

总第 31 期

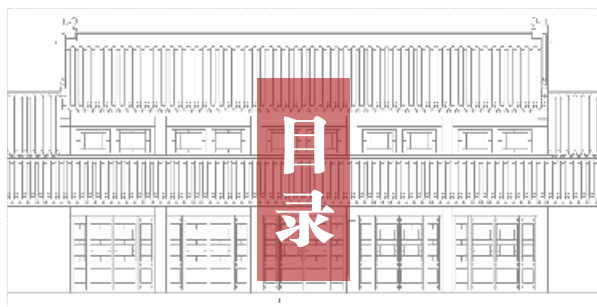
2023

第 4 期

文 研 通 讯



北京大學人文社會科學研究院
Institute of Humanities and Social Sciences, Peking University



文研七周年

· 新闻报道

文研院举办建院七周年系列学术活动 ····· 005

· 年度荣誉讲座

葛兆光：探寻中古宗教的历史语境——读邓广铭先生听陈寅恪“天师道”课笔记 ··· 009

葛兆光：文化史的背阴面——从胡适、杨联陞对中古宗教自扑自搏风习的通信说起 · 015

葛兆光：新史料与新问题：学术史中的国际竞赛——从戴密微《吐蕃僧诤记》说起 · 020

葛兆光：政治与宗教之间——接着陈垣先生讨论清代前期的佛教 ····· 026

文研学术

· 文研讲座

汪 锋：语言学田野调查的故事、假设与实践 ····· 033

蒋玉斌：甲骨所见文辞及人工痕迹的分层次动态观察 ····· 038

焦南峰：秦汉陵墓的考古调查与勘探 ····· 046

胡明辉：人工智能时代的人文学科研究 ····· 052

范德康：夏鲁译师、司徒班钦·曲吉迥乃和檀丁的《诗镜》
——一次书目文献之旅 ····· 056

肖 瑛：社会学研究中的历史素养 ····· 060

余 辉：图像何以证史——古画鉴定与史学考据 ····· 067

胡志德：杂体现代性——《新石头记》的困境 ····· 074

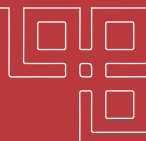
· 未名学者讲座

王 楠：人民国家的思想起源——梁启超的政治群学 ····· 079

· 文研论坛

胡志德：彷徨之始——《破恶声论》的内部矛盾	085
· 邀访学者论坛	
林 岩：宋代科举时文的文体定型与程式迁移——八股文前史之考察	091
廖钦彬：移情美学在东亚	093
翟 韬：朋友还是敌人：美中舆论战(1949—1951)	095
西村阳子：从丝绸之路地图与丝绸之路考察到丝绸之路遗址数据库的建立	098
郜同麟：用文献学的方法切入中古道教文献研究	101
鞠 熙：谷神不死，是谓玄牝——北京的五顶与碧霞元君信仰	104
· 文研读书	
商金林等：中国现代作家的读解与欣赏——商金林教授新著研读会	107
张 坚等：高居翰的艺术世界	
——《溪山清远：中国古代早期绘画史(先秦至宋)》研读会	111
梁 鉴等：铜镜多面观——《清光鉴古——玄鉴斋藏镜系列》研读会	117
· 静园雅集	
朱天曙：从“用笔”到“用刀”——“印从书出”的艺术实践与人文内涵	123
文研回望	
文研院举办第十五期邀访学者欢迎会	129
专题论文	
· 历史、神话与现实：多学科的探讨	
王明珂：历史与神话——一些认知性探讨	134
陈泳超：历从感生到帝系：中国古史神话的轴心转折——兼谈古典神话的层累生产	147
赵丙祥：从“国”到“家”——虞舜神话的社会形态学研究	164
鞠 熙：大禹神话与地震自救——四川省绵竹市清平乡的神话、行动与宇宙观	183
文研纪事	199
学者报道	206
照片墙	209

文研七周年



文研院举办建院七周年系列学术活动



2023年9月20日，是北京大学人文社会科学研究院（以下简称“文研院”）成立七周年的日子。作为北京大学推动人文社会科学发展的的重要学术平台，文研院始终秉持“涵育学术，激活思想”的宗旨。在过去七年里，文研院以邀请学者项目等多种形式汇聚了众多国内外优秀学者，举办了一系列有广泛学术及社会影响的活动。在文研院营造的更纯净的学术空间里，多学科的深入交流、跨学科的宽广视野孕育出新的学术和思想的可能。文研院的各类活动以“文明：中华与世界”为核心关怀，增进了国际学术交流，促进了中国人文社会科学的发展。

从9月21日起，文研院推出了一系列学术、文化活动：年度荣誉讲座“余音不绝——接着讲宗教史”为我们理解中国的宗教、思想和文化打开新的视野；“传承：我们的北大学缘”讲述活动聚焦北大学人的个体生命经验与学科发展历程的交汇，以更切

身的方式呈现传承、学缘和北大传统的含义；“双语对照外国诗丛”主编、相关译者、诗人的座谈及诗歌朗诵活动、北京大学海鸥戏剧工作室新排话剧《海鸥》在北大的首演，体现了文研院一贯的文化情怀。纪念是总结和庆贺，更是新的起点。

9月21日晚，月朗星稀，银辉满地，七周年系列首场活动、2023年度荣誉讲座第一讲在北京大学第二体育馆B102报告厅隆重举行。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学历史学系教授、文研院首任院长邓小南主持，北京师范大学历史学院教授雷闻、首都师范大学历史学院教授刘屹与谈。文研院院长杨立华教授、副院长段德敏副教授、副院长阎天副教授、副院长杨弘博老师、第十五期邀请学者、往期邀请学者代表列席。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天



文研院院长杨立华教授（右）为葛兆光教授（左）颁发聘书



葛兆光教授在讲座现场

一文化讲坛等 20 余家媒体平台进行全程直播，共计 125 万人次在线观看。

作为北大文研院的学术委员，葛兆光教授始终关心和支持文研院的发展：2016 年 9 月在文研院揭牌仪式现场致辞，参与揭牌仪式学术讨论会“中华文明与世界”；2017 年 10 月成为文研院特邀访问教授，并在驻访期间主讲数场主题讲座；2019 年 9 月，担任“传承：我们的北大学缘”主讲人，深度参与“文研三周年——思想史与艺术史对话”活动；今秋，葛兆光教授再回周年院庆的讲台。9 月 21 日至 28 日，葛兆光教授以“余音不绝：接着讲宗教史”为总题目发表四场主题演讲，重探二十世纪宗教史研究的一流学者陈寅

恪、胡适、陈垣等先生所开辟的学术命题，返本开新。

在讲座的第一个环节，主持人邓小南教授介绍了葛兆光教授的学术成就。她说：葛兆光教授著作等身、成就斐然，四十年来一直在思考“道教在中国思想史与文化史中的意义”，一直在探索“中古宗教的历史语境”，一直在追寻“什么是中国文化”。年度荣誉讲座是七周年院庆的重头纪念活动，相信葛兆光教授将带领各位在广阔的治学空间中求索“学术探寻”的意蕴与魅力。讲座的第二个环节，文研院院长杨立华教授为葛兆光教授颁发了“2023 年度荣誉讲座主讲人”的聘书。

随后，葛兆光教授以“探寻中古宗教的历史语境——读邓广铭先生听陈寅恪‘天师道’课笔记”为题做了精彩的演讲。葛教授首先回溯了国内外道教研究的学术史，指出陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》是现代中国道教史研究开端的重要体现。接着，他提炼出三点在陈寅恪讲课时值得注意的要点，即重视滨海地域对中古天师道的影响、在外来佛教背景下观察天师道史以及强调天师道与世家大族对北方“汉化”的意义。葛兆光教授同时指出，诚然陈寅恪有关天师道的论述未必可以逐一坐实，但其启发性在于把天师道的“小历史”纳入中古中国的“大历史”，并重视道教在中国思想、学术与文化史中的意义。葛兆光教授演讲结束后，刘屹教授和雷闻教授对讲座做了评议和总结。

弘扬积蓄正气，树立清新学风。“传承：我们的北大学缘”是文研院推出的特色系列活动之一，旨在通过学者讲述，彰显北大代

代相承的优秀学风和辈辈学人不断追求的骄人风采。2018年以来，文研院先后举办了五期“传承”系列讲述活动，邀请来自不同学科的26位北大学人主讲。2023年9月22日，作为文研院七周年院庆系列重点活动，“传承”讲述活动第六场邀请北京大学中文系教授陈平原、历史学系教授赵世瑜、考古文博学院教授杭侃、生命科学学院教授吕植讲述他们与北大的学缘和故事。四位讲述人于北大内外的学术与生命历程，编织起了二十世纪以来不同学科成立与转型的经纬。

陈平原教授是北大中文系首批招收的两名博士生之一。“话题漫天游荡，可线始终掌握在手中”，制度草创期读书、思考、写作的自由空间，在导师王瑶先生的引领下显得更加宽阔。吴组缃先生之豁达，季镇淮先生之忠厚，林庚先生之儒雅，无不在“从游”与交谈之间熏染着他。正是在导师引领入门、指引方向、启示学术发径路的过程中，学术的“薪火相传”显示出了确凿的意义。

赵世瑜教授追随导师钟敬文所从事的民

俗学和社会历史研究，起源于民国时期北大哲学系的本科生顾颉刚。顾先生在求学期间深受胡适、陈映璜等老一辈学人的影响，并将这一治学方法与思想精神在华南大地广泛传播。赵世瑜教授表示，学术志业之传承，既有纵向的传承，也有横向的传播；自内而外的、把中国和世界视同校园的学术传播，才是“university”这个词的应有之意，也应该是北大的学术精神所在。

“师法自然”是吕植教授的演讲标题。一次野外实习中，她与从事大熊猫研究的潘文石老师相遇，就此走上了生态学研究与自然保护的道路上——这不仅是选择一个学术研究领域，更是选择一种“关注自己以外的生命”的世界观与价值观。如今，有越来越多的青年学子选择了相似的道路，知其不可为而为之的精神和甘做少数派不从众的勇气仍在校园中代代相续。

“致学存乎心，补拙莫如勤。”杭侃教授师从宿白先生。就是这样一位百科全书式学者、许多人心目中北大考古学“永远的先



与会嘉宾于“传承”讲述活动现场合影

生”，却时常谦逊地自称：“我只是一个北大教员。”1998年，杭侃教授自北大毕业之时曾与宿白先生在未名湖畔散步。谈及社会上的种种问题和诱惑，先生叮嘱他：“大浪淘沙，你现在看不出来，谁能够坚持一、二十年。”

七周年的纪念活动，可以视为文研院精神的集中展现。自建院以来，文研院扎根于

北大深厚的学术土壤，沁润于“兼容并包，思想自由”的北大精神，在变局中坚定前行。新起点、新征程，文研院将抱持初心与使命，继续为中国人文社会科学的发展贡献力量。

（本文于2023年9月27日在北京大学
新闻网首页推出）



2023 年度荣誉讲座



葛兆光：探寻中古宗教的历史语境 ——读邓广铭先生听陈寅恪“天师道”课笔记



【编者按】2023年9月21日晚，文研七周年系列首场活动、2023年度荣誉讲座第一讲在北京大学第二体育馆B102报告厅举行，主题为“探寻中古宗教的历史语境——读邓广铭先生听陈寅恪‘天师道’课笔记”。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学历史学系教授邓小南主持，北京师范大学历史学院教授雷闻、首都师范大学历史学院教授刘屹与谈。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等20余家媒体平台进行全程直播，共计125万人次在线观看。讲座伊始，文研院院长杨立华教授为葛兆光教授颁发了“2023年度荣誉讲座主讲人”的聘书。

一、从陈寅恪有关天师道的论文 回溯中国道教史的研究史

葛兆光教授首先介绍了本讲的缘起。2022年夏天，他在文研院“邓广铭先生诞辰115周年学术纪念展”中，看到1939年8月邓先生担任北大文研所专任导师陈寅恪的助手时旁听课程的笔记，特别注意到其中附有“南北朝之天师道”的内容。葛老师从这份听课记录入手，分析陈寅恪上课内容与正式发表出版的论著、讲义和论著之间的关系，并由此考察陈寅恪先生关于中古宗教的历史研究对今天的启发和意义。

葛老师首先追溯了欧美、日本和中国学界有关道教研究的学术史。欧洲和日本学界对道教的现代型学术研究，在二十世纪初甚至十九世纪末即已开始。在欧洲，有传教士传统背景的欧洲东方学，很早就关注活的中国宗教、社会和生活，如高延(J. J. M. deGroot, 1854-1921)、禄是迺(Henri Doré, 1859-1931)的研究已经具有“现代型”特征；巴尔弗(F. H. Balfour)更于1884年就撰写了*Taoist Texts: Ethical, Political and Speculative*（《道教典籍：伦理、政治与思想》），他的《道教论》被翻译并发表在明治二十七年(1894)日本《东洋哲学》第一编第一



讲座现场

号；沙畹（Emmanuel-Edouard Chavannes, 1865-1918）和戴遂良（Léon Wiegner, 1856-1933）有关道教研究的论著在 1910 年前后也相继出版。

日本的神道教研究，就像其他日本东洋学领域一样，从一开始可能就受到欧洲的影响和刺激。明治四十四年（1911），日本学者妻木直良（1873-1934）发表《道教の研究》，把作为宗教的道教和作为思想学说的道家区别开来，成为道教的现代学术研究的开端和基础。在妻木直良之后，还有小柳司气太的《道教源流》（1927，后来被傅代言翻译成中文，由商务印书馆出版）和《老庄思想と道教》（1935）；常盘大定《支那における佛教と儒教道教》的后编《道佛二教交渉史》（1930）等。值得指出的是，研究者进入道教史研究，尤其是中古佛道关系史被关注，大概是日本学界道教史研究现代转型的重要一环。

无论是欧洲还是日本，对道教的研究都各有问题意识。欧洲学者在道教研究中关注

的，一是不同类型的文明比较；二是道教等中国宗教与基督教的不同，如何型塑了中国人的行为方式和认知特征；三是怎样改变启蒙时代以来欧洲人对中国和中国文化的认识。而日本学者对于道教的研究的重心和问题意识则在于，第一，早期日本那些神灵信仰和祭祀仪式和古代中国道教是否有关；第二，佛道关系；第三，“天

皇”称号与道教的关系。事实上，他们对中国道教研究的重视，正来自对于本土文化的关怀。

对于中国而言，一直到 1930 年代，中国学界还没有成熟和系统的特别是可以被称为现代型的神道教研究。1930 年代前后，受日本的影响，开始有对道教和道教史作总体概论式的叙述。中国学者中，真正受过现代宗教学训练的道教研究者是许地山，但他的《道教史》只有上册，并没有写到真正的宗教性道教；而中国学界作为典范的、有开创意义又很能体现中国学者取向和风格的神道教史研究，应该是 1933 年胡适的《陶弘景的真诰考》和陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》。陈寅恪特别关注几个中古历史要素，不仅仅针对天师道，而且适用于整个中古史。从他的文章中，我们可以学到，做中国的神道教史研究，应当从历史大背景入手，关注“历史语境中的宗教”，把道教的“小历史”和中古中国的“大历史”挂上钩。

二、地域、文化、政治

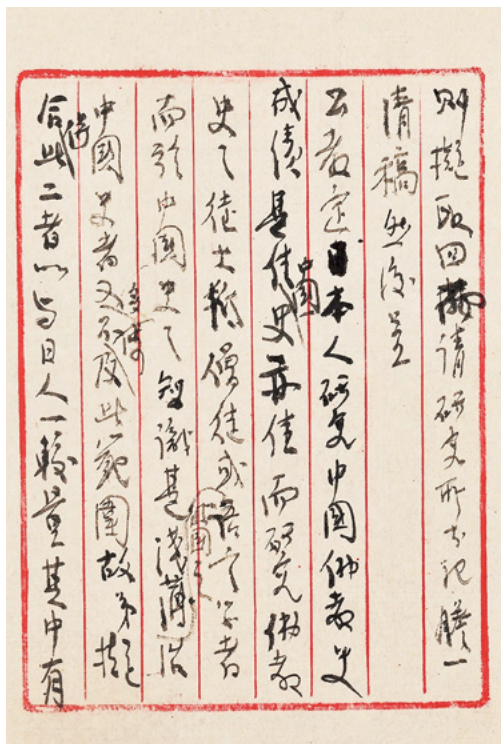
陈寅恪有关天师道史的重要观点

葛兆光老师指出，在陈寅恪讲课笔记中，值得关注的有三点。

第一，陈寅恪特别强调中古时期的天师道，由于是在滨海地区，所以容易受外来文化的刺激和影响。这与后来1937年胡适校读汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》的稿本时所提出“佛教传来也有海上这一条路”等看法有相呼应的地方。这一点坚实的证据并不算多，陈寅恪以有限的史料做出自己的推断，他的猜测在正式发表的《天师道与滨海地域之关系》中显得较为克制，但在课堂上却讲得很直接，猜测也很大胆。

第二，在陈寅恪看来，中古时代最重要的文化交错是佛教对传统中国的影响，因此天师道史要放在外来佛教背景下观察。在讲课时，他把北方天师道的兴盛以及寇谦之的“清整道教”皆说成是受佛教影响。此外，在讲课中他还进一步推论，很多中古知识都有外来背景，特别是道教擅长的医学，甚至认为“中国全部医学，皆来自外国”。其实，陈寅恪先生解读天师道渊源时，有相当强烈的主观推论。尽管如此，陈寅恪还是指出“吾国道教虽其初原为本土之产物，而起后逐渐接受模袭外来输入之学说技术，变易演进，遂成为一庞大复杂之混合体”，“二千年来道教之发展史，每一次之改革，必受一种外来学说之激励，而所受外来之学说，要以佛教为主”。他的目的，在于引领与提倡宗教史上比较和联系的学术取向。

第三，道教与中古“胡汉”及政治史的



陈寅恪致傅斯年的信 约1931-1932年

问题上，陈寅恪认为外来文化要经过“汉化”，北朝外族人“均需汉化方能建国统治”。他认为，这是“北朝数百年间胡族与汉族互相利用之关键”。所以，作为旧儒家的领袖崔浩和作为新道教教宗的寇谦之，就有了合作的基础。但把社会等级从统治者的族群差异转向门第和文化上的差异，不能不引起鲜卑贵族的反感，所以导致了崔浩之死。这一说法直到1949年《崔浩与寇谦之》一文才正式发表，不过从讲课记录中可以看出，这些想法已经在陈寅恪心中酝酿很久了。

三、中古道教史研究的大关节

重要的不是解决问题，而是提出方向

陈寅恪关于天师道的论述带有想象和推测，连陈先生自己也说，这些只是“略加推测解释”，其观点也尚未得到学界一致认同。但葛兆光老师强调，其实宗教史研究最重要的，不一定是个别案例的解决，而是提出问题提供线索，引发对整体历史的重新审视。

陈寅恪在1931年致傅斯年的信函中说道：“日本人研究中国佛教史成绩甚佳，中国史亦佳。而研究佛教史之徒，大抵僧徒或语言学者。而于中国史之智识甚浅薄。彼国之治中国史者又多不涉及此范围。故弟拟合并此二者，以与日人一较量。”显然，陈寅恪与日本学术“较量”的途径，是把宗教史和中古史结合起来，改变宗教史研究抽离历史背景的缺陷。在陈寅恪先生对中古中国历史的研究中，始终有几个大关节，第一是族群（汉族与异族之间的函化与交错），第二是地域（南北文明、东西区域的对峙、交流与分化），第三是宗教（外来新宗教与本土旧宗教的交错即华夏文明的变迁），第四是家族（各个贵族世家的地位升降与势力转换）。这就是陈寅恪心目中中古史的关键，而天师道历史正是他论证中古中国历史的绝好例证。

在讲座中，葛兆光老师还分析了近年国内外道教史研究的趋向，指出其中的进展和成就，大概集中在以下几方面：

一、道教文献研究。特别是借助涉及中古道教的敦煌文献，对中古道教

文献的时代与性质，有了更深入更精细的认识。

二、道教历史研究。由于《道藏》的影印出版，研究者们能够更方便、

更广泛地阅读道教文献，对中古道教历史叙述的精确性有了大大的提升。

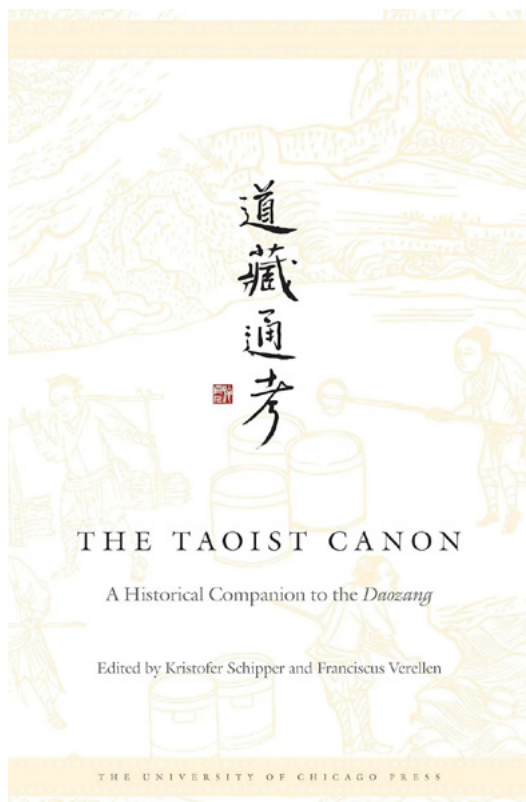
三、道教仪式研究。对于中古道教的斋醮仪式的功能及象征，有更深刻的认识。

四、道教的社会史研究。底层社会的道教活动、道教文献，以及宗教人类学意义的调查。

但对陈寅恪揭示的中古道教史的大关节，特别是宗教史和政治史的关系，似乎还是有所忽略。事实上，像陈寅恪这样并非主要研究宗教而是研究历史的学者，更容易关注历史语境对宗教史的影响。就像他在《陈垣明季滇黔佛教考序》中所称：“世人或谓宗教与政治不同物，是以二者不可参互合论。然自来史实所昭示，宗教与政治终不能无所关涉。”也正因如此，他才会高度赞扬陈垣



日本《东洋哲学》第一编第一号发表了巴尔弗《道教论》译本



《道藏通考》，芝加哥大学出版社于2019年出版

的书是第一部真正的宗教史，“虽曰宗教史，未尝不可作政治史读也”。

四、陈寅恪关于道教在思想、学术与文化史上意义的看法

在邓广铭先生的听课笔记中，有以下两句话尤其引起葛兆光老师注意。

第一句是陈寅恪先生在讲课中暗示的，在思想、学术和文化史上，佛教、道教的意义更重要，他不是那么看重儒家的思想学说——这一点显然和主流看法不同。邓广铭先生的听课笔记中，记载陈寅恪如是说：

道家传统研究自然与人之间的关系，非如儒家之仅重人与人之间的关系，故在学术上占重要地位。

1933年发表的《天师道与滨海地域之关系》中所称“中国儒家虽称格物致知，然其所殚精致意者，实仅人与人之间的关系，而道教则研究人与物之关系，故吾国之医药学术之发达，出于道教之贡献为多”即是此意。这个论断非常值得注意。所谓“仅重人与人之间的关系”，正是陈寅恪较早前在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中所说的，“二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最钜者，实在制度法律公私生活之方面，而关于学说思想之方面，或转又不如佛道二教者”。

那么，应当怎样评价道教在中国思想史与文化史中的意义？听课笔记里，邓先生又记下陈寅恪另外一个相当重要的意见：

“历元”——此为天师道学说之出发点，亦为其宗教、政治、经济等观念之基础。

陈寅恪所谓道教重视人与自然的关系，可能与希腊罗马关注宇宙、自然与人的倾向类似，而这正是传统中国所缺少的。他认为，道教和儒家不同，特别关注自然与人的关系，陈寅恪一再提醒道教中的传统中国医学、天算之学之重要，这种古代知识的基础，或即陈寅恪所谓“历元”。而所谓“历元”，就是宇宙之始。古人尤其是所谓道家，常常讨论“道生一，一生二，二生三，三生万物”或者“太一生水，水反辅太一，是以成天”等。其实，就是要给宇宙、自然和人寻找源

头和基础。而天师道的学说正继承古代传统，以“历元”基础，然后才能顺流而下，给宇宙万事万物找到理解、应对和处理的方法，而这正是陈寅恪理解中的道教在古代中国思想、学术和文化上的重要意义。

评议环节，刘屹老师重点分析了陈寅恪先生道教研究的学术贡献和问题意识。同时提出，应关注陈寅恪提出相关学术观念的特定时代背景。此外，陈寅恪先生的“天师道”基本概念界定与目前的学术界认知有一定差异，这也可能是导致陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》在学术史长期未获足够重视的原因。在道教的研究领域，应该充分总结陈寅恪等前辈大师们的治学经验，认真梳理中国道教学术史脉，重点分析几位重要学者的学术发展的轨迹。在某种程度上，我们今天仍然不能完全跳脱开前辈大师们的学术经验和学术路径；“接着讲”对于道教学和道教史研究而言，尤其显得必要和重要。

雷闻老师表示，根据邓广铭先生的笔记，陈寅恪先生不仅在课上讲授自己已经发表的内容且有所发挥，更提示了他后来发表的道教研究论文中的主要观念。比较听课笔记与论文之异同，可以观察陈先生的思考路径与教学相长的过程。葛老师的讲座将陈先生的研究置于国际道教学术史的脉络中并分析其

意义，展示了他一如既往的广阔视野。雷老师特别认同葛老师所言，要把道教的“小历史”和中古中国的“大历史”挂上钩，特别是应该把宗教史与政治史关联起来。雷老师也通过对近年来道教史研究“历史学转向”的观察，强调了不同学科相互交流的重要性。雷老师同时指出，由于时代条件所限，陈寅恪先生在研究中对石刻文献关注不够，而这也是我们“接着讲”中古道教史的重要途径之一。

葛兆光老师对评议进行了回应。第一，对比国际上研究道教的学术群体，中国学者在文献和历史两方面自有长处；第二，学术史上最应该让人记住的是“深刻的洞见”，即“深刻的片面”。陈寅恪的部分观点，可能是片面甚至出于大胆想象，但正是由于其“深刻的片面”，能够将某种新见逐渐化成常识，进而推动学术的前进。

邓小南老师指出，本次讲座的议题从陈寅恪先生对天师道的研究出发，实际上提炼出道教史研究的“延长线”，重探先辈的研究命题和学术典范，是上下纵横的学术史的追寻，希望引发我们对中古历史研究的重新研究和阐释。

（撰稿：隋雪纯）





02



葛兆光：文化史的背阴面——从胡适、杨联陞 对中古宗教自扑自搏风习的通信说起

【编者按】2023年9月23日晚，七周年系列学术活动、2023年度荣誉讲座第二讲“文化史的背阴面——从胡适、杨联陞对中古宗教自扑自搏风习的通信说起”在北京大学第二体育馆B102报告厅举行。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学哲学系教授乐松主持，文研院工作委员、北京大学历史学系教授陆扬，文研院访问学者、中国人民大学文学院教授吴真与谈。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等20余家媒体平台进行全程直播，共计106万人次在线观看。



讲座伊始，葛兆光老师强调了胡适与杨联陞关于中古宗教自扑自搏风习的通信的意义，并引出本场讲座的核心问题。1955年，杨联陞在《老君音诵戒经》中敏锐地发现了道教清整运动的线索，并在若干年间与胡适反复通信、讨论，而其研究最终大体上揭示了中古道教史上那一场静悄悄但又相当深刻的宗教改革史。那么，这场清整运动的意义是什么？道教为何要进行自我整顿？它革除了哪些内容？它何以使早期道教完成宗教化转型？在回答上述问题的基础上，葛兆光老师认为，更为重要的问题在于，为何后世文献对于曾经存在的野蛮粗鄙的宗教文化现象记载甚少？文化史对这种“背阴面”的遮蔽对我们理解文化传统造成了什么影响？

一

葛兆光老师认为，道教的整合与成型到五世纪才完成。在此之前，早期道教不仅内部没有一个同一的组织、理论和方法，而且在某些方面还与居于主流地位的儒家礼乐文明和皇权政治多有龃龉。这可以从涂炭斋、政教合一的组织形式以及过度仪等早期道教遗产中窥见一二。

涂炭斋是一种以苦行娱神的忏悔仪式，由自搏等风习发展而来。自搏即自己抽打自己的身体或脸面，教徒通过这种自我毁伤来表达忏悔。当时的道教徒兴许还有以这种苦行的方式求得超越升仙的想法，涂炭斋对他们而言就是一种身体和心灵的双重试炼。涂炭斋的程序是，在露天处设坛，围以栏格。教徒“以黄土泥额”，解开头发，将头发系于栏格之上，反手自缚，口中衔玉璧，“覆卧于地”，将两腿分开三尺，叩头忏悔。然后，自我拍打身体和脸颊。这一过程，白天三个时辰面向西方，夜间三个时辰面向北方，每次十二天，上、中、下三元时节举行，共三十六天。这种自虐方式不仅与世人的习惯相背，也与秦汉西晋以来儒家推广的礼乐文明迥异。

早期道教还存在政教合一的组织尝试。早期道教曾经试图把道教教徒和编户齐民合二为一，把道教的“治”与“方”，和国家地方的“郡”与“县”合二为一，把信众自愿的宗教捐助与国家强制的赋税管理合二为一，这就是“领户化民”。从此构想可以看出，早期道教意图组建和控制独立于国家的、组织化纪律化的军事力量，这必然会遭到儒家

学说的反对，也必然会引起皇权的警惕，存在着被取缔、消灭的潜在风险。

过度仪就是公开的男女性行为，这相较于还带有悲凉的庄严感的涂炭斋，更难为儒家士大夫接受。过度仪中的性事活动把本来庄严的坛场变成愉悦的洞房，无疑褻渎了神圣。同时，过度仪还将本来隐秘的性事公开在众人面前，不仅引信众入教的导师在场，有时甚至还有“父兄立前”，不啻廉耻尽失，人为禽兽。更为严重的是，这种性事活动并不一定在夫妇之间进行，所谓“教夫易妇”，这直接违反了世俗中的夫妇伦常。由此观之，过度仪作为一种公开的宗教仪式，挑战了传统社会的伦理道德，一定会受到主流文明和精英分子的激烈抨击和严厉制裁。

葛兆光老师认为，在涂炭斋、政教合一的组织形式以及过度仪中，可以看到道教徒对权力、超升与自然欲望的追求，而这三方面的渴求和放纵都与政治秩序和社会规则，亦即周秦以来的主流礼乐文明相冲突。这种冲突指向了两个问题，即礼乐文明是否自诞生起就占据了主导地位？在周秦至中古漫长的时间里，文化的“背阴面”在文明史中扮演了什么角色？

二

学界通常认为，殷周之际是文化史大变革的时代，而这种观点的形成离不开王国维的贡献。王国维在《殷周制度论》中提出，中国文化从殷商到西周的演变，是从野蛮到文明的转型。这一文明给华夏政治文化确立了“立子立嫡”“庙数之制”“同姓不婚”等



《论学谈诗二十年：胡适杨联陞往来书札》书影

重要规矩。自此以后，区分尊卑、内外、嫡庶的礼乐制度就形成了。这样，彬彬有礼的“秩序”就建立起来了，人人遵守法度的“规矩”就明确了。葛兆光老师进一步指出，经过秦汉统一帝国“王霸道杂之”的制度统一化和文化统合化进程，又经过西晋泰始年间的儒家法律化，华夏文明的基本形式就已基本定型。

吊诡的是，在礼乐文明逐渐形成并渐渐占据主流地位的情况下，在早期道教中竟长期存在着上述不合时宜的科仪和政教合一的组织形式。同样值得注意的是，后世正统的、官方的文明记忆遗忘了它们，或将之边缘化，或否认其本土性。葛兆光老师指出，正是这种在中古生活中存在却又不见于官方文献的反常现象，指引着我们考察中古那些可能被

故意遗忘的一面，即文化史中的“背阴面”。

实际上，中古文化史中类似的不文明现象或者说反文明现象不在少数。例如，为了摆脱皇后一族的影响和控制，北魏建立了极其残忍的“子贵母死”制度。这一政治规定恐怕并非脱胎于少数民族之风习。田余庆先生就曾指出，这是胡人进入汉地后，受到了“中国固有文化的影响”而建立起来的制度。又例如，在号称“忍辱退让为尚”的佛教禅宗内部，也腥风血雨不休，自相残杀常有。据敦煌传世文献的记载，始祖达摩六次中毒，最后死因不详；二祖慧可身陷道恒（亦是僧人）和邺都官员的迫害，最后被打杀、毒死。再例如，中古时期可以见到肢解人体甚至食用五脏的风习，相关事件不胜枚举，最有名的当属《南史》卷八十对侯景的记载。南朝梁的侯景对反叛者李贲“断其手足，刻析心腹，破出肝肠”，对刘神茂用“大镬椎，先进其脚，寸寸斩之，至头方止”；而侯景死后，王僧辩截下侯景的两只手并送给北朝的齐文宣帝，把侯景的头传首江陵，又将五斗盐放在侯景尸体的肚子里，送到建康，“暴之于市”，老百姓还争先恐后地去割取尸体，“屠脍羹食”。

针对第三个例子，有人可能会认为这来自中古时期蛮夷戎狄的恐怖性格和野蛮风俗，但葛兆光老师指出，事实上，残忍的传统和野蛮的迷信在汉人中也是源远流长的。西汉建昭年间，西域都护甘延寿和副校尉陈汤率领军队远征康居（今中亚的巴尔喀什湖和咸海之间）的一支匈奴，他们把斩下的首级悬挂在长安街的蛮夷邸，威胁居住在长安的异族人。而他们在为自己的行为辩护时，



寇谦之像

还援引了《谷梁传》中孔子在夹谷之会上杀优施，使其“首足异门而出”的故事，在儒家那里为这种残忍的行为找到了依据。再上溯到传说时期，新出土的马王堆帛书《十大经》记载，号称“人文始祖”的黄帝也很残忍，他不仅杀了蚩尤，还剥其皮以作靶，编其发而作旗（蚩尤之旌），制其胃以作球，最后还剁烂了蚩尤的骨肉，制成“苦醢”。

葛兆光老师指出，在认真考察了上述的文化史中的“背阴面”之后，我们应该认识到，世上没有哪个文化自古以来就是理性而光明的，文明是长期演化的结果，是在不断驱逐蒙昧和野蛮的过程中逐渐形成的。但问题在于，无论是古代的文献，还是当下的文化史叙述，或是刻意遗忘，或出于掩饰，都对这些“背阴面”避而不谈。从这一角度出发，胡适在信中鼓励杨联陞对佛教、道教的

自扑与自搏做研究，恐怕还有“晾晒背阴面”的意涵。

三

葛兆光老师认为，胡适很早就关注到了中国古代文化的背阴面，并将其与现代中国的文化缺陷联系起来。这可以从胡适对中古佛教极端的修行与自残行为的批评，以及其对古代中国大规模以人殉葬传统的抨击中窥见一二。从这种对“背阴面”的重新发现引申开去，可以进一步讨论“背阴面”的缺失对于理解中国文化史有何影响。

张灏在《幽暗意识与民主传统》中提出了一种“幽暗意识”，即“正视人的罪恶性和堕落性，从而对人性的了解蕴有极深的幽暗意识”。树立“幽暗意识”不等于认可黑暗，反倒是为了克服它，使人们对现实人生和社会常常有“批判的和反省的精神”。葛兆光老师借此概念指出，如果在历史文献和中国文化史的书写当中，只关注传统文化的“向阳面”，而对“背阴面”避而不谈，那可能会使我们难以理解向阳面的礼乐文明是如何与民众自发的文化习惯搏斗进而逐渐型塑了传统中国社会的，更会使我们忘掉自身传统内部其实存在很多非理性的、幽暗的、丑陋的甚至是野蛮的东西。一旦对此失去警戒与畏惧，就会沉湎于非历史的、乐观的自我想象中，从而衍生出一种沾沾自喜、无端自大的心理，而这是一种极不利于自省和自新的心态。

葛兆光老师认为，再次回到胡适与杨联陞讨论的道教清整运动，可以发现其目的就

是祛除为主流礼乐文明所不容的“邪僻袄巫”的成分,使道教成为统一的、“专以礼度为首”的宗教。清整运动逐渐清除了道教组织军事行政化的现象,消除了道教与世俗皇权对抗的可能与危险;道教科仪也由此逐渐趋于合法化与合理化,变成了一种神圣庄重的宗教活动;过度仪则在强大的世俗压力下渐渐隐身,转换为了文学中的玄妙想象。经过这一过程,道教由俗而圣,成为了一个皇权认可的合法宗教。

更进一步地,胡适和杨联陞的工作提示我们,应该在中古文化史研究中重视文化的“背阴面”。葛兆光老师指出,认清这种自身文化史中的“背阴面”,有两方面的意义。在学术方面,这让我们了解到自身文化史中不仅有理性、文明、和谐的主流,还有残忍、野蛮和暴虐的潜流——后者不一定源自蛮夷和宗教文化,而是自身文化的传统。文化史研究只有兼及两面,才能解释自身文化逐渐趋于文明的过程。在思想方面,这让我们意识到,唯有正视传统中同时存在着“向阳面”和“背阴面”,才能真正认识到“文明”,即逐渐形成的规则和秩序的重要性;而所谓传统和习惯,也许并没有那么光明和伟大,反倒是需要用现代文明对它进行“创造性的转换”。

评议环节,陆扬老师表示,本次讲座探讨了道教清整运动的发生学,在这一问题上,需要关注寇谦之的个人经历与道教重大变革的联系,而这是陈寅恪先生在1950年代就提出的一条线索。另外,就“文化史的背阴



讲座结束后与听众交流

面”主题而言,还应该关注文明的“向阳面”可能以某种形式拥抱了“背阴面”,主流的礼乐文明其实存在许多野蛮的因素,其突出表现就是道德至上主义,借道德之名做残忍之事。吴真老师评介了杨联陞先生在道教文献学方面的造诣,认为早在1950年代,杨联陞先生即能熟练运用道藏和敦煌道经,通过开创性的“以经解经”,完整地还原了道教的科仪世界。胡适和杨联陞在面对中古宗教中的自扑自搏风习时,敏感地意识到中国传统宗教可能存在悔与罪的观念。基于这一理解,道教实际上承担着言说和警示人性幽暗面的宗教功能,其实践形式随着道教的宗教化进程而变化,从毁伤身体的仪式演变为文学化的表达。至此,本场讲座在热烈的气氛中圆满结束。

(撰稿:黄嘉成)





葛兆光：新史料与新问题：学术史中的国际竞赛 ——从戴密微《吐蕃僧诤记》说起



【编者按】2023年9月26日晚，文研七周年系列学术活动、2023年度荣誉讲座第三讲在北京大学第二体育馆B102报告厅举行，主题为“新史料与新问题：学术史中的国际竞赛——从戴密微《吐蕃僧诤记》说起”。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学历史学系教授罗新主持，文研院学术委员、北京大学历史学系教授荣新江，清华大学中文系教授沈卫荣，文研院邀请学者、法国国立东方语言文化学院教授汲喆与谈。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等20余家媒体平台进行全程直播，共计117万人次在线观看。

一

讲座伊始，葛老师以1995年王尧先生推荐其阅读的经历为引子，介绍法国学者戴密微（Paul Demiéville）1952年出版的《吐蕃僧诤记》（*Le Concile de Lhasa*）一书。这本书研究的是八世纪后期发生在吐蕃的佛教争论，争论双方是来自印度的佛教徒莲花戒（Kamalasila）和来自汉地的佛教徒摩诃衍（Hwa Shan Mahayana），最终是印度和尚战胜了汉地僧人，吐蕃也从此走上了和汉传佛教不同、较接近印度佛教的路向。传世汉文文献对此记载不多，幸赖敦煌藏经洞所存P.4646《顿



葛兆光教授在讲座现场

悟大乘正理诀》，提供了管窥的可能。早年王重民先生向戴密微提示了该写本，戴密微即由此出发，对莲花戒与摩诃衍在桑耶寺辩论的来龙去脉进行了梳理。《吐蕃僧诤记》是国际东方学领域的重要著作，桑耶寺的争

论也是很多学者关注的八世纪亚洲历史大事件。该事件近百年的研究史，在宗教史研究领域提供了诸多启发。

学术史如同“积薪而上”，戴密微先生有开创之功。吐蕃僧诤事件未见诸传世汉文文献中，但藏文史料，如布顿《善逝教法史》和《巴协》(sBa bzhed)中，保留有相关记述。由于上述藏文材料的存在，吐蕃僧诤事件并非无人问津，但研究的广度、厚度、深度都不够，其历史意义也未得充分认识。在戴密微之前，奥贝米莱等西方学者以及中国佛教学者吕、李安宅都有论述，但对吐蕃僧诤事件的叙述过于简略。直到1952年戴密微《吐蕃僧诤记》横空出世，才使得这一历史事件清晰呈现。用他的话说，“伯希和从敦煌带回的一卷汉文文书，驱散了所有的疑问，这卷汉文文献从许多方面证明了西藏传说的真实性”。戴密微指出，汉僧摩诃衍是在敦煌陷蕃(787)之后来到吐蕃的，在此活动了较长时间，甚至还影响了王后没卢氏以及三十多位大臣夫人；与印度僧人的辩论发生在792—794年，此时正是赤松德赞当政；在辩论中，宣传顿悟和直指本心的汉僧摩诃衍处于守势，而提倡渐修实践和研读经典的印度僧人则处于攻势。这场辩论标志着吐蕃佛教史的重要转折。

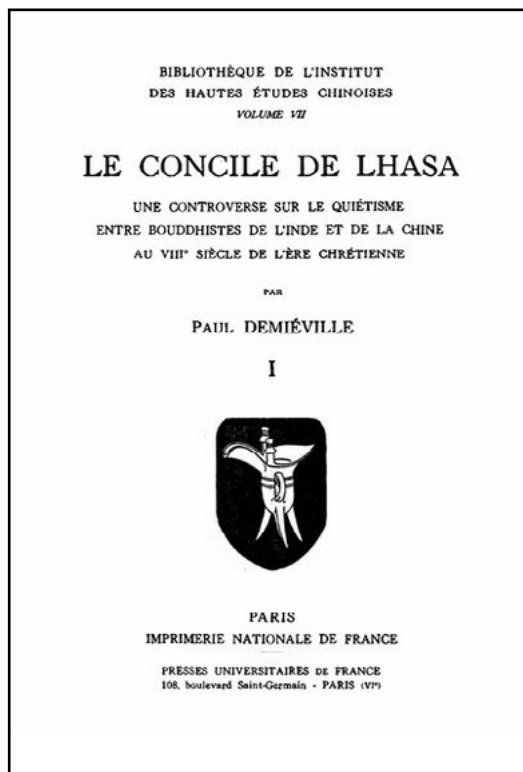
我们也需重视吐蕃同天竺的交往和冲突。由于吐蕃同南边的印度、东边的南诏和唐、西边的大食和北边的回鹘乃至西域各国都有交流，故应将其视为八至九世纪亚洲尤其是中亚西域各个力量角逐的中心之一，并在此大背景下解读其宗教信仰和文化特征。而对于原属大唐的伊、瓜、沙等州而言，这

些地方也成为唐蕃文化冲突与交流之地，由于瓜沙诸州被吐蕃占领，当地原住汉人也出现了“认同”的两难。1950年代的戴密微当然不会用“认同”“离散”之类的概念讨论，但他也隐隐涉及了文化变化与认同危机。特别是在《史料疏义》里，戴密微对当时刚刚发现的敦煌两组诗歌(P.2555)进行解说，说明沙州地区的汉族文化人确实有认同危机和故国之思。他虽然没有继续分析，但启发着我们，如果把这种问题放在更大的以吐蕃为中心的“亚洲史”里观察，用上“认同”和“离散”这样的理论，或许能诠释一些很有深度的话题。

二

对桑耶寺佛教辩论这一事件研究的关键推进，尤其是对新史料、新问题的发掘，1960—1970年代日本学者山口瑞凤、上山大峻、今枝由郎对汉藏文史料的研究尤其重要。

1964年，上山大峻检出敦煌写本《大乘二十二问》，为敦煌高僧昙旷晚年(约786—788年)回答吐蕃赞普有关佛理询问的作品。由于当时敦煌已被吐蕃控制，上山大峻推断，吐蕃赞普为处理汉僧摩诃衍与印度僧人莲华戒的争论，才向昙旷请教问题。因此，摩诃衍在拉萨的申年至戊年应当是780—782年(也就是赞普还没有宣布佛教为国教的年代)，而不是已经宣布佛教为国教后的792—794年。上山大峻对僧诤时间的重新确认，意味着并不是吐蕃决定以佛教为国教才有这场辩论，相反，是这场争论决定了吐蕃立佛教为国教，并采取了印度佛教的



戴密微著《吐蕃僧诤记》书影

方向。

接下来，日本学者在藏文资料中继续深挖，取得了前人所不及的成绩。1973年，山口瑞凤根据影印的藏文《桑耶寺纪年》（*bSsm-yas loryus*），发表论文《吐蕃佛教与新罗之金和尚》，指出净众寺禅师新罗人金和尚（无相）及其学生无住曾在成都教导吐蕃使者。稍晚的冲本克己在《敦煌出土的禅宗文献的研究》中根据敦煌藏文文献指出，虽然摩诃衍最终败给了莲花戒，但并不意味着汉传佛教禅宗在吐蕃完全退出竞争——因为摩诃衍在吐蕃还有弟子虚空藏（活跃于760—820年），而虚空藏又有弟子智音。其中，最重要的发现是1975年由今枝由郎做出的。他发现《顿悟大乘正理论》中的“旧问”部

分，可与法藏敦煌藏文文献 Pt.823 相对照，此卷有摩诃衍（Mkhanpo Ma Ha Yan）之名，证明此处所载内容即桑耶寺发生的争论。由此可知，汉藏写本可以相互对证，汉文《正理论》并非实录，而是事后整理的产物；藏文文献中印度方面的申论，有些内容同样也是由后世虚构出来的。

日本学者的重大发现，也让我们反思学术的国际竞争：为什么这些发现不是由中国学者做出的？这固然有1949年以后中国学者不能充分获得域外资料的缘故，但更重要的是，中国学者在那个时代的研究逐渐和国际脱节，和陈寅恪先生说的学术“预流”背道而驰，未将自己放在国际背景中和国际学界“展开对话”。而日本自明治大正以来，东洋学者对中国四裔之学的关注，形成了和国际对话的传统，而且在和西洋人的学术竞赛中，重视满蒙回藏之研究，特别注意收罗和研究藏文文献。他们既能使用汉文材料，又能阅读西方研究，也能运用藏文原典。更重要的恐怕是沉下心来不计实用的学术精神以及与国际交流的自由环境，才是当时的日本学者能够成功而中国学者难以成功的根本原因。但在中国，这种学问自晚清以来即是“绝学”，是少数“荒江野老”在书斋里的学问，很多边缘的、非汉族的、非主流思想文化的研究课题变成了“冷门绝学”。

由于我们往往把历史上的吐蕃看成是现实中的西藏，是中国的边远省份，由此，有关吐蕃的研究，就在中国史里被视作“边缘”，未能成为主流。有关西藏和印度的宗教文化关系，在中国变成了“中外关系史”领域下“中印关系史”以及更下层维度的“中

外宗教关系史”，因此就变得不那么重要了。即使有人从事这一领域的研究，也很难找到“成为关键”的问题意识，并把它和那个时代的宏大历史联系起来。戴密微讨论的吐蕃僧诤事件，不仅是八世纪吐蕃宗教史的起点，也反映了中印文化在吐蕃的交汇，更是中唐敦煌一带陷落后唐蕃关系巨变时代的产物，还体现了亚洲中心区域东西南北联系与阻隔的枢纽作用。我们希望中国学者在宗教史上提出引领风气的问题，发掘出关键的新材料——这既不是民族主义，也不是妄自菲薄，而是在看到人之长与己之短后应有的反应。

三

经过戴密微及其他东西洋学者的努力，吐蕃僧诤事件的面貌愈发清晰。但尚存一个问题：如果摩诃衍是北宗和尚，那么，为什么他也讲“顿悟”？这是王尧先生当初留给葛老师的问题，而戴密微并没有在书中给出很好的解释。

通常，禅宗史都肯定“南顿北渐”。南宗禅神会一直在凸显南宗所谓“顿悟”，但为什么摩诃衍也讲“顿悟”？恰好中唐的一份文献中，也记载南宗神会名下有一个弟子叫摩诃衍，难道摩诃衍是南宗吗？可是，明明他自己说是继承北宗禅门的。这就引出一个问题，从敦煌文书、石刻文献和传世资料中，能不能使禅宗史研究摆脱“南顿北渐”的既定模式？

这个学术公案的解决，也是从敦煌文献的解读开始的。1920年代，日本学者矢吹庆辉在巴黎发现敦煌汉文写本，题为“沙门大

照居士慧光集释”的《大乘开心显性顿悟真宗论》。学界普遍认为这是南宗的作品。但在1960年代，禅宗学者柳田圣山发现敦煌汉文写本《禅门经》，序文作者也叫“慧光”。柳田认为这份文献应与北宗禅有关，成文年代当在730年之前。在对《禅门经》进行研究后，柳田指出，这里的“慧光”曾到嵩山嵩岳寺去礼拜寂和上（也就是北宗禅的大师普寂），而《顿悟真宗论》的思想不仅和《禅门经》相近，也和北宗文献《观心论》接近。

这让人开始怀疑原来判定是南宗作品的《顿悟真宗论》，应是北宗禅的文献。田中良昭译注《顿悟真宗论》时就指出，该文献表现出北宗也曾提倡“顿悟”，和南宗禅没有太大的区别。这就给北宗禅思想的研究提供了新思路。不久，题为智达所著的法藏敦煌汉文写本《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要诀》（先天元年刘无得撰序）被发现，明确是北宗的文献。这样一来，问题就变得复杂了。正如前文所述，通常人们以为“顿悟”是南宗的法门，可能是神会崛起之后才冲击并影响了北宗，而北宗也只好跟着提倡“顿悟”。可是，这份讲“顿悟”的文献却是北宗系统的，且成文时间很早，比神会出道（732）形成南北宗的话题还早二十年。

对此，最终提出新证据并做出解释的是法裔美国学者佛尔（Bernad Faure）。他发现了一个证据，石刻文献《六度寺侯莫陈大师寿塔铭》中的侯莫陈琰，就是先后跟随北宗禅师老安和神秀学习、在嵩山二十余年的“智达”——这与敦煌写本《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要诀》刘无得的序可以互相对证。至此，新史料颠覆了旧说。因为南宗

禅师神会 732 年在滑台大会破门而出，以批判“渐门”为旗帜，高唱“顿悟”之说，形成南北对峙，远在此后二十年。所以，恐怕神会所谓“顿悟”的新学说，反倒是窃取了北宗的旧思想了。这一疑案的水落石出，提出了禅宗史上两个重要问题：其一，南宗顿悟、北宗渐悟截然两分的说法不再成立；其二，去吐蕃传播汉地禅宗并且与印度僧人辩论的“摩诃衍”，确实是北宗禅的门下，也讲“顿悟”。

葛老师最后表示，以吐蕃僧诤为例，可见国际的学术竞赛就是“预流”的学问（陈寅恪语）。至于什么是“预流”的学问和方向，可由陈先生 1927 年回国后最早发表的文章之一《大乘稻芊经随听疏跋》得以窥见。这篇文章尽管不到三页纸，却具有重大意义——提示人们“法成”此人在宗教史、文化史上的重要性，和八九世纪唐蕃之间佛教经典和教义交流的频繁。

其实，从 1950 年代戴密微详解僧诤事件，到 1960 至 70 年代日本学者在藏文文书中发现新证据，到解决禅宗史的南顿北渐旧说，这些涉及宗教史大关节的问题意识和研究方法，需要具备四个要素：一，对有关八世纪汉藏印佛教交流的重视；二，对敦煌汉文、藏文资料的互相勘意识和能力；三，各种语言知识交互使用的习惯；四，对佛教史定说的重新审视。而从学术史“积薪向上”的角度来看，这些都可以追溯到 1927 年的陈



桑耶寺，吐蕃僧诤发生地

寅恪先生以及《大乘稻芊经随听疏跋》这篇短短的文章。因此，我们应对陈先生再三致敬。

评议环节，荣新江老师指出，本场讲座从学术史的角度讨论学界对吐蕃僧诤问题的“积薪式”研究，将吐蕃僧诤置于吐蕃史、唐蕃关系乃至亚洲史的框架中整体地考虑，对汉语文献“失语”的事件予以充分解释，也站在中国学术的立场重温中国学者在这场学术竞赛中相对落后的原因。戴密微《吐蕃僧诤记》的主要材料根据是敦煌汉文写本《顿悟大乘正理诀》。这件文书早先被王重民先生发现。王重民每周和戴密微讨论这些材料，二人情谊深厚。因此，该书也有王重民的贡献。只是学术兴趣分异，王先生才未予深考，可见中国学者同样具有敏锐的判断能力。如果戴密微的新书能够及时送到王重民手里，如果当时中国学界能够及时利用这本大著，或许研究格局将发生根本性改变。但受时局影响，参与竞争的机会最终被日本学者抢走。

而就当前相关领域研究而言，尽管很难再发现能够支撑起一部专著的敦煌文献，但随着大量零散多语种文献的解读，我们能够整体地加以研究。葛老师对陈寅恪跋文的见识和眼力给予高度评价，当代学人仍需以此为标杆，不断争当学术的“预流”。

沈卫荣老师强调，学术要“入流”，就要不断从新史料中发现新问题，在中外学术交流竞赛中做出新成果。葛老师通过围绕戴密微《吐蕃僧诤记》学术史的讨论，阐发其独特的学术理想和方法境界。“宗教”同“历史”的结合是困扰众多学者的重要问题，葛老师却能够带有历史意识地做宗教史，相当宝贵。关于吐蕃僧诤事件，需强调的是，今天我们所能利用的藏文文献是十二世纪以后才出现的文本，都是西藏社会、文化被彻底地佛教化以后的作品。那些被视为历史文献的文本，实际上都是严格按照佛教史观设计、书写的准历史著作，而非原始史料。因此，我们应甄别藏族佛教史家精心构建的历史叙事和大胆创造的历史传统，不能陷入佛教主义史学的泥潭，而需带有“史料即史实”这份后现代的警觉，检视西藏和藏传佛教历史的种种定论。我们对“吐蕃僧诤”历史的研究也就不再局限于对八世纪末之吐蕃围绕顿渐之争而出现的那些具体的人物和事件的考证，而是把它当作一个多层面的、流动的叙事传统和一个对藏传佛教历史发展产生了深远影响的历时的运动来考察。

汲喆老师认为，戴密微研究的开创性同法国的汉学传统息息相关。法国汉学自始就

不是中国中心论的，而兼重周边四裔之学，并试图将中国纳入更广阔的人类文明的视野内加以定位。启蒙运动以来，法国知识阶层逐渐形成了一种新的世界观，推崇理性的人性论，并相信基于世俗进步的普遍历史。这样的观念加上当时西方社会自身的迅速变迁，深刻地影响了他们对于文明的理解，给文明研究带来了双重的张力：一方面，既要建构一种能够统摄全部文明的普世人类学，又要在不同文明的比较当中确立对自我和他者的理性认识；另一方面，既要坚持“文明”概念所具有的规范性意义，又要完成民族志和文献、考古等具体的描述性工作。可以说，法国经典汉学、甚至整个法国的文明研究就是建立在上述双重张力的交叉点上的，而这一风尚正是戴密微的学术“预流”之源。与此同时，现代法国建立了以学者和学术为中心的国家“养士”制度，由政府提供经费，保障优秀学者自由并相互合作地生产和传授有关人类文明的知识。戴密微的整个学术生涯都得益于包括远东学院和法兰西公学在内的这类独特机构。因此，学术的发展绝非仅靠个别学者的天才纵横；国家间的学术竞赛，首先是精英阶层的世界观的竞争，同时也是知识的生产体制的竞争。

本讲最后，葛老师围绕中国学者的问题意识、宗教与历史研究的平衡、海外汉学传统的演替等问题，对上述老师的评议进行回应和总结。讲座在热烈的氛围中落幕。

（撰稿：徐伟喆）

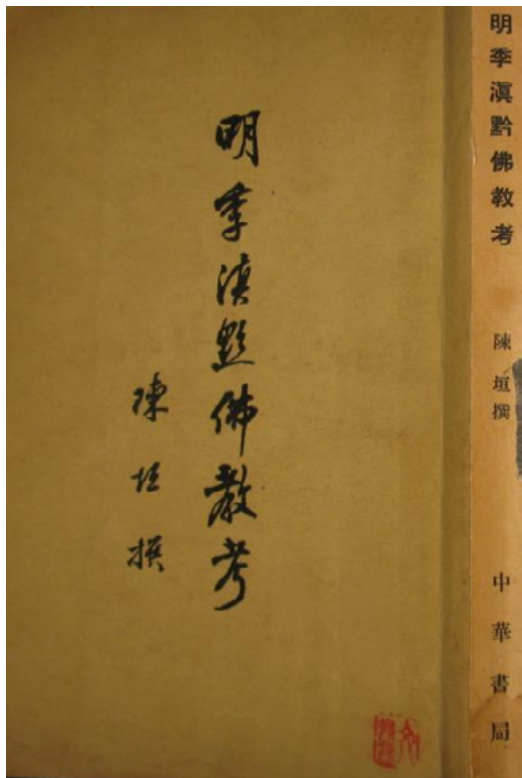


04

葛兆光：政治与宗教之间 ——接着陈垣先生讨论清代前期的佛教



【编者按】9月28日晚，七周年系列学术活动、2023年度荣誉讲座第四讲“政治与宗教之间——接着陈垣先生讨论清代前期的佛教”在北京大学第二体育馆B102报告厅举行。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学社会学系教授渠敬东主持，文研院邀请学者、南开大学历史学院教授孙卫国，文研院邀请学者、中国人民大学历史学院副教授高波与谈。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等20余家媒体平台进行全程直播，共计106万人次在线观看。



陈垣有关明清佛教史的著作《明季滇黔佛教考》

讲座伊始，葛兆光老师用乾隆即位最初三个月内接连发布上谕打压佛教的例子引入了本讲的讨论。距雍正去世后不到一个月，乾隆发布上谕批评当今佛教徒“取利邀名”“奸诈盗伪”；又半个月后，他要求恢复国家颁发度牒的制度；再过了半个月，乾隆要求销毁相关的佛教书籍，并尽可能撇清雍正与几个佛门领袖的关系。这些紧锣密鼓的上谕背后，有着什么样的动因？

—

带着这样的疑问，葛老师首先向前追溯了明清之际佛教的动向。在既往的学术史中，这一时期的佛教并无特别的名著、高僧出现，得到的讨论也不多，似乎给人以衰落时代的印象。然而葛老师强调，有时或许恰恰是这

种“低潮”“稀薄”“空白的时代”，奠定了后世思想与宗教的基调。在这个意义上，陈垣先生于1940年前后北平沦陷时期写就的两部明清佛教著作《明季滇黔佛教考》（1940）和《清初僧诤记》（1941）就显示出了格外重要的价值。

在《明季滇黔佛教考》一书中，陈垣先生从大量零散资料中，勾稽出明代云南贵州佛教的状况，指出明末佛门兴盛促使了门户、宗派、利益之争的产生。随后又从社会、经济、文化、文学等角度，描绘了明季滇黔佛教徒们开拓西南的历程——而这一地区正为明清易代之际的遗民提供了隐遁的空间。葛兆光老师指出，陈垣先生对滇黔遗民和禅僧间关系的叙述，与他身处沦陷时期北平的感受和对政治史与宗教史的关注有关。

而在他次年写就的《清初僧诤记》中，陈垣先生进一步讨论了明清之间的“法门纷争”。其一由晚唐五代禅宗的师承谱系问题引发；其二则是禅宗临济宗内部两派的争斗。这一争辩延续至清初，便又有僧人主动亲近政治力量以求得加持。葛老师认为，在顺治、康熙年代，清廷由于统治根基未稳，对汉传佛教态度尚宽松；而时至疆域征服、族群认同已基本完成的雍正时代，皇权便要将帝国内部的政治制度完善和意识形态控制提上议程。

二

这一背景下，雍正皇帝亲自撰写《拣魔



雍正皇帝朝服像

辩异录》等著作，直接介入宗教内部的论争。葛兆光老师指出，这种“皇帝作为辩手亲自下场”的行为，在古代中国其实是一个愈演愈烈的传统。从秦皇、汉武的“行同伦”“罢黜百家”，到唐玄宗御注《金刚经》《道德经》《孝经》，再到明太祖编制天下僧尼道士名录，皇权对思想与宗教的干预在明清两代达到了顶峰。以明代为例，嘉靖皇帝就曾撰文对孔子以及祭祀评头论足。而以满族身份入主华夏的清朝皇帝，更有将“政统”与“道统”合一以获取政治合法性的需要。面对一个以满汉蒙三族为主、笼罩满蒙回藏汉苗的大帝国，清朝皇帝需要用不同的策略与制度对付不同族群，并强化皇帝的独裁制度。而将满族旧俗中的主奴模式引入君臣关系的雍正帝，便在这点上尤为突出。而他迫使各种宗教匍匐于皇权之下的文化政策，也是力度空前的。

回到陈垣先生，他在1938年撰写的《汤若望与木陈忞》一文中就已指出，木陈受到讨伐与斥责，很大程度上，仅仅是因为他

“词锋富排斥力”。葛老师进一步指出，雍正皇帝对他的打击、乾隆即位之初的佛教措置，也正是因为这一派在当时太具煽动性和影响力。因此，雍正帝不仅要以皇权压抑佛教，而且要进一步掌控佛理是非的裁决权。其具体策略，一是居高临下、占据佛教真理的制高点，二是崇古贬今、痛斥当下的佛教与禅宗，三是釜底抽薪、利用禅门根深蒂固的派系观念来介入其内部纷争。

传统中国历代皇权对付宗教的手段，实际上也与此大同小异。

三

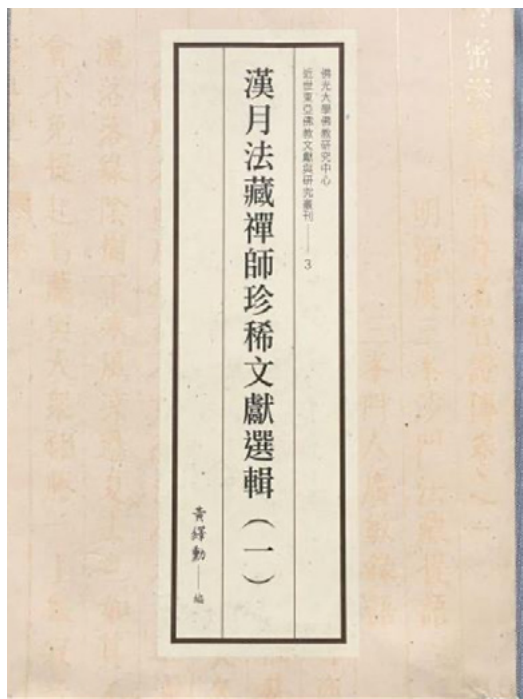
葛兆光老师指出，雍正帝打压佛教的时代距离明清易代已过去了两代人的时间，因此这一措施很难说与佛门内部的明遗民直接相关。此时佛教界和士大夫的密切关系，似乎才是雍正帝打压宗教的原因。雍正帝的这种不安全感，有学者曾指出与其孤独、猜忌、凶狠的童年经验有关。但葛老师在讲座中更希望强调这一政策选择背后，雍正的现实处境：他一方面对争夺皇位的几个兄弟极为警惕，一方面又对康熙朝遗留的官僚腐败、政权危机非常不满。因此，在即位后，雍正便对各种宗教采用了组合拳式的控制策略。

葛老师挾出了其中最为重要的五点：一，延续康熙时代把“政统”与“道统”合而为一的努力，通过《名教罪人》、《大义觉迷录》解决非汉族群作为统治者的合法性与合理性；二，延续康熙五十九年（1720）对天主教的禁令；三，重新安顿三教，接纳宽容蒙古西藏密教，容忍较为弱势的回教，同时

扶持汉族中国最弱势的道教；四，对藏传佛教和汉地禅宗加以抑扬，以皇帝身份严厉批判并掌控、压制禅宗；五，以喇嘛教格鲁派的章嘉呼图克图为恩师，解决了蒙藏族群与地域的信仰控制问题。

雍正五年（1727），雍正帝曾发表过一番有关宗教“异端”的议论。他认为佛、道、天主教等彼此“指为异端”，但其实本身也有异端，因此，不仅所有宗教都必须纳入以“忠君孝亲”为基本原则的帝国伦理秩序，而且必须为朝廷所用。在清初风头最旺的汉地佛教禅宗临济宗天童寺派，便成为第一个被打压的对象。这种皇权严厉管控思想和宗教的局面，一方面是古代中国的传统，一方面也经由雍正时代的族群因素、帝国规模以及帝王心理催化，因而达到了巅峰。而身处其间的传统中国知识与思想世界，也因为随心所欲的皇权控制造成的猜疑和恐惧、公共言论政治化、以及对皇权与利益的亲近，形成了“自我审查”的习惯和“自我压抑”的性格，也造成每个人都学会在公开场合的、在小群体的和在私下的三种不同话语模式。

不过，以上种种还不足以解释乾隆帝即位后为何一方面延续雍正策略打压佛教、一方面又要弱化雍正批评佛教文献的影响。陈垣先生在《清初僧诤记》最后提到了乾隆八年（1743）的一份谕旨，乾隆在其中批判佛教徒攀龙附凤、“以帝王外护为荣”，甚至“恣意矜夸”与帝王的关系，并刊刻书籍流行。葛兆光老师认为，经历了清前期一百年对王朝合法性和皇帝神圣性的经营以及对各种宗教的整肃和严控，乾隆对宗教的态度，已不必如雍正那样紧张、严厉。在即位之初实行



《汉月法藏禅师珍稀文献选辑》（黄铎勋编）

严厉管制之后，逐渐不再施以关注，这种“去严从宽”的变化，恰恰是清代各种宗教再难成为皇权威胁的表现。

四

从清代顺治、康熙、雍正三朝皇权与宗教间不断角力的历史出发，葛老师表达了希望重新思考中国宗教史中政教关系的独特价值的期许。陈寅恪先生为陈垣《明季滇黔佛教考》所撰序言中，就说到“虽曰宗教史，未尝不可作政治史读也”。为何政教关系在中国如此重要？葛老师指出，如果在全球史背景下去观察中国宗教，便能发现这涉及传统中国向近代中国转型的路径及方向问题。

葛老师认为，历史上的政教关系，大体可以以欧洲、日本和中国为三种类型。

在欧洲的中世纪，作为国教的基督教具有为世俗国王加冕的地位，因此在神圣领域和政治领域上均扮演重要角色。例如格列高利七世（Sanctus Gregorius PP. VII, 1020-1085）对亨利四世（Henri IV, 1050-1106）的惩罚就象征着神权开始压抑王权的一个关节点。直到16世纪上半叶宗教改革、17世纪的战争、“威斯特伐利亚和约”签订，欧洲才得以“走出中世纪”。因此，欧洲走向近代的过程，某种程度上可以理解为世俗王权摆脱神圣教权的激烈历程。

而在日本，由于传统“公家”、“武家”、“寺家”的权门三足鼎立，即使江户时代幕府将军权势最盛，也难以有效地遏制宗教，直到明治维新面对西潮来袭，“尊王攘夷”的需要变得急迫，才出现了更加激烈化的“祭政一致”和“神佛判然”等政治举措。显然，日本的近代转型，可以理解为贬抑外来宗教（包括佛教）、抬高与重塑本土神道，并以此塑造天皇神圣性、强调大和民族独立性、建立集权帝国的过程。

中国的情况则与欧洲和日本都不同。在传统中国政治文化中，皇权始终凌驾于宗教之上。又经历清前期康雍乾三朝组合拳式的打压和淡化之后，宗教早已衰落不堪，因此在中国的近代转型中，实为一个无足轻重的因素——宗教既无力与政治权力抗衡，又无法充当世俗社会的信仰力量，甚至无法维持自身独立性。而对宗教最后最致命的一击，就来自雍正时代。

以上三种判然相别的政教关系历史，造

成了从传统到现代的转型过程中，有关国家的政治合法性，欧洲依赖“民”、日本背靠“神”、中国强调“德”的巨大差异。

五

本讲最后，葛老师将话题引回至1941年。以佛教史研究为例，此前早已有蒋维乔、牟贵兰与黄忏华、胡适与汤用彤等人的著作出版。而陈垣先生《明季滇黔佛教考》和《清初僧诤记》二书，实际上均很少涉及对其时佛教思想的讨论。为何陈寅恪先生在序文中把它视为第一部“完善之佛教史”？葛兆光老师推测，或许在历史学家陈寅恪的心目中，作为历史的宗教史必须关心政教关系，因此宗教也必须在政治史的语境中得到讨论。皇权如何压抑和利用宗教？宗教又如何因应与自保？宗教的世俗责任与欧洲、日本有何不同？在近代转型中宗教能够扮演何种角色？以上种种问题，或许也是理解中国宗教史的症结所在。

评议环节，孙卫国老师梳理了葛兆光老师“余音不绝”系列的四场讲座一以贯之的脉络，也就是从上世纪三、四十年代的学术名家入手，展开对思想、政治、宗教、民族等问题的再探讨；而本场讲座则揭示出了清代皇权专制的另一层面以及理解清代佛教史的另一视角。孙老师随后还从东亚近世史和学术竞赛的角度对讲座内容做了延伸讨论，并重申了讲座中与国际学界开展深入对话的呼吁。

高波老师认为，本场讲座对理解20世纪三、四十年代的思想学术史有着重要的启



陈寅恪先生旧影

发意义。就雍正帝严厉的抑佛政策问题，高老师借用宫崎市定“第三代”的提法，提出其时清朝统治接近百年的敏感心态或许也是促因之一；另外，汉传佛教在明以降逐渐凸显的代表华夏的性质，也值得纳入考量。最后，高老师重申了陈垣先生与陈寅恪先生学术写作的时代背景，认为他们身上的民国学术的精神，对今日学者仍有激励意义。

葛兆光教授就宫崎市定的“第三代”、明代佛教性质、中韩关系等问题简要回应了两位老师的讨论。此外，他特别指出20世纪上半叶是中国学术从传统到现代的大变革，经历了空间变大、时间变短、史料增多、问题复杂这四方面的变化。而在抗战时期，强

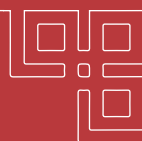
烈的民族感情进一步为学术带来了新关怀。钱穆先生的《国史大纲》、陈垣先生宗教研究的三部著作就是典型。而本系列讲座所言的“接着讲”，一方面是延续，一方面也同样是在新问题、新方法、新理论、新史料推动下的超越——这或许也是重读学术史带给我们的启示。

讲座最后，各位老师与现场观众共同欣赏了文研院为本次年度荣誉讲座制作的纪念视频。至此，文研院 2023 年度荣誉讲座圆满结束。

（撰稿：陈可）



文研学术



文研讲座

293

汪 锋 | 语言学田野调查的故事、假设与实践



【编者按】2023年5月11日下午，“北大文研讲座”第293期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“语言学田野调查的故事、假设与实践”。北京大学中文系教授汪锋主讲，文研院学术委员、北京大学历史学系教授王明珂，中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员黄成龙评议。本次讲座为“田野方法论”系列讲座第九场。



中国社会科学院语言研究所
《方言调查字表（修订本）》1981年版书影

讲座伊始，汪锋老师提出，在他二十多年的语言学田野调查中，他时常在想“为什么要进行田野调查”这一问题。在本次讲座中，他希望通过回顾自己田野调查的经历，对其中涉及的理论与方法进行反思。

一、方言调查：对调查工具的反思

汪锋老师语言学田野调查的经历，始于他本科在北大中文系汉语专业学习时的暑期实习。当时，大家普遍使用《方言调查字表》作为记录工具。这个字表提供了一个中古汉语的音韵框架，相当于古代的拼音。几位同学分成一组，完成整个字表需要十多天的时间，是一个比较繁琐、辛苦的任务。

其实，“中国语言学之父”赵元任先生早在1928年出版的《现代吴语的研究》一书中，就采用了类似的字表。进一步追溯的话，该方法源于瑞典汉学家高本汉（Bernhard

Karlgren) 在 1915—1926 年间出版的四卷本《中国音韵学研究》。他试图以现代方言材料为基础, 通过历史比较法, 来构拟中古汉语。不过, 在学生时代, 大家并未对这种记录方式有更多的反思。

借此, 汪锋老师提出了一个问题: 在我们进行语言学田野调查时, 到底应该使用什么样的方法? 或者说, 作为教师, 应该给学生讲授什么样的方法?

在回到北大任教后, 汪锋老师尝试在课堂上使用一些不同于以往的教学方法。例如, 在今天的课程中, 他给学生们播放了一位女生朗读《静夜思》的录音, 并让同学们进行记录。最开始, 有同学不理解应该记录什么。汪老师认为, 这其实反映了大家在田野调查中经常出现的一个困惑, 即“我们要去田野中调查什么?” 过去人们依赖于《方言调查字表》所进行的田野工作, 其实并不透明。如果回到最“原初”的田野调查, 一定要在调查前想清楚最终的目的, 才能找到相应的办法。

与此同时, 同学们在课堂上的注音也十分有趣。大部分中文系同学使用了国际音标与五度标调法(或符号标记法)。不过, 也有一些未受过国际音标训练的同学, 或使用韩语字母, 或直接用汉字进行记录。汪锋老师认为, 类似的, 在田野调查中, 其实也没有所谓的客观记录, 因为调查者所掌握的注音手段是不同的, 其目的也是不同的。

汪锋老师表示, 他曾长期将国际音标视作某种绝对客观的记录方法, 不过, 他后来



汪锋教授主讲

逐渐意识到, 国际音标也可能会对调查者产生一些限制, 需要对此进行专门的反思。国际音标把语音划分到了不同的小格子里, 其实与我们所使用的语言一样, 是把不同的事物分类来实现某种范畴化。人们日常生活中所产生的语音, 其实都是主观的, 并不存在某种绝对客观的语音。由此而言, 我们并不能把掌握国际音标、具备特殊的听音能力等因素视作语言学田野调查的必然前提, 国际音标仅仅是一个调查的工具。并且, 因为国际音标最初主要用于为印欧语言等的标音, 其背后可能还存在着某种潜在的“霸权”, 有的语音可能在国际音标中难以找到合适的位置, 或者需要特殊的处理才能进行表示。

在此意义上, 田野调查中注音的准确程度, 其实取决于我们对语言学的认知。如索绪尔(Ferdinand de Saussure)所言:“语言是形式, 而不是实质。”某些语言中的语音差异, 在其他语言中并不成立。汪锋老师强调, 更重要的是, 对于我们所调查的语言社团, 哪些语音是构成差异的, 哪些语音是同音关系。因此, 核对同音字表对于保证语言

学田野调查质量十分关键。

在课堂记音中，汪锋老师还发现，有位同学特别关注到了朗读者的音色、节奏等问题。当然，这类信息也未被涵盖在国际音标体系之中。而随着国际音标记音被当成语言学调查的全部，其他很多丰富的信息都被忽视了。这提示我们，田野调查前的工具储备与目的判定，对于调查的结果有非常大的影响。我们要注意到语言学调查的有限性，始终保持着敬畏的心态。

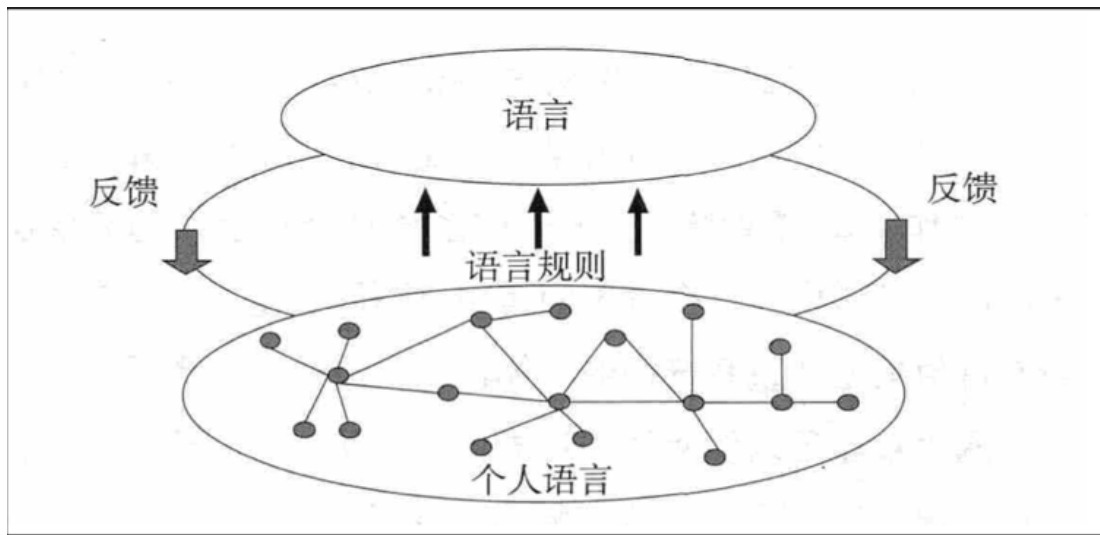
二、白语研究：语言与族群的纠葛

2001年，汪锋老师到香港城市大学著名语言学家王士元教授门下读博。恰好郑张尚芳先生在1999年发表文章，在美国学者白保罗（Paul Benedict）、俄罗斯学者斯达罗斯汀（Starostin）等人观点的基础上提出：“白语是汉白语族的一支独立语言。”为解决这

一问题，汪老师确定了以白语作为博士论文研究方向。具体而言，他希望通过综合对语言借用的分析（横向传递）和对原始语言的重构（纵向传递）来更加全面地展示白语的演化故事。

为了完成这个目标，汪锋老师对多个白语村落进行了田野调查，并在此过程中遇到了一件趣事。当时，他抱着重构原始白语的目的，费尽周折来到云南镇雄县一个偏僻的白族乡。不过，在调查后他才发现，虽然村民的身份证上登记的是白族，但他们说的其实是当地的西南官话，也就是说，他们的白族身份是民族划分时的一个“误会”。由此可知，族群与语言虽然在大部分情况下存在交叠，但并不是严格的一一对应。二者间存在着复杂的纠葛关系。

其实不同地区的白族族群，也有不同的称呼：如兰坪称“拉玛”，大理称“白族”，丘北称“民家”，维西称“拉玛”，安宁称“白



语言的复杂适应系统，选自沈钟伟《复杂适应系统和汉语动态研究》

族”，等等。即使在此基础上进行基因检测工作，也会发现，基因、族群、语言三者的联系并不完全一致。汪锋老师表示，基因学、语言学与民族学三种学科的研究，虽然讲出的故事不同，但可以互相对证。他提倡三个学科学者选择适当的区域——如青藏高原东缘的金沙江、澜沧江和怒江“三江并流”的区域，共同进行田野工作，汪老师将其称为“三江并流”计划。

在云南的田野调查工作，也促使汪锋老师反思《方言调查字表》等预设调查工具所带来的便利与限制。在没有字表的情况下，田野调查需要从基本的词汇开始。调查者与发音人共同关注（joint attention）的形成，需要较长时间的训练。

同时，汪锋老师也对民族语言调查中的“抽象”词汇问题进行了思考。因为语言表达与现实存在之间有着紧密的联系，所以对于现实中不存在的东西，即使在语言逻辑上成立，很多发音人也很难进行表达。这其实是语言表达（language performance）与语言能力（language competence）之间的关系问题，其背后则进一步涉及语言学中功能学派与生成语法学派之间的分歧。进一步来说，语言学田野调查所呈现的结果，也十分依赖于调研者与发音人之间的配合关系，这是调查者需要时刻保持注意与警惕的。

三、田野调查与语言观

汪锋老师进而提出，语言学田野调查很大程度上受制于调查者的语言观。他来到北大读书后，在徐通锵老师、王洪君老师、陈

保亚老师等前辈学者潜移默化下，逐渐意识到索绪尔“同质语言观”的局限性。与索绪尔不同，社会语言学创始人拉波夫（William Labov）提出“有序异质语言观”，认为语言是一种社会现象，不同人的语言是有差别的。语言中的变异使语言得以变化，因而也是语言中最有活力的部分。而这些问题，其实是在过去使用《方言调查字表》、或是基于单个发音人所进行的田野调查中难以观察到的。

不过，在很多时候，“有序异质语言观”也难以解释生活中遇到的所有问题。目前学界较为前沿的看法认为，语言是一种复杂适应系统。在此意义上，每个人的个人语言都是不同的。该理论最先由美国学者霍兰（John Holland）提出，其后，王士元先生首次使用汉语材料阐明，汉语就是一个复杂适应系统。社会语言学家穆夫温（Salikoko S. Mufwene）倡导的语言演化生态学，也值得我们重视。他明确提出，所有语言都有共同的重新结构（restructure）机制，只是由于各个语言的生态因素不一样，从而造成了不同的结果。我们接触到的语言事实，远大于我们语言学当前能涵盖的范围。伴随着新的语言学理论的提出，语言学田野调查的内容也得到了进一步的开拓。

最后，汪锋老师对本次讲座的内容进行了总结。我们无时无刻不在语言之中，语言存在的事实是一切理论的源泉。语言的存在包括具体而微的个人语言以及其存在的生态。我们每天都“淹”在语言事实的海洋里，对于一个语言学的学生来说，语言存在的地方，就是语言学的田野所在。我们需要清楚

自己在田野调查时依赖的装备总是有限的。但只要我们意识到自己的“有限”，我们就有可能摆脱这种限制，从而接近语言的真相。

评议环节

评议阶段，王明珂老师表示，汪锋老师的讲座引起了他的很多思考。例如，在过去的研究中，王老师也注意到性别等社会因素对于受访者语言表达的影响。进一步来说，其实语言与人们在社会生活中的分类系统有着很强的关联。因为分类本身就涉及认知的问题，而语言可以把世界熟悉化。比如，人类学家对于努尔人的研究表明，他们语言中与牛相关的词汇非常丰富，这与他们牧牛的生计方式有关。由此看，语言是一种非常基本的表征体系，有其特定的结构、语法、乃

至情感。研究者需注重其背后的社会情境。

黄成龙老师认为，汪锋老师的讲座从田野调查的故事、假设与实践三方面展开，给人很大的启发。语言学的田野调查充满着喜怒哀乐，值得进行专门的讨论。黄老师接下来回忆了他在博士后期间、以及主持英国濒危语言记录项目时的调查经历，特别是后者所涵盖的调研对象并不仅限于民族语言，而是一整套文化认知体系。此外，不同语言学理论都有其特殊的优势与缺陷，需要辩证地看待与使用。

问答环节，汪锋老师与现场观众就语言学理论与田野调查的关系、如何对待不同的受访者等问题进行了热烈的讨论。

（撰稿：赵凯欣）



294

蒋玉斌 | 甲骨所见文辞及人工痕迹的分层次动态观察



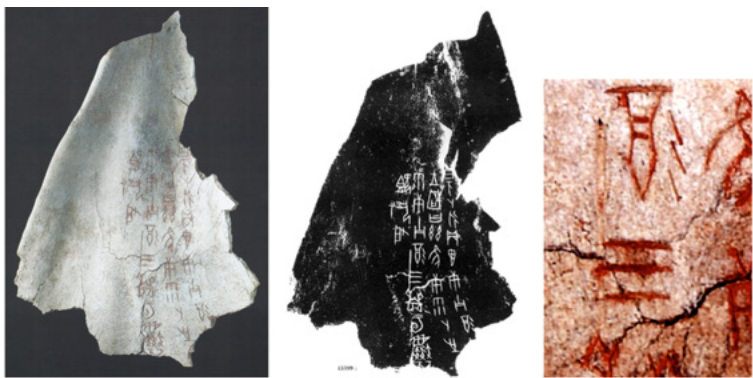
【编者按】2023年5月13日下午，“北大文研讲座”第294期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“甲骨所见文辞及人工痕迹的分层次动态观察”。复旦大学出土文献与古文字研究中心研究员蒋玉斌主讲，北京大学中文系教授董珊主持。

一、从北大藏“三壮 * 云”胛骨说起

讲座伊始，蒋老师以一版现藏于北京大学的“明星”胛骨引入（著录于《北京大学珍藏甲骨文字》1436号，以下简称《北大》；又见《甲骨文合集》13399号，以下简称《合》），在这版胛骨正面有四列涂朱刻辞，其中的“之夕雨；庚子酒，三壮 * 云彘（弥？），其；既祝*，启等刻辞生动记录了商代气象，是十分珍贵的史料。蒋老师指出，在这段刻辞的“酒”和“三”字的左侧位置，有一条纵向的沟槽，表现在拓片上就成为一条“白道”，既往学者的研究中对此关注不多，但是这类沟槽或者说“白道”，却经常能在胛骨照片和拓片上见到。蒋老师又举出《合》7556、《合》6284、《合》36887、《合》6667、《合》6057等片，上面也都有类

似的纵向痕迹。

蒋老师指出，这些痕迹是牛的血管行经肩胛骨表面时，彼此适应形成的血管压迹。之前在厦门大学的讲座中，蒋老师曾将这类痕迹称作“短竖沟”（蒋玉斌《殷墟胛骨短竖沟的证认及其甲骨学意义》，厦大中文系出土文献系列讲堂第一讲，2022年12月11日）。结合讲座后同行的讨论，考虑到龟甲内侧与血管接触的表面，可能也会形成类似的血管压迹，且其方向不都是纵向分布的，因此目前仍暂宜用“血管压迹”统一指称。



北大藏“三壮云”胛骨照片、拓片、血管压迹特写

血管压迹是甲骨原生的痕迹现象，与甲骨文辞在不同的层次上。

认识到甲骨上存在血管压迹，有助于甲骨文的正确释读。蒋老师举出了另一版现藏北大的甲骨刻辞，在《北大》136（=《合》15714）号甲骨的骨扇近下部，有一处刻辞：“庚寅酒彡、荔。九月。”其中在“荔”字上方，就有一条纵向的血管压迹，过去似乎均当作了文字，误释为“十”。类似的血管压迹在这条卜辞下方还有一条，两条痕迹可以相互验证。

从正确辨识出胛骨上的血管压迹对甲骨研究与文辞释读的重要作用出发，蒋玉斌老师进而提出了本次讲座的核心思想，即研究甲骨应重视文辞和各种痕迹的层次性。

蒋老师以甲骨的“生命史”为例，指出甲骨从骨骼的原生形态，到最终形成今日的状态，中间要经过基本整治、刻写记事刻辞、在占卜时钻凿和烧灼、坼裂呈兆、刻兆、刻写兆辞、卜辞的刻写标记修改、卜辞的涂饰、保管处置乃至今人行为等多个环节。也就是说，甲骨上的文辞和人工痕迹均经多次操作，是多个层面的叠合；今天看到的静态形象，实是“层累地形成”的，是若干动态过程的积淀。若不加分别，简单机械、单层单向地看待，就会错过很多重要信息，甚至造成误读、误解。

接下来，蒋老师在甲骨上的血管压迹之外，又用以点带面、举出个案进行分析的形式，接连选取了16个甲骨实例，从四个角度分别对甲骨上的文辞及人工痕迹进行分层次的动态观察，分析各层次间的关系，对甲骨上的丰富信息进行了全面的揭示和解读。

二、甲骨上各种现象所属层次的认定

首先，蒋玉斌老师着眼于长时段历时层面，考察了商人对甲骨进行处理前后叠加在一版甲骨上形成的各种痕迹，并将它们所属的层次进行了划分。蒋老师举出了三个例子。

例一：在商人处理甲骨之前，甲骨表面原生的血管压迹形成的层次。多表现为肩胛骨上的纵向沟槽，已见前述。

例二：在甲骨出土后，后世在原有甲骨上伪刻造成的层次。蒋老师举出《英国所藏甲骨集》补9为例，本书编著者已经指出，这版甲骨上的大部分刻辞为后人伪刻；蒋老师在此基础上，对本属于商人刻写的卜辞的范围和释文又做了修订。

例三：在甲骨出土后形成的现代划痕造成的层次。蒋老师以《合》8359为例，这版甲骨现藏国家图书馆，从照片上看背面有一道纵向贯通的划痕。蒋玉斌老师曾将这片甲骨与同藏于国家图书馆的《合》36417相缀合，发现划痕并未贯通至《合》36417背面。这说明这条划痕是在甲骨出土碎裂之后形成的现代痕迹。

三、与甲骨处理、契刻操作相关的观察

接下来，蒋玉斌老师对商人在进行甲骨处理、契刻操作时遗留的痕迹进行了举例说明，并讨论它们分别形成于甲骨“生命史”的哪一环节。蒋老师举出了两例。

例四：甲骨上的钻孔。殷墟花园庄东地出土的甲骨上，经常可以看到成对出现的圆



左：《英国所藏甲骨集》补9，黄色字是蒋老师认为的商人刻辞，其余为后世伪刻；
右：《合》8359+36417 缀合后正反面照片（蒋玉斌缀）

形小钻孔。其中如《殷墟花园庄东地甲骨》（以下简称《花东》）443号腹甲左后甲位置上的一对小孔，整理者发现其内壁上还隐约呈现出细绳的痕迹。这是由于甲骨在烧灼呈兆以后，甲骨沿卜兆或钻凿方向断裂，商人用打孔穿绳的办法，将断裂的甲骨绑缚在一起形成的痕迹。此外，还有些甲骨上的钻孔，是用来编册或用来将其拴系在其他器物上的。这些都是甲骨占卜、刻辞之后形成的。

例五：对契刻操作层次性的观察。蒋老师在这里又进一步分作两个小例，指出契刻的“层次”可视研究需要而定，以动态的眼光去看。如刻写时的“笔顺”，最常见的是先竖向再横向，部分甲骨文（连续）缺刻横画，就是刻手在刻写完竖向笔画后，未完成下一

层次造成的（如《合》24440）；近来葛亮、赵孝龙等学者的显微观察还发现，有些刻辞在刻写之前，还会用锐器先打草稿浅刻一遍，而后正式刻写。

四、与认清字形、考释文字 相关的考察

在这一部分，蒋玉斌老师专门针对甲骨文字进行讨论，指出甲骨上不同层次、不同性质的痕迹叠压在一起，会对甲骨文字的释读和理解造成影响，需要我们对叠加在字形上的各个层次分别进行离析。蒋老师举出八个案例。

例六：原刻与改刻叠合。在刻完一个字形以后，对原刻进行改刻，叠加在原刻上，

造成笔画往往相较正字更为复杂或变形。蒋老师举出《花东》361上的“祝”字曾被改刻(蒋老师并怀疑改刻后的字很可能是“祷”)、《合》3808反在“来”字的字形上用更清晰的“以”字覆盖、《殷虚文字丙编》(以下简称《丙编》)22号“于”字改刻为“人”字、《上海博物馆藏甲骨文字》2426.1375兆序“八”改刻为“九”等例进行论述。

例七：不同刻次的组合。蒋老师举《合》21473为例，一些工具书据此版认为甲骨文中存在“亼”字，其实已有研究者指出，所谓“亼”字其实是是横向的“从”和“人”的组合，它们出于两个不同的刻手。

例八：不同性质文辞的混合。如早期的甲骨文工具书中或立有“仁”字头，另有学者据此讨论商代已有后世所说的“仁”的观念。但复核原片(《合》1098)可知，所谓“仁”字其实是将命辞中残存的“羌”字下半与兆序“二”误合为一字的结果。

例九：残损对字形的干扰。蒋老师举出《丙编》1中的“幢”字，在《丙编》的拓片上和史语所网站的彩照里，在表示冲车前面装配锐器的柄部，都有一个斜向类似尖刺的部分。蒋老师指出，对照更早的著录书可以发现，这其实是更晚些时候甲骨上的残损，并非是字形原有的笔画。





例十：删改造成的影响。蒋老师又分别举出小例说明，甲骨文刻写后的删除、剜改、刮削痕迹，经常会对文字的释读造成干扰。

《汉语大字典》等工具书中或认为甲骨文中“卅”字，见于《合》226正，核查原片可知，这是在卜兆的兆枝上纵向划线，表示该卜兆废弃不用。又如《合》22103，在右后甲的

一条对贞卜辞中误刻了一个“亡”字，刻手就局部进行了剜除处理，从拓片及照片上我们还可以在剜除的边缘看到残划；类似的例子又见于《合》22048午类子卜辞，上面的多处地支“辰”被挖掉，又在其上方改刻上“寅”。这些例子都是刻写和废除两个层次在甲骨上的叠合。

例十一：有意刮磨造成的影响。蒋老师指出，屯西类子卜辞喜欢在豕牲的形态上做文章，会把其头部刮磨，大概表示如何处置头部。这些刮磨对文字的表意进行了特定的改变。

例十二：卜兆对认识字形的影响。蒋老师举甲骨文中其实没有“刂”字为例。许多古文字工具书都将《合》14176正中的形释为刂。实际上商承祚先生早已正确释出这是“勿”字，胡厚宣先生进一步指出，正是因为它刻写在了卜兆的位置上，导致容易被误认为是“刂”。此版背面此字对应位置恰好有一组钻凿，可证胡先生所说之确。类似的例子又见于《合》8250(现藏国家图书馆，编号2181)，在左首甲位置上有一个“付”字叠压在卜兆上，致使有些甲骨工具书误将此字认为从支，另立新字头。

例十三：存在未完成的层次，也会对甲骨文字释读造成障碍。蒋老师指出，有些过去认为的疑难辞例、未识字，有可能是笔画缺刻的结果。他以《合》15656的“療"为例，过去学者或将“”释为“十”，将“”字当做仅一见的独立字头处理。其实对比《合》14770等同类辞例可知，这其实就是“療于”缺刻横画的结果。

五、与文辞行款、整版布局 相关的考察

在这一部分里，蒋玉斌老师着眼于甲骨刻辞的行款和整版布局，对甲骨文辞的刻写顺序、刮磨后改刻、空刻等现象进行了深入细致的观察。他举出四例着重分析。

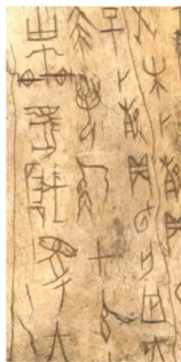
例十四：《合》10405 的改刻。这是一版现藏于国家博物馆的“明星”涂朱大字胛骨，正面由两道纵向的界画线将骨扇部划成三个区域，分别刻有三条卜辞。中间的一条癸巳日占卜的卜辞，验辞中记载商王田猎时发生“车祸”，是非常著名、素为大家所熟知的。蒋老师最早注意到，在这条卜辞的下方，还隐隐可见被刮磨掉的刻辞痕迹。而后崎川隆先生又对刮磨掉的字迹、刮磨的原因进行了复原和解释。崎川先生认为这版甲骨上的三条卜辞，是最先刻写最左侧的癸酉辞，再刻最右侧的癸未辞，最后刻写中间的癸巳辞；在刻写癸巳辞时，起初在第一列刻完“王占曰”后换行，但在刻到第二列中部时，

发现剩余位置已不能容纳全辞，于是刮磨掉第二列已经刻完的几字，又在第一列下补刻了“乃兹亦”三字后再换行。这样，中间三列位置恰好容纳下全辞。

蒋老师在崎川隆先生研究的基础上，进一步指出，其实从高清照片可见，在癸巳辞第一列第二列的最下部，也可以看到刮磨掉的刻辞痕迹，被刮磨掉的应该是这版胛骨右下方记事刻辞的后半部分。蒋玉斌老师将其与新近缀合的《合》1035 正 +8038 相比较，指出二者所记为同文，并完整复原了己卯日的这条记事刻辞：“己卯，媚子入宜羌十人、又一牛，于右，在磬京。”癸巳辞最早刻写到“王占曰”后转行，本就是为了避让己卯辞的后半部分，但是刻写到一半时发现空间不够，于是刮磨掉了第二行已刻完的 6 字，同时也刮磨掉己卯辞的后半，以扩大每行容字量，刻完全辞。从刮磨的字在全辞靠中部的的位置来看，刻手在刻写到此此时，对剩余全辞的字数已有精确的估计，这说明这段较长的占辞应不是在刻写时才组织语言的，而更

可能是刻手参照着某些已有的文本抄刻的。《合》10406 与《合》10405 同套同文，二者在刻写时可能有参考关系，或者都参照了相同的底本，这说明有些甲骨卜辞应属于二手的转录文献。

类似的刮磨掉已有刻辞再重新刻写的现象还见于张惟捷先生、宋雅萍女士讨论的一版龟背甲



左：《合》10405 彩照；中：《合》10405 癸巳辞下部叠压的刮磨刻辞痕迹局部；右：《合》10405 摹本。绿色字为刮磨掉的刻辞（蒋玉斌增补崎川隆摹本）

刻辞，在现有刻辞下面隐约可见刮磨掉的类似家谱刻辞的痕迹（张惟捷、宋雅萍《从一版新材料看甲骨文家谱刻辞的真伪问题》）

例十五：《库方》1506 家谱刻辞的观察。《库方二氏藏甲骨卜辞》（以下简称《库方》）1506 收录了一片近似谱牒文献的“家谱刻辞”，格式一般为“X 子曰 Y”。对这片甲骨的真伪，学者过去常充满怀疑。蒋玉斌老师先指出，他认为这版甲骨是商代真迹，并对其行款的特殊走向进行了分析。

过去学者将《库方》1506 的刻写方式简单看作下行而左、接续契刻的作品。但实际上仔细观察就会发现，这版甲骨上许多列刻辞的轴线，并不符合正常下行而左契刻时形成的直行向下，而是扭曲摆动的。葛亮先生在 2019 年的会议论文中也已注意到这一现象，他推测这可能是甲骨刻写者在刻写这版时先集中横向刻写了最上的“X”和靠下的



《合》13517+《殷墟文字乙编》6087+R60751
（张惟捷、宋雅萍《从一版新材料看甲骨文家谱刻辞的真伪问题》彩版一）

“Y”两横行，再在中间空白处统一补上了“子曰”等字。蒋老师的思路与葛亮先生类似，他认为这版卜辞可能是先刻写了第一列，而后集中刻写了第一横行，再分头竖刻接续的方式。这既导致了后一列为了避让前列会存在轴线摆动情况；也使得“X”和“Y”两横行中某些同一人名字，由于并非在短时间内一并刻写，出现了写法上并不一致的情况。类似的刻写方式，在甲骨文中也存在其他例证。如《合》38025 的干支习刻，就是先刻写了一横行六个“甲”字，而后再从第一行下行刻写。由于这版习刻只完成了一列半，可以让我们对这版的刻写顺序有较准确的复原。

例十六：卜辞中记月在前现象的实质。过去有学者指出，在师组卜辞中，有一些将记月放在全辞起首位置的现象，有的在记月之外还附记地名。蒋老师对这些卜辞中记月刻辞与卜兆和叙辞的相对位置进行了分析，指出这些月份均刻于一隅，一般独占一行，并不与卜辞接同一行款接续排列。其所在的一隅，最多的就是卜兆的下前方。结合一般辞例，月份是刻完叙辞、命辞后附刻的（张世超先生《殷墟甲骨字迹研究》中已提出类似意见）。月份位置放在辞首，是因为从辞首开始，卜辞已按一定行款下行、后行，其前方正好是不干扰、无用也正可利用的空间。因此，刻手把月份放在可以利用而又不影响卜辞续刻的位置，可以看作是一种独特而巧妙的安排。月份置于辞首，大概只有姚萱女士举出的《合》22116 午类刻辞“五月甲寅卜”，属极个别的特例。

例十七：卜辞空刻与填空例的思考。甲

骨文中有一些卜辞存在“空刻”现象，即刻写时在应刻文字的位置故意留空不刻，学者已多有论及。其实质是由于各种原因，未能在同一批次刻完所有内容要素。

有一些卜辞在空刻时会出现小失误，蒋老师举出《合》36944为例，指出此版的壬午辞存在空刻，在空刻位置有一笔小刻画，实际上是空刻下面的“往”字的首笔，是刻写者刻完第一笔后发现忘记留空，于是及时停止并留空形成的。又如在《合》36837+《合》36842（李爱辉缀，学者还另加9片）中，乙丑日王游猎的地名刻写位置就距离上一字“于”较远，而距下一字“往”过近，似乎也很可能是在先前列写乙丑辞时，地名位置预留了空刻，后来填补地名时造成了小失误。蒋老师进一步大胆设问：有些看似普通的刻辞，是否可能也经过“正常契刻—空刻—填空”的过程？这有待今后进一步的探索。

六、总结与讨论

在分门别类地仔细分析完上述案例之后，蒋老师基于这些案例对当下甲骨学的研究方法进行了总结和展望。他指出，研究甲骨宜有立体化的视野、动态的眼光和精细化的观察。唯有细致观察才能更全面、更清晰地获知甲骨上的丰富信息。其中，高清彩版和实物目验起到很大作用。希望通过本次演讲中的上述案例分析，可以让大家更清晰地认识到，综合运用甲骨学知识，动态地分析



蒋玉斌研究员主讲

甲骨上各层次间的关系，尤其是妨碍、避让、叠压、打破等关系，对于解决许多问题有重要意义。

董珊老师对蒋玉斌老师的讲座进行总结，古文字研究不仅要注重文字本身，还要同时注重对文字的物质载体等诸多方面的研究，尤其是甲骨学的研究。当代科技手段为深入观察甲骨、解决甲骨疑难问题提供了技术支持，在研究中要善于主动利用。蒋老师的讲座充分反映了当代古文字学研究日趋“精密化”的特征。蒋老师对甲骨上刻辞和人工痕迹形成的各个环节观察细致入微，综合、动态地看待和清理甲骨上各种痕迹的形成过程，层层剥离其形成层次，对我们进一步深入认识甲骨有重要意义。董老师进一步指出，蒋玉斌老师指出的甲骨上的刮磨后重刻、因填空造成的字距挤压等现象，在金文、楚简中也有类似的情况，因此蒋老师提出的其实是古文字研究中的通则性问题，对今后的研究具有发凡起例的作用。

在讨论阶段，听取讲座的甲骨学者、

多所高校同学针对蒋老师讲座中涉及的话题充分进行了意见分享和问题讨论。首都师范大学甲骨文研究中心莫伯峰老师提出，蒋老师例 17 中提到的空刻现象，在刻写预留空刻的刻辞时已经做到了守兆、避兆，说明最早一次刻写也只能发生在甲骨占卜坼裂呈兆以后。中国社会科学院历史研究所赵鹏老师提出，蒋老师所讲的例 14 中，《合》10406 癸巳辞的兆序是二，《合》10405 正的兆序则是一，因此很可能是前者参考了后者的行款，或者二者都参考了一个共同的底本。南开大学中国语言文学系马尚老师指出，《合》10405 与《合》1035 正 +8038 都属于左肩胛骨，至少来自两个不同的牛个体，但上面又都有同样的记事刻辞，记载此次贡纳的物资为“又一牛”，如何理解记事刻辞与甲骨实物数量的差异？

蒋老师针对这些问题分别作出回应。他

指出，甲骨空刻、填空的时间和动因都还值得进一步探究。吉德炜等国外学者早已提出过甲骨刻辞不是一手文书而是抄刻的观点，这一看法是否适用于全部甲骨材料目前尚难论定，但是从赵鹏老师的讨论和讲座中提到的《合》10405 的刮磨重刻现象，以及方稚松先生最近的研究（《由一类特殊的占辞刻写现象谈甲骨刻辞的重刻》）来看，至少应有一部分甲骨确属抄刻。对于《合》10405 与《合》1035 正 +8038 上的记事刻辞，李学勤先生曾指出，这些记事刻辞很可能记载的就是这版甲骨的材料来源；至于二者来源于两头不同的牛牲个体，而记事刻辞中所记为“宰又一牛”，不能排除这里的“宰”表示的是{宰}，也是指牛牲的可能。

（撰稿：管文韬）



296

焦南峰 | 秦汉陵墓的考古调查与勘探



【编者按】2023年5月24日下午，“北大文研讲座”第296期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“秦汉陵墓的考古调查与勘探”。文研院邀请学者、陕西省考古研究院研究员焦南峰主讲，文研院邀请学者、复旦大学文物与博物馆学系研究员王辉主持，西北大学历史学院教授王子今评议。本次讲座为“田野方法论”系列讲座之一。

讲座伊始，焦南峰老师对调查对象——“秦汉帝王陵”的范围作出了详细界定。秦陵是指从公元前770年秦襄公立国到公元前206年秦朝灭亡的560余年中，秦人营建的三十多位公、王、帝的陵墓。西汉帝陵是西汉王朝从高祖刘邦（公元前206年）称帝到王莽篡汉（公元8年）214年间营建的16座帝陵级别的陵墓（11座帝陵、3座后陵、1座太上皇陵及1座废陵）。

紧接着，焦南峰老师回顾了秦汉帝王陵调查与研究的学术史。1921年，瑞典学者安特生在河南省渑池县仰韶村遗址进行了第一次田野考古发掘，中国考古学由此发端。实际上，对秦陵的调查活动自20世纪初就已经开始。日本学者足立喜六、关野贞、常盘大定、伊东忠太、水野清一，法国学者沙畹、谢阁兰，美国学者毕安祺等都对秦陵进行过考察。1933年，足立喜六出版了《长安史迹研究》（《长安史蹟の研究》），此书第三章即是足立对秦始皇陵的调查成果。

法国学者色伽兰在1935年由中华书局出版的《中国西部考察记》中也提及了其对秦始皇陵的调查。20世纪30至40年代，以中国学者为主的“西京筹委会”“陕西考古会”“西北史地考察团”等陆续对秦始皇陵进行了调查工作。

1949年后，中国社会科学院与陕西省文物、考古单位的学者对秦始皇陵展开进一步的考古调查与勘测。1962年陕西省文物管理委员会勘探并测绘出第一张秦陵平面图。1974年，在距秦始皇帝陵1500米的临潼西



焦南峰研究员



秦公一号大墓挖掘现场

杨村，当地村民在打井时发现了残破的陶俑。时任临潼县博物馆馆长赵康民先生得到此消息后，对秦始皇陵进行了初步的调查与试掘工作。1975年7月，秦俑考古队正式进驻西杨村，对其进行抢救性考古发掘，赵康民与袁仲一等人成为了秦陵兵马俑的第一代考古工作者。秦始皇陵为南北向的双重陵园，中部为封土，秦始皇陵及外围各类遗存的面积达56.15平方公里，到目前为止，发现的陪葬坑有290多座。

西汉帝陵的研究史可以划分为四个阶段。第一阶段为踏查测量期（20世纪初至1949年），中外学者对西汉帝陵进行初步田野调查。第二阶段是勘察试掘期（1949年至1976年），陕西省考古研究院、文物管理委员会、咸阳市博物馆等单位对部分帝陵进行了勘探、测量与试掘，确定了部分帝陵的名位，开始了解西汉帝陵的形制及特点——此阶段应是现代科学意义上西汉帝陵考古工作真正的奠基和初步发展时期。第三阶段为发

掘研究期（70年代后期到2005年），此阶段开始了全面的考古调查和部分勘测，对杜陵、茂陵、平陵、安陵、阳陵进行钻探和试掘。基本确认了咸阳塬西汉九陵的名位及排列顺序，大致掌握和了解了西汉帝陵的形制结构和布局特点。第四阶段为大遗址考古时期（2006年至今），对长陵以外的十五座陵墓，进行全面调查勘探和局部的验证发掘，确认了西汉帝陵的名称及排列顺序，掌握了西汉帝陵的形制结构和布局

特点，勾勒出西汉帝陵发展、演变的历史链条。

讲座的第三部分是有关秦汉陵墓的考古调查与勘探中的“故事”。第一组故事是通过“读书”发现的咸阳秦陵和祔葬墓。北京大学历史系教授阎文儒先生在调查时发现，咸阳北十五里毕沅所谓周文王、周武王及周公之陵有封土，与先秦墓葬无封土的习俗不符，且封土高度不合常情。1980年，阎文儒先生写成《“周陵”为秦陵考辨》一文，从地理及葬俗的角度考证此处陵墓应是秦陵。此后，考古工作者对“周陵”进行了多次调查。2000年后，陕西省考古研究所等单位进行了考古勘探和试掘，确认其中三座陵园、五座陵墓为战国晚期秦惠文王、秦悼武王和秦孝文王的三座陵墓。2009年，焦南峰老师带领西汉帝陵联合考古队在茂陵进行调查、勘探和发掘。除了传统认定的“陪葬墓”外，在陵园内东北角还发现有九座大型墓葬。通过文献的考察梳理和河北平山战国中山王陵、

江苏盱眙大云山西汉江都王陵的考古资料对比，焦老师认为，这九座大型墓葬应是西汉帝陵中的“祔葬墓”。焦老师指出，因血缘、婚姻及人身依附关系埋葬在祖、父、夫的主陵园及墓园附近的墓葬应称为“祔葬墓”；过去在先秦陵墓考古研究中使用的“陪葬墓”一词应予以纠正。而真正的“陪葬墓”则是秦汉以后开始出现的，因君臣、等级关系埋葬在陵墓周围的墓葬。

第二组故事是“聊”出来的雍城秦陵和汉陵道路。1975年，韩伟先生带领考古队在凤翔县开展调查。南指挥村村民赵鳖信来到河北村的考古队驻地闲逛，韩伟先生就与他闲聊起来。在交谈中，赵鳖信提到南指挥村东南方向有一块地“很硬，不长庄稼”。韩伟先生第二天早上就带队去那里勘探，发现这块地实际上是五花夯土。进一步钻探后发现，此处为一座有两条斜坡墓道和一个长方形墓室的“中”字形大墓，墓室约60米长，40米宽，东西侧各一个墓道，东侧墓道130余米长，西侧墓道80余米长。秦公一号大墓就此被发现。该墓虽屡经严重盗扰，但仍出土铜、铁、金、陶、玉、漆器及纺织品等各类文物3500多件。根据大墓出土石磬上的铭文推断，此墓的主人应是春秋中晚期的秦景公。1994年底，焦南峰老师参与了汉景帝阳陵的发掘工作。1999年，为建设博物馆作相应的准备，焦老师参与撰写了《汉景帝阳陵考古新发现（1996年—1998年）》一文，此文提及了“司马道”。李零先生见到此文后，便向焦老师详询“司马道”相关问题。

在仔细翻阅秦汉历史文献后，焦老师总结了四种与陵墓有直接关系的道路。第一，

神道。神道应是皇帝陵园的重要组成部分，与所谓的“冢中神道”相对应，是陵墓之前地面上的道路，可以“建柱石为标”。第二，徼道。徼巡之道，位于墓冢之外。第三，衣冠道。皇家祭祀的礼仪性道路。第四，司马门道。较帝陵有一定距离，两侧多为陪葬墓。在阅读文献后，焦南峰老师又重返阳陵进行勘察，以考古材料印证文献记载。从阳陵出发，考察了所有西汉帝陵，发现了大量的、有规律的道路遗存。此后，以西汉帝陵道路为基础，焦老师利用历史文献资料和考古发掘研究成果，梳理总结出“构成西汉帝陵建筑形制的主要组成或基本要素应有陵园、封土、墓穴、门阙、寝园、陵庙、外藏坑、葬墓、道路、陪葬墓、陵邑、刑徒墓地及园省、园寺吏舍、修陵人居址、手工业作坊等十六个部分”。其中十三个部分在文献中或有记载，刑徒墓地、修陵人居址、手工业作坊三部分是修陵过程中的必然产物。按照这一新认识，考古队在秦汉陵墓调查、勘探中发现了许多以前不够重视的遗迹和遗存。

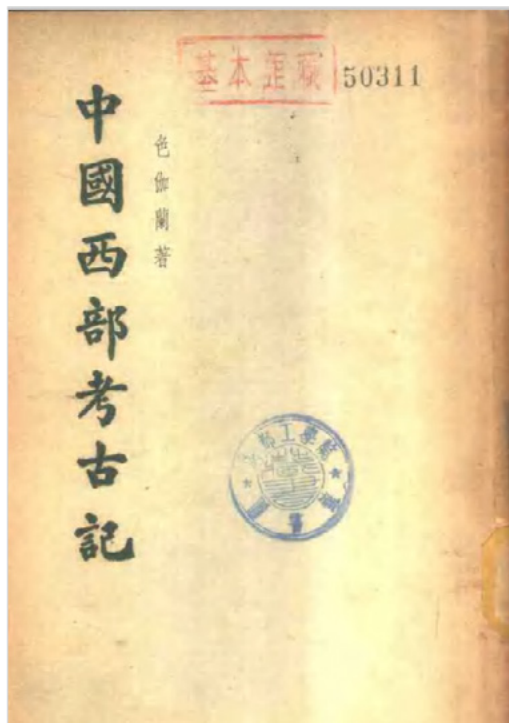
第三组故事是比较比出来的平阳秦陵和夫人墓园。2006年，甘肃省考古所与早期秦文化联合考古队在甘肃礼县大堡子山进行发掘，发现了一座青铜乐器坑，赵化成先生认为是祭祀坑，而信立祥先生和焦老师认为应是“祔葬坑”。此处遗址的发现与发掘让早期秦文化考古队的学者想到了1978年社科院考古所卢连成先生在陕西宝鸡太公庙附近发现的青铜窖藏，感觉到这一窖藏很有可能是秦陵的“祔葬坑”。沿着这一思路，陕西省考古研究院的田亚岐老师在窖藏周边发现了“平阳秦陵”和凤翔雍城秦陵的多座“祔葬坑”。

2010年，西汉帝陵大遗址考古队对比当下航拍照片与二战时期的航拍照片，发现汉元帝渭陵东北角“祔葬墓园”里不仅仅有目前地面上保留的十二座墓葬，而是三十余座墓葬。

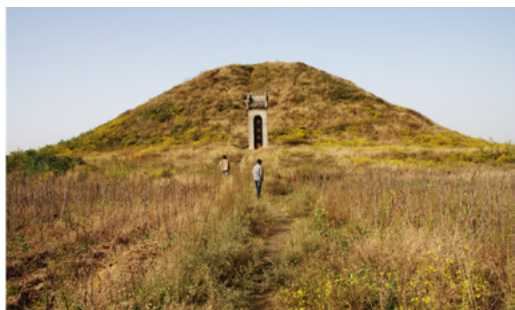
第四组故事是勘探出来的秦东陵和汉陵陵园。20世纪80年代，陕西省考古所、陕西省文管会的学者在秦始皇陵周围地区开展考古调查。在调查的同时，临潼韩峪乡正在进行道路建设，发现有夯土。陕西省考古所的程学华先生带队勘探，共发现“亚”字形大墓3座、“中”字形墓葬4座、“甲”字形墓葬8座、小型墓葬近200座。历年的调查、钻探、试掘中出土有铜质、银质、石质、陶质、玉质、铁质等文物多件。焦老师提到，经过这几年的工作，原本所认为的四座陵园应修正为两座陵园——其中，原先的1号、2号、3号陵园为一个陵园，4号则是另一个陵园。原1号陵园内的两座“亚字形”陵墓居南的M1墓主是昭襄王，北侧的M2墓主是其妻唐太后，原4号陵园内孤立的一座“亚”字形陵墓的主人为宣太后半八子。2005到2008年，为配合陕西省财经学院的建设工作，陕西省考古研究院在长安县进行考古调查和勘探工作，发现有“亚”字形大墓一座。根据张天恩研究员的研究，其墓主应为秦始皇的奶奶夏太后。

最后一组故事是因“盗墓”而发现的礼县秦陵与汉文帝霸陵。20世纪90年代，甘肃的礼县大堡子山盗墓猖獗。考古学者考察后，认为大堡子山遗址应是早期秦人的陵园。1994年，甘肃省文物考古研究所对已经盗掘的“中”字形大墓、瓦刀形车马坑和部分中小型墓葬进行了发掘。2000年前后，香港

拍卖市场出现一批来自礼县大堡子山的青铜礼器，上有铭文“秦公作”，上海博物馆馆长马承源将此批文物购回。2006年，甘肃省考古所与早期秦文化考古队重新开始甘肃礼县大堡子山秦陵的考古工作，发现并发掘了青铜乐器祭祀坑、大型府库类建筑和中小型墓葬，出土了带有“秦子”铭文的青铜器。根据出土器物推测，大堡子山墓地是秦人历史上营建的第一座陵区，埋葬着春秋早期某两位秦公或某位秦公及其夫人。2001年，汉文帝霸陵窦皇后墓被盗，200多件黑色裸体陶俑流失海外，而其中的6件陶俑于2002年出现在美国索斯比拍卖行。焦老师受陕西省文物局委托，从专业的角度执笔回答了美国海关正式致函中有关该批文物真伪、时间、



色伽兰著《中国西部考古记》书影



周王陵遗址现场

出土地点等 11 个问题。实际上，对霸陵及其周围的考古调查早已开始。2017 年，经国家文物局批准，陕西省考古研究院对江村大墓外藏坑、南陵外藏坑进行抢救发掘。2021 年 12 月，国家文物局公布陕西省西安市白鹿原江村大墓即为汉文帝霸陵。

讲座的第四部分，焦南峰老师简要总结了百余年来秦汉帝王陵的调查、勘探、发掘成果。目前共发现了 8 个秦人陵区，分别为礼县西垂秦公陵园、凤翔雍城秦公陵园、宝鸡太公庙秦公陵园、西咸新区秦都咸阳秦王陵、临潼芷阳秦王陵、长安神禾原秦王后陵、西安韩森寨秦王后陵以及临潼骊山秦始皇帝陵，其中一个为文献中未见。在西汉帝陵的考古成果上，目前已经确认、探明了 11 座帝陵、3 座后陵、1 座太上皇陵。

最后，焦南峰老师根据国家文物局的要求和自己的田野考古调查、勘探、发掘经历，总结出陵墓类大遗址考古的几条思路和方法。第一，宏观整体观念是指导思想。大遗址的形成过程有计划性和延续性，因此在对大遗址进行考古工作时必须将其放在一个大的区域和时段中去考察。第二，长期性、计划性、连续性是方针。大遗址规模大、内

涵丰富，因此对于其的考古工作也应该连续进行，并有长期规划。第三，完备资料的掌握是基础。进行考古调查、发掘工作之前应做好充足的准备，尽可能全面地掌握前期资料。第四，全方位的细致调查是前提。前期的调查不仅包括地面、航空调查，文献资料的搜集以及零散文物的汇总，也包括对当地群众的走访调查。第五，大面积的勘探是关键。陵墓类遗址大多深藏地下，地面调查无法解决根本问题，只有真正进行考古勘探，才能对遗址有明确的认识。第六，线性、圈状遗迹的探索是捷径。确定大遗址的城墙、围沟，可以有效地锚定工作重点，节省工作经费和时间。第七，局部的试掘是必要手段。局部试掘可以辅证勘探成果的准确性。第八，新方法、新技术的运用是趋势。新技术的应用为考古调查工作的推进提供了很大助力。第九，考古研究、文物保护、展示筹备的同步展开是有效措施。在考古发掘过程中，应同步进行文物保护工作，提前为遗址展示作筹备工作。第十，抓住重点，以点带面是探索具有相似性、连续性大遗址群的正确方法。大遗址群具有相似性、连续性的特点，从某一典型遗址入手进行研究，掌握其中的规律，再将其推广到大遗址内其他类型相近的遗址中，可以有效地提升考古工作的效率。

总之，经过百余年考古工作者的“读”、“聊”、“比”、“探”，经过大量的调查、勘探和发掘研究，秦汉陵墓考古的成果巨大。然而，秦汉陵墓考古仍有许多未尽的工作，陵墓考古之路仍任重道远。

评议环节，王子今老师指出，帝陵是秦汉时代最重要的国家工程。帝陵的营建不仅

反映了秦汉的物质文化、技术水准与工程建设，而且映射出这一时代的等级秩序、精神生活与信仰世界。与传统重视田野发掘的做法不同，焦老师将讲座的重点放在了考古调查与勘探上。实际上，考古调查与勘探在实际考古工作中十分重要，许多大遗址只能通过调查的方法来获知其整体面貌。因此，当下的考古学的教育也应适当增加考古调查、勘探等方面的内容。除了焦老师所提及的考古成果外，秦汉帝陵还有许多饶有趣味的发

现，比如阳陵出土海产品的遗存、南陵出土的珍稀动物的遗存，都为了解汉代的社会生活提供了材料。问答环节，焦南峰老师以海昏侯墓园的勘探为例解读了小型遗址发掘的方法，并结合阳陵的考察及发掘经验解答了现场观众关于器物年代划分、秦汉帝陵的方向等问题。李零老师与焦老师就陕西宝鸡太公庙及其周围遗址的勘探情况进行了交流。

（撰稿：史瑀昕）



297

胡明辉 | 人工智能时代的人文学科研究



【编者按】2023年5月30日上午，“北大文研讲座”第297期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“人工智能时代的人文学科研究”。加州大学圣克鲁斯分校历史系副教授胡明辉主讲，北京大学历史学系副研究馆员史睿主持，中国人民大学国学院副教授华建光、北京大学外国语学院长聘副教授苏祺、北京大学中文系助理教授李林芳、北京大学历史学系助理教授吴靖远、北京大学《儒藏》编纂与研究中心副研究员沙志利、中国人民大学哲学院副教授张雪松、中国社会科学院哲学所副研究馆员胡士颖与谈。本次讲座为“数字人文与社会”系列讲座之一。

讲座伊始，胡明辉老师由科幻作品谈起，分析了科幻作品所反映出的人类面对人工智能的两种情绪。一方面，从《我，机器人》中人工智能自我意识觉醒后反击人类，到《机器人系列》里人类被困在由人工智能制造出的虚拟空间中，这类情节设计均传递出了部分人对迅速发展的人工智能的担忧与恐惧。另一方面，也有人将人工智能视作人类发展的希望，将影响大国博弈、推进科学研究。

情绪之外，也有学者对人工智能，尤其是新近出现的ChatGPT进行了严肃的反思。历史学家尤瓦尔·赫拉利（Yuval Noah Harari）警告，ChatGPT可能改变公共叙事，进而产生许多道德问题。语言学家诺姆·乔姆斯基（Noam Chomsky）指出，ChatGPT生成语言依赖于计算，与人类的思维方式并不相同，故不可能取代人类语言；此外，

ChatGPT不具备分辨真伪的能力，若有人有意地向其输入错误信息，后者也将不加分辨地习得。政治学家大卫·帕纳吉亚（Davide Panagia）则与福柯的政治学理论进行对话，认为在人工智能时代，人的行为不再限于被监控，更是在被一个无处不在的程序不断地塑造与改变。

接下来，胡老师介绍了三个人文学科与人工智能，尤其是ChatGPT合作的实例。其一，加州大学为师生提供了免费的超级计算资源（super computer），而人文学者碍于语言模型技术的困难和海量数据的难以取得，对此运用仍很不足。ChatGPT能够帮助人文学者克服上述两大困难。进一步的，不同于以往数据库只能支持关键词检索及在此基础之上的机械统计，ChatGPT能够在理解语义的基础上发现所有类似含义的语汇，



语言学家诺姆·乔姆斯基指出，ChatGPT 生成语言依赖于计算，与人类的思维方式并不相同，故不可能取代人类语言

进而更好地挖掘数字化史料的价值。其二，ChatGPT 可以构建起虚拟的历史时空，并根据输入参数的不同，输出各式各样的模拟状况。这一功能既可用于历史教学使其更加生动，也可用于考古研究与史迹重现。其三，ChatGPT 可以改变历史学习的模式。学生自身可以通过控制参数，在 ChatGPT 中模拟出各式各样的故事，并从中挑选出一个自己认为最符合历史真实的版本。

与谈环节，吴靖远老师首先发言。吴老师认为，在人文研究中使用 ChatGPT 存在四个风险。首先，ChatGPT 不辨真伪，甚至会根据人的需要“伪造”史料，倘若与超级计算资源相连，其产生的错误量则更是不可预测。其次，ChatGPT 可以生产研究问题，但对于人文学者而言，倘若没有自己感兴趣的问题，要在人工智能辅助下发现问题，恐怕不是一种理想的状态。再次，利用 ChatGPT 模拟历史场景，可能使得历史学习变成一种虚拟空间学习。最后，ChatGPT 可能让学习者和资料彻底脱节。胡明辉老师作出了回应，针对 ChatGPT 不辨真伪的问题，胡老师认为应该发挥研究者的主体性，在不断地与

ChatGPT 互动、纠偏中提高其准确度；此外，ChatGPT 只是帮助研究者搜寻材料的工具，不必然导致研究者与资料的脱节，研究者需要教会 ChatGPT 自己的思考模式，以提高其搜寻材料的效率与准确度。

李林芳老师指出，ChatGPT 有其内在运作逻辑，在生成答案的过程中可能存在某种倾向性，进而造成人类认识的系统性偏差。此外，目前尚不存在区分由人写出的文章和 ChatGPT 生成文本的有效办法。倘若学生利用 ChatGPT 完成作业，作业的原创性将有所损失、不及预期，这为传统的教学方法带来了挑战。胡明辉老师则认为，即便学生在完成作业的过程中使用了 ChatGPT，也能达到训练的效果，因为这要求学生有很好的提问能力、对 ChatGPT 给出的答案有较高的鉴别能力，并愿意投入时间完善之。此外，在新的技术背景下，传统的教学方法的确存在改变的空间。胡老师以自己的学习经验为例，指出自己过去学到的文献方法，主要是查字典、查索引，而今天的学生则更多地借用数据库等网络资源，查字典也便不再是必备技能。史睿老师也指出，一些创新性的想法是在组合的过程中产生的，如果可以比较快地完成组合工作、得到一个比较正确的有效数据集，当然会提升研究效率。不过，要保证数据集的正确性，必须通过反复训练、提升人工智能的模式识别能力。史睿老师相信，人工智能的引入将推高人文研究的基础，让学者围绕最具原创性的关节点发力，而不单纯满足于资料整理和排比的工作。

张雪松老师将 ChatGPT 比作一个高度服从的秘书团队。张老师认为，ChatGPT 作

为一个新出现的技术，势必有点亦有局限；而其中最值得警惕的一个局限，则是它可能加剧学术霸权主义。它促使研究者问题意识趋同，所有研究者都关注所谓的热点，而只要数据库足够大、数据足够多，无论研究者持什么观点，总能找到支持观点的知识，组成一篇文章。这样的文章看似合理，实际缺乏学术价值。当然，依托 ChatGPT 的人文研究最终有可能像人类学研究那样，不同的人文学家即便在同一个田野点进行田野调查，也能看到截然不同的内容；但在短期内，它更大概率强化文科内部的学术霸权，摧毁学者的原创性。史睿老师补充道，因为 ChatGPT 按照众数进行归纳总结、形成答案，而数量上一定是低水平研究更多；ChatGPT 不辨真伪，更不懂得区分高下，因此它归纳出来的结果大概率水平不高，可能对后来的研究者造成低水平干扰。

华建光老师首先谈到了 ChatGPT 可能对原有的学术评价体系带来的冲击。ChatGPT 的出现，可能导致着力于实证研究、材料功底深厚的人文学者优势的丧失。老一辈学者完成一本年谱需要花费大量的时间与精力，而倘若清代的资料全部数字化，人工智能也能够将关联性最紧密的数据按照重要性排列、并学习了年谱的一般范式，人工智能势必能在很短的时间内完成年谱的写作。在这种情况下，年谱这类作品是否还能算学术成果，便成了可以进一步讨论的问题。华老师也指出，ChatGPT 这一强大技术工具，可能使得一些宏大的人文问题再度进入研究者的视野。考据与阐释是人文学科中最核心的两种素养——考据的核心是发掘史料、关联

结构化语义；阐释的核心是发掘文本之外的别的含义。比较而言，考据类研究更容易被人工智能取代，而通过文本间、思想间的关联挖掘出文本的言外之意，可能是人工智能时代更加宝贵的能力。

苏祺老师主要从技术的角度，分享了数字人文学者目前利用 ChatGPT 进行的一些探索。北京大学数字人文研究中心今年在 CCL 会议上举办了古籍命名实体识别评测，即让机器自动识别古籍中的人名、书名和官职名。此前数字人文中心用深度学习的方法做过类似的实验，但深度学习方法运作良好的前提是有大量已经标注好的数据来训练算法，因此深度学习方法在识别分布较为广泛的人名类实体时表现较好，而识别比较稀疏的书名、官职名时表现较差。而通过使用 ChatGPT 抽取信息，目前准确率已经超过 95%。也就是说，人工智能虽然在生成信息时可能出现各种错误，但在比较基础的语料处理和知识抽取工作上，能够给予人文学者很多帮助。目前 ChatGPT 的训练中，英文语料占了 98% 以上，中文语料极少，因此，ChatGPT 处理中文文本的表现可能不及使用了大量中文语料训练的 ChatGLM。这为我们带来的启发是，人文学者可以用人文数据训练一个针对学术研究的大模型，并要求这个大模型标明其抓取到的信息的出处，供人文学者甄别。大模型的训练也需要人文学者的帮助，学习人文学者写出的模板（prompt），是模型准确抓取信息的前提。

沙志利老师对人工智能持比较开放的态度，认为它本质上是为人所用的工具，关键是要将其用好。沙老师以自己的研究工作为

例，指出人工智能技术可能大幅提高《儒藏》全本的编纂、校对效率。沙老师进一步指出，研究分为资料、方法、目标三个层面，以这三个层面的变与不变为标准，可以推想出人工智能与人文研究合作的三种可能性。一是资料、方法、目标都不变，研究者只是使用人工智能提高从资料中抽取信息的效率，信息抽取出来后，仍使用原来的方法进行研究。二是资料、方法改变，目标不变，即研究者利用人工智能处理过去处理不了的资料、拓宽了资料的边界，而资料的扩大将进一步启发研究者思考新的研究方法。三是目标也发生改变，即研究者在人工智能给出信息的启发下产生新的问题意识。胡明辉老师针对人工智能的属性问题进行补充，指出围绕工具属性，学界存在两种观点：一种正如沙老师所言，认为工具本身是中性的；一种则认为有的工具具有毁灭性，如枪支、原子弹等，这类工具不是中性的。而人工智能是否具有内在的毁灭性，目前还未可知。

胡士颖老师认为，我们不应当要求工具是万能的。数字人文进行的古籍点校工作也并非百分之百准确，同理，我们也不应对ChatGPT吹毛求疵。胡老师认为，ChatGPT就像是研究者的“玩伴”，尽管在一些专业性的问题上，它的回答不尽准确，但研究者亦不应以己之长比彼之短。关于研究者与人工智能的关系，胡老师认为二者应该是相互促进的，套用现在“鸡娃”的说法，研究者



《儒藏》“精华编”中国部分 282 册全部出版

“鸡”人工智能，再通过发展了的人工智能“鸡”自己。在这个过程中，可能部分研究者会被淘汰，但这种淘汰不是坏事。正如汽车的发明表面上导致了马车夫的失业，但马车夫可以进入工厂谋生，且汽车产业吸纳就业的能力反而更强。对于学生使用 ChatGPT 写作业，胡老师也表示欢迎，因为能够学会并很好地使用新工具也是一种能力。不过，在拥抱人工智能这项新技术的同时，人类应该对人工智能给出的各种答案保有判断的主导权。

讲座结尾，与会学者围绕人工智能时代的学术规范、版权、人工智能与数字人文的关系问题展开了热烈的讨论。与会学者普遍赞同人工智能将对现有学术规则造成很大挑战，但具体如何规范，目前还没有一个完善的方案。人工智能与数字人文的侧重有所不同，二者不是相互取代的关系，而是并行不悖，共同助力人文学科的发展。

(撰稿：周聪琪)



298

范德康 | 夏鲁译师、司徒班钦·曲吉迥乃和檀丁的《诗镜》 —— 一次书目文献之旅

【编者按】2023年6月3日上午，“北大文研讲座”第298期在北京大学静园二院208会议室于线上平台同步举行，主题为“夏鲁译师、司徒班钦·曲吉迥乃和檀丁的《诗镜》——一次书目文献之旅”。美国哈佛大学西藏与喜马拉雅研究教授范德康（Leonard W.J. van der Kuijp）主讲，北京大学外国语学院南亚学系副教授萨尔吉主持，文研院邀请学者、北京大学外国语学院南亚学系教授罗鸿评议。本次讲座由文研院、北京大学外国语学院南亚学系联合举办。

本场讲座，范德康教授通过梳理藏文相关文献，简要回顾了《诗镜》在中国藏族地区的译介情况，并对夏鲁译师曲迥桑波（Zhwa lu Lo tsā ba Chos skyong bzang po, 1441-1528）和司徒班钦·曲吉迥乃（Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas, 1699-1774）学习、翻译和研究《诗镜》的经历进行了介绍与评析。

《诗镜》（*Kāvyaadarśa*）是古印度文学家檀丁（Daṇḍin, 约7世纪）撰写的一部梵语诗学理论著作。13世纪初，藏族学者萨迦班智达（Sa skya Paṅdita）在《智者入门》（*Mkhas 'jug*）一书中收录并节译了《诗镜》第一、二章的内容，正式将这部作品介



范德康教授在讲座现场

绍到中国藏族地区。1260年代末或1270年代初，印度学者Lakṣmīkara和藏族译师匈顿（Shong ston Lo tsā ba）首次将《诗镜》全文翻译成藏语。其后，邦译师洛追丹巴（Dpang Lo tsā ba Blo gros brtan pa, 1276-1342）借助

印度学者宝吉祥智 (Ratnaśrījñāna) 所作的梵语《诗镜》注释, 对先前已经完成的译本进行校对和修订, 进一步提高了文本的准确性和可读性。14 至 16 世纪, 聂塘译师 (Snyethang Lo tsā ba)、纳塘译师 (Snar thang Lo tsā ba) 和夏鲁译师为进一步完善《诗镜》译本发挥了重要的作用。总体来看, 《诗镜》在译介过程中不仅为藏族学者提供了新的文学表达的方式, 还逐渐提高了他们对印度佛教文学作品的鉴赏能力。

一、夏鲁译师曲迥桑波

两个世纪以来, 夏鲁译师编订的《诗镜》梵藏双语对照本一直是藏族学者阅读和研究这部诗学著作的最佳选择。范德康教授指出, 目前我们尚不清楚夏鲁译师何时开始和结束这项工作。但是, 焦敦译师阿旺仁青扎西 (Skyogs ston Lo tsā ba Ngag dbang rin chen bkra shis) 著《尊者夏鲁译师传记备忘·宝藤》(Rje btsun zha lu lo tsā ba'i rnam par thar pa brjed byang nor bu'i 'khri shing)、仁青桑布 (Ratnabhadra, Rin chen bzang po) 著《夏鲁译师简传》(Sprul sku zha lu lo tsa ba'i rtogs brjod nyung ngu rnam gsal)、阿美夏·阿旺衮噶索南的《文集》(A mes zhabs Ngag dbang kun dga' bsod nams kyi gsung 'bum) 以及达堆·札堆旺波 ('Dar stod dgra 'dul dbang po) 著《小五明形成情况·明慧颈饰·善言宝鬘》(Tha snyad rig gnas lnga ji ltar byung ba'i tshul gsal bar byed pa blo gsal mgrin rgyan legs bshad nor bu'i phreng ba) 为我们提供了夏鲁译师详细的生平事迹和著述情况, 由此我们



司徒班钦唐卡

可以窥探夏鲁译师学习梵语语法和《诗镜》的大致历程:

1441 年夏鲁译师出生于夏鲁寺 (Zhwalu Monastery, 西藏日喀则市东南处), 是管氏 ('Gos) 家族的后裔。幼年时, 夏鲁译师曾到勒巴坚赞 (Gnas brtan Legs pa rgyal mtshan) 座前学习梵语语法著作《迦罗波经》(Kalāpasūtra) 以及纳塘译师所作的《诗镜》注释。迅速掌握这些知识后, 他又利用宝作寂 (Ratnākāraśānti, 约 970-1040) 著《韵律宝生》(Chandoratnākara) 以及邦译师所作的《诗镜》注释, 进一步学习、研究梵语语法和印度诗学理论。此后, 夏鲁译师“参考《诗镜》梵语原典及两部梵语注释, 认真研究后, (对《诗镜》译本) 进行了准确的修订”。除双语对照本外, 夏鲁译师还以诗

体的形式著成《阐释〈诗镜〉宣说之喻例·妙音大海津梁》(*Snyan ngag me long gzhung gis bstan pa'i dper brjod legs par bshad pa sgra dbyangs rgya mtsho'i 'jug ngogs*)一书,对《诗镜》中讨论的10种诗德(Guṇa, Yon tan)进行解释说明。

二、司徒班钦·曲吉迺

司徒班钦·曲吉迺于1699年出生在德格地区(Sde dge, 四川德格县),是18世纪著名的噶玛噶举派红帽系佛学大师。司徒班钦及其亲传弟子噶玛才旺袞秋(Karma Tshedbang kun khyab, 1718-?)合著的《称之为大司徒的噶玛丹贝尼吉之行迹实录·无垢晶鉴》(*Tā'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa dri bral shel gyi me long*, 下文简称“司徒行迹实录”)为我们提供了有关他学术和社会生活等方面的详细信息。从更广的角度来看,这部作品还是我们了解18世纪康区中部社会发展情况的重要资料。

毋庸置疑,司徒班钦认为夏鲁译师是藏区最伟大的梵藏翻译家之一。范德康教授指出,夏鲁译师于1489年年底或1490年年初翻译的《〈俱舍论〉广注·真实义》(*Chos mngon pa mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba*, 下文简称“真实义”)忠于梵语原本内容(Sthiramati造,约6世纪)。夏鲁译师并未对梵语原本中难以理解的内容进行省略或

编造,而是以藏语音译的形式将梵语原文原封不动地保留下来。根据《司徒行迹实录》中的记载,司徒班钦大量参考和引用了夏鲁译师译《真实义》中的内容,只提出两处与夏鲁译本不同的译法。

然而,司徒班钦对夏鲁译师的梵藏翻译实践似乎不总是持赞成态度。例如,他在为注释梵语词典《甘露藏》(*Amarakośa*, 约成书于6世纪)写下的《阐述名词与词性的著作——〈甘露藏〉广注〈如意牛〉》(*Ming dang rtags rjes su bstan pa'i bstan bcos 'chi med mdzod kyi rgya cher 'grel pa 'dod 'jo'i ba mo*)以及校译梵语语法著作《旃陀罗经》(*Candravyākaraṇa*, 约成书于5世纪)后完成的《声明解说〈旃陀罗波经〉注疏》(*Lung ston pa tsaṅdra pa'i mdo'i rnam bshad*)中,对夏鲁译师翻译的《甘露藏》及其注释《如意牛》进行了相当严厉的批评。

1772年,司徒班钦对照印度学者宝吉



夏鲁寺, 位于西藏日喀则

祥智和语自在称 (*Vagiśvarakīrti) 所作的两部梵语注释, 修正先前译本中的部分内容, 成书《梵藏〈诗镜〉合璧》(*Snyan ngag me long ma zhes bya ba skad gnyis shan sbyar*)。这部作品成为后世学者学习和研究《诗镜》的权威版本, 在藏族文学史上占有重要的地位。

《司徒行迹实录》中记载了司徒班钦两次访问加德满都河谷 (Kathmandu Valley) 的经历, 并提供了司徒班钦与当地学者交流、互动与合作的细节信息。范德康教授指出, 我们有理由相信司徒班钦为寻找编订《诗镜》等梵藏双语文献的参考资料付出了相当大的心血和努力。

此外, 《司徒行迹实录》还记载了司徒班钦在藏区教授《诗镜》的重要信息: 1753年12月23日, 司徒班钦从拉多 (Lhatog, 西藏昌都市拉多乡) 返回八邦寺 (Dpal spungs) 后, 开始向弟子康珠·旦增却吉尼玛 (Kham sprul Bstan 'dzin chos kyi nyi ma) 和才旺袞秋教授《诗镜》。学习过程中, 康珠多次就《诗镜》相关内容向司徒班钦提出疑问, 司徒班钦使用梵语注释文献等材料对这些问题进行了细致的回答。1770年9月康珠著成《〈诗镜〉注释·妙音语之戏海》(*Snyan ngag me long gi 'grel pa dbyangs can ngag gi rol mtsho*), 这是他跟随司徒班钦学习《诗

镜》的重要成果之一。范德康教授认为, 司徒班钦在教学过程中对《诗镜》及其注释文献产生的深入思考, 可能激发了他编写《诗镜》双语对照本的意愿。根据《司徒行迹实录》中的记载, 司徒班钦于1772年10月14日正式开始这项工作, 同年11月10日完成《梵藏〈诗镜〉合璧》的编写及修订工作。

评议阶段, 罗鸿老师首先对范德康教授带来的精彩讲座表示感谢。随后, 罗老师对《诗镜》在藏区的流传情况作了相应的补充和说明。他指出, 《诗镜》在藏区的传播、交流和学习具有“私人性”特征, 从未被纳入公开的学习课程和寺院教育之中。

此外, 罗老师围绕本场讲座的主题提出三个问题: 一, 现存藏文文献中是否记载有夏鲁译师编订《诗镜》双语对照本的时间、动机及资助者等重要信息? 二, 是否有任何文本证据可以看出夏鲁译师和司徒班钦两位藏族学者的梵语水平高低, 以及司徒班钦对夏鲁译师展开的严厉批评是否完全成立? 三, 《诗镜》对藏族文学及文学理论产生过重要影响, 其发展现状和前景如何?

范德康教授就罗鸿老师及现场与会人员提出的问题细致的解答。本场讲座在热烈的氛围中圆满结束。

(撰稿: 黄佳瞳)



299

肖瑛 | 社会学研究中的历史素养



【编者按】2023年6月7日下午，“北大文研讲座”第299期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“社会学研究中的历史素养”。上海大学社会学系教授肖瑛主讲，清华大学社会学系教授孙秀林主持，清华大学历史系教授侯旭东、中国农业大学人文与发展学院教授赵丙祥评议。本场讲座为“社会科学中的历史方法”系列讲座之一。

讲座伊始，孙秀林老师谈及肖瑛老师的研究脉络与研究转向。他指出，肖瑛老师此前一直致力于社会理论研究，近年来则试图带入中国社会的经验感，尝试把历史维度纳入对中国现今社会的研究之中，在理论研究之外重新反思社会学研究方法本身。本场讲座即围绕这一思考展开。

接下来，肖瑛老师开启本场讲座的核心内容。他首先指出，讲座标题中的“素养”一词难于言说，是一种感觉。他想要以社会理论中的“历史性”在哪里这一问题为切口进入讨论，并挑选了梁漱溟、韦伯与福柯的作品为主要讨论对象。

接着，肖瑛老师解释了“历史社会学”的内涵及其狭义、广义的二分。在中国，作为学科分支的“历史社会学”约发端于2012年，狭义的历史社会学指以历史资料为对象或资料来源的研究方向或领域，广义的历史社会学则意味着“历史

感”对研究主体的渗入——即使面对的是经验现象，也应该把历史脉络带入到研究中来。也即，历史“素养”构成了社会学研究者的基本素质。用赖特·米尔斯（Charles Wright Mills）的话说，就是“所有实至名归的社会学都是‘历史社会学’”。如今对当代主义、抽象经验主义和宏大理论存在诸多批评，重要原因之一就是这些路径缺失了“历史素养”一维。而今天的讲座对“历史素养”的言说，正是从“广义的历史社会学”出发的。肖瑛老师指出，这一言说因“素养”一词的难以把握，注定是艰难的。他试图以理论为切入



梁漱溟先生

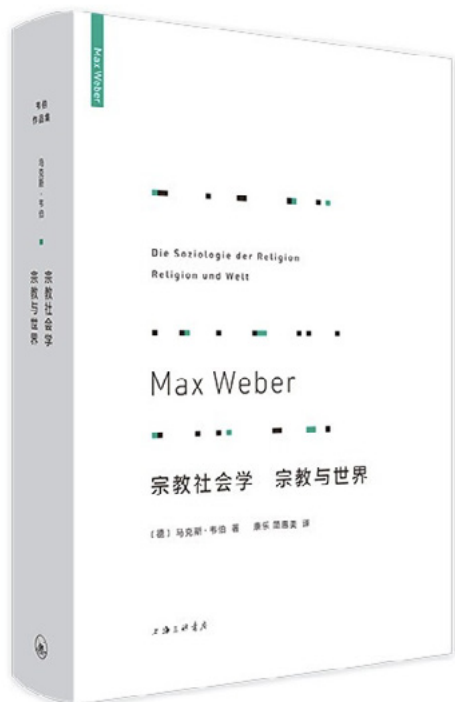
点，而梁漱溟、韦伯与福柯的作品在这一处理中都被视作不同的、彼此存在对话性的社会理论，并且都对“历史素养”这一话题有所启发。

进入具体的理论作品解读环节后，肖瑛老师首先从梁漱溟在《东西文化及其哲学》（1921年）与《中国文化要义》（1949年）中展现出的文明比较视野和历史观谈起。肖瑛老师指出，《东西文化及其哲学》成书于民国时期“文明比较”的热潮，是对当时流行的中西文明异同说的一次商榷。在这本书中，梁漱溟不满足于唯物论和形象论，也不满足于动/静、征服自然/放任自然等文明差异的现象描述，力图追寻这些现象差异背后的根源。他的进路是以本能论为依据，从“精神”上探寻文明差异的根源。在这一语境中，精神就是人生态度，人生态度的不同源于意欲/意志（will）的不同。由此，他区分了“人生三路向”，即“向前面要求”“对于自己的意思变换、调和、持中”与“转身向后去要求”，分别对应着西方的要求幸福、中国的安遇知足与印度的禁欲主义这三种类型的人生态度。基于这种类型学考察，梁漱溟进一步提出“文化三期说”（物质生活、社会生活、精神生活）、三种思想方式（现量、比量、非量）与对待宗教、哲学的三种不同态度，来分别对应西方、中国与印度三种社会各自的特殊性。肖瑛老师认为，此时梁漱溟的立场虽然是反进化论的，但其论述不自觉地带有强烈的进化论色彩，“中国文明的早熟”等表述即为明证。但是这种“进化论”不同于达尔文、斯宾塞意义上的“进化论”，梁漱溟认为不同文明中的人是有选

择空间的，可以选择物质的、社会的或精神的生活。

梁漱溟于1949年写就的《中国文化要义》一书，在肖瑛老师看来是对《东西文化及其哲学》中哲学主题的重新阐释，与前书形成对话关系。在这本书里，梁先生强调理性和理智的差别，将“理性”与“直观”这两个范畴对应起来，同“理智”形成对照。肖瑛老师认为，从《中国文化要义》一书中可以看到梁漱溟思想的逐步成熟：其一，他的文明比较视野不再是从本能论等心理学范畴出发，而是看到了不同文明如何处理“家”的问题，认为如何处置家是中西文明分叉的实质性起点。梁漱溟认为，中国文明以伦理组织社会，伦理根源于家庭情感，与“西洋则以基督教转向大团体生活，而家庭以轻，家族以裂”的状况十分不同。但梁先生的一个与众不同的观点是，在中国，封建制下的长子继承制是反伦理的，实施均分制后中国家庭的伦理意味才开始呈现——因为家庭内部成员之间是相对均等的关系，且这一关系具有向公共伦理推扩的可能性，家庭、家族由此而成为社会组织的模型。其二，他引入历史视角，对西方社会在基督教诞生后“离家出走”的过程做了历史的阶段性分析，也对中国社会从长子继承制转向均分制的过程做了阐述。这种历史分期方法与《东西文化及其哲学》中想象的历史分期有非常明显的区别。

接着，肖瑛老师对梁漱溟论述中的历史素养做了讨论。他指出，首先，梁漱溟具有明确追索“文化自觉”的意识，其关切直指中华文明的构成，他的“直觉”与“理智”



马克斯·韦伯著《宗教社会学 宗教与世界》书影

范畴对于解读一些文明个案具有重要的启发意义，譬如以此关照原始儒学与霍布斯的政治哲学，就很有感触。其次，梁漱溟的思想进路是从“精神”层面追问文明分殊之根源，早期集中于分析“意欲”之别，后期则聚焦基于家庭情感的伦理价值。这一转向体现了梁先生历史观的改变，即从“准进化论”的历史观转向以“家”为核心的历史分期。但肖瑛老师认为，梁漱溟的历史阐述依然存在一些商榷之处，比如，以伦理组织社会是一种很强的理论想象，限制了我们在历史中打开“家”的多重维度的可能性，即过分强调理论上的伦理、公共精神，可能会弱化从政治、经济、社会关系等角度理解“家”对中国文明建构的具体历史作用。这其实体现了

梁先生的论述在理论与历史实践之间、理想与历史经验之间的深刻张力。又如，梁漱溟一直强调孔子之学是中国文化的根本，但又多次指出，孔子之后再无孔子之说。这就暴露出一个论述上的矛盾：梁先生到底是在重建一种被遗忘的中国理论，还是在展开中西印之间的文明比较？如果是文明比较，就一定要在经史之间展开，而不能拿一种文明中的某想象的理论同其他文明中的想象的历史和实践来进行比较。肖瑛老师认为，从1921年到1949年，梁先生论述中的历史观有一个从理念主义的历史阶段想象（准进化论）向实质的历史比较转变的轨迹，但其历史素养最终还是体现为一种抽象的历史观，而较少历史现实主义的味道。肖瑛老师同时指出，梁漱溟先生的历史意识的生成与转变跟当时的译介潮流息息相关，也跟当时号称保守主义的知识分子不是基于经验的历史研究而是在喧嚣的文明比较中为中国文明拨正的目的不可分离。梁漱溟对于西方文化中个人性与社会性之关系问题的想象与思考，不经意地与后来福柯对“治理术”的理解有某种对话的可能性。

接下来，肖瑛老师概述了韦伯的观点。在中国知识分子忙于文明比较的“五四”前后，韦伯也正在进行相似的思考，如《新教伦理与资本主义精神》（1905）、《儒教与道教》、《印度教与佛教》（1916）、《古犹太教》（1917），等等。韦伯的这一系列作品共通的问题意识是：不同文明在“普遍主义”这条路上走了多远？肖瑛老师指出，韦伯的研究进路是在经济史研究中确定现代资本主义的基本性格，即伦理的普遍主义、

方法的理性主义与社会组织单位的个人主义，因此，他试图在新教研究中确立现代资本主义在欧洲形成的精神气质根蒂，背后也暗含了以下预设：要走出“特殊主义”，就需要走出家的情感、伦理、组织形式和支配方式——这也成为了韦伯“文明比较”的起点。肖瑛老师认为，韦伯的研究方法实际上是建立了特殊主义与普遍主义的比较框架，将这一形式性的比较框架在经验与历史研究中呈现出来，并将其锁定于一个既实质又有普遍意涵的论题——“家”。

但是，这一共同范畴在面对不同的历史个体时又有不同的历史表现。比如，在分析中国的宗教时，韦伯找到的具体范畴是封建制与家产官僚制，二者的核心归结是“家”。“家”既是封建制的制度和心态根源，也是官僚制的设定目标。韦伯着重追溯了中国文明的担纲者阶层“士人”群体，揭示了这一群体在历史和现实中形成的身份与心志的双重性：既是封建制的担纲者，又是家产官僚制的担纲者；既要论证家产制的合理性，又渴望在基层社会结构中重塑家族制和士人身份团体；既追求官僚制的效率和集权，又渴望恢复封建制意义上的自治荣光；既按照政统来行事，又把道统植入家产官僚制，汲汲于重塑法家的君臣关系。韦伯由此表明，因为士人的双重性，封建制与家产官僚制、道统与政统，在中国历史上从来不是简单的二元对立，而是“斗而不破”的，既锁定了中国历史的基本轨迹，也构成中国社会循环变化的基本动力。

韦伯对印度宗教和古犹太教的理解也是从历史角度展开的。印度社会作为一种历史

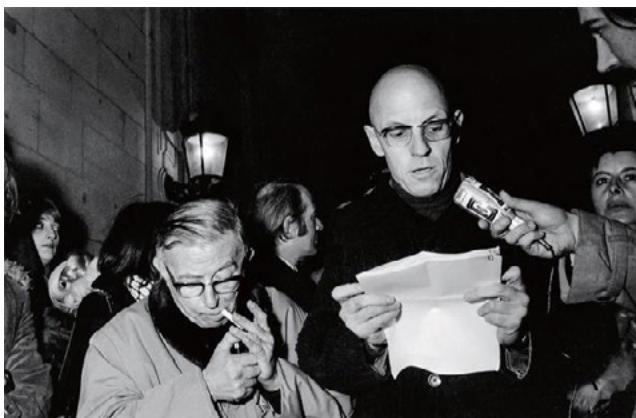
个体，其形塑的关键点是种姓制度，但种姓制度的根源也在于家，是后者同职业的铆接，使得种姓制牢固不易。雅利安人种进入印度后，根据肤色区分人群，婚姻制锁定了肤色的差别，意味着种姓制度原初的形成。随着经济的发展和婆罗门地位的逐步确立，职业随后也被带入固化肤色差别的工作。韦伯对古犹太教的分析围绕“贱民民族”何以形成展开。他从信仰与经济实践互动的角度，展示犹太民族是如何一步步走出血缘纽带进入教团纽带，从血缘共同体转向政治和军事共同体，最终形成一个超出实质血缘关系又内外有别的信仰（仪式）共同体，暗示了犹太人性格中的某种根本的矛盾性：虽然从血缘关系上脱离了家庭，但在“内外有别”的关系模式上远没有走出“家”的范畴。

肖瑛老师总结道，韦伯对三种文明的历史性论述，主要是围绕作为历史个体的不同文明在具体的历史进程中如何理解和处理“家”，以及对“家”的理解和处理如何影响其距离的历史走向而展开。从历史素养的角度看，韦伯的文明比较对我们的启发主要有四点：其一，任何文明越往前溯源，相似之处越多，这意味着文明之差别主要是历史与文化因素影响使然，韦伯的研究就是追溯各历史个体的历史与文化的原点。其二，不同文明在伦理上会有很多相似点，故而单纯的教条比较意义不大，关键是找寻支持这些伦理的不同心志是什么，要在宗教与历史的互动中确定不同心志的内涵及其构成过程。其三，要将宗教与历史的互动定位在某个具有实质意义的结构性因素而非一般的形式性范畴上，而且，即使是文明比较中使用的一般

性范畴，也应该从历史经验中提取的。其四，更进一步，具体的文明比较不只是满足于搭建形式性分析框架，然后直接将之套用于某个历史个体，而是应该在历史个体中发现与形式性分析框架接榫的实质性范畴，既超越历史个体而在普遍历史的背景中，又沉浸于历史个体在其自身的历史中，刻画其具体的文明特质以及构成过程。这样的历史素养实现了学术研究中外部视角与内部视角的结合、共性与个性的共同把握。

接下来，肖瑛老师从韦伯转入对福柯的讨论。他指出，韦伯是福柯最重要的对话对象，各种对话散点状分布在福柯的许多论述中。其中，最为重要的对话点是“普遍主义是否可行”这一议题。韦伯的文明比较研究中的“普遍主义”预设表现在以下两点：一是，他基于新教的分析确立起现代性的普遍主义标准，并以此作为不同文明之间展开比较的参照系；二是，在西方社会内部确立普遍主义的权利和法律观念，为现代社会的权力及其运行的合法性和有效性确立标准。福柯对韦伯的批评，主要是第二点。从福柯的角度看，韦伯的这种预设是韦伯的历史主义论述中的非历史面向。

福柯把现代性分为古典时期(1660-1800)与现代时期(1800-1950)。在古典时期，存在两种权力研究角度，分别为意识形态研究与无政府学研究。意识形态研究首先设定一个普遍主义参照系，然后根据该参照系来分析现象。无政府学研究则将其对象放置在



萨特与福柯(右)在巴黎街头，摄于1969年

其历史独特性中，突出其偶然性、碎片性、非必然性。福柯以疯癫研究为例来彰显这两种研究的不同做法。意识形态研究的基本程序是先给定一个疯癫的实在，这是普遍主义的立场；然后给定人性、人之本质、非异化的人、人的基本自由，这是人本主义立场；在普遍主义和人本主义立场基础之上讨论如下问题：控制着表象体系的基础和条件是什么？正是这个表象体系导致了监禁实践及其路人皆知的疏离效果和改革需求。

无政府学研究则是如下操作的：疯癫首先需要被视为某个未知项和实践来单独把握，好像我们既不知何为疯癫亦不知其过程似的，然后考察这一实践本身建立了什么样的知识关系，这些知识关系在知识、理论、医学和精神病学领域产生的结构性和决定性影响，以及对主体关于理性与非理性之别、主体是否生病等方面经验的影响。这两种权力研究角度带来了两种不同的权力类型划分，即“主权”与“治理”。“主权”类型预设权力源于权利，或者说就是权利，它既是占有性的，又可以像商品一样通过契约来转

让,故而可以进行经济分析。“治理”类型则反对权力与权利、政治与经济的同构,强调非经济的分析,强调权力关系没有统一的机制,也缺乏总体性效应,是无处不在、无时不在的力量关系。治理权力在主权权力之外运作,故需要从边缘和末端,在其对权利和规则的逾越处来观察它。

福柯坚持无政府学的研究思路,即“权力本体论”。他基于欧洲历史,从历史、经验的角度而非理论的角度,对两种权力类型各自的形成史和转型做了细致阐述。这些阐述围绕权力、权利和法律的交织及相互再生产展开。肖瑛老师以福柯1971-1972年在法兰西学院的课件《刑事理论与刑事制度》为例,展示了福柯的历史分析技艺。福柯在讲课中凸显了1639-1640年在法国诺曼底爆发的“赤脚汉起义”事件的重要历史价值,而这一事件常常为历史学家所忽略。福柯对此一事件的分析一方面放置在中世纪以来法国中央集权化的历史脉络下,另一方面细致阐述了法国国王派出的主持镇压活动的大法官塞吉埃面对具体场景时的具体策略,包括:宣示国王最高权力的仪式,重申君权神授并据此将臣民划分为好人与坏人、诱使地方贵族和教会在国王与叛乱分子之间选边站,军队与司法的联合从而建立国家镇压体系,等等。福柯基于塞吉埃的微小历史动作,看到了法国从封建制向绝对主义君主制的历史转折。不止如此,他还从塞吉埃在镇压体系建构中的自我定位中判断,这个事件也是君主与国家开始分离、在军队和法律之外建立起行政国家的重要历史节点。自此之后,法国在塞吉埃这一临时职位的基础上设置了司法

总督、管治(police)总督和财政总督等职位,安排了管治制度以及清理和管理危险人口的监禁制度。经过这一历史过程,主权在集中化的同时,主权之外的权力体系即韦伯意义上的行政国家随着新的国家镇压体系的全面建立而得以形成。

“赤脚汉起义”发生在欧洲“三十年战争”(1618-1648年)期间。在《安全、领土与人口》等课程中,福柯给这一事件也赋予了特别的历史意义,包括:全新的欧洲观念和现代国家观念形成,国家均衡和通过外交解决国家间纠纷的观念出现,国家治理的目标转向国家内部,追求国家富强与经济增长,等等。这就是“国家理由”的涌现。这一过程同赤脚汉起义引发的主权同国家理由相分离、治理成为一种在权利之外不依赖于权利的权力不经意地里应外合,促成了权力对权利的凌驾、穿透甚至工具化的趋势。当然,这两个历史事件并不会单独作用,它们后来一方面得到了资产阶级的支持,另一方面也得到了福柯未曾明言的新教的支持,促成了现代资本主义的治理术。在福柯的论述中,历史并非因此而终结,而是会出现各种新的转折,如资产阶级对财产权和自由劳动力的需求,使得个人权利(自然权利)的诉求提升,既影响了国家主权,也对国家理由展开了挑战,1789年革命是这种质疑发展的顶点。但是,个人权利对于社会的消极性而非积极性促使资产阶级谋求重构治理技术,从管治到纪律技术再到生命权力技术,都是治理技术的丰富和历史转变,治理技术构成和转变的背后,则是知识类型的转变和重构。

肖瑛老师认为,福柯的“历史分析的技

艺”主要有以下三点：其一，放弃历史的连续性假设，强调转型和非连续性，关键词从 time 和 past 转向 change 和 event；其二，放弃在面对变迁、矛盾、不连贯时诉诸于社会条件、精神性、世界观等因素的观念史（这其中可能也暗含对韦伯的批评），在揭示各陈述之间的牵连、对立和排斥关系中描述陈述。其三，一切历史都是当代史在福柯身上体现得非常明显，福柯细密而繁琐的历史分析其实是经验研究，是从他自身的经历和感受出发的。换言之，福柯赋予其作品非常浓郁的“经验感”。

最后，肖瑛老师对讲座谈到的三位理论家的思想作了小结。他认为，三位社会理论家各有独特的历史观，历史素养亦各有差别：梁漱溟着力于独特历史观的建构和表达，从捍卫自身文明及其人类价值出发来理解和建构历史；韦伯则试图从历史和经验中找寻不同文明共同的问题，建构共同的比较框架，并落实到实质性的共同基点上，将普遍历史同历史个体结合，建立读者能够感同身受的实质关联；福柯相对于韦伯，历史素养表现为反叛和彻底的历史现实主义，以及设计历史分析技艺的狡黠。本次讲座以肖瑛老师提出的一个开放性问题收尾：我们今天需要什么样的历史素养？

评议环节，侯旭东老师强调了“社会学的历史转向”中“历史感”的重要性。这意味着回到历史现场，按时间脉络演进把历史的偶然性、弯路与曲折都揭示出来，发掘更多的历史可能性，努力规避倒放电影的思考方式。同时，侯老师指出，要把“家”作为



肖瑛教授主讲

历史学、社会学研究转向中思考与分析的重要基本单位。这意味着在共时层面关注家庭结构之外，还要关注“家”的意义、行为逻辑和观念内涵在历史中发生的变化。在历史学、社会学、哲学相结合的研究视野中，思考“家”的问题是否有可能成为中国建立自身社会理论的可能性。此外，侯老师还讨论了研究者的“反身性”、“历史感”与“现实感”之关系等问题。赵丙祥老师提到，讲座中涉及的梁漱溟、韦伯与福柯三人在“历史感觉”上存在相通之处，都面临着“普遍主义”的问题与压力。他还论及作为学者，在“家”之研究中的困惑之处，即“家”在实际意义上很重要，但在什么意义上能确定自己的谈论是有意义的，又能谈到什么程度？作为回应，肖瑛老师感谢了两位老师带给他的启发，并提到在谈论“家”的问题时要区分方法（经验）与价值这两个层面，这意味着更加关注家在历史构成和我们对人际关系的理解中占据了什么位置，位置是如何变化的。

（撰稿：张诺娅）



300

余辉 | 图像何以证史——古画鉴定与史学考据

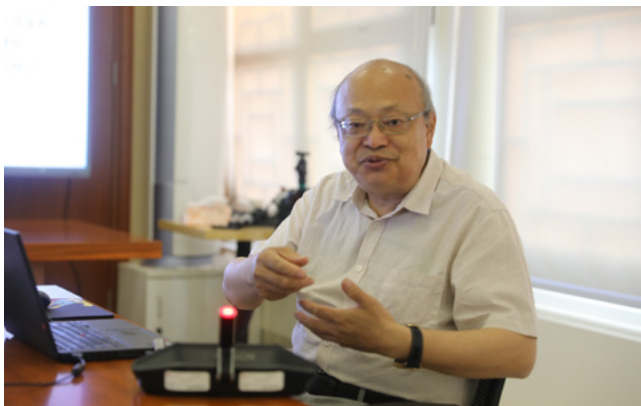


【编者按】2023年6月15日晚，“北大文研讲座”第300期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“图像何以证史——古画鉴定与史学考据”。文研院邀访学者、故宫博物院研究室研究馆员余辉主讲，北京大学艺术学院助理教授刘晨主持，北京大学历史学系教授赵冬梅评议。

讲座伊始，余辉老师就本次讲座所涉及的学术背景与研究传统进行介绍。他指出，半个多世纪以来，文博界的数代鉴定家基本解决了晋唐宋元重要绘画的真伪问题，为历史学家提供了新的证据源。将“经得起历史检验的图像”移交到历史学家手中，是图像研究者的工作。弄清古代图像的来源，将为宏观和微观史学的研究提供生动鲜活的历史形象。相对可靠的图像可以证实相关历史事实，或者揭示现存文字材料缺失的历史细节，为研究者提供新的思维导向，同时反映了画家对当时事件的政治态度和他的身份地位以及他的特殊经历。

在讲座第一部分，余辉老师介绍了能揭示历史事实细节的图像。这些图像必须由该历史事件的目击者或知情者绘制。文本里记述的政治事件，往往缺乏对礼制的细节描写，图像则恰恰是统

治秩序的形象化体现。例如唐代阎立本《步辇图》卷（北宋摹本）描绘了禄东赞奉松赞干布来长安求亲之事，《新唐书》等都有记载，但较为粗略，而图像则为我们提供了许多细节。第一，画中着白衣者为宦官，说明事发地点在后宫。可见唐太宗把与松赞干布结亲视为家中之事。第二，画面显示禄东赞驻足迎候，可见松赞干布求亲的心情真诚迫切，且会见程序是吐蕃方等候唐太宗。余辉老师



余辉研究员在讲座现场

补充称，古代宫廷摹画时，需采用完全一致的材料、工具与画法，因而，这些摹本在古代大多被视为真迹。画面中唐太宗的胡须较硬，可以证实他有鲜卑人血统的记载。按照汉至南北朝的传统画法，描绘人物活动是从右到左平列展开，然而唐太宗前后左右抬辇和持扇的宫女无法平列展开，画家客观而巧妙地描绘了人物之间前后的遮挡，表现出前中后三层的空间关系，这受到了域外佛教故事画的影响，是初唐宫廷绘画的一大突破。

余辉老师认为，在这个历史事件中，阎立本至少是知情者。唐代张彦远《历代名画记》卷九记载：“阎立本，初为太宗秦王库直，兼能绘画，显庆（656—661）代兄立德为工部尚书，总章元年（668）拜右相。”该文献记载有阎立本即时绘画的经历：一日，“太宗与近侍泛舟春苑，池中有奇鸟，随波容与，上玩爱不已。召侍从之臣歌咏之，急召立本写貌。阁内传呼画师阎立本……”而在本事件中，虽未有记载阎立本是目击人，但余辉老师推断，他至少是该事件的知情人。

接着，余辉老师将视点转向五代南唐周文矩《重屏会棋图》卷（北宋摹本）。画面主座是李璟，与其共坐一榻的是二弟景遂，前排左边为三弟景达，右边是幼弟景暹。余辉老师指出，画中人物布局是李璟设定的“兄终弟及制”继承王位的顺序。据北宋刘道醇《圣朝名画评》，周文矩曾于李煜朝作待诏，早年有现场作画的经历。北宋郭若虚《图画见闻之》卷六：“李中主保大五年元日大雪，命太弟已下登楼展宴，咸命赋诗，……仍集名手图画，曲尽一时之妙。真容高冲古主之，侍臣、法部、丝竹周文矩主之……”由此，余辉老师推测，四兄弟对弈时，周文矩有在现场的可能。保大元年（943），李璟发布了南唐王位采用“兄终弟及制”的文告。而这幅画的目的就是将此事以图像的方式记录下来。当时，周边国家政治局势十分混乱，为夺取王位而弑父杀兄的喋血事件时有发生，李璟试图用“兄终弟及制”的方式稳住诸弟。这幅摹本复制于北宋，其复制的时间也可能与北宋初年的政治背景有关。赵光义



《步辇图》（北宋摹本），故宫博物院藏

继位早有“斧声烛影”之传闻，在神宗熙宁年间，赵光义被一位法号叫文莹的僧人在《续湘山野录》里描绘为残暴的弑君篡位者，这不仅否认了赵光义继位的合法性，而且为北宋后继者蒙上了阴影。而南唐“兄终弟及制”则可为北宋赵光义一支即位的合理性提供历史依据。

上海博物馆所藏的南宋朱锐《盘车图》页，过去通常被认为是描绘商旅运输之作。而余辉老师指出，画中篷车上放有火炉、柴火和家犬，且所有人都朝一个方向行走，因此这幅画当是表现难民逃离的情景。并且，朱锐经历过“靖康之难”，具备画战争难民逃难之景的先决条件。据元代夏文彦《图绘宝鉴》载：“朱锐，河北人，宣和画院待诏，绍兴间复职，授迪功郎，赐金带。”余辉老师据此推断，一个先后侍奉徽宗、高宗朝的宫廷画家，必定在1127年寒冷的冬春季节经历了“靖康之难”，他和开封的难民们一起渡过了大小几十条河流，来到了临安。元代庄肃《画继补遗》称朱锐有弟朱森：“亦工杂画，布置行笔，俱不逮于兄。”以这条材料来看，与朱锐一同南渡的还有其弟朱森。另一开同时期《盘车图》页的画艺稍逊朱锐，款署“朱□”，画中篷车顶部捆绑着北方民居用的炕桌，描绘内容一致。至于作者是否为朱森，余辉老师认为可待考证。

还有一幅创作于南宋的《迎銮图》卷也是纪实性绘画。该图描绘了临安百姓迎回徽宗、郑太后、高宗后邢氏的梓宫和韦太后的情景，事发于绍兴十二年（1142）。余辉老师认为，这类绘画不会成为固定的绘画题材，而只是属于特定年代的作品，约绘于1142

年或次年。当时，从社会底层到南宋朝廷都强烈呼吁迎回徽钦二宗，《迎銮图》则是当今学者研究这段历史的重要图证。

余辉老师指出，还有一类绘画作品是后人绘前朝之事，即由隔代画家想象出前朝的事物，他们所描绘的历史事件和所处的时代不在一个维度。此类作品所反映的是画家所处时代的生活场景。以《韩熙载夜宴图》卷为例，余辉老师判断，此画当创作于南宋时期，一个重要依据就是图中瓷器的造型具有两宋的特性，家具、衣冠服饰等也多系南宋特色。画中还有许多隐秘的故事细节，例如第一段“听乐”右侧之景，演奏之前有一位琵琶师为争头场演出不成而钻在韩家被窝里赌气，由此可见南宋官员家中生活奢靡的程度。

又如，南宋人《望贤迎驾图》轴所描绘的是唐肃宗李亨在登基后的次年即至德二年（757）携万民在陕西咸阳望贤驿迎接父皇玄宗李隆基回朝之事，但画面中人物多取南宋时期的服饰。绍兴七年（1137）问安使何藪等还朝，南宋朝廷才得知徽宗已于两年前驾崩，该图只能绘于1137年之前的南宋——这幅画的目的是为了借古喻今，敦促高宗早日迎回徽钦二宗。

讲座第二部分，余辉老师介绍了反映国政、国策对社会的影响的图像，这些图像体现了国政、策在执行过程中的具体细节。首先，图像可以表现政治事件。余辉老师以北宋张择端《清明上河图》卷为例，说明此画的一个局部内容与“北宋党争”的关系。根据李焘《续资治通鉴》的记载，崇宁元年（1102），宋徽宗下令焚烧苏轼、黄庭坚等

人的作品。“轼、庭坚获罪宗庙，义不戴天，片纸只字，并令焚毁勿存，违者以大不恭论。”次年，蔡京继续查办此事。而《清明上河图》卷两次出现书法大屏风被当作苫布覆盖书册的细节，那是要推出城外烧毁的旧党人墨迹和书籍，反过来可帮助推断该画的创作年代至少在1102或1103年以后。

此外，图像里还有官员制度和薪制的表现。据欧阳修《归田录》，鲁宗贵任职谕德时，因在酒肆饮酒，遭到真宗的盘问，他解释道：“臣家贫无器皿，酒肆百物具备，适有乡里亲客自远来，遂与之饮。然臣既易服，市人亦无识臣者。”真宗曰：“卿为宫臣，恐为御史所弹。”据宋代法律，酒肆饮酒仅限四人，超过人数，则会被官府追究。《清明上河图》卷里所有的饭馆酒肆，食客均两两对坐，且食客无一着官服者。宋代薪制还有“省陌”与“足陌”之说，每贯钱1000文，称为“足陌”，一贯钱缺二百余而当一贯使，称为“省陌”。这在图中也有表现：“孙羊店”羊杂碎的足陌价格为“60文一斤足”，不接受“省陌”。画家在一脚店（旅馆）门口表现了“省陌”的后续之事，须在五贯的基础上增加一贯，才能为钱庄所纳。这类图像可弥补对相关文本材料的具体认识。

其次，图像可以隐性反映朝廷决策。如南宋佚名《峻岭溪桥图》页，一反山水画藏露相结合的艺术法则，把过了河的道路、山峰画得历历在目；《柳荫牧马图》页则反应了女真首领在督导训练人马泅渡的细节，等等。此类册页是南宋外交使团中的画家出使金国时暗绘的北方地形和女真人的备战场景，画风系孝宗朝的风格，无光宗以后南宋

马远、夏圭的画风，体现了孝宗赵昚有过恢复北宋故地的意图。美国弗利尔美术馆藏有一幅宋代山水长卷《长江万里图》，其表现手法工细但缺乏艺术性，画中用朱砂标注出长江中游南岸一些重要的山峰、集镇等地名，这不像是赏玩一类的山水画，其画风也绝非南宋笔墨，而属于宋金时期北方山水画风的余绪，这不得不使人联想起在蒙古国时期，蒙军东路在渡江攻打南宋之前的战争准备，此类图如果出于军事目的的话，通常会掌握在高级将领之手，以便于全面直观地了解对方的地形地貌。

第三，图像可以反映现实生活，以弥补文本材料之不足。余辉老师以《清明上河图》卷里城乡结合部的设计艺术为例展开说明这一点。《清明上河图》卷描绘了北宋城郊农田水利灌溉网与城市排水系统的具体细节。根据图画，我们还可以了解到开封码头的类别，在运河港湾处分别设立的码头有三类：漕船船队码头、散船码头和客船码头，到京的船舶基本上是分类停靠，漕船船队码头是以船舷靠岸，散船码头与客船码头是船头靠岸，互不干扰。在漕船船队码头上，力夫为节省体力从外侧船开始卸粮，随着漕粮卸出后船身渐渐抬高，力夫可始终走下坡路，省时省力。值得注意的是：画中所有漕粮船主皆为私家粮贩，崇宁四年（1105），徽宗敕令朱 在苏州设立应奉局，以十条或二十条船为一纲，从江南向东京运送奇石异木，朝廷采购三百万石的粮款和漕船不见踪影，减弱了平抑京畿粮价的能力，粮商们趁机纷纷向东京漕运粮食，在囤积中等待善价。而大量的私粮漕运到京，正是徽宗朝中后期粮价

从上涨到暴涨的原因之一。

图像可以帮助还原历史情景。如《宋会要辑稿·方域》记载，樊榘在宣和三年（1120）为修内城上奏：“比年以来，内城颓缺弗备，行人躐其颠，流潦穿其下，屡阅岁时，未闻有修治之诏，则启闭虽严，启能周于内外，得不为国轸忧？”《清明上河图》卷里的城门和城楼就是一个不设防的都城，土墙坍塌严重，城楼没有城垛，城门口也没有守卫。北宋的军事观念也在《清明上河图》卷里留下了缩影，当时轻视骑兵，缩减了战马的用量，图中装备禁军士兵的竟然是骡子，递铺门口的士兵等处在懒散的状态……

图像还涉及衣冠礼制方面的细节。学者可以通过图像考证来验证文字材料，也可以用文字材料解决图像中的问题。余辉老师以明人《宪宗元宵行乐图》为例说明明代皇子和小太监的发式区别。小太监通常蓄发，而皇子则出生时一律剃发，稍大些再留一撮头发。明代刘若愚《酌中志》卷十六载，新来的太监须经过一个重要的程序即参与佛事活动，“每遇收选官人，则拨数十名习念释氏经忏，……其僧伽帽、袈裟、缁衣，亦与僧人同，惟不落发耳。圆满事毕，仍各易内臣服色”。可知参加佛事活动的新来太监之衣冠如同僧人，只是不落发而已。余辉老师指出，小太监蓄发是礼治、生理、习俗等多方面因素形成的。第一，从宫廷礼治的角度，小太监的装束必须与小皇子有所区别，区别首先在于发式；第二，古今民间尤其是古代，认为男孩“火气旺”，头发要剃光或只留一小撮，小太监被阉割后失去火气，在生理上是不该剃发的；第三，在古代，“身体发肤，

受之父母”，一般由父母处理孩子的头发，小太监离开父母了，剃发就不那么方便了。

凭借小皇子与小太监的发式区别，余辉老师一一辨认出画中不同年龄的七位皇子的形象，宪宗所有能活动的皇子都在元宵节到场了。其中年满15岁的太子朱祐檠与最大的弟弟（9岁半）朱祐杭在殿内烤火，但他们身高相当，这是不正常的。余辉老师解释称，朱祐檠身材矮小至少有三点原因：首先与其母纪氏（孝穆皇后）遗传有关；第二，朱祐檠在母腹被强行打胎未果；第三，朱祐



《元世祖出猎图》，台北故宫博物院藏

槿出生后，其母为躲避万贵妃，生存环境极差。据明代何乔远《名山藏》载，宪宗发现时，朱祐樞年已六岁，“发披地走入”，按儿童每月发长一厘米的规律来判断，估计他身高在70—80厘米，矮于常人20—30厘米。正是在母腹时和年幼时的悲惨遭遇使得朱祐樞少儿时期的身体发育远不及正常水平。对比明代皇帝朝服像，孝宗的身高也远小于其他皇帝，可辅佐证这一点。

最后，余辉老师将视点转向了元代刘贯道所绘的《元世祖出猎图》轴。元世祖忽必烈的外套是欧洲大白鼬皮所制。这是欧洲君王登基时专用的服装，可见于约翰王、伊丽莎白、拿破仑、法国路易十四等君主的画像。而此时元世祖穿着这件服装，就是为了向在场的欧洲使臣显现自己是国家的最高统治者，一旁的怯薛（皇家警卫机构）人员手持“皂纛”，也标示了这是由国君主持的仪式。画中的元世祖与早期壮年形象不同，主要表现在没有胡须。结合该图的年款为1280年，南宋刚刚灭亡，余辉老师怀疑忽必烈为灭南宋可能有过蓄须明志的心路历程，可待讨论。

评议阶段，赵冬梅老师首先发言。她认为，余辉老师的图像证史建立在古画鉴定的基础上。经过真伪鉴定的图像资料的年代可以确认，于是可以用来讨论相关时代特征，而余辉老师讲座中所使用的图像也确实能展现更多文字材料中不容易提到的细节。传统史学研究通常具有中央取向与文字取向，忽略了对地方的理解与对具体空间的理解。余辉老师利用了时代明确的图像资料，通过图像细读，大大丰富了我们传统时期的认知。赵冬梅老师认为，对图像做进一步解释时，

还是需要尽可能得到文字的支持。她认为，绘画是主动表达，而宋人文集等文字材料则属于流露型的表达。余辉老师的讲座中就呈现了相当多文字与图像间的对话。

接着，赵冬梅老师就本次讲座内容提出三点问题。其一，在余辉老师关于皇子与太监发式对比的讨论中，她肯定了关于皇子发饰的论述，但关于小太监在佛事活动中“惟不落发”方面存有疑问。赵冬梅老师指出，文献原文所涉及的讨论主体是皇城内进行祭祀和宗教活动时的太监，而未必是小太监。她认为这条材料无法说明小太监参加了佛事活动。许多小太监是大太监的养子，小时候也有父母的照顾，不符合因没有亲人而无法髡发的解释。余辉老师回应称，“每遇收选官人”是指新进宫的太监，其中有成年和未成年者，这条材料告知，新来的太监须经过一个宗教仪式，以增强新太监的敬畏和戒律之心。

其二，赵冬梅老师更倾向于将《元世祖出猎图》中元世祖忽必烈的着装理解为其对外来服饰文化的开放心态。而忽必烈“蓄须明志”的推测可能也需要再斟酌。我们所熟悉的蓄须明志事例，是诸如梅兰芳为罢演旦角所做出的行为，可能与此处元世祖形象变化的情况有所不同。

其三，赵冬梅老师指出，余辉老师关于《步辇图》的分析中提到了事件发生在后宫，她对画中的白衣人是否为宦官、事发地是否为后宫提出疑问。古代史研究中心史睿老师从自己对唐代宫廷史的研究出发，认为唐代有宦官接待来朝的蕃族和使臣的宫廷规制，画中出现宦官是必然的。

其四，关于《韩熙载夜宴图》的解释，余辉老师采取了画家借此表现南宋政治乱象的说法，而赵冬梅老师认为，南宋时人确实很难复原南唐的情形。而如果此画确是南宋时期所复刻，实际上最初的内容应该很早就被描述过，只是南宋人再绘制时采取了符合当时时代的器物规制。余辉老师回应称，当时的画家可能见到过同题材类似的摹本。而且画中的衣冠服饰、家具器物多采取南宋的形制样式，画中的具体细节很可能来自于画

者对南宋官员生活的细节观察。绘画者一方面对现实进行模拟，另一方面也有可能参考相关的图像资料，尽量复原最初的生活场景。

讲座最后，刘晨老师就本次讨论的内容进行总结。她指出，图像与文本有特别多的关联与互补，可以互相构成解释。这次讲座所涉及的“图像证史”话题还有待于更多工作的开展。

（撰稿：吴宛妮）



301

胡志德 | 杂体现代性——《新石头记》的困境



【编者按】2023年6月19日下午，“北大文研讲座”第301期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“杂体现代性——《新石头记》的困境”。美国加州大学洛杉矶分校东亚语言与文化系荣休教授胡志德（Theodore Hutters）主讲，文研院学术委员、北京大学中文系教授陈平原主持，北京大学中文系教授夏晓虹与谈。

讲座伊始，胡志德首先从晚清知识分子的危机讲起，介绍了第二次鸦片战争后西方科学技术对中国知识分子带来的冲击。在他看来，直至甲午战争爆发前，中体西用的二元论都是思想界主流。这一观点认为，中国文明具有基本优势，西学处于较低级别的位置，而西方技术通常只被视为一种用以确保中国秩序持续强大的补充，采用西方技术的主要论据也来自“西学中源论”。甲午战败以后，上述二元对立结构则变得不稳定，中学在上、西学在下的二元论开始动摇。知识分子重新考虑中国问题，认为一些西方思想及实践很可能比国内认识论秩序所能提供的更为优越。这种不稳定的知识结构一直维持到五四。严复即知识界批驳西学中源论的代表。

在这一思想和文化的巨变中，小说作为重要的媒介之一，尤其以吴趼人的作品为代表，呈现了对中国新秩序最为复杂的思考。吴趼人于1905年开始在上海《南方报》连

载《新石头记》，1907年连载完毕，中间有几个月中断。小说前后半部呈现出相异的面貌：第一部分与当下的政治、思想、人物交往情况相关联，第二部分则完全是乌托邦，与现实不同。前、后半部在时间、体裁上都有隔阂。在这篇小说的后半部中，晚清的悖论、矛盾得到集中呈现。

胡志德试图从《新石头记》的文本细读入手，解析小说中所包含的复杂的晚清思想史议题。他首先介绍了《新石头记》中来源于《红楼梦》的人物——贾宝玉、焙茗、薛蟠、甄宝玉（小说中即为“东方文明”）；又简要概述了《新石头记》的情节——贾宝玉在20世纪初的中国醒来，先在上海遇到了薛蟠，又去了义和团运动正盛的北京，最后到了山东，偶然发现“文明境”，受到“老少年”接待，并得知这一乌托邦空间的思想依据及组织方式。胡志德特别指出，《新石头记》后半部“文明境”中缺乏生动的人际互动场景，这同吴趼人对当时中国问题与特



《新石头记》内页书影

质的关注有关——对当下的关注使得吴趼人很难想象出有鲜活生活感的另一种境界。

随后，胡志德对吴趼人的写作背景和《新石头记》中的人物形象作了简要介绍。吴趼人生于北京，长于广东佛山，在上海居住十余年，掌握官话、广东话、上海话，在汉口编《楚报》不久后开始写作《新石头记》，其爱国情绪在小说中得到了表现。《新石头记》中的宝玉与曹雪芹笔下的宝玉性格迥异，他不像原著中那样坚决回避“世俗经济”，而是对这些事务表现出极大的兴趣，仿佛代表作者对当代政治经济事务发表看法。此外，薛蟠在《新石头记》中是一个对宝玉所谈的“世俗经济”毫无兴趣的人物，吴趼人选择《红楼梦》中这一堕落无能的人物来代表上海商人/买办阶层，也暗示这一阶层无法提供相应的知识和道德领导以带领中国走出政治和经济困局。

《新石头记》后半部分写到宝玉到达“文明境”后，小说的乌托邦色彩十分明显，对中国传统的优越性倡导也尤其突出。尽管小说中经“老少年”之口详细解释了“文明境”科学实践的运作机制，读者也深知这些科学

实践的突破几乎都受到西方启发，但在小说文本中，这些西方影响还是在一定程度上被掩盖了。可以说，对西方科学技术的提及总是以其所谓不足之处来呈现。譬如小说中写到乘坐飞车的情节，即借宝玉之口评论了中西科学创造力的差异：“本来创造这车的时候，先是因为古人有了那理想，才想到这个实验的法子。可笑那欧美的人，造了个气球，又累赘又危险，还在那里夸张的了不得，怎及得这个稳当如意呢？小说上说的腾云驾雾，不过是一个人的事，……怎及得这个能与众共之呢。”

“理想”确系《新石头记》中讨论种种理念如何实现的关键词。小说中所出现的在无物质条件的情况下，“既有此理想，便能见诸实行”的信念，显然受到了王阳明“知行合一”学说的影响。宝玉正是《新石头记》中代替作者吴趼人发声的人物。在某种程度上，吴趼人扩展了王阳明“知行合一”的理念，将其从道德范畴扩张到物质领域，声称直觉理解可以直接导向科学实践领域中的行动。有趣的是，这一“既有此理想，便能见诸实行”的信念，在小说前半部的日常中国，却被认为是荒诞可笑的。小说中由王威儿所代表的义和团的思维方式与“文明境”的认知体系有相似性，但叙事者将王威儿的行为称作“鬼混”，可见作者的否定态度。因此，由“理想”直达“实行”的理念可能是一把双刃剑，文明境中的乌托邦实践在小说前半部分的现实世界中具有不确定的适用性，这也体现了认识论的不确定性和不稳定性。

胡志德认为，虽然吴趼人近乎狂热地探讨中华文明的优越性，但在他对现代中国



吴趸人

的想象中，源自传统的一些神圣符号虽然存在，却似乎已成为被现代人随心所欲掌控和滥用的工具。《新石头记》中鹏鸟的“博物院化”便是一个表征。若将出自《庄子·逍遥游》的鹏鸟视作中国传统文化的象征，《新石头记》中的情节则昭示着：要处理好过去并使其“可用”——即使是作为博物馆的展品——便必须剥夺其生命力并将其置于“科学”的分类和控制之下，如此才能使其顺利进入现代化的世界。

关于认识论的不确定性，胡志德指出，小说中最为显著的例子是“文明”一词的涵义变化和价值争论。东方文明在宝玉来拜访他后不久说：“倘使不是这里的真文明发达了，那些假文明之国，到此时还拿那文明面

具欺人呢。”在此，“文明”一词也有了真、假之分，可能指向其消极面。在“真”与“假”的标签之间摇摆，使得“文明”的意涵不再稳定。这意味着小说中的“文明境”可能也是“太虚幻境”的另一替代版本，而宝玉在“文明境”的逗留最终也以一个乌托邦式的梦境结束——这个梦境在现实中国被粗暴的觉醒所刺破，至此，小说的故事仿佛也被自我解构了。

讲座进入与谈环节，夏晓虹老师在点评中指出，吴趸人的《新石头记》是其小说中最难讨论、最有思想性、内容也非常复杂的一部。吴趸人的小说大多可归为社会小说、历史小说、言情小说三类，但《新石头记》属于难以被类型学概括的例外。吴趸人亦曾自陈《新石头记》是兼有理想、科学、社会、政治四个特点的作品。相较而言，《新石头记》的前半部比较容易理解，部分角色如学道的原型可以被考察出来，有现实的对应。胡志德把这部小说视作代表性文本，延续了其论著 *Bringing the World Home* 中的思考，即从思想史、知识论角度，对吴趸人为中西文化冲突调试所作的努力进行了深入分析，考察了吴趸人思想的复杂性。

夏晓虹老师进而结合《新石头记》对吴趸人的个人经历及其思想形成的线索做了补充介绍。吴趸人出生于北京，两年后因祖父去世回到广东，其母亲为河北宣化人。吴趸人的写作确与其他广东作家不同，这与其母亲的官话影响有关。因父亲去世，吴趸人17岁去上海谋生，进入江南制造局做抄写、绘图员，在当时中国最先进的军工企业接触现代科技。得益于这样的经历，吴趸人比一般

的同时代人对西方的科学知识有更多了解，为《新石头记》后半部分的科技创新描写带来了便利，小说情节中也能体现出一些科学知识：如飞车卸下大鹏时，因重量骤减，压得很低的飞车急剧上升；以及船员把水抽干进入潜艇内舱等等。第二次鸦片战争时期，英法联军进入北京，吴趼人的父亲带着祖母棺材碰到洋人追杀。这件事带给吴趼人很大的刺激。1901年，他参加了在上海张园举办的拒俄大会，并发表演说，这为《新石头记》中相关情节的描绘提供了现实素材。1905年反美华工禁约运动时，吴趼人本在汉口美商所办的《楚报》任中文编辑，后辞职回上海参加抵制运动。家恨与国仇，使得吴趼人对西方产生了深刻的不信任。夏晓虹老师亦针对胡志德对《新石头记》结尾的解构式解读提出商榷，认为用真/假问题讨论后半部或许更合适。

随后，夏晓虹老师就吴趼人所写其他文本及所受梁启超影响与《新石头记》的关联这一话题展开。她指出，1897至1902年是吴趼人办小报的时期。于1902年刊行、出版的《吴趼人哭》《政治维新要言》体现出其政治倾向，后者更是针对当下时事写作，在《新石头记》可见其思想的延续。吴趼人赞成变法，有维新思想，在文化选择上，无论科技、社会科学还是制度设计，都偏重西方；而在道德伦理方面则无疑更偏重传统。《新石头记》的后半部，一是与理想小说的类型有关，一是与吴趼人对西方的矛盾心态有关——吴在现实中承认其先进性的“泰西学术”，而这在小说里已不断遭受批判。他往往以中国传统观念或古籍中虚构的事物作

为挑战西方的依据，每一次中西比较，都导向中国的新创造远远超过西方这一判断。其中寄托了吴趼人渴望中国迅速成为全面超越西方的东方强国（“东方文明”原名“东方强”）的期盼，因此在原为短板的科技创新的描写上更为用力。

夏晓虹老师还指出，吴趼人受梁启超影响也比较明显。吴趼人不仅于1904年在上海招待过梁启超，他写作的传记《胡宝玉》与梁启超写作的《李鸿章》在体例、构思上也有很多相似之处。《新石头记》中不仅有贾宝玉看《时务报》表明对梁启超论述认可的情节，小说里的一些说法，诸如对“文明专制”的肯定，也暗合或回应梁启超的说法。梁启超写作《开明专制论》的时间与吴趼人起笔《新石头记》同步；梁启超的小说《新中国未来记》对《新石头记》也有影响。《新石头记》结尾处有关梦的情节或许可被视作吴趼人向梁启超致敬。

随后，讲座进入自由提问环节。在场听众就吴趼人思想中对连续性的强调、《新石头记》中贾宝玉人物形象与成长小说主人公的亲缘性、小说结尾与吴趼人个人经历感受的暗合之处、鹏鸟及“博物馆化”牵涉的殖民史问题、杂体现代性之“杂体”涵义、《新石头记》的政治时论背景也即报刊媒体精英知识分子对西方文明论的反思等问题与胡志德进行了深入交流。

讲座最后，陈平原老师进行总结，并就晚清小说研究的学术史进行了简要回顾：1950年代的学者（如阿英等）主要采取和现实政治对话的方式来看待晚清小说；1980年代以降，学界更强调晚清小说的文体、形式、

技术和审美维度；晚近学者则将晚清小说重新视作晚清知识更新的样本看待，从思想史的角度将晚清小说中的概念、器物的引进当成研究对象。随着学术范式的更新与阅读视野的推移，社会学视野、文艺学视野的晚清小说，逐渐转变为知识论视野中的晚清小说。因此，近些年来，对李伯元、曾朴的研究减少，而对刘鹗、吴趼人的研究逐渐增多。研究晚清小说的学者，专注于知识论视野，会更多关注到晚清中国的政治体制、科学技术问题。晚清小说里也确实有许多有趣的话题，

晚清的概念、器物、思想都处于大杂烩的时代，这给思想史和知识论视野中的讨论提供了非常大的空间。最后，陈平原老师以两句话概括了自己阅读晚清民国初年知识论论述的感觉：第一，不要低估晚清那代人的求知热情；第二，不要高估晚清那代人的知识视野。陈平原老师认为，在处理晚清民国知识论中“无心插柳”的只言片语时，把握思想史论述的分寸可能是需要注意的问题，而胡志德教授老派的文本阐释和强大的解读能力正为我们提供了范例。



未名学者讲座

103

王楠 | 人民国家的思想起源——梁启超的政治群学

【编者按】2023年5月18日晚，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第103期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“人民国家的思想起源——梁启超的政治群学”。中国政法大学社会学院副教授王楠主讲，文研院邀请学者首都师范大学文学院副教授袁一丹主持，清华大学人文学院历史系教授王东杰评议。

讲座伊始，王楠老师指出，研究西方思想固然有助于理解现代潮流和西方历史的演进脉络，但不足以直接理解近代中国文明传统的转换问题，这要求我们回到对中国近代思想家的研究。在近代中国的转型时期，梁启超尝试以“群”为基础建构新的“人民”和“国家”间关系以及相应的政治制度，是现代人民政治与法治国家的最初探索者，而其思想也是从传统政治向人民共和国转变的重要桥梁。本次讲座从梁启超的文章、信件和政治实践切入，探讨其政治群学。



梁启超，中国近代思想家、政治家

王楠老师认为，在救亡的时代，梁启超构想出了一种可以在未来作为总体的中国人民的群体，即“新民”。这是对理想人民群众的表述，兼备力与德。进一步的，梁启超认为万事万物的本质都能用“群”的概念来

理解，所有能够凝聚起力量并且生而不灭的存在都是一种群：

是故横尽虚空，竖尽劫劫，大至莫载，小至莫破，苟属有体积有觉运之物，其所以

生而不灭存而不毁者，则咸恃合群为第一义……于是乎有能群者，必有不能群者，有群之力甚大者，必有群之力甚轻者，则不能群者必为能群者所摧坏，力轻者必为力大者所兼并。（《〈说群〉序·说群一 群理一》）

基于此带有宇宙论色彩的理解，梁启超反观当时的中国社会现实，主张必须要改造一盘散沙、自私自利的国民状态，使其从“不群”转向“能群”“合群”。这一表述显然糅合了严复引入的进化论思想和乃师康有为在《大同书》里描述的理想民众状态。但与康有为不同，梁启超并没有将“新民”视为历史哲学意义上的最终存在，而是将其视为可以通过道德建设等方式达到的现实目标。

值得注意的是，在儒家思想中浸淫已久的梁启超显然对中国传统政治有着清楚的认识，即社会处于“静”而非“动”的状态，人们通常是消极地适应身边的小环境和小群体。这从曾国藩在信中告诫其弟曾国潢不要轻易以地方士绅的身份介入地方官的公务中就可窥见一二。在此意义上，“新民”概念代表了一个巨大的范式转化，即不再完全按照之前的士大夫术治理天下，而是要将无是非、乡愿天下的状态转变为有力的群体。用费孝通先生的术语言之，就是从关系式伦理转换到团体性伦理，从差序格局转变为团体格局。如此，“新民”集体的意涵便打破了儒家传统的“对待式”关系，其中的每一个人都将归属于一个群体。

王楠老师指出，梁启超在构建这一抽象的人民概念时，既受到了卢梭的影响，也

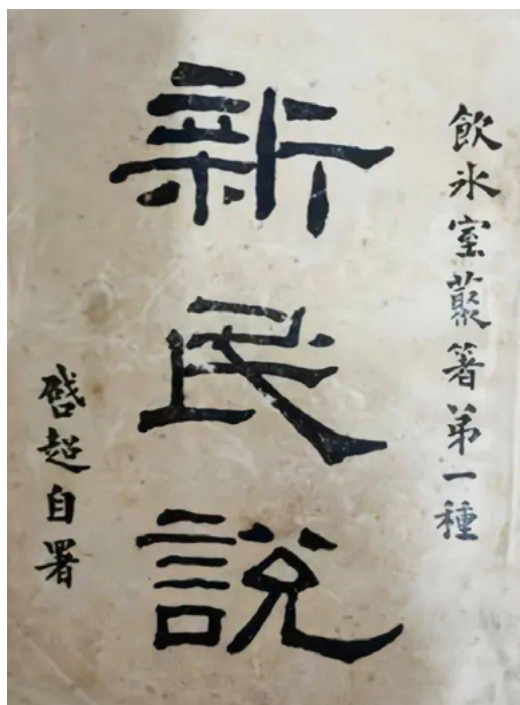
运用了本土的思想资源。社会契约所建立的公约实际上建立了一个大群。在卢梭的启发下，梁启超对“仁”的理解超越了郑玄“相人耦”的、通过彼此交感互发而成为一体的定义，将其定位于人超出小我、达到与他人共处的大我的体悟，并由此汇聚为强有力的集体——国家。这一抽象的人民国家表述已经非常接近卢梭所谓的具有统一生命意志的公共大国的意涵。此外，梁启超还运用阳明心学的良知论和华严宗的羯磨性海之说，来建构接近卢梭的公意和涂尔干集体良知概念的“普遍意识”和“总体精神”。他指出，社会的真正实体并非有朽的物质性存在，而是在所有成员精神的相互作用下形成的巨大的精神整体。

在上述理解下，梁启超以“群本位”重新诠释了权利、义务、自由等观念的价值。在权利方面，权利并非个体权利，而是人人对于自己应负的责任；保卫权利不是为个人而保卫，而是将自己当作群体中的普遍成员之一去保卫，私人权利不过是国家或全体权利的单位而已：

一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。（《新民说》）

就义务而言，义务是人人对群体应尽的责任，此一责任源于群体对个人的恩情和个人对群体依赖的关系，梁启超将传统的人际互赖，转化为个体—集体的互赖：

若夫相聚而成一群，所以乐有群者，为



《新民说》书影

群既立，而我可借群之力，以得种种之权利也。然群非漫然而能立者也，必循生计学上分劳任功之大例。（《新民说》）

自由则更非个人任意之自由，而为团体之自由，实为普遍的自律：

自由云者，团体之自由，非个人之自由也……故真自由者必能服从。服从者何？服法律也。（《新民说》）

在此基础上，国家在梁启超的理论中成为了有人格的有机实体，是人民总体精神的代表，实为一人民团体、人民国家。

王楠老师指出，梁启超在1906年自美国考察归国后就意识到，人民达不到自由和

自立状态之时，仅仅通过革命是难以实现新民的理想状态的。梁启超认为，这必须由智者或强人“假众力以禁强暴”，用法的约束和限制，塑造有纪律和秩序的人民。在现实操作层面，梁启超同时回到了霍布斯和荀子的思想，主张借助主权者（或儒家所谓的圣人）的法治来实现总体秩序。梁启超并非不熟稔儒家传统的名教秩序的作用机制和意义，此时有意识地提高荀子的地位，并不意味着否定传统的道德和秩序本身，而是基于对中国政治演变的认识而发生的理论转向。他认为，中国政治的演变向着宗法贵族制衰落、一君主政的方向发展，“内封建、外郡县”的体制，实为以儒家名教和等级伦理秩序为内在支撑、君主—政法制度为外在总体秩序的社会。在此情况下，上专下散，举国皆私；社会乡愿化，流于表面遵守规范。这就造成了“夫政府民人痛痒不关，爱国之心因以薄弱”（《论中国人种之将来》）的局面。

通过批判传统政治社会和用法理学的方式重新解释儒法传统，梁启超改变了传统的政统和道统关系，实现向人民国家的范式转化。在这一范式中，所有个体都被普遍化为“国家”的成员，“人民”为国家之体，政府和领袖是国家人格的具体承担者，君主则在相当程度上被限制在新的道统界定的政统之中。

二

王楠老师认为，在这一人民国家的理论构想中，梁启超心中的理想政治模式是开明专制与立宪政治平衡后达成的虚君共和制。

一国之中应该有一专制者，其拥有强制权力并凭借制度和法律维持社会秩序。开明专制要求专制者着眼于整体利益而立制，消解国群内部的斗争，增强对抗外群的竞争力。梁启超将传统君主转化为服务人民也领导人民的国家领袖，这一“人民的开明君主”既集中了更大的权力，又被要求具备更强大的卡理斯玛。但另一方面，梁启超又将此种开明君主制视为某种政治本体，在现实中需要以宪政来限制专制者的权威，以社会精英的参政来约束君权。

总而言之，梁启超的政治设想是在“人民国家”的基础上，建立一种新的“君”“臣”“民”之间的牵制与平衡——这既是现代总体国家与中国传统政治的融合变形，也是传统儒法政治的重大转化。在其中，责任内阁是相权的转化，国会和议院则发挥代表民意、监督政府的作用，社会精英不再是科举考试选拔出的官僚士大夫，而是中央和地方议会中的民意代表。

梁启超的此等政治设想贯穿于其在清末民初的政治活动中。当清廷在1906年发布官制改革方案，未计划建立责任内阁、意图保留君权和专制权威时，梁启超旋即主张速开国会，并从此成为立宪派和国会请愿运动的领袖，组织建立实为政党的政闻社，提升人民的监督权力。在辛亥革命建立共和政治、总统民选后，梁启超希望袁世凯能够实行开明专制，在新结构中扮演“虚君”的角色，让其他人掌政府事。在袁世凯称帝后，梁启超坚决反对复辟，认为君主在辛亥革命的冲击下已然祛魅，中国已无法回到君主制，袁世凯在立君不立宪的情况下只能是一个专制

者。

就此而言，梁启超政治主张的变动，是其按照变化的现实逻辑坚持自己一贯思想的反映。在一次次遭遇挫折后，梁启超痛苦地自白道，中国的困难在于“旧国难存而新国难立”：

吾友徐佛苏当五六年前常为我言，谓中国势不能不革命，革命势不能不共和，共和势不能不亡国。吾至今深味其言，欲求所以袪此妖讖者而殊苦无术也。（《异哉所谓国体问题者》）

王楠老师认为，梁启超显然意识到，他虽是造成当前局面的参与者，虽看到了历史的走向，但最终还是要被历史宿命裹挟前行而无可奈何。正如梁启超在给女儿令娴的信中所写的那样：“在中国政界活动，实难得兴致继续，盖客观的事实与主观的理想，全不相应，凡所运动皆如击空也。”他没有办法让客观的事实对应主观的理想，所做的事情都不能成功。



1905-1906年，清廷派遣大臣出洋考察宪政



王楠副教授（中）手持聘书

讲座最后，王楠老师总结认为，重返梁启超的思想研究带来了一个颇具挑战性的问题，即近代中国能够或可能建立一个怎样的政治和国家。以后见之明答以当前的道路选择，尚不足以揭示思想传统与历史传统的推动作用；而不管是以西方普遍主义的理论来考虑这一问题，还是以厚古薄今的态度感叹理想时代的消逝，都难以符合真实的历史过程。梁启超的努力和宿命式的结局提示我们，近代的思想家们显然对当时的政治结构和历史传统有着深刻的认识，其思想和实践在面对近代中国转型的巨大难题时，发生了深层次的转换，以至于他们已经在一定程度上预知自己的命运，但又对摆脱这一命运束手无策。在这一意义上，思想是沿着国家命运的轨道而演变的，而非超然独立的。这就需要一种更历史的、更深层次的思想研究。

评议环节，王东杰老师认为，本次讲座从梁启超的政治观点入手，兼顾理想与现实的两面，把握住了梁启超以均衡的方式处理多元的观念这一线索，尤其是很好地解释了

梁启超在政治主张与行动上的深层次思想转换。之后，王东杰老师就人民国家的概念与王楠老师商榷。

首先，王东杰老师认为讨论近代中国“人民”和“国家”之间的关系存在两种模式，一是以国定民，二是以民建国。在20世纪初民族国家大竞争的国际环境下，中国近代的思想家们秉持着一种应战的思维，主要关心传统中国应该如何转变

以应对国际挑战。梁启超的“群学”思想深受严复影响，强调群的一体性，而旅日和旅美的经历则更加强了其国家主义倾向。因此，梁启超是在国家的框架下谈论人民，在研究其人民国家的理论时，应当对国家的分量给予足够的重视。

其次，将人民与国家联系起来讨论，标志着近代思想与传统政治的大断裂，但要注意其下尚有政治立场不同导致的小断裂。共享诸如“人民”“国家”等语汇的时人可能秉持着不同的政治立场。因此，应该采用历史力学的方法论，考量不同力量对同一主题的塑造，而非预设一种单线的思想演进过程。

最后，在探讨中国能够或可能建立的政治或国家时，应该采用一种“复数的传统观”。中国历史上存在着前帝制传统、帝制传统、新文化运动传统、苏俄传统和改革开放传统等等。多种传统要素的融合构成了当下生活的不同思想资源和工具箱，不能罔顾传统的多样性而去言说一个单一的中国传统。

王楠老师感谢王东杰老师的评议意见，

并对如何开展思想研究做了进一步的阐述。王楠老师认为，如果能够将思想研究的对象和主体放置在其所处的历史情境中，例如王东杰老师特别强调的国家和组织化心态，并不一定会削弱理论深度和理论价值，反而可以避免空洞地提出问题，或者在某种线性论的预设下提问。从这一落在历史时势的研究方式入手，研究思想家们针对其所处的历史情境的思考，应该能够更加贴切地达致理解。

最后，现场师生就如何理解中国思想家与西方思想家在理论表述体系化方面的差异、中国思想史研究方法、梁启超在不同的政治条件下可以运用的资源、皇帝在中国的形象等问题展开互动。至此，本次讲座在热烈的气氛中结束。

（撰稿：黄嘉成）



文研论坛

176

胡志德 | 彷徨之始：《破恶声论》的内部矛盾

【编者按】2023年6月20日下午，“北大文研论坛”第176期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“彷徨之始——《破恶声论》的内部矛盾”。美国加州大学洛杉矶分校东亚语言与文化系荣休教授胡志德（Theodore Hutters）主讲，北京大学中文系副教授张丽华主持并评议，北京大学中文系教授高远东、长聘副教授季剑青、长聘副教授陆胤、助理教授胡琦与谈。本次活动由文研院、北京大学现代中国人文研究所、北京大学中文系联合主办。



胡志德教授在论坛现场

讲座伊始，胡志德从晚清知识分子对西方技术的态度引入话题。鸦片战争后，知识分子群体内部尽管产生了对于西方技术和工业的兴趣，但思想层面仍存在着“中学为体、西学为用”的二元结构。第二次鸦片战争后，

这种“二元结构”仍然存在，中国知识分子普遍期待以西学知识弥补技术劣势，从而抵抗西方。中国在甲午战争中的失败对于全社会是一个重大打击，此前稳定的“中学为体、西学为用”的二元思维结构在部分群体中开始动摇。例如在严复等人看来，西方的部分思想确实优于中国本土。胡志德强调，从甲午到“五四”是中国知识界极度不稳定的一个时期，这在世界文化中都是较为罕见的现象。特别是1905年科举制度的取消，在社会层面深刻动摇了原有的思想结构。一直到五四时期，以北大为主导的年轻知识分子群体才建立了新的知识权威，使得西学更具优势。

胡志德表示，正是甲午至五四时期思想界的不稳定结构，让此一期间生成的文学作品和相关理论充满怀疑的热忱和蓬勃的生命力，鲁迅就是其中的重要代表。在胡志德看来，这一期间思想逐步成熟的鲁迅，其实一

直是一个“晚清人”，他和其他的“五四人”有所区别，《朝花夕拾》和《野草》中都可以找到众多具有晚清特质的“不稳定因素”。鲁迅在留学归国前夕，在革命刊物《河南》杂志上发表了一系列论文，如《摩罗诗力说》《文化偏至论》，《破恶声论》也是其中的一篇。胡志德认为，鲁迅这几篇作品都有尼采反对群众社会的色彩。有别于1927年收入《坟》的《文化偏至论》与《摩罗诗力说》，《破恶声论》没有在鲁迅生前结集出版，而是在其去世后收入《集外集拾遗补编》，因此没有引起相对热烈的讨论。实际上，三篇文章都是在批评“大众的专制”，鲁迅认为表述相同的众声，仍然是一种“沉默”与“寂寞”（solitude/silence）。《摩罗诗力说》从文学家的角度论述西方文学家对“大群”的批评，《文化偏至论》则从思想家的角度进行批判。在鲁迅看来，物质文明在欧洲兴起后已经有许多批评，但传入中国后还未能引发警醒与审视。鲁迅因此感觉十分“寂寞”，认为应该以自己的声音去反对此种情况。

已有关于《破恶声论》的讨论多从思想史的角度进入，胡志德认为，应当对这篇作品进行诗学和文学的解读。《破恶声论》在语言上更加生涩曲折，这可能与鲁迅的有意选择相关。相比之下，《文化偏至论》和《摩罗诗力说》更加重视欧洲的社会现象、思想形态，重视要学习欧洲，借此可领导民众反对专制现状；而《破恶声论》则有意避免对欧洲文明的评价，没有相近的表述。从诗学和文章学的角度来阅读，《破恶声论》全文弥漫着一种在悲观与乐观之间来回摇摆的“彷徨”之态。

接下来，胡志德对《破恶声论》进行了详尽的文本分析。在《破恶声论》开篇，鲁迅通过“寂漠为政，天地闭矣”传递出自己的绝望之感，但笔调随后转折略显乐观：“吾未绝大冀于方来，则思聆知者之心声而相观其内曜。内曜者，破黠暗者也；心声者，离伪诈者也。”在鲁迅看来，中国正是因为没有“内曜”和“心声”，才有着如此“黠暗”“伪诈”的现状。“心声”的谐音“新声”和“新生”，同时指向“新的声音”和“新的生命”，后者正是周氏兄弟早年意图在东京创办但未能落实的文学刊物《新生》。在鲁迅这里，“心声”是破“黠暗”、离“伪诈”的关键要素：“盖惟声发自心，朕归于我，而人始自有己；人各有己，而群之大觉近矣。”因为有“个人”的出现，“大觉”（觉悟）就会很快出现。“朕归于我”的说法体现了鲁迅对个人主体性的强调。胡志德认为，这里的“主体性”颇具能动色彩，应当翻译为“subjective agency”，而非“subjectivity”或其他。然而与此同时，鲁迅又指出，如果个体的声音都是一样的，就要比外面野蛮的声音还要厉害，就会更加“寂寞”（“若其靡然合趣，万喙同鸣，鸣又不揆诸心，仅从人而发若机括；林籁也，鸟声也，恶浊扰攘，不若此也，此其增悲，盖视寂漠且愈甚矣”）。关于如何区别“个体的声音”与“群体大众的声音”，鲁迅没有给出自己的答案。

《破恶声论》随后转向了一种与梁启超《新民说》类似的乐观论调，旨在探讨西方和中国的思想如何能够结合而克服危机：如果有志士仁人“相率赴欧墨，采掇其新文化，而纳之宗邦”，“则中国之人，庶赖此硕士而



鲁迅著《摩罗诗力说》书影

不殄灭”。然而，随即鲁迅又给这一乐观的论调泼了冷水，“虽然，日月逝矣，而寂寞犹未央也。上下求索，阒其无人，不自发中，不见应外。”换言之，在这篇文章中，每每在似乎要得到一个确定性结论之际，都要伴随出现一个矛盾的注解。这无疑凸显了甲午战后知识分子内心的认识论危机，并标识了“个人声音”及其起源和本真性的不稳定状态。

通过详尽的文本分析，胡志德指出，文意层面鲁迅的态度前后摇摆，和其他的文本也或有矛盾，这种变动正体现出鲁迅对于自身“个别声音”的探索。研究者多注意到鲁迅在《〈呐喊〉自序》和《故乡》中的悲观与矛盾与辛亥革命失败之间的关联；但正如

汪晖指出的那样，《破恶声论》与鲁迅五四时期的散文和小说中呈现出的相似的矛盾和摇摆，也不可忽视。

在胡志德看来，《破恶声论》在语言文字上的生僻，要追溯至章太炎的影响。鲁迅同章太炎对于文言的追求相近，很重视文风和风格，而这一面向很容易被解读者忽略。类似的侧重早在严复和吴汝纶的翻译讨论中便有所体现。英文学界也同样认为风格(style)就是内容的一部分。胡志德认为，晚清以来大体存在两种观点，一部分人重视修辞、风格，看重语言和思想的关联，如严复的“信达雅”；另一部分只把文字当做功利的内容，如梁启超，并不在乎文字的好坏，只在乎其功用。在晚清特殊的境况中，民族主义者更加倾向于前者。这也构成了鲁迅的“困惑”与“折磨”——既要保留自己旧有的文化背景，同时接受新的思想，在理论和实践操作上都意味着巨大的挑战。此外，在文本和风格层面，尼采对鲁迅的影响也不可忽视。鲁迅先后多次提及尼采的《查拉图斯特拉如是说》，这本书对鲁迅的影响，更多反映在文本风格上，而非具体内容。有学者认为，鲁迅完全“陷入”《查拉图斯特拉如是说》的“诱惑”，在写作中“隐匿”了自己其他的特质。胡志德认为这种判断或有不妥，鲁迅可能只是在用《查拉图斯特拉如是说》的文辞表达自己的观点和思想。

带着上述对《破恶声论》文辞和思想的基本判断，胡志德再次回到鲁迅的文本，指出其中现代主义的成分。在他看来，对当下社会现状的怀疑，对语言文字表现力的怀疑，对未来的不确定，正是鲁迅文章中所体现出

来的“现代主义”(modernism)。如此观察鲁迅后续的作品,《狂人日记》中业已出现了“内声”,但却无人在意,其“孤独”的探讨也是对于《破恶声论》主题的延续,狂人的声音从何而来也没有答案,照应了“天地闭”的论述;而《故乡》中对少年闰土的回忆和激赏,《野草》《朝花夕拾》对神话和民间传说的涉及,也延续了《破恶声论》中“伪士当去,迷信可存”的话题。有学者认为,赫胥黎进化论和尼采个人主义的矛盾正是鲁迅张力的来源,这种张力到了《野草》阶段,引发了强烈的内爆。最后,胡志德以《野草》中《好的故事》一篇作为本次讲座的结束,指出鲁迅行文中的整体性、主体性,也具有美学上“崇高”的呈现。在他看来,鲁迅的创作至始至终都蕴含着对“完美的景”的追求,这是鲁迅的“负担”,也是魅力所在。

随后,论坛进入与谈环节。高远东老师表示,关于《破恶声论》,自己此前更多重视其中思想的“理性表达”,即鲁迅对中国近代、现代化方案所谓六种“恶声”的批判,有别于胡志德对这一文本之文学性的重视。高远东老师认为胡志德对于《破恶声论》文学化语言的关注与解读,其方法内部也蕴含着鲁迅的特性,能够更好地展示出鲁迅自身的复杂性。尽管《破恶声论》更接近一种公共经验的文学化表述,与极端个人性的《野草》有一定区别,但胡志德把《野草》纳入对《破恶声论》的考察,便将鲁迅文学的彷徨主题贯通了起来。高远东老师补充说,鲁迅对尼采的关注与其留日时期在弘文书院学习德语的方式有关,当时的德语教材是《查拉图斯特拉如是说》,而日译本以译佛经的

方式翻译《查拉图斯特拉如是说》,这也影响了鲁迅《野草》的表达方式。高老师同时指出,胡志德对鲁迅《破恶声论》的思想矛盾、语言表达的混杂和缠绕都有关注,但就鲁迅的文学姿态而言,“彷徨”之外,还有“呐喊”,这两者都是兼顾文学和行动的,如果只停留在语言或思想的层面思考,或许忽视了鲁迅文学、鲁迅创作的行动性和实践性。高远东最后表示,我们更宜将鲁迅的种种思考放在思想和行动的连接处,以此理解鲁迅的文学姿态,发现《破恶声论》中鲁迅积极行动的一面,以便建立起对鲁迅的总体认识。

季剑青老师表示,胡志德在更大的社会历史背景中,强调既有的二元对立结构在晚清已经出现动摇,由此肯定晚清的独特意



三味书屋,位于浙江绍兴

义，而这与历史分期问题紧密相关。在文学研究领域，“近代”和“现代”通常都被英译为“modern”，王德威曾经将“近代”译作“early modern”，但在其他语境中，“early modern China”也用来指宋代或晚明。这种在翻译中表现得特别含混的历史分期问题该如何得到重新的审视，是一个值得进一步讨论的问题。季剑青老师还提出，胡志德最后用“modernism”来概括鲁迅文章及其文学的特点，表示在近代中国已经出现了对“现代”的批判，这为探讨留日时期鲁迅的文学与思想开拓了新的视野。鲁迅批判宋代以来普通文言（ordinary language），主张回到魏晋，回到周秦，从更古的世界寻找思想与文学资源，这与他“心声”的探寻是什么关系？“心声”所对应的“扰攘”，是否就是指称这种“ordinary language”？这些都是胡志德的报告启发我们思考的问题。最后，季剑青老师还从胡志德的报告中体会到，鲁迅的彷徨源于被不同的文化力量、语言和思想撕扯，他自身努力寻求建立一种统一，在这个意义上，《好的故事》可以在象征层面理解为对鲁迅的困境与痛苦的揭示。胡志德从《好的故事》中读出“崇高”的意味，这让季剑青联想到王国维在《红楼梦评论》中对康德美学中“优美”“崇高”（王国维译为“壮美”）范畴的引述。“崇高”的对象在主体那里引发的反应恰恰是“吾人生活之意志为之破裂”，而使得统一的主体性难以建立，这与胡志德所表达的鲁迅的精神困境是相通的。

陆胤老师从自身研究出发，表示胡志德教授的论文并非在单纯意义上谈论“文学”，而更接近传统的“文章”和“文法”的讨论。

如“心声”“扰攘”等概念更造成了一个比喻系统，用于鲁迅内在性追求的表达。陆胤老师指出，章太炎对鲁迅的影响已经得到公认，刘师培的影响则需要更为深入的探讨。尽管鲁迅在行文中有意识避免骈对，但还是保留了很多骈句式的表达。此外，《河南》原刊的文本形式也值得注意，圈点并非单纯的句读，而是出于编写者对于文章内容的判断，有助于我们更好体察作者的本意。从思想史观察，胡志德提出鲁迅始终是一个“晚清人”，同样发人深省。《摩罗诗力说》《文化偏至论》《破恶声论》堪称鲁迅的“老三篇”，是晚清文学转向内在的重要标志。鲁迅不像梁启超、张之洞那样强调文学是教化工具，而更突显文学的内在价值。这种新颖的文学观念对于五四时期的主流文学观是一种潜在的引导。

胡琦老师针对《破恶声论》的修辞问题，指出此文开头有关情感萌发的论述，从内容到骈对的形式都渊源于《文心雕龙·物色篇》。《破恶声论》以听觉（“心声”）和视觉（“内曜”）平行推衍，最后还是回到声音，这种奇（深层）偶（表层）相因的结构，也和《雕龙》多有相似。又如“心声者，离伪诈者也”，让人想起孔颖达的“情见于声，矫亦可识”，但又被赋予民族性批判的新意。正如胡志德所言，如果鲁迅的预期读者是有足够古典素养的读者，那么在进行这种论述时，读者会发现其阅读期待被突破、被超越。从写作语体上看，章太炎、刘师培、鲁迅以秦汉古字行文，似乎与明代七子的“复古”相似，但明代复古派以使用古代地名、官名等著称，而鲁迅则是将古雅的形容词、名词、动词化入笔端，复又灌注以新的思想，例如“披心”“扰攘”

等皆来自汉人文章。此类处理对于我们重新理解古文和文言的传统有着很大启发。如果从诗学的角度解读《破恶声论》和《摩罗诗力说》，我们可以追问：在鲁迅的思想脉络里，“文学”对于“心声”的达成有何特殊意义？鲁迅对于宋代以后文言文的反驳，是仅从种族的角度而言（区别于清代人），还是有更多理论上的自觉思考，认为宋以前的古文更加“真诚”？

最后，张丽华老师对全场发言进行总结和评议。她认为胡志德从文学和诗学的角度对《破恶声论》的阐释十分具有启发性。她特别提到，本次论坛题目中的“彷徨之始”在英文中胡志德用的是“Hesitation Prefigured”，“Prefigure”一词很容易让人联想到奥尔巴赫在《新约》和《旧约》之间建立的“形象阐释（figural interpretation）”。胡志德在《破恶声论》和鲁迅的《彷徨》《野草》之间建立的关联，并不是直线式的起源关系，而是一种互相喻示、互相阐释、循环往复以共同完成鲁迅之为鲁迅的形象关联。循着几位与谈人对“心声”与文学关系的思考，张丽华老师补充道，《破恶声论》和鲁迅晚清时期对于域外小说的古文翻译有着密切的关

联。鲁迅在1909年的《〈域外小说集〉序》中有着与《破恶声论》高度相似的表述：“使有士卓特，不为常俗所囿，必将犁然有当于心，按邦国时期，籀读其心声，以相度神思之所在。”在这里，“心声”的具体所指就是“域外小说”。在她看来，晚清的鲁迅和严复在很多方面都有相似之处：从翻译的角度来看，鲁迅用古文翻译域外小说，严复以文言翻译西方的社会科学理论，其实已经是一种试图在中西语言、思想和文化之间进行调适的尝试。与胡志德的观点略有不同，张丽华老师认为，鲁迅在《破恶声论》中并没有排除西方话语，其中有许多同周作人这一时期文言论文中所介绍的欧洲文学论著相似的论述，而在这些论述背后伴随着的恰是现代民族国家兴起而诞生的现代“文学”观念，这一现代“文学”观念恰是鲁迅在《破恶声论》中赋予“心声”的新解。

论坛最后，胡志德对上述发言进行了回应，与会学者与听众就中西文化二元对立、鲁迅个体思想等问题进行了热烈的讨论与交流。至此，本次文研论坛活动在热烈的气氛中圆满结束。



邀请学者论坛

173

林岩 | 宋代科举时文的文体定型与程式迁移 ——八股文前史之考察

【编者按】2023年5月30日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十二次）在北京大学静园二院111会议室举办。文研院邀请学者、华中师范大学文学院教授林岩作主题报告，题目为“宋代科举时文的文体定型与程式迁移——八股文前史之考察”。第十四期邀请学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、鞠熙、廖钦彬、宋婧、谢地坤、姚治华、余辉、张震、翟韬、朱天曙、西村阳子，北京大学中文系张鸣教授、李成晴副教授、胡琦助理教授，历史学系苗润博助理教授出席并参与讨论。



林岩教授主讲

八股文之起源问题，学界向来多有讨论，近些年来亦有所推进。虽然不少学者已经注意到八股文与宋元经义之间的渊源关系，但是对于八股文与论体文、律赋之间一些文体结构上的相似之处，却未能给出合理解释。简言之，即未能厘清经义、律赋、论体文三

者之间的文体结构上的共通性。之所以存在这样的缺憾，主要的症结在于，向来之研究者对于宋代时文之文体如何定型，以及科场文体之间如何相互影响，缺乏足够明晰之认识。

林岩老师表示，本次报告即是围绕宋代科举时文的文体定型以及相互之间的影响进行考察，尤其是对于科场文体之间的程式迁移现象集中进行了论述。首先，报告对于宋代经义的定型、演化过程，进行了考述。通过细致的文本分析，我们发现迟至元丰年间，宋代经义程式已经定型，而这显然与熙宁四年“大义式”的颁行有着直接关系；而到了徽宗时期，宋代经义的排偶化倾向逐渐出现，并且日益流行，到了南宋孝宗朝，散文化长句式的对偶已经出现，这意味着经义文的“股



1073年，王安石颁行《三经新义》，此后北宋考生在科举中“自一语以上，非新经不得用”

体”句式形成。其次，依据秦观对于宋代律赋结构的分析，同时结合经典科场律赋文本之分析，林岩老师指出，宋代经义结构在很大程度上是沿袭了律赋的结构范式，而律赋的结构范式本身有一个长期的演化过程。再次，通过对于宋代科场论体文的爬梳、文本结构分析，林老师指出，几乎在宋代经义程式化定型之后不久，论体文就已经吸纳了经义程式，两者呈现出高度的文体结构共通性，而实际上科场论文体写作并没有严格的规定。

在细致考察宋代经义、律赋、论体文之程式化特征以及相互影响，并指出存在“程式迁移”现象之后，林岩老师对于科场文体程式化的内在驱动力进行了一些思考和探讨。就目前的初步判断来看，宋代科场阅卷带来的压力，可能催生了时文文体的程式化

特征，因为这有助于阅卷官在短时间内，依据相对固定的程式结构，进行较为清晰的判断，从而较为公正地给出成绩，也就是它导致了“主观试题的标准化答题模式”。当然，考生为了吸引考官的注意，在答卷中不断引入一些写作技巧（如“扇对”之类），也是宋代时文出现程式化的动因之一。

在本次报告中，林岩老师还以刘安节一篇题目出自《周礼》的经义文“时见曰会”为例，通过不同版本的文本比较，指出此文实际上并非完整文本，而在“冒子”部分出现了缺失。林老师试图提示研究者，在使用宋代科举文献，尤其是涉及科举经义的文本时，要注意现存文本是否残缺不全，或者经过改动、变形，以免研究者被误导，得出错误的结论。

八股文之起源的研究，通行的研究路径，多是自下而上、逆流而上的“追溯式”考察，这样往往看不到科举文体之间的交互影响，而本研究则是一种自上而下、由源及流的研究路径，或许可为考察相同的文体提供不同的研究视角。

（撰稿：林岩）



174

廖钦彬 | 移情美学在东亚



【编者按】2023年6月6日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十三次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀请学者、中山大学哲学系教授廖钦彬作主题报告，题目为：“移情美学在东亚”。第十四期邀请学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、姚治华、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子，北京大学哲学系宗教学系副教授宁晓萌、助理教授欧阳霄、博士后吕欣，北京市科学技术研究院科技智库中心副研究员张惠娜，中国社会科学院哲学研究所博士后胡文迪出席并参与讨论。

廖钦彬老师在开展“移情美学在东亚”的论述之前，先说明自己的研究从日本哲学转向比较哲学，近四五年开始将关心转到“哲学在东亚”或“东亚哲学”的建构上。此次报告题目及内容，亦是综合了上述三种研究立场而产生的。廖老师一开始提到中国现代美学家马采及其背后的学术系谱。马采留学日本，师事京都大学的深田康算、植田寿藏，主要学习移情美学与艺术哲学，当时还间接受到京都学派哲学家西田几多郎、田边元的影响。京都大学毕业后转到东京大学向泷精一学习以文人画为主的中国美术史。学成归国任职中山大学，因院系调整在北京大学执教，和朱光潜、宗白华等人共事八年。尔后回到中山大学任教，在广州度过余生。廖老师在简述师事利普斯的深田康算在日本讲述移情美学的工作后，介绍“Einfühlung”一词常见的中译有移情、同感、共情，并说明利



廖钦彬教授

普斯的“移情”美学运用该词表示审美情感产生于主体将自身情感投射于审美对象。廖老师指出“Einfühlung”在二十世纪初透过美学家深田康算、文学评论家岛村抱月等人的使用，分别出现感情移入、拟情、有情化、同感等翻译语，并透过介绍深田康算的《关于移情美学》讲述此概念始于德国浪漫派用语（赫尔德）、费舍尔父子。然此概念在哲学

思想史上只能算是一个旧传统，和同情、彼我融会、主客合一等直接相关。而将这些概念放入美学的正是利普斯和福尔克特。移情主张在美观照之中，外物的表象与情感（外与内）合一，浑然形成一体。透过将自我情感或精神投射在他人、自然、艺术作品，感受到自我与他者融合的意识作用。

在说明移情美学在日本被深田康算推介与批判的情况后，廖老师转而介绍西田几多郎对移情的理解及对移情美学的再创造过程，并将西田的移情美学论直接影响植田寿藏的艺术哲学论的证据揭示出来，在此基础上解说了马采如何直接受其影响开展出自己的美学论述及鉴赏创造论。一条从西方传入日本后再传入到中国的移情美学脉络被勾勒了出来。

关于“移情美学在东亚”，廖老师不仅止于上面的论述，他继而介绍清末和民国初期留学日本学习美学的李叔同、丰子恺、吕澂等人，特别聚焦在丰子恺的移情美学论，探讨他的移情美学论与日本的移情美学论之间的关联。在此过程中，廖老师指出，移情美学被同属东亚的日本与中国所接受时的共同土壤，亦即“气韵生动”说。

廖老师指出，谢赫所提的“气韵生动”为泷精一所接纳与转化，并运用在对顾恺之的《洛神赋图》与《女史箴图》的探讨上。泷精一对“气韵生动”的演绎，可在他对中国美术史，特别是文人画发展史的阐释中发现。也就是说，贯穿泷精一中国美术史的阐释或中国文人画的鉴赏的是他自身对“气韵生动”的理解。而这个理解，根据廖老师的说法，和利普斯移情美学在东亚的传播有无



丰子恺画作

法切割的关系。这从马采对顾恺之画的评论中可见其关联性。

此外，廖老师认为从丰子恺的移情美学论来思考的话，这一关联性，一方面与同时代的美学家金原省吾、伊势专一郎、园赖三等人对“气韵生动”与移情的阐释，有密不可分的关系。另一方面，又和作为东方人在美观照与创造的态度上如何运用东方思维来回应西方移情美学的问题有直接的关系。

如何思考二十世纪东亚的美学发展？若要回应这个问题，廖老师表示对移情美学在东亚的传播与转化之探讨是一个无法绕开的重要课题。在此报告中，廖老师一边分享了达·芬奇《最后的晚餐》、拉斐尔的素描画及《独角兽与年轻女子》、丢勒的素描画、西田几多郎的书画、丰子恺与竹久梦二的漫画以及被收藏在日本的中国文人画，一边为与会学者勾勒移情美学与“气韵生动”之间的纠缠关系，为本次论坛增添了些许艺术氛围。

（撰稿：廖钦彬）



175

翟 韬 | 朋友还是敌人：美中舆论战（1949-1951）

【编者按】2023年6月8日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十四次）在北京大学静园二院111会议室举办。文研院邀请学者、首都师范大学历史学院副教授翟韬作主题报告，题目为“朋友还是敌人：美中舆论战（1949-1951）”。第十四期邀请学者陈壁生、部同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、姚治华、余辉、张震、朱天曙、西村阳子，北京大学历史学系长聘副教授张静出席并参与讨论。

论坛伊始，翟韬老师首先回顾了自己的学术历程。翟老师的专著《文化冷战与认同塑造：美国对东南亚华人华侨宣传研究（1949—1965）》于2022年获得第二届“杨生茂美国史最佳青年论著奖”的最佳著作奖，该奖项相当于中国美国史研究会的学会奖。翟韬老师因此得到了华人华侨研究学界的认可。此后，他选择1949年以后中国和美国的文化关系以及相互的宣传战作为新的研究领域，这个研究符合学术发展潮流（跨国史和文化转向），不脱离美国史，又能兼顾翟老师浓厚的中国史研究兴趣。

翟老师首先指出了自己在阅读历史资料时候的研究问题（疑惑）：新中国建国初期，美国对华宣传少有极端攻击性言论，甚至在朝鲜战争期间，美国宣传部门还主要是以宣传中美友谊为主。根据翟老师的考察，这种对华宣传“中美友谊”的政策从杜鲁门时期一直延续到约翰逊时期，是冷战前期美国对

华宣传的主要话题。这种友谊的话题脱胎于1949年美国国务卿艾奇逊发布的《白皮书》（《美国与中国的关系》），美方宣传部门着力宣扬美国与中国人民的历史友谊、美国在晚清以来对华的帮助，同时指出苏联是中国人民真正的敌人。

接下来，翟老师就这种宣传“中美友谊”背后的原因进行了分析。美国决策者的对华观念总是倾向于：第一、区分政府和人民，

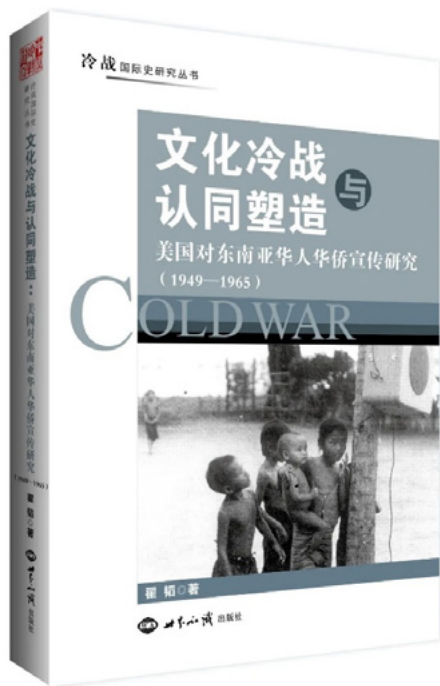


翟韬副教授在论坛现场

认为“专制国家”中的政府并不能代表该国人民；第二，晚清以来“在美国普遍相信，中国人民对美国人抱着一种特殊的和令人信服的喜爱”。所以，决策者（尤其是宣传部门）特别重视文化和情感的力量，认为只要“唤醒”中国人民对美国友好的传统态度，就能“腐蚀”新中国政权（反共），就能起到离间中苏关系的作用（反苏），就能重新让中国回到美国怀抱（亲美）。

为什么美国会有这种观念呢？翟老师表示，在这背后深层次的原因，需要从美国的帝国观念方面予以解读。吸引前殖民地国家追随和效仿美国的现代化道路和政治制度，甚至主动动用国家力量（有时是暴力），按照自身形象和发展模式，系统改造第三世界国家，是美国在战后非常突出的实现国家抱负和帝国控制的一种方式。这种新式的帝国主义，并不仅仅是一种外交实践和控制关系，也是一种优越的心态，甚至是一种国家身份和国家“使命感”，反映了美国对自身国家地位和命运的看法——美国要成为一个拯救落后民族、复兴整个人类的“仁慈的帝国”——这是美国人的自我认知和一种美国之所以为美国的认同方式。

在美国的帝国身份建构中，中国扮演了特殊而重要的角色。美国政府和社会秉持的中美“友谊”的观念和韩德所言“特殊关系”，实质是一种想象的恩人身份、家长庇护的观念，是美国对中国的帝国心态：美国以更为优越的文化控制和改造中国，中国是被美国拯救和施与的对象。旧中国是美利坚帝国实现国家抱负、使命和威望的“可控的他者”和巨大的试验场。美国在1949年之后找到



翟韬著《文化冷战与认同塑造：美国对东南亚华人华侨宣传研究（1949—1965）》书影

了一些中国的替代者来支撑自己的帝国心态和身份，如对日本的“民主改造”和对韩国的军事与经济援助。然而，美国始终无法摆脱对中国的这种“爱恨情结”，始终无法忘怀庞大的中国大陆，无法接受中国已经离开自己而独立发展，因而在1949年之后的对华宣传中，仍是不自觉地把宣传过去那种不平等的中美“友谊”放在显著的位置。美国对华宣传中美友谊，是在不自觉地表达着帝国身份（慈父和恩师）。

《美中关系白皮书》引发了新中国声势浩大的反美宣传运动，毛泽东就友谊还是侵略、中国革命的动力等问题对内对外进行了系统性辩驳和宣传，和美国对华宣传“你来我往”、一起构成了建国初期一场“现象级”

的舆论宣传战。最为重要的是，毛泽东敏感地意识到了美国的帝国心态，他指出，中美关系不仅不是友谊，也不仅仅是侵略这么简单，美国对华政策是要把中国变成其保护国，而这就直接涉及美方恩抚心态和家长观念的问题。

翟老师最后指出，如果我们以后殖民理论的视角去解读这场宣传战，会有不同的感受。后殖民理论主要是一种学术研究的理论和方法，其基本主张和学术实践是：“殖民地独立之后思想上清理殖民统治的余毒”、解构殖民话语，即“思想上的去殖民化”。典型的殖民话语有：“东方主义”的二元对立话语、西方使得东方“文明化”的话语、先进国家引领落后国家的“现代化”理论、殖民者是恩人家长的“任慈帝国”观念等等。这些话语的核心是建构一套概念，从思想上建立殖民者对殖民地的主宰关系，使之合理

化、合法化，甚至使得被殖民的地区和民众主动拥抱和感恩殖民者，实现思想上的“自我殖民化”。如果我们借鉴后殖民主义的观察和论点，来解读美国中美友谊的宣传话语和新中国的反应，可以看到这是一种帝国主义思想（恩人家长观念）和后殖民革命民族主义的交锋。毛泽东根本拒绝从殖民者的意识形态、从文明进化和高低的角度看待美中关系，而是从去殖民主义意义上的压迫与反抗角度来看待美国对华政策。美国意义上的“恩德”与“保护”，在毛泽东看来只能是强加给中国人的奴役与帝国主义。

论坛最后，北大历史学系张静老师以及文研院同期邀请学者就相关话题进行了热烈讨论。

（撰稿：翟韬）



176

西村阳子 | 从丝绸之路地图与丝绸之路考察到丝绸之路遗址数据库的建立



【编者按】2023年6月13日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十五次）在北京大学静园二院111会议室举办。文研院邀请学者、东洋大学文学部教授西村阳子作主题报告，题目为“从丝绸之路地图与丝绸之路考察到丝绸之路遗址数据库的建立”。第十四期邀请学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、姚治华、余辉、翟韬、张震、朱天曙，北京大学外国语学院副教授范晶晶副、助理教授陈瑞翻，北京大学艺术学院教授包华石（Martin Powers），芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和（Katherine Tsiang）出席并参与讨论。



西村阳子教授

近年以来，西村老师持续利用信息学技术进行了一系列遗址核对相关的研究。沿用并进一步发展这一研究方法，西村老师以约百年前探险队考古调查中所谓“所在不明”这一问题为核心，通过在地理信息平台上重叠两个以上探险队的考察报告以及现代调查报告，来重新定位丝绸之路探险队所考察过的遗址地点。

目前，西村老师在数据化 M. A. Stein（以下，斯坦因）所绘 *Serindia*（以下，《西域考古图记》）和 *Innermost Asia*（以下，《亚洲腹地考古图记》）卷末两种地图的电子版的时，还进一步分析地图特征，从而提供校正信息，并依据这一成果对丝绸之路探险队曾经考察过的遗址进行了重新定位。

本次报告中，西村老师首先介绍了斯坦因地图的数字化的成果，在地图中存在的误差问题，以及校正的方法，再进一步说明并利用误差信息来寻找斯坦因考察过的遗址的方法。之后，作为讨论地理信息平台上积累重叠探险队报告结果的遗址核对信息的实例，以木头沟遗址为例，探讨依据斯坦因地图的误差，重新定位斯坦因考察过的木头沟遗址（Murtuk ruins）的方法。接下来，西村老师进一步探讨德国吐鲁番探险队发掘调查

而后来所在不明的木头沟第三设备 (Murtuq III Anlage), 阐明其遗址所在地及现在的情况。然后, 西村老师尝试理清该遗址以及斯坦因调查遗址的相对关系, 最后指出该遗址应当是很罕见的摩尼教—佛教寺院遗址的可能性。

报告会第二部分, 西村老师介绍了以应用信息学方法解释丝绸之路古地图的案例, 针对丝绸之路上具有代表性的城市遗迹哈拉和卓 (高昌故城, 或称亦都护城), 对被认为是不正确的地图, 提出基于拓扑特征的解释方法, 并指出可以对现在所在不明的探险队调查遗构进行比定。西村老师称这种方法为“地图史料批判”, 对于含有空间信息的地图和图像等史料, 通过与文字史料同样的史料批判来提高图像史料的解读精度, 实现对现实空间中存在的遗址及遗构的比定。西村老师进一步将这一方法论发展至不能被视为测量地图的歪曲相当大的地图, 将之应用于有必要用大比例尺地图详细比较的城市遗址, 对城市遗址高昌的遗构进行核对, 以图进一步精炼遗址核对的手法。

在曾作为塔里木盆地东部中心城市的哈



塔克拉玛干大沙漠的合影, 摄于 1907 年秋, 中间为斯坦因和他的爱犬“达什大帝”

拉和卓, 格伦威德尔 (A. Grünwedel) 及勒柯克 (A. von Le Coq)、斯坦因等丝绸之路探险队进行了发掘, 考察了宗教寺院及宫殿等建筑遗址, 获得了佛教、摩尼教、基督教遗物及用汉文、粟特语、回鹘语等书写的文书史料等丰富多彩的出土物。特别是格伦威德尔的考察报告, 因保留有时代较早且详细的平面图, 被看作是最为重要的报告。

这份报告书附有利用拉丁文字及希腊文字记录遗构编号的详细地图, 核对地图和报告书就可以把握某件遗物是出土于哪一个遗构。但是这幅地图变形很严重, 我们即使精读报告书与现在的遗构进行核对, 也会遇到几乎无法把握的问题, 如: 格伦威德尔及勒柯克究竟记录了哪个遗构, 探险队获得品出土于哪个地点、现在状况如何等等。故此, 过去我们即使利用高昌故城出土遗物进行研究, 也往往尽量回避这些问题, 优先进行纯粹的器物研究或者胡语、汉语之语言学或文献史学方面的研究。

然而, 目前因中国的考古发掘新出史料相继得以发表, 关于这些新出遗物 (遗构) 与探险队考察记录有何种关系的问题, 如果没有明确答案的话, 不仅对于过去研究成果的引用会出现困难, 甚至可能无法认识到遗物或遗构的存在。因此, 格伦威德尔、勒柯克等德国探险队考察记录与现状的核对, 就成为了需要解决的重大问题。为解决这一问题, 西村老师着眼于地图的性质, 提出基于地图拓扑特征的解释方法, 以此方法论为基础成功比定了格伦威德尔所绘 64 处遗构中的 54 处。

在本次报告中, 西村老师以 Tempel A、

Tempel B、Tempel C、Tempel H'、Tempely 为例，讨论在歪曲严重的地图中寻找德国队考察过的遗址的具体方法。西村老师首先介绍了过去已经确定下来的遗迹地点和德国队地图中所绘地点的关系，接下来介绍了依据报告书中的平面图和现在卫星图像进行比对的方法，以及把老照片中的风景和现在风景进行核对的方法，并阐明德国队考察遗址在高昌故城中的相对位置。最后，西村老师介绍了根据本研究的成果制作的“高昌故城水系图及德国队调查遗迹所在地”地图，总结了高昌故城中的德国队考察遗迹的具体情

况，并充分利用了德国队拍摄的高清晰度老照片，探讨老照片所摄遗迹及其拍摄地点。

报告的最后，西村老师介绍了近年来一直致力的“丝绸之路遗址数据库”的建设现状。遗址数据库主要包含古地图和古地名，配备了旧地图错误收集系统，可以与“东洋文库数据库”收集的各种报告书进行链接。将来，通过在该数据库中添加各种资料，西村老师希望该数据库可以成为作为国际合作研究的学术平台。

（撰稿：西村阳子）



177

郜同麟 | 用文献学的方法切入中古道教文献研究

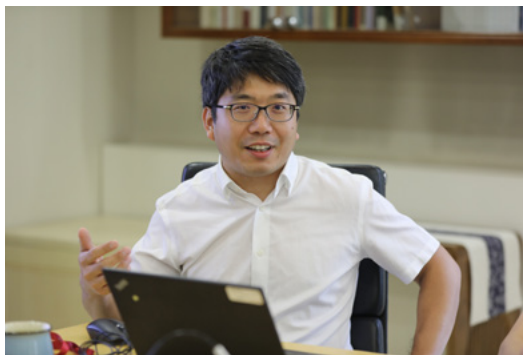


【编者按】2023年6月15日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十六次）在北京大学静园二院111会议室举办。文研院邀请学者、中国社会科学院文学研究所副研究员郜同麟作主题报告，题目为“用文献学的方法切入中古道教文献研究”。第十四期邀请学者陈壁生、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子出席并参与讨论。

郜同麟老师首先回顾了近百年来道教文献研究的历史。以陈国符为代表的一大批研究者在道教文献的编目、校勘、断代等方面已取得了不少成绩。既有的道教文献研究者，其学科出身以宗教学、历史学为主，文献学研究者的加入，可以为道教文献研究提供不同的视角，也能发现或解决一些疑难问题。整场报告即以敦煌本“灵宝经目录”、《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》、《九真中经》三种文献的研究为例，说明训诂学、目录学、校勘学等文献学方法在道教文献研究中的作用。

在敦煌本“灵宝经目录”被发现之前，学者对早期灵宝经的认识比较有限，依据的主要是《真诰》中“葛巢甫造构灵宝，风教大行”一句，对这批灵宝经的时代、分类等问题都不太瞭然。敦煌本陆修静“灵宝经目录”的发现，极大推动了早期灵宝经的研究。大渊忍尔在70年代写出的《论古灵宝经》

一文中指出，敦煌本“灵宝经目录”的时代应距元嘉十四年不远，陆修静在泰始七年撰写了另一份目录，与“灵宝经目录”相比，在内容上没有太大的变化。小林正美在《六朝道教史研究》中则提出不同意见，认为敦煌本“灵宝经目录”依据的是泰始七年目。此后，大渊忍尔、柏夷等学者均予以反驳，刘屹、王承文则在此问题上展开了十余年的论争。



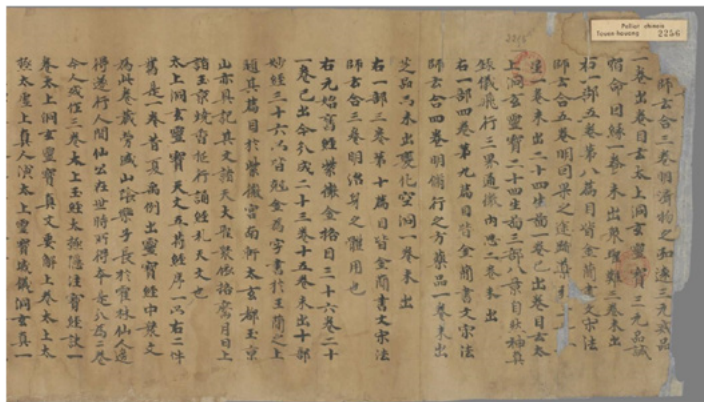
郜同麟副研究员作主题报告

这些学者争论的焦点在对陆修静《灵宝经目序》一些表述的理解不同，利用训诂学方法正可以解决这些问题。《灵宝经目序》中“高辛招云輿之校，大禹获钟山之书，老君降真于天师，仙公授文于天台”等语是说灵宝经的历次降下，其中并没有提到“元始旧经”与“仙公新经”的分别，葛玄接受的正是“十部妙经”，亦即“元始旧经”，而不是“仙公新经”。“众道势讫，此经当行”是指刘宋建国后灵宝经得到大行，并不是说灵宝经于刘宋后方出世。“出者三分”是指葛玄将灵宝经抄写三份流传，并不是说已出经的比例。敦煌本“灵宝经目录”中的“伪目三十五卷”是指伪的目录，而不是伪经的目录，“三十五卷”仅是数字崇拜的把戏。“三十五卷”“五十五卷”等数字是不同目录中的表述，在这些表述中做加减法意义不大。总之，陆修静两部目录关于灵宝经的记载应该没有显著差异，虽无法确定敦煌本“灵宝经目录”的时代，但应可以代表元嘉十四年灵宝经的情况。

郜老师表示，对于《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，可从目录著录入手进行

研究。敦煌本“灵宝经目录”中关于该经的记载前后有些问题，经大渊忍尔、王卡、刘屹等学者的研究，才将上下文梳理清楚。敦煌本“灵宝经目录”中载该经原有两卷，但“未出一卷”；《灵宝中盟经目》载该经一卷；BD16559《太上灵宝智慧罪根上品》的尾题亦无“卷下”字样，可知亦只有一卷。《正统道藏》中该经有两卷，应该是有问题的。《道藏》本《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷下的主要内容是太上道君与飞天神人的对话，这部分文字粗糙、体例不统一、前后矛盾，形式上袭自《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》，仪式方面因袭《太上洞玄灵宝黄录简文三元威仪自然真经》，具体文字也大量抄袭其他经书，并且未见于南北朝隋唐道书称引，因此应是后人为配合“灵宝经目录”中该经原有两卷的传说造作窜入的。另外，在该经卷下两篇颂前后各有一段作颂原因的说明，而在S.80《无上秘要》卷十中，后一段作颂原因在“苦神诵”之前，可知《道藏》本该经不但增加了内容，还移易了原有的文字顺序。S.80《无上秘要》及《辩正论》称引该的部分内容不见于今本，可知南北朝时期可能造作了多种《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷下。

《九真中经》是最早的上清经之一，但《正统道藏》中所收该经却已被窜改，远非本来面貌。敦煌伯2751《紫文行事决》及《云笈七签》中引用了《九真中经》的主要内容，从中可以看出该经



敦煌本陆修静“灵宝经目录”的发现，极大推动了早期灵宝经的研究

本貌。将《紫文行事决》所引《九真中经》与《正统道藏》本对比，“九真”部分，《道藏》本多了诸神之字，神名亦略有不同，且多“五神混合”的内容，行道时日也有不同。《道藏》本诸神名字与《大洞真经》基本一致，“五神混合”观念来自于《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》，行道日的差异则是因改编者未见《洞真太上飞行羽经九真升玄上记》造成的。咒语部分，改编者增加了“五神混合”的内容，且对《九真中经》原作者的方言不了解，以“中”字不入韵，而于前后加一韵，

造成换韵的效果。在“八道秘言”部分，《道藏》本的行道日、神名和陈乞内容都被据《八道命籍经》作了改动。因此，《道藏》本《九真中经》已经后人窜改，窜改的主要依据便是以《大洞真经》为代表的主流上清经。这一窜改很可能与王灵期有关。

报告最后，与会学者就道教目录与世俗目录比较、佛道关系、宗教文献研究方法等问题展开了深入讨论。

（撰稿：郜同麟）



178

鞠熙 | 谷神不死，是谓玄牝——北京的五顶与碧霞元君信仰

【编者按】2023年6月20日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第十七次）在北京大学静园二院111会议室举办，北京师范大学社会学院鞠熙副教授作主题报告，题目为“谷神不死，是谓玄牝——北京的五顶与碧霞元君信仰”的报告。第十四期邀请学者郜同麟、郭小雨、胡成、廖钦彬、林岩、宋婧、谢地坤、姚治华、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子，北京大学历史学系刘永华教授，北京大学城市与环境学院唐晓峰教授，北京大学社会学系张帆助理教授出席并参与讨论。

本次报告，鞠熙老师主要围绕北京的“五顶”这一至少已有将近450年历史且有强大生命力的概念展开。所谓“五顶”，指的是北京东南西北中五个方向上各有一座崇奉碧霞元君的寺庙，共同拱卫京城。学术界对于五顶从何而来存在争议。韩书瑞（Susan Naquin）认为，五顶是“五岳”观念的翻版，是一种古老宇宙观的投影；而赵世瑜指出，五顶并非一成不变，其形成来自于民众信仰实践的具体历史。这一争论在某种意义上也暗合彭慕兰（Kenneth Pomeranz）对华琛（James Watson）的批评，即在碧霞元君信仰中看不到标准化或正统化的倾向，文化处于分裂状态，不同群体崇拜着不同的女神。鞠熙老师表示，本次报告无意加入关于“正统化”的争论，但回顾“五顶”形成的历史会看到：矛盾与争论并不一定意味着混乱、分裂或偶然性。“五顶”不完全是“五岳”



鞠熙副教授

的投射，但同样来自于某种深层的秩序结构。

目前可查最早关于五顶的说法，出现于明万历年间的《灵应泰山圣母宝卷》。这部宝卷大约于万历四十五年左右刻印于北京的顺天保明寺，并以此寺为中心流传到其他地方。顺天保明寺俗称皇姑寺，自有明一代一直受到历任皇后及宫廷女性的保护与资助。皇姑寺住持与宫廷女性过从甚密，但同时也是西大乘教的教主。以顺天保明寺为基地，

在宫廷后妃和民间女性之间存在一张广大而细密的社会关系网。于此寺中诞生的《灵应泰山圣母宝卷》，最早提出了“五顶”的雏形，分别是马驹桥、三头营（景忠山）、丫髻山、涿州和白草窪（蓝靛厂）娘娘庙。这五座娘娘庙都是太监在皇宫之外的据点，其中不乏蓟镇总兵这样的关键机构，且都与魏忠贤有直接关系。以魏忠贤为代表的高层太监到五顶中上香时，也借机联络官员，培植地方势力。这张由太监所织就的进香之网，以“为娘娘当差”为名义，有趣的是，直到今天，北京香会还将朝山进香称为“为娘娘当差”。

明末以后，京城文人中出现了另一种“五顶”的说法。它最初可以追溯到崇祯八年（1635）成书的《帝京景物略》，随后在乾隆年间的《帝京岁时纪胜》和《京城古迹考》中稳定下来。这个规整的“五顶”模型，范围更小，布局严整，完全符合干支相配的五方空间观念，拱卫京城的空间意味相当明显。今天我们所说的“五顶”，基本上来自于这一文献传统。但这五座寺庙并非都是走会圣地，清代至民国时期，北京民众“用脚投票”的娘娘庙各“顶”，大多是康熙帝及其宫廷支持的寺庙。

康熙帝的个人生命史与碧霞元君有千丝万缕的联系，他开启了登泰山亲祀碧霞元君的先河，也直接支持甚至亲自组织了朝山进香的“皇会”。自康熙年间开始，朝山进香迅速风靡北京，许多香会以为康熙帝贺寿为名进香，而太监是组织香会和联络寺庙的关



“京师香会之盛，惟碧霞元君为最。”
图为位于右安门外草桥的中顶娘娘庙

键人物。与此同时，皇宫内廷的女性仍然通过太监在娘娘庙中建立自己的社会关系网，碧霞元君信仰也一直在紫禁城内占据一席之地。然而与此同时，朝山进香与碧霞元君信仰也遭到来自儒家官员与理学名臣的猛烈攻击，其锋芒直指“天妃”。这引发我们对碧霞元君信仰性质的思考。

儒生历来反对淫祀，但对碧霞元君的抗议却往往牵涉内廷，意在反对皇帝之“家人”建立社会网络、参与政治权力。这是因为，所谓“周公之治”，乃是建立万人万姓之天下，而非一家一姓之天下，这必须以父系继嗣的嫡长子继承制为基础，并将皇帝家人排除在政治之外。中国王朝的起源神话“涂山氏生启”已经暗示了皇帝之“国”与“家”的根本矛盾。碧霞元君作为泰山的女儿，和涂山氏一样以“山”为体。她越过儒生集团而与底层社会结盟，可被视为是对涂山氏命运的反抗，而道教的女性神学观念为这种反抗奠定了思想基础。

不仅北京的“五顶”，几乎所有娘娘庙

都位于“谷地”，即山顶或平地上的相对较低之处。这暗示着，碧霞元君在神学上隐含着“谷神”之意。与可以单性繁殖生育的“大地母亲”或圣母玛利亚相比，谷神必须存在于高与低、上与下、雌与雄、阴与阳的二元关系之中。这不仅是道德哲学，同时也是一种“筷子成双”式的性别平等政治，其在《老

子》中已经有成熟的思想表达，在道教历史和今天中国的民间文化中也都有体现。这种以两性合作为基础，强调以家庭为单位掌握和继承政治权力的模式，对儒家的父系继嗣制度构成了根本性的挑战。

（撰稿：鞠熙）



文研读书

46

商金林等：中国现代作家的读解与欣赏 ——商金林教授新著研读会



【编者按】2023年5月6日下午，由文研院、北京大学中文系联合举办的“北大文研读书”第46期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“中国现代作家的读解与欣赏：商金林教授新著研读会”。来自北京大学、北京师范大学、清华大学、中国人民大学、华南师范大学及《新文学史料》编辑部等高校与研究机构的十余位学者与会，围绕《中国现代作家的读解与欣赏》的学术贡献、现代文学史料研究以及商金林教授的治学精神等议题展开讨论。本次活动为“20世纪中国文学与学术”系列研读会第五场。

商金林教授，1949年生，江苏靖江人。1975年在北京大学中文系毕业之后留校任教，从事中国现代文学的教学与研究，历任助教、讲师、副教授、教授。主要著作有《闻一多研究述评》《叶圣陶传论》《朱光潜与中国现代文学》《求真集》《叶圣陶年谱长编》与《叶圣陶全传》等。

《中国现代作家的读解与欣赏》是商金林教授于2022年出版的新著，分为“认识在北大中文系执教过的老师们”、“理解与考辨”与“史料与阐释”三辑，收录了其研究鲁迅、胡适、刘半农、闻一多、沈从文、朱自清、朱光潜与叶圣陶等现代作家的重要力作。

商金林教授新著研读会分为上下两个半场进行。上半场由北京大学中文系教授吴晓东主持。商金林教授首先发言，他《新文学史料》与《中国现代文学研究丛刊》在其学术生涯中发挥的重要作用表示感谢，谈及与



商金林教授发言

到场的温儒敏、高远东、吴晓东、孔庆东、王凤等北京大学中文系现代文学教研室教授的交往，并表示期待听取在场学者对于新书的批评。

北京大学中文系教授温儒敏指出，商金林教授治学以史料和作家论为主，这既与现代文学教研室的自然分工有关，也与新时期学科恢复后重视史料的学风有关。商金林教授几十年坚持做史料工作，不是全面开花，而是重点突破，最终形成了自己的重头产品。史料工作本身就是一门学问，它有自身的规范、价值和方法，商金林教授既继承了乾嘉学派的传统，又吸收了新的方法，最终形成了自己的研究特色。

北京师范大学文学院教授刘勇表示，《中国现代作家的读解与欣赏》体现了商金林教授做研究的三个核心特点：一是把文学当作人学研究，始终把研究对象的精神内质，从而发现作家的人格魅力；二是寻找打通文学的多种途径，以代际、音乐、美术等多重视角，拓宽研究边界；三是以史带论，对于史料阐释下硬功夫。此外，刘勇还代表中国现代文学研究会高度评价了商金林教授的学术工作对于现代文学学科的重要意义。

清华大学人文学院教授解志熙认为，北大的几代学者就风格而言可分为两类，一类是思想活跃、标新立异、引领风气，因而引人注目，一类则关注基本问题，沉潜工作，如涓涓细流融入大海，学术声名不甚响亮。商老师属于后者。商金林老师平日性格温润，



叶圣陶先生画像，吴山明绘

但在学术上敢于求真商榷，《中国现代作家的读解与欣赏》的第三辑即是例证。

北京大学中文系教授高远东在发言中指出，现代文学学科有两种研究路数，一种是史学的路，重考据，一种是文学的路，重义理和辞章。两种研究道路由来已久，各自坚守。曾在一段时间里后者占据主流，而史料研究不受重视。2010年代以来史学复兴，史料研究重新受到年轻学者的关注。在当今的学术兴趣和视野里，商金林教授的著作可能会受到重视，得到恰如其分的评价。商金林教授一心求真，一心求正，体现了干净纯粹的学术品格。

北京大学中文系教授孔庆东认为，商金林教授属于实力远大于名气的学者。他以叶圣陶的精神研究叶圣陶，同时把握住了学术和人生境界两个方面。他通过叶圣陶而打通现代文学，是古代学者通一经而通六经的道路。孔庆东教授总结了商金林教授的三个特

点，一是不赶时尚，从史料出发直追本质，很少用新理论；二是学术绝对扎实，力求论从史出；三是扎实以外还有宽容。

北京大学教授吴晓东表示，商金林教授和他的研究对象在人格、学术个性、文化个性等各方面都有很高的契合度。正因为他自己人品高洁，才以己度人，强调作家和学者使人向真、向善、向美的人格力量，“望之俨然，即之也温”“柔弱的强者”也适用于商金林教授自己。

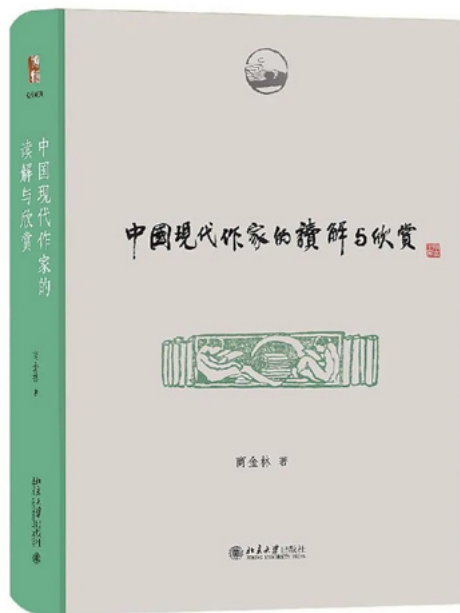
研讨会下半场由北京师范大学文学院讲师李浴洋主持。北京大学中文系长聘副教授王凤首先发言，他认为史料研究是学者的基本修养，只不过每个人的学术策略不一样，因而用力的比例不同，所以只把商金林教授看作史料专家是不对的。商金林教授严谨求实，文章在史料引证上准确可靠，他的研究

从史料入手，因而具备更高的研究格局。同时，他对于研究对象投入了很多感情，对于研究对象也有深切细致的体认。

会议召集人、北京大学中文系教授贺桂梅指出，商金林教授与他的研究对象之间的关系是双向的，一方面由本身性情出发挑选研究对象，一方面研究对象也反过来塑造他。重视史料是商金林教授的特点，但同时，商教授几乎每篇文章都提出了新的研究角度和新的观点。他对于史料有很强的支配性，从很多史料中筛选出最具代表性的，进而朴实而正派地阐释。在当今的史料热、文献热中，学者困惑于史料阐释的限度在哪里，史料是否能推动学科范式转型，商金林教授的研究提供了很好的典范作用。

华南师范大学文学院教授吴敏回忆了商金林教授与北大中文系 82 级本科生的交往，感谢了他对于学生的暖情。商金林教授的文章厚重广博，枝繁叶茂，文字既有江浙人的敏锐，又有京派学者的精细包容，在细腻细密的白描中又具深情，师法多家而不拘一格，别有气象。商金林教授为人温厚宽和，但在研究中又有特别硬特别正的棱角和不畏权威的勇气，公开商榷时用字尖锐。他的很多观点自觉超越了一般意义上的人情世故，有理解的同情，有理性的分析，包容欣赏和真诚批评共存，柔中有刚，外圆内方。

《新文学史料》主编郭娟表示，史料工作不是为史料而史料，史料积累到一定程度是会产生价值的。史料的运用还考验史识和史胆，如若一开始就执着于某种价值，对史料的开拓将带来伤害。商金林教授选择叶圣陶这一现代文学史上坐标式的人物为研究对



商金林著《中国现代作家的读解与欣赏》书影

象，用扎实的史料讲述人物漫长的一生，从而把众多新文学人物聚合到一起，彼此联结，双视角、多声部、点线面地开拓了学术疆域。商金林教授的新书体现出他一如既往的严谨，同时又开拓了新的学术阶段，他进入了学者的自在状态，左右逢源，游刃有余。

中国人民大学文学院教授张洁宇回忆了学生时代同学们对商金林教授的敬爱，他对人和气、谦虚、客气，但学术上的错漏总逃不出他的法眼。九十年代前，史料发掘工作是原料供应性质的，在学院研究中等级最低，而新世纪以来史料越来越受重视，文献学的独立意义被强调。放到学术史中来看，商金林教授是真正甘于寂寞、迎难而上的。他在文献学被压抑的时候做了大量惊人的工作，近年来文献学渐成显学，他仍然默默工作，很少参与讨论，始终真刀真枪地实践。对材料发现、核查、考证、关联、探析，商金林教授的工作像是一个侦探，他与央美美术馆的工作人员通过叶圣陶日记中的史料一起发掘李叔同的油画作品即是一例。学者应学习商金林教授认真敬畏的精神。

中国人民大学文学院教授王秀涛认为，商金林教授的文章都建立在扎实的史料基础上，并且具备明确的问题意识和对话意识，

正本清源，还原历史。他的研究方法、理念中最让人印象深刻的是整体观，可从两方面解释：一是以献定文，即用真实可信的史料来证实文本，把文本中的史实爬梳出来，把研究对象放到语境中去理解；二是顾及全人、顾及全篇，不仅要看作家所有的文，还要看相关的其他人的文章，不回避文里的矛盾和裂隙，注重版本变化，在文之外还要看作家做的事，并参照同时代其他文人普遍的心态与作为。商金林教授的研究具有古典化意味，以慢为快，厚积薄发，是治学典范。

研读会的最后，商金林教授进行了总结回应。他举叶圣陶父子解读沈从文与萧乾关系的例子，提示我们研究作家作品必须了解史料真正的情况，制度、规章、人情世故、潜规则，都要一并了解。他举叶圣陶父子解读朱自清的赠诗的例子，启示学者读作品要尊重自己的感受，不要太迷信权威。最后举叶圣陶去世前后分遗产的例子，表明前辈文人学者对待生活的认真态度值得提倡。致辞，“中国现代作家的读解与欣赏：商金林教授新著读书会”圆满结束。

（撰稿：李成城）



47

张坚等：高居翰的艺术世界——《溪山清远：中国古代早期绘画史（先秦至宋）》读书会

【编者按】2023年5月11日，“文研读书”第47期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“高居翰的艺术世界——《溪山清远：中国古代早期绘画史（先秦至宋）》读书会”。中国美术学院教授张坚作引言，中央美术学院教授黄小峰主持，文研院邀请学者、故宫博物院研究馆员余辉，文研院邀请学者、广州美术学院教授尹吉男，北京大学艺术学院教授郑岩，加州大学伯克利分校助理教授胡隽，北京大学建筑与景观设计学院副教授李溪出席并参与讨论。

活动伊始，张坚老师围绕《溪山清远》发表引言，概括出三个高居翰在书中的重要观点。第一，如何理解这本书里所倡导的“视觉研究”。高居翰指出，倡导对中国古代绘画的视觉研究是《溪山清远》的一个重要目标，他希望能帮助和引导观者从观看和视觉的层面进入中国古代绘画的世界。与此同时，高居翰也尝试把宋代之前的中国绘画史串联成系统的视觉叙事，其历史被构想为一个不断趋于完善的再现自然的过程。也是在这个意义上，宋代绘画比肩于意大利文艺复兴绘画，二者构成了世界美术史上的两座高峰，对宋代绘画的重视可以扩展人们对中国古代早期艺术的世界意义和价值的认识。

第二，高居翰注重“笔墨”，强调笔墨的再现性。在这本书里中，高居翰从“笔法”或“笔

墨”（brushstrokes、brushwork）出发，探讨中国古代早期绘画的发展和演变。比如，唐宋绘画是再现的“笔法”或“笔墨”（brushstrokes），吴道子的“笔法”（brushwork or brush drawing）自由多变，不拘于线条构形或照搬对象外形，而是以点睛之“笔”（strokes），让形象跃然而出；宋代花鸟画的“形似”，是“一笔一笔”（stroke by stroke manner）画出来的；山水画“斧劈皴”（ax



读书会现场

cut)、“雨点皴”(raindrop)属于“肌理笔法”(texture strokes), 展现对象的表面;南宋时代,“肌理笔法”趋于简化,转向“韵调”(tonal values),属于刻画对象形态的笔法。他所说的“笔法”或“笔墨”,主要指一种基于工具与媒材特质、以再现自然对象为目标的造型方式,他采用“brush-stroke”而不是用“brush-touch”来英译“笔墨”,这在一定程度上反映了高居翰对中西方绘画在创作媒介、手法和观念上之差异的深度理解。在论及元以后文人画“笔法”或“笔墨”时,他则是用“逸笔草草”(rough or free brushwork)、“逸品”(unorthodoxy)或“放逸”(untrammelled)等来加以解读,有时也用“书法式的笔法”(calligraphic brushstrokes)。在他看来,文人画的“笔法”与“制作”或“造作”(facture)关联,不以创构“唤起意境的图像”(evocative image)为目标,也非再现和非叙事。鉴于“再现性笔法”和“书法式笔法”的区别,高居翰把中国古代绘画史分为早期和晚期两个阶段。

对于中国古代早期绘画,高居翰提出了两个观看要诀:一是笔墨,经由线条和皴法,观者可在心理和情感上体悟画家的运笔及其作画行动,领略作画过程中那种受控运动的独特韵致、节奏感和音乐性,获得一种可独立于图像辨识的观看乐趣。高居翰将画家对笔墨的把握与西方美学理论形式中的“移情动觉”(empathic kinesthesia)的概念结合起来谈,即感受他人行动,就好像自己在行动。二是场景的叙事性,也可理解为“istoria”,以及诗意表达。不同于王季迁,高居翰并不过于强调笔墨的自足性,认为场景、诗意应得到同等程度的重视,注重的正是“再现性笔墨”。

第三,高居翰关于宋画的一些论述。首先,在高居翰看来,再现性笔墨既是形式秩序,更是



高居翰著《溪山清远》书影

自然秩序(理或道)的赋形,体现了宋代格物致知的理学观念。笔墨造就了一种“图画的整体性”(pictorial integrity),宋代画家笔下的自然非由单个形体组合而成,而是一种整体性的生长结构;既是自然秩序的图像表达,也是画家与自然对象的主客体彼此融入的心灵淬炼,其所对应的是道家“有机世界”,揭示了“虚心”“无为”和“以物观物”的面向世界的态度,属于一种“交互关系”(correlative),而非“哥白尼体系”(Copernican System)“因果关系”(causative)的世界观。

其次,高居翰提出了对两宋时期山水画发展进程和阶段的认识,即“水墨山水”从郭熙的“客观山水”转向李唐的“沉思型山水画”或“主观山水”。前者表达的是对自然造化之理的尊重,画面是一个可游、可居的世界;后者转变为一个纯粹观赏和凝视的图像。观者的目光从原来的山

水实体引向无尽虚空，由客观转向主观，转向了一种“感觉的”（perception）而非“知性的”（intellectual）的观看。

再次，高居翰的“诗意画”概念是针对北宋晚期和南宋时期文人画与院体画的分野而提出的，其核心认为北宋晚期崛起的文人画并没有在南宋时代得到发展，取而代之的是院体画和世俗画。他以“诗意画”概念向文人画史提出挑战，为南宋院体画、世俗画和禅画正名，主张以富于诗意和情感召唤力的图像创构为价值取向风尚。

引言末尾，张坚老师还对高居翰讲述中国古代早期绘画故事的方式进行讨论。高居翰喜欢使用具有人类共情的话语和概念来讲述中国古代绘画的故事，以一种“跨文化的通俗易懂”来引导观众，特别是引导西方的观众进入到他所建构的中国古代绘画的世界里。在他的讲述中，很少有大幅的抽象和艰涩理论。其讲述虽大体可归于一种通史，但又不是传统教科书式的单一叙事，而是带着生动的各方对话的色彩，随机穿插了许多争议话题及各界观点，将不同的立场和视角融入到讲座中，听众可以进行换位思考和比较，以此来思考中西绘画的一些共同问题。

张坚老师认为，如果说高居翰有什么一贯立场的话，那就是反对把具体的意见、分歧和争论，笼统和一般化地归结到东西方文化差异的陈词滥调，并反对以此作为解决一切难题的答案。当然，高居翰讲述的中国古代绘画的故事，仍然是列文森的那种以“理解西方的那个话语世界来理解中国”的方式，但难能可贵的是，他不惮于换位和比较，他在这种换位和比较中探索和解决各种难题，也是在这个过程中，他的中国古代绘画的故事才具有了世界史的意义。

与谈阶段，余辉老师首先分享了自己与高居

翰二十多年交往的趣事，他曾多次接待高居翰到故宫观画并共同讨论。余老师回忆，高居翰在提供资料时慷慨大方，看似善辩高傲，但内心慈爱且富有同理心，与学者讨论问题总能毫无保留、充满激情地表达自己的想法。余辉老师向听众介绍了高居翰最早接触中国艺术史的经历。高居翰于20世纪40年代后期至50年代初随美军驻扎韩国与日本，在这期间曾购买数幅宋人册页，并借由对这些册页的鉴定过程，开启了对中国艺术史，尤其是对宋画与明代浙派绘画的研究

余辉老师从书中内容出发，讨论了高居翰在治学方面的特点。他同意张坚老师所说的高居翰此书的写作特点，并进一步指出，高居翰用大量笔墨描述画面内容，充分发挥了他语言描述能力强的优势。《溪山清远》十分注重直觉与感知，常通过自我感觉与绘画风格来鉴定古画真伪，也适当利用文本材料，但不太看重收藏史。

高居翰认为自己在鉴定中国早期绘画方面的能力大于明清绘画，而他在明清绘画的相关研究中，更注重外国学者的研究成果，较少吸取和借鉴中国大陆与台湾地区学者的意见。令人吃惊的是，这种“背靠背”式的研究成果与中国学者有七八成相似，而那二三成的差异正是可以交流和借鉴之处——对于董源《溪岸图》的探讨充分体现了这种差异。余辉老师还补充说，由于高居翰早年从好友张大千处购买过伪作，便一生与张大千较力，比如认为传为宋徽宗的《祥龙石图》便出自张大千之手。余辉老师通过他人找到了据说是这尊太湖石的原型，并在现场展示了照片，以此“告慰”高居翰。

余辉老师还指出，高居翰的理论概括力很强，他讲中国绘画史使用了“空气透视”“变形主义”“超级现实主义”“魔幻现实主义”等西方史



董源（传）绘《溪岸图》
大都会艺术博物馆藏

论概念，都高度贴切。高居翰十分推崇宋代院体绘画，而贬斥元以来的文人画，这些观点对中国学界具有很强的互补性，尤其是他对中国艺术史发展脉络的概括与总结，启发我们重新思考许多问题。值得赞扬的是，高居翰把中国传统艺术的精华传播到了西方世界，并培养了一大批美术史界的学术精英，而《溪山清远》一书的出版，则为高校艺术史教育注入了新的活力。

郑岩老师随后发言。他讲述自己在学术生活中和高居翰的几次交集，并谈到观看“溪山清远”系列讲座是自己在哈佛访学时的每日功课。郑岩老师认为，《溪山清远》一书的整理和翻译很好地保留了原视频的现场感，但并非对视频的简单转换。这本厚书不仅融合、校对了高居翰在课上讲述的内容，还保持了老先生的语言特色，在图片的选用上也颇为用心，如保留高居翰上课用的幻灯片资料，可以说图文皆具历史文献价值。这本书中所见的晚年高居翰已达从心所欲的境界，许多论述机锋锐利、颇具启发也令人莞尔。此书中充满了现场感、物质性与个体的经验，读者可从中了解海外中国绘画史研究的建立过程。

郑岩老师进而指出，高居翰具有非常强的怀疑精神与批判意识，从不人云亦云，也并未预设自己属于某一传统之中，因而并不认可传统的文人价值观判断。高居翰对自己的身份定位是研究者而非信仰者，好比胡适之于禅宗研究。高居翰开启了中国绘画史研究的现代转换。基于他所开辟的道路及其搭建的古代绘画研究平台，无论是否完全赞成其观点，后来的学者都可进一步追问如南宋院画、禅画甚至春宫图等艺术问题，这可能会促使艺术领域产生一种结构上的变化。

郑岩老师还谈到，字里行间都可以看出高居翰对中国艺术的感情很深，但他同时持有一种疏离的冷静态度，这点和考古学家运用材料的态度很相似。而对于艺术史学科来说，高居翰的身份为中国艺术史家打开了新的认知角度，激发我们面对新的材料、新的问题，去探索新的理论与阐释方法。最后，郑岩老师也提到，本书关于汉以前的材料，讨论过于简略，虽有时代原因，但也可能是因为高居翰预设了理论框架，对材料做了筛选。

胡隽老师从高居翰生前办公治学的经历及其与其他学者的关系入手，为《溪山清远》的读者进一步了解这位学术巨匠提供鲜活资料。胡老师讲到，高居翰在伯克利艺术史系使用的办公室紧挨着资料室，两个房间之间有小窗相通，他常从其中递书给学生阅读，也常会与学生进行隔空讨论。《溪山清远》一书则还原了“校园里、课堂上的高居翰”的魅力，并很大程度上反映了他的写作和治学习习惯。高居翰凭借惊人的图像记忆能力，在书中敏锐地从图像本身乃至细碎局部展开充分分析和勾连，通过细读图像使得画史脉络自然呈现，远超教科书式地枯燥灌输。胡隽老师还赞叹高居翰强大的语言能力和学术“高产”，插话说据学生回忆，高先生写作时敲击打字机的声音常常一两个小时没有停歇。

接着，胡老师着重介绍了两位令高居翰受到启发的学者——符号学家苏珊·朗格（Susanne Langer）以及中国晚期思想史学者列文森（Joseph Levenson）。朗格的《情感与形式》一书深刻影响高居翰。朗格在该书中指出，人与人主体性形成的过程是与世界交互的过程，艺术是与语言完全不同的一种“情感符号”，这启发了高居翰将中国绘画中的笔墨视作“移情动觉”。

高居翰与列文森曾同在伯克利共事，二人关系密切。列文森是最早把与晚明绘画风格相关的问题放到社会经济领域中讨论的学者之一，这也是促使高居翰关注这个问题的起点。胡隽认为，高居翰在1980年代所写的《画家生涯》是其在研究范式上

的转型。列文森表示，对于文化传统的研究要始终注意到文化内部的矛盾和张力，而这也影响了高居翰在讨论晚明和清初画家时，关于传统与革新问题的辩证思考。

在胡隽看来，高居翰虽并不致力于进行宏观历史及理论建构，甚至有时抵制“理论先行”的研究，却依旧不自觉地参与了这种建构。某种程度，这本《溪山清远》是高居翰用中国绘画早期例子写的一部贡布里希的《艺术与错觉》。美国芝加哥艺术学院的詹姆斯·埃尔金斯（James Elkins）的《西方艺术史中的中国山水画》（*Chinese Landscape Painting as Western Art History*）并不引人注目，而最早对其理论模式感兴趣的正是高居翰。二人在学术上互相影响，也都参与了宏观历史及理论建构。

尹吉男老师强烈赞成胡隽提到的高居翰具有超强的图像记忆能力，认为他天赋异禀。尹老师回忆，一次偶然中他向高居翰请教一个冷门人物高，而高居翰很快便联想起在日本所见到的含有其表字“廷礼”印章的册页。尹老师补充道，高居翰的知识总量丰富，是中国美术的“巨无霸”，



1976年中国古代绘画美国访华代表团合影（高居翰任领队）

但他最大的遗憾是汉语能力稍弱。

接着，尹吉男从“知识生产”的角度谈早期海外学者的中国美术史建构，谈到他们所接触的中国古代绘画基本限于北美及中国台湾地区的收藏，远非全貌；他们试图面对西方读者建立中国美术史的大框架，类似“高空轰炸”，在个案研究方面很多并不出色。直到1973年美国考古学代表团到访中国，才亲临壁画及古建的“原作”现场。然而，1949—1973年间，海外美术史研究者在缺失原作观看的基础上所搭建的框架已经形成，尽管在北美相关学界内部屡有争论，但依旧停留于框架问题。而这种在框架确定以后再进行的自我修正，会引发矛盾。关于高居翰在书中所提到的“笔墨”的概念，尹老师认为，在以人物为主干的绘画史中，虽然“墨”的概念很早就已出现，但“笔”与“墨”的结合实际上更加复杂，这些问题是后来衍生出的，是值得继续深入探讨的话题。

李溪老师结合自己在夏威夷访学时听高居翰讲座的经历谈到，其谈话风格恰如《溪山清远》一书的篇幅体量，给人一种“压制”的感受。接着，她重点谈了两点。首先是对画家实践（艺术实践和社会实践）的重视，高居翰的研究可以帮助我们改变对中国绘画的刻板认识。例如，有关文人画家的探讨帮助我们从小有的“文人画”说辞中逃脱。高居翰认为，文人画以笔法在先的传统，构成了中国画史的“悲剧”，如他和王季迁对禅画的不同态度——而这些不同，正是我们需要警醒和进一步推动自己研究的地方。高居翰还将我们太过于熟悉的传统绘画理论（如“气韵生动”“外师造化，中得心源”等），用现代的学术语言表

达出来，促进了中西方学术和文化的交流。

其次，高居翰对于观者身份的认识也很有启发性。高居翰在书中提到，文人画的观众“世故精明”，都是博学广智的精英，他自己也试图去贴近中国古代绘画观众的不同身份，有时自认为是“新儒家的信徒”，有时又持非常平等主义的观点。李溪认为，从艺术创作者、艺术作品、艺术鉴赏者三者共同入手，研究这种三位一体的历史，可以帮助我们走出传统中国画史的窠臼。李溪老师还补充道，高居翰的西方背景在研究中有时也很明显，例如他常常将政治意涵与中国绘画联系起来，例如陶渊明的形象。李老师最后总结道，虽然高居翰已经离世，但他的研究会会在很长时间里影响后世。

活动最后，黄小峰老师就本次读书会的内容进行总结，认为与会学者都提到了他们个人与高居翰直接或间接的个人交往，令大家充分感知了高居翰本人的魅力。黄老师指出，“高居翰的艺术世界”辐射他所生活的1926—2014年这样一个较长的时间段，其中涉及了世界范围内几次文化上的重大变迁。高居翰本人由三大传统塑造——以德国为代表的西方艺术史传统（罗越）、日本京都学派的汉学传统（岛田修二郎）、中国的鉴赏学传统（王季迁），虽然偶尔也可以看到它们彼此的冲突，但总体来说融合得十分成功。黄小峰老师还特别指出，高居翰是个特别自信的人，甚至达到了固执的程度，而这种自信正是建立在超强的图像记忆能力、完好的图像感觉以及转益多师的基础之上。

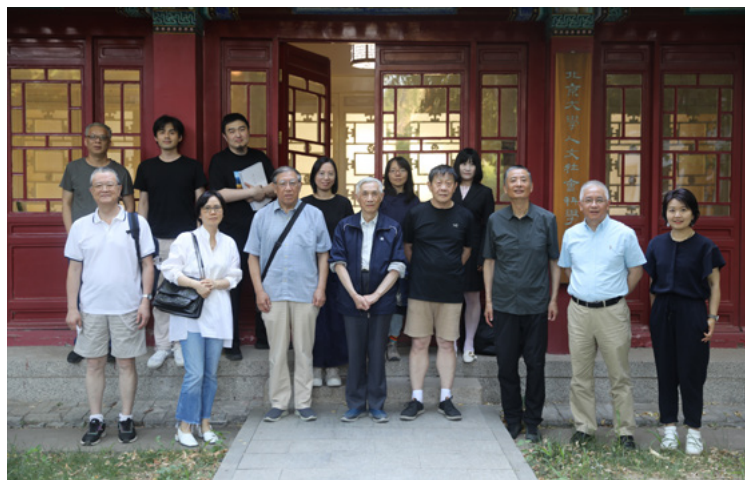
（整理：吴宛妮、赵维）



48

梁鉴等：铜镜多面观 ——《清光鉴古——玄鉴斋藏镜系列》研读会

【编者按】2023年6月14日下午，“文研读书”第48期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“铜镜多面观——《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》研读会”。上海书画出版社社长、总编辑王立翔主持，中国文物学会青铜器专业委员会委员、著名铜镜收藏家、《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》作者梁鉴，中国国家博物院原副馆长、研究馆员孔祥星，文研院学术委员、北京大学中文系教授李零，北京大学城市与环境学院教授唐晓峰，北京大学社会学系教授渠敬东，北京大学艺术学院教授郑岩，北京大学艺术学院副教授贾妍，中国美术学院副教授鹏宇，上海书画出版社副社长朱艳萍、副总编辑王剑，文物摄影师、《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》摄影师任超出席并参与讨论。



与会学者合影

引言环节，上海书画出版社社长、总编辑王立翔首先介绍了《清光鉴古》作者梁鉴先生的家学渊源，并着重介绍了梁鉴先生在铜镜收藏上的经历。目前，上海书画出版社

已经出版了《清光鉴古》战国早期和两汉部分，接下来还计划出版唐宋铜镜部分。王立翔社长认为，梁鉴先生用新的方式揭开了铜镜之美，而文研院的平台则可以让《清光鉴古》藏镜系列达到更好的传播效果。到场的学者横跨考古、艺术、文学，可以从不同的角度对梁鉴先生的著作进行专业评论和解析，

一起探究铜镜之美。

接下来，《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》作者梁鉴先生介绍了著作的旨趣和新发现。梁鉴先生指出，《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系

列》更侧重从艺术品的角度来看待铜镜。不仅如此，著作中也包括一些考证方面的新成果。比如在战国铜镜方面，硬膜压印到镜版上时，其排列是无序的。另外，玄鉴斋藏镜也帮助李零老师得出镜铭常见之“泄”字实应为“徹”字的发现，而这也得到了最近展出的国家博物馆所藏铜镜的佐证。梁鉴先生特别指出，这两项新发现主要归功于摄影师任超。比如，任超在用电脑绘制铜镜线图时，发现铭文无法简单复制，从而启发了这些新发现。梁鉴先生认为，任超在拍摄文物的过程中，一方面创造性地发明了一些新的摄影技巧，尽可能提高了被拍摄器物的清晰度；另一方面通过不断改变拍摄角度和打光的方向，捕捉文物的神韵和精髓，提供了新的审美视角，赋予文物新的生命。不仅如此，在拍摄过程中还能够发现问题，为铜镜研究提供了新的角度。

接下来，孔祥星老师围绕《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》一书展开讨论。孔祥星老师认为，该系列完美显示了中国古代铜镜应有的历史价值和精美的艺术价值。多年来，孔祥星老师一直关注文博考古单位主办的铜镜展览和出版的铜镜著作，发现不少展览和著作没有展现铜镜所具有的特性。这主要是因为铜镜性质比较简单，色泽又很单调，铭文却精细而难以辨识。所以有的铜镜展览，尽管展示了上百件铜镜，却由于模式单一，反而显得十分单调，容易引起观众审美疲劳。出版物也一样，许多照片模式单一，过于突出铜镜黝黑的一面，且没有铭文拓片，只简单介绍铜镜的名字和来历，无法有效传达铜镜的价值。因此，孔祥星老师特别强调铜镜



梁鉴著《清光鉴古——玄鉴斋藏两汉铜镜百品》书影

的精美性和艺术性，因为只有感到铜镜之美才有可能去了解其丰富的内涵，而《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》根据铜镜特点采取多方法、多视角、多层次的表现形式，将铜镜难以显现的精华呈现出来，改变了既往铜镜图录单一呆板、图文排列混乱、艺术思想沉闷、艺术语言单一的格局，为铜镜研究提供了新的视角和方法。孔老师还指出，梁鉴先生铜镜研究的另一个特殊之处在于，他可以较为自由地观察自己所收藏的铜镜。相较之下，博物馆从业者观摩馆藏铜镜则会受到较大限制。梁鉴先生针对自己的收藏对象，构建了一个清晰的框架，体现了强烈的个性化和自主精神。

随后，李零老师也发表了自己的看法。

他指出，铜镜虽为青铜制品，却又不是中国青铜时代最辉煌时期的代表，更像是青铜艺术的“回光返照”，但仍因其艺术价值值得广泛关注。李零老师认为，考古学不仅研究物质文化，还涉及广泛意义上的人类精神层面，因此考古和艺术史是密不可分的。在这个意义上，铜镜可以说是一种微缩的艺术，需要我们去深入挖掘。此外，李零老师还从铜镜的考古工作联系到中国考古出土物的道德问题：美国有学生曾发起签名运动，要求中国学界不再使用非法挖掘的出土文物进行研究，比如竹简。李零老师认为，尽管这些外国学者的主张带有一定的道德优越感，但盗掘材料的使用的确应该予以限制。最后，李零老师强调，新中国成立以来特殊的学术潮流就是将考古与历史相结合，即利用考古发现的文物来注释传世藏品。李零老师形象地将此形容为“把死马当活马医”，并特别指出中国美术学院副教授鹏宇的工作正是用考古材料注释传世材料的代表。

接下来发言的是鹏宇老师。鹏宇老师首先回忆了自己博士期间在复旦古文字研究中心学习并最终从事铜镜研究的经历。在这个过程中，鹏宇老师感到铜镜材料规模之大，不能仅仅停留在堆砌材料和集释的工作，还必须结合思想史和艺术史的理论去发现真正有价值的问题。而梁鉴先生的《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》在这个意义上给铜镜研究带来了很大的启发。接着，鹏宇老师还提出，中国铜镜研究相较于国际学术界仍显规模较小。相较之下，日本学界则非常重视铜镜研究的规模和承续。而想要加强中国学界的铜镜研究，必须重视铜镜图录出版、高质量的



“君行有日反毋时”镜

学术论坛等途径。在具体研究方面，鹏宇老师还认为，铜镜研究需要保持与历史地理学、艺术史等领域的对话，也要注重铜镜的域外联系，比如中国铜镜纹饰在欧洲的传播等课题。

唐晓峰老师紧接着从历史地理学的角度谈了自己的心得。唐晓峰老师回忆了自己与梁鉴先生交往的经历，对各位发言人所说当前博物馆的铜镜展览效果不尽如人意、考古报告等出版物没能展现铜镜之美等看法表示认可。唐晓峰老师接着指出，梁鉴先生的铜镜收藏不仅是为了提升其藏品价值，更是为了学术研究的需要。可以说，梁鉴先生实实在在地推动了中国铜镜研究的发展。接着，唐晓峰老师还从自己所从事的历史地理学研究出发，指出地理学不光是描绘地表的物质层面，而且还涉及思想史。同样，铜镜作为一件物品，不光是物质意义上的实物，还承载着丰富的文化与思想，并且广泛旅行于各

个地区。在形式上，地理学注重用外形表达，比如在地图上把世界描绘成圆形还是方形，对世界的模式化的表达意图和效果是不一样的。进而，地图的形状还会限制信息分布等各个方面。因此，用现代摄影艺术细致观察铜镜外形，可以加深对铜镜的物质文化层面的理解，堪比遥感技术对地理学显微视力的贡献。梁鉴先生还补充道，对铜镜铭文的解读，也需要地理学的帮助。铜镜本身的设计会浓缩五岳等地理信息，呈现出特定的世界观。

下半场伊始，贾妍老师分享了她的治学心得。在公元前2000年左右，苏美尔语的文献里就曾多次出现铜镜（mušalum），一般见于女性用品以及祭品等场合。新亚述时期，也就是公元前一千纪前半期，与苏美尔早期一脉相承的带柄铜镜在近东地区变得非常常见。比如，土耳其地区出土的一块石碑就刻画了库巴巴（kubaba）女神手持圆形带柄铜镜的样貌。接着，贾妍老师介绍道，尼姆鲁德（Kalhu/Calah）的亚述时期王室墓葬中发现了一系列女性的墓葬，而铜镜基本是这些王室女性的标配：铜镜常常位于女性的上半身，有的就放在胸前；虽然都是手持铜镜，但很少有持镜自照的图像呈现。综上所述，贾妍老师认为，古代近东铜镜具有两个特点：形制比较统一，且常常和女性产生关联。后者尤其具有跨文明的广泛意义，即铜镜在古代近东和古代中国等文明都常常会 and 女性有联系。但不同之处在于，如梁鉴先生所藏“姚皎光”铜镜等所示，中国的铜镜多与月亮意象有关，而古代近东乃至古埃及的铜镜则主要是在仪式场景里用来反射太阳光。这背后

通常有着这些地区的神话学依据。比如在古埃及，爱与美之女神哈索尔（Hathor）常常被用来装饰铜镜镜柄部分，而她同时还是太阳女神，被称作“拉之眼”，即太阳神的眼睛。最后，贾妍老师还思考了铜镜与性爱意象的关联。比如，古埃及有不少铜镜镜柄是以裸女来修饰的，那么当使用者手持这样一面铜镜时，就产生了一种把玩女性身体的意味。

接着，贾老师代郑岩老师宣读了他的发言稿。郑岩老师高度赞扬了梁鉴先生的《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》，并对李零老师《读梁鉴藏镜四篇》里关于汉镜铭文中女性赋体诗的内容印象深刻，因此希望着重从这个角度讨论梁鉴先生藏镜的价值。郑岩老师指出，青铜在古代常常是用来铸造礼器和兵器的高贵材料，但李零、罗森（Dame Jessica Rawson）等学者帮助研究者了解青铜用于弄器，即脱离高贵功能的玩好之物的一面。战国之后，随着社会变化，青铜器开始成为私人化、具有普遍性的艺术产品。铜镜尤其具有普遍性，是流行于社会中下层的奢侈品。铜镜铭文则包含了普通人的信仰、理想和情感，极为细腻地体现了镜主的内心世界。不仅如此，最近的学术研究也表明，铜镜铭文里的诗文实际上是当时的民间歌谣，其中的错字和异体字说明铭文不需要逐字逐句的阅读，只需要稍作提示，人们就会吟诵这些文句。通过这些铜镜铭文，我们可以再次看到文学的原生状态。这些诗文往往围绕铜镜本身展开，看上去像一种咏物诗，又不停留在物本身，而是通过各种修辞转化为对情感的表达，在器物人心之间建立一种有机的关联。如李零老师《读梁鉴藏镜四篇》中的第一个

例子“内清质”镜铭文所示，其诗文往往基于铜镜材质抒发情绪。而且，该镜诗文分为内外两圈的书写形式也让人联想到铜镜的光泽、歌谣的节奏和人的情绪。郑岩老师认为，这种将抽象元素以图的形式表达的现象在艺术史上非常值得重视。这种布局还让郑岩老师联想到苏若兰织回文锦的传说，指出回文锦可能是受到铜镜铭文形式的影响。郑岩老师接着又以“姚皎光”镜为例进一步揭示了铜镜铭文与情感的联系，并以此联想到洛阳烧沟38号墓中“破镜重圆”的汉镜（索德浩：《破镜考》，《四川文物》2005年第4期）。最后，郑岩老师指出，《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》如果能更多展示铜镜的正面，会带来更好的观看效果。他认为，铜镜的正面



库巴巴女神浮雕

是肉体的影子，背面是精神的图像；正面是艺术史，背面是艺术史、文学史——正反两面互相勾连，共同呈现其意义。

随后，任超分享了自己参与《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》摄影的经历。任超与梁鉴先生相识缘起于《华夏地理》杂志组织的考察活动，梁鉴先生因而委托任超帮助他拍摄战国铜镜。于是，任超一边拍摄铜镜，一边也用电脑勾画线图。而在此过程中，任超逐渐得出了一系列关于铜镜铭文的新发现。这些新发现不仅裨益了学术研究，还有可能成为文物鉴定的一种手段。任超还讨论了关于汉镜铭文的一些新发现，比如，汉镜铭文会出现类似活字印刷术的刻字改字的情况；汉镜中已经出现了大量域外文化的因素，比如埃及狮鹫的形象；相较于隋唐书法，汉镜铭文的表现形式显得格外生动。最后，任超还回应了贾妍老师关于铜镜与女性关联的讨论，指出中国也有女史箴图中西王母持镜自照的形象，这可以作为铜镜在不同文明间具有共通性的一个例子。

渠敬东老师分享了带有哲学意味的思考。渠老师认为，过去研究和观赏文物都是“隔着看”，但是《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》的特点就在于让人可以“贴着看”。梁鉴先生作为收藏家，可以较为自由地布置铜镜，从而达到了“贴着看”的效果。沈从文有言：“对于这个民族在一段长长的年份中，用一片颜色，一把线，一块青铜或一堆泥土，以及一组文字，加上自己生命做成的种种艺术，皆得了一个初步普遍的认识。由于这点初步知识，使一个以鉴赏人类生活与自然现象为生的乡下人，进而对于人类智慧光辉的

领会，发生了极宽泛而深切的兴味。”渠老师借此指出，铜镜研究需要达到让非专业人士也能感到精神的共鸣与回味的效果，这不仅需要实证研究之支撑，更需要领悟性的研究和书写。渠老师进一步指出，中国的古物本身具有现象学效应，与观者、触摸者的骨气连在一起。《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》的重要意义正在于，它呈现出不同角度细节的时候，就引起了读者与铜镜互动的乐趣和冲动。可以说，铜镜这个物件是一个微观世界，其系统内的各要素产生了整体的效果，即哲学术语中的“涌现”。这告诉我们，铜镜是一个不断通过理解和发现而提炼出来的系统，它不止是物品，还承载了历朝历代与铜镜有过接触之人加入的历史信息。最后，渠老师总结道，《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》以其独特的拍摄和出版方式把制作者、使用者、保藏者、观看者的联系通过一种直观的

方式显现，为所有古物的呈现都提供了良好的借鉴。

上海书画出版社副社长朱艳萍指出，梁鉴先生和任超先生合作的这三部书稿打通了线稿、照片、拓片三者的关系，让读者全方位感受到铜镜纹饰、铭文、工艺等美感。可以说，《清光鉴古：玄鉴斋藏镜系列》在注重社会意义、考古实证之外，开辟了传达铜镜之美的新路径，在专业读者和非专业读者群体中都达到了良好的效果。

最后，梁鉴先生回忆了自己在收藏生涯中与学术界的互动，尤其描述了李学勤先生等前辈重视文物物质性的态度对自己的影响。王立翔社长也表示，今天的讨论令出版界看到了新的方向，并期待学术界、出版社和考古文博机构更进一步的合作。

（撰稿：李果安）



静园雅集

32

朱天曙：从“用笔”到“用刀” ——“印从书出”的艺术实践与人文内涵

【编者按】2023年6月30日下午，“静园雅集”第32期在北京大学静园二院208室举行，主题为“从‘用笔’到‘用刀’——‘印从书出’的艺术实践与人文内涵”。文研院邀请学者、北京语言大学艺术学院教授朱天曙主讲，北京大学中文系教授潘建国主持。

本次雅集，朱老师将篆刻史论与实践相结合，在梳理篆刻从实用到艺术的发展历程之后，以篆刻中的重要理论命题“印从书出”为中心，为大家介绍了篆刻艺术与书画艺术不断互相影响、交融的艺术特征。随后，通过展示钤印本秦汉印谱、明清集古印谱，以及吴让之、吴昌硕、齐白石、来楚生等篆刻名家的原打印谱，并且现场进行篆刻创作，用活泼丰富的形式带领大家真实感受篆刻艺术之美。

第一阶段，朱老师为大家梳理了篆刻艺术从战国到近代的发展历程。朱老师指出，篆刻艺术是既古老又年轻的艺术。古老是因为从商周时期印章就已经出现，但早期的主要功能是“以检奸萌”，在实用中使用，具有“防伪”的性质。直到元代以后才逐渐成为文人的艺术，

到清代发展到高峰，一直延续到今天。

早期篆刻发展受制于材料，“写”与“刻”一开始是分离的，“刻”的过程要由专门的印工完成。元明之际发现了更易走刀的篆刻材料，大约在此时，文人们开始自篆自刻。在材料变革的情况下，篆刻逐渐成为文人书画印结合的重要艺术组成部分。明代中期以后，在吴门书画家们的推动下，篆刻艺术和



朱天曙教授在雅集现场

书画艺术逐渐融为一体。

印章可以分为两大系统：实用系统和文人艺术系统。元代以前的官私印章以实用为主要目的；元以后以文人艺术活动为主，多用于雅玩怡情，并形成风格多样的篆刻艺术流派。实用系统的印章从风格上看，又可大体分成三个体系：战国体系、秦汉体系和隋唐体系。其中以秦汉体系对后代影响最大，“印宗秦汉”成为了元代以后的文人篆刻家的主要艺术追求。

由于大篆字形并不规律，所以战国古玺上留红也不规律，这种无意识的红白对比和自然残破的效果反而成为了后期文人印追求的效果，在当今篆刻艺术中也是很重要的创作思路。秦汉印章是明清篆刻家取法的重要内容。秦汉两代社会稳定、小篆规范等因素为秦汉印风格的拓展提供了更多空间。秦印布白均匀，与古玺印的不规则相比，已经产生区别。另外值得一提的是，秦印中收笔处常有类似悬针和雁尾的笔画形态出现，这些细微的地方可视作“印从书出”的早期表现。秦代官印有两种，一为帝玺，一为百官印。先秦时期印章均称玺，用玉也没有等级限制，但秦皇帝规定只有天子才能用玉玺。百官印继承了战国玺印的某些特征，白文凿印多有边栏，并在其间加添十字界栏，寓变化于规整之中。秦印在文字上使用统一的小篆，笔画或匀停、或婉丽、或浑朴、或稚拙，多姿多彩，较之战国玺印变奇崛为平正，但较之汉印却显得灵动，具有战国玺印向汉印过渡的特征。

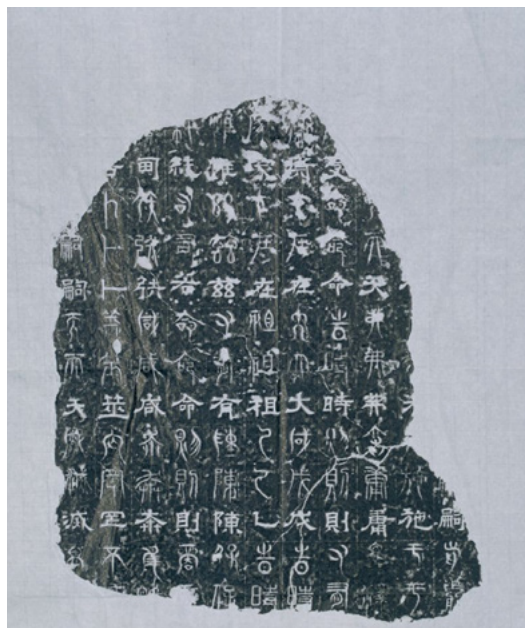
汉印在篆刻史上有着十分重要的地位，对后代篆刻的影响主要体现在两方面。一方

面，汉印奠定了中国古代基本的印章制度，详细规定了各级官署、职官用印的材料、钮式、形制、称谓等。另一方面，汉印特有的古朴自然的审美样式成为后代特别是明清文人印章追求的“经典”。汉印的文字变化、组合、增损等为印章艺术提供了一个“基本形”，而汉印中所表现出的浑厚、质朴、遒劲之美，不断为后人发掘、取法，“宗汉”“仿汉”“拟汉”等语汇不断出现。

魏晋时期的印风虽保留着汉代质朴平和的特点，但宽博、雄浑之风渐衰。魏晋印面中特有一种篆法，笔形类似《魏正始三体石经》中的悬针篆，如故宫博物院藏“冯泰”印，体现了同时期书法对印章的影响。南北朝时期，官印制作多粗简草率，经过两汉时期蓬勃发展的私印也明显衰落。但是魏晋时期书法发展却达到了相当的水平，在一定程度上影响了当时的篆刻风格。同时，魏晋时期由于纸张的大量使用，产生了新的钤印方式。

隋唐两宋时期是中国古代印章从实用到文人篆刻艺术的过渡阶段。隋代官印完全采用朱文，印面尺寸也比传统官印大许多，所用文字以小篆为基础，印文屈曲填满，反复折叠，改变了秦汉时期印章多阴刻的传统。从隋代起在印背刻凿官印铸造日期，刻款成为印章的组成部分。此时的印章已经和秦汉印体系有了很大变化，新的印章体系开始逐渐形成。

经过隋唐两宋的积累，篆刻艺术在元代逐渐进入文人视野。赵孟頫、柯九思等在书画作品上喜好用印，并且十分讲究，使得印章与书画关系更加紧密，书画家自篆自刻的欲望日趋强烈。在汉印审美观的影响下，大



三体石经于史籍中原称“三字石经”，后称“魏石经”或“正始三体石经”

约在元代中后期，出现了集写刻于一身，并以汉印风采为追求的文人篆刻家，其中杰出的代表有王冕等人。

元朱文是元代篆刻风格的重要形式，也是后世文人常用的印章艺术形式。古籍收藏印多用元朱文，以达到记录藏家且不挡字的目的。直到近代元朱文也是文人篆刻中的重要艺术形式。同时，由于元代是少数民族统治的时代，元印中也出现了姓名与花押结合的特殊押印形制。

吴门不仅是元代文人书画家的活动中心，也是明代全国经济最繁荣的地区，文人印章即从此开始崛起。吴门派的勃兴，带动了文人篆刻艺术的发展。这批书画家中倡导文人篆刻艺术的代表人物，当首推文征明。随后出现的文彭、何震、苏宣、朱简、汪关等，都对明清文人篆刻艺术流派起到了重要

影响。

在篆刻艺术蓬勃发展的同时，篆刻理论在明代也开始出现。周应愿《印说》是明代第一部系统、自觉研究印章艺术理论的著作，是明代印学理论进入高峰期的标志，也是明代文人在印章领域里运用古代美学理论成功地设立印章自身艺术理论的典范之作。随后周亮工《印人传》广泛收集印章印谱，专为印人立传，是篆刻史上的创举。朱老师《感旧——周亮工及其〈印人传〉研究》一书深入阐述了明末清初印人的活动和周亮工“此道与声诗同”的重要印学思想。

清代前中期，篆刻流派逐渐形成，两大主要流派分别为“徽派”和“浙派”。“徽派”也称为“皖派”，指的是当时徽州地区出现的篆刻名家们的集合。“徽派”篆刻线条生动流畅，古朴雅致，代表篆刻家如程邃、巴慰祖、邓石如等。与“徽派”较为松散的结构相比，“浙派”更有组织，且自觉性更高，代表是以丁敬为首的“西泠八家”。丁敬篆刻不仅吸收了秦汉、宋元以来的风格，还融入了朱简所创的短刀碎切法，形成与前人不同的风范。自言“仿汉人印法，运刀如雪渔”，呈现出朴老遒劲、清刚生拙的面貌，使一直较为沉寂的浙江印坛重新恢复了生机。“西泠八家”多继承丁敬此法，如蒋仁、黄易、奚冈等。

此时，篆刻家们对于篆刻理论的研究也在逐步深入。“印从书出”和“印外求印”是篆刻理论中两大重要命题。继邓石如之后，晚清时期的赵之谦、吴昌硕、胡钁、黄士陵等，在“印从书出”与“印外求印”上有了较大拓展。赵之谦融合各家之长，将篆刻艺术拉

入文人思考中，广泛汲取六国币铭、秦诏版、汉金文、砖瓦碑刻、封泥等，用以入印。这种取材的丰富性，使晚清印坛出现了新的局面。赵之谦的篆刻方法后为齐白石所继承，注重留红和留白的对比，将赵之谦章法上参差错落的方法加以夸张，形成了自己的面貌。

吴昌硕集诗、书、画、印于一身，其篆刻独特风格的形成得力于《石鼓文》，并把其笔意融入汉印，这种浑厚高古和苍茫烂漫的风格在其中年后日趋鲜明，并把汉砖瓦文字、残破效果和封泥的边栏变化巧妙地融入印面，浑然天成，对近代印坛形成了巨大影响。

黄士陵早年曾师法邓石如、吴让之和浙派，受赵之谦影响最深。其创造性在于把金文的方法运用到篆刻中，利用金文中肥厚的点团来表现印章的笔墨情趣，还更加拓展了赵之谦“印外求印”的实践，认为印章以光洁为好，延伸了赵之谦精致一脉的印风。

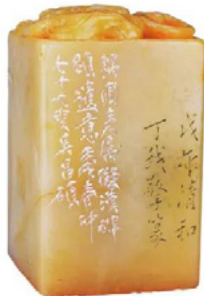
胡纛也是晚清的重要印人。他的印章得力于汉玉印和秦诏版，白文细劲，朱文粗犷，用刀在秀挺中表现笔意，章法上犹见匠心，疏落中多有紧凑，以追踪秦汉得正脉而与晚清诸家齐名。

清代以后，近代印坛的杰出代表齐白石，称得上是印章流派史上的又一座里程碑，是继吴昌硕之后历史上又一位书、画、印皆绝的巨匠。他的篆刻最初从浙派入手，又受赵之谦、黄牧甫影响。他在印风上的变化和其书法取法一致，将多种篆书的手法运用到印章中，喜用单刀侧锋冲刻，多具汉将军章的急就趣味，粗犷雄肆。在他的影响下，形成了强大的齐派印人群体。

从邓石如、吴让之、赵之谦、吴昌硕、胡纛、黄牧甫、齐白石等人的篆刻作品可以看出，他们在作品中充分表达书法的笔意，再融入“金味”“玉味”“石味”“木味”等多种意味，形成了典型的艺术风格。同时也说明，清中后期以来的文人篆刻艺术均以“印从书出”和“印外求印”为指导，可视为入古出新的典范。

朱老师指出，当代篆书创作的不断出新和地下出土的新金石资料是激发当代篆刻艺术水平提高的两大动力，“印从书出”和“印外求印”时至今日仍然作为篆刻艺术最有生命力的理论，推动着篆刻艺术不断向前发展。

雅集的第二阶段，朱老师展示了秦汉印谱、明清印谱和名家自刻原打印谱，包括《秦汉初古印聚》《杨氏集古印谱》《吴让之印存》《吴昌硕印存》《来楚生自用印存》《齐



吴昌硕“耦圃乐趣”印，1922年

白石印存》以及朱老师自刻印谱《熙云馆自用印存》等。

《杨氏集古印谱》有印谱旧叙、凡例，体例完整；其中收录的印面形制丰富，并且是明清原拓，非常珍贵。上海朵云轩出品的原打《吴昌硕印谱》，清晰可见缶翁仿秦汉古法、善用残破效果的风格。在《齐白石印存》中可以看到齐白石印风的变化，他刻印多运用凿边营造漫漶斑驳的效果，极具匠心。《来楚生自用印存》在继承吴昌硕风格的基础上形成个人面貌，是吴派的重要代表。来楚生的边款多用篆书，营造出古代刻石的氛围。与吴昌硕、齐白石一样，来楚生也善于运用斑驳残破的效果营造印面古意。

晚清篆书与篆刻大家吴让之使刀如笔，气象俊迈。朱老师选了《吴让之印存》中的一方朱文印进行点评，认为吴让之用粗线刻朱文，当为其篆书对篆刻风格影响的结果，另外，吴让之篆刻自有“挑刀法”，是其刀法区别于旁人之处。

朱老师自刻印谱《熙云馆自用印存》风格多样，融齐白石、吴昌硕、秦汉碑额等于一体，印风古朴自然。随后，朱老师展示了青田、冻石、陶印等各种材料的自刻闲章，向大家介绍不同印材与形制之间的差异，以及在不同材料上的篆刻方法，引起了大家广泛的兴趣。

朱老师带领大家赏鉴原打印谱和印章实物，用理论与实际相结合的方法，讲解篆刻家们对印面的设计思路及刀法的运用，阐释

篆刻家们对于“印宗秦汉”“印从书出”“印外求印”等理论的不实践。

第三阶段，朱老师以“夕阳无语”为内容现场进行篆刻创作，为大家展示了从设计印稿、刊刻，到刻边款、拓边款，最终成为篆刻作品的完整过程。

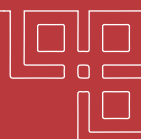
在设计阶段，朱老师讲到，要根据印面大小，注意印面红白分布，及时调整。刊刻阶段，朱老师现场演示了冲刀刀法，并提到笔画与笔画连接处不要太实，过犹不及；印章形成需要经过反复修改，七分印稿三分刻，在印稿上石之后和刊刻过程中还可以不断调整，以达到理想状态。在印面和边款完成之后，北京语言大学书法专业硕士生国仕堃同学向大家展示了拓印和边款的过程。朱老师带领大家体验了篆刻作品从设计到完成的全过程，参加本次雅集的老师同学都对篆刻产生了浓厚的兴趣。

雅集最后，潘建国老师作了精要的学术总结。他说，篆刻艺术是中国古代艺术中的重要组成部分，其中蕴含着丰富的刀笔审美内涵和古典人文精神，方寸之间可见文人情怀，和中国文学有着密切的联系。朱天曙老师作为书画印兼擅的当代文人艺术家，把学术研究和艺术创作有机结合，这次雅集，是一次印章理论与艺术实践相结合的整体呈现。

（撰稿：石放）



文研回望



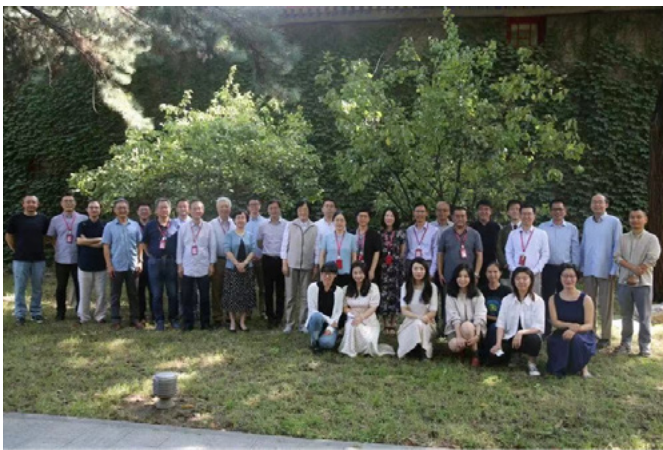
文研回望

文研院举办第十五期邀请学者欢迎会



新学期伊始，文研院迎来了新一期的邀请学者，同时也完成了领导班子的换届工作。文研院创院院长邓小南教授、常务副院长渠敬东教授在文研院成立的七年时间里，开创了新的学术、思想格局，为文研院此后的发展奠定了基础。因任期届满，学校对文研院领导班子做了新的安排部署：北京大学哲学系杨立华教授任新一届文研院院长，政府管理学院长聘副教授段德敏、法学院长聘副教授阎天、文研院行政副院长杨弘博任副院长。原文研院院长助理韩笑继续担任院长助理职务。9月1日上午在王博副校长、社科部强世功部长、学科办黄俊平副主任等校主管部门领导的共同主持下，文研院举行了换届及工作交接会；下午，两届领导班子成员共同参加了为新一期邀请学者举办的欢迎会。

本学期，共有18位来自各地高校、研究机构的学者加入文研院大家庭。下午两点，新一期邀请学者在院长助理韩笑老师的带领下，一起参观、熟悉了二院的环境和空间，也从“清流汇聚，沃土深耕——我们的北大文研院”常设展中，重温了过去七年里，这座小院所发生的故事、所汇聚的学人。欢迎



第十五期邀请学者与工作人员合影

会上，邓小南老师首先欢迎各位新朋友的到来。邓老师在发言中回顾道，建院之初学校对文研院的期许，就是要建立一个学科交流的平台。邓老师强调，这样的平台应该有厚度，能凝聚学者，可延伸可辐射。文研院的厚度，得自于七年来的日积月累以及学者们在此的日常交流；七年来，文研院凝聚了一批对学术净土有着共同追求的学人；而所谓的可延伸可辐射，则体现了一个学术机构的视野与格局。如果说，文研院是“半亩方塘”，那么邀请学者就是文研院的“源头活水”。邓老师真诚地希望，文研院能继续在学界同道的共同努力下，走出一条自己的路来。

渠敬东老师深情回望了文研院创建之初的情景，他坦言文研院能有今天的局面，是



杨立华院长发言

七年来不断摸索，与学界朋友共同创造的结果。随后渠老师进一步阐释了自建院以来，文研院一直秉持着的学术原则。渠老师指出，所谓的“涵育学术”，就是要为学者提供了一个相聚讲求、切磋交流的平台，鼓励学者相互理解、欣赏，甚至批评专业领域以外的学问。只有抱着“近悦远来”的心态，学者们才能心无挂碍地坦诚交流，从内在激活学问，形成清新的学术风气。渠老师也衷心地祝愿，文研院能在新班子的带领下，越做越好。

随后，新任院长杨立华老师在发言中，表达了对“涵育学术，激活思想”理念的衷心认同。他表示在技术统治时代的今天，文研院过去七年所取得的成绩，体现出了一种学术生活的理想样态和精神魅力。他将带领新的班子，以最小的变化，延续文研院以往的传统做法与学术理念，为北大乃至海内外人文社会科学的发展搭建平台。

随后，新一期邀请学者分别做了自我介绍。与往期相比，本期的邀请学者人数相对

较多。来自中国大陆、台湾地区，美国、加拿大等国的学者汇聚文研院，将开启为期四个月的访学。斯坦福大学社会学系的周雪光老师是研究组织社会学和官僚制度的著名学者，此前几年曾多次参与文研院的学术活动。他表示文研院与其他学术机构不一样的地方在于，这里给人以“家”的感觉。来自台湾“中研院”的黄克武老师主要从事中国近代思想史的研究，他所关注的近代学人，如严复、梁启超、蔡元培、胡适、傅斯年等人，都与北京大学有着密不可分的学术渊源。在黄克武先生看来，文研院秉持“以学术为中心”的学术态度，是一座“学术的乌托邦”。

欧珠次仁老师是首位到文研院访问的西藏学者，他长期从事梵文贝叶经写本与佛教文献的研究工作。欧珠次仁老师表示，他很高兴能有机会到季羨林先生工作过的北京大学来学习交流。随后他对西藏社科院贝叶经研究所的工作作了简要介绍。来自中国人民大学财政金融学院的何平老师虽然从事的是金融、财政方面的研究工作，但却希望带着历史学的视角研究货币金融史。他指出当下的货币研究只关注货币形态，而对于货币的本质，则缺乏哲学层面的探讨，因此希望能在文研院的交流中有所收获。同样来自中国人民大学的王宇洁老师从事有关伊斯兰世界的研究，她在发言中回溯了自己与文研院最初的学术接触，至今让她难以忘怀。

南开大学历史学院的孙卫国老师是文研院的“老学员”，由于疫情的缘故，他在一年后才如愿来到文研院访学。孙卫国老师虽然求学执教于南开大学，却与北京大学有着深厚的学术渊源——他的导师郑克晟是曾经

的北京大学副校长、著名明清史学者郑天挺先生的哲嗣。来自北京服装学院的邱忠鸣老师主要从事佛教艺术研究，她的学术历程，得益于跨学科的学术背景。近年来她与考古、历史学界的学者保持着密切的交流与合作。她表示，文研院是一个可以“任性”的地方，因此非常期待在这里的访学。陈利老师来自多伦多大学历史系，主要研究领域是16世纪以后的中外关系史、国际法史和中国法律史，他希望在访学期间完成关于清代法律专家（即司法幕友）的研究专著。

南开大学哲学院范广欣老师的研究穿梭于政治、哲学与历史之间，他的学术追求是做“有思想的思想史”，从思想史出发进入政治哲学的研究。来自苏州大学艺术学院的毛秋瑾老师主要从事敦煌、吐鲁番写本书法的研究，旁涉园林与绘画等领域。她表示，书法史的研究历来与传统的人文学科缺乏交流，因此希望能够在更大的视野中讨论书法史问题。文研院为她提供了一次很好的契机。中国社会科学院古代史研究所孙靖国老师致力于历史地理的研究。在他看来，历史地理本来是很交叉的学科，但当下的研究却越趋碎片化。因此，他希望可以借助文研院的访学机会，不帶包袱地与各个学科的老师交流、学习。

郑小威老师来自加州大学圣巴巴拉分校，她坦言，自己所受的主要是西方汉学的学术训练，因此她非常愿意与中文学界对话交流。她希望能够在文研院将自己关于近



欢迎会前，邀请学者参观文研院常设展

代民权政治和辛亥革命的英文著作翻译成中文，并借此机会为第二本书稿打下基础。来自厦门大学历史与文化遗产学院的张达志老师从事的是魏晋南北朝隋唐史的研究，主要关注地方政治史和中古政治观念史。此次来到文研院，他想开拓一项富有野心的研究计划，即“地理天下：唐代地方政治史的整体结构”，希望就教于同期学人。敦煌研究院朱晓峰老师是第四位驻访北大的敦煌学人，长期关注敦煌乐舞研究。他带着多年来积累的学术问题来到文研院，期待能够跳出本学科，在跨学科的交流中寻找答案。

来自华东师范大学的汤志波老师主要从事明清时期书画文献的研究，尤其是“吴门画派”。近年来，汤志波老师在数字人文领域投入了大量精力，主持多种明代文献数据库的工作。他希望能文研院找到自己新的学术增长点。中国人民大学的王子奇老师是学建筑考古出身的，毕业后曾长期从事一线的汉唐都城考古工作，他希望利用文研院和北大便利的学术资源，完成徐莘芳考古

讲义的整理工作。西北大学历史学院李子捷老师主要从事佛教思想史和东亚佛教史的研究。他坦言，自己所从事的其实是佛教教义史，而所谓的佛教思想史，则需要将佛教与具体社会中的思想潮流结合起来考察，这是他致力于达到的境界。他感谢文研院为他提供了一个宽松的环境，专注于学术思考。上海交通大学历史系陈浩老师的研究跨越了民族史、中国史与世界史，他目前所作的研究

主要是想跳出断代史的框架，对突厥语人群做长时段的考察。

时入九月，北京即将迎来最美的季节，北大校园也即将步入层林尽染的秋季。正如邓小南老师所说，文研院迎来了新的历史时刻。在新班子的领导下，文研院将秉持服务学者、服务学术的初心，努力成为学术的高地与学者的精神家园。



专题
论文

历史、神话与现实：多学科的探讨



历史与神话：一些认知性探讨*

王明珂（北京大学历史学系教授）

摘要：本文探讨历史、神话这两种社会记忆与叙事模式的本质，两者异同，以及它们与人类社会现实之间的关系。在介绍两篇分别属于诠释学与符号学的文章对此主题的论证与分析逻辑之后，本文以一些实例说明，如何由多点田野发展出的文本与情境比较方法，来解读文献与口述中的历史、神话与神话性历史。最后本文强调了认识社会本相，不为一些偏颇意识形态所欺，将复杂的学术逻辑化为简单易懂的认知方法实为重要。

我们自幼便听闻或读得一些神话传说与历史。年岁稍长，我们习得更多历史，或常与他人讨论或争辩历史，而逐渐远离或鄙视神话传说。可以说，个人之社会化过程相当重要的一部份便是，在社会中习得历史，认识历史的真实性与神话的虚构性，以及两者间的区分。然而我们是否真的认识历史与神话？是否真的了解社会？对这些，至少我们应部份存疑。原因十分简单。首先，社会化的个人，也就是完全融入社会而成为社会整体一部份的个人。个人为社会所塑造，因而认识社会之难便如置身庐山之中而难察其完整面貌。其次，社会以历史与神话塑造社会化的个人（我将在后面说明），许多社会人之间的互动形塑社会，自然人们相信历史的真实性与神话的虚构性，而难以认识它们的真

实面相。

在这篇文章中，我基于自己过去曾从事的田野与文献研究，来探讨及说明历史与神话这两种社会记忆与叙事的本质，两者之异同，以及它们与人类社会间的关系。我将提出一些具体的例子，来说明“历史”与“神话”如何在人们的意识中与无意识下，影响个人的社会性与社会现实情境。为了快速进入深度探讨，我先介绍两篇与此主题有关的，对我而言，“他学科”作品。一为保罗·利柯讨论历史叙事与虚构叙事的诠释学（hermeneutics）文章；一为罗兰·巴特说明“神话”中的符号与意义的符号学（semiotics）文章。这两篇文章中有些论点对我很有启发，有些与我过去所论若合符节，但其论证方法与我所采全然不同。

* 本文作者系文研院第十二期邀请学者，长期致力于历史人类学研究，特别是中国西南和北方少数民族的研究。本文原刊《西北民族研究》，2021年第3期。本刊收录据作者提供文稿，引用请参考原文。

在此之后，我将举三则川西羌、藏族的历史与神话之例，来说明我如何分别将它们理解为历史、神话性历史（神话与历史的结合）以及纯粹的神话，并与前二位学者之说作些对话。借着最后羌族毒药猫传说这例子，我也将说明神话如何影响人们的集体历史建构与个人经验，并因此造成一些社会现实与历史事件。我希望这样的探讨能帮助我们解读一历史或神话文本叙事；一种跳脱自身社会文化影响的解读，如身在山间而观庐山真貌。

叙事功能： 保罗·利柯的诠释学研究

我不擅长于过于抽象的思考，我难以理解与接受脱离社会现实背景的逻辑思辩。然而多年来我一直反复阅读一篇介于哲学与诠释学的文章：保罗·利柯（Paul Ricoeur，1913—2005）的《叙事功能》（*The Narrative Function*）一文^①。随着对羌族及其它田野研究的深入，随着藉此我对历史文本的反思性认知，我逐渐能更多地体会这篇文章的一些精辟见解。如在过去的著作中，我常提及利柯在该文中对“历史性”（historicity）的诠释；他称这个词指的是一基本而又切要的事实，“我们创作历史，我们沉浸其间，我们是为历史的生成物”^②。羌族村寨社会及其间流传的“弟兄祖先历史”便是很好的例子；

如一条沟中有三个寨子，人们创作并传述远古三弟兄来此分家各自建寨的历史，个人由此得其某沟、某寨人的身份认同，并生活在受此历史记忆规范的村寨社会现实中。因此，我能理解并十分同意他的此一卓见。然而也因为我不擅于哲学思考，在钦佩之余我仍好奇以及怀疑，利柯如何能得此学术认知？以及是否我能理解他的认知而追随他的分析逻辑？

利柯此文的内容十分丰富而宏观。简单地说，它所探究与阐释的是历史性与虚构性两种叙事的社会功能，以及叙事（narrativity）与人类历史性之间的交互关系。如前所言，他将人类的历史性视为历史记忆、社会现实与个人之社会存在间的交汇，因此这篇文章探讨的也就是：叙事与社会现实之间的关系。他由两个层面来探究此问题。第一个层面，他探究是否历史叙事与虚构叙事有共同的结构；第二个层面，他探究是否它们以不同方式指涉（或反映）我们个人与社会之存在，也就是社会现实。

首先，第一层面，他肯定历史性与虚构性叙事有共同的结构。在历史叙事方面，他先对实证主义历史观作些批判，强调历史的叙事性。他指出，一些事件被安排在叙事中，其意义不只是事件（无论真实与否）本身，而更在于其被置于叙事情节中而产生的整体意义。他以“情节”（plot）此一概念来说明历史与虚构叙事中的结构。他指出，作者

^① Paul Ricoeur, "The narrative function," in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, authored by Paul Ricoeur, edited and translated by John B. Thompson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981).

^② Paul Ricoeur, "The narrative function," 274.

能写出一历史文本，以及其读者能读出其意义，乃因他们皆追随着同样的文本情节。他又指出，如此具情节之叙事中蕴含着时序性（chronological）与非时序性（non-chronological），或幕像性（episodic）与整体组构性（configurational）两个层面。在时序与幕像层面上，一幕接一幕先后有序的事件，让读者一直想问“接着又如何”；在非时序与整体组构层面上，许多事件构成文本的整体意义。因此，作者能在一连串的时序性叙事中表述他想要表达的意义，而读者也能在阅读间获得这些意义。这两个层面彼此相依；最平铺直述的叙事也有其整体意义，而整体意义也难以脱离一幕幕的时序性叙事^①。

以上关于历史叙事之论述，利柯是针对实证主义历史学者而发，强调历史并非一些“史实”的集结，而为有其结构的叙事^②。在虚构性叙事（如小说、戏剧、民俗故事等等）方面，他针对的是结构主义之分析逻辑；他批评这一派学者忽略叙事情节，或将它们视为一种表层结构，而只想发掘叙事更深层的结构。虽未言明，结构人类学家对神话的诠释应为其批评对象之一。他强调虚构叙事中也有其模式化情节，且叙事情节发展是时序性的。最后他指出，具结构性情节与反复出现之整体意义的叙事，皆有其传统根基；他称，一种叙事结构只在它们与一叙事传统

长期相联结之后，才可能被我们发掘^③。

他的叙事结构与传统之说，可以由中国正史、方志等文类来理解。我在过去的著作中曾指出，它们都是具结构性情节与特定意义的叙事。由于后之作者，如方志作者，生活在此文本对应的社会情境中（作为帝国一部份之地方情境），他因而模拟前人著作之文本结构（方志文类），而让方志之情节结构及其指涉之“地方为整体帝国一部份”之意义，长期透过一部部方志文本而一再出现，如此形成方志文类传统^④。也就是说，我以文本与情境相生相长之关系，来补充利柯所称具结构的叙事传统之说：方志文本与方志情境彼此相互巩固，因而形成与现实结构对应的文本结构，也就是方志文类。

但利柯并非轻忽或无视叙事与现实的关系。在第二个层面上，他强调历史与虚构叙事都有其现实指涉，或者说，它们与社会现实以及个人之社会性有密切关系。在此方面，利柯以“历史性”来简洁而有力地说明叙事与社会现实之间的关系：人们创作历史，并生活在为历史形塑的社会现实之中。他进一步论证，历史和虚构叙事两者相辅相成，一起贡献于人们的历史性形塑。为论证这一点，首先他强调历史叙事的虚构性，并指出无论有多少虚构成份，它们都是社会现实的表征（representation of reality）^⑤。其次他说明虚

① Paul Ricoeur, "The narrative function," 276-79.

② 我们可以藉《史记·项羽本记》来理解利柯这些抽象的论述。在这篇历史文本中，一幕幕有先后时序的事件共同构成一叙事情节，而这叙事情节流露的非时序性整体意义便是一位英雄如何走向其败亡之路。其中有些史实，被选择的史实，被选择安排在叙事中以符合编著者司马迁所建构的情节。

③ Paul Ricoeur, "The narrative function," 286.

④ 请参考拙著《反思史学与史学反思》（上海：上海人民出版社，2016），213-24。

⑤ 关于表征（representation）与现实本相（reality）以及两者间的关系，请参阅拙著《反思史学与史学反思》，第四章。

构叙事的拟态性 (mimesis), 以及其与文本情节之间的关联。关于拟态性, 他引用亚里士多德之说, 称其并非单纯模拟它物, 而是一种创造性模拟, 且创作者所模拟的是前之文本内的逻辑结构及其意义 (也就是情节), 而非描述事件之因果。也因此, 他称虚构叙事之拟态性是一种隐喻 (metaphor), 模拟及反映现实世界的隐喻 (metaphor of reality)。因使用隐喻, 其与社会现实间的关系是暂时搁置的, 所以他称虚构叙事对现实的指涉是一种割离指涉 (split reference), 一种将日常语言之指涉内容悬置或分离的表述方式^①。在指出历史叙事之虚构性与虚构叙事的拟态性之后, 他称此两种指涉现实的叙事模式共同造成人类的历史性^②。

利柯这篇文章所讨论的主题, 与本文的主题——神话与历史的本质, 以及它们与人类社会间的关系——有相当的重迭。然而他所探讨的虚构叙事, 主要指的是小说、戏剧与民俗故事等等, 它们是其作者有意识地虚构情节之创作; 它们不同于历史, 历史作者有意识地重建真实的过去。那么, 神话是否作为一种虚构叙事? 后面我们将讨论此问题。在此之前我们先看看在另一学者, 由另一学科角度, 如何看待“神话”。

神话学：罗兰·巴特的符号学研究

前面我曾引述利柯之说：他称虚构性叙

事指涉某些社会现实, 但为一种与现实割离的指涉方式。以神话来说, 它的确在我们的意识中是为与现实分离的叙事。然而它们与社会现实的关系为何? 它们为何能 (以及如何) 指涉 (或反映) 社会现实? 利柯在该文之末称, 虚构叙事让我们由认识“不真实”而得以认识现实社会中一些本质性的事物。这是他对虚构叙事的认知理想, 但显然不是每个人都能由小说、电影剧作与神话故事中认识社会, 且他所称“现实社会中一些本质性的事物”也意义不明。这些问题, 在另一位学者罗兰·巴特 (Roland Barthes) 的著作《神话学》中有较清楚的说明^③。至少对我而言, 这位比较文学与符号学著名学者对相关问题的解说, 相较于利柯的哲学与诠释学论述容易了解得多。虽然如此, 因我对这些学问所知十分有限, 对于其说我仍有许多难于了解以及可能误读之处。无论如何, 他在该书中用了一些实例来说明其理论。这是我较习惯的思考、认知与表达方式, 因此以下我介绍其说时也将用一些实例; 但不是他所举的例子, 而是中国读者较熟悉的例子。

巴特之神话学 (mythology) 所称的“神话” (myth), 包含但远超过“神话”与“myth”一般语意所指。他以此称当代社会 (法国) 一些以文字、图像或影剧呈现的社会现象或表征; 它们除表面意义外, 还有难以为人察觉的、与某种社会现实下的权力与意识形态相关的另一层深意, 因此人们经常在对它们

① Paul Ricoeur, “The narrative function,” 287-93. 此指的应是, 虚构的小说或电影情节并非直指现实, 而是影射现实。

② Paul Ricoeur, “The narrative function,” 293-94. 例如, 一个羌族人讲弟兄祖先历史、说本地毒药猫神话, 他便生活在这些历史与神话建构的社会现实之中。

③ Roland Barthes, *Mythologies*, translated by Richard Howard and Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 2013).

毫无察觉与认知的情况下深受其影响。以此而言，他所称的“神话”与利柯所论的虚构叙事 (fiction) 相似，它们都指涉或反映一些重要的、十分基本的社会现实情境。

对于“神话”如何产生社会意义，巴特的著名分析逻辑略如下。在一般语言层面，指符 (signifier) 与指意 (signified) 共同构成一意符 (sign, 具意义的符号)，因而这意符能传递一些讯息。然而在“神话”层面，意符原来的指意被淡化，其自身成为一指符；他以“形式” (form) 称之。形式与另一指意相联结；他称这样的指意为“概念” (concept)。形式与其指涉概念相结合而成为新的意符，他称之为 signification；这个词难以翻译，大约指的是在人们心中被自然化而根深柢固之概念符号。巴特称，signification 就是“神话”^①。

我们可以用中国文献记载中“太伯奔吴”的历史文本为例，来说明巴特对“神话”的认识，也藉此检验其说。这故事为，当周仍为商的诸侯国时，周王的长子太伯，知其父有意将王位传给他的弟弟季历。为了不让父亲为难，太伯携其二弟远奔到江南吴地荆蛮的地方。荆蛮佩服太伯的义行，因此拥戴他成为吴王^②。在语言层面，这故事中所有的指符（如太伯、周王之子、荆蛮）都有其一般指意，它们共同构成这中国人熟知的“太伯奔吴”历史故事，也就是指符与指意共同构成一意符，人们可由此得知这个史事。然而在神话层面，“太伯奔吴”故事，无论是

以文言文或白话文表达，无论是完整版本或缩为“太伯奔吴”四个字的精简符号，本身成为一指符，也就是巴特所称的“形式”。其原来的故事内容被淡化或忽略，而巴特称之为“概念”的另一层指意出现：它是“一个自中原出走的失败者成为边远蛮夷的王”。于是，此“形式”与“概念”结合，而形成一在许多中国人心目中根深柢固之概念符号，一个“神话”。这个“神话”是：一个自中原出走的失败者都能成为边远蛮夷的王。简单地说，这是一种文本“形式”与其所指“概念”共同构成的一个中原中心主义“神话”。无论如何，称这故事为“神话”是根据巴特对“神话”一词的定义。我还是将它视为一种历史叙事。

在过去的著作《英雄祖先与弟兄民族》中，我曾举出四则见于中国早期正史中的历史记载；它们有彼此类似的叙事情节，太伯奔吴故事便是其中之一。其它三则为，箕子奔于朝鲜、无弋爰剑奔于西羌、庄王滇。它们与太伯故事，分别解释中原之东北、西北、西南、东南四方边疆蛮夷君长家族的由来。而它们共同的情节是：一个失败或失意的英雄，由中原（商、周）或其边缘地区（秦、楚）远徙于边疆，而被当地土著奉为王。我称此为一种“模式化的叙事情节”^③。借着这些中国历史之例以及我对它们的解释，我们可以思考保罗·利柯与罗兰·巴特的相关学说。

首先，利柯指出，叙事情节中蕴含着时

① Roland Barthes, *Mythologies*, 223-26.

② 《史记·吴太伯世家》。

③ 王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》（2006；北京：中华书局，2009），77-87。

序性与非时序性，或幕像性与整体组构性两个层面。在“太伯奔吴”之历史叙事中，时序的、幕像的叙事情节也就是如戏剧般一幕幕的先后景像，直到最后一幕太伯被尊为王。情节之整体组构性内容，应指的是此文本流露的整体意义：一个失意或失败的英雄奔于边疆而成为本地土著的王。他认为历史叙事有其结构，并以“情节”称此种结构。“太伯奔吴”故事也印证他的说法；这历史叙事有其结构，我称之为“英雄徙边记”的一种模式化叙事情节。历史作者循着“情节”书写，读者循着“情节”阅读，在这样的沟通下历史叙事所蕴含的讯息及意义被传递。然而即使如此，这并不保证读者能够读出历史叙事中隐藏的讯息，如“太伯奔吴”叙事中的中原中心主义。即使读者发现古代中原史家对四方边裔君王家族之祖源都有类似记载，这可能反而助长他的中原中心主义：他或认为中原文明较优越，所以这样的事（由中原出走的失败英雄成为边裔人群的王）经常发生。

在利柯对虚构叙事的分析中，尤其是他所强调的虚构叙事之“拟态”，可以让我们理解为何文本叙事中有隐藏的意义，如巴特所称的“神话”。如前所言，利柯认为“拟态”是人类一种特殊能力；一虚构叙事（如小说或电影）创作者所模拟的，是前人作品内之情节结构及其意义。他称叙事之拟态是一种对现实的隐喻；一种将日常语言之表面意义隔开（他所称的割离指涉），而指涉社会现实中十分基本而扼要的部份。我们仍以“太伯奔吴”叙事为例，其作者模拟的是先

前类似文本（如“箕子奔朝鲜”叙事）的情节结构：一失败英雄奔于边远之地，而成为本地人的王。这样的情节结构成为一种隐喻符号，如巴特所称语言层面的意符在神话层面成为所谓“形式”的指符。它所指涉的不再是故事情节的语文表面意义，而是更深层的社会现实：当时中原知识菁英面对四夷的我族中心主义。此也就是巴特称之为“神话”的某种社会群体的集体价值观。

由“太伯奔吴”之历史叙事来检验利柯与巴特之说，我们可以得到一些结论。首先，虽然论证逻辑不同，他们都认为虚构叙事（利柯所论）或“神话”（巴特所论）指涉或反映一些十分基本而重要的社会现实。至于它们是什么样的社会现实，利柯对人类“历史性”的说明虽然精采但并不具体。巴特由“神话”分析与解构的社会现实，是一些社会主流权力之特殊意识形态，如法国的资产阶级与殖民帝国主义者的一些政治社会偏见。其次，以利柯的论点来看，“太伯奔吴”故事是历史叙事；如他所称所有“历史”都包含着虚构叙事，那么我们可以将它当作虚构叙事来分析、理解。以巴特的论点来看此故事，它便是“神话”；特别是许多“神话”形式（汉晋史籍中多个英雄徙边记故事），都指涉同样的“神话”概念（中原中心主义），这是巴特所称的“神话”特征之一^①。最后，虽然他们的分析论证，都试图告诉读者如何在文本叙事中发掘与认识这些隐藏的社会本相，但利柯的诠释学解释似乎面对是思想菁英，而巴特则以许多生活化的例子与清晰逻

^① Roland Barthes, *Mythologies*, 229-30.

辑，来告诉一般读者如何认识日常生活中常见的“神话”^①。

无论如何，对于口述、文字、图像或电影表述的文本，我对它们的理解深受许多学者的影响；上述两位学者是其中较重要的。然而我并非跟随他们的方法来分析及理解一个文本。在后面几节我将以一些实例，来说明历史与神话的社会意义，以及它们与人类社会间的密切关系，同时也藉此说明我所运用得于自己多点田野经验的分析方法。

什么是“历史”： 羌族“弟兄祖先历史”的启示

历史为过去发生的重要事实；这是人们对历史的一般看法，也是我刚进入历史研究此一专业时被告知的。不同于神话，历史叙事似乎皆以平铺直述的方式来表达过去发生的事。虽然其间亦可能有失真确、曲解与错误，历史学家自信以其辨伪技能，可由史料中发掘过去发生的事实真相。有些历史学者至今仍认为这是历史研究的全部，或至少为其核心。近30年来历史的另一面貌逐渐为学界所重，那便是它们如何在特定社会情境与个人认同下，被人们集体记忆、回忆与表述。

真实、虚构或想象的“过去”被人们回忆及表述而成为“历史”，接受此观点的一些学者认为，人们的回忆与表述受个人偏见及社会文化影响，因此真实的历史永远无法被我们得知。另一些学者则认为，便因为个

人偏见及社会文化影响人们的历史建构，因此人们（无论是乡民或历史学者）的历史论述内皆嵌入了当时社会与个人认同之微痕，因而我们可藉以认识过去。如此，我们的研究旨趣便在于分析它们（历史）为何以及如何被人们记忆与集体回忆，为何以特定叙事情节模式与符号来表述，以此了解其所反映的社会现实情境，以及个人（作者）在其间的各种认同与处境。如此对学者（或读者）而言，阅读一历史叙事的重点不在于其描述或再现（represent）的过去事件，而是在于其文本结构与符号中不经意地、隐约地流露（reveal）的社会情境与个人认同等讯息。前者约当罗兰·巴特所称语言层面的讯息；后者相当他所称“神话”层面的讯息。

以下，我以过去流行于羌族村寨人群的“弟兄祖先历史”以及产生它们的社会现实来作说明。青藏高原东缘岷江上游为高山纵谷地区，居于其间的村寨人群过去（1950年代以前）曾流传一种弟兄祖先故事。根据这些故事，人们将本地人的由来，归因于很早以前来此分别建寨的几个弟兄。以下是我搜集的几则口述。

（北川县小坝乡内外沟）小坝乡在我们的记忆里面，特别我们刘家在小坝乡，最早；听我祖祖说，就是湖广填四川的时候...。当时是张、刘、王三姓人到小坝来。过来时是三弟兄...。就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另

^① 遗憾的是，许多罗兰·巴特的追随者将他的分析逻辑更深化之后，我们已很难见到如巴特之作品那样的对社会潜藏之意识形态霸权作简明而有力批评的著作。

一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。

（北川县青片上五寨）我们乔家的家谱说，两弟兄打猎来到这儿。看到气候好，野猪挖出来的土看来也很好，就把帽子、帕子上的一点青稞撒下，说，明年青稞熟时来看那边先黄。结果这边熟得还要早些，于是搬来这里。两兄弟原在一起，后来分成两个地方。现在还有分是老大的还是老二的后代；我们是老大的后代。

（理县蒲溪沟休溪寨）这几个寨子的形成。听说是原没有枪，是用箭。箭打到哪里，就在哪里住。几个兄弟分家时，箭打到哪，就在哪住。这三个弟兄不知从哪来的；一个是蒲溪大寨寨，河坝的老鸦寨，还有色尔，这三个是最早的。

经过长期多点田野考察后（我将在后面说明这种田野方法在认知上的意义），我认识到弟兄祖先故事是一种本土“历史”，它们反映的是 20 世纪上半叶本地村寨人群之人类生态——在一空间领域中，几个本地人群（村寨或家族）合作保护本地资源，对内区分各自的地盘资源，为争生存资源而经常

彼此对抗。生活在如此社会现实下，人们创作并相信这样的“历史”，以规范及合理化彼此合作、区分与对抗的社会现实。便是由此，我了解利柯所称的“历史性”：人们创作“历史”，沉浸在“历史”所规划的社会现实中，个人也因此也为“历史”的生成物。就是说，一个人的某沟、某寨人认同，以及在此认同下他应有的社会行为，皆受到他相信的“历史”所塑造。在此情况下人们自然相信“历史”，且有时彼此争论“历史”（如前面北川小坝乡口述所见）。

由此我们应可以理解什么是“历史”，以及为何我将羌族村寨人群的弟兄祖先故事视为一种“历史”。简单地说，“历史”是本土观点所见与“现在”密切相关的“过去”。在此，“现在”特别指的是本地人类生态本相，由环境、生计与社会（认同与区分体系）构成的社会现实。因“历史”关系着地盘环境、人们如何在自身地盘上从事生计、为此如何建立村寨与家族人群认同并彼此区分，因此人们相信并且在乎“历史”。所以，在此层面“历史”并不由任何学科或学者（包括我自己）来界定。什么是“历史”全然是本地人的认知^①。弟兄祖先历史之叙事显然是虚构的，它们符合利柯所称虚构叙事中的“拟态”性质；其叙事结构化情节模拟（或反映）现实社会各人群间的对等合作、区分与对抗之人类生态^②。它们也符合巴特所论

① 本地人包括本地妇女。然而“弟兄祖先历史”中没有女人；羌族妇女接受这样的“历史”，同时也接受自身在社会中较边缘的地位。因此以罗兰·巴特的逻辑，以及其对“神话”的界定，“弟兄祖先故事”对羌族妇女而言便是一种“神话”，它反映的是男性中心主义。

② “弟兄祖先历史”作为一种“历史”，它们显示保罗·利柯所称“历史”与“虚构”叙事之区分是有问题的。“弟兄祖先历史”中时序性、幕像性历史情节内容十分简单，而相反的，其中常见于小说、戏剧的隐喻、拟态之符号运用却十分丰富。利柯的文章中也认为，历史与虚构叙事有许多共同处，最重要的是它们都指涉现实。或因此，历史与神话常

“形式”与“概念”构成的“神话”意符；“弟兄来此后分家”指涉本地人群前述之人类生态。即使如此，对本地人来说，它们就是历史，为真正曾经发生的过去。这也印证利柯所诠释的“历史性”之普遍存在。

什么是神话：嘉绒藏族“大鹏鸟卵生子裔传说”的启示

学术界对于神话一向有很高的研究兴趣；学者们似乎认为神话中隐藏了许多“密码”，可以让我们解读人类社会或其历史。如人类学中较早的传播论者，关注一神话之叙事结构或其内部符号元素的时空分布，将它们视为文化传播或人群迁徙的指标；演化论者认为神话能反映人类社会不同的演化阶段，如指出有些神话反映过去母系社会阶段。较晚，功能论人类学者讨论神话的社会功能，结构主义者探索神话中隐含的社会文化结构，象征与诠释人类学者将神话作为一社会象征体系，尝试了解其内部种种叙事符号在该社会文化体系中的意义。又有些心理学、宗教学与比较文化学者，试图由神话中探求人类某些原始本质、思惟及早期社会性。无论如何，各学科间的共识似乎是：神话中蕴含着一些重要讯息，但它们从来不被直接表述，而是以隐约的方式，透过一些模式化情节（如大洪水与兄妹成婚传说故事）与隐喻性的符号，在神话性的书写或口述中保存与流传。若如此，那么我们该问的是：社会为何需要如此保存与传递重要讯息？对于绝大

多数非学者之一般社会群众而言，若他们难以察觉及理解神话隐喻，那么神话如何影响个人而发挥其社会意义？

利柯对于虚构叙事的分析，在让我们深入了解神话上很有帮助。然而虽然神话与小说、戏剧同样具有虚构叙事的性质，但它与后二者有本质上的不同。首先，不同于小说、戏剧，许多民间流传的神话并没有明确的作者；它们是在人们口耳相传中逐渐得其主要结构与符号，而非个别作者有意识的创作。其次，相对于被认为真实可信的历史，人们知道小说、戏剧是虚构不实的，然而神话在人们的意识中介于两者之间——我们很难说人们究竟相信或不相信神话。神话以一些明显不实的虚构情节与符号来与现实社会分离，因此它们在人们意识中变得无需被争辩（相对于人们争论“历史”）。这样的性质，让它们得以传递一些神圣而不应被争辩的讯息，或被用来传递一些社会中根深柢固的价值观、意识形态、道德伦理与禁忌。

以下，我以嘉绒藏族中流传的“大鹏鸟卵生子裔传说”为例，来说明神话的无可争辩性，以及它们如何反映一些社会现实。羌族的西邻，青藏高原东缘大渡河上游的嘉绒藏族，分为许多语言多少有些差异的地方村寨群，清代他们分别在十八个土司的统辖之下。关于各土司的祖先源流有一种有如神话的传说。以下两则记载，为马长寿先生于1940年代所搜集；第一则说明巴底与巴旺土司的祖源，第二则说明丹东、巴底、绰斯甲、瓦寺等土司的祖源。

荒古之世，有巨鸟曰“琼”者降生于琼部。琼部之得名由于此，译言则琼鸟之族也。生五卵：一红、一绿、一白、一黑、一花。花卵出一人，熊首人身，衍生子孙，迁于泰宁，旋又移迁巴底。后生兄弟二人，分辖巴底、巴旺二司。

天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰“琼”，降于乌斯藏之琼部，遗卵三只：一白、一黄、一黑。三卵产生三子。黄卵之子为丹东、巴底土司，黑卵之子为绰斯甲土司，白卵之子为瓦寺土司^a。

这两则故事的叙事内容，事实上不完全是神话。其前半部为一神话叙事，金翅大鹏鸟产卵生子的故事；后半部则为一历史叙事，与羌族之“弟兄祖先历史”有相同结构的“历史”。我认为这样的例子，更能说明神话的社会本质。过去（19世纪至20世纪上半叶），大渡河上游与岷江上游相同，居于此地的是许多彼此合作、区分与对抗的地域性村寨人群；当时本地并无普遍的藏族认同，亦无嘉绒人认同。如此与羌族地区类似的人类生态背景，造成他们与羌族一样，建构及相信“弟兄祖先历史”。然而过去本地与岷江上游社会情境不同的是，本地人群是有苯教根基的藏传佛教信徒，以及他们各受其土司统治；土司家族不只是政治统领，也是宗教领袖（通常土司的一个兄弟为本地寺院主持）。政治

与宗教的权威性，便表现在整个祖源故事前半段的神话叙事之中。透过远古具佛性的大鹏鸟“琼”这神圣符号，以及土司家族为“琼”卵生子裔之神话情节，将家族之政教权威置于人们理性中无法质疑与辩驳的位置。

嘉绒各土司家族结合“神话”与“历史”的家族史叙事，在人类社会并不特殊。我们可以举中国历史学家熟悉的两则著名例子，商与周王朝帝王家族的祖源历史。《史记》对它们的记载如下：

《史记·殷本纪》殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契…。契卒，子昭明立。昭明卒，子相土立。相土卒，子昌若立。

《史记·周本纪》周后稷，名弃。其母有邠氏女曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践…。后稷卒，子不窋立。

这两段家族史都是以一神话叙事为起始，说明该帝王家族的神异性；简狄吞了一神鸟的卵得孕而生下商的始祖，姜原踩到一巨人脚印而得孕生下周的始祖。而在此之后，便是一代代父子相传的家族历史，被人们视为毫无疑问的历史。《史记》作者司马迁记

① 马长寿，《嘉戎民族社会史》，《民族学研究集刊》1944：66-68。

录这样结合“神话”与“历史”的商周帝王家族史,是否表示他相信这些叙事为真?如我在前面所说,神话在人们的思虑中超乎相信或不信之理性判别;对于司马迁而言可能也是如此。如同嘉绒土司家族史中的大鹏鸟神话,商、周帝王家族中的神话叙事,将这家族统治威权置于人们理性中一无可争辩的位置。

人们常争论历史,甚至为了维护真实的历史而不惜牺牲生命。但人们不争论神话;这是因为神话叙事指涉的讯息与现实脱离,让人们意识到它们是虚构的,因而不应对之深究。然而神话透过其叙事情节与符号隐喻流露的一些讯息,在人们心中产生意义,并因而影响社会现实。

神话如何影响现实:羌族 “毒药猫传说”的启示

若人们无法意识到神话中的隐喻指涉,那么神话如何影响及巩固现实?这是个十分复杂的问题;最主要的,我们所称的“神话”或英文中的 myth 都有十分多元的指意。譬如,上一节我所举的统治者家族历史中的神话,它们(以及代表它们的象征符号)直接与统治威权结合在一起。威权是时时可见的(如嘉绒土司官厅大门上的大鹏鸟雕塑),所以神话中的威权隐喻与人们对统治威权的日常经验结合在一起,两者相辅相成。这是一种人群起源神话,这样的神话通常与人类社群间的权力与区分有关;解释统治者与被

统治者社群区分,或解释几个对等、对立社群之间的区分^①。这样的神话又经常与历史衔接在一起,如上一节我们所举的几个例子。

这一节我要分析的羌族“毒药猫传说”是一种与人群起源无关的神话,流传于岷江上游村寨社会中。根据这些传说,某些女人会在晚上变成动物,将夜行人吓得摔下悬崖;她们或骑着厨房的面柜子,在夜间飞往某处,与一大群毒药猫聚会,宴乐、吃人肉。以下是一则流传颇广的毒药猫神话传说;我在1990年代得于口述访谈。故事的大意是,一个男人怀疑他妻子是毒药猫。一天晚上,他妻子变成一只猫外出,他跟着猫脚印来到毒药猫聚会的地方,发现她竟然是毒药猫的王。许多毒药猫聚在一起叽里咕啦谈笑、吃人肉;那男人吓得溜了回去。后来,这男子在其岳父母面前揭穿她妻子的邪恶面貌。于是这女子的父母要她悔改;逼她到九条大河里将身上的毒洗掉。女子在八条河中清洗之后,天上的神喊道:“那姑娘不要洗了,再洗毒药猫要断根了。”所以这故事也说明,为何毒药猫一直没有断根。

除了关于毒药猫的神话故事外,有些人跟我说的,似乎在本地过去曾发生的历史。如以下这一则口述。

在大集体时有两个人……他们觉得有白马跟着,知道是毒药猫……。躲在坎子上的那个人吆喝一声,马就掉下去死了。他们两个商量,明天我们很早起来看,如果

^① 如嘉绒土司的弟兄祖先神话性历史,又如凉山彝族流传之彝、汉、藏为古代三弟兄的神话。后者见于《居木惹略:洪水朝天的故事》《凉山彝族民间故事选》(成都:四川民族出版社,1990),11-20。

死的是寨子里的马，我们就都不要开腔；如果不是，就是毒药猫了。第二天，他们来看，结果没有死马，但寨子里有一个人病了。他们说，整了毒药猫的人一去，那个毒药猫就会吐血死掉，所以一般是不去的。但这两个是村干部，不去也不行。他们就去看看。那毒药猫的家人把她抬到医院去，在半路上就遇到那两个村干部，那个人就吐血死了。为了这事，到现在两家的关系还僵得很。

更多人说的是与毒药猫有关的个人经验；这便是村寨中对特定女性的闲言闲语了。以下是一则访谈录音文本。

我一个小小弟弟，小时候我七、八岁，常背着他玩。一个老婆婆拉他的手，逗他玩。回来就不好了，当时是急惊风，现在说就是肺炎。后来就死了。人家说就是那老太婆害死的。听说她一个竹筒筒里什么毛都有，她摸到什么就变什么，她害有仇的或是最亲近的。

在最近的著作中我指出，毒药猫神话传说指涉的是人类社群对“内部敌人”根深柢固的猜疑，而这内部敌人又特别指的是女性。我由过去村寨生活中各人群（本沟、本寨或本家族人等等）间的关系，来说明毒药

猫传说的意义。这是一种经常产生于，对外界人群恐惧、防范，对内讲求成员质地纯净并恐怕团结遭破坏之社群中的神话^①。然而，如以上所举毒药猫的例子，神话影响人们的集体历史记忆与个人经验，透过这样的途径，虚构叙事中的符号（猫、魔女夜聚、毒症）转化而加入群众相信的历史中，更与个人真实的生活经验结合。如此对本地历史及个人经验的闲言闲语，让村寨中少数女性及其家庭，成为众人克服对外恐惧及团结社群的替罪羊。

如果我们将关注点转移到欧美近代初期的女巫神话、历史与个人经验叙事上，我们可以发现这些文本（包括其内部的情节与符号）与羌族村寨中的毒药猫文本十分相似，它们中有猫、魔女、魔女乘家事工具（扫帚）飞行、夜聚吃人等等，由女巫邻人的证词中我们也读到许多个人经验与村落历史，内容皆为将许多灾难于不幸归于少数女人的闲言闲语，与过去我在羌族村寨中听得十分相似。在近代初期欧洲，对“女巫”的猜疑与暴力通常都源于一些山间小村落中。这些村落情境如同过去的羌族村寨情境；对外恐惧、防范，对内强调成员间亲缘关系与团结的社群^②。

多组文本与情境的对应比较

我们由岷江上游毒药猫之文本与情境，转移到欧美女巫之文本与情境，如此之对应比较，可以让我们对于此类文本与社会情境

① 王明珂，《毒药猫理论：恐惧与暴力的社会根源》（台北：允晨文化，2021）。

② 王明珂，《毒药猫理论》，第三章。

的对应关系有更深入的认识。透过它们的文本结构与符号的同异，我们可以知道人类社会在这方面的共同本质，以及一地特殊的社会文化情境。我对文本结构与符号意义的认知，以及它们与社会情境的关系，主要便是凭借这种我由多点田野经验中发展出的认知方法。

前面，我对羌族与嘉绒藏族之祖源历史及其对应社会情境的了解，也是基于如此方法。我在岷江上游各沟村寨记录“弟兄祖先历史”口述文本，并观察其对应的社会情境。当我的田野由此转移到较藏化及权力集中化的大渡河流域嘉绒土司之域时，我得到的“弟兄祖先历史”文本前面添加了“大鹏鸟卵生子裔传说”，且“历史”只诠释统治家族的祖源。当我的田野转移到较汉化的北川地区时，经常“历史”文本中出现弟兄祖先们的父亲，或出现“湖广填四川”这样的时间与空间符号。更经常的是，“历史”只诠释本地部份家族的由来，因此本地有了老居民与新移民区分，本地人也因而对“历史”经常有争议。如此，我们对于“藏化”与“汉化”的社会情境能有更多的了解。我们的“田野”观察也从大渡河上游的嘉绒藏区，跨越时空转移到汉帝国的中原。经由对嘉绒藏族“神话+弟兄祖先历史”之土司家族史，与汉代史家所编写“神话+英雄祖先历史”之商、周帝王家族史，两种叙事文本及其政治社会情境之对应比较，我们得以认识这两种不同模式的“历史”对应的是不同的人类生态，

以及对这两种人类生态下的政治社会形态有更多的了解。这方法，我在《反思史学与史学反思》中曾以“凹凸镜”的观察为喻来说明^①。

在人文社会科学中，学者们由不同的学科方法，都希望解读文本与表征中隐藏的社会意义。这些方法，由本文我们对“历史”与“神话”的讨论看来，各学科间的逻辑论证有相当大的差别，所用词汇与含意亦有差别，然而有时亦能殊途同归而得到类似的见解。在学术之外，在我们生活之世界里，许多模式化叙事情节与特定意义之符号，借着人们所创作历史、神话、小说或电影，在人们心中产生意义——经常在创作者与读者、观众皆无意识的情况下进行。如美国电影《阿凡达》，其结构性情节与符号内潜藏着各种西方殖民帝国主义之意识形态偏见^②。广大观众带着热切心情欣赏此电影时，殖民帝国后裔之欧美观众不知不觉地满意于自身在全球落后地区“拯救土著”之责任与道德感，曾受其殖民统治的“土著”，当今之原住民，亦在观赏间满意于自身与自然完美结合的原生态文化。与此同时，欧美政治军事强权仍在全球以“拯救土著”之名行其军事暴力与政治干涉。若我们生活的世界是如此。那么，人文学术的首要任务应是，如何将艰深的理论、复杂的推理逻辑与生涩词汇，化为简明易懂的认知方法，让人人（或至少大多数人）都得以认识我们身边种种文本、表征中隐藏的意义。

^① 王明珂，《反思史学与史学反思》，第七章。

^② 这部电影有些情节沿承经典的殖民帝国主义论述，如“土著公主爱上殖民入侵者军人”，“来自殖民帝国的英雄拯救土著”。另外，相对于殖民者之高科技，纳美人与其环境、动植物间紧密关系，影射“土著”是原生态而与自然完全结合的。



历从感生到帝系：中国古史神话的轴心转折

——兼谈古典神话的层累生产*

陈泳超（北京大学中文系教授）

摘要：中国古典神话的特色在于“人神混融”，远古神话是否自成体系尚难考定，但从各部族原生的感生神话发展到以“帝系”为标志的华夏民族共同体神话，正体现了中国神话的基本体系及其演进建构的历史脉络。它完成于战国晚期，将政统、道统和血统合为一体，成为华夏民族共同体确立的一个重要标志。两汉之世，感生神话与帝系神话续有发展，其最大的特点是将政统、道统和血统以各种方式嵌入五行之德的德统之列，非但为帝系提供了先验的结构原则，更为各种时势政治提供理论合法性，直至魏晋以降这类活跃于政治舞台的学术渐次冷淡并重归史学之列，标志着汉语世界古典神话的终结。其间充分显示出古典神话层累的再生产过程，这是中国古典神话的一个基本法则。

关键词：感生；帝系；神话；上古史；知识生产

一

作为现代文化概念的“神话”，是20世纪初从西方 myth 一词移译而来的，曾经为中国思想界革命提供了许多资源和助力，并逐步形成一种专业的学术门类。

先驱研究者们从一开始就发现中国悠久的典籍传统中并不存在希腊、罗马那样成体系的神话专书，所有被认为是神话的素材都极为零碎，并且散落于经史子集各类著作之

中，这让他们相当程度上产生某种文化落后的时代通感，从而激发出要为中国古典神话寻找体系以与西方相媲美的民族主义情绪，这已成为上世纪中国神话研究的核心命题和基本心态，茅盾、程憬、袁珂等人是其中最具有代表性的学者。程憬在其专著《中国古代神话研究》的《自序》中就说“我们的远古确有这样一个‘神话时代’，确有这些朴素而荒唐，美丽而伟大的故事，且已杂合而发展，成为系统。”而学者的任务，便是要“用

* 本文作者系北京大学中文系教授，主要从事民间文学和民俗学的研究。本文原刊《民俗研究》2018年第3期，后被收入谭佳主编之《神话中国：中国神话学的反思与开拓》，生活·读书·新知三联书店，2019年。本刊收录据作者提供文稿，引用请参考原文。

比较分析和批评方法，去剖开他们的表皮，还能显露出他们的本来面目来”^①。

然而，他们重建中国神话系统的共同方法，乃是以希腊、罗马神话为标准，力图在宏大结构和具体细节上与之尽量对应。鲁迅就曾说过：“内容分类，似可参照希腊及埃及神话之分类法作之，而加以变通。”^②具体而言，他们几乎都选择了“比安其教授(G.H.Bianchi)的‘希腊与罗马的神话组织’”中的分类法，即“天地开辟及神统”“诸神”“英雄”^③三大块，茅盾和程憬的神话专著概莫能外，详情参见拙文《程憬先生的中国神话研究简论》^④，此不赘述。可是这样竭尽全力的比附，始终给人以左支右绌、裁割灭裂之感，反而失去了中国古典文献自己的话语自足性和整体感。究其原因，根柢还在于对人类文明一元进化论的过于崇敬，缺乏民族文化的内在自信。

我们当然不必苛责前贤，而是要站在当今文化多样性的普遍立场上，更为平和地重新审视中国古典神话，则会发现，中西神话其实有着各自不同的目标诉求和表述方式，其中最大的差异在于：西方古典神话倾向于清晰地区隔神与人的界线，即便是最接近于“诸神”的“英雄”，仍然在分类学上被严格区分为不同的身份世界。“荷马史诗”即

为此方面的典型代表，神灵世界分裂成两个阵营，分别帮助希腊和特洛伊进行了一场旷日持久的人间战争。而在中国，“荷马史诗”式的神人界分战争叙事，只出现于很后期的《封神演义》一类神魔小说之中，在更加纯粹的古典神话中，那些最具有神话品格的“人物”，比如神农、黄帝之类，却自始至终处于“神人混融”的状态，无法截然规定。故所谓中国神话的体系，正是要首先认清这一迥异于西方神话的基本特质，才有可能真正探索到自己的传统。

中国神话的这一特质之前也并非无人察觉，比如顾颉刚先生在《我的研究古史的计划》中就说“古人心中原无史实与神话的区别，到汉以后始分了开来。”^⑤但“古史辨派”的研究，更多地希望将古史与神话分开，即所谓“用历史的眼光去看历史”、“用传说的眼光去看传说”^⑥，而他们真正倾力研究的，是将古史从神话中剥离出来，而非神话本身，所以他们更多还是被归入古史研究行列。袁珂先生被认为是上世纪中国神话研究的集大成者，他主动放弃了西方神话的体系标准，主张所谓的“广义神话”，并按照中国传统的时间线索分为“开辟篇”“炎黄篇”“尧舜篇”“羿禹篇”“夏殷篇”“周秦篇”来呈现中国神话之体系^⑦，这不能不

① 《中国古代神话研究·自序》，第2页。北京大学出版社，2011年。

② 鲁迅：《致梁绳祎》，《鲁迅全集》第十一卷，第438页。人民文学出版社，1991年。

③ 谢六逸：《神话学ABC》，第74—75页。载于《神话三家论》，上海文艺出版社，1989年。

④ 《民间文化论坛》2015年第6期。

⑤ 《古史辨》第一册，第215页。上海古籍出版社，1981年。

⑥ 见《北京大学研究所国学周刊》第一卷第四期，顾颉刚对郑孝观来信所加的按语。这里的“传说”，与“神话”含义基本相同。

⑦ 袁珂：《中国神话传说》，中国民间文艺出版社，1984年。

说是一种进步。但他所建立的这套体系，依赖的只是“神话表述时间”而非“表述神话时间”^①，故其毕生贡献只是做成了一部宽泛的神话资料汇编，并没有展现出中国古典神话的发展轨迹和基本特质。

也有一些建基于中国古典神话自身特质的规律性探究，比如顾颉刚先生就提出过昆仑、蓬莱两大“神话系统”的学说^②，只是这类神仙话题，恐怕并不具有充分的原始神话特性，且远方神异类的叙事，或许在更久远的上古曾经拥有过相当的地位，但在文字时代以降的古典话语中，已不具有重要影响力，《山海经》的长期不被重视即为明证。无文字时代的神话及其重要性究竟如何，我们无法确知，需更多依赖于对考古实物的合理解读；而从周代以来，古典文献虽亦兴废不时，但以较长时段来考察，大致还是形成了连续的传统证据链，其中真正在民族、国家和历史、政治诸层面上都深具影响、具有马林诺夫斯基所谓信仰的“社会宪章”（sociological charter）功能^③的神话体系，恐怕只有战国秦汉间编制完善的帝系神话，即以《大戴礼记》中的《五帝德》和《帝系》两篇为基本框架、以《史记》前四篇本纪为权威史学定本、以五帝三王之血统与政统为主

要记述对象的完整叙事。陈连山所谓的“神圣叙事”^④，其核心即在此，其合理性亦仅限于此。

二

《史记》中的《五帝本纪》以及夏、商、周三代本纪的开端部分，可以视为这一神话体系最丰富的表述。五帝中的黄帝、颛顼和帝喾，还充满了神话色彩，像黄帝与炎帝的阪泉之战、与蚩尤的涿鹿之战、颛顼的绝地天通^⑤等，都是公认的经典神话，即便帝喾这般无甚事迹可言者，也有“生而神灵，自言其名”^⑥一类的神异品格。后二帝尧和舜，则又非常人间化，其中关于舜逃避后母迫害的故事，带有显而易见的民间传说特性，它是从《孟子》转录的，青木正儿在《尧舜传说の构成》一文里，就专门指出其中含有大量齐鲁民间传说的成分^⑦，而传说在民间文学界通常被视为是神话的弱化表达形式。《夏本纪》大部分是在讲大禹的事迹，它主要截取《尚书》之“虞夏书”篇章而成，不单有大禹治水这样的经典神话，还有与皋陶、夔等百官在虞廷一殿为臣、共襄盛世的政治神话。而《殷本纪》与《周本纪》，则分别记

① 所谓“神话表述时间”，指神话文本内显现的时间，而“表述神话时间”，即指神话文本被记录的时间，两者经常是不一致的，在神话文献方面尤其如此。比如关于盘古的“神话表述时间”应该是最早的，但其“表述神话时间”却要晚到三国吴。

② 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》，1979年第2辑。

③（美）阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学读本》，第238页。广西师范大学出版社，2006年。

④ 陈连山：《论神圣叙事的概念》，《华中学术》（第九辑），2014年5月。

⑤ 所谓“养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，絮诚以祭祀”等赞语，应该就是对“绝地天通”的通俗讲解。见《史记》第11页。北京：中华书局，1982年。

⑥ 《史记》第13页。

⑦ 青木正儿：《支那文学艺术考》，第117-146页。弘文堂书房，1942年。

录了玄鸟生商、姜 履大人迹生弃的著名故事，也即各自祖先的感生神话。

但《史记》本意并不是要成为一本神话集，相反，司马迁非常刻意地将神话成分（所谓“不雅驯”之词）消减到了最低程度，他的目的当然是要撰著一部“成一家之言”的通史，尽管某些神话因素无法全然割弃，但总体上毫无疑问是被视为历史过程的。其中除了五帝三王依次接续而形成的政统之外，更强调了政统内部一脉相承的血统关系，即所谓“自黄帝至舜、禹，皆同姓而异其国号，以章明德”^①的万世一系观。此外，从对治水之后天下太平、熙熙雍穆的描述中，从“天下明德皆自虞帝始”^②之类不绝于书的极端赞语中，也表达了道统的意蕴。先秦诸子中，除法家之外，儒、墨、道诸显学都是历史倒退论者，对于过去时代的完美想象，也蕴含着一种托古讽今的政治神话。故以完备的制度、高尚的道德、清明的政治为标志的远古文明黄金时代，就被儒学占据绝对地位的后世主流知识界广泛接受。

可见，这部分知识体系，既是神话的，又是历史的。上世纪神话学界有一个主流命题是“神话的历史化”，后来又有相当一部分学者反其道而提出“历史的神话化”。它们貌似相反，本质上都是对于本真性的执着，只是各执一偏罢了。在笔者看来，既然无文字时代的具体历史与文字记载之间的关系难以确定，孰先孰后、孰本孰化恐怕也是无法通约的，不如将之视为“神人混融”的特殊话语系统，名之为神话或者上古史均无不可，

两者在此互相混杂，不能截然两分。问题是，任何分散的知识一旦成为体系，一定是被着意建构的，上古神话亦然。《史记》中的两段“太史公曰”说得分外清晰——

学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传。余尝西至空桐，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮矣，至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉，总之不离古文者近是。予观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣，顾弟弗深考，其所表见皆不虚。《书》缺有间矣，其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也。余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。（《五帝本纪》）

五帝三代之记，尚矣。自殷以前诸侯不可得而谱，周以来乃颇可著。孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详哉。至于序《尚书》则略，无年月，或颇有，然多阙，不可录。故疑则传疑，盖其慎也。

余读谍记，黄帝以来皆有年数。稽其历谱谍终始五德之传，古文咸不同，乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉！于是以《五帝系谍》、《尚书》集世纪黄帝以来论共和为《世

① 《史记》第45页。

② 《史记》第43页。

表》。（《三代世表》）。

可见，在司马迁之前，关于黄帝、尧、舜之类古帝王的神话传说，在社会上有着丰富多样的流传，并有许多人已经着手于体系化的建构工作了，众多历谱系牒的流行即为明证。太史公只是以儒家的“古文”为标准选择了自认为最正确的一种，即宣扬万世一系的大一统世系来作为标准本罢了。在此基础上，他又割舍不了另外一些势力强大的异说，比如感生神话之类，太史公自己说是要“厥协六经异传，整齐百家杂语”^①的，只是这样的“厥协”与“整齐”，必然带来许多内在矛盾，时常被后人诟病，比如欧阳修在《帝王世次图后序》中核算了五帝的年数和辈分之后就批评说：

……则当舜摄、试之初年禹才六岁。是舜为玄孙年三十时，见四世之高祖方生六岁矣。至于舜娶尧二女，据图为曾祖姑。虽古远世异，与今容有不同，然人伦之理乃万世之常道，必不错乱颠倒之如此。然则诸家世次，寿数长短之说，圣《经》之所不著者，皆不足信也决矣。^②

其中舜禹世系和年龄相差太大的问题尚能勉强应付，而舜娶曾祖姑的乱伦关系则凸

显了与“天下明德皆自虞帝始”的尖锐冲突。尽管有许多学者不屈不挠地为之弥缝，但原文明明白白，终归徒劳无益。

事实上，对于这一帝系神话的态度，乃是信古与疑古的关键标志，甚至包括当今所谓的“走出疑古时代”，仍然以此态度为界分^③。对此，我们有必要重温一下顾颉刚先生于1923年在《答刘胡两先生书》中所提及的四个“打破”

（一）打破民族出于一元的观念。

（二）打破地域向来一统的观念。

（三）打破古史人化的观念。

（四）打破古代为黄金世界的观念。^④

其中除了第三个“打破”尚可商榷之外（笔者主张“神人混融”，神的人化和人的神化皆有可能），从古史而非神话的立场而言，其余三个“打破”都是基本前提，无可商量。

三

既然帝系是被后世建构出来的知识体系，那么它的建构历程又有怎样的轨迹可循呢？此间蕴含着丰富的学术命题，本文仅限于神话学范畴，认为从自为的各部族感生神话发展到建构的华夏民族共同的帝系神话，是中国古典神话发展史上最清晰的一条轨迹，它代表了分散的原生神话向体系化次生

① 分别见《史记》第46页、488页。

② 《史记》第3319—3320页。

③ 《欧阳修全集》第593页，中华书局，2001年。

④ 参见林沄：《真该走出疑古时代吗？——对当前中国古典学取向的看法》，载《史学集刊》，2007年第3期。

⑤ 载1923年《读书杂志》第11期，转引自《古史辨》第一册第99—101页。

神话的转折，是原始思维向理性思维的转折，某种程度上甚至可以说是原始神话的终结，故本文称之为上古神话史的轴心转折。

所谓感生神话，即少女感应某种神奇力量无夫而孕生下神异后代这样一类叙事形态，其神异后代通常被视为某一血缘部族的始祖。记录最早也最有代表性的感生神话，当属《诗经》中记载的商、周两族的始祖神话。《诗经·商颂》的《玄鸟》篇中“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒，古帝命武汤，正域彼四方”，以及《长发》篇“有娥方将，帝立子生商”，说的都是有娥氏女简狄吞玄鸟卵而生商族始祖契的感生神话。周代始祖弃的感生神话见于《诗经·大雅·生民》：

厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。

诞弥厥月，先生如达。不圻不副，无蓂无害，以赫厥灵，上帝不宁。不康禋祀，居然生子。

诞置之隘巷，牛羊腓字之。诞置之平林，会伐平林；诞置之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣。实覃实吁，厥声载路。^①

这里的叙事更丰富多姿，非但有履大人迹而怀孕的感生情节，而且还有三次丢弃而不得的神奇情节，这符合民间文学特有的“三

叠式”审美习惯，也是后世广泛流传的“弃儿类型”民间故事的最早标本，它的民间文学属性如此坚实，足与舜的后娘迫害型叙事合称为“先秦民间故事之双璧”。

拥有感生神话的远不止商、周两族，像吞薏苡而生的夏族（《论衡·奇怪》），同样吞鸟卵而生的秦族（《史记·秦本纪》）、夫余国族（《论衡·吉验》）等等，从情理上说，各血缘部族都可能有自己的始祖感生神话。许多学者认为这反映了人类早期“民知其母不知其父”^②的母系社会时代，笔者以为这是对人类社会史一般发展模式的简单套用。且不说人类社会史一般模式早已为人诟病，便是母系社会是否真实存在过，也没有得到普遍的证明，只是一种推想罢了。单是从逻辑上说，既然感生出来的神异祖先是男性，就说明早已进入父系社会了。笔者认为，感生神话恰恰是父系社会的关键表征，因为始祖是按照男性父系上溯的，如果始祖是父母交配而生，那么他就失去了始祖的身份，其父亲才能算始祖。因此始祖必然不能再有人间之父，其母必须感应超越常人的神秘力量，故生产的儿子才能显示出超凡的能力，也才能使本血缘部族的身份得到集体提升。在中国原始神话中，这种超越力量常常被认为是“天”或“帝”，所谓“天命玄鸟”、“履帝武敏歆”是也，故许慎《说文解字》说：“姓，人所生也。古之神圣，母感天而生子，故称天子。”^③便是这个道理。《礼记》卷十“大传”中说：“礼不王不禘。王者禘其祖之所自出，

① 以上三段《诗经》引文分别见方玉润《诗经原始》第647页、649页、503页。北京：中华书局，1986年。

② 出《庄子·盗跖》，郭庆藩《庄子集释》第429页，《诸子集成》第三册，上海书店，1991年。

③ 许慎《说文解字》第258页。北京：中华书局，1994年。

以其祖配之。”^①“祖之所自出”，显非人间之父祖，当即此类神秘的超越力量，而玄鸟、大人迹之类，不过是人间可以感知的奇特现象罢了。

但是到了帝系神话中，以《大戴礼记》为标准，商族的始祖简狄和周族的始祖姜嫄分别是帝誉的次妃和元妃，于是两族的始祖契和弃也都成了帝誉的儿子，包括夏代始祖大禹，也是颛顼的后代，他们都可上溯至黄帝的血脉，从而制定出万世一系的伟大谱系。这就将神秘力量的天帝更换成了人间之帝王，也就变相否定了感生神话。但《史记》出于“厥协”和“整齐”的动机，还是在帝系神话的大框架里留存了商、周二族的感生神话，《殷本纪》中说：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”《周本纪》则说“周后稷，名弃。其母有郃氏女，曰姜原。姜原为帝誉元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。”如此则有父与无父并存，不免让理性渐开的汉代人疑窦丛生。《三代世表》中就说：

张夫子问褚先生曰：“《诗》言契、后稷皆无父而生。今按诸传记咸言有父，父皆黄帝子也，得无与《诗》谬乎？”褚先生曰：“不然。《诗》言契生于卵，后稷人迹者，欲见其有天命精诚之意耳。鬼神不能自成，须人而生，奈何无父而生

乎？一言有父，一言无父，信以传信，疑以传疑，故两言之。……天命难言，非圣人莫能见。舜、禹、契、后稷，皆黄帝子孙也。黄帝策天命而治天下，德泽深后世，故其子孙皆复立为天子，是天之报有德也。人不知以为汜从布衣匹夫起耳。夫布衣匹夫安能无故而起王天下乎？其有天命然。”^②

张夫子代表了理性的时代追问，而褚先生的回答颇为巧妙，他认为有父的帝系神话是人间常理，是自然过程，天子也首先是人；但天子又不是普通之人，他代表了“天命”，而感生则是“天命精诚之意”的象征性表达罢了。

其实，类似张夫子这样对感生与帝系的怀疑思想，早在战国时代就已出现。此前最为人熟知的是《天问》中的诘难：“简狄在台，誉何宜？玄鸟致贻，女何喜？”^③近年来随着上博简《子羔》的发现和释读，使我们对感生到帝系这一轴心转折的时代历程及其意义，有了更深入的理解。

子羔问于孔子曰：“叁王者之作也，皆人子也，而其父贱不足称也与？抑亦诚天子也与？”孔子曰：“善，而问之也。久矣，其莫……[禹之母……之]女也，观于伊而得之，娠三年而画（？）于背而生，

① 《十三经注疏》第1506页。北京：中华书局，1991年。

② 以上三段引文分别见《史记》第91页、111页、504-506页。

③ 洪兴祖：《楚辞补注》第105页。北京：中华书局，1983年。

生而能言，是禹也。契之母，有媯氏之女也，游于中央之上，有燕衔卵而措诸其前，取而吞之，娠三年而画(?)于膺，生乃呼曰：‘欤!’是契也。后稷之母，有郤氏之女也，游于玄谷之内，冬见芡苢而荐之，乃见人武，履以祈祷曰：‘帝之武，尚使……是后稷之母也。叁王者之作也如是。’子羔曰：“然则叁王者孰为……”

……曰：“有虞氏之乐正瞽瞍之子也。”子羔曰：“何故以得为帝？”孔子曰：“昔者而弗世也，善与善相授也，故能治天下，平万邦，使无有大小□□，使皆得其社稷百姓而奉守之。尧见舜之德贤，故让之。”子羔曰：“尧之得舜也，舜之德则诚善与？抑尧之德则甚明与？”孔子曰：“均也。舜稼于童土之田，则……”“……之童土之黎民也。”孔子曰：“……吾闻夫舜其幼也，敏以学寺(诗?)，其言……或(?)以文而远。尧之取舜也，从诸草茅之中，与之言礼，说尊(博?)……□而和。故夫舜之德其诚贤矣，采诸畎亩之中而使君天下而称。”子羔曰：“如舜在今之世则何若？”孔子曰：“亦纪(己?)先王之游(由?)道，不

逢明王，则亦不大使。”

孔子曰：“舜其可谓受命之民矣。舜，人子也，而叁天子事之。”^①

这篇简文结构完整：第一段讲三王乃“天子”，重点言其感生神话，不及于德行；后二段讲作为“人子”的舜，重在德行与禅让；最后一段总结，“天子”不如“人子”，强调德行高于身份，其寓意十分鲜明。从其开头子羔的提问“叁王者之作也，皆人子也，而其父贱不足称也与？抑亦诚天子也与？”中可以判断，当时人对于原始的感生神话依然印象很深，但已发出了明确的质疑，说明整个时势正由原始思维逐渐转入理性思维。只是万世一系的帝系神话还没有产生，因为尚有“天子”与“人子”之分，且“叁天子”的感生神话也还是各自独立的。

但我们仔细分析《子羔》篇会发现，除了商、周两部伟大史诗之外，夏族的感生神话此时也不遑多让，而且夏、商、周三代始祖的感生神话，似乎存在着某种整齐划一的对应关系，笔者根据原文提炼出“母系族源”“野游地”“神奇受孕”“超长妊娠期”“剖坼生产”“产后神迹”六项母题，见表1。

其中()内代表从简文中可以推测出的文字，而【】表示简文缺失但原应有文字。这些母题有的很熟悉，比如吞燕卵、履大人迹之类，有的也有其它文献记载，比如“划背”或“划胸”生产之类^②，但像“生而能言”、

① 本文所引《子羔》原文，乃将裘锡圭先生《中国出土文献十讲》（复旦大学出版社，2004年）中第28页和第325-326页两段释文拼合而成，其中引号、分段为笔者自为，一些特殊字符有疑似常见文字者径用之，无常见文字者则用□代替。

② 如董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》中就说“禹生发于背”“契先(生)发于胸”，见(清)苏舆撰，钟哲点校之《春秋繁露义证》，第212页。北京：中华书局，2011年。

	禹	契	后稷
母系族源	【】	有娥氏之女	有郤氏之女
野游地	(伊水?)	中央	玄谷
神奇受孕	观伊水	吞燕卵	履大人迹
超长妊娠期	三年	三年	【诞弥厥月?】
剖坼生产	划背	划胸	【先生如达?】
产后神迹	生而能言	生而呼钦	【】

表 1

“生而呼钦”等就很陌生。更重要的是，三代始祖感生神话的整齐化排列，应该可以说明，随着部族间交流的扩大乃至民族融合的加剧，各部族自发生成的感生神话，也在彼此协调借鉴，从而在更大的人群共同体范围内，建构着某种结构性的知识。

我们甚至可以放肆一下想象力，上述表格中的【】都是阙文的标识，只有周族笔者补充了“诞弥厥月”“先生如达”两处疑似文句，这是《生民》中原有的对应文字，原意只是表示后稷是满月而生，且出生时非常顺利，就像母羊生产小羊一样，通常认为这些语句是为了显示出姜嫄少女生子时的神异吉祥。但是如果参照这个表格，发现夏、商二族都在以超长妊娠期和剖坼生产来彰显其神异性的话，那么“诞弥厥月，先生如达，不坼不副，无蓂无害”等语，是否隐含有一种同母题的回应关系呢？裘锡圭先生早就发现了这个问题，他说：“《子羔》篇的出土，证明上引汉以后书的说禹、契生自母背、母胸的降生神话，有颇为古老的来源。《诗·大雅·生民》说姜嫄生后稷十分顺利，‘不坼不副，无蓂无害’，应该就是以‘修己背坼

而生禹，简狄剖胸而生契’这类神话为背景的。”^①以神话学的术语来说，即大林太良所谓的“否定性文化起源神话”^②，这在神话中经常出现。比如某些民族从来没有文字，后来发现其他民族有文字，于是就编创出本民族原有文字、后来因故丢失了这样的解释性神话。显然，封闭人群如果“没有什么”是不需要解释的，只有与外部世界交往对比后才会意识到“缺乏”，因而相应的解释性神话一定是后起的，笔者更愿意称之为“逆生神话”。照此原理，周族感生神话中对“不坼不副，无蓂无害”的细节强调，让笔者非常怀疑它应该属于“逆生神话”。

可见，各部族独立神话之间的互相借鉴，可以溯源很早，或许从他们接触之初起就一直发生着；至于跨部族的体系化建构，则要到大规模统一政权出现之后才有可能。从各种文献来看，这类体系化建构从东周开始渐成趋势，战国以后愈演愈烈，只是那时建构的思路还很多样，未必都往万世一系的标准帝系化方向发展。《子羔》篇就没有出现血统的融合，但政统与道统的联接已很稳定，《尚书》“虞夏书”中已将大禹、契、后稷

① 《中国出土文献十讲》第 29 页。

② 大林太良著，林相泰、贾福水译：《神话学入门》第 89 页，中国民间文艺出版社，1989 年。

等都视为虞廷臣工，《子羔》篇中的“叁天子事之”，便是对这一话题的概说，可见此话题这时已成共识。这说明从感生往帝系方向演变包含着多层内容，它们的发展历程也并非同步，政统与道统的谱系，其诞生应该早于血统谱系，由此可见感生神话相对而言具有更强的稳定性。

而从《子羔》篇的“天子”与“人子”之分，再到《天问》中的“简狄在台，讵何宜？玄鸟致贻，女何喜？”则血统谱系也已经建构分明，说明感生神话向帝系神话的转折业已完成，其转折的节点应该就在战国后期，至于秦汉之际以《大戴礼记》及《史记》为代表的体系化文本，乃是这一轴心转折的集大成之作。

当然，本文只是粗略地描摹这一轴心转折的基本历程，至于其具体过程还极为复杂，以顾颉刚先生为首的古史辨派学者以及当今的古史研究者都对这一问题贡献了无数心血和洞见，近期李零先生提出帝系“应是周初封建，并夏、商古国，以姬姓为中心，串联其他族姓，整合而成的一种谱系，体现‘天下一家’的概念”^①，甚新耳目。而神话学界则以吕微的研究最见卓识，他在《中华民间文学史》的《神话编》里就明确表示：“东周时代神话历史化最典型的言述方式是古史传说系列，其最终的完成形式就是战国晚期的帝系传说”，并勾勒了一条从“普遍的上帝转换为特殊族群之帝进而形成诸帝谱系”的演进轨迹，只是其中强烈的“神话历史化”

思路，笔者未必赞同，而更愿以“神人融合”的模糊说法替之。但他下面一段总结非常精辟：

古史传说——帝系是汉语神话系统化、理性化、历史化和伦理化的最终成果。在东周时代，随着天神转换为人王，神话转换为传说，人化与德化的古帝、古史传说终于替代了原始的神及神话而成为信仰领域的终极实体。古史传说——帝系不仅为各项社会、文化制度提供了神圣性的终极证明，同时也为各个族群政治团体（诸侯）提供了通往国家权力顶峰的意识形态话语，而最重要的则是古帝先王的道德典范为东周时代现实的伦理秩序提供了超越性的价值与批判源泉，从而最终使汉语神话达到了它的古典形态。^②

以世界神话学的常例来看，各部族自为的感生神话是原发性的，希腊神话、埃及神话、圣经神话以及许多人类学调查的原始部族都曾有过人间女子无夫受孕的事迹；合并各种神异祖先或帝王而归为有秩序的系统则是次生的，便是最具体系性的希腊神话，经学者考证，大量的谱系神话其实也是大约公元前八世纪以后城邦社会中贵族政治及家族力量的显现和编造：

^① 李零：《帝系、族姓的历史还原——读徐旭生〈中国古代的传说时代〉》，载《文史》2017年第3辑。

^② 以上三处引文见《中华民间文学史》第51、55、56页。祁连休、程蔷主编：《中华民间文学史》，石家庄：河北教育出版社，1999年。

为迎合贵族家族的需要，诗人和早期史话家们开始帮助他们构拟家族谱系，并将这些谱系相互联结，形成庞大的谱系网。谱系把古昔的英雄与现实中的每个贵族家族联系起来，形成一个有机整体。^①

由此反观，万世一系的政统承续当然只是一个美好的幻想，就跟秦始皇希望将皇位传之万世是一样的思路，只不过是“逆生”罢了。将神话与历史进行关联性思考，可以这么说：感生神话属于原始思维引领下的原生神话，它是初民的信仰；帝系神话则是在理性思维基础上的次生神话，是文明社会的历史追述。在战国晚期这个节点上，发生了感生神话向帝系神话的轴心转折，恰是因应于大一统的时代趋势，而将单一部族的族源神话建构为华夏民族的共同体神话，即顾颉刚先生所谓“直把‘地图’写成了‘年表’”^②，只是“年表”重在政统，似乎不能概括道统和血统。所以，这一转折既在神话之体，更在神话之用，它作为传统资源而深度介入了时代文化的建设之中。

四

正是由于与生俱来的时政文化介入特质，帝系神话虽在《史记》中得到确立和阐扬，

完成了由感生神话而来的轴心转折，但神话体系并未就此定局，终两汉之世，帝系神话还有许多复杂的变化。

两汉时期与古史和政治最为密切的思潮是五行思想，其他像阴阳、八卦、三统、四法之类，均等而次之，顾颉刚先生将此类研究命名为《五德终始下的政治和历史》^③，便是这个道理，其要义是将既有的道统、政统和血统强势嵌入五行之德的“德统”，用来给古史与当今政治之间的“天然”关联，赋予一种先验的、可运转的内在结构。

早在《史记》成书之前的战国秦汉之际，就有两种与五行相配的五帝学说流行于世了：其一是纵向排列的邹衍“五德终始说”，其二是横向排列的“月令”五方帝系统。它们都将五行之德对应于不同的“五帝”，其中邹衍的学说尤其突出，他用五行相胜的法则来直接解释人间帝王的政统更替，使得秦始皇和汉高祖都欣然乐从。与司马迁差不多时代的今文大儒董仲舒，鉴于汉兴以来关于汉家“德统”的争论不休（张苍等坚持水德，贾谊等主张土德），在《春秋繁露·三代改制质文》篇里，较早开始用五行相生原则来排列帝系。该学说中“以《春秋》当新王”^④的思想，实际则是认为孔子为汉制法，从中可以感知他将道统嵌入五行德统的强烈诉求。汉武帝之后，社会上又强势流行汉家为帝尧后代，应为火德的新说，简称为“火德尧后”，这一学说集中体现于刘向、刘歆父

① 王以欣：《神话与历史——古希腊英雄故事的历史和文化内涵》第26-27页，北京：商务印书馆，2006年。

② 顾颉刚：《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，载《古史辨》第七册上编，第21页，上海古籍出版社，1982年。

③ 发表于1930年《清华学报》六卷一期，后收入《古史辨》第五册。

④ 《春秋繁露义证》第200页。

子共同完成的《世经》之中，它根据《易·说卦》中“帝出乎震”的说法将太昊伏羲氏设为首帝，并以五行相生的法则将有史以来至于当今汉朝的帝运排列成了一个五行轮转的完整系统，详情不赘^①，其中突出现象是：在德统对应于政统的大前提下，又突出了德统与血统的对应关系，即以汉家“火德尧后”为例，提出了“同德统必同血统”的结构原则，天下永远由五个血统来轮流统治，而非《史记》中建构的万世一系的单一血统，难怪顾颉刚说：“《世经》之文是一元说的结束而五元说的开创。”^②

至此，在五行理论占据绝对优势的的基础上，德统强力支持着政统，并一定程度上也笼括了血统和道统，帝系神话于理论和实践两面似乎都更趋丰富。相比而言，感生神话就显得落寞许多，但并未消失，比如董仲舒在《春秋繁露·三代改制质文》中讲述“四法”原理时就提到：

故天将授舜，主天法商而王，
祖锡姓为姚氏。至舜形体大上而员首，
而明有二童子，性长于天文，
纯于孝慈。

天将授禹，主地法夏而王，祖锡姓为姒氏，
至禹生发于背，形体长，
长足斯，疾行先左，随以右，
劳左佚右也。性长于行，习地明水。

天将授汤，主天法质而王，祖锡姓为子氏。
谓契母吞玄鸟卵生契，契先发于胸。
性长于人伦。至汤，体长专小，
足左扁而右便，劳右佚左也。
性长于天光，质易纯仁。

天将授文王，主地法文而王，祖锡姓姬氏。
谓后稷母姜原履天之迹而生后稷。
后稷长于邠土，播田五穀。
至文王，形体博长，有四乳而大足，
性长于地文势。^③

对照本文前列表中感生神话之六项母题，可以发现，非但重要母题大多保留，还滋长出了诸如“异表”、“心性”之类的特殊母题。

而真正让遥远的感生神话经过结构性处理后全面复活的，则是另一种带有更强神秘性的知识体系——讖纬。先前我们知道的感生神话人物，主要是夏、商、周三代的始祖禹、契、后稷，但在讖纬中，伏羲以来的所有帝王都有了“标配”的感生神话，列举如下：

1、太皞伏羲氏（木）：

大迹出雷泽，华胥履之，生庖牺。（《诗纬集证·含神雾》）^④

2、炎帝神农氏（火）：

少典妃安登游于华阳，有神龙首，感之于常羊，生神子，人面龙颜，好耕，是为神农，

^① 《世经》为《三统历谱》中的一篇，原书已亡，相关文字今见于《汉书·律历志》中。许多学者认为它是刘歆为王莽篡权制造合法性的，不确，详见拙作《〈世经〉帝德谱的形成过程及相关问题——再析“五德始终说下的政治和历史”》（《文史哲》2008年第1期）。

^② 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》第324页。北京：中华书局，2002年。

^③ 《春秋繁露义证》第212-213页，段落为笔者所分。

^④ 上海古籍出版社编：《纬书集成》，第1183页，上海古籍出版社，1994年。

始为天子。（《古微书·春秋元命包》）^①

3、黄帝轩辕氏（土）：

大电光绕北斗枢星，照郊野，感附宝而生黄帝。（《诗纬集证·含神雾》）^②

4、太皞金天氏（金）：

黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感生白帝朱宣。（《古微书·春秋元命包》）

5、颛顼高阳氏（水）：

瑶光如蜺贯月，正白，感女枢，生颛顼。（《诗纬集证·含神雾》）^③

6、帝喾高辛氏（木）：

未见。

7、帝尧陶唐氏（火）：

尧母庆都，有名于世，盖大帝之女。生于斗维之野，常在三河之南。天大雷电，有血流润大石之中，生庆都，长大形像大帝，常有黄云覆盖之，梦食不饥。及年二十，寄伊长孺家，出观三河之首，常若有神随之者。有赤龙负图出，庆都读之，云“赤受天运”，下有图人，衣赤光，面八彩，须鬓长七尺二寸，兑上丰下，足履翼，宿署曰：“赤帝起天下宝。”奄然阴风雨，赤龙与庆都合婚有娠，龙消不见。既乳，尧貌如图表，及尧有知，庆都以图予尧。（《太平御览》卷八十引《春

秋合诚图》）^④

8、帝舜有虞氏（土）：

握登见大虹，意感生舜于姚墟。（《七纬拾遗·河图着命》）^⑤

9、伯禹夏后氏（金）：

禹，白帝精，以星感修己，山行见流星贯昴。意感栗然，生似戎，文命禹。（《纬攬·尚书帝命验》）^⑥

10、商（水）：

契母有娥浴于玄邱之水，睇玄鸟衔卵过而坠之，契母得而吞之，遂生契。（《古微书·诗推度炎》）^⑦

扶都见白气贯月，感黑帝生汤。（《纬攬·诗含神雾》）^⑧

11、周（木）：

周本后稷，姜嫄游闾宫，其地扶桑，履大人迹而生稷。（《古微书·春秋元命苞》）^⑨

太任梦长人感己，生文王。（《纬攬·河图著命》）^⑩

孔子案录书，合观五常英人，知姬昌为苍帝精。（《纬攬·春秋感精服》）^⑪

12、汉（火）：

含始吞赤珠，刻曰“玉英生汉皇”，后赤龙感女媪，刘季兴也。（《诗纬集证·诗

① 《纬书集成》，第179—180页。

② 《纬书集成》，第1184页。

③ 《纬书集成》，第1184页。

④ 《纬书集成》，第1465页。

⑤ 《纬书集成》，第1109页。

⑥ 《纬书集成》，第1422页。

⑦ 《纬书集成》，第298页。

⑧ 《纬书集成》，第1439页。

⑨ 《纬书集成》，第180页。

⑩ 《纬书集成》，第1530页。

⑪ 《纬书集成》，第1463页。

含神雾》) ①

相较于之前的感生神话，讖纬中这一系列的感生事迹，有以下几个特点：1、从伏羲到汉皇都有感生神话，其间帝王排列顺序完全等同于《世经》，只是忽略了闰统；2、最古老的玄鸟生商、大人迹生弃等依然保留，而在《子羔》篇中出现的观伊水生禹之类的神话却不被提起，可见以《子羔》为代表的禹之感生神话应该是东周以后出于体系化而模仿商、周两代创制的，并不具有持续影响力；3、最关键的一点是，同德的感生方式必然大致相同，即“同德统必同感生”。比如木德便都是履大人迹，这显然是从姜嫄神话而来，但讖纬中特意加上“其地扶桑”的细节，扶桑为东方之木，《纬攬·春秋元命苞》说：“扶桑者，日所出，房所立，其耀盛，苍神用事，精感姜嫄，卦得震，震者动而光，故知周苍。”②火德则必是感赤龙而生，这显然是将刘邦的感生神话套用到帝尧和神农身上去了；土德则为枢星与大虹，在天象上均为土属，《开元占经》九十八引《春秋纬》曰：“虹蜺者，斗之乱精也。斗者，天枢也，居中宫土位”③；金德则使用“大星”（金星）和“昴星”（西方白虎之中星）；水德尚黑，玄鸟生商故事正合适，还又制造出了“瑶光贯月”“白气贯月”的神迹，因为月为太阴属水。这就是笔者所谓的“标配”。4、

不光如此，感生神话在一些德命中还被扩展到更多层次，这里又分两种情况：一是商、周两代，不但有始祖契、后稷，还分别让政权开端者商汤和文王也有相应的感生神话，因为别的德命都是本身即为帝王，政统与血统合一，而此契、后稷的感生仅发生于血统，故必须再及于政统。由此可见，虽然貌似同为感生神话，其实已经发生了质性的转变，原生的感生只是解释血统的，讖纬的感生则更偏重于证明政统。二是像帝尧、汉皇的感生之母本人也是感生的，而且“血”与“赤珠”也都配合了火德征兆，这或许只是叠床架屋的过分造作吧。

顾颉刚在《中国上古史讲义》中说：“到纬书出现，感生说复活了，《帝系姓》中的世系又被打倒了！”④这话倒未必，因为此时的感生已经发生了质变，它必须与德命相配合并且完全受制于德统。尤其重要的是，讖纬中各帝王的感生之父只能是天上的太微五帝。即《春秋·文耀钩》所说：

春起青受制，其名灵威仰；夏起赤受制，其名赤熛怒；秋起白受制，其名白招拒；冬起黑受制，其名叶光纪；季夏六月土受制，其名含枢纽。⑤

上列引文中所谓禹乃“白帝精”、汤母“感

① 《纬书集成》，第 1187 页。

② 《纬书集成》，第 1449 页。

③ [唐]瞿昙悉达撰：《开元占经》卷九十八，景印文渊阁四库全书本第 807 册，台北：台湾商务印书馆。

④ 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，第 242 页。

⑤ 《纬书集成》，第 195 页。

黑帝”、周文王是“苍帝精”之类，就是指的这太微五帝，《古微书·孝经钩命诀》中宋均注“华胥履迹，怪生皇牺”句时就说：“迹，灵威仰之迹也，履迹而生，以为竒怪也。”^①如此我们回顾一下前引褚先生的有父与无父的糅合回答：“《诗》言契生于卵、后稷人迹者，欲见其有天命精诚之意耳。”“天命精诚”，在此直接形象化为“太微五帝之精”，其内在理路是完全相通的。说到底，它就是《世经》中“同德统必同血统”原则的形象演绎和全面展开，并非就打倒了帝系，而是在德统与政统的帝系框架内，将血统由一脉相承改为五脉轮替罢了。从这个意义上说，讖纬中的感生已经丧失了原生感生神话的独立意志，它只不过与讖纬中大量充斥的异表、符命、祥瑞诸神话母题一样，完全受制于德统与政统的紧密结合，是政治和方术的神话傀儡。许多研究者不加区分地将讖纬神话与原始神话相提并论，显然对神话的知识再生产历程严重缺乏认知。

之后，正如顾颉刚所说：“造伪史而至于讖纬，已到了最高点了。从此以后，人们对于古代的事实，就整理之功多而创作之业寡了。”^②如果我们将这里的“造伪史”改作“帝系神话”，这一论断还是可以成立的。随着东汉政局的相对稳定，政府意志强力干预到了文化领域，突出的表现就是白虎观会

议，“帝亲称制临决”^③，形成了以《白虎通》为代表的官方定本，于诸多杂说中选取某种说法而予以固定化，比如五帝就放弃了《世经》的版本，重新回到《大戴礼记》的“黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜”之说。此后私家著述像应劭《风俗通义》等也大体如是。

这类述而不作、弥缝前说的风气尤其表现在经学著述上，此时虽然也有许慎《五经异义》之类对今古文家风予以界分的著作，而感生神话正被视为区分今古文的一个标志，《毛诗正义·生民》引许慎《五经异义》云：

《诗》齐、鲁、韩、《春秋》

公羊说：“圣人皆无父，感天而生。”

左氏说：“圣人皆有父。”^④

但今古文之间的门户并非壁垒，我们更多可以看到互相融合的趋势。即如感生与帝系问题，郑玄等也都采取了司马迁式的混同言之，并广泛采用讖纬之说，他在笺注《诗经·玄鸟》中就说：“汤之先祖有娥氏女简狄，配高辛氏帝。帝率与之祈于郊禖而生契，故本其为天所命，以玄鸟至而生焉。”^⑤而注《礼记·大传》“王者禘其祖之所自出，以其祖配之”一句时，即明确地说：“王者之先祖，皆感太微五帝之精以生，苍则灵威仰，赤则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁

① 《纬书集成》，第340页。

② 《中国上古史研究讲义》，第272页。

③ （南朝宋）范曄：《后汉书》第138页，中华书局1982年。

④ 《十三经注疏》第529页。

⑤ 《十三经注疏》第622页。

光纪，皆用正岁之正月郊祭之，盖特尊焉。”^①

魏晋以降，虽然这类五德终始之说仍然时时现身于朝代更替之际，但或许人们对于禅让之类的政治把戏看得太多太透彻了，知识阶层更倾向于将已有的帝系神话体系回归到较为冷静的史学范畴。其集大成者，可以西晋皇甫谧的《帝王世纪》为代表。它杂糅前此诸说，从开辟以来历数各世命历，思路与讖纬相似，又以“伏羲、神农、黄帝”为三皇，以“少昊、颛顼、帝喾、尧、舜”为五帝^②，三代以降不遑多论，显然用的还是《世经》体系，却又要符合“三皇五帝”的传统格局，反而显得左支右绌。它又要弥合感生与帝系，故其文主要是各种学说的并置罗列，我们举颛顼为例，据《初学记》转引：

帝颛顼高阳氏，黄帝之孙，昌意之子，姬姓也。母曰景仆，蜀山氏女，为昌意正妃，谓之女枢。金天氏之末，瑶光之星贯月如虹，感女枢幽房之宫，生颛顼于若水。首戴干戈，有圣德。父昌意虽黄帝之嫡，以德劣，降居若水为诸侯。及颛顼，生十年而佐少昊，十二而冠，二十年而登帝位，平九黎之乱，以水承金，位在北方，主冬。以水事纪官，命南正重司天以属神，北正黎司地以属民，于是民神不杂，万物有序。始都穷桑，后徙商丘，命

飞龙效八风之音，作乐五英，以祭上帝。纳胜坟氏女嫫，生老童，有才子八人，号八凯。颛顼在位七十八年，九十八岁，岁在鹑火而崩。葬东郡顿丘广阳里。^③

这里说五帝皆姬姓为同血缘，显然采自《大戴礼记》；“蜀山氏女”出《五帝本纪》；“瑶光之星贯月如虹，感女枢幽房之宫”等等则用讖纬感生神话；至于“父昌意虽黄帝之嫡，以德劣，降居若水为诸侯”之类，则系为《五帝本纪》寻找合理主义的理由；其余关于都城、音乐、年数、葬地、分野等等叙述，也不过是求全的拼图而已。而其中自相矛盾、扞格难通之处比比，可见它已不像前此经学、子学那样有自己相对独立的原则，它只是一部史学资料集，难怪被《两唐书》置于“杂史”类别了，之后的《泌史》、《路史》、《绎史》之类大抵如此！故两汉之后，以《帝王世纪》为标杆，代表了中国汉语古典神话的终结。

而从神话学的角度来说，战国秦汉之际，从各部族自身的感生神话发展到华夏民族共同体的帝系神话，中国古典神话完成了轴心转折。秦汉之时，为了应和时势，不断产生着多种学说，将神话作为政治的奴婢，以期在“政统”、“血统”和“道统”之外，更以五行之“德统”为结构原则予以整体性的高度统一。由此回顾一下各时期感生神话的典型材料，如果我们将《诗经》中的《玄鸟》、

① 《十三经注疏》第1506页。

② 这一“三皇”“五帝”的说法，前此孔安国《尚书序》中亦然，一说谯周《古史考》亦然，辑佚多歧尚未确证。另，《古史考》与《帝王世纪》性质相似且更早，本文之所以不取它为代表，因其以考辨《史记》为主，内容分散，不像《帝王世纪》那样有专述帝系的自觉文体意识。

③ 皇甫谧著，宋翔凤、钱宝塘辑，刘晓东校点：《帝王世纪》第9页。辽宁教育出版社，1997年。

《生民》诸篇代表各民族独立产生的原生神话的话，那么上博简《子羔》（战国）、《春秋繁露·三代改制质文》（西汉）以至于讖纬（两汉之交）的感生，则当被视为次生、

再生、再再生……的神话，这一层累的知识生产过程，是中国古典神话的一个基本法则，需要研究者特别注意区分其对应话题及其使用的有效性。



从“国”到“家”

虞舜神话的社会形态学研究*

赵丙祥（中国农业大学人文与发展学院教授）

摘要：从社会形态学角度看，在虞舜神话的主流“让贤”类型背后，虞舜神话是以一种潜在文本即“篡位”类型作为前提和基础的，后者构成了一种“消极事实”，作为不在场的事实，它往往并不表现在严格的文献学层面上。运用社会统计学方法，可以呈现虞舜神话的“家—国”结构和形态，如《尚书》圣王系统的“食”“货”结构。在历史的纵贯方面，在“家—国”形态的基础上，基于《尚书》和《孟子》确立的基本命题，进入两汉之后，虞舜神话又被赋予了新的时代含义，呈现出历史的趋势。因每个作者所处地位的不同，也会在主题、情节取舍等方面有不同的安排。这种形态学研究可以给虞舜神话的单个典型文本的分析奠定一种相对可靠的基础。

关键词：虞舜神话；家—国；考验；社会形态学；形态

从一个世纪之前，顾颉刚先生、徐旭生等众多先辈学人直至今日，虞舜神话始终是中国神话学者最为关注的研究对象之一；不仅如此，由于神话与古史的复杂关系，同样也是历史学家和考古学家的关注对象。在各个领域中的研究成果堪称宏富，限于篇幅，不复一一赘引。在这种丰厚积累的学术史背景下，社会学家有可能做出怎样的贡献？

与其他学者一样，社会学家首先要直接面对一个令人挠头的现象：中国古典时代的神话呈现出相当破碎的状态，以至于在总

体上能否采用“体系”这样的说法，都成了一个问題。每一个神话的片段实际上都是被人为地镶嵌（marqueterie）在众多文本中间的^①。换言之，在先秦诸子和经史学家的文本中，可以根据论题所需而随时撮取某个神话片段为己所用。这很类似于一种“马赛克”的拼贴状态。

也正是出于这种考虑，葛兰言才会说，在考察中国古典神话时，我们不能生硬地套用欧洲神话学家传统上所用的语文学批评方法，因为从文体学而论，这些片段不仅很少

* 本文作者系文研院第十二期邀请学者，主要研究领域为社会人类学理论与方法、历史社会学。本文原刊《民族艺术》，2023年第4期。本刊收录据作者提供文稿，引用请参考原文。

① Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Les Presses universitaires de France, 1926, pp. 28.

以一个完整而丰满的“故事”的形式出现，更重要是的，它们之间并不具有“风格的统一性”（*unité de style*），故应代之以社会学的分析方法^①。尤其是，社会学的分析应当考虑神话的形态学方面，这里指的是从涂尔干开始发展并逐渐成熟的“形态学”——以“社会的物质基础”作为研究的对象”^②。在这个基础上，莫斯、哈布瓦赫、葛兰言等人作了进一步的推进，力图克服涂尔干在“心”“物”二元论的弊端，“社会形态学从外部视角出发。但事实上，对于社会形态学来说，这也不过是个起始点而已”，它最终的目的是要把内与外统一起来，抵达集体意识的层面，也就是“坚实且具有集体意识”的结构^③。任何一种类型的文学题材不仅有其外在的历史学和社会学意义上的物质形态，如它所生存的环境（*milieu*）、分布和流通及变化状况等，同时，它也是一种语言形式，有其口头的或书面的形貌。

在这一方面，神话的社会形态学研究与民间文学领域中的“故事形态学”等路径有着很大的不同，尽管二者可以找到一些共同的思想渊源，但后者所指“形态”偏重于对于文本本身的描述和分析，而前者除了强调对于文本的内在分析，也从不放弃对于文本作为“社会”事实的一面，更具体地说，也

就是它的外部方面。在这一点上，莫斯、罗伯特·赫尔兹、葛兰言、范·盖纳普深受安东尼·梅耶等历史语言学家的重要影响，在从事神话和传说研究时更紧密地结合内外两个方面，也如梅耶所说，语言从来不是一个“完整而刚硬的系统”，诸如社会事物（社会条件、职业、地点等）的变化、社会组织（如阶级等）的差异以及不同群体间的借用、流通，是考察词语意义变更的根本因素。^④就内在的分析来说，神话和传说作为一种特定的语言形式，有它自身的构造、句法和词法，毕竟，从词源来说，“形态学（*morphologie*）”这个说法原本就是“词法”的意思^⑤。

当然，这并不是说这种方法完全是独创的。例如，顾颉刚先生关于尧舜禹神话的“层累”之说，从文献和文献的生成时代来考察它们的意义流变，与葛兰言的方法实有殊途同归之妙。故无怪乎杨堃在介绍葛兰言的学说时，虽然指出顾颉刚等人与葛兰言的具体观点和结论或有所不同，而在大的方法论上，却是“不谋而合的”^⑥。

质言之，从社会形态学的角度来看，一个古典神话在不同作者和文献中的散在状态，正可以视作一种特别的生命史状态，这显示在两个相互关联的方面：一者，在编年史的意义之上，由于每个时代的每个作者所

① Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Les Presses universitaires de France, 1926, pp. 28.

② [法] 涂尔干《社会学与社会学》，渠敬东主编《涂尔干文集》第十卷，商务印书馆，2020年，第430页。

③ [法] 莫里斯·哈布瓦赫《社会形态学》，王迪译，商务印书馆，2021年，第8页；参见毕向阳《社会形态学：人文生态学的知识谱系与“社会学中国化”》，《社会》2021年第5期，第80—116页。

④ Antoine Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion, 1982, pp. 234, 241, 244.

⑤ 参见 Marcel Granet, “Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises”, in *Études sociologiques sur la Chine*, Les Presses universitaires de France, 1953, pp. 63-94.

⑥ 杨堃《葛兰言研究导论》，杨堃《社会学与民俗学》，四川民族出版社，1997年，第139页。

需、所取皆有所不同，恰可以由此考察它的历史重心是如何偏移的；次者，这种历史的偏重同时也是社会学意义上的重心摇摆，一种社会统计学的方法有可能显示出某种“社会（学）事实”。而这种社会形态学下面的统计学方法，也正是涂尔干在《自杀论》等著作中奠定、又为葛兰言和高本汉等人发展、应用于中国古典神话研究的一个重要方面^①。一种详尽的外部形态学考察非一篇短论所能承担，也由于基于文献学所做的全面梳理已经完成，故本文只在此基础上选取一些最典型的材料作为例证。

一、文本的生成：消极与积极

由于中国神话的复杂生存状态，如何做一种整全的社会形态学研究，尚需做更多探索。简言之，大概可以先区分为三个层次：（1）神话文本的分析；（2）在神话赖以生存的文献学基础上，考察它们的社会学意义；（3）上述两种形态与历史趋势的关系。这需要大量工作。首先，我想借用葛兰言用过的一个概念，从一个特别的方面尝试做一种形态

学的研究，即葛兰言所说的“消极事实”（fait négatif）^②。这个说法借自德国法学家对于两种法律事实的区分：所谓“消极事实”，并不是“积极事实（fait positif）”的对立面，也不一定构成对它的否定，而是说它们往往以不在场的方式存在着，却未必能够直接加以证实^③。

在这里，我们可以就这个“消极事实”略作发挥。回到虞舜的神话，从先秦时代开始，就见于各种经史文献和诸子作品中，我们说这是一种“散见”状态，但散见并不意味着这些片段之间是没有关联的。凡考察尧舜神话者，莫不知有两种版本，一为让贤说，一为篡位说，而且两种版本之间存在着结构上的转换关系^④，也有研究者分别称为“暴力型”和“贤孝型”，从情节结构而论，只在最后的环节有所区别^⑤。我们可以由这种类型的关系窥见所谓“积极事实”与“消极事实”的关联。《尚书·尧典》和《孟子》主让贤之说，而直到战国末期，方正式由法家提出篡位之说，如《韩非子·说疑》：“舜偁尧，禹偁舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君也。”^⑥《古本竹书纪年》亦云：“尧

① R. -A. Stine, “Introduction”, in Marcel Granet, *Études sociologiques sur la Chine*, Les Presses Universitaires de France, 1953, p. XVI.

② Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Les Presses universitaires de France, 1926, pp. 8-9. “消极事实”在葛兰言的神话研究中的重要性，已经由路易·热尔奈特别指出，见 Louis Gernet“Préface”, Marcel Granet, *Études sociologiques sur la Chine*, Les Presses universitaires de France, 1953, pp. VIII.

③ 当然，这种消极状态在实际上更为复杂，最典型的可以表现为两种情况：“未发生（nitchtgesehen）不能够直接予以证明，而只是从中推导出，觉察出某个事情，但若在事实存在的情况下是不可能觉察到的，或者未觉察到某个事情，但若在事实存在的情况下是可以觉察到的。”莱奥·罗森贝格《证明责任论：以德国民法典和民事诉讼法典为基础撰写》，庄敬华译，中国法制出版社，2002年，第341页。

④ [美]艾兰《世袭与禅让：古代中国的王朝更替传说》，余佳译，商务印书馆，2015年，第31-32页；陈泳超《尧舜传说研究》，南京师范大学出版社，2016年，第35-38页。

⑤ 张开焱《帝舜形象的两个版本及其神话流变的叙事学考察》，《徐州工程学院学报》2014年第3期，第73-77页。

⑥ [清]王先慎撰《韩非子集解》，钟哲点校，中华书局，2013年，第443页。

之末年，德衰，为舜所囚”；“舜囚尧，复偃塞丹朱，使不与父相见也。”^①《竹书纪年》系由魏襄王墓中盗发，从编年时间而论，若将之系于魏襄王之时，则与孟子为同时。故此两种文献同时、或稍晚于孟子之说，在文献学的意义上，我们不能断定孟子读过或知道《竹书纪年》所载故事之类型。孟子师徒确实提到了一种假设的情况：“而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。”（《孟子·万章上》）这或有可能是当时流传的另一种版本，而且明确用到了“逼”“篡”两个关键词汇，但在我们看来，这与“舜逼尧”之说是两个全然不同的类型，两者的政治与道德含义也相去甚远，当容后再论。

当孟子之时，虽然孟子及其对话的门徒皆未曾提及舜篡尧位之说，则此种故事作为一种社会事实，是否就真的不存在？虽然从文献学来看，它是后起的，但从神话学本身论，篡位故事却未必真的是后起的。“篡位说”当然不是所谓的历史本来面目，它同样是一个典型的神话。若以其他文明的类似神话作为旁证，不论在希腊的神谱系统中，还是在太平洋的首邦神话中，篡位说是一种王权继承的普遍模式，即便两任国王之间在实际上是和平继位的，也必须将之说成是“篡位”^②。韩非子持篡位之说，并不完全是一种马基雅维利式的政治和权力观的产物：他并没有凭空发明这个版本，而只是从前人那里继承了

它。若据以反观中国古典神话的面目，谓孟子之时在社会上亦曾流行这种模式，当在合理推测的范围内。孟子师徒之不言篡位，是他们不愿言此，而非不知此言。

这个例子可以很好地表明两种事实之间的关联。舜篡尧位，作为一个神话类型，甚至很有可能是比让贤故事更早的一个类型，很有可能是孟子师徒所熟知的。毫无疑问，《竹书纪年》既出自魏襄王之墓，襄王自然熟知这个“舜逼尧”故事。而孟子见魏襄王时，对他有“望之不似人君”的恶评^③。显然由于二人不同的政治理念所致。据此推测孟子熟知舜篡尧位的类型，当在情理之中。在这个意义上，《孟子》所呈现的那个文本，便不再是孤立的，而是处在与韩非子所继承的篡位故事并行的关系之中。换言之，“舜逼尧”是一个隐秘的文本，是一个缺席的在场；他不在孟子的笔下，却潜藏在他的心里。正是在这种关系中，它多少有些类似于诸如“自杀”之类的“病态”事实。它在大多数时候会遭到有意无意的无视，我们不愿意说它，甚至在刻意地回避它，但它仍然可以不用顾忌我们的好恶，继续作为一种“日常事件（everyday event）”^④而存在着。如果我们承认这一点是有道理的，那么，可以说，在文献学的意义上，孟子在呈现了一个单独的文本，而在社会学意义上，却是呈现了多重的文本。

① 范祥雍订补《古本竹书纪年辑校订补》，上海古籍出版社，2011年，第2页。

② 参看马歇尔·萨林斯《历史之岛》，蓝达居等译，上海人民出版社，2003年，第112页；在《历史的隐喻与神话的现实》中，萨林斯讲述的桑威奇群岛殖民遭遇史从始至终是一个篡夺王权的故事，参见233-333页。

③ [清]焦循撰《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第75页。

④ 渠敬东《缺席与断裂：有关失范的社会学研究》，商务印书馆，2017年，第18页。

这些作为“消极事实”的文本，数量不一定很多，但如“舜偁尧”这种消极的文本，一定会成为最重要的代表，有着不可忽视的生产力量，在无形中助成了另一种、如《孟子》文本的生成。当然，在诸如孟子文本生成过程中，并不是只有这种往往作为反面的隐在文本，还有同类文本，它们的数量甚至更多，这都是“积极”的事实。

如果说，无论是孟子的文本，还是韩非子的文本，确实是“日常事件”意义上的，那么，在这种“消极”与“积极”互相生成的文本下面，一定有社会学意义上的生产机制。这种篡位之说终究不是我们这个文明认可的主导模式，最终会代之以“天命”的名义行“革命”之事，从而转化或消除那种不可接受的叛逆色彩。不过，这不在本文讨论的范围之内。这种篡位的消极事实之生产力量尽管应当给与足够的重视，但在虞舜神话集群中，它没有成为《尚书·尧典》的后续主流（至少是儒家的）文本的主要生产机制。那么，真正的机制又来自哪里？看来我们需要到别处去寻找。

众所周知，在虞舜神话集群中，《尚书·尧典》是最重要、也是最原始的典型文本。作为一个政治神话，它的核心是“历试诸难”，为虞舜最终继承帝位作铺垫。而在这种政治考验的前面、中间和以后，是从一个家庭向另一个家庭的过渡与转化。尽管这方面的情

节相比于后来是比较简单的，但前后的分别是清楚的：在考验之前，舜没有建立自己的家庭（“鰥”），他的本生家庭关系及其伦理也出现了严重的问题，“父顽，母嚚，象傲”。帝尧之所以看重虞舜，也是因为他能很好地处理父子、兄弟与母子三种关系，“克谐以孝，烝烝乂，不格奸”。^①因此，“家”成为政治历程（“试”）的一个起点。

尧将二女嫁舜的情节，伊藤清司曾以后世口头故事型式加以解释，谓其原型为“难题求婚”，后面“诸难”皆为尧为嫁女而考验舜所设。他以南方诸族婚俗和神话为参照，认为这个考验故事背后实际上有一种“成人礼”的性质，旨在考察男子的劳动能力、智力及胆量，从其中甚至可以看出一种以杀害为目的的“死亡考验”^②。就其原型而言，“成年礼”之说颇有启发。不过，将故事抽离于文献语境，则是其短，他借鉴的口头神话皆为后世晚出形态，以所谓“原始”形态而逆推至尧舜神话，颇有以后代先之嫌疑。即便尧舜神话的原型容或有所类似，但它从一开始便已是一个帝王故事，故这种溯源至多只是在原型意义上而言，究其实，其“原始形态”究竟如何，甚至有无“原始形态”，则是不可知的。

顾颉刚先生的著名论断，谓周人创造虞舜神话的时间晚于夏禹神话^③，即如近年来出土的遂公盃所载，也正可证明它在总体上

① [唐]孔颖达传，陆德明音义《武英殿仿相台岳氏本五经 尚书》，上海古籍出版社，2022年，第21页。

② [日]伊藤清司《难题求婚故事、成人仪式与尧舜禅让传说》，叶舒宪选编《神话——原型批评》，陕西师大出版社，1987年，第408-435页。

③ 顾颉刚《尧舜禹的关系是如何来的？》，顾颉刚《古史辨》第一册，上海古籍出版社，1982年影印版，第127-133页。

依然是成立的^①。大禹神话中并无“考验”的内容，那么，虞舜神话创作的模型又来自于哪里？伊藤清司集中于“考验”母题的启发在于，这个大方向应当是没有太大问题的，故还是应从这个方面去确定。弗洛伊德及其同道奥托·兰克在一个世纪前所作的区分，或许不无参考意义。兰克在弗洛伊德的建议下，曾对诸文明中的英雄诞生及磨难神话作过分类，这些英雄的通常经历一般是出生于“高贵之家”，刚一出生，就会被抛弃、甚至被预谋杀害，然后，他被收养并长成一个“卑微之家”。但俄狄浦斯神话有所不同，他所出生和养成的两个家庭都是皇室。弗洛伊德十分敏锐地看出了摩西神话的反常性质。摩西出生于犹太族的利未人家庭，而被埃及公主收养、长成，即从一个“卑微之家”而至于一个“高贵之家”。这是一种“颠倒的典型模式”。弗洛伊德认为，从“真实性标准”来说，第二个接收、抚育摩西成人的家庭才是他的“真实的家”^②。犹太人将摩西说成是本族人，实际上是为了自身的命运，于是将他的真实背景和身份掩盖起来，有意识地制造了一个虚幻性的神话。换言之，犹太人的版本是一个二次创造的结果。

这对探寻虞舜神话的摹本有参考价值。舜是出身侧微之人，然后登帝位，或许也经历了一个与此相似的翻转过程。实际上，虞舜神话本身已经提供了一些蛛丝马迹，如“瞽

叟”有乐官“太师”的特征，“琴”作为乐器也隐约透露了贵族的身份，诸如此类。自上世纪初以来，许多史学家和神话学家虽然曾在现代思潮的影响下指摘儒家思想对虞舜神话的改造，但这种批评实际上也等于承认了这种双重累积的事实，个中原因恰在于在后来的版本中并没有彻底消除第一重文本。在周人那里，最有“考验”性质的神话是始祖后稷的史诗《大雅·生民》，它与舜在家外的磨难经历有很大的相似性：姜嫄在野外踩了上帝的脚印而生子，将他抛弃在隘巷、平林和寒冰（河流之变形），分别为牛羊避行、伐木人收取、大鸟覆藉，因有这些神迹，姜嫄于是将他抱回，并名之为“弃”：“诞寘之隘巷，牛羊腓字之。诞寘之平林，会伐平林。诞寘之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣。实覃实訐，厥声载路。”^③由此也可更清楚地知道，虞舜出身“侧陋”可能为后来覆盖的结果。有许多迹象表明，即使从现在的版本中，也可以看出一种先前的隐藏版本。《五帝德》、《舜本纪》的诸侯血统显然是最晚才创造出来的，却又无意中恢复了更早的形貌，也就是说，舜在最早是出生于诸侯之家的。

先看《诗经·生民》、《尚书·尧典》和《孟子·尽心》三种文本，它们在结构上是相似的（见表1）。在这三种文本中，诸难不是单项间的一一对应，如《生民》“隘巷”

① 裘锡圭《遂公盃铭文考释》，《中国历史文物》2002年第6期，第13-27页；参见裘锡圭、曹峰《“古史辨”派、“二重证据法”及其相关问题——裘锡圭先生访谈录》，《文史哲》2007年第4期，第5-16页。

② 弗洛伊德《摩西与一神教》，李展开译，三联书店，1989年，第6-8页。

③ [汉]毛亨传，[汉]郑玄笺《毛诗传笺》，中华书局，2018年，第382-383页。《史记·周本纪》所载情节稍有不同，其中谓“适会山林多人，迁之”，见司马迁撰《史记》，中华书局，1982年，第111页。

	版本	家庭	社会			自然
后稷	《生民》	弃	真之隘巷	真之平林	真之寒冰	蓺
虞舜	《尧典》	降二女	慎徽五典	纳于百揆	宾于四门	纳于大麓
虞舜	《孟子》	鰥	耕、稼	陶	渔	居深山之中

表 1：三种典型文本的结构比较

并不与《尧典》“慎徽五典”、《孟子》“耕稼”相对应，而是每种版本的诸项之关系具有一种结构上的相似性，如《尧典》版本“降二女，嫔于舜”在具体内容上是与《孟子》版本“鰥”相反的（有家与无家），但在此需要提出两点：由于舜被迫离家而行行走于社会，帝尧在此时将二女嫁给他，是对初生家庭造成的“鰥”的反拨，故这是一种“反常的反常”。王充早已经以远超当时经学家的眼光和卓识，看出这几种文献讲的是同一个考验神话，统名之为“吉验”，他不仅将虞舜和后稷的磨难故事并置于一处，又举出许多同类例子为证，最典型者如当时汉人肯定熟知的西域乌孙王传说：“乌孙王号‘昆莫’。匈奴攻杀其父，而昆莫生，弃于野，乌衔肉往食之。单于怪之，以为神，而收长[之]。”^①

孟子在向神话的复归方面比墨子走得更远，进一步铺展情节，将舜置入一种离群索居、远离文明的“野人”状态，这在诸子著述中可谓别出一格，“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游。其所以异于深山之野人者几希。”^②刘熙注曰：“当此之时，舜与

野人相去岂远哉？”^③这个情节见于《尽心上》，编排于《公孙丑上》所列三项社会职业（“耕稼、陶、渔”）之后，这种设置与《尧典》将“纳于大麓”置于三项政治考验（“慎徽五典”“纳于百揆”“宾于四门”）之后，在结构顺序上是相同的。于此同时，它也可以视为后稷被“弃”于野的翻版，不过在顺序上是颠倒的。在这一方面，《孟子》文本与《生民》的情节结构在前半部分有局部的差别。后稷是作为一个无父而生、“不祥”的婴儿（《周本纪》语），刚出生便被母亲不断地置于越来越野性、残酷的自然状态中（由“隘巷”而至“平林”“寒冰”），更近于一个“自然人”，等待进入家庭生活和社会状态；而虞舜虽已是一个“社会人”，拥有一个初生家庭，但父不为娶妻、被逐离家，又多少自主地进入了一种“自然状态”（“野人”）。不过，它们在总体结构上仍是相同的，皆处于一种被初生家庭抛弃或排斥的例外状态，前者是“弃”，后者是“鰥”，与父母之关系都是遥远的；他们也都为此哭泣，“后稷呱矣，实覃实訐，厥声载路”^④；“舜

① 黄晖撰《论衡校释·吉验篇》，中华书局，2017年，第101页。

② [清]焦循撰《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第968页。

③ 《昭明文选》卷六十引《孟子注》佚文，见[梁]萧统编，[唐]李善注《文选》，中华书局，1977年，第830页。

④ [汉]毛亨传，[汉]郑玄笺《毛诗传笺》，中华书局，2018年，第382-383页。《史记·周本纪》所载情节稍有不同，其中谓“适会山林多人，迁之”，见司马迁撰《史记》，中华书局，1982年，第111页。

往于田，号泣于昊天”^①。质言之，后稷被弃与虞舜遭难，都是一个圣王重生的故事，只不过一个偏重于出生，一个偏重于成年。从“消极”与“积极”两种事实来看，如果说，“篡位”说更类似于一个由生转死的过程，那么，《孟子》文本与《生民》的潜在关系则更多地呈现为一个由死转生的过程。从《尚书·尧典》开始，这样的典型文本一旦生成，就会迅速造成一种持续扩大的趋势，星星点点地出现在各种文类的文本之中。如何处理这种弥散化的状态，一种社会统计学的方法也许不无裨益。

二、家之外：结构与趋势

虽然经过了数度的转变、覆盖，虞舜神话的基本构造依然顽强地存活下来，在结构方面，未有过根本性的改变。这典型地体现在“历试诸难”方面。如果说《尧典》的“诸难”是为舜安排的政治历练，那么，从墨子和孟子开始，战国与两汉时代的诸家皆为舜安排了诸般社会经历，这些阅历显然是在《尧典》“诸难”基础上所作的自由发挥。不过，与《尧典》中的相关情节比较起来，又有重要的差别。

这些情节皆是安排在家庭迫害以后的历

难，如李光地所说“避地远去”^②，当为不误。从目前文献看，《墨子》所载应是最早的，这显然与墨家“日夜不休，以自苦为极”（《庄子·天下篇》）的政治理念和行事风格有着直接的关系。在墨子笔下，舜四处行走，从事各种职业，“昔者舜耕于历山，陶于河濒，渔于雷泽，灰[贩]于常阳。尧得之服泽之阳，立为天子。使接天下之政，而治天下之民。”（《墨子·尚贤下》）孟子力辟杨、墨，斥为“无父无君”，“是禽兽也”^③，然而在舜的社会磨难方面，仍从墨子处继承说法，“自耕、稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者”^④。在强调舜作为一个“社会人”的面向时，儒家并不刻意地立异于墨家，甚至有所吸取，“劳其筋骨，饿其体肤”^⑤，“舜之少也，恶颡劳苦”^⑥，与墨家笔下的虞舜形象在实质上相去不远。直至汉魏之际，这种形象依然是稳定的，如“舜……四体不得暂安，口腹不得美厚。”^⑦

我们来看一下，这些小型母题是否表现出某种社会形态学的统计趋势。表2汇集了战国至两汉20种文献的34种异文。不难看出，这些异文的母题可以分为四组：（1）I—III，说的是生计，以“耕、陶、渔”职业为主；（2）IV，居住的主题；（3）V—VII，也是生计，以贩运的职业为主；（4）V—VIII，

① [清]焦循撰《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第657页。

② [清]李光地《榕村四书说·读孟子劄记》卷下“万章曰尧以天下与舜章”，见《影印文渊阁四库全书》第二一〇册，台湾商务印书馆，1982年，第21-106页下。

③ [清]焦循撰《孟子正义·滕文公下》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第491页。

④ [清]焦循撰《孟子正义·公孙丑上》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第261页。

⑤ [清]焦循撰《孟子正义·告子下》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第930页。

⑥ [清]王聘珍撰《大戴礼记解诂·五帝德》，中华书局，1983年，第124页。

⑦ 杨伯峻撰《列子集释·杨朱篇》，中华书局，1979年，第231页。

王朝政治的范围。这些情节显然以《尧典》“历试诸难”先在的基础和前提发展起来的经历，尤其是第（1）和第（3）组最为突出，而这两组又可以视为分为两个次级的系统，而第（3）组的频次与密集程度要逊于第（1）组。看起来，这两个次级系统似乎有着不同的源头，因为在同一种文献（或某个篇章）中的两组母题并存程度并不是那么高（如《孟子》）。可惜第（3）组的数量较少，尚不能作为定论。

第（3）组最早也起于《墨子》和《孟子》。但这一组结构关系显然不如第（1）组流行，越到后来，看起来诸家作者越对这一组失去兴趣。其次，它也显得更加残破，且各版本互有错乱。如《尸子》、《尚书大传》、《五帝本纪》所言“就时负夏”源自《孟子·离娄下》：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。”^①但此处之“迁”本是“迁徙”，到了《尚书大传》等书则变为有“贩运”之义。再如《尸子》所言：“（虞舜）顿邱买贵，于是贩于顿邱；传虚卖贱，于是债于传虚。”^②举顿邱与传虚两地，意在褒扬舜“以均救之”的德行，并不与常羊、寿丘及负夏三地同等，而《尚书大传》则以“顿丘”混于“寿丘”。

从表2可以看到，战国到西汉是虞舜神话的兴盛期，而至于东汉，则仅有4种（30-33），在社会磨难诸项方面，不仅因袭前人，且内容也大为削减。究其原因，固

然有可能因后汉时人早已熟悉前汉的反复陈说而失去了继续言说、创造的兴趣和动力，但更有可能、且更为重要的是，此一时代对这个神话的兴趣已经发生了重心的挪移。这不意味着虞舜神话失去了实际的效用，恰好相反，当一种观念已经沉淀于、并落实为社会习俗时，往往会带来绝非漠然、却有兰芷鱼肆的效果。

第（2）、第（4）两组、两种经历，它们各自的意义究竟何在？在前面说过，这两组经历所反映的是离家家庭之后的个人，舜既不完全属于原来的家庭，也尚未进入王朝政治的范围。其中，这种孤立状态最典型地体现于《孟子·尽心上》：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。”^③乍看起来，舜不仅脱离了家庭，走出了社会的日常范围之外。可是，孟子接着说：“及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”这显然不是一个孤独的个人，而更是一个圣王必备的德行。故赵岐注云：“闻一善言则从之，见一善行则识之，沛然不疑，辟若江河之流，无能御止其所欲行。”焦循作疏，以《梁惠王上》《离娄上》两篇“沛然”之义解说赵注，以为此是说舜之“德教满溢”，如“大雨润物”^④。

如果这种基于政治与德行的理解无误，那么，从第（3）组（IV）中的其他几项也可以发现类似的取义趋势。《尸子》^⑤《庄

① [清]焦循撰《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第579页。

② [清]马骥《绎史》卷十“有虞纪”引佚文，四库全书本，页二。

③ [清]焦循撰《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局，2017年，第968页。

④ 以上皆见焦循撰《孟子正义》（下），中华书局，2017年，第969页。

⑤ [清]马骥《绎史》卷十“有虞纪”引佚文，四库全书本，页五。

版本	出处	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1	墨子·尚贤上 尚贤中 尚贤下	—	—	—	—	—	—	—	尧举舜于 服泽之阳
2		耕历山	陶河滨	渔雷泽	—	—	—	—	尧得之于 服泽之阳
3		耕于历山	陶于河滨	渔于雷泽	—	灰于 常阳	—	—	尧得之于 服泽之阳
4	孟子·公孙丑上 离娄下 尽心上 告子下	耕、稼	陶	渔	—	—	—	—	—
5		—	—	—	—	—	—	迁于 负夏	—
6		—	—	—	居深山 之中	—	—	—	—
7		—	—	—	—	—	—	—	舜发于畎 亩之中
8	楚简《容成氏》	耕于历丘	陶于河滨	渔于雷泽	—	—	—	—	—
9	清华简《保训》	亲耕于 历丘	—	—	—	—	—	—	—
10	郭店竹简《穷达 以时》	耕于历山	陶埏于 河浒	—	—	—	—	—	遇尧
11	尸子卷上	—	—	—	—	—	—	—	尧举舜于 畎亩
12	卷下	田历山	—	渔雷泽	—	—	—	—	—
13	卷下	—	—	—	一徙成邑, 再徙成都, 三徙成国	—	—	—	有虞氏身 有南亩,妻 有桑田
14	佚文(《绎史》 十引)	—	—	—	—	灰于 常羊	什器于 寿丘	就时于 负夏	—
15	管子·版法解	耕历山	陶河滨	渔雷泽	—	—	—	—	—
16	管子·治国	—	—	—	一徙成邑, 再徙成都, 三徙成国	—	—	—	—
17	庄子·徐无鬼	—	—	—	三徙成都	—	—	—	—
18	韩非子·难一	往耕历山	往陶东夷	往渔河滨	—	—	—	—	—
19	吕氏春秋·慎人	耕于历山	陶于河滨	钓于雷泽	—	—	—	—	—
20	吕氏春秋·贵因	—	—	—	一徙成邑, 再徙成都, 三徙成国	—	—	—	—
21	尚书大传	—	陶于河滨	渔雷泽 之中	—	—	贩于 顿丘	就时 负夏	—
22	韩诗外传卷七	耕于历山	—	—	—	—	—	—	—
23	淮南子·原道训	耕于历山 之阳	—	钓于河滨	—	—	—	—	—
24	淮南子·俶真训	耕	陶	—	—	—	—	—	—
					一年而所				

25	史记·五帝本纪	耕历山	陶河滨	渔雷泽	一年而所居成聚,二年成邑,三年成都	—	作什器于寿丘	就时于负夏	—
26	大戴礼记·五帝德	家(稼)	陶	—	—	—	—	—	—
27	新序·杂事一	耕、稼	陶	渔	—	—	—	—	—
28	杂事一	耕于历山	陶于河滨	渔于雷泽	—	—	—	—	—
29	说苑·杂言	耕历山	造于河畔	—	—	—	—	—	—
30	反质	耕历山	陶东夷	渔雷泽	—	—	—	—	—
31	论衡·自纪篇	耕历山	—	—	—	—	—	—	—
32	越书·吴内传	耕历山	—	—	—	—	—	—	—
33	孔子家语·五帝德	—	陶	渔	—	—	—	—	—
34	列子·杨朱	耕于河阳	陶于雷泽	—	—	—	—	—	—

表 2: 战国至两汉的母题分布与变化

子·徐无鬼》^①《吕氏春秋·贵因》^②诸书皆说，凡舜之所居都会发展成更大的聚落，所谓“成聚”“成邑”“成都”“成国”。这其中的政治含义更为明显，亦是说虞舜因其德行而吸引民众聚居，这显然是舜即将作为圣王出现的先兆，或者说，已经预先赋予了他以圣王的身份。众所周知，建城乃是王权的标志；如果没有王者的身份而作城，或据有逾制之城邑，则是僭越或叛逆的象征，如“鯀作城郭”^③，又如“郑伯克段”故事^④，皆属于此类。

而《史记·五帝本纪》所载，又尤有可说者。太史公撮取《吕氏春秋》等文曰：“一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。”^⑤是将此段经历置于尧以二女妻舜之后。对于

这段文字应在的位置，历来学者多有质疑、批评，如崔适云：“‘舜耕历山‘至’三年成都’皆四岳荐舜之辞，当移于上文‘四岳咸荐虞舜曰可’之下。”梁玉绳亦云：“耕稼陶渔，乃顺微时事，在尧妻舜前，上文已载之矣，则让畔、让居以成聚、成都，宜并入上文，何又重见于釐降后邪？疑当时‘舜耕历山’至‘苦窳’三十一字，置上文‘舜冀州之人也’下，而上文衍‘舜耕历山渔雷泽陶河滨’十字。再移‘一年成都’十五字，置上文‘就时于负夏’之下，盖史文之复出错见者也。”泷川资言也同意二人的意见。^⑥就文本对勘而论，此说自然可以成立，太史公将此段经历置于娶二女成家之后，尽管确

① [清]王先谦撰《庄子集解》，沈啸寰点校，中华书局，1987年，第268页。

② 许维遹撰《吕氏春秋集解》，梁运华整理，中华书局，2009年，第386页。

③ [汉]宋衷注，[清]秦嘉谟等辑《世本八种·陈其荣增订本·作篇》，中华书局，2008年，第6页。

④ [战国]左丘明撰，[西晋]杜预集解《左传（春秋经传集解）》，上海古籍出版社，1997年，第6页。

⑤ [汉]司马迁撰《史记》，中华书局，1982年，第34页。

⑥ 以上皆见司马迁著，泷川资言考证《史记会注考证》（一），上海古籍出版社，2015年，第46页。

有“复出错见”的因素，但在结构取义方面也并非没有道理。崔、梁说当在尧妻舜前，是以舜此时尚未有家室，则“成邑”、“成都”只有偏于政治（“国”）之方面的含义，然而太史公挪移于取二女之后，果真没有自己的考虑吗？依个人之见，在这段经历中，舜正在接受帝尧之“试”，既然尧妻以二女是欲观舜如何“齐家”，那么，有理由推测，相比于《管子》《尸子》诸篇放在前面，也就是说，偏重于强调“国”的含义，太史公所作的位置改变，实际上补充了“家”的方面，恰好可以使“齐家—治国”结构变得完整起来。因此，这一组（IV）与第（4）组（VIII）正式进入政治（“举舜于畎亩”）的主题构成了一个合乎逻辑的叙事顺序。

那么，与这两组有着明显政治意图的主题相比，又该如何看待第（1）组（I、II、III）和第（3）组（V、VI、VII）？看起来，这两组是距离政治最远的，因为第（1）组以“耕、陶、渔”职业为主，第（3）组则以商贩职业为主，无疑是最有社会意味的两个方面。如果这样单独分开来看，确实这样判定它们各自的属性。实际上，若是将这两组放在一起，恰好就是古圣王肩负的两种经济使命，也就是《尚书·洪范》所谓“八政”中的首要两政：“一曰食，二曰货。”刘志伟教授指出，《汉书·食货志》遵循《洪范》的基本框架，呈现了中国王朝政治—经济体系最重要的“原理”：“如果用我们今天的常识来理解，‘食’就是农业，‘货’则是工商业。但如果放在经济学的理论框架下，

‘食’可以理解为生产，‘货’则近似地理解为流通，也许更贴切一些。”^① 在第（1）组“耕、陶、渔”职业（I、II、III），不仅“耕”的次数最多，而且在后世文献举例时，往往只需举出“耕于历山”即可，可见“耕”之一项即可代表“食”；而第（3）组“贩”“负”等字表明，这无疑是“货”。他指出的这种“食货”结构对我们理解整个《尚书》的圣王系统都有着十分重要的意义，不仅虞舜如此，禹也是一样，在《大禹谟》《益稷》等篇中，他不仅与后稷共同履行了“耕”的职责，《禹贡》所载巡行与风土记载也表明，这是一个方物与贡献的流通系统。在虞舜神话中，“食”“货”与圣王之不可分，最典型的表述见于《管子·治国》：“不生粟之国亡，粟生而死者霸，粟生而不死者王。粟也者，民之所归也；粟也者，财之所归也；粟也者，地之所归也。粟多则天下之物尽至矣。故舜一徙成邑，二徙成都，参徙成国。”^② 在这段论述中，粟既是国之“本事”，也是招致财富（“财”“天下之物”）的手段，故舜（“先王”之代表）能够由“成邑”，而“成都”，然后“成国”。据此可知，这两组看起来最具社会性质的活动，实则正是走向圣王政治的必由之路。

综上所述，从先秦到两汉期间，这种社会统计学的母题和主题分布表明，基于《尚书》诸篇而铺衍的散篇文献中，形成了一整套完整的家国系统；尤其是经济系统，在《尚书》中，虞舜在这一方面所承担的功能并不明显，而到了此时，已经在大禹—后稷共同

① 刘志伟《作为经济史方法的“食货”》，《开放时代》2021年第1期，第73页。

② 黎翔凤撰《管子校注》，梁运华整理，中华书局，2004年，第926页。

承担的平水土一奏庶鲜食一贡赋基础上发展出了“食货”体系。这种结构性的特征完全可以从某种统计学的趋势中浮现出来，从中可以看到，它表现为一种“家—国”构造，但在主题的走向方面，最终指向了“国”。

三、续篇：“家”的回归

就上表中所见，无论在《尚书·尧典》还是后来散篇文献中的家国系统中，虞舜与二妃的家尽管是完满的，但依然存在着一个根本性的问题，没有得到彻底而完满的解决，那就是他的本生家庭。《尧典》没有讲述舜登天子之位后如何处理父子、兄弟和母子三种家庭关系，尤其在家庭伦理方面，那么，如果只有夫妇关系是完美的，而另外三种关系是不完美的，它终将是虞舜神话集群中最为薄弱的一道伤痕。因此，必须补足“齐家”这个环节：它需要一个续篇。

首先是家庭成员和规模的变动。先秦时期已见数种，为虞舜的本生家庭增添兄、妹两个角色，如《太平御览》卷八十一引《尸子》云：“舜事亲养兄，为天下法。”^①又

有郭店楚简《唐虞之道》说：“古者尧之与舜也；闻舜孝，知其能养天下之老也；闻舜弟，知其能事天下之长也；闻舜慈乎弟[象□□，知其能]为民主也。”^②陈泳超推测，这段文字说到“舜弟（悌）”，可能也暗示着舜有兄长。又有说舜有一妹者，分别见于《列子·杨朱》、《列女传》、《说文》等。如《列子·杨朱篇》：“舜……父母之所不爱，弟妹之所不亲。”^③目前主流意见多以《列子》为伪书，即令有先秦流传内容为所本，亦难以一一断定，故本条当先存疑。^④而无可疑者，当属刘向《列女传》，载舜有女弟，名“鬻”，在《汉书·古今人表》，其名作“鬻手”，注谓“舜妹”^⑤，《说文解字》作“鬻首”。王照圆作《列女传补注》云：“舜女弟名鬻手，俗书传写，误合为‘鬻’字，又误为‘鬻’字。”^⑥高本汉亦持此说^⑦。至于东汉，《越绝书·越绝吴内传第四》也继承了这种增添：“舜父顽，母嚚，兄狂，弟敖。”^⑧尽管这些杂说均未形成虞舜故事的主要内容，应当为不同作者在《尧典》所述家庭关系基础上再行添加的枝节^⑨。但这种增添表明了虞舜故事的新发展，有很重要的社会学意义，恰恰表明了向

① [宋]李昉等《太平御览》卷八十一“帝舜有虞氏”，中华书局影印版，1960年，第378页。

② 李零《郭店楚简校读记》（增订本），中国人民大学出版社，2007年，第124页。

③ 杨伯峻撰《列子集释·杨朱篇》，中华书局，2016年，第243页。

④ 其中尤以杨伯峻先生所作《列子》之语法和词汇的考订为代表，见《列子著述年代考》，载《列子集释》第341—366页。而高本汉同样从语言学角度考订，认为《列子》虽非先秦之作，却可据以定为汉初，见B. Karlgren, “Legends and Cults in Ancient China”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 1946, No. 18, pp. 203-204.

⑤ [汉]班固撰，[唐]颜师古注《汉书》，中华书局，1962年，第878页。

⑥ [清]王照圆撰《列女传补注》，虞思徵点校，华东师范大学出版社，2012年，第4页。

⑦ B. Karlgren, “Legends and Cults in Ancient China”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 1946, No. 18, p. 301.

⑧ 李步嘉校释《越绝书校释》，中华书局，2013年，第84页。

⑨ 参见陈泳超《尧舜传说研究》，南京师范大学出版社，2016年，第71—72页。

“齐家”这个环节的回归。

其次，从《孟子》开始，对于虞舜的家庭伦理进行了深入的讨论。从思想史角度来说，那场孟子、万章的谈话之重要性是再怎么强调也不过分的，其影响之深远已经超出了这个神话本身，学界已有不少研究，笔者将另行撰文讨论，在此不复赘述。既有将虞舜塑造为“大孝”形象的趋势，也就会有相反的趋势，即舜有不孝不悌之行，一之于父，一之于弟，或放或杀^①。最典型者如《韩非子·忠孝》所云：“瞽瞍为舜父而舜放之，象为舜弟而杀之。放父杀弟，不可谓仁；妻帝二女而取天下，不可谓义。仁义无有，不可谓明。《诗》云：‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’信若《诗》之言也，是舜出则臣其君，入则臣其父，妾其母，妻其主女也。”^②

无论将虞舜塑造为善还是恶，都表明自战国中期至两汉，出现了一种回归于“家”的总体趋势。有史料表明，东汉的士人阶层在处理日常家庭关系时，会引用这个故事为例。如东汉末崔烈攀附灵帝的傅母程夫人，以钱五百万买官为司徒，由此“声誉衰减”，心不自安，于是故作从容，问其子崔钧（字州平，后与诸葛亮、徐庶相善）公议如何。崔州平直接答曰“天下失望”，“论者嫌其铜臭”，令父十分难堪：“烈怒，举杖击之。钧时为虎贲中郎将，服武弁，戴鹖尾，狼狽

而走。烈骂曰：‘死卒，父槌而走，孝乎？’钧曰：‘舜之事父，小杖则受，大杖则走，非不孝也。’烈慙而止。”^③这则轶闻足以表明，虞舜孝悌故事已经是何等的深入人心，更不用说更多见于汉画像石上的形象了。

再次，更重要的是，刘向在前汉末期所作的创新，绝不仅仅是增添了一个可有可无的角色，舜的女弟擊给这个传说带来了很重要的新变化。这种创新凸显了虞舜神话的时代意义。刘向尤为重视虞舜故事，《新序》与《列女传》二著均将之列为开篇。《新序》所载承自《尚书》、《孟子》等书，无太大发挥^④。刘向《新序校释》，中华书局，而《列女传》所作的发挥，则饶有趣味。

《列女传》首篇“母仪传”之首章“有虞二妃”大有不同，除取《尧典》、《万章》与《五帝本纪》外，也有可能传自当时的口头传说，清人宋翔凤即认为“《列女传》自别有所本”。^⑤然而其谓刘向并无增饰，则亦无直接的凭据。刘向以“宗室遗老”身份，并不讳言作《列女传》有明确的政治初衷是有感于成帝之时“俗弥奢淫”，实际上更多地指向宫廷的“赵、卫之属”，即“赵皇后、昭仪、卫婕妤”之类的后宫妃嫔，她们“起微贱，逾礼制”；又上疏成帝，直指外戚对朝廷的威胁问题，“外家日盛，其渐必危刘氏。”自汉初吕后以来，外戚干政始终是两汉面临的重大问题之一。故《列女传》承《尚

① 参见陈泳超《尧舜传说研究》，南京师范大学出版社，2016年，第71—72页。

② [清]王先慎撰《韩非子集解》，钟哲点校，中华书局，2013年，第511页。

③ [宋]范晔撰，[唐]李贤等注《后汉书·崔骃列传》，中华书局，1965年，第1731—1732页。

④ [汉]刘向编著《新序校释》卷第一“杂事·昔者舜自耕稼陶渔而恭孝友章”，石光瑛校释，陈新整理，中华书局，2001年，第3—20页。

⑤ [清]宋翔凤《孟子赵注补正》正五，《皇清经解续编》卷四百三，清光绪十四年南菁书院刻本，页二。

书》、《诗经》王化之旨，以期庶几有教于时弊：“向以为王教由内及外，自近者始。故采取诗书所载贤妃贞妇，兴国显家可法则，及孽嬖乱亡者，序次为《列女传》，凡八篇，以戒天子。”^①

《有虞二妃》的最大特点是突出了二妃的角色和行动，尤其是古本所传情节，与通行今本相比大有不同。从总体风格看，刘向确实着重强调了二妃恪尽“妇道”：“二女承事舜于畎亩之中，不以天子之女故而骄盈怠慢，犹谦谦恭俭，思尽妇道。”整篇故事自始至终都不断重申二妃的美好德行：“二妃德纯而行笃。”并引《诗经·周颂·烈文》云：“不显惟德，百辟其刑之。”刘歆所作“颂”又总结道：“元始二妃，帝尧之女，嫔列有虞，承舜于下，以尊事卑，终能劳苦，瞽叟和宁，卒享福佑。”^②而据洪兴祖等人所传的版本，其中的“鸟工、龙工”因素又是极为显眼的，前人早已注意到这方面的创新，如宋翔凤云：“史迁亦据孟子，以意饰之。《列女传》之鸟工、龙工，则又因其说而饰以神奇者。按太史公书多古文说，未必尽据孟子。刘向见中古文，《列女传》自别有所本，亦非意饰。《七略》之书，亡者多矣，岂独有《孟子》也。”^③

初看起来，这个新家在地位方面与此前的版本没有什么不同，它既独立于舜的初生家庭，又依然部分地从属于它。不过，如果我们仔细阅读这个故事所增情节，对于舜在

两个家庭之间扮演的角色，会不由获得一种特别的印象。当瞽叟与象使舜涂廩时，舜没有立刻前去，而是先回到自己家中与二妃商议定夺，“告二女曰：‘父母使我涂廩，我其往？’二女曰：‘往哉！’”显然，拿定主意的是二妃，连用辞与语调是与其父帝尧相同的（“俞，往哉！”）。到了随后两道难关，“浚井”和“饮酒”，甚至于尧以诸难试舜，舜也皆与二妃谋划对策，“尧试之百方，（舜）每事常谋于二女。”无论舜本人，还是二妃，相比于当时通行的“舜访正二女，以崇至德”^④印象，变化委实不小。二妃的作法让故事更多地蒙上了一种两个家庭的父子“相斗”氛围，这是此前所有版本皆未有过的。尤其是古本，二妃言辞明显是一种法术咒语，带有了“斗法”的意味^⑤。这已经不见于今之通行本。《楚辞·天问》“何肆犬体而厥身不危败”句，洪兴祖补注引《列女传》云：“瞽叟与象谋杀舜，使涂廩。舜告二女，二女曰：‘时唯其戕汝，时唯其焚汝，鹄如汝裳衣，鸟工往。’舜既治廩，戕，旋阶，瞽叟焚廩，舜往飞。复使浚井。舜告二女，二女曰：‘时亦唯其戕汝，时[唯]其掩汝，汝去裳衣，龙工往。’舜往浚井，格其入，出从掩，舜潜出。”^⑥在对抗瞽叟“杀”舜的过程中，二妃言辞也用“戕”“焚”“掩”等字眼，重复强调作为家长的瞽叟之恶，迫害与反迫害的对峙意味大为增强。

① [汉]班固撰，[唐]颜师古注《汉书·刘向传》，中华书局，1962年，第1957—1958页。

② [汉]刘向撰《古列女传》卷一（《钦定四库全书·史部七·传记类》），中国书店，2018年影印本，第8—12页。

③ [清]宋翔凤《孟子赵注补正》正五，《皇清经解续编》卷四百三，清光绪十四年南菁书院刻本，页二。

④ [汉]班固撰，[唐]颜师古注《汉书》，中华书局，1962年，第3446页。

⑤ 参见闻一多《天问疏证》，三联书店，1980年，第77页。

⑥ [宋]洪兴祖撰《楚辞补注》，白化文等点校，中华书局2002年，第104页。

刘向自己是否意识到这些言辞里面潜含着一种令人不安的张力？是否后世作者已经有感于此而删除了她们对瞽叟父子恶行的指控及应对咒语（“时唯其戕汝……”）？二妃之强势举动显然与刘向本人撰写这个故事的主观意图是很不相合的。也许他受制于源出版本的情节安排，也许是他一时忽视了内在的不谐，抑或他根本就认为，二妃襄助丈夫对抗父弟是与“谦恭俭”的妇道不相冲突的？作为读者，也许可以如作那样设想，这是出于不违孝道而做出的不得已之举。但这难以解释笼罩在这个故事上面的那种多少有些诡异的氛围。唐人陆龟蒙看出了刘向文本不同于前人的特征，点出了“谋”“教”等字眼，描述舜、二妃和瞽叟斗法的异常之处：

舜谋于二女，二女教之以鸟工龙工药浴注豕，而后免矣。夫势之重，壮夫不能不畏，位之尊，圣人不得不敬。……舜反受教于女子，其术怪且如是，是不教人以孝道，教人以术免也。^①

这种“不教人以孝道，教人以术免”的色彩是如此的显眼。当然，从某个方面来说，这种特征很近似于伊藤清司先生引用的“难题求婚”故事中的斗法情节，但在这种后世类型中，斗法是在主角的妻子与岳父之间展开的，即父女之间的“斗争”，而不是父子之间、也不是翁媳之间的斗争。故此，若说

刘向的版本没有时代的意味，反倒是有些奇怪了。看起来，他所警惕的那种宫闱政治斗争已经有些不可思议地进入了这个旨在宣扬后妃之德的版本，以“谋”敌“谋”就无形中带有了一种难以言传的“双面”意味。除此之外，还有一个佐证可用：在此前主流版本中，舜并不曾有妹，而《列女传》中却忽然出现了这样一个角色。刘向不仅给这个家庭增加了一个新成员，且在双方冲突中，她显然偏向于二妃一方，“女弟繫怜之，与二嫂谐”^②。她们似乎组成了一个三人团体，站在瞽叟三人（父、母、弟）的对面；夹在这两个三人团体中间的，则是舜，他既得尊孝道而听父之“使”，又要为了全身而从二妃之“谋”。假如这种两难困境的推测是有道理的，不能不令人感叹，当作者意欲纠偏现实政治之时，它却戴上一副“妇道”的面具悄悄地潜入了。不难想到，在这个家庭的小剧场里，从她们身后正在逐渐浮现出影影绰绰的外戚形象。

《有虞二妃》更加突出了迫害的主题，这种趋势并非是偶然一见。在“家一国一天下”的连续体中，家庭变成一个政治舞台的缩影，是自然而然之事。如果说，刘向所作的改变仍然放在家的范围内，那么，到刘向身后不久的后汉之初，王充所作的发挥和议论则更直接地将家与国纠缠在一起。在前、后汉两朝诸家子书中，《论衡》对虞舜事迹的讨论是最为全面的，从《尧典》所载尧舜禅让，到《孟子》所述故事，几无不涉，在

^① 何锡光校注《陆龟蒙全集校注》“杂说”，凤凰出版社，2015年，第1117页。闻一多也遵从陆龟蒙的看法，见《天问疏证》，三联书店，1980年，第77页。

^② [汉]刘向撰《古列女传》（四库全书本），中国书店，2018年影印本，第10页。

此先只集中关注他对于迫害、考验的部分。王充尝师从班彪，史称其“好博览而不守章句”^①。回到虞舜神话的问题，王充并非质疑《尚书》经文本身，而是反感于当时通行的今文学家之道德说，反对他们对经典文本所做的附会，“经之传不可从，《五经》皆多失实之说”，提倡回到《经》本身而“原”其“实”。他举尧“试”舜为例：说《尚书》者释“试”为“用”，“我其用之为天子也”，意思是尧试用舜“为天子”。“女于时，观厥刑于二女”句，经学家释“观”为“观尔虞舜于天下，不谓尧自观之也。”王充认为，说《尚书》者有意拔高了尧、舜的形象，“若此者，高大尧、舜，以为圣人相见已审，不须观试，精耀相照，旷然相信。”又针对始于今文夏侯氏之说“入于大麓，烈风雷雨不迷”句提出质疑，夏侯氏以“大麓”为“三公之位”，谓尧命舜“居一公之位，大总录二公之事，众多并吉，若疾风大雨。”王充则动用日常生活的情理看待尧试舜，他认为，尧这样的圣人虽然“才高”，但也如常人那样，不经过亲自的考验，彼此间也不能了然于胸，“未必相知”。舜也要使皋陶陈述“知人”的方法，才能识别佞人，所谓“舜知佞，尧知圣”，也是出于同样的道理。故在尧试舜之事上，在四岳荐舜后，尧“心知其奇而未必知其能”，才决定“试之于职”，将二女嫁予舜，以观察他在家庭范围内如何修身、齐家，“观其夫妇之法，职治修而不废，夫

道正而不僻。”然后又将他置于野外，观察他是否为“圣”，故“逢烈风疾雨，终不迷惑”乃是实指，而不是经学家所说的“譬喻”。总言之，王充认为，《尚书》之“观”“试”，不是“用为天子”，也不是命以三公之位，这都是在“观试其才”之后才能发生的事情^②。

前文已述及，王充之解“观”“试”，尤其是“入于大麓”句之说，颇类似于现代人类学家将之视为一种必不可少的仪式性磨难，他确实一定程度上恢复了它的本意。如果作一个类比的话，那么，帝尧就像一个政治—宗教团体的首领，而举荐舜的“四岳”则类似于“入会介绍人”，舜则是一个等待入会的“新人”，必须经过一次残酷的仪式性考验才能加入团体。这近似于米尔恰·埃利亚德归纳的第二种类型即“秘密会社”的入会礼^③；不过，这种说法只有原型的意义，从社会和历史而言，它至多近似于埃利亚德说的“高等宗教”中的类型，早已脱离了“原始”的阶段。古代经学家们也没有将之与成年礼联系起来，而称之为“历试诸难”。有基于此，虽然它保留着迫害的某些特征，我们最好还是遵从经学家的说法，称之为“磨难”。这在王充的“经验论”分析中最为明显。在《吉验篇》中，王充更明确地将帝尧的考验（“试”）直接与瞽叟之迫害（“杀”）前后并置起来，并指出两者的后果是相似的：瞽叟父子之“杀”的后果可能为“害”，而

① [宋]范曄撰，[唐]李贤等注《后汉书·王充列传》，中华书局，1965年，第1629页。

② 以上皆见黄晖撰《论衡校释·正说篇》，中华书局，2017年，第1304—1333页。

③ 《大雅·生民》近似于第一种类型即“成年礼”，而第三种类型是成为巫医的入会礼，参见 Eliade, M., *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Spring Publications: Dallas, 1958.

帝尧之考验的后果可能为“伤”^①。

我们没有、也无需改变王充这段文本的顺序，他自行综合了《尚书》和《孟子》的两个典型文本，并且将它分成了四个阶段，其中包含着两个对比的序列：

(1) 舜未逢尧，鰥在侧陋。瞽瞍与象谋欲杀之。

使之完廩，火燔其下；令之浚井，土掩其上。

舜得下廩，不被火灾；穿井旁出，不触土害。

(2) 尧闻征用，试之於职。官治职修，事无废乱。

使入大麓之野，虎狼不搏，蝮蛇不噬；

逢烈风疾雨，行不迷惑。

(3) 夫人欲杀之，不能害；
之毒螫之野，禽虫不能伤。

(4) 卒受帝命，践天子祚。^②

在这段文本中，首先，两个序列显然是同一种类型，无论从用词，还是在语法结构上，每个步骤及其后果（“验”）几乎可以完美地前后对应。从四个阶段看，也存在着语态上的对比：在前两个阶段，从语法上来说，皆为使动用法，而到了后两个阶段，则变为主动语态。在制度的层面上，第（1）阶段和序列属于“家”，而在第（2）阶段

和序列，则进入“国”的范畴。

在家的范围内，这种迫害是由家之父主动发起的，而在“国一天下”的范围内，磨难是由尊长（“帝”）主动发起的。无论在仪式层面，还是在制度的层面，“亲”与“尊”恰恰形成了共谋的关系。今文学家试图以祛除帝尧的“迫害”与虞舜的“受害”特征，从而强化尧舜作为圣人的天生资格之时，王充以去神圣化的手法强调尧舜作为社会正常人的“迫害”行动（“试”“验”），反而从一个与前者相对的方面强化了虞舜的“例外”状态，这两种方式是殊途同归的：这是王朝政治的正常程序。

在这里，要着重指出的是，王充想要祛除时人过度加诸尧舜身上的神秘光辉，但在他强调“历试诸难”的残酷性质时，实际上是强调了另一种成圣的基本方式。问题在于，这种祛除的做法本身就表明了一种趋向于现实的态度。王充就像一个观众一样，站在远处观看王朝政治舞台上的家人与君臣，并将他们紧紧地绑在了一起。在这里，“篡位”作为一种王权更替模式，并没有回归，但它所蕴含的那种机制和暴力氛围却悄悄地再度潜入进来了，也得到了更大的强化。正是在这个意义上，这同样是一个有着鲜明的时代特征的新文本；只不过，两人身份和地位相去甚远，刘向高居庙堂，是王朝政治舞台上的一个演员，而王充身处乡曲，顶多是作为一个远远看戏的观众，由此造成了他们所注

^① 实际上，“试”“用”在语源学上皆含有与“伤”“害”同样的暴力性质。“试”，有一种主要含义为军事方面，即“试兵”，如“兵革不试，五刑不用”（《礼记·乐记》）。《说文》亦解“试”为“用”。自商周到汉代，“用”有一种专门的含义，即杀牲、杀人以祭，如《春秋》僖公十九年，“宋公使邾文公用郕子于次睢之社”。

^② 黄晖撰《论衡校释·吉验篇》，中华书局，2017年，第98—99页；着重号为笔者所加。

重的情节和主题有所差别：对于前者，更多透露着宫廷政治的气息，故极力强调瞽叟、虞舜和二妃的内部“斗法”；而对于后者，更多专注于进入王朝政治的磨难过程，故舍弃相斗的情节，转而描述一个“鰥在侧陋”的匹夫如何经由考验而“受命”进入帝王之家。

结语

从一个世纪前开始，对于这样一个王朝政治的典范神话，顾颉刚、徐旭生、童书业等先贤便致力于呈现它与历史现实之间的复杂关系，虽然路径和取向各有区别。尤其是在“层累”之下的动态过程，这是本文的出发点。在这一方面，社会学方法有可能做出自己的贡献。从形态学角度来看，一个典型文本的生成往往有一种“消极”的文本作为前提和基础，这种过程有时候难以在严格的文献学层次上表现出来，尧舜“篡位”说便是如此，它是作为一种不在场的事实存在的。其次，除了这种经常以反向的面目出现的文本，还有更多的同类文本，在各种文献

传抄、改编甚至发明的过程中，它们互相催生，形成了一种弥散的存在状态。如果只从单个文本来看，往往会消解掉它们的神话学意义，只能成为作者思想的一种譬喻式片段或素材。但是，如果适度地引入社会统计学的方法，就有希望看到，一种社会形态学意义上的“家一国”主题浮现出来了，它同样是有结构的，也是有趋势的。比如说，在先秦到两汉期间的社会经历方面，虞舜神话十分清晰地呈现出“食”“货”结构，这也是理解《尚书》圣王系统的关键环节之一。而在历史的纵贯方面，在前述“家一国”结构的基础上，基于《尚书·尧典》和《孟子》确立的基本命题，进入两汉之后，刘向、王充等人——考虑到“汉家尧后”的时代思想，当然还有其他很多人——又赋予虞舜神话以新的含义，因每个作者所处的地位之不同，自然也会在主题、情节取舍等方面有着不同的安排。综上所述，这篇短文所做的形态学研究可以给某种典型文本（如《孟子》）的分析奠定一个相对可靠的基础，也是下一步工作的开始。

大禹神话与地震自救

——四川省绵竹市清平乡的神话、行动与宇宙观*

鞠熙（北京师范大学社会学院副教授）

摘要：大禹神话曾被认为是用以建构羌族族群身份的符号，但汶川地震引发了对这一理论的质疑。神话叙事直接影响社会行动，这使我们必须考虑萨林斯与维尔迪埃的神话理论。四川省绵竹县清平乡曾是汶川地震中的极重灾区，震中与震后的若干年中，灾区民众以大禹神话为导则进行自救。大禹神话既是关于地震的知识与记忆，也是社会行动的指南索引。但神话并不通过社会结构、世系系谱与身份范畴来维系历史并发挥作用，这与杜梅齐尔所说的印欧社会或萨林斯所说的夏威夷神话根本不同。事实上，清平乡的山川均有其传说、祖先神灵多样而流动，大禹只是众多神灵楷模中的一位，更不是某一类人的祖先模板，其神话旨在为地震情境下全体人类的行动提供典范与依据，即所谓“聪明正直者为神”。大禹神话与其它神话一起，将清平描摹为群山深处、大河峡谷的小宇宙，这与当地地理环境与生计方式有关，也与早期道教在此处兴起以及洞天福地的观念有关。这种宇宙观很难用中心-边缘或者“化外之地”的模式去解释，更与印欧神话中常见的宇宙观有很大差异。

关键词：地震自救；神话；宇宙观

一、神话与社会行动

古代典籍中多记大禹生于西羌，《史记·六国年表序》中说禹兴于西羌，《华阳国志》中记禹生于汶山石纽等，对此历史学者早有详细梳理与研究（李学勤，1993；张泽洪，2003）。直到今天，大禹神话还在岷江上游的羌族地区有广泛分布与丰富的

口头流传（工藤元男，2000）。关于这一神话的意义，王明珂认为，大禹神话与自汉晋以来汉人羁縻与教化边疆的历史密切相关，“近代之前‘禹兴西羌’之华夏空间记忆是边地汉人宣称‘华夏认同’的符号，也是被视为‘蛮子’的人群借以遗忘本身非汉族源的符号”（王明珂，2008：231）。1980年代以后，羌族知识分子不断强调这一神话，

* 本文作者系文研院第十四期访问学者，主要从事北京地区的仪式组织与乡土信仰研究。本文原刊《社会学评论》2021年第9期。本刊收录据作者提供文稿，引用请参考原文。

以塑造出羌族作为“最古老的华夏”“华夏始源”的族群身份。大禹作为羌族的“英雄祖先”，是社会集体记忆，也是被认同与建构的“族群起源历史”。经由大禹神话，华夏腹地的汉人重新塑造了其族群边缘，而世代生息于华夏西部“漂移的族群边缘”上的山民们也形成了根基性情感（primordial attachments），族群间的边界由此被想象和创造出来，本族的历史与认同亦得以形成（王明珂，2008：209-243）。对王明珂来说，大禹神话是羌族人的“根基历史”（primordial history），今天的羌族人讲述它，主要是为了在羌-汉关系中建构本民族身份，这在很长一段时期内是学术界普遍接受的观点。然而2008年的汶川地震却带来对这一观点的挑战。例如王曙光等人发现，汶川地震构成了极为特殊的情境，只有在这种特定情境中，神话话语实践的根本意图才会浮现。包括《木姐珠与斗安朱》在内的羌族神话，“意在为族群应对危机能够获得反复使用集体共享的文化经验提供索引准备”（王曙光、董雪，2015：116）。即是说，神话是集体经验的索引，是族群面对危机时可资利用的工具箱，是实践的导则与行动的指南，而不仅仅是关于遥远祖先或族群心性的故事。王曙光没有讨论大禹神话，而我在汶川地震的核心区——四川省绵竹市清平乡所作的调查表明，大禹神话同样也是作为震后自救行动指南而被当地人使用和讲述的。

古老的始祖神话实际上是现实生活的行动“宪章”，这当然是马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）早就提出的观点（马林诺夫斯基，2016）。致力于探讨神话讲述与行动实

践的民俗学、人类学者们，都在这一观点的基础上不断修正前进。作为列维·斯特劳斯的学生和同事，法国学者伊凡娜·维尔迪埃（Yvonne Verdier）相信，与其说神话与故事是现实生活的规则或宪章，不如说它们是日常行为意义的结晶与表达。具体到法国中部米诺（Minot）村的女性生活，传说、故事与叙事话语不能仅从语言本身去理解，大量的符号与象征植根于人们的生计活动与习俗之中，“所说”来自于“所做”，故事是习俗、技术与生活策略的艺术性呈现，只能通过“所做”的结构去理解。相应地，一旦人们的行为方式发生改变，故事也会随之变化（Verdier，1979）。最典型的例如《小红帽》的故事，故事中的岔路、鲜花与针线、狼吃掉祖母等情节与符号，其实讲的是少女的成年礼以及知识、权力与财富在女性世系之间的传承（Verdier，1978：17-55）。生活在故事讲述环境中的人熟悉这一整套行为方式，因此故事的意义也不言自明。与之相反，同时代的英国人类学家利奇（Edmund Leach）延续了马林诺夫斯基的想法，更信“所说”对“所做”的规则性意义，但他强调神话本身的多义性与矛盾性，并不是“神圣不可撼动”的一成不变。因为克钦人的社会本身在两个范畴之间摇摆，因此神话也必须彼此矛盾而意义模糊，以提供多种合法性的来源，最终每一则都可以便利的成为社会行动的纲领（利奇，2010：250-263）。萨林斯（Salins）更进一步认为，不仅不同的神话之间有矛盾，同一神话内部在逻辑上也有多种可能性，能动者因此能在神话结构中进行选择。神话是一种关于历史的公认结

构，所有偶然性事件都被包含其中，它构成原型情境与基本范畴，可以被灵活地用于规约世界与行动（萨林斯，2003）。这一观点被阿赫托戈（François Hartog）吸收后，由后者发展出关于“历史性的体制”（Régimes d'historicité）的理论，其核心是认为，人类社会有不同的时间观念，因此存在不同的“历史性”，如果说夏威夷人和古代欧洲人的历史都在神话框架中不断循环的话，那么夏多布里昂与法国大革命之后的时间就是面向未来的。而“文化遗产”这一概念突然兴盛的今天，欧洲实际上处于当下主义（presentism）的历史性体制之下。正是不同的历史性的体制造成了人类行为的不同方式（Hartog，2003）。荷马史诗与夏威夷神话就其“历史性”而言并无不同，神话就是历史的表演性结构（performative structure），是行动与实践的范式。

以萨林斯为代表的神话观与维尔迪埃式神话观的核心区别在于如何理解神话与普通人的日常生活的关系。萨林斯认为夏威夷的老百姓几乎是“无历史”的，他们没有关于自身世系的谱系，其“历史时间”仅仅局限于个人回忆，因此神话对普通人而言没有意义。普通人的文化只处于当下，它是“活的”（意即与历史无关），作为惯习（Habitus）而存在，始终在不假思索的层面上被把握。神话是关于神灵与英雄的叙事，因此历史也相应地只属于在谱系上继承了神灵与英雄的祭祀和头人，他们能明确地把神话惯习投射到历史中以指导行动。而对于维尔迪埃来说，神话（故事）的核心含义是普通人日常行动的策略、技术与意义化，无论故事中讲述的是神灵、

英雄还是国王，当它被普通人讲述时，描述的就是普通人的行动实践，传达的就是关于日常生活的意义。然而我在清平所搜集到的大禹神话，与上述两种理论都有差距。

总的来说，在清平乡流传的大禹神话，绝不仅仅是英雄或头人的行动指南。无需成为“领袖”，普通人在地震的特殊情境中，也会下意识地以神话为导引进行行动与自救。但与此同时，大禹神话也不仅是日常生活与行动实践的叙事化，对乡民来说，它的意义明确而清晰、强烈而沉重，没有对隐秘关系的修辞，也不需要隐喻与符号来“意味深长”。大禹神话的确是行动指南，但并不通过社会结构、世系系谱与身份范畴来维系历史并发挥作用。它既是神灵与英雄的，也是普通人与技术性的；既是危机中的行动宪章，也是日常生活的意义结晶。

本文作者曾在清平乡与绵竹市度过了整个童年时代。从我小时候开始，大禹神话就是耳熟能详的故事。禹江、卸军门、龙门山，许多与大禹有关的地名使得这一神话在这一带是无人不知的本土知识。但是在大多数时间中，这些神话也仅仅只以地名传说的面貌出现——解释地名的来历，言说本地风土的价值。直到2008年汶川地震后，大禹神话的另一层含义才在地震这一特殊情境中显现出来——就其根本而言，它是关于“天崩地裂”与“重建天地”的知识，地名反而只是其附属，是为了帮助人们记忆神话而留下的大地印迹。在十年间，我不断听说并经历着地震自救与重建的过程，直到2018年7月，与“汶川地震灾后重建模式与可持续发展研究”项目组的数位成员一起，我决定系统性

地搜集大禹神话，并集中研究和反思它与地震的关系^①。由我的熟人关系网开始拓展，在一个月时间内我们深入访谈各类身份的村民 20 余人，获得当地人自己记录并搜集整理的地震口述文本 94 页，神话口头文本数百则。当我们从地震出发去理解乡民的行动与叙事后，大禹神话的意义与功能才明白清晰的呈现出来，我们才能理解，

原来这一神话并不是可有可无的传说故事、不是乡民对自己“羌民”身份的想象与认知，也不是为了证明领袖世系与身份范畴的“英雄神话”，就其知识核心与符号形式来说，它始终是关于“天崩地裂”与“治水重建”的故事，也始终是岷山—横断山脉这个地震高发地带人们关于地震的历史记忆、经验总结与行动指南。

以下，本文将首先解释大禹神话与地震自救的关系，其次将大禹神话放在整个神话与口述体系中去理解，并与萨林斯的“神话—历史”理论展开对话。最后，本文尝试通过分析清平乡的山川环境与文化底色，以期理解大禹神话不同于夏威夷神话的意义模式与宇宙观底色。

二、地震中的大禹神话

四川省绵竹市清平乡，位于岷山主峰九顶山脚下，横断山脉的东部边缘，也是横断



图 1 清平乡及附近区域卫星遥感图
(2020 年 9 月由百度地图截图)

山断裂带的中心区，距离 2018 年汶川地震的震中点直线距离仅 80 公里，当时属于极重灾区，伤亡极为惨重。下图红圈内就是清平乡所在位置，正是在从西部高原群山向东部盆地平原过渡的最后关隘。

清平乡古称大坝，最高海拔 4265 米，最低海拔 880 米，属于典型的高山峡谷地形。从九顶山主峰南麓发源的禹江（也曾名大坝河，今称绵远河）穿镇而过，不到 10 公里即到达卸军门，这是龙门山脉的最后一道防线，既是清平乡与汉旺镇的分界线，也是 1951 年以前茂县与绵竹县的分界线。河水经过卸军门后便进入平原、再无阻挡，经绵竹、入德阳后改称沱江，直至最终汇入长江。清平乡所在地，是禹江在龙门山脉中的最后一处，也是唯一一处冲击小盆地。这里的山川地貌中有多处以大禹为名，除了禹江之外，例如龙门山据说是大禹化熊劈开山口之处、元宝山是大禹战锤所化，三线岩是石姐生下

^① 北师大尉建文教授主持国家社科基金重点项目“汶川地震灾后重建模式与可持续发展研究”（17ASH007），本研究亦部分得到其资助，谨致谢忱！

大禹后的血迹，卸军门是大禹的治水大军驻地，而至今岐山庙中还供奉着大禹神像。以地名为线索，数量众多且体系复杂的大禹神话历来在清平口耳相传，当地也不乏有识之士对其进行整理和搜集。我的主要信息提供者 MKJ 就是这样一位地方知识分子。

MKJ，1947 年生人，清平乡盐井村人，小学文化程度，曾做过村里的民办教师，后长期担任村支部书记。自童年时代开始，他就喜欢听村里老人讲故事、唱山歌、跳羌舞，如今他也是德阳市非物质文化遗产项目“羌汉山歌”的传承人。他不仅善于讲故事，也有随手记录故事的习惯，因此还能回忆起大多数故事是在什么情况下、听哪位老人讲述的。他的记忆与记录不仅是自清末至当代的本土口传故事线，也是相当系统且完整的清平乡神话故事全集，而大禹神话仅仅只是其中的一部分。由于口传叙事的特点，这些故事不仅数量巨大，而且不乏凌乱、矛盾、模糊、重复、前后不一的部分，但例如天劫在所难免、地震后众人断水、神女引来甘泉、众人对歌以度过难关等等内容也出现 2008 年地震后“真实”的个人经历讲述中。篇幅所限，我无法展现清平乡大禹神话的全貌，只能撮其最重要的情节梗概，重在说明神话与地震叙事的重合之处。以下关于大禹神话的记录，基本都来自于 MKJ 给我所讲故事的录音转写，为了便于阅读，我对个别字句做了些许润色修饰。与此同时，其他村民回忆他们在地震中的真实经历，我几乎只字未改的全文照录于此。两者对照，我们就能清楚看出，

大禹治水的神话与地震自救的经历是如何深刻的绞合在一起，前者是对后者的象征性讲述，而后者则完全在前者所限定的框架下进行。

清平乡大禹神话的情节梗概：

1. 每过九千年就会天崩地裂。清平这个地方就是在天崩地裂中形成的。

2. 地裂时，河水漏光，地上的人没有水喝，瘟疫横行。

3. 仙女瑶姬打翻瑶池，引天水形成傅家山上的落池，人民得救。

4. 大禹出生在禹江西岸三线岩。

5. 天崩造成洪水滔天，清平被淹成了大海，至今地下都全是河沙。

6. 大禹治水靠疏通，为了炸山，他力战地乌龟，留下一对神锤，化作清平的元宝山。

7. 凿开了照壁山、疏通了清平坝，治水大军在卸军门集结，决战龙门山。

8. 龙门山久凿不开，治水大军缺衣少食，柏翳教大家吃枇杷树皮、蕨菜根粉，又教大家做棕衣。

9. 大军军心不稳，瑶姬教大家唱情歌、办庙会，男女对歌嬉水，稳定了军心。

10. 龙门山被凿开，大禹治水成功，人们为他修了岐山庙，每年农历六月二十四办庙会。

大禹的出生源于天崩地裂，“黄河九千年一清、长江九千年一浑，每过九千年就要天崩地裂”^①，这段套语常常出现在大禹神话的开头处，它既标志出世界与时间的开端，

^① 2012 年民间艺人、原清平乡乡公所文书 FYS 口述，MKJ 记录，手抄本。2018 年鞠熙采集。

也把整个世界放在注定重复发生的灾难与不断循环的时间之中。“天上的火烧到地上，无数的石头从天上掉下来，地上腾起灰尘，清平的大山裂开，山峰塌陷下去，变成了一处盆地。”^①这一段对天崩地裂的描述，和盐井村另一位村民 MSQ 给我讲述的地震当时情形，几乎如出一辙：“我当时刚在电站那儿，那个路突然就沉了，山就这样就过来了，前面的人就没了，全活埋了。我头上也挨了一石头，那么大一个石头。我被砸到河里去了，看不见任何东西，不知道是啥子，灰尘，全是地震引起的灰尘，什么都看不见。山上的石头全部垮下来，把河都封了。河里也裂开了，没有水，只有干了的鱼。我糊里糊涂的，也不知道往哪儿走了。”^②我们可以确定的说，天崩地裂的神话，描述的就是地震场景的灾难记忆。神话中说天崩地裂在所难免，这是因为地震一定会到来。正位于地震高发的横断山脉断裂带的清平，就是以这种循环历史与灾难预警为基点，构筑了自己的基本宇宙观。

天崩地裂后，第一件事是要派人去找水，而不仅仅是救人。因为在交通断绝的情况下，如果没有可靠的水源，侥幸活下来的人们也只能坐以待毙。这是大禹神话开头必须要讲瑶姬引来瑶池水，形成清平乡落池的重要原因。神话里讲，“大地裂开深深的口子，所有的泉水、河水都从大裂口漏了下去，地上只剩下了个黄泥凼。清平的人没有水喝，所

有人都守着这个黄泥凼。但那个水不仅有毒，还全是泥沙，人们喝了屙不出来屎，瘟疫横行，眼看人就要死光了。”^③现实中地震后人们也第一时间想到去找水、验水，而不仅仅是救人。盐井村村民 YFP 说：“当时大河里的水都干了，后来我分析，可能是地震山体滑坡把河隔了，我们就都没有水了。都说地震后的这个水有毒，不能喝，那会儿到处都没水，队长也急得没办法。我们第一件事就是要去找水。”大禹神话的深入人心，使得人们对地震后的黄泥水相当谨慎，“（山沟里还有一股水，）我接了半瓶水很清也没异味，我就喝了，我找到高大爷说快找老百姓拿桶去抬点水回来。高大爷说那个水敢不敢喝啊。我说我刚喝了2、3两，这一个多小时了，没啥问题。他们就去了。”^④然而，人们始终不敢相信“黄泥凼”里的水，最终依靠农机公司一眼新打的水井供给了3000人一周的饮水。

尤为值得指出的是，大禹神话与地震之间的对应关系并不是在无意识或潜意识层面上进行的，清平乡民能清晰的意识到天崩地裂说的就是地震，而大禹治水讲的就是应对地震之后如何应对各种灾难。这从 MKJ 和其他人的讲述中能清楚的看出来。“这次天崩地裂，撑天的柱子又裂开了，没过多久，就发了大洪水。事情总是这样的，每次地震之后必然有洪水。1933年茂县叠溪地震，整个叠溪陷到地下，鳌鱼翻身、大山崩塌，隔

① 同上。MKJ 自己讲述的大禹神话里也常常用到同样的描述。

② 2018年7月31日上午访 MSQ，地点：绵竹市清平乡盐井村。

③ 2018年8月2日上午访 MKJ，地点：绵竹市清平乡盐井村。

④ 2018年7月29日晚访 YFP，地点：绵竹市清平乡盐井村。

年就发了大洪水。2008年汶川地震，清平猪山的猪嘴岩整个裂开了，但就算这样也没有后年发洪水吓人。2010年8月13日深夜突发泥石流，整个清平变成一片汪洋大海，街上的水淹到人脖子那么深，文家沟十几户全部被泥沙埋葬。这全是因为地震把山体震松了，一下雨就特别容易发洪水和泥石流。古时候也是这样，南天门一倒，天崩地裂，随后就发起了洪水。当年的洪水把清平淹没成了大海子，可能就是地震的堰塞湖。”^①和地震本身比起来，随后发生的堰塞湖与泥石流才是更可怕的灾难，这才是大禹治水的真正开始。事实上，清平乡在地震后形成的最大堰塞湖，也正是位于神话中大禹与洪水决战的地方——龙门山卸军门。救灾军队炸开堰塞湖疏通河道的过程，在清平乡民看来，正是大禹率领治水大军凿开龙门山的再次上演。如此我们就能理解，大禹神话里许多蔓延出去的枝岔：枇杷树皮可食、蕨根如何磨粉、棕丝制衣制鞋，都不是说说而已的娱乐，它们在交通断绝的震后灾区，真的是可以救命的本土知识。甚至不仅是衣食等生存必须，连震后如何凝聚人心、重建社区，神话里都提出了详细而完整的方案。

正如前所述，大禹神话总会提到岐山庙会的来历。岐山庙内供奉大禹，也是清平乡等附近几个乡镇共享的圣地，每年六月庙会期间除了朝山进香之外，还固定会有三项活动：对山歌、嬉水节与男女婚配。关于庙会的来历在清平是这样说的：当年大禹治水最困难的时候，军心不稳，瑶姬就出个主意，

让羌姑们与治水大军唱情歌、玩推杆、背媳妇，最好大家闹作一团，互相把对方推到水里取乐。这样纵情玩乐一天，互相闹一闹，让大家心里的情绪都宣泄出来，接下来就能团结一心、度过难关。“08年地震，清平通往外界的生命线断绝了很长时间，开始一年我们都住地震棚，后来慢慢回到山里来住。但是生活陷入绝境，大家怨气沸腾。怎么办呢？到了2010年8月8日，我们盐井村就用瑶姬的办法，组织戏水节，让男女老少都来唱山歌、背媳妇、玩推杆，大家伙儿高兴坏了，好像再难的日子也能过下去了。平时里有些隔阂也打开了，争吵意见也放下了”^②。我有幸看到2010年庙会的录像片段，男人把女人背在背上赛跑，周围的人努力把他们的推进水坑里，一旦双双摔入水坑，人群中就爆发出狂欢的大笑。当然，真正的社区重建之路艰辛而漫长，直到今天也没有真正完成。然而在国家与地方政府大量直接干预的前提下，乡民们也没有放弃自我组织与自我治理的努力，他们仍然按照神话英雄的方式完成自我救赎。

大禹神话与地震自救之间的联系还能列举出来很多，我们几乎可以说，大禹治水的核心情节，同时就是地震后清平乡民的自救步骤。乡民们的每一步行动都以神话为原则、以神灵和英雄为模板，这的确正如萨林斯所说：“历史实践的原则就是神的行为，因为正是神创造了人类和宇宙秩序”（萨林斯，2003：61）。然而与此同时，大禹神话与萨林斯所描述的罗诺神话又有根本不同：大禹

① 2018年8月2日上午访MKJ，地点：绵竹市清平乡盐井村。

② 2018年8月4日访MKJ，地点：绵竹市内MKJ家中。

不是清平唯一的神，也不是乡民唯一的英雄祖先。如果说在波利尼西亚的宇宙观中，具有历史意义的所有事件都是罗诺神话的一再浮现，那么在清平，神话是高度杂糅且限定性的：在不同情境下，人们的英雄祖先与神灵模范可以很轻易的换成别人。要理解这一点，我们就必须暂时离开大禹神话本身，去整体性的了解清平乡神话与口传故事系统。

三、清平的山川传说与神话人物

清平的山水都有传说，站在大坝这片群山之间的平地上，凡是眼睛所能及的山川均有名字、来历与神奇之处。与大禹有关的地名仅仅只是其中的一部分。篇幅所限，我们无法一一列出这些故事，不过可以明确肯定的是，这些故事中充满了多种文化的元素：既有在典籍中记载的汉族神话如《共工怒触不周山》、《黄帝战蚩尤》，亦有羌地师公仪式中使用的史诗《羌戈大战》；既有绵竹地区流传非常广泛的刘秀逃难的故事，也有乐府名篇《孔雀东南飞》中爱人化树的母题；既有传奇小说如《柳毅传书》中“龙女三公主”的影子，也有孟昶、赵匡胤等历史传说。但是不论这些故事的源头可以追溯至何种文献，它们在清平这个地方被讲述时，都被认为是曾经真实发生在“当地”的。因为故事所涉及的山川景物是真实的，日日所见、习以为常，因此这些山川故事也必然是“真实”的。

当地性，是传说的基本特征。经典的民间文学理论认为，传说与神话或故事的根本区别，就在于它总将故事说成是发生在当地

历史的某一具体时刻中，即采取“某一地点发生了某一事件”这样的叙述模式（钟敬文，2010：185-207）。例如，河南宝丰香山是妙善出家处，而普陀则是观音菩萨道场；白素贞乃是峨眉山中修行的白蛇，但遇见许仙却是在西湖；梁山伯与祝英台的家乡在哪里虽然有不同说法，但他们总是从不同的地方聚到了杭州的某座书院。山川与传说相互印证——传说是山川独一无二的名字，而山川是传说真实性的证明。从此在更广袤的地理版图中，每一处山川都有自己的独特气质，而无数的山川相加在一起，共同构成了想象中的“世界”的整体。换句话说，这些传说清楚的传递出这样的时空观：世界很大，“我”所在的当地虽然与众不同，但只是世界中的一个部分。我当地的历史虽然独一无二，但只有在大的历史背景下才能获得意义。

与上述这些山川传说相比，清平的山川传说却呈现出不同的宇宙观：不是当地的山川作为整体“共享”一个传说作为名字，而是每一座山、每一处滩，甚至重要的石头，都有自己的名字、故事和历史。这些故事来源芜杂，彼此之间几乎毫无联系，并没有一个共同的主题。而清平也不能用一个“名字”来概括：它既是补天时留下的与天沟通的地方，也是大禹治水的出发地；既是瑶姬的精血所化，又是刘秀东山再起的大本营……宇宙历史上最重大的事件全都发生在九顶山下的这条沟内，除了本地之外，世界其它地方都退居为模糊的背影，或者从不出现。甚至雷锋塔、黄河、石纽等已有明确地理指向的地名，也被认为并不存在于其它地方，而是全都坐落于清平的空间范围之内。这方土地

只与神话中的远古或天上世界有关：昆仑、泰山（天山）、南天门、瑶池、息壤等，清平就是它们落到大地上的分身，是“天上”在现实土地上的物质再现。全部的神话与历史都只在清平这处高山峡谷内发生，似乎这个小盆地就是世界的中心，或者可以说是一个封闭的小宇宙，丰富的神话与自远古以来的历史只在这里展开。

与之类似，清平乡流传的祖先与族群起源传说，也与王明珂所说的羌族“根基历史”相当不同。王明珂的研究发现，在岷江上游的村寨中，基于日常生活中的“同胞感”和“异己感”，造成了模糊的、迁移性的边界，从而形成所谓“一截骂一截”的情况。在这样的社会情境下，村寨人群所讲述的“弟兄祖先故事”，与“英雄祖先故事”有很大的不同：山民们的故事没有空间“起点”，也没有中心与边缘。村寨的地缘与血缘关系并未分开，因此祖先在地理上迁移的故事，也就是祖先分家、人群繁衍与社会形成的故事（王明珂，2008：70-77、176-208）。虽然同属于岷山深处的羌族聚落，历史上也曾是茂县羌族自治县的核心区域，但清平的“根基历史”却并不是“兄弟几人来到不同地方安家，并形成村寨”这样的叙事模式。在清平的叙事中，“沟”旁的大山都直接来自于“天上的世界”，是“天上”在“地下”的微缩再现。但人却不同，无数的英雄来到这里，留下痕迹，并成为祖先：神农带领夏族迁往四川，来到清平——原属戈人与氏人的地盘。氏族与夏族联手，在清平盟誓合为氏羌族。鱼鳧带领氏羌人走出清平，从太子城到了绵竹。神农后人就是大禹，他打开卸军门后顺长江而下，

平定了全国。清平人孽子强检到大禹的治水宝珠、化身为龙，杨戩降伏孽子强，成了清平水神。后来刘秀被王莽追到这里，得到九顶山山神等的协助，娶了文香儿为妻，最终光武中兴，留在这里的文香儿成了女神东宫娘娘。孟昶也在清平遇到了花蕊夫人，二人在这里日日相会。花蕊夫人被赵匡胤抢走后，骗宋太祖金口御封孟昶为清平土主神。刘伯温被朱元璋所杀，他的孙子立志报仇，在清平建军屯兵、举旗造反，后兵败垂成、吞金而亡，为土人敬奉为神……

上述这些“英雄祖先”的故事，彼此交融混杂，这正反映出清平人族群认同上的模糊性：他们虽然自认为是羌族，但同时也是神农的后代、大禹的子孙、刘秀与唐明皇的骨血、花蕊夫人的亲人。如果说清平的群山直接来自于“天上”，群山之间的峡谷——清平沟就是宇宙的中心或封闭的小宇宙的话，清平的人群却来来往往，他们没有共同的起源，甚至也没有共同的归宿，只是因为他们都来到了大坝这个地方，于是都成了清平人。因此，与同为“羌族”的岷江上游村寨不同，在清平口述叙事中，当地的空间不是边缘性的，而是世界的中心；当地的人群没有共同的祖先，也没有平等的兄弟关系，祖先们甚至不真正留在这里，而只是清平大山中的匆匆过客。他们像这群山中的江流一样，事实上也的确是沿着河流的方向，来到这处群山之中的小世界，但也终将走出这封闭的小宇宙。

初步描摹了清平神话的全貌后，我们再回到与地震自救息息相关的大禹神话中，此时我们会发现，大禹只是众多神灵楷模中的

一位，神话所提供的模板也不会超越其适用情境而无限再生产。例如，神农也被认为是清平人的祖先，神农尝百草的身份使得清平乡人相信本地拥有卓越的草药知识与草药资源。震后清平的所有矿山、伐木场均被关闭，今天的清平乡民正在尝试依靠草药与蜂蜜拯救当地经济。再如，文香儿被认为是刘秀的东宫娘娘，也是被认为曾拯救了当地人免遭屠杀的“救世之母”，震后正是她给予无数失去了孩子的家庭以求子的希望，她的“东宫寺”也是目前清平乡中最华丽的祭祀场所。大禹与地震、神农与草药、娘娘与求子，神灵与事件情境之间的关系几乎是一一对应的，萨林斯所说的那种罗诺神在不同情境、不同时代反复出现，并灵活地复制自身进行再生产的情况，我们并没有在清平乡看到。

归根结底，在萨林斯关于历史与神话的理论中，“范畴”是极为重要的变量。萨林斯受到杜梅齐尔关于印欧历史上三大范畴理论的影响，认为库克船长之死一事就是夏威夷神话中基本范畴关系的结果。在神话中，外来的神与本地的王是两大基本范畴，这投射于历史之后，就形成了罗诺祭司与武士头人这两类既对立又共存的上层集团。在每一次历史事件中，范畴及其关系不断复制自身，于是库克船长被认为是罗诺神，进入了神灵/祭司的范畴，与头人/武士从根本上对立。总之，在行动者层面，范畴可以被理解为某种共性的身份。然而在清平，大禹神话虽然重要，但绝不是作为根本性神话的帕奥传说（萨林斯，2003：243），也没有哪个人群集团被认为是大禹的化身、必然承担大禹的使命。相应的，神并不会投影或复

生（incarnation）为某个当下的人物。任何人都可以，并且应该模仿神来行动。神不是某一类人的祖先，而是所有人的楷模，旨在为不同情境下所有人类的行动提供典范与依据。这或许正是柳宗元所说：“聪明正直者为神”（柳宗元，2014：188），神与英雄并不是某一类身份的原型，而是某一种情境下的实践原则。

大禹的本质，是地震自救中的实践原则化身，这其中当然能看出儒家哲学的影子，但是清平乡的大禹神话和其他神话传说一起，塑造出一个似乎自成一体的“小宇宙”的世界，这却并不能用儒家哲学来解释。我们看到，清平口头叙事似乎是在描绘这样一幅“世界图景”：群山深处的清平，是整个宇宙的缩微，也是历史的起点——外在宇宙浓缩在这重峦叠嶂之间，而外在世界的“大历史”也是以此处为起点开始展开。如何理解这样一种神话宇宙观的图景？也许我们还得必须回到清平的广阔山川与人文历史中去寻找答案。

四、清平乡的山川与历史

在1951年转归绵竹县（现为绵竹市）管辖以前，清平乡（原称大坝）历来为茂县羌族自治县属地。据道光《茂州志》载：以“里甲”而分，大坝属茂县“城里”，即茂州的中心里甲，是横断山脉中“氐羌”居所之中最早“开化”的地区（杨迦悻等，1831：15）。从乾隆、道光《茂州志》的记载来看，从茂州至大坝，要么先绕道安县高川，再走20多里山中小路。或者必经巨人山、九顶山一线，山高路陡，

仅有栈道可过，车马舟辘难行。巨人山在“州南三里，一名老人山……山后有径可达天池、大坝、彭县、二郎庙等处，皆攀萝附葛而行”（丁映奎，1794）。如何“攀萝附葛而行”呢？《茂州志》中有更详细的说明。自九顶山（即石鼓所在地）向南，经清平到卸军门一带，均无大路，仅有“石鼓偏桥”，“即古秦汉栈道制也。缘崖凿孔，斜插木于中，作桥形，铺以木板，覆以土，傍置栏护之”（丁映奎，1794）。这种古栈道一直是清平往来绵竹、茂县的主要方式，直到20世纪60年代，清平磷矿在此建厂，先是开凿了运输矿石的火车道，后来又开山修公路，栈道才最终消失。在依靠栈道与外界联系的情况下，清平乡很难有大批车马进入，这使得它虽然位于茂州绵竹交界处，更是羌汉文明接触的前线，却非常和平，少有大规模的军事冲突。

就茂州（氏羌）一面而言，它进入平原地区主要有两条通道：一是向东北过陇东道，至北川，经安县到绵阳；二是沿岷江一线，向西南过鸡宗关，至汶川，经灌县（都江堰）到成都。茂州向西北，则经叠溪营进入吐蕃地区。主要的关隘、津梁，各把总驻守的碉堡都分布在这三个方向，尤其是西北方向，更是分布了大量兵力。唯独通向大坝、绵竹的东南方向，既无把总、亦无关堡。^①而就绵竹一面来说，“绵邑民风淳厚，匪徒罕有”（王佐等，1920：4-5），从历代绵竹县志中的“兵事录”来看，自宋代至民国，有史

可载的兵事只有四次：崇祯末年李自成兵乱、顺治二年张献忠兵乱、清嘉庆五年白莲教乱、咸丰十一年滇地匪乱波及，都是自成都、绵阳方向蔓延至此，到绵竹已属强弩之末。正如光绪《绵竹县志》中所说：“自臧官拔绵竹而后汉兴，至诸葛父子战死绵竹而蜀汉亡，此大兵事外，则流民流寇间一蠢动”，咸丰年间的滇匪作乱，其它州县“至今四民尚未复业，而吾绵民所以得乐业安居，无市井萧条愁苦之状”（田明理，1908：14），确为一方福地。最大的隐患是散兵游勇会逆绵远河而上，隐入群山之中，即民国《绵竹县志》中所说，“西山北山之匪负隅而出没其所，残害四封之民”（王佐等，1920：4-5）。故在绵远河进入平原后的河口处设“绵堰堡”，以扼守栈道入口。但从县志记载来看，这一绵堰堡几乎没有兵丁驻守，最主要的功能是负责水利建设和农田分水。

总的来说，虽然清平位于茂县到绵竹的必经之路上，但山高路险，无舟辘能行，仅栈道可过。商旅虽不发达，战火亦从未烧至，它与外界之间既没有剧烈大量的对撞，但也并非完全与世隔绝。事实上，清平的生计方式深深的扎根在成都平原的商品与消费网络之中。由于地处峡谷，可耕土地非常少，当地的粮食种植以玉米为主，不足以维持当地人生计。虽然拥有很好的林木资源，但由于运输不便，直到铁路修通以前，林业从未成为当地的生计方式。^②在1949年以前，清平

^① 乾隆《茂州志》中记，茂州有镇安堡，下有小路，可通雎水关，“蛮多由此出劫安县绵竹地方”。但道光重修州志时，却记镇安堡在州东七十五里，下有小路，蛮由小路出掠安邑。则此镇安堡驻军仍在茂州至安绵大道上，乾隆《茂州志》中所说，蛮匪自此出，劫掠安县绵竹地方，应是指先至安县，再转绵竹，而非非直接由茂县一处进入绵竹。

^② 对森林的大开发是在1960年代以后才开始的，据《清平乡志》记载，1982年林业纯收入是1962年的85倍。

的主要经济收入来自于炭和纸两大宗。《茂州乡土志》载，大坝是茂州著名的煤炭、兰炭产地，每年从大坝运往绵竹销售的煤炭大约二十余万斤、兰炭大约二、三十万斤（谢鸿恩，清光绪年间）。煤炭出自矿产，而兰炭则需要用灌木烧制。《清平乡志》中记载，解放前，烧炭是当地的主要生计方式，有炭窑四十多座，但解放后，从事烧炭的人逐渐减少，到1954年仅有十余座炭窑，到1976年完全消失。另一项主要的产业是造纸，《清平乡志》记载，解放前，清平乡有两座纸厂，年产纸张五、六百坨（两千张为一坨），至1952年公私合营，归入绵竹造纸厂（清平乡政府，1982）。纸张与煤炭的主要销售，都需经过汉王场运到绵竹，再进入成都，因此，从经济形态上来说，在1949年以前，清平与绵竹—汉旺之间的联系远远甚过于与茂州之间的联系，它虽然由山民居住，历来有“氐羌”传统，但却是绵竹外围的一处“工矿业基地”（或者手工业，视对“工业”的理解而定），甚至可以说是生产性“飞地”，是以绵竹—汉旺为中心的生产—消费网络中的重要一环。

除烧炭、造纸外，清平乡民主要的收入来源于养蜂和采药两大项，这些被统称为“上山”的工作全由男性承担，不仅需要上山获得资源，也要翻山越岭运出山外才能售卖。而女性则负责“上山”之外的一切工作，其中尤其以种地为重心。清平乡几乎全是山地，人均土地大约只有一亩多，勉强可以维持七、八个月的口粮。除种地之外，女性还要承担养猪、养鸡、织补缝洗等大量工作，当男人穿越在“山上”和“山外”之间时，她们是

守在山坡上的不动原点。

理解大坝的经济生产方式，对于我们理解当地居民的身份与神话有重要意义。由于几乎所有的经济收入都来自于“山上”与“山外”的流动，这也塑造了清平当地的政治文化特征。对于茂县当局来说，清平已经是平原的一部分，是最汉化、和平、稳定的那一部分。加上清平与茂县县府之间隔着飞鸟难过、“攀萝附葛”的天堑九顶山，当局对这里的实际政治控制其实相当薄弱，可以说是有“王化”，而无“王治”。而对于平原而言，清平与汉旺之间的来往交通虽然从未中断，但清平仍然是“不开化”的山区。道光《绵竹县志》在提到清平时，直称其为“土司大坝”，虽然土司至少从明初开始已经不存在于此（刘庆远，1849）。地方志中一再强调，绵竹是天府中的天府，唯一的威胁就来自于正北的清平：“惟正北与相连之东西，高山天作，叠嶂云横，接茂州境，绵堰、马尾两口扼茂属天池、大坝之警，则绵竹之咽喉也”（刘庆远，1849）。

总之，在地理环境与世隔绝，在社会政治上长期稳定，在文化上被认为是茂州“文明”程度的代表，但在经济形态上却深深嵌入在成都平原的商品链条之中，人口因此也具有规律性双向流动的特点。地理闭塞但人口规律流动、社会稳定但“王治”难及、内部自信与外部偏见并存，这些似乎完全相反的特点在大坝这里都奇妙的同时存在。正是这样的山川地理与历史经济特征，使得神话中的清平乡既是“自成一体”的小宇宙，又是祖先来来往往、不断流动的“驿站”。与身份世系有关的神话范畴难以形成，大禹作

为准则和楷模，更倾向于与不动的山川有关，而不是与流动的人群集团产生结构性联系。更重要的是，长期以来，在从平原投向龙门山的目光中，清平所在地就是一处“洞天福地”、“世外桃源”，是自成一体的神仙世界。这一文化底色，也注定了清平可以在“大世界”与“大历史”之外，拥有自己的历史与世界观。

自汉代早期道教在四川兴起之时，紧邻清平的绵竹地区就是早期道教徒活动的中心区域。天师道二十四治之上八治中，仅次于阳平治的第二治，就是绵竹的鹿堂志，其遗址在今绵竹市遵道镇境内，传说为西王母之女琼华夫人治所。随后，“洞天”系统的观念大约于魏晋时期开始在茅山系统内兴起（三浦国雄，1983：4-5；Soymié，1956：89-90；傅飞岚，1997：50-73），至唐代司马承祯和杜光庭而完全系统化。10世纪初时杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》中说，“乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为五岳，或上配星宿，或下藏洞天，皆大圣上真主宰其事，则有灵宫宓府，玉宇金台。”也就是说，山中之洞与山上之天相似，甚至可以说，“洞”就是“天”的投影，因此“在山界内部，日月星辰使洞天自成一时空世界。它们都依照自己的规模和节奏运行”（傅飞岚，1997：51）。山中，是自成一体的宇宙、是水生万物的源泉，当然也是避世和避乱之所，是隐居、超然而自在之地。卸军门旁的绵竹山被杜光庭明确指定为天下第六十四福地，唐李淳风真人修道于此，卸

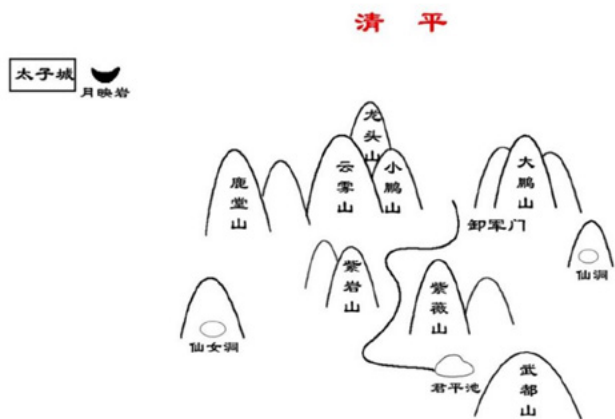


图2 绵竹地方志中记载的仙山示意图（本图由北京师范大学社会学院研究生齐成林协助绘制，谨致谢忱。）

军门内的清平乡自然也就成了“洞天福地”中的一处。

自清代至民国，绵竹的地方志中保留了大量与“洞天”与“神仙”密切相关的山川记载，它们基本上圈定出了清平乡的南、西、东界（如图2所示），清平成了龙门山脉的群山中所隐藏的“洞中之天”，这里的神话倾向于把当地描绘为自成一体的小宇宙，也就有思想依据可循。有理由认为，清平神话所呈现出的宇宙观，具有一种将自身理解为缩微世界的倾向，这种倾向是与道教在当地的长期发展与浸染密不可分的。

五、结语

文章的最后，再次回到大禹神话中来。如前所说，大禹神话的本质，是地震自救中的实践原则化身。大禹即道，而人人都有“得道”的可能。无论是通过修身、入山、存想、修行，还是通过地震中的行动、自救、救人与重建，“道”只与个体“求道”的意愿与

方式有关，而与求道之人原来的身份、世系、出身无关，这既是个体修行观念中的重要原则，也构成了大禹神话的底色，同时也是这一神话与萨林斯笔下夏威夷神话的根本不同之处。从整个神话宇宙的角度来看大禹神话与地震自救，我们会发现，神话在为清平乡民们预演了多种生命场景的同时，也告诉了他们不同行动的典范原则。当人们进入不同生命场景后，他们相应的可以认同不同的始祖与英雄——地震中以大禹为英雄，采药种药时以神农为祖先，驱邪捉鬼时又想起了氏羌人的释比传统——彼此之间并无龃龉，因为他们根本适用于不同情况，“身份政治”完全不是问题。而这一切之所以能并存，一方面由于清平与世隔绝又必须流动的生活方式，另一方面也由于道教洞天福地观念影响下所形成的宇宙观。这种宇宙观很难用中心—边缘或者“化外之地”的模式去解释，恰恰相反，大山之内被认为是世界的中心，是沟通天地的地方，河水从群山深处进入平原的峡口就是世界之脐——既是分界点，又是交汇处。

参考文献：

- 丁映奎，1794，《茂州志》，清乾隆五十九年刻本。
- 傅飞岚，1997，《超越的内在性：道教仪式与宇宙论中的洞天》，程薇译，《法国汉学》，第七辑。
- 工藤元男，2000，《流传在中华世界周边地区的禹的传说》，于春译，《羌族历史文化研究》，卢丁、工藤元男主编，成都：四川人民出版社。
- 利奇，2010，《缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究》，杨春宇、周歆红译，北京：商务印书馆。
- 李学勤，1993，《禹生石纽说的历史背景》，《大禹及夏文化研究》，四川省大禹研究会编，成都：巴蜀书社。
- 刘庆远，1849，《绵竹县志》，清道光二十九年刻本。
- 柳宗元，2014，《骂尸虫文并序》，《柳宗元集》，南京：凤凰出版社。
- 马林诺夫斯基，2016，《西太平洋上的航海者——美拉尼西亚新几内亚群岛土著人之事业及冒险活动的报告》，弓秀英译，北京：商务印书馆。
- 清平乡政府，1982，《清平乡志》，手抄本。
- 三浦国雄，1983，《洞天福地小考》，《东方宗教》第51期。
- 田明理等，1908，《绵竹县乡土志》，清光绪三十四年刻本。
- 王明珂，2008，《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，北京：中华书局。
- 王曙光、董雪，2015，《神话社会学：族群灾难应对话语经验索引意义解读》，《社会科学研究》第2期。
- 王佐等，1920，《绵竹县志》，民国九年刻本。
- 谢鸿恩，清光绪年间，《茂州乡土志》，手抄本。
- 杨迦怪等，1831，《茂州志》，清道光十一年刻本。
- 张泽洪，2003，《岷江上游羌族的大禹

崇拜——以禹生石纽说为中心》，《黑龙江民族丛刊》第4期。

钟敬文，2010，《民俗学概论》，北京：高等教育出版社。

Hartog, François. 2003. *Régimes d'historicité*, Paris: Seuil.

Soymié, Michel. 1956. “Le Lo-Feou Chan: Étude de géographie religieuse”. *Bulletin de l'École française d'extrême-Orient*.

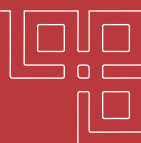
Tome XLVIII.

Verdier, Yvonne. 1979. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris: Gallimard.

—— 1978. “Grands-mères, si vous saviez... : Le Petit Chaperon rouge dans la tradition orale”. *Cahiers de Littérature Orale*. Vol.4.



文研纪事



文研纪事

04

2023-07

北京大学副校长孙庆伟到访文研院，与常务副院长渠敬东交流文研院近期各项学术活动开展情况和后续工作计划。

北京大学生命科学学院吕植教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、副院长杨弘博交流传承讲坛筹备情况。

文研院为 2023 届毕业学生助理举办欢送会，来自 7 个院系不同专业的 12 位本、硕、博毕业生参加，与会师生共同观看毕业纪念电子相册，畅谈在文研院及北大工作学习的心得感想，常务副院长渠敬东为学生助理颁发感谢证书。

06

2023-07

北京大学历史学系赵世瑜教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、副院长杨弘博交流传承讲坛筹备情况。

27

2023-07

文研学者 2023 年暑期田野工作坊讨论会在北京大学静园二院 111 会议室举行，第三期邀请学者、北京大学考古文博学院副教授刘未，未名学者讲座主讲人、北京大学历史学系助理教授苗润博，未名学者讲座主讲人、新加坡国立大学历史系副教授王锦萍，中国人民大学历史学院讲师求芝蓉，南开大学历史学院副教授马晓林，文研院院长助理韩笑及北京大学历史学系、考古文博学院部分师生参加。

17

2023-08

文研院第十二期邀请学者山部能宜到访，与院长助理韩笑、工作委员会委员叶少勇交流近期学术研究进展。

28-29

2023-08

邓小南教授荣休纪念会暨朗润宋史论坛在北京大学中国古代史研究中心报告厅举行，文研院常务副院长渠敬东出席活动并代表文研院发言。

29

2023-08

文研院学术委员葛兆光教授、复旦大学中文系戴燕教授到访，与文研院院长邓小南、院长助理韩笑交流近期工作。

31

2023-08

举行工作总结会，对前一阶段工作作全面总结，全体教职工向卸任的邓小南院长、渠敬东常务副院长赠送感谢信和纪念藏书票。

01

2023-09

举行人文社会科学院班子换届宣布会，宣布学校于8月29日公布的换届公告：“学校研究决定，聘任杨立华为北京大学人文社会科学院院长，杨弘博、段德敏、阎天为副院长，聘期五年。原班子成员自然免职。”北京大学副校长王博，社会科学部部长强世功，学科建设办公室副主任黄俊平，文研院院长杨立华，副院长段德敏、阎天，院长助理韩笑，文研院前任院长邓小南、前任常务副院长渠敬东及全体教职工参加会议。

文研院第十五期邀访学者正式报到，本期邀访学者有黄克武（中研院近代史研究所）、周雪光（斯坦福大学社会学系）、欧珠次仁（西藏自治区社科院贝叶经研究所）、何平（中国人民大学财政金融学院）、孙卫国（南开大学历史学院）、宋怡明（哈佛大学费正清中国研究中心）、王宇洁（中国人民大学哲学院）、邱忠鸣（北京服装学院）、陈利（多伦多大学历史系）、范广欣（南开大学哲学院）、毛秋瑾（苏州大学艺术学院）、孙靖国（中国社会科学院古代史研究所）、郑小威（加州大学圣芭芭拉校区历史学系）、张达志（厦门大学历史与文化遗产学院）、朱晓峰（敦煌研究院）、汤志波（华东师范大学中文系）、王子奇（中国人民大学历史学院）、李子捷（西北大学历史学院）、陈浩（上海交通大学历史系），邀访学者欢迎会在同日举行。

04

2023-09

“文人画的中日交流史”学术研讨会在北京大学静园二院208会议室举行，东京大学综合文化研究科、东亚艺文书院石井刚教授，东京大学东洋文化研究所、东亚艺文书院柳干康教授，北京大学哲学系朱良志教授，北京语言大学艺术学院朱天曙教授，中山大学历史学系曹家齐教授分别作报告，北京大学社会学系渠敬东教授主持活动，北京大学外国语学院周彤副教授担任翻译。

05

2023-09

文研院第十五期邀访学者内部报告会（第一次）在北京大学静园二院111会议室举行，台湾中研院近代史研究所黄克武教授作题为“文字奇功：梁启超与中国学术思想的现代诠释”的报告，同期邀访学者周雪光、欧珠次仁、何平、孙卫国、王宇洁、邱忠鸣、陈利、范广欣、毛秋瑾、孙靖国、郑小威、

张达志、朱晓峰、汤志波、王子奇、李子捷、陈浩，北京大学历史学系欧阳哲生教授，中文系陆胤副教授，政府管理学院孙明助理教授，文研院第六期邀访学者赵妍杰副研究员及文研院院长杨立华，副院长段德敏、阎天，院长助理韩笑参加了报告会。

07

2023-09

文研院第十五期邀访学者交流会（第一次）在北京大学静园二院 111 会议室举行，斯坦福大学社会学系的周雪光教授谈“我为什么要研究中国官僚体制”，西北大学历史学院的李子捷副教授谈“我为什么研究东亚佛教思想史”。同期邀访学者欧珠次仁、何平、孙卫国、王宇洁、邱忠鸣、陈利、范广欣、毛秋瑾、孙靖国、郑小威、张达志、朱晓峰、汤志波、王子奇、陈浩及文研院院长杨立华，副院长阎天，院长助理韩笑参加了报告会。

08

2023-09

文研院院长、哲学系杨立华教授作为教师代表在北京大学 2023 年开学典礼上为新生送上寄语。

11

2023-09

北京大学党委书记郝平在临湖轩会见文研院新老班子成员邓小南、杨立华、渠敬东、杨弘博、段德敏、阎天，并对文研院下一阶段工作做出部署，学科建设办公室主任陈鹏，党委组织部副部长陈丹参加活动。

12

2023-09

文研院第十五期邀访学者内部报告会（第二次）在北京大学静园二院 111 会议室举行，南开大学历史学院孙卫国教授作题为“朝鲜王朝视野下的文天祥与文天祥崇拜”的报告，同期邀访学者黄克武、周雪光、欧珠次仁、何平、王宇洁、邱忠鸣、陈利、毛秋瑾、孙靖国、郑小威、张达志、朱晓峰、汤志波、王子奇、李子捷、陈浩，北京大学中文系漆永祥教授，历史学系刘永华教授、王元周教授及文研院院长杨立华、副院长段德敏、院长助理韩笑参加了报告会。

14

2023-09

文研院第十五期邀访学者交流会（第二次）在北京大学静园二院 111 会议室举行，华东师范大学中文系的汤志波副教授谈“我为什么要研究明人别集”，中国人民大学历史学院的王子奇老师谈“我为什么研究古代建筑瓦件”。同期邀访学者黄克武、周雪光、欧珠次仁、何平、孙卫国、王宇洁、邱忠鸣、陈利、范广欣、毛秋瑾、孙靖国、郑小威、张达志、朱晓峰、李子捷、陈浩及文研院院长杨立华，副院长段德敏、阎天，院长助理韩笑参加了交流会。

15

2023-09

“北大文研讲座”第 302 期“古印度案达罗地区的佛教施设与供养——从公元前二世纪到公元七世纪”在北京大学静园二院 208 会议室举行，德国慕尼黑大学古典印度学教授 Vincent Tournier 主讲，北京大学外国语学院教授萨尔吉主持，北京大学外国语学院副教授叶少勇、北京大学外国语学院助理教授陈瑞翻评议。

18

2023-09

召开新学期第一次全体工作会，杨立华院长对本学期各项重点工作做出部署。

19

2023-09

文研院第十五期邀访学者内部报告会（第三次）在北京大学静园二院 111 会议室举行，南开大学哲学学院副教授范广欣作题为“《社会契约论》第一个汉译本的政治哲学含义”的报告，同期邀访学者黄克武、周雪光、欧珠次仁、何平、孙卫国、王宇洁、邱忠鸣、陈利、毛秋瑾、孙靖国、郑小威、张达志、朱晓峰、汤志波、王子奇、李子捷、陈浩，文研院邀访学者、首都师范大学哲学系副教授盛珂，文研院院长杨立华，副院长段德敏，院长助理韩笑参加了报告会。

21

2023-09

文研院邀访学者、德国法兰克福大学经济学院高级教授 Bertram Schefold 回访文研院，与副院长段德敏、院长助理韩笑交流近期治学心得。

“北大文研讲座”第 303 期“清中叶儒学的经世转向”在北京大学静园二院 208 会议室举行，文研院邀访学者、中研院近代史所特聘研究员黄克武主讲，北京大学历史学系教授欧阳哲生主持。

9 月 21 日至 10 月 8 日，文研院举办建院七周年系列学术活动。9 月 21 日晚，七周年系列首场活动、2023 年度荣誉讲座第一讲“探寻中古宗教的历史语境——读邓广铭先生听陈寅恪‘天师道’课笔记”在北京大学第二体育馆 B102 报告厅举行。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学历史学系教授邓小南主持，北京师范大学历史学院教授雷闻、首都师范大学历史学院教授刘屹与谈。文研院院长杨立华教授，副院长杨弘博、段德敏、阎天，第十五期邀访学者，往期邀访学者代表列席。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等 20 余家媒体平台进行

22

2023-09

全程直播，共计 125 万人次在线观看。讲座开始前，文研院院长杨立华教授为葛兆光教授颁发聘书。9 月 21 日至 28 日，葛兆光教授以“余音不绝：接着讲宗教史”为总主题发表四场主题演讲。

举行工作委员会会议，审议 2024 年春季学期邀请学者申请材料，工作委员程乐松、程苏东、高峰枫、归泳涛、韩笑、李猛、刘晨、刘未、陆扬、孙飞宇、叶少勇、管涛、张剑葳，文研院院长杨立华，副院长段德敏、阎天出席。

七周年系列学术活动、“传承”讲述活动第六场在北京大学第二体育馆 B101 报告厅隆重举行。北京大学中文系教授陈平原、历史学系教授赵世瑜、考古文博学院教授杭侃、生命科学学院教授吕植讲述他们与北大的学缘和故事。本次活动通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等 20 余家媒体平台进行全程直播，共计 70 万人次在线观看。

23

2023-09

七周年系列学术活动、2023 年度荣誉讲座第二讲“文化史的背阴面——从胡适、杨联 对中古宗教自扑自搏风习的通信说起”在北京大学第二体育馆 B102 报告厅举行。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学哲学系教授程乐松主持，文研院工作委员、北京大学历史学系教授陆扬，文研院邀请学者、中国人民大学文学院教授吴真与谈。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等 20 余家媒体平台进行全程直播，共计 106 万人次在线观看。

24

2023-09

七周年系列学术活动、由北京大学海鸥戏剧工作室新近排演的话剧《海鸥》在北京大学第二体育馆 B101 报告厅演出。演出结束后，相关领域的学者与本剧主创人员和观众进行了对谈。

25

2023-09

“北大文研讲座”第 304 期“经济史研究中史学与经济学方法的异与同”在北京大学静园二院 208 会议室举行，文研院邀请学者、中国人民大学经济学院教授孙圣民主讲，清华大学历史系教授倪玉平，文研院邀请学者、中国人民大学财政金融学院教授何平评议。

26

2023-09

文研院第十五期邀访学者内部报告会（第四次）在北京大学静园二院 111 会议室举行，中国人民大学哲学院王宇洁教授作题为“教法与苏非：从伊斯兰到中国伊斯兰”的报告，同期邀访学者黄克武、周雪光、欧珠次仁、何平、孙卫国、邱忠鸣、陈利、范广欣、毛秋瑾、孙靖国、郑小威、张达志、朱晓峰、汤志波、王子奇、李子捷、陈浩，北京大学外国语学院沈一鸣老师，文研院院长杨立华，副院长段德敏，院长助理韩笑参加了报告会。

七周年系列学术活动、2023 年度荣誉讲座第三讲“新史料与新问题：学术史中的国际竞赛——从戴密微《吐蕃僧诤记》说起”在北京大学第二体育馆 B102 报告厅举行。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学历史学系教授罗新主持，文研院学术委员、北京大学历史学系教授荣新江，清华大学中文系教授沈卫荣，文研院邀访学者、法国国立东方语言文化学院教授汲喆与谈。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等 20 余家媒体平台进行全程直播，共计 117 万人次在线观看。

28

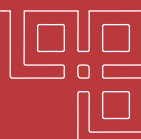
2023-09

文研院第十五期邀访学者交流会（第三次）在北京大学静园二院 111 会议室举行，中国社会科学院古代史研究所的孙靖国副研究员谈“我为什么研究古代地图”，上海交通大学历史系的陈浩副教授谈“我为什么要研究突厥学”。同期邀访学者黄克武、周雪光、欧珠次仁、何平、孙卫国、王宇洁、邱忠鸣、毛秋瑾、范广欣、郑小威、张达志、朱晓峰、汤志波、王子奇、李子捷及文研院院长杨立华，副院长段德敏、阎天，院长助理韩笑参加了交流会。

七周年系列学术活动、2023 年度荣誉讲座第四讲“政治与宗教之间——接着陈垣先生讨论清代前期的佛教”在北京大学第二体育馆 B102 报告厅举行。文研院学术委员、复旦大学文史研究院与历史系双聘教授葛兆光主讲，北京大学社会学系教授渠敬东主持，文研院邀访学者、南开大学历史学院教授孙卫国，文研院邀访学者、中国人民大学历史学院副教授高波与谈。本次讲座通过北京大学出版社线上平台、北京大学融媒体中心、中国出版传媒商报直播平台、天一文化讲坛等 20 余家媒体平台进行全程直播，共计 106 万人次在线观看。



学者报道





学者报道 @ Institute Of Humanities And Social Sciences

10月13日，上海市第十六届哲学社会科学优秀成果奖揭晓。第七期邀访学者、华东师范大学法学院教授 @田雷 获“学术新锐奖”；第三期邀访学者、上海大学社会学院教授 @肖瑛，第十三期邀访学者、复旦大学中国历史地理研究所教授 @王振忠 获“学科学术优秀成果奖一等奖”；第二期邀访学者、复旦大学历史学系副教授 @仇鹿鸣，第五期邀访学者、华东师范大学古籍所教授 @刘成国，第十期邀访学者、上海大学社会学院教授 @黄晓春，第十二期邀访学者、复旦大学高等教育研究所研究员 @陆一 获“学科学术优秀成果奖二等奖”。

8月27日至28日，文研院学术委员、北京大学历史学系教授 @荣新江 出席“北京大学中国古代史研究中心成立四十周年纪念会议”。

7月15至16日，文研院工作委员 @李猛 @刘云杉、第十二期邀访学者 @陆一 应邀出席“打开边界：第二届大学转型发展研讨会”。

7月，未名学者、北京大学哲学系伦理学教研室长聘副教授 @陈斯一 《幸福与德性：亚里士多德伦理学十讲》出版。

9月20日，由澳门中华总商会主办的“庆祝成立110周年之澳门平台助力‘一带一路’高质量发展”论坛在澳门召开。文研院工作委员、北京大学经济学院特聘副教授 @张亚光 应邀出席并以“百年未有之大变局与中国经济的未来”为题作主旨发言。

9月24日，第十二期邀访学者、复旦大学高等教育研究所研究员 @陆一 当选中国教育学会学术委员会委员。

6月，第十五期邀访学者、敦煌研究院副研究员 @朱晓峰 力作《榆林窟壁画乐舞图像研究》由文物出版社出版。本书将“壁画”和“乐舞”二者并置于榆林窟这一空间中，旨在敦煌学和图像学的交叉研究，主要包括榆林窟壁画乐舞图像的调查与研究两个部分——相对而言，对乐舞图像的全面调查、统计和分类是基础，对乐舞图像的专题研究则是本书的重点。





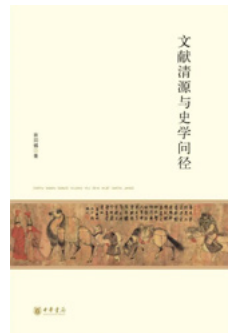
学者报道 @ Institute Of Humanities And Social Sciences

6月，第十五期邀访学者、中国人民大学哲学院教授 @王宇洁 《当代伊斯兰思想研究》由宗教文化出版社出版。该书所聚焦的并不是单纯的伊斯兰“宗教”思想，而是将伊斯兰视作一个更为广阔的文化体系，对其在现实社会中出现的变化予以分析和探索，希望以此推动对当代伊斯兰世界更为深入的理解。



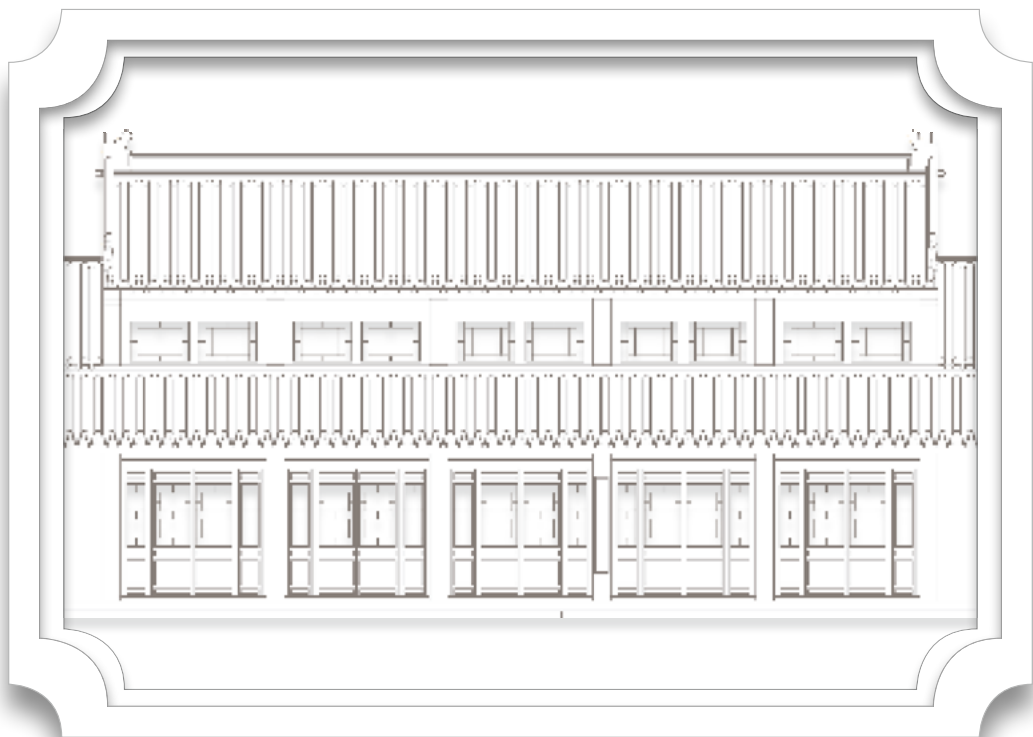
7月，第十一期邀访学者、上海师范大学人文学院教授 @虞云国所著《学随世转：20世纪中国的史家与史学》由上海人民出版社出版。该书以吕思勉、陈垣、陈寅恪、顾颉刚、吴晗、丁则良、严耕望、刘子健、张家驹与程应镠等著名史学家为典型个案，再现了他们在时世剧变下的人生轨迹与学术生涯及其历史观与方法论。

8月，未名学者、北京大学历史学系助理教授 @苗润博新著《文献清源与史学问径》由中华书局出版。苗老师在自序中写道：“每一文献系统、不同文本层次的源流脉络都可能牵涉到历史叙述的复杂衍变，关系到记忆与遗忘的竞争，文献学的抽丝剥茧、正本清源本身就是历史叙述由一元到多元的逆向呈现，也是打破既定框架，开出全新史学问题和丰富历史图景的必由之路。”

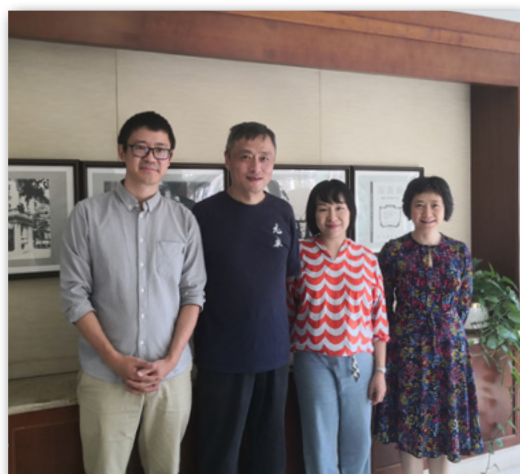


7月3日，文研院学术委员、北京大学国际关系学院教授 @王缉思出席“第十一届世界和平论坛分论坛——重构稳定的中美关系框架”。7月10日至11日，王缉思教授与文研院工作委员、北京大学国际关系学院副教授 @归泳涛出席“恢复中美学术交流：双向国际会议”项目第一阶段会议。





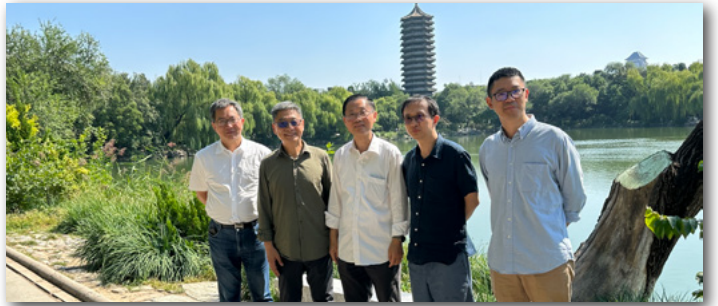
照片墙



1	
2	3
4	

- 1、文研院院长、哲学系杨立华教授作为教师代表在北京大学2023年开学典礼上为新生送上寄语。
- 2、第十三期邀请学者唐克扬（左二）、第十二期邀请学者包慧怡（左三）回访二院。
- 3、第七期邀请学者 Bertram Schefold（右一）回访文研院。
- 4、文研院邀请学者王子奇、刘未、李鸣飞、邱靖嘉共同发起“元大都读书会”。





- 1、文研院院长杨立华教授（右）与邀请学者张达志交流。
- 2、第六场“传承”讲述活动现场。
- 3、午后，第十五期邀请学者漫步未名湖畔。
- 4、内部交流会后，范广欣与郑小威继续切磋。
- 5、王明珂教授在 2023 年度荣誉讲座现场与主讲人葛兆光教授交流近期学术心得。

	2
1	3
4	5



主办单位：北京大学人文社会科学研究院

刊 名：《北京大学人文社会科学研究院通讯》

刊 期：总第三十一期（2023 年 7 月—2023 年 8 月）

执行主编：杨弘博 韩 笑

编 辑：王 瑞 周诗雨

审 校：翁雯婧



北京大学人文社会科学研究院

地址：北京市海淀区颐和园路 5 号 北京大学静园二院

电话：010-62768010

传真：010-62768010

邮箱：ihss@pku.edu.cn

网址：<http://www.ihss.pku.edu.cn/>



微信公众号