

复旦大学

文史研究院学术通讯



Issue No. **3** 2008

总第七期

復旦文史講堂



2008年6月18日，美国普林斯顿大学艾尔曼教授（Benjamin A. Elman）演讲《为什么‘Mr. Science’中文叫“科学”？》，复旦大学历史系章清教授主持。



2008年6月19日，美国加州大学历史系柏文莉教授（Beverly Bossler）演讲《程朱理学与妇女守节之再讨论》，复旦大学历史系司徒副教授主持。



2008年9月11日，台湾师范大学历史系林丽月教授演讲《正风俗与反禁奢：明清崇奢论的社会史与思想史》，复旦大学历史系邹振环教授主持。



2008年9月17日，日本神户大学釜谷武志教授演讲《两汉时期的思想与文学》，复旦大学中文系杨明教授主持。

目 录

《研究生学术入门》系列丛书即将出版	2
葛兆光:《研究生学术入门》系列丛书编辑缘起	
张隆溪:《比较文学研究入门》前言	
《越南汉文燕行文献集成》编辑工作启动	5
复数的中国文化传统	6
■葛兆光	
为什么‘Mr. Science’中文叫“科学”?	10
■艾尔曼(Benjamin A. Elman) 美国普林斯顿大学	
程朱理学与妇女守节之再讨论	13
■柏文莉(Beverly Bossler) 美国加州大学	
正风俗与反禁奢:明清崇奢论的社会史与思想史	16
■林丽月 台湾师范大学	
两汉时期的思想与文学	19
■釜谷武志 日本神户大学	
荷西两国学术之旅	22
■董少新	
外刊撷英	25
博士后论坛:互文视域下的《西昆酬唱集》与宋诗演进	27
复旦大学文史研究院专职、访问研究人员招聘启事	28
复旦大学文史研究院纪事(2008.07—2008.09)	30

《研究生学术入门》系列丛书即将出版

2007年9月,在复旦大学研究生院、复旦大学文史研究院、复旦大学出版社的倡议下,《研究生学术入门》丛书编撰工作正式启动。该丛书邀集众多学界著名学者,分别就其擅长的专业领域撰写简明的入门书,为文科硕士研究生提供学术研究方法的指导。入门书中包括四个方面的内容,即本研究领域的学术史回顾、当前国内外学术界研究的一般方法和取向、研究典范个案介绍及阅读文献推荐。目的是希望通过这一套“授人以渔”的入门书,为培养中国未来文科研究的专门人才略尽一份绵薄之力。该套丛书由复旦大学出版社出版,首批书目包括《比较文学研究入门》、《敦煌学研究入门》、《中国戏剧史研究入门》、《魏晋南北朝文学史研究入门》、《中国佛教文学研究入门》、《文字学研究入门》、《禅宗语言研究入门》、《汉唐间中日关系史研究入门》、《徽学研究入门》、《中国禅学研究入门》、《宗族与社会研究入门》、《古籍版本学研究入门》、《中国基督教史研究入门》、《古代中西交通史研究入门》、《两宋道学研究入门》、《宗教文献学研究入门》等。

2008年9月,由哈佛大学博士、香港城市大学讲座教授张隆溪教授所撰写的丛书第一种——《比较文学研究入门》已正式出版。为此,本期《通讯》特刊出葛兆光教授所撰《〈研究生学术入门〉系列丛书编辑缘起》一文及张隆溪教授著作之《前言》,以飨读者。

《研究生学术入门》系列丛书编辑缘起

葛兆光

“给大学生常识,给硕士生方法,给博士生视野”,这是我对大学人文学科基本教育和专业训练三个阶段的理解。如今大学越来越多,条件不一,水平参差,指

导者的路数不同,不同学校培养研究生的方法和标准也不同。有些指导教师似乎对这三种教育没有区分:有时候把研究生当作大学生,塞上一堆“常识”便草草



了事,使得早已掌握了基本知识的研究生要么对课程失去兴趣,要么以为“学术”不过如此,“研究”就是重复叙述;有时候又把大学生当作研究生,基本常识还不具备时,便传授种种偏方秘方,使大学生早早学会了出偏锋用怪招。因此,我们策划编辑这一套“入门”的手册,让作者特别针对刚刚完成大学学业进入硕士生时期的人编写,意在引导他们知道初步的“研究方法”,以区别大学阶段的“常识学习”。

这套《研究生学术入门》丛书的编撰者,都是“学有所成”而且是“术有专攻”的学者,专业各有偏重,领域宽窄不一。但是,我想在他们撰写的这本入门书中,都必然包括“历史”、“方法”和“视野”这三方面。所谓“历史”,就是了解本领域的历史即学术史,知道在自己之前,前辈和同行已经做了些什么,是怎么做的,因此可以“踏在前人搭好的桥板上”,不必重起炉灶“而今迈步从头越”,也不能掩耳盗铃装作自己是“垦荒”或“开拓”。所谓“方法”,就是选择本领域目前最通行和最有效的方法,一一加以解说,并选择若干最好的典范论著,让读者“见贤思齐”,哪怕是“照猫画虎”,因为最初的研究不妨有一些模仿,当然模仿的应当是最高的杰作,这才是“取法乎上”。所谓“视野”,就是开列出中国和国外在本领域最基本的和最深入的论

著,使得研究生不至于“拣到篮子便是菜”,反而漏掉了必读的经典,形成引用参考文献的“随意”。这一部分可能包括了超出硕士生,甚至可以提供给博士生使用的、中文字的“进阶书目”,通过参考文献提供更广阔的学术视野,让读者通过简单的论著名录,知道世界上的同行在做些什么。我想,大学教授最重要的责任,不是拔苗助长地呵护几个早早脱颖而出的杰出学生,而是齐头并进地保证进入研究领域的普通学生,这套入门手册不是针对天才而是保证底线的,是为了让硕士生尽快超越大学本科阶段的学习习惯,了解一般的研究途径,开始具备个性的思考,建立学术研究的角度和立场,形成遵守规范的研究习惯。我觉得“历史”、“方法”和“视野”是每一个合格的研究生都必须具备的。

这套研究入门书的编撰和出版,是复旦大学研究生院、复旦大学出版社和复旦大学文史研究院三方合作的结果。我特别要感谢各位杰出学者热情参与,他们都是很忙碌的人,但是,他们能够放下手头的工作,慷慨承诺撰写这套入门书,是因为几乎所有的参加者和支持者,都不约而同地意识到,学术方法的传递和学术薪火的延续,比什么都重要。□

《比较文学研究入门》前言

张隆溪

香港城市大学

在我们的高等教育里,比较文学已经成为一门重要学科,在许多大学里开设了比较文学课程,有不少研究生攻读相关课题,有好几种以比较文学为题的书籍和刊物出版,而各个地区和全国性的比较文学学会,也已成立了很多年。然而,就学科发展的情形看来,比较文学与传统的历史研究和中国文学研究相比,似乎还没有在人文学科中取得同等重要的地位。就教学和研究的基础准备看来,我们似乎还没有一本真正是研究

入门性质的书,没有特别考虑到比较文学专业研究生的需要而写的参考书。目前这本《比较文学研究入门》就是有鉴于此,希望能为攻读比较文学的研究生以及对此有兴趣的其他读者,提供一部切实有用的参考书。本书尤其注重介绍比较文学的学科历史和研究方法,注意把我们的研究与国际比较文学的历史和现状结合起来。本书作者力求在眼光和能力可以达到的范围和程度上,为研究生和对比较文学有兴趣的读者们,



探索研究的途径。

内地比较文学真正兴起是在1981年,那一年由季羨林先生发起,成立了北京大学比较文学研究小组。当时笔者刚在北大西语系获得硕士学位并留校任教,就参加了由季羨林、李赋宁、杨周翰、乐黛云和我一共五人组成的研究小组,并由我出面联系,聘请钱锺书先生担任我们的顾问。我们办了一份十分简陋的刊物,是一份油印的《通讯》,寄发给一些大学里的研究者。同时由我负责,出版一套北京大学比较文学研究丛书,由北大出版社印行,其中最早的两本,就是我主编的《比较文学译文集》(1982)和由我与温儒敏先生共同主编的《比较文学论文集》(1984)。那时候我们虽然刚刚起步,却充满了激情。比较文学在那之前很长的一段时间里,曾被视为资产阶级意识形态的产物而遭冷落。在二十世纪初的苏联,有学者曾通过研究欧洲十九世纪的各国文学,指出俄国诗人普希金曾受英国诗人拜伦的影响,但那一研究立即受到政治上严厉的批判,其结果是在苏联和其他社会主义国家,比较文学根本无法作为一门学科存在。然而文革后的中国,学术界和其他领域一样,到处是一片思想解放的呼声,大家有拨乱反正的锐气,而且有百废待兴的急迫感。就是在那样一种令人振奋的氛围中,我们开始了在国内重建比较文学的工作。

在长期的封闭之后,我们一开始自然以介绍国外的文学研究为主,所以从1983年四月到1984年初,我在《读书》杂志上连续发表了十多篇评介西方文学理论的文章,后来结集出版为《二十世纪西方文论述评》(1986),在国内算是比较早对西方文论的介绍和评论。在那之后的二十多年间,比较文学在中国发展迅速,有很多学者进入这一研究领域,成立了学会,取得了不少成绩,与国外学术界也建立起了越来越密切的联系。现在回想起来,实在不能忘记当年季羨林先生首倡之功,以及后来乐黛云先生鼓吹推动之力。我自己则在1983年离开北大去美国,在哈佛大学比较文学系学习。1989年获得博士学位后,我在加利福尼亚大学河滨分校(University of California, Riverside)任比较

文学教授,努力使东西方比较成为加大河滨分校比较文学研究的一个特色。在加州大学任教差不多十年后,我又在1998年从美国到香港城市大学任教,继续做跨越东西方文化的比较研究。所以在我数十年的学习和教学生涯中,我先是做比较文学研究生,后来担任比较文学教授。在这本《比较文学研究入门》里,我希望把自己多年来在学习、教学和研究中的一点心得写成文字,奉献给学习比较文学的研究生们和读者朋友们。

什么是比较文学?这问题看来简单,但要能准确回答,却需要对比较文学的历史有一点了解,要知道目前国际上研究的现状。尤其是中西比较文学,我们更需要有深入的了解,明白我们面临的挑战,并且知道研究的途径和方法。本书内容正是按照这样一些问题来组织安排,第一章引论首先回顾比较文学自十九世纪在欧洲产生以来的历史,尤其要说明第二次世界大战前后整个历史状况和思想文化环境的改变,以及这种改变对比较文学研究的影响。第二章专论中西比较文学,说明我们面临的困难和挑战,又特别强调文学理论对中西比较文学的意义。西方文学理论在二十世纪发展迅速,但也造成文学研究中一些新的问题,所以在第一、第二两章,我都分出一些篇幅来讨论文学理论的兴衰,以及文学理论与中西比较文学的关系。对于刚入门的研究生们说来,学习研究途径和方法最有效的办法,莫过于观察和分析一些成功的范例,通过观摩典范来学习。本书第三和第四两章就介绍一些具有典范意义的研究著作。第三章讨论西方比较文学研究中有影响的著作,第四章则专论中西比较研究成功的范例。学习范例当然先要有一定的基础,所以本书在讨论范例之前,也简略讨论比较文学研究需要怎样的知识准备,包括外语条件和文学与文化的知识和修养。本书最后一章为读者提供一个比较文学研究的基本书目,因为对于研究者说来,把握基本的研究材料至为重要。这个书目包括中文和英文两个部分,不只是列出一份书单,而且对每一本书都作一点简单说明,以便读者对这些参考著作有一个基本的了解。□

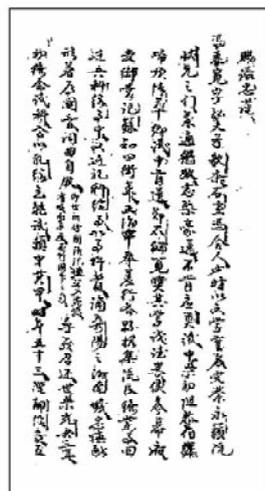
《越南汉文燕行文献集成》编辑工作启动

根据复旦大学文史研究院与越南汉喃研究院二〇〇八年三月签订的协议,双方合作编纂《越南汉文燕行文献集成》。目前,由越南汉喃研究院提供的第一批二十一种燕行文献扫描件已经运抵文史研究院,并开始《越南汉文燕行文献提要》撰写工作。这二十一种燕行文献大部分是越南使者出使中国留下的诗文集,年代从陈朝中期直到阮朝(相当于中国的元代到清代),分别是:

- 阮忠彦:《介轩诗集》
- 丁儒完:《默翁使集》
- 丁翔甫:《宝篆黄甲陈公诗集》
- 阮宗奎:《使华丛咏》
- 黎贵惇:《北使通录》
- 阮公基:《湘山行军草录》
- 胡士栋:《瑶亭诗集》、《华程遣兴》
- 武绵:《黎朝武莲溪公北使自述记》
- 黎迴:《北行丛记》
- 吴时任:《燕台秋咏》、《皇华图谱》
- 段阮俊:《海翁诗集》
- 武茂甫:《北使江隐夫茂甫武原稿》
- 阮嘉吉:《华程诗集》
- 吴仁静:《拾英堂诗集》

- 阮廷素:《使韶吟录》
- 范芝香:《郾川使程诗集》
- 阮翹:《使华丛咏》
- 陶公正:《北使诗集》
- 佚名:《使程诗集》

《提要》的撰写工作将由文史研究院工作人员与博士后王鑫磊、姚建根、王弘侠、朱莉丽、李慧玲、慈波、张胜利、张佳等承担。□



越南汉文燕行文献

复数的中国文化传统

 葛兆光

一

近年来,关注中国文化传统的人越来越多,在很多不同的场合,都会有人提出一个既宏大又颇让人困扰的问题来,这就是究竟什么才是中国文化传统?面对这样的问题,不同的学者可能有不同的回答,不过,我始终强调,中国或者更准确地说,汉族中国的文化传统,绝不应当是“单数的传统”,而应当是一个“复数的传统”。因此,在现代重新回顾和发掘古代中国文化传统的时候,不应当仅仅关注儒家学说和经典知识,而应当注意到文化传统的更复杂和更丰富的不同方面。

最简单的问题之一就是,汉族中国的传统除了要讲精英和经典之外,也要讲民众社会和常识世界,除了要重视儒家学说和经典知识之外,还应当注意佛教和道教。各位都知道,“三教合一”也许是历史上的中国与欧洲相当不同的地方,也是古代中国政治和思想的一大特色,即使是古代的皇帝(如宋孝宗、明太祖、雍正皇帝),都知道“儒家治世,佛教治心,道教治身”。因此,回顾汉族中国的文化传统时,如果仅仅关注儒家一系的思想 and 经典,恐怕是过于狭窄了。其实,即使是儒家,自身也是包含了相当复杂和丰富的内容,比如偏重“良知”的孟子和偏重“礼制”的荀子,重视宇宙天地秩序的早期儒家和重视道德心性理气的宋明儒家。我总觉得,在古代中国,关注政治秩序和社会伦理的儒家、关注超越世界和精神救赎的佛教、关注生命永恒和幸福健康的道教,分别承担着传统中国的不同责任,共同构成了复数的文化传统。

也许,更不仅仅是儒道佛,传统中国社会中有很多复杂的思想、知识、信仰和习惯,这种丰富性和差异性,恰恰是历史上,传统文化可以在内部自我更新和不断变化的动力,它使得中国文化经历千百年,始终是相对平稳的“在传统中变”(change within tradition),只有在明清之后进入世界体系,被坚船利炮和西方文化入侵,才出现颠覆性的“在传统外变”(change without tradition)。

依靠历史记忆、社会习俗和文字典籍留传下来的传统,尽管历经沧桑,在这个现代渐渐淡化,但还是丰富而庞杂,可是,我们谈论中国文化传统时,却常常忽略了很多复数的内容,无论是偏重于批判传统的一方,还是坚决地继承传统的一方,往往忽略了传统是“复数”,而继承和批判,却常常只选择了“单数”。

依靠历史记忆、社会习俗和文字典籍留传下来的传统,尽管历经沧桑,在这个现代渐渐淡化,但还是丰富而庞杂,可是,我们谈论中国文化传统时,却常常忽略了很多复数的内容,无论是偏重于批判传统的一方,还是坚决地继承传统的一方,往往忽略了传统是“复数”,而继承和批判,却常常只选择了“单数”。

二

不仅如此,在关于中国传统文化的讨论中,我总有一个感觉,就是在有关中国文化的论述中,被忽略的问题还有一个,那就是人们常常议论“中国文化”的传统,却不注意讨论究竟什么是“中国的”文化传统,其实,现在讨论中的很多文化传统,往往是各个民族普遍共有的,因此我想,说明和拈出那些使我们和其他民族



区别开来,使得彼此不同的“传统文化元素”,才是最重要的。

我觉得,真正使得汉族中国人和其他民族不同的“传统”,主要有以下五个方面。

第一个是古代中国的“天下”观念。从古代起,中国人以自我为中心想象这个天下世界的时候,它觉得自己是一个自足的天下,周边只不过是无关紧要的,或者应当是依附于我的蛮夷。所以,它向来对它认为是文明比它低的周边地区,有一种天然的傲慢和鄙夷,也有一些居高临下的宽容和接纳。可是,如果一旦被它认为是蛮夷的小国,有点儿发达强大起来,中国人的心理会不那么平衡。以自我为中心想象天下,使得古代中国,在政治上形成朝贡体制,观念上铸造了天朝想象。至今中国人特别喜欢议论天下大事,是那个时代遗留下来的习惯,也许,好处是常常觉得人人对天下都应该有责任,就像东林党说的“家事、国事、天下事,事事关心”;不好处是它并不真正地平等地了解外面的世界,往往停留在自我中心的想象中,觉得应当“以夏变夷”。自晚明以后,中国人虽然改变了自己是天下唯一天朝大国的想象,但是,仍然觉得至少在西方和东方中,是中国代表了东方,至于周边的国家和文明,则不怎么在乎和重视。

第二个是中国人的家庭、家族,以及从家庭、家族伦理里面发展出来的儒家政治和社会观念。它对于古代到现代中国的政治体制和观念世界的形成,是至关重要的,古代到现代中国的“公”和“私”、“中央”与“地方”、“内”与“外”,以及感情的亲和疏、身份的上和下,以及个人和社会、国家的关系等等,都受制于这一传统。正如费孝通和许烺光所说的,中国以父子关系为主轴的家族结构,而这种家族结构放大,就变成整个社会,甚至是我们的“家国”。如果用很现代西方的观点来看,家族、家庭的伦理和建立在这个基础上的儒家学说,缺乏近代的法律制度和意识,它是以人情和伦理来建立秩序的;也缺乏个人自由和公民意识,人始终在等级结构和社会网络里来界定自我的身份,也许,它可能不利于韦伯(Max Weber)说的,以计算为基础的资本主义和自由市场的发展,也不利于个人自由和权利为基础的现代制度的建设,但是,它却是传统“中国

的”社会和文化的基礎。

第三个是信仰世界有所谓“三教合一”的说法。古代中国有一个多种宗教共存的信仰世界,各种宗教之所以可以互相妥协,主要是因为都处在绝对的皇权和主流的儒家意识形态控制下,它和政教合一、宗教拥有绝对控制力和影响力的伊斯兰世界不一样,和西方中世纪能和世俗政权相颉颃,成为西方精神和文化来源的基督教天主教也不一样。我们知道,世界上有很多“文明的冲突”,就是因为太相信自己的真理和自己的信仰是绝对的,是唯一的,这才会有冲突。可是,中国却不同,皇权是绝对唯一的,正如史华兹和林毓生所说的,它是普遍皇权(Universal Kingship),但宗教信仰却不是,孔子、老子和佛陀是可以坐在一起的。所以,古代中国不太有神权和王权的激烈冲突,一般来说冲突很小,信仰世界的主流还是神权跟王权的合作,而宗教和宗教之间也常常互相缺乏清晰的边界,宗教在强大的政治权力控制下面,基本上是一个彼此妥协的状况,所以,也不大可能有很大的宗教战争。

传统中国文化的第四个方面,是有以阴阳五行为基础的理念、技术和信仰。这个关于世界的观念一直渗透到各个领域。包括政治领域,像王朝轮替便讲“五德始终”,说到自然领域,像风水也要讲阴阳调和、五行相配,至于人的身体、生命和健康,同样有一套这样的理论,中医从《黄帝内经》以来,就是建立在阴阳五行基础上的,甚至是音乐,五音也可以跟五行连在一起。这个阴阳五行不光是观念,还可以发展出一套可以操作的技术,甚至也成了信仰,渗透到方方面面,就连过去中国人起名字,都注意到它,某人的名字在五行中缺什么,就在名字上加上点儿什么或者减去点儿什么,以便五行达到平衡。这一套是其他文化圈里面没有的。

第五个是我们的汉字。大家都知道,汉字是世界上除了使用人数不多的纳西族文字之外,唯一至今通行,而且有数以亿计的人在用的,以象形文字为基础的文字。使用汉字使得使用者有一些思维和表达习惯,这是用其他文字的人没有的。中国人很早就用汉字的特点,发展出一套套很有趣的东西。比如,古代写历史有“春秋笔法”,这叫“一字之褒,荣于华袞,一字之贬,严于斧钺”,就连人死后的谥号,是“文”是“厉”,也都



包含了太多的意思。孔子曾说，“唯名与器不可以假人”，就是涉及名分的“词语”和国家祭祀用的“器物”，是不可以轻易借给人的，因为这背后是整个国家权力和社会秩序的基础。单个的、独立的汉字有很多衍生的意味，用汉字的人，在字面写法上就可以表达各种各样复杂的意义，胡适曾经写过一篇文章叫《名教》，什么是名教？就是崇拜名词的宗教。此外，由于用汉字写作，中国有骈句俪文、有律诗绝句，还有对对子，陈寅恪当年给入学考试出对对子的题目，后来还专门写了文章来讨论为什么要对对子，其实是很有深意的。我想，文字和思维之间关系密切而用汉字汉语思维和表达，这对中国文化影响非常大。由于汉字也传到了日本和朝鲜，形成所谓“汉字文化圈”，这就说明，共同的文字及语言，有时能够成为文化共同体的基础。

三

以我的看法，这五个方面是最重要的“中国的”文化传统。现在很多书都讲中国文化、中国传统，可是，我总觉得很少仔细地说明，什么才是中国有而别国没有的，我觉得这五个就是别的国家没有的，是中国特有的。

还应当注意的是，在中国尤其是汉族中国，文化传统始终在延续而没有断裂，尽管我说晚清以来中国已经从“在传统内变”转向“在传统外变”，但是，古代中国的文化传统仍然在影响着今天中国人的生活，无论是鸦片战争、甲午战争、五四新文化运动还是1949年，政治史断裂，文化史延续。应当看到在文化传统上，中国跟欧洲很不一样，也许，欧洲历史上文化曾经有过断裂，中世纪神学的笼罩，使得希腊罗马的一些传统和知识被“遮断”，所以才会有所谓通过重新整理发掘古典实现“文艺复兴”的过程。但是，中国古代的知识、思想、信仰以及文化的各个方面，是在历史中不断地延续

的，至少在西潮进来之前，它没有被打断。为什么呢？这是因为以下三个原因：第一，圣贤和经典的权威很早确立，并且一直和政治彼此融洽，保证了文化和观念的延续，并不为政治巨变而中断；第二，借助考试制度，读书人始终要通过这些知识的考试来进入上层，并且依靠它确立身份和位置，所以，读书人会维护它的存在；第三，我们的官学和私学，像私塾、乡校这些教育始终很强大，加上政治制度始终在支持它。所以，古代中国文化传统绵延不断，它始终跟王朝、政治、贵族、身份、文化、教养相连，特别是，汉族中国，基本上这个空间是相对稳定的，因而中国文化的延续性很强，就是因为这一缘故，我一再地说，至今我们仍然在传统、历史和文化的延长线上。

不过，这些旧传统能否成为新文化？这在今天需要重新发掘和重新检讨，用一句理论的话讲，就是要有“创造性的转化”，用我在《中国思想史》中的说法来讲，从“旧传统”到“新文化”，需要我们认识到，传统并不是空喊“继承”就“继承”了的，它需要我们清醒地认识到：首先，历史上的文化传统虽然如影随形地影响当下，但并不是可以轻易拥有的东西，它更像是一个巨大的资源仓库，需要人到这个仓库里面去发掘和寻找；其次，今天的社会现实和生活环境，是激活传统的直接背景，它决定在那个仓库里寻找什么传统，以及传统如何再生和重建；再次，传统在今天，是要被今天的生活和需要重新“解释”的，它不可能“原汁原味”，像某些“原教旨主义”者所想象的那样；最后，经过重新解释和引申的“旧传统”，能够在今天的社会文化和生活世界中继续起作用，它才会使中国呈现出与其他民族色彩不同，但又可以交相辉映的“新文化”。□

这是作者在香港民政事务局主办的“亚洲文化合作论坛2007”(ACCF)上的讲演词

復旦文史講堂

艾尔曼

(Benjamin A. Elman)

美国普林斯顿大学教授

为什么‘Mr. Science’中文叫“科学”？

柏文莉

(Beverly Bossler)

美国加州大学教授

程朱理学与妇女守节之再讨论

林丽月

台湾师范大学教授

正风俗与反禁奢：明清崇奢论的社会史与思想史

釜谷武志

日本神户大学教授

两汉时期的思想与文学

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三十三场学术讲演,成为复旦学子接触学术前沿的窗口。本期刊出最新四场讲演摘要,以飨读者。

为什么‘Mr. Science’中文叫“科学”？

◎ 艾尔曼 (Benjamin A. Elman)

美国普林斯顿大学教授



我最近研究明清科学史。“科学”这个词,我们都把它当做是客观的——科学就是科学,science 就是 science。但是,问题比较复杂,因为“科学”不是中国人发明出来的一个词,而是明治时代的日本人发明的,用“科学”来指西方的自然学。后来有很多人觉得中国从来没有科学,要到 20 世纪之后才有科学。所以,我今天要谈中国为什么没有科学?“科学”这个词是什么意思?为什么是“赛先生”?

大家都知道,陈独秀先生在新文化运动的时候,提



陈独秀与胡适

倡中国需要打倒儒家,打倒传统的艺术和宗教,接受新的文化。新的文化重要的地方,一个是“赛先生”,就是科学;一个是“德先生”, democracy, 就是民主。陈独秀先生那时是北京大学文学部部长,他强调这个新的方向,这些看法都是在《青年杂志》上发表的。他是把科学与

民主称为“赛先生”与“德先生”,认为只有提倡“德先生”、“赛先生”才可以救中国。他这里就用日本的词说“科学”,也并没有提出这是从日本过来的一个新的名词。我今天试图探讨新文化运动之前的情况是怎么样的?中国人把“赛先生”这个词翻译成中文时为什么用“科学”这个词?这是非常重要的一个个案。

大家都知道冯友兰先生。他 1922 年到美国去休假一年,在 Columbia 大学讲过课,也跟杜威先生在一起做一些哲学上的交流。他写的一个名篇就是《中国为什么没有科学》,他觉得西方是有科学的,而中国没有。中国之所以落后,正是因为中国没有“科学”。另外,19 世纪末的英国人傅兰雅,到中国上海来,在格致书院有一些活动,也在江南制造局翻译书,将很多东西翻译成中文,尤其是与科学有关的东西。但那时不用“科学”,而是用另外一个词,即“格致学”。我们今天要谈到的,除了“科学”之外,“赛先生”有别的名字吗?其实在“赛先生”之前,中国科学有一个名称,那就是“格物致知之学”,或者“格致学”。但是,20 世纪的人们好像把以前的那个词丢掉了。傅兰雅到了甲午战争之后,觉得中国没有前途,日本是新东亚的领袖,而中国是一个落后的、没有权力的帝国。所以,他说,中国将来的语言会是英文,在科学、文学方面,中文是没办法存在的。

以上是两个例子,冯友兰先生是很有名的哲学家,



他说中国从来没有科学,而中国之所以落后,就是因为从来没有科学。而傅兰雅在中国待了好多年,后来到 Berkeley 开了东方学系,他觉得,中国人要学外国语言才可以参加全球事务。

到现在为止,我们有很多原因来说为什么中国没有科学。我以前也相信这些原因,也给美国的一些研究生、大学生讲这些东西。说中国之所以没有科学,是因为宗教,因为宗教没有上帝的观念,没有自然这个观念。而中国人不能了解宇宙有一个创造的时间,后来又有一个结束的时间。这是西方比较重要的一个条件。其他的,还有哲学方面、经济方面、劳动人口的数量等等诸多原因。但是,其实这些说法的解释力并不充分。

在以前的中国,自然学的问题是不叫“科学”的。其实西方人那时也没有科学——science——这个词,从十六一直到十八世纪,都是用拉丁文的 scientia,是自然学、社会学、人文学、道德学等的总称。而中国人用“格致学”,当然是从《大学》,从“格物致知之学”来的。尤其是宋朝的道学派,程朱和他的后学,就开始用“格物致知之学”来分析一些知识。这些知识是以道德为主的,但是朱子也说,有很多知识在道德之外,每个物都有它的“理”之所在。所以,那时有许多中国人开始用“格致”、“格物致知之学”来分析问题。甚至于朱震亨、朱丹溪等,南宋、元朝的医生,把与中医有关系的,说是《格致余论》。还有《格物要论》、明末胡文焕编的《格致丛书》等等。《格致丛书》是格物致知的一个丛书,把很多以前和自然学、语言学、道教、《周易》有关系的,都放在里面。这个书有非常多的版本,影响广及韩国和日本。这是西方的耶稣传教士到来之前中国的说法,那时候中国的综合知识就跟“格致学”有密切的关系。到了康熙年间,中国人翻译“法国科学院”的时候,还将其译为“格物穷理院”。这一局面一直持续到晚清,在太平天国至甲午战争时期之间的文献中,我们可以发现中国人还在使用“格致学”。我们看江南制造局的翻译局、福州船厂的翻译局里的文献,还用的是“格致学”。

“格致学”其实和西方的 science 差不了多少。然而,这一局面到何时发生改变? 中国人的“格致学”何

时变成了“科学”,以至于到了 20 世纪人们觉得中国没有科学? 其实这跟甲午战争很有关系。我查了一些资料,甲午战争之前,大家都以为中国会赢。与日本海军相比,中国海军当时位居全球第 8,有 65 艘战舰;而日本在那时只有 32 艘,位居世界第 11。当时法国、英国的专家,在战争开始时,都觉得中国会赢。其实中国的战舰很先进,比如“定远号”,是德国制造的。还有一些战舰是江南制造局制造的。其实我个人认为,甲午海战前后,中国的科学技术与日本不相上下。细细考察这场战争,我们可以发现,中国的失败,不仅仅是科学技术的问题。比如,中国当时海军分为四部分,真正投入战斗时,并没有统一起来,只有李鸿章的北洋水师。还有,中国战舰发射出去的许多炮弹,里面装的却是水泥。此外,从战争技术的角度,我们可以发现,中国海军的战舰比较重,而日本的战舰比较轻,后来的实战证明战舰轻快是非常有利于作战的,而沉重的战争赔款使得当时的中国失去了吸取教训、改善战舰的机会。



甲午战争卡通画(英国)



从一定程度上说,中国是没有“科学”的,这是对的,因为“科学”这个名词是从日本来的。要是甲午战争中国打败日本的话,那中国的科学就是“格致学”,“格致学”这个词还会留下来。而中国之所以采用“科学”,跟这场战争有分不开的关系。

我们今天简单回溯了科学在中国的历史进程。中国在甲午战争之前,自有其对于西方自然科学的专门

名称——格致学,而把西方的自然科学译为“科学”这一做法是来自于日本。甲午海战的失败直接导致中国人认为日本先进,也由此改变了中国人对于西方自然科学的译名。所以,时届五四,“赛先生”不叫“格致学”,而叫做“科学”。□

曹南屏 摘

程朱理学与妇女守节之再讨论

柏文莉 (Beverly Bossler)

美国加州大学教授



自五四起,已有学者指出,在宋朝经程颐、朱熹发展的道德哲学——理学,是中华帝国晚期禁锢“节妇”观念的主要因素。特别是学者们和女权主义者所批判的程颐的著名论断:“一个寡妇,饿死事小,失节事大”,便是一项有力的证明。但是,我认为宋、元时期,“节妇”观念的增长是当时复杂的政治和社会因素共同作用的结果,而不应简单地归结为宋明理学推动的结果。这里,我并不是否定程朱理学对当时“节妇”观念的影响,而是强调,在宋、元时期,日渐增长的节妇观形成的历史因素是非常复杂的,可以说是宋、元各种复杂政治、社会背景影响下的一种意想不到的结果。

如果宋元时期“节妇”观念的盛行不是程朱理学推动的结果,那究竟会是哪些因素呢?首先,让我们分析一下程颐与朱熹的一些言论。程颐的确曾被人问及“或有孤孀贫穷无托者可再嫁否”?他答曰:“只是后世怕寒、饿死,故有是说。然饿死事极小,失节事极大。”程颐此话确实提及了他对女性贞节问题的态度,但他所提“失节”两字,绝非只针对妇女。他认为对于任何人,丧失忠诚都是大事。程颐也认为但凡男女都应该忠诚于对方,因此无论是寡妇还是鳏夫都不应该再婚。换句话说,程颐之所以反对妇女再婚,是基于他对男女在生活中具有较高道德标准的希望,但他绝非致力于宣扬“节妇”观念。在他所有有关“守节”的论

述中,都是针对士大夫的“守节”问题。

同样的,朱熹也主张妇女应该对自己的丈夫保持忠诚,但他很少鼓吹这种思想。虽然朱熹呼吁大众对“守节”的典范,包括孝子、顺孙、节妇、义夫进行礼赞,但他并没有为任何节妇立传,也没有写任何文章为“节妇”歌功颂德。事实上,朱熹对于“节妇”观念的最清晰的表达存留于他写给陈守的一封信中(陈守是丞相陈俊卿之子,朱熹的朋友。陈守的妹妹嫁给了朱熹的弟子郑自明,而自明不幸早逝)。朱熹写信给陈守,希望他妹妹“守节”而不要改嫁。事后,朱熹又写信给丞相再次表明了自己希望其女“守节”的意愿。这两封信表明了朱熹对于妇女“守节”观的支持与信奉。但同时也表明在朱熹生活的时代,寡妇守节问题并没有得到社会的广泛接受。即使朱熹本人是“守节”观坚定而强有力的支持者,他的建议并没有受到普遍欢迎。而事实上,他的努力功亏一篑,丞相墓碑上的碑文显示他的女儿最终还是改嫁了。

更准确地说,宋元时期大多数强烈宣扬“节妇”思想的文章都与政府的奖励制度有关。这种奖励通常来说是建立在信奉“昌明的统治是通过皇帝的子民良好的道德行为来体现”这一执政理念基础上的。相应的,良好的道德标准和行为也会受到上天的眷顾,这也是上天承认统治者的治理正直有效的征兆。在这种互惠



互利承认的关系中,中央政府从王朝建立伊始就开始寻求赞誉、鼓励子民良好道德情操的方法,对忠贞的典范赐予朝廷的嘉奖。在宋前的几个世纪中,奖赏的对象大都被描述为“孝子、顺孙、节妇、义夫”,但实际上奖赏包含了广泛的行为对象,包括对朝廷有功之臣和有识之士。奖赏通常有实物与荣誉两种,领赏的典范除了能获得贵重的丝绸或大米外,有时他的家庭,甚至整个村庄都能得到旌表,并在其住地竖立贞节牌坊来表彰这些孝子或节妇的美名。

朝廷依靠地方官员的举荐来颁发赏赐。其过程具有浓重的封建官僚性:首先,记载忠孝节义者的传记被递呈到知县手中,在甄别文书的真实性后,知县将材料递交给知州,由知州呈递于礼部,再由礼部呈递于尚书房,如果最终被批准赐予奖赏,再按级下放到知县手中。理论上,对忠孝节义者的嘉奖可以随时颁发,但有时,特别在国难或病兆时期,朝廷会对那些忠勇贤德之士赐予特殊奖赏。

宋朝建立后,沿承了前世王朝奖励“忠节”的传统,并在实践中采取了若干革新措施。在王朝统治前期,朝廷对“义门”大肆奖赏,以保证这些地方豪族对王朝的忠诚,而很少犒赏守节之人。宋真宗时期朝廷进行了重大变革,将免除赋税作为嘉奖的方式。自此之后,一个家族中只要有任何人受到朝廷的奖赏都能免除各种各样的赋税劳役。但是,在此后的七十年中,很少有家族获此殊荣。直到宋哲宗时期,这种局面才开始改变。这种改变源于朝廷内部的党派之争。我们都知道“王安石新法”和他所提倡的新政策,这引起了北宋朝廷内部的党派之争。哲宗登基时,朝政掌握在他的祖母宣仁皇太后手中。她反对王安石变法,而王安石却得到了皇帝的支持。因此两派各持己见,都认为自己秉承天命,执掌正义,能为王朝带来和平与繁荣,而对方则不仅执迷不悟而且代表了无可救药的罪恶。这种情况很大程度上增强了拿出谁才是真正秉承天命的征兆的重要性。而征兆即表现在王朝统治下“忠贞”之士的数量。因此,在宣仁太后统治的八年中,朝廷对“忠贞”之士的奖励达到了前所未有的程度。

而这种情况在宋徽宗统治时期更是有过之而无

不及。他将自己视为贤能的明君,能够以自己的美德教化他的子民。朝廷上下热衷于颁布和记载各种吉兆来显示他统治的贤明。而对“贞节”者的奖赏便是他贤明统治中重要的组成部分。这种对“贞节”行为的关注引发了对节妇问题新的重视。到十一世纪末,人们开始大量撰写关于“节妇”美德的文章。

北宋灭亡后,忠诚成为岌岌可危的南宋朝廷最关心的利害关系,主要有以下几种表现:首先,早期的表现是南宋政府对忠贞官员的表彰,特别是政府为这些以身殉国的官兵修葺墓碑,部分忠勇之士的事迹被文人墨客写成传、序、集、诗流传后世。被颂扬的男人大多是拒绝投城降金而英勇殉国的官员,而女人大多是不堪被敌人玷污而自刭以保清白的烈妇。这里需要指出的是,为这些烈妇歌功立传主要目的是为了强调男人在国破家亡之时应尽保家卫国的职责。因为在当时,妇女的这种保节之举已成为国家动荡之时忠孝节义精神有力的表征。一个忠贞的女人可以是为保护父亲、保护婆婆而死的孝女、孝媳,可以是对自己丈夫至死不渝的节妇,也应该是忠诚于自己的国家和文化的烈女。因此,南宋时期,这些忠贞的女英雄被载入各类传记中流传于文学界,提高了世人记录节妇德行的兴趣。最终,到南宋末期,妇女忠贞的形象变得富有灵活性,这就使得那些本来单纯代表贞节寡妇的美德带有了政治色彩,她们忠贞不渝的美德是男人们应当学习和效仿的。

此外,南宋朝为“节妇”歌功颂德行为的盛行有时也带有私人的和娱乐的目的。例如,有一个关于姓施的寡妇的故事。她丈夫在一次与他父亲去日本的旅途中过世了,她虽然依然年轻,但却拒绝再婚并担负起抚养遗腹子的责任。虽然她周围没有读书求学的传统,但她开始教授儿子知识,坚持告诫儿子只有读好书才能过上好日子。在她的努力下,她儿子成功地考取功名当上了朝廷官员。后来,她的孙子将她的德行上奏朝廷,得到了朝廷的承认与赏赐。八十年后,在一块施氏节行碑上刻着她十五个做了官的子孙后代的名字。很明显,这块碑不仅是为世系家族成功地扬美名而庆贺,更让整个家族为此而扬名天下。

而南宋朝晚期,诗歌散文中记载的烈士、烈妇的事



迹很大程度上也是为了娱乐。我们看到大量的妇女为了保持清白而自尽的故事,这并不是为了教育世人,而是为了突出主人公的善良可爱并以此感动读者。一些时候,这些诗词是作者看到忠烈祠中烈妇的形象而激发的创作,这使烈妇作为文学作品的题材而广泛流行。

蒙古人征服南宋后,一些士大夫出于道德的忠诚拒绝为元朝服务。元朝亦在统治的前期取消了科举考试,并不太信任和任用汉人为官,从而改变了中国士大夫的政治地位。这样,一方面那些在元朝为官的士大夫不再写文章为忠臣歌功颂德。另一方面,那些被摒弃在政权之外的汉官因为试图找到一种新的宣称他们士大夫地位的途径并补贴收入,也开始撰写“节妇”的文章。这些文章也多以诗卷、诗序的形式出现。于是,“节妇吟”大量出现,而赞颂忠臣的文章却急剧下降。

在元朝,同南宋时期一样,关于烈妇的故事是文人从妇女在起义和军事征服中不甘被辱的举动中得到灵感而创作的。此外,那些“节妇吟”讲述着雷同的故事。事实上,这些从同一个烈妇那得到启发而创作的当然是不足为奇的,是为文学娱乐服务的。

在早期忽必烈王朝时,统治者听取了汉官的意见,通过对“节妇”颁发赏赐来巩固政权的合法性。所以说当时世人撰写“节妇吟”行为的盛行也与政府的奖励政策紧密相关。元代所颁发的此类赏赐的数量远胜于前朝。地方官员上奏了数量空前的“节妇”事迹以邀赏。一个节妇受到的赏赐往往能使整个家庭都免于劳役,这对那些丧失晋升仕途的士大夫来说无疑是逃脱为元朝服役的好方法,因此他们也竭尽所能来获得这种赏赐。

总之,诚如宋朝一样,元代政府的奖励政策是鼓励世人广泛撰写“节妇吟”的关键因素。它不仅能为相关人等提供许多获得经济和社会利益的机会,也能使被立传者和立传者名利双收。况且,汉族士大夫在被剥夺了政治权力的现实生活中,丧失了宣扬政治忠诚的权力,科举的取消也使男子不再能通过科考取得功名来免于劳役。于是,朝廷对节妇的赏赐使得贞节成为妇女应饰的角色,而男人则通过撰写文章赞扬这种美德来养家糊口。

到元朝末期,撰写“节妇吟”的传统已渗入中国的文化中。文人学者撰文赞美忠贞的女性;诗人将不畏强暴,自刭而亡的烈妇的事迹改编成故事以资文学娱乐;失业的士大夫们将自家及友人家中的节妇的事迹写成赞美诗。

综上,我们看到颂扬“节妇”观念在不同的时期起到了不同的作用,从证明王朝政权的合法性,到激励男人的忠诚性,再到社会文学创作的手段。元朝,汉族士大夫在蒙古人的统治下继续着宋朝宣扬“节妇”观的传统,用以宣称自己的道德与社会角色。很明显,这些现象不能被视作特定理学或道德教化下的结果。事实上,诚如我们所见,撰写这些节妇美德的动力并不是真正来源于对妇女这种美德的感召,不是要教化女人更为贞节,也不是禁止寡妇再嫁。元朝灭亡后,“节妇”观进一步演化,到明清时期,“守节”已成为一个贞节女性的表征。□

杨 琰 摘

正风俗与反禁奢： 明清崇奢论的社会史与思想史



林丽月

台湾师范大学教授



前言：社会史与思想史的思考

今天的报告主要是关于明清“崇奢论”的社会史和思想史两个面向的思考，反映在演讲题目的前半节上，即“正风俗与反禁奢”。那么什么是俭，什么是奢？大体而言，有两种基本方法，第一种是按照社会等级所规范的标准来区分，第二种是根据消费是否为基本需要来区分。不过实际上，包括西方在内，“俭”跟“奢”之间的区分界限其实非常模糊，随着政治社会环境的变化，奢俭的标准也在变化，所以说“奢俭论”，特别是人们对奢侈的看法会成为我们研究社会史很重要的材料。在这个方面西方学者克里斯托弗·贝里(Christopher Berry)在其《奢侈的观念——概念及历史的考察》(*The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*)一书中给了我们一定的启发。

明清时期的地方志以及很多明清笔记小说中保存下来的那些充满道德说教的回忆性文献，对于我们来说都是研究奢侈史很重要的素材。在这些材料里面我们可以挖掘到具有思想史面向的东西，我们可以去挖掘当时不知名的文人对奢侈的看法，另外一方面就是比较明显的社会史的面向，即有关社会变迁、社会风气的部分。

奢易为生：陆楫及晚明江浙士人的崇奢论

明初礼制原以“贵贱有等”为理想秩序，明代中期以后，随着商品经济的发展与士商关系的变化，原来的等级秩序与消费形态逐渐受到挑战，晚明士人对于这种变化感受非常深刻，在地方志和个人笔记中留下了对“世变”的感叹，他们把明初描绘成为俭朴淳厚、谨守伦常的社会，正德、嘉靖之后则是风俗奢靡、世道浇薄的社会。

在政府不断下令禁奢的同时，也有部分士人对禁奢政策的普遍性与必要性提出质疑，不仅赞成多流通(商业)，而且赞成多消费(奢侈)。其中最系统的论述首见于嘉靖年间陆楫《菴葭堂稿》中一篇谈“奢”的文章。原文并没有篇名，在赵靖编的《中国古代经济思想名著选》中，被题为《禁奢辨》，其中对于国家的禁奢政策有一些不一样的看法：

《禁奢辨》全文共计657字，总结其议论大旨，主要有四：其一，基于孟子“通功易事，美补不足”的观点，节俭不能使整个社会富有，奢侈则可以“均天下而富之”。换言之，个人或个别家庭崇尚节俭，虽然有助于财产的累积，但就整个社会而



言,奢侈却是有利的。其二,风俗奢侈可以带来较多的消费,大量消费有助于人民生计,强调“其地奢,则其民必易为生”。肯定富人的奢侈与贫者的生机是一种“彼有所损,此有所益”的互动关系。其三,习尚越奢侈,从事工商等“末业”者越多,对促进地方经济发展有利。其四,风俗之俭奢,是由各地贫富的不同所造成的,因此为政者要“因俗而治”,不宜一律强制禁止奢侈行为。

陆楫只是一个名不见经传的小人物,然而他并不是唯一持有这种观念的人,当时活跃于南方的士大夫也有类似的观点,如叶权,谈到杭州的奢侈,他认为根本无法禁止,而且也不必禁止,因为“其逾游逾盛,小民逾安乐耳”,与陆楫“俗奢而逐末者众”有助小民生计的主张可谓不谋而合。

嘉靖年间的田汝成(嘉靖五年进士,浙江钱塘人)也批评地方官每遇荒年即禁游西湖“非通达治体之策”,因为“游湖者多,则经纪小家得以买卖趁逐,博易糊口,亦损有余补不足之意耳”。

更晚于陆楫、叶权的王士性站在小民生计的立场上,认为“游观”这种奢侈的风尚不宜禁止,因为:“游观虽非朴俗,然西湖业已为游地,则细民所藉为利,日不止千金。有司时禁之,固以易俗,但渔者、舟者、戏者、市者、酤者咸失其本业,反不便于此辈也。”

北宋范仲淹在杭州实施的荒政,包括了纵容“嬉戏”与积极“兴造”两个部分。而在“工赈”观念演进成官方“救荒”政策的过程中,纵民“嬉游”的做法因为与政府提倡的尚俭观念相互冲突,结果被有意地舍弃,这也是宋元以后见于史载的“工赈”事迹只存范仲淹“兴造”一义的根本原因。从这个脉络来看,明清“奢易为生说”特别彰显范仲淹纵民“嬉游”一义,其思想文化史上的意义颇堪玩味。

《禁奢辨》的传抄流行:

从《推篷寤语》到《纪录汇编》

陆楫的影响,相对于一个有系统的思想家是微不足道的,而且陆楫英年早逝,不曾为官,那么《禁奢辨》

这篇文章如何在明清人的笔记中传抄流衍呢?余英时先生在《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面向》一文中,对陆楫崇奢论是否引起当时以及后世注意的问题,提到乾嘉时代的法式善在《陶庐杂录》中一段录自李豫亨《推篷寤语》的文字:

今之论治者,率欲禁奢崇俭,以为富民之术。殊不知天地生财,止有此数,彼亏则此盈,彼益则此损。富商大贾,豪家巨室,自侈其宫室车马饮食衣服之奉,正使以力食人者得以分其利,得以均其不平,孟子所谓通功易事是也。上之人从而禁之,则富者益富,贫者愈贫也。吴俗尚奢,而苏杭细民多易为生;越俗尚俭,而宁绍金衢诸郡小民恒不能自给,半游食于四方,此可见矣。则知崇俭长久,此特一身一家之计,非长民者因俗为治之道也。予闻诸长者云。

其实这个就是陆楫《禁奢辨》的内容,可最后的几个字“予闻诸长者云”却是陆楫原文没有的。对照《四库全书存目丛书》子部收录的北京首都图书馆藏隆庆五年刊本的《推篷寤语》,可以推论是法式善所录文字应该不是直接从陆楫的《蒹葭堂稿》而是从《推篷寤语》中抄录的。而陆楫的《禁奢辨》在其身后的传衍,《推篷寤语》应该是一个最早的重要线索。

万历年间,继李豫亨之后注意到这段文字的是沈节甫的《纪录汇编》,而近代学者得见陆楫的禁奢论,主要还是源自《纪录汇编》的流传。

损有余以易不足:“崇奢”与“保富”的辩证

所谓的“崇奢论”在观念史里面有一个值得我们注意的问题,即在古代中国人的思想中是否有一种“保富”的观念。随着中国近世商品经济的发展,这样一种观念在滋长,虽然跟主流的强势思想比起来还是稍显微弱,但是这个空谷足音还是值得我们去注意和进一步挖掘。

苏辙在他的文集里面就有“使富民安其富而不横,贫民安其贫而不匮。贫富相恃,以为长久,而天下定矣”的观点,而同时代的苏轼、司马光、叶适等人也有更多的发挥。



值得注意的是,在陆楫《禁奢辨》传抄的过程中,“保富”观念往往伴随着“崇奢”的主张,《推篷寤语》在整个抄录陆楫的文字之后,说:“富民,国之元气,为人上者,当时时培养”,就是认为统治者应该去维护富民,去培养爱护他们,其实这就是一种“保富”的观念,这些文字后来也被法式善抄录在《陶庐杂录》里面。

稍早于法式善的汪辉祖(1730—1807)也认为“保富”是“为治之道”,因为富人“为贫人之所仰给”。而魏源在《默觚》里也有类似的文字:“俭,美德也;崇奢黜俭,美政也。然可以励上,不可以律下;可以训贫,不可以规富”,而“车马之驰驱,衣裳之曳娄,酒食鼓瑟之愉乐,皆巨室与贫民所以通功易事,泽及三族”,大体论述的都是富人与贫人可以“通功易事”的道理。

凡此,似乎可以窥见十六世纪以来“保富养贫”与陆楫等人“崇奢论”并辔而行的轨迹。

结 语

明清的“崇奢”与“保富”论,都是围绕着传统“崇

俭黜奢”这一主流衍生的消费观念,这些观念无疑充满了传统价值的延续性,但在公众层次上,晚明盛清不仅有越来越多的士人赞成局部地区(江南)、特定人群(富者、商人)的奢侈活动,朝廷基于“羨补不足”、“保富安贫”的考虑,对禁奢令也逐渐展开减少政治干预的弹性。这在盛清,特别是乾隆朝表现得尤为明显。

《崇奢辨》中所说的“先富而后奢,先贫而后俭”、“其地奢,其民必易为生”,是陆楫对明代中叶日益发达的经济情况实际观察的心得。与陆楫同时或稍后的若干晚明士人也有类似的想法,他们都强调孟子“通功易事,羨补不足”,主张为政者因俗而治,酌盈济亏,反对盲目禁奢。这些没有权位的“小儒”,相对于所谓的“大儒”更能反映地域风尚与社会心态,而从整个消费观念的历史变迁来说,晚明盛清“崇奢论”与“保富论”的并辔而行,反映奢侈论的流衍与传统本末观念的交融,似乎才是标志此一时期秩序变动的重要元素。□

张祎琛 摘

两汉时期的思想与文学

釜谷武志

日本神户大学教授



在两汉诗歌中能够看出一种特征性的观念——一种很强的人生有限、总归要死的意识。首先看汉武帝的《秋风辞》：

秋风起兮白云飞，草木黄落兮雁南归。兰有秀兮菊有芳，怀佳人兮不能忘。泛楼船兮济汾河，横中流兮扬素波。箫鼓鸣兮发棹歌，欢乐极兮哀情多。少壮几时兮奈老何。（《文选》卷四五）

《文选》中附有序文云：“上行幸河东，祠后土，顾视帝京，欣然中流与群臣饮宴，上欢甚乃自作《秋风辞》。”

《秋风辞》是否真为武帝所作，尚存疑问。若真是武帝所作，则可见当时他在追求长生不老。末句“少壮几时兮奈老何”，确实表明了对于日渐临近的衰老的痛切感触。武帝“祠后土”这种郊祀仪式与封禅仪式皆与武帝对不老不死的追求密不可分。

另外，《秋风辞》中还出现了比喻成“兰”和“菊”等的“佳人”，在《楚辞·九歌·湘夫人》中，“佳人”含有“降临至湘水中的神”之意。武帝作品中的“佳人”或许也是那样古老原始的“神”，能够让武帝长生不老。

其次，在《郊祀歌·日出入》中，也能窥探出对死亡的恐惧。所谓：

日出入安穷，时世不与人同。故春非我春，夏非我夏，秋非我秋，冬非我冬。泊如四海之池，徧观是邪谓何。……（《汉书·礼乐志》）

晋灼注云：“日月无穷，而人命有终，世长而寿短。”“言人寿不能安固如四海。徧观是，乃知命甚促。谓何，当如之何也。”意为与太阳月亮、与自然规律的无限运行相比，人的一ance就显得很有限。

再如，武帝第五子刘胥的诗歌中也有关于人生的阐述：

欲久生兮无终，长不乐兮安穷。奉天期兮不得须臾，千里马兮驻待路。黄泉下兮幽深，人生要死，何为苦心。何用为乐心所喜，出入无惊为乐亟。……（《汉书·武五子·广陵王胥传》）

意为：虽然盼望长生，但人生必定会走到死亡的那一刻，那为什么还要自寻痛苦呢？

还有，杨恽赠友人孙会宗的书简中，也有一首诗写到人生应该快乐：

田彼南山，芜秽不治。种一顷豆，落而为萁。人生行乐耳，须富贵何时。（《汉书·杨恽传》）

上举众例，集中于西汉中叶到后半期。但其实这样一种人生思想在先秦时就已经存在了。人生短暂、转瞬即逝，这样的语言早在《左传》、《庄子》、《史记》中就有。《左传·襄公三十一年》载孟孝伯（仲孙羯）语：“人生几何，谁能无偷？朝不及夕，将安用树？”是说人的一生很短暂，就得过且过吧。在《庄子》中更有一段人们耳熟能详的话：



人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。注然勃然，油然溲然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。（《庄子·外篇·知北游》）

但是，这种人生意识变强，悲伤程度加深还是在汉代。《古诗十九首》正表现了这种特征性的思想。如：

人生天地间，忽如远行客。（其三）

所遇无故物，焉得不速老。盛衰各有时，立身苦不早。人生非金石，岂能长寿考。奄忽随物化，荣名以为宝。（其十一）

浩浩阴阳移，年命如朝露。人生忽如寄，寿无金石固。万岁更相送，圣贤莫能度。（其十三）

值得注意的是，在上引《郊祀歌·日出入》中是把自然规律的运行与人的一生对比起来说，从而更加强调了人类生命的短暂。为加深对这种对比的理解，我这里举出关于时间观念的例子。根据西方学者的研究，日本学者真木悠介和加藤周一等总结出以下几种时间观：

- a) 原始共同体：反复型的时间
- b) 古代希腊：圆环型的时间
- c) 犹太教、基督教、圣经：线段型的时间
- d) 近代社会：直线型的时间

其中，近代社会的直线型时间，和我们今天相同，从过去，到现在，到未来，是有可能用钟表来计量的时间。至于犹太教、基督教的时间观，以天地创造为开始，完结为终点，属线段型。而在原始共同体中，时间被认为是相同的事情反复地重复，正如季节周而复始地运行。古代希腊的圆环型时间观与此相似，而更从数量上认识到时间的长度。

明白了这几种时间观，我们可以利用循环型与直线型（或称圣的时间观与俗的时间观）这两个时间标准来思考先秦汉代文学中的人生问题。在《诗经》中就有为数不少的诗表现出循环型时间观。中国古代神话也是被循环型时间所支配。

神与人之间的关系安定了，就可以根据循环型时间进行祭祀，就不会产生不安和怀疑。一旦那种安定的共同体社会瓦解，原来的构成人员就会对未来感到不安。回到安定的过去已经不可能，像以前那样安定

的未来是否能够到来还不知道，这种不安感，就通过直线型时间表现出来。这样就容易理解，为什么在神与人关系变得不安定的战国时期至秦汉时期，“人生过得非常快”、“仅有一次”这样的表达增加了。

那么，为什么到了汉代，这种表达变得更加强烈了呢？我试着从《太平经》这本书进行探索。此书的成书时期众说纷纭，但大多认为其最可能是以西汉成帝齐人甘忠可所作《天官历包元太平经》为基础充实而成的，可以说此书反映了两汉时代的思想。其卷九十二云：

今人居天地之间，从天地开辟以来，人人各一生，不得再生也。自有名字为人，人者，乃中和凡物之长也，而尊且贵，与天地相似。今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自名为人也，不复起行也。故悲之大冤之也。

认为人只能有一次人生，只要一死，就一直到天地完结的那天也不能再生，因此倍感悲伤。这是基于有始有终的直线型时间观。

但与此相比，天却是永远存在，不会消失的。正如四季变迁，最终都要回归本来，这体现了循环的时间观。《太平经合校》卷五二云：“天道常在，不得丧亡，状如四时周反乡，终老反始，故长生也。”这里，人的时间和天地的时间被进行了鲜明对比。一般人都可意识到人的一生是沿着直线流动推移，不能返回。但当知道了有两种类型的时间：一种是直线的，一种是循环的，并把两者进行对比之后，这种意识才变得更加强烈，悲哀的感情也变得更加浓烈。

另外，《太平经》中还有一段笔者非常感兴趣的记述：

承者为前，负者为后，承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。（《太平经合校》卷三九）

意思是说前世人犯下的罪，必须要后世人来承受灾祸，使其从出生那一刻起就背负着罪。《周易·坤·文言》中有一句类似的话：“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。”因有这样的思想，在佛教传来时，其因果报应的说教便顺理成章地融入了中国社会。但是，



《太平经》强调的并不是“积善”，它所强调的毋宁说是“积不善”。在汉代，用“积不善”来向人们解释为什么现实中充满不幸，可能更容易被接受。《太平经合校》卷六七：“愚生不开达，初生未尝闻，人不犯非法而有罪也。”这里，有一种即使不做触犯法律的事也是有罪的想法。人的存在本身就是罪，这种自知意识很接近基督教的原罪思想。两汉诗歌中那种悲哀感，是否在当时的社会背景下被这样一种“不安”所支撑着？

汉代官僚经常有供一个人自我沉思反省的专门场所。例如，大司农田延年在获罪被告发后，紧闭阁门，不出斋舍，最终自刎而死。《汉书·酷吏·田延年传》这样描述道：

延年曰：“幸县官宽我耳，何面目入牢狱，使众人指笑我，卒徒唾吾背乎！”即闭阁独居斋舍，偏袒

持刀东西步。数日，使者召延年诣廷尉。闻鼓声，自刎死，国除。

根据吉川忠夫所说，还有其他汉代人在斋舍或斋室内进行忏悔坦白的例子，如韩延寿、吴佑等。汉人这样做不是因为诚实或受不住良心的呵责，而是由于这个时代的人们有着这样一种共通的观念。

虽然汉代诗歌中，自我反省的场面几乎没有，但是创造文学作品的人并非与这样的斋室无缘。恰恰是在汉代文学作品中表现得非常显著的这种与时间推移有关的悲哀感情，并不是与这样一种罪的意识或者忏悔告白绝对无缘。□

李 婧 摘

荷西两国学术之旅

董少新

2008年7月12—28日,我跟随黄一农教授一同前往荷兰和西班牙进行短期考察。荷兰和西班牙一个在北欧,一个在南欧,一个是新教国家,一个是天主教国家,但在16—18世纪,这两个地方有着密不可分的关系。神圣罗马帝国国王卡罗斯五世(1500—1558),通过继承成为卡斯蒂里亚(Castile)、阿拉贡(Aragon)、勃艮第(Burgundy)和奥地利的国王,此前佛兰德斯地区为勃艮第大公国的领地,这时便成为西班牙王国的一部分。在菲利普二世(1556—1598)至卡罗斯二世(1661—1700)时期,尼德兰(Netherlands)地区许多地方仍在西班牙王国的版图之中。在大航海时代,西、荷是除葡萄牙之外最重要的国家。我们主要想通过参观博物馆,了解16—18世纪荷、西两国的航海、军事、宗教和艺术。

阿姆斯特丹有各类博物馆50多座,因时间关系我们仅参观了其中3个。13日参观荷兰海事博物馆,其主体建筑已有350年历史,25个展厅中展示着大量的画作、古地图、航海设备和船只模型,荷兰“黄金时代”东印度公司(VOC)远东贸易方面的展品尤多。从1602—1795年间,共有1461艘大商船4800多次往返远东和荷兰,而仅有不足4%的商船沉于途中,其失事率远低于同期的葡国,显示了荷兰航海技术和武力的优势。停泊在附近湖中的一艘仿古船,是仿造18世纪

中叶VOC“阿姆斯特丹号”商船(1749年在英国南部海岸沉没)按同比例建造的,长48米,宽11.5米,载重1100吨,真实地再现了18世纪VOC商船的面貌;其展品除了复制品外,也有考古发掘出来的“阿姆斯特丹号”遗物,包括42门火炮。货舱、厨房、船员房间、医务室、弹药库、武器库、船长室等,均陈列着相应的物品。每年4月和10月,还会有真人秀,以生动展现当时的船上生活。



VOC 商船(仿制)

阿姆斯特丹历史博物馆和国立博物馆(Rijksmuseum)收藏大量文艺复兴以来的艺术精品。荷兰艺术的题材丰富多彩,如果厌倦了各类耶稣受难像、天使和圣母像等宗教画,在这里便会获得耳目一新的感觉。16—17世纪的荷兰艺术便已出现大量色泽鲜艳的田园风光、静物描写(炊具、食材等厨房景物尤使人印象



深刻)、街景和市民肖像,其所展现的价值和审美观念,与宗教改革和资本主义商业可谓互为因果。而我们更加关注描写海战、港口和贸易船队的画作,这类题材的艺术作品数量也很多,将许多历史场景直观地再现于我们眼前。国立博物馆也有火炮收藏,尤其是一门1615年铸造的大型火炮引非常特别,使用铜、铁、铅、锡、锌五种金属铸造而成,是目前我们所见过的最早的合金火炮。

走在马德里的大街小巷不难发现,无论建筑风格还是人的相貌,都与阿姆斯特丹有着较大反差,这种差异不仅体现在外观上,也体现在文化和艺术领域。15日我们参观了马德里的 Prado 和 Thyssen 两个美术馆。后者还收藏有一些印象派、抽象表现派等19—20世纪的欧洲艺术作品,而前者所收藏的4000多幅画作中,天主教题材的作品居多,还有一个文艺复兴时代肖像画特展,而意大利画家提香(Titian)的作品最为吸引人。西班牙国宝级画家 Francisco Goya (1746—1828) 的作品在这里收藏最多,Goya 将美与丑、善与恶发挥到极致,《La Maja Desnuda》和《La Maja Vestida》两幅作品展现了完美的人体,而“鬼域”(Dark Realms)系列所表现的黑暗中的幽灵和魔鬼,令人毛骨悚然,不过,与约同时期的扬州八怪之一罗聘(1733—1799)的“鬼趣图”系列,一东一西倒也相映成趣。18世纪以前的西班牙艺术,题材单调,色调灰暗,形式呆板,但或许正因为如此,到19世纪末至20世纪才会出现更为大胆的突破,涌现出 Pablo Picasso (1881—1973)、Joan Miro (1893—1983) 和 Salvador Dali (1904—1989) 等众多后现代艺术的代表。

作为征服美洲并长期在美洲和菲律宾群岛拥有大片殖民地的老牌殖民帝国,西班牙理所当然地保存有大量航海、军事、地理、美洲和东方文化等方面的文物与文献。例如我们参观的海事博物馆,“天主教王朝”(Catholic Monarchs, 1474—1517) 和“哈布斯堡王朝”(The Habsburg Monarchs, 1517—1700) 两个展区,展出了一批早期火炮、战船模型、贸易货物、古地图、描绘海战的艺术品和重要文献等,如一份葡西两国签署的 Tordesillas 条约(1494),以佛得角群岛以西370里格的子午线为界,将整个世界一分为二,以协调两国在海

外扩张过程中的矛盾。如果想了解印第安人的文化以及西班牙人如何征服美洲,那么马德里 Complutense 大学附近的美洲博物馆非常值得一去。该馆以丰富的馆藏展现了以玛雅(Maya)、阿兹特克(Aztec)和印加(Inca)为代表的



玛雅文化:青铜器

美洲古文明,同时亦有大量展品反映了从哥伦布开始的西班牙人逐渐侵占美洲的过程,以及方济各会、多明我会、耶稣会和 Jeromino 会对美洲印第安人的宗教征服。该馆似乎有意掩饰西班牙殖民者对美洲印第安人的暴行,许多展厅都将印第安文明与天主教在美洲发展对照展出,而很少看到战争和杀戮的场面。以前我们也参观过一些印第安人文明展,但远不及这里的丰富,例如有一个青铜器,外观上竟与三星堆青铜纵目面具有些相似,使人不由产生两者之间是否有所关联的想像。

马德里国家图书馆是欧洲最著名的图书馆之一,我们这次除了查阅了一些火炮史、海外扩张史的著作外,也收集了一些来华传教士的手稿资料,包括独藏于此的何大化(Antonio de Gouvea, 1592—1677)《中国分期史》(Monarchia da China dividida por seis idades... 1654)。该馆塞万提斯古籍部(Sala de Servantes)也藏有80余种中文古籍,其中最珍贵的是西班牙方济各会士 Juan Cobo 在马尼拉刊刻的《辩正教真传实录》(1593),这是目前所知最早的欧洲人用中文写的著作之一;另一本是 Juan Cobo 翻译的《明心宝鉴》(c. 1595),中西文对照,是研究发生在马尼拉的中西文化交流的珍贵文献。其他如徐光启《辟妄》、冯秉正《圣年广益》(12编24册,为最完整的本子)、《中拉辞典》手稿等,都是研究明末清初中西文化交流的重要资料。



此外还有《大清律例》、《四书》、《西游记》、《三国演义》等明清时期的刻本。在图书馆遇到了马德里自治大学(UAM)东方研究中心的 Taciana Fisac 教授,她正在编一本西班牙各地图书馆所藏的中文古籍书目,今年底或明年初将由上海古籍出版社出版。

西班牙的汉学一向并不出众,但近年来也已越来越受到重视。就中国与西班牙的关系史而言,巴塞罗那自治大学、马德里自治大学、马德里 Complutense 大学等都有学者从事这一领域的研究。新近出版的《西班牙通往中国之路》(Carlos Martínez-Shaw y Marina Mola, *La Ruta Española a China*, Madrid: Ediciones El Viso, 2007)所收录的 13 篇论文,代表了西班牙学界研究中西关系史的最新成果。

除了马德里之外,我们也去了巴塞罗那、Toledo、Segovia 和 Salamanca 四个城市。著名建筑师高第(Antoni Gaudí, 1852—1926)在巴塞罗那有着无与伦比的影响力,其代表作圣家堂(Temple de la Sagrada Família, 始建于 1882 年,距竣工之日尚遥遥无期)、奎尔公园(Parc Güell)、米拉之家(Casa Milà)等已成为该城标志,高第式的路灯杆、护栏、门窗、外墙装饰等遍及城市每一个角落。我们也参观了这里的军事博物馆和海事博物馆,虽藏品丰富,但多与大航海时代的历史无关。

Toledo 虽然是人口仅 6 万的小城,但在 16 世纪曾是西班牙的首都,而且经过漫长的历史发展,融合了天主教、犹太教和伊斯兰教三种文化,独具特色。始建于 13 世纪的主教堂是目前世界第二大教堂,不仅规模宏大,而且是一个宗教艺术博物馆,里面有大量繁复的浮雕、奢华的宗教器皿以及许多宗教画,令人叹为观止。16 世纪耶稣会成立后,也在这里建立教堂和会院,该教堂有该会创建人罗耀拉和沙勿略的肖像或雕塑以及“圣骨”等遗物。收藏大批早期火炮的国家军事博物馆也刚刚迁至 Toledo 的城堡之中,可惜要到明年才会开放。

Segovia 也是一座历史悠久的小城。横跨市中心的罗马时期引水桥(建于 1 世纪末)每年都吸引大批

游客观光。18 世纪,这里成为火炮生产基地,并于 1764 年成立了世界上第一个“火炮学院”(Academia de Artillería),而我有幸成为参观该学院的首位中国人。该学院博物馆馆藏以 19—20 世纪的火炮以及造炮工具、实验器材为主,仅在门口摆放了几门 18 世纪的古炮。但是在 Segovia 城堡中,却陈列着一批 15 世纪末至 18 世纪的火炮,有所谓的佛朗机炮、法贡炮和大型迫击炮,明代福建地方官员依照吕宋火炮所仿造的,大概也就是这类火炮。在 Segovia 还参观了耶稣会教堂,以及其它一些始建于 12—13 世纪的古老教堂、修道院。傍晚大量游客离开后,古城区便很少有人走动,漫步小巷之中,仿佛进入了中世纪。



Segovia 城堡中陈列的火炮

距离马德里西北 220 公里的 Salamanca, 至今仍是欧洲著名的大学城,拥有世界上最古老的大学之一 Salamanca 大学(始建于 1218 年)。从 17 世纪开始,该大学深受耶稣会影响。16—18 世纪前往中国的传教士,有的便曾在这所大学学习过。该市的主教堂分为新旧两部分,老堂建于 12 世纪,而新堂建于 15 世纪,均有丰富的宗教艺术收藏。

就中国天主教史研究而言,马德里王家历史学院图书馆和 Seville 档案馆等处都藏有大量耶稣会、多明我会和方济各会在华传教的资料,但此次无暇前往,只能留待将来了。□

董少新为我院助理研究员

外刊撷英

- 《从军阀到帝王：平蜀时期宋太祖的心路变迁》
(*From Warlord to Emperor: Song Taizu's Change of Heart During the Conquest of Shu*) Lorge Peter, *T'oung Pao*, Vol. 91, Issue 4/5, 2005

王全斌统领的宋军在一个月内存蜀,但此后宋军的劫掠引发大规模的反抗;更糟的是当首领强化军纪时却激起部分士兵哗变。为了平定叛乱、镇压哗变,王全斌进行了大规模的屠杀。论文关注蜀地的征服与反抗对宋太祖时期统治的影响。士民反抗使宋太祖深刻认识到取悦军队与成为优秀统治者之间的不同。这并不意味着他放弃武力作为征服手段,而是表明他在建立持久统治方面还有其他考虑。相较而言,他关注士兵哗变要甚于士民反抗的政治效应。无论动机如何,他减小了士兵的负面行动值得称赞。由此他选择成为一位名副其实的帝王,而不是一个有最高头衔的军阀。

- 《探究祸福：宋代士人的占卜信仰与活动》(*Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices*) Hsien-Huei Liao, *T'oung Pao*, Vol. 91, Issue 4/5, 2005

宋代士人占卜信仰与活动相当普及。此前研究倾向于将精英的占卜信仰、活动与平民分开,认为民众相信命运可以预测与改变,而大多数受到儒学教育的士人则认为命运不可改变或者至多受到人的道德行为影

响。与此相反,研究表明士人们所声称的不一定与其真实的生活行为相符。同众人一样,他们也求助于精通占卜的术士,只不过他们不盲目相信占卜者所言,而通常保留最终的判断与决定权。

- 《作为皇家宣传者的解缙与〈明太祖实录〉之修订》
(*Xie Jin (1369-1415) as Imperial Propagandist: His Role in the Revisions of the Ming Taizu Shilu*) Chan Hok-Lam, *T'oung Pao*, Vol. 91, Issue 1-3, 2005

永乐皇帝曾组织对《太祖实录》进行两次修订,历时二十余年。文章试图检视永乐此举的动机,并主要考查解缙在第一次修订中所发挥的作用。文章不仅勾勒政治背景与历史问题,还对《太祖实录》中的片段与解缙著作中相应的用于历史修订的文字进行比对,做出全面的文本分析,以期揭示解缙在塑造实录中的太祖形象与支持其最终继任者合法性过程中的贡献。

- 《宋代的殿中省》(宋代の殿中省)藤本 猛,东方学, 第一百十四辑,2007 年

中国沈阳的辽宁博物馆中藏有一份“蔡行勅”的文书。文书中,一个叫蔡行的人撰写了请求辞去“领殿中省事”的札子,对此,宋徽宗表示极力挽留,并以“勅”的形式下达这份行政文书。其实,这不仅仅是



“勅”，它是徽宗本人的御笔手诏，是皇帝亲自执笔书写的文件，由此可见，这也是一段体现皇帝和受信者密切关系的史料。文书中引人注目的是有关蔡行和殿中省的部分。蔡行是北宋末权相蔡京的直系子孙，正如“蔡行勅”中所说，殿中省是徽宗朝开始设置的官署，以后在南宋时期没有设立的记载，就是说，在宋代三百二十年的历史中，它只存在了二十四年。那么，殿中省是什么性质的官署呢？关于这个问题的专论至今尚付阙如，本文认为，理清宋代殿中省的设置目的和运作方式，对于考察徽宗朝——尤其是蔡京当权时——的政治状况，具有一定的意义。

• 《唐代“轻薄”考》三上 英司，日本中国学会报，第五十九集，2007 年

在唐代，许多诗人被评为“轻薄”。例如，唐开成年间，针对文宗新设“诗学士”的举动，时任宰相的李珣就表示反对意见。李珣对诗人的评价比较低，他认为，诗人多数是穷迫之士、不通情理之人，而且，他们追求新奇、“讥讽”时政，以达到扬名自身的目的。李珣批评诗人为“轻薄小人”，在“轻薄行”和“公子行”等诗赋中登场亮相的“轻薄”年轻人，就属于这种性质。“轻薄”作为人物评语、用来表示人物形象，其内容随着时代的变化而变化，那么在唐代，为了表现某些诗人的人物形象而使用的“轻薄”一词，究竟蕴含着怎样的价值评判？本文的目的就在于，把握唐代作为人物评语的“轻薄”所指示的具体内涵。

• 《应该如何解释〈三国演义〉中的“身长”》（《三国志演義》における身長は如何に解釋されるべきか）竹内 真彦，日本中国学会报，第五十九集，2007 年

自古以来，长身一直是表示“英雄”形象的标记。《三国演义》中的身长描写当然也是属于这个范畴之内的。应该特别指出的是，《演义》中的身长描写和正史的传说不同，它的时代性色彩很强，称得上是记录世间实态的有一定可信度的文献，而且它的描写非常集中。当然，《演义》中所描写的，很难说与现实世界“等身”，但那时可能就是“巨人们”阔步行进的世界。本文的论述是“如何阅读历史”主旨的扩充，为今后课题的深入论证奠定基础。

• 《围绕孟少保神道碑成立的问题》（孟少保神道碑の成立をめぐる）榎井 岳史，东洋学报，第 89 卷第 4 号，2008 年

南宋淳祐六年（1246）九月，原京湖安抚制置使、夔路策应大使兼江陵府孟珙去世。孟珙最初是他父亲孟宗政手下的一员大将，而后升任宣抚使、制置使，他构筑了从重庆府、夔州路到荆湖南北路漫长防线，不断防御蒙古军的进攻。这位名将的离世，对湖北战局造成影响，对理宗朝廷也产生较大冲击。朝廷在其死后不久追赠“少师”，以表彰其功绩，然而，在此时，没有人谈及孟少保神道碑的设立之事，开始动工设立神道碑，已经是孟珙死后的第三年——淳祐九年（1249）的事了。弄清“神道碑”成立的背景，探究其记述的内容，这对于南宋中后期政治状况的考察是很有意义的。为什么当时没有立即设立孟珙神道碑？为什么历经三年多时间才下达让刘克庄执笔的命令？本文以这两个问题为切入点，考察当时的政治形势。□

慈 波 姚建根 摘

互文视域下的《西昆酬唱集》与宋诗演进

 慈 波

宋祥符初,杨亿集馆阁同人唱和诸作编成《西昆酬唱集》,一洗诗坛芜鄙之习,师法义山,在“于唐却近”的风貌之下,实际上却具有强烈的互文色彩而不离宋调畛域。文本不再是一个封闭的自足结构,在与他种文本交互渗透、经纬编织的过程中,诗歌的意义与韵味向多维角度播散,具有深度广阔的释读空间,这与宋调主流实则潜通暗接。其互文手法的多样化更为宋调形成提供了形式技巧方面的丰富借鉴,成为宋诗演进过程中的重要环节。

作为唐代诗歌巅峰之后的宋人,前人影响的焦虑成为他们创作时挥之不去的心灵阴影,宋初承五代斯文凋敝余绪,“国初之诗,尚沿袭唐人”。他们多数只能无奈接受前人的巨大影响,结习难忘,新创乏力;在书写方法方面也纷纷缄默,未有行之有效的见解。

前辈诗人的探索与无奈为他们的继续前行提供了镜鉴,诗人们所感受到的被影响的焦虑促使他们对自己阅读过的作品与模式加以利用和改变,而馆阁修书的际遇恰好给西昆诗人提供了良好的切磋环境与勾稽整理文学记忆碎片的机会。这种馆阁修书的经历以及学侔册府的知识储备发挥了前文本库的功能,为诗人们互文书写方式的择定提供了重要契机。对语言、传统与历史的重视是他们的共同特征,阅读经验的累积丰厚了他们的前文本库,新文本的生成场域得到扩充。创作方法上的共同认识是西昆诗人选择李商隐的重要原因,以酬酢唱和为契机,他们终于实现了对忧郁的升

华与超越,以创新的姿态步入了诗坛。

西昆诗人选择义山诗作为创作范式其实经历了较长时间的甄别与研味。领袖诗人的诗学好尚深刻影响了西昆诗人,《西昆集》成了这一趋尚的集中展示,凸显了强烈的互文特征。杨亿在序言中对这次唱和的互文书写性质作了直接的揭示。互文性还存在于诗作的标题中。西昆诗人对义山具体作品的借镜更为突出。这主要包括两种方式:一是义山诗以直接引用的形式出现在新文本中,两者构成共生关系;另一种则体现为派生关系,义山诗并未切实出现。西昆诗人对义山诗的崇尚更多程度上是一种改写。李商隐的诗歌终于从直接引入、改造变形到最终作为一种文学记忆、一种文化符号融入到作品当中,这意味着互文书写的创新意义的实现。

宋调的发展不是对西昆体的排斥,相反,西昆诗人所创用的书写方式在宋诗演进过程中得到了大力的发扬。互文书写经由西昆诗人的自觉倡用而凸显出其摆落前有径路的革新意义,宋人由此而发见唐音之外的广阔创作空间,西昆诸人大胆尝试的互文手法在书写技巧方面也更趋多样化,进入前文本库的作品也日益增多。西昆体奋意出新,“首变诗格”,成为宋调的滥觞。□

慈波为我院博士后研究人员

复旦大学文史研究院专职、访问研究人员招聘启事

• 专职全聘研究人员招聘

招聘岗位 专职全聘研究人员

研究方向 东亚跨区域历史研究,中国艺术、思想与文化史研究等。

招聘条件

1. 研究员:

具有博士学位,具备扎实的理论基础和学术功底;已在核心和权威期刊上发表过若干篇有创见的学术论文,并出版过专著;掌握一门以上外语;年龄在 50 岁以下;具有团队合作精神。

2. 副研究员:

具有博士学位,具备扎实的理论基础和学术功底;已在核心和权威期刊上发表过若干篇有创见的学术论文;掌握一门以上外语;年龄在 40 岁以下;身体健康;具有良好的学术与科研道德。

3. 助理研究员:

具有博士学位,具备扎实的学术功底与较强的研究能力;已在核心和权威期刊上发表过有创见的学术论文;掌握一门以上外语;年龄在 35 岁以下;身体健康;具有良好的品德、学术与科研道德。

招聘范围 国内,国外

岗位待遇 以全聘的方式,作为复旦大学教职员工直接进入文史研究院国家哲学社会科学创新基地。相关待遇按照《复旦大学“985 工程”二期哲学社会科学创新基地人力资源配置管理实施方案补充条款》(新版)执行。

应聘程序

1. 提交书面申请材料,包括:a. 个人简历,含 2 寸报名照一张;b. 学历、学位证书复印件;c. 目前任职证明复印件;d. 重要著作和论文复印件,著作有目录和版权页即可,论文则须有发表刊物的封面、目录与正文,两者最好能含被收录引用等情况的说明;e. 重要获奖证明复印件。

2. 研究院根据申请材料进行初审并安排面试。

3. 面试通过后报请学校最终决定。

• 访问研究人员招聘

招聘岗位 全时、分时访问研究人员

研究方向 东亚跨区域历史研究,中国艺术、思想与文化史研究等。

招聘条件

1. 访问研究员:

具有博士学位,具备扎实的理论基础和学术功底;



已在核心和权威期刊上发表过若干篇有创见的学术论文,并出版过专著;掌握一门以上外语;年龄在 50 岁以下;具有团队合作精神;全时访问人员年工作时间 9 个月以上;分时访问人员年工作时间 1 个月以上。

2. 访问副研究员:

具有博士学位,具备扎实的理论基础和学术功底;已在核心和权威期刊上发表过若干篇有创见的学术论文;掌握一门以上外语;年龄在 40 岁以下;身体健康;具有良好的学术与科研道德。全时访问人员年工作时间 9 个月以上;分时访问人员年工作时间 1 个月以上。

招聘范围 国内,国外

岗位待遇 相关待遇按照《复旦大学“985 工程”二期哲学社会科学创新基地人力资源配置管理实施方案补充条款》(新版)执行。

应聘程序

1. 提交书面申请材料,包括:a. 复旦大学“985 工

程”哲学社会科学创新基地访问学者申请表,可在我院网站下载;b. 本人简历,含 2 寸报名照一张;c. 学历、学位证书复印件;d. 目前任职证明复印件;e. 重要著作和论文复印件,著作有目录和版权页即可,论文则须有发表刊物的封面、目录与正文,两者最好能含被收录引用等情况的说明;f. 重要获奖证明复印件。

2. 研究院根据申请材料进行初审并安排面试。

3. 面试通过后报请学校最终决定。

截止日期 2008 年 12 月 15 日

联系人 金秀英

电话/传真 (86) 21—55665284

材料寄送 上海市邯郸路 220 号
复旦大学文史研究院 200433

电子信箱 wsygy@fudan.edu.cn

网 址 www.iahs.fudan.edu.cn

复旦大学文史研究院纪事

(2008.07—2008.09)

• 2008年7月1日

我院双聘研究员陈正宏教授受聘为韩国高丽大学中国学研究所《中国学论丛》编辑委员。

• 2008年7月2日

我院院长葛兆光教授、学术委员周振鹤教授、双聘研究员傅杰教授,在香港城市大学参加为庆祝中国文化中心十周年举办的“教学相长与文化薪传”学术研讨会。

• 2008年7月4日

陈正宏教授在日本庆应大学第22回“斯道文库演讲会”上作题为《东亚出版文化中越南本汉籍的意义》的学术演讲,此为“斯道文库演讲会”首次邀请日本以外的学者担任主讲人。

• 2008年7月5日

陈正宏教授应邀参加日本东京大学中国社会文化学会2008年度大会,并担任第一分会讲评人。

• 2008年7月7日

韩国成均馆大学吴柄守教授代表亚细亚研究院林荧泽院长访问我院,并商讨两院合作计划。

同日,上海博物馆副研究馆员柳向春到我院开始为期一个月的学术访问,研究课题为“乾嘉以降中朝学者交游研究”。

• 2008年7月10日

美国波士顿大学东亚系教授梅欧金(Eugenio Menegon)来访。

• 2008年7月11日

复旦大学校务委员会主任秦绍德来我院视察,并听取葛兆光教授关于2008年上半年院内工作情况的汇报及研究院下半年的工作计划。

当日,我院新聘的助理研究员王鑫磊博士报到进院,其研究领域为中国近现代思想文化史。

• 2008年7月13日

我院访问研究员、美国加州大学戴维斯分校历史系柏文莉(Beverly Bossler)教授如期完成访问计划,离沪返美。

• 2008年7月14日

复旦大学党委扩大会上,秦绍德教授约集校长助理桑玉成、文科科研处处长方晶刚、文科各系负责人陈思和教授、金光耀教授、章清教授、胡华忠教授等,讨论文史研究院如何进一步发展,并真正成为人文学科学术平台的问题。会上,葛兆光教授介绍了我院与各系学术合作的设想。

• 2008年7月17日

陈正宏教授参加在日本早稻田大学召开的由早稻



田大学中国古籍文化研究所、北京大学中国古文献研究中心和复旦大学古籍整理研究所共同主办的“日中共同汉籍学术研讨会”，并向与会代表简要介绍了我院和越南汉喃研究院的合作项目《越南汉文燕行文献集成》。

• 2008年7月18日

陈正宏教授应邀为日本学习院大学东洋文化研究所“东亚书志学”系列讲座第16回作题为《中国古籍版本学新探——从写样到试印》的学术演讲。

当日，香港中文大学校长刘遵义教授率代表团访问复旦大学，与王生洪校长等座谈两校合作事宜，葛兆光教授在会上向客人介绍了我院的学术方向。

• 2008年7月25—26日

我院双聘研究员邹振环教授参加浙江工商大学日本文化研究所主办的“东亚文化交流——人物往来”国际学术研讨会，并提交论文《上海东文学社学生述考》。

• 2008年7月27日

《东方早报》“上海书评”以整版篇幅发表记者盛韵对葛兆光教授的专访，题为《葛兆光谈学术、经典与传统》。

• 2008年7月28—29日

陈正宏教授应邀赴仙台出席由日本东北大学主办的第4届“东亚出版文化”国际学术会议，并担任“朝鲜时代出版的近世中国古典小说”专题分会的主持人。

邹振环教授参加复旦大学历史系访问团赴日本广岛大学，在该校文学部作《上海东文学社与清末中日知识交流》的学术报告。

• 2008年7月30日

复旦大学出版社贺圣遂社长、孙晶副总编等来我院商讨“研究生·学术研究入门”丛书的编辑与出版事宜。

• 2008年7月

我院学术委员、教育部特聘长江讲座教授、美国普林斯顿大学教授艾尔曼(Benjamin A. Elman)在复旦大学举办名为“重新看近代格致学在明清的发展”的研讨班。

当月，《学术月刊》“中青年专家访谈录”刊载对我院常务副院长汪涌豪教授的专访，题为《志在与古人结心》，同时发表其题为《法：中国古代文论形式批评的重要范畴》的学术论文。

• 2008年8月4日

我院学术委员、香港城市大学中国文化中心主任郑培凯教授来访，葛兆光教授、周振鹤教授接待。

• 2008年8月6日

我院研究项目《铃木大拙与中国》的承担者、日本爱媛女子大学邢东风教授的初步研究成果《铃木大拙与中国》及铃木大拙《中国佛教印象记》中译本，在《松ヶ岗文库研究年报》第22号(2008)发表。

• 2008年8月7日

韩国济州产业大学校长沈揆昊教授来访。

• 2008年8月12日

美国加州大学洛杉矶分校东亚系胡志德(Theodore D. Hutters)来访，与葛兆光教授讨论双方合作事宜。

• 2008年8月19日

日本驹泽大学外国语学部小川隆教授来访。

• 2008年8月26日

日本京都大学文学研究科平田昌司教授来访，葛兆光教授、周振鹤教授、游汝杰教授接待。

• 2008年8月28日

我院新招收的博士后人员李慧玲报到进站，其研究领域为中国古典文学。



• 2008年9月1日

美国普林斯顿大学博士生孙英刚到我院开始为期五个月的分时访问研究,研究课题为“中国艺术、思想与文化史研究”。当日,韩国仁荷大学研究员文丁珍也开始在我院进行为期四个月的分时访问,其研究课题为“《点石斋》画报所塑造的东亚形象”。

• 2008年9月3日

中华书局总经理李岩、副总编辑徐俊、副总经理黄松来访,商谈我院“复旦文史讲堂”与“复旦文史专刊”的出版。

• 2008年9月4日

葛兆光教授向秦绍德教授汇报工作,主要介绍了我院招聘专职研究人员的进展与困难以及学术著作的出版情况。

• 2008年9月5日

四川大学历史系教授王东杰到我院开始为期五个月的分时访问研究,研究课题为“近世中国转型研究”。

• 2008年9月6—8日

邹振环教授参加复旦大学历史系主办“江南与中外交流”国际学术讨论会,提交论文《〈几何原本〉的续译刊刻与江南知识界的学术互动》。

• 2008年9月10日

我院组织博士后研究人员朱莉丽的开题报告,题为《五山禅僧眼中的明朝中国》,参加审查的除合作导

师葛兆光教授外,还有复旦大学历史系冯玮教授、张翔教授与日本学研究中心胡令远教授。

• 2008年9月11日

台湾师范大学历史系林丽月教授为“复旦文史讲堂”作学术报告,题为《正风俗与反禁奢——明清崇奢论的社会史与思想史》,邹振环教授主持。

• 2008年9月12日

新加坡国立大学中文系李焯然教授来访。

• 2008年9月17日

日本神户大学文学部釜谷武志教授为“复旦文史讲堂”作学术演讲,题为《两汉的思想与文学》,复旦大学中文系杨明教授主持。

• 2008年9月24日

我院组织第五次“博士后论坛”,由朱莉丽博士作题为《从〈善邻国宝记〉看日本室町时代五山禅僧的对华观》的报告。

• 2008年9月25—26日

邹振环教授参加“汉学研究与中国社会科学的推进”国际研讨会,提交论文《甬籍买办与宁波方言英语读本〈英语注解〉》。

2008年9月26—28日

葛兆光教授参加教育部高校古籍整理与研究委员会每年一次的项目评审会。□



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 wsjy@fudan.edu.cn
网 站 www.iahs.fudan.edu.cn