



Newsletter National Institute for Advanced Humanistic Studies, Fudan University

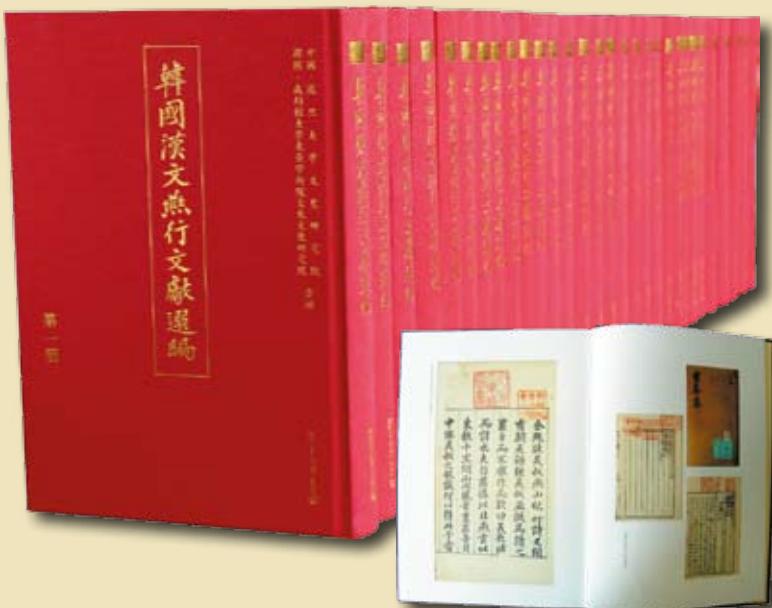
复旦大学文史研究院学术通讯

No. 3 2011

总第十九期



文史研究院与韩国成均馆大学东亚学术院合作编撰的《韩国汉文燕行文献选编》(共30册),由复旦大学出版社2011年7月出版。丛书对原始文献进行了高分辨率的影印出版,直观地展现了文献原貌。



2011年8月8日,《韩国汉文燕行文献选编》新书发布会在复旦大学隆重举行,来自中韩两国学术界与出版界的二十多位专家学者出席。复旦大学文科科研处杨志刚处长主持发布会,文史研究院葛兆光教授、韩国成均馆大学东亚学术院辛承云教授、复旦大学出版社贺圣遂社长在会上致辞。

目 录

文史研究院与韩国成均馆大学东亚学术院合作出版《韩国汉文燕行文献选编》

《韩国汉文燕行文献选编》简介	2
复旦大学文史研究院葛兆光教授序	3
韩国成均馆大学东亚学术院辛承云教授序	4

复旦文史讲堂

道堂乎？善堂乎？清末民初广州城内省躬草堂的独特模式	6
■ 梁其姿 香港大学香港人文社会研究所教授	
中国与亚洲内陆的交流(2000 BC—1000 AD)：一个西方的视野	9
■ 杰西卡·罗森(Dame Jessica Rawson) 牛津大学中国艺术与考古教授	
谈回鹘语文献夹写汉字现象	12
■ 阿不都热西提·亚库甫 中央民族大学特聘教授	

文史研究院小型学术研究会（三十八场至四十场）

杨元铮 江户琴学的日本化	15
马场纪寿 《阿含经》中的新元素：与巴利文本对应关系的新发现	16
魏阳 公论与选举：明清关于制度改革的思想争论	16

“交错的文化史”工作室闽浙考察记	18
“交错的文化史”研习班第八期简报	20

新书介绍 《早期中国的天象图画》、《菲律宾华人语言》、《徽学研究入门》	21
外刊撷英	24

博士后论坛

宋代曹洞宗的东移与流变：从《宝庆记》到《正法眼藏随闻记》	28
黄金四目：一个被固化了的视觉观念	29

复旦大学文史研究院纪事 (2011.07—2011.09) 30

文史研究院与韩国成均馆大学东亚学术院合作 出版《韩国汉文燕行文献选编》

作为与中国在政治文化上有着深厚关系的紧密邻邦,古代朝鲜王朝(1392—1910)在明清两代五百多年的时间里,向中国派遣过上千次使节,由此产生了卷帙浩繁、内容丰富的燕行文献。朝鲜燕行使者对中国社会各方面的细致观察与翔实描述,不仅为研究中国社会及其变迁提供了众多的一手史料和新鲜的异域视角,而且还向我们展示了一幅明清时代东亚历史的生动画卷。这些珍贵的燕行文献绝大部分保存在韩国,中国学者在查阅和使用上甚为不便。

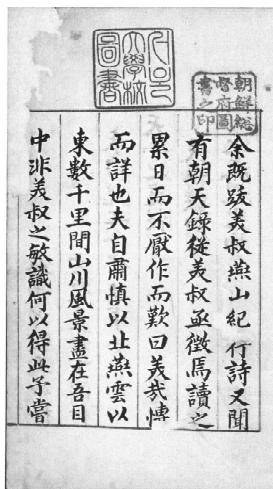
文史研究院与韩国成均馆大学东亚学术院合作整理、复旦大学出版社2011年7月出版的《韩国汉文燕行文献选编》(共30册),从韩国各大研究机构藏书中精选出33种燕行文献,时间跨度将近五百年,包纳了明清鼎革、近代剧变等重要历史转折时段,是研究十五到十九世纪中国乃至东亚历史变迁的珍贵一手文献。

《韩国汉文燕行文献选编》简介

韩国汉文燕行文献,是指历史上朝鲜王朝的使节往来中国明清两朝而留下的有关中国的文字记载。这些文献因形成时代的不同,分别以“朝天录”(明代)或“燕行录”(清代)为题,而现在的东亚学界一般将其统称为“燕行录”。它们几乎都用汉字书写,时间跨度从明初一直到清末,目前留存的文献数量大约有五百余种,篇幅从数千字到数十万字不等;其作者群体构成广泛,既有朝鲜使团的正式使节如正使、副使、书状官,也有随行人员如子弟军官、通事(翻译)等。其记载内容可谓包罗万象,有对中国山川风貌的描写、风土民俗的

记述,有对中国时事政治、经济、文化动态的记录,还有朝鲜人与中国士人的交流笔谈、诗文酬唱等等,总的来说都是与中国历史文化直接相关的资料,而且由于作者外来者的身份,其观察和记录往往比中国本土同时期的记载更为细致,因而具有极为重要的史料价值。

韩国国内将燕行文献视作国家重要的历史遗产,历来十分重视其整理出版。截至目前,已经出版的燕行文献主要有《燕行录选集》(两册)、《燕行录全集》(一百册)、《燕行录选集补遗》(三册)、《燕行录全集日本所藏编》(三册)等。不仅如此,新的燕行文献的



许筠《荷谷先生朝天记》

发掘和整理工作,还在不断延续。

在中国出版的这套《韩国汉文燕行文献选编》,全书共收录韩国汉文燕行文献三十三种,在文献的选取上,中韩双方的学者进行了反复的磋商,既考虑文献的代表性和史料性,更注重文献对中国历史研究的实际价值。就成书年代而言,选本最早为十五世纪末(明成化年间)的《漂海录》(崔溥),最晚为十九世纪末(清光绪年间)的《领选日记》(金允植),其中成书于明代的有十二种,成书于清代的有二十一种,既考虑明清两朝时段上的覆盖性,又考虑年代分布上的均衡性;就文献形式而言,选取的绝大多数为文字性材料,体裁主要为日记体,个别为诗歌体,同时也选取了少量珍贵的图像材料,最具代表性的就是《朝天记地图》(郑斗源);就具体篇目而言,一方面,既选取中国学者本已熟知的文献,如《漂海录》、《热河日记》(朴趾源)等;另一方面,更多的是选取以

往中国学界关注不多但极具研究价值的文献。特别值得一提的是,这次选入的燕行文献中,有若干种是林基中原编一百册《燕行录全集》所未收、史料价值又很高的,比如郑斗源《朝天记地图》、李器之《一庵燕记》(《燕行录全集》仅收其《燕行诗》一卷,仅十页)、李健命《寒圃斋使行日记》、白景炫《燕行录》、金允植《领选日记》等。

该丛书为每一种燕行文献撰写解题,就文献版本、作者生平、出使背景以及记载内容等做概要阐述,发掘该文献对于中国历史研究的参考价值。全书末尾附录了明清两代朝鲜王朝遣使中国一览表,是通过整理《朝鲜王朝实录》和《同文汇考》等文献而编成的。

丛书对原始文献进行了高分辨率的影印出版,更直观地展现了文献的原始面貌。所收集到的原始文献,绝大多数都是目前韩国国内所能找到的最好的版本,也得到了相关图书收藏机构的版权授权。

《韩国汉文燕行文献选编》是由复旦大学文史研究院与韩国成均馆大学东亚学术院密切合作,历时近三年共同精心编纂的大型史料文献丛书,是继2010年文史研究院与越南汉喃研究院合作编撰出版《越南汉文燕行文献集成》之后,整理出版中国周边国家所藏汉文燕行文献工作的又一成果。□

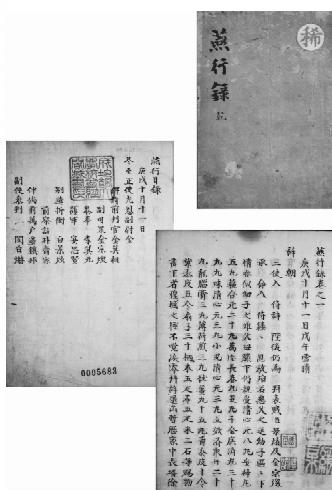
序一

复旦大学文史研究院 葛兆光

很久以来,我一直在想这个问题,就是“仅仅靠中国资料来解释中国是否已经足够?”我觉得,这虽然似乎只涉及使用历史资料的方法,实际上,背后却有一个如何“理解”中国的观念。我一直希望能够通过周边各国丰富的文献资料和不同的文化视角来反观中国,可是,即使是在“近在咫尺”的朝鲜或“一衣带水”的日本,至今还有很多关系到中国的资料,似乎还没有得到充分的使用。

大约十年前,我开始有计划地阅读韩国出版的一些汉文文献,包括《李朝实录》、《海行总载》、各种韩国

文集,以及各种朝天录与燕行录,让我惊讶的是,这里面居然有这么丰富的有关中国的资料。这些庞大的官方史料、整齐的诗文别集以及个人记录,比如日记、笔谈以及诗歌等等,居然如此深刻地呈现着古代,特别是十五世纪以来长达数百年间,朝鲜人对于中国的见闻、记忆和想象,特别是这些汉文写成的燕行文献(包括明代各种朝天录和清代各种燕行录)。我这里之所以用“见闻”这个词,是因为这里面有很多是实地考察的忠实记录。当然也有一些不是“见闻”而是“记忆”,这是因为朝鲜官员和文化人,也常常把对传统中华的知识,



白景炫《燕行录》

和偏执的想象，在这些联想和想象背后，不仅裹挟了太多的历史，也携带了太多的情感。

当然，最值得我们关注的是有关中国历史和文化极其丰富的资料。过去，崔溥的《漂海录》和朴趾源《热河日记》常常被人们引用，可是，应当还有更多资料有待开发，它们会给我们带来很多新的发现。比如关于明清两代易代时的历史细节，比如明清两代北京的城市与生活，比如关于一些中国著名学人的住址和交往，比如关于明清社会风俗与演剧，比如清代满汉之间的冲突，比如变迁中的北京的书籍与学风，等等。有学者曾经指出，这些文献中有很多本国人忽略而异域人所关心的历史细节，因为朝鲜人到了中国，作为外国人，他们注意到的常常是与本国相异的东西，那些一眼看去觉得不同的事物、人物和现象，会自然地凸现在视野中，而生活在其中的中国人却常常会因为熟悉而视而不见，因此被淡忘和忽略。

过去，也许由于曾经作为朝鲜的占领者和殖民者

经由文献记载和转述，转化为“历史记忆”，使得一个“中国”变成了记忆中的和现实中的两个“中国”。毋庸讳言，里面也有很多“想象”，尤其是清代的燕行文献，一些对大明王朝有深厚感情而对大清帝国有着强烈鄙夷的朝鲜文人，对于他们听到的和看到的各种现象，在做固执的联想

的缘故，日本学界对于朝鲜文献有较多的关注，不仅林泰辅、白鸟库吉等东洋学的开创者对朝鲜有相当深入的研究，还出现了像今西龙、藤冢邻等这样的专家，他们对朝鲜汉文文献有很多收集和研究，至今日本仍然有很多研究这一领域的学者，还有像《朝鲜学报》那样持续许多年出版的高水准学术刊物，就连我们常用的朴趾源《热河日记》也有今村与志雄先生那样精彩而详细的注本。但在中国却只出版过《李朝实录》等少量朝鲜汉文史料，像《同文汇考》、《通文馆志》等相当多的文献，都很少被研究中国历史和文化的学者关注。虽然近几年的情况稍稍有了变化。现在，复旦大学文史研究院与韩国成均馆大学东亚学术院合作，选择了从十五世纪末到十九世纪末四百年间的三十多种最具史料价值的燕行文献，撰写了较详细的提要，编成这一套《韩国汉文燕行文献选编》，由复旦大学出版社影印出版，也许会给学界提供一些新的资料，我们希望这一套书与2010年我们与越南汉喃研究院合编的《越南汉文燕行文献集成》一样，让我们“跳出中国，又反观中国”，通过异域之眼了解中国的真正特性。

首先，我要感谢韩国成均馆大学亚洲学院的合作，没有他们精心挑选和扫描，我们无法得到各种燕行文献目前的最好版本，而且他们也对各种燕行文献撰写了初步提要，让我们撰写更详细的中文提要有了很好的基础；其次，我要感谢复旦大学各位参与撰写提要的研究生及博士后研究人员，特别要感谢王鑫磊、朱莉丽的工作，他们两位在组织、联络和统稿中起了很大的作用；最后，我要感谢复旦大学出版社，特别是贺圣遂、孙晶和韩结根先生，在上一次出版《越南汉文燕行文献集成》的基础上，这次又一次精诚合作，推出这样一套大型资料集，给中国学术界提供新资料。□

序二

韩国成均馆大学东亚学院 辛承云

历史上中韩两国之间外交使节的往来活动可谓源远流长，而其中特别值得一提的就是朝鲜王朝时期朝鲜使者往来中国时留下了大量文献记载。在这些文献

中，形成于明代的部分一般称作“朝天录”，而形成于清代的部分则称作“燕行录”。在韩国，这些文献之所以都以“燕行”统称，一方面是因为朝鲜使者的目的地



金景善《燕轍直指》

一次使行平均都有参与人员五六百名,历时一百五十天左右,行程约六千里,可谓规模浩大。而对于这些使行活动的详细过程,使团成员诸如正使、副使、书状官及其随行人员(子弟军官、译官等)留下了大量的文献记载,就目前已知并发现的燕行文献而言,其数量就多达五百余种。

在韩国国内,一直十分重视对这些燕行文献的汇编、翻译和出版工作。早在朝鲜王朝末期,就曾经有将金昌业、朴趾源、洪大容三人的燕行录以《燕汇》为题进行汇编的记载。而在一九三〇年,由青丘学会刊行的《青丘学丛》,也曾经附录过一百零五种燕行文献的目录。从一九六〇年到一九六二年,成均馆大学大东文化研究院出于立足东亚研究中韩交流史的考虑,率先将三十一种燕行文献汇编成《燕行录选集》(上、下)出版,正因为有了这样一种正规化的资料出版及后续的翻译工作,使得燕行文献相关的研究由此展开。此后,在二〇〇一年,韩国东国大学又出版了由林基中所编的《燕行录全集》一百册,此举再次使得各界对于燕行文献的关注达到了一个高潮。不仅如此,二〇〇八年,我院又将新收集到的二十种燕行文献集合成《燕行

即中国的北京又称“燕京”之故,另一方面也是为了和同样长期存在的朝鲜使者往来隔海之国日本所留下的“海行”文献的概念相对应。朝鲜王朝五百年间,由朝廷任命并派遣前往明清两朝的使节团队约有一千余批次,尽管各个时期的情况或有所不同,但通常来说,

录选集补遗》(上、中、下)予以出版,此举不仅是对以往同类燕行文献出版工作的延续,更为中韩两国的学者在文学、历史、外交、文化等多方面的研究提供了最新的资料。

然而,令人感到遗憾的是,这些极具研究价值的燕行文献,在中国却一直未曾有过系统性的公开出版,以致中国国内的研究者在开展相关研究时面临诸多不便。因此,在二〇〇八年成均馆大学东亚学术院与复旦大学文史研究院签订了学术交流与共同研究协定之后,二〇〇九年葛兆光院长访问韩国时提出的第一个合作设想,就是由双方共同在中国出版一套韩国所藏的汉文燕行文献的选编丛书,双方就此迅速达成一致意见。此后,文史研究院与东亚学术院下属的大东文化研究院立即展开合作。合作过程中,双方频繁进行沟通联络,除日常工作联系外,还专门召开了三次编撰研讨会,集中解决编撰过程中的重点难点问题,在双方精诚合作下,丛书编撰工作顺利有序地开展,历时两年多的努力,终于使得这一套《韩国汉文燕行文献选编》(三十册)得以出版面世。

这套《韩国汉文燕行文献选编》丛书,总共收录了三十三种韩国汉文燕行文献,这些文献的原本分别收藏在韩国首尔大学奎章阁、国立中央图书馆、延世大学中央图书馆、韩国学中央研究院藏书阁、高丽大学中央图书馆、庆北大学中央图书馆、韩国银行知识情报室以及成均馆大学尊经阁等机构,这些机构在编撰过程中慷慨地为我们提供各自所藏文献的珍贵原本供我方拍摄,在此向他们表示诚挚的感谢。同时,对于每一种燕行文献,我们都邀请中韩双方的学者共同撰写专业、详细的解题,对他们的这一重要的工作,在此也要深表感谢。最后,还要特别对丛书编撰过程中承担大量具体事务的大东文化研究院的曹苍录先生以及文史研究院的王鑫磊先生、朱莉丽女士的辛勤付出表示衷心的感谢。□



道堂乎？善堂乎？ 清末民初广州城内省躬草堂的独特模式

梁其姿

香港大学香港人文社会研究所讲座教授

演讲人简介：

梁其姿，法国高等社会科学研究院史学博士、台湾中研院院士，现任香港大学香港人文社会研究所所长，研究领域为社会史、疾病医疗史，著有 *Leprosy in China: A History*(《中国麻风病史》)、《施善与教化：明清的慈善组织》等；合编 *Health and Hygiene in East Asia: Policies and Publics in the Long Twentieth Century*、*Medicine for Women in Imperial China*、《妇女与社会》等。



省躬草堂目前位于香港大埔地区，原来的草堂是在清末1894年鼠疫最厉害的时期建立起来的，位于当时广州城内的番禺县署附近，是一座道教的殿堂。草堂在近代的宗教行为和施善活动，透露了在近代广州，宗教活动与施善活动之间既紧密又紧张的关系，这也是清末到民国时期的一个转变。

清末广州西门外的十八甫、十七甫是传统善堂活动的地方，也是商业活动最为活跃的地方，传教士建立的医院都是在西关这一地区。受传教士影响的影

响，广州商人也在这里组织了自己的善堂。另一方面，广州的道院在清代也蓬勃发展，这些道院都建在城墙外山上的一些清幽之处。但省躬草堂的位置却很特殊，位于番禺县县署旁边，距贡院很近，是在广州城比较中心的地区。这个位置能够说明很多问题。

省躬草堂是个道教的组织，是个鸾堂，其宗教活动主要是扶乩，拜的神仙为广成子。因为很灵验，在1895年鼠疫平定之后，番禺县政府就允许信徒（其中好几个是县署里的人）成立了省躬草堂，用扶乩的方式求符求

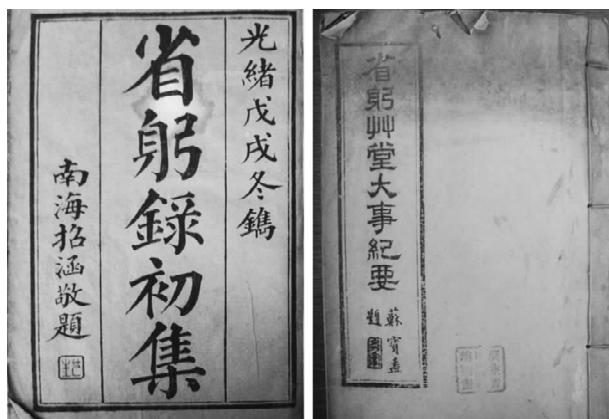


鸾堂主神广成子

药，给人治病。在清代，岭南以城居信徒为主，且都是专业人士。他们靠着扶乩仪式来凝聚信徒，而且不接受职业道士的参与。广州的这些人标榜自己较高的社会身份与地位，看不起职业的道士，要直接和神仙沟通。这些道坛或道教组织的信徒就是用扶乩的方式来进行社交，并维系信徒之间的友谊。省躬草堂因为有这样的特色，所以有点像一个私人俱乐部。

从1894年成立到1934年，省躬草堂一共出了24册《省躬录》。从第一本的“大事纪要”中，我们可以看到发起省躬草堂的人员构成情况。“大事纪要”同时录有早期弟子的俗名和道名，其中发起省躬草堂的第一批人基本上是清末1894年番禺县署里的职员，也有儒生、商人、学者等，且都是男性。

作为一个鸾堂，省躬草堂最初的活动是求符求药，在清末这段时间，他们所谓的施医施药基本上是以宗



《省躬录》(1894—1934)与大事纪要

教的形式来进行的。除了用画符的方式来施药之外，另一个很重要的宗教仪式就是簪冠，即弟子入道若干年后，经过神仙的同意，有一个簪冠的仪式，让他成为真正的道徒。第一次簪冠仪式很晚才举行，是在民国十三年。

简单地讲，省躬草堂作为一个道堂，是要通过回归古典道教仪式，达到修行、施善、联谊的目的。基本上，画符是被当作一个修身的行为。符可以修身，也可以用来施善、治疗，还可以用这种仪式与志同道合的信徒联谊。所以我们可以看到里面的信徒有父子，有兄弟，也有同行。这些道堂就像今天一些基督教的教堂一样，给这些专业人士提供了一个社交的平台。另外一个很特别的地方，就是不允许妇女进入里面参拜。

上述的省躬草堂是作为一个道堂而存在的，但是到了民国，方志里描述的这个省躬草堂，基本就不再强调它作为道堂的性质了，而是强调它作为善堂的一面。这就有了一个转折——从一个道教的组织到一个一般的善堂组织。1894年之后，它从很纯粹地用宗教的仪式施医赠药，转变为后来采用比较俗世的方式。为何会有这样的变化？我认为可以有这样一个解释：1901年，梁启超提出了“迷信”的概念，认为中国的传统信仰，佛教也好，道教也好，都是迷信，把这些与他们所称的西方理性宗教对立起来。从“迷信”概念的提出，一直到1919年“新文化运动”，主流文化打击传统宗教的态势愈演愈烈，也差不多是在那个时候，省躬草堂开始慢慢淡化传统宗教的施药方式，转而强调和推动俗世的理性的施药方式。1911年民国成立之后，他们很清楚，这时政治和文化环境已经有所改变，省躬草堂的活动也必须跟着改变，所以非常顾忌别人说他们是迷信，这种顾忌在《省躬录》里也越来越明显。在民国成立后，省躬草堂的发展有三个大的方向：第一，它非常刻意配合广州新政体的“公共卫生”体制。“公共卫生”这个词在1911年之后的《省躬录》里非常频繁地出现。第二，救济的网路扩展到广州城以外，甚至广东省以外。第三，在省躬草堂旁边成立一个药店，叫“圣和堂”，来应付不断增加的支出。

省躬草堂作为一个道堂和善堂，从事着两种不同的活动，越到后期，这两种身份的紧张性就越明显。我



省躬草堂香港分堂旧貌

们可以在《省躬录》中看到这一紧张性的发展。比如1914、1915年的《省躬录》中说，草堂的子弟应该“其外功则以济为主，其内行则以修身为体”，用“体”和“用”来分别说明自己的活动，就是“省修为体、救济为用”。“体”是最基本的，所以草堂最重要的身份还是道堂，救济、施药其实只是“用”，最终的目的是要修身，所以叫“省躬草堂”，他们一直在强调这一点。这一做法在清末并没有问题，但到了民国，紧张性就越来越明显。比方说，1917年，他们就为自己的行为辩护：“内部之事，与世无关。……与别处之纠集外人，敛财惑世者，迥不相同。”这里“内部之事”就是指请神仙下来扶乩的这种宗教行为，也就是说，他们非常保护自己核心的宗教活动，对外的救济其实也是为了这个目的。又如，1918年的乩文说：“救济之法，初则符章，继则药茶，再以丹水丹酒。”从中我们可以看到施医方式的一个演变，虽然后来还是用俗世的方式施药，但他们很明确地认为符章治病是最高的境界。大体上，进入民国之后，对“迷信”的批评——批评所有传统宗教为迷信——已经给草堂带来了很大的舆论压力。对于新进的弟子不重视画符、不重视扶乩，草堂也越来越感到不安，道堂弟子内部也有一些分歧意见。1928年，广东政府公布“神祠存废标准”，拜神被认为是一种迷信；1929年，

广州市建立“风俗改革委员会”破除迷信。这些都给草堂带来了很大的舆论压力。

面对这样的压力，草堂在乩文中便强调它是一个私人俱乐部。就是说，它不是敛财的善堂，也不是迷信的宗教，只是一个供人们聊天、修身的地方。即便如此，到1920年代后期，草堂在广州已经处于非常艰难的处境了。所以1929年，在很多草堂弟子的建议下，就在现在香港的大埔选了一块地，盖了分堂。1929年的大埔还是香港一个很偏远的地方，临海，非常清幽，跟广东省躬草堂总堂的位置完全相反。在广州它是设立在老城中心的位置，到了香港却是选在一个很偏远的地方，自称是“世外桃源”，不跟俗世有任何纠缠。

到1995年的时候，因为找不到乩手，香港的省躬草堂里扶乩活动已经停止了。现在他们正在慢慢物色一个乩手，想恢复扶乩的活动。另外，以前的弟子有一个灵堂，叫“启灵堂”，在广成子的生日时会举行仪式。对于弟子的后人，省躬草堂还是会照顾，过去弟子的私人俱乐部的这种形式还在延续着。目前香港的省躬草堂还可以为信徒画符、求符治病，也还会提供药签。里面虽然没有乩手扶乩，但还是有专门的画符人员来治病。除了以传统的宗教画符治病之外，还设有中、西医诊所，非常便宜地为附近的居民提供医药服务。所以省躬草堂在香港还是延续了施医和宗教的做法。至于广州的草堂，在1929年分堂设立之后，它仍然继续着，但在1950年代以后就完全停止了。很有意思的是，以前草堂里很活跃的一些老弟子的后人，目前在讨论要不要在广州再恢复这个草堂和它的宗教活动。我也会继续关注，看看他们在广州恢复过去的传统是不是可行。□

朱坤容 整理

中国与亚洲内陆的交流(2000 BC—1000 AD) 一个西方的视野

杰西卡·罗森(Dame Jessica Rawson)
牛津大学中国艺术与考古教授

演讲人简介：

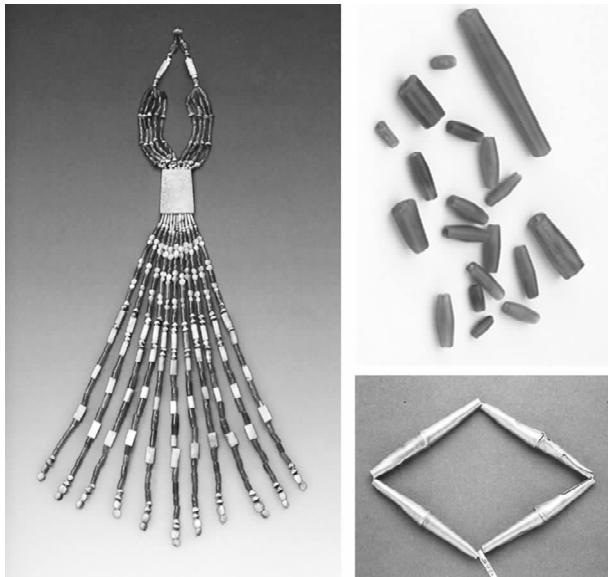
杰西卡·罗森女爵士，英国考古学家、汉学家，牛津大学中国艺术与考古教授，英国学术院院士，曾任大英博物馆东方部主任、牛津大学副校长、牛津大学墨顿学院院长。主要研究领域为商周青铜器、汉唐墓葬与中西交通，著有 *Chinese Ornament: The Lotus and the Dragon*、*Chinese Bronzes: Art and Ritual*、*Chinese Jade: from the Neolithic to the Qing*、*Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties* 等；中文论文集有《中国古代的艺术与文化》等。



作为一个外国人来看中国，与中国人看自己是不同的。下面我将以西方的背景和视野，来看在公元前2000年至公元1000年，中国与亚洲内陆的交流。

中国的发展十分复杂，尤其是在与西方交流的方面。中亚是早期文明发展的核心区域，所以有必要讨论中国与两河流域的交流。在早期中国，兵器、铁器、车马的使用，都是来自于西方。传播促成交流，无论在中国还是西方，情况都是如此。从装饰艺术的历史来

看，中国与西方，尤其是西欧的不同主要有两点：其一，中国文明偏爱玉，而在中亚、西亚以及欧洲，使用的是黄金及其它鲜亮的材料，二者在质感及视觉特征上都不尽相同。另一点，欧洲在宗教及政治建筑中广泛使用石头，以此为基础，出现了圆柱、拱门，以及人像装饰。中国古代建筑使用的是木材，构造精细，其上具有吉祥寓意的花鸟图案，在朝鲜半岛、日本也可看到。艺术风格之间的不同反映了文化的差异，但如同现实中



红玉髓珠饰品

语言的情况一样，在欧洲存在着多种语言，即便如此，各个国家之间也是有交流的。因此，虽然中国距离西亚很远，但我相信它们之间的交流至迟从公元前3000年开始，一直延续到现在。

我讨论的第一个问题，是出土于陕西韩城梁带村春秋早期墓（M26）的一组串珠，它使用了之前我所说的鲜亮风格的材质。这些珠子中间宽、两头窄，考古报告称之为“红玛瑙”，在英语中我们叫它“红玉髓珠”。公元前9世纪它们才在中国出现，持续流行了几个世纪。从两件分别出土于中国和伊拉克的串珠的对比中，可以看出二者之间的相似。虽然这些红玛瑙珠是在中国被组合在一起，但将珠子制作成这种形状的想法是从西亚传来的。伊拉克的例子，是将红玉髓珠同黄金串在一起，同样的例子在印度和巴基斯坦也曾有发现，其中印度河流域文明遗址摩亨佐·达罗（Mohenjo-daro）出土的红玉髓珠长达十厘米，最为著名。

这种珠子在中国的其它地方也有发现，特别是北方地区，事实上，它出现最多的是在中亚。将以上几例组合在一起，我们便可以看到红玉髓珠的创意从印度起源，传播到伊拉克，穿过高加索，跨越准噶尔盆地，到达黄河岸边，最后在梁带村大放光彩。

红玛瑙珠流行的同时，黄金也出现了，但在中国它的使用并不普遍。在甘肃曲阳天马村秦国早期墓中发

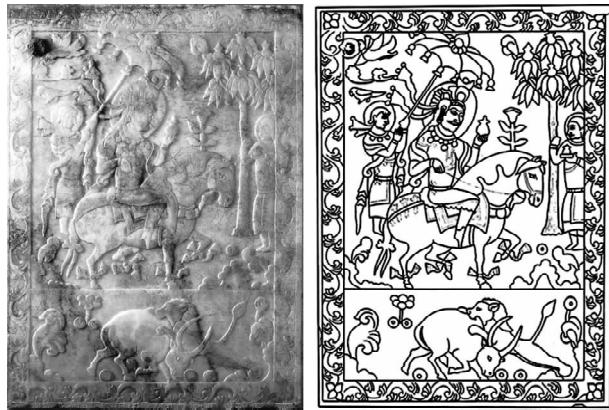
现的“金狗”，是使用黄金的典型例子。类似的金器更早见于中亚草原地带，可见黄金的使用是一个逐步向中国文化的中心缓慢传播的过程。陕西张家川马家塬墓出土了大量马车和装饰有红玛瑙珠的复杂服饰，考古学家认定这是西戎的墓葬。虽然它反映的是战国晚期的情况，但他们活动的时间肯定还要更早。可以设想这些人一直在中国迁徙，并同当地人贸易，进行货物交换，其中典型的就是红玛瑙、黄金等。

这种活动一直持续到汉代。公元前四到三世纪，甘肃地区出土的黄金腰饰牌，就是典型的西亚风格，如两只动物缠斗的母题以及鹿角顶端饰有鸟头的特点，这些同样见于哈萨克斯坦、黑海等地区。和红玛瑙珠不同，后者以中国化的方式同玉组合，成为了中国传统的一部分，但黄金腰饰牌则完全是外来的，不仅材料，连主题也是外来的。汉代诸侯王墓中几乎都随葬有这类黄金腰饰牌，可以看出他们对异域风格物品的兴趣和喜爱。

西汉南越墓出土的花瓣形银盒和角形玉杯也可在中亚找到相似的例子。银盒的原型，是阿契美尼德帝国（Achaemenid）的银碗，这种花瓣形银器流行于公元前五世纪到公元二世纪的波斯。同样的银盒在中国发现了8到10个，中国的诸侯王将其与黄金腰饰牌一同看作是地位的象征。角形玉杯是用玉来仿制出自中亚的兽角杯，类似的杯子也在黑海、俄罗斯、北欧等地发现，可以看出它是从中亚向东西两个方向传播的。

从以上两类例子来看，红玛瑙珠的材料和技术虽是外来，但它以中国的方式被组合，从而中国化。到汉代，对黄金腰饰牌、玉质角杯、银盒的使用则完全是有意识地追求外来风格，其材料和加工都是在中国完成。换言之，佩戴红玛瑙珠不会被认为是中国的装饰方式，但佩戴黄金腰饰牌，则是对异域风格的有意接纳。

如果有人认为中国并没有受到西方使用石质材料和人像的影响，那么佛教就是一个最佳例证。佛教与基督教中的偶像，都来自于古代西方对人体的表现，这种人像表现的传统起源于埃及，发展于罗马。以山西大同的云冈石窟来说，除了对石材的使用之外，从它对佛像的表现方式，甚至石窟建筑中所使用的柱子也可看出西方的影响。云冈石窟的修造完成于少数民族统



太原虞弘墓石椁上的动物搏斗图像

治时期。很多少数民族的统治者都具有中亚的背景，比如拓跋魏，其外来身份使得他可以在中国北方的统治中，推行一套完全外来的佛教艺术表现系统。云冈的佛像造像具有犍陀罗艺术的特点。所谓犍陀罗艺术，是在亚历山大大帝东征、希腊化时代的贸易交往之后，古希腊罗马的人像艺术，同印度佛教义理相结合的结果。从地图上看，印度与波斯湾很近，所以印度文化和地中海文化的沟通非常容易。欧洲人到印度很容易，但到中国很难。因此，如果想理解“交流”，就需要通晓地理。

第三个主题是唐代。但讲唐代就不能不追溯到公元六世纪，那时北方的统治者如北齐、北周等都是受突厥影响而转移到中国的鲜卑族，他们不是汉族，在他们统治的这段时间及之后的六到九世纪，中国与中亚的交流非常密切。七世纪，经由丝绸之路，从伊朗来到中国的外国人，被称为粟特人。我们谈到粟特人的时候，往往认为贸易是非常重要的，但我觉得时代更为重要。公元六到九世纪是中国对中亚产生很大影响的时期，中国北方同中亚关系十分密切，很多外国人参与到中国的政治中来。位于西安的安伽墓，其围屏石榻上的男女主人宴饮图像也许正是表现了墓主在伊朗的生活。太原虞弘墓的屋形石椁上的马、乐舞以及植物都不是中国的，两个动物搏斗的图像也是西方常用的主題。西安史君墓，屋形石椁石门两侧的守门武士，在印度地区的佛教艺术中也能看到相似的形象。这些例子

说明，在公元六世纪，外国人有权利按照他们的风格来制作石像，这种异域风格跟随粟特人一同传到中国来。另一个例子是同时期在北齐供职的外国人娄睿，其墓室壁画有更多的中国风格，虽然是使用中国的工具来制作，但画面中鮮亮的颜色，和对动态的精彩表现，都是出自中亚。我想强调的是初唐与中亚的交流，同北齐、北魏没有什么区别，在安禄山变乱之前，唐代同中亚的关系十分密切。

在八世纪出现的唐三彩是我讨论的最后一个例子。以往认为，三彩工艺是在八世纪突然出现的，但从出土于六世纪晚期北齐娄睿墓的“绿釉贴花褐彩凤首壶”可以看出，这种在器身表面贴花堆塑的手法以及对鮮亮色彩的表现，从六世纪以来就有。凤首壶的形状是模仿游牧民族的金银器样式，壶身的堆塑手法则借鉴了金银器装饰中的高浮雕表现。这些特征更接近六世纪在中国出现的产自波斯的地中海风格的金银器，而不是唐代中国自己制作的金银器。此外，唐三彩的另一源头是色泽感强烈的波斯玻璃器，它同波斯金银器一同导致了唐三彩的出现。

从六世纪到八世纪，中国同中亚的交流十分密切，尤其是初唐，唐太宗在中亚扩张势力范围，打败了曾经雄霸中亚的突厥，中国从而成为中亚的中心。那个时期大量的外国人来到中国，中亚的乐舞、杂艺十分流行。中亚人对唐太宗也是崇拜有加，并把这种印象反传给中国。因此，八世纪大量出现的唐三彩，其对马、骆驼、胡人及乐舞的表现，都是安史之乱后，唐人对初唐中国强大力量的怀念与追忆，这就是那个时代唐人制作三彩的背景。

以上诸多的例子显示，中国在强大的时候会更多地接纳与喜爱外来文化。在我看来，交流分为两种，一种是欧洲诸多国家的联盟，另一种是中国天朝同周边小国的关系。最近大家把眼光转移到美国，然而，历史上中国与中亚的关系提示我们，中亚才是中国最重要的邻居。□

于薇 翻译整理

谈回鹘语文献夹写汉字现象

阿不都热西提·亚库甫

中央民族大学特聘教授、德国布兰登堡科学院专职研究员、法兰克福大学教授

演讲人简介：

阿不都热西提·亚库甫，中央民族大学特聘教授、德国布兰登堡科学院专职研究员、法兰克福大学教授，教育部长江学者，著名突厥学家和语言学家。著有《Dišastvistik:〈四众经〉中一个传说的突厥语文本》、《维吾尔语的吐鲁番方言》、《Ili Salar 词汇表：导论和 Salar-英语辞典初稿》、《古代突厥语般若文学》等，参与主编《古代突厥写本》。



回鹘人使用汉字是一种非常普遍的现象。敦煌吐鲁番的文献中许多回鹘人自己写的文献，是完全用汉文书写的，比如《切韵》的残片。关于这个残片，京都大学研究中古汉语的专家高田时雄先生有一篇论文，发表在2002年我们科学院召开的会议的论文集上，根据他的考证，这是回鹘人写的。还有很多类似的文献，最近日本龙谷大学的橘堂晃一对回鹘语文献中出现的汉字的字型进行对比研究，发现一些汉文文献确实是回鹘人书写的。

今天要谈的是回鹘文中夹写汉字的情况。这些情况包括了汉字书写的文献标题、文献的叶数、译者的名

字、印本刻写者的名字，还有文末的一些固定的佛教用语等等。比如，在一个《华严经》印本的残片上，我们只能看到一个“华”字，实际上它下面残缺的地方应该还有“严经”两个字。在其反面，有回鹘文和汉文写的叶数“十七”，“十七”上面应该还有相当于“二卷”的回鹘语，可是破损了，没有保留下来。又比如说一个禅宗文献的残片，它大部分和大正藏2833号《观心论》是一致的，与达摩大师《破相论》也有一致的地方。版心上的“胜光法师”是一个很有名的回鹘僧，曾经翻译过《金光明经》。

也有文献后面用汉语书写固定的佛教用语的情



况。比如《死亡书》是一个用回鹘文书写的密宗文献，敦煌出土，现藏大英图书馆。在它的末行，最前面的词，相当于汉文的“(菩提)萨埵”的音译，然后又有回鹘文的意译。接着他又用藏文写出了同样的意思，最后是汉文的“善哉善哉”。

在明代则有完全用汉文写的回鹘语文献，它们的文字是汉字，但是语言是回鹘语。我的老师庄垣内正弘先生曾经就其中的一种——《回鹘文译语》，做过比较全面的研究。不过今天要谈的不是这一类汉字问题，而是在回鹘语文献中夹写汉字的问题。也就是说，这些汉字是回鹘语文献中的有机组成部分，它们在内容上和回鹘语文献是分不开的。这类文献有很多，它和夹写婆罗米文(Brahmī)的文献一起，构成回鹘语文献中单独的一类。从形式上看，这些带有汉字和婆罗米文的文献，都用草书体的回鹘语写成，具有非常明显的晚期回鹘语的特点。从性质上来说，这些文献中夹写的汉字和婆罗米文就是文献内容的一部分，所以如何处理这些汉文和婆罗米文会影响我们对整个文献的认识和解释。其实在九世纪、十世纪的西突厥汗国时期的文献也有夹写汉字的问题，这些文献算是最早的，它们有两个特点，一个是没有佛教文献，一个是字体不同。晚期的文献都是草书体写成的，早期是用回鹘文的半楷书体写成的。

我们科学院收藏有一个夹写婆罗米文的回鹘语文献，在其第七行，我们可以看到它首先用婆罗米文写了一句梵文，然后再用回鹘语翻译出来，隔三行，又有一个婆罗米文书写的词，这是一个人名，是《贤愚经》里令奴王的夫人，汉文是“提婆跋提”，人名后的回鹘文“θvvχvψ”是公主或者女人的意思。也就是说只有她的名字不用回鹘语写出来，可能是害怕用回鹘语写出来不太准确吧。这类文献有比较多收藏在我们科学院，在圣彼得堡也有一些。最近我的同事，一位年轻的日本学者，正专门搜集这类文献，准备对它们做一次全面的研究。

从内容来看，夹写汉字或者婆罗米文的文献大概有五类：第一类是佛教文献，第二类是原创或者再创作的韵文(其中也有佛教文献，有一些赞美诗)，第三类是世俗文书，第四类是医学文献，第五类是汉文经典。

对这个现象的前期研究，有庄垣内正弘先生1982年到1985年出版的两卷本。因为当时看到的只有《阿含经》和少数一些注疏类的文献，所以医学文献、汉文经典以及世俗文献的情况他都没有谈到。张铁山后来也写过一篇文章，发表在1997年第一期的《西域研究》上，叫《回鹘文佛教文献中夹写汉字的分类和读法》，后来又收在他2005年出版的《回鹘文献语言的结构与特点》里。实际上他谈到的不是所有的回鹘语文献的情况，只是谈到了《阿毗达摩俱舍论》里的一些例子，所以还是很不全面的。

具体地说，佛教文献中究竟有哪些呢？首先是佛经。佛经当中最多的是《阿含经》，包括《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》等等，除了《阿含经》之外，伪经《佛说温室洗浴众僧经》也有夹写汉字的回鹘语印本。还有一个叫《Insadi 经》，我们科学院的《柏林所藏吐鲁番文献研究》丛书第三卷刊布过，到现在为止，我们仍然不知道它到底是什么经，因为它百分之九十以上的部分没有哪一部汉文或者梵文的经典可以对得上。

先来看一看《阿含经》的情况。斯德哥尔摩图书馆收藏有一种《增一阿含经》，总共大概有四十多叶。可以看到各式各样的汉字夹写在回鹘语的文献中间，其中有一些完全是从汉语的《增一阿含经》中抽出来的，有一张上面，从“欢喜复次”到“乱”字之前和汉文的《增一阿含经》完全一致，下面的回鹘文是它的译文，和汉字都可以对得上。但是“乱”字后面的汉字就是回鹘人自己加上去的了，一旁说明的回鹘文意思是这个“乱”字是错字，应该是‘次’字。也就是说，回鹘译者手里作为底本的那个《增一阿含经》的抄本，将“欢喜复次”抄成了“欢喜复乱”，于是他在这里加了一个校注。“又”字也是经常出现的，表示后面是介绍另一种翻译的方法。

关于《佛说温室洗浴众僧经》，百济康义和 Peter Zieme 在1988年研究过它的一个回鹘语译本的残片。和《阿含经》不一样，它把汉文全抄出来，再在下面全部译成回鹘语。我在这里把第四行用现代字母抄出来了，它的译文我也抄到这里。汉文原文是“二者，所生清净，面貌端正，尘水不著，为人所敬……”后面的回鹘



文与之一一对应：“ $\tau\kappa\tau$ ”就是“二”，“ $\lambda\gamma$ ”就是“者”，“ $\sigma\alpha\nu\gamma$ ”就是“僧”，是汉文句子的直译。

佛经之外还有注疏类的佛教文献，有《阿毗达摩俱舍论》、《阿毗达摩俱舍论安慧实义疏》、《阿毗达摩俱舍论本颂》、《阿毗达摩顺正理论》，前面提到的两部书中已经做过比较全面的介绍。

夹有汉字的第二大类是原创及再创作的韵文。比如《说心性经》和《常啼菩萨求法故事》，庄垣内正弘先生在书中谈到了一点，张铁山先生书中则没有谈到。还有些文献完全是最近才发现的，他们没法看到。原创的作品我们找不出它的原典，而再创作的则有相应的原典，可是回鹘语文献和它并不一样，比如汉文有的时候是散文，回鹘语是韵文，体裁都不一样。

《常啼菩萨求法故事》是伯希和(Paul Pelliot)获取的，现收藏在法国国家图书馆。这个文献中有很多汉字，比如说“菩萨”，它都使用非常简单的符号一样的汉字。而且文献中的汉字回鹘人完全是用回鹘语来读的，和我上面提到的《阿含经》与《洗浴众僧经》里的汉字完全不一样。为什么这么肯定呢？因为汉字后面有回鹘语的附加成分，前面的部分和附加成分用回鹘语连起来读是和谐的，读成汉文则根本不通。

另一件收藏在我们科学院的世俗文献，时间是西回鹘汗国，也就是公元九世纪末到十世纪。其中也可以看到很多汉字。有一个非常有意思的现象，它和《洗浴众僧经》的情况一样，同样一个文书的内容，先写出汉字，之后又翻译成回鹘语，但翻译成回鹘语时并不完

全翻出来，其中有许多回鹘语的字其实就是汉字的音写而已，而且借的不是中原古音，而是西北方言。这类文献对于研究中古汉语的读音也是非常重要的材料。高田时雄先生做过这方面的研究。

还有医学文献。医学文献的情况比较简单，只不过是数字用汉语写出来，其他的内容都用回鹘语写。就像现在很多维族人虽然日常都说维语，可是说电话号码的时候偏偏用汉语。

最后还有汉文经典。《千字文》是最突出的，它们的情况和《阿含经》差不多，每一行诗往往只把第一个字写出来，剩下的三个字都不写，然后完全翻译成回鹘语。2001年，我跟庄垣内正弘先生做过目前所见最长的一个《千字文》残片的研究，并合写了一篇论文。这件残片收藏在圣彼得堡，我们在论文里对汉字读音的问题、中古语音的问题等做了比较详细的探讨。除此之外，庄垣内正弘先生还发现了其他一些《千字文》的残片，其中有一件是完全用回鹘语写出来的，可是读的时候却是按汉字音，好像是看不懂汉字的回鹘人抄成回鹘字，再作为诗来朗读。

从整个回鹘人夹写汉字的情况来看，当时的回鹘人，至少回鹘僧，是处在汉字文化圈的，所以当时处于学者这个层次的回鹘佛僧都有着非常好的汉文功底，能看懂汉文的经典，这些文献就是在此基础上做出来的。□

华蕾 整理

文史研究院小型学术研究会

(三十八场至四十场)

江户琴学的日本化

杨元铮 香港大学音乐系研究员

三百三十五年前的秋季，曹洞禅师东皋心越（1639—1694）携琴蹈海，东渡日本。从此中国古琴音乐第二次传播东瀛。高罗佩、岸边成雄等对江户琴学都作过考察，导夫先路，成绩斐然。唯均侧重于东皋一系所谓内传琴家谱系的构造，对江户琴学如何实现日本化的问题，则语焉不详。其中高罗佩更抄袭新乐闲叟的笔记，企图用内、外传的分野来解释整个江户琴乐的演化，研之弥深，去真愈远。



浦上玉堂《玉堂琴谱后集》稿本

纵观日本江户时代积累下来的琴学文献，我认为大体可以分成三类。

第一类是中日图书贸易的产物。这些琴乐谱录仅在江户汉籍收藏中聊备一格，在德川幕府锁国的情况下，没有中国琴家指授，未能为日本琴人广泛传习。此类琴谱虽然不乏中土罕传的旧椠名刻，如佐伯藩毛利高标旧藏明永乐宁藩刻《神奇秘谱》、明嘉靖严鹄刻《清湖琴谱》等，但对江户琴学的影响可谓微乎其微。

第二类是东皋心越传授的中国琴曲，其中绝大部分是琴歌。由于明清以来中国琴家尊崇器乐大操，轻视亦弹亦唱的琴歌，所以过去琴史研究对东皋的评价近乎于琴学中的小乘。随着祇园寺藏东皋自笔琴谱的发现和研究，我们逐步认识到东皋心越本人的琴学修养决不局限于此。以琴歌授人，很大程度上是东皋审时度势的方便法门，因为相对纯器乐的吟猱绰注而言，江户崇华者对琴歌诗词吟唱的兴味更加浓厚。东皋这一系传谱总计六十余曲。

第三类是日本琴人自创的琴曲。比如田安德川家旧藏《乐曲琴谱》、《雅乐琴谱》稿本，浦上玉堂撰著的《玉堂藏书琴谱》、《玉堂琴谱后集》，山县大式的《琴学



发挥》，橘南溪的《琴学杂志》等。这类琴曲的数量，据我不完整的统计，接近两百曲，数量上远远超过东皋传谱，是揭示日本琴学转变不可忽视的重要素材。

此类琴曲产生于东皋琴乐风靡日本之际，与江户思想家荻生徂徕撰写的《琴学大意抄》等一系列攻击东皋琴学的专著关系重大，是随后幕府组织乐家，由将军吉宗的次子田安宗武领衔，用古琴演奏日本雅乐的产物。然而，徂徕的琴论从十八世纪撰成至今仅以钞本形式流传。二十世纪七十年代以来陆续印行的两套《荻生徂徕全集》——无论是今中宽司、奈良本辰也合编的河出书房新社版，还是吉川幸次郎、丸山真男监修

的美铃书房版——至今也还没有收入徂徕的琴论。

徂徕为什么要批判中国琴学？幕府又为什么要用古琴演奏雅乐？中国的琴学是如何在江户时代日本化的？虽然在丸山真男之后，徂徕学成为战后日本的显学，但很少有学者对他晚年的乐论，尤其是琴学论著，给予充分重视，更遑论将江户琴乐演变与他对先王之道的阐释、对同时代学者的攻讦、对宋学的挞伐等问题联系起来进行研究。本报告依据对日本公私收藏江户琴学稿钞本的广泛考察和研究，从思想史和文化史的角度尝试探讨了上述问题。□

《阿含经》中的新元素：与巴利文本对应关系的新发现

马场纪寿 东京大学东洋文化研究所副教授、文史研究院访问学者

在研究印度早期佛教的时候，有两个大的问题：第一，因为印度佛教的消逝，资料大量流失了；第二，初期佛典是通过诸部派传承而来。因此，研究初期佛教，不但要利用梵语、巴利文的资料，还要利用汉译以及藏译的资料，从中尽可能多地收集诸部派的佛典，并且对这些资料进行比较研究。

本报告利用被视为最古老的佛典集成的“四阿含”（汉译以及部分的梵语写本：说一切有部、法藏部）以及“四部”Nikāya（巴利文：上座部）。一直以来的研究都将二者共有的成分追溯到初期佛教，认为它们的差异主要是因为各部派进行附加、改造的结果。本报告重新讨论这种前提，并且指出《阿含经》中新的成

分。它们并不是与 Nikāya 相对应，而是与 Nikāya 集结完成之后的巴利文献（注释文献等）相对应的。

《阿含经》中的新元素包含着两种值得关注的词汇：一种是构成佛教基本思想的，如“空”、“名色”、“无明”、“二十二根”等；另外一种是对大乘佛教给予了极大影响的，如“四大教法”、“胜义空”、“不去不来”、“南无佛”等。本人估计，这些词汇应该是在 Nikāya 集结完成之后，先在诸多部派中传播，然后被加入到四阿含经之中的新概念。今后，如果能通过对这些成分进行广泛深入的研究，能够更加清楚地了解印度佛教的发展过程。□

公论与选举：明清关于制度改革的思想争论

魏阳 哈佛大学东亚语言文明系博士

一般认为，从明朝初年废除宰相开始，中国的政治制度出现了君主专制增强的倾向。报告者对此提出不同看法，认为太祖废相的目的虽然是加强中央集权，但

是我们不能假定制度的发展总是与设计者最初的意愿相符合。而让六部“分理天下庶务，彼此颉颃”的结果，是造成了明朝特有的一种外廷集体领导的传统。



这种集体决策的特征以明代的廷推、廷议与廷鞫制度表现出来。

明代任命阁臣和吏部尚书有一个双轨制,既可以由皇帝的特简任命,也可以通过会推任命。会推制一般是在皇帝不参与的情况下,召集九卿及科道言官进行集体讨论,并提出候选人名单。而在1590年代,历任吏部尚书陆光祖、孙鑛、陈有年以及言官群体,积极推动会推传统,并改革原来的双轨制,反对皇帝出特简任命重要官员。在这场争论中,关于“公论”的思想讨论成为焦点。“公论”的支持者认为,任何个人的意见和角度都有内在的缺陷,而集体决策和广泛的政治参与则可以修正个人意见可能带来的偏差。正确的意见体现在大部分士大夫自发的是非价值判断中,而这种判断就是“公论”。会推相对于皇帝特简更为合理,是因为其体现了“公论”。

在这场争论中,以后的东林党人开始在政坛上崭露头角,包括顾宪成、赵南星、缪昌期、史梦麟与钱一本等,他们都成为上述公论逻辑的主要捍卫者。1590年代的争论与后来东林派的思想一脉相承,其实质是在朝廷中废除皇帝的特简,强调公论的集体逻辑。运动失败后,东林派转而在地方成立议论中心,力图使“地方公论”成为中央政府政策的指针。

报告还着重探讨了以往研究极少涉及的“访单”的问题,纠正了几部权威辞书中的史实错误。在上述

史实考证的基础上,提出理解东林运动的新的角度。1590年代,以后来的东林派为主的改革派企图以“公论”为指导思想进行政治和制度改革,以实现“公天下以选举”的目标,这是对宋代以来的道学传统的突破。宋道学假定个人可以通过读书和修身领会与宇宙万物相通的“理”,而得到“道统”的少数士君子,则取得了成为帝王师的资格。理学虽然在此意义上制衡君主专制,却无任何尊重集体意见的理论。明末的公论的思想虽然同样牵制独裁,却摒弃了这种精英路线,强调大多数人自发的是非判断的合理性和集体决策的重要性。所以,东林派的思想不能简单视作道学的复兴,而应该看到其强调集体理性的一面。

明代的会推和公议传统在清末复兴。魏源和徐继畲用明代的“会推”概念来理解美国的选举制度并不是偶然,在他们看来,美国的制度正体现了“公论”在政治中的主导地位,因而值得赞许。而稍后的冯桂芬则明确提出复兴明代的会推制度,遵从并扩大会推所体现的集体政治参与原则,在地方上以推荐数量多少为标准选拔官员。

清末思想家关于“公论”的制度改革要求不能仅仅被视为是对西方民主制的模仿或者回应,而应该从明末思想和政治史的角度重新加以理解。审视中国历史自身从明代到清代的发展逻辑,将为我们提供一幅不同的历史图景。□

“交错的文化史”工作室闽浙考察记

董少新 朱莉丽

闽浙地区面朝海洋，背靠大陆，多山少田，农耕欠发达，而海外贸易却经久不衰。在长期与海外的频繁接触与交往过程中，该区域形成了特有的文化和宗教形态，表现为重视商业文化，各类中外文化交错并存，对宗教的包容性和兼容性强；又因为与内陆交通不便，所以该区域的文化多样性、融合性特征得到了相对较好的延续。

本院“交错的文化史”工作室成立以来，试图推动中外文化交流史研究的转型，即由以往注重研究文化在不同空间中的传播过程，转向研究不同文化在某一区域内的长期共存乃至融合的现象。广义而论，任何区域都存在这样的文化现象，但浙南和福建地区无疑是典型的区域。因此，在今年3月芮传明研究员和孙英刚副研究员前往浙南、闽北地区做了第一次实地考察之后，7月20至31日，本院芮传明、董少新、邓菲、王鑫磊、朱莉丽以及三名上海社科院的研究生再次前往该地区，开展了为期十天的实地调研。

本次田野工作主要有两个主题。第一个主题是摩尼教在浙南、福建地区的传播、演变及其遗存。我们参观了温州瑞安明教寺、苍南选真寺、福州福寿宫和泉州晋江草庵。这四处寺院现在都称不上是摩尼寺，因为均已佛教化或道教化，但在其中都可以找到些许摩尼



晋江草庵摩尼光佛

教遗存和痕迹，说明它们或许都曾经是专门供奉摩尼的寺庙。明教寺正在施工，但完全按照佛教寺院的形制重修。大雄宝殿前一石柱上隐约能辨认出“大宋”二字，表明该寺在宋代已存在。寺内有不少石碑，可惜在重修过程中被用作柱础，上面的文字已难以识读。其徐姓女住持自称“明女”，且向我们讲述了拜日月的法式，明显带有摩尼教的色彩。选真寺现存规模不大，且已成为一座佛寺，但平阳县方志办副研究员林顺道先生1988年在此发现元代《选真寺记》碑，证实该寺的确曾为摩尼教寺院。福州福寿宫中堂前有一副楹联写道：“朝奉日乾坤正气，夕拜月天地光华”，且供奉有摩



崇武古城中的一座宗祠

尼祖师像。福寿宫现在是一座道教寺院，其在历史上是否曾为摩尼教寺，学界仍存较大争议，但不可否认的是，其中已融入了一些摩尼教的元素。晋江草庵已被学界公认为摩尼教遗存，对草庵颇有研究的石狮博物馆粘良图先生不仅带我们详细参观了草庵，而且还带我们到村民家中参观祖传的摩尼光佛木雕像及村中境主宫五境主像。

通过考察，我们可以知道，摩尼教虽已在世界上消失，但中国闽浙地区保留着它最后的遗迹；闽浙地区的摩尼教已非纯正的摩尼教，而是吸收了大量佛教、道教及各类民间信仰的成分；这一带的摩尼教已本土化，成为该地区的文化组成部分，从而进入了当地人们的信仰、风俗和生活世界。对闽浙地区已本土化了的摩尼教进行全面研究，可以成为“交错的文化史”的一个典型案例，亦有助于文化交流史研究的理论探索。

第二个主题是明代抗倭古城遗址。我们参观了台州临海桃渚古城、苍南蒲壮所城、莆田平海卫城和泉州崇武古城。明代抗倭是一段很有意思的历史，目前学界关注的焦点，似乎更多的放在了嘉靖大倭寇所反映出的明中央海禁政策与沿海地方开放贸易需求之间的冲突上，研究者往往会因立场不同而发生争论，经久不

休。但对于沿海地区为抗倭所建设的卫所、堡垒，虽有一部分史学家从海防建设的角度对其进行考察，但绝大多数情况下，它们都被各省市视为地方历史的组成部分而分割开来进行研究，缺乏整体上的关注。但这些抗倭城堡里所蕴藏的海洋文化以及民间信仰的内容，很多时候是共通的。抗倭军队在沿海各地移动引发的文化迁移，以及城中居民与抗倭或与海洋有关的信仰的形成与演变，都是十分有意思的文化现象。所参观的四座古城遗址中，除平海卫城已看不到本来面貌之外，其他三座古城保存得相当完好。规模不大的古城之中至今仍拥挤地生活着许多居民，城隍庙、宗祠、其他大小寺庙仍是他们信仰生活的重要组成部分。甚至他们的风俗习惯，也和倭寇有解不开的关系，比如莆田称年初二为“吊亡日”，是因为以前要在年初二吊念在倭祸中死亡的人。因此，通过历史学和人类学的方法，考察明代抗倭对沿海一带居民信仰、风俗、生活的冲击与形塑，应是一个别开生面的研究题目。

本次考察活动还参观了许多博物馆、佛寺、道观、清真寺、城隍庙、各类小寺庙乃至教堂，其中较为重要的包括温州博物馆、莆田广化寺、湄洲岛妈祖庙、泉州开元寺、清净寺，等等。泉州海交史博物馆给我们留下了最为深刻的印象。该馆丁毓玲馆长、叶恩典研究员、李玉昆研究员等与我们举行了座谈会。我们参观了该馆的宗教石刻馆、伊斯兰文化陈列馆、古船陈列馆等。泉州出土的大量宗教石刻，尤其是其中的景教石刻和伊斯兰教石刻，尽管已在吴文良、吴幼雄二先生的《泉州宗教石刻》中有详细的介绍，但在现场还是感觉很震撼。泉州也不愧被誉为“世界宗教博物馆”，历史上许多中外宗教，都可以在这里找到足迹。而正是这些中外不同文化的长期交错共存、融合演变，才共同浇铸成闽浙地区缤纷绚烂的人文景观。□

“交错的文化史”研习班第八期简报

2011年7月5日下午,文史研究院“交错的文化史”工作室举办第八期研习班,由复旦大学历史系邱铁皓博士报告其研究课题“哈刺和林成立史考”。

这一研究主要是通过综合比勘汉文、穆斯林史料原始文本,考察成吉思汗兴起前后,通过对蒙古高原西侧游牧部族的征服,而导致蒙古部族活动范围的扩大。报告认为,在全部的草原游牧部族逐渐被覆盖在“蒙古人”概念之下同时,成吉思汗所倚靠的部族势力(诸千户)的重心,仍然偏重于东部。而当其中绝大部分千户被当作成吉思汗的遗产,由拖雷代为掌管之后,拖雷和拖雷家族在草原东部获得了远超过其诸位兄长的影响力。这甚至对窝阔台的顺利即位形成了很大干扰,为了避开拖雷家族对汗权的潜在威胁,窝阔台在即位后即把其经营的重心移向更偏西部的哈刺和林地区。哈刺和林也从此前诸蒙古语部族活动范围的边缘,一跃成为蒙古帝国的中心。

其次,也将哈刺和林被确立为蒙古帝国的都城这

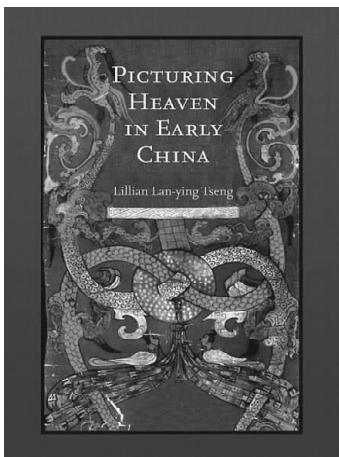
一事件,放置于前四汗时期的政治背景下进行观察。报告人认为,正是窝阔台家族对蒙古各部传统的政治中心——位于三河之源地区的大斡耳朵的疏远,才导致了其与东道诸王、诸部族关系的疏离与紧张。而东西蒙古的分离在蒙哥汗夺取汗位后,又再度复合为一。同时,哈刺和林成为蒙古帝国唯一的政治中心。在广义的哈刺和林地区,除了大汗本人拥有特权的地区,还分布着许多旁支宗王的分地。而哈刺和林作为“公共领地”,在游牧国家的政治生活中也发挥着特殊的作用。

此研究课题也尝试将历史、文献的考证与民族人类学的方法结合起来,相互参证。在避免史学考证流于琐碎的同时,也警惕过度使用已有的理论框架概念来分析、解释历史时,对复杂历史现象作出过于简单的判断。□

何钟慧

新书介绍

- 曾蓝莹《早期中国的天象图画》(*Picturing Heaven in Early China*) (哈佛大学亚洲中心, 2011 年 7 月)



观和天文史的重要证据。

“天”在早期中国有着多重的意义与内涵。早在西周时期,它就被用于指代天空和最高等级的神祇,之后被用于说明驱动宇宙运行的原动力,以及神仙或神兽的居所。汉代有关天的图像材料表明,该时期“天”的概念逐渐浓缩成了生人死后升入的神仙世界。该书通过对考古材料的分析,展现出汉代工匠如何将“天”

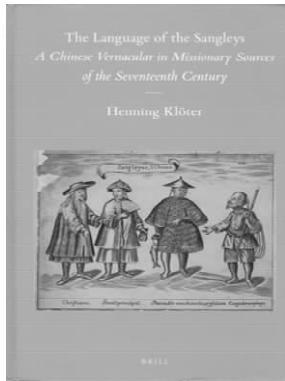
本书是对早期中国与“天”有关的图像材料的研究与分析。一直以来,由于相关材料的零散分布,它们往往被中国艺术史、文化史、科技史的研究所忽视。作者通过对这些图像进行细致的整理与比对,展现出视觉资料作为理解当时宇宙

的不同概念转化为具象的实体。作者认为,汉代有关“天”的图像并没有呈现工匠所见之景象,而是表现了他们所了解的概念与文化。工匠通过借用和调整有关世界观、神话、天文的知识逐渐达到对天的可视性表达。因此,汉代中国对天的视觉表现反映出了一个图像与知识系统的交界面,这也正是本书的主线之一。

全书分为五个章节。第一部分从建筑体现上天秩序的角度出发,通过考察汉代的明堂,探讨了建筑在当时成为宇宙观、历史与政治合法性的交汇点。第二章论述汉代人如何将祥瑞视作天命观念的证据,而工匠又如何描绘、呈现这些祥瑞。该部分以甘肃地区的崖刻为例,分析山石被人们视为表述上苍秩序的纪念碑。第三章通过讨论礼仪建筑与墓葬装饰中有关“天门”与神仙的图像,介绍了时人想象中由人世通往天界的神奇之旅。第四章与第五章则关注于图像材料中的天体与星象,利用考古材料与文献材料来共同揭示汉人对宇宙与天文的认识,以及世间如何相应于上天的星宿秩序。在结论部分,本书围绕可视性 (visibility) 与视觉性 (visuality) 的理论进行论述,提出早期中国的“天”的概念与呈现既是文化性的构造,也应进行文化性的重构。(邓菲)



- 韩可龙 (Henning Klöter)《菲律宾华人语言:十七世纪传教士文献中的一种中国方言》(*The Language of the Sangleyes: A Chinese Vernacular in Missionary Sources of the Seventeenth Century*) (荷兰 Brill 出版社, 2011 年)



中国近代汉语语法研究,乃是受了西方语言学的影响。对汉语语法的研究,最早也是东来的西方人开展的。16 世纪以后,欧洲商人和传教士渐次东来,无论贸易还是传教,都需要学习中国语言。早期欧洲人编写的一些中西双语词汇表、词典和汉语语法书,至今还能看到一些。但欧洲人研究汉语语法最早在何时?德国波鸿鲁尔大学汉学系韩可龙教授在本书中指出,至迟在万历末年(1620),已有西方人编撰了一部汉语语法书。这部书叫做《漳州语法》(*Arte de la lengua chio chiu*),作者已无可考,但很可能是曾在马尼拉传教的一位西班牙传教士。书中有一词条“万历四十八年”,韩教授由此将该书的成书年代推断为 1620 年或略晚,并认为该书是现存最早的汉语语法书。这部语法书现存两个抄本,分别藏于大英图书馆和巴塞罗那大学图书馆。

西班牙人占据马尼拉(1571)后,打通了东西方除里斯本—果阿—马六甲—澳门—长崎之外的另一条贸易和文化交流线路,即西班牙—墨西哥—菲律宾—福建,大批福建商人前往马尼拉贸易,其中相当一部分聚居于马尼拉华人社区巴里安(Parian),西班牙人称呼他们为 Sangleyes(一说此源自汉语“常来”或“生理”,但仍无定论)。于是早期的中欧交流,有相当一部分是发生在中国境外的马尼拉。西班牙道明会传教士高母羨 (Juan Cobo, 1529-?) 将明范立本《明心宝鉴》译成西班牙文(约 1590),成为首部译成欧语的中文著作;他还用中文撰写了一部教理书《辨政教真传实录》,也是东来传教士最早的中文著作之一。可见,早在 16 世纪后

期,为了在马尼拉华人中传教或贸易,西班牙传教士对汉语已有相当程度的掌握与研究。但与在澳门的罗明坚、利玛窦不同,西班牙传教士在马尼拉学习的不是明代官话,而是当地华人通用的闽南方言,这从高母羨这个中文名便可见一斑。

该书以《漳州语法》为中心,在广阔的历史背景中对其加以语言学分析。全书分为两部分,第一部分包括六章:第一章导论;第二章“欧语文献中的福建方言”,将《漳州语法》与 16 至 18 世纪传教士的其他汉语语言学作品结合起来考察,以便客观评价这部语法书在语言学史上的地位;第三章对福建方言早期文本(主要是词典)做了量化的和广度的分析,认为语言学的分析应超越书写的词汇,而不应完全依赖于明确的术语学;第四章认为使用元语言(metalanguage)解释法分析《漳州语法》并不恰当,因为这导致了对传教士语言学家多重作用的忽视,同时也忽视了其他解释途径;第五章通过分析菲律宾华人语言的语音,进一步探索待解释项(explanandum)与解释前提(explanans)之间的互动,在此基础上解答菲律宾华人语言到底是哪种福建方言(第六章)。作者认为,《漳州语法》所记录的是一种独特的福建方言种类,不同于其他任何福建方言,而是在来自不同地区和社会阶层的移民中间形成的一种混合语,可称之为早期马尼拉福建语(Early Manila Hokkien)。

该书第二部分则是作者对《漳州语法》的转写和英译。书后附有详细参考文献及《漳州语法》抄本的彩色影印本。(董少新)

- 王振忠《徽学研究入门》(复旦大学出版社, 2011 年 8 月)

徽州的地域社会及文化,在明清时代具有相当的典型性。众多的牌坊、宗祠、民居遗存等地表人文景观,和丰富的历史文献如方志、族谱、文集以及民间文书等,使得徽州研究的学科前景非常广阔。正是由于徽州的这种典型意义,许多学科都关注徽州,如历史、文学、建筑、艺术、医学、手工业、武术、出版等方面,凡是谈到明清时期南中国的社会文化,一般都或多或少



地要涉及徽州或徽商。

由此，“徽学”成为一种具有范式意义的“区域研究”，其核心是明清以来徽州的社会经济史，它是研究徽州社会、徽商以及徽商在全国各地活动产生的相关问题的一门学问。

不过，尽管徽州一府六县的边界是清晰的，但徽学研究却从来没有划地自守的疆界。研究徽州，绝非仅仅着眼于徽州地方史，而是为了通过徽州研究，深入了解南宋以来（特别是明清以降）的中国社会，深化对整体中国的认识，解释中国大历史。

近年来，利用徽州文书对徽州社会经济及历史文化做综合性的研究已形成一个重要趋势。“徽学”以

其丰富的内涵，以及层出不穷的新史料而处于明清史研究的前沿，具有极为广阔的学术背景。目前，徽州研究已从传统历史学领域单纯的明清社会经济史研究，逐渐转变成对徽州历史文化加以综合性探讨的一门独立学问。鉴于徽州历史文献的巨量遗存及其基本特征，可以认为，没有社会经济史研究就没有“徽学”。不过，独木难以成林，一门学问的确立以及能否自成一体，端赖于该学问内涵量之大小以及研究力量的强弱，“徽学”的研究亦复如是。徽州文化博大精深，除史学之外，哲学、文学、艺术、宗教等诸方面的研究均有待深入，唯有如此，方能全方位地支撑并推动一门学问的各个分支齐头并进。

全书分为四章，第一章为“徽州何以成学”，第二章回顾了徽学研究的历史，第三章从新史料、新方法、新领域的角度提出徽学研究的前景，第四章提供了领域内的基本文献及介绍。（摘自书序）□



外刊撷英

《文明与帝制——东亚各国发展道路回溯》(Văn minh và đế chế – Nhìn lại con đường phát triển của các quốc gia Đông Á), Nguyen Van Kim, 历史研究(越南社会科学院历史研究所, 河内), 2011年第2期

本文从宏观视角出发,探讨的是古代东亚地区各文明和帝制的互动关系,钩沉了东亚文明与南亚文明(以印度文明为代表)、西亚文明(以伊斯兰文明为代表)的交流和融合。东亚各国(包括中国、朝鲜、日本和越南)对于东亚文明共同体的认同,缘于地区内各古代文明国家的出现,而各类东亚文明是以中华文明为背景和母体的。东北亚地区(包括朝鲜、日本)深受中华文明的浸润,由于地缘相近和族群间的迁徙和交融,文化特点更为接近华夏文化中心。而越南和东南亚其他国家主要受来自华南地区中华文明的影响,越南文明与中华文明和周边地区文明紧密相关并相互作用。朝鲜、越南、日本等文明虽模仿中华文明,但各自选择了不同的发展道路,体现了独立的文明特征,因此归为环绕中华文明的“卫星文明”。

文化具有多向性或多维性,一种文明体在自身孕育、发展过程中,也会吸纳包括弱小民族甚至遥远族群的文化精髓。相反,中华文明对周边形成辐射态势,而周边回应的结果也并非完全复制或照搬,而是有选择地接受和吸纳。

对于东南亚文化的定位评价,作者援引日本学者

梅棹忠夫和英国著名明史专家汤因比(Arnold Toynbee)的观点,认为东南亚是一个独立的文明区域。东南亚各国社会脱胎于内生性的本地价值,同时接受了各大文明的影响。从文化类型来看,主要分为大陆型农业国家和海岛型商业国家。公元七世纪立国、称雄700多年的室利佛逝王国就是东南亚典型的地区性海洋商业帝国。

对于强国和“世界秩序”问题,在作者看来,东亚强国的形成往往伴随着领土扩张和强势外交,从而也出现了地区的帝国。文化边界有时与政治疆域不相适应,因此可视为“软边界”。如汉代中国北方政权通过各种方式向南方扩张,唐代在汉代的基础上又开辟和完善了陆路丝绸之路和海上丝绸之路。宋代中国海外通商贸易得到很大发展。而明代郑和下西洋的壮举确立了中国对于整个东亚世界的深刻影响,尽管似乎并未确立世界性帝国的地位。面对西方咄咄逼人的威胁,满清政权的失败也使中华帝国秩序最终发生逆转。

《阮主时期华人在会安的经济活动》(Hoạt động kinh tế của người Hoa ở Hội An trong thời kỳ các chúa Nguyễn), Duong Van Huy, 历史研究(越南社会科学院历史研究所, 河内), 2010年第4、5期

本文通过对对照西方人留下的安南游记、越南汉文正史、文人笔记、家谱、田野调查资料、中国僧人大汕的



《海外纪事》和日本史料《华夷变态》，探讨了越南南北纷争时期（又称郑阮纷争时期）中部商港——会安港的兴起，以及华人社团（如明香社和华人帮会组织）对于发展当地乃至越南南方经济贸易所作的诸多贡献。从越南国内因素来看，阮主时期，越南南方亟待开发，出于开疆拓土和增加税收来源的双重需要，阮氏政权鼓励和吸纳了大批包括明末遗臣、商人、手工业者在内的华人移居会安，促使会安迅速成为越南南方最大的商港和连接本地与世界的重要中转站；从外部因素的变化来看，随着最早来会安冒险的日本商人经济地位的下降，特别是在 1592 至 1635 年间出入会安港的日本朱印船队日益萎缩，华商渐渐控制了会安乃至整个越南南方的经济命脉。

华商协助阮氏政权掌管会安港的商贸活动，同时阮主还利用华人从事间谍活动，收集、探听与之对抗的北方郑主和死敌西山政权的情报；通过华人转递国书给周边各国，除了多次递交国书给日本之外，还与荷兰交换国书建立邦交关系。值得注意的是，阮主还派华人移民出使中国，如 1702 年，阮主曾派遣黄臣、兴彻携国书和贡品前往广东求封。

《十七世纪越南使臣刘廷质与朝鲜使臣李斗峰的接触》(Cuộc tiếp xúc giữa sứ thần Việt Nam Lưu Đinh Chất và sứ thần Triều Tiên Lý Đầu Phong đầu thế kỷ XVII), Nguyen Duc Nhue, 汉喃杂志（越南社会科学院汉喃研究院, 河内），总第 96 期, 2009 年第 5 期

1942 年《知心》杂志春季号，作者楚狂黎舆刊登文章，提到李英宗（1138—1175）第 22 代孙现居住在高丽，一些越南人才得知自十三世纪始已经有李姓越裔侨属来韩国定居。李华山家族的祖先就是李朝越南皇子李龙祥。尽管如此，根据韩国学者的研究，早在十二世纪已有李氏家族移居韩国，其始祖乃李阳昆（李仁宗第三子）。因此，从历史角度审视，越韩关系的形成由来已久。

中古时期，东亚区域大越和高丽两个独立国家建立官方关系，虽未在正史中提及，但在越南史家的作品

中，经常记载有两国交往的佳话。黎贵惇在《见闻小录》中提到，越南使臣赴京朝贡期间，偶遇朝鲜使臣的情景，万历年间冯克宽和朝鲜使者李萃光唱和诗歌就是鲜明的例证。而黎贵惇本人也曾于 1760 年出使清廷，与洪启熙、赵永进和李辉忠在鸿胪馆相遇，促膝笔谈，互赠礼物，结交甚厚。次年韩国三名使者即派其子前往越南贺岁。黎贵惇的《群书考辨》、《圣谟贤范》和《潇湘百咏》曾托洪尚书题写序文，李学士也曾给百咏诗集作序。

最近，阮明祥在一篇题为《中古时期越南使臣与韩国使臣的接触》的论文中，统计得出两国使臣共有十一次交往。本文作者重点探讨 1613 年越南使者刘廷质和韩国使者李斗峰的交往。刘廷质 1607 年考中第二甲进士出身。1613 年获赠嗣卿，同年以朝贡正使身份出使明朝。期间除了与明朝士大夫诸葛秀、鲁王宗让等赠答酬唱外，还结交了朝鲜使臣李斗峰。从刘廷质的赠答诗可以看出，二人友情甚笃，其字里行间流露出共享一个文化传统的两个国家土人之间的深情厚谊。

《前现代亚洲内部联系的错综复杂性》(The Intricacies of Premodern Asian Connections), Tansen Sen, *The Journal of Asian Studies*, Volume 69, Issue 4, 2010

本文与以下几篇来自该刊物的同一期，都是对杜赞奇《亚洲归来》一文的回应。作者主要讨论涉及前现代亚洲各国互动关系的一些概念以及一些被忽视的主题。作者首先详细阐述了十三世纪之前亚洲内部的各种关联，并认为这促进了后来交易网络的形成。另外，冲突和战争也是促进前殖民时期亚洲跨文化互动的重要因素，这常常关系到试图控制战略关隘、海峡、领土的军事对峙和政治雄心。作者举出两个例子：一是 1025 年朱罗王国针对东南亚的室利佛逝王国的海军远征，它似乎是由朱罗王国进入宋朝市场的愿望所引起；第二个例子是郑和远航，它关系到十五世纪早期明皇室对印度洋海事网络的支配地位。军事力量的展示，商人团体的利益，跨文化外交，以及外国势力介入内政和区域冲突，从这两个事件来看都显而易见。

作者还试图建构前现代亚洲内部互动关系的错综复杂性概念。他建议，必须在更大的亚非欧网络的语



境中,以及通过对次区域联系的关注来构想这些互动关系。“亚洲”一词的使用,既不反映前现代互动关系的广度,也不反映在亚洲大陆次区域内进行的复杂交流。在十九、二十世纪,生活在殖民统治下的亚洲知识分子“重新发现”了亚洲社会之间的互动关系。这一重新发现受到民族主义和泛亚主义新思想的影响,于此,受到印度文明和中国文明的影响而“一体化”的亚洲被描述出来。在此语境下,印度和中国的一些学者(如梁启超)开始重视在前殖民化时期,各自从文化上建构起来的“亚洲”之遗产。他们对前现代亚洲史的修饰性叙事仍在影响着现代学术。

《亚洲非一体》(Asia Is Not One), Amitav Acharya, *The Journal of Asian Studies*, Volume 69, Issue 4, 2010

作者认为,亚洲非一体,不存在单数的亚洲理念。亚洲是复数的概念,其中一些凭借物质力量,比如经济增长和互赖关系,而另外的则具有理念基础,比如文明的联系。在各式各样的亚洲概念中,一些已经深刻地塑造了其国家和人民的命运。此外,它们还支撑着各种形式的区域主义。

区域、区域化和区域主义是探讨当代亚洲理念的三个支柱。对于“区域”的理解,作者指出三点:(1)区域不仅是物质构成,也是理念构成;(2)区域不是给定或固定不变的,而是社会建构起来,并通过政治、经济、社会和文化互动而创造、再造的;(3)就像民族国家一样,区域也可能会崛起和衰亡。

杜赞奇在《亚洲归来》一文中对“区域”和“区域化”做了区分。阿查亚认为,尽管这是一个正确的区分,但它遮蔽了区域主义的概念与实践。事实上,我们可以将区域化和区域主义分开。在政治经济学文献中,区域化被理解为以市场为导向的、反对政府主导的跨国经济联系的发展,包括贸易、投资和生产。而区域主义,如同它在政治学和国际关系学文献中所被理解的那样,意味着打造一个包括新的政府间组织和跨国公民社会网络的共同平台的有意行为,以应对共同挑战,实现共同目标,明确表述并取得身份认同。在他看来,正是区域主义使得亚洲概念充满活力。

作者接下来考察了二战后初期亚洲的倡导者及其

理念,发现了四种不同的亚洲概念,分别称为“帝国主义亚洲”、“民族主义亚洲”、“普世主义亚洲”和“区域主义亚洲”。另一种概念“例外主义亚洲”此时还处在萌芽阶段,但随后将作为一种重要的政治力量出现。他分析说,在未来几十年内我们看到的亚洲,很可能由普世主义亚洲和例外主义亚洲之间的竞争、妥协所塑造。区域主义亚洲要取得主导地位,就需要花时间去改变民族主义亚洲的观念。

《对杜赞奇〈亚洲归来〉一文的回应》(Response to Prasenjit Duara “Asia Redux”), Barbara Watson Andaya, *The Journal of Asian Studies*, Volume 69, Issue 4, 2010

本文对杜赞奇《亚洲归来》一文进行了评论,并从跨文化交流的角度来看待宗教信仰研究。作者指出,对区域和区域主义的理解是在具体历史环境中形成的。在全球性的宗教信仰回潮这一背景下,考察宗教联系可以为构想“亚洲”提供多种途径。一方面,宗教联系经常是建构文化认同的组成要素,它一直以来就已被牵扯进民族主义计划,并一再被用来为建构国家边界提供依据。毫不足怪,民族国家所认可的宗教信仰的“正确性”经常培育了对“他者”的不宽容。但另一方面,共同的宗教信仰能产生更为广泛的联系,在这一点上它能超越国家利益的分歧。

随后文章具体考察了佛教、伊斯兰教和基督教等信仰体系的情况。作者认为,对宗教信仰的学术研究已经促发了将“亚洲”看作一个单独领域的趋势,可是,亚洲宗教生活上的巨大差异,造成这一区域的概况通常被划分为对特定群体、国家或次区域的单独评论。当代“全球性的宗教信仰回潮”在学院内的长期影响如何,也仍有待观察。然而在二十一世纪,这一回潮很可能将会引发关于什么构成“亚洲”概念的持续论争,而亚洲本身参与论争将至关重要。

《回应对〈亚洲归来〉的评论》(Response to Comments on “Asia Redux”), Prasenjit Duara, *The Journal of Asian Studies*, Volume 69, Issue 4, 2010

这是杜赞奇对 Tansen Sen 等人的评论的回应。沈



丹森提醒我们不要将西方帝国主义进一步妖魔化，不要忽视历史上亚洲大国的暴力和统治。杜赞奇不否认这类观点，但他主张，应该系统地去理解暴力。沈丹森还注意到将亚洲和亚洲之外的区域联系起来的陆上路线。但杜赞奇指出，自己恰好选择将重点放在海上亚洲，是因为相比于陆上帝国，这一空间看起来较少受到军事上的侵袭和控制。另外，沈丹森引证了两个重要的海上军国主义的事件。但杜赞奇认为，当时的海上空间看起来并不如后来那样军事化。杜赞奇还指出，亚洲内部联系的模式能在多大程度上克服现代亚洲国家强大的民族主义，这仍有待观察，但他相信我们能看到这一模式的出现。

在杜赞奇看来，无论是从政治、宗教还是其他一些角度出发，Acharya 和 Andaya 都完全正确地指出了亚洲概念的多样性，他们的描述能使我们加深对作为“表征”的亚洲的理解。

最后，杜赞奇对 Mrázek 的批评做了简要回应。杜赞奇同意，根深蒂固的体制、剥削和民族竞争的延续程度比他在这里所注意到的更强，但他在其他地方已对这些问题着墨甚多。这里的观念是去抓住一个正在出现的现实，并对其可能的走向展开讨论。而其回应者已经在处理这些正在出现的现实，并引发了许多关于如何思考它的重要争论。

《〈裸虫录〉与所谓“诸夷”在明代与其后的中国》(The Book and the Barbarian in Ming China and Beyond: The Luo Chong Lu, or “Record of Naked Creatures”), Yuming He, Asia Major, Vol. 24, part1, 2011

广泛见于明代各种日用类书的《裸虫录》是当时关于异域和异域之民的一种流行读物，不仅印数和流通都十分可观，内容也相当丰富：从亚洲到印度洋周边，其条目所及，甚至有中东的大食勿斯离（即今天伊拉克北部的城市摩苏尔）、非洲的默伽腊（即今天的摩洛哥），以及欧洲的思伽里野（即意大利的西西里），且

每个条目都配有一段说明文字和一幅插图。所谓“裸虫”，即《孔子家语》、《大戴礼记》、《论衡》、《关尹子》、《管子》与《黄帝内经》都曾引到，又被《裸虫录》之后的《西游记》以调侃游戏的方式继承的，一个古老的动物分类体系中的五类之一，在明以前的知识世界长期被看作是来自于经典的博物常识。作者认为，《裸虫录》的出现，奠定了明代人对异域知识以玩笑和猎奇的方式进行吸收的主流。

本文最有价值的地方有三点。一是以日本和匈奴为例，对《裸虫录》的说明文字部分混杂的来源和风格进行了详细的考察和分析。如作者在分析“日本国”条时认为，朝鲜半岛不仅在中古时期东亚各国的外交事务中扮演了重要角色，同时也是中国文化传入日本的主要渠道，因此，以朝鲜为参照来描述日本的地理位置，是中国史书迭相沿用的套路，该条的前半句就直接来自《旧唐书》。纵然自我中心的想象和优越感可以将日本置于中央帝国周边的周边，现实存在的东南沿海不断被骚扰的忧患随即出现在了本条的下半截中。在这里，“倭寇”甚至被强调成了日本国人唯一的属性。不仅如此，与之相配的插图也由《异域图志》中的长袍长者变为扛着长剑的半裸莽夫。作者还注意到，日本的绘本《异国物语》虽然明显受到《裸虫录》的影响，却将日本国的配图换作了武士和文臣在宫廷里的华丽装扮。二是作者对明代以来的文献中提到《裸虫录》的材料进行了比较全面的收集和分析，其中有《端溪问答》、《使琉球录》、《七修类稿》、《法界安立图》等，甚至还包括了《康熙字典》，三种官私书目也著录了《裸虫录》。此外，作者对《裸虫录序》中反映的明人对“夷”的观念给予了特别的注意，并与雍正皇帝的《大义觉迷录》中对“夷”的解释，清代的出版商对《裸虫录》这个标题的刻意回避，以及在重印明刻旧版时铲去带“夷”的段落（该后印本加州大学伯克利分校有藏本）的行为并举，颇见微妙之义。

冯超、李熙、华蕾 摘译

博士后论坛

宋代曹洞宗的东移与流变：从《宝庆记》到《正法眼藏随闻记》

朱坤容 文史研究院博士后

黄遵宪在《日本国志》中曾说，“当赵宋时，禅僧之来归及游学于宋者络绎不绝。”日僧入宋求法对日本的佛教发展产生了深远的影响。禅宗在日本的入唐僧回国时曾被带回，但并没有兴盛，确切地说，当时的禅法仍属于一种“兼修禅”，始终未能在日本本土确立下来，成为独立的宗派。

1223年（宁宗嘉定十六年）日本的道元（1200—1253）入宋求法，先后游历天童山、阿育王山、径山、天台山等各大丛林，“莫不契机”，最后在天童山景德寺烧香礼拜，“乃倒慢幢，忽发正信”。1225年始从学于第三十代住持如净禅师，两年后得嗣书，在“尽早归国，弘通祖道”的嘱托下，遂抱正法救济众生之愿“空手还乡”，“为日国洞宗始祖”，这可以说是禅宗真正独立的开始。道元归国后弘化的主要道场是建仁寺（荣西住持，是临济宗的本山）、兴圣寺和永平寺，其中永平寺为其根本道场。《宝庆记》与《正法眼藏随闻记》（下简称《随闻记》）记录了当时如净与道元的禅学思想。

《宝庆记》是道元在宋学法时间法师尊的记录，后弟子怀奘（1198—1280）在道元示寂后的遗物中发现。其内容以问答体的形式将道元修行中的疑问悉数罗

列，此为归国后所宣讲的佛理基础。取名“宝庆”也意在纪念从宝庆元年（1225）开始在如净身边的侍者生涯。《随闻记》由怀奘撰写，共六册，“学道至要，随闻记录，所以谓随闻”。此书也在其示寂后的遗物中被发现。内中记录了道元在兴圣寺和永平寺时期的说法。从两部书的思想承继上，我们可以看到如净禅在道元禅形成过程中的指导意义，如提倡“只管打坐”的修禅悟道方式；避居山林，拒绝世俗名利，追随古风，行出家禅；在修行上严格精进。道元在教理确立上完全遵从了乃师的示诲与嘱托，但同时也须指出，在某些方面道元显得极端化，如他提出“教理学问知识，最好全都忘记”，而如净并没有完全否认语言文字的意义，对于“一言半句”和“悬河之辩”之间的区别，如净表明在“了义”的前提下，两者并不截然对立。事实上，道元这一否定现成教理的倾向是其遭到旧派势力压迫的一个重要原因。

就这两部书而言，道元禅的建立与如净禅有着直接的关系，在实行上道元则完全遵循了如净的嘱托，在远离王权的僻静之地建立清修道场，坚持打坐行出家禅，而这也与此后日僧以宋土禅院为圭臬，积极引入各



种佛教礼仪或寺院清规的潮流有着一致的逻辑关系。作为曹洞宗的初祖,此时的宗风与如净禅有着一致之处,可以说是如净禅的东传,所以与如净一样,他也是宋代禅风的改革实践者。值得提出的是,道元之后曹

洞宗的分裂与发展,实际上并没有延续道元禅的宗风,与道元时期曹洞宗的门徒零落相比,改革后的宗派却信众广泛,在对外来文化的受容上,日本本土性特征在其中具有的影响值得我们作进一步考察。□

黄金四目:一个被固化了的视觉观念 ——关于先秦巫师制像风格的程式化探讨

胡绍宗 文史研究院博士后

方相氏与“黄金四目”是中国古代巫傩文化艺术史中的一个重要论题,学界对它的研究大致从三个方面展开:巫傩礼仪与中国古代宗教文化、巫傩舞蹈与戏剧艺术、方相氏面具及头饰的考释等。研究古代巫傩礼仪与宗教史、戏剧史的关系主要依赖古文献和民族学的资料,因而讨论的空间较大,也取得了许多有价值的研究成果。可是关于方相氏面具的形制问题,一方面历代记载不绝于书,另一方面文献的记载却受制于直观的视觉形式,不便深入展开讨论,所以至今仍是个谜团。近些年来,关于方相氏“黄金四目”的形制问题,学者纷纷从字面入手,在古文献中搜寻它的源流,在出土文物中寻找考古证明,围绕着面具眼睛的样式展开了丰富的想象。从各自的角度看,学者们的观点似乎都有道理,相互争执不下,而且随着研究的深入,提出的观点也越来越多。本文不想卷入面具的形制、质地等具体问题的纠缠之中,回避仅从字面上推测和想象的思路,而是回到具体的历史情境当中将方相面具可能的视觉观念与形态呈现出来。

关于方相氏与“黄金四目”的记载最早出现在《周礼》中。这些文字规定了方相氏职责范围内所要举行的两种傩仪,即带着“黄金四目”的面具出现的两种场合:第一个场合,为宫廷举行的“时傩”——以方相氏为主角进行的季节性傩仪活动;第二个场合,为帝王及其家族举行的“大丧”之礼。显然,作为记述古代社会

的礼仪经典,《周礼》是绝不会记载某一次、某一个地方的偶然性活动,也不会记载王室某个家族所举行的具体礼仪事件,文献中所反映的礼仪习俗与信仰应该是当时最基本、最重要、规格最高的礼仪范式。因此,方相氏所参加的巫傩仪式可看做中国早期巫术祭祀活动中相对独立的两个单元,《周礼》中对方相氏所举行的两个仪式的描述也就是作为典型性的傩礼活动来记载的,其实是对一项礼仪规制的描述。它是一个完整的、具有类型性倾向的巫仪活动,并且成为当时社会中一般知识、思想与信仰的一部分,为当时社会大多数人所接纳和经历着。作为礼仪规制的一部分,职业巫师方相氏的打扮与面具形制必定是当时社会中一种通行的现象,是巫术操作者和受众之间所共同拥有的视觉经验。

《周礼》中关于方相氏“黄金四目”的文字,实际上为后世提供了关于古代巫师一个被固化了的视觉观念和视觉模式。本文提出:中国早期祭祀礼仪中古巫方相氏的“黄金四目”是古代巫师制像艺术的程式化反映,在制像艺术的范畴里,这种现象包括早期巫师制像风格上的程式化,也包括制像观念上的模式化,而“黄金四目”就是一个具有标志性、象征性的巫师作法时所戴面具的名号。

这一点也为历代文献所证实。□

复旦大学文史研究院纪事

(2011.07—2011.09)

● 2011 年 7 月 3—7 日

孙英刚副研究员参加武汉大学举办的“唐长孺先生诞辰 100 周年暨唐史学会年会”。

● 2011 年 7 月 4 日

新聘助理研究员张佳博士来院报到,研究方向是明代政治思想文化史。

葛兆光教授参加上海古籍出版社《中华文史论丛》编委会议。

● 2011 年 7 月 6 日

葛兆光教授作为新一届学术委员,参加复旦大学校学术委员会第一次会议并接受聘书。

● 2011 年 7 月 7 日

我院组织专家对第一至三批立项项目中的 14 个项目进行中期/结项考核。

● 2011 年 7 月 11 日

第三十八场小型学术研究会,香港大学音乐系研究员杨元铮做题为《江户琴学的日本化》的学术报告,

普林斯顿大学东亚系艾尔曼(Benjamin A. Elman)教授主持。

● 2011 年 7 月 15 日

孙英刚副研究员参加中国人民大学国学院与美国明尼苏达大学高等研究院合办的“地域、民族、族群:关于人群区分的知识建构”学术研讨会。

● 2011 年 7 月 20—30 日

“交错的文化史”工作室成员芮传明、董少新、邓菲、王鑫磊、朱莉丽等赴温州、莆田、泉州等地做学术考察,走访多处明代抗倭古城遗址、摩尼教寺院、佛教寺院和博物馆,并与泉州海交史博物馆的研究人员座谈,达成初步的合作意向。

● 2011 年 7 月 30 日

葛兆光教授在北京为中央国家机关读书活动做题为《禅宗与中国文化》的讲座。

● 2011 年 7 月

朱溢副研究员的论文《唐至北宋时期太庙祭祀中私家因素的成长》发表在《台大历史学报》第 46 期。



孙英刚副研究员的论文《南北朝隋唐时代的金刀之谶与弥勒信仰》发表在《史林》2011年第3期,《音乐史与思想史》发表在《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑。

• 2011年8月1日

葛兆光教授在北京师范大学为美国“普林斯顿在中国”汉语进修班做题为《从历史看风水》的讲座。

• 2011年8月8日

文史研究院与韩国成均馆大学东亚学术院合作编撰、复旦出版社出版的《韩国汉文燕行文献选编》新书发布会在复旦大学隆重举行。复旦大学文科科研处杨志刚处长主持发布会,文史研究院葛兆光教授、韩国成均馆大学东亚学术院辛承云教授、复旦大学出版社贺圣遂社长分别在会上致辞。赵昌平、朱杰人、江晓原、韩昇、傅杰、邹振环、陈引驰、邵毅平等学术界与出版界的二十多位专家学者汇聚一堂,就韩国燕行文献的学术价值与相关领域研究的前景进行了热烈的讨论。

• 2011年8月14—17日

葛兆光教授在北京参加全国高校古籍整理与研究委员会2011年项目评审会议。

• 2011年8月20日

葛兆光教授在2011年上海书展上,与复旦大学中文系傅杰教授做题为《来自域外的汉文文献:从韩国燕行文献选编说起》的对话。

• 2011年8月22日

日本东京大学东洋文化研究所马场纪寿副教授来我院做一个月的学术访问,访问课题为《古代印度佛教经典的形成》。

《南方人物周刊》刊载访谈文章《葛兆光:告诉你一个清醒的“中国”》。

• 2011年8月24—26日

刘震副研究员赴泰国清迈参加国际贝叶经会议。

• 2011年8月24—27日

许全胜副研究员赴沈阳参加由中国中外关系史学会、辽宁省历史学会和沈阳故宫博物院共同举办的“中国中外关系史学会成立30周年暨学术研讨会”,并当选为中外关系史学会新一届理事会理事。

• 2011年8月25日

新进博士后人员、四川大学李熙博士来院报到,研究课题为“南宋禅宗传记体史书研究”,合作导师为芮传明教授。

• 2011年8月27—28日

孙英刚副研究员赴首都师范大学参加第五届“中国中古史青年学者联谊会”,提交题为《〈乐纬〉与中古政治》的论文。

• 2011年8月29日

王鑫磊助理研究员受韩国高等教育财团资助,赴韩国首尔大学奎章阁访学六个月,访学的课题是《从金允植“天津领选”看十九世纪末的中韩关系》。

• 2011年8月30日

我院组织博士后研究人员陈波、黄普基、於梅舫的出站答辩会,参加答辩会的有葛兆光、陈正宏、汪涌豪、傅杰、李星明教授。三位博士后均通过答辩,顺利出站。

• 2011年8月

我院与复旦大学研究生院合编的“研究生学术入门”第一辑第十种、王振忠教授著《徽学研究入门》由复旦大学出版社出版。

邓菲副研究员的论文《宋金时期砖雕壁画墓的图像题材探析》发表在《美术研究》2011年第3期。孙英刚副研究员的书评《评陈弱水著〈唐代文士与中国思想的转型〉》发表在《中国学术》第29辑。

邓菲副研究员获得2011年度上海市“浦江人才计划”资助,其研究课题为《图像、空间与信仰:中原北



方地区宋金墓葬艺术研究》。

• 2011 年 9 月 1 日

我院“亚洲艺术、宗教与历史研究”博士招生方向的两名博士生报到,博士生导师葛兆光、李星明、芮传明教授与博士生会面并谈话。

• 2011 年 9 月 8 日

第三十九场小型学术研究会,访问学者马场纪寿做题为《〈阿含经〉中的新元素:与巴利文本对应关系的新发现》的学术报告,刘震副研究员主持。

• 2011 年 9 月 9—11 日

邓菲副研究员赴芝加哥大学北京中心,参加由芝加哥大学东亚艺术研究中心、北京大学视觉与图像研究中心、中央美术学院人文学院联合举办的“第二届古代墓葬美术研究国际学术会议”。

• 2011 年 9 月 10—12 日

葛兆光教授赴北京参加“理想国”论坛,主题为“打开”。随后赴天津南开大学参加日本研究院主办的“全球化时代东亚文化的价值”学术讨论会,并做《为何是东亚?什么是文化?如何才认同?》的大会报告。

• 2011 年 9 月 13 日

德国哥廷根大学东亚研究所施耐德(Axel Schneider)教授来访,并与葛兆光教授商谈合作事宜。

• 2011 年 9 月 14 日

第四十场小型学术研究会,哈佛大学东亚语言文明系魏阳博士做题为《公论与选举:明清关于制度改革的思想争论》的学术报告,孙英刚副研究员主持。

• 2011 年 9 月 16 日

杨玉良校长到我院调研,听取葛兆光教授的工作汇报。

• 2011 年 9 月 19 日

日本东京大学东洋文化研究所小寺敦副教授来我院做三个月的学术访问,访问课题为“中国新出土资料研究”。

下午,香港大学香港人文社会研究所所长梁其姿教授为“复旦文史讲堂”做题为《道堂乎?善堂乎?——清末民初广州城内省躬草堂的独特模式》的学术讲演,我院王振忠教授主持。

• 2011 年 9 月 20 日

日本东京大学副教授 Robert Chard 来访,葛兆光教授、邓菲副研究员接待。

• 2011 年 9 月 23 日

英国牛津大学教授、英国科学院院士杰西卡·罗森(Jessica Rawson)为“复旦文史讲堂”做题为《中国与亚洲内陆的交流(公元前 2000 年—公元 1000 年):一个西方的视野》的学术讲演,邓菲副研究员主持。

• 2011 年 9 月 27 日

“交错的文化史”工作室举行第九期研习班,朱溢副研究员做题为《中古中国宾礼的构造及其演进》的主题报告。

• 2011 年 9 月 29 日

中央民族大学特聘教授、德国布兰登堡科学院专职研究员、法兰克福大学教授阿不都热西提·亚库甫为“复旦文史讲堂”做题为《谈回鹘语文献夹写汉字现象》的学术讲演,我院特约研究员徐文堪先生主持。

• 2011 年 9 月 30 日

第二十七期博士后论坛,胡绍忠博士做题为《黄金四目:一个被固化了的视觉观念——关于先秦巫师制像风格的程式化探讨》的主题报告。

金秀英 整理



2011年9月，“复旦文史讲堂”举办了三场讲演，左上图为香港大学梁其姿教授讲演清末民初广州城内省躬草堂的运作模式；右图为牛津大学杰西卡·罗森教授讲演公元前两千年至公元十世纪中国与亚洲内陆的交流；下图为德国布兰登堡科学院阿不都热西提·亚库甫教授讲演回鹘语文献中夹写汉字的现象。



本季度，资料室新购进一批艺术、考古、亚洲历史等领域的图书，包括《故宫博物院藏品大系·雕塑编·绘画编·珐琅器编》(计20册)、《历代金石考古要籍序跋集录》(全5卷)、《法国西域史学·藏学·敦煌学精粹》(全10册)、《日本汉学史》(全5册)，以及《魏晋南北朝唐宋考古文稿辑丛》、《汉画拓本精品题跋》、《中国木版年画集成·漳州卷》、《中国早期青花瓷史鉴》等，计136册。



封面题字 秦绍德
封面底图 山西侯马金代砖雕壁画墓

编 辑 杨琴 肖军
地 址 上海市邯郸路220号 200433
电话/传真 86-21-5566 5284
邮 箱 wsyjy@fudan.edu.cn
网 站 www.iahs.fudan.edu.cn