

# 清末民初江南地方精英的民俗观——以“歌谣”为线索

佐藤仁史

(日本国庆英义塾大学)

**摘要:** 本文以清末民初地方精英地域整合为中心,探讨了整合的过程及其特点,分析了地域社会观、民俗观和民众观。作者着眼于上海县陈行乡精英所留下的“歌谣”,将精英在竹枝词中吟咏的民俗内容和他们收集歌谣的意图,与启蒙运动联系起来进行了论述。

**关键词:** 精英; 民俗观; 歌谣; 竹枝词; 新文化运动

**中图分类号:** K      **文献标识码:** A

## 前言

随着对清末民初的地域整合过程及其特质的不断关注,地方自治制度的引进及其对地域社会所产生的影响等问题也日益引起学界的注目。尤其是有关推动地方自治的精英阶层活动的实证性研究近年来甚为盛行<sup>1</sup>。但同时也应该看到,对作为这些研究前提的国家—社会关系这一分析框架所具有的界限,存在着关涉理解基础的批判<sup>2</sup>。

为了克服上述研究存在的界限,笔者认为采取以下的方法较为有效。即如山田贤所明确地总结的那样,以明清史为中心的、着眼于地域社会的诸研究,方法上具有两个有效性,(一)着眼于“秩序意识”及其所产生的场所、(二)着眼于集镇、县、省等多层级地域的“物的再生产机能”的特质<sup>3</sup>。据此,用与以往不同的视角去探讨中国近代史上的国家—社会关系变迁过程是可能的。关于前者,为恢复乡土秩序而进行的实践,与国家体制的结构及其秩序存在着何种关系呢?从这一角度可能唤起探讨地方自治性质的必要性。关于后者,可以对明了以下的论

<sup>1</sup> 最近日本的研究有:田中比呂志:《清末民初における地方政治構造とその変化:江蘇省寶山県における地方エリートの活動》,《史学雑誌》104编3号,1995年;《清末民初における立憲制と地方エリート:張謇における立憲と地方自治の思想》,《史学雑誌》108编1号,1999年。稻田清一:《清末、江南における“地方公事”と鎮董》,《甲南大学紀要》文学編109号,1999年;黄東蘭:《清末期中国における地方自治制度の導入と日本:天津県の地方自治実験を中心として》,《東洋学報》84卷1号,2002年。中国的研究有:马小泉:《国家与社会:清末地方自治与宪政改革》,河南人民出版社2001年版;魏光奇:《直隶地方自治中的县财政》,《近代史研究》,1998年1期及其《地方自治与直隶“四局”》,《历史研究》,1998年2期等。

<sup>2</sup> 吉澤誠一郎:《書評:小浜正子著〈近代上海の公共性と国家〉》,《東洋史研究》60卷2号,2001年,及其《天津の近代:清末都市における政治文化と社会統合》,名古屋大学出版会,2002年,8—13页。

<sup>3</sup> 山田賢:《中国明清时代史研究における“地域社会論”の現状と課題》,《歴史評論》,580号,1998年。

点：即对于国家和行政机构的“物的再生产机能”和在地域社会中独自形成的物的再生产机制之间的侵吞、替代、冲突等相互关系的过程<sup>1</sup>。

有基于此，关于前者，笔者认为精英的乡土教育活动是以从“乡土”产生的秩序为根据，以全体秩序的恢复为目标的<sup>2</sup>。在那里主要引用的是他们有关学校教育方面的言行，而对于那些无法受到学校教育的普通民众整合的方式，以及关于以社会教育为整合起点的地域社会观和民众观等，未能做出充分的讨论。所以本稿，希望通过该问题的讨论，来引发对直接面对推动地域整合这一课题的当地士人是如何去接触地域的民俗和民众，及其基于什么样的社会观和世界观等问题的进一步探讨。可是，这一问题的分析对象所涉及的范围过于广泛，因此，本稿只是解释精英在竹枝词的吟咏中所体现的民俗观及他们收集歌谣的意图，并藉此为解决前揭问题打下基础<sup>3</sup>。

竹枝词向来主要在文学、民俗学和方志学等领域研究中被收集、整理和加以分析。竹枝词，文学研究中广泛涉及，而史学研究中大多只是作为旁证而予引用。竹枝词的作者是在什么样的情况下，怀着什么样的意图去吟咏和收集竹枝词的呢？可以说已有的研究对此没有进行深入的探讨。从方志学的立场精心收集和整理竹枝词的顾炳权指出，留下竹枝词的文人是“处于地方社会中下层的知识分子”<sup>4</sup>。从考察上海周边地区具体的作者和作品中，便可得知作者在吟咏竹枝词时所透露的，不限于单一的文学嗜好，而同时也与地域整合的价值问题密切相关。所以，不仅要从文学角度来理解由地方精英吟咏的竹枝词，而且更有必要从地方精英所处政治社会状况及其和面对这种状况所拥有的秩序设想和活动等侧面来加以把握。

对如何理解传统中国的地方民俗和民众这一问题，面对既存秩序崩溃的社会巨变的士大夫往往将此与“风俗”观联系起来论述。比如，森正夫和岸本美绪对明末变动时期的尊一卑、

---

<sup>1</sup> 近来关于(二)，笔者在《清末民初における徴税機構改革と政治対立：江蘇省嘉定県の夫束問題を事例に》，《近きに在りて》39号，2001年，一文中做了初步性的研究。此外，就这种探索性研究的可能性，笔者在《2000年の歴史学界：回顧と展望：東アジア・中国・近代》，《史学雑誌》，110编5号，2001年）一文中亦进行了讨论。

<sup>2</sup> 拙稿：《清末民国初期上海県農村部における在地有力者と郷土教育：〈陳行郷土志〉とその背景》，《史学雑誌》，108编12号，1999年（以下略称为拙稿A）。

<sup>3</sup> 竹枝词原来是唐代流传于巴蜀地方民间的歌谣，据载中唐时曾经刘禹锡和白居易等人采录和吸收，并就此奠定了基础。此后，作为一种新文学载体，被许多文人吟咏，正是缘于以上因素而形成的特征，其主要吟咏地方风土人情、民俗以及纪事等。从明清到近现代，大量的竹枝词被流传下来，它们散见于个人文集、地方志和报刊之中。

<sup>4</sup> 顾炳权：《关于〈竹枝词〉的思考》，《上海风俗古迹考》，华东师范大学出版社1993年版。顾炳权收集和整理了上海地区竹枝词有《上海洋场竹枝词》，（上海书店出版社1996年版）和《上海历代竹枝词》，（上海书店出版社2001年版）。另外，收录江苏省主要竹枝词、并已刊行的有《江苏竹枝词集》（江苏教育出版社2001年版）。

良一贱、主一仆等价值观的颠倒进行分析，揭示了明末的社会特质<sup>1</sup>。还有李孝悌考证了五四运动时期正式展开的民众启蒙运动的起点可追溯到清末，他的研究也对精英阶层与民众文化的关系给予众多启发<sup>2</sup>。对近代风俗·民俗问题，从社会整合的角度来进行多方面探讨的是吉泽诚一郎。根据吉泽的论述，在以立足于新的身体观、尚武观为基础的“中国人”意识作为社会整合目标的过程中，在传统王朝体制下，支撑文化·社会统一的各种观念，在“文明”的名义下被看成“野蛮·迷信”<sup>3</sup>。

根据这些研究成果，本稿将清末民初江南地方市镇的精英活动和民俗观作为个案来加以探讨。之所以选择江南市镇社会是基于以下理由：一是上述研究大体上以城市社会为对象，故而有必要探讨乡村社会具体的发展情况。二是正如滨岛敦俊所揭示的那样，在具有县—市镇—村三层结构的江南社会中，所谓的市镇，也是精英文化和民众文化交汇的地方，而这正是解决本稿所探讨问题的理想对象<sup>4</sup>。选择的个案是曾在另稿中探讨过的上海县陈行乡的精英。这是因为，他们以从传统教育中所得到的知识为基础，来推动当地社会引入近代教育制度而被周围的人们所认可<sup>5</sup>，他们独特的秩序设想在清末民初显示出特有的内涵。有意思的是，他们的活动，一方面对受新文化运动影响的知识分子的社会运动怀有抵触情绪，另一方面具有主张独特秩序设想的侧面<sup>6</sup>。笔者认为，在承认传统知识分子与新时代知识分子之间存在这样的时代差距的基础上探讨他们的言行，对进一步探讨社会整合及其价值观的变迁特征，可以提供有价值的材料<sup>7</sup>。

## 一、上海县陈行乡的精英和“歌谣”

首先简单介绍一下上海县陈行乡精英所留下的竹枝词的概要和他们在地域社会中的活动

---

<sup>1</sup> 关于明末士大夫的风俗观，参阅森正夫：《明末における秩序変動再考》，《中国：社会と文化》，10号，1995年；岸本美绪：《風俗と時代観》，《古代文化》，48卷2号，1997年。

<sup>2</sup> 李孝悌：《清末下层社会的启蒙运动：1901—1911》，中央研究院近代史研究所1992年版。

<sup>3</sup> 吉澤前掲書，補論《風俗の変遷》。

<sup>4</sup> 濱島敦俊：《農村社会：覚書》，载明清時代史の基本問題委員会編《明清時代史の基本問題》〈中国史学の基本問題シリーズ4〉，汲古書院，1997年。另外，从文学角度讨论这种阶段性问题的有，金文京：《漢字文化圏の訓読現象》，载和漢比較文学学会編《和漢比較文学研究の諸問題》，汲古書院，1988年。

<sup>5</sup> 《上海乡土志》第九七课，《学堂》。

<sup>6</sup> 《陈行乡土志》孔祥百序。从民俗学史的角度考察民俗观的变迁，可分为以下流派：（一）明清时期绅士在地方志和笔记中的描述；（二）由近代知识分子倡导的启蒙民俗思想；（三）以北京大学和中山大学为中心的现代民俗学研究。此外，（二）又可分为“革命童谣、弹词”、“文人竹枝词”和“风俗志”等内容。本稿要分析的精英对地方民俗的探讨，可以说将（一）和（二）相互结合而成。参阅钟敬文编：《民俗学概论》，上海文艺出版社1988年版，第407—422页。

<sup>7</sup> 关于民俗学学者收集的歌谣以及他们的民俗观，详见Chang-tai Hung, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937* (Harvard East Asian Monographs, 121), Cambridge, Harvard University Press, 1985, Chap.3; 赵世瑜：《眼光向下的革命：中国现代民俗学思想史论（1918—1937）》，北京师范大学出版社1999年。

特征。

(1)《上海县竹枝词》(秦荣光著,民国元年铅印本)

作者秦荣光(1841—1905)是清末经历了三十余年的生员生涯后才获得贡生资格的一介下层知识分子<sup>1</sup>。稻田清一曾论述过在清末江南居于城镇的下层是人负责包括周围农村的乡镇地方社会事务的镇董制。他认为,秦荣光以陈行镇为据点所进行的,水利、慈善和教育等种种“地方公益”事业是这种镇董制的典型案例<sup>2</sup>。一直关心乡土典故,撰写同治《上海县志札记》等的地方志专家秦荣光,留心没有被县志详细记录下来的典故,模仿县志的体裁吟咏了《上海县竹枝词》。其内容以全上海为对象,共532首,其中包括有关陈行镇“遺聞軼事”的《陈行竹枝词》100首。《陈行竹枝词》,可以说清楚地显示了担任镇董职位的秦荣光作为当地士人的一面。该书由其弟子胡祖德编辑,民国初年铅印刊行。1989年作为《上海滩与上海人丛书》的一部分由上海古籍出版社出版发行。

(2)《周浦塘櫂歌》(秦锡田《享筭录》卷六,1930年石印本)

吟咏这个作品的是秦荣光的长子秦锡田(1861—1940)。秦锡田拥有举人功名,通过捐纳获得官职,担任过内阁中书和湖北候补同知等职。他父亲死后,丁忧回籍,继承其父负责的“公事”,以教育为中心,尽力于慈善事业和地方建设<sup>3</sup>。在清末民初历任谘议局议员、县议会参事员、省议会议员等职。尽管活动于比乡级更高层的政治空间,但是陈行乡及其四周的关系网和活动仍然是他政治力量的基础<sup>4</sup>。《周浦塘櫂歌》是吟咏贯通陈行乡东西,通向南汇县周浦镇的周浦塘两岸地域的见闻。周浦塘下游4公里属于陈行乡<sup>5</sup>,所以就其内容实际上应该称私人的《陈行乡土志》。笔者认为他吟咏竹枝词是以“本敬梓恭桑之意,注重故乡巷语街谈”为方针的<sup>6</sup>,将对乡土民俗的这种态度与地方志编纂联系起来考察,是很有意思的。其内容由源流、水利、津梁、政令、风俗、时令、物产、古迹和名人组成,共收录247首。吟咏时间是1919年前后,大致在同一时期,《陈行乡土志》也正在编纂中,就这一点而言,笔者认为与地

<sup>1</sup> 民国《上海县续志》卷十三,《人物·秦荣光》及《养真堂文钞·上邑七图免役周浦塘记》。有关秦荣光的活动,详见秦锡田著《显考温毅府君年谱》一卷,1919年排印本。

<sup>2</sup> 参阅稻田清一:《清末江南の鎮董について:松江府、太倉州を中心として》,载森正夫編《江南デルタ市鎮研究:歴史学と地理学からの接近》,名古屋大学出版会,1992年。以及稻田前掲文《清末,江南における“地方公事”と鎮董》。

<sup>3</sup> 关于秦锡田,详见秦之济编《秦砚畦先生年谱简录》二卷,1961年孔令毅摘钞本。此外,可参阅根据这一年谱而撰著的拙稿:《清末民国初期における一在地有力者と地方政治:上海県の《郷土史料》に即して》,《東洋学報》80卷2号,1998年(以下略称为拙稿B),表3《秦锡田略年谱》。

<sup>4</sup> 参阅拙稿A、B论文。

<sup>5</sup> 《陈行乡土志》第一课《位置》,第二课《沿革》,第六课《水道》。

<sup>6</sup> 秦锡田:《享筭录》卷六,《周浦塘櫂歌》。

方意识的高涨具有很深的关系。它被收录在秦锡田的文集《享帚录》当中<sup>1</sup>。

(3)《沪谚》《沪谚外编》(胡祖德编, 1922年石印本)

秦荣光的弟子胡祖德(1860—1939),一直住在陈行镇,辅助秦荣光和秦锡田开展各种乡政事业方面的实际工作。胡祖德是具有生员功名的典型的城镇知识分子。正如“秦胡两姓旧家声,一善经商一笔耕。可有德星占太史,石桥古勒聚星名。”(《周浦塘耀歌》)所吟咏的那样<sup>2</sup>,胡氏世代在商界盛有名望,胡祖德也在打理家业当中发挥“理财之才”,相传投资私财进行家乡的桥梁建设、慈善事业和教育活动。后随着地方自治制度的实施,被选为乡董。其“一姓之私产供一乡之公用”的作法广泛称道<sup>3</sup>。《沪谚》和《沪谚外编》有别于《上海县竹枝词》和《周浦塘耀歌》的最大特征在于他于城镇和农村所收集和编辑的在民间流传的俗语、五更调、滩簧、竹枝词等上。所以在《滬谚》和《滬谚外编》中所收录的谚语,反映当时民众的生活,在方言研究和民俗学领域内早就备受关注,并且一直以各种各样的形式被利用。但是,更应注意的是,对于由民众所吟咏的“歌谣”,地方精英所采取的立场。对此将在后面加以详述。《沪谚》和《沪谚外编》也被收录在《上海滩与上海人丛书》中。

从以上简单的介绍中也可以了解这些作者的政治·社会侧面和埋头于地方事务的精英的精神气质特征。所谓精英“地域实践主义”的行动方式,通过秦荣光被广为认知,并对下一代产生了很大影响。从负责自治的下一代的评价中可以看出秦荣光的活动和实践具有连接清末自治的意识侧面<sup>4</sup>。而且,下一代中胡祖德又忠实地继承了秦荣光的实践主义。在秦荣光次子秦锡圭对胡祖德的评价中如实地反映了这一点。他说:“先君教人之旨,大抵谓人生百年苟无裨于社会,则虚此生耳。故于能力之所及,必自任焉。君独能深信而力行,助先君任地方事”<sup>5</sup>。可见,同一时代的人们也已明确意识到了地域实践主义的继承性。

在根据“地域实践主义”的活动中,常用“公事”、“公益”、“公德”等词汇来表达的独特的领域意识,与所谓的“公共圈”(public sphere)讨论关系如何呢?仍有研究的余地。这是因为,最近世界史研究中具有浓烈单一指向性的“公共圈”讨论,与如何理解当地社会形成的独特的领域性,依然不能作出明确的对应<sup>6</sup>。本稿虽然以当地士人的民俗观和社会整合之间

<sup>1</sup> 最近被收录于顾炳权前揭书《上海历代竹枝词》。

<sup>2</sup> “秦胡两姓旧家声,一善经商一笔耕。可有德星占太史,石桥古勒聚星名。”《周浦塘耀歌·陈行掌故》。

<sup>3</sup> 秦锡田:《享帚续录》卷二,《云翘胡君家传》。

<sup>4</sup> 《养真堂文钞》黄炎培序。

<sup>5</sup> 秦锡圭:《贝斋文稿》,《沪谚序》,1928年石印本。

<sup>6</sup> 关于公共圈,出现了各种各样的议论,而其分析集中在绅商及他们所主办的慈善事业上。关于欧美的讨论,参阅罗威廉(William T. Rowe),“The Public Sphere in Modern China,”*Modern China*, 16.3(1990), 309-329. 孔复礼《公民社会与体制的发展》,《近代中国史研究通讯》,13期,1992年;王国斌(R. Bin Wong),“Great Expectations: ‘The Public Sphere’ and the Search for Modern Times in Chinese History”『中国史学』3,1993

的关系为主要探讨内容，并不直接讨论该问题，但下面试图以竹枝词吟咏的内容为线索，对地方意识的形成和被认可等问题做一探讨。

在陈行乡负责慈善、水利、治安维持和教育等地方公事的陈行秦氏，其名字作为乡贤多次出现<sup>1</sup>，其中尤其使他们苦恼的是围绕漕运路线上的周浦塘疏浚的徭役负担，与南汇县之间的纠纷。对于这一问题，清末以来，陈行秦氏代表陈行乡的利益，不断进行谈判和请愿<sup>2</sup>。这种纠纷，鲜明地显示了士人对于地域的领域意识，并在竹枝词的吟咏中被清晰地表达出来。亲自为徭役负担问题奔走的秦荣光吟咏如下：

巧卸淞工周国蕃，七图役派百年宽。

幸来贤令伸公道，力把如山铁案翻。（《上海县竹枝词》水道十六）

将此词的注解与其它史料对照，可以知道 80 余年间成为两县纠纷根源的徭役负担问题，在光绪年间通过知县陆元鼎采取的官捐付款的方法得到了解决。应该注意的是，自始至终由个人编纂、出版，却模仿地方志体裁而写成的《上海县竹枝词》中记载了纠纷始末的意图。即围绕着具体的行政权利，在与其它地方之间的相互关系中形成了地域意识。分析清代江南乡镇志序文的森正夫曾指出：“乡土意识”是通过与其它城镇的横向对抗意识和与王朝紧密的纵向联系相复合而形成的。可以说两者的解释具有同样的性质<sup>3</sup>。

另外，这样理解地方意识，不仅调整了“地方公事”和地方自治之间具有连续性的看法，也可以帮助理解，虽非直接当事人的秦锡田针对该问题吟咏竹枝词的意图：“邑均工役均田，何事纷争八十年。幸赖陆公来宰县，详求免役一碑镌。”<sup>4</sup>。即吟咏有关“地方公事”的记忆和通过前人获得的权利强烈地表现了清末民初国家行政制度在当地社会的渗透和国家的外来危机等政治状况之下地域利益的要求。

尽管如此，这种意识未必被构成地域社会的各基层居民所共有。比如说，在清末设定地方自治区划之际，地处陈行乡周围属于他乡的“飞地”被编入陈行乡。虽然从推动自治的角

---

年。在中国，马敏、朱英通过以苏州商会为中心的实证研究探讨了近代中国“公共圈”的出现。（《传统与近代的二重奏：晚清苏州商会个案研究》，巴蜀书社 1993 版；马敏：《官商之间：社会剧变中的近代绅商》，天津人民出版社 1995 年版）日本的实证研究以慈善事业为中心，以不同的角度触及了这一问题。（夫馬進：《中国善会善堂史研究》，同朋舍出版，1997 年；小浜正子《近代上海の公共性と国家》，研文出版，2000 年）

<sup>1</sup> 参阅拙稿 A。

<sup>2</sup> 稻田前揭文《清末，江南における“地方公事”と鎮董》。

<sup>3</sup> 森正夫：《清代江南デルタの郷鎮志と地域社会》，《東洋史研究》58 卷 2 号，1999 年。关于“地域”的形成对于政区的设置带来的影响和“地域”形成过程中的行政作用等，行政和“地域”相互的关系，参阅太田出：《清代緑营の管轄区域とその機能：江南デルタの汎を中心に》，《史学雑誌》107 编 10 号，1998 年；《清代江南デルタ“佐雜”考》，《待兼山論叢》（史学編）33 号，1999 年。

<sup>4</sup> 此外，相关竹枝词还有“五浚运河记雍乾，施工端不为农田。强翻旧案真无理，枉掷金钱八百千。”，《周浦塘權歌·水利》。

度看，这属于合理的自治区划设置，但正如下面秦锡田所吟咏的那样，其遭到了部分地方民众的反对。

更有中心河五图，区分陡入促官符。

小民反对真无识，认作燕云割界胡。（《周浦塘櫂歌》政令）

他在注解中描述了“而小民无识，竟视如台湾之割让日本者，岂非大愚”的感想。笔者认为之所以出现反对编入其它自治区划的现象，是因为违背了秦所称之为“小民”的持反对意见的民众利益。地方自治的引入引起了精英和地方民众的意识差别，以致于地域社会出现了非整合趋向<sup>1</sup>。

## 二、地方精英的“知识世界”

这里，拟拓展清末民初地方精英知识的内涵，从他们的秩序观的内容、作为地域社会知识重要载体的地方志之间的关系等两个方面来探讨。当时，由于秦锡田在传统知识的继承和新思想的接受方面，在清末民初的当地士人中具有一定的典型性，所以以他为中心进行考察<sup>2</sup>。

出生于 1860 年的秦锡田，当时所受到的教育无疑是以科举考试为目的的举子儒学。根据他在 70 岁时回顾其一生所著的《七十自述》的描述，他 5 岁（指虚岁以下同）时开始学习文字，6 岁开始最基本的古典训练，学习《四书》、《诗经》。16 岁时初次参加县考，19 岁成为县学生员<sup>3</sup>。虽然文笔享有声誉，但直到 33 岁才通过乡试<sup>4</sup>。此后，在其弟秦锡圭的劝说和川沙实业家杨斯盛的资助下，通过捐纳获得内阁中书之职。卸任内阁中书之后又以候补同知赴湖北，担任乡试同考官以及负责丰备仓的管理<sup>5</sup>。

1904 年，其父秦荣光逝世，秦锡田辞官丁忧回乡，这恰成了其继承当地领导者角色的契机。关于他在地方自治制度和地方政治中的活动所体现出来的清末民初官民关系的变化，笔

---

<sup>1</sup> 本稿没有能够涉及民众对国家和地域精英的地域社会秩序化、整合化的反整合运动和独立的行动方式之间关系，关于这一有必要探讨的重要课题，参阅黄东兰：《清末地方自治制度の導入と地域社会の対応：江蘇省川沙県の地方自治風潮を中心》，《史学雑誌》107 编 11 号，1998 年。藤谷浩悦：《清末，湖南省長沙の街巷と民衆：人のつながりと行動様式》，《近きに在りて》36 号，1999 年；《1906 年萍瀏醴蜂起と民衆文化：中秋節における謠言を中心に》，《国際ワークショップ“20 世紀中国の構造的変動と辛亥革命”報告集》，“20 世紀中国の構造的変動と日本”科学研究費研究会，2000 年。

<sup>2</sup> 关于秦锡田的经历，参阅拙稿 B 表 3〈秦锡田簡略年譜〉。

<sup>3</sup> 《亨箒录》卷八，《七十自述》。

<sup>4</sup> 《亨箒录》卷八，《七十自述》。在私塾时代接受教育的多为居住在浦东城镇的地方精英子弟。锡田靠其父秦荣光在上海县的名望和他本人的文笔，被县城精英所认可，故当过留学日本之前的曹汝林的家庭教师。

<sup>5</sup> 据载秦锡田赴武昌任湖北候补同知之际，学过万国公法。《亨箒录》卷八，《七十自述》。关于中国对万国公法接受的情况，另详见佐藤慎一：《近代中国の知識人と文明》，東京大学出版会，1996 年，第 1 章《文明と万国公法》。

者认为它是要将非正式形成的领导阶层的“民治”领域定位于与“官治”相对应的位置<sup>1</sup>。在这里，意欲从有关教育方面的活动，考察这种秩序意识的另一面<sup>2</sup>。原因是，对负责当地学堂创立等教育事业的精英来说，教育活动与他们所设想的社会整合方法的内容和实践，具有密不可分的关系。在有关教育方面的言论中，如实地反映出他们的秩序设想和构成这种设想的“知识世界”。教育被看作从中国所面临的危机中挽救秩序，建立“合群”的治本对策。所以，正如秦锡田“先子遗泽深，第一在兴学。团体结之坚，舆论采之博”所明确叙述的那样<sup>3</sup>，这一点超越世代，被清末民初的精英所继承和共有。清末，以陈行乡为中心负责各种各样“地方公事”的秦荣光在地方实践中，对教育活动注入了极大的热情。光绪二十二年（1896），在三林镇设立三林书院，光绪二十七年（1901），在三林、陈行、杨思三乡分设了 20 余所三林书院附属义塾。以此谋求初等教育的普及<sup>4</sup>。继承秦荣光事业的秦锡田也就任三林、陈行、杨思三乡区学董，一方面出任三乡教育团体的代表，同时尽力扶植初等教育机构。显然，“地方实践主义”，就这样超越世代被继承了下来。但同时作为推动实践主义秩序意识的外来新思潮也被接受并展示了新的内容。秦锡田在庆贺三林、陈行、杨思乡立第四国民小学校新筑校舍的文章中叙述道<sup>5</sup>：

盖二十世纪之世界，以工战，以商战，实则无不以学战。人与人战，家与家战，国与国战，种与种战，有学者存，无学者亡，学盛者强，学衰者弱。优胜劣败，固天演之公理，亦自然之趋势。……由小学以至中大学，由一校以至数十百校，扩而大之，进而上之，学校如林，人材蔚起，于以保主权，抗外力，崇实业，裕生计。

直接使用“优胜劣败”和“天演公理”等词汇，清楚地体现出新思潮中的社会进化论思想究竟以什么样的形态让地方精英所接受的事实。在世界范围的社会竞争中，这一事实表现在与“外力”碰撞中认识到中国社会的相对“落后”，以及为了维持生存，当务之急为维护中国主权这一危机感上。具有深刻意义的是，正如“人和人、家和家、国和国、种和种”所述的那样，认为世界在“修身、齐家、治国、平天下”的各个层面中展开斗争。应该说这种认识是清末民初地方精英将清末以后在社会趋势中获得强劲说服力的社会进化论，以儒学思想为基础加

---

<sup>1</sup> 拙稿B。

<sup>2</sup> 教育改革同地方精英的政治参与关系密切，以致于出现了组建以教育会为中心由具有相同政治观点者所组成的人际网的潮流。关于江苏省教育会的这一侧面，参阅高田幸男：《江蘇教育会の誕生：教育界に見る清末中国の地方政治と地域エリート》，《駿台史学》103号，1998年。

<sup>3</sup> 《亨箚录》卷八，《七十自述》。

<sup>4</sup> 《亨箚录》卷八，《七十自述》。

<sup>5</sup> 《亨箚录》卷一，《新建三林陈行杨思乡立第二国民小学校舍记》。关于清末“学战”，参阅从“中体西用论”的关系来加以论述的川尻文彦《“中体西用”論と“学戦”：清末“中体西用”論の一側面と張之洞〈勸学篇〉》一文（《中国研究月报》558号，1994年）。



以解释而形成的独特的秩序设想<sup>1</sup>。这种秩序设想，使精英拥有从“乡土”出发恢复全体秩序的独特“合群”设想<sup>2</sup>。当然，这种地方精英所拥有的极其简单化的认识，尽管在那些以强劲说服力引入西洋学说而苦战的清末思想家们看来有可能是荒唐无稽的，但从地方实践主义的立场上来认真考虑的话，笔者认为，在乡土教育和社会教育中按照这样的思想来加以实践是具有重要意义的。

其次，简单地看一下有关占据当地士人阶层“知识世界”重要部分的地域知识。他们的地域知识与地方志编纂活动关系密切。秦荣光虽然没有直接参与过县志的编纂，但据说在晚年对校订拾遗补罅倾注了热情，并著有同治《上海县志札记》和光绪《南汇县志札记》<sup>3</sup>。正如秦锡田在“我少承家学”中所述的那样<sup>4</sup>，也继承了他父亲的知识，并继续热心关注地方志编纂及其地方文献的收集。在民国期间共参与了四种地方志的编纂工作<sup>5</sup>。关于清代地方志编纂事业，井上进的研究指出，它是清朝对当地绅士的笼络；山本英史主张，地方士人对地方志编纂事业的参与是为了证明地方空间的正统性，并对他们的存在给与正当地位。另外，对地方志中所描述的民众史的解读要有一定的保留<sup>6</sup>。清末民初的地方志，除了证明“地方空间的正统性”之外，对参与地方自治为首的地方政治活动中所作出的功绩的表彰，以及在这种政治过程中反映出的“地方”和“民治”领域的权利意识，鲜明地体现了与以往地方志不同的特点<sup>7</sup>。即使是当地社会的风俗·民俗仍然是启蒙和改良的手段，但对地方精英来说，在地方志中记述风俗·民俗，仍是连接地方实践主义系谱的切实问题<sup>8</sup>。

因此，地方志的编纂重视直接前往当地进行社会“采访”。秦锡田举出《南汇县续志》，

---

<sup>1</sup> 清末社会进化论的接受和儒教世界观的转换过程，可以说都具有非连续性的特征。比如，严复之前的“原进化论”的历史意识，从可逆转的三阶段论转换到非可逆转三阶段论（佐藤慎一：《“天演論”以前の進化論：清末知識人の歴史意識をめぐって》，《思想》792号，1990年）；此外，清末民族主义者明确认识到民族主义和传统世界观之间的非连续性（参阅佐藤慎一：《儒教とナショナリズム》，《中国：社会と文化》4号，1989年）。关于社会进化论和民族主义，可参考坂元ひろ子：《中国民族主義の神話：進化論、人種観、博覧会事件》，《思想》，849号，1995年。

<sup>2</sup> 参阅拙稿A。有关梁启超的“合群”议论，参阅《新民说》第13节《论合群》。此外，关于《新民说》的概要，可参阅狭間直樹：《〈新民說〉略論》，载狭間直樹編《共同研究梁啓超：西洋近代思想受容と明治日本》，みすず書房，1995年。

<sup>3</sup> 在《显考温毅府君年谱》卷末有所涉及。笔者未见。

<sup>4</sup> 《享帚录》卷八，《七十自述》。

<sup>5</sup> 秦锡田参与编纂地方志工作如下，民国《上海县续志》，编纂水道志、艺文志和修订名宦志；民国《上海县志》，总览全书以及交通志、政治志、财用志；民国《南汇县续志》，总纂全书以及水利志、艺文志、风俗志；民国《南汇县志》，工程志和人物志。

<sup>6</sup> 井上进：《方志の位置》，载《山根教授退休記念明代史論叢》下，汲古書院，1990；山本英史：《中国の地方志と民衆史》，载《中国民衆史への視座：新シノロジー・歴史編》，東方書店，1998年。

<sup>7</sup> 关于民国《川沙县志》的“现代性”，从方志学的角度早有论述。参阅黄苇编：《中国地方志词典》，黄山书社1986年版；顾炳权：《略谈黄炎培和〈川沙县志〉》，《中国地方志通讯》1983年第3期。

<sup>8</sup> 从这种角度记述风俗的《川沙县志》卷十四《方俗志》收录了历代方志中一般性的“风俗”以外的大量的歌谣。中村哲夫在论文《郷紳の手になる郷紳調査について》，载《近代中国社会史研究序説》（法律文化社，1984年）中指出清末的法制调查也唤起了对地方“民俗”的关心。

编纂中途停止、体裁不一致的缺点，他说“何况采访疏，典故半失坠。不能嚮壁造，而责其明备”，尤其重视采访的实证性<sup>1</sup>。在这一点上胡祖德的活动引人注目。与自己有文集流传于世的秦荣光和秦锡田二人相比，胡祖德只留下了片言只语。虽然也是生员，但他的文笔不如秦荣光和秦锡田。胡祖德从事商业活动的经历及其实践，无论在实际生活当中还是在感情上，似乎赋予了他更贴近“民众”的立场。胡祖德担任过县志采访人员，在收集典故之际，也收集了流传于民间的俗语、谚语、五更调、滩簧、竹枝词等，这一工作体现在《沪谚》、《沪谚外编》的出版中。要附带说明的是，陈行胡氏族人、生员胡式钰所留下的《窠存》，这是一部以浦东为中心收集上海传闻、俗语和方言的著作<sup>2</sup>。虽然就此指出胡氏“家学”的存在，似乎材料不充分，但是同一个家族，持续地关心当地民俗，显然是引人深思的事实。

积极关心地方志编纂事业和有关当地民俗材料的收集，这种行动方式通过浦东地方文人之间的师徒关系和交友网络，被长期继承了下来。顾炳权以“浦东学派”一词来加以定义。从《川沙县志》中可以看到浦东地方知识的再生产，即从南汇县进士张文虎经秦荣光到黄炎培的继承过程<sup>3</sup>。关心地方知识的系谱，面对地域整合这个重要课题时，虽然是从启蒙和教育的立场出发的，但使当地士人获得了重视地方风俗和民俗的特点。

### 三、启蒙和民俗

#### （一）地方精英的风俗观

在本节中关于地方精英是如何看待当地风俗，并对存在的问题采取过怎样的措施，分①治安和慈善、②葬礼和结婚、③岁时和祭事三个方面来加以探讨<sup>4</sup>。

#### ①治安和慈善

浦东是“流氓”横行的地方<sup>5</sup>。在江南特有的河网密布的环境当中，“流氓”以乡村为中心纵横其间，这对负责乡镇社会秩序的精英来说，成为极为严重的问题。这一点在关于“流氓”

<sup>1</sup> 秦锡田：《亨箒录》卷八，《七十自述》。

<sup>2</sup> 《窠存》清木刻本收藏于上海图书馆古籍部。据《陈行乡土志》第四十四课，《名人六·胡式钰》的记载，胡式钰居陈行镇，嘉庆五年生员，善诗文。

<sup>3</sup> 顾炳权：《再论黄炎培与浦东学派》，“黄炎培学术思想讨论会”提交论文，1996年。据顾所记，“浦东学派”从南汇县进士张文虎、秦荣光延续到活跃于中国职业教育社和中国民主建国会的黄炎培。顾氏在《黄炎培与浦东学派》（稿本）中详论了“浦东学派”。可从陈大康整理的《张文虎日记》（上海书店出版社2001年版）一书中详细了解张文虎的学术活动。

<sup>4</sup> 从下文中引用的竹枝词的民俗内容来看，事实上有多处与地方志风俗志内容相同。但是，除了竹枝词中能找到在地方志中无法看到的内容以外，还有针对具体的地域课题，在清末民初独特视角之下所吟咏的独特内容。笔者认为其史料价值的重要性就在于此。

<sup>5</sup> 关于浦东的“流氓”，吟咏道“若辈强梁不怕官，官场不究也从容。从容胆直包天大，捕拒官差拳扑攢。”《上海县竹枝词·风俗九》。

的竹枝词当中多有反映。清末浦东主要治安问题是“流氓”贩卖私盐和监督贩卖私盐的巡浦左营的“盐巡”的不正当行为，两者常常勾结在一起，使治安不断恶化。首先，看看贩卖私盐者：

浦东蛋党迭纵横，纵火都由盐浦营。

土蛋结帮投客蛋，掳人勒赎路难行。（《上海县竹枝词》风俗九）

词中的“蛋党”指的是当时一般称为“光蛋”的走私集团，当地“土蛋”集团与外地“客蛋”相互勾结进行买卖，并且经常抓普通乡民，勒索钱财，对乡民日常生活造成了严重影响。他们与乡民因生活所迫而不得不进行私卖的“小贩”截然不同，这从下文可知：

官盐不卖禁私盐，大贩宽容小贩严。

一笑素餐风味好，只尝辛苦与酸甜。（《周浦塘櫂歌》政令）

本来应该监督贩卖私盐的巡浦左营对“大贩”视而不见，却只监督“小贩”，对“光蛋”没有彻底进行监督。不仅如此，巡浦左营和“光蛋”相互勾结。从下面的两首中可见一斑。

盐捕巡船借缉私，孤商拉劫浦江事。

贩私便是称光蛋，管带通同月索规。（《上海县竹枝词》风俗九）

盐巡入港禁森严，港口巡船次第添。

梟贩未来船调去，分明奉檄纵私盐。（《周浦塘櫂歌》政令）

“光蛋”向巡浦左营管带送月规之后，可以公然大规模贩卖私盐。不仅如此，“梟贩”的走私船出港时不仅不受到监督，还有巡船为其开路。从逸闻中可窥见他们相互勾结之深。更有甚者，根据下面的竹枝词，可知“光蛋”的成员当中有巡浦左营的勇兵和曾经当过勇兵的人。可见，在当时的情形下，这一群体由属于同类的流氓地痞组成。

有时光蛋冒官巡，号桂军旗一一真。

原属盐营前革勇，相逢相认总乡亲。（《上海县竹枝词》风俗九）

这些问题之所以受到重视是因为清末巡浦左营频频出事，威胁到了城镇和乡村的社会秩序。光绪二十五年（1899）四月，巡浦左营水师在桥头镇殴打居民，居民蜂拥而至，追踪水师经过陈行镇大木桥时，水师连开数枪，打死两名居民。管带吴福海贿赂上海知县，以图掩盖此事。结果他被弹劾，两江总督派员与知县一同会审，最后以惩罚弁兵吴宪鸿结案（盐巡枪毙两平民，御史封章奏紫宸。毕竟杀人须抵命，宪鸿颈血溅埃尘。《周浦塘櫂歌》政令）。还有，光绪三十二年（1906），也发生了商人银两被巡浦左营炮船弁兵抢劫事件。通过地方绅士向巡抚、道台、知县的申诉，银两被追还。但是秦锡田认为这并非善策。（商船贩麦沪滨回，吴弁查私竟劫财。县令为民心力尽，但惩未弁释渠魁。《周浦塘櫂歌》政令）。

面对威胁乡村社会治安的情形，就巡浦左营问题，具有乡绅身分的秦锡田有意通过行政

手段来加以解决，向各级行政官员提出陈情，也向江苏谘议局常会提出撤消巡浦左营的议案<sup>1</sup>。其中有意思的是对组成“广蛋”的流氓的对策。光绪三十一年（1905），秦锡田在陈行乡题桥市创立了改恶从善的机构——课勤院来收容流民。在这里学习各种工艺技术，使改过之后的流民能够掌握生计手段，从而把重点放在了教育上<sup>2</sup>。如果把眼光投向其背后的秩序观上，很容易看出在课勤院这一善举中，他在教化思想指引下希图通过收容扰乱秩序的流民，讲授工艺等手段，教养出遵守法规的“国民”<sup>3</sup>。

## ②葬礼·结婚

其次看看葬礼和结婚。关于民间葬礼习俗，当地士人的判断极其明确，认为不过是迷信而已。这种看法同传统文人对待民众文化的士大夫思想相一致，同时反映出以社会进化论设想为基础的卫生观和身体观。下面看看它的内容。

病家迎得女巫看，看出魔多神不安。

连夜招寻毛道士，酬神送鬼闹登坛。（《周浦塘樵歌》风俗）

“病不延医，反听巫言，酬神送鬼，枉费金钱”，从这个附于其后的注释中也可得知民间习俗只是被看作迷信和“改良”的对象。另外，有关埋葬死者的竹枝词的注释中揭示道，若找不到埋葬的合适龙脉，地师动辄就说邻家成了障碍，这种无根之谈往往成了纠纷的根源<sup>4</sup>。

除此之外关于葬礼风俗，也遗留下若干记载。对照地方志和《上海县竹枝词》等诸多史料，便容易看出这种葬礼习俗长期以来深深根植于乡民之中。引人注目的是，这种风俗习惯，未必只限于民众。比如，关于埋葬，以下风俗从明末一直传了下来。

客堂停柩惯多年，尘满灵台封帖前。

命不通兼无好地，误通风水葬迁延。（《上海县竹枝词》风俗九）

“士大夫家葬事，一听地师，或积至数十年不葬”，从秦荣光所作的注释也可以看出他认为这种习惯是“迷信”，在为乡土教育编纂的《陈行乡土志》中，从培养新“国民”这一教育目的出发，也明确要求必须与这种“迷信”风俗一刀两断<sup>5</sup>。

---

<sup>1</sup> 有关巡浦左营问题的呈文和议案参见《亨帚录》卷三，《禀上海道请裁撤盐捕港》、《呈江南提督请飭盐捕左营撤巡捕面》。

<sup>2</sup> 参阅拙稿B。

<sup>3</sup> 有关慈善事业的教化方面，在梁其姿《施善与教化——明清的慈善组织》（联经出版事业公司1997年版）和吉泽前揭书第7章《善堂と習藝所の間》中有详细的探讨。

<sup>4</sup> “山川不语葬师语，去脉来龙恣弁论。福地若真寻得到，葬师苗裔帝王尊。”《周浦塘樵歌·风俗》。

<sup>5</sup> 比如，在《陈行乡土志》第二十一课，《风俗三》中描述道：“男女巫覡，自称重瞳，目能视鬼（俗称双仙人），其执香而遍视房與灶者，名曰看仙。能召亡魂，凭附其身，而与生人问答者，名曰扎仙。人有疾病，辄叩其祸福，而延羽士祈禳。或邀亲友，求佑于神，名曰众保。浪费金钱，而医药不暇计。坐致枉死，犹自咎鬼神为祟。真愚不可及也”。

下面看看结婚。清末教化养“国民”成为紧要课题，当地士人强烈意识到维持家庭教育的妇女教育的必要性。正如“国民教育始家庭，内则详明著礼经，回忆十年前正本，居然女界好模型”（《周浦塘櫂歌》政令）所吟咏的那样，光绪三十一年（1905）进行了创办正本女学等具体教育的活动。因此，婚姻方面，也打破了以往的陋习，提倡和实践新式婚礼，这从当时高涨的女权意识来看，也是极其自然的事情。

古来嫁娶礼彬彬，俗例偏多六色人。

要省繁文与繁费，文明新式合遵循。（《周浦塘櫂歌》风俗）

据说所谓六色人，是男引、女引、乐人、香案、夫头、砲手等礼仪中必要的职业人员的俗称。对新式婚姻的提倡和实践，构成了精英在“文明”名义下整合地域活动的一环。据载光绪三十三年（1907）秦锡田三女嫁给青浦胡氏时，曾在陈行镇举行了采用新礼的结婚仪式。

尽管如此，对在新文化运动的影响下，盛行从家族专制下解放女性的“解放论”<sup>1</sup>，秦锡田表现出极其慎重的态度。

结婚我爱自由成，婚约仍须主父兄。

多少狂男淫荡女，大都借汝自由名。（《周浦塘櫂歌》风俗）

新文化运动期间出现的各种政治观和秩序设想，对有以从“乡土”秩序恢复全体秩序的观念为基础，来推进当地社会“现代化”的秦锡田来说，“解放论”所倡导的“自由”，也许只是理解为披着“自由”外衣的放纵。这反映在“解放之说盛行，男女防闲因之大溃，有心世道者多忧”的感想当中。

### ③岁时和祭事

为了探讨当地士人对岁时和祭事的观点，下面看看岁时迎神赛会和庙会中不可缺少的演艺。迎神赛是在岁月中最被民众重视的活动，这是早就被人认可了的<sup>2</sup>。对此秦锡田吟咏道：

最是喧阗十月朝，出巡神像竞招邀。

香烟缭绕笙歌沸，无数金钱暗里消。（《周浦塘櫂歌》时令）

据说十月初一日有“出巡”习惯，把神像从各庙抬出巡行近乡，在神像巡回的村镇，要

<sup>1</sup> 关于从清末到五四期间的家族和女性之间的争论，参阅小野和子：《五四期家族論の背景》，同朋舎出版，1992年。此外，坂元ひろ子：《恋愛神聖と民俗改良の“科学”：五四新文化ディスコースとしての優生思想》（《思想》，894号，1998年）一文指出，在优生思想的影响下，恋爱和家族趋于规范化。

<sup>2</sup> 关于江南的迎神赛会，福武直《中国農村社会の構造》（载《福武直著作集》第9卷，東京大学出版会，1976年，第216—221页）从土地庙性质、管辖范围和村落之间的关系这一角度做了分析。濱島敦俊《総管信仰：近世江南農村社会と民間信仰》（研文出版，2001年）指出：江南地方特有的总管信仰具有县—城镇—村落的三层结构，存在着用以往“共同体”范式无法解释的独自“共同性”。关于江南庙会的论著还有小田（朱小田）：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》，人民出版社2002年版。

摆设筵席，遮盖神像所到之场所，并进行求神降临的“厂会”仪式。在仪式过程中，乐器声和歌声齐作，并加杂着孩子和妇女们的喧闹声。针对这种情景秦锡田常常以“真有举国若狂之势”之类的惯用语来表述其感想。迎神赛会，被看作脱离了正当风俗范围的习俗，其无谓地浪费着村民钱财，而且，“拳勇”聚集在一起，以开赌场之形式敛取村民的钱财。（“练技拳场到处开，迎神赛会敛多财。诸无赖总为魁首，群饮三更聚赌来。”《上海县竹枝词》风俗九）。

这种赛会中，不可或缺的是演艺。但是，当地士人对民间演艺的认识，完全违背了发现民众文化中固有的价值观和艺术性的立场，认为那是搅乱他们秩序目标的主要原因。在这一点上，没有超越士大夫的民众文化观。看看下面两首的具体内容。

花鼓淫词蛊少嫖，村台淫戏诱乡郎。

安排种种迷魂阵，坏尽人心决大防。（《上海县竹枝词》风俗九）

影戏摊簧花鼓戏，导淫诲盗害宜防。

改良风俗推新剧，澈夜西园看化妆。（《周浦塘櫂歌》风俗）

在清代被官方严禁上演的花鼓戏、作为大道艺的一种而产生，后来吸收各种各样的因素，发展成为申曲等地方剧的摊簧、以及皮影戏等，被指责为诱惑子弟，导致“放荡废业”，为害甚深。从中似乎很容易看出与以往士大夫的民众文化观是相一致的<sup>1</sup>。在“改良风俗”的实践中，他们之所以表现出对于话剧的关注，是因为他们感于乡民识字程度较低，而读不得不充分重视演剧对启蒙活动的有效性和现实性<sup>2</sup>。在陈行乡组成了话剧团——“容与会”，夏夜演出新剧，观戏者如潮，但据秦锡田记述没有人行为不轨。笔者认为这也是通过与花鼓戏动辄使年轻人走向放荡相对比，鲜明地表明了他的态度。

## （二）自治和民俗

如上所述，在竹枝词中吟咏的民俗，被看作地方精英在民众教化中必须克服的改良对象，强调经过改良后诞生的“国民”所必备的文化与之决裂。尽管如此，在主观的背后，不容忽视的一点是他们所进行的事业与民俗具有相连性。作为当地士人，同时作为地方精英，当施行地方自治时，要参与县、乡两级的政治活动。众所周知，近年来出现为数不少将此视为与

---

<sup>1</sup> 花鼓戏和摊簧起源于上海周边农村的山歌，后发展成为名为申曲、沪剧的地方剧。虽然有“山歌”、“东乡调”、“花鼓戏”等各种各样的称呼，但初期仍以说唱形式为主，后来才逐渐具备演剧要素。在多数剧目中反映了上海周边农村的生活状况。参阅汪培、陈剑云、蓝流编：《上海沪剧志》，上海文化出版社1999年版，第113页。

<sup>2</sup> 也被称作新剧和文明剧的话剧，在“改良戏剧”的演剧史上，被认为不仅对京剧的改良和以沪剧为首的地方戏的发展产生了影响，而且有必要从作为开化“民智”手段而引入的启蒙运动和社会教育的背景与保障它的社会观、人间观之间的关系来加以分析。陈伯海、霄进编：《上海近代文学史》，上海人民出版社1993年版，第401—424、460—485页。有关中国话剧的概况，参阅瀬戸宏：《中国演劇の二十世紀：中国話劇史概況》，東方書店，1999年；袁国兴：《中国话剧的孕育与生成》，中国戏剧出版社2000年版。

国家和官治相对立的社会和民治领域的扩张这一观点为基础的研究<sup>1</sup>。在这种主张的另一面，也必须指出的是，参与地方自治的精英与社会和国家之间的同类性和连续性。比如，随着嘉定县西门乡自治机关的成立，被选为乡议会议长的黄守恒宣言自治的推进“以地方人民的生活保存，增进为关键”，“保存”指的是注意清洁减少疾病，“增进”指的是发掘各种各样的生计方法<sup>2</sup>。因此，在乡议会上提议，使其中一部分付诸实施：装设路灯、清扫道路、架构桥梁、驱逐讨饭、创设公园和禁止赌博与吸食鸦片等。诸如此类以城镇为中心的地方空间的“现代化”，是以受社会进化论身体观和社会观影响的秩序意识为依据的。在这一点上，社会事业和国家事业之间具有共通性。

在陈行乡，也推行了以上述秩序意识为基础的空间现代化。就任乡董的胡祖德，在开展创立学堂和善堂、课勤院等慈善事业的同时，尤其热衷于桥梁的架设和修复。对此胡祖德怀有强烈的自得感，据说他自称为“四桥老人”、“六桥老人”<sup>3</sup>。胡祖德精心收集和出版的有关乡土典故，却几乎没有留下自己的载笔。不过从他亲自撰述的《度民桥工程记》中可以略知上述事情。该工程记记载了巡视度民桥改成石环桥的经过。其中他对自己在现场指挥桥梁改造这项烦杂工程中表现的能力深感得意，他说这才是进行以地方自治为目标的地方空间现代化的不可或缺的能力<sup>4</sup>。工程三分之二的费用，由所征收的捐款支出，不足的部分由个人资产来弥补，这样才使工程得以最终完成。对此秦锡田报以赞美的语言<sup>5</sup>。这一赞美不仅针对他对公共的贡献，同时，也指能够充分利用灵活的实践能力，认为这种指导能力能够保证自治。

必须注意的是与地方精英的新秩序意识相对应，乡民从地方空间现代化事业所产生的结果中引申出了其它意义。在与水路关系紧密的江南的自然环境中，桥梁被纳入到了民众的岁时当中。著名的风俗当中有“走三桥”，竹枝词中也有吟咏其情景的内容。

肉馅馄饨菜馅园，灶神元夕接从天。

城廂灯市尤繁盛，点塔烧香费几千。（《上海县竹枝词》岁时八）

元宵例合走三桥，环洞新桥只二条。

吾愿苏家桥改建，三桥走偏路迢迢。（《周浦塘櫂歌》时令）

从这里可以了解“走三桥”是在旧历正月十五日元宵节广为流行的民间风俗。元宵节晚

<sup>1</sup> 比如，前文所举有关“公共圈”的议论，多有采取这一立场。参考注 26。

<sup>2</sup> 黄守恒：《谋邑编》卷一，《西门乡自治公所成立式宣言（庚戌正月）》，1916 年铅印本。

<sup>3</sup> 《亨帚续录》卷二，《云翘胡君家传》。

<sup>4</sup> 上海县陈行公社编志组编：《梓乡杂录》，《度民桥工程记（胡祖德）》，1983 年油印本。

<sup>5</sup> 《亨帚续录》卷二，《云翘胡君家传》；《陈行乡土志》，《创建度民桥记（秦锡田）》。

上即正月十五，是进行“走三桥”日子，传说在这一天渡过三座大桥，可免于各种疾病<sup>1</sup>。元宵节具有祈求一年丰收的意义，同时通过“走三桥”，与作为生命周期渊源的女性产生密切关系。这一天为了驱逐疾病而结伴出访的妇女们，让那些著名的桥周围显得热闹非凡，正如从秦锡田的竹枝词中所见到的那样，在陈行镇的“走三桥”中，镇上横跨繁华街道的桥梁由于妇女们的出行也变得热闹起来。通过这样的风俗，传诵架建和改造这些桥梁的精英事迹，承认他们进行的事业和桥梁所象征的权威。这样，空间的现代化，由渡桥的妇女引申出与精英的意图不一致的意义，并纳入到民间风俗当中<sup>2</sup>。

### （三）民众文化和启蒙

以上考察了当地士人的民俗观及其与自治和民俗之间的关系，下面要探讨的是，竹枝词中吟咏民俗、收集由民众所吟咏的歌谣，在当时有什么意义呢？如上所述，秦锡田的《周浦塘耀歌》吟咏于1919年前后，胡祖德的《沪谚》和《沪谚外编》出版于1922年。另外，秦锡田和胡祖德参加编纂的乡土教育教科书《陈行乡土志》，民国初始即计划编纂，于1921年出版。这个事实说明对民俗的关心同地域整合课题密切相连。从胡祖德和秦锡田整理并出版秦荣光所著的《上海县竹枝词》（民国元年）来看，出版这些书籍，可以说反映了以地域实践主义为基础，继续关心民俗系谱的精英在新文化运动高涨的气氛中，对深受关注的新秩序问题所作出的回答。

通过利用民众文化的启蒙活动，意欲形成什么样的秩序呢？秦锡田的弟弟秦锡圭（1864—1924）为《沪谚》所作的序文清楚地说明了这个问题。秦锡圭进士及第后，历翰林院庶吉士出任山西省寿阳县知县。在民国初年的第一次国会议员选举中被选为参议院议员，但由于是国民党党员而被袁世凯取消议员资格。后来又被恢复，反对曹锟贿选，出席广东政府非常会议，是一贯以国民党系的立场采取政治行动的人物<sup>3</sup>。秦锡圭就是这样一位活跃于国家级政

---

<sup>1</sup> 有关地方志中的“走三桥”记述，于此难以一一枚举。光绪《嘉定县志》卷八，《岁时》记载“妇女走三桥，云免百病”。光绪《宝山县志》卷十四，《风俗》中也记载着元宵节的各种活动：“正月十五为上元节，有打灯谜闹。元宵过三桥走百病。紫姑卜诸名目。十三试灯，十八收灯。乡村联千百灯笼，又为龙灯。亘街穿巷，导以鼓吹”。又说“走三桥”是正月十八日举行“收灯”的日子。参见刘克宗、孙仪编：《江南风俗》，江苏人民出版社1991年版，第254页。

<sup>2</sup> 苏州城内同一个庙的前后被河夹断，而各自建有渡河桥，就出现了“庙挑桥”式的建筑和在一河之隔的两个庙之间建桥的“桥挑庙”式的建筑。不管是哪一种，桥梁发挥了增加寺庙庄严的宗教气氛的作用。《桥梁史话》编写组：《桥梁史话》，上海科技出版社1987年版，第223页。“走三桥”这一习惯，在上海近郊农村的宗教仪式当中仍有保留。朱建明：《上海南汇县老巷乡农家渡桥仪式及桥文化》，载《民俗曲艺丛书》43号，施合郑民俗文化基金会1996年版。

<sup>3</sup> 《亨帚录》卷二，《仲弟介候行状》。与加入同盟会、国民党的秦锡圭相比，秦锡田与姚文楠（1857—1933）和唐文治（1856—1954）等共和党人物交往深密。不过，与其说这一关系是因为政治派别，还不如说是由于地方精英网，笔者认为这种说法较为妥当。



治舞台上的人物，其在上海的活动也是从国家主义立场出发反对浚浦局租界的扩张的<sup>1</sup>。具有如此鲜明国家意识的秦锡圭关于《沪谚》的意义，明确叙述如下<sup>2</sup>：

君惟本先君之训，以为国家之兴衰、视种族之强弱，而尤视普通人民知识之高下。顾欲普及教育于我国，幅员之广，户口之繁，即就今日所有小学十倍，其学额犹虞不足。况小学所教者，仅十龄上下之青年，其已习农工商业而逾学龄者，宁可遽舍之耶。于是有《沪谚》之编辑。言近指远，杂以谐语，易引起读者之兴趣，而语为平昔所熟闻，则易认识其文字；复详为注释，使由一隅而反三，尤以道德为指归，非仅供茶前酒后之谈助。且其国者，乡之积也，小学议授乡土志者，凡以动其爱乡之心，引而致于爱国也。以乡人诵乡音，意味弥永，而爱乡之心已油然而生而不自觉，则造就我爱国之大国民，尤斯书之宏旨欤。

文中所谈及的“乡土志”，是指在陈行乡编纂的以学龄期儿童为对象的乡土教育教科书《陈行乡土志》。《沪谚》是超学龄期以更广泛的民众为对象的社会教育为目的，在这一点上虽与《陈行乡土志》不同，但是通过考察《沪谚》和《陈行乡土志》所假设的秩序设想的特质可知，这两部著作相为表里。即，爱乡心和爱国心在根本上具有同样的性质，假设爱乡心的涵养有助于爱国。换言之，此两部著作明确地反映出以“乡土”中形成的秩序为媒介，建立国家秩序和全体秩序的核心思想。秦锡圭始终把关注的重点置于培养“大国民”的国家统一上，但认为立足于“乡土”的做法也是有效的方法之一。

必须注意的是，将乡土和国家的贡献相互联系起来把握的基础，存在于关于德性特质的观念之中。通过在《沪谚》中引用的民众平时耳熟的俗语和山歌，使民众便于识字，这种方法也常见于清末启蒙运动和1920年代发起的识字教育运动中。不过，这并非值得一提的罕见的方法。值得注意的应该是所谓“复详为注释，使由一隅而反三，尤以道德为指归”中所说的关于德性的可塑性的见解。也就是，推测启蒙对象民众虽没有识字能力，但在当地士人“正确”的启蒙引导下能够发挥各自原有的德性而成为“国民”。关于这一点，看一看《沪谚》中胡祖德对自己收集的大量的俗语所作的注释，就不难明了。对谚语“想自己，度他人”，他注释道，“此即恕道，孔子所谓一言而可终身行者也”，另外对谚语“敬人自敬自，薄人自薄自”附加了“《孟子》：敬人者人恒敬之”之语。关于儒学古典与俗语，虽然胡祖德没有说明是古典内容经过通俗化而变成俗语，还是古典收录了俗语之间的关系，但是做这样注释的意图，大概是因为他悟出了古典教养和俗语之间的某些共通性和连续性。对俗语的关心，并不在于

---

<sup>1</sup> 森田明《清末民初の江南デルタ水利と帝国主義支配》，载《清代水利社会史の研究》，国書刊行会，1990年。

<sup>2</sup> 《见斋文稿·沪谚序》。

俗语本身所拥有的民俗学方面的价值，而是自始至终要以其中所含有的与古典相类的教养为线索，发挥民众的“德”这一点上。

对民俗的这种认识，从收录于《沪谚外编》的五更调和滩簧等中的故事中，也同样可以看到。被收录的也多为《白娘娘报恩》、《庵堂相会》、《陆雅臣卖娘子》等后来发展成为地方剧的主要剧目。正如胡祖德所说“附录山歌等，原为不识字者诱使识字起见，阅者毋徒笑其粗”一样<sup>1</sup>，并不是承认这些故事的艺术民俗学方面的价值，而是为了利用这些故事的因果主题和伦理观念对民众的感化力<sup>2</sup>。

### 结语

清末民初地方精英面对地域整合这一课题，是怎样去整合大多数民众的？而作为整合的依据，地域社会观、民俗观和民众观又究竟是什么？本稿对这些问题进行了初步的考察。着眼于上海县陈行乡精英所留下的“歌谣”，将精英在竹枝词中吟咏的民俗内容和他们收集歌谣的意图，与启蒙运动联系起来进行了论述。

上海县陈行乡的精英埋头于民众启蒙运动，他们所假设的秩序设想与地方自治和乡土教育活动一样，通过对“乡土”的公共涵义诠释，丰富了爱国的意蕴。换言之，是为了以“乡土”中形成的秩序为媒介，恢复国家秩序和全体秩序。明确反映这种“乡土”秩序设想的核心思想的是，由胡祖德编纂的《沪谚》和《沪谚外编》。这些作品是以识字教育为目的而收集民众吟诵的俗语和民间俗曲等各种各样的“歌谣”而编成的。另外，笔者认为《沪谚》和《沪谚外编》，虽然与乡土教育教科书《陈行乡土志》一样，大概编纂于1910年代末，却具有更深的意味。这是因为，绅士精英埋头于这种“乡土”秩序的实践，在新文化运动高涨的情况下，对深为关注的新秩序问题，显示了他们独自的回答。

可是，正如秦荣光和秦锡田在竹枝词中所吟咏的那样，地方精英的民俗观是站在促进地域整合的立场上，吸收社会进化论思想，并以传统民众文化观为依据而形成的。在文明—野蛮的坐标轴中，民俗被视为“迷信”，因而民俗始终是他们为了达成秩序设想而改良的对象，他们对民俗的重视也只是他们教化民众的手段，而非为了发掘民俗学的固有价值。

以上是本稿所得出的结论。在新文化运动的影响下，本稿所讨论的地方精英的活动和支撑它的地域社会观是对以海外学说为基础的社会运动的回答。那么，成为新社会运动担当者的知识阶层的活动和支撑这一活动的社会观又是什么呢？就这一问题，这里顺便介绍撰写本稿时所收集的相关史料。

---

<sup>1</sup> 《沪谚》例言。

<sup>2</sup> 李前揭书，第201—221页。

1920年后，在以吴江县为中心的市镇中，因新文化运动的影响和国家意识的高涨而登上舞台的新一代知识分子，展开了涉及地方自治、市民公社、识字教育等多方面的活动<sup>1</sup>。在这类知识分子中居于中心地位的是以南社的活动为著名的柳亚子，以他为首的青年知识分子出版发行了各种各样的地方报刊，为促进这些活动积极地制造舆论。其中在盛泽镇发行的《新盛泽》提出了与本稿相关的极有启发性的主张<sup>2</sup>。在社会主义思想和三民主义的影响下，其提出了所谓水田歌、插秧歌和竹枝词等表现民众生活的“民众文学”中存有积极价值的主张<sup>3</sup>。但是他们的民俗观始终以一定的现代化为目标，不是从那些一直被指责为“迷信”的东西中找出独有的意义，而是秉持文明—野蛮（迷信）的坐标轴，把已被视为“迷信”一方的东西，再拿到“文明”一方来理解<sup>4</sup>。在此意义上，民众文化既是改造的对象，同时又能够成为价值依据，这一点可以说汇聚了知识分子运动所遇到的困难。故而笔者认为，对有关出现于清末、展开于南京政府时期的反迷信运动的过程和性质，尤其是着眼于运动根基的社会观、人性观的变迁的研究，仍有相当多的值得进一步探讨之处<sup>5</sup>。

## Local Elite's Concept of Folk Custom in the Late Qing Dynasty and the Early Republic of China: Clues in "Folk Songs"

<sup>1</sup> 有关苏州市民公社，早有论著强调其意义，例如朱英的《辛亥革命时期新式商人社团研究》，（中国人民大学出版社1991年版）。但是，主要是从清末商会研究关系上加以论述，而并没有充分探讨有关1920年代乡镇社会发展产生的意义。关于1920年代乡村地区市民公社的发展，小田（朱小田）在《江南乡镇社会的近代转型》（中国商业出版社1997版，第230—234页）中有所涉及。此外，关于苏州、吴江、常熟的市民公社资料集，有苏州档案局编：《苏州市民公社档案史料选编》，苏州档案局。

<sup>2</sup> 《新盛泽》1号（1923年7月16日）—88号（1927年1月21日）收藏于吴江市档案馆。

<sup>3</sup> 《新盛泽》37号（1924年8月11日），《民众文学（蘧軒）》。

现在既然需要“民众文学”，一定要搜求真正的“民众文学”。倘然仍是知识阶级所做的，不免隔膜，所以现代知识阶级所做的关于民众的文章，仍旧不是真正“民众文学”。因为知识阶级往往有一种偏见、自私、卑劣的行为，所做的文章，也决不能表现民众生活真正的情绪。……所以真正的“民众文学”决不是知识阶级所能代做。定要从农、工、商等人中，感想到他们亲历的环境，或是凄凉的，或是快活的，或是愉情的，或是忧虑的，或是困苦的，或是悔悟的，或是警戒的。总之，平常他们所随便唱出来的，如水田歌、插秧歌、竹枝词等，便是真正的“民众文学”。

此外在《新盛泽》37号（1924年8月11日），《革命与文学（蘧軒）》，中也叙述五更调和四季相思等民众文学，给予了积极的评价。

<sup>4</sup> 比如，在《新盛泽》56号（1925年9月1日）论述赛会性质的《我之赛会观（徐蔚南）》中的议论中有如实的表达。

<sup>5</sup> 有关南京政府，可参阅三谷孝：《南京政権と“迷信打破運動（1928—1929）”》，《歴史学研究》，455号，1978年；段瑞総：《新生活運動発動の背景について：思想的側面を中心に》，《法学政治学論究》，28卷，1996年。此外，这一问题在民俗学的民俗“发现”方面，是如何把地域文化和民族意识相结合的呢？仍有很多值得探讨的问题。Chang-tai Hung, *op. cit.*, chap. 7. 另外，Susan Daruvala, *Zhou Zouren and an Alternative Chinese Response to Modernity* (Harvard East Asian Monographs, 189), Cambridge, Harvard University Press, 2000, 也引用“locality”概念，分析周作人对近代性的反应。杜赞奇（山本英史、佐藤仁史译）：《“地方”という世界：政治と文学に見る近代中国における郷土》（载山本英史編《伝統中国の地域像》，慶應義塾大学出版会，2000年）中指出具有多种解释可能的“地方”概念，成为各种势力争夺的对象。

Sato Yoshifumi

**Abstract:** Local social ideas, concept of folk custom and concept of masses are analyzed in terms of local elite's integration and its characteristics in the late Qing Dynasty and the early Republic of China. Based on the "folk songs" left by elite of Chenxing village in Shanghai County, the author discusses the folk custom contents in elite's love folk songs (*Zhuzhici*) and their intention of collecting folk songs in the light of the Enlightenment.

**Keywords:** Elite; Concept of Folk Custom; Folk Song; *Zhuzhici* (love folk songs); New Cultural Movement

**收稿日期:** 2005-01-30

**作者简介:** 作者佐藤仁史，男，1971年生人，日本庆英义塾大学文学博士，滋贺大学常勤讲师。