

国 学 新 视 界 学 术 丛 书

Chinese History and Culture from the
Perspective of Spirit

精神视域下的中国历史与文化

张和平 著



厦门大学出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

精神视域下的中国历史与文化

Chinese History and Culture from the
Perspective of Spirit

张和平 著



厦门大学出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

精神视域下的中国历史与文化/张和平著. —厦门:厦门大学出版社, 2018.1
(国学新视界学术丛书/刘泽亮等主编)

ISBN 978-7-5615-6786-9

I. ①精… II. ①张… III. ①文化史—研究—中国 IV. ①K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 293139 号

出 版 人 蒋东明
责任编辑 文慧云
装帧设计 李夏凌
技术编辑 朱 楷

出版发行 厦门大学出版社
社 址 厦门市软件园二期望海路 39 号
邮政编码 361008
总 编 办 0592-2182177 0592-2181406(传真)
营销中心 0592-2184458 0592-2181365
网 址 <http://www.xmupress.com>
邮 箱 xmup@xmupress.com
印 刷 厦门市万美兴印刷设计有限公司

开本 720mm×1000mm 1/16
印张 21.75
字数 350 千字
插页 2
版次 2018 年 1 月第 1 版
印次 2018 年 1 月第 1 次印刷
定价 78.00 元

本书如有印装质量问题请直接寄承印厂调换



厦门大学出版社
微信二维码



厦门大学出版社
微博二维码



目 录

引言	1
----------	---

卷一 神话篇

神话隐语与天道模式	
——“黄帝四面”之谜的再解读	13
神话的文化解读	
——从“涿鹿之战”看中国文化的内在矛盾	33
伏羲考论	
——古代神话、道家哲学与中国文化通说	57
说“𤝵”	86

卷二 文化篇

方圆发微	
——关于中国传统文化的一点刍见	99
文化：在两种相反方向力的作用下发展	111
从人的生命本质看文化的文饰功能	123
美与丑、善与恶的共存及其流变	
——从戏曲小说的世界看晚明人文思潮的精神指向	136
意图性及其表象	
——生命意志、文化风俗与人的类特征	154

卷三 思想篇

“身在纷扰中,心在纷扰外” ——“天籁”新解	173
“格物致知”释论	190
《管子》惠民思想蠡测	209
“天无弃物,人无弃人” ——礼义背后的“天道”之思	222
试论孟子思想的民族属性	237
释“以明” ——兼论“以明”与庄子哲学	245
孔子“知之为之”句新解	260

卷四 历史篇

从韦伯的社会学假说看资本主义萌芽与清代中国社会	271
试论价值理性视野下晚明社会的经济人文与经济生活	287
晚明人文思潮的性质及其社会导向	304
“粮长之役”与明中前期社会风气的崇俭黜奢	317
“一条鞭法”与晚明社会的奢靡之风	331
后 记	342





引 言

匆匆之间，与历史学打交道已有三十余载。说来惭愧，虽然没少跟“历史”打交道，却时常会有这样一种奇怪的感觉：似乎“历史”就近在咫尺，却始终无法与“历史”发生真正意义上的“亲密接触”，其情形犹如希腊神话中的坦达努斯，尽管身处齐肩深的水中，却始终喝不到一滴水。“著书都为稻粱谋”，人生在世，“为稻粱谋”本不为过，但“都为稻粱谋”就有问题了，而作为一个学术人，那问题就更大了。这些年来，为了应付各种各样与个人利益挂钩的考核，感觉自己就像是在玩“打地鼠”游戏，手拿锤棒等待着随时可能冒出来的鼠头，哪儿有鼠头就往哪儿砸，动作固定得近乎机器。

但话又说回来，人的生命毕竟是一个“身心”综合体，面对自己“都为稻粱谋”的现实处境，“身”固然已经是“身不由己”了，但“心”毕竟还是可以“心有不甘”的。闲来无事，偶尔翻阅这些年来我所写的学术论文，尽管其中有不少已经不忍再读了，但有些现在看起来似乎还是有可观之处的。这或许也就表明，我的“心”并没有被我的“身”彻底绑架，它还是有它自己的追求的，表现为它对“历史”依然还保持着一份“关怀”，对与“历史”实现“亲密接触”依然还心存执念。当然，怎样才算是与“历史”发生了“亲密接触”，这在不同的人那里答案或许是不一样的。就个人而言，由于我是学习中国历史的，因此我对这个问题的看法是：撬开了有关“中国性”问题的内核，就应该算是与中国历史发生“亲密接触”了。也正是因为有这样一个基本的看法，故而这些年来，真正困扰我的问题其实只有一个——历史，什么才是中国的？

基于比较历史学的视角，人们总能发现，中国历史上存在着大量具有“现象级”意义的历史现象，这些现象虽未必为中国所独有，但却一定以中国的为最典型。这些历史现象一旦被转化为相应的历史问题，其中就包括：中国传统社会为什么是一个“人治”社会？中国古代科技文明为什么会呈现高开低走的格局？中国古代历史为什么会呈现周期性循环？中国的资本主义萌芽为什么长期萌而不发？中国传统社会为什么存在“死的拖住活的”“既

早熟又不成熟”的问题？中国古代主流思想形态为什么必然会是儒家和道家？等等。这些问题单个地看，似乎都是一些互不相干的问题。其实不然，因为它们背后都毫无例外地涉及一个“中国性”的问题，或者说，一旦将它们置于“中国性”的视域下，它们原本就是同一个问题。那么，“中国性”又是什么？如何去认定“中国性”？它究竟是以何种形态存在的？这些都是我想要与中国历史发生“亲密接触”所必须解决的问题。

似乎就在我与历史学打交道不久，我就已经意识到，“中国性”只有在一个“精神”的层面上才有可能揭示出它的全部真相。这种“朴素”的想法随着我研究工作的不断推进，变得越来越坚定，尤其是当我发现马克斯·韦伯通过对东西方民族不同“精神气质”的分析，成功解决了“为什么资本主义萌芽在东西方国家会有不同命运”的问题之后，我便更加坚信：有关“中国性”的问题归根到底乃是一个“精神”的问题。为了说明“中国性”的问题归根到底是一个“精神”的问题，以及“精神”对于历史真相所具有的巨大诠释力，这里不妨对马克斯·韦伯的相关研究做一简单回顾。

20 世纪，资本主义萌芽问题之所以一度成为中国学术界的热点，是因为人们普遍怀有这样一个朴素的愿望，那就是人们要通过“扎实”的研究进而以确凿无疑的“史实”证明：中国历史的发展并没有脱离人类历史发展的一般规律，故而，既然西方曾经出现过资本主义萌芽，那么中国也绝不例外。这样，一场以寻找确凿无疑“史实”为目标的研究便轰轰烈烈地展开了。研究的结果是，中国历史果然没有“辜负”人们的“期望”，具体表现在：人们从中国历史中（尤其是明清时代）找到了大量足以“证明”中国也存在资本主义萌芽的“史实”，比如手工作坊与雇佣劳动的出现，商品经济的活跃，“人”的被重新发现，思想领域里的“新气象”，趋利的欲望和享乐主义的盛行，等等即是。那么，这些大量的“史实”到底能说明什么问题呢？它们能被说成是与西方资本主义萌芽同样性质的东西吗？就“史实”本身言，完全可以这么说，甚至从某种程度上说，情况可能比这更乐观。的确，事实一方面固然如人们所经常强调的那样，资本主义萌芽在中国确实遇到了诸多不利因素，诸如生产上小农业和家庭手工业的牢固结合，流通中市场的狭隘性和自然经济的优势地位，分配上地主、商人、高利贷者的三位一体，还有上层建筑领域



中的种种不利因素^①,等等;但另一方面,我们也不能忽略资本主义萌芽在中国的诸多有利因素,这便恰如马克斯·韦伯曾多次提到的那样:“通常被看作西方资本主义发展的一些障碍,如封建领主约束、缺乏金本位制和地主制、对贸易的限制和垄断……在中国的几千年中并不存在。”“中国有安定和平,有商品贸易自由,有居住迁徙自由,有生产方法的自由,对工场主的热情也未加限制。”^②因此他认为,如果仅仅只是从上述角度来讨论资本主义在中西方所遇到的困难与机会,就很难断定资本主义最终将在哪里率先取得成功,甚至就某些方面而言,它在中国获得成功的概率或许还更高一些。这也就是说,如果让“史实”自己“开口说话”,那它就完全有可能“说”出这样的“话”:中国将先于西方国家进入资本主义社会,因为资本主义萌芽在中国较之在西方国家显得更有“生命力”。

“史实”自己“开口说话”固然有可能“说”出一个天大的谎言,但如果我们就此认为“史实”是不可靠的,那就大错特错了,因为治史者若不据史立论,又能据何立论呢?其实,“史实”是完全可以“说真话”的,但必须有人来“监督”它,从而,“监督史实说真话”也就潜在地构成了史家的最大使命。那么,史家又是靠什么来进行“监督”呢?回答是:史家是靠“识”或“识度”来进行“监督”的。在史家众多的“识”或“识度”中,马克斯·韦伯显然最看重这样一种“识”或“识度”,即将“史实”有效地纳入一个“精神”的视域。而他所说的“精神”既可以外在地将其视为一个民族的“文化精神”,也可以内在地将其视为一个民族的“精神气质”,两相比较,马克斯·韦伯显然更看重后者。正是从这种“(时代)精神气质”出发,马克斯·韦伯在他的《新教伦理与资本主义精神》一书中提出并验证了一个著名的社会学假说,即:透过任何一项事业的表象,可以在其背后发现有一种无形的、支撑这一事业的时代精神力量;这种以社会“精神气质”(Ethos)为表象的时代精神,与特定社会的文化背景有着某种内在的渊源关系;在一定条件下,这种精神力量决定着这项事业的成败。而作为这一社会学假说首先要考察和验证的,也就是所谓的资本主义精神:“西欧资本主义的产生是以表现在欧洲宗教改革后的新教

^① 参见许涤新、吴承明:《中国资本主义发展史》(第一卷),人民出版社1985年版,第673~710页。

^② 马克斯·韦伯:《中国宗教》,第249页,转自苏国勋:《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版,第155页。



伦理的‘资本主义精神’为支撑,这种精神是西欧理性主义发展的结果。”^①按照韦伯的看法,资本主义精神对于资本主义的产生、发展,较之其他众多与资本主义有关的因素都来得重要,其他众多因素或延缓或推进了资本主义的发展,唯有资本主义精神才是决定资本主义事业成败的关键。

那么什么才是真正意义上的资本主义精神呢?在马克斯·韦伯看来,它是一种特殊的“理性精神”,将其称为“形式合理性”或“工具合理性”精神皆可。依照韦伯的观点,这种“理性精神”可能有很多问题,它甚至可能会被人们指责为缺乏人性精神的精神,但它的确又被资本主义证明是合理的:“人竟被赚钱动机所左右,把获利作为人生的最终目的。在经济上获利不再从属于人满足自己物质需要的手段了。这种对我们所认为的自然关系的颠倒,从一种素朴的观点来看是极其非理性的,但它却显然是资本主义的一条首要原则,正如对于没有受到资本主义影响的诸民族来说这条原则是闻所未闻的一样确实无疑。”^②马克斯·韦伯注意到,伴随着西方的宗教改革,一种新型的宗教伦理在西方世界获得普遍认可,这就是马克斯·韦伯所谓的“新教伦理”。“新教伦理”所体现的“理性精神”恰恰就是“形式合理性”或“工具合理性”精神,比如新教加尔文宗的“预定论”就是最好的例证。按照“预定论”,个人的命运为上帝所先定,自己是否已经成为上帝的“选民”无从知晓,人只能依靠对全能上帝的绝对信仰而获得救赎,其他一切,包括各种烦琐的宗教仪式都是无济于事的。教徒只能以世俗职业上的成就,来核实上帝对自己的恩宠并以此证明上帝的存在,这也就意味着,职业将不再只是单纯的谋生手段,而更多地体现为“天职”:“上帝应许的唯一生存方式,不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德,而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。这是他的天职。”^③天职观落实在生活方式上,就是要求教徒过一种有系统、讲究方法的理性生活,努力摆脱非理性的感官欲望的驱使,通过自己所取得的职业成就来体现上帝的恩宠。因此对于一个清教徒来说,他最关心的并不是他的职业成就可能给他提供多少物质享受,而是通过上帝给他提供的成功机会来证明上帝对他的祝福,因为他的成功是上帝的意愿,甚至可以说是由上帝一手促成的:“如果谋生获利的活动

① 参见苏国勋:《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版,第2~3页。

② 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店1987年版,第37页。

③ 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店1987年版,第59页。

取得了成功,它则被看作是上帝对信徒劳动赐福的显示,也就表明了上帝对他的经济生活方式的嘉许。”^①但上帝对他的赐福只能表示他将因此而承担更大的责任:“仅仅为了个人自己的享受而不是为了上帝的荣耀而花费这笔财产的任何一部分至少也是非常危险的。”^②这不仅是因为无端的花费不利于资本积累,进而导致丧失更多的成功机会,还因为它必然会招致放纵懈怠,丧失积极进取的精神,淡忘自己的“天职”。因此无论在何时,作为一个严格意义上的清教徒,牢记以下的圣训是极其重要的:“你须为上帝而辛劳致富,但不可为肉体、罪孽而如此。”^③总而言之,源于“预定论”“天职观”的新教伦理,不仅造就了以勤勉、刻苦、节俭、营利为人生准则的清教徒,同时也由此营造了一种以“形式合理性”为内涵的精神氛围,进而逐渐将社会引入到非人格化(把人交给上帝、变成上帝的奴仆)、数字化(可计算性)、概念化、规范化、律法化以及注重方法和工具的新时代,这些都与资本主义的生产生活方式具有某种内在的亲合关系。这种时代精神正如马克斯·韦伯业已指出的那样,人们完全有理由指责它存在着众多不合理因素,但至少有一点肯定是合理的,那就是通过它即能够合理地组织资本和劳动,亦即通过严密的计算和使用合法的方式有系统地追求预期的利润,从而最大限度地满足资本主义发展的需要。

与“形式合理性”或“工具合理性”精神构成鲜明对比的则是“价值合理性”或“实质合理性”精神,也就是李泽厚先生所说的“实践理性”精神。自古以来,中国人所秉承的一直都是这种“实践理性”精神,即便在所谓资本主义萌芽出现的明清时期,也没有发生过类似西方国家那样的宗教改革或其他形态的“思想大变革”。“价值合理性”或“实质合理性”精神虽然是一种对人性异化具有很强“免疫力”的“理性精神”,但它的最大不足就是不利于资本主义萌芽的发展。因为按照马克斯·韦伯的理论,在“价值合理性”行动中,主观相信行动具有无条件的、排他的价值,它是一种不管后果如何、条件怎样都要完成的行动;而“工具合理性”行动则是指以能够计算和预测后果为条件来实现目的的行动。这两种行动类型的差异又直接导源于各自不同的终极关怀(ultimate concern),即前者以满足“人”的意志、欲望为意义中心,

① 马克斯·韦伯:《经济与社会》,第543页,转自苏国勋:《理性化及其限制——韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版,第124页。

② 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店1987年版,第133页。

③ 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店1987年版,第127页。

而后者则是通过“上帝”的召唤来表达其终极寄托。正是由于存在这样巨大的差异,才造成了这两种行动类型在对待金钱财富上所持有的不同心态。当然,假如在中国人身上所表现出来的“价值合理性”行动,只是由于它浪费了大量钱财从而不利于资本主义原始积累这一个方面的话,那它对资本主义的影响或许还不是致命的;更严重的还在于这种行动类型由于过多地强调了人(“人治”及“人本”)的逻辑,从而大大影响了资本主义发展的可持续性。因为我们知道,近代西方资本主义的快速发展是建立在纯粹形式的合理性基础之上的,即它需要具有行动可计算性的社会结构和社会心理机制,从而为资本主义的发展提供诸如律法化的法律及官僚制度、可计算性的经济行为方式以及资本主义对科学技术方面的要求等等“良性的”社会环境,而要实现这一切,关键就在于要最大限度地淡化人的逻辑并使物的(或即工具的、形式的)逻辑得以彰显。很显然,明清时期(亦即学界普遍认可的所谓中国出现资本主义萌芽的时代)几乎找不到任何有关方面的实证,而相反的例证却比比皆是。

值得一提的是,“价值合理性”与“工具合理性”并没有抽象的是非之别,甚至反而应该说它们各自都曾以鲜明的针对性,合理地存在于人类社会的不同发展阶段之中,亦即:“价值合理性”曾经为一切前资本主义社会甚至可能为一切后资本主义社会所信奉,唯独资本主义精神却只能在对“工具合理性”的信奉中才获得最为纯粹的体现。退一步说,“工具合理性”原则即便不是资本主义发展的唯一道路,起码也应该说它为资本主义的发展提供了一条捷径。因此我们完全有理由认为,把明清时期资本主义萌芽的实际存在状态及其发展方向置于“价值合理性”与“工具合理性”的基本框架中加以考察,这不仅是可行的,而且也是非常必要的。唯有如此,我们才不至于被“大量”的“史实”所误导,得出一个与历史真相完全相反的结论。

借助于一个“精神”的视域,马克斯·韦伯不仅帮助人们扫清了弥漫在资本主义萌芽问题上的种种混乱认识,也给我们提供了一个如何与“历史”发生“亲密接触”的绝佳例子。在这里,所谓与“历史”发生“亲密接触”,其意无非是指,我们不能撇开一个民族基本的“精神指向”去谈论一个民族的历史,从而得出一些似是而非的结论来。在学术界,这样的例子其实很多,比如李泽厚先生,他就从中世纪中西方国家大地主从城市移居乡村的相同“史实”中,读出了完全不同的“历史真相”:在中世纪西方国家,大地主鉴于城市生活“成本”太高,为逃避赋税不得已而移居乡村,从而过起了他们的“碉堡庄园”生活;而在同时期的中国,大地主则是因为要逃避城市生活的嘈杂和

喧嚣而“躲”到乡村去找“清静”，这就是具有“天人合一”精神背景的中国人与没有这种背景的西方人之间的本质之别。故而当李泽厚先生做出如下结论时，无论在气象上还是在格局上就和那些缺乏“精神”视域的史家大不一样：“中国地主士大夫的乡居生活与西方中世纪的碉堡庄园颇不相同，他们更多地与自然山水相往来亲近。自然不止是他们观赏愉悦的对象，而更是亲身生活于其中的处所。”^①

谈及依托“精神”的视域进而做到与“历史”发生“亲密接触”这个话题，我这里特别要提到傅衣凌先生。在学术界，不少人总是有这么一个印象，觉得傅先生的历史研究多侧重于个案研究、实证研究，甚至还有人为此而指摘他的研究有“堆砌史料”之嫌。对此，我要说的是，这些都是未能做到“同情地”（陈寅恪先生用语）理解傅先生的学术“用心”所致。其实，傅先生的研究自始至终都隐含着一个若隐若现的“精神”视域，只要我们细心体会，就能从他的研究中真切地感受到这一点。比如，当他谈及资本主义萌芽在中国的不利因素时，就曾提到中国人所一贯秉承的“吃光、用光、花光”的人生理念，而这种人生理念便是中国文化“现世精神”（或称“实践理性精神”亦可）的集中体现。又比如，当他认定中国封建社会是一个“弹性的封建社会”时，这一认定就与认定中国传统社会具有“人治精神”互为表里，因为一个“法治”社会总是呈现为一个“硬性的”结构，而一个“人治”社会总是富于“弹性的”或“柔性的”。再比如，当他将中国传统社会认定为“早熟而又不成熟”或“死的拖住活的”的时候，他的这一认定就与那些认定中国传统文化具有“自然主义精神”的学者产生了“神秘的”共鸣，因为他们都看到了中国传统社会存在熔“进步”与“落后”于一炉的现象。比如持中国文化具有“自然主义精神”这一观点的学者林语堂先生，就曾做过这样的表述：“中国模式的创造者们在文明（进步）与原始（落后）的生活习惯之中，维持一个不偏不倚的水平。他们干得如此漂亮，不是连他们自己都没有意识到吗？他们选择了农业文明，忌恨机械文明，喜欢简朴的生活，他们发明了各种舒适的生活方式又不被这些方式所束缚。他们在诗歌、绘画、文学中一代又一代地宣传‘回归自然’。”^②很显然，傅、林二位先生所指实际上乃是同一个“精神实在”，不同的只是傅先生从反面说而林先生则是从正面说而已——其实这很正常，因为

① 李泽厚：《庄子美学札记》，载深圳大学国学研究所主编：《中国文化与中国哲学》，东方出版社1986年版，第102页。

② 林语堂：《中国人》，浙江人民出版社1988年版，第21页。



任何一种“精神实在”都具有“两面性”，就看人们从什么角度说了。鉴于中国文化“精神”的特殊性必然会决定中国历史发展的特殊性，故而傅先生通过他的社会经济史研究进而强调，简单地比附所谓人类历史发展的一般规律来释读中国历史是不恰当的：“长期以来，人们坚信不疑：如果没有外国资本主义的入侵，中国也将和西欧一样，自发地依靠自身的力量进入资本主义社会。这一立论是从马克思关于西欧资本主义起源的历史概念引申而来的，但不一定完全符合马克思本人的观点。马克思指出：‘把我关于西欧资本主义起源的历史概念彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，……这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的耻辱。……极为相似的事情，但在不同的历史环境中出现，就引起了完全不同的结果。’所以，关于中国传统社会结构的讨论，必须从中国历史发展的实际出发。”^①以这种方式 and 态度研究历史，其所体现的，就不仅是一种“大识度”，更是一种“大关怀”了。具体说来，傅先生的历史研究要“关怀”的是：中国历史应该以她的“本来面目”被“看到”，中国社会应该走她自己的发展道路。正是基于这一点，傅先生总是立足于社会学的角度研究经济史（学界也因此而称他所开创的学派为“社会经济史学派”），或者说，他的历史研究背后总是有一个社会（或文化）“精神”的影子，而这与马克斯·韦伯立足于一个社会学假说来探讨资本主义萌芽问题可谓如出一辙，这一结果显然是不能用偶然的巧合来加以说明的。

每个民族都是因为它所特有的“精神气质”而是其所是的，“精神气质”乃是一个民族最恒定的“历史实在”。一个民族的“精神气质”就是这个民族历史发展的内在“基因”，该“基因”在不同历史时期可能会呈现出不同的“表达”形态，但大的格局应该都是一脉相承的，且难为“人力”轻易改变。以资本主义精神为例，表面上看它只是西方近代宗教改革的产物，而实际上却是西方世界自古以来那种“工具合理性”精神的“破茧而出”而已，或者说，只是西方世界古已有之的“工具合理性”精神，通过宗教改革进而合乎逻辑地过渡为“资本主义精神”而已。故而，落在现象层面上的“史实”，其中到底有多少“实”的成分，它自己的“说法”往往是不能算数的，必须由“精神”代它“立言”。不理解这一点，而一味地只在具体“史实”上寻求“历史真相”，那就要干出“缘木求鱼”的蠢事来了，或者说，距离得出似是而非的结论也就为时不

^① 傅衣凌：《中国传统社会：多元的结构》，载《中国社会经济史研究》1988年第3期。

远了。

认识到必须立足于“中国性”才能真正走进中国历史、发现中国历史的真相,同时又认识到唯有在“精神”的层面上才能找到有关“中国性”问题的“本”和“根”,故而这些年来,我所从事的研究虽然看起来像是“东一榔头,西一棒子”,但我的基本目标却是始终如一的,那就是我要通过多重视角去发现深藏于中国历史中的“精神”,以便找到中国历史的“本”与“根”,以及“中国性”乃至中国历史的本来面目。为了做到这一点,我几乎穷尽所能,小自文字训诂,大到“天道”之思,差不多都有所涉猎。然而到目前为止,我依然不得不接受这样一个残酷的现实——我做得并不成功!这绝非谦辞,而是因为在这一领域还有太多事情要做,而我充其量也就是做了这些事情当中的点滴而已。这次之所以想到要出这本论文集,一方面固然是为了对我之前的研究做一个阶段性的总结,更重要的还是想起到抛砖引玉的效果,以便吸引更多有志于此的同道参与到相关问题的探论之中,毕竟个人的力量总是有限的。



卷 一

神 话 篇

