



中国社会科学院文库
The Selected Works of CASS

纪念中国社会科学院建院三十周年 优秀科研成果奖获奖论文集

A Collection of Award-winning Papers :
Dedicated to the 30th Anniversary of the Founding of CASS

第四届 下册

中国社会科学院科研局 编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



中国社会科学院文库
The Selected Works of CASS

纪念中国社会科学院建院三十周年 优秀科研成果获奖论文集

A Collection of Award-winning Papers:

Dedicated to the 30th Anniversary of the Founding of CASS

第四届 下册

中国社会科学院科研局 编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



中国社会科学院文库
纪念中国社会科学院建院三十周年
优秀科研成果获奖论文集（第四届上、下册）

编 者 / 中国社会科学院科研局

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市东城区先晓胡同 10 号

邮政编码 / 100005

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 65269967

责任部门 / 编辑中心

(010) 65232637

电子信箱 / bianjibu@ssap.cn

项目经理 / 宋月华

责任编辑 / 薛铭洁 赵慧芝 等

责任校对 / 孙彩红 赵宇红 等

责任印制 / 盖永东

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 65139961 65139963

经 销 / 各地书店

读者服务 / 市场部

(010) 65285539

排 版 / 北京亿方合创科技发展有限公司

印 刷 / 三河市尚艺印装有限公司

开 本 / 787 × 1092 毫米 1/16 开

印 张 / 63.5

字 数 / 1021 千字

版 次 / 2007 年 5 月第 1 版

印 次 / 2007 年 5 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 80230 - 567 - 0/B · 050

定 价 / 496.00 元（五届九册）

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社市场部联系更换



版权所有 翻印必究

目 录

上 册

体制转轨与产业发展：相关性、合意性以及转轨理论的意义

——对若干行业的实证研究 江小涓 (1)

经史之学与文史之学 胡宝国 (16)

新中国成立初年英国关于中国联合国代表权问题的政策演变

..... 王建朗 (37)

处所词的领格用法与结构助词“底”的由来 江蓝生 (55)

A STRATEGY OF CLINICAL TOLERANCE FOR THE

PREVENTION OF HIV AND AIDS IN CHINA

..... Yanguang Wang (73)

“西藏独立”是帝国主义侵略中国的产物 冯士文 (伍昆明) (88)

晚清财政与咸丰朝通货膨胀 张国辉 (100)

中国工业化的进程、问题与出路 郭克莎 (121)

控制权作为企业家的激励约束因素：理论分析及现实

解释意义 黄群慧 (138)

货币政策与财政政策的配合：理论与实践 李 扬 (150)

Incentives in allocation of policy loans Xinzhu Zhang (164)

关于投入产出模型的比较静态分析

——兼评 Woods 定理之误 曾力生 (179)

影子工资率对农户劳动供给水平的影响

——对贫困地区农户劳动力配置的经验研究 都 阳 (187)

试论偃师商城小城的几个问题 杜金鹏 王学荣 张良仁 (199)

洪承畴长沙幕府与西南战局 杨海英 (208)

太平天国与咸同政局	朱东安 (261)
章士钊《甲寅》时期自由主义政治思想评析	邹小站 (311)
论清末彩票	闵杰 (356)
中世纪晚期和近代早期欧洲的寡妇改嫁	俞金尧 (395)
美国农业劳动力向城市转移的特点	黄柯可 (412)
五代十国的辖区设治与军事戍防	林荣贵 (425)
文学理论现代性问题	
——生成中的现代审美意识与文学理论	钱中文 (452)
文化研究：后一后结构主义时代的来临	陈晓明 (494)
现代性论争中的民间文学	吕微 (530)
乾嘉时期文艺学的格局	
——考据学的挑战和桐城派的回应	钱竞 (545)

下 册

书写材料与中印文学传统	黄宝生 (561)
爱德华·萨伊德的《东方学》和后殖民理论	陆建德 (569)
试论汉语动态助词的形成过程	曹广顺 (591)
词的意义、结构的意义与词典释义	谭景春 (604)
从仁的四个层面看普遍伦理的可能性	蒙培元 (621)
法治是什么？	
——渊源、规诫与价值	夏勇 (635)
因特网上的犯罪及其遏制	屈学武 (668)
物权法基本范畴及主要制度的反思	孙宪忠 (696)
西夏唐卡中的双身图像内容与年代分析	谢继胜 (725)
资源与交换	
——中国单位组织中的依赖性结构	李汉林 李路路 (766)
国际经济规则与企业竞争方式的变化	
——兼评全球竞争政策和竞争方式的发展方向	李向阳 (794)
干涉主义及相关理论问题	李少军 (806)
经济全球化与国家主权的让渡和维护	王金存 (825)
中俄战略伙伴关系及其美国因素	李静杰 (835)

俄罗斯经济转轨评析	许 新 (853)
伯克、卢梭与法国大革命	陈志瑞 (865)
论欧洲联盟的社会政策	田德文 (879)
非洲大湖地区国家关系演变探析	吴增田 (892)
综合安全观及对我国安全的思考	张蕴岭 (902)
论美国强盛之道	资中筠 (921)
“美国例外论”与美国外交政策传统	周 琪 (962)
日本新时期国家安全战略特征浅析	张进山 (980)
 中国社会科学院优秀科研成果奖获奖论文一览表	 (994)
 后记	 (998)

书写材料与中印文学传统

黄宝生

中国和印度都是文明古国，都有悠久的文学传统和丰富的文学遗产，同时，两国古代文学又具有各自的民族特色，文学形态的发展存在明显差异。在形成这种差异的诸多因素中，书写材料的不同也是一个至关重要的因素。

印度古代通行的书写材料是桦树皮（bhūrja）和贝叶（pattra 或 patra，音译贝多罗）。贝叶是多罗树（tāla，即棕榈树）的树叶。这种树叶既阔又长，质地厚实，印度古人将它们裁成统一的长条形，用竹签或铁笔在上面刻写，然后在字迹上涂上颜料。贝叶上打有洞眼，可以用绳串连。唐玄奘在《大唐西域记》中曾提及多罗树，称“其叶长广，其色光润，诸国书写，莫不采用”^①。但是，桦树皮和贝叶这两种书写材料都不宜长期保存，因此，印度古代始终保持口耳相传的文化传播方式，书写一般用作记诵的辅助手段。

印度现存最古老的四部吠陀《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿达婆吠陀》就是通过严格的吟诵方式传承的。唐义净在《南海寄归内法传》中就明确提到印度婆罗门“所尊典诰，有四薛陀书（即四吠陀书）”，“咸悉口相传颂，而不书之于纸叶”^②。吠陀时代（约公元前 15 世纪至公元前 4 世纪）的文献除了这四部吠陀外，还有各种梵书、森林书和奥义书。而在整个吠陀文献中，找不到任何有关文字书写的知识。因此，印度古代文字起源不明。印度现存最早的书写文字见于阿育王（公元前 3 世纪）石刻铭文，主要使用婆罗谜（Brāhmī）和佉卢（Kharoṣṭhī）两种字体。婆罗谜字体自左至右书写，一般认为属于印度本土字体；佉卢字体自右至左书写，源于西亚的阿拉

① 《大唐西域记校注》，中华书局，1985，第 889 页。

② 《南海寄归内法传校注》，中华书局，1995，第 205 页。

米字体。后来的印度本土文字绝大多数使用婆罗谜字体及其变种。

四部吠陀是为了适应祭祀需要而汇编成集的，主要是颂神诗、祈祷诗和咒语诗。它们是吠陀时代婆罗门教的圣典。在人类上古时代，宗教和神话在意识形态中占据主导地位，这是正常情况。

在吠陀时代末期，出现与婆罗门教相抗衡的沙门思潮，其中最有影响的是佛教。佛教也采用口耳相传的传播方式，这从现存佛经中的常用语“如是我闻”（*evam mayā śrutam*）便可见出。东晋法显在《佛国记》中记载道：“法显本求戒律，而北天竺诸国皆师师口传，无本可写，是以远步，乃至中天竺”。而中天竺“亦皆师师口相传授，不书之于文字”。^①

印度吠陀时代是部落社会。吠陀时代末期，约公元前6世纪初，印度的部落大部分过渡到国家。此后，从公元前6世纪至公元4世纪为列国纷争和帝国统一的时期。印度的两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》产生于这一时期。在印度古代，《摩诃婆罗多》被称作“历史”（*itihāsa*），《罗摩衍那》被称作“最初的诗”（*ādikāvya*）。我们现在按照世界通行的术语，称它们为史诗（*epic*）。史诗是以诗（韵文）的形式和诗（神话）的思维记叙民族的历史。希腊两大史诗是如此，印度两大史诗也是如此。

在印度两大史诗的形成过程中，宫廷歌手苏多（*sūta*）起了重要作用。适应列国争霸的社会需要，宫廷歌手不断编制英雄颂歌，在宫廷中和节日集会上吟唱，或者陪随帝王出征，在征战间隙吟唱。这些英雄颂歌以口耳相传的方式创作和传播，经过历代宫廷歌手加工扩充，最终形成史诗。其内容或者围绕一个英雄人物，如《罗摩衍那》（即《罗摩传》）；或者围绕一个重大历史事件，如《摩诃婆罗多》（即《婆罗多族大战记》）。而以英雄传说为核心，又汇入各种神话传说和民间故事。在《摩诃婆罗多》中，还汇入各种政治、伦理、律法和哲学等内容，而成为一部“百科全书式”的史诗。《罗摩衍那》的最后定型约在公元2世纪，现存抄本约有两万四千颂；《摩诃婆罗多》约在公元4世纪定型，现存抄本约有10万颂。也就是说，印度两大史诗的篇幅总量相当于希腊两大史诗的10倍。

在印度古代，与两大史诗同时产生和发展的另一类作品是往世书（*Purāṇa*，或译古事记），主要记叙创世神话以及天神、仙人和帝王的谱系。往世书也是韵文体，以口耳相传的方式创作和传播，定型时间晚于两大史诗。现

① 《法显传校注》，上海古籍出版社，1985，第141页。

存大小往世书各 18 部。仅 18 部大往世书的篇幅总量就达 40 万颂。史诗和往世书，加上吠陀颂诗、梵书和森林书，还有佛教文献和耆那教文献，印度古代文献中的神话传说资料之浩瀚，令人叹为观止。

在中国，许多少数民族文字产生较晚，在漫长的历史时期中保持口耳相传的文化传播方式，也产生了丰富的神话传说、民间故事和史诗。近 20 年来，我国少数民族文学研究突飞猛进，最引人注目的是藏族史诗《格萨尔》的发掘和整理。《格萨尔》和蒙族的《江格尔》以及柯尔克孜族的《玛纳斯》并称为我国少数民族的三大史诗。《格萨尔》的整理工作还在进行之中，“估计诗行可达百万行”^①。也就是说，这部史诗的篇幅相当于印度史诗《摩诃婆罗多》的 5 倍之多，堪称世界史诗宝库中一大奇观。当然，《格萨尔》直至近代和现代还处在创造性的发展中，是一部“活史诗”，与严格意义上的古代史诗是有所区别的。但可以肯定地说，对我国少数民族众多史诗的深入研究，必将大大丰富世界史诗理论。

印度两大史诗和中国少数民族三大史诗都是口耳相传的创作和传播方式结出的硕果。那么，中国汉族为什么没有产生这样的史诗呢？我们也可以从汉文化的传播媒介和方式这个角度切入，加以探讨。

中国的夏商周时代类似印度的吠陀时代，而春秋战国时代类似印度的列国纷争和帝国统一时代。中国现存的最早文字是殷墟甲骨文，年代早至公元前 1300 年左右。但甲骨文肯定还不是中国的最早文字，因为甲骨文已经是相当成熟的汉字，汉代学者总结的汉字构造原则“六书”（象形、会意、形声、指事、转注和假借）均已具备。这说明汉字起源的时间还要大大提前，有待考古发掘证实。商周时代的甲骨文和金文（钟鼎文）之后的汉字字体由秦汉的小篆和隶书，发展成汉魏以后的楷书。

中国在西汉发明造纸术。在纸张用作书写材料之前，汉字的书写材料是龟甲（主要是腹甲壳）、兽骨（主要是牛胛骨）、青铜器、竹、木和帛等。其中用于抄写书籍的材料主要是竹、木和帛。这些书写材料都宜于长期保存。直至 20 世纪 70 年代，我国还从汉墓中发掘出用竹简和缣帛书写的大量文献。而在印度，上古乃至中古时代的桦树皮和贝叶抄本已荡然无存。例如《摩诃婆罗多》，现存最古的抄本也属于 16 世纪。

^① 王沂暖：《关于藏族〈格萨尔王传〉的部数和行数》，载《格萨尔学集成》第 2 册，甘肃民族出版社，1990，第 1285 页。

纸张发明于西汉，而普遍用作书写材料始于魏晋。西晋傅咸曾作《纸赋》曰：“既作契以代结绳兮，又造纸以当策。”荀勖在《穆天子传叙》中说：“谨以二尺黄纸写上。”而东晋桓玄曾下令说：“古无纸，故用简，非主于敬也。今诸用简者，宜以黄纸代之。”（《初学记》卷二十一引）据考古发现，现存最早的纸写本有西晋的佛经残卷和《三国志》残卷。纸张作为书写材料的普遍使用，促进了唐代雕版印刷术的发明。这样，除了抄写之外，书籍又可以以印刷的方式传播。而雕版作为印刷工具，纸张作为印刷材料，也有利于文献的保存。佛经梵语原典在印度本土基本失传，而在中国保存了卷帙浩繁的汉译佛典，就充分说明这一点。

中国的纸张至迟在7世纪末已经传入印度，但造纸术的传入还要晚一些，纸写的抄本出现在11世纪以后。^① 尽管出现了纸写的抄本，更为流行的还是贝叶抄本和桦树皮抄本。至于印刷术传入印度，则是16世纪以后的事了。

印度古代始终缺乏既实用又宜于长期保存的书写材料，因而一直保持口耳相传的文化遗产方式。这就决定了印度古代口头文学创作——神话传说、史诗和民间故事——的异常发达。而中国古代早已具备既实用又宜于长期保存的书写材料，因而一向重视以书写文字为依据的文化遗产方式。从古代“仓颉造字”的神话可以看出中国古人对文字的崇拜：“仓颉制字，洎太极之秘”（《文脉》），“使天下义理必归文字”（《绎史》），“于是而天地之蕴尽矣。天为雨露，鬼为夜哭，龙乃潜藏”（《路史》）。而中国人重视书写文字，促成中国史学起源较早。

据《尚书·多士》记载：“惟殷先人有册有典，殷革夏命。”说明商代就有记叙“殷革夏命”的历史典籍。据《礼记·玉藻》记载：“动则左史书之，言则右史书之。”说明周代有专职记事和记言的史官。《尚书》还只是关于尧舜至春秋的史料汇编。孔子讲授的《春秋》和司马迁编撰的《史记》则开创了中国史书编年体和纪传体这两种体例。司马迁编史注重利用文献和实地考察。《史记》中明确的纪年始于公元前841年（西周共和元年），在此之前的周、商和夏的帝王世系有世无年。然而，《殷本纪》中的帝王世系早已为殷墟甲骨史料证实。据此，现在人们推断《夏本纪》中的帝王世系也可能是信史，因为当时司马迁编撰《夏本纪》也是有史料依据的。如果将来能由考古证实，

① 参阅季羨林《中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题》，载《中印文化关系史论文集》，生活·读书·新知三联书店，1982。

那么中国的历史编年还能推前一千多年。

中国历代史官仿照《史记》的体例，为后人留下了以二十四史为代表的浩瀚的历史文献。这与印度古人为后人留下两大史诗和大小各 18 部往世书形成鲜明对照。印度现代历史学家认为，印度古代史（12 世纪以前）的“主要特点是缺乏任何正规的历史纪年”。直至 12 世纪迦尔河纳（Kalhana）编撰的克什米尔地方史《王河》，才是第一部“真正意义上的历史著作”^①。因此，我们阅读印度古代文学史，会发现印度古代作家和作品的年代大多是推测性的，倘若能确定在哪个世纪，就算万幸，不敢奢望像中国古代作家和作品的编年大多精确到年份。

中国古代史学发达，势必抑制神话传说的发展。从中国古籍《山海经》、《楚辞》和《淮南子》等可以看出，中国上古神话原本也是绚丽多彩的，各种神话母题大体具备，但没有得到充分发展，零星片断地记载在各种古书中。一般认为，儒家“六经”（易、书、诗、礼、乐和春秋）是由孔子整理编定的。孔子是一位历史感极强的人物，重视文献证据：“夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣”（《论语·八佾》）。孔子也是一位现实感极强的人物，“不语怪力乱神”（《论语·述而》）。但他也不断然否定鬼神世界，而是采取“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）的态度，“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）。因此，在孔子编订的“六经”中，保存的神话传说资料自然十分有限。

孔子这种重人事而轻鬼神的态度也是有所本的。《礼记·表记》中说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”。而“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉”。孔子直接秉承殷周时代先人从神话向现实转化的思维精神。而史学的成熟显然对这种转化起了促进作用。

司马迁继承了孔子的史学观念。他在《史记》中也采入一些神话传说，但坚持“考信于六艺”（《史记·伯夷列传》），也就是依据“六经”梳理神话传说。《五帝本纪》“太史公曰”中指出：“百家言黄帝，其文不雅驯，蓊绅先生难言之。”因此，他“择其言尤雅者”，“著为本纪”。《大宛列传》“太史公曰”中又指出：“言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。”

中国古代史学发达，也就注定史诗难以产生。与印度文化史类比，中国的

^① 马宗达（R. C. Majumdar）主编《吠陀时代》，伦敦，1952，第 47、49 页。

周代和春秋战国是应该产生史诗的时代。但自殷周以来，有史官制度，“有册有典”，促成诗（神话思维和虚构想象）与史的分离。孟子有“诗亡然后春秋作”（《孟子·离娄下》）之说，这里的“诗”不能理解为《诗经》，而应理解为诗和史浑然不分的史前诗或史前史。这样，孟子此说也可以理解为神话传说的消亡和史学的兴起。

古希腊两大史诗大约成型于公元前8世纪。古希腊史学诞生在两大史诗之后，以公元前5世纪希罗多德的《历史》为标志。这部《历史》主要记叙希波战争史。希罗多德的写作目的是“为了使希腊人和异邦人的那些可歌可泣的丰功伟绩不致失去其应有的光彩，特别是为了要把他们之间发生战争的原因记载下来，以永垂后世”^①。同时代稍后的修昔底德撰写了《伯罗奔尼撒战争史》，史学规范更严谨，书中没有“奇闻轶事”，“材料的确凿性，总是尽可能用最严格、最仔细的考证方法检验过的”^②。公元前4世纪亚里士多德则在《诗学》中对诗和史的区别作了理论概括：“诗人的职责不在于描述已经发生的事，而在于描述可能发生的事”；“诗倾向于表现带普遍性的事，而历史却倾向于记载具体的事”^③。亚里士多德这里所说的“诗”包括史诗，但不限于史诗。

《诗经》雅诗中有不少诗篇记叙从后稷出世到武王灭商以及宣王征伐四夷而中兴的传说和史迹，如《生民》、《公刘》、《绵》、《皇矣》、《大明》、《六月》、《采芣》、《常武》、《出车》和《江汉》等，原本是英雄史诗的绝好素材，但终究没有发展成史诗。同样，屈原的《天问》也是创世史诗和英雄史诗的绝好素材，但在汉文化背景中，已经失去发展成史诗的机会，因为春秋战国时代标志着中国神话传说时代的结束。

神话传说和史诗的生命依靠口头创作和传诵维系。一旦受到文字记载的历史束缚，相关的神话传说和史诗也就失去发展的活力。当然，神话传说时代的结束，并不意味神话传说的灭亡。一是原有的神话传说能通过文字记录保存下来，二是神话传说作为文化活动的支流还会顽强地生存和发展，三是神话传说作为素材和创作手法不断在文学艺术中得到运用。

文字记录与神话传说和史诗的本性相违背。印度史诗和往世书在口头创作和传诵中保持着旺盛的生命力。印度史诗和往世书都采用韵文体，也是出于方便记诵的需要。而中国人容易依赖书面文字传承，上古时代最重要的神话传

① 转引自郭圣铭编著《西方史学史概要》，上海人民出版社，1983，第17页。

② 转引自郭圣铭编著《西方史学史概要》，上海人民出版社，1983，第26页。

③ 亚里士多德：《诗学》，陈中梅译，商务印书馆，1996，第81页。

说集《山海经》采用的就是散文体。五部儒家原典除《诗经》外,《周易》、《尚书》、《仪礼》和《春秋》都是散文体。在古代印度,不仅史诗和往世书采用韵文体,许多民间故事集,甚至各类学术理论著作也采用韵文体或韵散杂糅体。而古代中国尽管也是诗歌大国,诗经、楚辞、乐府、唐诗、宋词和元曲源远流长,但宏观地看,文献总量中仍然是散文体占据绝对优势。

中国古代没有产生史诗,从文学形式继承发展的角度看,造成中国古代缺乏长篇叙事诗。印度文学从史诗时期进入古典梵语文学时期后,出现“大诗”(mahākāvya,即叙事诗),大多取材于史诗和往世书中的题材。印度古人把史诗《罗摩衍那》称作“最初的诗”,实际上是说明“大诗”直接导源于史诗。但“大诗”不能称作“史诗”,因为它们是诗人独立创作的诗歌艺术作品。檀丁(7世纪)在《诗镜》中对“大诗”的内容和形式作了理论概括:“大诗”分成若干章,故事取材于传说或真实事件,主角是勇敢高尚的人物,诗中应该描写风景、爱情、战斗和主角的胜利,讲究修辞和韵律,等等。同时在7世纪产生了富有传奇色彩的散文体长篇叙事文学作品——檀丁的《十王子传》和波那的《迦丹波利》。这种古代长篇小说体裁的出现,在世界文学史上算是相当早的。从这两部作品可以看出,它们在题材上继承了民间故事文学的世俗性,在叙事方式上继承了两大史诗和民间故事集的框架式叙事结构,在语言修辞艺术上继承了“大诗”的风格。

中国古代叙事文学的充分发展,是在佛教传入中国之后。佛教文献具有明显的印度文学传统特色。汉译佛经《佛所行赞》(北凉昙无讖译)、《普曜经》(西晋法护译)和《方广大庄严经》(唐地婆诃罗译)这样的长篇叙事文学是中国前所未有的。许多佛经中还包含有大量用作譬喻的印度民间故事。印度佛教采取口耳相传的方式宣教,因而佛经文体大多是通俗的,采用韵文体或韵散杂糅体。

在中国佛经翻译史上,有过佛经翻译文体文和质或者说文言和白话的讨论。中国人早就明白口头语言和书面语言的区别,所谓“言以足志,文以足言”,或者,“书不尽言,言不尽意”,都体现这种区别。而中国古代文化传统也可以说是书面文化传统。中国古代典籍都是用文言写的,文体趋向简约文雅。中国佛教高僧习惯于中国典籍的文化,经过长期的佛经翻译实践,才渐渐认识到佛经原典本身大多是用白话文体撰写的。这样,也就不必忌讳用白话文体翻译佛经。^① 禅宗是佛教中国化的典型代表,大量的禅宗语录也都采用白话

^① 参阅拙文《佛经翻译文质论》,载《文学遗产》1994年第6期。

文体。显然，汉译佛经促进了中国古代白话文（近代汉语）的发展。

同时，纸张作为书写和印刷材料得到普及，也有利于白话文献的保存和传播，为白话文的发展提供了坚实的物质基础。追究中国上古时代汉语文体简约文雅的原因，字体书写繁难是一个方面；另一方面是书写材料的限制，简牍嫌重，缣帛嫌贵。据《史记》记载，秦始皇“衡石量书”（《秦始皇本纪》），也就是每天要批阅120斤简牍文书。汉武帝时，东方朔“至公车上书，凡用三千奏牍。公车令两人共持举其书，仅能胜之。”（《滑稽列传》）因此，《后汉书》为蔡伦立传，指出“缣贵而简重，并不便于人。伦乃造意，用树肤、麻头及敝布、鱼网以为纸”（《宦者列传》）。而佛教传入中国，恰好赶上中国纸张逐渐普及的时期。

在唐代出现的变文是一种韵散杂糅的民间说唱文学体裁，主要用于讲述佛经故事，宣传佛教教义。这种韵散杂糅的文体就是采用佛经的叙事方式，由唐代变文发展成宋元话本，由宋元话本发展成明清长篇小说。明清长篇小说如《西游记》、《三国演义》、《水浒传》、《红楼梦》乃至近代章回体长篇小说中，保持着在散文叙述中夹杂一些诗词歌赋，也就是保留着唐文变文韵散杂糅的原始特征。

佛经对中国古代叙事文学的影响并不局限于文体形式，佛经中的印度神话观念激发中国古代文人的艺术想象力，业报轮回思想也给中国古代叙事文学的主题和情节烙上深深的印记。没有佛教传入中国，不可能出现像《西游记》这样的神话小说。即使是描写中国世俗生活的小说，《水浒传》中一百零八条好汉是三十六员天罡星和七十二员地煞星下凡，死后回归原来的星宿；《说岳全传》中岳飞是天上大鹏金翅明王下凡托胎投生；《红楼梦》中贾宝玉和林黛玉是仙石和仙草下凡；《金瓶梅》中西门庆死后转生为孝哥；《醒世姻缘传》中晁源转生为狄希陈，仙狐转生为薛素姐，计氏转生为童寄姐，珍哥转生为小珍珠，这些全都体现化身下凡和轮回转生的印度神话观念。这样的例子不胜枚举，如果有心搜集，可以写成一部专门著作。但国内研究佛教和中国文学关系的学者，似乎迄今在这方面还没有下够功夫。

（本文原载于《外国文学评论》1999年第3期）

爱德华·萨伊德的《东方学》和后殖民理论

陆建德

诺斯罗普·弗莱早在 20 世纪 60 年代就抱怨道，在当今这个时代，除了“世界”之外，随便什么词汇前都可以加一个“后”字。到了八九十年代，“后”字越来越风光，但是其意义却越来越含混。例如，源起于后结构主义和后现代主义的“后殖民”理论中的“后”字就十分费解。后殖民理论的主将之一、现执教于芝加哥大学的印度裔教授霍米·巴巴（Homi Bhabha）曾指出，现在“后”这前缀既不指涉时间上的先后顺序，又不表示对立的状态。^①显然，“后”的含义只能通过每位论者的具体阐发来猜测、理解。后殖民理论（post-colonialism）也可译作后殖民主义，它与目前在美国学术界、文化界颇有势力的少数话语（minority discourse）和文化多元论（multiculturalism）有盘根错节的关联，不过并没有形成一套完整的体系，以它为口号和旗帜的批评家很难说属于一同个文化政治营垒。虽然如此，后殖民理论在美国还是具有显而易见的影响。它或多或少地减弱或消解了长期以来制约并规定了美国学术界的所谓欧洲中心主义，为美国大学里的少数族群文学与文化研究打开了方便之门。不少有关学科的少数族裔教授因此在竞争激烈的学术、教学战场赢得了切实的利益和特殊待遇，他们中间有的人以被排挤和受迫害者的身份提出，欧洲中心主义已完全过时，取而代之的将是族群中心论（ethnocentrism）。

美国学者爱德华·萨伊德绝对不会赞同随着后殖民理论而兴起的族群中心论，但是他作为后殖民理论主要代表人物的地位则是不容置疑的。这事实本身说明，后殖民理论的发展轨迹是模糊不清的，它可能指向不同的方向，我们难

^① 霍米·巴巴：《文化的定位》，伦敦，1994，第 4 页。

以对它作出令人满意的界说。本文仅拟对萨伊德和他的代表作《东方学》做一些粗略的介绍,同时探讨一下后殖民理论中可能存在的问题。

萨伊德 1935 年出生于巴勒斯坦耶路撒冷的一个信奉基督教的阿拉伯富商家庭。早年在中东接受英式教育,后赴美国求学,1957 年毕业于普林斯顿大学英文系。其后他又在哈佛大学英文系著名教授哈里·勒文的指导下取得该校博士学位。萨伊德 2003 年逝世前任纽约哥伦比亚大学英文系和比较文学系终身教授,主要著作有《约瑟夫·康拉德和自传小说》(1966)、《起源:意图与方法》(1976)、《东方学》(Orientalism,也译作“东方主义”,1978)、《世界、文本、批评家》(1983)和《文化与帝国主义》(1993)等,其中《东方学》一书影响最大,被有的人称为后殖民理论的滥觞。

介绍萨伊德的学术成就不能不提他与中东政治的特殊关系。1947 年,联合国通过巴勒斯坦分治决议,规定在巴勒斯坦建立阿拉伯国和犹太国。第二年,以色列的成立导致阿以战争,萨伊德的父母不得不离开故土。1956 年,英法悍然入侵把苏伊士运河收归国有的埃及,埃及总统纳赛尔反帝反殖民的民族主义立场不仅得到广大阿拉伯民众的支持,而且还在欧美知识分子中引起同情的反响。尚在普林斯顿就学的萨伊德并不特别关心政治,但这次事件给他留下深刻印象。他在 1969 年和 1970 年两次去安曼和贝鲁特访问亲友,此时他开始关注巴勒斯坦问题以及阿拉伯文化和伊斯兰在欧美出版物和媒体上的形象,并陆续出版了《巴勒斯坦问题》(1979)、《报道伊斯兰》(1981,1997 年纽约第二版)、《最后一片云天》(1986,与瑞士摄影家让·莫尔合作)以及《和平与它的不满者》(伦敦,1995)等有关阿拉伯政治文化和他个人经历感受的著作。《东方学》之所以在后殖民理论中占有独特地位是因为有这些作品作为陪衬。萨伊德在他的这些非学术著作中支持巴勒斯坦解放运动,揭露西方或殖民势力如何肆意歪曲或简单化地对待伊斯兰文化。他关心社会实践,参政议政(一度担任巴勒斯坦全国委员会委员),这种不忘乡梓而且十分务实的精神使他明显不同于在英美大学的象牙塔里一味阐发后殖民玄奥理论的批评家们。当然,萨伊德在表述阿拉伯观点立场时善于采用易为美国读者所接受的方式,在巴勒斯坦问题上他属于和解派,支持政治手段,反对武装斗争,也反对一味退缩、让步。尽管如此,在美国向犹太权势集团挑战仍有极大难度,他的道德勇气确实是值得钦佩的。

数百年来,欧洲殖民势力在表述殖民地或异己文化时惯于用一套傲慢的语言来加强对被表述对象的影响与控制。早在 1879 年创立伊斯兰仁爱会的阿卜

杜拉·纳蒂姆对西方舆论如何侮辱阿拉伯文化有沉痛的感受。他曾控诉说,“(西方)报刊愚弄东方人,嘲笑他们的精神,误导他们的伟人,诋毁他们的宗教传统、生活方式和工农业。它们宣告,西方是法律的来源、科学的始祖、价值的标准。它们坚称,一个民族只有借鉴西方才能存在。”在某种程度上,萨伊德在《东方学》一书中继承了他阿拉伯先辈对殖民主义的批判,并对上述现象作大胆系统的归纳和梳理。他与前人的不同之处在于他的批评武器来自欧陆,尤其是福柯关于权力与知识的理论。他指出,地域的划分是人类活动的结果;把世界划分为东方和西方的并不是地壳的构造,而是一整套以西方为中心的意识形态话语。西方在征服世界的过程中,知识(包括文学和像“东方学”那样的所谓的纯学术研究)与权力狼狈为奸,虚构了各式各样有固定本质(如专制主义)的“东方”,并把这些“东方”当做镜子来映照自己的光辉形象。萨伊德把这一现象称作“东方主义”。帝国主义和殖民主义的意识形态已经渗透到西方社会的方方面面,文学家和学者无不受其控制。因此,欧洲人在说到“东方”时必然是种族主义者、帝国主义者和殖民主义者。^①萨伊德并未忽视个人之间的差异。譬如,法国学者勒南(Renan, 1823~1892)和麦西依(Louis Massignou, 1883~1962)非常不同,对伊斯兰文化勒南是拒斥的,麦西依则抱有深深的同情。萨伊德对麦西依的态度颇为欣赏,但他依然作出这样的结论:两人代表了一个硬币(东方主义)的两个方面,有互补作用。^②

由于萨伊德多年来在阿以冲突中支持阿拉伯和巴勒斯坦方,他的东方主义理论被介绍到阿拉伯世界后,有不少阿拉伯读者大为振奋。他们认为,阿拉伯民族以前饱受殖民主义之苦,现在有同胞在西方学术重镇站出来为阿拉伯的事业仗义执言,真是大快人心。于是萨伊德对东方主义的揭露和批判被当做一种反西方文化的立场,有的阿拉伯民族主义者还喜滋滋地把萨伊德引为同道。萨伊德在《东方学》卷首引用了马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中的名言:“他们不能代表自己,一定要别人来代表他们。”^③显然,不少阿拉伯读者以为他将代表阿拉伯人鸣不平。萨伊德对东方主义以及背后的殖民话语的犀利批判确实容易让人产生这样的联想。当20世纪90年代初美国媒体致力于妖

① 《东方学》,纽约佳酿版,1979,第204页。

② 参看《东方学》以及《世界、文本、批评家》(哈佛,1983)中《伊斯兰、语文学和法国文化:勒南和麦西依》一文。

③ 马克思在此讲的是法国社会中人数最多的一个阶级——小农。详见《马克思恩格斯选集》,共4卷(北京,1995),第1卷,第678页。