



赣文化研究

JIANGXI CULTURE STUDIES

南昌大学江右哲学研究中心 编

2007

14

江西出版集团·江西人民出版社

赣文化研究

2007 年
(总第 14 期)

南昌大学江右哲学研究中心 编

南昌大学“十一五”“211 工程”重点建设学科“赣学”子项目
江西省高校人文社会科学重点研究基地南昌大学江右哲学研究中心
共同资助

南昌大学江右哲学研究中心 主办
南昌大学赣文化研究所 承办

江西出版集团·江西人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

赣文化研究/杨柱才主编. —南昌:江西人民出版社,
2008. 12

ISBN 978 - 7 - 210 - 04028 - 6

I. 赣… II. 杨… III. 文化事业—研究—江西省—期刊
IV. G127.56 - 55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 214246 号

赣文化研究

杨柱才 主编

江西人民出版社出版发行

南昌市红星印刷有限公司印刷 新华书店经销

2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:14.75 字数:395 千

ISBN 978 - 7 - 210 - 04028 - 6 定价:38.00 元

江西人民出版社地址:南昌市三经路 47 号附 1 号

邮政编码:330006 传真:6898827 电话:6898893(发行部)

网址:www.jxp-ph.com E-mail:jxp-ph@tom.com web@jxp-ph.com

(赣人版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换)

《赣文化研究》编辑委员会

顾 问	潘际奎	蔡仁厚	陈正夫	陈 来	邵 鸿	彭新元
主 任	郑克强					
副 主 任	谢明勇	詹世友	张来芳	杨柱才		
委 员	郑克强	陈东有	谢明勇	王德保	宋三平	文师华
	詹世友	黄细嘉	张来芳	杨雪骋	段晓华	万芳珍
	杨柱才	苏树华	黄志繁			

《赣文化研究》编辑部

主 编	杨柱才					
执行主编	张来芳					
副 主 编	杨雪骋	段晓华	万芳珍			
编 辑	张来芳	杨雪骋	段晓华	苏树华	万芳珍	
	王令策	喻剑庚	黄志繁	杨柱才	张 嵘	

联系地址 中国江西省南昌市红谷滩新区学府大道 999 号
南昌大学江右哲学研究中心

邮政编码 330031

Fax 0791-3969356 Tel 0791-3969356, 8304709

E-mail jyzxnc@163.com



目录

江右思想家研究 / 1

- 论儒学研究的普遍性和地域性问题 陈 来 / 3
- 李退溪对罗整庵理气论的批评 林月惠 / 28
- 东廓邹先生年谱简编 王伟民 / 60
- 聂双江良知学研究——从建构的历程考说起 朱湘钰 / 74
- 李觏经世思想与颜元经世思想之比较分析 金 霞 / 95
- 胡庐山学旨、行实及著述略述 张昭炜 / 107

江西名人研究 / 135

纪念欧阳修诞辰1000周年

- 刘诗与宋调 刘德清 / 137
- 周必大论欧阳修 黄惠运 / 150
- 欧阳修与宋代江西世家交往略论 赖华先 / 158
- 欧阳修与王安石第一次诗歌互赠误读的辩正 陈冬根 / 171

纪念杨万里诞辰880周年

- 杨万里哲学的诗化 曾华东 / 185
- 论杨万里的忧国爱民思想 黎清 / 211
- 新中国成立以来杨万里研究综述 刘双琴 / 225

纪念陶渊明逝世1580周年

- 再论陶渊明始家宜丰 宜丰县陶渊明研究会 / 248

江西女性文学研究 / 291

- 江西历代女性词创作管窥 罗春兰 张洁 / 293
- 感人的闺音 多彩的旋律——清代江西闺阁诗人创作述略 潘永幼 罗春兰 / 309



- 素菊花开何处香——“九江四范”之范淑 江海 / 317
- 江西古代文献研究** / 327
- 现代古典文献学家汪辟疆 龙小军 / 329
- 中国目录学史上的“开新”之作 袁丽 / 339
- 南昌新风楼藏书目简编之一 王令策 / 345
- 江西的“小四库”——胡思敬辑《豫章丛书》 谢苍霖 / 355
- 书香氤氲的凫鸭塘——龙榆生先生的家学渊源 刘经富 / 359
- 卓越的地理学家李荣陛 谢秀眉 / 367
- 江西宗教研究** / 377
- 析良价《五位君臣颂》的理事无碍观——纪念曹洞宗创始人
- 良价诞辰1200周年 胡水凤 / 379
- 高安信民朝谒——江西福主许真君 毛礼镁 / 388
- 明清之际江西曹洞宗支溯源 段晓华 / 398
- 女始祖崇拜考——新干(淦)商墓伏鸟双尾虎形器新探 王水根 / 408
- 赣山,赣水,赣人** / 417
- 南昌赋 宗九奇 / 419
- 南昌城市沿革 宗九奇 / 425
- 袁信国公谏 张友茂 / 426
- 文天祥赋 张友茂 / 428
- 同学·年轮——为江西大学(今南昌大学)哲学系八七届同学
- 毕业20周年聚会作 詹世友 / 430
- 往事漫忆·我的同学·柜生 杨雪骋 / 432
- 三清山阳光海岸记 杨雪骋 / 436
- 宜丰洞山杂记 张来芳 / 438
- 宝鼎“雄魂”诞生记 张嵘 莱荒 / 448
- 书评与简讯** / 453
- 三十载情缘,又作四梦园中一枝春——评邹自振《汤显祖与玉茗四梦》
- 尹蓉 / 455
- 从“美丽的古典”走向“青春的现代” 罗伽禄 陈伟铭 / 460
- 后 记** / 467
- 更正启事** / 468

江右思想家研究



论儒学研究的普遍性和地域性问题

陈来先生南昌大学讲演
(2007年10月18日)

南昌可以说是第一次来吧。什么叫“可以说”呢？其实30多年前我来过南昌，停过一两天，不过，那个时候我还没从事哲学这一行的研究。大家如果对我有点了解，就知道我以前是学地质学的。1975年9月我曾经过南昌，那个时候，要通过九江到九江对面的湖北黄梅的一个地质队去，到那去做一些实习调查。现在一晃就30多年了，以前的印象不是很深，只八一广场还有点印象。现在发现南昌完全变了，特别是我们的这个校园，这个新校区，可以说是叹为观止吧！面积这么大，建筑这么漂亮，校园这么安静，大家有这么好的学习条件，比北大、清华的学生幸福多了。很羡慕你们校园的新区建设条件，当然了，光有硬件条件还不够，还要发展学术研究，要发展本科和研究生教育。今天的这个题目，也是和人文教育有关系的。我想，今天在座的可能不都是哲学系的同学，也有广义的对人文学、人文教育，对传统文化有兴趣的同学。

我先把题目再讲一下，题目是“论儒学研究的普遍性和地域性问题”。这里所讲的儒学研究的普遍性和地域性，我是专就中国的历史文化而言。也就是说，我们所讲的儒学，是讲中国的儒学，不涉



及中国之外;这里所讲的地域性,也是指中国内部的地域而言。广义地来讲,日本也有儒学,韩国也有儒学,这里不涉及东亚的大的地域分别。我这里所讨论的儒学的普遍性,是讲儒学的思想的普遍性。思想的普遍性,我想有两个基本的意义,一个是思想传播的空间的普遍性,传播的空间有多大,另一个是关于思想内涵的普遍性。而一种思想是不是有地域性,主要是看思想内涵和地域因素有没有一种有机的关联。另外,一种思想有没有普遍性,要看这个思想有没有面对普遍的问题,比如说,在普遍意义上对政治的、社会的、历史的、文化的、人生的问题提出思考,有普遍的思考就有普遍性。普遍性与地域性两者之间是互相联系的,因为任何思想的发生、提出,总是在一个地区开始,传播的范围会受到一定时代传播网络的制约,另外它也会受制于思想的普遍性的内在因素的这种制约,这是从传播的角度来看。因此,我们大体上可以说,一种思想、一种学术在一定程度上可以反映出它的内涵的普遍性大小和可普遍化的能力的大小。这是一个开场白,把题目给大家作一个简单的介绍。

一、儒学研究领域的普遍性与地域性问题的由来及影响

下面我们先谈第一个问题,先把这个问题的背景简单地提一下。关于文化的普遍主义和特殊主义、关于文化的统一性和差异性、关于文化的同质性和地域性,这样一些对比性的范畴,本来不是产生在儒学研究的领域里头,从学科来讲,是人类学思考所特别关注的。人类学普遍主义者主张,人类学的目的就是要发现人类共同的结构和普遍的规律,这是人类学里的普遍主义。人类学的另外一派是历史特殊主义,它是强调各种不同的文化间的差异性,主张人类学应该做具体的、细微的田野个案考查,要注意避免宏大的普遍性的建构。人类学有这样两种观点。如果要从历史上展开的情况来看,20世纪60年代,人类学中的结构主义盛行,结构主义的出现曾经使人类学的普遍主义比较流行,而且结构主义的方法影响到



整个人文社会科学的方法论的取向。到了 70 年代以后,越来越多的人开始反省人类学,拒绝结构人类学的方法的主导和主宰,开始试图寻求研究文化与社会的一些新的途径。比如这个时期,分别兴起于英美的象征人类学和阐释人类学,都是对结构人类学的一种挑战,一种回应。象征人类学和阐释人类学从理论的根源上来讲都是受到 19 世纪的德国新康德主义哲学家狄尔泰的影响,强调社会科学与自然科学不一样,自然科学是要达到普遍性、普遍化的结论,但社会科学应该发现个人和族群的一些独有的精神品性。就这两个材料来讲,象征人类学是侧重从仪式的象征性去解释去把握一种特定的文化和社会秩序的再生产;而解释人类学,我们也叫阐释人类学,它是受到韦伯的社会学的影响,是把文化看做是人类自己编织的意义之网,它是和意义贯穿在一起的。因此,从解释人类学的角度来看,人类学的文化研究不是要寻求一种普遍规律的一种科学,而是寻求意义的一门解释学。解释人类学的代表就是吉尔斯,有人说吉尔斯的学术目标是要建立一种文化符号学理论。但我们要注意,吉尔斯的文化符号学跟结构主义的符号学是不一样的。结构主义的符号学是从建立人类的共同的文化心理结构方面来努力的。吉尔斯的理论的一个特点是,他所关注的所面对的是地方性知识,由于他所面对的是地方性知识,所以他不关注不寻求可以通约为某种共同语法的普遍规则。所谓地方性知识这个概念,意味着一个地方所独享的一套知识文化体系,是由这个地方的人民,在长期的生活和发展过程中,所独自生产、享用、传递的这样一个知识文化体系。当然,它和这个地方的人民的生存、生活、历史是密不可分的。因此,照这样一种注重地方性知识的解释人类学的角度来看,一个人类学家要了解一个地方的文化,一定要进入一个地方性知识的内部,这样才有可能理解地方性知识。这样一来,一个人类学家要研究某一个地方,必须在这个地方生活很多年,学习当地的语言,用当地的语言和当地的人民交流,去了解它。在这样一种观点引导下,人类学里边相对主义和特殊主义的观念就慢慢占了上风,今天人类学中的相对主义和特殊主义也就成了主导潮流。这是人类学关于



普遍性与地方性的一种讨论。另外,如果从文化社会学的角度来看,什么是文化呢?文化是人们适应其周遭的环境的产物。不同的地域共同体,它所面对的是不同的生存和生活环境,因此文化以区域来划分的话,就有文化地域的差异,地域差异也就表明生活环境的差异。从文化社会学的角度来看,在传统的乡村社会里面,一个地域的文化往往很难成为其他的地域共同体所能够共同享有的文化。这是从传统的乡村社会来讲。当然,一个现代的如美国的乡村社会,它的地域因素可能就减少了。那么,为什么一个地域的文化往往难以成为其他地域共同体所共通、共享的文化呢?根源当然是交往的不发达,传统的乡村社会缺乏流动性。当然,在传统社会包括传统的乡村社会,各个地域的文化不是没有相互影响,在某种程度上也有一些相互影响、相互传播,但总体来讲这种影响和传播在广度和深度上受到相当程度的制约。这是关于文化社会学的观点。

好了,我们现在转回到我们的本题。上述的社会科学里面的这些有关普遍性和地方性的论说,不仅仅在自己的学科里面有影响,而且不断地影响到历史研究和思想研究,特别是思想文化研究。对有关地域或者地域性的关注,在最近的20年里头,可以说是特别发达,尤其是在美国的研究里头。这种关注也很自然地延伸到对中国历史文化的研究,当然包括对中国儒学的研究。从20世纪80年代开始以来,在国内国外都出现了关于儒学的地域化的研究和从地域研究切入近世儒学研究的新动向。今天我所谈的儒学的普遍性和地域性,其实更集中在儒学研究的普遍性和地域性的问题,是针对20世纪80年代以来在儒学研究里头所出现的关于普遍性和地域性的一些问题和困惑。80年代以来出现了关于儒学地域化的研究的动向,不仅如此,当代所谓的地域研究,并不仅仅是在描述的对不同地域的历史文化加以比较。我们看晚近关于中国历史文化的研究,特别是关于地域历史文化的研究,还有另一重的意义,就是要把思想文化在某些地方的发展追溯到这个地区的社会经济结构,因此这种地域性的研究不仅仅是描述一个地方和另一个地方的差别,还倾向于把一个地方的文化追溯到这个地方的政治经济结构



上,这种研究的取向和动向就不仅仅是把儒学和儒学研究地方化,而且倾向于把一个地方的思想学术文化脉络化,这样,儒学的研究就变成地方社会史的研究。这是晚近以来在美国、日本,甚至台湾所看到的很明显的动向。应当说,重视地域性的观点,一般意义上说,我们是赞成的,我们认为这种观点也是合理的。尤其在人类学的研究里头,地域性的研究非常重要。不过,在思想史的研究里头,在思想史的儒学研究里头,问题就比较复杂,要加以分疏。如果我们从社会学的观点,就是关于大传统和小传统的分别来看,我们可以这样说,小传统的地域性比较强,大传统的内容往往是以超越地域性的普遍性内涵为特征。特别是要注意地域性是一个相对的概念,它有大也有小,如果从空间的范围来看,大和小可以有完全不同的意义,地域空间大小的量的规定与地域性的意义有很大的关系。比如说儒学的观念,在世界历史文化的范围来看,可以说是东亚地域的文化,但是从中国的范围来看,就不能说儒学是一种地域的文化。这就有一个相对的意义。又比如,目前有关中国历史文化的地域研究或者地方研究,所谓地域性或地方性的单位,往往是传统所谓州县一级,比如专门研究余干,专门研究赣州,这就是关注州县一级。就人类学、民俗学的研究来看,州县已经是很大的单位。可是就儒学大传统来讲,州县就是很小的单位。如果仅仅研究一个县的儒学,那就是太小的单位了。这一点,我们从经验也可以有所了解。另外,古代地域性特色的相对性,还在于跟传播条件有关系。古代某些文化的地域性色彩好像很明显、很突出,但是它的内涵并不仅仅限定在地方性的区域里头,而是说它的传播条件受到限制。有些所谓地域性文化,它的内涵并不见得没有普遍性,或者普遍意义较小。这是我们需要引起注意的。总而言之,从背景上来看,在晚近的国际汉学的领域里头,当然也影响到我们中国的学术研究里头,有一种倾向,就是比较强调、比较偏重儒学研究里头小单位地域的重要性。这是最近一二十年我们所看到的一种现象。而比较忽视儒学风格的同一性、同质性,比较忽视儒学思想的普遍性,这是值得我们注意和检讨的。我的报告的背景和针对的问题就是这样的。



这是第一点。

二、礼乐文化是儒学产生的重要条件， 儒学从一开始就是超越地域的普遍性学问

关于第二点，刚才我们说到人类学家非常重视地方性，重视小单位、小地域的研究。那么，为什么会这样呢？理由也很明白，就是很大程度上与人类学所研究的对象有很大的关系。人类学所研究的对象大多是原始的部落文化，或者民俗文化。但是，如果不加分析地把一些人类学的概念运用到思想史的叙述里，那也会出现问题。比方说格尔兹有一个著名的概念就是“地方性知识”，他有一本书就叫《地方性知识》。如果我们随意把地方性知识的概念运用到思想史的叙述，有的时候就会出现问题。比如有学者借用人类学的观点，说儒学的历史就是从曲阜的地方性知识到儒学第三期的发展，儒学最早是曲阜的地方性知识，然后变成中国的，变成东亚的，以后再走向世界，第二期的发展是到东亚，第三期的发展是走向世界。这种说法把儒学看做曲阜的地方性知识，曲阜当然是孔子活动的一个主要区域。提出这种观点的学者也承认，儒学是具有普遍性意义的地方性知识，也就是说儒学虽然是地方性知识，但也具有普遍性。但是，严格说来，把孔子思想或孔孟思想称做地方性知识，从历史的发展来看，是不恰当的。孔子是春秋末期鲁国曲阜的人，但是孔子不仅仅在地理上是鲁国的人，如果从族裔来讲，孔子的祖先是殷人。孔子思想的意义正在于超越了他的地域和族裔，超出了鲁国，也超出了殷人后裔的范围，他提出了一种具有普遍性的道德认识，一种具有普遍性的人生真理，这是孔子思想的内涵。而且就孔子本人来讲，他的文化意识是自觉地承继夏商周三代中原文明的体系，孔子并不是只看到鲁国这个地方，孔子的文化意识一开始就是继承三代中原文明，这是孔子终身的一个强烈的使命。这样一种文化意识，并不就是限定在曲阜。而孔子的思想内涵是继承夏商周三



代中原文明而来的,孔子是在全黄河流域的场景和 1500 多年的文明历史长河中来确认他的文化认同。从这一点来讲,孔子的思想从一开始就不是曲阜的地方性知识,而是致力于继承整个周代的礼乐文明。从这个方面来讲,孔子本身就是超越了曲阜和鲁国的地方性,是对夏商周以来华夏文明整体的继承。举这个例子,也是为了说明人类学的概念不可以随意地不加分析地运用到思想史研究的领域。

就孔子所处的春秋时期来看,各诸侯国的政治和文化的发展当然是有差别的,尤其是秦国、楚国,跟中原其他各诸侯国的差别更突出一些。但一般来讲,这种差别被看做是一种内在性的差别,是一种内在性的差距,就是各诸侯国都在礼乐文明的道路上走,但有一种先进与落后的差别和差距。到了孔子的时代,各个诸侯国在大传统上,都是在统一的东周礼乐文化的覆盖下,具体来说,在政治结构、宗教信仰、文字使用等方面,各个诸侯国都相当一致。比如说,《周易》、《诗经》、《尚书》都成为普遍性的经典,哪个诸侯国都是一样的,德性的范畴,比如“忠”、“信”,都大体一致。我们如果不从民俗学的角度来谈,而是从大传统的角度来看,可以说春秋各国在大传统上面,从宗法制度和礼乐文明来看,是高度一致的。这一时期离中原比较远的吴国和楚国也是一样,吴国的贵族已经饱受礼乐文化的浸润。《左传》(襄公二十九年)记载,吴公子季札,到鲁国去,他所体现的在礼乐方面的知识和修养非常高,绝不低于任何中原的贵族。而《国语》(《楚语》)里面记载的楚国贵族在教育、教养方面所使用的教材,跟中原的礼乐文明也是高度一致的。所以,周代的礼乐文明在常态系统是超越地域性的。在这个时代产生的孔子儒家以继承周文化为使命,在文化历史上也是超越地域的。事实上,当时的墨家、道家、法家,他们的思想也是针对整个周文化的变化或衰微而提出的超越地域的政治主张。墨家、道家、法家都不仅仅是地域性的文化。因此,儒家、墨家、道家、法家等诸子百家都是提出超越地域的政治主张、社会规划、人生意义。以前历史学家一直都认为,战国时代楚国这个地区的文化很独特,是以道家为主线



的文化。但最近几十年出土的文献证明,特别是20世纪90年代湖北荆门郭店出土的楚简证明,其实不是这样的。这些战国简帛文献证明,在战国前期的楚国已经大量流传而且保存了孔子和早期儒家的思想文献。楚简里头道家文献也有一部分,但还没有太多,这使得我们了解到,即使是楚国这样的地区,它的文化也具有多样性。而且,对于儒家文化在战国前期以至整个战国时代的广泛流传和影响,我们也有了新的认识。因此,郭店楚简所表明的早期儒家文献在战国前期楚国的流行,鲜明地告诉我们,儒家学说从一开始就是一种具有超越地域性的、普遍性的文化。春秋战国时期,在黄河流域、长江流域,文化的交流往来是非常密切的。对于这种交往的密切,以我们今天的了解,要比以前所知道的更明显。

事实上,孔子曾周游列国,并不是在曲阜一个地方呆着的,而且他的门下号称贤人七十二,弟子三千。这三千里头当然鲁国有不少,但也有远道从其他诸侯国来的,包括从楚国来的,这些各地的学者来到孔子的身边,跟孔子学习,回去之后就在各地宣讲、传承孔门的思想,这样一种文化的沟通、流动、传播,其本身表明了儒家学说具有普遍性的性格。而孔门从七十二子、三千弟子到他们的后学相互之间的往来学传(学习和传播),也成为以后中国文化当中儒家思想学术实现自己的普遍性的一种实践方式,到宋明时代就十分明显。因此,可以说,在战国时期儒家、道家、法家等各个思想流派在思想内涵上、在传播上都成了一种具有天下取向的学问,而不是地方取向,所以都不是地方性知识。再比如战国的“士”四处游走,向各国诸侯宣讲他们的政治主张、政治谋划,如果这种政治主张和谋划只是地方性的,就不可能到其他地方推销,这本身说明当时的百家之学都不能被看成是地方性的知识,百家之学的共同特点都是以天下作为他们自己学说的普遍化的空间。当然,地方性因素在古代有很多表现,不能抹杀。但是地方性因素对于大传统来讲,它的体现往往表现为促进某一种思想发展的条件,而不是说一种思想只具有一个地方的适用性。比如,相比较来说,齐国的文化在战国比较有利于产生一种功利主义的思想,秦国比较有利于出现法家思想。



儒学也是一样,儒学在各个地方的发展条件也不一样,鲁国的儒学发展有它的特色,齐国的儒学又有它的特点。但我们提出这些特点并不是说,功利主义的思想、法家、儒学只是在齐国、秦国、鲁国的地域才具有地方性的适用性,不是仅仅具有地域性的意义和实用性。百家之学基本上还是以思想的内涵和内容来划分,不是以地域来划分。

到了西汉时期,司马谈讲六家要旨,从思想系统本身来分论六家的不同,完全没有提地方性、地方因素的问题。应该说,儒学发展的地域性始终也是和儒学发展的统一性联系在一起的,地域性和统一性始终是联系在一起的,是不能分开的。当然,儒学在各地的传播、发展及发展的特色可能有所不同,比如说战国时期儒家的易学,鲁国的易学、齐国的易学、楚国的易学,各自的发展确实有所不同,但这种地区的不同发展主要是受各地的文化传统的影响,并不能归结为各个地方的经济结构、政治结构的不同,并不是说鲁国、齐国、楚国的政治、经济结构根本不同才造成这样的结果。所以,问题不在于承认不承认地域性的因素,地域性因素当然要承认,而在于我们怎样理解、认识、掌握地域性对于思想学术的意义这个方面。这是我们要重点讨论的一个方面。某一个地方所特别发展的学术流派,是有益于这个地方的一些文化发展条件,但这不等于说这个学术流派跟这个地方的政治和经济的社會基础一定是有机地关联在一起。

从战国以后的历史来看,西汉设立五经博士,儒学经典的地位为国家所确立。儒家的五经在先秦是在社会的层面为大家所接受的,到汉代是国家所承认和确立的经典体系,成为全国的文化权威,全国的意识形态的标准。在这样的情形下,全国各地的人士都必须学习儒家传承的典籍,才能进入仕途,或者取得地方性的声誉。从汉代到唐代,儒家经典的学习和传授有一个确定的形态,就是经学,经学成了这个时代儒学的主导形态。包括主张儒学地域化的学者也承认,两汉是儒学统一性话语的时代。从政治、文化的结构上讲,从秦到汉有一个条件更促进了这种发展,就是秦汉以后统一的