

复旦大学 文史研究院学术通讯



Issue No. 2 2008

总第六期



2008年4月5日至6日，我院举办“批评的中国学：中国民间信仰的历史学研究方法与立场”学术研讨会。



2008年6月13日，我院与台湾大学人文社会高等研究院举行合作签约仪式。

目 录

“批评的中国学：中国民间信仰的历史学研究方法与立场”学术研讨会综述	2
■皮庆生	
在研讨会上的致辞	6
■葛兆光	
“批评的中国学：中国民间信仰的历史学研究方法与立场”学术研讨会发言纪要	8
书山有路：许地山的藏书及其宗教研究	
15	
■李焯然 新加坡国立大学教授	
从田野中发现历史：民间文献、传说故事的知识考古	18
■赵世瑜 北京师范大学教授	
五四小说中的“男女”关系	21
■许子东 香港岭南大学教授	
新书介绍 钟鸣旦《礼仪的交织：中欧文化交流中的葬礼》	
24	
外刊撷英	25
博士后论坛 南宋的国防体系：以制置使为视角	
28	
复旦大学文史研究院第二批项目立项公告	29
复旦大学文史研究院纪事（2008.04—2008.06）	30

“批评的中国学：中国民间信仰的历史学研究方法与立场” 学术研讨会综述

◎ 皮庆生

近年来，两岸三地的中国民间信仰研究均有较大进展，与海外学界互动日益频繁，研究范围、方法和理论上愈来愈呈你中有我、我中有你之势。在这种情况下，我们有必要、也有条件重新审视既有成果，厘清研究方法、立场，反思昔日与海外学者交流互动之利弊得失，明确今后的方向、立场，唯有如此，我们方能在推进中国民间信仰研究发展的同时，获得与海外学界更为平等的对话条件。2008年4月5—6日，复旦大学文史研究院邀请了海内外十余名中青年学者，并邀请新加坡国立大学李焯然教授与北京师范大学赵世瑜教授作为主持与评论人，举办了一个主题为“中国民间信仰的历史学研究方法与立场”的学术研讨会，与会学者围绕着“批评的中国学研究”、“中国民间信仰”、“历史学研究的方法与立场”等关键词，提出了一些颇具启发性的观点。

批评的中国学研究

本次会议是复旦大学文史研究院规划的“批评的中国学研究”系列座谈会之一，葛兆光（复旦大学文史研究院院长）在欢迎致辞中谈到，我们对海外的中国学一直以来都是翻译、模仿、学习，相对缺乏平等的对话和批评，尤其是缺乏对等专业的批评，对海外中国学研究背后的问题意识、方法和立场缺乏必要的警觉。他认为，对海外中国学的理解应该转向两个方向，一个

把中国学当作是外国学，另一个是对海外中国学的批评意识。毋庸置疑，国际学术界，各个国家之间，各个学术群体之间，是存在着比赛与竞争的，如何使中国文史研究成为新的“国际学术潮流”的预流者，这也是葛兆光一直关注的问题。

对此，张小军（清华大学社会学系）认为，中国学术需要这种自觉意识，但要警惕“中国情结”，因为“中国情绪”有一个所谓的“本土化”问题，而从田野调查来说，有的海外学者从事研究比本土学者时间还久，对本地的知识比我们还清楚，何谓本土？此外，“对什么”也是一个要讨论的问题，要注意对话的层面，材料层面基本无法对话，经验层面的对话则往往是在西方人的理论中打转，最好是更为抽象的一般方法论层面，比如他提出的“实践史”就属于这一类问题。王见川（南台科技大学）根据自身的经验谈到海外汉学界的霸权心态，认为要创造条件来改变现状，一方面要及时将国外重要的汉学著作翻译过来，这样有助于我们了解其利弊，另一方面要建立学术刊物、基金的全球评审机制。

李焯然（新加坡国立大学中文系）则认为，不仅有“对什么”的问题，而且对话要建立在双方理解的基础之上。西方学术界不断地有人辩论有没有一个 Chinese religion，有没有一个单一的或统一的文化（unified culture），这背后有他们的学术文化背景，我们得首先弄明白他们为什么会这样提，否则只能跟着人家走。



针对与会学者谈到西方某个领域的没落,或者某个领域缺乏关注,李焯然说,不能一概而论,要分清是研究者的问题,还是研究兴趣、潮流的问题。比方说 60、70 年代美国思想史研究很活跃,有很多大师,而现在研究思想史的人很少,如包弼德(Peter Bol)、韩明士(Robert Hymes)等一流学者都不是在做思想史,而是在做社会史、文化史,或者区域史。我们要检讨的是学术界最前沿的东西,这样讨论才会深入,才有交锋的机会。蒋竹山(台湾东华大学历史系)也谈到海外学界文化史的转向,直陈当前国内民间信仰研究尚未跳出 80 年代国外学者建立的模式。

此外,刘永华(厦门大学历史系)以弗里德曼(Maurice Freedman)为切入口,谈到西方的中国宗教研究的一个方法论问题,朱海滨(复旦大学历史地理研究所)对日本的中国民间信仰研究的最新进展亦有切实把握,刘黎明(四川大学文学与新闻学院)以自己对宋代杀人祭与密宗关系的研究为例,指出必须加强个案研究,方能对国外的理论有正确认识。总的来说,与会青年学者对外国的研究状况都比较熟悉,在具体研究

中也不乏对国外学者的批评或质疑。不过,正如赵世瑜(北京师范大学历史系)所说,大家谈得较多的是对海外中国学的批评意识,对于把中国学当作外国学来看待则缺乏足够重视,这不仅是本土与异域的关系问题,更有学术史的梳理和总结的问题。只有如此,才能区分中国自己的研究跟世界其他国家对中国民间信仰的研究各自有什么问题意识和研究角度的差异,有哪些不足和特点,才能明白今后前进的方向。

中国民间信仰

在传统中国社会中,民间信仰的图景十分复杂,研究者在使用概念时也颇费思量,就我所知,目前至少有“民间信仰”、“大众宗教”、“民生宗教”、“民间宗教”等不同提法,海外学者则使用过“folk religion”、“popular religion”、“diffused religion”、“local religion”等概念。其实,每一个概念都包含着研究者不同的方法和理论预设。

朱海滨在《中国最重要的宗教传统:民间信仰》一





文中强调民间信仰乃是自古以来中国“最重要”的宗教传统,是儒释道三教的根基,并谈到学界通用的“民间信仰”一词可能由日本输入,早在1897年就已提出。王见川所说的“出入四教”也意在强调民间信仰的重要性,所谓“四教”是在人所熟知的儒释道三教之外,再加上“巫教”,巫是宋代以来除道士、僧侣之外流行在中国农村的最重要的宗教师,元明时期巫的研究亟须加强。

平心而论,这种强调固然必要,但能否成立尚待进一步论证。相对而言,学者们更关注的是对概念内涵的辨析和深度发掘。赵世瑜既痛感中国学界概念原创力的匮乏,又指出我们对现有概念缺乏深入检讨,如“民间”这个概念,其实比英文里的“folk”(所谓“乡民”)、“popular”或者“popularity”(“大众”)要好,因为它强调的不是一个群体,而是一个共享的空间。刘黎明也认为,民间信仰不是指群体的信仰,而是在某一个生活空间中的信仰,信仰的人有可能是平民百姓,也可能是政府官员、高级知识分子。刘永华的论文《民间何在?》也涉及如何理解“民间”,目前宗教研究、文化史、人类学者虽然也关注民间,但他们根本上还是从精英的角度来讨论精英文化对民间的影响。事实上应该把民间作为一个能动的主体,看它是怎么来应对精英的东西,以及它原有的那一套是怎么来的。这样,“民间何在”既是一个平面的、共时性的问题,也是一个历时性的问题,需要进一步去讨论民间背后的历史过程、这个过程里边不同宗教体系之间以及宗教与传统之间是怎样的一个关系。

李焯然指出海外学者的 Chinese religion 有“中国宗教”和“华人宗教”两层含义,中国、海外华人社会、国外谈中国,其关注点和切入点都有差异。刘永华也认为,“中国”的定义本身可能是值得讨论的一个问题,尤其是从历史学的角度来看,它本身是一个很成问题的概念。所谓“中国”,是谁的“中国”?什么时候的“中国”?从文化或认同的角度看,应该有一个过程在里边。比如十世纪的“中国”和我们现在的“中国”就不一样,背后是一个文化认同的过程,它本身也可以说是一个文明演变的过程。

皮庆生(中国人民大学历史系)在讨论宋代民间

信仰研究的个案中提到“中国”内部的差异性,学者们谈宋代民间信仰的变化,往往是拿北宋的中原和南宋对比,而且东、西不加区分,对“中国”本身的建构过程缺乏应有的注意,并提出北宋以来中原地区民间信仰的研究对于理解中国民间信仰传统的重要性。葛兆光也谈到中国整体性、同一性和区域性之间的关系,究竟是区域的文化差异和民间信仰差异非常大,以至于不可以得出同一性,还是说我们有一个同一性,区域性只是同一性里面的差异,这都是值得进一步探讨的问题。

历史学研究的方法与立场

目前,投入到中国民间信仰研究的学者很多,各个学科都有,本次参会的学者所受训练以史学为主,亦有人类学素养相当浓厚者,那么,在中国民间信仰研究中,历史学应当如何与其他学科相处?它有何独特贡献?或者说,其问题意识、方法与立场有何不同呢?

历史学是一门很成熟的学科,在文献处理、长时段事件等问题的把握上积累了相当的经验,而宗教学、人类学、社会学的一些方法、理论对于民间信仰研究亦有独到之处,大部分学者都认为,跨学科、淡化学科的畛域很有必要,立场是历史学的,但是方法可以跨越。张小军提出“实践史”的概念,主张将人类学与历史学结合起来,认为人类学的长处是其理论方法有助于探讨社会事物的本质,不足是忽视了事物的来龙去脉;历史是人们身在其中的创造,是实践的、有动因的,它不是简单的叙事和事件的连接,应该通过系统和结构等方法来寻找其深层的动因。田野史学不仅可以拓宽史料、文献的范围,由于它在方法论上重视民众和本土,批评精英史学和英雄史学,同时也大大增加了历史理解的厚度。

赵世瑜认为,是否为历史学立场,第一要看关注的是不是历史的主题,第二看是不是主要在和历史学者对话。历史学者还研究很多别的方面,如制度史、政治事件、军事、经济等等,大家都在试图去理解过去曾经发生的过程是怎么样进行到这一步的,这是历史学家的职责。那么,民间宗教或民间信仰的研究也应该在这个主题之下,而不只是理解宗教本身或民间信仰本



身。同时,用历史学的方法和立场来研究民间信仰应该和人类学、宗教学、文化学有所区别,否则也无法对话。李焯然也同意学科之间的理论、方法借鉴很有必要,不能将学科、学人边界分得太清,尽管也还是有差异,比如人类学强调实践,而历史学重视文献,直接影响到二者的研究路径。James Watson 谈到中国宗教的时候,特别提到正统信仰跟正确实践的问题,即 Orthodoxy 和 Orthopraxy 的问题,他觉得古代中国政府可能对正统信仰不是那么在意,反而觉得正确的实践比较重要。

王章伟(《香港社会科学学报》)则是通过宋代巫觋研究来谈自己的历史学方法和立场。他认为,要想重新建构一个巫风盛行的宋代社会,并对之进行合理解释,首先要考虑的是,面对各种各样的‘事鬼神者’,何以人们一见巫觋其人就会说‘他是巫觋’?亦即要“透过宋人的眼睛”,而不是人类学、宗教学等现代学科的理论,得出一个宋代巫觋的真实定义。在此基础上,才能进一步考察宋代巫觋信仰与国家政治、地方社会的关系。廖咸惠(台湾暨南国际大学历史系)的《宋代的士人、风水与地理师》一文也是以史学方法研究民间信仰的很好个案。她从宋代墓葬风水的发展和士人在里面所扮演的角色来观察当时的儒学跟术数之间的互动和影响,指出很多宋代士人跟术士开始建立很长久的情谊或社会人际关系网络,术士本身的社会地位因士人的认可而产生变化,并且在言谈举止或者诉求方面向儒家知识分子靠拢,而士人通过这样的接触,开始重新思考自己原来的知识分类和知识定位的方式是否适当,甚至对相关书籍进行编辑整理等等,介入相当之深。她的研究不仅揭示了宋代士人的知识、观念的另一个面相,对于受各种理论、框架影响而将宗教视为

工具的研究路数也是极有力的质疑。

值得注意的是,对理论的反省几乎在每一场讨论中都会出现。比如,范纯武(台湾佛光大学历史系)谈到“祭祀圈”理论漫无边际的滥用,皮庆生指出宋史民间信仰研究中挪用明清乃至现代宗教理论带来的问题,强调民间信仰应该有自己相对独立的问题意识,方能对唐宋史研究作出自己的贡献。李焯然则举了新加坡宗教调查的例子,说明套用理论带来的问题。有意思的是,赵世瑜甚至说,历史学在很大程度上用理论就出错,张小军也声称用理论是因为你不清楚,两位学者的话看似过激,其实“用”字很耐人寻味。

小 结

这次会议邀请的主要是中青年学者,以历史学的为主,也有人类学的,研究领域各不相同,接受训练的地点各异(包括大陆、台湾、日本、加拿大、美国等地),议程安排、圆桌会议也有利于大家交流甚至交锋。应该说,主办方在会议安排上费了很多心思,与会者也不负重望,提交的论文涉及的问题很多,有理论层面的,有个案、专题性质的,现场讨论火花时现,也提出了一些很有启发的见解。

总之,本次会议的主要意义还是提供交流机会和对话平台,提出了一些重大问题,并作了一些有益的探讨,要真正建立“批评的中国学”,形成我们自己的民间信仰研究的历史学方法与立场,还有很长的路要走。□

(皮庆生为中国人民大学历史系教师)

在研讨会上的致辞

葛兆光

各位，今天从各个地方赶来参加这次“中国民间信仰的历史学研究方法与立场”研讨会的学者，也包括我，没有想到今天会有这么多同学和老师来，因为今天已经是周末，我以为可以关起门来开一个小型的座谈会，但不管怎么样，欢迎大家一起参与。

我代表主办单位先讲一下这次座谈会的宗旨和我们的一些想法。文史研究院成立以后，一直想推动一个研究方向，叫做“批评的中国学研究”，这是基于这样的一些想法：我们对于海外的中国学，在很长时间里都处在翻译、模仿、学习的状况下，因此我们特别希望提倡对海外中国学的理解转向两个方向，一个是把中国学当作是外国学，也就是说我们过去常常认为中国学好像跟我们中国人自己研究中国的中国学是一样的，事实上是不一样的。事实上在他们的中国学研究背后，既带有他们的问题意识，有他们的研究立场和研究方法，而且也是在他们的背景和环境下生长出来的，你首先要了解这些所谓的中国学实际是他们外国的学问。第二个，我是觉得中国大陆在对于海外中国学研究方面缺乏批评意识，同时缺乏专业的对话意识。就是说，我们常常是泛泛地翻译一些海外的书，然后去模仿一些方法，但是没有平等的对话和批评，尤其是缺乏在某种对等专业里面的批评。因此，我们就始终希望推动“批评的中国学”这个方向。

此次会议的主题是中国民间信仰的历史学研究方法与立场，为什么选择这样的一个领域来作为我们推

动这个方向的第一个题目呢？我想是这样，在我所观察到的历史学，或者说包括其他的研究领域，民间信仰的研究近些年来在两岸三地都有非常突出的表现，它具有三个方面的鲜明特征。第一个是继承了过去的历史学和文献

学研究的长处，大家都知道中国人做中国学问，在这一方面向来都是最擅长的，近一百年来这个传统还是延续着，在文献资料的爬梳、在历史事实的考证方面，至今仍然在民间信仰研究领域里面还是很好的。第二个，它学习了人类学田野调查的方法，使得中国民间信仰研究比其他历史研究领域又多了一条腿，多了一个方法，多了一个资料来源。大家都知道，我们在座的来参加会议的学者里面，有很多都做过田野调查，也包括我们中山大学的朋友、厦门大学的朋友，他们这方面做得好，以至于现在出现“历史人类学”这样一个发展很快的局面。第三个，我觉得民间信仰研究实际上是所有历史学领域里面比较多地能够接受、吸收、融合甚至批评国外新理论的一个领域。就是说，很多研究这方面的人，他对于国外这方面的理论和方法有相当充分





的了解,因此我想文献和历史、田野调查以及理论方法这三方面,它都具备了跟国际学术界对话的条件。

我们今天请来的这十几位,应该说都是中青年学者。在我看来,这是我们现在能够找到的最好的一批人,当然不是全部,但是我们邀请来参加会议的,应该都是最有前途,也是最好的一批人了,因此我想请他们来谈论中国民间信仰的历史学研究方法和立场,也许能够形成真正在同一水平上跟国际学术界对话的局面。我这里私下地想讲讲,其实国际学术界,各个国家、学术群体之间是有竞争的。我想,我们现在最有条件跟国际学术界竞争的,大概这是能够找到的一个比较好的领域,正因为这个领域的一批学者是走在前沿的人,所以我一直觉得可以讨论一些大家共同关心的问题。

我们之所以会选择“方法”和“立场”来讨论,是因为任何一个个别领域的研究,都涉及一个共同关心的、通用的方法和立场,比如说在民间信仰研究里面,大家都知道,做民间信仰,向来对自上而下的文化传播有一个反向的认识,可能文化有时候是自下而上的,但是如何自下而上,我们有没有可能在具体的领域里面揭示出这种文化不仅是自上而下,而且是自下而上的一个过程?又比如说,我们如何把历史学的研究和人类学、

社会学的研究比较好地沟通起来,尽管我们现在说历史人类学、历史社会学好像很流行,但是不是真的就做得很好了,在时间和空间、在上层和下层这些问题上是不是能够做得很好?又比如说我们研究民间信仰的人常常会关注区域性,但是这个区域性和中国整体性、同一性,你怎么样去讨论它们的关系,究竟是区域的文化差异和民间信仰差异非常大,以至于不可以得出同一性,还是说我们有一个同一性,区域性只是同一性里面的差异?又比如说,我们今天的这些学者里边,做宋代的人占的比例比较大,这是因为我们始终想到一个问题,宋以前资料不够,宋以下资料太多,那么在宋代民间信仰研究里面,如何处理文献材料以及缺乏田野调查资料这样一个问题?

所以,我们希望这个会议开成一个充分讨论的会,而不是一个照本宣科念文章的会,今天请各位学者发言,但是明天整个上午我们不安排任何一个发言,而是进行讨论。这个小小的会,现在就要开始,我们请了两位专家来主持,一位是新加坡国立大学的教授李焯然先生,一位是北京师范大学历史系的教授赵世瑜先生,他们两位都是专家,现在我们把时间交给李焯然先生。

谢谢各位。□

“批评的中国学：中国民间信仰的历史学研究方法与立场” 学术研讨会发言纪要

※ 主持人的话 ※

李焯然 新加坡国立大学中文系



今天的会议特意邀请了一批年轻学者，在我的印象里这在国内的学术会议中还是第一次，非常有意义。各位都有不同领域的成就，提交的论文涉及广泛，大家可以有一个相互学习的机会。永华的文章对西方人类学的一个理论进行考察，谈到了几个学者的研究成果，可以使我们对西方的人类学研究有一个基础性的了解。海滨对日本的学术比较了解，所以谈日本的民间信仰研究，着重谈到一些新的发展方向。纯武和竹山谈到台湾的研究，台湾的民间信仰研究做得比较多，成果比较丰硕；而且在台湾，民间信仰就如同见川所说，是生活的一部分，所以他们的研究有地域的优势。今天的会议涉及台湾、日本和西方的研究成果，非常不错。黎明、庆生、咸惠和章伟，都是从个案里边去看课题，有具有深度的切入点；而见川从他的切身体会与成长经历出发，所以做的东西又与别人不同。小军教授做的，虽然他说是没有理论的理论，但其实也是一个理论。James Watson 所说的“实践”，可能与小军老师谈的实践有某些共通之处。这个会议让年轻的学者有一个对话的机会，可以了解彼此的工作，了解学术发展的方向，这是会议特别有意义的地方。民间信仰是一个很大的课题，有许多东西值得探讨，今天的会议只是一个开端，希望以后能有机会继续沟通交流。

“民间”何在？

——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题

刘永华 厦门大学历史系

我讨论的题目是由弗里德曼 (Maurice Freedman) 的一篇文章而来，主要讨论中国的宗教究竟是只有一

个还是多个？他认为中国只有一个宗教，一个超越了地域、社会与阶级的差异、具有同一性的宗教。弗里德曼从宗教与政治的关系、宗教对社会等级的超越这两个议题展开，具体讨论了高延 (J. J. M. de Groot)、葛兰言 (Marcel Granet) 和杨庆堃的三个个案。高延认为中国的宗教信念来自精英，后来渗透到下层民众之中。弗里德曼的观点与高延“由上而下”的观点相反，认为



官方宗教的源头是民间。葛兰言认为,中国宗教经历了由乡民宗教到封建宗教再到官方宗教三个阶段。杨庆堃讨论过中国宗教与各种社会组织的关系,弗里德曼在此基础上认为,中国宗教存在着一些超越阶层而渗透到普通信众之中的普遍观念。在以上研究的基础上,弗里德曼推导出一个超越各种差异的同一性宗教。我现在要提的两个问题是:第一,弗里德曼强调精英宗教与乡民宗教的关系,但他过多地从精英的角度出发讨论精英文化对民间的影响;其次,我们能否给民间一些能动性,从民间的角度观察它如何应对精英文化,并且进一步追问:民间的这套东西是如何历史地形成的,形成过程本身应该如何理解,这个过程中不同宗教体系之间、宗教与传统之间的关系如何。此外,在研究方法上也可以采用“以进为退”的策略,从文化人的记载出发,思考精英与民间的交往过程。

实践史:一个历史人类学的研究视角 ——以民间信仰研究为例

张小军 北京清华大学社会学系



宗教与民间信仰的一个核心的问题,在我们人类学看来就是宗教的实质论和形式论的问题。所谓宗教的形式论,包含了很多概念。而对应的实质论则问的是,到底什么是宗教,宗教到底是什么意思。现在大部分研究其实都是停留在宗教形式论

上面,是把宗教作为一个东西来解构,大部分是把宗教作模式化的处理,包括田野调查也是一样。我想说的是,民间信仰有一个走向实质论的倾向,也就是把宗教看成嵌入型的,这种现象是把它划入一个社会结构、文化结构,划到人们社会生活里面去看,而不是反过来,因为反过来是归纳的方法,不是演绎。现在大部分研究是模式化的。以民间信仰为例,其实这里面一个典型的表现就是把民间信仰做成了一个东西。我们在做学问的时候,这些概念都是一种工具,但是在使用这些工具的时候,我们相信真有一个东西,这就是很危险的。使用概念的时候一定要知道它的“度”在什么地方,不要真的把它极端化而当成现实本身。所以在这个意义上说,希望有更多的实质论的关怀,能透过这些概念去思考。

中国民间信仰研究的省思 ——一个历史学家的观点

王见川 台湾南台科技大学通识教育中心

我在乡村经历到的民间信仰或寺庙的迎神赛会,这种感觉在后来投入研究的时候,会引导我的研究和调查。研究已消亡的宗教是纯粹的历史问题。我很困惑,因为大半时间是活在过去,可是当你回到现实的时候,就有一种撕裂的感觉,怎么去弥补研究学问跟生活之间的鸿沟?我开始转向研究活着的宗教,它有历史的根源性,延续性很强,大部分都是从宋代以来,所以可以弥补历史研究的缺陷,因为这个是在影响活着的人。

研究中,首要的问题是怎么处理跟政府之间的关系,因为政府的政策是限制宗教的发展,被政府限制的宗教其发展大部分是扭曲的。政府扶持一些大宗教,去管那些它认为有问题的,最明显的例子就是张天师。



除了道教之外，政府还要约束跟道教比较近似的信仰，包含民间信仰。此外，政府对于神灵也有选择性，把它标记出来当作示范，典型的如妈祖跟关公。

民间也有对正当性的基本渴求，只是合法化不完全来自于政府而已，它会自己给自己一个合理存在的理由，最明显的例子就是通过巫师来给封号。所以我特别呼吁要从事巫的研究，其实巫也是一个统合的名词，它也有很多流派。

另外一个问题是儒家跟民间信仰的关系，其实儒教的重要客体就是“礼”的问题，传统上有“礼生”的角色，由有功名的知识分子担任，来执行地方的礼仪如寺庙的祭祀、引导等等，所以在这里我特别呼吁，对儒学有兴趣的人要去注意“礼生”。

中国最重要的宗教传统：民间信仰

朱海滨 复旦大学历史地理研究所



一百多年前，北京大学第一任宗教学教授到乡下调查无法按照西方观念归入教团宗教的大量“宗教传统”时，开始采用“民间信仰”这个词。

“民间信仰是指没有教义、教团组织的，属于地方社会共同体的庶民信仰”。宗教这个词的核心概念就是“超自然、超人间的信仰”，从这一层意义上讲，民间信仰肯定也是宗教。地处东亚的韩国、日本、中国都不是完全政教合一的国家，这几个国家的民间信仰都占绝对主导地位，我想这也是一种东亚文明。中国的文化实际上是从民间起来的，是建立在民间基础上的：儒家的学说就是在各个地方民间信仰的基础上提出来的，佛教在中国的传播走的就是民间信仰的路子，道教里面有很多神是来自民间信仰的。中国历史上的中央王朝对民间信仰采取的是既扶持又限制的做法，祭祀政策变化可以对民间信仰产生影响，并且不同区域之间的民间信仰存在相互

影响的趋势，而神在不同的时代也有不同的传说事迹。

我们应该重视民间信仰的研究，民间信仰是中国最重要的文化形态，我们研究民间信仰时要从实践出发，不要先从观念入手，日常生活当中是怎么样的就该怎么样，从那里起步，然后再去追求经典。民间信仰几乎没有文字资料，史料比较零碎，我们拿到史料的时候要做具体的评价。

宋代的士人、风水与地理师

廖咸惠 台湾暨南国际大学历史系

在过去二三十年间，学界对于知识分子与民间信仰的研究分作两类：第一类以儒教的现实关怀为主，从思想史或政治史的角度出发，认为知识分子跟民间信仰的关系比较倾向于对立或疏离；第二类强调参与或者利用，基本上关照到了宗教的正面贡献，北宋末南宋初有所谓地方化的精英出现，很多地方精英做的就是这样的活动。



士人以宗教为工具，达到教化地方民众、渗入地方势力、建立地方威望的目的，宗教信仰在这样的功能性取向下获得了相当大的支持和赞助。士人的宗教生活对民间信仰的发展产生了很大的影响。士人和民间信仰的交流活动以及交流之后对于参与交流的双方所造成的实质性影响值得我们关注。儒术互动对于参与的术数群体造成了怎样的社会效应？怎样影响到参与的知识分子对于风水技艺之学的认知和转变？这两个原来属于不同社会文化群体之间的界限是不是会因此产生所谓的淡化效应？

从开始具有社会流动性的宋代以来，士人跟术士之间的关系不再是一个简单的所谓技术范畴上的短暂关系，而是有了长久的情谊或建立了社会人际网络。



术士为了吸引知识分子的注意,在言谈举止或者诉求方面有向儒家知识分子靠拢的倾向;儒家知识分子通过这样的接触,也会重新思考他自己原来的知识分类和知识定位的方式是否适当。

材料、方法与问题意识 ——近年来宋代民间信仰研究的思考

皮庆生 中国人民大学历史系



历史学如何对民间信仰研究作出自己的分析,历史学跟人类学、跟社会学有什么差异?我觉得人类学、社会学是横切面的,但它的时间跨度远不如历史学所见到

的材料,从这个角度讲,虽然我们看到的是一些文献,这些材料当然也可以跟田野调查的材料进行类比,但是差异又很大。当然这有一个很大的问题,人类学和社会学是在场的材料,历史学是不在场的材料,其中我关注的主要也是宋代的材料,而它的分布是支离破碎的。

第二个层面的问题,就是中国各个地区的差异性。由于材料的缺乏,很多比较都是浅层次的,真正区域性的比较可能还需要在材料上进一步挖掘,事实上有些是可以尝试的。研究中要考虑到方法的移植跟变通,传统的做法多是把历史的研究变成一种建构理论的素材,去论证人类学、社会学、宗教学提出的理论和观点。民间信仰应该有自己的话题,首先是信仰本身的研究,如仪式、观念、组织、神谱等等;第二个是民间信仰跟现实社会的朴素阐释,这种阐释是将两者结合起来,而不是把民间信仰当成理解社会的工具。现在应该是走出“唐宋变革论”,有自己独立的话题和问题意识的时候,这样才能找到它合适的位置。

加强个案研究 期待理论突破

刘黎明 四川大学文学与新闻学院

用现代国外的一些理论我们可以写出很宏伟的文章,很多人说这是“失语”,我们是在用汉语表达外国人想法,按照外国人的思路来想。实际上在民间信仰的领域里也有这个问题,我们应该有理论的突破。首先要进行很深入的个案研究,然后才能在这个基础上扎实地建立起中国化的理论。有的时候我们引进了西方的某种理论,但如果全力以赴在个案研究中去体会,就发现不了这种理论的弱点。



宋代有个比较突出的社会现象,把人杀了祭鬼,一般以为这只是在宋代才被突出和强调出来,但其实是中国传统文明不断演进的结果。而我现在倾向于相反,我从敦煌卷子特别是密宗强调尸体操作的经典中得到启发,如果这样猜想的话,原来的描述可能要进行修正。文化的发展在某个阶段受到外界文化的刺激,有可能更加的野蛮,尽管在这一时期精英文化的发展良好,但是民间文化有可能不一样。我们接受西方的理论,但是如果只进行很宽泛的描述,在材料方面各取所需,就永远不能发现这个理论的价值在哪、问题在哪。只有进行很个别的问题研究,才能形成讨论,形成争论,形成学派,然后才能跟国外的汉学界进行对话。我们的研究在某些阶段,因为起步比较落后,肯定要借鉴别人,但是如果长期满足一般化地套用,就很危险,应该在深入的个案研究中不停地纠正它、丰富它。



宗教史研究的文化转向： 近来宋至清代的祠神信仰研究再探

蒋竹山 台湾东华大学历史系



宋代以来的民间信仰研究其实有非常多的文章是建立在 Valerie Hansen 的研究基础上。近年来中国大陆的研究方向,还是在谈淫祠、祀典知识。日本学者这几年的研究有一个断层,发展方向还没有超过金井德幸,关注的重点还是在谈祠庙、敕封、信仰跟地域社会的关系。而西方对民间信仰的研究从 1980 年以来也已经在走下坡。

关于民间信仰问题,我过去是以社会史的角度来观察官方与民间信仰的互动,这与我所受的训练有关。以前西方汉学界基本上都在研究所谓的明清通俗文化,其中有些人谈及民间信仰,但跟其他人不太一样的是,我基本上从社会史的角度出发,关心的仍是官方以怎样的态度看待民间信仰。

所谓宗教史研究的文化转向,就是说,以往我们是以社会史的角度来看民间信仰问题,花太多时间谈论淫祠、官方对民间信仰的态度,或者民间信仰本身的内容,包括民间信仰与地方社会的互动关系,这些都还是在考察上层和民间文化之间的互动联系。这几年,包括中国大陆、台湾地区在内,社会史研究也在不断转向,我最近比较关注整个文化史的研究趋势,在这里要强调的是,宗教史研究,如民间信仰研究,可否跳出所谓传统社会史研究的框框?民间信仰是不是一定要按照以往的社会史研究方法来考察?如果从文化史的角度来阐释,也许会有不一样的关注重点。

沟通古今的萨满

——研究宋代巫觋信仰的几个看法

王章伟 香港社会科学学报



我的第一个看法是要回到当代人的视界。其实我最初关注的问题很简单,就是究竟发生了什么事,我们必须去判断当代人所说的究竟哪些才属于巫觋和巫术的范围。何为巫术,巫觋又是指哪些人呢?我相信,回到当代人的视界,这是研究中国民间信仰的一个基本原则。第二个看法,史料和方法结合的问题。我们在什么样的史料上去建构当时的实况?我们要考虑的是,怎么样才可以摘下现代人的有色眼镜,尝试以宋人的目光去了解当代的巫觋信仰,社会人类学的研究方法很值得参考。虽然我们不能回到宋代去进行人类学家的蹲点考察,但如果运用不同方法去研究的话,我们还是会有更多的思考空间,也可以开拓更有意义的研究路线。重回到宋人的视野,怎样运用其他社会科学的方法帮助我们呢?所以第三个看法是,我们的看法、研究要立足史料,要谨慎变通。研究宋代的巫觋信仰,不同的社会科学方法可以帮助我们去想通里面的一些问题,或者做一些推论。台湾地区研究巫觋问题的专家林富士教授提到,研究历史的人就像一个沟通古今的萨满,我们就是要帮助现代人回到一个异文化的地方,去了解当代人在这方面是什么样的。运用一些社会科学方法来研究是有用处的,不过我们要小心一点。

战后以来台湾民间宗教研究视域及其问题

范纯武 台湾佛光大学历史系

今天各位比较关注的问题,一个是“民间”是什么?我们过去是讲民间是不发生的,或者说需要有士



绅或者其他作为表述者,但他们的叙述可能跟学者的理解完全不一样,这里面问题便浮现出来。第二,对于战后台湾的民间宗教蓬勃发展,我们重点从历史学讨论,总会尝试把过去跟现在的延续性找出来,但实际上常常是切割式的方式,常常是讨论过去,跟现在的关联很少。第三是区域性跟整体性,台湾的宗教研究里面一个很有名的理论是“祭祀圈”的概念,现在有大陆学者用“祭祀圈”研究中古时期甘肃村民的信仰,把这个概念移去当作分析的工具,而当它正在变成一个可能形成的工具,正在蓬勃发展的時候,也许

正是脱离原先概念架构的时候,我们又要怎样来看待?

台湾是一个很特殊的研究单元,许多西方汉学者和人类学者,他们总结中国的经验是从台湾的观察而来。从社会史到文化史、新文化史、新社会史,这是一个研究方式的转换。但在台湾社会都市化问题上,用人类学或者历史学方式去做,会发现“祭祀圈”理论在里面没办法运用,于是重新去解构“祭祀圈”,我是要脱离那种方式创造一个新的语词,还是要用别的什么方法?战后的台湾民间宗教研究面临很大的问题,过去它可能是具有代表性的,可以在这方面取得优势,尤其是在分析汉人社会信仰活动上的概念优势,可是现在,它反而失去了这样的优势,新的答案究竟在哪里,我想可能是我今天参加这次研讨会最主要的目的。

※ 主持人的话 ※

赵世瑜 北京师范大学历史系



“民间”何在,但实际上是从所谓“宗教”何在——弗里德曼的出发点出发,进而讨论所谓“‘民间’何在”这样一个问题。我觉得,“民间”这个概念比英文里的folk,即“乡民”,还有populace,所谓“大众”要好,因为它强调的是一个群体,一个共享的空间。那么在讨论民间时,历史学的贡献何在?如果现在没有的话,那么今后它应该如何,如果说有的话,它是哪些?什么是对中国民间信仰的“历史学研究的方法和立场”?人类学家研究民间信仰时,有他作为人类学家的立场,但是如果常跟历史学家交流,就会把历史学的立场运用到自己的研究中去。再比如说从宗教学的立场出发,就叫宗教研究,这个也是一个立场。我主张不要画地为牢,而是要跨学科、淡化学科的畛域。我们在讨论问题时,不见得和专业有关,比如学历史的,论文里面不一定就是历史学的立场。历史学立场是什么?我想第一是关注的范围是不是历史的主题,第二,是不是主要在和历史学者对话。像我们这样其实不是为研究民间信仰,我也不研究民间宗教,而是通过它去理解全局,民间信仰是理解中国的一个非常重要的窗口,而不是房子本身。□

张 佳 张胜利等 摘

復旦文史講堂

李焯然

新加坡国立大学教授

书山有路：许地山的藏书及其宗教研究

赵世瑜

北京师范大学教授

从田野中发现历史：民间文献、传说故事的知识考古

许子东

香港岭南大学教授

五四小说中的“男女”关系

复旦文史讲堂以学科交融的视角，探寻传统文史研究的前沿发展，尤其注重展现不同文化背景的人眼中的中国视境。自 2007 年 3 月以来，已邀请海内外知名专家学者作了二十九场学术讲演，成为复旦学子接触学术前沿的窗口。本期刊出最新三场讲演摘要，以飨读者。



书山有路： 许地山的藏书及其宗教研究

◎ 李焯然

新加坡国立大学教授



“许地山的藏书及其宗教研究”是一个与我相伴相随二十年的研究主题，从事这项研究有着诸多的巧合。

许地山出生于台南，名许赞堃，笔名落花生。甲午战败以后，许地山全家迁移到福建漳州。他在广州接受教育，18岁中学毕业，由于家境不好出来教书，21岁的时候到缅甸，在一个华侨办的中学教了三年书。在这段时间，因为在缅甸、马来亚旅游，他体验了很多当地的风土民情。尤其是曾经也在印度住过很长的一段时间，所以他对印度文化非常了解，他的小说、散文里有着浓厚的南亚、东南亚色彩。

三年后许地山回到中国，1916年进入一个由教会办的华英学校任教，这一年是他生命里一个很大的转折。在这年，他信了基督教，这跟他以后的宗教研究其实有很密切的关系。1917年，在工作了好几年之后，生活也比较安定了，他考进了燕京大学。1920年，许地山在燕京大学获得文学学士学位，留校担任助教，1921年，与茅盾等人成立文学研究会。在燕京大学毕业留校的同时，他还于1922年获得神学学士学位。当时他是周作人的助教，他的宗教研究与此不无关系。

1923年，许地山出国留学，跟冰心、梁实秋一起坐船去美国，进入了哥伦比亚大学读印度哲学、比较宗教

学。1924年在哥伦比亚大学拿到硕士学位。此后，他离开美国去了英国，于1925年进入牛津大学的 Mansfield College，研究比较宗教和人类学。在英国的时候，许地山与时在伦敦大学当讲师的老舍过从甚密，还经常为郑振铎在牛津大学图书馆阅读敦煌写卷，人称“牛津书虫”。郑振铎后来写《中国俗文学史》时，使用了很多许地山从牛津大学图书馆看来的资料。

短暂的牛津生涯以后，许地山回到中国。1927年，在燕京大学任副教授，讲佛教史、道教史与人类学。六年后的学术休假年，前半年他去了中山大学教书，《中国道教史》的序就在中山大学时写成；然后，另外半年去印度游学，甚至还去拜会了印度著名诗人泰戈尔(Tagore)。1934年回到燕京大学任教，1935年由于跟教务长不和而被解雇，同年，经由胡适推荐，南下香港就任香港大学中文系主任。

许地山去了港大以后，进行了翻天覆地的改革，把港大原本传统的、“八股”的教学改为文学、历史、哲学的分科，又把艺术史与社会学、人类学的做法引进了香港大学中文系。从那时开始，港大的全部课程起了很大的变化。后来，抗日战争开始，他在香港组织了一个中华全国文艺界抗争协会，当时在香港聚集了很多名人，包括徐悲鸿、胡愈之、茅盾。但是，许地山在香港



的时间其实很短,1935年去香港,1941年8月,就在香港去世了。他死后,他的家人返回大陆,而他的藏书则暂时托存于香港大学图书馆。

至此,“许地山的藏书及其宗教研究”的故事仿佛刚刚拉开帷幕。1951年,新建立不久的澳洲国立大学派人在亚洲购书,于是许地山的中文藏书被购往澳洲国立大学图书馆。在那批藏书里,我们可以看到许地山的“地山”、“面壁斋”等藏书印,以及他自己根据福建音拼写的“Kough Ti Shan”的英文名。可以发现,他的藏书里边有不少道教的善书,大概有一百多种,但是我们还没有看到他利用这些善书来写的作品。许地山的藏书里,有一本燕京大学燕京图书馆出的《道藏子目引得》,在这本书中,每一条他都做了笔记,这成了研究许地山的宗教研究很重要的文献。

在许地山的宗教研究中,他受西方人类学的影响甚为明显。许地山研究扶箕,觉得这是一种骗术,他还从各方面进行了科学的考证。其实许地山所谓“科学的方法”,是文化人类学的一种研究理路。在他的《扶箕迷信的研究》这本书中,有趣的是他用了一些人类学的观点去分析民间信仰,认为其实是周边的人的观念影响到了扶箕的人,所以是一种交感的观念,可以被看成是交感巫术的一种。这种所谓交感巫术的观念,其实是英国人类学家弗雷泽(James George Frazer)提到的一个观点。弗雷泽的书,在1921年到1925年间就传到了中国,周作人在《语丝》里边就曾经对此进行翻译介绍。1922年,许地山毕业于燕京大学宗教系,做周作人的助教,所以在一段时间里,他已经接触了弗雷泽的人类学的学说。等他到牛津的时候,就得以更加深入地去了解当时西方人类学是怎么看巫术跟宗教的。

1926年,燕京大学社会学系毕业的李安宅把《金枝》这本书翻译成中文,书名就叫《交感巫术的心理学》,1931年由上海商务印书馆出版。这本书特别提到,是许地山帮他校订的,所以我们可能也相信是许地山鼓励他把这本书翻译成中文。从这个背景来看,许地山的宗教研究,尤其是他对扶箕的研究,大概是受西方人类学的影响,尤其是交感巫术的这种理论被用在了他的民间信仰研究上。而且,现在收

藏在香港大学图书馆的许地山的英文藏书里,还可以找到许多这位学者的著作,包括*Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions, The Scope of Social Anthropology, The Worship of the Nature*, 以及

The Myth of the Original Fire。所以,许地山受西方人类学的训练,是可以从他阅读的这些著作里面找到线索的。

许地山去世很早,从1894年到1941年,寿命只有不到五十岁。作为现代著名的作家,他的小说到今天还有很多人在看,但是他的学者身份却蒙上厚厚的历史尘埃,变得隐而不彰了。他的《道教史》、《扶箕迷信的研究》这类书现在很少有人参考引用。而其实他的学术研究远不止于此,他还曾为哈佛燕京图书馆编了一本《佛藏子目引得》,这本书今天还可以买得到;他也曾经做过《道藏子目通检》,但在等待出版的过程中,香港沦陷,商务印书馆保存的组成这本书的三万多张卡片全部失散。如今,我们追寻许地山的宗教研究、彰显许地山的学者身份的重要凭借,除了他曾经出版的为数不多的著作之外,他身后散落在香港大学图书馆、澳洲国立大学图书馆的中英文藏书愈加显得重要。

许地山其实是一个知识面很广的学者,通英文、法文、德文、日文、梵文,还有希腊文,受过传统的国学、宗教学、社会学、人类学的训练。他是早期研究中国宗教的一个开途者,而且是引进了西方的科学理论和人类学的知识来进行宗教研究的一个学者。但是到今天,他的研究路线、研究方向,在中国其实还没有人去继承。

在这个关于“许地山的藏书及其宗教研究”的研究历程里边,我有很多感触、很多伤感,尤其是看到许地山的藏书。其实,学人跟藏书往往是分不开的,但是



许地山(1894—1941)



一个学人的藏书到最后下场是怎样？现代的学术体制下，许多学者的丰富藏书，最后命运都很令人伤感。在很多情况下，就算是有将藏书送给某些大型图书馆的提议，很多都不肯收纳。学者的藏书将来的下落，在生前其实根本不敢想象。

目前，我正与我的老师、研究道教史的专家柳存仁先生进行一项长期的工作，为澳洲国立大学 Menzies

Library 所藏的许地山中文藏书撰写提要。这份手稿，现在一共有五本笔记簿。最近又在澳洲国立大学图书馆新发现了一百多本许地山的线装藏书，其中单是佛教、道教大概就有六七十种，所以，这个工作还将在日后继续下去。□

曹南屏 摘

从田野中发现历史： 民间文献、传说故事的知识考古

◎ 赵世瑜

北京师范大学教授



“知识考古”这个概念来源于法国哲学家福柯，意思是是怎样去看待过去留给我们东西，这些是否都可以拿来复原或重构历史？当我们发现不同的历史材料的时候，这些材料之间的张力是怎样的？它背后又是怎样一种知识谱系？我试着运用历史人类学中田野的方法，从一些以前我们所不太关注的资料和文献出发，来重新审视和看待我们的历史与文化。

史料或文本：书斋与田野

我讲几个“碑刻、档案与契约的故事”，在内蒙古一个叫土默特左旗的地方，在其档案馆中留存了大概十万件左右的清代档案。我在该档案馆中却发现了很多将要销毁的档案，其中有一个登记簿，上面记载了上个世纪六十年代末北京的一部分知青。这里面就有很多我们现在熟悉的人，其中包括前北京市副市长蒋效愚，还有我现在的同事。

第二个例子是在贵州东南部清水江流域偏远的锦屏县，那里的苗族村寨保留着大概有十万件左右关于山林的契约。这些契约基本上是从清乾隆时期一直到民国有关山林买卖的。从中可以发现我们过去不太了解的方面。虽然我们都知道，从明代到清代，在西南地

区推行了大规模的“改土归流”政策——把由当地土司去管理逐渐变成由中央委派的流官去管理。从偏僻山区的木材贸易可以窥见，这样的体制变化对西南地区的开发以及整个帝国之间的关系起了怎样的影响，当地的“熟苗”、“生苗”与外地的商人究竟发生了怎样的关系，而木材在明清之际怎样由徭役转变成可以在市场买卖的商品，这些都是值得去思索和探究的问题。这样的材料又是非常丰富，所以它对于我们理解过去的制度、过去的一些重大主题，是大有裨益的。

第三个例子是所谓坟头上的“大历史”，在靠近重庆的一个叫永顺的土家族自治县，在那里的山区里发现了明代的墓碑。碑文上写着“生於明天啟癸亥年十月十四日甲，歿於周丁巳年三月二十四日辛”。明清之时并没有“周”这样的朝代年号，这个“周”究竟代表什么含义？原来这是清代“三藩之乱”时叛臣吴三桂的国号。这个立碑的人显然受过吴三桂的敕封，从中可以想象当时的一番历史景象，即使到了清代这样一个时期，中国还是呈现一个非常多元、复杂的面貌。

文本与文类：文献与口述

对于历史研究来说，要理解和解读留存下来的文



字文本,不管是档案、契约或是碑刻,文献学的方法都显得特别重要。套用文学理论或者文学的概念,就叫“文类”,这样的文类,除了文字材料以外,还有很多诸如口述的传说。如果要把其当作史料来用,我们应该如何去考察其真实性,如何去界定其大体所处的历史时代。我们知道历史学家顾颉刚,在关于孟姜女的传说的研究中,就有方法论方面的建树。虽然这很困难,但却是需要我们不断去努力的地方。

在河南西北部一个村子的祠堂里记述了一个很有意思的传说:它的始祖何时如何从山西的洪洞迁到河南的济源这个地方。它的族谱也是这样记载的,但是在祠堂里有块碑却说他们的祖先世居于此,两者互相冲突。我怀疑这块碑是经过改造的,但是为何当时会这样诉说值得我们去探寻其背后的原因。

另外一种文类,在云南楚雄彝族自治州,当地的文庙里面有一副石刻,上面记述了当地“土主显灵”的故事。土主是地方性的神祇,对于这样一幅图像,我们应该怎样去进一步解读?这样的图像怎样变成我们借以理解历史的重要资料?其实,石刻中讲了这样几个故事,一个是雍正年间朝廷派李卫到云南管理当地的盐政;另一个是张献忠的部将孙可望带军队打到这地方,后来与永历政权合作。这些故事揭示了什么问题?我们知道,土主庙是当地最神圣的地方,能把这样一些故事用石刻的方式放在当地的土主庙供奉着,这说明当地人认为这是他们最重要的历史经历,这也说明改土归流后,边远地区逐渐接受了来自中原的主流文化,而从内地过去的一批人,即使是明朝的残余力量,也对当地的社会历史产生了重大的影响。

对于这样一些不同的文类,其实都是不同的人群、不同的阶层、不同的地域表达着他们对历史的看法。当我们看同一段历史时,如果仅用单一的材料,可能获得一部分真实,如果用多种不同的材料,我们可能更能看到历史的真实,从而对历史的认识也更为丰富。

语境的变化:问题意识

在广东有很多漂亮的祠堂,福建则有很多庙宇,现

在都相当常见。其背后有什么原因呢?其实有很多故事,在元末明初的时候,当地不同的族群,在当时都是所谓的“化外之民”,也就是今天的“无籍之族”,都不在正统国家管理之下。那时候,他们想方设法要进入国家的编户齐民的那套系统里。这与我们过去的历史解释模式是不同的,过去我们长期习惯于阶级的观点,认为百姓害怕国家统一管理,说国家税收和徭役重,百姓不堪重负,纷纷逃离,不在户籍册,所以在王朝的末期户口的数字都急剧减少。其实,这恰恰忘记了在王朝之初,很多人是希望进入国家的户籍管理系统的。为了想证明自己是这个地方的合法居民,他们就编出一个祖先来源的故事,这在南方的祠堂和庙宇里随处可见。这些现象的背后跟户籍制度、里甲制度、军事制度和宗族制度,跟当时这些地方发生的历史过程都有直接的关系。港台、东南亚及欧美的学者已经对华南作了长时间的、富有成效的研究,我就不一一赘述了。

相较于华南研究的规模和成效,我们对华北的研究却要少得多。而华北一直是中原文化的根基所在,历史延续性很重,需要我们长时段的审视。有两个非常重要的转折,一个在距今大概八百年的宋元之际,一个在距今大概两百年左右的另一个重要历史时刻。

宋代左右,北京第一次成为都城。北京从秦汉到唐代一直是一个边陲之地。从契丹的“南京”到金的“中都”,再到元明清的都城。可以说,北京之所以能成为都城,是拜这些从北方而来的草原民族之所赐。因为这些草原民族的世界图式,他们对帝国的视野是和中原王朝不一样的。首先北京一旦成了都城,整个中国的格局发生了很大变化,南北的关系也发生了很大的变化。其次,在南方看不到很早的东西,故事也不能追溯到很早。南方能够有韩愈、苏轼这样的人物就已是了不得,可是在北方看到的象征不仅如此,而更是今天看起来是所谓“人文初祖”的女娲、炎黄、尧舜,两者的确不可相提并论。

在第二个重要的关头,我们常常忽略和遗忘一个重要的变化:两千年以来北方民族南下牧马的趋势到18至19世纪时戛然而止,开始另外一种“反向运动”。这种反向运动其实从明中叶就开始了,当时这种方式叫“雁行”,主要是山西和陕西北部的老百姓,春天的



时候跑到边外去开垦土地，收了粮食赚了钱又返回老家。这种从南到北的浪潮一直持续到清代，西北的广袤区域也成为迁徙的方向。而从当地的档案中可以看出，这种“雁行”的方式逐渐变成一种定居的模式。随着定居，他们把内地中原的文化传统以至很多社会组织形式带到草原，这样经过长时间的融合，才从组织上保证了帝国的版图。过去我们对这不够重视，我认为这非常了不起，足以与前面那次变化，包括 19 世纪中叶西方人进入中国这样的变局相媲美。

今天讲了很多的材料，我这里作个简单的归纳。过去我们关于地方历史的研究，无论是地方志还是地方史，并不是真的从地方的角度去写这个地方，而是从地方来看国家，看整个帝国和通史，地方史往往只是一种国家历史的地方版本而已。我们要对这样一种宏大叙事下的地方历史作出反思。

如果地方历史是所谓“小历史”，国家的历史是“大历史”，我们怎样去理解“小历史”与“大历史”之间的互动呢？其实，我们关注地方，搜集很多地方的资料、民间的文献，并不仅仅是为了说明这个地方，而是为了反过来有助于理解国家是怎样运作的。而研究国家的运作，国家的机制就非常重要，而国家的机制在怎

样运作，必须从实践当中才能发现。田野的方法是重要的发现历史的方式。因为我们需要多种“声音”来看待历史，对于很多正史或者传世文献，由于时过境迁，我们今日理解起来可能会很困难，这需要从其他的一些文献，特别是民间文献，或者传说故事中去寻求帮助和解释，这也正是我今天演讲题目的所谓微言大义。

我们面对的是客观的历史，我们不可能去复原它。历史是动态的、多元的，区域性的资料和文献、地方的文化传统在历史的建构过程中亦扮演了重要的角色。过去我们总是习惯单线地、一元地、一成不变地来看待和解释整个历史，而忽略了从“从田野中来发现历史”，如果忽视历史的多元性，我们对于整个历史的理解肯定是片面的。现在到了我们去做出某些改变的时候了，怎样去突出历史的动态性，在问题意识、方法路径上，怎样的理解才与过去的理解会有所不同，怎样才能使我们的认识更加丰富和多元化？这需要我们从事历史研究的人，包括在座的同学来共同努力。其实，所有这样一些尝试和努力，都是为了日后能够重写中国通史。□

肖军摘

五四小说中的“男女”关系

◎ 许子东

香港岭南大学教授



我们面对很多关系，阶级之间穷富的关系、中外之间的民族关系、宗教中人跟神的关系等等。从上世纪二十年代到现在，我关心得最多的是两个关系：一个是知识分子与社会、与大众的关系；第二个就是男女的关系，今天讨论的就是这两个关系，先从一段文本说起。

《伤逝》里面，值得注意的是这样一句：“知道中国女性并不如厌世家所说的那样无计可施，在不远的将来，便要看见辉煌的曙色的。”“辉煌的曙色”这么光明的词，这在鲁迅笔下很罕见。小说有两点非常有意思。第一点是，他们谈恋爱的整个过程中只有一个人说话，一直是男的在说，女的在听。说的是西方文学知识，基本上等于老师给学生上课。第二，最精彩的是，他不是对这一个人，而是通过一个人的话就得出结论说“中国女性”是有救的。在这里我们看到了一个模式：“爱人=教人=救人”。“教人”就是传递知识，那为什么“教人”就是“救人”呢？鲁迅写涓生觉得子君一有反应，就等于“中国的女性”走上解放的道路，“教人”就把个人感情和启蒙社会连上了。

这个模式影响深远，关键就在于文化洗脑。用逻辑的、学术上的语言说就是：文化的差异成为“五四”爱情小说的一个基础，这个差异构成了爱情小说的戏剧性、张力；而对文化差异的消除便成了爱情成功的一个标志。《伤逝》中的差异没有消除，所以终于有一天，涓生就告诉子君说我不爱你了。情与爱、恩与恨，这是一个

永恒的矛盾，没对没错。但问题是，没有人把《伤逝》当作单纯的爱情小说来读。从一开始，文学史就把这个小说解读为“无产阶级要解放自己首先要解放全人类”，即男女追求爱情自由，在不改变社会现实的情况下是得不到的。但是，这个小说有象征意义，男的是拯救者，女的处在牺牲和被拯救的境地下，因此男女关系在这里是知识分子想象中的他与大众的关系。所以从这个角度来看，涓生承认他不爱子君，等于是知识分子承认他的理论、思想不但帮不到大众，反而害了大众。子君回去后就糊里糊涂死掉，这是鲁迅特别安排的，这就使得涓生要忏悔，也就是启蒙失败了。

鲁迅是一个启蒙主义者，但却是一个悲观的启蒙主义者。这一点在写《伤逝》的时候很清楚，他知道启蒙的结果很可能是不但救不了人反而害了人，所以他让涓生的启蒙失败，让子君死掉。鲁迅在这里承认说启蒙者错了，大众跟启蒙者走是没有出路的。男女关系中的“文化洗脑”在后来有许多例子，正例反例都有。反例比如张弦的小说《挣不断的红丝线》，正例如样板戏里的洪常青和琼花，再如林白的新作《致命的飞翔》，这些都是《伤逝》中恋爱模式的不同演变。

第二个例子，《春风沉醉的晚上》，讲一个很穷的知识分子去找房子，跟隔壁的一个女工合租。初次见面后的一个礼拜里，那个女工天天从他的房间经过，没说话，后来终于说了第一句话：“你在看什么书？”同



样,又是文化起了重要作用。隔了几天,女工买了香蕉,请他到房间里来坐,在这里“吃”打通了男女关系,而《伤逝》里却是涓生“推开桌上的酱油醋瓶,摊开稿纸,开始翻译”。这里,食物和涓生的写作是个对立的东西,这样看来,涓生的失败是在所难免的,他根本没有体会到子君这些“油盐酱醋”所包含的爱情。用“吃的”作为联系在后来许多小说中都成为关键,如《芙蓉镇》、《绿化树》、《小城之恋》等。

与《伤逝》不同的是,《春风沉醉的晚上》里的女工虽然地位低、没文化,可她觉得自己道德上比他高,觉得这个男的在堕落。在这里,拯救者与被拯救者一面倒的关系改变了,双方都要拯救对方,双方互相可怜。但最终郁达夫把鲁迅的模式变成了:因为无力救人,所以不敢爱人。在这里他完全没有信心,主要的顾虑是,有没有权力把你认为的弱者从这个状态拉出来,特别是当你把他拉出来后又不管了,这就是为什么他说“你再不要害别人”。

简单地说,郁达夫看到了知识分子和大众中间的鸿沟无法跨越,所以他放弃。后面有很多作家没有看到郁达夫这个警告,他们跨过去了,后来小说中写到才子和工农大众的结合,最后都是悲剧收场的,《绿化树》、《男人的一半是女人》、《一个人的圣经》等小说无不如此。

第三个例子,《创造》,是茅盾的第一个短篇小说。关于《创造》有几种不同的理解,第一种解释为诺拉出走的故事,女的不堪做花瓶,最后走掉。但茅盾说他写这小说,爱情只是件外衣。他说他写《创造》是因为《蚀》三部曲受到批评,他的主旨是“革命一旦发动就无法阻挡”,在这一点上茅盾是非常有远见的。第三层意思,发动者反而会被抛弃。鲁迅的模式,爱人就是教人就是救人,鲁迅没教成,现在茅盾是教成了,可是这个学生不感谢老师,而是要把你抛弃。小说写得很“矛盾”,作者理性上支持女主人公,可在感性上透出对男主人公的同情。

茅盾就是小说里的君实,他教了别人,别人革命把他抛弃掉。所以用知识分子和大众的关系来体会就会发现,你把人家叫醒,人家最后却把你抛弃。再想想二十世纪知识分子和大众的关系,在这一点上,茅盾比鲁迅、郁达夫都有远见。

刚才讲的都是男作家的小说,在这些小说中我们发现,经济、身体跟文化通常都是三个张力。其中,强调身体因素在整个现代文学里面是很少的,而凡是打破经济束缚的爱情在五四小说里往往都不成功,如《金锁记》、《啼笑姻缘》、《日出》等。最重要、写得最多的就是

第三个张力——文化差距以及对文化差距的消除。在这个消除的过程中,我们看到男作家写了三种模式,即A,爱人—教人—失败,反而害人;B,爱人,但不敢去教,也不敢去救,互相同情;C,爱人—教人—成功—反过来被抛弃。

但这三个模式都是男作家写的,背后都有象征意义。知识分子爱国、救世、启蒙,但启蒙可能失败,结果没法救大众,这是鲁迅描述的;第二种,爱国救世,但是不敢启蒙、无力启蒙,只停留在人道主义的“同是天涯沦落人”的层面,这是郁达夫的写法;第三种,矛盾所写的,你爱国救世启蒙唤起了群众,最后却被革命吞没。所以,三种爱情模式引出了三种知识分子对自身使命的认识。

我们看看女作家又是怎么写的。第一个例子是丁玲《莎菲女士的日记》,丁玲没有真的颠覆前面讲的模式,只是换了一个角度,但她这种写法却影响深远。后来的许多小说都沿袭了她的写法,凡是写女主人公和几个男性,读者就会发现,她不是在选择男性,而是在选择不同的生活方式、生活道路,甚至是不同的信念信仰,《青春之歌》是这样,《北极光》也是。

另外一个很好的例子是张爱玲的《倾城之恋》,男人爱人就是教人、救人,这个模式一点没变,但张爱玲在另一种意义上颠覆了五四小说的传统。原来的爱情小说都是男女在一起跟社会作战,涓生和子君他们很相爱,但封建社会逼他们分开,梁山伯和祝英台是这样,罗密欧和朱丽叶是这样,觉慧跟鸣凤是这样。直到《倾城之恋》,社会没有问题,可这两个人自己在打仗。



《伤逝》剧照



讲男女好、跟社会作战的都是通俗文学，那是张小娴、亦舒、李碧华她们写的；而西西、黄碧云、朱天文、朱天心、李昂她们写的都是男女在作战，《倾城之恋》就是这个转折。

张爱玲第二个捣乱是什么，我们从白流苏的角度来看。白流苏等待被救，可她知道她得到爱要经过一个桥梁，这个桥梁就是假装作学生来被男人教。小说里最精彩的一段是范柳原问白流苏是不是懂了他讲的《诗经》，白流苏内心独白：“哦，碰到一个精神恋爱的，说的话听不懂。不过，听不懂也没关系，反正将来找佣人的事情都是我作主的”。五四男作家写女性都是一个特点，玉洁冰清，外表要好看，内心要纯洁，这是男作

家的盲点。鲁迅只看到“她睁大着稚嫩的眼睛”，郁达夫只欣赏王映霞的浪漫。我们不会想到，当涓生在跟子君讲易卜生的时候，子君心里说，听是听不懂的，但将来找房子要我作主。这只有张爱玲看得到，张爱玲是女人。

女作家写作时没有男作家那么明显地强调知识分子启蒙者的角色，谁启蒙谁啊。要是回到五四文学的象征意义上，那我们老百姓大部分就是这样想：哦，碰到一个讲理论的，讲吧，讲吧，反正钱我们是自己赚的。□

杜斐然 杨 琴 摘

新书介绍

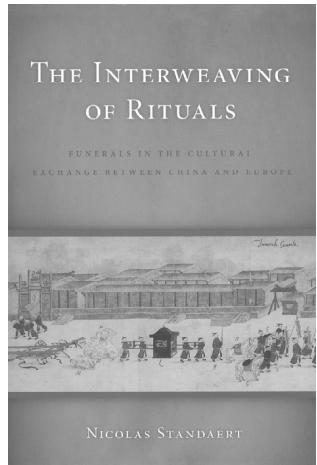
钟鸣旦《礼仪的交织：中欧文化交流中的葬礼》

比利时鲁汶大学汉学系钟鸣旦(Nicolas Standaert)教授的新著《礼仪的交织：中欧文化交流中的葬礼》(*The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*)最近由华盛顿大学出版。本书着重描述明末天主教入华至十七世纪晚期天主教葬礼与中国本土葬礼习俗的交汇与融合，是一部中西文化交流史的研究专著，内容涉及古代欧洲与中国 的丧葬礼仪、中国古代社会生活与习俗以及中西宗教文化的交流与互动。

全书内容共分八章。第一章主要介绍中西相遇之前，欧洲天主教与中国儒家及佛教、道教的丧葬礼仪，讨论双方葬礼的基本结构与特征，并历时地考察十到十六世纪之间中西各自的礼仪演变。第二章探讨十七世纪欧洲传教士笔下的中国葬礼，并由此考察传教士对中国礼仪的理解与态度。第三章追溯天主教葬礼逐步进入中国社会的过程，及其与中国礼仪风俗的融合；同时讨论耶稣会士如何因环境的影响，由对中国礼仪的排他主义立场逐渐转为较为包容与开放。第四章讨论由于天主教葬礼的广泛实施，丧礼如何成为一种反驳天主教徒“不孝”指控的手段。第五章着重关注新创立的中国天主教葬礼，探讨它如何在中国传统葬礼的框架中融入天主教的礼仪。第六章探讨天主教对设置牌位、供奉食物、焚烧纸钱等中国“迷信”葬礼习俗的态度，讨论何种礼仪从天主教教义看来是合法的或是与教义相悖的。第七章是个案研究，考察皇室对内

廷传教士葬礼的赞助。这些传教士去世后，最终按照以中国传统习俗为主导的丧葬礼仪安葬。第八章是全书的结论，作者用“织布”(textile weaving)的比喻来描述中西文化交流中礼仪融合的复杂性，并指出天主教礼仪的社会功能：礼仪是天主教徒身份认同的核心标志。在中国环境下新生的天主教葬礼，确认和巩固了参与者的宗教身份，并使得他们藉此在以一个异教文化为主导的社会中凝聚为一个整体。

本书的一个重要特色是大量地搜集使用中文、拉丁文以及其他欧洲语言写成的原始材料，这使得本项研究具备了极为扎实的文献基础。作者出色的语言与文献功底也令人钦敬，正如著名汉学家卜正民(Timothy Brook)教授所言：“作者对汉文、拉丁文和其他欧洲语言文献的使用具有示范意义”。本书不仅是中西文化交流史研究的优秀著作，而且由于涉及内容广泛，对于中国古代社会生活史以及礼仪制度的研究同样具有启发意义。□



张佳 复旦大学历史系博士生

外刊撷英

- 《洪迈〈夷坚志〉的文本流变》(A Textual History of Hong Mai's *Yijian Zhi*) Alister D. Inglis, *T'oung Pao*, Vol. 93, Issue 4/5, 2007

文章呈现了宋代洪迈的一部异事汇编《夷坚志》在宋、元、明、清及民国时期的文本流变情况。《夷坚志》所搜罗的内容都是启蒙时代后受西方影响的学者们所谓的超自然事件，其中也有不少是颇具报导价值的记述和奇闻轶事，该书最初是420卷(或章)。这部作品聚焦于当时的各种宗教观念，有助于我们理解宋代妇女的社会地位、儒家学者的宗教原则、占统治地位的精英们对北宋衰亡的反思。

- 《梁托好比花、枝、叶：〈营造法式〉所见之十至十二世纪中国建筑学的隐喻法与概念化》(Bracketing Likened to Flowers, Branches and Foliage: Architectural Metaphors and Conceptualization in Tenth to Twelfth-Century China as Reflected in the *Yingzao Fashi*) Feng Jiren, *T'oung Pao*, Vol. 93, Issue 4/5, 2007

文章考察十至十二世纪中国建筑学上的隐喻与概念化手法。对于前现代的中国建筑学研究来说，最重要的原始文献就是北宋时期钦定的建筑学论著《营造法式》，它由李诫于1100年完成，并在1103年出版发行。本文作者认为，在《营造法式》中，一种系统的建

筑学隐喻法构成独具特色的梁托术语的基础。在这种隐喻系统中，梁托的各种元素被比喻为“花卉”、“枝条”、“浪花”、“树叶”或“花瓣”，其整体被比作花丛。通过翻阅当时的文学作品，作者发现，至少在十至十二世纪，建筑师和文人很相似，他们都察觉到，梁托装置就像是花丛或盛开的树木。这说明对梁托的植物学命名传统和建筑学概念化手法可以追溯到早期中国。

- 《垂死王朝的赞歌：宫廷音乐家眼中的清朝国歌》(Anthem for a Dying Dynasty: The Qing National Anthem through the Eyes of a Court Musician) Ye Xiaoqing & Lance Eccles, *T'oung Pao*, Vol. 93, Issue 4/5, 2007

文章集中对著名的宫廷音乐家曹心泉所作的清朝国歌乐谱进行批评。就音乐观而言，曹心泉与传统儒家非常相似，他们都以《礼记》所阐释的原则为基准，曹心泉强调，忽视这些原则，就会加速王朝的覆灭；他提出，国歌的修改应该体现音乐的基本功能是道德教育而不是娱乐的观念。

- 《元杂剧中尉迟敬德像的形成》(元雜劇における尉遲敬徳像の形成について)和泉ひとみ, 日本中国学会报, 第五十九集, 2007年

在众多文学作品中，尉迟敬德是被作为唐太宗的



心腹、对唐朝建立有大功的人物来描述的。他以勇武过人、忠于君王的武将形象备受赞誉，并以此在多数场合亮相，他给读者留下鲜明印象的是他挥舞铁鞭、追杀敌人的雄姿。手持铁鞭的尉迟敬德像在通俗的元杂剧中最早展现是在元代后期刊行的《尉迟恭三打哪吒》。尉迟敬德故事的原型源于《旧唐书》、《新唐书》、《资治通鉴》等正史，但是，手持铁鞭的英姿却不见于正史记述，所以本文以非正史系统的材料来考察尉迟敬德在元杂剧中形象的形成。

• 《〈世说新语〉的三国描写和刘义庆》田中靖彦，日本中国学会报，第五十九集，2007年

《世说新语》的撰者是南朝宋的临川王刘义庆，不过，在载有刘义庆本传的南朝正史《宋书》中却没有关于《世说》一书的记载。鲁迅认为，该书的实际撰者是刘义庆幕下的文人；吉川幸次郎也指出，《世说》成于众人之手。另外，以往研究也多关注编纂《世说》的文人群体的作用，而作为主撰者刘义庆与该书的关系却鲜有问津。本文作者读取《世说》中关于三国的描写，来探究刘义庆撰书的意图。

• 《试论秦汉刑罚体系形成史——腐刑和戍边刑》(秦漢刑罰体系史への一試論——腐刑と戍邊刑)宮宅潔，東洋史研究，第六十六卷，第三号

随着睡虎地秦律、张家山汉律的出土，人们得以更加详细地了解从秦到汉初的刑罚体系。秦汉的刑罚中有许多带有性别差异的刑罚，比如腐刑和戍边刑。这两种刑罚的存在说明至少有一部分刑罚是专为男性而设的。众多的成文法以及刑罚自身，可能在最初制定时并不是以全部人为惩罚对象，而只是针对特定集团内的男性成员。将女性排除在某些刑罚之外的现象，并不是单纯针对女性的优遇，而是这些刑罚最初就只是针对男人制定的。但随着成文法的积累，它们的适用范围扩大了，“一部分肉刑（如黥、劓）不能施于女性”这种刑罚观也在发生变迁。有着不同历史起源的刑罚在发展过程中逐渐普遍化，对此必须从刑罚体系变迁的角度加以重视。

• 《西夏的两个官僚集团——十二世纪后半叶的官僚登用法》(西夏の二つの官僚集團——十二世紀後半における官僚登用法)佐藤貴保，東洋史研究，第六十六卷，第三号

十一世纪前半叶到十三世纪初的西夏国，游牧民族党项族人控制了以汉人住民为主的宁夏、河西地区。西夏在创立西夏文字的同时也以汉字作为官方文字，这一点与同时期北方的辽、金是一样的。从十世纪末到十一世纪前半期的建国期，有许多汉人进入了西夏的权力中枢。本文通过对西夏国遣金使节特征的分析以及对官员姓名的分析，得以证实西夏的文官系官僚多为汉人、武官系官僚多为党项人这一史实。由游牧民族建立的西夏，在建国之初只有武官系官僚，而在整备国家体制的过程中逐渐采用了文官系官僚的人才登用法，但是究竟西夏是经过怎样的过程将文官系官僚登用法导入国家体制的，还是一个尚待解决的问题。

• 《唐代的“胡”和佛教的世界地理》(唐代における胡と佛教的世界地理)森安孝夫，東洋史研究，第六十六卷，第三号

从汉代到南北朝时期，“胡”主要是指以突厥为主体、以五胡为代表的北方骑马游牧民族，而后来逐渐变成以西域农耕民为中心的异民族的代称，到了隋唐时代，后一用法已经凌驾于前一用法之上。通过对唐代成书的梵汉辞典《梵语千字文》、《梵语杂名》中“胡”字意义的考证，可以发现在这两部书里“胡”都是“粟特”的代称，所以唐代文学作品中屡屡出现的“胡姬”，当为粟特进献的女奴隶。而通过对《藩汉对照东洋地图》以及玄奘的《大唐西域记》等作品的考察，可以知道唐代至五代佛教徒的世界地理观，是把世界分为四主统治的四个大的区域，即东方的中国、南方的印度、西方的东罗马和北方的突厥。

• 《从朝鲜史料看“倭城”》(朝鮮史料から見た「倭城」)村井章介，東洋史研究，第六十六卷，第二号

16世纪末丰臣秀吉出兵朝鲜时，在朝鲜各地修建了许多城郭，这些城郭在学术界被称作“倭城”。倭城根据其建造场所、战略意义以及样式、构造的不同，可



以分为“连接城”、“传递城”以及“防御城”。“连接城”、“传递城”是为了确保日方受到明朝进攻时军队的补给路线畅通,以及作为秀吉亲自出兵时的驻扎场所,大多在朝鲜旧有城堡的基础上改造而成。“防御城”是在日本进攻明朝的野心受挫后,出于防备朝鲜方面的进攻以及建立地域支配据点的目的而修建。本文通过对作为被侵略一方的朝鲜史料的运用,以文禄之役中建造的城郭为考察对象,对倭城群的战略配置,守备军的构成、指挥者以及城郭自身的构造进行了考察。

●《封倭和通贡——围绕 1594 年宁波开贡问题》(封倭と通貢——一五九四年の寧波開貢問題をめぐつて)中岛乐章,东洋史研究,第六十六卷,第二号

明朝一方面基于限制跨越边境的人员流动、防止中国周边出现不安定因素的目的,一方面出于国家独占对外贸易利益的经济考虑,采取了海禁以及朝贡政策,但“贡市一体”的原则,在十五世纪末便趋于弛缓。十六世纪中叶,明朝西北边境的鞑靼为了要求与明进行边境贸易而不断对明进行军事侵袭,而东南沿海则因为朱纨厉行海禁而使日本的走私贸易者和倭寇一体化。明朝最终认识到现有政策的不现实性,于 1560 年之后部分开放海禁,并允许长城沿线的互市贸易,逐渐形成了新的贸易体系,即广东与东南亚的互市、马六甲与荷兰的互市、从福建到东南亚的往市、西北边境与蒙古贸易的“四口”。16 世纪后半叶形成的这种新的东亚贸易秩序,取代了明初以来的朝贡、海禁体制。

●《秦律中的夏和臣邦》(秦律の夏と臣邦)渡边英幸,东洋史研究,第六十六卷,第二号

形成于中国古代的“中华”观念,自汉代以后一直作为王朝国家统治秩序的代称。但是在统一国家和民族意识尚未形成的先秦时代,“夏”与“中国”所指代的内容是多样的。在睡虎地秦简《法律问答》中可以

看到“夏”、“夏子”以及“臣邦”等概念。秦对那些难以编为秦民范围的人,使之服属于“君长”和“君公”之下,并将这种有别于秦的郡县的统治途径称为“臣邦”,为将这种统治途径从政治统合的层面加以说明而采用了“夏”的概念。“臣邦”的人与秦民有别,被归入“夏”的范围。秦将秦的女子嫁给臣邦的统治阶层为妻,生下具有秦的血统的“臣邦”人,这些秦女生下的人被称为“夏子”,或者称之为“准秦人”。因此,“夏”和“秦”通过两种途径建立关联,一是作为秦的政治臣属,二是从秦人那里继承秦的血统。这种关系并非通过明确的边界、地域或特定的文化习俗来规范,而是将秦统治下的人进行分类,因此具有政治方面的特性。

●《黄遵宪〈日本国志〉的宗教观——清末外交官眼中的神国》(黄遵憲『日本国志』の宗教觀——清末外交官の見た神国)矢羽野隆男,东方宗教,第 109 号

黄遵宪的《日本国志》作为近代中国人研究日本的专著获得了很高的评价,人们向来对黄关于日本的思想、文化研究注目颇多,但对于他的宗教观却很少关注。通过对黄遵宪《日本国志》中“神道”和“佛教”观的分析,可以知道黄遵宪摒弃了水户学派“神代是皇统起源”的历史观,而从中国文化向周边传播的文化史观出发,提出了“神道”、“道教”同源说。在《日本国志》“神道”和“佛教”本论部分,黄遵宪为了反映日本的现状,必须要沿用日本政府的主张,而在可以自由表达自己见解的评论部分,黄遵宪便从儒家学者的角度出发否认了神道的神秘性,并从文献实证的角度对神武天皇的真实性提出质疑,并出于对中国文化的自负心理,将日本神道的起源归结于徐福带去的方术。黄的“神道”、“道教”同源说,对近代的日本道教研究亦产生了一定的影响。□

姚建根 朱莉丽 摘

南宋的国防体系：以制置使为视角

姚建根

南宋时期，以战为常，与金、蒙元相比，宋的军事实力处于劣势。然而南宋王朝能够维持一个半世纪的统治，原因是多方面的，南宋形成的应对战争的战时体制便是其中之一，而制置使制度是南宋政权为抵抗强敌而实行的战时体制的组成部分。换句话说，它是构成南宋整个国防体系的重要军事制度。本文旨在论述制置使制度与南宋国防体系之间的联系，展现南宋国防的全貌，说明该制度对维持南宋王朝生存的军事意义。在南宋以“防”为主旨的国防体系下，国土自西向东形成了四大制置使战区：四川、京湖（广南）、江淮、沿海。

四川制置使战区由成都府、潼川府、夔州、利州四个安抚使路构成。它处于南宋战略防线的西陲，特殊的地理环境使之成为一个相对封闭的“孤垒”，可正是这座“孤垒”，在相当长的时期内却成为南宋屡次抵御强敌的桥头堡。

京湖制置使战区包括京西南路、荆湖北路、荆湖南路，其“首蜀尾吴”的战略位置足以使之成为南宋的“国之屏蔽”。京湖制置使战区作为长江防御的重心，战略要点多且分散，加强各个点之间的联系不致孤立是事关该战区成败的关键。襄阳府、江陵府、鄂州三城互为犄角、唇齿相依，如何在它们之间维持有效的军事平衡和机动，直接决定宋军在该战区的胜负成败，而南宋军事的总崩溃就开始于京湖战区襄、樊的失守。广南制置使的设立相当晚，且仅存三年，其统辖范围应为广南西路、广南东路。虽然广南之设制置使既迟晚又

短促，但它的创立却表明南宋已将制置使制度推广至全国，以制置使为核心的国防体系覆盖全境。

江淮战区主要涉及四路：淮南西路、淮南东路、江南西路、江南东路。江淮地区制置使的设立情况比京湖更为复杂，有时两淮合而为一，有时分立而互兼，而有时又设江淮制置使，同时还置沿江制置使，这些情况或是相替或是并存。造成江淮战区制置使设置频繁变动的主要原因在于，江淮战区内有守卫南宋京畿的两道天然防线——淮河、长江，它们就像是两条大战壕，掩护着南宋的心脏地带，因而淮防与江防策略的改变时刻影响着战区制置使的置罢与分合。

广义上的沿海制置使战区应包括两浙西路、两浙东路、福建路及各自的沿海地区。它是南宋江防的终点和海防的起点，与四川、京湖、江淮三个制置使战区比较，沿海制置使战区在南宋时期还是相对平静的，直至宋末这道“最后防线”才在蒙古大军的进攻下自行瓦解。

四大制置使战区构成了南宋国防体系的主体，各大战区具有自身的特点，因此它们在国防上的战略地位不尽相同。及至理宗时期，制置使制度发展得最为完备，战区制置使几乎在全境设立，成为南宋国防体系的支柱，在抗击强敌的战争中发挥出重大作用。□

（姚建根为我院博士后）

复旦大学文史研究院第二批项目立项公告

我院第二批项目于 2008 年 1 月公开招标,共收到 16 份申报项目。经过专家评审并公示,其中 8 个项目

序号	姓 名	单 位	项 目
1	陈广宏	复旦大学古籍整理研究所	文学史叙述的现代转型:西学知识、日本经验与本土化进程
2	马 军	上海社会科学院	1949 年前中国学术界译介“海外中国学”篇目汇编
3	邵毅平	复旦大学中文系	东亚汉文学史
4	司 佳	复旦大学历史系	欧美视界中的晚清上海社会
5	孙卫国	南开大学历史系	清乾嘉学派与朝鲜北学派之交流与比较
6	汪涌豪	复旦大学文史研究院	越南汉文燕行文献集成(越南所藏编)
7	吴 格	复旦大学图书馆	《续修四库全书总目提要》编纂档案及桥川时雄研究
8	张仲民	复旦大学历史系	晚清的“卫生”书籍研究:出版与阅读

复旦大学文史研究院纪事

(2008.04—2008.06)

● 2008 年 4 月 1 日

我院在沪学术委员葛兆光教授、汪涌豪教授、章清教授、陈大康教授、吴晓明教授、陈思和教授、周振鹤教授在院会议室对第二批项目的 16 份申请进行初审,从前期成果、承担人的学术水平、与我院方向的符合度等方面进行筛选,最后确定 10 份申请进入将由海外学术委员和评鉴委员进行的二审。

当日,我院助理研究员董少新赴澳门进行为期六日的调研,并参加了《陈炜恒文存》首发仪式,以及“恋恋小城——澳门文化座谈会”。

● 2008 年 4 月 4 日

新加坡国立大学李焯然教授为“复旦文史讲堂”作题为《书山有路:许地山的藏书及其宗教研究》的学术讲演,葛兆光教授主持。

● 2008 年 4 月 5 日—6 日

我院举办“批评的中国学:中国民间信仰的历史学研究方法与立场”学术研讨会,本次研讨会是我院致力推动的“批评的中国学”方向系列学术活动之一。十多位参会学者来自两岸三地,北京师范大学赵世瑜教授与新加坡国立大学李焯然教授任主持及评论人。

● 2008 年 4 月 7 日

赵世瑜教授为“复旦文史讲堂”作题为《从田野中发现历史:民间文献、传说故事的知识考古》的学术讲

演,葛兆光教授主持。

● 2008 年 4 月 9 日

葛兆光教授应邀到香港城市大学作题为《中国道教、日本神道教与天皇称号》的学术讲演。

● 2008 年 4 月 12 日—5 月 12 日

我院双聘研究员邹振环教授参加国务院侨办组织的“菲律宾华文学校教师基础知识培训班”讲师团,先后在马尼拉侨中学院和宿务东方学院讲授“中国传统文化”课程。并在 5 月 5 日宿务菲华联谊会上作题为《中西文化之树在菲律宾移植所开出的奇葩——菲律宾印刷始祖龚容与高母美的〈无极天主正教真传实录〉》的演讲。

● 2008 年 4 月 14 日

葛兆光教授赴北京参加国家古籍整理与出版领导小组组织的“古籍出版补贴评审会”。

● 2008 年 4 月 17 日

复旦大学人事处处长周志成、副校长张劲,文科科研处处长方晶刚、副校长葛宏波,研究生院院长顾云深到我院调研。葛兆光院长介绍了我院目前运行体制的情况和问题,并一同进行了探讨。

当日下午,著名画家陈丹青为“复旦文史讲堂”作题为《鲁迅研究答客问》的演讲,葛兆光教授主持。



同日,董少新助理研究员应台湾大学古伟瀛教授邀请,在台湾大学历史系作题为《真实的谎言——明末清初天主教治疗奇迹之阐释》的演讲。

● 2008 年 4 月 18 日

香港岭南大学许子东教授为“复旦文史讲堂”作题为《五四小说中的“男女”关系》的学术讲演,复旦大学中文系郜元宝教授主持。

● 2008 年 4 月 21 日—23 日

我院双聘研究员韩昇教授赴洛阳龙门石窟研究院参加“隋唐佛教与石窟文化”学术研讨会,在会上作了《隋唐佛教与洛阳学》的报告,并接受洛阳电视台、《洛阳日报》的专题采访和报导。

● 2008 年 4 月 25 日—26 日

我院双聘研究员陈引驰教授参加美国哈佛大学举办的“Sound and Interpretation on Chinese Literature”学术会议,并作题为《声音的“文”学:桐城派为中心》的报告。

● 2008 年 4 月 28 日

我院第三期博士后论坛在院会议室举行,由博士后慈波作题为《互文视域下的〈西昆酬唱集〉与宋诗演进》的报告。

● 2008 年 4 月 29 日

董少新助理研究员应台湾政治大学金仕起教授邀请,在台湾政治大学历史系作题为《视觉戴上文化的眼镜——早期西洋解剖图的传入、传播与演变》的演讲。

● 2008 年 4 月

韩昇教授获得日本宫内厅书陵部允许和日本汲古书院的同意,引进唯一存世的国宝《北宋版通典》影印出版,并撰写了长篇前言。

当月,陈引驰教授的论文《中唐文人的佛教宗派意识:以柳宗元为例》(日文)发表于日本东京学习院大学东洋文化研究所出版的《东洋文化研究》第 10 号。

当月,我院双聘研究员傅杰教授编校的《王国维论学集》、《章太炎学术史论集》二书重订本由云南出版社出版。

● 2008 年 5 月 3 日—4 日

陈引驰教授参加美国普林斯顿大学举办的“Genre and Literary Tradition in Early Medieval China”学术会议,提供学术报告《中古时代的拟古诗》并主持讨论。

● 2008 年 5 月 4 日—5 日

韩昇教授应邀到江苏省盐城市参加盐城海盐文化研究会等单位主办的“汉唐社会经济与海盐文化”学术研讨会,并在开幕式上代表中国魏晋南北朝学会致辞。

● 2008 年 5 月 22 日

韩昇教授在复旦大学作题为《再回首:魏晋南北朝政治社会史的经典解释及其批判》的讲座。

● 2008 年 5 月 26 日

我院常务副院长汪涌豪教授应浦东干部管理学院邀请,作题为《中国古典诗词中的文化智慧》的专题演讲。

● 2008 年 5 月 28 日

我院第四期博士后论坛在院会议室举行,博士后张胜利作题为《文学研究作为一种职业》的报告。

● 2008 年 5 月

傅杰教授编撰的《韩非子二十讲》由华夏出版社出版。

当月,《学术月刊》2008 年 5 月第 5 期刊载邹振环教授《明末南京教案在中国教案史研究中的“范式”意义》一文,《华东师范大学学报》哲学社会科学版 2008 年 5 月第 3 期刊载其《西方战争实录的叙事视角——晚清〈防海新论〉汉译及其影响》一文。

● 2008 年 6 月 4 日



董少新助理研究员应台湾成功大学历史系王文霞教授邀请,作题为《清中前期宫廷西洋医学》的演讲。

● 2008 年 6 月 13 日

我院与台湾大学人文社会高等研究院举行合作签约仪式。会议由汪涌豪教授主持,参加签约仪式的有台大高研院院长黄俊杰教授、副院长叶德兰教授、台大文学院副院长陈明姿教授、历史系甘怀真教授、日文系徐兴庆教授,我院院长葛兆光教授、学术委员章清教授、双聘研究员陈引驰教授、傅杰教授、吴震教授、徐洪兴教授,复旦大学校长助理桑玉成、文科科研处处长方晶刚也出席了仪式。签约仪式后,双方就具体合作事宜及操作进行了进一步的探讨。

当日,我院博士后姚建根、王红霞参加了由中文系博士后流动站统一组织的中期考核。

● 2008 年 6 月 16 日

美国加州大学历史系教授柏文莉 (Beverly Bossler) 来我院做访问研究,为期一个月,访问课题为《门客文化对宋代社会的影响》。

● 2008 年 6 月 17 日

经过评审和公示,我院第二批八个研究项目正式立项,七名立项人参加了立项会议并做开题报告。葛兆光教授向立项人介绍了我院的研究状况,并希望各立项人与我院在学术上保持沟通。复旦大学文科科研处方晶刚处长、葛宏波副处长、严明老师也参加了会议并向立项人介绍了项目管理办法,希望立项人能够按时保质结项。

随后,院里组织了博士后慈波、张胜利的中期考核。

● 2008 年 6 月 18 日

美国普林斯顿大学教授、教育部特聘长江讲座教授、我院学术委员艾尔曼 (Benjamin A. Elman) 为“复旦文史讲堂”作题为《为什么 Mr. Science 中文叫“科学”?》的演讲,章清教授主持。

● 2008 年 6 月 19 日

柏文莉 (Beverly Bossler) 教授为“复旦文史讲堂”作题为《程朱理学与妇女守节之再讨论》的演讲,复旦大学历史系副教授司佳主持。

● 2008 年 6 月 20 日

邹振环教授参加由徐汇区文化局、复旦大学历史系及宗教系等主办的“土山湾文化历史讲坛”,提交题为《土山湾印书馆与上海印刷出版业的发展》的论文。

● 2008 年 6 月 21 日—27 日

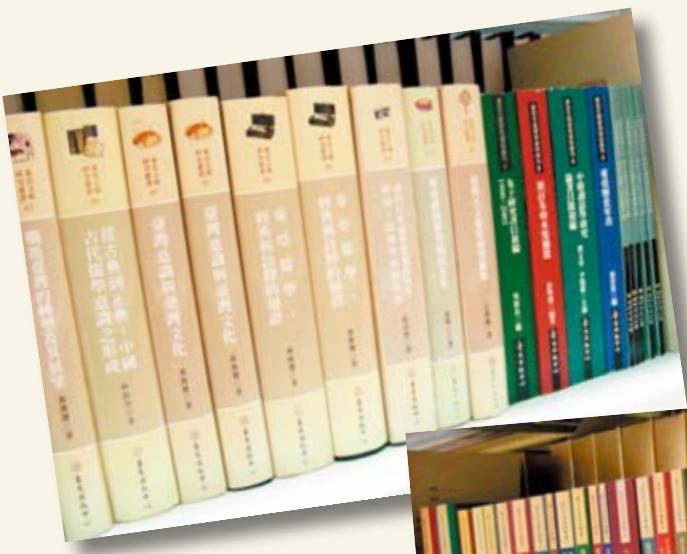
我院汪涌豪教授、双聘研究员陈正宏教授及复旦出版社韩结根编审赴越南汉喃研究院考察,并对《越南汉文燕行文献集成(越南所藏编)》第一批二十种的复制情况进行检核校对。

● 2008 年 6 月 23 日

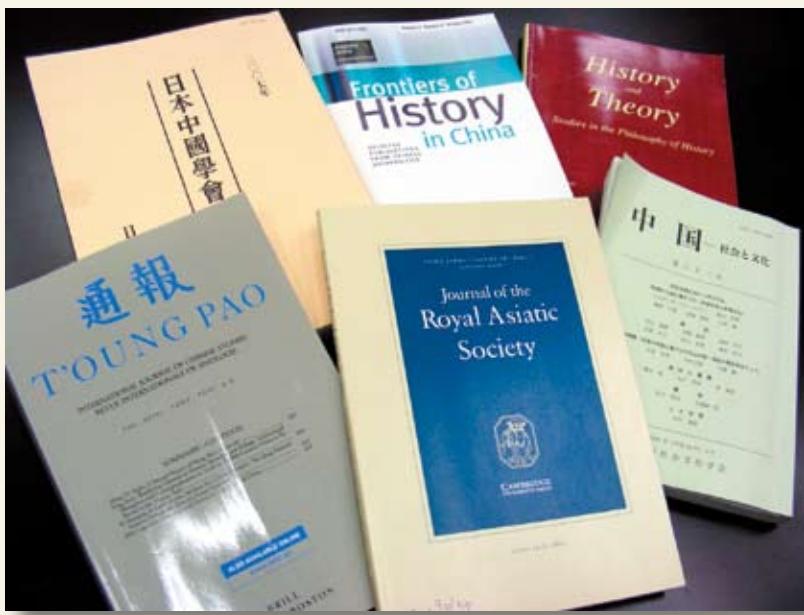
周振鹤教授、葛兆光教授赴香港参加香港城市大学图书馆“韩国文集索引编制”研讨会及中国文化中心成立十周年“教学相长与文化薪传”研讨会。

● 2008 年 6 月

董少新助理研究员的专著《形神之间——早期西洋医学入华史稿》获得“文汇·彭新潮优秀图书出版基金”的资助,将由上海古籍出版社出版。□



台湾大学人文社会高等研究院向我院资料室赠送全套台大出版的“东亚文明研究丛书”。



我院资料室新进的部分外文期刊。

封面题字 秦绍德

编 辑 杨 琴 肖 军
地 址 上海市邯郸路220号 200433
电 话 / 传 真 (86) 21 55665284
邮 箱 wsyjy@fudan.edu.cn
网 站 www.iahs.fudan.edu.cn