

· 社会文化史译丛 ·

A Social History of the Chinese Book

*Books and Literati Culture in Late Imperial China*

# 书籍的社会史

中华帝国晚期的书籍与士人文化

[美] 周绍明(Joseph P. McDermott)/著 何朝晖/译



北京大学  
PEKING UNIVERSITY PRESS

· 社会文化史译丛 ·

A Social History of the Chinese Book

*Books and Literati Culture in Late Imperial China*

# 书籍的社会史

中华帝国晚期的书籍与士人文化

〔美〕周绍明(Joseph P. McDermott)/著 何朝晖/译



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记 图字:01-2007-4495

图书在版编目(CIP)数据

书籍的社会史:中华帝国晚期的书籍与士人文化/(美)周绍明(McDermott, J. P.)著;何朝晖译.—北京:北京大学出版社,2009.11

(社会文化史译丛)

ISBN 978-7-301-16163-0

I. 书… II. ①周…②何… III. 图书史-中国-古代 IV. G256.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第204607号

Translated from the English Language Edition of *A Social History of the Chinese Book: Books and Literati Culture in Late Imperial China*, by Joseph P. McDermott, originally published by Hong Kong University Press. Copyright © Hong Kong University Press 2006.

中文版由香港大学出版社授权北京大学出版社在全球范围内出版发行。

书 名: 书籍的社会史——中华帝国晚期的书籍与士人文化

著作责任者: [美]周绍明(Joseph P. McDermott) 著 何朝晖 译

责任编辑: 张 晗

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-16163-0/K·0651

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: [pkuwsz@yahoo.com.cn](mailto:pkuwsz@yahoo.com.cn)

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752025

出版部 62754962

印 刷 者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16开本 19.25印张 240千字

2009年11月第1版 2009年11月第1次印刷

定 价: 35.00元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: [fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

献给

H. T. M, *s. q. n.*

中文版代序

## 书史与士人书籍的非士人背景

几千年来，人们在各式各样的书籍面前，迫切地想要了解其中的内容。摊开一堆简牍，打开一个卷轴，翻开一部印本，都会激起人们强烈的好奇心，那急切的眼神仿佛恨不得用眼睛代替手指直接翻动书页。有的时候，读者会得到愉悦或激励，被带入另一个世界；有的时候，他们所读到的东西会震撼他们的心灵，改变他们的想法，甚至有可能改变他们的一生。而作为文盲的大多数看到这种种变化，会怀着嫉妒之心注视那些受过教育的上等人绽开灿烂的笑容，紧锁思考的眉头。他们很清楚这些幸运的读书人遇到了最慷慨的朋友——书籍，自然也会要求分得一杯羹。所以这些人会加入进来，高声朗读书籍，分享书中的故事、讯息、观念、快乐和好处，所有这些只有在书中才能得到。这样，通过他们的眼睛或耳朵，几千年来不论男女都从书中得到益处，而这些书通常都是由他们不认识的人所写的。

除了少数那些爱书成癖的人，这些人的愿望并不是不合情理的。长久以来书籍以识字者和文盲都便于理解的方式，在人类文明的发展中占据着中心地位。它们包含、甚至构成了世界最流行宗教的典籍基础，包含了今天多数政府所声称的权威合法性的文本基础。作为一种受人青睐的书写载体，它们被用来传递大量的信息，这些信息为大多数文化和社会所珍视。更具体地说，它们使人们能够讨论生与死，公开自己的观点，建立知识体系，创立公共机构（最显著的是图书馆和学校，此外还有许多民间组织），这样

就为一个自觉的文化传统的信息及其传播奠定了基础。正如书写有助于固化一个社会的信仰和习俗,书籍对于在时间和空间上传播这些发现(真实与不真实的)也是不可或缺的。并不奇怪,亿万读书和不读书的人会把一些书作为真理的圣堂而加以顶礼膜拜。的确,对于一些读者来说,没有什么东西——无论是他们自身的经验,父亲或老师的教诲,还是配偶的规劝——能够与这些书籍相比,这些书籍随时随地提醒他们如何过一种好的、有意义的生活。

然而,除了其中传达的观念和信息之外,书籍本身难道不能告诉我们更多的东西吗?思想史家倾向于关注书籍的内容,急于解释“一个思想者”如何、为什么形成对一组事件的看法。但是,难道这些书籍,不是像陶瓷、建筑,甚至土地本身那样,有着它们自身的历史吗?这个历史揭示了这些书中所述历史之外的大量史实。难道这门尚待开垦的“书籍考古学”,不是以与传统书目文献学迥然不同的方式,揭示了这些被称之为书籍的对象是如何、为什么在我们的文化中获得了如此的重要性,又导致了怎样的后果的吗?这样,书史学者在吸收目录文献学家们的精细研究成果的同时,致力于探讨关于我们人类共同经验的独特的核心问题,诸如这些书中所包含的人类知识是如何生产、传播和消费的,书籍如何催生了塑造我们今天生活的社会机构,书籍如何塑造和反映了思想的方式(相对于思想本身)。

在进行这项研究时,书史学家继承了前辈的学术成果,这些成果从总体来看是在用一种单线的方式来叙述信息传播方式演进的各个基本阶段。按照这种理解,口头交流得到了书面交流的补充,而印刷的发明最终将书面交流的形式从手写本转变为印刷的书籍。但是,在今天的书史学家所成长的世界中,书籍仅仅被视为主要的信息交流媒介之一。他会很自然地发现,明智的做法是将历史的关注点从确定和分析手写本与印本之间的差异,或印本与图像之间的差异中跳出来,把详细考察这些技术和交流方式的交叠

变化对文化、社会 and 思想的影响包括进来。那么书籍作为一个对象就不仅仅被视为一种商品或一种信息载体,它还将被理解为一种组织信息和观点的方式,促进某些机构和社会群体形成的一个框架,这个框架对某些表达和论证方式的发展更为有利。远在1960年代之前很久,“知识经济”就已经开始了。

从长远来看,如果书史学家致力于探究有关书籍的非目录学、非哲学意义,他同样能够在书史的研究中追求一种远为社会的、以人为基础的研究路径。他很自然地会去探讨这样一些思想方式怎样为各种类型的读者所接纳和利用。在过去,这种接纳很可能被冠以“教化”之名。今天,我们对于社会差别更为警觉,想要知道读者如何借用这个概念框架,并最终改变其预设,导致了各种不同的“教化”。即,读者及其阅读方式是如何不仅创造了读者团体,还创造了各种概念化的群体的。这些群体更多地是通过其所读、所闻的共同关注点和思想方式而联系在一起,而不是通过社会和市场网络联系在一起。这样,那些相隔辽远、无法直接交流的男女,就能够参与到学习、思考、想象,直至构建梦想的共享世界中来,这个世界将会支配他们的行为。

由于使用了如此宽广的笔触来表述,书史学家们所关注的问题似乎很适合于用来分析中国书写传统的主要传播者——士——的各种关切。大体来说,这是本书关注的焦点,因为通过中国士人的经验来观照,这代表了中国书籍在公元1000年至1800年间的一部社会史。显然这个方法很容易遭到如下批评:它把传统上中国士人十分淡漠于为了中国社会中其他识字群体的需要而从事大规模出版这一现象永久化了。有见识的专家会把他们的研究指向帝国晚期在一些小市镇和村落(例如福建四堡)中国地区印刷中心出乎意料的——按照西方的标准——形成,以及其更为大众化的出版物目录所揭示的出版活动及其影响,这是一种非常不同的视角。<sup>[1]</sup>当然,中国书史未来大量的研究工作需要关注这个更为广

阔的非士人读者群。

这样,尽管本书主要关注的是士人撰写和收藏的书,但我想,本书是在用一种不同的方式讲述这个传统的故事。从它关注一个18世纪的穷鞋匠,到它承认自13世纪、特别是16世纪以来,“士人”阶层涵容了各种社会类型,它都试图将中国士人以及士人书籍的历史放在某种程度上非士人的背景下加以考察。在这篇简短的序言中,我想说明是如何用至少三种新的方法来有效地达到这个目的,以便读者在阅读本书时自始至终在脑海中记住,在这种知识的生产和传播中有着更广大的非士人读者,有时甚至是非士人作者。首先,我们可以考察士人的竞争者们的书籍生产和收藏活动,尤其是佛教组织在宋代以前的鼎盛时期。其次,我们可以通过认清书籍在那些最著名的清代藏书中,经过多长时间变为家庭或宗族财产,来解构士人们对其藏书的私有观念。第三,我们可以分析士人们受人尊敬的社会地位是如何得到民间宗教崇拜的强化的,这些崇拜通过科举制度将儒家对读书的倡导与政治权力联结起来。我希望,这种对中国书史更广意涵与问题的强调,会使之处于中国社会史研究更为中心的地位,使之成为任何一个对中国历史感兴趣的人更为关注的一个话题。

在中国,士人并不总是主要的民间书籍收藏者。诚然,正如本书所呈现的,宋代以来士人享有尊崇的地位。但是,我们只需看看江西的民间藏书史,就可以知道他们在此前中华帝国史的头一千年里并不是一直拥有这种地位。文化史学者范凤书认为江西在宋代比其他各省拥有更多重要的私人藏书家。<sup>[2]</sup>江西的这种优势显现了一种历史转变,这种转变既是量的,也是质的。在中国宋代以前的两千五百年历史中,据现有材料只有不到五个江西人曾积累或购买了一宗著名的藏书。<sup>[3]</sup>然而,在宋代统治的三个世纪中,江西藏书家的数量成倍增长,据我的统计,增长了十四倍,达到七十人。事实上,江西在以后各代都没有达到宋代的这个数字。<sup>[4]</sup>



宋代江西藏书家数量的崛起,还预示了中国文化和制度史上一个帝国范围内的重要变化,这种转变易于为中国藏书史所忽视,因为它的重点放在宫廷藏书,尤其是私人藏书家上面。过去学者们重点关注私人藏书家,事实上是把藏书史变成了一系列个人传记,绝大部分是中国士人的传记,他们被认为是整个中国历史上除了朝廷以外中国书面文化的主要传播者。但是,在公元后第二个五百年的大部分时间里,情况就变得非常不同了。在隋代(589—617)和唐代(618—906),南方宫廷藏书迁到长安,使得中国中部和南部的重要藏书既没有落到个人手中,也没有落到那些家族手中。与11世纪以来的情况不同,“在唐代,在印刷术传播之前,佛教寺院的藏书可能构成了都城之外仅有的大型藏书”<sup>[5]</sup>。

唐代中国中部和南部最大、最著名的藏书(晚唐时的一宗私人藏书除外),位于江西北部庐山地区的东林寺。其藏书有万余卷,一半是佛教经典,另一半是关于佛教和非佛教的书籍,基本上都对外开放,吸引了无数佛门之外的人到访。<sup>[6]</sup>这其中三十多人后来做了高官,包括三个宰相,还有十五个著名诗人,都曾在唐代后半期来这里学习。<sup>[7]</sup>的确,这所藏书对其所藏“儒佛之美谈”<sup>[8]</sup>的精心管理,使得东林寺成为晚唐华南的文化和思想中心。到了北宋,它成为文人佛学的一个中心。与此同时,其他许多位于江西的寺庙搜集了它们自己的佛教经典藏书。<sup>[9]</sup>但是在宋代,从总体来说江西东林寺和其他寺院藏书的重要地位衰落了。佛教禅宗和净土宗的日益流行,降低了文献和学习文献的重要性,私人及其家族在长江流域独立建立了许多规模更大、更全面的藏书,东林寺的藏书遭到一个对佛教进行疯狂迫害的皇帝、战乱兵匪和入侵游牧民族的洗劫。同时,从11世纪开始,江西的儒学者通过利用朝廷藏书和在书籍市场上购买,构建了同等规模,甚至更大的藏书,而且其涵盖的思想范围通常要大得多。其中一些人甚至利用这些藏书开办了私人书院教授生徒。那么总的来看,这些民间学者私人藏书

的兴起,伴随的是东林寺藏书在宋代长江流域文化生活中的地位的衰落和丧失。

这样,这种制度变迁就代表了江西和华南(南朝宫廷区域除外<sup>[10]</sup>)书籍世界的性质和关切的一个重大变化。这个变化不仅仅是从寥寥几个藏书家和藏书楼到许多藏书家和藏书楼,也是从一种藏书家和藏书楼到另一种藏书家和藏书楼的变化。从一种很大程度上以寺院为基础、主要通过佛教典籍进行学习的状况——这种学习在隋唐时期是以一个主要地点为中心的——演进到远为世俗和分散的儒家学习网络,这个网络在宋代是以民间的私人 and 家族藏书为基础的。最终知识传播和保存的非中心化赋予这些藏书的拥有者,即士大夫,以极大的权力,他们的科举功名和仕宦生涯常常取决于他们所掌握的特定儒家典籍的知识。传统的观点认为,在宋代新儒家时期,新儒家士大夫和私人书院完全取代了佛教思想、机构和僧侣作为思想文化中心的地位。<sup>[11]</sup>虽然晚近的研究对此提出了质疑,但宋代江西的藏书圈子里士大夫占据了压倒优势地位,这一显著的变化有助于解释为什么儒家学者一直把宋代书文化的成长,视为他们在中华帝国晚期历史上崛起并占据文化与社会优越地位的关键一页。虽然正如本书所认为的那样,宋代可能不再被视为中国文化中印本在总体上取代手写本成为书籍主要形式的一个历史时期,但它当然是江西这个地方(以及中国其他大部分地方)士大夫藏书家在宫廷和都城之外首次成为主要藏书家社会类型的时期。

这样一种将士人的书籍世界纳入其历史背景的方法,也适用于从约760年至1100年这个中国社会著名的唐宋变革期之外的历史时期。它还适用于在帝国历史第二个千年的远端,即1600年至1900年华南藏书活动的研究。本书对这个时期的勾勒较少,这一时期大的重要私人藏书家不再必然是一个人或一个家族。清代的士人藏书家们十分清楚,他们在宋、元、明的前辈难以确保其藏

书在两三代人之后,仍在自己的子孙手中。由于火灾、盗窃、怠慢,以及最常见的由于子孙们对家庭财产、包括藏书的析产继承,导致这些藏书很快崩解散佚,这样的事例太多了。子嗣们为接连不断的各种费用和需求所困,发现对待这些藏书有比收藏或阅读更好的解决办法;你只需看看这些藏书的首页上密密麻麻地布满各家收藏者的印记(主要是清代的),就会知道一代代藏书家的传家宝是如何落到他人手中的。既然17和18世纪的私人藏书通常规模很大(至少20000卷,著名一些的达到80000卷以上),既然重要的私人藏书加起来超过了任何皇家或政府藏书的数量(例如《四库全书》仅包括所有私人藏书家最初进献给朝廷书籍的三分之一),既然尽管受到皇室机构的查抄和需索,直到20世纪早期,重要的私人藏书家还继续保有这个国家的大部分宋、元、明珍善本的印本和手写本,那么谁拥有和看管这些藏书的问题,显然对于我们理解帝国晚期精英书文化的传播和再生产是很有意义的。

这个问题,实际上对那些在创建者或主人死后逃过肢解命运的私人藏书更为切合。与通常土崩瓦解的大多数藏书不同,这些私人藏书最后倾向于不是被个人,而是被家庭、支系,甚至宗族所拥有。这种现象发端于明朝统治的最后一个世纪,兴盛于18和19世纪,大的藏书之家比以往任何时候都更能够维持其藏书长达几代,有时可以长达八代甚至十代。在清代,这样的家族仅在江南就达到至少七十四家,范凤书恰当地称之为“藏书世家”。<sup>[12]</sup>既然此类私人藏书家数量的增长,与商业活动更深地渗透到江南一度极度热衷收藏珍善本的藏书活动中相一致,这类藏书家的出现和占据优势就值得引起注意,并需要对其“怎样”和“为什么”作出解释。

对“怎样”问题的回答,在很大程度上似乎存在于这些家族将他们世代以来专门用来处置土地遗产的做法应用于所继承的藏书。这样,可以看到藏书家们模仿宗族建立共有的义庄的做法,让

他们的藏书由男性继承人集体继承,这些继承人被告知要把这些藏书视作支系或宗族财产的不可分割的一部分。只有在宗族的支系首领、所有成员,有时甚至是地方官的同意之下,这些藏书才能分割,使之免于被轻率地肢解。规则规定,像天一阁这样的藏书楼,即使是把藏书向非宗族成员开放这样的事情,也需要取得所有宗族成员的同意。这实际上是更基本的规则的一种延伸,这种规则可以保护宗族集体财产中的任何一部分:只有在所有成员同意,有时还要在官方许可之下,才能将财产转让出去。

还有的家族找到了不那么完备的办法,来保障他们的亲族对藏书的保有。有时,藏书的主人吁请和接受来自其宗族组织的资金支持,可能是用来买书。有时他会以一定价格把藏书的所有权让度给其宗族支系中的其他男性甚至女性成员。有时,尤其是在清末的乱世中,藏书的主人会接受特别慷慨的朋友的帮助,这些朋友有的甘愿冒着生命危险,帮助他们保护中国的珍善本免于遭受火灾、盗贼和掠夺的侵害。这些朋友或与藏书家有着姻亲关系,或同在一个藏书社团,或都与当时的大书商有联系,事实证明在19世纪的多事之秋,他们对于保护和保存许多江南家族藏书是至关重要的。

但是,“为什么”这些家族如此执著于用他们的有限资源来如此长久地保有他们对书籍的所有权呢?现代的中国读者可能认为这个问题根本不需要解释:哪个有自尊的家族会愿意失掉这样一份藏书?正如第六章所要讲到的,这种态度确实在清代得到广为传播和强化,部分是由于珍善本书的收藏者们那些在举业上不怎么成功的后代,把所继承的藏书,作为了科举功名的可以接受的社会替代品。这样,我们就可以设想,这些藏书普遍对非儒家的宗教和哲学典籍,以及实用指南和娱乐之书不感兴趣。

然而,若要解释这样一种尊崇正统儒学的基础的社会和历史背景,需要把藏书家之外更广阔的背景包括进来。在清代,对书籍

以及对印刷和书写的字纸的更广泛尊崇,从两种民间宗教崇拜中找到了巨大的支持力量,而在以前各代清高的藏书家是不会参与这种崇拜的。正如第六章所略微详细讲述的那样,一个叫惜字会的迷信崇拜在整个帝国的城镇中发展起来。这些组织吸收了对书写字纸的传统尊崇,它们事实上从所有社会阶层中吸纳成员,这些人以不同的方式参与了印过或写过字的废纸的收集和焚烧。据19世纪中叶宁波一个英国传教士的说法,士人们常常在这类组织中担任监督者和出钱者的角色。

每个文人的书房里都有一只废纸篓……用的时候,就把它就挂在墙上,不时承接被写过的碎纸片,哪怕只是一片最小的带有只言片语的废纸。当听到挑着筐子的人“敬惜字纸”的叫声时,他就会亲自或遣仆人到门口,把纸篓里的东西倒入收集字纸的人那轻便但容量很大的筐子。收集字纸的人通常是由一帮文人雇佣的,在这个例子中他小旗上的字告诉我们他属于“广文会”。这样收集来的纸在一个单独的焚化场所焚烧,通常是在一个寺庙的别院(厨房火灶太褻渎神灵)。一些更严格的士人甚至不能允许纸灰随风飘散,而是要带到海边或河边让水流冲走。<sup>[13]</sup>

有时地方政府也会提供帮助,宣布该团体成立,设立注册登记簿,让当地组织确保规条得到切实执行,这样就要求字纸收集者不仅从当地书店,还要从街上和其他垃圾堆收集废纸。<sup>[14]</sup>但是,正如科波尔德(Cobbold)在所指出的,这些组织的管理仍然掌握在当地士人手中,即便他们只是县学生员。至少他们中的一些人非常严肃地对待这些义务,以至于会做噩梦,害怕他们在焚烧字纸及把纸灰与其他灰渣混在一起前,没有对字纸进行清洗、焚香和晾干。<sup>[15]</sup>

必须指出的是,儒家学者对此类组织的掌控,是在这些组织出现一段时期之后。最初两个著名的此类组织,在清初建立于道教神

祠和佛教修行处<sup>[16]</sup>，而正如我们已经在宋代大型民间藏书的形成中所看到的，清代中期儒家学者毫不犹豫地取代了佛教僧侣，成为这些民间崇拜的管理者。而且有时他们接管这类组织时，还让僧侣为他们服务。当掌管一个早期团体的和尚（他亲自收集和焚烧字纸）于1733年去世时，继任的儒家学者成立了他们自己的惜字社，又雇了一个和尚来开展日常事务，替他们干体力活。他们甚至从儒家经典《礼记》中找了一个四字词组，来证明这种劳动分工的合理性，这种分工使他们免于体力劳动，支持了他们傲慢的社会优越感：

第儒者“藏修息游”，势不能奔走道路，历街衢巷陌，以收而惜之。佛者舍身利济，可以儒之所不能为。于是藉佛之人，崇儒之教，用其余间收惜遗弃，而六书遂无狼藉垢污之患，此其有功于儒也，亦不小矣。<sup>[17]</sup>

简言之，这些士人已经把游方和尚变成了他们的拾荒者。

这些士人对印刷和书写字纸的神圣化，正如本书后面所要提到的，导致了俗众而不是僧侣的皈依。尤其是工匠，在士人对他们回收字纸的严厉批评下屈服了。在这些团体及其士绅成员的鼓动下，中央和地方政府在整个帝国范围内颁布禁令，禁止回收废纸用于制作灯芯、雨伞、扇子和陶器，不得用来包裹糖腌肉（meat treacle）等易腐败之物，禁止漆匠用废旧字纸做扇子、盒子和其他物品（苏州），禁止用来糊墙纸和卷烟（广州），禁止以废旧字纸为原料制造机制纸（广州和北京），甚至禁止用写过字的纸做鞋底。<sup>[18]</sup>有一个官员禁止景德镇的陶瓷工匠在碗底上写字，一些士人要求手工业作坊不要把它们的品牌写在产品上（比如织物上的纺织作坊名，包装纸上的纸铺印记），而用花样来代替。在一份1855年的呼吁书中，列举了多达48个这样的花样，并声称熏香店和烟草店已经作出了改变。<sup>[19]</sup>文字和书被从体力劳动中纯化出来，成为一种拜物教，与书写和阅读关系最密切的社会群体成为值得尊敬的精

英而受到礼遇。

那么,如果这些团体中的士绅向普通民众施加如此有害的限制,这些团体又是如何变得这样流行,它们的领袖又如何这样受尊重呢?答案在于他们参与了普通的、通常是非制度性的宗教活动(佛教和道教除外)。有时这种参与涉及出版活动,能为参与者赢得“积分”。例如在一部晚清的善书中,印刷一部儒家典籍可记100分,销毁一部道德败坏的书版可得300分,污损一张书页扣5分,处置字纸不当扣50分,印一部淫书所扣之分“无法计数”。<sup>[20]</sup>有时它与科举制度发生联系,比如一种神秘力量通过一个识字者手中的笔为其信奉者占卜科举考试中的运气(指扶乩——译注)。<sup>[21]</sup>一种与科举制度更为有效和广泛的联系,涉及一种民间崇拜,该神祇自宋代以来就为科举士子和士人所崇拜,1801年被纳入帝国的正统神祇系统中。这就是文昌崇拜,数个世纪以来它赢得了来自各个社会阶层的信徒,信徒们得到承诺,对字纸的尊重会为他们赢得积分,这些积分累积起来可以转化为科举考试中的成功。

直到最近,经许多当代的历史研究揭示,中国的士人才从以前形成的单维度形象,变成了一种远为复杂的社会角色,不再必然是主要的民间藏书家类型,不再必然是“他的”藏书的唯一拥有者,不再是完全由他们自己所创造的高洁世界中的居者。他与其藏书和藏书家朋友之间的关系随之有了微妙的变化,如果说仅仅是因为“士人”的社会阶层包括了多种社会类型,他们对书籍的消费也因而产生差别的话。虽然中国的士人常常对帝国的政治统一表示担心,而正是他们自身身份和文化的社会一体化,成为帝国晚期的一个关键问题。没有什么比一个叫钱近仁的人,更能尖锐地强调这个问题的社会维度了。

除了这篇专门为中国读者撰写的序言外,本书中文版的内容基本上与其英文版一致,但我在某些地方作了少量增补和修正。

我要特别感谢译者何朝晖博士所提出的改动建议,这些建议无疑使本书更为完善。

## 注 释

- [1] Cynthia Brokaw, *Commerce in Culture, the Sibao Book Trade in the Qing and Republican Periods* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007) .
- [2] 范凤书,《中国私家藏书史》(郑州:大象出版社,2001),第82页。
- [3] 同上,第40—45,53—57页。
- [4] 同上,第62—82,138—45,168—86,和271—320页。
- [5] Erich Zürcher, “Buddhism and Education in T’ang Times,” p. 28, in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Berkeley: University of California Press, 1989) .
- [6] 傅璇琮、谢灼华编,《中国藏书通史》(宁波:宁波出版社,2001),第1册,第264页;任继愈编,《中国藏书楼》(沈阳:辽宁人民,2000),第1册,第675页;白居易,《白居易集》(北京:中华书局,1979),卷43,第940页。
- [7] 严耕望,“唐人习业山林寺院之风尚”,见氏著《唐史研究从考》(香港:新亚研究所,1971),第367—424页,尤其是第387—395页。
- [8] 周绍良编,《全唐文新编》(长春:吉林文史出版社,2000),卷721,第8268页。
- [9] Mark Halperin, *Out of the Cloister* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), pp. 87-89.
- [10] Xiaofei Tan, *Beacon Fire and Shooting Star, the Literary Culture of the Liang (502-557)* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007), pp. 77-95, 显示出梁代皇室和朝廷藏书的巨大规模。
- [11] T. Griffith Foulk, “Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism,” pp. 147-208, in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T’ang and Sung China* (Honolulu: Hawai’i Press, 1993); and, Halperin.
- [12] 范凤书,第321—420页。
- [13] R. H. Cobbold, *Pictures of the Chinese: drawn by themselves* (London: J. Murray, 1860), pp. 51-52.



- [14] 余治,《得一录》(台北:华文书局,1969),卷12,页2a。
- [15] 同上,卷12,页6b。
- [16] 《苏州府志》(1883),卷24,页14b;卷41,页25a。
- [17] 《周庄镇志》(1882),卷2,页17b-18a。
- [18] 王国平、唐力行主编,《明清以来苏州社会史碑刻集》(苏州:苏州大学出版社,1998),第558页;E. H. Parker, *Chinese Customs* (Shanghai: Kelley and Walsh, Ltd., 1899), p. 35 (其中说到:“在任何一个中国城镇,都可以看到在街上放着这样的容器,上面写着‘敬惜字纸’。在一些地方还用石头和砖块建起了造价不菲的塔。”)
- [19] 余治,卷12,页1b,页15b—20b。
- [20] Hampden C. De Bose, *The Dragon, Image, and Demon* (London: Partridge, 1886), p. 223.
- [21] David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (Princeton: Princeton University Press, 1986), esp. pp 39-49.