

日常史所谓“地方”*

——由蒋梦麟曾经的日常世界展开

朱小田

[摘要]日常生活总是在地方环境中发生并与之相关。在跨学科视野里，日常史所谓“地方”，并非纯粹的地理空间，而是包含着源于空间的日常事件和日常时间，即地方、日常、经历（史）三位一体。从蒋梦麟先生曾经的日常江南铺展开去，我们发现，日常史的地方不仅意味着共同体及其类型和区位，更包含了特定共同体的关系生成和话语表达、某类共同体的地域特色赋予，以及共同体在整体世界中的区位转换。由不同的“地方”出发，便于解析“不足为外人道”的地方性知识和当地人观念，细究普通民众的生活样态，把握地方社会的时代特征。日常史的地方视角，多多得益于人类学以及社会学。

[关键词]日常史；共同体；蒋梦麟；地方

日常史的丰富内涵或许还难以细致地认识，但它与“地方”的紧密关联则是显而易见的；“日常生活是由各方面的因素决定的”，德国社会史家格茨（Hans-Werner Goetz）认为，其中两个因素“非常重要”，一是，一定社会群体的阶层归属性，二是，有条件地制约居民的生活空间，而且前者取决于后者；因为，人是居民，是所居住的村庄或城市中的一员，所谓“地方”。如果说传统世界存在着各种各样的生活方式，“首先是因为（人们的）生活是在不同的生活空间中进行的。”^①理由是如此的常识而充分，以至于社会史脱离了地方背景根本就无法成立，包括其中的日常史。然而，问题至此刚刚开始：究竟什么是日常史的地方？它跟传统史学意义上的事件发生空间有什么区别？从而，地方在日常史的构建中具有怎样独特的价值？在在引人深思。当我们走进蒋梦麟先生曾经的日常生活世界，^②依其所见、所闻、所思，并由此而铺展，一扇独特的“地方”之门渐渐开启，从他的蒋村到江南，而中国，而世界。

一、共同体的关系生成

蒋村是蒋梦麟早年生活和后来魂牵梦萦的地方，位于钱塘江南岸的冲积平原上，离杭州湾约二十里之遥。这是一个很小的村庄，只有六十来户人家，约三百人，三面环绕着河汊，南面一条石板路通向邻近的村庄。^③与邻村牵连在一起的场合很多：“碰到过年过节，或者庆祝神佛生日，或者其他其他时节，活动的戏班子就到村庄上来表演。”（19页）最吸引人的要算庙会，“迎神赛会很普遍，普通有好几百人参加，沿途围观的则有几千人。这些场合通常总带点宗教色彩，有时是一位神佛出巡各村庄。……迎神行列经过时，掉狮舞龙就在各村的广场上举行。”（19页）某家有了喜事，邻村的亲友会来贺喜。1903年蒋梦麟中了秀才，“好几百亲戚朋友，包括妇孺老少，齐来道贺，一连吃了两天喜酒。大厅中张灯结彩，并有吹班奏乐助兴。最高兴的自然是父亲。”（53页）蒋父是位小地主，为人自奉俭约，“忠厚而慷慨，蒋村的人非常敬重他，同时也受到邻村人士的普遍崇敬。”（28页）蒋父声望所及，就是由蒋村及其邻近数个自然小村落构成的共同体，^④是为日常生活空间。通常情况下，村人的“足步”不会“逾越邻近的村镇。”（36页）在童稚的蒋

*本文为国家社会科学基金项目“近代江南乡民日常生活研究”（11BZS073）和江苏省哲学社会科学基金项目“近代江南村妇生活研究”（09LSB008）的阶段性成果。

^①[德]汉斯·维尔纳·格茨：《欧洲中世纪生活》（1986年），王亚平译，北京：东方出版社2002年，第5-6页。

^②蒋梦麟（1886—1964），浙江余姚蒋村人，著名教育家，美国哥伦比亚大学哲学、教育学博士，1928年成为国民政府教育部第一任部长，后执掌北京大学17年，1950年去台湾。笔者所依据的基本资料来自于蒋梦麟的《西潮》；这是一份难得的日常生活史研究资料：它“对于日常琐事也往往不厌其详地加以描写”，因为在作者看来，“日常琐事往往可以反映一个国家的重大变迁，希望读者多少能从作者所记述的身边琐事中，发现重大史实的意义。”罗家伦先生将这种“日常”笔法概括为“小中见大”：所谓“重大史实的意义”，正可“从生活的体验得来。”见蒋梦麟：《西潮·新潮》英文版序（1943年）、（罗家伦）前言，岳麓书社2000年。

^③蒋梦麟：《西潮》（1943年），天津：天津教育出版社2008年，第12页；按，鉴于本文的基本资料来自于《西潮》，以下引文随文标出页码，以免啰嗦，特别说明。

^④“共同体”概念是由德国社会学家滕尼斯（Ferdinand Tönnies，1855-1936）在其名著《Gemeinschaft und Gesellschaft》（《共同体与社会》，林荣远译，商务印书馆1999年）中发明的，着眼于社会联结纽带，被翻译成英文“community”后，突出了自然空间的涵义。目前，此词的中文翻译有三：社群、社区和共同体。考虑到这一概念的原意、翻译及其演变过程，笔者认

梦麟和邻人们看来，外面的世界或许很大，但只有蒋村及其邻村才是日常生活的所在。^①为了叙述方便，我们以蒋村作为这一共同体之名。

在乡民们来说，共同体不仅仅是一种意识，更是实际的生活范围。“日常生活总是在个人的直接环境中发生并与之相关”，由此而“具有边界”，而“边界”云者，指由直接的生活环境所划定的人们“行动和运动的有效幅[辐]射的极限。对一个终生从未离开他的村庄的村民而言，村庄就是他的边界。”^②这边界既意味着地理的界线，更指日常行动的范围；两者以及滋生其间的日常意识，共同界定着作为基本生活单位的共同体。关于传统中国民众的基本生活单位，不少学者受到德国地理学家克里斯塔勒（W. Christaller）“中心地学说”的影响，将其刻画为“市场共同体”，尤其是美国学者。^③以蒋村的日常经验为基础，结合着对传统社会生活的一般认识，蒋梦麟认为，“更切近事实”的日常空间可称之为“自治的小单位”：

千千万万的这种单位，由几千年来累积下来的共同的语言，共同的文化和共同的生活理想疏松地联系在一起。这些或大或小的单位是以家庭、行业和传统为基础而形成的。个人由这些共同的关系与各自自治团体发生联系，因此团体内各分子的关系比对广大的社会更为亲切。他们对地方问题比对国家大事了解较深。……个人如非特殊事故与所属社会破裂，永远是小单位的一部分。（160页）

由于着眼点不一，名称或许不同；因为地理和交通的关系，范围也可能“或大或小”——与学者们概括出的标准模型有出入，但它就是民众生活的基本单位，意味着一种常态的日常空间，此间人们通过时常的直接互动而彼此熟识，形成属于一方的群体关系及其生活经验，或称为“地方性知识”。^④日常史所谓“地方”首先就意味着共同体的关系生成：日常空间存在于特定的自然—人文生态环境，地方性知识内含于日常生活的逻辑之中，而关系的生成过程即日常生活的历史运行。蒋村便是日常史所谓的地方之一。从蒋梦麟的日常叙述中，我们发现，特定的人生理想和家族治理方式就这样生成于共同体的关系之中，演绎着实际的日常地方。

读书做官是传统士大夫普遍的人生理想，但对蒋梦麟这样一位局拘于蒋村的孩子来说，很小的时候便指望着读书而做官，就有些匪夷所思了：

我幼稚的心灵里，幻想着自己一天比一天神气，功名步步高升，中了秀才再中了举人，中了举人再中进士，终于有一天当了很大很大的官，比那位县知事要大得多好多，身穿蟒袍，腰悬玉带，红缨帽上缀着大红顶子，胸前挂着长长的朝珠，显显赫赫地回到故乡，使村子里的人看得目瞪口呆。（36-37页）

从中可以看出，蒋梦麟的生活理想，很大程度上受到一位县太爷的刺激，因为知县有一次来邻村办案，路过蒋村：

他乘坐一顶四人扛抬的绿呢暖轿，红缨帽上缀着一颗金顶，胸前挂着一串朝珠。四名轿夫每人戴着一顶尖锥形的黑帽，帽顶插着一根鹅毛。暖轿前面有一对铜锣开道，县太爷所经之处，老百姓就得肃静回避。（36页）

蒋梦麟自言自语：“他的权势怎么来的？读书呀！”因此，他对读书做学问的意义理解就是：“向上层社会爬的阶梯”；又闻：在士、农、工、商四个阶级中，士大夫居于统治地位，是最尊荣的一级。（36页）对于“听来”的阶级结构，蒋梦麟一点也不觉得陌生：

在我们村子里，农、工、商三类人，都不稀罕。种田的不必说了，商人也不少。好多人在上海做

为，在中文使用过程中，如果强调群体关系，使用“社群”较确切；如果强调自然空间，使用“社区”较确切；而“共同体”作为母词，更具包容性，含有自然空间、群体关系以及其间的生活意识等意义。

^①值得玩味的是，蒋梦麟的日常叙述总是直指蒋村，似乎世界上人人皆知蒋村。其实，在他看来，日常生活只属于蒋村。当徐懋庸先生回忆故乡的日常生活时，立刻声明：“这里的故乡不是指的绍兴府属，也不是上虞县，只是指我家所在的一个小小的乡镇而言——只包含一姓的小小的村镇。”按，此村镇指下管镇方山村。见徐懋庸：《故乡的事情》，原载1930年代《论语》半月刊，转自《吾乡风情》，上海：上海书店出版社1997年。

^②[匈]阿格妮丝·赫勒：《日常生活》，衣俊卿译，重庆：重庆出版社1990年，第7、256页。

^③相关理论如施坚雅（W.Skinner）的“基层市场共同体”（参见《中国农村的市场和社会结构》，1993年，史建云、徐秀译，中国社会科学出版社1998年），费正清（J.K.Fairbank）的“集市社会”（参见《美国与中国》，1948年，张理京译，北京：商务印书馆1987年），西达·斯波科尔的“市场共同体”（参见[美]黄宗智：《中国农村的过密化与规范认识危机及出路》，上海：上海社会科学院出版社1992年）。

^④此概念借用于美国人类学家吉尔兹（C. Geertz）的《地方性知识》（1983年初版，王海龙、张家瑄译，北京：中央编译出版社2000年）。

生意，从上海带回来很多好玩的东西……至于工匠，我们的一位族长就是木匠，他的儿子们也是的。一位远房叔叔是银匠，专门打造乡村妇女装饰的指环、手镯、钗簪之类。至于读书人，那可不同了。凡是族人之中有功名的，家庙中都有一面金碧辉煌的匾额，举人以上的家庙前面还有高高的旗杆，悬挂他们的旗帜。（36页）

儿时蒋梦麟对于职业结构的日常体验让我们注意到事物的呈现方式。许多抽象事物的意义，比如职业结构，或以学理的形态通过“阶级”概念呈现在文本里，或以日常的形态通过行为的演示出现在共同体中；前者科学却颇费思量，而为专门家所欣赏，后者生活却颇为随意，而为一般民众所理解。如果我们承认一定群体的生活理想部分渊源于职业—阶级结构，那么，普通百姓的理想追求则常常要到他们所在的共同体关系中去寻找，在那里，职业—阶级结构通过人们的日常互动以非常地方性的形态实际演示着，成为共同体关系的一个重要侧面。在这种意义上，作为一种地方性知识，民众的生活理想源于这种理想在一方共同体中具体而特殊的生成。

特定的家族治理方式也是地方性知识。与传统中国的许多共同体一样，蒋村实行家族统治，“村里的事全由族长来处理，不待外界的干涉。祠堂就是衙门。”（13页）家族治理其实就是家族关系在共同体中的生成和演示。言其治理规范，传统中国人可谓烂熟于心，说不上什么地方性：

“万恶淫为首，百善孝为先。”孝道使中国家庭制度维系不堕；贞操则使中国种族保持纯净。敬老怜贫，忠信笃敬也被认为善行。重利盘剥，奸诈谎骗则列为罪行。斥责恶行时常骂人来生变猪变犬。（13页）

在这里，由精英确定的普遍社会规范就是蒋村的善恶标准：以儒家思想为主糅合了某些释道信仰的成分，但普遍、抽象的教条却以非常地方性的形态出现在共同体：它或许是在蒋村“乡间到处可以看见的”贞洁牌坊；或许是祖宗牌位前面点起的香烛，“使得每个人都觉得祖先在天之灵就在冥冥之中监视似的”；（14页）或许是乡人的窃窃私语：“村中的舆论也是重要的因素，还有，邻村的舆论也得考虑。”（14页）蒋村祠堂成为家族治理的物态象征，所谓“开祠堂门”就是家族治理的实际运作，不过，“只有特别严重的案子才需要这样做。一般的纠纷只是在祠堂前评个理就解决了。”（14页）牌坊、烛光、舆论、祠堂……所有这些，通过家族治理过程将普遍性的社会规范转换成了地方性知识。

地方性知识是当地人、当时人、当事人才能实际理解的群体关系及其生活经验。应该说，蒋梦麟所展示的共同体关系并不十分费解，毕竟，它的关系性状还在人们通常的历史经验之内，但事实上，更多的地方性知识无法为人们所分享。在这里，古典人类学家将共同体知识的地方性推向了极端；图腾、抢婚、杀婴、割礼等知识之所以让他们兴奋，很重要的一个原因在于，它们具有“不足为外人道”的地方性，而现代人类学家更重视如何“为外人道”出这些地方性知识。埃文思—普里查德（E.E.Evans-Pritchard）的《阿赞德人的巫术、神谕及魔法》（*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937）写的是一个中非民族，在那里，巫术、神谕和魔法等地方性知识形成了一个复杂的信仰和仪式体系，只有将它们视作整体结构中互相依赖的要素，其意义才能显现；也只有深入该体系的逻辑结构之中，相关的假设、推理和行动的合理性才得以理解。普里查德强调，这个体系是与共同体关系和人们的日常生活相联系的，一旦将这些地方知识点置于该体系的逻辑及其背后的共同体关系和生活中，一切便豁然开朗。^①人类学的这一转向提示社会史家，日常史涉及的地方性知识也许非常陌生，但共同体关系的结构性联系在日常生活中是真实可感的，因而其间的知识及其意义也变得可以理解：“一个特殊社区的社会生活的各方面，均系密切地相互关联着，或为一个统一的整体，或体系中的各部分。任何一方面，除非研究它和其他一切别的方面的联系，不易正当的明了。……这样就可以说，每一种社会活动都有一种功能；而且只有发现它的功能，才可以发现它的意义。”^②

日常史致力于叙述往昔生活的常态，但对于缺乏相关历史经验的人们来说，这样的常态因其鲜明的地方性不啻奇风异俗，更多的情况是，日常事件本身似乎并不太“地方”，就如上述蒋村的职业和家族结构，然而当这种结构实际运行于特定共同体之中，它们的地方色彩就非常浓重了；或者换句话说，特定共同体

^①[英]爱德华·埃文思—普里查德：《人类学与历史》（1966年），《论社会人类学》，冷凤彩译，北京：世界图书出版社公司2010年。第69页。

^②[英]拉德克利夫·布朗：《对于中国乡村生活社会学调查的建议》（1935年），拉德克利夫·布朗：《社会人类学方法》，夏建中译，北京：华夏出版社2002年。

的结构性力量赋予日常生活以浓重的地方性。譬如，就在蒋村的邻县上虞，近代文学家徐懋庸曾经生活过的方山村，一个人生下来就由血缘关系决定属于宗族之下的那一“房”；因为各“房”向来彼此对立，所以每一“房”的子姓从小到大也必须跟其他各“房”的子姓对立。徐氏一个族兄的经历表明，共同体关系产生的神奇力量常常令其中的个体无法左右：

他（族兄）回乡以后，在最初的三天中，对于村中的种种纠纷，视为“蛮触之争”，绝对保持超然的态度，只将大义劝告双方；但是到了第四天，他不得不渐渐的站到“蛮氏”的一边讲话，非难起“触氏”的一方面来；一星期以后，他就完全变成一个极端的民族的宗派主义者了。

与这位见过世面的“族兄”不同，一直生活于方山的人们会觉得，徐姓房际之间的对立再正常不过，似乎村庄的常态应该是这样，只有“外人”才觉得这是个“奇迹”，^①所谓“奇迹”，其实不过是共同体关系的地方表达而已。

从实际观察的民俗学家指出，最易使人看作奇迹的是共同体中的禁忌（taboo），因为禁忌由“不作为”支配，“因为不作为，所以外部无法是无法观察到的。比如在厕所不能吐痰，在灶沿上不能切东西等，再敏锐的观察者也很难注意到。”在1930年代“文明的”日本共同体中，也“有无数这样的禁忌，都是外部人不知道的内在的事实。而如果这些内在的心意现象不能理解的话，也无法理解有形文化和言语艺术。”因此，当时的民俗学家柳田国男提议，“民间传承的观察采集非本地人不可”，^②理由很简单：只有当地人熟悉共同体关系。

对于日常史学者来说，共同体生活的实际运行已经无法直接感受，而只能间接地从文献中认识，但对于了解历史的空间，我们有可能直接去认识：“为了直接体验空间的历史，我们就亲自到文献中所记载的那些地方去做田野调查。那些文献上死的历史在田野中就变得活生生的，而且在田野中还会发现文献上没有记载的内容，并且看到它们原本就不是孤立存在的，而是与其周围的事物联系在一起，历史就变成立体的。”^③历史学的田野工作其实就是还原共同体的关系，从而理解其中的知识意义。

二、当地人的话语表达

作为社会精英，蒋梦麟穿行于沿海和内地，来往于中国和世界，具有敏锐的时代洞察力。在叙述汹涌西潮中的近代中国时，他难以掩饰忡忡忧心：

西方商人在兵舰支持之下像章鱼一样盘踞着这些口岸，同时把触须伸展到内地的富庶省份。中国本身对于这些渗透并不自觉，对于必然产生的后果更茫然无知。亿万人民依旧悠然自得地过着日子，像过去一样过他们从摇篮到坟墓的生活，从没有想到在现代化的工作上下工夫。（7页）

这显然是一位历史观察家的立场和判断。不过，蒋梦麟并没有一味地自说自话，而是尽量让被观察者发声，同时忠实地将之记录在案。因此他对蒋村日常生活，保持了足够的冷峻，以村人的立场，留存了一段普通民众的话语。

1917年夏季，蒋梦麟从美国回到蒋村。卧病的大祖母吩咐他坐到她的床边，她要告诉他十六年间“简直变得面目全非”的蒋村：

女人已经不再纺纱织布。因为洋布又好又便宜。他们已经没有多少事可以做，因此有些就与邻居吵架消磨光阴，有些则去念经拜菩萨。年轻的一代都上学堂了。有些女孩子则编织发网和网线餐巾销售到美国去，出息不错。很多男孩子跑到上海工厂或机械公司当学徒，他们就了新行业，赚钱比以前多。现在村子里种田的人很缺乏，但是强盗却也绝迹了。天下大概从此太平无事，夜里听到犬吠，大家也不再像十年前那样提心吊胆。（95页）

对于蒋村已经发生的这些变化，大祖母基本满意，甚至有些欣赏，但同时，对于一些“进过学校的青年男女”的言行，她认为“实在要不得”：

他们说拜菩萨是迷信，又说向祖先烧纸钱是愚蠢的事。他们认为根本没有灶神。庙宇里的菩萨塑

^①徐懋庸：《故乡的事情》。

^②[日]柳田国男：《民间传承论与乡土生活研究法》（1934—1935年），王晓葵、王京、何彬译，北京：学苑出版社2010年，第55页。

^③史克祖：《追求历史学与其他社会科学的结合——区域社会史研究学者四人谈》，《首都师范大学学报》1999年第6期。按，上述间接引文出自刘志伟，间接引文出自郑振满。

像在他们看来不过是泥塑木雕。他们认为应该把这些佛像一齐丢到河里，以便破除迷信。他们说男女应该平等。女孩子说他们有权自行选择丈夫，离婚或者丈夫死了以后有权再嫁。又说旧日缠足是残酷而不人道的办法。说外国药丸比中国药草好得多。他们说根本没有鬼，也没有灵魂轮回这回事。人死了之后除了留下一些化学元素的化合物之外什么也没有了。他们说唯一不朽的东西就是为人民为国服务。(96页)

对于大伯母的这番牢骚，蒋梦麟的侄女不以为然，她说：“婆婆太老了，看不惯这种变化。”侄女对大伯母的轻蔑态度，固然可以看作社会变迁中的代际差异，因为这种差异确实是存在的，但另一种差异更加启人思考：西潮澎湃下的现代变迁在不同的社会历史层面呈现出明显不同的速率。大伯母的话表明，对于物质生活的变化，“太老”的乡人与年轻人并没有什么不同；根本的不同产生在观念层面。以传统伦理道德观念为例，蒋梦麟记录下了两段当地人的看法；一段是在1880年代：

在人伦道德上父亲却一直不大赞成外国人的办法。固然也认为“外国人倒也同我们中国人一样地忠实、讲理、勤劳”。但是除此之外，他并不觉得外国人有什么可取的地方。……(私塾先生)说：“‘奇技淫巧’是要伤风败俗的。先圣以前不就是这样说过吗？”他认为只有朴素的生活才能保持高度的道德水准。我的舅父也持同样的看法。(31页)

另一段是在1917年蒋梦麟海外归来后，由一位“老太婆”给他叙述的故事：

“你记不记得那两位兄弟在父死之后分家的事？”她问我。两兄弟每人分到他们父亲的房子的一个边厢，又在大厅的正中树了一片竹墙，把大厅平分为二。一位兄弟在他的那一半厅子里养了一头牛，另一位兄弟气不过，就把他的半边厅子改为猪栏来报复。他们父亲留下一条船，结果也被锯为两半。这两位缺德兄弟真该天诛地灭！后来祝融光顾，他们的房子烧得精光。老天爷有眼的！（97页）

从清末到民初二十多年的时间里，尽管蒋村的物质生活发生了不小的变化，但村民们安身立命的道德原则却基本未变，事实上，近世“几百年来，不论朝代如何更换，不论是太平盛世或战祸频仍，中国乡村里的道德、信仰，和风俗习惯却始终不变。”（13页）乡民面对西潮的态度令人深味：他们一方面享用着西方的物质文明，另一方面固守着传统伦理道德；这可以称作日常生活的“中体西用”。为了实践这种“中体西用”，当地人人为之营造了相应的话语环境。

重点看看传统观念生存的话语环境。在近代共同体中，传统伦理的规范功能特别依赖当地人的一套“报应”话语，这套话语常常与“轮回转世说”结合为一体，以舆论的形态在日常生活中发挥功能。在江南作家王西彦1940年代的故乡回忆中，慈爱的“金妹伯伯”是个跛脚，他几乎对所有的小孩子都很喜爱，独有一个例外，那就是“黄杨木”。黄杨木整日里模仿金妹伯伯的腔调和姿势，瞎编他的跛脚故事：

我十八岁那一年呵，唉，他娘的那个小妹子可也真叫是刺丛里的鲜花，分外的香呢！我呢，怪只怪我这吃大虫的胆，两丈高的墙头呀，只一个不小心，脚一打滑，勃脱，鸡飞蛋打——花儿采不到，人儿翻下地，我的这条腿，唉，没说场，眼前报呀。^①

金妹伯伯受不了这《眼前报》，劝诫无果之后，他毫无顾惜地断定，黄杨木将来“没出息”，并认为这“是上代祖宗未曾行善积德的结果。”几乎一“报”还一“报”！王西彦说，“我们从来没有见到过这个善良的老人会如此气愤，也从来没有听到过他用这样的言辞去咒骂别人。”似乎只有回以同样的“报应”才能表达老人的愤恨。报应不仅是待人的咒语，也是律己的自觉。王西彦姑母是村子里“苦命的人”，“五年带了两次孝”，老祖母叹息道：这“总是前世事啊！”姑母自己也这么看：“我是前世做大坏事，才今世来受苦的！”^②

在共同体中，典型的当地人话语有两种表达方式：一是歌谣。与精英诗歌不同：“歌谣是以民众地方作单位的，不是以个人作单位的。所以歌谣的个性，应当从一个地方的人群看起，这一群人的歌不是那一群人的歌。”^③这里的“一个地方的人群”即共同体，所谓“十里不同风”。吟唱者用特别的俚调表达特定的心态，从形式到内容，地道的当地。^④

二是仪式。与歌谣的自说自话不同，仪式常常采取巫婆代言的方式。在蒋村，巫婆多半是自远地儿；

^①王西彦：《黄杨木》（1941年6月23日），《王西彦散文选》，南京：江苏人民出版社1980年，第15页。

^②王西彦：《黄杨木》，《王西彦散文选》，第10-15页。

^③卫景周：《歌谣在诗中的地位》，北大研究所国学门歌谣研究会：《歌谣纪念增刊》，1923年12月17日。

^④参见小田：《近代歌谣：江南村妇生活的凭据》，《江苏社会科学》2011年第4期。

被召的鬼魂来时，巫婆的耳朵就会连续抽搐三次。普通人是不能控制耳朵的肌肉的，巫婆的耳朵能够自己动，使得大家相信它的确有鬼神附体。蒋梦麟就曾经通过巫婆与其故世的母亲谈过话，他说，不管是真是假，“这办法至少使活着的亲戚朋友心里得点安慰。”（15页）巫婆只能召至去世的亲戚朋友的鬼魂，扶乩却能召唤神佛。做梦时鬼魂和神佛会前来托梦，比如，一位死了的母亲可能要求她儿子给她修葺坟墓。死了的父亲可能向儿子讨纸线。（16页）这样，活人的“希望、请求或警告”都可能由“神佛，死去的亲戚朋友或者精灵鬼怪”提出。在浙江诸暨的苎萝村，乡绅陈老先生1930年代还保存着西施在乱盘开沙时的一段降坛自白，声辨“西施如何的忠贞两美，与夫范蠡献西施，途中历三载生子及五湖载去等事的诬蔑不通。”^①说是西施的辩白，其实不过是苎萝村人借西施之口在表达他们自己的观念；这种观念既与精英思想不同，也与一般社会意识迥然有异：地方性强烈，民间立场，弥漫于日常生活之中。

这样，在其次的一层意义上，日常史所谓“地方”意味着当地人话语的表达：话语权属于当地民众，观念折射出浓重的共同体底色，历史的情境在日常表达的过程中显现。

三、地域生活的特色赋予

蒋村日常史留在蒋梦麟1943年《西潮》中。这是一部以个人经历为线索的叙述，但当那些心目中的景象一一展布在纸上时，他觉得那“有点像自传，有点像回忆录，有点像近代史。”（7页）看得出，在蒋梦麟的潜意识里，个体生活历程隐约着整个社会大历史，同样地，蒋村的日常生活亦可看成中国社会生活的缩影：

中国有成千上万这样的村落，因为地形或气候的关系，村庄大小和生活习惯可能稍有不同，但是使他们聚居一起的传统、家族关系，和行业却大致相同。共同的文字、共同的生活理想、共同的文化和共同的科举制度则使整个国家结为一体而成为大家所知道的中华帝国。（我们现在称中华民国，在辛亥革命以前，欧美人称我们为中华帝国）。（9页）

从民族一统性和抽象意义上不妨作如是观，然而，缩微的场景究竟替代不了繁复的地方生活，鲜活的历史不会在全息图里，而只能在各地生活的细节中。在这一点上，蒋梦麟与一部分偏执于“社会缩影法”^②的人类学家明显不同，他不过试图在宏阔的“西潮”背景中把握个体与共同体的命运。在他看来，蒋村的生活依然独特，并因此而生动。在造成蒋村历史的诸多因素中，蒋梦麟非常敏锐地注意到共同体的自然生态及其人文环境的唯一性，所谓“大致相同”中的“稍有不同”者，主要指“地形或气候”及其“生活习惯”：

蒋村虽然小，水陆交通却很便利。河汉上随处是石桥，河的两岸则满是绿柳垂杨。河中盛产鱼、虾、鳊、鳙、龟、鳖。柳荫之下，常有人悠闲地在垂钓。耕牛慢慢地踱着方步，绕着转动牛车，把河水汲到水槽再送到田里。冬天是连阡穿陌的麦穗，夏天是一片稻海，使人生四季长青之感，麦穗和稻穗随着微风的吹拂，漾起一片涟漪，燕子就在绿波之上的蓝空中穿梭翱翔。老鹰忽高忽低地绕村回旋着，乘老母鸡不备的时候就俯冲而下，攫走小鸡。（12页）

这不是单纯的风景；蒋梦麟强调，“这就是我童年时代的背景，也是我家族的环境。”（13页）不过，这样的“背景”和“环境”似曾相识：鲁迅、周作人笔下的绍兴之里赵，丰子恺笔下的桐乡之六塔，吴冠中笔下的宜兴之北渠^③……依稀同样的水乡风土。蒋梦麟自己也意识到了蒋村与其它共同体的环境相似性：

蒋村是散布在钱塘江沿岸冲积平原上的许多村庄之一，村与村之间常是绵延一两里的繁茂的稻田，……围绕着它（蒋村）的还有无数的村庄。大大小小，四面八方都有，往南一直到山麓，往北到海边，往东往西则有较大的城镇和都市，中间有旱道或河汉相通。（10页）

在自然生态和人文环境同一性的意义上，我们将这些“无数的”蒋村定义为“江南”，一个中观地域社会。地域社会一直是历史研究重视的空间单位。一方面，中国幅员辽阔，民族众多，环境复杂，地方差别巨大，另一方面，地域社会在生态环境、语言系统、风土人情、心理特征等诸要素之间存在着很大的相似

^①郁达夫：《达夫游记》，上海：文学创造社1936年，第12页。

^②所谓“社会缩影法”是这样一种观点，认为可以在所谓“典型的”小镇或乡村中找到民族社会、文明、大宗教或任何总括和简化现象的精髓。见[美]克利福德·格尔兹：《文化的解释》（1973年），纳日碧力戈等译，上海：上海人民出版社1999年，第16页。按，格尔兹，即吉尔兹（C. Geertz）。

^③里赵出现在鲁迅的《社戏》、周作人的《村里的戏班子》等作品中，六塔出现在丰子恺的《癡六伯》等作品中，北渠出现在吴冠中的《水乡青草育童年》等作品中。

性，自成一体，特色明显，于是在传统“地方史”语境下，以整个江南为对象的地域社会（历史）研究蔚为大观。然而，在日常史视野中的地域江南却存在多种类型。

日常史所谓“地方”从共同体开始，有如蒋村，一般学者都熟悉这样的江南。这确实是江南，居于江南的核心部位，并且“无数”。问题是，它们不是江南的全部，或者说只是江南的一种类型。事实上，江南不同类型的共同体分布于一个环状梯级的地理格局中：从西、而西南、而南一线缘饰着山丘，有宁镇山脉、天目山、黄山、莫干山、龙门山、会稽山、四明山、天台山，山体一般在 700 米以上；中部核心地带是苏南平原和浙北平原，地势低平，以太湖为中心，呈浅碟形，一般海拔 2.5 米。整个江南以太湖为枢纽，上纳山地之水，倾注入太湖，下泄至东海；海边南北错落着众多岛屿。太湖周边的长荡湖、溇湖、昆承湖、阳澄湖、澄湖、淀山湖等，与太湖气息相通。宁绍北部虽被杭州湾喇叭口与杭嘉湖切开，但同属浙北平原，呈现出与环太湖地区基本相同的水乡景观。

这种意义上的江南以自然生态为基本要素。施坚雅引 18 世纪菲利普·布茨（Philippe Buache）“独特的学说”称，地表由山脉分割的江河流域所构成，山脉是天然的分界线。就农业中国来说，以江河流域作为地域的要素特别适宜；以山脉作为分界线能够说明地域的地理范围。^①在这里我们离开了许多江南研究者们奉行的诸如行政区划、历史传统等一些变动不居的因素，^②而以少有变化的自然生态为地域界定的基本依据。这几乎说不上标新立异，只是觉得，惟有自然生态最便于把握，因为它变动极其缓慢，与民众生活形成一种固定的结构，^③在它的参与下，许多历史现象归于历史的长时段。日常史就产生于这样的长时段之中。因之，蒋梦麟可以粗略地将整体中国视之为—，却无法忽视那“稍有不同”的生态及其人文环境。这正是蒋村日常史所以值得专注的关键所在。

至此，我们可以确定日常史所谓“地方”的第三层含义：地域生活的特色赋予。其中，地域社会显示了日常史的地方身份，它体现了中观范围内的生活整体性；特色，则是由自然生态及其人文环境为基本要素塑造而成的基本生活样式，它体现了地域社会中共同体生活的类型性；地方身份与生活样式的赋予过程，则意味着日常生活的历史发生。

在此需要强调的是，地域社会仍然是日常史研究的必要空间单位。因为江南的任何一种类型首先从属于江南，是江南的类型之一；地域阙如的类型是地理学、而不是日常史的研究单位。但更重要的是，我们必须认识到，地方特色的赋予是以地域的某种类型、而非整个地域为单位的，也就是说，日常史过程其实是赋予地域中某种类型的地方特色。通过蒋村，我们认识了水乡生活样式，但它无法代替对于山庄、海岛和渔村等他种生活样式的认识，只有分别认识了这些类型，才能全面地认识整体江南，因为很显然，江南是由所有这些不同类型的自然生态及其人文环境共同作用而成的。

江南渔村共同体的生态环境及其生活样式便与蒋村大为不同。民国晚期，画家吴冠中先生的姑爹家住溇湖边的一个大渔村里：

村子很长，一家紧贴着一家沿小河排开。村里几乎家家有船，每家的后门口临河，船系在大柳村上。白天，船都下湖了，风平水静的时候，那垂柳笼罩下的渔村倒影是挺美的画境；傍晚，船都回来了，小河水里挤得看不见水面，家家七手八脚从船里提鱼上岸，忙成一片。

船不仅是生产工具，也是生活家当，吴冠中回忆道：20 世纪二三十年代，姑爹多次摇着渔船送他到宜兴和无锡投考、上学，也曾送母亲到武进县的寨桥镇上去找一位老中医看病，他搭船跟着去玩。^④长年漂泊

^①[美]施坚雅：《中国封建社会晚期的城市研究——施坚雅模式》，长春：吉林教育出版社 1991 年，第 152 页。

^②关于江南概念的多种界定，参见李伯重：《简论“江南地区”的界定》，《中国社会经济史研究》1991 年第 1 期。

^③法国年鉴学派史家之所以特别注意日常史中的自然生态因素，原因正于此：最易接受的例子似乎是地理限制。在几百年内，人们困守一定的气候、植物、动物和文化，以及某种缓慢形成的平衡，脱离开这种平衡，一切都会成为问题。例如在山区，山民有按季节易地放牧的习惯；在沿海地带，海上活动总是集中在某些条件比较优越的地点。城市的建立，道路和贸易的通畅，文明地域的范围，都是惊人地持久和固定。见 [法]费尔南·布罗代尔：《长时段：历史和社会科学》（1965 年），顾良等译，衣俊卿主编：《社会历史理论的微观视域》，黑龙江大学出版社、中央编译出版社 2011 年，第 94 页。

按，在《西潮》中蒋梦麟也曾意识到蒋村生态环境变化的缓慢，与此相对应的地方生活方式便显现出历史的长时段；他写道：“几百年来，（钱塘江）江水沿岸留下肥沃的泥土，使两岸逐步向杭州湾扩伸。居民就在江边新生地上筑起临时的围堤截留海水晒盐。每年的盐产量相当可观，足以供应几百万人的需要。经过若干年以后，江岸再度向前伸展，原来晒盐的地方盐份渐渐消失净尽，于是居民就在离江相当远的地方筑起堤防，保护渐趋于干燥的土地，准备在上面蓄草放牧。再过一段长时期以后，这块土地上面就可以植棉或种桑了。再把这种土地改为稻田，也许要再过五十年。因为种稻需要大量的水，而挖池塘筑圳渠来灌溉稻田是需要相当时间的，同时土地本身也需要相当时间才能慢慢变为沃土。”（10 页）

^④吴冠中：《水乡青草育童年》，《沧桑入画》，北京：学林出版社 1997 年，第 8 页。

湖上的渔民，比如在苏州阳澄湖，渔民以船为家，船居生活很是别样；当地渔歌唱道：

一条网船做世界，芦菲当瓦舱当床。

船头行灶烧饭吃，船梢旣处晾衣裳。

旣凳旣桌旣靠傍，半夜起风全家晃。^①

跟江南其它地方一样，渔民的日常信仰也通过迎神赛会的方式来表达，但湖上庙会的运行明显不同于陆地。清末，在嘉兴北乡的连泗荡，有一座刘猛将庙，“浮家泛宅之流，平日烧香许愿，来往如梭，以故该庙香烟独盛”，成为北乡渔民共同体的信仰符号：

八月十三日，为刘王诞期，远近赴会者，扁舟巨舰不下四五千艘，自王江泾长虹桥至庙前十馀里内，排泊如鳞。是日，奉神登舟，挨荡巡行，午后回宫，俗名为网船会。^②

可以想见，由于在自然生态、人文景观以及生活状态等方面的差异，其它类型的江南共同体生活将会呈现各不相同的特色，但它们同为江南人家生活。面对“无数的”共同体和有限的几种类型，费孝通先生“在半个世纪里通过实践找出来”一个“可行的”研究方法：

我们能对一个具体的社区，解剖清楚它社会结构里各方面的内部联系，再查清楚产生这个结构的条件，可以说有如了解了一只“麻雀”的五脏六腑和生理循环运作，有了一个具体的标本。然后再去以观察条件相同和条件不同的其他社区，和已有的这个标本作比较，把相同和相近的归在一起，把它们和不同的和相远的区别开来。这样就出现了不同的类型或模式了。这也可以称之为类型比较法。应用类型比较法，我们可以逐步地扩大实地观察的范围，按着已有类型去寻找不同的具体社区，进行比较分析，逐步识别出中国农村的各种类型。也就由一点到多点，由多点到更大的面，由局部接近全体。……这样积以时日，即使我们不可能一下认识清楚千千万万的中国农村，但是可以逐步增加我们对不同类型的农村的知识，步步综合，接近认识中国农村的基本面貌。^③

社区即共同体。某类型共同体→多类型共同体→地域→中国，从费孝通先生走过的社会人类学轨迹，我们可以清楚地看到，共同体与大社会就是个别与一般的关系。在“无数的”共同体与“抽象的”大社会之间，把握地域共同体的某种类型是一个很关键的环节。费孝通所指示的这样一个很关键的“地方”，操作性强，对日常史来说，无疑具有非常重要的方法论意义，值得我们高度重视。^④

四、整体世界中的区位转换

蒋梦麟发现，清末民初年间蒋村的日常生活渐渐洋气起来，尤其在物质生活方面：

有人从上海带来了几盒火柴。大人们对这种简便的取火方法非常高兴。小孩们也很开心，在黑暗的角落，手上火柴一擦，就可以发出萤火虫一样的光亮。火柴在当时叫“自来火”，因为一擦就着；也叫“洋火”，因为它是从外洋运进来的。……美孚洋行是把中国从“黑暗时代”导引到现代文明的执炬者。大家买火柴、时钟是出于好奇，买煤油却由于生活上的必要。但事情并不至此为止。煤油既然成为必需品，那么，取代信差的电报以及取代舢舨和帆船的轮船又何尝不是必需品呢？依此类推，必需的东西也就愈来愈多。（32-33页）

这洋气就是西潮；位于潮头的洋货“先是破坏了蒋村以及其他村庄的和平和安宁，最后终于震撼了中国。”（33页）蒋梦麟意识到，西潮冲击从而引发的共同体变迁似乎形成了一个地理递度；在这一递度中，蒋村首先直面西潮，很明显地与其所处的区位密切相关：西洋潮流不肯限于几个通商口岸里。这潮流先冲激着附近的地区，然后循着河道和公路向外伸展。五个商埠附近的，以及交通线附近的村镇首先被冲倒。

（10页）

伴随着交通方式的现代变迁，蒋村与现代城市之间的联系日益频繁。蒋梦麟亲历了这一变化过程：

父亲把我送到离村约四十里的绍兴府去进中西学堂，我的两位哥哥则已先我一年入学。我们是乘条又小又窄的河船去的。小船的一边是一柄长桨，是利用脚力来划的，另一边则是一柄用手操纵的短桨，作用等于船舵。（37页）

^①苏州市相城区文学艺术界联合会、苏州市相城区阳澄湖镇人民政府：《阳澄渔歌》，大众文艺出版社2007年，第100页。

^②吴友如等：《点石斋画报》第三册，上海画报出版社2001年，第164页。按，“网船会”的记载时间为1887年。

^③费孝通：《〈云南三村〉序》（1987年），费孝通、张之毅：《云南三村》，社会科学文献出版社2000年，第6-7页。

^④参见小田：《人类学方法在地域社会史研究中的应用》，《史学理论研究》2008年第3期。

这是清末的 1897 年；1903 年蒋梦麟参加郡试，要渡过钱塘江至绍兴去；那可不是一件容易的事儿：

渡船码头离岸约有一里路，我小心翼翼地踏上吱吱作响的木板通过一条便桥到达码头。渡船上有好几把笨重的木桨，风向对时也偶然张起帆篷。船行很慢，同时是逆水行驶，所以整整化了两个小时才渡过钱塘江。（第 49 页）

但到了民初 1917 年他从美国回来时，情况大大地变了：

从蒋村到火车站，大约有三里路，……我步行至车站以后就搭了一列火车到曹娥江边，……从此到杭州的一大段空隙由轮船来衔接，多数旅客都愿意乘轮船，因为橹船太慢，大家不愿意乘坐，所以旧式小船的非常清淡。傍晚时到达钱塘江边，再由小火轮渡过钱塘江，只花二十分钟。我中学时代的橹摇的渡船已经不见了。（98 页）

至此人们发现，蒋村已经置身于一个相当现代的世界里。跟一般村人不同，作为学者的蒋梦麟清楚地意识到，村落生活的现代变迁应该从 1840 年代开始算起：

一八四二年的中英条约同时规定中国的五个沿海城市开放为商埠。这就是所谓“五口通商”。大批西方商品随着潮涌而至。这五个商埠以差不多相似的距离散布在比较繁盛的中国南半部。为中国造成了与外来势力接触的新边疆。过去中国只有北方和西北那样的内陆边疆，现在中国的地图起了变化，这转变正是中国历史的转折点。（6 页）

西潮的冲击，一方面“造成与外来势力接触的新边疆”，江南首当其冲，以一个“新边疆”的姿态，从“地域性的世界”渐次转换为“世界性的地域”，^①而就传统中国来说，它因为新边疆的出现成为更广阔的现代世界的一部分。然而我们要说，鸦片战争构成中国历史的近代“转折点”，更多地体现宏观政治—外交的意义上。揆诸“新边疆”的实际生活情形，转折后的显著变化发生在数十年之后。蒋梦麟回忆，一直到中法战争“不败而败”的 1880 年代，蒋村仍然“懵然不觉”：“西南边疆的战争隔得太远了，它们不过是浩瀚的海洋上的一阵泡沫。乡村里的人更毫不关心，他们一向与外界隔绝，谈狐说鬼的故事比这些军国大事更能引起他们的兴趣。”蒋梦麟注意到，“村里的人讲起太平天国革命的故事时，却比谈当前国家大事起劲多了。……村里的人只有偶然才提到近年来的国际战争，而且漠不关心。”（8-9 页）也就是说，直到这时，蒋村的整体世界仍然是传统中国：

现代发明的锋芒还没有到达乡村，因而这些乡村也就像五百年前一样的保守、原始、宁静。但是乡下人却并不闲，农人忙着耕耘、播种、收获；渔人得在运河里撒网捕鱼；女人得纺织缝补；商人忙着买卖；工匠忙着制作精巧的成品；读书人则高声朗诵，默记四书五经，然后参加科举。（9 页）

然而，转折毕竟已经开始，西潮继续拍打着江南海岸，并顺着杭州湾一直向内灌注，日夜不停地侵袭着共同体。蒋村在 19 世纪末年蒋梦麟离开之后变化加剧，直至“简直面目全非”！象蒋村一样，江南许多共同体此时已经置身于一个更广阔的整体世界之中。这是一个包括西方资本主义国家在内的现代世界，最早迎面西潮的通商口岸城市成为沟通传统与现代世界的桥梁。通过这样的沟通，江南中心城市牵引周边的共同体进入一个扩大了的整体世界。^②蒋村的区位随着外部整体世界的扩大发生了转换：从“共同体—传统中国”变成“共同体—近代世界”，伴随着这种转换而来的便是日常生活的现代变迁，“安定地在那里生活了五百多年”（13 页）的江南“无数的”蒋村，再也无法保持日常生活的传统样式。

因此，日常史所谓“地方”的第四层含义便是：共同体在整体世界中的区位转换；区位意味着共同体与整体世界的空间关系，而转换表明这种空间关系的时代变化，随之而来的是日常生活的现代变迁。

1840 年代中叶以降，江南共同体的日常生活嬗变，依其与整体世界的区位递度不同先后展开。上海及其附近的松（江）太（仓）乡村，棉纺织女红向称发达，但随着 1843 年上海开埠，“洋布充斥，而女红之利减矣。”^③更接近宁波的蒋村，日常生活的变动要到清末才比较明显。上海和宁波都是最早开埠的通商口岸，作为“与外来势力接触的新边疆”，它们与世界资本主义市场连成一片，形成近代意义上的整体世界；江南共同体的日常生活新的整体世界中开始变化，但由于不同共同体与整体世界的区位关系存在一些差

^①参见王国斌：《区域性世界与世界性区域》，《史林》2005 年第 5 期。

^②徐铸成先生在谈到上海《申报》对周边乡村的深刻影响时说：“中国之有现代报纸，大家知道，是始于上海的《申报》。……在我的童年时代，江南一带的穷乡僻壤，也只知道有《申报》和《新闻报》。经常可以听到这样的话，‘拿张申报纸来包包’，‘这个窗户透风了，快找张新闻报来糊糊。’它们已经成为报纸的代名词了。可见……它们的影响的确是深广的。”见徐铸成：《谈〈申报〉》，《旧闻杂记》，成都：四川人民出版社 1981 年。

^③博润等修，姚光发等纂：《松江续志》，卷五“风俗”；清光绪十年（1884 年）刻本。

异，其日常变动的程度亦稍有不同。蒋梦麟意识到，蒋村共同体略显滞后的日常变动与其在近代整体世界中的区位关系存在着一定的关联：“蒋村离宁波不远，但宁波始终未发展为重要的商埠，因为上海迅速发展为世界大商埠之一，使宁波黯然无光。”（92页）受此影响，紧靠上海的乡村社会，其日常生活的变动明显地快于江南其它地方。比如，上海杨树浦一村庄1928年便开始使用电力碾米机器，“附近各户口，凡有稻须去皮者，皆携就此机器，工作费时无多，每担出洋2角。至于以前，则此项工作，系用旧式农具，并用人工。”^①在这里已经成为过去时的“旧式农具”，在江南许多地方当时还在普遍使用。与蒋村一（杭州）湾之隔的桐乡石门湾，是丰子恺先生的故乡，他的1934年《冬夜工毕》便是这一“旧式农具”使用的写实作品。农具称石臼，丰家的十多亩稻谷，由两个雇工用石槌你一下、我一下地在白里“打白”。冬夜里，寒冷、单调、吃力，工毕后，丰母总要提供热水让他们泡脚，去掉寒气，缓解劳累。^②这是前工业时代日常劳作的典型写照。

需要注意的是，导致共同体在整体世界中区位转换速率差异的，不完全是共同体与某个中心城市的距离远近，共同体本身的自然生态及其人文环境因素其实也很关键。龙门坑东距杭州不过数十里之遥，已经是山区：

居民二百余家，十分之六是葛姓，村中一溪，断桥错落，居民小舍，就在溪水桥头，山坡岩下，排列分配得极匀极美。村的三面，尽是高山，山的四面，就是万紫千红的映山红和紫藤花。自白龙潭下流出来的溪水，可以灌田，可以助势，所以水堆磨坊，随处都是。居民于种茶种稻之外，并且也利用水势，兼营纸业。……村中的蛟龙庙（或作娇龙庙）里的一区小学生的歌声，更加要使你想到没有外国势力侵入，生活竞争不像现在那么激烈的羲皇以上的时代去。^③

此情此景，令1935年春季来到这里的郁达夫十分惊异：“小和山下蛟龙庙，聚族安居二百家，好是阳春三月暮，沿途开遍紫藤花。”^④这真是一个“外人不知，村人不知，武陵渔夫，也不曾到过的一座世外的桃源”！地近杭州的龙门坑共同体如此，处于江南边缘的其他山村情形也就可以想见了。

五、结 语

社会史的整体性体现在多个侧面，其中之一是社会维度之间衍生的自然谱系：日常—共同体—民众—长时段—非常规史料—跨学科理论—平民史观……从中不难看出，日常史只是以“事件”命名的社会史，在社会史的“日常”那里，必然存在社会史的“地方”。究竟什么是日常史的“地方”？却完全不是通过传统史学的简单比划所能了事的。早在1940年代费孝通先生就曾给我们以社会学的启示：

以全盘社会结构的格式作为研究对象，这对象并不能是概然性的，必须是具体的社区，因为联系着各个社会制度的是人们的生活，人们的生活有时空的坐落，这就是社区。

社区分析的初步工作是在一定时空坐落中去描画出一地方人民所赖以生活的社会结构。在这一层上可以说是和历史学的工作相通的。社区分析在目前虽则常以当前的社区作研究对象，但这只是为了方便的原因，如果历史材料充分的话，任何时代的社区都同样可作分析对象。^⑤

几乎就在同时，蒋梦麟先生为我们提供了一个分析文本，七十年之后，这文本成了名副其实的“历史材料”，对于一个共同体来说，它已经相当“充分”；然而它还不够，因为它只代表江南共同体的一种类型，代表这一类型共同体的变动，于是，我们由蒋梦麟曾经的日常世界铺展开去，说明日常史所谓“地方”内含的种种。从纯粹空间上考虑有：共同体—共同体的不同类型—共同体区位；而从日常空间考虑应该是：共同体的关系和话语—某类共同体的样态（特色）—共同体区位；当然，惟有共同体的关系生成及其话语表达、某类共同体的地域特色赋予，以及共同体区位的时代变换，才能说明日常生活的历史性状。在这里，日常史的性状不仅表现为历时的事态变化，而更主要地表现为共时的常态互动。这样的性状取决于日常史的长时段，并以此明显区别于政治事件史。所有这些内涵的揭示非跨学科的对话无以完成，这其中，我们得承认，从人类学和社会学中获益最多。

^①H.D.Lanmsom:《工业化对于农村生活之影响——上海杨树浦四村五十农家之调查》，何学尼译，《社会半月刊》1934年第1卷，第1-5期。

^②丰子恺：《冬夜工毕》，（浙江省）桐乡市丰子恺纪念馆：《丰子恺乡土漫画》（内部资料）1996年，第118页。

^③郁达夫：《达夫游记》（1936年），第118页。

^④郁达夫：《达夫游记》（1936年），第119页。

^⑤费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社1998年，第92页。

The Concept of the “Locality” in the Daily History:

A Discussion Expanding from the Experienced Community World by Chiang Monlin

Abstract: Daily life invariably takes place in the local environment and is closely related to it. From an interdisciplinary point of view, the so-called “locality” in daily history is not limited to geographic space only, for it also includes the daily events and time related to the space, or rather, the holy trinity of place, community, as well as course or history. A discussion expanded from the everyday life of the South-eastern China Mr. Chiang Monlin experienced, we have found that the “locality” in the daily history not only means community, types and locations of community; it certainly includes the relation growth and discourse expression of the specific community, the regional features endowed by a given community, as well as the location transition of the community in the whole world. Discussions expanded from different “localities” help to analyze the local knowledge and the native’s point of view that are incomprehensible to the outsiders, probe into the lifestyle of ordinary people in great detail, and grasp the characteristics of the times in the local society. The local perspective of the daily history benefits enormously from anthropology and sociology.

Key Words: the daily history; community; Chiang Monlin; locality

作者简介: 小田 (1963-), 男, 历史学博士, 苏州大学历史系教授。

通讯地址: 江苏苏州工业园区独墅湖高教区文景路: 苏州大学社会学院, 215123; 手机: 13912776466