

# 论民众观念的日常存续<sup>\*①</sup>

## ——基于近代“曹娥文化”的扩展分析

小 田

**摘 要：**与精英思想的文本呈现不同，民众观念依日常生活而得以存续。在近代浙江上虞，曹家堡周边乡民呈现孝义观念的“曹娥文化”颇具典型性，藉此扩展，可以揭示民众观念的日常存续机理。从存活方式看，民众观念在口传和仪式等社会互动过程中自然呈现；以思想资源言，民众观念主要以渗透于日常生活中的上层意识形态为取资对象，而这种意识形态常常被转换为民众时常接触、能够理解和接受的日常版本；就社会基础论，类如孝义的民众观念颇为契合底层民众构建地方生活秩序的逻辑。社会互动、日常版本和地方生活过程的有机结合，构成近代以降民众观念存续的独特机理，体现了传统中国民众观念存续的一般性状况，为民众观念史研究昭示了别样路径。

**关键词：**民众观念 曹娥文化 日常存续 上虞

面对“新文化史”标举的“实践史学”<sup>①</sup>旗帜，关注民众观念的社会史学者并不觉得突兀，因为他们一直在进行着这样的实践。民众观念藏诸实际生活过程中，社会史学者便循迹进入了民众日常世界。原本这是不得已而为之，精英思想史研究者可以进行文本分析，而普通民众提供不了文本。然而，多样的地方生活为民众观念的探究昭示了别样的路径。在民间生活实践中揭示观念的存续机理。社会史以为，这样的选择顺理成章。

千百年来，浙江上虞乡民以村姑曹娥为载体，<sup>②</sup>在地方生活中恣意表达他们的观念，形成了史诗般的“曹娥文化”，这一文化丛集在近代的延续与存在，为透视民众观念提供了典型案例，由此案例扩展开去，可以揭示传统中国民众观念的日常存续机理。<sup>③</sup>

① \* 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 “实践”是新文化史的口号之一，英国史学家伯克（Peter Burke）认为，实践史学“应当研究宗教实践的历史而不是神学的历史，应当研究说话的历史而不是语言的历史，应当研究科学实验的历史而不是科学理论的历史。”（参见彼得·伯克：《什么是文化史》，蔡玉辉译，北京：北京大学出版社，2009年，第67页）

② 上虞位于杭州湾南岸的浙江绍兴；曹娥（130—143），上虞曹家堡（今属梁湖镇）人。

③ 学界对于曹娥文化最感兴趣的是，从文学艺术的层面，探讨与曹娥碑相关的蔡邕题碑、“曹娥格”灯谜和书法艺术等问题，但这些成果多偏重于相关知识的普及。如张颖慧《口头传承与文学加工——以曹

## 一、民众观念的存活方式

民众观念只能存活于日常互动中。上虞曹家堡周边乡民一直在日常互动中表达着孝义观念；口传——“特定情境下人类交流的一种样式”，<sup>①</sup>是互动方式之一。起源于东汉的曹娥故事仍然流传于近代乡民口中。

距上虞城西四十余里，有一江名曹娥，在很早的时候，叫做潮江，不叫曹娥江。这江每到五月五日，人民必须立在潮前迎接潮神；否则，潮神发怒，潮水即刻氾滥，浸没田地，人畜漂亡，使人民无处伸怨，因此当地人民，每到这日，必伏地拜揖。

某年五月五日，人民又聚众迎神，那时就有曹盱的人祝唸，向潮神祷告祝福。不料他立得太近江岸，一跪下去，便失足倒入江中，被怒涛滚去，不知去向。那时虽经人极力捞救，但终没法得救。

那时曹盱的女儿，名曹娥，年十四岁。她看自己的父亲跌入江中后，不但没有救起，简直连父尸都不能捞起，因此她立在江边号哭，哭得饥不思食，渴不思饮，日夜如此。

她哭得真伤心，人一听了她的哭声，没一不感痛下泪。所以那是（些）有钱的富翁，竟动了恻隐之心，愿解囊悬赏道：

“若有人能撩起江中的盱尸，当赏银百两。”

在那重赏之下，虽有几个勇夫，下江去撩，但各用尽了平生的方（法），摸遍江底，可是连影儿也难找。

这样一天天的过去，曹娥计算父亲溺死在江里已有十日许，想父尸尚未着落，不觉酸泪不绝，就投江自去找寻，不顾身厄。潮江原是深不可测，波涛怒号，滔滔东流，可怜曹娥一投水，永不再见世人了。

第二天，人家看江中浮起一对尸首，紧紧相抱，撩起一看，原来便是曹娥和她的父尸。那时曹娥的孝女之声，轰动各地，因此曹娥这件惨事，人都知道。后人把潮江改称曹娥江，以作纪念。

后上虞县长度尚，把曹娥改葬到江南道旁。墓前立一碑石，记刻她一生的德行孝迹。<sup>②</sup>曹娥的德行孝迹最早出现在东汉邯郸淳所撰《曹娥碑》中：“孝女曹娥者，上虞曹盱之女也……盱能抚节按歌，婆娑乐神。汉安二年（143）五月时迎伍君，逆涛而上，为水所淹，不得其尸。

① 娥碑为中心看曹娥故事相关文本的流布》（《安康学院学报》2011年第5期）、刘亦冰《绝妙好辞〈曹娥碑〉》（《绍兴文理学院学报》2002年第4期）、柳虞慧《上虞蔡邕在上虞》（《上虞日报》1997年11月28日）和杜晋的《两蔡邕辨误——兼答柳虞慧先生》（《上虞日报》1998年2月8日）。在学术层面上讨论曹娥文化的文章主要有李小红《东汉孝女曹娥原为“巫女”考论》（《浙江社会科学》2009年第5期）、苏勇强《曹娥的“孝”》（《江汉论坛》2004年第4期）。前者透过曹娥的“怪异”行为证明，曹娥是一位巫女，她的“怪异”其实为巫术活动；后者正本清源，指出曹娥孝行如刲股疗亲、灵异行为等，只是一种民间理解，并非汉儒所推崇的孝道，亦不符合《孝经》本义。

① 理查德·鲍曼（Richard Bauman）：《作为表演的口头艺术》，杨利慧、安德明译，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第7页。

② 《曹娥的故事》，上海图书馆藏：《上虞声三日报》1930年12月18日，第4版。文中“上虞县城”，应指丰惠镇。秦时上虞建县，县治设于百官镇，唐长庆二年（822）迁丰惠镇，直至1954年。现上虞县城在百官镇。

时娥年十四，号慕思盱，哀吟泽畔。旬有七日，遂自投江死。经五日，抱父尸出。”<sup>①</sup>

两相对照，一者口头传说，一者书面载录，内容没有太大差别，只是口传者补充一些细节。而关键在于，曹娥行迹的口传将书面文献转换为民众口述。“口述史的首要价值就在于，相比于绝大多数的原始材料，它可以在更大程度上再造原有的各种立场……由于现有的大多数记载在性质上所反映的是权威的观点，因此，历史判断经常为当局的意见辩护是不足为奇的。相反，口述史却可能进行更公平的尝试：证据还可以从下等人、无特权者和失败者的口中说出来。”<sup>②</sup>

曹娥故事的近代口传为考察普通民众观念史提供了现实途径，它将历史学家导向实际的日常生活过程，而民众观念就衍生于这一过程中。1890年端午日在曹娥庙：“有某客访古碑之遗迹，指谓其友曰：‘此即曹娥碑也。’玩‘黄绢幼妇，外孙齏臼’八字，使无杨修之智，谁能知其为‘绝妙好辞’？然吾于此益以知曹娥之孝于古为昭矣。当后汉时，流风未远，而尔时已为之立石，其霜风劲节，自有足与日月争光、河山并寿者。宜其俎豆千秋也。”<sup>③</sup>

曹娥风徽就这样代代口传，口传的同时评说她的“霜风劲节”，评说者的观念因之呈现。这与精英思想的文本呈现明显不同。“文人学士，固然可以用笔达意，而村妇野老，亦可藉口诉情”，<sup>④</sup>在日常互动中表达他们的观念。这是生活的呈现。

与口传相辅相成的是仪式，以程式化行为的互动方式呈现观念。蕴含孝道观念的仪式集中出现在曹娥庙会中。庙会以庙为依托。自东汉以降，“孝女祠庙屹峙江浒，久而弥虔……更数千年，春秋伏腊，享礼亡阙”，<sup>⑤</sup>官民皆往祭祀，形成曹娥庙会。“自宋以来，香火颇盛。”<sup>⑥</sup>到明代，庙会仪式已经非常丰富。延及近代，曹娥庙会的频率、规模和影响都超过了前代。除平日里的一般烧香膜拜外，庙会一年两次。三月二十八日是“巡会”，五月二十二是“座会”。<sup>⑦</sup>其间的仪式，实出于人神互动的彼此需要。“没有神，人就不能生存；不过另一方面，如果人不进行膜拜，神也会死去。”<sup>⑧</sup>一年两次的庙会仪式让曹娥神千年不“死”，一直存活于乡民的意识

① 曹娥碑由上虞县长虞尚于东汉元嘉元年（151）所立，邯郸淳为度尚弟子。汉碑早已散失，现存碑系北宋蔡卞于元祐八年（1093）重书。

② 保尔·汤普逊（Paul Thompson）：《过去的声音：口述史》，覃方明、渠东、张旅平译，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第6页。

③ 《虔祀曹娥》，吴友如等绘：《点石斋画报·大可堂版》，上海：上海画报出版社，2001年，第7册，第103页。

④ 刘经庵编：《歌谣与妇女》，《民国丛书》第4编，上海：上海书店，1992年影印本，第60册，第2页。

⑤ 夏之时：《重辑曹江孝女庙志序》，夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》，光绪八年五社公所版，第1页a。最早记载曹娥行迹的，如《曹娥碑》、《后汉书》等，都未提到建庙之事，但康熙二十六年（1687）《曹江孝女庙志·凡例新订》云：“孝女自虞令度尚改葬遂立庙墓旁。”（沈志礼辑，慎德堂刻本，香港：炎黄文化出版社，2010年影印本）据《后汉书》卷84《列女传》，东汉“元嘉元年，县长度尚改葬娥于江南道傍，为立碑焉”。（北京：中华书局，1965年，第2794页）以此可推，为曹娥立庙、修墓和植碑大约同时，即东汉元嘉元年，151年前后。在现存于曹娥庙廊壁的近代《神迹图》中，“里老异举”、“虞令临视”、“里人营墓”和“度公封墓：众立庙墓旁”等依次而编，说明这些事件在时间上接近。

⑥ 《曹娥庙被焚》，上海图书馆藏：《上虞声三日报》1929年7月27日，第2版。据光绪《上虞县志》卷31《祠祀》（唐煦春等修，朱士黻等纂，光绪十七年刊本）：“曹娥庙在十都曹娥江西岸；旧在江东，属上虞，后以风潮啮坏，移置今处，隶会稽。”移置曹娥江西岸的时间为北宋元祐年间（1086—1093）。

⑦ 这是根据庙神状态对庙会进行的划分。庙神守庙接受香火称“座会”，异神出巡称“巡会”，亦称“迎神赛会”。（参见小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》，北京：人民出版社，2002年，第30页）

⑧ 爱弥尔·涂尔干（Emile Durkheim）：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999年，第454页。

中,而其中的孝义观念,是乡民赖以生存的精神力量的源泉。

曹娥庙会上最受重视的仪式是“娘娘省亲”。会期前三天,信女们即为曹娥娘娘塑像沐浴更衣,准备护送她回曹家堡省亲。与会各村置办旗锣铙伞、大敲小敲、狮龙百戏、高跷、“调无常”等各种“会货”。娘娘在锣鼓、执牌、号炮、清道、卫队等雄壮仪仗的簇拥下出巡各村,所过之处,不断有“供棚”以五牲福礼设供,巡行队伍则稍息表演。队伍中的迎神队,由32人或64人组成。他们手提神器,左手叉腰,三步一回头,回头一跪拜。紧随其后的数十人卫队,前侍卫,后大纛,锦袍头盔,宝刀粉靴,手执令旗、令箭和印玺。整支队伍旌旗相望,号角震天。<sup>①</sup>民国诗云:“每当殉父投江日,士女如云鼓吹喧。”<sup>②</sup>广义地说,“娘娘省亲”仪式上的这些行为都是膜拜。社会学家指出,膜拜其实是膜拜者在奉献自己的观念。“膜拜存在的真正原因……并不存在于膜拜所规定的各种行为之中,而应该存在于借助这些行为产生出来的内在的和精神的更新过程之中。崇拜者奉献给神的真实事物……是他的思想。”<sup>③</sup>

自然地,在曹娥庙会仪式上膜拜者所奉献的主要思想是孝义。无疑,没有这样的仪式,或者说没有人神之间的互动,孝义及其相关观念便无法存活。

庙会期间,曹娥庙以及附近的相公殿、大王庙戏台上,各种戏班演戏酬神。酬神其实只是一个堂皇的理由,由此开始,人际互动性质显现出来。“届期男女毕集,烟火漫天……仪仗隆伟,盛极一时。”<sup>④</sup>乡民一时哄聚,便成临时集市,所谓“庙市”。1929年的五月庙会“前后三日……二十日起,殿之内外,木器、箱子、衣服、铜锡、铁器,百物杂陈,较百官桑王会摊肆尤多,远近买物者云集。”<sup>⑤</sup>这样的情形一直延续至抗日战争全面爆发前夕。“俗例三月二十八会期,锦旗蔽天,锣鼓喧闹……(诚)该镇隆盛之赛会。”<sup>⑥</sup>庙市与一般集市的根本不同之处在于,庙市附着于庙会,它为庙会中的人际互动提供空间,从而使民众观念获得独特的存活方式。

曹娥庙会如此隆重,以致当地有民谚云:“今生不到曹娥殿,来世亲爹亲娘没得见”,“若要子女孝,曹娥庙中走一遭”。<sup>⑦</sup>到庙会走上一遭,即是会众之间的互动。会众包括邻里、亲戚、朋友,“曹娥孝女庙演五月廿二会戏,观众云集……住户杀鸡购肉,优待看客,洵称盛会”。<sup>⑧</sup>曹娥故事、孝道观念便在庙会互动中不断地被叙说、强化,以致根深蒂固。

不仅在上虞曹家堡,在江南,甚至整个传统中国,民众表达观念的主要方式不外乎口传和仪式,只是具体形式更为丰富,呈现的观念也不止于孝道,但所有的观念都能以这样的互动方式呈现。就口传而言,除了传说和谚语,歌谣则是一种更普遍的民众观念呈现形式。它“是哭的唱的,不是歌的笑的,是在呼诉人生之苦,不是在颂赞自然之美,是为人生问题中某项目的而做的,不是为歌谣而做歌谣的……(民众)心里有什么,便唱什么,意思唱完,亦就停止,

① 彭尚德主编:《上虞市非物质文化遗产集锦》,北京:中国文化艺术出版社,2009年,第203页。

② 夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》卷8《题咏》,第24页b。此诗署为“民国六年丁巳花朝日”,说明这是民国时人附于重刊光绪《曹孝女庙志》中的一首诗。

③ 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第454页。

④ 竹龄:《游曹娥庙记》,上海图书馆藏:《京沪杭甬铁路日刊》第1000卷,1934年。

⑤ 《曹娥诞日商物交易之盛》,上海图书馆藏:《上虞声三日报》1929年6月27日,第3版。农历五月十二日是曹娥投江忌日,而非曹娥诞日;此处记者不察,误为诞日。

⑥ 《永锡斌初小远足曹娥》,《上虞报》1937年5月18日,第2版。

⑦ 彭尚德主编:《上虞市非物质文化遗产集锦》,第204页。

⑧ 《曹娥梁湖之神会》,上海图书馆藏:《上虞声三日报》1930年6月24日,第3版。

毫不讳避”。<sup>①</sup> 光绪时曾任上虞知县的唐煦春在其还是秀才时，“以曹娥之孝，足风世勸俗”，在当时流行歌谣《戒溺歌》中添入曹娥孝事，“引为生女者劝”。<sup>②</sup> 不唯传说和歌谣，推而广之，竹枝词、戏文、宣卷、说书、弹唱……民众观念就呈现于这些口传中，与精英思想的表达区别开来。

就仪式而论，庙会外，在传统中国民间社会，绝大多数具有群体集合性质的活动常常伴随着仪式。“在精神享受分布极端不均、许多人难以得到精神享受的时代里，为了焕发新的活力，社会就需要一种群体的行为：节庆活动……在生活欢乐的社会表达中得到固定的程式”<sup>③</sup>——仪式；仪式之所以能表达观念，同样因为人们之间的互动；法国社会学家涂尔干揭示道：“社会只有在发挥作用时才能让人们感受到它的影响，但是，构成社会的个体如果没有聚集起来，没有采取共同行动，社会也就无法发挥作用。只有通过共同行动，社会才能意识到自身的存在，赢得自身的地位，因而至关重要的是一种积极的合作。我们已经确认，正是因为有了这些外部活动，集体观念和集体情感才有可能产生，集体行动正是这种意识和情感的象征。”<sup>④</sup>

民众观念就这样毕呈于日常互动中；呈现的过程不仅使观念获得独特的存活方式，同时也标示了观念的时代征象。一般说来，口传和仪式内容与日常生活关系密切，在历史的长时段内总是变化弱微（如孝道），因而时代性不明显。但口传或仪式的实际互动过程却反映了特定时代特征。笔者试图通过歌谣确认村妇生活（包括村妇观念）的时代时发现，许多歌谣产生于前近代，但它通过传唱与近代村妇生活发生了联系。“表面看来，这不过是吟唱者对前近代歌谣的重复，实际上，通过重复，歌谣中的泛时情形被转换成近代日常；更关键的意义在于，作为重复者的江南村妇将前近代歌谣当成了描述近代生活情形、抒发自身情感的工具，——前近代歌谣因为在近代遇到了‘知音’而得以复活……冯梦龙的《山歌》虽说出现于近世或者更早，但它们在近代江南乡村流行，便在流行中获得时代的活力。”<sup>⑤</sup>

传唱即日常互动，包括唱者、听者和歌谣等彼此之间的多重互动，并以这种互动应和着近代世界的脉动，激发出近代社会的气息。近代人通过传统歌谣的口传反映着近代观念，从而清晰地烙上近代社会的印记。歌谣如此，其他形式的口传亦大体相同。在这一意义上，曹娥传说的传统性不会影响乡民生活的近代性。日常互动是民间生活的常态，因此从根本上说，民众观念的存活方式就是动态的生活呈现。

## 二、意识形态的日常版本

观念的生成倚于既存的思想资源。精英思想家常常“吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西”<sup>⑥</sup> 作为创造的基础；与这种纵向的资源取资颇为不同，沉湎于日常生活中的普通民众则多从精英一统治阶层那里横向地接受意识形态的渗透，并在此基础上衍生成自身的观念。匈牙利哲学家赫勒（Agnes Heller）指出，包括日常观念在内的日常知识常常从“自为的”知识生产领域（如哲学、科学和艺术等）渗入，或被有意识地导入日常生活领域，

① 刘经庵编：《歌谣与妇女》，《民国丛书》第4编，第60册，第3页。

② 唐煦春：《重刊曹娥庙图志序》，夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》，第2页a。

③ 赫伊津哈（Johan Huizinga）：《中世纪的秋天》，何道宽译，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第276页。

④ 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第552页。

⑤ 小田：《近代歌谣：村妇生活的凭据——以江南为例》，《江苏社会科学》2011年第4期。

⑥ 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第299页。

而且,这些渗入或被导入的知识,其阶级差别模糊,“使某些阶层(主要是下层阶级)不能表达由他们的需要而产生的他们自己的‘知识’;而替代的是,表达其他阶级的需要和利益的知识被强加于他们”。<sup>①</sup>在思想统治的意义上,马克思明确指出民众观念为统治阶级所支配的事实。“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说,一个阶级是社会上占统治地位的物质力量,同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级,同时也支配着精神生产资料,因此,那些没有精神生产资料的人的思想,一般地是隶属于这个阶级的。”<sup>②</sup>

这里的统治阶级思想即意识形态,正是它支配着民众观念。民众指向的社会史研究需要进一步追问,意识形态如何支配日常生活。唯有深入这一过程,才能更深刻地理解意识形态支配民众观念的实质,也才能揭示民众观念存续的独特机理。

如果说曹娥投江记载基本可信的话,<sup>③</sup>那么,以此为载体所表达的民众观念有许多可能的发展方向。有学者注意到,曹娥投江并不符合汉儒所推崇的孝道,然而,统治者却认定其为孝行,<sup>④</sup>并力求使其成为民间社会的意志。始行者为东汉元嘉时(151—153)上虞县长度尚。度尚将曹娥事迹奏闻朝廷,旌为孝女,封墓立庙,勒铭撰诔,孝女曹娥从此擅名朝野。这是历代统治者支配民众观念所采取的通常手段——“神道设教”。于是,曹娥庙“庙貌益崇,春秋祀典盛矣,蔑以加矣。此历代帝王以孝治天下之大权,而孝女所以与天壤同久也”。<sup>⑤</sup>近代统治者亦深明其中用心。道光、咸丰、同治社会动荡之际,清王朝更加注重风教,“凡烈妇殉夫、贞女守志,及孝子孝女割股割肝者……一经大吏报闻,朝上疏、夕表闾矣”。<sup>⑥</sup>曹娥孝女庙志也因此光绪年间得到重修。当时参与其事的乡绅潘岚非常理解主事者“有功世道之至意”,“欲求贞孝灵范千载”。<sup>⑦</sup>从近代具体社会历史条件来看,在西方社会思潮的影响下,一部分仁人志士对包括孝道在内的传统礼教进行了不同程度的质疑,五四新文化运动健将们更是猛烈抨击传统孝道,但总体说来,“孝道仍然作为深厚积淀的传统规范而民众遵循实践”;<sup>⑧</sup>肖群忠指出,“‘忠孝仁爱信义和平’,‘礼义廉耻’仍然是蒋介石统治时代施行国民教育的根本宗旨。儒学是中国传统文化的根基,它以特殊的地位占领着从事文化和精神产品生产的知识分子阶层的灵魂世界。……在这种社会主流文化的影响制约下,民众的各个阶层对儒学之原发性、核心性观念——孝道仍然有观念上的认同和实践上的践履。在日常家庭生活中,仍然严格遵守孝行规范;在社会交往中,仍然保持孝道尊尊、长长的礼治秩序和道德精神。由于社会结构与传统社会相比,并未发生大的变革,仍然是以家庭作为社会的基础,加之儒学文化几千年的深刻积淀,在民众特别是广大而落后的农村,人们仍然继承弘扬着传统孝道”。<sup>⑨</sup>因此,近代上层意识形态继续向民

① 阿格妮丝·赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆:重庆出版社,1990年,第202页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第178页。

③ 苏勇强认为,《后汉书》以《东观汉记》为蓝本,成书时间在南朝刘宋时期,其事实依据源自东汉,而曹娥本为东汉人,其事实较为可信。(参见苏勇强:《曹娥的“孝”》,《江汉论坛》2004年第4期)

④ 苏勇强指出,《孝经》唐玄宗注云:“哀毁过情,灭性而死,皆亏孝道。故圣人制礼施教,不令至于殒灭。”因此,曹娥因父死而投江,伤及性命的行为,明显有悖《孝经》本义。(参见苏勇强:《曹娥的“孝”》,《江汉论坛》2004年第4期)

⑤ 沈志礼辑:《曹江孝女庙志》卷3《诰敕》,第1页a—b。

⑥ 陈康祺:《郎潜纪闻初笔 二笔 三笔》(上)卷14《旌表烈妇》,北京:中华书局,1984年,第296页。

⑦ 潘岚:《题〈曹江孝女庙神迹图〉》,夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》,“孝女神迹图”,第1页a。

⑧ 肖群忠:《中国孝文化研究》,台北:五南图书出版股份有限公司,2002年,第113页。

⑨ 肖群忠:《中国孝文化研究》,第140页。

间社会渗透,形成以孝为中心、以曹娥为符号的近代文化丛集。这一文化构成要素皆以民众能够理解的形态出现在日常生活中,是为日常版本。其显著特征有三。

其一,具象性。传统中国民众,尤其是绝大部分乡民可能无法识别以文本呈现的意识形态,而对物质文化却情有独钟。在曹家堡周边乡民眼中,曹娥庙就是他们的生活教科书。缺乏这一物质文化教科书,乡民的观念无以寄托,统治者的意识形态亦无以渗透。对此,上虞知县唐煦春深有感触。年轻时他对曹娥孝行已经非常熟悉,“惜未亲其祠宇遗像,惘然久之”,光绪初年来到上虞,“焚香瞻拜”曹娥,只见“庙貌巍峨,庙后祀娥父母,庙左有墓,一亭耸翠,双桧垂青,恍然昔所仰慕之曹娥,竟如是耶?问其地则曰‘曹娥镇’,问其水则曰‘曹娥江’。呜呼!娥其独有千古矣。若理学名家,后人高其品,不敢称其名,往往以其地名之;濂洛关闽类是矣。如曹娥镇、曹娥江,乃以人名其地,而可识之妇人孺子之口,以传于不朽者;娥其独有千古矣。睹行旅之络绎,吊江水之茫茫,闻风生慕者,不知几许人也”。<sup>①</sup>

历史上曹娥庙屡兴屡废,历代官民都很重视祠庙的建设和修缮。近代曹娥庙遭遇的最大一次劫难发生在1929年。是年农历六月十六日上午,庙中忽然失慎,“大殿、寝宫,两侧屋,均化灰烬,已有该处人高搭簷棚木架于正殿,以示将来重建之意。台门烧去半边,仅剩戏台一座,焦木瓦砾,满地堆积。庙旁附设沈公祠(即沈文魁祠),亦被延烧,化为灰烬”。<sup>②</sup>五年之后,曹娥庙仍满目悲凉。“〔祠庙〕大部焚去,至今仅盖一临时者,供孝女像于其中。四围断壁荒凉,残痕宛在。今虽集资鸠工,亟图恢复,而遗迹泯灭,面目已非,令人不胜今昔之感矣!”<sup>③</sup>

这是统治者和曹娥乡人都无法接受的现实。“曹江孝女庙,于民国十八年毁于火,距后汉元嘉元年立庙时,约二千年,远近人民,信仰不衰,足见至性奇迹,万古不朽。宋元明清,代有表扬,有益于世道人心。”<sup>④</sup>地方乡绅尤其难平心绪,“频年虽屡议重新建造,顾以经济无着”,遂致函上海闻人张啸林、杜月笙等人,“请其出资重造”。1931年初“闻张氏已有允许之意”。<sup>⑤</sup>巍峨美奂的曹娥庙于1936年11月完工。新庙一旦告成,“睹庙貌之重新,欣神灵之永安”,“士女膜拜,遐迩毕集。惟兹大孝,宜受崇礼”,<sup>⑥</sup>有此依凭,人们似乎重新拾回了失落的孝道。

祠庙坐西朝东,主要建筑分布于平行的三条轴线上:北轴线主要有达官贵人举行祭祀仪式的双桧亭和曹娥墓等,南轴线主要有土谷祠、沈公祠、东岳殿和阎王殿等,作为中心的正殿以及后殿则位于中轴线上。正殿暖阁供奉曹娥塑像;后殿供奉曹娥父母塑像,故又名曹府君祠或双亲殿。正殿前天井两侧廊壁上是42幅大型连环壁画《曹江孝女庙神迹图》<sup>⑦</sup>(以下简称《神迹图》),“追忆夫千载以前孝女之绕哭投江之时,令人观感兴叹而不置也;因为之图”。<sup>⑧</sup>是图“灵

① 唐煦春:《重刊曹娥庙图志序》,夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》,第2页a—b。

② 《曹娥庙被焚》,上海图书馆藏:《上虞声三日报》1929年7月27日,第2版。

③ 竹龄:《游曹娥庙记》,上海图书馆藏:《京沪沪杭甬铁路日刊》第1000卷,1934年。

④ 《杂讯·曹娥庙将落成》,上海图书馆藏:《兴华周刊》1935年第32卷第29期。

⑤ 《曹娥庙有重新建造之说》,上海图书馆藏:《上虞声三日报》1931年3月12日,第2版。

⑥ 《最近修复之曹娥孝女庙》,上海图书馆藏:《京沪沪杭甬铁路日刊》第1735卷,1936年。

⑦ 《神迹图》的形成经历了这样几个阶段:(1)《神迹图》出现于曹娥庙至迟在清康熙年间。康熙《曹江孝女庙志·凡例新订》称曹娥“庙中东西两庑俱有图像……共二十四则”。(2)据光绪《曹孝女庙志》:“《神迹图》为雍正年间上虞陈溥手写,丹青藻耀,邑人士所乐睹久矣”,计42幅,较前增加18幅;又由绍兴画师潘岚临摹廊壁收入《曹孝女庙志》。(3)据1942年里人杨匡题《神迹图》(见今曹娥庙正殿两侧廊壁)云:“民国十八年(1929)夏,庙毁于火,所志先人手笔尽付一炬”,1936年乡绅任凤奎重修祠庙,请余姚高尧麟根据《曹孝女庙志》摹绘《神迹图》。

⑧ 沈志礼辑:《曹江孝女庙志》卷首《图》,第1页a。

孝事迹具详，洵足资观感起兴”。<sup>①</sup>

在复合性的曹娥文化中，具象的祠庙，包括各种塑像、雕刻、绘画和墓碑等，既是孝义的符号，又是乡民观念生成与表达不可或缺的触媒，因为从思想传播来说，存在一群特殊的受众：“夫未亲史册者，又乌知夫人（曹娥）之孩提能孝，死而灵爽，神而感应如此耶”？所谓“未亲史册者”主要指无法进行书面阅读的乡民。而具象的符号则不同，“庶几雅俗共赏，俨然夫人现身设法，提醒斯世，俾得人人亲其亲而长其长，亦振兴名教之一助尔”。如果与精英孝行论说相比，具象符号对普通民众的影响更为明显。“诗云：‘孝思不匮，永锡尔类’；孔子曰：‘德不孤，必有邻’。但诗书之言，人难悦绎。兹图之绘，盖广其途，以为启迪。世皆纷纷祈祷神前，倘能观此图而起敬起孝，是则自求多福。”<sup>②</sup>

由具象符号而生敬孝之心，见诸于日常行事，这便是近代民众教化的基本思路，“世之瞻仰庙貌者，其亦缅英姿怀淑德，知神有所不朽者，而还致力于庸行也”。<sup>③</sup>

其二，通俗化。度尚立碑后，汉灵帝中平二年（185）八月十五日夜，文学大家蔡邕（132—192）至庙观碑，无烛，手摸其文而读之，题曰：“黄绢幼妇，外孙齏臼。”<sup>④</sup>此八字，曲隐难喻，以至其女蔡琰亦不解其意。罗贯中《三国演义》第七十一回以杨修之口趣解其谜。

琰闻（曹）操至，忙出迎接。操至堂，琰起居毕，侍立于侧。操偶见壁间悬一碑文图轴，起身观之。问于蔡琰，琰答曰：“此乃曹娥之碑也……”操问琰曰：“汝解此意否？”琰曰：“虽先人遗笔，妾实不解其意。”操回顾众谋士曰：“汝等解否？”众皆不能答。于内一人出曰：“某已解其意。”操视之，乃主簿杨修也。操曰：“卿且勿言，容吾思之。”遂辞了蔡琰，引众出庄。上马行三里，忽省悟，笑谓修曰：“卿试言之。”修曰：“此隐语耳。黄绢乃颜色之丝也：色傍加丝，是绝字。幼妇者，少女也：女傍少字，是妙字。外孙乃女之子也：女傍子字，是好字。齏臼乃受五辛之器也：受傍辛字，是辞字。总而言之，是绝妙好辞四字。”操大惊曰：“正合孤意！”众皆叹羡杨修才识之敏。<sup>⑤</sup>

邯郸淳所撰碑文即使经过地方文人解释，民众恐怕也只是大体了解，它是颂扬曹娥孝义的；蔡邕的深奥题阴更非一般人能够理喻，但这些内容不是写在书本里，搁在文人的书橱里，而是勒诸贞珉，置于曹娥庙中，这必然引起众人的好奇、议论和猜测，这一过程就是互动。这时，互动的内容更加丰富，除了碑文，还包括蔡邕月夜题碑、杨修“才识之敏”、“曹操智差杨修三里路”等；产生互动的原因很大程度上应归于《三国演义》。胡适注意到：“几百年来（明清以来），中国社会里销行最广、势力最大的书籍，并不是《四书》《五经》，也不是程朱语录，也不是韩柳文章，乃是那些‘言之不文，行之最远’的白话小说！”<sup>⑥</sup>

这种被胡适称为“田野的平民的文学”已经接近所谓的日常版本。往往是，小说经过说书

① 夏之时：《重辑曹江孝女庙志序》，夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》，第1页b。

② 杨明宗：《题两庑孝女事迹图》，夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》卷3《坛宇》，第12页b—13页a、13页a、13页a—b。

③ 俞凤冈：《曹江孝女庙志序》，夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》，第2页b。

④ 《神迹图》“中郎题碑”题款中有“汉献帝兴平二年”，即195年，此时蔡邕已死于狱中，疑为“汉灵帝中平二年”或“汉献帝初平二年”（191）之误。据《后汉书》卷60下《蔡邕传》，蔡邕，字伯喈，陈留圉人（今河南杞县南）。汉灵帝光和元年（178），遭宦官陷害下狱，“明年大赦，乃宥邕还本郡……邕虑卒不免，乃亡命江海，远迹吴会……积十二年，在吴”。（第2003页）可知，从大赦之年（179）起蔡邕“积十二年，在吴”，即至190年，故以“汉灵帝中平二年”为是。

⑤ 罗贯中：《三国演义》，长沙：岳麓书社，1986年，第377页。

⑥ 胡适：《白话文学史》（上），合肥：安徽教育出版社，1999年，第2页。



先生从书面语言转换成口头艺术，至此，完全为百姓所理解。“说话人……不过是个微小人物奏献一点薄艺，以解决自己和家人生计的一种手段。自然，他们力求说得动人、叫座、赛过别人而又能避免官方的干涉和舆论的非难。不知道自己的一点卑微的欲望和活动，与天下、国家、历史、文化之类的大事有什么关系，不知道自己正在干一种伟大事业，是把高文典册的内容通俗化了交到略识之无甚至文盲的手里。”<sup>①</sup>

互动的主题未必集中于孝道，但孝道自在其中。只要围绕曹娥碑展开，必然涉及孝义，度尚立碑的初衷在近代复活了。

有意思的是，《后汉书》所传蔡邕其实亦为孝道的典范：“邕性笃孝，母常滞病三年，邕自非寒暑节变，未尝解襟带，不寝寐者七旬。母卒，庐于冢侧，动静以礼……与叔父从弟同居三世，不分财，乡党高其义。”<sup>②</sup> 尽管蔡邕“乡党高其义”，但他的孝义及其影响却远远不及曹娥，或许这跟缺少日常版本有关。

其三，偶像化。偶像化即造神。对曹娥的神化始于东汉，此后随着历代帝王的不断敕封，曹娥的名声越来越大，成为传统中国孝女的典范。需要指出的是，曹娥并非一般孝女，她的孝颇具神性。或者灵异，或者感应；古代神迹斑斑见于《神迹图》。<sup>③</sup> 时至晚清，曹娥的灵异和感应一如既往，尤其在太平天国战事中，“粤寇（太平军）窜绍（兴），迭显神异，保障全江之功为尤巨”。<sup>④</sup> 咸丰十一年（1861），太平军进军浙江。

九月，绍兴府城被贼（太平军）攻陷，即于十月初四、五、六等日，焚掠乡村，逼近曹娥。未至三里许，有黄雾笼罩村居，迷难觅路。贼犹欲前进，而马忽失踪，旗遽倒竿，遂惊骇退遁，不得入村……

同治元年（1862）四月十八日，贼在曹娥江横驾无数船只，用巨索大板盖搭数十丈浮桥，意在从东渡西，合联会稽、上虞、余姚三县之地，以使其奔突。当夜三更，江面神灯照耀，忽起飓风四五阵，立时索解、板飞、船毁、桥断。居民以手加额，咸谓孝娥神力。贼怒，径登神座，对神像施放洋枪七次。度离像仅四五尺许，而弹子旁飞，不能损像一毫。贼惊惧而止……

十一月初八日，援贼号称十万，由曹娥江上，离庙十里许，仍以巨艇联搭浮桥，蜂渡东岸，意欲窥袭上虞，突被官兵冲击。贼正在争渡间，又复飓风大作，缆索齐断，船只沉毁，贼匪溺毙者以万计。此皆神灵赫濯，彰彰在人耳目者也。<sup>⑤</sup>

于是，同治五年，曹娥被清政府加封为“灵感夫人”。所有这些灵迹奕世累积，传及近代，在地方社会流播，意识形态便在流播中得到认同。“国家孝治天下，神以福德庇其乡，其屡

① 参见罗贯中：《三国演义》，聂绀弩“前言”，第1—2页。

② 《后汉书》卷60下《蔡邕传》，第1980页。

③ 据《神迹图》，曹盱无子，曾祷告于上虞县凤鸣山真人，真人托梦曹妻，“赐以孝女”。据康熙《曹江孝女庙志》卷1《名胜纪载》：宋徽宗大观年间（1107—1110），高丽入贡，祈潮而应；政和年间（1111—1117），高丽贡女进谒曹娥庙，“祷娥增貌，宿于庙，次日果改”。宋孝宗时（1163—1189），魏王判明州，亦祈潮而应。感应如此灵验，元顺帝至元五年（1339），曹娥遂被加封为“慧感灵孝昭顺纯懿夫人”。（第4页b—5页b）又据唐煦春《重刊曹娥庙图志序》（光绪《曹孝女庙志》）称：自曹娥投江，孝感动天，“叠著灵异，保卫江上行人。即灵霄忠涛，亦因孝起敬，潮声至庙下响沉矣”。（第2页b—3页a）

④ 俞凤冈：《曹江孝女庙志序》，夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》，第1页b。

⑤ 夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》卷4《祀典》，第11页a—12页a。

膺崇典宜也。”<sup>①</sup>

一般以为,造神不过是统治者的无限推崇,事实上,仅仅是统治阶层单方面的自说自话,难以引发百姓的共鸣和信仰,但具有灵异或感应的历史人物则易于被百姓接受。这些灵异或感应的“事实”未必全部是精英杜撰的,有些可能来源于民间。《神迹图》中的一部分曹娥行实,即“本于耆老传闻”;<sup>②</sup>其中“事涉杳冥”者,亦“从乡耆老之坚请,未敢稍事芟薙”。<sup>③</sup>经过统治者的筛选、张扬和肯定,这些“传闻”更加神奇。因此,所谓偶像化必须触摸民众的脾性,转换为民众感兴趣的日常版本。

曹娥的偶像化方式在前近代已经成熟,近代统治者所做的只是进一步肯定和强化。通常做法为祭拜和题咏。在统治者看来,曹娥行谊“尤足激励乎人心,垂千百世彝伦之范”,<sup>④</sup>自然被列为朝廷正祀:“自汉迄今,历千有余岁,庙食崇封,代昭隆典,使千百世后,闻其风者,尽起仁人孝子之思”。<sup>⑤</sup>“崇封”是统治者在民间社会所确立的孝义象征,但静态符号所发挥的作用有限,动态的仪式行为才能赋予符号以实际的生命,奉祠参庙为其一。晚清以来,官府参庙相沿不替。“绍俗以端午日官为致祭,恭备牲牢酒醴,昇至(曹娥)庙中,恪恭将事。”<sup>⑥</sup>

官府祭拜的同时,大都会留下题咏。<sup>⑦</sup>“额联为歌功颂德,神所凭依,士大夫之瞻仰所在也。”<sup>⑧</sup>古代题咏绝大部分载诸庙志;在近代曹娥庙,大多数匾额和楹联为当时社会名流所题。山门有戴季陶书楹联“千秋庙祀彰灵孝/万古江流著大名”,正殿有居正撰“纯孝本天真,颠逐波臣同一瞑/故乡崇庙貌,应随湘累炳千秋”,蒋介石题正殿匾额“人伦之光”,林森题“孝思维则”匾额,熊希龄题“双桧亭”匾额,于右任题双桧亭楹联“德必有邻,江流近接清风岭;文能载道,石墨犹传黄绢辞”;徐世昌、段祺瑞和吴佩孚等都曾题字送匾。这些题咏的影响力显然并不在于其书法,而是他们的社会地位。即使一些书法名家的题字,如沙孟海、邓散木、谭泽闿、俞长霖和王震等,<sup>⑨</sup>人们着眼的并不是他们的书法艺术,而是他们以书法擅名的精英身份。著名学者的题字亦同此理。<sup>⑩</sup>事实上,名流们愿意在曹娥庙题咏,也是发挥其社会身份所具有的

① 俞凤冈:《曹江孝女庙志序》,夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》,第1页b。

② 潘岚:《题〈曹江孝女庙神迹图〉》,夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》,“孝女神迹图”,第1页b。

③ 夏之时:《重辑曹江孝女庙志序》,夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》,第2页a。

④ 夏之时:《重辑曹江孝女庙志序》,夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》,第1页a。

⑤ 吴兴祚:《曹江孝女庙志序》,沈志礼辑:《曹江孝女庙志》,第6页a—b。康熙《曹江孝女庙志》之《凡例新订》:“曹娥封号始于宋,历代著在祀典”;光绪《曹孝女庙志》卷4《祀典》:“明祀典,令有司春秋致祭;国朝(清)曹娥孝女祠,春秋二节,官为致祭,共银八两”。(第4页b)

⑥ 《虔祀曹娥》,吴友如等绘:《点石斋画报·大可堂版》,第7册,第103页。

⑦ 康熙《曹江孝女庙志》卷4《额联》:“自汉以来,历千余载,士大夫之入庙瞻像者,肃然起敬,书额书联,日新富有矣”。(第1页a—b)据该志统计,题匾共66匾,题联共29对。

⑧ 夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》卷首《凡例》,第2页a。

⑨ 沙孟海题“曹娥庙”;邓散木在正殿书“碧水青山,看风帆日夜经过,寄语往来人,愿各勉为孝子/高天厚地,任劫火古今明灭,勒碑千万载,问谁不敬贤娥”;李生翁在正殿书“知有父不知有身,视水如家,女中奇孝子/忘其生并忘其死,奉亲出险,天上大真人”;谭泽闿在正殿书“天监孝思,恃一缕性真,不关血气/地崇仁里,合万家烟井,永荐馨香”;俞长霖在正殿书“血泪溅长江,魂逐波涛经五日/褒封荣累代,孝同星月炳千秋”;王震在双桧亭书“黄绢仰碑题,万古江流传孝迹/青山宏庙貌,千秋俎豆荷神庥”。

⑩ 如在曹娥庙正殿,国学大师上虞马一浮补书明代书法大家董其昌原题“渺渺予怀,尝思所求乎子何事/洋洋如在,试问无忝尔生几人”,光绪朝末科状元、时任中国图书馆馆长的刘春霖题“百行孝为先,至

号召力。在普通民众眼里，精英的言行更值得信服。因此，被神化了的曹娥与被神圣化的社会精英相得益彰，共同作用于民间社会。

曹娥文化的日常版本代表了传统中国上层社会影响民众观念的基本方式，并存在于近代中国民间社会。孝道观念可以以戏文、雕刻、绘画、匾额、楹联等各种具象的形态出现在曹娥庙中，同样也出现在民间社会的建筑、服饰、家具、器物和日常装饰等各种物质生活资料上，以及婚丧嫁娶仪式、戏文搬演等场合。清代学者朱柏庐（1617—1688）一生致力于将儒家伦理生活化，其《治家格言》广泛出现在家居生活所接触的多种物件之上。上虞丰惠镇的胡士海回忆道，1940年代，胡姓祖宅侧楼的小堂前“是全家活动中心，布置时尚，中堂字画经常更迭，印象最深的是一幅用楷体书写的朱柏庐先生《治家格言》”。<sup>①</sup>胡姓子孙就是在“薄父母，不成人子”等伦理观的熏陶中长大成人的。

在地方社会发挥作用的主要观念不止于孝道，近代学者蒋梦麟指出，故乡蒋村的善恶标准就是由精英确定的社会规范：“‘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。”这些一般而抽象的教条以直观的形态出现在共同体中。它或许是在蒋村“乡间到处可以看见的”贞节牌坊；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”；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。”蒋村祠堂成为家族治理的物态象征，“一般的纠纷只是在祠堂前评个理就解决了”。<sup>②</sup>牌坊、烛光、舆论、祠堂等，就是意识形态的日常版本。百姓在日常生活中不知不觉地接受着包括孝义在内的意识形态的潜移默化。

至此，我们发现，对于民众观念的考察需要同时面对这样一种关系的双方：一方来自上层社会的意识形态，一方存在于民间社会的日常版本；不触及日常版本，无以了解民众观念的存续实态，不联系意识形态，则如井底观天。费孝通指出，“这里存在着一个立体的上下关系，基础和上层建筑的关系”；他在进行乡村社区调查时说，一方面，实际的调查只能从具体的社区开始，另一方面，调查又不能限于某个社区，因为“在意识形态上，（农村社区）更受到经济文化中心历练过用来维持一定时期的整个中国社会的观念体系所控制”。<sup>③</sup>面对这样的关系，学术界发展出所谓“国家—社会互动模式”的叙述视角。<sup>④</sup>对于重视底层社会的社会史来说，这一视角是富有启发性的。

### 三、民众观念的生活逻辑

民众观念受到上层社会意识形态的支配，是指与专事“精神生产”的精英—知识阶层不同，

① 性感人余热泪/大江流不尽，夕阳终古咽寒涛”，中山大学教授余绍宋补书朱一鸣原题“自汉迄今，血泪合江潮并涌，藐兹弱女，维持万古纲常，与天齐德，与日齐明/繇虞迁此，清风同庙貌俱新，伟矣名区，振起千秋志节，为臣尽忠，为子尽孝”。

① 胡士海：《昔日丰惠城 俯仰皆是景——风情默写画三十幅》，赵畅主编：《上虞文史资料选粹》（二），北京：中国广播电视出版社，2012年，第297页。

② 蒋梦麟：《西潮》，天津：天津教育出版社，2008年，第13、14页。

③ 费孝通：《社会调查自白》，北京：知识出版社，1985年，第31页。

④ 这一视角，据王铭铭综述，数十年来社区研究所表现出来的演进线路是，避免把社区看成自我封闭的体系，把社区置于社会大场域中，注视国家与社会的关系，历史与现实的关系。（参见王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京：三联书店，1997年，第58页）

普通民众囿于生存压力和社会圈子等,而不自觉地受到意识形态的影响,但这绝不意味着普通民众就是意识形态的单纯接受者,否则,民众观念就等同于意识形态,没有专门研究的必要了。

近代上虞乡民认同了统治者倡行的孝道,不过,对于孝道所依据的曹娥传说以及神化曹娥的方式,他们并未完全接受,而是依据自身生活的状态及诉求,不断进行着自主诠释和部分创造。这样的诠释和创造改变不了民众观念的意识形态支配性质,但它使上层社会的意识形态转化为底层民众的实际观念。

首先,依从生活伦理,改造民间传说。

一个14岁的少女因为思念不慎落水的父亲,为了找寻一具腐尸竟至投江,如此烈性之孝,总让人有说不出的滋味。<sup>①</sup>1934年师白诗云:“父死寻尸志已奇,拼将身殉更堪悲”;长白山人亦吟:“沉江孝女志堪悲,表谏当年尚有碑。”<sup>②</sup>不过,民间传说是口头流传的,“因为活着的缘故,所以便不能不成长变化”。<sup>③</sup>流动着的曹娥传说经过千年的增饰与附会,至近世已经发生明显变化。东汉时代的人们认为曹娥有孝心,主要因为其惊天泣地的蹈江,这是以烈见孝;孝烈固然也是孝,但人们往往津津乐道于其烈性,却在不经意间淡化了她的孝心。近代版本的曹娥除了一时的烈性,更有对父母的日常孝行。《神迹图》“幼侍汤药”称,母病,曹娥“侍汤药,未尝废离,衣不解带”;又,“刲股疗亲”称,“母病不痊,娥刲股以救”。晚清曹氏宗族亦极力强调这一“事实”:“太姑(曹娥)甫八岁,母患病笃,愿以身代,遂于伍相神前,刲股和药而进,母病乃瘳”。<sup>④</sup>“亲侍汤药”为所谓“二十四孝”之一,“刲股疗亲”亦为传统孝义之至者,曹娥皆与焉。其实,康熙《曹江孝女庙志》就有记述,谓庙中旧有壁画“母病刲股”、“伍相显灵”等。<sup>⑤</sup>这说明,曹娥的烈性形象至迟于清初已有所改变,并以日常化的形象埋设于乡民集体记忆中,而这样的形象有利于孝道观念的表达。因此,“刲股疗亲”现象在近代中国其他地方社会也不时出现。<sup>⑥</sup>

由曹娥形象的渐变,我们发现普通民众表达自身观念的一个特殊方式,特定时代的民众可以通过对历史素材的修改来表达相应的观念,而精英思想家则常常通过重新解释思想原典来达到目的。两者的差别源于各自所依托素材的不同特征,思想原典是确凿在案的,而民众素材是流动不居的。流动的素材为民众观念的表达提供了极大的方便。鲁迅曾注意到曹娥故事口传过程中的一个细节改变:“曹娥的投江觅父,淹死后抱父尸出,是载在正史,很有许多人知道的。但这一个‘抱’字却发生过问题。”问题在哪儿呢?清末,孩提时的鲁迅在绍兴曾听到老人这样讲,“死了的曹娥,和她父亲的尸体,最初是面对面抱着浮上来的。然而过往行人看见的都发笑

① 李小红道出了这“滋味”:曹娥的寻尸举动颇为怪异。唐代李贤作注称,“娥投衣于水,祝曰:‘父尸所在衣当沉。’衣随流至一处而沉,娥遂随衣而没。‘衣’字或作‘瓜’。见项原《列女传》”。(《后汉书》卷84《列女传》,第2794—2795页)作者认为,曹娥是一位巫女;她的这些举动其实是巫术活动:其一,曹娥以父亲生前穿过的衣服为媒介寻找父尸,这与英国人类学家弗雷泽(J. G. Frazer)所概括的巫术原则相一致;其二,曹娥向衣物发出“祝”语,是巫术活动中的通常做法。(参见李小红:《东汉孝女曹娥原为“巫女”考论》,《浙江社会科学》2009年第5期)

② 王青芳:《木刻诗存》,《立言画刊》1935年第5卷第28期。

③ 柳田国南:《传说论》,连湘译,北京:中国民间文学出版社,1985年,第65页。

④ 《板桥曹氏大全宗谱》卷3《传赞》,光绪二十一年(1895)世德堂版,第3页b。

⑤ 沈志礼辑:《曹江孝女庙志》卷首《凡例新订》,第4页b。

⑥ 参见邱仲麟:《不孝之孝——唐以来刲股疗亲现象的社会史初探》,《新史学》1995年第1期;《人药与血气——“刲股”疗亲现象中的医疗观念》,《新史学》1999年第4期。

了，说：哈哈！这么一个年青姑娘抱着这么一个老头子！于是那两个死尸又沉下去了；停了一刻又浮起来，这回是背对背的负着”。<sup>①</sup>

从不同时期的曹娥庙志，也能看出对这一细节处理的明显不同。康熙《曹江孝女庙志》所附“孝女沉江负尸图”，名其为“负”，却图其为“抱”。<sup>②</sup>而“抱父尸出”与1500年前的《曹娥碑》最初记载相一致。至光绪年间，《曹孝女庙志》所附《孝女神迹图》“负尸出水”仍为抱状，但紧接其后的“逆流贺盘”和“尸显塘搁”都变成了负状。从古代至近代，由文而图，自抱到负，最终完成了曹氏父女“尸出”姿势的转变。因此，光绪《曹氏宗谱》在转引《晋书·夏统传》“父女双尸，后乃俱出”时，有意识地将之改成“背负父尸出”。<sup>③</sup>鲁迅为此感叹：“在礼义之邦里，连一个年幼——呜呼，‘娥年十四’而已——的死孝女要和死父亲一同浮出，也有这么艰难！”<sup>④</sup>曹娥的“艰难”表明民间社会对于男女关系的极度讳言以至于变态；说是观念的变态，不过是生活的常态，因为民众的观念是依从于生活伦理的。

曹娥传说在口传中的改变，体现了一般民间传说的显著特点：流动性以及随之而生的内部破绽。这让历史研究者，包括社会史学者，对民间传说的历史价值产生怀疑，甚有一笔抹杀者。理由非常简单，口传常常罔顾历史真实而随意附会，因而不能成为史料。那么，何为史料？王尔敏称：“史料无往而不存在，端在史家凭卓识发现。”基于此，他将“传说”视为与“实物”和“记录”等同的三类史料之一。<sup>⑤</sup>更实质的问题是，民间传说有何史料价值呢？与王尔敏的史料分类基本一致的杜维运指出：“民歌、俗谣、童谣、谚语，西方所谓 folklore、ballad 者，被称为史料中最美丽最生动的部分……史学家不能不珍贵这类史料，拨云雾而见天日，是史学家应当有的本领。荒诞的传奇故事（the legendary narrative），去其不可能者、怪异者与矛盾者，而存其合理者，未始不能看到一些历史事实的影子。进一步将此类故事，互作比较，能隐约见其历史的基础何在。”最引起注意的是，杜维运特别注重民间传说作为民众观念的史料价值。“Folklore 与 ballad 是从沉默群众的心灵深处所发出的声音，往往代表一个民族或一个地区的风俗、习惯、信仰与精神，欲重建一部宽广而有深度的历史，不能遗弃这一类的史料。‘某时代之人，对于其过去之思想若何，对于历史上之事迹及人物作何感想，如何复述之，吾人均得由传说以洞烛之。……各民族对于往古事迹所得之印象若何，某一民族或某一范围内之人，对于某种现象制度及人物之见解如何，吾人均可由传说以推知之，从而并可推及其政治上、宗教上或科学上之观念，知各时代之思想，如何转变’这些记载没有什么夸大。”<sup>⑥</sup>结论如此肯定，不过因为民间观念所依从的日常生活这一无可移易的坚实基础。

其次，依托生活空间，确认圣址所在。

曹娥传说一经载入正史，加之统治者大张旗鼓地提倡，就转化为抽象的意识形态，而普通民众却更愿意追寻有关曹娥的具象行迹，并通过对相关圣址的确认，表达属于特定社群的思想观念。日本学者柳田国南发现，民间传说具有这样一个特点：“传说的核心，必有纪念物。无论是楼台庙宇，寺社庵观，也无论是陵丘墓塚，宅门户院，总有个灵光的圣址、信仰的靶的，也

① 鲁迅：《朝花夕拾》，北京：人民文学出版社，1979年，第93页。

② 沈志礼辑：《曹江孝女庙志》卷首《图》，第1页b—2页a。

③ 《板桥曹氏大全宗谱》卷3《传赞》，第3页a。

④ 鲁迅：《朝花夕拾》，第93页。

⑤ 王尔敏：《史学方法》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第124—126页。

⑥ 杜维运：《史学方法论》，北京：北京大学出版社，2006年，第105—106页。

可谓之传说的花坛(,)发源的故地,成为一个中心。”<sup>①</sup>

在近代版本的《神迹图》中,除了早期的墓地和祠庙外,又增加了几处圣址。一在贺盘,距曹娥村十余里,曹娥负尸盘旋于此;二在塘搁,距曹娥村十余里,曹娥负尸“搁此”;三在沥水,距曹娥村二十余里,曹娥负尸“停此”。根据《神迹图》,曹娥江因曹娥孝行而名:上虞“自东山东小江以下经龙山至百官一带,古名舜江,夫人救父后,龙山以上改名曹娥江,以下仍名舜江”。乡民乐于“舜江更曹”,晚清上虞人直接就称,曹娥江首先是由他们叫起来的:“土人追思其(曹娥)孝,因以曹娥名江。”<sup>②</sup>在曹娥江上甚至还有以曹娥命名的渡口,一条大江及其津渡由此成了圣址。在曹娥庙会仪式中,“娘娘省亲”之所在梁家堡,自然也是圣址之一。

这些“灵光的圣址”,关键在于它的灵异和神圣。对于这样的事物,人们相信它,不是因为它在多大程度上符合历史真实,而更多地在于,相信它的人本身有一种内在的需要。通过相信,表达相信者的观念。在这一意义上,与曹娥相关的圣址或可称作“依附点”,乡民们依托圣址而使观念的表达获得了明显的地方特性。在这里,圣址不过是乡民将观念直观化、地方化的一种依托,从而成为一种无声的语言。“弱龄女子,为父殉(殉)身……死亦不朽,自汉迄今,名与江流不废,岂非孝为之耶?”<sup>③</sup>普遍性的孝道便以地方性的孝迹显示出来,薰染一方。据载,晚清年间,上虞“梁湖曹姓,皆以孝姑为门户光”。<sup>④</sup>

谈到圣址的作用,柳田国南又说:“倘有现存的宫殿、楼阁等等遗迹,或祖传的陈谈旧事,情况就迥然不同了,传说也有来龙去脉,内容丰富了,人们的态度也不那么冷淡了,甚至,还会有人出来解释它的来历,添加上‘您说不能全信吧,但也不能不信’,如何如何等等。”<sup>⑤</sup>可见,圣址的存在并不在于增强传说的可信度,而在于引发对传说的兴趣,进而产生口传和仪式等日常互动,民众的观念便油然而生。“江以娥名,地以娥名,渡以娥名,夫孰非娥之纯孝所致哉?”<sup>⑥</sup>

曹家堡周边乡民在日常互动中所确认的圣址及其相关建筑、图画(壁画、绘画)、塑像、雕刻(砖雕、石雕、木雕)等诸多物质文化样态,是社会史学者近年日益重视的史料形式,但对这类史料的使用,无论在观念接受,还是在具体运用上,都存在许多有待解决的基本问题。就圣址而论,传统中国地方社会中,数量繁多。徐迟称:湖州南浔镇虽然不大,却有庙宇一百多座。其中和尚庙较多,庵堂也不少。<sup>⑦</sup>乡村庙宇是乡土社会的一方精神家园,以致有人说,要了解一地乡风民俗,把脉社群之精神丰弱,细致了解一座乡村庙宇的构成和历史也就够了。“每一处乡村的历史,一定在那一处的某一座庙宇之中。”<sup>⑧</sup>从曹娥庙的乡民互动历史中,对于类似略带文学化的表达,不难体悟其所强调的实际意义所在——民间圣址揭示了底层民众的思想观念。

在社会史学界,一些学者一方面抱怨史料的缺乏,另一方面对于物质文化史料等却熟视无

① 柳田国南:《传说论》,第26页。

② 《虔祀曹娥》,吴友如等绘:《点石斋画报·大可堂版》,第7册,第103页。

③ 朱葆儒:《虞西板桥曹氏续修宗谱序》,《板桥曹氏大全宗谱》,第1页a。

④ 唐煦春:《重刊曹娥庙图志序》,夏之时主修,金廷栋编辑:《曹孝女庙志》,第3页a。

⑤ 柳田国南:《传说论》,第10页。

⑥ 吴兴祚:《曹江孝女庙志序》,沈志礼辑:《曹江孝女庙志》,第14页b。

⑦ 徐迟:《江南小镇》,北京:作家出版社,1993年,第45页。

⑧ 阎连科:《返身回家》,北京:解放军出版社,2002年,第83页。

睹。如果我们要探寻民国时代西塘（浙江嘉兴）乡民的观念世界，却不屑于历史上乡贤们留下的地方竹枝词，不去探访竹枝词中的百榷堂、五柳村、忧欢石、渔家栅、太子墩、四贤祠、东西观、积骨塔、烧香港等众多物质文化遗迹，<sup>①</sup> 那该如何着手呢？民众就生活在这样的人文生态之中，循着他们生活的轨迹，自然就能进入他们的生活世界。底层百姓的生活已经向我们指示了现实的研究思路。

最后，依据生活理想，扩充祭祀对象。

曹娥庙又称孝女庙，是为纪念孝感动天的一位少女而立，同时配享的曹娥父母、朱娥和诸娥，<sup>②</sup> 也都与孝女有着直接或间接的关联。需要注意的是，为孝感动、以孝自律并不是乡民祭拜曹娥的全部。曹娥投江之后，乡民们“临江设祠奉祀之，藉动后人之观感，初非有他意存乎其间”，但后来，“祠中辟有闺房，孝女坐床中。好事者于床下抽屉中置弓鞋二，一红一绿，伸手摸之，红者卜男，绿者兆女。”这一信仰起于何时已不可考，但直到1930年代，每年农历五月二十二日，“妇女约伴焚香祈祷，或舟车，或徒步，波逐云屯，极一时之盛”。<sup>③</sup> 以弓鞋兆示胎儿性别，并不是因为曹娥的孝道，而是她以孝成神；既已为神，便神通广大，指示子孙的多寡似乎是“份内”之事。<sup>④</sup> 既可以指示一个家族的荣枯，当然也能明示一个人的未来。在曹娥庙正殿东首的一块石碑上刊一诗，署名方承涛。1934年有游人至此，闻住僧道：“其人为清时巡抚，未第时，穷途潦倒，尝置案测字于此，因不善阿谀，无人问津，愤而出走，夜梦孝女告曰：汝非庸俗，去当有利，后果衣锦而归。因感其灵，为刊诗立碑于此。”<sup>⑤</sup>

在这里，曹娥指示着人们的富贵前程。此外，曹娥还担负着捍卫一方社群生命财产安全的责任。礼记曰：有功德于民则祀之，能捍大患能御大灾则祀之。若曹娥神，“昭灵表绩，岁时无风涛之警，德溥于粉榆而庆流无极。殆所谓孝于亲者慈于民，宜四方之进礼祠下”。<sup>⑥</sup> 慈民与孝亲很自然在曹娥身上结为一体。以此类推，曹娥还有什么不能的呢？

由此可知，问题的关键不在于曹娥能为乡人做什么，而在于乡人的生活理想是什么。曹娥只是一个载体，乡民通过某种方式，或仪式或口传，在日常互动中表达自己关于生活理想的观念。1930年代前后流行于上虞的歌谣：“乡下老人旧病发，走到城隍庙里问菩萨。”<sup>⑦</sup>

① 李正堦原著，柯大壖补注：《塘东樵唱》（1923），嘉善县政协文史委员会等：《嘉善县文史资料》第7辑（未刊稿），1992年，第258—279页。

② 据《神迹图·朱娥配享》：“朱娥者，上虞朱回女也。幼失怙恃，鞠于祖母。（宋）治平三年（1066），祖母诟其族人朱颜，颜持刀欲刺。娥年十岁，执颜衣不放，祖母赖以得脱，颜遂杀娥而去。有司以闻，诏赐粟帛。宋神宗时，会稽令董楷立像庙中。”《神迹图·封诰荣亲》：“宋理宗淳祐六年（1246）封神父‘和应侯’，圣母‘庆善夫人’”。《神迹图·诸娥配享》：“诸娥者，山阴人也。明太祖时，父士吉以诬罪论死，二子吁父冤，亦拟大辟。娥年八岁，诣金陵折钉板叩阍，三冤并雪。娥归里，因金疮伤重而卒。（明）万历年间，巡抚刘公立像配于庙。”（参见夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》，“孝女神迹图”，第13页b、19页a、20页b）

③ 顾素：《风俗画》，《妇女杂志》1919年第5卷第11号。

④ 先秦时代，孝的初始含义之一就是生儿育女，传宗接代。（参见肖群忠：《中国孝文化研究》，第21页）

⑤ 竹龄：《游曹娥庙记》，上海图书馆藏：《京沪杭甬铁路日刊》第1000卷，1934年。

⑥ 夏之时：《重辑曹江孝女庙志序》，夏之时主修，金廷栋编辑：《曹孝女庙志》，第1页b。

⑦ 歌谣搜集者注解道，“乡下老人是指村妇，她旧病不发，当然不愿去请教菩萨，去问到菩萨，当然想菩萨保佑她健康起来”。（参见《歌谣底一鳞》，上海图书馆藏：《上虞声三日报》1930年12月12日，第4版）

于此可见,乡民观念表达所依托的载体也可以是城隍庙。民众的日常互动,特别是民众观念的价值正在于此。

曹家堡周边乡民依托曹娥所表达的观念如此庞杂,逻辑如此牵强,反映了传统中国民众观念的一般特征。面对这样的观念,研究者该如何着手?民众思维的理路如何?具体的研究思路可能很多,但有一点是肯定的,既然民众观念来源于日常生活,存活于日常互动,依据生活理想,那么,民间生活形态便构成民众观念的基本逻辑框架,成为民众观念的生活逻辑。

依据生活逻辑,我们对民众观念的来源有了新的认识。在有关社会秩序观念上,民众观念所受到的支配非常明显,但其他更多的观念,如血缘亲情观念、地缘交往观念、祥瑞顺遂观念、生命健康观念等与其说源于上层社会的教化,不如说直接源于民间生活,而只要进入民间,就会发现,民众观念为其身边的日常版本所触发,自然呈现于日常互动之中。所有这些观念,与统治者提倡的孝道在普通民众中的呈现样式别无二致。

#### 四、结 语

一个14岁的少女,其孝道为世代中国民众崇拜。然而,历史中中国的孝子贤孙不知凡几——所以有所谓《二十四孝》故事、《百孝图说》、《劝孝格言》等的不断刊刻——为什么曹娥能压倒群孝、产生如此巨大的影响?答案可能很多,如曹娥的刚烈,但就在曹娥庙中的另外两位村姑——朱娥与诸娥,其烈性完全不亚于曹娥,而且烈性举动更加合乎情理,却只能配享曹娥;也可能因为历代统治者的不断旌显。但是,受旌表者无数,统治者却对曹娥宠渥有加。可见,根本原因不仅在曹娥,也不仅在统治者,而更在于曹娥的孝义、统治者的旌显和民众观念呈现方式的有机结合。曹娥的孝义不但符合统治阶级“神道设教”的要求,也更契合底层民众构建地方生活秩序的心理;统治者的旌显并不止于向社会传布,而更重视深入民间,将之转换为民众能够理解、接触的日常生活版本;民众观念在口传和仪式等互动过程中自然呈现,而日常互动即百姓的生活常态。凡此种种,构成民众观念存续的独特机理——依日常生活呈现观念。关注这一过程所牵涉的诸多互动关系,如精英与百姓的交流、国家与社会的沟通、传统与现代的勾连等,不仅有助于理解近代中国社会的一般原则,也使我们真切认识到民众社会的实际运作状态。

这样的论题不能仅仅视为对民众生活史实的揭示,更重要的是史学思维方式的更新。社会史致力于凸显普通民众,却常常面临缺乏史料的尴尬。其实并不是没有史料,只是缺乏文献资料,却不乏口传史料、仪式史料、图像史料等;也并非没有文献资料,而是相关文献不是以文本加以呈现的,而可能勒诸碑碣,题于建筑,见于家居;也并非没有文本,只是那些文本散落在民众生活所在地,而不是集中在某个档案馆。总之,它们藏诸百姓日常生活之中。那里是他们创造历史的地方,当然也是史料存在的地方。以“曹娥文化”为案例揭示民众观念的生活存续机理,证明了文化的另一面相,文化是生活的手段。<sup>①</sup>对于这种文化研究,舍深究于日常生活

<sup>①</sup> “文化”的这一含义在人类学那里得到充分说明。功能派人类学大师马凌诺斯基(B. Malinowski)称“文化是包括一套工具及一套风俗——人体的或心灵的习惯,它们都是直接地或间接地满足人类的需要。一切文化要素,若是我们的看法是对的,一定都是在活动着,发生作用,而且是有效的”。费孝通将之概括为“文化为生活之手段”:人类之目的在生活,此乃生物界之常态,文化乃人类用以达到此目的之手段。(参见马凌诺斯基:《文化论》,费孝通译,北京:华夏出版社,2002年,第15页、“译序”,



无以济事，而在这方面，人类学的擅长可以为民众社会史研究提供方法上的借鉴。不过，这是另当别论的。<sup>①</sup>

〔作者小田，苏州大学社会学院历史系教授。苏州 215123〕

（责任编辑：武雪彬 责任编审：李红岩）

## 书 讯

### 《武义南宋徐谓礼文书》

包伟民 郑嘉励编 中华书局 2012 年 10 月版

本书收录出土于浙江省金华市武义县南宋墓的纸质文书，为墓主人南宋徐谓礼（1202—1254）一生“付身文书”的录白，故定名为“徐谓礼文书”。由于墓葬密封未遭破坏，所以历时近 800 年仍保存完好。现存文书共 15 幅，均宽 30 厘米左右，长度除 1 幅近 500 厘米外，其余为 185 厘米左右。其内容为录白告身 2 幅，录白敕黄 1 幅，录白印纸 13 幅，完整记录了徐谓礼从嘉定十四年（1221）被授以承务郎初入仕，到淳祐十二年（1252）以朝散大夫知信州，近 30 年间的仕宦过程，包括历任阶官与差遣的制敕告身，各类保状、荐状、任满交割批书、任内考状等等。如此完整记录一位中下级官员历官过程的纸质文书，前所未有。除最直接的职官与文书制度外，它还对宋代政治、经济等多个领域的研究，提供了大量的新资料，被认为是近数十年来宋史研究最重要的资料发现。

本书包括影印文书图版与文字录白两部分，录白约 4 万字。全书开首有包伟民所撰前言，介绍徐谓礼生平，简单分析文书内容；书末有郑嘉励等所撰徐谓礼墓葬清理报告，其中附有徐谓礼夫妇圹志图版与录文。全书精装 8K，290 页。

① 第 2 页）

① 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。

the Warring States period and the Wei and Jin dynasties directly propelled the transformation of legal forms and the development of the basic legal codes of ancient China.

**Painting on the Execution Ground: Cases of Human Dissection in China in the Eleventh and Twelfth Centuries**

Lu Minzhen(32)

Records of human dissection in ancient China differ greatly both in style and content. But two cases of dissection in the Qingli and Chongning years of the Song dynasty are similar in terms of place (the execution ground), status of the people concerned (prefectural governor, painter, doctor), source of cadaver (executed criminal) and results (drawings of internal organs). The Song attitude towards the practice underwent a gradual change from moral condemnation to appreciation of the benefits to doctors. However, at the time neither scholars nor doctors drew any obvious conclusions from the two cases. They did not incorporate dissection into medicine more generally or extend the implications of experimentation and observation; still less did they make the practice of dissection a yardstick that could be used to assess the reliability of knowledge.

**Neo-Confucian Bureaucrats and the Social Reconstruction of the Early Qing: An Examination Based on a Combination of Intellectual and Social History**

Zhu Changrong(45)

The conquest of the central plains by the Qing and the choice of Beijing as capital marked the establishment of a new dynasty dominated by Manchu nobles. The dynastic transition disturbed the social order and left the ethical system in disarray. The officials of the new dynasty, who were followers of Song Neo-Confucianism, moved with the times. With the support of the Qing ruler, they promoted the reconstruction of the social order by reforming the misgovernment of the early Qing, adopting such measures as stabilization and reform of official practices. They sought to reconstruct the social order and hastened the resolution of ethical turmoil by spreading Confucian teachings among the people, encouraging education and reforming popular habits and customs, etc. They made a positive contribution to resolving the issues of the day in the early Qing period.

**On the Survival of Popular Ideas in Daily Life: An Extended Analysis of the Cao'e Culture in Early Modern Times**

Xiao Tian(63)

Unlike the written texts that transmit elite ideas, the ideas of the masses depend mainly on daily life for their survival. A typical example is the Cao'e culture prevailing in Caojiapu and

neighboring areas in Shangyu County, Zhejiang, in early modern times, with its stress on filial piety. An extended analysis of this culture can help reveal the mechanisms by which such popular ideas survive. In terms of the means of their survival, these concepts present themselves naturally in social interaction through oral transmission, ceremonies, etc. In terms of intellectual resources, their material tends to come from the penetration of daily life by the official ideology, which is often converted into a version that is familiar, understandable and acceptable to ordinary people. In terms of their social basis, popular concepts such as filial piety fit in well with the logic of the way people at the grassroots construct their local order. An organic combination of the three, i.e., social interaction, the day-to-day agenda and the course of local life, constitutes the unique mechanism by which popular ideas have survived since early modern times, reflecting the general features of the survival of traditional Chinese concepts. An analysis from this perspective indicates a new path for the study of the history of popular ideas.

#### **The Basic Law of the Early Republican Era from the Perspective of Comparative Constitutional Law**

Yang Tianhong(80)

The drafting of the early Republican constitutions involved a continuous accumulation of experience. The Provisional Constitution of the Republic of China, which emphasized the “Principle of Democracy” and the strengthening of the legislature, resulted in a flawed political structure with unbalanced powers. The Constitutional Compact of the Republic of China stressed statism, leading to the excessive concentration of power in the executive and thus paving the way for Yuan Shikai’s revival of the monarchy. Although the ‘Temple of Heaven’ Draft Constitution trimmed congressional power, it retained a distorted system of cabinet responsibility intended to curb the power of the head of state. The text of the Constitution of the Republic of China was more complete than that of its predecessors, but its design for a federal system tended to be vague, without no specific institutional rules or norms that would have coordinated “unity” and “federalism.” The constitutions drafted during this period suffered from the effects of the political situation and from people’s undeveloped political ideas, but the key factor distorting the outcome was the successive manipulation of the two major political factions represented by Kuomintang and the Progressive Party.

#### **The CPC’s Establishment of the “Democratic United Front” and Two Debates in China’s Intellectual Circles (1922–1924)**

Zheng Shiqu(99)

From 1922 to 1924, the Communist Party of China (CPC) resolved to set up a “Democratic