

知识环流中的佛教、政治与性别

——东亚书籍史研究方法例释

张 伯 伟

内容摘要:书籍史是从西方发轫的一种学术视角,并演化为一个学术领域,东亚书籍史研究与全球书籍史研究的最新进展有较高的契合度。通过佛教、政治和性别三方面的例释,可以揭示东亚书籍在生产、流通和阅读的过程中,受到上述因素的压力,导致的文献面貌改变。在东亚书籍史研究中,针对佛教文献学研究的薄弱,应努力挖掘东亚理论资源并付诸实践;针对既有研究过于重视商业的模式,应更加重视政治的决定性影响;针对女性主义理论崇尚的反抗和颠覆,应注意揭示中外男女的互补与合作。东亚书籍史研究,达到既是概念性的、规范性的,同时也是历史性的、经验性的,从而刺激研究者的理论自觉,调整中国文史研究界的关注重心,这样的愿景是可以期待的。

关键词:知识环流 佛教 政治 性别 东亚书籍史 研究方法

引言、起点和问题意识

英国学者詹姆斯·雷文(James Raven)在2018年出版了《什么是书籍史》(*What is the History of the Book?*)一书,2022年该书的中译本问世,造福了中文学界的读者。通常来说,人们以1958年法国史学家费夫贺(Lucien Febvre)和马尔坦(Henri-Jean Martin)合著的《印刷书的诞生》(*L'apparition du livre*)为标志^①,认为它开启了书籍的社会文化史研究视角,也就是书籍史研究。而作为“新文化史”的一个分支,跨学科的“书籍史”研究被认为肇始于1980年代,40多年来,堪称成果丰硕。雷文的著

^①此书中文本由李鸿志译(广西师范大学出版社,2006年)。

作“旨在阐明书籍史领域的进展、优势和不足”^①,可以代表近年来欧美书籍史研究的一般认识,所以,用它来作为我们研究的起点是合适的。这虽然是一册不厚的书,但涉及的范围很广,本文特别注重的是以下这一段话:

新的书籍史进行了全球比较,尽管其方法仍处在萌芽阶段,但其坚实的基础则扎根于传统的、专业性的、地方性的和国家性的文献和档案研究。全新的问题占据了书籍史的学术前沿,这些问题涉及跨越大洋和横贯大陆的书籍生产、流通和阅读,以及本土化的知识创造及其广泛传播。^②

如果将这段话概括一下,它涉及三个问题:第一,最新书籍史研究侧重于比较,其范围是全球性的,“跨越大洋和横贯大陆”即为其标志;第二,虽然拥有丰厚的国别文献的研究基础,但就比较研究自身而言,“其方法仍处在萌芽阶段”;第三,除了通常的书籍生产、流通和阅读等,“全新的问题”还包括“本土化的知识创造及其广泛传播”,即知识的创造与再创造、传播与再传播。本文要讨论的问题与之有相当的契合度:就范围而言,它是东亚书籍史,既有跨越大洋的(如中日、朝日之间),也有跨越大陆的(如中朝之间),相对于“全球比较”,堪称具体而微;就方法而言,它是探索性的,不仅没有现成的模式可以依赖,而且还要针对当下模式之不足加以批判地改造,对以往的盲点、矛盾和扭曲予以充分注意;由此可能导致的话题更为广泛、视域更为开阔、研究状态更为生气勃勃的前景是令人向往的。一句话,我们期待伴随着全新问题的不断涌现,也能刺激知识生产力的持续提高。

知识环流是本文的主要话题,而以佛教、政治与性别作为三个切入点。原因首先在于东亚书籍史上,“环流”构成了引人注目的普遍现象,这些现象虽然不能完全说是东亚特有或独有,但它们在东亚书籍史上的表现最为耀眼,而以往的研究又明显不足。其次,现象的特出性,需要有相应的理论和方法来处理,而无从照搬现成,这就能刺激研究者追求理论和方法的自觉,从而调整中国文史研究界的关注重心——从热衷于对碎片化的新材料的痴迷膜拜转向探索原理性的理论和方法,这也就是本文

①[英]詹姆斯·雷文著,孙微言译:《什么是书籍史》“前言”,北京大学出版社,2022年,第I页。

②[英]詹姆斯·雷文著,孙微言译:《什么是书籍史》,第5页。

副标题中“研究方法例释”的用意。作为一种探索,本文是通过具体的、个别的案例展现某种研究方法,所以是“例释”。期待能够从局部的、特殊的案例中逐步提炼出一般的、通贯的意义和凡例,在将来有望由“例释”上升为“释例”^①。这不只是对个人的自我期待,也是对学界同行的普遍期待。

一、从“东西流传”到“环流无倦”

传播是书籍史研究中的重要环节之一。在东亚书籍史上,传播从来就不是单向的,要是借用江户时代日本人井上惠的话,便是“东西流传”^②。他提到一则故事:太宰纯于享保十七年(1732)将《古文孝经孔氏传》校点问世,汪翼苍随贾舶购入,鲍廷博于乾隆四十一年(1776)将它刻入《知不足斋丛书》,该丛书又于乾隆四十四年传入日本,引起日本学人的重视,井上惠就将这一现象描述为“东西流传”。就这一表达本身来看,它描述的是书籍在东西之间传来传去的现象,并无不妥。一般来说,文化的传播走向是由中心向边缘,由高原向低洼的,所以长期以来,在东亚书籍史的传播研究中,主要采用的是单向的视角,也就是中国文化的东传。近年来,有学者重视日本文化的“逆输入”,也就是“西流”^③。但我还是觉得,用“环流”一词来形容其实际的传播状态,可能更加形象,更加贴切,展示的空间也更便于腾挪翻转。但说到底,这不是为了标榜某个概念或术语,而是为了倡导并促成一种新的思考方式和实践方式。

“环流”一词,最早见于《鹖冠子》,其书第五篇即以“环流”为名,篇末曰:“物极则反,命曰环流。”陆佃注云:“言其周流如环。”张之纯注云:“循环不穷,故曰环流。”^④将这一名词运用到广义的文学研究,始于刘勰《文心雕龙》,其《时序》篇“赞”云:“蔚映十代,辞采九变。枢中所动,环流无倦。”从上古的唐虞到近世的宋齐,文学随着时代风气的转移而变化

①现代学者的“释例”工作,以陈垣的《史讳举例》和《校勘学释例》(本名《元典章校补释例》)最为著名。胡适指出:“援庵先生的四十二条‘例’,也是新校勘学的工具,而不是旧校勘学的校例。”(胡适:《元典章校补释例序》,陈垣:《校勘学释例》,中华书局,2004年,第13页)所谓“工具”,就是某种具有通贯意义的方法。

②[日]井上惠:《唐诗绝句注解序》,[日]長澤規矩也编:《和刻本漢詩集成·總集篇》第二辑,汲古書院,1978年,第126页。

③详參蔡毅:《清代における日本漢文學史の受容》,汲古書院,2022年。

④黄怀信:《鹖冠子汇校集注》卷上,中华书局,2004年,第89页。

多端。无论是“循环不穷”还是“环流无倦”,都揭示了流转的状态是往复无穷的。但学术研究并不满足于描述状态,而是能够探知“文变染乎世情,兴废系乎时序”,从而突破时空的限制,与古人同情共感。这就是刘勰说的“终古虽远,旷焉如面”^①。在 20 世纪前的东亚知识世界,书籍是知识的主要载体,知识环流也主要体现在书籍环流,它“包含了书籍本身在传播中的多向循环,书籍内容的阅读、接受并反应的互动,以及由此引发的观念和文化立场的变迁”^②。所以,它是以传播为出发点,延伸到阅读、理解和再传播,并在不同的阶段呈现为种种互有异同的结果,蕴含了书籍史研究的理论与方法。

我们可以先通过藏书目录从宏观上获得一个有关东亚书籍环流的不甚精确的大体印象。全寅初主编《韩国所藏中国汉籍总目》(韩国学古房,2005 年)收录范围包括:刊刻于中国而流传于韩国的中国典籍、刊刻于韩国的中国典籍、中国典籍的韩国注本,总数达 12500 目。又,严绍溟编著《日藏汉籍善本书录》,“善本”的标准是中国明代与明代以前的各种写本与刊本,也包括部分中国失传的日本人刊刻、抄写的中国典籍,共著录一万余种,“约占日本藏汉籍善本总数的百分之八十以上”^③。日本人著作及和刻本汉籍、朝鲜半岛自新罗时代至朝鲜王朝的典籍,也有不少度藏于中国。王宝平主编《中国馆藏日人汉文书目》(杭州大学出版社,1997 年)著录书籍约 2500 目;《中国馆藏和刻本汉籍书目》(杭州大学出版社,1995 年)著录书籍 3063 种。而黄建国、全初昇主编《中国所藏高丽古籍综录》(汉语大词典出版社,1998 年)共著录朝鲜半岛典籍现存于中国者 2754 种,其中 1911 年以前的著作为 2028 种。以上的东亚书籍环流大多发生在 20 世纪之前,内容遍涉经史子集四部,并且以同一种文字(即汉字)呈现,无论是书籍数量还是知识种类,都是前近代欧洲书籍史无可比拟的。因此,“环流”也无可争议地属于东亚书籍史上的一大特点。

东亚书籍环流是从两则富有传奇色彩的故事开始的。传说殷商之末的箕子东渡朝鲜,教民以礼义,携带了古文《尚书》,自《帝典》至《微子》,

①周勋初:《文心雕龙解析》下册,凤凰出版社,2015 年,第 694—697 页。

②张伯伟:《书籍环流与东亚诗学——以〈清脾录〉为例》,《中国社会科学》2014 年第 2 期,第 165 页;收入《东亚汉文学研究的方法与实践》,中华书局,2017 年,第 86 页。

③严绍溟:《日藏汉籍善本书录·自序》,中华书局,2007 年,第 13 页。

后附《洪范》一篇。又有秦始皇时代的徐市(一作徐福),托言入海求仙,所携书籍中就有百篇古文《尚书》,最后到了一个海岛,建立“倭国”,即后来的日本。后一则故事经过题为欧阳修所作《日本刀歌》的渲染,所谓“徐福行时书未焚,逸书百篇今尚存。令严不许传中国,举世无人识古文”^①,变得广为流传。至明代丰熙《古书世本》(又作《古书世学》《古书正本》,实则为其子丰坊伪撰),自称将上述两种《尚书》,即“箕子朝鲜本”与“徐市倭国本”合而为一。但故事讲得再好,终究只是故事,实际上出自丰氏伪撰。顾炎武斥之曰:“近世之说经者,莫病乎好异。以其说之异于人而不足以取信,于是舍本经之训诂,而求之诸子百家之书。犹未足也,则舍近代之文而求之远古。又不足,则舍中国之文而求之四海之外。”^②朝鲜时代韩致雍在其《海东绎史·艺文志》中引用了朝鲜通信使成员申维翰、元重举在日本分别与雨森东(芳洲)、龟井鲁(南冥)的对话,从而得出结论云:“可知高丽、日本并无古文《尚书》,足可订千古疑案。”^③但上述故事昭示后人的是,中国书籍在域外有广泛的存在,并且启发人们(无论是统治者、宗教界或民间文人)注意对域外汉籍的访求。事实上,这类“访求”也由来已久。《高丽史·宣宗世家》载,八年(1091),高丽使臣李资义从宋朝归来,带回哲宗皇帝之命,“帝闻我国书籍多好本”,也就是中国人所著但在当时已无者,要求高丽献书128种,“虽有卷第不足者,亦须传写附来”^④。唐武宗时的“会昌法难”,众多佛教经典被毁,至宋代又纷纷从日本传回中国,所谓“我有宋之初,此教乃渐航海入吴越,今世所传三大部之类也”^⑤,即指天台智顗讲述的三部典籍《妙法莲华经玄义》《妙法莲华经文句》和《摩诃止观》各十卷。佛教典籍的重新传

①欧阳修著,洪本健校笺:《欧阳修诗文集校笺·外集》卷四,上海古籍出版社,2009年,第1369—1370页。按,此诗实当为司马光作(详参王水照:《〈日本刀歌〉与汉籍回流》,《王水照文集》第九卷,上海古籍出版社,2023年,第91—94页)。

②顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释(外七种)》卷二“丰熙伪《尚书》”条,上海古籍出版社,1985年,第221页。

③张伯伟编:《朝鲜时代书目丛刊》第5册,中华书局,2004年,第2479页。

④郑麟趾等著,孙晓主编:《高丽史》卷十,西南师范大学出版社、人民出版社,2014年,第289页。

⑤晁说之:《仁王护国般若经疏序》,《大正新修大藏经》第33册,中华佛教文化馆影印大藏经委员会,1957年,第253页。

入,甚至给当时人以“虽东国重来,若西乾新译”^①的冲击。至于清代民间的一般文人,也往往有“相逢漫问归装物,可有新来日本书”^②之举。东亚的书籍环流,就是这样一个漫长而普遍的文化现象。

通过书籍环流而对现代学术研究产生较大影响的,可以日僧空海(法号遍照金刚)所编《文镜秘府论》为例。江户时代市河宽斋在其《半江暇笔》卷一《秘府论》云:

唐人诗论,久无专书,其散见于载籍,亦仅仅如晨星。独我大同中,释空海游学于唐,获崔融《新唐诗格》、王昌龄《诗格》、元兢《髓脑》、皓〔皎〕然《诗议》等书而归,后著作《文镜秘府论》六卷,唐人厄言,尽在其中。^③

空海是入唐的学问僧,返日后成为真言宗第八代宗主。从佛教求法目的出发,收获却远超佛教本身,他自唐舶载而归的书籍并不限于内典。宽斋所举唐人诗论著作,在中国大多已亡佚,故《文镜秘府论》乃弥足珍贵。不仅于此,空海书中还荟集了不少六朝人(尤其是北朝人)的诗论著作。《文镜秘府论》自杨守敬在其《日本访书志》中介绍并带回中国之后,在中国文学研究界引起强烈反响,一些积非成是的论断也由此得到纠正。比如清代纪昀指出:“按齐梁诸史,休文但言四声五音,不言八病。言八病,自唐人始。”^④纪氏未及见《文镜秘府论》,故有此结论。然而根据《文镜秘府论》中的材料,如空海指出:“(周)颙、(沈)约已降,(元)兢、(崔)融以往,声谱之论郁起,病犯之名争兴。”又说“洎八体、十病、六犯、三疾,或文异义同”^⑤,可知“八体”就是“八病”,沈约《答甄公论》及常景《四声赞》中都有将“四声”与“八体”相对者。《日本国见在书目录》也著录了《四声八体》一卷及《诗病体》一卷,可见“八体”就是“八病”的异名别称,

①遵式述:《方等三昧行法序》,《大正新修大藏经》第46册,第943页。

②林大椿:《为杨西亭嗣雄写〈东海归帆图〉系之以诗》,沈筠编录:《乍浦集咏》卷八,日本国立公文书馆内阁文库藏清道光二十六年(1846)刊本(索书号:集106-0011),叶十四。

③〔日〕市河宽斋:《半江暇笔》卷一,日本庆应义塾大学图书馆藏稿本(索书号:207-290-1)。

④纪昀:《沈氏四声考》卷下,中华书局,1985年,第156页。

⑤〔日〕遍照金刚撰,王利器校注:《文镜秘府论校注》西卷《论病》,中国社会科学出版社,1983年,第396页。

在唐代以前早已流行开来。胡小石曾说:“假使要编一部中国文学批评史,各朝均容易收辑材料,只有唐代较感困难,因为当时论文书籍都未能流传至今。”^①但因为有了《文镜秘府论》,今人就可以将唐人诗论著作汇编成帙^②。由此不难见出,此书的“环流”对推动中国学术进展的重要。

朝鲜时代的《奎章总目》是专门著录中国本的书目(朝鲜本的书目则另有《西库藏书录》),然而其中也偶有“日本板”,如元倪士毅辑释、程复心章图《四书辑释章图大成》,书名之下就特别注明。编者又加按语曰:

《浙江遗书总录》亦载此书,而缺《泰伯》《子罕》《乡党》三篇。盖自永乐颁行《大全》,而朝廷之取士,塾师之教徒,率用《大全》为主,故学者不知有《辑释》,殆数百余年矣。浙江乃古家遗书之所萃,而只此元刊一本,已失《鲁论》三篇,则流传海外之殊域,得见倪氏之完书,岂非幸欤!薛瑄、顾炎武皆谓《辑释》不可废,而汪份摘其一二疵谬,肆加诋斥,则妄矣。^③

这些信息共同勾勒了一幅书籍环流的图像:此书的中国刻本先传入日本,接着出现了和刻本,在某种机缘下又传入朝鲜半岛,最终入藏奎章阁之“皆有窝”。与仅存的元刊本相比,和刻本保存了《论语·泰伯》等三篇的“辑释章图”,乃“倪氏之完书”,其可贵程度当然也是不言而喻的。

以上是从正面肯定东亚书籍环流的价值,其重心是保存原书或原始资料的面貌,尤其是在本土已经亡佚或有所缺失的情况下,这些环流到“海外之殊域”的书籍,真具有“礼失而求诸野”的功能,这是环流意义的主要方面。即便像《文镜秘府论》对原始资料做了进一步加工,所谓“勘彼同异……削其重复,存其单号”^④,但仅做减法而不做加法(并且减去的只是重复者),尤其是在三宝院本的栏外往往提示原始出处,我们仍然可以据此尽最大可能恢复诸书的原貌,哪怕是不完整的。然而东亚知识环流的状态并非如此纯粹单一,本国书籍在他国的编纂、刊行、流通,并不总是保存了原貌,政治、宗教、性别等错综复杂的原因,常常导致原书面貌的

①胡小石:《中国文学史讲稿》,胡小石著,张伯伟、徐亦然编:《胡小石中国文学批评史论》,商务印书馆,2025年,第273页。

②详参张伯伟编撰:《全唐五代诗格校考》,陕西人民教育出版社,1996年。后易名《全唐五代诗格汇考》,江苏古籍出版社,2002年。

③张伯伟编:《朝鲜时代书目丛刊》第1册,第63页。

④[日]遍照金刚撰,王利器校注:《文镜秘府论校注》,第15页。

改变。它不是一般校勘学意义上的讹脱衍倒,而是关系到更广、更远、更深的社会文化史意义上的问题,是属于“书籍史”的问题。这一点,往往未能得到学术界的充分认识和警惕,也未有相应的理论和方法予以揭示或覆盖。因此,本文的论述重心,就将着眼于这个侧面,希望得到读者的理解和谅解。

二、从“像教东渐”到“海东新版”

佛教是形成东亚汉文化圈的重要支柱之一。这里讲的佛教,指的是汉文佛教。汉文佛教文献不仅包括中国历代僧人汉译的古代印度佛教原典,也包括中国、朝鲜、日本历代僧俗学者的相关著述,后者可以《韩国佛教全书》和《大日本佛教全书》略为代表。相对于佛教传入中国,汉文佛教文献从中国向朝鲜半岛和日本的传入,也就是再度的“像教东渐”^①。高丽时代僧觉训撰写《海东高僧传》两卷,实际上就只有“流通篇”,作者特别指出:“按古梁、唐、宋三《高僧传》,皆有‘译经’。以我本朝无翻译之事,故不存此科也。”^②所以,东亚汉文化圈中的佛教圈就是以佛经汉译文献为基础形成、扩张并壮大起来的。20世纪80年代中叶,任继愈曾经说:“佛教文献学在我国还是一门有待开创的学科。”^③他指的还仅限于中国范围,至于将东亚汉传佛教文献作为整体的研究,就更是无人问津。我在多年前曾经说:“将汉传佛教当作一个整体来研究,是一个非常重要但又未曾受到应有重视的领域。”^④如果我们将观察视域放宽,从国际学术界来看,佛教文献学尽管远远谈不上“热”,但也不是那么地“冷”。诺曼(K. R. Norman)是该领域的权威,其《佛教文献学十讲——佛教研究的文献学途径》(*A Philological Approach to Buddhism*)在若干年前已经译为中文,根据译者的概括,诺曼的文献学方法“是多语种、跨文本的字斟句酌,

①玄奘《谢送大慈恩寺碑文并设九部乐表》云:“像教东渐,年垂六百。弘阐之盛,未若于兹。”(《寺沙门玄奘上表记》,《大正新修大藏经》第52册,第823页)这指的是印度佛教东传中国。觉训《阿道传》赞云:“自像教东渐,信毁交腾。权輿光阐,代有其人。”(《海东高僧传》卷一,《大正新修大藏经》第50册,第1018页)这指的是佛教从中国再度流传海东。

②觉训:《海东高僧传》卷一,《大正新修大藏经》第50册,第1015页。

③方广钊主编:《中国写本大藏经研究》附录二《社科版跋》,上海古籍出版社,2006年,第650页。按,这是20世纪80年代中期任继愈对方广钊的面教语。

④张伯伟:《域外汉籍研究入门》,复旦大学出版社,2012年,第8—9页。

是文字上的‘考古’。它不光要厘清词义,还要穷究为何有此义,词义又是如何形成的”^①。而在汉文佛教文献学研究方面,其中翹楚当属辛嶋静志、左冠明(Stefano Zacchetti)和那体慧(Jan Nattier),虽然前二位壮年而逝,后者也因生活变故而消沉,但他们的著作已经开始在中国传播^②。值得注意的是,翻译成中文的佛教的“文献学”,用英文表示就是 philology,这与我的追求可谓桴鼓相应^③。他们使用的方法都是西方的,由此可以进一步思考东亚汉文“佛教文献学”;其一,除了多语种、跨文本的研究,面对单一语种或单一文本的研究,是否也有其自身的需要严肃对待的文献问题?其二,除了西方的 philology 方法的理论资源,是否也有值得挖掘和注意的“东亚资源”?我的回答都是肯定的。

两个问题可以放在一起讨论。这里强调的理论和方法的“东亚资源”,指的是日本 18 世纪前中期的富永仲基。他在负责校勘黄檗版《大藏经》之后,撰著《出定后语》及《翁之文》,提出了研究佛教文献学的方法,概括起来就是“加上”说,在对语言的研究中,又析分为“言有三物”及“言之五类”。由此得出结论,以浩瀚的佛教文献来说,形成后代人所见的“九部”“十二部”等一切经藏,是在历史中不断“加上”所致,而非尽出自佛陀之口:

是诸教兴起之分,皆本出于其相加上。不其相加上,则道法何张,乃古今道法之自然也。而后世学者,皆徒以谓诸教皆金口所亲说,多闻所亲传,殊不知其中却有许多开合也。^④

根据“加上”说,仲基认为大乘佛教是佛灭后五百年成立,所以其最终结

①陈世峰:《译者序一》,[英]诺曼著,陈世峰、纪赟译:《佛教文献学十讲——佛教研究的文献学途径》,中西书局,2019年,第1页。

②[日]辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译:《佛典语言及传承》,中西书局,2016年。[美]那体慧著,[新]纪赟译,伍小劫、崔翔校:《汉文佛教文献研究》,广西师范大学出版社,2018年。左冠明著,纪赟译:《宝冠摩尼:左冠明教授佛教文献学研究遗集》,新加坡 World Scholastic Publishers,2022年。

③[日]辛嶋静志:《后记》,[日]辛嶋静志著,裘云青、吴蔚琳译:《佛典语言及传承》,第426—430页。纪赟:《译者序二》,[英]诺曼著,陈世峰、纪赟译:《佛教文献学十讲——佛教研究的文献学途径》,第3—7页。张伯伟:《文献学与 Philologie:旧传统的新认识及其可能的新未来》,《文献》2023年第6期,第32—83页。

④[日]吉川延太郎:《註解出定後語》卷上《教起の前後第一》,大空社,1996年,第14页。

论就是“大乘非佛说”。在今天的欧美佛教研究界,他们根据巴利文的佛经文献研究,认为其记载的教法最接近佛陀的根本教法,所以大乘佛教绝非佛陀“金口所亲说”,在今天已成为公认的一般知识。但在富永的时代,这个结论不啻石破天惊,故引起“护教”者的不断非难和声讨^①。但“加上”说的内容并不单一,除了上述消极的或否定性的一面,另有其积极的一面在于,因为不断地“加上”,后来的思想也因此可以变得愈益深刻精邃。即如仲基借用《大般涅槃经·圣行品》中的比喻说的那样:“譬如从牛出乳,从乳出酪,从酪出生酥,从生酥出熟酥,从熟酥出醍醐,醍醐最上。佛亦如是,从佛出十二部经,从十二部经出修多罗,从修多罗出方等经,从方等经出般若波罗蜜,从般若波罗蜜出大涅槃,犹如醍醐。”层层“加上”,“皆就其中拣异其粹者”^②。所以,从佛教的教理或扩大为思想史的研究而言,大乘佛说有其意义,但就历史文献方面而言,则难以成立。这就是富永仲基“加上”说的两个基本内涵^③。这一方法提示我们,一旦进入佛教文献学领域,面对浩如烟海的资料,更需要有理论和方法的自觉。文献的流传与再流传、刊印与再刊印,导致研究者不能养成信徒般的“资料癖”心理,而必须具备批判和分析的眼光。当佛教文献不仅在时间中延续,更在空间中环流的时候,“加上”说就拥有了新的生命力,而且,其意义还不限于佛教文献学。

在禅宗研究史上,20世纪东亚书籍环流最值得书写的,就是《祖堂集》的发现和流传。此书最早由日本学人于20世纪初在韩国伽耶山海印寺八万《大藏经》版的藏外“杂版”中发现,逐渐在日本、韩国、中国传播开来,形成一波环流,引起佛教史和汉语史学界的重视,被认为是现存最早

①如释放光《非出定后语》、释文雄《非出定后语》、释潮音《捆裂邪网编》(又名《弹出定后语》)等。现代学者首次表彰富永仲基者,允推内藤湖南(详参《淚珠唾珠·楞陰散語·富永仲基》,[日]内藤虎次郎,《内藤湖南全集》第一卷,筑摩書房,1970年,第380—386页;《先哲の學問·大阪の町人學者富永仲基》,[日]内藤虎次郎:《内藤湖南全集》第九卷,筑摩書房,1969年,第370—393页)。

②[日]吉川延太郎:《註解出定後語》卷上《涅槃華嚴の二喻第七》,第103—104页。

③富永仲基在延享元年(1744)撰写《出定后语序》时,曾期待其著作“传之其人通邑大都焉,及以传之韩若汉焉,韩若汉焉,及以传之胡西焉,以传之释迦牟尼降神之地,使人皆于道有光焉”([日]吉川延太郎:《註解出定後語》卷首,第1—2页),这个愿望如今或许有可能实现。此问题非三言两语可了,我将另文详细讨论,此处姑且从略。

的较为完整的南宗禅灯史,也包含了丰富的唐代俗语、禅语资料。然而我们能够见到的二十卷本《祖堂集》,属于“海东新开印版”^①,这是匡俊在高丽版序中的话。我们要问,在“新开印版”之前特别冠以的“海东”二字,仅仅是浅表意义上的空间地理的显示而已吗?

《祖堂集》最初为中国南唐泉州招庆寺僧人静、筠二禅师修撰,成书之初为保大十年壬子(952),书中五次提到的“至(迄)今唐保大十年壬子岁”^②、两次提到的“迄今壬子岁”^③,即可为证。招庆寺住持文偃序中说,静、筠二禅德将“古今诸方法要,集为一卷,目之《祖堂集》”,匡俊序中说“序文并《祖堂集》一卷,先行此土。尔后十卷齐到”^④,此处“一卷”之意,当为不分卷,未必实指。“尔后十卷”与“先行”之一卷不同,应该有所添补。《祖堂集》中至少有三位禅师卒于北宋初,皆在保大十年之后,如禾山和尚卒于宋太祖建隆元年(960),龙光和尚卒于建隆二年,招庆和尚卒于开宝五年(972),诸传录不太可能在其生前入书。这个招庆和尚就是最初为“一卷”本《祖堂集》作序的净修禅师文偃(又作省偃)。所以,《祖堂集》的添补及再次传入,也应在开宝五年之后,这与《崇文总目》著录的“《祖堂集》一卷”^⑤应是同一本。至高丽朝高宗三十二年(1245)“新开印版”,重编为二十卷,即匡俊序中所谓“爰欲新开印版,广施流传,分为二十卷”。但是,这个二十卷本并非简单地作卷帙分合式的“重编”,匡俊序文中有如下值得注意者:

随其血脉,初后联绵,绍穆之仪,有孙有嫡也……今以沙门释匡

俊所冀:中华集者,永祛惜法之痕;此界微曹,愿敦弘禅之美。^⑥

显然,在“新开印版”之际,高丽禅僧的内心深处蕴含了通过法脉的梳理,在与“中华”之“彼”相对的“此界”(东国)建构“达摩嫡子孙”的意图。“中华集者”是静、筠二禅德之原著,在此之外有增补者,乃东国禅僧对

①静、筠二禅师编撰,孙昌武、[日]衣川贤次、[日]西口芳男点校:《祖堂集》卷首,中华书局,2007年,第9页。

②《祖堂集》卷一、卷二,第18、108、111、121、130页。

③《祖堂集》卷一、卷二,第18、101页。

④《祖堂集》卷首,第1页。“十卷”,原本作“一卷”,点校者据《高丽大藏经补遗》改,似不必。

⑤王尧臣等撰,钱东垣等辑释:《崇文总目》卷四,许逸民、常振国编:《中国历代书目丛刊》第一辑(上),现代出版社,1987年,第171页。

⑥《祖堂集》卷首,第1—2页。

“弘禅之美”的贡献。其正面意义在于,“教”的意思是学习、仿效,“愿教”就是将“此界”与“中华”连为一体,成为一个完整的“禅世界”。但是,在将东国禅与中华禅汇为一脉的背后,还隐含了哀然称首、标榜正宗的自我形塑。这样的“环流”,真可谓意味深长。

二十卷本《祖堂集》记僧人行录者共 246 人(匡俊序中说是 253 员),其中新罗禅僧 10 人(卷十一 2 人,卷十七 7 人,卷二十一 1 人)。如果与《景德传灯录》做一个比较,这 10 人中,《传灯录》有录者 4 人,有目无录者 4 人,无录者 2 人。将同见于二书的新罗僧录作一比较,今本《祖堂集》文字往往大异于《景德传灯录》,这不是《景德传灯录》的删繁就简,而是“海东”版《祖堂集》的踵事增华。援用富永仲基的理念,就是“加上”。

《祖堂集》对新罗禅僧的传录有些异常,其实早就引起日本学者的注意,并作出一些推断。柳田圣山认为,静、筠二禅师很可能就是新罗僧人,所述史实,有不少是他们返回新罗以后者,并且记录颇为详细^①。椎名宏雄则认为,说静、筠为海东出身者缺乏依据,新罗禅僧传录溢出的部分,当出自高丽新开印版时的增补^②。我认为,将静、筠二禅师看作新罗僧人,将《祖堂集》全当成海东人著作,这不仅缺乏依据,也不符合全书的笔调。即以书中正文出现的 50 个“此土”一词看,指的都是中国,当然是中国僧人的表述。而在新罗禅僧的传录中,有些表述如“过海入唐”^③、“达于本国(引者按,指新罗)”^④、“往游中华”^⑤等,显然属东国人语气。所以,我不赞成柳田说,而认同椎名说。但也许因为椎名宏雄文中多属推论,缺少具体的文本分析,所以柳田圣山直到后来也依然坚持旧说。本文拟结合具体文本的比较,作进一步分析,希望能够从文字异同、语言对译的层面转向文本的叙事研究。如齐云和尚灵照,《祖堂集》云:

自传雪峰密旨,便住浙江。钱王钦重,敬赐紫衣,号真觉大师。

①[日]柳田圣山编:《祖堂集索引》下册,京都大学人文科学研究所,1984 年,第 1602 页。按,柳田圣山向持此论,从 20 世纪 60 年代开始在《禅文化》所刊诸文,直到 80 年代编纂出版《祖堂集索引》附《〈祖堂集〉解题》,20 年未曾改变。

②详参[日]椎名宏雄:《『祖堂集』の編成》,《宗学研究》第二十一号(1979 年),第 70—71 页。

③《祖堂集》卷十七,第 750 页。

④《祖堂集》卷十七,第 752 页。

⑤《祖堂集》卷十七,第 756 页。

初居齐云,后住镜清、报慈、龙花。四海玄徒,长臻法席矣。^①

而《景德传灯录》作:

萍游闽越,升雪峰之堂,冥符玄旨……后湖守钱公卜杭之西关,创报慈院,延请开法,禅众翕然依附。^②

前者“入室”,后者“升堂”;前者有“钱王”(吴越国忠献王钱弘佐)的“钦重”,后者仅为“湖守钱公”之“延请开法”;前者门下为“四海玄徒”,后者仅“禅众”。下语之轻重,迥然有别。若再结合《宋高僧传》的记载,更有“言语似涉岛夷”,以及与两浙观察度支使皮光业“语不相投,被举摈徙龙兴(寺)”^③,都不见于今本《祖堂集》。据赞宁所述,“吴越禅学自此而兴”要归功于此前的“文穆王钱氏创龙册寺,请(道)怱居之”^④。赞宁在杭州出家,王禹偁赠诗有“诏修僧史浙江滨”^⑤之句,其言当可信。赞宁《大宋僧史略》“赐僧紫衣”和“赐师号”条,记载了很多相关材料,包括日本、高丽僧人,未有钱王赐灵照者。文中说“至龙德元年,不许僧妄求师号、紫衣。后唐、晋、汉、周咸同”^⑥,至宋太祖开宝年间始有变化,所以在此期间发生“敬赐紫衣,号真觉大师”的记载,亦属大有可疑者(此皆不见于《景德传灯录》《宋高僧传》记载)。

再以五冠山瑞云寺和尚顺之(支)的传录为例,《景德传灯录》仅寥寥数语,略载其语录,《祖堂集》则有极为详细的记载,其中一段云:

径到仰山慧寂和尚处,虔诚礼足,愿为弟子。和尚宽[莞]尔笑曰:“来何迟?缘何晚?既有所志,任汝住留。”禅师不离左右,谘禀玄宗,若颜回于夫子之下,如迦叶于释尊之前。彼中禅侣,皆增叹伏。^⑦

其文字极尽夸饰,将他类比为孔门、佛门的首席大弟子。而末句以“彼中

①《祖堂集》卷十一,第519页。

②释道原撰,冯国栋点校:《景德传灯录》卷十八,中州古籍出版社,2019年,第507—509页。

③赞宁:《宋高僧传》卷十三,《大正新修大藏经》第50册,第788页。

④赞宁:《宋高僧传》卷十三,《大正新修大藏经》第50册,第787页。

⑤王禹偁:《赠赞宁大师》,《王黄州小畜集》卷七,《四部丛刊初编》集部,上海书店据商务印书馆1926年版重印,1989年,叶十一。

⑥赞宁:《大宋僧史略》卷下,《大正新修大藏经》第54册,第249页。

⑦《祖堂集》卷二十,第875页。

禅侣,皆增叹伏”描述中国僧人对他的赞叹钦服,更显然是东国人的笔调和语气。

但以上描写还仅仅属于夸张,其他仅见于《祖堂集》的传录,就不止是踵事增华,更是变本加厉了:

(元寂)诣江西洪州开元寺,就于西堂智藏大师处……大师犹若撼石间之美玉,拾蚌中之真珠,谓曰:“诚可以传法,非斯人而谁?”改名道义。于是头陀而诣百丈山怀海和尚处,一似西堂。和尚曰:“江西禅脉,总属东国之僧欤!”余如碑文。

(无染)长庆之初入唐,到佛光寺问道。如满印可于江西之印,而应对有惭色,曰:“吾阅人多矣,罕有如是东国人。他日中国失禅之时,将问之东夷焉。”又到麻谷宝彻和尚处服勤执役……彻公曰:“我师马和尚诀我曰:‘若得东人可目击者,畎渠道中,俾慧水丕冒于海隅,为德非浅。’师言在耳。吾喜汝来,今印焉,俾冠禅侯于东土。往钦哉!”

(道允)获觐于南泉普愿大师。伸师资之礼,目击道存。大师叹曰:“吾宗法印归东国矣!”^①

以上述第一则元寂禅师(道义)为例,此前文献如崔致远《智证和尚碑铭》提及时,仅仅说“洎长庆唐穆宗年号初,有僧道义,西泛睹西堂之奥,智光自心也侔智藏而还西堂,马祖弟子智藏禅师”^②,属于常规性的颂扬。《景德传灯录》在“前虔州西堂藏禅师法嗣”下注云:“鸡林道义禅师、新罗国慧禅师、新罗国洪直禅师,已上三人无机缘语句,不录。”^③可见在中国的相关文献中,这些新罗僧人的“语本”或“行迹”一概阙如。那么,今本《祖堂集》中“加上”的部分,就很可能是依据东国文献、传闻甚至臆想增补的。从史料学的角度看,难以贸然当作《祖堂集》的原文。或许有一种看法应该成为某种基本知识,就是在后人修撰的史书传记中,对话部分的虚拟性是最强的。上述三段引文中的对话,亦可作如是观。

禅宗灯录传记类文献,其宗旨往往就是通过谱系的梳理,标榜正脉所在。《祖堂集》原书标榜的仅仅是“南宗”正脉,二十卷本《祖堂集》意欲

①《祖堂集》卷十七,第750、762、782页。标点略有改动。

②崔致远:《孤云先生文集》卷三,《韩国文集丛刊》第1册,景仁文化社,1996年,第187页。按,本文所用《韩国文集丛刊》各册于1996—2001年陆续出版,为避免繁琐,下文不再逐一说明。

③释道原撰,冯国栋点校:《景德传灯录》卷九,第194页。

建立起这样的法统：七佛—天竺二十七祖—震旦六代—六祖慧能—南岳怀让—马祖道一。而到了马祖门下诸师，江西禅脉便由东国僧人继承。它突出了马祖禅系，标榜“江西禅脉，总属东国”或“吾宗法印归东国”，甚至在“他日中国失禅之时，将问之东夷焉”，负有挽救中国禅衰败之势的重大历史使命。法裔美国学者伯兰特·佛尔(Bernard Faure)曾有个有趣的观察：“‘祖师传统’是边缘人物的产品，是他们意欲分享正统性的结果。在禅传统中，正统性并非‘丰饶’的标志，相反却是‘缺失’的征候。”^①堪称锐利而深刻。

如果将《祖堂集》中的新罗禅僧部分暂且撇开，试探静、筠二禅师原书的撰述宗旨，当然是标榜南宗。考虑到师承关系，尤应突出招庆寺住持、为本书作序的文偃净修禅师的倾向。全书在42位僧录中，都以“净修禅师赞曰”（一处作“偈曰”，又一处作“颂曰”）结束。作为文体的“赞”，其基本含义是“明也，助也”，本是史书的构成之一，所谓“迁《史》固《书》，托赞褒贬”^②，是对人物的总体评价。在《祖堂集》诸赞中，则有褒而无贬，且对空宗九人、北宗八人皆不予颂赞，显示出明确的抑扬之意。以净修禅师文偃自身的禅脉看，他出自与南岳怀让—马祖道一—平行的另一系，即行思—石头—天皇—龙潭—德山—雪峰—保福—招庆，所以有学者视此书乃抬举石头希迁一系，认为“石头系兴起，实应从《祖堂集》为石头大造舆论开始”^③。但文偃对马祖一系也有赞语，包括马祖、南泉，而在五泄和尚、仰山和尚传录中，也提及其问答之语。所以总体看来，其原本对南岳、行思二系未见鲜明的厚此薄彼的倾向和措词。但在二十卷本《祖堂集》的“加上”中，刻意抬举的恰恰不是石头一系，而是马祖一系，这显然不同于、甚至违背了原书的撰述宗旨。

晚唐五代禅宗逐步形成了五家分灯的局面，即以汾山灵祐、仰山慧寂为代表的汾仰宗，以洞山良价、曹山本寂为代表的曹洞宗，以临济义玄为代表的临济宗，以云门文偃为代表的云门宗，以及以清凉文益为代表的法眼宗。至北宋，临济宗又分为黄龙、杨岐两派，合称“五家七宗”。《四库

①[法]伯兰特·佛尔著，蒋海怒译：《正统性的意欲——北宗禅之批判系谱》“导论”，上海古籍出版社，2010年，第11页。

②刘勰著，詹锳义证：《文心雕龙义证》卷二，上海古籍出版社，2025年，第338—342页。

③杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社，1993年，第280页。

全书总目》指出：“禅宗自慧能而后，分派滋多……宗门撰述，亦日以纷繁……盖唐以前各尊师说，儒与释争。宋以后机巧日增，儒自与儒争，释亦自与释争。人我分而胜负起，议论所以多也。”^①在北宋，汾仰宗、法眼宗先绝，云门宗则到南宋孝宗时代亦后继无人，此后就是临济宗和曹洞宗的天下。日本荣西禅师在南宋孝宗淳熙十四年（1187）入宋求法，接受了临济宗黄龙派第八代嫡孙虚庵怀敞的禅学，回日本后开创了日本禅宗。稍后道元禅师入宋，为如净禅师法嗣，回国后成为日本曹洞宗的始祖。海东新版《祖堂集》刊印于高丽高宗三十二年（1245），也就是南宋理宗淳祐五年。此时的高丽禅僧，借《祖堂集》的新开印版，通过“加上”法重编其书，渲染南岳—马祖一系的禅脉，同时也突出了高丽“禅门九山”的祖师地位。10个新罗禅僧中，有7人分别为“九山”祖师，他们因此被塑造成禅宗正脉所在^②。至此，高丽的“禅门九山”就可以和中国的临济宗、曹洞宗鼎足而三，甚至一跃其上。

今本《祖堂集》本身就是书籍环流的产物，这一环流的结果不是保存原貌，而是改换原貌。其中对东国僧人的传录虽然只有区区10人，与全书传录的246人相比仅占很小比例，但却关系重大。如果信以为真，或者将它当作静、筠禅师的原作，那么，东亚禅宗史被建构起来的面貌，就会和今天的认知大相径庭，也与历史事实大相径庭。因为在中国并未有“失禅之时”，更没有因此而“问之东夷”。今本《祖堂集》中“加上”的部分，反映出来的是高丽禅僧欲争取“正宗”的意图，呈现为“跨国”的现象。但为什么《祖堂集》以东国为“江西禅脉”正宗的建构意图未能得到实现呢？书籍要能够发挥作用，离不开流通和阅读的环节。而“海东新开印版”的《祖堂集》，却“罕有印刷，印本流行不广。这和流传甚广、衍出了几个异本的高丽版《景德传灯录》成为鲜明对比”^③。所以，奠定东亚禅宗史基

①永瑤等：《四库全书总目》卷一四五《五灯会元》提要，中华书局，1965年，第1238—1239页。

②详参[日]椎名宏雄：《『祖堂集』の編成》，《宗學研究》第二十一号（1979年），第70—72页。按，椎名氏还指出，《祖堂集》中对顺之的长篇传录也很特殊，拟构的是释尊…六祖…仰山—顺之的法统，意在突出海东曹溪宗的地位。

③[日]衣川贤次：《关于祖堂集的校理》，《祖堂集》附录二，第936页。

本知识的不是《祖堂集》而是《景德传灯录》^①。当然,《景德传灯录》的高丽、朝鲜刊本,与现存的中国刊本相比,同样存在较大出入。最明显的地方就是,高丽、朝鲜刊本增加了 31 位僧人的传录,这或许可以为《祖堂集》的高丽新版作一佐证,即高丽版禅籍不止一次有“加上”的现象。据椎名宏雄考论,增加僧录的内容本于宋代中国编辑的新出禅录类记事文献,主要但不限于《五灯会元》,其中“以青原系统的祖师居多”^②。虽然新增僧录的宗派系统尚不能定论^③,但禅宗典籍在环流中的“加上”现象可能并非十分罕见的“孤证”。《祖堂集》得到东亚学术界的广泛认知和重视,是 20 世纪才出现的状况。人们对这部书的利用,尤其是中国学者,更多地是从汉语史的角度进入。如果人们的研究兴趣向禅宗史方向转移,在利用二十卷本《祖堂集》的时候,应该充分注意到其书由“环流”带来的“变容”。这不是一个简单的校讎学意义上的衍脱讹倒,而是关系到

①高丽朝李穡《送绝上人序》称:“吾东方韵释入中国嗣法者,代不乏人,读《传灯录》、阅《祖派图》可见已。”(李穡:《牧隐稿·文稿》卷八,《韩国文集丛刊》第 5 册,第 66 页)李穡又在恭愍王二十一年(1372)为高丽版《景德传灯录》作序,其书在高丽、朝鲜时代多次刊印,今日本成篋堂文库藏有智异山神兴寺本(1536 年刊),驹泽大学藏有法弘山法兴寺本(1568 年、1573 年刊)、佛名山双溪寺本(1614 年刊)和妙香山普贤寺本(1682 年刊)。

②[日]椎名宏雄:《朝鲜版『景德伝燈録』について》,《驹泽大学佛教学部論集》第 7 号(1976 年),第 184 页。按,椎名氏讨论的虽然是朝鲜版《景德传灯录》,但他认为改本忠实地沿袭了高丽本,最明显的例证就是,高丽版避太祖王健讳,“健”字缺笔,而在朝鲜版《景德传灯录》中,无一例外也是如此。

③西口芳男认为,“高丽本《景德传灯录》是遵循了中国南宋初期临济系的禅僧改写本,可推定《五灯会元》是依据了高丽本系统的《传灯录》。自《五灯会元》成立后,高丽本系统的《传灯录》也就完成了其使命,在中国也就失传了”(〔日〕西口芳男:《高麗本『景德伝燈録』について》,《印度學佛教學研究》第 32 卷[1984 年]第 2 号,第 391 页)。“临济系”出自南岳怀让—马祖道一系统,而非“青原系统”,这就与椎名氏持论不一。但他推论《景德传灯录》与《五灯会元》的关系缺乏证据和逻辑,似难从信。冯国栋用统计法表明:“从增加传主之宗系来看,三十一位传主中,北宗一人,南岳下未分宗一人,沩仰三人,临济八人,青原下未分宗十二人,曹洞宗三人,云门一人,禅门达者二人。从此似未见修订者有偏于某宗某派之倾向。”(冯国栋:《〈景德传灯录〉研究》,中华书局,2014 年,第 263 页)但“加上”的宗旨如何,仅以人数为衡量标准未必有效。所以,高丽本《景德传灯录》增写者的宗派倾向,目前尚无法作定论。

书籍史上编印、刊刻中的主观意图。这些意图不仅是个人的^①或宗教的,也有很多是属于政治的。

三、从商业“妖韶女”到政治“易容术”

在以往的书籍史研究中,已有人试图构拟一个“有普遍性的研究模式”,这就是美国学者罗伯特·达恩顿(Robert Darnton)在20世纪80年代构拟的一种“循环规律”：“从作者到出版人,再到印刷的人,再到运输的人,再到卖书的人,最后到读者。”他又指出,书籍史的研究“不仅要探讨这个过程中的每一个环节,也要研究这整个过程,这个过程在不同时间地点的表现形式,以及它同周边其他经济、社会、政治以及文化系统之间的关系”。最后,诚如他所说:“这可不是容易做到的事。”^②概括一下上述循环,实际上就是“作者—出版商—印刷商—运输商—书商—读者”。除了一头一尾的作者和读者,中间的四个环节都是与商业密切相关的要素。而如果想要研究这整个过程,并且关注不同的时间地点以及与周边其他经济、社会、政治和文化系统间的关系,当然就不是一件容易办到的事。所以,在研究实践中,人们的关注重心也就更多集中在商业因素。欧美的书籍史研究,大多聚焦于15世纪以降的资本主义社会,商业因素作为各种因素中最重要的部分,是符合那个社会实际的。以此为重心的学术考量,也往往是合理的、有效的。所以这种看法,直到当下也还是为研究者坚守不移,正如詹姆斯·雷文所说:“任何时代、任何地方的书籍史研究都离不开对书籍生产经济学的了解。”^③在北美,也有学者对这一研究模式提出质疑,认为它“强调图书贸易流动甚过书籍本身”,同时具有“明显的欧洲中心论色彩”^④。但我更关心的是东亚的状况,这一模式对东亚书籍史研究已经产生了较大的影响,从而不由自主地遮蔽了某些更为重要的方面,不能不引起我们的正视。

①详参张伯伟:《书籍环流与东亚诗学——以〈清脾录〉为例》,《中国社会科学》2014年第2期,第164—184页。

②[美]罗伯特·达恩顿:《书籍史话》,[美]罗伯特·达恩顿著,萧知纬译:《拉莫莱特之吻:有关文化史的思考》,华东师范大学出版社,2011年,第88—89页。

③[英]詹姆斯·雷文著,孙微言译:《什么是书籍史》,第5页。

④戴联斌:《从书籍史到阅读史:阅读史研究理论与方法》,新星出版社,2017年,第54—55页。

我们可以试着列举十多年来的一些相关著作,国外汉学家如周绍明(Joseph P. McDermott)《书籍的社会史:中华帝国晚期的书籍与士人文化》(*A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*)、大木康《明末江南的出版文化》、贾晋珠(Lucille Chia)《谋利而印:11至17世纪福建建阳的商业出版者》(*Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian, 11th-17th Centuries*)、包筠雅(Cynthia J. Brokaw)《文化贸易:清代至民国时期四堡的书籍交易》(*Commerce in Culture: The Sibao Book Trade in the Qing and Republican Periods*)等,我选择的都是有中译本的著作;中国学者如郭孟良《晚明商业出版》、张献忠《从精英文化到大众传播:明代商业出版研究》、秦宗财《明清文化传播与商业互动研究——以徽州出版与徽商为中心》、何朝晖《晚明士人与商业出版》等,成为中国书籍史研究的热点。日本的书籍史研究,同样非常注重商业出版,比如弥吉光长《江户时代的出版与人》(《江戸時代の出版と人》)、岸雅裕《尾张的书林与出版》(《尾張の書林と出版》)、长友千代治《江户时代的图书流通》(《江戸時代の図書流通》)等。可见,商业出版已经成为东亚书籍史研究的重心。欧阳修形容梅尧臣诗的魅力,用了“譬如妖韶女,老自有余态”^①,商业出版的魅力对于学者来说,也就如同“老”而“有余态”的“妖韶女”,吸引了大量学者的视线和情感。而我想坦率指陈的是,这样的视线和情感到了需要转移的时候了。

在以中国为核心的传统的东亚世界,社会发展变迁运作的基本特征,不是经济决定政治、文化和社会,而是王权支配经济、文化和社会。正如刘泽华指出:“我认为中国传统思想文化的主体是政治思想和政治文化,而其主旨则是王权主义。思想文化的王权主义又根源于‘王权支配社会’这一历史事实。”^②这是一个精辟的判断,“王权支配社会”也就自然形成“政治支配经济”。但此前以中国为主的东亚书籍史研究,由于受到欧美书籍史理论和方法关注重心的指引或潜在规范,过于看重商业活动的作用,而对于过滤和控制商业活动的政治因素,却因为“习见”而成了“不见”。不妨请大家注意一项事实,那就是在较为传统的学者的研究中,对于政治

①欧阳修著,洪本健校笺:《欧阳修诗文集校笺·居士集》卷二《水谷夜行寄子美圣俞》,第46页。

②刘泽华:《自序》,刘泽华著,南开大学历史学院编:《刘泽华全集·中国的王权主义》,天津人民出版社,2019年,第3页。

因素的作用本来就有较为清醒的认识。以陈登原在 20 世纪 30 年代初撰写的《古今典籍聚散考》为例,其书四卷中的政治卷、兵燹卷都与政治密切相关,因为战争也是政治的另一种手段^①,而与商业有关的仅仅是人事卷中的“书贾”一目。以政治为主而以商业为次,这是符合东亚社会的实际状况的。即便我们需要对以往较为轻视的商业活动予以必要的关注,从东亚书籍史研究的整体来看,也应该将政治因素的考量放在第一位。

“政治”一词,主要是一个与权力机构、权力关系以及意识形态有着密切联系的信仰和实践体系。我曾经从宏观角度多方面讨论了政治因素在书籍环流中的正面和负面影响^②,所以本文拟集中作个案分析。我选择的是朝鲜通信使与代表日本官方应接者之间的笔谈文献,具体说来,就是朝鲜肃宗三十七年(日本正德元年,1711)朝鲜通信使正副使赵泰亿、任守幹和日本新井白石之间的笔谈。朝日双方各有一种文献记录:一是新井白石访问通信使旅馆本愿寺时的笔谈,即题为赵泰亿辑(实为任守幹整理)的《江关笔谈》,附载于任守幹《东槎日记》中,同时也录副给新井白石;另一种是他们一起观看乐舞表演后的问答,即新井白石辑《坐间笔语》(另有抄本题作《朝鲜使燕乐笔语》《观乐笔谈》《内殿燕乐笔谈》等),在刊行时附载了《江关笔谈》。相关文献有室直清(鸠巢)《题坐间笔语》和铃木公温于日本天明己酉(1789)撰写的《坐间笔语》序;又有日本文化八年(1811)古贺精里命其二生草场韡(佩川)、樋口光大(湍川)编写的《后师录》^③,其中樋口光大撰写的 31 则是对《坐间笔语》《江关笔谈》《鸡林唱和集》的驳斥。这些文献的时间跨度,前后长达一百年。从对话和评论的内容来看,很多都与“缺席的在场者”——中国相关,所以围绕这些文献,就上演了一场东亚范围内的知识环流。面对一次共同的对话甚至同一个文本,两个国家之间、不同年代之间的记录和评价,充满了异同、矛盾、扭曲、冲突。这不是文献在流传、抄录过程中无可避免产生的变化,

①这是著名军事学家卡尔·冯·克劳塞维茨(Carl Von Clausewitz)的论断:“战争不仅是一种政治行为,而且是一种真正的政治工具,是政治交往的延续,也是通过另一种手段来实现政治行为。”〔德〕卡尔·冯·克劳塞维茨著,蔡甲福、阮慧山译:《战争论》,上海文化出版社,2022 年,第 30 页)

②详参张伯伟:《书籍交流与政治:东亚书籍史研究方法再检讨之一》,《古典文献研究》第二十六辑下,凤凰出版社,2023 年,第 1—16 页。

③此书原本毁于二战期间的美军轰炸,现存抄本夹于日本佐贺大学附属图书馆藏草场佩川《津岛日记》抄本(索书号:0216-3)上下卷之间,弥足珍贵。

而是由政治立场在背后主导和决定的“加上”或“减损”。

文献在传抄过程中出现讹误,是一个常见现象,《坐间笔语》中也难免。比如“长保乐”下有一段话在刻本和诸抄本中都作朝鲜通信使副使任守幹语:“我朝有我朝并他邦之乐,逢贵国之人则奏贵国之乐以玩之;逢唐山之人则奏唐朝之乐以慰之。”《新井白石全集》本有校语云:“是相国寺缘长老告韩人之语,君美误为任守幹言。”^①已校出其误。本文注重的不是这一类无心之失,而是有意识的变化或改造。

《坐间笔语》出于日方记录,但凡源君美(新井白石)的话首行皆提行顶格(天朝、天宗、天皇亦皆如是),朝鲜使臣的话则低两格,在刻本或抄本的格式上已经显示出“我尊彼卑”的差异。有些用语更是出于自我美化。比如在双方对话中,白石口口声声地以“天朝”自谓,已经很难说是“实录”,甚至让朝鲜人也以“皇京”称日本京都,如“太平乐”下记录任守幹问语:“皇京、大坂亦有此乐耶?”^②依当时朝鲜人的用语习惯,仅以“皇京”称明朝国都,以“燕京”称清朝国都,而以“倭京”称日本国都,绝无以“皇京”称日本京都者。再如“陵王”(即《兰陵王入阵曲》)下有如此对话(“幹”指任守幹,“美”指源君美,“亿”指赵泰亿):

高齐之乐,何以传播于贵邦耶? 幹

天朝通问于隋唐之日所传来也。美

此等乐谱,虽非三代之音,隋唐以后音乐,独传天下不传之曲,诚可贵也。亿

天朝与天为始,天宗与天不坠,天皇即是真天子。非若西土历朝之君,以人继天、易姓代立者。是故礼乐典章,万世一制,若彼三代礼乐,亦有其足征者,何其隋唐以后之谓哉? 美

有礼如此,有乐如此,乃不一变至华耶? 亿^③

在传统的中华汉文明体系中,礼乐制度是文明发展程度的一项重要标志,日本保存了隋唐燕乐和高丽部乐,而在中国和朝鲜,这些音乐早已散亡。

①[日]市島謙吉编辑校订:《新井白石全集》第四卷《坐間筆語》,日本国書刊行会,1906年,第722页。按,《坐间笔语》有平安书肆群玉堂梓本及多种抄本,《新井白石全集》编者据诸本校订,最为可据,本文即用此本。事实上,以“唐山”代指中国,是当时日本人的用语,而非朝鲜人用语。故此校语应该是正确的,此话实非任守幹所说。

②《新井白石全集》第四卷《坐間筆語》,第723页。

③《新井白石全集》第四卷《坐間筆語》,第724页。

面对日方展示的自身文明的源远流长,朝鲜方面的反驳是,隋唐燕乐并非韶箠古乐,高丽部乐只是“胜国之音”(换句话说,也就是“亡国之音”),朝鲜王朝不予保存是理所当然。日方则强调,自己之所以能够保存隋唐燕乐,且足征三代礼乐,就是因为其政治体制的“万世一制”,非中国历史(“西土历朝”)上的“易姓革命”,即民间所谓“皇帝轮流做,明年到我家”可相比拟,堪称充满了“文化自信”。

朝鲜通信使赴日的外交活动,在今天东亚学界的普遍认知中,始于朝鲜宣祖四十年(日本庆长十二年,1607),终于朝鲜纯祖十一年(日本文化八年,1811),共有十二次出使活动^①。从两国文化竞争和消长的角度来看,它们是“发起于朝鲜对日本的文化征服,进而演变为朝日之间的文化竞争,而终之以日本对朝鲜的文化自大”。对应于这三个阶段,也可以指出三个时间关节点,即“始于1636年第四次通信使,转变于1711年第八次通信使,再变于1764年第十一次通信使”^②。《坐间笔语》发生的时间,处在1711年第八次通信使的行程中,正是日本方面要全面展现迎战之姿的时刻。相对于以往,是一次重要转折。所以,与新井白石同时的室鸠巢,在读完《坐间笔语》之后就写下这样的“题词”:

昔延陵季(子)聘鲁,观三代之乐,左氏传之,古今以为美谈。自汉季三国之后,历南北十六朝,以逮南宋、辽、金之时,敌国交聘,前后相踵,未闻有使臣观乐于燕会之间者,千有余年间绝矣不可见者,今乃见之。吾知后之作史者,亦将继左氏而传之,使其事赫赫于百世之下,岂特使臣荣,抑亦邦家之光也。^③

作为“文化竞争”之始的日方心理,一方面充满自信,另一方面在潜意识

①朝鲜时代和江户时代的两国学者,对这个问题的认识与现代学者不同。比如日本享保四年(1719)刊行之《桑韩坝簾》所附《列朝韩使来聘考》,起始于日本贞治五年(高丽恭愍王十五年,1366);稍后朝鲜人撰《前后使行备考》则起始于高丽辛禡三年(日本永和三年,1377)。而现存最早的朝鲜使臣赴日文献,是朝鲜世宗二年(日本应永二十七年,1420)宋希璟出使日本的《老松堂日本行录》。

②张伯伟:《“文和”与“文战”:东亚诗赋外交的两种模式》,《中华文史论丛》2022年第2期,第310页。按,对十二次朝鲜通信使的历史段落,也有从不同角度出发做出的不同划分,如三宅英利的五期说:国交再开期(1—3)、前期安定期(4—7)、改变期(8)、后期安定期(9—11)和衰退期(12)(详参[日]三宅英利:《近世日朝關係史の研究》“結論”,东京文献出版,1986年,第630—642页)。

③《新井白石全集》第四卷《坐間筆語》,第721页。

中也还会不由自主地以中国为衡量标准,室鸠巢就是以《左传》记载的季札观乐故事为样板,以当下之事可使后世作史者“继左氏而传之”为无上荣光。这样的论调所透露的,其实是与新井白石非常接近的心理背景。

而在将近 80 年之后的天明己酉,铃木公温为刊本《坐间笔语附江关笔谈》作序时,已处于两国文化关系“再变于 1764 年”之后又 25 年,他对此书的观感也就大不同于之前:

余顷读《坐间笔语》,深美白石源大夫之答矣。近世俗儒,不解大经,偶接异邦人,笔舌之间,诌辞妄答,不知失国体自辱者间或有诸。于是俗人犬吠,有话说及明清之事,如谓其人曰“华人”,谓其产物曰“华物”之类,实关乎人伦名教也不细矣。冀世之舌以代笔者,于此答致思,则言可寡尤耳。盖朝鲜原吾属国,而彼以礼义衣冠之邦自居矣。^①

这一时期的日本知识人,至少是相当一部分人,其心理已由“文化自信”转变为“文化自大”,休说朝鲜如何,就是中国也不放在眼里,甚至认为以“华人”“华物”称中国人、中国物都属于“失国体自辱者”。我曾经说过:“‘自大’常含有两种表现:一是扬己,一是抑人。而在‘抑人’之际,为了达到彻底摧毁对方的目的,往往要连带摧毁其‘文化宗主国’,也就是中国……一旦由‘自信’扩张到‘自大’,扬日、抑朝、贬中往往形成三位一体,至少也是合二为一。”^②这就是为什么在铃木的序文中,其笔墨多放在“贬中”,对朝鲜反而一笔带过(其实是更为轻蔑)。但这还没有发展到极致,至少铃木对新井白石的态度还是“深美”。在他之后又 20 多年的 1811 年,古贺精里的认识更有新变化,其在《后师录序》中说:

韩人问答书上木数十种,而我谈“富岳”,则彼以“金刚”压之;我问其广宽,则以二万里诌之,不殆于儿女迷藏之戏乎?邦儒多堕其窠臼,而白石为甚。余闲中举其语或能惑人者,使草场、樋口二生驳之。非敢据摭前辈,所谓前事之不忘,后事之师也,欲鉴旧辙不复蹈耳。^③

在这里,“白石”已经成为姿态软弱、应答失体,一句话,就是“政治不正确”的负面形象的典型。《后师录》批驳的“韩人问答书”共计五种,即

①《新井白石全集》第四卷《坐間筆語》,第 721 页。

②张伯伟:《“文和”与“文战”:东亚诗赋外交的两种模式》,《中华文史论丛》2022 年第 2 期,第 324 页。

③[日]草场佩川:《津岛日记》附,日本佐贺大学附属图书馆藏抄本。下同。

《鸿胪倾盖集》《对丽笔语》《韩话应酬》《坐间笔语附江关笔谈》和《鸡林唱和集》。草场佩川驳斥了 24 条,分别出于前三书。樋口光大驳斥了 31 条,则出于后二书,其中白石占 15 条,这与古贺序中“白石为甚”的批评也可相印证。我们仍然以上文引述过的《坐间笔语》一段话为例,看看同样的问题,百年后的人是如何“驳之”的。一曰:

我朝自我朝礼,非必事事摸效于西土也。唯如其乐出于李唐之世而为,非隋唐何也?

这是对白石“若彼三代礼乐,亦有其足征者,何其隋唐以后之谓哉”的批驳,更加强调自身的主体性,反问道“就算不是隋唐的又怎么样”。原文之后是赵泰亿的质问:“有礼如此,有乐如此,乃不一变至华耶?”这里借用了孔子的句式:“齐一变,至于鲁;鲁一变,至于道。”^①形容通过不断地变革,可以达到理想政治。白石对此并未作答,所以樋口又代拟答语曰:

答之宜曰:所谓“华”者,岂指其削发夷服者耶?

这样的应答,显然更具有挑衅性,姿态也由温文尔雅变得张牙舞爪。

我们还可以对《江关笔谈》的不同传本做一些比较研究。笔谈的发生时间在辛卯年(1711)十一月初五日,地点在江户(今东京)本愿寺。次年二月通信使一行返回途中,在下关被风雨所阻,任守幹遂利用当时笔谈“数十百纸……编而次之,名曰《江关笔谭》”^②。白石当日临别时说:“今日之宴语,记之亦奇。敢请席上数十纸,他日幸赐焉。”^③虽同出一源,但二书面貌却多有差异。我的基本认知是,朝鲜本为祖本,日本传写本及刊印本为改本。后者的异文皆非祖本所有,而是出于日方的更改,以达到提升自我地位的目的。比如白石询问朝鲜何以不用清朝服制,而用明代旧仪,赵泰亿答以“天下皆左衽,而独我国不改华制……普天之下,我独为东周”,并反问道:“贵邦亦有用华之意否?今看文教方兴,深有望于一变之义也。”在朝鲜本中,白石接下来只说了这样一句话:“岂得无邻邦之阴

①《论语·雍也》,朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,第90页。

②任守幹:《东槎日记》附《江关笔谈》序,复旦大学文史研究院编:《朝鲜通信使文献选编》第3册,复旦大学出版社,2015年,第197页。

③《新井白石全集》第四卷《江關筆談》,第731页。按,此段记录,与任守幹《东槎日记》所附《江关笔谈》基本类似。由此可证,这次笔谈是由任守幹以赵泰亿的名义整理,并将副本给新井白石。

照耶?”^①这句话的意思有点暧昧,可以理解为“(我们)怎么会没有受到邻邦(指朝鲜)潜移默化的影响呢”,也可以理解为“(你们)怎么会没有受到邻邦(指日本)潜移默化的影响呢”。若是前者,固然可以满足朝鲜使臣的虚荣心;若是后者,则隐含了某种自傲。我的理解应该是后者,所以在日方的各种文本中,紧接的是白石的一大段议论,将这层意思做了更显豁的揭示:

仆尝学《诗》,至于雅颂,则知殷人在周,服其故服而来也。始聘使之来,窃喜以谓朝鲜殷大师之国,况其礼义之俗出于天性者,殷礼可以征之,盖在是行也。既而诸君子辱在于斯,仆望其仪容冠帽袍笏,仅是明世章服之制,未尝及见彼章甫与黼黻也。当今大周易代改物,因其国俗,创制天下。如贵邦及琉球,亦既北面称藩,而二国所以得免辨发左衽者,大清果若周之以德而不以疆[疆]然否?抑二国有假灵我东方,亦未可知也。^②

这简直如一盆冰水将朝鲜人的自负之心浇得凉透。白石这段话是说,用明代冠服之制根本就谈不上“独为东周”,朝鲜作为箕子之后,本应用殷礼方值得期待。既然臣服于清,而又能免于左衽,如果不是清朝之以德服人(这在朝日两国知识人心中当然是否定的),那就是受到了日本的护佑(“假灵我东方”)。哪里还有什么资格要求日本“一变”至于鲁、至于道呢?然而这并非原本所有,实是一种“加上”,只能理解为写给自己人看的“内宣”文字。而同样针对赵泰亿的这段话,在百年以后的古贺精里及其门人看来,白石的反驳仍然显得苍白无力,所以在《后师录》中拟构的反驳是:

自处以华,指人为夷狄,失使臣之体。自以华而臣于夷,其耻滋甚。

火药味当然是更为浓烈的。

从知识环流的视角着眼分析,我们不仅要关注文本本身,也要关注文本产生的背景,由此可以探讨文本制作的问题意识和意图所在。我们还要进而由文本延伸到不同时代的阅读和反应,它不仅同样是语境作用下的呈现,也可以借此体会造成不同阅读和反应的不同语境。这就是柯林

^①任守幹:《东槎日记》附《江关笔谈》,《朝鲜通信使文献选编》第3册,第200页。

^②《新井白石全集》第四卷《江關筆談》,第727页。

武德(R. G. Collingwood)强调的“问答逻辑”^①,以及昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)极力反对“文本主义”,强调“语境”之重要的原因^②。在东亚的知识环流中,对制作意图和读者反应产生决定影响的不同语境,最核心的因素往往也是政治。

四、从性别“大战”到男女“合作”

20世纪60年代在美国兴起的女权主义运动,逐步形成了女性主义理论,并且在政治生活和社会生活中产生极大的影响。在学术研究方面,尤其是历史、文学、艺术等领域,与注重从文化方面理解过去的潮流相融合,女性主义开拓了学者的视角,使得以往被轻视或无视的群体进入研究范围。和西方的许多理论一样,女性主义也是“复数”的,很难用一个固化的定义加以确认^③。大约每隔十年,其重心就会有所改变。以历史研究为例,法国学者波琳·施密特·潘特尔(Pauline Schmitt Pantel)在20世纪90年代曾概括道,70年代的重心是开始询问女性是否有自己的历史,并为之搜集大量材料,到80年代就认识到需要克服该领域的孤立性,从而转向研究两性关系史,到90年代更进入到一个新阶段,即认为女性

①柯林武德指出:“不可能仅仅依据一个人说的或写的陈述句子来探知他的意思,即使他是以完全符合语言要求的方式和完全诚实的态度来说或写的。为了理解他的意思,你还必须知道他的问题是什么(即他心中的问题,也是他假设存在于你心中的问题),因为他所说的或写的东西正是对这一问题的回答。”([英]柯林武德著,陈静译:《柯林武德自传》第五章《问答逻辑》,北京大学出版社,2005年,第34页)

②昆廷·斯金纳极为反对传统的“文本主义”,认为并非只要集中于对文本的研究,就能够达到“具有真正历史性质”的理解。他指出:“我们能够开始了解的不仅是他们提出的论点,还有他们论述和试图回答的问题,以及他们在多大程度上接受和赞同,或质疑和驳斥,或者说不定甚至出于论战目的不去理会政治辩论中盛行的设想和规范。倘若我们只研究著作本身,是不能指望达到这种理解水平的。”([英]昆廷·斯金纳著,奚瑞森、亚方译:《现代政治思想的基础》上卷《文艺复兴》“前言”,译林出版社,2011年,第6页)而昆廷·斯金纳曾受到柯林武德的各种影响,这当然也包括了其最重要的“问答逻辑”。

③正如安妮·达勒瓦(Anna D'Alleva)指出的:“并不存在单数的、统一的女性主义,但存在各种‘女性主义’的集合。”([美]安妮·达勒瓦著,徐佳译:《艺术史方法与理论》,人民美术出版社,2017年,第75页)

在重要的社会、经济、政治进程和思想发展中都处于中心地位^①。从 90 年代到 21 世纪初,新一轮的趋势是对以往研究模式的质疑,因为该模式过于注重欧美白人女性,也过度强调研究者的代际对立。比如海柔尔·卡比(Hazel V. Carby)在其《白人女性听着!黑人女性主义及姐妹情结的局限》一文开宗明义说:“在黑人女性的‘他历史’评论中我们不只要忍受‘缺席’的待遇;当‘他历史’评论选择不再对我们视而不见时,他们选择呈现我们的方式令人愤慨。”并进而指出:“白人女性主义理论和实践都必须承认在权力关系中白人女性是黑人女性的压迫者。”^②这同样也扩展到其他第三世界女性尤其是东亚。印裔美籍女学者钱德拉·塔尔佩德·莫汉蒂(Chandra Talpade Mohanty)在 2003 年的一篇文章中也指出:“我想揭露女性主义跨文化学术研究中的权力—知识关系,这些研究所采用的方法论貌似具有普适性,实则 是以欧洲为中心、服务于西方女性主义狭隘的自我利益。”^③这里强调的是,不仅有男女之间的差异,而且也有女性之间的差异,“女性”本身就是“复数”的。对于东亚女性的研究,在 2003 年出版了由高彦颐(Dorothy Ko)、金滋炫(Jahyun Kim Haboush)、皮歌特(Joan R. Piggott)合编的《古代中国、朝鲜和日本的女性与儒教文化》,其意图是“开辟一个新的领域和方法去观察东亚的社会和历史。过去认为亚洲的妇女是传统或儒家家长制的牺牲品,我们力求更正这种简单化的理解,因为‘妇女’和‘儒家传统’都不是统一的或者无限的范畴……她们既不是反叛者也不是牺牲品”^④。从研究方向的意义上看,这些努力都是很有意义也很有价值的。

而如果我们从不同代际的研究中拈出其基本的共同特色,借用格奥

①详参[法]潘特主编,焦霖等译:《女性史:古代卷》,浙江大学出版社,2024 年,第 336 页。

②[美]伊丽莎白·韦德(Elizabeth Weed)、何成洲主编:《当代美国女性主义经典理论选读》,南京大学出版社,2014 年,第 91、93 页。按,“他历史”指的是 History(即 History),女性主义者强调 Herstory,指女性自己的历史。

③[美]莫汉蒂:《再探〈西方视野之下〉:反资本主义斗争中的女性主义团结》,《当代美国女性主义经典理论选读》,第 119 页。

④[美]高彦颐、[美]金滋炫、[美]皮歌特:《〈古代中国、朝鲜和日本的女性与儒教文化〉前言》,[美]伊佩霞(Patricia Ebrey)、姚平主编:《当代西方汉学研究集萃·妇女史卷》,上海古籍出版社,2012 年,第 1 页。

尔格·G. 伊格尔斯(Georg G. Iggers)的概括,那就是“女性主义史的关键观念乃是女性的被压抑”^①。因此,“反抗”“斗争”和“颠覆”成为其研究的“基色”,我们可以用“性别大战”来形容。这不是某种修辞性的夸张表述,而是一种实际写照。琳达·诺克林(Linda Nochlin)在其名篇《为什么没有伟大的女艺术家?》发表30年以后说:“女性主义艺术史的存在就是为了制造麻烦、提出质疑、挑战父权体系。它不应该被误认为只是主流艺术史的另一种变体或补充。女性主义艺术史最强有力之处在于,它是一种越轨和反建制的实践,并致力于对该学科的许多主要规则提出质疑。”^②这一论断的形成有其西方女性的历史和现实境况的深刻原因,但将这样一种思维模式推广到世界,得出的结论往往就成为某种理论的演绎,而非近乎真实的历史面貌。

将女性主义与书籍史相结合,探讨东亚女性的文学写作、出版、交流、阅读、评论等,这样的实践微乎其微。较为宏观的一篇文章,是英国剑桥大学彼得·科尼基(Peter Kornicki)写的《适合女性的书籍和女性读者》(*Books for Women and Women Readers*),这是2009年6月23日在剑桥大学圣约翰学院举办的工作坊论文之一,出版于2015年。该文旨在“探讨近代早期的东亚,包括中国、朝鲜半岛、日本和越南在木板印刷时代的书籍消费,尤其是针对女性及女性读者的书籍”^③,这是很可贵的。然而由于相关文献丰富而分散,而作者掌握的材料又相对狭窄(主要集中在日本),所以无论是对东亚与西方的比较,还是对于东亚特征的把握,既存在大量知识性的欠缺,也存在不少判断性的错误,更难以克服其自觉不自觉地由西方中心衍生出的“先入之见”的影响。由于此文在西方学术界颇具代表性,我们就以此作为讨论的起点。又因为我的看法与作者大相径庭,所以下面的讨论主要是商榷性的,但这决不是要否认其在学术上的贡献。得失参半也许正是一种昭示:将书籍史和女性主义相结合以研究东亚是大有可为的。

①[美]伊格尔斯著,何兆武译:《二十世纪的历史学:从科学的客观性到后现代的挑战》后记《21世纪初的回顾》,商务印书馆,2020年,第159页。

②[美]琳达·诺克林著,李建群译:《为什么没有伟大的女艺术家?》,广西师范大学出版社,2023年,第113页。

③Joseph P. McDermott, Peter Burke (eds.), *The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450–1850: Connections and Comparisons*, Hong Kong University Press, 2015, p. 283.

以知识性的欠缺来说,科尼基提及朝鲜昭惠王后的《御制内训》,说此书是从《列女传》和其他几部道德教科书中摘录内容,并且翻译成谚文^①,用以证明其核心观点:“东亚女性书籍的历史与书籍的方言化紧密相连,被视为影响女性道德敏感性的最佳手段……这意味着用日语、谚文和喃文编写女性行为指南,并逐步取代汉文文本。”^②实际上,《御制内训》依据的是明人解缙《古今列女传》等书,朝鲜太宗四年(1404)传入的也正是这部《古今列女传》(一次性传入110部),而非科尼基说的刘向《列女传》。最主要的是,《御制内训》完全是汉文本,在朝鲜时代曾多次印刷^③。科尼基说此书初版(朝鲜成宗六年,1475)不存,实际上现存于日本名古屋蓬左文库(索书号:167·8)。又比如说到《列女传》的谚译,据《朝鲜王朝实录·中宗实录》十二年弘文馆启,提议“于群书内最切日用者,如《小学》,如《列女传》,如《女诫》《女则》之类,译以谚字,仍令印颁中外”^④,科尼基认为只有一份手稿流传至今,并且未有印刷者。实际上是有多次谚译,同时也有印刷出版。据鱼叔权《稗官杂记》卷四载:“嘉靖癸卯,中庙出刘向《列女传》,令礼曹翻以谚文,礼曹启请申珽、柳沆翻译,柳耳孙写字。旧本本顾恺之画,而岁久刻讹,殊失笔格,令李上佐略仿古图而更画之。”^⑤此乃1543年事。金寿增《亡室淑人曹氏行状》云:“仁宣王后在嫔宫,命文正公谚释《列女传》以进。”^⑥文正公即金尚宪,仁祖在位时间为1623—1649年,译事当在17世纪中前期,距离中宗时的谚译约百年后。除了官方之命,民间亦有人从事。李玄逸《处士李公行状》云:“译写《烈[列]女传》,畀家中妇女使之诵习,勿令以杂说挂眼。”^⑦“处士李公”乃李纯一(1587—1658),其译写《列女传》的时间当与金尚宪相近。可见官方译本至少有三次,民间也至少有一次。这些官方谚译本必有刊

①The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450-1850: Connections and Comparisons, p. 287.

②The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450-1850: Connections and Comparisons, p. 283.

③张伯伟主编,俞士玲、左江参编:《朝鲜时代女性诗文集全编·附编》,凤凰出版社,2011年,第1699—1701页。

④《中宗实录》卷二八,《朝鲜王朝实录》第15册,韩国国史编纂委员会,1955—1958年,第284页。

⑤佚名编:《大东野乘》卷四,《朝鲜群书大系》第2册,朝鲜古书刊行会,1909年,第490页。

⑥金寿增:《谷云集》卷六,《韩国文集丛刊》第125册,第245页。

⑦李玄逸:《葛庵集》卷二八,《韩国文集丛刊》第128册,第357页。

行,金埴撰《姑宜人清风金氏墓表》云:“自少喜读谚解《小学》《列女传》。”^①这位金氏(1569—1648)能够阅读的,必然是中宗十二年(1517)下令谚译的《小学》《列女传》。朴世采《孺人李氏行录》云:“以谚书自写《列女传》,朝夕观览。”^②而李氏(1659—1687)能够照样抄写的谚文本《列女传》,既可能是申珽、柳沆译本,也可能是金尚宪译本。当然,我们同时也需要认识到,谚译书中的道德教化类只是其中之一,娱乐类的书也有不少^③。

以判断性的错误而言,科尼基以薄伽丘(Giovanni Boccaccio)写于1360年代的《名媛》(*De mulieribus claris*)为例,与刘向《列女传》作比较,认为前者“赞扬并明确认可女性的文学和艺术成就,这些观念对汉代中国而言是格格不入的”^④。这个论断是完全不合理的。首先是两者相去近1400年,完全没有可比性;其次,对于女性在文学艺术方面的表彰,早于薄伽丘近900年的钟嵘和庾肩吾,他们分别有《诗品》和《书品》,列于《诗品》的女诗人,上品一名,中品一名,下品二名;列于《书品》的女书家,中之上一名,下之中一名,下之下一名,其书共分“九例”,能名列其中的,都属于“玄圃积玉,炎洲聚桂……终能振此鳞翼,俱上龙门”^⑤。更早100多年的羊欣,在其《采古来能书人名》中也记录了卫夫人,说她“善钟法,王逸少之师”^⑥,是王羲之的书法老师。如果再看看《隋书·经籍志》,就能够明白收集在皇家图书馆里的书籍,有不少都出自有名有姓的女性之手,完全不像西方,直到1395—1405年之间,才有了“第一个明确肯定自

①金埴:《潜谷先生遗稿》卷十二,《韩国文集丛刊》第86册,第233页。

②朴世采:《南溪集·外集》卷十六,《韩国文集丛刊》第142册,第80页。

③以朝鲜时代王室书目中的《大畜观书目》为例,谚译书中有不少是中国的白话小说,如《型世言》《明珠奇逢》《东汉演义》《忠义水浒传》《后水浒传》《续水浒传》《续英烈传》《三国志》《西汉演义》《大明英烈传》《玉娇梨》《拍案惊奇》等(张伯伟编:《朝鲜时代书目丛刊》第2册,第763—811页)。这些书,主要就是提供给宫中女性消遣阅读的。

④The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450–1850: Connections and Comparisons, p. 285.

⑤庾肩吾:《书品》,《历代书法论文选》上册,上海书画出版社,1979年,第91页。

⑥羊欣:《采古来能书人名》,《历代书法论文选》上册,第47页。

己作者身份的女性,庄严宣告自己进入‘文学的田野’”^①,即克里斯蒂娜·德·皮桑(Christine de Pizan),其代表作就是《妇女城》(*Le Livre de la Cité des Dames*)。但这部书很快就被人遗忘,直到19世纪后期欧洲兴起女权主义运动时,才得以被重新发现。就大多数情况而言,当时的女性文学家、艺术家都很少在自己的作品上署名。即便到了19世纪,“女作家”还是被“视为可耻和不恰当的……如果一个女人拥有写诗的天赋,她很可能会因为写作的罪过而请求宽恕。其用语会让人想起因为通奸而忏悔的女人”^②。科尼基受到西方女性主义的潜在影响,以为欧洲白人女性的地位和作为总是高于、优于非裔或东亚女性,用卡比的话来说:“一种被认可的常识性种族主义将亚洲女孩和女人建构为完全没有自由的女性,而英国女孩被认为生活在一个更‘开放的’社会和文化背景下……这种意识形态的‘女权主义’版本将亚洲女性描述为需要被解放的女性。”^③这种由固化的、刻板的印象生成的认识,在学者的头脑中逐步演变成为一种“被认可的常识性种族主义”,成为一种无意识的先入之见,在学术实践中就往往引申为“话语殖民”和“知识暴力”,最终体现在一些基本判断上。

在讨论东亚的女性作者时,科尼基指出:“毫无疑问,传统上的西方女性在更广泛的领域中,作为作者的活跃度向来高于东亚女性,这种状况至少延续到19世纪末。原因有二:一是东亚女性对于公开出版的抵触(西方当然也存在类似现象,但东亚尤甚);二是基于一个简单的事实,即对于东亚女性作者手写文本的发现、辨识和出版尚处于初级阶段,其知名度比不上欧洲的女性作者。近年来出版的拉丁语女性作品选集和女性政治著作挑战了两种误解,但能否为中日韩编纂类似的选集还

①[法]克里斯蒂亚娜·克拉皮西-聚贝尔(Christiane Klapisch-Zuber)主编,许张凤译:《女性史:中世纪卷》,浙江大学出版社,2024年,第316页。按,《妇女城》中借理性女神之口说:“让我们一刻也不要再耽搁,一起前往文学的田野。妇女城将建在一片平坦、肥沃的平原上,那儿果实累累,清水潺潺,物产丰饶。”([法]皮桑著,李霞译:《妇女城》,学林出版社,2002年,第13—14页)

②[法]热纳维耶芙·弗雷丝(Geneviève Fraisse)、[法]米歇尔·佩罗(Michelle Perrot)主编,陈向阳译:《女性史:革命与战争时期卷》,浙江大学出版社,2024年,第113页。

③[美]海柔尔·卡比:《白人女性听着!黑人女性主义及姐妹情结的局限》,《当代美国女性主义经典理论选读》,第96页。

有待观察。”^①我真为这一论断感到吃惊。引文中提到的两种拉丁语女性作品集,分别出版于2005年和2007年。但如果我们简单翻阅一下1957年或1985年出版的胡文楷《历代妇女著作考》(更不必说2008年的增订本),就能看到近4000位明清时期有名有姓的女作者,流传至今的著作近900种,其中800多种为刻本(这意味着公开出版)。这完全不是同时代的西方女性作者可以望其项背的,至少在数量上。21世纪以来,中国整理出版了大量明清时期的女性文集。在英语世界中,《中国妇女传记辞典》(*Biographical Dictionary of Chinese Women*)“清代卷”的英文和中文版,分别于1998年和2010年在美国M. E. Sharpe Inc. 和澳大利亚的悉尼大学出版社出版,孙康宜、苏源熙(Haun Saussy)等人合编的《中国历代女作家选集》(*Women Writers of Traditional China*)也于1999年由斯坦福大学出版社出版,数字化项目“明清妇女著作”网站^②的建立,更可以随时浏览。至于东亚各国的女性汉文学著作集,即便不上溯到19世纪末20世纪初,如日本水上珍亮编《日本闺媛吟藻》(日本女性诗选)、佐藤春夫编《车尘集》(中国闺秀诗选),中国俞樾编《东瀛诗选》(收录日本女性36家诗),朝鲜安往居编《洌上闺藻》(朝鲜女性诗选),以及最典型的郭灿编《东洋历代女史诗选》(朝鲜宝文馆,1920年。此书共六卷,收录中国、日本、朝鲜女性诗作5050余首,首次将东亚女性文学作了较为集中的展现)等书,也不谈在科尼基文写作之后才出版的较为完备的《朝鲜时代女性诗文集全编》(凤凰出版社,2011年),仅以前韩国编纂出版者为例,我们也可以举出闵丙焄编《朝鲜历代女流诗文集》(韩国乙酉文化社,1950年)、许米子编《朝鲜朝女流诗文集》(韩国太学社,1988年)、崔承洵等编《朝鲜时代江原女性诗文集》(韩国江原道厅,1998年)和许米子编《韩国女性诗文集》(韩国国学资料院,2003年)等大型总集。这些都是无可争议的事实。更重要的是,中日韩女性文学在东亚的“环流”,从16世纪末期开始就逐步呈现为一种常态。追究这一现象形成的文化机制,以及由此现象带来的文献“变形”,就需要将女性主义的视角和书籍史的视角相融合。

① *The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450-1850: Connections and Comparisons*, pp. 311-312.

② <https://mhdb.mh.sinica.edu.tw/mingqing/mqww/chinese/index.php>.

以上所作的一些辨析旨在表明,当我们在研究工作中涉及女性主义时,需要将莫汉蒂的理论设想落到实处,即“批评西方女性主义学术研究对处于第三世界之中的妇女所产生的影响”,关注“不同妇女群体内或群体间的权利差异”^①。将女性主义与书籍史相结合,更要力求避免从某种静止不变的观念出发,而应当充分重视研究对象所呈现的本土经验,从而提炼出更为有效也更合乎实际的理论和方法。在这个意义上,《霍普金斯文学理论和批评指南》(*The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*)肯定了女性主义的贡献:“重新思考差异是女性主义内部的一个重点……近年来女性主义争论的好处之一是它为用不同的方式思考差异提供了可能性。”^②“差异”不仅表现在东亚和西方的女性文学之间,在东亚内部,不同区域的女性作品在创作、传播、阅读、评论等方面也既存在差异,又拥有某些一致,需要的就是研究者提供更为丰富、更为具体的对上述差异和一致的表达和分析。

钱玄同说:“自来女子教育,惟中国古昔最得其平,虽有阳尊阴卑之说,但学《诗》,学《礼》,无分男女,后妃、夫人、命妇、内子悉皆通《诗》《礼》,男女真平等也。”^③其依据大抵本于章学诚《文史通义·妇学》等篇。以大判断而言,中国古人对男女关系的看法,引申自天地、阴阳而构成上下、尊卑的系统,但都是相对而言,所以两者关系的实质是相辅相成,而非绝对的压迫和受压迫、欺凌和被欺凌的关系。何况在具体的社会中,除了性别,还有由政治、经济、宗族等决定的地位,完全不是一句“男尊女卑”就可以概括的。又何况在实际生活中还有更为复杂的情形,中国尤多“惧内”故事或笑话,从帝王重臣到民间闾里^④,这都是在西方社会传统

①[美]莫汉蒂:《再探〈西方视野之下〉:反资本主义斗争中的女性主义团结》,《当代美国女性主义经典理论选读》,第120页。

②[美]迈克尔·格洛登(Michael Groden)、[美]马丁·克雷斯沃思(Martin Kreiswirth)、[美]伊莫瑞·济曼(Imre Szeman)主编,王逢振等译:《霍普金斯文学理论和批评指南(第2版)》,外语教学与研究出版社,2011年,第506页。

③杨天石主编:《钱玄同日记(整理本)》,北京大学出版社,2014年,第178页。

④孟荣《本事诗》载:“中宗朝,御史大夫裴谈崇奉释氏。妻悍妒,谈畏之如严君。尝谓人:‘妻有可畏者三:少妙之时,视之如生菩萨。及男女满前,视之如九子魔母,安有人不畏九子母耶?及五六十,薄施妆粉,或青或黑,视之如鸬盘茶,安有人不畏鸬盘茶?’时韦庶人颇袭武氏之风轨,中宗渐畏之。内宴唱《回波词》,有优人词曰:‘回波尔时栲栳,怕妇也是大好。外边只有裴谈,内里无过李老。’韦后(转下页)

中所罕闻者。上古即有“称文道故,斐然有章”的众多女性,所谓“三代之隆,并与男子仪文”,“其为裔皇彪炳,当十倍于刘(向)、范(曄)之书矣”^①。汉代既有续写《汉书》的班昭,大儒马融且从之受句读;又有前秦苻坚钦定的“博士生导师”韦逞之母宋氏,教授弟子员百二十人,受赐爵号“宣文君”。明清时期有大量的女性文学创作问世,在中国传统中,本来就是顺理成章、不足为异之事。洗玉清曾经指出“名父之女”“才士之妻”和“令子之母”是女性文学成立的三要素^②,如果要再增加一项的话,就是清代出现的“男导师之女弟子”。扩展到东亚汉文化圈来看,这四项因素也具有普适性。

本文无力承担全面探讨历史上东亚女性地位的任务,但限于知识阶层来看,男女之间所呈现的基本关系是阴阳“互补”而不是性别“大战”。女性作品在东亚的环流,主要就是以这样的背景展开的,“才女”是吸引人眼球的一道靓丽风景。在正式或非正式的外交场合,女性作品常常作为显示本国或考察他国整体文化水平的一项标志,也因此而可以收到“华国”的效果。

不妨看几个具体场景:李睟光于朝鲜宣祖三十年(明万历二十五年,1597)赴中国,曾与越南使者酬唱问答,编为《安南使臣唱和问答录》一卷,统归于其《朝天录》之中。李恒福在甲辰冬(1604)撰写“题后”云:

幼从申公所得见权参判叔强朝京诗帖,与安南使臣武佐酬唱者居多,而且附本国闺秀送武佐之作数十篇,如淳于莺莺、褚玉兰、徐媪之诗,皆清健豪爽,能弁髦官掖艳冶之习,盖亦赅赅乎古烈士击筑之遗音欤?申次韶以为征则之余烈,信哉!^③

他联想到幼年在申从濩(次韶)处曾读到,成宗十二年(1481)权健(叔强)

(接上页)意色自得,以束帛赐之。”(丁福保辑:《历代诗话续编》上册,中华书局,1983年,第22页。“或青”二字,据韦述《御史台记》补)民间则如敦煌写本《太公家教》中有“痴人畏妇”之句(郑阿财、朱凤玉:《敦煌蒙书研究》,甘肃教育出版社,2002年,第354页)。至于明清时期的此类笑话,就更是不绝于书了。在西方,最为人们所熟悉的可能是莎士比亚的《驯悍记》(*The Taming of the Shrew*),直到20世纪也还改编成电影再三拍摄。

①章学诚著,仓修良编注:《文史通义新编新注》,商务印书馆,2017年,第307页。

②洗玉清:《广东女子艺文考》“后序”,商务印书馆,1941年,第1页。

③李恒福:《芝峰集》卷八,《韩国文集丛刊》第66册,第89页。

以书状官身份赴北京,与安南使者武佐相酬唱,武佐相示的“本国闺秀”赠行之作数十篇,李恒福对此有高度评价,以为“皆清健豪爽,能弁髦宫掖艳冶之习,盖亦駸駸乎古烈士击筑之遗音”。又引用申从濩的评价,赞许为“征则之余烈”。“征则”即“征侧”^①,她是东汉交趾郡女首领,曾率兵造反,建立政权,后人视为越南开国女王,也是越南女性的典范,故“征则之余烈”就是对安南女性的极高赞誉。李恒福作“题后”时的身份贵为“相国”,因此也不妨看作是一个“权威性”的评价。约180年后,李德懋在其《清脾录》中又引用了李恒福的这段话^②,与书中对中国、朝鲜、日本女诗人的评论参看,就构成了一幅东亚女性文学群的剪影。

朝鲜时代最著名的女诗人,当然以许兰雪轩(名楚姬,字景樊,以字号行)为首,但其《兰雪轩集》在世间的存在以及在东亚的环流,几乎全赖于男性的“合作”。1589年,年仅27岁的许兰雪轩去世,其“平生著述甚富,遗命茶[茶]毗之,所传至鲜”^③,所以现存的作品,皆出自灰烬之后其胞弟许筠的记忆。许筠于次年编成《兰雪轩集》,并呈请当时政坛和文坛领袖柳成龙为之跋,柳氏因此而感叹“许氏之门多奇才也”^④。1593年,许筠撰成《鹤山樵谈》,其中一则以唐人闺秀诗二十余家为引,讲述朝鲜“近来颇有之,景樊天仙之才,玉峰亦大家”,还列举了其他“不可缕指”的朝鲜女性的诗句,最后上升到“文风之盛,不愧唐人,亦国家之一盛事也”^⑤的高度。1604年,许筠拟刊行《兰雪轩集》,再次请柳成龙为之撰序,“切欲首简登之于梓耳”^⑥。次年仲夏,许筠又请著名书法家韩濩(石峰)书写兰雪轩《广寒殿白玉楼上梁文》,并为之摹本刊行。我曾在十多年前的一篇文章中说:“许筠想要刊刻其姊氏诗文集的动机来自何方?

①“征则”,李恒福《白沙集》卷二《书李参议晬光朝天诗后》作“二征”(《韩国文集丛刊》第62册,第197页),当指征侧、征贰姐妹,她们曾共同起兵。“越女知名者,自征侧、征贰始。”(屈大均著,李育中等注:《广东新语注》卷八,广东人民出版社,1991年,第231页)

②李德懋:《青庄馆全书》卷三五,《韩国文集丛刊》第258册,第62页。

③许筠:《兰雪轩集》跋,《朝鲜时代女性诗文集全编》,第158页。

④柳成龙:《跋兰雪轩集》,《西厓集·别集》卷四,《韩国文集丛刊》第52册,第483页。

⑤许筠:《鹤山樵谈》,《稗林》第6辑,探求堂,1991年,第304页。

⑥许筠:《上西厓相》,《惺所覆瓿稿》卷二十,《韩国文集丛刊》第74册,第302页。

他不屈不挠地坚持这样的主张……支持其信念的恒久的力量又来自何方?我的回答也只能是:来自于当时的书籍环流。”^①更准确地说,是由明代景泰年间(1450—1457)以降,在万历年间(1573—1620)达到鼎盛的女性创作和选集的出版、流行造成^②。书籍的传播与阅读,使蕴含其中的观念得以扩散,从而导致阅读者的想法更新;其观念由徐居正的“吾东方女子不学之俗,安知反有益耶”^③,更新为沈守庆面对一般人谓女性“唯事吟哦,非美行也”的议论,发出“吾意则服其奇异焉”^④的赞叹,再更新为女子能诗不仅是正当的、合法的,而且能够为其本人、家族乃至国家带来荣誉。任何时代都有旧观念的拥趸,但此后的这类议论多只是些“套话”或“门面语”。

需要强调的是,许筠的这一“新观念”又得到了来自中国的强有力支撑。1599年,吴明济在许氏兄弟的协助下,编成《朝鲜诗选》七卷,选录112家340首,兰雪轩一人独占58首;1600年或稍后,汪世鍾在贾维钥的协助下编成《朝鲜诗》四卷,此书虽佚,但从中朝两方面的文献来看,同样以兰雪轩诗入选为多^⑤。许筠编《国朝诗删》,最后一卷《许门世稿》是委托友人权輶代编,在兰雪轩《湘弦谣》一诗下引用汪氏评语:“此作非我明以后诸人所可及也,假使李、温操翰,亦未必遽过之。”^⑥其后许筠敦请韩

①张伯伟:《明清之际书籍环流与朝鲜女性诗文——以〈兰雪轩集〉的编辑出版为中心》,《汉字汉文研究》第10号,高丽大学校汉字汉文研究所,2015年,第14页。

②季娴《闺秀集·选例》云:“自景(泰)、(正)德以后,风雅一道浸遍闺阁,至万历而盛矣。”又云:“宫闺名媛,选不一种,大约盈千累牍。”(《四库全书存目丛书》集部第414册,齐鲁书社,1997年,第331页)故四库馆臣也有如下评论:“闺秀著作,明人喜为编辑。”(永瑢等:《四库全书总目》卷一九三《名媛汇诗》提要,第1766页)其中一部分著作在万历年间也传入朝鲜。

③徐居正:《东人诗话》卷下,赵鍾业编:《修正增补韩国诗话丛编》第1卷,太学社,1996年,第512页。

④沈守庆:《遣闲杂录》,《大东野乘》卷十三,《朝鲜群书大系》第4册,朝鲜古书刊行会,1910年,第327页。

⑤中国方面的记载如王同轨《耳谈类增》卷三四云:“蓟门贾司马、新都汪伯英选梓其中诗成帙,独许妹氏最多而最工。”(《续修四库全书》第1268册,上海古籍出版社,2002年,第211页)朝鲜方面的记载如洪万宗《小华诗评》卷下云:“近世蓟门贾司马、新都汪伯英选东方诗,独兰雪轩诗最多。”(《修正增补韩国诗话丛编》第3卷,第524页)

⑥《修正增补韩国诗话丛编》第4卷,第728页。

溥手书兰雪轩文的同时,又请他书写《摩诃般若波罗蜜多心经》和《温李艳体》,几乎全是为了纪念兰雪轩,后者很可能就是受到汪评的启示。1604年,蓝芳威编成《朝鲜诗选全集》八卷,收诗600首,兰雪轩独占两卷130首,吴知过在该书《序》中盛赞她为“髻之雄”(女性中的英雄)、“白眉”(侪辈中的豪杰)^①。1606年,朱之蕃、梁有年作为明朝正副使赴朝鲜颁诏,许筠利用从事官的身份请序并题辞,朱氏为撰《兰雪轩诗集小引》,开篇即云“闺房之秀,擷英吐华,亦天地山川之所钟灵,不容强,亦不容遏也”,闺秀之才乃天地山川钟灵毓秀,无法勉强亦不可遏制;又举汉唐时代女性的现实政治和历史著作成就,“皆丈夫所难能”;复举明代《彤管遗编》所载,在在显示中国女诗人之“慧性灵襟”;然后再落实到兰雪轩之作,以为非朱淑真、李清照“总为儿女子之嘻笑嘲蹙者”可比,而归结为“许门多才,皆以文学重于东国”^②,由家族之荣上升为国家之光。朱之蕃在朝鲜享有极高声誉,他不仅身为正使,而且被视为明朝文坛之巨擘^③,所以这篇《兰雪轩诗集小引》也就意味着中国文坛主流对兰雪轩诗的肯定。梁有年的《兰雪轩诗集题辞》,则从新罗真德女王作织锦《太平诗》以献唐高宗说起,得出“女中声韵,在东方从来既远,而《兰雪集》尤其趾美独盛”^④,继承又光大了这一传统。这对许筠以及朝鲜文坛来说,该是多么大的鼓舞。它是文学的,也是政治的。在此之前,虽然已有数家编纂朝鲜诗选,也突出了兰雪轩的地位,但编者多为武人,缺乏影响力。故中国文坛上的“兰雪风”,是由朱之蕃掀起的,正如钱谦益在《列朝诗集》中说:“金陵朱状元奉使东国,得其集以归,遂盛传于中夏。”^⑤其后《兰雪轩集》在中国、朝鲜、日本的环流,也就是顺理成章的事了。这里不仅有“男女合作”,更有“中外合作”,梁有年《兰雪轩诗集题辞》中所谓“采以附诸皇

①俞士玲:《蓝芳威朝鲜诗选校考》,四川人民出版社,2023年,第69页。

②《朝鲜时代女性诗文集全编》,第97页。按,“皆以”上原有“昆弟”二字,据日本东洋文库藏抄本(索书号:貴重书XI-4-B-480,与李达《荪谷集》合订)删。

③《宣祖实录》三十九年正月记载,朱之蕃到达朝鲜之前,宣祖曾向大臣了解其人,李好闵回答说:“非寻常之人也,且中朝之人有新作书册者,使此人为之序云。臣顷见李德馨,则德馨云:中原之人数学士文章,只称焦竑、黄辉、朱之蕃三人,盖有名之人也。”(《宣祖实录》卷一九五,《朝鲜王朝实录》第25册,第152页)

④《朝鲜时代女性诗文集全编》,第98页。

⑤钱谦益撰集,许逸民、林淑敏点校:《列朝诗集》闰集第六,中华书局,2007年,第6856页。

明大雅,流传万叶,厥有史氏在矣”^①,不啻为一番深具眼光的预示。

上述两幅场景,主要涉及朝越和中朝,一则发生在15世纪末,一则发生在16世纪末至17世纪初,我们再看一则18世纪初期至中叶发生在日本和朝鲜之间的:朝鲜肃宗三十七年(日本正德元年,1711)通信使赴日,当年在日本刊刻了两国文士的《鸡林唱和集》,卷末“补遗”登载了此行书记洪舜衍(号镜湖)妾安媛的两首诗《春思》和《闺怨》,濂尾维贤跋云:“右洪镜湖妾安氏之诗,事虽不关唱酬,而清思妍语,可与李易安、朱淑真相伯仲矣。一友人得之镜湖席上,爱玩示予。呜呼!三韩妇人能言诗,亦可见其文华之盛,故录。”^②同年十二月,京都文台屋刊行《兰雪轩集》。英祖二十四年(日本延享五年、宽延元年,1748),日本医官野吕实夫与朝鲜良医赵崇寿笔谈云:“贵邦许氏女《兰雪斋诗集》,万历中明梁有年者序之,刻行于世矣,予尝得阅之。女子而善诗,奇哉!”^③英祖四十年(日本宝历十四年、明和元年,1764)通信使赴日,书记元重举在结束后撰写《和国志》,特别留意到日本历史上“人君诗文自天武天皇始,释氏诗自智藏始,女子诗自大伴姬始”,并选载若干篇,包括大伴姬《晚秋述怀》,且加评论道:“诗何足取,但当气机初斡之际,穿开昏蒙,透露微萌,此理甚奇,漫此载之。”然而在论述当下所见情形时则曰:“国中之人,聪明早成,四五岁能操毫,十余岁以长则咸能作诗。女子之能诗能书者甚众,殆若唐人之诗外无余事,虽谓之海中文明之乡,不为过矣。”^④上述叙事和评论,都被李德懋原封不动地搬进其《蜻蛉国志·艺文》中^⑤。女性的文艺才能(“能诗能书”),在异国男性的眼中,足以代表“文华之盛”,也成为“海中文明之乡”的标志之一。

通过上述三个发生在不同国度、不同时期的场景(有的还带有连续性),我们希望能够揭示东亚文学中女性作品的创作和传播状况,并不像西方历史上长期存在的受压抑、受贬损、受歧视(更不必说非裔女性),相比而言,东亚的女性创作和传播,至少从15世纪中叶以下,就逐步呈现受

①《朝鲜时代女性诗文集全编》,第98页。

②[日]濂尾维贤编:《鸡林唱和集》卷十五,韩国国立中央图书馆藏日本京师书坊松柏堂、奎文馆正德元年(1711)刻本(索书号:한古朝 43-가 132),叶三十九。

③《朝鲜人笔谈》卷下,日本国立公文书馆内阁文库藏写本(索书号:26918)。

④元重举:《和国志》地卷“诗文之人”条,亚细亚文化社,1990年,第326—330页。

⑤李德懋:《青庄馆全书》卷六四,《韩国文集丛刊》第259册,第162页。

重视、受鼓励、受赞赏的状况,不是“性别大战”而是“男女合作”。这并不是说在东亚听不到压抑、贬损、歧视的声音,而是说重视、鼓励、赞赏的声音至少与前者呈现为二重奏,并且是在高音部的。而“贬损”的声音也并不一律来自男性,其中最尖锐的叫骂有时反而来自女性。比如许兰雪轩诗在中国受到的好评,一律出于男性文人。以潘之恒为代表,他评论道:

毋论朝鲜君臣,即域中都人士女,孰得与之抗衡哉?余故曰:许景樊匪直慧女,抑天人也。曰慧女,盖征于诗文;曰天人,固不得以朝鲜蕞尔之国而限之矣。^①

在他看来,兰雪轩的诗歌成就,完全不能以朝鲜限之,即便置于中国,也没有多少可与之抗衡者。对这一类评语最为反感、最觉刺眼者,就是同样身为女性且能诗的柳如是,她曾用四百余字的篇幅痛斥兰雪轩诗“字句窜窃”,最后还不忘对中国的男性文人揶揄嘲笑一番:“此邦文士,搜奇猎异,徒见出于外夷女子,惊喜赞叹,不复核其从来。”^②同性相斥,在东亚女性文学的历史上,这不是偶见的一例^③。其实在东亚汉诗史上,诗句的雷同是一普遍存在的现象,唐代皎然《诗式》中就专列“三偷”一节,“偷语”当然是“钝贼”,“偷势”却属于高超的“诗人阆域之中偷狐白裘之手”^④。《兰雪轩集》中的此类现象,并非到柳如是才初次发现,只是以往中朝文人(当然都是男性)非但不以为讳,反而认为她能点铁成金,超过原作。这类过情之语对兰雪轩来说属于不虞之誉,也难怪柳如是身为女性“能诗”之人,要大光其火,导致求全之毁的喷发。

在东亚的知识环流中,女性作品的广泛流传是既在的事实,这离不开男女“合作”。然而由于中国男性热衷编辑、传播朝鲜女性作品,导致大量赝作随着各种选本而广泛传播(这类赝作较少出现在女性编辑的闺秀总集),当这些选本传入朝鲜之后,又有根据选本而编纂的前代女性文集

①潘之恒:《朝鲜慧女许景樊诗集序》,《亘史·外篇》卷三,《四库全书存目丛书》子部第194册,齐鲁书社,1995年,第23页。

②《列朝诗集》闰集第六,第6857页。

③仍然以柳如是这段话为例,其中就提及“桐城方夫人采辑诗史,评徐媛之诗,以‘好名无学’四字遍谥吴中之士女”(《列朝诗集》闰集第六,第6857页),即指皖女方维仪《宫闺诗史》对吴女诗的讥评。

④张伯伟:《全唐五代诗格汇考》,第238页。

的出现,使得赝作辗转再现,不断“加上”。这是“合作”引起的负面结果。书籍在环流中发生的面貌改变是本文研究的主要对象,东亚女性作品中的这类现象甚至还比较严重,朱彝尊就说:“明闺秀诗,类多伪作,转相附会,久假不归。”^①朝鲜末期安往居也说:“自古东华妇人诗类多赝作,在中华尤甚,以其诗界博而赝界亦博也。然而在朝鲜,亦不无赝弊。”^②文中的“东华”即分指朝鲜和中国。东亚知识环流中的以讹传讹,不仅仅是文献学上的问题,更含有较为深刻的文化心理因素,这类现象已经得到研究者的一定关注^③,而东亚男女“合作”的问题却鲜有较为细致的讨论。无论是书籍史还是性别研究,或者是结合二者的研究,这个问题更为基本也更为迫切,所以本节的讨论重心便略有转移。

结语:理论的功能

本文的目的,是透过具体的案例分析,质疑现有的研究模式。在东亚书籍史研究中,针对佛教文献学研究的薄弱,本文呼吁努力挖掘东亚理论资源并付诸实践;针对既有研究过于重视商业的模式,应更加重视政治的决定性影响;针对女性主义理论崇尚的反抗和颠覆,强调中外男女的互补与合作。我们强调理论的功能,其本质就是批判和革命,换一个温和一点的词就是质疑,尤其是针对占主导倾向的研究模式的质疑。马克思在其《资本论》第一卷《第二版跋》中就说过:“辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解,辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。”^④批判和革命的依据就是不断运动中的现实,以及人们从中获得的不断改变着的经验。当我们将研究视野转移到东亚,由于对象的现实和经验都发生了变化,所以,用西方流行的研究模式来处理,有时或许可行,有时则不相契合,有时甚至格格不入。从欧洲中心的眼光出发,西方的局部经验就是普适经验,按照包

①朱彝尊著,姚祖恩编,黄君坦校点:《静志居诗话》卷二四,人民文学出版社,1990年,第794页。

②安往居:《洌上闺藻·自序》,《朝鲜时代女性诗文集全编》,第1919页。

③详参张伯伟:《朝鲜时代女性诗文集的文献问题考论》,《中山大学学报(社会科学版)》2010年第6期,第22—31页。

④中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译:《资本论(纪念版)》第一卷,人民出版社,2018年,第22页。

弼德(Peter K. Bol)的这种思维,全球化的浪潮在学术上的表现,只能是一个结果:“除了欧美思想架构体系以及方法论在世上不同语言国家中的扩张外,思想史在国际转向上还能有其他作为吗……儒学学者能有所回馈吗?我觉得对此问题的答案很可能是‘不能’。”^①我们现在必须对此说:不!

以东亚书籍史为研究主体,本文质疑了以往的研究模式,并且试图通过对具体问题的探讨,期待自身的论证能够达到既是概念性的、规范性的,同时也是历史性的、经验性的。虽然透过三个面向——佛教、政治和性别来论证,但其实拈出任何一个面向,都可以“一簇破三关”,我们不妨再做一点综合论证。

以性别为例,我认为东亚女性作品的环流,从另一种女性主义即东亚女性主义的视角进入的话,它得益于男女间的“合作”,这与西方历史上男性对女性的遏制、命令是完全不同的。用一则自14世纪开始,“在整个基督教王国中无疑被重复了无数次”的谚语表达:“一匹马,不论好坏,都需要一根马刺;一个女人,不论好坏,都需要一个主人,有时候还需要一根棍子。”^②而在中国,知名度最高的也就“女子无才便是德”了。且不说这仅仅是一句“顺口溜”,也不提章学诚的辨正“古之贤女,贵有才也。前人有云‘女子无才便是德’者,非恶才也”^③,真正娶了才女的男性,常常一有机会就暴露出“誉妇癖”,在朝鲜人面前更是夸耀不已。洪大容《干净衿笔谈》记载了一则与潘庭筠、严诚的对话,潘夫人能诗,有《旧月楼集》,潘庭筠在询问“东方妇人能诗乎”之后,遂情见乎辞云:“中国亦少,而或有之,仰之若庆星景云。”^④“庆星景云”乃祥瑞之征,是家国有道的标志。后来引致李德懋的艳羡不已,“闺庭之内,载唱载和,真稀世之乐事”^⑤,故远道修书以求其集。但这样的行为也出现在东亚正式外交场合(已见上文),外交是本国政治的向外延伸,所以女性作品在东亚的环流

①[美]包弼德著,赖芸仪译:《我们现在都是国际史家》,《思想史》1,台北联经出版事业股份有限公司,2013年,第246页。

②《女性史:中世纪卷》,第1页。

③章学诚著,仓修良编注:《文史通义新编新注》,第312—313页。

④洪大容:《干净衿笔谈》,《湛轩书·外集》卷二,《韩国文集丛刊》第248册,第136页。

⑤李德懋:《青庄馆全书》卷十九,《韩国文集丛刊》第257册,第264页。

也就被赋予了政治性。可以再举一个典型事例,康熙三十四年(朝鲜肃宗二十一年,1695),“敕使求古今诗文及《东文选》《兰雪轩集》,崔孤云、金生、匪懈堂、竹南笔迹”^①,《兰雪轩集》是唯一的别集。“征书”形成的女性作品的环流,不正是政治行为造就的结果吗?显然,科尼基强调,东亚女性的书籍流变轨迹中,“商业考量占据主导地位”^②,这个结论是偏颇的^③。

从佛教的角度看,科尼基以“许多西方女性书籍都融入了基督教的道德观”为对比,指出东亚女性书籍“缺乏宗教元素……佛教毫无地位”,其结论就是“在东亚商业出版的女性书籍中,佛教主题几乎完全缺失”^④。这个结论貌似合理,却无视中国和朝鲜半岛历史上大量的比丘尼、女居士和女信徒的存在^⑤。成为尼姑需要资格审查,从唐代开始,“指定考试的经卷,唐宋均用《妙法莲华经》……中国僧尼的度牒制度,到清朝乾隆三十九年(1774)才废止”^⑥。所以,《妙法莲华经》(简称《法华经》)就是适合女性的佛教典籍,无需另外制作别的替代品。这在唐代以前就已经如此,梁释宝唱撰《比丘尼传》,无数次写到尼众在出家前或出家后诵《法华经》。其中最吸引女性的是观音信仰,所谓《观世音经》或《普门品》,全称为《观世音菩萨普门品》,是《法华经》第二十五品。诵读《法华经》或单诵《普门品》,就成为有佛教信仰女性的日常行为。佛教主题非但没有缺失,而且贯彻在平常生活中。

我之所以想补充这样的综合论述,意在表明,性别仅仅是也只能是考

①《通文馆志》卷九,民昌文化社,1991年,第139页。

②*The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450–1850: Connections and Comparisons*, p. 297.

③女性书籍的印刷,多数非“官版”,而是坊刻或家刻,其中“坊刻”部分或含有商业考量。另外在书籍贸易中,也有一些是女性作品集。但如果将政治的、道德的、文化的和商业的因素综合起来考察,“商业”的作用只占很小的比重,何况商业现象本身也是由背后的政治、道德、文化因素决定的。

④*The Book Worlds of East Asia and Europe, 1450–1850: Connections and Comparisons*, pp. 297–298.

⑤即以唐代为例,正如陈弱水指出的:“佛教很多信众是女性,就有传记性质的墓志所见,女性信佛的比例远高于男性。”(陈弱水:《唐五代女性的意义世界——兼顾基层与菁英的考察》,《中国历史与文化的新探索》,台北联经出版事业股份有限公司,2021年,第417页)

⑥蔡鸿生:《尼姑谭(增订本)》,中西书局,2020年,第14页。

察问题的视角之一,因为女性并不是生活在《西游记》中的“女儿国”或皮桑笔下的“妇女城”中,我很赞同弗雷斯和佩罗的看法,“‘女性史’的说法过于简单了……它也必须是一部男性史、两性关系史、两性差异史”^①,所以我们更需要多重视角。这既是理论的,也是经验的。

既然谈到经验,我们就应该认识到,具体案例对普遍论述、分析局部对阐明整体来说是至关重要的。本文所举的例证,大多呈现为“差异”的特征,因为它们长期处于被遮蔽的状态。在不同文明的接触交流中,以某种“同”抹煞各种“异”,很容易使某种普遍性取代各种特殊性,这个世界将变得单调而苍白。但无视其“同”,一味求“异”,也将导致自身永远处于某种“特殊”的存在,无法由特殊性转化为普遍性,也就无法真正对人类作出较大的贡献。了解差异和特殊性,正是为了追求更好的、更富有兼容的共性和关联性。只有朝着这个方向努力,“民族的”才可能又是“世界的”,“中国的”才可能又是“人类的”。而这样的为学之境,正是值得我们期待向往的。

【作者简介】张伯伟,南京大学文学院教授。研究方向:中国诗学、域外汉籍。

①[法]热纳维耶芙·弗雷斯、[法]米歇尔·佩罗:《序:秩序与自由》,《女性史:革命与战争时期卷》,第5页。