老师是本期最后一位报告人，那天的会议室座无虚席，围

绕“北京的五顶与碧霞元君信仰”的最后立论，学者们畅所欲言。各位老师报告的题目亦密切联系文研院所关切的长期议题，如Isaac老师研究的“集体记忆的场所与纪念社群”、林岩老师的“宋代科举时文的文体定型与程式迁移”等关系族群凝聚与国家秩序，姚治华老师关注的“人工智能、意识哲学与佛学”、宋婧老师的“在中国城市化和人口

流动过程中观察家庭生活变迁”等关系到社会转型与精神重建，王辉老师分享的“图像与技术：早期丝绸之路与东西文化交流”、西村阳子老师的“从丝绸之路地图与考察到遗址数据库的建立”则关系到多文明互动、艺术与科技等议题。除文研院内部的交流之外，这期学者大多还与北大校内其他学院或校外科研单位合作举办了学术活动。



学者于欢送会前欣赏《静听松风》《静园春》

山中看云的心境除了开阔，更有自在。文研院环境的自在，在于回归人的本真，回归对学术和生活的热忱，也给人以提问现实和质疑的勇气。郭小雨老师分享感言，“在现世诸多喧嚣的聚集之外，文研院守住了一份真正的群体关怀。”翟韬老师借美国社会学家 G.H. 米德“有意义的交往”的概念来理解这期学者间的往来，“我们的相识可能在过去和未来十年中都无法复制。”所谓生活化的学术，不过是将真正的学术带回无功利的的生活，将真正的学者带回自在的境地，但现实情境下做起来的确不易。林岩老师感慨文研院保持的这股清新之风，“因为将所有的利害都挡在了门外，学者们才能获得自在。”陈璧生老师谈及他在驻访期间常常思考的问题，如何理解文研院这处乌托邦式的存在，它真实却又离现实很遥远，在目前大学的体制中几乎难以想象。

在文研院驻访的天地不只在二院，也在广阔山川。每一期的邀请学者中，都有从田野上走下来的老师，这些老师共同带动全体

学者走出书斋，把对学问的研讨带回社会、人群和自然。“到田野上去交流”“去读无字的天书”，王辉老师带队考察了最新发掘的京郊先秦遗址，了解几千年前发生在北京中轴线上的五方杂厝的情况。鞠熙老师长年从事民俗学田野调查，她领队在三月寻访了曹雪芹，在五月爬上了“幡鼓齐动”的妙峰山。六月初，这期邀请学者还一同访问了故宫博物院，参观了漱芳斋以及西藏文物、犍陀罗艺术等展览。

俯仰于古今山川，更易打通不同学科间的气象。田野上的交流是多向度的，王辉老师引俞伟超先生语：“考古学最高的境界，是要到达哲学，受到别的学科的滋养。”张震老师也是考古学出身，带着多年在博物馆跟文物打交道的“田野”经验，他在文研院的新田野中寻找通往跨学科、跨时空人文研究的问学路径。谢地坤老师分享他的治学与访学体会，哲学原本是书斋内一门孤独的学问，但驻访生活使他的观照从书斋移到了田

野，从书本移到了人，不仅从单一的哲学思辨中跳出来，同时对上手性的工作有了深入理解和浓厚兴趣。

“大家关心植物的生长，就像回到了童年。”廖钦彬老师所提及的植物，是学者们和文研院工作团队共同开辟的一块菜园。但是，他又不仅仅指那些植物，还包括在文研院这块田地里的学人。每个人都关心自己和他人的“生长”，就像关心植物一样。在二院，大家关心生长过程中的生命力展现，甚于去赞誉成熟。尖锐的问题和质疑的勇气，都更被接受和欢迎。

郭小雨老师年纪最轻，文研院在她看来，是一个综合性的整体环境，老中青三代学者的思维方式在这里交汇，体会最深的就是“生长感”。她辨认出每个人在这四个月内的变化，就像蜜蜂在她窗下一点点筑起的那只新巢。年长的余辉老师也有同感，文研院是他口中的“再生之地”，作为50后学者，他愿在未来继续生长二十年。胡成老师在与文研院共同成长上提出建议。从大的文化传统到从容的学术态度，二院是郜同麟老师重新思考的起点。姚治华老师“好像回来上了一次学”，翟韬老师“大概回到了读博之前”，王辉老师则“从北大第三次毕业”。

文研院自视为一块园田、半亩方塘，“涵养学术”是文研院希望引领的治学风气，无论资深学者还是学界新秀，这里是踏实问学、

抱朴论道的清新之地。欢送会前一日，由朱天曙老师题赠、第十四期邀访学者全体赠送的“守拙归园田”刻匾挂上了后院门上高墙，亦期学者能守拙归“研”田。

余辉老师在刚迈进二院之时，就在心里起稿了一幅静园的春花怒放图，离院之际，他绘出大幅水墨《静园春》留赠文研院。朱天曙老师携夫人合制长卷《静听松风图》及诗文：“今写静园二院老松小景，北大文研院同道静听松风、深耕沃土，得此真意，夫复何求！”各位老师赠语“希望之城”“灵感之城”“精神的乌托邦”“高尚的庙宇”“取诸怀抱、因寄所托、欣于所遇”……

欢送会的尾声，渠敬东老师阐述文研院宗旨，谈及“一流的大学”“真正的学者”相关话题。简言之，一流大学以优厚的传统、优秀的学者、在大的文明区域中起重要作用为标准，而真学者开阔、敢想敢为，是文明的承载者。杨弘博老师回忆了四个月来学者们一起问学、雅集、畅聊、耕作的场景，并代表文研院对学者们表示感谢。

此时正值上弦月将满，北大校园尽是毕业景象。诗酒阑珊之时，邓小南老师自大洋彼岸发来临别的赠言：各位继续播撒希望的种籽，欢迎“文研之友”常回二院。

（撰稿：尹冉旭）



专题  
论文

## 民间文献与地方信仰



# 明清时期的林业经济与山区社会

## ——永泰契约文书研究\*

郑振满（厦门大学历史系教授）

摘要：本文主要依据福建永泰县的现存契约文书，考察明清时期的林业经济与山区社会。在永泰县的山区开发进程中，土著家族依据里甲户籍与赋役制度，控制了当地的山林资源，而外来移民则通过租借山场，发展多元化的林业经济。由于土客之间的矛盾冲突，促使当地民众聚众自保，形成了庄、寨合一的山区聚落形态。随着外来移民的在地化，家族与村社组织普遍发展，形成了乡、族结合的社会文化传统。

关键词：明清时期；林业经济；山区开发；契约文书；福建永泰

### 前言

明清时期，由于林业经济的快速发展，全国各地陆续进入了山区开发的高潮，导致了大规模的人口流动与社会经济结构的转型。以往的相关研究，大多依据官方史料与文人记述，难以深入揭示林业经济的发展机制与山区社会的演变趋势。近年来，在安徽、贵州、浙江、福建等地发现了大量山林契约文书，开辟了山区开发史研究的新领域。本文主要依据福建永泰县现存的山林契约文书，提出明清时期山区开发史研究的若干议题，以期抛砖引玉，推进学术对话与交流。

永泰县地处福建中部的戴云山脉，始建

县于唐永泰元年（765），宋崇宁元年（1102）改名永福，至民国三年（1914）改回原名，至今已有一千多年历史，是闽中地区最为古老的山区县之一。境内地貌以中低山地为主，森林覆盖率高达70%以上，为福建省重点林区。自2016年以来，厦门大学民间历史文献研究中心与永泰县古村落保护办公室合作，在当地开展现存民间历史文献的收集与研究，已收集契约文书近30000件、各种账本1000多册、族谱100多部，还有为数众多的碑刻、书信、诉讼档案等历史文献资料。这些民间历史文献大多形成于明清时期，至今仍保存于当地村民家中，具有良好的“归户性”和“归物性”，可以较为系统地反映

\* 本文作者系文研院第四期邀访学者，主要研究领域为明清社会经济史、历史人类学等。本文原刊《学术月刊》，2020年第2期。本刊收录据作者提供文稿。

明清以来的山区开发进程。

永泰县现存的山林契约文书，主要涉及山林的产权关系与经营方式，以及山区的生态环境、聚落形态与社会文化传统。这些契约文书的形成过程，与明清时期的山区开发密切相关。因此，本文拟首先考察明清时期的林业经济与山区开发，再依次探讨山林的产权关系与经营方式、山区的聚落形态与社会整合、家族与村社的仪式传统。当然，本文的目的在于提出问题，而不是全面论述山区开发的历史进程。

## 一、林业经济与山区开发

福建历史上的森林资源，最初大多是原始森林，宋以后逐渐形成人工林。淳熙《三山志》记载：“始州户籍衰少，耘锄所至，甫迹城邑。穹林巨涧，茂林深翳，小离人迹，皆虎豹猿猱之墟。”<sup>①</sup>这就是说，在福州设治之初，离城郊不远就是原始森林。到了明代中叶，福建各地出现了大量的人工林，自然生态环境已经完全改观。万历《邵武府志》记载：

杉，旧本地少种者，……近三、四十年来，郡人种杉，弥满冈阜。公、私屋悉用之，皆取诸本土而足，且可以转贩，以供下四府官府之用。盖径狡乎与延、建之杉等矣。郡人

所谓货，此其最重也。<sup>b</sup>

邵武府地处闽江上游的富屯溪流域，为福建西部较为偏远的山区。明代中叶，邵武府开始“种杉”，不仅可以满足本地公、私建筑之需，而且可以供应福建沿海地区的“下四府”，成为当地最为重要的输出商品。这种以商品生产为特征的林业经济，在当时的闽江流域应是普遍现象，故有“与延（平）建（宁）之杉等”的说法。

明清之际，福建杉木已运销江浙、广东等地，甚至远销海外。计六奇《明季北略》记载：

福建延、汀、邵、建四府，出产杉木。其地木商，将木沿溪放至洪塘、南台、宁波等处发卖。外载杉木，内装丝棉，驾海出洋。每货兴化府大海船一只，价至八十余两，其取利不赀。<sup>c</sup>

计六奇生存于明末清初，其关注重点为福建海商势力。其实，当时在福建内陆的客家地区，木材贸易也相当繁盛。据康熙《宁化县志》记载：“先时徽贾买山，连接数千，为捆运入瓜步，其价不赀。近皆本邑木商自运，价大减于前，然宁人之食此利者多矣。”<sup>④</sup>另据清人杨澜《临汀汇考》记述，汀江流域的木材主要销往广东，“潮州商来，计山论

①（宋）梁克家：《三山志》，卷33《寺观类一》。

② 万历《邵武府志》卷9《輿地志九·物产》。

③（清）计六奇：《明季北略》卷5。

④ 康熙《宁化县志》卷2《土产志》。

值，运至水滨，泛按而下。县中沿流乡村，多以此致富”。<sup>①</sup>清代浙江宁波、绍兴一带的木材商人，聚居于福州南台一带，于乾隆年间创建了“安澜会馆”，立碑记云：“（浙江）材木之用，半取给于闽。每岁乡人以海船载木出五虎门，由海道转运，遍于两浙。故台江之中洲，吾乡人之为木商者咸集焉。”<sup>②</sup>乾隆年间刊印的《闽政领要》，对福建木材运销江浙有如下记述：

建宁木植，多在深山通涧之处。秋冬砍伐，俟春水涨发，由溪顺流而下。木客于南台收买，扎排海运江浙售卖，内地各处多资利用。而福防厅之商税，又全藉木料以充数也。<sup>③</sup>

除了作为建筑材料的木材之外，福建各地还有大量的茶、竹、笋、纸、蓝靛、茶油、桐油等山区特产，常年运销各地。清末编撰的《闽县乡土志》记载：

八闽物产，以茶、木、纸为大宗，皆非产自福州也。然巨商大贾，其营运所集，必以福州为的。故出南门数里，则转移之众，已肩属于道。江潮一涨，其待输运之舰，帆樯尤林立焉。虽不足较量川蜀之旺，

而亦一大商场也。<sup>④</sup>

当时福州的外销商品，主要是来自福建各地的山区特产，尤其是闽江上游生产的茶、木、纸等。当然，除了这些外销商品之外，福建沿海各地同样需要各种山区商品，如木材、燃料、油料、纸张、果品等日常生活必需品。在清末编撰的《侯官县乡土志》中，详细记录了福州郊区运销山区商品的各种集市，这些显然都是为当地居民服务的。在某种意义上说，明清以来福建沿海市镇与商品经济的发展，为福建各地的山区开发提供了内在动力。

明中叶以后，随着林业经济的商品化，大量外来移民进入福建各地山区，形成了山区开发的高潮。万历《永福县志》记载：

邑居万山之中，地之平旷者不得什一。……至于引水不及之处，则漳、泉、延、汀之民种菁种蔗，伐山采木，其利乃倍于田。久之，穷冈邃谷，无非客民。客民黠而为党，犴輶土民。岁祲，揭竿为变者皆客民也。<sup>⑤</sup>

这种因外来移民进入山区而导致的社会动乱，在明代后期的东南山区非常普遍。以往的相关研究，通常把这些“客民”视为破

①（清）杨澜：《临汀汇考》卷4《物产考》，光绪四年刊本。

②《安澜会馆碑记》，现存于福州市仓山区仓前路250号安澜会馆内。

③（清）德福：《闽政领要》卷中，《各属物产》。

④（清）郑祖庚《闽县乡土志》，《商务杂述》。

⑤ 万历《永福县志》卷1，《风俗》。



产农民，即“流民”或“棚民”。实际上，当时的许多客民可能并非破产农民，而是追逐财富的经济性移民。至于土客矛盾的根源，主要在于当时的户籍和赋役制度。万历《永福县志》记载：

又考邑之田，其占于异县之民者十有二三，则黄籍之户口，固不尽为邑人；而漳、泉、延、汀之幸民流布山谷，生齿凌杂，实皆邑之户口，而不登邑之黄籍。在彼邑为亡命，在此邑为宾萌，由童而白首，由身而累世，曾不闻县官之有庸调，此何以异于鹿豕哉！。

这里论及的“黄籍”，即黄册，是明代征派赋役的主要依据。由于外来移民不在黄册之中，因而也不承担当地的赋役，这是土著族群难以忍受的现状。不过，从现存的族谱、契约文书看，明代有不少外来移民已在永泰入籍，并承担当地的赋税和劳役。到了清代，由于实行“粮户归宗”制度，外来移民的入籍条件相当宽松，因赋役不均而导致的土客矛盾也就逐渐淡化了。

明清时期福建的山区开发，主要是由市场利益驱动的，因而也带来了巨大的经济效益。在永泰现存的族谱、账本和契约文书中，可以看到许多因经营山林而致富的案例，其中既有外来移民，也有土著家族。那么，当地民众如何共同开发山区资源、实现合作共

赢，这是值得深入探讨的问题。

## 二、山林产权与经营方式

在永泰历史上，似乎从未对山林产权实行有效登记，因而山税负担也极为轻微。万历《永福县志》未记录唐宋时期的山地，仅记录元代有“山园五顷九十一亩五分”，而明代原额“官民田园山塘地通共二千六十四顷六十七亩”，无具体山地数字<sup>②</sup>。在乾隆《永福县志》中，对山地仍无专项记录，仅在“杂税”类中记录了“山税银一十五两三钱六分五厘”。<sup>③</sup>这说明，明清时期并无官方的山地管理档案，其产权制度是在民间自发形成的。

在永泰同安张氏的族谱中，收录了一幅《第十甲辅弼山场》地形图，并附有文字说明，论述其山场产权的由来。兹摘引如下：

前明里有长，董土田之赋，征收催解，以供徭役，动费繁重，故税山皆属焉。吾族自明如金公顶第十甲里长，向金公继之。至本朝，叔理、叔德公犹相踵办理，粮纳第十甲张永发户下。以此九第十甲辅弼之山场，悉属我族掌管。

圣祖仁皇帝薄征口赋，山税亦得从轻。原张永发户下粮额九十四两一钱八分八厘，内我族驮赔各姓并本族绝丁粮应十四两五钱一分六

① 万历《永福县志》卷1，《土田》。

② 万历《永福县志》卷1，《土田》。

③ 乾隆《永福县志》卷3，《赋役》。

厘七毛四丝。惟甲下茶山下陈姓匀纳六丁，将西方茶山下中心崙、官庄坪、起元堂一派之山付陈朝弼樵采，逐年应纳税银五分，今内檀、余两姓收纳；又甲下后坑陈姓匀纳六丁，将西方上漈至泮水隔一派之山付陈樵采，再匀二丁，准做税银。康熙三十八年，将永发地丁苗米钱粮除甲下匀挂并我族礼房、御房、书房、数房匀分各挂办理外，更存小造山税银五钱八分，仍纳张永发户下。前系七阄轮纳，今通族公办。其应掌十甲辅弼税山，四至图录，于后可考。

大造山、酒税应一两二钱，系十甲里长轮当，吾族逢辛年办纳。一甲余国光，二甲林铭、张应麟，三家黄朝珣，四甲卢正裔，五甲张月洲，六甲檀御香、全盛，七甲陈宗裔，八甲范公兴，九甲吴廷震、陈家应，十甲张永发。

山租岁无定额，前系七阄轮收，今归通族公收。<sup>①</sup>

上述地图与附加说明，应为清人记述，但具体年代不明。其要点在于，张氏家族对“第十甲辅弼山场”的支配权，来自于当地的里甲组织。由于张氏祖先担任“第十甲里长”，所以拥有对当地“税山”的支配权。在这里，山地的产权分配是以承担里甲赋役为依据的。同样的道理，第十甲中的“茶山

下陈姓”和“后坑陈姓”，也都是因为分摊人丁税而获得对特定山场的支配权。至于“大造”和“小造”，可能前者是明代里甲系统分摊的山税，而后者则是清代加派的杂税。值得注意的是，这种依据里甲户籍和赋役负担而形成的山地产权，实际上是一种共有产权，对当地乡族组织的发展具有深远影响。

明中叶以降，永泰民间的山地买卖日益频繁，形成了错综复杂的产权关系。例如，嵩口镇漈头村林氏家族现存一组清乾隆年间的合同或合约，记录了当地张、曾、蔡、林、陈等姓长达数百年的山场交易和合股经营。兹抄录其中两份文书，考察山地产权的交易过程与经营管理方式。其一：

立合同张瑞忠、曾学彦等，但瑞忠祖于嘉靖、万历、天启、崇祯年间，买得张大濬税山数号，坐落消洋四围；又买曾应週等山场物业，系在消洋内等处。曾海户丁曾应週原买柯文燦山场，亦在消洋等处，后曾家出卖过半，姑念亲属，与曾对半管业纳税，历掌无益。至乾隆七年，缘曾海户丁曾又贤兄弟将消洋山场卖在曾学彦、蔡天生管业，又有毛公拔、张瑞忠七年时将曾家祖上卖契缴与曾、蔡为业，有契可据。将此所缴之山充出，曾、蔡亦有一半，但张瑞忠、张伯玉、张昂弟亦有一半，原有张大濬、曾家有卖契可据。自今以后，凡消洋、漈头、

<sup>①</sup> 同安《辅弼张氏族谱·家庙志·山场附》，咸光年间刻本。

佳洋、长岭坑、歇坪四围等处山场，或在张契内，或在曾、蔡契内，统为公众通全掌管，向后张家不得藉有古契多山言说等情。倘外人批种、造坟、起盖，其山价、花彩、山租等项，张家应半，曾、蔡共应一半。如张、曾、蔡三姓自种自造，不得言说批礼。若有关碍，不得私批，不得私造；空山无碍，三姓相议全安，以免争执。要凭合同管业，亦无异说。今欲有凭，公立合同式纸，各执一纸，永远为照。

其山税，张家应纳五分，曾、蔡应纳五分，共一钱，纳在柯文燦名下，系月洲张聿昭代收。倘外人侵占山场，公全出头，不得推脱。再照。

画押弟学琮

蔡天生

乾隆柒年月 日立合同张瑞忠

张伯玉

张昂弟

在见宗弟张其昌

中人吴荣玉<sup>①</sup>

这份合同涉及“消洋、濂头、佳洋、长岭坑、歇坪四围等处山场”，其产权原属于张大濬、柯文灿，于嘉靖至崇祯年间陆续卖给张瑞忠、曾又贤二人的祖先，由张、曾二姓“对半管业纳税”。至乾隆七年（1742），

曾又贤兄弟将祖传山场卖给曾学彦与蔡天生，遂由张、曾、蔡三姓共同管理这些山场。由于这些山场的产权多次转手，形成了各种“古契”，容易引起纠纷，因而在新业主之间必须重新签订合同，确认各自的权益。与此同时，在合同中也规定了这些山场的管理、利用、收益、纳税等相关条款。由于这些山场是三姓共有的，所以相关业主可以无偿利用，即所谓“三姓自种自造，不得言说批礼”。如果出租给外人耕种，或是转让给外人建屋、造坟，其收益由三姓按份均分。此外，这些山场虽然经历多次转卖，其产权并未正式过户，而是仍然在原业主名下纳税，由“月洲张聿昭代收”。这种产权不过户和“代收”山税的做法，在永泰契约文书中相当常见，可能是当地山林交易中的普遍惯例。

自乾隆七年（1742）之后，上述山场的权益又历经瓜分和转让，形成了更为复杂的产权关系。兹抄录这组文书之二：

立合约字林、张、陈等，为共置税山以杜混争事。缘万历年间张朝统与曾学彦、蔡天生契买张大濬、曾应週税山数号，坐落廿玖都消洋地方等处。当时未分界址，三姓议立合同，开作四分，曾、蔡共应贰分，张家自应贰分。后因朝统之孙瑞忠将己分之山胎当张聿昭，无银取赎，劝你胞叔伯玉、彩玉、弟昂官即瑞志各出银赎回。叔侄又立约字，将此贰分之山开作四分，伯玉、彩玉

<sup>①</sup> 永泰县嵩口镇濂头村林明钗藏文书，编号3-9-1-1809。

共应一分，瑞志应一分，瑞忠自应贰分。至乾隆八年，瑞志一分之山又开四小分，统卖林伯齐、林向瑞、林景珠永远管业。又乾隆十年，瑞忠贰分之山又开四小分，忠子厚楚、厚成抽出贰小分，卖与陈文教、文闾管业。又叁拾贰年，忠子厚楚更有二小分，再卖与林伯齐永远为业。又五拾年，伯玉、彩玉一分，你子盛光兄弟全卖张于吉，永为己业。至四十壹年，伯齐买瑞志四小分之贰，抽出壹小分分卖陈正明掌管。齐尚存厚楚下贰分、瑞志下一小分。前后买者、卖者、分卖者，俱已载明矣。但因原契并合同夹带曾、蔡山业，未曾缴出，尚存忠子收执。诚恐生端，故议立约字，以免争占。其山税，朝统下载五分，递年照契内付张大濬子孙收纳。山内各置桐、茶、杉、松、杂木，并在前起盖、造坟，各业各管。或坟傍、或屋边四围有碍之处，约人等不得占造、强砍，任听造主培留遮荫风水。自议之后，其山永不许转卖别人纳税。如有桐、楂、杉、松、杂木转卖别人，及山底卖他开掘载种，不许卖他起盖、造坟。凡耕山者纳租，收租者纳税，即有转卖树木、开掘载种，契内要载明山租，收回照分均分。山内无碍之处，各人自造自盖，毋容相议。或别人批造，各主同议，

批礼照分均分，不得私批等情。如有此情，系约人签词呈官。自约之后，庶无争占。今欲有凭，立合约各执为照。

乾隆五十壹年正月 日立合约  
字林向宝（画押）

全约张于吉（画押）

陈文教（画押）

林向瑞（画押）

林珍清（画押）

陈正明（画押）

代字蔡仲书（画押）<sup>①</sup>

这份合约与上引合同密切相关，也是关于同一山场的权益分配，但只涉及其中属于张姓的一半权益。乾隆七年（1742），张瑞忠将自己的山场权益抵押给张聿昭，后来由其叔伯玉、彩玉和弟瑞志出钱赎回，其产权则分为四份，即瑞忠二份、瑞志一份、伯玉和彩玉合一份。乾隆八年（1743），张瑞志将自己的一份产权分为四份，卖给了林伯齐、向瑞、锦珠。乾隆十年（1745），张瑞忠将自己的二份产权分为四小份，而其子厚楚、厚成将其中二小份卖给了陈文教、文闾。乾隆三十二年（1767），张厚楚又将其余二小份卖给了林伯齐。乾隆四十一年（1776），林伯齐将买来的张瑞志四分之一产权卖给了陈正明，而自己则保留了另外的四分之一。乾隆五十年（1785），张盛光兄弟将父辈伯玉、彩玉的一份产权卖给了张于吉。到此为止，原来由张、曾、蔡三姓共有的山场，又

<sup>①</sup> 永泰县嵩口镇濂头村林明钺藏文书，编号3-9-2-1817。

增加了林、陈二姓山主，即这些山场已经是五姓共有。当然，这五姓山主的权益是不平等的，各自都有不同的股份。不仅如此，在每一姓内部也会出现不同的山主，而每一山主也有各自的股份。有趣的是，尽管这些山主的股份都很明确，但这些山场却始终“未分界址”，只能共同管理和利用。据合约规定，如各姓业主在山内已有栽种树木或盖屋、造坟，则“各管各业”；如将树木转卖别人，或将山地租给别人种树，则必须收取山租，其收益“照份均分”。此外，经过所有业主同意，可以把山地转让给外人盖屋、造坟，但不得“转卖别人纳税”。在这里，“纳税”被视为一种权利，也就是产权的凭证。

明清时期永泰的山场，大多由土著家族支配，其经营管理也由家族组织主导。这些山场的经营方式，一般都是出租取利，很少直接开发利用。在土著家族中，通常都有专人负责山场的经营管理，也有统一的规章制度。例如，嵩口镇月州张氏家族规定：“凡批承起盖、造坟、耕种、做菰者，俱系值年之人给批。若炭、窑以及木料之批，乃众房公给。其安批俱用刻板印就，照批膳载分明，以杜弊窦。倘私用白纸书写者，即属谋批假捏，不准行用，违者呈究。”<sup>①</sup>清代后期，月州张氏有如下统一印制的《山批》：

给山批月洲（空缺）祖遗税山，  
坐址本邑廿九都，内有壹号在（空缺）  
地方，土名（空缺）。今议批  
与（空缺）前去（空缺）随批交足，

界内（空缺）听从照批（空缺）倘  
有关碍，则不得藉批强（空缺）并  
不许私行转手别人等情，递年约纳  
（空缺）租，付张家值年轮收。纳  
租之日，务以收票为凭；如无收票，  
即属欠租。至界外山场杂木，听张  
从便管业，毋得侵占滋弊。今欲有  
凭，给安批壹纸，付执为照。

计开各项条例于后：……

道光拾壹年十二月 日给山批  
月洲值年张元谊

代字宗弟张成近<sup>②</sup>

月州张氏是永泰著名的世家大族，拥有为数众多的山场，许多外来移民都向张氏租山种树。我们在嵩口一带的山村中，发现了不少这种雕版印刷的《山批》和《收票》等。在上引《山批》中，详细开列了各种山地的开发、利用方式，如盖屋、造坟、种树、做菰、烧炭、烧窑，砍伐杂木制作农具、渔具等，每一类利用方式都有具体的租赁条款。从中可以看出，张氏的山场经营主要是定期出租，到期就必须收回或换批，不允许私相授受或永久租佃。其租期因不同用途而异，如开山种树以“木去”为限，如砍树做菰以“菰树朽败”为限，如烧炭、烧窑、伐木制作农具、渔具等则通常是以一年为限。当然，如果租给外人建房居住或造坟安葬，可能必须长期租佃，但山主一般也要保留“山底”，不得轻易出让山地产权。

清代有些私有化程度较高的山场，其经

<sup>①</sup> 月州张氏《山批》，永泰县嵩口镇濂头村林明钗藏文书，编号1-19-2-1058。

<sup>②</sup> 永泰县嵩口镇濂头村林明钗藏文书，编号1-19-2-1058。

营方式较为灵活，如山主直接参与生产过程和流通过程，尽可能提高山场的经济效益。如下引租山契约：

立承字陈兰国，今因少山耕作，就在山主弟萃国、寿国处承出山场一全季，坐址廿九都佳洋水尾地方土名 墩塘，上至圳，下至坑，左至田，右至坑，四至明白，承来用力耕作，开掘栽种。三面言议，时值山租钱六千文正，其钱即日交讫。其山场付兄开掘栽种，其桐、蒲长成之日，兄与弟对半均分。其山划拨，系耕主自划，如是无划付弟管回。其耕年期，言约一十二年。限满之日，付弟管回，兄不敢藉承霸占之理。今欲有凭，立承字一纸为照。

同治十三年十二月 日，立承字兄兰国（画押）<sup>①</sup>

这是一份家族内部的租山契约，租期为十二年。佃户租山种树，除交纳租金之外，在树木长成之后还要与山主“对半均分”。因此，山主对生产过程也有监管之权，如发现佃户并未依约“划拨”，即可收回自管。此外，有的山主并不出租山场，而是自行经营林木生产与销售。如下引契约：

立出泊杉木批字人吴长远，

自己续置民秋竹坪土名白马案杉木山一片，……今将四至内杉木出泊与泰森源号，当日面议杉木价番四十四元正。其山四至倘有来历不明，不涉客人之事，山主自己出头料理清楚。至于杉木自泊之后，任凭客人随时登山砍伐。此係先商后定，各无反悔。恐口无凭，敬立批字为照。

光绪辛卯年八月 日，立出泊杉木字人 吴长远

说谕人 詹位奴

何际朗

亲手的书<sup>②</sup>

这是一份包买杉木的契约，出包人既是山主，也是杉木的所有者。由于山主直接经营杉木的生产和销售，可以获得更高的经济收益，这无疑比寄生性的出租取利更具有积极意义。

在永泰现存的山林契约文书中，还有大量利用山林抵押借贷的契约，其经济意义值得深入探讨。一般认为，传统社会的抵押借贷属于高利贷，可能导致普通生产者的经济条件恶化。然而，在很多情况下，山林的抵押借贷都是短期借贷，而且借贷者并未失去山林的经营权。因此，我们或可把此类抵押借贷视为山区特有的融资手段，有助于促进商品经济和多种经营。由于此类契约甚多，情况较为复杂，容当另文讨论。

① 永泰县嵩口镇濠头村陈在启文书，编号 2-7-0308。

② 永泰县濠口乡紫山村契约文书，编号壬 00202。

### 三、聚落形态与社会整合

明清时期，永泰山区经常发生社会动乱，而地方官府无力及时弹压，逼使民间聚众自保。这种地方军事化的发展态势，导致永泰山区形成了各种“堡”、“寨”、“庄”之类的聚居形态，同时也促成了土、客族群的社会整合，推进了家族与村社组织的发展。

明代永泰的社会动乱，大多源于土、客矛盾，与山区开发密切相关。万历《永福县志》记载：

（嘉靖）四十年，漳人王凤以种菁失利，因聚众据二十八都为乱，不旬日遂至千人。……又明年，刘巡抚等遣将灭之，而西北诸都残毁萧然。

（万历）十七年正月，汀人丘满聚众陈山为乱。知县陈思谟请于巡抚赵参鲁，遣把总王子龙灭之。

（万历）十八年，烽洋、小姑、西林、赤皮、赤水诸处菁贼会盟为乱。而烽洋贼曹子贵、包二等先发，建旗杀掠，屯于大山埔之碇头。知县陈思谟与邑人典仪张仕朝等乘其未会，率乡兵灭之。<sup>①</sup>

为了平息外来移民引起的社会动乱，地方官府在武力镇压之后，开始逼使客民入籍，

促成了外来移民的在地化。如万历年间平定客民丘满、曹子贵之乱后，“令里宰举山谷中种菁客民籍记之，使相觉察。于是相率治生业，不敢为乱”。<sup>②</sup>由于外来移民登记入籍，纳入了当地的里甲系统，自然有助于土客融合，缓和社会矛盾。不过，当时仍有大量的外来移民陆续进入永泰山区，土客冲突仍然难以平息。一旦时局不稳，官府无力弹压，动乱在所难免。例如，“明季山寇窃发，有菁贼黄土华者，劫掠乡村，擒徐氏一族老幼”。<sup>③</sup>在此情况下，建立山寨或土堡，甚至组织乡兵，武装自卫，成为永泰民间应对乱世的普遍生存策略。

清初安定之后，普通民众逐渐回归日常生活状态，但仍然注重聚众自保，致力于建造具有军事防卫功能的堡、寨。例如，梧桐陈氏家族的六世祖朝历，明清之际避乱于螺园寨，“及清主大定之后，散寨归田，仍鸠通族，筑立土堡于坂中之野，以卫身家，以便力农”<sup>④</sup>。这种为便于农耕而建的土堡，已经演变为日常聚落形态，不同于明代为避乱而建的山寨。与此同时，许多原来就在村中的山寨，陆续改建为住宅。例如，永泰珠峰村现存如下《合约》：

立合约珠峰谢众等，承祖遗有寨基壹座，坐址隔坵前墩。今见天时大旱，各乡俱已造寨以防不测，吾家亦宜协同修整。奈贫富不齐，

① 万历《永福县志》卷1，《地纪·时事》。

② 万历《永福县志》卷2，《政纪·官师》。

③ 乾隆《永福县志》卷10，《杂事·丛谈》。

④ 梧桐《陈氏族谱·世系》，民国抄本。

不能均应。通族相议，间有不能者，收此寨付有能之人，作拾捌股，前去修理基址，筑墙盖屋。太平之世，永远住居；乱漓之日，通族均匀逃命，不许十八股人等籍约霸占。至太平之日，不能者复当归家，不敢籍众霸居。今欲有凭，立合约一纸付十八股之人收照。

向后墙屋倒坏，仍留寨基在众。未坏之时，永付十八股永远住居（画押）。

应股計開于后：

克圣应一股，克達应一谷，昌敦、昌文共应一股，克锋、昌聘、昌哲共应一股。

克贺、克贤共应一股，克瑜、君日、君美共应一股，君麗、君滔共应一股，荣祖应叁股。

昌球应一股，克著、克金、克志、克理共应一股，克春应一股，克殷应伍股。

乾隆拾二年戊辰歲式月初一日，立合約式紙，各執一紙為照。

維伍（畫押） 克直、荣景、君詢（簡單畫押）君瑾（畫押）克誠（畫押）克大（畫押）君拔（畫押）克目（畫押） 克珪（畫押）克位、克善（畫押）柯士（簡單畫押）君宝（畫押）君凌（畫押）克綏（畫押）克特、君茂（簡單畫押）惟春（畫押）君□（畫押）昌瑋（畫押）、

昌陸（畫押）

代字：陳文若（畫押）<sup>①</sup>

这是一份改建山寨为住宅的合约，由谢氏族授权给“十八股”有力者“前去修理基址，筑墙盖屋”。山寨重建之后，平常可供“十八股”出资者居住，而战乱时则允许全体族人进寨避难。这种庄、寨合一的建筑形式，满足了避难与安居的双重需求，逐渐成为永泰山区常见的聚落形态。

晚清至民国时期，永泰山区再次面临大规模的社会动乱，促成了各地修建寨堡的高潮。例如，嵩口镇濠头村的陈、林、曾、蔡等家族，于咸丰三年签订如下合约：

立合约陈、林、曾、蔡四姓，承前手有旧寨地一全座，坐址廿九都濠头地方，土名寨头。今因世代久远，旧寨屋、寨基废坏，致因遭逢寇乱，人心畏惧。各姓会议，鸠集修正寨堡，题钱并题工，以为石木匠模坑之费用。预先议约，其寨内之桎应开拾分，左右统共拾捌。左溪头边第一欄，系林姓向宝公下应分管业；第二欄、第三欄、第四欄，俱属陈姓伯成公下应分管业；第五欄系蔡姓天生公下应分管业；右溪尾边五欄，俱属曾姓崇宇公下应分管业。应开份额，各应分明，自约之后，各业各管，免致后来争论。倘遇乱世，男女入寨之日，照份额

① 永泰县盖洋乡珠峰村谢绍级藏文书：编号 2005-乙 00491。



住居，毋得争长较短，致伤和气。其首尾寨楼街路、四围路、衙门路、外埕、后埕，公全通行管业。平世出寨之日，更宜守己安分，各业各管，毋得混争。即议是实。本寨之地，在前各姓即有契据合约，检讨未获，向后取出，不堪行用。万望一寨和气，协力同心，齿藉唇以不寒，尾因首而相应，防守必严，聊以固吾圉。今欲有凭，立合约四纸一样，各执为照。

咸丰三年七月日立合约字曾习芹

全弟习诗

侄有弼

全约陈华智、华心、华春

蔡章甫

曾有才抄

代字公见王孟华<sup>①</sup>

这一四姓合约的重点，在于建寨的目的是为了避乱，而平时各姓则分开居住，另有住宅。从合约中可以看出，当地原来已有“旧寨”，四姓都是继承了祖先遗留的相关权益，可见这一合作建寨的模式由来已久。值得注意的是，这种公共建筑的相关股份或权益，在共有者之间可以典卖、租借或转让，从而不断改变其社会内涵。例如，濑头村曾、林二姓有如下契约：

立典卖字曾习芹等，与陈、林、

曾、蔡四姓全建堡寨全座，坐址廿九都濑头地方土名寨头。合约内系曾家应半分，实右溪尾边五栏，内抽出右边第三桉一栏前后二桉，上至椽瓦，下至地基砾石，四围板壁门楣俱全，其首尾寨楼街路、四围路、衙门路、外埕、后埕公全通行管业，并右边寨墙外余地，凭寨内屋桉直出之地，任听起筑牛栏、粪厠。更约或重造，长阔有剩余之地，照桉额通匀，亦公全管业。今因乏用，托中将此送卖与林礼基处住居管业。三面言议，时值价厝桉地价钱一十六千文正，其钱即日收讫。其寨桉及余地，亦付钱主前去封锁，住居管业，听从其便。在先并无重典交加不明等情，如有此情系卖主出头支当，不涉买主之事。其年期，言约二十八年限；限满之日，备钱照契字面取赎；如未赎，照旧管业。递年应纳寨地租钱八文，付月洲张家收。其原契据并合约字夹带，不便缴付。今欲有凭，立典卖字一纸为照。

咸丰三年十二月 日立典卖字

曾习芹（画押）

全弟 习诗（画押）

侄 有弼（画押）

在见蔡光昭（画押）

中见刘庐荫（画押）

<sup>①</sup> 永泰县嵩口镇濑头村林明钗藏文书，编号3-8-1-1774。

执笔侄有才(画押)<sup>①</sup>

在这一契约中，曾姓通过典卖的形式，将本族拥有的“寨堰及余地”转让给林姓，实际上也就是退出了合作建寨的共同体。当然，如果在约定的28年回赎期之后，曾姓可以原价赎回相关产业，则可以回归原有的共同体。

明清时期永泰山区的堡、寨、庄之类的聚落形态，都可以视为在特定历史环境中的社会整合形式。就其社会内涵而言，不外乎聚族而居与多姓混居两种模式。至于每一时期、每一社区的具体聚落形态，则端视当地的族群文化传统与社会整合方式，不可一概而论。

#### 四、家族与村社仪式传统

自明清以来，永泰各地山区普遍形成了家族与村社组织，我们可以统称为“乡族”组织。这些乡族组织的共同特点，就是通过每年定期的仪式活动，维持乡族成员的身份认同与互动关系。在此试以嵩口镇濂头村的相关契约文书为例，考察当地乡族组织的形成过程与仪式传统。

濂头村原是明代卫所屯田之地，据说原有十八姓居民。清康熙、雍正年间，陆续有来自南边永春县的林、陈二姓人家迁居本村，到清末本村主要居民为林、陈、曾、蔡四姓，如今大多数居民为林、陈二姓，另有几户曾

姓人家，蔡姓已不见踪影。我们在濂头村收集了林、陈二姓家族的3000多份契约文书，可以较为系统地再现清初以来的家族与村社发展史。

濂头林氏始迁祖永盛，原籍永春蓬壶高丽山，于康熙年间迁居永泰佳洋里，离濂头村不远。至其孙献宝，自佳洋迁居濂头，是为本村开基祖。林氏族人来永泰之初，仍年年回乡祭祖，并未脱离原乡的家族组织。如林永盛，“不忘祖德，年年中元、除夕必归，祭祀祖先不失”<sup>②</sup>；其子伯齐，“敬宗尊祖之念倍切，而岁时伏腊无不归祭致诚。复置新墪厝以棲祖先，买新墪隔及大泉佃田以为祀事之资”<sup>③</sup>。到伯齐之子献宝，开始致力于在永泰创建家族组织。乾隆五十二年（1787），林献宝为四子分家析产，首先提留了其父母、自己夫妻及其弟向国夫妻的祭田，还设置了专门用于纳税和“本厝堂上夜宿持灯点火”的田产。这些未经分析的公共财产，后来成为家族发展的经济基础。从清中期至民国年间，林氏每一代族人都有祭产，每年都要举办相关的祭祖仪式。例如，光绪六年（1880）的林氏《慈房闾书》有如下《议规》：

一、议向宝公祭典，若轮到本房者，付长、二、三房耕收均分，以下年分再轮到本房者付四、五、六房耕收均分。

一、议伯齐公祭典，若轮到本

<sup>①</sup> 永泰县嵩口镇濂头村林明钺藏文书，编号3-8-1-1769。

<sup>②</sup> 永春县《丽山林氏族谱·世系》，民国抄本。

<sup>③</sup> 《永春高丽永泰濂头林氏支谱》，2000年，第6-7页。

房者，付四、五、六房耕收均分，以下年分再轮到本房者付长、二、三房耕收均分。

一、议景登公祭典，凡轮到本房者，付义、行两房均收，再到者付慈、孝两房均收，又再到者付爱、敬两房均收，以后仿此。

一、议凡历代祖考妣忌辰牲醴银纸，并年节、月半、神社、清明，以及完粮当年户书办席，俱随景登公当祭者办理。

一、议珍杰公、礼基公公抽祭典，庚辰、辛巳两年留为公积，以为珍杰公、礼基公造坟安葬之费。若无造坟安葬，即将青客墩、长洛墩、小山垵、坤山洋、大路下、长垵头、新洋宅、圣君垵、尾陈情国根租等项租，自辛巳年起，付义、行、慈、孝、爱、敬六房照序轮收。

一、议礼基公灵柩，公议实定于辛巳年内择吉安葬，不得迟延，亦不得阻挠。<sup>①</sup>

这是林礼基派下六大房在分家时议定的规矩，涉及祭产管理、祭祖祀神、完粮纳税、丧葬礼仪等家族公共事务。我们可以看到，在林氏家族的这一支派中，每一代直系祖先都有“祭典”，而每一年都要定期举办各种祭祖活动，这就使派下子孙始终维持认同感与凝聚力。到了清末，漂头林氏与佳洋林氏族人合作，共同创建了始迁祖祠堂，形成了

跨村落的宗族宗族。其合作建祠契约如下：

立合据字林礼言、林礼定、林占义、林义茂、林辉义五房等，于光绪拾伍年拾壹月全买回族侄意义归还原祖来永始基厝地壹座，坐址永邑二十九都佳洋本乡水尾厝仔，坐午向子；又花台上土记壹穴，坐丁向癸。时意即立归还厝契并缴原契付族众，将地开田，将土公建佳阳林氏宗祠，任五房子孙照昭穆进竖牌主香火，安奉祖先，春秋祭祀，利益发祥。即日袁多益寡，言祖永盛公派下出钱陆拾陆仟文正，定祖凤仪公派下出钱叁拾捌仟文正，占祖景珠公派下出钱贰佰陆拾仟文正，茂祖景著公派下出钱贰佰陆拾仟文正，辉祖景雅公派下出钱壹拾壹仟文正，统共钱陆佰叁拾伍仟文正。合众建祠，应用尚未完美，厥后照五房家道捐资，肯成堂构。其厝地、田公族管业，其佳阳税山张先定卖契壹纸、税印林伯实卖契壹纸、尽契壹纸、张志朝吴文郎合约字壹纸，共成肆纸，俱交永盛子孙义崇收存；其意义归还厝契壹纸税印、昌迟卖契壹纸税印、礼泰卖契壹纸税印、契尾壹纸，共成肆纸，俱交景著子孙琨义收存。公用之日，各宜向出。立据之后，毋得违规。伏愿承先启后，长发其祥。今欲有

<sup>①</sup> 永泰县嵩口镇漂头村林木标藏文书，编号 01-3-2506。

凭，夹立合据字伍纸，各执壹纸，  
永远为照。

光緒拾陸年正月吉日立合据字  
林礼言（画押）

仝立据林礼定（画押）

林占义（画押）

林义茂（画押）

林辉义（画押）

在见陈平国（画押）

秉笔林传珪（画押）<sup>①</sup>

这一合约的意义，主要在于五大房共同集资建祠，以便“五房子孙照昭穆进竖牌主香火，安奉祖先，春秋祭祀”。在这里，建祠的地基虽是“原祖来永始基厝地”，但早已归私人所有，可见原来并不存在共同的祭祖仪式。通过此次合作建祠和共同祭祖，实际上也就创建了跨村落的合同式宗族。

滌头村历史上的村社组织，主要是各种以神庙为中心的“社”，如“大王社”、“尊王社”、“圣母社”、“善社”，等等。其组织形式，一般是自由组合、按份集资、轮流承办。如下引契约：

立付字潘茂元，于前年间在大坂击鼓尊王、白马大王两社，鸠集十六人，充积有众钱，置有田业，逐年轮流庆赏元宵，当收办席。元今因力微，不能支理当办，送缴与林景祥处。入户当年，照序轮流当办，时即收回在原充积钱一千二百

文正，其钱即日收讫。其众置产业，付祥前去照序轮流支理。自缴之后，付林永为己业，不敢生端之理。今欲有凭，立付字一纸为照。

嘉庆二年十二月 日立付字潘  
茂元（画押）

代字 曾习安（画押）<sup>②</sup>

上述契约表明，在嘉庆二年（1797）以前，滌头村已有以“大坂击鼓尊王”和“白马大王”的名义组织的两个“社”，其成员共有16人，每人出资1200文，购买了相关田产，每年轮流管理田产，并办理“庆赏元宵”仪式。立契人潘茂元，可能是上述二社的早期成员，甚至是发起人，但因无力“支理当办”，把相关资格转让给林景祥。由此看来，当时二社的财力相当有限，而举办仪式费用甚多，以致“支理当办”成为沉重负担。那么，林景祥为何愿意接替潘氏呢？较为合理的解释，应是林氏作为定居不久的外来移民，加入二社并承办元宵仪式活动，有助于其尽快融入当地社会。在多数情况下，此类成员资格可以带来经济收益，因而也被视为私人产业，可以自由买卖。如下引《卖元宵契》：

立卖元宵契蔡喜吉，应的福兴宫、大王宫元宵三十股应的一股，鸠集置有根面全田一号，坐址廿九都滌头地方，土名对山墩。庆赏正月初六元宵，并二月十四寿旦，系吉应的一股。今因乏用，托中送卖

① 永泰县嵩口镇滌头村林明钗藏文书，编号3-12-2-1061。

② 永泰县嵩口镇滌头村陈在启藏文书，编号02-8-0316。

与曾子瑞处为业。三面言议，时值价钱二千六百文正，其钱即日收讫。其元宵田，即付曾前去改名换姓，登席、办席、轮值耕作、庆赏元宵、寿旦，听从其便。此元宵系己额，与别无干，在先并无重典他人及交加不明等情。如有此情，系蔡出头支当，不涉曾之事。自卖之后，蔡不敢生端。契内改千、席两字。今欲有凭，立卖元宵契一纸为照。

同治十年十二月 日立卖元宵  
契蔡喜吉（画押）

在见中叔 光善（画押）

代字 王明华（画押）<sup>①</sup>

这一契约的交易对象，实际上是“元宵田”的股份，其格式、条款无异于其他田产买卖契约。不过，由于获得该股份之后可以参加村中福兴宫、大王宫的“庆赏元宵”和神明“寿旦”庆典，其社会意义也就超过了经济意义。

漈头村早期的“社”，可能主要是屯田军户的仪式团体，其相关仪式活动反映了屯军群体的社会文化传统。林姓、陈姓等清代迁入的外来移民，通过参加这些社团组织和仪式活动，无疑有助于改善社区关系，加快融入当地社会的进程。到了晚清、民国时期，甚至出现了陈姓、林姓族人发起和主导的“社”，表明这些移民群体开始形成自己的仪式传统。如下引《卖断善社契》：

立卖断善社契陈诗学，己手于前年间阖集有善社一社，社友七人，鸠集七股，公积钱谷，买置田、山等业，递年轮贮、生息、耕管、收租、办粮、办席、登席，典祀广泽尊圣王二月念二日偕圣母八月廿二日庆祝寿辰，庇佑发祥。今因乏用，托中将此自己一股送卖断与林义崇处，永远为实业。三面言议，时值价钱六千文正，其钱即日交讫。其善社一股，并社内所有钱谷、田、山、产业等项，即统付林钱主前去，递年轮值贮积钱谷、生息、耕管、收租、办粮、办席，会友登席，庆祝圣王、圣母寿辰，永绥吉劬，永远管业，任从其便。此善社系陈己手阖集己业，与别无干，在先并无重张典挂他人及交加来历不明等情。如有此情，系陈卖主出头支当，不涉林钱主之事。兹卖断之后，价经收足，永付林永远管业，陈永不得言说生端滋事等情。今欲有凭，立卖断善社契一纸永付为照。

光绪十三年正月 日立卖断善

社契陈诗学（画押）

在见弟 诗典（画押）

中见 吴玉妹<sup>②</sup>

上述“善社”的发起人陈诗学，为漈头陈氏的第七代族人，即清代永春移民的后裔。此社奉祀的“广泽尊王”和“圣母”，起源

<sup>①</sup> 永泰县嵩口镇漈头村陈在启藏文书，编号 02-4-0297。

<sup>②</sup> 永泰县嵩口镇漈头村陈在成藏文书，编号 50-2-0197。

于泉州府南安县，显然是永春移民带来的原乡神明。最初加入此社的七位“社友”，应该都是永春移民的后裔，接替陈诗学入社的林义崇也同样如此。这种由永春移民群体主导的村社组织，反映了当地社会结构与仪式传统的转型。

在今天的漈头村，已经看不到当年契约文书中记载的庙宇、神明和仪式活动。在近年新建的村庙振辉宫中，奉祀的主神是张公、章公、萧公三圣君，此外还有泰山尊王、福德正神等，这些都是当地土著族群普遍信奉的神明。每年农历正月初六，村民们都聚集在村庙振辉宫中，请道士做仪式后，抬着神轿和乩童游遍全村。这种游神仪式与周边地区大致相同，可见原来的移民群体已经完全在地化了。当然，自20世纪以来当地经历的社会重组与文化转型过程，我们所知甚少，还有待于深入研究。

## 结语

本文主要依据福建永泰县的现存契约文书，结合地方志、族谱等相关历史文献，考察了明清以来的林业经济与山区开发进程、山林的产权关系与经营方式，以及土客矛盾对山区聚落形态和社会组织的影响。笔者认为，明清时期林业经济的快速发展，推进了福建山区的开发进程。在此过程中，土著家族利用里甲系统，控制了当地的山林资源，而外来移民则通过租借山场，发展多元化的林业经济。由于里甲户籍与赋役制度的制约，土著族群与外来移民的社会地位不平等，导致了土客族群之间的矛盾冲突，促成了地方社会的军事化。当地民众为了聚众自保，大量建造山寨和土堡，形成了庄、寨合一的山区聚落形态。随着外来移民的在地化，家族与村社组织普遍发展，形成了乡、族结合的社会文化传统。



# 清代徽州民间的灾害、信仰及相关习俗

## ——以婺源县浙源乡孝悌里凰腾村文书《应酬便览》为中心\*

王振忠（复旦大学中国历史地理研究所教授）

徽州文书是研究明清以来徽州社会实态的重要史料，这大概已成为史学界的共识。与以往学者对徽州文书的研究主要专注于商业、土地关系和诉讼案卷等专题不同，笔者力图透过村落文书所展示的基层社会之不同侧面，着眼于徽州社会文化史特别是民众日常生活的研究。本文即以徽州府婺源县浙源乡孝悌里凰腾村文书——《应酬便览》为中心，结合新近发现的一批文书史料，<sup>①</sup>对清代徽州的灾害与民间信仰及相关习俗，作初步的探讨。

### （一）抄本《应酬便览》的编者、反映的年代、地域等

《应酬便览》为袖珍式的抄本（版幅约10.9cm×12.8cm），共计8册。<sup>②</sup>原书可能

以“元”、“亨”、“利”、“贞”等为序，<sup>③</sup>墨迹楷体，朱笔句读，字迹颇为秀美工整。该书抄录了各类契约、议墨、合同、家传（行述）、诗文（含序、禀、引、跋、疏和祭文等）、对联、婚帖、信底及劝学歌等，特别是其中作为道教科仪的疏集计有3卷，内容极为丰富。《应酬便览》一书于《皖人书录》及各类档案文书总目中均未见著录，应是留存民间的珍贵徽州文书。因此，关于该书的作者以及反映的年代、地域等问题，均应有所交代。

1、编者：《应酬便览》的编纂者不详，但从其中的内容推测，可能是个叫“（程）汝南”的人。<sup>④</sup>该书增诗集卷中，有几首程汝南的《咏种五月菊》诗，其序称：

道光庚戌年，馆设本家阁上。

\* 本文作者系文研院邀访学者，主要从事历史地理、明清以来中国史、域外文献与东亚海域史研究。本文原刊《清史研究》，2001年第2期，后收入王振忠著《徽州社会文化史探微——新发现的16—20世纪民间档案文书研究》，上海社会科学院出版社，2002年版；该书于2020年收入商务印书馆“中华当代学术著作辑要”丛书。本刊收录据作者提供文稿。

① 文中所引资料，间或亦有民国年间的文书，考虑到民俗文化传承的相对稳定性，应当可以作为清代徽州社会生活的参照，特此说明。

② 《应酬便览》卷2、卷3《疏集》及《杂稿》封面，均有“各式八本”的字样。另，行状祭文卷（原册无题，根据内容暂名）扉页有：“凰腾程显师兄求借来的，而有杂色，以有八本，恐日后继嗣查出账来，问取去要归完他，砚瓦、择日一本，律例一本，以呈取杂物者检出，方可要还他，志记笔云。”此处文字虽有不尽雅驯之处，但亦指明为8本。

③ 有一册页末有“应酬便览/元”字样。

④ 理由之一是程汝南的文章最多，而且，有不少文章是由程汝南所删改。如疏集卷2中的《演目连戏赈孤疏》，即题作“百成（撰），汝南删改”。

五月初，忆得菊花将开，移来数日，菊花愈开愈盛，见此作诗咏之。

道光庚戌即道光三十年(1850年)。可见，程汝南当是馆设鳳腾的一位塾师。<sup>①</sup>关于其人的生平所见无多，仅《赠官源汪协宸先生诗引并诗四首》记载：“道光丁未赴试徽城。”<sup>②</sup>据此，他曾于道光二十七年(1847年)到徽州府城(今歙县县城)应试。

2、反映的年代及地域：《应酬便览》中的祭文卷题作“己酉年录”，“己酉年”在清代的年份有康熙八年(1669年)、雍正七年(1729年)、乾隆五十四年(1789年)、道光二十九年(1849年)和宣统元年(1909年)。以祭文卷1册记载的内容推测，应以道光二十九年为是。<sup>③</sup>不过，从整套文书抄本来看，虽然绝大部分内容反映的年代集中在道光二十九年以前，但也有极少数咸丰年间的资料。<sup>④</sup>

至于反映的地域，《应酬便览》中时常

可见“大清国江南徽州府婺源县浙源乡孝悌里鳳腾兴仁大社”的字样。浙源乡北面紧靠徽州府的休宁县，计辖四里，其中，孝悌里下辖十三都和十四都，鳳腾是隶属于十四都的一个村落。鳳腾亦作“鳳亭”、“鳳峰”等，“兴仁大社”则是鳳腾村所属的村社。从《应酬便览》收录的文字来看，它所反映的地域显然主要集中在以鳳腾村为中心的婺北一带。

顺便需要提及的是，鳳腾村在民国年间隶属于婺源县的浙东乡，1949年5月，经皖、赣双方商定，划属休宁县。<sup>⑤</sup>迄至今日，当地遗存的一些老房子，仍以令人叹为观止的精美，<sup>⑥</sup>为人们诉说着清代曾经有过的富庶。

3、鳳腾村社会经济概况：鳳腾村的农工商贾各业俱全，“居环一族，灶列百烟，自庶士至于公卿，…由农工以及商贾，…亦各有所职司”。<sup>⑦</sup>当地人除了从事农耕之外，外出经商者也有不少。<sup>⑧</sup>相形之下，读书人似乎不多，所以有人曾慨叹：“能博一衿，可抵撰[赚]银万两。试看一乡之内，万金

① 从“应酬”类的日用类书来看，它的编纂者一般都是乡间的塾师，后者往往是村落中最“有学问”的人。譬如胡适的母亲冯顺弟在出嫁前，就由她外婆“到祠堂蒙馆，请先生开一个庚帖”。(胡适：《四十自述·我的母亲的订婚》，载欧阳哲生编《胡适文集》第1册，页40)关于塾师在日用类书编纂及民间社交应酬方面的作用，详见王振忠《一个徽州山村社会的生活世界——新近发现的“歙县里东山罗氏文书”研究》，载《中国社会历史评论》第二卷。

② 《应酬便览》增诗集卷。

③ 该册《祭父文》和《女祭文》中有“皇清道光△年……”字样。同册另有道光二十年(1840年)《皇清待赠显考邑庠生虚堂太府君行述》。

④ 《应酬便览》各色联句中的《正月戏联匾》，有咸丰元年(1851年)正月外门戏联。疏集卷1《祈雨疏》：“窃念婺自兵燹之余，深怜民受岁荒之苦。三年以来，两次祈雨，二麦未稔，又继无禾。”同卷《汪大圣帝开光上座疏》：“咸丰三年岁次癸丑十一月初五日余赞廷先生拟作，未用。”

⑤ 婺源县志编纂委员会编：《婺源县志》第一篇，页45。

⑥ “美人靠”栏杆，休宁·鳳腾，见张国标撰文、黄永湘摄影：《徽州木雕艺术》，安徽美术出版社，1987年版。

⑦ 《应酬便览》疏集卷1《设醮送瘟疏》。

⑧ 《应酬便览》中的《杂稿》卷末《信底抄存》有：“……龙云侄承詹表戚携赴亳州学习生理，惟望立定脚跟，谨遵约束，以渐扩充其才情。行行出状元，谚语不错也。”即是其例。这种情形，在鳳腾可能相当普遍。疏集卷2《毁拆亭墙陈实阻猖疏》指出：“……数十年来，经营之士，常死他邦。”增诗集卷中有程汝南所作的挽诗，从中可知，他的大伯韵高、瑞芳，均行商广东。



家财者不下三五家，而秀才能有几人？”<sup>①</sup>与此种背景相关，凰腾村人外出仕宦，多充当下级官吏。<sup>②</sup>

而从当地的经济结构来看，茶业显然占有重要的地位。<sup>③</sup>可能是因茶叶经济的关系，凰腾村与清代皖南茶务中枢——休宁县屯溪镇有着颇为密切的联系。<sup>④</sup>在《应酬便览》中偶一可见的反映屯溪一带社会生活之内容，<sup>⑤</sup>应是此种联系的真实写照。

综上所述，《应酬便览》反映的是清代前、中期围绕婺源一个山村的社会生活。

## （二）《应酬便览》所见徽州民间的灾害、信仰及相关习俗

在明清时期，徽州是个民间宗教极为发达的地区。当地素有“休宁县的山头婺源的官”之俗谚，所谓休宁县的山头，是指坐落于休宁县境的齐云山，自明清以来，山上的道教神职人员，几乎清一色的都是由婺源人

充当。<sup>⑥</sup>换言之，出家当道士成为婺源人的一个重要谋生手段。这在《应酬便览》中也多有反映，如《奉道请职疏》，就是程汝南“代王村火居道士王尔腾为其乃郎曜升等请职用”。<sup>⑦</sup>而《代凰腾吴大法建醮请职疏》则称：“肆予小子，的系凰腾法派。跻斯民于仁寿，虽属虚文；司太上之香花，实为世业。”<sup>⑧</sup>火居道士是相对于“出家道士”而言的，亦称“居士”，即有妻室子女的居家道士。他们除了做一般的法事之外，还适应民间需要，从事看风水、选宅基、择吉期、排八字和送葬引路等宗教活动。<sup>⑨</sup>在这种背景下，凰腾当地的宗教科仪也显得颇为繁杂和细致。

所谓科仪，亦作威仪，是指道教斋醮所行的多种科范仪式。从中，我们可以窥见徽州民间因灾害而引起的民众对生存环境之焦虑与不安，以及由此而形成的诸多民间信仰活动。

### 1、水灾

① 《应酬便览》杂稿卷末《信底抄存》。

② 《应酬便览》杂稿卷末《信底抄存·宏均公信底》：“廷钥公字用坚，乳名起孙，现任湖南黔阳县典史。”另一处则提及：“煥其大兄，现任钱塘县主簿”。

③ 《应酬便览》各色联句中，有《罚禁戏联杂记》，收录有“凰腾里门罚茶戏”的两副对联：“采于山物各有主，罚以戏人永无违”；“纵贼殃民无刀可杀，拿赃确证有法必严”。这是以对联的形式广而告之的乡规民约。另外，还有《罚禁戏联匾杂记》和《四月戏联匾》等。

④ 关于清代屯溪茶业及与婺源的关系，参见王振忠《清代徽州与广东的商路及商业——歙县茶商抄本〈万里云程〉研究》，载《历史地理》第十七辑。

⑤ 如《应酬便览》各色联句中，就有《罚禁戏联匾杂记》，记录了屯镇（即屯溪）的“太子神前会戏联”和“关圣帝君、财神二尊神前戏联”。另外，《屯溪禁私钱戏联》、《里门禁私钱戏联》和《高视禁私钱戏联》，则反映了屯溪一带盛行的私钱，也流入了凰腾里门及高视一带。

⑥ 参见：崔莫愁《安徽乡土谚语》。迄今，齐云山上的大部分居民之日常交际语言及道士做道场等，也还是全操婺源话。虽然齐云山周围是一片休宁方言区，但山上却形成了一个独特的婺源方言岛。另见日本学者平田昌司主编《徽州方言研究》。

⑦ 《应酬便览》疏集卷3。

⑧ 《应酬便览》疏集卷3。

⑨ 参见张志哲主编《道教文化辞典》页874“火居道士”条。

婺源地处皖南山区，洪水是最为常见的一种灾害。早在南宋淳熙年间，罗愿的《新安志》就曾记载：“新安为郡在万山间，其地险陋而不夷，其土僻刚而不化，……一遇雨泽，山水暴出，则粪壤与禾荡然一空。”<sup>①</sup>上述对洪水危害的描述文字，为明清时代的诸多徽州方志所照录，这或许从一个侧面折射了洪水对于农业生产的危害始终未曾减轻。

在《应酬便览》祭文卷中，有《皇清例封登仕郎国学生显考府君△△行述》，记载了徽商汪氏在某次洪灾中遭受的损失：

（汪氏于婺源）邑中起立“积诚”字号，数年间幸获其利，家业颇丰。……

三十三岁，丙午△月，突被水灾，油米货物去其半。……

三十五岁，戊申△月△日，洪水大灾，府君滞阻城关，携木升屋，渡街于张祠门楼上，两足皆伤。次日回家，幸见先太父承欢如故。是时折壁代薪，煮粥赈饥，所存各米确货物，一旦皆空，半生辛苦，若付流水。兼惨太母棺柩被水推失，府君废寝忘餐，随河沿岸昼夜访寻，

直至鄱阳，得太母棺于荐福寺，得胡孺人柩于升济庵，捐金五十两，酬谢捞棺公局，扶柩归里。借资修整各房，挑泥舂土，工费不下三百金，作有《洪水叹》，附梓家乘。

从上述可见，洪水造成的危害，除了人员、房屋、牲畜和店业的破坏之外，棺木的漂失也是很重要的一项，这显然与徽州的风俗有关。<sup>②</sup>不过，在《应酬便览》等文书抄本中，比较少见祈晴的科仪。这可能是因为婺源地处皖南山区，洪水的形成与山溪暴涨有关。<sup>③</sup>而溪水涨得快，退得也快，虽然有时造成的危害程度比较严重，但形成危害的时间一般都不会太长。

## 2、旱灾

明嘉靖《徽州府志》记载：“郡之地隘，斗绝在其中，……高水湍悍，少畜，地寡泽而易枯，十日不雨，则仰天而呼。”<sup>④</sup>由于雨水稀少而造成的旱灾，对于民众的生产和生活屡屡造成严重的危害。《应酬便览》中的《皇清例封登仕郎国学生显考府君△△行述》就记载：“壬申（嘉庆十七年，1812年）大旱，米价高昂，府君劝输平糶。六月青黄不接，又出己贖平糶一月。”这是个人出贖賑济灾荒的一个例子。

① [宋]赵不悔修、罗愿纂：《新安志》卷2《叙贡赋》，“宋元方志丛刊”第8册，页7624。

② 嘉靖《徽州府志》卷2《风俗》：“亲歿不即营宅兆，富者为屋以殡，贫者墓覆茅茨，至暴露不忍见者，由俗溺阴阳，择地择日拘忌，以故至屢世不能复土举葬。”见“北京图书馆古籍珍本丛刊”第29册，页67。

③ 朱云屏有五言古诗《忆旧》一首：“甲辰五月望，徽郡苦河伯。休宁之大川，蛟龙更助逆。溺者廿余人，庐舍杳无迹。时予试郡城，主于丙塘宅。淋淋雨不休，河流尽作赤。初亦视为常，谁画绸缪策。岂期一饭间，洪波陡破壁。郭外十余家，屋舍半摧拆。亲友泣城头，鸡犬噪屋脊。我乃急登楼，水隔不咫尺。摇摇势难支，为鱼空自惜。……”（《应酬便览》增诗集卷）

④ 嘉靖《徽州府志》卷2《风俗》，页66。

每当旱灾发生，民间往往需要展开频繁的迎神赛会。《应酬便览》中保留的诸多祈雨科仪，便可作为此类信仰活动的注脚。如用道士设醮的《祈雨疏》即作：

今据大清国江南徽州

○○○○○

○○○○○○○○ 社奉道首罪祈天

祷雨保苗甦生事。信士弟子 △ △ △

及合村人眷等，即日盥手拈（香？）

投忱百拜。……

这是见诸《应酬便览》疏集卷1“赈孤疏头格式”中的一种。所谓疏头，也称疏文、疏意，道场中常有“宣疏”的仪式，亦即书写祝词，焚拜、诵读于神前。<sup>①</sup>其中的“○○”或“△△”，均是供人根据自己所属的县乡里社以及名姓临时填写的。此外，该书的各色联句中，还有不少设醮时所张的“祈雨联”。如：

大赐甘霖苏万物，早除旱魃救群生。

一片旌旗飞雷电，数声钟鼓震风雷。

法泽洋洋湖海溪河波浪荡荡，灵云霭霭雷霆霹雳震滂沱沱。

还有求雨所用的《设醮赈孤神台联匾》：

天生百物赖雨泽以为先惟愿霖兮大降，

神悯万民勿旱灾而是急从兹魃也潜收。<sup>②</sup>

上述的疏头、对联以及神台联匾，均是抄录于《应酬便览》中以供日常应酬之用的。

至于祈雨的程式，我们不妨可以看看与凰腾村同属于浙源乡的庆源村之情形：

康熙三十九年（1700年）六月初一至十二日，仅初六日中午微雨，其他的都是连日天晴。<sup>③</sup>庆源村农家先是做斋饭祈雨，并准备于十五日起坛。十三日午后大雨一阵，但接下去一直到十七日，仍旧是连日天晴，禾苗枯槁严重，乡约内“鸣锣建坛祈雨”。十八日，到溪东庙拈香，“出帖禁屠”。二十日，准备于次日往龙须请水。二十一日，祈雨献醮。二十三日，“坛中料理次日接佛事”。二十四日，庆源村众接佛。七月初二，因庆源村虽经请水、接佛，但雨水总是不多。数日以来，“雷奔电闪”，其他各处多下大雨，只有浙源乡未曾沾溉，禾苗大多无水。于是，全村“行香踏旱”。结果，至未时大雨，直到申时才停止。当地溪水骤长，田中也泛起水来了。到初四，送佛散坛。至此，祈雨的信仰活动才告结束。

康熙四十年（1701年）六月，除了有7天是晴雨交替的天气之外，其他的日子基本上都是晴天，田家望雨甚殷。及至七月，仍是天晴。于是，田家做斋饭求雨，组织祈雨会，并鸣锣求雨。<sup>④</sup>

① 《道教文化辞典》，页864“疏文”条。

② 《应酬便览》各色联句。

③ [清]詹元相：《畏斋日记》，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第四辑，页190。

④ 《畏斋日记》，见《清史资料》第四辑，页221—222。

康熙四十二年（1703年）六月初七日天晴，“上早枯矣，田中需水甚急”。此后迄至二十二日，仍是天晴，“祠中出帖禁屠祈雨”。二十三，遂起坛求雨。二十六，往龙须请水。二十八，“本年上早只四分收成，柳条二分收成，可谓早甚”。七月初一，至闾山接佛求雨。初四，踏旱行香。该年的旱情比起其他的年份更为严重，“最难干之田亦多干者”。<sup>①</sup>

庆源村属于婺源县浙源乡嘉福里十二都，亦即著名的《畏斋日记》之作者詹元相的故里。这部撰写于康熙中叶的日记（起自1699年，迄至1706年），为人们展示了一个乡居秀才的生活世界。因《畏斋日记》与《应酬便览》反映的地点——庆源村（属十二都）及凤腾村（属十四都），均属婺源北部山区的浙源乡，而且，《应酬便览》反映的年代，也有康熙年间的内容。故此，两书的资料显然可以相互印证。从《畏斋日记》的上述记载中可以看出，对于旱灾，民间的信仰活动颇为固定，往往是先做斋饭，继而鸣锣建坛、出帖禁屠，接着是往龙须请水，至闾山接佛求雨，倘若再无效果，则踏旱行香。

上述的迎神赛会，其程式在徽州各地可能是大同小异。譬如，与前揭的请水、接佛相类似的文书，在徽州的一府六县均有发现。《应酬便览》疏集卷1中的《请水转回设醮疏》，也就是用来祈雨的（亦称《祈雨疏》）：

伏以神所凭依在德，凡有感而即通；天之大用惟龙，能嘘气而成雨。……众信曾因前月初旬以来，

天色亢旱，雨泽愆期，既合村民建醮求恳，未蒙感应，庸是涓今月某日，恭诣百丈箭、胡家山二处圣井，迎请圣水，激触潜龙。今逢水到，敬设醮筵。伏愿鉴兹诚意，锡以甘霖。掣电轰雷，陆地有江河之润；秀苗实粟，人民享大有之丰。……

此份文书，应与庆源村民往龙须请水后所用的科仪相似。至于接佛降坛，歙县黄石大社方德善堂文书杂抄中也有类似的《祈雨帖》：

具稟帖为祈求雨泽以济五禾事。目今天气亢暘，旱甚不雨，禾将稿[槁]矣，若不祈求洪雨，以济禾渴，秋成曷有望哉？具以会众酌议，洁净斋戒，各家虔诚，于△日齐往△处，迎接△神降坛，祈求雨泽，则神鉴显赫，施降甘霖，得秋成有赖，庶使我民不饥不寒，各宜诚敬，毋褻玩焉。特白。

上述的祈雨帖，只要将“△神”换成“△佛”，可能便与《畏斋日记》中至闾山接佛求雨时所用的科仪相同了。

在徽州民间，祈雨时供奉的神灵五花八门。这一点，不仅在《应酬便览》收入的4份《祈雨疏》和《求雨祝文》等中多有反映；而且，徽州文书中保留的大量对联也颇可予以证实。不过，其中尤以观音和上帝（玄帝）最为常见。歙县孝女乡延宾里文书抄本《幡

<sup>①</sup> 《畏斋日记》，见《清史资料》第四辑，页245—247。

诗》<sup>①</sup>卷2中，就有《观音祈雨幡》、《观音谢雨幡》、《上帝祈送雨幡》和《干旱求雨旗字（附保禾苗旗字）》等；歙县佚名无题抄本中，亦有《接观音祈雨戏联》；另一册记载对联的佚名无题抄本，也收录了诸多《观音求雨联幡》和《观音谢雨联》；此外，邵致和《联诗》中有《保熟祈雨（联）》，<sup>②</sup>如“风雨潇潇，甘雨濛濛”、“云行雨施，大雨时行”等，个中有不少都注明“旗”字，这与前述的《干旱求雨旗字（附保禾苗旗字）》等，显然都是用在旗幡之上的。透过这些文字，浮现在人们面前的仿佛是昔日善男信女旗幡飘扬、浩浩荡荡的祈雨场景。

另外，明清时代徽州民间的戏剧演出颇为繁盛，其中的演剧酬神，有不少都与驱攘灾害有关。在祁门，“七月中元节祀祖，设盂兰会。偶遇天旱，乡民戴柳，钲鼓喧哗，祷雨于坛，闰年演目连戏”，<sup>③</sup>这在徽州各地应相当普遍。《应酬便览》中就有三份《演目连戏赈孤疏》，<sup>④</sup>所谓赈孤，是指佛道中的一种斋醮法事，用以赈济孤魂，超度亡灵。《应酬便览》中还有《演戏后赈孤疏》，其中的“演戏”，也是指上演目连戏，其主旨是“专祈年而逐疫”，希望从此“岁稔年丰，永乐仓箱之庆”。<sup>⑤</sup>因此，目连戏亦有“丰熟戏”的别称。<sup>⑥</sup>《应酬便览》各色联句中有《丰

熟戏联匾》，从中可知，凰腾村内也有丰熟戏班——桂林班，所谓“脚膝大相差有生无旦有旦无生演出戏均是鳏寡孤独，行头虽未缺击鼓鸣锣鸣锣击鼓打催场徒然拿寻拿取锵”。显然，凰腾村中的戏班是由农民为娱神自娱而组织起来的。此种情形，在徽州各地应是比较普遍的一种情况。<sup>⑦</sup>

### 3、瘟疫

明清时代的“新安医学”颇为发达，外出行医之徽州人相当不少。而在徽州本土，名医有不少集中在府城（今歙县县城）一带。<sup>⑧</sup>从《应酬便览》的记载来看，类似于凰腾附近的乡间，也有一些医士活动的足迹。如该书杂稿卷中，就有《卖药招医帖》：

△ 处 △ △ 先生，医宗扁鹊，  
卜揲灵龟。上药、中药、下药，虽  
尝备于囊中；五色、五气、五声，  
不易撼其怀抱。予以险症访知先生，  
先生乃代按其阴阳，卜其凶吉，不  
特膏盲[育]应药，而且决断如神。  
近以训蒙，潜居里内。倘有染病求  
医，用方点药，或减或加，既从其  
便；价轻价重，亦得其宜。凡我近  
村，不必往诸 △ 处之遥，只须问  
以 △ △ 书屋矣。谨白。

① 抄本封面题作“枫丰江作霖抄写”，其中有“大清国江南徽州府歙县孝女乡延宾里……”的字样。

② 抄本年代不详，见该书页40上—41上。

③ [清]刘汝骥：《陶壁公牍》卷12《法制科·祁门风俗之习惯·岁时》，见《官箴书集成》第10册，页604。

④ 《应酬便览》疏集卷2。

⑤ 《应酬便览》疏集卷2。

⑥ 《应酬便览》疏集卷2。

⑦ 参见王振忠《一部徽州族谱的社会文化解读——〈绩溪庙子山王氏谱〉研究》，载《社会科学战线》2001年第三期。

⑧ [明]方承训：《复初集》卷39《张国医状》，见《四库全书存目丛书》集部第188册，页170。

这是以患者的口吻为医家所写的广告招贴。<sup>①</sup>另外，在《应酬便览》各色联句中，也有不少“医士内科”、“外科联”等各类对联。这些，均在不同程度上反映了乡间医士的活动。不过，可能是乡间（特别是类似于凤腾这样的僻远山乡）之医疗条件颇为有限，面对当时流行的不少疫病，村野医师往往束手无策。《徽州千年契约文书》中，就收录了几张康熙五十四年（1715年）休宁方氏避瘟疫符，其中的一张上书“避瘟疫之符，医者佩戴帽中，至病家不染”的字样。<sup>②</sup>这张避瘟疫符给人的启示是——对于许多疫症，民间往往是巫医并用，“疾病多凭作卦痊”。<sup>③</sup>即使是医家也不例外，后者甚至还乞灵于巫覡。

从《应酬便览》的记载来看，痢疾是当地时常流行的一种疫病。<sup>④</sup>如《因染痢疫赈孤疏》，就描述了发生在凤腾的一场痢疫：

……时光舛错，寒暑交侵。风邪复多感冒，是以饥寒迫其怨咨，醉饫生其萌孽，因而瘟疫氛疫，个

个惊惶，郁滞传施，方方沾染。重者恶心噤口，气脱不回；轻者腹胀腰酸，痛涩莫甚。种种毒逆，无法可疗。……

此份《因染痢疫赈孤疏》，描摹了疫病的各类症状，以及患者的种种痛苦。<sup>⑤</sup>当时，人们虽“遵医方之法调治”，结果却“厥疾弗瘳”。在医方无从措手的情况下，不少人便“恨医药之空投，致膏肓之将入”，<sup>⑥</sup>只能转而乞求神灵解灾却祸——“惟藉神力以提携，更冀神明之呵护。庶几拯疾厄之颠连，起沟中而衽席”。<sup>⑦</sup>在他们眼里，只有神灵才能予自己以慰藉和解脱。

特别是在夏秋季节，时疫更是频繁发生。《应酬便览》中就有《合村因沾瘟疫祈神保泰疏》<sup>⑧</sup>。另外，《时疫赈孤疏》更是描摹：“前月首夏初临，顿觉灾侵[侵]间作；此时溽暑已及，犹闻传染迁延。并有亲朋，闻风胆怯，非无医药，诊脉心危。”<sup>⑨</sup>这是初夏的情况。康熙三十九年（1700年）七月，由于“寒暖不宜”，庆源村民大小人户多半染上痢疫之

① 类似的医帖，在徽州其他县份的文书抄本中也曾找到。如歙县南乡日用类书中，亦有《癸亥年江医生名帖》。

② 中国社会科学院历史研究所收藏整理：《徽州千年契约文书》“清·民国编”第1卷，页170。

③ [清]方士庶：《新安竹枝词》，引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》，页21。

④ 仅《应酬便览》疏集卷1中，就有《因染痢疫赈孤疏》、《痢疫赈孤疏》（2份）、《痢疫酬愿赈孤疏》和《告痢疫神文》等。

⑤ 另，《应酬便览》疏集卷1《痢疫酬愿赈孤疏》（甲申十二月令）中，对于痢疾的症状也有生动的描述：“呕心噤口，罚不降于吾身；腹胀肠鸣，灾更延乎吾弟。遗多食少，病中之减食堪危。……”

⑥ 《应酬便览》疏集卷2《十保疏》。

⑦ 《应酬便览》疏集卷1。

⑧ 《应酬便览》疏集卷1。

⑨ 《应酬便览》疏集卷1。

病，有因此受伤者。及至八月二十八，庆源村“因合屋多病，禳送解疑”。<sup>①</sup>甲辰年<sup>②</sup>闰七月，凤腾一带“痢疫广行”，先是用僧祈神逐疫，可能是没有什么效果，所以后来又用道士赈孤。<sup>③</sup>

除了痢疾之外，天花也是一种可怕的疫病。《应酬便览》卷2疏集收有《种天花演戏联匾》、《天行痘后种痘安神疏（七月令）》、《种痘酬天后神疏》、《种痘酬五显神疏》和《出痘还愿疏》等，各色联句中还收录了诸多《放神痘联匾》。对此，笔者已有专文探讨，<sup>④</sup>兹不详论。

在瘟疫肆虐人类社会的同时，每当“瘟临疫至，畜类伤残”，<sup>⑤</sup>家畜也时常受到严重的威胁。《应酬便览》中的《四月瘟牛禳灾疏》、《送牛瘟设醮疏》、《猪醮疏》和《打猪醮疏》，以及歙县文书抄本《称呼》中的《瘟猪符》等，<sup>⑥</sup>均足以反映瘟疫对畜类的危害。

每当瘟疫流行时，民间往往要筑坛诵经，设斋打醮。如《道场还愿和土疏》就是“因瘟疫流行叩许心愿，作此疏还愿兼和土用”。在休宁县“牛一发瘟，则请神出游，以为牛福

……人一致疠，则请神跑马，以保平安”。<sup>⑦</sup>晚近在屯溪一带流行的俗谚：“黎阳跑马祭汪公”，便是民间迎神驱瘟的真实写照。

在徽州民间，与送瘟有关的各类文书所见颇多。歙县文书抄本中有《瘟鬼值日》、《瘟司牌位》、《送瘟吉日》、《送瘟神吉凶日》、《瘟鬼出入日时》、《瘟土火咒寿猖四季曲词》和《乙卯修屋和土送瘟支用账》等。而在《应酬便览》中，更是保留了不少送瘟的疏文，如《送瘟禳火安龙损灾景福疏》<sup>⑧</sup>和《设醮送瘟疏》等<sup>⑨</sup>。另外，《赈孤疏头格式》中，也有一种是用来送瘟的：

今据大清国江南徽州府婺源县浙源乡孝悌里凤腾兴仁大社奉神信士弟子△△等暨合村人眷等，即日盥手拈香，拜于大造情旨。盖为时疫流行，合村惶恐，嵩修解厄之文，全仗神驱之力。……<sup>⑩</sup>

文中的“△△”，供书写祝词时填上奉神信士的姓名之用。

① 《畏斋日记》，见《清史资料》第四辑，页197、页199、页201、页213。

② 清代前期的“甲辰年”，计有康熙三年（1664年）、雍正二年（1724年）、乾隆四十九年（1784年）和道光二十四年（1844年）。

③ 《应酬便览》疏集卷1《痢疫赈孤疏》。

④ 参见王振忠《徽州文书所见种痘及相关习俗》，载《民俗研究》2000年第一期。

⑤ 《应酬便览》疏集卷2《打猪醮疏》。

⑥ 文书封面题作“江志善仲记订”，中有“大清光绪二十四年岁在戊戌冬月之吉”和“龙飞大清光绪八年冬月良日之吉”字样。文字极其潦草、蹩脚。

⑦ 《陶甓公牍》卷12《法制科·休宁风俗之习惯·神道》，页590。

⑧ 《应酬便览》疏集卷1。

⑨ 《应酬便览》疏集卷1。另外，婺源文书抄本《博采旁搜》中也有《送瘟疏》，其中的《斋忏疏》，有“大清国江南徽州府婺源县万安乡长城里晓川祖社”的字样。

⑩ 《应酬便览》疏集卷1。

至于送瘟的仪式，婺源文书抄本慎思轩自集《杂文》中的《禳送瘟疫保安疏》，提供了比较详细的史料：

……众信弟子等乡居婺北，省属江南，居共一村，人分数姓。虽无善行，颇少愆尤。寒素之家，托耕耘而为业；愚鲁之辈，藉茶木以营生。克俭克勤，不遑启处。不料前月以来，忽染飞来之疾。始而遍身发热，茶水频吞；继而眼花耳聋，昏迷懵懂。食不进，卧不安，翻天倒地，三惊四吓，死而复生，伤须一妇一男，究竟合村忧恐，经今一月，病见全家。弟子等辗转踌躇，朝乾夕惕。古者乡人有雉，此际雉神难举手，今也慌忙无措，实属堪虞。为此至斋三日，祈祷神功。爰涓今月之良，是日之吉，虔诚斋戒，顶礼披诚，净设道坛，申文开启。焚一炷之心香，灯燃南烛；献千层之黄楮，香进北坛。乞施德泽于一方，祈保平安于里巷。伏愿圣驾遥临，驱逐妖魔于海外；神恩普照，收藏痲疫于舟中。高挂风帆，逐浪随波飘万里。不必菖蒲剑舞，一去无踪。从此女吉男亨，无灾无害；泰来否去，有轸有年。……

文中的“乡居婺北”，是就该份《禳送

瘟疫保安疏》反映的地点位于婺源县浙源乡孝悌里新川忠义大社而言的，该社与凤腾兴仁大社均属婺北山区，两地的风俗、仪式应基本上相通。“驱逐妖魔于海外，……收藏痲疫于舟中。高挂风帆，逐浪随波飘万里”，则是指驱逐瘟疫中“送圣”的仪式。此种仪式，在徽州各地都相当普遍。民国《歙县志》卷1《舆地志·风土》引用黄白山《一木堂诗》中的《神船八章》，备述迎神赛会场面之壮观：

……

刻木为舟，束草为人，首尾象龙，彩绘如真。

彼何神斯，曰唐张许，以身殉国，庙食千古。

二公有言，死为厉鬼，誓殄群丑，以报天子。

未俗传讹，谓神司瘟，于以像之，虎眉生眦，

于以舟之，陆海扬尘，伐鼓鸣金，扬徽树帜。

有其举之，无或敢废，废则召灾，疫痲斯至。

……

愚俗蚩蚩，举国若狂。<sup>①</sup>

虽然“送圣”的神灵在各地并不完全一致，但送瘟的仪式在徽州的一府六县却大同小异。《婺北清华高奢桥下街桥工程征信录》<sup>②</sup>中参与工程捐款的，就有“十三村船会”这

<sup>①</sup> “中国地方志集成”安徽府县志辑第51册，页42。另，笔者手头有民国三十年（1941年）歙县大梅口《合村保安会开会记录》和《保安善会五隅科钱簿》（抄本），其中亦提及沿袭已久的驱瘟送圣习俗。

<sup>②</sup> 民国七年（1918年）刊本。



样的组织，或许就与上述的“神船”有关。休宁县僧会司科仪书抄本<sup>①</sup>中有《和瘟祭舟科》：

……北极玄天排兵将，安排雷火扫瘟王。众神不如早回避，免得临时有损伤。今日造舡将已了，愿保人眷乐安康。今日说舡将已毕，收瘟摄毒满舡装。安奉龙舟来供养，顺风相送往他方。

……鸣锣击鼓祭瘟兵，舡上诸神侧耳听。摇旗呐喊收瘟疫，集福迎祥取一村。灾与患，即离身，九天雨露沛洪恩。今霄祭犒龙舟后，万载江山百姓宁。

另外还有《祭船曲（金钱花）》曰：

五瘟圣众来临，威风显赫神明，刀枪济济响吟吟，祭犒后喜纷纷。

将帅统领瘟兵，风雷掣电如云，旌旗闪闪耀乾坤，后人祷降坛迟。

虔诚拜告众神明，威风权赫惊人，香花拜众神祇，祈求保佑安宁。

分付五仓水手神，摇旗擂鼓往前行，顺风平浪滔滔去，不日之时到帝京，企堂书吏两边站，执事巡风左右行，鸣锣击鼓撑摇摆，舡望

中间一直行，前后招呼齐着力，满舡齐唱凯歌声，饯送大王归大海，物阜人安乐太平。哈哈呵！

上述的科仪小曲，形象地状摹了迎神赛会的真实场景。

#### 4、虫灾

蝗虫是威胁作物生长的害虫之一。如明嘉靖十一年（1532年）夏五月，“乡有蝗，其飞蔽天”<sup>②</sup>——虽然婺源方志中的蝗灾仅见明代的这条记录，清代则付诸阙如。但从《应酬便览》的记载来看，蝗灾之发生似乎并非罕见。如《设醮赈孤神台联匾》中，就收录了两副《生蝗虫设醮联》：

螟耗潜消企神功于者介，田畴利益凭佛法以苏卢。

敬迓慈云普荫，忱驱蠹耗潜消。<sup>③</sup>

此外，《应酬便览》中还有不少《青苗疏》<sup>④</sup>、《保禾联》、《驱蠹保苗疏》、《虫伤禾苗启醮赈孤疏》和《凶虫害苗赈孤疏》等，均反映了各类害虫对农作物的破坏。一般说来，六月用的“保苗疏”，除了与水旱等相关外，一般也与虫灾有关。有时，虫灾造成的危害相当严重，如康熙二十二年（1683年），婺源“西、南二乡家廩自生小黑虫，

① 佚名无题，书末有一倒装页，写作“休宁县僧会司”字样。内容分别为禳解太岁、度伤科、和瘟祭舟科和祭船曲等。

② 民国《重修婺源县志》卷70《杂志二·祥异》，“中国地方志集成”江西府县志辑第27册，页777。

③ 《应酬便览》各色联句。另，祁门县仙桂乡十九都新丰里某社文书抄本中，也有《驱蝗疏文》。

④ 《应酬便览》疏集卷1，计有三份《青苗疏》。

啮稻实一空，民乏食”。<sup>①</sup>光绪三十二年（1906年）六月，歙东“禾稼虫伤。二十四、五两日，塌田亦因陡生害虫，似蚕而小，遍身绿色，吐丝结叶，蔓延五、六百亩之多，禾苗几尽，穗成枯萎，农人惶急”。<sup>②</sup>

《应酬便览》中的《赈孤疏头格式》，有用于安苗疏用的“奉道首罪安苗保丰事”和用于驱蠓疏用的“奉道首罪驱蠓保苗事”。另外，笔者手头有一张佚名无题宗教科仪（尺幅20cm×44.5cm），内容颇为丰富、翔实：

八宝坛下，剿耗胎生之类：豺狼、虎豹、野猪、生口、狐狸、竹狗、貂、老鼠，一应剿除界外，传有文符一道。（后注：乃去收乞[吃]。下全。）

八宝坛下，剿耗卵生之类：飞禽、百鸟、王头、麻雀、老鸦、喜鹊、山鸡、野鸭、鸢鹰、竹鸡，大有飞禽之类，剿除界外，传有文符一道。（乃去收乞[吃]）

八宝坛下，剿除湿生之类：蛇虫、蜒蚰、蜈蚣、臭虱、虾蟆、蚯蚓、蜘蛛、壁虎，大有湿生之类，远离安宁，剿除界外，传有文符一道。（乃去收乞[吃]）

八宝坛下，剿耗化生之类：天虫、地虫、荒虫、五谷虫、玉骨虫、麦虫、豆虫、油麻虫、菜虫、粟虫、横心虫、蕨虫、飞虫、螳螂、喷火虫、蜒蚰，大有化生之类，剿除

界外，传有文符一道。（乃去收吃）

里至源头，外至水口，上有上过，下有下过，本坛之内，毋许经过。

上述的内容，反映的是——徽州某地自源头至水口境域内，对生产活动及日常生活中禽兽及虫害的驱禳。

为了让禾苗茁壮成长，婺源农民有在田场上安设“如来柱”的做法。如《田场安如来柱并赈孤疏》即曰：

伏以六道归真，澍雨滋濡赤地；百魔伏法，妙云慈荫青丘。勒名迹而知皈，藉梯航而普渡。雨暘时若，稼穡皆空。言念弟子某等，以农为业，同地而耕。胼胝营生，满祝秋成之望；丰亨切念，常虞节序之愆。既耕种之有时，复氛祲之间作。或雨濡而风烈，或秀发而虫伤。虽云人事之不调，实亦神奸之为虐。自非仗我佛力，何由靖彼灾侵[禳]。爰是纠集同人，共立如来宝柱。恍现金身于万丈，长留徽号于两间。邪道望而潜踪，幽域知而敛迹。田稚无害，苗实斯成。更念大泽魂孤，飘泊无所为患。思秋效鬼拇，冤对谁伸，恳叩慈悲，爰求济渡。伏愿神光永镇，法象常新，结幽明菩提之缘，慰阜安民物之念。五日风而十日雨，旱涝无闻；三时耕而一时积，怨咨不作。螟 蠹贼，一时皆除。

<sup>①</sup> 民国《重修婺源县志》卷70《杂志二·祥异》，页779。

<sup>②</sup> 黄宾虹：《任耕感言·丰塌垦复仁德庄义田始末》，载《黄宾虹文集·杂著编》，页484。

富寿康宁，五福咸集。谨疏。<sup>①</sup>

在《应酬便览》疏集卷2中，类似于此的疏文尚有《建如来柱安神镇险疏》和《安如来柱疏》等。关于如来柱，管见所及，各类辞书中似均未提及，仅丁福保《佛学大辞典》收录有与此相近的“如来常住”之佛典术语。<sup>②</sup>另外，清代《常语寻源》中又有“如有神助”的通俗常言。<sup>③</sup>“助”与“住”音相同，以民俗文化象征寓意之通常惯例来分析，则设立如来柱之义，莫非是希冀获致如来之神助？关于这一点，显然还有待于进一步的确证。

从《应酬便览》的记载来看，凤腾村组织有“禾醮会”<sup>④</sup>等会组织。在歙县江村，每年六月，“广设旗幡伞盖，至潜口迎观音大士神，演剧设醮，以保禾稼”，<sup>⑤</sup>这可以作为前述“禾醮会”的一个注解。现存的大批徽州民间文书抄本中，有许多“保禾”、“保禾兼禳火”、“保人口兼保禾”等对联，还有不少与保禾、安苗或保苗相关的文书。在当时，“保苗”、“保禾”的目的是为了“保稔”，歙县南村文书中就有《保稔科典》抄本。另外，休宁县千秋南乡和化里云溪大社文书抄本《要目摘录》<sup>⑥</sup>中，还保留了《保苗关式》、

《保苗札文式》和《保苗出帖式》。其中的《保苗出帖式》作：

东作初平，嘉禾献瑞；西成切望，典重祈年。谨择某月某日为始，某日恭迎三宝慈尊出临社境，修设保苗恳丰保安法事。先期合村斋戒，祈求和风甘雨，岁稔年丰。各宜竭忱，以昭成[诚]敬。会首具知。

上述的文书，是为了“保苗恳丰保安”而组织迎神赛会时的一份帖式。证之以《新安竹枝词》“赛会保安甘破费，花筒纸爆不论钱”的状态，可见徽州民间对保苗之重视。<sup>⑦</sup>

## 5、兽灾

徽州地处皖南的低山丘陵地区，宋元以来，随着山林经济开发的逐渐深入，兽灾也愈益成为一种严重的灾害。根据婺源方志的记载，早在元大德十一年（1307年），当地就有“多虎”的记载，<sup>⑧</sup>这说明老虎对婺源人畜的生存已构成威胁。此后，有关虎灾的记载屡见不鲜：

（明嘉靖十七年，1538年）虎群至，伤死男妇二百余口，牛畜不

① 《应酬便览》疏集卷2。

② 《佛学大辞典》上册，页1090。

③ [清]郑志鸿编、郑嘉莘校：《常语寻源》下，见日本学者长泽规矩也编《明清俗语辞书集成》第3册，页2260。

④ 《禾醮会疏》，见《应酬便览》疏集卷1。

⑤ 《橙阳散志》卷7《风俗志·保安》，见“中国地方志集成”乡镇志专辑第27册，页647。

⑥ 抄本1册，封面作“要目摘录”，封三题作“摘要目录”。

⑦ 应当指出的是，在此处“赛会保安”之目的中，保苗仅仅是一个方面。

⑧ 民国《重修婺源县志》卷70《杂志二·祥异》，页777。

可胜计，捕猎无策，愚民焚山逐虎，  
延烧苗木不啻亿万。

（万历三十八年，1610年）春夏，西、南、北三乡多虎患。腊月，虎入西城。

（天启二年，1622年）多虎患噬人。

（清顺治九年、十年，1652—1653年）连岁多虎患。

（光绪十八年，1892年）虎游城下，食人于环村洲。<sup>①</sup>

虎患以及焚山逐虎引发的火灾，对于婺源人的生命财产造成了巨大的损失。民国《重修婺源县志》卷70《杂志三》中，屡屡记录有明清时期“童子驱虎”、“烈妇驱虎”、“虎口夺父”和“毙虎救人”之类的故事。<sup>②</sup>这些，均折射出人兽为争夺生存空间所展开的残酷博杀。特别是在婺北山区，民众的日常生活及生产劳作都与山林经济密切相关。“乡间东、北多山，贫民种玉蜀黍作饼食”。<sup>③</sup>于是，山林地区更成为人类与野兽角逐的重要场所。早在明代，嘉靖《徽州府志》就记载：

……自休之西而上，尤称斗入，  
岁收董不给半饷，多仰取山谷，甚  
至采薇葛而食。暇日火耕于山，早  
种旅谷。早则俱出扳壁，呼邪许之

歌，一唱十和，庸次比耦而汗种，  
以防虎狼。夜则俱入，持薪樵轻重  
相分。<sup>d</sup>

当地人们入山劳作，结队唱歌，目的就是  
为了防备虎狼等野兽的侵袭。上述的描摹，  
同样也反映了清代婺源的实际情形。

从《应酬便览》的记载来看，兽灾是对  
民众威胁相当严重的一种灾害。该书疏集卷  
2中有2篇《驱虎疏》，其中之一就写道：  
老虎在“源头岭表，寄迹山居。倏而东，倏  
而西，行藏莫测；或于昼，或于夜，出没无常。  
其视耽耽，遇嚼则粉身碎骨；其欲逐逐，逢  
噬则损体抛尸。牧子樵夫，适原而却步；茅  
庐草舍，踞枕箪以凝眸。民不安生，境无平  
日”。<sup>e</sup>上述的记载显示，由于老虎出没无常，  
且残忍凶暴，依倚山林为生的牧子樵夫均望  
而却步。另一份《驱虎疏》也指出：“农事  
方兴，田功甫起，奄观经艾，共约樵苏，不  
择阴晴，咸谋薙草。岂期风以啸聚，山以公呼，  
爪牙肆逐逐之威，不关蹈尾；血肉饱耽耽之  
欲，谁可探喉。”由此可见，老虎对于躬耕  
陇亩的一般农民，也构成了严重的威胁。

关于老虎的危害，《应酬便览》疏集卷  
2收录的一份《射虎兼荐被伤诸亡疏》，为  
我们提供了一份详细、具体的史料。其疏自  
注曰：“拟休邑三十二、三都大开道场驱虎  
荐亡疏，癸巳仲冬月作。”<sup>f</sup> 凰腾位于婺源北

① 民国《重修婺源县志》卷70《杂志二·祥异》，页777—781。

② 民国《重修婺源县志》卷70《杂志三·佚事》页788—790。

③ [清]刘汝骥：《陶甓公牍》卷12《法制科·婺源风俗之习惯·饮食》，页597。

④ 嘉靖《徽州府志》卷2《风俗》，页66。

⑤ 《应酬便览》疏集卷2。

⑥ 《应酬便览》疏集卷2。

部，与休宁相当接近，两地对于虎灾的危害可谓感同身受：

忆自前年春季（自辛卯三月初一伤人始起），以抵今岁冬初，屈指三十二、三都，连伤两百有余命。

左、右龙口（左龙口、右龙口）烂额焦头，上、下狼溪惊心破胆。

大、小莲弥缝有素（大莲、小莲、坑口），里、外椿被害多人（里庄、外庄）。

半流、流口李花繁，春游灭迹（流口姓李）；山后、后山黄叶落，雪访无闻。

……

上述的“左、右龙口”、“上、下狼溪”等，均是休宁县惨遭虎患的地点。事发当时，老虎的频繁出没，甚至让外来接济休宁民食的米舟都闻风丧胆，裹足不前。从前揭的史实可见，此次虎灾造成的人命伤亡数字，与明嘉靖十七年（1538年）发生在婺源县的虎灾颇为相似。

对于虎患，徽州民间的对策不外乎“剿”、“抚”两种手法。《乾隆休宁黄氏〈家用收支帐〉》中，既有“输众熬药射虎”的开支，又有“输众做戏禁虎”的银钱支出。<sup>①</sup>而关于后者，则有一整套驱攘的仪式。对此，《要目摘录》中就有《禳送关式》：

瑜伽大法司，本司今为春祈禳送驱虎恩丰祈福法事，具上请函八封，仰烦神功上诣灵山会上莲座前、金关门下玉阶前、香山会上法座前、三宝禅宫禅座前，逐一分明上达照验，更冀云程之中火速奉行，立望感通，须至关者，右关上。某年某月某日吉时传奏功曹值符使者准此。年 月 日吉时发行关。

另外，《禳送札文》也指出，因“瘟风传染，时气流行，山林虑虎狼作孽，田畴恐鼠兽为灾”，休宁县千秋南乡和化里云溪大社“奉佛弟子王△△、△△暨合村众信士人等”，择吉焚香斋戒，虔设醮坛，“修建春祈法事剿虎恩丰”。其《春祈禳送出帖式》作：

谨择某月某日净坛为始，某日恭迓三宝慈尊降临社境，修设春祈禳瘟送火驱虎保安法事，先期合村斋戒，以昭忱敬，特此通知。司首具白。

除了老虎之外，猴子和野猪对于农作物的危害，也时常困扰着婺源民众。《赈孤各月时令疏头摘录》中，就有一份正月《祈神驱猴疏》所用的疏头：“屠苏竞进群欣厉疫之创，彩杖争迎咸祝丰年之瑞。”另一份祈神驱耗所用的疏头则作：“野兽入关惟凶荒之可虑，山猪遍地恐滋蔓之难图。”<sup>②</sup>特别

<sup>①</sup> 《徽州千年契约文书》清民国卷8，页138，页133。

<sup>②</sup> 《应酬便览》疏集卷1《各样疏头摘录》。

是猴子，对于农作物的破坏似乎更为严重。

《应酬便览》中这方面的内容颇多，<sup>①</sup>尤其是《祈神驱猴猕疏》自序曰：“壬子年，因猴猕残害苞萝[芦]，拟作此疏。”在清代的皖南山区，苞芦的种植非常普遍。当地农民“胼胝为业，稼穡营生。前兴东作，何施播种之劳；将届西成，预望丰亨之庆”，但猴子却“逐队成群，无辜毒害”。特别是其中的猕猴，破坏性最大，“无论果粒未成，空劳大嚼；倘有方苞黄茂，亦被侵袭。或残或拔，一山苗物尽空虚；无获无收，四境农夫均叹息”，这使得当地农民“半岁勤劳，不了郡凶残耗”。<sup>②</sup>对于兽灾引发的破坏，歙县黄石大社方德善堂文书杂抄中，也有《保麦稟帖》：

具稟帖首事人 Δ 为祈求保熟以遂民生事。切思吾里青麦出穉放花，正当茂盛之时，将成熟有望之际，诚恐野耗侵扰，是以会众发心，于 Δ 日为始，各家大小洁净斋戒，至 Δ 日齐赴白石岩，恭迎观音慈尊，降坛保熟，剿耗降祥，福庇黄麦丰登，则我民有赖矣。各宜诚敬，万物[勿]怠忽。特白。

上述的“野耗”，也是与野兽有关的灾害。另外，《应酬便览》中还有《平安戏疏》：

……近岁以来，天时地利之乖和，水旱灾伤之迭见。妖氛疠疫，不无惊心，曲突徙薪，尤当念虑。非凭神力，曷护康宁。今涓良日，特演戏文，敬陈葑菲，乞垂鉴电，用保平安。伏愿民情上达，圣泽下垂。人安物阜，家家钱朽粟陈；子秀孙繁，代代地灵人杰。山场绝山猪之侵，田园灭田鼠之害。杖叟孤童，安怀有庆；布裙脂粉，产孕无惊。四序顺布，一村雍和。……<sup>③</sup>

这是对水旱瘟疫兽灾的驱攘。人们通过演戏酬神的方式驱攘野兽，祈求平安。

## 6、火灾

民国《重修婺源县志》中，不乏“火”、“灾”（即火灾）和“失火”的记录，但所述者都集中在县城及城郊一带。至于乡间，则绝无记载。《应酬便览》中有关火灾的资料，主要有《东山庙焚后十月下旬开光上座疏》、《丁未年三月东山漱艺山房失毁为万师拟作禳火安神疏》、《送瘟禳火安龙损灾景福疏》和《（禳火疏用）奉道首罪禳火解厄事》等。另外，该书疏集卷1中有3篇《禳火疏》，其一（十二月 四日用）曰：

节届大年，岁序将更新气象；  
恩高赤帝，职司端在利民生。……  
无如变起非常，祸遭不测。伤回禄

① 《应酬便览》疏集卷2中，有《道光十五年正月廿日祈神驱猴猕疏》、《驱猴疏》和《祈神驱猴疏》等。

② 《应酬便览》疏集卷2。

③ 《应酬便览》疏集卷2。

于数家，寸衷并裂；索枯骸于白地，  
五内皆崩。……<sup>①</sup>

其二曰：

天灾之倏降，总人愆之缉缉，  
斯帝罚之必彰。……仓箱之积潜消，  
家室之盈奚在。朝夕呼兮庚癸，饔  
飧乏兮菽粮。食夫稻衣夫锦，无非  
胼胝之谋；号其寒而啼其饥，乍免  
怵惶之势。……上天既有降祸之念，  
而下民当申禳送之诚。……<sup>②</sup>

其三曰：

载观祖例，三十年方作祈禳；  
同卜村居，五百户独为定静。夫何  
甲戌之除夕，乃为丙丁之祸期。  
……

相对于其它灾害而言，从总体上来看，  
火灾频繁发生的时期，主要集中在除夕前后。  
可能是因为这一时段天气一般都比较干燥，  
再加上民间祭祀及迎神赛会活动颇为频繁，  
从而加大了火灾发生的概率。<sup>③</sup>

每当火灾发生，人们通常要做禳灾送火  
道场，希望上天能“法雨宏施”，使得“焦  
土变成长乐土，火神改作掌财神”。慎思轩

自集《杂文》中就保留了一份《碧溪生林众  
屋被灾合村禳灾送火裕福保安疏》。疏文先  
是叙及发生在七月十二夜的一场火灾：

……祝融税驾。风姨助威，一  
星兆燎原之惨；老幼哀嗷，合村闻  
回禄之灾。手忙脚乱，祈求法雨宏  
施，……斯时也，叹柔巴之不遇，  
喫酒无方。幸得邻村赶到，四面提  
防，水汲万千，人工无数。虽四围  
屋伤无计，火势收回，未染过堂，  
仍算合村托庇。……

人们认为，之所以火灾未曾更大范围地  
波及四邻，主要是因为神力的悉心佑护。为  
此，村民择吉虔心斋戒，焚香祷告，希望藉  
此“香雾冲天，天上神仙下界；烛光照地，  
地下灾厄勾消”。自此禳送之后，“切莫火  
星作祟，惊吓一村。……士农工商，各安生理，  
男亨女吉，人寿年丰”。

除了上述的疏文之外，在徽州诸多民间  
文书抄本中，还有不少《禳火疏》、《保禾  
兼禳火》和《禳火》等对联及戏匾。在歙县  
江村，每年十月间，“各祠设坛净醮，禳解  
火灾。或者演剧，以示驱攘”。<sup>④</sup>之所以选  
在十月，显然是为了在火灾频发期到来之前  
预期加以警戒。堪舆家称江村是火星发脉之  
处，所以当地龙灯也多作水族鱼虾诸灯以资

① 《应酬便览》疏集卷1。

② 《应酬便览》疏集卷1《禳火疏》。

③ 因焚烧纸钱等民间信仰活动而引发的火灾屡有所见，如詹元相《畏斋日记》记载：“（康熙）三十六年又三月，子筹叔挂纸，误烧四房人家厝屋结讼。”（页212）即是一例。

④ 《橙阳散志》卷7《风俗志·保安》，页647。

厌压。<sup>①</sup> 这些，都是与火灾有关的信仰及民俗活动。

### （三）余论

明清时代的徽州人，具有强烈的契约意识。他们在日常生活方面，特别地循规蹈矩，恪守各类规范。具体地说，突出表现在民间流行的诸多日用类书上——现存的徽州文书中，有不少与《应酬便览》相似的“便览”类文书抄本。仅笔者收集到的，就有《新镌信式便览》（歙县仇村黄又仪重梓）、汪泽民《楹联便览》、《祀式便览》（光绪十年抄本）、《契约诗文称呼便览》、《新丧服制便览》和《书帖便览》等。此外，还有一些称作“要览”、“简帖”、“某式”和“举要”者，也都是“便览”类的文书抄本。而像《应酬便览》这样相当具体、系统地反映一个村落民众日常生活、社交应酬的文书汇编尤其具有特色。它所展示的民众生活世界是多方面的，本文仅就灾害、信仰及相关民俗方面，略作上述的勾勒。此处，拟在前揭的基础上作进一步的补充。

1、徽州地处皖南的低山丘陵地区，一些灾害的频繁发生，与人们对山林的开发、

经营密切相关。根据 20 世纪 50 年代对休宁县花桥村一带的调查显示，解放前当地对林山的经营，在初期培植树苗时，必须经过开发荒山的过程。一般情况下，地主往往将占有的荒山首先租给农民种植苞谷，约定 3 年不收租（即使收租，租额也比田租要轻）。只是到了 3 年期满后，农民要给前者培养好杉、桐等树苗（每亩山约栽 3 千棵左右）。<sup>②</sup> 虽然经营林山不需交租或交纳较少的租，但山地庄稼却极易遭受野兽的破坏。<sup>③</sup> 此种情形，在传统社会的徽州各地均普遍存在。而这，显然可以作为《应酬便览》中兽灾频繁出现的一个诠释。换言之，清代徽州严重的兽灾与当地民众对山林的利用及经营方式存在着一定的联系。

与山区开发过程相伴随的，还有水、火等灾害的加剧。譬如，除了当地民众之外，婺源还有不少外来的棚民。<sup>④</sup> 棚民对于山区的开发，在一些地方导致了比较严重的水土流失，这在方志、竹枝词中多有反映。根据方志的记载，乾隆年间或更早的一些时候，婺源的部分山地就因“刊木烧炭”，以致“山童源涸”。<sup>⑤</sup> 有时，棚民种植玉米、茶叶等开发山区的活动，对于生态环境的破坏颇为剧烈。如在黟县，清代的水土流失情况就相

<sup>①</sup> 《橙阳散志》卷 7《风俗志·灯事》，页 646。关于江村的社会生活，详见日本学者铃木博之《清代徽州府的宗族与村落——歙县的江村》一文，载《史学杂志》第 101 编第 4 号。

<sup>②</sup> 1950 年调查《皖南山区林山概况》，载华东军政委员会土地改革委员会编《安徽省农村调查》，“华东农村经济资料”第四分册，页 208。

<sup>③</sup> 中共徽州地委研究室：《歙县长岭区南源村树木情况调查》（1950 年 6 月），载《安徽省农村调查》页 220。

<sup>④</sup> 《应酬便览》祭文卷《皇清例封登仕郎国学生显考府君 Δ Δ 行述》：“嘉庆丙辰，…是年村中有盗租公山与棚民者锄种，府君驱逐之，加立禁约，出己资为其取回租约。”同书增诗集卷中收有《七月之查山便道许家山有棚民留饮醉题以赠》二首。另，笔者手头有嘉庆二十一年（1816 年）婺源县的保甲门牌，其中就专门印有“附开本户出租土名 山地与棚民…”的字样。

<sup>⑤</sup> 乾隆《婺源县志·凡例》，“中国方志丛书”华中地方第 677 号，页 65。



当严重。对此，乾嘉年间黟县人孙学治《和施明府源黟山竹枝词》即曰：

腊腊包芦满旧蹊，半锄沙砾半锄泥；  
沙来河面年年长，泥去山头日日低。

原诗注曰：“棚民租山种苞芦，休宁、祁门皆受其害，黟近亦渐有之。”<sup>①</sup>关于种植苞芦的危害，同治《祁门县志》指出：

今日徽郡之患不在水碓，而在垦山。嘉庆《绩溪县志》载：“乾隆年间，安庆人携苞芦入境，租山垦种，而土著愚民间亦效尤。其种法必焚山掘根，务尽地力，使寸草不生而后已。山既尽童，田尤受害。雨集则砂石并陨，雨止则水源立竭，不可复耕者所在皆有。渐至壅塞大溪，早弗能蓄，潦不得泄，原田多被涨没。一邑之患，莫甚于此。”诚哉是言！祁自棚民开垦，河道日高，水在砂下，舟不能达，十日不雨，货物不至，盘运翔贵，是以閭阎日即于贫。虽屡奉严禁，而孽芽未除，是长民者之责也夫。<sup>②</sup>

对此，孙学治《和施明府源黟山竹枝词》又曰：

去年一水小沧桑，数顷山田一半荒；  
不是农夫开不得，上田砂到下田黄。

原诗注曰：“乾隆戊申年（1788年）五月，蛟水陡发，田庐多有漂没者。”<sup>③</sup>可见，正是棚民对山区的开发方式，引发了严重的水土流失，进而使得部分山区的水患加剧。

另外，从棚民对山区的开发方式中，我们也同样可以找到山林火灾频发的一个重要原因。徽州所在的皖南山区，历史时期的森林覆盖率较高。以前虽然也不乏“失火烧冈”的例子，<sup>④</sup>但及至清代，山林火灾发生的频度，可能远远超过此前。这是因为流入徽州、租山垦种的棚民，往往采用的是“焚山掘根”的开发方式，在荆棘丛生的荒山原野，垦荒与驱兽时最为便利的办法就是放火烧山。然而，在“烧火路”或“焚山逐虎”时，极易因大风走火而酿成重大火灾。如休宁县南部山区言田的一份《失火烧山疏》（亦称《烧火路走火烧苗斋醮疏文》）就揭示：

伏以运不逢时，利己反而害己。  
神灵有感，祈禳复望降祥。借兹法  
雨宏施，四面山林依旧秀；慈云广  
覆，合村户庆安康。谨诉下情，伏  
求圣鉴：言念弟子△△等，省属  
江南，管由徽府，家住言阳，县名  
休邑。寒素之家，耕耘为业，山场

① [清]孙学治：《和施明府源黟山竹枝词》，见欧阳发、洪钢编《安徽竹枝词》，页74。

② 同治《祁门县志》卷12《水利志·水碓》，“中国地方志集成”安徽府县志辑第55册，页118。

③ [清]孙学治：《和施明府（源）黟山竹枝词》，载嘉庆《黟县志》卷16《艺文·诗》，“中国地方志集成”安徽府县志辑第56册，页557。

④ [北宋]乐史：《太平寰宇记》卷104《江南西道·歙州》，页3。

开垦，种作营生。养树扞苗，以便时常取用。善行虽无，愆尤却寡。兹因本月十七日邀集七人，同心作议，一带山场，遍烧火路。有苗地方，恐遭野火。谁知忽遇箕星作祟，风来狂急，一时未及提防，以为平安无事，不料火飞一点，烧来数亩之多。一带青山，变成焦土。……<sup>①</sup>

“烧火路”亦作“烧山”，应是当时荒山开发的一种重要方式，由此而造成的山林火灾有时也颇为严重。<sup>②</sup>

2、在清代，因“风雨不时”、“寒暖不宜”等因素，徽州人一年四季的生产及生活中，各类灾害往往如影随形，故而围绕着灾害的信仰及民俗活动亦相当频繁。根据清末的调查：婺源“城乡之集善局，以慈善为目的；水龙会、水筹会，以拯火灾为目的；各乡…青苗会，以保护农林为目的；桥会、路会，以便行人、备水患为目的”。<sup>③</sup>可见，人们对于灾害采取了诸多应变措施，也建立了各种组织。然而，作为人类社会与自然环境剧烈冲突的表现形式之一，灾害总是难以避免的。以水灾为例，皖南山区通常每年都要爆发洪水。近十数年来笔者在歙县调查时，据当地人告知，直到现在，歙县每年至夏季，

仍然常有山洪骤至，特别是南乡一带，往往会在顷刻之间淹没公路，阻断交通。渔梁坝附近的居民，于洪水季节，一般要往更高处迁移，地势较低者甚至只能将平常栖身的木屋柱子等重要构件用绳子绑紧，将屋瓦揭下并搬移到高处，以免被洪水漂没。可能是山区社会灾害如此频繁，民间日用类书中也就保留下一整套约定俗成的对策。有1册反映婺源社会生活的文书抄本<sup>④</sup>中，就有诸多呼吁官方救灾的民间文书格式。如《告水荒水灾殃民事》：

△月△日，淫雨淋漓，洪水骤发，泛滥无边，波涛浪耸，即时水长数丈，山崩地裂，人难逃避，房屋倾颓，田成山洲，地为溪壑，人人号天，处处吁口（引者按：此处疑缺一字），禾耕稻种，十无一收，饥殍无赖，不敢即紊天心，实系情不得已，为此据实报明，伏乞罕闻大难，遍野哀啼，上禀。

上述的“△月△日”，说明这是一份活套，供发生水荒水灾的任何时候套用。另外，该书还提供了另外三份“告水荒”的文书格式：

<sup>①</sup> 慎思轩自集《杂文》。另，祁门县仙桂乡十九都新丰里某社文书抄本中，也有《失火烧山祭坟文》；中国社会科学院历史研究所藏有《清代嘉庆十二年三月祁门谢叙伦堂公禁焚山挖笋文约》、《清代乾隆二十四年七月祁门郑接生等立严禁烧山伐木挖桩合同》等，原件笔者未曾寓目，仅见王钰欣等所编《徽州文书类目》一书著录，页658、页697。

<sup>②</sup> 慎思轩自卷《杂稿》中收录了一份契约：“立议究办源内走火烧害苗山字据人，上、下屋、墩上共三处业主等，今因二月初七日，有回岭人烧山，走火逃走，烧到大降，所是上山大处山场烧遍数号，约计烧死树数万几千余根，坑害不浅。……”

<sup>③</sup> 《陶甓公牍》卷12《法制科·婺源民情之习惯·集会结社之目的》，页594。

<sup>④</sup> 封面题作“大清诉讼法草律”，实际内容则是杂抄了许多诉讼案卷，亦即徽州文书抄本中常见的“案底”。

(1) ……水灾殃民事。△霖雨淋漓，洪水骤发，即时水长数丈，山崩地裂，人难逃避，房屋倾颓，处处啼号，田变沙洲，人人吁地，耕种十无一收，粒食无赖，老幼待毙沟渠，民命莫保。

(2) ……陷天大变号勘通详拯救殃民事。△洪水陡发，四野遭殃，山高水恶，罗[罹]害更甚，片时汹涌堕石，崩山数丈，波涛陷天裂地，田成溪壑，地作沙洲，庐[庐]舍淹没，居无栖身，饿殍哀嗷，粮无格[隔]宿，生尸遍野，枯骨漂流，通路桥梁，类多倒坏，老泣少啼，神哀鬼哭。为此连声疾呼，伏乞太老爷亲赐勘验，申详救荒，万代公候，上禀。

(3) ……勘灾救命事。决旬以来，天久沥雨，法水聚发，淹浸民屋，生灵禾苗，一概无存，田地尽成溪沼，西成无望，万户悲号，午炊晨烟，暮食朝粥，有此苦情，乞恩念准申详，急赐周恤，庶邑无流亡，民免沟壑，为此其情。

除了水灾之外，还有《告旱灾民患事》：

△月以来，久无天泽，苗已插者尽枯，荒频仍，疮未复，虽云二麦颇收，勺难甦涸鱼。既乖东作，安望西成。仁台虽兴商王祷雨之心，小民谩抱杞人忧天。拙乞恻隐，安辑逃亡，万姓衔恩，九泉感激，为

此上呈。

当官方赈济未逮时，民间往往上控。故又有《赈恤无者告贫极无告恩恩追结事》：

身等贫民，约属△处，家居△处，被灾之后，蒙宪饬开极、次贫户，造册赈恤。身等随开单稿敷费，投约中送。又于△月△日，约、保复唤身等开名补报，词称造册用费钱口要银，钱当付约保活证，待候圣朝皇恩，饥民活命有期。今值临赈，左右四邻皆活恩泽，身等极贫，并不给发。况次贫尚有赈恤，奈极贫独无矜怜。且被灾之饥民，尤宜均相怜恤。身等何辜，并无给发分毫。若约肥已侵噬，则藐宪之罪难逃；若隐不报，厉民之理奚耳。未受圣上之恩，反吸贫民之骨髓。为此叩叩宪天。

这些活套的出现，或许从一个侧面反映了灾荒已是司空见惯，人们对于灾荒的习惯性反应也已积淀而成固定的模式。这一点，甚至在民间启蒙读物中也有所反映。如一册与《应酬便览》版幅大小相近的文书抄本——《公理杂字》中，就首列“一为关谷民情事”：

告为民情事理，正值农隙之时。数月久晴不雨，民无可予[解]之忧。爷为商王祈禱，免致禾稼几希。如今青黄不接，个个受饿耽饥。户户暮[暮]烟晨爨，悲号妻哭儿啼。

嗟草食松柏，此若说与谁知。  
情激联名送县，伏乞明月垂慈。  
赐散仓粮赈济，可怜老幼孤恹。

《公理杂字》是徽州民间有关诉讼的六言启蒙读物。显然，它是将灾荒救济的有关诉讼，放在人间“公理”的重要位置上。



# “异姓为嗣”问题中的礼、法、俗

## ——以明清浙南族规修订为例\*

杜正贞（浙江大学历史系副教授）

摘要：浙南地区收养异姓子，并以异姓子主祭的现象，被南宋理学家关注。随着明清宗族组织的发展和族产的扩大，乡间抱养异姓、异姓为嗣，从放任不受管制的状态，变成宗族管理、限制的重点事项，并在族谱编纂中发展出一套针对立嗣异姓的规则和安排异姓子孙的方法。在这个过程中，“民不祀非族”的理念和“异姓不得乱宗”的律条，被各方所引用和诠释；诉讼成为人们修改规则的手段。礼、法关系的历史，赋役制度变革带来国家与家庭关系的改变，宗族组织的发展趋势，以及每个宗族内部的资源分配和权力斗争，都给“异姓为嗣”习俗的产生、确认和改变带来影响。

关键词：异姓为嗣；立嗣；族谱；习俗；法律

### 一、问题的提出： 有关“异姓为嗣”的法律演变

在中国古代宗法制度的演变过程中，无后之家的立嗣问题一直受到广泛关注，“立嗣”的内涵、适用人群、法令制度以及实际操作，有着复杂的变化。中外学界也有相当多的讨论和成果。<sup>①</sup>对相关法令的考察，一

般会追述至唐代，如李淑媛所论：“无后之家养男立嗣以继宗祧、承财产的习惯，在传统中国行之甚久，惟其与养子相关之法规，却迟至唐宋始臻大备。”<sup>②</sup>笔者所关注的“异姓为嗣”问题，《唐律疏议》“户婚”下的“立嫡违法”条和“养子舍去”条，被普遍认为是后代关于禁止异姓承嗣法律的渊源。<sup>③</sup>但有学者也指出了这两条法律的不同性质：

\* 本文作者系文研院未名学者讲座主讲人，研究领域为社会史、法律史，涉及基层社会组织、乡村生活和民间信仰等。本文原刊《历史研究》，2017年第3期。本刊收录，据作者提供文稿。

① 日本学者的经典研究如滋贺秀三：《中国家族法原理》，张建国、李力译，北京：法律出版社，2003年，第254—320页。美国学者的专题研究有安·沃特纳(Ann Waltner)：《烟火接续：明清的收继与亲族关系》，曹南来译，杭州：浙江人民出版社，1999年。中国学者的通史性著作有程维荣：《中国继承制度史》，北京：东方出版中心，2006年。

② 李淑媛：《争财产：唐宋的家产与法律》，北京：北京大学出版社，2007年，第102页。关于唐代立嗣法律，研究者多将其与财产继承问题合并论述。如邢铁：《唐宋时期的立嗣继承问题》，《河北师院学报（社会科学版）》1994年第3期；邢铁：《唐代家产继承方式述略》，《河北师范大学学报（哲学社会科学版）》第25卷第3期，2002年；郑显文：《唐代家庭财产继承制度初探》，《中国文化研究》2002年秋之卷。

③ 长孙无忌等撰，刘俊文点校：《唐律疏议》卷12，《户婚》，北京：法律出版社，1999年，第258—259页。

唐律中的“立嫡违法”条，来源于“封爵令”，所针对的仍是爵位、身份的继承，即“立嫡者，本拟承袭”。<sup>①</sup>而“养子舍去”条下：“即养异姓男者，徒一年；与者，笞五十。其遗弃小儿年三岁以下，虽异姓，听收养，即从其姓。”<sup>②</sup>这是针对平民养异姓子的规范。换言之，唐代法律规定了平民收养异姓的禁忌，然而“立嫡”之说并不针对平民。

但我们也注意到，《唐律疏议》对“即养异姓男，徒一年”的解释是：“异姓之男，本非族类，违法收养，故徒一年。”<sup>③</sup>虽然这里只在解释“养子”，但其中提到了“异姓之男，本非族类”。这句话源自于《左传》中所说的：“神不歆非类，民不祀非族。”<sup>④</sup>这也是后人在论述异姓养子或异姓为嗣问题时，最经常引用的经典。<sup>⑤</sup>换言之，之所以不能任意收养异姓子，是因为祖先不会接受外姓人的祭祀，这与异姓不得为嗣的观念是相通的。

宋代，关于“异姓为嗣”问题的论述开始大量出现在文献中，有关研究成果也很丰

硕，而这些研究几乎均以《名公书判清明集》为主要史料。<sup>⑥</sup>蒋义斌认为，因为有关异姓承嗣的诉讼往往同时涉及宗祧继承和财产继承，司法官员的处理原则，兼及了“践礼主义”和“血缘主义”，反映在判决上，多承认立继的异姓子，“‘立继’若符合收养异姓子的法律规定，妻所立的异姓子，甚至要优先于夫弟（叔）的‘命继’要求”。<sup>⑦</sup>李锡厚也认为“宋代对于立异姓为后者，一般情况下即使并非遗弃，也不究治，甚至对既成事实予以认可”。<sup>⑧</sup>柳立言对于各种不同情况下立嗣权的归属、财产在异姓嗣子与其他继承人之间的分配状况，有相当精细的分类研究。<sup>⑨</sup>他认为，由于受到法律的规范，而且辅助法律的道理和经义都具有普遍性，南宋官员对于异姓承嗣纠纷的判决具有一致性，即“必须得到较多有资格立嗣的人的同意，才立异姓”。<sup>⑩</sup>这些研究致力于恢复宋代相关法律的面貌和司法官员在执法实践中的解释、取舍，但较少深入分析唐宋之间、以及宋与此后朝代之间，法律的演变过程。

① 刘俊文：《唐律疏议笺解》，北京：中华书局，1996年，第943页。

② 参见刘俊文考释，该律可能来源于晋律。刘俊文：《唐律疏议笺解》，第941—942页。

③ 《唐律疏议》卷12，《户婚》，第258页。

④ 左丘明撰，杜预注，孔颖达正义：《春秋左传正义》，北京：北京大学出版社，2009年，第416页。

⑤ 杜佑：《通典》，卷69，《异姓为后议》，北京：中华书局，第1914—1916页。关于这一经典在宋代立异姓案中的运用，参见蒋义斌：《〈名公书判清明集〉中立继与继绝的判例》，宋代官箴研读会：《宋代社会与法律——〈名公书判清明集〉讨论》，台北：东大图书股份有限公司，2001年，第25—46页。

⑥ 参见王善军：《从〈名公书判清明集〉看宋代的宗祧继承及其与财产继承的关系》，《中国社会经济史研究》，1998年第2期；蒋义斌：《〈名公书判清明集〉中立继与继绝的判例》；柳立言：《养儿防老：宋代的法律、家庭与社会》，《宋代的家庭与法律》，上海：上海古籍出版社，2008年；柳立言：《南宋的民事裁判：同案同判还是异判》，《中国社会科学》2012年第8期；等等。

⑦ 蒋义斌：《〈名公书判清明集〉中立继与继绝的判例》，《宋代社会与法律——〈名公书判清明集〉讨论》，第35页。

⑧ 李锡厚《均田制兴废与所有制变迁》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第217页。

⑨ 柳立言：《养儿防老：宋代的法律、家庭与社会》，《宋代的家庭与法律》，上海古籍出版社，2008年，第387—400页。

⑩ 柳立言：《南宋的民事裁判：同案同判还是异判》，《中国社会科学》，2012年第8期。

由于唐代的相关研究主要是对法律条文的解释，而宋代的史料则是反映司法实践的《名公书判清明集》，因此学者们很容易产生唐代异姓养子之禁严于宋代的印象。但唐宋之间的变化绝不仅仅只是严密还是松弛，或者是否有“立继”、“命继”之别。有学者认识到，最重要的变化是，上述唐代的两条法令在《宋刑统》中被合编在了“养子”条下，后来进一步演化为明清律中的“立嫡子违法”条。反映在司法实践中，“收养与继绝经常被冠以立嗣的名义”。<sup>①</sup>于是，“养异姓子”也就在文字表述和法律解释上与“以异姓人为嗣”发生了联系。这个发现，不仅对于我们理解法律条文的演变具有重要的意义，而且还启发我们思考宋代以后对“立嗣”诸问题的讨论，这些讨论所使用的观念、理论、词汇可能都来源于《春秋》等经典或唐律，但它们所针对的社会制度和问题已经与唐代不同，特别是宋代以后的宗法庶民化和宗族组织的发展。换言之，我们考察宋代之后“异姓为嗣”的问题，不能不考虑其前提是将之前针对贵族和特殊身份人群的宗祧继承制度，应用到平民当中。

元代相关法律最初承袭自金代，规定养异姓子者有罪。但从《元典章》和《通制条格》的记载来看，这条法律很快就被推翻了。

刘晓认为“至少自元朝中期开始，在立法中已经取消了禁养异姓子的限制性规定。”而且“立嗣性质的异姓养子也大量存在，这一现象在元人的记载中比比皆是。”“当时有很多人传统立嗣的原则规定漠不关心。”<sup>②</sup>他也认为这并非元代开始出现的新现象，在南宋时期即已盛行。从明清史学者的研究来看，这种现象在此后的时代也一直延续。但与元代不同的是，明清的法律开始更加明确和严格地禁止立嗣异姓。

《大明律》“户律”“立嫡子违法”条：“其乞养异姓义子，以乱宗族者，杖六十。若以子与异姓人为嗣者，罪同，其子归宗。其遗弃小儿，年三岁以下，虽异姓仍听收养，即从其姓。”<sup>③</sup>因为对比唐律，量罪从轻，这也常常被认为是国家对立嗣行为的管理松弛的证据。但是从另一方面看，承袭自唐律的“其遗弃小儿年三岁以下，虽异姓，听收养，即从其姓”一条在《宋刑统》和明初的《大明律》中都没有改变，南宋和元代的司法实践中，也常常以此作为对异姓承嗣网开一面的理由。但是到了晚明，有法律学者强调，即便收养三岁以下小儿合法，但也不能立为嗣子。<sup>④</sup>清顺治三年（1619）将此添加入律：“其收三岁以下遗弃之小儿，仍依律即从其姓，但不得以无子遂立为嗣”，至此，可以

① 张小也：《法律与社会变迁——以户绝财产继承问题为中心》，《官、民、法：明清国家与基层社会》，北京：中华书局，2007年，第49-57页。

② 刘晓：《元代收养制度研究》，《中国史研究》2000年第3期。

③ 怀校锋点校：《大明律》卷4，“户律一”，北京：法律出版社，1999，第47页。

④ 万历《大明律集解附例》纂注中有“若遗弃三岁以下小儿则幼小无知，情可哀怜，故虽异姓仍听收养，即从其姓，但不得立以为嗣。”根据张伯元的研究，这些纂注来自陈遇文《大明律解》，反映了明代后期一些律学家、官员的看法，但并非官方的明律注本。参见张伯元：《〈大明律集解附例〉“集解”考》，《华东政法学院学报》2000年第6期。

说彻底断绝了“异姓承嗣”的合法性。<sup>①</sup>因此，至少在禁止以异姓为嗣的法律表述上，明清时期相较于宋元更加严格了。

随着明清史料的扩充，学者们开始利用族谱、契约等材料进行研究，因此在法律和司法实践之外，更多关注社会中立嗣的实际情况、习俗。栾成显对徽州《胰川程氏宗谱》做了统计，发现该族明清异姓承继与同姓承继的数量基本相同。<sup>②</sup>根据史志强对刑科题本案例中立嗣对象的亲缘关系的统计，异姓承嗣占37.1%，比叔侄、五服和族亲的比例都高。<sup>③</sup>这些都说明，尽管清律已经完全禁止了异姓为嗣，但社会中收养异姓并以异姓为嗣的现象相当普遍。论者多以人情、习俗解释这些现象存在的合理性。栾成显认为徽州族谱中大量存在的异姓承嗣记录，说明了封建宗法关系的松弛。郑振满在论及福建的异姓承嗣时说：“在清代福建，有不少宗族禁止‘血抱螟蛉’，只许在近亲之内为无后者择立继嗣，以免导致‘乱宗’及使本族资产流入外人之手。……清代后期，有些宗族不得不承认既成事实，对收养义子采取较为宽容的态度。”<sup>④</sup>

法律史学者更多关注到这些“习俗”与法律、司法之间的关系。梁治平将“异姓为嗣”作为是被法律和一般“宗族法”严格禁止，又在各地广泛存在的习惯。<sup>⑤</sup>李小标继

承了梁治平的观点，认为“普通百姓通过适当修正自身行为，由少及多，形成习俗，不但乡里之间已不以此为嫌，连有的家族亦可容忍接纳，这就使法律条文在很大程度上失去行施的效力”。<sup>⑥</sup>吕宽庆就清代的立嗣继承问题著有专书，他也认为，“这种立异姓人为嗣的情况在清代随着时间的推移而越来越多，地方官员在实际司法中遇到这种情况，也是随着时间的推移，其态度越来越淡化。”<sup>⑦</sup>

概言之，在对明清史料的考察中，尽管研究的区域和重点有所不同，但结论基本是一致的，即：在法律或社会中原来存在着严格的立嗣异姓的禁忌，但这一禁忌逐渐被突破，形成了各种允许异姓承嗣的习俗，由此也影响到了诉讼中的执法和判决。正是这一模式化的认识，是本文觉得需要重新检讨的。

笔者认为，学者们对“异姓为嗣”法律的演变有过较全面的考察，但是由于对社会习俗的产生和变化，缺乏过程性、长时段的研究，这导致了对“异姓为嗣”法律与相关社会习俗之间关系的分析，存在很多空白。如果我们从过程的角度重新思考这个问题，首先，要区分收养异姓子的行为与将此行为冠以“以异姓为嗣”之名，这两者之间的差别。平民收养异姓子的行为固然一直普遍存在，但是它们特别受到法律关注，并被称为“异姓为嗣”，进而在社会中成为一种禁忌，

① 薛允升著，黄静嘉点校：《读例存疑》，台北：成文出版社，1970年，第2册，第247-248页。

② 栾成显：《明清徽州宗族的异姓承继》，《历史研究》2005年第3期。

③ 史志强：《伏惟尚飨：清代中期立嗣继承研究》，《中国社会历史评论》第12卷，2011年。

④ 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第25页。

⑤ 梁治平：《清代习惯法：国家与社会》，北京：中国政法大学出版社，1996年，第79页。

⑥ 李小标：《身份与财产：谱系继替下的清代承继法律文化》，北京：法律出版社，2011年，第54页。

⑦ 吕宽庆：《清代立嗣继承制度研究》，昆明：云南人民出版社，2008年，第244页。



却是历史过程的产物。而且，在不同的地域和宗族中，这一过程出现的时间和契机都有可能不同。其次，以禁立“异姓为嗣”的法律、禁忌为参照，平民收养异姓子的行为才被士大夫和百姓定义为是一种地方“习俗”。最后，以上述一系列过程为前提，才有了学者们所描述的，所谓习俗、习惯对于法律的突破。换言之，所谓的“习俗”并不是一种自在于社会中的行为和现象，而是被官员、地方精英和古今学者等拥有话语权力的人关注和定义的结果。它们是以礼、法等概念为参照系被划定出来的。如果不回复到习俗被定义的过程，而直接讨论它们对法律的突破，那么对于礼法与习俗之间关系的理解，至少是不完整的。

因为习俗往往具有地域性的特点，我们的研究只能从区域性的个案开始。本文利用浙南地区的材料，考察“异姓为嗣”的观念和有关习俗在当地历史上的形成演变过程。<sup>①</sup>相关的法律和观念是如何进入到地方社会中，在具体的社会传统、权力关系和历史情境中被人们所认识、诠释和利用，进而在地方文献中出现了很多针对“异姓为嗣”的规则。希望能以此为例，细化我们对礼法与习俗之间历史关系的认识。

## 二、立嗣与禁止 “异姓为嗣”观念的出现

南方地区收养异姓子、“以异姓为后”或“异姓为嗣”的现象，最晚在南宋就被官员学者们所注意，并被他们斥为地方陋习，记载于史籍中，其中尤以福建最为突出。治宋元史的学者在《名公书判清明集》和《元典章》中找到了大量例证，有些人认为这是东南地区士民的偏好，<sup>②</sup>也有学者认为这并非特例，<sup>③</sup>只不过这里最早被提倡礼教和宗族建设的士大夫所注意而已。与福建毗邻的浙南温处二府，人口的流动和经济文化都与福建关系密切，自晚唐五代到宋元都有大量移民由闽入浙，<sup>④</sup>也有与福建类似的收养立嗣习俗的记录。南宋永嘉人徐寓曾经就自己家乡以异姓为后的现象，求教朱熹：

后世礼教不明，人家多以异姓为后。寓所见乡里有一人家，兄弟二人，其兄早亡无后，遂立异姓为后。后来弟却有子，及举行祭礼，异姓子既为嫡主，与凡题主及祝版皆用其名。若论宗法，祭惟宗子主之，其它支子但得预其祭而已。今异姓为后者，既非祖宗气血所传，乃欲以为宗子而专主其祭乎？寓意欲以从弟之长者共主其祭事，亦同著名行礼，庶几祖先之灵或歆享之，不知可以义起否？伏乞裁教。

① 由于全国各地所存族谱数量巨大，并至今没有全面的收集和统计，故此项研究并不代表所有族谱的情况，而是对所见部分族谱的考察。本文所用族谱材料，少数来自作者在当地乡村考察时所见，多数为浙江省温州市图书馆、遂昌县图书馆、龙泉县档案馆、图书馆等处所藏。

② 李淑媛：《争财竞产：唐宋的家产与法律》，第120—121页。

③ 刘晓：《元代收养制度研究》，《中国史研究》2000年第3期。

④ 参见林亦修：《温州族群与区域文化研究》，上海：上海三联书店，2009年，第224—226页。

朱熹对此的回答是：“立异姓为后，此固今人之失。今亦难以追正，但预祭之时尽吾孝敬之诚心可也。”<sup>①</sup> 徐寓与朱熹的这一段对话，一方面透露出“以异姓为后”的行为常见于当地；另一方面也表达了尊慕理学的士大夫对这类行为的焦虑。这种焦虑感来自于他们认识到，乡里所为违背了“礼教”、“宗法”。但朱熹对于乡间长期流行的“立异姓”行为，只是感觉无可奈何，甚至并没有积极“追正”之意。徐寓、朱熹的议论代表了学者的观感，正如徐寓所说，南宋当地的普通人对此是习以为常的。族谱中的信息也可以提供类似的证明。

宋元时期，浙南已经有零星的宗族创设的举动，与临近的福建地区相似，<sup>②</sup> 这些初始形态的宗族常常以佛寺、墓所为祭祖的场所。<sup>③</sup> 南宋龙泉何氏是浙南宋元明时期地方大族的代表。据邓小南的研究，该族族人之间虽然历宋元明三代均有联络，但却四散居于各地。<sup>④</sup> 他们在明代天顺元年所修的族谱，是我们在浙南能够看到较早版本的族谱。族谱记录了何氏从五代时始迁于龙泉至明初共 17 世的族人谱系。在这部族谱的凡例部分，有“凡无子而下无书，或早卒及入释道者直书其下，示其支已绝也”一条，族谱认定为

族支已绝的状况，包括“无子”和子孙入释道两种，但族谱没有对收养异姓或以异姓为嗣的情况作出规范。根据该谱宗枝图的记载，最晚在北宋年间就有族人“出继外姓”，<sup>⑤</sup> 且至少有 8 例以外姓人为嗣子的记录。其中有 2 例是立外甥为嗣，如第十世处震“无子，立甥□儿胡留知府孙入继”。<sup>⑥</sup> 其余六例是没有亲属关系的外姓入继，其中大部分仅在姓名之后标注“外姓入继”或“绍某地某男为司（嗣）子”。他们与其他何姓后代一样拥有统一编排的行号，他们的子孙也世代保留记录在宗谱中，与何姓子孙没有区别。只有第十一世宗黄的名字后面写有：“乃龙泉南乡何某男入继，本非吾族。”<sup>⑦</sup> 这件族谱对于异姓嗣子的记载方式，说明明初龙泉何姓的观念中存在着异姓嗣子“本非吾族”的观念，但异姓为嗣并不被禁止，异姓嗣子在宗族中的实际权利和地位也没有受到太大的影响。

到了明代中晚期，有关立嗣异姓的禁忌，开始更多地表现在族谱中。嘉靖十二年（1533）泰顺《桂峰陶氏宗谱》《凡例》：“不许异姓继述乱宗。”<sup>⑧</sup> 该《凡例》由陶氏“十九世孙治臣校正”，也就是大约最晚在明代天顺前后，异姓不得入谱的规范就已

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷 58，朱杰人等主编：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 2790 页。

② 参见郑振满：《莆田平原的宗族与宗教》，《历史人类学刊》第 4 卷第 1 期，2006 年。

③ 参见陈彩云：《元代温州的宗族建设》，《浙江师范大学学报（社会科学版）》2011 年第 2 期；邓小南《何澹与南宋龙泉何氏家族》，《北京大学学报》第 50 卷第 2 期，2013 年。

④ 邓小南：《何澹与南宋龙泉何氏家族》，《北京大学学报》第 50 卷第 2 期，2013 年。

⑤ 《清源何氏宗谱》，第 47 页上，天顺元年（1457），龙泉市档案馆藏。

⑥ 《清源何氏宗谱》，天顺元年，第 52 页上。

⑦ 《清源何氏宗谱》，天顺元年，第 54 页下。

⑧ 《桂峰陶氏宗谱》，《桂峰陶氏重修宗谱凡例》，嘉靖十二年，温州市图书馆藏。

经出现。万历二十九年（1601）泰顺罗阳镇《罗阳南阳叶氏族谱》《历代事实》中记载，该族先祖在明代正统年间定居于罗阳，第二代宗梅公即收养了一位潘姓同乡的后代作为养子，“初抱邻人潘巡检尹序公嫡弟尹玘为嗣”。此后宗梅公又亲生三子，也以“尹”字排行。<sup>①</sup>抱养子尹玘这一支一直存在于族谱的记述中。但万历谱的《凡例》也规定：“若取异姓者继之，直书曰某姓之子某绍继，度（杜）数世之后无同姓为婚之弊。”<sup>②</sup>修谱者已经开始特别关注到这类行为，并以谱例族规的方式进行规范。

在《清源何氏宗谱》等明代族谱中，我们还注意到另一个现象，即尽管存在着不少族内过继和立继异姓的情况，但也有很多族人被记载为“无后”“无传”。除了清源何氏的例子，如前述万历《罗阳南阳叶氏族谱》中也常有“嗣止”、“无传”或者收养异姓子为嗣的记录。<sup>③</sup>处州府遂昌县的平昌俞氏，族人俞得济曾在明代宣德年间出任刑部主事。根据谱序，俞氏先人在正德年间初修族谱，此后在万历、雍正、乾隆、嘉庆、光绪年间都有重修。该谱所录明代前期族人中因无子而“不嗣”、“不祀”者甚多。这些族人的生卒年月、婚娶和生育记载详细可信。这种情况反映了，在宗族还未建立或宗族发展的早期，立嗣的观念和实践都不如此后普遍。族谱显示，生活于成化以后的俞氏族人，开始有零星继嫡侄为嗣的事例。在明末清初，

立嗣的记载开始增多，同时也出现了出继异姓为嗣的记录。在雍正以后，出现了立异姓为嗣的记录。乾隆以后无子立继成为通常的情况，而“不嗣”、“无传”者则成为少见的个案。我们在不少族谱的记录中都可以发现，在明代中期以前，无子者是否立嗣，还主要是当事人和家庭自己的选择。无子者需要（甚或必须）立嗣的观念开始普及，甚至成为族规，是宗族组织发展之后才逐渐出现的新现象。

直到嘉庆年间重修宗谱时，平昌俞氏族人专门针对“异姓子孙”制定族规。他们借鉴了当地其他宗族的做法，为这些异姓子孙另立《外篇》，附于族谱的最后，并且制定了《外篇规则》：

嗣后附外篇者仅与行不与第，聊为别同异，终恐以稗乱苗也。凡遇祠祭，主祭及执事者，推举本族亲派，而异姓子孙勿与焉，亦所以辨正宗之意也。夫此外篇之说，既已一一从俗矣，而异姓助祠，别族亦有此例，夫独不当从俗乎。今而后如有欲继异姓者，即于立继承祀之日，将其继产公计，总以三股为率，内取肥田一股，入祠祭享，永以为例，不得徇情。若挨延至后，庸有继产荡废，斯无及矣。倘恃强不遵者，众当鸣鼓相攻，不容载谱，

① 《罗阳南阳叶氏族谱》，《历代事实》，万历廿九年，温州市图书馆藏。

② 《罗阳南阳叶氏族谱》，《重订凡例十八条》。

③ 《罗阳南阳叶氏族谱》，《历代事实》。

并其继产尽行入祠，庶为后人继异者所警畏也。<sup>①</sup>

《外篇规则》一方面正式承认了立异姓为嗣，但又通过设立《外篇》和专门针对异姓子嗣的族规，如不许主祭、执事，必须捐助祠产等，将他们和本姓子嗣区别开来。此时，立嗣异姓显然已经是宗族事务，而非立嗣家庭自主的事务了。

立嗣观念的普及和对异姓子嗣的排斥，都是在宗族发展过程中逐渐建立和严格起来的。在创建较晚的宗族中，这些规则的出现就更为晚近。嘉庆二十二年（1817）泰顺泗溪《前坪张氏宗谱》记载，前坪张氏始迁祖在顺治年间才由福建福宁州迁居于泰顺。至嘉庆年间，四世孙日华开始营建宗祠、编修族谱。在这部族谱的凡例中有关立嗣的条规如下：“若异姓抱子，亦必直书某地某人之第几子。”<sup>②</sup>这是一种对抱子地位较为中性的表达，并没有定义抱子是否为“嗣”，也没有限制抱子在宗族中的实际权益。根据这部宗谱的记载，这个刚刚起步的宗族的功臣是日华的父亲第三世肇士公，他创下了一番家业，并且将其中的一部分捐置为祭田、养贤田、书灯田等族产。但肇士公另一项被称颂的“义举”，正是有关他早年收养的潘姓抱子。这位抱子成年娶妻后，离开了张姓回到福建老家，但不久就去世了，其妻改嫁，留下了年幼的儿子。肇士公即派人接回了这

位孤子，这位异姓孙儿的名字按照张氏排行，名为周川，“现今酌分财产，乡邻并无间言”。<sup>③</sup>周川还以侄子的身份，参与嘉庆年间多份宗族契约的签署。宗谱中特别刊刻了周川所立的《铭恩文据》，记载了周川与众叔分家的约定：

祖暨叔悯身孤幼，招回抚养，娶林氏为室，生五子一女，长子亦已婚配，同室聚处，衣食无虞，实祖暨叔养活之大恩也。但因叔父年逾六旬，自言精神渐倦，方择吉期分爨。将屋宇田园产业或分或抽，凭族戚立有分书。令身照分书永远管掌，又所抽祖易庵公祭田及所抽养贤书灯之田，并前后所置等处山场园圃余基，俱令身亦照分书全天地人三房永远四股轮流合分为业。<sup>④</sup>

在这份契约中，我们尤其注意到对于族产的安排，作为异姓抱子之后的周川，不仅在取名、宗族会议事务中与张姓子孙没有差别，而且对于族产权益的分配也是平等的。当然《铭恩文据》签订本身，也可以解释为应对他的特殊身份的特殊安排。

上述宗族案例反映了浙南宗族在明清时期发生的变化。宋元时期零星出现了宗族建设活动，包括族谱的编修、义田的设置和以寺观墓所为中心的祭祖活动等等，但这些宗

① 《平昌俞氏宗谱》卷之末，1926，浙江省遂昌县图书馆藏。

② 《前坪清河张氏宗谱》卷1《凡例》，嘉庆二十年，温州市图书馆藏。

③ 《前坪清河张氏宗谱》卷4《行实》，嘉庆二十年。

④ 《前坪清河张氏宗谱》卷7《杂志》，嘉庆二十年。

族组织对族人行为的规范，并不严格。明代的宗族仍然多是一些高层士绅家庭主导下的产物。与邻近的闽西、闽北情况相似，当地百姓普遍开始建立祠堂、增置族田，是晚至清代中期才开始的。在这个过程中，人们对“立嗣”、“异姓为嗣”逐渐产生了广泛的关注，并在族谱编纂中发明出一套针对立嗣异姓的规则和安排异姓子孙的方法。这套规则和方法明显与礼法有关，却又不尽相同，如同上述《平昌俞氏宗谱》《外篇规则》所写的，它们被当地人称为“俗”。

### 三、有关“异姓为嗣”的族规谱例及其变化

清代浙南地区的族谱中普遍出现了专门针对“异姓为嗣”的族规谱例，一般这些族谱用以下几种方式来安排族中的异姓子孙问题：

#### （一）在族谱修纂体例上以作区分

如前所述，明代《清源何氏宗谱》就在异姓子孙名下注明其出身，与法律上禁止异姓为嗣严格化同步，清代浙南的族谱也大都强调要对异姓子孙和本姓子孙进行区分。同治年间重修的《花园赵氏宗谱》中说：“古人螟蛉略而不书。今人亦有取其记载。然记载无别，恐非所以昭原委也。……宜纪以详明，庶百世之下，见木本水源之亲，知有抚养承祧之异。”<sup>①</sup>除了明代族谱在异姓子孙

后标注“养子”“外姓入继”的方法之外，清代族谱中还出现了用不同颜色牵线，区分异姓和本姓的做法。如道光二十九年（1849）温州《天荷社蔡氏宗谱》：“抚子本属螟蛉而非血支，即有不得已抚养者，必注明某姓抱入，支别红黑之殊，所以存桑梓之望，尤恐异姓而乱宗也。”<sup>②</sup>光绪三十年（1904）续修的《八甲杨氏宗谱》、宣统三年（1911）增修《木氏宗谱》也都是这样处理的。

另外一种更明显区隔两者的做法，是如前文所列平昌俞氏的例子，即在修撰族谱时，不再把异姓子孙与本姓子孙放在同一图谱之中，而是另立单篇，附于本姓宗枝图谱之后。道光年间，《包山陈氏宗谱》重修时，新订了一条规矩：“螟蛉继子及招赘恩养者，皆非一本之亲。今从族议，概不录入，恐其乱宗且望其归宗也。但另置几幅，注明本姓，附卷三后，姑存其名而已。”<sup>③</sup>就像《俞氏宗谱》中所说，这种用内外篇来区别对待异姓子孙的做法，在清代浙南宗族中很常见，他们称这样做是“从俗”。

#### （二）规定立嗣异姓的程序及限制异姓子孙的权利

针对立嗣异姓的族规，包括对立嗣范围和程序的规定，以及对异姓子孙宗族地位和权利的限制。规定异姓子孙不能担任宗族领袖，是很常见的族规。例如遂昌《李氏宗谱》在表达要严格排斥异姓继嗣的同时，规定之前入继的异姓不得主持本族事务：“严继异。

① 《花园赵氏宗谱》，《花园特谱凡例》，同治七年（1868），温州市图书馆藏。

② 《天荷社蔡氏宗谱》卷上《凡例》，道光二十九年，第2页上，温州市图书馆藏。

③ 《包山陈氏宗谱》卷首《凡例》，道光十五年，温州市图书馆藏。

我族从前甚多，不谓乱宗，抑且有害。自兹以始，须依昭穆推立，不许再行继异。倘无可推，产业归祠公祭。若蹈前辄，不孝同论。夫已继者，奈先人所为，今仍听其与祭而已。至若本祠大小事务，不得与闻，紧要字墨不得与存。虽属分尊，而族长亦不得居，以别同异也。”<sup>①</sup>与之前论者认为，民间异姓承嗣之禁从严格到逐步松弛的结论不同，至少也有大量的宗族规约透露出相反的信息，即乡间的抱养异姓、异姓立嗣，从放任不受管制的状态，变成宗族管理、限制的重点事项。

龙泉《高浦李氏宗谱》规定：“凡抱异姓为嗣者，必书明由何姓而入。俾其日后知所从来。敦族规也。”<sup>②</sup>在《族谱旧规九条》中又详细说明：“抱养异姓之子，例无承立。但移花接木，事既有矣，举废继绝，义亦因之，然而立之之例，当先通之族长，上告宗庙，下谋合族，始许入继。如悖众违规而逞私擅立者，授受俱议罚银十两，贮祠公用，仍行公择。异姓原不承祧故也。”<sup>③</sup>根据这一族规，立嗣异姓从立嗣家庭内部的事务，变成了宗族层面的公共事务。

遂昌上坪毕氏也对立嗣异姓的范围和程序，进行了规范：“立嗣过继，经有明训，律有正条。务在昭穆相应，须从幼抚养，泱肌沦髓，告庙闻众，置立请帖付卷。以存日为主，不许于歿后溺爱妄立，以种讼胎。”接着又说：“异姓不许过继立嗣，紊乱宗支，以致上祖不安。如悯其无后，不得已而或继

之，则议出祭资银二十四两，准其载在谱尾，不得入于正谱。”<sup>④</sup>正如这条族规所言，在族谱编纂方式上区分异姓子孙同时，制定了针对立嗣异姓的程序和条件的族规，作为入谱的条件，这些以异姓为嗣的家庭被要求向宗族捐输银两，或者将一部分家庭产业充作族产。

捐助族产是清代以后当地不少宗族接纳异姓嗣子的必要条件。龙泉季山头季氏在道光年间才开始修订族谱，在这版宗谱的记载中，大量的成年已婚族人无后，并没有立嗣；也并没有关于立嗣继承的族规。但是在龙泉市档案馆所藏民国十一年的一件诉讼档案中，存留了一件该族族人在民国元年所立的契约。这件契约说明，在当时季山头季氏宗族中立异姓为嗣者，也被要求捐助祠产：

立拔字。季有森娶妻张氏，未生有子，续弦金氏，叨生一男，取名季马清，配妻叶氏，单生一女，并未生男。不幸马清夭逝，恨无继嗣承继，亦无相当。予思不孝有三，无后为大。承亲族抱得潘恒举之子，取名季永生为孙。复将媳叶氏招得张学松入赘，言定长子回宗，幸生一子，取名福生为孙。二孙接继宗枝，即将祖父遗下并自手创置产业，拨出租一十硕正与季山头本源祠族内，以作冬至祭产，其租自拔之后，

① 《李氏宗谱》卷1《凡例》，光绪，遂昌县图书馆藏。

② 《高浦李姓族谱》第1册，宣统二年，第29页下，龙泉市高浦村藏。

③ 《高浦李姓族谱》第1册，宣统二年，第106页上。

④ 《上坪毕氏宗谱》卷1《凡例》，1921年，遂昌县图书馆藏。

任凭祠内收租，过割完粮，永远管业，日后修造宗谱，任凭抱养之子添名入谱，两无异言，恐口难凭，立拨字永远为据。

一批安福庄正字八号后坑园粮  
一亩零九厘九毛

正字九号土名后坑园粮一亩九  
分三厘五毛

其粮向季有赐户推割

中华民国元年阴历十月二十九  
日立拨字季有森（押）

在见侄 永佳 永书 永嘉 永恭  
依口代笔 季火仁<sup>①</sup>

根据这份契约，季有森要向族祠捐助田产，以换得所立的两位异姓抱孙能够登入族谱。但进入族谱还并不等于他们今后就能享有和同姓子孙相同的宗族权益。

族产收益的权利是宗族排斥限制异姓子孙的最现实的原因。龙泉县的道光年间的《埠川张氏族谱》中还没有禁止异姓抱养子入谱的族规<sup>②</sup>。有关的族规在光绪年间才出现在新增谱例中。光绪族规中说，“异姓不得乱宗，例有明条”，但异姓为嗣的情况在张姓宗族中已有十数家，谱例斥责他们的这种行为是“藐先祖而舍亲爱，悖宗法而违国典，实属有意乱宗以害后世；理有不合，法所当诛”。“兹族众所以严议修续宗谱，毋论幼长，凡属异姓螟蛉之子一概不准载入宗谱，

并不准附载族谱，杜非种防乱宗也。后裔永遵此议，即或无子，应照例承祧，以归一本，违者即属不孝，稟之官长，律以欺宗渎祖之罪。”这些论述引经据典，似乎认同并接受了法律上的规定，即严禁立异姓为嗣。但紧接着的下一条谱例却补充说：“螟蛉之子既遵例永不准载入宗谱，时姑念……（缺文）出钱一千文入祠，注明轮流祭谱内者，递年清……（缺文）准其全家子孙入祠与燕，以宾客论；如逞强越分……（缺文）例，遂逐归本宗。至祭田轮及该螟蛉抱父名下，该螟蛉有无承值，是螟蛉本房事，着自抱父遗据为凭，与别房无涉。”<sup>③</sup>这个安排把宗祧继承和族产继承分割开来，异姓子不允许入谱，但却可以通过捐助祠产，而进入祭谱，参加宗族祭祀的聚会，而且异姓子孙可以因抱父的遗嘱享有轮值祭田的权利。

这些材料反映了同一宗族不同时期族规的变化，说明了对“异姓为嗣”的行为以及异姓嗣子权利的种种限制，并不完全是从宗族开始建立的时候就出现的，而是随着宗族权力的增大，尤其是族产规模的扩大，而逐渐增添的。正是因为嗣子身份的认定涉及遗产、族产的重新分配，因此这些族规谱例也在宗族权益上对异姓子嗣设立了特别的约定。也有的宗族为此做得更加彻底，即逐渐地将异姓嗣子完全排除出了宗族。

### （三）严禁“异姓为嗣”与不许异姓子孙入

<sup>①</sup> 《民国元年阴历十月廿九日季有森立拨字》，《龙泉民国法院民刑档案卷（1912—1949）》，浙江省龙泉档案馆藏，M003-01-14929，第1页。

<sup>②</sup> 《埠川张氏宗谱》，《张氏家谱凡例八则》，道光二十二年，龙泉市图书馆藏。

<sup>③</sup> 《（埠川）张氏宗谱》卷7《增修条例》，光绪十三年，龙泉市图书馆藏。

## 谱

清代中后期的族谱中，能看到不少严格禁止以异姓为嗣的族规和谱例。有的族谱先是开始对不同来源的异姓进行区别，如光绪三十三年永嘉场《永场二都榕树下徐氏大宗谱》：“族内螟蛉继子凡自幼抚育与随母带来，必注明原姓。皆准其列入。彼亦略有恩情。除此两等外，当行严斥，后概勿准列。”<sup>①</sup>将异姓为嗣限制在抱养的幼儿，这一点与唐代以来对抱养三岁以下小儿允许即从其姓的法律，似有相合之处。有的宗族则将所有异姓都排斥在了族谱之外。如同治《孤山潘氏宗谱》规定：“有异姓不许绍续入谱。”<sup>②</sup>光绪重修《戚氏家乘》：“本支不许立异姓为嗣，亦不许出继异姓。”<sup>③</sup>但由于族谱代代重修重刻的特点，仅凭这些晚近的、单一版本的族谱材料，我们无法确定这些严格禁止异姓承嗣的族规谱例的出现年代，以及它们经历过何种演变？

泰顺《岭北道均洋茱阳潘氏族谱》初修于明代成化丁亥（1467），二修于万历乙酉（1585），三修于雍正乙卯（1735），现存可见的是乾隆五十四年（1789）重修的版本。族谱系图部分记载，早期族人的养子、立嗣等行为是相当随意的，不仅有立异姓为嗣，而且在族内择嗣时也并不严格遵守昭穆相当的规则。不论是立嗣同姓还是异姓，同

样都被记录为“抱子”。但是乾隆五十四年的族谱凡例规定：“若以侄孙而继伯叔者，不敢妄书。前修谱者不知此意。谱中间有此情，又不知立嗣出继之典，乱书抱子，今皆改正。”<sup>④</sup>“异姓抱子，诗曰螟蛉，似不应入谱，但旧谱所载，令姑存之。但必书抱某村某人之第几子，使后人有所考证，其后裔又必书本姓某，亦以示非吾宗之意。”<sup>⑤</sup>相较于之前的情况，新谱不仅对各类立嗣行为的区分更加严谨，对异姓与本姓子嗣的区分也更加清晰。而且在《宗规》部分禁绝了之后立嗣异姓的可能：“立嗣当慎：……不得立异姓之人，以乱宗祧，如外甥内侄养子之类，均不得立。并不得以己子与异姓之人为嗣，宜遵律例，不可故违。”<sup>⑥</sup>《岭北道均洋茱阳潘氏族谱》的凡例和宗规，展示了该族禁止异姓为嗣的规则从无到有的建立过程。遗憾的是，由于缺乏早期版本族谱的比较，我们仍然并不能判断现存于乾隆谱中的“凡例”是修订于何时？换言之，我们并不确切知道上述变化发生在哪两次族谱修订期间？以及促成这些变化的具体事件和历史背景是什么？

一些记载了多个不同年代的族规谱例，或者保存有多种版本的族谱，为我们提供了考察族规演生过程的机会。根据道光二十年（瑞安）《徐奥濮阳吴氏族谱》的序言，该

① 《永场二都榕树下徐氏大宗谱》，《凡例》，光绪三十三年，温州市图书馆藏。

② 《孤山潘氏宗谱》，《凡例》，同治元年，温州市图书馆藏。

③ 《重修戚氏家乘》，《凡例》，光绪二十九年，温州市图书馆藏。

④ 《岭北道均洋茱阳潘氏族谱》卷首《凡例》，乾隆五十四年，温州市图书馆藏。

⑤ 《岭北道均洋茱阳潘氏族谱》卷首《凡例》。

⑥ 《岭北道均洋茱阳潘氏族谱》卷12《宗规》。



族族谱初修于康熙乙未（1715），二修于乾隆壬子（1792）<sup>①</sup>。道光谱中刊刻的《凡例》，在继承前谱凡例的基础上，有两条修订。在较早版本的《凡例》中，有关“异姓为后”的条文是：“以异姓为后者，书抱某村某姓某人之第几子，使后人有所考证。间有缺文者，其子孙所开未详也。”<sup>②</sup>道光版的《凡例》则增加了一条：“抱异姓为子。前谱载明，抱某地某人第几子为嗣，并无禁忌。但物故鼎迁，忘其自出，终难免同姓为婚之嫌。所为族中公议，从前抱子，自当遵前谱载入，毋庸另生异议。惟日后继嗣，必须祠下择立，不得复向异姓抱来为后，庶免乱宗，亦无启衅。”<sup>③</sup>早期的《凡例》说明，彼时立异姓为后的情况并不少见，族谱中或记载或漏记，大家并不为意。之后，徐奥吴氏宗族对于立异姓为嗣的态度，经历了从宽松放任到严格禁止的转变，最终在道光年间禁止异姓入谱。

从大的背景来看，这些族规谱的变化，固然与宗族权力的加强，以及宗族对族众家庭经济干预的加深有关，但具体到每个宗族修改族规谱例的直接原因，却往往是与特定的冲突纠纷有关的。前述遂昌《李氏宗谱》，在谱例中严格禁绝异姓承嗣，但其中又记载了这样一则契约：

立议拨约，族房长承礼等，缘有永寿公派下仕教无传，螟蛉周姓之子承煌为嗣。先年造谱之后，突

被长房有等不法之祠孙将谱扯毁，遂绝其后。承煌随时改还原族。今仍有长房之长孙家齐复绝无传，自幼抱领姜姓之子日枕为嗣。公议怜其长孙不可绝祀，故着家齐代贴伏理钱十二千文，交祠公用，谱造外篇。另将祠产划出土名东司坛田一丘，计实租二硕，拨与仕教公亲房子孙承管。历代任凭仕教亲房后裔自种自收管业，永作祭扫生终之资，逐年完粮，祠内自行料理，不涉仕教公系下之事。自拔之后，不准私行盗当，并无反悔枝节等情，各有此色，以作不孝论。恐口无凭，特立拨约，永远为据。光绪丁丑三年夏月日立

族房 承礼 承喜  
经管 家宏 家扬 家荣<sup>④</sup>

这则契约记录了宗族内部先后两场关于异姓子继嗣的纠纷。永寿公派下的异姓承嗣遭到了长房的阻挠，抱养子被迫归宗，以致永寿公派下的一支绝嗣。但是若干年后，长房同样遭受绝嗣，并且也希望以抱养异姓子为嗣，永寿公派子孙得到了一个报仇的机会。长房不得不将自己的一部分祠产划归永寿公派承管收益，作为补偿和获得承认的条件。在这个例子中，宗族规则的制定、打破和重建都仰赖于族内各派的斗争和协商，这恐怕

① 《徐奥濮阳吴氏族谱》，《重修徐奥族谱序》，道光二十年，第1页，温州市档案馆藏。

② 《徐奥濮阳吴氏族谱》，《凡例》，道光二十年，第2页。

③ 《徐奥濮阳吴氏族谱》，《凡例》，道光二十年，第5页。

④ 《李氏宗谱》卷首，《议约》，光绪年间，遂昌县图书馆藏。

才是所谓“族规”、“习俗”在社会中的实际运行状态。

综上所述，我们分类讨论了浙南清代族谱中涉及“异姓为嗣”问题的编纂方式和族规谱例，发现这并不是一套与生俱来、固定不变的规则。与法律中出现禁止平民立嗣异姓的条文一样，立嗣异姓的禁忌在地方社会中被认识、成为族规、对财产的继承、分配发生影响，也经历了一个从无到有的过程。宗族对“异姓为嗣”的态度，取决于每个宗族当时的具体情况：旧的传统、族产的数目、分配方法和宗族内部的权力格局、异姓抱养子及其后代的势力等等。由于这些具体情况在不断改变，因此相关的族规也总是在修订和改变中。

同时，我们也注意到，在这个动态变化过程中，自唐代以来规定“即养异姓男”、“乞养异姓义子，以乱宗族”、“以子与异姓人为嗣”违法的法律，以及背后支撑这些法律的“异姓之男，本非族类”、“神不歆非类，民不祀非族”等礼制观念，都发挥了重要的作用。我们在前述族谱中已经多次看到“立嗣过继，经有明训，律有正条”、“悖宗法而违国典”、“宜遵律例，不可故违”等等表述，它们均以法律和宗法礼制作为禁止和限制立嗣异姓的理由。

#### 四、法律诉讼与族规的形成

如前所述，清代的族规谱例常常引用大清律例。但人们往往是根据自己的需要来选

择和理解法律的。因此，不论是在支持还是禁止“异姓为嗣”的论述中，都可以看到人们引述法律。例如光绪《文明坊周氏宗谱》中说：

鞠子亦入谱。律曰：遗弃小儿听相收养，即从其姓。亲生父母不准告认。又曰：旗人义子自襁褓抚养成丁，以继其后，即准另记档案。此法缘情立，非圣人莫能制也。大理王朗曰：收捐捨弃，不避寒暑，救垂绝之气而肉必死之骨，可谓仁过父母。故亲生不准告认。孙吴周逸，本左氏子，为周所养，周氏又自有子，人咸讥逸，逸敷陈古今，卒不复本姓。故成丁即准另记档案。凡族中暮年无子者，或立继或抱养，慎自择焉可也。<sup>①</sup>

这段凡例引述了多则典故、律例，来证明允许抱养的合理性。其中旗人义子例显然并不适用于汉人，但这条例文所承载的“法缘情立”的原则，又赋予这条与法律相违的谱例以解释的余地。

宗族规约根据需求征引、解释律例的做法，十分常见。遂昌石练吴氏是典型的例子。族谱记载，吴氏最早的修谱是明代隆庆年间。尽管现存的版本是1944年的重修本，但保留有隆庆、万历、雍正、乾隆、嘉庆、道光、同治、宣统历次重修所撰的谱序和“修谱祠规”。每一版的“修谱祠规”都应对宗族中

<sup>①</sup> 《文明坊周氏宗谱》，《凡例》，光绪九年，温州市档案馆藏。

新的问题对旧例做出补充和修正。因此，这些祠规记录了吴氏宗族从晚明到清末的宗族规范的变化过程，其中最重要的部分就是有关立嗣异姓族规的变化。

最初的《隆庆己巳（1569）续谱祠规》并不禁止以异姓为嗣：“若本宗子孙出继为异姓嗣者，分注而不列图；其继异姓子为嗣者，正派不书，姑附之余录，防乱宗也。”<sup>①</sup>只是说明在族谱中需要另列一篇来区别这些异姓子嗣和本宗正派，除此之外并没有说明两者在族内权利和义务上有所分别。《万历戊午（1618）续谱祠规》相关条文没有更改。到了《雍正癸丑（1733）续谱祠规》中有了重大变化：

子孙不幸乏嗣，立继先推同胞，次堂，再从堂，由近及远，总以本宗推立，此定例也。吾族祖训有异姓立继者，编入余录，不许正图，原以惩乱宗而杜后人继异之念。兹谱之续，仍循旧规。嗣后乏嗣，如再有不从本宗昭穆推继而敢异姓继子者，即余录亦概不收。祭祀不许入祠。如本宗应继者或以其人贫乏不肯承祧，族房共行攻击，以律例斩嗣论。余录者乏嗣，惟向余录推继，无容正派承祧余录，庶免内篇降为外篇，别异也。<sup>②</sup>

雍正时期改定祠规，用“以律例斩嗣论”来警告族内不肯承祧的行为。而且该版祠规还斩绝了异姓承嗣编入外篇余录的可能，规定原来余录中的异姓子嗣如果乏嗣，只能在余录子孙（也即异姓子孙）中择继。《乾隆甲午（1774）续修祠规》、《嘉庆己巳（1809）修谱祠规》没有修改这一祠规。《道光戊戌（1838）续修祠规》中记载了这样一件事情：名列于余录中的国盛公乏嗣，但余录中没有合适的继嗣人选，根据雍正祠规，他不得不面临绝嗣的结果：

国盛公因余录乏嗣，无从推继，愿将手置产业请纳入祠，奉祀房祖仕俊公生辰并本生祖父坟莹。当时酌定祭规，举行已久。查旧谱有俟身后酌嘉其祭一条，尚无定论。今议以其夫妇生辰各设一祭，酬其孝思。<sup>③</sup>

根据他在余录中的小传，国盛公生于康熙五十二年，卒于乾隆四十三年，他的曾祖父是由章姓过继而来的。国盛公生有一女，并招有赘婿，但因为年老乏嗣，他生前就将水田13亩、计租41硕的地，还有居住的房屋、店屋等都捐为祠产。他的女儿和赘婿只是得到了作为奩资的浮租30硕田产。<sup>④</sup>国盛公的例子说明了雍正年间禁止异姓承嗣的族规，曾经得到相当严格地执行。

① 《栝昌吴氏宗谱》，卷1，《隆庆己巳续谱祠规》，祠规一，1944年，遂昌县图书馆藏。

② 《栝昌吴氏宗谱》卷1《雍正癸丑续谱祠规》，祠规八。

③ 《栝昌吴氏宗谱》卷1《道光戊戌续修祠规》，祠规三。

④ 《栝昌吴氏宗谱》卷7《人八房余录》，13页下-14页下。

但是，很快族规就再次做出了调整。《同治辛未（1871）续修祠规》对雍正祠规进行了解释：

继立异姓，律所不禁。我祠旧规，有不从本房推继而再立异姓者，即余录亦不许入等语。此特为本房尽有可继而妄为立异者遏其流弊，不得不剴切言之。乃后人从此误会，遂谓一概不准继，以致令本房无从推立者，枉作若敖之鬼，九原之下能无怨痛？如果旧规本意若是，则斩祀一言不几自蹈其咎乎？谨将该规意义细绎申明：凡有不幸乏嗣而本房亲疏实属无可推继，准于外甥内侄中相与商定，择而继之。仍遵祠规，收入余录，却不准徇私乱收，致贻不类之诮。若曾娶妻室而无端出嫁（家）者，既已自甘绝祀，何必再事乱宗；且或本房尚有可继，均不得援以为例。此盖仰体祖训，谨行申释，以免后来再误，致负前辈初心，并非敢有更张，邻于违背也。<sup>①</sup>

这次对祠规的重新解释，开篇就是对大清律例有意或无意的误读。所谓“继立异姓，律所不禁”，正与大清律例中的有关法律相反。虽然重启了异姓承嗣之例，但相比于最

早的隆庆祠规，同治祠规强调了只有在本宗无人可继的情况下，才能够异姓承嗣；而且可立嗣的异姓的范围也缩小了，即只有外甥和内侄可以承嗣。

吴氏宗谱和之前的很多案例一样，说明族规处于不断地被建立、被打破和被修改的过程中，而这往往是宗族利益纠纷和权力争夺的结果。但在这些族规的形成和变化过程中，法律条文是各方的斗争和协商时不可回避的各种“道理”或“说辞”。不仅如此，司法诉讼活动也成为一些宗族确立或改变族规的策略。

乾隆四十年温州苍南钱镇发生了一起坟山争讼案。一位早年出继于赵姓的刘姓后代与刘姓族人争夺一处山产。<sup>②</sup>经历了一场旷日持久的诉讼之后，道光刘姓族谱的《凡例》中就出现了如下条文：“谱内乏嗣者，必绍以同胞兄弟之子。……不许外姓曲全嗣续以混□□之脉。”“族内有子出继，及不幸随母抚养，急令其归宗。亦有家贫不能守制，怀孕数月转适者，其本支无嗣，伊子长大之日，稽查确实，亦令归宗。”<sup>③</sup>钱镇刘氏对于异姓承嗣，尤其是出继异姓的禁令，显然是对那场诉讼的回应。

遂昌汤溪叶氏大约在明代嘉靖后期开始编修族谱。明代初修的族规谱例现已不可见。在清雍正二年的《重修族谱引》中有这样一段话：

<sup>①</sup> 《栝昌吴氏宗谱》卷1，《同治辛未续修祠规》祠规二、三。

<sup>②</sup> 《钱镇彭城刘氏宗谱》卷1，《昔年赵亦光误认明伦公塋域为伊祖坟两相拘讼凭公断定立明据字》，道光二十四年，温州市图书馆藏。

<sup>③</sup> 《钱镇彭城刘氏宗谱》卷1《凡例》，道光二十四年。

故谱书甫修于康熙辛巳，仅二纪而必亟亟又修者，乖因族人限于嗣续，不明一本之谊，枉以立异为爱，殊失亲亲之道。爰索式穀之似，藐兹蛉属，杂沓成风，浩然嫡支，悉为颠倒。予少及壮，常怀义起，势孤力微，有志未逮。今也，弟侄森森，协义正伦，会之族，鸣之公，斥异篡，崇嫡脉，商之于予。予欣然曰：嫡异不辨，族义不彰，急公报本，予能不曳杖而前乎。幸也，奉断立谱，分别内外，请梓就刊，不数月而谱成。<sup>①</sup>

根据这则记载，叶氏族内多有立异姓为嗣的情况。这篇《重修族谱引》的作者叶可露尽管对此愤愤，却也无可奈何。根据族谱中保留的雍正元年知县姚公的一则审语，叶可露在雍正元年曾经就族中立嗣异姓提起诉讼，知县谴责了异姓立嗣的行为，认为这与律例不符，但同时也说：

如叶可露等不控于当事之始，而嫡（嫡）发于数十年之后，则已晚矣。再查遂邑异姓入继者多，其始皆起于妇人之见，而其后遂无可如何，以致大家望族，设立宗谱，遂有内外篇之分。内篇以叙嫡派，异姓入继者列诸外篇，与其助祭，不与其主祀。是尤为非礼之礼，非

义之义也云。尔廷讯既明，应着叶可露等仿照遂邑谱例，如异姓立继者一概不许主祭，另立新谱，遂将旧谱缴衙，以杜争端，以全族义。斯权而不害于经，和而不流于党欤。立案 雍正元年四月初五日发。<sup>②</sup>

知县审单中的建议其实就是“从俗”，也就是按照当地大多数宗族的做法，承认异姓继嗣，但要求“异姓入继者列诸外篇，与其助祭，不与其主祀”。叶可露正是借由这次诉讼，重修了族谱。但新修谱例却并没有完全听从知县的建议，而是确立了更为严格的、禁止“异姓为嗣”的原则。雍正二年的新谱例中规定：

异姓原无立继之条。从前异姓入继者，另为一编，亦存厚之道。嗣后倘有乏嗣者，必当遵守律例，会同族房，推明昭穆以承宗祧。如昭穆无可继，其产应归入祠，虽产厚薄，着祠首备祭到坟，祭其生辰死忌。倘有继异乱宗者，合祠共攻之，即姓同族异，昭穆无稽，亦不得妄立，其血脉同属不贯也。<sup>③</sup>

新修谱例强制无后族人立嗣，并绝对禁止抱养异姓子为嗣。在此之后，族谱中记录了乾隆和道光年间的三则“拨约”或“助约”。这些契约均由绝嗣的妇人所立。她们

① 《汤溪叶氏族谱》卷首，《重修族谱引》，1928年，遂昌县图书馆藏。。

② 《汤溪叶氏族谱》卷末，《审语》。

③ 《汤溪叶氏族谱》卷首，《凡例》。

表示，因为没有合适的立嗣人选，而情愿将财产在死后拨入宗族，作为公产，由宗族负责她们死后的祭扫。之前学者对徽州文书的研究已经指出，明清时期户绝未立嗣的寡妻，多有将财产捐给宗族，作为身后祭祀洒扫之资的情况。<sup>①</sup>汤溪叶氏族谱中记录的这些“拨约”“助约”与徽州的类似。但汤溪叶氏的个案，可以让我们将这些契约和族人捐资入族的行为放到一个具体的过程中进行考察，它们是伴随着宗族中异姓承嗣的禁忌从无到有的制造过程出现的，而这个制造过程，至少从程序上来看，是借由一次诉讼完成的。

这些形成于不同时期的族规，不管是严厉禁止立嗣异姓、还是对此网开一面，都从律例、诉讼结果和历史典故中寻找支持。不论这些纠纷是否进入官方的诉讼程序，都是如此。这说明，明清法律的有关条文，经过长期的司法实践以及士绅的传播，大多为民间所熟知。诉讼活动不仅为官员提供了宣扬这一观念和法律的舞台，同时也是人们争取建立、修改相关族规的方法和途径。但宗族确立有关立嗣异姓的种种规范，并不是地方宗族被动地接受法律和礼制观念，纠纷和争夺总是从实际的利益出发的，地方宗族如何应对、利用和诠释这些观念以及法律，是人们根据各自的情况做出的选择。正因为如此，不同的宗族和同一宗族不同的阶段，对“异姓为嗣”有不同的态度和规约。

## 五、结语

如前文所述，不论是有关“异姓为嗣”的法律，还是在地方社会中的各种规范、习俗，都曾经历复杂的历史变化。一方面，面对变化着的社会经济制度和地方社会中的权力关系，法律、习俗、族规都在变动和调整；另一方面，即便是相同或近似的法律条文和习俗，在不同的社会经济制度和社会背景下，也被不同的人进行各自的解读和利用。

学者们梳理明清律中“立嫡子违法”条的渊源时，已经认识到，在周代宗法制下，“立嗣”的本意是确立宗祧，属于贵族的“礼”的范畴，礼不下庶人。明代的邱濬也曾经说：

圣祖之意盖以兴灭继绝，必前代帝王功臣贤人之后，不可绝其嗣，使其不血食也。先王制礼不下庶人，庶人之家若其生前自立继嗣，及将昭穆相应之人自幼鞠养，从其自便。然又恐其前既立继而后又有子，或所养之人而中道背弃，及有尊卑失序者，故立为律令以惩戒之也。<sup>②</sup>

“立嗣”是原来针对贵族的“礼”，它虽然进入了后代的法典，只是借用以处理民众之间与承继有关的纠纷，“立嗣”并非对一般百姓的要求。宋代，与士大夫倡导、发展庶民宗族的过程相配合，庶民立嗣的观念才普及开来。概言之，立嗣制度的渊源和发展过程中存在着的礼—法、士—庶区别，为人们灵活地解释和利用这套制度，提供了基

<sup>①</sup> 阿凤：《明清时代妇女的地位与权利——以明清契约文书、诉讼档案为中心》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第81—85页。

<sup>②</sup> 邱濬：《大学衍义补》卷52，长春：吉林出版集团有限公司，2005年，第653页。

础。这是我们理解宋代以来相关法律和司法实践、民间习俗之间总是存有诸多背离这一历史现象的前提。

在理解这一问题时，除了从上述礼法演变的角度之外，还有“户籍赋役”的制度背景和“人情”的因素。早在晋代“无子而养人子”的令文：“无子而养人子，以续亡者，后于事役复除，无回避者听之，不得过一人”，<sup>①</sup>所强调的就是国家如何控制赋役的问题。也就是说，如果是养人子为后，此人可以（像本生子一样）享受丧期除役的优惠，但只限于一人。宋代法令“诸以子孙与人，若遗弃，虽异姓，三岁以下收养，即从其姓，听收养之家，申官附籍，依亲子孙法，亦法也。”<sup>②</sup>其中“申官附籍”也是官府承认收养成立的重要步骤。《元典章》中有“养子须立除附”、“妻侄承继以籍为定”、“异姓承继立户”等数条<sup>③</sup>，都说明元代异姓并非不能承继，而是元政府强调承继要变更户籍。对于国家来说，养子或立嗣，所关涉的不仅是家庭由谁来祭祀先人的问题，最重要的是关系到家户的存续和析分，也就是国家对人口和赋役的控制。因此，“承继以籍为定”，才是元代处理这类纠纷的基本原则。从晚明“一条鞭法”到清初“摊丁入地”的赋役改革之后，虽然仍有完整的“户籍”系统，赋税征收也仍然按这个户籍系统来进行，但是这个时候的“户”已经不再与现实作

为生活单位的家庭相对应，完全变化为一个税额单位，这“意味着社会成员的身份地位是建立在土地财产和对民间社会组织的从属关系的基础之上，而不像过去的传统那样建立在编户齐民对王朝的直接人身隶属关系之上”。<sup>④</sup>因此，对于明清的君主来说，除了官爵的承袭和军、灶、匠户的承袭之外，普通家庭的收养、立嗣对国家赋役不会再产生直接影响。清代张甄陶就是以此为基础来讨论律例中有关立嗣的条款的：

是宗法废则为人后之说亦宜废，然犹有不可废者。一则如凡公侯伯以下以至世职流官之分应承袭者，则按照为定例，使利无可争；一则如屯兵卫军则有勾丁，盐丁工匠则有世业，前朝犹千里勾符，荷戈应役，必按例承替，使害无可避。至若蚩蚩编氓，既无袭荫可争，又不以世业贻累，则所有田产，自有律内无男归女，无女入官充公之条，所有承继，殊不足论。然圣君贤相，体恤人情，以生者必有所养，死者必有所归，不可不为之所，故于律内首载先尽同父周亲，以次旁及，务于昭穆伦序不失之语，使暮年失子之人，有所倚依以慰，又别列嗣子不得于所后之亲，听告官别立之

① 引自仁井田陞：《唐令拾遗》户令第九，东京大学出版会，1993年，第233页。

② 《名公书判清明集》，北京：中华书局，1987年，第220页。

③ 陈高华、张帆等点校：《元典章》，北京：中华书局，天津：天津古籍出版社，2011年，第604—608页。

④ 刘志伟：《在国家与社会之间：明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第204页。

条，使为人后者，不敢以非天属忤于所后之亲，互相牵制，意义至深远也。<sup>①</sup>

张甄陶认识到，立嗣首先在制度渊源上并不是对平民百姓的要求，其次也不会对国家赋役征派再产生影响，如此一来，立嗣法律的存在就变成了只是“圣君贤相，体恤人情”的举措，所以在明清法律的演变中，立嗣律的确有逐步松弛的方面。例如“择贤”、“择爱”例的出现，就被认为是对立嗣制度的突破，学者们已经有过很多讨论。在诉讼实践中，官员的裁断也常常考虑“人情”。这里的“人情”既包括人与人之间的感情，也包括当地人对于本地习俗、族规的认同。俞江在利用宝坻档案对清代立继规则所进行的研究中，已经指出“关于立继方面的规则，不是国法关注的重点。古代国家视庶民的立继为细故，对其持‘因民情而化之’的态度。只是因维持社会秩序的需要，才被动地出面干预。因此，在立继领域，出现了与国法并行的各种规则。”<sup>②</sup>

综上所述，立嗣法律的变化和执行，总体上受到礼法关系的历史演变和赋役制度变化的影响。但“异姓为嗣”作为“立嗣”中的核心问题之一，还有其特殊性。与立嗣法律中的其他条文逐渐松弛相反，“异姓为

嗣”的法律禁忌受制于宗法礼制中“民不祀非族”观念的严格限制，在明清时期不但没有突破，反而日渐严格。不论是在立法上，还是在社会习俗、宗族规则中都是如此。这是与明清宗族组织和族权的发展有关的。不仅在“异姓为嗣”的问题上如此，学者们围绕着立嗣诸问题的讨论，揭示出在寡妇立嗣权的法律变化上也有相似的过程。<sup>③</sup>在宗族构建过程中对“异姓”（寡妇也是“异姓”）的排斥和权利限制，经由明初士大夫修订令、律的活动，以及嘉靖中期以后庶民宗族的实质性发展，而得到强化。在立嗣“礼下庶人”的过程中，民间长期存在的、抱养异姓子的做法与所谓“异姓为嗣”等同起来。一方面它们成为士大夫和法律专家们口中的被批评的“俗”；另一方面，部分地方宗族也开始在制定宗族规约时，援用、诠释律例的条款，制造相关的族规，这些族规与律例或者一致，或者相违，它们成为记录“俗”的文字载体之一。

明清宗族形态多样，族规谱例的修纂更是受到多重因素的影响，呈现出多样化的面貌。例如它们并不总是反映或回应宗族的实际需求，很多时候带有修纂者理想化的理念，又或者存在对“标准文本”的借鉴和抄袭。因此，我们在研究中特别关注那些能够与宗族立嗣活动的实践记录相配合的族规谱

<sup>①</sup> 张甄陶：《示邑良争继祀谕语》，贺长龄：《清经世文编》卷59礼政6，沈云龙主编，《近代中国史料丛刊》第74辑，台北：文海出版社，1972年，第2186—2187页。

<sup>②</sup> 俞江：《清代的立继规则与州县审理——以宝坻县刑房档案为线索》，见《政法论坛》第25卷第5期，2007年。

<sup>③</sup> 参见夫马进《明清时期寡妇的地位及逼嫁习俗》，余新忠、张国刚编《新近海外中国社会史论文选译》，天津古籍出版社，2010年，第46—68页。阿凤：《明清时代妇女的地位与权利——以明清契约文书、诉讼档案为中心》，第18—24页；杜正贞：《宋代以来寡妇立嗣权问题的再研究——基于法典、判牍和档案等史料的反思》，《文史》，2014年第2辑。



例，也特别关注那些记录了族规谱例的变化过程的个案。因为这些实际被“使用”过的族规谱例及其变化，真正体现了宗法理念、法律与其社会实践之间不断互动的过程。这些案例显示，在迁移定居的阶段，因为需要与本地土著合作，或因在农业、山林开发中对劳动力的需要，收养异姓子孙的情况并不少见，甚至有的也并不完全是因为缺乏男性继承人。但早期族谱中对立嗣和“异姓乱宗”的规定往往只有寥寥数语，甚至根本没有。随着宗族的建立，尤其是当宗族开始积累了大量族产之后，立嗣问题开始变得备受关注。强调为绝后者立嗣，并且严格禁止立嗣异姓，这类族规谱例也开始出现在族谱中。清代浙南宗族规约中关于立嗣异姓需要向宗族缴纳入祠钱，或者需将一部分家产捐入祠堂的习俗（包括在没有立嗣的情况下产业全部入祠的做法），都使得严格禁立异姓的族规，成为扩充族产、加强宗族权威的途径之一。需要指出的是，虽然前述赋役制度改革是促使国家和官员放松对民间立嗣行为的控制的要素，但这个赋役制度的变革过程也同样配合了族产的扩充和宗族的发展。历史现象之间的关系如此复杂，单一线条的因果论在此并不适用。

在“异姓为嗣”的问题中，法律与族规、习俗之间的关系，还体现在诉讼与族规、习俗变化之间的联系上。“异姓承嗣，不合礼法”的观念，进入地方社会的途径有很多种。士大夫的教化和实践一定是重要的方式；诉讼也是途径之一。一方面，诉讼是各类习俗较

量的舞台，习俗在诉讼的场合被陈述、提炼、争论，寻求认同；另一方面，判决或诉讼的结果，也直接影响族规的修订。批词、审语、堂谕中的言词，都会被编进族谱，成为新的“族规”。一些宗族将律例写进了族规，不管其实际的目的是什么，至少在文字上表现出以法（礼）变俗的努力。还有不少宗族在充分了解到“异姓为嗣”乃“律有正条”、“例无承立”的前提下，仍然将立嗣异姓的做法书面化，变成宗族的规范，这些与律例相违的规范也被称为“俗”。由此，我们看到所谓“俗”的认定，并不是一个自然而然的过程，而是充满了各种“权力”的博弈，其中既包括对礼、法文化和制度的回应，也包括地方权力之间和宗族内部的争斗。

晚清以来的法律改革中，法学家们开始将这些宗族规范和习俗称为“习惯”。梁治平在讨论清代广泛存在的“异姓为嗣”时也说：“这种情形不但可以表明社会情态之复杂，地方习惯之多样，而且向我们显示出个体偏离社会模式的行为，如何在特定情境之下逐渐演成一般习惯的过程。”<sup>①</sup>但从长时段来看，与其说这是个体偏离社会模式的行为演成一般习惯的过程，不如说是在社会中本来普遍存在的“养异姓子”现象，如何在国家法律和宗法伦理的“入侵”之下，被定义为“非法”，从而被归入“习惯”的过程。“习惯法”与国家法不同之处，固然可以理解为它们是“在国家法所不及和不足的地方，生长出另一种秩序，另一种法律。”<sup>②</sup>反过来也可以理解为是在国家认定的礼、法的入

① 梁治平：《清代习惯法：国家与社会》，第79页。

② 梁治平：《清代习惯法：国家与社会》，第32页。

侵之下，被礼法所排除出去的那一部分行为和规矩。当然，这个过程同时也伴随着对“习俗”的改造过程，产生了很多礼法影响下的新规矩、新习俗。它们可能存在于相当广泛的区域内，如前文所提及的立嗣异姓要向宗族缴纳资财的习俗、族谱中安置异姓子孙的各种方式、以及各种族规，都不仅仅是浙南特有的，它们被证明也存在于浙南以外的很多地区，甚至被认为可能通行于全国，<sup>①</sup>但它们从未被纳入明清律例的体系。至少在“异

姓为嗣”这个例子中，族规、习俗，都不是“法”的后备资源，而恰恰相反，它们总是作为礼、法的对立面出现。地方官员在司法实践中有时候会考虑和尊重这些习俗，但他们并不依此创设法律。直到近代法律改革，借由着西方习惯法的理论，这些习俗和族规被冠之以“习惯”之名，才反过来成为新的、现代法律的资源，而这将是另一个法律与习俗创制互动过程的开始。

<sup>①</sup> 俞江：《清代的立继规则与州县审理——以宝坻县刑房档案为线索》，《政法论坛》第25卷第5期，2007年；栾成显：《明清徽州宗族的异姓承继》，《历史研究》2005年第3期。



# 习俗、法规与社会

## ——对清代巴县地区“减租”习俗的法律社会史研究\*

凌鹏（北京大学社会学系助理教授）

摘要：在研究中国传统社会的“租佃关系”时，除“租制”、“租额”等问题外，还有一个经常被提及的问题——“减租”。但是学界对于减租的具体研究，主要集中在官方的减租规定上，而对于民间原有的减租习俗研究不够。本研究首先从清代减租规定的前后变化入手，切入对于减租习俗的理解。随后利用清代巴县诉讼档案中与减租相关的案例，探讨租佃契约中对“减租”习俗的规定，指出“如年欠丰，照市纳租”的重要性。并以巴县档案中涉及到减租的具体案件为例子，详细分析“减租习俗”的具体实施过程，发现在减租过程中团邻、团众参与的重要性。正是在团的参与之下，才形成的“照市纳租”习俗。最后，联系在四川地区“团”的重要社会意义，论述中国传统社会中习俗、法律与社会之间的关联。

关键词：减租；照市纳租；法规；习俗；团

在 20 世纪的中国学术界，当讨论中国传统社会的“租佃关系”时，除了经常探讨的“租制”、“租额”、以及“押租”等问题外，其实还有一个经常被提及的问题——“减租”，或者说“让免”。这通常是被理解为与租佃关系相关的一种农村社会的“习俗”。其含义是，由于某种理由，地主通常会佃户应该交纳的租谷数量进行适量减轻。一般认为，租佃关系中的“减租”习俗是普遍存在于中国广大的农村社会中。

然而，虽然经常会提到“减租”习俗，

但是对其的具体研究却异常稀少。迄今为止，与“减租”相关的研究主要集中在研究中央政府对于租佃关系中“减租”的法规方面。例如清朝的“减租”规定，以及 20 世纪由中国共产党以及国民政府等实行的“减租减息”、“二五减租”等规定。然而，除此之外，对于传统农村社会中日常的“减租”习俗，却极少有研究。究其原因，在史料方面，由于史料中多是政府的规定，极少有日常生活中的“减租”记载，因此无法加以研究。即使在文人的文集中有所涉及，也仅是只言

\* 本文作者系文研院未名学者讲座主讲人，主要研究领域为历史社会学、法律社会学和中国社会史。本文原刊《四川大学学报（哲学社会科学版）》，2020 年第 1 期。本刊收录据作者提供文稿。

词组，无法具体分析。

因此，要真正探讨“减租”习俗，就必须在传统的官方正史等材料外，寻找新的基层的具体材料。对于二十世纪的研究而言，在一定程度上通过新的人类学、社会学、经济学等调查而得到了解决。例如费孝通在著名的《江村经济》中，便通过人类学调查对二十世纪二十年代太湖地区农村的“减租”习俗进行了论述，描述了“地主联合会”决定减免的模式。<sup>①</sup>但这样一种“联合会”的出现，明显受到了二十世纪思想的新影响而发展起来的。那么，在二十世纪之前的中国传统农村社会中，“减租”习俗是怎样具体运行的呢？这一点是关系到如何理解中国传统习俗的重要问题。

在下文中，将会首先论及清代政府有关“减租”的法规，从中发现进入“减租”习惯研究的切入点。随后，使用清代四川巴县档案之中与“减租”习俗相关的司法档案材料，其中既有当时的租佃契约，又有围绕着“减租”出现的各种具体诉讼纠纷。由于学界对巴县档案的介绍已有很多，在此不赘述。<sup>②</sup>通过这些材料，本文将具体探讨在传统农村社会之中（同治时期的巴县农村社会），“减租”这一日常习俗的具体运行过程。最后，联系清代中晚期四川地域社会的巨大

变动，来解释“减租”习俗在该地区得以确立的社会条件，并尝试对中国传统社会中的习俗、法律与社会之间的关系问题进行理论探讨。

## 一、清代政府的田租“减租”规定 ——法规与习俗之间

虽然在大清律例中没有对于租谷减租的具体法条规定，但是在清代政府历代所颁布的规定之中，却有不少对于“减租”的规定。而对于这些规定，迄今为止已经有了数篇研究。例如在经君健的研究中，便把清代中央政府与田租“减租”规定相关的史料做了全面收集，<sup>③</sup>注意到了清代中央政府初期与中期在田租“减租”规定上的差异。<sup>④</sup>周藤吉之在论及减租规定的变化原因时指出，由于在康熙、雍正时期佃户往往会使用田租减租规定作为借口而实行“抗租”行为，因此导致乾隆态度的变化。<sup>⑤</sup>

在这些先行研究之中，虽然细致地分析了不同规定之间的差别，以及规定发生变化的原因等。但是，却并没有探讨不同的田租“减租”规定背后所包含的对于“减租”的理解差异。而这种对于“减租”的不同理解，其实恰恰是理解“减租”习俗的切入点。下面，

<sup>①</sup> 费孝通：《江村经济：中国农民的生活》，南京：江苏人民出版社，1986年，第132页—133页。

<sup>②</sup> 关于巴县档案的详细介绍，参见夫马进：《中国诉讼社会史概论》，《中国古代法律文献研究》第六辑，北京：社会科学文献出版社，2012年，第01—74页；马小彬：《清代巴县衙门司法档案评介》，《四川清代档案研究》，成都：西南交通大学出版社，2009年，第39—50页。

<sup>③</sup> 例如经君健在《论清代蠲免政策中减租规定的变化：清代民田主佃关系政策的探讨之二》一文中将康熙、雍正、乾隆三朝约一百三十年间有关建议及定例列为了一张详表（第70—75页），可参考。

<sup>④</sup> 经君健在《论清代蠲免政策中减租规定的变化：清代民田主佃关系政策的探讨之二》，第77页。

<sup>⑤</sup> 周藤吉之：《清朝前期に於ける佃戸の田租减免政策》，《清代東アジア史研究》，东京：日本学术振兴会，1972年，第415—438页。

将简单地利用前人已经收集好的两条材料，对康熙年间与乾隆年间的“减租”规定进行对比，从中体会“减租”理解的复杂性。

康熙二十九年八月的户部议覆为：“嗣后直隶各省遇有特旨蠲免之省，业户既当一应差徭，将蠲免钱粮之数分作十分，以七分蠲免业户，以三分蠲免佃种之民。此蠲免数目，业户若不蠲免，或被地方官查出，或被旁人首告，将业户从重议处。其佃种之民蠲租之处，仍报明该地方官。”<sup>①</sup>康熙四十四年十一月户部议覆为：“应照前例通行各省出示晓谕，务使业主、佃户得沾实惠。”<sup>②</sup>

而雍正十三年十二月，乾隆在即位后下发的谕旨中称：“若欲照所蠲之数，履亩除租，绳以官法，则势有不能，徒滋纷扰。……近闻江南已有向义乐输之业户，情愿蠲免佃户之租者，闾阎兴仁让之风。朕实嘉悦。其令所在有司，善为劝谕各业户。酌量减彼佃户之租，不必限定分数，使耕作贫民，有余粮以贍妻子。若有素丰业户，能善体此意，加惠佃户者，则酌量奖赏之。其不愿者，听之，亦不得勉强从事。此非捐修公项之比。有司当善体朕意，虚心开导，以兴仁让而均惠泽。”<sup>③</sup>

将康熙朝与乾隆朝的“减租”规定进行对比后，可以看到两个重大的差异。第一，康熙朝的规定公开地命令地主进行“减租”，

而且公布谕旨，令佃户都能周知。但是，乾隆朝的“减租”规定采取非公开形式，特别强调要地方官“劝谕”地主。第二，康熙，雍正朝明确规定了“减租”的具体“分数”，而且规定若业主不蠲免，要从重议处。但是，乾隆朝的规定相反，明确反对规定减租数量，将自主权交给地主自身。

从谕旨中看出，从康熙到乾隆时期的规定变化，并不仅仅是由于佃户进行抗租而导致的，更是对于民间“减租”这一习俗本身之理解而带来的。例如乾隆所言“近闻江南已有向义乐输之业户，情愿蠲免佃户之租者，闾阎兴仁让之风”，这里的“风”，便可以理解为民间的“减租”习俗。在康熙朝，似乎并没有意识到民间有着自主的“减租”习俗，因此才要通过政府来明确规定田主的“减租”数额。但乾隆时期已经明确地意识到“减租”本身便是存在于民间的一种“习俗”或者“风”，于是将减租的自主权交给地主自身。而且更重要的是，在乾隆看来，康熙与雍正时期的“减租”规定不仅仅会成为佃户抗租的借口，这一“减租”规定本身更会引起“民风”的败坏。例如乾隆十四年三月，乾隆帝谕军机大臣时论及减租规定时说：“是欲以施惠，而适以长奸。欲以恤贫，而适以贻累。地方有司，奉行不善，徒以是为沽民邀誉之具。而刁风由滋渐长，不可不为远忧也。”<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 《定例成案合编》，卷5，第13页。转引自经君健：《论清代蠲免政策中减租规定的变化：清代民田主佃关系政策的探讨之二》，第70页。

<sup>②</sup> 《定例成案合编》，卷5，第15页。转引自经君健前文，第70页。

<sup>③</sup> 《大清高宗纯（乾隆）皇帝实录》卷九、雍正十三年十二月壬午条。转引自经君健：《论清代蠲免政策中减租规定的变化：清代民田主佃关系政策的探讨之二》，第72页。但是查核原文后，根据原文增补了其中一些经君健文章没有引用的重要内容。

<sup>④</sup> 《大清高宗纯（乾隆）皇帝实录》卷三三六、乾隆十四年二月乙卯条。

那么，为何康熙，雍正时候的“减租”规定反而会产生相反结果，导致民风之败坏呢。这就涉及到应该如何来理解“减租”这一民间习俗的问题。对此，我们必须深入地探究“减租”习俗的具体运行，才能够真正理解该问题。而这一领域，是一直以来都没有研究者深入研究过的。在此，我们将利用巴县档案中与“减租”习俗相关的具体案例，来探究这一问题。

## 二、巴县档案租佃契约中的“减租”规定与起源

在探讨田租减租这一种“习惯”时，我们需要首先探讨与“减租习俗”相关的租佃契约。在同治朝巴县档案的“租佃”部分之中，保存有十一份完整的租佃契约，其中有八份契约中明确记载了与“减租”相关的规定。下面是十一份契约及其与减租相关的信息。

案件 13657，有佃约，“天干水湿，请主验田。照市纳租。”，同治□年□月。

案件 13705，有佃约，“如年岁欠丰，照主人照市纳租”，咸丰十年五月初十日。

案件 13743，有佃约，无减租规定，同治□年□月（但在案件中有照市纳租）。

案件 13782，有佃约，“如有年岁丰欠，量田纳租”，同治四年八月十二日。

案件 13881，有佃约，“若有年岁不一旱（早）时欠丰、主七客三均分，不得争论”，咸丰十一年八月廿日。

案件 13883，有佃约，无减租规定，同治六年八月十二日。

案件 13917，有佃约，无减租规定，同治九年三月二十八日。

案件 13921，有佃约，“如天年欠丰，照石马场本地市携纳”，同治八年九月二十日。

案件 13994，有佃约，“其有年岁欠丰，并无短少升合”，同治九年八月二十日（但在实际案件中，有照市携租）。

案件 14008，有佃约，“倘年岁不丰，验田纳租”，同治十二年□月十八日。

案件 14022，有佃约，“倘年岁欠丰，（验）田纳租”，同治十三年十八日。

在这十一份契约之中，没有记载有“减租”规定的契约一共有四份，即案件 13743、13883、13917 以及 13994 中的契约。但是，从这四个案件的具体内容来看，其实在案件 13743 与案件 13994 之中，明确地有着赞同或者申明“减租”习俗的内容。也就是说，虽然在租佃契约中没有明确记载“减租”习俗。但在实际上都与“减租”习俗密切相关。

根据这些契约，可以对于其中的“减租”习俗进行一个简单分类。区分为三种类型：第一，“如年岁欠丰，照市纳租”。这一类型包括案件 13657、13705、13921。此外，在 13743 以及 13994 的诉讼状之中，都言及了“照市纳租”习俗，可以算作一类。第二、“倘年岁不丰，验田纳租”。这一类型包括案件 13782、14008、14022。此外，在案件 13657 之中，有“天干水湿，请主验田。照市纳租”一句。由此看来，第一种和第二种类型，其实有非常类似之处。第三、“若有年岁不一，

旱时欠丰，主七客三均分，不得争论”。这一类型的案件只有 13881。契约中所规定“主七客三”的减租方式，似乎与康熙时期的对于租谷减租的“分数”规定有某种联系。也即是说，在一百年前的中央“减租”法规，虽然早已被废除，却仍然在民间习俗中残留下一些影响。

由以上来看，我们可以认为，“如年岁欠丰，照市纳租”这样一种减租习俗，其实是同治时巴县地区最重要的减租方式。而且，从其他租佃相关案件来看，这样一种减租方式也是最为普遍接受的。例如在案件 13685、13692、13696、14014、13994 中，对此都有论及。而且，在同治朝之外，道光、咸丰、光绪等朝的巴县档案之中，都能见到“照市纳租”的规定。

其实，在其他地区与时期的契约中也有与“照市纳租”类似的规定。例如在徽州地区，“大例”便是一个重要的“减租”规定。<sup>①</sup>而在其他地区与时间的契约中，也能看到类似的规定，<sup>②</sup>因此，对于清代巴县地区“照市纳租”这一“减租”习俗的研究，对于理解普遍的租佃关系中的“减租”习俗也具有重要意义。在下节中，首先根据租佃契约来探讨这一习俗。

### （一）巴县地区“照市纳租”减租习俗的起源

那么，在清代的巴县地区，“照市纳租”习俗是从什么时候开始出现的呢？在《清代乾嘉道巴县档案选编》一书所收录的“租佃契约”中，我们能够找到的最早记载有“照市纳租”规定的租佃契约是嘉庆二年的“唐占鳌佃约”<sup>③</sup>，其中有“若遇年岁不一，照市携租”的记载。此外，还有嘉庆五年的一份契约中也记载“天旱雨溢，照市均分”。<sup>④</sup>而在其后道光、咸丰年间的租佃约中，亦可见多相同的规定。例如道光九年“程思智佃约”中，便有“其有年岁大小不一，照市携租”。<sup>⑤</sup>

可见，从嘉庆初年至同治年间，“照市纳租”的习俗一直在延续着。但是，乾隆时期是否存在着“照市纳租”的减租习俗呢？从《清代乾嘉道巴县档案选编》所收录的乾隆朝租佃契约来看，完全未见“照市纳租”的痕迹。<sup>⑥</sup>而从现存乾隆朝的巴县档案来看，其中租佃部分案件是从 2904 至 2940，一共有 37 个案件，其中也没有出现任何有关“照市纳租”的内容。因此可以推测，清代巴县地区“照市纳租”这一减租习俗，其真正确立的时间应该是在乾隆末年至嘉庆初年期间。不过，巴县地区“照市纳租”这一习俗，

① 例如“清嘉庆十五年（1810年）徽州唐廷仰租田批”中有“倘若年岁丰旱，照依大历（例）。今恐无凭，立此租批存照。”（张传玺编：《中国历代契约会编考释》，北京：北京大学出版社，1995年，第1557页。）

② 例如在乾隆三十四年，武进县“雨水过多，秋收歉薄，各乡大例每亩只还七八成不等”（中国第一历史档案馆编：《清代占有关系与佃农抗租斗争》（下），北京：中华书局，1988年，第690页。）

③ 四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（上），成都：四川大学出版社，第70页。

④ “朱永洪佃约”（四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（上），第70页。）

⑤ 四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（上），第73页。

⑥ 四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（上），第67页—69页。

为何会在这一时期确立呢？对于这一问题，还需要进一步考察。

## （二）从租佃契约来理解“照市纳租”的意义

那么，应该怎么来理解“减租”习俗中“照市”的“市”呢？我们首先要从具体的租佃契约来看。首先来看案件 13921 之中的佃约。其中规定：

“立出佃田土房屋文约人刘立兴。今凭中佃到涂式廷名下地名石家沟田土全份、瓦屋一向。彼即面议押佃面银壹佰两正，每年认纳租谷贰拾石正。其租谷以九月秋收颯颯洁净，以石马场市斗交携，俟主人发卖之时。不得短少升合。如天年欠丰，照石马场本地市携纳。倘年岁丰足，租谷不清，愿将押佃银扣算。刘姓不得异言。……”

从这一租佃契约，以及前文所引的租约内容来看，可以了解“照市纳租”习俗的几个特点：第一、从契约本身的内容来看，“照市”的“市”，并非“市场”的意义，而是减租时候所依据的标准，而且似乎还有某一个具体的数额。例如在前文所引的史料中，便明确地记载了武进县“大例”是“七八成不等”。但是从巴县地区的契约中，似乎还无法确认该点；第二，“照市纳租”的“市”，虽然不是明确指市场，但本身似乎有一个特定的地域范围（例如某场等）。例如在案件 13921 的契约中，便有“照石马场本地市携纳”的规定。但这样一个“市”，如何在特定的地域中形成呢？这一问题，仅从租佃契

约无法得知；第三、在契约规定之中，实施“减租”时有一些特定条件，例如“如年岁欠丰”、“天干水湿”等，即由于自然灾害而导致的收获减少时，才实行“减租”。但是在具体“减租”过程中，是否仅限于契约中的自然灾害呢？单从租佃契约中亦无法看出此点。

由以上可见，若仅以租佃契约为材料的话，无法切实理解“照市纳租”的具体运行。下面，将以巴县档案中与“减租”相关的诉讼案件为例，对这一问题进行具体分析。

## 三、“减租”习俗的具体实施 ——“如年欠丰，照市纳租”解

下面将利用具体的诉讼案件来分析“减租”习俗的具体过程。首先，最需要解释的便是“照市纳租”的具体意义。

### （一）“减租”习俗中的“照市纳租”

首先来看案件 13890。<sup>①</sup> 同治八年十一月廿九日，节里七甲的田主李荣美提出一份告状具告其佃户刘大廷，指出每年租谷是二十五石，但佃户欠谷不缴，今秋仅携四石，还估踞不搬，寻祸滋扰。知县对此批示是“侯差唤查讯”。同治八年十二月廿三日，李荣美又再次具禀佃户刘大廷，内容大致相同。不过佃户并没有立刻提出自己的诉讼状，而是由节里七甲的职员、团邻等在九年二月十八日提出了一份“晰状”。晰状中声称该纠纷经过他们的调解，已经商议减免佃户的欠租。但是田主不遵从调解，还执意兴讼。

<sup>①</sup> 59084，节七甲李荣美为押佃民业住种连年租银未清退佃估踞不搬寻民持刀夺命等告刘长盛一案。



对此，知县批示到：“该生等事不关己，不得联名旁读。”

二月廿三日，节里七甲的佃户刘大廷具诉田主李荣美。刘大廷在诉状中指出去年的大市是“八擗”（即按照八成缴纳），但是田主不仁，勒逼九擗。对此，知县批示：“候讯”。

此后，李荣美于二月廿八日提出了稟状，指控前二月十八日提出晰状的职员等人是“冒充乡约”，以图勒索银子。对此，知县批示：“候集讯”。其后，在档案中存留的是同治九年三月十七日堂审点名单，以及当时的供状。供状中，原告与被告一方面复述自己控诉的内容，另外还记录了审讯的最终结果，即“今蒙审讯，小的们业已经在外为他们说息。”但是并没有说明和息的具体内容为何。即是说，其实在堂审之前，经过职员、团首等的再次的调解，已经将纠纷“说息”了。最后在档案中存留下来的，便是田主李荣美与佃户刘大廷分别提出的“结状”，其中明确地声称“在外为他们说息。具结完案”。案件就此结束。

在这一案件中，涉及到田主、佃户、团邻以及知县四个角色。田主指责佃户欠租不给，而团邻等则试图通过调解让田主减租，从而达到息讼目的。不过田主不服从团邻的公断，坚持要以诉讼来解决问题。因此佃户也不得不提出诉状，指出去年减租的大市其实是八成。最终，在知县正式判决前，便经由团邻等进行和息了事，没有真正进入审判阶段。

我们能够看到，佃户在诉讼状中明确地提到“去岁租谷大市八擗，荣美不仁，勒逼九擗”。其中，“市”有着一个看似明确的数额固定——“八擗”，即按照“八成”纳租。但是，这一“市”并没有执行力，因为田主可以不遵守“市”而勒逼九擗。但在佃户看来，田主不按照“市”进行“减租”，便是一种“不仁”。不过，若从案件整体来看，则无论是在田主的诉讼状，还是职员、团邻的诉讼状中，似乎都没有出现对于“市”的正面描述。佃户的状态中也没有说明这一“市”具体数额的根据。另一方面，从案件开始到结束，都不断地出现职员、团首等介入该纠纷，一同“理论”、“说息”等情况。特别是还出现了通过团证等人的调解而实施“减租”的过程，例如佃户的供词中便有：“已经凭罗德应们让免租谷。”

此外在案件 13743 中，也对于“市”的具体让免额度有明确论及。<sup>①</sup>同治三年九月初六日，忠里五甲的田主卢志道具稟佃户陈联，称“今岁丰稔，通乡擗租俱无减让。诿陈联只擗租谷三十六石，下欠租谷十六石估骗不给。”在田主看来，今年（同治三年）的“市”是“没有减租”，而佃户是纯粹的欠租不交。不过，由于在巴县地区并没有“乡”这一行政层级，因此很可能对是某里甲的概称。对于这一告状，知县的批是“候签飭退佃搬迁息事，如违唤讯。”

随后，在同治三年十月廿七日，孝里六甲的佃户陈联提出了自己的诉状。根据佃户所称，“今岁大市，均系八擗，蚁应纳租谷

<sup>①</sup> 58937，忠五甲卢志道为欠民租谷估骗不给还霸踞不搬凶阻新佃上庄耕种支他子扭民行凶等情告陈联麻三一案。

四十一石六斗。”即是说，今年的“照市纳租”的“市”是“八成”，即减租二成。需要注意的是，佃户此处所说的减租之“市”，与田主所称的“市”，其数额完全不同。一个是“无减租”，一个则是“八擗”。而对于这一对市的理解矛盾，知县似乎也同样无法判断，因此对于佃户的诉状批示到“侯集讯察夺”。

同治三年十一月廿一日，对案件进行了审讯。现存档案中保留有当日的点名单与供词。从一般角度来考虑，在审讯之中，如若能够确认今年“市”的真实数额，那么田主与佃户之间的纠纷便迎刃而解了。但是，仔细阅读档案后却发现，完全没有任何涉及到“市”的说明。无论是田主、佃户，还是证人的供词之中，都完全没有论及“市”的真实数额，例如证人张慎斋、卢万顺的供词中供称：“因他主客今年租谷不清，两角口角，来投向小的们理论。小的与他理处不下，这卢志道来案具控。”最后，知县做出了判决：“今蒙审讯，今年租谷以九成擗纳。今春借谷不应合银，加息谷五斗，断他一共补还小的租谷九石。……”

这一案件中同样涉及到田主、佃户、中证，以及知县的关系。田主与佃户由于租谷不清发生纠纷，请了中证来也没有调节成功，便展开诉讼。无论是田主还是佃户，都承认照市纳租的正当性，不过二者对于“市”的判断却完全不同。对于这一矛盾，知县与中证也无法解决，甚至没有去解决。最终由知县决定了减租数额。最值得注意的是，虽然

田主与佃户都承认“如年欠丰，照市纳租”的正当性，并且都言及了“市”的具体数额。但是，两方所言及的具体数额却完全不同。在田主看来，今年的“市”是“通乡擗租俱无减让”，而在佃户看来，“市”则是“均系八擗”，虽然通过中人的调节，却仍然无法解决。更有意思的是，无论是证人，还是知县，都没有认真追究今年减租之“市”的真实情况。最终，知县给出了一个判断，即令田主与佃户以九成纳租。在某种意义上，这也算是知县对于今年之“市”的理解。

除去以上两个案件之外，在同治朝巴县档案之中，绝大多数论及减租之“市”的案件，都没有明确论及“市”的具体数额。例如案件 13705<sup>①</sup> 中，同治二年九月十三日，仁十甲田主职员徐裕泰具禀佃户杨学青，称杨学青骗租不交，盘踞阻耕。在其禀状中粘附了他们的租佃契约，其中记载有“照主人照市纳租”。其后在同治三年九月十八日，佃户杨学青具告田主徐裕泰，称去年由于替田主代垫了团费，因此少纳。而今年则是由于歉收，因此要求“义让”，但田主不肯。其中明确指出：“今秋歉收，租谷照市酌纳，各团均有义让，伊独籍措。”不过，佃户在此并没有明确说明“照市纳租”的“市”是多少，而是附加说明：“各团均有义让，伊独籍措”。即是说，各团虽然都有义让的行为，但是田主却不遵守这一习俗。在这一案件中，在佃户的心中认为“今年歉收，应该照市纳租”是一个极为正当的理由。而且从“各团均有义让”一句来看，“减租”习俗是以各团为

<sup>①</sup> 58899，仁十甲徐裕泰以银佃业租谷蚊定套佃过手骗租不与转佃不允将业内青杠松柏霸伐阻耕等情告杨学青一案。

单位独立进行的。不过，各团是如何形成不同的“义让”，过程尚不清楚。

在案件 13692<sup>①</sup> 中，也出现了类似的情况。同治二年十月十八日，佃户郑长顺提出一份告状，其中指出：“倘岁歉丰，照市纳租。今秋仅获谷四十余石，凭团理割，纳租三十石，义茂已允。……殊伊不良，揭佃逼搬。……”这里，佃户也指出“倘岁歉丰，照市纳租”，但其后却没有说明“市”的具体数额。相反是讲述了“照市纳租”的具体施行办法，即“凭团理论，获纳租三十石，义茂已允”。由此来看，“照市纳租”的运行过程，其实与“凭团理论”的行为密切相关。与此类似的论述，还可见案件 13696，其中称：“氏请凭众劝让谷三十余石，照市携纳”一语，也明确展现了“照市携纳”与“凭众”之间的密切关系。

这里所谓的“团”，其实也便是前所引案件 13705 之中所论“今秋歉收，租谷照市酌纳，各团均有义让”中的“各团”，以及前引案件 13890 中频繁出现的团邻之“调解”和“和息”，甚至还可以包括案件 13743 之中的中人调解。但是如果这样解释的话，那么案例 13890 与案件 13743 之中出现的田主，佃户等所谓的“市”之具体数额又是什么含义呢？而且，问题还在于，在这些案件的“凭众”、“凭团”过程中，似乎并没有纯粹依据某个固定数额的“市”来决定减租额度，反而倾向于以具体情况来决定。如何来理解

这一矛盾呢？

对于这一个重要的问题，下面将会在讨论了“有年欠丰”问题之后，进行深入论述。

## （二）“减租”习俗的具体运作过程

从上文的分析能够看到，在“减租”习俗之中，真正关键的是由团众等参与的具体调解过程。因此可以看到，在这样一个“市”的形成过程中，虽然人们以“有年欠丰，照市纳租”作为基础规定，但有很多其他因素也可以作为“让免”理由。例如在案件 13696<sup>②</sup> 中，同治二年九月初九日，佃户具禀田主，其中有“今年六月夫故，氏请凭众劝让谷三十余石，照市携纳”。即佃户并不是以自然灾害等为理由，而是以“夫故”为理由来要求“减租”。而且这一要求是通过“众”的支持而提出来的。该案件的最后解决，是由知县判定田主给予一定的“减租”。在案件 13966<sup>③</sup> 之中，知县最后判决“减租”的理由也不是田地的年收欠丰，而是由于“父故世”，并且“念系一家”，因此判决“减租”。而在案件 14032 中<sup>④</sup>，知县的裁断是：“因念周仁和等贫苦，断令让免，只缴谷四十石。”在此，“减租”的理由也是由于佃户的经济情况贫苦，而非“如年欠丰”。因此可以看到，虽然“减租”习俗在契约上规定为“如年欠丰，照市纳租”。但是在具体的“减租”过程中，经过“团邻”“团众”的调解，其范围要远超过规定的“如年欠丰”，而这些原因同样

① 58886，太平坊张义茂因租佃耕纠纷控告佃户郑兴顺一案。

② 58890，杨柳坊钱杨氏因佃业欠议定让谷遭襄理等倚势诬害等情讯究一案。

③ 59160，直六甲谢元吉等告佃户谢宗易常借银不还恶佃凶骗一案。

④ 59226，千厮坊王慎德等控周仁和等屡欠租不交退佃刁狡不容新佃居耕一案。

被纳入这一“减租”的习俗之中。

经过以上对于诉讼案件中“如年欠丰，照市纳租”的细致分析，在此可以将巴县农村地区减租习俗的整个运作过程进行具体说明。

第一，从清代巴县地区租佃契约来看，普遍存在着“照市纳租”这样一个对于田租“减租”的习俗规定。而且这样一种习俗的存在得到广泛认同，被认为是天经地义的事。若田主不愿意让免，佃户便用这一理由来指责田主。对于田主而言，同样清楚“减租”规定的正当性。因此，在前引案件 13743 之中，田主才会提出“今岁丰稔，通乡携租俱无减让”。在这个意义上来说，“市”是类似于“行情”一般的东西。

不仅仅田主与佃户都认可“照市纳租”的正当性，而且他们对于“市”这一减租“行情”，都带有一个具体数额的认识。例如案件 13890 中，佃户认为“去岁租谷大市八携”。在案件 13743 中，佃户认为“今岁大市，均系八携”。也就是说，减租之“市”似乎有着具体的减租额度，但这便引出了下一点。

第二，正由于人们会以租佃契约中所言的“如年欠丰，照市纳租”来理解“减租”习俗，所以在要求田主进行田租“减租”时，都会试图寻求一个自己所能认可的“市”的具体数额。例如案件 13890 中，佃户认为“去岁租谷大市八携”。在案件 13743 中，佃户认为“今岁大市，均系八携”，而田主则是以“无让免”来理解。即是说，减租之“市”似乎有着具体的减租额度。但是，田主所理解的“市”与佃户所理解的“市”，二者数额并不相同。可见，“市”其实是存在于一

个人心中对于“行情”的理解，但是这一理解，根据自己的倾向以及所见的其他例子，会有极大不同。在此可以认为“市”的含义是所认为的“应该减租的数额”，即个人认为的“减租”的公正所在。例如对于佃户而言，他可能所见的多是八成减租，或者认为八成更公正，因此便提出今年的“市”是“八成”。而对于田主来说，也许所见的更多为无让免，或者认为无让免更公正，因此提出今年的市为“无让免”。

不过，若仅仅如案件 13743 中的田主与佃户那般，各自主张自己所相信的“市”的数额，则整体的“市”（行情）本身无法成立。这一“照市纳租”的习俗也不可能长久地维持下去。而沟通不同的行动者对于“市”的主观理解，并将其融会为真正意义上“减租”习俗的，便是所谓团众等的调解行为。

第三，在案件 13692 中已经看到，“倘岁歉丰，照市纳租。今秋仅获谷四十余石凭团理获纳租三十石，义茂已允。”其中揭示了“照市纳租”的具体运行过程，即由团众进行调解而最终确立“减租”的具体数额。而在案件 13705 中称：“各团均有义让”，以及案件 13890 团邻等的禀状中称：“且其佃虽欠租二石，且已经让免。劝息讼不听。”所指的都是这一过程。其实从其他案件来看，在涉及“减租”习俗之时，团邻等的调解是必然出场的行为。例如案件 13950 中，佃户称：“凭团及其母舅王裕议四十四石，伊允。”又如案件 13949 中，佃户称：“今岁干旱，凭众公议，照谷均分。”由此可见团邻团众等在“让免”过程中的重要作用。虽然契约中规定“如年欠丰，照市纳租”，看似好像

由田主按照“市”的规定来进行让免，但其实正如案件揭示的，由于田主与佃户对于“照市纳租”的“市”之理解都充满着主观性，所以，虽然都承认“市”的存在，但却很难达到直接合意。而在这一冲突中，团邻所要做的便是通过具体的调解达成“减租”合意。

而且从以上还能够看出，团邻等进行的调解，并不是按照事先规定的数额进行。相反，是基于具体情况的调解，例如案件13692中“凭团理获纳租三十石”，13950中的“凭团及其母舅王裕议四十四石”等，都是要根据具体的田主与佃户的情况而确定“减租”数额。但是，这些团邻所参与调解的“减租”纠纷，以及共同商议确定的一个个具体的“减租”数额，最终如何形成了以各团或各场为范围的“市”呢，或者说减租的“行情”呢？

第四，由于将团邻等引入具体的田主与佃户的“减租”事件中，某个个体的“减租”事件便不再是单独的个体性事件，而是变成了关涉到众多团邻团众的群体事件。而在这个群体事件之中，团邻等众人与田主、佃户一同通过商议，试图达到“减租”的合适点。这样一个群体性的“减租”事件，以及事件中所最终确立的“减租”额度，通过参与事件的团邻等众人的扩散而影响到其他类似的事件，其影响力要远远大于单独的田主—佃户间的减租。而且，参与“减租”商议的，往往也有职员、团首等公众性人物，更有可能再次被其他人邀请去参与其他“减租”商议。因此可以推测，在不同的“减租”事件之间，正是通过这种基于团众团首等的相互纽带而发生着影响和联系，最终在不知不觉

中形成了该地的“市”。因此，之所以用“市”这个词，并不是指市场，而是指的“行情”，即看到同一地多件减租事件之后，大概体会到的减租行情。

不过需要注意的是，这样一种最终形成的“市”，也并非一种可以明确规定数额的“市”，而更应该认为是一种潜在影响着“减租”事件的存在。其得以实施的途径，其实正是由团邻等参与的“减租”之商议。从这个意义上来说，“如年欠丰，照市纳租”这一契约中的规定，并不是对于如何在欠丰时候进行减免的具体方式的规定，而应该看做是对于一年中的众多“减租”事件的最后的综合性总结。即某一个团之内的田主—佃户之间的众多“减租”事件，形成了一个“照市纳租”的具体行情。但是，当人们把这一综合总结当成对于“减租”习俗的规定而记入了租佃契约后，人们在具体处理“减租”事件时候，便往往会去寻求一个明确的“市”的数额，并且在寻找的过程中形成了一个自己对于“市”的认识，或者说“期待”。再试图将这一“市”的期待转化为“市”的现实，即他所理解的公正的“市”。在这里，又重新回到第一点所讲的开始状态，重新进入“照市纳租”习俗的循环再生产过程。

因此，“如年欠丰，照市纳租”这一“减租”习俗，其真正的实施过程，并不是如字面上规定的那么简单明了。而是一个既包含着各人对于减租之公正的“市”的理解与期待，以及据此而实行的行动。同时还包括着在寻求“市”的过程中所产生的对于“减租”的具体商议，以及各个减租通过团众等人联系起来形成的行情。“照市纳租”习俗正是

这一复杂的社会过程所产生的结果。

若以一个简单顺序来进行表示的话，可以分为如下四个阶段。阶段一、依据记载在租佃契约中“照市纳租”的规定，人们产生对于公平之“市”的理解与期待，但各人对于“市”的理解导致了相互间的冲突与矛盾；阶段二、团邻等参与对这一冲突和矛盾的具体调解，而这些具体调解，又通过同一个团（场）内团邻的影响而逐渐形成了某种联系；阶段三、其后，当对该地域内当年的总体进行回顾时，往往便能看出一个“市”之行情存在；阶段四、基于这一理解，人们将此看做是一种习俗，并将“照市纳租”载入了租佃契约之中。依据“照市纳租”的规定，人们又再产生对于公平之“市”的理解与期待（继续循环至阶段一）。在此之中，正是对于“照市纳租”的认同，以及依靠团众等人具体调解的实行过程，相互支持并相互补充，才能够维持着“减租”习俗的长久存在。其中任何一面的缺失或者损害，都会打破这一“习俗”的再生产过程。

### 结语：“减租”习俗与“团”之关系 ——一个理论探讨

在以上的分析可以看到，“如年欠丰，照市纳租”这一公认的减租习俗的具体运行过程，其实是与“团邻”等角色的作用密切相关的。而在第一节中我们已经注意到，巴

县地区“照市纳租”习俗的正式确立是在嘉庆初年，正好是在乾隆朝的规定中意识到了“减租”的习俗性质之后。而且，恰恰更是四川地区团练开始出现的时期。那么，这三者之间有什么联系呢？

首先，乾隆朝的法规中对于减租的新认识，恰恰给予了民间的“减租”习俗进行发展的空间和可能性。试想如果还是如同康熙朝那样由政府直接规定减租的数额，以及对于业主不减租的强制处罚，那么就不会出现由团众和团邻来参与调解减租的具体过程，也便不可能出现“照市纳租”这种减租习俗。所出现的，更可能是百姓借着减租规定而来的抗租行为，业主对抗租的怨恨和报复，以及由此而来的民风之败坏。

再者，四川地区团练组织的出现，和“减租”习俗是什么关系呢？迄今为止，学术界已经有了众多对于“团练”的研究成果，但是，这些研究多偏于团练的军事性质，<sup>①</sup>或探讨“团”的出现对于地方权力结构的影响，<sup>②</sup>而对于“团”本身的社会性质，却甚少论及。在此试图从这一点来论述“团”的出现与“减租”习俗间的关系，并在此基础上对“习俗”进行理论探讨。

首先，嘉庆初年出现的团练制度，与之前巴县地区的里甲制与保甲制之间有什么最大的不同呢？巴县的“里甲”制度的设立，是在康熙二十四年。这一时期的“里甲”，延续着明代时候的“里甲”制度，十户为一甲，

<sup>①</sup> 其中最著名的著作，自然是孔飞力《中华帝国晚期的叛乱及其敌人：1796—1864年的军事化与社会结构》（北京：中国社会科学出版社，1990年）中对于团练的论述。

<sup>②</sup> 梁勇：“清代中期的团练与乡村社会——以巴县为例”（《中国农史》，2010年第1期）一文之中，专门以巴县档案来论述了巴县地区团练与社会之关系。论述了“团练的设置”、“团费的筹集”、“团正的身份”、以及“团正的职责”四个方面。

一百一十户为一里。由于当时尚处于地广人稀的阶段，只是略备形式而已。但是，随着清代社会生产的发展与人口增多，这一里甲制发生了巨大变化。到道光年间，按照《道光四年巴县保甲烟户男丁女口花名册》<sup>①</sup>，平均每甲的人户数已经增长到600—1000户左右。而在巴县的山地环境下，如此众多的户分布于一个相当广阔的区域之内。户与户之间并没有一个合适大小的社会组织存在。雍正四年，巴县地区开始施行保甲制度，之后也设立了保长与乡约。但是，巴县地区的保长与乡约也都是在甲的范围之内。也就是说，在嘉庆之前的巴县地区，乡约、保长所要负责的是甲之中600—1000户的庞大人群。所以，乾隆《巴县志》中才会强调“傍岩傍峪，星散离居，既少村落聚族，兼之编竹为篱，墙垣不备，狗偷鼠窃，易扰葑屋”。<sup>②</sup>这所显示的正是没有纳入较紧密的社会关系时的社会状况。因此，在这种散居状态下，也无法真正形成某种“减租”习俗。

与此不同，团是与之前的里甲和保甲都不同的一种全新组织。在乾隆末年，为了应对嘉庆初年的川楚白莲教动乱，在四川，重庆等地区首先自发形成了团，随后在清政府的提倡下，迅速扩展成为一种新的社会组

织形式“团练”。与此前的保甲、里甲制度相比，嘉庆之后出现的“团”，有两个重要特点。其一，从规模上来看，“团”的大小适中。与里、甲不同，团的组织往往户数为100左右。从现存的巴县档案各个团的户籍册来看，都可以看到，团的大小是维持在100—200户以下的，使得相互之间能够形成紧密的联系。<sup>③</sup>其二，团并不是一个形式化的虚架。不仅仅造成一批“团首，团正”等新的地方精英，而且形成了一种与所有人的日常生活紧密相关的“团”之关系，因此出现“团邻”“团众”等称呼。在巴县同治年代的诉讼案件之中，“凭团”、“团众”、“团邻”等的称呼比比皆是，而且在团规中也有明确体现。<sup>④</sup>以所有团内成员形成的“团众”与“团邻”关系，可谓是一种全新的社会关系。

在前文的研究中可见，“照市纳租”习俗的形成和再生产过程，“团众”和“团邻”恰恰是发生了关键性的作用，可以说，没有“团众”与“团邻”，便不可能有“照市纳租”习俗的出现以及维持。因此，在清朝巴县地区，“减租”习俗的真正确立，以及对于其运行的实施，正是由于“团”这样一种社会组织的存在而得以实现。

清代中期巴县地区“团”的出现，是当

① 四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（下），第67页。

② 乾隆朝《巴县志》，卷二，“建置 乡里”，

③ 例如“嘉庆二十年年月智里六甲金剑团烟册户口自然构成统计表”，总户数一百零五。（四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（下），第322页。）；“嘉庆二十年二月初一日直里□甲人和团烟册人口自然构成统计表”，总户数一百八十。（四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（下），第322页。）

④ 例如“道光四年巴县仁义团条规”中有：“恐失手践害者，即自凭团众理剖量赔，被践者勿得吞索过取。双方不遵理说，团众亦然禀究”；“倘有贼盗入境，实时拿获，务要经团众公议，不可私拷募磕，私情纵放。必然鸣团。炮声六响，众团齐集，以便公议，听其送究”；“团众问讯，牌首出资盘费，送官禀究。”“百事必然经团理说，团众言如斧劈，执法不容亲疏，公断理斥”等论述（四川大学历史系、四川省档案馆编：《清代乾嘉道巴县档案选编》（下），第286页。）

地整个社会开始真正组织化，有序化的一个标志。是所谓“社会秩序”形成的一个重要开端。而这一社会秩序形成的一个重要表征，也便是“照市纳租”的减租习俗出现。在这个意义上，需要对“照市纳租”的减租习俗进行一个更普遍性的理论探索。例如在社会学领域，当韦伯论及习惯与习俗时候，他指出：“如果并且只要在一定范围的人群内，社会行为的意向有规律地实际出现的机会，仅仅发生在实际的实践中，那么，这种机会便可称之为习惯。如果实际的实践建立在长期习惯的基础之上，习惯就可称之为风俗。”<sup>①</sup>在法学领域，则更多将“习俗”成为“习惯权利”。例如有学者在综合了众多定义之后指出，“习惯权利针对法（国家法）定权利而言，它是指一定社区的社会主体根据包括社会习俗在内的民间规范而享有的自己为或不为；或者对抗（请求）他人为或不为一特定行为的社会资格。”<sup>②</sup>

可见，在社会学还是在法学界，虽然对于习惯的理解虽然有着“机会”和“权利”的不同，但都是以“一定范围的人群”或者“一定社区”为前提基础的。不过，在现在的研究中，所关注的大都是在“机会”或者“权利”，而对于作为前提的社区却研究不多。例如一定范围的人群或者一定的社区，是如何形成的？在这些人群或者社区中，习惯或者习惯权利，又是如何具体运行和维持的呢？这些问题都没有得到足够重视。

在法史学领域，日本学者寺田浩明在对“习惯”的研究中，具体探讨了新习惯的形成过程。指出有两种与“习惯”相关的行为，一种被称为“重心”行动，即被周围所认可的习惯行为；另一种被称为“突出”行为，即不被周围认可的行为。新习惯的形成，即是经过人们对于“突出”行为的“效尤”，导致“成风”，最后发展称为新的“重心”行为，即成为新的习惯。<sup>③</sup>在这里，寺田浩明成功地解释新习惯的形成过程，但是对于一个习惯的维系和再生产过程，却同样缺少论述。

正是通过对巴县地区“照市纳租”这一减租习俗实际过程的研究，本文发现，社会习俗不仅仅是存在于人们意识之中的规范，更是一套社会的运行机制本身。只有在人们的意识与具体的运行机制结合的过程之中，才能保证习俗的长期维系。同时，也正是在习俗的维系过程中，群体或者社会本身才能够得到进一步的维系与加强。在这里，实践“减租习俗”的过程，恰恰正是加强“团”这一社区之团结力的过程。而“团”这一社会之团结力的加强，又进一步促成“减租习俗”的维系与再生产过程。因此，作为机会与权利的“减租习俗”是与作为具体机制的团这一“社会”是一体的。只有在理解了习俗与社会之间的这一密切关联，才能回答本文开始提出的问题。即清代康熙、雍正时期的“减租”规定，虽然看似好意，却可能恰

① 马克思·韦伯：《社会学的基本概念》，胡景北译，上海：上海人民出版社，2000年，第39页。

② 谢晖：《民间规范与习惯权利》，《现代法学》2005年第2期。

③ 寺田浩明：《清代土地法秩序“惯例”的结构》，《权利与冤抑：寺田浩明中国法史论集》，北京：清华大学出版社，2012年，第101-107页。



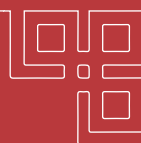
恰破坏了习俗与社会之间的固有机制，结果导致民风败坏、刁风兴起。不过，从巴县地区在“减租”过程中出现少量“主七客三”的减租规定来看，国家法规的仍旧会在地方习俗中留下某些难以磨灭的印记。

总结而言，一方面，习俗与社会可谓是一体两面，社会依靠习俗而彰显，并在习俗的实施过程中得以增进其聚合力，同时习俗的维系与实施则需要具体的社会参与过程。

但是另一方面，国家的法规又在不断地给予习俗和社会以某种影响，只是当这一法规妨碍了社会自身的过程，或者越俎代庖，试图以法规来代替社会的习俗过程时，反而会造成社会与习俗的失序与败坏。可以说，在中国的法律社会史研究之中，透过处于法律与社会之间的“习俗”这一切入点，恰恰能够更好地帮助我们理解了中国传统社会中法律、习俗与社会之间的复杂关系。



# 文研纪事



## 文研纪事

03

2023-05

敦煌研究院院长苏伯民到访文研院，参观“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览。

04

2023-05

文研院第一期邀访学者、敦煌研究院名誉院长樊锦诗向北京大学捐资设立北京大学樊锦诗教育基金，文研院院长邓小南、学术委员会委员荣新江参加捐赠仪式。

06

2023-05

“北大文研读书”第46期“中国现代作家的读解与欣赏——商金林教授新著研读会”在静园二院208会议室举行，北京大学中文系商金林教授作引言，北京大学中文系温儒敏教授、高远东教授、孔庆东教授、贺桂梅教授、王凤副教授，清华大学人文学院解志熙教授，北京师范大学文学院刘勇教授，中国人民大学文学院张洁宇教授、王秀涛教授，华南师范大学文学院吴敏教授，《新文学史料》主编郭娟参与讨论，北京大学中文系教授吴晓东和北京师范大学文学院讲师李浴洋主持活动。

07

2023-05

由文研院主办，兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第101期“丝绸之路在盛唐之后的重构与新生”在线举行，普林斯顿大学东亚系暨历史系文欣助理教授主讲，文研院学术委员、北京大学历史学系荣新江教授评议，北京大学历史学系付马助理教授主持。

08

2023-05

“北大文研讲座”第292期“传记方法与中德关系史研究——卡尔·阿恩德与李华德”在静园二院208会议室举行，柏林自由大学东亚研究所汉学教授罗梅君（Mechthild Leutner）主讲，北京大学教育学院陈洪捷教授主持，北京大学历史学系牛大勇教授、欧阳哲生教授参与讨论。

清华大学科学史系张卜天教授到访文研院，赠送新出版科学史译著四种。

09

2023-05

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第九次）在静园二院111会议室举行，香港中文大学哲学系姚治华教授作题为“何以知道我们有意识？人工智能、意识哲学与佛学”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、Issac

Bazie、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学哲学系李四龙教授、赵悠助理教授，北京大学外国语学院叶少勇副教授及文研院副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

11

2023-05

“北大文研读书”第47期“高居翰的艺术世界——《溪山清远：中国古代早期绘画史（先秦至宋）》研读会”在静园二院208会议室举行，中国美术学院张坚教授作引言，文研院邀请学者、故宫博物院余辉研究馆员，文研院邀请学者、中央美术学院尹吉男教授，北京大学艺术学院郑岩教授、建筑与景观设计学院李溪副教授，加州大学伯克利分校胡隽助理教授参与讨论，中央美术学院人文学院黄小峰教授主持。

“田野方法论”系列讲座第9讲、“北大文研讲座”第293期“语言学田野调查的故事、假设与实践”在静园二院208会议室举行，北京大学中文系汪锋教授主讲，文研院学术委员、北京大学历史学系王明珂教授和中国社会科学院民族学与人类学研究所黄成龙研究员评议。

文研院第十四期邀请学者交流会（第七次）在静园二院111会议室举行，南京大学历史学系胡成教授谈“我为什么研究洛克菲勒基金会在华事业”，东洋大学文学部西村阳子教授谈“我为什么要研究中国历史以及数字人文”。同期邀请学者谢地坤、余辉、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨及文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加活动。

12

2023-05

由文研院主办，兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第102期“天低宇宙宽——18世纪五台山的宇宙政治”在静园二院208会议室举行，北京大学社会学系张帆助理教授主讲，北京大学历史学系罗新教授评议，文研院工作委员、北京大学历史学系晁涛教授主持。

13

2023-05

“北大文研纪念”第11期“飞鸿雪泥，无计东西——段晴教授逝世周年追思会”在外国语学院新楼501会议室举行，北京大学外国语学院党委书记李淑静教授、院长陈明教授，外国语学院南亚学系萨尔吉副教授、叶少勇副教授、范晶晶副教授、张嘉妹副教授、张幸副教授，中文系陈泳超教授，

历史学系朱玉麒教授、史睿副研究馆员，清华大学中文系沈卫荣教授，中国人民大学历史学院孟宪实教授，中国社会科学院语言研究所姜南副研究员，香港教育大学中国语言系朱庆之教授及中西书局、三联书店、凤凰出版社相关编辑参加活动。

“北大文研讲座”第294期“甲骨文所见文辞及人工痕迹的分层次动态观察”在静园二院208会议室举行，复旦大学出土文献与古文字研究中心蒋玉斌研究员主讲，北京大学中文系董珊教授主持。

“文研观影”第3期“纪录片《乡村中的知识分子》放映会”在第二体育馆B101报告厅举行，影片学术顾问、文研院学术委员、中山大学历史学系教授刘志伟和影片导演丁澄参加活动并与师生交流，文研院院长助理韩笑主持。

16

2023-05

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第十次）在静园二院111会议室举行，加拿大魁北克大学蒙特利尔分校文学研究系Isaac Bazié教授作题为“集体记忆的场所和纪念社群”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学外国语学院助理教授程莹及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

北京大学数字人文研究中心主任王军到访文研院，与院长邓小南交流相关工作安排。

柏林自由大学东亚研究所汉学教授罗梅君（Mechthild Leutner）到访文研院，与常务副院长渠敬东交流双方合作意向。

北京大学社会科学部副部长、智库中心管理办公室主任王栋到访文研院，与常务副院长渠敬东商议全球高校智库论坛相关事宜。

17

2023-05

“亚洲大陆的痴迷者——《阿希克》再讨论”在静园二院208会议室举行，《阿希克：最后的游吟》影片导演、新疆师范大学刘湘晨教授，新疆师范大学地木拉提·奥迈尔教授，北京大学外国语学院王一丹教授、张嘉妹副教授、

施越助理教授、沈一鸣讲师，中国人民大学哲学院王宇洁教授，文研院邀访学者、上海音乐学院徐欣研究员及文研院院长助理韩笑参加活动。

“社会科学中的历史方法”第4讲、“北大文研讲座”第295期“政治科学国家研究中的‘史观’”在静园二院208会议室举行，北京大学政府管理学院罗祎楠助理教授主讲，北京大学社会学系周飞舟教授、北京大学哲学系程乐松教授评议。

“文研经典阅读”第5期“王权中的正统论与神秘论”第10次活动在静园二院201会议室和线上平台同步举行，北京大学社会学系副教授田耕，北京大学教育学院副教授王利平，文研院第四期邀访学者、中国人民大学历史学院副教授高波，文研院第三期邀访学者、中国社会科学院古代史研究所副研究员陈志远，文研院第十四期邀访学者、上海外国语大学副研究员郭小雨，浙江大学历史学院研究员刘寅参加。

18  
2023-05

由文研院主办，兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第103期“人民国家的思想起源——梁启超的政治群学”在静园二院208会议室举行，中国政法大学社会学院王楠副教授主讲，清华大学历史系王东杰教授评议，文研院邀访学者、首都师范大学文学院袁一丹副教授主持。

文研院第十四期邀访学者交流会（第八次）在静园二院111会议室举行，故宫博物院余辉研究馆员谈“我为什么要通过图像研究历史”，浙江大学艺术史系张震教授谈“我为什么研究乾隆朝宫廷绘画”。同期邀访学者胡成、谢地坤、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学艺术学院包华石（Martin Powers）教授、刘晨研究员，芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和（Katherine Tsiang）及文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加活动。交流会后，全体邀访学者在二院花园雅聚，送别即将离院的Isaac Bazié教授。

举行北大中国史书稿推进会，北京大学历史学系陈苏镇教授，三联书店编辑孙晓林、冯金红、杨乐参加。

19  
2023-05

“文研馆”系列出版第八次定期工作会议在静园二院111会议室举行，北京

20

2023-05

大学出版社文史哲图书事业部主任徐丹丽及相关图书编辑，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑及出版工作团队成员参加。

举行北大中国史书稿推进会，丛书前五卷作者：北京大学考古文博学院赵辉教授，北京大学历史学系朱凤瀚教授、陈苏镇教授、韩巍副教授、陈侃理副教授及三联书店编辑孙晓林、冯金红，北京大学历史学系荣新江教授、叶炜教授，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东参加。

23

2023-05

文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十一次）在静园二院 111 会议室举行，北京语言大学中国书法国际传播研究院朱天曙教授作题为“清代碑学的早期实践与反思：以顺德本《华山碑》与金农书风的形成为例”的报告，同期邀请学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

24

2023-05

“田野方法论”系列讲座第 10 讲，“北大文研讲座”第 296 期“秦汉陵墓的考古调查与勘探”在静园二院 208 会议室举行，文研院邀请学者、陕西省考古研究院焦南峰研究员主讲，文研院邀请学者、复旦大学文物与博物馆学系王辉研究员主持，西北大学历史学院王子今教授评议。

25

2023-05

文研院第十四期邀请学者交流会（第九次）在静园二院 111 会议室举行，香港中文大学社会科学院宋婧副教授谈“我为什么要研究城市化和家庭生活变迁”，中国社会科学院文学研究所郜同麟副研究员谈“我为什么要研究古典文献学”。同期邀请学者胡成、谢地坤、王辉、余辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、西村阳子、翟韬、陈壁生、鞠熙、郭小雨，比利时鲁汶大学汉学系教授戴卡琳 (Carine Defoort) 及文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加活动。

30

2023-05

“数字人文与社会”系列活动第 2 期、“北大文研讲座”第 297 期“人工智能时代的人文学科研究”在静园二院 208 会议室举行，加州大学圣克鲁斯分校历史系胡明辉副教授主讲，北京大学历史学系史睿副研究馆员主持，北京大学中文系李林芳助理教授、历史学系吴靖远助理教授、哲

学系沙志利副研究员、外国语学院苏祺副教授，中国人民大学哲学院张雪松副教授、国学院华建光副教授及中国社会科学院哲学研究所胡士颖副研究员参与讨论。

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第十二次）在静园二院 111 会议室举行，华中师范大学文学院林岩教授作题为“宋代科举时文的文体定型与程式迁移——八股文前史之考察”的报告，同期邀访学者谢地坤、余辉、姚治华、朱天曙、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学中文系张鸣教授、李成晴副教授、胡琦助理教授，历史学系苗润博助理教授及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

01  
2023-06

第十四期邀访学者前往故宫博物院，参加文研院与故宫博物院研究室共同主办的“故宫学术未来发展方向座谈会”并参观故宫博物院学术展览。

文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东应邀前往北京大学出版社，与出版社党委书记夏红卫、总编辑汲传波进一步商讨北京大学经典著作出版计划，出版社总编室主任陈健、文史哲编辑部主任徐丹丽及文研院出版工作团队成员参加。

02  
2023-06

文研院学术委员、北京大学历史学系王明珂教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流后续学术工作安排。

03  
2023-06

“北大文研讲座”第 298 期“夏鲁译师、司徒班钦·曲吉迥乃和檀丁的《诗镜》——一次书目文献之旅”在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，哈佛大学西藏与喜马拉雅研究教授范德康(Leonard W.J. van der Kuijp)主讲，北京大学外国语学院萨尔吉副教授主持，北京大学外国语学院罗鸿教授评议。

0605-0820  
2023

文研院院长邓小南赴美国，参加耶鲁大学主办的“第三届中古中国人文会议”，并前往哈佛大学、普林斯顿大学等高校，与相关负责人商谈未来合作意向。



06

2023-06

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第十三次）在静园二院 111 会议室举行，中山大学哲学系廖钦彬教授作题为“移情美学在东亚”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学哲学系宁晓萌副教授、欧阳宵助理教授及文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

07

2023-06

“社会科学中的历史研究方法”系列讲座第 5 讲、“北大文研讲座”第 299 期“社会学研究中的历史素养”在静园二院 208 会议室举行，上海大学社会学院肖瑛教授主讲，清华大学社会学系孙秀林教授主持，清华大学历史系侯旭东教授、中国农业大学人文与发展学院赵丙祥教授评议。

举行陕北历史地理考察筹备会，北京大学中文系李零教授、历史学系李孝聪教授，清华大学法学院赵晓力副教授，中国社会科学院近代史研究所金以林研究员，中国农业大学人文与发展学院赵丙祥教授，复旦大学文物与博物馆学系王辉研究馆员等考察团成员及文研院常务副院长渠敬东、社会科学文献出版社历史学分社社长郑庆寰参加会议。

08

2023-06

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第十四次）在静园二院 111 会议室举行，首都师范大学历史学院翟韬副教授作题为“朋友还是敌人：美中舆论宣传战（1949-1951）”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学历史学系张静副教授及文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

10-11

2023-06

“北大文研论坛”第 174 期“道宣与 6-7 世纪的佛教”在静园二院 208 会议室举行，文研院第三期邀访学者、中国社会科学院古代史研究所陈志远副研究员召集本次论坛，来自北京大学、复旦大学、浙江大学、中山大学、山东大学等高校的十余位青年学者参加。

12

2023-06

《南京大学学报》执行主编王浩斌、编辑徐楷森到访文研院，与常务副院长渠敬东商议双方合作意向。

13

2023-06

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第十五次）在静园二院 111 会议室举行，东洋大学文学部西村阳子教授作题为“从丝绸之路地图与丝绸之路考察到丝绸之路遗址数据库的建立”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学历史学系朱玉麒教授、史睿副研究员，北京大学外国语学院范晶晶副教授、陈瑞翊助理教授，北京大学艺术学院包华石（Martin Powers）教授，芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和（Katherine Tsiang）及文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了报告会。

文研院学术委员、美国哥伦比亚大学东亚语言与文化系商伟教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流近期工作。

14

2023-06

“北大文研读书”第 48 期“铜镜多面观——《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》研读会”在静园二院 208 会议室举行，中国文物学会青铜器专业委员会委员、《清光鉴古藏镜系列》作者梁鉴作引言，上海书画出版社社长、总编辑王立翔主持，文研院学术委员、北京大学中文系教授李零，北京大学城市与环境学院教授唐晓峰，中国国家博物院原副馆长、研究馆员孔祥星，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东，北京大学艺术学院副教授贾妍，中国美术学院副教授鹏宇，上海书画出版社副社长朱艳萍、副总编辑王剑，文物摄影师、《清光鉴古藏镜系列》摄影师任超分别发言。

15

2023-06

“北大文研讲座”第 300 期“图像何以证史——古画鉴定与史学考据”在静园二院 208 会议室举行，文研院第十四期邀访学者、故宫博物院余辉研究馆员主讲，北京大学艺术学院刘晨研究员主持，北京大学历史学系赵冬梅教授评议。

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第十六次）在静园二院 111 会议室举行，中国社会科学院文学研究所郜同麟副研究员作题为“用文献学的方法切入中古道教文献研究”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郭小雨及文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了报告会。报告会后，胡成教授、宋婧副教授分享了各自近期研究心得。

普林斯顿大学出版社副社长 Brigitta van Rheinberg、中国区总经理李灵茜到访文研院，商议出版合作事宜，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑，北京大学历史学系赵世瑜教授，北京大学艺术学院包华石(Martin Powers)教授、刘晨研究员，北京大学外国语学院高峰枫教授参加会议。

中国社会科学杂志副编审李凌静到访文研院，与常务副院长渠敬东交流学术出版方面合作意向。

文研院常务副院长渠敬东与东京大学石井刚教授通过线上平台举行会议，交流后续学术活动安排。

16

2023-06

由文研院组织发起的“中西写本学比较研究”工作坊第6场在静园二院201会议室举行。北京大学外国语学院萨尔吉副教授、倪云助理教授分别作报告。北京大学外国语学院高峰枫教授、罗鸿教授、叶少勇副教授，北京大学历史学系李霖副教授、郭津嵩助理教授、林丽娟助理教授，复旦大学英文系包慧怡副教授（线上）参与讨论。

哈佛燕京学社副社长李若虹到访文研院，与院长助理韩笑就学术平台建设进行交流。

17-18

2023-06

“北大文研论坛”第175期“从文集出发——‘宋代文学研究之新进阶’工作坊”在静园二院208会议室举行，文研院第十四期邀请学者、华中师范大学文学院林岩教授和北京大学中文系张剑教授共同召集，来自北京大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、华东师范大学、中国社会科学院等高校和研究机构的二十余位学者参加。

18-24

2023-06

文研院组织历史学、历史地理、考古学、社会学、人类学等领域学者赴陕北地区绥德、米脂、榆林、横山、府谷、佳县等地进行综合史地考察并与地方文物考古工作者座谈。考察团成员包括：文研院学术委员、北京大学中文系李零教授，北京大学历史学系李孝聪教授，北京大学考古文博学院刘未副教授，清华大学法学院赵晓力副教授，中国农业大学人文与发展学院赵丙祥教授，复旦大学文物与博物馆学系王辉研究馆员，陕西省考古研究院焦南峰研究员，宁夏文物考古研究所罗丰研究员，中

山大学历史学系曹家齐教授、李丹婕副教授，佛罗里达大学来国龙副教授，故宫博物院熊长云副研究馆员，浙江大学历史学院博士后于志霖，摄影师任超，北大文研院行政办公室王瑞。文研院常务副院长、北京大学社会学系渠敬东教授担任考察领队。

19

2023-06

“北大文研讲座”第 301 期“杂体现代性——《新石头记》的困境”在静园二院 208 会议室举行，美国加州大学洛杉矶分校东亚语言与文化系荣休教授胡志德（Theodore Hutters）主讲，文研院学术委员、北京大学中文系陈平原教授主持，北京大学中文系夏晓虹教授与谈。

20

2023-06

“北大文研论坛”第 176 期“彷徨之始：《破恶声论》的内部矛盾”在静园二院 208 会议室举行，美国加州大学洛杉矶分校东亚语言与文化系荣休教授胡志德（Theodore Hutters）作引言，北京大学中文系张丽华副教授评议，北京大学中文系高远东教授、季剑青副教授、陆胤副教授、胡琦助理教授参与讨论。

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第十七次）在静园二院 111 会议室举行，北京师范大学社会学院鞠熙副教授作题为“谷神不死，是谓玄牝——北京的五顶与碧霞元君信仰”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、宋婧、郜同麟、郭小雨，北京大学历史学系刘永华教授，北京大学城市与环境学院唐晓峰教授，北京大学社会学系张帆助理教授及文研院副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

24

2023-06

“北大文研论坛”第 177 期“中观哲学与虚无主义：对认识论虚无主义解读的质疑与辩护”在静园二院 208 会议室举行，论坛由文研院第十四期邀访学者、香港中文大学姚治华教授和文研院工作委员、北京大学外国语学院叶少勇副教授共同召集，来自北京大学、中国人民大学、中国社会科学院、香港中文大学等高校和研究机构的十余位学者参加。

26-28

2023-06

文研院院长助理韩笑赴宜宾李庄参加岱峻《发现李庄》（三卷）新书发布活动，并考察板栗坳原中央研究院历史语言研究所旧址。

28  
2023-06

文研院第十四期邀访学者总结会在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，与会学者共同观看邀访项目回顾视频，分享一学期以来在北大工作生活的收获与感受，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博及全体工作团队参加。

29  
2023-06

中国社会科学院文学研究所副所长安德明研究员一行到访文研院，与常务副院长渠敬东交流交叉学科平台建设相关情况。

30  
2023-06

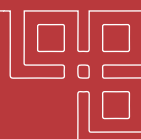
“静园雅集”第 32 期“从‘用笔’到‘用刀’——‘印从书出’的艺术实践与人文内涵”在静园二院 208 会议室举行，文研院第十四期邀访学者、北京语言大学中国书法国际传播研究院朱天曙教授主讲，北京大学中文系潘建国教授主持。

“文研馆”系列出版第九次定期工作会议在静园二院 111 会议室举行，北京大学出版社总编室主任陈健、文史哲图书事业部主任徐丹丽及相关图书编辑，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑及出版工作团队成员参加。

云冈研究院院长、北京大学考古文博学院杭侃教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、副院长杨弘博交流传承讲坛、学术出版等工作。



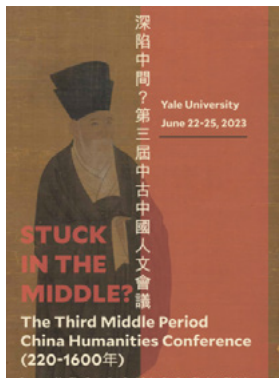
# 学者报道





## 学者报道 @ Institute Of Humanities And Social Sciences

6月5日，文研院院长、北京大学历史学系教授 @ 邓小南 赴美参加耶鲁大学主办的“第三届中古中国人文会议”，随后前往哈佛大学、普林斯顿大学等高校与相关负责人商谈未来合作意向。近日，邓小南老师所撰写的《再谈走向“活”的制度史》（刊于《史学月刊》，2022年第1期）获评“2022年度中国历史学十篇优秀论文”。



近日，未名学者、耶鲁大学法学院教授 @ 张泰苏 专著 *The Ideological Foundations of Qing Taxation: Belief Systems, Politics, and Institutions*（《清代财政的意识形态基础》）由剑桥大学出版社出版。

近日，第十二期邀请学者、中国人民大学国际关系学院政治学系副教授 @ 欧树军 新著《灵境内外：互联网治理简史》由上海交通大学出版社出版。

7月，第三期邀请学者、原武汉大学历史学院暨中国三至九世纪研究所教授 @ 胡鸿 调任北京大学中国古代史研究中心。

5月，由文研院未名学者、北京大学中古史研究中心 @ 陈侃理、北京大学中古史研究中心 @ 郭津嵩、北京大学考古文博学院 @ 田天，文研院邀请学者、中国社会科学院古代史研究所 @ 陈志远、北京大学中古史研究中心 @ 胡鸿、首都师范大学历史学院 @ 聂澹萌 等8位青年学者合著而成的《变动的传统：中国古代政治文化史新论》（陈侃理主编）由上海古籍出版社出版。本书融合政治史、制度史、思想史、科技史、宗教史、史学史的视野，围绕“祭祀”“历法”“灾异”“佛教”“华夷”“修史”“典志”“谱学”八个主题，重新观察、论述与中国古代政治相关的种种惯习、心态及其变迁。





近日，第二期邀访学者、比利时鲁汶大学建筑工程系教授 @高曼士 新著《佘山教堂寻踪：朝圣建筑和历史图景》（田炜帅、任轶译）由同济大学出版社出版。该书将基于欧洲传教士档案中所存资料而做的历史研究与建筑考古的实地考察相结合，着眼于佘山的建筑历史、施工技术、艺术和文化演变、空间布局的演变和遗产保护。



5月16—17日，第36届“全国古籍出版社社长年会”在武汉召开。文研院学术委员、北京大学历史学系教授 @荣新江、史睿主编《吐鲁番出土文献散录》（2021年4月出版）入选“2021年度优秀古籍整理图书推荐名单”；荣老师编著《和田出土唐代于阗汉语文书》（2022年9月出版）入选“2022年度优秀古籍整理图书推荐名单”。

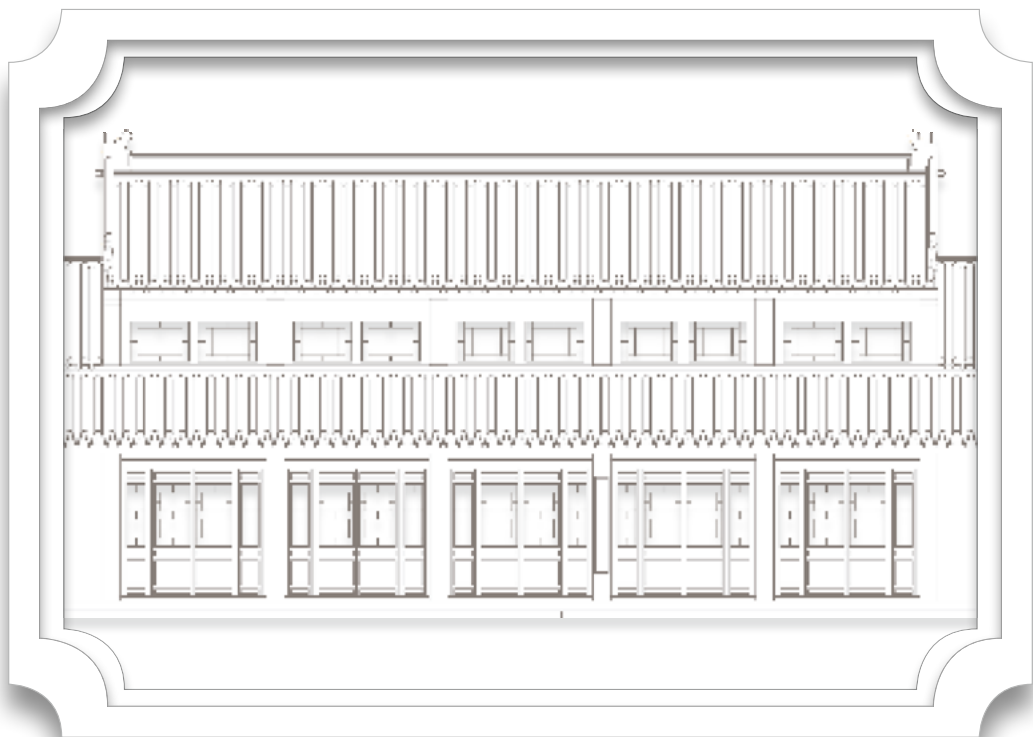
4月，文研院学术委员、北京大学中文系教授 @李零 的经典著作《入山与出塞》由生活·读书·新知三联书店再版。

6月，第十二期邀访学者、武汉大学历史学院副教授 @杜华 所著新书《美国内战前反奴隶制政治的兴起》由社会科学文献出版社出版。

7月，“郭沫若中国历史学奖”评选结果揭晓。无名学者讲座主讲人、北京大学历史学系助理教授 @苗润博《〈辽史〉探源》（中华书局，2020年）获评三等奖；第九期邀访学者、中国社会科学院近代史所研究员 @吴敏超《抗战变局中的华东》（社会科学文献出版社，2020年）获评提名奖。







## 照片墙



- 1、第十四期访学者共赏书法作品。
- 2、文研院院长邓小南为 Isaac Bazié 教授颁发聘书。
- 3、2023 年 6 月，文研院组织相关学者赴陕北地区考察。  
图为考察团在横山段秦长城遗址合影。
- 4、第六期访学者鲁家亮、狄金华、马孟龙(左起)欢聚。
- 5、第二期访学者许宏(左)回访文研院，与常务副院长渠敬东交流近期研究计划。

	2
1	3
4	5



	1	
2	3	
	4	

- 1、6月3日，第十四期邀请学者在丰台新宫遗址考古发掘现场考察文物。
- 2、7月，文研院邀请学者、著名历史人类学家王明珂先生重访曾经的羌寨田野点。图为王明珂老师（中）与羌族地方精英交谈。
- 3、第十四期邀请学者内部交流。
- 4、7月4日，文研院为2023届毕业助理举办欢送会。



---

主办单位：北京大学人文社会科学研究院

刊 名：《北京大学人文社会科学研究院通讯》

刊 期：总第三十期（2023 年 5 月—2023 年 6 月）

执行主编：杨弘博 韩 笑

编 辑：王 瑞 周诗雨

编 审：翁雯婧

---



北京大学人文社会科学研究院

地址：北京市海淀区颐和园路 5 号 北京大学静园二院

电话：010-62768010

传真：010-62768010

邮箱：ihss@pku.edu.cn

网址：<http://www.ihss.pku.edu.cn/>



微信公众号