

台湾学术丛书

清末的下层社会启蒙 运动：1901-1911

李孝悌 著

河北教育出版社

义顺和班的名伶崔灵芝公演梁济编的《桑露战记》和《女子爱国》。三天演出的戏资全部捐出，给湖北蕲水县的闾范学堂。热心的名票乔萃臣也不落人后，和李毓臣两人邀请了京师的一批票友，在福寿堂演两天义务戏。所得款项一部分捐给北京的济良所，一部分则捐给上海公学。过了两个月，又有西城的八角鼓团体在福寿堂为女学募款。由绅士孟艺斋创办的宏育小学堂，在一九〇八年也因为经费不足，要准在东门外二闸一带，搭建戏台，演唱文明戏曲，筹款助学。而孟氏援引的则是一九〇七年建棚演戏助学的成案。这个例子说明至少在北京一带，演戏助学已不是什么特例。不光是惠兴学之类喧腾一时，举国皆知的个案能赢得名伶的注目；连一些名不见经传的小学堂，也可以在野外搭一个台子，请一些不知名的演员，为文明的设施尽一份“文明时代”下的戏子所该尽的一点义务。更进一步，还有伶人直接出资设立一般的学堂。譬如一向热衷启蒙事务的潘月樵、夏月润就借上海梨园公所成立了一间榛苓初等小学堂，教授国文、算术、体育、手工、外文、唱歌等课程。在苏州，则有伶人夏云峰等人同样借用梨园公所设立菁莪小学堂，学校的经费由演员捐认每星期日戏资所得来支助。在这个启蒙的风潮下，办学堂可以说是题中应有之意。而在学堂中，不仅要传授各种现买现卖的新知，体育活动也日渐受到重视。和所谓的“兵操”（“军操”）一样，体育被视为强身、强种、强国的重要基础，是新时代的国民（特别是学生）必须重视的课程。在这一方面，移风乐会的刘子良领先群伦。他在一九一一年，和其他十几个发起人，邀请天津著名角色，在丹桂园唱义务戏三天。发起人、戏园及各个名角均分文不取，所得款项悉数捐给体育社作为经费。除了这些用途，义演所得有时也用来支助戒烟活动。上文提到的普仁戒烟会，前后主办的几次义演，除了一部分捐给一九〇七年江北水灾的灾民外，多半还是用在戒烟会的维持上。

台湾学术丛书

清末的下层社会启蒙
运动：1901-1911

李孝悌 著

河北教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

清末的下层社会启蒙运动:1901~1911/李孝悌著. - 石家庄:河北教育出版社,2001.9

(台湾学术丛书/陈平原主编)

ISBN 7-5434-4302-3

I. 清… II. 李… III. 平民-民主运动-中国-1901~1911 IV. D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 042530 号

书 名	台湾学术丛书 清末的下层社会启蒙运动:1901~1911
作 者	李孝悌
责任编辑	刘 辉
装帧设计	刘 昕

出版发行	河北教育出版社 (石家庄市友谊北大街 330 号)
印 刷	河北天润印刷有限责任公司 (石家庄市友谊北大街 345 号)
开 本	880 × 1230 毫米 1/32
印 张	12.125
字 数	267 千字
印 数	0001—3000 册
版 次	2001 年 11 月第 1 版 2001 年 11 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5434-4302-3/I·607
定 价	18.20 元

版权所有 翻印必究

总 序

学术乃天下之公器，本不该为区区海峡所隔绝。可很长时间里，由于政治环境的制约，海峡两岸的人文社会科学研究，基本上分途发展，缺乏必要的理解与沟通。这种局面，目前已有很大改观。两岸学者的你来我往，已不再是可望而不可即。对各自的学术思路及发展路向，双方也都有相当的了解。由此而引发相互间的借鉴、补充乃至竞争，对学术的正常发展，均有益无害。

可惜的是，虽然大陆的学术著作早已纷纷登陆宝岛，台湾学人的研究成果，至今仍不大为大陆学界所熟悉。关键在于，与各种“台湾文学丛书”此起彼伏形成鲜明对照，大陆出版界明显冷落了台湾学人的创造性劳动。这就难怪，除了私人馈赠及大图书馆的少量收藏，大陆学界难得一见台湾同行的著述。

厚重的专业著述，固然不及轻灵的流行歌曲

B:081/08

或散文、小说读者面广，可更能体现一时代一区域文化人的社会关怀、历史意识以及哲学思考。完全撇开台湾几代学人的不懈努力，我们很难理解今日台湾的文化、思想、学术乃至政治与经济。

打破长期的隔阂，让台湾学者所创造的思想文化资源也能大陆知识界所共享，非一朝一夕所能完成。本丛书希望积以跬步，先从目前活跃在台湾学界的中生代入手，逐渐推广扩大，使之成为展现五十年来台湾学术建设的窗口，也为日后的“辨章学术，考镜源流”提供方便。

本丛书的选目，暂以人文研究为限，希望兼及在台湾学界已经产生影响与在大陆学界可能发挥作用的著作。至于研究方法和学术路数，则不问新旧中西。

为方便大陆读者，各书附录作者的问学经历及著述年表，以便有心人按图索骥。

陈平原

1998年8月5日于边陲旅次

大陆版序

虽然我在写这本书的时候，根据的是细琐的实证资料，但写完后，却颇有一种无中生有的感觉。书中描写的事情，都实际存在过，也被报导过，但经由资料的串连、编织，而出现这样的图像，不能不说是一种“创造”。中国史是我的专业，二十世纪初发生的事离今天也不算太远，但现在回想起来，我在遥远的南港研究室中闭门造车的过程，仍然是不真切地，对异时异地的一种想像。现在我想像的这幅图像，有机会在被描述的对象所从出的地方，接受在地人的检视，对我来说，当然是极其荣幸的事。

书后附录的文章，《胡适与白话文运动的再评估——从清末的白话文谈起》一文，原收于《胡适与近代中国》（台北，时报文化，1991），是为一次关于胡适的会议所写。文中的资料后来多半写入本书，但因为立论的角度不同，希望还有一

些参考价值。《从中国传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向》一文，原文发表于近代史研究所^①集刊第十九期（台北，1990），是为我的英文博士论文所写的导论。现在收在这里，希望能当成本书的一个更大的背景介绍。

我要特别感谢北京大学的陈平原教授和美国哥伦比亚大学的王德威教授，因为他们的好意和多方协助，这本书才能顺利地在大陆印行。

李孝悌 于台北南港

1998，12

^① 本书中出现的近代史研究所、欧美所、史语所等，均指台湾“中央研究院”的下属研究所，后面不再一一标注。——编者注

再 版 序

这本书出版以后，一些同事们常常调侃我是研究大众文化和下层社会的专家，却又表现的不够普罗，很多时候对大众文化也没有真正的认同。比较严肃一点的，则从认识论的层次，对像我一样的大众文化研究者，是否能真正进入下阶层民众的思惟世界，有所质疑。后面这个问题，在后现代思潮和新兴的 subaltern studies 中，都是相当中心的议题。这样的质疑，对一向相信人性的普遍性，或经验、情境的一致性、客观性，并因而认为我们可以轻易的进入另一个文化、另一个阶层或另外一个人的内心世界的天真乐观的想法，当然是有极大的警惕、针砭功用。但我自己却不愿在认识论上采取这样极端的立场，虽然这种对人的孤绝和完全疏离的情境的描写，颇有几

分悲壮、苍凉的诗情。^①

我在过去十几年内，一方面受到孔复礼 (Philip A. Kuhn) 教授等人的影响，一方面出于自己的喜好，对社会史和文化史产生了相当大的兴趣。但在这本书里，却没有真正以下层社会为研究对象。上述的调侃与问题，虽然都有意义，严格说来，和本书所处理的课题，并没有什么关连。我虽以下层社会为书名，处理的却是下层社会如何被广义的知识分子作为改良对象的经过。换句话说，我关心的是“知识分子”如何把他们的想法、理念加在下层社会的过程。在这个知识由上向下传播的过程中，精英分子的理念经过简化乃至曲解，民间文化的信仰、传说也被新的创造者所采撷，这种上下交融的结果，显然有助于知识的传布。^②更重要的，则是启蒙者对媒介形式和场合的重视，从白话、宣讲、讲报、演说、戏曲到阅报社、半日学堂和茶馆，我们看到上、下层文化的交涉如何达到一个空前频密的地步。

社会史家对各种形态的组织，不管是正统的家族、团练或市场，非正统（或非法）的武装叛乱团体、宗教结社，或游走

① 在最近的一本论著中，Hershatter 藉著对二十世纪上海等地妓女的研究，提出我们是否或如何能够进入下层、被压迫者 (subalterns) 的世界的问题。见 Gail Hershatter, *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai* (Berkeley: University of California Press, 1997)。我在对这本书的中文评论中，对 Hershatter 的看法有简单的介绍，见〈评介《危险的逸乐：二十世纪上海的妓女与现代性》〉，《近代中国妇女史研究》，第五期（近史所，1997年8月），页243—245。

② 对这一点，我在博士论文“Opera Society and Politics: Chinese Intellectuals and Popular Culture, 1901—1937” (Unpublished Ph. D. Thesis, Harvard University, 1996) 中有更深入的分析。

四乡的拳师和教派领袖的研究，大大地开拓了我们观察中国历史的视野，也对我个人有相当大的影响。^①这本书虽然看似一个文化史的研究，但处理的其实是规模广泛的社会运动。我原本希望能对运动的组织层面做更有系统的分析，但一方面因为资料选取散布全国，一方面因为运动的性质在开始时有相当强的自发性，组织运作的痕迹也不那么明显，所以最后我们看到的不是有系统、有层级的社会组织分布，而是文化传播媒介和形式的层级性分布。

但到这个运动的后期，已可见国家力量的介入。这种一方面由不同地方的知识分子、地方士绅、戏曲演员自动发起，一方面因为国家、政党、军队的介入而变得制度化、组织化的情形，到民国年间变得更明显。原来以“开民智”为目的的启蒙运动，也因为政治力量的介入，而成为战斗意味强烈的文化动员和政治宣传。^②在这个过程中，我们看到民间社会与国家，自发性秩序 (spontaneous order) 和革命精英的冲突与互动。^③当然，经由社会运动和政治运动，去观察一个文化史的议题如何染上社会史的色彩，无疑也是新鲜有意思的尝试。

一位评论者在书评中，^④特别提到我对 civil socitey 和国家

① 可参考 Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796—1864* 及再版序言 (Cambridge: Harvard University Press, 1980). Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: North Rural China, 1900—1942* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

② 这些我在博士论文中都有比较详细的处理。

③ 见 W. K. Cheng, *Journal of Asian Studies*, 52: 4 (November 1993), pp. 984—985.

④ 见 Duara, 前引书。

的关系的看法，我觉得有稍加解释的必要。对亲身经历过台湾八九十年代汹涌的政治、社会运动的人来说，我们会给予 civil society 多么高的评价，也是可以轻易想见的。不过放在中国近代历史发展的脉络下来看，国家应该扮演什么样的角色，显然不是一个容易回答的问题。Duara 的国家“内卷化”(state involution)的理论，指出民国时期各个政治势力不断扩张的结果，反而加速了乡村既有社会结构及文化网络的崩溃，对国家与社会的关系这个问题，提供了一个极有洞见的观察角度。

不过，我仍然认为在中国二十世纪现代化的过程中，国家有必要在各种基础建设，以及本书所关注的民众教育上，扮演关键的角色。但我要强调的是，我对所谓民族国家的看法，并不像黑格尔那么简单乐观，认为是自由、理性的最高体现。

Foucault 及其他后现代主义者所不断攻击的“国家机器”对个人的全面掌控，以及透过一个绝对中心的思想、教育机制，经由纪律、惩罚、制约而将个人驯服的过程，在当今社会对民间文化、普及教育及宣传机构的掌握中，有最淋漓尽致的发挥。不过这样的结果，并不能否定在一个文盲人口占绝大多数的社会，国家在教育（而非教化）上所应扮演的角色。同样的现代式普及教育的手段也许会导致截然不同的结果（虽然解构主义者连对西方式的普及教育也存有质疑），但仍不足以否定国家在其中所该扮有的角色。

对于中国近代历史上是否出现过 civil society 这一回事，西方学者有过激烈的争辩。我自己的看法是在二十世纪初，即使没有出现过制度性的与国家相制衡的“公民社会”，但民间各种蓬勃的自发性活动，其性质很显然的已经与传统的“士绅社会”有别。这样一个“民间社会”的出现，不只在清末和民初

的历史脉络中有意义，放在1949年之后权力国家的形成，以及各种社会势力——不管是传统的“士绅社会”，或我在本书中所谓的“民间社会”——土崩瓦解后的情势中来考量，也应该有更多让人省思的空间。我想W. K. Cheng教授的评论应该也是从这样的关怀出发的，所以我愿意利用这个机会再作一些解释。无论如何，我要感谢他的意见和毫不吝惜的称誉。

本书出版后，欧美所的赵绮娜教授，四川大学历史系的罗志田教授，日本东京大学博士班的川岛真先生、王诗伦小姐等人，或是指出书中的错误，或是提供意见，谨此致谢。我也要谢谢张艺曦先生、宋秉仁先生、蒋竹山先生、吴凤莲小姐协助校读文稿、制作索引。由于近史所出版委员会和吕芳上所长的慨然应允，特别是张力兄和公小颖小姐的多方协助，本书才得以修订再版，我要特别向他们致谢。

这样一个尝试之作，能得到前辈学者的肯定，对我来说，当然是一种鼓舞。我尤其要感谢刘广京先生慷慨的鼓励。各地的师友不吝给予支持，我虽不及在此一一致谢，却不敢或忘他们的情谊。

李孝悌 于南港

1998年2月

自序

前年秋天，我在翻阅有关清末戏曲改良的资料时，陆陆续续看到一些新鲜而有意思的记载。没有多久，我开始觉得这些零散的资料后面，也许蕴藏着什么有意义的讯息，所以暂时搁置手边正在进行的计划，开始仔细地阅读当时的报纸。读了几年份的报纸后，我确定这些看起来好像没有什么关联的报导，其实共同反映出一个新的时代动向。进一步的爬梳，使这个时代动向的面貌益发清晰，所以我决定将它勾画出来。

本书的主要重点当然是利用一些以前不大受到注意的资料，为清末十年的历史增加一个新的面相。但除了这十年努力自身所具有的意义外，我同时也要强调这段历史和日后各项发展的关系。我试图指出，在二十世纪的第一个十年中，知识分子和人民及其文化的关系，有了引人注目的变化；而这种变化又成为此后中国历史中的一个主

要题旨。为了救亡，人民和人民的文化被重新估量，而使得此后中国政治、思想、文化、社会史的发展呈现不同的风貌。

本书完稿后，王聿均、陶英惠、张朋园、王尔敏、陆宝千教授曾细读全文，并提出许多宝贵的意见，谨在此致最诚挚的谢意。同时，我也要谢谢王树槐教授给我的一些建议。陈永发、熊秉真、游鉴明、朱浚源、何萍以及秦博理（Barry C. Keenan）教授等人，或是提醒我注意某些资料，或是提供我一些具体的建议。吕慧慈小姐协助整理杂乱的原稿，江淑玲、吴凤莲、李慧玲、张珍琳、庞桂芬小姐帮忙校对文字，均在此一并致谢。另外，我要特别谢谢魏秀梅小姐在本书出版过程中给予的各项热心协助。

最后，谨以此书献给我的父母亲。

1992年5月

目 录

第一章 导论	(1)
第二章 白话报刊与宣传品	(17)
第一节 白话报刊	(17)
第二节 其他类型的白话文	(35)
第三章 阅报社	(48)
第四章 宣讲、讲报与演说	(65)
第一节 宣讲与讲报	(67)
言论倡导	(67)
实 行	(70)
第二节 演 说	(93)
演说的倡导	(95)

演讲者的训练与培育·····	(103)
演说的场合与地点·····	(107)
演说的内容·····	(114)
第三节 结 语·····	(150)
第五章 戏 曲 ·····	(163)
第一节 戏曲改良的理论·····	(163)
第二节 改良的组织与个人·····	(185)
第三节 演 出·····	(191)
义务戏的演出·····	(193)
劝戒恶俗·····	(201)
推介爱国思想与新知·····	(211)
戏曲与革命·····	(221)
第六章 结 论 ·····	(234)
附录一	
胡适与白话文运动的再评估·····	(251)
附录二	
从传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向·····	(291)
征引书目 ·····	(356)
作者简历 ·····	(369)
著作目录 ·····	(370)

第一章 导 论

对许多历史学家来说，法国大革命象征着全然的突破和一个全新的开始，一个以平等主义、民主精神为基本原则的新纪元于焉诞生。^① 公民、民众、国家的观念，取代了臣民、君王和朝代；平等、自决、博爱的主张取代了贵族、僧侣以及某些团体的自由和特权；宗教被人扬弃，理性、公意和众人的福祉成为决定公共事务的准绳。^② 新秩序和新的价值体系似乎和传统完全割裂，历史的发展被导入一个截然不同的方向。

但是这样的看法只透露出对法国大革命一种近乎宗教信仰的立场，而不能真正客观地显现出历史的真相。事实上，这种把法国大革命看成与传统全然断绝的崭新发展的看法早就受到

① Francois Furet, *Interpreting the French Revolution*, (Cambridge University Press, 1978), 页 2—3。

② Eugene Kamenka, “Revolutionary Ideology and ‘The Great French Revolution of 1789—?’” in Geoffrey Best, ed., *The Permanent Revolution and Its Legacy, 1789—1989*, (The University of Chicago Press, 1988), 页 77.

批判。托克维尔早在 1856 年发表的《旧王朝与法国大革命》中，就一再强调旧王朝与法国大革命间的连续性。革命只不过是旧王朝一连串改革的最高峰。在 1789 年之前的改革，使权利越来越集中在国王手中，中央集权的态势逐渐形成。贵族的势力大幅消减，社会也越来越趋于平等、民主。但改革却唤醒了民众的自我意识，提高了他们的期望。他们要求更多的权利，更多的财富和更快速有效的改革。但旧王朝的制度和各种举措却显然不能满足人民越来越高的期盼，以及越来越强烈的不耐和愤懑之情。^① 革命因而爆发。对托克维尔来说，从改革到革命，是

① Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*. Trans. , by Stuart Gilbert, (Doubleday Anchor Books, 1955). 特别是 Part three, Chapter 4, 7, 8. Furet 对 Tocqueville 的看法有精辟的分析，见前引书，页 132—163。Schama 在 1989 年法国大革命两百周年时，出版了一本有关大革命的新书。在这本叫好又叫座的巨著中，Schama 特别强调革命从一开始，就对不同阶级的人表现不同的意义。路易十六在各地颁发，要人民倾吐苦水的“诉冤状”（Cahiers），给一般人带来了过高的期望。他们认为国王真正的关心民生疾苦，要彻底废除一切封建特权，建立一个完全公正、平等的社会。所以从 1788 年冬天开始他们在各地攻击贵族，侵占其庄园、财产。事实上，多数贵族也愿意放弃特权，但他们所期望建立的新秩序却不仅于此。这些人真正受到启蒙思潮的熏陶，意图建立一个理性而现代的新社会。在这个社会中，应该有更多的自由，更少的规范；劳力的流动性应该更频密；商业化的过程应该加速；经济活动也应该更趋理性。但对一般人民（或所谓的第三阶级）来说，更多的自由，更少的规范和各种现代化的发展与建设，却意味著更多的疑虑、不安，更大的伤害和负担。所以革命从一开始就向著两个不同的方向发展：一个要求冲决网罗，一个却希望重新躲到旧有的茧壳中。见 Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, (New York, Alfred A. Knopf, 1989), 页 288—332。

再自然不过的发展了。一个中央集权的民主国家的建立就是旧王朝一连串改革的意义，也是法国大革命的真正意涵，革命只不过给这个过程一个新的名字而已。^①

我们再回过头来看中国的情形。辛亥革命虽然在中国政治史上有重要的意义，但很少人会像法国大革命的史家一样，认为它把中国历史的发展导入一个彻头彻尾的新局面。早在1919年，鲁迅在一篇被论者称为“革命的象征寓言”^②的小说《药》里，就对革命的后果和前途透露出强烈的疑虑和不安。华小栓的父母依著旧有的迷信，买了一个蘸满人血的馒头；血则来自刚被行刑的革命青年夏瑜。但“夏”的满腔热血却治不了“华”的陈年肺疾，似乎是在说革命也救不了中国的积弊。^③更具象征意义的则是在文章结尾，两位死者的母亲分别伤心地来到儿子的墓前，夏瑜的母亲看到儿子的墓上有一圈红白的花，幻想是儿子在显灵，因此说道：“我知道了。——瑜儿，可怜他们坑了你，他们将来总有报应，天都知道；你闭了眼睛就是了。——你如果真在这里，听到我的话，——便教这乌鸦飞上你的坟头，给我看罢。”但是回答她的却是周遭死寂的氛围。“微风早经停息了；枯草支支直立，有如铜丝。一丝丝发抖的声音，在空气中愈颤愈细，细到没有，周围便都是死一般静。两人站在枯草丛里，仰面看那乌鸦；那乌鸦也在笔直的树枝间，缩著头，铁铸一般站著。”^④妇人无告的哭泣、悲伤，死一般的空气，铁石一般不语的乌鸦，这凄凉景象不

① Furet, 159.

② 夏志清《中国现代小说史》，刘绍铭等译，（香港，友联，1979），页32。

③ 夏志清的解释稍有不同，见《中国现代小说史》，页32。

④ 鲁迅《药》，收在《鲁迅全集》，（北京，1956），第一集，页33—34。

仅营造出“中国现代小说创作的一个高峰”，也显示出作者“对革命的意义和前途的一种象征式的疑虑。”^①

鲁迅在另一篇影响深远的名作《阿Q正传》中，对辛亥革命带来的转变也有非常讽刺性的描写：“未庄的人心日见其安静了。据传来的消息，知道革命党虽然进了城，倒还没有什么大异样。知县大老爷还是原官，不过改称了什么，而且举人老爷也做了什么——这些名目，未庄人都说不明白——官，带兵的也还是从前的老把总。”“但未庄也不能说是无改革。几天之后，将辫子盘在顶上的逐渐增加起来了，早经说过，最先自然是茂才公，其次便是赵司晨和赵白眼，后来便是阿Q。”^②对一般的乡绅和像阿Q这样普通的老百姓来说，革命所意味的不过是投机性地将辫子用筷子盘在头上，既可攻也可守。

鲁迅敏锐的观察，使他在革命后不久就洞悉了革命在许多方面所显露的虚妄本质。传统社会的诸多面相并没有被革命的怒潮冲刷蚀毁，而依然生动鲜活地体现在鲁迅笔下一个个卑微、平凡的人物身上。不过鲁迅所透露出来的讯息：中国传统社会的特质并未因革命而断绝，在1911年之后还是绵延不断地继续呈现，和前述托克维尔对旧王朝与法国大革命间的连续性所作的解释并不相同。两者对革命的实质意义都没有太高的评价，认为革命并没有带来真正的改变。但对托氏来说，革命是旧王朝各项改革的最高潮，和一个发展过程的高峰；对鲁迅来说，革命却只是将旧的事物、现象换上新的名称和包装。传统社会的积弊、蒙昧和黑暗并没有因为革命而有什么变化。

① 夏志清，前引书，页33。

② 《阿Q正传》，《鲁迅全集》，第一集，页104。

但是这一二十年来学界的研究，却为我们提供了一个新的视野。我们现在知道至少在革命前的十多年间，传统中国的政治、社会已经发生了相当的变化。^①一系列有关中国现代化的研究，也把这个现代化的起点订在1860年代。^②鲁迅著重的是传统如何在革命之后仍然不死不僵，继续影响著中国的一般人民；上述学界研究的重心则在探讨革命前几十年间，中国社会所发生的各种变化。强调传统延续性的人，多半不认为辛亥革命有太大的意义；重视清末各种变化的学者，则倾向于把革命看成前此改革过程的一个结果，虽然是一个不期然的结果。Mary Wright 认为清王朝因为改革而加速了自己的灭亡，^③正好印证了托克维尔所说的：革命总发生在改革已经启动，人民生活渐趋好转之际。^④辛亥革命和法国大革命不同的是前者很少被赋予像后者那样全面性突破的意义。

但就我们此处的论旨而言，更值得重视的毋宁是辛亥革命依然被普遍当成一个重要的分水岭和里程碑。^⑤这样的看法当

① 例如 Mary Wright, "The Rising Tide of Change," *Introduction to China in Revolution, the First Phase, 1900—1913*, (Yale University Press, 1968), 页 1—63。

② 近代史研究所第一批有关中国现代化的区域研究，就从1860开始。

③ Mary Wright, 前引文，页 59。

④ Tocqueville, 前引文，页 176。

⑤ 例如林毓生教授就非常强调辛亥革命所造成的普遍王权 (universal kingship) 的崩溃，使得传统的政治秩序因之瓦解，并对后来的文化、思想发展有重大影响。见 *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, (The University of Wisconsin Press, 1979), 页 10—18。金耀基则非常重视辛亥革命在中国政治现代化上所有的重大意义，见《中国现代化与知识分子》，(台北，言心，1977)，页 23。

然言之成理，持之有故；但却常常造成一种认知上的障碍，使人很容易就把清朝和民国看成两个迥然不同的范畴，代表不同的事物，象征不同的意义。我们把1911年当成中国现代史的开端，在相当程度上就反映了这种态度。把1911看成一些事物、制度、现象的终点，和另外一些事物、制度、现象的起点，固然有助于我们认清历史的变化，却也常常妨碍了我们对某些历史动向的观察。以白话文的发展为例，过去都一直以为是五四运动造成的。即使早已经有人指出白话的提倡在清末已有先例，但从来没有人认为清末的白话和五四时期的白话有什么实质上的关连。究其原因，固然是因为对史料的掌握不足，但也未尝不是因为1911这个实质和心理上的断层使然。我在另外一篇文章中就举出具体的证据，说明1900年代的白话文已经有非常蓬勃的发展，并且在本质上和1910年代的白话文运动是连续一贯的。^①

本书的目的则在详细描述清末最后十年的下层社会启蒙运动。时间的断限起自1901年，主要是因为整个运动最初和最主要的原动力是义和团运动所带来的刺激，这从下文的描述中可以看出。从这一年开始，白话报刊的数量开始显著增加。^②第二年《大公报》创刊，先是经常性地刊载白话论说，后来又每日随报附赠白话专版，并结集出书。以一个每日出刊的报纸长期大量地刊载白话，其意义自是不同。可以说密集而鲜明地突显出启蒙的题旨。所以虽然在1900年以前就已经有白话报刊的出现，但我

① 参见拙著《胡适与白话文运动的再评估——从清末白话文的发展谈起》的讨论，收在《胡适与近代中国》，（台北，时报文化出版社，1911）。

② 参见蔡乐苏《清末民初的一百七十余种白话报刊》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》，V（北京，人民出版社，1987），页493—538。

认为仅是零星的努力,在量上还达不到一个大规模运动的程度。

以义和团运动后的 1901 年为上限的另一个原因,在于其他启蒙形式:像戏曲、阅报社、讲报、宣讲、演说乃至各种各样的汉字改革方案^①以及识字学堂等都在 1901 年以后大量出现。而且在理念上,对这种种形式的必要性,其间的关系和各自的影响力,都已经形成了一套系统,并在启蒙者间取得相当的共识。一方面,我们看到提倡各种启蒙形式的文章灿然杂陈,并且形成一套明晰的论证;另一方面,在实际的行动上,先有民间各阶层人士自发性的努力,前仆后继,蔚为风潮,接著政府也大力介入,并将某些组织制度化。理论加上实践,使得整个风潮成为一个自觉、绵续,有理念、有目的地,而且有相当程度组织力的运动。

清末下层社会启蒙运动的下限订在 1911,是因为本书意图透过对清末这段历史的描述,来说明在旧王朝的最后十年,中国社会其实已经有了非常大的变动。不过下限虽订在 1911,却并不意味这个运动的意涵与影响就到此为止。事实上,这个运动的重要性,不仅在于它是中国历史上第一次以这么密集而多

① 当时各种汉字改革中比较有名的有王照的“官话字母”,劳乃宣的“合声简字”等。周有光曾经比较系统地介绍从清末到二三十年代以中共为主导的汉字改革运动。见氏著《汉字改革概论》,(北京,文字改革出版社,1961),页 25—80。其他的相关论述可参考:罗常培《国音字母演进史》,(上海,商务,1934),页 1—80,收于语文汇编第三辑,(中国语文学社编,香港龙门影印,1968);倪海曙《汉语拼音的故事》,收于语文汇编第五辑,(上海,1958);拓牧《中国文字拉丁化全程》,(生活书店,1939),页 16—23;黎锦熙《国语运动史纲》,(上),(上海商务),卷一,页 1—47;王尔敏《中国近代知识普及化之自觉及国语运动》,(台北,近史所集刊,11期,1982,7),页 13—45。

样的方式对下层社会做启蒙的工作；同时也因为它是中国现代史上最引人注目的文化、思想和社会运动——知识分子走向人民的“民粹运动”（populist movement）——的源头。就这一层意义来说，1900年代实在是中国现代史上一个新动向的起始，1949年中共政权的建立则象征这个发展的最高潮。^①关于清末的下层社会启蒙运动和其后“走向人民”运动的关系，我在结论部分会作详细的探讨，这里暂且不论。

在开始描述这个运动的实质内容前，我们有必要先对此处所谓的“启蒙运动”和“下层社会”的意义，略作说明。我们都知道“启蒙运动”基本上指的是十八世纪发生在欧洲的一个思想运动。根据 Peter Gay 的看法，这个运动的领导者是一些文化批评者、宗教怀疑者和政治改革者，也就是通称的“哲人”（philosophes）。这些人并无正式的组织，见解也不尽相同；他们之间虽然时有争执，甚且恶言相向，但基本上却像一家人一样，有著类同的风貌。在思想的取向和观点上小异而大同，都是人文主义者，有著国际性的视野，主张世俗主义和各种自由。^②他们对古希腊和罗马极力颂扬，并在这个古典世界中找到思想的启发和凭据，藉此对基督教大加攻击。这些哲人自认所身处的时代是一个“哲学的时代”（The Age of Philosophy）；而

① Mary Wright 早就指出 1900 年是中国二十世纪一连串革命的起点。不仅 1919 到 1927 革命的根源在此，即使 1949 以后的革命根源，有很多也要在此找寻。见 Mary Wright 前引文。虽然 Wright 对革命的定义和一般看法不同，但她的论断基本上相当有识见。不过她并没有对民粹运动的发展有任何指陈。

② Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation—The Rise of Modern Paganism*, (New York, The Norton Library, 1966), 页 1—6。

根据著名的哲学家兼思想史家卡西勒 (Ernst Cassirer) 的看法, 所谓“哲学的时代”, 基本上就是“批判的时代” (The Age of Criticism)。^① 这种批判的态度可以说是整个启蒙运动最重要的基石之一。他们认为所有的事物都必须经由批判的态度加以检验, 而政治与宗教两者尤其须要接受最严格的审视。这个新时代的哲学特别重视实证的经验 and 自然的律则, 所以哲人们反对抽象的玄学, 反对怪力乱神的神话和奇迹, 而这些 (特别是后二者) 正是宗教信仰的核心, 所以他们对天启的宗教大加挞伐。^②

一方面, 他们勇于对一切既成的权威挑战; 另一方面, 他们又对现存的世界和未来充满了信心, 抱持乐观进取的态度。从十七世纪以来的科学发展, 使他们对理性和知识的力量寄予前所未有的期望和信任, 认为人可以藉此不断征服前所未知的黑暗领域, 不断的改善, 向前进步, 为人世带来更多的光明和幸福。^③ 卡西勒认为启蒙时代最特出的成就之一是将批判与生产、建设的功能结合在一起, 并将一种功能直接转换成另一种功能。^④ 这个看法一针见血地指出了启蒙运动的特质。哲人们所尊

① Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, (Princeton University Press, 1951), 页 275。

② Peter Gay, 页 130—150。一般人都认为十八世纪是一个理性的时代, Peter Gay 却反对这种说法。他认为启蒙时代的哲学家对人的限制深有所知, 他们承认自己的无知, 也特别强调理性的极限。因此他认为“批判的时代”才能够真正确切点出这个时代的精神, 见页 142—145。

③ Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. Volume I: The Science of Freedom*, (New York, the Norton Library, 1969), 页 1—27。

④ Cassirer, 前引书, 页 278。

奉的批判精神，一方面使得旧的政治、宗教权威渐渐式微，一方面也带来了更多自由和宽容。这种理性和宽容的人文精神不仅反映在宗教事物上，从人们对男女、婚姻关系看法的转变；男人对妻子、儿女威权的式微；父母对子女婚姻的干涉日渐减少；妇女地位的逐渐提高；儿童权利受到尊重等各方面也可以清楚地看出来。在这个新的人文精神的主导下，人们更加重视礼节仪态，变得更温柔和善，残暴粗野的举止和习俗越来越不能为人接受。^①毫无疑问的，这个发生在欧洲十八世纪的启蒙运动是由一批高级知识分子——所谓的“哲人”——所发动、领导的思想运动。运动的对象显然是受过教育的智识阶级，而不是一般大众。^②就宣导对象而言，欧洲的启蒙运动和本书所描写的清末的启蒙运动不仅不同，其用心、立意甚至可以说是完全的南辕北辙。因为这些十八世纪的哲人，除了卢梭之外，几乎每个人都对一般民众抱著怀疑或轻视的态度。^③依伏尔泰和达蓝柏(d'Alembert)自己的意见，传播启蒙思想的策略应该由上流社会的沙龙、学院，向下渐渐渗透到小镇的贵族和乡间的士绅——但就到此为止，他们从没有打算进一步再向下发展。^④不过Robert Darnton的研究却指出：最能代表启蒙运动整个思想面貌的《百科全书》(the Encyclopédie)，其传播范围实较一般人

① Peter Gay, Vol. , I , 页 29—45。

② Alan Bullock, *The Humanist Tradition in the West*, (New York, Norton & Company, 1985), 页 81。

③ 同前。

④ Robert Darnton, *the Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775—1800* (Harvard University Press, 1979), 页 526。

想像的要广。不仅上层社会的贵族士绅会购买这套书，小城镇的知识阶层，包括律师、行政官员以及地方的文武官员、医生、僧侣也常常是忠实的读者。在某些地区，甚至会扩及到中产阶级的下缘。不过整个讲起来，百科全书并未渗透到社会的基层；它们在上层社会广泛流传，在社会中流慢慢散布，却与农民、工匠等一般人绝缘。^①至于卢梭，因为1781年发行的《忏悔录》，而一下子声名大噪，成为法国大革命前十年间整个欧洲最受崇拜的作家。在法国大革命期间，“卢梭崇拜”变得越来越政治化，他的民主理论成为革命的指针，很多人甚至尊他为新法国和法国宪法之父。不过即使如此，我们也怀疑他的思想曾经普及到下层社会。^②

虽然启蒙运动的领导者是以上层社会或中上阶级作为宣导的对象，却并不妨碍我们用“启蒙运动”这个辞汇或“启蒙”这个观念来指称发生在清末的文化、思想和社会运动。这一方面是因为“开蒙”“训蒙”或“蒙求”的观念和推行，从先秦以来就是中国传统的一部分，虽然其重点是以识字为主，但“开启蒙昧”的基本意思却是相同的。更重要的是许多蒙书的目的并不在教人识字，而是要灌输一套道德、价值观念，或是介绍某些具体、专门的知识。^③

① Robert Darnton, *the Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775—1800* (Harvard University Press, 1979), 页 524—526。

② James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, (Yale University Press, 1984), 页 132—164, 特别是页 136, 139。

③ 有关传统启蒙教育的梗概和蒙书的类别，可参考张志公《传统语文教育初探》，（上海，1962）。

另一方面，“启蒙”这个观念在1900年代初期依然为开明智者所沿用，例如兴建蒙学堂在当时就是非常普遍的作法。^①更重要的是“启蒙”这个词，也常常为当时人使用。《申报》在1901年的一则报导提到商务印书馆根据泰西训蒙之本而编纂文学初阶一书，评论者认为商务主人的作法是“启蒙有术”，并特别刊载这则消息“以为有志启蒙者告”。^②1908年，一个叫陈润夫的人为了赈济五省水灾，特别发行彩票，未中彩者，可以到南洋官书局领取《国民必读》和《启蒙课本》各一本。^③以创办《京话日报》而轰传一时的彭翼仲，在办《京话日报》之前，先在1902年办了一份以童蒙为对象的《启蒙画报》。^④这些例子都说明当时人已经在使用“启蒙”这个辞汇，并且有了对一般民众进行“启蒙”的观念。所以即使不借用十八世纪的欧洲启蒙运动，我们仍然可以用“启蒙”两个字来说明1900年代在中国发生的这个运动。而我之所以提到十八世纪的启蒙运动，主要是因为这个运动的一些基本诉求和论旨，都和清末的下层社会启蒙运动有重大的相似之处。在厘清了两者间明显的差异后，我相信一个经过详细研究，有一定指涉的欧洲“启蒙运动”的概念，应该对我们掌握清末启蒙运动的风貌，有所助益。

至于所谓“下层社会”，当时人多半是用“下流社会”或“下等社会”等辞汇来表示，由于后者多少有一些轻蔑的意涵，所以这里用比较中性的“下层社会”来代替。对于这个用法，当

① 参见《申报》，1901，12，8，页605；1902，3，2，页323；1905，2，13，页255；1905，3，13，页464。

② 《申报》，1901，10，4，页200。

③ 《申报》，1908，8，4，页479。

④ 见第二章。

时人并没有非常精确的定义，所指的多半是不识字的人，不过也不尽然，在下文中我们还会进一步讨论。

这个运动之所以会出现的最直接原因，是当时知识分子日趋强烈的危机意识。李泽厚曾经用“启蒙”与“救亡”这两个主题来解释五四运动及其后中国思想史的发展，^① 我认为这个解释同样适用于清末的许多发展。从1860年代的洋务运动到1890年代的变法运动，^② 目的当然在于救亡。问题是在1890年代，就已经有人觉得光是技术、制度的改变已经不够，还要进一步在思想、人心上加以改革。甲午战争惨败的震撼显然是这个转变的转折点。康有为在光绪二十一年四月（1895）写的《上清帝第二书》中说“尝考泰西之所富强，不在炮械军器，而在穷理劝学”，^③ 就明显地透露出个中讯息。而这个“学”在当时领导舆论的知识分子心中，已经渐渐由传统学问变成“西学”。“西学”之所以能够成为当时知识界的新“论域”（discourse），根据研究，主要是因为新型报纸、学堂和学会的大量出现。^④ 我认为中国现代史上的启蒙运动，事实上从这个时候

① 李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》，收于《中国现代思想史论》，（北京，1987），页7—49。

② 小野川秀美认为在光绪十年代（1884—1893）的前半期，已经出现政教比机器更受重视的倾向。在光绪初年，有志之士就已经产生了西洋政教值得仿效的想法，不过议会制度之成为课题，主要是在光绪十年代后半期以后。见小野川秀美著，林明德、黄福庆译《晚清政治思想研究》，（台北，时报文化出版社，1982），页49—50。

③ 康有为《上清帝第二书》，收在《戊戌变法》，Ⅱ（中国近代史资料丛刊，第八种，上海，1953），页148。

④ 张灏《晚清思想发展试论——几个基本论点的提出与检讨》，近代史研究所集刊，第七期，（台北，1978），页480—482。

就已经开始。

值得重视的是，这个由救亡逼出来的启蒙运动，并不仅限于知识阶层。几乎就在同一个时候，少数几个走在时代前端的思想家就已经注意到开启一般人民智识的重要性。康有为在上引的《上清帝第二书》中，就强调泰西富强之由，是因为“各国读书识字者，百人中率有七十人”，民智因之大开。所以他主张“厚筹经费，广加劝募，令乡落咸设学塾，小民童子，人人皆得入学”，以厚植人才。^①比此稍前，严复在光绪二十一年二月在天津直报上发表著名的《原强》一文，利用斯宾塞(Herbert Spencer)“社会有机体”(social organism)的理论，重新审视中国的问题。在这个新理论中，社会的构造和运作，被拿来和人生理的构造和运作相比。在人体的有机构造中，任何一部分的发展、功能都和整体的运作息息相关；同样的，由个人组成的社会的整体成就也有赖于个人的素质。所以严复强调要彻底解决中国的问题，不仅要在“收大权，练军实”等治标的策略上用力，还要讲求治本之道；而所谓治本之道，就是要在民智、民力和民德三方面加以考究。因为事实证明中国自海禁大开以来，已经引进了不少西法，这些西法都是“西洋至美之制，以富以强之机”，但到了中国却都“迁地弗良，若亡若存”，为什么呢？那就是因为“民智既不足以与之，而民力民德又弗足以举其事故也。”同样的意思，严复又在《原强修订稿》中加以引申，正式标举出“鼓民力”、“开民智”、“新民德”三

^① 《戊戌变法》，Ⅰ，页148—149。

个鲜明的口号。^①

所以就思想的根源来说，对下层社会进行启蒙工作的必要性，在甲午战争之后已经可以窥见端倪。我认为“开民智”的主张之所以会在这个时候被提出来，和甲午之后知识分子普遍体认到思想改革的迫切性有很大的关系。换句话说“开民智”的论调是在一个一般性的思想启蒙运动的背景下出现的。1895年之后，随着新式报纸、学堂和学会的大量出现，知识阶层的启蒙运动已经从理论层次落实到实际行动；下层社会的启蒙运动则还只停留在少数几个人的议论的阶段。但在短短五六年间，由于义和团和八国联军造成的前所未有的危局，使得“开民智”的主张一下子变成知识分子的新论域，“开民智”三个字也一下子变成清末十年间最流行的口头禅，其普遍的程度绝不下于五四时代的“德先生”与“赛先生”。一般“有识之士”或所谓的“志士”，深感于“无知愚民”几乎招致亡国的惨剧，纷纷筹谋对策，并且剑及履及，开办白话报；创立阅报社、宣讲所、演说会；发起戏曲改良运动；推广识字运动和普及教育，^②展开了

① 斯宾塞及达尔文主义对严复的影响，见 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power—Yen Fu and the West*, (Harvard University Press, 1964), 第三章，特别是页 56—59。《原强》及《原强修订稿》二文俱收于王栻主编的《严复集》，第一册，诗文(上)，(北京，中华书局，1986)，页 5—32，特别是页 13—15 及 27。引文分见页 14, 15。

② 清末的知识分子、官绅、志士为了推广识字运动，除了有各种汉字改良方案外，还大量建立了半日学堂、半夜学堂、字母学堂、简易识字学堂等。不过因为这些学堂基本上以识字为主，并未进一步向人民传递各种具体的启蒙讯息，所以虽然他们的努力本身可以看成启蒙运动的一部分，但与本书所讨论者，在性质上略有差异。因此，我将另外为文讨论清末这一段时期的识字运动，此处暂存而不论。

一场史无前例的大规模民众启蒙运动。少数思想家的言论顷刻间转化成一场如火如荼的社会运动，也为中国现代史上的民粹运动^①写下动人的第一章。

^① 这里所讨论的清末的民粹运动 (populist movement)，和一般所指称，发生在十九世纪下半叶俄国的运动，有不少歧异之处，我在结论部分会详加讨论。

第二章 白话报刊与宣传品

甲午之战以后，新式报刊大量出现，但这些报刊的对象显然是受过教育的知识分子，所以文字与沟通的问题就不必有什么特别的考虑。但到义和团运动以后，为了开启一般无知“愚夫愚妇”的智慧，白话报纸大量出现。另一方面，官府和民间为了将讯息更有效地传达给一般人，也开始大量刊发白话告示和传单。在这样一个开民智的前提下，白话文因此有了长足的发展。

第一节 白话报刊

从现有的资料来看，我们知道早在1897年，就出现了两份白话报。到1900年以后，数量开始急遽增加。根据统计，从1900到1911年间，共出版了111种白话报。^①事实上，这份统计资

^① 蔡乐苏《清末民初的一百七十余种白话报刊》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》，V，页493—538。

料还不完全，我就在一些报纸的记载中另外辑出二十份在这个时期内出版的白话报。^①我们如果继续在各地的资料中爬梳，这个数字一定还会增加。

可以想像的，这些报纸的寿命多半都不长，很多出了几期之后，就因为经费不足而关门大吉。黄培林于1908年8月15日在北京分别出版《醒群白话报》和《醒群画报》，但很快就停刊，^②可以说是一个相当典型的例子。但更值得重视的无宁是那些长年附刊白话的大报和一些有影响力的纯白话报。日报中附设白话一门，以天津《大公报》首开其例，自1902年创刊以后就经常性地附有白话论说一栏。1905年8月21日定期出版白话附张，延用《敝帚千金》之名，免费随报附送，另外也单张出售。^③不久之后，这些白话附张又以同样的名字结集出版，到1906年3月就已经出了十本。^④到1908年初已出到三十册。^⑤这个时候，《大公报》认为风气已开，北方的白话报纸日见增多，不需要再“踵事增华”、“每日晓晓陈言”，^⑥所以停掉每天的白话附张，改为不定期地刊登白话专栏。刚开始，有时七八天甚至十几天才出一次，但不久后，又恢复经常性出刊。

自从《大公报》附设官话一门后，“因为其说理平浅，最易

① 详见拙著《胡适与白话文运动的再评估》，页3。

② 《顺天时报》，1908，8，12；8，15。

③ 《大公报》，1905，8，20。《大公报》在1904年4月已将一部分的白话论说结集出版，称为《敝帚千金》，见1904，4，22、25、27等日的广告。

④ 《大公报》，1906，3，14。

⑤ 同上，1908，2，7。

⑥ 同上。

开下等人之知识，故各报从而效之者日众”。^① 1903年，北京的一位“志士”韩某人打算和一家“公慎书局”办一份京话报馆，以开妇孺智慧。在他们订定的章程中，我们可以清楚看出时代风气的影响：“咱们中国的风气是渐渐的开了，推其缘故，全是报馆的力量。这么看起来，这报馆在社会上是最有益处的了。可惜各报馆所出的报，全是深文奥义，惟通文的人可以看。若是文理粗通的以及妇人小孩儿，就不能懂得了。本报打算开一所白话报馆，凡一切论说新闻，全部演成白话，一则便于妇人小孩，二则外省人一看此报，也就懂得北京官话了。”^② 北方另一份主要的日报《顺天时报》也就在这种风气的引使下，从1905年6月29日起出版白话附张，7月14日起开始经常性见报，有很长一段时间，每天都有白话论说或记事。在南方，1900年创刊的革命党第一份机关报——《中国日报》——也有白话专栏。更值得注意的是用白话或广东方言写的各种戏曲，如粤讴、龙舟歌、南音、班本、杂曲等。这种刊载戏曲文字的作法明显反映出清末改良戏曲以开通民智的思潮，只不过革命党进一步用来宣传革命思想。革命党的另一份机关报《民立报》（创刊于1910），也辟有杂录部，每天刊载白话小说故事。《民立报》在清末的影响相当大，巅峰时期的销售量高达两万份。^③ 毛泽东读的第一份报纸就是《民立报》，读后据说激动不已。^④

就纯白话报而言，影响最大的首推《京话日报》。这份报纸

① 《大公报》，1905，8，20。

② 同上，1903，2，26。

③ 戈公振《中国报学史》，（台北，1976），页213。

④ Edgar Snow, *Red Star Over China* (New York, Grove Press, 1977), 页139—140。

在1904年8月创刊于北京，1906年9月因创办人系狱而被迫停刊。创办人彭翼仲出身官宦世家，自己也做过小官。八国联军侵占北京期间，他一度衣食无著，“被迫流落在社会底层”，所以对下层社会的生活有格外深刻的了解。^①庚子以后，他开始办报。首先在儿女亲家梁济的资助下，于1902年出版了一份以童蒙为对象的《启蒙画报》，以白话配合图片。根据梁漱溟的记载，梁济之所以资助彭翼仲办报，是因为“公深痛国人之愚昧无知，决然以开民智为急”。^②彭为了达到开发民智的目的，在1904年进一步办《京话日报》。这份报纸出刊后，大受欢迎，不仅流布北方各省，而且东到奉黑，西及陕甘；“凡言维新爱国者莫不响应传播，而都下商家百姓于《京话日报》则尤人手一纸，家有其书，虽妇孺无不知有彭先生”。^③销售量最高的时候达到一万多份，成为北京第一个销售量超过一万份的报纸，也是当时北京销路最大、影响最广、声誉最隆的报纸。^④《大公报》发行人英敛之对该报也赞誉有加，说“北京报界之享大名者，要推《京话日报》为第一”。^⑤1906年，该报因得罪当道停刊后，到1910年为止，北京出的白话报至少有十几种，这些报纸不论是在篇幅、格式或编排上，全都模仿《京话日报》，“不敢稍有更

① 《京话日报》原报未见，对该报比较详细的介绍可以看方汉奇《京话日报》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》，V，页57—69。此处的叙述见方文，页57—58。

② 梁焕鼎、梁焕鼎《桂林梁先生遗著》，（台北，华文，中华文史丛书第四辑之37），页37。

③ 《桂林梁先生遗著》，页42。

④ 方汉奇，前引文，页68，57。

⑤ 《大公报》，1907，11，26。

张”。^① 可以想见《京话日报》的魅力和影响力。

另外特别值得一提的白话报是《安徽俗话报》和《竞业旬报》。《安徽俗话报》发行于1904年，是半月刊，共出了二十二期，到1905年停刊。^② 这种维持一两年后停刊的情形，和《杭州白话报》、《中国白话报》、《苏州白话报》、《宁波白话报》、《绍兴白话报》等当时通行的白话小报差不多。^③ 陈独秀是《俗话报》的主编，也是主要的撰稿人。^④ 《竞业旬报》于1906年10月在上海创刊，以后陆陆续续发行，直到1909年6月出到第四十一期为止。^⑤ 胡适在第一期就以“期自胜生”的笔名，发表了一篇通俗的《地理学》，这个时候他还不满十五岁。从第二十四期开始，胡适负起《旬报》的编辑工作，一直到第三十八期。这个时期他写了不少文章，有时候全期的文字，从论说到时闻，差不多都是他做的。^⑥ 照胡适自己的说法，这几十期的《竞业旬报》，“不但给了我一个发表思想和整理思想的机会，还给了我一年多做白话文的训练。”“我不知道我那几十篇文字在当时有什么影响，但我知道这一年多的训练给了我自已绝大的好处。白话文从此成了我的一种工具。”^⑦ 从陈独秀和胡适与清末白话报刊的关系，我们已经多少可以看出1900年代的启蒙运动与

① 《大公报》，1907，11，27；1910，10，12。

② 见《安徽俗话报影印者说明》，影印者为人民出版社，1983。

③ 沈寂《安徽俗话报》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》Ⅱ，（北京社会科学院，1982），页167。

④ 同上，页163—164。

⑤ 耿云志《竞业旬报》，《辛亥革命时期期刊介绍》Ⅲ，（北京社会科学院，1983），页272。

⑥ 胡适《四十自述》，（台北，1954），页62—63。

⑦ 同上，页67，68。

1910年代启蒙运动间的关系。

白话报的出现既然和启蒙救亡的思潮有密切关系，它们的对象自然应该以下层社会为主体，这点在理念层次上可以说毫无疑问。上举《大公报》官话一门“最易开下等人之知识”，是一显例。《顺天时报》在1905年添设白话栏，目的也在“开发下等社会”。^①参与编撰1901年出版的《杭州白话报》，自号“白话道人”的林獬（又名少泉，后改名白水），1903年在上海创办《中国白话报》。在发刊辞里，他激切地说道：“现在中国的读书人没有什么可望了，可望的都在我们几位种田的、做手艺的、做买卖的、当兵的以及那十几岁小孩子阿哥、姑娘们。”问题是这些希望所寄的人既没有钱读书，又看不懂“那种奇离古怪的字眼。”林和朋友商量之后，决定为这些人办白话报。^②1905年在北京出版的《工艺白话选报》，也同样要为下流社会说法。^③此外，前述《京话日报》停刊之后，在北京出现的十几种仿《京话日报》的白话报，根据记载，目的也在开通下等社会。^④又如广东顺德一个何某人，在1904年招集股本，打算办一份粤声报，用俗话戏曲来开发下流社会。^⑤而在一篇论说国语统一方法的文章中，一位作者提到当时的志士，“皆以中国文字太深，汲汲谋编辑白话书报以开通下流社会”。^⑥凡此都可以看出当时

① 见《大公报》1905，6，4的报导。

② 原报未见，此处引文俱见蔡乐苏《中国白话报》，《辛亥革命时期期刊介绍》，I，（北京人民出版社，1982），页442—443。

③ 《大公报》，1905，7，31。

④ 同上，1910，10，12。

⑤ 《警钟日报》，1904，8，21。

⑥ 《大公报》，1904，10，30。

的风向所趋。

但值得注意的是所谓“下流社会”或“下等社会”，并不一定是不识字的人，他们很可能是粗通文字的“种田的、做手艺的、做买卖的、当兵的”以及十几岁的小孩子、姑娘们或林琴南说的“都下引车卖浆之徒”。^①（当然，这些人很可能都不会花钱，或花不起钱买报纸来看，这里要强调的只是这些人也可能识字）。一篇在1902年发表，讲述开民智之法的论说里，就主张多设白话报馆，“俾粗识字者皆得从此而知政要，庶不致再如睡梦矣。”^②北京志士所办的《京津白话报》，就是为了便利粗识文字的人。^③《安徽俗话报》在发刊词里对这一点说的更清楚：“现在各种日报旬报，虽然出得不少，却都是深文奥义，满纸的之乎也者矣焉哉字眼，没有多读书的人，哪里能够看得懂呢？……所以各省做好事的人，可怜他们同乡不能够多多识字读书的，难以学点学问，通些时事，就做出俗话报，给他们的同乡亲戚看看。”^④《大公报》在两千号的纪念征文中，有一个题目是“论推行强迫教育之法”，其中一篇得奖之作就主张多设白话报社，将国家政治要闻，地方的疾苦利弊，工艺商业之发明及社会学问的进步，编为白话列入报纸，以使粗识文字的人得以了解世界状况，并增长其知识。^⑤

当时人所谓的“下流社会”或“下等社会”是一种约定俗

① 林纾《致蔡鹤卿太史书》，收于《畏庐三集》，（台北，文海，近代中国史料丛刊，九三九之二），页672。

② 津门清醒居士《开民智法》，《大公报》，1902，7，21。

③ 《大公报》，1905，6，7。

④ 《安徽俗话报》，第一期，页1—2。

⑤ 仲玉《强迫教育先从天津试办之方法》，《大公报》，1908，2，10。

成的说法，并没有十分严格的界定。不过从上面举的例子，我们大概可以知道他们包括哪些人。基本上，这个阶层的人当然包括绝大多数不识字的人^①，和那些粗通文字的人。而白话报所针对的下流社会，大体上指的还是粗通文字的人。这一方面固然是因为这个阶层的人数量相当可观，亟待开发，也比较容易用白话开发；一方面也是因为白话再容易，对不识字的人来说，还是起不了什么作用。关于前者，近人的一项研究也许有助于我们的了解。根据 Rawski 的估计，在十八、十九世纪时，中国人粗通文字(functional literacy 或 basic literacy)者，男性大约有百分之三十到四十五，女性则约当百分之二到十。^② 至于后者，当时多数从事启蒙运动的知识分子对各种启蒙形式的对象都有相当清楚的了解。他们对文字的局限深有所知，所以提倡戏曲；重视演说、宣讲；试行字母、简字；创设简字学堂、字母报纸，针对的都是不识字的人。白话报对不识字者的作用，则主要是透过讲报等口述的形式表现出来，这点我们在后面还会讨论。

有趣的问题是：下层社会的人到底看不看白话报呢？从既

① 这里必须强调的是，识字与否并不是决定一个人社会地位的唯一因素，譬如官宦之家的妇女就可能不识字。David Johnson 认为个人在社会上统治力的位阶 (the hierarchy of dominance) (例如有人有优越的地位，有人自给自足，有人则必须仰人鼻息)，是另外一个要考虑的因素。参见 David Johnson, "Communication, Class and Consciousness in Late Imperial China," 收于 David Johnson, Andrew J., Nathan 及 Evelyn S., Rawski 等人编的 *Popular Culture in Late Imperial China*, (University of California Press, 1985), 页 55—57。

② Evelyn Sakakida Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1979), 页 140。

有的资料来看，答案显然是肯定的。以轰动一时的《京话日报》为例，在北京的劳动界就相当受欢迎，“担夫走卒居然有坐阶石读报者”。^①《京话日报》常常登载读者的来稿，根据分析，投稿者除了职员、蒙师、书办、学生外，还包括识字不多的小业主、小商贩、小店员、手工业工人、家奴、差役、士兵、家庭妇女、优伶以及一部分堕落风尘的妓女。这份报纸无疑地和中下层社会有相当密切的关系。^②《大公报》的白话栏及《敝帚千金》，在当时有不小的影响，不但其他报纸纷纷仿行，还被人用作讲本。它的读者群中应该包括了一些没有受过太多教育的人。有一则记载就说看到粗识字的人，专挑《大公报》的白话附件来读，并且高声朗诵，眉宇间还露出得意之态。^③林獬办的《中国白话报》虽然目的在开通下层社会，但根据他们自己做的广告，购买的人多半是学生。不过值得注意的是，很多学生买报的目的是为了家乡的“妇孺盲塞”，像湖南的学生就曾集资每月买几百份报纸分送乡亲。^④

这里特别要说明的是，绝大多数白话报创办的目的，虽然是为了使没有受过太多教育的人，能够有一个比较容易的管道去接触新知识、新思想，但它们所设定的对象，很多都并不仅局限于下层社会，而实际的阅读者，范围也很广。^⑤就这一点来说，1900年代启蒙运动的对象和影响，不仅在下层社会，还包括了其他阶层。这个认识，对我们重新审视二十世纪启蒙运动

① 《警钟日报》，1904，11，17。

② 方汉奇，前引文，页67。

③ 《大公报》，1902，7，21。

④ 《警钟日报》，1904，4，22。

⑤ 参见拙著《胡适与白话文运动的再评估》，页12—13。

的发展，是相当有意义的。

至于白话报的内容，则以破除迷信、劝戒缠足、劝戒鸦片为主，另外还包括了一些劝善惩恶、攻击传统习俗、制度的文字和很多介绍新知的作品。以《敝帚千金》为例，第一本里面的文章，照编者自己的分类，共有五种：开智、辟邪、合群、劝戒缠足和寓言。^①虽然不少白话报刊的作品，特别是那些劝善惩恶的道德文字，在内容、思想上，和传统善书之类的刊物没有什么差别，^②但形式的变化不可避免地会影响到所载的道；时代的需求，更使得知识分子传达的讯息有了很大的更张。《顺天时报》在1906年刊载的一篇有关传奇女子惠兴的白话报导，是一个很好的例子。

惠兴出身官宦之家，父亲做过杭州参领。她虽是一介女流，却少怀大志。对美国女权领袖批茶(Harriet Beecher Stowe)^③的事迹深为歆羡，打算在中国妇女界中也轰轰烈烈地做一番事业。惠兴时常向人说，开办学堂是强国的第一义，而女学又是学堂中最紧要的。所以她就和一些女同志商量，“苦口哀劝，凑集公积银数百圆，创立了一所女学堂，名叫贞文女学校。贞字取贞洁的主义，文字有文明的希望。”但是惠兴显然和秋瑾一样，有

① 《大公报》，1904，4，27。

② 包天笑就提到，和他一同办《苏州白话报》的表兄尤子青，本来打算把报纸像善书一样的免费送人。《钏影楼回忆录》，（台北，近代中国史料丛刊续辑，四十八之一）页169。

③ 批茶可以说是清末前进妇女的偶像。她为黑人争取平等、权益所作的奋斗，正好可以被清末的妇女领袖，当成中国妇女求取解放的好榜样。心青写的《女界文明灯弹词》，就拿批茶当引子，来描述几个积进女青年与旧势力的抗争。这篇弹词收在阿英编的《晚清文学丛钞：说唱文学卷》，页173—201。

着悲剧女英雄的情结。秋瑾可以逃避清兵的围捕，却选择了殉死一路，用鲜血为革命写下戏剧性的一页。^①惠兴虽也是为启蒙献身的志士，但她做的是和杀人造反的勾当完全相反的建设性事业，理论上须要的是更多的耐心和一步一步的努力。可是惠兴也选择了和秋瑾一样激烈的方式，来成就自己的生命。学校开学那天：

女杰登坛演说，痛陈教育的关系，非兴学不能自强。忽然间，拔出刀来，在膀子上割落一块肉下来，鲜血直流，滴个不住。众人大骇，女杰却面不改色，向众宣言道：“这块臂肉，作为开学的纪念。这贞文女学校倘从此日推日广，我臂肉还能重生；倘若这女学半途停废，我必定要把这身子，来殉这学校的。”

没有多久，不幸的事情果然发生：

开学后，没有多时，渐渐的经费不够开销。女杰支持不住，知道即使劝捐，未必有人应允；即使应允，零星少数，也不是长久之计，于是又想出一伟大举动。亲手写了一封上某当道的书，痛陈女学兴衰关系的厉害，代本校请常经费。却暗暗的生吞洋烟一杯，并写了遗书百余言。愿将一死动当道，请的款，兴女学，图自强等话。写毕就死，

① 鲁迅认为秋瑾被留日学生捧在掌心，过度的偶像化，最后她为了成全自己这个形象，而在众人的掌声中走向死亡，引自 Jonathan D. Spence, *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution, 1895—1980*, (Penguin Books, 1981), 页 94。

年纪只有三十五岁。一时轰动杭州城，各报喧传，都说是中国六千年来十（？）界第一伟人。^①

惠兴以死明志，固然显示出新政受到的阻碍；但她先是在开学典礼上拔刀割肉，接着吞烟自尽，种种激烈而戏剧化的举动，除了说明她刚强的个性外，也未尝不能让我们看出这个时代激荡、理想和迥异寻常的特质。

这个既耸动又富教化色彩的故事，除了被敷演成白话，广为传播外，很快就被编成剧本，多次在舞台上演出（见第五章）。演出的盛况也由白话报导详细记载。^②这种用白话来介绍具有启蒙意义的故事或戏曲曲文的作法，是清末白话文的一大特色。像梁济写的《桑露战记》和《女子爱国》除了由名伶演出外，报纸上也帮着宣传。前者写的是日俄战争的经过，^③后者则是说一个时代英豪，“自称爱国女子，要办一闺范学堂，经费不足，合同志女士数人，苦心组织。也有捐助银两的，也有捐助房屋的。并有知县官的太太，把首饰衣服等件，变卖了一千五百金，也捐入学堂。因此学堂便办成功，即日开学。爱国女子，登台演说，并宣讲地圆地动的理，和日大地小、八星环绕的理。对着满园听戏的多数人演说，真是开通风气的第一善法。”根据报导，这所闺范学堂也是真有其事，设在湖北蕲水县，而不全是梁济凭空构想。^④演说和戏曲的关系，我们会在后面详细讨论，这里只要指出，同样作为启蒙的工具，白话和戏曲也常

① 《顺天时报》，1906，2，8，白话栏。

② 同上，1906，5，27，白话栏。

③ 同上，1906，6，15，白话栏。

④ 同上，1906，5，23，白话栏。

常相辅相成，互为呼应。

1910年，文明戏突然在北京也流行起来。开风气之先的王钟声一下成为北京戏坛的新宠：“这几天，北京社会忽然间盛称‘钟声’、‘钟声’、‘听钟声’。九城里外，举国若狂，接连几晚上，不论商界、学界、政界、女界、守旧界、维新界中人，凡知道钟声消息的，都要破点儿工夫，牺牲数时间，到大乐园去听钟声。须知钟声登舞台必在夜晚十时以后，去听钟声的人，却在六点以前便都争先早到，须等候四个钟点，才能够听见钟声。”^①这样的盛况，说明了在一切求新求变的1900年代，即使在旧剧殿堂的京师，听众也渴望听到一些“新声”。王钟声打着“改良新戏”的招牌，果然一鸣惊人，唱出（更正确地讲，是“说”出）时代的心声。^②由于钟声新戏的轰动万方，再加上“改良”的堂皇冠冕，一向重视戏曲消息的《顺天时报》，自然不放过机会，除了大事宣传外，还详细连载了各剧的内容。^③

此外，对戏园、舞台的改良，各地“电光夜戏”、“文明新戏”的演出，以及各种新奇的舞台尝试，《顺天时报》也常常以白话加以鼓吹和报导。^④这些例子都说明了白话报在取材上的新趋向。

多数白话报固然是站在上对下的地位，对不识之无的愚夫

① 《顺天时报》，1910，1，29，琐事杂志。

② 关于王钟声的革命与演戏生涯，可以参考梅兰芳《戏剧界参加辛亥革命的几件事》，收于《辛亥革命回忆录》（一），（北京，文史资料出版社，1981），页355—360。

③ 见《顺天时报》，1910，1，26；1，29；1，30；2，2；2，3；2，4等日的记载。

④ 例如《顺天时报》，1906，3，15；1907，8，28；8，29；9，11各日的报导。

愚妇施以教化，但也有像彭翼仲这样深知民间疾苦，秉持正义的原则，站在人民的立场，对滥用权势者痛加抨击的作法。譬如对王府活埋侍妾的事件，除了零星的报导外，共写了五篇有系统的论述。其他类似这种揭露官府黑暗面的报导也不少。^①这种作风使《京话日报》在某些方面表现出反既存秩序的激烈倾向。该报三番两次地声明：“我们这《京话日报》是一个胆大妄言，不知忌讳，毫无依傍，一定要作完全国民的报”“凡八旗衙门的弊病，明说暗说，毫不容情”“应该争论的，刀放在脖子上还要说”。^②在传统政权下，这样公开激烈的表白是非常突出的。这种激烈化的倾向固然和时代环境有关，采用白话的表达形式应该也是因素之一。虽然采用白话不一定就表示和人民认同，但因为使用了一般人的语言而进一步站在它们的立场说话，在情理上是完全说得通的。

这种激烈化的倾向不仅表现在对权贵的攻击上，从对传统习俗、制度的批判上也可以明显看出。其中陈独秀和胡适的言论是典型的代表。陈独秀曾在《安徽俗话报》上连载了好几期的《恶俗篇》，对传统婚姻制度痛加箴砭。对陈来说，传统婚姻制度的最大问题是“不合情理”。他特别对女性在这种制度下所受到的迫害，大发不平之鸣。他还举了安徽“等儿媳”的风俗来说明。在这个习俗下，没有儿子的人家常先娶了媳妇，等儿子出生。如果不幸这户人家一直没有子嗣，先娶过门的媳妇也要等到二十多岁才可以另外择配。即使这户人家有了儿子，也总是“十八岁大姐周岁郎”，“那媳妇也少不得守十几年青春活

① 参见方汉奇，前引文，页63—65。

② 引见同前，页63。

寡，才能够成亲婚配”。“你道这是天地间何等不合情理的惨事哩！”^①陈独秀这种质疑的口气和态势，已经颇有五四时期鲁迅所谓“吃人的礼教”的味道。陈在讨论了其他一些不合情理的婚姻习俗后，对男女平等之意再三阐述，并提出女性应该有自由离婚的权利，有不守节改嫁的权利。^②他还对女子为了取悦男人而装扮自己的作法冷嘲热讽，认为像是对囚犯的刑罚，女子的种种饰物就像是脚镣、手铐、枷锁一样。他因此要妇女们反省：“受了这许多苦处装扮得似蝴蝶儿一般，到底是要给他人看呢？还是给自己看呢？”分析到最后，妇女努力装扮自己的现象背后所透露的讯息不过是“混帐的男人，拿女子当做玩弄的器具。”^③这句话和胡适后来介绍易卜生主义，大力推销娜拉时，说娜拉的先生最大的错处，“在他把娜拉当作‘玩意儿’看待”，^④几乎如出一辙。陈独秀要女人自省，不要作男人的奴隶，虽然不像1910年代的娜拉为了对自己的责任，为了发展个人的自由意志而离家出走^⑤那么戏剧化，也没有像胡适那样全面而深入地指出个人主义的论旨，但在本质上已经强烈显现出五四的启蒙批判精神。他对西洋自由婚姻的制度也表现出无比的羡慕，^⑥并立刻引起读者共鸣。在他主编的《安徽俗话报》上，不久就

① 《安徽俗话报》，第三期，页1—4，引文见页3—4。

② 同上，第六期，页1—4。

③ 同上，第十二期，页1—4。

④ 《易卜生主义》，《胡适文存》，第一集，（台北，远东，1983），页644。

⑤ 同上，页643—644。

⑥ 《安徽俗话报》，第三期，页1—4。

出现明白了当的主张婚姻自由的议论。^①这种基于人文精神和平等原则，为女性申张权益的作法，和前述欧洲十八世纪启蒙运动的哲人，提倡自由、宽容，对不合理的现象进行攻击，并因而导致妇女地位的提高，和婚姻自主趋势的出现，可以说是前后呼应。虽然时代有别，关心的课题也不尽相同，但两者所体现的启蒙精神却没有什麼差异。

胡适在这个时期对传统的批判，则可以从下面几个例子中看出。1906年，他在《竞业旬报》第三期开始连载一部长篇章回小说《真如岛》，目的在“破除迷信，开通民智”。写到第八回时，胡适借主角孙述武之口，大谈起因果问题来：“譬如窗外这一树花儿，枝枝朵朵都是一样，何曾有什么好歹善恶的分别？不多一会，起了一阵狂风，把一树花吹一个‘花落花飞飞满天’，那许多花朵，有的吹上帘栊，落在茵席之上；有的吹出墙外，落在粪溷之中。这落花的好坏不同，难道好说是这几枝花的善恶报应不成？”^②这大概是范缜《神灭论》第一次被人用这么浅近的白话翻译出来。用范缜反驳因果关系的思想来宣扬无神的观念，并攻击宗教信仰中的种种迷信，在不到十七岁的胡适思想中已经牢牢生根，并成为他一生的基本信念。胡适用范缜的思想来点破神鬼之说的虚妄，固然有独特的识见，但他对迷信加以批判本身，却只是反映了当时启蒙思潮最重要最常见的一个题旨。

① 雪聪《再论婚姻》，《安徽俗话报》，第十六期，页1。蔡元培对陈独秀在安徽戮力办白话报的经过留下相当深刻的印象。1917年，蔡聘陈出任北大文科学长，这是原因之一。见蔡元培《我在北京大学的经历》，收于《蔡元培自述》，（台北，传记文学丛书之22，1967），页10—11。

② 胡适《四十自述》，（台北，1954），页63—64。

胡适的“无后主义”，在五四时期反孔非孝的辩论中掀起过漫天波澜，但究其渊源，在1900年代的白话著作中已经可以明白看出。在1908年于上海发刊的《安徽白话报》的创刊号上，胡适写了一篇《论继承之不近人情》（这篇文章后来转载在《竞业旬报》第二十九期）。在文章中，他用激烈的口气批评“把兄弟的儿子承继做儿子”的习俗，认为是一件“最伤天害理，最背伦理岂有此理的风俗”，“是一种剥夺人权的野蛮制度”。^①他由此更进一步，不但反对承继儿子，并且根本疑问为什么一定要儿子。在这篇文章的最后，他提出了一套崭新的看法：“我如今要推荐一个极孝顺的儿子给我们中国四万万同胞。这个儿子是谁呢？便是‘社会’”。这番议论，后来因为留美期间读了培根的论文，得到进一步发挥，成了胡适有名的“无后主义”。^②

由胡适和陈独秀的例子，我们一方面可以看出清末启蒙运动和五四启蒙运动间的关系，^③一方面也可以看出清末的白话文已经有著很强的批判色彩，这和欧洲启蒙运动最根本的质素——批判精神——在本质上并没有什么区别。不同的是：十八世纪的启蒙运动，在理念层次上是要对一切事物加以批判；清末知识分子的省思则没有如此全面性。一直要到胡适等人主导的五四那一代，一个“重新估定一切价值”^④的运动才全面展开。

至于革命报刊如《中国日报》所登载的白话方言戏曲，则多半用时事来大作文章。譬如南音《裴景福拜月》，是根据广东

① 这段引文转引自陈匡时《安徽白话报》，《辛亥革命时期期刊介绍》，Ⅱ，页499。

② 《四十自述》，页66—67。

③ 我在《胡适与白话文运动的再评估》一文中有比较详细的分析。

④ 语见胡适《新思潮的意义》，《胡适文存》，第一集，页728。

某知县畏罪潜逃的真人真事改编，对裴的逢迎、贪腐、潜逃、就捕有非常生动的描写。^① 班本《何化龙叹监》，讲的是广西生员何化龙，原为康有为的弟子，后来热心功名，改变志节，作《驳革命军》一书，为某清贵室赏识，夤缘直上，后来却因招摇撞骗而系狱。^② 还有一些粤讴等歌谣，则对武备学堂冷嘲热讽。^③ 另外一篇用白话写的《种界》，则明白了当地攻击清政府，提倡种族主义。^④

革命党的目的既然是要推翻现存体制，为了吸收与党，扩大宣传效果，用白话、方言乃至富有地方风味的戏曲歌谣等形式，对清廷或保皇党进行攻击，无宁是非常自然的。关于革命党用戏曲歌谣等形式从事宣传活动的作法，在下面讨论戏曲部分还会详述。这里只是要举例说明白话和方言，如何以不同的形式，被用来传递一套新的价值标准。虽然革命党意图传达的是一些政治意味和立场都十分鲜明的讯息，但我认为这并不妨碍我们把革命宣传放在“启蒙”这个概念或框架下去考量。因为第一，革命也是救亡的手段之一，也同样是从救亡这个前提下发展出来。第二，革命党对清廷的攻击尽管有许多夸大不实之处，但我们却不能否认，透过这些激烈的言词，清廷许多不合公义原则的措施、制度被彻底暴露出来；帝室、权贵、官僚种种贪腐不合法理的作为也受到前所未有的抨击。在强烈的批

① 《中国日报》，1904，4，4；4，5。对裴景福一案的报导则见4，18、19、20。

② 同上，1904，4，23。对何化龙事件的实际报导，则见该报4，21。

③ 如杂曲《武备学生谣》，粤讴《一百零五日》、《笑》，分见《中国日报》，1904，4，1；4，5；4，8。

④ 见《中国日报》，1904，4，4；4，12—15。

判炮火之下，政治权威的合法性受到严重的挑战与质疑。第三，革命党的宣传无疑有助于人民政治意识的觉醒与提高，而这正是开启蒙昧的目的之一。

第二节 其他类型的白话文

1900年以后，为了达到开民智的目的，白话报刊如雨后春笋般地出现；各级政府出示、印行的白话文告、传单，私人写的宣传、告诫性文字，也大量出笼。

讲到当时的白话文告，第一个该提到的就是岑春煊。岑在1903年做四川总督的时候，出了一份白话告示。^①此后很多人就以此为榜样。岑氏这张告示主要是为了响应1902年2月1日（光绪二十七年十二月二十三日）劝戒缠足的谕旨而发。根据当时人的看法，“谕旨者仅可及于上流社会，若下流社会则不能普及”，岑则是第一个将谕旨的意思写为白话以为下流社会说法者。因为这是第一篇由官府写的白话劝戒缠足文字，而岑氏的议论也充分反映出当时人的各项看法，所以在此详加摘引。根据他的意见，缠足有三种和国家、众人有关的弊病，有一种和个人有关的弊病：

第一样关系国家众人的弊病，没得别的，皆因女子缠足，一国男子的身体都会慢慢软弱起来，国家也就会慢慢积弱起来。这个缘故，又没别的，皆因人生体子强弱，全看父母体子如何。中国当父亲的，接亲太早，体气先就不

^① 《大公报》，1903，4，2—5。

足；当母亲的，又因少时缠足之故。方缠足时业已受过许多痛苦，你们晓得的。那个女孩把足缠好，不弄得面黄皮瘦？既缠之后，因为行步艰难，所以中国女人害痲病的最多。就不害病，身子强壮的也少。所以养的儿子，在胎里已先受单弱之气，生下地自然个个单弱。祖传父，父传子，子传孙，传一层单弱一层。传到今日，虽然中国丁口有四万万之多，无论士庶工商，举目一看，十之八九，都是弱薄可怜不堪的样子。推求这个缘故，……都由缠足。因为我的百姓个个单弱，所以人家敢来欺负。……所以如今要想把中国强起，必先把百姓强起来；要想把将来的百姓强起来，必先把养将来百姓的母亲，现在的女儿强起来。

女人的一双脚，在这样的逻辑推论下，最后变成中国富强的根基。个人小小的一双脚竟然肩负着国家兴衰的重责大任，这可以说是严复“社会有机体论”的最佳演绎。岑接着分析第二层道理：

皆因女子缠足，天下男子的聪明，慢慢就会闭塞起来，德行慢慢就会丧坏起来，国家慢慢也就闭塞丧坏起来。这又没得别的缘故，凡人的聪明德行，全靠小的时候慢慢的教导指点。……十岁以前，当父亲的多半有事在外，全靠母亲在家，遇事教导指点。所以人的第二期教育，是学堂里先生的责任，第一期教育，全是当母亲的责任。如今的女子，七八岁以前，还有读书的；十岁以后，因为缠了足，行动不便，就不好上书房了。从此天天关在屋里，世界上事，一点也不明白，聪明就会一天一天闭塞起来。……

等到嫁与人家，养了儿子，母亲先是没聪明没德性的，拿什么来教导儿子？指点儿子？小的时候听的没见识的话，看的没道理的事，既已弄惯脾气，大来如何会有聪明？如何会有德性？

……一层传一层，传到如今，举眼一看，十之八九，论身体既是薄弱可怜了，论知识也都是糊涂，论德行也都是荒唐。我们既已糊涂荒唐，外人自然看我们不起，要欺负我们。还有一样，不是别的，因为一人缠足，就少一人用处；少一人用处，就少一人力量，天下就会弱起来。……如今人人羡慕中国有四万万，却不晓得里头有一半是女子。这二万万女人中，乡下穷苦大脚的，尚可以做下等劳动的事；至于仕宦城市的，个个小脚，个个一站就要人扶，一走就要人牵，吃饭张口，穿衣伸手。……可见得女人是无用了。

女人没用已经够糟了，问题是她们还反过来要男人照顾她们，结果男子也受到拖累，丧失了远大的志向。这样的议论当然过于牵强，但我们也可由此看出，岑氏如何为了突显缠足的弊害而绞尽脑汁。接下来，他则对天下父母狠心残害自己的亲身骨肉，让她们受尽痛苦感到不解。他呼吁父母们改变观念，把缠足以取悦男人、丈夫的作法，看成娼优一般下贱的行为；把喜好小脚的男人看成轻薄无行之人。在文章的最后，岑表示就是因为这些原因，他才不厌其烦的，“敬把上谕里头的意思，缠足的弊病，详细一一讲与你们听听”，“愿你们先字字按著想，再按著行……如有不认得字的，就希望你们认得字的，说与他听。”这两段文字清楚地显示，岑是用说书的心理写（讲）这篇文章，

对白话文字可以透过口耳相传的方式，对不识字的人发生影响，也深有所知。^①

由于这份白话告示在公布以后流传的非常广，所以四川人停止缠足的也比其他省多。论者因此主张各官府应该仿效岑春煊的作法。^②另外一则报导则对岑所出告示的效力，有更具体的描写。根据这个报导，在岑氏的劝导下，成都妇女放脚的人数突然增多。不仅“绅宦之家，识字妇女”为然，“即贫贱之家，亦多能脱弃旧俗”，甚至比富贵人家还来得多。原因在于“一经解放，便可放步坦行”，便于操作。^③还有一位作者也主张仿照岑出白话告示的例子，并且除了把告示贴在通衢大道外，还应该贴在茶社等人烟稠密之处，以达到实际效果。^④在一篇比较广泛的讨论开民智之道的文章里，作者主张把小学教科书和官府对下等社会和中等社会的告示，全部改用白话。^⑤另外一位京官则认为官府出的告示常常过于深奥，一般人不但不懂，反而经常误解其义；所以他上了一个条陈给某京堂，建议以后大小衙门的告示都用白话。^⑥

① 引文出处同上。事实上，反缠足的理论 and 主张，在甲午战后，就已经在知识阶层形成一种共识。梁启超、谭嗣同、黄遵宪、唐才常等人皆有精辟的论述。这一点，可以参考王尔敏教授的《清末知识分子的自觉》一文，收于《中国近代思想史论》，（台北，华世，1977），页120—128。不过这些论述都出之以文言，其对象显然也不是一般“不识之无”的普通人。岑氏这篇文告的意义，则在于它的对象非常清楚的是下层社会，文字也浅白易解。

② 《大公报》，1903，7，29。

③ 《警钟日报》，1904，4，22。

④ 《大公报》，1903，12，1。

⑤ 《开通民智的三要策》，《大公报》，1904，3，26、27、28。

⑥ 《大公报》，1905，6，11。

类似这样的看法，可能对官府产生了相当的影响。以缠足为例，浙江宣平县令在1903年出浅白韵示，告诫妇女。^① 山东青州太守在1904年出过白话的告示。^② 两江总督周馥在山东巡抚任内曾出过不缠足的浅说，移节江南后也如法泡制。^③ 顺天府房山县县令毕承绪在1905年出了一份白话告示，劝戒缠足，他还特地命令把这些告示裱糊在木板上，悬挂在避雨的地方，以期长久保存。^④ 民政部也共襄盛举，示谕一般民众改良风俗。^⑤ 1909年，两江总督端方也出过六言的白话告示，劝戒缠足，以为中下流社会说法。^⑥ 吉林省当道和川督赵尔巽则都为禁烟出过告示。^⑦ 北京警局等衙门为了禁鸦片和烟照，也采用同样的办法。^⑧

官府告示的内容相当广，不限于禁烟和戒缠足。除了一般的内政，为了推广新政或解决新政带来的问题，各级政府都觉得有必要用白话周告众知。1904年，川督出了一张告示给“精强力壮”的男子和年轻妇女，要他们不要仰仗粥厂、暖厂等政府慈善机构的救济，而应该自食其力。男子可以进劝工局，妇女可以进女工厂，以期学得一技之长。^⑨ 湖北常备军统领撰文对所属谆谆告诫，要他们遵守营规，不要私自外出，作出不法的

① 《大公报》，1903，7，24。

② 同上，1904，10，18。

③ 同上，1905，1，16；3，17。

④ 同上，1905，6，12；13。

⑤ 《顺天时报》，1907，5，1。

⑥ 《大公报》，1909，1，9；3，4；6，6。

⑦ 同上，1909，3，30；1908，4，30。《顺天时报》，1909，1，27。

⑧ 《大公报》，1907，1，7；1908，10，7。

⑨ 同上，1904，4，8。

勾当。他还命令各营营官和哨官，常常将这些悬挂在营门的规条念给兵士听。^① 河北青苑县县令为了防止军队行军操演时与一般民众发生冲突，特地出告示晓谕百姓。^②

兴办新式学堂是当时厉行的新政之一。为了招募学生，天津的官立学堂出过这样的告示：“众位呀！现时又快到年底了，河北老铁桥、东药王庙两等官小学堂，又招考学生了。众位家里子弟，有愿意上学堂的，或八九岁，或十三四岁，念过几年书的，全都可以到我们学堂里报名……。众位呀！快来报名罢！快来报名罢！别太晚了才好呢？”^③ 内务府也将学堂的招生广告写成白话，遍贴各处。^④ 吉林巡抚为了改良警政和私塾，特别写了白话告示，分发各处张贴。^⑤

河北密云县则凡是晓谕百姓的事，在正式告示后都会附加演说一段白话，所以“街上俗人”都乐于传述。有人曾经从店中伙计处抄到劝导种树的白话一张，^⑥ 可以想见这类白话大概传布的相当广。另一则报导则说从古北口到密云县一百余里的大道两旁，栽满了杨柳。^⑦ 白话告示的传播显然对落实这项政令，起过推波助澜的功用。

巡警局由于和一般人民的生活息息相关，再加上新政的推行，所以特别多白话告示。从我们现在收集到的资料，天津和

① 《大公报》，1904，4，9。

② 同上，1905，8，15。

③ 同上，1906，1，7。

④ 同上，1907，3，2。

⑤ 同上，1908，6，16；26。

⑥ 同上，1904，5，12。

⑦ 同上，1904，5，13。

北京在这一方面表现得格外突出。不过其他大城市像上海等很可能也有类似的情况。北京外城巡警局的告示还规定从1906年起一律改成白话。^①（北京工巡局的告示则已在前一年全部改为白话^②）这种把部分政府衙门的告示全部改为白话的作法，实在是值得重视的发展。（当时也有舆论呼吁政府把所有的告示都改用白话发布^③）至于告示的内容则从禁止买卖春药，到失火时巡警应如何应变，无所不包。^④兹举数例如下。1905年10月，天津巡警总局公布了一张劝谕，对人民的迷信加以批评，并对烧纸这项“陋俗”在公共安全上造成的危害，深表不满：

我们中国的陋俗，非常之多，相沿已久，牢不可破。即如顶神、看香、念咒、画符等事，一经说破，毫无道理。现在天津明达的士绅，巨富的商家，知道民智不开，不能立在文明世界，激发热心，广立学堂。津郡的风气，居然比从前大开，真是可喜可贺。无奈人情狃于积习，不容易更改，还有许多陋俗，照旧的奉行。别的先不用说，就说焚烧纸帛这件事罢，究竟是何所取义？在当初遗传下这件事的本义，不过是教人别忘了祖先的意思。哪里知道后来大家全当作真事办起来，用纸札做各样物件，用火焚烧，说是可以被冥间应用。近些年竟有用绫缎札成各物焚烧的，不但暴殄天物，并且也大愚不灵。……一经焚烧，火焰上冲，远看就像失了火似的。我们消防队误报火警好几次，全是

① 《大公报》，1906，2，3。

② 同上，1905，12，16。

③ 《顺天时报》，1905，9，3。

④ 《顺天时报》，1905，10，25。《大公报》，1905，5，13。

这个原故。

巡警局因此呼吁民众戒掉这项习俗，以保地方安全。如果真的戒不掉，也应该在焚烧前通知警方。^①

另外一张告示则表示，河间一带不久要实施新兵操演，并且请了各国官员前往观阅，不料“愚民无知”，一传十，十传百，到最后居然传出六国要跟中国开战，不少人听到这个谣传后，大为恐慌而打算搬家逃难。巡警局为了安定人心，特出告示，并希望各地士绅四处演讲，把实情告诉民众。^②天津在1906年已经通行电车，对一般人来说，这还是相当新鲜的事，常常有大人、小孩跟着车子跑，险象环生。巡警局为此不只一次地出白话文告，除了对上述行为严加禁止外，还要求家里的父兄对自己的孩子多加管教；同时对乘客也加以约束，禁止在车子停妥前跳车。又由于拉洋车的很容易和电车相撞，还对车夫作了一些限制。^③北京的警部则对各地警兵出告谕，要求他们改正违背警章的行为。^④有时对一些芝麻绿豆的小事，像各店铺的门灯高低不齐，形式互异，他们也不忘“明白晓谕”一番。^⑤除此之外，由警局出的白话告示还包括：规定养狗的人家在晚上十二点以后，要把狗关在家里，以免成群嚷闹，扰人清梦，也可以防止路人和巡警被咬伤；^⑥卖水和饮水的人都必须讲求卫生，以防制

① 《顺天时报》，1905，10，14。

② 《大公报》，1905，10，16。

③ 同上，1906，2，21；10，15。

④ 同上，1906，4，15。

⑤ 同上，1906，8，5。

⑥ 同上，1907，5，29。

恶疾；^① 禁止烧香、盂兰盆会等迷信；^② 禁止赤身裸体；^③ 要求民众清扫街道，维护公共卫生以防止瘟疫，^④ 以及如何防止火灾，如何保持健康等。^⑤

由官厅发布的白话，也有很多不是以单张的告示形式出现。像1903年，四川的警察局就刊刻了一种教学用白话课诀，共印了五万本之多。^⑥同一年，江西的警察总办又因为警察兵日渐腐败，而刊行训诫一本，编成白话，发给每个警兵。^⑦1904年，四川监亭县的一位县令刊刻了一本浅白的《广蚕桑说》，散发给乡农，让他们知道选种改良的方法。^⑧直隶学务处则曾公开征求用浅白文字写的教科书，供小学堂学生使用。^⑨这次征求的结果如何，我们不得而知，但直隶学务处的作法却绝非特例。御史杜彤就曾经奏请学部，把中国历史及各种时务演成通俗白话，颁发各省蒙小学堂作为教科书。^⑩也有大臣建议学部编纂立宪白话讲义，令各地宣讲。^⑪学部本身为了推广通俗教育，在1908年颁布的宣讲用书章程中，也鼓励用白话和小说体裁编写讲本。^⑫此外，奉天将军为了改善边地教育，开启民智，也曾饬令

① 《大公报》，1907，6，6。

② 同上，1908，5，12；8，10；1907，8，19；1909，2，1。

③ 同上，1907，7，20。

④ 同上，1905，9，6。

⑤ 同上，1903，5，4。

⑥ 同上，1903，5，4。

⑦ 同上，1903，11，24。

⑧ 同上，1904，11，9。

⑨ 同上，1905，4，30。

⑩ 同上，1906，3，26。

⑪ 同上，1906，9，11。

⑫ 同上，1908，3，12。

学务处编撰白话讲义，颁发各处，令地方官派员宣讲。^①北京练兵处为了增加士兵的知识，让他们熟悉军律，打算把古今战士效命疆场的事迹和各国的战史，编成一本白话，名曰《行军要义》，颁发给各营队，每天演说给兵士听。^②湖北提学司则令人将《咸同光三朝政要》编成白话通俗讲本，给各地宣讲所讲员作演说时的依据。^③京师劝学局为了推广教育，特别编了一本《劝谕父兄浅说》，分送各学区广为传布。^④北京的巡警总厂则为了地方自治，在1910年编了一份《选举浅说》，挨户分送给选民。^⑤这些例子的对象有别，但用意、精神却是一样的。

私人写的传单、讲本之类的白话作品，在内容上也包罗甚广，这里只举几个代表性的例子。和官府告示一样，戒缠足也是一个重要的议题。如上海的天足会为了让一般人深切了解缠足的弊害，特别制作图说，在各处街道张贴。图说上半部画图，下半部是说明。围观者有的把全篇撕去，有的撕上半截的图说，有人则用铅笔抄下半截的白话。^⑥天津一个叫刘孟扬的寒士组了一个公益天足社，并且写了一篇《劝戒缠足说》，印成传单分送。刘还提供别人送他的一些劝戒缠足的文字，包括上述岑春煊的示谕、张之洞的《戒缠足会章程叙文》、袁世凯的《劝不缠足文小册》，和一些不知作者的宣传，像《救弊良言》、《去恶俗

① 《大公报》，1905，12，10。

② 同上，1906，3，15。

③ 同上，1908，12，17。

④ 同上，1909，10，23。

⑤ 同上，1910，6，22。

⑥ 同上，1903，5，10。

说》、《缠脚两说演义》等，供人翻印。^①四川成都图书局的傅樵村则作了一篇《劝戒缠足歌》，刊印分送。^②

1905年美国禁止华工的条约公开后，在中国各地引起了轩然大波，很多地方都发起抵制美货运动。北京各学堂的学生在六月初印制了传单，列举美货名称，劝人拒买。^③保定有三个志士写了一篇《禁买美货约》，上面横写了“快看”两个大字，贴在各胡同口，围观的人非常多，还有不识字的要求别人讲说。一批天津和山东的爱国商人，则写了一篇《中国爱国的商民请看》，准备印一万张送人。^④北京商会曾把《京话日报》上抵制美禁华工的演说印了一万份，分送给各商号。^⑤天津东门外则有一个人挨家挨户地分送传单，标题是《敬劝同胞不买美货》；东马路上也贴著这份传单，引起一大堆人围观。^⑥广东宁阳的几位志士则公议把美约的要件印成白话，托搭乘轮渡的旅客四处散发。^⑦

此外，一些突发事件，像1907年的江北大水灾，也会带来白话宣传的高潮。北京中国妇人会的英淑仲就为此印了几万张附有难民图的启事，到处散发。^⑧地方上的银行、善会、志士也纷纷印发传单劝募。^⑨1911年，北京为了防止鼠疫，由劝学所

① 《大公报》，1904，1，5；1905，5，31。

② 同上，1904，5，28。

③ 同上，1905，6，7。

④ 同上，1905，6，11。

⑤ 同上，1905，6，19。

⑥ 同上，1905，6，21。

⑦ 同上，1905，7，9。

⑧ 同上，1907，3，23。

⑨ 同上，1907，2，8；2，20；2，23。

印了十几万张传单，四处散发。^①而像国民捐的劝募；^② 国立学堂的招生广告；^③ 介绍地方自治，请求速开国会等宪政事宜，^④ 也透过白话引起了更多人的注意。

总而言之，我们可以看得出来，劝戒缠足和打击迷信是这些白话传单和小册子中的重要主题。新式警察制度的建立，可能使得城市里一般市民的生活受到更多规范。而使用白话来宣导瘟疫、火灾等和公众安危有关的事宜，效果应该更大。从这些告示中我们可以看出行政机构对这些事务的重视，不仅是基于安全卫生的考虑，同时也显示出他们对公德的讲求。这种意欲“新民德”的企图，在管理狗叫、讲求饮水卫生等方面可以明显看出。对公共卫生的重视，同时也是一种“鼓民力”，强健个人体魄的表现。而像禁止赤身裸体等规定，则显然是一种“文明”的产物，要求人民更注意礼节仪态。将民族历史、现实局势、各国兴衰之由等演绎成白话以教育特定或一般对象的作法，则是典型的“开民智”工作。这和1905年美国禁止华工公约所掀起的宣传高潮，在本质上并没有什么差别，都是要唤起一般人民的国家意识和爱国心。至于和立宪有关的各种宣传，虽然和下层社会很难有什么关涉（毕竟他们连最起码的选举权都没有），但透过频密的文字传布，在交通便利、讯息容易到达的

① 《大公报》，1911，2，4。

② 同上，1905，11，22。

③ 同上，1906，1，3。

④ 同上，1910，2，3；5，16；10，2；11，15；12，29。

地区，选举这类新颖的事务及其背后所代表的意义，还是可能在人民生活中激起一些涟漪。^①

① 根据张朋园教授的研究，立宪派所组的“请愿即开国会同志会”在1910年第一次请愿失败之后，渐渐看出宣传的重要，所以一面发起城市报纸支持，一面向四乡张贴标语。而立宪派的喉舌《时报》，也曾撰文希望“士农工商各界群起而请国会之速开”。见张朋园《立宪派与辛亥革命》，（台北，1969），页65—66。但实际上，这些以士绅为中坚的立宪派领袖却并不能真正认清与利用群众的力量，这是请愿运动失败的原因之一。不过请愿运动虽然失败，却能以“少数人唤起（了）多数人之政治意识。”见同书，页70—74。如果我们更进一步，不把立宪运动狭义的等同于国会、选举，而把地方自治及相关的建设、事宜也包括在内，则其对下层社会的影响显然还要来得更大。这在下面各章的讨论中可以看出。

第三章 阅报社

上面提到清末白话报的发达。但这些报纸必须有人阅读，才可能达到其所设定的目的。而在当时的环境下，一般人温饱之不暇，又没有养成阅读的习惯，如何吸引他们，将之纳入读者群中，就成为一个必须重视的问题。阅报社的构想，就在这样的考虑下出现。

阅报社的建立成为一种风气，大概是1904年以后的事。资料显示，山东、河北、浙江、广东、江苏、福建、江西、湖北等地，^①在这一年间，都陆陆续续设置了阅报社。以山东临清为例，州牧张云心对教育的普及，一向不遗余力。特地在土城文昌宫内设立阅书报处一所，供人免费阅览。张本人对下层社会的教育相当注意，曾经设立以贫民为对象的半日小学堂。但这个阅报社的设立，很可能并不是以下层社会为主体。^②另外，一个叫陈君宪的留日学生也在切埠设立了一间阅报馆，后来扩大，

① 可参见《警钟日报》，1904，7，30；9，20；9，25；11，6；11，18。

② 《大公报》，1904，11，9。

改称昌平图书社。^①不管是从功能或对象来说，这显然也是一个综合性的设施。这说明山东在1904年左右，还没有特别注意到阅报社对下层启蒙所可能起的作用。不过这也很可能是当时多数阅报社共有的特色。很多地方都像山东泰安一样，一般商民士庶皆不知报纸为何物。^②在这种情况下成立的阅报社，自然不可能只以下层社会为唯一的对象。

不过值得注意的是，这些阅报社很多都设在寺庙等人来人往的公共场合，目的就在吸引更多的一般民众。另外茶馆也往往陈列各种报纸供人观阅，或者就根本改成阅报处。天津劝善茶社是一个相当突出的例子。茶社内陈列了各种善书和《白话新报》供客人随意取阅。^③将白话报和善书并列，就正如我们在上一章内提到的：对很多人来说，两者在功能、性质上并没有什么大差别，同样是劝说一般人向上行善。而茶馆和寺庙一样，不分贫贱、阶级，人人都可以进出，很容易达到普及的目的。在乡村社会，茶馆的地位更形重要，成为人们社交生活的中心，也是他们交换情报，取得讯息的最主要场所。^④浙江湖州南浔镇人士在茶楼里准备报纸，就是看清楚了茶楼的功能。根据报导，南浔镇本来有一位张君独力开了一家阅报社，到1904年春，因故停办。几位学界中人继踵其志，合力备置了一些报纸，放在

① 《警钟日报》，1904，10，24。

② 《大公报》，1904，5，23。

③ 同上，1904，6，22。

④ 有关茶馆在乡下人生活中扮演的地位，杨懋春有生动详实的叙述，见 Martin Yang, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*, (New York, Columbia University Press, 1959), 页 194, 196。

“一壶春”茶楼，免费供人阅览。^①

阅报社的大量出现是 1905、1906 年的事。这个时候，报纸与开发下层社会民智的关系已经格外受到关注，特别为下层社会设想的阅报社也开始出现。《大公报》的一则报导说：“北京志士纷纷设立阅报处、讲报处，诚于下等社会及寒士有大裨益。”^② 可以说是很有代表性的看法。至于阅报社的数量，根据统计，北京一地到 1905 年 7 月底前为止，有十几处；到 1906 年的 2 月就已经增加到二十几所；到 6 月时共有二十六所。^③ 梁漱溟兄弟所编的《梁济年谱》，在光绪三十二年（1906）条下也提到阅报处的勃兴：

始都中无肯阅报者。由热心人士一二辈多方倡导，张报纸于牌，植立通衢，供众阅览。继又进而有阅报所、讲报处之设。皆各出私财为之，遍于内外九城，不下数十处。今之署曰京师公立阅书报处、通俗讲演所者，多半由此螭蜕而来。^④

梁说阅报所设有数十处，虽然略嫌夸张，但他所谓“始都中无肯阅报者”的说法，却和上述山东的情形相同。而有关热心人士多方设法，诱导人民看报以至阅报社大量出现的描述，则精要地点出开民智运动的推展。

阅报处的大量出现，除了有心人出钱出力，多方倡导外，與

① 《警钟日报》，1904，8，13。

② 《大公报》，1905，6，12。

③ 同上，1905，7，30；1906，2，26；6，27。

④ 梁焕鼎、梁焕鼎《桂林梁先生遗著》，页 42。

论的大力鼓吹也功不可没。《大公报》一篇白话论说就鼓励天津“热血的人”、“爱群的人”，用北京做榜样，多设阅报处：

我们中国的报纸，虽是不如外国多，到底也总算不少了。中国顽固的人多，阅报的风气不大开，你劝他花钱买报看，他势不肯的。就是买报看的，也不能买得许多。但靠著一两种报考查天下的事，究竟所知道的事有限。要打算多买，又买不起，惟有设立阅报处最好。这阅报处，拣那极好的报买些种，任人观看，不但于明白人有益处，就连那顽固人，也可以渐渐地化过来。……你们看北京城，不多的日子，立了许多阅报处，这个方才创办，那个闻风兴起。大宛试馆也已设立，开照相馆的王子贞也肯兴办，就连医生卜广海，也肯发热心天天演说报章。可见人之好善，谁不如我。只怕没有开头儿的，有了开头儿的，就有仿办的了。……假如（再）有人仿照北京的办法，多立阅报处，不但是入学堂的可以开通，学堂以外的人，也可以得开智的益处。天津有志之士甚多，必不至于专让北京人作这个好事，我们今天给天津的志士们提个醒儿。^①

从这段文字，我们可以看出在这个“雪耻图强”的时代里，新兴事物往往有著极强的感染性。新的共识一旦形成，知识分子或所谓的“有志之士”就乐于把议论化为实行。正因为这种“托之空言，不如见诸行事之深切著明”的作法，使得清末的启蒙运动不至于只停留在思想的层次，还进一步发展成一个全国

^① 《天津也当设立阅报处》，《大公报》，1905，5，30。

性的社会运动。

在《大公报》这篇文章发表后没有多久，《顺天时报》也独有偶地登载了一篇《奉劝诸君多立阅报处》的白话文章。^①照这篇文章的说法，北京第一间阅报处，是开在琉璃厂工艺商局的楼上。不过这个地方因为太高雅，下等社会的人都不敢进去。后来由于乏人问津，很快就关闭。一直到1905年春天，西城阅报处成立后，才蔚为一时风尚。为了要人来阅读，这间阅报处不仅登报公告周知，还四处张贴传单。传单上写着“请看报”三个大字，下面注明在哪里看。名号打出后，读者一天天增多。阅报处又进一步，四处张贴报纸，还请人来讲报。种种措施，可谓用心良苦。西城的作法，很快就有人回应。南城、北城、东城以及崇文门外、东直门外也纷纷设立了阅报处所。^②

最初设立阅报处的人，大多是感时忧国的知识分子，或所谓的“志士”（志士是当时非常流行的用语，但并没有精确的定义，指的应该还是没有士绅身份，而思想、作为前进的平民），乃至一般的商人，甚至还包括了和尚、喇嘛等出家人。渐渐地，官府和士绅也加入行列。举例来说，天津八旗高等学堂学生湍松高，联合几个人在安定门内组织了安定阅报社。^③北京第五高等小学教员常静仁，则开了一间朝阳阅报社，对北京东南一带风气的开通有不少贡献。^④位处边塞的山西归绥，也在绥远满旗武备学堂好几个毕业生的倡议下，在1909年建立了第一间阅报

① 《顺天时报》，1905，7，13。

② 同上。《大公报》，1905，4，27。

③ 《顺天时报》，1907，9，7。

④ 《大公报》，1908，3，24。

社。^① 这些学堂的学生或教师都算得上是典型的新时代的知识分子。

记载上清楚说明由“志士”办理的阅报社有很多，下面可以举几个例子。首先，在1905年，直隶省城有志士在西街杨公祠内设立了一间启蒙阅报社，^②名字本身就直接点出其目的。志士王君则在1906年，邀集同志，在北京德胜门外设立阅报处。^③志士关君也在北京开了一家阅报社。^④有些报导虽然没有直接使用“志士”一词，但从其平民身份及作为，我们可以毫无疑问地判定这些人也属于同一范畴。像河北新河县的高魁斗，家境小康。但有感于时局艰危，乃节衣缩食，在城内设立了一间阅报社，请人代购报纸十余种，供一般人阅读，以期开启民智，可以说是典型的“志士”作风。^⑤

阅报社的创立，虽然由民间社会首开其端，但维新改革既然已是时代趋向，士绅和官府自不能一直置身事外。直隶房山县县令毕承绂对开发民智的工作相当热心，除了刊刻散布劝戒缠足的白话告示外，在1905年8月，又联合地方士绅，组织了一所官绅合立阅报处。^⑥1906年，河南官绅也合办了一间益智阅报社。^⑦天津深泽县的绅士则和学生合作，创立阅报社，并受到官厅的嘉勉。^⑧曾经做过湖北宜都县令的王国铎，在河北武清

① 《大公报》，1909，11，16。

② 《顺天时报》，1905，9，30。

③ 同上，1906，8，3。

④ 同上，1907，4，6。

⑤ 《大公报》，1906，6，9。

⑥ 同上，1905，8，14。

⑦ 同上，1906，2，20。

⑧ 同上，1906，10，29。

县河西务河厅任内，曾经捐廉办了一些慈善事业。后来有不少绅士加入，活动范围也随之增加，除了施棺、施米等赈济工作，还开了药局。不久他们也设立了河西务阅报所、宣讲所、半日学堂等开民智的机构。^①

随著时代变化，一批有新视野、新理想的知识分子和（或）所谓的“志士”大量出现。他们能够掌握社会的脉动和需求，也能形塑时代风貌，成为新的社会精英。但在这个转形阶段，旧有的士绅并未完全失去其功能和理想。河西务的例子清楚说明，他们能够成功地把固有功能和新需求结合在一起。

纯粹由官厅办的阅报社也渐渐出现。天津的一名官员办了一间启智阅报社。^②北京内城的官员和民政部也先后设立。^③天津三河县县令因为推行新政，老是受到掣肘，推究其原因在于风气不开，所以捐廉设立宣讲、阅报处一所。^④山东学务处设立了好几间阅报处，流风所及，城里城外不少地方也先后跟进。还有人愿意将自己的房舍捐出来作阅报所，不收月租。^⑤顺天府则在1906年中，奉令在府署东边设立阅报处一区，广备报纸，供人观览。^⑥河北井陘县僻处偏远，县令为了开启鄙陋的民情，禀报督宪，奉准设立阅报社一所。^⑦湖北警察局的一位官员，则请准在游客聚集的鄂城名胜黄鹤楼内，附设阅报社。^⑧梁漱溟认为

① 《大公报》，1906，2，20。

② 同上，1906，10，29。

③ 同上，1907，3，5；10，2。

④ 同上，1911，9，11。

⑤ 同上，1906，7，2。

⑥ 同上，1906，7，15。

⑦ 同上，1911，4，16。

⑧ 《申报》，1906，11，14，页393。

京师的阅报处最初都由私人创设，到1906年左右，却都变为公立，“私家设立者竟不复见”。^① 这种说法显然与史实不尽符合。事实上，私人设立的阅报处还是继续存在或出现。不过梁的记载至少让我们知道，官营阅报处所是渐渐在增加。

由商人兴办者，上面引文中提到的照相馆老板王子贞就是一个很好的例子。先是王看到西斜街设立了一所阅报处，而生见贤思齐之心，也打算为开通下等社会的工作尽一份义务。他于是邀集了另外两个商人魏华轩和陆大福，每人出银二两，在照相馆对面租了两间房子，就地经营起来。^② 显然这间阅报处的成效不错，过不了几个月，就有一位涿州志士慕名而至，请王到涿州帮他设立尚友阅报社。^③ 河北获鹿县的石家庄，在1910年时，有一位巡警局的区官曾设立一间官立阅报社，还附设戒烟分局。后来戒烟局因故裁撤，阅报社也因之中止。当地商人有感于一般阅报社都设在通都大邑，市镇有此设施者寥寥无几，现在好不容易设立了一间，又因故停止，实在可惜。为了提高人民的知识程度，这些商人乃联合起来，设立石家庄阅报社。^④ 另一位东北的回教商人张子岐，除了在营口设立一间小学堂，还打算再开一两家阅报、讲报处。特地乘著到北京料理商务的机会，约集营口当地的一位绅士李翰臣，一起到北京取经，搜集了一些阅报社章程，准备照章办理。^⑤ 北京当地一个叫和志陈的人，原来在果子市东大街开了一家敬胜轩书茶馆，后来为了开

① 梁漱溟《桂林梁先生遗著》，页42。

② 《大公报》，1905，5，17。

③ 同上，1905，8，14。

④ 同上，1911，10，2。

⑤ 同上，1906，8，9。

启民智，约集同志，改成省智阅报社。^①

僧人参与阅报处工作的例子有好几个。1905年中（光绪三十一年四月），直隶卢台有几个志同道合的人集资打算办一间阅报处，但却找不到合适的地方，幸好一个名叫昌岩的和尚愿意提供自己盖的白衣庵充作报社。昌岩还提供一切须要的设施、人工，免费供应茶水，并且协助经理一切庶务。这间公益阅报社因此门庭若市，读者络绎不绝。^②北京一个叫觉先的和尚，则从头到尾参与宣武门内宣明阅报社的筹画、经营。社内陈列的除了报纸外，还有各国地图及算学方面的书籍。^③续成和尚也在北京朝阳门外，办了一间代立阅报社。^④德胜门外黑寺的一位喇嘛有感于当地居民盲蔽不开，会同地方绅董捐募巨资，在庙内设立阅报社。^⑤另外还有一位喇嘛鲍蕴珍则开了一间师爱阅报社。^⑥

迷信虽然是清末启蒙运动抨击不遗余力的目标之一，但有趣的是宗教却和新的启蒙思潮有密切的关系。这不仅表现在僧侣参与阅报社的设置及讲报活动上，更重要的是阅报社、讲报处等，有不少都是设在寺庙里。这里可以举一些具体的例子来说明。1905年，一位姓宾的志士结合同志在北京北城一带建立了第一家阅报处——日新阅报社，地点就在安定门内的博济

① 《顺天时报》，1906，10，2。

② 《大公报》，1905，8，9。

③ 同上，1906，2，4；3，23；3，27。

④ 同上，1906，6，27。

⑤ 《顺天时报》，1906，11，25。

⑥ 《大公报》，1906，9，8。

庵。^①同一年，翰林院翰林吴荫培等人在京师米市胡同的财神庙内设置阅报处，陈列几十种报纸。^②直隶省城诸生则在天华牌楼的关帝庙内设立阅报处。^③另外一位积极参与各项启蒙活动的乐绶卿，则在城西北的宝禅寺设立了阅报处。^④1906年，刑部堂主事崇芳等人在护国寺开了一间开智阅报社。^⑤公艺局的阅报处则设在土地庙内。^⑥京师的一位善人在黑桥村的庙里设立阅报处。^⑦东三省的锦州一地，有一个“富有钜贖”的志士蒋宗周，则向财神庙借地开启新阅报社。^⑧安徽安庆城内，在1905年就已经有人设立了一间皖江阅报社。第二年，又有人特别借财神庙开了一家集义阅报社。^⑨河北保定东关武备学堂有一个人，则借马王庙的几间房屋，择吉开张。^⑩河南学务公所到1907年以前共设立了四间阅报处，除了第一所设在公所大门外，其他三所分别设在城东的火神庙、相国寺前的栗大王庙和城西的马神庙。^⑪这种专挑寺庙的作法，显然是基于寺庙人烟汇集的考虑。像开封的醒豫阅报社原来也是设在鸿影庵这所庙宇内，但因为地处偏僻，阅读的人很少，最后决定搬到位于南北通衢要

① 《大公报》，1905，6，12。

② 《顺天时报》，1905，8，18。

③ 同上，1905，8，22。

④ 《大公报》，1905，8，16。

⑤ 同上，1906，9，19；《顺天时报》，1906，9，14。

⑥ 同上，1906，6，27。

⑦ 《顺天时报》，1907，2，25。

⑧ 《大公报》，1906，12，29。

⑨ 《申报》，1906，2，9，页261。

⑩ 《大公报》，1905，7，25。

⑪ 《顺天时报》，1907，3，24。

道上的三圣庙门口。^①

前文曾提到 1905 年之前，就已经有人在寺庙和茶馆内设阅报处，以广招徕。上面举的这些例子说明在 1905 年阅报社普遍出现后，寺庙依然扮演了重要角色。另一方面，茶馆在整个启蒙运动中的功能也不容轻忽。不过有趣的是，茶馆多半被用作讲报或一般性宣讲的场所，纯粹用作阅报社的比较少，所以我们在下一章再详细探讨，这里暂时略过。

上述的阅报社都设在室内。但或是因为缺乏经费，或是希望吸引更多的读者，有不少供公众阅报的设施是以阅报牌的形式出现。例如北京宣武门外教子胡同内麻刀胡同东口，有一个绅士马君维，备置了一具木牌，上面贴《京话日报》，供民众阅读。后来因为木牌被人偷走，就干脆把报纸贴在墙上。^②天津义租界的居民一向很少看报，一个叫王文元的山东商人，为了开通风气，出钱购买各种报纸，每天早上十点整悬挂在墙壁上，任人观看。^③烟台白话报馆则在各街巷口设立木牌，将每天出的报纸，遍贴在木牌上，方便行人阅览。^④天津河东陈家沟本来设置了两处阅报牌，因为看的人多，拥挤不堪，当地的董事认为这样会妨碍交通，乃议决在董事办公处内添设一处阅报社，以方便更多读报的民众。^⑤天津东门外爬头街一个叫郑万青的绅士，对地方自治一向都很留意，又热心公益。为了便利附近邻里的

① 《顺天时报》，1908，3，21。

② 《大公报》，1905，7，6。

③ 同上，1906，11，1。

④ 同上，1907，11，11。

⑤ 同上，1911，2，4。

行人，特别在自宅附近制作了一个阅报牌，每天粘贴各种报纸。^①此外，住在河北大街的桐春和茶叶铺的老板王维周，也在肉架胡同口设置了一个阅报牌，贴上各种报纸，供路人观看。^②住在天津河东小集的绅商宋君瑞先在1910年设立了一个阅报牌，由于效果不错，到1911年8月，一位返乡的绅士打算进一步扩大成阅报社。^③在同一个月内，东马路的福升照相馆也不让前述的王子贞专美于前，在店门口搭了一座木架，贴上各种报纸，兼营起开民智的工作。^④

阅报社的设置，在1905、1906年达到高峰。到1910年代末期，其功能和重要性，已经普遍受到认同。1910年，《大公报》一篇《推广阅报社之益》的论说中说道：“大抵开通民智之难，莫难于使之自愿。故强迫不可也，劝导无效也。使之自愿之道，殊无过于广设阅报社。阅报社之设置甚易，只须择公有地方数处，略备椅桌，购置各种日报而已。”由于阅报社的重要和简易，这位作者认为：“阅报社一事，非惟城邑所不可少，乡镇之间亦宜同时举办。”^⑤另一位评论者也认为要增进国民程度，必须先启发其知识，而启发知识的方法有两种，一是宣讲所，一是阅报社。^⑥而事实上，类似的想法已经不仅是泛泛之论，随著宪政的推行，阅报社、宣讲所（或讲报处）等设施已经明确地登载在地方自治的章程中，成为各级地方政府都应该推行

① 《大公报》，1911，5，21。

② 同上，1911，6，11。

③ 同上，1911，8，9。

④ 同上，1911，8，21。

⑤ 无妄《推广阅报社之益》，《大公报》，1910，4，2。

⑥ 《大公报》，1909，6，20。

的要政。

1910年初，北京右城警厅第一区为了提倡地方自治，在西长安街设立了一个地方自治研究所，里面附设阅报、宣讲所各一，^①可以说是开时代的先声。过了没多久，《京师地方自治章程》正式公布，其中第一章第三节自治范围项下的第五条，列明京师地方自治事宜应该包括的项目有：中小学堂、蒙养院、教育会、劝学所、图书馆、宣讲所和阅报社。^②阅报社的设置因此纳入正式的规制中。

毫无疑问的，阅报社的对象包括了一般民众，而不仅是粗识文字的“下层社会”。但我们也同样可以确定，下层社会是阅报社的开化对象之一，乃至主要的对象。这不仅可以从一般舆论，和阅报社明白揭橥的目的中看出，也可以从报社中陈列的报刊上窥得究竟。北京民政部在部内设立的阅报社，陈列的报纸既有文言，也有白话，其诉求对象显然分属不同的读者群（当然这种划分只是理念上的，以当时白话风行的程度看，懂文言的人当然很可能也同时读白话报；不过机关内的下层雇员很可能就只阅读白话报）。上面提到，在1905年成立的北京西城阅报社，是此后大量出现的阅报社真正的滥觞。这间阅报处成立之初的报刊有：《中国白话报》十六册，《福建白话报》三册，《广雅报》一册，《广雅俗报》四册，《湖南俗话报》、《安徽白话报》、《新白话》、《童子世界》、《启蒙画报》以及京津等处各报。^③这么多白话报，很明显地反映出阅报处所设定的对象。天津海

① 《大公报》，1910，1，27。

② 同上，1910，2，16。

③ 同上，1905，5，5。

河邓善沽镇的士绅筹画组织阅报社，并在附近大小各村遍贴白话报，^① 更清楚地说明了他们的意图。

虽然阅报社的设置比学校容易的多，但对很多志愿经营的私人来说，固定的支出仍然是一个负担。忧国之心、经世之志的热情不难掀起，但要把热情转化为长期的行动，却不是每个人都可以做到。根据一项报导，“京师阅报社自开办以来，社会风俗颇有影响；惟筹款之难，大同小异。”在1907年3月间，北京就有同人、正俗、爱国、乐群等四家阅报社先后因为缺乏经费而停办。但也有朝阳、乐众东分社两家准备开张。^② 从这些例子，我们可以看出阅报社的开开停停大概是很普遍的事。不过也有一些组织完善、经费充裕而能长期维持的。像北京的日新阅报社就在1906年7月为成立一周年而广邀各界演说志庆，^③ 并且还设了分社。^④ 天津东马路的启文阅报社，本来叫启明阅报处，成立于1905年，^⑤ 成立后改名为启文阅报社。这家阅报社的筹画相当周密，从开办的简章中可以看出。开放的时间从早上八点到十二点，下午一点到六点。阅报室内备有桌椅供人休憩，其中一张桌子特别供人喝茶抽烟，另外还备有纸笔以便读者抄录。^⑥ 由于财力不虞，再加上用心经营，这间阅报社显然受到欢迎。到第二年就有人提供房舍，在城隍庙后开了分社。^⑦ 直

① 《大公报》，1910，2，25。

② 同上，1907，3，4。

③ 同上，1906，7，8。

④ 同上，1905，6，30；7，10。

⑤ 同上，1905，7，15。

⑥ 同上，1905，7，21。

⑦ 同上，1906，4，15。

到1909年，因为经费支绌，实在办不下去了，乃要求天津议事会协助。^①天津议事会议请天津董事会承办。董事会乃将三间阅报处接管。^②

像启文这样肯为读者设想的阅报社，显然并非特例。北京顺天府设立的阅报处就很受到称扬。不仅章程完善，雇用的人员也能发挥服务精神，毫无官署衙门一般牙役的傲慢之习。同时顺天府署又不时派人稽查，所以“逐日阅报者接踵而来，无不交口称赞”。^③当然，也有经营不善，乏人问津者。北京东四牌楼南半日学堂附设的阅报社就是一个典型的例子。这间阅报社的章程不能说是不完善，但是管理松懈，服务人员尤其恶劣，对索报阅读者往往轻慢以待，“以致下流社会人畏其声威，竟有徘徊门外，不敢妄入者。”^④另外像保定在1909年共有四间阅报处，其中三间分别设在杨公祠、贡院街和厚福营，读者“络绎不绝”；但另外一间设在大慈阁的却门庭冷落，车马稀疏，原因也是管报的人（管役）态度野蛮，又对阅报人横加种种限制。^⑤

除了经费、管理外，阅报处所的成功与否，和地点也有很大的关系。上述的天津启文阅报社设在一品茶楼左近。^⑥北京北新桥西天寿轩茶社陈列报纸之后，每天中午前往饮茶的人倍

① 《大公报》，1909，6，15。

② 我们无法确定另外一间是否也是启文阅报社的分社，不过其经理人则是同一人。《大公报》，1910，3，27。

③ 《大公报》，1907，2，20。

④ 同上。

⑤ 同上，1909，9，30。

⑥ 同上，1905，7，15。

增。^①茶楼固然因为报纸而招来更多顾客，报纸也未尝不因为放在茶楼，而吸引到更多的读者。设在东四牌楼的阅报社也因地处要冲，“每日阅报者，相聚如云”。^②天津日新阅报社的房间由奥国领事捐助，正好在天仙戏园旁边，每天去看报的人多达两三百人。^③而像直隶山海关所设的阅报处，因地处偏僻，每天固定去看报的人寥寥可数，最后只好搬到城镇南街人烟稠密繁盛之处，重新开张。^④

前面一再提到白话报刊和阅报社因为启蒙救亡的需要而大量出现，二者针对的阶层虽然都相当广泛，但下层社会无疑是其中重要的一环（就理念层次而言，甚至是最重要的一环）。问题是，下层社会的民众，即使有不少粗识文字者，不识之无者的数目却更多。白话写的再口语，阅报社设立的再普及，对这些可能高达百分之八十的文盲人口，依然起不了任何作用。清末的启蒙者对此深有所知。许多阅报处兼充宣讲所、讲报处，或是附设半日学堂，教人识字，就是针对这个难题而发。从这一点，我们更可以明确地看出阅报处的设置和下层启蒙运动的关系。看报的人，不一定都来自下层，但为了吸引更多潜在、有待开发的对象，二十世纪初的启蒙者，多方设法，务期用尽所有可能用得上的方式，把高远的理想落实到满目疮痍的广阔土地上。人民看不懂艰难晦玄的符号，他们可以换一套表现方式，用下里巴人的村言俚语写出他们的救世良言。再不懂，他们可以把书写的文字换成口说的语言。如果口说的也不能引人入胜，

① 《大公报》，1905，12，31。

② 同上，1906，11，24。

③ 同上，1910，9，5。

④ 同上，1910，4，1。

无法唤起民众的回应、共鸣，他们干脆就把人生、世事都幻化作舞台，粉墨装点地诉说出心中无限的衷曲。白话报刊和阅报社的目的在于用文字传达讯息，下面一章我们则要看看他们怎么样用语言，用“讲”的方式，将一般民众带入这个风云变幻的时代。

第四章 宣讲、讲报与演说

对一般大众宣讲，在传统中国有长久的历史。明太祖起自民间，对如何教化百姓，有效地控制人民思想，格外关切，也设计了一些别具创意的制度。洪武二十七年（1394），他设立“里老人”制；三十一年，颁布《教民榜文》，整个制度算是完全建立。在《教民榜文》第十九条内，他这么规定：“每乡每里，各置木铎一个，于本里内选年老残疾，不能理事之人，或瞽目者，令小儿牵引，持铎循行本里。俱令直言叫唤，使众闻知，劝其为善，毋犯刑宪。其词曰：‘孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为’。如此者每月六次。”^①“孝顺父母”这六句话就是一般通称的“圣谕六言”或“六谕”。而令老人每月六次，敲木头，叫唤“孝顺父母”等六句话的作法，则可算是一种“游走的宣讲”。

^① 《教民榜文》，见张卤编《皇明制书》，（台北，成文，1969）卷九。有关“里老人制”的讨论，可以参考 George Jerlang Chang, “Local Control in the Early Ming, 1368—1398”, (University of Minnesota, 1978, 未刊博士论文), 页 175—182。

世宗嘉靖八年（1529），正式建立“乡约”制度，并与已有的保甲制度结合，以期对人民作更紧密的控制。各地约官宣讲时的主要依据，一是宋朝吕大临兄弟的《吕氏乡约》，另一个就是太祖的《六谕》。^①清人以少数民族入主中国，对思想控制的工作更是不敢放松。在这一方面，他们完全师法明代的乡约和宣讲制度。先是世祖福临在顺治元年（1652）颁行《六谕卧碑文》，接著在十六年正式成立乡约，每月朔望两次讲解六谕。康熙九年又另外颁布了十六条的《康熙圣谕》，取代《六谕卧碑文》。雍正二年，世宗更亲自撰写了《圣谕广训》，对康熙的十六条圣谕详加阐释，成为有清一代乡约的主要依据。^②而为了使圣谕的意旨能真正为一般人所了解，从明中叶以降，各种注解圣谕的通俗、白话版本就不断出现，以供宣讲人员使用。^③

二十世纪的宣讲，虽然多半在内容上和以前大不相同，本质上却有一贯之处。教化的目的在灌输伦常观念，造就驯良的帝国子民；启蒙的目的则在培育新时代的人民，以保种强国。但

① 有关明代乡约的各项讨论，可参考和田清《明の太祖の教育敕语に就いこ》，收于《白鸟博士还历纪念东洋论丛》，（东京，1925）；清水盛光《中国乡村社会论》（上），（东京，1951）页338；酒井忠夫《中国善书の研究》，（东京，1973），页40，44。

② 清水盛光，前引书，页377—385。

③ 有关明代对圣谕的白话通俗演绎，可参见酒井忠夫，前引书，页45—47；清代的情形，则可见 Victor Mair, “Language and Ideology in the Written Popularization of the Sacred Edict”, 收于 David Johnson, Andrew J., Nathan, Evelyn S. Rawski 编的 *Popular Culture in Late Imperial China*, 页325—359。我曾经对乡约发展的梗概及其效用，作过简略的探讨，见《从中国传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向》，近代史研究所集刊，第十九期（1990，6），页324—327。

两者的基本精神都是要把上层的思想、信念转化为一般人生活中的“常识”，建立上下一体的共识。对某些人来说，演说是宣讲的发展和变形。但更多人却赋予演说全新的意义和功能。所以清末的“口语”（以别于“文字”）启蒙，其方式除了内容经过扩大的宣讲外，演说也值得特别重视。下面就分别加以探讨。

第一节 宣讲与讲报

言论倡导

五四运动爆发时担任教育总长，并且因为主张对学生采取温和立场而辞职的傅增湘^①，在1910年代的启蒙运动中就已经表现出开明的态度。在为《大公报》发行的《敝帚千金》第二集写的序文里，他对白话在开发民智上的贡献深表赞许。但另一方面，他也对白话的限制深有所知，因而提出补救之道：

因为我中国教化不讲，识字者十人中只好得一人，此书（指《敝帚千金》）纵然浅显，也要识得字，才念得过。若只一人能看，那九人岂不向隅。我曾听人说，外国有一种演说会，每日夜晚或礼拜日，趁各处放工，众人闲空时候，拣那好报纸，与一切新闻，向众演说。所以外国虽是下等之人，于国家事情，普通道理，没有不晓得的，故尔人人

^① 有关傅氏对学生运动的态度和辞职的经过，见 Chow Tse-tsung, *The May 4th Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, (Harvard University Press, 1960), 页 118—119, 137, 139。

有爱国之心。中国演说的事，也时常有之，即如我家四川地方，此风尤盛。但所说者，如《感应篇》、《阴鹭文》、《帝君宝训》、《玉历钞传》之类，虽是劝人为善，然虚诞的话太多，或反转添出许多迷惑狂谬的思想。至于那鼓儿词、说平书等事，北方也多，更是毫无意味。我今奉劝诸君，如喜看这种白话，有钱人家，可以请人按时演说。那启发人的心思，感动人的力量，比善书更快十倍，功德也大十倍。若居家无事之人，花前月下，可拣那趣味新鲜的，说与孩子们听，不比鼓儿词、说平书更好吗？^①

傅氏这篇文章有几个值得注意的地方。第一，和当时许多人一样，他已经注意到媒体的性质与对象的问题。就像前面提到的，白话再白，对不识字的人仍然起不了任何作用。傅氏因此特别举了外国讲报的例子，并指出这是下等人也能有“公民”素养的原因。第二，傅氏把讲报和中国固有的说唱传统连在一起，白话则类同于善书和其他的通俗文学。不同的是，传统的讲唱和通俗文学有许多荒诞不经之谈，远不像白话一样能满足时代的需求。传统和现代如何接筭的问题，在这里很有意思地透露出来。这个时代的知识分子基本上都肯定小传统的文艺形式在教化上的功能，但同时他们又对这些民间文艺里所蕴涵的思想深表不满。新式白话报的出现正好填补了这个空隙。傅增湘劝有钱有闲的人，或是请人演说，或是当故事一样把白话讲给小孩听，正是旧瓶装新酒，用固有的民间文艺形式，来传播知识分子的新福音。

^① 《大公报》，1904，5，25。

同样的旧瓶，装的酒却可以不一样。有人主张讲白话，有人则建议讲小说。一篇题为《移风易俗议》的文章除了主张多立白话报外，还认为应该改良演说：“各处说平书的，日以说书糊口，感人最易。不如招此项人，限一个月，教以新小说，令其各处随便演说。……这等人，最有口才，比立一座师范学堂的关系，不相上下。”^①

新式演说和传统说书间的差异，有时实在难以截然划分。上面两个例子中的“演说”一辞，其意涵显然和我们今天所用的有很大的差别，但在这段转型期，类似的用法其实非常普遍。对很多人来说，演说就是说书、宣讲，唯一的差别只在内容。下面的议论，就是这种看法的最佳说明：

如今最于开通风气有力量的，就是演说。因为演说一道，对著众人发明真理，听的入在耳朵里，印在脑子上，可以永久不忘。日子长了，可以把人的心思见解变化过来。你们看那常在说书场儿听书的人，听惯了《三国演义》的，张口就是曹操如何奸诈，关公如何忠义；听惯了《封神演义》和《西游记》的，张口就是天兵天将，妖魔鬼怪。你们不信，要是有几个平常人坐在一处，细听他们议论的，总不外乎说书场儿的一套典儿，几乎成了平常人的普遍常识。可见说书的于社会人心有极大的关系了。怎么有那么大的关系呢？因为他纯是演说的作用，故此感人最深。可惜他们所演说的，多半是闭塞民智的道理，最有害处。从前天津东门外立了一个宣讲所，这宣讲二字，也就是演说的别

^① 竹园《移风易俗议》，九续前稿，《大公报》，1904，1，2。

名儿。这宣讲所主讲的诸公，担着一个开民智的极大的责任，讲的要是好，国民的思想，可以由黑暗进入光明；讲的稍有个宗旨不正，好者弄成一个从前初一、十五宣讲圣谕的具文，坏者结成一个寻常说书场儿的恶果。这层理，也是主讲诸公所都知道的。故此不明真理的不可宣讲，不通时局的不可宣讲。演说虽然有益，要是演说的跟新智识相反对，反倒有害，不可不慎重啊！^①

作者接下来列举了几个演说里应该著意发挥的题材：一方面要极力破除因果报应、吉凶祸福的说法；一方面则要积极说明兴办学校的目的，以破除阻力，让一般人了解学校讲求尚武精神的用意。至于劝诫妇女戒除缠足的恶习，也是题中应有之意。^②

《申报》在1907年刊登的一篇论说文字《预备立宪公会致各处教育会论各地方亟宜遍设宣讲所书》，是另外一个例子。作者提议设立的机构名称虽然是宣讲所，但讲演的内容“立宪国民之责任与智识，及地方自治之制度，选举议员之方式”，^③却体现出时代精神。

实 行

对这样的见解，有人诉之文字，有人则付诸实行。上海第一商学会的会员，在一次聚会中演说小说《痴迷汉》，藉著寓言为国民痛下针砭，以“唤醒一切迷梦，指示一切方向”。^④浙江

① 《敬告宣讲所主讲的诸公》，《大公报》，1905，8，16。

② 同上，1905，8，16—17。

③ 《申报》，1907，10，27，页681—682。

④ 《警钟日报》，1904，10，31。

湖洲埭溪的蔡绿农，对开启民智的工作一向积极不落人后。他曾经办了一间摆渡船阅书社（又名普渡书社），购买各种白话报和小说，供人免费借阅，甚至还在报纸上登广告，希望那些因为经济困窘，或地处偏远而没有办法购置书报的人，向他函借。可惜他的一片苦心并没有得到预期的回应，每天来借的人只有七八个。为了进一步警醒“顽固之妇孺”，蔡绿农又添设了一间讲演小说所，每逢五、逢十的夜晚，就借用发蒙学堂的女生教室，登坛讲演，“凡有紧要处，间以手画指点，备极形容”，显然非常卖力。1904年11月11日（光绪三十年十月五日）开始讲《玫瑰花》，我们虽然不知道这部小说的内容，但根据报导，听的人总算有了一些反应，不枉蔡氏不折不挠的努力。^①

浙江嘉桐的另一位热心人士，则拿著各种报纸到茶寮演说。除此之外，他还用《圣谕广训》和善恶果报的故事来启迪“农工人等”。^② 这位“志士”向下等人说因果的作法，虽然正是上文所引的一些议论中对说唱形式的主要批评所在，但它也同时说明了在启蒙初期，必然无可避免的新与旧，传统与现代杂然并陈的现象。北京某宣讲所的宣讲员演讲起来，像是在说评书，内容又夹杂了许多五行生克的理论。^③ 天津东门外的天齐庙宣讲所，是另外一个好例子。这个宣讲所办的相当成功，每天晚上都吸引了大批听众。细究其所用的讲材，则包括了《圣谕广训》、《朱子格言》、《庭训格言》、《训俗遗规》、《圣武记》和《国民必读》以及《大公报》、《京话日报》、《天津日日新闻》等。^④

① 《警钟日报》，1904，11，21；10，22。

② 《大公报》，1905，8，12。

③ 同上，1907，11，26。

④ 同上，1905，8，15。

这个宣讲所到 1909 年还继续存在，而且盛况不减，其中有三位主讲的士绅李颂臣、李世臣、李子鹤，讲得特别好，人称“三李”，并拿来和京剧名角谭鑫培、孙菊仙和汪桂芬三人相比，可见受欢迎的程度。^①论者以为像《训俗遗规》等书，含有一些不合时宜的思想、见解，和国民应该有的新智识相矛盾。^②但既要说服下等人，就免不了要用他们熟悉的语言、形式和素材。事实上，这种“以子之矛，攻子之盾”的作法，是上层社会“改造”下层社会时，常用的权宜之计。中国传统“神道设教”的作法是一个例子。欧洲中古时代，基督教为了使正统的基督教义深入充满异端色彩的民间社会，自教皇以下的教会高级僧侣及学者，也常常采用许多源自民间、光怪陆离的传说、神话和故事，写成浅显易解的教材，供地方教区神职人员在讲道时使用。^③清末启蒙运动，虽然以反宗教迷信为要务之一，但因为施教对象的考虑，神道设教的现象仍然存在。

另外要特别注意的是：“开民智”虽然是一个全国性的运动，基本诉求也很明显，但这却不意味每一个参加“开民智”运动的知识分子或志士都有一套相同的、全面的新价值标准或世界观。有的人也许对缠足、鸦片的毒害，深恶痛绝，却不一定反对旧的道德纲目；有人也许对外侮造成的危机有切肤之感，却不一定反对现有的政治体制。我们虽然可以为启蒙运动勾勒出大概的轮廓，却并不意味每个启蒙者都发出一定的声音。冲

① 《大公报》，1909，2，27。

② 同上，1905，8，15。

③ 参见 Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, tr. by János M. Bak & Paul A. Hollingsworth, (Cambridge University Press, 1988).

突乃至互相矛盾的意见，并不妨碍时代洪流的走向。

不过从我们掌握到的资料来看，既讲因果报应又讲白话报的新旧杂陈的作法，显然并不是“口语启蒙”的常态。比较常见的宣讲方式是讲报，或针对与“开民智”有关的事项做专题演讲。

a、讲报

前面提到，阅报处的大量设置是1905、1906年的事。讲报处也从这个时期陆续出现。《大公报》1905年的一篇读者投书，建议多立宣讲白话处，每天中午开始，每次两个小时，请学校的老师或老学究讲白话报给“工艺人等”听，希望他们听了以后，在茶余饭后当为闲谈之资，众口相传。^①这些意见大致点出了讲报的精神和命意。同样的建议，在这个时候不断被人提出。一位京官和商部的一位顾问打算在京城内外寺院和会馆等处，广设讲报处，以开通下等社会。^②一位志士则请北京的工巡总局统计内外城的说书场，然后令说书者每天增讲报章数段。^③

在第一批开设的讲报处中，上面提到的照相馆老板王子贞（或作王子真）毫不意外地列名在内。他在阅报处设立后不到一个月，为了进一步“启发不识字之人”，请了一位名叫凤竹安的亲戚，在公余之暇到阅报社讲《圣谕》和时事新闻。此外，每个星期日还固定有一次扩大宣讲，由几个人轮流讲一天。供阅览、宣讲的报纸除了彭翼仲捐的《启蒙画报》外，还有其他二

① 《大公报》，1905，6，6。

② 同上，1905，6，23。

③ 同上，1905，7，3。

十多种。^①有一个叫卜广海的医生，在北京东四牌楼六条胡同口的会友堂药铺行医多年，药铺旁有一间房子，本来一直租给人开茶馆说书。有一天，这位卜医师走在街上，看到墙上贴着《京话日报》，一时心有所感，认为说书远不如说报有益，于是决定把茶馆改为讲报处。而茶馆的主人也被他的热心公益感动，以装订好的《京话日报》一册相送，以便逐日讲说。^②卜广海改茶馆为讲报处的作法马上就有人响应。两个叫做李星五、陈乐园的人，在东直门外，借了一家申家茶馆，改为讲报处。^③苏州也从1905年起设置讲报处，到1906年底，已设置了六处，“按期将各报宣讲，于劳动社会颇有影响”。^④

在这个“启蒙救亡”的风潮感染下，一些名不见经传，默默无闻的小人物，往往出于挚诚，倾其所有，为苦难的家园，动荡的时代，尽一己之力。天津河东一带的穷教书匠杜学义是一个很好的例子。杜氏本来在育英学馆教书，聊以糊口。为了订阅报纸，获取新知，不惜典当自己的衣物。因为对讲报的好处深有体认，有一天忽然心血来潮，买了一个玻璃灯，在学馆门外开起讲报处来。讲的主要是白话报和《敝帚千金》。刚开始，听众只有十几个，都是来自附近的居民。不到十天，听的人就增加到四五十个，还有远道而来的。杜学义照顾不来，特别找了四五个志同道合的人来帮忙。^⑤另外一位天津私塾的蒙师看到杜学义的例子，生出思齐之心。他除了自己固定到文昌宫听

① 《大公报》，1905，6，21。

② 同上，1905，5，15。

③ 同上，1905，6，2。

④ 《申报》，1906，11，16，页411。

⑤ 《大公报》，1905，7，13。

讲外，还投书报纸，广邀同志协助他讲报。讲的几份报纸是《大公报》、《直隶白话报》、《青龙报》、《京话日报》和《启蒙画报》。^①北京另一位叫佟宣的女志士则在路口设置了一间女讲报处，对象完全是女性同胞。^②

不只医师、志士、教师讲报，也有看似狂狷的有心人当街开讲。北京护国寺有一个自称醉翁的人在衣服前后各嵌上一块圆形白布，前面写的“讲报人醉郭”，后面写的“不是(?)报爱国保种”。根据报导，他专对人演讲爱国道理。^③从这个人的装扮和当时人的记叙，这个郭姓醉汉的讲报，似乎不是酒意突发的一时狂举，而是有计画的行动。

个人当街演讲，有点像阅报牌，经济，活动性大。比较固定的讲报则和卜广海、王子贞的作法一样，多半在茶楼或阅报处进行。像北京的栗子巷茶馆就在1905年增添了讲书和讲报的项目，每天下午从一点讲到六点。^④观音寺升平楼茶园的主人穆子光，则从1906年起，每天晚上在茶楼上宣讲报章，以“开商人之智”。^⑤

天津一位叫林墨卿的学董则邀请同志友人，在天津的各个茶楼讲说书报。他们讲的报纸包括《敝帚千金》、《京话日报》、《启蒙画报》，各种新闻报和各种白话报。演讲的地点则有东新街万来轩、石桥胡同口义兴茶园、东南城角的立兴茶园、侯家

① 《大公报》，1905，7，21。

② 《顺天时报》，1906，12，6。

③ 《大公报》，1905，8，14。

④ 同上，1905，8，17。

⑤ 同上，1906，7，12。

后东来轩和北马路天聚茶楼等十几处。^①

除了茶楼外，由阅报社增设宣讲，是比较普通的作法。北京一个叫刘瀛东的在骡马市大街设立了一间讲报说书处，还附带教一般人识字。^②天津的启文阅报社也在每天晚上讲解一两段有益民智的报文。而在讲报文之前，先挑出一些特别或难懂的字解释一遍。^③直隶省城的诸生，则合力在天华牌楼关帝庙内设立阅报处，并派人宣讲，“以便不识字人环听，易启心思。”^④觉先和尚在北京宣武门内开办的宣明阅报社每天下午一点到四点，聘请专人讲解报章。其中一个讲员，是一位名叫斌小村的志士。他从报社开办以来，天天到社演讲，讲的内容除了报纸外，还有国民捐和劝戒缠足等。由于口齿清晰，内容也吸引人，所以每天都能吸引一些听众，有的时候有二三十人，更多的时候有四五十人。^⑤另外，前文提到由一个喇嘛在德胜门外黑寺设的阅报社，也请人宣讲各种报纸。^⑥武连升则以一介平民的身份，在旃檀寺后设立了警梦讲报社。^⑦

北京进化阅报社的作法，则更引人侧目。他们在每天晚上讲演报章时事，特别配合自己制作的幻灯片，痛陈印度、高丽等国灭亡的因由，以加深听众的印象。这种用幻灯配合演讲的

① 《大公报》，1905，12，16；1906，1，9。

② 同上，1905，12，27；1906，6，27。

③ 同上，1905，7，23。

④ 《顺天时报》，1905，8，22。

⑤ 《大公报》，1906，4，25；《顺天时报》，1906，5，3。

⑥ 《顺天时报》，1906，11，25。

⑦ 同上，1906，9，13。

作法，引起很大的回响，前往听讲的人“日以千百计”。^①《申报》在1906年刊载了一篇论说《论阅报者今昔程度之比较》，其中提到与过去相比，工商界阅报的人数增加，而农民以前完全不知道什么是报纸，现在也渐渐知道，甚至“闻讲报社之讲演，则鼓掌欢呼，惟恐其词之毕，而恨己之不能读者”。^②这样的说法虽然有些夸张，但由上面这些例子，我们不难看出当时阅报及讲报渐趋普及的事实。

由于阅报社附设宣讲的作法毕竟不同于传统的说书或乡约的讲解圣谕，随著讲报的日趋普及，缺乏讲员的问题就慢慢出现。为此，京师各个阅报社特地在1906年8月集会讨论因应之道，最后决定设立一个研究会，每星期天定期集会，讨论讲演的方法，以造就更多讲员。^③而早在这一年的二月，在一份名为《北京阅报社规则》的文件中，就已经对讲报处讲员应该注意的事项有所规定。从其中“不得说革命”、“不得讽刺朝政”、“除去满汉界限”等禁例判断，^④这个规则很可能是清政府有鉴于讲报处的讲演所可能产生的影响，而采取的预防措施。白话报刊往往登载一些攻击权威，否定既存秩序的文章，而讲报的主要素材又是白话。所以它虽然是开启民智的利器，清政府却不能不对这项设施成为“民间社会”反“霸权”^⑤的可能性预加防范。

① 《大公报》，1906，5，4。

② 《申报》，1906，2，5，页225。

③ 《大公报》，1906，8，8。

④ 同上，1906，2，10。

⑤ 这两个辞汇的意义，详见第六章结论部分的讨论。

b、宣讲所

除了由阅报社附带讲报外，更普遍的“口语启蒙”方式是宣讲所。宣讲所有的随阅报社一起设置，其功能与讲报相仿佛，只不过名称不同，宣讲的内容也比较广，不限于报纸。但更多的宣讲所是单独设立，除了私人资助经营外，政府也积极参与其事。这些宣讲所在名称上，很显然是由以前的宣讲《圣谕》而来。但到这个时候，名称虽然依旧，内容却已大不相同。像享有盛名的天津天齐庙宣讲所，虽然因为还使用一些传统的讲材而为识者所不满，但它受重视的原因，无疑是因为讲员采用了许多具有现实意义的题材。像1906年6月1日和3日的四个讲题分别是《拳匪记略》、《国民读本》、《黑奴吁天录》和《圣武记》。^①而像《圣武记》，虽然是比较传统的作品，但其中透露出的尚武精神，正是梁启超理想中的“新民”必备的质素之一。从这几个例子，我们多少可以看出天齐庙宣讲所的基本走向。更有意思的是，天齐庙宣讲所勇于创新。每个礼拜一到礼拜三晚上都有乐队配合“演出”，每次宣讲完的休息时间，乐队就钟鼓齐鸣，以振奋人心。每个星期六晚上，则添演幻灯（比前述北京进化阅报社几乎早一年使用）。这样旗鼓大张，难怪常常吸引上千名的听众，^②也难怪一再受到媒体的重视。

西马路的宣讲所，讲题之一是印度灭亡史。^③河东广育学会

① 《大公报》，1906，6，1；6，3。浙江常州的武扬宣讲所在1908年成立，讲的内容除了《圣谕广训》外，也包括了《黑奴吁天录》及破除迷信等富有时代意义的题材。见《申报》，1908，7，4，页49。

② 《大公报》，1905，7，26。

③ 同上，1906，6，6。

几位热心教育的人士，借用天津某宣讲所大谈戒烟之道。^①吉林省巡抚则在1908年下令省城的各宣讲所，将与吉林相关的时事新闻编成小说体裁，逐日宣讲，以革除过去空疏不切实际的作法。^②湖北学政也设立了一所宣讲所，除了帝王恩德圣贤事迹外，还用白话编写时事，令人宣讲。除此之外，他们讲说的题材还包括各国战史、风俗美术、都会介绍，以及中国各省的风俗形势。^③即使像京师劝学所这么官方的机构，在1907年颁布的章程中，也必须赋予宣讲新的功能。虽然像前面说的，清政府对宣讲所可能起的“颠覆”作用深有所知，而在章程中特别强调宣讲“不得涉及政治演说、一切偏激之谈”，同时宣讲的项目应包括《圣谕广训》，但他们也不得不把“国民教育修身、历史、地理、格致等浅近事理”，乃至“白话新闻”包括在内。^④

川督赵尔巽在1909年写了一首《劝民醒迷歌》，令人到处张贴，并令宣讲生及识字热心者，“无论茶坊酒肆、城市村庄，随地演说”，“务使穷乡僻壤妇孺皆知，愚顽尽晓”。从他下令，让一向“业盲词说书之人”把这首歌编写为唱本等作法来看，^⑤赵尔巽显然还把宣讲看成传统的说书。但更重要的是全文所透露出的紧迫感、强烈的反迷信题旨，在都使得这篇文字具有“启蒙救亡”的现代意涵：

哀哉吾民何其愚，愚哉吾民真可哀，义和团与红灯教，

① 同上，1906，10，9。

② 同上，1908，12，20。

③ 《顺天时报》，1908，5，12。

④ 《京师劝学所试办章程》，《大公报》，1907，1，14。

⑤ 《大公报》，1909，9，1。

早已尸骨化成灰。无论南省与北省，都恨妖人惹祸灾，如何四川愚百姓，还当新鲜闹起来。闹起事来送性命，白送自命一可哀；闹起事来累父母，父母哭啼二可哀；……一刀两断十可哀。皆因你等不识字，自家心内乱腾腾；皆因你等不看报，现在时势全不明。……义和团与红灯教，现形现眼在北京，起初说能避枪炮，又说上体有神灵，联军一到天津地，枪炮打来活不成。直隶山东多少（?），都被官兵一扫空。那有定炮能不响？那有扇子能生风？那有吞符能使鬼？那有打仗靠念经？那有纸人与纸马？那有神将与神兵？那能放火又止火？那能隐身又藏形？阴神童子害得苦，观音女子死得凶。只可当作战法看，那有一点真事情，杀不尽的四下跑，跑到四川换姓名。小者赚你出衣食，大者害你跳火坑。……要知小小邪法术，一遇正气不算数，古今邪教知多少，那有正神肯相助？起初说是保身家，身破家亡将你误。枪炮利害铁能穿，那有肉身挡得住。任你画符与念咒，任你拜神与吃素，雳雳扑通一阵打，如同太阳扫烟雾。回头再看安分人，家家安稳度朝暮。独有你们学拳人，祸到头来才醒悟，可哀可哀真可哀，劝你从今莫发呆，愚哉愚哉何其愚，劝你从今莫糊涂，劝你多听好演说。……我今做此醒迷歌，眼泪都要流成河，同是四川好子民，岂忍看你火烧身。识字之人细讲明，不识字人细心听。更编鼓词去唱演，唤醒愚人睁睡眼。一传十来十传百，

百传千万到处说。^①

采用宣讲来禁绝缠足和吸食鸦片等恶习显然受到各地政府的重视。北京的一位侍郎在1908年上条陈给张之洞，请张转饬督学局下令各宣讲所，每天演说禁烟要义。张之洞非常同意这个建议，立刻下令各地遵行。^② 顺直团民禁烟会的努力，是另外一个突出的例子。在他们通过的禁烟办法中，除了四处散发白话传单外，对口语的传播尤其重视。他们派人到各戏园茶馆演说，到城厢内外各热闹处所演说，还打算派人“持旗鸣锣，游行各街巷演说”，而宣讲所的宣讲更是重点之一。^③ 他们除了利用天津东、西宣讲所等地的原有人力外，还邀请南开中学校长张伯苓，白话文专家丁子良以及当时有名的演说家李子鹤等人，就禁烟问题大发议论。^④

除此之外，各项新政也是宣讲的主要内容。《大公报》二千五百号纪念征文的一篇得奖作品，就建议在各地宣讲所或酒馆、茶楼内宣讲新政。^⑤ 而事实上，早在此之前，天津府在1906年公布的《自治局章程》中，已经有类似的构想。在章程第六条“宣讲”条下，有这样的记载：“本局选派员绅在天津府属已设

① 《大公报》，1909，9，2。直隶肃宁县的县令也采用类似的作法。他将吸食鸦片的恶果用浅近易晓的词句，编成歌曲，印刷了四千多张，给巡行宣讲员和各村正副村正在宣讲时使用。见《大公报》，1910，3，3。

② 《顺天时报》，1908，5，6。

③ 《大公报》，1910，12，29。

④ 同上，1910，11，18。

⑤ 伯泉《直隶谘议局本年应行提出之议案》，《大公报》，1909，7，10。

宣讲处讲演自治法规及利益等事。此外，四乡暂就巡警分区讲演，月编白话讲义一本，由浅入深，务期家喻户晓。”^① 湖广总督赵尔巽则指令自治局将地方自治事宜编成白话，并多设宣讲所，由讲员照这些白话讲本宣讲。^② 江苏巡抚陈夔龙在1906年，令苏州仕绅设立了四处宣讲所，专讲宪法、地方自治制度及一切有关公益的事务。^③ 1909年由宪政编查馆审核通过的《自治研究所章程》中，首先说明自治研究所的目的在讲习自治章程，以造就自治职员，然后规定各省省城及各府厅州县都应各设一所。这类研究所的设置，显然是要在各阶层训练出一批懂得地方自治理论的干部，然后靠他们在各地推行地方自治。自治研究所另一个功能，则是将城镇乡村应该兴办的各种地方自治事务用白话刊布，并向人民宣讲。^④ 另外，北京外城的一位官员为了使一般人了解什么是地方自治，也奏请民政部在内外城设立宣讲所，宣讲“自治事宜”。^⑤ 事实上，由各地地方自治会所一类的组织筹设宣讲所的规定，并非具文。像上海大东门火神庙的东南城地方自治会，就在1911年由会员王志公组织了一个宣讲处，讲解与地方自治有关的事宜。“听者甚众，大抵中下社会及妇女小儿为多”。^⑥ 苏州浒关镇的一位区董也在镇上开办了一

① 《大公报》，1906，9，2。

② 《申报》，1908，1，1，页6。

③ 《申报》，1906，11，25，页489；11，27，页505；1906，12，6，页585。

④ 《大公报》，1909，5，11。

⑤ 《顺天时报》，1908，7，28。

⑥ 《申报》，1911，2，14，页622。

处自治宣讲所，每逢二七日及星期天开讲。^①

上述的宣讲内容，是比较宽泛的地方自治。有的则针对特定的项目。如1908年，清廷下令各省每州县都应设派劝导宣讲员，每天宣讲正在进行的“改良新政”和举办印花税的因由、目的。^②北京警察厅则要求劝学所转令内外城各学区的宣讲所，对有关烟照的问题和调查户口的相关事宜，详细讲说，以消除人民的疑虑。^③像这种用宣讲的旧形式来传递新讯息的例子还有很多，例如北京督学局为了配合政策，特地派人在广德楼茶园讲说立宪之旨。对于现代的工商、科学知识，也趁机加以介绍。^④前面提到新的警察制度成立后，对与人民生活有关的措施，无不尽力宣导。为了使一般人对各项规定有所认识，民政部在1906年透过学部，命令宣讲所在每天晚上宣讲时，花一个小时讲解警章。^⑤显然清廷对让一般人了解与他们日常生活有关的各项法规这点非常重视，到1908年，我们还看到京师总劝学所下令各学区的宣讲所，每天花三十分钟讲解新订的警律。^⑥

直隶东安的学界士绅，看到当时各地提倡筹还国债的举动，

① 《申报》，1910，9，4，页54。一项对清末地方自治的研究，也指出在天津府设有宣讲处，轮日宣讲地方自治的法理及其利益，并向四乡推广。直隶的某些县都有宣讲处所的设置。此外，唐桂则在山西崞县首次实验中国的乡镇县自治，收到一定的成效。见沈怀玉《清末地方自治之萌芽：1898—1908》，近代史研究所集刊，第九期（1980，7），页294—296，305—310。

② 《大公报》，1908，10，4。

③ 同上。

④ 《顺天时报》，1906，10，24。

⑤ 《大公报》，1906，11，15。

⑥ 《顺天时报》，1908，6，9。

深有所感，特地在城里的自治预备会里组织宣讲所，向民众募集捐款。^①事实上，藉宣讲所来激发人民的爱国思想，并劝募金钱的作法并不始于此。早在光绪三十一年底（1905），鼎鼎大名的天齐庙宣讲所就已经附设了一个专门机构，向人民劝募国民捐，一直到光绪三十三年底，因为捐钱的人愈来愈少才停办。^②根据报导，国民捐的提倡，“始自天津宣讲所”。^③我们虽然不确定是否就是天齐庙首开其端，但宣讲所与激励民众爱国思想的关系，却可由此略见一般。

不只在鞞毂之下的京师或风化普及的关内城镇，有宣讲所的设置，即使在僻远的黑龙江，我们也看到宣讲所带来的戏剧性效果。从1907年的一则报导，我们知道黑龙江本来设有两间阅报处，但开办了一年，对“下等社会之不识字者”仍然不能开通其智识。高等学堂的监督等人有感于此，稟准设立一处宣讲会，每天邀集同志，分讲新政、新学及立宪事宜。有一天，一位林姓官员到宣讲会场向众人讲黑龙江的乡土历史，以及“爱琿庚子之难”的经过。根据这个官员的说法，在这次事件中，“江北旗屯五十余所，男女七千余人，尽为俄人驱而投诸黑龙江”。讲到伤心处，台下的听众“莫不呜咽垂涕，击胸顿足。”我们不知道这则报导是否有夸大之处，但这种以乡土切身的历史来灌输爱国思想、民族意识的作法显然收到了一定成效，所以报导者特别评论道：“足可见演说时事，足以感动社会之国家思想。”^④

① 《大公报》，1910，1，10。

② 同上，1908，1，5。

③ 同上，1906，3，4。

④ 《顺天时报》，1907，3，13。

和阅报社一样,1910年代宣讲所的设置,先由私人开其端,政府接著跟进,并试图将其制度化。我们先举几个民间设置的例子。天津除了东门外的天齐庙宣讲所一鸣惊人外,在1905年,又在西马路添设一处,与其他城市相比,可以说是领先群伦。难怪《大公报》要骄傲地说:“开通民智之事,本埠当首屈一指。”^①

1906年之后,私人开设宣讲所的作法渐趋普遍。设在天津河东的地藏庵宣讲所,对象是一般的商人、民众,为招徕听众,他们还四处粘贴广告。^②一个叫铁珊的志士,认为宣讲的目的在补正规教育之不足,应该逐渐推广,以速收成效。所以联合了一些同志,在北京西城设立了一处宣讲所。^③另一位热心启蒙的志士乐绶卿在北京东牌楼大街设立了第五学区宣讲所。有一次他上台大声疾呼,向听众细述韩国灭亡的历史,“语言激励,慷慨动人”,听的人则“肃然而敬,竦然而畏”。^④山东济南府的一位车夫李凤林因为捐资设立学堂而名动天下,而李凤林在设立学校之后,接著又开办了一处宣讲所,定期宣讲。^⑤

前面提到阅报社附带讲报的作法。事实上,很多阅报社不仅讲报,还把范围扩大,从事各种宣讲。阅报社和宣讲所不仅是地方自治中规定必须设置的机构,在实际的例子中,阅报社附设宣讲所,或两者同时同地设立的情形也非常普遍。前面提

① 《大公报》,1905,11,25。

② 同上,1906,1,4。

③ 同上,1906,10,25。

④ 《顺天时报》,1907,3,27;《大公报》,1907,7,27。北京其他宣讲所的设置可参考《顺天时报》,1907,7,2;1908,3,2。

⑤ 《申报》,1910,9,21,页326。

到的武清县河西务，除了经营各种慈善事业外，也设立了河西务阅报宣讲所。^① 1907年，在保定的一间寺庙大慈阁内，有人设立了一处宣讲阅报所。^② 这个宣讲所为推广农务还配合放演与农业有关的电影（很可能就是幻灯片），由于人太多，连桌椅都被挤坏。^③ 北京八旗高等学堂的学生湍松高，则联合其他学生在安定门内组织安定阅报社，附设宣讲所。另外一个叫博启图的人则在自设的大观阅报社内，附设宣讲，每晚举行。^④ 北京第五高等小学的教员常静仁，联合同志创立了朝阳阅报社兼宣讲所，“开办以来，成效昭著，东南一隅风气开通，胥赖此举。”^⑤ 位在灯市内的集成阅报社宣讲所，除了定期宣讲外，还曾邀请过积极参与清末各种社会改革运动的美籍传教士丁义华，在宣讲所演说各种改良事宜和中国的自强之道。^⑥

在天津，由几个学界中人合组的启文阅报社，也附设宣讲所，每星期一、三、五晚上向民众开讲。^⑦ 另外，像山西归绥，由于地处边隅，各种启蒙的设施一向付之阙如。1909年，绥远满旗武备学堂的许多毕业生，集资在绥远城创办了一所阅报社，兼带宣讲。由于这是边城少见的新设施，绥远将军相当支持，特别拨助经费，共襄盛举。^⑧

从这些例子中，我们可以发现新式学堂的学生常常在启蒙

① 《大公报》，1906，2，20。

② 同上，1907，5，21。

③ 同上，1907，6，27。

④ 同上，1907，9，7。

⑤ 同上，1908，3，24。

⑥ 同上，1910，5，6。

⑦ 同上，1909，11，4。

⑧ 同上，1909，11，16。

工作的推动下，扮演积极的角色。天津南开中学（这时称为南开私立第一中学堂）虽然不自己经营阅报、宣讲等设施，却定期在各宣讲所举行通俗演说。例如1909年11月，他们举办第二次通俗演说会，地点和第一次一样，都在西马路宣讲所。演讲从晚上七点开始，讲的人除了宣讲所的两名宣讲员，还有学堂监督张伯苓，学堂学生和来宾。讲题包括《劝国民人人自治》、《焚化纸钱之迷信》、《兄弟和睦》、《人当立志》等。最后则放一些欧美、日本名胜风物的幻灯片，由张伯苓亲自加以解说。结束时已经是晚上十一点，听讲的大约有一千人。^①第二年冬天，他们又举办了同样的活动。^②这种由知名学堂以学校名义，积极主动参与社会启蒙运动的作法，在当时来说，是相当突出的案例，可以说是五四时期学生从事启蒙运动的先声。

由于宣讲的重要，政府也开始大量设置。政府创立的宣讲所最初多半与警务有关，但很快就由劝学局、督学局等与学务有关的机构负责其事，并试图将之制度化。而各级政府或是迫于命令，或是基于自己的信念，也陆续开始办理。

与警务有关的宣讲，有的是以巡警为对象，有的则针对人民而发。前文曾提到，巡警多目不识丁，但在改革的风潮下，与一般人生活息息相关的新事物、新观念孳然而生。警察既然站在与人民日常生活接触的第一线，不管愿不愿意，常常成为推行新事物、新措施的尖兵，所以本身就需要被启蒙或再教育。而在变革步调加快，社会脉动益趋频密之际，如何维持安定与秩

① 《大公报》，1909，11，16。

② 同上，1910，11，26。

序，也成为一個迫切的课题。天津巡警探访局在1906年初开办宣讲，就是一个典型的例子。讲的内容除了编成白话的时事新闻外，还包括了侦探妙诀，各种侦探小说以及有助侦探之道的报纸文章。警局并下令所有的弁目差役都必须赴堂听讲。^①

北京内城工巡东局也在1906年，特地为警察增设演讲课程，请人讲说警察要义，并令巡长、兵弁一齐听讲。^②外城南厅第三区的区官则因为巡警多半没有受过教育，所以规定每天除了堂课、体操外，从八点到九点，巡捕必须轮班上堂看报；不识字的人，则由区官或巡官书记为之宣讲。^③山东巡警道因为违警律目即将实行，招请了八名宣讲员讲解巡警章程，“俾行旅挑贩及目不识丁之人，均能明白洞晓。”^④

京师督学局设立的第一处宣讲所，是1906年10月在大栅栏广德茶园开讲的南城第一宣讲所。除了妇女外，每个人都可以进入，时间则从每天晚上七点到十点。^⑤没有几天，学部也下令，要各省多设宣讲所。^⑥接下来，京师督学局就筹划在内外城

① 《大公报》，1906，4，17。天津海下邓善沽海河的一个巡警区长穆汉章，到职一年多后，对该处乡俗的“鄙陋文化”耿耿于怀，乃将局内旧有的三间破屋修改为宣讲所。他一方面邀请各学堂的教员和附近驻防的营员幕友，以及各村的绅董贤达，每星期集会一次，研究新政；一方面则进行宣讲。每逢三、八日，就在局门口悬挂牌示，向人民演说国民义务，并代收国民捐。其他的日子则调集各村巡警，向他们讲说警政。见《大公报》，1906，4，29。

② 《大公报》，1906，5，31。

③ 《顺天时报》，1906，8，21。

④ 《大公报》，1909，6，25。

⑤ 《大公报》，1906，10，20；《顺天时报》，1906，10，19。

⑥ 《顺天时报》，1906，11，5。

设立九处宣讲所，选派师范学堂的毕业生当讲员。^①1907年，督学局进一步，在升平茶楼也设立了一处宣讲所。升平茶楼位于北京前门外的观音寺街，是南城最主要的喝茶处所。茶楼外有新铺的马路，“车马往来，风驰电掣”。楼内的主厅有十八张茶桌，每桌可以坐八个人，再加上沿窗的栏杆和两间特别的茶座，加起来一次最多可容纳两百多人。平常日子还不是很拥挤，但一到星期六和星期日，人来人往，“上上下下，如同织布似的，又如同蚂蚁那么多似的。”茶楼翻新后，还装上电灯，可以说是当时北京最“文明”的茶楼。里面陈列了各种报纸和许多“文明传单”。茶楼从早上九点营业到晚上十点。每天晚上，督学局都派人宣讲，顾客可以一边喝茶，一边看报纸或是听讲。还有几位热心的“志士”，准备捐钱在墙上悬挂最新的地图以及八星图、人体解剖图和日俄战争图。据当时人描述，“北京上等社会人，向来没有喝茶的举动，九城所有的茶馆，去喝茶的，都是下等社会中人。”但经过整修的升平茶楼，慢慢开始吸引了上层社会的注意力。^②不过更值得注意的是，这个例子让我们更清楚地了解茶楼与下层社会人民生活的密切关系。本来是座传统的茶园，一旦加以装点，披上现代文明的新衣，作起启蒙的事业，日积月累下来，其效果是可以想见的。熙来攘往的升平茶楼，让我们在看似衰颓的“旧王朝”下，发现了新生的种苗、新的希望和新的可能。

在天津方面，刚开始似乎推行得很不顺利。到1910年底，在劝学所的建议下设立的宣讲所只有两处，一在西城育德庵，一

① 《顺天时报》，1906，12，31；《大公报》，1907，1，3。

② 《顺天时报》，1907，5，21；1907，6，11。

在宫北官立小学堂内。而且因为经费不足，每星期每处仅讲两次。另外两处则在筹备。^① 不过情况到第二年就趋好转，我们虽然不知道到底成立了几所，但每处却添设了两名预备宣讲员，宣讲的天数也增加为六天。^② 另外像通州及河南武陟县等也都有同样的组织。^③ 湖北省也因为为贫苦不识字者设立的半日学堂，收到很好的成效，所以学司下令各城市村镇一律设立半日学堂和宣讲所，以期普及教育。^④

有些宣讲所是官立的，却不是由督学局、劝学所设置。像顺天府于1909年下令各州县迅速设立宣讲所，每处至少四所。^⑤ 不过因为风气不开，听讲的人寥寥可数。^⑥ 张之洞和袁世凯则认为军机拟议的各项新官制之所以窒碍难行，原因在于“民智不开”，所以下令各州县设立宣讲所，并特别电咨直隶首先开办。^⑦ 直隶三河县的一位县令，因为推展各项新政往往受到阻碍，所以将自己的养廉银捐出来，设立一处宣讲阅报社，以开通民智。^⑧

宣讲所之所以渐渐成为制度化的机构，除了各级官府的命令外，最主要的原因在于它变成地方自治中必需包涵的项目。前述天津自治章程是一个例子。北京在1910年颁布的《京师地方

① 《大公报》，1910，11，25。

② 同上，1911，5，19。

③ 《顺天时报》，1907，1，11；1907，5，18。

④ 《大公报》，1909，4，8。

⑤ 同上，1909，1，26。

⑥ 同上，1909，1，31。

⑦ 《顺天时报》，1908，5，22。

⑧ 《大公报》，1911，9，11。

自治章程》也有同样的规定。^①而事实上,在这个章程颁布之前,有些宣讲所就已经以地方自治之名成立。像内城右厅第一区,为了提倡自治,在1910年初在长安街设立了自治研究所、阅报社和宣讲所。^②江南自治局则在1908年考取六名法政学馆的学生为宣讲员,并设立八处宣讲所,其中有四处设在寺庙里(大福庵、福德祠、城隍行宫、王文成公祠),一所设在阅报社(江南阅书报社)。^③

前文提到清政府对讲报抱著既爱又怕的态度,对宣讲也是一样。一方面积极提倡,以宣导政令;一方面又害怕它所蕴涵的颠覆力量。所以清廷三令五申,禁止任意宣讲、演说。例如1907年,北京督学局认为内外城宣讲所在宣讲时,往往“自执一说”,而有与“宗旨不合之处”,所以下令讲员不得任意发挥。^④没多久,总劝学所又奉旨禁止聚众演说。两广总督周馥在南洋大臣和粤督任内,也分别制定演说例,凡听众超过一定人数,就要报知巡警局,以便官府控制。^⑤各处公立宣讲所因为负有开民智的任务,自然不能废止,却必需加以规范,统一口径。^⑥学部接著就编订了一套宣讲用书的名目,咨饬各省提学使划一遵办。根据学部颁定的简章,凡是学部审定的宣讲用书,各宣讲所都必须购置。这类书籍的体裁应以白话、小说为主,但宗旨不纯

① 《大公报》，1910，2，16。

② 同上，1910，1，27。

③ 同上，1908，3，17。

④ 同上，1907，9，9。

⑤ 《申报》，1907，2，27，页505。

⑥ 《大公报》，1907，12，31。

正的杂记小说却不准使用。各省如果有新出的宣讲用书，也应该送交学部，以备采择。^①我们虽不清楚部定宣讲范本倒底是那些，却可以确定清廷对宣讲内容的控制非常重视，而审定用书也确实存在。北京督学局在1908年发给总劝学所的通告，就说的非常明白：“此后各区聘定宣讲各员，务须按照章程，在审定书内认定某种，按日宣讲，每月报告。即将聘员所讲开列清单，送局报部呈堂。至义务助讲员所讲，可另纸开送过局，由局随时考查酌报部呈堂。”^②

除了消极的控制外，为了吸引更多听众，还要进一步讲求招徕之道。前面提到许多宣讲所配合幻灯演说，成效良好，公立的宣讲所也如法泡制。像北京内城第二学区的劝学员就在该区宣讲所组织幻灯演说会，以推广学务。听众果然非常踊跃。

除此之外，更重要的问题是如何提高宣讲员的程度，训练他们的宣讲技巧。宣讲练习所因此一个一个出现。1907年，北京督学局在总劝学所内设立了一个宣讲练习处，令分驻各所的师范传习生练习宣讲。^③到这一年底，督学局又因为缺少讲员，下令各学区尽快组织宣讲练习所，令各区师范传习生实地练习。^④1908年，北京第一学区的劝学员富厚臣也组织了宣讲练习所，对象是私塾教习。这些教师必须定期赴宣讲练习所练习，“俾登台宣讲及教授生徒两有裨益。”^⑤第三学区的劝学员乐绶卿也不落后，在该学区内组织了宣讲练习所，训练对象是夜

① 《大公报》，1908，3，12；3，16。

② 同上，1908，3，4。

③ 同上，1907，5，15。

④ 同上，1907，12，17。

⑤ 《大公报》，1908，4，6；《顺天时报》，1908，4，11。

班师范生。^①到1909年，劝学所又公开招生，在各区宣讲练习所加以训练。^②安徽安庆府也在1909年开办宣讲传习所，第一批结业的讲员在年底派往各地宣演。^③

我们知道传统的乡约宣讲之所以收效不宏，除了内容枯燥单调，道德训诫意味太浓外，和宣讲员的教养、素质及技巧也有很大关系。有的讲者使用听众完全不懂的方言，有的则口齿不清或是无聊乏味。还有一些人根本是滥竽充数，毫不受尊重。^④清末启蒙运动下的宣讲，显然在尽力避免这些弊端。除了在内容上多方讲求，希望引起一般人民的兴趣，鼓动他们的血脉、情绪外，对技巧问题也相当重视。在讲员培训上，对私塾教师施以再教育，或对新制度下训练出的师范人材善加利用，既可立刻解决人员缺乏的问题，也能避免过去讲员不受重视，甚且受人嘲笑的现象。

第二节 演 说

演说和宣讲有时难以判然划分。我们常常看到宣讲、演说一起使用或交换使用的例子。另一方面，演说一辞有时也有非常传统的意涵，譬如在这个时期的白话文字上，我们时常看到“给各位演说一段白话文字看看”之类的句子。写这些白话文的

① 《大公报》，1908，3，6。

② 同上，1907，7，14。

③ 《申报》，1909，10，3，页486。

④ 见 Hsiao Kung-chuan, *Rural China*, 页194—201；黄六鸿《福惠全书》，（台北，九思，1978），卷24，页23；李孝悌《从中国传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向》，页327。

人，显然是把白话和传统说书之类的通俗文字一体看待。白话文就好像说书演唱者的底本或唱本，可以用做表演讲说的底稿。

但值得重视的是，演说在这段时期已被慢慢赋予新的意义、新的功能。这从对演说技巧、遣词用字的讲究，乃至《演说学》之类的专著的出现，可以明显看出。有些人也刻意强调宣讲与演说的区别。例如广东顺德县的济生善社原来设有宣讲一席，后来将宣讲改为演说，讲者称为演说员。讲者每日登坛，专以“痛陈时局、激励国民为主义”，“到听者日凡四五百人，开办月余，来者日众，比旧时宣讲不啻多至数倍。”^①另外，1907年底，北京劝学所遵照清廷的意旨，禁止聚众演说，“各处公立宣讲所虽以开通民智为宗旨，然亦宜妥订章程以端轨范，现拟订定一切演说条例，不准讲员任意发挥。”^②从这里，我们也可以看出演说和宣讲有所差别。演说是一个更宽泛的用法，所以要订定“一切演说”条例；宣讲则有比较明确的指称。

下文中讨论的演说，除了那些具有明显新意涵的例子外，凡是在宣讲所举行，不由宣讲员主讲，而明白标举出“演说”两字者，均划入“演说”的范畴。宣讲与演说两者的区分，虽然有时并不明显，但基本上，宣讲是一套传统的制度，在清末渐渐有所调适，在内容和人员上有所改变。而演说，却很快地变为新时代的新作风，成为“口语宣传”的重要形式。所以两者虽有雷同、交叠之处，还是有必要分成不同的范畴，各别讨论。从宣讲到演说，我们一方面可以看出时代蜕变的痕迹，一方面也可以看出新生事物、现象的根苗。

① 《警钟日报》，1904，10，17。

② 《大公报》，1907，12，31。

演说的倡导

早在1902年,《大公报》一篇《说演说》的论说,就指出演说在开启民智上的重要性:“天下有甚急之事,而其势若缓;有甚重之物,而其系若轻。惟先觉之士能见之而流俗不暇察也,则演说一事是已!今夫吾国士无智愚贤不肖,莫不以开瀚民智为最亟之物矣!……乃今欲奋其自力而为开瀚之事,则三物尚焉:曰译书、曰刊报、曰演说。”但译书、刊报都有种种限制和困难,而且文字本身的影响力也有很大的局限,所以作者说:“须知古今天下国民,从未有纯由书册报篇能使一律晓然于所当之危险,所短之知能,所可乘之事机与其所应享之权利者。今欲作其上下之气,皋其通国之魂,则死文字断不及生语言感通之为最捷。此后起爱国之贤不可不讲演说之术,且必有一律通行语言以为演说之器用也。”^①作者能在这么早就指出演说在开民智运动中的重要性,可以说别具只眼;对一个能通行各地的一统性口语的强调,也切中问题的核心。而死文字、活语言的意象,更让我们马上想到十几年后胡适逼上梁山后的种种激烈说辞。

这一年年底(光绪二十八年十月二十八日),山西巡抚赵尔巽上了一个通筹本计奏折。其中第一条谈的就是广行教化以开民智。赵氏以为“学堂之效,必在十年以后,不如白话演讲之力,敷陈甚浅,收效弥多”。政务处大体同意赵的说法,认为“讲解浅说以导愚顽,亦足辅学校之不及”,并提到在这一年的四月间,就已经有官员上奏,请在各地设置宣谕化导使,除了

^① 《大公报》,1902,11,5;11,6。

讲解《圣谕广训》外，还应该将近来谕旨中“有关于民教者”，切实向人民开导。政务处将这些看法加以演绎，并认为京话报、白话报等“意在劝善”的文字，也可以加以利用。^①

1904年，河北保定的官绅谷钟秀、刘宝慈等人援引日本通俗演说之例，奉准直隶学务处，设立茶话所，以推广通俗教育。照谷、刘等人的意见，要推广通俗教育，本应从戏曲开始，但“说部曲本，欲议改良不易猝办”，所以他们想到用通俗演说的形式，“以浅显之词，阐文明之化。或用俚言，或加趣语，感人最易，入人最深。开智牖明，此为至便。”他们因为看到日本学校的教员，常常用通俗的语言演说各种切要学问，见贤思齐，借用省城四川会馆官立小学堂办茶话会。每星期天下午演说各种议题，对象则是士农工商，无所不包。^②

1905年，美国禁止华工的续约传开后，在中国境内掀起了一片抵制美约，不用美货的声潮。为了使这个运动能更有效地推广到下层社会，一个叫高公一的人写了一封信给天津商务总会，对天津商务总会打算将抵制美货的办法及相关利害向苦力演说一事，深表赞同。他认为了解这次事件、运动的人，“多在于上等社会及中等社会之人；所最难开导者，惟此下等社会之人。试以此事叩下等社会之人，彼必茫然。及晓以此义，彼亦必视为于己无涉。此无他，盖其时局一无所知而报章亦不常阅如此辈，欲望其力行，不亦难乎？不如广立演说会，或多出劝示，渐为开导，务使下等社会人等深悉此义，自为警勉。”^③作

① 《申报》，1903，4，2，页533。

② 《大公报》，1904，12，31。

③ 同上，1905，6，17。

者这里虽然是针对特定事件而发，但却明白标示出演说与下等社会的关系。

前文提到，在清末的改革中，警察和人民的日常生活息息相关，为了使一般人更明白新的措施、制度、事物，各地巡警不断刊贴白话告示。但有人认为白话告示还不够，还必须有白话演说，并提出一套训练讲员的办法。作者举周朝训方之官及日本保安警察的例子，说明为了使人民不致误犯禁令，胡作非为，有必要在事前豫为告诫。所以他主张在京师及地方设置训方讲习所，选择口齿清晰、文理明通的生童加以训练。在一年的训练期间，这些生童必须修习法律纲要、地理略述、教案汇说及生计要闻等四类课程。训练完毕后，归警部指挥，称作训方员。他们的责任是“分巡各府州县，用白话演说，以豫诫乡邑之人民。”为了开启人民的智识，警部已经出过许多白话告示，但“吾国愚民，并此不识”，而有种种违警行为。作者因此点出白话演说的迫切与必要。^①

1907年，天津自治研究所的一名修业生朱凤章，则认为民智不开，地方自治就必定受到阻碍而无法推展，所以上书自治局，请求推广演说：

地方自治原为立宪之始基，选举议员以备自治之代表。倘选举人之程度不高，则被选之人自必不当，于地方自治难收实效。现在办理分区选举议员事宜，挨户分送格式，居民多有误会，惊疑异常，议论纷纷，率多不敢据实填写。民

^① 《朱太史上警部徐尚书书——请仿周制设置训方员》，《大公报》，1906，6，11。

智之不开，于兹概见。城厢如此，则四乡可知。……今日之议事会，即为异日议院之起点。事属创举，必使人人预先了解于心，方克有济于事，否则疑谤交乘，阻力自出，不但后效难图，即前功亦为之尽弃。且恐延误事机，空贻顽固之口实。生身居斯土，地方之利害，实有密切之关系。再四思维，惟有推广演说之一道，最能开导下等社会之知识，即能破除反对之阻力。组织团体，莫善于斯。查前各宣讲所，虽亦添讲地方自治，然限于时，又限于地，恐愚民未及周知。嗣后凡举办一事，必先宣布于前。仍可白昼间在各宣讲所特开演说会，并于城厢内外冲要各处，或择公地，或假会所，分派长于演说之各课员讲演切于地方自治之各种书报及宪法浅说，俾人人皆晓地方自治利益，则风气自易开通，于将来实行宪政，自然收效矣！^①

朱氏以切身的经验，具体说明改革之不易和新政推展之初碰到的问题。这个例子也让我们进一步看清二十世纪初期启蒙运动的自发性。对清政府来说，推行新政，实施立宪，多少是迫于时势。或是为了一家一姓的存亡荣枯，或是为了一己的仕途私利，不得不顺应舆情民意，作些表面文章。这当然不是说清末所有的改革或所有在位当权者，都缺乏识见和诚意，但我们却不得不承认，从上而下的举措，有不少勉强、敷衍的成分。但就此处探讨的启蒙运动而论，除了官僚机构的倡导，更大的原动力却是来自民间。前面各章的讨论已经说明，许多具体的设施最初根本就是来自民间社会。在全国的许多角落，都有一批一批的知识分子

^① 《大公报》，1907，4，21。

或名不见经传的热血志士,对这个古老帝国垂危的命运有着切肤的忧伤和痛楚,对再生的可能,则殷切热烈地训论、探索。对他们来说,救亡图存是发自内心的真诚呐喊和信念,不需要任何外来的指令和驱迫。朱凤章的议论固然是当时启蒙者共有的看法,却是他从地方经验中推演出来的真诚的切身之见,而不是泛泛的空疏之论。由这种内化的信念驱动的自发性行为,正是下层社会启蒙运动一波一波向前推展的最大动力。

另外一篇题为《论中国宜遍设白话演说所》^①的论说,则对推广演说的重要、推展过程的顿挫、推广的办法及成果有痛切精要的论述,值得详引:

隘矣哉中国之学校,缓矣哉中国之教育。夫以中国方里之大,人民之众,甲于世界各国。芸芸穰穰,泄泄沓沓,聚族而居,闭关而处。各限其地,各成其俗。其目之所见,耳之所闻,心之所思,皆本于旧社会种种之习惯。自少而壮,壮而老,老而死,复传之子,传之孙。其齷齪之规模,生生世世不能改也。……人格益低,头脑亦锢,世风益坏,习俗益媮。虽间有一二开明之士,已成凤毛麟角,不能以数数觐矣。朝廷下诏兴学,于今五年,各省府厅州县,尚未闻遍设也。而国民之入学者,以人数计之,不过千中之一也。如是而欲教育之普及,不矣难乎?或曰:近者各省

^① 《顺天时报》,1905,8,25。《申报》在1907年刊登的一篇论说,则主张一方面在各府州县广开演说会,派热心才辩之士,亲赴各村各镇向人民讲说世界之风潮、立身之大义及习俗改良之道;另一方面,则应编白话报,随处分散。《说教育普及》,《申报》,1907,3,9,页85。

设立官报，以开通风气，足以补学堂之所不备。而不知乡僻之民，识字者恒少，除都府繁盛之地，阅报者仍属寥寥，如以人数计之，又不过千中之一也。然则中国教育，竟无普及之一日乎？执笔人再四筹之，则非白话演说不为功，尤非遍设白话演说不为功。

以演说代教授，期其人人能听解。无论商贩、农夫、梓人、匠石、白叟、黄妇、女子，下逮舆台走卒之伦，皆莫不心领而神会，闻言而感发。由府厅州县以至于一乡、一村，遍为化导，其举事也不费，其收效也甚速。此诚今日至美至善之举，而不容缓办者也。

接下来，作者说明过去的演说如何因内容激烈而为当道所忌以及因应改进之道：

近者京师报界，争以白话记浅近之事，遂成为一种之风潮。至各衙门告示，亦往往以白话演之，足见风尚之流行。以其感动社会为最易最捷者也。而天津学界中人，如严修氏，素热心于教育，近且邀集士绅，创设讲演所，以为开通风气起见。虽未悉其章程若何，亦足见白话演说之易于流行也。然既行于天津，而他省又独不可以行之乎？前者海内志士，倡为演说，以开民智，启民识者，原不乏人。然措词每涉于激烈，动挟自由平等之说，以劝告不明道德、不解法律、素无智识之人民，宜乎其悖道而驰也！于是大吏严禁之，而顽固之地方官，常以此为借口，演说一事，遂为政界所诟病。然以今日之时势言之，学堂则隘甚，教育，则缓甚，又安能因噎而废食，举前以例后也？是在主持其

事者，先设讲演研究所，以造就演说之人才；明订所讲学科，以为演说之资料。如所谓修身伦理、中外时政、现行法律以及各种实业，以白话演之。凡未经入学校者，听其演说，即无异入学校也；未曾阅报章者，听其演说，即无异阅报章也。是补学校之所未备，报章之所未及，其莫要于白话演说乎！

这里提到报章竞用白话，衙门告示也往往使用白话，而至成为一种流行的风尚，正印证了我们在前文所说白话文在清末的蓬勃发展。而从学校到报纸到白话再到演说，更显示启蒙者为了更有效地达到“开启民智”的目的，恳切而不敷衍地面对问题，并在当时局势和技术条件许可的范围内，提出各种可能的最佳答案。在文章的最后，作者特别举出日本的例子，说明演说的效果：

白话乎演说乎，可以为铸造国民之原料，开发人群之先锋矣。世界文明强国，其国民皆具有普通知识，而演说会之设，则比比皆然。我东邻之日本，在今日已跻于一等强国之地位。当维新之始，其国之伟人，若木户孝允、大久保利通，皆提倡演说以唤醒国民。我国而欲自强也，则须开人群之智识；欲开人群之智识，则须教育之普兴；欲教育之普兴，则以白话演说为基础也可。

从这里和前面几篇文章，我们可以看出日本经验，实在是清末启蒙者心思、议论的重要泉源。

除了日本外，欧美的例子也被论者援引来加强论证。在一

篇《论开民智以演说为最要》的论说中，作者认为“为演说一事，能将新思想、新学问输入人群，于上中下等社会皆可对病发药，……其感动之能力，较之书报、戏剧尤为神速也！”接下来，作者举了拿破仑和华盛顿的例子来说明演说的功效：“昔拿破仑兵败回都，聚国人而演说，人人皆同仇敌忾，兵势复振，而成战胜之功。华盛顿苦英虐政，以演说感动众人，遂叩自由钟而成独立之国。演说之有功于家国，其明效大验也！”对这名作者来说，传统的宣讲乡约，徒具虚文，已经没有现实的意义；而新兴的演说则可以用来唤醒国人“御外侮以救祖国”，是自强图存的利器。^①在这里，宣讲和演说代表截然不同的意义。演说可以切应时代的新需求，肩负起开民智、救危亡的使命。

另外一篇文章，则对演说在旧中国发挥的效力，及二十世纪文明社会，演说所具有的新功能，有详细的阐说：

（且）征之于旧时代，有谈福善祸淫大道不爽者，则人有歆羨之心。有谈神仙风鉴上界飞升者，则人有歆羨之心。若谈忠臣烈士捐躯殉国之事，俾闻者均振发志气而有报国之心。若谈英雄侠客仗义复仇之事，俾闻者均森竖毛发，而有死难之心。演说之于社会，在旧时代已足验其最大之效力，况当此文明发育二十世纪之新时代乎？欧美各国，均有著名之演说家，凡至一地，缙绅士庶，无不备致欢迎。有演说一事，而世界舆论为之一变，全国视听为之一倾，政府政策为之更动者。是非具有旋乾转坤排山倒海之动力，乌能若是也？故关于政治界，则国会有演说，地

^① 《申报》，1905，4，21，页797。

方议会有演说，各政党有演说。关于教育界，则文部有演说，教育研究会有演说，各种学会有演说。关于实业界，则商会有演说，工商俱乐部有演说。以外又专立演说会，其宗旨所在，无非开发社会之文明，敦促国家之进步。是以各强国之民族，人人有国家思想，有政法思想，有权利义务思想，其收效于演说者良多。而演说之关系于国家人民，非浅鲜也！^①

对这位作者来说，演说在旧社会和新时代都有极大的影响力。但不论从举办演说的团体或演说的目的而言，这个旧的形式已被赋予全新的意义。演说无所不在，无往不利。二十世纪简直就是演说造成的时代。

演讲者的训练与培育

为了有效地宣扬新讯息，各种练习演说会不断出现。早在1901年，蔡元培就开风气之先，在南洋公学提倡演说。他认为“今后学人，领导社会，开发群众，须长于言语”，所以特别设立小组会，练习演说、辩论。他并提供日文演说学著作数种，供学生参考。同时又考虑到一般人不了解各地方言，所以要求学生练习国语。^②此后，在各地陆续出现类似的组织。1902年8月初，一批苏州的同志在元妙观的方丈静室设学习演说会，目的在“为同人学习演说（而设），志在交换知识，练成雄辩之人

① 《论中国宜普兴演说会》，《顺天时报》，1906，6，8。

② 陶英惠《蔡元培年谱》，台北中研院近代史所专刊36，1976，页88。

才”。演说的宗旨则在“昌明政治之原理或敷陈列国之现势”。^①这个演说会每周日下午固定集会，在第四次集会时，有许多小学堂的学生登台主讲。他们年纪虽然多半都只有十三四岁，却都能放言高论。其中一位十二岁的陆姓少年，不论在仪态和辞令方面，都表现突出，受人激赏。^②苏州似乎对小孩子的演说特别重视。另外一则报导说苏州有些志士打算重办童子会考。在他们所订的章程中，不论男女学童都可以参加，考试后继之以演说。凡是十六岁以下的孩子能演说的，一律给予特别奖赏；而女孩子中有能演说的，则奖赏加倍。^③我们不清楚这次会考的真正性质和用意，但对有演说能力的学童特别鼓励，则很可能是想从小培养学生的演讲能力。

浙江绍兴嵊邑一带，自庚子之乱后，陆陆续续出现了十几处城乡学堂。到1904年，有宋学村、马积雄两个人出来组织同志十人，设立了第一处练习演说会。预定每隔一天集会一次，以引起一般人对演说的重视。他们还打算进一步在各地推广演说，希望藉此“唤起国民思想，开通下流社会”。^④

广东的农工商会阅报处，本来就有固定的演说，后来发现演说员难找，为了持久之计，会员韩善甫联合了几十位同志，创立演说学会。学会成立后，由会员就农工商业中各自择定专门的范围，“日夕研究”，以做将来演说的准备。有不善言辞而仍愿参与者，可以向演说员请益，将来可以做后备演说员。等会

① 《大公报》，1902，8，21。

② 同上，1902，9，25。

③ 同上，1902，7，28。

④ 《警钟日报》，1904，11，9。

员人数达到足够的数量，就可以派到各乡演说。^①

由于演说日渐受到重视，甚至还有演说专书的出现。譬如《警钟日报》就登载了《演说学》一书的贩售广告。这本书的作者是一个叫冈野英太郎的日本人，由钟观诰译为中文。书中还附有插画，可能是针对演说时的手势、仪态等技术性问题而作。^②对当时有志于演说的人来说，不仅可以参加各种练习会，还可以自己购买专书来参考。类似书籍的出现，不仅说明演说已经愈来愈具有现代的风格，而与传统的说书、宣讲愈离愈远；也让我们更进一步看出演说在当时所受的重视。

就和当时许多观念、事物一样，演说的日趋普及多少也和日本有些关连。日文《演说学》译本的出现，是一个例子。留日学生的鼓吹则是另一个例子。像1904年，一批留日学生就在东京中国留学生会馆内组织了一个演说练习会。在简章的第一条中，就特别标明这个会的性质是供会员用来“练习”演说的。在练习时最注意的两件事：一是修辞，一是仪容。而为了改进演说的技巧，练习会特别选择一些演说学的专著供会员研究。同时这些留学生也深知中国方言众多造成的困扰，所以特别附设了一个普通语研究会，并且推举专人教授普通话。为了让练习者有取借之资，练习会还定期延请著名的演说家到会演说，供众人观摩。^③虽然这则报导并没有直接提到演说会的最终目的，但章程中特别提到中国各地方言的差异，并因此附设普通话（官话）研究会，显然是为日后返国，能将演说的功能尽力发挥

① 《警钟日报》，1904，9，24。

② 同上，1904，4，22。

③ 同上，1904，9，11。

所作的准备。

对技巧的强调，是新式演说的特色。这种特色与旧式宣讲或公开演讲一对照就可以看出。1905年，学务大臣张百熙到天津视学，考察完毕后，做了一场演讲。《大公报》认为这段演说词中还有一些可取之处，所以特予刊载。但在演说词后，他们却附了一段评论，对代替张百熙演说的人表示不满：“按中国人于演说一道，素未讲求，故每于登台演说时，非格格不吐，即气断声嘶。或名言精理，不能表示于大众之前；或满口酸文，使人闻之不能尽解。即如此次学务大臣张尚书之视学，代张公演说者，不特声音微小，而口音且不清楚。彼时听者，即相隔丈余，亦未能畅聆其高论……望此后演说家力除以上各弊为幸！”^①《大公报》这番议论，正好和演说练习会及演说学专书的出现，互相呼应，说明了新时代的演说对技巧的重视。

1905、1906年之后，随著阅报社的大量出现，以及在阅报社讲报、演讲的普及，演说员的缺乏也成为一个问题。为此，北京各阅报社在1906年8月在爱国阅报社讨论解决之道。最后决定设立一个演说研究会，每星期天集会，研究演说之道，以造就更多的讲员。^②同人阅报社的高子江也另外约集了同志，在阅报社内创立第一演说会，期望藉此培植演说人材。^③

差不多在这个时候，北京当局也以实际行动表现出对演说的重视。先是，北京外城巡警西分厅在1906年7月公开招考演说员，报名参加的人有六十几个，考试题目是“京师宜设公立

① 《大公报》，1905，8，7。

② 同上，1906，8，8。

③ 同上，1906，9，19。

幼稚园说”和“禁止刨挖坟墓事”。参加者先要用白话作一篇四百字的文章，然后登台演说。^①过不了几天，巡警总厅也出示告谕，招考十几名演说官，以备日后讲说巡警章程及各报登载的开民智事宜。^②除了向外招募，北京也开始储备自己的演说人员。八旗师范学堂就受命增设演说课程，令学堂学生练习。^③

演说的场合与地点

演说的地点与方式有很多种，这里打算特别举戏园和茶馆演说来说明。戏园和茶馆都是众人出入的公共场合，选在这种地点演说，其用心非常明显。就戏园演说而言，又可分为两种：有的是利用演戏的中途或演完戏后开讲，有的则只是纯粹利用戏园的设施，而不涉戏曲演出。之所以要做这样的区分，是因为我认为前者很可能对“文明新戏”（文明戏）的发展，有所影响。我们都知道中国新戏的发源地在上海。1899年，上海圣约翰书院的中国学生所编排的“时事新戏”，大概是“文明新戏”的滥觞。所谓“新戏”和“旧戏”最大的不同，在新戏不用锣鼓、不用唱腔、穿著时装。换言之，他们是以说讲为主要的表演方式，已经略具后日“话剧”的态式，但还称不上真正的话剧。^④1910年，文明戏的名演员任天知组织了一个“进化团”。这个戏团除了搬演与时政有关的剧目，为革命作宣传外，还常

① 《大公报》，1906，7，19。

② 《顺天时报》，1906，7，21。

③ 《大公报》，1906，8，16。

④ 见陈白尘、董健主编《中国现代戏剧史稿》，（北京，1989），页35—40；欧阳予倩《谈文明戏》，收于《欧阳予倩戏剧论文集》，（上海，1984），页176—177。

常演一些以家庭故事为主的时代戏。他们演出的形式大体上受话剧影响，但又不完全一样。常常演著演著，就开始借题发挥，长篇大论的对著台下观众演说起来。由于他们都化了妆，和一般演说不尽相同，因此产生了“言论派老生”这个非新非旧，又新又旧的角色。就是剧中其他角色，不管演的是小生、花旦，也往往对著台下说一大篇道理。^①

照欧阳予倩的说法，“进化团”这种化装演讲的表演方式，是受日本“志士剧”的影响。^②整体说来，整个清末的戏曲改良运动受到日本很大的影响，是无庸置疑的。^③说任天知化装演讲的方式受到日本“志士剧”的影响，也可以理解。但我认为这种戏演到一半，突然长篇大论说将起来的作法，可能还有其他来源。事实上，早在1904年，陈独秀在《安徽俗话报》上发表的《论戏曲》一文中，已经有类似的见解。在戏曲改良的五个方向中，有一项是采用西法。在这里，他提出了“戏中夹些演说，大可长人识见”的主张。^④

在这个时候大量出现的在演戏时演说的现象，虽然和演员自己在舞台上化妆演说，在形式上仍有差距；但不论就其目的或精神而言，和陈独秀的主张及任天知剧团的演出，实有一贯

① 欧阳予倩《谈文明戏》，收于《欧阳予倩戏剧论文集》（上海，1984），页181。

② 同上。

③ 关于这点，可参考中村忠行《晚清に于ける演剧改良运动——旧剧と明治の剧坛との交渉を中心として》，《天理大学学报》，第七辑（1952，3），页37—62；第八辑（1952，3），页51—78。

④ 见《安徽俗话报》，第十一期，页5。在文言版的《论戏曲》一文中，这个意思又再一次提出。见《新小说》，第二年第二号（原第十四号），（光绪三十一年二月）。

之处。为了达到启蒙救亡的目的，戏台往往变成讲台，戏曲和演说这两种被认为最有功效的启蒙工具，因此结合在一起。锣鼓敲得震天价响的戏曲演出招徕了大批观众，带有启蒙色彩的新式演说乘机夹带上场。用慷慨激昂、口沫横飞、指天画地的现代唱腔、身段演出新的故事。

根据现有资料，在演戏的场合演说的例子最早出现在1906年。首先是热中女学的张展云与北京名优香九宵所办的妇女匡学会。在1906年4月1日、2日两天在福寿堂演惠兴和烈士潘子寅的历史。开戏前先由演说员对观众演说，然后才开始演戏。^①扮演惠兴的是北京玉成班的名角田际云。由于惠兴为兴学而自杀的事件才发生不久，大众记忆犹新。报导说“际云代表女士现身说法，一种热心爱国的神情，义务捐躯的报告，听戏的来宾，竟有为之落泪的。”^②大概因为这出戏的成功，两个月后，田际云再度在肉市的广德楼推出。开演前，先由彭翼仲登台说明当天各项演说的宗旨，接著照相馆老板王子真演说国民捐的历史（这天的戏价也每人加收五百文，转作国民捐），最后由张展云讲述惠兴一生的历史。讲完后，好戏随之开锣。^③这里，演说的功用已不止于讲解戏文，而有著强烈的教化色彩。演说与戏曲融为一炉，希望达到更大的开启民智的效能。

彭、王、张三人一时成为剧场演说的最佳拍挡，惠兴的故事也成为革新教化的热门范本。两个叫做乔荃臣、李毓臣的志士，为了捐助上海公学和济良所的经费，在六月初邀请了京师

① 《大公报》，1906，3，24。

② 《顺天时报》，1906，5，27。

③ 《大公报》，1906，5，30；《顺天时报》，1906，5，26。

一批票友，于福寿堂演义务戏。彭、王、张三人应邀演讲。张展云在报告了乔、李二人演戏捐款的用心后，接著畅论女子与国民的关系，同时又对义务会、专卖堂会兴起的缘由加以剖析，赢得满堂采声。^①隔了一阵，八角鼓子弟为了筹募国民捐，在大栅栏的三庆园演唱，张等三人又连袂出席，登台演说。^②

惠兴的故事喧腾一时之际，女学问题也格外受到重视。北京西北城原有一个叫赵泽田的人，独力创办了一所兴化女学堂。学堂创办之后，颇见成效，却为了维持的经费大伤脑筋。王子真等几个热心的志士知道这个消息后，在福寿堂办了一场改良词曲演唱会。演唱开始之前，志士们纷纷上台抒发议论。一个叫高子江的演说家庭教育的重要性；贾西瀛则对题发挥，就惠兴一生的历史、奋斗慷慨陈词；王子光演说破除迷信；王子真则旧话新说，再度就国民捐这个话题发表高论。^③

惠兴之死激发的热潮，到第二年还没有完全退去。五月，杭州惠兴女学堂的总理贵中权到北京，田际云为此在广德楼又演了一次《惠兴女士全传》。贵氏亲自上台演说惠兴女学堂的历史，对京师志士的热心宣扬也再三致意。^④

不过1907年最引人注目的事件则是江北大水灾。福寿堂为此演义务戏，一名京官的太太葆淑舫则登台演说，痛切陈述。讲到伤心处，一时声泪俱下，听众为之动容。^⑤其他的演说员也轮番随戏登台。有一天轮到一个叫刘孚一的上台，在为难民的悲

① 《顺天时报》，1906，6，12。

② 同上，1906，8，19。

③ 《顺天时报》，1906，10，5；10，6。

④ 《大公报》，1907，5，11。

⑤ 《顺天时报》，1907，3，19。

惨境遇大声疾呼后，他感同身受地走到台下，代难民向听众下跪叩头，恳求众人施以援手。^①这种近乎戏剧化的动作，除了显示出讲者“人溺己溺”的襟怀外，也未尝不能看成是入戏的演出。事实上，演讲本身就可以看成一种表演艺术。上述清末启蒙者对演说技巧的重视，多少说明了他们对“演”出效果的重视。唯一不同的是，在启蒙的诸多课题中，像这种目的在唤起同胞爱的宣传手法，往往可以掀动讲者最直接的感情，即使不刻意的“演”出，也可以自然讲得人声泪俱下乃至叩首疾呼。表演与现实的分际在此消泯于无形。

水灾不仅考验北京人的同胞意识和仁爱情操，天津的启蒙者也不忘藉此来激动人心。为了赈助直隶水灾的灾民，天津丹桂戏园在八月慈善演出。戏过几出后，《大公报》社长英敛之和天津移风乐会会长刘子良等人，纷纷上台演说筹款赈灾，呼吁戏园内的人慷慨解囊。^②

利用演戏的场合登台演说，显然不只见于京津等开风气之先的大城市。即使关外的吉林省城，也常常有志士“在演剧之余，登台演说”，以开启民智的例子。^③关外的吉林如此，关内其他各地的情形更不难想见。

不与演戏结合，而直接利用戏园或戏台演说的例子也很多。像上面提到的进化阅报社，本来都在本社开演说会，后来觉得阅报社空间比较狭小，容纳不了太多人，所以和一家戏园的园主商量，打算借用戏园来开演说大会，以激发人民的爱国思

① 《顺天时报》，1907，4，2。

② 《大公报》，1907，8，20。

③ 同上，1908，3，18。

想。^①北京各阅报社组成的公立演说研究会则在1906年10月10日，借用大栅栏的三庆园，举办了一场规模庞大的演说会。虽然前一天晚上下过雨以致行路不便，听讲的人还是有三百多人。与其他演说不太一样的是这次讲员特别多，前前后后上台发表高论的共有二十三人之多，和研究会研究、观摩演说的宗旨相合。开宗明义就有人先讲如何开通不识字的人，接下来的讲题也绝大多数反映了讲者启蒙的意图。除了戒烟、爱国、教育、自强、国民捐等主题外，还有“论自由”、“议院的基础”、“国家国民之关系”、“优胜劣败”等在上层社会也算得上是相当新鲜的议题。^②最戏剧性的例子则是光绪三十二年，巡警厅把北京城内各妓院的掌班召到天乐园内，对他们大谈济良所的宗旨，以期开通风气，祛除陋习。到场的北京大中小堂掌班共有六百余人，可说是漪欤盛哉！^③虽然我们不难想像这种演讲的效果，但北京警厅这番令人忍俊不住的大手笔，却未尝不能不说是反映时代思潮的一段“佳”话。也由此可以进一步看出新的警察制度，在一片维新改良声中，对人民生活的大小，真是一件也不放松。

除了戏园，茶馆也被用来举行演说。像天津的艺善会在1907年就利用茶楼办了好几次演说，为江北水灾的难民募款。第一次是三月，在天福茶楼。晚上八点左右，三百多个客人坐满了整座茶楼后，演说者就一一开讲。先由移风乐会的会长刘

① 《大公报》，1906，6，15；《顺天时报》，1906，6，13。

② 《顺天时报》，1906，10，12。

③ 同上，1906，6，21。

子良介绍刘少坪上台，来一段开场白，说明茶楼不收茶资，开会助賑的用意。接下来，英敛之就爱人救灾的义务与合群保国的道理，娓娓道来。讲完后，还将北京妇人会印行的灾民图分发给听众。艺善会在天福茶楼讲了一次后，其他四五家茶楼也打算依样办理。所以艺善会在讲了三天后，就移师宝和轩茶楼，由英敛之继续就賑灾事演说募款。^① 由于灾情的惨重和救灾的迫切，艺善会的茶楼演说活动也紧锣密鼓地持续进行。第十一次演说在地处荒陋的聚合茶楼进行，募得的款项远不如前。但由此可以看出，为了救灾，多一分是一分，任何可以鼓动人心的机会都不放弃。第十二次的活动则在天泉茶楼举行。在几段曲艺表演后，英、刘等人接著上台开讲，醒俗画报社也出动人马声援，除了捐钱外，还派人上台演说劝募。这一次的成果大胜于前。艺善会密集的活动显然收到不小的回响，有两家茶园就自动将两天戏资所得全数捐出。^②

这么密集地在各茶楼演说，算是特例，显然和事件的严重性、时效性有关。有的演说就完全不同了。像1910年，直隶省视学陈蔗圃在天津东门内石桥胡同对面义兴茶楼的演说，气氛就悠闲轻松得多。陈第一次讲的是白话本《风俗谭》，听的人津津有味，犹觉未尽。过了两天，应众要求，接著讲日本小买卖人的公德行，及路上随处见到与此有关的例子。虽然陈蔗圃讲的是一些看似轻松的小故事，目的却是希望藉此改良风俗。^③ 所以不管讲题如何，最后的大方向却是一致的。

① 《大公报》，1907，3，7；3，8；3，10。

② 同上，1907，3，23。

③ 同上，1910，11，18。

除了戏园、茶楼外，也有人利用阅报社讲演。像湖北汉阳府城内，就有一个叫刘荫阶的纠合了一些同志，在阅报社内组织演说会，每星期天开讲。^①和其他的启蒙方式一样，利用寺庙演说的例子也不少。此外，随时随地，个人即兴的表演方式也不乏其例。还有两种比较特殊、重要的方式则是巡行演说和到乡下演说。这里我不打算再特别就后面几种类型，分门叙述。在下面众多分析演说内容的例子中，我们可以清楚地看出各种场合、形式的演说如何为民间、政府的开民智者所利用。

演说的内容

a、劝戒缠足

缠足和鸦片是清末朝野一致攻击的恶俗。为了达到目的，各种方式都有人试过，演说也是五花八门。直隶宝坻县的作法算是比较寻常。该县于家堡的一位志士于聘卿，有感于时局衰敝，乃联合宝坻一些同志，组织了一个不缠足会，设置广劝人员四名，开会演说劝导。^②江苏南通州的如皋县，则有志士多人在县城广福寺内设立了一个不缠足会。一日在学宫明伦堂内请了两个人演讲。一个强调缠足不仅贻害个人，还对整个国家造成伤害，因为个人不能自强，国家必随之衰败。另一人则介绍不缠足会成立的目的是协助女性同胞脱离苦海，以树立独立自主的成人。据估计，听讲的人“不下千余人，颇极一时之盛”。会场上并且陈设女靴女鞋多种，只要肯入会的，就半卖半送，以资

① 《申报》，1908，2，25，页582。

② 《大公报》，1906，1，11。

鼓励。^①另外，前面提到端方在做两江总督时，热心提倡天足会。除了出刊简明告示，各处张贴外，又命江南自治局用白话撰文，痛陈利害，然后刊印数万张，颁发各州自治会，令他们依照文章的意思，到处演说。^②

湖北大冶县的作法就更热闹了，县令在一连串整顿风俗声中，命各乡的村长鸣锣宣告缠足之害，劝诫乡下妇女立刻放足。^③也有人利用筵席吃喝之际，乘机劝进。四川隆昌县当局就曾在1904年创办天足会，预备了三十桌酒席招徕宾客，由官府派人到场演说。^④

也有地方特别邀请外国妇女现身说法。像前文提到的四川成都，从1904年开始，放足的人突然增多，究其原因，除了岑春煊告示的效用外，邀请“西国女士”到处演讲，据说也发挥了不少作用。^⑤

天津则似乎对游行演说情有独钟。有一名绅士对女子天足一事，热心提倡，照他的计画，除了在大街小巷遍贴“奉旨不缠足”五个字，以达到让人触目惊心的效果外，还要联络各界志士，四处巡行演说。^⑥对于这番见解，天津县天足会显然有深得我心之感，所谓“妇女放足一事，虽为救世宝筏，无如民智未开，积重难返，若非游行演说，不足以挽浇风。”^⑦下面是一

① 《大公报》，1905，3，21。

② 同上，1909，6，6。

③ 同上，1903，8，12。

④ 同上，1904，11，30。

⑤ 《警钟日报》，1904，7，22。

⑥ 《大公报》，1910，8，17。

⑦ 同上，1911，9，27。

次实际游行的场面：1911年10月的某一天，整个队伍由东宣讲所出发，沿著围城马路缓缓前进。队伍前端，两面龙旗迎风摇曳，军乐队鼓号齐鸣。天足会自会长以下三四十人，一路讲说奉旨不缠足之意，一面挨家挨户发送光绪二十七年不缠足的谕旨及一份劝导文字。这样的场面，当然吸引了大批看热闹的群众，也鲜活生动地达到宣传的目的。^①

b、劝戒鸦片

除了缠足外，鸦片也是清末社会力图根绝的恶习，而实际成果也相当丰硕。究其原因，除了清廷在政策和法律的执行上比较彻底外，此起彼伏的宣传战也有相当关系。早在1906年，我们就看到民政部著手编印白话的禁烟小册，并且计画派人到各州县及乡镇一面讲演，一面散放。^②此后有关这方面的记载就不断增加。譬如1907年，北京的一些热心志士在琉璃厂办了一个普仁戒烟会社。付得起钱的戒烟者酌收经费，付不起钱的穷人则由戒烟会提供一切药物和戒烟期间（一般是二十一天）的饮食。而戒烟会的主要经费则是先此在福寿堂演唱义务戏会的收入。为了招徕烟客，戒烟会特地派人演说戒烟事宜。会中还有阅报处，请人义务宣讲。^③阅报、宣讲、演说、义务戏、戒烟，这个小小的戒烟会社成了清末启蒙运动具体而微的缩影。更值得注意的是，这个戒烟会，并不是说说唱唱，热闹一阵就完了。虽然纯由私人经营的事业，经费来源是一大问题，但还是想得

① 《大公报》，1911，10，14。

② 《顺天时报》，1906，12，14。

③ 同上，1907，6，4；6，6。

出对应的办法。演义务戏是其中之一。普仁凭著义务戏的收入在光绪三十三年四月开办，到秋天，钱用得差不多了，又在福寿堂开演第二次义务戏，用到年底，一共帮助三四百人戒除净尽。^①第二年，他们又想出别的花样，在厂甸开游艺会筹款，会场上除了各种杂耍外，^②还贴了各种劝人戒烟的漫画，并由王子真当场演说。王除了力陈吸烟的恶果，还极力鼓吹戒烟会的功用，呼吁广设戒烟会：

再说这戒烟会的会字，怎么讲呢？许多的同志人，聚集在一处，这就叫做会。彼此天天聚会，彼此人人劝勉，彼此互相稽查，谁吃烟谁不吃烟，谁戒净谁没戒净，人多势众，容易觉察，自然就能戒净了。

奉劝赶紧到会去戒罢！若是不戒呀，前十年害自己，后十年可连大家都害啦。凡是我们中国人，若不赶紧戒大烟，或者已经立会，只图办个义务的名儿，并不实心实力，去救那烟界同胞，这等假善人，可比贩卖猪仔的里外汉奸，尤其奸恶。至于未经立戒烟会的人，若不急速立会，拯救同胞，站在旁边看热闹儿，等到十年期满，输给人家的时候，赔款灭国，谁也跑不了。这说的是实话，但愿仁人君子，快快的多多设立戒烟会罢！^③

王子真虽只是一介平民，但他对戒烟会的功用却有相当认

① 《顺天时报》，1908，2，24。

② 同上，1908，3，23；3，24。

③ 同上，1908，3，25。

识；后半段的呼吁则充满了急迫感和危机意识。就像天足会之类的组织，大有裨益于妇女小脚的解放；官立私立的戒烟会，在清末的戒烟运动中也扮演著举足轻重的角色。山东巡抚袁树勋在1909年上呈的《奏东省办理禁烟情形折》，就是最好的见证：“至戒烟社会得力尤大。盖偏僻贫寒往往欲戒不能，医士良方更不易觅。自经设立戒烟社会，纷纷赴会领药或在会断戒”。可见戒烟会社一类的组织，不仅能够提供精神支柱（或群体压力），还发挥了实际的医疗功能。根据袁的说法，山东到1909年中为止，各种公私立戒烟会社共有三百多处，戒烟人数则有五万多。^①

不过即使是北京，在1908年时，戒烟处所也还很有限，普仁戒烟会的作法显然有相当大的示范作用。由另一批志士杨铁庵、雷镇远等组成的振华戒烟所就在不久后跟进。而他们筹措的第一笔经费，也是来自戏班在福寿堂的义演。^②

在推展戒烟之初，戒烟的团体、组织互相交换情报、作法，互相学习观摩，不仅有需要，也相当自然。就像阅报社、演说团体等有类似活动一样。一个叫在理会的组织由于对禁戒鸦片之法，有特殊心得，曾由其会长广赵龙等人出面约集各处戒烟公所发起人，研究戒烟的宗旨和事宜，由广氏等人在永定门外的二郎庙主持演说会。^③

在天津，顺直国民禁烟会（总会设在北京，全名是中国国民禁烟会，顺直分会设在天津）曾在1910年底，拟过一个详细

① 《顺天时报》，1909，6，15。

② 同上，1908，2，18。

③ 同上，1907，7，11。

的禁烟办法：包括在报纸上登白话文章，散播白话传单，托宣讲所演说员在各宣讲所演讲，派人到戏园、茶馆及城乡内外热闹地点演说以及游行演说。^①从前文的各项讨论中，我们可以看出这些办法实际上是当时相当典型的启蒙之道。而事实上，顺直禁烟会的这项办法显然不是空言。在这项办法颁布前的一个多月，他们至少办过两次演说大会，演讲者包括了我们已经相当熟悉的张伯苓、丁子良、陈蔗圃、李子鹤等人。^②

天津海河的例子，则让我们了解即使在最基层的乡村社会，戒烟也常常成为小社区的严肃课题。海河白塘口村一位范姓村董，有见于戒烟期限已经政府缩短，特在该村公地对村内烟民演说吸烟的利害。由于他的“谆谆激励”，烟民为之动容，而共同议定了戒烟期限：年壮者五星期，年老者十星期。到期不能断绝者，则由众人指摘议罚。^③

在扬州，有孔、许二人创立了扬州振武戒烟支会。每到礼拜三、礼拜六，两个人就到城里各地开会演说。另一方面则设局出售戒烟药物。由于他们的努力收到相当成效，扬州太守干脆下令把扬州城的戒烟总会并到两人创办的戒烟会内。^④

我们当然不致天真到相信几纸命令、几条规则或几场演说就能让备受毒害的躯干，在短期内脱胎换骨，发出满树的新芽，摇曳新的绿意和生命。但在幽暗的角落里滋蔓腐蚀的病毒，现在却暴露在天日之下，无所遁形。启蒙者的药方也许温慢不见急效，但根深的恶疾受到严重的打击挑战，再也不能肆无忌惮

① 《大公报》，1910，12，29。

② 同上，1910，11，18。

③ 同上，1911，2，20。

④ 同上，1907，7，9。

地渗透展延，却是不争的事实。福州的例子也许更真实地说明了这场光明与黑暗，新生命与恶势力的抗争。在清廷三令五申的严命下，福州的烟户纷纷被迫改业，但官场吸食之风却未见戢止。闽督既嗜烟如命，各级官署书吏差役包庇烟馆的作法也就不足为奇。这自然引起被迫改业的烟户的怨怼，所以村落私设烟窝，招人开灯吸食的例子依然时有所闻。福州去毒社的董事为此联络了各学堂的教员和高等学堂的学生，利用暑假返乡的机会，四处调查罂粟产区，并向民众演说劝导。^①居上位者不能以身作则，严厉执法，光靠教员、学生的演说劝导，当然不容易收到成效。但长远一点看，这批接受新教育的新生代所带回去的新讯息，在适当的土壤下，终必萌生出新的种苗，却毫无疑问。

撒苗布种的不仅是中国的新生代，住在中国的外籍人士也常常扮演积极的角色。我们曾提到“西国女士”四处演说，劝诫妇女放足的例子。这里我们更可以看看一个叫丁义华的美国牧师，在禁烟运动中的活跃情形，丁义华在1890年代初期到广东传教，后来他的父母也相继来到中国，并老死中土，埋葬在广东白云山，可以说和中国有格外深厚的渊源。他自己说“若称中国为父母之邦，乃真是情理当然，决非信口妄言”，真是一点也不夸张。1908年，他被设在美国的万国总会派为驻华代表，并移居天津，从此就格外致力于各项改革工作。而这个时候正值中国禁烟运动的高潮，丁氏也义不容辞地卷入了这股洪流中。^②

① 《顺天时报》，1907，8，4。

② 见《大公报》，1911，6，23，演说栏。

丁氏在禁烟方面的努力,除了在报刊上撰写白话宣传品外,还四处发表演说。1910年6月1日晚上,他在天津河东祖师庙的公立小学堂登台演说鸦片、香烟、洋酒的遗害,讲完后还引吭高歌:“我们爱中国,我们爱中国……我不吸烟卷,我不吸烟卷……华美是朋友,华美是朋友。”^①可以说是一场典型的布道大会。此外,从北京到通州、承德、热河、兰州、天津、唐山等地都可以看到他的踪影。^②1911年6月,他又从山东恩县的庞家庄起,到济南、潍县、兖州、泰山等各地演说。所到之处,掀起各地组织国民禁烟会的流行热潮。^③

从1908年开始,清廷决心厉行禁烟运动,宣传活动的层次为之升高,范围也更广。不但禁吸食,还要禁种植。封疆大吏责任所在,势必要全力以赴。以云南为例,在朝廷的饬令下,总督锡良曾于光绪三十四年向皇帝保证,要在一年内将烟毒禁尽。锡良的办法,除了编撰白话报纸和刊印图说外,还遴派士绅到处演讲,劝令改种豆麦,讲求蚕桑。锡良的保证显然夸大不实,继任的沈秉堃在1909年的奏折中,就不得不为前任夸下的海口遮拦一番,所谓“以一省之广,人类之繁,禁令松行,一二年中,势难尽净”,毋宁是比较务实的说法。不过锡良虽然不能在一年内真的禁绝吸食、栽种,他的办法还是收到一定的成效。照沈秉堃的报告,到宣统元年初为止,云南全省私种的鸦片大概只剩下十分之一二,而戒烟的人数则有五万多。^④即使我们认为

① 见《大公报》,1910,6,2。

② 同上,1911,5,25。

③ 同上,1911,6,16;6,23。

④ 沈秉堃《奏查禁烟情形请饬部筹办矿务以资抵补折》,《顺天时报》,1909,5,5。

沈秉堃提供的数字也有夸大之处，但以云南偏远荒瘠的地势而言（如果照沈氏的说法，“边地夷族及各处土司性本狭黠”也变成一个应该考虑的因素），就是把这些数字再打一些折扣，成效也不能不说是差强人意。当然要禁绝吸食，光靠宣传劝导是不够的，还必需辅之以律法刑罚。但没有大规模的宣传，没有士绅的四处演说劝导，动之以情，说之以理，要顺利成功地推展禁烟运动，一定是难上加难。毕竟，只将鸦片从土地上铲除是不够的，如果不能从人心深处将这项毒害真正连根拔去，春风再吹，谁又能保证罌粟花不再迎风招摇呢？清廷显然就认为锡良的种种做法有积极效用，所以在1909年以禁烟大臣的名义，饬令各省仿行。^①

山东巡抚袁树勋的做法，无疑地符合了禁烟大臣的要求。他除了将吸烟的害处编成白话告示，四处张贴外，还令各州县选派士绅，在朔望市集的场合，对众人演说。^② 陕西巡抚也委派“明白事理之人”，用白话四处演说，分途劝喻。^③ 而有关山西的记载，则让我们清楚看出，即使没有中央的指示，只要官员勇于任事，由官绅组成的宣导大军，早已仆仆风尘地向著堕落的大地，向著亟待拯救的黎民行去。毕竟，如何在诱人而致命的罌粟花遍山遍野地绽放之前，斩断一切罪恶的根苗，已在官僚、士绅、志士、学生之间形成共识。该走的路只有一条，能用的办法也就那几个。差别只在作与不作，敷衍塞责的作还是戮力执著的作。

① 《大公报》，1909，5，13；《顺天时报》，1905，5，18。

② 《顺天时报》，1909，6，15。

③ 《东方杂志》第五年第一期，页11259。

1908年秋，山西绅学商界在太原开会讨论禁种鸦片，决议在一年内禁断。随后他们将这项决议转达山西巡抚丁宝棻。丁于是委派了一百多位官绅，在冬烟即将下种之际，分别到各州县演说，劝人民放弃鸦片，改种五谷。^①第二年，他又在春烟播种前，遴选了七十多名官员，并由谘议局转邀各地士绅，花了几个月的时间，逐乡逐村地演说。^②

县级以下政府的配合，使整个运动更为落实。广东嘉应一地的士绅，除了创设戒烟会，施发丸药外，还四出演说，向民众宣导。^③江苏宝应城内外，烟馆不下千家，该县县令在光绪三十三年下令严禁，并“广为演说”，各烟馆乃在四月中旬前次第关闭。五月二十八日，县令又亲自挨家挨户清查，谆谆劝谕。那些关而复开的烟馆，这下再也不好意思，也不能再坚持下去了。^④

1909年，山西榆次县谘议局会同劝学所员绅，选派绅董，兵分五路，向农民展开劝导工作。刺史阮子怀也亲至榆次城乡查禁，四处演说。^⑤襄陵县河东一地的绅士则邀集了河东六十七所村庄的负责人，在卿主镇组织了一个禁烟自治团体。会成之日，县令和各个领导其事的绅士，分别上台演说，直接向村庄的领袖剖析利害。^⑥临汾县境内多山，土质贫瘠，只有汾河一带，土壤稍微肥沃。当地人纷纷种植鸦片，收成后“肥水不落外人

① 《顺天时报》，1909，3，25；9，17。

② 《晋抚奏禁种土药一律肃清等折》，《顺天时报》，1909，9，17。

③ 《东方杂志》，第四年第六期，页9706，10168。

④ 同上，第四年第十期，页10617。

⑤ 《顺天时报》，1909，4，21。

⑥ 同上，1909，5，6。

田”，弄得全境“十居八九”都成了吸食者。虽然政府三令五申，吸的人照吸不误，为此倾家荡产的也不在少数。住在城里一个叫阎懋德的绅士，家境富裕，一向热心桑梓。目睹这种情境，“心伤不忍坐视”，于是骑著骡子，下乡向村民演说“吸烟之弊，国家之艰难”。碰到赛会演戏的场合，他也从不放弃，一遍一遍地向听众谆谆劝诫。阎绅士又自掏腰包，买了药材，每星期三、星期天在城内发散。^① 这些例子多少让我们看出禁烟运动在乡村推广的情形。

c、特殊事件

天灾人祸、列强凌辱等事件，并不是二十世纪初期特有的不幸。但在这个时期，这些事件却往往因为报纸、演说等新式媒体的渲染，而受到更大的注目。民族主义、爱国情操和休戚与共的同胞感情渐渐在一般人心中滋长。1905年中美华工禁约风潮^②和1907年的江北大水灾是两个很好的例子。

美国禁止华工的消息传开以后，各大城市都发起了抵制美货运动。绅士、商人、学生、工人联合起来，散发白话传单，举行演说大会，呼吁国人不买美货，不卖美货，一时人心沸腾。这种联合一致的抵制及杯葛行动，下开五四运动抵制日货的先声，以集体的力量，向世人宣示民族主义的浪潮已经开始袭打中国的疆域。7月15日，上海各界的集会中，除了学会、学堂代表外，火油业、杂货业、纸烟业、铁业、参业、麻袋业、南北货

① 《顺天时报》，1910，1，23。

② 有关这次事件的详细研究，可参考张存武《光绪三十一年中美工约风潮》，（台北，近代史研究所专刊13，1982）。

业、海味业、酒业以及广东帮、福建帮、汉口帮、山东帮等工商业都派了代表出席，商议抵制美货的办法。马相伯在演说中说：“中国数千年未有团体，今因外患而学界、商界遂能联络一气，尚为中国不幸中之幸”，正点明了在满楼风雨的情势下，中国所发生的变化。接下来，他以近乎煽动的口气向场中一千四百多名听众慷慨陈辞：“不用美货一事，我国倡言已二月，而新旧美使尚谓中国素无团结力，抵制之说，无足惧者。试问在座诸君，肯忍受斯言否？其实不用美货，我人有自主之权，无论美人不能干预，即政府亦不能禁止。……我人如能协力实行，则日本尚可以胜俄，安知我国必不能挽回美约？”^① 美国大使的评论，反映出多数人心目中那个庞大、散漫、迟滞而缺乏生命力的旧中国，马相伯则意图挑动人们同仇敌忾的义愤，要他们以行动来展现一个不同风貌的中国。而他不在乎政府干涉，直接诉诸群众力量的态度，也反映了当时“民间社会”势力的茁壮。

美国大使这次显然错估了中国人的反应和组织力。像上海的行商，除了在7月15日举行综合大会外，洋杂货、煤油、南北海味、豆米等各行各业也都分别举行演说大会，共同抵制美货。^② 整体说来，士商阶层的情绪愤慨激昂，抵制美货的决心也相当坚强。一位旅居天津的南方士人，看到天津一部分士大夫的漠然，不禁怒从心起，一封信去到《大公报》，痛责这些人不仅无志气、无天良，根本就是“不要脸”。^③ 看起来，在这个人心沸腾的时刻，不管是出于理性的估量，或是明哲保身、事不

① 《大公报》，1905，7，27。

② 《申报》，1905，7，25，页721；7，27，页737；7，30，页761。

③ 《大公报》，1905，8，3。

关己的定见，要完全置身事外，不顾这“不要脸”的千夫之指，大概不是一件容易的事。

士商阶层的主要对策，是用各种宣传手法鼓动人心，集会演说则是必不可缺的方式。值得注意的是，在士商组织的演说会中，常常以工人等“下层社会”为其运动对象。像上海人镜学社在5月的一次演讲中，就要求被美国雇用的工人应该一律涨价。各人演说完毕后，并当场分派人员担负不同的任务，有人负责调查美国的各项进口物品，有人负责与报馆联络，有人则到码头劝告起卸美货的工人调高工资。^① 闽帮商人在上海的集会演说中，要求的更严格：各港口的华工都不为美货起卸，不为美国商行作买办、通译，甚至在华美国家庭中的佣工、厨子等也要劝说他们辞职。^② 上海的妇女也在演说会中，决议派人挨家挨户地演说，劝人不用美货。^③

类似的决议，显然不都是没有实效的具文。7月底，我们就看到上海南北各个报关行的装货工人，在三马路逢源里的祥裕行内集会，决议对美禁约采取抵制行动，并请人到会演说，指点各种具体措施。^④ 上海新关邮政内所有办公的华人也为此集会，请了何剑英、林子起等人发表演说。最后决议联络各海关邮政、报关行、洋行华人，协力抵制美货，并联络上海和各省同志到乡下僻远之处演说。^⑤ 另一则报导则说瑞和洋行向其他洋货商发出通告，略谓“禁止美货之举，目下愈形激烈，实非意

① 《大公报》，1905，5，26。

② 同上，1905，6，1。

③ 同上，1905，7，19。

④ 同上，1905，8，3。

⑤ 同上，1905，7，1。

料所及。此等聚会之事，日多一日，各工人亦皆与闻。”^①毫无疑问地，在密集的宣传攻势下，工人的自我、权利意识和同仇敌忾之气，已经在这个开启民智的大环境、大气候下逐渐萌发。

而即使在大城市以外的村镇，一般人对华工禁约一事也非毫无所悉。像绍兴昌安门外的孙端镇，在新学堂的学员组织下，设立了一个益智演说会，每个礼拜六下午向乡民演说如何抵制华工禁约，和其他报纸上的时事。^②

1907年江北大水灾所引起的回响，我们在前文中已多次提到。这里再举几个例子，看看演说如何与其他的艺术形式搭配，或在特殊的场合进行，以达到吸引更多观众，劝募更多赈款的目的。光绪三十三年一月初开始，天津的公益善会在李公祠内放演电影并配合名角串演新戏，为江北水灾募捐。根据公益善会的广告，新电影是透过一家利威洋行所借到的外国影片，第一次在中国演出。由于李公祠内没有放映设备，特别向电车公司商借发光电线，又由英国电灯房提供电灯，共襄义举。^③开始先由各园名角串演新戏，然后英敛之上台就主题发表演说，不

① 《大公报》，1905，8，3。有关工商各界罢工的实情，张存武前引书中有更详细的讨论，见页82—134。

② 《申报》，1905，9，4，页27；1905，9，9，页75。孙端镇在1909年又由一个叫孙德卿的设立了一间阅报社。每到星期天，就请人宣讲宪法和各种改良风俗的方法，以为推行地方自治奠定基础，见《大公报》，1909，6，10。

③ 电影在1896年已在中国出现。这年八月，上海徐园放映“西洋影戏”，是中国电影放映之始。一年后，有些片子开始在上海的茶园做短期的商业演出。见程季华编《中国电影发展史》，1，页8—11。这个时候已经有固定的商业电影院，像天津法租界的权仙电戏园，每天早晚都会放一些新奇有趣的片子，见《大公报》，1907，2，23广告。

外爱群、救灾之意。接下来由中国妇人会的英淑仲、英怀清两位女士分发白话劝捐传单。接著音乐队演出乐曲，电影跟着上场。整场下来，戏价加现场捐款，收入相当可观。^①刘子良办艺善会为江北灾民募款后，天津的茶园纷纷响应。南市东永顺茶楼的主人联合一个叫李金桂的女校书（女校书就是妓女，这里指的显然是通晓曲艺者），在茶楼发起救灾活动。茶园主人不收茶资，李金桂等人则在白天演唱几场民俗曲艺，然后由英敛之、刘子良等人登台演说。救人如救火，演说也密集接力进行。一直到晚上十点，英、刘等人又开始对著满座的客人发表议论。^②英敛之、刘子良等为了赈灾，风尘仆仆，一场又一场的演说，为“口语启蒙”做了最佳见证（他们演说最直接的目的，当然是要人捐钱；但在劝人输纳的论证中，却不断诉诸群体意识、公益精神、公德思想）。卖艺为生的女校书虽然不能用言辞来激励人心，却可以换一种方式，同样用自己的嘴，为同胞、族群尽一份心力。

不仅是女校书，前进的士女、学生也不后人。中国妇人会的女会员、四川女学堂及京师传习所的女学生为了募款，就曾趁著春节假期，携带了两万张印有俗曲浅说的江北难民图，在北京街头持图叫卖。女学生抛头露面，当街喊叫，自然引来一大堆莫名其妙的游人围观。妇女会的女士趁机轮番上阵，演说江北灾民的惨状。听众则纷纷解囊买图捐款。^③

① 《大公报》，1907，2，23。

② 同上，1907，3，17。

③ 《顺天时报》，1907，2，19。

d、鼓励蚕桑、实业

上文提到，甲午战后，兴学堂、办报纸、组学会成为知识阶层维新图强的三种最流行的作法。^①事实上，就自发性结社（voluntary association）而言，以介绍新知识、新思想为目的的学会并不是唯一的类别，为了各种特殊目的而组织的团体在清末都曾风行一时。上面提到的戒烟会、天足会是很好的例子。此外，为了厚植国力，各种以改良农业为宗旨的团体也纷纷出现。^②提倡工商实业的言论一时也甚嚣尘上。^③

不过不管是改良农业，还是提倡工商实业，仅靠知识分子的理论、知识是不够的；还必需对实际操作、经营的农人、工人、商人进行宣传，让他们也能了解这些新知识和新技术。以此为目的的演说就应运而生。

种桑养蚕在中国有长久的历史，但或是因为旧的养植法仍待普及（在禁烟运动雷厉风行之际，各地政府照例总是鼓励农民以棉桑五谷取代罂粟。蚕桑养植在此时受到特别关注，蚕桑公社之类组织的出现，都应该与此有关）；或是因为新技术的引进，都有必要对农民加强传播。四川三台县一个叫陈宛溪的秀才，平常就留心蚕业，并将自己的心得刻成《裨农最要》一书。他的太太则在1908年组织了一个蚕桑演说会，每个月两次集合

① 张灏，前引文。

② 关于清末各种各样的社团、学会，可参考王尔敏《清季学会汇总表》，收于《晚清政治思想史论》，（台北，1969），页134—165。

③ 清末知识阶层对商业的重要性特别强调，而有“商战”这个概念的出现，可参考王尔敏《商战观念与重商思想》，收于《中国近代思想史论》，（台北，华世，1977），页233—379。

乡村妇女，详细讲解种桑养蚕之道，^①可说是标准的夫唱妇随。

陈的著作和他太太的演讲内容也许都还在阐述传统的方法。但对新方法的讲求，可能更受人重视。四川犍为县清溪场的居民，一向以养蚕为业，但因不了解新技术，所以获利不丰。为此，一个叫黄君义的特别筹划设立一所蚕桑公社，介绍新方法。^②四川庆符县的车光衢，曾经在倍州蚕业学堂修业。后来回到家乡，联合同志设立了一所蚕虫学馆，并且添购了几十种日本蚕学仪器，开班传授新的养蚕方法。^③

这些例子说明用新方法养殖蚕丝似乎渐渐成为风气。而为了推广新技术，除了设蚕桑公社，办专门学堂外，演说是一个更简单的方法。福建闽中农桑局就是一个很好的例子。他们除了开班授徒外，还派教习不时分赴各乡，向农民演说从西方引进的种桑养蚕之道。^④

以工人、商人为对象的演说，除了教他们一些基本的演算、买卖之道外，也讲述工商业的重要性和相关的知识。1904年，陈蔗圃等七人在天津文昌宫内设立一间有益茶社，每天晚上八点到九点半，请来学堂教员向“手艺买卖人”讲解算学、单字、修身、手艺等课程。^⑤

天津考工厂的设置原来就是要鼓励工艺制作，里面陈列着各种制品，供人参观。1904年底，考工厂在万寿宫连著办了

① 《大公报》，1908，4，16。

② 同上，1908，4，16。

③ 同上。

④ 同上，1903，7，11。

⑤ 《大公报》，1904，9，27；1904，9，26及《警钟日报》，1904，10，24的报导则稍有出入。

天的演说，有人讲中国工商败坏之由，有人说整顿之道，还有人探讨外国工商兴盛之理。每晚的演讲都吸引了上千名听众。这些人不是商铺的老板伙计，就是工匠艺人。^①此后，考工厂每月初三、十八两天，定期在万寿宫演说“工商要理”。^②只可惜我们对具体的内容无从知悉。

另外在上海，1904年时有一个人发起实业讲习社。名伶夏月润应邀捐资一月，以为赞助。夏且怂恿几个同业一起加入。听了两次演讲后，夏月润深受感动，“发教育普及之宏愿”，特别停止丹桂园的正常戏目一天，开特别会。^③我们不知道这些演讲的内容，但从夏氏的反应看，显然是以一般大众为目的。这个实业讲习社持续了多久我们也不得而知。但像夏氏这样以一介优伶的身份，积极参与社会公益与开民智的事务（虽不一定是事业）的作法，在这个时候，非但不是特例，反而成了常规。这一点，从下一章的叙述中，我们可以更进一步看出。

e、时局与爱国

介绍中外时事本来是讲报处及宣讲所的主要宣导项目之一，但也有人专门以演说会的形式来传达这些内容。譬如保定的通俗教育茶话所就纠集了几十个同志，从1904年底开始，定期以白话讲说当前中外关系之大势等课题。^④讲到中外大势，就

① 《大公报》，1904，11，29，附件《说考工厂的事》；1904，12，6；1904，12，10；1904，12，11，附件《奉告工商》。

② 可参见《大公报》，1905，5，13的附件及1905，5，21；6，4；6，18等日的广告。

③ 《警钟日报》，1904，6，21。

④ 《大公报》，1904，11，24。

很容易会触及列强在各地特别是中国的侵略行径。1904年9月17日，河南巩县三个分别叫王铁肩、张晓钟、张霁若的人在县城大王庙开演说会，讲中国遭列强瓜分灭种的惨祸，听讲的二百多人中，有人忍不住而潸然落泪。接下来，他们在宋寺湾、黄治等村落也相继开讲。在闭塞的城乡，这种作法很快就引起注意，县令舒泰马上就以煽惑人心等名目加以禁止。^①

但对有识者而言，惨烈的历史事实和亡国灭种的可能性，就像是集体的梦魇，再怎么样也压抑不住。对许多人来说，消解梦魇的最好方法就是不断向人讲述这个梦魇，让更多的人历史的惨剧中洗礼、再生。僻远的大王庙前有名不见经传的志士让人潸然泪下，开风气之先的北京小药王庙前，也有不知名的君子讲著类似的故事。朝鲜亡国的近事成为中国的殷鉴，避免覆辙的办法只有团结起来，保国存种。而对这名讲者来说，个人尽其所能捐款协助偿还国债正是团结的具体展示。就像传唱千古的舞台故事，能够超越时空，赢得观众的普遍回响一样；新时代的切身惨剧，讲到伤心处，不管在大王庙还是小药王庙，同样能让听者激动，闻之落泪。^②

联军北犯，京津城陷，帝室西逃，无疑是这出现实亡国感人大戏的最高潮。1911年，天津李公祠内举办失城纪念会。为了强化人们的历史记忆，这场纪念会请了多名讲员，其中还包括两名女性。除了上台放言高论，各个演说员还在祠中游行演说，可谓声势十足。十一年，对一场浩劫来说，还是短得难让人忘却，也难怪主讲者大抵“气竭声嘶”。其中一个叫(?)月

① 《警钟日报》，1904，10，25。

② 《大公报》，1906，6，7。

川的格外激动，讲到庚子年的种种遭遇、苦况和当前国势的危殆、生计的艰难，愈说愈伤心，一时声泪俱下，台下听的人也哭成一团。从巩县到京师，从偏远的乡村到通都大邑，再多的泪水也洗不尽民族的羞辱。但这同声一哭的经验却是凝聚人心的利器。经过这泪水洗礼的人，很难再对国家的耻辱和危急的前景漠不关心。危亡再也不是少数几个人的危亡，救国也不再是少数几个人的事业。人心的普遍觉醒诚然还是一条漫漫长路，但已经不是一个从来没有人想过或想过而不可及的梦想。

如果说泪水显示了民众在精神上与苦难的国家休戚与共的情怀，国民捐则是他们用实际的行动为爱国做一个注脚。北京的乐群阅报社从1906年7月25日起，每天在朝阳门外的半亩园演唱各种改良新曲，收入充作国民捐。更进一步，他们又联合了其他报社，每天轮流在半亩园发表演说，鼓励听众踊跃输捐。^①直隶宁河县南埋珠庄有一个叫韩凤筠的警勇，年方三十，粗通文字。1906年的春天，村子里开设了一所蒙学，韩凤筠跟著学校的教员每天学习字母官话。过不了多久，韩已经能向人演说白话报上的文字，并向村民劝纳国民捐。^②以一名巡警，因学习字母官话而能演说白话报，向民众劝纳国民捐，可以说是启蒙精神和运动的最佳样板。

f、与新政有关者

在推行地方自治、新学堂、新建设等有关事项时，为了化解阻力，赢取民众支持，就必需广事宣传。前文提到官府，特

^① 《大公报》，1906，7，26。

^② 同上，1906，8，18。

别是警局白话告示的激增，说明了对宣传的重视。此外，演说也被当成宣传政令的利器。1910年，天津各界为推广宪政，召开演说大会，其中就有人组织游行演说，以发达普通人民的政治思想。^①清廷则曾饬令各省仿照山西的办法，在各地设自治讲习所，编订白话浅说，分赴各村演讲。^②推广教育是实行宪政的基础，但人民不一定有能力或意愿接受长期的正规教育，于是有人提出各种速成的办法，其中简易识字学塾是推行的重点之一。为了使人民认识这项新措施，有人建议将学塾的章程和利益在“稠人广众中详为讲演”，以利推展。^③

当然，这一类建议对我们来说，已是耳熟能详之论，问题在施行的成果如何。在乡村演说宪政的实例还不多见，但下面几则有关学务的报导，却显示有关新政的各项命令、建议，不尽然是官僚或改革者的空言。以山西为例，自从提学使骆文宗到任后，就以整顿初等小学堂为当务之急。1910年11月，他轻车简从地到省城北乡一带考察，每到一村，就向村民慷慨演说。而父老儿童，据说对提学大人的谆谆劝示，也“多能领悟”。^④镇江私塾改良会的一位会员则到处演说私塾改良之道。^⑤

浙江桐乡县县令徐士璠对学堂的重要，深有所感，因此致力在城乡推广。但又怕乡民疑惧不解，所以用白话撰成文告，派人按里张贴并向村民演讲。这篇文章对学堂与乡民的切身关系

① 《大公报》，1910，11，15。

② 《顺天时报》，1909，2，21。

③ 《大公报》，1910，1，14。

④ 同上，1910，11，14。

⑤ 《申报》，1906，12，12，页641。

反覆致意，颇具说服力，值得详引：^①

我中国四万万人民，智识未开，所有前途危险极格哉！智识为啥勿开呢？实在因为不讲求实学的缘故。实学如何讲求呢？必须多设学堂，使我中国的人民个个识字知学才是呢！这种道理，绅士们都已经通晓得哉！独有你们乡下人，还像在梦里一样，糊里糊涂过时光，说来实觉可怜。今本县且勿说别样，单说你们最吃苦的两件事：不通文理，勿懂算盘，所以每事受人家的欺侮，受人家的诈骗。譬如买卖田房，契照内做了弊端，你们还看勿出来，直到后来费口舌、吃官事，才晓得是上人家格当哉！你们有要紧的事，信札往来，自己一字不识，必须央人代看代写。就是代看代写的人靠得住的，也不免耽误了时光。你们同人家银钱往来，不晓得算法，但凭人家算给，暗中受亏也不觉得。你们自己想想看，吃这样的苦处，阿是勿识字勿通算盘的缘故么？

这些说辞，可说道出了人民的心声。但一般乡民或是因为周遭没有方便的学校就读，或是出不起学费，所以即使深知不识字的苦楚，往往也只有认命。但机会终于来了：

现在皇太后、皇上因你们智识勿开，吃苦勿小，特命各省设立学堂，培植你们的子弟。本县仰遵圣旨，要在桐乡各村，并多设乡学。已经会同学老师并绅士，筹集经费，

① 《桐乡县苦心劝学》，《顺天时报》，1906，8，15。

挑选本地品行极端、文理好的先生，派往各村庄，教导你们的子弟。先生的束修，全在公款里支送，不要你们再出分文。从前逢年逢节应送先生礼物，现在也一概不要你们送格哉。这学堂的教法，又极好的，因小人们暴入书房，并没有洋文洋话难学的事。但教学生读书识字，学算法，还要把做人的道理，世界上阅历的事情，教与学生一一知道，可以长点见识。此番请的先生通是热心热肠，极肯用心教导的，决不像从前的义塾，有名无实了。你们为父兄的，务必听本县的话，赶紧把七八岁或十二三岁的子弟，送到学堂里读书。不过四五年功夫，字都识哉，算法也学会格哉，做人的道理，世界上的事也都晓得哉。或种田，或做生意，或做手艺，自然遇事明白不致受旁人的欺骗了。如果子弟聪明，将来把他们送到大学堂，不过十几年功夫……可以做官呢！你们想想多设乡学，阿就是你们极大的前程么？本县恐怕你们误听旁人言语，不晓得其中的好处，特此明明白白告诉你们……赶紧把子弟读书。就是种田、做生意的、做手艺的，也都事事精明，获利加倍，可以变穷为富了，国家也强盛了。……岂不好么？……快把子弟送到学堂去读书罢！快把子弟送到学堂去读书罢！

这篇文告在文字上采用当地方言的形式，很明显是为了口语演说而写。文章论理鞭辟入里，继诱之以利。处处设身处地，站在人民的立场设想，可以说完全抓住了一般人的心理，也为下层社会启蒙运动的精神留下了一篇绝佳的文献。

g、与军队、警察有关者

在军队里添设演说，以振兴士气、增广知识的构想一直不断。早在1904年，《大公报》就有此提议。1905年，在某国公使的建议下，清廷开始计画在军队中添设演说官。^①第二年，清廷又旧话重提，以“各军不知讲求尊君亲上，用命王事之义”，所以通飭各军添设演说官，加强精神教育。^②另外，练兵处也打算把古来英勇军人的事迹，各国战史及军中的律令编成白话，名曰《行军要义》，颁发给各营队，命令他们每天向兵士演说。^③驻在镇江的南洋常备第六标的一位统领，就遵照练兵处的规定，筹画在各军队中添设演说一门，派人按期分班演说。^④我们都知道后来革命党在新军中运动成功，是获胜的关键之一。所以清廷对士气军心的担心是有道理的，提出演说做对策，也是立即可行之道。只可惜我们没有足够的资料来判定这些构想、命令是否只是官样文章，而不曾付诸实行。

倒是对警察进行再教育的例子，在前面讨论宣讲时提到一些，这里可以再举一个演说的例子。天津一个叫王景福的巡官，在1905年被派为四乡巡警。王氏对警务工作一向认真。他认为中国人的人格低下，警兵更是糟糕。所以他和另一个姓史的警官合作，编了一些白话训条，分为行政、爱民、修身、克己和谋公益、重公德、谨私德等条目，逐日聚集各长丁发表演说，谆谆告诫。^⑤从这些条目来看，王的演说显然和启蒙的大方向一

① 《大公报》，1905，4，3。

② 同上，1906，1，19。

③ 同上，1906，3，15。

④ 《申报》，1906，2，17，页325。

⑤ 《大公报》，1905，6，7。

致，也让我们看清新式警察在开启自身及一般人民民智的工作上所做的努力。

h、革命宣传

革命党的宣传，最为人注目的当然是透过报刊、宣传作品所传布的煽动性文字。相较之下，公开演说冒着立即可见的危险，自不宜轻率为之。但即使在这样不利的条件下，我们还是可以透过一些案例，了解鼓吹革命的演说如何进行，发挥了什么样的作用。

邹容的《革命军》，以燎原野火般的文字，为革命宣传立下了里程碑。而他骤雨狂飚似的短暂生命，更为这件激烈昂扬的作品凭添了无数浪漫、悲壮和传奇的色彩。也难怪甫经问世，立即“不胫而走”。孙中山为之大力鼓吹，1904年首先在旧金山刊印了一万多册，寄赠全美华侨。在国内，更是被大量翻印，深入内地，以致武汉等地，“军学界凡属同情革命的人，几乎人手一册”。有的学者且认为这本书的销售量，占清末书刊的第一位。^①

以其人其书的传奇性和普及性而言，《革命军》会流传到妓院里，也就不是什么不可思议的新闻了。这段插曲的主角是安徽休宁县的一名副贡。副贡乃邑中巨富，好赌贪杯。1903年冬天，他从上海买了几百部《革命军》带回休宁，四处传播，“一时附和之者，不下百人”。有一天，有钱的副贡帶著《革命军》到妓寮为妓女演说，正讲到“奴才好一曲”，忽然下人来报，说

^① 林增平、肖致治、冯祖贻、刘望龄等人主编《辛亥革命史》，上册，（北京，1980），页445—446。

县署某师爷到。有幸聆听救国之道的妓女连忙劝副贡停一停，但这位有钱的大爷正讲到兴头上，不但不停，反而越说越激动，越说越慷慨。师爷在旁边偷听了好一阵子，然后回署报告县令。整个事件后来经过一番周折，才在有力人士的斡旋下消案。^①这个故事虽然颇富戏剧性，却不会让人特别觉得突兀。毕竟，在“开民智”的口号喊得震天价响，全天津的妓院老鸨、掌班倾巢出动，“少长咸集，群芳毕至”地洗耳恭听长官演说从良之道的时代气候下，再添一段志士纵情不忘救国，放言高论于青楼诸妓之席的佳话，更会让我们觉得这是一个不同凡俗的时代。

不过革命仅靠佳话的衬托是不够的，宣传工作必需做得更广阔也更扎实。革命党对此无疑有深刻的认识。除了报纸、杂志和《革命军》等小册子式的文字宣传外，^②他们对演说的重要性也很早就注意到。在1911年黄花冈之役中担任总指挥的赵声，在1903年发表了《歌保国》一文，透过浅显的歌词鼓吹革命思想。在这篇不到一千字的唱本中，赵声讨论到如何组织群众，共同为革命效力。除了开学堂、普及教育外，他还主张四处演说，务期“说得人人都胆壮，民智渐开民气昌”。^③在理论上，赵声有关演说的重要性的议论也许简略不成系统；但在实践上，他却是一位积极勇敢的开先锋者。1904年4月，上海、北京等地掀起群众性的拒俄运动。在赵声的推动、组织下，南京各学堂师生及群众数千人，在鸡鸣寺北极阁集会，声讨帝俄的

① 《警钟日报》，1904，4，22。

② 关于同盟会时期，国民党宣传手法的概要，可参考邹鲁《中国国民党党史稿》，第二篇，（台北，商务，1965），页459—513。

③ 赵声《歌保国》，收于扬州师范学院历史系编《辛亥革命江苏地区史料》，（江苏人民出版社，1961），页95。

侵略罪行。赵声登台演说，“假拒俄事，极论革命”。他痛斥清廷祸国殃民，对听众晓以民族大义，认为非竭力推翻封建专制，就无以救中国。听众感动涕流，义愤填膺。赵声的声名也因为这次“北极阁演说”，而远播苏、皖、湘、鄂诸省。^①

但赵声更大的贡献，是首先注意到在军队中从事宣传的重要性。论者认为他是“革命党领袖当中最早重视新军的力量，最早开展对新军工作的人；他是最早投军，在新军中活动时间最长的人，也是运动新军成绩最著，经验丰富，运动新军起义次数最多的人。”^② 1903年，赵声开始在新军士兵中进行反清革命的鼓动工作，开风气之先。1904年，他又亲自投身军队策动起义。^③ 他在军队中进行宣传的手法，第一是办阅书报社，“期扩充兵士世界知识”。这种作法，在革命党的组织中相当普遍，也让我们更进一步了解到阅书报社之类的组织，在清末下层社会启蒙运动中扮演的角色。他除了把革命书刊和宣传小册子分发给士兵阅读，并且“亲为讲解”，这也多少让我们想到讲报的作法。

更进一步，他则利用各种机会对士兵发表演说。1905年，赵加入广西的军队。广西本是太平天国起事的发源地，赵声就利用太平军在广西的故事向士兵演讲，鼓励兵士和当地人效法洪秀全，起而灭清，“广西志士无不闻风兴起。”^④ 而在南京，他也

① 肖梦龙、戴志恭《杰出的资产阶级民主革命家赵声》，收于江苏省历史学会编的《一次反封建的伟大实践》，（江苏人民出版社，1983），页439。

② 宋婕《论赵声》，收于《一次反封建的伟大实践》，页431。

③ 同上，页424。

④ 宋婕，前引文，页429；肖梦龙、戴志恭，前引文，页441。

常常利用假日，率领兵士游明孝陵，指明太祖像演说元、明兴亡史。由元明的兴亡又往往谈到今日祖国危殆的情势。讲到伤心处，辄放声大哭，部属也感愤落泪，“皆知祖国之仇，憎满族窃据，切齿攘臂，誓以死从。”^① 南京的兵士显然也听过赵声讲太平天国事，一日怒从中来，把明孝陵湖后供奉曾国藩的神庙和曾的画像，一把火烧掉。^②

演说的最大效果，在能唤起听众立即直接的反应。说不尽的伤心事，自然有赚不完的伤心泪。戏园内、寺庙前一般民众的泪水也许唤起了一时的同胞之情，和忧时感国的民族意识、爱国情操。但士兵们的放声痛哭，却为帝国去日无多的命运，敲起了一声急似一声的丧钟挽歌。

和赵声一起在1909年、1910年负责广东新军工作的倪映典，则以“讲古仔”的方式，在军队里宣传革命。倪和军中的同盟会同志钟德贻合作，先由倪把洪秀全演义和其他爱国故事交给钟，再由钟从这些资料中选出洪秀全、岳飞、韩世忠和清兵入关、扬州十日、嘉定三屠、两王入粤杀民众等故事，共编成三十多章，每次演讲一章。这种所谓的“讲古仔”，开始时每周讲两次，以后每周讲一次，由倪映典和官长中的同盟会志士主持。

当时各标营的高级干部在晚饭后，就驾马车回到城里各人家中，剩下的只有队、排的军官。倪映典这时是广东新军炮兵营右队二排排长，他就常常利用这种长官回家的机会，带队下的士兵到营外散步，然后开始“讲古仔”，趁此宣传革命。倪映

① 肖梦龙、戴志恭，前引文，页442；宋婕，前引文，页429。

② 肖梦龙、戴志恭，前引文，页443。

典因不懂广州话，就选派忠实的同志或代表用广州话来传达他的意思。开始时，倪只向自己队里的目兵讲述，可是不到十天的功夫，炮兵二营全营及一营全营的目兵都闻风而至。接著，工程营、辎重营和一标各营的目兵，也都不请自来。倪映典恐怕树大招风，于是改变方式，先向各营队的代表讲述，再由各代表向各目兵传达。这样宣传了三几个月后，倪觉得时机成熟，就开始吸收士兵加入同盟会，并收到良好的成效。^①

倪映典在1910年广州新军之役中不幸中炮而死。^②但他的作法却树立了一个夙昔不远的典型。1911年当革命党正在为黄花冈的起事战战兢兢，缜密筹画之际，我们又看到另一个勇不畏死的排长，明目张胆地宣传革命。这位不让倪映典专美于前的新军排长叫李济民。李在授课时，往往借题发挥革命，毫无顾忌。一旦察觉到班中的士兵有激昂反应时，他就像分发讲义一样，从口袋中掏出加盟革命的单子分发全班。有时则藉野操之名，带兵士到白云山或幽避处，围坐演讲革命。李的大胆果然得到回报，他班上的兵士，没有一个不加入革命党的，即使他同标的军士入盟者，也为全军之冠。^③

在爆发革命第一枪的湖北，也早有人在军队中散布革命思想。毕竟，革命是杀人流血的事业，从军队下手，才能收到立竿见影的功效。湖北的党人张难先、胡瑛等人认为革命非运动军队不可；运动军队，非亲身加入行伍不可，所以两人决定投

① 以上见莫昌藩、钟德贻、罗宗堂合著《1910年广东新军革命纪实》，收于存萃学社，周康燮主编的《辛亥革命资料汇编》，（香港，大东，1980），页104—106。

② 邹鲁，前引书，页781。

③ 曹亚伯《武昌革命真史》，上，（上海，1982），页289。

身湖北陆军第八镇的工程营，从士兵做起。两人在军队里，“日说士兵”，并散发《猛回头》、《孙逸仙》、《革命军》、《黄帝魂》等书。常常在吃完饭后，在操场纠集一些士兵，向他们讲说各种反清、革命的故事。特别是胡瑛，年少英挺，又善说辞，“闻者莫不感动”。张、胡等人后来还进一步，联合了军中和学界同情革命的人，组织了科学补习所，扩大活动。^①

另外一个在湖北设立的革命机关日知会，在藉演说宣扬革命思想上，也有相当突出的表现。日知会原是美国基督教圣公会会长、一个叫黄吉亭的牧师 1901 年在武昌创设。日知会实际上是圣公会附设的阅报室，最初的目的在开民智。^② 没有多久，黄被调往长沙设立另一所圣公会会堂，并于 1903 年在长沙也设立了日知会。而在武昌的圣公会和日知会则交由胡兰亭主持。^③ 1904 年 10 月，科学补习所遭清廷查封，其中一个叫刘静庵的为避风声，就匿居到圣公会里。1905 年，在另一位教徒曹亚伯的介绍下，胡兰亭委托刘静庵负责管理日知会的书报。从此，日知会成为革命党员的另一个据点。而曹、刘等人也在会内会外利用各种机会向一般人演说。譬如曹在 1905 年就在江西的吉安府向民众演说，并散播《猛回头》、《警世钟》等书。经过南昌时，又在郭人漳办的随营学堂演说。这年秋天，曹亚伯到长沙，每天按时到西长街循道会的福音堂演说，目的都在“促革命之

① 张难先《科学补习所始末》，收于《辛亥革命》（一），中国史学会主编，（上海人民出版社，1957），页 547。

② 范鸿勋《日知会》，收于《辛亥首义回忆录》，第一辑，（湖北人民出版社，1979），页 83，注②；张难先《日知会始末》，收于《辛亥革命》（一），页 555。

③ 范鸿勋，同前。

成功”。^①即使在这年秋天，黄克强领导的长沙起义失败后，长沙街头一片风声鹤唳中，照曹亚伯自己的说法，他还是“每日仍于礼拜堂开门演说之时，宣布清兵入关灭我汉人之罪恶，实为上帝所不许。”^②基督教与革命的关系，从这些地方可以窥知一二。

刘静庵也积极地利用日知会传播革命。他每星期天都在日知会开演说会一次。名义上是传教，实际是提倡革命。听众人数常常在千人以上。^③另一则记载说他除了组织日知会，印刷大量革命宣传品散发湖北各地，还分赴渡口、茶肆，演说革命道理。^④同属日知会的吴贡三、殷子衡则经常携带鼓吹革命的书籍和传单，到黄冈县的乡间，有时也到大冶、鄂城去散发。在散发刊物时，他们随时利用机会演说清朝如何专制残暴，腐化无能，汉人应该起义革命，推翻清廷的统治。为了激发群众的爱国热情，鼓励他们参加革命，他们也向群众宣讲《扬州十日》和《嘉定三屠》的故事。^⑤此外，在1905到1906年间，日知会还开过许多次不定期的讲演会，有时放电影，有时“作物理、化学的试验”，对这些活动的详情，我们不得而知，也不知道这一类所谓的“文化活动”，是否只停留在介绍新知的层次上。我们可以确知的是，经常参与上述“文化活动”的文华书院（圣公

① 曹亚伯，前引书，自叙，页4—5。

② 曹亚伯，前引书，页5。

③ 熊秉坤《辛亥首义工程营发难概述》收于《辛亥首义回忆录》，第一辑，页19。

④ 《一次反封建的伟大实践》，页91。

⑤ 程起陆《日知会在黄冈的活动》，收于《辛亥革命回忆录》（二），（北京，文史资料出版社，1981），页76。

会附设的一个中等学校) 教师张纯一, 常常利用星期天的下午举办演讲会。这些讲演会的性质就明确多了。演讲通常从下午开始, 每每延长到初夜。到会的人数, 也逐渐增多。演说的内容, 最初还只是说明时势, 暗示有革命的必要。到后来就干脆打开天窗, 直接宣传革命。讲到激昂处, 又是声泪俱下, 台下的人也深为吸引。讲演的内容辗转传播到军队和学校中, 不免走露风声, 受到官吏的注视。所以这种激烈的演说活动后来就渐渐减少。^①

在这个危亡动荡的时代中, 爱国思想常常激发出年轻人或知识分子浪漫、真诚的理想, 也塑造出许多特立独行的志士。张纯一是一个相当典型的例子。同盟会在东京成立后, 有人劝张加入, 张回答道: “革命在精神, 不在形迹。凡真能爱国爱民之事, 吾必生死以之, 决不退怯。”^② 他在日知会的演讲, 就显示了这种生死以之的决心与勇气。1906 年底, 日知会为清廷侦破后, 张纯一因为往汉口亲戚家奔丧而逃过一劫。此后, 他溷迹于汉口下游建筑堤防的路工中。一方面和余日章等人预备呈词, 请美国公使在清廷外务部为刘静庵等人说项, 一方面则向工人展开机会教育。他觉得既然做了工人, 就要有工人的模样, 一次在运米时, 路为水淹, 张就脱去长衫, 肩囊赤足而行。这种做法, 一方面显示他有意打破士大夫虚骄的气息, 一方面也有助于他与路工的接触。在工作之暇, 他常常集合工人, 向他们“讲个人社会卫生事。且讲中国亟应改革一切之理由, 听者莫不

① 范鸿勋, 前引文, 页 80。

② 曹亚伯, 前引书, 页 142。

诩诩欲动”。^① 张氏可以说真正做到了“革命在精神，不在形迹”的自况之辞，以行动为他所谓“爱国爱民之事”做了最佳注脚。

前文在讨论宣讲、演说时，曾提到一些配合幻灯的例子。革命党也很早就对这项有力的工具加以利用。1903年，一批留日的湖北学生在上海组织了一间昌明公司，做为通讯、联络、宣传的组织。后来他们又在武汉设立分所。昌明公司曾经花了两千元购买幻灯机片，运往武汉放演。通常放演时由一个叫耿颢文的党人说明图片内容，有时也参插演讲。吴禄贞、刘伯刚、金华祝、余德元等人是经常负责讲演的同志。“凡片中涉及世界民族运动与被压迫情事”，议员必定加油添醋，尽量发挥。后来这套片子又运到其他各处放演，“往观者甚众，于激发思潮，亦颇有效。”^②

革命的热情，常常使人“明知山有虎，偏向虎山行”，而忽略了自身的安危。1906年，浙江金华一个龙华会员曹阿狗，四出公开演说《猛回头》。阿狗不久被捕，处以极刑。金华知府并出告示严禁《猛回头》一书，谓“阅者杀无赦，以阿狗为例。”^③ 但革命的趋势已不能挽回，再多的恫吓也阻挡不了人们为自己的信念献身。1911年，清远县听说有两个叫冯国威、李荣的乱党“到处演说，摇惑人心”，乃派人巡捕，在一个叫三坑的地方逮到了冯的同伙胡天华。根据县令送省的报告中，我们知道胡在被迫招供入党誓词时，“侃侃毫无忌畏”。而在胡天华被捕后，

① 曹亚伯，前引书，页144。

② 李廉方《武昌起义前之革命团体》，收于熊守晖编《辛亥武昌首义史编》（上），（台北，中华，1971），页127—128。

③ 《辛亥革命史》，上册，页455。

“附近男女聚集，多人咸谓胡天华系属良民，官军不应妄拿”。清远知县认为这些男女都是受到冯等人的煽惑，才会有这样的看法。^①这个例子，让我们看出革命党人的演说如何深入内地，打动一般男女的心理。

1911年，武昌起义后，革命军总算正式取得一席之地。但在革命向其他各地扩散之际，局势常常是扑朔迷离。谣言蜂起，人心惶惶，谁也不知道最后天下终归谁手。在这种情势混淆不清，民众游移摇荡，不知何去何从的时刻，宣传往往有左右大局的力量。沙市演说会和湖北荆州光复间的关系，是一个很好的例证。根据一项记载，十月初，革命党尚未抵达荆州沙市时，“荆沙人民，妻啼子泣，昼夜惊惶”。十月初七夜，相传满洲兵将入城报复，沙市人民大恐，“迁徙不绝，流离载道，或溺于江中，或被劫于乡间。种种状况，惨不忍睹。”^②

在这个混乱的当头，一个叫涂涪垣的邀集了十几位同志，合办沙市演说会。每天从上午十一点起到下午四点，会员轮流出动，或是借用戏团，或是借用会馆，演说革命反清的因由与革命的现势。他们“历演民军之如何文明，如何精悍。并饰言各省次第光复，大兵源源相继；及演灭汉八策，扬州嘉定屠城等记，以讲明亟宜推翻清廷之理由。”听讲的人据说每天有两万多人，“鼓掌者有之，泣泪者有之”。会场并备置了剪发器具，给人民一个决志的机会。而当场剪发的每天也总有百余人。最后这篇在1912年写的报导，并对演说的效力及其与荆州光复的关

① 《大公报》，1911，8，18。

② 见《沙市演说会鼓吹革命助成荆州光复节略》一文，收于《武昌起义档案资料选编》中卷（湖北人民出版社，1984），页133。

系，加以追述：“鼓吹上等，则恃乎报纸，鼓吹中流及下等，则演说其最有力者也。迨后湖、鄂两军围攻荆州，人民之心理必欲得而甘心，尚何迁徙逃避之有？皆缘演说之功。是故光复荆州，不待城破而清兵遂降，虽云兵胜，实则人民之气有以胜之也。”^① 清兵最后不战而降，是因大势已去；而对这股大势的酝酿成形和走向，演说宣传实起著催长左右的力量。

I、其他

有些演说，我们并不确知其内容，但它们各自以不同的方式，为演说开民智的风气作出见证，让我们可以从更多的角度去了解这个运动的诸多面相。

1907年初，位在天津英租界的铸新学社在报上刊登广告，招揽听众。根据他们的说法，学社同仁为了“灌输文明，知识普及起见”，每个礼拜天都举办演说会，邀请天津的大演说家担任演说。^② 而在北京内城西华门内，有一所什库北教堂。1909年，教堂负责人延聘王子珍帮办一切教规，并充当教堂的演员，“以备开通愚智”。^③ 另外，苏州官绅汪子阶、林伯伦等人因曾随使英、法、意、比等国，对各国演说会的组织、贡献有切身了解，特地在1905年在苏州各城门设立演说会，聘请有志开民智的生员演讲。^④ 上海学界的一些士绅为了“开通下流社会”，特别组织了一所通俗教育社，派人赴内地演说，并特别购置了一

① 见《沙市演说会鼓吹革命助成荆州光复节略》一文，收于《武昌起义档案资料选编》中卷（湖北人民出版社，1984），页134。

② 《大公报》，1907，1，7。

③ 《顺天时报》，1909，4，11。

④ 《申报》，1905，5，6，页47。

台电光活动写真机，配合演讲，放映幻灯片。^①

这些是在大城市演说的例子。在遥远的四川华阳县，我们则看到不同的情形。华阳县虽然号称成都首善之区，但以当时的标准而言，却是“风气尚未大开”。在距县城三十里一个叫龙潭寺的地方，在1902年还出现过义和团。当地缙绅则除了读八股、吸鸦片外，毫不受新风气的影响。但到1903年，却“风气大变”，原因是当地的学生在跟小学堂教师徐子修读了半年书后，受到启迪。暑假回家时，就在龙潭寺向当地居民大开演说，“顽民竟闻而乐之，渐渐开化。”^②

广州的农工商会阅书报处在光绪三十年时，本来常常举办演说活动。十二月中因故停止后，一直到第二年的二月初还没有动静。地方上的志士一方面按耐不住，一方面又觉得该处的演说“囿于一隅，未能普及”，所以联合了一些同志另外组织了一个演说会。他们每天手持喇叭，沿途号众，在城厢内外选择宽阔处所，开坛演说。一处讲完，再换另一个地方。讲了几天后，并决定往花街所在的黄大仙祠进军。^③我们不知道这一次队伍到了黄大仙祠后，是否曾向掌班、妓女放言高论，但他们力谋普及演说的意思，却清晰可见。

留日学生张松云等人到广东乡下的一连串演讲，尤其容易让我们看出演说的戏剧性效果。1904年中，张松云等人应友人邀请，前往沙头乡演说，并顺道往九江、河清及顺德、龙江等处，按日讲演。张在沙头社学演说时，听众“几及千人，座中

① 《申报》，1907，4，27，页666。

② 《大公报》，1903，10，27。

③ 同上，1905，3，7。

多有泣下者”。大概因为张讲得太动听了，第二天，乡中一些农民请他再讲一次，而农民也非常捧场，“感泣如初”。乡里有一位思想前进的女士，曾经集资创立了一家女阅书报社。这位女士听到张松云的大名，当天夜里请他又赶了一场。这天晚上和张松云一起讲的还有一个叫王亦鹤的。王对家庭教育的重要，慷慨陈辞，而家庭教育又和女学不可分。讲到女学，王很自然地谈到缠足这个话题。王亦鹤显然也是能言善道之人，当他讲到缠足之害时，“听者泣不可抑，即晚放足者凡七人”。

在沙头讲完后，一行人赶到九江，在小学堂演讲。会场上有个商人曾去过纽约，也许因为当天的讲题和民族、爱国有关，这名商人也慨然登座，现身说法，讲述在美国被洋人压制的惨况。声泪俱下自是题中应有之义。最后商人语重心长地强调，以中国的处境，不可轻言排外，但也不能不为排外的结果预作准备。只要民心士气能够振作，外人自不敢轻侮。报导这则新闻的人说：“听者始而愤怒，继而感泣，终乃鼓掌”。^①从当时的环境及我们看过的各种例子下来看，这些记叙应该不是夸张之辞。

第三节 结 语

传统的宣讲有诸多弊病，我们已经约略讨论过。清末十年在开民智的风潮下，先由私人，继由官方设立了许多宣讲处所。其中特别由官方设立的，有不少是虚应故事，官样文章。整体说来，这个时期的宣讲至少有两个缺点：一是有不少地方，吸引不了听众；一是多半的宣讲处所不对女性开放。譬如黑龙江

^① 《警钟日报》，1904，8，23。

的满洲里在1908年10月，组织了一处宣讲所，一切费用由三五商家捐助。宣讲人员包括了交涉局的总理和税关委员，还有一两位热心的志士。刚开始时，还有一些“下等社会中人”来听。但双方显然有一些沟通的问题（或者是语文，或者是素材），以致“讲者自讲，而听者不过藉此为歇足之地”。过不了多久，连这些歇脚的人也不来了，“每逢开讲，竟至无人问津。”^①

直隶大兴县令遵照顺天府的飭令，于1909年初在四乡设立宣讲所。前后在东坝及黄村等处一共设了四区，但听讲者都寥寥无几。^②即使在首善之区的北京，有时也会出现门可罗雀的局面。像京师督学局于1907年，在外城西分厅的资善堂开了一间宣讲所，但因地势偏僻，一直乏人问津。^③

宣讲所的目的虽在开民智，但对男女之防的传统禁忌，却多半不觉得有必要加以开通。湖北汉阳县县令，在1908年拟定了一个章程，准备在城厢内外开办四区宣讲所，演说世界大势。在原来的章程中，本有逢四九之期，准许女子入内听讲的规定。但提学司却以“女学尚未发达，恐有无知愚民藉此造言生事，转碍风气”为由，加以删除。^④即使在北京，官方设立的第一处宣讲所——设于广德茶园的第一宣讲所——也从开头就不准妇女进入。^⑤

清末知识阶层所主导的改革思想与行动中，争取女权无疑

① 《大公报》，1908，10，31。

② 同上，1909，1，31。

③ 同上，1907，2，23。

④ 同上，1908，10，29。

⑤ 《顺天时报》，1906，10，19。

是要目之一。从反缠足、兴女学、提倡婚姻自主到争取妇女的独立人格，都显示妇女的权益逐渐受到重视，女性的地位也日渐提高。但一两千年来蕴育积累下来的等差、尊卑等观念和习俗，却已经深入思维、感觉的最底层，不知要多少激烈的震荡、剖翻，才能将人心从这种桎梏中解放出来。对“下层社会”的人民来说，这种解放的过程尤其艰难。毕竟经过千百年不知不觉的宣导、演练，这些观念、习俗早已成为日常生活中不可分割的一部分，一切都显得如此自然而天经地义。习惯、传统再加上教育的缺乏，使他们很难跳出这套已经成为“文化霸权”的道德、价值体系，从另外一个视野对想当然尔的生活、事实重新加以反省，提出批判。了解到这一点，我们就不难理解官僚阶层的考虑并非没有道理。宣讲的目的在开民智，但如果在像男女之防一类的根本禁忌上冲撞地过于迅速、激烈，往往会引起民众强烈的反弹，而使其他的改革意图、措施一并受到扼斥。

宣讲处所成为下层社会歇脚、聚会、休息的所在，也不是什么新鲜事，十九世纪外国人的记述中，已经有类似的报导。^①至于地处偏僻而乏人问津的案例，也丝毫不让人讶异。这些例子让我们更清楚了解到宣讲在地域上的限制。但重要的是，在种种限制、种种失败的例证之外，我们看到更多此起彼落，收到一定成效的据点慢慢扩散。在一个个鲜活具体的个例中，我们体察出一股真诚的动力，将个别的努力汇集成一股趋势。

前面曾经对宣讲、演说的异同有所探讨。这里我打算把讲报、宣讲与演说放在“口语启蒙”这个大范畴下，作综合的评估。不过在此之前，我愿再举几个小故事，为所谓的风潮、运

^① Victor Mair, 前引文, 页 353—354。

动添加一些骨肉、肌血。

1905 年底左右，天津几个宣讲所有鉴于中国的国债问题，对国家的改革富强构成严重阻碍，因而发起国民捐运动。刚开始时，捐钱者多半是“编户小民”，而“绝无富贵显赫之人”，捐的钱也都是“零星小数”。慢慢的才有朝廷的命官、公卿慷慨解囊。^① 这则报导很概括地点出了下层社会启蒙运动的一些效果。那么谁又是这些“编户小民”呢？直隶枣强县宅城村一个叫王玉存的，是一个有名有姓的好例证。王玉存是农人子弟，家里种了二十多亩薄田，刚好够糊口。1906 年，王听说城里开了一间阅报室，就天天跑到城里听讲。听了一阵子，颇有所感。回家和家人商议，决定把一亩六分的地变卖，一共卖了二十串钱，王亲自跑到天津的户部银行捐作国民捐。^②

当然，我们绝对不能奢望许许多多连糊口都做不到的农民，像王玉存一样做出这种看起来近乎冲动的决定。但在这个时代，吃饱后“冲动”一下的作法，显然并不是什么异常之举。毕竟这是一个已经开始跃动的社会和时代。顺天府蓟州一地，有个叫卢菊庄的孝廉，每到有集市的时候，就一定到讲报所苦口婆心地劝人捐纳国民捐。有一天他正对著合座几十个听众开讲的时候，突然有一个叫王福堂的鞋匠，手里提著二十吊钱，当众捐给卢孝廉。^③

不仅一般升斗小民有所反应，一向受到贱视的戏曲演员也不例外。事实上，从前文的叙述中，我们已经可以看出，不但

① 《大公报》，1906，3，4。

② 同上，1905，10，22。

③ 同上，1905，11，1。

知识阶层要求对戏曲和演员的重要性重新评价，戏曲演员自身也积极参与各项公益事务。他们的努力一方面固然有提升自我形象的意图，一方面也未尝不是因为真正受到时代风气的感染。北京一个叫做郭宝臣（小元红）的伶人，就是看到一般人踊跃输捐的景况，心有所感，大手一挥，捐出了一百两国民捐。同业杨朵曲、杨小朵、杨幼朵父子叔侄三人，又辗转被小元红所感动，合捐了大洋一百元。^①

1907年的江北赈灾活动能够激发下层人民的同情心，更不让人有丝毫意外。天津宝和轩艺善会的一次赈灾活动上，就演出过一场“救人者人亦救之”，众人感动成一团的救国救民现实伦理精彩小戏。活动开始时，一如往常，先有几场曲艺表演，接下来由英敛之上台演说。讲完收捐款之际，突然从门外冲进来两个丐妇，其中一人手上还抱著一个小孩子。两个妇人进得门来，话说缘起。原来前几天听到宝和轩要为江北灾民举办赈灾演艺会，两妇人心想自己虽也是无食无衣之辈，靠行乞度日，但在天津车水马龙、人烟杂遝之地，每天总算还能讨到足够的钱粮，温饱无虞。而从别人传说出来的江北灾民的惨状，比起自己的处境，则是天上人间，两番世界。所以特别把当天在街上讨到的四十九枚铜元捐出来，希望主事者不嫌微小，附充赈捐。在座的客人见了这般景象，不觉也动了真情。细问妇人的姓氏，一叫李氏，一唤门氏，其中一人的姑姑是盲妇，也同意这次的捐款之举。打听清楚后，两名客人各赠丐妇一元，其他客人也纷纷掏出铜钱相赠。报导这则消息的记者提到，前几天才有一个叫宋五的盲人也捐了一些钱。短短几天内，接连有这几个贫

^① 《大公报》，1905，10，22。

弱残障，生活在社会底层的人，凭著不忍见死不救的不忍人之心，暂时忘却了自身的利害，拔刀相助，也难怪这名记者对上层社会的麻木不仁冷嘲热讽一番了！^①

也许因为对人生的苦难有更切肤的感受，小人物“物伤其类”的情怀常常显得更直接而强烈。1907年2月底，北京志士在白云观办的江北赈灾义会上，也可以看到类似的故事。赈灾会的第一天，狂风呼啸，游人稀少。但是热心的志士不惧风寒，全体到场演说灾民惨状。西式的风琴、歌唱表演，配合演说，足足进行了三个小时。场中一半的人是贫寒小贩。这些人本来是要趁机赚几个蝇头小利，但听完演说，不少人生意大概没做成，倒平白捐出了一两枚铜元。一个在场守望的巡兵捐了铜元十枚。另外一个乞丐也略尽绵薄，捐出大钱三文。^②

见微未必知著，小插曲也不一定能反映出大时代。如果这几个故事仅是孤立的案例，那也仅能止于感人的小故事的水平，而无法烛照整个世代。但我们细加分析，可以看出这些农人、小贩、兵士、瞽妇、乞丐捐钱的原因；是因为他们或者直接听到讲报、演说，或者间接从他人口中得知消息。新的媒介、管道使这些小人物的故事和时代的主轴联在一起。本章的整个叙述，我相信已充分证明讲报、宣讲、演说在量次上，已经多到我们不能否认它们已形成了一个有意义的运动的程度。每次演说，每个讲报、宣讲处所，都吸引了几十乃至千百个听众。这些散布在各个角落里的不知名的群众，往往随著讲者的说辞而激动、喝采、落泪。启蒙的声浪在城市、街头、寺院、戏园、茶馆、山

① 《大公报》，1907，3，13。

② 同上，1907，3，4。

野乃至村落，此起彼落。这批在末世与新生间奔走呼号的启蒙者，以宣道士般热狂的呐喊，倾泄出世纪初中国知识阶层的梦魇、希望、悸惧、理想。走向新生的救赎之道，明晰可见，但他们希望所寄的人民却活在一个聋瞽暗哑的世界。正因为如此，这些启蒙者的嘶喊听起来格外高亢激越。从传统锣鼓喧天的戏曲舞台上，获取大多数历史知识、道德条目、价值标准的“愚夫愚妇”，显然对这些高亢激越、嘶喊嘈杂的声浪，以及声泪俱下的“表演”形式相当熟悉（更何况，这嘶喊嘈杂的“新声”中偶尔还响起齐鸣的锣鼓）。声浪后的讯息也许是陌生的，但数说不完的悲惨情节（从鸦片战争，从清兵入关，从纲常名教确立的宋代、汉代，这古老的帝国留下了多少悲伤的回忆，让新世纪的志士去数说呢），却同样令人喟然而叹，乃至潸然泪下。这样看来，新时代的故事能引起群众的共鸣，在他们心头留下点点的涟漪，也就不让人惊讶了！宅城村的农家子弟王玉存，顺天府苏州的鞋匠王福堂，北京鞠部的小元红，宝和轩的丐妇，白云观前的小贩、巡兵，不过是这些广大的无名群众中，面貌比较清晰的几个写照罢了。

1907年的赈灾是突发事件，国民捐的劝募则进行了比较长的时间。评估二者成效最简单的标准，当然是募款的多寡与捐钱者的身份。就前者而言，我们没有最后的统计数字，结果不得而知。就后者而言，国民捐的捐款者，前述报导已指出多系“编户小民”；江北水灾我们也有不少下层社会捐款的记录。但二者的效果显然不仅于此，也不能仅由款项的多寡来判断。就赈灾而言，演说者不仅诉诸人的同情心，也诉诸同胞爱和民族情感。国民捐则更明显的以国族的危亡兴衰和爱国心作论证的

基旨。这种心理的再建设和新观念的灌输，才是启蒙运动最重要的课题。

戒烟和反缠足的宣传及推展，也同样彰显出启蒙运动的基本命意。从历史学者的后见之明，我们知道这两个运动最后都取得辉煌的成就。经过二三十年的时间，不仅鸦片的种植面积快速萎缩；在人的意识中，鸦片吸食更成为道德、法律上的大恶。我们当然知道，在军阀割据时期，鸦片的种植面积又再度跃升。最近的研究更指出，即使在共产党奉为“圣地”的延安，也有种植、买卖鸦片的记录。^①可见在战乱频仍的中国，要鸦片完全绝迹不是件容易的事。但重要的是，鸦片已经被视为罪恶、堕落、病态的象征，和小脚一样，成为代表旧中国封建、黑暗、阴腐的图腾。这种意念、形象的形成，显然和清末大规模的宣传有关。五四时期对传统的猛烈抨击代表了一个新时代的开端，但如果仅就戒烟、天足而言，1900年代的宣传和实践，实在是新、旧中国的真正转捩点。

1900年代的禁烟运动，是二十世纪上半叶中国禁烟运动的第一个高潮，也是一个重要的开始。其重要性不仅在于鸦片产量和吸烟人口的大幅消减（Mary Wright认为到1911年清室覆亡为止，中国种植的鸦片面积，已减少了百分之八十），^②禁烟

① 参见陈永发《红太阳下的罂粟花：鸦片贸易与延安模式》，《新史学》，第一卷，第四期，（台北，1990），页41—117。

② Mary Wright, *China in Revolution*, 页14. Esherick则认为Wright的估计过分乐观。不过即使Esherick也同意整个运动推行得如火如荼、有声有色；而清政府也显现了重塑新形象的诚意。这在盛产鸦片的西南各省看得格外清楚。Joseph W. Esherick, *Reform & Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, (University of California Press, 1976), (转下页)

宣传的论证也同样值得重视。和反缠足一样，禁烟的第一个理由是为了个人的健康。而在严复所传播的社会有机论及社会达尔文主义的影响下，个人的健康已不仅是个人的问题，还牵连到整个族群、国家的存续与富强。和赈灾、国民捐一样，戒烟和反缠足运动同样在传播一套国家、民族的新观念，以及做为国家一员的“国民”所应有的道德、义务——也就是梁启超所谓的“新民”、“公德”（1905年的反美禁约运动除了更强烈地标举出国家思想、民族意识、国民的道德、义务这些主题外，也同时灌输了反帝国主义的激情）。^①很明显地，在个别的事件、运动背后，清末的下层社会启蒙运动不仅要“开民智”，还同时要“鼓民力”、“新民德”。戒烟、天足的第一个直接目标就是强健国民的体魄；赈灾、国民捐则要灌输新世纪的国民必备的公德。

而反缠足运动除了引进上述的观念外，还进一步对妇女的地位、权益有所伸张。虽然类似的主张并不见于所有反缠足的演说、宣传中，但至少在前进的知识分子，特别是妇女界的言论中，女权思想已经开始萌芽、传播。天足运动的成效到1920、1930年代已经可以明显看出。对1900年代放足妇女的人数，我们无法估量。但这个中国近代史上最重大的社会运动之一的主

（接上页）页109。有关清末禁烟运动的源起、经过和成效，可参考拙著《清末的禁烟运动》，《史原》，第八期，（台北，1978），页161—193。

① 梁启超对新民、公德的看法，见其《新民说》及《新民说》第五节“论公德”，收于《新民丛报汇编续刊》（一），（台湾大通，1969）。相关的分析见 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907*, (Cambridge, Harvard University Press, 1971), pp. 149—219。张朋园《梁启超与清季革命》，（台北，1969），页92—93。

要原动力，来自这个时期，确是毫无疑问。^①

实业、蚕桑的推广，背后的动机也是国家的富强。不过其实际成果，从我们掌握的资料中，很难推断。学堂的建立，是清末新政的重点工作。但即使在对教育一向尊重的中国社会，新式学堂的建立，还是常常受到阻碍。所以像浙江桐乡县县令等人积极向民众进行宣导的作法，就格外显得重要。

在攻击迷信方面，义和团受到特别多的挞伐。其他的宗教信仰也受到批判、检验，但多半是用传统“神道设教”的作法，“以子之矛，攻子之盾”。

启蒙思想的出现，和救亡有密不可分的关系。革命则是救亡的途径之一，只不过采取的是激进、诉诸武力的手段。组织与军事行动虽然是革命成功与否的关键因素，宣传的效果也不容忽视。在这一方面，革命党的努力相当可观。仅就演说而论，除了在军队中积极进行外，对一般民众也有相当的影响力。关于这一点，除了上述的实例外，我们必须把口耳相传的效果也包括在内。事实上，在前述鼓吹讲报、宣讲和演说的议论中，就十分强调“一传十，十传百”的涟漪式效果（丐妇李、门氏辗转听到江北灾民的惨状及赈灾活动，是一个实际的例证）。事实上，这正是口语传播方式的主要特色。传统民间文化的形成，主要靠的就是这种口语传播。经由来往于城镇、乡村或乡村与乡村间的商贩、行旅，宗教、仪式专家以及游唱艺人的传播，知

^① 一本有关近代中国反缠足运动的研究，也指出义和团运动以后，反缠足运动达到一个新的高峰。到清末为止，天足的观念在通都大邑已经建立。到国民政府成立以后，这个运动更有长足的进展。见林秋敏《近代中国的不缠足运动：1895—1937》，（台北，政治大学历史研究所硕士论文，1990）。

识、文化讯息从一地传到一地。^① 除此之外，不识字者的知识也可能是透过别人的讲读而来（这近乎讲报而与演说有别）。Manchou 对十七、十八世纪法国大众文化的研究中就指出，巡回乡村的书贩往往带来一些印刷简陋而符合民众品味的书籍。这些书籍又往往由乡中少数识字的人，在非正式的晚间聚会中，当女人缝缝补补，男人敲敲打打（工具）之际，念出来给村民听。^②

革命思想向乡村或不识字者的传播，也很可能采用类似的方法。事实上，我们知道像《革命军》、《警世钟》、《猛回头》等以浅近文字写出，甚至可以唱出的宣导小册，确实透过革命党人向社会底层传播。一个叫梁钟汉的同盟会会员，1906 年从日本回国后，就结合同志翻印了《猛回头》、《警世钟》、《嘉定三屠》等作品，沿途散发。结果湖北各乡村多有这类书籍四处流

① 关于口述传统（oral tradition）传播的一般问题，以及传播的媒介，可参考 David Johnson 在 *Popular Culture in Late Imperial China* 中的文章，页 35—40，特别是页 39。Peter Burke 则对欧洲近代早期民间文化的传播，有非常详细的讨论，见氏著 *Popular Culture in Early Modern Europe*（Harper Torchbooks），页 92—107。

② 参见 Robert Darnton，“Recent Attempts to Create a Social History of Ideas: In Search of the Enlightenment”，*Journal of Modern History*，Vol. 43，no. 1（March，1971），页 124—127。另一项研究则指出从文艺复兴时期以降，欧洲许多地方都可以发现这种对著众人诵读的现象。诵读的范围从消遣娱乐用的骑士、游侠小说，烹饪之术，宗教书籍（特别是圣经）到官方文告，包罗甚广。法国在大革命后，还有人专门发行以农民为对象的刊物，希望藉着公开诵读（public reading）来教化一般民众。见 Philippe Ariès、Georges Duby、Roger Chartier 等人编的 *A History of Private Life*，Ⅲ：*Passions of the Renaissance*（Harvard University Press，1989），译者是 Arthur Goldhammer，页 152—157。

布。^①同一时期，日知会一些会员也在离汉口百余里的黄州，找了一个隐蔽处所，翻印《革命军》、《猛回头》、《警世钟》等作品，然后大量输入武汉各地，以致“军、学界凡属同情革命的人，几乎人手一册”。^②另一则记载则说：“各兵士每每读《猛回头》、《警世钟》诸书，即奉为圭宝。……有时退伍，散至民间，则用为歌本，遍行歌唱”。^③

革命宣传品如果可以用来歌唱，不识字的人就更容易吸收了。另一方面，宣传刊物既然分布得那么广，很容易就可以被粗识文字的人用来向不识字者讲读甚至教唱。而在茶楼、酒肆之间，这种口耳相传，传递革命消息、思想的可能性也不容低估。

听过革命宣传的人，不一定就会以实际行动参与革命，但却可能对革命党宣传的思想有所了解。这些议论虽然弥漫著强烈的反清气息，但在狭隘的种族主义之后，革命党要做的是向民众灌输中国过去屈辱的历史，以期激发人民的民族情感和爱国心。这些仍然是启蒙思想的主题。而对清廷的攻击，实际上是对既存政治权威的攻击，在本质上和欧洲启蒙运动对教会权威的攻击，并没有什么差异。

所以整体而论，“口语启蒙”在个别事件和运动上虽然有不同的诉求，也分别在赈灾、国民捐、抵制美货、戒烟、戒缠足、

① 梁钟汉《我参加革命的经过》，收于《辛亥首义回忆录》，第二辑，（湖北人民出版社，1980），页7。

② 李春萱《辛亥首义纪事本末》，《辛亥首义回忆录》，第二辑，页121。

③ 李时岳《辛亥革命时期两湖地区的革命运动》，（北京，1957），页58。

提倡革命等事项上有实际的贡献。但在个别事件、运动的背后，启蒙者还试图向下层社会的民众灌输作一个新时代的国民，所应具备的特质。他们必须有健强的体魄，休戚与共的民族情感，强烈的国家意识与爱国心。思想及心理的建设，价值观的重新塑造，往往难以立竿见影。但从前述听众的反应，我们知道这套新的观念、价值，已经慢慢开始在人心滋长。

第五章 戏曲

第一节 戏曲改良的理论

1902 年底，《大公报》论说栏中，出现了一篇题为《编戏曲以代演说说》的读者投书。文章开头，作者引用了一个日本人的意见，认为“天下开化之事有三：曰学堂，曰报馆，曰演说”。但紧接下来，作者举出种种理由，证明当时中国的学堂和报馆都有名无实。至于演说一事，他说“行之于租界，不能行之于内地；行之于教会，不能行之于国人；行之于将来，不能行之于现在。”这样的看法，显然过于悲观，也与事实不符，但他对戏曲的重视，却可以说是开时代之先声：

尝终日不食，终夜不寝，以求所谓开化之术。求而得之，曰编戏曲。编戏曲以代演说，则人亦乐闻，且可以现身说法，感人最易。事虽近戏，未尝无大功于将来支那之文明也！盖听戏一事，上而内廷，下而国人，无不以听戏为消遣之助。去年上海伶隐汪笑侬《党人碑》一出，其登

台演说时，具爱国之肺肠，热国民之血性。能使座中看客为之痛哭，为之流涕，为之长太息。独是此等戏曲，编者不多，诚能多编戏曲以代演说，不但民智可开，而且民隐上达。……今不欲开化同胞则已，如欲开化，舍编戏曲而外，几无他术。^①

在上一章中，我们详细叙述了演说所起的功效。很多时候，演说就是表演。讲者手舞足蹈，声调时而低回，时而高亢，表情时而悲伤，时而振奋；听者亦随之情绪伏动。只要是好的演说者，1900年代的中国有太多素材供他们点燃起蛰伏的人心。但少了宛转抑扬，可以让观（听）者随之咽啊嗟叹、一顿三挫的唱腔；少了撩人千般情绪的紧锣密鼓、丝竹管弦；少了如幻似真、灯火通明的舞台，和舞台上浓妆艳抹、亮丽耀眼的演员；千百年来，中国人民生于其中，长于其中，乐于其中，哀于其中，学于其中的那个炫烂缤纷的世界，就顿时失去了咒人的魔力。人们一下子从云端、从历史的某个情境中跌入烦琐恼人的现实世界。即使演说有着再大的表演质素，即使它能设法再造出一个依稀仿佛的舞台世界（如同上章中特别指陈的演说与戏曲结合的事实），但它毕竟不能营造出一个有血有肉、有光有影、有声有色，有帝王英雄、才子佳人、神仙鬼怪搬弄于其中的真正舞台世界。这个事实说明了为什么“口语启蒙”能发挥那么大的效力，许多1900年代的启蒙者却依然对戏曲情有独钟，视为开民智的最佳利器。毕竟，在过去千百年中，戏曲和宗教是形塑中国下层社会心灵世界的两种最重要的工具；在宗教普遍

^① 《大公报》，1902，11，11。

受到知识阶层的挞伐、扬弃，而新的、更有效的教化媒体尚未出现之际，戏曲很自然就成为再造人心的最佳选择。

传统统治阶层或士大夫阶层对民间戏曲多半抱著鄙视、怀疑或爱憎交加的态度。^①但从1890年代末到1900年代初，言论界的领袖却在这一方面有了突破性的见解。1897年，严复和夏曾佑在《国闻报》上发表《国闻报附印说部缘起》一文。^②第二年，梁启超发表《译印政治小说序》。1902年，梁又发表了《论小说与群治之关系》。^③这几篇文章的重要性，长久以来就受到重视。阿英（钱杏邨）在1960年主编的《晚清文学丛钞：小说戏曲研究卷》中，就特地把这三篇文章放在卷首。^④相关的中英文研究，也有不少。^⑤

严复、梁启超的思想，在许多方面都是中国近代思想史的源头。他们的论点、主张往往成为1900年代及五四时期知识分子思想的重要出发点。两人对小说的主张也不例外。在他们的论证、鼓吹下，小说（说部）的地位在知识阶层中大大提高。特

① 参见拙著《从传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向》，页330—336。

② 这篇长文从1897年10月，《国闻报》第十期起开始连载。

③ 前者发表在《清议报》创刊号（光绪二十四年十一月），（台北，成文，1967）；后者则见于《新小说》（上海书店，1980）的发刊辞。

④ 小说戏曲研究卷分上、下两集，1960年由北京中华书局出版。

⑤ 中文部分，如阿英《晚清小说史》，（上海商务，1937），页2—3；朱眉叔《梁启超与小说革命》，文学遗产增刊，第九辑，（北京，1962）。英文作品则以夏志清的论述为代表作，见C. T. Hsia, “Yen Fu and Liang Ch’i-ch’ao as Advocates of New Fiction”, 收于Adele Austin Rickett主编的*Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch’i-ch’ao*, (Princeton University Press, 1978), 页221—257。

别在1902年，随著《新小说》这份刊物的出现，小说一时成为知识分子用笔杆改变社会的重要形式。但我们若对这几篇文章细加分析，可以看出严复、梁启超所谓的说部或小说涵意甚广。我们都知道中国的戏曲故事很多源自小说；但另一方面，许多被归于说部的传奇、杂剧，往往只成为文人的案头读物，而不能实际演出。就这一层意义来说，小说和戏曲实在有很大的差别。所以严复、梁启超的这三篇作品，虽然在较宽广的意义下，提高了小说的地位，但并未特别针对戏曲本身有所发挥。相对于1900年代大量出现的戏曲改良及重视戏曲的言论来说，两人的见解可说是点到为止，并未真正搔到痒处。

梁启超倒是在别的地方，对小说和戏本约略做了一些区别。1902年，他在《新民丛报》创刊号上发表《劫灰梦传奇》一文。文章中，首先对中国的时局表示忧心，认为甲午、庚子两役，还算不上是“中国第一大劫”，以后恐怕还有更大的灾难。但接著又举出法国的例子，说明前途未必完全无望：“你看从前法国路易第十四的时候，那人心风俗不是和中国今日一样吗？幸亏有一个文人叫做福禄特尔（按：即伏尔泰），做了许多小说、戏本，竟把一国的人从睡梦中唤起来了！”作者因此藉主角之口，要把自己心中的意见和几片道理，“编成一部小小传奇，等那大人先生、儿童走卒，茶前酒后，作一消遣。”^①藉戏曲以唤醒人心的意思，已简要地点出来。不过从文中用“看官”的字眼来判断，梁显然是要写一些“戏本”供人阅读。但另一方面，他要传达的讯息的对象，又包括了“儿童走卒”，隐约中似乎又有用戏曲

^① 梁启超《劫灰梦传奇》，《新民丛报》，（台北，艺文，1966），第一号，（光绪二十八年一月），页105—108。

来教化不识字者的意思。不过他毕竟没有把这个意思清楚地交待出来。不久，梁又在《新民丛报》第十号的小说栏中，开始连载长篇的《新罗马传奇》。在这部剧作中，他借意大利诗人但丁之口，表现了类似的看法：“念及立国根本，在振国民精神。因此著了几部小说、传奇，佐以许多诗词歌曲，庶几市衢传诵，妇孺知闻。将来民气渐伸，或者国耻可雪。”不同的是，透过但丁与剧中另一个角色的一段问答，我们知道这出戏曲正在上海爱国戏园开演。而悠游天庭的但丁，正忙著邀请他的“忘年朋友”索士比亚（莎士比亚）和福禄特尔一齐前往捧场。^①

在《论小说与群治之关系》一文中，梁启超把小说的地位抬到极顶，认为要建立新的道德、新的宗教、新的政治、新的风俗、新的学艺，一定要从革新小说开始（所以他刊行了《新小说》这份杂志）。但对他来说，小说之所以有“不可思议之力支配人道”，是因为小说这种体裁的特殊性质，而文字正是构成这种特殊性质的主要因素。所谓“在文字中，则文言不如其俗语，庄论不如其寓言，故具此力（按即刺激力）者，非小说末由。”纯就刺激力而言，文字虽然不如语言，“然语言力所被不能广，不能久也，于是不得不乞灵于文字”。^②这与戏曲基本上诉诸语言、说唱的特质，简直是背道而驰。所以这个时候，他所谓的小说虽然在意涵上包括了戏本（这篇文章中，完全没有“戏剧”或“戏曲”等字眼），但却都是用来读的。一直到《新

① 《新民丛报》第十号，（光绪二十八年五月），页79—80；《新罗马传奇》的全文，后来收入《饮冰室合集》，专集第十九册，（上海，中华，1936）。

② 《论小说与群治之关系》，《新小说》，第一号，（光绪二十八年十月），页1及4—5。

《罗马传奇》一剧中，他才稍稍触及到戏园演出的问题。

所以整体而论，梁启超虽然对小说及戏本的功能大谈特谈，但对二者的区别，却没有严格划分。对戏曲与下层社会的关系，他也只是点到为止，没有申论。从我们目前掌握到的资料来看，把戏曲的重要性直接而单独地标举出来，应该是1902年以后的事。首发其端者的姓名、身份，我们不得而知。重要的是，类似的言论一开，很快就呈“一呼百应”之势，戏曲启蒙和戏曲改良一下子成为知识界最时髦的“论域”(discourse)。阿英的《晚清文学丛钞：小说戏曲研究卷》中就收集了不少这一类的言论。这里我打算更进一步，从当时的报刊中，爬梳出一些绝大多数未被学者研究、引用过的相关资料，来说明这套看法在当时的风行。

本章开头提到的《编戏曲以代演说说》，对演说的功能显然有所偏忽，这大概是因为作者还不及预见讲报、宣讲及演说的普及与效果。但就戏曲而论，作者的看法却可以说是1900年代戏曲启蒙、戏曲改良等议论的先声。从1904年起，提倡戏曲的文字大量出笼。在一篇《移风易俗议》的连载文稿中，作者提出了几点建议。除了毁淫词，绘制新纸画（可能是年画之类供一般民众观赏使用的视觉作品），作者还主张改良小说（禁止《封神演义》、《西游记》、《济公传》等淫词小曲），改良演说（招集各处说平书的，教以新小说，令其各处随便演说）。此外则建议另编新戏，禁止妖魔鬼道及淫褻之戏。这里作者将新戏与小说分列，比起梁启超笼统的谈小说，显然是进了一步。但把淫词小曲列入小说项下，似乎又在小说与戏曲之间游移，对其中的差别同异仍然没有细加分疏。他对演说的建议，倒值得略加引申：“各处说平书的，日以说书糊口，感人最易，误人也最易。不如招此项人，限一个月，教以新小说，令其各处随便

演说。……这等人最有口才，比立一座师范学堂的关系，不相上下。”^①这段文字一方面透露出旧日说书和演说的关系，以及过渡的痕迹，并进一步证实前文所说，演说和传统的说唱文学一样，确实具有一些“表演”的质素。而把演说与师范学堂相提并论，也可以看出作者对演说的重视。这和陈独秀等人将“戏曲”与学堂并列，同样说明了当时人对下层启蒙之道的重视。在狭义的学堂无法普及之前，演说、戏曲成了更广义的学堂。戏曲的重要性在此时被抬到空前的地位。但对很多人来说，演说仍然是开民智的利器。要达到最大的启蒙效果，必须多管齐下。戏曲固然要提倡，其他方式也不能放弃。

光绪三十年（1904）八月，陈独秀在《安徽俗话报》第十一期上发表《论戏曲》一文，对戏曲的影响和改良之道，提出了系统性的看法。文章一开头，他就作惊人之语，认为唱戏这件事，“可算得是世界上第一大教育家。”因为不论男女老少，没有人不爱看戏的：“我看列位到戏园里去看戏，比到学堂里去读书心里喜欢多了，脚下也走得快多了，所以没有一个人看戏不大的被戏感动的。譬如看了“长板坡”、“恶虎村”，便生些英雄气概；看了“烧骨计”、“红梅阁”，便要动哀怨的心肠；看了“文昭关”、“武十回”，便起了报仇的念头；看了“卖胭脂”、“荡湖船”，还要动那淫欲的邪念。”此外像中国人所有的“神仙鬼怪、富贵荣华”等“下贱性质”，也全都是受了戏曲的教训而深信不疑的后果。从这些例子中，陈独秀导出了“戏馆子是众人的大学堂，戏子是众人大教师”^②的看法。这番简要了当、宣

① 《移风易俗议：九续前稿》，《大公报》，1904，1，2。

② 三爱《论戏曲》，《安徽俗话报》，第十一期，页1—2。

言式的议论，将戏曲与戏子在下层启蒙运动中的地位推上最高峰。

陈独秀当然清楚戏子在传统社会中的地位，所谓“娼优吏卒四项人，朝廷的功令，还不许他过考为官。就是寻常人家，忘八戏子吹鼓手，那个看得起他们呢？”^①为了扭转习见，并为自己大胆的宣言提出能够说服人的理由，他遍举古今中外的例子来支持自己的论点。首先，他认为人的贵贱，本来就不该用执（职）业的高低作判准。只有在中国，把唱戏当作贱业。在西洋各国，却是“把戏子和文人学士，一样看待。因为唱戏一事，与一国的风俗教化，大有关系，万不能不当一件正经事做”，自然也就不能对戏子有所轻贱了。而且即使在中国，戏曲原来也不是贱业。“古代圣贤，都是亲自学习音律。像那云门、咸池、韶护、大武各种的乐，上自郊庙，下至里巷，都是看得很重的。”^②这些音乐到周朝变为雅颂，汉以后变为乐府，唐宋变为填词，元朝变为昆曲，到近两百年，才变为戏曲。所以考其本原，“当今的戏曲，原和古乐是一脉相传的。”^③陈独秀这里的看法，当然失之牵强，但他要证明“戏曲系出名门”的用意却相当明显。

当时流行的西皮二黄之所以受读书人轻贱，主要是因为词曲俚俗。但陈独秀认为俚俗却正是这些戏曲的长处。因为它让每个人都听得懂，所以能发挥感人的力量。一般迂腐的书呆子认为戏曲是游荡无益之事，陈氏当然不能苟同，因为“唱得好的戏，无非是演古劝今”，怎么能说是无益？但他也承认并非所

① 三爱《论戏曲》，《安徽俗话报》，第十一期，页2。

② 同上。

③ 同上，页2—3。

有的戏曲都有正面功能，所以提出了戏曲改良的主张。

陈独秀的戏曲改良主张共有五点，前两点是应该加强补足之处，后面三点则是应该革除的弊端。第一：“多多的新排有益风化的戏”。把中国古来的英雄人物从荆轲、聂政、岳飞、文天祥到明代方孝孺、王阳明、史可法、袁崇焕、瞿式耜等人的事迹，排成新戏。“要做得忠孝义烈，唱得激昂慷慨”，以期于世道人心，有所裨益。就是一些旧有的戏曲，像吃人肉、长坂坡、九更天、换子、替死、刺梁、鱼肠剑等，在陈看起来，也可以激发人的忠义之心。第二点则是“采用西法”。在戏里面夹些演说（这正是前文提到的“言论派老生”等文明新戏所采用的办法），以增长人的识见。同时还可以“试演那光学电学各种戏法”，让看戏的人从中“练习格致的学问”。

应该革除的弊病有三：第一，不唱神仙鬼怪的戏。鬼神这个渺茫的东西，往往“煽惑愚民，为害不浅”。而纯就戏曲本身而论，像武松杀嫂，本是报仇主义的一出好戏，加入了神鬼色彩，反而使全戏显得不合情理，削弱了感人的力量。其他像泗州城、南天门、五雷阵等戏，在陈看起来，更是荒唐可笑。

第二，不可唱淫戏。像小上坟、双摇会、翠屏山、乌龙院、拾玉镯、珍珠衫等戏，确实是伤风败俗，也难怪一班人把戏子当作贱业，看轻了戏曲的价值。而看戏的人很多是年轻妇女，碰到男戏子演淫戏已经够难看了，再遇上女戏子现身说法，种种不知羞耻的丑态，更不知会对妇女观众有多坏的影响。所以这种戏一定要禁止。

第三，要除去富贵功名的俗套。陈独秀认为中国人从出娘胎一直到进棺材，只知道混自己的功名富贵。对国家的治乱，一概不管。中国人才缺少，国家衰弱，这类戏曲实在要负很大的

责任。所以他主张像封龙图、回龙阁、红鸾禧、天开榜、双官诰等戏应该一律禁唱。

梁启超把广义的新小说视为建立新中国的不二法门，陈独秀却深刻体认到小说等媒介对下层社会影响的局限，而将发聋振聩、振敝起衰的责任寄予戏曲：

现在国势危急，内地风气，还是不开。各处维新的志士设出多少开通风气的法子。像那开办学堂虽好，可惜教人甚少，见效太缓。做小说、开报馆，容易开人智慧，但是认不得字的人，还是得不著益处。我看惟有戏曲改良，多唱些暗对时事、开通风气的新戏，无论高下三等人，看看都可以感动。便是聋子也看得见，瞎子也听得见，这不是开通风气第一方便的法门吗？听说现在上海丹桂、春仙两个戏园，都排了些时事新戏。春仙茶园里有个名戏子，名叫汪笑侬的，新排的桃花扇和瓜种兰因两本戏曲，看戏的人被他感动的不少。我很盼望内地各处的戏馆，也排些开通民智的新戏唱起来。看戏的人都受他的感化，变成了有血性、有知识的好人，方不愧为我所说的世界上，第一大教育家哩！^①

不仅不识字的人看得懂，连聋子也看得见，瞎子也听得见，戏曲被簇拥上启蒙的后座，也就不让人觉得意外了！

这篇用白话写的《论戏曲》，半年后，又在梁启超创刊的

① 三爱《论戏曲》，《安徽俗话报》第十一期，页4—6。

《新小说》上登载。^①有趣的是，在《新小说》上刊载的版本，虽然意思完全相同，却是用文言写成（可以说是白话版的文言翻译）。陈独秀这么做，显然是要向知识阶层推销他的看法，以推广这篇文章的影响力。

更有意思的是，在《论戏曲》的白话版刊行一年多以后，《顺天时报》的白话栏上连载了一篇《论巡警部已设立戏曲关系社会亟宜通国改良》的长文。这篇文章的题目，乍看之下叫人摸不着头脑。推敲其意，应该是巡警部设立后，戏曲演出归其管理；而由于戏曲影响至钜，巡警部应负监督之责，协助改良。虽然我们手边看得到的，只是这篇连载了三天的文章的第一和第三天的部分，^②但从内容推断，这篇文章可能也出自陈独秀的手笔（文章中说“戏园子，简直是社会上一个大学堂；唱戏的，简直是社会上一个大教师”。而用中外的例子，来说明戏曲和戏子的重要，和《论戏曲》一文几乎如出一辙。文中所举的各个戏目也几乎和陈独秀所举列的完全相同。至于戏曲改良的五点办法，我们虽然只能看到第四点和第五点，但从排列的顺序和具体的条目——不可演淫褻戏文，除去富贵功名的俗套——来看，也和《论戏曲》一文相同。尤其是第五项的论证，如学堂、小说、报馆的局限，而戏曲则连瞎子、聋子都可以听得见、看得著，更是陈文的翻版）。即使这篇文章不是陈独秀所写，但作者无疑熟知《论戏曲》一文，并全章照抄。这就更说明了陈独秀此文的影响力。《顺天时报》这篇文章唯一不同的地方，是在结论处就北京戏园的盛况藉题发挥，更进一步说明戏曲的重要：

① 《新小说》第二卷第二号，光绪三十一年二月。

② 《顺天时报》，1905，10，14；10，18。

看官您瞧！（这又是传统章回小说、平话说书一类文体的惯用表现法）前门大街东西一带，所有中和园、庆乐园、广德楼、三庆园、天乐园、广和楼各戏园子，无论那个戏园，一到上午时候，就是人山人海，挤都挤不动。官士农工商兵杂色人等，不招而至，不期而会。几千个眼睛，几千个耳朵，齐都向戏台上听著（？）著。在板凳上，坐上老半天，也不怕累，也不怕花钱。别项的钱，都舍不得花，唯有听戏的钱，人人愿花，人人乐花，花了还挺快活。实在世界上大乐事，莫乐于听戏。一忽儿换一出，一忽儿又换一出，真是好看。常言说，做戏的是疯子，看戏的是傻子，怎么傻子这么多呀？一到傍晚的时候，大栅栏一带地方，（？）车（？），大半是因为散戏。人怎么这样爱听戏呀？请问北京九城内外，阅报处、讲报处，有这样许多人没有呀？这样通盘筹划起来，报纸还是第二着，第一着是戏曲。^①

这段生动活泼的描述，让我们很难不同意作者“报纸还是第二着，第一着是戏曲”的结论。

事实上，这种拿戏曲与报纸相比，以彰显戏曲效力的看法，在当时相当普遍。《大公报》一则报导就记载了一个相当戏剧性的例子。北京庆乐园有一天演出《桑园寄子》一戏。当演到父子抱头大哭，弃子负侄一幕时，全剧达到高潮。台上的演员神情凄楚，悲痛欲绝，台下的观众也忍不住哀感之情，嗟叹摇首。这时，后座靠场门一位带著小孩子的老年观众，忽然以袖拭目，

^① 《顺天时报》，1905，10，18。

泪流不止。坐在旁边的一位年轻人，看见老者假戏真做，不免大笑失声（我们显然不能期望每出戏都让所有观众同声一哭。毕竟看戏的观众动机、目的不同；人生的阅历、怀抱、衷情也各自有别），并立刻高声指告隔座的女人。一时间，观众忘了台上人哭得死去活来，反倒过来欣赏台下活生生的真实演出。几位观众还禁不住为老人大声喝采。老人虽觉窘迫，仍然慢慢说道：“这样的惨剧，真叫人伤心呀！”记者报导完这则新闻，特地加了几句按语：“戏剧感人最易最速，如有人能将近来外人虐待华人情状演出警戏，使人观看，其感动下等社会，必较报章增加速率也。”^①这里所指的外人虐待华人情状，显然和1905年美国禁止华工的条约有关。由这里可以看出，唤醒一般国人的爱国意识、民族情感，几乎已成为这个时代知识分子的制约反应。不开口则已，不下笔则已，一开口、一下笔，就免不了要呼唤几下，哀叹几声。就其“念兹在兹”的执迷程度而言，倒颇有点像传统士大夫的“言必称尧舜，口不离孔孟”。

陈独秀的文章对剧本改革提出了简明扼要的主张，采用西法一项，也稍为触及到舞台改良的问题。此后有关戏曲改革的主张，大抵不出这个范围。但也有些文章特别针对某些方面作更深入的发挥。就剧本改良而言，禁止淫戏几乎是一致的主张（其实这也是传统中国士大夫一贯的主张）。^② 其中一位被称为天津文豪的张蔚臣，曾经对河东一带妇女观戏的盛况，有相当“感愤”却详实的描写。根据张氏的描述，河东地处偏僻，民智

^① 《大公报》1905，5，26。

^② 如《大公报》，1905，1，3，附件《说改良戏剧》；1905，1，26，论说《论开智普及之法首以改良戏本为先》等，均有类似的想法。

未开。自从设立戏馆之后，“阖乡妇女，鲜不翘足而待，拭目以观。”因为生意好，其他各地也纷纷设立。照张氏的估计，“津郡剧馆不下数十处，而河东一隅居十之四五”。由于戏价便宜，仅几个铜元，所以妇女看戏的，“如蚁附膻”。所演的戏码，大抵都是“奸盗淫邪”之属，“台上则眉目传情，台下则魂飞色舞。”张蔚臣虽然对女子观戏，抱持著和传统士大夫一般的偏见，但他对戏曲对妇孺的影响，却相当清楚。所谓“尝见妇女，无间昼夜，接踵联袂，缓步当车，赴剧馆以观戏也。髻龄童孺，街巷吟讴，习为口头禅者，剧馆常演之戏词也。”^①道出了戏曲无孔不入的吸引力与影响。

张氏既然了解到“剧馆者，俨然一下流社会之活动学校也；戏本者，俨然一下流社会之教科新书也”，乃提出“开民智莫善于演戏”的主张。到这个时候，这类看法早已不是什么新鲜的言论。值得注意的是，张氏特别详述了普法战后，法国因戏曲而复兴的过程：

昔法国之败于德国也，割地赔款，创钜痛深，其艰窘窘迫之状，较我国庚子时有过之而无不及也！而法国乃于巴黎创一大戏台，专演德法战争之事。摹写法人被杀流血，哭声旬格宫闾之处、里闾之间；枪林弹雨之下，断头者、折背者、穿胸者、裂肤者之悲哀惨酷之状与夫帝后蒙尘、缙绅戮辱，孤儿寡妇、娇妻幼子，无论男女老少、贫富贵贱，顷刻枕叠同死于马嘶旗飘之下之烈剧。复又追原国家破灭，皆由于官习如何骄横，民智如何淫侈之原故。凡观斯戏者，

^① 《大公报》，1906，3，17，《论戏馆有伤风化》。

莫不发为之竖，眦为之裂，顿足捶胸，握拳透爪，咸思誓雪国耻，誓报公仇。众志成城，咸与维新，不三年而国基大定，不十年而国势富强。呜呼！未始演戏之力量有以致此也。尤为我国前车之鉴耳！^①

事实上，张氏并非援举此例的第一人。早在1903年就有人提出类似的想法，^②以后也有人举用同样的例子。^③

这些文章虽然都对戏曲的功能过于夸张，但由此却可以看出他们希望透过戏曲向民众传达什么样的讯息。另外一篇《论开智普及之法首以改良戏本为先》的论说中，对这种希望有更具体的说明。在介绍了广东程子仪改良戏曲的努力（见下文）后，作者提出更进一步的期望：

若再能将中国旧日喜闻之寇盗、神怪、男女数端淘汰而改正之。复取西国近今可惊可愕可歌可泣之事，如波兰分裂之惨状，犹太遗民之流离，美国独立之慷慨，法国革命之剧烈，以及大彼得之微行，梅特涅之压制，意大利之三杰，毕士麦之联邦，一一详其历史，摹其神情，务使须眉活现，千载如生。彼观者日久，有不鼓舞奋迅而起尚武

① 《大公报》，1906，11，5，言论栏，张蔚臣《开民智莫善于演戏说》。

② 见《观戏记》一文，收于阿英《晚清文学丛钞：小说戏曲研究卷》，页67—68。关于这篇文章的作者，历来有不同的看法。我在《从中国传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向》一文中，曾略加讨论。见该文页301，注③。

③ 如天僂生《剧场之教育》一文，收于阿英前引书，页57。

合群之观念，抱爱国保种之思想者乎？^①

雪耻奋发，救亡图存的意思，再明显不过了。

不仅在京、津发行的《顺天时报》、《大公报》有戏曲启蒙的议论；在东北发行的《盛京时报》；在上海、广东发行，同情革命的《警钟日报》、《中国日报》也都刊载过类似的文章。像《中国日报》一篇谈广东戏的文章，就对广东戏本的缺乏，颇有讥讽。所谓“遇有走难，不是神仙搭救，即是员外收留。男女相遇，不是金兰结义，即是订结丝罗”。大臣出朝，一定唱“朝臣待漏五更寒，铸甲将军夜度关”，入朝则一定是“迈步来在金殿上，山呼万岁拜君王”。千口雷同，唱来唱去，就是那“江湖十八本”。差堪告慰的是，剧中对“忠奸贤佞，色色分明。于报应不爽之理与劝善戒淫之感情，不无少补。”而只要有中国与外国打仗的场面，多半以中国征服异族收场，照作者的看法，对民族思想的养成也颇有贡献。不过作者还是呼吁对这种千篇一律的剧情加以改良：“演出民族自立者如何幸福，奴隶于人者如何幽辱，以新阅者之眼光。则优孟衣冠，其关系于民智之进步者，岂浅鲜哉？”^②

《盛京时报》则在创刊不到半年内，刊载了一篇白话论说，讨论如何改良说书、戏曲，以开通下等社会。照这篇文章的看法，只要官府肯配合，自上而下，很短的时间内，就可以取得成效。以说书而言，可以由奉天将军下个札子，令学务公所的提学使选出几个博古通今的读书人，做为说部编辑员。再像小

^① 《大公报》，1905，1，26。这篇文章是山东一个叫王善述的投稿。

^② 《中国日报》，1904，3，24。

学堂那样配与房舍一所，称说部教授所。然后由州县地方官下令，集合所有说书业者，不论男女、盲目与否，到衙门里接受考验。再由这些人里选出两个通晓文字、记性良好、语言清亮、性质伶俐的，送到省城的说部教授所集训六个月。这期间，由说部编辑员把自己编写的“教忠教孝、变化风俗、感动人情”的新书，教给前来受训的职业说书业者。这些业者毕业后，由官府发给凭证，再回到原州县，把新学的说本教给其他业者。而后者也必定要跟说部教授所训练出来的学员学过一段时间后，才能到处说书，否则由官府查禁。经过这样一番在职训练后，官府就可以合情合理地禁止业者再讲说旧说本。^①

戏曲改良也可以采用同样的办法，并加以简化。先由学务公所挑出几个有学问的人，叫做曲部编辑员。然后由这些人“照这东西洋三百年的历史，合那中国近数十年的事情，凡是关系政界国际民族，那有声有色的事”，编做新戏曲。戏曲编成后，也不用成立什么教授所，就直接给戏园子的老板，教他们演唱。而凡是演出新曲有优良表现的，就赏一个“高等名优”的徽章。另一方面，再由地方官下令禁止演唱败坏风化的旧戏。这样赏罚兼施，建设破坏一起下手，不到一年，奉天各地的戏园子一定会出现崭新的面目。^②这篇文章的看法显然过于天真乐观，太相信由上而下的教化效果；而事实上，我们也没有看到奉天的官员有什么具体反映。但由作者的用心构思，我们可以看出当时的言论界对下层社会的启蒙之道，确实是殚精竭虑，绞尽脑汁。

① 《论开通下等社会的好法子》，《盛京时报》，1907，5，3。

② 同上，1907，5，4。

在登载这篇文章的同时，《盛京时报》又发表了一篇文言论说《论演剧急宜改良》。文章中说：“英人有曰：小说为国民之魂。吾得借其言中之意，窃谓演剧亦国民之魂也！”一语道出对戏曲的重视。但令人忧虑的是传统用来辅翼教化的戏曲，在内容上却愈趋下流。演出的剧情“非为思男慕女之私情，则为放火杀人之强盗。”淫戏伤风败俗，强盗戏则为少年子弟立下负面的榜样，“触动其步后尘之主义。”“今三省抢劫之案，层见迭出，虽不能皈咎于演剧一事，而演剧之默为流毒者，为不少也”。这些事实，对作者来说，格外衬托出戏曲改良的急迫性。所以他呼吁：“所有戏班班主，须延聘通人，择古今事迹之有益人心，足开民智者，编为新词。如北京惠兴女士之类，藉行乐以教化愚蒙，用补学堂之缺陷。”^①

《警钟日报》则在1904年就登出了一篇征文《改良戏剧之计画》。作者首先对中国戏曲的源流和材料的来源加以探讨。剧本的材料和内容虽然相当丰富，但并非所有演出都有价值。有价值的演剧必须“描摹旧世界之种种腐败、般般丑恶而破坏之；撮印新世界之重重华严、色色文明而鼓吹之”。^② 为了达到这个目的，必须对演出的脚本详加审核。这里，作者健鹤特别详细介绍了日本剧部的作法，以供取鉴之资。照他的描述，日本的剧部设有事务所，所内设事务长与评议员。总部由政府统领，称为皇室演剧部，支部则分隶于各省。任何人对社会上种种事件有所闻见，而欲“泄其不平之鸣于说部”者，都可以把剧本交给（各地的）事务所。脚本由事务长和评议员鉴定通过后，才

① 《盛京时报》，1907，5，4。

② 健鹤《改良戏剧之计画》，《警钟日报》，1904，5，31。

能公开演出。撰写者则可以得到相当价值的酬劳。由于每个人都可以自由地把自己的看法诉诸说部，以讽世规俗，而演出又深受欢迎，结果是“国民之心性，所以畏俳谐之口，甚于畏清议名教，而偷风因以日止也！”由于有这样的弘效，作者认为中国的戏曲改良，自然应该仿效。但剧部不应由皇室控制，而应该在上海设立一个戏剧机关部，在各省都会设支部。“庶几上自大人先生，下至屠贩妇竖之属，得日日吸受新剧之真理”。^①

这个主张，已透露出作者倾向革命的立场，而他对剧本内容的看法，更暴露其用心。作者认为，感人的戏剧，必需写实。而写实有两种意义，一是舞台的配景和演出力求逼真，一是故事内容必需基于真人真事。为了说明这点，作者又举了一个日本人的例子。日俄战争期间，日本一对有名的优伶夫妇，率领了一班梨园子弟，带著相机，冒险到仁川、旅顺间拍摄日俄海战的经过。回国后，他们将所见所闻排成活生生的历史剧（应该说是新闻剧），公开演出。舞台配景则在事实铺张不足时，或以油画（布幕），或以电光镜（灯光）等道具加以配合。中国传统的戏曲演出，不管在前者或后者，都有不足之处，而亟待改进。剧本方面，应跳出传统“教忠教孝，诲淫诲盗”的老套，另开新纪元：

自今以往，必也一一写真，一一纪实。举民族何以受制异族之手，而异族又何以受制于强族之手，使吾同种为两重之奴隶无告之穷民；上自二百六十年前亡国之纪元，下自二十世纪以来亡种之问题，一一痛苦流涕，为局中人长

^① 健鹤《改良戏剧之计画》，《警钟日报》，1904，5，31。

言之。铁板铜琶，高唱大江之曲；歌喉舞袖，招回中国之魂。则或者于保种保国之途，而得间接之一助也夫！^①

所谓图穷匕现，作者精心筹划了半天，最后的目的不仅在一般的启蒙，还要进一步用戏曲为革命的助力。

和其他启蒙方式一样，民间响起戏曲改良的呼声后，政府官员也开始有所反应。先是在1904年中，商部一位司员向管学大臣提出改良小说的建议。照这位司员的看法，小说门类甚多，包括了说部、弹词、外史、杂记、传奇、剧本乃至歌谣。学部对各种体裁都应该加以别择后，出资协助出版。但在这些体裁中，与“庸夫愚妇”最有关系者，主要是说部、弹词、戏本三种。所以对这三类作品的编纂、翻译、出版，应优先奖助。但如果就这三类作品加以比较，戏曲可能造成的危害较小说尤大，所以戏本的改良应该特别重视。至于新剧的创作方向，则应该以“表彰忠孝、褒奖廉平及阐发一切新理”者为主。优伶中有人能编出这类有益新戏的，应该给予专利数月或一年，以为鼓励。^②

商部司员上的这个条陈下文如何，我们不得而知。但我们确知，至迟到光绪三十二年（1906）春间，清廷已开始对高级官员有关改良戏曲的建议，作出正式回应，根据实录的记载，这年四月二十日，御史乔树枏“奏请改良戏曲，以立化俗之本。下巡警部知之。”^③而至少在北京，我们知道外城的巡警厅曾经出

① 健鹤《改良戏剧之计画》，《警钟日报》，1904，6，1。

② 《警钟日报》，1904，7，14。

③ 《大清光绪皇帝实录》，（台北，华文，1964），卷559，页11。

过浅白告示，将改良戏曲的意思公告周知。^①

前面曾提到，新成立的警察制度与人民生活息息相关，经营项目也是五花八门。除了维持秩序、安全外，对风俗的改良也不放过。上文所举，劝止人民烧香焚纸、迷信鬼神的白话告示，就是一个例子。所以清廷把戏曲改良的监督责任交给各地警察，是很自然的作法。^② 光绪三十一年，曾上奏主张“警察为当今急务，请饬竭力整顿”^③的吴荫培自费到日本考察政治。本来他并没有打算针对戏曲问题做任何特别的了解。但在三个月的旅程中，吴氏却有不少机会看到各类戏剧演出（如木偶戏、以日俄战争为主的默剧及其他一般的戏剧），使他对戏曲所可能担负的使命和发挥的影响，有深刻的体认。同时，他也开始感受到用改良戏曲感化下流社会的迫切性。在他写的游记中，特别

① 见《顺天时报》，1906，9，2，燕南公所写的《论外城巡警厅之谕示》一文。

② 根据端方的看法，“警察”一词的出现是光绪二十九年（1903）的事。光绪三十一年，在翰林院撰文吴荫培的建议下，清廷下令各省督抚办理警政。端方此时正在湖南做巡抚，接到旨令后，就把自己在湖南办理警务的政绩报告了一番。在这份奏折中，他就强调“……警察实非贱役，而实为治理之本原。行之日久，庶几改良社会，有移风易俗之机。”见端方《筹办警务情形摺》，收于《端忠敏公奏稿》（台北，文海，近代中国史料丛刊，第94集），卷五，页613。梁济也对巡警制度的重要性及其所可能发生的影响，有详细的论述。对巡警制度成立后的各种弊端及兴革之道也多所指陈。见《辛壬类稿》，收于《桂林梁先生遗著》，页303—311。

③ 《端忠敏公奏稿》，卷五，页611。

提到这些剧本多半由文人学士编创，然后由警察官审核。^①

吴返国后，正式出任广东潮州知府。不久后他上了一个条陈，就他在日本游历所得，对新政兴革提出五点意见，由时任两江总督的端方代为上奏。其中一项就是请求仿照东西各国的形式改良戏剧：

将使下流社会移风易俗，惟戏剧之影响最速。日本演戏学步欧美，厥名芝居。由文学士主笔，警察官鉴定。所演皆忠孝节义，有功名教之事。说白而不唱歌，欲使尽人能解。中国京沪等处戏剧，已渐改良。惟求工于声调，妇孺不能遍喻，似宜仿日本例，一律说白，其剧本概由警察官核定。此事虽微，实于风俗人心大有关系。^②

值得注意的是，吴氏主张仿日本之例，取消声腔，一律改用说白的建议，和当时大多数主张戏曲改良的议论都不相同；但却和文明戏中加入演说，以及话剧全用对白的发展趋向，若合符节。不过戏剧中完全取消演唱，改用说白的作法，是否能为一般人接受，却是吴氏未曾考虑到的问题。这个条陈上奏后，清帝立刻指令民政部参酌办理。民政部除了通知各省外，也札饬京师内外巡警厅遵行。不过民政部却考虑到全用说白的建议过

① 吴荫培在日本期间观赏的各种戏剧，及观戏后的感想，都详载在他的《岳云龢扶桑游记》一书。原书未见，此节所述悉据中村忠行《晚清に于ける演剧改良运动（二）——旧剧と明治の剧坛との交渉を中心として》一文，（日本天理大学学报，第八辑，第一号，1952年7月），页52—54。

② 见《谕摺汇编》（不著撰人刻本），光绪32年12月30日条。

于极端，很难骤然让人习惯，只令各地依地方风俗，酌情改良。^①

1909年底，掌管民政部的肃亲王，本身就通晓梨园戏曲、五音六律。他认为随著时代的变化，戏曲也应该加速改良。为了鼓励编演新戏，计画对有优良表现的戏园给予奖励。^②这些例子都说明官府对起自民间的戏曲改良运动，愈来愈加重视。

第二节 改良的组织与个人

和白话报、阅报处、宣讲演说一样，启蒙者有关戏曲改良的主张并不是光说不练，讲完就算了。各种各样的团体、个人，透过不同的方式，把自己（或看来、听来）的议论化为实行。1905年，名伶想九霄（即田际云）与王大头两人，向学务处申请开办学堂，以改良戏谱。^③另一则记载则说田和谭鑫培等人计画组织一所正乐学堂，聘请教师教授学生中国及西洋乐器，以为戏剧改良的基础。^④这两则报导指的很可能是同一件事。我们虽然不知道正乐学堂是否真的成立，及成立后的运作情况（田等确实在1912年组织了正乐育成会，其名称及构想显然来自正乐学堂），但他们意欲藉著建立专门的戏曲学校，以提高演员素质与社会地位的企图，却非常明显。1911年初，天津梨园也以改良戏曲为名，筹设梨园秦伶小学堂。^⑤民国以后，由政府及私人创

① 《顺天时报》，1907，3，18。

② 《大公报》，1909，11，19。

③ 同上，1905，10，29。

④ 《新闻报》，1905，11，10；引自中村忠行，前引文，页66。

⑤ 《大公报》，1911，1，23。

设的各个戏曲学校，^① 在精神和立意上，与清末这些艺人的构想，实在是一脉相承。

除了筹组学校外，演员也组织会社，以改良戏曲为宗旨。像湖南的闲吟社，就自称为改良戏曲社，也实际演过一些改良新剧（见下文）。^② 天津的同乐茶园则在报纸上刊登广告，自谓每天演出的戏目，不论是忠孝节义、奸盗邪淫，“无不寓褒忠锄奸、戒淫尚义之旨”。并且不断地聘请名师研究改良新剧，以冀有益社会。^③ 同乐茶园刊登这则广告的真正动机是什么，我们并不清楚。也许是因为演了一些有碍风化的戏曲，受到批评后的辩白。但所谓“屡请名师研究改良新剧，以冀有益社会”之类的言辞，却反映出时代风潮的影响。

而知识分子或有志之士，也积极参与组织事务。绍兴戏曲改良会是一个很好的例子。根据改良会的简章，他们的目的是要“纠合同志，将现行之戏曲改良，（以）开通下等社会之知识”。在创办之初，由于经费不充裕，所以先雇用一些盲人或乞丐，教以改良会新编的戏曲，然后派他们到各处演唱。等到经费充裕后，则打算组织一个新的剧团。戏曲改良的方向在除去传统戏文中腐败的成分，而代之以“文明之思或民族主义、军国主义”，同时也要把古今中外的历史和各种科学实业都写入新的曲本中。简章中还规定会员中有通外国文字者，应该将外国歌曲中有趣味又能感发人心者，翻译出来。而近几年来各杂志、新闻附印的新戏曲，改良会也计划加以抉择后，或是实际排练

① 关于这点，可参考苏移编撰的《京剧简史》中有关新型戏曲学校的部分，见《戏曲艺术》，1985年2月号，页79—81。

② 《大公报》，1910，6，13。

③ 同上，1911，1，5。

演唱，或者付印成集，以广流传，便人搜集。^①

1911年8月，天津学报绅商各界，由郭宗汉等十几、二十人组成了社会教育俱乐部。这个俱乐部在八月时大致组织就绪，到十月初，已经编了不少新剧。不过这些新剧本多半因为“景物不全”，而没有办法排演。十月中，他们在广东会馆公演的新戏主要是《潘烈士投海》，由俱乐部的成员亲自粉墨登场。^②

更值得一提的是天津的移风乐会。这个组织在1906年成立，成立的缘起是因为天津的学务总董林墨卿等人向学宪上了一个禀陈，请求组织乐会来办理戏曲改良。这个请求最后得到袁世凯的支持，林墨卿就在城隍庙内借了房间，正式设立移风乐会，并请监生刘子良担任会长。组织成立后，又另外请了一位文人来编辑新戏。到十月初，已经编出《破迷信》、《悔前非》、《潘公投海》（这和上面提到的《潘烈士投海》讲的是同一个故事）几个剧本。^③而过不了多久，这三出戏就被安排在大观茶园演出。^④

在以后的一年多里，他们又编排演出了《好男儿》、《民强基》两剧。前者讲的是张良和力士狙击秦始皇的故事。后者则是劝人戒除鸦片。这出戏在1907年5月19日，在天津鼓楼北的桂仙戏园演出。戏中的女主角叫罍粟花，由天津名角路三宝饰演。其他角色如烟楼掌柜叫尹也大，劝诫朋友戒烟的叫时务达，都是一语双关。演戏的过程中，随段加入演说。演戏前也由《大公报》社长英敛之先登台演说戏曲与社会的关系，及祸

① 《警钟日报》，1904，8，8。

② 《大公报》，1911，8，15；10，5；10，15。

③ 同上，1906，10，9。

④ 同上，1906，10，15。

福自召的道理。凡此种种，不论是戏的内容，或演说加戏曲的形式，都是典型的启蒙样板。除此之外，移风乐会还编排了一出《醒世姻缘》，描述妇女“天足之文明”，以及缠足的种种弊害。不过这出戏是否正式上演，则不得而知。^①

移风乐会的成立，很受到袁世凯的支持。袁在1907年9月正式调离直隶总督的职位，对移风乐会的运作显然有相当大的影响。1907年曾因经费无著而暂时停办，1908年初虽然又恢复组织，排练新戏，但此后就看不到他们有什么活动。一直到1911年，乐会才又开始积极运作。这年二月，刘子良向天津城议事会递了一个说帖，要求议事会稟请巡警道下令，凡是移风乐会所编的戏，各个戏园不许不演。而为了减少观众的抗拒，新编戏曲，一律用旧式唱法。^②

重新组织起来的移风乐会分成三个部门：伶工传习所专门与各伶工讨论一切剧本；俱乐部延聘文学家编纂戏本；艺术研究所则为弹唱戏耍之人，提供一个研究场所。三个部门虽然各有所司，宗旨却一致：就是要改良社会，启发人民的爱国思想。^③

在宣统三年的前三个月里，他们共编出七本改良新剧，分别是：《十全会》一本，目的在劝人行善；《家庭教育》两本，目的在提倡母教；《治魔鬼》两本，用意在于提倡人权；《新教子》两本则是提倡自由结婚。^④其中《家庭教育》、《新教子》都有正式演出的记录。此外他们还演过《庚子纪念》一剧。这出戏应该

① 见《大公报》，1907，5，18；5，20；12，7；1908，1，6。

② 同上，1908，1，6；1911，2，21。

③ 同上，1911，4，4。

④ 同上，1911，4，22。

是北京义顺和班在1906年编成的庚子纪念新戏，剧情描述拳匪之种种怪现象并华人受伤之惨情，目的在激起人民的自强观念。^①

除了这种正式组织的团体外，也有些人用比较松散的方式纠集同志，或者以个人的力量从事改革工作。广东的程子仪就是一个相当突出的例子。程在光绪三十年十一月和朋友招齐了一笔股本，创办了一所类似戏曲学校的组织。根据程的计划，他要招收六十名年纪在十五岁以下的少年，组织一个戏班。这些少年除了每天学戏外，还要接受两个小时的读书识字课程，目的在学一些普通的知识，激发爱国的热忱。同时也希望藉此祛除传统优伶自贱自弃的心理。另一方面，学生如果能够读书识字，自然容易对新撰的戏本，有更深切的了解。除了这些课程，学生还要在闲暇时学习兵式体操。照程子仪的构想，这些学生在学成后，要常常派到乡村中演出。每到一地，学生必须一律穿著操衣，头戴草帽，足穿革履，并在军乐的伴奏下演唱爱国歌曲。在这种正经八百、歌乐喧天的气氛下，演员先绕村一周，然后准备登台演出。演出之前，还先要由男丑一一加以介绍，并当场发卖戏本。卖戏本的作法一方面在帮助听众了解剧情，一方面希望藉此辗转流传，以为开通风气之助。

程氏的构想到底实践了多少，我们不得而知。但在十一月时，他们确实已编撰了一些新剧本。像以前开台戏惯演的《六月封相》，程氏一律代以《黄帝伐蚩尤》；正本戏所演的《诸神

^① 《大公报》，1911，5，15；6，26；7，12；7，13；1906，10，31。

朝天》，则改为《大禹治水》。^① 他的某些计划，今天虽然看起来可笑而不切实际，但在当时有识之士普遍强调演员的影响，力图打破轻贱优伶的传统偏见的议论声中，程子仪训练演员识字读书的构想，无疑是比较切乎实际的办法。这种在纯粹技艺之外，再加上一般知识训练的作法，正是传统科班或师徒制与后来新式戏剧学校的最大差别。如果我们知道一直到1907年，伶人购阅报纸，还被当成特别新闻，被称誉为文明进步之举，^② 就不难理解程氏要求艺人识字读书的主张，实在是开风气之先。五年之后，北京一位志士在龙泉寺设立了一所美术学堂，专门招考学生，教以有益社会的戏曲。要加入学堂者，一定先要通过文字考试，以淘汰一般不识之无的“市井俗儿”，藉此来改革戏曲界的种种陋习。^③ 跟程子仪相比，这位北京志士的作法显然来得严格，但要求艺人有识字能力，以提高其素质、地位的用意却是相同的。

天津的启蒙者乔苾臣，“精通英文，长于音学”，也是一位知名的票友。在时潮影响下，约集了一些朋友，改良戏曲以推广社会教育。他们所排演的新戏像《女子爱国》、《潘公蹈海》，不仅针对一般国民，还特别以女子为对象，以激发其“自强之气”与“爱国之心”。据说每一次演出，都是“观者为堵，点头鼓掌”，甚至还有人为之“惊心陨涕”。当时的报导特别把他跟

① 《大公报》，1905，1，2 及 1905，1，26，王善述的论说文《论开智普及之法首以改良戏本为先》。

② 这则报导说北京春季班的桂芬、桂卿两人，订阅了《顺天时报》等三份报纸。有客人来时，还特别请客人讲解。报导者因此称赞他们“日进文明”。见《顺天时报》，1907，8，7。

③ 《大公报》，1910，2，4。

名演员田际云相提并论,认为是北京戏曲界的“文明特色”。^①在北京则有一位志士,纠集了大约一百个青年人编排新戏,在天乐园茶园内演出。为了吸引观众,在新戏演出之前,先唱一些具有教化意义的旧戏。^②这种安排,可以说是相当用心。

而演员自身,也有不少人致力于改良的工作。被称为“姜圣人”,并长期为梅兰芳配戏的姜妙香,从1906年开始,常常和一些“文明人”往来,因而产生了编排新戏的想法。计划从西洋小说中选择一些和中国社会有关系的,编译成剧本演出,以作为文明进化的动力。^③天津则有一个叫王鸿寿(艺名三麻子)的演员,每天在北马路绘芳茶园演出,演的多半是忠臣孝子、义士烈女的事迹。1906年6月,他又编排了一出《自强传》,讲的是潘宗礼跳海的轶事(这显然是前文多次提到的潘烈士)。这出戏推出后,颇受好评,连演了好几天。受欢迎的原因,不仅是因为三麻子演得惟妙惟肖,更主要的在于剧情编排得“情理兼尽,雅俗共赏”。^④

第三节 演 出

理论的指导、组织的推展固然重要,但如果没有实际演出,整个戏曲改良运动就失去了最终的目的。在这一点上,改革者也同样没有令我们失望。他们不仅在剧场的环境,舞台的形式、

① 《大公报》,1906,6,18;《顺天时报》,1906,5,27,《请再看重演惠兴女士传文明新戏》。

② 《大公报》,1905,6,23。

③ 《顺天时报》,1906,7,18。

④ 《大公报》,1906,6,18。

背景等硬体设施上有所改进；^①在内容和精神上，更是朝著陈独秀所谓的“戏馆子是众人的大学堂，戏子是众人大教师”的方向不断努力。下面我们就从当时的实际演出，看看在一片改良声中，戏曲起过什么样的作用。

大体说来，这个时期与“改良”扯得上关系的戏曲演出，可以分为两类。一类是在演出内容上传递新的时代讯息，一类是在目的上突显演出的特殊用意。前者可依其内容、讯息分为三类：一是劝戒恶俗；一是提倡新思想，引介新知识；第三则是鼓吹革命。后者指的主要是义务戏的演出。这类戏曲不一定是经过改良者（虽然改良新曲为数不少），但不论演出剧目是新是旧，目的都在藉演出唤醒听众的国民意识与爱国思想，并用实际的银钱收入来达到赈灾等特殊目的。义务戏在这段时间内大量出现，固然和整个启蒙思潮有关，也未尝不是因为演员意图藉积极参与社会公益，来提高自身的形象。归结到最后，热

① 在这方面，上海的“新舞台”可以说是首开其端。他们参照日本剧场的设施，在1908年引进了回转舞台、各种道具和新式的照明设备。并且在名称上，用“舞台”取代传统的“茶园”，以突显其“文明”性。不久之后，大舞台、歌舞台等新式戏园也相继出现。见中村忠行，前引文（二），页57。第二年，北京、天津也开始出现改良的新戏园。像北京的广德楼就推出电光新戏，采用新式照明和舞台背景。天津的大观茶园受到上海新舞台的刺激，干脆把名字改为大观新舞台。分见《顺天时报》，1909，8，28；8，29及9，11的报导。这年十月，王钟声在大观新舞台演出新剧《缘外缘》。王氏一身西装打扮，在洋琴的伴奏下，娓娓唱来。一幕戏演完，“座客无不击节称赏，掌若雷鸣”。接下来，舞台突然一转，外庭变为内室。台下的客人，更是看得一愣一愣的。评论者则认为整出演出，“实津埠各梨园中从未有之奇观”。见《大公报》，1909，10，4。这则报导多少让我们看出当时新剧创新的实况，和观众的反应。

心公益演出，和建立戏曲学校，同样反映出知识分子和演员力图提高“戏子”的社会地位，以真正达到“众人大教师”的期许的用意。下面就依这几种演出类别，分别举例说明。

义务戏的演出

义务戏的演出，主要名目有筹募国民捐、赈济灾民和捐款助学。国民捐的筹募，如前所述，是由天津的阅报社发起，曾透过宣讲、演说等方式进行。义务演戏则是另一种方式。北京的义顺和班曾多次演出梁济编写的《女子爱国》新戏，其中1906年6月的一次演出，特别指明所收戏款一律缴为国民捐，“大小角色，各尽义务”。^①八角鼓的票友则选中鲜鱼口的天乐园戏园，演唱改良新曲来募集国民捐。^②北京的乐群阅报社从1906年7月25日起，约集了子弟八角鼓，每天在朝阳门外的半亩园演唱各种改良新曲，所收款项，一律归入国民捐。为了收到更大的效果，乐群阅报社还和其他报社联合，每天轮流派人到半亩园现场演说。^③这个例子，让我们了解，为了达到目的，阅报、演说和戏曲等各种形式常常是多管齐下，同时进行。特别是演说与戏曲交互运用的例子，我们在前面已经看到很多。

同样在朝阳门外，一家叫柳荫居的茶舍，也在1906年8月邀集了一些子弟，义务演唱各种改良词曲，所收茶资，悉数提入国民捐，并藉以提倡国家思想。^④照相馆老板，职业的启蒙运动家王子贞也在这一年8月，约集了“国风雅韵”和“文韵畅

① 《大公报》，1906，6，10。

② 《顺天时报》，1906，7，13。

③ 《大公报》，1906，7，26。

④ 同上，1906，8，15。

怀”等票房，在三庆园连著三天义演华工受虐等改良词曲，为国民捐募款。^①此外，根据惠兴其人其事编写的《惠兴女士传》，曾经多次由名伶田际云搬上舞台。1906年5月，田氏又率领玉成班在广和戏园义演两天的惠兴传。演出的票价较平常每人多出京钱五百文，这些钱再加上每位演员捐出的戏资，一起捐为国民捐，除了帮助国家偿还债款外，也藉此来“开多数人的智识”。而为了加深观众的印象，演出当天又特别请了张展云、彭翼仲、王子贞三人到场演说。^②田际云积极参与社会公益的作法，受到北京巡警部的奖励，特颁银牌一面。天津租界内天仙茶园的老板赵广顺打铁趁热，在三个月后，邀请田际云率领原班人马，到天津再演《惠兴女士传》。加收的票价，也一律捐做国民捐。^③

1906、1907年的江北大水灾，为义务戏的演出带来高潮。先是，在光绪三十三年的一月间，普仁戒烟会在福寿堂主办义务戏会，将所得款项的一部分提拨为江北火灾的赈款。^④二月间，普仁义务会又在福寿堂现场设置江北收捐处，代收灾款。^⑤而由乔荇臣、田际云、王子贞等人提倡办的普仁戏会也在一月下旬，在打磨厂的福音堂办赈灾演戏。下午三点先由人轮流上台演说江北灾情，晚上七点开始演戏。中国妇人会则在现场发起义卖

① 《大公报》，1906，8，22。

② 《顺天时报》，1906，5，26；5，27，《请再看重演惠兴女士传文明新戏》。

③ 《大公报》，1906，8，27。

④ 《顺天时报》，1907，6，6。

⑤ 同上，1907，3，26。

活动。^①另外，文时泉、安静泉等几位志士也在白云观演唱改良新曲，同样也配合有关灾民惨状的演说。^②在这一连串密集的赈灾活动影响下，北京东四牌楼一位叫做王姬贞的女志士，一方面听到不少关于江北灾民惨状的报导，一方面又看到中国妇人会在厂甸售卖灾民图，不惜抛头露面，当街叫卖的情景，大受激励，宣布捐出五百金演戏助赈，所得戏款及五百金一律汇至灾区。王女士并宣布如果五百金在演戏活动中用罄，她愿意补足此数。王姬贞一掷千金的手笔，确实引人注目，难怪当时舆论界认为“若该女士者，洵可谓爱群之女杰矣！”^③王和中国妇人会的作法，即使在当时启蒙思潮勃发的大环境下，仍可能是突兀不合一般妇道的“豪杰之举”。但无疑地，这些走在时代尖端的女子先锋队，已经预示了一个新时代的来临。此外，像北京志士在余园饭店的三天演出；北京花界在三庆园举办的两天赈灾义演，都为演戏赈灾的新流行，做了推波助澜的工作。^④

名伶姜妙香、王凤卿等人则在三月间在报上刊登广告，号召戏剧界同仁共襄盛举，为灾民义演。在解释成立这个伶界赈济会的原因与目的时，他们特别标举出两点：一是为了“尽同种相恤之义务”，一是因为这类义务戏的演出，“于我辈名誉上亦大有关系”。^⑤这则启示显出：对姜妙香等能够掌握时代脉动，而勇于改变戏曲界现状的伶人来说，募款救灾，不仅在尽新时

① 《大公报》，1907，2，28；3，8。由资料判断，这个普仁戏会和普仁戒烟会应是不同的组织，虽然二者同名，后者也举办赈灾活动。

② 同上，1907，2，28

③ 同上，1907，3，8。

④ 《大公报》，1907，4，2。

⑤ 《顺天时报》，1907，4，23。

代国民应尽的义务；也是改变形象，提高声誉的大好机会。两个月后，姜妙香等人终于如愿纠集了一批同志，在福寿堂义演两天。^①

天津方面，先有吴颂平、王祝三等人发起的公益善会在李公祠内又演戏，又放电影；再加上演说和散发传单，各种想得到的方法都用上了。^②接着，艺善会多次在各地茶楼、戏园展开演说劝募活动。其中一次在天福茶楼的演出中，一个唱大鼓书的老瞽宋五，现场即兴表演，将茶楼开会始末，当晚演唱者的姓名、曲艺及江北灾民的苦状，一一道来，“合辙押韵，毫不牵强”，赢得观众的赞美。^③

自从公益善会首开演戏筹赈之风后，其他类似的团体纷纷出现。除了艺善会外，还有广益善会、花界慈善会、兴善会等组织。广益善会和公益善会一样，都是由十几名发起人、赞助人邀请天津各戏园的名角在李公祠演出。^④兴善会则是由兴盛茶园的园主和戏班班主及茶园的房东商量好后，将义演一天收得的茶资、戏资、乃至房东的房租一起捐出来。^⑤另外，位在西门外韦驮庙的聚庆茶园，也是由园主出面，组织义演。^⑥一般而言，由天津这些临时性的善会所发起的义演，绝大多数演的都是传统剧目。^⑦所以其“改良”的意义，不在于戏曲本身，而必

① 《顺天时报》，1907，6，19。

② 《大公报》，1907，2，23。

③ 同上，1907，3，10。

④ 同上，1907，3，26；3，20。

⑤ 同上，1907，3，23。

⑥ 同上，1907，3，24。

⑦ 同上，1907，2，23；3，20 的相关广告。

须从演员积极参与公益活动，以改变形象这一点上去考量。

在上海方面，一个叫益友社的组织也在张园发起演戏赈灾。^①另外一批人则组织了一个补助华洋义赈会，仿照中西官绅创立的华洋义赈会的宗旨，请了二十多个上海著名的女校书，在工部局议事厅，为江北水灾义演。^②这番举动马上引起舆论的反映。在一篇《论今日演剧助赈事》的评论文章中，歌妓、戏子的地位经过善意的解释而得到提升。区区女伶急公好义之举，除受到赞扬外，也用来与“上等及中等社会之士”对照，好让后者感到愧疚而有以应之。^③

演戏救灾的活动虽然在1907年江北水灾中最为频密，却不仅止于此。譬如1908年夏天，广东、安徽接连发生水灾，就又掀起了一阵赈灾热。一群慈善家在张园请人演出滩簧和改良新戏《潘烈士投海》及《戒鸦片烟》等剧。^④丹桂茶园的主人夏月珊在广东发生水患时，本来就已经登了广告，择日义演；后来安徽水灾接著发生，夏月珊又以安徽人的身份，呼吁乡亲踊跃捐输。^⑤其他像丹凤茶园、群仙戏园、遏云集等团体也纷纷跟进。^⑥又如1910年中，湖南因为饥荒，而发生灾民闹事的案子。为了平息灾变，湘省绅商乃设法筹募巨款来举办平糶。其中有四名绅士特别约集了同志八人，请闲吟社（又称改良戏曲社）的全体社员在左文襄公祠演戏三天，收入所得，全部用来补助平

① 《申报》，1907，2，21，页443。

② 同上，1907，1，14，页130；1，17，页155。

③ 同上，1907，1，19，页173。

④ 同上，1908，7，25，页331，339。

⑤ 同上，1908，7，14，页177；7，25，页335；8，11，页576。

⑥ 同上，1908，8，16，页653；8，28，页811；8，31，页845。

棠计画。演出的曲目大半是传统作品，但有一出《俄罗斯奈何天》显然是新剧，可惜我们不知道具体内容。^①

1911年江皖一带又发生水患，华洋义赈会发起演戏救灾活动，在上海三马路的大舞台演出《苦社会》一剧。这出戏的脚本由一个叫江丹君的人编成，然后和菊坛的赵如泉、吕月樵等合作，编排演出。演出前先由华洋义赈会的美籍会长福茂生和中国籍会长沈仲礼分别上台演说。据说演讲完后，听众异常感动，除了鼓掌如雷外，并有人“出资狂掷台上”。接下来的演出，我们虽然不知道全部内容，但从详细的剧目，可以看出一个梗概：“苦社会哀集官署 凤阳府驰电省垣 贤中丞为民请命 两会长演说灾情 查难户教士奋勇 遭水患孝妇倾家 钱如命乘危逼嫁 林丁氏乞食养亲 二义贼盗金警恶 两教士救死赐金 草根树皮为食料 冰天雪地募尸棺 下店馒头馅人肉 弱息饿病困茅棚 恶丐剥人炒糠秕 饿殍宁死自投河 救沈灾傅公破产 遭恶报钱氏焚身 蒲福兵轮运面粉 美邦善士拾金钱 又淫雨麦秋无望 运粮种标本画筹 为日长救人须澈 福星聚作善降祥”。^②从这份洋洋洒洒的剧目来看，这出戏的许多要素都应该是旧剧观众所熟悉的。不仅脚本是用传统章回体写成，书中的人物和情节像孝妇、义贼、有钱而吝啬的恶人，以及乞食养亲、乘危逼嫁、人肉馒头和吃草根树皮等都是传统戏曲、小说中常见者。但既然是时代新戏，总要加上一些新成分，所以我们看到了教士、美籍善人、演说、兵轮等新的人和事物。

演戏助学之风的出现和惠兴有很大的关系。惠兴为创办学

^① 《大公报》，1910，6，13。

^② 同上，1911，6，2。

堂而殉节的消息传开后，在社会上激起很大的涟漪。名伶田际云将这个充满戏剧性的事件编排入戏，搬上舞台。1907年4月17日，他在北京福寿堂邀请来北京城内大小名角，成立“匡学会”，同时又请来各城的票友，从当天起义务演唱这出新戏三昼夜。三天戏唱下来，一共筹得款项五千多元，全部汇寄给杭州将军，转交惠兴一手创办的贞文女学堂。^①

接下来，义顺和班的名伶崔灵芝公演梁济编的《桑露战记》和《女子爱国》。三天演出的戏资全部捐出，给湖北靳水县的闺范学堂。^②热心的名票乔苾臣也不落后，和李毓臣两人邀请了京师的一批票友，在福寿堂演两天义务戏。所得款项一部分捐给北京的济良所，一部分则捐给上海公学。^③过了两个月，又有西城的八角鼓团体在福寿堂为女学募款。^④由绅士孟艺斋创办的宏育小学堂，在1908年也因为经费不足，禀准在东门外二闸一带，搭建戏台，演唱文明戏曲，筹款助学。而孟氏援引的则是1907年建棚演戏助学的成案。^⑤这个例子说明至少在北京一带，演戏助学已不是什么特例。不光是惠兴兴学之类喧腾一时，举国皆知的个案能赢得名伶的注目；连一些名不见经传的小学堂，也可以在野外搭一个台子，请一些不知名的演员，为文明的设施尽一份“文明时代”下的戏子所该尽的一点义务。

更进一步，还有伶人直接出资设立一般的学堂。譬如一向热衷启蒙事务的潘月樵、夏月润就借上海梨园公所成立了一间

① 《大公报》，1906，8，27。

② 《顺天时报》，1906，5，22。

③ 同上，1906，6，12。

④ 同上，1906，10，6。

⑤ 同上，1908，6，27；7，11。

榛苓初等小学堂，教授国文、算术、体育、手工、外文、唱歌等课程。^①在苏州，则有伶人夏云峰等人同样借用梨园公所设立菁莪小学堂，学校的经费由演员捐认每星期日戏资所得来支助。^②

在这个启蒙的风潮下，办学堂可以说是题中应有之意。而在学堂中，不仅要传授各种现买现卖的新知，体育活动也日渐受到重视。和所谓的“兵操”（“军操”）一样，体育被视为强身、强种、强国的重要基础，是新时代的国民（特别是学生）必须重视的课程。在这一方面，移风乐会的刘子良领先群伦。他在1911年，和其他十几个发起人，邀请京津著名角色，在丹桂园唱义务戏三天。发起人、戏园及各个名角均分文不取，所得款项悉数捐给体育社作为经费。^③

除了这些用途，义演所得有时也用来支助戒烟活动。上文提到的普仁戒烟会，前后主办的几次义演，除了一部分捐给1907年江北水灾的灾民外，多半还是用在戒烟会的维持上。另外，在永定门外沙子口的一家四合号茶社，听说城内的戒烟会因为经费不足，而志愿公演义务新戏。茶社和戏班方面最初打算公演六天，但在一位陈姓志士票友的建议下，义演的天数延为十五天。^④

国民捐、赈灾、兴学、戒烟会是启蒙运动的要目，戏曲演出都与之扯上关系。另外一项启蒙运动下的产物——阅报社——也没有完全被人忽略。北京一个叫王璞山的志士，创设了

① 《申报》，1906，1，11，页85；1906，2，16，页317。

② 同上，1906，12，12，页641。

③ 《大公报》，1911，5，15。

④ 《顺天时报》，1908，6，6。

一间成城阅报社。因为经费不足，特地在1908年7月，请了一位演唱曲艺的瞽者王玉峰，在三庆园演唱两天，“以弦代倡，筹措经费”。^①

劝戒恶俗

所谓劝戒恶俗，除了针对迷信邪教而发外，最主要的还是集中在鸦片和缠足两项。劝戒鸦片的戏剧在当时最有名的是《黑籍冤魂》。这出戏由夏月珊等人在1908年的粤皖赈灾中首度演出。^②此后，他们还在不同的戏园搬演此剧。^③不过劝戒恶俗的主要形式还是曲艺，其中川督赵尔巽在1909年颁行的《劝民醒迷歌》相当具有代表性。赵尔巽颁行这篇醒迷歌的最大动机，是因为义和拳所衍生出来的一些流派，在当时还滋生事端，在好几个地方发生邪教教民聚众伤人的案子。为了防止更严重的乱事发生，特地撰印《劝民醒迷歌》一篇，令人到处发放张贴。并令宣讲生及识字热心之人，在茶坊、酒肆、城市、村庄，随地演说。同时也命令说书盲人将歌词编为唱本，让穷乡僻壤的妇孺愚顽都有所警悟。这篇歌辞的大要，前文已经举例，这里不再重复。^④

戒烟和戒缠足的宣传战，也多半采用类似的方法，用浅白的文字编成歌曲，任其流布。例如直隶肃宁县县令除了在城乡、村镇张贴禁种、禁卖、禁吸的告示外，又将吸烟利害，用浅近易晓的词句编成歌曲，印刷了四千多张，派巡行宣讲员和各村

① 《顺天时报》，1908，7，25。

② 《申报》，1908，7，25，页335。

③ 同上，1908，8，6，页498；1910，10，15，页708。

④ 见《大公报》，1909，9，1；9，2。

正、村副等随时宣导。^①在这个例子中，我们虽然不知道编成的歌曲是否被人用为唱本，实际唱出来；但至少编写这张宣传单时，李姓县令心里想的，不仅是用此作为宣讲的稿本，还希望它被用作唱本。河南统税局的作法，则清楚显示出他们打算用传统民间戏曲的形式，来传递新讯息的用心。为了达到更大的禁烟效果，统税局除了配制戒烟用药，四处分送外，还因为“汴俗最爱听唱道情”，而把鸦片戒不戒之利害，演为道情文体，分别叙述“烟害溯源、士人吸烟之害、农夫吸烟之害、工人吸烟之害、商人吸烟之害、普通吸烟之害、戒烟利害”，并印刷成册，颁发各属，以广为演唱。^②

类似的作法，也用于戒缠足上。例如扬州一个叫李新田的绅士，编写了《普劝妇女不缠足歌》，呈请两江总督李兴锐发交官书局印行，以广流传。^③湖北一位叫宋康复的绅士，也设立了不缠足会，用“尽人能晓”的文字编写歌词。^④苏州吴门天足社则鼓励同志捐印各种图说，如《天足歌》、《残疾可怜图说》、《莫包脚歌》等，以广为流布。^⑤

除了这些用五言、七言或流行一地的道情体写成的歌曲外，更值得我们重视的则是“五更调”、“十二月曲”之类宣传唱本的大量出现。事实上，根据任二北的研究，这两种曲调的出现，时间甚早。“五更转”至少在六朝时就已出现，而在唐五代时大为盛行。在现在看得到的敦煌杂曲中，“五更转”占了不小的比

① 《大公报》，1910，3，3。

② 《顺天时报》，1907，7，18。

③ 《警钟日报》，1904，10，24。《大公报》，1904，11，2。

④ 《大公报》，1904，3，18。

⑤ 《申报》，1905，5，21，页191。

例。^①另外，在敦煌杂曲中，也有一些“十二月相思”之类的作品。这种从一月唱到十二月的体裁，开宋代“十二月鼓子词”的先河。这类词曲虽然有不少经过文人的润饰，或完全出于文人之手，但就其韵文的形式而言，实际上是来自民间的俗曲，^②和我们在清末看到的“十二月曲”，在结构上也大体相同。在敦煌杂曲中看到的“十二月曲”，基本上是和征战、从军相关的闺怨之作。“五更转”则和变文一样，大致可分为宗教性与非宗教性两种。前者主要是用来宣扬佛教教义，后者则以闺怨为主，偶尔夹杂一些哀叹不识字之苦或发愤图强的作品。^③

这种用浅显的文字，配合上民间普遍流行的歌唱曲调，以期更有效地向一般人宣扬新的价值体系，或进行道德性劝勉的作法，和清末的知识分子、官绅、志士利用戏曲形式所推展的下层社会启蒙运动，不仅在精神、意图上有著前后一贯之处，在曲调形式上也基本不变。下面我们可以举几个具体的例子来说明。

叹五更

一更初。自恨长养枉生躯，耶娘小来不教授，如今争识文与书？

二更深。孝经一卷不曾寻。之乎者也都不识，如今嗟叹始悲吟。

三更半。到处被他笔头算，纵然身达得官职，公事文

① 任二北《敦煌曲初探》，（上海文艺联合出版社，1954），页57—59。

② 同上，页68—69及序文页4—6，特别是页6。

③ 任二北《敦煌曲初探》，序文页5—7；正文页60—61，69。

书争处断？

四更长。昼夜常如面向墙，男儿到此屈折地，悔不孝经读一行。

五更晓。作人已来都未了，东西南北被驱使，恰如盲人不见道。^①

这段叙述，马上让我们想到浙江桐乡县县令那篇“苦心劝学”的白话文告中的种种说辞（见第四章）。而因为不识字而遭人算计、驱使的种种屈辱，正像缠足、吸食鸦片所带来的种种痛苦、灾厄一样，是要藉负面感伤、追悔性的陈述，来达到正面的教化目的。下面的《太子五更转》，则是直接的宣教之作。

太子五更转

一更初。太子欲发坐心思，奈知耶娘防守到，何时度得雪山川。

二更深。五百个力士睡昏沈，遮取黄羊及车匿，朱鬃白马同一心。

三更满。太子腾空无人见，宫里传闻悉达无，耶娘肝肠寸寸断。

四更长。太子苦行万里香，一乐菩提修佛道，不藉你世上作公王。

五更晓。大地上众生行道了，忽见城头白马踪，则知太子成佛了。^②

① 引自任二北《敦煌曲校录》，（上海文艺联合出版社，1955），页115。

② 同上，页118—119。

至于“十二月曲”，我们则可以举《十二月——辽阳寒雁》为例：

正月孟春春渐暄。狂夫一别□□□。无端嫁得长征婿。
教妾寻常独自眠。

二月仲春春未熟。自别征夫实难掣。贞君一去到三秋。
黄鸟窗边唤新月。也也也也。

三月季春春极暄。忽念辽阳愁转添。贱妾思君肠欲断。
君何无行不归还。（中略）

十月孟冬冬渐寒。今尚纷纷雪敷山。寻思别君尽憔悴。
愁君作客在□□。

十一月仲冬冬严寒。幽闺犹坐绿窗前。战袍缘何不开
领。愁君肌瘦恐嫌宽。

十二月季冬冬极寒。昼夜愁君卧不安。枕函褥子无人
见。忽忆贞君□□□。①

接下来，我们再看看清末以“五更调”、“十二时曲”的体裁写成的劝戒缠足、鸦片的文字。

叹五更——悯缠足也

一呀一更里，月影儿上栏干。谁家姑娘裹起了小金莲？

① 引见任半塘编《敦煌歌辞总编》，（上海古籍出版社，1987），第三册，页1254—1255。此书所收集的敦煌歌曲较《敦煌曲校录》多出一倍以上，其中卷五杂曲部分，收集了更多“五更转”及其他“十二月曲”的歌词。

可怜呀！皮破肉又烂，寸步难移怕走到阶前。

二呀二更里，月影儿上纱窗。缠足的姑娘好不心伤，惹人呀！笑骂不把脚来放，野蛮不过二爹娘。

三呀三更里，月影儿照花台。扭扭捏捏出房来，闻得呀！外国兵来到，想要逃命跑不开。

四呀四更里，月影儿向西斜。三寸红鞋困住了小奴家，不如呀！将脚来放大，帮助男儿保护国家。

五呀五更里，月落到天明。奉劝同胞姊姊妹妹们听，闻说呀！立下天足会，我把，这纺棉花的钱捐入在会中。^①

戒缠足歌——仿红绣鞋十二月

好一个美多才，暖呀！香风儿扑满了怀，暖暖呀！柳阴树下踮着一个女裙钗，哼暖呀！小金莲呀！他把风流卖。

一双红绣鞋，暖呀！正月里梅花儿开，暖暖呀！父母遗体偏要裹起来，哼暖呀！伤天和呀！我的那个小乖乖。

二双红绣鞋，暖呀！二月里杏花儿开，暖暖呀！三寸金莲一步也难抬，哼暖呀！走不动呀！我的那个小乖乖。

三双红绣鞋，暖呀！三月里桃花儿开，暖暖呀！十指屈曲疼痛好难挨，哼暖呀！狠心肠呀！我的那个小乖乖。

四双红绣鞋，暖呀！四月里芍药花儿开，暖暖呀！瘦小红菱好不美哉，哼暖呀！皮包骨呀！我的那个小乖乖。

五双红绣鞋，暖呀！五月里石榴花儿开，暖暖呀！皮破血烂一见了也心灰，哼暖呀！蒙不洁呀！我的那个小乖乖

① 这首歌的作者是天地寄庐主人，转引自阿英编《晚清文学丛钞：说唱文学卷》，上册，（北京，1960），页46。

乖。

六双红绣鞋，暖呀！六月里荷花儿开，暖暖呀！一钩新月好一似裙边埋，哼暖呀！站不稳呀！我的那个小乖乖。

七双红绣鞋，暖呀！七月里牵牛花儿开，暖暖呀！反乱临头跑也跑不上来，哼暖呀！白送命呀！我的那个小乖乖。

八双红绣鞋，暖呀！八月里桂花儿开，暖暖呀！□□□□□□□□□□，哼暖呀！□□□□！我的那个小乖乖。

九双红绣鞋，暖呀！九月里菊花儿开，暖暖呀！潘妃步步上了金莲台，哼暖呀！亡国货呀！我的那个小乖乖。

十双红绣鞋，暖呀！十月里芙蓉花儿开，暖暖呀！满洲人大脚一样坐八抬，哼暖呀！遵懿旨呀！我的那个小乖乖。

十一双红绣鞋，暖呀！十一月里茶花儿开，暖暖呀！西洋天足好不爽快，哼暖呀！女权伸呀！我的那个小乖乖。

十二双红绣鞋，暖呀！十二月里水仙花儿开，暖暖呀！奉劝诸君怜惜小婴孩，哼暖呀！不缠足呀！我的那个小乖乖。^①

戒烟五更调

一更一点月已升，烟瘾初成。摇摇得哏，烟瘾初成。双搓手掌树百筋，点烟灯。吸一筒，骨节灵通。摇摇得哏，骨

① 阿英编《晚清文学丛钞：说唱文学卷》，上册，（北京，1960），页45—46。

节灵通。

二更二点月渐高，烟瘾难熬。摇摇得吟，烟瘾难熬。呵欠鼻涕紧叨叨，真不了。一口气，半两烟膏。摇摇得吟，半两烟膏。

三更三点月天中，手捏烟筒。摇摇得吟，手捏烟筒。大土小土都冷笼，昏懂懂。吃得来，柜尽箱空，摇摇得吟，柜尽箱空。

四更四点月上墙，想吃台浆。摇摇得吟，想吃台浆。铜钱没有没商量，典衣裳。弄到头，只剩烟枪。摇摇得吟，只剩烟枪。

五更五点月色黄，吃得精光。摇摇得吟，吃得精光。两肩耸起头发长，像鬼王。吃乌烟，终没收场。摇摇得吟，终没收场。^①

很显然的，清末的“五更调”或“十二月曲”，在形式上更趋自由，不严格限定五字或七字；而文字上，也更近乎口语。前面说过，“五更调”（转）及“十二月曲”原来都是民间俗曲。既是流通于民间的歌谣，则在演唱时，随著地域或个人的差异，加上不同的装饰音或文字，无宁是自然的发展。这种从一更唱到五更，或从一月唱到十二月的演唱方式，从六朝或唐五代之际出现以后，基本架构就一直存续下来。但随著时间的流变，“五更曲”及“十二月曲”的内容却益趋繁复，形式上也愈为奔放自由。例如至少从明万历年间就开始流行的时尚小曲“银纽

① 阿英编《晚清文学丛钞：说唱文学卷》，上册，（北京，1960），页57—58。

丝”（又称“探亲调”），就是采用“五更曲”的骨架，却在肌里上更为丰腴：

一更里个相思末，等郎子个来呆呆的思想手托腮。手拿钥匙来门户处处开，双根颈灯草独剩个灰。今朝勿来勿应该，叫奴到底啥人陪。

三更里个相思末，呆蒙子个懂赛撞著了大木钟。心里气松松，眼泪落在胸，俺个人行了格种良心末。天也不肯来相容，奴个天呀叹命穷。

四更里个相思末，气极子个了满身好比火来烟呀。心里勃勃跳，地下小鸡叫。一下子思量好不又心焦。翻来覆去天将晓，叫奴哪哼到明早。^①

又如在清代流行的“对花”、“十二月花名调”、“跑旱船”、“孟姜女”等曲调，用的也都是“十二月曲”的结构：

跑旱船

正月探妹正月正，我与小妹逛花灯。逛灯是假的，妹子，试试你的心。咏呼呀呼吸。

二月探妹龙抬头，我与小妹下扬州。游逛是假的，妹子，试试你的心。呼嘿呀呼。

三月探妹三月三，我与小妹逛竺山。逛山是假的，好与小妹并头莲。^②

① 以上引见曾永义《说俗文学》，（台北，联经，1980），页20—23。

② 同上，页24—25。

对花

正月里来开的甚么花？正月里来开的迎春花。迎春花开旺得长得大，小妹妹一心要对花。七不楞登呛，呛得合撒。七不楞登呛，呛得合花得撒得撒得合撒，得花得花得合花。

二月里来开的甚么花？二月里来开的芝兰花。芝兰花开旺得长得大，小妹妹一心要对花。七不楞登呛，呛得合撒。七不楞登呛，呛得合花得撒得撒得合撒。得花得花得合花。^①

从这几个例子中，我们可以看出，这些歌曲的内容虽然是以男女情爱为主，不似敦煌杂曲及清末的劝戒恶俗那般富于教化色彩。但在外貌上，这些歌曲却和清末的戒烟、戒缠足曲更为接近。不但歌词更口语化，结构也更为即兴而自由。

除了“五更调”、“十二月曲”之类的体裁外，劝戒恶俗的歌曲还以其他的“数字型”结构出现。譬如“十杯酒”、“叹十声”、“十恨调”等。^② 其中像“十杯酒”的体裁，至少在河北、山东、江苏、安徽、浙江、湖北、四川、云南、广西等地都流传过。^③

值得注意的是，这些歌曲不仅刊载在当时流行的白话报刊、

① 曾永义《说俗文学》，（台北，联经，1980），页26—27。

② 具体的例子可参见阿英《晚清文学丛钞：说唱文学卷》，页59—60；《安徽俗话报》，第三期、第十期的诗词部分。

③ 见王秋桂编《李家瑞先生通俗文学论文集》，（台北，学生书局，1982），页185—200。

杂志（像《安徽俗话报》、《杭州白话报》、《新小说》等）上，也结集出版。像天地寄庐写的《戒烟歌》、《戒缠足歌》，就以《时调唱歌》的名字，在1903年由上海商务印书馆发行。^①更重要的是，（台北）傅斯年图书馆所藏的大批俗文学资料中，就有不少以上述体裁印行的《戒烟歌》、《戒缠足歌》。这些单行本多半印刷简陋，纸张粗劣，显然是以一般民众为对象。很可能被艺人用为唱本，或由粗通文字的下层社会人民买来阅读。这些单薄短小的唱本的出现，明确地证实了劝戒歌曲确曾在下层社会流传。不过由于这些作品或是年代不详，或是在民国时期出版，此处将不予论列。

推介爱国思想与新知

这个类型的戏曲演出，或是以中国近代史上的大事件为题材，或是借古讽今，以点出民族主义、爱国思想的主题。也有人从时事新闻中取材，以加深观众对新思潮或改革运动的印象。另外一种作法则是用其他国家的历史发展、兴亡事迹，作中国人的借镜，藉以建立观者的危亡、民族意识。

义和团运动是世纪之交发生的大事，不但对日后历史的发展有重大影响，更是清末下层社会启蒙运动发生的主因。戏曲演出以此为题材，是再自然不过了。以北京为例，在东城一带，书场林立。1902年开始，渐渐出现了《新义和拳始末》等唱本。各书场逐日演唱，听者如堵。新闻的报导者认为：这些演出，“虽未必尽开民智，然入耳惊心，闻而点头太息者不少。”^②应该

^① 《大公报》，1903，7，24，广告栏。

^② 同上，1902，10，30。

是相当客观公允的记述。

不让人意外地，“十二月曲”、“五更调”也被用来传述这个惊天动地的历史悲剧。竹天农人（汪笑侬）写的《十二月太平年——北调》，充满了嘲讽的意味。对百姓的苦难，朝廷、军队的无能，洋人的荒淫侵逼以及拳民的真面目，都有切当简要、浅白易解的描述：

正月里，正月正。八国联军进了北京城，义和团跑了无踪影。太平年，十万里江山不太平，年太平。

二月里，龙抬头。民教无端结了仇，乱杀乱砍齐动手。太平年，大街小巷挂人头，年太平。

三月里，开蟠桃。外国兵来无处逃，文武百官一半儿跑。太平年，到处男哭女又嚎，年太平。

四月里，四月八。有钱之人破了家，咬牙切齿将团匪骂。太平年，无端蹂躏好京华，年太平。

五月里，到端阳。外国兵来无处藏，分明认得是红灯照。太平年，却被洋人恣意淫荒，年太平。

六月里，莲花开。百官一去民当灾，武卫军吃粮不能打仗。太平年，反把洋兵让进来，年太平。

七月里，七月七。拆散人家好夫妻，恐怕失身尽节死。太平年，好劝儿夫奔陕西，年太平。

八月里，月正圆。多少兵头要洋钱，也学官场送把万民伞。太平年，千方百计奉承洋官，年太平。

九月里，菊花黄。刘张二帅保长江，半壁山河没有乱。太平年，黄河以北受灾殃，年太平。

十月里，十月一。全权大臣心著急，四百兆赔款才不

去。太平年，从此后中国刮尽地皮，年太平。

十一月，小阳春。北京城中被各国分，堂堂龙旗无踪影。太平年，小旗争书日本顺民，年太平。

十二月，整一年。画了和约回了銮，危急存亡全不管。太平年，火烧眉毛暂顾眼前，年太平。^①

另外一首不知作者的《小五更——北调》也透露出类似的讯息：

一更鼓里天，一更鼓里天。八国联军反进了中原，瓦德西坐则在仪鸾殿。车驾幸长安，哭坏了文武官。六街三市废井颓垣，义和团到此时他不见面。

二更鼓里鸣，二更鼓里鸣。外国的人马进了北京，乱奸淫苦坏了众百姓。男女放悲声，家破财又倾。武卫三军无影又无声，文武官这时候难顾命。

三更鼓里催，三更鼓里催。各国的兵将破了重围，有心人掉了几点忧国的泪。城市化劫灰，瓦砾乱成堆。城墙上开门任性妄为，这时候谁还敢说破风水。

四更鼓里多，四更鼓里多。全权大臣进京来议和，满盘空才知道那一着错。干戈化玉帛，赔款实在多。此刻的中国有理也难说，到后来国困民穷怎么过。

五更到天明，五更到天明。画了和约天下太平，好江山抢了一个一家净。回銮到北京，龙体庆安宁。兵燹的情

① 阿英编《庚子事变文学集》，下册，（北京中华书局，1959），页671—672。

形触目又心惊，圣天子百灵相助也该有灵应。^①

此外，还有一些用流行在清朝民间的曲调和弹词、传奇甚至新剧来描写这次事件的作品，都收集在阿英编的《庚子事变文学集》里，这里就不再多引。

华工在美国受到的悲惨不公的待遇，因为1905年美国对华工禁约而普遍引起国内的重视与义愤。北京的三庆园就曾由王子贞出面，约请子弟八角鼓演唱华工受虐新曲。据报导，这些新曲“声调凄凉，形容悲惨”，听众中“具有种族之思想者，对此触动感情，不觉双泪俱下矣！”^②

以古讽今的例子，则可以汪笑侬重新编排公演的《桃花扇》为代表。对当时人来说，《桃花扇》所要传达的不外乎国家、种族两种感情。搬演这出“二百六十年前亡国”的惨剧，实际上是要告诉观众，现在中国面临了同样亡国灭种的危机。汪笑侬在剧中扮演老赞礼这个于全剧最有关系的角色，“苦语招回中国之魂，慷慨悲歌重写南朝之恨”。评论者并希望藉著此剧，将“民族主义之暗潮，（其）由此一一普及于下等社会中”。^③

有趣的是，梁启超也很早就对《桃花扇》产生浓厚的兴趣。光绪二十九年一月，他在从日本到美国的太平洋旅程上，对《桃花扇》一戏大发议论。照任公的说法，孔尚任的《桃花扇》，就其“结构之精严、文藻之壮丽、寄托之遥深”而论，算得上

① 阿英编《庚子事变文学集》，下册，（北京中华书局，1959），页672—673。

② 《大公报》，1906，8，24。

③ 《警钟日报》，1904，8，28。

“冠绝前古”。辞章、剧情、结构固然都是任公对这出戏令眼相看的原因，但“寄托之遥深”更是一个不容忽视的因素。而所谓“寄托之遥深”，说穿了，也不过是全剧中若隐若现的“种族之戚”、“故国之感”。梁启超特别指出：在全剧中，他最喜欢诵读的段落是“莫过乌衣巷，是别姓人家新画梁”、“谁知歌罢剩空筵，长江一线，吴头楚尾路三千，尽皈别姓”、“将五十年兴亡看饱，那乌衣巷不姓王。莫愁湖，鬼夜哭。……残山梦最真，旧境丢难掉。不信这舆图换稿，诌一套哀江南。放悲声唱到老”。而“读此而不油然而生民族主义之思想者，必其无人心者也。”^①

我们都知道，光绪二十九年（1903年）是梁启超思想的重要转折点。他从激烈的排满，提倡革命和种族主义，一变而主张维新，反对共和。^②所以这里所说的民族主义，固然可以广义地解释成对列强瓜分所做的反应，但狭义的排满可能更切合他此时的心境。汪笑侬重新排演的《桃花扇》也可能具有这两种意义。但由于他并未直接将这出戏与排满、革命联在一起，而只是泛泛地使用民族主义，所以我们放在这里讨论。^③

立宪运动是清末改革的重头戏，改良戏曲中也有一些以此为题材者。譬如天津河东奥租界内的宴乐茶园，有两个艺人韩

① 见《新小说》，第七号，（光绪二十九年七月），《小说丛话》，页171—175。

② 参见张朋园《梁启超与清季革命》，特别是页92—96，119及163。

③ 梁启超对这出戏的兴趣似乎一直没有衰减。1924年，他还将整本《桃花扇》加以注解。这本《桃花扇注》后来收在《饮冰室合集》（专集），（上海，中华，1936），第二十集与二十一集中。

亨斌及皮恩荣，在演唱双簧时，就特别添加了一段改良词曲，大意是说：现值预备立宪时代，我等国民宜具热心，共理地方自治。高丽、越南的国民无自治能力，终至灭亡。我等虽在技艺之界，不能追随大人先生之役后，亦宜于词句中稍加改良，唤醒同胞，以尽国民之义务。在场座客，听了这一席演唱，据说“无不鼓掌叫绝，声若雷鸣”。^①

河东的同乐新舞台，则在1910年初公演《国会热潮》新戏。这出戏根据的是1909年，湖南善化一位徐姓志士，断指送国会代表的真人真事改编。演出者除了新舞台原有的职业演员外，还包括了报馆的经理、主笔、书局（叫文明书局）的经理、宪政研究会的书记和宣讲所的演说员。^②所以不仅戏的内容，连演员的挑选也充分传达出文明启蒙的宗旨。

藉别人的酒杯浇自己的块垒，也是新戏常用的手法。早在1906年，北京的各戏园就利用福寿堂演出改良新戏。其剧目除了《潘烈士跳海》、《惠兴传》和汪笑侬编的《党人碑》、《苦旅行》外，还有一出波兰女子爱国新戏。^③天津的协盛茶园有一个叫张黑的名优，常常在登台演戏时加上一段即兴演说，内容除了筹还国债外，还包括了印度、越南、高丽的亡国惨状。^④新舞台在演出《国民热潮》的同时，还编排了另一出“政党戏”，叫做《百合花》，讲的是法国拿破仑第三时代王党与革命党争执的故事。^⑤虽然我们不知道详细的剧情，但王党与革命党这个主

① 《大公报》，1910，5，23。

② 同上，1910，2，26。

③ 同上，1906，4，2。

④ 同上，1910，5，6。

⑤ 同上，1910，2，23。

题，显然和中国的现状有密切的关系。

僻处关外的奉天省维新茶园，在1911年初排演了一出《国会血》，其中一段讲述亡国奴的惨况，用的是日本并吞韩国的例子。没想到演出之后，却遭到日本领事的抗议，认为剧中情节毫无根据，徒然引起国民的恶感，妨碍到中日两国的邦交。在日本领事的压力下，警务局最后下令禁演。^①日本领事郑重其事的出面抗议，多少反衬出这出戏的影响力，或日方认为它可能产生的影响力。无独有偶的，在南方的福州，有个叫平讲小戏班的剧团，因为演出《驳教扣工》及《古田教案》、《洋人惨戮》等新戏，而受到英美两国领事的抗议，最后也被禁演。^②这几个例子多少让我们看出“改良新戏”的大概趋向及其所受到的重视。

此外，用俗曲形式写成，要求人民奋发向上、爱国图存的歌曲也不少。讴歌变俗人的《爱国歌一仿时调叹五更体》，就直接明白地表达出这层意思：

一更里，月初升。爱国的人儿心内明，锦绣江山须保稳，怕的是人家要瓜分。

二更里，月轮高。爱国的人儿胆气豪，从今结下大团体，四万万儿是同胞。

三更里，月中央。爱国的人儿把眉扬，为牛为马都不愿，一心心只想那中国强。

四更里，月渐西。爱国的人儿把眉低，大声呼唤唤不

① 《大公报》，1911，1，11。

② 《申报》，1908，1，7，页78。

醒，睡梦中的人儿着了迷。

五更里，月已残。爱国的人儿不肯眠，胸前多少血和泪，心里头一似滚油煎。^①

一位叫龙眼（意象很明显的一个名字）女士写的《叹五更——伤国事也》，则以较多的篇幅点出中国弱败之由，和列强致盛的原因。从做官读书的说起，到种田做手艺、做生意乃至弱女子的诸般作为，悲痛而如实的演述出积弱不振的种种道理。最后则总结当时维新变法的各种努力，提出“日本能，中国也能”的期勉和呼吁。全文文字浅白，分析述事入情入理，是一篇出色的启蒙之作：

一更里，坐兰房，前思后想。思想起，国家事，好不羞惭。我中国，受洋人，许多欺侮。既割地，又赔款，凌辱难堪。可怜我，百姓们，不知爱国，总说是，国强弱，与我无干。要晓得，国若危，家何能保？你看那，外洋人，家国相关。

二更里，把心事，告诉诸君。外洋人，他强胜也有原因。他们的，狠处在，大家争胜。视公事，如私事，国家无分小孩子，也知道，尽忠保国。无论那，贫和富，识字通文。和别国，打起战，人人拼命。枪与炮，车和船，无样不能。国家事，百姓们，都能查管。回头看，我中国，那样如人。

三更里，闷沉沉，越思越恨。我中国穷且弱，不为无

^① 阿英《晚清文学丛钞：说唱文学卷》，上册，页42。

因。读书的，只知道，文章诗赋。打茶园，上赌场，烟色迷昏。提起了，国家事，抽身就走。又有些，假理学，一派斯文。一说道，国家危，总言天意。凡百事，总说是，运气为凭。种田的，更无知，蛙居井底。耳不闻，目不见，终岁辛勤。只知道，占阴晴，祈年望岁。守陈法，不改变，地利难兴。手艺人，都没有，巧妙器具。只知道，偷工料，全不求精。生意人，较锱铢，希图微利。全不知，顾国体，依靠洋人。做官的，好钱财，待民暴虐。奉朝旨，催变法，毫不遵行。

四更里，梦难成，万愁交集。可怜的，我女子，更是伤心。自古以来，死守著，无才为德。不读书，怎能毅，博古通今？五六岁，就包脚，惨无天日。走一步，跛一下，痛苦难经。长毛反，拳匪乱，两回大劫。你看那，弱女子，受辱不轻。只晓得，绣龙凤，女工斗巧。全不知，中外事，大祸将临。

五更里，天将明，鸡声报晓。想一夜，我国事，好不寒心。若因循，从此后，洋人日盛。你看那，印度灭，受苦至今。上等事，皆无分，被英压制。外国人，灭人国，种且无存。中国人，只顾得，眼前能过。不晓得，种将灭，无处逃生。从今后，抖精神，大家振作。富出钱，贫出力，事事认真。那日本，三十年，转衰为盛。我中国，能改变，怎不如人。兴学堂，讲工艺，农商矿产。保利权，争国体，不让毫分。外洋人，虽强悍，并非神怪。怎见得，我中国，不可相争。乘此时，还未乱，赶紧设法。再迟迟，恐怕被，各国瓜分。男为奴，女为妾，永无生路。到那时，想悔过，恐怕不能。我女子，本无才，来谈国事。无非是，爱国切，一

片婆心。作一段，叹五更，唤人沉梦。惟愿的，我中国，永庆升平。^①

另外，怀宁汉瞻女士写的《十二月写郎——梳妆台调》，则特别突出爱国思想、尚武精神：

正月里想我郎，郎郎是新年。我的郎留学去已经大半年，少年当存爱国志，切莫要把奴家记挂在心间。

二月里想我郎，郎郎是新春。思想起国家事真正是伤心，受那班异种人许多欺负，不知道那一天能够翻身。

三月里想我郎，郎郎是清明。独坐在牙床上两眼泪纷纷，中国事到今朝不怪别的，都让那汉奸们送与外人。

四月里想我郎，郎郎是心惊。我的郎快快去习武当兵，此时间救中国今别无良法，只要那个个人有尚武精神。

五月里想我郎，郎郎是端阳。劝我的郎切不可贪生玷国光，纵然是战死在沙场上，也落得名姓儿千古传扬。

六月里想我郎，郎郎三伏天。我的郎切不可吃上鸦片烟，我中国受此害非同小可，日本人说支那（日本称中国曰支那），病国鸦片。

七月里想我郎，郎郎秋风凉。望我的郎万不可无国家思想，遇国事当己事争先去做，切莫学自了汉袖手旁观。

八月里想我郎，郎郎桂花开。为国事有何妨呜呼哀哉！宁可死为雄鬼不为奴隶，这就是西洋人强国由来。

九月里想我郎，郎郎是重阳。愿我的郎莫羡慕腐败官

^① 见《安徽俗话报》，第一期，页35—37。

场，只知道拍马屁功名富贵，到后来貽误了锦绣家邦。

十月里想我郎，郎郎小阳春。劝我的郎办事儿要有爱国心，切不可糊面糊敷衍了事，莫好那假维新无用虚名。

冬月里想我郎，郎郎雪花飘。我的郎在外国路远又山遥，学一些真本事强种保国，最可耻仗洋势戕害同胞（凡是一国的人都叫做同胞）。

腊月里想我郎，郎郎梅花红。刀枪剑戟响叮咚，当兵的国民（日本知西洋各国，全国的人都要当三年兵，这叫做国民义务兵役），多般好。你看那日本人雄立亚东（中国和日本高丽都在亚细亚洲的东方，称做亚东三国）。^①

作者特别对“同胞”和“国民义务兵役”的观念加以强调，无非是向一般民众灌输做一个新时代的国民，所应有的基本认识和作法。

戏曲与革命

前面曾提到《革命军》、《猛回头》、《警世钟》等革命宣传作品，在清末流通甚广，对革命思想的传布有不小的贡献。这些作品之所以发生影响，主要原因是因为文字浅显。章士钊就明白了当地指出：《革命军》、《猛回头》等书是为了方便“粗识之无，略解诵读之町童里妇”而作。^②而其中又以《警世钟》、《猛回头》和我们这里的讨论最有关系。因为这两本书都是以弹

^① 《安徽俗话报》，第七期，页31—32。

^② 章士钊《疏黄帝魂》，收于《辛亥革命回忆录》，第一集，（北京，中华书局，1962），页218。

词的形式写成，不仅可以供一般粗识之无的人阅读，也可以做为唱本，用来弹唱。而事实证明，这样的宣传形式，的确广受一般人喜爱。以《猛回头》为例，“三户之市，稍识字之人，无不喜朗诵之。”^① 积极参与日知会活动的曹亚伯则有如下的记载：“每于夜间或兵士出勤之时，由营中同志，秘置革命小册子于各兵士之床，更介绍同志入营以求普及。各兵士每每读《猛回头》、《警世钟》诸书，即奉为至宝，秘藏不露，思想言论，渐渐改良。有时退伍，散至民间，则用为歌本，遍行歌唱，其效力之大，不言可喻。”^②

另外一则记载也说当时湖北军营中，几乎各部都有《猛回头》一书。由于在国内翻印的缘故，“字纸均劣”。事实上，这个“字纸均劣”的现象，正说明这本书为了普及而因陋就简，就和前述在民国时期流通的《戒鸦片》、《戒缠足》的唱本一样。《猛回头》等书的普及，是一个不争的事实。譬如日知会就大量印刷《猛回头》、《警世钟》、《革命军》等宣传小册，“几于各军兵士人手一本”。^③ 另外一篇文章说这两本书重印达十余次之多，散至全国各地。^④ 此外，在东京的革命党人曾将《革命军》、《警世钟》和章太炎的《排满歌》等集为一册，印了几千册发行。后来各省同志，都争著集款印刷，暗里输入内地。^⑤ 这些例子都

① 杨源濬《陈天准殉国记》，《湖南历史资料》，（1959，1），页128。

② 曹亚伯《武昌日知会之破案》，收于中国史学会主编的《辛亥革命》（一），（上海，人民出版社，1981），页577。

③ 曹亚伯《武昌革命真史》，上，页136。

④ 《辛亥革命史》，上册，页454。

⑤ 景梅九《罪案》，收于《辛亥革命资料类编》，（中国社会科学出版社，1981），页62。

说明了《警世钟》等书的流行。虽然因为不断翻印等因素，使得《猛回头》一书“字纸均劣”，但却毫不减其受欢迎的程度，因为它的文字“动人听闻”，又“便于唱口”。^①大量印行，再加上文字浅白，又能加以弹唱，当然使这两本书产生相当大的影响。

这里我们大概看看这两本书的作者、文字与内容。我们当然都知道这两本小册子的作者是陈天华，但恐怕很少人知道陈氏怎么会选择弹词的体裁，来为革命作通俗化的宣传。原来他从小就喜欢民间通俗文艺，不过因为穷居乡里，不但一般的文史典籍不容易看到，就是小说唱词也往往是断简零篇。但即使这些支离破碎的文字，也不是很容易得到，所以他每有所得，即“视同珍宝”。他一方面读这些作品，一方面开始自己摹拟创作，“仿其文体作通俗小说，或山歌小调”。所以陈天华后来会写作《猛回头》之类的作品，是其来有自的。^②

《警世钟》开头是这样写的：“长梦千年何日醒，睡乡谁遣警钟鸣？腥风血雨难为我，好个江山忍送人！万丈风潮大逼人，腥膻满地血如糜；一腔无限同舟痛，献与同胞侧耳听。”开场白一完，接下来就以耸人耳目的文字，为他的祖国唱出了悲凉的挽歌：

 嗷呀！嗷呀！来了！来了！甚么来了？洋人来了！不好了！不好了！大家都不好了！老的、男的、女的、贵的、

① 朱峙三《辛亥武昌起义前后记》，收于《辛亥首义回忆录》，第三辑，（湖北人民出版社，1980），页134。

② 同前页注④，页127。

贱的、富的、贫的、做官的、读书的、做买卖的、做手艺的各项人等，从今以后，都是那洋人畜圈里的牛羊，锅子里的鱼肉，由他要杀就杀，要煮就煮，不能走动半分。唉！这是我们大家的死日到了！

苦呀！苦呀！苦呀！我们同胞辛苦所积的银钱产业，一齐要被洋人夺去；我们同胞恩爱的妻儿老小，活活要被洋人拆散；男男女女们、父子兄弟们、夫妻儿女们，都要受那洋人的斩杀奸淫。我们同胞的生路，将从此停止；我们同胞的后代，将永远断绝。枪林炮雨，是我们同胞的送终场；黑牢暗狱，是我们同胞的安身所。大好江山，变做了犬羊的世界；神明贵种，沦落为最下的奴才。唉！好不伤心呀！^①

接下来的段落就分别以“恨呀！恨呀！恨呀！”、“真呀！真呀！真呀！”、“痛呀！痛呀！痛呀！”、“耻！耻！耻！”、“杀呀！杀呀！杀呀！”、“奋呀！奋呀！奋呀！”、“快呀！快呀！快呀！”开头，细细道出作者心头无限的悲愤、伤痛与期许。强烈的激情过后，作者开始强调反清革命、自强图存的主张。并就国家与国民的关系，反覆阐述，用现代的语言与观念重新诠释“天下兴亡、匹夫有责”的道理。在向各行各业奉劝了一番逆耳的忠言后，全文以热烈高亢的呐喊结束：

醒来！醒来！快快醒来！快快醒来！不要睡的像死人

① 陈天华《警世钟》，收于中国史学会主编《辛亥革命》，（上海，人民出版社，1981），第二册，页112。

一般。同胞！同胞！我知道我所最亲最爱的同胞，不过从前深处黑暗，没有闻过这等道理。一经闻过，这爱国的心，一定要发达了，这救国的事，一定就要勇任了。前死后继，百折不回，我汉种一定能够建立个极完全的国家，横绝五大洲。我敢为同胞祝曰，汉种万岁！中国万岁！^①

爱国、救国的主题，清晰的突显出来。而让我们觉得分外熟悉的“同胞”、“中国万岁”的口号声，无疑地宣告了一个新时代的来临。

如果我们觉得《警世钟》更像一本文情并茂的绝佳革命白话宣传品（即使仅就文字而论，与清末甚至五四以后流行的白话文相比，陈天华的白话流畅华丽，堪称是一流之作），而比较缺少传统曲艺的形式（虽然陈在开场就明白指出要“献与同胞侧耳听”），《猛回头》无疑地可以补足这个缺憾。从一开始的序曲，就丝弦紧密、意味盎然地把人带入那个古老的说书人的世界：

俺也曾，洒了几点国民泪。俺也曾，受了几日文明气。
俺也曾，拨了一段杀人机，代同胞愿把头颅碎。俺本是如来座下现身说法的金光游戏，为甚么有这儿女妻奴迷？俺真三昧，到于今始悟通灵地。走遍天涯，哭遍天涯，愿寻著一个同声气。拿鼓板儿，弦索儿，在亚洲大陆清凉山下，

① 陈天华《警世钟》，收于中国史学会主编《辛亥革命》，（上海，人民出版社，1981），第二册，页143；112—143。

唱几曲文明戏。^①

接下来的两段，充满了传统妇女哭丧的架式和味道：

哭一声我的始祖公公！叫一声我的始祖公公！想当初大刀阔斧，奠定中原，好不威风。到于今，飘残了，好似那雨打梨花，风吹萍叶，莫定西东。受过了多少压制，做过了数朝奴隶，转瞬间，又为牛为马，断送躯躬。怕的是刀声霍霍，炮声隆隆，万马奔腾，齐到此中。磨牙吮血，横吞大嚼，你的子孙，就此告终。哭一声我的始祖公公！叫一声我的始祖公公！在天有灵，能不忧恫！望皇祖告诉苍穹，为汉种速降下英雄。

哭一声我的同胞弟兄！叫一声我的同胞弟兄！我和你都是一家骨肉，为甚么不相认？忘著所生，替他人残同种，忍心害理，少不得自己们也要受烹。那异族非常凶狠，把汉族当做牺牲，任凭你顺从他，总是难免四万万共入了枉死城。俺同胞，到此尚不觉醒，把仇讎，认做父，好不明。想始祖，在当日，何等威武。都只缘，这些不肖子孙，败倒声名。哭一声我的同胞弟兄！叫一声我的同胞弟兄！^②

所谓“转轴拨弦三两声，未成曲调先有情”，哭丧一段后，好戏也正式登场：

① 陈天华《猛回头》，收于《辛亥革命》，第二册，页144。

② 同上，页144—145。

拿鼓板，坐长街，高声大唱。尊一声，众同胞，细听端详：

我中华，原是个，有名大国，不比那，弹丸地，僻处偏方。

论方里，四千万，五洲无比；论人口，四万万，世界谁当；

论物产，真是个，取之不尽；论才智，也不让，东西两洋。

看起来，那一件，比人不上，照常理，就应该，独称霸王。

为什么，到今日，奄奄将绝，割了地，赔了款，就要灭亡？

这原因，真真是，一言难尽，待咱们，细细数，共做商量。^①

在细数了五千年盛衰兴亡后，熟悉的反清论和列强侵略巧妙地结合在一起：“倘若是，现政府，励精图治，保得住，俺汉种，不遭凶殃，俺汉人，就吞声，隶他字下。纳血税，做奴仆，也自无妨。怎奈他，把国事，全然不理，满朝中，除媚外，别无他场。俺汉人，再靠他，真不得了！好像那，四万万，捆入法场。”^②一段明白的说理，直让人觉得造反有理，反清、革命都是应该的。接下来的十二大痛，进一步细述清廷的无能，带

① 陈天华《猛回头》，收于《辛亥革命》，第二册，页148。

② 同上，页151。

来帝国主义的祸患：

痛只痛，甲午年，打下败阵。痛只痛，庚子岁，惨遭杀伤。

痛只痛，割去地，万古不返。痛只痛，所赔款，永世难偿。

痛只痛，东三省，又将割献。痛只痛，法国兵，又到南方。

痛只痛，因通商，民穷财尽。痛只痛，失矿权，莫保糟糠。

痛只痛，办教案，人民如草。痛只痛，修铁路，人扼我吭。

痛只痛，在租界，时遭凌践。痛只痛，出外洋，日苦深汤。^①

亡国灭种的阴影则在“怕只怕”声中，表露无遗：“怕只怕，做印度，广土不保；怕只怕，做安南，中兴无望”，“怕只怕，做波兰，飘零异域；怕只怕，做犹太，没有家乡”，“怕只怕，做非洲，永为牛马；怕只怕，做南洋，服事犬羊”，“怕只怕，做澳洲，要把种灭；怕只怕，做苗裔，日见消亡。”^② 一代中国知识分子的梦魇，就以如此浅白而震人心弦的吟唱，渐渐向四周的土地，向下层无知的“愚夫愚妇”扩展。

在一一数说了强国保种的十大良方，期勉人民学习美、法、

① 陈天华《猛回头》收于《辛亥革命》第二册，页152。

② 同上，页153—156。

德、义奋起抵抗暴虐统治，雪耻复仇建立新国家的先例后，全文在充满了战斗气息（这多少让我们想起了采用传统民间戏曲唱腔的中共样板戏，《白毛女》、《东方红》等作品中高亢激昂的无惧昂扬之气）的期望声中结束：

那怕他，枪如林，炮如雨下。那怕他，将又广，兵又精强。

那怕他，专制政，层层束缚。那怕他，天罗网，处处高张。

猛睡狮，梦中醒，向天一吼。百兽惊，龙蛇走，魑魅逃藏。

改条约，复政权，完全独立。雪仇耻，驱外族，复我冠裳。

到那时，齐叫道，中华万岁。才是我，大国民，气吐眉扬。

俺小子，无好言，无以奉劝。这篇话，愿大家，细细思量。

瓜分豆剖逼人来， 同种沈沦剧可哀，
太息神州今去矣！ 劝君猛省莫徘徊。^①

跟陈天华的《警世钟》、《猛回头》比起来，赵声写的七字唱本《保国歌》（有的记载称为《歌保国》），无疑的是袖珍型作品（全文共938个字）。但从反清的强度而言，却毫不逊色。文章一开头“莫打鼓来莫打锣，听我唱个保国歌”，就是十足的民

^① 陈天华《猛回头》，收入《辛亥革命》，第二册，页170。

间曲艺形式。在标举出“黄帝苗裔”这个革命宣传中常见的主题后，作者以沈痛的口气，细数清政府的残暴统治及对汉人的迫害：

凶悍更加元鞑子，杀人如杀草一班。痛哭扬州十日记，嘉定屠城尤骇异。奸淫焚掠习为常，说来石人也堕泪。……八旗驻防防家贼，贪官个个良心黑。追比乐输还劝捐，忍气吞声说不得。……农工商贾饥欲死，行省处处厘金抽。……固本京饷年复年，大半同胞卖命钱。民脂民膏吃不了，圆明园又颐和园。

接下来，在列举清廷种种丧权辱国的事实后，赵声鼓励人民愤起揭竿起义，“不为奴隶为国民，此是尚武真精神。野蛮政府共推倒，大陆有主归华人。”^①

这份歌本的流传也相当可观。根据章士钊后来写的一篇回忆文字，我们知道章氏曾将这个唱本“印布数十万份”，由曹亚伯“麻鞋负囊，走数千里散之。一时长江上下游之兵若匪，人手一纸，习其词若流”。^②章氏所谓“印布数十万份”的说法，也许有夸大之处，但证诸当时的记载，我们可以看出《保国歌》确实在长江一带相当流行。一篇分析“在湖南革命之气运”的报导，就指出《保国歌》在湖南到长江一带的流行。有人还亲眼看到南京学堂的学生，在轮船内向船客一一分送。根据这名记者的估计，1904年初，从长江到华南一带所散布的《保国歌》，

^① 赵声《歌保国》，《辛亥革命江苏地区史料》，页94—96。

^② 章士钊《赵伯先事略》，《辛亥革命》（四），页312。

不下几万份。^①

以写艰奥难解的周秦古文著称的章太炎，也曾经用极端通俗的民歌方式，写了一篇短小精悍的《排满歌》。有趣的是这首歌的开头，和赵声的《保国歌》，用的是同样的文字：“莫打鼓，莫打锣，听我唱个排满歌，如今皇帝非汉人，满洲鞑子老猢猻。他的老祖奴尔哈，代领兵丁到我家。后来篡逆称皇帝，天命天聪放狗屁。”^②为了一泄心中不可抑遏的种族之恨，一代古文大师放下身段，写下这篇老妪童子都解的文字，为严肃的革命宣传添加了一丝诙谐的气息。

和革命有关的戏剧，最主要的是改良新剧（基本上已经是现代的话剧形式，不用锣鼓场面，不过偶尔会加一些唱腔）和粤剧。就前者而言，王钟声、任天知等人都扮演积极的角色。1907年，王钟声在上海成立春阳社，演出时事新剧，其中像《官场现形记》、《秋瑾》、《徐锡麟》、《猛回头》、《革命家庭》、《热血》、《爱国血》等，主要都是用来宣传革命，或讽刺、暴露清朝统治者的腐败。^③

任天知一度和王钟声合作。1910年，自己在上海成立进化团，四处演出所谓的“天知派新剧”，创造出“言论正生”、“言论正旦”、“言论小生”等角色。进化团在辛亥革命前演出过什么宣扬革命的戏码，我们不得而知。但我们确知它曾为宣扬革

① 《中国日报》，1904，4，10；4，11。

② 见景梅九《罪案》，页62。

③ 欧阳予倩《谈文明戏》，收于《欧阳予倩戏剧论文集》，（上海文艺出版社，1984），页185。阎折梧编《中国现代话剧教育史稿》，（上海，华东师范大学，1986），页8—11。

命而演出，进化团的许多团员甚至直接参加革命活动而丧生。^①

粤剧班子与革命有关的，先后有1905年成立的采南歌班，1907年成立的优天影班及琳琅幻境。三者的成立都与革命党人陈少白有很大的关系。他们演出的剧目像《文天祥殉国》、《黄帝征蚩尤》是间接的提倡民族主义，以推翻清廷统治。《贼现官身》、《奸官跪地》、《义刺马仲仪》等则是藉时事来揭露官场的黑幕。《博浪击秦皇》、《一炮定台湾》则比较直接地宣传革命思想。《火烧大沙头》一剧在当时受到极大的欢迎。全剧以秋瑾遇害为导火线，接下来描写一小批恶吏劣绅靠著吸吮民脂民膏，而在大沙头过著荒淫放荡的生活。下层社会的人也因为洋烟、赌博、娼妓的毒害，而家破人亡。整个社会都成为罪恶的渊藪。所以剧中的主人公藉著一把火，烧掉这个具体而微、象征意义强烈的罪恶世界。这些剧团的演出地点多在香港、澳门及各市镇。另外，1906年由陈铁军组织的振天声剧社，所编演的剧本也多半以推翻专制或暴露清廷的残暴统治为主。^②

这些剧社的组成分子及演出曲目都有别于旧式的戏班，所以被人称为“志士班”。在这些志士班现身说法后，旧戏班有些优伶也渐受影响，开始排演爱国新剧。其中最有影响力的是人

① 欧阳予倩《谈文明戏》，收于《欧阳予倩戏剧论文集》，（上海文艺出版社，1984），页181—187。

② 冯自由《革命逸史》，第二集，（台北，商务，1953），页242—243。林叔香《辛亥革命前后的几个剧社》，《纪念辛亥革命七十周年史料专辑》（下），（中国政协广东省广州市委员会，文史资料研究委员会，1981），页167—179。谢彬筹《近代中国戏曲的民主革命色彩和广东粤剧的改良活动》，《戏剧艺术资料》，第二期，（1979，12），页56。

寿年班的主角梁垣三（蛇王苏）等人合演的《岳飞报国仇》。由于这个戏班有固定、广大的观众群，他们藉演出来传达民族观念的效果，也大于新式剧团。^①

明白了当地鼓吹革命的戏剧，以《温生才打孚其（琦）》最为著名。这出戏由粤剧演员冯公平、豆皮元根据真人真事写成。剧中的温生才在刺杀孚琦被捕后，接受张鸣岐的审问。张问温生才有多少革命党人，温道：“堂上生的是你的狗腿，堂外站的便是我的同党。”临刑时，还不放弃向围观的群众宣扬他的革命理念：“众同胞站在两旁静耳细听，人在世为奴隶何等下贱。住在了专制国好比哑子食黄连，众同胞听罢我言，须要坚持国民主见。”据说这出戏在香港演出后，震动了港英当局和香港社会。不过正因为它传递的革命讯息过于强烈、直接，演了两场就被禁掉。^②

① 冯自由《革命逸史》，第二集，（台北，商务，1953），页242—243。

② 谢彬筹《近代中国戏曲的民主革命色彩和广东粤剧的改良运动》，戏剧艺术资料，第二期，（1979，12），页60—61。谢彬筹在另一篇文章《华侨和粤剧》中，对这个剧本也有所介绍，但细节稍有出入。见《戏剧艺术资料》，第七期（1982，9），页33—34。

第六章 结 论

1904年3月,《警钟日报》上登载了一篇看似游戏却郑重其事的专论:《马将牌改革议案》。文章开头,作者首先为自己这个乍看之下非常突兀的建议加以辩解:“观国之盛衰,不必观其大事也,观其细事已可见矣!彼欧美日本常寓武事于游戏之中,又或以理化之术为普遍之游戏。反观吾国,乃无一焉。”^①这个“寓武事于游戏之中”的看法,让我们想起梁启超的好友蒋观云在同一年对中国戏剧的批评:“中国剧界演战争也,尚用旧日古法,以一人与一人,刀枪对戏,其战争犹若儿戏,不能养成人民近世战争之观念。”(按义和团之起,不知兵法,纯学戏场之格式,致酿庚子伏尸百万,一败涂地之祸。演战争之不变新法,其贻祸之昭昭已若此。)^②“伏尸百万,一败涂地”之祸,皈结到最后,竟然是戏台上“犹若儿戏”的武打架式,这倒印证了

① 《马将牌改革议案》，见《警钟日报》，1904，3，14 专件。

② 蒋观云《中国之演剧界》，《新民丛报》，第三年第十七期，（光绪三十一年二月），页 96。

“虽小道，必有可观”的圣贤古训。如此看来，从马将著手，为危亡的中国尽一分力量，也就不是什么荒谬的异想天开之论了。

这篇文章的作者，就用这套逻辑推衍出他的马将改革论。在他看来，“政教之新，吾侪既无此权力，复无此智术。风俗之更新，则吾侪人人皆可以为之”。而马将的盛行，既然已经到了“通国之人，无不能之”的地步，那么将马将当成启蒙的利器，“寓普通知识于游戏，以救国人之愚”，在理论上无宁是相当有道理的。

于是，作者提出了他匠心独运的构想：第一排十二张牌上刻上专制、立宪、共和的名辞，每种名辞刻四张，以取代传统的中发白。第二排改成农工商，第三排改成兵，同样每种四张，以取代东南西北。第四排第一组则在每张牌刻上亚洲各国国名及其政体，分别是：(1) 中国专制 (2) 日本立宪 (3) 高丽专制 (4) 安南法属 (5) 暹罗专制 (6) 缅甸英属 (7) 印度英属 (8) 阿富汗专制 (9) 波斯专制，也是每种四张。每张牌的左上角以圆为记号，取代1、2、3、4、5、6、7、8、9（照作者的图示，这排牌的设计如下：

○	中
专	国
制	

）。

第四排第二组刻欧洲国名及其政体：(1) 英吉利立宪 (2) 俄罗斯专制 (3) 德意志立宪 (4) 法兰西共和 (5) 意大利立宪 (6) 奥匈立宪 (7) 比利时立宪 (8) 荷兰立宪 (9) 西班牙立宪。同样是每种四张，共三十六张，牌的左上角写上“万”字，以代替一到九万。

第四排第三组则是美洲国名及政体，共包括美利坚等九国，全都是共和政体。牌的左上角绘“索”为记号，以替代一到九索。第五六排花牌，分别画上地球、亚洲、欧洲、非洲、澳洲、

美洲的地图。第七八排的花牌则写上太平洋、大西洋、印度洋、北冰洋、南冰洋的名字，并配以波纹。第九、十排则刻上汽船、铁路、电线、印字机、轻气球的图像。从五到十排共十六张，分别用上述的图像、名辞取代原有的梅兰竹菊、渔樵耕读、琴棋书画、虎豹犀象等花纹。

另外，作者也对使用方法提出说明，因过于技术性，此处略而不谈。^①

如果站在一个比较犬儒的立场，乍看这个构想，不免会觉得作者天真的近乎可笑，我们也会马上对这个改良案的可行性深表怀疑。但如果把这个改良议案放在改革、启蒙之声高喊入云的清末的时代环境下重加估量，我们也许就不会觉得有什么突兀之处了！戏曲既然因为与一般民众的生活息息相关而可以（必须）加以改良，马将同样与人民的生活有密切关系，当然也可以当成启蒙的利器，让人民在不断的游戏吸收一些新知识和新观念。

马将的改革显然不像戏曲一样，受到社会的广泛重视而蔚为运动。但作者别具只眼地挑中马将来共襄盛举一番，多少让我们感受到启蒙事业的无远弗届。而他匠心独运的设计，将地理、政制和新兴事物择要刻在组牌上的想法，更反映出当时的启蒙精神。

被 1910 年代新文化运动的导师胡适视为“国渣”的马将，

① 见《马将牌改革议案》。意图把马将从“腐败”改为“文明”游戏的人，显然不只一个。《申报》在 1905 年有一则报导说：有一位志士有感于麻雀牌的颓风难挽，“乃思以改良之法，输入文明之途”，在牌面上刻上英文字母与英文数字。这位志士的雄心虽然没有前述作者那么远大，但基本精神却是一致的。《申报》，1905，5，11，页 97。

在1900年代却被当成改革的利器，这也许可以解释为什么我们在看了这个“化腐朽为神奇”的提议后，一方面凛然有感于作者认真的态度和严肃的使命感，一方面却忍俊不住地觉得可笑乃至荒谬。事实上，我们这种可笑乃至荒谬的感觉，正反衬出清末的启蒙者如何为了开启民智而殚精竭虑，苦心思索到“无所不用其极”的地步。

改良马将的插曲看似突兀，其实却和当时种种近乎夸张冲动的言行举止（女志士为兴学而拔刀割肉，终至身殉；一个一个的烈士蹈海；激烈夸张的反清言论；农民、丐妇、鞋匠戏剧性地捐款赈灾救国；志士声泪俱下而至跪地呼号的演说；有钱的秀才在妓院忘情地宣扬革命理念……），共同绘制、营造出一个不寻常的时代：一个高越激昂，理想色彩浓厚，而且动力十足的时代。

这么说，当然不意味这个时代只有一种声音、一种相貌。这点从清末繁兴的小说中，多少可以窥出一些端倪。在至少多达一千多种的小说^①里，除了描述现实事件（如庚子事变、反美禁约），以及富有启蒙意义（如鼓吹妇女解放、反对迷信、提倡立宪运动及革命）的作品外，还有暴露官场黑暗与腐败的“谴责小说”；由“谴责小说”堕落衍生而来的“黑幕小说”；各种描写妓女与嫖客的“言情小说”或所谓的“嫖界指南”；以及沿袭了旧有“才子佳人”的窠臼，并下开“鸳鸯蝴蝶派”的“写情小说”。^②后面这些小说类别的存在，清楚反映出这个动荡与

① 见阿英《晚清小说史》，（香港，太平书局，1966），页1。

② 参见阿英，前引书；鲁迅《中国小说史略》，（北京，北新书局，1927），页298—312。

维新的时代中，因袭不变、封建朽腐的一面。透过这些“写实小说”折射出来的诸般面貌，我们知道“启蒙”虽然是重要的时代思潮与动向，但却不是唯一的现实。借用一名文学评论者的术语，我们可以说，清末的文学与现实中所呈现的其实是一个“众声喧哗”的时代与社会。^①

但这些事实并不能掩盖我们对这个时代理想精神的掌握。黑暗污浊的旧势力也无法压抑、抵挡启蒙浪潮的扩张蔓延。相反地，正是在这种启蒙思潮的批判与烛照下，旧日积习的邪恶本质才益发强烈地突显出来，也愈不能为人所接受与容忍。愚昧与启蒙，黑暗与理想在此并不是以简单、截然、黑白立判、泾渭分明的状态呈现出来。

康德在形容十八世纪的欧洲启蒙运动时，说过一句很有名的话：“这是一个启蒙的时代 (an age of enlightenment)，虽然并不是一个民智大开的时代 (an enlightened age)”。^②用这句话来概括清末的下层社会启蒙运动，也同样恰当。我们把开民智的工作看成清末重要的思潮和社会运动，并不表示十年的努力，就真能把社会的面貌全部重新塑造，让蒙昧无知的“愚夫愚妇”从此光明普照，智慧大开。反过来说，民智虽未大化，却并不能否认中国近代的启蒙运动在二十世纪初叶有了重要的开始。

① 见王德威《众声喧哗：三〇年代与八〇年代的中国小说》，（台北，远流，1988）。作者这里所指的虽然是三〇年代与八〇年代的文学传统，但从他对这个概念的定义，我们不难发现“众声喧哗”这个意念同样适用于清末的文学作品与思想趋向。见原书序文。

② Kant, “What is Enlightenment?” 见 Carl J. Friedrich 编的 *The Philosophy of Kant*, (The Modern Library, New York, 1949), 页 138。

近史所一系列有关中国现代化的区域研究，也标示出同样的时代趋向。张玉法教授在对山东省的研究中指出：庚子以后的时代是一个革命的时代，也是一个改良的时代。在这样一个时代中，有为的地方官固然容易展现他们的才能；即使没有理想的官员，在朝廷既定的改革纲领下，也能将山东的发展带到一个新的方向。^①这个在改革的风潮下发展出来的新方向，正和本书所指陈的清末社会的根本趋势及风貌若合符节。

但就本文所描述的下层社会启蒙运动而言，我们可以看出，各项启蒙措施的倡议和推动，往往是由民间社会的绅士、知识分子、舆论界、商人、教师、僧侣、妇女或所谓的志士首开其端，再由政府的力量予以制度化、组织化，以扩大并巩固其效果。所以我们可以说，在各项启蒙活动的初期，来自社会和民间的自发性努力是主要的推动力量。随著运动的普及和深化，政府自上而下的命令、支助和民间自发性的努力相辅相成，使得整个运动既不致流于口号、样板、具文或形式，又不致因为经费的短缺和个人能力的限制而昙花一现，浅尝辄止。

张玉法教授的研究显示在朝廷既定的改革方针之下，地方官员即使胸乏大志，夙无理想，也往往基于求功或考成，而将各项发展导入新途。这说明了政府政策的重要性。王树槐教授对江苏省社会现代化的研究则指出：士（绅）商阶层或因自身权益，或因国家民族意识的增长，而成为立宪、革命、收回路权、抵制美货、女权、天足、禁烟、剪辫等运动的领导者。^② 这

① 张玉法《中国现代化的区域研究——山东省，1860—1916》，下册，（台北，近代史研究所，1982），页 831—833。

② 王树槐《中国现代化的区域研究——江苏省，1860—1916》，（台北，近代史研究所，1984），页 641。

又说明了社会、民间的力量在改革过程中所扮演的角色。而我们对下层社会启蒙运动的研究则显示出：政府的主导和民间社会的自动自发，是这个运动能收到一定成效的主要因素。

就这个运动本身而言，具体可见的成就在于劝戒鸦片和缠足。王树槐教授对江苏的研究，也显示在这一方面，确实收到不少成效。^①除此之外，新知识、新思想——特别是“国民”的观念和爱国的思想——的传播，也是这个运动的主要收获。这些观念、思想的传播，或者藉著危亡救国的主题、故事直接宣示出来，或者靠个别的事件如赈灾、国民捐、抵制美货乃至戒鸦片、戒缠足等，一次一次加以强化。此外，革命的成功，也和革命党巧于利用各种启蒙形式进行宣传有不小的关系。

除了这几个主题外，在白话报的文字中，我们看到不少批判既成权威、攻击宗教迷信和传统习俗，以及主张男女平权的言论。而政府的告示，其所涵盖的范围更是广泛，从选举、鼓励蚕桑、种树等政令的宣示到人民一般生活的规范，几乎无所不包。即使与后代相比，我们也不得不佩服清末的一些机关、衙门在善用白话这个媒介上，确实有异乎寻常的突破表现。其中有关卫生、穿著、公德等方面的宣导，则让我们遥想起十八世纪欧洲启蒙运动中，意图让人们摆脱野蛮粗鲁的举止，以日进于文明的各种努力。

但就像所有的思想启蒙和社会改革运动一样，我们不能期望在短期内收到丰硕可观的成果。以中国幅员的广阔，各种交通、通讯、基础设施的缺乏，以及文盲人口的众多，我们当然

^① 王树槐《中国现代化的区域研究—江苏省，1860—1916》，（台北，近代史研究所，1984），页539—597，609—622。

更难想像新知识、新观念能够迅速传播——特别是在下层社会。不过从本书的叙述中，我们可以看出，在一些通都大邑，启蒙运动确实收到不小的成效。即使在乡镇村落，因为地方政府、士绅的努力（如河北密云县绿树成荫的景况，各地戒烟、戒缠足的积极开展，和白话报的销售等），启蒙的理想也不是遥不可及。而在交通便利的小村落，城市里发生的事，常常很快就可以得知。譬如广东北部铜鼓嶂下一个叫做河姑潭的小山村，距广州约一千里，距潮州二百里。但因为有小木船直通韩江，所以“大城市新闻传到山村还是多而快的。”像温生才在广州炸死孚琦的事件发生没有多久，就已经在这个一千里外的小山村里传来传去。村人“绘影绘声，说温不愿自己的革命行动牵累别人，行刺得手后，独个坐在城楼上拉胡琴等待归案。”而辛亥革命爆发，广东易帜的消息也很快传到村里，年轻男子很多人把辫子剪掉。^①从村人对温生才近乎传奇式的描述，我们可以想像这些“赶上革命潮流”，剪掉发辫的年轻男子，很可能不像阿Q那样，毫不自觉这个象征性的举动背后的实质意义。这个例子让我们看出，对河姑潭之类的村落而言，下层启蒙确非遥不可及的空言。

不过即使我们无法精确评估这个运动的实际影响，也无碍于我们去了解它在清末思想、文化、社会史上的意义。更重要的，这个运动并非及身而止，在十年内就倏然消亡；而是整个二十世纪中国“走向民众”运动的起点和第一波。在二十世纪第一个十年内所发展提倡的各种启蒙方式和主张，像白话报刊，演说，戏

^① 见梁若尘《一个山村里的革命风暴》，收于《纪念辛亥革命七十年史料专辑》（下），（中国政协广州市委员会文史资料研究委员会编，1981），页184—185。

曲改良和现代化的戏剧学校、团体，以及半日学堂等，在以后三四十年间波澜壮阔的民粹运动中，扮演了更积极的角色。甚至“文化大革命”期间，八大样板戏变成政治宣传的主要工具，在形式上也是承袭了二十世纪初戏曲改良、戏曲启蒙的作法。

就这个运动所传播的新讯息而言，除了对传统的政治权威做各种形式的挑战外，对宗教迷信的抨击，对恶俗和不合理制度的批判，在以后都持续地进行。更重要的是，国家思想、民族主义和爱国情操从此成为二十世纪中国人（不管是上层或下层）思想中最突出的质素。清末的启蒙运动是在强烈而急迫的救亡意识下推展出来，在整个运动中，爱国思想，国家、民族观念只是各种努力的一部分。但在往后几十年中，民族主义、国家意识却往往变成各种作为的最基本的原动力；民族、国家也成为最高的价值准绳和信念。所以就实质内容而言，世纪初的启蒙运动也和二十世纪中国的动向息息相关（虽然日后的发展常常不是肇始者所能预期）。

清末的启蒙运动不仅在形式和内容上影响到日后的发展，在实际的推动和运作上，也下开日后各种“走向民众”运动的先河。上文曾提到清末的下层社会启蒙运动之所以能够蔚为风潮，和政府的主导及社会的自觉自发性努力有绝对的关系。而来自民间社会的“启蒙者”尤其具有非比寻常的意义。我们都知道从太平天国之乱后，中央政府的权威逐渐式微，地方及社会的力量渐渐茁壮。1911年帝制的推翻，非但没有重振中央的权势，反而使得整个政府的架构土崩瓦解。随著军阀割据局面的出现，中央政府的控制名实皆亡。国民政府的北伐，也只带来名义上的统一。所以如果我们放宽一点来看，至少从1850年代开始，一直到1949年间将近一百年的时间，中国面临的其

实是一个“国家再造”(state-building)的课题。相对于一个统一有主宰力的国家从式微、崩溃到再造的局面,我们看到社会的势力逐渐扩展,在思想、文化的转型,甚至政治、社会、经济结构的重组过程中,扮演重要的角色。^①

从这个国家、社会势力消长的观点来看清末以降的发展,我们就很容易了解为什么民间社会(civil society)在下层社会启蒙一类的思想、文化、社会改良运动中,总是扮演著发凡开端、鼓吹推展的重要角色。意大利的马克思主义异端葛兰西(Antonio Gramsci)认为:要重建一个崭新的政治、社会秩序,光靠经济基础、生产模式的改变和军事武力是不够的;还必需从思想、文化上著手,从根改变一般人民的世界观和价值体系,以建立一套新的“文化霸权”。只有经过这种从根创起、再造的过程,新秩序才能建立巩固的基础,一个真正宰制性的统治才能深入人心而不移。要颠覆既存的秩序和权威,就要仰仗民间社

① 中央政府势力的式微,当然给地方及社会力量以可乘之机,但这并不意味国家的统治力就此完全消退。事实上,从上面的叙述中,我们可以看出清政府积极的参与清末的各项启蒙措施。一方面藉此控制改革的走向,一方面也意图重建一个强盛的国家。所以我们同时看到民间社会的发展和再造的努力。两种势力可以相辅相成,但也很可能发生冲突。Duara 对二十世纪上半叶华北农村的研究,就是从“国家再造”的角度探讨农村社会力量的结构、运作、发展;国家的势力如何试图重新进入农村,加以控制;以及二者的冲突和所造成的结果。见 Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*, (Stanford University Press, 1988)。Charles Tilly 等人曾对近代西欧的国家和民族塑造的过程及各个面相有所讨论,见 Charles Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, (Princeton University Press, 1975)。

会的力量来建立一套新的“文化霸权”。而在民间社会中传播新观念、新思想的，则是经过葛氏广义界定过的“知识分子”(intellectuals)。这些知识分子并不一定以思维或相关的教育、文化工作为业，而是泛指那些在生产、文化或政治管理等领域居于指导地位的人。葛氏这个“知识分子”的定义，和我们在前文中所描述的各行各业的“启蒙者”相仿佛；如果用当时人的说法，则是所谓的“志士”了。^①

① 在近代西方历史上，黑格尔是第一个对国家(state)与社会(黑格尔称之为“市民社会”—civil society)相依相存，既对立又缺一不可的辩证关系与性质详加探讨的思想家。葛兰西就黑格尔的思想加以引申，而创立了“民间社会”的概念。对葛氏来说，国家与社会不仅是静态的、抽象的分析概念或范畴，在实际的现实中，也往往以动态的紧张关系存在。二者对立的程度端视国家的宰制能力而定。在一个绝对极权，文化霸权牢牢建立的国家，社会势力(如教会、学校、舆论)完全被国家控制，成为宣扬统治阶层的理念、价值观的工具。民间社会等于完全不存在。但随著国家势力的式微，社会就有可能逐渐抬头，成为对抗旧的霸权宰制的势力。而在一个政府控制力渐弱，又有改革意图的局面下，政府的力量也可能与民间社会结合，一起宣扬一些新的思想和价值。在这种情况下，原有的“文化霸权”就不一定会被一个全新的反霸权(counter-hegemony)所取代，而仅在原有的架构下作不同程度的修正。这些观点，我在《再论市民社会(civil society)——从黑格尔到葛兰西》一文中，有比较详细的讨论，见《中国论坛》，第340期，(1989,11)，页73—80。有关霸权、反霸权的讨论，英国的马克思主义学者Raymond Williams曾经就葛兰西的观点作了精彩的补充和引申，他特别强调霸权不是一个死的、固定不变的整体，而是一个活的、不断流变的过程。见*Marxism and Literature*(Oxford University Press, 1977)。

对“知识分子”这个概念，葛兰西曾从阶级和经济利益的角度出发，进一步加以分析。他认为知识分子可以大概分为两类，一种是“传统的知识分子”(traditional intellectu- (下转 245 页注)

进一步分析，对葛兰西来说，建立新霸权的过程，其实就

(接上页注)als);一种是“有机的知识分子”(organic intellectuals)。前者指那些不一定非由统治阶层的观点来看问题,但最后或基于现实经济利益的考量,或因为制度的压力,往往有意或无意的传播统治者服膺的世界观及价值体系。后者则是随著经济生产世界的改变而产生出的新阶级,这个阶级不能独立于经济、政治结构而存在,而是随著这些结构的转变,如有机体般的依傍而生,所以称为“有机的知识分子”。但这个范畴下的知识分子虽然不能自外于经济结构,而和自己所从属的阶级有比较密切的关系,却并不意味他们仅狭窄地察觉到自己在经济领域中扮演的功能。事实上,他们清楚地知道自己可以在社会上的每一个阶级发挥影响力,在社会、政治各个方面都扮演主导的角色。清末的“启蒙者”并没有这一套经济、阶级的观点;但二、三十年代在中国各地从事各种工人、农民运动的共产党员却显然正是葛兰西笔下的“有机的知识分子”。他们不仅要带领民众重新塑造一个新的经济秩序,也同时要传达一套截然不同的世界观与价值体系。有关“知识分子”的各项讨论,可参见 Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, (Clarendon Press, Oxford, 1987), 页 131—132。

最近几年,学者对将“Civil Society”,“Public Sphere”之类的观念应用到中国史研究上的可行性及其限制,有热烈的讨论。其中,孔复礼(Philip A. Kuhn)教授的看法,相当具有代表性。孔教授指出,civil society 这个观念在西方历史中有不同的意涵,如果我们仅是泛泛而论,不是失去比较的意义,就是引喻失义,导致错误的解释。孔教授这篇文章对时下西方汉学界的这股新流行,无疑地有醍醐灌顶的功用。不过就 civil society 而论,我觉得只要谨慎辨别这个辞汇的各种意涵,依然可以用在中国史的研究上。对不同的西方思想家来说,civil society 分别指公民社会、市民社会和民间社会。如果我们用的是“公民社会”这层意思,那显然不适于中国传统社会。但如果我们指的是“民间社会”,我则觉得确实有相当的解释效力。参见 Philip A. Kuhn, “Civil Society and Constitutional Development”, 在 American-European Symposium on State and Society in East Asian Traditions (Paris, 29—31, May 1991) 上发表。中译文收于《近代中国史研究通讯》,第十三期。

是要进行一连串的政治教育。这些教育当然不能只局限在狭隘的课室中，而必需把整个社会当成学校，把所有的“知识分子”当成教师。这些包罗广阔的“知识分子”（或所谓的“志士”）要做的，就是把大思想家的哲学体系，透过各种场合，用浅近易解的语言，传播到社会的底层，让大传统中的世界观和价值体系成为人伦日用中的常识。^①

清末的启蒙者所宣导的理念当然不全是政治性的（虽然“政治教育”的色彩已经相当浓厚），但他们无疑地是把社会当成学校，用尽各种可能的方式把一些新的思想向民众推销，务期使这些新思想在人民心中生根结果。这个知识分子走向人民的趋势，随著时间的推移而益为深刻，终于为二十世纪上半叶的中国历史写下一篇血泪交织（而不仅是浪漫乡愁式），令人动容，也令人嗟叹的史诗。

清末的中央政府虽然备受挑战、威胁，但即使不谈理想，而仅站在一室一家兴亡绝续的现实立场，对已经展开的各项改良运动，他们也势必要继续推动。从1860年代开始引火待发的各种现代化措施，经过甲午战后的维新运动，到1900年代已经凝聚了足够的燃料和动力，以更快的速度向前推进。帝制瓦解所造成的混乱局面，却使得许多依赖中央统筹推动的计画戛然中止。迫使中国探索富强之道的客观情势未变（中央政局的纷乱反而加强了客观情势的压力），而富强希望所寄的梁柱却腐朽不堪闻问，来自民间社会的知识分子所担负的责任自然较清

① 参见 Walter L. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, (University of California Press, 1980), 页 140—162。

末更为沉重。许多原该由国家主导的活动反而落到知识分子身上。严复在《原强》一文中所阐扬的观念，经过义和团运动而得到愈来愈多知识分子的认同。“中国的问题和前途都在百分之八十以上未经开化的人民身上”的看法，在此后就成为一个颠扑不破，为知识阶层普遍信持的真理。对1910年代以后的知识分子而言，如何开发化育这批广大的人民，成为一个更严肃的课题。一方面，知识分子与人民的关系这个课题益形迫切；另一方面，不同时代、不同立场的知识分子对这个问题的诠释和解答有别，因此将“民粹运动”的发展引到不同的方向上。

1900年代是中国近代史上“走向人民”运动第一次大规模的开展。在本质上是一次思想、文化和社会的改良运动，具有强烈的启蒙意义。围绕著这个主题而衍生出的变奏，以后是无代无之。1910年代的主题是五四时期的“整理民俗运动”，基本上是从学术、文化、思想的角度，重新估量民间文化的价值。是有史以来，中国上层的知识分子，第一次大规模的对人民的文化抱著肯定积极的态度，重加审视、探索。^① 1920、1930年代的连台好戏则是遍及各地的乡村建设运动。值得注意的是在数以千计的乡村建设团体中，最引人注目的晏阳初与梁漱溟都不是共产党员。一个接受西方教育，深受基督教的影响与支持；另一个则是以“孔家店”式的理念来经营各种活动。这些运动的参与者来自不同的背景，运动的本质除了思想的陶铸外，也扩大到经济及社会组织的层面。

① 对这个运动的研究，可参考 Chang-tai Hung, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937*, (Harvard East Asian Monographs 121, 1985)。

另一方面，随著中国共产党的创建，从二十年代开始，知识分子与人民的关系又被导入一个全新的境地。这批“有机的知识分子”不仅意图用激烈的手段重建一个截然不同的经济、社会秩序，更带来了一套与传统完全背离的世界观和价值体系。和同时的村建运动者相比，他们同样也要在经济、社会、文化、思想的领域改变人民的生活，但他们所带来的讯息在各方面都比前者剧烈得多。对共产党员所发动的工人、农民运动，我们已经有了相当了解。至于他们如何将新的思想、观念向人民传播，虽然还缺乏系统性的研究，但清末的各种尝试，无疑地提供了重要的线索。

我们知道俄国的“民粹主义”(Populism)从1860年代开始，渐渐发展成一套对俄国知识分子有深远影响的意识形态。在这套思想的影响下，一群群年轻而激进的知识分子开始走向农村，意图与农民结合在一起，并对他们进行启蒙。但由于农民冷漠甚至怀有敌意的态度，使得知识分子浪漫的理想与热忱很快就为之破灭。到1880年代，民粹主义者渐渐与马克思主义合流。十九世纪末，各个信仰民粹主义的群体又渐渐活跃起来，在1901年组成“社会革命党”。这个公然倡导恐怖活动的政党，虽然在策略上已经和1870年代“走向人民”的知识分子大相迳庭，但在精神上，他们却是民粹主义者最主要的承继者。

事实上，民粹主义者从一开始就不是一个有著紧密组织与一贯信念的团体。民粹主义指的是俄国从十九世纪中叶以后，发展出来的一个普及各地的激进运动。这个运动从开始就受到法国社会主义者如圣西蒙、傅立叶等人的影响，向往的是一个以正义与平等的原则组成的社会。而俄国传统的农民公社正是这些原则与理想的体现，所以将来俄国社会的重组也必定要以这

些农民公社为基础。这些民粹主义者对西方的资本主义心怀厌憎，而在俄国的农民和乡村中看到俄国再生的希望。农民的身上已经蕴含了重建新社会的种苗和潜力，就只待有使命感，对前途有深切认知的知识分子将这些种苗点燃，将人民的潜力激发出来。民粹主义这几个基本面貌，后来也同样可以在“社会革命党”身上发现。而列宁的许多看法，更和激进的民粹主义者（主要是被称为俄国雅各宾党的 Tkacher 及其徒众）的主张相仿佛。所以对俄国民粹运动做过最详细研究的意大利学者 Venturi 就认为，民粹主义实在是俄国大革命的重要根源。^①

清末的“启蒙者”同样相信：中国问题的解决和希望在一一般人民身上。但他们并不排斥外来的事物和观念，也不像俄国的民粹主义者那么重视经济问题。但在一、二十年的时间里，我们看到中国的民粹主义者也渐渐发展出俄国民粹主义者的特色，并逐渐趋向共产主义。中国共产党的信念当然与二十世纪初的启蒙者有著各种深刻的差异，但他们走向人民做宣导、教育工作的基本假设和方式，却和世纪初的启蒙者没有什么差别。不过这里要强调的是，清末的启蒙者破除迷信，批判权威，伸张女权，攻击恶俗，基本上秉持的是一种自发的精神，少有政治力量的介入。中共的宣传，则是一种有组织的行动，内容也

① 见 Franco Venturi, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia* (The University of Chicago Press, 1960), 译者是 Francis Haskell, Isaiah Berlin 为本书写的序言, 对这个运动有简扼的分析。Meisner 也对俄国民粹主义的特质, 其与共产主义的异同, 有精要的描述, 见 Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, (Atheneum, New York, 1977), 页 75—79。

和现实政治有更紧密的关系。在形式上共产党采用的各种方法和二十世纪初的启蒙者没有什么差异，甚至更为民间化，在技巧上也更趋完善。世纪初的启蒙者为了救亡图存，殚精竭虑地思考出一套套开启民智的工具和形式，为衰颓的古老帝国带来了一线曙光；共产党巧妙地利用这些形式，将新的讯息更有效地带到民间，在种种因素的配合下，重新建立了一个统一的中国。

附录一

胡适与白话文运动的再评估 ——从清末的白话文谈起

一 引言

1923年，以评论文章见长的甲寅派领袖章士钊对新文化运动加以抨击，其着眼点主要是对白话文的风行痛下“针砭”。对章氏来说，白话文运动的迅速进展显然到了让人惊心的地步，所谓“今之贤豪长者，图开文运，披沙拣金，百无所择，而惟白话文学是揭。如饮狂泉，举国若一，胥是道也。”^①而造成这种举国若狂的现象的就是胡适。自从胡适祭起文学革命的旗帜后，跟随的人就“以适之为大帝，绩溪为上京”，“一味于胡氏《文存》中求文章义法，于《尝试集》中求诗歌律令……以致酿成今日的底他它吗呢吧咧之文变。”^②从章氏生动的描述中，我们

① 章士钊《评新文化运动》，收于《中国新文学大系》《文学论争集》（上海良友，1935），页198—199。

② 章士钊《评新文化运动》，收于《中国新文学大系》《文学论争集》（上海良友，1935），页197。

可以清楚地看出当时人对胡适与白话文运动的关系的看法，以及白话文风卷残云的态势。连反对者都不得不承认胡适在这场“文变”中扮演的角色，拥护白话文运动的人就不必说了。廖仲恺甚至对胡适说：“我辈对于先生鼓吹白话文学，于文章界兴一革命，使思想能借文字之媒介，传于各级社会，以为所造福德，较孔孟大且十倍。”^①即使批判胡适不遗余力的中共学界在这几年的翻案风下，也开始比较客观的全面重估其的思想，对他在白话文运动中的贡献加以肯定。^②

胡适对白话文的贡献是无庸置疑的。但值得注意的是白话文虽然因为胡适这位知音而由附庸蔚为大国，从此成为中国人抒情论理的主要工具，却并不意味白话文运动一直到胡适的提倡才首开其端。就和五四运动的其他许多面相一样，我们必须在清末的历史中找寻其端源。Benjamin Schwartz 教授曾经用一个很巧妙的比喻说明这个观点，他认为五四不是平原上突起的高峰，而是高山带上比较高的山脉。^③这个比喻用来解释白话的发展同样恰当。事实上，胡适之前早已有人提倡白话并不是什么新鲜的说法，胡适本人就多次提到清末白话文的发展。^④问题是过去有关清末白话文的讨论不仅低估或根本忽视了这个时期

① 《胡适来往书信选》（武汉，社科院近代史研究所，1979），页 64。

② 例如朱德发写的《五四文学初探》（山东，1982），就详细地讨论了胡适的白话文学主张及其影响，并肯定了胡在这方面的革命性贡献。页 158 及 126—192。

③ Benjamin Schwartz ed., *Reflections on the May Fourth Movement*, (Harvard University Cambridge, 1973) Introduction. p. 4.

④ 如《中国新文学运动小史》，（以下简称《小史》），（台北，启明，1958）页 7—15；《胡适文存》（以下简称《文存》），（台北，远东，1983），第二集，页 264。

白话作品的数量,也不曾对这项发展的意义作过适当的评断。正因为我们对清末白话文运动的意义没有确切的了解,我们对胡适在这个运动中的贡献的真正性质,也势必无法完全的掌握。本文的目的就在探讨清末白话发展的详情,分析其特质,然后再在这个历史的脉络下重新估量胡适在中国近代白话文运动中的地位与意义。

二 清末白话文的发展

李泽厚曾经用“启蒙”与“救亡”两个主题来解释五四运动及其后中国思想史的发展。^①事实上,这两个主题不仅可用来解释五四,也同样可以用来分析清末的许多发展。1895年,严复发表了著名的《原强》一文,利用斯宾塞(Herbert Spencer)“社会有机体”的理论,重新审视中国的问题,提出了“鼓民力”、“新民德”、“开民智”的主张。^②其中“开民智”的主张成为此后知识分子的新论域,“开民智”三个字也成为清末十年最流行的口头禅,其普遍的程度绝不下于五四时代的“德先生”与“赛先生”。这种为了救亡而强调启蒙的重要性的思潮,在义和团运动后达到最高潮,一般“有识之士”或所谓“志士”,纷纷设法从事各种开民智的工作。他们办阅报社、宣讲所;积极提倡

① 李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》,收于《中国现代思想史论》,(北京,1987),页7—49。

② 严复《原强》。这个议论在《原强修订稿》中有更进一步的发挥,二文俱收于王栻主编的《严复集》,第一册,(北京,中华书局,1986),页13—15及27。斯宾塞及达尔文主义对严复的影响见 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power; Yen Fu and the West*, (Harvard University Press, 1964) 第三章,特别是页56—59。

演说；试验、推展各种新的字母、简字；为贫苦不识字的人办半日、简字学堂；发起戏曲改良运动。凡此种种，都清楚的指出在清末的十年，在救亡的强烈危机意识下，中国的知识分子曾经如火如荼的展开一项空前的下层社会启蒙运动。^① 就在这样的思潮和运动下，清末的白话文也有了长足的发展。

清末的白话报刊

讨论清末的白话文运动，第一个值得重视的现象是白话报刊的蓬勃发展。根据一项统计，至少在1897年就已出现了两份白话报，从1900到1911年共出了一——一种白话报。^② 而北京一地在辛亥革命后一年内就至少出了十六种白话报。^③ 从1912年到1918年又出了二十七种。^④ 事实上，这份统计资料还不完全，我就在一些报纸的记载和广告中另外辑出二十份出版于1900到1911间的白话报刊。^⑤ 我想如果我们在各地的报纸资料中继

① 笔者将另外为文讨论这项运动，此处姑略而不论。

② 蔡乐苏《清末民初的一百七十余种白话报刊》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》，第五期（北京，1987），页493—538。

③ 黄远庸《北京之会党与报馆》，远生遗著，上册（台北，中国现代史料丛书，第一辑）。黄氏这篇文章1912年10月22日，所列的报纸则是辛亥年十二月二十五日以后立案者。页254—255。

④ 同上页注②，页539—544。

⑤ 这些报纸依年代排列分别是：《童子世界白话报》，《江西俗话报》，又名《江西白话报》或《青年爱》，每逢朔望出版；《江西实业白话报》，《江西新新白话报》。已上分见《警钟日报》1904，8，14；9，15；11，5；11；12。1905年出的有北京智化寺内出的《工艺白话选报》，练兵处出的《劝兵白话报》，见《大公报》1905，7，31；5，18。1906年出的有留日学生办的《鹃馨报》以及在北京西观寺印行的《新闻报社》，分见《大公报》1906，（转下页）

续梳爬，一定还可以发现更多在五四之前印行的白话报刊。

当然，这些报纸的寿命多半都不长，很多出了几期后就因为经费不足而关门大吉。黄培林在1908年8月12日和8月15日在北京分别出版《醒群白话报》和《醒群画报》，但很快就停刊，^①可以说是相当典型的例子。但更值得注意的是那些长年附刊白话的大报和一些有影响力的纯白话报。日报中附设白话一门的以天津《大公报》首开其例，自1902年创刊以后就经常性的附有白话论说一栏。1905年8月21日起每日定期出版白话附张，称为《敝帚千金》，免费随报分送，也另外单张出售。^②不久之后，这些白话附张又以同样的名字结集出版，到1906年3月就已经出了十本。^③到1908年初出到三十册。^④这个时候，《大公报》认为风气已开，北方的白话报纸日渐增多，不需要再“踵事增华”“每日晓晓陈言”，^⑤所以停掉每天的白话附张，改为不定期地刊登白话专栏。刚开始时，有时七八天甚至十几天才出一次，但不久后，又恢复经常性地出刊。

(接上页)3,21及《顺天时报》1906,10,5(?)。1907年出的有中国妇人会《小杂志》，每月出两次；《海城白话演说报》；山东曹州府总兵办的《白话报》；《官话北京时报》以及保定的《中州白话报》，分见《大公报》1907,3,8;5,5;11,12;12,9以及《顺天时报》1907,2,23(?)。1908年出的有《吉林蒙文报》；北京的《醒群白话报》；山西汾阳的《白话报》，见《大公报》1908,6,6;8,9;11,19。1910年则有《天津晨钟白话报》；安徽《安庆通俗日报》；《北京新报》，《白话简报》，见《大公报》1910,3,23;12,16;11,1。

① 《顺天时报》，1908,8,12;8,15。

② 《大公报》，1905,8,20。

③ 同上，1906,3,14。

④ 同上，1908,2,7。

⑤ 同上。

自从《大公报》附设官话一门后，“因为其说理平浅，最易开下等人之知识，故各报从而效之者日众”。^①这种为了开启下层社会人民的智识而使用白话的作法，很显然的已经成为一代风潮。以北方另一份主要的日报《顺天时报》为例，也从1905年的6月29日起出版白话附张，从7月14日起开始经常性的见报，有很长一段时间，每天都有白话论说或记事。在南方，1900年创刊的革命党的第一份机关报《中国日报》也有白话专栏，更值得注意的是用白话或广东方言写的各种戏曲，如粤讴、龙舟歌、南音、班本、杂曲等。这种刊载戏曲文词的作法明显的反映出清末改良戏曲以开通民智的思潮，只不过革命党进一步用来宣传革命。革命党的另一个机关报《民立报》（创刊于1910），也辟有杂录部，每天刊载白话小说故事。《民立报》在清末的影响相当大，巅峰时期的销售量高达两万份，^②毛泽东读的第一份报纸就是《民立报》，读后还激动不已。^③

就纯白话报而言，影响最大的首推《京话日报》。这份报纸在1904年8月创刊于北京，1906年9月因创办人系狱而被迫停刊。创办人彭翼仲出身官宦世家，自己也作过小官，八国联军侵占北京期间，他一度衣食无著，“被迫流落在社会底层”，对下层社会的生活有深切的了解。^④庚子以后，他开始办报。首先

① 《大公报》，1905，8，20。

② 戈公振《中国报学史》（台北，1976），页313。

③ Edgar Snow, *Red Star over China* (New York, Grove Press, 1977), P. 139-140.

④ 《京话日报》原报未见，对该报比较详细的介绍可以看方漠奇《京话日报》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》V，页57—69。此处的叙述见方文，页57—58。

在儿女亲家梁济的资助下，于1902年出版了一份以童蒙为对象的《启蒙画报》，以白话配合图片。根据梁漱溟的记载，梁济之所以资助彭翼仲办报，是因为“公深痛国人之愚昧无知，决然以开民智为急”。^①彭为了达到开民智的目的，在1904年进一步办《京话日报》。这份报纸出版后，大受欢迎，不仅流布北方各省，而且东到奉黑，西及陕甘。“凡言维新爱国者莫不响应传播，而都下商家百姓于《京话日报》则尤人手一纸，家有其书，虽妇孺无不知有彭先生”。^②销售量最高的时候达到一万多份，成为北京第一个销售量超过一万份的报纸，也是当时北京销路最大，影响最广，声誉最隆的报纸。^③《大公报》发行人英敛之对该报也赞誉有加，说“北京报界之享大名者，要推《京话日报》为第一。”^④1906年，该报因得罪当道停刊后，到1910年为止，北京出的白话报至少有十几种。这些报纸不论是在篇幅、格式或秩序上，全都模仿《京话日报》，“不敢稍有更张”，^⑤可以想见《京话日报》的魅力和影响力。

除了《京话日报》外，这里还要特别提到《安徽俗话报》和《竞业旬报》。《安徽俗话报》发行于1904年，是半月刊，共出了二十二期，到1905年停刊。^⑥这种维持一两年就停刊的情形和《杭州白话报》、《中国白话报》、《苏州白话报》、《宁波白话

① 梁焕鼎、梁焕鼎《桂林梁先生遗著》（中华文史丛书之三七，台北华文），页37。

② 同上，页42。

③ 方漠奇，前引文，页68、57。

④ 《大公报》，1907，11，26。

⑤ 同上，1907，11，27；1910，10，12。

⑥ 见《安徽俗话报》影印者说明，影印者为人民出版社，1983。

报》、《绍兴白话报》等当时通行的白话小报差不多。^①对我们来说，这份报纸特别值得一提的是它的主编是和胡适一起搞文学革命的陈独秀。陈独秀不仅是该报的主编，同时也是主要的撰稿人。^②1904年8月第十一期中，陈以三爱的笔名发表《论戏曲》一文，认为“戏馆子是众人的大学堂，戏子是众人大教师”，^③把戏曲、演员的地位推上史无前例的高峰；此外，他还在文章中提出戏曲的兴革之道，是清末戏曲改良运动中的重要文献。事实上，俗话报中绝大多数的论说都是陈以三爱的笔名发表，陈在五四时期的思想，有一部分在此已可窥见端倪，这点下文还要继续讨论。

《竞业旬报》对我们之所以重要，则是因为胡适在上面发表了不少文章。这份报纸于1906年10月在上海创刊，以后陆陆续续地发行，直到1909年6月出到第四十一期为止。^④胡适在第一期就以“期自胜生”的笔名，发表了一篇通俗的《地理学》，这个时候他还不满十五岁。后来胡适对这篇文章有所评述，认为“这段文字已充分表现出我的文章的长处和短处了。我的长处是明白清楚，短处是浅显。”^⑤从第二十四期开始，胡适负起旬报的编辑工作，一直到第三十八期。这个时期他写了不少文章，有时候全期的文字，从论说到时闻，差不多都是他做的。^⑥

① 沈寂《安徽俗话报》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》，Ⅱ（北京社会科学院，1982），页167。

② 同上，页163—164。

③ 《安徽俗话报》，第十一期（1904，8），页1—2。

④ 耿云志《竞业旬报》，见《辛亥革命时期期刊介绍》，Ⅱ（北京社会科学院，1983），页272。

⑤ 胡适《四十自述》（台北，1954），页62。

⑥ 同上，页63。

他日后的一些思想主张,也同样可以在这些文字中找到根源。这几十期的《竞业旬报》,照胡适自己的说法:“不但给了我一个发表思想和整理思想的机会,还给了我一年多作白话文的训练。”“我不知道我那几十篇文字在当时有什么影响,但我知道这一年多的训练给了我自己绝大的好处。白话文从此成了我的一种工具。”^① 这一年多的训练对胡适、对中国的白话文运动到底有什么意义,在下文中会详加分析,此处暂时不论。

上面曾经提到清末白话文和白话报,是在对下层社会进行启蒙以救危亡的思潮下发展出来的,这里打算对白话报理念和实际上的阅读者作进一步的探讨。在理念层次上,白话报的对象以下层社会为主体,是毫无疑问的。上举《大公报》官话一门“最易开下等人之知识”是一显例,《顺天时报》在1905年添设白话栏,目的也在“开发下等社会”。^② 参与编撰1901年出版的《杭州白话报》,自号“白话道人”的林獬(又名少泉,后改名白水),1903年在上海创办《中国白话报》。在发刊辞里,他激切地说道:“现在中国的读书人没有什么可望了,可望的都在我们几位种田的、做手艺的、做买卖的、当兵的以及那十几岁小孩子阿哥、姑娘们。”问题是这些希望所寄的人既没有钱读书,又看不懂“那种奇离古怪的文章,奇离古怪的字眼。”林和朋友商量之后,决定为了这些人办白话报。^③ 1905年在北京出版的《工艺白话选报》,也同样立意为下流社会说法。^④ 此外,前述《京话日报》停刊之后,在北

① 胡适《四十自述》(台北,1954),页67、68。

② 《大公报》,1905,6,4。

③ 原报未见,此处引文俱见蔡乐苏《中国白话报》,《辛亥革命时期期刊介绍》,1(北京社会科学院,1982),页442—443。

④ 《大公报》,1905,7,31。

京出现的十几种仿《京话日报》的白话报，根据记载，目的也在开通下等社会。^① 又如广东顺德一个何某人，也在1904年招集股本，打算办一份粤声报，用俗话戏曲来开发下流社会。^② 而在一篇论说国语统一方法的文章中，一位作者提到当时的志士，“皆以中国文字太深，汲汲谋编辑白话书报以开通下流社会”，^③ 可以看出当时的风向所趋。

但值得注意的是所谓“下流社会”或“下等社会”并不一定是不识字的人，他们很可能是粗通文字的“种田的、做手艺的、做买卖的、当兵的”以及十几岁的小孩子、姑娘们或林琴南说的“都下引车卖浆之徒”。^④ 一篇在1902年发表，讲述开民智之法的论说里，就主张多设白话报馆，“俾粗识字者皆得从此而知政要，庶不致再如睡梦矣。”^⑤ 北京志士所办的《京津白话报》，就是为了便利粗识文字的人。^⑥ 《安徽俗话报》在发刊辞里对这一点说得更清楚：“现在各种日报旬报，虽然出得不少，却都是深文奥意，满纸的之乎也者矣焉哉字眼，没有多读书的人，那里能够看得懂呢？……所以各省做好事的人，可怜他们同乡不能够多多识字读书的，难以学点学问，通些时事，就做出俗话报，给他们的同乡亲戚朋友看看。”^⑦ 《大公报》在二千号的纪念征文中，有一个题目是“论推行强迫教育之法”，其中一篇得

① 《大公报》，1910，10，12。

② 《警钟日报》，1904，8，21。

③ 《大公报》，1904，10，30。

④ 林纾《致蔡鹤卿太史书》，收于《畏庐三集》，（台北，文海，近代中国史料丛刊，九三九一二），页672。

⑤ 津门清醒居士《开民智法》，《大公报》，1902，7，21。

⑥ 《大公报》，1905，6，7。

⑦ 《安徽俗话报》，第一期，页1—2。

奖之作就主张多设白话报社，将国家政治要闻，地方的疾苦利弊，工艺商业之发明以及社会学问的进步，编为白话列入报纸，以使粗识文字的人深知世界状况，并增长其知识。^①

当时的人所谓的“下流社会”或“下等社会”是一种约定俗成的说法，并没有十分严格的界定，不过从上面举的例子，我们大概可以知道他们包括那些人。基本上，这个阶层的人当然包括绝大多数不识字的人，^②和那些粗通文字的人。而白话报所针对的下流社会，大体上指的还是粗通文字的人。这一方面固然是因为这个阶层的人数量相当可观，亟待开发也比较容易用白话开发；一方面也是因为白话再容易，对不识字的人来说，还是起不了什么作用。关于前者，近人的一项研究，也许可以帮助我们了解。根据 Rawski 的估计，在十八、十九世纪时，中国人粗通文字（Functional literacy 或 basic literacy）的，男性大约有百分之三十到四十五，女性则约当百分之二到十。^③至于后者，当时多数从事启蒙运动的知识分子对各种媒体的对象都有相当清楚的了解。他们对文字的局限深有所知，所以提倡戏

① 仲玉《强迫教育先从天津试办之方法》，《大公报》，1908，2，10。

② 这里必需要强调的是识字与否并不是决定一个人社会地位的唯一因素，譬如官宦之家的妇女就可能不识字。David Johnson 认为个人在社会的统治力的位阶（the hierarchy of dominance）（例如有人有优越的地位，有人自给自足，有人则必需仰人鼻息），是另外一个要考虑的因素。“Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China”，收于 David Johnson 等人编的 *Popular Culture in Late Imperial China*, University of California Press, 1987, pp. 55—57。

③ Evelyn Sakakida Rawski, *Education And Popular Literacy in Ching China*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979), pp. 22—23, 82。

曲；重视演说、宣讲；试行字母、简字；创设简字学堂、字母报纸，针对的都是不识字的人。

至于白话对不识字者的作用，则主要是透过讲报而来。例如1905年，北京一个名叫卜广海的医师就把东四牌楼一带一家说书用的茶楼，改为讲报处，逐日讲说《京话日报》。^①过不了几天，就有人起而效尤，讲的也是《京话日报》。^②1900年代，各大城市流行设立阅报处，以广开民智。但当时就有人表示，阅报处对认得字而无余款买报者有益，对不识字的人却没有功用，所以主张多设讲报处，择录一些白话报，讲给工艺人听，再由这些人在喝茶闲聊时传说给其他的人。^③这种由阅报社附设宣讲所或讲报处的情形在当时非常普遍，讲的内容不一定只限于白话报，但白话报无疑的是重要的材料。根据报导，北京的进化阅报社每天晚上讲报章时事，并配合自制的电影（应该是幻灯片之类的设施），痛论高丽和印度亡国的情形，听者日以千百计。^④这个例子中，听讲的人数也许高于一般的宣讲处所，但讲报的作法却是相当典型的。另外在天津河东一带，一个叫做杜学义的穷教书匠在一所育英学馆教书，为了订阅报纸，不惜典当自己的衣物。因为有感于讲报的好处，一天突然心血来潮，买了一个玻璃灯，在学馆门外开起讲报处来。讲的主要就是白话报和《敝帚千金》等。刚开始，听的人只有十几个，都来自附近，不到十天，听众就增加到四五十人，还有远道的。杜氏照顾不来，特别找了四五个志同道合的人来帮忙。^⑤这个具体而微的

① 《大公报》，1905，5，15。

② 同上，1905，6，2。

③ 同上，1905，6，6。

④ 同上，1906，5，4。

⑤ 同上，1905，7，13。

故事，不但使我们更深入地了解当时开民智的风潮，怎么样影响到一般没无闻的有志之士。也有助于说明白话报的阅读对象和传达到社会底层的方式。《大公报》1905年一篇白话的论说，也提到中国在庚子以后渐渐开通，其中值得注意的是在1905年上半年，京津一带开了许多阅报处及讲报者。^①这些讲报者讲的不一定都是白话报，但白话报包括在讲材中应该是不用怀疑的。原因之一是因为当时写作的白话，很多不仅是用来看的，也是用来说的，像“今日天气不早了，改天再谈吧！”“你们大家看看，我说这段白话是不是呢？”^②一类的表现法，很明显的还有说书的意味在里面。经常以竹园道人为笔名，在《大公报》上写白话的丁国瑞（子良），在《竹园劝善白话并序》一文的标题下，就自加注解说“宜讲与苦人及游手听”。^③另外一个原因是宣讲白话报在当时已经是许多人共同的想法。在一篇题为《论小说有益于社会》的文言论说中，作者归结中国问题的解决，必自开民智始，而“欲开普通之民智，必自设宣讲所，演白话报始。”^④有鉴于报纸对人心的影响最快，北京的警部还特地在1906年通飭各省设白话官报，并在各州县的宣讲所照官报演说。^⑤

白话报虽然多半以开发下流社会为宗旨，但有些报纸设定的读者群，却不局限于下层社会，而涵盖了各个阶层。如1902

① 《大公报》，1905，7，22。

② 同上，1908，9，1及11，21的白话论说。

③ 同上，1904，7，1。

④ 同上，1905，12，30。

⑤ 同上，1906，4，15。我会另外为文讨论阅报社和宣讲、讲报的情形，此处兹不赘述。

年在四川成都发行的《启蒙通俗报》，就是要“为中下等人说法”。^①1907年出版的官话《北京时报》，其对象包括士庶绅商。^②前述的《安徽俗话报》诉求的对象更广，除了种田的、做手艺的、做生意的、当兵的和女人小孩以外，还包括了教书的和做官的。^③

而各种白话报的实际阅读对象也遍及各个层面。其中《京话日报》大概是最受一般民众欢迎的报纸。前引梁漱溟的话，说“都下商家百姓于《京话日报》则尤人手一纸，家有其书，虽妇孺无不知有彭先生。”^④证诸其他的记载，并不算太夸张。当时的报导就说《京话日报》在北京的劳动界颇为风动，“担夫走卒居然有坐阶石读报者”。^⑤《京话日报》常常登载读者的来稿，根据分析，这些投稿的人除了职员、蒙师、书办、学生外，还包括了识字不多的小业主、小商贩、小店员、手工业工人、家奴、差役、士兵、家庭妇女、优伶以及一部分堕落风尘的妓女。很显然的，这份报纸和中下层社会的关系是相当密切。^⑥《大公报》的白话栏及《敝帚千金》，显然也有很大的影响。不但其他的报纸纷纷仿行，还有人用为讲本。前面提到的津门清醒居士在提到白话报的好处时，特别举了一个例子，说曾看到粗识字的人，专挑《大公报》的白话附件来读，并且高声朗诵，眉宇

① 《大公报》，1903，5，9。

② 同上，1907，12，9。

③ 《安徽俗话报》，第一期，页3、4。

④ 梁焕鼐、梁焕鼎《桂林梁先生遗著》，（中华文史丛书之三七，台北华文），页42。

⑤ 警钟日报，1904，11，17。

⑥ 方漠奇，前引文，页67。

间露出得意之态。^①林獬办的《中国白话报》虽然目的在开通下层社会，但根据他们自己做的广告，购买的人多半是学生。不过值得注意的是，很多学生买报的目的是为了家乡的“妇孺盲塞”，像湖南的学生就曾集资每月买几百份报纸分给自己的乡人。^②《安徽俗话报》开始的时候印一千份，半年后发行到第十二期时，已增加到三千份，有时还要再版或三版，声誉和《杭州白话报》相埒。它的读者多半是当时所谓思想前进的学生，还有一些教师也以此作教本。绩溪县知事还出告示，鼓励群众阅读，并且“捐廉购办，随同官报发行，听人采取。”^③浙江湖州埭溪的革命党人蔡绿农办了一家书店，叫做摆渡船，又名普渡书社，专购白话报及小说借人阅读，对象则是各地的贫穷志士，^④这些志士也不一定是下等社会的人。

至于白话报的内容，则以破除迷信，劝戒鸦片，劝戒妇女缠足为主，还有一些劝善惩恶的道德文字和一些介绍新知的作品。以《敝帚千金》为例，第一本包含的作品分五大类：开智、辟邪、合群、劝戒缠足和寓言。^⑤虽然不少作品，特别是那些劝善惩恶的道德文字，在内容思想上和传统的善书之类的刊物并没有什么差别，^⑥但形式的变化不可避免的会影响到所载的道。多数的白话报固然是站在上对下的地位，对不识之无的愚夫愚

① 《大公报》，1902，7，21。

② 《警钟日报》，1904，4，22。

③ 沈寂，前引文，页166。

④ 《警钟日报》，1904，10，22。

⑤ 《大公报》，1904，4，27。

⑥ 包天笑就提到，和他一同办《苏州白话报》的表兄尤子青，本来就打算把报纸像善书一样的免费送人。《钏影楼回忆》，页169。有这样想法的人也许不是少数。

妇施以教化，但也有像彭仲翼这样深知民间疾苦，秉持正义的原则，站在人民的立场，对滥用权势者痛加抨击的作法。譬如对郡王府活埋侍妾的事件，除了零星的报导外，共写了五篇有系统的论述。其他类似这种揭露官府黑暗面的报导也不少。^①这种作风使《京话日报》在某些方面表现出反既存秩序的激烈倾向。该报三番两次地声明：“我们这《京话日报》是一个胆大妄言，不知忌讳，毫无依傍，一定要作完全国民的报”，“凡衙门八旗的弊病，明说暗说，毫不容情”，“应该争论的，刀放在脖子上还是要说”。^②在传统的政权下，这样激烈的言辞是非常突出的。我认为这和采用白话有不小的关系，虽然采用白话不一定就表示和人民认同，但因为使用了一般人的语言而进一步站在他们的立场说话，在情理上是完全说得通的。

至于革命报刊如《中国日报》，其所登载的白话方言戏曲，则多半以时事作文章，对清朝政府或保皇党加以嘲笑、抨击。譬如南音《裴景福拜月》就是根据广东某县知县畏罪潜逃的时事加以改编，对裴的逢迎、贪腐、潜逃、就捕有非常生动、讥讽的描写。^③班本《何化龙叹监》，讲的是广西生员何化龙，原为康有为的弟子，后来热心功名，改变志节，作《驳革命军》一书，为清贵室赏识，寅缘直上，后来却因招摇撞骗而系狱。^④还

① 方漠奇，前引文，页63—65。

② 同上，页63。

③ 《中国日报》，1904，4，4；4，5。对裴景福一案的报导则见4，18—20。

④ 《中国日报》，1904，4，23。何化龙事件的实际报导，则见该报4，21。

有一些粤讴等歌谣则对武备学堂冷嘲热讽。^① 另外一篇用白话写的《种界》，则明白了当地攻击清朝，提倡种族主义。^②

就白话文的内容来分析，除了上述的激烈作风和言辞值得注意外，对本文的论旨来说，更值得重视的现象是，很多文章的对象非常明显的并不局限于下层社会的人，或者根本就不是针对“下等人”。我们可以把从1908年8月31日到9月26日陆续在《大公报》连载的《违警律白话释义问答》，看成当时主政者或知识分子意欲将新的法律知识普及到一般社会大众的苦心，但像《说政治》^③之类的文章却很难说成是只为下等社会而发。像《劝学说》^④（劝一般私塾教师学新学）、《私塾改良说》、^⑤《讲训蒙当改用善政》针对的是教师及其他有能力改革的人；《敬告我直绅》、^⑥《劝士》、^⑦《对于怀柔高等小学生劝学白话》、^⑧《为福寿全事忠告京津商会诸公》、^⑨都有明确的对象；《敬劝直省人民父老莫放弃了选举权》、^⑩《天津县城选民注意》、^⑪固然可以看出当时推行宪政的努力，但有选举权的却都不是下层社

① 如杂曲《武备学生谣》，粤讴《一百零五日》、《笑》，分见《中国日报》，1904，4，1；4，5；4，8。

② 《中国日报》，1904，4，12—15。

③ 《大公报》，1909，3，12。

④ 同上，1908，4，6。

⑤ 同上，1908，4，26。

⑥ 同上，1908，7，6。

⑦ 同上，1909，2，8。

⑧ 同上，1908，12，2。本文是直隶视学陈恩荣所写，显然是对怀柔一地学生的演说稿。

⑨ 同上，1908，5，19。

⑩ 同上，1908，12，9。

⑪ 同上，1911，4，21。

会的人。又如《为什么必得求外部出禁入公文》，目的在呼吁外务部速出公文，禁止英国输入鸦片，以配合英国国内归还中国禁烟主权的努力。^①《论顺直国民禁烟会举代表赴京》，标题下注明国民请注意、政界大老请注意、外务部诸公请更要注意。^②《劝立同志会》是希望大家组织起来，要求速开国会，这和《再忠告国会请愿诸代表》^③同样不是以一般人为主要诉求对象。而像《卖烟卖酒的应当有个缔制办法》，^④虽然和贩夫走卒有关，但显然是写给官府看的。类似的例子还很多，这里就不赘举了。

其他类型的白话文

讨论清末的白话文运动，除了白话报纸的蓬勃发展外，也不能忽视其他类型的白话。这些白话有相当大的比例是各级政府的文告、宣传，另外一部分则是私人写的宣传或告诫性的文字，或是单张，或是以小册子的形式。

讲到当时的白话官方文告，第一个该提到的就是岑春煊。岑在1903年做四川总督的时候，出了一份白话劝戒缠足的告示。^⑤此后很多人就以此为榜样。岑的这张告示主要是为了响应光绪二十七年十二月二十三日劝戒缠足的谕旨而发。根据当时人的看法，“谕旨者仅可及于上流社会，若下流社会则不能普及”，岑则是第一个将谕旨的意思写为白话以为下流社会说法者；由于这份白话告示在公布以后流传的非常广，所以四川人

① 《大公报》，1911，4，10及11。

② 同上，1911，3，23。

③ 同上，1910，7，4。

④ 同上，1910，9，19。

⑤ 同上，1903，4，2—5。

停止缠足的也比其他省多。这位作者因此主张各官府应该仿效岑的作法。^①另外一位作者也主张仿照岑出白话的例子，并且除了把告示贴在通衢大道外，还应该贴在茶社等人烟稠密的地方，以达到实际的效果。^②在一篇比较广泛地讨论开民智之道的文章里，作者主张把小学教科书和官府对下等社会和中等社会的告示，全部改用白话。^③一个京官认为官府出的告示常常过于深奥，一般人不但不懂，反而经常误解其义，所以上了一个条陈给某京堂，建议以后大小衙门的告示都用白话。^④

类似这样的看法，可能对官府产生了相当的影响。以缠足为例，浙江宣平县的县令在1903年出浅白韵示，告诫妇女。^⑤山东青州太守在1904年出过半白话的告示。^⑥两江总督周馥在山东巡抚任内曾出过不缠足的浅说，移节江南后也如法炮制。^⑦顺天府的房山县令毕承緙在1905年出了一份白话告示，劝戒缠足，他还特地命令把这些告示裱糊在木板上，悬挂在避雨的地方，以期长久保存。^⑧民政部也共襄盛举，示谕一般民众改良风俗。^⑨1909年时作两江总督的端方也出过六言的白话告示劝戒缠足，以为中下流社会说法，后来又进一步令江南自治局将天

① 《大公报》，1903，7，29。

② 同上，1903，12，1。

③ 《开通民智的三要策》，《大公报》，1904，3，26—28。

④ 《大公报》，1905，6，11。

⑤ 同上，1903，7，24。

⑥ 同上，1904，11，18。

⑦ 同上，1905，1，16；3，17。

⑧ 同上，1905，6，12及13。

⑨ 《顺天时报》，1907，3，19??

足说演成白话，刊印数万张，发给各州县自治会广为演说。^①吉林省当道和川督赵尔巽则都为禁烟出过告示。^②北京警局等衙门为了禁鸦片和烟照的问题，也采用同样的办法。^③

官府的告示内容相当广，不限于禁烟和禁缠足。除了一般的内政，为了推广新政或解决新政带来的问题，各级政府都觉得有必要用白话周告众知。1904年，川督出了一张告示给“精强力壮”的男子和年轻妇女，要他们不要仰仗粥厂、暖厂等一类政府慈善机构的救济，而应该自食其力。男子可以进劝工局，妇女可以进女工厂，以期学得一技之长。^④湖北常备军的统领为文对所属谆谆告诫，要他们遵守营规，不要私自外出，做出不法的勾当，他还命令各营的营官和哨官，要常常将这些悬挂在营门的规条念给兵士听。^⑤河北清苑县县令为了防止军队行军操演时与一般民众发生冲突，特地出告示晓谕百姓。^⑥兴办新式学堂是当时厉行的新政之一，为了达到招生的目的，天津的官立学堂出过这样的告示：“众位呀！现时又快到年底了，河北老铁桥、东药王庙两等官小学堂，又招考学生了。众位家里子弟，有愿意上学堂的，或八九岁，或十三四岁，念过几年书的，全可以到我们学堂里报名……。众位呀！快来报名罢！快来报名罢！别太晚了才好呢！”^⑦内务府也将学堂的招生广告写成白话

① 《大公报》，1909，1，9；3，4；6，6。

② 同上，1909，3，30；1908，4，30；《顺天时报》1909，1，27。

③ 《大公报》，1907，1，7；1908，10，7。

④ 同上，1904，4，8。

⑤ 同上，1904，4，9。

⑥ 同上，1905，8，15。

⑦ 同上，1906，1，7。

遍贴各处。^① 吉林巡抚为了改良警政和私塾，特别写了白话告示，分发各处张贴。^② 河北密云县则凡是晓谕百姓的事，在正式的告示后都会附加演说一段白话，所以“街上俗人”，都乐于传述，有人曾经从店中的伙计处抄到劝种树的白话一张，^③可以想见这类的白话大概传布得非常广。另一个报导则说从古北口到密云县一百余里的大道两旁，栽满了杨柳。^④ 密云县的作法似乎收到不少成效。

巡警局由于和一般人的日常生活息息相关，再加上新政的推行，所以特别多的白话告示。从我们现在搜集到的资料，天津和北平在这一方面表现得特别突出。北京外城巡警局的告示还从1906年起一律改成白话。^⑤（北京工巡局的告示则已在前一年一律改为白话。^⑥）内容则从禁止买卖春药到失火时巡警应如何应变，无所不包。^⑦ 兹举数例如下。1905年10月，天津巡警总局公布了一张劝谕，大意是说这几年在各种开民智的举措后，天津的风气已经改善了很多，但是烧冥纸的陋俗依然如故。这种习俗不仅本身没有意义，还常常让消防队误认为有火警而徒劳往返。因此为了改革陋俗和维护安全，希望民众停止这种作法。^⑧ 另外一个告示则表示河间一带不久要实施新兵操演，并且请了各国官员前往观阅，不料“愚民无知”，一传十、十传百，

① 《大公报》，1907，3，2。

② 同上，1908，6，16和26。

③ 同上，1904，5，12。

④ 同上，1904，5，13。

⑤ 同上，1906，2，3。

⑥ 同上，1905，12，16。

⑦ 《顺天时报》，1905，9，27?；《大公报》，1905，5，13。

⑧ 《大公报》，1905，10，11。

到最后居然传出六国要跟中国开战，不少人听后恐慌而打算搬家逃离。巡警局为了安定人心，特出告示，并希望各地士绅四处演讲，把实情告诉民众。^①天津在1906年已经通行电车，对一般人来说，这还是相当新鲜的事，常常有大人小孩跟著车子跑，非常危险。巡警局为此不只一次地出白话文告，除了对上述的行为严加禁止外，还要求家里的父兄对自己的孩子多多管教。同时对乘客也加以约束，禁止在车子停妥前跳车；又由于拉洋车的很容易和电车相撞，还对车夫作了一些限制。^②北京的警部则对各地的警兵出告谕，要求他们改正违背警章的行为。^③有时对一些芝麻蒜皮之类的小事，像各店铺的门灯高低不齐，形式互异，他们也不放弃“明白晓谕”一番。^④而为了推行地方自治，并让一般人对地方自治包括的一些日常行事有所了解，北京警局也四处广贴告示。^⑤除此之外，由警局出的白话告示还包括：规定养狗的人家在晚上十二点以后要把狗关在家里，以免成群嚷闹，扰人清梦，也可以防止路人和巡警被咬伤^⑥；卖水和饮水的人都必需讲求卫生，以防制恶疾；^⑦禁止烧香、盂兰盆会等迷信；^⑧禁止赤身裸体；^⑨要求民众清扫街道，维护公共卫生

① 《大公报》，1905，10，16。

② 同上，1906，2，21；10，15。

③ 同上，1906，4，15。

④ 同上，1906，8，5。

⑤ 同上，1907，4，22。

⑥ 同上，1907，5，29。

⑦ 同上，1907，6，6。

⑧ 同上，1908，5，12及8，10；1907，8，19；1909，2，1。

⑨ 同上，1907，7，20。

以防止瘟疫，^① 以及如何防止火灾、如何保持健康^② 等。

由官厅发布的白话，也有很多不是以单张的告示形式出现。像1903年，四川的警察局就刊印了一种教学用的白话课诀，共印行了五万本之多。^③同一年，江西的警察总办又因为警察兵的日渐腐败，而刊行训诫一本，编成白话，发给每个警兵。^④1904年，四川盐亭县的一位县令刊刻了一本浅白的广蚕桑说，散发给乡农，让他们知道选种改良的方法。^⑤直隶学务处则曾公开征求用浅白文字写的教科书供小学堂的学生使用，^⑥这次征求的结果如何，我们不得而知，但直隶学务处的作法却绝非特例，御史杜彤就曾经奏请学部，把中国历史及各种时务演成通俗白话，颁发各省蒙小学堂作为教科书。^⑦也有大臣建议学部编纂立宪白话讲义，令各地宣讲。^⑧学部本身为了推广通俗教育，在1908年颁布的宣讲用书章程中，也鼓励用白话和小说体裁的讲本。^⑨此外，奉天将军为了改善边地的教育，开启民智，也曾饬令学务处编撰白话讲义，颁发各处，令地方官派员宣讲。^⑩北京的练兵处为了增加兵士的知识，让他们熟悉军律，就打算把古今战士效命疆场的事迹和各国的战史，编成一本白话，名曰《行军

① 《大公报》，1905，9，6。

② 同上，1908，6，9；8，12。

③ 同上，1903，5，4。

④ 同上，1903，11，24。

⑤ 同上，1904，11，9。

⑥ 同上，1905，4，30。

⑦ 同上，1906，3，26。

⑧ 同上，1906，9，11。

⑨ 同上，1908，3，12。

⑩ 同上，1905，12，10。

要义》，颁发给各营队，每天演说给兵士听。^①湖北提学司则令人将咸同光三朝政要编成白话通俗讲本，给各地宣讲所的讲员作演说时的依据。^②京师劝学局为了推广教育，特别编了一本劝谕父兄浅说，分送各学区广为传布。^③北京的巡警总厅则为了地方自治，在1910年编了一份选举浅说，挨户分送给选民。^④这些例子的对象虽然有别，但用意、精神却是一样的。

私人写的传单、讲本之类的白话作品，在内容上也包括得很广，这里只举几个代表性的例子。和官府的告示一样，戒缠足也是一个重要的议题。如上海的天足会为了让一般人深切地了解缠足的弊害，特别制作图说，在各处街道张贴。图说上半部画图，下半部是白话，观看的人有的把全篇撕去，有的撕上半截的图画，有的人则用铅笔抄下半截的白话。^⑤天津一个叫刘孟扬的寒士组了一个公益天足社，并且写了一篇劝戒缠足说，印成传单分送；刘还提供别人送他的一些劝缠足的文字，包括上述岑春煊的示谕、张之洞的戒缠足会章程叙文、袁世凯的劝不缠足文小册和一些不知作者的宣传像《救弊良言》、《去恶俗说》、《劝放足论》、《缠足两说演义》等，供人翻印。^⑥四川成都图书局的傅樵村则作了一篇劝戒缠足俗歌，刊印分送。^⑦

1905年美国禁止华工的条约公开后，在中国各地引起了轩

① 《大公报》，1906，3，15。

② 同上，1908，12，17。

③ 同上，1909，10，23。

④ 同上，1910，6，22。

⑤ 同上，1903，5，10。

⑥ 同上，1904，1，5；1905，5，31。

⑦ 同上，1904，5，28。

然大波。很多地方都发起抵制美货运动。北京各学堂的学生在6月初的时候就印制了传单，列举美货的名单，劝人拒买。^①保定有三个志士写了一篇禁买美货约，上面横写了“快看”两个大字，贴在各胡同口，围观的人非常多，还有不识字的要求别人讲说。一些天津和山东的爱国商人则写了一篇“中国爱国的商民请看”，准备印一万张送人。^②北京商会则把《京话日报》上抵制美禁华工的演说印了一万份，分送给各商号。^③天津东门外则有一个人挨家挨户的分送传单，标题是“敬劝同胞不买美货”，东马路上也贴著这份传单，引起一大堆人围观。^④广东宁阳的几位志士则公议把美约的要件印成白话，托轮渡的旅客四处散发。^⑤

此外，一些突发的事件，像1907年的江北大水灾，也会带来白话宣传的高潮。北京中国妇人会的英淑仲就为此印了几万张附有难民图的启示，到处散发。^⑥地方上的银行、善会、志士也纷纷印发传单劝募。^⑦而像国民捐的劝募，^⑧ 国立学堂、工厂的招生广告，^⑨ 介绍地方自治，请求速开国会等宪政事宜，^⑩ 也透过白话引起了更大的注意。

① 《大公报》，1905，6，7。

② 同上，1905，6，11。

③ 同上，1905，6，19。

④ 同上，1905，6，21。

⑤ 同上，1905，7，9。

⑥ 同上，1907，3，23。

⑦ 同上，1907，2，8；2，20；2，23。

⑧ 同上，1905，11，22。

⑨ 同上，1906，1，3；1，30。

⑩ 同上，1910，2，3；5，16；10，2；11，15；12，29。

三 重新看胡适在中国近代 白话运动史上的地位

从上面的叙述，我们可以很清楚地看出白话文的发展，在清末已经成为一个重要的思想、文化与社会运动。这当然不是说白话已经取得绝对的优势，成为当时中国各地普遍使用的书写工具。毫无疑问的，白话的使用基本上还是一些大城市里比较风行。事实上，这跟整个中国的现代化的趋向若合符节。最近 Keith Schoppa 对浙江的研究就指出明显的区域性的差异。他根据人口、财政等几个因素，把浙江分成内、外核心与边陲等四个区域。内核心 (inner core) 区的现代化发展最见绩效，其他以次递减。^① 二十世纪初期之际，清政府鼓励各地设立议会等各种自治机构，以及商会、农会、教育会等职业性的团体；这些团体就成为当时各项改革和新政的主要推动组织。^② 而不论是这些团体的数目或是推行的新政，都是越核心的地区越多，也越见成果。核心区的领袖对变革有敏锐的感触，致力参与政治和公共事务，积极提倡教育、经济方面的改革；边陲地区则变革迟缓，传统的势力依然有著强大的影响。^③ 以现代式的新闻事业而言，到 1920 年代中叶为止，就只存在于内核心区。^④

① Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Changes: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 17—22.

② 同上，页 6—7。

③ 同上，页 100, 103, 113, 114, 118—122, 126—130。

④ 同上，页 71。

准此而论，白话文在大城市的特别风行，无宁是非常自然的。当然这也不是没有例外。像以写鸳鸯蝴蝶派小说著称的包天笑，年轻时也在家乡办过《苏州白话报》。报纸出刊后，他们并不向城市里销售，反而往乡村城镇进攻，并且特地派人到乡间去贴招纸。这份每册只有八页的旬报，第一期共计售出七八百份，都是由各乡镇的小航船带去卖的，许多市镇的小杂货店也代为寄卖。^①而上文举的一些告示等宣传品，特别是各县政府印行的，很有可能传布到乡间。即使类似的例子不多见，也不会影响到本文的论旨。因为这里我要特别强调的是过去我们对清末白话文的发展，多半都忽略掉了，更没有人把这项发展放在清末开民智的思潮和运动中去估量其意义。事实上，即使我们仅从清末白话文在数量上的统计著眼（像上文中提到的白话报的数目、《京话日报》的销售量、某些传单印发的张数等），也足以让我们思考它们在质量上可能造成的转变和意义。进一步看，整个清末的下层社会启蒙运动和白话文运动在思想、文化和社会史上的重要性，在于它们为日后中国历史发展上的一些重大动向（这些动向如果用一句话来概括，可以说是共产党和非共的知识分子在思想、文化、社会的层面走向人民的各种运动），开启了具有实质意义的源头。Schwartz 教授认为康有为、严复、梁启超、谭嗣同、章炳麟、王国维那一代是中国近代史上真正突破的一代，可以说是一个有洞烛力的论断。^②就白话文而言，我们也可以说清末最后十年的发展是中国近代白话运动

① 包天笑《钏影楼回忆录》（台北，近代中国史料丛刊续辑），四八一，页169。

② 同252页注③。

史真正的开端。五四的白话文运动绝不是一个突如其来的异物，而是清末发展的延伸和强化。换句话说，清末的白话和五四的白话并不是两个互不相干的发展，而是同一个延续不曾断绝的新的历史动向的产物。

我们说五四白话和清末的白话属于同一个不曾断绝的传统，最直接的证据是领导 1910 年代白话文运动的两个台柱——胡适和陈独秀——都在 1900 年代的主要白话刊物上写过大量的文字，而且其中的一些主张都成为 1910 年代启蒙运动中新思想的要素。像陈独秀在《安徽俗话报》中连载了好几期的《恶俗篇》，就对传统的婚姻制度大加抨击。对陈来说传统婚姻制度的最大问题是“不合情理”，他特别对女性在这种制度下所受到的迫害，大发不平之鸣。他还举了安徽“等儿媳”的风俗来说明。在这个习俗下，没有儿子的人家常先娶了媳妇，等儿子出生。如果不幸这户人家一直没有子嗣，先娶过门的媳妇也要等到二十多岁才可以另外择配。即使这户人家有了儿子，也总是“十八岁大姐周岁郎”，“那媳妇也少不得守十几年青春活寡，才能够成亲婚配”。“你道这是天地间何等不合情理的惨事哩！”^① 陈独秀这种质疑的口气和态势，已经颇有五四时期鲁迅所谓“吃人的礼教”的味道。陈在讨论了其他一些不合理的婚姻习俗后，对男女平等之义再三阐述，并提出女性应该有自由离婚的权利，有不守节改嫁的权利。^② 他还对女子为了取悦男人而妆扮自己的作法冷嘲热讽，认为是像对囚犯的刑罚，女子的种种饰物就像是脚镣、手铐、枷锁一样。他因此要妇女们反省：

^① 《安徽俗话报》，第三期，页 1—4，引文见 3—4。

^② 同上，第六期，页 1—4。

“受了许多苦处，装扮得似蝴蝶儿一般，到底是要给他人看呢？还是自己看呢？”分析到最后，妇女努力装扮自己的现象背后所透露的讯息不过是“混帐的男人，拿女子来当做玩弄的器具。”^①这句话和胡适后来写易卜生主义，大力推销娜拉时，说娜拉的先生最大的错处，“在他把娜拉当作‘玩意儿’看待”，^②几乎如出一辙。陈独秀要女人自省，不要作男人的囚犯；主张女人有离婚的权利，虽然不像后来娜拉为了对自己的责任，为人发展个人的自由意志而离家出走那么的戏剧化，^③也没有像胡适那样全面而深入地指出个人主义的题旨，但在本质上已经强烈的显现出五四的启蒙精神。他对西洋婚姻的羡慕，^④在当时就已经得到回响，在他主编的《安徽俗话报》上不久就出现了主张婚姻自由的议论。^⑤虽然我们不知道写这篇《再论婚姻》的真正作者是谁，但这一点也不影响我们前述的论断，即清末的白话和五四的白话在本质和精神上有许多一脉相承之处，即使前者在论证或演绎上不及后者的周延、深入，在立场上也不及后者那么激烈或极端，但发展的脉络和痕迹却历历可见。

这个发展的过程在胡适的夫子自道中看的格外清楚，上文中引用胡适自己的话说他在《竞业旬报》上写的几十篇文章，“不但给了我一个发表思想和整理思想的机会，还给了我一年多作白话文的训练”，^⑥就是一个最好的说明。这一年多的训练不仅

① 《安徽俗话报》，第十二期，页1—4。

② 《易卜生主义》，《胡适文存》，第一集，页644。

③ 同上，页643—644。

④ 《安徽俗话报》，第三期，页1—4，引文见3—4。

⑤ 雪聪《再论婚姻》，《安徽俗话报》，第十六期，页1。

⑥ 《四十自述》，页67、68。

使白话从此成了他的一种工具,也不仅预示了他日后文章的风格,“长处和短处”,另外一个值得重视的地方是胡适日后思想的一些要素,在此已可以看出它们的活水源头。用胡适自己的话来说:“有一些思想后来成为我的重要出发点的,在那十七八岁的时期已有了很明白的倾向了。”^① 举例来说,他从旬报的第三期起开始连载一部长篇小说,题目叫《真如岛》,目的在“破除迷信,开通民智”。写到第八回时,胡适借主角孙绍武之口,大谈起因果问题来,说:“譬如窗外这一树花儿,枝枝朵朵都是一样,何曾有什么好歹善恶的分别?不多一会,起了一阵狂风,把一树花吹一个‘花落花飞飞满天’,那许多花朵,有的吹上帘栊,落在锦茵之上;有的吹出墙外,落在粪溷之中。这落花的好坏不同,难道说这是这几枝花的善恶报应不成?”^② 这大概是范缜的《神灭论》第一次被人用这么浅近的白话翻译出来。用范缜的反驳因果关系的思想来宣扬无神的观念,并攻击宗教信仰中的种种迷信,在不到十七岁的胡适的思想中已经牢牢地生根,并成为他一生的基本信念。后来到美国留学期间,他又对神灭神不灭的问题作进一步的探讨,并回忆自己这个见解的发展过程。他说在十二岁时读《通鉴》,“见范缜此书,以为精辟无伦,遂持无鬼之论,以此为中坚。十七岁为《竞业旬报》作无鬼语,亦首揭此则”。到了美国后,因为“稍读书治科学”,才知道范缜在某些地方用类推法作比喻,在论理上有瑕疵。^③ 不过这并未影响到他对鬼神之说的立场,反而更足以说明他对这个问题的持久的关注。在1919年第一次发

① 《四十自述》,页66。

② 同上,页63—64。

③ 《胡适留学日记》,二,(以下简称《日记》),(台北,商务,1980版),页360—361。

表的名著《不朽——我的宗教》一文中，胡适又再度引用《神灭论》来说明他的观点。^①一直到1945年他五十五岁的时候，还是对范缜不能忘情，在英国康桥修正写定了《考范缜发表〈神灭论〉在梁天监六年》一文。^②

胡适另外一个不要儿子的理论，也在五四时期反孔非孝的辩论中掀起过漫天波澜，而这种思想的核心也同样见于他此时的言论。在1908年于上海发刊的《安徽白话报》的创刊号上，胡适写了一篇《论继承之不近人情》（这篇文章后来转载在《竞业旬报》第二十九期）。在文章中，他用激烈的口气批评“把兄弟的儿子承继做儿子”这件事，认为是一件“最伤天害理，最背伦理岂有此理的风俗”，“是一种剥夺人权的野蛮制度”。^③他并由此更进一步，不但反对承继儿子，并且根本疑问为什么一定要儿子。在这篇文章的最后，他提供了一套崭新的看法：“我如今要荐一个极孝顺的儿子给我们中国四万万同胞。这个儿子是谁呢？便是‘社会’”。这番议论，后来因为留美期间读了培根的论文，而得到进一步的发挥，成了胡适有名的“无后主义”。^④据胡适日记的记载，他是看了培根的《婚娶与独处论》及《父子论》而深有所感。培根在文章中说道：“天下最大事功为公众而作者，必皆出于不婚或无子之人，其人虽不婚无后，然实已以社会为妻为子矣！”“吾人行见最伟大之事功皆出于无子

① 见《胡适文存》，第一集，页693—702。

② 《胡适之先生年谱长编》初稿，第五册〔台北，1984〕，页1902—1906。

③ 这段引文转引自陈匡时《安徽白话报》，《辛亥革命时期期刊介绍》Ⅲ，页499。

④ 《四十自述》，页66—67。

之人耳。其人虽不能以形体传后，然其心思精神则已传矣！故唯无后者，乃最能传后者也。”胡适原有的“以社会为儿子”的独特见解，培根在这里用更具煽动性的言辞表达出来。胡适虽然对培根的人品颇有微辞，但对这番议论则大表佩服，不断夸奖其魄力、见地，甚至说出“吾尝疑吾国二千年来无论文学、哲学、科学、政治，皆无有出类拔萃之人物，其最大原因，毋为‘不孝有三，无后为大’一言欤”之类的话。他因此提出“无后”之说，要人人“知后之不足重，而无后之不足忧。”^①上文提到的《不朽——我的宗教》一文，也是由此演变而来。^②此外像《我的儿子》等文章，基本上也是这个观点的引申。^③

不但陈独秀和胡适在五四时的一些思想可以追溯到1900年代发表的白话作品中，胡适一些有关白话文学的独到见解，在此之前也有人提出过。1904年发表的一篇提倡白话报的文章中，就提出了“文学进化”的观点。这篇文章开宗明义先表明“白话报者，文明普及之本也”，接下来就讨论文学由文言到白话的演化。作者引用一个叫涩江保写的罗马文学史，认为中国文学的进化和罗马文学的发展相同，都是韵文完备后有散文，史诗工善后有戏曲。宋以下，“文词益浅，而儒家之语录以兴。元代以来，复盛行词曲，此皆语言文字合一之渐也，故小说之体即由是而兴。”作者并认为《水浒传》、《三国演义》等书，实在是白话报和历史传记的先导。这种一步一步的演变，正是“进化之公理”。^④这些看法和胡适在《历史的文学观念论》中的议

① 《四十自述》，三年九月，页392—393。

② 同上，页67。

③ 《文存》（一），页687—692。

④ 《论白话报与中国前途之关系》，《警钟日报》，1904，4，25。

论相比，已经可以说是规模粗具了。

而在另一篇文章中，作者有感于官话报既不普及，又不易了解，而提出了“国文”与“国语”统一的要求。^①这篇文章在这方面的论述虽然笼统、简略，但说它已经有了一点“国语的文学，文学的国语”的意思，应不为过。

除了这些例子，前文中提到的许多白话报激烈抨击当政者的作风和它们的启蒙性格，以及许多白话论述中强烈批评传统习俗的文字，也已经和五四反宗教、反传统、反权威与提倡启蒙的几个重要主旨前后辉映。

上面的论述，应该已经把五四和清末白话的传承、延续关系阐释得相当清楚。但这里必需特别强调的是，说五四白话和清末白话有明晰可察的传承、延续关系，却并不表示这两个时期的白话运动是相同的东西。我们如果把清末的白话比成树苗，五四的白话文就应该是枝叶扶疏的大树了。大树虽由树苗衍生出来，却并不表示大树和树苗是一个东西。事实上，五四的白话文运动和清末的白话发展确实有著重大的差异。胡适，正是造成这种差异的主要因素之一。

在这篇文章的开头，曾经提到胡适对清末白话文的发展有相当的了解。但基本上，他认为这个时候的白话运动有两个重大的缺点：一是“白话的采用，仍旧是无意的、随便的，并不是有意的。”相形之下，1917年的文学革命则是一种有意的主张。^②在另外一个地方，他对这种看法稍加修正，认为前此提倡白话文的人，是“有意的主张白话”，却并不曾“有意的主张白

① 《祝京津各日报》，《大公报》，1910，5，9。

② 《文存》（二），页183。

话文学”。^①第二个缺点是清末提倡白话的人，还存有“我们”、“他们”的心理。^②“他们”应该用白话，我们则继续做古文古诗。“我们不妨依旧吃肉，但他们下等社会不配吃肉，只好抛块骨头给他们吃去罢！”^③上等的士大夫明知道白话文可以作“开通民智”的工具，可是自己却瞧不起白话文，认为白话只能用于无知的百姓，而不可用于上流社会。他们依然“迷恋著古文字的残骸”，继续认汉字，念八股，做古文，而另外作一些白话、字母、拼音文字给下等人使用。^④

胡适所指陈的这两个缺点，大体上指出了清末白话文运动的特色或不足之处，这里打算进一步加以引申。如前所述，清末提倡白话的原因最主要的是为了启蒙救亡，对象则以下层社会为准。也有一些人主张藉白话来开发“中下等社会”，但基本上，仍然以下等人为最大的诉求对象。这从当时白话文在风格上与传统的说书或是善书、圣谕广训之类的文字有许多类同之处可以看出。^⑤不过另外一方面，前面已提到，这个时候也有不少文章有意无意的以上等社会或受过不少教育的人为对象，而它们实际的读者中也有不少是思想前进的学生、老师一类的知

① 《文存》(二)，页 246。

② 《小史》，页 15。

③ 《文存》(二)，页 246。

④ 《小史》，页 16—17。

⑤ 有关明末善书的流行和明中叶以后白话的各种太祖“圣谕六言”的解释及清代白话圣谕的各种版本流通情形，见酒井忠夫《中国善书的の研究》(东京，1973) 页 45—57。

识分子。^①很显然的，某些白话报刊已经成为宣传新思想、新知识的主要媒介。由这里我们可以明显地看出清末白话的过渡性质。这种过渡不仅显现在它的内容、风格和表现手法上，也表现在读者的身份上。胡适说这个时期的白话作者仍然存在著“我们”、“他们”的分别，固然大体不差，但我们也要注意清末白话逐渐向“中等社会”乃至“上等社会”移动的现象，特别是对有新视野的知识分子的影响，更值得重视。

就第二点而言，胡适说清末在白话的使用上依旧是无意的、随便的，而缺少“有意的主张”，可以说是大错特错。但他又说他们只是“有意的主张白话”而不曾“有意的主张白话文学”，则是值得玩味的解释。清末白话因为以下等人为主要对象，目的在为他们“说法”、“开智”，所以多半只是想怎么样用最简单的表达方式把意思传达清楚。为了牵就对象、为了达到他们最关怀的目的，这些文字往往“质胜于文”，流为说书或传统劝戒文字的窠臼中。用这种未经刻意琢磨、修饰、精炼的文字而想赢得讲求诗章，长久接受文字训练的传统读书人的青睐，在科举没有废除，传统的秩序仍然没有完全解体的年代，其困难是可以想像的。要他们为下等人写一些俚俗的宣传文字当然可以，但要他们“尽废古书，改行用土语为文字。”^②却是抵死难从。林

① 这些思想前进的知识分子喜欢读白话报刊，当然和这些报刊的“开明”、“进步”作风有关。有一个报导说1904年某处会试，出了一道美禁华工的题目，某号中全号的举子都不知出处。刚好在考试前，有人分送《绍兴白话报》而其中刚好有此事的报导，一个应试者于是将自己携带的那份报纸拿出来供全号的人索观。这个有趣的插曲就很典型地说明了白话报的进步性。见《警钟日报》，1904，5，18。

② 林纾《致蔡鹤卿太史书》，收于林的《畏庐三集》，页672。

琴南在清末的时候写了不少白话文，^①但对胡适等人的文学革命主张却声嘶力竭的痛加挞伐，可以说是最戏剧性地透露出个中症结。

胡适提出的革命十字真言“国语的文学，文学的国语”，乍看之下，实在模糊难解，但如果放在这样的脉络下来看，就可以很容易的看出他的命意所在。清末的白话讲求的只是把文字作为载道的工具，胡适却知道只载道，而不对文字本身加以精炼，是无法取得上层社会认同的。他在介绍欧洲的文艺复兴时，特别提到各国国语复兴的过程，本来在“中古之欧洲，各国皆有其土语，而无有文学”，一直等到但丁等人用意大利文创造了一些伟大的文学作品后，本来是地方方言的意大利文才取代了拉丁文，成为通行的国语。其他各国的情形也类似。^②而在中国，《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》、《儒林外史》等正是和但丁等人用土语、方言创造出伟大的文学作品一样，是建设白话成为新的中国语的过程中，必不可缺的宝藏。清末的白话用来载道固不成问题，要用来言志，表达复杂的人生感情，却是力有未逮。这就是为什么提倡白话文学的原因了。

白话必须加以锻炼，让它足以用来创造文学作品，这样白话才能够成为众人皆爱的文字(国语)这一层意思，胡适在1916年7月写给梅光迪的一首白话诗中已经可以窥见端倪。这首诗是这么写的：^③

① 见包天笑，前引书，页168。

② 《日记》(四)，页1152—1155。

③ 同上，页973。

今我苦口晓舌，算来却是为何？
 正要求今日的文学大家，
 把那些活活泼泼的白话，
 拿来“锻炼”……拿来琢磨，
 拿来作文演说，作曲作歌——
 出几个白话的鬻俄，和几个白话的东坡

而他在用白话写小说、词曲、演说的主张得到论敌梅光迪、任叔永的大致认可后，^①还紧追不舍，坚持要用白话作诗，以抢夺下白话文学这场战争中的最大壁垒，分析到最后，还是因为诗毕竟是文字最精纯的结晶，是文学艺术的极致表现。诗这个用以言志的战场可以攻下，白话文的成功才可以得到终极的保障。

所以胡适对五四白话文运动的最大贡献，就在他把清末已经蓬勃发展的白话文重新定位，将它的对象从下等社会或中下等社会，扩大到每个层面；将它的使用者从“都下引车卖浆之徒”提升到大学教授和文学、艺术殿堂的守卫者。用他自己的话来说，“白话并不单是‘开通民智’的工具，白话乃是创造中国文学的唯一工具，白话不是只配抛给狗吃的一块骨头，乃是我们全国人都该赏识的一件好宝贝。”^②清末仍然带有泥土味的白话在胡适的往复辩难和大力提倡下，终于升堂入室，发展到一个新的境地。

从这个角度来看，胡适在他晚年的自述中说，对五四时期的“新文化运动”或“新思想运动”，他宁愿用“文艺复兴”这

① 《小史》，页60—61。

② 《文存》（二），页246。

个名辞来指称，是完全可以理解的。他虽然知道文艺复兴的涵意甚广，带来了“新文学、新文艺、新科学、新宗教”，但他更重视的无宁是“文艺”这两个字一般性和最明显的意义：文学与艺术。他在提到新潮社的成员可能受到他的影响，而把整个五四运动叫做“文艺复兴”之后，接著说：①

更具体的说，他们都清晰地看到欧洲文艺复兴时期对新语言、新文字、新（文化交通）工具——也就是新的自我表达的工具之需要，虽然当时中国的（新文化）运动尚未涉及艺术，而文学革命对这批成熟的北大学生来说，也已经是双方极其相同之点的一环了。这实在是彻头彻尾的文艺复兴运动，是一项对一千多年来所逐渐发展的白话故事、小说、戏剧、歌曲等等活文学之提倡和复兴的有意识的认可。

这段晚年的自白，确切无疑地说明了胡适是如何看他所领导的五四白话文运动。②

① 唐德刚《胡适口述自传》，（台北，传记文学，1983）页174—175。

② 胡适在留美时期，对文艺复兴的看法则不太相同，认为“文艺复兴”几个字并不足以道尽欧洲十五、十六世纪历史的精神和发展。因此他主张用“再生时代”来代替，见《日记》（四），页1151。Grieder教授对这个“再生”的意义特别强调，并对五四时期“再生”一辞的意涵有相当精辟的分析。他还对“文艺复兴”、“启蒙运动”这两个辞汇在中国和欧洲所代表的意义的“异同”有详备的讨论，见Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution 1917—1937*, (Cambridge, Harvard University Press, 1970), P. 314—319。

“时势造英雄，英雄造时势”这个成语用在胡适与白话文运动的发展上，是再恰当不过了。如果没有1900年代开始的白话文运动，如果不是因为在他提出“文学革命”的口号前几年，白话文已经有长足的发展，使一般人的心理上已经有了相当程度的准备、了解，我们很难想像胡适的主张是否能一举中的，并让他“暴得大名”。更重要的，如果不是因为白话已经渐渐成为当时前进，有变革意愿的知识分子采行的工具（虽然只是工具之一），白话的创品并为这些人所接受、所喜爱；如果不是有这股强烈的启蒙风潮让胡适、陈独秀等未来的“文变”领袖在其中浸淫、成长；如果不是有那么多的园地，可以让他们来试炼这个工具，那么不用说这个工具是不是会在不断的试炼后渐趋锋利，我们甚至根本怀疑胡适会不会生出用白话写文章的念头，更不用说“文学革命”了。换句话说，如果不是在清末这个特殊的环境、土壤中成长，并身与其役，我们怀疑胡适白话文学的念头会有萌芽、茁壮的可能。

但另一方面，如果不是因为胡适思想个性有一种“一视同仁”的激进倾向，那么即使有废除科举，推翻帝制这些客观因素的助力，^① 我们也很难想像白话文运动会在五四时期取得那么重大的成就。这个“一视同仁”的态度加上他“截断众流”的勇气等因素，使他写的《中国哲学史大纲》在当时的学术界引起了强烈的震撼，并为中国的学术思想研究建立了新的典范。^② 同样一个“一视同仁”的态度，使他无视于当时学术界对今古

① 胡适对这几个原因和文学革命成功的关系，有所分析，见《小史》，页19—20。

② 详细的讨论见余英时《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收于《中国近代思想史上的胡适》，（台北，联经，1984），页77—91。

文的激烈争辩，把它们和一个字、一首歌同样当成历史的史料和国学研究的一部分，因而对“新史学”的出现，作了奠基铺路的工作。^①也是这个“一视同仁”的态度，让他把清末以来的白话文运动逼上了梁山。上等社会用的文字和下等社会用的文字的区别，因此而泯灭。同样的，俗文学和庙堂文学的差异也是不该存在的。工具只有一种，就是白话。文学革命的目的，一言以蔽之，就是要“把白话建立为一切文学的唯一工具”。^②

余英时先生认为胡适的声名和他在中国思想史上的地位之所以能够确立，除了他在西学和白话文学上的成就外，他在国故学、考据学等上层文化中的表现和引发的冲激，也同样重要。文学革命的主张虽然让胡适“暴得大名”，但如果他的成就只及于通俗文化层次的白话文，他的影响力将是相当有限的。^③这个透彻有力的分析，可以说是一针见血。事实上，这套雅俗、上下的观念用来解释胡适在白话运动中的贡献，也同样有效力。在他的努力下，白话再也不是判断雅俗、上下的准绳。一些传统的白话小说被奉为“文学正宗”，通俗文化被提升到和上层文化平等的地位；^④一个崭新的文学世界也于焉诞生。

① 参见拙著《胡适与整理国故——兼论胡适对中国传统的态度》，《食货月刊》，卷一五，期五一六，（1985），页69—70。

② 《小史》，页12。

③ 余英时《中国近代思想史上的胡适》，页29—42。

④ 同上，页30。

附录二

从中国传统士庶文化的关系 看二十世纪的新动向*

一 引 论

我们都知道中国的专制政治在宋代有长足的发展，而在明清时达到高峰，但由于财力和技术等因素的限制，国家与社会仍有相当大的分野，这点从费孝通、张仲礼等人的研究，及西方学者用“士绅社会”（gentry society）来指称明清政权的特质中可以看出。正由于这种国家与社会分野的特质，使得封建贵族消失以后的中国，至少在理论上出现了抗衡对立的可能性。但在实际的运作过程中，由于科举制度的建立，使得社会的精英分子相当成功地整合于国家的体制中，大大地促进了帝国的稳定性。

虽然士绅阶层，特别是以生员为主所组织的与国家抗争的

* 本文为作者博士论文《中国知识分子与民间文化，1900—1937》的导论。

活动，在明清不断出现，^①但整体而论，经由科举所带来的政治权力、社会地位、经济特权，再加上意识形态化的儒家思想的影响，使得士绅阶层基本上与皇室站在同一个阵线，形成政治、社会上的统治阶层，不管是出于维护既得利益的动机，或是对儒家礼乐教化思想的真诚信仰，统治阶层都对既有秩序的维持与一般人民的思想控制，寄予最大的关切。在两千年的历史发展过程中，统治阶层所宣扬的道德、价值理念渐渐深入民间，纲常观念对中国人民日常生活起了强制的规范作用，是一个不可否认的事实。但这种日常生活的规范倒底是透过什么样的管道，以什么样的形态，对绝大多数不识字的民众产生强大的制约力量，却是一个值得重新探讨的问题。另外一方面，由于客观条件和统治阶层主观认知的限制，使得上层文化和下层文化呈现明显的差距，则是一个重要却常常被淡化、忽视或曲解的课题。

对于上述这些问题，如果仅从传统社会的持续性或同质性

^①顾炎武对生员的指责，众所皆知。根据他的观察，“其中之劣恶者，一为诸生，即思把持上官，侵噬百姓，聚党成群，投牒呼噪。”见顾炎武《日知录》，卷19，生员额数条。生员包揽钱粮、词讼，在明清两代是普遍的现象，因此而与官府发生抗争的例子固不少，但却不是惟一的原因。根据傅衣凌氏的研究，明后期江南士子（生员、监生、童生）与官府抗争的原因，包括抗议科考不公，反对苛捐勒索，反对贪官污吏，反对宦官暴行以及要求合理的田价、地价等。见傅衣凌《明代江南市民经济试探》，页129—144。生员因包揽钱粮而与官府发生冲突的例子，可见孔德礼教授对1841年，湖北崇阳县生员钟人杰造反案的研究，Philip Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796—1864* (Harvard University Press, 1980 版) 页98—99。萧公权教授对十八、十九世纪生员的抗争活动，也有所描述，见氏著 *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (University of Washington Press, 1967), 页247—248, 442, 450—51, 479, 481.

来看，也许不容易有立即而深刻的体认。但如果我们换个角度，从中共政权的发展、巩固来回顾传统社会的性质，就可以对这些问题的提出，有不同的看法。

中共新的意识形态确实在很多方面打破了旧有的观念、信仰和价值体系。特别在弱小阶级及其文化的翻身发扬方面，可以说是完全颠覆了传统的秩序。传统士庶、劳心劳力的关系、顺序被重新界定，过去被士大夫阶级轻忽乃至鄙视的民间文化经过一番筛择之后，成为新政权的文化主体。精英文化虽未完全消除，但在为工农兵服务的前提下，上下文化的差距在很大的程度上被刻意缩短、泯灭（至少在理论层次上）。如果说二十世纪以前的中国文化是以士大夫的文化为主导，1949年之后的中国，庶民文化的许多面相（宗教除外）无疑地受到前所未有的重视。这个新政权虽以革命的姿态出现，但在很多方面却比传统的政权呈现出更强烈的农民性格。

这种透过制度化的组织，深入中国社会的底层，借用民间文化的形式，宣扬一套全新的世界观和价值体系的作法，在中国历史上并不是无迹可寻，但不论就其取向或效果而言，都无法和中国共产党相比。

但是这种重视文学、特别是民间艺术的宣传、教化作用，并由知识分子直接参与的作法，却不是1949年以后突然出现的革命性措施，而是从二十世纪初年，由梁启超、陈独秀、黄遵宪等知识分子与一部分的官僚士绅所倡导的一个新的文化、思想运动的延续、引申和强化。

二 新的文化、思想趋向

1903年，一个不知其名的革命党人在一个偶然的机下，

看了一出广东戏的演出，对于戏曲的内容、曲调，都深为痛恨，认为它们是“红粉佳人，风流才子，伤风之事，亡国之音”，^①因而兴起了改良戏曲，从根本上改造国民思想以救亡图存的想法。另一方面，从1901年以后，我们也可以在《杭州白话报》、《中国白话报》、《小学新唱歌》、《中国新唱歌》之类的刊物、教本中，看到由曾志忞、梁启超、黄遵宪、章太炎等人为小学学童及一般民众写的爱国励志歌曲。这些歌曲浅白易解，一部分的曲调固然由日本乐歌直接抄袭过来，更值得注意的则是他们大量使用了传统小唱的曲式，如“五更调”、“送郎君”、“十二时曲”等。这种对民间文化形式的重视，一时成为风尚，在知识分子间形成了新的论域与共识。有关戏曲改良的议论成篇累牍，创作各种以宣传、教化为目的的戏曲，也成为知识分子的新志业。

这个以启蒙、救亡为最终目的的新的文化、思想趋向，到五四时期又有了进一步的发展。受到新思潮洗礼的知识分子一方面对大传统进行猛烈的抨击，一方面却又积极提倡对小传统的研究。以胡适为例，虽然对风靡朝野的“国剧”平剧大加抨击，但在他倡导的“整理国故运动”中，却对民间文化的重要

① 《观戏记》，收于阿英《晚清文学丛钞：小说戏曲研究卷》，（北京，1960），页67。关于这篇文章的作者，日本学者中村忠行认为是康有为，见《晚清に于ける演剧改良运动（一）——旧剧と明治の剧坛との交渉を中心として》，天理大学学报，第七辑（1952），页46—47。但由文章内容看，作者自称从未到过北京，而且1903年康有为也没有到过旧金山，所以这篇文章显然不是康有为写的。这篇文章后来收集在《黄帝魂》中，很可能是革命党人的作品。叶长海《中国戏剧学史稿》（下），认为这篇文章是一个叫“无涯生”的写的。而章士钊则认为可能是出自江天铎之手。见叶书，页687，699。

性，提出了令人一新耳目的见解。“草原文学”、“民间小儿女唱的歌谣”、“民间流传的小说”在学术研究上被提升到前所未有的地位。^①就在这个对传统秩序、传统价值重新评估的思潮下，出现了以北大为首的民俗研究运动^②和走向民间、重建乡村的社会运动。

随著共产主义的日趋普及和国共斗争尖锐化的政治现实，知识分子与一般人民及民间文化的关系的新取向，有了进一步的发展。1930年间，左翼作家为了“大众文艺”、“文艺大众化”等问题，展开了一连串的论战。^③鲁迅、瞿秋白、郭沫若、茅盾、田汉等人都纷纷卷入。如何利用民众了解的文艺形式，将新的讯息更有效地传布到社会底层，因为这些讨论，而在理论上更趋周延。

从二十世纪初叶知识分子大量地创造以民众为对象的戏曲、歌谣；到五四时代对民间文化的搜集研究；再发展到三十年代在理论层次上，对文艺大众化等问题的批判、检讨，以及对大众文化的实际创作与利用，很清楚地显示出一个新的历史动向。在这个新的文化、思想乃至社会运动的发展过程中，知识分子对“人民”的观念不断改变，民间文化的地位不断上扬。许多“前进的”、“科学的”、“革命的”理论、观念和价值，很奇异地透过“传统的”、“民间的”、“粗鄙的”文化形式，渐渐

① 《胡适文存》，第二集（台北远东，1983），页8。

② 可参考 Chang-tai Hung, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918—1937* (Harvard East Asian Monographs, 121, 1985)。

③ 这些论战的简扼叙述，可参看林志浩主编《中国现代文学史》，上册，（中国人民大学，1982），页229—235。

地在广袤的土地上蔓延渗透。文化与政治紧密地结合在一起，达到一个史无前例的程度。

三 传统士大夫的宗教世界

上面提到的这个新动向，虽然从 1900 年代开端，但并不意味这时知识分子的作为都是全新的创举。此处要强调的是在基本的价值取向上，世纪之交的知识分子与民间文化的关系，标示了一个新时代的来临。为了对这个命题有确切的掌握，我们势必要对传统中国士庶文化的特色、关系，政府、士绅的教化措施有所了解。由于传统民间文化的形成，戏曲，特别是宗教扮演了举足轻重的角色，下面的讨论也将以此为主。

不少研究中国史的西方学者都认为，明清时期的中国与同时的西欧或俄国相比，是一个极为统合的社会，同质性甚高。这种看法主要是从中国城乡的差别与上下层文化的对立而言。^①对这个问题，笔者在另一篇文章中已略为论及，这里愿意进一步加以引申。首先，我认为 Mote 过于淡化了城乡士庶的差别。城乡在建筑、文化、经济功能上的差别当然存在。而士绅与平民之间，不论在食衣住行各方面都有不同程度的差异。这些差异主要是由经济条件所造成，而法律条文的规定更在理念层次

① 由 David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski 主编的 *Popular Culture in Late Imperial China* (University of California Press, 1985), 其作者大致都认为明清中国社会的整合性颇高。不过，他们也同时注意到上下、城乡的差别，如页 33, 46, 57, 67, 71. F. W. Mote 则认为城乡并没有什么差别，见“The Transformation of Nanking, 1350—1400” 收于 William Skinner 主编的 *The City in Late Imperial China* (Stanford University Press, 1977), 页 116。

上加强了这种分野。^①这些在物质领域上的分别，当然会造成士大夫与一般人民在生活方式、品味、认知结构与人生观上的差距。不过这不是本文主旨所在，所以不拟详论。下面要探讨的是士绅阶层与庶民在精神世界上所呈现的风貌。

要讨论传统中国的上层文化，立刻就会面临到下列的问题：谁是这种文化的构成分子？他们彼此之间有无差异？这个文化是否以统一的形态出现？其主要特征为何？要对这些问题提出比较满意的答案，我们势必要考虑到地域、时间和阶层等因素。这里先从前面两个变数谈起。在商代，上层文化的一致性应该相当高，因为整个统治阶级和贵族社会都弥漫著强烈的宗教性。这种宗教性，根据 Schwartz 教授的看法，包括了对祖先与各种自然界神祇的崇拜。特别是祖先崇拜，不仅在当时起著强烈的支配作用，也对此后整个中国的政治、社会结构与性质产生了深远的影响。另外一个值得重视的宗教现象，则是所谓的“萨满信仰”（Shamanism）。根据杰出的宗教学者 Eliade 的定义，“萨满”实际上就是一种灵媒，他们能使灵魂出窍，在狂乱兴奋的状态中，与神圣的超自然力量直接接触。^②这种信仰在商代上层社会的宗教生活中，扮演了重要的地位，但在后代的上层文化中则逐渐式微。^③这些有神奇力量的灵媒虽然渐渐在大传统中遭到拒斥，却在一般人民的生活中找到发展的沃土，一直到

① 关于法律对不同阶级在食衣住行的限制，可参考瞿同祖《中国的法律与社会》，（香港龙门，1967），页105—128。

② 参见 Mircea Eliade. , *Shamanism*, Bollingen Series 76 (New York, Pantheon Book, 1964)。

③ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Harvard University Press. 1985), 页16—39。

今天，仍然是民间宗教的要目。

下到战国时代，群雄并起，百家争鸣，而各个地域、国家的文化也呈显出不同的特色。这些不同的学派、文化在秦统一天下之前，已经互相影响、交流，而形成了共同的论域 (discourse)。^①但就秦汉时期上层文化的宗教面相来说，更重要的发展，无疑地是战国时的阴阳五行说，在邹衍的演绎下，逐渐成为一套完整的系统，而在汉代，与儒家思想揉合混杂，成为官方的国教。

阴阳五行这套将人世与自然现象相匹配的天人相应的思想模式，事实上并不是中国特有的现象，李维史陀 (Lévi-strauss) 就认为这一类思想模式在多数“原始”社会中都可以发现，是一种“具体的科学” (“science of the concrete”)。而李约瑟则认为经过邹衍综合整理发展出来的阴阳五行学说已经具备了科学的风貌 (“protoscience”)。^②即使我们承认邹衍最初综合发展出来的思想模式，是要对天人的关系提出一套“合理化”的解释，而展现了一定的科学精神，但更值得注意的是这套理论在传布的过程中，很快地就蒙上了神秘怪异的色彩。对这一点，《汉书·郊祀志》说得相当明白：“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上方士传其术不能通。然则怪迂阿谀之徒自此兴，不可胜数也”。历来学者强调阴阳五行说与燕齐方士的关系，^③不是没有道理的。

① 同上，页 173—185。

② Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Harvard University Press, 1985), 页 351, 363—366。

③ 关于此点，孙广德写的《先秦两汉阴阳五行说》(台北，嘉新水泥公司文化基金会，1969) 有扼要的介绍，见页 35。

到了董仲舒手里，这套以阴阳五行为骨干的天人感应说发挥到极致，成为汉儒“宇宙论中心思想之总枢”，^①并对两汉上层社会的思想风貌起了决定性的影响。他援阴阳入春秋，以灾异谈天人。武帝问他“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？”董仲舒对道：“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之。”^②当然，董氏整个天人感应的学说，并非仅仅强固了专制统治的理论基础，还有以儒家政治理想压抑君权，用道统来制衡政统的批判性目的，^③但他谈阴阳、灾异，而扭曲了先秦儒家的理性精神，却是不争的事实。两汉之际，讖纬之学大盛，固然是出于政治斗争的现实需求，但董氏之学的影响也不可轻忽。^④

东汉章帝建初四年（97年），由班固奉命整理编辑成的《白虎通》，基本上承续了董仲舒的观点和学说，而纬书不但因此合法化，且被抬高到与经学同等的崇高神圣的地位。^⑤虽然杨王孙、司马迁、杨雄、桓谭、张衡、王充、王符、荀悦、仲长统

① 劳思光《中国哲学史》（二），（台北，三民1981），页22。

② 见《汉书·董仲舒传》。

③ 见余英时《反智论与中国政治传统》，收于《历史与思想》（台北，联经，1976）。徐复观教授对此更是再三致意，见氏著《两汉思想史》，卷二（台北，学生，1976），页297—298，344，368。

④ 徐复观教授就认为“讖语是自古有之，而缘经以为纬书，则其端发自仲舒。而夏侯始昌的《洪范五行传》，京房之《易》，翼奉之《诗》，皆系由仲舒所引发；纬书更各由此异说滋演而生，遂大盛于哀平之际。”徐复观，前引书，页358。

⑤ 见任继愈主编《中国哲学史》，第二册（北京，人民出版社，1979），页358。

等人先后对神鬼、讖纬与天人感应说提出批判，^①但整体而论，天人感应、灾异讖纬之说却深深影响了两汉政治社会的发展，并使上层文化充满了“怪力乱神”的色彩。

从魏晋到隋唐，上层社会的宗教生活又有了新的风貌。佛道两教在统治者的大力维护提倡下，成为国家的新宗教，取代了儒教的尊崇地位。一方面，从汉以来渐渐在民间发展出来的道教，经过魏伯阳，特别是葛洪在理论上的整理阐发，使道教脱离了纯粹民间信仰的范畴，成为士大夫及宫廷信仰的一部分。由于道教的本土色彩，使它在传播时占了不少优势。特别在少数民族统治的北方，为了加强对汉人社会的控制，而受到统治者的青睐。魏太武帝笃信天师道，封寇谦之为国师，对他言听计从。从魏太武帝开始，一直到后周，任何一个皇帝即位时，不管他本人如何信奉佛教，都必须亲自到道场，接受道士举行的符箓传授仪式。^②这样的作法，显然有笼络汉人，以强化鲜卑族统治的合理性的意图，同时也反衬出道教势力对当时社会的强大支配力。这和欧洲中世纪，新皇帝必须由教皇加冕，及清室的祭孔、崇儒，分别反映出基督教及儒家意识形态的主导优势地位一样，都说明了时代的思潮风向。

另一方面，佛教的典籍也在这个时期，被大量地引介翻译。佛教思想的高妙精微，从魏晋开始，深深吸引了士大夫的心灵，丰富了中国学术思想的内涵，并对后来的儒学复兴发生重大的影响。而更值得注意的则是果报轮回的观念。这些观念和中国

① 详见王友三编著《中国无神论史纲》（上海人民出版社，1986），页65—134。

② 卿希泰《中国道教思想史纲——汉魏两晋南北朝时期》（四川人民出版社，1980），页285—286。

原有的鬼神信仰结合，不仅改变了民间宗教世界的风貌，也为上层文化注入新的质素。鲁迅说：“自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。”^①多少反映了这个时期，士人阶层新的关注和兴趣。而范缜《神灭论》在南朝齐、梁两代引起的强烈震撼，更直接证明当时因果报应之说的深入人心。《梁书》和《南史·范缜传》分别记载了这件喧腾一时的大风波。首先对范缜的立场提出挑战的是齐时的宰相萧子良。萧问：“君不信因果，何得富贵贫贱？”范缜对曰：“人生如树花同发，随风而坠，自有拂窗坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也，落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？”范缜接著写出了著名的《神灭论》，书一出，“朝野喧哗”。到梁时，梁武帝亲率和尚、文臣、权贵，针对《神灭论》，写了七十五篇文章加以反驳。最后虽然仍“无以折其锋锐”，^②但从武帝以帝王之尊，为了范缜的一篇文章，纠集文臣权贵对之大肆挞伐，写出那么多辩驳的文章的事实来看，固然显示了武帝维护佛法的决心，也清楚地突显出范缜思想的“异端”性。从“上有好之者，下必有甚焉”的常理来判断，武帝的态度对上层社会的影响是无庸置疑的。

隋唐时，佛道两教在统治者的大力提倡下，继续蓬勃发展，

① 鲁迅《中国小说史略》，收于《鲁迅全集》（9）（1973，北京），页183。有关南北朝鬼神志怪小说产生的背景，小说的创作者及其内容的分析，可参考王国良《魏晋南北朝志怪小说研究》（台北，文史哲出版社，1984）。

② 梁武帝与群臣及僧侣对《神灭论》的辩难、攻击及范缜的答辩《答曹舍人》，俱见《弘明集》，卷九、卷十。

儒学成为一种装点门户的缘饰，而与中国人的日常生活脱节。^①但值得注意的是，宗教在这个时期的上层文化中，虽然占有重要的地位，其性质却渐渐起了变化。以佛教而论，教义的传播，经过长期的调适、“格义”过程，渐渐的中国化。禅宗的出现，就是最好的例证。钱穆先生认为南朝的竺道生“为佛学中国化栽根，到慧能时才开花结果”，^②可说是简扼确当的论断。事实上，从魏晋开始，佛教对中国士大夫的影响，除了表现在果报轮回思想的普及外，还有一个重要的面相，那就是对高妙精深的佛理的哲学性探讨。魏晋名士一方面讲求老庄的神仙之道、幽玄之旨，也同时为佛学的体大精思所吸引。所以佛教对中国上层社会的影响可以说是双重的：一个是宗教面，一个则是哲学面。就王室贵族来说，宗教的一面显然受到最大的重视。但对士大夫来说，问题就复杂得多，有人也许把佛教同时当成宗教信仰和哲学思想来对待，有人也许只取其一。但以唐代而论，佛经的大量翻译和宗派的林立，特别是禅宗的渐渐受到重视，显示了佛教对士大夫的影响，愈来愈趋向哲学性的一方。

类似的倾向也出现在道教上。魏晋清谈，言必及老庄，固然是惑于庄子瑰丽飘渺的神化幻境，也和庄老思想的哲学特色有很大的关系。东晋的葛洪总结了前此的道教思想，为道教体系的理论化做了奠基工作。此后经过南朝陆修静、陶弘景和北魏寇谦之的努力，吸收了佛教的仪式、思想，使道教无论在理论、科仪上都趋于完备。^③到了唐代，道教渐渐开始衍生出不同

① 余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，收于《中国思想传统的现代诠释》（台北，联经，1987），页294。

② 钱穆《中国思想史》（台北，学生，1982），页157—158。

③ 卿希泰，前引书，页290—303。

的派别。一派延续了斋醮、符篆、禁忌、炼丹的传统，受到王室的垂爱；一派则与佛教的果报轮回思想及儒家的伦常观结合，再加上道教的鬼神论，形成了民间宗教生活的主干；另一派则从佛教，特别是禅宗的哲理中吸取养分，突出了道家的养生思想，强调清净虚寂与闲适恬淡，而在士大夫阶层中广为传布。^①所以大概在唐中叶以后，士大夫和民间道教的分野就愈趋分明，^②一个重视道教的哲学思想层面，一个则接受其宗教信仰的部分。

到了宋朝，融合了佛教与道家形上体系的理学，渐渐发展。以朱子集注的四书为中心的儒家典籍，更成为明清科举取士的惟一标准。以新形态出现的儒家思想再度成为官方的“教”，上层文化的风貌也随之改变。简单的说，先秦儒学中的“理性”、“人文”成分又再度对士大夫的思想起了支配作用。宋以后，大传统中理性思想的再度抬头，并不意味着对超自然力量的信仰的宗教层面，就此消除。就阶层而论，生员因为与乡村的民众有最直接的接触，在理论上，受民间宗教信仰影响的可能要大于举人、进士。就个人而论，十六世纪时，经济的发展使学校和受教育的机会增加，到清代特别是十八世纪人口大量增加，这些因素都使考试的竞争更激烈，^③不第或不得任官的现实加深

① 葛兆光《道教与中国文化》（上海，人民出版社，1987），页250—251。

② 同前，页7—8。

③ 参见 Evelyn S. Rawski, “Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture”, 收于 *Popular Culture in Late Imperial China*, 页9, 13; Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368—1911* (New York, Columbia University Press, 1962), 页242。

了被排除在官僚体系之外者的挫折感。这种强烈的挫折感或是其他的因素，很可能驱使士人从宗教力量中找寻慰藉。但整体而论，儒学本身的理性因素以及以儒家典籍为取士标准的科举制度，对士绅阶层（特别是上层士绅）所造成的强烈规范作用，应该是个不争的事实。这种规范作用对士大夫的宗教面貌所可能产生的影响，是个值得进一步探索的问题。下面我将以从魏晋以来就对上层文化有相当影响的果报观，和宋代士大夫对民间信仰的态度为例，对这个问题做一个概略的说明。

前文曾以范缜《神灭论》所引起的波澜，反证当时因果报应说的深入人心。这里我们可以用更直接的证据，来说明这套思想在宋以后上层文化的重要地位。北宋南宋之际，出现了两本对后世教化政策有重大影响的小书，一个是《阴骘文》，一个是《太上感应篇》。这两本书都以道教的鬼神思想为骨干，揉合了儒家的忠孝节义等道德纲目和佛教的因果轮回说，成为后世善书的基本模式。特别是《太上感应篇》，受到统治阶层与士大夫的极端重视，先是南宋大儒真德秀为之作序，宋理宗、明世祖、清世祖也以帝王之尊大力提倡。清世祖还特别在顺治十三年下令刊刻，颁赐群臣，并命举人、贡生、监生一体阅览。而清代学者像朱珪、惠栋、俞樾等人也为之写序、作注，甚且称之为“三代以上之真言”。^①此外，在明清士人一些有关教化的言论，如明末高攀龙、陈龙正等的同善会讲话（详下）和各种善书中，常常都会提到《太上感应篇》和因果报应的思想。而

^① 这句话见嘉庆三年，朱琰为重新印行的惠栋注《太上感应篇》所写的序言，此处据《笔记小说大观》（台北，1983）第六编第十册所收者。其他参见葛兆光，前引书，页356。

在明清的乡约、宗规等记载中，也处处可见类似的言论。^①

这些夹杂了大量佛道“奇怪可异议之论”的小书之所以会受到上层阶级的重视，固然是因为其中融合了儒家的伦理条目，而有裨于世道人心、道德教化。但这种趋向反映了多少士大夫阶层对超自然力量的信仰，却是一个耐人寻味的问题。由于到现在为止，还没有系统性的研究，使我们对这个问题无法提出直接确切的答案。但如果我们从侧面的“神道设教”的角度加以审视，却可以对这个问题有相当程度的厘清。

事实上，“神道设教”不仅在儒教重新取得主导地位的近世中国社会扮演了重要的功能，在基督教主宰的欧洲中古世界，也是一个屡见不鲜的现象。俄国学者 Gurevich 对欧洲中古前期及盛期的通俗文化的研究，就指出自教皇以下的教会高级僧侣及学者，为了使正统的基督教义深入民间，常常采用许多源自民间的光怪陆离的传说、神话、故事，写成浅显易解的教材，供地方教区的神职人员在讲道时使用。^② 儒家思想在基本取向上虽然大别于基督教，而以此世的政治、道德秩序为其终极关怀，但它所面临的民间社会，却同样充满著怪力乱神的色彩。为了达到教化的目的，通权达变，因材施教，可以说是相当自然的作法。清人《感应图说·流通善书学》中的两句话：“遇上等人说性理，遇下等人说因果”，就简明扼要地透露出个中消息。同样的话，在伪托文昌帝君的《蕉窗十则》和其他著作中都可以

① 可参见余治《得一录》，卷九“朱子家训”，卷十“义学章程”，卷十四“乡约”等各章的记载。

② 参见 Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, tr. , by János M. Bak & Paul A. Holling-Sworth (Cambridge University Press, 1988)

看到，^①可见“神道设教”的作法绝不是偶然的例子。王庭为朱律久注解的《太上感应篇》所写的序文中，认为儒家思想“每矜正理，往往略数而讳言祸福”，而感应祸福的说法，可以“令村童野叟争狞贫昧之夫，闻之心怖而却走，诵之口讷而舌咋”，^②更直截了当地道出士大夫诉诸民间信仰的因由和效能。

士大夫一方面了解到民间宗教对人心的影响，一方面又深受儒家理性、人文、现世思想的薰陶。这使他们在有限度地接受民间信仰时，往往加以合理化的解释。王安石对许逊信仰的态度，就是一个最好的例子。

道教的发展从宋以后，出现了新的高峰。从北宋末年到元初（大约从十二世纪到十三世纪初），出现了所谓“新道教”，包括太一教、真大教和全真教。而从东晋以来渐渐形成的许逊信仰，经过长期的发展，在1297年由刘玉正式创立净明道。这些新道教教派的共同特色是试图融合三教的学说，而以许逊为中心的净明道更特别重视儒家的伦理道德。从东晋开始形成的许逊教团就特别标榜孝道，到宋代，更从“孝道之法”渐渐扩充成“忠孝之道”。^③这大概是许逊信仰受到宋王室和士大夫垂青，净明道成为日后士大夫高度评价的唯一道教教派的主因。这个事实很明显地说明士大夫对宗教的态度，往往受到他们所秉持的儒家理念的左右。

就在这样的背景下，出现了名儒曾巩为许逊修祠，王安石

① 转引自葛兆光，页250。

② 同前，页356。

③ 秋月观暎《中国近世道教の形式：净明道の基础的研究》（东京，1978），页119。关于净明道从东晋到宋代的发展，见同书第4、5、6章。

为之作记的饶富兴味的插曲。许逊在东晋时曾做过旌阳令，著有政声。曾巩慨念其人，见其祠倾颓，乃于元丰三年（1080年）斥资重整，并请王安石作记。王安石对自己因何以一介儒士的身份，为一个道观作记，慷慨陈辞。他斥责当时士人只知“靡烂于章句训传之末”，汲汲于仕途私利，而忘了儒家经世济民的理想。许逊虽然信奉道教，却有著儒士的精神，完成了一般儒者不能实践的志业，这是曾巩以一代名儒，“非好尚老氏之教”，却重建旌阳祀的原因。所谓“能御大灾，能捍大患则祀之”，颇有“不管黑猫白猫，只要会捉老鼠就是好猫”的意味，和“有效的观念、思想就是合理的观念、思想”的实用主义（pragmatism）的色彩。而对传说中许逊的种种神迹、方术，王安石也一一加以合理化的解释：“其为术也不免乎后世方伎之习。如植竹水中，令疾病者酌水饮焉，而病者旋愈，此固其精诚之所致也。而藏金于圃，使囚者出力而得之，因偿负而获免于桎梏，岂尽出方伎之所为者？以是德于民。暨后斩蛟而免豫章之昏墩，大抵皆其所志足以及之，志之所至，智亦及焉。”在王安石看来，许逊的许多奇妙的方伎，不过是因为他有经世济民的雄心壮志，所以能精心构思出许多巧妙的方法。对符水治病一类的神迹，则用“精诚所至，金石为开”等比较人文和理性的解释加以说明。至于一般人民为何对许逊特加崇拜，则是因为许逊处在一个“世降俗末之日”，他的作为自然特别容易受到时人的感戴，所以王安石说“公亦可谓晦冥之日月矣！公有功于洪，而洪人祀之虔且久”。此后在祥符年间，“升其观为宫，而公进位于侯王之上。于是州吏峻其严祀之宫室，与王者等，兹

固侈其功而答其赐也！”^① 因为王安石是在为旌阳祠作记，自然要提到历史沿革；历史的追溯本就有助于打破许多事物、现象因时空的阻隔，所造成的“层层积累”的神圣而迷蒙的光圈。王安石从实际的人情常理立论，短短几句话，就道破了许逊信仰兴盛茁壮的因由。一个本来充满玄异色彩的民间信仰，在王安石的解释下，却焕发出儒家的人文关照和理性精神。

王安石这种从人文和实用主义的立场来对待民间宗教的态度，并不是偶然的个例。钱穆先生认为佛学的中国化，“冲淡了宗教精神，加深了人生情味”，^② 固然主要是就禅宗而发，但这种人生情味的体现，也可以延伸到一般民间宗教的某些面相，和儒学复兴后士大夫对宗教的态度上。这可从最近美国学者 Hansen 对南宋神祇的研究得到证明。根据她的分析，神祇的数量在南宋时有所增加，祭拜的区域也不断扩大。在十二三世纪时，由于商业的繁兴，特别是沿著大运河一带，新的、区域性的（regional）神明渐渐出现，^③ 不像前此的神祇多半是地方性（local）的信仰。而值得注意的是，神祇以及与神祇有关的绘画、雕塑作品，也更具人情味。^④ 同时拿神明来开玩笑的例子也不断出现。^⑤ 表现不佳的神明，很可能被锁送到县衙里，饱受一番排头与羞辱。而神明能否进入正史祀典的标准，也和一般人世间

① 王安石这篇《重建旌阳祠记》，未收于临川文集中，此处引文，皆根据秋月观暎，前引书，页 126—127。

② 钱穆《中国思想史》（台北，学生，1982），页 158。

③ Valeria Lynn Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127—1276* (Princeton University Press, 1990) 第 6 章。

④ 同前，页 53。

⑤ 同前，页 49—52。

的官一样，端看其考绩如何。求雨不至或干旱不已时，职司的神明就难免遭受从祀典中剔除的命运。^①

年轻（左派）黑格尔学（the Young Hegelians）的大将费尔巴哈（Ludwig Feuerbach），在1841年发表了震撼一时的《基督教的本质》（*the Essence of Christianity*）一书，对宗教信仰的本质重加省思，并提出批判，而对此后马克思和弗洛伊德对宗教的攻击有相当的影响。费尔巴哈认为宗教和所有其他人类创造的事物一样，都是人类本性的投射和客观化，人依照自己的欲求、需要，创造出神明，然后加以膜拜。所以不同时期、不同文化的神明就有不同的特色。荷马史诗中的神明特别喜欢吃喝，那是因为创造这些神明的人把吃喝看成神圣的享乐、愉悦；古代日耳曼人的最高德性表现在战士身上，所以他们最崇高的神明是战神奥汀（Odin）；而基督教的上帝则是人性最纯粹、最完美、最自由的显现，它超脱了一切自然的限制，具有无限的神力。^②但费尔巴哈所关注及批判的则是，人创造了神，却与之疏离，将之绝对客观化，看成另一个世界的实存而加以膜拜，完全忘记了人的主宰者是人自己创造出来的，人变成自己造物

① 同前，页57—58，88。

② 这里的引述，系根据 Baumer 对原书的节录，见 Franklin Le Van Baumer 编的 *Main Currents of Western Thought: Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present*, (Yale University, 1978), 页543—546。

的奴隶。^①

人依照自己的需求、欲望来创造神明一点，在上面所举的南宋时随著商业的繁兴，而出现新的宗教现象、趋势上，可以明显看出。而时代的价值取向往往影响到宗教信仰的风貌，这个解释用在上述十二三世纪，中国神明逐渐具有人情味的特色上，尤其有意义。这种人情味日增的现象，可以说是宋以后，中国社会渐趋世俗化的反映。但这种世俗化的趋向究竟对民间信仰，特别是农村社会的宗教风貌，有什么样的影响，却是个值得进一步探讨的问题。余英时先生对中国近世宗教伦理的研究，详实地指出中国的“宗教伦理自新禅宗以来即一直在朝著入世苦行的方向转变。”而新道教的伦理尤其对中国民间信仰有深而广的影响。^②余先生的论证，深入而有系统地阐释了中国近世社会世俗化的倾向，以及新转向的宗教伦理的意涵与影响。入世的宗教伦理固然对民间社会的道德、价值观有强烈的影响，却不意味著民间信仰“怪力乱神”色彩的消失（这一点下文中将有进一步的讨论，此处暂时略过）。

费尔巴哈对“宗教疏离”现象的解释和攻击，基本上是在一个人文主义的立场，要将人从教条化、神秘化的宗教束缚中解放出来，重新恢复人的尊严和价值。这种人文主义的思想，

① 对费尔巴哈的宗教思想及其重要性影响的讨论，可参考 Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (The University of Michigan Press, 1962), 页 220—271。有关人与神疏离的扼要叙述，可看 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism, vol. 1, The Founders* (Oxford University Press, 1978), 页 114—119。

② 余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，收于《中国思想传统的现代诠释》（台北，联经，1987），页 291—292。

事实上正和儒学复兴以后，中国知识阶层的基本理念取向，不谋而合。上文所举的宋代统治阶层以神祇能否施展神威，而给予不同待遇的例子，清楚地显示中国士大夫在宗教信仰上所采取的人文和实用主义的态度。中国人民不断地造神，但知识分子却不曾将神明看成与人世截然对立的客观实存，也未与人自己创造出来的偶像疏离，并受其宰制、奴役，倒反过来对不从不人愿的偶像施予羞辱，断其祀享，而对卓有功绩者，也往往加以合理化的解释。

上面的论证，都在说明宋以后，士大夫的文化中，超自然信仰的成分逐渐式微，但这并不意味着宗教就此在士大夫的文化中消失。根据上引 Hansen 的研究，从十二世纪到十三世纪，民间神祇受朝廷册封、赐匾立碑的例子愈来愈多。新的神祇信仰之能出现，往往是地方士绅与豪族、官吏共同支持的结果。而神祇的册封也通常是由地方士绅提出申请，经过知县、省级的布政使上报到朝廷。^① 所以神明和册封的增加，都和士绅、官僚的介入有关。士绅官僚的介入固然有经济、教化、社会威望等因素的考虑，纯粹出于宗教信仰的动机，也是不容忽略的事实。

此外，如祭天、社稷乃至日月山川之祀等，都是朝廷及官僚体制中不可忽视的一环。这在《大明会典》之类的官书中都可以很明显地看出。而从商代以来，就对中国文化有重大影响的祖先崇拜，更是讨论中国宗教时不能不触及的。但这些宗教活动虽然有超自然信仰的成分，其典礼仪式的性质与功能也是不能不注意的。特别是祖先崇拜，在上层文化中，其原有的宗教意味渐渐淡化，道德伦理的成分被强化突显。

^① Hansen 前引书，页 95—104。

而命相、风水的信仰，在士大夫的宗教生活中占有的位置，也不可忽略。关于命相的系统性研究非常缺乏，此处只能存而不论。风水则至少东汉起，融合了阴阳五行，成为一套有系统的理论。到了宋代，新儒学的太极、理、气、体、用等观念，更进一步影响了风水论的发展。此后不论是在民间或士大夫阶层，风水之学都大为盛行。程颐在埋葬其祖父时，特别请了一个风水师来协助。朱熹在死前，据说也由他最亲密的朋友兼学生蔡元定，依照风水的原则选定墓穴。明清两代，士大夫相信风水之说的也大有人在。但另一方面，对风水加以批评的士绅，从司马光以下，也代不乏人。就连程颐也对民间风水信仰的动机、性质大加批评。基本上，多半接受风水说的士大夫都对风水之说予以“合理化”的解释，或是从景色风物，或是从孝道伦理，乃至理学的形上体系的角度立论。而朱熹引据风水的理论，对历代都城的选择、营建的得失加以评判，其最终的关怀还是在现世的“国计民生”上。对风水说持批判、否定态度的士大夫固不必说，即使那些同情、实践风水信仰的人，多半也对一般“愚夫愚妇”为了个人私利、运道而迷信风水的作法，大加挞伐。所以同样一个风水信仰，在动机和解释上，士大夫却和一般人民有不同的取径。^①

至少从十六世纪末，中国文明的优越性的名声就在西欧知识阶层中慢慢传递开来。他们先是认为中国在政治组织和实际的政治事务上有卓越的表现。很快地，中国人在道德伦理上的成就也受到重视。到十七世纪末时，孔子以一个伟大的道德家

^① 此处的叙述，根据 Sang Hae Lee, “Feng-shui: Its Context and Meaning”(Cornell University, 1986, 未刊博士论文), 页 88—134。

的姿态，赢得欧洲知识界的高度礼赞，中国人在政治和伦理上无可匹拟的地位，也成为一时的共识，甚至还有人认为这就是柏拉图梦寐以求的，由哲王统治的理想国的体现。十八世纪的启蒙运动，对独断的教会权威和非理性的基督教义展开猛烈的抨击。在这样的背景下，以法国的“哲人”为首的知识圈，又对中国有了新的体认。伏尔泰等人对孔子与儒家思想中的“自然神论”（deism）成分，推崇备至，认为在这样的思想指导下的宽容而理性的政权，建立了世上最好的帝国。^①

到了近代，西方一些重要的汉学家像 James Legge 和 Herbert Giles 也一再强调中国士大夫思想中的“不可知论”（agnosticism）的成分。而在特殊的时空背景下，中国自己的学者像梁启超、胡适等人更将这个命题推到极端，认为儒家和中国士大夫根本与宗教无涉。^②

胡适等人的说法，相当受到近代中国“科学主义”的影响，而有失公允。但伏尔泰与 James Legge 等对孔子与儒家思想中“自然神论”或“不可知论”成分的论断，则较切乎事实。

上面对中国传统士大夫阶层宗教思想的讨论，显示自宋以后，对超自然力量的信仰虽然并未在大传统中消失，但基本上，理学的出现却对知识阶层（生员也许除外）的思想取向有著强

① Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (The Johns Hopkins Press, 1948), 页 102—110。

② 梁启超的相关言论，可看他的《中国历史研究法》及《论支那宗教改革》等文章，胡适的看法，见 *The Chinese Renaissance* (Chicago, 1934), 页 78。杨庆堃对近代中外学者对这个问题的看法，有简要的介绍，见 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (University of California Press, 1967), 页 4—6。

大的规范作用。这种规范使他们无法在神怪的超自然世界中，悠游自在、肆无忌惮的恣意遨游，因而使得上下文化间，在宗教生活的风貌上出现了巨大的分野。同时也使士大夫常常站在理性、人文的立场，对民间宗教，特别是所谓的“淫祠”“邪术”提出猛烈的批判。但另一方面，对现世政治、道德秩序的关注，又使他们无法忽略宗教在庶民社会中所占的重要位置，所以常常采用一些可以做合理解释的观念——如因果说——从事教化的工作，并从“神道设教”的考虑出发，对某些民间信仰予以包容、鼓励和奖助。

四 宗教、戏曲与民间文化

民间宗教的内涵

中国民间宗教的内涵，大体上包括了道德伦理体系，鬼神、因果、轮回思想，符咒方术信仰与特有的世界观几个方面。虽然一般以汉末五斗米道的领袖张陵（俗称张道陵）为道教的开山祖师，但根据日本学者的研究，中国史上最早出现的道教集团并非五斗米道，而是以张角为中心的太平道。^①在汉灵帝中平元年（184年），张角领导的黄巾之乱爆发前十数年间，太平道已在长江以北的广泛地区拥有数十万的信徒。^②太平道的得名，主要是依据《太平经》而来，而《太平经》不仅是太平道奉持的主要经典，也同时是五斗米道的重要思想根源。根据《三国志·张鲁传》的记载，张陵在顺帝时，客居四川，学道于鹤鸣山，依据《太平经》造作道书，自称是出自太上老君的口授。由

^① 洼德忠《道教史》（东京，1983），页113—114。

^② 《后汉书·皇甫嵩传》。

于《太平经》是中国史上首次出现的两个主要道教集团的主要思想依据，而它的内容，除了轮回思想外，几乎囊括了上述中国民间宗教内涵的每一个面相，^① 所以有必要对之略加检视。

根据《后汉书》的记载，顺帝时，宫崇献其师干吉于曲阳泉上所得神书百七十卷，号《太平清领书》者于上，但有司以该书“妖妄不经”，乃收藏之。到桓帝时，襄楷又再度献呈该书，又不被采纳，直到灵帝时，才“以楷书为然”，而予以接纳。根据李贤的注，宫崇、襄楷两度进献的神书《太平清领书》就是道家的《太平经》。而宫崇第一次上书被斥后，张角不知什么关系，也得到了这本书。^②

对于干吉（又称于吉）的来历，他在曲阳得到的一百七十卷的《太平清领书》又来自何处，出自何时，各种记载都有不同的说法。对《太平经》的作者及该书出现的时代、地方之所以有这些众说纷纭的现象，照卿希泰的说法，正好说明了一百七十卷，绝不是一时一地一人所作，很可能是当时秘密流传的原始道教中很多人的著作，经过逐步积累，最后汇集而成。^③ 这种说法基本上已为学界所公认。

正由于《太平经》是经过相当一段时间，汇集了众人的作

① 奥崎裕司认为，虽然后世普及化的佛教因果报应思想，把人在现世的遭遇皈因于个人祖先在前世的作为，但在原来的佛教思想中，却强调现世的果报必需从个人自身所种的前因上考寻，而主张“自业自得”。这和太平道强调个人的疾病由自己的恶行造成，是对自身的惩罚，基本上相通，都可以看成果报思想。见其《民众道教》一文，收于福井康顺等人监修的《道教史》(2)：《道教の展开》(东京，1986)，页138—142。

② 《后汉书·郎顛襄楷列传》。

③ 卿希泰，前引书，页69。

品或看法而成，所以它的内容驳杂，无所不包。范晔认为此书“以阴阳五行为家，而多巫幻杂语”^①，点出了这本书的基本特色。但除此之外，还有很多值得注意的地方。既然这是一本道家的书，毫无疑问的包含了老庄哲学中的道、一等观念，相反相成、物极必反的思想，以及对长生不老的神仙世界的幻想和对养生之术的讲求。另外一方面，它又受到儒家思想的影响，对现世的政治、道德秩序有强烈的关怀。在政治秩序方面，提出了“知人善任”的原则，和一套对官吏的考核办法，并强调统治阶级必需关心民间疾苦、兴利除害。^②

在道德、伦理思想方面，一方面受到儒家思想的影响，强调男尊女卑，但另一方面，却反对对妇女的虐待、歧视。同时针对当时贫富不均，豪强之辈对贫弱者任意剥削、勒索的社会现象提出严厉的批判，而主张人人都要劳动，以劳动致富，并强调人与人之间应该互助互爱，在财物上互通有无，周穷救急。此外，他们又提出了人人平等，尊卑大小如一的主张。^③ 凡此都与后世在民间通行，以儒家的纲常思想为原则的道德价值体系，有极大的差异，但却是后世所有具有叛乱倾向的民间宗教组织共有的特色。

前面已提到《太平经》“以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”，这里可以稍加引申。根据研究，参与黄巾起义的民众多半都是病人，^④ 其原因是因为太平道（五斗米道也一样）以符水、咒术为人治病，因而很快地赢得一般民众的信任。另外，根据《后

① 《后汉书·郎顛襄楷列传》。

② 此处的概述，据卿希泰，前引书，页71—116。

③ 卿希泰，前引书，页116—129。

④ 见奥崎裕司《中国民众反叛史论》（汲古书院，1983），第四章。

汉书·郎顛襄楷列传》注文中所引的《江表传》的记载，道士干吉“先寓居东方，来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以疗病，吴会人多事之”。有一次，孙策在郡城上大会宾客，干吉盛服走到楼门下，“诸将宾客三分之二下楼拜之，掌客者禁诃不能止”，孙策盛怒之下，将他收押，最后斩首于市。这个干吉是否就是得到《太平清领书》的干吉，我们很难判断。^①但太平道盛行于华北，五斗米道雄据川汉数十年，干吉又在吴的都城一带受崇敬，可见符水、咒术的普及。

《太平经》除了受到道家的影响，而有长生不老的神仙思想外，还认为鬼神会对人的种种善行恶举从旁监督，并据此增减人的寿命。为了使疾病收到疗效，而达到长生的目的，就必需对过去犯下的罪恶痛加反省，并努力行善。^②

至于民间宗教特有的世界观，可从张角领导黄巾起义时，提出的“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下太平”的口号中一窥端倪。我们都知道从宋以后，白莲教的信仰逐渐形成，而在明清时，不断地透过各个教派的民众起义，掀起漫天波澜。简单地说，白莲教信仰认为每当一个政权贪淫无道，天下大乱之际，就是人民应劫的时刻。这个时候，就会出现一个“救世主”（弥勒佛或无生老母的化身），率领徒众，粉碎既有秩序，重建人间乐土。这套思想就是所谓的“千年至福说”或“千禧年

① 宫崇上干吉的神书，据《后汉书·襄楷传》的记载，是在顺帝时，约当西元126—144年。干吉被孙策所杀，大抵在西元200年左右。而干吉什么时候，几岁得到神书，我们都不得而知，所以无法判断两者是否是同一人。

② 洼德忠，前引书，页117。

说”(millenarianism)，日本学者通称之为“千年王国论”。^①铃木中正认为张角提出的这个口号，已经可以看出“千年王国论”的雏形。^②

道教思想的发展，随著东晋葛洪《抱朴子》一书的出现，而达到一个新的高峰。葛洪虽然对当时流行的民间道教多所攻击，但他将儒家的道德伦理融入道教的体系中，却对后世民间道教的取向发生重大的影响。两宋之际出现的《太上感应篇》是后世善书的范本，在统治阶层和士绅的大力提倡下，对民众的道德思想产生相当的影响。但《太上感应篇》的主要内容却抄袭自《抱朴子》的“对俗”与“微旨”两篇，而以通俗的文字表现出来。事实上，《抱朴子》不仅对后世民间的道德伦理发生影响，在整个道教思想的发展上，它也扮演了承先启后的角色。

就道教自身而言，《抱朴子》总结了前此所有神仙、丹鼎思想，对神仙、方药、养生、延年、炼丹、禳邪、却祸、鬼怪等详加论述。他首先肯定了神仙世界的存在，而有引人遐思、欣羨的描述，然后再讨论如何修炼长生不老之术，以登仙境。简单地说，要长

① 关于白莲教从东晋慧远的“白莲精舍”，到南宋茅子元的白莲宗及此后的发展，与白莲教的教义，可参考 Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976)。个案研究，可参考 Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: the Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven, Yale University Press, 1976)。野口铁郎在他的《明代白莲教史の研究》(东京, 1986) 的第一篇第二章(页 33—78)，对历来相关的中、日、西文著作，有详尽的介绍，值得参考。

② 见铃木中正编的《千年王国的民众运动の研究》(东京, 1983)，页 68—70。

生不老,就要内外兼修。内丹之说已见于汉魏伯阳的《周易参同契》,葛洪更进一步地条理出行气、房中二个途径,对胎息、气功、按摩、养生的方法都有具体的说明。对外丹,也就是服药、炼丹,他更为重视,而有详细的论说。^①此外,对于鬼神的无边法力和各种方术,像呼风唤雨、腾云驾雾、移山倒海、驱使虎豹龙蛇、分身隐形和赴汤蹈火等,他也有生动的描绘。^②

但要长生不老、永登仙境,仅仅靠内修外养是不够的,还必需在现实生活中积善立功。就在这个关节上,葛洪把道教的神仙思想和儒家的纲常名教结合在一起。在《抱朴子·内篇·对俗卷三》中,他这样说道:“欲求仙者,要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”而在《内篇·微旨卷六》中,他又进一步地引申:“欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,矜人之急,救人之穷,手不伤生,口不劝祸。见人之得如己之得,见人之失如己之失,不自费,不自誉,不嫉妒胜己,不佞谄阴贼。如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀也。”很明显的可以看出,儒家那一套忠孝、仁恕、信义、和顺的思想,已经和长生求仙揉合在一起。但和儒家的礼乐教化不同的是儒家站在人文主义的立场,认为这些道德伦理的条目,是人之所以为人必需讲求的要素,违反了这些纲目,人和禽兽就没有什么分别。而葛洪却在这个人文的立场上加上神秘的色彩。他根据道教原有的思想,主张天地有司过之神,“随人所犯轻重以夺其算,算减则人贫耗疾病,屡逢忧患,算尽则人

① 卿希泰,前引书,页184—196。

② 汪德忠,前引书,页152—153。

死。”不但天地有司过之神，人自己的身体里还有所谓的上中下“三尸”。“三尸之为物虽无形，而实魄灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到更申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也；小者夺算，算者三日也。”^①这种司过之神对人的作为加以监督并施以奖惩的思想，已在《太平经》中见其端倪，上文已经提到。葛洪加以整理发挥，更著重在内外鬼神、夺纪夺算的说法，不但为《太上感应篇》所袭取，并对明末开始通行的《功过格》一类的书有很大的影响。

葛洪对神仙、丹鼎之术虽然有详细的阐发，但对符篆之术则不感兴趣。上面提到太平道和五斗米道都曾以符篆化水为人治病。太平道在黄巾起义后就渐渐消失。但五斗米道的创始人张陵却以道教创始人的天师身份，代代相传，出现了所谓的“天师道”。天师道（五斗米道）原来是民间的宗教，以符水为人治病，但在魏晋南北朝期间，经过北魏寇谦之及南朝陆修静、陶弘景的改造，而以“新天师道”的名义出现，并赢得官方和上层社会的支持。

陆修静和陶弘景的主要贡献除了对道教的典籍加以整理外，并参照佛教的典礼仪式，在茅山上清派原有的科仪之上，发展出一套完备的斋、醮仪式。^②北魏的寇谦之对前此民间道教，特别是天师道的鄙俗成分加以批判，而对教团的组织、营运和布教活动作了一番消毒整理的工夫，纠正了张道陵一系的天师

① 两处引文俱见《抱朴子·内篇·微旨》卷六。

② 松本浩一《道教と宗教仪礼》，收于福井康顺等监修《道教（1）：道教とは何か》（东京，1987），页212—213。

道任意传授经箒、征收钱粮的作法。但他最大的贡献还在援引佛教的思想、仪式，订定了烧香祈愿的办法，鼓励信徒组织斋会法事，宣导三世转生轮回的观念，并对葬亡的法事订出详细的仪礼。^①

从上面的讨论中，我们可以看出在隋再度统一天下之前，原来从民间渐渐发展出来的宗教思想，先是透过太平道、五斗米道之类的教团活动，渐渐散布，然后经过一些信奉道教的读书人的综合整理，而将民间宗教的各个面相加以扩大、充实。其中最值得注意的是三教合一的思想到此已大致形成。唐时，随著佛教思想的日趋大众化，民间宗教三教合一的倾向愈来愈明显，民间信仰的内容也更为充实。下面就要看看透过什么样的方式，这些思想、信仰普及到一般人民，而对民间宗教和民间文化产生实质的影响。

民间宗教的传播

a、俗讲、变文、俗文学

俗讲基本上是从魏晋六朝的唱导发展出来，两者都以因果善恶之说来化导民众。但唱导以讲唱佛经为主，态度比较严肃。俗讲虽也据经而说，但内容则渐趋于媚俗，甚至杂以戏谑。而在唱的声腔方面，俗讲更是讲究，为了吸引一般的民众，竞相制作新声，并主要以吟唱的方式来解经。唐时最有名的俗讲师是文淑僧。根据记载，文淑善制新声，“其声宛畅，感动里人”，^②

^① 秋月观暎《道教史》，同前书，页47—48。

^② 见段安节《乐府杂录》，文淑子条。

“听者填咽寺舍，瞻礼崇奉”，^①甚至连教坊都模仿其声调，以为歌曲，其影响力可以想见。

变文则是由俗讲演变出来，所以通常也兼具“讲”、“唱”两个部分。讲的时候，用散文来叙述故事情节，唱时则用韵文来略结前言，或叙述后情。但并不是所有的变文都是用唱的。变文的得名是由变相而来，变相的意思是将佛经变成图像的形式——如佛经绘图、壁画和坛场中所挂的佛像——藉著这些图像来说明佛经里记载的故事、人物。所以变文简单的讲就是看图说故事，和唱导等以说经为主的作法有所差别。故事固然可以用唱的，也可以用说的。^②

变文的起源极早，至少在玄宗朝已经存在。最初的变文虽然是说故事，但题材都取自佛经。演变到后来，则不限于宗教故事，更包涵了历史人物及其他事迹的演述，而对后世的小说戏曲的发展有相当大的影响。^③《大目乾连冥间救母变文》就是一个最好的例子。目莲救母的故事是从西晋月氏三藏竺法护翻译的《佛说盂兰盆经》演变出来，而在《救母变文》中发挥到极致。文中对目莲的母亲如何因在世间作恶，死后打入地狱，受尽百般凌虐，以及目莲如何目睹地狱间的种种恐怖悲惨的形状，寻母不得，历经重重困难，奔波于天庭与地狱之间，最后在世尊的协助下，冲破地狱门，寻得母亲，释尽群鬼的过程，有著鲜活生动、撼人心弦的描写。这个故事在唐以后，成为讲唱与

① 赵璘《因话录》，卷四角部。

② 对唱导、俗讲和变文之间的关系，以及变文得名的由来与性质，历来学者有不同的看法，此处据萧登福之说，见《敦煌俗文学论丛》（台北，商务，1988），页45—77。

③ 同前，页79—80。

戏剧文学的重要题材,对一般民众的孝道思想有绝大的影响。盂兰盆会与中元普渡、广施饿鬼的习俗,可能因此更普及于民间。^①

其他在敦煌发现的俗文学作品,也同样对后世民间文化的形成,有很大的影响。如《唐太宗入冥记》中虚构的崔判官,因为太宗入冥故事的流行,而受到民间供奉,甚至宋朝皇帝还加以敕封。而由入冥记推衍出来的许多故事,如门神、魏征斩龙等,被《西游记》全盘照收,并以说书、弹词、戏曲等形式流传在民间。^②

影响更大的大概是藏川写的《佛说十王经》。随著这个故事的流传,六朝以来纷歧的地狱观,得以系统化和制度化,地狱十王的说法也从此固定。北宋时,道人淡痴以《十王经》为骨干,站在道教的立场,对酆都地狱做了详尽的描述。淡痴建立的冥神品秩——玉皇大帝,地藏菩萨(幽冥教主)、酆都大帝、十殿阎君、城隍、土地、判官、鬼卒——和他创造出来的望乡台、血污池、枉死城等,深入人心,后世一般中国人的地狱观,大抵就在这个范围内。而此后每月吃斋两次的习俗,也是先出于《十王经》的规定,经《玉历宝钞》略加修定而来。《十王经》鼓励信徒在每月十五、三十日吃斋,可免死后打入地狱。《玉历宝钞》则将吃斋的日期改在初一、十五。^③

敦煌俗文学作品中另外一个值得注意的特色是有许多用

① 有关目莲故事的源起、发展与影响,特别是对唐以后各种形式的民间戏曲的影响,可参考陈芳英《目莲救母故事之演进及其有关文学之研究》(台湾大学文史丛刊六十五,1983)

② 萧登福,前引书,页128—129。

③ 同上,页230—248。

“十二时曲”的曲调写成的作品。“十二时曲”的体制，据传是南朝高僧宝志和尚所创用以宣传教义、弘扬佛法的曲子。敦煌写本中，时常可以看到这一类的作品，如作为童蒙读物的《辩才家教》的“十劝章”就是采用这种曲制，供人吟唱。一般来说，这些根据“十二时曲”的体制写成的作品，内容不外乎铺陈人世劳苦，演说无常空幻，劝人皈依修行，早登彼岸。这种曲子经由佛教徒的推广，在民间逐渐流行开来，^①内容也由宣扬教义扩大到俗世生活，特别是男女情爱上。前文中提1900年代以后，知识分子创造的歌曲中，很多就是采用“十二时曲”的调子，可见其影响之深入久远。

b、宝卷与《太上感应篇》

变文到宋初的时候被官方所禁止，佛教的庙宇就不能再讲唱故事。但由于民众的喜爱，瓦子里便有人模拟和尚的讲唱文学，发展出“诸宫调”、“小说”、“讲史”等新形式的讲唱作品。后来和尚们不甘寂寞，也出现在瓦子的讲唱场中，开始“说经”、“说译经”、“说参请”。郑振铎认为这种瓦子唱的“说经”，就是“宝卷”的别名，“变文的嫡派子孙”。现在较早的宝卷，是

^① 周凤五《敦煌写本太公家教研究》（台北，明文，1986），页144—145。有关“十二时曲”的问题，任二北的《敦煌曲初探》认为是南朝的宝志所创（任氏原书未见，此处转引自周凤五）。但其他的敦煌学专家却有不同看法，认为“十二时曲”和“五更调”、“五更转”的旋律相同，都是先流行于民间的曲调，而为僧侣所用，并非宝志所创。对于“十二时曲”出现的年代，各家看法也不一样，有的认为源自北魏，有的则认为源于隋、唐之时，详见王重民的《敦煌遗书论文集》（台北，明文，1985）中，王重民、周一良、魏建功的讨论，页156—167，313—326。

宋人或元人抄本的《销释真空宝卷》与元末明初的《目莲救母出离地狱升天宝卷》^①。从明正德年间开始，宝卷大为流行，而与宗教，特别是用各种名义出现的白莲教结合在一起。其中最著名的就是由山东即墨的罗清（罗祖）写的《苦劝悟道卷》、《叹世无为卷》等五部册经卷。这些宝卷透露出来的是以“无生老母”、“真空家乡”为中心的“千年至福”的信仰，对生于乱世或历经人世苦难的一般不识之无的民众来说，本就有相当的吸引力。再加上经典以俚俗的口语写成，充满了符篆章醮、讖纬灾祥、阴阳五行的成分，聚众说法时，又多以扶箕、乩示之类的萨满信仰来显示神迹。所以很容易就在一般民众间传播开来。^②明末、清代频频出现的各种白莲教派的叛乱，就说明了这种信仰在民间的影响。^③

不过并不是所有的宝卷都和秘密宗教有关，还有不少以神道和民间故事为主的宝卷。而与秘密宗教有关的宝卷里，也包含了大量佛教故事和劝世之言。^④到清同治以后，江浙一带又出现了特以讲述故事为主的宝卷。这种宝卷基本上已经不是宣扬教义的宗教经典，而成为民间说唱技艺的一种，通称为“宣卷”。其内容除了佛道教故事外，还有一些劝惩故事和劝化文字。

① 郑振铎《中国俗文学史》（北京，1957），页306—308。

② 吉冈义丰《道教の研究》（京都，1952），页45。

③ 明清两代各种名目的白莲教派的活动，可参考野口铁郎《明代莲教史の研究》（东京，1986）的第一篇第二章（页33—78）。铃木中正编的《千年王国的民众运动の研究》（东京，1983），第二部。

④ 郑振铎《中国俗文学史》（北京，1957），页310—311。叶文心曾对秘密宗教宝卷的道德内容和神佛故事有所分析，见《人“神”之间——浅论十八世纪的罗教》，《史学评论》，第二期（台北，华世，1980），页45—62。

更重要的则是以戏曲、民间故事及时事、文字游戏为主的娱乐性宝卷。这种宣卷的对象多半是妇女、老人，场合则以婚丧寿庆、设斋打醮、开坛说法为主。^①

至于《太上感应篇》，其作者和出现的年代，我们都不得而知。大概是北宋、南宋之交先在民间流传，后来李昌龄加以介绍、刊印，而渐渐受到官方和士大夫阶层的重视。^②《感应篇》的内容已如前述，袭自《抱朴子》，而与民间信仰和道德伦理观大致吻合，但它究竟透过什么样的方式对一般不识字的民众发生影响，则难以确知。阅读《感应篇》的人，除了对教化感到兴趣的统治阶层，及与明末盛行的三教合一思想有很大关系的居士外，^③可能还包括了僧道、城市里粗通文字的各种匠人、商人、市民和州县的衙役、胥吏，这和其他通俗性善书，如功过格之类的阅读对象大体一致。《感应篇》的思想可能透过这些人，间接的对不识字的民众发生影响。另外值得注意的一个阶层则是生员和不第文人。前文提到清世祖曾刊刻《感应篇》，并令举人、贡生、监生一体阅读。这些生员和比他们低一等的一般读书人，与乡村的民众有更直接的接触，很可能藉著参与乡村社会宗教、文化活动和其他方式，将因果感应、善恶祸福之类的思想，传

① 李世瑜《江浙诸省的宣卷》，《文学遗产》增刊，第七辑（北京，中华书局，1959）页197—213。

② 窪德忠，前引书，页362。

③ 有关居士与三教合一思想及善书的关系，见酒井忠夫《中国善书の研究》（东京，1973），页302—304。

播给不识字的乡民。^①

c、里社、村落与民间宗教

与民间信仰的形成、实践有最直接关系的，当然还是以村落为中心的各种宗教活动。在先秦时代，村落的宗教活动以民社或里社为中心，每年春秋两次定时祭拜社神——土地神。但到魏晋南北朝时代，这种以庶民信仰，年中行事为基础的春秋社却有了变化。在原有的春秋两次祭拜社神为主的里社外，渐渐因为道、佛两教的渗透，而有了以造像、斋会、讲经、写经为目的的社。这种社基本上分为两个系统，一个是佛教系统以念佛结社为目的的“邑会”，一个是道教系统的“社”。下到唐、五代，这些宗教性的结社在性质上又起了一些变化，主要的功能是在宴会、亲睦、俗讲与葬送时的相互扶持。^② 以造像、讲经、写经为目的的社到底普及性如何，不得而知，但它们对宗教思想的普及有一定的影响则不容怀疑，这从魏晋开始大量出现的神像雕刻作品中，可以窥见端倪。而在明清乡村社会普遍流行的，在婚姻丧葬时互相资助、周恤的“义社”一类的组织^③，很可能是从唐五代的宗教结社演变出来。

另一方面，传统乡村社会的里社除了原有的社神祭祀外，还添加了许多巫术或所谓的“淫祀”成分（这种现象大概先秦以

① 关于下层读书人与乡村社会，特别是民间风俗信仰的关系，清末民国香港处士翁仕朝的例子，是一个很好的说明，见王尔敏、吴伦霓霞《儒学世俗化及其对于民间风教之浸濡——香港处士翁仕朝生平志行》，近代史研究所集刊，第十八期，（1989），页75—94，特别是页83—92。

② 金井德幸《社神と道教》，收于道教2，页171—173。

③ 清水盛光《中国乡村社会论》（下）（东京，1951），页442—486。

来就没有中断过)。另外一个值得注意的是,至少从南宋开始,一部分的村落在祭神时,渐渐有了酬神演戏活动,演戏以寺庙为中心,成为村社祭礼——即所谓“社火”——的一部分。^①这个新的发展,对明清之世的民间宗教和民间文化有重大影响,从此以后,演戏就成为民间迎神赛会不可分割的活动。^②民间演戏最初虽然是为了礼悦神明而发,但演戏的内容却无所不包,从神佛仙道、鬼怪法术、天堂地狱乃至民间传说、历史故事以及人民的日常生活,都可以成为搬演的对象。宗教信仰、历史文化与忠孝节义的观念,就此一点一滴、缓慢而不觉地渗入一般中国人的心灵中。

村落与民间信仰的关系,另一个值得重视的现象是寺庙的普及。根据萧公权教授的一项统计,十九世纪华北的农村,人口一千人以上的村庄平均有寺庙 7.25 座,一百到二百人的村庄有寺庙 2.73 座,一百人以下的则有 2.13 座,^③寺庙的普及由此可见。寺庙祭拜的神祇更是无所不包。以河北省顺义县沙井村为例,根据日本人在 1940 年所作的调查,各庙祭祀的神祇包括关帝、娘娘、财神、龙王、土地、二郎爷、托塔天王、团抱、佛祖、文殊、普贤、圣人。^④这些神祇崇拜基本上都是官方认可的民间宗教活动。除此之外,还有广大的“邪教”神明及所谓的

① 金井德幸《社神と道教》,收于道教 2,页 177—184。

② 关于明清时期演戏与迎神赛会的记载,可看王利器辑录《元明清三代禁毁小说戏曲史料》(上海,1981);田仲一成编《清代地方剧资料集》(一)(二)(东京大学 东洋文化研究所,东洋学文献センター丛刊第 2、3 辑,1968)。

③ 萧公权, *Rural China*, 页 19。

④ 《中国农村惯行调查》,第一卷,页 90。

“淫祀”。吉冈义丰曾经根据白莲教系的宝卷《佛说大乘通玄法华真经》，统计出三百多种神。^①当然这些神不一定都被实际祭拜，但多少可以使我们看出民众信仰的广泛。

民众在疑难苦痛之际，往往跑到庙里求神、问卜，请神媒降法扶乩。丧葬的场合，往往由佛道僧侣为之作法、诵经、超渡亡魂。遇有疾病或怀疑为鬼魂所祟时，就不免请来道士收惊、打鬼、捉妖、画符念咒。僧侣、道士、庙祝、神媒在这些与民众日常生活息息相关的信仰中扮演的角色，不言可喻。在绝大多数由不识字的民众组成的中国村落社会中，这些人对民间信仰的形成与实践，无疑地具有绝对性的支配力量。事实上，根据 Keith Thomas 的研究，即使宗教改革前的欧洲中古社会，以正统自居的基督教会，也透过圣水、十字架、圣徒的神迹、遗物等为民众做祛邪、除魔、治病之类的服务，而与民间的魔术没有什么两样。但即使如此，各种民间信仰，如巫术、魔术、占星术等仍然对一般民众的日常生活有著支配作用，正统教会所提供的服务只使人民多了一个选择，却并未取代民间信仰。^②儒家既不能满足民众的信仰需求，人民当然更依赖从民间产生出来的信仰、法术和宗教专家。

民间信仰往往先由民众自身生出，经过和尚、道士（如藏川、淡痴）及宗教思想界的重要人物（如葛洪、寇谦之、陶弘景、陆修静）的整理、充实，再透过底层的僧侣和神媒、庙祝等民间信仰的“专家”的执行协助，重新落实到民间。而在重

^① 吉冈义丰，前引书，页 66—68。

^② Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971), 第 2 章与第 9 章。

要的宗教节庆（如神明生日、中元普渡）时，由民众自行组成的迎神赛会；灾难发生时求雨、除蝗等除灾仪式以及酬神与一般娱乐性的戏曲演出，又更进一步加强了人们的宗教信仰。

五 官方与士绅的教化措施

中国的统治阶层对如何将主导国家社会运作的意识形态转化成一般人民人伦日用中的常识，以建立一个“文化霸权”一点，一直有著强烈的关注。余英时先生对汉代循吏的研究，显示在帝国一统初期，教化人民的工作已受到相当重视。循吏往往在吏的身份外，兼具师儒的角色，秉著德治的思想处理庶务，并向人民传播儒家的伦理思想。^①但另一方面，这种重视礼乐教化的吏道观，却并不代表官方的统治理念。在“外儒内法”的政策走向下，儒术不过是一种缘饰。基本上，汉代的统治者还是遵循著秦以来“以吏为师，以法为教”的传统，认为官吏的职责就是根据政府制定的“法律令”来除民恶俗。所以在汉代，除了上述循吏所代表的吏道观，还另有一个以执行法令为主的官方吏道观。^②

汉代中央政府重视法令的吏道观，固然显示出统治者的法家性格，也未尝不是因为上层文化中本就充满著“怪力乱神”的色彩，与民间文化并无本质上的差异；儒术既然只是一种缘饰，自然也就没有必要特别强调“礼乐教化”的功能。既然认为恶俗一旦威胁到帝国的安全，可以凭借法律与军事力量予以制裁、

① 余英时《汉代循吏与文化传播》，收于《中国思想传统的现代诠释》（台北，联经，1987），页167—258。

② 同前，页209—213。

弹压，自然也就没有必要对各种教化措施深加讲求。

宋以后，儒家思想重新取得主导地位，统治阶层的风貌也随之改变。至少在理论上，地方官员不仅是政令的执行者，同时也肩负了教化的重任。随著上、下层文化间的差距日益扩大、深化，如何加强思想控制，使人民不致远离“正道”，就成为一个重大的课题。下面将就宋以后，特别是明清两代政府及士绅阶层在教化上的一些作法，略加论述。这些教化策包括了乡约及与此类似或有关的制度，士大夫的“善会”组织，以及旌表节孝等措施。

乡约及相关、类似的制度

明清时的士绅一谈到乡约，就往往追溯到宋人吕大钧著的《吕氏乡约》，不过乡约的渐趋制度化，则始于明中叶。对于乡约的研究，日本学者相当重视，和田清及清水盛光等等均有详细的讨论。^①和田清基本上认为乡约约在万历初年前不久实施。但事实上，在嘉靖八年，明政府已因兵部左侍郎王廷相的建议，正式成立乡约制度，^②并以明太祖《教民榜文》为聚会时主要研读资料。^③这一点，酒井忠夫已经有所指陈。^④事实上，明代的乡约虽多出于监察官或地方官的提倡，但也有不少是由民间自己设立。^⑤所以在嘉靖八年政府正式公布以前，乡约已在不少地

① 和田清《明の太祖の教育敕语に就いて》，收于《白鸟博士还历纪念东洋史论丛》（东京，1925），清水盛光《中国乡村社会论》（上），页338—388。

② 《明实录》嘉靖八年三月条。

③ 《大明会典》卷二〇，户部“读法”条。

④ 酒井忠夫，前引书，页40。

⑤ 王兰荫《明代之乡约与民众教育》，师大月刊，期21，页107。

方实施过。^①

嘉靖年间的乡约，大体以《吕氏乡约》为主要的依据，而以“圣谕六言”为辅。所谓的“圣谕六言”，出自太祖的《教民榜文》。太祖于洪武三十一年（1398年）颁布《教民榜文》四十一条，其中第十九条有关木铎老人的设置中，有“孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为”等六条规定。这六条规定就是通称的“圣谕六言”或“六谕”。^②但从嘉靖末年起，六谕的地位加重，《吕氏乡约》反居于从属的地位。^③六谕可以说是清代《圣谕》，二十世纪的《主席语录》、《总统嘉言录》之类的“圣语纶音”的老祖宗，在明代的官方教化中占有重要地位。由于太祖的思想在乡约中的位置，再加上他自己对教化的重视，实有必要先略加论述。

太祖的教化措施中最有趣的一点，就是他对老人的重视。他先设立了耆宿制，协助地方官处理争端，后来又因为耆宿多半所选非人，而于洪武二十一年废除。六年之后，他又设立了里老人制。^④这项制度随著洪武三十一年《教民榜文》的颁布，而完全建立。在《教民榜文》第十九条内，他这么规定：“每乡每里，各置木铎一个，于本里内选年老残疾，不能理事之人，或瞽目者，令小儿牵引，持铎循行本里。俱令直言叫唤，使众闻

① 酒井忠夫认为在成化、正德年间，乡约就经常与地方组织结合在一起，见酒井，前引书，页62。

② 《教民榜文》见张卤编《皇明制书》，卷9。

③ 酒井，前引书，页44。

④ 见 George Jer-lang Chang, “Local Control in the Early Ming, 1368—1398,” (University of Minnesota, 1978, 未刊博士论文), 页175—182。

知，劝其为善，毋犯刑宪，其词曰……（即前引“六言”）。如此者每月六次。”

这段引文内，值得注意的有两点：第一是木铎老人以里为单位，深入乡村的核心。里甲制是太祖在十四年设立，主要的目的本来是为了税收和地方控制，但此时太祖又另赋予思想教化的功能。这种利用老人在里甲的固定地方组织上宣扬“教”义的作法，似乎和前述的邑会或道教团体与村社的结合相似，但效果则大为不同。其原因与上引文内的第二个特点，即宣讲的方式，有很大的关系。朱元璋生长在贫穷的乡村，以卑微之身，善于利用民间信仰的力量与组织，而终于成为帝国的主宰，自然对“载舟覆舟”的事实有强烈的体认。他匠心独运地设计出这套深入社会基层的木铎老人制，固然反映出他对民间教化的重要性的深刻省思，但用这么直接突兀的方式，很可能只会让人觉得天真可笑甚至荒谬。同样是意识形态的宣导，用戏曲、宗教的形式所产生的效果，前文已有所论述。如果一定要采用直接的言辞宣导，则宣导者与群众面对面的接触以及宣导者在言辞技巧上的讲求是必不可少的。里甲木铎老人制完全没有上述的各种因素，其效果如何，不言可喻。

另外太祖又以里甲制为基础，依周礼的记载，推行乡饮酒礼。目的在藉著这种仪式来宣示帝国的法律规章，并以《大诰》诸篇来惕厉民众。乡饮酒礼在太祖死后，很快就成为具文，即使在太祖一朝收到多少效果，也受到怀疑。^① 同样的制度，在

① 有关明代乡饮酒礼的思想根源，可参考曾我部静雄《明太祖六谕の传承について》，东洋史研究，卷12期3（1953，6），页27—28。关于乡饮酒礼的推行效果及太祖其他的思想控制措施，可看George Chang，第六章。

清代也加以采行。清建国之初，即恢复乡饮酒之礼。但根据在十七世纪末印行的《福惠全书》的记载，即使在当时，这项制度已被视为具文，举废无时。^①更糟的是，这项仪式还被人视为笑柄，自重者耻于参与。所以萧公权教授认为这项制度在意识形态的影响方面，收效甚微。^②

乡约从明中叶开始，与保甲制结合，以“圣谕六言”为主，成为政府与官绅倡导的主要教化策略。在这个新的以乡约为主的教化政策中，特别值得重视的两个现象是：一、讲文有采用俗文白话体的趋向；二、讲文中采用了不少因果报应的思想。这两个现象在嘉靖初期，任职西安府的王承裕写的《王尚书圣训注解》，泰州学派的大将罗汝芳的《乡约全书》与《太祖圣谕演训》，万历十六年印行的湖南《道州乡约集》，以及万历二十三年河南开封项城县知县王钦诺作的《演教民六谕说》中都可以看出。^③

清以少数民族入主中国，对儒家的教化更是不敢放松。世祖福临先在顺治九年（1652年）颁行《六谕卧碑文》，接著在十六年正式成立乡约，每月朔望两次讲解六谕。康熙九年又另外颁布了十六条的《康熙圣谕》，取代了《六谕卧碑文》。雍正二年，世宗更亲自撰写了《圣谕广训》，对康熙的《圣谕十六条》详加阐释，而成为日后乡约的主要依据。同时和明中叶以后的情形一样，士大夫阶层不断的为《圣谕广训》做各种演释和通

① 黄六鸿《福惠全书》，卷24，页23。

② 萧公权，前引书，页208—220。

③ 详酒井忠夫，前引书，页45—57。

俗化的解说。^①

乡约在十九世纪成为一种徒具形式的仪式，而缺乏实效的事实，萧公权氏早已指出。^②当时外国人的记载也指出，乡约大概只在一些省城中还存在，县镇以下大体都已废弛，而在大城市里，听讲的大多是无赖、乞丐之流。^③即使在康熙的圣谕颁布不久后，黄六鸿已对当时“约地乡耆，市井庸鄙以充”的现象加以指责，认为上谕是教化大典，“岂可令市井庸鄙充讲读之任”。^④

做为一种制度，乡约实有著先天和后天上的各种困难。第一，它基本上是一种过于直接的道德教训，难以和有宗教色彩的宣道相比。它既不能在经济上给听讲者带来任何现实的利益或许诺，又不能在民众遭遇灾厄、苦难时给予精神上的慰藉、寄托乃至期望，所以特别是对“温饱之不暇”的乡村社会的民众，不能起任何作用。第二，在县的层次，县官虽负教化之责，但权小事繁，维持治安、催征钱粮已经是沈重的负担，很少人真正对这种形式化的教化措施认真执行。即使愿意执行，言语的隔阂也大大降低了沟通的效能。第三，在城镇以下的农村社会，如何选择称职的讲读官常常是一个无法克服的难题。上引黄六鸿之文及萧公权的研究都清楚地反映出这个事实。第四、乡约

① 清代士绅对《圣谕广训》的演绎，和白话通俗的解释，可参考 Victor Mair, "Language and Ideology in the Written Popularization of the Sacred Edict", 收于 *Popular Culture in Late Imperial China*, 页 325—359; 清水盛光, 前引书, 页 377—385。

② 萧公权, 前引书, 页 194—201。

③ Victor Mair, 前引书, 页 353—354

④ 黄六鸿, 前引书, 卷 25, 页 5。

多半是采用照本宣科的方式，呆滞、严肃而沉闷。

由上面的讨论，我们可以看出，从明中叶以后，官方教化措施中最重要的乡约制度，即使在教材中加入了因果的思想，并以口语的形式写出，但因为上述的种种限制，特别是对广大的乡村社会能产生多少效果，实在令人深深怀疑。

士绅的“善会”组织

论者多以为明末的中国是一个世俗化倾向特别突显的社会，这种世俗化的倾向，不但从商业的繁兴、市民阶级的出现上可以看出，也同时表现在时代的思潮和文学作品上。王阳明的良知说最后导出了左派王学“满街都是圣人”的见解。而在李贽的影响下，出现了讲求个性、超脱世俗束缚的公安派，和汤显祖主张情欲解放的剧作。^① 对不同的人等的个性的尊重本来就蕴涵了平等思想的可能性，左派王学的学说更直接点出了“人皆平等”的论旨。这派主张虽然受到卫道之士的猛烈抨击，却仍然对士绅阶级的思想产生相当的影响。明末盛行的通俗性善书、功过格，固然是对商业繁兴后造成的所谓“道德沦丧”现象的回应，也未尝不是对新兴的平民势力与新思潮的承认。士人组成的“善会”也可以放在同样的背景下来考量。

明末士绅的善会组织，根据现有的研究，大概起于万历年间。万历十八年（1590年），杨东明在河南的虞城县设立了同善会，与杨氏有姻亲关系的吕坤大概也在这段时期设立了同善仓。

① 有关明末的个人主义和汤显祖的情爱观，可参考 Wm. Theodore de Bary 编的 *Self and Society in Ming Thought* (Columbia University Press, 1970) 页 145—290。

同善会一类的组织虽然先在河南出现，但很快就传到江南，而在江浙一带流行起来。江苏的无锡、武进，浙江的嘉善等地都有同善会的组织。最初杨东明、吕坤所设立的同善会及同善仓基本上是一种慈善机构，由会员集资从事各种慈善活动。此外，同善会也多少受到民间钱会、银会一类的俗会的影响，兼具会员之间在经济上互相扶助、周济的功用。但传到江南后，同善会的性质却有了变化，在原有的慈善、亲睦、周济等目的外加上了教化的任务。^①

这种教化的功能，在东林党的高攀龙、陈龙正的《同善会讲话》中可以看出。如高氏在《同善会讲话》第一讲中，就明白地指出：“人人肯依著高皇帝六言，孝顺父母、尊敬长上、和睦邻里、教训子孙、各安生理，毋作非为，如此便成了极好的风俗。”^② 陈龙正也强调同善会的目的在作乡约的帮手。^③ 这些讲话的特色是文句浅显，并常常引用因果报应的思想。这种兼具教化色彩的组织经过高、陈等人的提倡，渐渐散布，到崇祯年间，福建、山东、江西等地都可以看见它们的踪影。

高攀龙在无锡创建的同善会，并未因明室的覆亡而一去不回，到了康熙初年，又由高世泰等人复兴。而昆山、太仓等地则已先在顺治年间恢复了同样的组织。此外，浙江、安徽等地

① 本节的叙述，参见夫马进《同善会小史——中国社会福祉史上における明末清初の位置づけのため》，史林，65卷4号，（京都大学史学研究会，1982，7），页37—45。中文的讨论，可参考梁其姿《明末清初民间慈善活动的兴起——以江浙地区为例》，食货月刊复刊第15卷，第七、八期合刊本（1986，1），页58—65。

② 《高子遗书》，卷12，页35。

③ 陈龙正的同善会讲话，见《几亭外书》，卷四下。

也陆续设置。不过清代同善会的性质不一，有很多只具慈善救济的功能，而放弃了教化的任务。其中比较接近高攀龙等人理想的，以嘉兴府下的各县城、镇的同善会为主，而枫泾镇的同善会公所尤为突出。枫泾镇的同善会组织原则，直接承袭自高攀龙，可由该会的规条中明白看出。^①

高、陈等人组成的同善会，因为兼具慈善、救济的功能，透过对孝子节妇及贫老病苦者的奖助、救济，以实际行动来体现儒家的道德理想，所以他们的讲话或活动比起乡约来，更能发挥效果，是可以推见的。问题是他们的活动、组织以城市为主，与农村社会毫无关系。清代虽然还有同样的组织，但如前所述，教化的色彩已大为减弱。所以整个来说，这类组织在民间教化的功能上，是相当有限的。

旌表节孝

对于一般人的孝行或妇女的贞节加以旌表，应该对教化产生比较大的影响。特别是贞节牌坊的建立，透过具体可见的实物，很可能在心理上对妇女产生很大的作用。近代西方学者在研究庶民文化的传播时，很重视各种视觉媒体的功能。我们都知道印刷术传到欧洲后，对宗教改革的扩散，有相当大的贡献。但对一般不识字的人来说，即使有再多普及本的圣经，也不能对他们直接发生影响。所以路德本人就非常重视画报之类的视觉媒体的功用，认为它们是传播新教教义最重要的沟通工具之一。学者的研究也显示与民众文化、信仰结合的画报之类的视

^① 清代同善会的组织，见夫马进，前引文，页 52—55。“枫泾镇同善会规条”，见《得一录》，卷一，页 36。

觉媒体，对新教的传播有相当的助益。^①

贞节牌坊也算是一种视觉媒体，而且它所代表的意涵明确而强烈，是宋以后儒家对妇女的贞节观及纲常思想简捷有力的具体表征，不像前述基督新教的宣传画报，其意涵有时暧昧不明。所以理讲上，贞节牌坊或其他的旌表措施都可能对儒家的教化效果有一定的作用。但我们对贞节牌坊的分布情形，知道的并不多。根据张玉法教授的研究，在1860年左右，山东的州县，有的有贞节坊几座，有的有数十座。^②江南富庶之区，数量可能还要多。除了地区性的差异外，另外值得注意的是受旌表者的身份。根据了解，接受旌表的人往往和官府有某些联系，而出资建坊常常由事主自理。特别在十九世纪以后，随著中央财政的困窘日益严重，出售牌坊的例子也不少。^③ Lawrence Stone 曾将基督新教和天主教做一个对比，认为前者是“书本的文化” (a culture of the book)；后者则是一种“形象的文化” (a culture of the image)，^④ 重视对圣徒的崇拜，建造华丽的教堂，又用各种雕像、绘画、炫丽的玻璃来装点教堂，而对信徒的认知、信仰产生强大的影响，从这个角度来看，儒家也可以算是一种“书本的文化”，贞节牌坊是少数一些根据儒家原则而建立

① 可参考 R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, (Cambridge University Press, 1981), 路德的意见引自本书页 250。

② 张玉法《清末民初的山东社会：宗教信仰与人物崇拜的变迁》，台北，近代史研究所集刊，第七期（1978），页 278。

③ 上述这些值得注意的现象，承蒙对贞节牌坊有专门研究的台大林维红教授见告，特此致谢。

④ Lawrence Stone, “Literacy & Education in England, 1640—1900”, *Past & Present*, 期 42, 页 78。

的具体形象，它们和其他的旌表措施的实际影响，值得进一步探讨。

六 士大夫和戏曲

我们都知道，中国的戏剧至少到元代时，已发展成熟，而在明清时灿然大备。一方面，戏曲的理论与创作往往被视为雕虫小技，不是有志于圣学者所当优为的正业。如元代第一位著名的曲论家胡祇遹所著的《紫山大全集》，就被纪昀批评为“多收应俗之作，颇为冗杂，甚至如《黄氏诗卷序》、《优伶赵文益诗序》、《赠宋氏序》诸篇，以阐明道学之人，作媠狎倡优之语，其为白璧之瑕，有不止萧统之讥陶潜者。”^①被纪晓岚讥为“以阐明道学之人，作媠狎倡优之语”的三篇文章，正是元初戏曲批评的重要专论。“正统”士大夫对戏曲的态度由此可见一斑。但另一方面，至少在明清两代，一般士大夫之家演戏与自蓄家班的例子却极为普遍。阮大铖自组的家班在明末的南京享有盛誉，为当时人所公认。^②被称为明末第一大散文家的张岱，也组了好几个家班，他写的《琅嬛文集》、《陶庵梦忆》里，就颇多相关的记载。嘉、隆间人何元朗的《四友斋丛说》中写道：“近世北曲虽郑卫之音，然犹古者总章，北里之韵，梨园、教坊之调，是可以证也。近日多尚海盐南曲，士夫稟心房之精，从婉变之习者，风靡如一，甚者北士亦移而耽之。”可见海盐腔在明

^① 《四库全书总目提要》，集部，别集类 19。

^② 张岱的《陶庵梦忆》卷八，就对阮大铖家班的出色表现称赞备至。

中叶时受欢迎的程度。^①《扬州画舫录》则记载了清代盐商蓄养戏班的情形。《清稗类钞》(卷七十八)收集了许多官僚士绅热衷戏曲的事例。《红楼梦》等小说里也有许多类似的描述。而宫廷演戏更是终明清两朝而不绝,极尽奢华侈丽之能事。^②

明清的王室及许多士大夫、文人虽然从娱乐或艺术鉴赏的角度,接受、参与或赞助戏曲活动,但对一般的民间戏曲则持否定甚至强力压制的态度,而他们对戏曲教化的态度、作法及影响,尤值得详加分析。

日本学者田仲一成氏曾对十五、十六世纪江南的戏曲演变做过专门的研究。根据他的看法,在十六世纪以前,以里社为单位的乡村社祭演剧,受到保守的乡绅地主的控制,演出内容除了神怪剧外,还加上许多劝善惩恶的教化剧。十六世纪初年开始,由于“不在乡地主”的情形愈来愈普遍,再加上社会阶层的分化、冲突日益尖锐等原因,使得乡绅地主的控制逐渐式微,因此出现了在不同场合,以不同的戏曲诉诸不同观众的分裂现象。一方面,有乡绅大地主在“冠婚葬祭”等场合演出的“宗族演剧”或家庭内演剧,内容主要是“游赏悲伤”之类的情节。另一方面,则出现了以商人层(如牙行、客商)及贫下层人民(包括市镇周边村落农民、市镇工坊工人)为对象的“市

① 关于明代士大夫及贵族自组家班,热衷戏曲的盛况,可参考张庚、郭汉城著《中国戏曲通史》(二)(台北,丹青,1985),页5—24。王安祈《明代传奇之剧场及其艺术》(台北,学生,1986),页94—114,157—170。

② 关于宫廷演戏,可参见王利器辑录《元明清三代禁毁小说戏曲史料》(上海,1981),前言,页3—22。周贻白《中国戏剧史讲座》(台北,木铎,1988),第九讲。王安祈,前引书,页73—77,121—129。

场地演剧”，内容多半是“杀盗淫妄”。^①田仲一成认为这种分裂的发展显示戏曲的演出内容，观赏对象逐渐出现了“雅”、“俗”两种趋向。这个结论和明中叶以后，特别是清人渐渐将戏曲分为“雅部”、“花部”（亦称“乱弹”）两类的看法大致符合，也和近代中国学者对明中叶以后，地方戏曲繁兴的研究、讨论，颇多类同之处。

但田仲氏的论点仍有一些值得商榷的问题。第一是所谓“乡绅地主层”对以里甲为单位的“社祭演剧”的控制一点。根据明人的记载，“里甲之役，其始催征钱粮、勾摄公事而已，后乃以支应官府诸费。若祭祀、乡饮、迎春等事，皆其措办。”^②而演戏多半在祭祀、迎春时举行。所以乡村演戏事实上多半是由村里的官方领袖如里长、甲首负责安排。充任里甲长的，在明代按规定是由丁、粮居多者充任，乡绅绝不可能出任此职。而在明清的官方文书中，我们可以看出，乡镇演戏多半是由“地方恶少”、“市井无赖”、“小民”所安排。如万历二十年巡按御史甘某禁迎神赛会演戏，提到“倭乱后，每年乡镇二三月间迎神赛会，地方恶少喜事之人，先期聚众搬演杂剧故事。”^③崇祯年间，太仓州一带“游民四五月间，二麦登场时，醵人金钱，即通衢设高台，集优人演剧，曰扮台戏。”^④雍正三年二月河南巡抚田文镜禁所属迎神赛会的告示中说“盖小民每于秋收无事之时，以及春三二月，共为神会，挨户敛钱，或扎搭高台，演唱

① 田仲一成《十五・六世纪を中心とする江南地方剧の変质について》(四)，东洋文化研究所纪要，册71，页135，76—79及127。

② 《闽书》，卷39，版籍志，赋役。

③ 范濂《云间据目抄》，卷二，记风俗。

④ 明张采《太仓府志》，卷五，《流习》。

啰戏，或装扮故事，鼓乐迎神。”^①类似的记载，比比皆是。^②可见在明清时代，市镇乡村在迎神赛会、春秋祈报等场合的演戏，或是由地方人民自行筹划，或是由江湖艺人或所谓的市井无赖之徒临时纠合。杨懋春在其《一个中国的村落》一书中，对此有更具体的说明。虽然这本书基本上谈的是民国时期山东台头村的情形，但在谈到村镇演戏时，他特别指出在过去几个世代里，不管是台头村自身（或与邻村合作）在农闲时的演戏，或是每年定期在市镇举行的酬神演戏，都是由村里的庄长负责其事。而这些庄长既非乡绅，也非村里的首富或大地主。^③

当然，富人有力者出资赞助的情形并不是没有。如王穉登《吴社篇》就记载了明吴中一带社戏的盛况：“会所集处，富人有力者捐金谷、借乘骑、出珍异、倩伎乐，命士徒雕朱刻粉，以主其事曰会首。里豪市侠，能以力啸召俦侣、醵金钱、率黄金、诱白粟……各一其务者亦曰会首。”类似由富豪者出资赞助的例子，在江南或其他富庶的区域可能不少，但在一般的乡村城镇，由“市井无赖”醵金，或由村里领袖出面，村民出资共襄盛举的情形，应该是更普遍的现象。问题在富豪有力者出金，并不意味“乡绅地主层”控制社戏的演出往教化方向发展。在这一点上，田仲教授并未提出具体有力的证据，而只是从乡约的教化精神上立论，想当然地认为里甲既与乡约结合，以里甲为

① 《抚豫宣化录告示》卷四，《严禁迎神赛会以正风俗事》。

② 可参见王利器，前引书。

③ Martin Yang, *A Chinese Village* (Columbia University Press, 1945), 页 173—174, 179, 186, 191, 197。

单位的社祭演戏自然就具有教化色彩。^①上引的《吴社篇》反倒透露截然不同的讯息：“里社之设，所以祈年谷、袪灾祲，洽党间、乐太平而已。吴风淫靡，喜讹尚怪，轻人道而重鬼神，舍医药而崇巫覡，毁宗庙而建淫祠……。每当春夏之交，妄言神降，于是游手逐末，亡赖不逞之徒，张皇其事，乱市井之听，惑释狂之见。”，而在百戏罗列的迎神之会里受到蛊惑，为之“惊心夺志、移声动色”的，不仅是市井小民，还包括了“朱门纓綉之士”、“白首耄耄之老”与“红颜窈窕之媛”。从这样的记载里，我们完全看不到社戏的教化功能何在，反倒是绅士淑女一起为之心旌动摇。

第二，田仲一成对社祭、宗族、市场地演剧内容的区划也失之简略。士绅阶级欣赏的戏曲（如昆曲）与民间戏曲（包括民间大戏与民间小戏）的差别，主要是在声腔、音乐、身段、用词遣字与舞台装置等方面。民间小戏如摊簧、花鼓之类固然特多色情的表现，但昆曲如《牡丹亭》、《西厢记》之类的剧目，也未尝没有色情的成分。（焦循的《花部农谭》甚至认为昆曲的内容，除“《琵琶》、《杀狗》、《邯郸梦》、《一捧雪》十数本外，多男女猥褻。”）只是在表现形式上，一个直接大胆，一个比较宛转含蓄而已。民间小戏虽然特多色情的成分，但还有很多表现男女间浪漫的情爱、妇女的惨痛生活、人民辛酸的处境以及反映民间日常生活的剧目。^②而民间大戏，如明末的弋阳腔，清代渐渐发展出来的梆子腔、皮黄腔、弦索腔等，内容更是无所不

① 田仲氏对这个问题的讨论，见《十五、六世纪を中心とす江南地方劇の変質について》（一），东洋文化纪要，册60，页141—157。

② 谭达先《中国民间戏剧研究》（台北，木铎，1982），页49—89。

包。^①而宗族在冠婚丧祭或招待宾客时的演出，根据田仲氏自己引用的资料，事实上也是五花八门，包括了忠孝、节义、风情、功名、豪侠、仙佛等各种剧情。^②我们当然不否认在不同的场合往往演出不同的剧目，但田仲氏这种截然三分的区划，显然过于粗略。

这里要进一步探讨的是统治阶层对戏曲教化的态度。基本上，士大夫对戏曲的教化功能可说是相当重视，元代戏曲大家高明在他写的《琵琶记》开场词“水调歌头”中的两句话“不关风化体，纵好也枉然”就是很好的说明。他根据长期在民间流传的“赵贞女蔡二郎”的故事加以改编，把原来谴责蔡伯喈背亲弃妇的传说改为对“全忠全孝”的蔡伯喈的同情和颂扬，赵五娘则变成一个忍辱负重，“有贞有烈”的中国古代妇女悲剧人物。^③这种教化戏到明初大儒邱濬写的《伍伦全备记》（又称《伍伦全备纲常记》或《伍伦全备忠孝记》）发展到极端，而开出戏曲界的“道学风”。略晚于邱濬的南戏作家邵璨是秀才出身，受到邱的影响，写了一出《香囊记》，自称是《伍伦新传》。《香囊记》以作时文的习惯来写戏曲，骈四俪六，好引古文古诗，成为此后“时文派”的滥觞。^④道学派直接露骨的说教，自难引起观者共鸣，时文派雕琢辞章，掉弄书袋更使得作品成为案头文学，完全失去戏曲的本意。这两派的发展在明中叶造成戏曲界

① 参见张庚、郭汉城，前引书，第二册，页198—258；第三册，页41—53。

② 田仲一成《十五、六世纪を中心とす江南地方劇の変質について》（四），东洋文化研究所纪要，册71，页36—76。

③ 叶长海《中国戏剧学史稿》（上）（台北翻版，1987），页74—75。

④ 同前页注④，页106—112。

的危机，并引起戏曲创作者和理论家的强烈批判。

实际上深受一般人民喜爱，并对他们发生影响的，仍是由多半不知名的民间艺人发展、整理或创造出的民间戏曲。以明代的弋阳腔为例，它深为贵族士大夫所厌恶，但从明初开始，就盛行于华中、华南甚至云贵一带。明中叶以后，渐渐与各地原有的曲调结合，而发展出新的地方剧种。清代江西、湖南、浙江、四川等地的高腔系统，都是由弋阳腔发展出来的。弋阳腔之所以能流传如此深远，是因为下面几个特色：一、“改调歌之”，弋阳腔大量采用了昆山等腔调的传奇剧本，因而丰富了其内容。而这种“改调歌之”的工作，都是由艺人自己从事。二、“错用乡语”，在流传的过程中，弋阳腔常常采用各地的方言土语，所以能被当地一般观众接受。三、“向无曲谱，只沿土俗”，说明艺人并不依循一定的曲谱规模，而即兴自由的采用民间的土腔土调。^①正因为这些民间艺人能够入境随俗，采用当地人民熟悉的曲调与日用的方言俚语，所以才能被广大的下层社会接受。

即使以明中叶以后流行于上层社会的昆曲而言，之所以能被江南一带的城镇人民一体欣赏，主要是因为嘉靖年间，在魏良辅等艺人的改革下，吸收了海盐、弋阳、余姚腔及江南民歌小调的一些特点，而能迎合一般人的口味。^②

士大夫专门以教化为目的而从事戏曲创作的，除了上述的高明，邱濬、邵璨等人外，最有名的要算清末的秀才余治了。他一共写了四十种“劝惩化导”的教化之作，但除了《朱砂痣》外，

① 张庚等，前引书，第二册，页24—34；第三册，页184。

② 同前页注②，页13—23。《中国戏曲曲艺词典》（上海，1985），页255。

其他都没有发生什么影响。^①他的作品虽然不避俚俗，而不致像明代的时文派一样，只能束诸案头，但硬套忠孝节义的框框，终不免和道学派一样，激不起观众的回响，很快就被淘汰。至于“民间演剧，应择取忠孝节义有助世道人心、裨助益教化”之类的言论，在明清的官方文书或士大夫著作中，可以说是俯拾皆是。但这种议论往往流于窠臼因袭化的八股，完全“口惠而实不至”，起不了任何实际作用。吕坤在明万历年间山西巡抚任内提出的一套看法，是极少数能够推陈出新，言之有物者：

时调新曲，百姓喜听。但邪语淫声，甚坏民俗。如有老师宿儒，词人诗客，能将近日时兴腔调，翻成劝世良言，每一曲赏谷一斗。能将古人好事，如杀狗劝夫、埋儿孝母、管鲍分金、宋郊渡蚁一切有关风化者，作为鼓板平话、弹唱说书，半说半唱，极浅极俗，不用一字文言，妇人童子都省，又亲切痛快，感动民心，使人点头赞叹，流泪悲伤者，每书三十段以上，一本有司抄录送院，选中赏谷五石。肯亲自教习二十人以上，成熟者赏谷十石，仍另行优奖。^②

类似的议论，可谓“空谷足音”，而能实际剑及履及，根据这个原则从事创作的士大夫，我们还没有看到什么记载。反倒是对民间戏曲批评、攻击、压制的言论和记载，汗牛充栋，史

^① 张秀莲《余治的生平、作品初探》，《戏曲艺术》，（1984，3），页73—77。余治有关戏曲的议论，见《得一录》，卷11。

^② 吕坤《实政录》，卷一，布令，存恤彘独。

不绝书。

士大夫批评禁止民间戏曲的原因，大致有三点：一是出于经济的考虑，认为戏曲演出，靡费钱财，人民因之废时失业。二是出于安全的考虑，认为市井无赖，乃至棍徒教匪，常常藉戏曲集会滋生事端，危害治安。三是基于道德的考虑，戏曲演出时，往往男女杂遝，易生奸宄；而所谓淫词小曲，更是败坏人心的根源。我们可以随便举几个例子，来说明这些顾虑：“如遇迎神赛会，搭台演戏一节，耗费尤甚……。高搭戏台，哄动远近男妇。群众往观，举国若狂，废时失业。田畴菜麦，蹂躏无遗。”^①“民家宴会，辄用戏剧……。更有无籍游民，不事生业，每于城市乡村，科敛民财，恣搬傀儡，以致环堵聚观，男女混杂，奸盗邪淫，从兹而起；甚者，拈头射利，遂开赌博之场，角口争强，因媾官司之衅。种种祸胎，殊堪发指，合亟严行禁伤。”^②至于戏曲本身的“海淫”、“海盜”，更是长久以来禁止“水浒”、“西厢”等故事搬演的主要原因。戏曲可能带来的反道德、反教化的副作用，可以说是传统统治阶层对戏曲疑惧、禁抑的主因。清昭槎写的《啸亭杂录》说：“近日有秦腔、宜黄腔、乱弹诸曲名，其词淫褻猥鄙，皆街谈巷议之语，易入市人之耳。又其音靡靡可听，有时可以节忧，故趋附日众，虽屡经明皆禁之，而其调终不能止。”^③一方面说明了秦腔等民间戏曲的流行，一方面也指出统治阶级不断加以禁止的原因与事实。以类似的理由禁止民间演戏的告示比比皆是。而所谓“摊簧小戏唱十出，十

① 《江苏巡抚汤斌禁赛会演戏告谕》，收于《汤子遗书》，卷9，苏松告谕。

② 《浙江巡抚赵麟禁优戏》，《读书堂彩衣全集》，卷44，抚浙条约下。

③ 见卷8，秦腔条。

个寡妇九改节”^①的俗谚，更鲜明生动地说明了统治者的顾虑。

明清士大夫阶层对民间戏曲的轻视、怀疑乃至压制，是一个普遍的趋势。在这个普遍的趋势或基本的态度取向下，并不是没有反主流的“逆流”或个别的例外。前文提到明末市镇经济的繁荣，王学左派思想的影响等因素，使明末思想、文化界出现了一些个人主义和平等主义的新倾向。“满街都是圣人”的主张，多少有助于对人民与其文化的重新评估。冯梦龙搜集山歌就是重视俗文学的最好例证。而李贽评点《水浒》、《西厢》，把小说戏曲提到很高的地位，论者多以为对清代李渔等人对戏曲的见解有很大的影响。^②

不过冯梦龙的重视山歌并不是从教化的功能立论，而和五四时期的整理民俗运动多所契合，目的在肯定民间文学的价值。这也是为什么五四时代的新文学家对冯氏的生平、志业多所发扬，极力推崇的原因。至于李贽，完全是以“异端”的姿态出现，他所有的行径、言论、思想都受到主流派或卫道之士的激烈抨击。而他所品评的戏曲小说，根据现有的资料，为数并不多，基本上是对当时统治阶层所特别攻击、怀疑的几个作品，提出与卫道之士完全不同的看法。他的见解虽然提高了一些小说戏曲的价值，却依然是片面的，并未对一般的民间戏曲的地位、价值，做全盘的重估。至于清代焦循对当时流行的民间戏曲

① 《得一录》，卷11，《禁止花鼓串客戏议》。

② 如陈锦钊《李贽之文论》（台北，嘉新水泥公司，研究论文第281种，1974），页70—71。叶长海，前引书（上），页167—168。李渔主张曲词贵显浅，又认为戏曲应该对愚夫愚妇发挥劝善惩恶的作用。李渔的相关议论，见其《闲情偶寄》，卷一，“戒讽刺”、“贵显浅”诸条。

“乱弹”、“花部”的积极肯定，也是一个特例。^① 大陆学者的戏曲研究著作中，特别把他提出来褒扬，主要也是因为他的思想、态度的反主流性。

整体说来，戏曲活动是明清上层社会娱乐、艺术鉴赏的重要一环。对戏曲的教化功能和重要性，他们也有深刻的体认。但绝大多数有关戏曲教化的议论，都流于形式、八股的空谈。实际创作教化戏的人，从理学大儒到秀才也有不少。但除了几个例外，绝大多数的作品不是过于道学化就是忘了写作的对象，成了案头之作，不要说难于演出，即使演出，民众也无法了解。所以这些作品的实际效果，可以说非常微小。更重要的是他们基本上对民间戏曲持负面、否定的态度。这和二十世纪以后知识分子的态度大相径庭，代表了两个截然对立的取向、论域乃至典范。

七 结 论

宋以后理学的逐渐发展，使儒家思想以新的面貌重新成为士大夫阶层的主导理念，和明清两朝的官方意识形态。一方面，理性人文的精神，对宋以后的士大夫文化起了强大的规范、制约作用；一方面，结合了儒家道德伦理纲目的佛道两教，慢慢地渗透、普及到民间，扩大充实了原本就充满怪力乱神色彩的民间信仰。随著上下层文化差距的日趋深化，士大夫思想风貌的改变，和专制政治的新发展，如何控制人民的精神世界以巩固帝国的统治，就成为宋以后统治阶层的新课题。

在儒家教化思想的影响下，特别在明清两代，官方和士绅

^① 焦循对民间戏曲的评价，见其著《花部农谭》。

阶层设计出许多具有强烈儒家精神的教化措施,但其效果如何,除了旌表节孝还有待进一步的研究外,其他都让人深感怀疑。另外一方面,统治阶层对民间信仰的力量有深刻的了解,因而有许多“神道设教”的作法。“神道设教”固然是出于客观形势的需求,不得不尔,但我们也不能忽视统治阶层在主观认知上对宗教的态度所可能造成的影响。毕竟,佛道两教经过了千百年的发展,对上层文化产生相当大的影响,是不能不承认的事实。虽然唐以后,释道二教对士大夫的影响愈来愈趋向哲学层面,但就帝王、宫室而言,对神秘的超自然力量的信仰却明显可见。个别的士绅或下层读书人,因为各种原因而有虔诚的宗教信仰,也是相当可能的。即使就儒家思想的宇宙论自身而言,不管是“不可知论”或是“自然神论”(对非人格化的超越、先验力量,如天、天命、天意的信仰),都与“无神论”有相当的区别。这种“不可知论”或“自然神论”的色彩,多少使他们不会像无神论者一样,完全排斥任何的宗教信仰,而往往从比较现实、人文的立场,对之作合理化的解释。

由上面的分析,我们可以了解为何宋以后的统治阶层,对如何适当地利用宗教信仰以辅翼教化,寄予相当关切的原因所在。但另一方面,深受儒家思想影响的士大夫毕竟不能完全认同充满“非理性”色彩的民间信仰,而特别在明清两代,民间信仰往往成为叛乱团体的思想、行为依据,不断地对既存势力提出挑战,更使得统治阶层心怀疑惧。这些因素都使得传统的统治阶层或上层士大夫不能毫无保留地拥抱、礼赞民间宗教。统治者册封、祀典神明和其他“神道设教”的作法,固然有助于某些民间信仰(如天后、关帝)的普及,也达到了一定的教化效果,但因为士大夫的思想取向,统治阶层对民间宗教颠覆性

的疑惧，以及民间信仰“怪力乱神”的特质，都使得上下层文化间存在某些难以跨越的鸿沟。

上文提到，形塑中国传统民间信仰和民间文化的两大要素，一个是宗教，一个是戏曲。宗教的教化力量被统治者承认而加以利用。对戏曲的教化功能，统治阶层虽有了解，却收效不宏，这与他们轻视、否定民间戏曲的态度有很大的关系。

既然士大夫的戏曲教化措施不起作用，对民间宗教又若即若离，而儒家的教化措施又收效不宏，那我们该如何解释传统中国文化的同质性和凝聚力之类的问题呢？儒家纲常观和道德价值体系的深入人心，对一般中国人民有著强大的规范、支配力量，无论如何都是一个不能否认的事实。但过于强调儒家道德伦理的规范作用，往往使我们忽视了在人民日常生活中，因为贫富不均、现实经济利益的考虑，和基本的情欲本能等因素而做出的各种打破藩篱、冲决网罗的离经叛道之举。近几十年来，学者对秘密宗教、民众叛乱、抗粮抗租和宗族间的械斗，以及宗族成员间因为社会、经济地位的差距，而在祭仪和现实利益上受到不平等待遇的情况所做的各种研究，已经使我们对儒家道德理想与民众实际生活间的冲突、差异有了相当的了解。对一般人因为情欲或实际打破男女大防，以及一般乡民在日常生活中，实际或可能做出的各种打破规范的举动，则可从《刑案汇览》等官方文书与民间戏曲中一窥端倪。（这方面的研究才刚刚起步，此处存而不论。）

儒家理想与民众实际生活间的冲突，固然能使我们更深一层了解到问题的复杂性，却并不能动摇“儒家道德价值体系深入人心”这个命题的有效性。接下来的问题是：这套纲常思想和道德价值体系究竟透过什么方式，成为一般民众日常生活中

的常识。从上文的分析中，很显然的可以看出，宗教、戏曲的力量要大于官方及士大夫依照儒家的原则所推行的各种教化措施。统治阶层对教化的普及，最大的贡献大概还是在他们种种“神道设教”的作法上。但若纯就教化的效果而言，与一般乡村民众有直接接触的人，可能扮演了更重要的角色。透过和尚、道士、民间艺人以及各种宗教“专家”的影响，固然使得民间信仰与民间文化发展出许多与上层文化不同，甚至正是上层文化要加以反对、压制的质素；但另一方面，在僧道直截了当的解说下，因果报应、转生轮回、天堂地狱的观念，常常化为单简的日常用语，如“善有善报、恶有恶报”、“积阴德、行好事”、“这么做要天打雷霹、下十八层地狱”等，对民众产生最直接的影响。而透过引人入胜的故事情节，民众熟悉喜爱的声腔曲调，演员华丽的戏服和卖力的演出，或是说讲者舌粲莲花的言辞技巧，忠孝节义的观念也往往不自觉地流入民众的心中。下层读书人和村落的庄头、里长、耆宿也常常在排难解纷中，间接地灌输了一些儒家的道德观念。此外如日常生活中，婚丧喜庆的互通有无、周恤扶济，固然是儒家道德的体现，但却是人之常情，有现实的需要，不待任何人告知，人民也会自动去做。丧葬时的斋戒法会、焚香念经，中元普渡时的普济亡魂，都是民间信仰的产物，透过这些仪式，孝道、仁爱的观念被具体实践，并进一步加强。即使一些可以由民众自己完成的信仰活动，从家里的祭祖、祠灶，到庙里的祭拜土地、关公、罗汉、菩萨、城隍、观音、佛祖乃至十殿阎罗，也都对他们的道德思想有可观的影响。

虽然这些信仰、活动的思想根源有一部分是来自士大夫或是中、高级的僧侣，但把这些思想、理论落实成民众的具体活

动和信仰，并造成深远影响的，却是上述那些与乡村社会有最直接关系的人和民众自身。所以广大乡村社会的僧道、艺人、下层读书人、村落的领袖和民众自身，才是对儒家道德价值体系的深入人心，作出最大贡献的人。

从这样的历史视野下来审视，我们就可以清楚地看出二十世纪出现的新的文化、思想动向的意义所在。先后在科学主义和马克思主义的影响下，无神论成了新的论域和典范，知识分子扬弃了宗教信仰。宗教力量既然不再可凭依，为了对广大不识字中的中国人民施教，戏曲就成为启蒙、救亡的最佳途径。传统的士大夫对民间宗教若即若离，新时代的知识分子却对民间戏曲矢志不二。“戏园者，实普天下之大学堂；优伶者，实普天下人之大教师。”^①“为此戏者，其激发国民爱国之精神……胜于千万演说台多矣！胜于千万报章多矣！”之类的言论出于陈独秀等人之手，而成为时代风向的指标。他们大量的创造新作品，有的甚至亲自粉墨登场。艺人的地位被大大地提高，艺人的教育也受到重视。知识阶层与艺人的密切合作，固非史无前例，但这个新时代下的结合，却有著非比寻常的意义。

传统教化的成功，民间社会自发的力量居功厥伟。二十世纪的知识分子，却要藉著重新评价过的民间戏曲和其他艺术形式（如话剧），更直接、更积极、更有效地进入社会底层。经过几代知识分子几十年的努力，一个新的“文化霸权”终于建立。

① 两句话分别出自三爱《论戏曲》，及不确定为何人写的《观戏记》（参见本书页306注①），收于阿英，前引书，页52及68。三爱是陈独秀的笔名，大陆学者傅晓航对此有确切的考证，见《陈独秀的戏曲论文——三爱〈论戏曲〉》一文，《戏曲研究》，第8期（1983，5），页220—226。

但是这种藉文化、艺术的力量向民众宣导新思想、新价值观的作法，最后却与其他因素汇合，造成政治力量的全盘掌控。这大概是世纪初的知识分子高喊“戏曲救国”时，从来不曾想到的吧。

征引书目

一 基本史料

《大公报》，1902—1911年，（天津版，北京人民出版社，1982）

《中国日报》，1904年，（台北，中国国民党党史史料编纂委员会，1969）

《申报》，1900—1911年（上海书店影印本，1983）

《安徽俗话报》，1—22期，（人民出版社，1983）

《东方杂志》，第四卷、第五卷

《顺天时报》，1904—1911年，（微卷）

《警钟日报》，1904年，《中华民国史料丛编》，1集13，（台北，中国国民党党史史料编纂委员会，1969）

二 中、日文资料

三爱《论戏曲》，《新小说》，第二卷第二期

小野川秀美著，林明德、黄福庆译《晚清政治思想研究》，（台北，1982）

《大清光绪皇帝实录》，（台北，华文，1964），卷559

- 王秋桂编《李家瑞先生通俗文学论文集》，（台北，学生书局，1982）
- 王栻主编《严复集》，第一册，诗文（上），（北京，中华书局，1986）
- 王尔敏《中国近代思想史论》，（台北，华世，1977）
——《晚清政治思想史论》，（台北，1969）
——《中国近代知识普及化之自觉及国语运动》，台北，《近代史研究所集刊》，第十一期，（1982，7）
- 王德威《众声喧哗：三十年代与八十年代的中国小说》，（台北，远流，1988）
- 王树槐《中国现代化的区域研究——江苏省，1860—1916》，（台北，近代史研究所专刊之48，1984）
- 方汉奇《京话日报》，《辛亥革命时期期刊介绍》，V，中国社会科学院近代史研究所文化史研究室，丁守和主编，（北京，人民出版社，1987）
- 中村忠行《晚清における演剧改良运动——旧剧と明治の剧坛との交渉を中心として》，（一）（二），《天理大学学报》，第七辑、第八辑，（1952，3；1952，7）
- 戈公振《中国报学史》，（台北，1976）
- 天繆生《剧场之教育》，收于阿英《晚清文学丛钞：小说戏曲研究卷》
- 心青《二十世纪女界文明灯弹词》，收于《晚清文学丛钞：说唱文学卷》
- 包天笑《钏影楼回忆录》，（台北，文海，近代中国史料丛刊续辑，四十八之一）
- 任二北《敦煌曲初探》，（上海文艺联合出版社，1954）

- 《敦煌曲校录》，（上海文艺联合出版社，1955）
- 任半塘编《敦煌歌辞总编》，（上海古籍出版社，1987）
- 朱峙三《辛亥武昌起义前后记》，收于《辛亥首义回忆录》，第三辑，（湖北人民出版社，1980）
- 朱眉叔《梁启超与小说革命》，《文学遗产》增刊，第九辑，（北京，1962）
- 李孝悌《胡适与白话文运动的再评估——从清末的白话文谈起》，收于《胡适与近代中国》，（台北，时报文化基金会，1991）
- 〈评介义和团之乱〉，《新史学》，第一卷第三期，（台北，1990年9月）
- 《从中国传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向》，近代史研究所集刊，第十九期，（台北，1990年6月）
- 《再论市民社会：从黑格尔到葛兰西》，《中国论坛》，第340期，（1989年11月）
- 《清末的禁烟运动》，《史原》，第八期，（1978年9月）
- 李春萱《辛亥首义记事本末》，《辛亥首义回忆录》，第二辑，（湖北人民出版社，1980）
- 李时岳《辛亥革命时期两湖地区的革命活动》，（北京，1957）
- 李廉方《武昌起义前之革命团体》，收于熊守晖编《辛亥武昌首义史编》，（上），（台北，中华，1971）
- 李泽厚《启蒙与救亡的双重变奏》，收于《中国现代思想史论》，（北京，1987）
- 沈寂《安徽俗话报》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》，Ⅰ，（北京社科院，1982）
- 沈怀玉《清末地方自治之萌芽：1898—1908》，《近代史研究所

- 集刊》，第九期，（台北，1980，7）
- 《沙市演说会鼓吹革命助成荆州光复节略》，收于《武昌起义档案资料汇编》，中卷，（湖北人民出版社，1984）
- 肖梦龙、戴志恭《杰出的资产阶级民主革命家赵声》，收于江苏省历史学会编《一次反封建的伟大实践》，（江苏人民出版社，1983）
- 宋婕《论赵声》，收于《一次反封建的伟大实践》
- 周有光《汉字改革运动概论》，（北京，文字改革出版社，1961）
- 拓牧《中国文字拉丁化全程》，（生活书店，1939）
- 林叔香、黄德深《辛亥革命前后的几个剧社》，《纪念辛亥革命七十周年史料专辑》（下），（政协广东省广州市委员会，文史资料研究委员会编，1981）
- 林秋敏《近代中国的不缠足运动：1895—1937》，（台北，政治大学历史研究所硕士论文，1990）
- 林纾《致蔡鹤卿太史书》，收于《畏庐三集》，（台北，文海，近代中国史料丛刊，九三九之二）
- 林增平、肖致治、冯祖贻、刘望龄等人主编《辛亥革命史》，上册，（北京，1980）
- 和田清《明の太祖の教育敕语に就いて》，收于《白鸟博士还历纪念东洋史论丛》，（东京，1925）
- 阿英《晚清小说史》，（上海，商务，1937）
- 《晚清文学丛钞：小说戏曲研究卷》（上、下册），北京，中华，1960）
- 《晚清文学丛钞：说唱文学卷》（上、下册），（北京，中华，1960）

——《庚子事变文学集》下册，（北京，中华，1959）

胡适《四十自述》，（台北，1954）

——《胡适文存》，（一），（台北，远东，1983）

范鸿勋《日知会》，收于《辛亥首义回忆录》，第一辑，（湖北人民出版社，1979）

倪海曙《汉语拼音的故事》，收于《语文汇编》第五辑，（上海，1958）

酒井忠夫《中国善书の研究》，（东京，1973）

夏志清《中国现代小说史》，（香港，友联，1979）

耿云志《竞业旬报》，收于《辛亥革命时期期刊介绍》，Ⅲ，（北京社会科学院，1983）

冯自由《革命逸史》，第二集，（台北，商务，1953）

清水盛光《中国乡村社会论》，（上），（东京，1950）

张玉法《中国现代化的区域研究——山东省，1860—1916》，（台北，近代史研究所专刊之43，1982）

张存武《光绪三十一年中美工约风潮》，（台北，近史所专刊之13，1965）

张志公《传统语文教育初探》，（上海，1962）

张朋园《立宪派与辛亥革命》，（台北，1969）

——《梁启超与清季革命》，（台北，1969再版）

张鹗编《皇明制书》，（台北，成文，1969），卷九

张难先《科学补习所始末》、《日知会始末》，俱收于中国史学会主编《辛亥革命》（一），（上海，人民出版社，1957）

张灏《晚清思想发展试论——几个基本论点的提出与检讨》，《近代史研究所集刊》，第七期，（台北，1978）

梅兰芳《戏剧界参加辛亥革命的几件事》，收于《辛亥革命回忆

- 录》(一), (北京文史资料出版社, 1981)
- 梁若尘《一个山村里的革命风暴》, 收于《辛亥革命七十周年史料专辑》(下)
- 梁启超《桃花扇注》, 《饮冰室合集》, 专集, (上海, 中华, 1936), 第二十集与二十一集
- 《新罗马传奇》, 《新民丛报》, (台北, 艺文, 1966), 第十号(光绪二十八年五月)。后收于饮冰室合集, 专集, 第十九集
- 《新民说》, 收于《新民丛报汇编续刊》(一), (台湾大通, 1969)
- 《劫灰梦传奇》, 《新民丛报》, 第一号, (光绪二十八年一月)。后收于《饮冰室合集》, 专集, 第十九集
- 《译印政治小说序》, 《清议报》第一册, (光绪二十四年十一月), (台北, 成文, 1967)
- 《论小说与群治之关系》, 《新小说》, (上海书店, 1980)
- 梁焕鼎、梁焕鼎《桂林梁先生遗著》, (台北, 华文, 中华文史丛书之 37)
- 梁济《辛壬类稿》, 收于《桂林梁先生遗著》
- 梁钟汉《我参加革命的经过》, 收于《辛亥首义回忆录》, 第二辑
- 陈天华《猛回头》, 收于中国史学会主编《辛亥革命》(二)
- 《警世钟》, 同上
- 陈永发《红太阳下的罂粟花: 鸦片贸易与延安模式》, 《新史学》, 第一卷, 第四期, (台北, 1990)
- 陈白尘、董健主编《中国现代戏剧史稿》, (北京, 1989)

陈匡时《安徽白话报》，《辛亥革命时期期刊介绍》，Ⅲ

陶英惠《蔡元培年谱》（上），（台北，近代史研究所专刊之36，1967）

康有为《上清帝第二书》，收于《戊戌变法》，Ⅰ，（《中国近代史资料丛刊》，第八种，上海，1953）

章士钊《疏皇帝魂》，收于《辛亥革命回忆录》，第一集，（北京，中华书局，1962）

——《赵伯先事略》，收于中国史学会主编《辛亥革命》（四）

黄六鸿《福惠全书》（台北，九思，1978影本）

曹亚伯《武昌日知会之破案》，收于中国史学会主编《辛亥革命》（一）

——《武昌革命真史》，（上），（上海，1982）

莫昌藩、钟德贻、罗宗堂合著《1910年广东新军革命纪实》，收于存萃学社，周康燮主编的《辛亥革命资料汇编》，（香港，大东，1980）

曾永义《说俗文学》，（台北，联经，1980）

程季华《中国电影发展史》，1（出版时地不详）

程起陆《日知会在黄冈的活动》，收于《辛亥革命回忆录》（二）

景梅九《罪案》，收于《辛亥革命资料类编》，（中国社会科学出版社，1981）

《新小说》（发行于光绪二十八年到三十一年，此处据上海书店1980年影本）

杨源濬《陈天华殉国记》，《湖南历史资料》，（1959，1）

赵声《歌保国》，收于扬州师范学院历史系编的《辛亥革命江苏地区史料》，（江苏人民出版社，1961）

- 邹鲁《中国国民党党史稿》，第二篇，（台北，商务，1965）
- 阎折梧编《中国现代话剧教育史稿》，（上海，华东师范大学，1986）
- 端方《筹办警务情形摺》，收于《端忠敏公奏稿》，（台北，文海，《近代中国史料丛刊》，第94集）
- 熊秉坤《辛亥首义工程营发难概述》，收于《辛亥首义回忆录》，第一辑
- 黎锦熙《国语运动史纲》，上，（上海，商务，年代不详）
- 鲁迅《中国小说史略》，（北京，北新书局，1927）
- 《鲁迅全集》，第一集，（北京，1956）
- 欧阳予倩《谈文明戏》，收于《欧阳予倩戏剧论文集》，（上海，1984）
- 蔡元培《我在北京大学的经历》，收于《蔡元培自述》，（台北，传记文学丛书之22，1967）
- 蔡乐苏《清末民初的一百七十余种白话报刊》，《辛亥革命时期期刊介绍》，V
——《中国白话报》，《辛亥革命时期期刊介绍》，I
- 蒋观云《中国之演剧界》，《新民丛报》，第三年第十七期，（光绪三十一年二月）
- 《论开通下等社会的好法子》，《盛京时报》，1907，5，3
- 《论演剧急宜改良》，《盛京时报》，1907，5，4
- 《谕摺汇编》，（不著撰人刻本），光绪三十二年十二月
- 谢彬筹《近代中国戏曲的民主革命色彩和广东粤剧的改良活动》，《戏剧艺术资料》，第二期，（1979，12）
——《华侨和粤剧》，《戏剧艺术资料》，第七期，（1982，9）
- 罗常培《国音字母演进史》，（上海，商务，1934），收于《语文

汇编》，第三辑，（中国语文学社编，香港龙门影印，1968）

苏移《京剧简史》，《戏曲艺术》，1985年2月号

《观戏记》，收于阿英《晚清文学丛钞：小说戏曲研究卷》

三、英文著作

Adamson, Walter L., *Hegemony and Revolution A: Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, (University of California Press, 1980)

Ariès, Philippe; Duby, Georges; Chartier, Roger eds., *A History of Private Life, III: Passions of the Renaissance*, trans., by Arthur Goldhammer, (Harvard University Press, 1989)

Bullock, Alan, *The Humanist Tradition in the West*, (New York, Norton & Company, 1985)

Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, (Harper Torch Books, 1978)

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, (Princeton University Press, 1951)

Chang, George Jerlang, "Local Control in the Early Ming, 1368—1398," (University of Minnesota, unpublished PhD. thesis, 1978)

Chang, Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907*, (Cambridge, Harvard University Press, 1971)

Chow, Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, (Harvard University Press, 1960)

Darnton, Robert, *The Business of Enlightenment: A Publishing*

- History of the Encyclopédie, 1775—1800*, (Harvard University Press, 1979)
- , “Recent Attempts to Create A Social History of Ideas: In Search of the Enlightenment”, *Journal of Modern History*, Vol. 43, No. 1, (March, 1971)
- Duara, Prasenjit, *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900—1942*, (Stanford University Press, 1988)
- Esherick, Joseph W., *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, (University of California Press, 1976)
- , *The Origins of the Boxer Uprising*, (University of California Press, 1987)
- Furet, François, *Interpreting the French Revolution*, (Cambridge University Press, 1978)
- Femia, Joseph, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, (Clarendon Press, Oxford, 1987)
- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation—The Rise of Modern Paganism*, (New York, The Norton Library, 1966)
- , *The Enlightenment: An Interpretation, Volume II—The Science of Freedom*, (New York, The Norton Library, 1969)
- Gurevich, Aron, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, trans, by János M. Bak & Paul, A. Hollingsworth, (Cambridge University Press, 1988)

Hsia, C. T., "Yen Fu and Liang Ch'i—ch'ao as Advocates of New Fiction," in Adele Austin Rickett, ed., *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i—ch'ao*, (Princeton University Press, 1978)

Hsiao, Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, (Seattle, 1960)

Hung, Chang-tai, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918—1937*, (Harvard East Asian Monographs 121, 1985)

Johnson David, Andrew J., Nathan & Evelyn S., Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, (University of California Press, 1987)

Kamenka Eugene, "Revolutionary Ideology and 'The Great French Revolution of 1789—?'" in Geoffrey Best ed., *The Permanent Revolution and Its Legacy, 1789—1989*, (The University of Chicago Press, 1988)

Kant, Immanuel, "What Is Enlightenment", in Carl J., Friedrich ed., *The Philosophy of Kant*, (The Modern Library, New York, 1949)

Kuhn, A. Philip, "Civil Society and Constitutional Development", 在 American-European Symposium on State and Society in East Asian Traditions (Paris, 29—31, May, 1991) 上宣读, 中译文收于《近代中国史研究通讯》, 第十三期, (台北, 近代史研究所)

Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, (The University of

- Wisconsin Press, 1979)
- Miller, James, *Rousseau; Dreamer of Democracy*, (Yale University Press, 1984)
- Meisner, Maurice, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, (Atheneum, New York, 1977)
- Rawski, Evelyn Sakakida, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1979)
- Schama, Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, (New York, Alfred A. Knopf, 1989)
- Schwartz, Benjamin, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, (Harvard University Press, 1964)
- Snow, Edgar, *Red Star Over China*, (New York, Grove Press, 1977)
- Spence, Jonathan, *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution, 1895—1980*, (Penguin Books, 1981)
- Tilly, Charles ed., *The Formation of National States in Western Europe*, (Princeton University Press, 1975)
- Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the French Revolution*, trans., by Stuart Gilbert, (Doubleday Anchor Books, 1955)
- Venturi, Franco, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, trans., by Francis Haskell, (The University of Chicago Press, 1960)
- William, Raymond, *Marxism and Literature*, (Oxford Universi-

ty Press, 1977)

Wright, Mary, "The Rising Tide of Change", *Introduction to China in Revolution: the First Phase, 1900—1913*, ed. , by Mary Wright, (Yale University Press, 1968)

Yang, Martin, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*, (New York, Columbia University Press, 1959)

作者简历

李孝悌，1954年生，台湾大学历史系学士（1976），硕士（1979），美国哈佛大学历史与东亚语文委员会博士（1996），曾任台湾“中研院”近史所助理研究员、副研究员、辅仁大学兼任讲师、暨南大学兼任副教授，现任台湾“中研院”史语所副研究员。早期的研究以民国社会史和思想史为主，过去十年的研究范围逐渐转向二十世纪及明清的文化史和社会史。《清末的下层社会启蒙运动：1901—1911》于1992年出版，探讨知识分子与下层民众和文化的互动，上层理念向下传递的媒介形式和策略，以及当代民粹主义的起源。博士论文则以二十世纪的戏曲改革运动为主体，探讨中国的教化传统、民间文化与激进政治，以及启蒙与娱乐的关系等议题。目前研究的重点，一个是明清时期的士大夫与宗教，另一个则是清代扬州的文化与社会。

著作目录

一 专书

1. 清末的下层社会启蒙运动，1901—1911，近代史研究所专刊 67（台北，1992）

二 论文

1. 托古改制——历代政治改革的理想，《中国文化新论：制度篇——立国的宏规》（台北：联经出版事业公司，1982），页 467—509
2. 河北定县的乡村建设运动——四大教育，《近代史研究所集刊》11（1982），页 161—195
3. “平教会”与河北定县的乡村建设运动，《中国现代史论集》8（1982），页 301—334
4. 略论五四时代的保守思潮，《幼狮月刊》（1982），页 22—26
5. 胡适与整理国故：兼论胡适对中国传统的态度，《食货月刊》

- 复刊 15, 5/6 (1985), 页 52—80
6. 上层文化与民间文化：兼论中国史在这方面的研究，《近代中国史研究通讯》8 (1989), 页 95—104
 7. 再论市民社会：从黑格尔到葛兰西，《中国论坛》340 (1989), 页 73—80
 8. 那圣洁的战他都已打过：论晏阳初先生的识字教育运动，《历史月刊》26 (1990), 页 52—56
 9. 从中国传统士庶文化的关系看二十世纪的新动向，《近代史研究所集刊》19 (1990), 页 299—339
 10. 胡适与白话文运动的再评估：从清末的白话文谈起，《胡适与近代中国》(台北：时报文教基金会丛书 3, 1991), 页 1—42
 11. 民初的戏曲改良论，《近代史研究所集刊》22 (1993), 页 283—307
 12. 十七世纪以来的士大夫与民众——研究回顾，《新史学》4, 4 (1993, 12) 页 97—139
 13. 明清的统治阶层与宗教：正统与异端之辨，《近世中国之传统与蜕变——刘广京院士七十五岁祝寿论文集》(台北，近代史研究所，1988) 页 83—102

三 书评

1. 评介《晏阳初传》，《食货月刊》12, 4、5 (1982), 页 179—187
2. 评介贾祖麟著 *Intellectuals and the State in Modern China*, 《近代史研究所集刊》12 (1983), 页 415—423

3. Joseph Esherick 著 *The Origins of the Boxer Uprising*, 《新史学》1, 3 (1990), 页 151—160
4. 评介 Gail Hershatter 著《危险的逸乐：二十世纪上海的妓女与现代性》(*Dangerous Pleasure: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai*), 《近代中国妇女史研究》5 (1997), 页 239—248

四 其他

1. 近现代——新旧文化的交替, 杜正胜主编《中国文化史》第四篇 (台北: 三民书局, 1995), 页 251—340
2. “Opera, Society and Politics: Chinese Intellectuals and Popular Culture, 1901—1937” (Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1996)