

文化周刊

中华读书报

■本版编辑：赵晋华 ■电话：010-67078072

■E-mail:dushubao@263.net 2019年8月7日

第459期

13



提升东亚文明共同体的学术话语权

■查屏球

李浩、松原郎二位教授主持的《日本学人唐代文史研究八人集》由四部史学论著与四部文学论著组成，这是一件重大的文化工程，也是非常有趣的出版项目，八部书组合在一起，文史兼备，自成体系，所选之著都是在日本产生过影响的汉学名著，入选学人都是各专业领域里的学术领袖，其学术地位早已为日本学界认可，既代表了当下日本汉学界最高学术水准，同时，也体现了各领域里最新的学术走向。如尾妹达彦关于长安都城、金子修一关于皇帝祭祀、丸桥充拓关于军事财政、石见清裕关于外交民族，在日本东洋学界早有定评，已有唐史学者有专门介绍，本文想着重介绍一下四部文学研究论著，具体而言，这些著作有以下特点：

善于寻找新话题，开拓新空间

自近代以来，日本汉学渐趋西学化，学术话语转换更加自由，往往能提出一些新鲜的学术话题，以新的视角为古典研究开拓出新的学术空间。如本丛书《晚唐诗之摇篮：张籍·姚合·贾岛论》作者松原朗是早稻田大学松浦友久的学生，松浦是研究唐诗及李白的大家，弟子甚多，中国学人熟悉的内山精也、佐藤浩一都是他的学生。松浦先生治学就是全文献解读功力与西方新学之智于一体，自成一派。松原先生承其学术，专治唐诗，前些年即以新锐的观察与对文本精审的体悟，对唐代送别诗作了富有成效的探索，为唐诗研究注入一道清风。如他提出李白《峨嵋山月歌》《荆门送远》都是作者的自述诗，这则为送别诗开辟了一个新门类，启发了人们从新角度研究这类作品。

《晚唐诗之摇篮：张籍·姚合·贾岛论》一书是他对上一课题的延展，它首先关注到晚唐到宋初姚贾体盛行这一现象，进而分析这一文学现象产生的原因，从题材、风格与手法上将张籍纳入这一系列中，并为这一文学潮流追溯到一个源头。作者认为三人相通性就是多写到了普通文人家居世俗生活，并从这一角度梳理出中晚唐诗歌转型的一个趋势，即由对名士理想生活的表现转到对自身现实生活关注，并因此而孕育出晚唐宋初诗歌胎儿，故其有晚唐诗摇篮的意义。这则从新的角度对传统的“晚唐体”与“俗白体”进行了新解

读。又，他由张籍等人的诗中发现一种创作现象：“中国古典诗歌的陷阱在于作诗的制度化与日常化，而其结果就是原本不具灵感的平庸诗作被大批量地粗制滥造出来。诗歌的制度化与日常化就使得作诗行为更为普遍化，这在诗人数量飞跃上升的中唐以降尤为显著。……这种礼仪性的应酬之作，就成了一种在社交场合犹如名片般相互交换的东西。因此，是何人于何地所作的诗即所谓诗的‘记名性’，就成为一个最为重要的前提条件。正是由于这样的记名性，使得诗歌的自由抒情就受到了抑制，而愈发显得死板僵硬。对于这样的诗界现状，由张籍最先尝试的无记名诗，就成为改善现状的一个提案。”他的这一发现与其送别诗研究是一脉相承的，是对原有的自送命题的拓展。他认为“无记名体”是诗人为改变诗歌的程式化与社交化的一种手段，是诗人创作理念的改变才带来了诗体的变化。在此之前唯有口头之作的乐府歌辞多有不记名的特性，而案头之作诗更具有个性化色彩，前者可以进行无背景阅读，后者要求有背景阅读，适用于广泛读者的乐府与针对具体对象的文人诗，是基于不同接受方式而形成的诗体。写诗活动的社交化与仪式化混淆了两者的区别。但是，无记名式创作的增多，改变了这一现象，“在非乐府系列的纯诗领域，尝试这样无记名的作诗手法，就使得徒诗与另一方的乐府之间的边界线得以消融，从而在记名的徒诗作品的边界上，开创了一种新的诗歌空间。”这一论断将这一创作现象与诗体演进及文学史发展联系起来，提升了这一话题的学术含量，也发掘了其中的诗学价值。

考论合一，有文史互通的东方古典学特色

在现代学科体系里，文学、史学分属两个学科，研究内容与方法有很大不同。但是，在东亚学术体系里，文史是不分家的，二者不仅都以古典文献作为研究对象，而且也都是以追索文献之源、复原文本所对应的历史真相为研究目的。这就是文史实证之学，它是传统的考证之学与现代实验科学理念相结合的产物，已成为东方古典学的特色。这套丛书多具有这一特点，文史互证，

史论兼通。如古川末喜先生的《杜甫农业诗研究——八世纪中国农事与生活之歌》，研究的是杜甫，但作者不采用逸诗、田园诗这类传统诗体概念，采用了史学分类概念：农业诗，着重说明杜甫农事活动与诗歌的关系，先分秦州期、成都期、夔州三期三个阶段具体说明杜甫生活与农事活动的关系，再具体分析诗中所叙薅菜、浣花草堂、灞西宅、橘园、稻作经营、蔬菜种植等事，分析杜甫诗中的隐逸思想与其诗中农业类意象，从新的角度重新阐释了杜甫诗歌特色。所论多为农业史之事，方法与观点更近史学实证。如关于杜甫华州弃官以及远走秦州的原因，自宋以来争论不已，多是对杜甫《秦州杂诗二十首》其一“满目生悲事，因人作远游”一语的解说，将焦点都聚在“人”之“人”上。而吉川特别在意杜甫《寄彭州高十五使君适、郭州岑二十七参三韵》中“无钱居帝里，尽室在边疆”一语，并据相州大败相关史料，注意到唐军当时在洛阳实施空城计策之事，认为多数官员都已经撤到长安，但杜甫却不能作这样选择，“在目睹了洛阳周边混乱危险的情形之后，当杜甫决意辞去司功参军的时候，他便基本没有选择返回故乡洛阳的可能了。”这则从生存方式角度对杜甫这一举动作出了新解释，推进了对这一疑案认识的深度。作者又从此一视角重新考察杜甫在秦州所写相关叙景之作，认为这些诗都可说明杜甫在寻求栖身之地并准备在秦州做农事的局促，探索到为人忽略的事情。

与乾嘉之学不同，新型东方古典学者多不满足于枝枝叶叶的多，能将细小的问题置于宏大叙事的结构中，追求由小见大的学术效果。正是有了这样的史家视野，古川末喜教授发现了杜甫在夔州时一组写用到人的诗很特别，并从农作关系上分析这些用人的身份、作用，并考证这些从事农事的用人很可能是当地的“寮口”。总结道：“首先是诗题（或诗中）使用了用人的唤名和他们个人的名字，这表明杜甫是将人当作独立的个体来看待的。在此之前，用人是被埋没于贱民阶层之中的。……无论是妓女还是用人，在诗歌描写这一小小的聚焦点上，却都反映了当时社会

底层抬头这一大时代的暗潮。”“这些咏唱用人的连作，可以反映出杜甫万物博爱的精神。”“描写用人的诗群，可以看作是杜甫夔州时期生活诗的重要组成部分。……杜甫使用人们作为主人公登上诗的舞台，作为结果，乃是扩充了诗歌题材，开拓了新的诗歌世界。”这则从思想史与诗歌史两个层面分析了这类诗的意义，具体发掘出杜甫的创新之处，为杜甫新世界作了新的补充说明。

学风精细，体现了邻国学人的工匠精神

这一套书中所论之事多是具体而微者，对所引文献多附有译文（译作以现代汉语译出），体现了日本学人精细的工匠精神与追求细节完美的学术风格，这也是日本汉学的学风特色。如《白居易研究——闲适的诗想》作者埋田重夫在白诗研究方面已多有成果，其论文《白居易七言律诗考——诗人与诗型》《白居易〈新乐府五十首〉的修辞技法》，专著《白乐天研究——诗语与修辞》《校注唐诗解释辞典》等素为中日学者关注，本书是他对白居易闲适诗最新的研究成果，着重考察了白居易闲适化的人生态度与闲适诗艺术的关系，并从这一角度论述了白居易闲适诗产生与发展的原因以及蕴含在白居易闲适诗的观念、白诗中身体与姿势意象、白诗中衰老与疾病意象、白诗中的住所与家人。作者从睡眠、疾病、房屋、身体姿势等方面论述白居易闲适诗的意象蕴含，阐释了白氏闲适诗蕴含的价值观及人生哲学。这些细节问题此前并不为研究者关注，作者汲取了西方身体写作理论重新细读相关文本，揭示出其中蕴含的深层意识。白氏存诗二千三百多首诗，前期他自己将之分成讽喻、闲适、感伤、律诗四类，其中律诗中也以闲适诗居多，后期多依体而分，仍以闲适诗居多，因此，闲适诗要占白集一半以上。入宋之后，白氏这类诗影响越来越大，以《香山九老图》与苏轼《醉白堂记》为代表，闲适化的白氏形象已成为士大夫偶像，这一形象的流行与这一文学意识的上升也是唐宋转型的重要走向，本书以细致的文本研读深入解析了这一文学现象，为白居易

研究开拓了新思路。如其言：“白居易在洛阳定居以后，创作了很多以这个地方的水景为诗题的作品，总计到80余首，其所吟咏的内容大致上可以分为三类：（1）述说流水之趣的诗；（2）描写他人水池的诗；（3）述说自己水池的诗。”“通读白居易的《池上篇并序》，能使人深切感受到，水景的清静氛围洗掉了白居易内心的尘埃。这种表现被反复地吟咏，到了令人感到异常的程度。这个事实又从反面证实了，伫立于池边的白居易，与诗中所说的那种清澈的境界相反，被孤独与绝望、矛盾与焦躁搞得心烦意乱。站在这个角度来考虑的话，《池上寓兴二绝》（会昌元年（841）70岁，洛阳）中登场的鱼与白鹭的描写——‘此非鱼乐是鱼惊’‘外容闲暇中心苦’——也可以看成是诗人的自身的精神风景。”“具有一定的大小，被设定界限、被区隔出来，明确暗示了所属的私有地，对于其所有者来说，可以成为如自己身体般无可替代的私密空间，白居易在给空间赋予了意义方面是最能发挥才华的诗人。”所有的结论都是由文本细读抽绎出来的，精凿成器，尖新而又细密。

又如《板桥三娘子》是薛渔思传奇《河东记》中一故事，原文仅八百余字，讲的是晚唐汴州板桥女店主三娘子的传奇故事：三娘子会法术，能以法术驱使木制小人种地，并以所获之麦制饼，店客食后，多变成了驴。后有客人将其食物调换，使她也变成了驴。冈田充博教授《唐代小说〈板桥三娘子〉考：东西方变马系列故事》即以这个故事为中心着力研究东西变异故事的异同，作者先通过详细解析，将之与欧洲、西亚、印度等相关古代传说作比较，探究《板桥三娘子》的故事原型；再通过考论其作者，剖析故事内容及细节，综合论述了故事的写作背景与史料价值；从比较文学的角度，深入探讨《板桥三娘子》的传播及变迁，分析了中国、日本变形故事及其背后的变形成，是一部集可读性与研究性于一体的学术作品。在此之前，日野开三郎《唐邸店研究》也曾从经济史、财政史角度专章讨论这则材料，本书所论是对日野之学的发扬，并从文学角度开拓了新的空间。东邻学人多具有这种精益求精的工匠精神，对一则材料抽丝剥茧，条分缕析，反复耕作。如关于“人变

驴”故事中西方文化因素，从1913年起，日本学人南方熊楠、佐佐木理与中国学者杨宪益都有不同的发现，之后，冈田充博教授又于印度、蒙古传说寻得踪迹，并扩大视野发掘出其中的西域文化因素与粟特商人的特质。于细耕精研中形成新论，博广思宏而又扎实谨严。又如松原朗先生专文考察贾岛“原东居”所在，既运用《长安志》《两京城坊考》的资料，详细叙了其居地升道坊相邻升平坊与昌平坊相处的环境，说明升道坊是由原先墓地改建，相对较荒凉，贾岛居处在坊中北区，更寂静，又以此为背景，解读了相关作品，发现此处是可耕田种菜的场所，并于诗中发现了“剪禾”“刈田”“拾薪”“寻野菜”“薙药”之辞，这则将这类寒士生活方式更具体地揭示，对苦吟之境也就有了更新的体会。日本汉学有精读作品的传统，笔者几度参加过的京都东山学会等读书会活动，几十个人长年研读一书，一次只讲一二首诗，一句一句讨论，从字词训诂到文献疏通，一字不苟。这一传统使得日本学人在运用古籍文献时多能有较强的针对性，新异而可信。

中国文化是人类文明史上历史最长的文化，如何提升这一文化在国际学术界的话语权，应是当下中国在走向国际化时面临的一大课题。重新审视日本汉学，加强东亚文化共同体的建设，可为解决这一课题提供新的思路。汉学在日本有悠久的历史，已形成了有他们自己特色的知识谱系，与中国学术存在着同中有异的关系。近代以来，汉籍古典在日本已日趋边缘化了，中国古典文学也渐渐沦为外国文学的一种，原先的作为基础知识的特殊地位也渐渐丧失。但是，汉学家仍在坚守，并逐步完成了学术转型，建立起现代汉学知识体系与学术理念，形成了具有现代色彩的古典学，其中的经验与方法值得中国学人借鉴。其次，日本汉学家也希望在中国学界找到知音，而且唯有加强交流，才能在学术碰撞中，增进共识，完善东亚文明共同体的话语体系。从这个意义上看，这一套丛书的出版，其意义确实不可估量，希望编纂将此当成一个事业来做，保持持续性，形成规模，使之成为中国文史学界必备之书。

传统义庄慈善文化在现代的再发挥

■袁灿兴

宋代范仲淹在苏州首创义庄，予族人以补贴，“又于姑苏近郊买良田四十顷为义庄，以养群从之贫者，且择长而资一人主其出入，每人日给：米一升，岁给缗一匹，乃至嫁娶丧葬皆有赠给。”义庄的功能，广义上是予族人以福利补贴，“今世俗置产，以给族人，曰义庄。”狭义上则是补贴丧葬婚娶，“乡有义庄，以给仕族亲丧之不能举，孤女之不能嫁者。”

南宋四明地区，还办有一种义庄，专门从事于地方事务，而非如范氏义庄一般，专注于宗族事务。宋代还有一种义庄，用于帮助地方民众，减轻徭役负担。宋代在徭役上极不公平，常将徭役强加给无力承担的底层民众，导致民众纷纷逃亡。为此各地创办义庄，以补助承担赋役者。如“德兴明卓君，始按产高下，各使出谷，名曰义庄，募人充户长。”此类义庄，以补贴民众劳役为主要定位，而非着力于宗族内部的福利。当时还挑选人员，专门从事于补贴劳役的义庄工作，“义田以供役之费，建义庄以储田之入。田有碁基，庄有规约，选属都之贤者、能者，日措置，以提其纲。日机察，以纠其弊。”

元代所创办的义庄，功能相对比较清晰：“立义庄，以贍父母妻三族。月给米钞，岁给布帛，冠婚丧祭，助各有差。人有病者，施以善药，死无斂者，棺而行之。”到了明

代，义庄专指购置义田，从事于宗族福利及各类慈善者。如明天启年间，湖南衡阳知县廖汝恒“得俸余皆以置义田贍族”。闽县董世道“少极贫，从人假贷为生，辛勤十余年而家渐饶，遂节缩囊橐以置田宅。凡同姓子孙不能葬不能婚者，罔不周助备至。”

清代义庄主要从事于宗族内部慈善及地方公益事业。在宗族内部，以“鳏寡孤独”为主要帮助对象。如安徽庐江章氏义庄，“有田若干亩，庐二区，司以族之贤能，正副二。岁时公家赋常先，廩其谷若干，以周族之贫者，老废疾者，幼不能生者，寡不嫁者。”又如江苏长洲陆氏“割遗产五百亩，为贍族之资，设义庄于陆巷。”义庄除了以每岁收支纳入，补助族人日常生活外，还注重于道德教化。苏州长洲陆氏义庄“集族众其中，相与劝于修礼勤力，而勿蹈于匪彝。”

宗族内部事务之外，各义庄也积极从事于地方事务。如无锡华氏各义庄，每年冬季施舍一百件棉衣给地方上贫困民众。当地地方上有各类公共工程之时，在财力许可范围之内，华氏义庄积极参与其中。在无锡地方上，每当灾情发生之后，华氏义庄成为抗灾、赈济灾民的重要力量。义庄创设之后，一般都会设置义塾，为本族子弟及地方子弟提供教育机会。又由于创办义庄的是

名门望族，在师资力量上，能“延好先生教诲”。在科举考试的准备上，具有更多的经验与财力，使地方上的子弟能获得更大的突破。义庄常设置义家，提供棺木、墓地，帮助死者体面下葬，使穷人获得最后的尊严。由义庄出资援助安葬所设义冢依附在义庄之中，既能得到经费支持，更能得到有效管理，使亡者入土为安。

义庄在北宋由范仲淹始创，此后延绵千余年，成为各个大家族声望的象征。义庄在传统社会之中，承载了诸多功能，它通过族产公有形式，实现了某种程度的族产平均主义。义庄的社会功能颇多，它予族中弱势群体以贍养帮助，在天灾来临时帮助族人度过难关，为宗族子弟提供教育谋取更好前程，设置义冢使逝世的穷人得以体面下葬等等。可以说，义庄所发挥作用之处，皆是社会治理领域。沧海桑田，古今巨变，作为宗族社会象征的义庄，在现代已全然消失。少数义庄的建筑得以残留，被后人重新挖掘，作为旅游资源开发。徘徊在这些建筑之中的游人，又有几人能理解义庄在传统社会中的作用？

传统社会中，所重视的是社会的本体性，所强调的是“国之本在家”。家属于社会范畴，国是从社会中孕育而出的。在传统社会之中，国家与社会不是简单的对立关系，而是复杂的

和谐共生关系。传统社会认为，由天地、夫妇、父子、君臣关系建立的礼义制度，才是完整的国家与社会的理想形态。《礼记》讲“门内之治，门外之治”，门内相当于家，门外则相当于公共领域，门内门外都以“孝”为前提，“孝”是基础，此外还必须“有义”。“义”表现在对公共事务承担责任，提供乡间公共服务，如教化、赈灾、养老送终、扶弱和架桥等，这就是贤者，这就是义庄的功能所在。贤者与义庄存在于乡间，其重要性在于，他们不仅传承了中国传统的价值观，更能维持地方秩序与善良风俗。

费孝通先生认为，中国乡土社会的阶层结构是一种“差序格局”。中国传统社会基本结构以“己”为中心，似水纹一样推出去，一圈圈与别人联系成社会关系，愈推愈远，愈推愈薄。人们依照血缘、地缘、同业等新次区分，其所愿意付出的多少，往往以关系的亲疏而定。中国传统社会乃是熟人社会，同床情谊、乡党情怀，哪怕是一面之缘，多会伸出援手，予以帮助。《论语·颜渊》中樊迟问：“何为仁？”子曰：“爱人。”由仁至爱，实现仁爱。仁爱在传统社会，是与血缘氏族紧密相关的。它以“孝悌”为核心，孝是对长辈，悌是对同辈，遵从人伦关系为善，背离人伦关系则为恶。立足于仁，仁爱之心，一层层传递。

传统社会中，以血缘为纽带形成的团体，在现代被冲破。在现

代，交往范围的扩大，人之个性的发展，所从事职业的多样性，公共交往的频繁，使血缘纽带被抛弃。随着人们与外界交往的频繁，宗族所维持的小共同体已无法满足人们的社会需要，各种新的组织形态不断涌现。建立在农耕基础上的熟人社会，至现代被陌生人社会所取代。在现代，与陌生人社会相适应的慈善理念发展而出，其中强调的是自愿、平等、自由等价值观，功利色彩、道德色彩相对较淡。现代的慈善组织，在功能上更为广泛，覆盖了社会生活的各个方面。现代社会的慈善组织，是为了应对社会发展出现的各类问题，其主体力量包括了中产阶级和部分商贾名流，体现了社会上层与中层合作，以帮助底层社会，弥补贫富差距，消除社会矛盾的良好愿望。现代社会之中，各类慈善组织都是开放的，不论是捐助者还是被帮助者都可以自由加入。现代的慈善组织，其功能细化，专业性更强，更具开放性。

与此相比，义庄则是封闭的，以血缘为界，族外之人只能在特定情况下得到某种帮助。按月补贴只有本族族人才能获得，且同是族人，依照支系的远近，所得到的帮助也有区别。义庄所体现的是宗族内部的相对平均主义。通过族人捐设义田，在某种程度上实现了族中的平均分配，保证了族中穷人最基本的生存需要。义庄的基本理念，也是基于人

道，但此种人道，是由血缘而凝结。在现代社会，弱势群体能获得基本的生活保障，此种保障是基于普遍人道的关爱，在多数情况下并不包含血缘的考虑。面对突发事件时，现代社会的动员能力与反应能力，却不是传统社会可以比拟。面对各类天灾人祸，各类资源能够在短期之内调动而出，并加以传递，往昔嗷嗷待哺，灾民无助的景象不再存在。在应对突发性、重大灾害事故之上，当今中国的快速反应能力，举世瞩目。当在一些经常性的慈善事业，如养老育幼、帮助重病患者、墓葬等公共事件之上，政府的触角却未能全部涉及，更遑论覆盖了。困扰当下国人的大病问题上，许多患者选择面对社会，通过各种途径发出呼吁之声，以求得到帮助。围绕农村墓葬改革问题，近年来更有不少争议。义庄已在历史的发展之中消失，可义庄所承载的社会使命，所体现的价值观，运作的方式，对于当下中国，仍有着较多的借鉴意义。在当代中国，促进现代慈善发展，构建现代慈善理念时，必然离不开从中国传统社会中的慈善文化、慈善理念中去借鉴学习。义庄所体现的道德文化，历经了千百年的沉淀，融汇于传统社会日常生活中，影响着人们的行为方式与价值理念。对义庄文化加以扬弃，吸收挖掘其优良内容，必然会对当代中国的慈善事业具有极大促进作用。