

史學評論 第七期

民國七十三年四月

心態歷史

梁其姿

\* 梁其姿

## 心態歷史

心態歷史 (*l'histoire des mentalités*) 是目前法國史學研究中範圍最不明確，但又最具活力的一環。「心態」一詞，中國讀者看起來會有奇怪的感覺，其實法語以外的西方語言都沒有這個詞恰當的翻譯，往往保留法文原字<sup>①</sup>。另一方面，法國史學家對心態歷史的看法，亦莫衷一是

① 中央研究院三民主義研究所副研究員  
對「心態」一詞解釋最為詳盡的為萊哥夫 (J. Le Goff) ..

「心態」 *mentalité* 的形容詞部份 *mental* 是相關於 *心靈精神* (*esprit*) 的，源自拉丁語 *mens*。但拉丁屬性形容詞 *mentalis* 並非見於古典雅拉丁語，而通用於中古時代的學院派。同時 *mental* 一宇的出現 (十四世紀中葉) 比 *mentalité* (十九世紀中葉) 早五個世紀之多。這意味著名詞的出現是基於其他的需要，與形容詞的發展情況並不一致。

法語的 *mentalité* 並非自然地來自 *mental*。*mentalité* 是從英語借過來的。英語的 *mentality* 一宇始於十七世紀，而且源於形容詞 *mental*。……不過這個字在英語裏面一直被局限於哲學的技術性語言範圍之內，而後來法語的 *mentalité* 却通用於日常語言之中……到一九〇〇年左右蒲魯斯特 M. Proust 強調了這個適合於他的心理研究的新意，「心態」一字遂獲得今天的意義。這是德語 *Weltanschauung* 的通俗代詞，是凡夫俗子「對世界的想象」，一個既典型又混亂的心態。」

譜自 J. Le Goff "Les mentalités: une histoire ambiguë" (愛昧的心態歷史) in *Faire de l'histoire* vol.

III (J. Le Goff & P. Nora ed.) Paris: Gallimard, 1974, p. 82.

②。這些都增加了我們對這種歷史了解的困難。困難亦不止於此，一些基本問題，如心態與心理學、文化、意識形態等的關係，至今仍沒有很清楚的答案。然而在這曖昧的氣氛之中，精采的心態史研究一直帶動着法國的史學。筆者並不冀求在這裏釐清有關心態史學觀念上的問題，只希望把法國心態歷史勾劃出大概的輪廓，或者能幫助讀者思索上述的問題。

## 一、心態歷史的發展

討論心態歷史不能不略提年鑑學派，或今天法國史學界所稱之「新歷史」<sup>③</sup>。一九三〇年代被傳統史學家視為「異端」的年鑑學派<sup>④</sup>以推翻平鋪直述的政治外交史、用事件堆砌而成的歷史

<sup>②</sup> 關於心態歷史的介紹文章包括：

1. 菲力浦·阿利斯 P. Ariès 「心態歷史」。《昭與言》「十卷四期（一九八一）」。pp. 57-73.
  2. A. Burguière "The fate of the history of mentalités in the *Annales*" *Comparative studies in society and history*, XXIV-3 (1982), pp. 424-437.
  3. G. Duby "L'histoire des mentalités" in *L'histoire et ses méthodes* Paris: Gallimard, 1961, pp. 937-966.
  4. J. Le Goff, *ibid.* pp. 76-94.
  5. R. Mandrou *L'histoire des mentalités* in *Encyclopædia universalis* Vol. VIII, 1968, pp. 436-438.
- 他們對「心態」一詞並沒有理論性的定義，而各人所強調的重點不一。  
請參看傑克·萊哥夫「新歷史」《食貨》十二卷第十、十一、十二期，十三卷一至二期（一九八二）。
- 布勞岱爾 Braudel 在一九八二年八十誕辰接受訪問時說：「從它（年鑑學報）的誕生開始，它就是異端分子的期刊，甚至當我在費夫爾去世後接手當主編時，我亦承繼了他生前惹來的所有怨恨……簡單地說，《年鑑學報》曾一度是『無法紀』的期刊。」"Les 80 ans du 'Pape des historiens'" in *L'Histoire* no. 48 (1982) p. 75.

為己任，這已是老生常談，在此不再贅述。綜合他們五十多年來的努力，似乎在響應着十九世紀偉大的史學家米殊雷 (Michelet, 1798-1874) 的一句話：「我認為名學者筆下的歷史在下列兩點上顯得太薄弱：一是物質的——他們只顧及種族而忽略了土地、氣候、食物和許多其他物理上、生物上的條件；二是精神的——他們只論及法律、政治法案而疏忽了思想、道德習俗、一個國家的靈魂的大演進。」<sup>⑤</sup> 年鑑學派一直要彌補的就是史學研究中這兩個缺憾。心態歷史，就是探討人的精神生活演化這方面的努力所帶來的自然發展。

### 1. 早期

年鑑學報的兩位創辦人馬克·布洛克 (Marc Bloch, 1886-1944) 與路西恩·費夫爾 (Lucien Febvre, 1878-1956) 都為後來心態史研究鋪了路。當時並沒有心態歷史這個概念，但作為形容詞的「心態」卻經常出現於他們的著作之中。費夫爾的代表作為一九四二年出版的《十六世紀不信的問題——哈布雷 (Rabelais) 的宗教》。在此書中，費夫爾提出了心態工具 (outillage mental) 這個重要的觀念。他並沒有為這個詞下定義，只是指出了它的特點：「每個文明均有其心態工具；尤有進者，在同一文明之中的每個時代，每個進步，無論是技術上或科學上的進步，都見證了一套更新了的心態工具，在某些方面發展得更完美，在其他方面則較貧乏。一個文明，一個時代的心態工具並不會自然地、完整地傳給繼續而來的文明和時代。原來的一套會退步、會被扭曲、會遭受重大的改變。但同時亦會進步，會變得更豐富，更複雜。它相符於鑄造它的文明，相

<sup>⑤</sup> 引自：萊哥夫「新歷史」XXII No. 12, p. 32.

符於利用它的時代；它並不相符於永恒，或整個人類，甚至不相符於同一文明內部的有限的發展過程。」<sup>⑥</sup> 費夫爾這本書就是探討十六世紀西歐文明的心態工具。他的結論是：這是一個虔信的社會，活在這個時代及文化的人——就算智數如哈布雷——在感情理智上都不可能超越這種信念：「認為十六世紀的人不信宗教……和今天的不信有相似的地方，就算是極保留的比較，是荒謬的、幼稚的。」「罪中之罪……就是（這種）歷史時間的謬誤。」<sup>⑦</sup> 從費夫爾書中的推論，我們可看出他心目中的心態工具是一個由各種感情上的、感性（sensibilité）上的、語言上的（或其幫助構成概念的事物）因素所組成的框框，人的理性思考，不能超越這個框框。這個範圍被劃定出來後，我們始可知道，對在這個特定時空裏生活的人來說，有什麼是可思議的，有什麼是不可思議的。於此點上，費夫爾無疑地為今天的心態歷史指定了一个方向：儘量擺脫史學家本身所習慣的心態工具的影響，把一個特定的文化和時代的心態工具還原出來。我們在費夫爾的想法中仍隱約可見啓蒙式進步的信念；這方面的突破有待往後二十多年的歷史研究經驗的積累。同時他仍偏重於有意識的思考，儘管他的哈布雷研究已把個人的理性思考與整個社會的思考巧妙地關連起來。

布洛克的經典之作《封建社會》（一九二九年出版）亦有一部份描繪中古的「心態氣氛」（atmosphère mentale）。與費夫爾不同的地方是，布洛克着重於從中古歐洲人的生活條件着手。

<sup>⑥</sup> L. Febvre *Le problème de l'Incroissance du XVIe siècle-la religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1942, 1968. pp. 141-142.

<sup>⑦</sup> 同上 p. 424; p. 15.

手；他們與大自然直接的接觸，對時間的模糊概念、通行語言——拉丁語——給予他們的思想局限、濃厚的宗教氣氛的籠罩等。這些條件使得中古歐洲人「經常地、及幾乎不正常地關注所有徵兆、夢想和幻覺」<sup>⑧</sup>。在這解釋中古人如何「感受和思想」的短短一章中，布洛克為後繼的史學家指出了心態歷史可行的幾條康莊大道：日常生活歷史：包括食物給養、起居、「身體」的歷史，即今天「歷史人類學」（anthropologie historique）的主要範圍；還有時間的歷史——傑克·萊哥夫（Jacques Le Goff）後來為中古時間觀念的演化做了精采的研究<sup>⑨</sup>；語言學、尤其語義學的重要性、及其他非文字的象徵符號、動作等的分析。布洛克給予後世的另一典範為他的首部著作《神醫皇帝》（一九二四年）（Les rois thaumaturges）。此書探討一個從十二世紀開始一直維持至十七，甚至十八世紀初的一個信念：患有癆病的人在某些日子可經皇帝的觸摸而痊愈。布洛克用皇宮文獻、圖像、土醫法的材料作為史料，並分析治療的儀式及聖王的神話傳說來解釋這個延續六百年的信念。在當時，傳統學院派的史學家一方面佩服布洛克史料的掌握，但另一方面對這樣一個「奇怪」的題目和研究法，他們是充滿懷疑的。但這個不折不扣的歷史人類學的最早嘗試，無疑地啟發了四十多年後的年輕史學家。

費夫爾對「心態」的看法明顯地受人類學家利維—布呂爾（Lévy-Bruhl, 1857-1939）的影響。利維—布呂爾在一九二二年出版之《原始心態》（La mentalité primitive）一書的序中，

<sup>⑧</sup> M. Bloch *La société féodale*. Paris: Albin Michel, 1939, 1968. p. 116.

<sup>⑨</sup> J. Le Goff "Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand" in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard, 1977. pp. 46-65.

這樣寫着：「讓我們不要把研究對象——原始人——想像為與我們一樣的人，把我們代進他們的位置，用我們的習慣去估計他們的思想。這種做法所帶來的假設，至多只是具可能性，絕大部份是錯誤的。相反地，我們應該排開我們的思想習慣（mental habits），透過分析原始人的羣體顯象（collective representations）和這些顯像中間的連係去發現原始人的思考方式。」<sup>⑩</sup> 的確，費夫爾稍帶看「原始人」的目光來看十六世紀的歐洲人。布洛克亦不免帶點優越感地去處理中古歐洲人的信念問題，他認為神醫皇帝的信念不外乎來自一個「羣體的錯誤」。但無疑地，布洛克的著作中涂爾干（Durkheim）的影子更為明顯。涂爾干的羣體意識（conscience collective）這個尚十分含混的概念啟發了布洛克，讓他更注意羣體、及他們不自覺的行為態度。

## 2. 中期

第二次世界大戰後的第二代年鑑學派史學家稍微忽略了心態方面的鑽研。這個時代最賦創作力的布勞岱爾（Braudel）的諸多鉅作均明顯地偏重於社會經濟史，尤其經濟史。不過，他提出的「長久持續時間」（Longue durée）這個觀念卻肯定了心態史研究的價值，因為心態的轉變，比經濟和社會結構的演化來得更慢，是最易於逮住長久持續時間的籠子。用經濟史學大師拉布魯斯（E. Labrousse）的話來說：「曳踵在經濟之後的是社會，在社會之後的是心態。」<sup>⑪</sup>

在這段經濟史的光芒蓋過一切的時期內，出現了另一個啟發心態史學的觀念，即路西恩·高

⑩ L. Lévy-Bruhl *Primitive mentality* (L. A. Clare tr.) Boston: Beacon Press, 1966 (Originally published as *La mentalité primitive* 1922) p. 32.

⑪ 參自萊哥夫「曖昧的心態歷史」p. 77.

德曼（Lucien Goldmann, 1913-1970）所強調的「對世界的想象」或「世界觀」（vision du monde）。即「關乎人與其他人及與宇宙之間的關係的一個觀點，這個觀點是具有貫融性及統一性的。因為個人的思想鮮有貫融性及統一性，所以一個世界觀極少吻合一個特定個人的具體思想。」因此「世界觀是歷史性及社會性的事實。」<sup>⑫</sup> 直到今天，這個譯自德語（Weltanschauung）的法文詞被認為是「心態」最恰當的同義詞。

這個時期的經濟史，尤其人口史的發展對後來心態史的成長亦有很大的幫助。其中以坡埃·古爾卑（P. Goubert）的《一六〇〇至一七五〇之保費與保費人》最具代表性。一方學，嚴謹的量化方法，超越了原來經濟史社會史的準確程度，啓蒙了歷史人類學的研究方法。不過，人口史學和心態史之間有更微妙的關係，如曾治人口史的菲利浦·阿利斯（P. Ariès）所說：「很快地，我們便發現這種適應（人口對給養條件和經濟情況的適應）並不是自動自發的，也不是立即的反應。在人口動態和資源量的水平之間好像有一個系統改變了應有的形像。這個系統就是心態問題。因此，由於人口歷史學，心態歷史學再度重生。」<sup>⑬</sup>

的確，除阿利斯外，今天致力於心態史研究的大師加朔殊·杜比（G. Duby）、萊哥夫、萊華拉杜里（Le Roy Ladurie）在戰後十多年間都醉心於經濟或社會史，或物質生活的歷史，但到了六十年代以後，他們幾乎不約而同地轉向精神生活的歷史研究，似乎意味着他們從中獲得在

⑫ L. Goldmann *Essays on method in the sociology of literature* (W.Q. Boehhower ed. tr.) St. Louis: Telopress, 1980, p. 111, p. 113.

⑬ 見前引，阿利斯「心態歷史」p. 62.

社經史中難以捕捉的新滿足。

### 3. 六十年代至今

從六十年代至今天是心態史成長茁壯的時期。我們甚至可以說，今天的法國史學界被心態歷史的「帝國主義」征服了。但，正因為這樣，「心態歷史」似乎已變成一個口號，一個無所不包的口號，沒有人能給予它一個準確的定義，如萊哥夫所說：「心態歷史最吸引人的地方，正在它含糊之處，在它的真誠描述一般歷史分析所忽略的地方，不過，誰也弄不清楚什麼是一般的歷史性分析。」<sup>14</sup> 心態歷史之缺乏明確定義使其領域日見闊大。大致上，我們可分出三個主要取向。

其一是着重心理式描寫，同時較明顯地對西方近代文明演化有很自覺的反省的研究。直接承繼了費夫爾衣鉢的是荷卑爾·芒德魯（Robert Mandrou）。他在一九六一年出版的《法國近代史緒論：歷史性心理的初探》（一五〇〇—一六四〇）中以非常吸引人的文筆細緻地描述了十六世紀法國人的精神狀態，他強調當時尚未被控制的自然客觀環境使人缺乏安全感，充滿焦慮，神秘的宇宙使他們創造了各種迷信：「白晝世界與黑夜強烈的對比緊緊地繫繞着那些充滿焦慮的幻想，因為這個對比懷抱着這些幻想所不可知者：所有不能解釋的現象——如彗星、日月蝕、恐怖的野獸——即被認為是邪惡的現身，是不祥的表徵，人得面對這一切，卻無法保護自己。」<sup>15</sup>

<sup>14</sup> 見前引，萊哥夫「曖昧的心態歷史」，p. 76。

<sup>15</sup> R. Mandrou *Introduction à la France moderne (1500-1640). Essai de psychologie historique*. Paris: Albin Michel, 1961, 1974, p. 84.

明顯地芒德魯啓蒙式的看法仍受費夫爾、布洛克的影響，在不言中認定了十六世紀在科技及思想上落後於今天，當時的人仍有某種「原始的」心態。他這種先入為主的看法，使他在描述這時期的具體物質生活和社會關係時，只求符合他本有的想法：「肯定地，感情氣候的限制亦來自物質條件所構成的形勢：饑荒或豐收，貧窮或富裕，疫災或健康，這是很明顯的。」如果當時人民都有一種「愛哭的悲創」的感情性格，這是與長期內戰所帶來的「殺戮、強姦、痛恨和恐怖」有緊密的關係的。<sup>16</sup> 換言之，芒德魯心目中的「整體歷史」是近乎沒有矛盾的、和諧統一的整體。由於他從「心態結構」角度去探討這個整體，在物質生活方面的描寫便顯得較薄弱，使得這本可讀性甚高的緒論，似乎缺乏了一些甚麼。

菲利浦·阿利斯是對西方文明的近代發展有反啓蒙式的反省的最具代表性史學家。他的成名作《法國革命前之兒童及家庭生活》（一九六〇年初版），探討近代歐洲人對兒童態度的改變。人在此時「發現」了兒童及兒童特性（l'enfance），與此同時，小家庭生活方式漸漸代替了中古時期的社團生活方式，小家庭的發展圍繞着兒童及對兒童教育的關注。這段一向被認為是「西方個人主義」興起的階段，其實見證了小家庭的勝利。明顯地，阿利斯對這個發展並不表示感情上的支持。在不言中，他甚至透露了一點對中古社團生活方式的緬懷。<sup>17</sup> 從他較近期的著作《面對死亡的人》（一九七七年出版）可更清楚地看出他對近代西方文明的一種批判。他探討西方人

<sup>16</sup> 同上 p. 438-539.

<sup>17</sup> P. Ariès *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Seuil, 1973. (nouvelle édition)

在過去九百年來面對死亡時的態度。他發現在基督教進入歐洲到中古以前，人以極其冷靜自然的態度去接受死亡，他名之為「馴服的死亡」。到了十二世後左右，人的自我意識變強，特別關注死後的審判，所以瀕危時的儀式特繁，他稱這種態度為「自我的死亡」，中古後期流行的死神舞或骷髏舞在阿利斯眼中，代表了人對生命的熱愛，對人不免一死此事實的無奈。到了文藝復興時期，對生命塵世的熱愛趨於淡化，反而把死亡看成是一種福份。十八世紀左右，對死亡的看法變為浪漫，認為有一個死後的世界，在那裏人可與已死的親友相聚，而掃墓的習慣，修飾墓地的愛好是從此時開始的，是認為活人與死人間有某種溝通，還有濃厚的感情的一種表現。到了今天，人越來越拒絕死亡，醫院、殯儀館等制度壟斷了對死人的照顧。因此死亡愈為人所不能常見，人對之亦愈感懼怕，阿利斯把今天這情況稱為「看不見的死亡」。<sup>20</sup> 阿利斯作品的特點是：他有意地把心態現象獨立起來，並不以經濟社會現象作為背景。他認為心態的變化不能以其他因素來解釋：「我認為一個具有五、六個原因的現象其實並沒有什麼原因，這個現象仍然不會被解釋，其位置亦不會被確定。多種因素，或不同性質的系統只是笨拙地代替了過時的決定論的單線解釋。」<sup>21</sup> 心態是有其內在動力的，他稱之為羣體之潛意識 (*l'inconscient collectif*)。我們該稱之為羣體之不意識。所謂羣體，就是共通於整個社會的，所謂不意識，即為同期人所忽略的，因為既來自本身，又屬於自然不變更之條件：即是被普遍接受的，流行的意見，陳腔濫調。

- (20) P. Ariès *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.  
 (21) P. Ariès "Une nouvelle éducation du regard" *Magazine littéraire* no. 164 (1980), p. 19.

調式的語句、禮義道德的標準、守規和各種禁忌、強加於羣衆而脫離感情幻想的用語等等。」<sup>22</sup> 為了不同的原因，阿利斯與芒德魯都不會深入探討心態時間與物質生活時間的關係。他們的主要資料（尤其阿利斯）是較「主觀性的」（如文學作品），與量化無緣，但他們的觀察特別敏銳，探討的時間空間亦較廣，因此常覺察到細微但有意義的變化。

今天心態史研究的第二個主要取向在方法上與阿利斯等人大異其趣：他們研究的時空較短窄，題目較小而具體，他們的資料偏向「客觀性」的資料，如教區出生記錄、婚約等，而且有時會利用統計數字來支持他們的論點。在很多方面，他們直接承受戰後人口史、社會史的傳統，人口史學家樞奴（P. Chaunu）提出的「第三層次的量化」就是指以統計數字使心態現象顯得更具體。這就是沿着布洛克數十年前所制定的方向而發展出來的歷史人類學研究。年輕一代的史學家如安德列·布爾幾耶（André Burguière）說：「歷史人類學是研究習慣的歷史……但有哪種習慣不屬心態？」<sup>23</sup> 表面看來，他們的研究與社會史似乎沒有兩樣<sup>24</sup>，現在英語系統的史學雜誌《社會史學雜誌》（The Journal of social history）主要發表此類研究的文章。其實他

<sup>20</sup> 見前引，阿利斯「*心態歷史*」p. 72.  
<sup>21</sup> A. Burguière "L'anthropologie historique" in *La nouvelle histoire* (J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel ed.) Paris: Retz, 1978, p. 45.

<sup>22</sup> 如一九六〇年代末期與七〇年代初期年鑑學報刊登的一系列關於「家庭與社會」的論文。從文章的主題可一窺大約的方向：杜比的「十二世紀馬孔地區的家庭、貴族和騎士制」。萊華拉杜里的「法國十六世紀的家庭結構與繼承習俗」。布爾幾耶的「從馬爾薩斯到馬恩·韋伯：晚婚與創業精神」。布爾幾方德冷 Flandrin 的「基督教西方之避孕、婚姻與愛情關係」。

們與狹義的社會史最不同的地方除了更靠近生理性因素之外，主要的是他們並不停止於社會現象的研究（如晚婚、核心家庭的成長、出生率的降低等），而是透過這些現象去探討人對生、老、病、死等生命中基本問題的態度（性壓抑、婚姻中及婚姻外之愛情關係、同性戀從被歧視到被接受等）。換言之，他們相當關注社會現象與心態的關係。不過，由於他們較偏重短狹的時空研究——最突出的例子就是萊華拉杜里的《蒙大尤；奧克語區的一個小鎮，一二九四至一三二四年》（*Montaillou, village occitan, 1294-1324*）——他們對轉變的敏感度因而減少，物質生活的情況和心態的演化的微妙關係相對地被簡化。無疑地，以同期性（synchronie）的靜態研究來測量「幾乎不動的歷史」，是以準確性來犧牲了動態的探討。

歷史性（historicité）最強的可能是第三個取向。史學家往往以一個在轉變中的現象作為研究的對象。如萊哥夫的研究「煉獄」這個想法在基督教西方的產生（十一世紀末）及演變；中古人的時間觀念怎樣從教堂的禱告時間轉向工人勞動的時間；又如杜比的探討自十一世紀至十三世紀這十字軍東征其間封建社會的「三個等級」意識形態的轉變。這幾個精采的研究都屬中古史的範圍，而且史學家都會接受較傳統和嚴格的史學訓練，年齡上亦較鑽研歷史性人類學的史學家為長。中古時代距今較遠，史學家在把握了史料後，在處理心態問題時，心理負擔可能較輕，換言之，在重建這些現象時可能會感到更自由。有人問杜比為何他偏愛中古時代，他說：「對我而言，（閱讀所有有關資料）是很重要的，因為我對歷史有一套整體的觀念……一個社會是一個整體，我認為把政治脫離於經濟或文化是不可能的。要求我們接觸所有資料的正是這股貫融性。但當我們愈接近現代，資料便愈浩瀚，在這不可勝數的遺跡之中排除次要的，抽出主要的和建立」<sup>23</sup>

效的關係這個工作，是愈來愈困難了。」<sup>24</sup>杜比獨特的處理歷史方法是值得我們把他的主要著作作較詳細的介紹。

## 二、心態歷史的一個典範——杜比的「三個等級」

杜比的《三個等級：封建主義的想像》<sup>25</sup>目的在重建封建主義的一個意識形態——理想的社會由「禱告的人、戰鬪的人、勞作的人」所構成——從一〇一五年初次被提出至隱沒以至重新被肯定（一二二五年）的一段歷史。

杜比一開始即告訴我們探討這個意識形態模式的意義所在：「在思想與語言匯合之處，有一種密切地關係着語言結構的形式，一種思考及道出宇宙的方式，一種讓人把行動施諸塵世的方法。」「這個三種社會功能的模式……提供了一種力量，這股力量給予社會組織一個簡單、理想而抽象的形象——然而，這個模式與社會中具體關係有何種相關性呢？」這個探索是「目前人文科學所面臨的主要問題之一：即在社會演化中，物質與心態現象之關係問題。」物質與心態之間的關係從一開始就是杜比所嘗試掌握的。

一〇一五年間兩個保守派主教在兩篇詞藻華美的文章中寫下這麼兩句：「在這之下，有的人

<sup>23</sup> G. Duby "L'exercice de la liberté", Interview. Magazine littéraire no. 189 (1982), p. 20, p. 25.

<sup>24</sup> G. Duby *The Three orders-fuedal society imagined* (A. Goldhammer tr.). Chicago: University of Chicago Press, 1980. (Originally published as *Les trois ordres ou l'imagination du féodalisme*, 1978)

禱告，有的人參戰，有的人工作……」「人類自始便被劃分為三部份：一是禱告的人、一是農民、一是戰爭的人。」從這兩篇長文，我們可知道這兩句話後面的整個系統的特點：主要是一個自然的、不平等的、以求貫融天地，以教士為貴族為領袖的理想社會秩序。但圍繞著這個理想系統的環境有何種面貌呢？這可分兩個層次：一個是心態顯像（Mental representations）的環境，包括其他的顯像系統，其他教派所提倡的理想，如強調精神生活的異端、企圖打破階級籬障的「上帝的和平」運動及日漸強大的僧侶主義；另一個層次是物質生活的環境——人口的增長、生產方式的變化、奴役關係之式微、貴族屬下的騎士羣之日益擴張。加上農業技術的進步，生產之密集化，帶來了大規模的社會結構轉變。其中最主要的是劃分社會界線的新標準已產生——武器，武士已發展為剝削的一羣。一〇一五年時，這種情形已非常明顯，拉丁語 *miles* 一字（*militia, milicia* 的字源）開始出現於教會的詞彙中，是一個充滿貶意的詞。

所以保守主教所提出的三個等級的模式是強調武士的道德責任的（保護窮人，遵守宗教儀式），強調領導階層的利益（教士必高於僧侶，領主必高於武士，僧侶與武士在這個理想的秩序中並不屬於領袖階層），強調全部農民必以勞動生產為己任（不斷擴大的武士階層需要更多被剝削者的生產來支撐），他們勞動的報酬在他們死後的另一世界中。因此，這個系統認為社會之不平等是必須的、合理的，只要這些關係是基於「恩惠」之上——農民會受領導層的施惠。這個系統與同期其他的系統有相違的地方，例如它是十分世俗化的，不誇張精神生活。但它們有一共同點——維護教會的利益。

因此，可以說，這個系統是保守的，反動的。所以說反動，因為這兩個主教的意願是相反於

快要把這個系統摧毀的運動，他們要求紀律，但當時法國皇室已近乎架空，再難維持此一理想。因此，這個理想在往後一百五十年內並不會被接納，直至教會改革的第一期：主教層的中興及君主制的重生以後，這個模式才從潛伏中冒出和重新被肯定。

然而，在這一百五十年間，新的變化不斷產生，使得這個模式到十三世紀時，面貌已與前不同：都市商人階層的日漸壯大、貨幣經濟的發展帶來了居住都市的宗教與非宗教貴族的興起。農村與都市的距離因而擴大。

一一七三至七五年與一一八〇至八五年是「三種等級」作為理想社會秩序的再度建立的時期。但這次的作者是皇室的一個門客，因此，與一百五十年前不同的是；作者是站在非宗教貴族的立場來書寫。他首次用「等級」（orders）一字來形容這三個功能性的類別：「三個等級，各自存在着：武士、教士和農民。其中一個等級日夜禱告，另外一個是勞動者，再另外一個創立並保存正義……每個等級支撐另外一個等級，而另外一個又保持另外一個」。與一百五十年前一樣，他認為農民要求平等是錯誤的夢想——這是面對農村日益不安的氣氛的反應。他要鞏固原有的不平等。不過，他把界限劃分在皇族與非皇族之間，再不是以前的宗教與非宗教之間。武土地等級中，與皇室最接近的是武士。

所以說，武士制在十一世紀是一個獨特的現象。這個具有獨特的價值系統的新制度與國家（state）形成的歷史不可分離。「國家」這個政治形式需要更多的財源來支撐它的行政機構，這帶來重稅，而付稅是可恥的，因此把免稅的人——有優良血統的「自由人」，如武士——區別

出一般被剝削者，是很重要的。另外，武士與軍隊的歷史亦息息相關。蓬勃的經濟發展產生了日益增多的出身卑微的僱傭兵，因此武士亟需把自己與他們區分出來，另一方面他們對新貴——富商亦不免產生反感。最重要的是十二世紀後，非長子亦能結婚成家，引致產業的分散及面積縮小，而較富有之農民卻已開始購買土地。「有權」及「窮人」之間的界限漸往下移動。到了情況十分明朗時，貴族即在其身邊築起圍牆：「這是原來的界限的幽靈，是一個虛構的形式，意識形態和儀式把它建立起來。」

的確，當時各種儀式、宮庭遊戲及「宮庭式愛情」(courtly love)（即包括皇帝、皇后及屬下武士的三角戀愛，是另一個「三邊模式」）無不突出皇帝超然的地位及武士為附庸的特性。而另一方面，新的「三個等級」模式又要求其他兩個等級（教士與農民）在精神上和物質上支持武士，令後者成為最高的等級。

在這個皇室構想出來的理想秩序之下的是一个充滿矛盾的封建社會；新的經濟發展、擴大的武士層、消耗力甚大的比武儀式、戰爭（如十字軍的東征）等活動讓皇室日益感到金錢的缺乏，都市商人的重要性漸遮蓋了農民。農民的勞動仍受卑視（他們卑陋的生存得待死後始得報償），但他們得承擔日益加重的稅，這使許多農民難以再靠勞動為生，遊離在鄉鎮之間。這批「可厭的窮人，加上南部的「異端」教徒結合着僱傭兵的騷動，讓富人與當權者感到恐懼。到了十三世紀，他們向皇室尋求援助，反抗這些窮人及迷途的教士，因為在人的心目中，只有皇帝，在教士與戰士支持下才能維持理想的秩序——即鞏固社會應有的界限，保存「三個等級」的模式。

### 一二一四年博溫之役 (Bouvines) 反映了這個理想的模式已從人的想象 (imaginaire) 領

域走出來，具體地表現在行動上：皇帝菲利浦 (Philippe Auguste) 以超然的姿態領導了「國家軍隊」（由武士、都市人及農民所組成的），擊敗了由僱傭兵組成的強大外敵。法國皇室權威重新獲得肯定及教會支持。一二一四年記錄這次勝利的報告已擬好。一二二六年，路易王的加冕典禮再一次顯示出這三個等級的理想社會秩序的主題——皇帝是超然於這社會之上的。至此，這個模式已重回十一世紀初的主題，而且變得完全成熟，順利地被納入制度之中。由日益鞏固的皇室居高臨下，監視着教士、貴族及平民（都市平民）。

其實到了十三世紀，明顯地已有第四個等級——商人。所以，「三個等級」的分類此時並不被認為是人類原有的分化，而是精英階層的分化（戰士、教士、富商），而大羣的農民已被排於外圍。這個社會秩序的顯象系統，直至法國革命後仍有足跡可尋，要求「平等」的是新貴，默默的農民仍然被遺忘。直至今天，這道鴻溝仍存在着，但是「一個沒有階級分野而仍有秩序的社會，自遙遠的古代直至今天依然繁縝着人的思想——一個理想。這夢想……。」

這短短的介紹並不能把杜比精緻無比的分析和描述呈示出來，書中屢屢論及的拉丁語詞彙上的轉化，與社會變遷息息相關，亦無法在此詳細介紹。但杜比鍥而不捨地在心態現像和具體社會關係之間往返不絕，以找出其中的關連，這個苦心是顯而易見的。此書的光芒皆源於此。

## 三、心態歷史面對的幾個問題

對心態史感興趣的人，往往會問下面幾個問題：「心態」與「心理」究竟有何關係？與意識

形態有何關係？心態史與文化史有何不同？我想這些十分困難的問題至今仍沒有令人滿意的答案，亦沒有人作過有系統的理論性探討。在這裏，我們只希望澄清一些有關的誤會。至於這些問題，該不該有很明確的答案，對於實踐歷史研究的人來說，似乎並不是最主要的思考課題。

「心態」與「心理學」往往被混淆，甚至有人以為心態歷史亦包括在美國十分流行的「心理分析史」，這是最大的誤會。<sup>25</sup> 涂爾干給予早期心態史學最大的啟發是兩個他常用的，但定義並不清楚的想法：羣體意識 (*conscience collective*) 與羣體顯像 (*représentations collectives*)，試看他如何把這兩個想法與心理學連繫起來：「我所堅持的是：如果我們承認有一個羣體意識的存在，我們並不是為了解釋潛意識 (*l'inconscient*)。我們認為我們發現了一些特別的現象，一些與個人心理絕對不同的現象……」<sup>26</sup> 「在社會生活裏，所有皆屬顯像 (*représentations*) 所有不離思想、感情，沒有其他範圍比社會更能讓我們觀察到顯像有效的力量。只是羣體顯像較個人顯像複雜多了。它們有特別的性質，屬於某種不同的知識範圍。所有社會學都是心理學，不過是一個自具特質的心理學，我再強調，這種心理學的目標在更新目前純粹個人心理學面臨的問題；甚至，由於反響，更新其認識論。」<sup>27</sup> 這兩個對心態歷史如此重要的想法與心理學（尤指

<sup>25</sup> \* Laurence Stone 認為心理分析史 (*Psychohistory*) 分兩種，一種是研究個人的，兒童發展期對這些個人的影響。另一種是研究某些社團的，阿利斯的「兒童與家庭生活」是其中的例子。請參閱 Laurence Stone *The past and the present*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 25-26.

<sup>26</sup> F. Durkheim "Débat sur l'explication en histoire et en sociologie" 1908 in *Textes* vol. 1, Paris: Les éditions de minuit, 1975, p. 209.

<sup>27</sup> "Remarques sur la méthode en sociologie" 1908 in *Textes* vol. 1, p. 61.

杜比在半個世紀後用幾乎同樣的語氣來解釋歷史。「歷史自始至終就是要為心理性的歷史」。見注<sup>25</sup> no. 3 p. 937.

心理分析）這仍以研究個人為主的學問，是沒有任何直接關係的。涂爾干的想法為後來的心態史學家再度重申，十分注意心理學的芒德魯說：「首先，一個社羣的羣體心理並非其參與者的個人心理的總和，就如這個羣體並非由個人組合而成那麼簡單。」所以「雖然，研究羣體心理的史學家都為心理分析學所吸引，心態史的歷程並不依靠任何心理分析的知識。」<sup>28</sup> 美國心理分析歷史之只見於歷史人物傳記便足以說明這點：心理分析法是極難用以解釋社會的，而心態史學的對象正是社會，或某個社羣，某個社會階層；就算研究的對象只有一人（如費夫爾之哈布雷），但所探討的，卻是這個人與他同時期、同文化的人所共有的心態。

在處理方法上，心理分析法和心態歷史顯然各有範圍。但在社會意義上，卻有相同的地方，阿利斯的看法是相當有意思的：「心理分析在本世紀前半期的成功無疑是由於它為個人的精神困擾提供了一個解答。今日心態歷史的興起也屬同一現象，被文字文化壓制的，為口語文化所保存的羣體間意識代替了和伸張了弗洛伊德的個人潛意識。」<sup>29</sup> 保守的史學家往往為染有心理學色彩的詞彙嚇倒，或者對之充滿懷疑。但其實這些詞彙後面的概念往往是曖昧的，遠離心理學的。史學家經常受數量上和性質上有限的史料所限制，無法、亦無意去滿足一些概念先入為主的絕對要求。然而，這些曖昧的概念（如羣體意識或潛意識、羣體顯象、心態工具等）卻不斷地推動着心態史學的發展。這是一種危險呢？抑或是一個健康的現象呢？

<sup>25</sup> 見注<sup>25</sup>, p. 437.

<sup>26</sup> 見前注，阿里斯「心態歷史」。p. 72.

心態史與文化史的關係亦甚為曖昧。甚至有人認為心態史即文化史。<sup>②9</sup>當然文化涵意極廣，要在心態與文化間劃清界線是可笑而不必要的工作。（我們可以問，有哪種歷史研究可真正脫離文化史呢？）不過，在牽涉到文化這問題方面，可能有另一種誤會，就是認為既然早期的年鑑學派要從歷史的精英階層研究轉到卑微的羣衆，心態歷史必然以下層社會為探索的主要對象<sup>③0</sup>，所謂「下層文化」是別於「上層文化」的另一種文化。這個想法可能亦頗受「心態」一詞的影響，從利維布呂爾開始，「心態」一詞即被蒙上某種貶意——是原始的、幼稚的，在某方面有所缺乏的，因而往往歪曲真相。近期的心態史學研究已擺脫了這些粗糙的想法，進入更精緻的探討。侯涉·沙爾提耶（Roger Chartier）就針對一直為一般史學研究者習以為常的幾個相對的觀念作一批判：高層文化相對於下層文化；思想之出產者相對於思想之接受者；客觀真相相對於顯象。其實所謂文化，用最淺白的話來說明，是一個複雜的揉合體，難分「上」「下」層，與此緊密相連的思想「出產者」與「為接受者」之對立亦跟着站不住腳，因所謂「接受者」（或社會較低階層）並不能以純粹以被動者視之，他們如何「再創造」這些思想產品的「原意」就是一條非常重而微妙的線索。至於客觀真相之相對於顯象，對嚴謹的史學家來說，更無意義，一方面沒有任何歷史文獻，就是最「客觀」的也好，是與所謂「真相」有完全透明的關係的。換言之，所有史

<sup>②9</sup> R. Hutton 所說：「的確，它總是一個術語，用以稱謂以前叫作『文化』的東西」。參閱P. H. Hutton "The history of mentalities: the new map of cultural history" *History and theory* XX-3 (1981), p. 237.  
Stuart Clark 亦把費夫爾、芝德魯等的著作視為文化史。請參閱 S. Clark "French historians and early modern popular culture" *Past and Present* no. 100 (1983), pp. 62-99.

<sup>③0</sup> L. Stone, op. cit., p. 24

料，均是「顯象」的一種形式。另一方面，從上述杜比的例子可看出，具體社會關係（或曰真相）並不完全或直接左右人的反應和行為，中間還有心態顯象，在這方面，往往被誤稱為「真相」的物質生活與顯象是同具真實性的，不能說後者歪曲了前者。<sup>③1</sup>刻意探討所謂下層文化並非心態歷史的原旨，可能過去五十年來的一些意識形態刺激了這種看法，涂爾干在一九一〇年即強調羣體意識「為整個文明孕育着」，並不是平均中等的事物，因為平均中等的意識「無論在思想與道德上都是平庸的，而羣體意識則豐富多了。」<sup>③2</sup>當然，拋開可使研究工作進行得較輕鬆的既成觀念後，路是十分艱澀的，世界從清晰變為模糊，在這片混亂中把握新的有效的線索是如履薄冰的摸索。

最後，我們或許會問，心態和意識形態有何分別？在很多地方上，要分別二者的確非常困難。兩者皆是社會史經濟史所遺忘的地方。右派史學家如樞奴把心態史稱為第三層次的歷史，而馬克斯主義史學家則說：經濟下層結構，社會結構，意識形態上層結構。是殊途同歸的說法。杜比是這樣看意識形態的：「是一些掩蓋，一些顯象系統，它們的目的在確定和解釋人的行為。所以要特別考慮形式、模式和主題，觀察意識形態亦必須在此一層次上。」<sup>③3</sup>這個解釋與被公認為

<sup>③1</sup> R. Chartier "Intellectual history or sociocultural history? The French trajectories" in *Modern European intellectual history* (D. Lacapra & S. Kaplan ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1982. pp. 13-44.

<sup>③2</sup> E. Durkheim "Le problème sociologique de la connaissance" 1910 in *Textes* vol. 1, pp. 193-194.  
<sup>③3</sup> G. Duby "Histoire sociale et idéologies des sociétés" in *Faire de l'histoire* op. cit., p. 157.  
用阿都塞更簡單的定義就是「人與他們生存的真實條件間的想像性關係。」

「心態」的同義詞「對世界的想象」或「世界觀」有吻合之處。作為馬克斯主義史觀的一個重要的觀念，「意識形態」鮮為非馬克斯主義的心態史學家所用。但如上述杜比的封建社會意識形態研究，與心態研究又有何基本上的分別呢？

馬克斯主義史學家渥威里（M. Vovelle）在最近出版的論文集「意識形態與心態」一書中，採取了模稜兩可的態度，認為狹意的意識形態只是心態的一面，即是說有自覺性的，是有條理的思想的形式，但反過來說，我們亦可說心態是處於意識形態之下的一個層次，是「破碎」了的意識形態，是意識形態游移不定的甚至微不足道的形式。渥威里本人是屬於第二種看法的❸。這是一個永無結論的討論，但無可否認，兩種看法都承認心態是較模糊的觀念，與人的具體行為似乎有更直接的關係。杜比認為意識形態的探討是屬於心態行為的研究範圍之內的，而且是必需的。的確，意識形態的研究較難包括歷史性人類學的領域，而這個領域對心態史的研究是最具推動力的。要了解一個社會，一個文化對生、老、病、死的態度，不得不倚重這些較具準確性的研究。對這些態度有相當了解後，我們應更進一步思索這些態度與意識形態的關係。而這些關係對這個文化，這個文明的發展有何種意義呢？我想這大概是心態歷史希望解答的最終的問題。

## 後 言

◎ M. Vovelle *Ideologies & Mentalités*, Paris: F. Maspero, 1982, 328p.

歷史研究在中國已非常重視社會與經濟現象，政治史制度史亦早已達到頗為精確的程度。不過，至今，史學家似乎對過去的社會屬於日常生活的，或不自覺的，涉及感情或感性（Sensibilité）的層面都不甚關懷。在研究精神生活方面，亦似乎較偏重於自覺的，有意識的思想。換言之，除了一些個別的瑣碎的例外，心態在中國史研究方面幾乎是一片空白。雖然最近已有史學家如謝爾尼（Jacques Gernet）在提醒我們❹，但我們難免要問，是否中國歷史發展的獨特經驗把這方面的研究的可能性減至最低呢？抑或中國遺留至今的史料性質並不宜於這方面的探討呢？只有等到我們在這個領域積累更深入的研究後，這些問題才可能有較滿意的答案。

❸ J. Gernet 和 D. Twitchett 的 *The Cambridge history of China: vol. 3, Sui & Tang China 586-906 Part I* 說，「有另一種歷史更相符合於現代人的感性（我們不期然地聯想到今天歷史研究的光芒，尤其是心態歷史的光芒）」*T'oung Pao LXVIII, 1-3 (1982)*, p. 172.