

## 「風俗」與歷史觀\*

岸本美緒\*\*

「風俗」一詞，雖然在中國歷史文獻中到處可見，並且被歷代統治者認為是「攸關」社會秩序的關鍵詞。可是關於「風俗」概念的含義，似乎很少歷史學者做過深入的研究。本文試圖從幾個側面來探討「風俗」概念的特點及其對今日歷史學的啟發性意義。全文分為三個部分：第一部分通過「多樣與普遍」、「文教與樸素」、「個人與社會」這三種對比概念來探討「風俗」的含義；第二部分以顧炎武的風俗史觀為例，闡述明清學者重視風俗的理由；第三部分則討論風俗概念將帶給今日歷史學的啟示。

關鍵詞：風俗 習俗 顧炎武 歷史觀 文明與文化

---

\*本文原為中央研究院歷史語言研究所二〇〇二年五月二十四日「新史學講座」演講稿。

\*\*東京大學大學院人文社會系研究科教授



二〇〇一年我拜訪中央研究院歷史語言研究所參加評鑑委員會時，得知生活禮俗史的研究是史語所的重點項目之一，不少學者熱忱地進行有關生活禮俗的豐富多彩的研究。正好是十年前的一九九二年，《新史學》雜誌出版了「生活禮俗史專號」，杜正勝教授在一篇題為〈什麼是新社會史〉的文章中，指出如下：歷史不僅有骨骼而且有血肉，可是過去的歷史研究著重於「骨骼」部分，就是說，重視政治、經濟、外交、軍事等方面，而對於人民的生活、禮俗、信仰與心態等「血肉」部分，難免有缺少之憾。所以歷史研究由「骨骼」進而增益「血肉」，應是二十世紀末歷史學的普遍要求。<sup>1</sup>我全面地贊成杜教授的卓見。

今天我想講的也是「風俗」的問題，但是報告的內容不是明清時代的風俗如何，而是「風俗」這個概念本身。「風俗」這句話對我們來說帶有一些表面性的、變動無常的語感，即使可說是社會的血肉，也不可說是骨骼。雖然如此，對明清時代的士大夫來說，「風俗」乃至「士風」是有關社會秩序的十分重要的關鍵詞之一，這是我們都不可否認的。那麼，什麼是「風俗」？「風俗」一詞，在日本的中國史學界不少學者已經注意到。我第一次對「風俗」概念感興趣的是一九七七年，是通過森正夫先生關於明末清初風俗變化的研究。<sup>2</sup>戰後日本的明清史研究者用馬克思主義方法來研究階級鬥爭時，往往利用地方志「風俗」卷中的抗租記事等，但很少人注意到「風俗」概念本身，

<sup>1</sup>杜正勝，〈什麼是新社會史〉，《新史學》3.4(1992/12): 98-97。

<sup>2</sup>森正夫，〈一六四五年太倉州沙溪鎮における烏龍會の反亂について〉，收入山根幸夫等編，《中山八郎教授頌壽記念明清史論叢》（東京：燎原書店，1977）。森氏有關明末風俗的論文還有，〈明末の社會關係における秩序の變動について〉，《名古屋大學文學部三十周年記念論集》（1978）；〈明末における秩序の變動再考〉，《中國——社會と文化》10（1956）。



森先生可說是注意到明清「風俗」概念的先驅。關於其他時代，宮崎市定先生等早已有「後漢風俗」、「宋代士風」等研究，<sup>3</sup>但是我那時候還沒怎麼注意。後來，有些法律史研究者也討論過「風俗」與習慣乃至習慣法的關係。<sup>4</sup>滋賀秀三先生認為「〔我們〕不能因中國人說過『風俗各處不同』而斷定不同地方存在著不同的習慣法。『土俗、土例、俗例、土風』等類似的詞語同樣不等於西歐法律傳統意義上的習慣或習慣法。與這種具有規範意義的“custom”相對應的詞語，在傳統中國的詞彙中本來不存在」。<sup>5</sup>對這些日本學者的看法，梁治平先生有過這樣的評論：「在鄉民的生活世界裡，當那些『約定俗成』，成為風習的慣例最後被作為『規』、『例』接受下來的時候，它們縱然不能夠杜絕爭執與糾紛，也未能被整齊劃一地適用，卻足以為日常生活世界提供一個秩序的輪廓了。」<sup>6</sup>「風俗」到底是“praxis”呢？還是有“law”的側面呢？關於這個問題我今天不談論，可是我認為是個十分有趣的問題。

最近，研究近代史的一群年青學者也注目到清末的「改良風俗」的運動。<sup>7</sup>比如吉澤誠一郎先生提出的一個問題是，「『風俗』這個舊的修辭為什麼裝進新的內容在清末時期再度流行呢？」

<sup>3</sup>宮崎市定，〈漢末風俗〉(1942)，收入氏著，《アジア史研究》，第2冊（京都：同朋舍，1963）；宮崎市定，〈宋代の士風〉(1964)，收入氏著，《アジア史研究》，第5冊（京都：同朋舍，1978）。

<sup>4</sup>滋賀秀三，《清代中國の法と裁判》（東京：創文社，1984）；寺田浩明，〈清代土地法秩序における「慣行」の構造〉，《東洋史研究》48.2(1989)。

<sup>5</sup>滋賀秀三，〈清代訴訟制度之民事法源的考察〉，收入滋賀秀三等著，《明清時期的民事審判與民間契約》（北京：法律出版社，1998），頁76。

<sup>6</sup>梁治平，《清代習慣法——社會與國家》（北京：中國政法出版社，1996），頁196-197。

<sup>7</sup>李孝悌，《清末的下層社會啟蒙運動 1901-1911》（臺北：中央研究院近代史研究所，1992）；吉澤誠一郎，《天津の近代》（名古屋：名古屋大學出版會，2002）。



關於「風俗」一詞已經有相當多的研究。總的說來，日本學者從來注目的與其說是「風俗」的「長期持續」的「心態」的側面，不如說是其變動無常的、包含矛盾的側面。今天我講的內容可能有屋下架屋之嫌，加上對講漢語的學者來說，「風俗」的概念一定會是不言而喻的，可是從外國人來看，「風俗」一詞還有相當複雜的、豐富的內容值得研究。「風俗」這個概念的特點在哪里？明清時代的學者為什麼認為「風俗」是社會秩序與歷史變遷的關鍵？他們的看法能不能給我們的歷史學以某種啓發？我的這種還未成熟的看法，希望能得到各位教授的指教。

## 一、「風俗」的涵義

有關「風俗」這句話的意義，在中國自古以來有些人做過解釋。關於「風」，《詩經·大序》說：

風，諷也，教也。……風以動之，教以化之。……上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。故曰風。

那麼，「俗」是什麼？應劭《風俗通義·序》云：

風者，天氣有寒煖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生，教言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。聖人作而均齊之，咸歸於正，聖人廢，則還其本俗。

應劭對「風俗」一詞的解釋大概基於《漢書·地理志》的如下敘述：  
凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風，好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之俗。孔子曰「移風易俗，莫善於樂」，言聖王在上，統理人倫，必移其本，而易其末，此混同天下一之虛中和，然後王教成也。



一直到明清時代，「風俗」的語義，跟古代人的這種看法，沒有太大的不同。把「風俗」的概念跟我們較為熟悉的西方詞語“culture”、“civilization”、“custom”等比較起來，我們可以發現「風俗」概念的幾個特點：

### (一) 多樣與普遍

「風俗」的概念裡面，我們可以發現它包含了對多樣性的認識和對普遍性的指向。這雙重側面可說是「風俗」概念的一個特色。請讓我解釋一下。傳統的風俗論一方面強調「風俗」因自然條件的不同而不同。風俗扎根在鄉土。所以「百里不同風，千里不同俗」（《漢書·王吉傳》）。因此人應該「入境問俗」，地方官上任時需要「體問風俗」。從這方面來說，「風俗」這句話好像擁護地方固有文化的正當性——我們有我們的風俗，誰能改變我們的做法？

但從另一方面來說，古代人講「風俗」的目的並不在於提倡文化相對主義，而在於「移風易俗」。「聖人作而均整之」「聖王在上，統理人倫，必移其本，而易其末」。「風俗」應該向一個普遍的目標而變化。好的風俗應該保存，但壞的風俗應該糾正。誰判斷風俗的好壞呢？這不是地方人而是君子，乃至聖人。

把「風俗」的概念跟西方的“civilization”、“culture”、“custom”等詞語比較起來，我們發現令人感興趣的不同。“civilization”、“culture”等詞語到十八世紀左右才有了重要意義，其歷史遠不如「風俗」概念的歷史之悠久。可是這些詞語在近世(early modern)歐洲的歷史上發揮關鍵性的作用，這是不少學者們已經注意到的。<sup>8</sup>在這裡只舉兩三個例子。

<sup>8</sup>西川長夫，《國境の越え方》（東京：筑摩書房，1992），論述「文明」、「文化」概念在歐洲和日本的歷史。



德國社會學者埃利亞斯(Norbert Elias, 1897-1990)指出：文明(civilization, Zivilisation)、文化(culture, Kultur)等概念表現著這二三百年來歐洲諸國家的自我意識。法文和英文裡面「文明」是十分重要的詞語，但在德文，「文明」不如「文化」一詞的重要。據他說：

「文明〔化〕」(civilization)，表示某種過程，或者至少某種過程的結果。這句話意味著不斷活動的、不斷「向前」進步的東西。德文中「文化」的現代用法有另一個運動方向。這句話意味著……表現一個民族特色的藝術作品、書籍、宗教或者哲學體系。「文化」的概念有「限定範圍」的作用。

據埃利亞斯說，「文明」概念使民族國家的界限不分明，強調人類共通的理念。這就是法國、英國等先進國家的自我意識。相反，「文化」概念強調各民族的獨自性與民族之間的不同。這表現像德國那樣的後進國家的防衛性自我意識。<sup>9</sup>

「習慣」(custom)是英國歷史家湯普森(E. P. Thompson, 1924-1993)關於十八、十九世紀英國勞動人民的研究中，最重要的概念之一。「習慣」一方面接近於明確的「法」，另一方面接近於比較模糊的「文化」。但總的說來，「習慣」在十八世紀有「好」的語感，地方民眾抵抗新的社會變化時，往往以舊的習慣為他們正當性的基礎。據他說，「習慣」這個修辭「是為反對上層階級的強制與控制起見，在防守性必要上出現的」。<sup>10</sup>

值得注意的是，這些西方語詞之所以成為近世時期的關鍵詞，跟這時期歐洲主權國家的形成過程有著密切的關係。國家與國家之間的競爭以及集權化與地方社會之間的矛盾，都促使人們採用某種觀念來

<sup>9</sup> エリアス(Norbert Elias)，赤井慧爾等譯，《文明化の過程》，上冊（東京：法政大學出版局，1977），頁70-71。

<sup>10</sup> E. P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular culture* (New York: The New Press, 1993), pp. 1-6.



主張自己生活方式的正當性與優越性。各個國家，各個社會階層有了相當敏銳的自我意識了。

與此對比，中國的「風俗」概念沒有「文明」那樣直線式進步的涵義，也沒有「文化」、「習慣」那樣的對抗外部影響的防衛性意識。那麼「風俗」這句話代表的是什麼人的自我意識呢？我認為，「風俗」概念在某種程度上反映著當時為政者或者士大夫的社會觀：他們不得不承認現實社會的多樣性，採取「烹小鮮」式態度來慎重地對付社會問題，同時他們的最終目的應該是在普遍的立場來謀求天下萬民的幸福。

## (二) 文教與樸素

「風俗」一方面意味著具體的地方性習慣。地方志的風俗卷包括有關歲時、冠婚喪祭、占候、方言等的詳細的敘述。可是「風俗」的涵義並不限於這些具體的行動方式本身。「風俗」概念的核心卻在於，通過這些行動方式表現出來的人民精神的品質。換句話說，「風俗」就是從「人民精神的性質」這種觀點來被評價的某個地方或者某個時代的整個行動方式。

那麼人們用什麼標準來判斷風俗的好壞呢？我們來看看地方志中有關風俗的評語。表現「好」風俗的字眼是「淳」、「醇」、「美」、「厚」、「樸」等；表現「壞」風俗的是「薄」、「惡」、「陋」、「漓」、「澆」、「偷」、「浮」、「粗」、「鄙」、「野」、「淫」、「奢」、「黠」等。首先看「壞」的風俗是什麼。在表現「壞」風俗的字眼中我們看得出來兩個不同的種類——一個種類可以說是「城市式惡俗」（「薄」、「漓」、「澆」、「偷」、「浮」、「淫」、「奢」、「黠」），另一個種類可以說是「農村式惡俗」（「陋」、「粗」、「鄙」、「野」）。從這裡我們可以知道，判斷風俗好壞的標準是不太單純的。禮儀的洗練與知識的增加的確是好風俗的一個條件。粗野固陋的村夫不能形成



好風俗。可是，跟城市的奢侈浮薄的風俗比較起來，農村人的天真與樸素卻值得稱揚的。「移風易俗」的目標並不是單純的「文明化」，也不是單純的「回到自然」，而是把教養、禮儀、天真的良知等各種要素綜合起來實現的「一團和氣」的理想秩序。各個時代的風俗論有獨自的特點，比如，明末人對城市的「淫奢黠敖之俗」批評得特別厲害而懷念過去農村的樸素生活。<sup>11</sup>相反的，清末時期的「改良風俗」運動通過啓蒙性活動謀求人智的增進。<sup>12</sup>但關於實現穩定的社會秩序這一個目標來說，兩者是完全一致的。

### (三) 個人與社會

形成「風俗」的是誰？「風俗」如何變化？對這個問題，明末人宋應星(1587-1664)作出了簡明扼要的回答：

風俗，人心之所為也。人心一趨，可以造成風俗，然風俗既變，亦可以移易人心。是人心風俗，交相環轉者也。<sup>13</sup>

關於人心與風俗之間的「交相環轉」的關係，清初上海人葉夢珠也有所討論：

士風之升降也，不知始自何人。大約一、二人唱之，眾從而和之。和之者眾，遂成風俗，不可猝變。迨其變也，亦始於一、二人而成於眾和。方其始也，人猶異之，及其成也，群相習於

<sup>11</sup> 參看森正夫，〈一六四五年太倉州沙溪鎮における烏龍會の反亂について〉；〈明末の社會關係における秩序の變動について〉；〈明末における秩序の變動再考〉。

<sup>12</sup> 參看李孝悌，〈清末的下層社會啟蒙運動 1901-1911〉；吉澤誠一郎，〈天津の近代〉。

<sup>13</sup> [明]宋應星，〈野議·論氣·談天·思憐詩〉（上海：上海人民出版社，1976），頁 40。





其中，油油而不自覺矣。<sup>14</sup>

宋應星、葉夢珠等人的這些洞察，令人深思「風俗」這個概念的不可思議的性質。「風俗」這個東西，恰似實際的「風」摸不著邊。風俗的形成「不知始自何人」，而既然形成之後，「油油而不自覺」。但不自覺之中，「風俗」強有力地控制個人。葉夢珠接著上文說：「要之，移風易俗之權，必操之自上，則不勞而效速」。的確，為政者會比普通的老百姓較容易地改變風俗，但是實際上連君主宰相也抗不住大勢所趨。「風俗」歸根究底是基於各個人的行為，但在各個人來說，是作為一種無可奈何的客觀條件來控制個人的行動。個人和社會之間的這種分不開的關係，正是現代社會學者所注目的、努力理論化的熱點。<sup>15</sup>我認為：中國傳統知識人的風俗論的焦點也在這裡。他們不是「方法上的個人主義者」。他們熟悉社會風俗是多麼強有力地控制個人。同時，他們也不是「結構主義者」。他們知道社會並不是超越個人的結構，而到底不外是個人行為集合。

明末清初學者們有關「風俗」的討論中，我們特別明顯地看到這種社會認識所造成的一種獨特的緊張感覺。

<sup>14</sup> [清] 葉夢珠，《閩世編》（上海：上海古籍出版社，1981），頁 83。

<sup>15</sup> 比如 Elias 的“Figuration”，見エリアス，赤井慧爾等譯，《文明化の過程》上、下；エリアス，徳安彰譯，《社會學とは何か》（東京：法政大學出版局，1994）；エリアス，宇京早苗譯，《諸個人の社會 文明化と關係構造》（東京：法政大學出版局，2000）。Bourdieu 的“habitus”，見ブルデュー，石井洋二郎譯，《ディスタンクシオン》（東京：藤原書店，1990）；ブルデュー，今村仁司等譯，《實踐感覺》，1、2（東京：みすず書房，1989、1990）。日本若干社會學者的「自己組織性」，見今田高俊，《自己組織性——社會理論の復活》（東京：創文社，1986）；吉田民人，《情報と自己組織性の理論》（東京：東京大學出版會，1990）等等。



## 二、顧炎武「風俗」史觀

眾所周知，顧炎武(1613-1682)《日知錄》卷十三收錄了他關於歷代王朝風俗的一系列的討論。他對歷史的觀點在《日知錄》中到處可見，但大部分是比較片斷的評論。卷十三的歷史風俗論可以說是他的歷史觀比較系統的表明。為什麼他是以「風俗」為中心來素描中國歷史的呢？

顧炎武的歷史風俗論的內容是十分有名的，所以我不敢班門弄斧來解釋其內容，但在最少限度內介紹他的論點。在「周末風俗」裡面他指出：春秋戰國之交，風俗一變了。在春秋時期(770-476 BC)，猶有「尊禮重信」、「宗周王」、「嚴祭祀，重聘享」、「論宗姓氏族」、「宴會賦詩」、「赴告、策書」等好風俗，但這些制度風俗，到了戰國(475-221 BC)就一掃而光，「邦無定交」、「士無定主」，「不待始皇之并天下，而文武之道盡矣」。到了西漢這個風俗也沒有變化，「史之所錄，無非功名勢利之人，筆札喉舌之輩」，但是到了東漢「其風俗稍稍復乎古」。

關於「兩漢風俗」，他說：東漢光武帝「尊崇節義，敦厲名實，所舉用者莫非經明行修之人，而風俗為之一變」。到了東漢末期，朝政紊亂，可是黨錮人士實踐仁義，拼命奮鬥，所以「三代以下，風俗之美，無尚於東京者」。後來曹操不顧有德與否，只謀求能幹的人才，所以「國士不以孝悌清修為首，乃以趨勢求利為先」「風俗又為之一變」。

接著顧炎武在「正始」條中，對魏末正始年間(240-248)的名士批判得特別厲害。他們「棄經典而尚老莊，蔑禮法而崇放達」的態度作為高尚的思潮很受到六朝時代人的歡迎，可是由於他們的破壞風俗的言論，「國亡於上，教淪於下，羌、戎互僭，君臣屢易，非林下諸賢之



咎而誰咎哉」。他們通過清談，不僅亡國而且亡天下。亡天下是什麼？就是使天下無父無君，而入於禽獸的世界。

後來，士大夫的忠義之氣，到了五代幾乎消滅，可是在宋代初漸漸恢復。仁宗在位時(1023-1063)，「風俗醇厚，好尚端方」，「中外薦紳，知以名節為高，廉恥相尚，盡去五季之陋」。可是神宗朝的王安石(1021-1086)專門提拔奉承他的人，排斥批評他的人，因此士大夫互相競爭，攀附黨爭的弊病在此發生了。王安石「移人心，變士習」的弊病比他「新法」給予老百姓的弊病，還嚴重得多。

上面概括的顧炎武的歷史觀，以風俗的長期波動為中心來描寫春秋以來的歷史。他對各個時代、各個人物的評價可以說是當時正經士大夫的比較普通的看法。下面我們將指出顧炎武風俗史觀的幾個特點，跟我們今天的普通的看法比較一下。

### (一) 歷史的進行方向

在明末人慨嘆風俗變化的敘述中，我們常常發現一種一直衰落的感覺。比如明末松江人范濂說：

風俗自淳而趨於薄也，猶江河之走下而不可返也。自古慨之也。<sup>16</sup>

顧炎武也跟當時一般學者一樣，傾向於景仰古代。但是我們應該注意，他景仰古代、學習古代的目的不外乎是實現未來的理想統治。即使目前的趨勢遏止不住，可是這種趨勢通過人的努力一定可以反轉。他說「觀〔西漢〕衰、平之可以變而為東京，五代之可以變而為宋，則知天下無不可變之風俗也。」（「宋世風俗」）「謂後人之事必不能過前人者，不亦誣乎？」（「水利」）

<sup>16</sup>〔明〕范濂，《雲間據目抄》（臺北：新興書局，「筆記小說大觀」本，1960），卷2，頁2625，「風俗」條。



他的歷史觀既然不是進步史觀也不是衰落史觀，但是也不可以說是循環史觀。進步史觀、衰落史觀和循環史觀都有「必然」的感覺。有位英國學者曾指出，歷史有預先決定的必然的進行方向這種觀念是歐洲歷史觀——從希臘到歷史唯物論——所共有的一個特點。<sup>17</sup>顧炎武的風俗史觀與此不同。他所關心的不是歷史的必然的進行方向，而是如何改變現狀這種實踐上的問題。未來的方向是不確定的。可能好，可能壞。為實現盡可能好的結果，人需要向歷史學習，了解歷史的趨勢。好好了解歷史的趨勢，才可以採用最適當的方法來控制歷史的潮流。

他的歷史學有強烈的實踐性，但跟馬克思主義不同，他的歷史學的目的不在於闡明歷史的發展規律，而在於在歷史當中直接尋找教訓。馬克思主義歷史學強調發展階段之間的本質性不同；過去的問題已經不是今天的問題了。相反的，當時中國學者在歷史當中發現的是，跟他們面臨的問題是同樣的、共同的問題。據增淵龍夫先生(1916-1983)說：中國傳統歷史學的方法是「在歷史當中發現當代的現實，用歷史來確認現在的問題——歷史與現實之間有這種精神性的交流作用，通過這種交流作用他們才能夠自覺一貫歷史而持續的主體力量——就是說，支撐歷史與現實，同時對抗歷史與現實的主體力量」。<sup>18</sup>與顧炎武的同時代人中的一些學者，比如王夫之(1619-1692)，強調古代與當代的不同，嚴厲地批評要把古代的政策硬套於當代的復古主義者。對於王夫之這種反復古主義的主張，侯外廬先生(1903-1987)等大陸學者曾給予很高的評價，認為是「用近代啓蒙主義者的眼光來提出歷史進化觀

<sup>17</sup>ニスベット(Robert Nisbet)，堅田剛譯，《歴史とメタファー》(東京：紀伊國屋書店，1987)。

<sup>18</sup>增淵龍夫，《歴史家の同時代史的考察について》(東京：岩波書店，1983)，頁101。



的破天荒的創見」。<sup>19</sup>但值得注意的是，王夫之也並不是否認向古代歷史學習的必要。他說，當代學者不應該把古代的政策硬套於當代，而應該學「先王之精意」。「先王之精意」是什麼？據他說：

古先聖王之仁育而義正者，精意存乎象外，微言善其變通，研諸慮，悅諸心，徵之民而無怨於民，質之鬼神而無恫於鬼神，思之慎而言之訥，惡容此吮筆濡墨求充其幅者為哉。<sup>20</sup>

在什麼程度上可以採用古代的具體政策呢？——對這個問題，當時學者的看法會各種各樣，但在歷史當中尋找教訓這一點來說，顧炎武、王夫之以及其他學者可說是完全一致的。

## (二) 人物史與風俗史

歷史當中尋找教訓這個態度使中國的歷史學帶有強烈的道德主義色彩。顧炎武的歷史學也不例外。他的風俗史論裡面的各個人物，各個政策都被放在價值判斷的框架中。但值得注意的是，顧炎武的關心並不在於跟歷史的動向無關的各個人物、各個政策本身。顧炎武的風俗史論並不是像戰前日本小學修身課的課本，對一個一個歷史人物分別地加以道德性稱讚與指責的，而其重點在於討論各人行為給予社會風俗帶來什麼影響這點上。顧炎武的確十分重視光武帝、曹操等重要人物，這因為他們——不管其方向的正與不正——發揮了改變風俗的作用。

顧炎武風俗史論中幾乎沒有老百姓的影子，雖然如此，他的歷史不是王公將相的歷史而可說是以「風俗」為主人公的一種社會史。顧

<sup>19</sup> 侯外廬，《中國早期啟蒙思想史》（北京：人民出版社，1958），頁128。

<sup>20</sup> [清]王夫之，《宋論》（北京：中華書局，1964），頁181。關於「先王之精意」，參看齊藤禎，〈王夫之の歴史觀について〉，《アジアの歴史と文化》3(1999)。



炎武、王夫之等歷史觀的焦點被放在個人的主體力量和整個社會變化之間的接點。他們採用的不是個人與社會的單純的兩項對比。任何個人不能像「設計師」那樣容易地改變社會。整個社會的「勢」或者「風俗」在個人來說是幾乎無可奈何的。可是整個社會的「勢」到底是個人行為的集合。一個人一個人的行為集合起來一定會挽狂瀾於既倒。特別在「亡國」的時代，「匹夫之賤」也有保天下之責任。

### (三) 法制與風俗

爲什麼顧炎武在素描中國歷史時，不以國家盛衰或者法律制度爲骨骼，而以風俗這種模糊不清的東西爲基本線索呢？關於這點，顧炎武似乎是十分自覺的。風俗的好壞，當然跟國家的盛衰有關，但兩者不一定完全一致。比如，雖然西漢武帝時代可說是國力強盛時期，可是顧炎武對西漢風俗的評價相當低。相反的，雖然後漢末期和宋代靖康之變前後，國家瀕於險境，但是他認爲這些時期的風俗十分「美」，因爲有忠義之士輩出其間。秩序的最終根據不在國家而在民間風俗，所以「易姓改號」未必意味著「亡天下」。

關於法制，他說：「法制禁令，王者之所不廢，而非所以爲治也。其本在正人心，厚風俗而已」。<sup>21</sup>在《日知錄》中，顧炎武討論歷史上各種各樣的制度的功過。但他所注目的不是制度本身，而是各個制度給予社會風俗的影響。眾所周知，顧炎武主張「寓封建之意於郡縣之中」，批評過度中央集權化，但這不可以說是對皇帝專制本身的批評。<sup>22</sup>他評論秦始皇(259-210 BC)取締惡俗的政策時，說：

秦之任刑雖過，而其坊民正俗之意，固未始異於三王也。漢興以來，承用秦法，以至今日者多矣。世之儒者言及於秦，即以

<sup>21</sup> 《日知錄集釋》（臺北：世界書局，1972），卷8，頁189，「法制」條。

<sup>22</sup> 《顧亭林文集》（北京：中華書局，1959），卷1〈郡縣論一〉：13。



為亡國之法，亦未之深攷乎。<sup>23</sup>

另一方面，他稱揚「封建」式政策的理由也不外乎其移風易俗的效果：

漢文帝詔置三老孝弟力田常員，令各率其意以道民焉。夫三者之卑，而使之得率其意。此文景之治，所以至於移風易俗，黎民醇厚，而上擬於成康之盛也。<sup>24</sup>

顧炎武的經世論，跟當時一般的儒學者不同，基於極其淵博的歷史知識。雖然如此，他的歷史論最終歸結於「坊民正俗」「移風易俗」式的陳腐的道德論，這不是十分遺憾的事情嗎？但是我們考慮到他經歷的時代情況時，可以了解他對國家、制度等的可靠性會有嚴重的懷疑。國家、制度等到底是脆弱不可靠的，那麼社會秩序的最終基礎在哪裡？換句話說，我們今天不怎麼談倫理風俗，這是不是因為我們無意識中以為國家以及制度是社會秩序的十分可靠的、不容懷疑的基礎？

### 三、風俗概念與今天的歷史學

在今天報告的最後部分，我將簡單地講，為什麼「風俗」一詞吸引我吸引得這麼強。這大概因為我對十六到十八世紀中國的社會秩序問題，特別對於當時知識人對社會秩序感到的不安的感覺，一直深感興趣。「風俗」這一詞在中國史上什麼時代都有的十分普通的詞語，但是我覺得在一些時代，人們對「風俗」的關懷特別強烈，比如後漢與明末清初。我認為，「風俗」概念的流行與知識人對社會秩序感到的不安感是表裡一體的。

很有趣的是，有一位西洋思想史家富永茂樹先生指出：「在歐洲，圍繞習俗的議論層層輩出於十七、十八世紀之間」。據他說，當時歐

<sup>23</sup> 《日知錄集釋》，卷 13，頁 305，「秦記會稽山刻石」條。

<sup>24</sup> 《日知錄集釋》，卷 8，頁 189，「法制」條。



洲的論者把「習俗」認為是比「法」更深的、更根本的社會規範。比如：「法是被制定的，風俗是被灌入的(*inspiré*)。後者更多與一般精神相關，前者更多與個別制度相關」(Montesquieu, 1689-1755)。「法的作用被限於外部，限於人的行為。只有習俗才能浸透於意志的內面，而支配之」(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)，「習俗是國家繁榮的真正基礎。即使沒有法在，習俗也沒有什麼不可能。但沒有習俗，法幾乎不能發揮作用」(Servan)。<sup>25</sup>這些討論與顧炎武風俗論之間的類似，不知是不是一種偶合？這些有關習俗的討論似乎隨著歐洲國民國家的確立，趨於鎮靜。我對西洋史方面是外行的，所以今天關於西洋習俗觀念不復說了。可是中國的風俗概念與西洋有關風俗的概念之間的比較，是不是相當有趣的研究課題呢？

在今天報告的開頭我提了問題，就是明清時代學者對風俗的看法能不能給我們的歷史學以某種啟發？對這個提問，我想回答「Yes」。實際上，跟二、三十年以前的歷史學比較起來，今天的歷史學在一些側面上卻接近於顧炎武時代的風俗史觀。不知大家覺得怎麼樣？

第一，歷史目的論的框架不如過去那麼強了。不僅僅是馬克思主義的發展階段論而且歷史進步的概念也已不是自明之理了。在進步史觀的框架中，前一個時代比後一個時代在本質上低級些，超越時代的界限直接在過去的時代尋找自己的問題，可能犯時代錯誤的過失。但在中國的士大夫來說，超越時間的「同時代」感覺是十分普通的事，不如說，這就是他們在歷史當中尋找教訓的前提。最近我看得到幾本「同時代感覺」洋溢的書，<sup>26</sup>其中跟「風俗」問題最有關的是，一本

<sup>25</sup>富永茂樹，〈風土、習俗、一般精神——モンテスキューと比較社會論の展開〉收入樋口謹一編，〈モンテスキュー研究〉(東京：白水社，1984)。

<sup>26</sup>比如本多加雄，〈市場、道德、秩序〉(東京：創文社，1991)。該書的主題是明治時代日本幾位思想家的秩序構想。作者在〈序〉裡表明他的態度如下：「明治人所面臨的問題在一定程度上是今天我們自己的問題。本書以這種同時代性感覺為基礎」。見同書，頁 vii。





題為《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999）的書，作者趙園先生是一九四五年出生，一九六九年北京大學畢業的中國文學研究者。這本書討論的是明清鼎革時期的社會氣氛，與當時士大夫關於他們時代的評論。他特別注意的是，當時士大夫的極端道德主義，和與此表裡的士大夫輿論的苛酷，等等。這本書給予讀者以一種十分痛切的感覺。這種切膚之痛的感覺從哪裡產生？這可能與作者的現實「體驗」有關（頁549），但大概因為作者自己也通過體會傳統士人的「同時代感覺」來直接進入當時士大夫的生活世界，傾聽他們聲言的原故。

第二，「風俗」概念給予我們的啓示之一是有關社會秩序或者社會變動的說明方法。一般地說，從「合理的個人」出發的說明模式與從「結構」出發的說明模式，可以說是說明社會秩序、社會變動的兩大方法。但是我們可以用這種方法來解釋明末清初的相當激烈的社會變動嗎？我覺得這些模式都有界限。像宋應星所說那樣的「人心風俗，交相環轉」的情況，跟今天的時髦一樣，很難有合理的說明。實際上人行動時，往往模倣別人的行動而行動。有時候通過這種過程可以形成比較穩定的秩序，但在明末清初，這種雪崩式行動方式產生了「人心莫測」的形象。

現代社會學理論中，一些學者努力克服「方法上個人主義」與「結構主義」的兩項對立，為說明社會秩序的形成和變動起見，尋求新的理論。有些理論注目“habitus”等無意識的習慣，另有些理論著重於「自己組織性」(self-organization)或者「循環回歸性」(reflexiveness)。兩者的出發點都不在個人也不在結構，而在「關係」本身。<sup>27</sup>據有些學者的洞

<sup>27</sup>參看見エリアス，赤井慧爾等譯，《文明化の過程》上、下；エリアス，德安彰譯，《社會學とは何か》；エリアス，宇京早苗譯，《諸個人の社會 文明化と關係構造》。ブルデュ，石井洋二郎譯，《ディスタンクシオン》；ブルデュ，今村仁司等譯，《實踐感覺》，1、2。今田高俊，



察，研究這種關係時，普通通用的抽象理論不存在，而只通過詳細的歷史性觀察，才可以了解社會是什麼。<sup>28</sup>

中國傳統學者用「風俗」一詞表現的是，社會秩序的這種十分不可思議的側面。雖然是摸不著邊的東西，可是除了這個「人心風俗」以外，再沒有社會的「骨骼」可靠。我們可以注意到，傳統中國文人談社會秩序時，常常用「脈」的比喻。比如韓愈(768-824)說，「天下者人也。安危者肥瘠也。紀綱者脈也」。「善醫者不視人之瘠肥，察其脈之病否而已矣」。<sup>29</sup>「脈」跟「風」一樣，是看不見的東西，但據他們說這些流動的、互相感應的系統才是社會形成的基礎。像杜正勝教授講的那樣，過去的社會理論專門處理骨骼方面，未來的學者能否用社會科學的眼光來深入地研究「風」和「脈」在社會秩序中的意義呢？

第三，顧炎武、王夫之等有關風俗的討論中，在我們看來很難接受的是他們提倡的倫理的內容。顧炎武破口大罵「無父無君」的竹林諸賢；王夫之把「中華——夷狄」「君子——小人」「男——女」這三對概念認為是人絕對不可混淆的三大區別。如果王夫之坐在這裡，我一定立即被趕出去，因為我是夷狄、小人而且是女性。顧炎武、王夫之等思想的這些都分可以說是他們思想的「糟粕」。但我認為：在一個人的思想當中，把「精華」和「糟粕」分開起來解釋的這種作法，其實是進步史觀的一個表現。我想注目的是，他們思想的重點與其說在於「哪種秩序比較好的呢？」，不如說在於「如何不陷入『禽獸世界』？」這個問題上。禽獸世界就是失去規範的狀態——西文的

---

《自己組織性——社會理論の復活》；吉田民人，《情報と自己組織性の理論》。

<sup>28</sup> エリアス，《文明化の過程》等著作（原著在 1930 年代執筆），可說是這種社會學研究的先蹤。

<sup>29</sup> [唐]韓愈，《韓昌黎集》（北京：中國書店，1991），頁 181。



“anomie”，「如何不陷入『禽獸世界』？」這是人類普遍的問題，特別在十七世紀前後，這成爲全球規模的共通問題。顧炎武、王夫之正是霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)的同時代人，這可能不是偶合。霍布斯的政治思想也在我們看來是不太民主的，但這可能是他強烈的危機感的反映。他們提出的問題，一直到現在也不失爲社會科學上擁有深刻意義的基本問題。我們能否把顧炎武、王夫之等人的風俗論放在世界秩序思想的潮流中來重新考慮其意義呢？

今天我以「風俗」一詞爲中心，提出了一些粗淺的看法。我想特別強調，「風俗」概念的相當豐富的含義，跟現代社會科學理論有某些暗合之處。我注目到「風俗」概念，與我年來小小的志願有關。我們研究中國歷史時，採用的方法性概念大都是從西方進口的。我並不是反西洋主義者，但對這種情況一直覺得有點遺憾。我們能不能從像「風俗」那樣中國固有的概念中來提煉出新的、有普遍意義的方法性概念呢？如大家能慷慨地給予指教，我將感到十分榮幸。



## Fengsu and Visions of History

Mio Kishimoto

Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo

“fengsu” is a very common word which has long been regarded by Chinese intellectuals as a keyterm concerning social order. Nevertheless, few researches have been made about the concept of “fengsu”. This article tries to illustrate some features of the concept of “fengsu” with its significance in today’s historiography. This article consists of three parts: the first part will elaborate the meaning of “fengsu” through three pairs of contrastive notions such as “variation and universality,” “sophistication and simplicity,” and “individual and society”; the second part will analyse Ku Yenwu’s historical view of “fengsu” and expound the reason why Ming-Ch’ing intellectuals attached importance to “fengsu” ; and the last part will discuss how the concept of “fengsu” would inspire today’s historiography.

**Keywords: customs, mores, Ku Yenwu, visions of history, civilization and culture**

