

河北省哲学社会科学规划研究项目



董丛林 著

燕赵文化 的

近代转型

选取三大方面审视



河北教育
出版社

河北省哲学社会科学规划研究项目

燕赵文化的近代转型

——选取三大方面审视

董丛林 著

河北教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

燕赵文化的近代转型:选取三大方面审视/董丛林著. 石家庄:河北教育出版社,2000.5

ISBN 7-5434-3776-7

I. 燕… II. 董… III. 文化史-研究-河北-近代 IV. K292.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 24253 号

书 名	燕赵文化的近代转型——选取三大方面审视
作 者	董丛林
责任编辑	潘海鸥
出版发行	河北教育出版社 (石家庄市友谊北大街 330 号)
印 刷	河北天鹿印刷事务所
开 本	850×1168 毫米 1/32
印 张	9.125
字 数	21.7 千字
版 次	2000 年 7 月第 1 版 2000 年 7 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5434-3776-7/G·2897
定 价	11.90 元

目 录

绪论篇	(1)
-----------	-------

上篇 对“洋教”反应中的政治文化蕴涵

一 明末和清前期基督教在畿辅地区的概况	(8)
二 鸦片战争后基督教在畿辅地区的非常态拓展 ...	(18)
三 19 世纪 60 年代直隶教案概观	(25)
四 天津教案分析	(44)
五 义和团与反洋教	(65)
六 “非攻教”论的典型展示	(83)
七 教方的社会、文化事业	(96)

中篇 教育与学术的趋新发展

一 旧学概况	(109)
二 莲池书院的主持者与院风的趋新	(116)
三 洋务教育和维新教育的兴办	(125)
四 废除科举制、建立新学制背景下的畿辅教育	(135)
五 学术学风及士群的流变	(148)
六 桐城派学府地位的建立及其群体文化特征	(156)

七	乡贤张之洞及清流党人的文化品格·····	(178)
八	维新风气和近代媒体·····	(189)
九	士子官绅中的“出洋族”·····	(198)
下篇 民俗文化的演变景观及特征		
一	民俗文化的成因与分类·····	(213)
二	物质民俗的选项浏览·····	(218)
三	社会民俗中若干事项的考察·····	(243)
四	精神民俗中的神祇信仰简析·····	(254)
五	口承语言民俗中的民谣略说·····	(259)
六	思想层面探赜及民俗演变特点总结·····	(269)
跋篇·····		(279)
后记·····		(286)

绪 论 篇

燕赵文化的近代转型，是在该区古代文化的基础上发生的。所谓“燕赵古代文化”，具有地域性和时间性的双重限定要素：地域上特指古燕赵腹心地带即约当今河北、京津地区；时间上特指从先秦到清朝前期（以鸦片战争为下限）。当然，这两者又都只具有相对性。

就地域性方面而言，正如一套地域文化丛书的编者所论述的：地域文化（Regional Culture）或称“区域文化”，是一门研究人类文化空间组合的地理人文学科，在某种意义上大同于文化地理学（Geoculturelism）。但在某些方面，地域文化又与文化地理学有着明显的区别。一般说来，文化地理学是以地理学为中心展开文化探讨的，其中的“地区”（District）概念具有极强的地理学意义，它疆域明确，系统稳定，与现实的“地区”是吻合的。而地域文化是以“历史地理学”为中心展开的文化探讨，其“地域”（Region）概念通常是古代沿袭或俗成的历史区域，它在产生之初当然是精确的，但由于漫长的历史逐渐泯灭了它们的地理学意义，变得疆域模糊，景物易貌，人丁迁移，只剩下大致的所在地区了。如“齐鲁”概指山东，“关东”泛称东北等，在这里“地域”与“地区”的概念是有区别的，这是地

域文化与文化地理学的“小异”之处。^① 在我们这里“燕赵”的地域指称意义也是这样，没有绝对严格的地理界线，只是一个“模糊性”的区域概念。一般而言，在本书的行文中以“畿辅地区”与之对等。

就时间性方面而言，燕赵“古代”文化，即限定在历史学惯常意义上的中国“古代”历史时期。需要特别说明，通常所谓“燕赵文化”，一般即指该区域的古代文化。因为我们要重点揭示燕赵文化的“近代转型”，需以该区域古代文化作为着眼的起点和比较的基础，故特别标以“古代”字眼。自然，古代文化的“近代转型”并非在一个早上戛然完成，能够有一个截然分明的分界线，而是一个渐变的过程，长时间里，是一种新旧交互杂揉渗透的“模糊”状况。

至于本书中对“文化”涵义的把握，可谓“亚广义”上的。“文化”，是一个人们惯常熟视、熟听而又熟用的语词，但它又是在理解和界定上歧义很大、众说纷纭的概念。我们不拟就此胶着笔墨，只是表明所赞同的观点：倾向于主要从观念形态的角度来理解和界定文化。在持这类文化观的学者们看来，文化“既属于见诸文字的东西，又属于见诸社会现象的种种事物，比如习俗、心理、宗教、艺术等传统，总的说来都是人类的精神活动的产物”；“文化是代表一定民族特点的，反映其理论思维水平的精神风貌、心理状态、思维方式和价值取向等精神成果的总和”^②。当然，将“文化”强调于观念形态、精神成果方面，并不意味着对物化形态载体的排除，事实上，两者之间的联系

① 《中国地域文化丛书·编者札记》。该丛书自1991年由辽宁人民出版社陆续出版。

② 李宗桂：《中国文化概论》，中山大学出版社1988年版，第10页。

是不应该也不可能割裂开来的。既使如此不全然作“泛文化”意义上的界定，按照本书稿的设计，也不拟写成面面俱到的燕赵近代文化“全”史，而是选择若干横断面，集中揭示近代社会历史宏观背景下该区域性文化转型中的某些重要表现，所以，其内容上并不全然涵盖所界定的文化领域。至于下面对燕赵古代文化从源头所作必要的铺垫性追溯中，文化视野自然是较为宏观和泛然的。

燕赵古代文化作为中华古文化的重要组成部分，有着丰厚的历史积累。

早在 100 万年前，该区域就有古人类活动。桑干河流域的阳原盆地里的小长梁、许家坡文化遗址的出土物便可证明。距今大约 70 万年到 20 多万年的著名北京猿人的生活地也在该区。大约存在于距今一万八千年前的山顶洞人，其活动的范围已相当大，可能北至宣化，东达沿海。再稍晚些的人类文化遗址，在燕赵地区有着更为众多的发现。距今一万年以降，在太行山以东和燕山南北普遍有先民聚居，单现今的河北省政区内起码已有四五十个市县发现有该期的人类文化遗址。从出土物看，可分为磁山文化、仰韶文化及龙山文化等不同类别，其中以磁山文化最为典型和丰富。该文化即因发现于武安磁山而得名，主要分布在河北省南部，可证当时该区域的农业、家畜饲养业已相当发达。

历史传说期里的诸多重大事件发生在燕赵地区，如黄帝与蚩尤部落之间进行的涿鹿之战，黄帝与炎帝之间进行的阪泉（或说即在今怀来一带）之战，尧、舜、禹对今河北、京津一带的开发治理，都包含着丰富的古文化蕴涵。这些对于中华民族的形成，对于中国疆域的奠基，都有着重要人文渊源意义。

有了可确定的历史朝代之后，燕赵地区不断生发新的重要

文化内容。商族的初居地即在今河北境内，商的始祖契初居在蕃，即今平山县境。商王祖乙至祖丁都设邑于邢，即今河北邢台一带。在该地以及藁城台西村等处，发掘出若干商代的文化遗址。今河北中南部作为商末的王畿之地，承载了丰富的历史活动内容。据史书记载，在沙丘的行宫苑台中，收有“狗马奇物”、“野兽蜚鸟”，有“北里之舞，靡靡之乐”，还曾以酒为池，悬肉为林，令男女赤身相逐其间，为长夜之饮，或说当时相聚乐戏的共有三千余人。淫靡与繁华交融。所谓“淫地余民”的遗风固然不能成为后世文化特征的主流，但其一定影响也无庸讳言。

中国区域文化格局的形成，应该说是到了周朝特别是春秋战国时期才较为典型化地显现。有的学者这样论说：“春秋战国时期，随着氏族宗法制的彻底崩解，区域文化的格局在宗族藩篱的废墟之上显现出它早期的规模。地理差别，从经济上制约了文化的区域构成；邦国林立，从政治上强化了文化的区域分野；大师并起，从学术上突出了文化的区域特色；而上古时代丰富多彩的民风遗俗的流播传扬，又形成了风格各异的区域文化氛围。”^① 这颇有见地。燕赵地域文化的成型也当在该时。

燕作为古国自公元前十一世纪即受周王分封而立，在今河北北部和辽宁西端，建都蓟（今北京城西南）。战国时它成为七雄之一，不过当时也是所谓“外迫蛮貉，内措齐晋，崎岖强国之间，最为弱小”的一种状况。燕地文化，与有比较繁荣的农工商业支持而兴起的赵地文化风格有所不同，它地理上山高水寒，人文上承商朝亡国之乱，又承西周初兴之弊，猥琐而局促，

① 冯天瑜、何晓明、周积明：《中华文化史》，上海人民出版社1990年版，第404页。

卞急而狷介，文化上也有一种浓重的“苦寒”意味，在这种环境中孕育出“慷慨悲歌”的气韵。而筑黄金台招贤有千金市骨求才精神的燕昭王，以及笼络促成荆柯刺秦王的燕太子丹，是对于燕地文化风格的形成与成熟起了关键作用的两位重要人物。荆柯的“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还”这震撼千古的绝唱，似乎为好气任侠的燕地文化奠定下了一个基调。

作为分晋而立的三国之一的赵国，也是战国七雄之一。公元前 386 年迁都邯郸，后经赵武灵王胡服骑射等变法改革，向北开拓国土，同时也是强化了汉胡文化的杂交，与燕文化也得以更为密切地沟通。至于赵国与燕国以及另外四雄最后都未能逃脱被秦吞灭的命运，从大历史着眼，这并非值得遗憾的事情，正是历史进步的必然结局。不过，地域文化的风貌乃至精神特质，并没有因为秦大一统之后而即告泯灭，它仍然顽强地延续着其历史传承。

王朝更迭，岁月悠悠，燕赵大地的舞台上演过一幕又一幕的历史活剧，血火交织，文野冲撞，燕赵古文化的积淀层层深厚，掘不尽掘。概言其质，好气任侠，慷慨悲歌，仍是其最突出的特征。

及至近代，随着社会历史环境的变迁，燕赵文化也必然面临着时代转型。这一过程是曲折复杂的，有急有缓，有隐有显，新旧交杂，拟选择三个大的方面（分作三篇）予以概观。

上篇主要着眼对基督教的反应。基督教的天主教派在该区有着一定的历史基础，主要是明末清初时期奠定的，清朝禁教之后转入地下延续。鸦片战争以后，特别是第二次鸦片战争以后，列强通过不平等条约获得在中国的自由传教权，畿辅也成为教会势力活动猖獗的地区，所谓民教冲突激烈发生，这中间既有政治因素，也有“文化”因素，而前者占主导地位。即使

前者，也能寻绎出“文化”蕴涵，可以从一侧面反映燕赵地区好气任侠、刚劲尚武的传统风习在特定条件下向反侵略方向的转化，但其中也交杂着文化守旧的基因。通过对19世纪60年代教案的情况、70年代初的天津教案以及义和团运动几个剖面的透视，可见一斑。而对“非攻教”思想，以乡贤人物张之洞所阐发者为重点，也进行剖析。

中篇对最具“文化”特质的事项——教育和学术进行考察。旧式书院的改革，特别是作为直隶最高级书院的莲池书院的趋新，洋务教育的开展，维新教育的兴起，新学制的产生和新式学校的设立，科举制的改革乃至最后废除，留学生的派遣，都是教育近代化的表现要项。学术是文化的重要体现，它是知识阶层人物从事精神文化生产的结晶。从事这一活动的主体文化人，与教育事项有着密切关联。在直隶“莲池学术”具有重要地位。京都不但作为政治中心同时也作为文化中心，是各地文化精英荟萃之地，其学术对燕赵地区的学术自然产生重要影响，在某种意义上，甚至可以把它视为该区域文化的一个组成部分，起码可以说是具有“外延性”的一个组成部分。“乡贤群体”是该区文化的另一个构成方面，并且应该说是一个不可缺少的方面。从上述几个不同层面，对燕赵地区教育、学术的近代转型可以有一个大略的认识。

下篇主要考察民俗文化方面。民俗文化是最贴近大众的一种文化，从其隐深的层面说，这有着为大家所共同认定的某种理念的维系；从表显层面说，它外化为一定的行为方式。民俗文化有着相对的稳定性，但它毕竟是有其社会历史根源的，随着时代的变迁，随着社会政治经济的变化，随着人们思想观念的变化，民俗也自然要发生变化，从物质民俗的衣食住行，到社会人生民俗的婚丧嫁娶，以及精神民俗、口承语言民俗等各

个方面，都无不如此。从民俗变迁看文化转型，应该说是一个值得重视的方面。当然，这种转型的物事纷纭、新旧交杂以及不平衡性的现象非常突出。燕赵地区的情况即颇典型。

另置跋篇，对新文化运动与赵燕地区文化转型的关系，马克思列宁主义传播以及乡邦杰士李大钊在这方面的突出贡献作扼要交待。这方面的内容对于燕赵文化的转型来说非常重要，但似乎是与习惯性分期上的“现代”时段更较切近，并且按照设计，本书也不是要写成燕赵文化近代转型的“全史”，而只是选择部分方面进行重点审视，故对跋篇的内容作以相对简略的处理。

上篇 对“洋教”反应中的政治文化蕴涵

一 明末和清前期基督教在畿辅地区的概况

从宏观文化背景着眼，具有近代文化蕴涵的所谓“西学东渐”，应该说是由“西教东渐”开场的，明末清初时就有颇具韵致的一幕，而燕赵地区则是一方重要的舞台。

当然，基督教入华不是从明末清初才开始，起码早在唐代的时候，作为基督教“异端”派别的聂斯脱里派就传来中国，当时叫景教，尽管也形成一定规模，甚至有“法流十道，寺满百城”^①的记载，但与燕赵地区似无明显干系。倒是基督教第二次入华的元朝时期，该区成为基督教在华发展的主要基地之一。元朝的基督教称为“也里可温教”，包括景教和罗马天主教。元代景教教会在大都城（今北京）拥有教徒达三万名之多，且多为富人。罗马天主教在大都设总主教，建立起数座教堂，也发展

① 《大秦景教流行中国碑碑文》。该碑立于唐德宗年间，埋没多年，明天启年间在西安市郊出土。

有相当规模的教徒。但随着元朝的灭亡，基督教在中国再次销声匿迹，燕赵地区自也没有了该教的存留。

明末万历年间，天主教传教士进入中国内地并入驻北京。其领袖是意大利籍的著名的耶稣会士利玛窦，由于其人采取了适应中国文化传统的传教策略，并努力与皇室搞好关系，赢得了明廷的宽待和一些士大夫的好感，其福音事业逐步打开局面。利玛窦于万历二十八年末（1601年初）抵达北京，万历三十八年（1610年）在这里去世，其间一直生活在中国的京城，建立了以往任何一个传教士都无法比拟的、极为广泛的社会联系，这是其传教工作取得成效的基本保障。

明末天主教在京畿地区发展的教徒数量并不十分惊人，但层次较高，宫中信天主教者即达 540 名之多。著名的宫廷学者李天经，即直隶吴桥人，他以“进士任京师，与徐文定公（按：指徐光启）善，听其劝而入教”^①。徐光启为明末的高级官员，也是著名的天主教人士，李天经经他引导入教，也是由他奏荐进入朝廷的历局协助西方教士主导的修订新历的工作，时在明朝的末代崇祯年间。李天经十分推崇西历和由教士传进的西方科学知识，他不但尽心尽力投身新历法的编订推行，而且还会同汤若望等西方传教士译《西庠坤輿格致》之类的科技书籍，并向皇帝疏荐：

闻西国历年开采，皆有实效，而为图为说，刻有成书，故远臣携之数万里而来，非臆说也。且书中所载皆窥山察脉，试验五金；与夫采煅有药物，冶器有图式，亦各井井

① 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，土山湾印书馆 1938 年版，第 190 页。

有条，而为向来所未闻。^①

可见，此人的思想相当开化，全无那种封闭守旧、冥顽不灵的气习，可以算得上当时直隶人的一杰。他在入明廷历局前，曾先后任开封府儒学教授、济南府知府、河南布政使、陕西按察使等职。明亡后未再仕清，返归故里，于清顺治十六年（1659年）卒，享年81岁。

京师上层人物之外，天主教也传布到直隶乡间民人当中。据近年新修的志书记载：保定安肃县（今徐水县）安家庄有一安氏人家在北京广安门外白纸坊开一纸坊，专门手工制做窗户纸。他们一家由于经常听利玛窦讲道，学会了天主教“三位一体”的基本教义和劝人为善的诫命，便接受洗礼，信奉了天主教。后来利玛窦在这位安氏教徒的引导下到安肃县安家庄、师家庄、遂城及完县邵家庄等地传教。自此，河北有了天主教徒，安肃县安家庄成为天主教传入河北最早的村庄之一。^②不仅是利玛窦，还有迹象表明，西班牙籍的耶稣会士庞迪我也可能到过保定府一带传教。^③总的看来，明末天主教在直隶乡间的传布规模还不会很大。

① 此疏语出自《为题代献刍蕘，以裕国储》疏，该疏由徐光启代上。见方豪著《中国天主教人物传》中册，中华书局1988年版，第20页。

② 《河北省志·宗教志》，中国书籍出版社1995年版，第203页。

③ 万历四十四、四十五（1616、1617年）间的所谓“南京教难”中，涉及到直隶保定籍的仁儿和涞水籍的龙儿，这两名儿童都是由家人买给庞迪我的。见张力、刘鉴唐《中国教案史》，四川省社会科学院出版社1987年版，第47页。其中龙儿的籍贯注为“直隶漆水”，“漆”当为“涞”之误。

清朝代明，改朝换代，但对基督教的宽待政策并没有废止，而是继续实施甚至优容有加。今有北京“四大堂”（南、东、北、西堂）都是在清初正式始建的，尽管有过或迁（如北堂即西什库教堂就是原蚕池口教堂的迁建堂）或毁而重建（南、东、北三堂均是）的曲折。在华传教士人数大量增加，仅在京畿地区活动的亦不在少数。到康熙时，中国天主教徒的数量估计已不下 30 万人，畿辅地区的诸多地方已成为该教传布的重要据点。据康熙三年（1664 年）的统计，北京有教堂 3 座，教徒 15000 人；正定有教堂 7 座；保定有教堂 2 座；河间有教堂 1 座，教徒 2000 人。^①到康熙四十年（1701 年），单直隶境内的天主教堂已有 27 处，包括像宣化这样的偏远地方，也成了该教分布的重要据点。^②

然而，基督教在华的发展历程并非一帆风顺，到康熙末年，因为“礼仪之争”事件的发生，清朝转而采取禁教政策。事情的梗概是这样的：继利玛窦等人所属的天主教耶稣会的传教士进入中国之后，亦属天主教派的多明我会、方济格会的传教士亦行来华，而后者对耶稣会士迎合中国文化传统的传教策略方式（如允许中国教徒尊孔祭祖）不以为然，认为有悖基督教的基本原则，双方发生争执，诉之罗马教廷裁决。最后教廷非难耶稣会一方，并遣派使者来华向清廷递送“禁约”，康熙皇帝认为这属教廷无理干涉中国的政令、风俗，予以抵制和拒绝，并拘押了来使，勒令不遵中国有关法规的传教士离华。不过，康熙帝这时仍保留了相当的通融余地，对于表示愿意遵守中国法度（以所谓“领票”为凭），特别是有技艺可为中国服务的传教

① 见《中国教案史》第 59 页统计表。

② 见《河北省志·宗教志》，第 204 页。

士，仍在容留之列。譬如，他曾对“领票”的传教士这样说：

尔等放心，并非禁天主教，惟禁不曾领票的西洋人，与有票的人无关。若地方官一概禁止，即将朕给的票观看，就是传教的凭证。你们放心去，若禁止有票的人，再来启奏。^①

雍正皇帝继位之后，采取了明显严厉的禁教态度，他曾对传教士说过这样的话：

利玛窦于万历初年来中国，当时人们的做法与我无关。不过，那时你们的人数微不足道，并非各省都有你们的人和教堂。到我父皇朝，你们到处设立教堂，你们的教也迅速传布。以前我目睹这状况，但未敢一言。现在你们不要想能像欺骗我父皇一样地欺骗我。我知道你们的宗旨是使所有中国人入你们的教。但果真如此，我们将成为一种什么人。教徒只听你们的话，一旦有事，他们唯你们的命是听。这一点现在虽不必虑及，但当千舟万船来我海岸时，必将产生扰乱。^②

从雍正帝的这番话中，起码可以看出下面几层意思：一是到康熙朝时基督教在华已达到了前所未有的规模；二是认为康熙皇帝是受了教方的欺骗；三是认为外国人传教已决非仅是一个文

① 《正教奉褒》，转据张泽著《清代禁教期的天主教》，台湾光启出版社 1992 年版，第 26 页。

② 冯秉正寄欧洲信，据张泽著《清代禁教期的天主教》，第 31 页。