

2025

3

SOUTH CHINA QUARTERLY:
JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU

國際化的中文學術
中文學術的國際化刊物

南國學術

澳門大學學報



澳門大學
UNIVERSIDADE DE MACAU
UNIVERSITY OF MACAU

SOUTH CHINA QUARTERLY

JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU



Academic Advisory Board

(in alphabetical order by surname)

Anthony GIDDENS (Cambridge University)
François JULLIEN (Paris Diderot University)
Mengxi LIU (Chinese National Academy of Arts)
Jos de MUL (Erasmus University Rotterdam)
Weiming TU (Harvard/Peking University)
Zhiliang WU (Macao Foundation)
Xingpei YUAN (Peking University)

Editorial Board Chairman

Xingzhong YU (University of Macau)

Members

(in alphabetical order by surname)

Yufan HAO (Chinese University of Hong Kong, Shenzhen)
Baogang HE (Deakin University)
Z. George HONG (Fordham University)
Hongyan LI (Chinese Academy of Social Sciences)
Shaoyang LIN (University of Macau)
Weiping TIAN (Former Editor-in-chief of *SCQJUM*)
Qisheng WANG (Peking University)
Chongqing WU (Sun Yat-sen University)
Yong XU (Central China Normal University)
Lan XUE (Tsinghua University)
Fa ZHANG (Sichuan University)
Longxi ZHANG (City University of Hong Kong)
Suisheng ZHAO (University of Denver)
Weiming ZHONG (Tsinghua University)
Xian ZHOU (Nanjing University)
Xiaohong ZHOU (Nanjing University)
Shoutong ZHU (University of Macau)
Xinping ZHUO (Chinese Academy of Social Sciences)

Executive Editorial Committee

(University of Macau)

Di WANG	Jianhua XU
Ellen Ying ZHANG	Xiaobo ZHAI
Qingjie WANG	Yue ZHANG
Jun LI	Yibai YANG
Xingzhong YU	Shaoyang LIN

Editor-in-chief

Shaoyang LIN (University of Macau)

Associate Editor-in-chief

Qingzhou MA (University of Macau)

南國學術

——澳門大學學報

學術顧問：（以姓氏筆畫為序）

安東尼·吉登斯（劍橋大學）
朱利安（于連）（巴黎第七大學）
杜維明（哈佛/北京大學）
吳志良（澳門基金會）
袁行霈（北京大學）
劉夢溪（中國藝術研究院）
約斯·德·穆爾（伊拉斯謨大學）

編委會 主任：於興中（澳門大學）

委員：（以姓氏筆畫為序）

王奇生（北京大學）	田衛平（本刊榮退前主編）
仲偉民（清華大學）	朱壽桐（澳門大學）
吳重慶（中山大學）	李紅岩（中國社會科學院）
何包鋼（迪肯大學）	卓新平（中國社會科學院）
周曉虹（南京大學）	林少陽（澳門大學）
周憲（南京大學）	郝雨凡〔香港中文大學（深圳）〕
洪朝輝（福坦莫大學）	徐勇（華中師範大學）
張法（四川大學）	張隆溪（香港城市大學）
趙穗生（丹佛大學）	薛瀾（清華大學）

澳門大學校內執行編委會：

王笛	徐建華
張穎	翟小波
王慶節	張月
李軍	楊毅柏
於興中	林少陽

主編：林少陽（澳門大學）

副主編：馬慶洲（澳門大學）

Special Column
專稿

- 004 From World History to Global History:
Re-examining the Characteristics and Temporality of National Historiography
從世界史到全球史：重審民族史學的特性與時限
Q. Edward WANG
王晴佳
- 019 Changes of Political Identity before the Northern Expedition
— Analysis of the “Ten Pillars of New China” Poll in *Beijing News Supplement*
北伐前夕的政治認同變化
——基於“新中國柱石十人”民意調查的分析
Tianhong YANG
楊天宏

Forum on Chinese History and Culture
中國歷史文化論壇

- 037 Study on the Event of “Re-acceptance of the Mandate of Heaven” by
Emperor Ai of Western Han Dynasty: Also on the Background of
Wang Mang’s Replacing Han
漢哀帝再受命發微
——兼論王莽代漢的背景
Tianjiang CAO
曹天江
- 055 The Nagasaki Trade in the Qing Dynasty
— A Case Study of the Drifting “Nanjing Ship” in 1753
清朝的長崎貿易
——以1753年的漂流“南京船”為例
Yuanbao XIONG
熊遠報
- 073 Structural Transformation and Evolution of Circulation Patterns
in the Modern Raw Silk Market in Zhejiang and Jiangsu
近代江浙生絲市場的結構轉型與流通形態的演變
Ying YANG
楊纓
- 089 Chen Yuan’s Late-Career Historiographical Turn:
An Analysis of His Revisions to *Tongjian Huzhu Biaowei*
陳垣晚年的史學轉向：以《通鑑胡注表微》的修訂為中心
Hanzhang TU
屠含章

Area Studies
區域國別研究

- 105 A Preliminary Study of *Nekomata* (Cat Demons) in Edo Japan
江戶日本的貓妖文化初探

Benjamin Wai-ming NG
吳偉明

Studies of Literature in Chinese
漢語文學研究

- 121 What Does *Da* Mean?
— “Famous Gentlemen of the Central Court” in the Intellectual Historical
Background of Wei-Jin Times

Rongbing ZHONG

何以為“達”？

——魏晉思想史視野下的“中朝名士”

鍾融冰

Philosophy, Dao, and Thought
哲·思·道

- 133 From Inauspicious to Auspicious Rites:
Interpreting the Formation of Auspicious Ancestral Sacrifice in the *Liji* through the
Rites of Passage Framework

Xiaofan LI

從凶禮到吉禮：《禮記》祖先神祭祀的生成與過渡禮儀

李曉帆

- 149 Life, Affection, and Self-Cultivation
— The “Confucian Moment” in Mou Zongsan’s Moral Metaphysics

Chengye ZHANG

生命、感通與工夫

——牟宗三道德的形上學的“孔子時刻”

張程業

〔敬告：(1)《南國學術—澳門大學學報》。
(2)微信公眾號：澳大人文社科。(3)本刊亦
為開放獲取 [OpenAccess] 期刊，下載網址
為：<https://ias.um.edu.mo/scq>〕





From World History to Global History: Re-examining the Characteristics and Temporality of National Historiography

Q. Edward Wang

Abstract: The rise of global history and its impact on historical thinking can be explored from the perspective of historiography. The flourishing of global history stems from a long-standing tradition of historical writing worldwide, particularly the tradition of world history writing. Since the 19th century, the rise of national history writing has been closely linked to the development of nation-states, characterized by methodological specificity and temporal transience. The wave of globalization in recent decades spurred the revival of global history, not only rejuvenating macro-historical methods but also endowing them with new features that reflect evolving worldviews and historical perspectives. The rise of global history challenges Eurocentrism, emphasizing cross-cultural and interregional connections and interactions, thereby promoting the glocalization of historical research.

Keywords: world history; national history; global history; Rankean School; historical methodology; globalization

Author: Q. Edward Wang studied and taught at East China Normal University from 1978 to 1987 before leaving for the US, where he obtained his Ph.D. at Syracuse University in 1992. He has taught at Rowan since 1992. His research and teaching focus on the study of historiography (how history is written) and the cultural and intellectual history of Asia. He has published a number of works written in both Chinese and English on Chinese cultural and intellectual history, comparative historiography, historical theory, and food history, which have earned him an international reputation. Among his major publications are *A Global History of Modern Historiography* (Routledge, 2008, 2017) and *Chopsticks: A Cultural and Culinary History* (Cambridge University Press, 2015).



從世界史到全球史： 重審民族史學的特性與時限

王晴佳

[摘要] 全球史的興起及其對歷史思維的影響可以從史學史的角度進行探討。全球史的繁榮源於世界範圍內悠久的歷史寫作傳統，尤其是世界史書寫的傳統。19世紀以來，民族史寫作的興起與民族國家發展密切相關，具有方法上的特殊性和時間上的暫時性。20世紀下半葉的全球化浪潮推動了全球史的復興，不僅復興了宏觀史學方法，還賦予其新的特徵，反映了新的世界觀和歷史觀。全球史的興起挑戰了傳統的歐洲中心主義，強調跨文化、跨區域的聯繫與互動，推動了歷史研究的多元化和全球化。

[關鍵詞] 世界史 民族史學 全球史 蘭克學派 史學方法 全球化

[作者簡介] 王晴佳，1978—1987年在華東師範大學學習並任教，1992年在雪城大學 (Syracuse University) 獲得博士學位。自1992年起一直在羅文大學任教。其研究和教學主要集中於史學史、史學理論和亞洲思想文化史。他出版了多部中英文著作，內容涵蓋中國思想文化史、比較史學、史學理論、全球史及飲食史，並在國際學術界享有聲譽。主要代表作有《全球史學史》（羅特里奇出版社，2008年，2017年）和《筷子：飲食與文化》（劍橋大學出版社，2015年）。

毫不誇張地說，近年來全球史領域呈現出令人矚目的繁榮景象。只需隨意瀏覽任何大型圖書館的館藏，便能輕易發現大量相關著作。這些書籍要麼冠以“全球史”的標題，要麼從全球史的視角展開研究。前者涵蓋了幾乎所有可以想像的食品或商品的全球史研究，從捲心菜、咖啡、巧克力到豆類、甜瓜和松露，更不用說玉米、土豆和蔗糖了。後者則從全球視角探討資本主義、社會主義、《獨立宣言》等重要歷史議題，或是研究20世紀60年代、70年代以及整個19世紀等關鍵歷史時期，甚至包括非洲大陸和廣袤的大西洋等地理實體。鑒於該領域出版的作品數量龐大且仍在持續增長，我們很難對全球史的廣泛吸引力及其對歷史思維的影響進行面面俱到的分析。在本文的寫作中，筆者試圖從史學史的角度，就以下三個方面提出一些初步的看法。首先，筆者認為，近年來全球史的興起源於世界範圍內悠久的歷史寫作傳統。換言之，全球史之所以具有全球性的吸引力，是因為其驅動力長期以來深深植根於歷史實踐之中，而這種實踐不僅限於西方，更遠遠超越了西方的範圍。其次，自19世紀以來，民族史的寫作逐漸成為歐洲現代史學的主流，這一趨勢與德國蘭克學派的興起密切相關。然而，這一史學上的突破或革新具有其特定的歷史背景和暫時性（temporality）。它既得益於民族國家的興起和發展，同時也反過來推動了民族國家的進一步鞏固。然而，隨著時間的推移，儘管民族史作為一種史學體裁仍然具有重要性，但它已逐漸成為一種備受爭議的傳統。在其盛行歐洲的時期，便已有人對其提出批評，而後來在全球範圍內，這種批評和質疑更是愈發普遍。^①第三，近年來全球史在全球範圍內的興起，可以說是20世紀下半葉以來一場前所未有的全球化浪潮的直接結果。這場浪潮不僅重新啟動了長期存在的宏觀史學視角，還為其注入了許多新的特徵。這些特徵既反映了當代世界日益緊密的互聯互通，也在一定程度上塑造了人們新的世界觀和歷史觀，催生了與之相應的歷史研究方法和書寫形式。

一、世界史書寫的傳統

我從第三點開始講起。儘管關於全球化起始時間的觀點眾說紛紜，但“全球化”一詞直到20世紀90年代才被廣泛使用。同樣是在這個10年中，學者們開始嘗試探討全球史的性質和特點。根據全球史倡導者之一布魯斯·馬茲利什（Bruce Mazlish）的看法，全球史的興起與世界進入“全球化時代”密不可分。這種全球化的特點體現在航太技術的進步上，表現為“外層空間的衛星以前所未有的方式將地球上的人們聯繫在一起”。此外，整個世界還面臨著前所未有的“環境問題”，而在經濟領域，跨國公司的影響力日益增強——這些現象都超越了國家邊界。當然，表徵這種全球化的例子還有很多——馬茲利什在後來與人合編的另一部著作中便提供了更多例證。^②

2000年，全球史被列為在奧斯陸舉行的第19屆國際歷史科學大會的主要主題之一，這一事件可以被視為全球史正逐漸成為歷史學家新興趣的重要標誌。然而，作為一種新興的史學體裁，全球史在21世紀之交仍處於發展的初級階段。挪威歷史學家、該大會的共同主持人瑟爾維·索格內爾（Sølvi Sogner）曾評價道：“全球史正日益成為……我們共同關注的問題。……這一領域仍處於起步階段，從業者相對較少。”儘管如此，索格內爾頗具遠見地指出：“21世紀與上一個世紀有很大不同。歷史學家必須迎接新的挑戰並加以應對。”^③她的這番話無疑預見到了全球史在新

① 參見王晴佳：《論民族主義史學的興起和缺失：從全球比較史學的角度考察》，收入氏著《融匯與互動：比較史學的新視野》，北京：北京大學出版社，2022年，第16—43頁。

② Bruce Mazlish & Ralph Bultjens, eds., *Conceptualizing Global History*, Boulder: Westview Press, 1993, Introduction, 1-2, 9-10; Bruce Mazlish & Akira Iriye, eds., *The Global History Reader*, London: Routledge, 2005, Introduction, pp. 4-10.

③ 引自 Manuel Perez-Garcia, *Global History with Chinese Characteristics: Autocratic States along the Silk Road in the Decline of the Spanish and Qing Empires 1680-1796*, Singapore: Palgrave Macmillan, 2021, p. ix.

世紀所蘊含的巨大發展潛力。

大約10年後，隨著全球史領域的迅速發展，兩部同名著作《什麼是全球史？》（*What Is Global History?*）相繼出版，這些作品對這一新興領域的史學起源、核心概念和代表性實踐進行了系統梳理。其中一部由美國的中國史學者柯嬌燕（Pamela Kyle Crossley）撰寫，另一部由德國的日本史學者塞巴斯蒂安·康拉德（Sebastian Conrad）完成。康拉德的著作以現代時期為起點，探討全球史的演變與特徵；而柯嬌燕則將焦點轉向她所稱的“宏大敘事衝動”（the great story impulse），這一概念可以追溯到歷史寫作的萌芽階段。柯嬌燕在書的開篇指出，在人類開始書寫文化的早期，“他們必然通過對比或比較的方式納入其他人類的歷史。這樣一來，傳遞自身起源神話的人也不可避免地講述了一種關於世界的普遍史”。為了證明這一觀點，她對早期歷史寫作形式進行了一次跨文化的考察，涵蓋從《希伯來聖經》《摩訶婆羅多》和《羅摩衍那》到荷馬、希羅多德、中國經典以及司馬遷的作品。這一考察不僅揭示了不同文明中歷史敘事的共通性，也為全球史的起源提供了深遠的史學背景。^①

無論是否應該將其稱為“宏大敘事衝動”，古代歷史學家確實普遍傾向於撰寫“世界通史”。更準確地說，這些早期的“世界通史”，主要指的是他們的著作涵蓋了他們所知的“世界”，而不僅僅局限於他們自身的文明。例如，西方著名的“歷史之父”希羅多德曾提到，他撰寫《歷史》（注意是複數形式Histories）的目的是“為了使希臘人和異邦人的那些值得讚歎的豐功偉績不致失去它們的光彩，特別是為了把他們發生紛爭的原因給記錄下來，免於因為時間的流逝而喪失其應有的榮光”。其中，希羅多德使用的“異邦人”一詞，也可譯作“蠻族”（barbarians），因此帶有一定的貶義。然而，在古代，這是人們用來指代“他者”（無論是敵人還是鄰居）的常見說法。在希羅多德的案例中，也有一些現代學者選擇將“異邦人”翻譯為“亞細亞人”，以更準確地反映其地理和文化背景。^②儘管如此，希羅多德作為一位希臘人，在其著作中為非希臘人的事蹟留出了大量篇幅，以至於後來生活在羅馬時期的希臘作家普魯塔克指責他在作品中對希臘人抱有偏見和歧視。^③

與希羅多德對“他者”的濃厚興趣相比，僅比他年輕二十歲的修昔底德在撰寫《伯羅奔尼撒戰爭史》時則採取了明顯的希臘乃至雅典的立場。不過就其動機而言，他同樣有意涵蓋“蠻族世界”。也就是說，儘管他顯然希望探討導致他所認為的希臘史詩般悲劇的原因，但修昔底德真正的願望是從中提煉出一種教訓，這種教訓雖然基於過去，卻可能對“瞭解過去所發生的事件和將來也會發生的類似的事件”，提供“一點益處”。他相信，這樣的歷史教訓不只是“迎合群眾一時的嗜好，而是想垂諸久遠的”。^④

與他的希臘同行一樣，漢代中國的司馬遷也使用“蠻夷”來指代北方和南方的鄰居。然而，這種稱謂並未妨礙他對這些鄰居的記述。事實上，司馬遷在其著作中涵蓋了中國當時四方的鄰國，為後世史家樹立了一個榜樣。司馬遷的動機和實踐與希羅多德和修昔底德都有可比之處。他像前者一樣——後者也被稱為西方地理學之父——在動筆寫作之前曾跋涉於全國各地。他又如後者一樣，相信自己的作品並非為當世而作，而是為了“藏之名山，副在京師，俟後世聖人君

① Pamela Kyle Crossley, *What Is Global History?* London: Polity, 2008, pp.11-16.

② Donald Kelly, *Versions of History: From Antiquity to the Enlightenment*, New Haven: Yale University Press, 2008, 24; Herodotus *The Histories*, trans. & intro. Aubrey de Selincourt, New York: Penguin Books, 1954, p.13.

③ Plutarch, "Of Herodotus' Malice," in *Plutarch's Essays and Miscellanies*, eds., A.H. Clough et al., Boston: Little, Brown and Company, 1909, vol. IV, pp. 331-336.

④ 引自 Kelly, *Versions of History*, pp. 29-35.

子”。若說司馬遷意圖撰寫一部已知世界的通史，並不意外，因為在其給友人任安的一封信中，他曾直言自己旨在“究天人之際，通古今之變，成一家之言”（《報任安書》）^①。

上述中國史家編寫世界通史的努力間接反映了一種世俗帝國的雄心和抱負。類似的嘗試在其他地方也比比皆是。例如，李維（Livy）是在羅馬實際上的第一位皇帝奧古斯都的支持下，撰寫了一部關於羅馬崛起的通史，堪稱其史學傳統中的一個早期例子。幾世紀後，隨著羅馬人在地中海建立了一個包羅萬象的帝國，希臘史家波利比烏斯（Polybius）直截了當地宣稱：對他而言，編寫一部普遍史出於了一種責無旁貸的信念。

與此同時，中東地區穆斯林文明的崛起，也就是隋唐在7世紀再度統一中國的同一時期，亦出現了類似的嘗試，以求編寫一部與倭馬亞王朝和阿拔斯王朝之帝國抱負相匹配的世界史。確實，現存中東最早的歷史文本之一是阿爾-巴拉祖里的《征服諸國記》（*Kitab Futuh al-buldan*，注意是複數形式），成書於9世紀。本質上，這是一部阿拉伯帝國的歷史——阿爾-巴拉祖里利用包括阿拉伯語和非阿拉伯語在內的多種來源，提出了一個超越“伊斯蘭世界”（*Dar al-Islam*）的整體世界觀。^②而阿爾-巴拉祖里並非孤例，他的同時代人如阿爾-雅庫比（*al-Ya'qubi*）和阿爾-塔巴里（*al-Tabari*）都在他們的著作中體現了我們現在稱之為世界史興趣的傾向。在蒙古征服歐亞大陸的大部之後，更為宏偉的計畫得以展開：拉施德丁（*Rashid al-Din*）在包括兩位漢人在內的一組學者的協助下，著手編纂了一部涵蓋從愛爾蘭到中國的多卷本世界通史。^③

如果世界各地確實存在一種世界史寫作的傳統，那麼這種傳統不僅建立在帝國或世俗的推動力之上，還源於宗教或神聖動力的推動和支撐。中世紀歐洲的歷史寫作就是一個典型的例子。在西羅馬帝國於5世紀晚期滅亡之後，基督教會取而代之，成為其主導力量。為了使教會在神聖和世俗權力上的主導地位合法化，聖奧古斯丁撰寫了《上帝之城》，旨在將基督教置於世界歷史發展進程之中並賦予其意義。與聖傑羅姆的《但以理書注釋》一起，聖奧古斯丁為編織基督徒與“他者”或異教徒經歷的普遍歷史提供了理論和神學基礎。儘管形式多樣，普遍史（*universal history*）的書寫在中世紀史學中堪稱一個充滿活力的傳統。例如，被現代學術視為早期民族歷史學家之一的6世紀的圖爾主教格雷戈里，在撰寫《法蘭克人史》時實際上是從《創世紀》開始的，並在轉向法蘭克王國之前重述了早期文明的歷史。所以究其意圖而言，格雷戈里其實在撰寫一部已知世界的通史，這一點從其書的原標題《歷史十書》（*Decem Libri Historiarum*）中便可見一斑。^④

世俗或帝國對世界史書寫的興趣同樣見於歐洲。儘管查理曼大帝僅短暫統一了西歐，但他的壯舉在隨後的幾個世紀裏不斷激勵人們嘗試復興古羅馬帝國。在12世紀，這種嘗試在史學領域得到了弗萊辛的奧托的回應，他試圖在其作品《雙城編年史》（*Chronica sive Historia de duabus civitatibus*，直譯為《兩座城市的編年史或歷史》）中結合神聖與世俗、普遍史與世界史，儘管他對這種融合的未來前景顯得頗為悲觀。然而，與他在地球另一端的同時代人司馬光一樣，奧托的鴻篇巨制旨在呈現人類歷史在時間上的全面性與空間上的普遍性。奧托在其書中直言不諱：在撰

①（漢）班固：《漢書》，北京：中華書局，1962年，第9冊，第2735頁。

② 參見 Ryan J. Lynch, *Arab Conquests and Early Islamic Historiography: The Futuh al-Buldan of al-Baladhuri*, London: I.B. Tauris, 2020.

③ Stefan Kamola, *Making Mongol History: Rashid al-Din and the Jami' al-Tawarikh*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022. 拉施丁的一本早期譯本有趣地題為 *The Successors of Genghis Khan in English*, New York: Columbia University Press, 1971.

④ 參見 Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

寫關於“雙城”的歷史時，他希望以這樣的方式進行，“既不讓歷史的脈絡斷裂，使虔誠的讀者可以通過世事的無常與諸多痛苦瞭解凡間事務中應當避免的事物，同時又使勤奮的研究者能夠發現一份清晰無誤的、有關過去事件的記錄”。^①

在哥倫布橫渡大西洋的航行之後，歐洲進入了所謂的“地理大發現時代”，世界知識的擴展為普遍史或世界史的寫作注入了新的動力。同時，歷史書寫也出現了將神聖歷史與世俗歷史分離的趨勢，也即更多地將歷史書寫的中心轉向後者。沃爾特·雷利爵士的《世界史》便是一個例證，其寫作實踐了讓·博丹（Jean Bodin）指出需要將神的歷史、自然的歷史與人的歷史分離的觀念。雅克·波敘埃（Jacques Bossuet）的《普遍史》儘管帶有鮮明的基督教視角，但在一定程度上也可視作是一個類似的嘗試。更值得一提的是喬治·薩爾（George Sale）在18世紀中期出面主編了龐大的《普遍史》一書，與其合作者撰寫了多達65卷的內容。薩爾主編此書的動力源泉，仍然有宗教的因素，但在大體上，其《普遍史》更多地呈現了世俗事務，而非神聖事物。

二、向民族史的轉變

喬治·薩爾的《普遍史》卷帙浩繁，耗時二十餘年才完成，出版後取得了成功——得到了當時幾位思想界領軍人物的讚揚，並被翻譯成幾種歐洲語言。然而，這部作品也標誌著一個傳統的輝煌絕唱；普遍史這一傳統雖然在過去紮根已久，卻在那時開始日漸顯得過時。大約在其出版10年後，薩爾的著作受到了哥廷根大學的奧古斯特·路德維希·施勒澤爾（August Ludwig Schlözer）和約翰·克里斯托夫·加特勒（Johann Christoph Gatterer）的嚴厲批評。二人後來成為新興“哥廷根學派”的主要領導者，該學派在歷史上被視為預示了19世紀歷史寫作發展的重要特徵。施勒澤爾和加特勒的批評集中在兩個方面。其一，他們對薩爾及其同事在編寫過程中對歷史資料的不加批判的使用提出了質疑；其二，與之相關的是，他們認為儘管該書涵蓋內容廣泛，卻更像是東拼西湊的雜燴，缺乏對世界歷史的連貫梳理。^②這些批評反映出一種對史學的新興趣，並引導了民族史的寫作，即以民族國家的興起及其相互關係為重點的歷史寫作形式。這種現象儘管在歐洲出現的步調不盡相同，但至少在17世紀已初現端倪。隨著時間的推移，民族史寫作的趨勢逐漸勾勒出19世紀現代史學發展的路徑，不僅在歐洲如此，更逐步擴展至全球範圍。

在歷史寫作中，考訂史實或追求真實的願望源遠流長，這在世界各地的歷史文化中均有體現。然而，當人們渴望復興某種失落的文化時，這種關注往往會顯著增強。中國的宋代便是這樣一個時期，歷史寫作在那時達到了繁榮的巔峰。同樣，14世紀的歐洲文藝復興也是一個例證。在復興古希臘和古羅馬文化的興趣驅動下，人文主義者和博古學者攜手合作，通過改進“著史術”（Ars Historica），發展出“批評術”（Ars Critica），將研究與文采相結合，即將史料考證與敘述流暢融為一體。這種對精準學術的追求在15世紀因印刷技術的普及而得到進一步強化。當時，文字學（philology，亦譯文獻學、語文學）的方法被廣泛應用於歷史文本印刷前的校勘，以確保其真實性和有效性，防止偽書、偽作以及文本的篡改和刪減。^③

① Otto, Bishop of Freising, *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.*, trans. Charles C. Mierow, New York: Columbia University Press, 2002, p.96.

② 有關薩爾普遍史在歐洲的榮衰，見 Zhang Yibo, “The Decline of a Tradition: The Changing Fate of Sale’s *Universal History* and the Transformation of Modern European Historiography,” *Chinese Studies in History*, 53:2 (2020), pp.107-121. 有關18世紀史學界的哥廷根學派，見 Georg Iggers, “The University of Göttingen 1760-1800 and the Transformation of Historical Scholarship,” *Historiography: Critical Readings*, ed. Q. Edward Wang, London: Bloomsbury Academic, 2021, vol. 2, pp.276-296.

③ 見Anthony Grafton, *Joseph Scaliger: A Study of the History of Classical Scholarship*, Clarendon: Oxford University Press, 1983, v. 1, 14; Peter Burke, *The Renaissance*, London: MacMillan Press, 1997, p.47.

隨著時間的推移，由文字學家出身的利奧波德·馮·蘭克（Leopold von Ranke）引領的歷史學家轉向利用檔案來撰寫歷史，因為與其他來源相比，檔案更可靠且更貼近現實。儘管一些歐洲王國已經收集檔案資料數個世紀，但直到19世紀初，民族國家才開始系統性地保存政府檔案，並開放供公眾使用，尤其為歷史研究和寫作服務。政府檔案的使用與民族史學的繁榮並非巧合，當許多歐洲國家建立起國家檔案館時，民族史學也隨之蓬勃發展。

不過饒有趣味的是，對世界史發展加以通貫理解和描述的興趣，仍然有增無減、經久不衰。在歐洲，17世紀科學革命的成就為這一努力還注入了新的動力。受到艾薩克·牛頓、伽利略·伽利萊等人在革新自然世界知識方面成果的啟發，人文學科的學者們也開始尋求科學的方法來解釋人類世界。賈姆巴蒂斯塔·維柯（Giambattista Vico），為後人譽為歐洲第一位歷史哲學家，他將自己的作品命名為《新科學》（*Scienza Nuova*），正是這一趨勢的體現。在維柯之後約三十年，伏爾泰創造了“歷史哲學”（*philosophy of history*）一詞，強調在其寫作中對歷史運動進行推測的必要性，隨後其他類似嘗試接踵而至。有趣的是，這些嘗試總體上更傾向於普遍主義或世界主義，而非民族主義。伊曼努爾·康德對歷史進程的哲學考量應該是有力的說明，體現在他的《世界公民視角下的普遍歷史理念》（*Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*）和《論永久和平》（*Toward Perpetual Peace*）兩部論著。康德的這些作品體現了對歷史運動的廣泛視野和超越國家界限的思考，進一步推動了對世界史的普遍性理解。

不過，儘管普遍主義和世界主義的觀念依然盛行，但從18世紀起，民族國家逐漸成為哲學家 and 史學家關注的核心。在英國和法國等率先形成的民族國家中，史家們開始圍繞國家的興起撰寫歷史。大衛·休謨和凱瑟琳·麥考利是早期的代表，隨後托馬斯·B.麥考利和亨利·哈蘭展開了規模更為宏大的歷史著述。在法國，奧古斯丁·梯也里和儒萊也以相似的熱情投身於民族史的寫作，成就斐然。在美國，第一代和第二代歷史學家同樣青睞民族歷史，他們熱衷於描繪這個新興國家的崛起歷程。這種對民族國家的關注標誌著歷史寫作從普遍性視角向民族性主題的轉變，並為後續民族史學的發展奠定了基礎。

相比之下，中歐地區的歷史書寫經歷了一場有趣的轉變，其中圍繞國家的討論佔據了核心地位。對康德而言，國家的建立平衡了個人權利和集體利益，其歷史角色十分重要。然而，這種理想主義立場在約翰·赫爾德（Johann Herder）的批判下得到了修正。赫爾德對國家的態度具有較強的批判性，但他卻被視為民族主義的先驅，因為他認識到民族（*Volk*）的重要性，或更嚴格地說，他認識到基於共同文化傳統和語言統一的民族在推動近代歷史發展中所起的作用。同樣，威廉·馮·洪堡（Wilhelm von Humboldt）對國家起初也持批評態度。他與赫爾德一樣，更傾向於將國家視為一種政治力量，而非文化實體。然而，洪堡在德國解放戰爭期間，尤其是在德國人及其他歐洲人反抗拿破崙侵略的過程中，逐漸認識到了國家的必要性。如格奧爾格·伊格爾斯（Georg Iggers）所說，赫爾德和洪堡共同奠定了德國歷史思維傳統的基礎，而洪堡在晚年則“認識到了國家在民族中的核心作用”。^①確實，如果說洪堡的歷史觀發生了顯著變化，那麼這種變化無疑與拿破崙戰爭期間及之後席捲歐洲的民族主義浪潮密切相關。

值得一提的是，儘管黑格爾和蘭克對歷史的性質及其用途的理解存在顯著差異，但二者都完全認可民族國家在塑造歷史進程中的重要作用。對於黑格爾而言，國家是理性實現的最佳形式，

① Georg Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown CT: Wesleyan University Press, 1984, p.62.

它通過精神與政治的統一，將普遍性與個體性結合在一起。而蘭克則避開了這種形而上學的思考，著力闡釋民族國家在具體歷史發展中的重要性。確實，正是通過他自1824年開始的民族歷史寫作，蘭克，這位早年以文字學家身份起步的學者，奠定了他卓越的歷史學職業生涯，並贏得了“現代科學史學之父”的稱號。如前所述，蘭克對文字學的興趣加強了他對歷史寫作中使用可靠史料重要性的敏感性。他之所以轉向使用民族國家保存和提供的檔案資料，正是因為這些資料幫助驗證和支持他的目的。然而，儘管他對使用原始資料的宣導成為他持久的學術遺產，蘭克轉向使用檔案的實踐卻是在出版了他的第一本書《羅曼和日耳曼諸民族的歷史（1494—1514）》並獲得柏林大學職位之後才開始的。換句話說，蘭克作為“現代科學史學之父”的遺產，主要體現在以民族國家為其歷史寫作的核心內容，並將史料批判作為其標準方法，而前者顯然優先於後者。

更重要的是，儘管蘭克撰寫了幾乎所有主要歐洲國家的歷史，他對民族史的觀點並非建立在排他性的基礎之上，這與後來的民族主義史學表現出的特徵有所不同。他的第一本書的標題用“諸民族史”便是一個顯著的例子。因此，此書雖然在廣義上屬於民族史，但它實際上探討了多元的民族歷史。而他在晚年投身撰寫世界史的行為則進一步表明，在蘭克眼裏，儘管民族國家的興起是歷史中的一個重要發展，但這一現象的意義應當超越單一民族的界限，從整體上加以理解和描述。

舉例而言，在出版其處女作之後，蘭克如此闡述了他對歷史著述的觀點。一方面，他強調歷史學家需要關注“具體的細節”；另一方面，他又很快補充道：“然而，這並不足夠；歷史學家還必須關注事物的普遍性……世上沒有一個民族未曾與其他民族產生過聯繫。正是通過這種外部關係，而這種關係又取決於一個民族的獨特特徵，民族才進入世界歷史的舞臺，因此書寫普遍史必須聚焦於此。”^①換句話說，雖然蘭克是將民族史確立為現代史學主要形式的先驅，他到晚年轉向世界史的寫作實際上是他歷史觀的一個自然延伸。因此，瑞士歷史學家愛德華·富艾特（Eduard Fueter）在20世紀初撰寫的史學史著作中進而指出，蘭克是當時“民族史理論的反對者”。儘管“他並未否認民族性的意義”，但蘭克也不願奉行“對民族性唯一拯救作用的教條式信仰”，因為正如富艾特解釋的那樣，“根據蘭克對歷史運動的理解，歷史的發展從未僅僅發生在單一民族之中”。^②

到了20世紀下半葉，美國思想史家利奧納德·克里格（Leonard Krieger）對蘭克的歷史觀進行了更為深入的分析，提出了蘭克思想中的“二元性”，包括他對世界史和民族史寫作的處理方式。首先，克里格指出，蘭克轉向民族史寫作既繼承了前一時代普遍史的傳統，又在某些方面有所偏離。其次，他的民族史寫作方式與他對普遍史的獨特理解和方法密切相關，這反映了他將歷史寫作建立在直接證據或原始史料基礎上的意圖。在克里格的描述中，蘭克“宣導了一種歷史科學，以對史料的批判性研究為基礎，並將這些史料組織成一個層級結構，其頂點是與歷史事件同期、盡可能貼近歷史行動者而遠離歷史學家的原始文獻”^③。簡而言之，儘管對史料批判的重視和技術並非蘭克首創，但他對優先使用檔案資料的宣導使他轉向了民族史寫作。不過，蘭克治史的主要興趣仍然在於考察各民族之間的國際關係及其互動。

無論蘭克被視為保守派還是革命者，他在近代史學史上掀起了一場運動，而這一運動恰逢其

① Leopold von Ranke, “A Fragment from the 1830s.” Quoted in Fritz Stern, ed. *Varieties of History: From Voltaire to the Present*, New York: Vintage Books, 1973, pp.59-60.

② Eduard Fueter, *Geschichte der Neueren Historiographie*, München: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1911, p.475.

③ Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1977, p.2.

同胞們尋求德國統一的激蕩時代。^①如前所述，蘭克的第一本書探討了早期現代歐洲多個民族的歷史，但此後他主要撰寫關於單一民族的歷史，無論是英格蘭、法蘭西還是德意志，這些著作都集中於他認為與這些國家民族國家的興起和形成密切相關的時期。同時，他在這些民族史寫作中廣泛使用了檔案資料。這一切對他的同時代人以及追求歷史學職業的年輕一代歷史學家而言，都是一個典範。蘭克的寫作不僅奠定了民族史在現代史學中的地位，也為後來的歷史學家提供了方法論上的指導，尤其是在運用原始資料方面。

在筆者看來，蘭克之後有兩位德國史家在確立民族史、或者更確切地說是以政治史為主的史學中扮演了舉足輕重的角色。他們的工作聚焦於政治、外交和軍事精英的成就，使這種寫作形式成為19世紀後期新興歷史學職業的主導形式之一。其中一位是海因里希·馮·西貝爾（Heinrich von Sybel），為蘭克的主要弟子之一。他以研究中世紀歷史起步，其處女作有關十字軍東征，隨後轉向研究近代歐洲歷史。追隨蘭克的腳步，西貝爾利用官方資料撰寫了關於法國大革命的作品，並很快將這種方法運用到對國家檔案的批判性使用中，以撰寫他最著名的著作《由威廉一世建立的德意志帝國》（*Die Begründung des deutschen Reiches durch Wilhelm I*）。這是一部典型的政治史作品，不僅關注單一民族，還聚焦於單個偉人。另一位是海因里希·馮·特賴奇克（Heinrich von Treitschke），他雖然不是蘭克的受業弟子，但於1874年接替蘭克成為柏林大學的教授。與西貝爾一樣，特賴奇克的研究重點是政治家的傳記，這些政治家是他最知名的多卷本著作《十九世紀的德國史》（*Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*）中的主角。特賴奇克深信“人創造歷史”，因此在書中詳盡地記錄並讚揚了那些在統一德國的國家建設中發揮關鍵作用的政治家的成就。而事實上，西貝爾和特賴奇克都積極參與了政治進程，兩人均作為選舉產生的議員活躍於普魯士統一德國的宣導中。他們在歷史學與政治領域中的輝煌職業生涯，體現了當時國家建設與歷史學研究之間看似自然的結合。此外，兩人還先後擔任1859年創刊的《歷史雜誌》（*Historische Zeitschrift*）的主編，推動了他們的歷史觀，使其成為歷史研究的典範，並對德國乃至歐洲以外產生了深遠影響。

以《歷史雜誌》（*Historische Zeitschrift*）為榜樣，歷史學職業化和歷史專業期刊在19世紀下半葉陸續出現於法國、英國、日本和美國（按時間順序）。此外，蘭克學派的史學模式通過1889年恩斯特·伯倫漢（Ernst Bernheim）出版的《史學方法與歷史哲學教程》（*Lehrbuch der historischen Methode und Geschichtsphilosophie*）在世界範圍內產生了深遠影響。這本書迅速流行，成為每位有志進入歷史學領域的學生的指南。伯倫漢是格奧爾格·威茨（Georg Waitz）的學生，而後者是蘭克的另一位重要弟子。伯倫漢早在1880年便出版了《歷史研究與歷史哲學》（*Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie*），在書中討論了赫爾德、康德、費希特、謝林、孔多塞、孔德和巴克爾等人的歷史思想，這些思想融合了普遍主義和民族主義的視角。然而，到他撰寫第二本書時，歷史哲學已不再是他的主要興趣；取而代之的是，他的關注點轉向了歷史學方法論，特別是對書面文獻的批判性使用。這一新的興趣可以從他對當時歷史類型的分類中看出——他將歷史書寫分為“通史”和“專史”。後者包含多個子類，而前者主要包括三種類型：普遍史、民族史和哲學史。不過，在他看來，哲學史也是一種普遍歷史。他定義“通史”為“關於國家的一般歷史，也被稱為世界史，早期也被稱為普遍史：一種涵蓋所有民族歷史的簡明編年

① 見 Peter Burke, “Ranke the Reactionary,” *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, ed. Georg Iggers & James Powell, Syracuse: Syracuse University Press, 1990, pp.36-44.

體序列”。

伯倫漢本人對民族史的定義更接近蘭克的模型，而非西貝爾和特賴奇克的做法。同時，伯倫漢也指出，蘭克的普遍主義方法在民族史學中曾受到過批評。他引用了奧托卡爾·洛倫茨（Ottokar Lorenz）的意見，後者嘲諷蘭克寫作民族史的構想，認為其模糊且不切實際，因為這一設想期望“掌握人類在能力、知識、創造力以及文化發展的因果聯繫方面的全部範圍”。^①不過，雖然伯倫漢本人仍在一定程度上忠於普遍史的傳統，但他對史料批判的關注使其最終青睞民族史的書寫。

在伯倫漢出版《史學方法與歷史哲學教程》之後，法國歷史學家查爾斯·維克多·朗格諾瓦（Charles-Victor Langlois）和查爾斯·瑟諾博司（Charles Seignobos）於1898年共同撰寫了《史學原論》（*Introduction to the Study of History*），並幾乎立即被翻譯成英文。如果說伯倫漢在民族史學興起的過程中充當了某種過渡性人物，那麼朗格諾瓦和瑟諾博司則完成了這一轉變。兩本書都旨在作為歷史研究的指南，且它們的出版僅相隔十年，但二者的差異卻非常明顯。與伯倫漢不同，這兩位法國歷史學家直到書的最後才討論歷史的類型分類。他們的分類也比他們的德國前輩更加簡化，將歷史寫作分為兩類：綜合性作品和專題性著作，並且明顯青睞於後者。此外，雖然伯倫漢強調文獻作為一種歷史資料的重要性，但朗格諾瓦和瑟諾博司則將這一重點進一步推向了極致。實際上，他們的書開篇便討論了“文獻：其性質、用途和必要性”，並以一句著名的話開始這一章節：“歷史學家的工作離不開文獻，文獻是承載過去人類思想與行動痕跡的橋樑”（前一句後來被傅斯年簡化為“史學即是史料學”的口號）。書的第二部分則詳細探討了如何從外部和內部兩個層面審查文獻的真實性。易言之，雖然朗格諾瓦和瑟諾博司像伯倫漢一樣提到了歷史研究中的其他輔助學科（如考古學、碑銘學等），但他們主要關注的是教導未來的歷史學家如何將文獻記錄作為寫作的主要來源。這種對文獻批判的高度重視使他們的著作成為提倡民族史寫作方法論的又一里程碑。^②

三、作為全球史的世界史

對於書面文獻的興趣和對其考證的重視，尤其是以政府檔案為“頂級文獻”的研究，在此後的歷史書寫中發揮了關鍵作用，我認為這也是削弱普遍史或世界史傳統的一個重要因素。一個世紀後，當邁克爾·蓋耶（Michael Geyer）和查爾斯·布萊特（Charles Bright），兩位研究歐洲歷史的美國歷史學家（其中前者在德國出生並接受教育），於1995年在《美國歷史評論》（*American Historical Review*）上發表關於世界歷史興起的文章時，他們以這樣一個觀察作為開篇：由於“對專業化的無情追求”，世界史的書寫已經變成了“一個不合法、不專業、因此愚蠢的事業”，成了“業餘愛好者的保留地”，卻被歷史學界整體上視作“一項非學術的追求”。不過，儘管他們的評估看似悲觀，但他們當時發表題為《全球時代的世界歷史》（*World History in A Global Age*）的文章這一事實表明，世界史的書寫已經在重新回歸歷史學界的軌道上。這暗示了全球化時代為世界史研究帶來的新契機和新視角。^③

筆者以為，世界史重新興起的原因基本上可以歸結為兩個方面。其一是，儘管世界史的書寫

① Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und Geschichtsphilosophie*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1903, p. 47, p.51.

② Charles-Victor Langlois & Charles Seignobos, *Introduction to the Study of History*, trans. G.G. Berry, London: Frank Cass & Co., 1966, p.17.

③ Michael Geyer & Charles Bright, "World History in a Global Age," *American Historical Review*, 100:4 (Oct. 1995), pp.1034-1060; 引語在p.1034.

曾被認為是“愚蠢的”行為，但在整個20世紀，無論是在歷史學界內部還是外部，都有足夠多的“愚公”敢於涉足這一領域。兩次世界大戰也在某種程度上刺激了對蘭克學派代表的近代史學模式的批評。例如，第一次世界大戰的毀滅性影響促使奧斯瓦爾德·斯賓格勒（Oswald Spengler）超越了傳統的三分法歷史分期（古代、中世紀和現代）。他用分析全球文明的興衰取代了以民族國家為中心的敘述。與此同時，H.G.威爾斯（H.G. Wells），一位多產的作家，出版了他的《世界史綱》（*The Outline of History*），其範圍同樣廣泛，從人類歷史的初始一直延續到他所在的時代。然而，在職業歷史學家的眼中，儘管威爾斯的嘗試表現得世俗甚至帶有科學色彩，他的作品仍帶有舊式普遍史的影子，並被視為一種“業餘”嘗試。儘管如此，《世界史綱》成為當時的暢銷書，並擁有廣泛的讀者群。與此同時，斯賓格勒對文明的重視以及他的世界主義視角激發了英國的阿諾德·J.湯因比（Arnold J. Toynbee），在“二戰”後對全球範圍內的人類歷史展開了更為全面的研究。而湯因比又在20世紀60年代鼓勵加拿大歷史學家威廉·麥克尼爾（William McNeill）探索他那條充滿曲折的世界史寫作之路。總體而言，這些對世界史的嘗試與方法在不同程度上背離了阿克頓勳爵（Lord Acton）在“一戰”前發起的宏偉計畫，即編纂一部多卷本的關於民族國家崛起的世界史。《劍橋近代史》（*The Cambridge Modern History*），這部在阿克頓去世後出版的巨著，以歐洲中心論為特點，其章節集中於導致現代民族國家建立的戰爭與革命，與蘭克對世界史的概念化頗為相似。

在第二次世界大戰之後，世界史寫作出現了更為強勁的發展趨勢，越來越多的專業歷史學家參與其中。例如，戰前的《劍橋近代史》（*Cambridge Modern History*）在喬治·諾曼·克拉克爵士（Sir George Norman Clark）的指導下得到了更新。他與其前任阿克頓勳爵一樣，是劍橋大學近代史的欽定教授。新版的《劍橋近代史》同樣採取宏觀的視角，但也更為關注政治領域之外的主題。儘管書名有些誤導性，威廉·麥克尼爾（William McNeill）於1965年出版的《西方的崛起》（*The Rise of the West*）並不像人們可能預期的那樣以歐洲為中心。這部書在“冷戰”期間出版，其成功促使其他學者探索替代民族歷史的方法，並嘗試將世界史確立為一門獨立的史學領域。

從方法論的角度著眼，一種更具革命性且更有意義的嘗試其實在早些時候已經出現。費爾南·布羅代爾（Fernand Braudel）於1949年出版的巨著《地中海與菲利普二世時代的地中海世界》（*The Mediterranean and the Mediterranean World in the Era of Philip II*），儘管不能視作一部世界史，但其影響顯著地弱化了政治精英作為蘭克學派民族史學中主角的作用。布羅代爾的鉅作不僅將年鑑學派（*Annales School*）提升到了新的高度，他對“長時段”（*longue durée*）視角的宣導也使得許多法國及其他國家的學者將注意力從民族國家轉向了更廣泛的史學領域。

從20世紀60年代到70年代，世界經歷了從中國開始到歐洲和北美的社會文化的巨大變革。這一轉型時期對歐美學界的影響是，孕育了許多具有開創性的出版物，重新塑造了世界史，其影響持續至今。這些研究的一個顯著特點是，不再通過考察現代西方如何將其影響擴展到全球來定義世界史的發展方向，而是聚焦於非西方地區如何應對和互動於現代西方的挑戰。菲利普·D.柯廷（Philip D. Curtin）、伊曼紐爾·沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）、阿爾弗雷德·克羅斯比（Alfred Crosby）和愛德華·賽義德（Edward Said）等人的研究就體現了這種轉向。柯廷對早期現代時期三角貿易的研究將足夠的注意力引向了非洲，而沃勒斯坦提出的世界體系理論則將拉丁美洲等地區納入了視野。克羅斯比的研究方法更具批判性：通過分析後哥倫布時期舊大陸與新大陸之間的交流，他揭示了現代西方崛起所帶來的不良後果，這不僅體現在歷史和地理層面，還包

括生物學、植物學和人口學的層面。同樣以批判性視角，愛德華·賽義德揭示了學術研究以及文化觀念和想像中西方與東方（或“西方”與“東方”）的既定對立關係。最後但同樣重要的是，威廉·麥克尼爾（William McNeill）在1965年出版《西方的崛起》之後經過十年的沉寂，於1978年發表了《瘟疫與人類》（*Plagues and Peoples*，注意複數形式）。與前作中可能仍存的歐洲中心主義殘餘相比，這本書的視角更加具有世界主義色彩，為世界史的研究提供了更廣闊的視野。

推動戰後世界史研究和書寫的另一股力量來自公眾的興趣，尤其是公立學校教師的教學需求。這一點從1982年美國世界史學會（World History Association）的成立中可以看出，公立學校教師在其中發揮了重要作用。1990年，該學會還資助了《世界史雜誌》（*Journal of World History*）的創辦，該期刊一直由傑瑞·本特利（Jerry Bentley）負責編輯，直到他於2012年不幸去世。作為世界史專著研究發表的主要平臺，該期刊至今仍具有重要地位。除了編輯期刊之外，本特利本人撰寫了許多具有深刻見解的作品，這些作品對新興領域的特徵和前景進行了寶貴的分析，同時從概念和方法論兩方面挑戰了以國家為中心的傳統史學。其中，他的一部重要著作是與赫伯特·齊格勒（Herbert Ziegler）在21世紀初合作出版的兩卷本《傳統與相遇：以全球視角看待過去》（*Traditions and Encounters: A Global Perspective on the Past*；中譯本題為《新全球史》）。在這部書中，本特利和齊格勒延續了威廉·麥克尼爾（William McNeill）和萊夫頓·斯塔夫里亞諾斯（Leften Starvrianos）早期探索的實踐，努力提供一種非種族中心主義的視角，從時間的開端到當代，強調不同文化之間的互動與融合。他們的努力得到了廣泛認可——該書出版後經過多次修訂，並被眾多大學選為世界史教學的首選教材。通過這種方式，本特利和齊格勒成功地為世界史領域奠定了重要基礎，同時推動了全球史教育的普及化和標準化。

無論是在西方世界內部還是外部，馬克思主義在戰後時期為世界史研究方向的奠定也發揮了重要作用。英國的共產主義歷史學家小組（*Communist Party Historians Group*）便是一個明顯的例子。儘管該小組在成立十年後解散了，但其中一些成員創作了重要的與世界史相關的作品，產生了深遠影響。埃里克·霍布斯鮑姆（Eric Hobsbawm）的關於現代世界興起的三部曲就是一個例證，而莫里斯·多布（Maurice Dobb）則從經濟史的角度對這一主題進行了分析。這些馬克思主義學者的研究強調從社會經濟結構與全球資本主義發展的視角，去理解現代世界形成的過程，為世界史研究提供了新的理論工具和批判性框架。這種方法論不僅拓寬了研究領域，還使得全球史的寫作能夠超越單一的民族或地區框架，從更廣泛的全球和結構性視角探討歷史問題。

馬克思主義對世界史研究的持久影響在東亞尤為顯著。自20世紀20年代開始，馬克思主義史學逐漸在中國興起，在抗戰期間得到長足發展。1949年之後，隨著中華人民共和國的建立，馬克思主義史學成為史學界的主導力量，推動了世界史的研究、寫作和出版。馬克思主義影響日本史學，也在20世紀初年便已開始，但在“二戰”期間受到抑制。日本戰敗之後，馬克思主義及左翼史家重獲自由，成為了改造日本近代史學的先鋒力量。儘管馬克思和恩格斯主要基於歐洲經驗發展了他們的世界歷史發展觀，但他們的理論旨在具有普遍適用性。正是鑑於馬克思主義強調普世性的重大影響，中國和日本的高等教育機構中，世界史逐漸成為歷史教學和研究的一個獨立領域。這一趨勢不僅使兩國的歷史學者能夠對各自國家的過去進行比較和批判性的審視，還推動了更廣泛的全球視角的形成。值得一提的是，馬克思主義影響下的東亞世界史書寫，也結合和反映了民族主義的訴求，目的是形成一種抗衡西方的歷史敘事。換言之，通過結合馬克思主義的歷史觀和本國的歷史敘事，東亞的歷史學家嘗試在全球視野中定義和理解他們國家的歷史發展。這既

體現了全球化的視角，也反映了地方性的民族關懷。^①

正如本文開頭所指出的那樣，20世紀最後10年，隨著全球化這一新歷史趨勢的興起，全球史逐漸超越世界史，成為更受歡迎的研究領域。全球化將世界許多地區以經濟等多種形式聯繫起來並席捲全球。然而，需要注意的是，全球史與世界史之間的差異不僅僅體現在名稱上。首先，自21世紀初以來，作為一種歷史寫作體裁的全球史的興起，與全球化的加速密切相關。儘管學者們對全球化的真正起始時間存在分歧。例如，邁克爾·蓋耶（Michael Geyer）和查爾斯·布萊特（Charles Bright）認為其起源可以追溯到20世紀之前，歸因於西方的崛起及其對世界其他地區提出的挑戰與激發的回應；而布魯斯·馬茲利什（Bruce Mazlish）和入江昭（Akira Iriye）則更加重視戰後時期太空技術的顯著進步和經濟合作對加速全球化進程的新推動力。儘管觀點有所不同，但他們都一致認為，全球化使歷史學家能夠更加清晰地認識到世界的緊密聯繫。^②換言之，雖然世界史始終致力於呈現歷史發展的宏觀視角，但全球史的研究則更加注重不同文化與文明之間在各個層面上的互動。全球史不僅僅是對大規模歷史進程的描述，而是一種通過互動與聯繫探索歷史發展的全新模式。

其次，值得注意的是，世界史對文明間聯繫的關注並非前所未有。如上文所述，蘭克對世界史的構想就強調，民族的發展並非孤立發生，而是往往在與其他民族的互動中形成積極的關係。事實上，跨國史或國際史一直是歷史學家積極探索的領域，在很大程度上也構成了今天全球史研究的一種可行實踐。然而，全球史與過去幾個世紀的世界史之間的區別在於，現代全球史學家不僅從國家層面研究和分析聯繫，還從意識形態、性別、人口、環境以及物質文化等多種維度切入。全球史與傳統世界史的一個重要差異在於，它努力在現代史學中弱化民族國家的中心地位。這一差異源於當代歷史學家的認識：歷史聯繫的表現形式遠遠超出民族國家的範疇。例如，全球面臨的環境挑戰顯然超越了國家邊界，成為一種全人類的共同問題。同樣，性別不平等也是世界各地許多女性共同經歷的現實。這些例子表明，全球史通過跨越民族國家的局限性，探索更加多元和普遍的歷史連接方式，展示了其獨特的研究視角和方法論創新。

復次，全球史的主要動因和特徵之一在於對種族中心主義，尤其是歐洲中心主義的批判和挑戰。塞巴斯蒂安·康拉德（Sebastian Conrad）在其著作《什麼是全球史？》（*What Is Global History*）中恰如其分地指出：“在大多數較早的世界史中，各種巨大歷史單元（例如文明）之間的互動和交流並未被忽略，但研究的主要焦點仍是這些文明各自的發展軌跡，其動力主要被描繪為內生的。”他進一步區分道：“這些並行的歷史隨後通過從權力中心向邊緣擴散的過程被聯繫起來。在近代，這種擴散通常表現為從西方向‘其他地區’的轉移。”^③確實，在近年來全球史興起之前，過去時代的幾乎所有世界史都傾向於從本位視角描述已知世界。近代西方的以民族國家為中心的世界史也不例外，通常專注於描述民族國家——這一形式首先在西歐出現——如何成為全球範圍內的主導政府形式。儘管這些世界史在範圍上宣稱具有科學客觀性，但不可避免地突出了康拉德所描述的“從權力中心向邊緣擴散”的特徵。

與此形成鮮明對比的是，萊夫頓·斯塔夫里阿諾斯（Leften Stavrianos）在這一領域早期的一部作品中曾有一個著名的說法——全球史“關注所有人類，而不僅僅是西方人或非西方人。就好

① 參見王晴佳：《放眼全球、再現亞洲：全球史在東亞的興起、演變和前景》，蔡霽安譯，《江海學刊》2023年第2期。有關日本戰後的馬克思主義史學，見 Curtis Anderson Gayle, *Marxist History and Postwar Japanese Nationalism*, London: Taylor & Francis, 2003.

② Geyer & Bright, “World History in a Global Age”; Mazlish & Iriye, *The Global History Reader*, pp.4-10.

③ Sebastian Conrad, *What Is Global History?* Princeton: Princeton University Press, 2016, p.63.

像讓讀者站在月球上俯瞰我們整個廣闊的星球”（著重點為原文所有）。^①這種非中心化的全球視角旨在突破傳統世界史的局限，以更加平等和全面的方式審視人類歷史的發展。

超越歐洲中心主義的動力成為推動全球史作為一種新興體裁崛起的主要驅動力。誠然，在2000年國際歷史科學大會將全球史選為主要議題之一時，這一領域仍處於初始的階段。然而，兩部同年出版的重要著作強有力地挑戰了現代史學中的歐洲中心主義。彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）的《大分流：中國、歐洲與現代世界經濟的形成》（*The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*）便是其中之一。這部作品不僅將中國，尤其是江南（長江三角洲）納入比較視野，還提出英格蘭成為首個工業化國家並非某種歷史宿命，而是諸多歷史偶然性的結果。從思想史的視角來看，普林斯頓大學出版社同年出版的迪佩什·查克拉巴蒂（Dipesh Chakrabarty）的《將歐洲地方化：後殖民思想與歷史差異》（*Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*），對現代歐洲作為文化中心及其自認為引領世界歷史發展的命運進行了批判性反思。這兩部作品不僅從理論上挑戰了歐洲中心主義，還通過將其他地區引入敘事，突出了全球史的多元性和複雜性。它們標誌著全球史在理論與方法論上的重要轉捩點，也為超越傳統歐洲視角的歷史寫作提供了新的框架。他們在現代史學中去中心化歐洲的努力，尤其在比較視角上表現得尤為突出，這種趨勢也在其他作品中得到了呼應。例如，2015年版的《劍橋世界史》（*Cambridge World History*）便是一個典型案例。該書由梅瑞·威斯納-漢克斯（Merry Wiesner-Hanks）擔任主編，傑瑞·本特利（Jerry Bentley）、彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）等人任副主編，勾勒了從古代到當代的全球歷史發展進程。這部書的規模與一個世紀前的《劍橋近代史》相當，但它不再通過聚焦民族國家的興起來構建歷史敘述。相反，這本書的第六卷（涵蓋1400年至1800年）將注意力轉向該時期歷史變革的驅動因素，例如“宏觀和交匯區域”、環境、技術、城市化與性別的“全球矩陣”，“遷徙”“貿易”以及“宗教變化”。換言之，除了卷中的《比較政治軌跡》一章外，民族國家或政治史並未成為敘述的核心，而該章的標題也表明其採用了比較的視角。^②

同年開始，牛津大學出版社陸續出版了五卷本的《牛津歷史著作史》（*Oxford History of Historical Writing*），由丹尼爾·伍爾夫（Daniel Woolf）主編，其他多位學者協助完成。這部著作以比較視角和全球視野為特色，展現了世界範圍內從過去到現在歷史文化的活力與延續性。它代表了一項重塑史學研究領域的重要努力，該領域在形成過程中長期受到歐洲中心主義的深刻影響。該書及其他類似作品通過弱化民族國家的中心地位，轉而強調跨文化、跨區域的聯繫與比較，重新定義了世界史的研究方法和敘事框架，也進一步推動了全球史在現代史學中的地位。^③除了比較視角的追求外，強調和呈現全球史寫作中聯繫性的努力也催生了許多富有成果的出版物。在伍爾夫的著作出版之前，格奧爾格·伊格爾斯（Georg Iggers）、王晴佳（Q. Edward Wang）和蘇普麗婭·穆克吉（Supriya Mukherjee）合著的《全球史學史》（*A Global History of Modern Historiography*）擴展了史學研究領域，著重探討了全球趨勢與地方傳統之間的相互作用。^④

① L.S. Stavrianos, *A Global History from Prehistory to the Present*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990, p.x.

② Merry Wiesner-Hanks, ed., *The Cambridge World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, vol. 6 “The Construction of a Global World, 1400-1800 CE,” ed. Jerry Bentley, Sanjay Subrahmanyam & Merry Wiesner-Hanks, Part I & II.

③ Daniel Woolf, ed. *Oxford History of Historical Writing*, Oxford: Oxford University Press, 2015-16, 5 vols.

④ Georg Iggers, Q. Edward Wang & Supriya Mukherjee, *A Global History of Modern Historiography*, London: Routledge, 2008 and 2017. 中譯本由北大出版社出版和再版。

在探索全球聯繫的過程中，飲食與植物史領域也發揮了重要作用。這一領域的研究，如同環境或氣候問題一樣，超越了民族和國家的邊界。無論是新大陸作物在全球範圍內的傳播，還是舊大陸及其他地區植物的擴散，都引起了歷史學界的廣泛關注。例如，作為一種全球現象的飲茶文化，為人們提供了一個有用的視角，以理解殖民主義、帝國主義以及文化對話如何塑造現代世界。同樣，全球範圍內可口可樂、麥當勞、中餐外賣和日本壽司的流行，也揭示了食物文化在全球歷史中的作用。此外，棉花雖然不是一種食品作物，但作為一種同樣重要的全球性商品，其研究也為現代世界歷史的進程提供了新的見解。這些研究表明，通過分析跨文化的擴散和互動，全球史能夠展現人類歷史發展中的深層聯繫，並以具體而生動的方式揭示全球化進程的多樣性與複雜性。^①于爾根·奧斯特哈默的《世界的演變：19世紀史》一書便是一個顯例，其中強調西方的崛起離不開與其他地區的密切聯繫和互動。^②

總而言之，通過在超越民族國家及現代歐洲主導地位假設的不同層面開展全球史研究，以展示世界的聯繫性（通常採用比較視角），這一領域有助促進歷史研究的新穎和豐富，意味著全球史在概念理解和方法論上都表現出多樣性。目前，全球史在世界各地以不同的方式被理解和實踐。正如斯文·貝克特（Sven Beckert）和夏多明（多米尼克·薩克森邁爾 Dominic Sachsenmaier）所觀察到的那樣：“對於全球史而言，正如歷史的其他領域一樣，地方塑造了全球：全球史的世界並非一馬平川。”^③這種多樣性催生了一系列新的史學發展。例如，將帝國作為國家的替代概念的研究興趣重新興起，常常結合政治史、飲食史和植物史的視角進行探討。與此相關的是海洋史的興起，這一領域以布羅代爾對地中海的開創性研究為基礎，但也遠遠超越了這一範圍，為理解自然與人類在新的地理和帝國背景中的互動提供了全新視角。移民史的研究同樣是相關領域之一，它結合了人口統計學、地理學、經濟學和政治學的方法。此外，關於大陸、文明、地區和民族之間多層次互動的研究依然具有重要意義，這些互動往往受到宗教、文化、政治乃至民族利益的驅動。^④最後需要指出的是，儘管全球史從宏觀層面著眼於全球交流、矩陣和模式，但個體與地方也重新成為關注的焦點，推動對世界範圍內跨文化聯繫的深入研究。實際上，可以毫不誇張地說，對全球史的興趣如今已不再局限於全球史學家的研究實踐，而是擴展到了整個史學領域。這表明全球史已成為當代歷史學的重要組成部分，並為重新定義歷史研究、走出民族史學的傳統開闢了新路徑。

[責任編輯：馬慶洲]

① 比如 Erika Rappaport, *A Thirst for Empire: How Tea Shaped the Modern World*, Princeton: Princeton University Press, 2017; Sven Beckert, *Empire of Cotton: A Global History*, New York: Vintage, 2015.

② 于爾根·奧斯特哈默：《世界的演變：19世紀史》，強朝輝、劉風譯，北京：社會科學文獻出版社，2016年。

③ Beckert & Sachsenmaier, *Global History, Globally: Research and Practice around the World*, ed. Sven Beckert & Dominic Sachsenmaier, London: Bloomsbury Academic, 2018, Introduction, p.7; Dominic Sachsenmaier, *Global Perspectives on Global History: Theories and Approaches in a Connected World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

④ 有關中國史家的全球史研究及其與民族主義的關係，見Perez-Garcia, *Global History with Chinese Characteristics*; 王晴佳：《放眼全球、再現亞洲：全球史在東亞的興起、演變和前景》。



Change of Political Identity before the Northern Expedition ——Analysis of the “Ten Pillars of New China” Poll in *Beijing News Supplement*

Tianhong YANG

Abstract: In early 1926, the famous newspaper *Beijing News Supplement* held a public opinion poll to select the “Ten Pillars of New China.” On the basis of the votes, 59 individuals who were not included in the “Ten Pillars” were also listed. Results as follows: 1. The leaders of the Kuomintang, C.P. members, and Feng Yuxiang, who joined the Kuomintang after the Five Yuan Oath, received large numbers of votes, as did the military leaders of Feng’s headquarters. The number of candidates from the Kuomintang and its “cooperative” parties exceeded half of the total number of candidates. 2. People’s perceptions of warlords were divided: old warlords lost support and new warlords received greater recognition. 3. The individuals selected in the cultural and educational circle were almost all promoters of New Culture and modern education, corresponding to changes in the political and military fields. *Beijing News Supplement* had a political inclination toward the south. It might not have been neutral, and the sampling method was not random. Thus, the survey data may not accurately reflect the views of the broader population. However, comparison with the results of other polls and the literature of the same period reveals that the poll results are relatively credible, indicating that before the Northern Expedition, there was a fundamental change in Chinese public opinion, which favored the National Revolution promoted by the Kuomintang.

Keywords: Northern Expedition, public opinion poll, “Ten Pillars of New China”, *social psychology*, political identity

Author: Tianhong YANG, Ph.D. in History, serves as Dean of the School of History and Tourism and Chief Professor at Sichuan Normal University. Since 2003, he has been a Professor and Doctoral Supervisor at the School of History and Culture, Sichuan University, and Chief Expert of the national major bidding project History of Chinese Congressional Conferences. Specializing in modern and contemporary Chinese history, he has published 10 academic monographs and 2 translations. His major works include *Jidujiao yu Minguo Zhishifenzi* [Christianity and Intellectuals in the Republic of China] (Beijing: People’s Publishing House, 2005), *Zhongguo de Jindai Zhuanxing yu Chuantong Zhiyue* [China’s Modern Transformation and Traditional Constraints] (Chengdu: Revised Edition, Sichuan People’s Publishing House, 2021), *Kouan Kaifang yu Shehui Biange: Jindai Zhongguo Zikaibu Yanjiu* [Port Opening and Social Change: A Study on Self-Opened Commercial Ports in Modern China] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2002), and *Fazheng Jiufen: Beiyangshiqi Luowengan An Zaiyanjiu* [Entanglement of Law and Politics: A Re-study of the Luo Wengan Case in the Beiyang Period] (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2018). He has published over 130 academic papers, 33 of which have appeared in *Historical Research*, *Modern Chinese History Studies*, and *Social Sciences in China*, with 56 fully reprinted in *China Social Science Excellence*. His research has had considerable academic influence.



北伐前夕的政治認同變化

——基於“新中國柱石十人”民意調查的分析^①

楊天宏

[摘要] 1926年初《京報副刊》舉辦民調，評選“新中國柱石十人”並根據選票列出“柱石外的柱石”59人。結果顯示：1.國民黨要員得到眾多選票，連同中共及五原誓師後全體加入國民黨的馮玉祥及所部軍政首腦，國民黨及其“合作”黨派入圍者超過入圍總數之半。2.國人對軍閥的認知分化，舊軍閥失卻人心，“新軍閥”崛起，得到部分認同，而“新軍閥”中亦有親國民黨者。3.文化教育界入選者幾乎全是新文化和現代教育推進者，這與政治、軍事領域的南北勢易及新舊嬗變形成同構關係。此次調查由具有南方政治傾向的《京報副刊》舉辦，立場未必中立，選樣亦不隨機，調查數據須打折扣。即便如此，對照同期其他民調數據與文獻反映的史實，調查結論仍具一定可信度，可證北伐前夕的社會政治認同已發生有利於“國民革命”的變化。北伐能在軍力遜於北方的情況下取勝，民心所向，乃重要原因。至於這一變化對中國歷史的後來發展意味著什麼，研究者基於對歷史的“後見之明”，自可作出不同的價值判斷與認知，不必強求同一。

[關鍵詞] 北伐前夕 “新中國柱石十人” 民意調查 國民黨 政治認同

[作者簡介] 楊天宏，歷史學博士，曾任四川師範大學歷史與旅遊學院院長、四川師範大學首席教授；2003年轉任四川大學歷史文化學院教授、博士生導師，國家重大招標課題“中國國會會議史”首席專家。長期從事中國近現代史研究，著有《基督教與民國知識分子》（北京：人民出版社，2005年）、《中國的近代轉型與傳統制約》（成都：四川人民出版社，2021年）、《口岸開放與社會變革：近代中國自開商埠研究》（北京：中華書局，2002年）、《法政糾結：北洋時期羅文幹案再研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2018年）等10部著作，2部譯著，發表學術論文130餘篇，其中33篇在《歷史研究》《近代史研究》《中國社會科學》刊出，56篇被人大複印報刊資料全文轉載，產生較大學術影響。

① 本文係作者主持的國家社會科學基金重大課題“中國國會會議史”（批准號：2019ZAS016）的階段性成果。

國民革命軍北伐前夕，中國風雲變幻，波詭雲譎。此時，段祺瑞臨時執政府的統治已呈風雨飄搖之勢。馮玉祥因奉、國矛盾，在張作霖脅迫下撤離北京。馮氏失勢使段祺瑞失去統治憑藉。吳佩孚看准機會，利用奉張與國馮的矛盾尋求“直奉合作”，試圖東山再起。南方的國民黨則因控制兩廣，勢力大增，形成新的南北對峙。在國民黨內部，經召開“二大”，“聯俄容共”，清除西山會議派，“左派”與共產黨的聯繫加強，革命氣勢高漲。以此作為憑藉，廣東國民政府開始運作大規模軍事北伐。與此同時，國民黨北方支部恢復活動，以配合南方的政治軍事舉措。種種跡象表明，彼時的中國已處於歷史巨變前夕。

由於此前國民黨多次“北伐”均因缺乏社會基礎而失敗，此次北伐的社會心理憑藉如何，國人的政治認同有無變化，頗受南北各界關注。為探知民意所屬，《京報副刊》舉辦了一次名為“新中國柱石十人”的民調，調查結果為認識北伐前夕中國民心變化尤其是政治認同變化，提供了重要依據。

對此次民調，已有學者從史實重建角度做了有價值的基礎研究。故本文對此次民調的相關事實僅作概述，簡單交代調查過程及內容，羅列調查數據與結果，以作調查可信度分析的鋪墊。至於主觀分析部分，則選擇既有研究忽略的內容展開論述，以示區別。^①

一、調查過程及相關調查數據統計

1926年1月4日，《京報副刊》發佈民調啟事。該刊主編孫伏園在啟事中表達對時局的極度擔憂，指出：

（對中國而言）二十世紀開宗明義第一章就是《辛丑條約》，賠償各國四百五十兆兩，這筆賬到現在還沒有算清。從此一步一步的往死路上跑。到了現在，幾乎沒有一條血管裏沒有毒菌，雖然有名醫也很少挽回的希望了。

在孫氏看來，庚子以還中國已“病入膏肓”，起死回生的希望在於：“滿是毒菌的病體裏，忽然發生出多少白血輪來，把血液漸漸的洗滌乾淨，從此走上健康的道路。”^②孫氏所謂“白血輪”是保護人體不受細菌與病毒侵害的白細胞，就國家這一“軀體”而言，則是引導其走向獨立、自由、富強的領袖，是祛除各種病毒與細菌、救亡圖存的希望。

1月8日，《京報副刊》正式刊登“新中國之柱石十人”民意調查公告，宣佈將依託《京報》進行測驗，選票由主持者製作，隨《京報副刊》發行。^③關於投票方法，舉辦方規定，投票推舉的“柱石十人”均由投票者自行選擇，無學者、政治家、軍人等各占多少比例之限制。若投票者以為十人太多或太少，則“以為太多的少寫幾人，以為太少的多寫幾人”，均無不可。^④

為保證調查正常進行，評選過程中，主持者推出多項措施方便讀者投票。以選票發放方式為

① 學界有關中國近代民調的論著不少，專題研究此次民調的僅見項旋：〈1926年《京報副刊》“新中國柱石十人”民意測驗探析〉，《近代史研究》2014年第6期，第124—137頁。此外，相對重要的相關成果有：拙文〈中國首次民意調查考〉，《社會科學戰線》2021年第3期，第124—135頁；〈密勒氏報“中國當今十二位大人物”問卷調查分析〉，《歷史研究》2002年3期，第65—75頁；〈軍閥形象與軍閥政治癥結：基於北洋時期問卷調查的分析〉，《近代史研究》2018年第5期，第40—66頁；〈民國大選期間的總統“草選舉”〉，《南開大學學報》2021年第4期，第95—108頁；〈近代國人對蘇俄的認知及其變化：基於民意調查的分析〉，《四川大學學報》2020年第3期，第54—77頁。楊程：〈黨意還是民意：上海《民國日報》上的民意檢驗（1928—1932）〉（南京師範大學碩士學位論文，2012年）；楊勉：〈近代中國民意調查論略〉，《四川師範大學學報》2020年第4期，第143—157頁；〈民意調查與近代中國校園文化〉，《西南大學學報》2021年第2期，第212—226頁；〈民國時期的官辦民意調查〉，《經濟與社會評論》2022年第3期，第45—63頁，均有參考價值。但既有論著對“新中國柱石十人”民調研究尚不充分，內涵揭示不到位，尤其對當時尚屬“革命”陣營且與中共合作的國民黨的社會認同程度認知不夠，故有進一步研究的必要。

② 伏園：〈1926新年本刊徵求“新中國之柱石十人”〉，《京報副刊》（合訂本）第374號，1926年1月4日，第1版，第1頁。

③ 伏園：〈投票啟事〉，《京報副刊》（合訂本）第378號，1926年1月8日，第1版，第1頁。

④ 伏園：〈1926新年本刊徵求“新中國之柱石十人”〉，《京報副刊》（合訂本）第374號，1926年1月4日，第1版，第1頁。

例：一開始，《京報副刊》並不額外呈送票紙，讀者需從報上裁取票紙，填寫後寄回報館，讀者對此不滿。鑒此，報館特另備若干票紙，供讀者函索。民調開始後，報館曾派人給清華學校等校發放選票。但讀者質疑僅給部分學校分送選票而不能送到所有學校，調查結果是否可靠，值得懷疑。就一個學校而言，若不讓全體師生投票，只讓送票者隨便拉人投票，所得結果，可信度也不高，建議由讀者直接投票。主持人聽取各方意見後決定：“一方遵從來信者的意見，一方仍照以前辦法，把票紙存在本刊編輯部，來信索取者給他，否則不給。”^①通過這些措施，主辦者希望能盡可能保證投票結果客觀公正。

由於用意良好，組織有序，“新中國柱石十人”民調得到部分讀者支持，社會名流如林語堂、張申府、高佩琅、黎錦熙等紛紛參與投票。不過相比而言，參與人數較多的是青年知識分子，其中大中專在校學生熱情最高。如署名“景宋”的北京女子師範大學學生許廣平、師大學生朱嶽峙、湘雅醫學專門學校畢業生李振翩，以及農大、醫大等校青年學生等，都積極參與。清華學校“國是會”“不但把票紙代為油印，並將票數統計出來”，還把收到的60餘張票送至報館，主動配合民調開展。

不僅如此，一些青年學生還致函編輯部，表達感想。京漢路工人學校學生寄來選票並附上信函，稱讚《京報副刊》“徵求新中國柱石，頗足測驗民眾心理”^②。北京農大學生葉雲波投票後，致函孫伏園說：“我自見你徵求新中國柱石十人票以來，當時就想投一票來盡我一分子的責任。那是心理躍躍，莫知所自。”^③在所有投票人中，岑克明的意見最具代表性，他指出：

十個柱石能支住龐大的中國嗎？決不能的。不過先有了柱石人才作我們引導者，我們可以跟隨他們去努力，那麼必定事半功倍的。好像眾船行海洋一般，各船有各船的撐舵者。欲東航或西去，欲北行或南渡，在撐舵者已經胸有成竹，更得了司機生、搖槳者或管火之類的船員，各盡厥職，開足馬力，不難探登彼岸了。^④

參與者的支持肯定，給主辦者以極大鼓勵，有力推動此次民調的順利進行。

不過，作為嘗試，此次民調也引來不少質疑。批評意見可分截然對立的甲乙兩類：甲類認為“現在中國並沒有可作柱石的人物”。劉半農、吳稚暉、陳寶森等人力持此議。劉半農最情緒化，他在給孫伏園的信中說：“伏園，虧你發這問題！你且到清水毛坑裏去照照你的臉，你配說這話麼？你若要說，至少再過五十年。現在是只有糞土，至多也不過磚頭瓦片而已，你若找出一個柱石來，請挖去我眼睛！”^⑤乙類意見截然相反，認為中國人“無一不是柱石”，僅僅十個柱石“是萬萬不夠的”^⑥。

對於甲乙兩種意見，主持人並不認同，認為“甲派未免悲觀，乙派則未免太樂觀”，並專門發文論證票選“新中國柱石”的必要，指出：即便在吳稚暉所謂“百姓做皇帝”的俄國，革命之初，也還有列寧和托洛茨基這樣的“柱石”和領袖，建設新中國又豈能不經過少數精英柱石的作用，僅憑藉“全國人民自己赤手空拳的出來從事”？可見票選“新中國的柱石”實有必要。對所謂“人人都是柱石”的意見，主持人也不屑一顧，認為所謂“人人都是柱石”不近事實，等同人

① 伏園：〈吐露一點消息〉，《京報副刊》（合訂本）第393號，1926年1月23日，第8版，第160頁。按：下一自然段資料同此出處。

② 伏園：〈消息再吐露〉，《京報副刊》（合訂本）第396號，1926年1月26日，第7版，第183頁。

③ 伏園：〈瞧瞧他們為什麼選這班人〉，《京報副刊》第404號（合訂本），1926年2月3日，第8版，第123頁。

④ 岑克明：〈本著良心觀察的結果〉，《京報副刊》（合訂本）第412號，1926年2月11日，第8版，第88頁。

⑤ 伏園：〈吐露一點消息〉，《京報副刊》（合訂本）第393號，1926年1月23日，第8版，第160頁。

⑥ 伏園：〈新中國柱石十人——兩個月徵求的結果〉，《京報副刊》（合訂本）第435號，1926年3月11日，第8版，第88頁。

人都不是“柱石”。究竟需不需要選舉“柱石”，最好的辦法是“請問投票的大多數人”^①。

不過，儘管對選舉“柱石”有不同意見，反對者中仍有不少人參與投票，原因在於他們並未根本否定民意調查的作用和價值。高佩琅在給孫伏園的信中表示：

真正民意，用甚麼方法發現？我以為民意測驗，是最好不過的了。所以這次先生的新中國柱石十人的徵求，我是十分贊成。因為這等選舉，原無利害衝突，既不受金錢的驅使，又不受勢力的壓迫，可純粹憑個人的自由意志，和直覺的是非之心，舉他素日最崇拜的人。它的可貴，即在這一點。^②

由於認同民調，高佩琅參加此次“柱石”選舉並把選票投給梁漱溟和吳佩孚。^③另一位持尖銳批評意見的學者張申府也參與投票，他票選的“柱石”是徐謙、蔣介石、吳稚暉、魯迅、蔡元培。^④

然而，儘管主持人極力協調並得到部分讀者支持，總體而言，此次民意測驗進展並不順利，遠未達到主持人的期望值。投票原定1月28日截止，一周後發佈結果。不料臨近截止時期的23日，僅收回220張投票。主持人大失所望，感歎“我國人平素不大慣於這類事，所以同報紙的銷量一比較，顯得特別令人詫異”。至投票截止的1月28日，僅收回432張選票。主持人只好決定將投票截止日期延後一個月。^⑤

2月28日，延展期結束，“新中國柱石十人”投票宣告終止。這次民調，各界共投出有效票791張，按照當時民調通常有20%左右的廢票率計算^⑥，參與人數約為949人。若孫伏園所說《京報》每月發行量多達20餘萬份屬實，隨報發出的選票應為同等數量，以949票相除，則參與此次投票的人僅占讀者總數的0.47%，且參與者基本為能讀報的知識階層。對此，主持人十分不滿。孫伏園分析原因說：民國以來，國事擾攘，農工商賈受盡苦楚，欲求溫飽而不可得，故缺乏參與投票的熱情。由於未得到期望的配合，他甚至詛咒農工商賈“應該吃苦”，“因為只有他們對於選舉最是漠然”^⑦。不過，考慮到北洋時期其他民調參與者少則百人，多則千人上下，僅有一次超過5000人。^⑧與之比較，此次民調參與者接近千人，居中等規模，雖非上乘，亦屬差強。

投票結束後，經十餘天統計分析，1926年3月11日，《京報副刊》正式公佈“新中國柱石十人”民意測驗最終結果。當選者名次、得票數等情況如下：

① 伏園：〈1926新年本刊徵求“新中國之柱石十人”〉，《京報副刊》（合訂本）第374號，1926年1月4日，第1版，第1頁；孫伏園：〈新中國柱石十人——兩個月徵求的結果〉，《京報副刊》（合訂本）第435號，1926年3月11日，第8版，第88頁。

② 高佩琅：〈發表投票的疑問〉，《京報副刊》（合訂本）第407號，1926年2月6日，第8版，第48頁。

③ 高佩琅：〈中國的個半男性的男子〉，《京報副刊》（合訂本）第416號，1926年2月20日，第7版，第119頁。

④ 張申府：〈終於投一票〉，《京報副刊》（合訂本）第411號，1926年2月10日，第6版，第78頁。

⑤ 主持人期待讀者踴躍投票，在延期聲明中指出：“在一月中，報紙上登著的票紙數達二十餘萬，而收到的，令人失望也令人滿意，卻還不到五百票……京外投票者還只是近畿的各省。”孫伏園：〈截止日期聲明不截止〉，《京報副刊》（合訂本）第401號，1926年1月31日，第8版，第120頁。

⑥ 在投票人不甚懂得“選舉”規則的環境條件下，20%的廢票率是比較正常的。例如，北京高等師範民意測驗共收到931張選票，其中廢票有179張，占19.23%，非常接近20%的廢票率。參見〈高師紀念日之“民意測驗”〉，《民國日報·覺悟》1923年1月14日，第1版；〈高師紀念日之“民意測驗”（續）〉，《民國日報·覺悟》1923年1月15日，第2—3版。

⑦ 楊果真：〈我們要不要學盛京時報？〉一文之孫伏園按語，《京報副刊》（合訂本）第398號，1926年1月28日，第8版，第200頁。

⑧ 參見楊天宏：〈密勒氏報“中國當今十二位大人物”問卷調查分析〉，《歷史研究》2002年第3期，第71頁。

表1 “新中國柱石十人”民調的投票結果^①

排序	姓氏	得票 (張)	得票率 (%) **
第1名	蔡元培	471.7*	59.63%
第2名	汪精衛	464	58.66%
第3名	蔣介石	456.1	57.66%
第4名	吳稚暉	396.1	50.08%
第5名	馮玉祥	352.3	44.54%
第6名	王寵惠	246	31.10%
第7名	陳獨秀	242	30.59%
第8名	李烈鈞	193	24.40%
第9名	于右任	170	21.49%
第10名	徐謙	167	21.11%

* 投票結果出現小數的原因在於，有幾位投票者兼用分數，故調查結果統計也按分數計算。下文“柱石外的柱石”表中的票數中也有部分小數，原因同此。資料來源：孫伏園：〈新中國柱石十人——兩個月徵求的結果〉，《京報副刊》（合訂本）第435號，1926年3月11日，第8版，第88頁。按照主辦方制定的投票規則，此次“選舉”係每人限投一張選票，每張選票寫10個“柱石”。

** 本文所謂“得票率”，是指被選舉人所得選票與投票人數的比率。表2同，不另注。

名單公佈後，考慮到一些未能入圍“柱石十人”者，其得票情況既可說明他們在投票人心中的地位，也可與前十名進行比較，因而在開列“柱石十人”名單及其得票後，主辦者又於3月15日發佈《柱石外的柱石》調查報告，公佈得票10票以上未入選“柱石十人”的59人名單。^②鑒於兩個名單均未區分入圍者的職業資訊，不便問題分析，茲參照既有研究成果並稍加損益^③，將兩類“柱石”略作分類，把得票10票以上且位列每類前10名（外交、工商不及10人）的名單、票數及排名，表示如下：

表2 “新中國柱石”民調投票結果分類統計^④

類別	姓氏	得票	類排名/ 總排名	得票率 %	姓氏	得票	類排名/ 總排名	得票率 %
政治	汪精衛	464	1 / 2	58.7	李石曾	150	6 / 12	19.0
	吳稚暉	396.1	2 / 4	50.1	胡漢民	145	7 / 14	18.3

① 伏園：〈新中國柱石十人——兩個月徵求的結果〉，《京報副刊》（合訂本）第435號，1926年3月11日，第8版，第88頁。

② 對未列入“柱石外的柱石”即得票少於10票者，副刊編輯部有簡單交代，指出得9票者有3人，得8票者10人，7票者1人，6票者9人，5票者9人，4票者13人，3票者20人，2票者50人，1票者177人。對得票9票以下者，均未羅列姓氏。詳見〈柱石外的柱石〉，《京報副刊》（合訂本）第439號，1926年3月4日，第8版，第120頁。

③ 所作損益，主要是將項旋文中“文教類”的吳稚暉、陳獨秀、李石曾、李大釗歸入政治類，並對各類入表人物做了不超過10人的限制，原因在於位列各類第10名之後者影響相對較小。另外，考慮到人物歸屬或有交叉，一些人可能跨類，本文以較能反映調查時段入選人主要思想行為特徵的職業或言行作判斷根據。如陳獨秀和李大釗既積極參與政治，又從事文化教育。但二人此時更重要的身份為中共領袖，主要作用和影響在政治領域，故置於政治類。再如梁啟超、章太炎，曾深度參與政治，是政治家、思想家，但此時已很少參與政治，一心從事文化教育，故歸入文教類。蔡元培在國民黨“二大”經孫中山提名，當選國民黨候補中央監察委員，國民黨人的身份認同使他不可能完全規避政治，但1916—1927年間，他斷續擔任北大校長，主要執掌是北大校務，故將其列入文教類。其他人的歸類也有類似情況，不一一列舉。再則，項文在羅列入選人情況時，將何香凝、劉清揚、宋慶齡3人列入“女界”，與政治、軍事、外交、文教、工商類並列，因其分類不倫，本文刪去表中“女界”類，而以文字論列。

④ 伏園：〈柱石外的柱石〉，《京報副刊》（合訂本）第439號，1926年3月15日，第8版，第120頁；伏園：〈新中國柱石十人——兩個月徵求的結果〉，《京報副刊》（合訂本）第435號，1926年3月11日，第8版，第88頁；

類別	姓氏	得票	類排名/ 總排名	得票率 %	姓氏	得票	類排名/ 總排名	得票率 %
政治	陳獨秀	242	3 / 7	30.6	唐紹儀	89	8 / 17	11.3
	于右任	170	4 / 9	21.5	李大釗	88	9 / 18	11.1
	徐謙	167	5 / 10	21.1	黎元洪	29	10 / 36	3.7
軍事	蔣介石	456.1	1 / 3	57.7	閻錫山	69	6 / 27	8.7
	馮玉祥	352.3	2 / 5	44.5	何遂	63	6 / 24	8.0
	李烈鈞	193	3 / 8	24.4	譚延闓	51	7 / 27	6.4
	吳佩孚	166	4 / 11	21.0	段祺瑞	27	8 / 27	3.4
	孫傳芳	70	5 / 23	8.8	張之江	29	9 / 39	2.5
外交	王寵惠	246	1 / 6	31.1	顏惠慶	47	5 / 28	5.9
	王正廷	112.4	2 / 16	14.2	黃郛	14	6 / 57	1.8
	伍朝樞	79	3 / 20	10.0	施肇基	12	7 / 60	1.5
	顧維鈞	72	4 / 22	9.10	龔光遠	12	8 / 62	1.5
文教	蔡元培	471.7	1 / 1	60.0	范源濂	58	6 / 26	7.3
	梁啟超	157	2 / 12	19.8	錢玄同	42	7 / 29	5.3
	胡適	122.5	3 / 15	15.5	馬寅初	39	8 / 30	4.9
	魯迅	80	4 / 19	10.1	徐寶謙	39	9 / 31	4.9
	章太炎	73	5 / 21	9.2	周作人	36	10 / 42	4.6
實業	張謇	32	1 / 32	4.0				

上表共錄39人，較之調查公佈得票10票以上的兩類“柱石”69人少30人。這是作者受篇幅限制及行文簡約的考慮，剔除各類第10名以下或雖進入前10名但得票不足10票、缺乏展示意義的得票人之結果。

需要說明的是，表內人物均為男性，這並不意味著沒有女性入圍“柱石”。在《京報副刊》公佈的“柱石外的柱石”中，有何香凝、劉清揚、宋慶齡3位女性入圍。因3人均未進入各類入圍者前10名，故表內闕如。^①（對女性的分析詳後）

與同期多數民調相較，此次民調最大的特點和優長之處是鼓勵讀者在票上附寫投票原因，並承諾在評選過程中連同選票擇要在《京報副刊》登載。孫伏園在柱石投票“啟事”中表示：票末如有文字說明，不論多寡，均表歡迎。^②這一規定引來眾多投票原因陳述，所提供的民意資訊，遠超單純投票作出的非此即彼的認同判斷，帶有投票人的思想認知和情感傾向，是深層次的“民意”表達。這對認識當時中國政治與社會生活的方方面面，提供了不可多得的調查材料。

1月23日，鑒於返回的投票中已有部分附帶說明，主持人決定在投票結果尚未產生的情況

① 〈柱石外的柱石〉，《京報副刊》（合訂本）第439號，1926年3月4日，第8版，第120頁。

② 在報刊中公開披露署名者投票理由的方式，在民國時期的民調中並不常見。例如，1922年《密勒氏評論報》的“當今十二位大人物”問卷調查的規則之一就是“投票人之姓名無庸署於選票中，但可附一署名信函說明選舉某人之理由，主持人將嚴守秘密，不公開署名信削。”“Who are the twelve greatest living Chinese?” *The Weekly Review of the Far East, Formerly Millard's Review*, Shanghai, October 14, 1922, p.239.

下，率先發表部分投票情況^①，並於2月1日起，在《京報副刊》刊登已收回的投票及相關說明。^②

最初刊登的投票說明包含投票人對被選舉人的認知。如主持人收到的第18張投票所附說明稱：蔡元培等人是“言論主見可以號召全國者”，嚴修等人是“言論主見可以號召全國而無表示者”，閻錫山等人是“實心任事確有成績者”，唐繼堯等人是“武力可以號召一部分人者”，張之江等人是“後起英秀須過數年方可加評者”^③。也有讀者在投票說明中表達對某些頭面人物的不滿，希望新生力量取而代之。一位投票人寫道：今日中國，在政治上首先應將過時無用者統統棄置，“第一要滾蛋的就是一班遺老遺少，第二要教他們死無葬身之地的是學經濟、法律、政治的混吃蛆蟲”，認為諸如段祺瑞、王士珍、趙爾巽、許世英、龔心湛、章太炎一類老頑固和無用之人，“都該退避賢路”^④。

由於採用投票說明的辦法並將部分說明在報上公佈，此次民調參與者雖未達到預期數量，作用和社會影響卻不可小覷。相關調查數據反映的北伐前夕社會心理變化，尤具認識價值。

二、調查揭示的社會心理與政治認同變化

對此次民調揭示的民心向背變化，學界已有少許前期研究。歸納所論，要點凡四：其一，此次民調結果揭示出大革命前夕各界對南北軍政勢力此消彼長的認知，反映軍閥逐漸式微，其統治已不得民心。其二，國民黨及與國民黨關係密切者有7人入選“柱石十人”，揭示該黨在國人尤其是知識階層認知中從邊緣到中心的地位變化，預示國民黨在政治上重新崛起。其三，民初及北洋時期職業外交家群體的表現得到各階層廣泛認可，中國外交的職業化與專業特色正在凸顯，作用日漸擴大。其四，調查結果反映新文化運動後十餘年間，國人尤其是知識界對社會思潮變化的觀感。^⑤

這些論述，緊扣此次民調反映的北伐前夕中國社會心理變化，不乏見地，但也存在一些疏漏。主要問題在於對國民黨及親國民黨軍政勢力的社會認同度變化缺乏整體考量，對調查反映的北伐前夕國人的政治認同變化關注不夠。本文擬就既有研究相對忽略的這一方面內容加以闡釋，以揭示此次民調的深層內涵與意義。

（一）“國民黨系”^⑥眾多要員成為各界矚目的國家“柱石”

如表1、表2所示，在兩個層次的入圍“柱石”中，“國民黨系”人物得票與排名明顯靠前，社會認同度最高。該黨入圍“柱石十人”者有蔡元培、汪精衛、蔣介石、吳稚暉、王寵惠、李烈鈞、于右任、徐謙等8人。蔡元培以其擔任北京大學校長期間的兼容並包改革，以及對新文化運動的推動，得到作為投票主體的青年學生擁護，他位列“柱石十人”之首，自屬眾望所歸。汪精衛入圍“柱石十人”，排名第二，與他曾刺殺攝政王載灃未遂入獄，獲反清革命“烈士”的口碑有關，也與他此時展示的激進左翼面目有關。由於標榜繼承孫中山遺志，思想激進，汪成為國民黨“聯俄容共”政策的奉行者和“左派”領袖，聲名遠播。孫中山去世不久舉行廣州國民政府主

① 伏園：〈吐露一點消息〉，《京報副刊》（合訂本）第393號，1926年1月23日，第8版，第160頁。

② 伏園：〈瞧瞧人家選的什麼？〉，《京報副刊》（合訂本）第402號，1926年2月1日，第8版，第17頁。

③ 第439票的投票的分類與18號不同，聲明系按韋青雲《縮小中央整理地方》一文中提出的辦法，將票選人物分為外交、財政、軍政、教育、內務、司法、交通、農林、工業和商業10類。伏園：〈瞧瞧他們為什麼選這班人〉，《京報副刊》（合訂本）第404號，1926年2月3日，第8版，第123頁。

④ 伏園：〈瞧瞧他們為什麼這樣選（三）〉，《京報副刊》（合訂本）第405號，1926年2月4日，第8版，第31頁。

⑤ 項旋：〈1926年《京報副刊》“新中國柱石十人”民意測驗探析〉，《近代史研究》2014年第6期，第132—135頁。

⑥ 本文所謂“國民黨系”，包括同盟會、國民黨、中國國民黨三個雖呈階段性區別但組織系統及政治傾向有一定承續關係且都具有某種“革命性”的政黨統系。文中涉及到的軍政人物不一定在國民黨系發展的三個階段均列名，其中一些人僅參加同盟會，一些人僅參加國民黨，一些人僅參加中國國民黨，但也不乏三個階段均列名其中者。

席選舉，參與投票的汪以全票當選，雖留下“自己選自己”^①的笑談，亦可見其在國民黨內的認同度。除了蔡、汪二人，進入“柱石十人”的國民黨人還有徐謙。與汪一樣，徐也是國民黨“左派”成員，曾任國民黨北京分部主任，國民黨中央執行委員，參與領導北京國民會議運動，1925年7月任廣州國民政府委員。“3·18事件”後徐謙與李大釗一起被臨時執政府通緝。激進的思想政治主張和鮮明的個性是他能入選“柱石十人”的重要原因。^②

與汪、徐同屬國民黨“左派”的何香凝、宋慶齡、顧孟餘則進入“柱石外的柱石”，兩類“柱石”中國國民黨“左派”共5人。被視為“右派”的國民黨要員戴季陶、胡漢民、馬君武、吳稚暉、李石曾、孫科6人也入選此類“柱石”。除了左、右兩派要員，還有一些重要的左右立場不甚分明的“國民黨系”重要人物入圍“柱石外之柱石”，包括唐紹儀、譚延闓、黃郛、易培基、王寵惠、王正廷、伍朝樞、何遂8人。^③分類以觀，在入圍“柱石十人”的名單中，蔡元培、汪精衛、蔣介石、王寵惠4人分別佔據政治、文化、軍事、外交四大門類第一名，位置十分顯赫。

在入圍各類“柱石”的“國民黨系”人物中，軍政實力派的社會認同度變化值得關注。其中蔣介石的認同度變化最為明顯。1922年底《密勒氏評論報》舉辦“中國當今十二位大人物”民調時，蔣介石僅得4票，在得票4票以上的171位“大人物”中處墊底位置。^④然而時隔4年，蔣介石的地位與聲望急劇上升。在此次民調中蔣得到456票，進入“柱石十人”之列，排名第三，僅次於蔡元培和汪精衛。在軍事類“柱石”中，蔣介石位列榜首。蔣地位上升的原因在於通過主持黃埔軍校，發展軍事實力，在政治上他騎牆中立，意存觀望，後來被指斥的“新右派”立場此時尚未顯露，故不少國人對之抱有希望。一些投票人稱贊他是“有主義的極端實行家”^⑤，認為“他的黨軍制可救國”^⑥。孫伏園在調查結果公佈時曾撰文介紹蔣，稱其取得“成功”的原因“就是幹，就是認真幹”，孫特別強調指出：

認真肯幹是他的好處。他的毛病，也就在這兒，就是剛愎，就是把持。以前是這樣，但我後來看見他，已有些不然了。總之，軍事上，他是大有希望的一個人。^⑦

孫伏園甚至將蔣介石與托洛茨基相提並論，認為他們“性情也有些相同”^⑧。孫氏評價，並非過譽。不過孫的評論也有局限，他只提到軍事而未言及其他。蔣介石能引領北伐取得成功，結束軍閥割據局面，成為中國最高權勢人物且維持二十餘年，洵非偶然，也決非單純依靠軍政手段運作，一段時間內的民意所向，應為更重要的社會心理成因。“新中國柱石十人”的調查數據，清楚說明了這一點。

除了蔣介石，譚延闓得到的認同也值得關注。譚延闓在此次民調中得63票，總排名25，在軍事人物類排名第七，票數與排位在69位入選者中居中上位置。譚在1912年被袁世凱任命為湖南都

① 鄒魯：《回顧錄》，沈雲主編：《近代中國史料叢刊》第1輯第665冊，臺北：文海出版社，1971年，第167—168頁。

② 劉國銘：《中國國民黨百年人物全書》（下），北京：團結出版社，2005年，第1954頁。

③ 唐紹儀，1912年加入同盟會，1917年南下護法，南京國民政府建立後任國民黨中央監察委員和國府委員。譚延闓，1924年國民黨“一大”選中央執行委員會常委。易培基，同盟會員，1924年擔任孫中山駐北京全權代表，南京國民政府建立後任國民黨中央政治會議委員。于樹德，同盟會員，1922年經李大釗介紹加入中共。何遂，同盟會員，北京政變後創建國民聯軍，歡迎孫中山北上共商國是。外交類的“柱石”王正廷、王寵惠、伍朝樞、黃郛等人均係“同盟會—國民黨—中國國民黨”一系的重要人物。詳後。

④ Who are the twelve greatest living Chinese? *The Weekly Review of the Far East, Formerly Millard's Review, Shanghai*, October 21, 1922, p.261.

⑤ 孫伏園：〈瞧瞧他們為什麼這樣選（三）〉，《京報副刊》（合訂本）第405號，1926年2月4日，第8版，第31頁。

⑥ 孫伏園：〈瞧瞧他們為什麼選這班人〉，《京報副刊》（合訂本）第404號，1926年2月3日，第8版，第123頁。

⑦ 孫伏園：〈蔣介石先生〉，《京報副刊》（合訂本）第435號，1926年3月11日，第6版，第84頁。

⑧ 同上。

督，1918年在桂系軍閥陸榮廷支持下再任湖南都督，曾被視為地方軍閥。1923年譚氏轉而追隨孫中山，成為國民黨內少數幾個“疆吏”級別（擁有省級地盤）的實力派軍政人物。之後譚歷任大元帥大本營內政、建設部長，湖南省長兼湘軍總司令。^①他能轉變立場，成為孫中山及國民革命強有力的支持者，是孫中山人格魅力及國民革命感召的結果，也是他能入圍“柱石外的柱石”的原因，而他的加盟，無疑壯大了國民黨及其“黨軍”的聲勢與社會影響。

（二）加入國民黨後中共領袖的社會認同度提高

中共成立初期人數甚少，處於秘密活動狀態，缺乏社會認知，認同度自然不高。從1924年國民黨“一大”開始，在共產國際和蘇聯指導下，國民黨實施“聯俄容共”政策，部分中共領袖以個人身份加入國民黨，成為國民黨“左派”之一員，投身於國民革命。雖然1926年初，國民黨左、右分化明顯，“新右派”憑藉擁有的軍事實力開始防範中共，加入國民黨的中共黨人在國民黨內受到一定程度的排擠，但因積極宣傳“反帝”“反軍閥”政治主張，其社會影響仍得以提升。從調查結果看，陳獨秀入圍“柱石十人”名單，排名第七，李大釗、惲代英、劉清揚、譚平山、陳啟修、于樹德、邵飄萍^②等7人進入“柱石外的柱石”，兩類“柱石”共有8位中共黨人，占總入選人數的12.0%，入選率僅次於國民黨，在同時期各黨派中位列第二。儘管黨派身份處於秘密狀況，投票人不一定知曉其中共黨人身份，但其思想政治主張及言論行動卻廣為人知。他們入選“新中國柱石”，說明在“大革命”高潮即將興起時期，因加入國民黨並致力於國民革命，中共的思想政治主張已逐漸為人知曉，其影響及社會認同度開始突破建黨初期秘密活動所能達到的時空範圍。

（三）國民軍軍政人物聯袂入圍“新中國柱石”

此次調查一個引人注目的現象是國民軍系列的軍政人物大量入圍“新中國柱石”。馮玉祥進入“柱石十人”，國民軍要員進入“柱石外的柱石”者有薛篤弼、岳維峻、孫嶽^③、張之江4人，合之國民軍系列共5人進入“新中國柱石”，在全部69位“柱石”人物中占比7.25%。作為單一的軍政團體，這是較高的占比。^④

在國民軍頭面人物中，馮玉祥的得票及排名值得關注。從表1可見，馮在此次選舉中得票352.3張，在“柱石十人”中排名第五，位列王寵惠、陳獨秀、李烈鈞、于右任、徐謙之前，得票率為44.54%，十分顯眼。

馮玉祥在民眾心中的地位曾經歷較大起落。北京政變後，尤其是在國、奉矛盾凸顯後，馮遭到奉張排擠，吳佩孚東山再起也對馮構成壓力，使其逐漸邊緣化，其在國人認知中的地位已大幅度降低。^⑤國民革命興起後，馮玉祥逐漸脫離直系軍閥窠臼，將麾下各部改造成“國民軍”，政治上接近國民黨，外交上向蘇俄靠近，雖失去部分固執傳統觀念者的投票，卻贏得左翼知識分子

① 1924年國民黨“一大”時譚延闓當選中央執行委員會常委，同年9月任建國軍北伐總司令。國民黨“二大”時當選為中央常務委員。後任武漢國民政府中央政治局委員會主席。可見譚已脫離舊軍閥窠臼。

② 邵飄萍出現在“柱石外的柱石”名單中，總排名64，類排名在10之後，于樹德也未進入分類柱石前10，本文表2僅收錄每類前10名，故無其名。詳見伏園：〈柱石外的柱石〉，《京報副刊》（合訂本）第439號，1926年3月15日，第8版，第120頁。

③ 孫嶽1907年入同盟會，未見入國民黨，但與中共有接觸，吳光新在與馮玉祥等人聚會時公開說：“孫嶽是個共產黨，我們大家都要小心他！”馮玉祥：《我的生活》，長沙：嶽麓書社，1999年，第382頁。

④ [蘇]A.B.勃拉戈達托夫：《中國革命紀事》，李輝譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1982年，第71頁。

⑤ 澳大利亞人菲茨傑拉爾德在北京曾親眼目睹的一件事，可證此點。他說北京政變後不久，一位警員在街頭抓到一個小偷，將其捆綁，並按當地習俗讓被盜人痛罵小偷，以發洩心中憤怒。被盜者最初用不堪入耳的髒話破口大罵，但圍觀路人都覺得不過癮，無人喝彩。被盜人突然改變罵法，提高嗓門道：“你這個傢伙，你，簡直就像馮玉祥！”話音剛落，“罵得好！罵得好！”喝彩聲頓時響成一片。圍觀者之所以喝彩，是因為按照傳統觀念，背叛主子是一種有違道德的卑劣行徑。[澳]CP菲茨傑拉爾德：《為什麼去中國：1923—1950年在中國的回憶》，鄭忠、李堯譯，濟南：山東畫報出版社，2004年，第77—78頁。

尤其是思變心切的青年學生的認同。他能入圍“柱石十人”，與其因時轉移，追隨國民革命潮流，脫離舊軍閥窠臼，改建國民軍，思想政治主張逐漸靠近國民黨與蘇俄，並貌似有基督教信仰，顯得“西化”和“開明”有關。

第二次直奉戰爭前，孫中山、張作霖、盧永祥組成反直“三角同盟”。國民黨人徐謙、鈕永建、王法勤、丁惟汾、李石曾常與馮玉祥聯繫，勸其聯合奉、皖，推翻直系軍閥。對此，馮積極回應，竭力訓練部隊以加強軍事力量，並與北方將領孫嶽、胡景翼等秘密聯盟，決心倒戈。1924年的北京政變，很大程度上是馮玉祥與國民黨共謀實施。

在思想觀念上，馮積極向國民黨靠近。馮玉祥1926年訪俄期間，曾於6月17日致函蔣介石、譚延闓，表示：“救國之方惟有遵照總理中山先生遺訓，從事於國民革命。”^①曾在國民軍供職的軍事顧問普里馬科夫指出：“（國民軍）與國民黨達成協議，並宣佈革命綱領，會使馮玉祥得到廣大群眾的支持，會大大加強國民軍的政治地位。”在組織上，馮玉祥極力容納國民黨人。1925年8月，馮玉祥開辦“培訓大學生的學校”，召集了大約1000名大學生。這是一些滿腔熱情的青年，“他們當中有180名國民黨員，多數是左派”^②。最能說明馮玉祥政治轉變的是五原誓師。1924年9月17日，國民軍在五原舉行誓師授旗典禮，宣佈成立國民軍聯軍總司令部，馮玉祥就任聯軍總司令。全體國民軍官兵參加了此次典禮，隆重舉行易旗儀式，將“五色旗”更換為“青天白日旗”。馮玉祥當場宣佈：為表明國民軍忠於孫中山的三民主義，決心出師北伐，國民軍全體將士加入中國國民黨^③。

國民黨“黨化”教育的特色很快體現在國民軍官兵的儀容上：每個官兵的右臂衣袖上，均佩戴印有青天白日章的布條；馮玉祥為國民軍設計的八角帽，也配有青天白日徽章。^④

對馮玉祥政治立場的轉變，吳佩孚有敏銳的觀察。1925年12月31日，吳佩孚通電表示結束討奉。次年1月5日，吳與張作霖達成協議，借用時人將馮玉祥及其領導的國民軍與廣州國民政府視為“南北二赤”^⑤的政治定位，宣佈共同“討赤”。布勃諾夫說，馮玉祥“在一定程度上接受了國民革命運動的思想……這是無可爭辯的”^⑥。

馮玉祥及其部將轉變政治立場，脫離軍閥窠臼，向國、共兩黨靠近，參與國民革命，得到較大社會認同，是其入圍“新中國柱石”的重要原因。

（四）“軍閥”分化與“新軍閥”入圍“柱石”

與國民黨及親國民黨系的國民軍頭面人物聯袂入圍“柱石”不同，曾被國人寄予希望的“軍閥”在國人認知中呈分化狀態。此時，“舊軍閥”中多數人開始失卻民心，第二代軍人即所謂“新軍閥”興起並得到一定的社會認同。

在第二次直奉戰爭結束前，直系軍人通過直皖戰爭和第一次直奉戰爭，先後打敗控制中央政權的皖系和雄踞東北的奉系，內政上宣佈恢復“法統”，重開國會，制定憲法，選舉總統，外交上實踐“聯美制日”路線，得到部分知識分子的擁護和社會認同，因而在早期中國的民意調查中，民意支持度較高。有研究表明，儘管良莠不齊，有不少禍國殃民的軍人混跡其間，“軍閥”

① 中國第二歷史檔案館藏：《馮玉祥給蔣介石、譚延闓的信》（1926年6月17日），來新夏等編：《北洋軍閥史》下冊，天津：南開大學出版社，2000年，第1011頁。

② [蘇]維·馬·普里馬科夫著：《馮玉祥與國民軍：一個志願兵的割記（1925—1926）》，曾憲權譯，北京：中國社會科學院出版社，1982年，第104頁。

③ [蘇]維·馬·普里馬科夫著：《馮玉祥與國民軍：一個志願兵的割記（1925—1926）》，第158頁。

④ 簡又文：《馮玉祥傳》，見彭明哲主編：《傳記文學書系》，長沙：嶽麓書社，2016年，第220頁。

⑤ 非赤：《最近時局變化及其關係人物之推測》，《孤軍》第3卷第6期，1925年11月，第2—6頁。

⑥ [蘇]亞·伊·切列潘諾夫：《中國國民革命軍的北伐》，中國社會科學院近代史研究所翻譯室譯，北京：中國社會科學出版社，1981年，第331頁。

在多次民調中的平均得票率仍然達到29.20%。在近乎“海選”的民調中，這是較高的得票率。^①

然而，在“大革命”勃然興起，“反帝反軍閥”呼聲高漲的新語境下，曹錕、張宗昌一類“舊軍閥”漸失民心。一些新的或“亦新亦舊”的軍政人物因擁有一定社會心理支持，未被列入應打倒的“軍閥”之列。^②

其中吳佩孚最為典型。如前所述，儘管被孫伏園在調查“啟事”中近乎點名指斥為“軍閥”，稱其政治軍事上的所作所為讓國人失望，應遭民眾拋棄，儘管經歷第二次直奉戰爭的失敗，其力量已嚴重削弱，甚至到了寄人籬下、依託其他軍閥以謀生存的艱難地步，在此次評選中，吳佩孚仍然得到166票，得票率20.99%，排名第11位。雖未進入前十，擁躉仍復不少，被認為有“民主”觀念與“愛國”意識，“可以號召”一部分人。^③可見儘管遭遇戰爭失敗，吳佩孚的社會影響猶在。

段祺瑞進入“柱石”行列則與其“三造共和”名聲所造成的“新派”印象有關，第二次直奉戰爭中段與孫中山聯手對抗直系，同國民黨有所交集，與“舊軍閥”有別。張作霖父子入圍“柱石外的柱石”^④或有爭議。以往都認為張作霖只是一介武夫，是舊軍閥，張學良不過紈袴子弟，其實張氏父子也有“新”的一面。他們能入圍，與其在東北的改革成效有關。在直奉戰後國家重建過程中，有不少人看好張作霖，希望他“以其真正救國之廢督裁兵主張，本身作則，成就和平統一事業”；“中年以前，作世界第一仗義之軍人，中年以後，作世界第一造福之救主”。父既如此，子亦被寄希望。^⑤張氏父子之外，被視為“軍閥”進入軍事類“柱石”前10名的還有孫傳芳。孫在控制江浙期間實施“大上海計畫”，得到包括丁文江在內的一幫知識分子擁戴。加上閻錫山，進入軍事類“柱石十人”之列的“軍閥”共有6人。在“打倒軍閥”已成時代“話語”（discourse）的背景下，這些人能被視為“新中國柱石”，可見在部分時人眼中，其身份認同開始發生變化，已不盡是傳統意義的“軍閥”。但因新舊分化，“新軍閥”人數不多，其中一部分（如閻錫山，1927年擔任國民革命軍北方總司令）有接近國民黨系的傾向，分散了這一群體的社會認同度和影響。

根據以上分析，並參照《京報副刊》公佈的69位“柱石”名單，可對入圍新中國“柱石”的重要人物的黨派背景作出歸納總結。請看下表：

表3 入圍新中國“柱石”重要人物的黨派背景

黨、系	派	入圍人選	人數
國民黨系	左派	汪精衛、徐謙、何香凝、宋慶齡、顧孟餘	5
	右派	戴季陶、胡漢民、馬君武、吳稚暉、李石曾、孫科	6
	中間派	蔡元培、蔣介石、李烈鈞、于右任、唐紹儀、譚延闓、黃郛、易培基、王寵惠、王正廷、伍朝樞、何遂	12

① 值得注意的是，北洋中期以前的民調均以讀書人為主調查對象。傳統中國文武睽隔，“文人”最看不起“武夫”，美國學者白魯恂（Lucian W. Pye）在分析《密勒氏評論報》民調時注意到，此次民調投票者主要是學生和商人，他認為：“這一組人群是最不尊重督軍的，若是調查在更大範圍內進行，將會出現對軍事領袖更高的支持率。” Lucian W. Pye, *Warlord Politics: Conflict and Coalition in the Modernization of Republican China*, Westport: Praeger Publishers, Inc., 1971, p.123.

② 北洋時期中國知識界日益趨新，但觀念上的新舊認知與今人尚有區別，所界定的“新軍閥”大致介於新舊之間。

③ 中國社會科學院近代史研究所、中國第二歷史檔案館編：《五四愛國運動檔案資料》，北京：中國社會科學出版社，1980年，第351—352頁；孫伏園：〈瞧瞧他們為什麼這樣選（三）〉，《京報副刊》第405號，1926年2月4日，第8版，第31頁。

④ 張作霖得票19，排名47，張學良得票17，排名53。二人均入圍“柱石外的柱石”，因沒進入軍事類前10位置，故表2未收錄。

⑤ 孟森：《救國與伐罪之界劃》（1924年11月），《孟森政論文集刊》，北京：中華書局，2008年，第1125頁。

黨、系	派	入圍人選	人數
共產黨	國民黨左派	陳獨秀、李大釗、惲代英、劉清揚、譚平山、陳啟修、于樹德、邵飄萍	8
國民黨系	親國民黨	馮玉祥、薛篤弼、孫嶽、岳維峻、張之江	5
“軍閥”		段祺瑞、吳佩孚、張作霖、張學良、閻錫山、孫傳芳	6
前研究系		梁啟超	1
前交通系		葉恭綽	1
其他	親國共	郭沫若	1
	無明顯黨派者	69位入圍“柱石”者中除上列45人外的其他人，如張謇、胡適、范源濂、馬寅初、徐寶謙、蔣百里、魯迅、周作人、錢玄同、張競生等	24

（案：郭沫若在此次民調時尚無明確的黨派歸屬，1927年才加入中共；邵飄萍1925年加入中共，1949年後追認為“革命烈士”；孫嶽為曾經的同盟會成員，張競生、錢玄同雖曾加入同盟會，但此時主要從事文教事業，似不甚關注或參與黨派政治。）

上列名單與統計數據中，最引人注目的是國民黨與親國民黨人物的數量與比例。表中“國民黨系”入圍者為23人，益以加入國民黨的中共黨員8人共31人。若把政治上傾向共產黨且稍後入黨的郭沫若也計算在內，則國民黨入圍人數達32人。若再把與此次民調舉辦幾乎同時宣佈“全體加入國民黨”的國民黨5位入圍將領計入，則國民黨系及親國民黨的人數將達到37人^①，占總入圍人數69人的53.6%，超過總數之半。至於國民黨，其最高統領馮玉祥不僅“親國”，而且“親共”，在蘇聯考察期間率先加入國民黨，不久又宣佈國民黨全體加入國民黨（先後加入）。郭沫若在此次調查舉辦時雖未見加入黨派，但政治上傾向國、共兩黨，北伐初期曾擔任北伐軍總政治部宣傳科長、副主任，是國民黨倚重的要員。1927年國共分裂後郭加入中共，其“左翼”政黨的身份認同十分明顯。邵飄萍1925年經李大釗和羅章龍介紹加入中國共產黨，同時與國民黨“左派”保持密切聯繫。而秉持“無黨”立場的胡適，此時對國民黨也寄予莫大的政治期望（詳後）。

在國民黨系“柱石”中，王寵惠、王正廷、伍朝樞、黃郛屬外交界的重量級人物。^②4人均有同盟會或國民黨背景，能聯袂入圍“柱石”，格外引人矚目。眾所周知，直系控制北京政權、顧維鈞主持外交時期，中國外交界曾表現出某種程度的“職業化”傾向，外交家標榜政治中立，認為“將國內政治與對外關係混為一談，直是中國的災難之源”^③。在此背景下，講求政治立場的國民黨系外交家相對邊緣。中蘇建交談判中具有“南方身份”的王正廷被顧維鈞排擠出局，可以說明這一點。然而時移勢易，此次民調，國民黨系10票以上入選者佔外交類“柱石”之半，顯示國民黨系在外交認同上已逐漸爭回地位。這與國內政治的認同變化形成呼應，極大增強了國民黨

① 這37人中相當一部分人是國民黨人，或雖係他黨却與國民黨是你中有我、我中有你的關係。值得注意的是，入選的中共領袖全部加入國民黨，其公開身份是國民黨，其中共的身份被隱藏。投票人多半將其視為國民黨人，故可悉數計入國民黨。

② 黃郛，同盟會員，國民黨分化後的新政學系首領，曾幫助馮玉祥發動北京政變，政治上傾向中國國民黨。王寵惠，1911年入同盟會，1927年4月任南京國民政府司法部長。伍朝樞1924年入中國國民黨，曾任國民黨中央商務部長。王正廷1907年加入同盟會，民初唐紹儀內閣時以國民黨人身份擔任工商次長。王的國民黨身份一度有爭議，黃季陸說：“當時在南北政治對峙的複雜情況下，很多人將王正廷先生列為北洋政府的要角。其實，王正廷先生是革命的開國元勳，在黨內有著重要的地位，他一直暗中代表孫中山先生在北方議會作主持人。”（胡有瑞、盧申芳編：〈王正廷先生百年誕辰口述歷史座談會紀實〉，《近代中國》（臺灣），1982年第29期，第72—73頁。）有關王正廷的情況，本文採黃季陸之說。

③ 顧維鈞：《顧維鈞回憶錄》（第1卷），中國社會科學院近代史研究所譯，北京：中華書局，1983年，第341頁。

及親國民黨派系的社會影響。

要之，“國民黨系”在此次“選舉”中的入選人數和比例，超過任何其他單一派系，可謂大獲全勝。這一投票結果展示的社會認同揭示了中國政治文化之新舊及南北關係的新態勢。國民黨系及親該黨系之軍政人物在此次民調中的超常得票數與排名，說明南北新舊勢異過程中“南派”及“新派”勢力的社會認同度正迅速擴大。

“古來世運之明晦，人才之盛衰，其表在政，其裏在學”^①。與政治、軍事、外交的認同變化相表裏，在文化教育領域，調查反映的社會心理與認同變化也異常明顯，而文教領域的認同變化，對反映北伐前夕的民意更具根本性。調查結果顯示，蔡元培入圍“柱石十人”，加上入圍“柱石外的柱石”的18人^②，文化教育界共19人，占兩類柱石總人數69人的27.5%（與前述黨派入選者分類略有交叉）。值得注意的是，這19人幾乎全是新文化和現代教育的推進者，儘管其中可以區分出急進與緩進。這一投票結果，說明經過新文化運動及五四運動洗禮，國人的思想文化認同已發生巨大變化，教育領域也基本形成新派擁躉門庭若市，傳統一派卻已呈秋蟬難鳴的悲涼局面。而文教領域的變化，從社會心理根基上顛覆了國人對現實政治的認知。

多少有些出乎意料的是實業界入選“柱石”的情況。如表所示，實業界無人入選“柱石十人”，只有張謇一人以32票入圍“柱石外的柱石”名單，不僅得票少，排名也僅居中，在69位被選舉人中居第32位。近代以來，國人一反“重農抑商”觀念，提出“商戰”主張，不少人都有“實業救國”觀念，工商業受到越來越多的人重視，此次票選的結果不免讓人感到意外。這一投票結果，大概是投票人受到現實政治“黑化”^③的刺激，希望以激進的政治、軍事與“新文化”手段挽回局面，認為工商界以“實業救國”雖甚重要，但過於迂闊，緩不濟急，難以改變現實。

至於被今人視為“半邊天”、占人口一半左右的女性，進入前69人名單者共3人，排列女性第一的是何香凝，得29票，總排名35位。中國婦女運動的先驅、中共黨人、張申府的妻子劉清揚排列第二，得18票，總排名51位。宋慶齡居於其後，得15票，總排名第56位。入選人數占入選總數69人的4.3%，而男性入選人數占95.7%，三人得票率分別占總投票數791票的3.66%、2.27%、1.90%。在69位入選者當中分別排名35、51和56位。女性的得票及排名與女性人數的強烈反差，折射出國人認識中根深蒂固的“重男輕女”的性別偏見，即便到了1920年代中期，經過新文化運動洗禮，仍無大的改變。

三、作弊質疑與調查結論之可信度分析

《新中國柱石十人》民調結果披露後，得到眾多好評，但也出現一些異樣發聲。部分輿論隱約透露出對此次民調被黨派收買，成為其政治宣傳工具的擔憂。投票人高佩琅就對該報發佈的投票結果提出質疑，指出：

舉行測驗的人，發現測驗的結果和己意大相反背，或對於己派己黨的聲威，沒有什麼光彩，使密不發表（如某大學的民意測驗即是一例），或於事先加以種種暗示，以便

① 張之洞：〈勸學篇序〉，趙德馨主編，吳劍等校點：《張之洞全集》第12冊，武漢：武漢出版社，2008年，第157頁。

② 除了入圍“柱石十人”的蔡元培，入圍“柱石外的柱石”的文化教育類的18人包括：梁啟超、胡適、魯迅、章太炎、范源濂、錢玄同、馬寅初、徐寶謙、周作人、陳啟修、易培基、蔣夢麟、孫伏園、張競生、邵飄萍、陳西滢、馬振彪、黎錦熙。詳見伏園：〈柱石外的柱石〉，《京報副刊》第439號，1926年3月15日，第8版，第120頁。

③ 胡政之曾著文討論“黑化”與“赤化”的關係，認為中國社會及政治的嚴重“黑化”，使國人不滿現狀，日思革命，試圖從根本上改造中國，躡等而上，建成“最新最好”的制度，而俄國的“革命性”正好對應了中國急於改變現實的需要。胡政之：〈國民之兩種恐怖的心理〉（1926年9月19日），王瑾、胡政之編：《胡政之文集》（上），天津：天津人民出版社，2007年，第300—301頁。

作有利於己黨、己派之宣傳，那便是失掉了民意測驗的真意，一種無聊的勾當而已。^①

高佩琅此話含蓄，所言“某大學”民調作弊或指北大25周年校慶期間的民調受具有左翼政治傾向的學生會控制^②，並以此借喻，暗示《京報副刊》民調也有類似情況發生。這就把此次民調的可信度問題提了出來。

究竟《京報副刊》民調是否受黨派關係作用出現舞弊情節？我們不妨先對主持人孫伏園的身份與政治背景做一番考察，以窺此次民調有無受黨派因素影響的可能。

如前所述，“新中國柱石十人”的主辦人是孫伏園，當是之時，希望通過“大革命”建立“新中國”的政黨是國、共兩黨。此次民調以選舉“新中國柱石”為主旨，提示主持人與國、共兩黨可能存在某種思想政治關係。然而迄今為止，研究者並未看到孫伏園以國民黨或共產黨人身份活動的歷史記錄。^③

無需諱言，孫在主持“新中國柱石十人”民調前後較長時間內與國民黨左派及中共黨人均聯繫密切，其思想主張明顯帶有激進甚至革命的色彩。1917年孫伏園經陳獨秀介紹就讀北大，受到陳獨秀革命思想影響。孫與中共另一早期領袖李大釗也關係密切。他在〈三十年前副刊回憶〉中說，《晨報》第七版“消閒”欄目刊登嚴正文字是從李大釗開始，李在擔任主編期間曾利用該版面介紹馬克思學說。之後孫伏園與前任主編張梓芳一樣，都“沿著李先生的傳統”編輯該欄目，把消閒的文字“全部肅清”^④。不僅如此，孫與中共重要領袖陳毅也維持了數十年的友誼。^⑤正如其女華靜所言：“父親一生未加入中國共產黨，但他卻與許多著名共產黨人保持著深厚的友情。”^⑥

受中共政治家、思想家影響，孫擔任《晨報副刊》主編期間，曾出版“馬克思紀念專號”與“俄國革命紀念專號”，發表若干宣傳社會主義的文章。

1926年“3·18事變”後，孫伏園頂住壓力，刊登魯迅的〈如此“討赤”〉一文，對魯迅反對軍閥政府“討赤”示以支持。^⑦4月26日，《京報》總編邵飄萍因“宣傳赤化”遭軍閥政府逮捕槍決，孫伏園亦是通緝者之一。^⑧之後孫與魯迅一起從北京前往廈門大學避禍，不久離開廈門前往廣東，參加北伐。^⑨1927年11月底，國民政府遷都武漢，次年2月，顧孟餘任國民黨《中央日報》社長，旋任中央執行委員會常委、宣傳部長，孫伏園應邀赴漢，出任《中央日報》副刊總編。上任不久，孫就在副刊刊發毛澤東的〈湖南農民運動考察報告〉，鼓動農民革命。此外，孫伏園還在《京報副刊》刊登周穀城的〈農民運動的新策略〉、沈雁冰的〈最近蘇聯的工業與農業〉、郭沫若的〈脫離蔣介石以後〉等文。1927年12月5日，《貢獻》雜誌創刊，孫伏園為之傾盡全力。除刊載大量隨筆、散文外，還利用《貢獻》刊載汪精衛、陳公博等人的系列政治性論

① 高佩琅：〈發表投票的疑問〉，《京報副刊》第407號，1926年2月6日，第8版，第48頁。

② 關於北大民調受有左翼政黨背景的激進學生會主導的情況，參閱楊天宏：〈“大革命”前夕的社會心理變動——基於北京大學25周年校慶民意測驗的分析〉，《社會科學研究》2022年第5期，第166—180頁。

③ 孫伏園在1944年加入中國民主同盟。據說1960年代孫曾數次打算加入中共，卻未見下文。孫惠疇：〈父親贊成我們去延安〉，紹興縣政協文史資料工作委員會等編：《孫伏園懷思錄》，《紹興文史資料選輯》（第13輯），1994年8月，第3頁。

④ 孫伏園：〈三十年前副刊回憶〉，宋應離等編：《20世紀中國著名編輯出版家研究資料匯輯》（第3輯），開封：河南大學出版社，2005年，第355—356頁。

⑤ 玄雲：〈憶孫伏園先生〉，《孫伏園懷思錄》第11頁。

⑥ 華靜：〈懷念敬愛的父親〉，《孫伏園懷思錄》第40—42頁。

⑦ 郝雨：〈孫伏園：傑出的副刊編輯〉，宋應離等編：《20世紀中國著名編輯出版家研究資料匯輯》（第3輯），第378、383頁。

⑧ 陶靜波：〈孫伏園與魯迅〉，宋應離等編：《20世紀中國著名編輯出版家研究資料匯輯》（第3輯），第362頁。

⑨ 玄雲：〈憶孫伏園先生〉，《孫伏園懷思錄》第11頁。

文^①，並親自撰寫〈五一紀念與李守常先生〉，發出“為李守常報仇去”的呼喊^②。

孫伏園親自撰寫的徵求“新中國柱石十人”民調的“啟事”，清楚表露出他對帝國主義侵略和軍閥統治下現實政治的不滿，以及舉辦此次民調的用意。孫揭露的帝國主義的危害本文開篇已引用，茲不贅述。關於軍閥政治，孫伏園在啟事中寫道：

看近數年來的中國大勢，個人的事業真是靠不住極了，大多數人給他的聲譽也真是靠不住極了。民八的時候，一個軍閥初次興起，學生們以為可以託付新中國建造的重任了，因而有許多丟了書本往洛陽從軍去的。民國十二三（年）的時候，被北京昏暗的政治一映帶，有人以為某某軍閥尚可與有為了。連孫中山先生這樣的老手，也想叫他們共負新中國建設的重任，遂不惜與仇人把臂。^③

孫伏園提及但未道其姓名的“軍閥”應是當時駐紮洛陽的吳佩孚。吳氏認同民主政制，故主張恢復法統、召開國會、制定憲法、選舉總統，是“軍閥”中的開明人士。連吳佩孚也靠不住，其他軍閥在孫伏園心中的地位，可想而知。

事實表明，北伐前後，在主持《京報副刊》期間，孫伏園已對國民革命表現出明確的認同，與推動國民革命的國、共兩黨要員關係密切，並在南下之後實際投入國民革命。由於國民革命之目的是要建立不同於軍閥統治下“舊中國”的新國家，孫伏園利用《京報副刊》舉辦“新中國柱石十人”民調，主觀上不能說沒有配合國民革命的動機，客觀上也已產生聲援旨在“打倒軍閥”“打倒帝國主義”的國民革命的實際效果。

然而，主辦人對“國民革命”及推進這場革命的國共兩黨的認同、對舊軍閥的厭棄並不能作為所主持的民調已受其認同干擾因而不可盡信的證據。

首先，迄今為止尚無任何切實證據證明此次民調受到黨派因素直接操控干擾，出現作弊現象。其次，從調查過程中主持人的表現看，儘管存在各種不同意見，《京報》同仁基本堅持民調主持者應該秉持的客觀中立立場。這從《京報副刊》在刊登眾多支持此次民調的意見的同時，也刊登不少反對者的聲音可以得到證明。就連指責投票時有人作弊的高佩琅給孫伏園的信函，孫也予以刊登，並做出具有一定說服力的答覆，自證了民調主持人秉持的客觀公正調查立場。

至於高佩琅的作弊指控，如果站在嚴肅的中立立場審視，亦多少帶有“莫須有”性質，不能輕易采信。原因很明白，此次民調全過程中，除了高佩琅一人，並無其他人提出同樣質疑，因而高氏提出的問題只能存疑，有待其他證據證實或證偽。不僅如此，高氏本人在質疑時，也未提供直接證據，甚至連被其指控作弊的“某大學”究竟是哪個大學也未明說，給人以故弄玄虛、捕風捉影的感覺。退一步言，即便所言不虛，受到指控的“某大學”共有多少人參與投票，這類被指控為“作弊”的選票（如果有的話）占全部投票的多大比例，也語焉不詳。因而高的質疑，很難作為此次民調有作弊行為的有效證據。

真正對調查結論可信度產生影響的是此次民調的參與人數和調查方法。

就參與人數分析，“新中國柱石十人”民調主持者預期甚高，隨報發出20萬張“選票”，希望各界廣泛參與，實際投票者卻不到千人。不僅如此，投票者基本局限在知識階層範圍，調查樣本的絕對數量及社會覆蓋面不廣，代表性嚴重不足。1940年代的一項研究指出：以100人作調查對象，調查結果可能有15%的錯誤率；以900人作對象，錯誤率為5%；以10000人為對象，錯誤

① 吳曉英：《孫伏園評傳》，北京：中國社會科學出版社，2011年，第138—140、149頁。

② 陳漱渝：〈中國副刊的革新者孫伏園：以此紀念他的一百周年誕辰〉，宋應離等編：《20世紀中國著名編輯出版家研究資料匯輯》（第3輯），第383、389—390頁。

③ 伏園：〈1926新年本刊徵求“新中國柱石十人”〉，《京報副刊》第374號，1926年1月4日，第1版，第1頁。

率為1.5%，10000人以上錯誤減少會變得非常有限。因此從調查技術上講，“最好的欲探知普遍民意測驗的‘樣品’應在1500與6000之間”^①。美國學者Benard C. Hennessy注意到：“讓1000個人來代替100萬人的意見，其所能反映出來的可能性，是值得我們擔心的。”^②“新中國柱石十人”民調實際參與人數不足1000，收回的有效票僅791張。由於數量少，調查結論誤差必大，這是研究者應當注意的問題。

對此次民調的缺陷，主持人也有某種程度的認知，孫伏園曾表示：“我們現在說話只是對著智識階級，能投票的又何莫非智識階級，即使絲毫沒有弊，何嘗能算是全國人人的意見呢？”^③孫伏園很坦誠，他以個中人的身份，道明了此次民調缺乏廣泛代表性的局限。

除了參與人數少，在方法上，此次民調與同期其他多數民調一樣，均屬特定時空範圍內針對特定人群的調查，所用方法屬初級階段民調的選樣法，即“簡便抽樣法”（simple sampling），具體做法是從所欲了解的全體社會成員中任意抽取一部分成員作為“樣本”進行調查，這種方法十分落後，被譏為“老式假投票”^④。其最大缺陷是，在選擇調查對象時不可避免參與主觀因素作用，不是隨機抽樣調查（random sample），得出的結論很難具有廣泛的代表性。

就調查主辦者分析，“新中國柱石十人”民調由具有南方政治傾向的《京報副刊》主辦，雖未見受到所認同的黨派政治的直接操控和影響，也不宜采信僅係“孤證”的作弊指責，但主持者偏離價值中立立場，自覺不自覺以主觀意志影響調查，恐亦難免。

儘管如此，此次民調仍然具有一定可信度。眾所周知，與此次民調大致同時，國內還有不少民調。如“北大25周年紀念日民意測驗”和北高師1922年11月舉辦的“高師紀念日之民意測驗”^⑤，所得調查結論，可與《京報副刊》的調查相互印證，說明其調查結論並非歷史研究者忌諱的“孤證”。此外，當時留下的反映民心向背變化的歷史文獻汗牛充棟。對照同期眾多文獻反映的歷史事實，可以認為，《京報副刊》“新中國柱石十人”民調雖有缺陷，其中一些重要調查數據及據此得出的結論，仍然具有相當的可信度，對研究北伐前夕的社會心理與政治認同變化，具有重要的參考價值。

四、結論

被稱為“大革命”的國民革命軍事北伐前夕，中國正處於急劇動盪變化的歷史時刻。國家向何處去，未來國運如何，備受國人關注。

此時，中國南北軍政勢力及社會文化均處於新舊嬗變之中。曾經被國人看好、甚至一度被寄予建設“好人政府”希望的直系軍人在第二次直奉戰爭失敗後逐漸衰頹，以“北洋”相標榜的軍閥開始失卻人心。直奉戰爭期間，吳佩孚試圖以“北洋正統”號召天下，陳叔通斥以“根本謬誤”^⑥。戰後楊蔭杭分析指出：“北洋正統”在今日已不是讓人敬畏的名詞，而敗落成詆毀性的“醜語”；他強調：“今日果能覺悟，自當絕口不談‘北洋’二字，一洗北洋之餘臭，乃可與民更始……若猶以‘北洋’二字為號召，國人將掩耳而走矣。”^⑦可見時人對北洋認知的變化。

① 資料室：〈美國的民意測驗〉，《上海文化》1946年第11期，第65頁。

② Benard C. Hennessy, *The Corse of American Democracy Thought*, New York: The Ronald Press Company, 1940, pp.23-25.

③ 伏園：〈消息再吐露〉，《京報副刊》第396號，1926年1月26日，第8版，第184頁。

④ 參閱楊天宏：〈近代民調理論中的定義分歧與方法論缺陷〉，《澳門理工學報》2024年第1期，第181—194頁。

⑤ 詳見朱務善：〈本校二十五周年紀念日之“民意測量”〉，《北京大學日刊》1924年3月4日，第1410號，第2—4版；張耀翔：〈高師紀念日之“民意測驗”〉，《民國日報》（上海）1923年1月14日，第4張《覺悟》。

⑥ 陳叔通：〈致亮才老兄書〉（1922年6月4日），丁文江等編：《梁啟超年譜長編》，上海：上海人民出版社，1983年，第958頁。

⑦ 楊蔭杭：〈北洋正統〉，《老圃遺文輯》，武漢：長江文藝出版社，1993年，第589頁。

與此形成鮮明對照，南方反北洋的軍政勢力的認同度則大幅上升。如上文所示，入圍“新中國柱石”的國民黨系軍政人物（含加入國民黨的各黨派軍政首領）達37人，占總入圍人數69人的53.6%，超過總數之半。加上此時雖無黨派標籤但在政治上多少“親國民黨”的人物，數量已接近40人，占比達58.0%。這一數據反映了中國政治及軍事現狀的南北勢易，揭示出北方軍閥統治日漸式微和南方革命勢力如日東升及與之對應的社會心理變化。

與政治領域潛在的社會心理變化關聯的是文化教育領域裏的認同變化。如前所述，該領域入圍兩類“柱石”者近20人，這些人幾乎全是新文化和現代教育的推進者（其中個別人新舊參半但也相對偏新），說明經過新文化運動和五四運動先後洗禮，國人的思想文化認同已發生巨變。新文化思想家擁躉甚多，傳統一派已成明日黃花、光鮮不再。關鍵在於，文化教育領域的認同變化與政治軍事領域的新認同形成心理共振（resonance）與認知耦合（coupling），極大增強了被視為新思想文化和新政治代表的國、共兩黨推進的國民革命的社會心理認同度。國民黨正是依託變化中的社會心理，通過改組，設法“容共”，並通過調整對外關係獲得蘇聯援助，為即將興起的“大革命”奠定了堅實基礎。

戰爭是人力與人心的對比。戰爭雖系“詭道”^①，講究謀略，充滿軍事、政治、經濟實力對抗和兵家智慧比拼，但根本須以民心向背為轉移。民眾擁戴，所向無敵，所謂“攻心為上，攻城為下，心戰為上，兵戰為下”^②，清楚說明了這個道理。若論實力，支撐國民革命軍北伐的軍事與經濟實力並不強於北方軍閥，甚至很難抗衡東邊的孫傳芳；相較奉張，更形遜色。國民革命軍能以弱勝強，係因所揭櫫的“反帝反軍閥”現實目標及宣傳的“三民主義”政治理想贏得民心。胡適說：“民十五六年之間，全國大多數人心的傾向中國國民黨，真是六七十年來所沒有的新氣象。”^③胡適在此次“選舉”中入圍“柱石”，他判斷此時“全國大多數人心”都傾向國民黨，並說這是幾十年來沒有的“新氣象”，表明他與多數國人一樣也認同國民黨。國民黨領導的“國民革命”能取得成功，“新中國柱石十人”民調揭示的日益強大的社會心理變化，是不可忽視的重要原因。至於這一變化對中國歷史的後來發展意味著什麼，研究者基於對歷史的“後見之明”，自可作出不同的價值判斷與認知，不必強求同一。

[責任編輯：廖媛苑]

① 〈孫子兵法·計篇〉，陳曦譯注：《孫子兵法》，北京：中華書局，2011年，第10頁。

② （晉）陳壽撰，（宋）裴松之注：《三國志》下，北京：中華書局，2011年，第819頁。

③ 胡適：〈慘痛的回憶與反省〉，《獨立評論》第18號，1932年9月18日，第11頁。



Study on the Event of “Re-acceptance of the Mandate of Heaven” by Emperor Ai of Western Han Dynasty: Also on the Background of Wang Mang’s Replacing Han

Tianjiang CAO

Abstract: A comprehensive examination of the origins and circumstances of *Zaishouming* (再受命, “to re-accept the Mandate of Heaven”), carried out in 5 BC by Emperor Ai of the Western Han Dynasty, reveals its true connotations, depicts a richer composition of historical possibilities, and provides a new explanation for Wang Mang’s replacement of the Han Dynasty. In the past, most scholars adopted the perspective of the Five Virtues, believing that Emperor Ai’s reform was based on the mutual generation of the Five Elements and that it changed the dynasty’s virtue from Fire to Earth. However, when viewed in the historical context, this argument remains open to deliberation. Under the influence of the prevailing thought that the Han dynasty was nearing its end, Emperor Ai’s *Zaishouming* was intended to imitate Emperor Wu’s calendric reform in the year of Taichu (104 BC). In essence, it was more akin to an adjustment of the calendar. Based on the duality of the idea of kings’ *Shouming*, *Zaishouming* attempted to achieve a dual “self-reform” of the state and individual destiny through the adjustment of the calendar. However, it failed because the emperor’s illness did not improve, which undermined the confidence of the emperor and his contemporaries in the path of self-reform. Emperor Ai’s prolonged illness and lack of an heir cast a gloomy atmosphere over the court and the populace, also given that Dong Xian was favored by the emperor but not accepted by the courtiers, leaving the question of heaven’s mandate unresolved. Neither succession to the throne nor abdication was possible, and the possibility of a foreign clan taking power was gradually increasing. Upon the sudden death of Emperor Ai, the Wang clan immediately took control, leading to Wang Mang’s success. Wang Mang reconstructed Emperor Ai’s *Zaishouming*, copied its measures, and borrowed from the Five Virtues to portray the failure of Emperor Ai’s reign and his own success as inevitable. These actions continue to affect modern understandings of this period of history.

Keywords: Emperor Ai of Han, *Zaishouming*, Wang Mang, calendar reform

Author: Tianjiang CAO received her Ph.D. in History from Tsinghua University (2023) and was a joint training doctoral student at Kyoto University. She is now a lecturer at Minzu University of China. Her research focuses on the history of the Qin–Han Period of China and excavated documents. Her publications include “Hanjin jibulei wenshu de xingtai jiqi bianqian” [Study on the Forms and Evolutions of Governmental Statistical Documents from the Han to the Jin Dynasty] (*Journal of Chinese Literature and History*, 2025(1)).



漢哀帝再受命發微

——兼論王莽代漢的背景^①

曹天江

[摘要] 本文通過全面考察西漢哀帝建平二年（前5）再受命改革的來龍去脈與時代環境，嘗試發掘其真正的內涵與意義，為歷史勾勒更豐富的可能性構圖，進而為王莽代漢的背景提供新的解讀。以往學界多從五德終始說出發，認為哀帝再受命是據五行相生說將王朝德屬由火德改為土德，但從歷史語境來看，這一立論還可斟酌。在漢祚將終思潮的籠罩下，哀帝再受命有意紹述武帝太初改曆，其實質更接近一場曆法調整。再受命立足於“王者受命”思想的二重性，希圖通過曆法調整達致國家與個人命運的雙重“自新”，但因哀帝病體不見起色而遭遇挫敗，損害哀帝及時人對漢帝自新道路的信心。哀帝久病無子，朝野氣氛灰暗，不知天命所歸，董賢得寵却不為朝臣所接受，無論傳位繼統還是主動禪讓，在時人眼中都無法實現或不可接受，王朝易姓的可能性逐漸突顯；加上哀帝猝死，王氏立刻控制局面，在一些偶然因素幫助下，王莽最終得位。王莽重構了哀帝再受命的內涵並照搬其措施，又結合五德終始之說，將哀帝敗亡與自己受禪塑造成天命必然，以至影響了今天對這段歷史的認識。

[關鍵詞] 漢哀帝 再受命 王莽 改曆

[作者簡介] 曹天江，清華大學歷史學博士（2023），曾在日本京都大學訪學，現為中央民族大學歷史文化學院講師，主要從事秦漢史與出土文獻研究。代表作有〈漢晉計簿類文書的形態及其變遷〉（《中華文史論叢》，2025年第1期）等。

① 本文修改過程中，承蒙侯旭東、阿部幸信、李瀟、吳煥良等師友的賜教與惠助；2021年9月23日，提交清華大學歷史系古代史沙龍討論，得到與會師友的指教；投稿後，又承匿名審稿專家細心指點。謹致謝忱！

西漢晚期，漢室衰亂，王莽崛起，最終受禪立新。這段歷史在中國兩千年王朝政治中具有重大意義，對王莽所以代漢的來龍去脈，過去已有豐富的研究成果。^①然而，關於西漢的“亡國之君”漢哀帝（前7—前1）則研究寥寥。在“漢世衰於元、成，壞於哀、平”的結果論視角下^②，哀帝在位的六年及其所有作為，都不過是走向覆滅的脚步，及王莽代漢的前奏與鋪墊。實則哀帝在位時，曾一度“朝廷翕然，望至治焉”^③，頗為時人所期待。班固〈哀帝紀〉贊曰：“孝哀自為藩王及充太子之宮，文辭博敏，幼有令聞。睹孝成世祿去王室，權柄外移，是故臨朝婁誅大臣，欲彊主威，以則武、宣。雅性不好聲色，時覽卞射武戲。即位痿痺，末年寢劇。饗國不永，哀哉！”^④肯定了哀帝的志望和努力，痛惜其“饗國不永”的悲劇。二千年後，呂思勉、楊向奎、魯惟一（Michael Loewe）陸續注意到哀帝統治或有的積極意義，主張學界應重視這一時期；^⑤近年來，還有學者或分析哀帝諸項改革舉措，或考察哀帝義陵陵園，認識到他是一位欲大有為之君。^⑥這些研究雖數量不多，遠非主流聲音，但試圖從有限史料中一窺哀帝的人格與作為，頗具啟發性。從哀帝改革到王莽居攝的歷史展開，蘊含怎樣的時代機理？值得進一步探討。

建平二年（前5）六月甲子（九日）至八月丁巳（三日）的再受命改革，是哀帝統治從積極有為轉向荒亂頹廢的關鍵節點；這一改革遇挫，亦使外姓代漢的可能性浮出水面。然而對此改革，學界多簡單評價為一場“鬧劇”^⑦，起到的是以陰亂陽、敗壞朝綱的反效果^⑧。近來始有學者

- ① 20世紀以來王莽代漢問題的相關研究，參陳忠鋒：《王莽理想政治研究》，上海：上海三聯書店，2017年，第8—31頁。除陳著所列，還可補充邢義田〈母權·外戚·儒生——王莽篡漢的幾點解釋〉，《天下一家：皇帝、官僚與社會》，北京：中華書局，2011年，第160—176頁；好並隆司：「新朝の成立：王莽の登極過程」，《『前漢政治史研究』》，東京：研文出版，2004年，第237—258頁；渡邊義浩：『王莽—改革者の孤獨—』，東京：大修館書店，2012年；渡邊義浩：『“古典中國”の形成と王莽』，東京：汲古書院，2019年；周展安：〈古典經史與理想政治——中國現代思想史上的“王莽問題”〉，《『開放時代』》2020年第5期，第150—169頁。總體來看，相關研究多從三種視角展開：政治鬥爭視角，強調王莽外戚身份的重要性；學術理念視角，強調王莽能得儒生士大夫之心；社會思潮視角，強調王莽順應或利用了漢運將終的識緯思想與時代危機；它們與哀帝再受命研究史亦密切相關。
- ② （漢）班固撰，（唐）顏師古注：《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，北京：中華書局，1962年標點本，第3741頁。衆所同意的是，哀帝之世，已面臨十分深重的社會與政治危機，如林劍鳴（《秦漢史》，上海：上海人民出版社，1989年，下冊，第31—36頁）較為全面地分析了西漢末年宦官、外戚專權之下農民起義的危機，並將漢哀帝的改革及其失敗與這一社會背景相聯繫。
- ③ 《漢書》卷八一〈孔光傳〉，第3356頁。
- ④ 《漢書》卷一一〈哀帝紀〉，第345頁。
- ⑤ 呂思勉：《秦漢史》，上海：上海古籍出版社，2005年，第173頁；楊向奎：〈王莽篡位及其相關問題〉，《西漢經學與政治》，重慶：獨立出版社，2020年重印本，第87頁；Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China*, London: Routledge, 2005, pp. 252-285；崔瑞德、魯惟一編：《劍橋中國秦漢史：公元前221年至公元220年》，楊品泉等譯，北京：中國社會科學出版社，2007年重印本，第197—203頁。
- ⑥ 張小鋒：《西漢中後期政局演變探微》，天津：天津古籍出版社，2007年，第184—191頁；郭善兵：〈漢哀帝改制考論〉，《徐州師範大學學報》（哲學社會科學版）2008年第6期，第74—79頁；郭善兵：〈漢哀帝新論〉，《徐州師範大學學報》（哲學社會科學版）2010年第3期，第85—90頁；朱晨露：〈漢哀帝義陵“董賢墓”名位考釋〉，《考古與文物》2016年第2期，第81—85頁；郭營營：〈西漢後期政局與哀帝新政〉，《文教資料》2016年第15期，第70—71頁；劉鵬：〈簡論漢哀帝〉，《唐山師範學院學報》2017年第1期，第93—97頁。
- ⑦ 如顧頡剛稱之“再受命的滑稽劇”（〈五德終始說下的政治和歷史〉，《顧頡剛全集 顧頡剛古史論文集》，北京：中華書局，2010年，卷2，第320頁），林劍鳴稱之“再受命之鬧劇”（《秦漢史》，上海：上海人民出版社，1989年，第598頁），此類表述十分常見，不必贅舉。
- ⑧ （清）王夫之：《讀通鑑論》，北京：中華書局，1975年，第110頁。

專門加以討論，從政治鬥爭^①、學術理念^②、社會思潮^③三類視角出發，分析其背後緣由，頗有卓見，但仍存未盡之意。再者，目前的研究大都默認或立論哀帝再受命是立足於五德終始之說，意圖將王朝德屬由火德改爲土德，這一觀點由來有自，但亦需辨析。如能順時而觀，從哀帝自身的處境、希望與作爲，以及當時的思想氛圍出發，深入歷史現場，當可更恰切地理解哀帝再受命的內涵與意義；在此基礎上，還可更深入探討哀帝再受命如何影響哀帝后期統治作爲、以至影響王莽居攝代漢，對兩漢之際的歷史變遷提出更豐富的可能性。

一、“推曆定紀”以“應天心”：再受命的曆數內涵

漢哀帝再受命的史料，主要見載於《漢書》之〈哀帝紀〉〈李尋傳〉二篇，〈天文志〉〈王莽傳〉亦有涉及。其中最爲重要和直觀的，當推建平二年（前5）六月甲子哀帝詔制丞相御史書：

蓋聞《尚書》“五曰考終命”，言大運壹終，更紀天元人元，考文正理，推曆定紀，數如甲子也。朕以眇身入繼太祖，承皇天，總百僚，子元元，未有應天心之效。即位出入三年，災變數降，日月失度，星辰錯謬，高下貿易，大異連仍，盜賊並起。朕甚懼焉，戰戰兢兢，唯恐陵夷。惟漢興至今二百載，曆紀開元，皇天降非材之右，漢國再獲受命之符，朕之不德，曷敢不通夫受天之元命，必與天下自新。其大赦天下，以建平二年爲太初（元將）元年，號曰陳聖劉太平皇帝。漏刻以百二十爲度。布告天下，使明知之。^④

該詔書作爲再受命實踐的藍本，當經精心創制並下發全國，它闡釋了哀帝君臣對再受命的基本認識。詔文首先徵引《尚書·洪範》，“考終命”，乃“五福”之一，鄭注云“各成其短長之命以自終，不橫夭”^⑤，即安然無恙壽終正寢。詔書鋪衍之，指出傳承兩百年至今的漢家天命也正面臨一個“大運壹終”的重要節點，爲使它不至“橫夭”，在它即將終結之時，需重新推演曆數，考定紀元，其數正在甲子之時。這一論調應直接源自西漢末年甘忠可一系的學說：

初，成帝時，齊人甘忠可詐造《天官曆包元太平經》十二卷^⑥，以言“漢家逢天地

- ① 諸葛俊元（《西漢學術與政治權力變遷》，臺北：文津出版社，2014年，第216—217頁）認爲再受命是受當時外戚鬥爭左右的政治事件：哀帝及再受命的倡導者李尋都有意抑制外戚，其失敗也源於傅氏外戚勢力的打壓。
- ② 這一視角可細分爲儒家性質和道教精神兩說。前者認爲哀帝再受命是西漢後期儒生們的一次理想嘗試，持此說者有邢義田〈母權·外戚·儒生——王莽篡漢的幾點解釋〉，第174—175頁；李都都：〈“陳聖劉太平皇帝”試釋〉，《新學術》2008年第5期，第131—134頁。後者則將甘忠可的《天官曆包元太平經》與道教經典《太平經》相聯繫，認前者爲早期道教的先師，見湯用彤：〈讀《太平經》書所見〉，《湯用彤全集》第5卷，石家莊：河北人民出版社，1999年，第260—261頁；[法]索安：〈國之重寶與道教秘寶——識緯所見道教的淵源〉，《法國漢學》第4輯，北京：中華書局，1999年，第52頁；姜生：〈原始道教之興起與兩漢秩序〉，《中國社會科學》2000年第6期，第179—191頁。
- ③ 此說認爲再受命受災異讖緯等政治文化、尤其是五德終始之說的推動，注目於“再受命”讖言與“禪讓”之說自眭弘以後風行、流變又付諸實踐的過程，亦強調西漢後期彌漫朝野的漢世衰亂之感。見楊向奎：〈漢曆將終之說〉，《西漢經學與政治》，第83—85頁；錢穆：〈劉向歆父子年譜〉，《兩漢經學今古文平議》，北京：九州出版社，2011，第72頁；唐長孺：〈太平道與天師道——札記十一篇〉，《唐長孺文集》，上海：上海古籍出版社，2006年，第736—737頁；陳侃理：《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》，北京：北京大學出版社，2015年，第107—110頁；王健：〈西漢後期的文化危機與“再受命”事件新論〉，《中國史研究》2015年第1期，第17—21頁；陳冬仿：〈“漢再受命”讖言的演變與光武帝劉秀的中興之路〉，《河南工程學院學報》（社會科學版）2016年第4期，第26—28頁；多田伊織：「受命と改元—漢末の改元をめぐる—」，水上雅晴編：『年号と東アジア—改元の思想と文化—』，東京：八木書店，2019年，第253—259頁；張辭修：〈論西漢哀帝朝政治——以外戚問題爲中心〉，《中華文史論叢》2020年第3期，第57—91頁；馮渝傑：〈神器有命：漢帝國的神聖性格及其崩解〉，北京：社會科學文獻出版社，2024年，第84—86頁；徐興無：《劉向評傳》，南京：南京大學出版社，2005年，第351—355頁。
- ④ 《漢書》卷七五〈李尋傳〉，第3193頁。卷一一〈哀帝紀〉第340頁亦略載此詔，可同參。
- ⑤ （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達正義：《尚書正義》卷一一〈洪範〉，《十三經注疏》（阮元校刻刊本），臺北：藝文印書館影印本，2007年，第178頁下。
- ⑥ “天官曆包元太平經十二卷”，《漢書》《漢書補注》等點校本都點作“《天官曆》《包元太平經》十二卷”，視爲兩種書。但一則，“某書十二卷”的說法從語法結構上看應指一種書；二則，“天官曆”將天文星占與曆數推算相結合，本身應是一種成系統的學問，如司馬談曾“學天官於唐都”，漢代由太史主理天官之事，《史記·天官書》中種種對星象的觀測、記錄和解釋，都非私人所能隨意詐造。所以，“天官曆”本身不能構成甘忠可詐造的專書，而應當是“包元太平經”的限定語。故疑應點爲一種書。

之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道。^①

甘忠可受劉向舉劾而下獄，其學生夏賀良在民間私授師說，後通過司隸校尉解光、騎都尉李尋、長安令郭昌等人的關係待詔黃門，數次面見哀帝，“言赤精子之讖”^②，最終說動哀帝施行再受命改革。夏賀良挾有甘忠可的著述，尤其《天官曆包元太平經》一書當為哀帝再受命提供了學理依據，可惜書已不存，具體主張難以確證。但從書名推敲，“天官曆”，指出書中應具有天文曆法方面的內容；“包元”的含義或與緯書《春秋元命包（苞）》題名的含義接近，有苞藏元命/天命之意^③；“太平”二字，則可能與儒家傳統的“致太平”、道教經典《太平經》有關。甘忠可主張“漢家逢天地之大終”，即漢朝國祚在曆數上已推算到盡頭，應再次領受天命，也即“更受命”，亦稱“再受命”。

這一漢祚將終的理念並非甘忠可向壁虛造，而是自昭宣時起已逐漸涌動朝野。當時，漢代知識群體提出的出路不外兩種：一種是“傳國易姓”以別尋生路，如昭帝時陸弘提出的“漢家堯後，有傳國之運，漢帝宜誰差天下，求索賢人，禪以帝位”^④，這是直接要求漢帝禪位讓賢；另一種則是出於“天道終而復始”的邏輯，主張君主可以通過某些政策“本而始之”，以延續王朝氣數，如翼奉建議元帝遷都，谷永建議成帝納微賤婦人於後宮^⑤。哀帝詔書提到的“與天下自新”，其實踐方式應屬後說，即不改變漢室統緒、不顛覆漢帝皇位，以一己之身再受命，而非禪位讓賢。

過去學者為數不多的論述中，大都認為哀帝再受命是根據五德終始之相生說，將王朝屬德從火德改為土德，或以堯後之身禪讓於舜後。其持論主要有四個證據：一是甘忠可的“赤精子之讖”，應劭認為赤精子是“赤帝之精”，與高祖為赤帝子的傳說有關^⑥，有學者進一步認為“赤”指向漢家之火德^⑦；二是夏賀良對哀帝陳說提及“得道不得行，咎殃且亡”，顧頡剛認為“此‘行’字當作《世經》之‘序于行’的‘行’字講，即指五德之運”^⑧；三是“陳聖劉太平皇帝”的“陳”字，本應是一個實詞，韋昭云“敷陳聖劉之德”是^⑨，但論者或以為“陳，舜後”^⑩，或以為“陳，土德”^⑪，此失於強訓，胡三省、陳泳超、王健皆有批評^⑫；四是漢哀帝曾對董賢說“吾欲法堯禪舜”^⑬，不過這一酒後戲言很可能發生於再受命之後，將於第三節詳論。

① 《漢書》卷七五〈李尋傳〉，第3192頁。

② 《漢書》卷一一〈哀帝紀〉，第340頁。

③ [日]安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》中冊，石家莊：河北人民出版社，1994年，第604頁；王楚：〈緯書書名臆解稿〉，《中研院歷史語言研究所集刊》2021年第九十二本第一分，第38頁。

④ 《漢書》卷七五〈陸弘傳〉，第3154頁。

⑤ 《漢書》卷七五〈翼奉傳〉，第3177頁；卷八五〈谷永傳〉，第3459頁。

⑥ 《漢書》卷一一〈哀帝紀〉，第340頁應劭注。

⑦ [法]索安：〈國之重寶與道教秘寶——識緯所見道教的淵源〉，第52頁；徐興無：《劉向評傳》，第353頁；多田伊織：「受命と改元—漢末の改元をめぐる—」，第253—259頁。

⑧ 顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，第320頁。

⑨ “陳”“敷”互訓，表示廣泛布下開明政治之德，文獻多見。如《詩經·大雅·文王》“陳錫哉周”，毛〈傳〉解為“敷恩惠之施”，見《毛詩正義》卷一六，《十三經注疏》影印本，第534頁上。《漢書》卷七三〈韋賢傳〉“陳錫亡疆”，顏師古注引《文王》此句曰“陳，敷也”（第3124頁）。

⑩ 《漢書》卷一一〈哀帝紀〉如淳注，第340頁。後持此說者有陳直：《漢書新證》，北京：中華書局，2008年，第370—371頁；錢穆：《劉向歆父子年譜》，第72頁；吉野賢一：「前漢末における三公制の形成について」，《九州大學東洋史論集》2005年第33號。

⑪ 此說發自呂思勉：“哀帝號陳聖劉太平皇帝，陳即田，田即土，蓋謂帝雖姓劉，所行者實土德耳。”《呂思勉讀史札記》〈論漢人行序之說〉條，上海：上海古籍出版社，1982年，第764頁。葛志毅同，見氏著《戰國秦漢之際的受命改制思潮與識緯之學的興起》，葛志毅主編：《中國古代社會與思想文化研究論集》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年，第220頁。

⑫ 《資治通鑑》卷三四〈漢紀·孝哀皇帝中〉胡三省注，北京：中華書局，2011年，第1107頁；陳泳超：〈《世經》帝德譜的形成過程及相關問題——再析“五德終始說下的政治和歷史”〉，《文史哲》2008年第1期，第49頁；王健：〈西漢後期的文化危機與“再受命”事件新論〉，第19頁。

⑬ 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3738頁。

再者，前人論說的默認前提，在於五德相生、漢家火德、漢家堯後等說在當時已成為漢帝接受的主流看法。對這些觀念與兩漢之際政治變幻的關係，過去爭議紛紜^①，但有兩點可確定：一則，秦及漢初文獻中，從《呂氏春秋·應同》到《史記·封禪書》，對歷代德屬的推演均遵循五德相勝原則（黃帝土德—夏木德—殷金德—周火德—秦水德），五德相生說在西漢中後期纔流行開來，且劉向歆父子創立的新五帝德譜即有據於此。劉向曾奏甘忠可“假鬼神罔上惑衆，下獄治服，未斷病死”，後來解光向哀帝“白賀良等所挾忠可書”，劉歆亦“以為不合《五經》，不可施行”。^②不論劉向劉歆父子創製帝德譜是“媚漢”還是“媚新”，他們在漢家受命問題上的主張都應與甘、夏之徒有很大差異。^③二則，從文獻上看，自漢初至武帝時，漢王朝官方確認的德屬大致經歷了“準火德”（尚赤，時間較短且有爭議）^④—水德（承秦，高祖“自以為獲水德之瑞”，張蒼言“漢乃水德之始”）^⑤—土德（武帝太初改制正式確立），且在太初改制後不再有新的變化。要說漢哀帝採用了民間的看法，以過去的漢朝為火德而以自身為土德，恐怕有失迂曲。

總之，從哀帝再受命前後的種種迹象、實際採取的措施、倡導者的言論和行為等看來，它與改德的聯繫實較薄弱，即使其中蘊含五德終始的思想（如“得道不得行”句），也很難認定是由火德改為土德。顧頡剛自己也指出，這些內涵並未反映在哀帝詔書之中^⑥；陳泳超更認為，再受命即使以漢家火德為據，也並不包含德運轉移，而應是採取某種儀式來“讓舊政權獲得新生命”^⑦。那麼，哀帝究竟是通過何種“儀式”來“受命自新”，現存材料中是否提供了更明確的其他答案？前人並未深究，還需回到文本記載的語境深入分析。

在詔書中，哀帝反思自己即位以來“未有應天心之效”，即不能順應上天意旨，未能達到理想的統治效果。繼而陳述這三年頻繁的災異譴告，使他“戰戰兢兢”，唯恐漢家在自己手中“陵夷”^⑧。推算中的“三七之厄”大限逼近^⑨，引發更深的擔憂和恐慌。但詔書接下來以“惟”字轉折，又積極強調，漢朝從建立至今恰好二百年，正值“曆紀開元”的重大時刻，“皇天降非材之右”，謂即使上天認為他並非最合適的皇帝人選，也仍降下庇佑，使“漢國再獲受命之符”，哀帝只要順應天意積極改革，就可以延續國祚。因此，他決定“受天之元命”，“與天下自新”。

所謂“受命之符”，董仲舒有明論：“臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。”^⑩上天為明確自己要將天命授予某一王者，會降下一些人力所不能及的符瑞作為其表徵。哀帝所言“受命之符”，應指此前剛剛發生的“彗星出牽牛”天象。《漢書·天文志》云：

（建平）二年二月，彗星出牽牛七十餘日。傳曰：“彗所以除舊布新也。牽牛，

① 學術史可參馮渝傑：《神器有命：漢帝國的神聖性格及其崩解》，第64—70頁。

② 《漢書》卷七五〈李尋傳〉，第3192頁。

③ 關於劉向歆反對甘、夏之說的緣由，可參馮渝傑：《神器有命：漢帝國的神聖性格及其崩解》，第68—69頁。

④ “準火德制”係採用楊權說法，其指出漢初尚亦應是按火德立制的表示，但這並非五德推演的結果，也沒有嚴整的體系；也是因此，亦有看法認為當時並不存在這樣的準火德制階段。詳楊權：《新五德理論與兩漢政治——“堯後火德”說考論》，北京：中華書局，2006年，第103—113頁。

⑤ 顧頡剛：《五德終始說下的政治和歷史》，第320頁。

⑥ 顧頡剛：《五德終始說下的政治和歷史》，第320頁。

⑦ 陳泳超：〈《世經》帝德譜的形成過程及相關問題——再析“五德終始說下的政治和歷史”〉，第49頁。

⑧ 關於再受命之前的各項災異，參陳侃理：《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》，第107—111頁；馬怡：〈西漢末年“行西王母詔籌”事件考——兼論早期的西王母形象及其演變〉，見《形象史學研究》2016年上半年，第29—36頁。陳侃理認為，天文現象、自然災害的發生有一定規律，西漢後期關於災異頻發的記錄，當伴隨有主觀認知上的轉變，馬怡則指出當時確實存在異常的氣候變化，可同參。

⑨ 《漢書》卷五一〈路溫舒傳〉，第2372頁；卷八五〈谷永傳〉，第3468頁。

⑩ 《漢書》卷五六〈董仲舒傳〉，第2500頁。

日、月、五星所從起，曆數之元，三正之始。彗而出之，改更之象也。其出久者，爲其事大也。”其六月甲子，夏賀良等建言當改元易號，增漏刻。詔書改建平二年爲太初（元將）元年，號曰陳聖劉太平皇帝，刻漏以百二十爲度。八月丁巳，悉復蠲除之，賀良及黨與皆伏誅流放。其後卒有王莽篡國之禍。^①

據考，在戰國秦漢的星占解說中，彗星有除舊布新的中性含義，雖常被視爲傷亡兵亂的凶兆，但也暗含掃滅凶穢、自我革新的寓意。^②而且，此次彗星所出的牽牛（牛宿）是“日、月、五星所從起，曆數之元，三正之始”，在時人眼中具有引領星辰萬物的關鍵地位，象徵天下之更始^③。還需補充的是，漢武帝太初改曆的內容有一項即與牽牛相關。《史記·曆書》“曆術甲子篇”之“無大餘，無小餘”一條，《索隱》云：“其歲甲子朔旦，日月合於牽牛之初，餘分皆盡，故無大小餘也。”^④據此方案，在太初元年（前104）十一月甲子朔冬至，日月的運行軌迹會重合於牽牛之初（牽牛中星，牛宿第一星），從這一刻開始，不再考慮之前的曆法所積累的一切餘分，而新的曆法就以牽牛爲推步起點。從而，太初改曆將曆元調整在象徵“曆數之元，三正之始”的牽牛^⑤。

此次彗星出牽牛達七十餘日之久，持續到四五月^⑥，頗引人注目，其意義闡發有很大空間。觀〈天文志〉所論，這一天象不僅被視爲“除舊布新”的吉兆，更可與現實的曆法改革發生聯繫。當時浸淫於星占災異學說的漢朝君臣，尤其是天象權威李尋及善言災異的解光等，對這次彗孛之變應做出了與哀帝期望相合的解釋，使它成爲詔書中的“受命之符”，與武帝的豐功偉績、漢家的改舊圖新相聯結，從而爲哀帝再受命提供了契機與依據。

曆法包含年、月、日、時的推算和紀法，漢哀帝爲再受命而采取的改元和增益漏刻兩項措施都屬此範圍，而且它們都與漢武帝太初改曆有著明顯的承繼關係。

首先，哀帝改元“太初元將”，歷來因版本差異有“太初”之說，辛德勇認爲當以“太初元將”爲是，但多處記載“太初”者亦非有意刪削，而是省稱^⑦，其辨甚明。可知“太初”比“元將”二字更爲重要。衆所周知，漢武帝曾使用“太初”作爲年號（前104—前101），哀帝改元“太初元將”，極易使人心生聯想，魯惟一就指出該年號“立刻激發起了我們對正好一百年前所選用的那個年號的記憶，那是中國的尊嚴和威望的巔峰”^⑧。“元將”意爲“大將”，指具體的統率者，當即承受天命的哀帝本人；亦不排除取自甘忠可讖書的可能^⑨。

從改元的時間點來看，再受命詔書“大運壹終，更紀天元人元”一句，與太初改曆重定曆元

① 《漢書》卷二六〈天文志〉，第1312頁。《漢紀》（北京：中華書局，2002年點校本，上册，第491頁）則記作“二年春正月，有星孛於牽牛七十餘日”；《資治通鑑》（第1102頁）從《漢紀》。

② 辛德勇：《建元與改元——西漢新莽年號研究》，北京：中華書局，2013年，第331—332頁；蘇德昌：《〈漢書·五行志〉研究》，臺北：臺大出版中心，2013年，第566—567頁。

③ （漢）司馬遷撰：《史記》卷二五〈律書〉：“牽牛者，言陽氣牽引萬物出之也。牛者，冒也，言地雖凍，能冒而生也。牛者，耕植種萬物也。”北京：中華書局，1982年第2版點校本，第1244頁。

④ 《史記》卷二六〈曆書〉，第1263頁。

⑤ 可參劉操南：《古代天文曆法釋證》，杭州：浙江大學出版社，2009年，第29、94頁。劉著根據《漢書·律曆志》“日月在建星”一句認爲將冬至點定於牽牛初度是自古相沿的方案，也是太初曆理論層面的規定，但當時的實測結果是冬至點已經移動到斗宿，與公認說法不同。

⑥ 陳遵媯（《中國天文學史》，上海：上海人民出版社，2006年，中冊，第841頁注釋10）將此次星變歸於“新星”類，認爲可能是超新星和射電源；並考證此處牽牛爲摩羯座。

⑦ 辛德勇：《建元與改元——西漢新莽年號研究》，第293—300頁。

⑧ Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China*, p. 252.

⑨ 以“元將”爲“大將”，是後來王莽的說法（詳後），辛德勇（《建元與改元——西漢新莽年號研究》，第341—344頁）認爲其說雖屬附會，但“將”字讀去聲、作名詞用，當是人所共知；並提出新見，認爲“元將”是漢代人信奉的、祛病延年的“十二神”，又名“十二將”，可備一說。

相呼應，是再次找到了一個新的曆法起點。甲子是“陽氣支干之首”^①，位於曆法起點、象徵更始復甦，武帝太初改曆將十一月甲子冬至日、日月合於牽牛之初的那一刻定為曆元，哀帝亦定於建平二年六月甲子日改元“太初元將”。且武帝太初改曆時，距劉邦建漢（前202）為98年，距離高帝元年（前206）為102年；哀帝建平二年距離高帝元年是201年（“漢興至今二百載”），距離武帝太初元年則恰好100年。這些時間點都應經過精密的計算和有意的選擇，並非巧合，從中可更明確地看出再受命紹述太初改曆的意圖。

其次，哀帝增益漏刻為百二十刻，一般認為是為了配合十二辰制。^②其實，武帝太初改曆時也曾“正儀審漏”，“定東西，立晷儀，下漏刻”。^③據研究，至遲到武帝元封、太初年間，已發明了比沉箭漏更為適用的浮箭漏^④，這與新曆法更為精確的要求是相表裏的。又東漢初期張衡使用的漏刻已是更進一步的二級補償型浮箭漏^⑤，可知在兩漢之際，漏刻技術隨著帝王把握曆數的要求愈益發展，哀帝增益漏刻，亦是曆法變革的重要環節。

最後，武帝在元封七年“正曆”，還有一個重要原因是原有的曆法已不符合實際：首先，以十月為歲首的規定不適於由春至冬的四時常情；其次，原有的四分曆行至此時，已出現大於等於1日的誤差，導致“日食在晦”現象頻頻發生^⑥。由此，太初改曆的參與者們根據實地測算，制定了新的鄧平八十一分曆。^⑦然而，鄧平曆定每月為29又43/81日，與現行回歸年相較，理論上每相隔約125年，誤差即會累積滿1日。因此，鄧平曆行用近百年後，天象屢錯，反常災象頻發。根據現有記錄，漢成帝時，尤其永始（前16—前13）年間，屢屢“日食在晦”，這亦是“曆運中衰”的一重表現，引起有識之士對國運的擔憂。哀帝君臣希望改曆，當亦有改正鄧平曆錯謬之處的實際考量。

進言之，天道、曆數與王朝運轉之間的關係鏈，為漢代士人官吏普遍接受，構成哀帝再受命更廣闊的思想舞臺。“天”作為一種自然法則，與人間政治秩序密切呼應。《尚書·洪範》言“五紀”，分別是歲、月、日、星辰、曆數^⑧；曆法為君王所掌握，上通於天時，下達於人事，這樣一個貫通連結時令節度與政治序次的概念便稱為“曆數”。觀《史記·曆書》闡述上古曆法變遷，每到聖王興，則必先修明曆法，使陰陽協和、民無天疫，而每到曆法乖舛、“曆數失序”，則往往是世道衰亂、亟待重振之時^⑨。基於這一認識背景，曆法時令的頒行與改作對王朝統治就極為重要，“改正朔”更是關係到天命轉移與正統歸屬，西漢文帝、武帝乃至六朝隋唐不少皇帝都熱衷此道，學者稱其為“干支革命”，它為中古緯學所倡導，通過重要時間節點的曆法（尤其是曆元）改更來完成天命轉移^⑩。哀帝再受命實應劃歸此類。

總之，曆法、受命、改元三者緊密相連。哀帝在此“曆運中衰”之際，要循漢武帝太初改曆之故事，樹立起新的天命秩序，正應“推曆定紀”，改正朔、變曆法，以“應天心”，這亦合於

① 《史記》卷二六〈曆書〉，第1262頁。

② 陳夢家：〈漢簡年曆表叙〉，見《漢簡綴述》，北京：中華書局，1980年，第252頁；華同旭：《中國漏刻》，合肥：安徽科學技術出版社，1991年，第49頁。此外，董濤（〈漏刻與漢代時間觀念〉，《史學月刊》2021年第2期，第25頁）指出“百二十”這一數字在漢儒眼中具有“天數”的神秘特徵，後來還尤其受到王莽的喜愛。

③ 《漢書》卷二一〈律曆志上〉，第975頁。

④ 陳美東、華同旭主編：《中國計時儀器通史·古代卷》，合肥：安徽教育出版社，2011年，第98—103頁。

⑤ 陳美東、華同旭主編：《中國計時儀器通史·古代卷》，第104—106頁。

⑥ 饒尚寬：〈太初改曆初探——“古曆論稿”之四〉，《貴州民族學院學報》（社會科學版）1988年第2期，第66頁。

⑦ 太初改曆選擇八十一分曆，背景複雜，相關研究豐富，此處不贅。

⑧ 《尚書正義》卷一一〈洪範〉，第171頁下。

⑨ 《史記》卷二六〈曆書〉，第1257—1258頁。

⑩ 孫英剛：《神文時代：讖緯、術數與中古政治研究》，上海：上海古籍出版社，2015年，第337頁。不過孫著以中古時代的讖緯術數為重點，談到漢哀帝再受命時則沿舊說，認為是“堯後禪位於舜後”之意（第57頁）。

哀帝“欲強主威，以則武、宣”的政治抱負。但改曆作為對天人之間統治秩序的整體性規劃之一環，往往與封禪、郊祀等儀式密切呼應^①，哀帝再受命卻因時間倉促，各項儀式未能周備，甚至除改元外的其他措施可能都未及完全推行，故只能在史冊留下寥寥數語。那麼，這次寄托了漢室自新的希望，頗具野心和規模的改革，又為何旋起旋滅？

二、“延年益壽”與“永安國家”：再受命的雙重希冀及其破滅

漢哀帝以外藩入繼，思欲有為，但再受命詔書言“未有應天心之效”，表明他即位三年以來始終面臨一定的困境。回顧夏賀良面見哀帝時的陳說：

漢曆中衰，當更受命。成帝不應天命，故絕嗣。今陛下久疾，變異屢數，天所以譴告人也。宜急改元易號，乃得延年益壽，皇子生，災異息矣。

夏賀良提到三個很可能是哀帝當時最關心的問題：一是成帝絕嗣，二是哀帝久疾，三是災異頻發。前引諸家研究曾詳盡分析西漢後期災異頻仍、讖緯迭出、禪讓之說風行的思想氛圍，也注意到哀帝有意以再受命對抗漢祚將終的預言，但對夏賀良所言的前二點卻少有措意，對哀帝本人的心態與處境也多止於泛泛而論。深入剖析，哀帝對自身疾病、後嗣及其與正統關係的焦慮不安，實為他推行再受命、又很快推翻它的重要原因，其思想根源當在於漢代“王者受命”思想的二重性。

哀帝即位以來，身體長期病弱。班固云哀帝“即位痿痺，末年寢劇”，如淳注曰：“兩足不能相過曰痿。”^②“痿痺”，中醫學史領域一般解讀為風濕或類風濕^③。哀帝的痿痺之疾，當是病在兩足，不便於行。他生長於定陶（今山東荷澤），十七歲遷居長安，何以染上此疾，尚無史料可確證。從古人的觀念來理解，痿痺之疾的外因，常是外感濕邪^④。漢昌邑王劉賀廢居海昏，“疾痿，行步不便”，馮立遷東海太守，“下濕病痺”^⑤，其患病都與潮濕的地理環境關聯。內因則包括七情內傷、飲食不節、勞逸失宜等個人行為。於劉賀而言，長期圈禁生活和憤怒憂懼之情亦是他患痿痺之疾的重要緣由^⑥。枚乘〈七發〉云“出輿入輦，命曰歷痿之機”^⑦，即享受車馬之樂是手足委頓癱瘓的契機。人的外貌體徵與德性、作風、能力等緊密相連，個人品質的內在缺陷會導致身體的疾病，是時人的普遍看法。

在漢人天人感應、人副天數的觀念下，人體疾病與宇宙陰陽密切相關，牽涉皇帝則更嚴重。一方面，人君本人是溝通天人之際的媒介，其舉措不當會為百姓帶來痿痺等病痛，董仲舒《春秋繁露》即云：“如人君簡宗廟，不禱祀，廢祭祀，執法不順，逆天時，則民病流腫，水張，痿痺，孔竅不通。”^⑧另一方面，天子的舉措是否得當也直接反映為天子的身體變化，《韓詩外

① 參郭津嵩：〈曆法〉，陳侃理：《變動的傳統：中國古代政治文化史新論》，上海：上海古籍出版社，2023年，第68—74頁。

② 《漢書》卷一一〈哀帝紀〉，第345頁。

③ 《急就篇》“癰疽癰痿痿痺瘰”注：“痿，不能行也；痺，風濕不仁也。一曰：痿，偏枯也。”張傳官：《急就篇校理》卷四，北京：中華書局，2017年，第383頁。

④ 《淮南子·墜形訓》云“土地各以其類生”，列舉的種種土地之“氣”中，就有“谷氣多痺”；見劉文典：《淮南鴻烈集解》卷四，北京：中華書局，2013年第2版，第168、169頁。《黃帝內經·素問》有〈痺論〉〈痿論〉專篇，言“風寒濕三氣雜至，合而為痺也”，對各類痺、痿的成因、症狀、治療有深入剖析；見《黃帝內經素問集注》卷五〈痺論篇〉〈痿論篇〉，張志聰等集注、方春陽等點校：《黃帝內經集注》，杭州：浙江古籍出版社，2002年，第308—315、316—320頁。出土簡帛醫方亦見對“痿”“痺”的若干治療方案，但很少談及病因，參王群等：〈先秦兩漢簡帛醫書中的“痺”與“痿”探析〉，《中醫雜誌》2019年第5期，第730—733頁。

⑤ 《漢書》卷六三〈武五子傳〉，第2767頁；卷七九〈馮奉世傳〉，第3305頁。

⑥ 王剛：〈身體與政治：南昌海昏侯墓器物所見劉賀廢立及命運問題蠡測〉，《史林》2016年第4期，第32—34、37—38頁。

⑦ （梁）蕭統編、（唐）李善等注：《六臣注文選》，北京：中華書局，2012年，第635頁上。

⑧ 蘇輿撰，鐘哲點校：《春秋繁露義證》卷一三〈五行順逆〉，北京：中華書局，1992年，第380—381頁。

傳》稱“人主之疾有十二發”，其中包括“痿”“痺”，若要治療，唯有“省事輕刑，則痿不作”，“無使賢人伏匿，則痺不作”^①。哀帝自幼受魯《詩》派韋賞之教，“好詩書”；其為太子之前，還曾受成帝考教說《詩》^②。他應相當瞭解漢儒乃至漢代朝野流行的這一論理：君主的健康安否直接關係國家的治亂，痿痺之疾，不論發生於百姓、臣下還是皇帝本人，都與陰濕卑弱的氣質、混亂多災的世道相聯繫。因此，哀帝的疾病日益加劇，也就與連年的災異互為表裏，共同損害著哀帝對致治的信心。

儘管哀帝尚算年輕，但自身疾病也引發他對子嗣的擔憂。成帝無嗣、只能由他人入嗣的前事，更令他警醒。據《五行志》：

哀帝建平中，豫章有男子化為女子，嫁為人婦，生一子。長安陳鳳言此陽變為陰，將亡繼嗣，自相生之象。一曰，嫁為人婦生一子〔者〕，將復一世乃絕。^③

此事注意者少，但從其年代及判語觀之，它很可能與哀帝再受命有關。正因對繼嗣一事焦慮不安，才會聯想到“自相生”，也就是由本人“再受命”以求王朝延續，此意見在長安恐怕已不少見，乃至形成輿論。一曰“將復一世乃絕”，暗合哀帝之後漢代的命運，雖可能是後人附會之語，但也表明“自相生”的成敗在時人眼中並非定數，這加重了哀帝在焦慮中搖擺的心態。

繼續追究哀帝焦慮的根源，還應指出漢人眼中“王者受命”的二重性。如前所述，歷史對“受命”的研究，多強調政治的上“受命改制”，它以“天命”作為王朝正統之所歸，並遵從三統五德等原理，有改正朔、易服色等實踐方式^④。深言之，這一政治性的“天命”，還出自先秦以來古人對自然世界與個人命運之關係的體認。“天”既是主宰萬物之最高存在，那麼天所降下的“命”也就涵括了國家與人類等多種造物的吉凶禍福。^⑤劉邦臨終認為自己“以布衣提三尺劍取天下，此非天命乎？命乃在天，雖扁鵲何益！”天命使他奪得政權，自也掌管他的生死^⑥。王充亦提到有國命，有人命，雖然項羽用兵雄於高祖，但臨終仍不得不說“吾敗乃命”，而“高祖之起，有天命焉”，此即“國命勝人命”^⑦；又說“吏秩百石以上，王侯以下，郎將大夫，以至元士，外及刺史太守，居祿秩之吏，稟富貴之命……仕者隨秩遷轉，遷轉之人，或至公卿，命祿尊貴，位望高大”^⑧，建立王朝固然是上天授予王者的成就，而長壽富貴同樣是天命的一環，任何人稟受上天所賜的積極命運，實際都可稱作“受命”，只是不如王者還會建立宏大的政治基業。由此可見，王者受命是具體命運觀中一類特殊而重要的情況，漢人討論王者受命，往往是將其身體命運與王朝國祚貫通而言的。

從而，皇帝“受命”的舉措往往具有雙重的內涵。漢武帝封禪、改曆以受命，多包含他渴求長壽甚至成仙的願望，此為世所熟知；其後宣帝、成帝從事各類祠祀活動，也大多為了“一

①（漢）韓嬰撰，許維通校釋：《韓詩外傳集釋》卷三，北京：中華書局，2005年，第91—92頁。

②《漢書》卷八六《王嘉傳》，第3495頁；卷一一《哀帝紀》，第333頁。

③《漢書》卷七五《五行志下之上》，第1472—1473頁。

④詳葛志毅：《戰國秦漢之際的受命改制思潮與讖緯之學的興起》，第204—225頁；保科季子：「受命的書—漢受命傳說的形成—」，《史林》（日本）2005年88卷5號。

⑤參傅斯年：《性命古訓辨證》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年，尤其是第81—110、159—169頁；徐復觀：《中國人性論史 先秦篇》，北京：九州出版社，2021年，尤其是第102—104頁；[日]宮崎市定：《中國古代的天、命及天命思想》，《宮崎市定亞洲史論考》，張學鋒、馬雲超等譯，上海：上海古籍出版社，2017年，第841—864頁；森三樹三郎：『上古より漢代に至る性命觀の展開』，東京：創文社，1971年，第3—4頁；陳寧：《中國古代命運觀的現代詮釋》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年，尤其是第27—29頁；余英時著：《東漢生死觀》，侯旭東譯，上海：上海古籍出版社，2005年，第63—77頁。

⑥亦參侯旭東：《逐鹿或天命：漢人眼中的秦亡漢興》，《中國社會科學》2015年第4期，第190—191頁。

⑦黃暉：《論衡校釋》卷二《命義篇》，北京：中華書局，1990年，第46頁。

⑧黃暉：《論衡校釋》卷三《初稟篇》，第126—127頁。

己之福”的追求。^①漢長安城桂宮四號遺址出土新莽封禪玉牒（T1③：50），既祈求“萬歲壹紀”“新室昌熾”，又希望“延壽，長壯不老”，更直觀表達封禪受命對君主個人康壽與國祚綿延的多重意義。^②李尋等人精通天文曆數，善於言說災異，他們以緊迫而篤定的口吻，奏言哀帝“宜急改元易號，乃得延年益壽，皇子生，災異息”，“改元易號，增益漏刻，可以永安國家”^③，此語也切實抓住了哀帝的雙重希冀：從個人而言，要延年益壽，求得皇子；從國家而言，要平息災異，永安國家。在皇帝身上，針對個人與國家的雙重希冀是一體兩面的。

然而，再受命從六月甲子施行至八月丁巳，不過43天，哀帝就推翻了除大赦以外所有措施，並將夏賀良等人治罪，史載：

後月餘，上疾自若。賀良等復欲妄變政事，大臣爭以爲不可許。賀良等奏言大臣皆不知天命，宜退丞相、御史，以解光、李尋輔政。上以其言亡驗，遂下賀良等吏，而下詔曰：“朕獲保宗廟，爲政不德，變異屢仍，恐懼戰栗，未知所繇。待詔賀良等建言改元易號，增益漏刻，可以永安國家。朕信道不篤，過聽其言，幾爲百姓獲福。卒無嘉應，久旱爲災。以問賀良等，對當復改制度，皆背經誼，違聖制，不合時宜。夫過而不改，是爲過矣。六月甲子詔書，非赦令也，皆蠲除之。賀良等反道惑衆，姦態當窮竟。”皆下獄，光祿勳平當、光祿大夫毛莫如與御史中丞、廷尉雜治，當賀良等執左道，亂朝政，傾覆國家，誣罔主上，不道。賀良等皆伏誅。尋及解光減死一等，徙敦煌郡。^④

王者受命的二重性，既是再受命開始的契機，也是其破滅的緣由。再受命推行月餘，哀帝病情並無好轉，暗示再受命對於國運也難有裨益。哀帝詔書言“卒無嘉應，久旱爲災”，但此次旱災並不見載於史籍任何篇章，且終哀帝一朝，唯有建平四年（前3）“大旱”爲〈哀帝紀〉所載。這不見得是哀帝詔書有虛言，而很可能是旱災在此詔書語境中只是“卒無嘉應”的罪證之一，居於次要地位，真正令哀帝焦灼的，仍是他本人的病情。遭到質問的夏賀良等人“復欲妄變政事”。

“妄變”一詞有否定色彩，它與詔書所言“對當復改制度”相呼應，當指更進一步的改革提案。該提案遭到了大臣反對，賀良等便要求罷退丞相朱博和御史大夫趙玄，以解光、李尋輔政。哀帝却不再信任賀良等，將其下獄治罪。

過去學界多從政治鬥爭角度討論再受命失敗的緣由，視之爲哀帝與丁、傅外戚或朱博、趙玄的一次角力。^⑤但應考慮，夏賀良等最初是希望“改制度”，因“改制度”不成才提出更換輔政大臣，後一政治人事鬥爭是由前一請求誘發出來。他們“改制度”的見解雖已失考，但可從引文劃綫處的罪名略作推測。

夏賀良等人的一長串罪名中，“不道”是最爲重要的判定，前數條皆屬與“不道”連用的附

① 蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007年，第105—108頁。

② 玉牒信息與圖版見中國社會科學院考古研究所、日本奈良國立文化財研究所中日聯合考古隊：〈漢長安城桂宮四號建築遺址發掘簡報〉，《考古》2002年第1期，第14—15、97頁；亦參馮時：〈新莽封禪玉牒研究〉，《中國古代的天文與人文》，北京：中國社會科學出版社，2006年修訂版，第169—207頁。

③ 《漢書》卷七五〈李尋傳〉，第3192、3193頁。

④ 《漢書》卷七五〈李尋傳〉，第3193—3194頁。

⑤ 魯惟一（*Crisis and Conflict in Han China*, pp. 277-278）認爲李尋反對朱博是爲了對抗“內朝的影響”，而夏賀良等上書欲罷免丞相、御史正是李朱矛盾的白熱化；李尋運用災異威脅來排斥朱博，最終迫其自殺。諸葛俊元（〈西漢學術與政治權力變遷〉，第216—217頁）則認爲再受命的失敗在於李尋、解光意欲取代朱博、趙玄，挑戰了定陶傅太后的權威，哀帝只能息事寧人地罷廢再受命。但此前四月，朱博、趙玄上任後，承傅太后意旨劾奏傅喜、何武，哀帝立刻“召玄詣尚書問狀”，趙玄於五月“下獄論”，八月，趙玄減死三等，朱博自殺，事載《漢書》卷八三〈朱博傳〉，第3407—3408頁，及卷一九〈百官公卿表下〉，第845頁。此案從四月發端至八月塵埃落定，幾乎與再受命的時間重合。這段時間內，趙玄固長期身在獄中，朱博也已遭查問，恐怕難有一搏之力。

加罪名。所謂“不道無正法，以所犯劇易爲罪”^①，它有類似“口袋罪”的性質，但也不會隨意使用。“左道”，一說是巫蠱、俗禁等民間邪僻法術，一說是“僻左之道，謂不正”。大庭脩認爲，無論如何，“左道”相關案件都是違反正道、背棄經義，並導致了“亂朝政”的結局^②。這與劉向、歆奏劾甘忠可、夏賀良“假鬼神罔上惑衆”“不合五經”也頗相吻合。它說明甘忠可學說中應有相當大膽的神秘讖緯內容。

曆法之道精密，與天人之際相通，觀測天文、修訂曆法，既需過硬的知識技術，本身也伴隨著悖逆的風險，可舉元鳳論曆一案爲例。昭帝元鳳三年（前78），太史令張壽王因太初曆的一些遺留問題而上言“今陰陽不調，宜更曆之過也”；此年正月還發生了“泰山臥石自立，上林僵柳復起”的災異，眭弘上書要求漢帝禪讓賢人，郭津嵩推測張壽王可能也藉助了這些異象來批評太初曆^③。當時昭帝年幼，霍光輔政，對此類動搖昭帝統治根基的言論極爲警惕，乃組織多年實測，論定太初曆本無問題，壽王“課疏遠”，“非漢曆，逆天道，非所宜言，大不敬”。經屢次對質，壽王所言“皆不合經術”，最終“劾壽王吏八百石，古之大夫，服儒衣，誦不詳之辭，作祆言欲亂制度，不道”。^④壽王指出的太初曆誤差是否符合實情姑置不論^⑤，顯然在時人眼中，論曆與改曆不只涉及簡單的天文推算問題，更關係到漢帝正統與漢家國運，“妄議”現行曆法將會殃及王朝統治的根基，所以張壽王認爲太初曆錯亂失調將帶來亂世，而衆大臣則認爲他否定太初曆的言論是“亂制度”之“妖言”，其言雖殊，其理則一。

夏賀良等人改動曆法，與張壽王面臨相似的風險，最後所坐“不道”罪名也相近。他們鼓吹改曆即可“延年益壽”“永安國家”，本懷僥倖之心，最初舉措經月餘不見效，他們又提出“改制度”，所謂“制度”，當比人事更換更爲根本，是與天道相關的統治秩序與規則^⑥，在張壽王例中即指溝通天人之際的官方曆法。夏賀良等很可能提出了更爲激進和神秘化的改革方案，或許與更進一步改曆有關，甚至可能變動王朝統緒的根本。^⑦遭到反對後，夏賀良等乃宣稱大臣皆“不知天命”，要求撤換丞相、御史。但哀帝不爲所動，徑將他們下獄治罪。病情不見起色，又聞更爲激進的闢論危言，是令哀帝決定放棄再受命的真正原因。

三、“大運壹終”，天命何處：哀帝暴亡與王莽代漢

哀帝再受命取徑曆法改革，紹述太初改曆，希圖爲皇帝延年益壽、爲漢朝廷長國祚；不久，哀帝病體如故，皇嗣杳茫難期，夏賀良等人提出了更加激進的設想，反坐不道之罪，再受命除大赦外的所有措施都告撤銷。但是哀帝治病、求子以及挽回天心的渴望仍未完全熄滅。〈郊祀志〉載：

明年（建平三年，前4），復令太皇太后詔有司曰：“皇帝孝順，奉承聖業，靡有解怠，而久疾未瘳。夙夜唯思，殆繼體之君不宜改作。其復甘泉泰畤、汾陰后土祠如故。”上亦不能親至，遣有司行事而禮祠焉。^⑧

① 《漢書》卷七〇〈陳湯傳〉，第3026頁。

② [日]大庭脩著：《秦漢法制史研究》，徐世虹等譯，上海：中西書局，2017年，第77頁。

③ 郭津嵩：〈曆法〉，第58頁。

④ 《漢書》卷二一〈律曆志上〉，第978頁。

⑤ 陳克艱認爲，在一段時間內，太初曆“前移”的做法恰可以克服顓頊曆的“後天”誤差（〈史漢曆志初讀〉，《史林》2000年第4期，第10頁）；且昭帝時期距太初改曆時間未遠，太初曆的誤差尚未明顯表現出來，或許也是諸家皆不同意張壽王觀點的原因之一。

⑥ 關於古代“制度”一詞的演變，參侯旭東：〈“制度”如何成爲了“制度史”〉，《什麼是日常統治史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年，第178—215頁。又陳蘇鎮曾詳論漢武帝“變更制度”的政治文化意義（《〈春秋〉與“漢道”：兩漢政治與政治文化研究》，北京：中華書局，2011年，第229—281頁），可參。

⑦ 方誠峰先生提示夏賀良等“傾覆國家”，或許是要求哀帝禪讓。這一思路頗爲大膽，但也非絕無可能。

⑧ 《漢書》卷二五〈郊祀志下〉，第1264頁。

眾所周知，西漢後期的郊祀廟議是朝政中的大事。尤其皇帝寢疾之際，受王者受命二重性觀念的影響，祭祀不修與統治不安、帝體不平相聯繫，常導致皇帝的恐慌和郊祀議題的反復。史載元帝曾“寢疾，夢祖宗譴罷郡國廟，上少弟楚孝王亦夢焉”，元帝因而希望恢復郡國廟，匡衡反對，以至於“上疾久不平”，匡衡禱告亦無用，最後郡國廟悉數恢復^①。成帝曾為求嗣而復太上皇寢廟園和甘泉泰畤、汾陰后土祠，帝崩後，王政君認為其“卒不獲祐”，又廢後二者，此為哀帝所親歷^②。建平二年再受命未果，哀帝久病不愈，思及前事，再復泰畤一后土祠，詔書言“繼體之君不宜改作”，指哀帝既是成帝的繼承人，便不宜擅改成帝時造作的制度，是反省認為皇帝久病與此前廢祠有關。

不止於此，病重無子的漢帝還常寄望於各式各樣的方士神祠，且頻繁急切地延醫問藥。縱觀史籍，武帝、昭帝等皆曾下詔徵召醫巫^③，懸泉遺址出土成帝永始四年（前13）徵召“醫能治病”“以詔書詣太醫”的傳文書^④，肩水金關漢簡見有散斷的“詔醫”廩食記錄^⑤，表明皇帝徵召醫者的旨意多次傳至遙遠的西北邊塞，為天下所共知。成帝建始二年（前31），“長安尉官縣官給祠郡國候神方士使者所祠”達六百八十三所；末年更“頗好鬼神，亦以無繼嗣故，多上書言繼嗣方術者，皆得待詔，祠祭上林苑中長安城旁，費用甚多”。^⑥這許多事態哀帝都應知曉甚至親見。哀帝即位後亦可能廣徵醫巫^⑦，又博徵方術士，建平二年恢復“前世所常興諸神祠”，數量更增至“一歲三萬七千祠”^⑧。種種舉措，皆能看出哀帝病急亂投醫的苦悶。

再受命的失敗不僅給哀帝本人帶來重創，更會動搖群臣對他統治正當性的信念。兩足痿痺並非一般隱疾，在日常起居、朝會、出行等需要皇帝移動升降的場合，近臣都能觀察到，更不必提祭祀典儀上皇帝的一再缺席。哀帝在位時少見出宮記載，後董賢受寵，“每賜洗沐，不肯出，常留中視醫藥”^⑨，側面說明哀帝行動不便，或需時常臥床靜養。連祭祀泰畤一后土祠，他都不能親至，只派遣有司前往，看來建平三年時他的病情已很嚴重。建平四年十二月，有“白氣出西南”，占曰“天子有陰病”^⑩，可見哀帝病情已為不少人所知。皇帝大張旗鼓地延醫問藥、興廢祭祀，更易引發時人對國運的憂慮。朝中熟讀詩書、浸淫於天人感應氛圍中的臣僚們以自己的知識修養和經驗思考疾病的成因，甚至可能聯想到荒亂無道的海昏侯劉賀，這無疑會加深他們的憂慮，令他們懷疑天命已不再青睞哀帝，甚至不再眷顧漢王朝。

前已述及，面對漢祚將終的曆數推演，西漢後期的知識群體提出了兩條道路：一是皇帝本人更始自新，二是另擇他人傳國易姓。樓勁在秦漢以來革命論與禪讓論的思想角力場中觀察這些論調，認為這是“禪讓入主革命內涵”的表徵，革命論此時已從反抗暴政的理論武器退化為易代改姓的輿論工具^⑪。再受命改革雖宣揚漢帝受命自新，但本身也暗藏二元論的危險：如果漢帝自新

① 《漢書》卷七三〈韋玄成傳〉，第3121—3124頁。

② 《漢書》卷一〇〈成帝紀〉，第323、330頁；卷二五〈郊祀志下〉，第1258—1259、1263頁；卷七三〈韋玄成傳〉，第3125頁。

③ 《漢書》卷二五〈郊祀志上〉，第1220頁；卷六〇〈杜延年傳〉，第2665頁。

④ 簡號II 90DXT0111①：51，載甘肅簡牘博物館等編：《懸泉漢簡》（貳），上海：中西書局，2020年，第134、436頁。

⑤ 簡號73EJT10：88，載甘肅省文物考古研究所等：《肩水金關漢簡》（壹）中冊，上海：中西書局，2011年，第250頁。

⑥ 《漢書》卷二五〈郊祀志下〉，第1257、1260頁。

⑦ 《漢書·龔勝傳》載大司空何武、執金吾閭崇舉龔勝見哀帝，勝又推薦龔舍等人，云：“竊見國家徵醫巫，常為駕，徵賢者宜駕。”（第3080頁）。何武於綏和二年七月轉御史大夫，龔勝舉薦龔舍等約在此前後。

⑧ 《資治通鑑》卷三四〈漢紀·孝哀皇帝中〉（第1108頁）及王益之《西漢年紀》（北京：中華書局，2018年，第623頁）將此事係於建平二年八月再受命失敗之後。

⑨ 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3733頁。

⑩ 《漢書》卷二六〈天文志〉，第1312頁。

⑪ 樓勁：《中古政治與思想文化史論》，上海：上海人民出版社，2022年，第43—45頁。

不能實現，就勢必引出易代改姓的可能，亦即諸葛俊元所言其“只是禪讓說的一種妥協”，因為它已經接受了“漢家天命已絕”的前提^①。在如此背景下，再受命遭遇挫折，“大運壹終”的陰影更加濃重，時人及哀帝本人自不免想到，或許只有讓賢才是天命真正的指向。隨著哀帝病情日劇，朝野上下氛圍灰暗，對哀帝統治的非議、甚至有心之人的陰謀都紛涌而來，其中不乏欲代之自立者。建平三年年末震動朝野的東平王大案便在此時發生。

史載東平王劉雲受到天降“符瑞”的鼓舞，密謀祝詛，“又與知災異者高尚等指星宿，言上疾必不愈，雲當得天下”；息夫躬、孫寵欲舉發此事，密謀時也提到“上亡繼嗣，體久不平，關東諸侯，心爭陰謀”。^②哀帝後來追述稱：

朕居位以來，寢疾未瘳，叛逆之謀相連不絕，賊亂之臣近侍帷幄。前東平王雲與后

謁祝詛朕，使侍醫伍宏等內侍案脈，幾危社稷，殆莫甚焉！^③

可見哀帝本人亦察覺到身邊暗潮汹涌的氣氛，乃將威脅到皇權的劉雲等人迅速誅殺。廷尉梁相懷疑有冤情，奏請傳東平王至長安覆治，尚書令、僕射都以爲可許，哀帝却認爲他們“皆見上體不平，外內顧望，操持兩心”，此語可見哀帝因自身疾病而生發出對權柄和政局的緊張、對自身統緒的焦灼、對大臣忠誠的猜疑，這恐怕是他“臨朝屢誅大臣”的一個隱蔽緣由^④；而再受命之後，哀帝乃至漢家統治的權威大爲動搖，也是此類案件發生的背景和誘因。

哀帝對董賢的寵幸，也頗受時人注目和非議。董賢在哀帝爲太子時已任太子舍人，哀帝即位，董賢爲郎，哀帝尚未知其人，又經“二歲餘”，哀帝望見董賢傳漏，“繇是始幸”^⑤；故知董賢得幸當在建平二年（前5）年中，與再受命約同時或稍晚。董賢性情柔和媚上，恐無輔政才能，但屢得拔擢，其家族亦備受榮寵，或是哀帝有意以其牽制丁、傅、王、趙諸家外戚^⑥。但在此之上，哀帝還似有禪位董賢的意圖或舉動。蕭咸曾明言，哀帝立董賢爲大司馬的冊文言“允執厥中”，“此乃堯禪舜之文，非三公故事，長老見者，莫不心懼”。哀帝酒後對董賢戲言“吾欲法堯禪舜”，更遭到中常侍王閔激烈反駁。^⑦王閔乃王太后之侄，其兄王去疾（任侍中）當時也參與了飲宴，哀帝的言論很快會傳到王太后及王莽耳中，引發後者的緊張，甚至可能暗中鼓動輿論。限於史料，難以詳論董賢在當時有何表現，但哀帝兩次引用相關典故當非偶然，至少表明哀帝本人也意識到傳國於異姓的可能，而不附董賢的群臣都會對這一可能性恐慌驚疑，對董賢更加嫉恨防範。群情汹汹，關於哀帝過寵董賢的諫諍聲也就不絕於耳。

不論是東平王謀逆、還是董賢貴寵，都說明當時天命的指向並不明確，哀帝固然沒有完全放棄，臣僚也都多所懷疑，君臣上下在前景難定中戰戰兢兢地摸索天命所向。元壽元年（前2）正月朔日食，二月又遇白虹干日，哀帝憂慮，乃聽大臣建議，免傅晏、息夫躬、孫寵等側近，重新徵召或起用王莽、孔光、何武、彭宣等舊臣^⑧，鮑宣在上奏中稱如此即可“應天心，建立大政，

① 諸葛俊元：《西漢學術與政治權力變遷》，第218頁。

② 《漢書》卷八〇〈宣元六王傳〉，第3325頁；卷四五〈息夫躬傳〉，第2180頁。

③ 《漢書》卷八六〈王嘉傳〉，第3492頁。

④ 此案前後逾兩年，牽連公卿大臣甚廣。丞相王嘉爲梁相等爭辯，屢遭哀帝大怒，最後繫獄而死，連帝舅丁明都因同情王嘉而免職。見《漢書》卷八六〈王嘉傳〉，第3499—3503頁；卷七二〈龔勝傳〉，第3081頁。

⑤ 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3733頁。

⑥ 葛承雍：《王莽新傳》，西安：西北大學出版社，1997年，第36頁；張小鋒：《西漢中後期政局演變探微》，第194頁。

⑦ 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3738頁。

⑧ 事散見《漢書》卷一一〈哀帝紀〉，第343頁；卷四五〈息夫躬傳〉，第2186頁；卷七一〈彭宣傳〉，第3052頁；卷七二〈鮑宣傳〉，第3091—3093頁；卷八六〈何武傳〉，第3486頁；卷八一〈孔光傳〉，第3359頁；卷九九〈王莽傳上〉，第4043頁。

以興太平之端”^①，或許這一措辭又令哀帝看到了希望，所以說動了他。

應當指出，哀帝即位後頗多改作，重用自己的親信，成帝外戚王氏一族始終受到打壓，王莽退避就國，王氏“亡在位者”^②，直到王莽此時回京，朝中無人能斷言王氏將再度崛起，更不可能看出王莽將是最終代漢稱帝之人。然而，哀帝企圖通過再受命延續漢家天命，却以失敗告終；他多年來沉痾無子，也始終未預立太子以安定人心，引得東平王謀求皇位；又似有禪讓董賢的意圖和舉動，但不為朝野所認可。總之，無論哀帝選擇“自新”、傳位還是禪讓，都已無法走通。這種漢家“大運壹終”、天命無所依歸的氣氛，讓時人更易接受王朝易姓的可能，為王莽後來代漢自立減輕了阻力。

元壽二年（前1）六月，哀帝以廿四青壯之齡猝然離世。就在一個月前，哀帝還曾“正三公官分職”，以董賢為大司馬，可見他當時仍頭腦清醒，改革中或許還有尊寵董賢的考量^③。但他既未預立皇儲，又未先制遺詔，僅最後倉促之際將璽綬交付董賢^④，恐因董賢受寵，當時恰好陪伴在哀帝身邊，哀帝言“勿妄以與人”，或許有所囑托，今已不得而知。這些都說明哀帝對自己的死亡全無預料，當屬猝死。

其時，董賢貴寵已四年左右，任大司馬，其父董恭歷任少府、衛尉、光祿大夫，弟寬信駙馬都尉，妻父將作大匠，妻弟執金吾，儘管在任時間都不長，此時也可能不在位上^⑤，但都屬要職，且“董氏親屬皆侍中諸曹奉朝請”^⑥；董賢為侍中時，“上使中黃門發武庫兵，前後十輩，送董賢及上乳母王阿舍”^⑦，可見董賢家中還藏有武庫兵器；史籍對董氏一族煊赫的描述與批評更不勝枚舉。另一方面，哀帝久病無嗣，成帝外戚王氏家族對接管政權也應有所預期，他們長年輔政所積累的政治資本隨時可能發揮作用。哀帝駕崩之際，董賢得璽綬卻未當機立斷，反是一旁的中常侍王閔立刻“白元后，請奪之”，並“帶劍至宣德後闥”，從董賢手中奪走璽綬，奉上太皇太后^⑧；太皇太后立刻“召大司馬賢，引見東廂，問以喪事調度”，假意安撫“吾令莽佐君”^⑨，同時派遣使者馳召王莽，下令將“諸發兵符節，百官奏事，中黃門、期門兵”的調度權限都統屬於莽。王閔此前因酒席勸諫忤旨，不得侍宴，但從此事來看，他仍在哀帝左右任職。王太后居於長樂宮，王莽住在宮外，離未央宮都有距離，却能如此迅速地反應和部署^⑩，王閔恐怕

① 《漢書》卷七二〈鮑宣傳〉，第3093頁。

② 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3738頁。

③ 《漢書》卷一一〈哀帝紀〉，第344頁。關於這次改革的背景和目的衆說紛紜，徐沖（〈西漢後期至新莽時代“三公制”的演生〉，《文史》2018年第4期，第68—69頁）綜述為“復古改制”與“內朝”兩種視角。此外還可補充兩說：一說認為哀帝此舉主要目的是尊寵董賢，見徐復觀：〈漢代一人專制政治下的官制演變〉，《兩漢思想史》第1卷，臺北：學生書局，1985年，第260頁；祝總斌：〈兩漢魏晉南北朝宰相制度研究〉，北京：北京大學出版社，2017年，第50—52頁；吉村昌之：「前漢の大司馬—前漢後半期における政治上の諸問題について」，《『史泉』1996年第84號；張小鋒：〈西漢中後期政局演變探微〉，第193—194頁；張辭修：〈論西漢哀帝朝政治——以外戚問題為中心〉，第82—83頁。另一說則發自吉野賢一「前漢末における三公制の形成について」（第五十五頁），認為哀帝此時仍存改革的希冀，是要通過復古舜時代的官制來明確自身再受命的使命，迎接新的時代。

④ （南朝宋）范曄撰，（唐）李賢等注：《後漢書》卷一二〈王閔傳〉，北京：中華書局，1965年，第500頁。

⑤ 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉（第3733頁）：“遷賢父為少府，賜爵關內侯，食邑，復徙為衛尉。又以賢妻父為將作大匠，弟為執金吾。”同卷（第3736頁）載董賢為大司馬衛將軍後，“弟寬信代賢為駙馬都尉”。又據卷一二〈平帝紀〉（第347頁），董賢自殺時，董恭為少府。但考卷一九〈百官公卿表下〉（第848—852頁），董恭於元壽元年任少府，一年後遷為衛尉，任衛尉僅兩月，元壽二年即遷光祿大夫，同年任光祿大夫的還有彭宣、韋賞、常仲齊，而元壽三年哀帝崩時，少府為耿豐，衛尉為弘譚，執金吾為孫建。

⑥ 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3736頁。

⑦ 《漢書》卷七七〈田將隆傳〉，第3264頁。

⑧ 《後漢書》卷一二〈王閔傳〉，第500頁。

⑨ 《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3739頁。

⑩ 可作對比的是成帝趙皇后，此時她為太后居後宮，却不見其活動踪跡。

正是其中的關鍵人物。王莽到後，很快掌控局面，在其嚴詞問罪之下，董賢只能自殺^①。七月，王氏徵召中山王爲帝。^②回顧歷史現場，可見每一環節都蘊含政治智慧的較量，成敗瞬息有著相當的偶然性。

王莽掌權之後，立刻打擊哀帝舊勢力，“諸哀帝外戚及大臣居位素所不說者，莽皆傳致其罪”^③。他上書王太后稱傅太后、傅晏“背恩忘本，專恣不軌”，令哀帝傳皇后退居桂宮^④，又稱“前哀帝立，背恩義，自貴外家丁、傅，撓亂國家，幾危社稷”^⑤，言下之意，哀帝上位後諸多獨斷作爲，皆是背叛了成帝與王太后的“恩義”，禍亂漢家，罪大惡極。漢平帝元始三年（3），張竦撰文稱頌王莽功德，更細緻描繪出哀帝及其黨羽倒行逆施必定衰亡、而王氏必定崛起的畫面。對於哀帝駕崩後、王莽入宮前的宮闈內鬥，張竦寫道：

當此之時，宮亡儲主，董賢據重，加以傅氏有女之援，皆自知得罪天下，結讎中山，則必同憂，斷金相翼，藉假遺詔，頻用賞誅，先除所憚，急引所附，遂誣往冤，更徵遠屬，事勢張見，其不難矣！賴公立入，即時退賢，及其黨親。^⑥

宣稱董賢和傅氏憑藉哀帝遺詔，擅誅異己，招徠黨羽，若不是王莽臨危受命黜退董賢，可能漢室都要敗在此時。但前論已明，哀帝駕崩後，是王太后主動發難奪權，在一晝夜的時間內，董賢始終難有任何調度；哀帝傳皇后的作爲亦未見記載，哀帝崩後月餘即與趙太后俱廢爲庶人而自殺^⑦。可見上述話語，都是張竦爲論證王莽掌權的正當性所做的鋪墊而已。

在此基礎上，王莽對哀帝時期的許多作爲與現象都進行了改弦更張的解釋。哀帝建平四年民間傳行西王母籌，王莽將西王母比附爲王政君，但據考證，哀帝時人原本認爲西王母是傅太后之應。^⑧王莽對哀帝再受命事件更是加以別樣的“包裝”。居攝三年（8）十一月甲子，已大權在握的王莽向太后奏請改元，奏言中列舉他獲得的各種符瑞指引，其中就包括哀帝再受命所留下的讖書：

及前孝哀皇帝建平二年六月甲子下詔書，更爲太初元將元年，案其本事，甘忠可、夏賀良讖書臧蘭臺。臣莽以爲元將元年者，大將居攝改元之文也，於今信矣……臣請共事神祇宗廟，奏言太皇太后、孝平皇后，皆稱假皇帝。其號令天下，天下奏言事，毋言“攝”。以居攝三年爲初始元年，漏刻以百二十爲度，用應天命。^⑨

據此，甘忠可、夏賀良的讖書，原本是針對漢家的“再受命”，却被王莽說成是一種普遍性的、終必實現的預言，“元將”也成爲泛稱的“大將”而非特定之人，因此王莽雖身非劉氏，但也具備承應此預言的資格，如此就給他自己的天命正統找到了依據。王莽還更進一步，照搬了哀帝再受命的改元、增益漏刻兩項關鍵措施。陳夢家就認爲王莽稱帝後改革曆法，是襲用了甘忠可的學說。^⑩《漢書》照錄這份奏言，使我們能切近理解王莽如何將哀帝再受命的“本事”重構爲他自

① 詳見《漢書》卷九三〈佞幸傳〉，第3739—3740頁；卷九九〈王莽傳上〉，第4044頁；及《後漢書》卷一二〈王閔傳〉，第500頁。卷二六〈天文志〉載董賢於十月戊寅自殺，誤。

② 《漢書》卷一二〈平帝紀〉，第347頁。張小鋒指出，王莽七月迎立中山王，九月後者才抵達長安，這是王莽有意“在劉衍嗣位之前，消除一切可能威脅到自己專權的不利因素”（《西漢中後期政局演變探微》，第196—201頁），可從。

③ 《漢書》卷九九〈王莽傳上〉，第4044頁。

④ 《漢書》卷九七〈外戚傳下〉，第4005頁。此記爲“哀帝崩，莽白太皇太后詔曰”，當是太皇太后依從莽言而下詔，疑其時間正在哀帝崩後數日內，是王莽收拾局面的一個重要環節。

⑤ 《漢書》卷九九〈王莽傳上〉，第4065頁。

⑥ 《漢書》卷九九〈王莽傳上〉，第4055—4056頁。

⑦ 《漢書》卷九七〈外戚傳下〉，第4005頁。

⑧ 馬怡：〈西漢末年“行西王母詔籌”事件考——兼論早期的西王母形象及其演變〉，第51—54頁。

⑨ 《漢書》卷九九〈王莽傳上〉，第4094頁。

⑩ 陳夢家：〈漢簡年曆表叙〉，第252頁。

已攝政的徵兆。

此後，梓潼人哀章造作出“銅匱策書”，王莽得之，乃“御王冠，謁太后，還坐未央宮前殿”，下書表示“赤帝漢氏高皇帝之靈，承天命，傳國金策之書，予甚祇畏，敢不欽受”^①，他接過了漢高祖傳下的天命，終於將代漢革命的事實改造為漢家主動的禪讓，其即位後的許多改制措施，尤其是改定曆法，目的也在於將自己塑造為抓住“天命”的那個“注定”之人^②。

由此觀之，學界所以長期以來出於“慣性”地將哀帝再受命與五德終始說相聯繫，或亦受到了王莽代漢時重構“禪讓”話語的影響。王莽自命舜後，接受漢家堯後的禪讓；自命土德，是漢家火德之所生。王莽受禪以五德終始說為理論依仗，前人所論已詳^③。由此，如淳甚至認為哀帝改號“陳聖劉太平皇帝”是“謬語以明莽當篡立而不知”，胡三省批評此說“近於巫”^④。實際上，哀帝再受命與五德終始關係並不密切，且當時王莽正賦閑就國，本人既不曾參與或干預再受命的決策，從當時政治環境也很難看出王莽代漢的跡象。只是再受命的遇挫，確實導致哀帝統治正當性的動搖，其後哀帝暴亡，王氏掌權，在一些偶然因素的幫助下，王莽最終代漢自立。

進言之，對哀帝再受命及哀帝統治的忽視與曲解，亦是源於長期以來成王敗寇的歷史觀。王莽登頂後，刻意忽略王氏家族在哀帝朝所受的挫折，而將王氏崛起描畫為天命必然，將自己受禪登基闡釋為天經地義。到了東漢，又因光武帝才是最成功實現“再受命”的王者，所以在時人眼中，不僅王莽代漢成為了“乘間偷篡”^⑤、純屬偶然的小插曲，而且哀帝再受命一事也不受重視。《漢書》給予它的篇幅很少，基本遵從哀帝本人說法，視為夏賀良等人禍亂朝綱的鬧劇，並批評李尋等人“學微術昧”，為害朝廷^⑥；應劭、如淳、韋昭等注家對“陳聖劉太平皇帝”的解讀歧見紛出，可見此事至少在東漢中後期已不為時人所瞭解。至范曄寫《後漢書》時，認為哀帝再受命是針對光武帝劉秀出生後的種種“受命之符”而欲“厭勝之”^⑦，就更是出自後見之明的發揮，但在當時恐怕也不乏人相信。可見兩漢之際數十年間的認識變化與改造亦是一波多折，對歷史必然性的“爭奪”從未真正停止。

四、結論

為時甚短、且以挫敗告終的哀帝再受命改革，已成為歷史的陳迹，對其背後的內涵與意義，學界關注不多，且多有誤解。深入分析，這次改革實是哀帝統治、乃至西漢歷史上的一個重要節點，與後來王莽代漢亦有深刻聯繫。通過對再受命改革的來龍去脈與時代環境的全面考察，本文得出如下結論：

漢哀帝再受命上溯武帝太初改曆，其實質是希圖通過曆法調整來重新接受天命。漢人言“王者受命”，皇帝之命與國家之命渾然一體，哀帝即位痿痺，對自身的壽命與統緒深懷憂懼，故再受命的抗爭中，蘊含了為他本人延年求子、並使漢家國祚延長的雙重希冀。但是對曆法的變更本身有悖逆的風險，從夏賀良等人“不道”等罪名推論再受命失敗之由，當在於哀帝病情未見起色，而夏賀良等人提出了更為激進的改革方案，終為哀帝所拋棄。

① 《漢書》卷九九〈王莽傳上〉，第4095頁。

② 樓勁從“以禪讓為革命”的角度闡釋王莽即位的思想與政治實踐（《中古政治與思想文化史論》，第45—46頁），可參。

③ 相關學術史參楊權：《新五德理論與兩漢政治——“堯後火德”說考論》，北京：中華書局，2006年，第145—161頁；李培健：《西漢五德實行論考》，博士學位論文，南開大學歷史學院，2013年，第5—13頁。

④ 《漢書》卷一一〈哀帝紀〉，第340頁注。

⑤ 《後漢書》卷三〇〈蘇竟傳〉，第1043頁。

⑥ 《漢書》卷一〇〇〈敘傳下〉，第4261頁。

⑦ 《後漢書》卷一〈光武帝紀下〉，第86頁范曄論。

再受命的遇挫，昭示著漢帝本人更始自新的道路難以走通，在漢祚將終的陰影之下，傳國易姓的可能性更加突出。儘管哀帝仍在焦灼中努力試圖挽回天心，但其長期臥病，改革失敗後又過寵董賢等人，舉止多有失措，敗壞社會風氣，朝野對漢室的信心持續消沉。東平王謀逆而失敗，董賢得寵又不為朝臣所接受，天命無所依歸，暗潮汹涌的氛圍為王莽後來代漢減輕了阻力。加上哀帝暴亡，王氏立刻控制局面，一些偶然因素的幫助，使王莽最終得位。

但王莽居攝，却照搬哀帝再受命的措施，將哀帝的政策內容都說成他受禪的必然徵兆，並藉由五德終始說，宣稱自己以土德替代漢之火德，後人受其影響，也從哀帝再受命中挖掘改德之意。王莽還在其言說中構造出漢世必然衰亡、王氏必然崛起的綫性過程，從而將他自己刻畫為天命所歸的代漢之人，這同樣影響了後世對哀帝再受命、乃至哀帝統治的理解。歷史敘事的形成過程中，內蘊著不同立場的人們對歷史必然性的“爭奪”。掙出結果論的束縛，仔細甄別這些說辭，還原歷史現場中具體的曲折波瀾，或是未來更深入理解王莽代漢、乃至兩漢之際歷史風雲的關鍵之所在。

[責任編輯：廖媛苑]



The Nagasaki Trade in the Qing Dynasty ——A Case Study of the Drifting “Nanjing Ship” in 1753

Yuanbao XIONG

Abstract: At the end of 1753, a large Chinese merchant ship encountered a storm in the East Asian seas. Because of damage to its main rudder and sails, it drifted to Hachijō Island in Japan. This “Nanjing Ship,” carrying 71 people and several hundred tons of cargo bound for Nagasaki, became the subject of a comprehensive rescue and handling process documented by the Japanese side. The records include written negotiations, investigations into the ship’s crew and cargo, catalogs and summaries of books on board, rescue reports, and portrait drawings of the crew members. These foreign documents provide valuable textual and visual materials, as well as cognitive perspectives, for analyzing the immigration control systems of China and Japan at the time, for understanding the basic structure of Nagasaki trade between China and Japan, and for examining the relationship between the Chinese economy in the 18th century and early globalization in East Asia from a macro perspective. The *Sakoku* (“closed country”) system established by the shogunate in the early 17th century used Nagasaki as its trading port, allowing entry and trade only to Chinese and Dutch merchants. This provided Chinese merchants with stable trading opportunities and profits. Nagasaki trade was an important means of interaction and complementarity within the East Asian regional market, as well as a connection to the global market during the early stages of globalization. The issuance of the “Shōtoku New Regulations” in 1715 stemmed from the shogunate’s concerns about the long-term outflow of gold and silver. The introduction of management tools such as trade permits and copper allocation certificates transformed Sino-Japanese trade from relatively free commerce into a strictly regulated trade system, with limits on the number of incoming ships, the total volume of goods, and the amount of copper exported. Even so, the vast volume of imports and exports each year held great importance for the economic growth and ongoing development of Japan and China, especially the Jiangnan region. This article centers on the Nanjing Ship of 1753, using related Chinese maritime disaster records to trace its movements, rescue efforts, and cargo. It explores issues such as the entry–exit management system of the Nagasaki trade between China and Japan in the 18th century—which focused on silk, cotton, textiles, medicinal materials, ceramics, books, copper, and marine products—as well as market structure in the economic demands and supply of China and Japan.d marine products—as well as the economic demands of both sides and the structure of supply and market.

Keywords: Nagasaki trade, Nanjing Ship, Shōtoku New Regulations, trade permit

Author: Yuanbao XIONG, born in 1963, is a professor at Waseda University in Japan. Xiong’s research interests include the social, economic, and urban history of China from the sixteen to twentieth centuries. Xiong’s major published research achievements include *Seidai Kishū Chiiki Shakaishi Kenkyū: Kyōkai · Shūdan · Nettowāku to Shakai Chitsujo* [Regional Community History Study on Huizhou in the Qing Dynasty of China: Territory, Group, Network and Social Order] (Kyuko Shoin Press, 2003) and “Zai Huchou Yu Chuxu Zhijian—Chuantong Qianhui de Shehuijingjixue Jieshi” [Mutual Funding and Saving: Socioeconomic Interpretation on the Traditional Rotating Savings and Credit Associations in Huizhou] (*Zhongguo Jingjishi Yanjiu* [Research of Chinese Economic History], 2017(6)).



清朝的長崎貿易

——以1753年的漂流“南京船”為例

熊遠報

[摘要] 1753年底一艘大型中國商船在東亞海域遭遇風暴，因主舵和風帆毀損漂流至日本八丈島。這一由71人組成、滿載數百噸貨物、前往長崎的“南京船”的救援處理過程，在日方生成了包括交涉筆談、船載人與貨物的調查記錄、書籍目錄與內容提要、救援報告、船員肖像畫等文獻。這些域外文獻對解析當時中日兩國的出入境管理制度，認識中國與日本間長崎貿易的基本形態，宏觀審視18世紀中國經濟與東亞早期全球化的關聯提供了珍貴的文字、視覺資料和認知視角。17世紀前期形成的幕府“鎖國”體制以長崎為窗口，限定中國與荷蘭商人入境交易，為中國商人帶來了穩定的貿易機會和利益。長崎貿易是早期全球化過程中東亞區域市場內部的互動、互補以及與世界市場連接的重要方式。1715年“正德新例”的出臺源於幕府對金銀長期流出的憂慮，簽發“信牌”與“配銅證文”的管理方式導致中日間由相對自由的貿易，一變為對入境船隻數量與貨物總量以及銅出口額限制的嚴格管制貿易體制。即便如此，每年龐大的進出口貨物對日本、中國，尤其江南的經濟成長與滾動展開具有重要意義。本文以1753年的“南京船”為中心，結合相關的海難中國商船文獻，梳理其活動軌跡與救援經緯、船載貨物，對18世紀中日間以絲、棉、紡織品、藥材、陶瓷、書籍、銅、海產品為中心的長崎貿易的出入境管理體系，雙方的經濟需求與供給的市場結構等問題進行探討。

[關鍵詞] 長崎貿易 南京船 正德新例 信牌

[作者簡介] 熊遠報，東京大學人文社會系研究科亞洲文化研究博士，早稻田大學教授。研究方向為中國社會經濟史和城市史。主要論著有《清代徽州地域社會史研究》（東京，汲古書院，2003年）；〈在互籌與儲蓄之間——傳統錢會的社會經濟學解釋〉（《中國經濟史研究》2017年第6期）等。

一、序言

1753年（乾隆十八年）12月，一艘中國商船在近日本海域遭遇風暴，舵帆壞損，漂流至八丈島附近，人與貨物被救援上岸，船因海風與高浪之力解體，消散在茫茫大海中。海難在明清東亞海域雖非日常性事件，也並不少見。宋以後中國積累了豐富的商業經驗、規範，複式記賬制度是其中之一，大量明清山西、徽州商業賬簿證實了中國商業賬簿記錄的形式、規範與傳統。^①1753年的這艘“南京船”共有賬箱十只^②，但中方文獻中少有這類綜合賬簿現存。文獻保存上的缺陷給深入研究明清時代跨海商品、商業組織、商業利益與國際貿易結構等帶來了困難。但海難救援在日方生成了不少文獻，相關信息可補中國跨洋貿易核心文獻之不足，為18世紀中國與世界、中國與日本的經濟連接，尤其是探索江南的生產與世界的關聯提供了不可多得的資料。因此1753年“南京船”就不單是東亞海難船的一般個案，而是一個和廣闊的社會變遷與歷史展開連接的事件，也是無數複雜多維、動態連接的歷史結構中的組成部分，或是這個過程與結構中的一個剖面。^③

從社會經濟與廣域空間的歷史展開看，16世紀以來的中國經歷了不同的社會經濟危機與變化，其中含幾個制導因素：（1）16世紀前期發現、開採的日本石見銀礦。廉價的日本銀與中國的生產潛力結合，使日本銀成為加速跨境商品交換，擴大市場連接，即東亞早期全球化的一個起爆劑。（2）由歐洲在美洲攫取的大量銀與高品質消費品的量產、多樣的市場空間與需求形成等經濟要素的多維組合和共振，推動了中國社會經濟的急劇變動與東亞地區的連動，即以中國為主體的東亞地區早期全球化。（3）此過程中發生了兩個重要事件：一為16世紀中期的“大倭寇”事件^④，一為世界白銀數世紀持續流向中國的過程^⑤。中國高品質商品換回白銀對世界經濟帶來了重大影響^⑥。顯形的事件與隱形的進程都與中國社會經濟的發展和生產力、市場需求有關，尤其是倭寇問題在中國與東亞引發了持續的社會劇烈震盪，其潛流實為中國的銀需求和“銀經濟”。東亞與初期的全球化同頻共振始於16世紀前期，中日都是東亞早期全球化與世界市場中重要的參與者與牽引力，中國扮演了更重要的角色。

雖然傳統的技术與生產力達到了當時世界的高水準，但16世紀以來的中國經濟運行中的銀錢互補貨幣體系，結構上存在銀與鑄錢材料過度依賴外部的缺陷。其中存量銅錢無法滿足擴大的市

① 明清徽州與山西商人留下了大量商業文獻，各類賬簿的相關整理與研究最近受到重視。

② [日]大庭修編：『寶曆三年八丈島漂著南京船資料——江戸時代漂著唐船資料集一』（以下簡稱『八丈島南京船資料集』），大阪：關西大學出版部，1985年，第58—60頁。

③ 16世紀以來中國商船發生海難事件不少。參照[日]松浦章編：『天保七年薩摩片浦南京船金全勝號資料』，大阪：關西大學出版部，2018年，第230—233頁整理。

④ 倭寇研究的成果很多，如田中健夫、鄭樑生、村井章介、太田弘毅、檀上寬、上田信、須田牧子、山崎岳等的研究。另有[日]上田信：『海と帝国』，東京：講談社，2005年；『シナ海域 屋敷樓王国の興亡』，東京：講談社，2013年；彭浩：『近世日清通商關係史』，東京：東京大學出版會，2015年；[日]岩井茂樹：『朝貢・海禁・互市—近世東アジアの貿易と秩序—』，名古屋：名古屋大學出版會，2020年；[日]中島樂章：『大航海時代の海域アジアと琉球—レオキスを求め』，東京：思文閣，2020年。筆者也提及東亞早期全球化和江南的生產與世界市場的連接問題，參照「徽州商人与倭寇——嘉靖後期、東アジア海域秩序の劇震を中心に」，『中国—社会と文化』，2016年第31号。

⑤ 美洲銀進入中國的數量缺乏係統性統計，學術界對此有不少推算。全漢昇梳理了1540—1700年4—7萬噸美洲銀在歐洲與亞洲間移動的數據，對傑納特（J.Gernet）1527—1821年美洲白銀至少一半流入中國的推測持保留態度，支持索魯（Pierre Chaunu）美洲銀約三分之一強流入中國的觀點。貢德·弗蘭克在《白銀資本》中認為中國在1800年前的兩個半世紀中，從歐洲和日本獲銀近48000噸，從馬尼拉獲10000噸以上。有關美洲銀進入中國，另外參照百瀨弘、W.S. Atwell、岩生成一、小葉田淳、岸本美緒、林滿紅、R. von Glahn、李隆生等的研究。美洲銀的開發時間及其對世界的影響，參照Peter Bakewell, *Miners of the Red Mountain Indian Labor in Potosi, 1545-1650*, Albuquerque: University New Mexico Press, 2010, pp. 28-29表。

⑥ [日]堀和生[日]木越義則：『東アジア經濟史』，東京：日本經濟評論社，2020年，第1—32頁；[日]濱下武志：《中國、東亞與全球經濟》，王玉茹、趙勁松譯，北京：社會科學文獻出版社，2009年，第50—69頁。

場需求，鑄錢材料主要仰賴日本銅進口。^①彭慕蘭從人口、技術水準、市場經濟諸要素與形態、資本儲集與投資、奢侈消費與資本主義、原始工業等側面，討論了18世紀之前西歐對江南並無優勢的問題。但江南製造與經濟發展的內在動力，尤其國際貿易的過程與產品結構，中國製造與銀=財富流入的關聯，中國市場與世界市場的連接等核心問題，在“加州學派”的研究中並未受到應有的關注。^②16世紀以來以江南為中心的南中國經濟的發展，與各種層次空間的需求與消費能力，高品質、多樣化的商品生產和供給能力對世界市場的影響，均同大量的白銀和銅材的流入相互關聯。

本文作為探討16世紀以來東亞早期全球化問題的一環，在整理海難船1752—1755年的活動軌跡、八丈島環境的基礎上，對相關文獻進行“知識考古”，打撈這艘“歷史沉船”。通過對清朝—幕府國際貿易中出入境管理體制、船載貨物等的考察，揭示東亞海域錢、物、文化、信息、人移動的某些歷史側面和跨境貿易的真相。涉及前近代中日間的物流、經濟互補等問題，並且以此為線索，探討18世紀東亞區域經濟交流、區域內的市場需求和供應結構的形成，為認識16—19世紀的中國/東亞海域的經濟聯動與世界市場的關係，同時為重審明清東亞/東南亞國際關係的“朝貢貿易”認識框架提供一個實例。

二、八丈島漂流“南京船”與日方生成之文獻

1. 八丈島獲救與日方生成的海難商船文獻

1753年底遭遇海難的“南京船”人員與貨物於翌年8月被護送至長崎，全船71人於1754年8月至1755年初分批搭乘中國商船回國。^③這艘“南京船”出海、遭遇海難、獲救在中國的公私文獻中未留下任何痕跡，相關人員其後應仍在跨洋貿易中謀生，但他們在中國的文獻中是一群沉默的“小人物”，幾乎完全湮沒在歷史的海洋中。這場海難因跨境貿易關涉幕府對外管理制度而留下記錄，但在日本也鮮為人知，其來龍去脈自19世紀被載入幕府外交文獻《通航一覽》中才得以重新浮出歷史水面，因而有了將八丈島與“南京”連接，由此追尋明清時代東亞、東南亞海域國際貿易蛛絲馬跡的可能。

日本留下這些信息緣於一系列偶然性。其一，此船在日本獲救。德川幕府自17世紀前期開始實施“鎖國（closed country）”政策，嚴格管理外國人與貨物，禁止普通日本人與外國人的接觸和交易，對入境外國人與貨物實施專口管理，長崎港被指定為與中國和西歐連接的窗口。對偏離港口的外國人與外國貨物，幕府要求官員按規定救援、安置，有相關行政流程。因此，在日方留下了海難船商人、水手、貨物的相關信息。其二，救援參與者和目擊者，尤其漢學者留下了相關記述。其三，海難船在八丈島滯留半年，流放此地的畫家對船員進行了肖像摹寫。這些偶然因素的聚合，生成了不少與中國商船相關的日文和漢文文獻。^④其中的調查記錄和貨物統計，船員圖像等正是中國稀缺，但在解析18世紀中國的生產與製造、遠距離商業、國際貿易和跨國市場之際所需的基礎文獻，對幾乎不為人知的群體，以及歷史長流中被主客觀忘卻的場景與要素，海域間的物流、貨物移動的資本及其執行者等問題的探討意義重大，可部分重構清代東亞國際貿易的軌

① 岸本美緒提出明清的市場為“連鎖性結構”，認為銀流入對16世紀以來中國經濟發展起重要作用。參照『明末清初中國と東アジア近世』，東京：岩波書店，2021年，第267—311頁。19世紀後期，清朝政府因銅材短缺，以紙鈔、鐵錢解決市場貨幣供應不足的問題。

② [美]彭慕蘭：《大分流——歐洲、中國及現代世界經濟的發展》，史建雲譯，南京：江蘇人民出版社，2003年。

③ [日]林復齋編：『通航一覽』，東京：泰山社，1940年，卷231，第60—74頁。

④ 『八丈島南京船資料集』解題。

跡、販運貨物的主要內容，追溯商品產地、窺測國際貿易的內部組織、東亞跨海貿易的結構和基本形態。

孤島八丈島距東京直線約300公里，面積約70平方公里，與周邊最近島嶼相距數十公里，因位置特殊，是幕府東部地區流放罪犯的收容地。^①265年間流放此地約1865人，流放犯大多與政治相關，過著被監視而不能離島的生活。^②1753年底大型海船漂流而至，在當地與幕府行政系統中引起了高度緊張和震動。八丈島居民數量不多，少有人進出本土和周邊島嶼，並不與外國關聯^③，18世紀的內部語言為日語，海難救援現場以及中國商船滯留期間，日方存在以漢文及時傳達雙方意見，將漢文翻譯成日文上報幕府的溝通者。“南京船”之所以能夠得到迅速救援和比較妥善的安置，與島中有漢文溝通者有關，而此人應為流放的和田藤右衛門^④。

與這一事件相關留存下來的文獻，主要有八丈島官吏的報告、關修齡的《巡海錄》等。其中《寶曆三年漂流八丈島南京人之譯書上》是基層官吏對貨物種類與數量、救援過程以及八丈島提供的人力與物品清單的記錄、報告，唐人高山輝、程劍南持渡《戌番外船商賣書大意稿》為幕府長崎機構對船載書籍的檢審報告^⑤，《通航一覽》還搜集了一些其他相關公私文書。大庭修在此基礎上，彙集整理了其中的主要文獻。^⑥對於這一海難產生的文獻，大庭修有詳細的解說和相關研究。^⑦

《巡海錄》相對全面地記載了救援與處理過程，含〈序〉和彩色繪圖，是整理寶曆三年（乾隆十八年，1753年）商船漂流經過、船載人物信息和貨物統計，以及日方與中國商人交涉筆談記錄的書籍。本書以漢文撰寫，作者關修齡對漢學研究深入，有《論語略說》等多種著作問世。作為幕府伊豆州長官山本平八郎的秘書，關修齡1753年被派往下田港應對海難商船人與貨物移轉事宜。他是繼八丈島官員之後，直接接觸中國船主等的幕府官員。他在中國商人與伊豆代官一幕府之間溝通，執行幕府的相關指示，現場交涉文件和筆談的主要部分收入《巡海錄》中，此書成於當年。《巡海錄》最初的交涉部分源自八丈島的報告，但主要內容為作者接手後，親歷5月至7月海難船處理後期——八丈島與下田之間以及滯留下田港期間交涉等的記錄，是理解這一事件的第一手文獻。

另外兩個稿本也記載了這一事件前期處理的經過。其一為早稻田大學圖書館收藏、封面部分毀損的《癸酉八丈嶋唐口口口口》；其二為內閣文庫收藏的《寶曆酉年漂著唐船細故》。兩者均為手寫，內容為八丈島基層官員面向幕府—伊豆州長官報告交涉與處理的經過、原文的集錄與翻譯說明，以日文撰寫，其中所含漢文有注音和訓讀標識。早大藏本字跡潦草，船與商人圖像係彩色繪製，內閣文庫本書寫工整，船與商人圖像係墨色摹寫。這兩個內容相同的版本應是1753年海難船救援與善後處理的官方報告，時間限於舊曆1753年12月至舊曆1754年閏2月之間，作成者應是八丈島官吏，而負責文書事務的和田藤右衛門應充當了重要角色。

① 江戸時代の流放罪犯，参照[日]山本清司：『関東幕領に於ける遠島刑』，『法政史学』1961第14卷；[日]大隈三好：『遠島・島流し』，東京：雄山閣，2003年。

② 参照[日]葛西重雄 [日]吉田貫三：『増補四訂八丈島流人銘銘傳』，東京：第一書房，1995年；東京都八丈島八丈町教育委員会編：『八丈島志』，東京：八丈島誌編纂委員，1983年，第3編第2章。

③ 『八丈島志』，第355—356頁。八丈島18世紀中期人口約為6000人，2023年8月筆者赴八丈島調查時，人口也不足7000人。

④ 葛西重雄、吉田貫三前掲書，第195頁。

⑤ 書籍檢閱制度起因於阻攔基督教信息入境，書籍提要是要向幕府機構提供辨別異教邪說的報告書。

⑥ 参照『八丈島南京船資料集』，但仍有部分文獻未入其中。

⑦ 『八丈島南京船資料集』解題。大庭修的相關研究有『漂着船物語 江戸時代の日中交流』，東京：岩波書店，2001年；『江戸時代における中国文化受容の研究』，京都：同朋舎出版，1984年。另外参照大庭修編：『唐船進港回棹録・島原本唐人風説書・割符留帳』（以下簡稱『唐船進港回棹録』），大阪：關西大學出版部，1974年。

在八丈島的古文書中，還有與海難船相關的狩野春潮《寶曆度漂船南京人之像》，由標注姓名的22幅肖像構成，包括了商船主要成員，從視覺上展示了船上這些在中方文獻中完全不存在的“小人物”的形體特徵、精神面貌、年齡、衣飾等要素。這類視覺文獻對中方文獻中信息稀缺的跨洋商人、水手類人物的研究，提供了立體構建的可能。^①

2. 1753年漂流“南京船”與日方的救援

以下，據船主與當地的漢文筆談，八丈島官員的救援報告，“南京船”商人、水手、貨物等的統計，對海難船的移動軌跡和救援狀況作概略梳理。

明清時期，中國已積累了豐富的遠洋航海經驗與知識，開發了傳統科技環境下系統的航海技術，不僅在遠洋船的設計、建造，設備改進，船內操作工種配置與相關技術方面日臻成熟，而且在海洋氣象、地理、潮汐等方面有深入的認識，形成了包括航行安全與海水觀測、停靠港灣、日程、食品與飲用水補給、詳細的海路圖和遠洋航行有用的成熟知識與技術系統。^②正常情況下，中國東南至長崎的航程“遇風利即可數日而至也”，一般多在20日之內^③。但這一區域氣象複雜，除夏季，秋冬也不定時發生風暴。而傳統的風帆、槳舵操縱技術和知識系統並不具備準確預測氣象風險、確保海上航行安全的能力。因此這一海域航行風險很高，往來安全具有很大的不確定性。

漂流八丈島的“南京船”係長12丈、寬3丈、深3丈即長約40米、寬約10米、倉深約10米的大型木制帆船。船主為高山輝與程劍南^④，全船商人、水手等共71人。船主持入境長崎許可的“信牌”，於1752年11月21日由“本國南京乍浦港”即浙江平湖縣乍浦港出發，12月27日抵安南中部的廣南港，停留半年多，於第二年7月8日自廣南開船，駛向日本長崎，因風暴折回普陀。由於漏水和錨錠折損而回乍浦修理。11月7日重新啟航前往長崎，途中於11月18日遭遇暴風，主舵摧折，船體進退失據，商人18日夜至19日將八百餘包貨物拋棄自救，商人們為此“痛哭之聲晝夜不歇，狼狽苦狀，筆難盡述”^⑤。但禍不單行，商船23日再遇暴風，船桅折斷，捲進西太平洋黑潮，12月9日漂流至八丈島附近，當地漁船將其引入八丈島西大賀鄉八重根。^⑥此島並無良港，商船只能停留在近岸的海上。鑒於商船隨時會有人貨兩沉的風險，船主高山輝乘小船上岸交涉，尋求鐵錨與食品、淡水。高山輝自述“船是唐山，要到長崎去的。在唐山十一月初八日開船，到十八日遇大風，失去舵，順風吹到此山。此地可有大鐵錨否？若有即送下船”，“本船在洋日久，米水全無”，要求“貴地（照）單給賜，則感不淺矣：水五桶，米二千斤，菜二百斤，酒二桶，大根菜二百斤，魚五十斤”。地方官員回復“日本伊豆國之附八丈島，孤島而萬品不足之地，米穀殊乏也。並價（？）之際，限有之者，凡搜求島中民家可送也”。表示“本島與伊豆國

① 中國古代服飾研究關注出土物品和宮廷實物，繪畫資料中下層社會服飾資料不多。參見周錫保：《中國古代服飾史》，北京：中國戲劇出版社，1984年。

② 16世紀的《順風相送》與18世紀的《指南正法》是集約了遠洋航海經驗、知識、技術的航海操作手冊和路線圖；《海道針經》則是水手的遠洋航海操作秘本。現存有不少明清航海地圖，耶魯大學珍本圖書館收藏了120件以上的航海圖，英國皇家海軍古測量海圖檔案館有不少收藏，《古航海圖考釋》中也收錄了60件以上航海圖（章巽：《古航海圖考釋》，北京：海洋出版社，1981年）。《順風相送》與《指南正法》都有與明代商業路程圖類似的內容，相當於以東南沿海為中心的海洋版商業路程圖。另外參見鄭永常：《明清東亞舟師秘本：耶魯航海圖研究》，臺北：遠流出版社，2018年。

③ [日]兒玉琮《漂客紀事》〔寬政七年（1795）刊本〕，第31頁。“唐人風說書”也載入了中國船的航程信息，參見『唐船進港回棹錄』第97—140頁。雍正時期的蘇州知府童華指出由東南沿海到長崎，“約三千五六百里，順風六七日可到。以其地方近中國，洋商至彼辦銅，設為貿易之所”。參見（清）童華：《長崎紀聞》，見《童氏雜著》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》（79），北京：書目文獻出版社，1988年，第793—801頁。

④ 船主應為貿易商的代表或負責人。

⑤ 『八丈島南京船資料集』，第12頁。

⑥ 黑潮冬春之際流經八丈島。參照『八丈島志』第32—35頁。中國商船離港時期與季風的關係等參照須田牧子等的整理，村井章介編：『日明關係史研究入門 アジアのなかの遣明船』，東京：勉誠出版，2015年，第256—262頁。

離於陸地二百餘里也，本船自是（往）長崎，可有開船哉？宜可有裁斷也”。當時因強風影響，船體岌岌可危，船主要求日方允許人員上岸居住、緊急將貨物搬運上岸。世襲官員菊池氏將事件和商船後續要求上報遠在數百公里之外的幕府伊豆州機構的同時，動員本島，隨後組織按幕府命令前來救援的附近島嶼的人力和船隻，將貨物搬運上岸，建造臨時住居，安置貨物與商人、船員，負責後續的管理和相關援助。此船自乍浦港往東南亞採購到被救援，前後歷時一年有餘。自第二次乍浦出發到在八丈島上岸，海上的生死考驗約一個月。^①而據八丈島向幕府的救援過程報告，自舊曆1753年12月10日至1754年閏2月底，八丈島前後調動漁船33艘、人夫5481人（日）次、牛628頭（日）次等。救援與安頓則費時數月。^②

經船主與日方的交涉，幕府決定將商船的人與物移送至下田港，伊豆州行政官員山本平八郎派秘書關修齡到現場處理。依照幕府的決定，程劍南1754年5月25日率第一批船員與貨物先期離開八丈島，6月25日，高山輝率最後一批船員與貨物抵達下田港。為答謝救援，中方拿出32包糖酬謝八丈島官民^③。但幕府並未同意就地（下田港）售貨的請求，而是決定按歸口管理外國人與貨物入境原則，於1754年7月6日派船二艘自下田轉送長崎。中方人員於8月至1755年正月分三批搭乘中國船歸國。至此，自1752年第一次出發的“南京船”人員跨四年的海上經歷畫上句號。^④這艘“南京船”最初因船體問題的回程決策、當時船中人員的構成和貨物品類與數量、商業成本與利潤、遭遇海難拋捨貨物決策的原則與根據、拋捨貨物的類型與數量、海難後商人的後續行蹤，尤其遇難救援和貨物轉送費用等的具體信息是考察中國商船國際貿易狀況，跨國貿易的商人組織，商業損失分擔與利益分配狀況的重要內容，這些信息以及移送長崎的成本和貨物處理的過程與結果因缺乏具體記載無從得知。

3. 歸口貿易與幕府的涉外管制

日方在處理善後事宜時按常識應滿足船主要求，允許將未損貨物就近銷售，或運往較近之江戶（東京），但幕府仍決定採取轉送交由長崎幕府機構處理方式。幕府這種缺乏靈活性的處理方式理由何在？

儘管幕府在涉外上的守勢與被動中有一些例外，但對海難外國船的處理原則貫穿於江戶時代的主要時期，其核心就是20世紀後期日本史學界有重審動向的“鎖國政策”。這一政策的出臺契機是江戶初期日本基督教信徒武裝對抗幕藩體制，幕府為防止動亂，禁絕基督教等宗教與思想侵入，嚴格管理人與物的出入境，對與外國的接觸和國際貿易，實施了系統的歸口與隔離管理^⑤。這一政策包括多方面的內容，其要點有：（1）放棄主動出海的“朱印船”貿易，禁止本國商人出國貿易，禁止商民移居國外。（2）日本與中國、東南亞以及歐洲的貿易限定在長崎港進行，排除葡萄牙、西班牙、英國等國參與，限定由中國與荷蘭商人進行。（3）在歸口管理的

① 『癸酉八丈嶋唐口口口』，早稻田大學圖書館館藏。

② 『八丈島南京船資料集』，第73—116頁。

③ 船主以32包白糖答謝居民。糖是奢侈品，商人在長崎以糖充標資很受歡迎。參照『八丈島南京船資料集』第18頁、[日]赤瀬守：『長崎丸山遊廓』，東京：講談社，2021年，第131—155頁。另外參照[日]川北稔：『砂糖の世界史』，東京：岩波書店，2017年，第1—10頁，第12—31頁。

④ 參照『巡海錄』與『通航一覽』卷231。但救援費用支出和貨物出售狀況不得而知。

⑤ 幕府官僚松宮觀山『和漢寄文』保留了不少文獻。幕府禁基督教的政策，明末已有漢文佈告“諭唐山並各州府船主及客目稍等知悉”和“諭唐船諸人”發給中國商人（寬永十八年（1641））。參照[日]大庭修編：『享保時代の日中關係資料一』，大阪：關西大學出版部，1986年，第99—101頁，以下簡稱『日中關係資料一』。幕府正德4年（1714）下令商船“往來必由定路，勿妄走越境。但洋間風信難準，一蹈不測之路，或飄意外之地，輒依例速報為憑，官為自辦。要須各處客商人民，通船兄弟等遵依國禁，毋有違背”，拒絕違反新規定者入境交易。『日中關係資料一』，第102—110頁。

長崎港，日本的官吏、商人、妓女等須經許可，才能進入隔離區的“唐館”和“出島”境內從事相關業務^①。（4）外國人和船與貨物須進入指定地點，停留在特定空間，船載貨物須經嚴格檢查。（5）入境外國人未經許可不得與普通日本人接觸和私下交易，在指定區域內需佩掛腰牌，聽從通事（翻譯）與日方官吏等的管理，需向幕府管理機構提交遵守日方規定的保證書——“甘結”等^②。因故漂流他地的商船也遵照以上原則和辦法處理，被隔離在特定區域，不得與日本人直接接觸和交易，日本人未經許可也不得直接與外商和外貨接觸^③，而且漂流他地的外國人與船和貨物最終送往長崎處理。幕府對入境航線的限定，船隻難以自主更改航向、航線和目的地，也增加了海上事故發生率。自17世紀前期以來，商船漂流事件屢屢發生，中國商船遭遇海難者前後相繼，1753年漂流八丈島的“南京船”只是事故船之一。^④此外，幕府與地方行政體系僵硬執行“鎖國政策”的基本原則，也導致救援和善後處理過程增加了海難商船的時間與交易成本。

以上的幕府涉外政策與體制是理解八丈島海難船應對以及善後處理的前提，從救援過程看，即便是與外部隔絕的孤島對鎖國政策的執行也非常徹底。鎖國體制的形成當然不僅起因於對西方宗教文化危害的恐懼，也可以理解為早期全球化環境下獨自形成日本國際關係體制的一種被動選擇。

三、越洋移動之物

16世紀中期的“大倭寇”事件已將原帶有中日國家間政治色彩的有限“朝貢貿易”關係衝擊得蕩然無存。日本的“鎖國”確立於明末，而明清政權交替以及包括臺灣鄭氏和三藩之亂約半個世紀的動盪，使兩國政權間沒有建立明確的政治經濟關係，但基於互補的民間經濟交流並未停止。在並非條約限定，亦無朝貢體制約束的江戶時代中後期與清代的兩國關係中^⑤，清朝的人與物如何出入日本？商人的跨境貿易遵循什麼規定、程序與制度？對理解18世紀東亞海域的經濟互動與局部的世界市場狀況、商業活動的制度與環境制約，追尋東亞地區的中國認識、中國的長崎貿易在18世紀東亞與中國的歷史地位具有重要的價值和意義。以下，以1753年“南京船”承載的物為中心，考察18世紀中國商人與商船跨境貿易的制度、手續，出入中國，進出日本境域的條件與環境。

1. “南京船”與東亞的中國認識

一般而言，從事跨境貿易的商人在遇難之際，身份認同、所屬國家或歸屬意識不應存歧義，而接受出入境的國家最初確認的是身份或國籍。但1753年漂流八丈島商船的歸屬認識存在不同的表述。因涉及入境問題，本文略及與1753年海難事件相關的內容。

① 參照[日]岩生成一：『朱印船貿易史の研究』，東京：弘文堂，1958年；[日]山口啟二：『鎖国と開国』，東京：岩波書店，2006年；[日]永積洋子：『唐船輸出品数量一覽 1637-1833年 復元唐船貨物改帳・帰帆荷物買渡帳』，東京：創文社，1987年，第6—33頁；[日]山本博文：『鎖国と海禁の時代』，東京：校倉書房，1995年；[日]中村質編：『鎖国と国際関係』，東京：吉川弘文館，1997年。

② 幕府對入境貨物與人員的檢查，唐館內的規定有十三款。參照『日中關係資料一』，第105—117頁。

③ 江戶時代的海難救助，參照[日]金指正三：『近世海難救助制度の研究』，東京：吉川弘文館，1968年。安永9年（1780）漂流至房總半島的“南京船”人員居住在臨時搭建的隔離區域，方西園在畫作中提供了海邊隔離區的視覺資料，參照大庭修編著：『安永九年安房千倉漂着南京船元順號資料』，大阪：關西大學出版部，1991年。江戶的漢學家東龜年聞訊專程一探究竟，潛入隔離區與商人筆談，繪製了船圖與商人水手的人物圖像，也從另一側面證實幕府對外國人與物隔離管理的嚴格。參照[日]東龜年著[日]壺正則校：『遊房筆語』（藏內閣文庫），筑波大學附屬圖書館館藏。

④ 參照[日]段木一行：『近世海難史の研究』，東京：吉川弘文館，2015年。松浦章對海難中國商船進行了整理，但並非全部。東京海洋大學圖書館以及其他收藏可發現一些未入松浦表的相關記載。參照注3。

⑤ 有因漂流與人員送還過程中地方政府間的文書往還。早稻田大學圖書館藏稿本『未十一番船：南部之者連渡始末一件』中輯入了乾隆十六年浙江鄞縣知縣送還漂流民寫給日本國王的咨文。同書也輯入了幕府長崎行政長官於翌年——寶曆二年的回復文書。

關修齡“南京商船……議移送長崎，轉回唐山……船是唐山”的敘述，明確將此船定位為“南京船”，這一表述首先來自船主與日方交涉中的自稱。高山輝和程劍南最初稱“廣南”船主，後又改稱來自“本國南京乍浦港”，“家住唐山南京”。但在“捐建八丈島長樂寺山門記”署名則為“浙江苕溪”高山輝^①。福建巡撫乾隆二十一年奏摺稱“茲有浙江歸安縣商人高山輝從乍浦出口，往販東洋，置貨回棹，適遇颶風，於閏九月初五日飄至閩省福清……帶有紅銅一十七萬二千五百斤”，苕溪流經歸安，高山輝應為歸安人，而程劍南為江南松江府人^②。乍浦港位於浙江省嘉興府平湖，行政隸屬與南京無關。

在海難處理的日方文書中，一般有唐山、唐人、唐船，以及南京船、南京商船、南京船主等表述，並無統一概念。還有如1789年“安利”號“南京船主朱心如”求援信中稱“大清國乾隆皇帝乍浦南京地方唐船往日本國長崎地方”^③，日方有關信牌的備注中有“唐國康熙帝”的表述^④，《唐人風說書》1724年幕府11番南京船的調查中有“南京之內上海”^⑤，1725年來日的醫生稱居住“南京之內蘇州府”等^⑥。日方文獻中另有唐僧、唐醫、唐國、大清等概念^⑦。日本允許入境的中荷商船被稱為“唐船”與“蘭船”，唐船的下位表述還有寧波船、乍浦船、廈門船、福州船、廣東船、東寧船，以及廣南船、東京船、暹羅船、“大泥船”（Kerajaan Patani）、咬嚙巴船（Batavia）等^⑧。這些稱呼主要與其出發港，即與幕府按區域簽發信牌，限定入境船數有關，這也是入境船主以“南京船”自示，而不在意籍貫的理由。在民族—國家體系確立之前，認同與歸屬感的這種空間層次與政治層級上的混淆，源於個體在國家與政治認識上的不確定性。而出現認同與歸屬的模糊或錯誤表達，是異國、異文化早期接觸中的常見現象。在日本的世界認識中，對中國的地理空間與行政區劃模糊曖昧，概念表述缺乏統一和準確性，其源頭為中國商人對國家與所屬認同的自我表述。

荷蘭海牙公文書館的長崎貿易資料中，1643年後才開始頻繁出現“南京船”之名。^⑨這種現象可能與明清政權更替前後商人的政治危機意識有關。日本文獻《華夷變態》卷3《20番南京船之唐人言說》作成於1687年，標題有南京船與唐人兩個概念。在17世紀日本的中國認識中，“唐”仍然是一個通用的概念。前面触及的高山輝自稱以及信牌中表述的“唐（山）”與“南京”并非具体的地名或行政區域，應理解為國家、族群認同與歸屬的符號或象徵，這種符號或象徵在當時跨海的人、物、文化、信息移動中被認知、使用。^⑩相關認知與鎖國和歸口貿易實施於明末有很大關係，儘管信牌制度實施於約一百年後的正德五年（1715、康熙五十四），但信牌承載了16世紀以來東亞的中國認知，也部分凸顯出17世紀以來東亞在精神文化和國家問題上的認

① 《通航一覽》卷230，第54—55頁；『八丈島南京船資料集』，第473—474頁。

② 臺北故宮博物院館藏：《宮中檔乾隆朝奏摺》第16輯，1983年，第238頁。推測此船為永積洋子前揭書中第134頁往、第261頁返的四番南京船。

③ [日]松浦章編著：『寬政元年土佐漂著安利船資料』，大阪：關西大學出版部，1989年，第301—302頁。

④ 幕府實施信牌制度之初引起中國商人間的糾紛，導致胡元客信牌被送呈康熙帝，信牌後來發回胡元客，其信牌再次被持至長崎，幕府在信牌上有“唐國康熙帝”御覽，信牌破損的記載。參照大庭修編：『唐船進港回棹錄』第24、69頁。

⑤ 『唐船進港回棹錄』，第100頁。

⑥ 同上書，第110頁。

⑦ 『日中關係資料一』。新井白石也有相關表述，參照『通航一覽』卷165。

⑧ 『唐蠻貨物賬』和荷蘭商館文獻則多使用上述概念。另外參照『華夷變態』第2—3卷內容標題。

⑨ 參照永積洋子前揭書，第36—42頁。

⑩ 兒玉琮指出“所謂南京者，長崎之稱呼，明氏舊也”，參見『安永九年安房千倉漂着南京船元順號資料』，第4頁。

同，以及相互認識上的複雜結構。^①對日本的這種中國理解方式，中國官方也有一定的認知，如雍正時蘇州知府童華提及中國的長崎貿易時，指出“倭人以中國為大唐。初通洋時，見客商甚敬畏，遇唐人於途，皆匍伏，候過遠然後敢起。……以條銅給唐商……以唐貨互易之”^②。

2. 長崎外國商船的出入關與清朝商船出入境的管理

18世紀對日貿易中國商船的日程、航行線路、裝載貨物的品類與數量，以及交易程序有助於理解清朝國際貿易中的市場認知、商業構架與組織、商業流程等與市場機制，但人與物的出入境則是國際貿易管理系統與政策實施等最基礎的問題。

幕府自1639年完成鎖國體制後，其涉外管理逐漸系統化，長崎只允許中國和荷蘭商人和商船入境交易，而且對船貨以及數量、進入時間和貿易方式有具體的規定和政策調整。1715年幕府出臺《正德新例》，通過簽發信牌、控制入港船隻總量與貨物總金額以平衡進出口。在新例實施的早期，幕府限定每年30艘“唐船”進港，貨物總量的金額上限為60萬兩（銀）。這一制度的最重要形式為核發信牌即入境許可證。為確保信牌的權威性，幕府以《割符留帳》和《信牌方記錄》保存相關信息^③。對出口則以限定銅總量為核心，追加簽發每船的銅配額證書。這兩種制度構成18世紀幕府國際貿易管理的根幹^④，信牌為進入長崎的許可證，配銅證文為商船購銅證件。這些措施使長崎貿易在數額管理上具體化。《正德新例》的出臺，顯示日本對中國的貿易發生了由相對自由的體制向嚴格管制體制的決定性轉變。^⑤

信牌是幕府長崎貿易管理中的最重要證件，商船無信牌不能入境，幕府行政系統在執行上很嚴格，甚至不惜以火槍驅離無信牌商船^⑥。但信牌制度以及配銅證文在實施之初，因對船數、貨物量、回程銅額限直接影響了商人利益，未按規定申請信牌的商人被排除在外，從而引起騷動，謝葉運等在浙江鄞縣控告申請信牌的胡雲客等叛國，導致信牌被中國官方收繳，中方的長崎貿易因此受到影響。浙撫徐元夢康熙五十五年（1716）六月將此事上報朝廷，皇帝最終以信牌為交易技術的決斷收場^⑦，使搖擺不定的長崎貿易因而重啟，這顯示中方接受了貿易管理博弈中日方的入境措施與貿易的數字管理方式^⑧。但上告的商人並未退出，在清朝官員的協調下，以合夥形式

① 朝鮮上層的“小中華”意識，日本儒學者以“華夷變態”描述鼎革反映了東亞文化圈的正統意識，林羅山等主張大陸被滿族統治後，日本承接了中華傳統。1711年朝鮮通信使翻譯鄭昌周來日，與岡島冠山筆談，涉及衣冠禮儀，岡島冠山稱“南京人看你們朝鮮人及琉球人等衣冠，便啼哭說道，我中華衣冠倒是存在外國。我們如今的模樣真差殺人了”，參見[日]雨森芳洲：《錦竺風雅集》，『雨森芳洲全書』（1），大阪：關西大學出版部，1979年，第102頁。相關的研究，參照[日]渡邊浩：『東アジアの王権と思想』，東京：東京大學出版會，1997年；程永超：『華夷變態の東アジア：近世日本・朝鮮・中国三國關係史の研究』，大阪：清文堂，2021年；[日]荒野泰典：『近世日本と東アジア』，東京：東京大學出版會，1988年，等。

② 童華：『長崎紀聞』，第796—801頁。

③ 參照[日]山脇倂二郎：『長崎の唐人貿易』，東京：吉川弘文館，1964年；『近世日中貿易史の研究』，東京：吉川弘文館，1960年；岩生成一：『朱印船貿易史の研究』；永積洋子前揭書第36—42頁；太田勝也：『鎖國時代長崎貿易史の研究』，京都：思文閣出版，1992年；中村實：『近世長崎貿易史の研究』，東京：吉川弘文館，1988年；今井典子：『近世日本の銅と大坂銅商人』，京都：思文閣出版，2015年；鈴木康子：『近世日蘭貿易史の研究』，京都：思文閣出版，2004年，等。另見『日中關係資料一』，第365—366頁、第10—13頁。

④ 參照同上注諸著。

⑤ 對東亞海域貿易政策這一轉變，大庭修和松浦章均有論及。參見大庭修：『江戸時代における中国文化受容の研究』，第515頁；松浦章：『康熙皇帝と正徳新例獻』，箭内健次編：『鎖國日本と國際交流』（下卷），東京：吉川弘文館，1988年，第29—53頁。

⑥ 未獲信牌商船不得不返程。參照『日中關係資料一』『信牌方記錄』與『和漢寄文』。

⑦ 岩井茂樹對這份滿文奏摺作了翻譯和整理，參照岩井茂樹前揭書，第237—243頁。

⑧ 『日中關係資料一』，第19—31頁。《康熙起居注》記載了政府的反應。康熙五十五年九月，戶部認同浙江巡撫“徐元夢所題，東洋商賈人等，從前往來行走，並無他故。今年長溪（崎）地方，倭子忽立新例，只與先到之胡元克（客）等四十二船每船牌票一紙，許其交易。若無伊國牌票，即撥回，不許交易。以我中國商船受長溪（崎）地方牌票，不但有乖大體，相沿日久，大生弊端，亦未可知。應將作何行文倭子之處詳議，將伊所給牌票發回，以我國文票為憑”的意見，但康熙皇帝據織造的現場觀察，認為其“如緞布商人彼此所記認號一般”〔參見中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》（第三冊），北京：中華書局，1984年，第2303頁〕。信牌“只是彼此貿易之一認記耳”，康熙五十六年三月皇帝指示信牌發回原商照常貿易，同前，第2373頁。清朝官方出面調節商人間的糾紛，此信息即時被長崎機構獲知，『信牌方記錄』也有相關記載，參照『日中關係資料一』，第18—28頁。

加入到長崎貿易中。^①

信牌制度實施後，商人返航前在幕府長崎機構申請下次進港信牌。商船進港時，幕府官員上船檢審，收繳信牌，其有效期即告結束。但信牌上並無貨物種類與數量、船號、船載人員姓名、人數等細節限定。信牌有效期一次，名義可以變更、轉讓，幕府並不要求信牌持有者與信牌名義人一致。^②遇海難時，日方首先確認的也是信牌。1780年東京灣附近被救援的船主沈敬瞻出示信牌，日方要求收繳，但船主堅持“長崎進港繳上，其他漂流各港，曾無繳者。非敢拒命矣，惡其無例也……相照驗並足，何必非例繳上？”處理此事的兒玉琮認為商人並非不願交出，而是“不敢違長崎制”，建議抄錄，將原件發還^③。被收繳的信牌現存不多，散藏於日本不同的機構。為弄清幕府長崎貿易規則的基本面貌，試舉1753年漂流八丈島的南京船信牌例。

信牌長崎通商照票

長崎譯司 林·林·熊·吳·文·歐陽·葉·劉·俞 特奉

鎮臺憲命，為擇商給牌貿易，肅清法紀事，照得爾等唐船通商本國者歷有年所，絡繹不絕，但其來人混雜無稽，以致姦商故違禁例。今特限定各港船額。癸酉年來販船隻內，該南京港門一艘所帶貨物限定估價九千五百兩以通生理。所諭條款取具船主余德輝親供甘結在案，今合行給照，即與信牌一張以為憑據。進港之日，驗明牌票，繳訖即收船隻，其無憑者即刻遣回。爾等唐商務必愈加謹飭，倘有違犯條款者，再不給牌，按例究治，絕不輕貸。各宜慎之。須至牌者。

右票給南京船主余德輝

寬延二年十二月二十八日 給

譯司 限到^④。

這種文書格式、規則與措辭沿用至幕末。但廣東船等帶貨額度稍多，這與幕府將多數入境船配額給了江浙，通過金額調整其他區域商人有關。^⑤幕府實施信牌制度的理由表面在處理中國“奸商故違禁例”問題。違反規則，走私導致貿易秩序混亂的確是幕府急於解決的問題，但外國商品衝擊日本市場，金銀大量外流這一可能帶來長期社會經濟危機的問題是幕府焦慮的主要對象。金銀等外流的嚴重性早在17世紀已被意識到，三藩之亂後清朝實施“展海令”，中國商船與貨物湧入長崎，加劇了長崎貿易的這一潛在危機和秩序的混亂，使東南亞的“唐船”貿易環境惡化。暹羅國王1687年給幕府的信中稱回程船載貨“僅供返棹之費”，希望日方給予與荷蘭相等待遇，日方解釋這種結果源於“以歸市者眾，須定銀額，使遵交易”。安南國王1688年要求幕府保證貿易商的利益，廣南商人致書幕府也稱貿易量被限起因“上國因清船眾多，以致定額寡少”^⑥。當時日本的進口主要來自中國，大宗出口為銅，幕府卻因過高確定了890萬斤的出口額而陷入苦境——銅存量與產量不足，而海產品等遠不夠對沖貨物的進口。出口貨物短缺迫使日方作政策調整與數量收縮，但限制措施致中國到達長崎的部分商品不得不返程，引發中國商人避開幕府監視的走私猖獗。幕府嚴格監管走私又導致中方船員滯留長崎期間抗拒帶私檢查，甚至針對

① 『日中關係資料一』，第52—53頁，『信牌方記錄』，第7—93頁。以及前引《康熙起居注》。

② 信牌變更在『信牌方記錄』和『和漢寄文』中有不少信息。據童華《長崎紀聞》，稱長崎貿易商人間信牌轉讓可獲高額利益，有小照、大照名目，大照一張“值七八千金”，小照“四五千金”。

③ [日]兒玉琮：『漂客紀事』，第11—13頁。

④ 『八丈島南京船資料集』，第12—13頁、第92—93頁。

⑤ 幕府限定30名額，10個分配給南京港商人，11個分配給寧波港商人，各船准入貨物銀額為1萬9千兩，分配給廈門2艘，銀額2萬2千兩、廣東2艘，銀額各2萬7千兩、臺灣2艘，銀額各1萬3千兩、暹羅1艘，銀額3萬兩、廣南1艘，銀額1萬7千兩、咬囉吧1艘，銀額3萬兩。從『信牌方記錄』看，幕府劃撥給船少地區的額度高於江南。參照『日中關係資料一』，第10—13頁。

⑥ 暹羅與安南貿易問題，參照『日中關係資料一』，第175—182頁。

唐館商人肇事、衝擊幕府警備人員等，以致貿易秩序混亂的惡性循環，加劇了日方輸出入的失衡^①。

對幕府決策有很大影響力的新井白石在《本朝寶貨通用事略》中指出，1648年前約47年間日本對外銀輸出為1億1226萬兩，1648—1708年的61年間，日本對中荷貿易銀輸出超出3700萬兩。矢野仁一通過西歐和日方文獻推測1648—1708年日本輸出銀中，流入中國的銀約為2700萬兩；1601—1647年輸出銀中，超過1600萬兩流入中國。新井還估算此前60年間流出的金超過239萬兩；17世紀後期約45年間銅流出了11億斤^②。新井認為除藥材裨益世間，被視為珍寶的進口商品均為無用之物，他強調金銀流出的危害，提出了系統的改革方案，限制入境貨物總量的原則貫徹至《正德新例》中，成為此後日本國際貿易管制的政策原型，簽發信牌正是18世紀以來幕府維護進出口平衡、解決多要素交織引起的貿易秩序問題的最重要措施。^③

中國商人持幕府的信牌等，按指定時期、限定數量的貨物入境是新國際貿易體制的基本要求。商船進入長崎後的日方檢查、審查和商人申請許可證等程序有：幕府官僚上船檢審，商人出示信牌、配銅證文、船載貨物目錄、入境人員名單、與中國信息相關的“風說書”；官吏檢查、登記船載商品，通事翻譯相關文書、檢審其他貨物；商人在幕府監督下搬運貨物上岸、交易等。對海難商船，現地官員雖無長崎的規定流程，但會審查所持信牌、配銅證文、全體船員名冊、貨物清單等。為確認信牌持有者的身份，日方應檢審了中方官府簽發的出海貿易證照^④。另一方面，中國商人返程出境前程序：申請簽發下一輪入境信牌和配銅許可、進行對中輸出品交易等。

在以換取藥材、瓷器、書籍、砂糖和絲織品、蠶絲等為中心的日方長崎貿易中^⑤，銀輸出受限後，銅成為最重要的物資。銅約占當時日本對外輸出額的一半，而入境商船的標的物也主要在銅。^⑥但日本銅礦產量下降，國內的銅材使用也導致銅量流通不足。另外，幕府長期以低價對中荷出口銅，以政府補貼維持總量平衡。這種政策意味著銅出口量越大，幕府財政虧損就越多。^⑦

① 在新例出臺之前，中國商船大量湧入長崎，1685—1714年30年間，每年超過50艘，1708年前每年多超過80艘，最多時達194艘。新例實施後，中國商船銳減。有關新例出臺前後的變化和日方的政策調整，矢野仁一有詳細的研究，參照長崎市役所編纂：『長崎市史 通交貿易編 東洋諸國部』，長崎：長崎市役所，1938年，第5章。銅貿易數據參照同書第462—481頁、第671—692頁等。長崎貿易的相關數據，參照[日]岩生成一：『近世日支貿易に関する數量的考察』，《史學雜誌》1953年62卷11號；[日]荒野泰典：『近世中期的長崎貿易體制と技術』，尾藤正英先生還曆記念會編：『日本近世史論叢』（上卷），東京：吉川弘文館，1984年，第407頁；[日]山脇悌二郎：『長崎の唐人貿易』，第219—221頁；[日]荒居英次：『近世海產物貿易史の研究』，東京：吉川弘文館，1975年，第2頁。長崎貿易商的糾紛，違反日方規定以及日方的對應，參照『日中關係資料一』第71—175頁、第177—187頁；中村質：『近世長崎貿易史の研究』，東京：吉川弘文館，1988年，第337—346頁。

② 新井白石的相關推測參照『通航一覽』卷165，第383—390頁。矢野仁一前揭書，第715—718頁。

③ 正德新例與貿易管理主要為入境船（對中30艘，對荷2艘）和入境貨物總金額、對銅輸出額（對中每年300萬斤，對荷每年150萬斤）的限制。參照長崎縣史編集委員會：『長崎縣史（第一冊）・對外交渉編』，東京：吉川弘文館，1985年，第525—552頁。另外參照[日]中村質：『近世長崎貿易史の研究』，第346—370頁。

④ 山脇悌二郎對中國商人進出長崎的程序有詳細的整理。參照『長崎の唐人貿易』，第297—309頁；[日]兒玉琮：『漂客紀事』；『崎陽唐館交易圖』，[日]大庭修編：『長崎唐館圖集成』，大阪：關西大學出版部，2003年，第60—75頁。『割符留帳』中保留了19世紀初以來的申請與領取記錄。參照『唐船進港回棹錄』，第141—264頁。

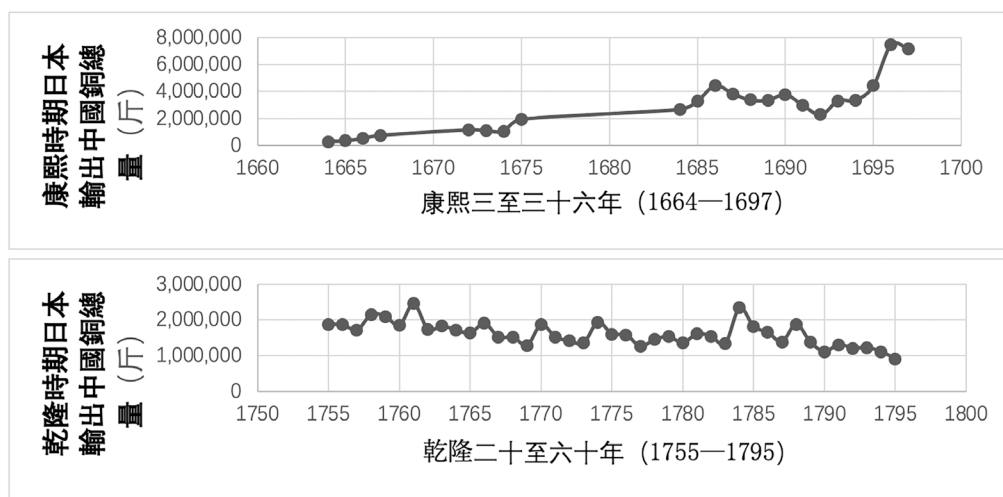
⑤ 17—18世紀的輸入品中，藥材占很大份額，其中山歸來引人注目。1711年54艘中國船帶來了77萬斤以上的藥材，山歸來有19.5萬斤。輸入山歸來最多的1754年超過68萬斤，按當時每斤600克算，過40萬公斤，占當年輸入藥材46.63%。此藥主治梅毒，山脇悌二郎據此數據即約68萬人12天（標準療程）用量，推測京都、大阪、江戶等地性病者增加。參照『長崎の唐人貿易』第106—119頁；[日]山脇悌二郎：『近世日本の医療文化：ミイラ・アヘン・コーヒー』，東京：平凡社，1995年，第7—16頁。

⑥ 日本銅在對中輸出品中，自1675年後占比急速上升，約在52%~84%之間，多數年份在70%以上。19世紀初的18年，對中輸出占比在41%~64%之間，多數年份超過50%。參照[日]荒居英次：『近世海產物貿易史の研究』，第27、369頁。

⑦ 日本銅輸出一直處於虧損狀態，18世紀每100斤約虧銀3.5兩，19世紀約虧5.8兩，參見[日]山脇悌二郎：『長崎の唐人貿易』，第172—173頁。另外參照[日]山脇悌二郎：『近世日中貿易史の研究』，第73—79頁；長崎縣史編集委員會：『長崎縣史・對外交渉編』，第599—615頁；[日]今井典子：『近世日本の銅と大坂銅商人』；[日]鈴木康子：『平戸貿易と銅』，[日]箭内健次編：『鎖國日本と國際交流』（上卷）。銅礦開發可參照[日]小葉田淳：『日本礦山史の研究』，東京：岩波書店，1968年；『金銀貿易史の研究』，東京：法政大學出版局，1976年。1699年幕府對中荷輸出銅定額為890萬斤，但除當年外無法滿額供給，參照東京大學史料編纂所編：『唐通事會所日錄』（三），東京：東京大學出版會，1960年，第233頁。幕府長崎機構通過抽取商船手續與入居費用，分配至幕府中樞、大阪銅座等方式對沖虧損。稅率與費用及其分配，參照[日]矢野仁一前揭書，第462—466頁；[日]山脇悌二郎：『長崎の唐人貿易』，第276—291頁。

幕府通過配銅證文，減少出口配額，限定中荷商人的購銅重量，鼓勵出口海產品等，以減少金銀外流。^①山脇悌二郎與荒居英次等整理的不完整數據顯示1715年後中國的日本銅進口數量呈穩定與下降趨勢，出口配額的確起到了抑制銅輸出的效果^②。

表1 日本銅輸出中國數量（主要據山脇悌二郎《長崎の唐人貿易》第219—221頁作成）



長崎歷史文化博物館收藏了18世紀以來近700件配銅證文，是中國商船回程前上繳的原件。這些證文大體映照出幕府貿易管制與銅出口管理的要點和基本形態。

1780年南京船主沈敬瞻的配銅證文雖然原件不存，但幕府官員兒玉琮將要點抄錄在《漂客紀事》中，有“通船所裝貨物，頒定銀額貳萬柒千兩。條銅限配拾萬斤。內計：玖千五百兩載在牌上之額，壹千五百兩，准廈門補額，三千兩換雜色額。三共壹萬肆千兩”，“貳千肆百七十三兩餘送寺人事神、納寺廟禮物、庫租等項，此宗各船定例之額”，“壹千零三十陸兩餘，八朔繳禮銅、用夫費，此宗照廈門定額”，通計“共壹萬柒千五百零九兩餘，尚存九千四百九十兩餘”，“以上銀額之外，不敢多帶貨物，其配銅前已所載拾萬斤之數，俱已知悉。日後將王玉順名下牌照，發船來販之際，為船主者無論何人替代前來，亦照此例。所裝貨物不敢過多，又不敢少縮。為此具遵是實。但此遵單須與本牌合帶繳上”等內容^③。與文化二年（1805）范繼宗的配銅證文對照可知^④，兩份證文的格式與內容、金額相同，細目有微小差異，信牌名義人與配銅證文領取人不同。信牌與配銅證文持有為同一人者極為少見，兩份證件為不同的利益主體持有。這可能與長崎貿易的商業組織結構複雜、商人存在分工，中國官方因信牌糾紛採取平衡相關商人利益的措施有關。

從行政管理上，對由長崎出境的中國商船，幕府機構有系統的監視。對每船運出銅和貨物類型與數量有大致的登記。^⑤從《唐蠻貨物賬》和荷蘭海牙公文書館的唐船貨物清單看，回程船

① 長崎歷史文化博物館藏有1749—1857年“配銅證文”688件。信牌與配銅證文對入港貨物金額限定不同，信牌只允許帶入銀9千餘兩貨物，但實際上往往超過信牌與配銅證文額度，幕府對30艘唐船限定總額為銀60萬兩，遠低於新井白石每艘唐船貨物數萬兩的估值，可能腰斬了中國長崎貿易的總量。參照『信牌方記錄』，第11—13頁。

② 參照『近世日本の銅と大坂銅商人』，第5頁，今井製作了19世紀中期前兩個世紀日本銅對中荷出口量的曲線。康熙五十四年僅清朝中央府銅需求為443萬斤以上，參照《清朝文獻通考》，“十通第九種”，卷14，錢幣2，上海：商務印書館，1936年，第4976頁。

③ 兒玉琮：『漂客紀事』，第12—13頁。

④ 此證文現存長崎歷史文化博物館。

⑤ 返程船有證文和水手姓名的“歸帆冊”。參照『日中關係資料一』，第151—156頁。

銅載量各不相同，福建巡撫所稱高山輝船帶回銅17萬餘斤遠超限額。因商船未必如期、如數抵達，加上海難等因素，長崎貿易管理機構對銅等出口的每船數量或金額的管理上具有一定的靈活性。^①

銅材、鑄錢與金融管控在理解清朝社會經濟運行與市場結構方面不可或缺，受產銅不足與現有銅礦偏遠、運輸成本過高等因素影響，清政府一直通過稅收常關與海關機構出資搜購銅材的方式確保銅錢流通和市場增量需求，商人回載銅是長崎貿易的重要任務，如康熙二十四（1685）年以後大量商船湧入長崎的背景與銅需求直接相關。^②即便如此，銅不足仍然常年困擾清朝廷。康熙三十八年（1699）中央政府下令各稅關以出資招商購銅的方式，確保銅材的穩定供應。因此出現了長崎貿易內務府商人（皇商）或官商、額商名目以及採購洋銅的獨佔性體制。^③採買銅材多為領取官府預購款的官商，他們以政治權力為後盾，構成長崎貿易的主體，子孫相繼，長期壟斷銅採買，但在配銅證文申請上採用了比較迂迴的方式，這也是長崎貿易商人組合狀況與利益結構複雜的一種反映。^④

幕府規定商船回程的銅採購配額為紅銅10萬斤即60噸。但在荷蘭商館的統計中，返程載銅的重量各不相同，日方的出口貨物明細與中方的零星報告也證實商船回銅超過或不足10萬斤，童華《長崎紀聞》中證文的大、小之分顯示長崎貿易實踐與幕府規定的差距。18世紀中國進口銅材若按每年30船，每船10萬斤計算，總量等於幕府的額度。事實上，表1顯示出乾隆以來的日本對中國銅出口未超過300萬斤。清代長崎的銅貿易涉及日本礦山開發、貿易政策諸多方面，也與中國的銅進口和專供，市場價格和流通等問題相關。學界對此雖有不少研究可資參考^⑤，但整合性梳理兩國資料，深入探討18—19世紀東亞海域銅貿易以及東亞區域市場問題仍有很大的空間。

與幕府的“長崎系統”相比，同時代的清朝對外貿易也有相當嚴格的管理制度。因南明、鄭氏臺灣以及三藩之亂的波及，清朝對東南沿海實施了長期海禁。以四大海關歸口管理為框架，以關口與固定出入路線為重點，清朝對國際貿易人員與貨物的出入境進行監管。出入境的海關、軍隊的營汛與涉及出入境的地方行政都參與到審核、簽發許可、稽查船隻和人員、貨物等的管理鏈條中，不同的機構各有職責，但均置於巡撫和總督的管轄之下。

從實際操作與證照辦理程序看，對外貿易商船出境之際，商人、負責海上運輸的船戶、舵工等申請出海貿易時，身份審核為基本條件。族鄰、里甲等出具的身份保證書，相關人員花名冊等由申請出境證照人（船戶與商家）提交官府，書面審核通過後才能獲得所轄州縣簽發的出海貿易許可。申請包括所有外出商人、船戶、隨員、水手的名冊（籍貫、年貌）、貨物的種類、出海目的與目的地、經由路線等信息。申請者在州縣證照的基礎上，進一步向海關、布政使司等機構申請出入境貿易許可證件。

① 以1743年1月28日離境船載銅為例，乍浦船4萬斤，南京船4萬斤，寧波船4萬斤，6月11日出境三艘定海船，其一191300斤，其二210700斤，其三245000斤。12月15日出境二艘乍浦船，其一145000斤，其二200700斤，寧波船127700斤。參照永積洋子前揭書，第258頁。

② 劉序楓：「轉換期の社会と貿易：享保年間の唐船貿易と日本銅」，中村實編：『鎖國と國際關係』，第298頁，表1。

③ 參照《清朝文獻通考》卷14，錢幣2。嚴中平編：《清代雲南銅政考》，北京：中華書局，1957年，第1—5頁。

④ 山脇悌二郎認為范氏皇商因清朝與幕府並無政權間直接關係，忌憚政治風險而與額商共同出資，交由額商等出面申請。『長崎の唐人貿易』，第173—183頁。

⑤ 除矢野、岩生、小葉田、山脇、荒居等的研究外，韋慶遠、吳奇衍：〈清代著名皇商范氏的興衰〉，《歷史研究》1981年第3期；松浦章：「清代官商採辦洋銅辦回船隻」，關西大學『文學論集』1994年43卷第4號；劉序楓：「轉換期の社会と貿易：享保年間の唐船貿易と日本銅」，中村實編：『鎖國と國際關係』，第296—326頁；「清日貿易の洋銅商について：乾隆一咸豐期の官商・民商を中心に」，『九州大學東洋史論集』1986年15號；「清康熙——乾隆年間洋銅的進口與流通問題」，《中國海洋發展史論文集》1999年第7輯上冊；王萌：〈康熙朝後期的銅政改革與內務府官商〉，《清史研究》2010年第1期；華立：〈清代洋銅貿易中的額商集團〉，《明清論叢》2011年第11輯；〈雍正欠銅案與蘇州的洋銅商人〉，《清史研究》2019年第3期，等值得重視。

以浙江商人的長崎貿易為例，清朝的許可含出發港所在地縣衙“印照”，附海防駐軍稽查船戶與船載貨物等的“聯單”、海關簽發的“商照”與“商船照”、布政使的“憲照”。申請海關商照時，水手、船員要提供相應的身份保證和資財證明等文書，“取具舵、水連環互結，客商必帶有資本貨物，水手必查有家口來歷，方許在船”。除提供相關人物與機構的“商總、牙行、船戶、商伴各具甘保各結”的擔保文件，還有含全船信息的“船單”。出海貿易商人須持這些證照才能出關貿易。

18世紀末任幕府長崎最高行政長官的中川忠英曾採集資料，編輯了《清俗紀聞》，內容主要出自來日中國商人，其中的出入境貿易許可應錄自長崎的商人證照。書中收錄了出港地浙江的縣和省機構簽發的、分別給船戶范三錫和官商錢繼善、商夥費順興等的平湖縣印照、海防營汛稽查驗證聯單、浙海關商照、浙海關商船照、浙江布政使憲照。^①乾隆六十年（1795）簽發的這些證照涉及人物等可得證實：如范三錫長期活躍在遠洋貿易中，官方文獻能見其蹤影^②。錢繼善之父錢鳴萃由監生捐納，擔任過州縣長官，後接替親戚王世榮經營官銅採購，其間因蘇州銅商私賣上控，觸及銅貿易盈虧與負擔轉嫁問題，乾隆三十七年（1772）皇帝諭令稱“該商等每年按額發船辦銅官買，所餘聽其自售……此係積年遵行之事，該商等計圖贏餘，原屬情所必有……閱錢鳴萃呈內稱銅鉛皆收浙省乍浦海口，均有報案可憑……該口各年並有簿籍可稽，一經提取覈對，其真偽無難立辨”^③。現存長崎的配銅證文中，1758年至1795年共有20件信牌為錢豫來等持有，1813—1859年有25件信牌為錢氏持有，有學者認為他們是長崎貿易中比較普遍的子孫相繼，即具有同族經營模式的官銅總商^④。錢繼善的商業夥伴費晴（順）興無具體信息^⑤，是否為浙江湖州商人費晴湖一族存疑。

清朝政府在制度上對出國貿易的商人與商船管理嚴格而系統，《大清律例》中對越境行為有嚴厲的懲罰規定^⑥，需要行政末端的身份審核與省級行政機構和海關許可的商照、船照，以及船戶許可的縣照。官銅採購商同樣也需要布政使司在確認商人所雇傭的海船船主姓名、商船尺寸、型號的基礎上簽發的出洋採購官銅許可憲照。這些並非同層級，亦非一處發行的證照構成一個立體的信息確認、身份保證系統，各種證照缺一不可，海關與布政使司簽發的證照是商人採購洋銅最重要的許可證^⑦。而在具體管理上，沿岸關口海防駐軍依據證照，稽查商船與人貨，在證照的檢查用文書上鈐印放行。關訊的申報與檢查履歷也成為商人、商船身份確認的證據，是其合法性與商業信用的重要組成部分。總而言之，這些證照需要商人、船主和操舵者與水手向地方行政機構提供包括籍貫、來歷、家庭成員等個人信息，需有出海貿易資本的擔保，包括總商、商業夥

① 乾隆時期中國官方的證照參照《清俗紀聞》卷10。中川忠英1799年跋語列出參與者名單，中有蘇州孟世燾、蔣恆、顧鎮，湖州費肇陽，杭州王恩溥、周恒祥，嘉興任瑞等商人。

② 范三錫是長崎貿易的運輸商，嘉慶二十一年（1816）閏六月二十一日浙江巡撫奏稱“茲據平湖縣詳稱：查有范三錫、金全勝、金源寶……六船前往東洋，採辦銅斤”。參見《清代外交史料》嘉慶朝（5），北平故宮博物院，1932年。江蘇巡撫嘉慶十五年上奏稱“日本國難番貞次郎等二十六名……護送到浙……現有前往日本辦銅商船出洋，所有日本難番三次良等十四名附載船戶萬永泰、范三錫船內……於嘉慶十五年十一月二十六、八兩日開行等情”。參見《清代外交史料》嘉慶朝（3），第34—35頁。

③ 《清高宗實錄》卷902，乾隆三十七年二月癸酉條，北京：中華書局，1986年影印本，第41—42頁。

④ 山脇悌二郎：『長崎の唐人貿易』，第183—185頁。

⑤ 費晴湖活躍於乾隆中後期，長崎唐通事熊斐有題名費晴湖的彩色畫像，現存的配銅證文有6份為其所有。其父費正夫也是長崎貿易的船主，1765年在九州南部喪生，費晴湖在1794年帶回其父遺骸。參照大庭修編：『江戸時代の日中關係資料——近世日中交渉史料集五』，大阪：關西大學出版部，1997年，第389—391頁。

⑥ 清朝對越境行為的管理由“私出外境及違禁下海律文”和37條條例構成。參見馬建石、楊育棠主編：《大清律例通考校注》，北京：中國政法大學出版社，1992年，第608—629頁。

⑦ 松浦章注意到清朝對商船的出境管理，對相關規定有詳細的梳理。參照松浦章：『清代海外貿易史の研究』，東京：朋友書店，2002年，第587—595頁。另外參照劉序楓：〈清政府對出洋船隻的管理政策〉，《中國海洋發展史論文集》第9輯，臺北：“中央研究院”人文社會科學研究中心，2005年，第329—374頁。

伴、出海港所在地的牙行等向縣和省行政機構提交保證用的“甘結”。由此可以判斷如果沒有確切的個人信用和雄厚的商業資本，商人與商船就無法獲得跨國貿易許可。這些證照在返程之際，還需在營汛、海關、縣、布政司機構進行連環檢查、說明，按規定納稅，上繳證照，有的證照上繳還有嚴格的期限規定。^①

日本在18—19世紀的中日貿易中，對外國人與貨物嚴格管理的閉關防守型對外政策在限制基督教思想侵入方面有效，但將國際貿易的利益拱手讓給了中荷商人。獨佔日本進出口貿易為中國、荷蘭帶來了長期穩定的市場機會和利益。總體而言，清朝與幕府雙方政權各自通過一系列制度與措施，對出入港進行嚴格的稽查與管理，很大程度上有效地控制了國際貿易中貨物與人員的進出，實現了“鎖國”的核心目標和對臣民越境問題的有效監控。

3. “南京船”所載貨物

追蹤1753年八丈島“南京船”的軌跡，雖無法對商船或商人組織的資本、商品採銷、航行成本、利益以及商人組織內部的損得分成等問題進行定量把握，但據船主的自述、八丈島的救援報告以及下田港轉運長崎時的統計，大致可以確定此船的貨物種類與數量關係。需要說明的是，商船出港時應儲備了大量食品 and 淡水等，此船商人與水手還攜帶了不少個人用品，其種類與數量未出現在自述與其他文獻中。^②

按船主自述，遇颶風時曾將八百餘包貨物拋入海中，獲救後清理出一千四百包以上貨物，拋棄貨物超過船載三分之一。但被棄貨物的名稱、數量、價值，以及棄物決定的取捨原則無從得知。一般應是市場價值相對較低、體積較大的貨物等，貨物持有人與日方預訂者的身份也是取捨的重要基準。因涉及“鎖國”政策的基本原則，幕府動員了大量資源，周邊島嶼也遵幕府之命提供物資與人力，參與了人道救助^③，八丈島官吏按幕府規定對船載人與貨物的品類、數量等進行了統計。

據統計，貨物分成以下幾個種類：

(1) 幕府訂購的御用品37箱：香料伽楠2匣、人參1箱30斤（18公斤）、玉帶一副1箱、法藍蓋茶碗2箱250副、書21箱、廣圓8箱、荔枝2箱（P15、P75）。箱的裝載量不一，貴重者為明朝玉帶。書籍21箱，但據書籍檢閱官向井元仲的檢審，總計有441種、495部、1476套、12082冊（P452）。

(2) 冰糖與白砂糖：冰糖共176包，重5104貫，約19068公斤^④。白砂糖469包，重8911貫，33291公斤。糖類總計645包，52359公斤。

(3) 中藥材：690包，重11090貫，41432（43035）公斤。其內容（見表2）

(4) 鉛：1139枚，重4578貫，17103公斤。

(5) 其他：須人參8箱（24公斤）、蠶絲6箱（310公斤）、龍眼肉2箱、珠碇4箱（240公斤）、碗青藥3包（192公斤）、辰砂2桶（120公斤）。^⑤

以上為八丈島報告的詳細數據，在轉移至下田港後，人與貨分合丸、大杉丸兩船裝載，留下了貨物件數信息。但箱、匣、包、桶、件等容器或計量單位並無統一載重量和容積規格，箱、

① 參照『清俗紀聞』卷10，平湖縣照、浙海關商照、浙海關商船照、浙江布政使憲照。

② 『八丈島南京船資料集』，第58—60頁、第81—82頁。范三錫的28名船員的儲備食品中，糧食有100石，可推測大型商船糧食、淡水與蔬菜等的準備不少。

③ 『八丈島南京船資料集』，第111—112頁。鄰近的新島『寶曆2—10年新島島役所日記』有據幕府命令，出動船隻4艘和人力往八丈島救援，停留數十天的記載。轉引段木一行：『近世海難史の研究』，第285—288頁。

④ 日本計量單位，1貫重量為3.736公斤；作為貨幣單位，1貫相當於銀100兩。

⑤ 『八丈島南京船資料集』，第75—76頁、第86頁。

櫃等大小不一，如21箱書籍達12000餘冊，而人參箱、玉帶箱等則比較小。據上述貨物的不完全統計，獲救時船隻貨物存量超過22萬斤，將拋捨貨物考慮進來，推測此船裝載貨物超過40萬斤即200噸以上^①。若以乾隆六十年（1795）范三錫28人船載自用糧食100石（約6噸）為例，包括雞、鴨、豬等生鮮食品在內，推算船載儲備食物、淡水等應有數十噸之多。

表2 “南京船”載藥材品種與重量

名稱	包	貫	公斤	名稱	包	貫	公斤
茴香	82	1180	4408	椿皮	49	78	291
大黃	24	370	1382	馬錢子	11	210	784
益智	35	714	2667	沉香	27	295	1102
山楂	84	1755	6556	白芷	18	342	1277
白術	144	1858	6941	淫羊藿	3	24	799
甘草	45	1733	6474	骨碎補	1	6	22
黃芩	17	510	1905	穿山龍	1	5	18
木香	86	1064	6037	烏藥	7	133	496
蒿本	57	810	3026				

因需求、入手可能等狀況，船載貨物的市場評價與商業價值各不相同，貨物的品類、數量等在各時期有差異，但總體上，江戶幕府二百餘年，日本市場穩定需求主要為蠶絲與絲、棉紡織品、陶瓷器、糖、絲織品印染用的原材料、中藥材、書籍以及金屬等^②。

長崎貿易中國商船並無事先報關程序，幕府的信牌以及配銅證文中只有貨物估價金額限制，並無貨物品類、品質、數量的細節規定。儘管日方對某些商品的需求品類與數量具有穩定性，但除金銀出口限制以及銅出口配額外，幕府對進出口貨物也並非有計畫地進行細緻的統計與管理。貿易商的採購與準備總體上是市場導向，依據需求與市場變化和商業回報進行調整。根據對日方需求與消費市場的把握，商人在中國以及東南亞地區採購、搜求各種商品。因交易間隔時間過長，商人採購多為具有耐久性與易保存特性的商品。一般而言，船載貨物的種類與數量取決於商人或資方的市場判斷，因長期交易積累起來的經驗和知識，中國商人對日本消費市場具有相對準確的把握，但跨境貿易涉及國際政治經濟要素的複雜制約，亦即幕府長崎機構對進口大宗和特殊商品具有左右或誘導能力。一些資料顯示幕府長崎機構根據將軍與老中（最高政務官）的旨意以及大名等政治精英的意向，向外商提出採購清單。輯錄正德、享保時期商人與幕府交涉的《和漢寄文》提供了不少與此相關的信息^③。1727年廣東船主費元佐稱回應1725年幕府帶“極上藥材五種”要求，“回唐之後，分外盡心尋覓極上藥材，每樣湊集十數斤。內又揀選更好者。此番帶來五種，俱系極上藥材”；廈門船主費贊侯對幕府帶來“極項上等藥材四十一種”訂購，搜訪和彙集了中國的“官員服用藥材”^④，即屬此類。幕府通過信牌等的簽發、給予含獎勵或附加條件的

① 大型海船裝載量約在七千餘擔（420噸以上），參照『安永九年安房千倉漂着南京船元順號資料』，第7頁。

② 參照『唐蠻貨物賬』、山脇梯二郎『長崎の唐人貿易』、永積洋子前掲書。

③ 此書由幕府官吏松宮觀山1726年編纂，漢文的錄寫或整理中存在一些抄錄、識讀問題。

④ 『日中關係資料一』，第340—341頁。對相關技術、知識、動植物的引進與對中國商人的需求參照本書第284—341頁。

臨時信牌，對中國商人提出具體的購物或引進物品要求。另外，幕府長崎機構還主導了學術、技術交流與人才引進，如尋求名醫、佛教僧侶、熟知中國法律制度的學者，以及軍馬飼養者和獸醫等前來長崎。幕府為建立自主藥材供應體系，明確要求商人在中國和東南亞尋找優質藥材苗木，收集栽培信息，糖的製備技術引進也是當時關注的對象。

商人長期滯留，或駐留長崎的代表與幕府以及日方商人之間，可能就貨物採買的品類與數量有一定的協議，從商船進入長崎港的船載物品、規格、數量，以及相關關係人的清單看，其中部分屬於顧客預訂^①，但民間的預訂最終仍需幕府長崎機構的認可或默許。現存相關文獻中尚未發現日方中文貨物預訂清單，但按同時期給荷蘭商人的清單，推測漢文清單應曾存在，中國商人也與荷蘭商人一樣，揣摩幕府等的意圖購買和準備了相關物品^②。

日方對進港唐船與蘭船的貨物類型和數量統計資料現存不多，也缺乏連續性；荷蘭商館通過翻譯偷偷提供的唐船貿易資料涵蓋了17—19世紀前期，雖有一定的連續性，但存在信息不全的問題^③；日方《唐蠻貨物帳》等為18世紀初約10年間的不完整原始記錄。在文獻形態上，可以說17—19世紀中日間的國際貿易缺乏全容信息，但是遭難船載存量貨物在日方救援處理中多有詳細記錄，透露了中國對外貿易的多種情狀，在某種意義上提供了1715年以後清朝長崎貿易的一個代表性斷面。

基於域外文獻對清代中國長崎貿易進行知識考古的本文，嘗試通過個案重構沉沒於歷史海洋中的清代東亞貿易的場境與結構。因域外生成文獻不可避免的局限性，加上關涉跨境的巨大空間與不同語言和政治經濟制度諸方面的制約，未能深入展開，而且證而未盡之處不少。與本文討論相關的日方救援，以及18世紀活躍於東亞海域的物品、信息、金錢等的搬運工——中國商人、水手群像的專論留待後日。

附記：本文部分內容2023年7月30日在“世界、國家與區域暨第九屆中國近代社會史國際學術研討會”上報告，另外得到匿名審查學者的指教，在此謹表謝意。

[責任編輯：廖媛苑]

① 日方對中國人員滯留沒有明確的時間限定，商船在長崎一般停留六個月，但有長期駐留長崎的代表，參照『唐船進港回棹錄』。『唐蠻貨物帳』有18世紀初進出口貨物的登記，但沒有天明八年（1788）“申三番南京船”和文化六年（1809）“己七番廈門船”的清單細目。這兩份貨物清單與客戶顯示大宗商品應是對市場判斷的準備。部分則標注“預備，上用”、“程赤城·宋敬亭·徐調元承辦 遵依”、“沈云瞻 遵依例辦”，以及“錢省三遵辦 江河遵依”、“錢省三遵辦 鎮台遵依”、“錢省三遵辦 高木公名下遵依”等區分。“上用”是幕府用品；高木是幕府長崎機構的世襲代官高木。從現有資料看，特注品數量與品類大體為文具、陶瓷、香料和高級絲織品。以上資料參照史籍研究會編：『視聽草』第3卷，東京：汲古書院，1985年，第371—379頁。

② 日方的荷蘭文清單現存於海牙公文書館與印尼雅加達的公文書館。參照大森實：「江戸時代に長崎出島オランダ商館に手交された注文書について」，箭内健次編：『鎖國日本と國際交流』（下卷），第219—249頁。

③ 如對天明八年（1788）三號中國船，荷蘭商館的統計共18個品類，其中包括紋縮緬400反（匹，下同），紗綾1420反，綸子600反，大黃2700斤，甘草6250斤，鯨皮412枚（張），磁石1個，繪畫16枚（幅）等項，與南京船主程赤城等的商船貨物清單完全相同，但荷蘭統計的黑砂糖11萬斤，在船主的清單中並不存在，只有“伏食糖8包、糕餅糖14包、冰糖11桶”記載。前注文獻中，船主清單有各類貨物108種類，大宗貨物有：赤沙（塗料）8萬8千斤，臺青3萬4千2百斤，黃芩2萬4千斤，粉草1萬2千5百斤等，而荷蘭商館的統計並不詳細，可見荷蘭商館的中國商品信息只是一個大略。參照永積洋子前揭書，第193—195頁。南京船主程赤城的貨物明細參見史籍研究會編：『視聽草』第3卷，第371—375頁。



Structural Transformation and Evolution of Circulation Patterns in the Modern Raw Silk Market in Zhejiang and Jiangsu

Ying YANG

Abstract: This paper examines the structural transformation and evolution of circulation patterns in the Jiang-Zhe raw silk market from the 1890s to the 1920s within the context of globalizing trends. Following the Sino-Japanese War, the expansion of the cocoon commodity market, changing international demand, and the development of domestic telecommunications gradually marginalized less capitalized traders in the raw silk export trade, leading to the formation of a multi-tiered distribution network consisting of small and medium-sized silk firms, dominant silk firms, and Shanghai silk brokers. At the same time, various silk industry guilds leveraged governmental authority to restrict market entry, further consolidating the monopoly power and hierarchical stratification of existing silk firms. The increasing organization of the distribution structure facilitated the integration of raw silk flows toward commercial ports. From the late 19th century onward, Shanghai, as well as rural markets in the Jiang-Zhe region, gradually became incorporated into the international market, resulting in the deep integration of the Jiang-Zhe raw silk market within a wider global framework.

Keywords: cocoons, raw silk, silk firms, guilds, circulation

Author: YANG Ying, Ph.D. in History from Tokyo Metropolitan University (2005), is an Associate Professor at the Graduate School of Humanities and Social Sciences, Kumamoto University. Her research primarily focuses on the socioeconomic history of modern China. Her major papers include *Gōkō Kaikō to Kōsetsu Kiito Ichiba* [*Five Ports Trade and the Jiang-Zhe Raw Silk Market*] (Tōyō Gakuhō, 2003). She has also translated *Ming Qing Zhongguo de Jingji Jiegou* (Jiangsu Renmin Chubanshe, 2024).

近代江浙生絲市場的結構轉型與流通形態的演變

楊纓

[摘要] 本文探討19世紀末至20世紀初江浙地區生絲市場的結構性變化與流通形態的演變。19世紀80年代後期，傳統非組織化的生絲流通體系開始發生系統性變化。這一變化主要受以下因素驅動：首先，國內電信基礎設施的逐步完善使得上海生絲市場的行情能夠實時傳遞至產區，極大地壓縮了產地與上海之間商人的操作空間；其次，全球金本位制的廣泛推行導致銀價貶值、錢價上漲，直接推高了生絲收購成本；再次，歐美市場動力織機的普及催生了對標準化生絲的旺盛需求，而中國傳統小規模、分散式繅製的土絲難以滿足這一市場需求。甲午戰爭後，機械繅絲業的快速發展加劇了原料繭的供需矛盾。農民轉向直接出售蠶繭，推動生絲收購價格持續攀升，中小型生絲商因資金等壓力逐步退出市場。在此背景下，19世紀90年代末，湖州、南潯等地的有力絲行通過整合中小絲行作為收購網點，並與上海絲棧建立特約經銷關係，逐步構建起“產地中小絲行——集散地有力絲行——上海絲棧”的層級流通體系。為維護這一新型市場秩序，民國政府通過立法強化市場準入管制，規定只有持有營業許可證（牙帖）的絲行方可從事生絲交易，且牙帖申請須經絲業公所審核批准。自19世紀90年代末起，產地生絲價格與上海市場實現同步波動，標誌著江浙農村市場完全融入了國際生絲貿易體系。這一變化不僅展現了生絲流通體系的現代化進程，也揭示了全球化背景下江浙地區經濟結構的調整與重構。

[關鍵詞] 蠶繭 生絲 絲行 公所 流通

[作者簡介] 楊纓，日本東京都立大學史學博士（2005年），熊本大學大學院人文社會科學研究部准教授，主要研究中國近代社會經濟史。主要論文有〈五口通商與江浙生絲市場〉（『東洋學報』85卷1號2003年）等，譯著有《明清中國的經濟結構》（南京：江蘇人民出版社，2024年）。

筆者曾對1843年上海開埠至19世紀90年代前期江浙產生絲的出口貿易及其流通機制進行了考察。^①上海開埠與19世紀50年代開始激增的生絲出口，並沒有立即使中國融入世界市場，彼時中國尚能掌握生絲的出口價格，其國際市價也常以國內行情為轉移（論文I）。70年代以後，上海市場開始融入世界市場而內地市場仍然保持著相對的獨立性。這一方面是因為太平天國以後江浙絲的內銷市場呈現回升與發展態勢；另一方面，具有開放與流動特性的傳統的流通結構也阻礙了通商口岸對內地的控制（論文II）。本文將在前文的基礎上繼續考察90年代中後期至20世紀20年代末這一時段生絲貿易及其流通機制的演變情況。^②這一時期正值中國近代繅絲工業發展時期，尤其是從第一次世界大戰前後至世界經濟危機發生前夕是本行業發展的黃金時代。

一、蠶繭商品化的發展與江浙生絲市場

江蘇、浙江兩省傳統的蠶絲產區主要分佈在蘇州以南至杭州一帶，這裡不僅是江浙地區，還是國內許多地方絲織業的原料供給地。上海開埠以後，在生絲出口增加的刺激下，江浙地區的蠶桑產地雖有所擴大，^③但小農經營中養蠶與繅絲相結合的狀態並沒有發生改變。就如清末調查中國蠶絲業的日本人所指出的那樣，“清國蠶繭從前都系養蠶之家自繅，自上海設立機器繅絲廠以來，蠶繭交易才應運而生”^④，直到19世紀下半葉，養蠶與繅絲仍未分離，^⑤蠶繭的商品化程度取得明顯進展是在甲午戰爭以後。《馬關條約》簽訂後，外商取得了在華投資設廠的權利。在朝野紛紛呼籲“設廠自救”的情勢下，上海出現了民族資本開設繅絲廠的熱潮，短短兩年的時間裡，絲廠數量就從1894年的10家猛增至1896年的27家，增加了將近2倍。這些絲廠資本家大都是經營土絲的絲棧主出身，並充當洋行買辦。與此同時，在署理兩江總督張之洞、江蘇巡撫奎俊、浙江巡撫廖壽豐等地方官員的倡導下，蘇州、杭州、紹興等地的鄉紳和富商也紛紛在當地開設繅絲工廠。市場對蠶繭的需求不斷增加，蠶繭交易呈現出極為活躍的景象。

隨著江浙地區近代繅絲工業的興起，蠶繭的商品化進程也大大加快。不過，在江浙地區內部，蠶繭的商品化程度存在明顯的地區差異。1907年日本領事在其報告中說：

紹興、無錫兩地的新繭，七成用於出售，三成留作自繅；江陰、溧陽兩地的新繭，四成用於出售，六成留作自繅；盛澤所產蠶繭雖多，但因當地民眾多從事絲織業，售繭者甚少；湖州各屬家家戶戶養蠶，且繅絲技藝高超，因而這裡的民眾也不願出售蠶繭。^⑥

從這段資料可知，以上海為中心的近代繅絲工業興起之時，原料繭的主要供應地是江蘇無錫和浙江紹興。正如之前在論文II中所述，無錫和紹興的共同之處在於它們都是新興的蠶桑產區。無錫地區過去蠶絲業極少，19世紀60年代開始興起，80年代以後發展為新的蠶桑基地。紹興地區的蠶桑業也是太平天國時期杭州、湖州、嘉興等原蠶桑產區的民衆流入後興起的。由於這兩個地

① 楊纓「五港開港と江浙生糸市場——19世紀中葉中国の世界市場への統合過程をめぐって」（『東洋學報』85—1 2003年）第31—63頁。楊纓：〈國際生絲市場重組之下：19世紀70—90年代江浙生絲的輸出與流通〉，《南國學術—澳門大學學報》2023年第3期，第384—396頁。以下分別稱為論文I和論文II。

② 本文的日文版（「20世紀初期の江浙生糸市場——内地市場の世界市場への統合」）已發表於熊本大學『人文科学論叢』4（2023年，第193—210頁）。中文版參照評審意見，對標題與內容進行了若干改動與增補。

③ 新興蠶桑區主要是以傳統蠶桑區為中心向南北展開，向北自無錫至江陰、常熟，向南至曹娥江流域的紹興、嵊縣和新昌等地。

④ 本多岩次郎『清國蠶糸業調査復命書』（東京：農商務省農務局，1899年）第109—110頁。

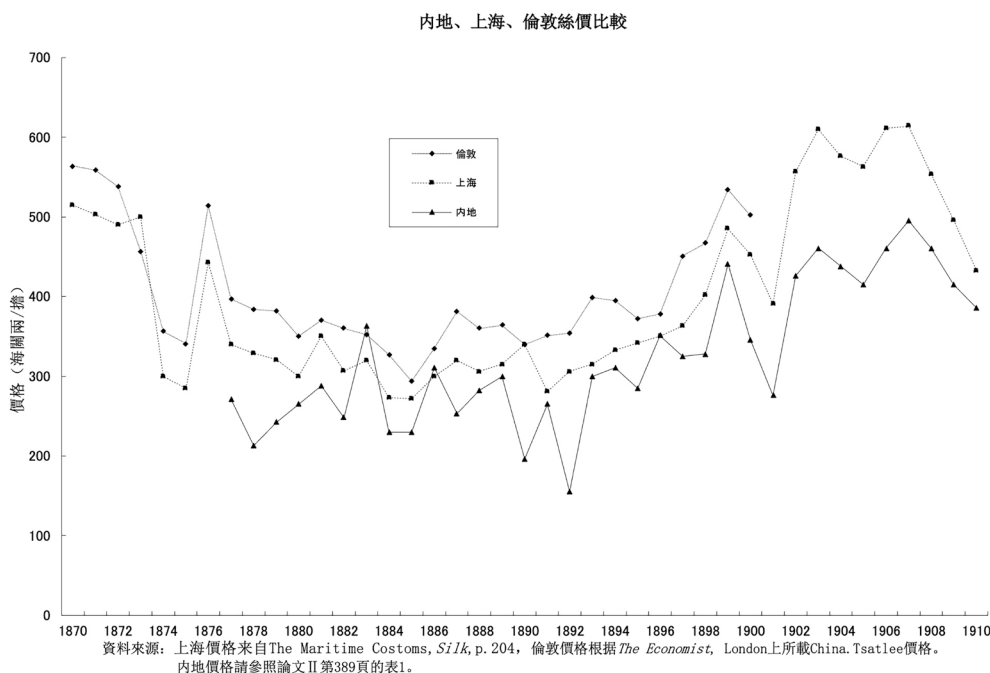
⑤ 19世紀下半葉，江浙地區並非完全沒有蠶繭商品化的跡象。自1875年始，每年約有2千擔乾繭從上海出口到歐洲，但和蠶農來自繅的自給繭相比，商品繭的比重可以說微不足道。

⑥ 「清國內地產繭情況」，『通商彙纂』43號，明治四十年（1907）。

區都是新興蠶桑區，無法像湖州等傳統蠶桑區那樣生產優質的生絲，所產之絲主要供織綢之用，較少出口。在這樣的情況下，如果蠶繭的需求增加，繭價上升到與他們自繅的生絲價格相差無幾時，農民自然樂於售繭了。從長期趨勢來看，廠絲價格始終遠遠高於土絲，這也是蠶繭市場迅速且不斷擴大的根本原因。隨著絲廠數量的迅速增加，無錫、紹興的農民紛紛放棄自繅，改為養蠶收繭出售。隨之而來的，便是這些地區不斷出現繭灶和繭行，從事烘繭與乾繭買賣。無錫絲行原有一百餘家之多，不過數年便被淘汰一空。^①絲市一變而為繭市，1895年已有繭行40—50家，1897年達到117—118家。^②

然而，即便繭行數量大幅增加，仍無法滿足上海等地眾多絲廠的原料需求。甲午戰爭以後，蠶繭收購競爭激烈，價格高漲。1897年日本人在其調查報告中說：“無錫地區的繭價兩三年前一直保持每百斤20元以下，由於競爭激烈，價格上漲到30元以上，去年甚至超過了40元。”^③也就是說，隨著蠶繭收購競爭的加劇，過去波動不大的無錫繭價在兩三年內上漲了一倍多。其他日本人的調查也稱：“本年清國蠶桑歉收，加之日清戰爭後上海新設絲廠激增，內地原料競購加劇，鮮繭一擔的價格升至四十五元（歷年市價為一擔二十七元）。”^④蠶繭價格同樣上漲了將近一倍。

如上所述，近代繅絲工廠的設立在傳統生絲流通的基礎上又新辟出一條蠶繭流通渠道。那麼，甲午戰爭以後蠶繭商品市場的擴大對江浙生絲市場有何影響呢？



① 〈絲業代表為請保全絲區致蘇總商會呈〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），南京：江蘇古籍出版社，1995年，第407—408頁。

② 「清國商況視察復命書」，《通商彙纂》127號，明治三十二年（1899）。

③ 高津仲次郎《清國蠶糸業視察報告書》（東京：農商務省農務局，1897年）第31頁。

④ 「清國蠶糸業視察略記」，《大日本蠶糸會報》56號，1897年。括注為原文。

如附圖所示，80年代內地絲價^①一直維持在300兩左右，大約從1896年起，內地價格上漲趨勢明顯。《申報》對1896年的杭州絲市作了如下描述：

本年肥絲開市，每兩售錢二百五十文。未及一月，貴至三百二十文。雖由收成歉薄所致，實則因蘇州絲客紛至沓來，以致市價高擡，鄉人居為奇貨也。按蘇州所用之絲，向以無錫產者為大宗。本年無錫蠶戶大都售賣繭子，以致出絲甚少，價值頗昂。業此者大率改而至杭州，放價採買。惟加以川資厘稅，仍不便宜。^②

蘇州絲織業的原料生絲大部分依賴於從鄰近的無錫輸入，蠶繭交易的發展導致無錫當地生絲供應短缺，進而造成絲價大幅上漲的局面。蘇州絲商不得不遠赴杭州收絲，杭州蠶農趁機囤積居奇，致使杭州絲業也因絲價騰貴而面臨困境。

鎮江也是江蘇重要的絲、綢業產地。當地人在記錄1896年鎮江絲市的情況時提到：“回溯上年，每百兩約值洋銀二十圓左右。今則各處新開繭灶，收買繭蠶，多多益善，幾類淮陰侯之將兵。以致絲價日昂，每百兩售至三十二圓之譜。”^③繭行、繭灶的設立使得鎮江的絲價一年之內上漲了60%。

如上所述，蠶繭交易興盛所導致的原料短缺是90年代後半期內地絲價上漲的主要原因，這也引起了當時人們的廣泛關注。除此以外，需要注意的是，絲價騰貴還與以下情況有關：

近年來中國廠絲出口旺盛，利潤日益豐厚。不僅是上海，各地也紛紛興辦繅絲工廠，原料繭的競購日益激烈。各地養蠶者不再墨守成規，而是直接出售鮮繭，這對土絲產出造成極大影響。從事土絲買賣的商人認為，如不立即遏制這種趨勢蔓延，可能無法恢復至以前的狀態。因此，在今年開市之前，絲商們故意擡高土絲收購價格，這一方面是為了讓蠶農多繅制土絲，另一方面則是為了打壓繭商的勢力。然而結果卻出乎絲商的意料。由於今年蠶繭歉收，加之海外需求增多，養蠶者趁機囤積居奇，致使絲商的預想完全落空。絲價高企，絲商處境艱難，同時還要面對銷場疲軟、銀價下跌、錢價昂貴等亟需資本投入的問題，資本薄弱者無力應對，虧損嚴重。^④

隨著蠶繭交易的擴大，江浙地區的絲商和繭商之間展開了激烈的原料爭奪戰，這也推高了產地絲價。絲商經營面臨著一系列風險，包括產地價格上漲、內銷市場疲軟、銀賤錢貴等問題，對於資金薄弱的絲商來說，形勢尤為嚴峻。關於產地價格上漲等情況對絲商活動所造成的影響，筆者將在第二節中論述，此處先說明其對國內絲織業的影響。

南京向為絲織業中心。據1903年《申報》記載：

今年蠶場失利，而洋莊收買絲繭，又復甚多，以致絲經奇昂，現且無貨可買。加以各路緞客一律停止進貨，緞疋銷場大滯。故各緞號收回料機者，十居七八。自十月後，機匠已多輟業，生計歇絕。^⑤

生絲供應減少導致原料價格上漲，最後影響到絲織品行銷停滯，發料收貨的紗緞鋪莊和領織的工匠難以維持生產，不得不閉門歇業。在新興的絲織業基地紹興：

① 每年新絲上市時產地等絲行的平均收購價格，根據《申報》所載資料收集整理。資料的詳細說明請參照論文II第388—389頁。正如在論文II第388頁所述，這些絲價屬於蘇州、南京、鎮江、杭州等地絲行的收購價格。這些地方既有產地的性質，又有集散地的性質，因此在此使用“內地”一詞。

② 〈武林雜言〉，《申報》1896年7月10日。

③ 〈京江絲市〉，《申報》1896年7月22日。

④ 「座繅系並二織物狀況」，《通商彙纂》72號，明治三十年（1897）。

⑤ 〈詳紀金陵各業情形〉，《申報》1903年1月5日。

越中土貨除酒以外，以綢緞為大宗。機匠之籍以餬口者，約萬數千人。近歲絲價日昂，綢緞遂因之昂貴。銷路之滯，不言可知。機匠大半停工，乏術謀生，每流為狗偷鼠竊。^①

也出現了絲價昂貴導致綢緞滯銷，工匠窮困潦倒的情況。

這一時期絲織業停滯的情況在日本領事館的報告中也有反映。1898年的報告稱：

絲價逐漸上漲是由於出口日盛以及去年歉收所致，這種情況很難改變。絲價昂貴直接影響到絲織物價格上升，導致內地人的需求減少。目前杭州的機織業者減少了近三分之一，絲織物產量隨之減少，價格也顯著上升。杭州、海甯、餘杭、德清、嘉興、湖州、南潯等地的生絲直接運往上海，出口到近年來景氣興旺的歐美市場，生絲出口數量進一步提高。浙江的蠶業原本就在全國獨佔鰲頭，絲織業也負有盛名，如今許多人將生絲出口到國外，輸入杭州用於織綢的生絲數量因此減少。^②

除了蠶繭以外，絲織業還面臨著外銷土絲這一競爭對手的直接威脅。在絲織業中心杭州，原料短缺問題日趨嚴重，導致三分之一的機織業者被迫停產。隨後情況進一步惡化，據記載，1902年至1911年間，絲織物價格進一步上漲了36%—50%。^③

隨著繭行設立越來越多，江浙地區絲織業生產原料不足問題日益嚴重；另一方面，生絲短缺還致使價格上漲，又進一步增加了絲織業原料的成本負擔。因為繭商增設繭行而導致當地絲商、綢商反對的糾紛屢屢發生。江蘇絲綢業團體向政府陳情說：“蘇省製造品以紗緞為大宗，原料均用土絲。向來蘇屬產絲本廣，除借機織外，尚可運銷出口，自繭行廣設，售繭漸多，產絲日少，遂有原料不繼之虞，不得已群向浙省採辦。而近年浙省亦因繭行廣設，產絲無多，江、浙綢商因此困難，紛紛輟業，商困工荒達於極點。”^④同時要求政府採取強制性措施，以限制繭的收購，截留原料供給機織業使用。

中日甲午戰爭以後，上海近代繅絲工業得到迅速發展，進入20世紀後，特別是從10年代中期開始，上海出口到歐美市場的廠絲數量顯著增加。與此同時，19世紀末土絲的出口量只有3萬—4萬擔，進入20世紀後開始減少，1905年以後再也沒有恢復到3萬擔的水平，有的年份甚至跌破2萬擔。其時出口土絲中佔據大宗的除了湖州一帶所產的湖絲外，還有浙江杭州府海甯州所產的生絲。海甯絲以絲質細潔著稱，南京等地的絲織業也以其為經絲原料。1905年，海甯硤石鎮的絲商經上海商務總會向商務部呈文，要求對硤石絲業加以整頓。下面是上海商務總會提交給商務部的呈文，其中不僅包括了硤石絲商的原稟內容，還表明了上海商務總會對此的態度。茲錄於後：

為浙江硤石絲商稟請整頓硤石絲業行規由

據浙江硤石鎮絲業職商韓焜稟稱：浙江海甯州蠶絲出產，以硤石為大宗。每年出數，年豐則六千包，年欠則四五千包。銷於杭紹蘇鎮京廣客路，並售洋商。同治年間業盛，行家祇十餘處，並無流弊。今則行徒倍徙，生意艱難。各行買賣價又參差。推原其故，一由於商團之不固，一甲（由）於小行之太多。向例各行，新絲開秤，先由納帖行家，邀集同業會議，買賣定盤，一律遵照。所以收買之絲，銷與用戶及洋莊，皆能取信。近來章程紊亂，各小行不聽牙行公議，妄為爭利嫉忌成分，不顧大局。雖經同業查

① 〈團勇獲賊〉，《申報》1898年12月21日。

② 「卅一年繭及生糸產額並值額予報」，《通商彙纂》97號，明治三十一年（1898）。

③ Decennial Reports, Shanghai: Published at the Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1902-1911, Vol.I, p.406.

④ 〈雲錦公所為請限制浙省繭商增設繭行的提案〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第423頁。

出，造次究罰，由地方官出示嚴禁，而禁則自禁，犯則仍犯，終未能一律成規，以改擅自放盤、潮絲重鄉，絲科諸弊，不一而足。更有將鄉頭滿濕，夾雜絲內，偶不覺察，絲即要爛。洋商知有此弊，不買硤石絲，而改買日本、伊太利絲。今年開絲以來，洋莊不及二百包，此敗壞市局之明證也。

應請飭下浙江農工商礦總局，於硤石絲行二十餘家中，選擇納有部帖之最殷實家四大行，作為官行，其餘小行作為散行。每年所買蠶絲，官行向散行抄買，認真剔選，配成上中下三牌，以便行銷，毋庸自派夥友收買鄉絲。而散行專司收買鄉絲，以待官行抄買，不行自向客家兜售，更不許如從前之潮絲重鄉，作弊亂規。所得用錢，官散各行各半均分，以歸公溥，而固商力。即絲價大小漲落，將憑四官行採梁（提手旁一個梁）各路定集，各散行恪遵官行定價，不得再有參差。如敢故違，請官懲治，勒閉。則貨不作偽，價不作歧異。固結商情，力圖振作。另具商稟，屢述細情，呈請轉達等情。

據此伏查，絲業為出口土貨大宗，生意向因同業心志不齊，爭軋傾倒，攪攘利益，以致日潮敗壞。前奉剗飭，整頓改良，日求進步，是齊一行規，是為切要之舉。該商所稟各節，委系實在情形，惟所請選擇四大行家，作為官行，其餘小行作為散行，買絲定價，悉聽官行定奪，可否俯准照行之處，應請憲部飭下浙江農工商礦總局，查察情形詳覆，核辦。理合將該商原稟專肅具陳，祇叩鈞安，伏乞垂鑒。^①

因為絲商的提議極為重要，在此作了全文引用。在對這些提議展開分析之前，需要先說明當時絲商所面臨的問題。據該資料記載，在出口萎靡不振、貿易量大幅下滑的情況下，同業商人無視協議價格、粗製濫造等亂象頻發。不過值得注意的是，按照絲商的陳述，不顧大局、破壞行業規定的都是那些資力薄弱的小行。從硤石的具體情況來看，1905年鎮上20多家絲行中，領有戶部頒發的牙帖，正式登記為牙行的僅有4家，無帖小行占了絕大多數。由牙行厘定的業規未能有效抑制小行的過度競爭，連帶著整個硤石絲業也陷入了極為困難的局面。

在向商務部的呈文中，絲商對此提出了具體的整頓辦法。其方法，一言以蔽之，就是依靠官府的力量對現有的生絲流通機構進行強制性重組。具體來說，就是賦予四大納帖絲行對外銷售的獨佔權，同時責成小行承擔產地收購業務，並禁止其向四大行以外的買家出售生絲。此外，該辦法還規定產地收購價格由四大行定奪，從小行那裡收來的生絲也應按照品牌等級劃分檔次。

正如論文Ⅱ所述，產地小行收購生絲後除了轉賣與大行，還直接與外地客商交易；與此同時，大行也直接從生產者處購買生絲，這導致在產地的收購過程中各個流通機構之間很難形成穩固的層級關係，絲業公所制定的規約也難以得到切實有效地執行。上述硤石絲業的情況也佐證了這一點。硤石絲商提議對現有的絲行加以垂直整合，以大行（產地批發商）→小行（產地收購商）→生產者的方式，讓大行、小行之間實現職能分工與層級分化，從而達到生絲流通集中化與規模化的效果，同時還能避免同業間的惡性競爭，保障生絲品質。

由於史料不足，商務部是否批准了硤石絲商的陳情無從知曉。上海商務總會對硤石絲商的提議給予了充分的理解，他們也認為，在遭遇生絲出口危機的情況下，政府有必要出臺規定，維護同業秩序。

① 東亞同文會『支那經濟全書』第12輯（東京：東亞同文會編纂局，1909年）第108—110頁。文中似有多處斷句與文字錯誤，引用時對原文存在的斷句錯誤作了修改。

二、生絲流通的演變

在有力絲行的主導下對生絲流通機構進行重組，硤石絲商的這一要求與接下來將要論述的這一時期絲商的活動是否存在某種關聯，目前還沒有直接的材料可資論證，但在19世紀90年代末，負責調查中國蠶絲業狀況的日本蠶業講習所技師本多岩次郎對湖州的生絲交易作了如下描述：

但在湖州，有一種值得特別提及的習慣制度：一旦各絲行收集到的生絲，全部都會再集中到一個名為邵文順的大絲行，由該絲行根據生絲的粗細和精糙程度進行分類，並打上相應的商標，然後運往上海。該絲行並不直接從生產者那裡購買生絲，其他絲行也不會直接將生絲運往上海。在湖州及南潯交易的生絲，主要用於出口，極少內銷。^①

也就是說，過去自行販運至上海銷售的湖州的中小絲行，紛紛退出與上海的直接貿易，作為產地的收購機構被重組到有力絲行的旗下。

這種流通的集中化趨勢在其他地區同樣有所體現。1899年，日本駐重慶領事館在其報告中提到：

向來各產地之生絲，皆由生產者自行運至本地。然近年來，本地大商人每至生絲上市時節，即遣人赴各產地廣為收購。生產者亦願避自行運輸之勞，甘受些許折價，售與收購者。本地小商人因資本匱乏，無力遣人赴各地收購，故進貨甚艱。^②

由此可見，一些資金雄厚的大商人逐漸主導了生絲收購市場，而資本薄弱的小商人因無力派遣人員赴各地收購，在進貨方面陷入困境，最終被市場邊緣化。這一現象表明，在流通集中化的過程中，資本扮演了至關重要的角色。時間再往前倒幾年，1890年11月10日的《申報》刊登了一則題為〈冒牌辨誣〉的通告：

原夫牌號之所以可貴者，信義二字而已。如朱裕源花衣一牌，原是本行向太倉四鄉抄收之貨，均蓋此印，歷年幾久。後有一無本之行，資本乏絕，牌名亦不能取信與人。向本行瀝慘哀告，求支資本，代為抄收，俾得略有沾潤，以圖糊口。今敢總加陶記二字。

朱裕源品牌通過多年的經營，積累了良好的信譽，而無本小行的品牌卻無法取得市場的信任，導致經營陷入困境。儘管資料描述的是棉花流通領域的情況，但它也清晰地反映出，在當時的商業環境中，資金實力以及品牌所代表的經營能力都至關重要。另外，還有一點值得我們注意，那就是實力雄厚的商人通過資本借貸，將經營不振的小行作為收購商置於其從屬之下。

正如論文I所述，上海開埠初期，經營生絲致富的南潯“四象八牛”之首的劉鏞還只是絲行的一個學徒，他能迅速發家致富的原因，並不在於他的經營能力或資金實力，而在於他所擁有的人際關係。“考經營絲業者必須具備之條件有二：資本與人力是也。二者以人力為重，資本為輕。蓋資本原需無幾，規模小者只數百金已足，無資者且可告貸。……經營絲業者，苟非得親戚故舊之為絲通事者為之介，則資本雖未必盡數虧蝕，但絕無餘利可得”^③。這些話雖然說得過於絕對，但開埠早期南潯絲商擁有的商業資訊方面的優勢，確實是他們短期內快速崛起的重要原因之一。但從上述資料可知，到了19世紀90年代，進行生絲貿易必須具備一定的資本實力和經營能力。這與開埠初期的情況有很大不同，說明資本雄厚的商人在交易活動中佔據了相當有利的地

① 本多岩次郎『清國蠶糸業調查復命書』，第81頁。

② 「重慶蠶絲商況」，《通商彙纂》138號，明治三十二年（1899）。

③ 劉大鈞：《吳興農村經濟》，上海：中國經濟統計研究所，1939年，第123頁。

位，同時也表明資本薄弱的商人想要進入生絲貿易領域已非易事。

那麼，是什麼原因導致這個時期資本實力和經營能力變得必不可少？在展開分析之前，首先需對這一時期生絲市場的結構變化略作說明。如第一節所述，19世紀90年代後期開始，產地絲價不斷高漲，這一方面是因為近代繅絲工業發展，蠶繭供不應求所致；另一方面，商人之間的收購競爭也進一步推升了內地絲價。除此以外，這一時期銀價劇烈下跌也是成本增加的重要原因之一。眾所周知，英國在1844年首先確立了金本位制，但歐洲普及金本位制是在1873年德國改為金本位制之後。此後，大量白銀流入亞洲的銀本位國家，加之墨西哥白銀產量回升，銀價因此不斷下跌。特別是1893年日本實行金本位制後，更多白銀湧入中國，進一步加劇了銀價的跌勢。1893年每兩白銀還能換到銅錢一千五百多文，但到1905年，只能換到一千零幾十文了。^①當時中國實行的是白銀與銅錢的二元貨幣體制，在從產地到上海，再到外商的流通過程中，生絲是以銀兩或銀元作為交易貨幣的，但在農村市場，尤其是從養蠶農民手中直接購入時則通常使用銅錢。銀價急劇下跌，商人手中的白銀縮水，這就使得生絲的產地收購價格也即用銅錢計算的價格，上漲得非常厲害。

19世紀90年代以後，由於絲價上漲和銀賤錢貴現象導致絲商收購成本上升，生絲商人急需更多的資金以應對市場的變化。除此以外，國內電報線路發展對貿易的根本性影響也不容忽視。1871年國際電報線路通至上海，生絲交易情況每天都在報紙上公佈，上海市場已具有很高的透明度。問題在於這些公開信息傳遞到產地所需的時間。從上海到最近的絲產地南潯，即使乘船也需要大約二到四天。^②國內電信尚未開通之時，如能比產地其他絲商或蠶農更早知道上海行情的變化，就能獲得豐厚的利潤。正如當時上海商界人士所言：“以商家生財之道，惟憑居積貿遷。而為遷為積，又視在遠市價之高低為斷。苟能得聲氣之先，有利可圖，不難一網打盡。”^③因此，當時上海的一些行棧都配備了專職人員和各類交通工具，專門從事資訊的收集與傳遞，所謂“陸有善走之夫，水有飛槳之艇，日夜兼程，可四五百里，藉傳貨價，謂之報行情。操縱之宜，得占先著”^④。南潯“八牛”之一的邢家，曾利用放信鴿的方法從上海傳遞消息至南潯，由於消息搶先一步，資產越積越厚。^⑤

然而，從19世紀80年代後期到20世紀10年代，江蘇的蘇州、無錫、鎮江、震澤，浙江的湖州、南潯、平湖、塘棲、嘉興、杭州和紹興等主要生絲產地和集散地都陸續設立了電報局，電訊當天就可從上海直達。^⑥20世紀初日本人對中國社會經濟狀況進行調查，在記述蘇州生絲價格走勢時提到：“每當上海行市發生變化，無論其變化大小，都會通過電報通知位於閶門的錢莊也即銀行。此外也會通知絲業公所董事伍柳亭，因此絲商們皆知上海行情之變化。”^⑦電報作為現代公益事業向全社會開放，產地商人可以馬上獲知上海行情。隨著電訊事業的發展，產地與上海之間的資訊鴻溝幾乎完全消除了。

同時期的日本調查資料還對產地如何利用電報作了更為具體的描述：

① 彭信威：《中國貨幣史》，上海：上海人民出版社，1988年3版，第843頁。

② B.P.P.: *Returns of the Trade of the Various Ports in China, for the Years 1847 and 1848*, pp.69-70.轉引自姚賢鎬編：《中國近代對外貿易史資料（1840—1895）》第1冊，北京：中華書局，1962年，第578—579頁。

③ 〈津滬電線告成有益無損說〉，《申報》1882年11月25日。

④ 〈津滬電線告成有益無損說〉，《申報》1882年11月25日。

⑤ 徐新吾主編：《中國近代繅絲工業史》，上海：上海人民出版社，1990年，第77頁。

⑥ 80年代後期，津滬線、蘇浙閩粵線、長江陸線等主要電報幹線相繼建成。到19世紀末，連接主要地方城市的電報網路已基本形成。

⑦ 根岸佑『清國商業總覽』第4卷（東京：丸善株式會社，1906年）第334頁。

內地凡有絲行或絲商往來之處，必設有絲業公所，生絲價格由同業共同協商制定。

由於絲價的漲跌完全取決於上海出口價格，因此產地和上海絲棧都設有專門的資訊機構，每日用電報傳達上海的交易情況及市場價格，內地生絲業者據此制定出收購標準。

不論是絲行還是仲買商，凡收購生絲者，皆須按照公所所定方針行事。^①

在生絲收購過程中，產地絲行和上海絲棧之間通過電報頻繁進行聯繫，絲業公所隨時掌握上海市場行情，並在此基礎上制定出統一的收購價格。

國內電信事業的發展對生絲商人的經濟活動產生了怎樣的影響？1895年的《申報》在回顧上一年絲茶貿易的情況時指出：

通年上海之生意，又與往時異。往時海道初通，外情未悉，凡貨物之往者來者，不難龍（壟）斷居奇。而絲賈茶商，尤為利市三倍。今則絲既被意大利、日本，攘我權利。茶則印度、錫蘭等處，種植者多。加以電報流通瞬息千萬里，貨之盈絀，價之低昂，盡人皆知，無可掩飾。以致獲利者雖尚不乏人，而運掉稍一不靈，即不免於折閱。

欲求如三十年前之利源廣濬，不誠難之又難哉。^②

這表明，隨著電訊事業的發展，生絲商人利用產地和上海間差價賺取讓渡利潤變得越來越困難。在資訊透明的市場環境中，只有通過大規模交易才能攤薄成本，獲取足夠的利潤。1906年12月的《申報》就指出，“內地之商業與口岸之商業不同。口岸之商業主競爭，甯取利薄而推業廣。內地之商務主壟斷，甯取利厚而銷貨微”^③，對內地封閉型貿易小規模、高收益的特點以及通商口岸—國際市場連接型貿易大規模、低收益的特點進行了對比。資金實力雄厚的商人可以適應市場變化，擴大經營規模，繼續獲取利潤，而資金不足的小商人則難以應對這種變化，面臨生存危機。

接下來再對經營能力作一分析。根據前面所引《申報》〈冒牌辨誣〉可知，有些商人的品牌認可度很高，有些則不然。要想獲得市場對某一絲行品牌的信任和認可，需要該絲行長期提供與品牌一致的高品質產品，為此高品質供給必須與絲行實現利潤最大化的目標一致。那麼，在什麼情況下才能滿足這一條件呢？一般來說，高品質供給的成本比低品質供給高，將劣質產品冒充優質產品出售可能會獲得更高的利潤，但如果消費者一方願意為高品質產品支付足夠高的價格，那麼高品質供給累積的長期利潤可能更大。另外，如果絲行的經營效率夠高，就能用較少的投入獲得更多、更高質的產出，在成本收益上達到最佳狀態。換言之，當以下條件成立時：①市場上高品質生絲和低品質生絲的價格差（品質溢價）較大；②絲行的經營效率高，也即高品質供給的成本和不合格品的比例小，高品質供給就能比低品質供給帶來更大的利潤，絲行也會主動提供與商標一致的高品質生絲，從而提升自己品牌的認可度。^④

在上述兩個條件中，第一個條件可以說已經成立。這一時期世界生絲的主要輸入地區除了法國等歐洲市場外，美國市場後來居上，佔有很大份額。南北戰爭以後，美國絲織業取得了顯著發展，而機織技術的迅速機械化是美國絲織業發展中最為顯著的特點。19世紀80年代美國仍有相當數量的手織機，90年代顯著減少，到了20世紀初，手織機從美國幾乎絕跡。法國也從19世紀70年

① 東亞同文會『支那經濟全書』第12輯，第104—105頁。

② 〈綜論甲午年上海市情〉，《申報》1895年1月23日。

③ 〈論蘇州市況衰敗之原因〉，《申報》1906年12月26日。

④ 有關絲廠經營與商標的關係，參見中林真幸「大規模製糸工場の成立とアメリカ市場：合資岡谷製糸会社における経営発展と商標の確立」（『社会経済史学』66—6，2001年，第605—626頁）。此處思考線索得到該文啟發。

代以後開始使用動力織機，到第一次世界大戰前夕，動力織機的數量已超過手織機。歐美使用動力織機的初衷原本是為了抑制不斷上升的勞動力成本，如果生絲出現斷頭或織度不勻，會導致後序撚線或織造作業中斷，這就需要投入額外的勞動力，從而削弱動力織機的優勢。動力織機需用大量標準化的原料，小規模、分散繅制的土絲已無法適合這樣的要求，出口土絲價格每況愈下。如此一來，第二個條件就變得極為重要。為了提升品牌的市場認可度，絲行必須具備較高的經營效率，能夠持續向買方提供高品質的生絲。

關於絲行的經營效率，由於史料的匱乏，我們很難窺其全貌。不過，可以從生絲的收購方法中瞭解部分信息。在江浙絲產區，每當新絲上市時一般由蠶農攜絲至絲行求售。然而，1898年日本駐杭州領事館在報告杭州絲市情況時稱：

新絲上市季節，絲行除了派人前往海甯、嘉興、南潯、湖州及仁和、餘杭各產地，用現金收購生絲外，還會招攬客人前來出售。產地售賣的生絲大部分來自貧困的繅絲人家，他們急需將生絲脫手換取現金收入。絲行預先雇有大量客船，將前來杭州售絲的客人送至絲行。絲行還派專人在杭州城外的交通要道上攬客，據說現在大行的攬客人員多達六七十人。

如上所述，新絲上市時出售生絲者多為當地中層以下繅絲者，無論市況如何，他們都會出售。上層繅絲者繅絲完畢後會根據市況的變化擇機出售。因此，等新絲上市一個多月，資產少的繅絲者售完後，絲行就派人去各個產地收購囤絲。

此外，由於紹興地方的絲產地與杭州隔著錢塘江，水路交通不便，近年來，杭州絲行開始在紹興設立分店，以便開展收購業務。^①

一般來說，收購生絲須通過當地絲市，而絲市又有季節性的。新絲上市季節，由蠶農生產的生絲中，只有一部分拿到絲市上出售，相當部分被囤戶儲存起來，以便隨後陸續擇機出售。對於這樣的市場情況，杭州絲行採取的應對措施有二：一是採取分層市場策略，根據不同類型蠶農的銷售習慣制定相應的收購方案，以提升收購效果，尤其是對於那些市面影響力較大的囤戶，積極採取下鄉收購的方式；二是派遣絲行人員到浙江多個產地進行採購或設立分店，以擴大絲行的購絲範圍。

綜上所述，19世紀90年代末，杭州絲行擴大了購絲區域，派人前往海甯、嘉興、南潯、湖州、仁和、餘杭以及紹興等地收購生絲。這樣做的目的並不只是為了擴大生絲收購量。當時不同產地生絲價格差異較大，這不僅是因為蠶桑業本身易受氣候等自然條件的影響，還因為各地區存在薪酬差異。而且，地區價格差異並不是固定不變的，不同年份高價格區和低價格區之間也會發生變動。在這樣的情況下，擴展購絲區域可以更靈活地應對市場的變化，保證供貨的數量與品質，還能降低成本，提高利潤。而有力絲行擁有充足的資金和人力等資源，能夠在更大範圍內建立自己的購絲網路，從而在競爭中佔據優勢。

資力雄厚的大行可以通過靈活的購絲策略應對市場變化，而大部分絲行仍須依靠當地絲市向蠶農購買。正因為此，小行所購生絲的價格和品質易受當地情況的制約，品牌的建立極為困難。20世紀初曾對中國蠶絲業進行過深度調查的轟木長，在談到絲行規模大小與品牌的關係時說：

一些內地商人將出口生絲包裝整理後貼上自己的商標，然後運到上海，委託上海的批發商或仲買人出售給外國洋行。一些商人則與上海的批發商簽訂合約，生絲運到上海

① 「杭州付近新繭及新糸開市景況」，『通商彙纂』102號，明治三十一年（1898）。

後交由這些批發商包裝整理並重新貼上商標，然後再出售給上海的洋行。前一種情況多見於地方的大絲行，後一種多見於資本小的絲行。^①

日方資料中所說的上海的批發商，其實就是絲棧。上海專營土絲的絲棧，大都是湖州絲商所設，有些就是產區絲行的分號或聯號。產地有力絲行的貨物運到上海後直接銷售給洋商，其品牌所代表的生絲已經獲得市場的信賴；與之形成對照的是，小行的生絲會被上海絲棧重新包裝整理後換上自己的牌子。

大行的品牌權威從其他資料中也可得到印證：

各絲行收購而來的生絲會再次集中到名為邵文順的大絲行，邵文順絲行會對每一批生絲進行檢驗，按精糙粗細程度區分並貼上商標，然後運往上海。即使不是邵文順絲行的生絲，也會運到這裡，購買並打上邵文順商標後才輸出到上海或其他地方。^②

即便是其他絲行採購的生絲，仍需使用邵文順絲行的品牌行銷。

產地有力絲行的經營實力還體現在他們與上海絲棧的業務關係上。“湖州各絲行皆與上海絲棧聯手進行生絲貿易，上海規模較大的絲棧有震泰、成順泰和永達仁三家，邵文順絲行與震泰聯手”^③，湖州絲行與上海絲棧之間已經形成了某種特約經銷關係。

綜上所述，19世紀末，至少在生絲出口貿易方面，那些資金不足、實力薄弱的絲行面臨著日益嚴重的生存危機，作為有力絲行的產地收購商參與到生絲流通之中，是幫助他們找到生存出路的最佳途徑；而那些在激烈競爭中脫穎而出的有力絲行，如果不通過吸收中小絲行來實現經營的集中化與規模化，要想從當時的出口貿易中獲利，也會變得愈發困難。

同樣的變化也發生在再繅絲的流通渠道中。19世紀末以來，無錫、紹興等新興蠶桑區的蠶農轉而為近代繅絲工業提供原料，這使得養蠶與繅絲的自給自足環節開始分離，而在以湖州為中心的傳統蠶桑區，兩者卻一直鞏固地結合著。自從廠絲興起，土絲受到擠壓，出口趨於減少。為了符合國外市場要求，湖州絲商把收來的各類生絲，按粗細、色澤等分檔，發給做經絲的農戶復搖、整理、接好斷頭，使整片絲縷一根到底。其成品稱為“輯裡絲經”，因專供出口，又稱洋經。^④再繅絲在國際市場上稱為re-reeled silk，其出口最早可以追溯到19世紀60年代末，據1869年4月20日英國領事商務報告記載，有一種名為re-reels的新的類別的生絲出現在市場上。又據民國《南潯志》載，洋經之肇始是在同治季年，南潯絲商將生絲復搖後銷與洋商，大獲贊許。^⑤不過需要注意的是，儘管再繅絲在歐美市場獲得好評，但其出口增長速度卻極為緩慢，至1891年僅出口約182擔。^⑥關於再繅絲的出口情況，1898年日本人在其調查報告中稱：

清國座繅生絲的製造非常粗糙，導致在再繅過程中（作者按：由於品質問題，中國生絲到達國外後在織成絲織品前還需要再繅一次，並分成小束。）產生大量損耗並耗費大量工錢。因此近年來再繅後出口的生絲數量逐漸增多。歐美的需求者也認為，在勞動力廉價的清國進行再繅工序更為方便，再繅絲的出口有顯著增加。到去年〔明治〕三十年為止，約有一萬四千擔出口，價值超過六百萬兩，和六七年前相比，增長了七八十

① 轟木長『清國蠶絲業二閏スル報告書』（東京：農商務省商工局，1901年），第79頁。

② 本多岩次郎『清國蠶絲業調查復命書』，第85頁。

③ 外務省通商局編『清國商況視察復命書』（東京：元真社，1902年），第261頁。

④ 洋經也即再繅絲與織網用的經絲不同。前者是將單絲復搖一遍，後者則在復搖時將土絲加撚、並絲（將二根或二根以上絲條並和成一根絲線），有蘇經、廣經之分。

⑤ 民國《南潯鎮志》卷三二〈物產〉，民國刻本，第21頁。

⑥ 本多岩次郎『清國蠶絲業調查復命書』，第53頁。

倍。其平均價格約為四百兩，比座縲白絲高出一百兩。^①

江浙地方的再縲絲出口從90年代開始增加，1897年達到1萬4千擔，比六七年前增加了70倍以上。再縲絲出口的增長與這一時期歐美市場的需求變化相關。如前所述，出口到歐美的生絲講究勻度，且每筆的交易數量大，原有的土絲已無法適應其要求。再縲絲便是在座縲絲衰退的情況下崛起，成為南潯、震澤一帶的主導行業。南潯、震澤的經絲行常自設門店收絲，由於本地生絲不敷使用，故常派人分頭到各絲產區收購土絲。

如論文II所述，在南潯等生絲產地主要有三種類型的絲行，即客行、鄉絲行和經絲行。客行受客商委託代為收絲，有的還自行販絲至上海銷售。鄉絲行是向蠶農收購土絲的機構，除了將絲轉賣與大行外，也直接與客商交易。經絲行是直接從農民那裡收購經絲，或將原料生絲發給農民加工成經絲的批發商。在生絲的流通體系中，經絲行、客行、和鄉絲行之間並沒有層級之分，屬於並列關係。

然而，當再縲絲的出口興盛時，產地的流通機制發生了如下變化：

[輯里絲] 大約以光緒十年為最盛。嗣後因南潯、震澤輯里大經盛行，洋莊絲無形淘汰。向之代洋莊收絲之客行，亦紛紛改為鄉絲行，收買白絲，售與潯、震之經絲行，搖為輯里大經。^②

客行最初是受客商委託代為收絲的牙行，隨著再縲絲的興起，客行逐漸衰退，最終淪為替南潯、震澤兩地經絲行收購原料生絲的鄉絲行。

作為產地批發商的客行，也遭受了同樣的衝擊。據民國《雙林鎮志》載：

清道咸時，上海猶未通商，洋商居香港，已有鎮人運絲往售，蔡興源、陳義昌等皆以此起家，積資巨萬。及五口通商則有姚天順、俞源元、施福隆等，而丁震源、陳三益、凌成記相繼而起。選頭二號白絲運至上海，直接售於洋行。有震源、鳳雲、三益、文鹿、成記、雪梅等絲牌，常年出口者三千餘擔。其後南潯震澤經絲行銷，輯里絲歲漸退步。鎮上各鄉絲行，均仰潯震客鈔，客不到，絲市即寂。……今僅有鄉絲行四，即裕成、振裕、同豐祥、祥泰也。每年出口多則三千擔，少則二千餘擔。^③

曾經直接前往通商口岸進行貿易的雙林鎮絲行，也淪為鄉絲行，為南潯、震澤兩地的經絲行收購原料生絲。又據民國《烏青鎮志》載：

吾鎮向無經行。各鄉所產細絲，均由震澤經行向本鎮絲行抄取，發車戶成經，轉售上海洋莊為出口貨，名輯里經。^④

在絲產地烏鎮，同樣出現了絲行的層級分化現象。

隨著再縲絲的興起，從事土絲貿易的客行勢力被迅速地從出口貿易中驅逐出去，而南潯、震澤兩地的經絲行則通過再縲絲的出口貿易，進一步提升了他們在流通中的地位。20世紀初，南潯每年出口再縲絲4千—5千擔，規模最大的經絲行是梅恒裕和邱其昌，兩家的出口之和就占南潯出口總量的60%。^⑤“二店皆與上海震泰絲棧聯手交易”^⑥，表明主要經絲行和上海絲棧之間也已形成特約經銷關係。到20世紀10年代末，南潯有經絲行7家，震澤有20多家，兩地的出口量占全國

① 本多岩次郎『清國蠶糸業調查復命書』，第52頁。[]中內容為作者所加，下同。

② 劉大鈞：《吳興農村經濟》，第17—18頁。

③ 民國《雙林鎮志》卷十七〈商業〉，民國刻本，第1頁。

④ 民國《（重修）烏青鎮志》卷二十一〈工商〉，第7頁b。

⑤ 『清國商況視察復命書』，第263頁。

⑥ 同上。

的95%，^①再繅絲流通的集中程度有了進一步提高。

綜上可知，19世紀末以後，在江浙蠶絲業的結構轉型中，客行衰退，經絲行對流通的支配卻加強了。這不僅意味著絲行類型隨著市場條件的變化而發生了調整，更重要的是，出口生絲的流通模式也因此發生了改變，即批發商（經絲行）取代牙行（客行）掌握了流通的主導權。產地有力絲行吸收中小絲行作為自己的收絲機構，並與上海絲棧建立特約經銷關係；另一方面，中小絲行也可通過這種方式，在資金、銷售方面獲取一些有利條件，為陷入經營困難的自己尋找一條出路。

三、“絲繭分區”與生絲流通規制

如論文II所述，為了防止同行間競相擡高價格進行收購，自19世紀80年代起，產地的絲業公所陸續制定了統一的收購日期和收購價格，但這些措施的效果卻相當有限。一方面，這些業規原則上是由公所成員也即有帖絲行共同商議決定，對無帖絲行等非會員商人沒有約束力。另一方面，有帖絲行往往會“一帖多用”，如在其他地方設立分行，或將牙帖租與他人使用，等等，這也在客觀上加劇了同業之間的競爭，增加了公所的監管難度。

19世紀90年代開始，為了提高收購能力，有力絲行除了派人到各產區收購生絲外，還自設分店收絲，這一行為在產地催生出很多無帖小行，又或是有著“小領頭”“白拉主人”等多種稱謂的具有牙人性質的仲介商。前已述及，1905年硤石絲行已達20多家，比絲業繁盛的同治年間（1862—1874）還多了將近一倍，其中尤以無帖小行居多。另外，20世紀初，僅硤石鎮上就有“小領”約120戶，他們與鎮上絲行除了合作的一面，還有矛盾和衝突的一面。1910年，因為絲行侵吞小領傭金，釀成人命，引發了鎮上小領群體與絲行之間的激烈紛爭，雙方相持不下，幾成罷市之勢。後經地方官府、商會調節，事件方才平息。^②繭業的情況也是如此。20世紀10年代，海甯州長安地方原有4家繭行，後增至8家，另有10餘家在申請增設。這8家繭行除總行外，還在各鄉開設分店，並派專人下鄉沿戶收買，此舉引起絲業和綢業的反對。^③甲午戰爭以後，由於市場原料短缺，同業競爭現象愈演愈烈。不過，絲業公所對此並非毫無對策，在限制繭行設立的同時，也開始對生絲流通實施新的規制。

甲午戰爭後，江浙兩省的絲業和綢業因廣設繭行而遭到沉重打擊，迫使兩省的絲業、綢業公所不得不採取措施，要求政府頒佈法令，對繭行的設立加以嚴格限制。先是浙江省施行了周圍50里內不得新設繭行的規定，江蘇省也於1915年發佈了《江蘇全省繭商取締條例》和《江甯等六縣特別限制章程》（以下分別簡稱為《條例》和《章程》）。^④該“章程”規定自1915年起5年之內，江甯、句容、溧水、高淳、吳縣、吳江等六縣列為絲區，不得添設繭行、繭灶。“條例”共分2條10項，第一條的主要內容為：①每縣已設繭行5家以上者，5年之內不得新設；②每縣已設繭行不及5家者，除“章程”所列6縣另設專案限制外，最多可增至5家；③還未開闢蠶桑之縣，可設繭行，但以5家為上限；④已設立的繭行，不得再添設繭灶。第二條的主要內容包括：①領有清朝繭行行帖而未設立繭灶者，不准換給民國政府的登錄憑證；②新開繭行時，需要當地殷實

① 臨時產業調查局『支那の蚕糸業』（東京：臨時產業調查局，1918年），第132頁。

② 〈海甯絲販京控之糾纏〉，《申報》1910年5月9日；〈絲商小領要求之結果〉，《申報》1910年5月15日；〈京控命案之執法真相〉，《申報》1910年5月20日；〈集議絲業小領善後辦法〉，《申報》1910年5月28日；〈會詳海甯小領善後辦法〉，《申報》1910年6月6日。

③ 〈絲業公所為請限制繭行致江蘇民政長函〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第418頁。

④ 〈江蘇全省繭商取締條例〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第421—422頁。

商家及同業兩家擔保，並由絲繭總公所備文，請領登錄憑證。從以上內容可知，第一條是從各縣的繭行數量，第二條則是從開設繭行的必要條件也即繭灶的有無，以及執照申請流程等方面，開始對繭行的設立加以限制。

應絲、綢業的要求限制繭行設立的舉措，實施之初便遭到繭業方面的強烈反對。經過雙方多次爭議，1916年底，浙江省議會通過了修訂的繭行條例議決案，將新繭行設立的距離限制從50里縮減至20里。作為交換條件，同時規定新舊繭行均不得設立分行或分莊。次年，江蘇省議會也通過了新版的取締繭行條例，除江甯等6縣另有特殊限制外，其餘縣份允許繭行數量由5家增至20家。^①

1916年10月，為了應對來自繭業的衝擊並共同尋求維持之策，江浙絲綢機織聯合會在上海成立，江浙各地的絲業和綢業同業團體被重組、合併到這一組織架構內。^②到1920年，1915年施行的“條例”和“章程”五年期限屆滿，其間關於限制或開放繭行設立的爭議不斷，糾紛頻發，1920年甚至引發了南京機工搗毀省議會的暴力事件。1921年初，農商部在江浙絲綢機織聯合會制定的辦法基礎上，批准並公佈了《農商部江浙兩省整頓蠶桑絲綢辦法》六條。^③其中第一條規定浙江省的杭州、嘉興、湖州、紹興以及江蘇省的江甯、蘇州、常州、鎮江、松江各屬為絲區，不得增設繭行、繭灶；第二、三、四條主要是關於獎勵推廣蠶桑事業的內容；值得注意的是，第六條規定“江、浙兩省絲綢各業應行興革事宜，得由江浙絲綢機織聯合會妥擬辦法，呈經地方官廳，轉呈農商部核辦”，這意味著江浙絲綢機織聯合會獲得了中央的行政授權，其章程辦法因此也具備了一定的國家法律效力。

為此，早在1920年底，農商部便要求江浙絲綢機織聯合會將其下屬各團體的名單及章程內容報部核准立案。^④1921年9月，蘇州絲業公所呈報給吳縣公署的章程共十一條，其中與本文論點相關的主要包括以下兩方面的內容：①未領取牙帖（民國後改為登錄憑證）者，即被視為私相交易的“白拉”，由同業報官取締；②新設絲行，或於城、鄉另設分行，須事先向公所報備，並另行納帖，一帖不得兩用。^⑤通過制定這樣的章程，公所希望從絲行的設立條件及認證手續入手，對生絲貿易進行規範與限制。章程明確規定領有牙帖是開設絲行也即從事生絲貿易的必備條件，從而在法律上禁止了“無帖小行”與“白拉小販”等進入生絲貿易領域。為了確保這一規定的有效實施，章程還要求絲行的開設申請必須通過絲業公所的審核與認證。

蘇州絲業公所的章程在實際運用中效果如何？以下就以“恒椿久絲行夥友私收繭絲案”為例，對此問題略加闡釋。

1922年6月底，在蘇州城內開行的恒椿久、協源兩絲行於二蠶收穫之際下到光福鄉收絲。光福鄉位於太湖之濱，隸屬吳縣，鄉公所所在地光福鎮距離蘇州城西約25公里。收絲之前，二行向光福鎮絲業提出開行申請，但遭到鎮上絲行的一致否決。見在鄉下另設分行無望，恒春久便派出

① 〈江蘇省長公署關於轉飭查照浙省繭行條例致蘇總商會訓令〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第424—426頁，〈吳縣知事公署為轉發蘇省取締繭行條例致蘇總商會函〉，同上書，第426—428頁。

② 〈云錦公所為邀請南京等處絲織界加入江浙絲綢機織聯合會致蘇總商會函〉〈盛澤綢業公所為贊同加入絲綢機織聯合會復蘇總商會函〉〈江浙絲綢機織聯合會報告成立經過致蘇總商會函〉〈吳縣知事公署為請查復絲綢機織聯合會各成員情形致蘇總商會函〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第109—113頁。

③ 〈農商部關於整頓蠶桑絲綢的辦法六條〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第383—384頁。關於該辦法的詳細制定過程，請參照曾田三郎《中國近代製絲業史の研究》（東京：汲古書院，1994年）第8章，以及朱英：〈民國時期江浙繭行紛爭與省議會被毀案〉，《歷史研究》2005年第6期。

④ 〈吳縣知事公署為請查復絲綢機織聯合會各成員情形致蘇總商會函〉〈吳縣公署為催報查復結果致蘇總商會函〉〈雲錦公所復蘇總商會簡略〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第111—115頁。

⑤ 〈蘇州總商會關於轉送絲業公所章程致吳縣知事公署函〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第37—39頁。

夥友下鄉收絲，被絲行稽查查獲，蘇州絲業公所將其夥友及所收生絲一併扭送至蘇州稅務所查辦。根據恒椿久、協源等行的陳述，蘇州絲業公所章程中並無不准赴鄉收絲之規定，但蘇州絲業公所認為，按照公所章程，“城廂之行尚不能一帖兩用於城廂，豈有城廂之行反可一帖兩用於鄉鎮乎”，城行派夥友下鄉收絲，應該在“鄉行購辦，不得擅自離行”。最後在蘇州商會的主持下，絲業在公所開會集議，恒椿久行自願認罰，雙方和平解決。^①

從上述事件可以看出，儘管章程中未作明確規定，但為避免同業間的糾紛，蘇州絲業公所在實際操作中也對絲行另設分行及出莊行為進行了限制。其後這一規定更被明確地列入蘇州公所業規之中。^②如此一來，絲行的新設變得愈發困難，這就形成了現有絲行對市場的壟斷局面。這種情況不僅有利於公所對市場的控制，同時也有助於集散地絲行與產地鄉絲行之間的職能分工與層級分化。正如之前所述，養蠶農民對絲行的抵抗，是建立在流通機構開放性與分散性的基礎之上，而隨著“絲繭分區”和絲行開設限制政策的推行，農民的抵抗也將變得更加困難。

結語

綜上所述，甲午戰爭以後，在蠶繭商品市場擴大、國際市場需求變化以及國內電信事業發展等多重因素的影響下，在出口生絲貿易中，資力薄弱的商人被市場所淘汰，形成了產地中小絲行—集散地有力絲行—上海絲棧的多層次購銷網路。此外，各級絲業公所還借助國家權力對市場准入進行限制，使得現有絲行的壟斷和層級分化得到了進一步的鞏固。

這樣的流通形態與19世紀後半期相比已發生很大變化。上海開埠以後，生絲流通基本上延續了客商—牙人體制，由在產地或通商口岸擁有商業據點的商人往流通的下游或上游進行長途販運來完成。^③位於這些流通結點上的絲行、絲棧，既是仲介外地客商生意的牙行，又是根據市場行情自行販運的客商，以絲行、絲棧等提供仲介、倉儲食宿等服務的牙行為媒介，並由自行販運的客商串聯而成的一種環節性的、層次不清的流通體系，這樣的流通本質上仍處於流通的偶發化階段。到了20世紀初，情況發生了變化：

地方絲行將收購來的座縲絲進行分類或重新包裝，然後運到上海或絲綢產地的批發商那裡。絲行之間開始出現分工和專業化，有些地方的絲行專營出口，有些地方的絲行負責內銷。地方絲行與批發商的關係普遍都很密切，除特殊情況外，大多通過代銷方式進行。^④

通過已經專業化的運輸、通信和金融等作為媒介，由自主經營的商人組成的多層次的購銷網路已基本形成。

流通結構組織化水平的提高，為生絲流通的末端整合到通商口岸提供了有利條件。從上面的附圖可知，大約從1898年起，內地絲價的走勢幾乎與上海絲價完全同步，表明內地價格已緊密跟隨上海市場的波動而變化，兩者的價格相關係數高達0.99。不僅通商口岸上海，就連江浙地區的農村市場也終於融入國際市場了。

[責任編輯：黃奇琦]

① 〈恒椿久絲行夥友私收繭絲案〉，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第468—473頁。

② 〈吳縣絲業同業公會業規〉第四條，蘇州市檔案館編：《蘇州絲綢檔案彙編》（上），第187頁。

③ 最為典型的客商—牙人體制是，客商攜帶錢銀至產地，通過產地的牙人或牙行購貨，再將貨物販運至消費地，委託消費地的牙人或牙行售貨。五口通商後這種流通形態也依然存在。

④ 大石善四郎『清國江蘇浙江兩省繭生系調查報告』，（東京：東京高等商業學校，1907年），第62頁。



Chen Yuan's Late-Career Historiographical Turn: An Analysis of His Revisions to *Tongjian Huzhu Biaowei*

Hanzhang TU

Abstract: *Tongjian huzhu biaowei*, one of Chen Yuan's finest creations, was originally published in the *Fu Jen Hsueh-chih*. Chen made substantial revisions to this monograph, and it was reissued in the 1950s by Science Press. In particular, Chen made notable adjustments to expressions regarding the peasants' war, ethnic issues, evidential research, and other topics. Chen shifted from denouncing rebellious peasants as "thieves and robbers," a perspective inherited from traditional historiography, to praising them, while also expressing his comprehension and empathy toward the intellectuals involved in the peasant revolution. The reason for the significant transformation in his perspective on the peasant revolts was the ideological impact of his participation in the land reform movement in Baxian County, Sichuan. He also revised a significant number of phrases pertaining to ethnic issues. For example, the term "assimilation" was deleted or replaced with "sinicization." These revisions demonstrate his reflections on strategies for writing ethnic history in the new era. Nevertheless, following his adoption of Marxist ideology, Chen's approach to research methodology remained unaltered. From his perspective, the methodological approaches of evidential research and Marxism are inherently compatible, and the pursuit of Marxism's ethical principles must be based on the historical-critical methodology of positivism. A close analysis of Chen Yuan's revisions to *Tongjian huzhu biaowei* illuminates his intellectual journey of exploration and adaptation to Marxist historiography.

Keywords: Chen Yuan, Marxism, *Tongjian huzhu biaowei*, reception history

Author: Hanzhang TU received her Ph.D. in History from Peking University in 2023 and is now a postdoctoral fellow at the History Department of the College of Liberal Arts, Shanghai University. Her research focuses on the philosophy of history, historiography, and cultural exchanges between Chinese and foreign historiographical practices. Her published papers include "The Overlooked Realistic Concern: Chen Yuan's Yuan Xiyuren Huahua Kao in the West" (*Journal of Chinese Literature and History*, no.2, 2020) and "'Historical Memory', 'Histoire-Mémoire' or 'History and Memory'? Concepts in the Study of the History of Memory" (*Historiography Bimonthly*, no.1, 2022).

陳垣晚年的史學轉向： 以《通鑑胡注表微》的修訂為中心^①

屠含章

[摘要] 《通鑑胡注表微》是陳垣晚年的一部得意之作，最早發表於1945、1946年的《輔仁學誌》。1958年，在科學出版社重印此書前，陳垣曾對輔仁版舊作做出大量刪改。本文在比較《通鑑胡注表微》前後版本、發掘和利用中國國家圖書館藏修訂版手稿的基礎上，分析陳垣在1950年代對馬克思主義的理解與接受程度。陳垣對《表微》的改動，涉及一些有關治學思想及方法的問題，包括對農民起義的評價、民族問題的表述和對考證學的認識等。他改變了《表微》所繼承的傳統史學斥起義農民為“盜賊”的表述，轉而持褒揚態度，並對參與農民革命的知識分子表達了理解與共情。陳垣觀察農民戰爭的視角之所以發生如此之大的轉變，源自於他在參與四川巴縣的土地改革時受到的思想觸動。他也修改了輔仁版中夷夏觀色彩濃重的大量語句，做出了以“華化”等詞替代“同化”的措辭修改。這些修訂體現了他對於新時代下民族史表述策略的思考。在接受馬克思主義的洗禮後，陳垣對考證學的看法並沒有發生很大的改變。在他看來，考證學的方法與馬克思主義是相輔相成的關係，馬克思主義的義理追求需要建立在實證主義的史料批判方法的基礎之上。分析陳垣晚年對《表微》的修訂，有助於我們更好地了解他對於馬克思主義史學的探索與自我調適的思想歷程。

[關鍵詞] 陳垣 馬克思主義 通鑑胡注表微 接受史

[作者簡介] 屠含章，北京大學歷史學博士（2023年），現為上海大學文學院歷史學系博士後研究員，主要研究領域為史學理論及史學史、中外史學交流，代表作有〈被忽視的義理——陳垣《元西域人華化考》之英譯及其反響〉（《中華文史論叢》2020年第2期）、〈歷史記憶、歷史-記憶或歷史與記憶？——記憶史研究中的概念使用問題〉（《史學理論研究》2022年第1期）等。

① 本文的寫作得到諸多師友的指導和幫助，兩位匿名評審專家的意見令筆者獲益匪淺，謹此致謝。

1957年4月15日，陳垣最終完成〈重印《通鑑胡注表微》後記〉（下文簡稱〈重印後記〉）的定稿。這篇文章始撰于同年3月2日，歷時一個多月，其間數易其稿。對比前四稿，最後一稿的紙張明顯陳舊許多，紙緣泛黃，並留有水漬痕跡，可見其修訂之審慎、推敲之反復。

《通鑑胡注表微》（下文簡稱《表微》）是陳垣晚年的一部得意之作。此書不僅在《通鑑》與《胡注》研究領域具有里程碑式的意義，對於探討20世紀中國史學的發展而言也是一部不可忽視的重要著作。陳垣的弟子以及後來的研究者對此書已有不少討論。^①但是，不管是將《表微》放置於北平淪陷的大背景中去理解，抑或是將其從淪陷時期抽離出來，專論陳垣史學，大多數的研究者對《表微》一書的版本差異不甚注意，即便注意到了，也並未挖掘其中的史料價值。陳垣之孫陳智超策劃重印《表微》之時，提及《表微》之三版本，指出：“《表微》最先於1945年、1946年發表在《輔仁學誌》上。建國以後，《表微》第一次以專著的形式由科學出版社於1958年出版。1962年，又改由中華書局出版。”^②然其關於《輔仁學誌》版（下文簡稱“輔仁版”）與科學出版社版（下文簡稱“科學版”）的比對較為簡單，亦有疏失，更沒有對文本差異作出系統的解讀。

研究陳垣在1950年代後期對《表微》的改動，至少有兩點重要的意義。一方面，文本的修改過程能夠在一定程度上反映史家對馬克思主義的具體接受情況。20世紀中葉以降，隨著馬克思主義史學在中國大陸成為主導的學術範式，其理論概念、基本假設與分析框架影響、滲透到史學界的方方面面。目前已有一些學者採用版本比較的方法探討個別歷史學家對馬克思主義的接受經過。比如，潘光哲通過分析吳晗對《朱元璋傳》的改寫過程，揭示出吳晗在馬克思主義的影響下如何採用理論詞彙調整章節結構，並以階級分析的觀點評述史事。不過，除了這類典型之外，在唯物史觀的洗禮之下，也許還有一些複雜而多元的接受情形，尚待我們發掘和研究。^③筆者認為，陳垣雖然並沒有成為典型的馬克思主義史家，但他在1950年代對馬克思主義的理解與接受程度，有助於我們對他晚年思想世界的認識。

既往研究討論陳垣在1950年代對於馬克思主義的接受時，看法較為籠統。研究者或援引陳垣在1949年初寄給三子陳約的私函與發表在報紙上的〈給胡適之先生一封公開信〉，呈現其“劇

- ① 陳垣弟子的相關討論參見方豪：〈北平淪陷期中之愛國史家陳援庵先生〉，《新政論月刊》1946年第1期，第23頁；柴德震：〈《通鑑胡注表微》淺論〉，《〈資治通鑑〉介紹》，北京：中共中央黨校出版社，2010年，第57—68頁；牟潤孫：〈從《通鑑胡注表微》論援庵先生的史學〉，《史學史研究》1981年第1期，第70頁；劉迺蘇：〈重讀《通鑑胡注表微》劄記〉，《勵耘承學錄》，北京：北京師範大學出版社，1992年，第346—380頁。此後，著重談愛國思想的文章有：趙黎：〈《通鑑胡注表微》之“微”〉（《史學月刊》1987年第4期）與張全明：〈《通鑑胡注表微》與陳垣先生的愛國思想〉（《史學史研究》2005年第2期）。主要談史學方法或發揮“通史以致用”一義的有：吳懷祺：〈《通鑑胡注表微》在近代史學史上的貢獻〉，《史學史研究》1990年第3期，第8—14頁；王廷武：〈讀《通鑑胡注表微》——兼談經世史學的現代形式〉，《中南民族學院學報》（人文社會科學版）2003年第1期，第114—117頁；周少川：〈陳垣史學的“記里碑”——再讀《通鑑胡注表微》〉，《北京社會科學》2006年第2期，第3—10頁。談《表微》中的考據與義理的有：牛潤珍：〈民國史學與宋學——以陳垣先生為例〉，《四川師範大學學報》（社會科學版）2013年第1期，第147—153頁；曾祥波、劉進：〈虛實相濟：在考據與辭章之間找尋義理——以《通鑑胡注表微》為例〉，《新國學》第五卷，成都：巴蜀書社，2005年，第1—11頁。袁一丹則從修辭的層面解讀陳垣在淪陷時期的著述，並指出陳垣通過“表微”這種修辭策略力圖超越史事與史法，追求史學對於當下的倫理承擔。參見袁一丹：〈史學的倫理承擔——淪陷時期陳垣著述中的“表微”機制〉，《中華文史論叢》2013年第2期，第221—276頁。關於陳垣在《表微》中令“考據為義理”讓路的做法，也有學者提出一些問題。參見張元：〈從胡三省史學新探：簡論《通鑑胡注》與《胡注表微》〉，原載韓國中國學會《中國學報》第35輯，收入宋史座談會編《宋史研究集》第二十八輯，臺北：編譯館，1998年，第446頁；楊訥：〈不可盡信的《通鑑胡注表微》〉，《中華文史論叢》2016年第3期，第387—400頁。林嵩則從胡注研究的角度指出《表微》著述體例的缺陷，亦即“分類舉例法”的局限性。見林嵩：《通鑑胡注論綱》，上海：上海古籍出版社，2012年，第23—24頁。
- ② 陳智超：〈陳垣先生與《通鑑胡注表微》〉，見陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：商務印書館，2011年，第366頁。
- ③ 潘光哲：〈學習成為馬克思主義史學家——吳晗的個案研究〉，《新史學》1997年第2期，第133—185頁。其他個案探討，參見李政君：〈顧頡剛《漢代學術史略》的修訂與其治學理念〉，《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）2015年第4期，第152—156頁；朱洪斌：〈齊思和論中國近代史學之變遷〉，《漢學研究》第41卷第3期，第169—208頁。

變”的一面；^①或關注陳垣對羅爾綱〈論科學的考據與舊考據的不同〉一文的審查意見、〈東埔寨始通中國問題〉等資料，展現出陳垣治學思想中“前後一貫”的一面。^②本文在此基礎上進一步開拓史料，挖掘《表微》修訂本與國圖所藏手稿中蘊含的信息，分析陳垣所謂“思想劇變”的意涵與限度。

另一方面，如果我們知道哪些文本是後來增入的，也有助於更好地理解《表微》這部書中的多層文本。區分《表微》通行文本形成的雙重時代背景，亦即抗日戰爭時期與新中國初期，對閱讀、理解甚至評論此書是至關重要的。筆者在本文的最後會指出，此書修訂之後的一些語句與原有的作品未能做到無縫銜接，因此修訂本本身存在一定的內在矛盾。換言之，《表微》一書本有一個完整、穩定的結構，而陳垣的刪削或是修補對這個結構造成了一些衝擊，使得原本穩定、縝密的結構變得有些鬆動。

一、從〈重印後記〉手稿看陳垣的心事

陳垣《表微》的手稿現藏於中國國家圖書館，其照片見於陳智超與曾慶瑛所編《陳垣先生遺墨》^③，中國典籍博物館亦曾展出手稿的部分散頁。不過，《表微》手稿中陳垣在1950年代的修訂稿尚未受到研究者的關注。國圖藏修訂稿包括《表微》1957年重印校本與〈重印後記〉〈內容提要〉的手稿。《表微》1957年重印校本之底本乃合《輔仁學誌》第十三卷及十四卷抽印本而成。經過筆者的比對，其中的改動與最後科學出版社出版的1958年《表微》的修訂本並無不同，可以確定該校本應當就是陳垣交給科學出版社的原稿。

〈重印後記〉有五份手稿，所用稿紙均為豎排紅格，紙頁今已泛黃，折頁方式類似於線裝，右側以3枚訂書釘裝訂，半頁10行，每行30字。最後一稿右上方首頁有黑色鋼筆小字書“一九五七、四、廿二 送科學出版社”，右下方則書“最後定稿 五八、一、二十”。^④〈重印後記〉的內容較為豐富，主要包括胡三省生平介紹、胡三省注釋《通鑑》的背景、《胡注》的價值、《表微》的撰寫背景，以及重印《表微》的原因。筆者根據五份〈重印後記〉手稿中文字之改易，排列出手稿的寫作順序，發現有不少值得玩味的改動。梳理他對這篇〈重印後記〉的改定過程，能夠幫助我們揣摩他的思緒，從而走進他的內心世界。

〈重印後記〉的寫作是陳垣字斟句酌的產物。如果比較五份手稿，便會發現，其中語言風格的變化是頗為顯著的。比如，〈重印後記〉的第一句話在最後的定稿中是“《通鑑胡注表微》是抗日戰爭時我在北京寫的”。但“抗日戰爭時我在北京寫的”這一表述經歷了如下修改過程而最終確定：從“十餘年前所作”到“北京淪陷時所作”，再到“在日軍占領北京時所作”，最後才改定為“抗日戰爭時我在北京寫的”。再比如，他自述寫作《表微》背景的一段話，初稿為：

① 比如王汎森就認為，陳垣給三子陳約的私函與給胡適的公開信中所反映的思想轉變相當真切，足以說明陳垣徹底服膺於新主義。參見王汎森：〈“主義崇拜”與近代中國學術社會的命運〉，《中國近代思想與學術的系譜》，上海：上海三聯書店，2018年，第506—508頁。

② 參見李顯裕：《陳垣史學探析》，碩士學位論文，“國立”中央大學歷史研究所，1996年，第3、138—141頁；喬治忠、鍾學豔：〈堅守求真理念 致力新中國史學整體建設——陳垣1949年之後的學術建樹〉，《學習與探索》2011年第2期，第257—258、260頁。李顯裕認為陳垣“在個人史學歷程中，前後一貫地維持史學獨立自主的尊嚴”。他所舉的例證，一是陳垣為羅爾綱〈論科學的考據與舊考據的不同〉所寫的審查意見，二是陳垣在1954至1955年“批胡運動”的高潮時期中，並未發表批評胡適的文章。喬治忠、鍾學豔除了探討上面提到的審查意見以外，還引用〈東埔寨始通中國問題〉一文說明陳垣常常對“偏離史學求真、求是原則的傾向予以旗幟鮮明的撥正”。

③ 〈《通鑑胡注表微》稿〉，《陳垣先生遺墨》，陳智超、曾慶瑛編：《陳垣先生遺墨》，廣州：嶺南美術出版社，2006年，第244—256頁。

④ 前兩稿落款為“一九五七年三月二日”，第三稿並無日期，後兩稿則有“一九五七年四月十五日”的落款。日期相同或者沒有標明日期的文稿，筆者則通過比對文本來確定次序。

我作這書，正值日軍入侵，時北京淪陷，帝國主義殘暴統治日益加深，人無喘息餘地。而政權南移，偏安一隅，猶然歌舞升平，不以國事為念。漢奸等更賣國喪節，鮮廉寡恥，依阿苟容，助紂為虐。且新聞封鎖，祖國消息隔絕，忠義愛國之士，紛紛離京，投身抗敵工作，而淪陷敵下者，身心受迫害，精神受威脅，固未嘗一日忘懷祖國。其心情苦痛，有非筆墨所能盡述。此際此情，讀通鑑胡注，慨身之遭遇，每不禁淒然淚下，甚而痛哭失聲也。因將身之生平事跡及當時其所處環境，加以徵考，成《通鑑胡注表微》二十篇。

定稿為：

我寫胡注表微的時候，正當敵人統治着北京；人民在極端黑暗中過活，漢奸更依阿苟容，助紂為虐。同人同學屢次遭受迫害，我自己更是時時受到威脅，精神異常痛苦，閱讀胡注，體會了他當日的心情，慨歎彼此的遭遇，忍不住流淚，甚至痛哭。因此決心對胡三省的生平、處境，以及他為什麼注通鑑和用什麼方法來表達他自己的意志等，作了全面的研究，用三年時間寫成《通鑑胡注表微》二十篇。^①

不少語句都由文言轉化為白話，經過多次調整之後，變得更加通俗易懂。由此可以看到新中國文化風氣的影響。不過，最為關鍵的一段話還是他在末段自述重印《表微》之原因，定稿中的表述是：

近來好些朋友勸我重印這本書。我想，這是舊作，是沒有學習過馬克思列寧主義時舊作，限於當時的思想認識，自然有不少幼稚及迂闊的言論，但是作為對胡三省的研究，特別是他隱藏在文字裡的思想的探索，我是用了相當力量的。而且這本書對理解通鑑和通鑑注，可能是有幫助的。因此同意重印，並借此向大家請教。全書除稍刪動個別字句外，仍按原稿不動，以為我學識的記里碑。^②

其中，“這是舊作，是沒有學習過馬克思列寧主義時舊作，限於當時的思想認識，自然有不少幼稚及迂闊的言論”一句最為醒目。陳垣採用這一表述，其實經過一番糾結、反復的過程。初稿中的表述是“翻閱數過，覺尚有可存之處，限於當時思想認識，難免有迂闊之見”，尚未有“沒有學習過馬克思列寧主義時舊作”一句。加上這句話，起初是在第三稿中。最後一稿之中先是不用，但最終又粘上紙條加回。

對於此句應否加上的問題，陳垣的躊躇也許與他內心對於舊作的糾結有關。八年前的1949年3月14日，他在給香港友人的信中提及自己解放後思想劇變事，表示“世界大勢所趨，必然做到，早晚而已。已頹敗之勢，無可挽回。學術思想，應從新生的路上走，余甚悔往日之懵然妄覺也”。^③同日，在給三子陳約的家書中也說“余近日思想劇變，頗覺從前枉用心力。從前囿於環境，所有環境以外之書不觀，所得消息，都是耳食，而非目擊。直至新局面來臨，得閱各種書報，始恍然覺悟前者之被蒙蔽”。^④

隨後，陳垣在〈給胡適之先生一封公開信〉（《人民日報》1949年5月11日、《進步日報》5月17日）中說，在“新社會裏生活”，必須要“讀新書”，“研究新的思想方法”，從而獲得“新的知識”。他所說的“新書”包括斯諾的《西行漫記》與《毛澤東選集》中的〈中國革命與

① 定稿中的文字表述與科學出版社版相同。參見陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，1958年，第411頁。

② 同上。

③ 〈1949年3月14日陳垣致香港友人函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年，第716頁。

④ 〈1949年3月14日陳垣致陳約函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第1078頁。

中國共產黨〉〈新民主主義論〉〈論聯合政府〉等等，“新的思想方法”則是指“辯證法唯物論和歷史唯物論”。他還表示這使得他“對歷史有了新的見解，確定了今後治學的方法”。^①除此之外，他更是規勸楊樹達“我公居近韶山，法高郵何如法韶山”。^②一般認為，這些足以說明陳垣在學術上徹底服膺於毛澤東思想與馬列主義。^③

不過，對學人而言，將新的思想方法落實到具體的學術實踐並不那麼容易。1949年的陳垣已年近七十，修訂舊作時的他更是步入耄耋之年，難以像那些正值青壯年的歷史學者那樣，意氣風發地書寫新篇，或是對舊作大動干戈。他能做的，也許只能是修修補補的工作了。至於正文之中“個別字句”如何“刪動”，筆者基於對輔仁版與科學版的全面比對，將在下文對他的修訂作出系統的解讀。^④

二、農民戰爭敘事的調整

牛潤珍曾在《陳垣學術思想評傳》中指出馬克思主義對陳垣歷史觀轉變的影響，即從“注重文化和士人的作用”到領會在社會發展與政治變革中“人民大眾的作用”，但並未說明這種影響如何發生，又有哪些具體的表現。^⑤《表微》修訂版中陳垣對農民戰爭的重新書寫，恰好可以補充牛潤珍的觀察。在陳垣對舊作的改動中，有關農民起義評價的修改數量頗多，非常關鍵（見表1）。1958年科學出版社重印《表微》之後，他在給柴德賡的信中感歎《表微》“資產階級氣味甚深，時時流露士大夫的臭架子，與無產階級相距很遠”，請其“仿陸稼書對《戰國策》例，著一卷《通鑑胡注表微去毒》”。^⑥實則他自己早已下了一番“去毒”的功夫。

〈治術篇〉唐僖宗乾符元年條涉及方臘起義之增刪，尤具代表性。陳垣曾說：“史家運用史料，有引用及櫟括二法，引用但引原文，櫟括則可增改文字。”^⑦陳垣在輔仁版與科學版中的兩種敘述史源相同，主要是《青溪寇軌》，參以《宋史》〈方臘傳〉。但後一種增刪過後，立意全然不同，櫟括之多少，議論之褒貶使然。

方臘之事，記載最詳者為《青溪寇軌》，其中〈容齋逸史曰〉一則記方臘號召之詞尤細。《四庫全書總目》疑該則為洪邁所附題，近來有學者進一步推論，《青溪寇軌》的成書也可能出於洪邁之手。^⑧洪邁錄方臘之事後說明：“泊宅翁之志寇軌也，蘄王猶未知名，故略之。且時宰猶多在朝，臘黨陰謀，語多忌諱，亦削不載，吾故表而出之，以戒後世司民者。”^⑨輔仁版“有足為後世司民戒者”即出於此。勸戒司民者，應是陳垣於〈治術篇〉唐僖宗乾符元年條引方臘、范汝為之事本意。既為勸戒，持論立場自然在統治者一邊。科學版將“有足為後世司民戒者”改為“有足令人興奮者”，立場顯然轉換到起義軍一邊。

① 〈1949年4月29日陳垣致胡適函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第223頁。

② 〈1952年12月2日陳垣致楊樹達函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第274頁。

③ 比如嚴耕望評價陳垣說，“自青年時代即熱心世務，其後疊任文化教育機關首長，老年乃以毛為師，並且常說自己‘聞道太晚’”。所謂“以毛為師”，應當出自於“法韶山”一句。見〈史學二陳〉，嚴耕望：《治史答問》，見《治史三書》，上海：上海人民出版社，2011年，第175頁。該篇初稿作於1983年3月21日，3月24日再稿，7月5日補訂三稿。

④ 需要說明的是，本文主要比較科學版對輔仁版的修改，因1962年中華版的改動很少。

⑤ 牛潤珍：《陳垣學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社，1999年，第246頁。

⑥ 〈1958年3月31日陳垣致柴德賡函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第595頁。

⑦ 《通鑑胡注表微》〈邊事篇〉陳長城公禎明二年條。科學版“增改文字”，輔仁版作“任意增改”。陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第十四卷，1946年，第70頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第196頁。

⑧ 參見凌鬱之：〈《青溪寇軌》作者平質〉，《古籍整理研究學刊》2008年第5期。

⑨ 《青溪寇軌》，見（宋）方勺：《泊宅編》，北京：中華書局，1983年點校本，第113頁。

表1：《表微》輔仁、科學二版有關農民起義條目對照表^①

篇目/條目	輔仁版	科學版
治術篇第十一／唐僖宗乾符元年	至於智識<u>階級</u>背朝廷而附之，則朝廷之不浹人心可知矣……《青溪寇軌》引《容齋逸史》，記其號召之詞，有足為<u>後世司民戒者</u>：“時吳中困於朱勔花石綱之擾，比屋致怨。方臘乃椎牛醺酒，召惡少百餘人會飲，酒數行，臘起而演說，其結論有曰：‘三十年來……皆曰：‘惟命。’……《宋史》四六八，稱其“凡得官吏，必斷鬻支體，探其肺腸，或熬以膏油，叢鎗亂射，備盡楚毒，以償怨心。”嗚呼！酷哉！然未聞有<u>縉紳之士</u>從之也……則當時必有貽人口實者，不然，佳人何至作<u>賊</u>哉！（第十四卷，第14—15頁）	至於智識<u>分子</u>背朝廷而附之，則朝廷之不浹人心可知矣……《青溪寇軌》引《容齋逸史》，記其號召之詞，有足<u>令人興奮者</u>，曰：“時吳中困於朱勔花石綱之擾，比屋致怨。方臘乃椎牛醺酒，召惡少百餘人會飲，酒數行，臘起曰：‘天下國家，本同一理。今有子弟耕織，終歲勞苦，少有粟帛，父兄悉取而靡蕩之，稍不如意，則鞭笞酷虐，至死弗恤，於汝甘乎？’皆曰：‘不能。’臘曰：‘靡蕩之餘，又悉舉而奉之仇讎，仇讎賴我之資，反見侵侮，則使子弟應之；子弟力弗能支，則譴責無所不至，然歲奉仇讎之物，初不以侵侮廢也，於汝安乎？’皆曰：‘安有此理！’臘涕泣曰：‘今賦役繁重，官吏侵漁，農桑不足以供應。吾儕所賴為命者，漆楮竹木耳，又悉科取無錙銖遺。且聲色狗馬，土木禱祠，甲兵花石，糜費之外，歲賂西北二虜銀絹以百萬計，皆吾東南赤子膏血也，宰相以此為安邊之長策，獨吾民終歲勤動，妻子凍餒，求一日飽不可得，諸君以為何如？’皆憤憤曰：‘惟命。’臘曰：‘三十年來……’皆曰：‘善’……”宋史四六八，稱其“凡得官吏，必斷鬻支體，探其肺腸，或熬以膏油，叢鎗亂射，以償怨心。”然未聞有<u>士人</u>從之也……則當時朝政必有貽人口實者，不然，佳人何至作“<u>賊</u>”哉！（第215—217頁）
出處篇第十四／唐僖宗廣明元年	談允厚〈《通鑑補》後序〉，謂《通鑑》有七病，其一曰誣，引孫光憲《北夢瑣言》皮日休事為證，然身之先已引《老學庵筆記》辨之。筆記所據者尹師魯撰皮氏子孫墓誌，墓誌當然不能載其祖宗從<u>賊</u>。陸放翁蓋以尹師魯人格信之，君子善善從長，故身之取以為注。皮日休亦何幸而有此賢子孫哉！（第十四卷，第62頁）	談允厚〈《通鑑補》後序〉，謂《通鑑》有七病，其一曰誣，引孫光憲《北夢瑣言》皮日休事為證，然身之先已引《老學庵筆記》辨之。筆記所據者尹師魯撰皮氏子孫墓誌，墓誌當然不能載其祖宗從“<u>賊</u>”。然公山之召，可為東周；佛肸之往，無傷堅白，亦不必為日休辨矣。（第283頁）

① 表中引文下劃線均為筆者所加，以示文本差異，後文同此例。

篇目/條目	輔仁版	科學版
邊事篇第十五／梁武帝大同三年	宜生本名逵，福建士人， <u>誤入范汝為黨為盜</u> ……（第十四卷，第69頁）	宜生本名逵，福建士人，入范汝為黨……（第295頁）
邊事篇第十五／唐昭宗乾寧四年	蜀王建號 <u>賊王八</u> ，然其鎮蜀初政，不獨能撫 <u>蠻</u> ，且善待士，故唐末人士之避亂者多往依之，卒能據有全蜀三十餘年。 <u>所謂盜亦有道也</u> 。身之稱之，愧乎 <u>賊王八</u> 之不如者耳。（第十四卷，第75-76頁）	蜀王建號“ <u>賊王八</u> ”，然其鎮蜀初政，不獨能撫 <u>民</u> ，且善待士，故唐末人士之避亂者多往依之，卒能據有全蜀三十餘年。身之稱之，愧乎“ <u>賊王八</u> ”之不如者耳！（第303頁）
夷夏篇第十六／後漢高祖天福十二年	此有感於元初 <u>盜賊</u> 之眾也……（第十四卷，第95頁）	此有感於元初“ <u>叛亂</u> ”之眾也……（第330頁）
民心篇第十七／晉孝武帝太元十年	元世祖平宋，不務恤民，專任姦徒，橫徵暴斂，南人不服， <u>反動</u> 四起，其始與呂光之得涼土無以異也。（第十四卷，第101頁）	元世祖平宋，不務恤民，專任姦徒，橫徵暴斂，南人不服， <u>叛亂</u> 四起，其始與呂光之得涼土無以異也。（第338頁）
貨利篇第二十／唐德宗建中四年	此有感於元初之 <u>盜賊</u> 四起，而姦臣日事封殖，府庫充盈也……（第十四卷，第135頁）	此有感於元初之姦臣日事封殖，府庫充盈也……（第387頁）

方臘號召之詞，洪邁共記四段，分別以方臘的反問“於汝甘乎”“於汝甘乎”“諸君以為何如”與“諸君其籌之”結尾。輔仁版只取最後一段總結之詞，擇其要者置於《表微》，其餘以“臘起而演說”一筆帶過。科學版則不嫌文繁，幾乎全引前三段方臘鼓動之詞，只是稍作刪改。改動的是第二段的反問“於汝甘乎”。換“甘”為“安”，大概為的是求文字變化。所刪三處：第一處是“益以富貴”。第二處是“夫天生烝民，樹之司牧，本以養民也。乃暴虐如是，天人之心，能無慍乎”。第三處是“二虜得此益輕中國，歲歲侵擾不已，朝廷奉之不敢廢”。^①後兩段文字，陳垣棄而不用，可能因前者有“資產階級唯心思想”，後者觸及夷夏觀與民族問題。

方臘號召之詞後，陳垣引《宋史》，並附個人評論。輔仁版引“凡得官吏，必斷鬻支體，探其肺腸，或熬以膏油，叢鎗亂射，備盡楚毒，以償怨心”，感慨：“嗚呼，酷哉！然未聞有縉紳之士從之也。”科學版刪引文中的“備盡楚毒”與個人評論中的“嗚呼，酷哉”，改“縉紳之士”為“士人”。

總之，這段大刀闊斧的增刪，大有去“資產階級毒”，靠攏無產階級之感。傳統史學斥起義農民為“盜賊”，此為通例，立場使然。在學習、接受馬克思主義的階級觀點之前，陳垣撰《表微》，借鑒的是傳統史學的立場、觀點與方法。顯然，立場一旦轉變，史料的裁剪以及個人的評論亦隨之改變。

① 《青溪寇軌》，（宋）方勺：《泊宅編》，第112頁。

與此相仿，對於“盜賊”“叛亂”等詞的簡單刪改還有很多，此不贅述。〈出處篇〉唐僖宗廣明元年條的改動要稍複雜一些，涉及對參與農民戰爭的知識分子的評價，在此稍作解析。《通鑑》唐僖宗廣明元年書“黃巢以太常博士皮日休為翰林學士”。陸游《老學庵筆記》引尹師魯〈大理寺丞皮子良墓誌〉駁此傳聞。尹文稱皮子良曾祖日休“避廣明之難，徙籍會稽，依錢氏，官太常博士，贈禮部尚書”。陸游以尹師魯為人“剛直有守”信其言，故推斷皮日休陷黃巢一事純屬小說家言。^①胡三省引述陸游的辯詞，自然是贊同他的說法。

陳垣在按語中指出，“尹師魯撰皮氏子孫墓誌，當然不能載其祖宗從賊”，故陸游的推斷並不成立。可見陳垣傾向於認為《通鑑》所書屬實，但他對此事態度，在前後兩版中卻有顯著不同。輔仁版原文為：“陸放翁蓋以尹師魯人格信之。君子善善從長，故身之取以為注，皮日休亦何幸而有此賢子孫哉！”他原本譏笑皮日休“何幸而有此賢子孫”，引得後人善意為其開脫。科學版改為：“然公山之召，可為東周；佛肸之往，無傷堅白，亦不必為日休辨矣。”此處，他引孔子欲往公山、佛肸之典，力圖說明：以孔子之聖，尚欲從叛亂者，即使皮日休曾歸附黃巢，也不能構成他人生中的汙點。公山、佛肸二事，皆見《論語》〈陽貨〉。

陳垣晚年所作《陸棠介紹》一文可作為此處改動的旁證。1959年3月28日，當時的北京歷史博物館擬於“歷史人物名單”中增加宋人陸棠，寫信詢問陳垣的意見。陳垣考證相關史料，三日後撰《陸棠介紹》一篇作為答覆。在這篇短文中，他援引了《斐然集》《默堂集》與《朱子語類》三處史料，試圖說明歷史文獻中對陸棠的正面評價，並表達了對知識分子參與農民革命的深刻理解與共情：

陸棠(1104—1132)字敬思，建州建安縣人。為大儒楊龜山門婿，從龜山遊者幾三十年。知識分子參加農民革命失敗後，其生平事跡，每為人所湮沒，陸棠參加范汝為組織失敗後，胡寅為作長傳，見《斐然集》三十，陽抑而陰傳之。陸棠未參加革命前，陳淵為作定交篇，稱為“君子人”，又作定交篇跋，既失敗後，陳淵仍留此二文在《默堂集》二十，不肯削去。《朱子語類》一三三盜賊門不諱陸棠為楊龜山婿，且稱其人極端重，似有德器者。此等對所謂“盜賊”的批評，在歷史文獻中實為罕見，故特拈出之。^②

陳垣對三處史料的分析，所謂“陽抑而陰傳之”“不肯削去”“不諱”，都有主觀推斷的色彩。更有趣的是他基於胡寅《陸棠傳》的想象與發揮，寥寥數筆，便讓一位革命志士的形象躍然紙上：“據胡寅所作陸棠傳，棠參加革命時，龜山年已八十，曾為三書招之，棠覆書悲痛。棠平日必有一套革命道理，可於此往復書中見之，惜此書不傳。據傳，棠父及妻皆支持棠所為，死而不悔，其革命主張，必有極精處能動人，故傳又稱‘士大夫為所籠惑者比跡而是’，則斷非龜山翁之綱常大義論所能說服者也。”最後，陳垣總結道，陸棠的師長楊龜山、同門胡寅與陳淵皆列傳於《宋元學案》，“陸棠如果不參加范汝為組織，亦可佔《宋元學案》一卷，但棠不願以彼易此”。^③此句與《表微》修訂本中為皮日休的辯護有異曲同工之妙。

另外，〈釋老篇〉唐敬宗寶曆二年條中關於僧人文澈態度的轉變也值得注意。由於此條與方臘條的改動較大，在1957年的重印校本之中都是以貼條的形式覆蓋在原文之上的。輔仁版中，陳垣對文澈態度輕蔑：“此俗僧也。《通鑑》罕載僧事，文澈何幸而得留名青史乎？”^④科學版中

① (宋)陸游：《老學庵筆記》，北京：中華書局，1997年點校本，第134頁。

② 〈1959年3月31日陳垣致北京歷史博物館函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第852—853頁。

③ 同上。

④ 陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第十四卷，第117頁。

他卻頗費心思，不僅引圓仁《入唐求法巡禮行記》、趙磷《因話錄》、段安節《樂府雜錄》中的不同觀點，點評道“毀譽不同，愛憎各別耳”，並且辨明唐時取名“文澈子”之來由。^①陳垣從輕視轉而重視這位僧人文澈應是受到了群眾觀點的影響。

陳垣觀察農民戰爭的視角之所以發生如此大的轉變，源自他在參與四川巴縣的土地改革時受到的思想觸動。陳垣出身於晚清廣東新會的一個富庶的藥材商人之家。由於家境優渥，無論是進入學館讀書，還是購置大部頭的昂貴書籍，他都能夠得到父親的大力支持，無需憂慮。^②與那個時代大多數知識精英相似的是，他“住在城裏的時候多，很少與農民接近”^③，對於民間疾苦的了解自然也有限。參與西南地區土地改革的經歷，真正讓陳垣近距離接觸中國社會底層的農民，體驗他們的生活，傾聽他們的聲音，也使得他在土改的革命情境中強化了對階級話語的理解與實踐。

1949年末至1951年末，在毛澤東的直接倡導下，中央組織全國高校的大批師生參與到土地改革運動中，以推動知識分子群體的思想改造。^④1951年5月末，71歲高齡的陳垣任西南土地改革工作團總團長，參加西南區夏季的土改工作，9月底回京。據劉迺蘇《日記手稿》，陳垣在抵達重慶之後鬧腸胃病，儘管總團部為照顧陳垣的身體，準備讓他坐鎮重慶，但他仍堅持到巴縣參加土改。期間，即便病情反復，發燒腹瀉，也沒有離開巴縣。作為陳垣工作的陪同者，劉迺蘇記錄了陳垣兩次動情的流淚。第一次是在前往巴縣之前因慚愧而落淚。6月15日，他“聽劉迺蘇讀土改材料，讀到知識分子和農民誰養活誰的問題，以及農民運動是自己解放自己的運動一節，陳垣動感情地哭了。感到自己以往的功夫白費，不能對人民有很多的貢獻。晚，總團部秘書長于剛同志來，勸陳垣不可對自己估計過低”。第二次是在7月5日“參加鬥爭惡霸大會，在一位貧農婦女的悲慘控訴時”，“流出了同情的眼淚”，他還“站在一張桌子上發表了講話”。^⑤淚水之外，我們還能夠在現存的一張照片上，看到他與巴縣的農民一同收稻時的笑容。^⑥可以看出，陳垣全身心投入到了這次西南土地改革的工作中。

在經歷豐富的情感體驗之後，陳垣在〈我參加土地改革工作後思想上的轉變〉一文中反省說：“我和農民一起生活一起鬥爭的時候，才掀起了真正的階級仇恨。因之，更深一步的體驗到閱讀歷史書籍，要用階級分析方法把這些歷史材料從新估計，不然就會顛倒是非，以善為惡了。”^⑦他又說：“我從前看不見廣大群眾，看不到群眾的力量，這次在群眾鬥爭中，才認識了群眾偉大的創造力；也就是只有在群眾面前，才能正確的認識自己。我從西南回到北京後，正是京津高等學校教師學習開始，在這次學習運動中，除了我自己努力以外，還要依靠群眾的幫助，來徹底改造自己的思想。”^⑧是為群眾觀點。他所謂“顛倒是非，以善為惡”也就是將“農民弟兄的革命事跡”說成是“叛亂”和“造反”。^⑨他在土地改革工作之後思想認同的轉變，並不只是公開的表態而已。他私下多次致信族人，要求族人堅決擁護土改，接收土改的考驗，便是明

① 陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第361頁。

② 劉迺蘇、周少川等：《陳垣年譜配圖長編》，第1—21頁。

③ 陳垣：《我光榮的參加了鄉宣傳隊》，《新輔仁》第三十期，1951年4月12日，轉引自劉迺蘇、周少川等：《陳垣年譜配圖長編》，沈陽：遼海出版社，2000年，第585頁。

④ 參見于風政：《改造：1949—1957年的知識分子》，鄭州：河南人民出版社，2001年，43—58頁。

⑤ 劉迺蘇、周少川等：《陳垣年譜配圖長編》，第590—591頁。

⑥ 圖58“1951年8月13日，收稻”，劉迺蘇、周少川等：《陳垣年譜配圖長編》，第593頁。

⑦ 〈我參加土地改革工作後思想上的轉變〉，《陳垣全集》第22冊，第611頁。此次講話曾於1951年11月29日在中央人民廣播電臺廣播。

⑧ 同上。

⑨ 〈我參加土地改革工作後思想上的轉變〉，《陳垣全集》第22冊，第609頁。

證。^①因此，也就有了本節前述的《表微》中的大量修改。

三、民族史表述的探索

《表微》修訂版中有不少涉及夷夏觀與民族問題的改動，歸納起來大致有以下三種：

第一，避談“同化”。凡出現“同化”之處，皆作刪改。〈夷夏篇〉小序中“且每顯著一次，中華民族即擴張一次，其同化力之大，不可思議”，同篇陳宣帝太建十一年條“衣服亦同化條件之一”，同篇後漢高祖天福十二年條中“可見中國同化力之大，於人何所不容”，以及〈民心篇〉宋明帝泰始五年條中“天蓋欲使鮮卑民族同化於中華也，奈之何哉”，皆刪去。修改的辦法則主要是以近義詞“混同”“華化”“無異於”“成”“同為”等詞替換“同化”。^②或改變說法，如〈夷夏篇〉陳武帝永定二年條，“通婚為同化最重要條件”改為“二族通婚融洽最易”，其實就是以“民族融合”代替“民族同化”。^③

第二，將民族戰爭限定在特定的歷史時期，有兩例：〈夷夏篇〉晉元帝建武元年條，在“五胡亂華”前加上“歷史上所謂”，有不承認之意。^④〈民心篇〉晉孝武帝太元八年條“肥水一役，為吾國有名外戰”，“有名外戰”前加“歷史上”，將內外分別定義成歷史上特定時期的事情。^⑤

第三，修改了大量輔仁版中夷夏觀色彩濃重的語句。

胡三省生於國土受侵凌之時，陳垣亦是如此。所謂“身之生於民族意識顯著之世，故能了解而發揮之，非其世，讀其書，不知其意味之深長”（〈夷夏篇〉小序），夫子自道也。夷夏觀念雖至少在戰國已形成，但其凸顯在宋代。據葛兆光的研究，傳統中國的華夷觀念和朝貢體制在宋代發生了重要的轉變，一方面，現實世界中朝貢體制不復存在，另一方面，想象世界中夷夏之防日益謹嚴。換一種說法，也就是“在民族和國家的地位日益降低的時代，民族和國家的自我意識卻在日益升高”^⑥。

回到《表微》，陳垣言“中國”、言“夷夏”，莫不表現出對日本侵略者的不屑與對中國、對中華民族的自信。輔仁版〈邊事篇〉唐高宗調露元年條“宋時海上諸蕃則謂中國為唐人，大陸諸蕃仍謂中國為漢人”^⑦，所謂“海上諸蕃”自然包括日本，輕蔑之意可見。在陳垣的修改中，增加的語句是為數不多的。除上述方臘起義與文潑俗講的內容之外，〈夷夏篇〉晉孝武帝太元七年條增加的“中國人所以有信心恢復中原也”最引人注目，陳垣對於抗日戰爭勝利的民族自豪感躍然紙上。^⑧

其實早在1940年代，陳垣對涉及民族問題的史事表述便有所注意。他主張：“凡問題足以傷民族之感情者，不研究不為陋。如氏族之辨，土客之爭，漢回問題種種，研究出來，於民族無補而有損者，置之可也。古人謂食肉不食馬肝，未為不知味，亦是此意。”^⑨他在〈邊事篇〉第一條的按語中也提及“史貴求真，然有時不必過真。凡事足以傷民族之感情，失國家之體統者，不

① 〈1951年11月8日、12月14日陳垣致族人函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第1177—1178頁。

② 陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第十四卷，第78、92、96、103頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第307、326、331、341頁。

③ 陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第十四卷，第91頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第324頁。

④ 陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第十四卷，第79頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第308頁。

⑤ 陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第十四卷，第101頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第338頁。

⑥ 葛兆光：《宅茲中國》，北京：中華書局，2011年，第42頁。

⑦ “諸蕃”，科學版改作“諸國”。陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第十四卷，第72頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第297頁。

⑧ 陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第314頁。

⑨ 〈1946年6月23日陳垣致陳樂素函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第1146頁。

載不失為真也。”^①那麼，為何陳垣會在《表微》中將夷夏觀發揮得如此淋漓盡致呢？

劉迺蘇在〈重讀《通鑑胡注表微》劄記〉中回憶道：

在日偽政權統治下……寫作著述，有嚴密檢查辦法，稍一不慎，立即置人死地，報刊雜誌上充斥著“日華親善”“強化治安”“建立東亞新秩序”“建立東亞共榮圈”“王道樂土”等烏七八糟的文章，其餘一概犯禁。《表微》所要寫的內容，如愛國家、民族、斥日寇、漢奸等等，都是絕不能寫的，檢查出來是要逮捕、監禁、殺頭的。我援師八年中並未停筆，他要敘述自己的心聲，要寫出人民的希望，要傾訴“亡國”的痛苦，要宣揚祖國的必勝，在當時密密文網下，在特務監視中，他只得用中國史學的傳統語句，巧妙地徵引經傳，熟練地運用史事，表明了胡注之微，也表達了他自己愛國之心，報國之志。在當時特定環境下，這是他進行政治鬥爭的一種可行辦法。今天看來，或有比設不妥、寓意不當之處，但在當時凡用詞遣字，實有其不得已的苦衷，這一點是不能深責的。

隨後，她又說：“在《表微》中他對內外之別，極為嚴格，乃用以喻敵我，在當時的歷史條件，使用了夷夏之防等史學傳統詞句，有其不得已的苦衷，但能體會其深意、加以理解可也。”^②劉迺蘇的說法歸納起來有兩點。第一，陳垣的夷夏表述是為了間接批判日偽政權，與之進行文化鬥爭。第二，今天看來如此表述有不當之處。的確，色彩如此濃重的夷夏表述到了中華人民共和國成立之後便“比設不當”了。

宋人語境中與“夷狄”相對應的“中國”指的是漢族中國，陳垣在輔仁版〈夷夏篇〉小序中所謂“中國”即存在於這一語境之中。而中華人民共和國意在繼承清代以來多民族共同體的國家規模（版圖）與國家意識（心態），宋人語境中的“中國”不僅版圖過小，還有“大民族主義”和“狹隘民族主義”之嫌。陳垣敏銳地察覺到這一點，大幅度刪改了小序（見表2）：刪“非中國之自大也”，“且每顯著一次，中國民族即擴張一次，其同化力之大，不可思議”。改“當中國強盛，天下一家之時”為“當國家及統一時”。改“中國被侵陵，或分割時”為“當國土被侵陵，或分割時”。

表2：《表微》輔仁、科學二版〈夷夏篇〉小序對照表

輔仁版	科學版
夷夏者，謂夷與夏之觀念，在今語為民族意識。公羊成十五年傳：“春秋內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。”非尊己而卑人也， <u>非中國之自大也</u> ，內外親疏之情，根於天性，不獨夏對夷有之，夷對夏亦宜然，是之謂民族意識。 <u>當中國強盛，天下一家之時，此種意識不顯也；中國被侵陵，或分割時，則此種意識特著，且每顯著一次，中國民族即擴張一次，其同化力之大，不可思議。身之生民族意識顯著之世，故能了解而發揮之，非其世，讀其書，不知其意味之深長也。</u> （第十四卷，第78頁）	夷夏者，謂夷與夏之觀念，在今語為民族意識。公羊成十五年傳：“春秋內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。”非尊己而卑人也，內外親疏之情，出於自然，不獨夏對夷有之，夷對夏亦宜然，是之謂民族意識。 <u>當國家承平及統一時，此種意識不顯也；當國土被侵陵，或分割時，則此種意識特著。身之生民族意識顯著之世，故能了解而發揮之，非其世，讀其書，不知其意味之深長也。</u> （第307頁）

① “過真”，科學版改作“過泥”。陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》第14卷，第63頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第12頁。

② 劉迺蘇：〈重讀《通鑑胡注表微》劄記〉，《勵耘承學錄》，北京：北京師範大學出版社，1992年，第352、355—356頁。

陳垣對《表微》中涉及民族史問題的修訂，反映了1950年代歷史學家共同面臨的學術表述的調整問題。正如謝輝元指出的，抗日戰爭時期，不少歷史學家“在敘述歷史上的民族鬥爭時，常常視之為侵略與反侵略的關係”，“但隨著新中國成立，構建中華民族共同的民族記憶成為時代需要，民族史撰述轉而強調個民族不斷融合、共同創造中國歷史的進程。”當呂振羽在修訂舊著《簡明中國通史》時，也在民族史敘事方面做了多方面的調整，著力“凸顯民族融合問題，敘述各民族共同的歷史”。^①在這樣的時代背景變動之下，不難理解為何陳垣做出了以“融合”替代“同化”的措辭修改，並且刪去了有大漢族主義之嫌的語句。

值得注意的是，陳垣不僅對舊作中的違礙之詞作出改動，還建議來信求教者對民族問題的表述多加留心。浙江三門的包賚在1950年代多次致信問學於陳垣。包賚寄來〈賈似道二三事〉，陳垣給出的第一條修改建議就與民族問題相關，茲錄於下：

中華人民共和國未成立以前，各少數民族相爭之事常有，自《共同綱領》制定民族政策後，我們講歷史的，對於古代民族相爭之事，要很謹慎的來處理。大著第一、第四章說宋元交戰之事，“蒙古”二字，凡四十見，大為刺目。蒙古為中華人民共和國少數民族之一，我們要說宋元交戰之事，盡可說“宋人”“元人”，何必一定要說蒙古？在編年之書如《宋元通鑑》《續通鑑》等於宋未亡前用宋紀元，所以他引《元史》時，常常將元帝稱為“蒙古主”，以別於宋帝，是可以的。在我們今日，則說蒙古人侵宋，何如說元人侵宋，說蒙古圍襄陽，何如說元兵圍襄陽。茲將大著中所有“蒙古”二字一律易作元朝或元人，未知尊意以為如何？且大著中有一處用“蒙古佬”三字，更欠嚴肅。

又有一處“金人、蒙古人”並稱，也欠妥。^②

此處陳垣提及的民族政策，即：“中華人民共和國境內各民族一律平等，實行團結互助，反對帝國主義和各民族內部的人民公敵，使中華人民共和國成為各民族友愛合作的大家庭。反對大民族主義和狹隘民族主義，禁止民族間的歧視、壓迫和分裂各民族團結的行為。”^③不過，包賚其人頗為自信，認為這“可以改可以不改”，理由是：

蒙古為種族通稱名詞，猶如說中國人、日本人，原極尋常，不含等夷，若改“元人”，恐讀者聯想到《春秋》“稱公”“稱人”那些尊賤褒貶上去，反誤會了作者本意，成為“耶書燕說”，豈不益發不好。並且蒙古稱“元”，起自度宗七年（一二七一）“襄陽之圍”，事在稱元之前。人未稱元，我卻稱之為元，這未免犯了“預言”的毛病。因此，即須要改，亦只可改一二七一年以後各文，不宜並以前都將他改了，這樣方可免侵後之譏。^④

簡而言之，第一，包賚以“蒙古”為“種族通稱名詞”，不含“尊賤褒貶之意”；第二，“蒙古”“元”皆有其時間性，若在蒙古稱元之前稱其為元，有預言之嫌。陳垣本是對後學好心建議，而在包賚看來，陳垣大可不必對涉及少數民族的措辭太過拘束。此事一方面反映出陳垣與常人相比極為謹慎小心的學術性格，另一方面也體現了他對於新時代下民族史表述策略的探索。

① 謝輝元：《呂振羽民族史撰述的修訂與完善——以〈簡明中國通史〉為中心的考察》，《民族研究》2024年第5期，第123—124頁。

② 〈1954年4月4日陳垣致包賚函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第730頁。陳垣在給張立民的著作提意見時，也有類似的看法：“大著拜讀，敬佩之至，但有小小意見，謹獻其愚。文中‘蒙古’實指元朝，可否以‘元人’代之；大著用《新元史》，不用宋謙《元史》，未喻尊旨。”見〈1962年10月31日陳垣致張立民函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第897頁。

③ 《中國人民政治協商會議共同綱領》，北京：人民出版社，1952年，第16頁。

④ 〈1954年6月19日包賚致陳垣函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第733頁。

他敏銳地覺察到，作為一名歷史學研究者，對於歷史上少數民族政權的稱謂不可輕率，否則有可能傷害到民族感情，不利於民族團結。

四、堅持“考證為史學方法之一”

考證為陳垣立學之根基。陳垣平生著述“以宗教史和元史考證居多”，其次為“目錄、年代、史諱、校勘”四方面的“歷史輔助科學”，亦“與文獻鑒定原料考證密切相關”。^①可以說，陳垣考證之規模超越乾嘉諸老，考證之精密則在同輩學者之中堪稱翹楚。那麼，在接受馬克思主義的洗禮之後，他對這一問題又是如何持論的呢？本節要探討的正是陳垣對〈考證篇〉小序所作調整（見表3）。

表3：《表微》輔仁、科學二版〈考證篇〉小序對照表

輔仁版	科學版
考證為史學之門，不由考證入者，其史學每不可信。彼畢生盤旋於門，以為盡史學之能事者固非。不由其門而入者亦非也。（第十三卷，第188頁）	考證為史學方法之一，欲實事求是，非考證不可。彼畢生從事考證，以為盡史學之能事者固非；薄視考證以為不足道者，亦未必是也。（第98頁）

〈考證篇〉小序中這段有保留的改動關乎考據學的定位。在學習馬克思主義之後，他弱化了“考證為史學之門”的表達，改稱“考證為史學方法之一”。值得注意的是，後面增入的“欲實事求是，非考證不可”，體現了他對考據學與馬克思主義關係的思考。在1950年代的文本語境中，“實事求是”是一個帶有馬克思主義內涵的詞彙。該詞出自《漢書·河間獻王傳》，班固稱贊劉德“修學好古，實事求是”，原意為依據事實探求古書真義。清儒多以此作為問學之道，因而梁啟超用以概括清代漢學家的治學理念，認為“頗饒有科學的精神”。^②毛澤東則將之轉化為在中國學習、應用馬克思主義的方法和態度。他主張應當將馬克思主義與中國的具體實踐相結合，科學地研究客觀事物的規律。^③陳垣借用該詞，說“實事求是，非考證不可”，言下之意，是說考證學的方法與馬克思主義是相輔相成的關係。馬克思主義強調唯物史觀和階級分析，但其分析必須建立在可靠的史料基礎上，因此需要通過實證主義的史料批判方法來確保史實的準確性，才能進行科學的研究。

最後，他又說“薄視考證以為不足道者，亦未必是也”，似有所指。1957年1月4日，陳垣為《歷史研究》雜誌審查羅爾綱〈論科學的考據與舊考據的不同〉，並撰寫意見。陳垣不僅反對羅爾綱將以前的考據等同於舊考據，又將舊考據等同於不科學的考據，更提出羅應把“文中標題所有‘舊考據’字樣最好不用或改易”，他還說“至於文中所謂‘科學的考據’，是否都能符合科學，亦最好再檢查一次”。陳對羅文中針對顧炎武、趙翼的批評大感不滿：“引言中又提到‘顧炎武的日知錄完全為封建統治者服務；趙翼的廿二史劄記罵農民革命為盜為賊’，這都是時代關係，無可苛求。如果說這些都是要不得的，那麼我們就無歷史可看，更無前人文化遺產可繼

① 許冠三：《新史學九十年》，長沙：岳麓書社，2003年，第122、128頁。

② （漢）班固撰，（唐）顏師古注：《漢書》卷五十三，北京：中華書局，1962年標點本，第2410頁。梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》，湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第3集，北京：中國人民大學出版社，2018年，第90頁。

③ 毛澤東：《改造我們的學習》，《毛澤東選集》（第3卷），北京：人民出版社，1991年，第801頁。

承。”^①羅文因此未能刊於《歷史研究》。該文原型當為《太平天國史跡調查集》〈跋〉^②。羅爾綱發表《歷史研究》不成後稍作刪改，以〈從太平天國史的考證體會到新舊考據的不同〉為題收入《忠王自傳原稿考證與論考據》出版。從修改後的文章看，羅爾綱雖然照談“舊考據”，但採納了陳垣的部分意見，將“科學的考據”這一說法改回〈跋〉中所言“新考據”，同時抹去引言中對顧、趙的批評。^③

我們雖然不能完全證實陳垣此句針對的就是羅爾綱，但審查羅文之事就發生在他修訂《表微》的兩個多月前，難免讓人產生聯想。至少，他批評的是全盤否定所謂“舊考據”的一類人。與匆忙自我檢討考據學的羅爾綱相比，陳垣對考據學的態度符合其學術發展的內在理路。陳垣曾多次與友人自述治學歷程道：早年他“專重考證”，服膺錢大昕；“九一八”以後頗趨“經世之學”，推尊顧炎武；北京淪陷後，又進一步提倡“有意義之史學”，講全謝山之學，“正人心，端士習”，“不徒為精密之考證而已”。^④隨世變日趨顯著。但無論是“經世之學”還是“有意義之史學”，陳垣談義理都力求以堅實考證為基礎。因此，陳垣固知考證“非大義微言所在”，仍於《表微》立〈考證篇〉“以備史學之一法”^⑤。總之，自抗戰始，陳垣已從精密考證轉向追求“有意義之史學”。他晚年服膺馬克思主義，正是延續了這一內在理路的結果。

不過，我們必須承認，陳垣未能習得馬克思主義宏觀的理論架構，更談不上建立起馬克思主義的史學體系了。他擅長運用的考證方法與理論追求之間是存在張力的。1951年3月18日，在《新建設》雜誌編輯部所設座談午餐會上，陳垣婉拒編輯部邀其作考據校勘之文，“稱此類文章已陳舊、不現實”，席間，他還抱怨同座的范文瀾不早告他馬列主義。^⑥但他此後所作文章仍逃不出考證範圍，只是部分措詞沾染上馬克思主義的色彩。在接觸馬克思主義之後，他發表的學術論文仍以各類文獻考釋為主，可見其考據癖並不易戒，惟〈法獻佛牙隱現記〉〈陸棠介紹〉〈柬埔寨始通中國問題〉三篇與現實聯繫較為密切。

關於〈法獻佛牙隱現記〉一文，陳垣在寄《人民日報》信中說“法獻佛牙（即現存廣濟寺的佛牙）入中國後，怎樣由長安傳至燕京，現在已找出他由長安至燕京的線索，特為寫出。事關宗教政策，國際信用”。^⑦〈陸棠介紹〉是他為北京歷史博物館所作，因博物館擬在歷史人物名單中增加曾參加范汝為組織的陸棠。筆者在本文第二節已經提及。〈柬埔寨始通中國問題〉則是針對《光明日報》史學副刊此前登載的“柬埔寨與我國友好聯繫”一文的糾誤，也事關新中國的國際關係。陳垣認為，作者應當“實事求是”，不必為了“拉世交”而臆解史料，“勉強的把關係提早幾百年”。^⑧

總之，陳垣在1950年代以來仍發揮“考據學大師”的作用，以自家精密考證之技藝為現實政策與中外交流事務貢獻力量，這也可看作是他自抗戰以來追求“有意義之史學”的延續。他堅持論

① 〈論科學的考據與舊考據的不同一文審查意見〉，《陳垣學術論文集》（第2集），北京：中華書局，1982年，第471—472頁。

② 羅爾綱：〈跋〉，《太平天國史跡調查集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1958年，第347—393頁。〈跋〉作於1956年9月12日。

③ 羅爾綱：〈從太平天國史的考證體會到新舊考據的不同〉，《忠王自傳原稿考證與論考據》，北京：科學出版社，1958年，第1—24頁。

④ 〈1943年11月24日陳垣致方豪函〉〈1950年初陳垣致席啟駟函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第247、326頁。

⑤ 《表微》〈考證篇〉小序。

⑥ 劉迺蘇、周少川等：《陳垣年譜配圖長編》，第583頁。

⑦ 〈1962年5月21日陳垣致人民日報函〉，陳智超編注：《陳垣來往書信集》（增訂本），第870頁。

⑧ 《陳垣學術論文集》第2集，第467—468頁。

從史出，恪守歷史學家的本分，批評學術界中“薄視考證以為不足道者”，捍衛考據學的地位。

結語

一般認為，向馬克思主義史學的轉變應當是整體性的，包括立場觀點、問題意識、史料處理方法，以及術語表達等多個方面。^①嚴格地說，陳垣既沒有系統地運用階級分析方法進行論述，也沒有在研究中運用經濟基礎與上層建築關係的理論，與真正的馬克思主義史家尚存在一定距離。不過，基於本文對《表微》的版本對校，我們可以看到，陳垣晚年在修訂《表微》時，曾努力探索如何將馬克思主義的觀念融入到史學研究之中。他往舊著中注入自己消化了的新的思想認識，表現出進取的姿態。尤其引人注意的是他對於農民戰爭和民族史敘述的大量調整。方臘、皮日休幾處大刀闊斧的修改，體現出他嘗試放下“士大夫的臭架子”，開始理解並認同農民起義軍的領袖與參與農民革命的士人。他也修改了輔仁版中帶有夷夏觀色彩的大量語句。對於原文中的“同化”，或刪削，或做出措辭上的變通，比如以“華化”等詞代替，從而避免傷害民族情感。

〈考證篇〉小序的修訂，可見他試圖將自己最為擅長的考據學方法納入到馬克思主義這種新史觀的理論體系當中。他在1920—1930年代立足於清人考據之學，恰與胡適等人提倡的新學得以呼應。即便進入1950年代以後，他也沒有拋棄自己引以為傲的“土法”。事實證明，他仍舊能夠運用考證的功夫為新中國的政治事務貢獻自己的一份力量。

當然，不可否認的是，儘管陳垣費盡心思斟酌修改，經過調整的《表微》存在一定的內在矛盾。其一，整體敘事與局部敘事的矛盾。比如陳垣對〈治術篇〉方臘起義一段的修改與〈治術篇〉全篇的主旨相違背。“治術者致治之術”，所收條目是胡三省站在統治者立場上發表的政論。原本記方臘起義之事，是因其“足為後世司民者戒”，而後改為“足令人興奮”，有幾分不自然。其二，對胡三省態度的矛盾。原本陳垣塑造胡三省就是在塑造他自己，借胡三省之酒杯澆胸中塊壘，但修改後的《表微》卻在很多方面與胡注拉開距離，或是與胡三省劃清界線。比如，〈貨利篇〉唐僖宗中和四年條，“唐自僖宗乾符以後，王仙芝黃巢相繼動亂，政府威嚴不復能保護特殊階級，所謂亂世也”一句，改“相繼動亂”為“相繼而起”，“所謂亂世也”前加“身之”二字。^②陳垣採用“身之所謂”這樣的表達，表明將農民起義的時代看作亂世只是胡三省的觀點，而自己並不這麼認為。

這樣的內在矛盾一定是頗令作者感到痛苦的。1957年9月9日，劉迺蘇在給柴德賡的信中說：“老師（引者注：指陳垣）身體仍很好，最近不常出去，有事頗覺悶悶。《表微》二校已送出，《諱例》二校將畢，都是好事。”^③晚年陳垣身邊的劉迺蘇不明白為何老師最近“都是好事”，心中卻“有事頗覺悶悶”。這並不奇怪，風華正茂的她，大概難以體會陳垣在修訂舊作時那份不甘守舊卻又力不從心的矛盾心情。因而，當我們翻開《表微》這部書，應當將抗日戰爭時期的原稿與新中國初期的修改剝離開來，分別理解，才更能接近作者的初心和原意，也更能體會他在新時代為了探索與調適而付出的心血。

[責任編輯：黃奇琦]

① 參見羅志田：〈文革前“十七年”中國史學的片段反思〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）2009年第5期，第10頁。

② 陳垣：《通鑑胡注表微》，《輔仁學誌》（第十四卷），第140頁；陳垣：《通鑑胡注表微》，北京：科學出版社，第394頁。

③ 〈1957年9月9日劉迺蘇致柴德賡函〉，柴念東編注：《柴德賡來往書信集》，北京：商務印書館，2018年，第257頁。

A Preliminary Study of *Nekomata* (Cat Demons) in Edo Japan

Benjamin Wai-ming Ng

Abstract: In Japan, cats with supernatural powers are called *nekomata*. Japanese *nekomata* culture was influenced considerably by Chinese cat demons, and some stories and names were borrowed from Chinese sources. The Edo period (1603–1968) was the peak of *nekomata* culture in Japan, with a large number of related documents and paintings produced. Building on the foundation laid by the stories of Chinese cat demons, Edo Japanese creatively incorporated elements from indigenous religions, values, and art. *Nekomata* became a popular folk belief in Edo Japan and was enshrined in Buddhist temples and Shinto shrines throughout the nation. They received Shinto or Buddhist titles and were worshipped as local guardian deities. *Nekomata* legends contain many Buddhist and Shinto elements, often with Buddhist temples and monks as settings, and they promote Buddhist teachings and the pilgrimage to the Ise Shrine. *Nekomata* legends are rich and can be broadly classified into the following three themes: a revengeful cat, a grateful cat, and a faithful cat. They reflect the values of Edo commoners and samurai, including Confucian virtues of repaying kindness and loyalty, the Buddhist doctrine of karmic retribution, and the samurai moral code of following one's lord in death. *Nekomata* legends were intertwined with Edo art, drama, and literature and were widely popularized through novels, prose writings, ukiyo-e paintings, and kabuki theatre. What are the historical origins of *nekomata* legends in Edo Japan? What were the main themes in Edo *nekomata* culture? Based mainly on Japanese primary sources, this article examines the origins, development, characteristics, and impact of *nekomata* legends in Edo Japan through the lens of popular culture and folk belief.

Keywords: *Nekomata*, Edo Japan, folk belief, popular culture

Author: Benjamin Wai-ming Ng received his doctorate in East Asian Studies from Princeton University in 1996. He is a professor of Japanese Studies at The Chinese University of Hong Kong. He specializes in early modern Sino-Japanese cultural exchange and the history of *Yijing* in East Asia. He is the author of *Imagining China in Tokugawa Japan* (Albany: SUNY, 2019) and *The I Ching in Tokugawa Thought and Culture* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000).



江戶日本的貓妖文化初探^①

吳偉明

[摘要] 日人一般將貓妖稱作貓又。日本貓又傳說頗受中國貓妖文化的影響，其貓又的一些故事及名稱來自中國貓妖傳說。江戶時代（1603—1868）是日本貓又文化的全盛期，出現大量與貓又相關的文獻及畫像。江戶日人在中國貓妖傳說的基礎上加以創新，使之與日本的本土宗教、價值觀及文藝融合。貓又在江戶日本成為一種民間信仰，各地出現一些供奉貓又的寺社。貓又被冠上神道或佛教的稱號，成為地方的守護神。貓又傳說包含佛教及神道的元素，故事多以佛寺、僧人為背景，內容包含佛理，部分亦提倡神道的伊勢神宮參拜及富士信仰。貓又傳說與江戶大眾文藝結合，通過小說、隨筆、浮世繪、歌舞伎等不同形式廣泛傳播全國。江戶日本的貓又傳說十分豐富，按其主題可分復仇型、報恩型及忠義型，反映了江戶庶民及武士之間流行的價值觀，包括儒家的報恩、盡忠、佛教的因果論及日本武士道的仇討、殉死、義死、護主等主張。此外，究竟江戶日本的貓又傳說有何歷史淵源？它在江戶日本出現哪些重要的主題？本文主要透過日本原始文獻及畫像，從日本民間信仰及庶民文化為主要視角，嘗試整理江戶日本貓又傳說的淵源、發展、特色與影響。

[關鍵詞] 貓又 江戶日本 民間信仰 庶民文化

[作者簡介] 吳偉明，1996年獲普林斯頓大學文學博士學位，現任香港中文大學日本研究學系教授；主要從事近世中日文化交流史及東亞易學史研究。中文學術專書有《和魂漢神》（香港：中文大學出版社，2021年）、《德川日本的中國想像》（北京：清華大學出版社，2015年）、《易學對德川日本的影響》（香港：香港中文大學出版社，2009年）、《東亞易學史論》（臺北：臺灣大學出版中心，2017年）、《中國非漢族易學史論》（臺北：臺灣大學出版中心，2023年），英文的代表著作有 *Imagining China in Tokugawa Japan* (Albany: SUNY, 2019), *The I Ching in Tokugawa Thought and Culture* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000)。

① 本文的寫作曾得到諸多師友的指導和幫助，兩位匿名評審專家的意見令筆者獲益匪淺，謹此致謝。

引言

貓在中日兩國不單只是寵物，同時亦是一種文化象徵，在民間傳承及文藝創作上均見其身影。貓在中日兩國文化史上的重要性不斷增加，其在明清中國的影響主要在文化的層面，而在江戶日本則兼具文化及宗教上的意義。若論貓的歷史重要性，在東亞恐怕很難找到可以與日本匹敵的國家。

江戶日本（按：德川或近世，1603—1868）興起靈貓信仰。這些具宗教性的靈貓可分以下兩大類：為人帶來吉祥的福貓及為主人復仇、報恩或義死的貓又（按：日人對貓妖的稱呼，亦叫化貓、貓股）。^①福貓以招貓（中文俗稱招財貓）為代表，是江戶庶民的吉祥物及福神。^②在江戶庶民文化及民間信仰中，跟福貓同樣重要的是令人又敬又畏的貓又。

江戶時代是日本貓又傳說的全盛期，出現大量與貓又相關的文獻及畫像。江戶日人在中國貓妖傳說的基礎上加以創新，使之與日本的本土宗教、價值觀及文藝融合。貓又在江戶日本成為一種民間信仰，各地出現一些供奉貓又的寺社。貓又傳說包含佛教及神道的元素，貓又被冠上神道或佛教的稱號，成為地方的守護神。江戶日本的貓又傳說十分豐富，按其主題可分復仇型、報恩型及義死型，反映了江戶庶民的價值觀。貓又傳說因與江戶大眾文藝結合而廣泛在民間傳播。

究竟江戶日本的貓又傳說有何歷史淵源？它在江戶日本出現哪些重要的主題？本文主要透過日本原始文獻及畫像，以日本民間信仰及庶民文化為主要視角，嘗試整理江戶日本貓又傳說的淵源、發展、特色與影響。

一、江戶貓又文化的淵源

日本人稱能與人互動、擁有靈能的貓為貓又。它們可向人報夢、模仿人類、保護或攻擊人類。江戶日本出現大量與貓又相關的傳說，對民間宗教及大眾文藝均有明顯的影響。貓又並非來自江戶日人的憑空創作，其興起有中國及中世日本的歷史淵源。

日本貓又文化頗受中國貓妖文化影響。貓妖傳說一直在中國民間流傳，相傳老貓可變成擁有異常能力，甚至可化身成人類的貓妖。王初桐的《貓乘》（1798）及黃漢的《貓苑》（1852）是清朝兩本有關貓的專書，均表示遭棄養的家貓會變作野貓，野貓死後可化為貓妖。^③

中國貓妖的故事十分豐富，散見歷代小說與隨筆，其主要稱呼有“金華貓”（見南宋洪邁的《夷堅志》、明陸粲的《說聽》、清褚人穫的《堅瓠集》、清納蘭性德的《淥水亭雜識》）、“貓魘”（見《夷堅志》、清袁枚的《續子不語》、清鄧廷楨的《雙硯齋筆記》）及“貓鬼”（見唐魏徵等撰的《隋書》、北宋李昉編的《太平廣記》、明邵以正的《清囊雜纂》）。

中國的貓妖多屬害人的妖物，因對人抱有怨念而作惡。^④《說聽》如此描述金華貓（按：中國浙江金華地區對貓妖的稱呼）：“金華貓，人家畜之三年，後每於終宵，蹲踞屋上，仰口對月，吸其精，久而作怪。入深山幽谷，或佛殿文廟中為穴。朝伏匿，暮出魅人。逢女則變美男，逢男則變美女。每至人家，先溺於水中，人飲之，則莫見其形。”^⑤《淥水亭雜識》亦謂：“金

① “貓又”一詞由日人所創，在日本中世文獻中已出現，在江戶時代被廣泛使用。參見[日]栗原武一郎編：『鎌倉室町隨筆說話選』，東京：裳華房，1929年，第59頁。

② 參吳偉明：〈江戶日本招貓文化的文獻考察〉，《臺大東亞文化研究》，2024年第6期，第31—50頁。

③ 司若蘭：〈妖怪學視野下的貓妖形象：以《貓苑》《貓乘》為主〉，《中國文化論衡》2018年第1期，第261—272頁。

④ 張公輔：《中國鬼怪圖鑑》，臺北：奇幻基地，2019年，第188—189頁。

⑤（明）陸粲：《說聽》，見中國野史集成續編編委會、四川大學圖書館編：《中國野史集成續編：先秦—清末民初》（第26卷），成都：巴蜀書社，2000年，第441頁。《堅瓠集》及《貓苑》均有相近的文字介紹金華貓。

華人家忌畜純白貓，能夜蹲瓦頂，盜取月光，則成精為患也。”^①

中國貓妖傳說的部分故事情節及名稱曾被江戶日人參考或借用。金華貓是中國文獻中記載較多的貓妖，對江戶日本的影響亦相對較大。金華貓成為貓又的代名詞之一，相關的中國文獻亦常被日人引用。

此外，日本自中世以來亦開始出現貓妖的故事，雖然相關記述不算多，而且流於零碎，但給江戶的貓又傳說打下了基礎。中世日人稱貓妖為“貓又”“貓股”或“貓胯”。^②“貓又”“貓股”及“貓胯”的讀音均是ねこまた（nekomata），是日本人對貓妖的自創稱呼。平安末鎌倉初作家鴨長明在《四季物語》表示：“此國住在野外之老貓，奪人子或騙人妻者有之。”^③鎌倉前期歌人藤原定家在其日記《明月記》（1235）記載有一種“目如貓，其體如犬長”的“貓胯”，謂1233年8月2日晚上在奈良曾有一隻貓妖咬傷了七至八人，最終被眾人捕殺。它記曰：“當時南都云貓胯獸出來，一夜噉七八人，死者多。或又打殺件獸，目如貓，其體如犬長云云。”^④鎌倉前期下級貴族橘成季在《古今著聞集》（1254）記觀教法印（按：法印為最高級僧人）在嵯峨山莊飼養的唐貓其實是貓又，其正體遭揭發後竟拿了山莊的鎮宅寶刀逃走。^⑤南北朝歌人吉田兼好法師在《徒然草》（1331）記曰：“最近深山中有一種稱之為貓又的東西，經年而成，會奪人命。”^⑥它記京都行願寺一位僧人在晚上被貓又襲擊而跌落小川的故事。（圖1）從上述的記載可見，中世日本的貓又觀明顯受中國的影響，除了名稱不同外，在外貌及功能上仍未發展出日本的本地特色。



圖1 《繪本徒然草》（1740）的僧人落河圖

- ① （清）納蘭性德：《淶水亭雜識》，見吳平、徐德明主編：《清代學術筆記叢刊》（第7卷），北京：學苑出版社，2005年，第299頁。
- ② 參[日]姬野敦子：「中世文学の中の猫：猫へのまなざしの変化と猫股の登場」，『清泉女子大学人文科学研究紀要』2013年第34號，第29—44頁；Walther G. von Krenner and Ken Jeremiah, *Creatures Real and Imaginary in Chinese and Japanese Art*, [NC]Jefferson: McFarland, 2015, pp. 100-101.
- ③ 譯自[日]鴨長明：『四季物語』，見[日]大曾根章介編：『研究資料日本古典文学8随筆文学』，東京：明治書院，1983年，第255頁。原文：“此國にともすれば。老いたるねこま、野らにすむなどは、人の子をばひるは人の妻をかどはかしてむくつけきものなり。”
- ④ [日]藤原定家：『明月記』，見東京大學史料編纂所編：『大日本史料．第五編之九』，東京：東京大學出版會，1971年，第36頁。
- ⑤ [日]橘成季：「観教法印が嵯峨山莊の飼唐猫变化の事」，『古今著聞集』（第17卷），東京：有朋堂書店，1971年，第550—551頁。
- ⑥ 譯自[日]吉田兼好著，[日]三木紀人譯注：『徒然草：全訳注』，東京：講談社，1982年，第201頁。原文：“奥山に、猫またといふものありて、人を食ふなる。”

此外，越中國（今富山縣）黑部峽谷有流傳貓又山傳說，謂在鎌倉時代（1192—1333）有貓又居於富士山，服侍富士山山神富士權現。鎌倉幕府首任將軍源賴朝到富士山打獵時，貓又竟咬死其士兵。富士權現遂將它逐出山。貓又其後去到黑部，因殺害無辜村民，被獵人趕入深山，此山遂得“貓又山”之名，黑部峽谷內還有“貓又谷”。^①不過此傳說缺乏中世文獻的支持，有可能是近世以後才開始流傳的民間故事。

二、江戶貓又文化的形成

江戶日本貓文化最重要的發展是貓又（當時還有“貓股”“化貓”“貓魑”之稱）信仰的興起。^②江戶日人對貓產生濃厚的興趣，民間流傳很多擁有超能力及裂尾的貓妖傳說。江戶貓又文化部分繼承了中國貓妖及中世日本的貓又傳說，並在此基礎之上加以創新，成為一種民間信仰，從中可窺見江戶庶民及武士的喜好及價值觀。

江戶文獻對貓又的定義及敘述，有來自中國的貓妖觀，亦有日人自創之處。引用中國典籍論貓又的有儒者林羅山、本草學者人見必大及大阪醫師寺島良安。羅山在其中世隨筆《徒然草》的注解書《野槌》（1621）中，參考了明朝的《續耳談》及《月令廣義》（1602）等著作，如此介紹貓又：“金花貓乃黃貓，有用妖術侵犯婦女。若被雄貓攻擊，殺死雄貓便可。若被雌貓攻擊，則要捕捉才得治。《續耳談》及《月令廣義》等書可見。”^③必大在其本草書《本朝食鑑》（1695）引用清朝文人袁枚的《怪異錄》如下：“凡老雄貓作妖，其變化不減狐狸，而能食人，俗稱貓麻多。其純黃毛純黑最作妖。”^④良安在類書《和漢三才圖會》（1712）引用明朝類書《萬寶全書》（1586）曰：“凡十有餘年老牡貓有妖為災者。相傳純黃赤毛者多作妖。惟於暗室以手逆撫背毛則放光，或舐油者，是當為怪之表也。”^⑤

江戶日人的貓又文化其實有很多自創的想法及表達方式，例如貓又尾分二股、會化身為人及吃人。幕臣伊勢貞丈在雜學考証文集《安齋隨筆》中表示：“年老的貓會變得巨大，尾分二股，變成妖怪。謂之貓又，乃因其尾分開之故。有家臣表示，最近某地主家出現了一隻貓妖，見它睡在屋頂，尾分為二。”^⑥怪談書《大和怪異記》（1708）及《太平百物語》（1723）均記載武士家臣射殺二股貓又的怪事。^⑦江戶後期隨筆《中陵漫錄》（佐藤中陵，1826）及《想山著聞奇集》（三好想山，1850）收錄了貓又化身老婆婆的故事。^⑧通俗小說作家式亭三馬的《腹鼓臍離曲》（1798）及伊庭可笑的《化物世櫃鉢木》（1781）、《化物一代記》（1802）均記貓又化

- ① 參[日]京極夏彥、[日]多田克己：『妖怪図巻』，東京：國書刊行會，2000年，第9頁；[日]青木純二：『柳田國男の本棚・第5巻・山の伝説』，東京：大空社，1997年，第71頁。此山近世名瀧倉岳，不見貓又山的記載。
- ② 它們的外型有些微不同。貓又的尾分成二股，貓魑分成三股，化貓則只有一尾。
- ③ 譯自[日]林羅山：『野槌』，見[日]三谷榮一、[日]峯村文人編：『徒然草解釋大成』，東京：有精堂，1986年，第59頁。原文：“金花猫は黄色の猫である。化けて婦女を犯して煩いをなす。雄猫に犯された場合は雄を殺してこれを治し、雌猫に犯された場合は雌をとらえてこれを治す、ということが『続耳談』、『月令広義』などという書に見えている。”
- ④ [日]人見必大著、[日]島田勇雄譯注：『本朝食鑑5』，東京：平凡社，1981年，第296頁。貓麻多與貓又在日語的發音相同，日人的貓又是否來自中國的貓麻多有待查証。
- ⑤ [日]寺島良安：『獸類・猫』，『和漢三才圖會』（第38卷），大阪：杏林堂，1715年，第20頁。不過『和漢三才圖會』亦給貓又添加一些日本特色，例如它喜歡舐漁油做的燈油。歌舞伎『獨道中五十三驛』（鶴屋南北，1827）亦出現貓又舐燈油的場面。參Walther G. von Krenner and Ken Jeremiah, *Creatures Real and Imaginary in Chinese and Japanese Art*, p.98.
- ⑥ 譯自[日]伊勢貞丈：『安齋隨筆』，見[日]今泉定介編：『故實叢書：安齋隨筆』（9），東京：吉川弘文館，1906年，第303頁。原文：“数年の老猫形大に成り尾二岐になりて妖怪をなす。是れを猫マタとも云ふ、尾ある故なるべし。近頃或大家にて猫妖をなす事あり。屋上に寝たるを見しに屋根より二岐になりて有りとの家臣の談りき。”
- ⑦ Elli Kohen, *World History and Myths of Cats*, New York: Edwin Mellen Press, 2003, pp. 48-49.
- ⑧ [日]佐藤中陵：『中陵漫錄』，見日本隨筆大成編集部編：『日本隨筆大成：第三期』，東京：吉川弘文館，1973年，第327頁；[日]三好想山：『想山著聞奇集』，1850年，卷5，第48—50頁。國文學研究資料館電子版(<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100050515/305>)。

身遊女（化貓遊女）。^①（圖2）狂言繪本《花相撲源氏張胆》（鳥居清滿繪，1775）及黃表紙（按：黃色封面的繪本故事書）《小雨衆雨見越松毬》（1796）中化貓遊女的房間留下被其吃剩的人體殘肢。（圖3）式亭三馬的《金化貓婆化生屋敷復仇兩股塚》（1808）有貓又化身成老婆婆，吞食嬰兒的一幕。作家曲亭馬琴在其《南總里見八犬傳》（1842）中有貓又把人吃掉，然後化身成該人的情節。



圖2 《化物世櫃鉢木》的遊女變回貓又圖



圖3 《花相撲源氏張胆》的化貓遊女吃人圖

此外，一些江戶文學有關貓又的文字亦見日本特色。和歌山藩士神谷養勇軒在說話集《新著聞集》（1749）中介紹數個日本流行的貓妖怪談。在這些故事中，貓妖可以轉世、化身女性、說人話、跳舞或報恩。^②幕臣根岸鎮衛在其隨筆集《耳囊》（耳袋，1809）記1795年江戶牛込一寺院僧人見其貓可說話，認為它是妖怪。該貓又解釋道：“吾非獨特。凡生存十年之貓皆能言，過十四五年則有不可思議之能力。”^③福井藩士井上翼章在《越前國名蹟考》（1815）介紹福井白山神社傍有袋羽大權現碑，記在1645年3月某日，武士川澄興勝在家中看見兩位樣貌相同的妻子。他發現其一耳朵有異，遂用箭射殺而現大貓真身。人們奉大貓為袋羽大權現加以祭祀。^④馬琴在其民間奇聞軼事集《兔園小說》（1825）謂：“有謂貓至老大，變化自在時，尾端分歧，分裂為二。因老大而歧尾，故曰貓又。”^⑤越後國商人鈴木牧之在《北越雪譜》（1837）記二股貓又出現在一個葬禮，企圖奪棺，但被雲洞庵北高禪師擊退。^⑥

貓又傳說在江戶日本迅速普及，各地紛紛出現貓又山、貓魔岳、貓又谷、貓又川、貓又池、貓又坂、貓又塚、貓又橋、貓魅橋等與貓又相關的地名及傳說。以會津藩（按：今福島縣西部）的貓魔岳為例，山上一塊叫貓石或貓魔立石的大石。（圖4）會津藩編的《新編會津風土記》

① Zack Davisson, *Ultimate Guide to Japanese Yokai*, Tokyo: Tuttle Publishing, 2024, p. 62.

② [日]神谷養勇軒：『新著聞集』，見日本隨筆大成編輯部：『日本隨筆大成・第2期』（第5卷），東京：吉川弘文館，1974年，第433頁。

③ 譯自[日]根岸鎮衛：『耳袋』（1），東京：平凡社，2000年，第322頁。原文：“猫の物をいふ事我等に不限、拾年餘も生候へば都て物は申ものにて、夫より拾四五年も過候へば神變を得候事也。”

④ [日]井上翼章：『越前國名蹟考』，大阪：中村興文堂，1903年，第505頁。

⑤ 譯自[日]曲亭馬琴：『兔園小說』，見日本隨筆大成編輯部：『日本隨筆大成：第二期』，東京：吉川弘文館，1973年，第43頁。原文：“猫の老大に至りて、變化自在なるときは、尾のさきに、岐、いで来て、ふたつに裂くることあり、といへば、老大にて岐尾なるものを、ねこまたといふ歟。”

⑥ [日]鈴木牧之：『北越雪譜』，見[日]宮榮二編：『鈴木牧之全集』（上卷），東京：中央公論社，1982年，第229頁。

(1809) 記曰：“磐梯山之西高九十丈、周圍二里之處，因昔有食人貓又所棲而得其名。北方有稱貓石之大石，其下草木不生，如被掃除般塵埃不染。有云此乃貓又曾棲息之故也。”^①關東的江戶、栃木、新潟上越及九州熊本等地甚至出現拜祭貓又的神社或佛寺。人們供奉貓又以消解其怨念，希望它不再害人，而且保佑該地平安。

近世畫家創作多幅貓又的作品，當中大多是歌舞伎的宣傳品，反映貓又與美術與舞臺的結合。^②歌川廣重的《五十三次之内：岡崎之場》(1835) 及歌川國芳的《東海道五十三對・岡部》(1847) 均是以歌舞伎《獨道中五十三驛》(1827) 為主題的浮世繪，出現貓又化身老婦的情景。(圖5) 同作亦啟發了歌川國貞的《東海道五十三驛之内岡崎》(1835)，它以花魁薄雲太夫與貓又為構圖。(圖6)

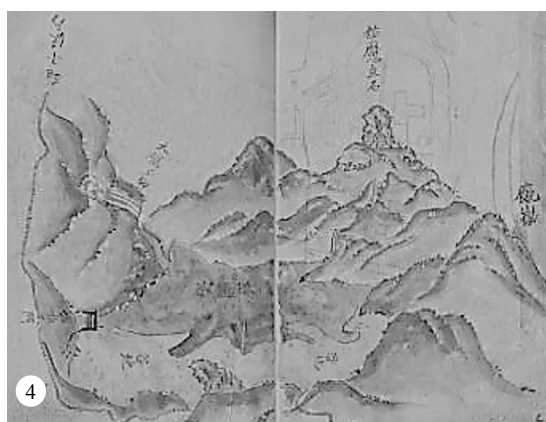


圖4 《新編會津風土記》的貓魔立石圖

圖5 歌川國芳的《東海道五十三對・岡部》

圖6 歌川國貞的《東海道五十三驛之内岡崎》

與歌舞伎劇目宣傳無關的貓又繪數量亦不遑多讓。貓又與遊女關係密切，在江戶文藝中不時出現貓又化身遊女彈奏三味線或跳舞的情節，這亦成為貓又繪的常見構圖。彈奏三味線的貓又見

① [日]會津藩編：『新編會津風土記』，見福島縣史料集成編纂委員會編：『福島縣史料集成』（2），福島：福島縣史料集成刊行會，1962年，第81頁。原文：“磐梯山の西にあり、高九十丈周二里計、昔猫またありて人を食ふしとてこの名あり。北の方に猫石とて其面量の如くなる大石あり。其の下草木を生せず、塵埃なく掃除せしか如し、猫また住すめる故なりと云。”

② 有關江戶日本的貓又繪，參Zack Davisson, *Kaibyo: The Supernatural Cats of Japan*, Seattle: Chin Music Press, 2017及Rhiannon Paget, *Divine Felines: The Cat in Japanese Art*, Tokyo: Tuttle Publishing, 2023, pp. 112-131.

佐脇嵩之的《百怪圖卷·撫三味線の猫又》（1737）及歌川國芳的《朧月猫草紙》（1842，圖7）跳舞的貓又見與謝蕪村的《榊原家之化猫》（1754）、鳥山石燕的《畫圖百鬼夜行》（1776，圖8）歌川國芳的《東海道五十三對·岡部》及河鍋曉齋的《貓又與狸》。



圖7 歌川國芳的《朧月猫草紙》

圖8 鳥山石燕的《畫圖百鬼夜行》

此外，江戶貓又繪有專心生火燒水的“五德貓”造型。鳥山石燕所創作的妖怪畫集《百器徒然袋》有“五德貓”，畫中為一隻頭戴五德（按：茶道燒水時用以支撐水壺和鍋的三角鐵架）的兩尾貓又用口吹竹管生火燒水。（圖9）內有文字曰：“七德舞中忘二舞者，人稱之五德官也。此貓亦忘何事？竟專心如此。”^①五德貓的靈感來自室町後期大和繪畫家土佐光信在其《百鬼夜行繪卷》所繪的五德付喪神（按：經九十九年而成的妖怪）。

近世一些江戶地理圖志亦有圖文提及貓又。雜學家菊岡沾涼在江戶趣聞錄《續江戶砂子》（1735）謂有披上紅血毛巾的狸貓於晚上在江戶千石貓又橋（現稱貓又坂）跳舞。^②歌川國貞在《江戶之花名勝會·九番組》（1864）用歌舞伎役者介紹江戶各地名勝，它記千石貓又橋時繪畫了小說《南總里見八犬傳》的庚申山怪貓退治故事。（圖10）

從以上文字記載及繪畫可見江戶時期日式貓又文化已經形成，在民間以不同形式普及。貓又的故事透過小說、隨筆、浮世繪、歌舞伎等文藝形式廣泛傳播。貓又同時成為一種民間信仰，不少日人相信貓又的存在，因為心存畏懼，而在寺社加以供奉以祈求平安。

① 譯自[日]鳥山石燕：『百器徒然袋』（卷3），勢州：長野屋勘吉，1805年，第7頁。原文：“七德の舞をふたつわすれて五德の官者と言ひしたためしあればこの猫もいかなることをか忘れけんと夢の中におもひぬ。”

② [日]菊岡沾涼：『江戶砂子』（卷之三），東京：東京堂，1976年，第140頁。



圖9 鳥山石燕的“五德貓”



圖10 《江戶之花名勝會・九番組》的千石貓又橋圖

三、江戶復仇型貓又傳說

江戶日本的貓又傳說十分豐富，按其主題可分以下三大類：復仇型、報恩型及義死型，在一定程度上反映了江戶庶民及武士的價值觀及民間信仰的特徵。

貓又在江戶日本的主流形象是充滿怨氣、令人生畏的復仇型貓妖。除了上承日本中世的貓又傳說外，它還加入了中國金華貓傳說及日本怨靈譚的元素。^①記述金華貓傳說的《堅瓠集》在江戶中期經長崎傳入，對日人的貓又觀帶來影響。儒者新井白石在《鬼神論》（1800）中將中國金華貓及日本貓股混為一談，表示：“貓股者，金華之人在家養貓，有謂三年後貓可惑人。”^②他認為老貓會變成貓又，並能化身美女或俊男迷惑人類，然後吸乾其精氣。這種想法基本上來自中國金華貓觀。金華貓（亦稱金花貓、金化貓）在江戶日本成為貓又的另一稱呼。一些有關貓又的江戶文學使用“金華貓”，這包括《金花貓婆化生屋敷復讐兩股塚》（1808）、《金花貓婆化生鋪》（1838）及《金華七變化》（鶴亭秀賀作，歌川國貞圖，1865）。前二書記金花貓化身老婦作惡，後者記金花貓在日本史上七次化身作惡。（圖11）

江戶時期流傳一些膾炙人口的復仇型貓又故事及出現了祭祀它們的寺社。值得注意的是，江戶復仇型貓又多不像中國貓妖般隨意作惡害人，而多是為主人報仇才成妖。因為加入了道德元素，貓又形像較中國貓妖正面及值得同情。

江戶日本曾出現數個轟動一時的貓騷動事件，其中多涉復仇型貓又。阿波國（今德島縣）有阿波之化貓騷動。阿松丈夫莊屋惣兵衛是加茂村村民，在病死前向富人還清了欠債，但富人不肯

① 怨靈指日人相信懷恨而亡者會化為凶靈作惡，所以要加以供奉以消其怨氣。此思想可追溯至平安時期，在中世及近世不斷被強化。參[日]山田雄司：『跋扈する怨霊：祟りと鎮魂の日本史』，東京：吉川弘文館，1967年；[日]田中聰：『妖怪と怨霊が動かした日本の歴史：なぜ日本人は祟りを怖れるのか』，東京：笠間書院，2024年。

② 譯自[日]新井白石：『鬼神論』，『日本教育思想大系10新井白石』（第2卷），東京：日本図書センター，1979年，第102頁。原文：“猫股といふもの、金華の人の家に飼猫、三年の後能く人を惑はすと云ふ。”

退還借據予阿松。阿松向奉行投訴，反被判死刑。阿松的三毛貓阿玉因而變成化貓，向富人與奉行報仇。德島藩重臣長谷川家為了消除阿玉的怨氣，建立了王子神社加以祭祀。阿波國有兩所與化貓騷動相關的神社：阿松神社及王子神社，它們分別祭祀在1686年被冤死的女子阿松及化為貓又為主人阿松報仇的三毛貓阿玉。阿松神社拜祭阿松大權現（亦稱義理大權現），它保存了阿松丈夫惣兵衛的《覺書》、1773年記述此事件的古文書及三毛貓阿玉的貓塚。^①王子神社本是祭祀天照大神第三皇子天津日子根命（俗稱根子神），在江戶時代亦祭三毛貓阿玉，將阿玉奉為“御玉大明神”及“貓神”。根子與貓的日語發音均是ねこ（neko），因此王子神社與貓拉上關係，日後成為貓祠。

相良藩化貓騷動是跟阿波之貓騷動性質相類的事件，但內容更為恐怖及悲傷。九州熊本生善院是為安撫貓又而建的佛寺，其背後的故事是僧人盛譽法印被人誣告反叛相良藩而被害，法印之母怨恨大名相良賴房害死其子，絕食無果後抱黑貓玉垂跳崖自殺。玉垂化作貓又向相良家報仇。1625年相良家興建生善院慰靈，自此歷代藩主均會前來拜祭。此化貓騷動事件記載於文化年間編纂的肥後國史料集《南藤蔓綿錄》。^②生善院今俗稱貓寺，內有玉垂之墓，山門有狛貓雕像，觀音堂亦有貓雕刻。

九州佐賀藩的鍋島化貓騷動（或佐賀化貓騷動）是江戶時期最為人熟悉的貓又故事。佐賀藩秀林寺貓大明神祠有忠貓傳說，相傳1640年藩主鍋島光茂殺害與其下圍棋的家臣龍造寺又一郎。又一郎之母憤而自殺，其所養的三毛貓舐其血化成貓又，為主人向光茂報仇，每晚現身折磨光茂。貓又最終被光茂家臣千布本右衛門斬殺。貓又死前曾化身本右衛門之妾。千布家建“貓明神”石祠以慰靈，將此為主人報仇而死的貓又奉為忠貓。千布家自此連續七代無男丁。為進一步平息貓又的怨氣，千布家七代當主在1871年重建貓塚石祠，遷入秀林寺。貓塚有一頭七尾裂牙白貓石刻，上刻有“貓大明神”四字。鍋島化貓騷動在江戶後期被改編為歌舞伎《花嵯峨野貓魔碑史》（1853）、狂言歌舞伎《花野嵯峨貓魔稿》（1853）、《百貓傳手綱染分》（1864）及小說《嵯峨奧貓魔草紙》（1854）。三代歌川豐國還創作了相關的浮世繪《花野嵯峨貓魔稿》。^③（圖12）



圖11 《金華七變化》記大内義弘妾春日野被金花貓奪舍



圖12 三代歌川豐國的《花野嵯峨貓魔稿》

① [日]中村禎里：『動物たちの日本史』，東京：海鳴社，2008年，第97—101頁。

② [日]梅山無一軒：『南藤蔓綿錄』（卷14），熊本：青潮社，1977年，第167頁。此外，參[日]上村重次編：『九州相良の寺院資料』，熊本：青潮社，1986年，第61頁。

③ 江戶中村座曾在1853年演出『花野嵯峨貓魔稿』，但因遭鍋島家反對而中止，後更改地點及劇名再推出。參[日]福田千鶴：『幕藩制の秩序と御家騷動』，東京：校倉書房，1999年，第8頁。

值得注意的是上述三大為主人報仇的化貓騷動均發生在江戶初期的17世紀，這反映當時武士之間流行的仇討（敵討）文化。當時武士為主人報仇，若不得役所的允許，屬於犯法之舉。^①可是違法的武士仇討行為仍不時出現，轟動一時的元祿赤穗事件（忠臣藏，1703）便是著名例子。以仇討故事為主題的歌舞伎數量甚多，通稱仇討歌舞伎。民間亦出現仇討物語及仇討繪等“仇討物”。

另有一類復仇型貓又是替自己復仇。^②它們一般是因對人構成威脅而被殺害或迫害，然後人們因為害怕其怨靈作祟而加以祭祀。越後國（今新潟縣）的貓又傳說多屬此類。

越後國上越的中之俣村有貓又稻荷神社。相傳重倉山有千年貓又作惡。天和年間地方官帶領村民近千人在中之俣村狩獵，但遭貓又逃脫。年青村民牛木吉十郎於1683年隻身入重倉山，在樹林刺殺體型大如小牛般的貓又，吉十郎不久亦傷重身亡。為了安慰貓又的怨靈，村民在土橋建貓又塚，後來發展成貓又稻荷神社（亦稱土橋稻荷神社）。吉十郎子孫保留了吉十郎刺殺貓又的家傳寶刀。^③管治當地的高田役所宮崎家留下記錄此事的古文書《貓又絕治實記》。

越後國彌彥神社的末社真言宗寶光院祭祀由貓又變成的“貓多羅天女”。跟據俳人鳥翠台北至的隨筆集《北國奇談巡杖記》（1806），北陸地方流傳貓多羅天女傳說，謂在佐渡國（今新潟縣佐渡島）一老婦遇上貓又，跟它學會了飛行術，但卻被奪舍成為貓又。它飛去對面的越後國彌彥山，引發連日暴雨。村民欲捕殺不果，遂將貓又尊稱貓多羅天女（亦稱妙多羅天女）加以拜祭以求平安。^④

此外，毛野國（今栃木縣）日光的金花貓傳說亦是有關替自己復仇的貓又。相傳在1835年會津藩大名因參勤交代在前往江戶的途中，經過日光獨鉦澤時其武士斬殺了一隻阻路貓，貓尾分二裂開而死。該大名在抵達江戶後一直發高燒，只好聽從祈禱師的意見，同年在獨鉦澤村名主（村長）君島友吉的協助下，在獨鉦澤為貓建造供養塔及石碑，上刻“金花貓大明神”及有二股貓尾的貓雕刻，側面分別刻有“天保六年六月十一日”及“獨鉦澤村君島友吉”。眾人拜祭金花貓後大名才康復。^⑤村民亦稱此貓又為“貓之野佛”或“貓之神樣”，奉之為村的守護神。

這些為自己復仇的貓又屬於日本怨靈文化的一部分。日本自古有因恐懼怨靈復仇而加以慰靈及拜祭的做法。祭祀菅原道真的菅公崇拜或天神信仰便有這種性質。貓是怨念很深的動物，有仇必報。記錄俳人松尾芭蕉在旅行期間所見聞的奇談集《芭蕉翁行脚怪談袋》（佚名，1777）中有一殺貓商人在一週後被貓靈殺害的故事。^⑥

四、江戶報恩型貓又傳說

貓之報恩是江戶靈貓傳說常見的主題，其中以招貓為代表的福貓多是報恩貓。貓又傳說之中亦有報恩型，這令貓又的形象變得立體及滿足了江戶日人的道德期待。

京都淨土宗稱念寺有一棵松樹記念曾令寺院復興的靈貓。該寺於1606年在初代將軍德川家康之甥土浦藩藩主松平信吉支持下建立，成為松平家的菩提寺。當還譽上人擔任第三代住持時，松

① [日]谷口眞子：『武士道考一喧嘩・敵討・無礼討ち』，東京：角川學藝出版，2007年；[日]大隈三好：『敵討の歴史』，東京：雄山閣，1972年。

② Morris Edward Opler, “Japanese Folk Belief Concerning the Cat”, *Journal of the Washington Academy of Science*, 35:9 (1945), p.273.

③ [日]小山直嗣、[日]村山富士子：『越後の伝説』，『日本の伝説』（41），東京：角川書店，1979年，第22頁。

④ [日]鳥翠台北至：「猫多羅天女的事」，『北國奇談巡杖記』（卷3），見[日]須永朝彥編：『江戸奇談怪談集』，東京：筑摩書房，2012年，第154—155頁。

⑤ [日]八岩まどか：『猫神さま日和』，東京：青弓社，2018年，第30—33頁。

⑥ [日]佚名：『芭蕉翁行脚怪談袋』，東京：今古堂，1891年，第22—24頁。

平家已疏遠該寺。上人雖然每天要托鉢化緣求食，但仍常將自己的食物分給一頭貓。一天靈貓化身貓姬託夢告訴上人，翌日松平家武士將到訪，寺院必會復興。結果此事真的發生，松平家後來將女兒葬於該寺，自此該寺再獲松平家支持。上人種植一株松樹記念此靈貓，此樹成為寺內的“貓松”，其形狀如橫臥在地的貓。^①寺內掛上貓姬樣（貓公主）的掛軸以記念此事。（圖13）該寺每年春（4月）、秋（10月）及盂蘭盆節舉行貓祭。



圖13 稱念寺的貓姬樣掛軸

報恩是儒學、佛教、神道、武士道等江戶日本不同宗教與思想共同推崇的美德，文藝作品中出現大量報恩故事（報恩譚），其中一類是動物報恩譚。^②貓之報恩在江戶日本有三大型態：貓藥師、貓檀家及貓女房。

因幡國（今鳥取縣東部）湖山池的“貓藥師”傳說流傳甚廣。^③湖山池的小島上有小寺藥師堂，一天該寺的淨西法師在佛壇下發現一頭赤毛貓的乾屍，其手合十，姿態似藥師如來。該晚他夢見一貓，貓告知它在湖溺死，並答應今後會保佑藥師堂以作回報。淨西法師將貓屍放在寺中，與藥師如來一起供人祭祀，湖山池藥師堂遂得“湖山貓藥師”之名，其所在的小島稱“貓島”。藥師堂的護符據稱可治病、防鼠及尋回失物而甚受信眾的歡迎。^④

以東北地區為首，日本各地流傳的“貓檀家”傳說亦是報恩型貓又。^⑤相傳某貧窮小寺僧人經常餵養一貓，一晚和尚化緣後回寺，見貓在跳舞，生氣把它趕走。晚上該貓向僧人報夢，告知將有富人有葬事，要向他報恩。不久富人女兒下葬，其棺木突然升起，眾人大驚。多位僧人祈禱均無用，唯獨養貓的和尚誦經後，棺木才落下。自此該寺變得熱鬧起來，而且成為該富人的檀家，獲得財政上的支持。^⑥從文獻而言，僧人惟寶蓮體的《礦石集》（1693）及作家辻堂非風子

① [日]森谷尅久：『京都歲時記』，京都：淡交社，1986年，第107頁。

② [日]龍泉寺圭太郎：「『江戸』アンビリーバブル（其の1）動物の報恩譚」，『公評』2002年第39號，第74—79頁。

③ “貓藥師”的稱呼初見平安前期的佛教說話集『日本靈異記』（景戒，年份不詳）。江戶時期各地有不同版本的貓藥師傳說，以湖山貓藥師最為聞名。

④ [日]佐伯元吉：『因伯叢書』（3），東京：名著出版，1972年，第476頁；[日]本間正樹：『日本の伝説を探る』，東京：佼成出版社，1986年，第209—210頁。

⑤ 參[日]中村祥子：「實在寺院と「猫檀家」伝承」，『昔話伝説研究』2012年4月第31號，第84—88頁。

⑥ [日]福田晃：「猫檀家の伝承・伝播」，[日]稻田浩二編：『日本昔話事典』，東京：弘文堂，1978年，第704—706頁；Fanny Hagin Mayer, ed., *The Yanagita Kunio Guide to the Japanese Folk Tale*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 132-133.

的浮世草子《多滿寸太禮》（1704）可謂是此民間傳說的原型。^①

貓檀家傳說在江戶時代流傳甚廣，例如信州法藏寺、伯耆國（今鳥取縣）轉法輪寺、甲斐國（今山梨縣）慈照寺、仙臺藩陸前高田的貓淵神社國及土佐國（今高知縣）的箕越貓祠社均有各自版本的貓檀家傳說。^②以箕越貓祠社為例，相傳江戶中期土佐國名野川村一寺院的和尚養有一赤毛老貓，該貓十分頑皮，晚上會穿上和尚的袈裟跳舞。和尚無奈把它送去箕越。一天赤毛貓在夢中告知和尚它會報恩。不久佐川藩深尾家有葬事，但棺木太重沒法搬動。眾和尚祈禱均無用，直至名野川村的和尚祈禱後才可被移動。深尾家自此大力支持該佛寺。村民在箕越建立箕越貓祠社以祭祀貓神。^③仙臺藩陸前高田的貓淵神社是為記念當地的貓檀家傳說而建立，故事的主人翁是寶鏡寺和尚及其小黃貓寅。^④

東北地區陸奧國（今岩手縣）流傳有“貓女房”傳說，謂上閉伊郡有一貧窮男子，性格正直，然而年過四十仍無法娶妻。他養了一頭被人遺棄的雌貓。一天他託貓帶小錢去伊勢神宮代為參拜。代參貓去伊勢後，神靈對它表示可實現其願望。貓要求變身美女報恩，最終成為貧窮男的妻子。其後二人辛勤工作，日漸富裕起來。^⑤貓女房屬於近世日本民間流行的人與動物或禽鳥通婚的異類婚姻譚，除貓女房外，還有蛇女房、鶴女房、魚女房、蛤女房、狐女房、龜女房、蛙女房等不同傳說，反映報恩思想的普及。^⑥

五、江戶義死型貓又傳說

為主人殉死、義死的義貓傳說在江戶時期不斷出現。^⑦貓之殉死故事反映江戶初期武士道思想的興起，義貓成為武士的典範。^⑧義貓殉死的故事均發生於17世紀，反映時代思潮的變化。^⑨荻藩（今山口縣）有義貓殉死的“貓町傳說”，謂在1625年荻藩藩主毛利輝元家臣長井元房在輝元死後十天自刎。元房的貓在天樹院元房墓前絕食49日後咬舌而亡。此後寺內晚上常傳出貓的悲鳴，該地得“貓町”之稱。天樹院僧人遂在寺中供奉元房的貓，貓聲亦告消失。後來天樹院被廢，人們將貓供奉在天樹院的末寺臨濟宗雲林寺，稱其為“忠義之貓”。^⑩此外，大阪亦有義貓殉死傳說。根據《新著聞集》，1685年秋天大阪鍛冶屋八兵衛之妻生病，其貓一直陪伴在旁。主人死後，貓跟隨送殯大隊同行，在葬禮完成後咬舌殉死。^⑪

相對於有爭議性的殉死，為正義而亡的義死在整個江戶時代都獲得官方及民間的充分肯定，

- ① 參[日]惟實連體：『礦石集』，大阪：毛利田莊太郎，1693年，第19—22頁。國文學研究資料館電子版(<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100151731/31>)；[日]勝田至：「火車の誕生」，『国立歴史民俗博物館研究報告』2012年第174集，第7—30頁。
- ② 近世文學學者堤邦彥指出貓檀家與近世禪宗曹洞宗關係密切。參[日]堤邦彥：『近世説話と禅僧』，大阪：みずうみ書房，1999年，第112—120頁。
- ③ [日]荒木博之：『日本伝説大系』（第12卷），東京：みずうみ書房，1982年，第218頁。
- ④ 參[日]八岩まどか：『猫神さま日和』，第26—29頁。
- ⑤ [日]關敬吾：『本格昔話』（一），『日本昔話大成』（第2卷），東京：角川書店，1978年，第117頁。琉球亦有貓女房傳說。
- ⑥ 楊靜芳：《中日民間故事中異類婚姻比較研究》，上海：上海交通大學出版社，2019年。
- ⑦ 中國亦有義貓殉死的故事，見清朝汪昂（1615—1694）的《初庵偶筆》及徐岳的《見聞錄》（1752）。《初庵偶筆》記：“有人病膈，每食輒吐，一貓在其前，吐出之食，貓遂食之。後卒，貓於棺前哀鳴七日，不食，死。”見王初桐：《貓乘》卷4，中國哲學書電子化計劃(<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=226518>)。此外，《見聞錄》謂：“貓見主人墮河，叫呼跳號。撈救不及，貓亦投水，與波俱汨。”見湯顯祖編：《說海》（第3卷），北京：人民日報出版社，1997年，第744頁。清王初桐在《貓乘》中將貓妖分九大類，其一是為主人而死的義貓。
- ⑧ 江戶初期出現各類動物為主人殉死的故事，其中以忠犬殉死最多。參吳偉明：〈日本義犬傳說與近世武士道〉，《東亞觀念史集刊》2023年第21期，第227—272頁。
- ⑨ 自從幕府在1683年在頒布的『武家諸法度天和令』中明文禁止武士殉死後，武士殉死之風才減退，但江戶文學及舞臺中仍容許殉死的内容。
- ⑩ [日]尾崎秀樹：『歴史の中の地図：司馬遼太郎の世界』，東京：文藝春秋，1991年，第192頁。
- ⑪ [日]神谷養勇軒：『新著聞集』，第276頁。此傳說亦記[日]磯部武者五郎：『靈獸奇譚』，東京：學友館，1893年，第12頁。

因此出現大量義貓為保護主人而死的感人故事，其中可分為對戰巨鼠護主而死及咬蛇護主被誤殺的兩大類型。義貓死後都被人供奉，成為忠義的典範。

幕府高官松平定信在隨筆集《花月草紙》（1803）及江戶後期戲作小說家為永春水在隨筆集《閑窗瑣談》（1841）均記遠江國（今靜岡縣）榛原郡西林院（遍照院）義貓事件，謂該院住持戒善和尚拯救了一頭赤斑小貓，十年後鄰家的貓向赤斑貓建議去伊勢神宮參拜，赤斑貓表示主人將有難，要留下來加以保護。不久一妖僧化成巨鼠來襲，赤斑貓捨命護主，鄰家的貓亦前來相助，結果二貓與巨鼠同歸於盡。戒善和尚在西林院立石造貓塚及鼠塚以記念此事。^①

金澤法船寺亦有類似的義貓傳說，謂享保年間（1716—1736）法船寺鼠患嚴重，住持在寺養一小貓，期待它長大後可以驅鼠。貓長大後有一天向住持報夢，告知要去找同伴相助。住持夢醒後發現貓不見了。兩日後貓帶來另一貓，不久兩貓與巨鼠作戰，並同歸於盡。住持將貓厚葬，並建義貓塚。貓塚為方型石碑，正面刻“無緣法界”及有貓面圖案，側面刻“義貓塚”。^②

隨筆集《耳囊》有〈貓忠死之事〉一文，記載18世紀末大坂河內屋商人惣兵衛的忠貓故事。惣兵衛一家養了一只貓四年，一天巨型妖鼠出現，此貓為保護主人女兒，與巨鼠作戰，結果同歸於盡。貓死後曾向主人報夢。惣兵衛遂厚葬此忠貓。^③

江戶赤坂的美喜井稻荷神社是祭祀“貓稻荷”的小型神社。相傳它拜祭從京都市叡山請來的貓神。根據中世軍記物語《平家物語》《源平盛衰記》及《太平記》的記載，平安末期有“賴豪鼠怨靈譚”，天臺宗僧賴豪阿闍梨怨恨比叡山延曆寺，在絕食自殺後化為巨鼠破壞延曆寺的佛典及佛像。^④最終延曆寺高僧用法力使一大貓制服巨鼠，然後在比叡山園城寺（三井寺）建貓宮及鼠宮以記念此事。美喜井稻荷神社是該貓宮的關東分社。神社有貓石像及木鳥居上有貓雕刻。

賴豪鼠與靈貓之戰對江戶文藝有所影響。曲亭馬琴的《賴豪阿闍梨怪鼠傳》（1807，葛飾北齋畫）是賴豪鼠傳說的伸延小說，謂賴豪用妖術助戰國武將清水義高對抗公卿貓間光實。^⑤（圖14）這故事被改編成歌舞伎《鶴森一陽的》（1770）及《賴豪阿闍梨》（1770）。歌舞伎作者河竹默阿彌在《櫓太鼓鳴音吉原》（1866）中將背景改作花街吉原，內有西行法師化身的白貓對抗賴豪鐵鼠的內容。

此外，江戶時代出現多個改編自“大蛇退治傳說”的貓咬蛇護主而被誤殺的版本，其中以江戶版及東北版最為著名。^⑥《松下庵隨筆》《花月草紙》及《朧月貓草紙》等江戶文學都有介紹咬蛇護主而被誤殺的義貓傳說。這些具有靈性的義貓在死後受人供奉。

江戶版是有關花街吉原花魁第三代薄雲太夫與三毛貓阿玉的故事。（圖15）妓院主人不滿薄雲太夫沉迷愛貓，趁薄雲如廁時殺了阿玉。阿玉死時口咬一蛇正在保護薄雲。妓院主人遂在吉原西方寺建貓塚記念此義貓。此事記錄在馬場文耕的《近世江都著聞集》（1757）、葛屋重三郎的《烟花清談》（1776）及喜多村信哲的《嬉遊笑覽》（1831）。

① [日]松平定信：『花月草紙』，見日本隨筆大成編輯部編：『日本隨筆大成』（卷12），東京：吉川弘文館，1927年，第168頁；[日]為永春水：『閑窗瑣談』，見日本隨筆大成編輯部編：『日本隨筆大成』（卷6），東京：吉川弘文館，1926年，第529—532頁。此傳說亦記[日]磯部武者五郎：『靈獸奇譚』，第58—60頁。

② [日]藤島秀隆：『加賀・能登の伝承』，東京：櫻楓社，1984年，第30頁。此外，九州福岡縣及熊本縣均有義貓護主與巨鼠同歸於盡的傳說。

③ [日]根岸鎮衛：『耳袋』（1），第234頁。

④ 周啓明、申非譯：《平家物語》，北京：人民文學出版社，1984年，第112—114頁；博文館編輯局校訂：『校訂源平盛衰記』，東京：博文館，1893年，第109頁。林羅山在『本朝神社考』亦有記載此傳說。

⑤ [日]曲亭馬琴：『賴豪阿闍梨怪鼠傳』（卷8），江戶：櫻楓堂，1808年，第9頁。早稻田大學圖書館電子版（https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13_00198）。

⑥ 岐阜縣高山陣屋亦有咬蛇護主被誤殺的義貓傳說。高山藩藩主在誤殺保護其女的貓後，將貓厚葬，其貓塚上立了稱根古石（貓石）的大石。



圖14 《賴豪阿閼梨怪鼠傳》的金貓發光破賴豪妖術圖



圖15 月岡芳年筆下的薄雲太夫與阿玉

東北版有兩個不同的版本。山形縣高畠町為養蠶之地，該地有貓之宮，紀念為救主人而被誤殺的貓。相傳延歷年間高安村有一對夫婦養了一頭叫阿玉的三毛貓。妻子與貓形影不離，引起丈夫不滿。一天妻子如廁時，阿玉跟隨其後，丈夫怒斬貓頭，後見阿玉斷頭仍咬著大蛇，才明白阿玉目的是保護女主人。村民遂厚葬阿玉，建祠供奉，並於春秋二祭拜祭，望其保佑全村平安及養蠶業。貓之宮建於1375年，江戶時代被編入曹洞宗清松院（1625年開山），1828年清松院重建貓之宮。高畠町竹森村梅龍山人依當地口頭傳承作《高安犬宮及貓宮由來記》（1828）。^①此外，宮城縣仙臺流傳類似的貓咬蛇護主而被誤殺的大蛇退治傳說，只是故事主人翁改作近世武家貴族之女。該地本有貓塚古墳及蛇塚古墳，在江戶時代人們在該地建立了少林神社（亦稱大杉大明神），內有石祠貓塚神社，但貓塚已不復存在。^②

結語

中日的貓妖文化有很多相似之處，中國對日本也有著一定的影響，但是相對中國的貓妖，江戶日本的貓又傳說十分豐富及多元，擁有自己的發展方向與特色。本文透過日本原始文獻及畫像，對江戶日本貓又傳說的淵源及主題分類作出疏理，從而了解貓又文化的個性。從日本庶民文化及民間信仰而言，江戶貓又傳說可以歸納出以下的主要特色：

第一，貓又有較強的宗教性，在江戶日本成為一種民間信仰。以東亞地域而言，將貓宗教化可謂是日本獨有的現象。貓在中國不是被祭祀的對象。中國與越南雖也許曾有貓寺，但只局限一兩處地方，跟江戶日本的普及程度及影響無法相提並論。^③江戶日本各地出現大量祭祀貓又的寺社，貓又被冠上神道及佛教的稱號，成為地方的守護神。貓又傳說包含若干佛教及神道元素，故事多以佛寺、僧人為背景，反映因果報應、超渡怨靈、報恩、護法等佛教思想，部分還提及神道

① [日]山崎正：「犬の宮猫の宮・補記」，高安長生會編：『高安誌』，高畠町：高安長生會，1992年，第21—58頁。

② [日]八岩まどか：『猫神さま日和』，第126—128頁。

③ 中國方面，明朝山西建有鐵貓寺和記念驅鼠的大鐵貓像。越南曾否有貓寺則有爭議性。清初官員丁雨生記曰：“安南有貓將軍廟，其神貓首人身，甚著靈異。中國人往者，必祈禱決休咎。”（清）黃漢輯：《貓苑》（卷上），上海：上海進步書局，出版年不詳（1912年—1949年期間），第18頁。不過有人認為“貓”本是“毛”，指明代平定安南的兵部尚書毛伯溫。

的伊勢信仰及富士信仰。

第二，貓又顯示多元性及道德性。中國貓妖是為害人間的妖魔，形象負面。江戶貓又比較立體及複雜。貓又大多是忠於主人的靈貓，為主人報仇或保護主人而甘願犧牲。為害人間的貓又只屬少數，而且被收服或被祭祀後會化作地方守護神，所以貓又形象較中國貓妖正面。貓又傳說反映江戶日本庶民及武士之間流行的價值觀，包括儒家的報恩、盡忠、佛教的因果、怨靈、護法及日本武士道的仇討、殉死、義死、護主等主張。

第三，貓又傳說對江戶日本的庶民文化及通俗文化均產生重大影響。江戶時代貓又傳說的興起與不同媒體及文藝的推廣關係十分密切。^①各地流傳有關人格化貓又的志怪奇談，包括貓妖騷動事件、會說話的貓、會報夢的貓、會跳舞的貓、會彈三味線的貓、會化身女性的貓、會絕食及咬舌自殺的貓、“太蛇退治傳說”、“貓女房”、“貓檀家”等。這些貓又傳說大大刺激了江戶時代隨筆、小說、狂言、浮世繪、歌舞伎、淨琉璃等文藝創作。對江戶日人而言，貓又並非單純是害人的妖怪，亦是有血有肉、充滿人情味的靈貓。

[责任编辑：廖媛苑]

① 社會情報學學者遠藤薰稱之為“貓的媒體化”，認為是江戶消費社會媒體產業催生的東西。參[日]遠藤薰：『「猫」の社会学：猫から見る日本の近世～現代』，東京：勁草書房，2023年，第二章，第37—64頁。



What Does *Da* Mean?

—— “Famous Gentlemen of the Central Court” in the Intellectual Historical Background of Wei-Jin Times

Rongbing ZHONG

Abstract: In his comment on *A New Account of Tales of the World* (*Shishuo xinyu*), Liu Xiaobiao noted that Pei Kai and Yue Guang were designated as “famous gentlemen of the central court” by Yuan Hong. A detailed analysis reveals that eight individuals excelled in harmonizing the dichotomy between the “teaching of name” (*mingjiao*) and “from-self-out-so-being” (*ziran*) through their political practices and eloquent discourse. Yuan Hong was dedicated to defending the tradition of the “teaching of name” from the perspective of “from-self-out-so-being,” and he greatly appreciated the contributions of these eight people in integrating personal and societal values. This recognition formed the intrinsic motivation for his admiration of the “famous gentlemen of the central court.” The philosophical concept of “*da*” evolved during the Wei and Jin dynasties, transcending its original Taoist context to encompass the ability to navigate and unify the “teaching of name” and “from-self-out-so-being”. The common trait of the “famous gentlemen of the central court” was their practice of this updated connotation of “*da*”.

Keywords: famous gentlemen of the central court; teaching of name; from-self-out-so-being; unimpeded

Author: Rongbing ZHONG obtained his Bachelor’s degree in 2012 and Master’s degree in 2015 from the Department of Chinese Language and Literature at Tsinghua University. In 2020, he earned his Doctoral degree from Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany. Currently, he serves as an assistant professor at the Institute for Advanced Studies of Humanities and Social Sciences at Chongqing University. His research focuses on intellectual history from the Pre-Qin to Wei-Jin periods, with an emphasis on cross-linguistic classical text studies grounded in conceptual history. Magnum opus: *Namenlehre (mingjiao) Untersuchungen zu einem zentralen Begriff der frühen chinesischen Geistesgeschichte* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2025).



何以為“達”？

——魏晉思想史視野下的“中朝名士”^①

鍾融冰

[摘要] 劉孝標注《世說新語》提到袁宏所著《名士傳》列裴楷、樂廣等八人為“中朝名士”。細考可知，此八人皆長於以清簡言論或以自身政治實踐調和名教與自然的衝突。袁宏亦致力於以自然立場捍衛名教傳統，故十分認同八人融通彼我二端的貢獻，這構成了其推重“中朝名士”的內在動機。“達”的哲學內涵在魏晉時期被進一步更新，它從單一的道家語境中被解放出來，用於指涉自如來往於名教和自然兩端並將二者統一的意識和能力。因此也可以說，將兩晉之際更新的“達”的內涵在實踐層面予以嘗試是“中朝名士”的共性。

[關鍵詞] 中朝名士 名教 自然 達

[作者簡介] 鍾融冰，清華大學中國語言文學系學士（2012）、碩士（2015），德國慕尼黑大學漢學博士（2020），現為重慶大學人文社會科學高等研究院助理教授，研究方向為基於先秦至魏晉思想史、以概念史為核心的跨語言古典文本文學研究。代表作：*Namenlehre (mingjiao) Untersuchungen zu einem zentralen Begriff der frühen chinesischen Geistesgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2025.

① 本文為國家社科基金中華學術外譯項目“《拓跋史探》德譯”（項目編號：22WZSB049）與重慶大學中央高校基本科研業務項目“史學研究經典外譯的實踐——以《拓跋史探》德譯為基礎”（項目編號：2024CDJSKJJ04）的階段性成果。感謝兩位匿名評審專家對本文的修改建議。

一、“中朝名士”的問題

“中朝”為晉人渡江後對本朝定都江北（中原）時期的代稱，因此“中朝名士”之稱廣義上可泛指西晉有名的士人，若如此簡單理解，則無更作論述必要。問題在於，“中朝名士”稱號的產生有相對確定的語境。^①東晉史學家袁宏（328—378）在其已佚著作《名士傳》明確所謂“中朝名士”特指八名西晉名士，此範圍不可擴大。《世說新語·文學》第94條“袁彥伯作名士傳成”條下劉孝標注云：

宏以夏侯太初、何平叔、王輔嗣為正始名士，阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、劉伯倫、阮仲容、王濬沖為竹林名士，裴叔則、樂彥輔、王夷甫、庾子嵩、王安期、阮千里、衛叔寶、謝幼輿為中朝名士。^②

因此，袁宏所謂“中朝名士”者，當專指裴楷、樂廣、王衍、庾敳、王承、阮瞻、衛玠、謝鯤八人。然而隨著《名士傳》的散佚，“中朝名士”稱號的影響力終未能與另外兩大名士團體——“正始名士”“竹林名士”相提並論。唐修《晉書》不僅對“中朝名士”無一語提及，且稱《名士傳》為《竹林名士傳》，與前引《世說新語》劉孝標注及《舊唐書·經籍志》《新唐書·藝文志》所載均有出入。按前述劉孝標注引《名士傳》的內容十分確定，“正始”“竹林”“中朝”的歷史分期也很清楚地表明，袁宏此書絕非專為保存竹林七賢軼事而作，故《世說新語》稱《名士傳》無疑更加賅括，相比之下，“隋志”及《晉書》本傳所稱皆偏舉，已成為治晉史者的共識。^③

另一方面，就劉孝標《世說新語》注引所有有關袁宏《名士傳》的條目來看，袁書中所論及的名士並不限於上述〈文學〉第94條下劉注所列正始、竹林、中朝名士十八人，^④而後世在使用“中朝名士”這一概念時，所涉成員構成亦不如聞名天下的“竹林七賢”“元康八達”等士人團體那樣確定。^⑤因此，袁宏書中“中朝名士”的稱號頗有待發之覆。

對此的檢討當然需要回到《世說新語·文學》第94條原文：

袁彥伯作《名士傳》成，見謝公。公笑曰：“我嘗與諸人道江北事，特作狡獪耳！彥伯遂以著書。”^⑥

依謝安之意，似自己所道“江北事”悉出玩笑，袁宏不察，逕為著書。若果如此，則所謂“中朝名士”事跡的可信度很值得懷疑。但事實上，兩晉南北朝與《名士傳》類似的群體傳記並不少見，如袁宏的同時代名士戴逵便著有《竹林七賢論》，而早於此則更有《高士傳》《逸士傳》《列女傳》，稍後亦有劉義慶之《江左名士傳》。這類雜傳類文獻大多散佚，僅散見各處的隻言片語。《隋書·經籍志》稱其為“史官末事”，即修史的棄置材料形成的副產品。袁宏生活的時代去中朝未遠，在撰寫《後漢紀》時參求考質，以備多聞，“雜以虛誕怪妄之說”，自是積累史料的常見途徑。謝安的“狡獪”之言確乎能為《名士傳》之書寫提供有價值的參考，但也不

① 有學者認為，若就最能代表其時代精神，或曰最具“名士氣質”的人群論，則“中朝名士”的範圍似應縮小至晉惠帝元康（291—299）前後。參張豈之主編：《中國思想史》，西安：西北大學出版社，1989年，第389頁；王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003年，第230頁。

② （南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2007年2版，第322頁。（以下引《世說新語》皆引自本書，僅注書名及頁碼。另，此版原書“王濬沖”誤作“王濬仲”，徑改。）

③ 參吳士鑑、劉承幹：《晉書斟注》，北京：中華書局，2008年，第1517—1518頁；丁國鈞：《補〈晉書·藝文志〉》，見王承略、劉心明主編：《二十五史藝文經籍志考補萃編續刊》（第10卷），北京：清華大學出版社，2012年，第53頁。

④ 如阮修（《世說新語·任誕》18注引），郭象（《世說新語·賞譽》26、32注引）等西晉士人亦在《名士傳》之列。

⑤ 如王繼《請改東宮門殿名疏》中徑稱“竹林七賢”之一的山濤為“中朝名士”，見《全唐文》卷一六九。現代學者亦多將“中朝名士”與“元康名士”“元康八達”混淆。參張豈之主編：《中國思想史》，第389頁。

⑥ 《世說新語箋疏》，第322頁。

必是後者材料的唯一來源。以袁宏博覽群籍的廣度和深度及其為文撰史的嚴謹細緻推之，《名士傳》的書寫不僅在內容上當另有所據，且其羅列的三大名士團體的成員構成亦必有其內在邏輯。夏侯玄、何晏、王弼為魏晉玄學之興道夫先路，山濤、阮籍、嵇康等竹林七賢更是在魏晉禪代之際遠播盛名，“正始”“竹林”名士之稱良有以也，固無需多論。但裴楷、樂廣等八人何以從西晉眾多名士中脫穎而出而共入“中朝名士”之列？他們的性行襟抱有何相近之處？袁宏將此八人並列又出於哪些特殊考量？本文接下來將考察此八人的性格及思想的共性，進而探求其與袁宏本人的旨趣、理想及東晉時代精神之關聯，以揭櫫“中朝名士”稱號背後深刻的內在義涵。

二、“中朝名士”的深層共性

漢末魏晉，士人頗好結黨求譽、相互標榜，人物品評、互方因之成為一時風尚。將兩人或多人互相比較或並列談論，在一定程度上代表了同時代人對其性格、品行、思想上某些共性的關注和肯定。檢視《晉書》可知，這樣的互方在袁宏《名士傳》所列的八名“中朝名士”之間處處可見：裴楷雖與豫“竹林交遊”之末的王戎齊名，但在為魏晉人所樂道的“八裴方八王”中，與裴楷匹配的卻是同為“中朝名士”的王衍。同時與王衍並稱的還有樂廣，《晉書》卷四十三〈樂廣傳〉載“（樂）廣與王衍俱宅心事外，名重於時。故天下言風流者，謂王、樂為稱首焉”，但在王衍眼中，與樂廣更相似的卻是另一名“雅貴”的中朝名士王承（《晉書》卷七十五〈王承傳〉），而王承又與風姿絕倫衛玠並為“當時第一”的“中興名士”（《晉書》卷三十六〈衛玠傳〉），衛玠與其岳父樂廣又為時人並品為“冰清”與“玉潤”。可見個人氣質上，《名士傳》所列“中朝名士”八人共美之處極多，不待晉室南渡，早已為中朝同時代的人物品評家們賞鑒並推崇。

除儀表風度外，“中朝名士”八人多精《老》《易》，談吐以簡要為貴，他們共同參與構建了西晉的清談風尚。如鍾會評裴楷“清通”，為吏部郎絕佳候選；又阮瞻僅以“將無同”三字言名教與自然同異，成就了“三語掾”的傳世佳話；庾敳“不為辨析之談而舉其旨要”，樂廣“辭約而旨達”，王承“言理辨物，但明其指要而不飾文辭”，皆其類也。蓋得意忘言固為正始玄學“言意之辨”所尚，要言不煩的技巧則在魏晉精英階層的交流談吐中備受推崇，而中朝名士們正將這一輕便簡約的修辭風尚推向了極致。

但即便如此，容止的互方相仿更多地屬於主觀的審美範疇，而“清通簡要”的談吐也是當時士人普遍追求的玄談風尚，並不足以構成袁宏標舉“中朝名士”八人的獨特之處。真正使他們在同時代名士中脫穎而出的珍貴特質，源於他們在思想深處融通“內”“外”的自覺意識，這一特質恰恰與魏晉知識界整合名教與自然的時代思潮一致，故為袁宏挾揚。為了說明更好地展開對這一問題的討論，須再次檢討“中朝名士”之一的阮瞻使自己得以成為“三語掾”的因果。

《晉書》本傳載：“（瞻）見司徒王戎，戎問曰：‘聖人貴名教，老、莊名自然，其旨同異？’瞻曰：‘將無同。’戎咨嗟良久，即命辟之。時人謂之‘三語掾’。”^①王戎以“名教”與“自然”的關係為面試題目，可謂精準把握了魏晉玄學各種清談議論的核心。名教與自然的矛盾歷竹林領袖嵇康的言論及阮籍的行動已日益尖銳，而對嵇、阮二公推崇備至的竹林後輩王戎雖心向自

① 見《晉書·阮瞻傳》。《世說新語·文學》第18條則將此事記在阮修與王衍名下，余嘉錫先生以為“唐修《晉書》喜用《世說》，此獨與《世說》不同，知其必有所考矣”，所論甚當，今從余說，以《晉書》為準。參《世說新語箋疏》，第247頁。近來也有學者認為，二書異文實則代表了不同玄學流派對自然和名教關係的看法，《晉書》的歷史書寫符合竹林玄學以名教與自然各安其異，不必求同的“本旨”；而《世說新語》則經重構創作，屬於“別詮”。參周文俊：〈“將無同”的本旨與別詮——從《晉書》《世說新語》的文本差異切入〉，《哲學研究》（北京），2021年第4期，第67—74頁。

然之旨，但他此時的選擇卻清楚地表明，彌合名教和自然的矛盾已成為“後竹林時期”知識階層的思想共識。嵇康“越名教而任自然”的宣言固為孤明先發，卻終不免隨嵇康之就戮而日漸希聲，“咨嗟良久”生動地記錄了王戎彼時曲折的心態。有趣的是，源於相同心態的“咨嗟”也曾出現在司馬昭面對嵇康好友向秀在解釋他入仕原因時的驚詫中：

嵇中散既被誅，向子期舉郡計入洛，文王引進，問曰：“聞君有箕山之志，何以在此？”對曰：“巢、許狷介之士，不足多慕。”王大咨嗟。^①

司馬昭的問題自有濃厚的試探意味，但向秀的回答亦非完全出於自保。不同於嵇康“非湯、武而薄周、孔”的立場，向秀於前者在世時即已體現出其以自然與名教同一的追求。^②阮瞻以名教與自然無異，王戎“咨嗟”後即辟之，反映了中朝名士生活的時代，名教和自然從衝突走向調和的思潮已是時勢所趨。在調和名教與自然衝突的嘗試中，發揮了重要作用的“中朝名士”當然不只阮千里一人。《世說新語·任誕》向我們講述了一段裴楷博得同時代人稱贊的軼事：“阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐牀，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔嘯畢，便去。或問裴：‘凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？’裴曰：‘阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。’時人歎為兩得其中。”^③裴楷以“方內”之人自居於儀軌，恪守禮法；又能理解“方外”高士的突破，共情練達。這當然不是常人輕易能達到的精神境界，所以才為當世嘆服。袁宏《名士傳》對此評價是“安同異”，與阮瞻“三語掾”本質相同：其所欲調和者，正是“方外”（自然）和“俗中”（名教）之異。相比之下，戴安道對此有更加透辟的發揮：“若裴公之制弔，欲冥外以護內，有達意也，有弘防也。”^④“內”“外”並非水火不容，而是能通達彼此的。“冥外以護內”則提醒讀者，裴楷雖能通達內外，但其立足點無疑在名教之“內”。這一辨別相當緊要，不可輕率放過，因為融通內外的主體一旦自立於“方外”，那麼在哲學表達上，“冥”和“護”的對象就有非常微妙的變化。郭象注《莊子·大宗師》“畸於人而侔於天”一句時說：

夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。^⑤

“方內”“方外”的討論早見於《莊子》，裴楷所效者，正是莊周筆下的孔子。不同在於，《莊子》中的孔子以居“方內”而自陋，理由是“外內不相及”，而裴楷則致力於融通“內”“外”，並不以“儀軌自居”為賤，這反映了儒、道思想從爭衡到互濟的深刻變革。而郭象所“冥”者恰與裴楷相反，原因是郭象代為立言的，正是“畸於人而侔於天”的“方外之士”。可見，到底“冥內”還是“冥外”，決定於發言者所處立場。若站在“方內”（名教）去理解“方外”（自然），便稱“冥外以護內”；反之則曰“遊外以冥內”。但在兩晉之際的歷史語境中，討論“方內”“方外”之“異”須建立在溝連兩端之“同”的基礎上才有意義，因為不通達“方外”之情便不能真正理解“方內”之事，反之亦然。此一理趣也早已為郭象道破，他在同篇的“而丘，遊方之內者也”句下注道：“夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於

① 《世說新語箋疏》，第93頁。

② 謝靈運《辨宗論》有“向子期以儒、道為一”語，見《廣弘明集》卷十八。另可參湯用彤《向郭義之莊周與孔子》，載《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001年，第94—102頁。余英時早年亦有“竹林諸賢之分化蓋時勢之所趨，叔夜縱不見誅，亦未必能阻子期之入洛耳”的敏銳觀察。參余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2013年，第332頁。

③ 《世說新語箋疏》，第862頁。

④ 《世說新語箋疏》，第862頁。

⑤ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年3版，第278頁。

內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。”^①這已從根本上消解了“方內”與“方外”的對立。

在那個禮教陵遲，自然之風盛行的年代裏，僅憑“方內”的話術已難為名教提供有力辯護。因此，以“方外”之“達意”回護，論證名教系統的合法性，逐漸成為了魏晉思想界的共識，而“中朝名士”作為一個集體，正堪稱完成這項任務的代表。試再讀《世說新語·德行》的著名記載：

王平子、胡毋彥國諸人，皆以任放為達，或有裸體者。樂廣笑曰：“名教中自有樂地，何為乃爾也！”^②

王澄、胡毋輔之等人以阮籍為宗，曲解“曠達”。他們披髮箕踞、嗜酒裸裎，自以為通達“自然”之旨。但他們所追求的“自然”，卻是以破壞“名教”為前提和方式的。樂廣對此顯然不認同，但他也深知，若像當年“禮法之士”那樣動輒責以禮制，劾而懲戒（如司隸何曾對阮籍“疾之如讐”，欲流之海外一樣），不僅不能解“名教”之圍，反而易引發“自然論者”們更強烈的反彈。於是他運用高妙的話語藝術，從反面立論“名教中自有樂地”，一舉破局。“樂地”所提示的“自然”屬性賦予了“名教”更深廣的內涵，立身“自然”基礎上的“名教”免受攻訐，這正是樂廣這句看似輕巧的排遣背後的用意所在。

而運用此類“居間調停”的技巧彌合名教與自然的分歧，也為其他“中朝名士”所擅長。《晉書·庾敳傳》記載，敳作《意賦》以豁情，庾亮問意之有無，敳答曰“在有無之間耳”。“有無之間”的回應，乍看頗具莊子“處乎材與不材之間”（《莊子·山木》）的機敏，但一旦將其置於玄學語境下，便更見其連通“方內”與“方外”的意義。再看王衍，其素好《老》《莊》，但幼子喪時，仍悲不自勝。面對山簡的勸慰，他動情地說：“聖人忘情，最下不及於情。然則情之所鍾，正在我輩。”^③及於情而猶不能忘情的自我定位，正與庾敳“在有無之間”相互呼應。又《晉書·謝鯤傳》言鯤“居身於可否之間”，也是對其融達二端特點的描述。居中調停，通達彼我的意識和能力，讓“中朝名士”們在調和看似水火不容的對立雙方時，顯現出了令時人傾倒的雅量，這份理解和寬容也使得他們中的一些人以“恕德”名留史冊：王承曾赦免盜魚、犯夜者，以寬恕齊民以德，以正“政化之本”，被時人推為“人倫之表”（《晉書·王承傳》）；而與其並為“中興第一”的另一中朝名士衛玠，也“常以人有不及，可以情恕；非意相干，可以理遣，故終身不見喜愠之容”（《晉書·衛玠傳》），名士風度盡顯。

值得一提的是，家庭傳統的影響對中朝名士形成通達並斡旋於名教與自然之間的性格和能力同樣不容忽視。如裴楷之父裴徽即為著名的“兩情皆得”之士。《世說新語·文學》載：

傅嘏善言虛勝，荀粲談尚玄遠。每至共語，有爭而不相喻。裴冀州釋二家之義，通彼我之懷，常使兩情皆得，彼此俱暢。^④

裴楷融通內外的旨趣，恰與其父“通彼我之懷”的立場一脈相承。《三國志·魏書·荀彧傳》裴松之注引孫盛《晉陽秋》言“裴徽為二家騎驛”，以“騎驛”二字描述溝連二端之功可謂生動傳神。^⑤又庾敳之父庾峻雖潛心儒典，針對當時重《老》《莊》而輕經史的風潮曾上疏晉武帝重振禮讓之“雅道”，但仍未對不肯入朝的“山林之士”趕盡殺絕，反而為其預留了相當大的騰挪空

①（清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第273頁。

②《世說新語箋疏》，第29—30頁。

③參《晉書·王衍傳》。《世說新語》〈傷逝〉將王衍誤作王戎，然戎子喪時年已十九，山簡不應稱其為“孩抱中物”，此已為程炎震、吳士鑑等人所辨誤。參《世說新語箋疏》，第751頁。

④《世說新語箋疏》，第236頁。

⑤（晉）陳壽撰，（宋）裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，1959年，第320頁。王子今在新近關於漢代河西簡文“胡驛”的研究中指出，“驛”其實就是“譯”的異寫，承擔的是翻譯職責。參王子今：〈論河西簡文“胡驛”（胡譯）“羌驛”“羌胡驛”“匈奴驛”〉，《出土文獻》（上海），2024年第2期，第72—79頁。若以“譯”來理解裴徽的角色，那麼與他在《世說新語》語境中“釋二家之義，通彼我之懷”的角色就更加契合，這樣的工夫非同時通達“方內”“方外”精義的不可。

間。他直言，理想的政府不僅要為經世之才提供施展抱負的舞臺，也要尊重並樂見出世隱遁之士的自由選擇，“無使入者不能復出，往者不能復反。然後出處交泰，提衡而立，時靡有爭，天下可得而化矣”（《晉書·庾峻傳》）^①，從根本上出色地回答了長期困擾思想界的“出”“處”優劣之爭。以儒者自居的庾峻猶不能不“通彼之懷”，提出“朝士”和“山林”的最佳關係是“提衡而立”，足證彼時調和名教與自然關係的緊迫性，而裴徽、庾峻等人在連通二端時所展現出的自覺與從容，對其子裴楷、庾敳養成同樣的旨趣當有潛在影響。

行文至此，還須對“中朝名士”中的王衍、謝鯤二人單獨作一說明。王衍官至臺閣而崇尚玄言，不以世務自嬰，因而被後人批評未能利用自身的影響力“抑揚名教”，應負神州陸沈之責（《世說新語·輕詆》）；而謝鯤亦與羊曼、畢卓等人相善，居於被戴逵所批為“無德折巾”的“元康八達”之列（《晉書·光逸傳》）。以此觀之，他們似乎是純粹的“自然”代言人，不曾著力於調和名教與自然。然細考二人《晉書》本傳可知，王衍雖信奉何晏、王弼“貴無”之說，“少無宦情”，但並無如上述王澄、胡毋輔之般公然破壞禮法之言行。且其畢竟位居臺閣，即便不累於世情，卻也不能完全排斥名教事務。在名教政治系統的高位祖尚自然之旨，本身就是在維繫二者間的平衡。空談誤國，誠是至理，但時運興廢亦自有數，非人力所強，這也正是袁宏不惜頂撞桓溫而為王衍辯護的理由。^②

至於謝鯤，雖一改其父謝衡“以儒素顯”之風，由儒入玄，任達不拘，恬於榮辱，卻亦非違拒名教之徒。恰恰相反，他在事功層面有著超乎常人的謹慎與清醒，竭力匡喻有不臣之心的王敦，不懼其淫威，敢於“推理安常，時進正言”，此亦為《晉書》對謝鯤評價極高的原因所在。後來陳郡謝氏不僅未因王敦之逆受牽連，反而自謝鯤起逐漸提升家族地位，終成江左豪族，正有賴於謝鯤在名教和自然之間卓越的分寸感。誠如田餘慶先生所言，謝鯤由儒入玄為謝氏家族取得了進入名士行列的必要條件，但其人“於放浪中有穩健，並非完全忘情物外，這就為他的子侄不廢事功、逐漸進入權力中心留有餘地”。^③可知謝鯤入“中朝名士”之列亦屬理固宜然，不當簡單視袁宏為謝氏先人“冢中枯骨”獻禮。

經由上述考論可知，“中朝名士”皆能融通方內之情與方外之致，具備在名教與自然間騎驢自適的思想特質，初步回答了裴楷等八人何以並列的問題。但要解釋他們為何被袁宏推崇，並冠以“中朝名士”之號，還須進一步探究作為史學家的袁宏對他們認同的原因所在。

三、袁宏的名教觀與“中朝名士”的生成

袁宏一生筆耕不綴，但最為人熟知的傳世作品無疑是《後漢紀》三十卷。本文尤其關注的，當然是袁宏在這部著作中對名教概念的全新闡釋。在這部史書的〈序言〉中，他就已經開門見山地告知自己的預設讀者，全書的寫作宗旨在“通古今而篤名教”。儘管《後漢紀》的“著述、體例和論斷全仿荀悅《前漢紀》為之”^④，但袁宏對後者並不滿意，原因正在於荀書未發“名教之本”與“帝王高義”。他一方面沿襲了孔子以降儒家的“正名”傳統，詮釋“名教之本”正在“君臣父子”；另一方面，在游牧民族進逼中原，東晉王室偏安江左的歷史大變局面前，他進一步賦予了“名教”概念以華夏文明正統之嶄新內涵，亦即在華夷之辨中，以“名教”為必須堅持

①（唐）房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第1394頁。

② 見《世說新語·輕詆》。余嘉錫以為“（袁）宏亦祖尚玄虛，服膺夷甫者。桓溫所謂諸人，正指中朝名士，固宜為之強辯矣”（《世說新語箋疏》，第981頁），不僅指出了袁宏替王衍回護的動機，也注意到了他與自己所列之“中朝名士”之間的共情，但其中尚有待發之覆，不可純以“祖尚玄虛”名之，下文即將對此有進一步說明。

③ 田餘慶：《東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，2005年4版，第166頁。

④（清）王鳴盛著，黃曙輝點校：《十七史商榷》，上海：上海書店出版社，2005年，第274頁。

的華夏文明的底色、必須捍衛的價值。所謂“《春秋》書齊、晉之功，仲尼美管仲之勳，所以括囊盛衰，彌綸名教者也”^①，正是肯定了《春秋》的歷史書寫對華夷之辨的弘防，其旨端在捍衛名教。目睹“神州陸沈，百年丘墟”的袁宏自然對自後漢末年以來屢遭質疑的“名教”觀念更加珍視。無獨有偶，在《晉書》本傳所錄其文〈三國名臣頌〉中，“名教”一詞也頻繁地出現，袁宏不斷藉此強調守護名教的價值對於明晰華夷界限的重要性，這在同時期的文賦中並不多見，其捍衛名教之立場顯而易見。

然而，袁宏亦絕非死守教條的“名教徒”或“禮法之士”。恰恰相反，他吸收了玄學論辯壹同名教與自然的清談成果，在史論中有意識、有組織地反復闡釋“名教本於自然”之諦。在前引《後漢紀》所謂“君臣父子，名教之本”之後，他緊接著下一重要轉語：

然則名教之作，何謂者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名，因循以弘其教，辯物成器，以通天下之務者也。^②

不僅定義了名教的內涵——所謂“名”乃名號、名分，而非名譽、名聲，由是名教之義在因循所制之“名”而弘其教化，而非教導人民求名養譽以規範其道德，^③還宣示了名教的自然性。這種“自然化”的名教觀實可溯源至何晏、王弼——即試圖通過賦予名教以自然基石，在順應魏晉自然主義復興大趨勢的同時，拯救陷入信任危機的名教。此一努力經向秀、郭象注《莊》後，已成功建立起一套嶄新的哲學詮釋體系，而袁宏《後漢紀》的意義則在於，首次在史學領域以歷史書寫的方法論呼應了思想領域對名教和自然的調和。君臣父子的名分本質上源於天地自然的相親相愛，具有無與倫比的合法性，“夫以無窮之天地，不易之父子，故尊卑永固而不逾，名教大定而不亂”。^④而後漢朝綱紊亂，大義不彰，名實相軋，正是違逆自然之理的必然結果：

未有違夫天地之性而可以序定人倫，失乎自然之理而可以彰明治體者也。末學庸淺，不達名教之本，牽於事用以惑自然之性，見君臣同於父子，謂兄弟可以相傳為體，謂友于齊於昭穆，違天地之本，滅自然之性，豈不哀哉！^⑤

這就是說，所謂人倫名教者，本脫胎於自然天地之性，囿於二者在現實語境中的衝突而偏廢其一，忘卻名教之本正從自然中來，就是“牽於事用”的膚淺認知。在以宇宙視野檢討歷史演變的過程中，袁宏不遺餘力地澄清名教的本質，還原它不容混淆的來歷，直指聖人在治亂盛衰的歷史經驗中，悟出“大建名教以統群生”的基礎是回歸天地之性，並且參考人間萬情，把握天人關係，模仿自然秩序建立名教倫常，這就是所謂“本諸天人而深其關鍵”。^⑥正因自然之理與天地之性固不可背反，故而昭穆之序，君臣父子之道亦不可廢離，袁宏於名教與自然間穿梭往來，以自然之旨捍衛名教價值的思想立場是明確的，純以“祖尚浮虛”稱之，顯然有乖事實。正是這一層哲學的關照，使《後漢紀》的歷史書寫吸收了魏晉玄學發展的先進學術成果，在古代史書中獨

①（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，北京：中華書局，2002年，第401頁。

②（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第509頁。

③ 學界對“名教”義涵的理解有兩種意見：一則認為“名教”之“名”乃“君臣官長”之義，因此“以名為教”是建立在名分體系基礎上的政治、社會倫理要求，持此意見者有陳寅恪、湯用彤等；二則從漢代察舉制度重視個人聲譽、名望的語境出發，認為“名教”之“名”為名聲、名譽之意，樹立並宣傳道德榜樣，教育大眾崇慕高名、珍愛名節，積累政治資源並獲取個人利益以鞏固統治秩序，此為“名教”的內容和目的，此論代表如唐長孺、龐樸。總體而論，第二種理解在漢代特別是東漢的語境下具有很強的針對性，但缺乏對“名教”概念起源和發展的系統考辨，回避了先秦以來的“正名”“名分”和“名實”之辨的哲學傳統。相較之下，第一種闡釋（同袁宏此處所論）無疑更為全面。參陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第203—204頁；湯用彤《魏晉玄學論稿》，第114頁；唐長孺：《魏晉南北朝史論叢》，北京：中華書局，2011年，第305頁；龐樸：《龐樸文集》（卷1），濟南：山東大學出版社，2005年，第391頁。

④（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第509頁。

⑤（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第509頁。

⑥（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第589頁。

樹一幟，這是它最耀眼的價值所在。

基於這樣的哲學基礎和思想認同，就不難理解袁宏對在實際操作中能兼通自然之旨與名教事務的名士尤其敬佩，這一點通過孝標注《世說新語》所引《名士傳》殘篇可以得到充分證明。不在“中朝名士”之列，但為“竹林七賢”最長者的山濤同樣堪稱此中典範。山巨源官至西晉吏部郎，掌人才選拔而能於多種政治勢力的凶險角逐中避害全身，受到自天子朝臣至山林之士的共同仰重。在所著《七賢序》中，袁宏同樣表達了對這位於名教與自然間游刃有餘的竹林長者的欽佩：

山公中懷體默，易可因任，平施不撓，在眾樂同，游刃一世，不亦可乎？^①

山濤“游刃一世”所展現的，正是一種在廟堂與山林間自如往來，不自滯於任何一種“標準”或“教條”的處世態度，這也正是袁宏本人所嚮往的精神境界，也是他從“中朝名士”們身上觀察到的共同的思想特質。接下來本文要進一步指出，袁宏以自然為基石捍衛名教價值的思想認同，既是他將裴楷、樂廣等八人列為“中朝名士”的根本動機，而如果將這樣的動向置於兩晉之際的思想史背景，又可以關注到其中的實質，是當時的社會思潮對於一傳統概念“達”的討論和內涵理解的更新。上述袁宏和中朝名士們這種自如通達於名教與自然間的能力與意識，實際上參與了兩晉之際的思想史轉向。

四、“中朝名士”生成的思想史背景

魏晉玄學涉及的主題有很多，但主線聚焦於名教與自然的關係。東漢中期以來，隨著東漢王朝的衰落與經學的式微，名教體系遭遇了信任危機。新道家思想的活躍於興盛，讓自然之旨重新受到知識界的青睞。魏晉時期，思想界圍繞著名教與自然的關係，在理論和實踐兩方面都上演了精彩的演繹和交鋒，而袁宏《名士傳》所列的三組“名士”所處的不同時代，恰恰與魏晉思想界對名教與自然關係的認識相合：“正始名士”對應的是名教與自然關係提出的階段；“竹林名士”代表的是名教與自然激烈對立的階段；而“中朝名士”和袁宏所處的兩晉之交，正是名教與自然關係得到調和，論述二者合一，甚至本質一致的階段。^②

名教和自然的“合一”，既要在理論上闡述名教的本質在自然，又須在實踐上找到一類理解名教與自然兩端的通達之士，“竹林名士”中的山濤、向秀和“中朝名士”們無疑是此中最突出的代表。如上文所述，“中朝名士”特別注意溝通名教與自然兩端，實質上更新了“達”的內涵。以下將運用概念史的方法對“達”作一番檢討，以進一步揭示“中朝名士”生成的這一思想史背景。

“達”是一個自先秦以來就頻繁出現在文獻中的傳統概念，尤以儒、道兩家論之最勤。楊伯峻統計《論語》中“達”共出現19次之多，其意以通曉事情、理解透辟或實現目的、取得成功為主。^③“達”與“通”詞義相近，常互訓或連用：孔穎達釋《論語·雍也》句“賜也達”之“達”為“通於物理”，朱熹《四書章句集注》則解為“通事理”；漢許慎曰“達”為“行不相遇”，亦揭示“通暢”涵義，故以“通”釋“達”似為確詁；《禮記·學記》曰“知類通達”，《荀子》文本中，“通達之屬莫不從服”一句亦屢見於多篇，這是“通達”連用的較早例證。^④

①（清）嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1958年，第1786頁a。

② 余英時：《士與中國文化》，第358頁。

③ 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980年，第294頁。

④ 參（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，見臺北：藝文印書館影印本《十三經注疏》（第8冊），2001年，第52頁a。（宋）朱熹撰：《四書章句集注》，北京：中華書局，2008年，第86頁。（漢）許慎：《說文解字》，北京：中華書局，2006年，第41頁。（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏：《禮記注疏》，見臺北：藝文印書館影印本《十三經注疏》（5冊），2001年，第649頁a。（清）王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年，第97、121、204頁。

“通”與“達”得以在魏晉之際激發“達”的內涵革新，依託的哲學文本仍在《莊子》。《齊物論》曰“唯達者知通為一”，是又一以“通”釋“達”之例證，這本來無須多論，但值得注意的是“為一”二字，這是“達”在魏晉的歷史語境下被賦予新活力的落腳點。在進入這項討論之前，尚需釐清魏晉士人群體中對“達”一度混亂的理解。前引《世說新語·德行》“王平子、胡毋彥國諸人皆以放任為達”，為樂廣所譏。王澄等人祖述阮籍，自謂得大道之本。《世說新語》引王隱《晉書》言其以甚者為“通”而次者為“達”，故“通”猶在“達”之上。但“通達”的自我標榜並未得到同時代人的普遍認同，在樂廣“名教中自有樂地”的駁斥後，更有東晉著名隱士戴逵“放為非道”的誅心之論：

夫親沒而採藥不反者，不仁之子也；君危而屢出近關者，苟免之臣也。而古之人未始以被害名教之體者何？達其旨故也。達其旨，故不惑其迹。若元康之人，可謂好遁跡而不求其本，故有捐本徇末之弊，舍實逐聲之行，是猶美西施而學其顰眉，慕有道而折其中角，所以為慕者，非其所以為美，徒貴貌似而已矣。夫紫之亂朱，以其似朱也。故鄉原似中和，所以亂德；放者似達，所以亂道。然竹林之為放，有疾而為顰者也，元康之為放，無德而折中者也，可無察乎！^①

戴逵嘗著《竹林七賢論》，其書雖不傳，但自所存殘篇觀之，此論當為高標“七賢”風節，為其正名而作。王澄等人狂放之行自謂仿阮籍而來，則嗣宗與竹林諸人不免被當時人認為是“放亂之祖”。戴逵亦仰慕竹林風度者，他辯護的重點在於“七賢”乃“有疾而為顰”。而將“達”的詮釋語境置於“名教”之畔，堪稱思想史上一次非凡的跨越：這既牢牢抓住了玄學清談的中心議題——名教與自然的衝突與調和，又敏銳地捕捉到了“達”和“放”的關鍵區別——旨通名教抑或無德折中，進而為澄清“達”與“放”“亂”的本質不同準備好了說服力。以似達之“放”比亂朱之“紫”和亂德之“鄉原”，更是精彩之喻。元康諸人捨實逐聲，未得“七賢”神韻而徒摹形似，不得以“達”稱之。《晉書》史臣評“以此為達，謂之高致，輕薄是效，風流詎及”^②，亦以戴逵所論為是。

然而戴逵對“達”的重新闡釋非特針對元康諸人而發，但凡不識名教之旨而欲逐放浪形骸之末者，都會受到他的聲討。《世說新語·任誕》：“阮渾長成，風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰：‘仲容已預之，卿不得復爾。’”^③氣韻風度之類，亦只“貌似”而已。其中，“作達”之“作”極緊要，它透露了後世對誤以狂放為通達的認知和批判。做作的模仿早已不是自然的“有疾為顰”，劉孝標引戴逵《竹林七賢論》曰：

籍之抑渾，蓋以渾未識己之所以為達也。^④

或許阮渾的疑惑會伴隨其終生——在戴逵看來，他始終未能如其父般通達名教與自然之旨。阮籍雖多有背逆禮教之行，但正如其好友嵇康所羨，“口不論人過”又“與物無傷”，且其《樂論》《通易論》等文早已明確昭示自己並不反對周孔與名教價值觀，故終能獲“大將軍保持”。

（語見嵇康《與山巨源絕交書》）至於醉酒佯狂，皆因時勢所迫，自保所需，惜當世鮮有達如裴楷者知之，遂為禮法之士疾而欲誅，而縱慾者流誤為始祖，明人陳德文對此深有所嘆。^⑤以戴逵之見，阮渾欲“作達”與後世元康諸人以放達自居並無二異：“彼非玄心，徒利其縱恣而

①（唐）房玄齡等撰：《晉書》，第2457—2458頁。

② 同上書，第1246頁。

③ 《世說新語箋疏》，第863頁。

④ 《世說新語箋疏》，第863頁。

⑤（三國魏）阮籍著，陳伯君校注：《阮籍集校注》，北京：中華書局，2012年，第102頁。

已。”“達”在兩晉間引發的爭訟可見一斑，這時它顯然不能再簡單等同於“自由”“自然”，單一的傳統道家哲學也已不能為它提供有充分說服力的闡釋了，它的嶄新內涵必須置於魏晉玄學的學術語境中去重新詮釋。那麼，在戴逵等人看來，什麼才是真正的“達”，而誰又堪稱“達者”呢？

讓我們再次回到前引戴逵對裴楷吊阮籍母喪時所發有關“方內”“方外”言論的盛贊：

若裴公之制弔，欲冥外以護內，有達意也，有弘防也。^①

“達意”與“弘防”的辯證統一關係決定了二者不可偏廢。若無“達意”之人，絕無可能對名教價值建立起真正有效的“弘防”，如“禮法之士”何曾；不達名教之旨而無“弘防”之徒，亦不能領會真正的“達意”和自然之旨，如欲“作達”的阮渾和縱酒裸體的王澄等人。唯有既達名教之旨，又通自然之義如裴楷、樂廣者，才有資格於“達意”之真諦有所發揮。質言之，所謂“達”者，必自如來往於名教與自然二端，暢通無阻。在他們的認知層面，此二端已通融如一，所見“矛盾”“衝突”，皆屬未達其旨者“惑其跡”之故。前引《莊子·齊物論》句“唯達者知通為一”，郭象注云：“夫達者，無滯於一方。故忽然自忘，而寄當於自用。”^②顯然，他已經敏銳地捕獲到了《莊子》句下這個不同尋常的良機，“達”與“通而為一”的聯繫對於旨在統一名教與自然的詮釋工程而言，實在太過珍貴而關鍵。為此他以“當”和“足”建立起了完整的“獨化”哲學體系，全面賦予了個體之“達”以合法性與可能性。成玄英為真知郭象者，他更加直白地道破了隱藏於郭注中的“二端”：

唯當達道之夫，凝神玄鑒，故能去彼二偏，通而為一。^③

名教和自然的緊張感體現在不同的子議題中：方內與方外，朝士與山林，事功與玄虛。執其一“端”而相互攻訐，是造成當時社會分裂、禮教陵遲的直接原因。“當達道之夫”，亦即郭象所謂不滯於任何一方的“達者”，卻能“通彼我之懷”而行“騎驛”之功，以裴楷、樂廣為代表的“中朝名士”群體正屬此類。革新並重建穩固禮法秩序的最佳人選當然不是那些執拗迂腐的禮教衛道士，而非這類認同名教旨又兼通自然意的“達者”莫屬。

這意味著“達道”在此時已不能只向“一端”開放，它必須面對名教和自然雙向暢通，連接兩端成為一條無障礙的大道，這就是對達者“去彼二端，通而為一”的形象闡釋。常人或許以為，連通二端而為之騎驛足以耗盡“達者”的心力，但在郭象看來，“達者”之所以“達”，恰在於他們融通二端是順應其自然本性而為：

夫達者之於一，豈勞神哉？若勞神明於為一，不足賴也，與彼不一者無以異矣。^④

其通達名教自然之間的自在與悠遊，不是那些執一端的“不一者”所能想象的。在郭象的闡釋體中，這就是自當其分的任性與逍遙，是“至至者不虧”的完善境界。

值得一提的是，魏晉時期經歷了這層內涵革新的“達”，在被翻譯成西方語言的時候遇上了難題。美國漢學家馬瑞志（Richard B. Mather, 1913—2014）在他的英譯本《世說新語》中，基本將“達”直接對譯為“自由”（free/freedom），然而“free”顯然難以實現這一概念在不同語境的準確指涉。或許考慮到了這層困境，他在每一個翻譯後面都將“達”的威妥瑪拼音“ta”寫在了括號內，供讀者斟酌。^⑤荷蘭漢學家許理和（Erik Zürcher, 1928—2008）在翻譯元康放達派那自

① 《世說新語箋疏》，第862頁。

② （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第78頁。

③ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第78頁。

④ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第79頁。

⑤ Richard B. Mather, *A New Account of Tales of the World*. Michigan: Center of Chinese Studies, the University of Michigan, 2002, p.11, 404.

許卻不被人承認的“達”時，更是直接用漢語拼音“da”回避了這一困擾。^①法籍匈牙利漢學家白樂日（Étienne Balazs, 1905—1963）在翻譯仲長統的《樂志論》“達者”一詞時，也採用了同樣的直譯，但他顯然對“達”的義涵變化十分敏感，因而試圖用簡要的概括提示讀者去注意“達”的幾重含義：之於人情世事之理解同情（comprehensif），之於認識說解之通透深刻（pénétrant），以及之於“自由”（libre），之於“無束縛”（sans entraves），展現了他在處理這一複雜概念的審慎態度。^②其中，以否定形式“無束縛”（sans entraves）翻譯“達”似為一有啟發的嘗試，在學界某些最新研究翻譯嘗試時已體現出了這樣的思路。^③

結論

由上述考論可知，袁宏在《名士傳》中將裴楷、樂廣等八人列為“中朝名士”，並非率性偶然而為之，也非震於名望而諂媚尊威，而是自有其嚴肅且深刻的考量。“中朝名士”八人雖具有魏晉名士的共性——學崇《老》《莊》《易》而雅好玄風清談，但與元康放達派不同，他們不僅未嘗毀廢禮法、抵制名教，反而積極介入名教事功：或以清簡通透的言語連通名教與自然二端，以自然之旨回護名教，以名教之意通解自然；或以自身的政治實踐呈現名教和自然融合的和諧狀態，大大消弭了前期名士群體中因二者的衝突形成的緊張。正如王曉毅觀察到的，在太康後期，“原來意義上的玄學派與禮法派已不復存在，他們的子弟已變成無根本差異的玄學名士，而不論父輩的文化性格如何”。^④“中朝名士”雖未對如何調和名教與自然的關係提出整體的理論框架，但恰是這些清通的言論和具體的實踐，對嶄新的士風振啟尤為直接，其影響持續到了東晉，這可以從戴逵對裴楷、樂廣等人的盛贊中得到有力說明。而現實的危機讓袁宏更加篤信，名教之用在明晰華夷之辨，名教之體在天理自然。通過闡述名教的自然基礎而捍衛之，是作為史書的《後漢紀》不可忽視的重要價值。袁宏在整輯材料，創作“史官末事”的《名士傳》時，一定敏銳地注意到了裴楷等八人在溝通名教與自然“二端”時深合己意的言論與行動，這是他最終將其與元康放達派相區別，名之為“中朝名士”，以與“正始名士”“竹林七賢”並稱的動機所在。

從魏晉思想史的大背景中觀察，“中朝名士”們溝通“內”“外”，“通彼二端”的實踐，形成了對從郭象到戴逵對“達”的嶄新詮釋的現實呼應。魏晉時期，“達”的概念一度出現了認知上的混亂，但放浪縱慾者未解“達”之真旨，無疑是當時人的共識。以《莊子》文本為基礎，郭象通過對“達者”多層次的詮釋，實際在玄學的語境下賦予了“達”連通名教與自然的嶄新內涵。東晉戴逵則區別了“達”與“放”的不同，指出真正的“達者”須兼通自然之意與名教之旨。裴楷、樂廣等八人具備自如來往於名教與自然間的“達者”共性和“通彼我二端”的能力，將這樣的共性和能力置於魏晉思想史的大背景下，以傳統概念“達”的內涵更新為抓手，可以更好地闡發“中朝名士”這一名號生成的動因。

[責任編輯：馬慶洲]

① Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 2007, p.79.

② Étienne Balazs, “Le crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han”. In: *T'oung Pao*, 1950 (1/3), p.119.

③ 如德語“ungehindert”（i.e. unimpeded, “無礙”），正是受到了白樂日上述“無束縛”（sans entraves）的啟發。有趣的是在馬瑞志的《世說新語》英譯中，雖然“達”在大多數情況下都被翻譯成free/freedom，但對《世說新語·任誕11》孝標注引戴逵贊裴楷“有達意也”之“達意”，馬氏卻也使用了否定表達（unprejudiced mind）。參Zhong Rongbing, *Zur historischen Semantik der „Dunkel-Lehre“: Die Bedeutung von da im geistesgeschichtlichen Kontext der Wei-Jin-Zeit (220-420)*“. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, (42)2019, S.229f. Richard B. Mather, *A New Account of Tales of the World*. p.11, 404.

④ 王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，第226頁。

From Inauspicious to Auspicious Rites: Interpreting the Formation of Auspicious Ancestral Sacrifice in the *Liji* through the Rites of Passage Framework

Xiaofan LI

Abstract: The *Liji* 禮記 (*Rites Records*) extensively addresses the distinctions between mourning rites and sacrificial rites, fundamentally categorizing them based on the characters meaning “inauspicious” (*xiong* 凶) and “auspicious” (*ji* 吉). It stresses the importance of the transition from the former to the latter in rituals of remembering the deceased, as this is key for the deceased to obtain the divinity of ancestors, for the psychological adjustment of the living, and for the smooth transfer of power between generations. However, when do inauspicious mourning rites transform into auspicious sacrificial rites, thus taking on their attributes? The *Liji* records four transition points: 虞 (*Yü*), 卒哭 (*Zu Ku*), 祔 (*Fu*), and 禫 (*Dan*). Scholars throughout history have extensively debated these four transition points without coming to an agreement. Based on the analysis of ritual texts and historical annotations, this article introduces anthropological methods to further study this issue. It concludes that the coexistence of four records in the *Liji* is not self-contradictory, but rather that each has its own basis for making rituals and that they all have the nature of rites of passage, showing the gradual transition from inauspicious rites to auspicious rites from different angles. With the commencement of auspicious rites during the *Yü*, the deceased begin to separate from their original social identity and initially acquire the status of ancestral divinity. After the *Zu Ku* and *Fu*, the social identity of the deceased continues to fade, while ancestral divinity becomes further established but remains somewhat vague, existing in a marge state that is structurally non-existent but practically present. However, it does not contradict the structural principle of “Do not intermingle inauspicious and auspicious rites.” After the *Dan*, the identity of the ancestral spirit is fully aggregated, and the inauspicious mourning rites fully transform into auspicious sacrificial rites. Both the deceased and the living have acquired new identities. On the surface, the ritual transition from inauspicious to auspicious is a process through which the deceased attains ancestral divinity; however, it is actually driven by practical needs such as the psychological adjustment of the living, the smooth transfer of power between generations, and the reconstruction of social order. This also determines that it will be inevitable to introduce auspicious rites to gradually replace inauspicious rites even within the scope of the “three years of mourning”.

Keywords: mourning rites, sacrificial rites, transformation from inauspicious to auspicious rites, ancestral sacrifice, rites of passage

Author: Xiaofan LI earned her Ph.D. in Philosophy from the Renmin University of China in 2023. She now holds the position of assistant researcher in the Department of Philosophy (Zhuhai) of Sun Yat-sen University. Her main research areas are the “Three Rites Classics” and pre-Qin political philosophy. Her published papers include “The Concept of ‘Tian’ in the *Liji* and the Internal Evolutionary Logic of Natural Deities Sacrifice” (*Research in the Traditions of Chinese Culture*, 2, 2025).

從凶禮到吉禮：《禮記》祖先神祭祀的生成與過渡禮儀^①

李曉帆

[摘要] 《禮記》多言喪禮、祭禮的凶吉之分，並重視緬懷逝者儀式中的凶、吉轉化，因為這是逝者獲得祖先神格、生者心理調適、代際權力平穩交接的關鍵環節。然而喪禮何時由凶轉吉，從而具有祭禮屬性，《禮記》主要存有虞、卒哭、祔、禫四個不同的轉化時間節點，歷代學者對四者孰是孰非多有聚訟。本文在分析禮典文本與歷代注疏基礎上，引入人類學方法對此問題再研究，結論是：四種不同記錄共存于《禮記》並非自相矛盾，而是各有制禮依據，共同具有“過渡禮儀”（Rites of Passage）性質，從不同角度展現了凶禮向吉禮的漸進式過渡。自虞引入吉禮，逝者開始與原有社會身份分離，初具祖先神位格；卒哭與祔後，逝者生時身份繼續淡化，祖先神位格進一步得以構建但尚且模糊，處於在結構上不存在但實踐上存在的邊緣地帶，這並不違反“吉凶不相干”的結構性原則；禫之後逝者的祖先神身份完全聚合，儀式性質與功能發生根本改變，逝者與生者均獲得了新的身份地位。儀式由凶轉吉，表面上是逝者獲得祖先神位格的過程，重點在於安頓逝者，但這背後其實是由生者心理調適、代際權力平穩交接、秩序重構等生者的多重現實需求共同推進，這也決定了“三年之喪”範疇內便逐漸引入吉禮以易凶禮成為必然。得益於《禮記》，今人可見先賢對凶、吉轉化所涉生死、情感、倫理、政治等問題的深入思考，這對當代的人生禮儀構建亦有啟迪意義。

[關鍵詞] 喪禮 祭禮 凶吉轉化 祖先祭祀 過渡禮儀

[作者簡介] 李曉帆，中國人民大學哲學博士（2023），中山大學哲學系（珠海）助理研究員，主要研究領域為“三禮”學、先秦政治哲學，代表作有《〈禮記〉“天”觀念與自然神祭祀的內在演進理路》（《國學學刊》2025年第2期）等。

① 感謝三位匿名審稿人提出的寶貴意見。感謝南國學術編輯團隊、珠海科技學院付貴貞老師在本文外語引文翻譯與核對過程中給予的支持與幫助。謹此致謝。

以凶、吉分禮是古禮的底層邏輯，也是喪禮、祭禮之分的底層邏輯。“三禮”之中，《禮記》對喪禮、祭禮的凶吉之分尤為關注，並重視緬懷逝者儀式由凶到吉的轉化，因為是逝者獲得祖先神格，生者心理調適（包括減少哀傷，由恐懼轉為崇敬）、代際權力平穩交接的關鍵環節。然而《禮記》中緬懷逝者的儀式何時由凶轉吉，從而具有祭禮屬性，一直是經學史上爭論多、定論難的問題，四十九篇《記》中關於儀式何時由凶轉吉主要存有虞、卒哭、祔、禫四個不同時間節點，除了以禫作為轉化節點維護了“三年之喪”觀念^①，其餘三者均是在“三年之喪”範圍內便開始有祭禮屬性的吉禮出現，加之《禮記》中“吉凶異道，不得相干”（《禮記·喪服四制》）乃是重要的制禮原則，這使得儀式何時由凶轉吉而祖先得以成神享祭的問題變得更為複雜。經學史上，鄭玄、孔穎達、賈公彥^②、孫希旦、萬斯大、皮錫瑞等人都對之進行了繁複的辨析，然而並無定論。此問題也延伸到現代學術討論中，亦是眾說紛紜。所幸，近年來禮學研究蓬勃發展，新的研究方法不斷引入^③，這讓古禮以更多角度、更明晰地呈現於今人眼前。本文將在分析禮書文本與歷代爭論的基礎上，嘗試引入人類學“過渡禮儀”理論，對《禮記》的凶禮、吉禮轉化問題再研究，以期提供一新的理解視角。

一、《禮記》中的凶禮與吉禮

先秦兩漢學者在天地、陰陽、男女等二分思想的影響下，多重視以吉凶分禮。在古禮中，吉禮與凶禮的內涵有廣義、狹義之分。在廣義上看，“禮作吉、凶的判分時，所謂的吉禮是相對於凶禮而言。凶禮主要針對喪禮，吉禮則囊括了凶禮之外所有的禮制”。^④《荀子·禮論》“禮者，謹於吉凶不相厭者也”“故情貌之變，足以別吉凶”便是在廣義上使用吉禮、凶禮的概念，在此概念分野中，祭禮、喪禮已然吉、凶有別，只不過“吉禮”的範圍並不僅限於“祭禮”，“吉禮”還未成為“祭禮”的專稱。在狹義上看，《周禮·春官宗伯·大宗伯》記載了清晰的“五禮”體系：大宗伯之職“以吉禮事邦國之鬼神示”“以凶禮哀邦國之憂”“以賓禮親邦國”“以軍禮同邦國”“以嘉禮親萬民”，其中祭禮屬吉禮，喪禮屬凶禮，因喪禮乃最常見的凶禮，祭禮又有卜吉而祭、祭而獲吉的特徵^⑤，於是凶禮逐漸成為喪禮的專稱，吉禮、吉事則成為祭禮的專稱，《禮記》已然多見此等應用場景，如〈曲禮上〉載：“喪事先遠日，吉事先近日。”〈檀弓上〉載：“喪事，欲其縱縱爾；吉事，欲其折折爾。”以喪禮為凶禮、祭禮為吉禮在後世無有異議，如曹魏王肅有云：“吉禮，祭禮是也；凶禮，喪禮是也。”^⑥今人李雲光亦在廣義與狹義上對凶禮、吉禮進行了整體判斷：“禮之別有五，吉、凶、賓、軍、嘉也。而大判言之，吉凶而已。”並強調“吉凶之禮必當有別也”。^⑦

吉、凶之分決定了祭禮與喪禮在禮器使用、儀式規制、情感表達等方面均展現出各自獨特的實踐特徵與制禮用意。《禮記》對此多有論述，以下略舉數例說明。其一，凶禮與吉禮的行禮節

① 禫是“三年之喪”的最後一個儀式，也決定著“三年之喪”的時間長度。關於禫的舉行時間有二十七月與二十五月之爭。鄭玄認為二十五月大祥，間隔一個月，二十七月行禫祭，喪禮完畢。王肅認為二十五月大祥，當月舉行禫祭，喪禮完畢。

② 《禮記正義》《春秋左傳正義》《儀禮注疏》《周禮注疏》等係孔穎達、賈公彥與同僚廣採前人注疏共同修纂而成，如今具體細節分工已然難考。為表達更清晰、簡潔，本文所引相關注疏，還是以孔穎達、賈公彥觀點概言之。

③ 如吳飛《禮以義起：傳統禮學的義理探尋》，李安宅《〈儀禮〉與〈禮記〉之社會學的研究》，日本學者栗原主介《禮記宗教思想的研究》等書均是將人類學、社會學研究方法應用於禮學研究的積極嘗試。

④ 吳安安：《五禮名義考辨》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年，第107頁。

⑤ “祭祀謂之吉禮者，以其卜吉而祭，祭而獲吉也。”（明）郝敬撰，袁晶靖點校：《周禮完解》，武漢：崇文書局，2022年，第213頁。

⑥ 楊明照：《抱朴子外篇校箋》（下冊），北京：中華書局，1997年，第87頁。

⑦ 李雲光：《三禮鄭氏學發凡》，上海：華東師範大學出版社，2012年，第654頁。

奏不同：“喪事，欲其縱縱爾；吉事，欲其折折爾。”（《禮記·檀弓上》）在喪禮中，眾人“縱縱爾”的匆忙之態是由於生者希望逝者的病情有所轉機，不忍提前準備喪禮。吉禮的舉行，意味著逝者已具有祖先神位格，生者以欣喜的心態期待與祖先神的再次團聚，因而提前準備，從容不迫；其二，凶禮與吉禮中行禮者的情感不同：喪禮主哀，祭禮主敬。《禮記·祭統》載：“喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。”《禮記·少儀》載：“祭祀主敬，喪事主哀。”喪禮時眾人哀戚，而吉禮則意味著制度性的殺哀，並在信仰層面上為逝者構建美好的祖先神位格，由此主導心態亦由哀轉敬；其三，凶禮與吉禮所依規制不同：《禮記·王制》載“喪從死者，祭從生者”，《禮記·中庸》載“父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫”。至吉禮時，新家主的地位已然確立，而逝者為賓，實現了權力的代際傳承，因此行禮則依生者地位來確定規制；其四，凶禮與吉禮的占卜擇日原則不同：“喪事先遠日，吉事先近日”（《禮記·曲禮上》），凶禮中生者不應急於完成喪事，因此占卜擇日之時要先從遠日開始。吉禮則是生者與逝者重新拉近距離的過程，因此占卜擇日之時要先從近日開始。

吉禮、凶禮二者不僅有諸多差異，而且“吉凶異道，不得相干”（《禮記·喪服四制》）的理念廣見於後世論著與禮典注疏中，以“吉凶不相干”^①、“吉凶不相干涉”^②、“禮有吉凶之異”^③、“吉凶異道”^④等表達方式見於歷代。今人在禮學研究中，亦對喪禮、祭禮的凶吉之分予以重視，如彭美玲指出“古禮重視‘吉凶不相干’”，認為吉、凶意味著“常、潔淨、秩序”與“變、不潔、失序”的對立。^⑤日本學者栗原圭介在其著作《禮記宗教思想的研究》（1969）中特有〈喪禮與祭祀在性質上的差異〉（“喪礼と祭祀との性格的相違”）一節，專論喪禮、祭禮在凶吉屬性上的差異。^⑥

以上論述可見，凶禮與吉禮有顯著差異，不可輕易將二者混同而談。雖部分經典可見“喪”“祭”連用的情況，如《孟子·滕文公上》有“喪祭從先祖”之說，但這亦是喪、祭各自論之，義謂“喪祭之事各從其先祖之法”^⑦。“吉凶異道”是古禮基本的結構性分類標準，強調二者在制禮依據、儀節規制、情感表達、儀式功能等層面有鮮明區分，為世人提供清晰的概念框架。但在儀式實踐層面，凶禮向吉禮的轉換過程中其實存在細膩的過渡禮儀，人們從不同的視角、不同的側重點切入，會導致對凶禮、吉禮何時轉化的認知有所不同。後世儒者在分析《禮記》文本時，出於對“吉凶不相干”這一結構性區別的重視，凶禮向吉禮的結構性轉換間存在短暫的“反結構”性質的過渡儀式^⑧則被忽略了。加之後世儒者對“三年之喪”的維護，會引出如下疑問：“吉凶異道，不得相干”之原則被多次強調，為何《禮記》有“三年之喪”範疇內便引

①（清）陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（下冊），北京：中華書局，1994年，第529頁。

②《禮記正義》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第3013頁。以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。

③《春秋左傳正義》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第4469頁。以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。

④只取“吉凶異道，不得相干”之前半句以表意，見（元）陳澧注，萬久富整理：《禮記集說》，南京：鳳凰出版社，2010年，第336頁。

⑤彭美玲：〈凶事禮哭——中國古代儒式喪禮中的哭泣儀式及後世的傳承演變〉，見彭林等主編：《禮樂中國——首屆禮學國際學術研討會論文集》，上海：上海書店出版社，2013年，第55—56頁。以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。

⑥栗原圭介：『禮記宗教思想の研究』，東京：明德出版社，1969年，第179—181頁。

⑦《孟子注疏》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第5875頁。

⑧阿諾德·范熱內普（Arnold van Gennep）在《過渡禮儀》（Les Rites De Passage）一書中強調在“巫術—宗教性”儀式、社會地位變化等儀式中，參與主體的狀態在儀式後產生徹底轉變，可謂處於“兩個世界”，但在儀式進展中，參與主體會有一定時間內處於“邊緣”（marge）期，期間既不完全屬於前一種狀態，亦不完全屬於後一種狀態。這儀式前後狀態的徹底變化，在維克多·特納（Victor Turner）的《儀式過程：結構與反結構》一書中被理解為結構性變化，而中間的“邊緣”階段，被特納歸納為“反結構”狀態。

入吉禮的記錄？這導致《禮記》中何時凶、吉轉化問題撲朔迷離，也引起了經學史上對凶、吉轉化問題的歷代爭論。

二、經學史上的凶、吉轉化之爭

禮書對“三年之喪”有諸多記載，其主要使用語境為孝子為至親父母，究其使用範圍則有“斬衰三年”與“齊衰三年”二者。據《儀禮·喪服》，斬衰乃子為父、諸侯為天子、臣為君、父為嫡長子等。齊衰三年者，乃人子父死之後為母、子為繼母、養子為慈母、母為嫡長子等。“三年之喪”時長雖有二十七月及二十五月兩種說法：“三年之喪，鄭云二十七月，王云二十五月。”^①但理論上跨越“三年”無可爭議^②，《禮記·三年問》載“三年之喪，二十五月而畢”，《禮記·檀弓上》載孔子言“三年之喪，吾從其至者”，《禮記·曾子問》載孔子言“三年之喪，練，不羣立，不旅行”。《禮記》對三年之喪多有肯定，但同時亦保留了三年之喪範圍內的凶、吉轉化記錄，這也促使人們對三年之喪做進一步思考。

（一）自虞開始為吉禮

虞是在逝者下葬後，生者返回殯宮為逝者舉行的安神之禮。古禮中不同階層的虞禮次數有所差別，《儀禮·士虞禮·記》載士三虞，《禮記·雜記》載諸侯七虞，《左氏春秋》、孔穎達《禮記》疏文載天子九虞。

虞之擇日，以士三虞為例，始虞、再虞擇柔日^③，三虞則有剛日、柔日兩說。^④從虞禮開始即為祭禮的論據主要出自《禮記·曲禮下》：

居喪，未葬，讀喪禮；既葬，讀祭禮；喪復常，讀樂章。居喪不言樂，祭事不言

凶，公庭不言婦女。

鄭玄對“居喪，未葬，讀喪禮……讀樂章”句的注是“為禮各於其時”，對“居喪不言樂……公庭不言婦女”句的注是“非其時也”。^⑤由此對未葬時持禮者應“讀喪禮”以及逝者下葬後持禮者應“讀祭禮”進行了相對籠統的肯定，但這僅僅是籠統的肯定，並未明確表明下葬後的虞禮即進入祭禮階段。鄭玄之所以如此處理，是因為他清晰地意識到：凶、吉轉化乃大事，而《禮記》中又存有凶、吉轉化時間的多種記錄，需得對此做出合理解釋。因此，鄭玄選擇對〈曲禮下〉“既葬，讀祭禮”只做模糊肯定，在〈檀弓下〉“卒哭曰成事，是日也，以吉祭易喪祭，明日，祔於祖父”的注文中明確肯定卒哭之後方為吉禮。

孔穎達《禮記正義》疏文同樣意識到《禮記》中存有喪、祭轉化時間的不同記錄，但他選擇在〈曲禮下〉疏文中給出了葬前為喪禮、葬後為祭禮的確定回答：

①（唐）房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第581頁。若論及《禮記》文本，則只見“三年之喪，二十五月而畢”之說，載於〈三年問〉。

② 三年之喪的起源與實踐情況，可參考吳飛：〈三年喪起源考論〉，《禮以義起：傳統禮學的義理探尋》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2022年，第179—209頁；楊華〈“諒闇不言”與君權交替——關於“三年之喪”的一個新視角〉，《古禮新研》，北京：商務印書館，2012年，第84頁。

③ 古時干支紀日，其中天干乙、丁、己、辛、癸等五日居偶位，為柔日。天干甲、丙、戊、庚、壬等五日居奇位，為剛日。

④ 《儀禮·士虞禮·記》“始虞用柔日曰……再虞皆如初曰哀薦虞事三虞卒哭他用剛日亦如初曰哀薦成事”的句讀歷來有不同看法，常見句讀為：“再虞，皆如初，曰‘哀薦虞事’。三虞、卒哭、他，用剛日，亦如初，曰‘哀薦成事’。”但有學者提出質疑，如萬斯大提出：“再虞皆如初，包有三虞，故曰‘皆’，文不及三虞，故于哀薦虞事下出‘三虞’二字以足之。三虞不連卒哭讀。”見（清）萬斯大著，曾攀點校：《萬斯大集》，杭州：浙江古籍出版社，2015年，第167頁。（以下引用本書均據此版本，僅標頁碼。）筆者以為，“虞”安也，用柔日更可體現“安”之意，若最後一虞用剛日，則“安”被打破。另，《禮記》三次言及“卒哭成事”，分別見於〈檀弓下〉〈曾子問〉〈雜記下〉，然而均無有“三虞成事”之說。“三虞成事”亦不見於《周官》《大戴禮記》及先秦其他傳世經典，因此萬斯大所言或可從，《禮記》中“剛日”“成事”乃卒哭專屬，最後一虞亦用柔日。

⑤ 《禮記正義》，第2723頁。

喪禮謂朝夕奠下室、朔望奠殯宮及葬等禮也。此禮皆未葬以前。既葬，讀祭禮者，祭禮，虞、卒哭、祔、小祥、大祥之禮也。^①

與鄭玄在此句解析中的模糊應對不同，孔穎達特明確指出：虞、卒哭、祔、小祥、大祥均為祭禮。

以虞作為凶禮向吉禮轉化的節點，主要有以下幾點考量：

第一，始虞在葬日舉行，此前逝者都是以“喪禮每加以遠”（《禮記·坊記》）“有進而無退”（《禮記·檀弓上》）的形式淡出人們視野，直至下葬。始虞之禮則是逝者首次以神靈身份出現，被生者迎回重聚。這一送一迎之間，逝者的社會身份開始消失，並開始被視作神靈。

第二，自虞始，生者的哀傷首次開始減弱。《禮記·喪服小記》記載“虞，杖不入於室；祔，杖不升於堂。”葬日始虞之後，喪杖不可如此前一般帶入內寢，這是生者哀傷的首次減殺。此時哀傷減殺幅度雖然微小，不及卒哭殺哀明顯，但意味著儀式轉變已然開始。

第三，從虞開始立尸，立尸也是吉禮開始的重要標志。《禮記·檀弓下》記載：“虞而立尸，有几筵”，逝者始死時，子孫不忍心接受親人已去的事實，並不直接以鬼神之禮事逝者，因此在下葬前均在地上置放食物行奠禮。從虞祭才開始立尸，正式以鬼神之禮事逝者。《禮記·曾子問》中也有相關記載，曾子問孔子：“祭必有尸乎？”孔子的回答是：“祭成喪者必有尸，尸必以孫。”也表明從虞禮立尸之始便已經是吉禮。

以虞開始為吉禮，當代亦有持此意見者，如李安宅歸納祭祀種類時，以虞為吉禮之始：“祭先人的，有虞祭（用以安神位），行於既葬反哭的時候。”^②他明確區分了喪禮、祭禮，並沒有將“喪中之奠”納入祭禮範疇。呂友仁對鄭玄、孔穎達不同觀點進行辨析，提出“虞祭，鄭玄認為是喪祭，孔穎達則認為是吉祭，今從孔”。並說明奠屬凶禮，虞、卒哭、祔、小祥、大祥、禫等屬於吉禮，“二者在五禮中的大類就不一樣”。^③

（二）卒哭開始為吉禮

卒哭在最後一虞之後緊接的剛日舉行，因士、大夫、諸侯、天子虞禮的次數不一，故卒哭的舉行時間有所差異。用剛日源於卒哭之禮有變動，有動則用剛日，這是由凶轉吉之變動。《禮記·檀弓下》載：

卒哭曰“成事”^④，是日也，以吉祭易喪祭，明日，祔於祖父。

在此段注文中，鄭玄說到：

虞，喪祭也……既虞之後，卒哭而祭，其辭蓋曰哀薦成事，成祭事也，祭以吉為成……卒哭吉祭。^⑤

鄭玄明確肯定“以吉祭易喪祭”是“成祭事也”，即從卒哭開始為祭禮，“祭”以“吉”為成。那麼此前“喪祭”，鄭玄以之專門指代虞。這並非是鄭玄喪、祭不分，而是鄭玄認為虞尚有凶禮性質，他在所著《三禮目錄》中特意提及“虞於五禮屬凶禮。”^⑥而卒哭則已為吉禮。後世對此論斷有讚同者，亦有持不同意見者。讚同者，如凌廷堪認為：“虞為喪祭，卒哭為吉祭。”^⑦

① 《禮記正義》，第2723頁。

② 李安宅：《〈儀禮〉與〈禮記〉之社會學的研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第47頁。

③ 呂友仁：《說“奠”》，《文史知識》2002年第11期，第117頁。

④ 關於“成事”，《禮記》中還見於《曾子問》：“卒哭成事而后，主各反其廟。”《雜記下》：“卒哭成事。”

⑤ 《禮記正義》，第2820頁。

⑥ （東漢）鄭玄撰，（清）臧庸輯：《三禮目錄》，見《叢書集成續編》，上海：上海書店出版社，2014年，第11冊，第145頁。

⑦ （清）凌廷堪：《禮經釋例》，見（清）凌廷堪撰，紀健生校點：《凌廷堪全集》（1），合肥：黃山書社，2009年，第371頁。

萬斯大提出：“據禮，虞曰喪祭、卒哭、祔練、祥禫曰吉祭。”^①持不同意見者，如王夫之認為“喪祭，謂虞、祔、練、祥。”^②孫怡讓認為“喪祭謂虞祔”^③。由此亦可看出此問題的複雜性，即便在後世尊鄭的情況下，禮學家們對此問題依舊有諸多不同觀點。

再看孔疏，在〈檀弓下〉此段疏文中，孔穎達一方面致力於與鄭玄保持一致，另一方面也在維護虞作為祭的地位，他言及：

虞祭之時，以其尚凶，祭禮未成。今既卒無時之哭，唯有朝夕二哭，漸就於吉，故云‘成事’，祭以吉為成故也。^④

與鄭玄更多地是將“成”理解作“成為”、未成之虞則屬凶禮不同，孔穎達疏則將“成”更多地理解為“使之明朗圓滿”，認為虞時雖是“無時之哭”尚有凶意，可謂“祭禮未成”，但此時已然可以稱“祭”。至卒哭時生者“卒無時之哭”，凶意得止而吉意明朗，祭禮方得圓滿而成。由此，孔穎達完成了〈曲禮下〉〈檀弓下〉記錄差異的解釋與調和。

以卒哭為作為凶禮向吉禮的轉化節點，亦有相對充分的理由：

第一，卒哭乃“卒無時之哭，唯有朝夕二哭”^⑤，此前生者思念逝者，可悲傷所至隨時哭泣，無有時間限制，卒哭之後即變為只可在早晚哭泣緬懷逝者，這是以禮強制生者節哀而逐漸回歸生活常態的重要標志。此前始虞之時雖有“虞，杖不入於室”（《禮記·喪服小記》）的細微節哀之舉，但不及此時如此顯著、明確地要求減輕悲慟。今人彭美玲著重指出：“‘哭/不哭’遂牽涉‘吉凶’的重要分野。”^⑥

第二，“卒哭而諱”也可以作為卒哭即為吉禮的佐證。〈檀弓下〉載：“卒哭而諱，生事畢而鬼事始已。”以逝者名字為諱是一個很重要的變化節點：一方面，名字與人的社會屬性緊密聯繫。在卒哭之前還可稱死者的名字，如《禮記·喪大記》載“凡復，男子稱名，婦人稱字”，招魂稱名是寄希望於死者回歸生前的社會生活，而以死者名為諱則意味著死者生前社會屬性消失；另一方面，諱有禁忌之意，禁忌往往與神聖性的構建緊密相關，這在宗教學、人類學等多領域研究中得到證實，英國學者利奇（Leach.E.R.）提出：“無論禁忌為何，它都是神聖的、重要的、有價值的、有力量的、危險的、不可觸犯的、猥褻的、不宜言說的。”^⑦“卒哭而諱”通過使逝者名字成為禁忌，逝者獲得更多的神秘性與崇高性，由此彰顯逝者的祖先神身份。

第三，自卒哭真正開始“除服”，卒哭後脫經帶於廟門外^⑧。此前的反哭、虞時依舊如葬服。虞後主人雖喪杖不入於內室，但彼時還未真正除去部分喪服。

今人學者中，章景明亦持卒哭為凶、吉轉化節點的觀點：“吉凶觀念的分野乃在於卒哭之祭……自卒哭以後，則因死者靈魂已安息於廟，成為鬼神，並以鬼神之禮事之，而轉變為吉了。”^⑨與之相反，日本學者栗原圭介則直接否認了卒哭作為獨立祭禮的地位，他認為：“‘卒

① 《萬斯大集》，第156頁。

② （明）王夫之撰：《禮記章句》，見船山全書編輯委員會編：《船山全書》（4），長沙：嶽麓書社，2011年，第465頁。

③ （清）孫怡讓著，汪少華整理：《周禮正義》，北京：中華書局，2015年，第2049頁。

④ 《禮記正義》，第2820頁。

⑤ 同上。

⑥ 彭美玲：《凶事禮哭——中國古代儒式喪禮中的哭泣儀式及後世的傳承演變》，第55頁。

⑦ 史宗主編，金澤等譯：《20世紀西方宗教人類學文選》，上海：三聯書店，1995年，第343頁。

⑧ 吳承仕：〈喪服變除表一〉，《國學論衡》，1935年第6期，第25頁。

⑨ 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，見李日剛等著：《三禮研究論集》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981年，第180頁。

哭’並不具備直接的信仰對象，因此嚴格來說，不應將其冠以祭的名稱。”^①對二者分歧，筆者以為若鄭玄對“卒哭而諱，生事畢而鬼事始已”的注釋“謂不復餽食於下室，而鬼神祭之”^②不誤，那麼卒哭實則有祭祀對象，可將之視作祭名。

（三）祔開始為吉禮

所謂“祔”，即是將新死者的木主移置於祖廟，與祖先共享祭祀。關於祔的舉行時間，《儀禮·既夕禮》載：“卒哭，明日以其班祔。”班，即按照昭穆班輩確立逝者在祖廟中的位置；祔，即將逝者與祖先合而祭享。《儀禮·士虞禮·記》亦有“三月而葬，遂卒哭。將旦而祔”的記載，同樣認為祔在卒哭次日。《禮記·檀弓下》則記載了殷、周兩代祔禮的不同舉行時間：

“殷練而祔，周卒哭而祔。”以祔為凶禮、吉禮轉化節點的主要理由在於：祔意味著逝者神主祔於祖廟，此時逝者雖尚未有新廟，但此後在重要儀式中可在祖廟中與先祖一同受祭。祭後，逝者神主雖要送回殯宮，但其已然在祖先神的昭穆系統中確立了自身位置。

《儀禮·士虞禮·記》對祔後為祭禮可提供部分佐證：

卒辭曰：哀子某，來日某，隣祔爾于爾皇祖某甫。尚饗！……明日，以其班祔。……曰：孝子某，孝顯相，夙興夜處，小心畏忌。

《禮記》有喪則稱哀、祭則稱孝的原則，〈雜記上〉載：“祭稱孝子、孝孫，喪稱哀子、哀孫。”〈郊特牲〉載：“祭稱孝孫、孝子。”因此，《儀禮·士虞禮·記》中“哀子”到“孝子”的稱謂變化，尤為值得關注。對此句的注文中，鄭玄亦強調“稱孝者吉祭”^③。卒哭祝辭稱“哀子”，而祔的祝辭則改稱為“孝子”，可見祔開始方為吉禮似也有依據。

鄭玄後，杜預是支持祔為凶、吉轉化節點的重要學者，他提出：“新主既立，特祀於寢，則宗廟四時常祀自如舊也。三年禮畢，又大禘，乃皆同於吉。”^④對此，皮錫瑞批評說到：“若杜預之意，以為既祔以後，宗廟得四時常祭，三年大禘，乃同於吉。”^⑤並認為“杜預短喪之說，背經阿世，不可從。”^⑥皮錫瑞和杜預的分歧，主要還是圍繞“三年之喪”是否具有絕對權威展開。作為今文經學家，皮錫瑞堅持“孔子以前，不得有經”^⑦，極力維護《論語》《禮記》中孔子所言“三年之喪”的權威性，因而否定杜預之言。

今人亦有研究強調祔的凶、吉轉化意義，例如日本學者栗原圭介在關於凶禮、吉禮轉化的研究中說到：“作為祔祭的祔祭，正如祝辭中可見的孝子某、孝顯相所示，以卒哭為契機，完成了向純吉祭性質的轉換，至此祔祭完全脫離喪禮觀念，轉變為祖先神崇拜的對象。”^⑧栗原支持祔作為凶吉的轉換節點，主要原因有二：其一，根據“祭稱孝子、孝孫，喪稱哀子、哀孫”（《禮記·雜記上》）的原則，相較此前祝辭中主祭者身份還為“哀子”，祔的祝辭中已稱主祭者為“孝子”，由此便可視作祭禮了；其二，看中“祔”乃逝者祔廟，自此逝者在祖廟中的昭穆位置

① [日]栗原圭介：「虞祭の儀禮的意義」，『日本中國學會報』第13輯，1961年，第32頁。原文為：“卒哭は直接信仰對象を有しないから、嚴密には祭の名稱を以て冠するには値しまい。”以下引用本文，均據此版本，僅標頁碼。本文引用日本文獻內容，為珠海科技學院（原吉林大學珠海學院）講師付貴貞博士與《南國學術》雜誌編輯援助翻譯、核對，結合筆者古禮研究知識、部分機器翻譯結果而得。

② 《禮記正義》，第2842頁。

③ 《儀禮注疏》，北京：中華書局影印阮元校刻《十三經注疏》本，2009年，第2548頁。以下引本書均據此版本，僅標頁碼。

④ （春秋）左丘明撰，（晉）杜預集解，李夢生整理：《春秋左傳集解》，南京：鳳凰出版社，2010年，第216頁。

⑤ （清）皮錫瑞：《禮記淺說》，見吳仰湘編：《皮錫瑞全集》（第5冊），北京：中華書局，2015年，第151頁。

⑥ 同上。

⑦ （清）皮錫瑞：《經學歷史》，見吳仰湘編：《皮錫瑞全集》（第6冊），第7頁。

⑧ 栗原圭介：「虞祭の儀禮的意義」，32頁。原文為：“禘事としての祔祭は祝辭に見えている孝子某、孝顯相に依って明らかなる如く、卒哭を契機とする、純吉祭の性格への轉換が圖られ、ここに至って祔祭は喪禮觀念から完全に脱皮し、祖先神崇拜の對象へと移行する。”

得以確立，重大節慶在祖廟中共享祭。

（四）禫後方為吉禮

《禮記·喪大記》中記載：

祥而外無哭者，禫而內無哭者，樂作矣故也。禫而從御，吉祭而復寢。

禫，是三年之喪中的最後一個環節，儀式舉行時間有第二十五月與二十七月兩種說法，孔穎達言“王肅以二十五月大祥，其月為禫，二十六月作樂”。^①鄭玄則在《儀禮·士虞禮》“月中而禫”的注文中，提及禫“與大祥間一月。自喪至此，凡二十七月”。^②禫在殯宮舉行，其後撤除殯宮，逝者的神主從殯宮正式遷往新廟。禫，取“澹澹然平安意也”^③，禫過後，服喪者正式脫喪，衣服和配飾不再有任何禁忌。以禫後方為吉禮，實則維護了三年之喪觀念。正如《禮記·雜記下》載“三年之喪，以其喪拜；非三年之喪，以吉拜。”以禫後方為吉禮在後世禮書中得到較多的認可。

《儀禮·士虞禮·記》不僅強調了祔前後祝辭的變化，而且對禫之後為祭禮也提供了依據：

中月而禫。是月也吉祭，猶未配。

此處肯定了禫之後為吉祭，也就是三年之喪滿之後方為祭禮。後世學者，無論是支持祔為凶吉轉換點，還是以禫為凶吉轉換點，在《儀禮·士虞禮·記》文本中都可找到支持依據，這也更加佐證了此問題的複雜性。

孔穎達在〈曲禮下〉“喪復常，讀樂章”的疏文中提到：

樂章，謂樂書之篇；章謂《詩》也。禫而後吉祭，故知禫後宜讀之。^④

同樣提及禫之後才是吉祭。此外，孔穎達在〈檀弓上〉：“孟獻子禫，縣而不樂，比御而不入”的疏文中又寫到“禫後吉祭”^⑤。孔疏此處的論斷與〈檀弓下〉中認為虞已經有祭禮之稱，至卒哭乃祭禮之吉意始圓滿的觀點又不同。孫希旦在《禮記集解·曲禮下》的解讀中亦提出“禫而後吉祭”的觀點。^⑥近代以來，吳承仕認為第二十七月禫，“釋禫之禮者，是變祭禮”，“踰月”第二十八月方為吉祭，可“玄端而居。復平常”。^⑦今人沈文倬也因《儀禮·士虞禮·記》中“中月而禫，是月也吉祭”句，認為禫祭之後方是吉祭的開端。^⑧

在以禫後為吉禮的論述中，賈公彥的觀點頗有特色，提出“喪中自相對”之說，他在《儀禮》疏文中對卒哭為吉祭進行解釋：“卒哭對虞為吉祭，卒哭比祔為喪祭。”^⑨也就是和虞相比，卒哭已然為吉禮；但和祔相比，卒哭又為凶禮。賈疏雖在不同記錄之間相互調和，然而終究還是更意在禫後為吉禮：“若據二十八月後吉祭而言，禫祭已前總為喪祭也。”^⑩賈公彥“喪中自相對”之說雖不適用於小斂、大斂等下葬前的喪禮性質最鮮明階段，且未觸及三年之喪中有吉禮出現的制禮邏輯，但其理論已然彰顯了以“過渡”來解釋凶吉禮轉化的思路，具有重要意義。

① 《禮記正義》，第2768頁。

② 《儀禮注疏》，第2548頁。

③ 同上。

④ 《禮記正義》，第2723頁。

⑤ 同上書，第2768頁。

⑥ （清）孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年，第113頁。

⑦ 吳承仕：《喪服變除表一》，《國學論衡》1935年第6期。

⑧ 沈文倬：《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，1999年，第80頁。

⑨ 《儀禮注疏》，第2528頁。

⑩ 同上書，第2544頁。

三、凶、吉轉化中的過渡禮儀

《禮記》文本有其複雜性，四十九篇非成於一人一時之手，任銘善談到《禮記》文本之複雜性曾說：“至其摭拾綴緝，既非一本，文異而義乖者，百慮殊塗……執矛以攻盾者往往不免。”^①後世學者面對《禮記》中凶禮向吉禮轉化時間的不同記錄，多辨別此是彼非，然而為維護《禮記》文本的整體性，又不免在不同記錄間調和彌縫，這也導致了後人對何時凶禮轉向吉禮產生困惑。事實上，面對《禮記》各篇關於凶禮向吉禮轉化的不同時間記錄，本不必調和，因為這些記錄並非是“不定之辭”，亦非“此對彼錯”之分，這些記錄得以共存於《禮記》，是因為它們各自背後均有充足的制禮依據，且這些不同的時間點均有相同特質：其一是逝者位格的轉變，這包括社會屬性的削減以及神聖性的構建；其二是從制度上要求生者減殺哀戚，以實現新秩序的構建。《禮記》中的不同記錄其實是從不同角度展現了凶禮向吉禮轉化中複雜細膩的漸進式過渡。

人類在不同文化背景下對禮儀總是有著相似的解讀，借助法國人類學家阿諾爾德·范熱內普(Arnold van Gennep)提出的過渡禮儀理論(rites de passage)可以更好地理解《禮記》中的凶、吉禮轉化問題。范熱內普在《過渡禮儀》(*Les Rites De Passage*)一書中強調如成年、婚禮、死亡、月令過渡、季令過渡、年令過渡等“巫術—宗教性”儀式和社會地位變化儀式中，過渡禮儀廣泛存在。過渡禮儀是“從一境地到另一境地，從一個到另一個(宇宙或社會)世界之過渡儀式進程”。^②在儀式過程中，參與者會“感到從身體上與巫術—宗教意義上在相當長時間裏處於一種特別境地：他遊動於兩個世界之間。正是這種境地我將其稱為‘邊緣’……這種精神上和地域上的邊緣會以不同程度和形式出現於所有伴隨從一個向另一個巫術—宗教性和社會性地位過渡之儀式中”。^③過渡禮儀的理論意義在於深入剖析了“巫術—宗教性”和社會地位變化儀式的進程模式，提出這類儀式其實可以細分為三個階段：分隔禮儀(rites de séparation)、邊緣禮儀(rites de marge)、聚合禮儀(rites d'agrégation)^④，由此更詳細地展示儀式變化而帶來的社會地位變化過程，並在社會與心理層面對此提供進一步闡釋。此理論的構建不僅基於對西方儀式的分析，還基於對東方儀式，尤其是中國儀式的分析。例如，書中提及中國新年在不同群體觀念中的時長不一樣，有些人認為是一天，有些人認為是一周，有些人認為是整個正月。對於這種不同認知，他使用過渡禮儀中邊緣禮儀的長短對此進行解釋。^⑤此外，他還論及中國人在五十歲、六十歲過生日時所涉及的過渡禮儀等。^⑥用過渡禮儀理論解釋中國的新年、壽誕等儀式，展現了其理論在中國古禮中的有效性，雖尚未聚焦到中國古代喪禮、祭禮的具體研究中，但已被視作人類學對於儀式變化本身進行闡釋的里程碑式理論。

此後，維克多·特納、凱瑟琳·貝爾等人對此理論展開進一步研究，探索過渡儀式的理論有

① 任銘善：〈禮記目錄後案序〉，見《禮記目錄後案》，濟南：齊魯書社，1982年，第1頁。

② [法]阿諾爾德·范熱內普：《過渡禮儀》，張舉文譯，北京：商務印書館，2010年，第10頁。以下引本書均據此版本，僅標頁碼。

③ 《過渡禮儀》，第15—16頁。

④ 同上書，第10頁。

⑤ 同上書，第129—130頁。

⑥ 同上書，第47—48頁。

效性，並試圖拓寬其使用邊界。^①在過渡禮儀理論流行後，西方部分致力於研究祭祀的學者開始在西方的祭祀研究中引入過渡禮儀理論，如勒內·基拉爾的《祭牲與成神：初民社會的秩序》，大衛·科澤的《儀式、政治與權力》均論證了過渡禮儀對於西方祭禮闡釋的有效性。^②

將過渡禮儀理論應用於中國古代的喪禮、祭禮研究中，日本學者栗原圭介的探索尤具意義。栗原圭介在1961年發表的《虞祭の儀禮的意義》一文中，嘗試將過渡禮儀引入中國古禮中的凶、吉轉化解析，他強調虞很可能以樂作為其概念^③，指出“與以魂魄並存的遺體作為奠之對象的葬前喪禮不同，虞的對象被置於超感覺的精神層面，這可以確認為虞祭的基本性質”。^④並質疑了鄭玄以虞為凶禮的結論，指出虞的吉禮特徵：“鑒於〈檀弓下〉‘祝宿虞尸’及‘主人與有司視虞牲’的事實，可知其吉祭的色彩極其濃厚。”^⑤但他也敏銳地指出確定虞的性質是困難的，他認為虞具有吉禮、凶禮之間的過渡禮儀性質，這是虞的特殊性所在。^⑥他積極地引入過渡禮儀概念解釋“虞”，但又看中“祔”前後的祝辭變化，以及逝者祔廟的意義，因此將凶禮真正轉化為吉禮的時間確定為“祔”。雖然此時栗原圭介只將過渡禮儀概念引入到解釋“虞”的概念中，但對三年之喪範疇內的凶、吉轉化研究提供了有益方向。後來，栗原圭介在1972年發表的《喪祭論辨考——圍繞盧鄭二家之說》（《喪祭論辨攷——盧鄭二家の説を繞って》）一文中，提出盧植與鄭玄在喪禮、祭禮上的說法上存在著差別，應慎重考量喪禮、祭禮的概念範疇，在喪禮、祭禮系統中過渡儀式廣泛存在。^⑦但遺憾的是：其一，此文只聚焦於同屬馬融師門的盧植、鄭玄，偶有涉及孔穎達、段玉裁的觀點，並沒有在整個禮學史的角度上對此問題進行更細緻的梳理；其二，雖然意識到從凶到吉並非有一條明確的界限，但虞、卒哭、祔、禫的關係並未系統說明。基於此，本文將在梳理此問題的歷代爭論基礎上，提出以“過渡禮儀”理論解釋《禮記》中整個凶、吉轉化過程中的虞、卒哭、祔、禫關係。

阿諾爾德·范熱內普指出過渡禮儀在聖俗轉化、死亡與重生等觀念構建的相關儀式中應用廣泛^⑧，整個儀式可具體分為分隔禮儀、邊緣禮儀、聚合禮儀。分隔禮儀即儀式主體隔絕了原有的社會與身份狀態；邊緣禮儀即處於儀式前後兩種狀態的中間階段，儀式主體此時會兼具兩種身份屬性；聚合禮儀即已經進入嶄新的階段，儀式主體新的社會身份已經生成。在過渡禮儀的三個組成部分中，最為複雜的部分就是邊緣禮儀，范熱內普提及：“資料分析證明分隔禮儀在數量上

① 《過渡禮儀》，第47—48頁。維克多·特納在《儀式過程：結構與反結構》一書中將過渡儀式解釋成：結構—反結構—結構重整的過程，見〔英〕維克多·特納：《儀式過程：結構與反結構》，黃劍波、柳博濤譯，北京：中國人民大學出版社，2006年。Catherine Bell有*Ritual Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 2009一書，其中將Ritual Activities分為Rites of Passage, Calendrical Rites, Rites of Exchange and Communion, Rites of Affliction, Feasting, Fasting, and Festivals, Political Rites等六類，第94—134頁。其中關於Rites of Passage, Catherine Bell肯定了范熱內普過渡禮儀理論對於重塑社會與個人身份的作用，並提出此理論在19世紀中國三合會的新成員入會儀式、美國海軍陸戰隊新兵訓練、以及禪宗寺院三年修行的比丘培養體系中均可得到驗證。過渡禮儀的儀式劃分出“前身份”狀態、“闕限”訓練期與“後身份”完成態，待過渡禮完成時，儀式將賦予參與者新身份與社群歸屬。Catherine Bell雖未直接將Rites of Passage理論解釋祭祀，但是已經意識到Rites of Passage在宗教社會（religious societies）中的作用（第95頁）。

② 〔法〕勒內·基拉爾：《祭牲與成神：初民社會的秩序》，周莽譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2022年。〔美〕大衛·科澤：《儀式、政治與權力》，王海洲譯，南京：江蘇人民出版社，2021年。

③ 「虞祭の儀禮的意義」，第19頁。原文為：“喪祭の虞が樂を以て概念としていたことが考えられる。”

④ 同上。原文為：“魂魄並存の遺体を奠の対象とした葬以前の喪禮と異なり、虞の対象が超感覺的精神に置かれていることが虞祭の基本的性格として確認されよう。”

⑤ 同上，第20頁。原文為：“祝宿虞尸や主人與有司視虞牲（檀弓下）の立尸や供牲の事實に鑑みて、吉祭的色彩が極めて濃厚である。”

⑥ 同上，第22頁。原文為“以上虞祭に現われた宗教的儀禮の個々の事象を検討するに、所謂過程儀禮としての特質を有しており、これが性格の決定は困難である。喪祭吉祭の対比觀念が交錯し、何れとも決し兼ねるところに虞祭の特殊性が存すると見るべきであろうか。”

⑦ 〔日〕栗原圭介：「喪祭論攷——盧鄭二家の説を繞って」，『大東文化大學漢學會誌』1972年第11期，第5—16頁。

⑧ 《過渡禮儀》，第3頁、第132—133頁。

很少，且很簡單；而邊緣禮儀之過程本身與其複雜程度，則足需專題討論。”^①過渡禮儀理論與《禮記》中的一個重要制禮特徵相一致，即並非果斷地直接將生死、聖俗劃分界線，也不認為逝者新喪之時就應直接以鬼神之禮事之。因此，以過渡禮儀理論考察《禮記》中的凶、吉轉化，會更清晰地看見逝者始死後，儀式呈現從常禮—喪禮（凶禮）—祭禮（吉禮）的漸進式過渡過程。

首先來考察《禮記》中逝者始死後，日常禮儀向凶禮的過渡。在人們的一般印象中，喪禮的重要作用便是分隔生與死，即生者承認逝者已經故去的事實，並為之送行。然而在《禮記》文本中，由於先賢強烈的人文關懷，逝者始死後並非直接進入喪禮階段，而是從日常禮儀逐漸向喪禮過渡，期間分隔禮儀與聚合禮儀的比重並不是很大，因為分隔禮儀標志生死分隔，聚合禮儀強調逝者死亡身份的最終確定。《禮記》中更多的記錄是充滿人文關懷的邊緣性禮儀。若從生者以何種禮儀對待逝者的角度看，從逝者始死到下葬之前，《禮記》中所載禮節按照范熱內普過渡禮儀理論可歸納為以下幾個步驟：

逝者始死，生者要舉行復禮為其招魂，招魂無果後，方可確認逝者已逝，此時屬於“分隔禮儀”，將逝者之生命形態做了生與死的初步分隔。

復之後，生者為逝者獻上的奠席仍是沿用逝者生前所餘的食物，所用的器皿亦是其生前所用，這種情況一直持續到小斂之前，因為從小斂開始改用喪具^②，此時生者也開始纏首經，正所謂“其始麻，散帶經”（《禮記·雜記上》）。復以後直到小斂階段，生者既承認逝者已逝，又不忍以死者之禮待之，然而喪禮已經開始，這一階段可被理解為“邊緣禮儀”。

小斂之後，喪禮以“每加以遠”（《禮記·坊記》）的形式持續進行，隨著喪禮的推進，逝者的遺體逐次被更遠地搬離原生活區域，直至下葬。這個過程中，所用禮儀均表示逝者不可逆地走向另一個世界，生者要承認逝者已逝的事實，逝者的亡者身份逐漸聚合、確立，這一階段可被理解為“聚合禮儀”。

總體上看，凶禮過程中逝者的原有社會身份被充分強調：初死尚不立尸、尚稱其名而不以之為諱，仍多以“近人情”的生者之禮事之。爾後，至祭禮階段，逝者正式淡出原有社會身份，獲得祖先神位格時，則多以“遠人情”的神靈之禮事之，儀式凶吉性質產生徹底轉變。^③

其實在此過程中，不僅生者對待逝者的態度會逐漸變化，逝者的繼承人——哀子^④的行動方式也會有相應變化，以哀子在喪禮中的站位為例：阼階即東階為主人位，西階為賓位。雙親在世時應為主人，人子所在應為賓位^⑤。逝者始死之日，哀子雖以“主人”身份開始主持喪禮，但此時他所站的位置為西階，在接受他人吊喪等事宜時，哀子尚不可站在代表主人身份的阼階之上。哀子所處位置在殯禮時會有所改變，殯禮時逝者的遺體被放置於西階客位之上^⑥，此時哀子方可立於阼階，由此彰顯自身為繼任家主。^⑦

應注意到的是，邊緣禮儀的範疇會隨著判斷標準的不同而有所差異，不同的人從不同切入角

① 《過渡禮儀》，第3頁、第132—133頁。

② 《儀禮·既夕禮·記》“即牀而奠，當牖，用吉器”，意為在確認逝者已經過世之後，生者要為逝者擺設奠席，奠席的擺放位置應就著逝者的尸床，對著逝者的肩頭部位，此時所用的器皿是吉器，盛放食物的器皿一直到小斂奠才有所變化。

③ 見拙文：《〈禮記〉遠人情祭祀理念論析》，《國際儒學論叢》，2019年第2輯。

④ 《禮記·雜記上》：“祭稱孝子、孝孫，喪稱哀子、哀孫。”

⑤ 《禮記·曲禮上》：“主人就東階，客人就西階。”

⑥ “大斂於阼，殯於客位。”（《禮記·坊記》）“子游曰：飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位。”（《禮記·檀弓上》）

⑦ 關於喪禮中，生者、逝者所處位置變化的深入研究，見李志剛：〈以神為賓：商周喪祭禮制中人神關係的新考察〉，《史學月刊》，2014年第4期。

度、立於不同側重點，均可能導致對邊緣禮儀長度的不同判斷，例如上文所論及的三個階段只是基於《禮記》中生者以何種禮儀對待逝者而進行劃定，但是如果從哀子的角度切入，即從喪禮中哀子的賓、主地位轉化來看，在劃定分隔禮儀、邊緣禮儀、聚合禮儀時候，可能殯禮就是一個需要重點考慮的時間節點，此不贅言。

以上是日常禮儀向凶禮的過渡，下面再看凶禮向吉禮的過渡。《禮記》中凶禮向吉禮的轉化有四個重要時間節點，分別是：虞、卒哭、祔、禫，雖然這四個時間點有所不同，但都具有共同特點：其一是逝者位格的轉變，其中包括逝者社會屬性的削減以及神聖性的構建；其二是制度上要求生者哀戚減弱。以過渡禮儀視之，可歸納為以下幾個步驟：

自虞引入吉禮，生者為成年逝者立尸，逝者開始與原有社會身份分隔，初具祖先神位格，此時可視作“分隔禮儀”。在此之前，逝者都是仿若生者離家一般，以“喪禮每加以遠”（《禮記·坊記》）“有進而無退。”（《禮記·檀弓上》）的離家形式逐漸淡出人們視野，如逝者出葬前依舊遵循“出必告”的原則，仿若生前一般拜別長輩^①；在大遣奠中，生者會為逝者“包奠”，即苞牲送入墳內，《禮記·雜記上》載“大夫之喪，既薦馬，薦馬者哭踊，出，乃包奠，而讀書”，這與國君宴請的大饗禮中賓客“卷三牲之俎歸於賓館”類似，在最後時刻把逝者當做即將遠行的賓客看待^②，儀式更似生時之禮。至始虞之禮，儀式便不再與生時之禮相似，逝者首次以神靈的身份出現，被生者迎回重聚。

卒哭與祔後，逝者生時身份繼續淡化。逝者神主平日置於殯宮，在重要儀式時被遷至祖廟，以祖先神身份共同受享祭禮。與此並行的是生者要遵循制度性的節哀，哭的時間有所節制、祭禮不言凶事，不可再論及死亡。此時，逝者的祖先神位格進一步得以構建但尚且模糊，處於在結構上不存在但實踐上存在的“邊緣地帶”。人類學家維克多·特納在范熱內普“過渡禮儀”理論基礎上，將“過渡禮儀”解釋為：結構—反結構—結構重整的過程，其中“反結構”與“邊緣禮儀”階段對應，二者皆強調儀式過程中個體或群體從原有社會結構中固定的位置分離出去後，自身特徵遊走於儀式前後兩種身份之間的不清晰狀態，此階段個人或者群體既不具有此前的確定清晰特點、亦不具有未來的確定清晰特點。維克多·特納說：“閾限或閾限人（‘門檻之處的人’）^③的特徵不可能是清晰的……閾限的實體既不在這裏，也不在那裏……他們不清晰、不確定的特點被多種多樣的象徵手段在眾多的社會之中表現了出來。”^④由此再看凶禮向吉禮的過渡，此階段中生者的哀傷明顯減殺，逝者神主在重要儀式時遷至祖廟與先祖共享祭，平日又移回殯宮，逝者的祖先神身份漸次得以構建，但終究是偶爾有祖先神特質，又不完全是祖先神，此階段可謂凶禮、吉禮屬性皆有，是結構轉換間的特殊狀態，並不違反在日常時期“吉凶不相干”的結構性區分原則。

禫之後，三年之喪正式結束，逝者遷入新廟，祖父之廟依序而升，遠祖遷於祧，繼而“去祧為壇”“去壇為墀”（《禮記·祭法》）。此時逝者的神靈身份已經“聚合”，正式以祖先神的方式出現，也就到了“聚合禮儀”階段，此時主祭者正式脫喪，服飾無任何禁忌，繼承逝者的家

① 《儀禮·既夕禮》載：“遷於祖……重先……升自西階。”逝者葬前要遷棺至祖廟，如生時遠行告辭長輩。另，此時棺由西階而升往祖廟，已不可再以主人身份升自東階。

② 《禮記·雜記下》載：“或問於曾子曰：‘夫既遣而包其餘，猶既食而裹其餘與？君子既食，則裹其餘乎？’曾子曰：‘吾子不見大饗乎？夫大饗，既饗，卷三牲之俎歸於賓館。’”此外，沈文倬《宗周禮樂文明考論》中〈對士喪禮、既夕禮中所記載的喪葬制度幾點意見〉一文也論及苞牲送於墳內與大饗禮中賓客卷三牲之俎歸於賓館的意義相同（見沈文倬：《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，2001年，第64頁）。

③ 邊緣階段也叫閾限階段，閾限（limen）在拉丁文中有“門檻”的意思。

④ [英]維克多·特納：《儀式過程：結構與反結構》，第95頁。

庭地位與社會地位。逝者與生者的新身份都得以實現，儀式性質與功能發生根本改變，此後生者對逝者所行之禮正式歸為吉禮。

由上觀之，自虞引入吉禮，逝者開始與原有社會身份分離，初具祖先神位格；卒哭與祔後，逝者生時身份繼續淡化，祖先神位格進一步得以構建但尚且模糊；禫之後祖先神身份完全聚合，儀式性質與功能發生根本改變，逝者與生者均獲得了新的社會身份，儀式徹底由凶轉吉。總體上看，吉禮乃是生者事鬼神之禮，生者對逝者的祭祀自虞初顯，到禫之後正式確立，因此從嚴格的角度看三年之喪後方為吉禮，此前雖有吉禮但準確說來是“於禮未備”^①。即便如此，《禮記》三年之喪中吉禮逐漸出現的意義也應得到關注。

四、以吉禮易凶禮的意義

《禮記》之如此強調凶禮與吉禮的區別，並在三年之喪範圍內引入吉禮，強調要逐漸以吉易凶，主要有以下意義：

其一，節哀，順變，為可繼也。《禮記·檀弓上》中孔子曾表示“夫禮，為可傳也，為可繼也”，凶禮中若過於悲傷，則難以為繼，一方面是哀子本人的生活難以為繼，另一方面是旁人觀之或會覺得喪禮難行，反而對之心生抵觸。章景明認為，凶禮時期尤其是既殯以後，生者的冠服飲食等都一改常態，進入禁忌狀態，這一方面是為了防範災禍，一方面是為了希求死者復活。^②凶禮中人們的心情一直處於緊張狀態，而此狀態若久持則易生厭。因此《禮記·喪服四制》中說到“聖人因殺以制節”，強調的正是通過切實的儀節規定來逐步減殺哀傷。喪禮中要求哀傷有節制，但節制並非是突然開始，而是要逐漸地“節哀，順變也”（《禮記·檀弓下》）。三年之喪過程中雖然要求哀戚一直持續，但其實從虞開始（正如栗原圭介強調虞很可能以樂作為其概念），就已經從禮制上開始要求節哀（喪杖不可帶入內寢），此後所行之禮由凶禮逐漸轉化為吉禮，而“吉”的出現，意味著事情由凶殺向美好的方向轉變，推動生者逐漸回歸到正常生活。

其二，為未知世界注入神聖性，使生者不再為逝者感到悲哀，促進生者心理調適與恢復。《禮記》對於逝者是否有靈有知一直採取相對模糊的論述，這其實體現了先賢對於生死的深入思考。《禮記·檀弓上》載孔子之言：“之死而致死之，不仁而不可為也；之死而致生之，不知而不可為也。”意為如果認為逝者無靈無知，而將之當做死物對待，那是不仁之舉。如果認為逝者有靈有知，而待之仿若生者，那是不智之舉。仁，是從道德和情感上進行闡述；知，則是從理性和實際的角度進行闡述。

究其實際，《禮記》所載內容在事實上並不承認逝者有知，但在倫理與價值上卻認定逝者有知，因此制定了諸多禮節以象徵逝者逐漸獲得祖先神位格。對於普通百姓來說，以吉禮易凶禮的禮制規定不僅在觀念上為逝者以及未知的死後世界注入神聖性，而且在三年之喪中，將某部分儀式稱為吉禮而使之有“善也”之意，同樣可為沉浸在悲痛中的生者帶來極大安慰。此外，人皆向死而生，祭禮之善也可使生者無需時刻懼怕死亡，生者的精神世界由此更加安穩。

其三，減輕生者恐懼，以吉禮再次拉近生者與逝者的距離，實則為不背棄逝者。喪禮為凶，人們出於對死亡的懼怕而加以躲避乃是人之常情，如《禮記·檀弓下》中就寫到人臣死後，君主親臨問喪，需要有“巫祝桃茢，執戈”在前，此舉雖然並非君主不顧及君臣之義而厭惡死者，但

① 《禮記正義》，第3012頁。

② 章景明：〈祭、喪之禮吉凶觀念之分別〉，見李日剛等：《三禮研究論集》，第175頁。

要通過桃、茆、戈等辟邪之物祛除喪禮中的凶邪之氣，仍可體現出生者對於死亡場景的恐懼。

生者對逝者的恐懼，很大程度是基於靈魂的不確定性。美國學者普鳴（Michael Puett）在分析商代祖先祭祀時說：“小司從一個死者——而且很可能非常強大、具有潛在的危險性——之靈變成了有固定位置的祖先……這些祭儀的意圖在於將死者放置到恰當的祭祀等級之中，而位置是由生者決定的。”^①這樣的解釋，放置於《禮記》中具有一定啟發意義，逝者祔廟是儀式轉吉的重要節點之一，其祖先神地位根據昭穆體系得到確定，這意味由逝者魂魄不確定性帶來的威脅不復存在，生者與死者的關係亦由此得到重新確立。

吉禮的引入可有效解除對死亡這一不確定領域帶來的焦慮，馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）對不確定性帶來的焦慮進行闡釋：“行動於一個不確定的世界裏，生存於一個超越了日常邊界和掌控範圍的時空中，就會出現魔鬼的力量以及預料之外的行為，所以人們就不得不假設另外一個世界的存在。”^②中國古代吉禮的設置，便是以祖先神世界存在的方式緩解死亡與凶殺的焦慮。勒內·基拉爾也在研究狄俄尼索斯的神聖性構建時指出，吉祥與不祥的轉變是構成神聖性的重要原因：“從不祥向吉祥的轉變，是這種轉變讓他受人膜拜。”^③在關於死亡的論述中，他同樣聚焦於不祥與吉祥性質的轉變：“不祥與吉祥的兩元性復現於死亡的物質性之中”，實現從不祥到吉祥的轉變後，死者就會被認為“擁有對人有益的可以帶來豐饒的功效”。^④這不僅確定了對逝者的崇拜，也促進生者在道德層面上不背棄逝者。

若說喪禮主要意在將生、死加以分隔，那麼祭禮則重在以吉禮的性質再次拉近生者與逝者的距離，此時逝者或無有所知，但生者對之仍無有背棄，這正如楊慶堃說到：“祭祀儀式就是把對死者的恐怖與對死者的愛戴，以及對他們繼續活在家族中的希望結合了起來。”^⑤通過喪禮向祭禮的轉化，再次拉近生者與已逝先人的意義在於不忘先人之恩德，這樣可以更好地維繫宗法社會。由此再進一步看，若對不確定是否有知的逝者都可以不忘其恩德而事之以吉禮，那麼日常生活中，人們與有知的生者交往便更要彼此親厚，這對於日常長幼之禮、同輩之禮的實踐也有指導教化意義。

其四，凶、吉轉化與代際權力的平穩交接密切聯繫。在中國古代社會，凶禮與吉禮不僅是對逝者的哀悼和紀念，二者還承載著權力交接和社會秩序重構的重要功能。陳壁生提出：“在古代中國，祭禮的形式，不但是‘情感—道德’性的，而且是‘倫理—政治’性的。”^⑥此言在《禮記》凶禮向吉禮的過渡中體現尤為明顯，凶禮向吉禮過渡與代際權力平穩交接、新秩序建立、生者地位的提升^⑦密切相關。美國學者大衛·科澤專就范熱內普提出的過渡禮儀理論與政治鬥爭之關係進行研究，並明確說明：“‘通過儀式’常為政治之爭提供戰場。”^⑧《禮記》中凶禮向吉禮過渡的一次次儀式實踐，稱之為政治的戰場亦是恰當。

在古禮框架中，天子或宗族家主去世後，其繼承者的身份會經歷從哀子、哀孫（表達哀傷的角色）到孝子、孝孫（承擔祭祀責任的角色）的轉變。這一過程不僅是為了在信仰層面為逝者構

① [美]邁克爾·普鳴：《成神：早期中國的宇宙論、祭祀與自我神化》，張常煊，李健芸譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年，第66頁。

② [英]布勞尼婁·馬林諾夫斯基：《自由與文明》，張帆譯，北京：世界圖書出版公司，2009年，第137頁。

③ [法]勒內·基拉爾：《祭牲與成神：初民社會的秩序》，第388頁。

④ 同上書，第396—397頁。

⑤ 楊慶堃：《中國社會中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年，第27頁。

⑥ 陳壁生：〈禮在古今之間——“城市祠堂”祭祀的復興〉，《開放時代》，2014年第6期。

⑦ 林安梧：〈“儒家生死學”的一些省察——以〈論語〉為核心的展開〉，《宗教人類學》，2017年（總第七輯）。

⑧ [美]大衛·科澤：《儀式、政治與權力》，第161頁。

建神格，也是為了平穩確立繼承人的合法地位。根據“喪從死者，祭從生者”的制禮原則，凶禮期間人們關注的重心仍是逝者，逝者的影響力並未直接消散，繼承人依舊在之前的權力秩序中行事，只有當引入吉禮之後，才能開啟一段新的秩序和統治。例如，《禮記·喪大記》明確表明葬後（始虞亦在葬日舉行）、卒哭後是繼承人走出哀悼而實現權力獲取的重要環節：“既葬，與人立：君言王事，不言國事；大夫士言公事，不言家事。君既葬，王政入於國，既卒哭而服王事；大夫、士既葬，公政入於家，既卒哭、弁經帶，金革之事無辟也。”先君葬後，新君雖尚且不能說本國之事，但其政令已經可下達於各諸侯國。等到卒哭之後，新君可真正行使天子政令。對於大夫、士來說，先輩下葬後，大夫、士可以言國家政事，卒哭後，生者便可完全獲得政治權力並履行政治義務了，因此可以參戰，這意味著新的秩序逐漸構建。

掌權者去世後，其影響力雖不會馬上消散，但其代表的舊秩序會出現鬆動，這意味著不確定性的增加與人心浮動。因此在三年之喪期間引入吉禮，及時為新秩序構建釋放信號以穩定秩序與人心，是實踐上的必然。吳麗娛對唐代皇帝即位的研究，亦為理解《禮記》凶禮向吉禮轉化的意義提供啟迪，研究提出唐代皇帝即位禮分為兩次，第一次即位屬凶禮，因為此時“哀痛、慰問的含義多過慶賀，喪禮的性質是主要的”。^①第二次即位則是“大斂和成服被分為兩部分，中間是即位的吉儀”。^②新秩序的構建不是驟然的，而是要細微的、逐步的持續向前推進，如此方可避免驟變帶來的激烈反對。《禮記》中凶禮向吉禮轉化時間的不同記錄，實則可循序漸進地引入吉禮，進而實現凶禮向吉禮的平穩過渡，確保代際權力平穩交接。

此外，凶禮向吉禮轉化儀式中的參與者同樣值得關注，他們同樣具有不可小覷的群體政治力量。參與者是否跟隨主祭者的祭祀節奏，充分體現了主祭者也就是繼承者在群體中的政治認可度。^③凶禮向吉禮的成功過渡，意味著主祭者在一次次祭祀過程中逐漸增強個人威信，同時強化宗族內部凝聚力。

結語

面對禮典所記差異，皮錫瑞曾經說到：“禮家各記所聞，或小有參差，或偏舉一面，全賴注家疏通證明，考其參差之由，兼舉兩面為說，斯有功聖經矣。若膠滯眇通，聚訟無已，是此非彼，執一書以盡廢群書，則上違聖經，下誤後學。古禮不明，皆由於此。”^④義謂《禮記》內容為各家所記、所聞，其中不免有所差異、偏頗。注釋者面對這一問題，則應盡力考察差異產生的原因，並兼顧正反兩方面來闡述，方有助於傳承經典。如果拘泥於表面，聚訟不已，不能兼顧他說，便既違背了聖人所傳經典的本意，也誤導了後來的學習者。

然而，在《禮記》凶禮、吉禮轉化的經學闡釋中，確見矛盾異說，即便是皮錫瑞本人亦未能“考其參差之由，兼舉兩面為說”。歷代學者或囿於“三年之喪”或囿於“吉凶不相干”對此問題聚訟不已。在當前的禮學研究中，應嘗試以更加多元的理論來闡釋禮學經典，從而探索出更為貼切的答案，希望此文以過渡禮儀闡釋《禮記》中的凶、吉轉化與祖先神祭祀形成過程，可為理解古禮給出一新視角。

[責任編輯：黃奇琦]

① 吳麗娛：《終極之典：中古喪葬制度研究》（上冊），北京：中華書局，2012年，第146頁。

② 同上，第155頁。

③ [美]大衛·科澤：《儀式、政治與權力》，第167—174頁。

④（清）皮錫瑞：《王制箋》，見吳仰湘編：《皮錫瑞全集》，第4冊，第626頁。

Life, Affection, and Self-Cultivation

—— The “Confucian Moment” in Mou Zongsan’s Moral Metaphysics

Chengye ZHANG

Abstract: This paper examines Mou Zongsan’s moral metaphysics by distinguishing its “Kantian moment” (analytical procedure) from its “Confucian moment” (embodied fusion). Through Confucian life wisdom, Mou constructs a moral reason framework integrating exemplary personality, moral feeling, cosmic consciousness, and the life-world. His critique of Kant’s analytical method reveals a methodological rupture, and he advocates “embodied fusion” as an alternative. Using Confucian *ren* (“humanity”) as a paradigm, he redefines moral reason through three dimensions: seriousness, cosmic significance, and manifestation. The current paper further dissects three elements of moral reason: (1) moral reason as life-learning, rooted in sage-king exemplars and expanded via self-affecting moral feeling into a shared spiritual realm; (2) moral reason as dynamic capacity to transcend boundaries and illuminate existence through intermediary realms; and (3) imoral reason as spontaneous actualization in the life-world, resonating with daily rhythms to generate diverse living modes. Ultimately, Mou’s synthesis forms an organic life-system where metaphysical principles manifest as lived concrete praxis.

Keywords: moral metaphysics, Confucius, life, affection, self-cultivation

Author: Chengye ZHANG received his Ph.D. from the University of Macau and is currently a postdoctoral fellow in the Department of Philosophy at Sun Yat-sen University. His research interests include modern Neo-Confucianism, cross-cultural philosophy, and the intellectual history of modern scholarship.



生命、感通與工夫

——牟宗三道德的形上學的“孔子時刻”

張程業

[摘要] 本文通過區分道德的形上學中的“康德時刻”與“孔子時刻”，並聚焦於後者，探索道德的形上學作為儒家成德之教的精神底色與本來面目，展現現代新儒學之“新”實乃建立在其為“儒”的基礎之上。首先，牟宗三對康德哲學的系列批評可被視為一種方法論的斷裂。藉批評康德步步分解的思辨程序及其內在困境，牟宗三提出“具身的混融”的新方法論範式，在主體模式上變冰冷形式的立法者為溫潤具身的感通者。他以孔子的仁教為典範，闡發了道德理性充其極的三義——嚴整義、宇宙義、呈現義，旨在實踐地證成人格型範、道德心情、宇宙情懷以及生活世界之間圓融無礙的儒家道德理性圖景。本文進一步從中提煉出儒家道德理性的三要素：生命、感通與工夫。中國文化以關心自己的生命為開端，歷代聖人通過尋覓安頓混沌生命的德性工夫與精神修煉，建構起一條跨越代際、具有歷史示範性的生命的道統。孔子以古聖王“溫潤瑩澈如玉”的生命型範為效法典要，同時又通過自我感通的道德覺情開闢為所有人共享的公共精神領域，顯露了根源性的生命自主活動方式。作為躍動不已、真力彌滿的健行感通者，道德主體具有跨越自我界限、創造照亮存有之幽的居間領域的能力。最後，通過工夫實踐對本體的去蔽與敞開，真實生命滲入具體生活世界的曲曲折折與具體脈絡之中，以自動自發的活潑方式創造紛繁豐富的處世之道，將日常生活轉化為德性人格底真實生命之系統與化境。

[關鍵詞] 道德的形上學 孔子 生命 感通 工夫

[作者簡介] 張程業，澳門大學哲學博士（2023年），現任中山大學哲學系助理研究員。主要研究領域為現代新儒學、跨文化哲學、現代學術思想史。在《哲學研究》《世界宗教研究》《哲學與文化》等學術刊物發表論文數篇。

一、序言

面對西方現代性對中國文化的全方位衝擊，以及由此造成的“意義危機”（the crisis of meaning）^①，儒學始終以高度的主體性自覺追尋返本開新的轉化路徑，而牟宗三的“道德的形上學”（moral metaphysics）便是其中最為卓著的理論方案之一。他借鑒康德的自律倫理學來為儒家倫常道德重新奠基，同時又將康德“現象”與“物自身”的二重形上學框架移植入中國哲學之中，建構了蔚為大觀的“一心開二門”與“兩層存有論”體系。但是與此同時，一股針鋒相對的批評聲也隨之而起：牟宗三對異質性西方思想資源未經反思的挪用，模糊了儒學的原初精神面目，致使其義理根基遭受嚴重侵蝕；而經過他哲學化與形上學化的雙重變形，儒學已然脫離了廣大生活世界，被從自己的經驗土壤上連根拔起。^②這一學理批判瞄準了道德形上學的“阿喀琉斯之踵”，在學界引發了持續的理論震蕩，已經成為牟宗三思想研究乃至於整個現代新儒學研究繞不過去的關鍵問題。它促使我們必須整體性地反思現代新儒學與傳統儒學形態以及現代哲學形態之間的複雜離合關係。

針對這一批評，可以有兩種不同的因應之道。第一種是溫和穩健的回應思路，即強調牟宗三並非原原本本地襲用了康德的哲學架構，而是對後者的反省、修正與轉化，因而在諸多核心問題上與康德形成了分殊與差異。^③第二種則是更為激進的詮釋進路，即否認康德哲學在牟宗三思想中的優先地位與奠基作用，對其理論效應予以限定性說明。^④本文即採取這一詮釋進路，並通過提出一對理想類型（Idealtypus）的時刻區分來進一步使其完善成型：“康德時刻”（Kantian moment）與“孔子時刻”（Confucian moment）。作為一種思想史研究方法的“時刻”要求研究者敏銳把握不同主體存在模式的差異及其間脈絡轉換，而“理想類型”的方法則以啟發性的方式聚焦並放大這些差異性的思想圖景。^⑤如果說“康德時刻”指向的是道德的“根基”、形上學的“架構”、體系的“圓成”，因而很大程度上是源於視儒學為理論改造對象的認識興趣，那麼“孔子時刻”則以“作聖賢工夫”^⑥、“關心自己的德行與人格”^⑦、“純潔化其生命”^⑧為終極關懷，通過將儒學視為智慧與實踐的精神性源泉，契接上原始儒家的工夫本旨，顯露了一套與西方“認知的意志”（la volonté de savoir）^⑨不同的以生命為中心的“原始的型範”^⑩。

相較於康德時刻，孔子時刻更能彰顯牟宗三回溯儒家義理源頭的內在理路，以及道德的形上學與西方形上學在方法、進路、目標等一系列問題上的整體差異。藉助這一視域轉移與脈絡切

① Hao Chang, “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China.” In Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, pp. 276-304.

② 黃進興：〈所謂“道德自主性”：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨月刊》，1984年14卷7&8期，第353—364頁；Joël Thoraval, “Sur la transformation de la pensée néo—confucéenne en discours philosophique modern.” *Extrême—Orient Extrême—Occident*, No. 27(2005):91—119；唐文明：〈隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家〉，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年，第1—5頁；張汝倫：〈以西釋中，還是以西化中？——以康德自律道德為參照〉，《哲學研究》，2020年第1期，第11—20頁。

③ Chan, Wing-Cheuk. “MouZongsan’s Transformation of Kant’s Philosophy.” *Journal of Chinese Philosophy* 33.1 (2006): 125—139；李明輝：〈牟宗三思想中的康德與儒家〉，《鵝湖學誌》，1993年第10期，第57—90頁。

④ 鄭家棟：〈斷裂中的傳統：信念與理性之間〉，北京：中國社會科學出版社，2001年，第133頁。

⑤ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981—1982*, trans by Burchell, G. (New York: Palgrave Macmillan, 2005), pp.9-12.[德] 迪爾克·克斯勒：《韋伯傳：思與意志》，高星璐、黃自勤譯，桂林：廣西師範大學出版社，2023年，第537—547頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），臺北：聯經出版事業有限公司，2003年，第6頁。

⑦ 牟宗三：《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》（第21冊），第21頁。

⑧ 牟宗三：《圓善論》，《牟宗三先生全集》（第22冊），第261頁。

⑨ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

⑩ 牟宗三講演，盧雪崑整理：《康德道德哲學》，《牟宗三先生講演錄》（第6冊），新北：東方人文基金會，2019年，第73頁。

換，現代新儒學與傳統儒學的思想連續性與精神呼應性可以得到更好的理解，從而展現新儒學之“新”如何建立在其為“儒”的基礎之上。^①本文首先提出“方法論斷裂”的概念，重新探索牟宗三批判康德強探力索而未至圓熟之境的緣由，以此論證道德的形上學由康德轉向孔子的必要性與必然性；其次系統重構牟宗三藉孔子的原始智慧所建立的另一套道德理性圖景與形上學形態，呈現人格型範、道德心情、宇宙胸襟以及生活世界之間滲透圓融的關聯脈絡；最後從牟宗三的道德理性三義中提煉出儒家道德理性的三要素，以此嘗試沿著牟宗三道德的形上學的理路進一步向前開拓。

二、方法論的斷裂：超越的分解與具身的混融

《心體與性體》是牟宗三援用康德的道德哲學與形上架構建構其“道德的形上學”典範之作。在道德哲學方面，康德的《道德底形上學之基本原則》處理了道德實踐所以可能之先驗根據，其核心貢獻是嚴格判分“意志底自律”與“意志之他律”，因而清晰地將人性中屬於特殊屬性、自然特徵、自然的性向等“用氣為性”的“氣性”與人性中的“用理為性”的內在道德性區分開。這一區分與儒家對於“義理之性”與“氣質之性”的分判可以一一對應。牟宗三因此說：“我們現在很感謝康德這段話，由他這段話，人性論底不同層面與分際完全擄開了，可使吾人簡別得很清楚。”^②除此之外，在“由道德的進路來接近形上學”方面，牟宗三認為康德道德哲學蘊含了一套“道德的形上學”：“由意志之自由自律來接近‘物自身’(thing in itself)，並由美學判斷來溝通道德界與自然界(存在界)。吾人以爲此一套規劃即是一‘道德的形上學’之內容。”^③

但在指出了康德與儒家義理上的親和性之後，牟宗三又對康德的實踐理性觀提出了嚴厲批評。他首先指出康德對實踐理性內涵認識的片面性：康德通過隔離經驗與情感的方式而達至道德性當身，這體現了他對於徹底而嚴整的道德意識的認識，進而與經驗主義與情感主義拉開了距離；但是，這一進路的代價是將道德法則陷入抽象的只是理的“形式主義”困境中：只重視道德法則的普遍性與必然性，而忽視了道德法則的具體性與內在性。就形而上學而言，康德雖無“道德的形上學”的概念，但其“道德的神學”(moral theology)已然具備了道德的形上學的完整規劃。因此，牟宗三此處的質疑，不是康德是否有一套道德的形上學，而是康德是否能夠憑藉其先驗哲學進路真正實現這一規劃。若真能夠完成，則康德在形上學方面可以無憾。但是，牟宗三認為康德實則未能充分證成。因為“意志之自律”作為道德的先驗根據，是否具有無外的絕對普遍性，以及適用於一切存在而非限制於理性存在者的物自身概念是否普遍相應於意志之自律，在康德皆無決定。^④此外，更根本的問題是，康德為求義務概念的嚴格性而人為製造了道德界與自然界如何溝通的難題。康德在第三批判中是以審美判斷來溝通兩界，但是牟宗三認為審美判斷只是“輔助的指點”：“此本是由依據道德實踐中所證的絕對普遍之實體而來的稱體起用之問題。康德不從此處著眼，卻由輔助的指點處著眼，此其所以不能充分解決之故。”^⑤

① 以下研究對筆者“孔子時刻”的提出啟發深鉅：Sébastien Billioud, *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 192; 李瑞全：〈牟宗三先生之道德的形上學諸涵義：宋明儒學之義理形態與工夫論〉，《新亞學報》，2017年第34卷，第57—92頁。

② 這段話是指康德所說：“千萬不要妄生念頭，要從人類本性的特殊屬性中導出這個原則的實在性。因為義務應當是行為在實踐上無條件的必然性。”牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第128頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第11頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第12頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第12頁。

以上批判可以清晰表明牟宗三對以康德哲學會通儒家的限度有高度自覺。更為重要的是，牟宗三不僅僅對康德與儒家在具體立場上的差別作了描述性陳述，更揭示了這些分歧所由出的方法論起源，其根本意圖在於實現與康德哲學以及其所承載的西方哲學大傳統之間的“方法論斷裂”（methodological rupture）。^①他說：

西方哲學傳統所表現的智思與強力自始即無那道德意識所貫注的原始而通透的直悟，而其一切哲學活動皆是就特定的現象或概念，如知識、自然、道德等，而予以反省，施以步步之分解而步步建立起來的，這徵象也很顯明地表現於康德的哲學中。這樣步步分解、建立，自然不容易達到最後的融和。這是概念思考底好處，也是概念思考本身所造成的障隔。^②

牟宗三因此將程顥對張載的批評“有苦心極力之象，而無寬裕溫厚之氣。非明睿所照，而考索至此”復加於康德，批評其“未至圓熟之境”。需要指出的是，“未至圓熟之境”既不是單純落於主觀的境界與氣象而言，亦非在客觀層面各概念的分際與分合上說，^③而是具體指向康德所操持的“概念思考”這一方法論特質及其限度。牟宗三稱其為“分解的思考方式”或“概念思考”。實際上，康德自己對這一方法有高度自覺，他曾經借用化學家分解物質的比喻來象徵哲學家的工作：“把就其類別和起源而言彼此有別的知識隔離開來，並小心翼翼地防止它們與其他在應用中通常相結合的知識混為一體，這是非常重要的。”^④因而康德不論是在認識論，還是在道德哲學中，都嚴格區分完全先天地在我們掌握之中與只能後天地自經驗獲得這兩種要素。

牟宗三則指出將分解的方法運用到道德哲學中存在嚴重困境：“他只是由抽象的思考，以顯道德之體，他只是經驗的與超越的對翻，有條件的與無條件的對翻，此已極顯道德之本性矣，惜乎未至具體地（存在地）體現此‘道德之體’之階段，故只言道德法則、無上命令（定然命令）之普遍性與必然性。”^⑤道德法則是康德“經過超越分解的方式去抽象地反顯”的產物。然而，一旦將道德生活中先天要素與後天要素涇渭分明地判分開來，則道德法則只具有“反顯地孤懸在那裡的先驗性與超越性”，無法與真實生命以及具體生活混融為一；而另一方面，由於排斥了全部經驗要素，康德的道德哲學不得不面臨一系列經驗生活中的難題，如道德法則如何使我們感興趣、自由之意志如何可理解、純粹理性如何是實踐的。用概念思考的分解程序，可以彰顯法則的先驗性與超越性，這是其特質與長處；然而因為嚴格區分先天與後天，以及誤移思辨理性的界限為實踐理性的界限，康德無法圓滿解釋自由意志在經驗中真實呈現的問題，其結果是“使道德全落於空懸”，這便是由康德的方法論本身決定了他對於實踐理性只是“思辨地講”。^⑥

其次，分解程序除在道德哲學中製造了二元難題，也產生了“道德底當然”與“自然底實然”這兩個截然不同的領域如何契接貫通的難題。康德需要作為第三者的審美判斷來契接兩者，

① 此處借用了法國哲學家巴什拉的“認識論斷裂”（epistemological rupture），它最初指感性知識與科學知識的斷裂。見Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.57.

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第119頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第447頁。

④ [德]康德：《純粹理性批判》第2版，李秋零譯，見李秋零主編：《康德著作全集》（第3卷），北京：中國人民大學出版社，2005年，第537頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第133頁。

⑥ 並非只有牟宗三看到了康德方法論的缺陷，法國哲學家保羅·利科後來也指出，康德將《純粹理性批判》中對於先天與經驗的“方法論分離”模型徑直運用到《實踐理性批判》犯了嚴重失誤：“人類行動領域的特殊性無法承受先驗方法所強加的摧毀，相反，它需要對於轉變和中介的敏銳感覺（un sens aigu）。”Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil, 1986, p.249.

而如前所述，牟宗三認為這種湊泊仍是“外鑠的第三者”與“工巧的構思”^①。當然，牟宗三不僅是認為康德對此問題的解決方法不夠精巧，更是指出這一問題本就不應該產生，兩個決然不同的領域的外在溝通困難仍是由方法論本身的缺陷而人為造作的。因此，康德未將實踐理性充其極以建立道德的形上學，並非其不為，而是不能為：“這是他的哲學思考把他限住了。”^②

牟宗三對康德的種種批評，涓滴歸海，皆是對“超越的分解”的方法論批判。^③康德強探力索、曲折建構的超越分解方法之缺陷，在於不能直面人類道德經驗的真實構造及其圓熟之境，即實事實理本身：“這是中國儒家言道德之當然與康德的道德哲學之最根源的然而為人所不易察覺到的差異處。”^④點明這一“最根源的差異”反映出他欲與康德及西方傳統哲思方式徹底斷裂的努力，進而相應於儒家成德之教的實踐哲學而建立新的道德理性圖景。牟宗三由此提出道德理性三義：第一義即對應一個聖者生命與人格而接觸道德性當身之嚴整義，第二義為因宇宙的情懷而達至形而上的宇宙義，第三義是在踐仁盡性的工夫中具體表現的呈現義。牟宗三說：“這是儒家言道德理性充其極而為最完整的一個圓融的整體，是康德所不能及的。”^⑤

牟宗三將道德理性充其極以後所形成的完整而圓融的學問稱作“原始智慧”，這充分表現於宋明儒之大宗：“他們自始就有一種通透的、具體的圓熟智慧，而把那道德性之當然滲透充其極而達至具體清澈精誠惻怛之圓而神的境地。這裡是一個絕大的原始智慧，不是概念分解的事。”^⑥原始智慧之原始性，並非指其時間上之初始性與性質上之樸素性，而是指憑藉從生命與人格深處發出的實感、熱愛與悲憫而產生的對道德理性的整全、具體與圓融的體悟。^⑦它不同於概念的分解，而是一套生命的學問，源於生命的實感，歸於德行的成就。如果說自由以及圍繞自由的懷疑論深淵賦予了先驗方法以優先性，那麼生命以及生命直接現身說法的明見性則催生了另外一套方法論：這就是“孔子時刻”所指向的孔子人格及其具身特質。

為與康德“超越的分解”對照，本文將孔子所體現的智慧方法論歸結為“具身的混融”(embodied fusion)。牟宗三特別指出，這一“原始智慧”不是憑空讚歎之辭，而具有哲學上的嚴謹性。他首先凸出的是原始智慧的“具身性”，即智慧總是對應一個聖者的生命或人格：“因為我們有一個body，我們是一個人，就有體現的問題。……在上帝那裡無所謂體現。”^⑧牟宗三將這種具身性與後天心理學的概念或某種人類的特殊自然特徵嚴格分離，道德性的當然具身混融於聖人“真實生命”(authentic life)之中：“那具體清澈精誠惻怛的真實生命本身就是全幅是仁道的表現。”^⑨

同時，真實生命是一渾淪混融之所，是異質性存有的匯集之地，也是先驗性與普遍性的活動機理所在。康德將道德情感視為源於經驗層的人性之特殊構造，拒將道德奠基其上，牟宗三批評其理路為“類乎尊性卑心而賤情”。孔子則尋覓了一條將道德情感提升至超越層面的體現方式。不安、不忍之感，悱惻之感，悱啟憤發之情，不厭不倦、健行不息之德，它們既是理，也是情，

① 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第182頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第184頁。

③ 需要指出，牟宗三並非完全否定超越的分解。見牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第123、144頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第120頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第143頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第120頁。

⑦ 牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》（第32冊），第73頁。

⑧ 牟宗三：《康德道德哲學》，第184頁。

⑨ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第122頁。

也是心，構成了“即心即情即理”的具身混融。再次，真實生命不僅與道德情感混融，且表現為直貫“宇宙生化”（cosmos creation）的宇宙胸襟，由此自然界與道德界之間有一直貫的非中介的通達路徑。最後，是混融於“生活世界”（life world）的具體的普遍性。這意味著真實生命是“隨著具體生活之曲曲折折而如水銀瀉地，或如圓珠走盤，遍潤一切而不遺的這種具體的普遍”。^①

真實生命的具身混融性之發現是道德形上學的一個決定性時刻，也是康德與儒家在道德主體的活動模式上的關鍵分水嶺。從具身的混融視域出發，道德主體不再被設想為康德式理性與情感二分的自我立法者^②，而是位於身體、心情、宇宙以至生活世界貫通交織處的自身感通者。作為一種方法論態度，它直面道德經驗的實事實理，“呈現”“體現”“朗現”“顯現”“表現”“展現”“實現”^③了具有瀾漫、遍佈、融合、流瀉等先天氣態性能的生命能量，具有準現象學的特質。正如現象學家梅洛—龐蒂（Merleau-Ponty）指出的：“我們的生命，在這個詞的天文學意義上說，是氣：它被人們稱之為可感世界和歷史世界的霧團緊緊包裹著，它被身體生命的人和人文生命的人，被現在和過去包裹著，作為身體和精神混雜的總體，它是面孔的、言語的、行為的混雜，是所有這些東西之間的、人們不能拒絕的一致，因為它們都是某種同一事物的達至極點的差異和不同。”^④

綜上所述，康德步步分解的超越方法不僅有使道德全落於空懸的虛無主義危險，亦無法擔綱道德的形上學之建立，“只是一旁蹊曲徑，不是一康莊的大道，只有輔助指點的作用，不足以盡擔綱的說明”。^⑤牟宗三提出以先秦孔孟儒學為大宗的原始智慧，尤其是經由孔子生命所十字張開的道德理性全景，不僅展露了一全新的方法論態度，更在根本上對康德式主體模型發起挑戰，將冰冷形式的立法者一變而為溫潤具身的感通者，袒露了一條通向儒家成德之教的工夫道路。以下將對道德理性之三義做進一步的闡發。

三、生命的學問：型範與覺情

對於康德為何只能形式主義地與思辨地建立實踐理性，牟宗三解釋道：“他無一個具體清澈、精誠惻怛的渾淪表現之圓而神的聖人生命為其先在之矩矱。”^⑥此中透露出“孔子時刻”的兩點消息：一方面，在實踐地建構道德形上學過程中，具體而實存的聖人生命與人格居於核心地位；另一方面，對於完整、渾淪的聖人生命與人格，不能對其進一步還原以萃取其中之道德完善性的理想或理念，而應正視它在道德、精神與歷史生活中實際發揮的巨大示範性作用。

是否從聖人的生命與人格出發，不僅是“中國儒家傳統與德國理想主義底哲學傳統所不同的地方”^⑦，也構成了整個中國哲學傳統與西方哲學傳統的大分流。從聖人的生命出發，構成了中國哲學以“生命”為中心的傳統。當然，牟宗三並非認為西方哲學中沒有對於生命的言說與實踐，而是看到在理性與生命二元對立的西方哲學視域中，生命失卻了其本來面目，陷入了不變與變、形上與形下、外與內的二元泥淖之中。啟蒙運動的開明理性主義將一切平鋪齊同，窒死了生

① 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第122頁。

② 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1990年，第9頁。

③ 以上詞彙皆為牟宗三所常用。

④ [法]莫里斯·梅洛—龐蒂：《可見的與不可見的》，羅國祥譯，北京：商務印書館，2008年，第107頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第183頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第144頁。

⑦ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第195頁。

命；與之反動的浪漫理性主義又昭彰生命，鄙棄理性。直到近代生物學發達，達爾文、柏格森以至於文學家矚目生命，但無不抨擊理智。在理性與生命之間形成了不東倒則西倚的醉人格局，牟宗三因此批評“這是生命與理性都是偏的，都沒有講好的結果”，而“哲學上與理性對立的生命，究竟也沒有成為真實學問的對象”。^①

生命成為無理以潤之的荒涼存在，亦非學問所貫注的蓁莽地方，不僅是生命之殤，也是理性之厄。牟宗三由此提出“生命理性”的概念，意欲超越理性與生命的破裂對立而還歸於古代聖賢對於生命及其內在理性的原始洞見。他說：“我們的前聖往賢，都是在生命上講學問，他們是首先把握生命。但是他們的把握，一方固不是詩人、文人口中的讚嘆，一方也不是西方人所表現的生命只是生命，與理性為對立。他們首先把握生命，同時也首先把握理性。”^②

中國先哲所同時把握到的並非同質性的生命與理性，而是異質性的分層的理性與生命。生命的開端與現實形態呈現為混沌的自然生命，它是沒有理性介入的生命之在其自己。^③然而自然生命無法長久維繫自身，隨著在時空領域中的不斷離散的經歷而漸次破裂、歪曲、泛濫。把握生命不是把握生命的概念，而是一種對於混沌生命的氾濫無歸與摧折易逝的憂慮，是對“在險阻中存在”（being-in-the-danger）的人生境況的明察，進而謀求在調護、安養、厚生中創造“再度和諧”的生命的實踐活動。在從混沌生命中超拔、創造再度和諧的生命實踐中，作為真實生命的主體性與內在的道德性才同時性地綻出。牟宗三說：“在現實中，生命是混沌的。從混沌中提煉出真實的生命，即透現道德心性，這是價值、理想的總根源”，^④“以當下自我超拔的實踐方式，‘存在的’方式，活動於‘生命’，是真切於人生的。”^⑤中國哲學由此形成了“關懷自己的德行”這一源遠流長的修身傳統。

同時，只有先“關心自己的生命”，如此才會進一步去“關心自己的德行”：“中國文化在開端處的著眼點是在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。德性這個觀念只有在關心我們自己的生命問題的時候才會出現。”^⑥中國的歷代先哲無不尋覓安頓混沌生命的德性工夫與精神修煉，跨越代際性的生命呼應前後相繼，建構起一條具有歷史性的“生命的道統”：“中國的聖人究竟是鞭辟近裡，不同凡響。伏羲、神農、黃帝、堯、舜、湯、武、周公，這一串英雄豪傑用了智慧，用了思考，但始終沒有擱淺在智慧思考上，也沒有斤斤於此，作為講說道理的關鍵。隱或顯，逐漸地皆將目光轉移到生命上來。到了孔子，劈頭戡破，直向這最後關頭上說話。智慧思考不是問題的所在。有了孔子的振作，天人一齊明朗，群聖隱隱約約的線索頓時暴露。所謂‘直接堯、舜之統’，所謂‘虞廷之訓’，皆成定然而不可移的法語。”^⑦

《尚書》的〈堯典〉〈舜典〉以及《詩經》的〈大雅〉諸篇對於理想的聖王人格型範有詳盡的描畫。中國聖人不以概念式思考見勝，而是直接於生命中表露其德性人格，由此創關心靈的方向。與哲學家相較，中國先哲的人格型範更近先知，但又與西方傳統中熱烈而具激情的先

① 牟宗三：《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第30頁。

② 牟宗三：《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第31頁。

③ 牟宗三對生命的混沌階段有精彩的描寫，見牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》（第32冊），第1—15頁。

④ 牟宗三：《人文講習錄》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第81頁。

⑤ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第6頁。

⑥ 牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》（第29冊），第45頁。

⑦ 牟宗三：《牟宗三先生早期文集》（上），《牟宗三先生全集》（第25冊），第579頁。

知與宗教家不同，他們既不狂熱，亦不誇誕，而是著重顯現德行修養後的如實平淡之氣象^①。牟宗三用“溫潤瑩澈如玉”來總括其人格型範：“此皆言其穆穆、緝熙、精純、溫恭、安安、宥密之德行，皆是如如之實，無絲毫露相之光彩……其德性之純備不可以一端論，要以既通且化之‘溫潤瑩澈如玉’為準的，此則前聖後聖其揆一也。”^②又說：“此種形容古代帝王之人格正恰是反映中華民族所嚮往之最高德性人格何所是之心靈方向，而此心靈方向正恰為儒家之道德意識所代表。”^③儒家生命的學問以具身化的人格型範為楷模與典要。它不僅具有“精神示範性”（spiritual exemplarity）的強大輻射力，更因為有德性人格的“具身體現”（embodied exemplarity）而具備跨世代的真切感通效果與說服力，遂逐漸在歷史的長河中編織起一條具有“歷史示範性”（historical exemplarity）的生命的道統。^④

三代聖王的德性人格之具身表現代表了道與德之“本統”與“體統”，它確立了“將目光轉移到生命上”的心靈方向，因而可謂原始的綜合構造。但是它也存在著缺陷，即這一傳統中的聖王是以王者的身分從事於開物成務及盡制施政，因而便囿於君師合一、政教不分的王者身分。它凸出的是一人的生命，普遍人道的尊嚴與每個德性人格的光輝還沒有被挺立。因此，針對道之本統的潛在封閉性及政治上強己從人的危險，孔子直接承當起“生命”的大擔子，開闢獨立的、向所有人敞開的仁教。牟宗三說：

孔子直接把握住了生命，承當了生命，亦安頓了生命。他要直接承當起“生命”的大擔子，剎那之間要使生命光芒萬丈，剎那之間要使生命永垂無疆，他不得不首先予以安頓。^⑤

歷史演進至孔子，似是冥冥之中必然要天降一“不有天下”之德性生命以闢精神、價值之源，以開生民光明其自己之門。此即仁教之所以立，而由踐仁以知天也。踐仁以光明每一生命之自己必落於個人之進德修業。^⑥

“仁”作為獨立的精神與價值之源，使得個體生命不屈從於聖王之“廣被嘯拂”，敞開了光明其自己的獨立生命之門。仁教之“教”，並非“宗教”之教，而是“成德”之教：個體生命之光明是依靠德之“進”與業之“修”，即實踐工夫而現實完成。

“踐仁”或仁的實踐構成孔子思想的核心，構成其兩翼的是真實生命的感通與潤澤作用。首先，成聖的道德實踐是孔子仁教的根本關切。對於仁的言說目的不在思辨與觀照，而是直接關切自我與他人的德行人格之生長：“仁、智、聖是以成聖為目標，指出道德人格向上發展的最高境界，換句話說，便是指出人生修養的軌道或途徑，同時指出了人生最高的理想價值。”^⑦從跨文化比較的角度來看，牟宗三指出，基督教也關注生命，如耶穌叫人跟祂走以便獲得真正的生命。然而，“跟祂走”的最高限度只是成為忠實的跟從者，而非成為耶穌。與之相較，儒家不僅關注

① 程艾蘭後來在其研究中指出：“在西方文化的主導模式中，如蘇格拉底或耶穌的死亡價值不亞於，甚或超越其生命；而中國聖人的典範性首先在於他的生命，不是在命運的意義上，而是指一種生活方式。這裡既無命令亦無信條，無需神跡或壯舉博取關注或贏得追隨，唯以具身化的生命或行為立為楷模。” Anne Cheng, “La valeur de l'exemple: «Le Saintconfucéen: de l'exemplarité à l'exemple»”, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 19(1997): 73-90.

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第223頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第223頁。

④ 參考王慶節：《道德感動與儒家示範倫理學》，北京：北京大學出版社，2016年，第71—90頁；Ian James Kidd, “Spiritual exemplars”, *International Journal of Philosophy and Theology*, 79.4(2018): 410-424; Victoria S. Harrison, Rhett Gayle, “Self—transformation and Spiritual Exemplars”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 12.4 (2020): 9-26.

⑤ 牟宗三：《牟宗三先生早期文集》（上），《牟宗三先生全集》（第25冊），第579頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第231頁。

⑦ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第30頁。

真實的生命，更強調這一生命的理想、目的與潛力：希賢希聖與成賢成聖。

其次，踐仁是仁的本質，成聖是仁的目的，那麼仁本身是什麼？如何領會仁的能力？牟宗三拈出“覺”與“健”兩個維度：“覺——不是感官知覺或感覺 (perception or sensation)，而是惻隱之感，即《論語》所言的‘不安’之感，亦即孟子所謂惻隱之心或不忍人之心。”^①牟宗三以“道德覺情”來指點、啟示、詮釋仁，是對英國的經驗主義與德國的理性主義的倫理學傳統的雙重超越。“感官知覺” (perception) 或“道德感 (取)” (moral sense) 是英國哲學家胡企孫 (Francis Hutcheson) 使用的概念，他類比經驗認知中感官提供認知對象的方式，假定具有認知道德對象 (善) 的道德感取能力，這一思路可以被稱作“認識論的取相的知覺” (epistemological perception)。^②“道德感覺” (moral sensation) 則是休謨的概念，因其完全為係屬於感性層面的情感能力而為牟宗三所不取。康德有見於道德之先天性而反對將道德奠基於經驗情感，卻因其概念分解的方法而拒斥任何超越的道德情感，使其道德主體有形式主義之患。

有鑒於三者之弊，牟宗三認為孔子所言的仁，既非認識論取向的知覺，亦非局限於形而下層面的道德情感，而是“本體論的覺情” (ontological feeling)。^③感性的情感需要對象的刺激與激發，因而是被動性與對象性的。孔子言“仁”，不是由外在對象的激發而來，而是指向自發自律的道德覺情。需要指出，此處所言道德覺情之“自律”並非僅在“自我立法”上說，而是指向具身性的道德主體之收歸生命、反身體證與自我挺立的主宰歷程。在孔子所體現的一系列道德覺情中，以“不安”最為典型與切身。牟宗三以孔子答宰我問三年喪為例：“就宰我之安於食夫稻衣夫錦，而責宰我之不仁。此非就‘不安’之仁心覺情而說仁而何？故收歸到自己身上來，就實際踐履上所呈露之本心，當下反身體證仁體 (識仁)，決無不相應處。”^④食夫稻、衣夫錦在經驗層面可以激發各種程度不同的心理情感：舒適、幸福、得意、自在、羞愧、畏懼等等。這些情感中，有的根本不具道德價值，有的可以進一步通過反思成為道德意識的準備，但是它們自身都不具備道德價值。“不安”則並不由任何對象決定，也非由順逆道德法則而來，而是源自真實本心的怦然悸動。本心不是空靈如鏡的明覺照物心，而是“柔嫩活潑、觸之即動、動之即覺”的具身之心。^⑤

牟宗三因此提出：“仁是全德，是真實生命，以感通為性，以潤物為用。”^⑥生命與仁心是一體兩面，其本性為感通，且是一種非被動性與非對象性的“自身感通” (auto-affecting)。道德覺情的湧生即本心自身感通的呈現過程，因此與其將其局限於固定的道德情感，不如說它是一種根源性的生命自主活動的方式。牟宗三關注的正是道德意識如何在個體生命中湧現這一真實生命的覺醒與發生過程，而非具體行為的規範性準則。前者才是源發性與奠基性的。自發自律的道德覺情的意義就在於點醒真實的生命，促成個體生命的實存轉變，從而為嗣後的具體道德行為與道德生活奠基：在覺情朗現的過程中開啟自我主宰之機。

① 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第31—32頁。

② 牟宗三：《康德的道德哲學》，63—69頁；《康德道德哲學》，《牟宗三先生全集》（第15冊），第412頁；《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第308頁。牟宗三對於胡企孫哲學的解釋與康德本人有別。

③ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第308頁。亦參考李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經出版事業公司，2001年，第118—124頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第352頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（二），《牟宗三先生全集》（第6冊），第235頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第231頁。

四、踐仁以知天：敬畏與健行

孔子繼承了生命的道統譜系中古聖王溫潤瑩澈如玉的德性人格，現身為“開朗精誠、清通簡要、溫潤安安、陽剛健行的美德與氣象”^①，確立了為人之道的具體型範。但是，孔子的重要性更表現於對道之本統的重建與重啟。重建後的仁教，解除了“予一人”的封閉危險性，轉而以開啟每個個體的真實生命為目的，重點落於道德覺情之反身體證。經由自發自律的道德覺情，形式主義的道德主體被轉化為真力彌滿的健行感通者。在突破習性密網固結後，感通主體自然舒展伸張開來，一旦覺醒便不容已地漸次通達敞開，在跨越存在界限的過程中聯結，呈現上文所言先天氣態的感通能量。基於這一躍動不已的活動機制，感通主體具有跨越存在界限（他人、歷史、存有、宇宙）從而創造貫通契機的可能性。^②牟宗三因此說：“感通是生命（精神方面）的層層擴大，而且擴大的過程沒有止境，所以感通必以與宇宙萬物為一體為終極，也就是說，以‘與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶’為極點。”^③

這就涉及孔子思想的第二行。孔子思想的第一行即前文所言仁與智或仁與聖，牟宗三稱其“別開生面，從主觀方面開闢了仁智聖的生命領域”^④。然而，仁之感通不限於自身感通，也不囿於主觀面，而具有向宇宙、天道之客觀面不斷擴展的能力，必然與“性與天道”的超越意識發生關聯，因此需要重視仁學感通的客觀向度與超越維度。《論語》中記載子貢之言：“夫子之言性與天道，不可聞也。”（《公冶長》）《子罕》又有“子罕言利與命與仁”之語。從字面上看，孔子似乎是以對待鬼神的敬而遠之的態度來同樣對待性與天道。牟宗三則反對這種意見，並通貫“孔子之前”與“孔子之後”的長時段語境提出了全新詮釋。

牟宗三首先談及孔子對中國歷史文化中的超越意識的繼承性：“孔子所說的‘天’、‘天命’，或‘天道’當然是承《詩》《書》中的帝、天、天命而來。此是中國歷史文化中的超越意義，是一老傳統。以孔子聖者之襟懷以及其歷史文化意識（文統意識）之強，自不能無此超越意識，故無理由不繼承下來。”^⑤這一繼承性根源於孔子的文統意識。同時，孔子除了憑文統意識而承接《詩》《書》文教傳統外，更從“心態氣氛”方面與其有生命的感應：“‘維天之命，於穆不已’，難說孔子未讀此詩句，亦難說其不契此詩句。前聖後聖，其心態氣氛之相感應，大體可見矣。”^⑥

從長時段語境來看，《詩》《書》中的天、帝具有明確人格神的意味，但是也同樣重德、敬德，強調主體性的修身一面；而儒家思想發展到《中庸》《易傳》，天則失去了其人格神的意義，轉化為一純粹的形而上的實體。牟宗三認為，孔子心目中的天正處於從具有敬德導向的人格神意味發展為純粹形而上的實體這一轉化過程的中途，因而可說是一中間形態。

對於這一中間形態，可以兩種解說方式：一是側重其意謂層面，將孔子在《論語》中所言之天向前隸屬於《詩》《書》的宗教性維度，表現為一“超越的遙契”：“孔子所說的‘知我其天’、‘知天命’與‘畏天命’的天，都不必只是形上實體的意義。因為孔子的生命與超越者的遙契關係實比較近乎宗教意識。”^⑦這一宗教意識引生出一種對於超越之天的敬畏與崇敬態度，

① 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第229頁。

② 可見黃冠閔：〈牟宗三之感通論：一個概念脈絡的梳理〉，《中國文哲研究通訊》，2009年第3期，第65—87頁。

③ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第32頁。

④ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第27頁。

⑤ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第23頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第24—25頁。

⑦ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第38頁。

天保持為高高在上的地位。但同時，孔子也說：“不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？”（《憲問》）天人感通是交互性與雙向的。人踐仁以知天，天亦對人有所喻解，這一交互性的天人感通構成了儒家精神生活的境界之維：“此時天人的生命互相感通，而致產生相當程度的互相了解。這樣的契接方式，我們可以名之為‘默契’。……儒教中的天人感通，也只是一個精神生活上的境界。”^①

另一是側重其蘊謂層面，牟宗三從歷史感通轉向師生感通，即從師弟子之間生命智慧的感應層面來看孔子之天所可能蘊含的意義，以此來斷定孔子思想之“所函與所許”：“孔子雖未說天即是一‘形而上的實體’ (metaphysical reality)，然‘天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉！’實亦未嘗不函蘊此意味。……是故後乎孔子之《中庸》即視天為‘為物不貳，生物不測’之創生實體，而以‘維天之命，於穆不已’明‘天之所以為天’，此即以‘天命不已’之實體視天也。此種以‘形而上的實體’視天雖就孔子推進一步，然亦未始非孔子意之所函與所許。”^②從這一蘊謂層面出發，天人關係在宗教性的相互喻解、感通應接外，更直接顯現道德實踐的意義。這裡，形而上的實體不同於西方哲學中作為基底的不動之實體，而是彰顯其活動、健行、不已的創造性一面，牟宗三因此將其稱為“創生實體”。這一層面的天人感通呈現的是“仁”在“覺”之外的第二個意義“健”：“君子看到天地的健行不息，覺悟到自己亦要效法天道的健行不息。這表示我們的生命，應通過覺以表現健，或者說，要像天一樣，表現創造性，因為天的德（本質）就是創造性的本身。至於‘健’字的含義，當然不是體育方面健美之健，而是純粹精神上的創生不已。”^③

孔子將天命意識轉化為超越意識，並非在聖與仁的第一行思想之外別開生面，建立獨立的客觀領域。在牟宗三看來，孔子第二行的工作正是基於第一行的“踐仁”而進行的。牟宗三將孔子在主體與天道之間建立的一條穩定的聯通紐帶與意蘊關聯稱為“踐仁以知天”。它既非頭出於唯我的封閉主體性，亦非頭沒於知天的冥契合一之境，而是以“主體的工夫”作為徹上徹下的通達路徑。

在通達中遭遇差異存在，在阻隔中湧生創進力量，仁的感通工夫論因此是一門有別於智測存有論的“光學” (une optique)。它在朗照自我生命，因而進行自我感通的同時，也同時性地暢通了感通的宇宙通道，將客觀面的天道與萬物從奧秘的幽暗中朗現出來，為人所喻解。從天人關係的維度來看，踐仁的哲學意義更加得到顯豁：創造出“虛室生白吉祥止止”的居間領域。

性與天道是自存潛存，是客觀的、實體性的、第一序的存有，而仁智聖則似乎是凌空、自我作主地提起來的生命、德性……這是在第一序的存有——客觀的或主觀的——外，凌空開闢出的不著迹的“虛室生白吉祥止止”的居間領域，但這卻是由其自我作主、自己站起來、自己創造出的陽剛天行而有光輝的領域，這是德行上的光輝，價值、生命、精神世界的光輝。人的生命在這裡光暢的、挺立的。他的心思是向踐仁而表現其德行，不是向“存有”而表現其智測。他沒有以智測入于“存有”之幽，乃是以德行而開出價值之明，開出了真實生命之光……它徹盡了超越的存有與內在的存有之全蘊而使它們不再是自存與潛存，他們一起彰顯而挺立，朗現而貞定。^④

從現象學的觀點看，這一“生白”之光不來自視覺意義上的目之觀看，即總括性與總體化的客

① 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第36頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第24—25頁。

③ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第32頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第229—230頁。

觀化性能，而具有完全異質性的關係與意向性。^①它源於凌空而現的“居間領域”與“精神世界”，是德性人格自己站起來的創闢行為。依託踐仁而發射出的光明與光輝，存有的意義世界得到了彰顯、朗現、挺立與貞定。這一德性生命的光輝首先朗照了生命自身，“剎那之間要使生命光芒萬丈”，通過自己站出而安頓了易破易悲的混沌生命；其次是朗照了獨立的價值之源與精神世界，“予奉天承運者以限制與折衝”^②，使其無法強人從己，立理限事，肆於民上；繼而是朗照了超越（天道）與內在（性）的存有之幽，使其由自存與潛存的狀態而朗現為具有確定性的道德意義，成為生命的縱深背景與極限境遇；最後則是朗照了日、月、鬼神的幽暗宇宙，使得生命的幽（死）明（生）兩面同時接觸到宇宙的幽（鬼、黑夜、秋冬）明（神、白晝、春夏）兩面。^③牟宗三總結說：“故曰‘五十而知天命’，又曰‘下學而上達，知我者其天乎？’又曰：‘天何言哉？四時行焉，百物生焉。’而孟子，便說盡心知性知天，存心養性事天了。原來存有的奧密是在踐仁盡心中彰顯，不在寡頭的外在的智測中若隱若顯地微露其端倪。”^④

孔子繼承《詩》《書》文教傳統而抒發其超越意識，又將其奠基於踐仁工夫所朗照的“居間領域”，在希伯來的人格神傳統與近代智測的存有論傳統之外開闢了一獨立理路。同時，他在陽剛而有光輝的精神世界與幽暗而潛存的存有世界之間建立了直貫的、一根而發的內在聯結，這構成了一條既不同於“無根”的希臘自然哲學，亦不同於“不透”的近代批判哲學的哲學進路：

“既不是外在猜測的，先隨意建立宇宙論，如希臘早期自然哲學家之所為；亦不是從認識論上摸索著以前進，如經過科學知識之成立，批判哲學之出現者之所為。摸索著以前進，對於宇宙人生之本源是不透的；外在的、猜測的、隨意建立的宇宙論，是無根的。”^⑤可以說，孔子在精誠的道德意識之感通中，既貫通了天的超越性的一面，達成與天的交互性喻解；同時也體會其繁興大用的創造性一面，以“健”的宇宙情懷滲透至天地萬物的生成不已，以同時超越獨斷的自然哲學與狹隘的主體哲學為目標，建立了憑藉凌空創造的居間領域而不斷朗照存有之幽的感通宇宙論。

五、工夫的呈現：創造與化境

孔子的仁教開闢了向所有存在者開放與共享的居間領域。它一方面斬斷了外在對象與欲望對象的牽連，自我作主、自作主宰，通過嚴整的人格型範與道德覺情彰顯自我感通的自律性；另一方面直貫於客觀面的性與天道，涵蓋了宇宙萬物的生化與流行，開放出創造性的健行源頭。自我感通中蘊含著自我的工夫，宇宙感通中則蘊含著宇宙論的工夫；前者落於“覺”，後者歸於“健”。感通與工夫是一顯俱顯、一在並存的。但在牟宗三看來，工夫有獨立構成道德理性第三義的必要性與必然性，這就再次涉及他與康德關於自由意志是“設準”還是“呈現”的公案。在牟宗三看來，意志之為“具體而真實的呈現”的關鍵，正在於工夫；道德情感具有超越性的內涵，亦必落在工夫上方始成立。康德在意志自由與道德情感兩方面的缺陷，便都集中於工夫上來：“正因康德之道德哲學無自實踐工夫以體現性體心體一義，故亦不能正視此道德感、道德情感也。”^⑥

① [法]列維納斯：《總體與無限：論外在性》，朱剛譯，北京：北京大學出版社，2016年，第5頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第231頁。

③ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》（第28冊），第31頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第230頁。

⑤ 牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》（第32冊），第92—93頁。

⑥ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第133頁。

牟宗三對於康德的質疑，不在於後者沒有提供一套工夫，^①而是工夫沒有成為意志自由與道德情感的構成性視域，不具有奠基性與源發性的意義。因此，工夫不是指將被抽離的命令和法則復施加回人的內心的康德式道德訓練，或者一般意義上的品性教育與道德教化，而是首先指向其對於本體的去蔽與敞開，即通過對心體性體的去形式化而呈現為真實存在。就此而言，工夫具有相對於本體的優先性。牟宗三說：“人固以道德而決定其價值，但反之，道德亦必須就人之能成德而向成聖之理想人格趨始能得其決定性之真實。”^②在這裡，不是本體為工夫奠基，而是工夫為本體擔保，可以將其視為對於本體的工夫論證實：“體證”（bodily verification）而“真實化”（actualization）之。因此，他批判康德的自由意志為理上當該如此的設準，而非“事實上是否真實如此”，所指的“事實”就不是孤懸於經驗之外的“理性的事實”（Faktum der Vernunft），而是指人的成德工夫與自我轉化這一“生命的實事”。^③

其次，工夫敞開本體視域，本體亦為工夫賦能，兩者形成動態的交互關係。工夫與本體的交互論的特殊性在於交互雙方都具有活動的意義。工夫是生命的活動，本體是心性的活動。性體心體在道德實踐中發揮著革故生新的創造性作用，因而工夫始終與根源意義上的創造性原則聯通，不息不已，由此使四肢百體得到潤澤，自然光彩收斂而煥發聖賢氣象，最終與宇宙日月合其德。

最後，工夫與生活世界之間有著相互成就的內在關聯。心體性體需要具體而真實地呈現，這要求道德自我不僅從本體中汲取能量，頂天立地，更要面對廣大的生活世界之海，體貼入微。經過這一轉化，本體不僅落於生命而顯於人格型範，更進入生活而成就德性脈絡，心體性體之著見便更為具體而真實。牟宗三在此使用了大量具象性的隱喻語言：隨波逐流，水銀瀉地，圓丸走盤。這些隱喻意味著進入生活世界是需要工夫技巧的冒險事件。一方面，具體的生活世界不是某種為他奠基的穩固據點，而是起伏不定、波濤洶湧的複雜事態流，但另一方面，道德主體也擁有足夠的靈動性來面對如此的具體生活世界，以隨順橫斜圓直的靈活身位滲透入生活世界的曲折脈絡，將原本特殊意義的“麗物之知”轉化為被普遍性所通徹潤澤的“德性之知”。對生活世界的工夫論轉化造就了“德性人格底真實生命之系統”，用傳統的詞彙說，即是達到了不見今與後、己與人的真實化境：

此即是特殊不作特殊觀，“渾是知體著見”，雖特殊而亦普遍，雖至變而亦永恆。

此即羅近溪所謂“捧茶童子是道”也。亦程明道所謂“道亦器，器亦道。但得道在，不繫今與後、己與人。”……此即所謂化境：一起都是真實的，絕對地必然的。性體心體乃至意志自由就是這樣在體證中、在真實化、充實化中而成為真實生命之系統裏得到其本身的絕對必然性。^④

在體證、真實化、充實化的系列工夫實踐中，道德理性最終呈現的是一切皆為真實的生命之系統，表現為一種“落實平平”的化境氣象。

孔子的仁教正是以工夫滲入並轉化生活世界從而成就真實生命系統的典範。牟宗三以孔子言仁之方式揭示了這一點。在他看來，孔子既不以字義訓詁的方式（如“二人偶”之類）解釋仁之意義，亦不以概念定義方式（如朱子“心之德，愛之理”的定義）解仁，而是以仁為“啟發語”

① 牟宗三認為，康德《實踐理性批判》中的方法論就是講工夫。牟宗三：《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》（第29冊），第395頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第142頁。

③ 陳立勝教授對整個心學工夫論傳統中的“實事”作了系統分疏。見陳立勝：《陽明學與中國現代性問題》，北京：商務印書館，2024年，第284—314頁。

④ 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第177頁。

與“指點語”。^①語言方式的差異揭示了生活方式的差異。孔子在日常於弟子的互動情境中，啟發人的真實生命，指點人的精神方向，這正是一個德性人格底真實生命之系統的鮮活呈現。仁在繁複的生活世界紋理中，配合個體生命不同工夫，表現為異彩紛呈的語義彈性：既催生了關於仁的不同解說，也形塑了不同的具體德目。仁之“多”是本體真實而具體地表現於生活的結果。但反過來，多亦攝於一。對於仁的不同解說都匯歸為一點，即便是形形色色的具體德目也非散亂無軌，而皆統攝於一根本目的，這就是“開啟人之不安、不忍、憤悱、不容已之真實生命”，由此表現仁的根源義。牟宗三說：

他是從生活實例上“能近取譬”來指點仁之實義，來開啟人之不安、不忍、憤悱、不容已之真實生命。仁甚至亦不是一固定之德目，甚至亦不能為任何德目所限定。孔子本人根本未視仁為一固定之德目。恭、敬、忠，都足以表示仁，恭、寬、信、敏、惠，亦都足以表示仁。……仁是超越一切德目之上而綜攝一切德目，是一切德性表現底根源，是道德創造之總根源，故仁是全德。^②

牟宗三認為，不論將具體德目固結為秩序化的概念層級，還是將優先性賦予某一具體德目，都遺忘了“仁是全德”之義。仁是人以創造性與活潑潑的方式在生活世界中開啟德性生命的總根源。因此，恭、寬、信、敏、惠，在啟發人的真實生命上，具有相同重要的作用，它們在道路指示的意義上共同遙指仁的感通，作為獨立的德行又參與轉化了生活世界的意義脈絡，形成了真實生命的網絡系統。孔子看似無條理與隨性的指點與啟發，其一以貫之的樞紐正是此仁體的具體呈現與真實生命的湧動：

真心仁體昭然呈露，自能“克己復禮”，自能恭、敬、忠，乃至恭、寬、信、敏、惠，自能“其言也訥”，自能于不安處惻然不安，自能“愛人”，自能悱啟憤發，不厭不倦，自能與人為徒而不崖岸自高，自能“樂山能守”，而不憂不懼，自能“久處約長處樂”，自然“能好人能惡人”，自能“造次必於是，顛沛必於是”，自能“無求生以害仁，有殺身以成仁”。是故仁為全德，為一切德行之源，為道德創造之創造實體、真實創造性之自己。由任一德皆可指點到此實體，而未嘗為任一德所限。^③

牟宗三運用的一連串的“自”，既蘊含了反求諸己、實有諸己、為己之學的修身指向義，但更重要的是表達了此真實生命的自發、自覺、自立、自決、自動的能動創造義與隨機應變義。真實生命一旦開啟，就具有自我躍動不已、聯結感通、在具體處境中創造應對方式的可能。“渾是知體著見”就並非意指莊子式的渾沌宇宙，而是在仁之感通的日常工夫中融入生活世界的波紋與縐縐，同時以主動與創造性的方式成就豐盈多姿的德性人格，將生活世界的意義之網真實化與充實化，形成圓融互通的真實生命之系統。

六、結語

通過聚焦牟宗三道德的形上學的“孔子時刻”，一個與康德的步步分解的超越方法論態度截然不同有別的“具體清澈精誠惻怛之圓而神之境”呼之欲出。相較於康德對實踐理性的思辨證解，牟宗三以孔子的原始智慧證實了道德理性的嚴整義、宇宙義、呈現義三義，把康德形式主義的道德性之當然滲透至充其極，提供了一套具身混融的感通主體性新模式，昭彰出道德形上學之為儒家

① 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第277頁。

② 牟宗三：《心體與性體》（一），《牟宗三先生全集》（第5冊），第236頁。

③ 牟宗三：《心體與性體》（三），《牟宗三先生全集》（第7冊），第277頁。

成德之教的精神底色與本來面目。這並非否定康德哲學對牟宗三哲學建構的重要性，而是反思與質疑康德哲學在這一哲學建構中的奠基性與優先性。事實證明，離開康德，道德的形上學亦可以四無依傍地建立一套自足的思想架構與話語體系，且更能彰顯其獨特方法進路與儒家實踐理想。

同時，為了以更加明見的方式把握道德形上學的活動機理，本文進一步從道德理性三義中解析與提煉出道德理性的三要素：生命、感通與工夫。這三要素並非與道德理性的三義一一對應，而是道德理性的任一義都可包涵此三要素。道德理性的生命要素既是指一種生命體驗的反身方式，也是指一片至大無外的活動場域。作為時間性的存在，生命在時間性帶來的脆弱與離散中感受到了“再度和諧”的緊迫性。真實生命正是在混沌生命分崩離析的“臨界境況”

（Grenzsituationen）中翻湧而出。“關心自己的生命”構成了“關心自己的德行”的真實起點。同時，真實生命不是封閉的單子，當歷史性在其面前敞開時，真實生命發現自己處身於一生命智慧的感應與招呼的譜系之中。這一生命的道統不是以經典、權威或非理性的方式，而是以具身體現的人格型範形成了精神示範的歷史效應網絡。它輻射人心，生發感召，構成了生命的理想、目的與企及之所。感召同時也是“自身感通”，仁的發現即是自身覺醒的過程，道德覺情是其最切身的表現形式。在儒家的道德覺情中，牟宗三通過不安、悱惻、不容已等負面情感表達袒露了一條打破生命固結的自我躍動之路，看似與心學工夫論對“樂”的凸出形成比對，實則共同關心真實生命的本來面目。

道德理性的生命要素已然包涵了感通要素的最初表現形式：自發、自律、自作主宰的自我感通。它既是萌芽，也是根本，但絕非全蘊。感通之為一持續性的界限去除活動，也同時意味自我感通的自毀。它不以自我為界限，躍動不已的活動機制必然促使其跳出自我，不斷創造跨越界限與實現溝通的契機。溝通不限於主體與主體之間的溝通，而亦向存有與天道等宇宙論維度敞開，生命的幽明與宇宙的幽明於是彼此接觸。因此，實然與應然不是依靠外在的第三者中介勾連，而是基於感通光學的一根而發，一體同貫。自己站出、自己挺立、自己作主的踐仁開闢出足以朗現存有之幽的居間領域。

真實生命的自我超拔與型範感召已然滲入工夫義，而感通的界限去除更不能不依靠踐仁所開闢出的光亮之居間領域，由此可說，工夫義不是作為某種特殊的自我技藝，而是作為超越性的維度貫穿了道德的形上學的全部歷程。但是在道德的形上學中，工夫亦仍有其殊勝之處。作為對本體的“去形式化”與“可視化”，工夫以確定性的方式讓本體在生命中“呈現”，一如理論之眼讓意向結構在意識中顯現。更有意義的是，工夫是一“契”機：契入生活世界的曲曲折折與具體脈絡之中，隨生活世界的波紋、縐縐之波動而活動。隨波逐流而不失獨立，正是仁體的自信與自持，其自動與自發更創造了紛繁豐富的處世之道，是為對生活世界的體悟與充實化，其最終理想是實現道與器、今與後、己與人圓融互通的真實生命系統。

[責任編輯：黃奇琦]

《南國學術—澳門大學學報》

(South China Quarterly: Journal of University of Macau)

投稿指南

《南國學術—澳門大學學報》(South China Quarterly: Journal of University of Macau) 由澳門大學編輯出版，以“國際化的中文學術”“中文學術的國際化刊物”為理念，是一本以“大人文，跨學科，超界域”為特色的綜合性人文社會科學季刊。本刊以繁體字刊行，面向全球所有以中文為學術語言的作者、匿名評審人和讀者，歡迎各界學者惠賜原创佳作。為節省作者的時間和精力，投稿本刊時，謹請注意如下事項：

一、本刊建立在嚴格的同行專家匿名評審基礎上。此規定亦適用於編輯部約稿。來稿請以如下一式兩份格式投稿：

1. 含有作者完整信息的論文。
2. 刪去所有涉及作者信息的論文，以供匿名審查用。

二、稿件形式。稿件在形式上分為兩部分：

1. 首頁。共計7項：標題、作者姓名、所屬機構、內容摘要、關鍵詞、作者簡介及電子信箱。
2. 正文。另起一頁。如文章屬於科研立項成果，請加腳註說明。

三、關於標題、內容摘要、關鍵詞、作者簡介。

1. 內容摘要500-600字。關鍵詞3-5個。
2. 作者簡介，限100字之內，主要內容為所獲最高學位及學校，目前所屬機構、職稱，主要研究領域，代表性著作等。英語作者簡介中代表性著作若是中文，請按以下方式標記：Di Wang, *Lulu youwei: Weiguanshi shiyexia de zhongguo shehui yu minzhong* [Chinese Society and People under Microhistory] (Beijing: Zhongxin chuban jituan, 2022)
3. 上述內容相應的英文翻譯。

四、關於文章結構與層次。

來稿正文請按“一、(一)、1、(1)”的序號設置層次，其中“1.”以下的章節段落的標題不單獨佔一行；文稿層次較少時可略去“(一)”這一層次；段內分項的可用①②③等表示。

五、關於引文註釋體例。

本刊採用“註釋”體例，具體要求詳見《〈南國學術—澳門大學學報〉文稿技術及引文註釋規範》(網址：<https://ias.um.edu.mo/scq/>)。

六、關於文章篇幅。

“學術論文”以15000-20000字（包含摘要等）為宜，重要文稿不受此限。“研究史專題討論”“研究綜述”“研究札記”等，以6000-12000字為宜。

七、關於稿酬。

本刊尊重知識產權，所有稿件一經採用即支付稿酬，優稿優酬。被刊用稿件，在期刊出版之後三個月內支付稿酬。匿名審查人的薄酬也會同期支付。個別圖片，因無法與著作權人取得聯繫，使用費暫存編輯部，煩請版權擁有者與我們聯繫。

八、本刊尊重每篇來稿及其作者，盡力保持編輯部、投稿人及匿名評審人三者之間的信息暢通，但限於人力，難免有遺珠之憾，投稿後三個月未收到任何通知者，煩請自行處理。

九、本刊作者原則上須有博士學位，或相當資格。來稿請以論文題目為郵件標題投至：ias.scq@um.edu.mo

十、本刊在出版紙版的同時，亦為線上開放獲取期刊（An Open Access Journal），下載網址為：<https://ias.um.edu.mo/scq/>。本刊微信公眾號：澳大人文社科

- ◆ 最受學界歡迎的 10 種港澳臺學術期刊 (2018)
- ◆ 全國高校社科名刊 (2019)
- ◆ 複印報刊資料重要轉載來源期刊 (2017、2020)
- ◆ 國家哲學社會科學學術期刊數據庫全文收錄期刊 (2022)
- ◆ 2022 年度複印報刊資料高轉載期刊名錄 (2023)
- ◆ 中文社會科學引文索引 (CSSCI) 來源期刊 (2023—2024)

南國學術 — 澳門大學學報
二〇二五年第三期 (第十五卷 季刊)

出 版：澳門大學
編 輯：《南國學術 — 澳門大學學報》編輯部
主 編：林少陽
副 主 編：馬慶洲
責任編輯：黃奇琦 廖媛苑
編務助理：吳健豪
北美特約編輯：王雨 (康奈爾大學)
封面設計：薛宇
刊名題簽：張兆林
聯繫地址：中國澳門氹仔 大學大馬路
澳門大學崇文樓 (E34)3003 室
聯繫電話：(853) 8822 8047
電子郵箱：ias.scq@um.edu.mo
印 刷：匯豐印務公司
出版日期：2025 年 8 月 31 日
定 價：澳門元 100 元

SOUTH CHINA QUARTERLY:
JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU
No3 2025 (Volume 15, Quarterly Journal)

Published by University of Macau
Edited by Editorial Office of South China Quarterly:
Journal of University of Macau :
Chief Editor Shaoyang LIN
Associate Editor-in-chief Qingzhou MA
Responsible Editors Qiqi HUANG, Yuanyuan LIAO,
Assistant Editor Jianhao WU
Invited Editor in North America Yu WANG (Cornell University)
Cover Designer Yu XUE
Cover Calligrapher Zhaolin ZHANG
Address 3003, Cultural Building (E34)
University of Macau
Avenida da Universidade, Taipa, Macau, China
Telephone (853) 8822 8047
Email ias.scq@um.edu.mo
Printed by Fab. Imprimir Wui Fong
Date of Publication 31 Aug 2025
Price MOP100.00

ISSN 2311-7370



9 772311 737005