

总第 29 期

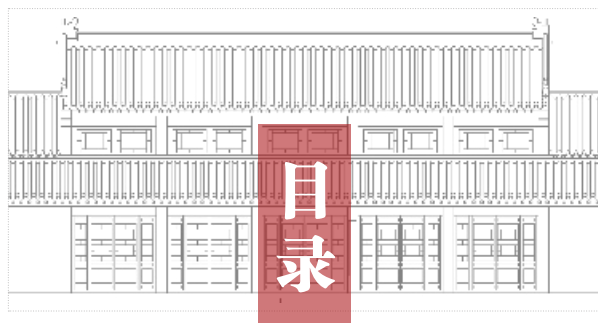
2023

第 2 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



## 未名百讲

- 7年，100讲！我在北大听讲座 ····· 005
- 文研院举办未名学者讲座第100期暨百讲纪念仪式 ····· 014

## 文研学术

### · 文研讲座

- 朱凤瀚：汉以前的中国北方与欧亚草原 ····· 018
- 辛德勇：龙抬头为何在二月二——天文、历史、地理和气候变迁的解读 ····· 023
- 彭玉平：王国维与北京大学 ····· 028
- 周飞舟：把“人”带回社会学——从“位育论”谈起 ····· 035
- 亚瑟·梅尔泽：人的自然之弱 ····· 042
- 邹振环：清代动物图谱与中西文化交流——以《兽谱》《海错图》为中心 ····· 047
- 汪前进：重读《郑和航海图》——多视角下的古海图 ····· 054
- 吴毅：田野深描与文本呈现——围绕“小镇”的调查感悟与学术尝试 ····· 059
- 崔志海：漫谈晚清中美关系中的史论、史实和史料问题 ····· 065

### · 未名学者讲座

- 庞亮：“我要变成植物”——植物学与卢梭的哲学生活 ····· 071
- 廉超群：阿拉伯语世界的“隐喻式”语言政策与语言政治 ····· 075
- 赵晶：类金玉而垂法——唐令在宋代与古代日本的流变 ····· 081
- 胡琦：明清中国的乐教与文学 ····· 086
- 毛明超：戏剧去魅——试论席勒悲剧理论与创作中的一个核心观念 ····· 095
- 邓振华：农业化与早期中国 ····· 102

### · 文研论坛

- 王铭铭等：康梁笔下的世界 ····· 109
- 贺方婴、闵雪飞等：“翻译”视角下的中国与世界 ····· 117

## · 邀访学者论坛

- 余 辉：以图证史、补史——图像考据学的作用 ····· 126
- 胡 成：当下中国历史编纂学的“西”与“中” ····· 129
- 谢地坤：从否定神学到否定哲学  
——德国否定哲学的起源、发展和意义 ····· 132
- 王 辉：图像与技术——早期丝绸之路东西文化交流管窥 ····· 134
- 张 震：情境分析在乾隆朝宫廷绘画研究中的运用与反思 ····· 138
- 陈壁生：《殷周制度论》与观堂之志 ····· 141

## · 文研读书

- 荣新江：丝绸之路史的中国视角  
——《从张骞到马可·波罗：丝绸之路十八讲》研读会 ····· 144
- 杨念群：什么是“大一统”：《“天命”如何转移》研读会 ····· 151
- 郑 岩：碎金屑玉的意义——刘敦愿《文物中的鸟兽草木》研读会 ····· 159

## · 静园雅集

- 朱天曙：赏鉴与书写——书法中的“篆籀笔意” ····· 166

## · 汤一介当代学人讲座

- 陈 来：从贞元之际到日邦新命——冯友兰先生的学术宗旨与精神境界 ····· 171

## 文研回望

- “北大学脉与精神传承”论坛暨《传承：我们的北大学缘》新书发布会举办 ····· 182

## 专题论文

### · 国家祭祀与民间信仰

- 田 天：西汉末年的国家祭祀改革 ····· 186
- 陈壁生：周公的郊祀礼——郑玄的经学构建 ····· 204
- 赵世瑜：历史过程的“折叠”与“拉伸”  
——社的存续、变身及其在中国史研究中的意义 ····· 220
- 李天纲：江南镇乡祭祀体系中的地方与国家  
——以上海金泽镇及苏、松二府为例 ····· 239

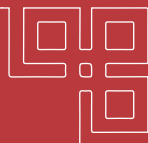
## 文研纪事

## 学者报道

## 照片墙

- 254
- 271
- 274

# 未名百讲





## 7年，100讲！我在北大听讲座

【编者按】未名学者讲座是文研院的讲座项目。自2016年9月举办首讲以来，已邀请近百位青年学者走上讲座的讲台。4月28日，未名学者讲座即将迎来第100讲。一张张别具特色的海报、一场场精彩讲座所赋形的思想结晶，在岁月中不断积累、充实与丰富，共同构成并见证了学术探索的来路。

### 一、桥梁、透镜或门扉

“未名学者讲座”第100讲的题目是“农业化与早期中国”，一个气象阔大的研究，主讲人北京大学考古文博学院助理教授邓振华的关切直指“早期中国与中华文明”——这也是文研院的凝聚议题之一。何为中国？中华文明如何奠基与塑成？这些问题是人文社会科学研判中国历史及精神发展之重大学理问题的根脉。早在2018年，武汉大学历史学院教授胡鸿在“通往华夏之路——六朝南方山区的历史进程”中，就以六朝时期长江中游的山地作为个案，讨论了南方山地文明特质及其与古代华夏国家的关系。而本讲则试图从“农业起源与传播”的问题切入，在梳理现有考古证据的基础上，复原中国及邻近区域的农业化过程，并尝试从农业化的视角理解早期中国多元一体格局的形成过程和深层基础。

作为一位青年学者，邓振华2015年博

士毕业于北京大学考古文博学院，主要研究方向为植物考古、新石器考古和田野考古。不同于寻常对文科“埋首书斋”的想象，考古是一门在想象与实证间交互验证的学科，类似于推理小说或解谜游戏，“收集实证、分析、得出结论，然后新证据出现，结论得到证实或被推翻”。邓振华说，这一过程痛苦又甜蜜，但“对未知的推理，足以吸引一群人”。也正是在收集实证、分析的过程中，需要动用自然科学的知识、方法与工具，像“农业化与早期中国”一类的考古学研究实际上在人文学科与自然科学之间架起了一道沟通的桥梁。

在一系列未名学者讲座中，许多主讲人都试图在展现“当行本色”的同时追求跨学科的对话与联动。在《知识的逻辑——从哲学到人工智能》中，北京大学哲学系教授王彦晶现场玩起了“泥孩谜题”的互动游戏，其中的复杂推理有赖逻辑学这一“靠谱”工具协助完成。这一讲介绍的“知识逻辑”，

主要研究知识及信念的推理及更新模式，它发源于哲学讨论，利用数学工具及相对概念进行形式化，进而被广泛应用于理论计算机、博弈论及人工智能等领域。

诸如此类的“跨界”与“架桥”，是学人在问题意识的牵引下突破学科藩篱与专业壁垒的内在诉求，也是未名学者讲座久久为功、乐见其成的方向。有时候，未名学者讲座又像一副副彼此有别的透镜。来自学校人文社科不同院系的老师汇聚于此，携带着鲜明的学科背景与专业印记，直面时代话题，提供了兼具现实感与学理性的解读视角。比如，在第 71 讲“后真相时代的假新闻”中，北京大学法学院助理教授左亦鲁就十分关注近年在全球范围内集中爆发并泛滥的“假新闻”现象，从技术、心理、经济和政治社会

学等方面探讨成因，提出可能的法律、技术、市场和规范手段，并且进一步从理论层面反思了“治理假新闻”举措与经典法学原则二者间可能存在的张力，条分缕析，抽丝剥茧，为谣言提供了一种富有穿透力的解释，让置身于大众媒体与“真假新闻”之中的听者多少生出些镇定感。

北京大学国际关系学院助理教授陈沐阳则在“中国与全球发展治理”中聚焦发展援助、出口信贷、债务治理三个领域的国际机制的历史沿革、运行逻辑与基本特点，探讨中国如何与既有机制互动，参与全球治理。中国倡导的国际合作如何影响由发达工业化国家主导的国际机制？中国与多边开发机构之间究竟是竞争还是合作关系？对这些问题的揭示有助于恢复国际政治中多边关系本身



2018年4月，文研院举办首场“传承：我们的北大学缘”活动

的复杂性, 使听者获取一种全新眼光。

形形色色的未名学者讲座, 试图通过“术业有专攻”的不同专业视角, 打开包裹在“常识”之中的细部与褶皱, 展现热点问题与事件的内在肌理与细腻质地, 这些讲座如七巧板一般拼合起来, 便生成了一幅更具整体性的图景, 理解与回应着我们共同站立的时代。

也有时候, 未名学者讲座是一扇扇未知的门, 门后别有洞天, 有缘人撞进其中一扇, 或许会受到某些陌生又“小众”的研究领域的感召。作为讲座的请柬, 连海报都会散发出神秘的气质——大量留白, 辅以橙色梵文作为底纹, 主体部分摆放着泥金抄本《龙藏经》的照片, 厚重而矜贵, 这便是未名学者讲座第18讲“藏译佛典集成史——文本、问题与方法”, 主讲人萨尔吉从历时和共时两个层面探讨藏译佛典翻译、集成的历史。

北京大学外国语学院亚非系助理教授程莹, 曾多次赴尼日利亚、南非等地进行田野调查, 在鲜活的生命体验中生发出对当代非洲文学艺术表达、社会文化实践乃至政治行动的总体性判断——“传统化”。但她同时强调, 这种“传统化”本身绝非回到过去, 而是援引和展演“超自然的”、传统的经验论来回应后殖民社会的剧烈变迁, 人们通过表演“传统”来建构新的社会真实。作为未名讲座的第63讲, 这些思考以“面具魅影——对非洲现代文艺实践中传统问题的再认识”为题呈现为一场照人眼明的报告, 仿佛呼应着讲座海报上由红、绿、黄、棕等彩线交错编织成的鲜艳纹饰。

或桥梁, 或透镜, 或门扉, 未名学者讲

座的形象不一而足, 难以收纳进统一的概念。或许正是在这些碎片化的侧影中, 未名学者讲座流露出了它自身的特质, 一种蓬勃繁盛、生生不息的气韵——用“未名学者讲座”主讲人之一孙飞宇的话说, 就是“繁花似锦、密不透风”, 因为“好的讲座太多了, 以至于目不暇接”。这种生机与活力离不开文研院“面向未来”的方向感, 它的一项重要工作, 就是扶持和帮助青年学者。实际上, “未名”之名本身就寄托了北大对学术未来的无限期望, 它表达了青年学人的临时状态, 即“老师”和“学生”这两种状态、两重心态的“中间点”; 而巨大能量与丰富的可能性也正在这一“过渡”阶段中酝酿、涌动。

着眼于人文社科的活力与前路, “未名学者讲座”一方面在不断辨认需要“搭把手”的同道人——自2016年9月首讲至今, 受邀主讲人陆续涵盖北京大学校内外与海外青年学者, 以80、90后为主体, 涉及历史学、文学、社会学、法学、哲学、考古学、政治学、经济学、艺术学等人文社会科学领域; 另一方面, 也努力扮演着在可能的岔路口引路的角色——讲座的评议人, 均由文研院所召集的各个领域有影响力的资深学者担任。跨代对话打破了学术研究的另一重壁垒, 两代人同框的场面也成为未名系列的一道风景, 促使每代学人站位自身思考责任与初心。

作为“未名学者讲座”主讲人, 山东大学历史文化学院教授张新刚认为, 文研院设置的一些重要研究议题都十分“老道”, 体现出对“大问题”的关照, 并搭建了多学科交流的平台, 从而拓展了每一位学人自身的学术视野与可能。他就在一场有关汉墓残简

与古代地理方位的报告中见识并惊叹于历史地理学的高超技艺，从而将自己原来对古代希腊和罗马制度、思想史的关注延伸向地理与生产生活方式等方面。

确实，“未名学者讲座”慎重于学人、主题的选择商议，坚持基础功力、学术潜力和前沿意识等多重标准，最终呈现的系列讲座也折射着文研院乃至北大文科对当今中国人文、社会科学现状的反思、判断与共识：对于社会的发展和进步而言，自然科学和人文、社会科学这二者缺一不可，后者为人类社会未来发展提供方向与基本价值，并且是前者的伦理支撑。北京大学历来重视人文社会科学建设，文研院的建立既是这一建设的重要举措之一，同时也是对交叉学科蓬勃兴起这一学术现状和发展方向的回应。北大的人文与社会科学学科多年来形成了严谨深厚的专业传统，文研院作为院系结构的一种补充，其重要使命之一是推动更多跨越学科界限的互动与冲击，推动跨学科的交叉合作。

在文研院成立一周年时，院长邓小南教授的话掷地有声：“北大所需要的，学者所需要的，正是文研院的使命”。建院近七年，未名学者讲座亦满一百，这一郑重的自我期许在摸索前进中逐渐落地成形。



教育学院刘云杉教授（右）为林小英颁发未名学者讲座聘书

## 二、“沉浸”中“绽放”的学问

在中国，人文与社会科学学科的青年学者到底需要什么？北京大学政府管理学院助理教授罗祎楠至今还记得，2015年他从美国哈佛大学取得博士学位后，踌躇满志地回国，却迅速感受到某种源于个性的学术追求、旨趣与周遭环境不相调和的“刺激”。在整整一年碰撞与怀疑中，他觉得自己“处于被打懵后的糊涂乃至堂吉诃德般的好斗状态”。在邓小南老师的鼓励下，他申请了文研院2016年的驻访学者项目，来到静园二院“缓缓”情绪，并成为未名学者讲座主讲人。

青年学者群体中，与罗祎楠相似的遭遇和感受或许具有普遍性。对于刚进入高校体制的青年教师来说，他们除了要共同面临从博士到教师的转型，还存在着越来越数字化的考核以及非稳定就业的内卷压力。在未名讲座讲座主讲人之一张慧瑜看来，这些将学



术变成了“比赛的竞技场”，对时间管理有着极为严格的要求，于是“读读闲书、过些闲暇日子也会变成一种带有负疚感的奢侈”。而学术分工的专业化、细密化趋势也一定程度上阻隔开了不同学科、学人之间的交流与链接。研究大乘佛教梵语哲学文献的叶少勇就感叹，从“文献”一词之前的四个定语就能看出这个领域被划分得如此细碎，“只好蜷缩于学术社交恐惧之中，以‘冷门绝学’之名，行‘学术民工’之实”。然而，这样的学术环境可能并不适合文科研究本身的特点。

对于人文社会学者来说，阅读、反思、提出问题是学术的常态，这些都需要平和的心境。人文学科的特点在于既专业化又去专业化——去专业化的意思不是放弃专业主义，而是没有什么是“非专业”状态，个人经验、偶然遇到的事情、与友人的谈话、与不同代际的学生互动等等，都会成为学术思考的起点。叶少勇谈起自己担任“未名学者

讲座”主讲人的感受，提到要把文科的资源 and 积极性调动起来，还得让大家感觉是自我推动而乐此不疲，这实在是一门玄学，“而文研院做到了”。

“文研院做到”的方式，是希望提供一方更加自然与包容的空间，恰如“思想交流的沙龙或文化集市”，提供了琳琅满目的讲座、论坛与读书会供学人参加。2017年秋季邀请学者、“未名学者讲座”主讲人胡鸿觉得“这种自由的感觉，让人非常舒服。”正是这种自在、新鲜、平等、开放的对话氛围，纾解了罗祎楠的焦虑。听到太多人说“论文”“发表”“科研”，以至于在二院再度听到“学问”二字时，他有一种遥远而亲切的感动。在表达自己与倾听别人中，“学问”回归了本来的质朴面目，成为一种低调、谦逊、缓慢而愉悦的劳作。

叶少勇在接到“未名学者讲座”邀约前，认为自己的梵语文献研究是“冷门绝学”，

“突然得知要做一个通识性讲座，一时竟不知如何与听众有效沟通”，

最后他选定的题目是《“万法皆空”：佛教哲学中“空观”的起源与沿革》，在充满仪式感的讲座流程与精美海报的点缀中，他面对百十来人玄谈阔论，感觉“竟然也未撞到学科壁垒”，自此与文研院结缘，渐渐消除了学术社恐，享受于各种“跨学科”和“多元视角”议题，后来又主动利用文研院平台召集梵



2020年春季，叶少勇召集线上论坛“多元视角下的佛教学”

文写本读书会。

北京大学教育学院教授、文研院工作委员会委员刘云杉提到，人文与社会科学最重要的是“通”，即通气、通融、通达。依托北大文科优势，文研院追求人文、社科之间的气脉常通；在跨学科交流的思想之风吹拂下，学问也在静园二院如同草木一般静静发荣滋长。

清新、快活的空气中随时都可能迸现灵感的火花。一直以来，罗祎楠都在思考博士论文中尚未解决的一个问题，即究竟该如何解释从思想到行动之间的复杂过程。在文研院一层中厅某个和渠敬东老师漫谈的午后，灵感突然降临——他们从美国实用主义、现象学哲学聊到中国人的自我和他人在“理解”层面上展开的精神关系，罗祎楠突然想到，也许正是在那种“理解”自己和他人的过程中，思想世界在生活中展开，成为人的行动。

接下来他便开启了长达两年的“高兴的摸索状态”，参加渠敬东老师和孙飞宇老师《存在与时间》读书会，和研究现象学社会学理论的徐晓宏交流，重新考虑美国实用主义社会学理论对“创造性”的阐发……这些学术经历让他感受到久违的快乐和兴奋，以至于告别了博士论文的几乎全部观点，开启了全新学术领域的探究——理解古典中国政治思想的生活意义。他终于“缓过劲儿来了”。

《未名学者100讲纪念册》的封面由博雅塔、水波与游弋其中的鱼群这三样元素组成，既呼应着北大湖光塔影的校园风景，又点染出学人徜徉其间、自在曳尾的神韵——在这一方空间中，学人能够“自己养育自己、

恢复自己、激活自己”，在“沉浸”中生发出“绽放”的感觉。这离不开“学问”与“生活”的亲密无间：文研院会定期组织青年学者漫谈会，在自由的氛围中，各位青年学者打破学科壁垒，分享科研一路走来的经历，探索彼此学问方向的话题；一年一度的未名学者雅聚则是将未名讲座的主讲人连接在一起，鼓励大家在此分享学术兴趣、结交学术同道，在身心放松与相互砥砺中获得前行的动力。在雅聚上，学者们会带上孩子与家人，一同聊天、欢笑与游戏，真诚而放松地将自我呈现在彼此眼前。

在孙飞宇看来，这样的活动与气息在今时今日是如此难能可贵，以至于可以被视作“文研院最为珍贵的文化与传统”。渠敬东老师对此有个说法，他说科学史上有所创建的群体都是“像森林里的蘑菇一样，一簇一簇出现的，那是一簇一簇紧密的，有着友情支持，可以很自在、很从容地对学术问题进行最单纯探讨的群体”。正是在这样亦师亦友的启发、陪伴与鼓励下，鲜活的思想得以涌动、浮现与流淌。这或许就是一种理想的“学者的生活方式”。

### 三、“从游”与“新枝”

有关纪念册封面上的鱼群，还有另外一种解释：社会学家潘光旦先生曾有个“从游”的比喻，说师生之间就像大鱼和小鱼，大鱼在前引导，小鱼紧跟其后，这就是“教育”。

从师学道，鱼游千里。犹如小鱼从大鱼，又如老树发新枝。这便是“未名学术讲座”设立的初衷：重视学术源流与学脉赓续，并

通过跨学科交流, 带动各学科内部研究思路的创新。因为人文、社会科学特性就在于需要不断回到那些有关根本问题的思索上, 去理解、传承它们, 并将之跟当下切身的实际问题和生命体验结合在一起, 以激活这些珍贵的思想资源。而学问的传承、学术的进步, 从来不是在一片空地上凭借个人的天纵之才搭建起来的。作为承前启后的一辈人, 青年学者对于这些“大问题”的求索, 离不开前辈师长的言传身教、合力托举, 如今也逐渐成为鼓舞后学前进的力量。

胡鸿毕业于北京大学历史学系。如今文研院坐落的静园二院, 正是他求学期间历史学系的办公地点。2017年秋季他前来文研院访学, 在时空的奇妙交错中他笑称“能回母校再次充电, 颇有汽车出厂后又被召回打补丁的感觉”。“返厂”一说看似戏谑, 其实提示了“北大人”的个体精神史、智识史同北大人文传统、学缘之间的关联。

这种关联, 可能是事关治学兴趣的“决定性时刻”: 至今仍让未名学者讲座主讲人、中文系副教授陆胤“念念不忘”的是本科时候“中国古代史”课上刘浦江教授的一句表扬。在期中考试的一道论述题里, 陆胤引了几条材料, 发了些与通行教科书不一样的议论, 惴惴不安之际, 却听到刘老师说: “你答得不错, 有材料也有判断”, 甚至因此建议他改行学历史。就是这样一句勉励成就了他想做学问的信念, 也使得对史学和跨界研究的兴趣贯穿了他的研究生涯; 而对于另一位主讲人贾妍来说, 古代近东、埃及艺术史对她的诱惑发生于颜海英“古代东方文明”的课上, 与小鸟小人图案拼凑出的奇异文字

的“相处”中, 她感到一种“真实而轻巧的愉悦”——毕竟, 古埃及人是一个用超过90个象形文字词语来表述“快乐”的民族; 同为未名学者讲座主讲人, 主攻奥斯曼—土耳其近现代史、中东问题与内亚区域史的咎涛则感叹于本科毕业时, 导师董正华为他推荐的研究题目——“土耳其的军人政变”——如此具有前瞻性。政变并非军队的常态, 人的一生中很难碰上一次军人政变, 但土耳其频繁发生的政变现实提供了非常丰富的材料与问题空间。

这种关联, 可能既细致如治学路径、方法, 又高远如治学立场、态度: 未名学者讲座主讲人陈侃理的主要研究方向是秦汉魏晋史, 吸引他走进古代史的关键人物是田余庆, 而陈侃理熟悉的老师也大多是田先生的学生。田先生的论学警句对他影响很深, 比如推崇“读书得间”, 指好的研究者能从字里行间发现问题。又如“割爱”, 将写学术论文比作艺术创作, 无关紧要的枝节、缺少独到见解的内容、思考还不够成熟的文字, 即使写出来也要下决心割舍掉;

孙飞宇则在导师杨善华的带领之下, “读万卷书, 行万里路”——虽然从事理论的研究, 但杨老师要求他必须参加社会调研, 并且每天调研结束后都会逐个案例进行分析、讨论, 手把手教大家如何访谈, 如何理解个案, 如何提出研究问题。正是在这样的田野调研中, 孙飞宇对社会理论资源保持着一种切实和朴素的开放态度。

如果说这些技能、方法构成了治学必不可少的基础与骨架, 是学问之“术”, 那么学问之“道”——牵引青年学者的问题意识



未名学者带着家人孩子在静园二院雅聚

与现实关怀也同样离不开前辈学人的启悟。新闻与传播学院副教授王洪喆提到，投身于媒介与文化研究领域以来，他逐渐体认到戴锦华在课堂上反复说起的一句话：“学术生涯的成功之处就在于将学术跟自己的生命体验联系在一起，同时，也许失败之处也在于此。”硕士毕业季适逢2008年全球金融危机的波及影响，种种体验对他来说似曾相识——90年代的东北就曾发生过工业人口的大规模失业潮。在书本知识、生命经验的共振下，他将研究问题逐步聚焦于社会主义的工业劳动者与文化和信息传播基础设施之间的关系，并在博士阶段持续推进相关研究。如今已成为教师的他，在课程中也试图传递给学生们这一命题：与自己生命历程最直接相连的问题是什么，个人的困境又如何跟国家历史、更广泛人群的命运相联系。胥涛亦认为，他所景仰的世界史研究大家罗荣渠先

生，其风范正在于“对现实有一种浓重的家国情怀”。尽管历史学以过去为研究对象，“但是我们每个人都活在现实当中，现实是我们必须关切的问题。”

在求学问道之外，这种关联可能更是一种无名的感觉，是潜移默化的浸润与滋养。孙飞宇记得，当他在考上北大社会学系博士的同时，拿到加拿大约克大学的录取通知而感到无法取舍、左右为难之际，“战战兢兢”地给导师杨善华打了个电话，之前本来希望他跟自己读博士的杨老师听到了这一消息，立刻说：“真是喜从天降啊！”——这七个字，孙飞宇迄今仍清晰地记得。这种视学生为己出、毫无私心、重视育人的态度，在他看来构成了“一种真正意义上的教育”。

而在专门专业、师承师门之上，或许还存在一个可以称为“北大性”的东西。许多北大文科的师长、前辈，许多从事行政服

务工作的默默无闻的老师，他们都不仅仅带着中文人、历史人、哲学人、图书馆人等标签，更身负超乎学科分工或工作职能的“北大性”，这同样值得怀念、感恩、反省与发扬。

漫漫修远，生生不息。“未名学者讲座”也构成了北大学缘传承中的一环，和“文研课程”、“文研读书会”等板块共同搭建出一个教与学的平台，既为崭露头角的青年学者提供了传播学术思想的机会，又能够让北大的学生吸收给养。贾妍在解释“学缘”一词时，因为“缘”字音同“圆”而联想到她钟爱的“衔尾蛇”图案——蛇身回首自噬其尾，用以象征回归与重生。时间在首尾相连的一刻通向永恒，未来因此获得无限可能。在贾妍看来，北大校园里流动的正是这样一

种更大的力量，“在自我贯通中求生，求变，求发展，在自我更新中连绵往复”。

如此观照，“未名学者讲座”似乎也成为过去、现在、未来辐辏于此的神奇空间：诸种问题、思想如线团般从历史的各个方向抛来，聚光灯下的青年学者们承接既有学脉与“手艺”，试图在一片锦绣之上重新整理与编织出变换的纹样；而听众中的年轻一代，那些敏锐者和有缘人或许已经捕捉到探出的线头，面对眼前的斑斓图景，跃跃欲试。

（本文由北京大学宣传部融媒体中心报道）

（撰稿：张诺娅）



## 文研院举办未名学者讲座第 100 期 暨百讲纪念仪式



与会学者现场留影

2016年9月27日，未名学者讲座正式开启。作为北京大学人文社会科学研究院践行“涵育学术，激活思想”理念的讲座项目，七年来，已邀请近百位有潜力的青年学者走上讲座的讲台，受到了海内外学界的高度关注和积极评价。2023年4月，值未名学者讲座百讲之际，文研院举办纪念活动，邀请未名学者讲座主讲人代表重聚一堂，回顾七年间文研院与青年学者们一起探索、行路的历程。

4月28日下午，“未名学者讲座”第100期暨百讲纪念仪式在北京大学第二体育馆B102报告厅举行。北京大学副校长孙庆伟，文研院院长、北京大学历史学系教授邓小南，未名学者讲座资助方代表、兴证全球基金副

总经理秦杰，中山大学副校长、未名学者讲座主讲人谢湜，文研院工作委员、北京大学哲学系教授李猛，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东，未名学者讲座主讲人与北大各院系师生等百余位嘉宾齐聚一堂。

活动伊始，北京大学考古文博学院助理教授邓振华带来“农业化与早期中国”的主题演讲。文研院工作委员、北京大学历史学系教授叶炜主持，北京大学考古文博学院教授张弛评议。邓振华老师在梳理现有考古证据的基础上，复原了中国农业的起源与早期发展过程，并将中国的早期农业化进程分为农业起源与中国最早农业区的形成、中国早期农业区的内部发展与初步扩张、农业区的



邓振华老师作主题讲座

大幅扩张与农业化的初步完成三个阶段。他在讲座中指出，依据农业化与新石器化关系的差异，可以将中国不同区域早期农业化的实现过程分为三种模式；就早期农业的发展进程而言，南北方呈现出明显的区域差别，中心区与周边之间也各有特点，这些为我们理解早期中国的多元一体格局提供了一个非常重要的视角。评议环节，张弛教授表示，中国农业起源及其扩散的研究成果印证并部分修正了马克思主义考古学家柴尔德的“农业革命”理论；同时，“南方”与“北方”、“中心”与“周边”这两组中国历史中的重要概念，在新石器时代和历史时期内涵的差异，也非常值得关注。

随后，六位与会嘉宾相继致辞。孙庆伟副校长首先肯定了文研院未名学者讲座作为国家文科领域理念的积极实践，对于助推青年学人成长，使其有机会在北大的讲台上发表真知灼见。七年间，讲座品牌从“未名”变成“有名”，学者也从“未名”变成“有名”，

贯彻了文研院“涵育学术，激活思想”的初衷。

邓小南院长带领大家回顾了未名学者讲座自 2016 年秋天创办以来的发展历程，其中不少早期已经陆续成为各个学科的“顶梁柱”，成为学术讨论的引领者和学术活动的组织者。邓小南教授指出，未名湖被称作一片“海洋”，这个海洋所具有的不可测知的深度，实际上正是由无数的“未名人”所决定。“未名”是对无数默默举起学术旗帜的青年学者的肯定，也寄寓着对学术未来的殷切期待。

秦杰先生表达了对母校北京大学的款款情谊，以及兴证全球基金对于基础学科及青年学者成长的关注，并期待更多有价值的思想能够通过未名学者讲座获得更为广泛的传播，推动人文社科领域的进一步发展。

谢湜教授分享了自己在文研院所见、所感的两个故事，感受到文研院活动对于主讲人的激励、对于听众的启迪；同时指出文研院提供的经验，对于中山大学人文高等研究院的建立具有重要的借鉴作用。

李猛教授重点强调未名学者讲座一直致力于推动青年学者发出自己的声音、坚持学术理想，进行广泛的学术交流；同时希望通过未名学者讲座严肃、庄重的环境和仪式，树立学术的尊严和荣誉，并使青年学者为学生树立未来的榜样。

程苏东副教授回顾了他第一次登上未名学者讲台的场景，文研院以“人”为中心的管理与运行机制，让青年学者之间建立了亲如家人的关系的关系；另一方面，文研院极具“仪式感”，从向未名学者讲座主讲人颁发的聘书、赠送的纪念海报，到邀请学者研

究室门上的纪念铭牌，让学者感受到因为学术而得到的充分尊重。

最后，嘉宾向未名学者讲座主讲人代表颁发百讲纪念册和纪念藏书票。活动至此圆满结束。

未名学者是充满蓬勃生命力和前沿精神的学术群体，面向青年学者、服务青年学者

是文研院创设的初衷之一。回顾既往，是为了面向未来，有青年才有未来。前行的道路充满了未知，愿青年学者们和同道切磋琢磨，踏出自己期盼的路。

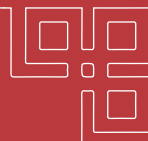
（本文由北京大学新闻网报道）

（撰稿：隋雪纯）





# 文研学术



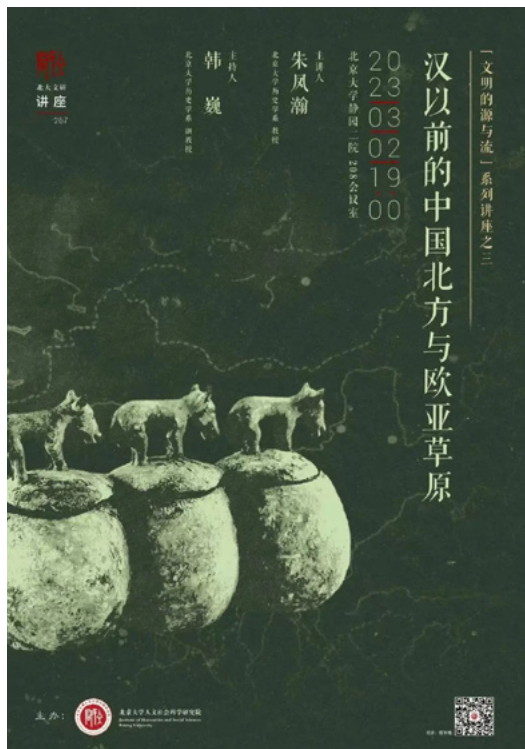
## 文研讲座

267

朱凤瀚 | 汉以前的中国北方与欧亚草原



【编者按】2023年3月2日晚，“北大文研讲座”第267期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“汉以前的中国北方与欧亚草原”。北京大学历史学系教授朱凤瀚主讲，北京大学历史学系副教授韩巍主持。本次讲座为“文明的源与流”系列讲座第三场。



朱凤瀚老师首先介绍了本次讲座中要讨论的两个区域的范围。“中国北方”包括中国东北地区的一部分，向西经过华北平原的北部、内蒙而至甘肃和新疆地区。欧亚草原是指西起黑海沿岸，东至外贝加尔的欧洲草原与亚洲草原地带，乌拉尔山脉以西至黑海沿岸可以称为其西部区域，乌拉尔山脉向东南至天山山脉可以称为其中部区域，其东部区域则包括阿尔泰山以东的蒙古高原至东北平原一带。

朱凤瀚老师指出，不管是古代文明还是现代文明，极少有完全独立的产生和发展状态，中国古代文明虽距其他几大古文明较远，但很早就已经和北方、西方的文明建立了互动关系。学界开展的丝绸之路的研究在这一主题积累了较多成果，但对汉以前的文明互动情况的讨论则有所欠缺。实际上，欧亚草原与中国北方这两个区域间族群与文化的互动源远流长，对中国早期文明的发生、发展



玉门火烧沟四坝文化墓地出土的四羊首杖头

产生了非常积极的促进作用。本次讲座从中国西北地区早期冶金技术、殷墟发现的双轮辐式马车和夏家店上层文化等三个角度探讨这一主题。

讲座第一部分探讨了中国西北地区早期冶金技术的出现、发展同欧亚草原和中原地区的关系。“早期冶金技术”主要指公元前二千纪初至公元前二千纪中叶（中国青铜时代初期）的青铜冶炼技术。朱凤瀚老师认为，近年来新发现的位于河西走廊的甘肃张掖市西城驿遗址，对中国早期冶金技术的起源研究有重要价值。西城驿一期，即马厂文化晚期（约前 2100 至前 2000 年）；西城驿二期（约前 2000 年至前 1700 年），早于四坝文化（分布在河西走廊中西部地区）；西城驿三期（前 1700 至前 1600 年）即四坝文化。同在河西走廊地区的几个四坝文化遗址中，玉门火烧沟、民乐东灰山的年代近同于西城驿三期，酒泉干骨崖遗址则年代稍晚。

西城驿遗址二期和三期的遗物包含碳化的小麦粒和大麦粒，且建有土坯房屋和土坯

墙。这些来自西亚和中亚的作物与技术表明，河西走廊地区最迟在约前 2000 年左右即已与西亚、中亚及欧亚草原地区有着文化的交流。而炉渣、矿石、炉壁、鼓风管与石范等遗物则说明，该地是河西走廊地区一处冶金中心。从已检测的铜器的成分和时间序列来看，河西走廊地区铜器合金成分呈现出红铜—砷青铜—锡青铜发展转化的趋势。朱凤瀚老师认为，这一发展转化趋势与当地与欧亚草原地区的文化交流有关。

西城驿二期和三期遗址发现的砷青铜里，砷的含量多在 3.5% 至 5.5% 之间，均已符合最佳机械性能的砷含量范围（2% ~ 6%）。朱凤瀚老师认为这是值得注意的，因为砷元素的最佳含量探定、从纯铜到砷青铜的技术转化在今土耳其、高加索和伊朗等地是经历了很长时间才完成的，而四坝文化初起即选择了最佳的砷量比例，这反映出其有可能引入了西亚、中亚的较成熟砷铜冶炼技术。四坝文化青铜器带有较多的欧亚草原风格、遗址中发现了欧亚草原铸铜业经常采用的石范等等证据也支持这一观点。

四坝文化晚期，锡青铜代替了砷青铜成为主要材质。朱凤瀚老师认为，这一转变固然有可能是西北地区冶金工匠的技术改进的结果，但材质的整体变化，也未必是单线进化的结果。已有学者指出，锡青铜的出现并成为主要材质类型，可能与塞伊玛—图尔宾诺现象、安得罗诺沃文化系统等早期冶金传统后续的影响有关。塞伊玛—图尔宾诺现象东区的铜器以锡青铜为主要成分，其中含锡量在 7% 以上（并非锡青铜最好的合金比例）。而酒泉干骨崖墓葬出土的 16 件锡青

铜器中，近 7 成同样具有较高的锡含量配置，这表明四坝文化锡青铜冶铸技术可能受到塞伊玛—图尔宾诺现象影响。此外，新疆哈密天山北路青铜文化始终以高比例的锡含量青铜为主，与四坝文化晚期才转向锡青铜为主不同，但也与安得罗诺沃文化系统 5%—7% 的锡含量相异。因此，可以认为天山北路文化冶炼锡青铜工艺也有可能来自类似于塞伊玛—图尔宾诺现象的欧亚草原文化。天山北路文化的墓葬中出现了欧罗巴人种，这一人群的构成情况解释了早期青铜文化在这里得到融合、交流的原因。

综合上述分析，朱凤瀚老师指出，中国西北地区（特别是河西走廊与新疆哈密地区）的青铜器冶铸工艺在出现时间上早于中原地区，且由于其特殊的地理位置，又明显地受到了中亚与欧亚草原地区冶炼技术的影响，并开启了本地的冶金产业。同时，这一地区也是中国中原地区青铜工艺与欧亚草原、西方青铜文化交流的重要通道。例如，二里头地区出土的砷铜、石范等遗物显示出中原地区与西北地区的联系，而火烧沟四羊首权杖头采用的分铸法或许与中原地区组合范铸技术有关。

紧接着，朱凤瀚老师从双轮辐式马车在商后期的突然出现谈起，探讨殷墟马车与欧亚草原的联系。迄今为止，商前期（约公元前 1600 ~ 前 1350 年）没有发现过确切可证明是马车或者马车器具的遗存，故而尚未有资料证明此时商人已可以驾驭马车。但是在属商后期（约前 14 世纪中叶—前 11 世纪中叶偏早）的殷墟文化遗存中，发现了甚为完备的双轮辐式马车。

这些马车的遗迹，多以大墓随葬的方式保留下来，例如殷墟西北岗东区商王大墓 M1443 随葬的车马坑（M1136、M1137）、西北岗西区大墓 M1001 墓内的车马坑等，在殷墟小屯北地建筑遗址中也有车马坑。殷墟出土的武丁中期的牛胛骨卜辞也记载了将马车用作狩猎与交通工具的事迹，可见马车在当时已成为商人贵族的重要身份标志，贵族墓旁、王室宗庙建筑旁在殉人的时常要随葬车马坑，这是马车在当时受到格外重视的表现。

与此相关联的，墓葬中亦出土了大量的青铜车饰，如镶嵌在舆盘上的龙形饰、軓饰、踵饰以及马颈上的轭首饰。商人拥有了马车之后迅速发展出来精美的青铜车饰，这说明马车制造已经成为商人的重要手工业部门。而从车马坑殉人的情况来看，带有驭马用的弓形器的殉人是商王马车的驭者，他们陪葬品中的兽首刀和其他兵器具有浓厚的北方草原风格。双轮辐式马车在商后期早段突然出现，而且一出现即较为完善，数十年来学者们对此问题做了大量的研究。林巳奈夫、皮格特（S. Piggott）、夏含夷等多位学者指出殷墟马车来源于欧亚草原，而考古遗存也支持了这一说法。殉葬的驭者中有使用北方兵器与驭马器的人，应当与他们善于驭马、驾车有关。这些线索透露出，殷墟文化早期的车马坑与商后期偏早（尤其是武丁时期）商人与北方族群频繁战争有关。

商人将都城由今郑州迁到太行山麓的豫北地区，应当与抵御来自于太行山以西、以北的北方族群有关。属殷墟文化晚期的小臣墙骨刻辞还记载商人与危方等族群作战并俘



安阳第二炼钢厂南部遗址发掘的车马坑

“车二丙”的事迹。因此，可以认为商人对北方族群的战争是他们知道、了解并开始大量仿造与应用双轮马车的来源。需要指出的是，有许多北方族群的人为商人提供驭马驾车的服务，因此对战争的记述并不排斥商人通过贸易交换获得马车相关的可能。

进一步的，北方草原可能只是文化传播的中介，殷墟的马车有可能来自欧亚草原的更远处。在乌拉尔山脉东南一车里雅宾斯克南的辛塔什塔河畔发掘的墓葬出土了5辆双轮辐式马车。与殷墟出土马车形制最为接近同时在时间上早于殷墟时期的马车遗存，则是在亚美尼亚塞万湖南岸的喀申(Lchashen)古墓群中出土的。考虑到马车构造技术的高度相似性和专业化，以及商后期突然开始使用马车，皮格特等学者指出，高加索地区出土的车与商人的车应该并非独立平行发展的

结果，公元前二千纪中叶时在中亚和华北地区当存在地理上的文化传播通道：北线从伏尔加延伸至阿尔泰和米努辛斯克盆地，南线从里海、咸海延伸至费尔干纳（今乌兹别克斯坦东部费尔干纳盆地）和天山。

朱凤瀚老师认为，北线直抵欧亚草原中东部区域，可能与商后期时与商人频繁接触的北方族群文化有密切关系，也许更有可能成为这些北方族群拥有近同于喀申双轮辐式马车的通道。虽然对这些北方族群应用马车的情况还有待进一步考察，但是广泛分布于蒙古高原的岩画描绘了双轮辐式马车画像，这显示双轮辐式马车技术肯定曾由西向东传播，并在公元前二千纪后遍行于欧亚草原东部。据此，可以认为商人在定都安阳后与太行山以西以北的族群的频繁接触（战争、商贸等），是使欧亚草原双轮辐式马车传到商文化圈并得到普及、推广的直接原因。

之后，讲座将视线转到夏家店上层文化的交粹性。夏家店上层文化是以内蒙赤峰夏家店遗址为代表的文化类型，其前期年代可早到西周早期，分布在西拉木伦河流域；其后期约在西周晚期至春秋中期（公元前九世纪中叶至前七世纪），分布地域南移于老哈河、教来河流域与努鲁尔虎山，此时其南部与周王朝的北方封国——燕国连接。朱凤瀚老师指出，夏家店上层文化后期遗存可以宁城小黑石沟墓地与南山根石椁墓为代表，而这两处墓地出土的器物鲜明地体现出夏家店上层文化具备多种文化交粹的特点。

其自身的文化特征表现在富有特点的青铜器上。例如：不同类型的曲刃短剑、带管状釜的啄戈、扁平柄隆背刀等；容器类，则



朱凤瀚老师在讲座现场

有口沿接双半环耳的罐形尖足跟鼎、双联或四联罐。其出土器物中也具有与欧亚草原东部的石板墓出土器物相近的特点。石板墓文化分布于外贝加尔与贝加尔湖一带，南抵蒙古国的中东部，东入中国的呼伦贝尔盟。石板墓多数是长方形土坑墓，上面堆石块，再以竖立的石板围成长方形的框，周围积石。夏家店上层文化出土的“几”型釜铃、蛇形饰、鸟形饰、匕形器、铜盔等，其形态与外贝加尔地区石板墓出土的器物相近。其出土器物还含有第三种文化因素，即位于南西伯利亚、叶尼塞河上游的今图瓦境内的阿尔然王冢所代表的文化。阿尔然一号王冢的年代约在公元前九世纪中叶至前八世纪初，在夏家店上层文化后期年代区间。夏家店上层文化出土的豹形金饰件、釜内啄戈、马衔、马镫等器物，与阿尔然一号王冢出土的器物形态相近。

朱凤瀚老师认为，夏家店上层文化有与欧亚草原中部南西伯利亚地区及与中东部蒙古高原其他文化类型相近同的文化因素，这不仅是器物流通及人群交往的表现，而且表明其自身已融合了上述不同文化类型的、具

一定区域性的文化因素，在欧亚草原东部形成了内涵丰富发达的青铜文化。与此同时，夏家店上层文化还出土了来自中原与关中的西周春秋时期的铜器，这反映了其与燕国等西周封国之间发生的某种联系，特别是在其仿制的铜器（如长柄豆、三尖足的罐形鼎和中原式戈等）中可以发现中原文化的要素。

由上述现象可以推测，西周晚期以来，燕国与中原其他诸国也早已经与夏家店上层文化的族群有过不同形式的联系。出土文物还显示，欧亚草原的骑术在公元前九世纪已由夏家店上层文化族群带到了中国北方。

讲座的最后，朱凤瀚老师总结时表示，无论是中国西北地区早期冶金技术与欧亚草原的联系、商后期双轮辐式马车的突然出现，还是夏家店上层文化体现出的多种文化交粹的特点，都表明中国北方在汉以前就与欧亚草原之间存在密切的文化和融合，通过草原发生的文化传播的距离远超我们的想象。基于此，应该指出，文明的发展离不开不同地理区域、不同民族与族群之间的交往与互动，多种文化间的碰撞融合，是人类文明发展的重要与必要的条件。

最后，与会学者与现场观众就火烧沟四羊首青铜权杖头体现出的中西文明交流特点、商都北迁与北方草原民族的文化交流的关系等问题展开了互动。

（撰稿：黄嘉成）



276

辛德勇 | 龙抬头为何在二月二

——天文、历史、地理和气候变迁的解读



【编者按】2023年2月21日下午，“北大文研讲座”第276期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“龙抬头为何在二月二——天文、历史、地理和气候变迁的解读”。北京大学历史学系教授辛德勇主讲，北京大学历史学系教授何晋主持。

讲座伊始，辛德勇老师从“大家怎么说”切入，介绍了历史文献中各家关于二月二龙抬头的说法。成书于明末的《帝京景物略》记载：“二月二日曰龙抬头，煎元旦祭余饼熏床炕，曰熏虫儿，谓引龙，虫不出也。”在这一天，人们通常要煎食正月初一祭祀用剩下的饼，同时借“龙抬头”之名“引龙”，目的是用天上的大龙来吓唬诸如蝎子、苍蝇、蚤虱等地上的害虫。由这一记载可知，“引龙”习俗与“龙抬头”具有直接的关联。各地关于二月二龙抬头节日的民俗不同。辛德勇老师回忆起自己儿时的经历：在东北，只有过了二月二这一天才可以剃头，因为只有在天上大龙抬头后，地上的人才可以净发露头。这个说法可以在《京本江湖博览按摩修养净发须知》中找到依据。

虽然各地关于“龙抬头”的具体习俗不同，但他们都有共同的起源。现在人们一般认为它始自元朝。辛德勇老师援引了元末熊梦祥撰著的北京地区方志书《析津志》来说明元代二月二节日的风俗。析津为辽南京，

亦即今北京及其附近地区，当时这一政区全称“析津府”。《析津志》是目前所见最早明确记载节律的文件。北京图书馆善本组辑《析津志辑佚·岁纪》载：“二月二日，谓之龙抬头。五更时，各家以石灰于井畔周遭糝引白道，直入家中房内。男子、妇人不用扫地，恐惊了龙眼睛。自此后，市人以竹栓琉璃小泡，养数小鱼在内，沿街擎卖。”所谓“以石灰于井畔周遭糝引白道，直入家中房内”，是用白灰围着井口撒出白道，然后连通到房间里来。辛德勇老师推测，这大概就是元大都地区的“引龙”风俗。而“龙抬头”，正是“引龙”的前提。

元杂剧《朱太守风雪渔樵记》有道白称：“我直到二月二，那时可是龙抬头，我也不敢抬头。”由于杂剧上演的范围较大，并不局限于京城。该剧的戏词，更清楚地体现出“二月二龙抬头”已是普遍盛行于元代各地的重要节令。

讲座第二部分，辛德勇老师以“扭头看看这一天”为题，追溯了元以前“二月二龙



《岁时广记》清钞本，现藏于国家图书馆

抬头”风俗的形成过程。辛德勇老师指出，要想了解关于各地的节日风俗，比较简便的方法是查阅类书。隋唐时期遗留的类书较为充分。唐代的《艺文类聚》与《初学记》对尚未成形但对于后世较为重要的节令多有记录。这些书的用途是供文人在写诗作文时查询典故。如果在当时存在二月二的节令，那么为方便文人“寻章摘句”，这类书籍中一定会提供相应条目。然而，直到《初学记》编著成书的玄宗开元年间，在唐朝还没有出现“二月二龙抬头”这样的民俗节令。而宋代两部重要岁时著述《古今岁时杂咏》与《岁时广记》中，也没有与“二月二龙抬头”直接相关的记载，却可见关于晦日（亦称“正月晦”）的记载。“晦日”，即正月的最后

一天，是类书中关于“二月二龙抬头”在时间上最为接近的一个全国性重要节日。

唐玄宗时期，正月晦日还不是通行的时令。然经历肃宗、代宗两朝，到德宗时期，情况就发生了变化。贞元四年九月丙午这天，德宗决定为文武百官放假三天。《旧唐书·德宗纪》载：“其正月晦日，三月三日，九月九日三节日，宜任文武百僚选胜地追赏为乐。”除放假外，还会赏赐各级官员若干贯，最高行政长官宰相可得双份二百五贯，其他官员等而下之。辛德勇老师指出，九月丙午时值初二，唐德宗在这时发布休假的诏书，显然是想让文武百官能赶着在九月九日就享受到所赐予的恩惠。在这一举措后面大的政治背景，是唐德宗经过长达七年左右的时间，在贞元二年基本终结了“泾师之乱”以及由此引发的一系列政治动荡，全国的局势大体稳定下来。为进一步和谐朝政，使“方隅无事，蒸庶小康”，故施放皇恩。为保持形式整齐，本该以元月元日、三月三日与九月九日为假期。然而，正月初一恰逢过年，所以就将其改为正月晦日。可是，这道诏令的本意是想让臣子享受安定祥和的社会生活，如若将假期定在月黑夜沉的晦日，难免晦气。虽然在德宗定立节假日之前，在有些地区已有在正月晦日过节的习俗，如陈元靓《岁时广记》卷一三引《荆楚岁时记》记载，至晚在南北朝时期已有这种风俗，但这并不是全国通行的节日。加之“泾师之乱”的影响，为维持颜面，朝廷不得不避讳“晦日”，遂于次年正月颁布诏书，“以二月一日为中和节，以代正月晦日”。

辛德勇老师指出，这一变更，实际上在





《少年》杂志为《壶中贄录》“以二月二日为踏青节”语配图，1918年

上一年九月初定以正月晦日为三令节之首后不久就已开始酝酿。唐人李繁的《邺侯家传》具体记述了李泌参与此事谋划的经过：“德宗曰：‘前代三九皆有公会，而上巳日与寒食往往同时。来年合是三月二日寒食，仲春无公会矣。欲以二月创置一节，何日而可？’泌曰：‘二月十五日以后，虽是花时，与寒食相值。二月一日正是桃李时，又近晦日，以晦为节，非佳名也。臣请以二月一日为中和节。’”

德宗以“仲春无公会”为由，咨询李泌设置节日。辛德勇老师指出，此处“仲春”即农历二月，“公会”则是各级官吏放假公休的意思。而“上巳日”，据《邺侯家传》实际上指三月三日。据晋司马彪《续汉书·礼仪志》，直到东汉末年，中国社会一直有在三月第一个巳日被褻于水滨的习俗。这种习俗自曹魏始发生改变，《宋书·礼志》载“自魏以后但用三日，不以巳也”所以《邺侯家传》里讲的“上巳日”同贞元四年九月丙

午诏书中所说的“三月三日”是同一天。

李泌认为，二月十五之后虽是花时，却与寒食节相近，而二月一日“又近晦日，以晦为节，非佳名也”，故请以二月一日为中和节。于是，时隔三个多月后，德宗就又以二月一日取代正月晦日作为“三令节”之一，并给这个节日定立一个正式的名称——中和节。不过，为追求对称协调，中和节很快变成了与“三月三”、“九月九”形式一致的“二月二”。相传出自唐人郭橐驼的《种树书》，谈到“本命日”，乃“谓正月一日、二月二日之类”，可以解释古人追求形式齐整的心理。

中和节在唐代后期曾盛极一时，人们常在二月二赴曲江池畔展开踏青活动。长安城中有“二月二日曲江采菜，士民游观极盛”的景象。京师外也可见类似风俗的传播。如宋人杜氏所撰《壶中贄录》记载了成都中和节的盛况，称“蜀中风俗，旧以二月二日为踏青节，都人士女，络绎游赏，缙幕歌酒，

散在四郊”。后文中出现的“乖崖公”，乃宋初人张咏自号。这说明宋初时二月二的踏青风俗已在成都盛行。文中所记载的乖崖公之前的蜀中旧日风俗，应从唐后期沿袭而来。

事实上，唐代后期二月二日曲江采菜的风俗，沿承到北宋时期，已经逐渐通行各地，并有了一个很正式的节日名称——“挑菜节”。此处“挑”同“曲江采菜”的“采”语义相同，取摘取或挖取之意。“挑菜”，即“采菜”，人们常在这一天赴郊外采摘野菜。北宋张耒有诗《二月二日挑菜节大雨不能出》，记录了诗人挑菜节时身居“荆南”而忆及北方故园的心情。由此可知，北宋时期南北各地已普遍流行二月二挑菜的风俗。

“挑菜节”不仅通行于民间，还已进入皇宫。南宋末年人周密，亡国后入元，写下《武林旧事》，追忆南宋杭州城的繁盛，其中不仅写到了皇宫里面过挑菜节的情景，还写到了它与中和节之间的衍生关系：“二月一日，谓之‘中和节’，唐人最重，今惟作假及进单罗御服、百官服单罗公裳而已。二日，宫中排办挑菜御宴。”宋人的“挑菜节”就是从唐人的“中和节”衍生而来。在中和节这一天，宋人还是照放公休假，民间也还有一些节庆活动，可官家主要的娱乐就都移到了二月二这一天。

在第三部分，辛德勇老师以“龙头何时抬起来”为题，介绍了“二月二龙抬头”这一节令与地理、天文等方面的关联。“挑菜节”成立的前提是有菜可挑。由于气候所限，“挑菜”主要实行于中原及南方地区。而在中国北方，自然条件下，这时还没长出可供采挖食用的青菜。辽金虽与宋敌对，然而契丹人

与女真人皆在文化上效仿汉人时令传统。唐后期的中和节在宋国境内蜕变成“二月二挑菜节”，在寒冷的元大都地区则自然衍化为“二月二龙抬头”。

由宋入元的周密在其笔记《癸辛杂识》中记述了元世祖至元三十一年一种稀见的历法现象。在这一年，本命日与十二个节气重合，加重了本命日和十二节气之间的联系。其中“二月初二日癸未”为“惊蛰”。“蛰”，指蛇等冬眠的动物。古人常以龙蛇并举，以为龙也像蛇一样会冬眠，《周易·系辞》就有“龙蛇之蛰，以存身也”的语句。故“惊蛰”也有警醒大龙的意思，譬如北宋刘敞就写有“池上龙蛇惊蛰起”的诗句。南宋初人张元干亦在《甲戌正月十四日书所见来日惊蛰节》中写到：“一声大震龙蛇起，蚯蚓虾蟆也出来。”元代吴存所写的《寿族父瑞堂〔是日惊蛰〕》中亦有“今朝蛰户初开，一声雷唤苍龙起”，与词牌名“水龙吟”相合，体现出“惊蛰”一如“惊龙”的意境。

这些情况足以说明在北宋、南宋与元代，“二月二龙抬头”与惊蛰存在内在联系。而惊蛰与二月二重合，并非只出现于元世祖至元三十一年，如《癸辛杂识》中记载了在宋理宗宝佑四年，十二节气同样与“本命日”重合。

那么，“二月二龙抬头”的习俗是不是起源于此时呢？辛德勇老师特别指出，这一习俗始见于史籍的时间还要更早。在北京西城区西西南大街砖塔胡同的东口，有一座由金朝至蒙古国期间的高僧行秀所建的从容庵，现今仅存一座砖塔。这座砖塔始建于元代，是行秀和尚的墓塔。行秀和尚儒释兼备，

自称“万松野老”，人称“万松老人”，故此塔俗称“万松老人塔”。

万松老人曾在从容庵内写下题作《从容庵录》的禅宗语录，其中谈到了“二月二龙抬头”的习俗，称“今朝二月二，暂放龙抬头”，又称“雷惊出蛰，颂此僧探头太过，不待惊蛰二月节，早起龙头”。万松老人用“二月二龙抬头”做譬喻，清楚地说明在当时的北京城（即金中都）里已经普遍行用这个节令。万松老人写出《从容庵录》时，为金宣宗元光二年，时值南宋宁宗嘉定十六年（公元1223年）。这比宋理宗宝佑四年要早三十三年。因而，“二月二龙抬头”这一节令的形成，同宝佑四年本命日与十二“节气”相重并无关系。

本命日同十二“节气”相重虽然罕见，但立春同元日相逢在史上却屡见不鲜。而在立春与元日相逢的年份，由于惊蛰与立春之间仅相隔雨水一个节气，在元日立春的年份，二月二正好与惊蛰重合的概率较高。据清人姚莹《康輶纪行》的记载，在雍正十二年至道光九年这九十六年期间，共见五次元日立春，当年的惊蛰也都赶在二月二日。可见在万松老人时期大体上也会遇到元日立春、二月二惊蛰，而这种情况，同样是把太阳年的岁首（立春）同阴阳混合年的岁首（正月初一）重合在同一天内，因而很容易让人们把二月二这个惊蛰之日同龙抬头联系起来。辛德勇老师特别指出，万松老人所讲的“不待惊蛰二月节，早起龙头”，已把“惊蛰”同“龙抬头”紧密关联到一起。

其后，经历宋理宗宝佑四年和元世祖至元三十一年那两次本命日同“立春”、“惊蛰”

等十二节气完全相重的情况之后，人们自然加重了对“二月二龙抬头”这一节令的重视，使之愈加普及于南北各地。因而，在元代关于北京城的记载及元杂剧中，“二月二龙抬头”的风尚已盛行开来。

介绍完“二月二”相关风俗的基本事实后，辛德勇老师转而从天文历法的原理出发，解释为什么节令中的动物是“龙”。中国古代用青龙、朱雀、白虎、玄武“四神”来标志太阳视运动，分别代表地球公转轨道上的四个部分，体现为地球公转过程中的四个阶段。在太阳年体系中，同东方青龙相匹配的是孟春之月、仲春之月和季春之月。惊蛰是仲春之月的起点，故与惊蛰之日密切相关的所谓“龙抬头”，在天文历法上的内在涵义乃是进入仲春之月。《吕氏春秋》记载，仲春之本属于中国古代太阳年的历法体系，后来才与二月联系在一起。仲春月指示着春时开始，以龙抬头为标志。

从地理角度上说，除北方地区因初春寒冷难以在二月二过“挑菜节”外，“龙抬头”的命名还与金代的气候变迁有关。按照竺可桢先生的研究，南宋和金国对峙时期，年平均气温比现在低2℃左右。万松老人写下《从容庵录》之时，中都城的气温远低于产生“四神”相关的天文历法体系的中原地区，城里的人们在孟春之月尚未感受到足够的春的气息，故独重视仲春之月，并将其与东方青龙的抬头活跃联系到一起。这就是“二月二龙抬头”这一时令产生于金朝中都城的自然原因。

（撰稿：吴宛妮）



278

## 彭玉平 | 王国维与北京大学



【编者按】2023年3月10日下午，“北大文研讲座”第278期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“王国维与北京大学”。中山大学中文系教授彭玉平主讲，北京大学中文系教授张剑主持，北京大学中文系教授周兴陆与谈。

彭玉平教授首先介绍了其以“考”“论”为核心，即文献、理论相结合的治学方法；并指出，王国维受聘北大之事，最早由1928年赵万里所撰《王静安先生年谱》所记；法国学者伯希和在《通报》第26期发表《王国维》一文也有所提及，此后陈鸿祥《王国维年谱》等诸家年谱、传记虽对王国维与北大之关系略有记载，但不少问题尚未厘清，其过程之复杂曲折亦少为人知；而全面梳理、考察王国维与北大等民国大学的关系，不仅能够见出北大的学术情怀与宏阔格局，对于完善与补充北大校史同样有所裨益。

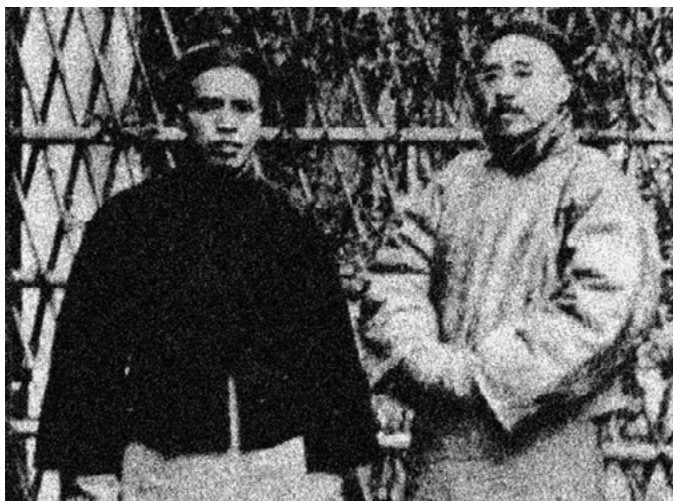
### 一、北大六请王国维

综合梳理各类文献，从1917年8月至1922年2月间，北大对王国维的邀请至少有6次。1917年8月5日，王国维致信罗振玉云：“前日蔡元培忽致书某乡人（其时正寓居上海的马衡），欲延永（王国维自称）为京师

大学教授。”这是关于北大有意聘请王国维为教授的第一封信，由信可知聘请王国维的想法最初出自蔡元培校长，而王国维“即以他辞谢之”。1917年底，北大发出第二次邀请，12月31日王国维致信罗振玉云：“北学之事，若询之寐叟（沈曾植），必劝永行。”信中可知，沈曾植希望王国维应北大之请，乘机了解张勋复辟后的政局变化，但王国维志趣不在于此，因而再次予以拒绝。北大第三次



彭玉平老师在讲座现场



王国维（左）与罗振玉，摄于日本京都

邀请时间在 1918 年，6 月 26 日王国维致信罗振玉云：“京师大学昨有使者到此，仍申教授古物学及宋元以后文学之请。”王国维与罗振玉的“古物学”研究、《宋元戏曲考》等词曲理论成就皆为学界瞩目；北大拟请教授的课程完全契合王国维的研究方向，可见北大对王国维本人的“研究”亦堪称精准。

1920 年 7 月，国学研究所成立，马衡便开始了第四次邀请。1920 年 7 月 1 日晚，罗振玉在北京与马衡聚饮，马衡拜托罗振玉劝说王国维北上任教，罗振玉信云：“马叔平求弟致书左右，劝应大学之聘，不得以一纸塞责。”1920 年下半年，王国维致信马裕藻云：

“昨叔平兄又出手书……惟弟不能赴北。”

王国维自述“一二年中恐未能预定”，有着“容后考虑”的余地，于是马衡通过“通信研究教授”的聘请方式来劝说王国维，然仍未果。

1922 年春，北大成立研究所国学门，为了广罗国内外一流学者，国学门在本校教授之外，设立“导师”和“通信员”制度。马衡在校长同时兼任研究所所长的蔡元培和国

学门主任沈兼士的支持下，第六次向王国维发出了邀请。其信云：“大学同人望先生之来若大旱之望云雨，乃频年敦请，未蒙俯允，同人深以为憾。今春设立研究所国学门……校长蔡子民先生思欲重申前请，乞先生之匡助……想先生以提倡学术为己任，必能乐从所请。”面对此情此景，王国维再无拒绝的理由，所以复信马衡，表示愿意接受通信导师之请。

从 1917 年 8 月至 1922 年 2 月，在近五年的时间中，北大在蔡元培、马裕藻、沈兼士的坚持下，或通过专函邀请，或直接派遣马衡、顾颉刚以及其他“使者”面请，或通过罗振玉、张尔田等劝请；而在聘任形式上，也经过了从本校教授，到通信研究教授、通信导师的变化。

当时的“罗王学派”深受世界学术界的关注；而北大对王国维的倚重，涉及国学门的学术声誉、指导国学门的研究生以及提升校内刊物学术水准等多方面的考虑，其对学者的惜重、对学术的追求，由此可见一斑。

## 二、“留名去实”与“行止之间”

“留名”即王国维接受“通讯导师”的名衔；“去实”就是拒绝领北大发放的薪水。当北大方面将前两个月的脩金 200 元（每月 100 元）托人带至上海交给王国维时，王国维不容商量地拒绝了。于是沈兼士把这每月脩金 100 元解释为“聊供邮资而已，不是言

束脩也”。由于通邮往返指导北大学生，邮资是客观存在的，因此王国维复信马衡，表示“诸公词意殷拳，敢不暂存，惟受之滋愧耳”，不再拒绝；但王国维后来北上入直后，就再度拒绝了北大的束脩，盖此时在京，“邮资”也不成其理由了。王国维与北大的关系可谓“行止之间”，即保持一定的距离，也即“远近之间处之最妥”。

为何王国维愿意与北大保此一线之关系呢？首先，国学门重视考古学。正如蔡元培所称：“考古之学，实新文化中所不可少。”其次，罗振玉以创立古物研究所为前提条件，并撰“条议”一篇以明其总旨与大略。从“类别”与“流传”的角度建构出古物学的基本纲要。“流传”分鉴定、传拓、模造、撰述四目，拟编《名物图考》；第三，国学门除胡适外，沈兼士、马裕藻、朱希祖、钱玄同、周作人、马衡、校长蔡元培等皆为浙江籍；第四，北大学生驯良可教。张尔田云：“此间国文一班皆有旧学知识，驯良可教者多。北校尚有优礼学者遗意。”罗振玉亦称：“弟近对于我国前途，无一乐观，惟尚冀多培养一二能讲求国学之佳子弟，俾读书种子不绝。”培育佳子弟是罗振玉与王国维共同的追求。

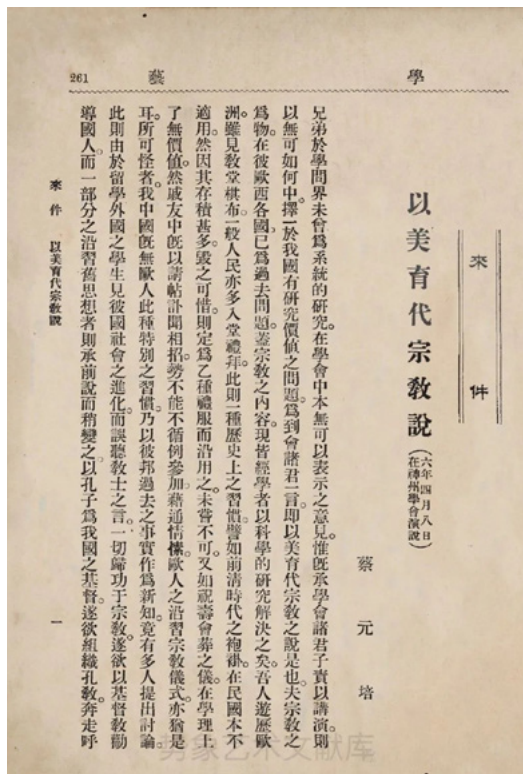
但对于这所当时隶属于民国政府的大学，他在精神上始终是悖离的。尽量回避与北大方面的接触，一直是王国维的基本立场。在未受聘之前的1920年暑期，王国维原拟北游，后因为校读《史记集解》一书而作罢，但另外的原因，则是为避免与北大人的接触、应酬。而在接受通信导师之请之后，王国维依然以“回避”为与北大方面相处的基本原

则。1923年4月，王国维接谕入直南书房，北上之事就变得十分明确了。北大人对此的欣喜情见乎词，蔡元培致信马衡，马衡致信王国维，大致都有点“奔走相告”的意味，都表达了“快慰奚似”的感情。而在王国维一方，似乎并非如此。1923年5月7日，王国维致信罗振玉云：“维颇虑大学中人出为照料，致多不便，若舍馆一定，则一切可以婉谢。”5月9日又致信罗振玉称其“恐大学中人欢迎”，即使在入直一年后，王国维依旧“仍居犖鞞，闭门授徒以自给，亦不应学校之请，则心安理得矣”。

### 三、“研究高深学问”的大学方略 及蔡元培与王国维之学缘

面对着明显带着意气和抗拒姿态的王国维，作为当时地位最高之国立大学，北京大学为什么有着如此的耐心？这与蔡元培校长的治校方略及其与王国维之学术因缘有关。

1918年11月10日，蔡元培在《北京大学月刊发刊词》中说：“所谓大学者……实以是为共同研究学术之机关。研究也者，非徒输入欧化，而必于欧化之中为更进之发明；非徒保存国粹，而必以科学方法，揭国粹之真相。”“大学者，‘囊括大典，网罗众家’之学府也。”从蔡元培这些对“大学”概念的阐释，可以见出当时北大之研究学问至少包含以下几点要义：在组织上，强调群体性的共同研究；在范围上，主张覆盖广阔的学术领域；在方法上，讲究中西结合的科学手段；在目的上，要求在保存国粹的同时揭示



蔡元培《以美育代宗教说》，刊载于《新青年》第3卷第6期，1917年

国粹之真相。蔡元培的这种治校设想，不仅根源于其多年求学欧洲的学术理念，也与北大的历史发展有关。这种不论中西、新旧的学理风气，与王国维的学术理念也是不谋而合。

按照当时国学门的研究设想，国学研究将根据“古代”和“近代”的不同，分别采用不同的方法。国学门主任沈兼士曾说：“研究所国学门于古代研究，则提倡考古学，注意古器物之采集；于近代研究，则侧重公家档案及民间风俗。持此纵横两界之大宗新资料，以佐证书籍之研究，为学者辟一新途径。”从对古器物的考证来研究古代，以内阁档案等新资料来研究晚近，北大的思路极为明晰，

有开宗立派之功，而论及“两界之大宗新资料”，则都与罗振玉、王国维有着密切的关系。而王国维《静庵文集》显示出中西哲学的互通，在某种程度上代表着中国的学术形象。即伯希和所称“现代中国从未产生过走得这般前面又涉猎如此丰富的博学者”。王国维东文学社的同学樊炳清曾以“抗父”为名发表过一篇《最近二十年间中国旧学之进步》，文中说：“最近二十年中……至近旧学之进步，则以罗、王二君为中心。罗君以学者之身，百方搜求新出之资料，而为近百年文化之结集，其研究之功，乃为其保存流通之功所掩。王君以精密之分析力与奇异之综合力，发见旧材料与新材料间之关系，而为中国文化第二步之贡献，遂使群众旧学退步之近二十年中，为从古未有之进步。”在西学沸腾的20世纪前20年，罗振玉、王国维通过对地上文献与地下材料的互证，大力拓展了上古史的研究局面，从根本上改变了传统史学的研究格局和研究方法，由此可见，在20年代初中国学者中，真正称得上能“预”东方学研究之“流”者，便是罗、王二位。

此外，蔡元培与王国维的学缘同样重要。王国维早年曾花费数年时间研究教育，在接受席勒等教育思想的基础上，比较系统地提出了美育说。在当年王国维主事的《教育世界》杂志上，他撰写了多篇美育论文以及多组“教育小言”，其核心意思乃是引导人们远离名利之束缚，以美育来提升人的思想境界。而“以美育代宗教”同样是作为教育家的蔡元培致力的基本方向。1923年12月，蔡元培发表《五十年来中国之哲学》一文，认为王国维对于叔本华的哲学“研究固然透

彻，介绍也很扼要”；特别是1924年由商务印书馆出版的蔡元培《简易哲学纲要》一书，在对康德、叔本华哲学的援引与评析、美术与宗教之关系以及论述美感、直觉、天才诸问题，都可以与王国维的《静安文集》中的若干哲学、美学论文比并而看，其间的渊源自然是值得重视的。此外，王国维的《红楼梦评论》应该也曾给蔡元培以一定的影响。1922年1月30日，在《石头记索隐》第6版自序中，蔡元培针对胡适将其索隐视为“大笨伯”“笨谜”，而作了颇为犀利的回应，其中就曾引王国维之语佐证考证的价值和意义。他说：“从前王静庵先生作《红楼梦评论》，有云：‘作者之姓名（遍考各书，未见曹雪芹何名）与作书之年月，其为读此书者所当知，似更比主人公之姓名为尤要。顾无一人为之考证者，此则大不可解者也。’”

#### 四、王国维拒绝北大之请的“真因”及其与罗振玉之关系

1922年8月24日，王国维致信罗振玉，言及无奈收下北大所奉脩金之事后，接着说：“维知不与说明真因终不肯休止，而此际碍难说明。”这个“真因”究竟是什么？

其一，与彼时北京大学的民国政府背景有关。1917年8月正是张勋复辟的高潮时期，参读王国维这一时期与罗振玉的通信，期待之心仍是强烈的。他称赞张勋“三百年来乃得此人，庶足饰此历史”；而蔡元培的看法几乎与王国维正好相反：“窃以为张勋之敢于复辟者……万一变相之张勋接踵而起，则中华其不国矣。”罗振玉坚谢北大之请，也

被认为是“义不屈膝新朝”，罗振玉曾收清史馆纂修聘请，其在所撰《集蓼编》略记此事云：“乃于净土寺町购地数百坪，建楼四楹……宅中有小池，落成日，都人适有书为赵尔巽聘予任清史馆纂修，既焚其书，因颜池曰‘洗耳池’。”

其二，与蔡元培的办学宗旨不合。1918年7月3日罗振玉致王国维的信中，其语云：“北学事，弟意兄可谢其北行，而议以在沪撰述则可，如此则可行可止……蔡之宗旨，与我辈不合。”蔡元培主政北京大学后，即有意“仿世界各国大学通例，循‘思想自由’原则，取兼容并包主义”。当时的北大，在引进陈独秀、胡适等新文化运动主将之后，未免使旧学的声响变得黯淡起来，这多少使蔡元培“新旧共张，无所倚缺”的初衷有可能走向偏颇。蔡元培在复傅斯年、罗家伦函中说：“弟始终注重在‘研究学术’方面之提倡，于其他对外发展诸端，纯然由若干教员与若干学生随其个性所趋而自由申张，弟不过不加以阻力，非有所助力也。”同时，蔡元培接受、支持陈独秀、胡适所倡导的白话文运动，这与王国维强调自然、明畅、通俗而不废旧文体也是相悖的。

其三，与北大当时复杂而喧嚣的文化学术氛围有关。1921年张尔田被北大聘为教授，他自述其目睹的情形及自处之道说：“北校派别极严，新旧至不相闻问。”其1918年就在致王国维信中说：“都门一班老辈大抵冢中枯骨，其高者比之游魂为变。惟桐城马通伯尚不失为儒者，其所造述虽未深，皆粹然有君子之养，然近亦退而学佛矣！而大学堂方不惜出其魔力摧残学术，后生小子趋之



若狂。不及三十年，中国将无一学者，可断言也。”马通伯即马其昶，乃桐城派后期重要人物。在严复担任北京大学校长期间，姚永朴、姚永概、马其昶等桐城派后期人物宛然成为北大之主流。但从1913年底开始，章太炎弟子纷纷加盟北大，桐城势力渐趋消歇，至1917年陈独秀、胡适等入主北大，新文化运动由此展开并影响全国，章门弟子也受到了一定的冲击。同时，以陈独秀、胡适为代表的新文化运动领袖人物入主北大，新旧观念与思想直接交锋。

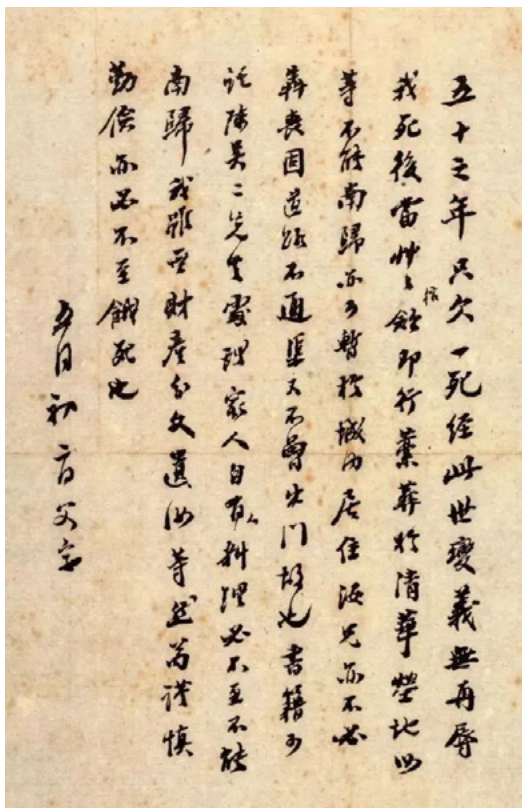
以上三点原因，涉及政治与学术的关系、学术流派的分野、新旧中西文化的矛盾等多

方面的问题，王国维因此对加盟北大始终心存疑虑。1924年8月，国学门所辖考古学会发布了一则《保存大宫山古迹宣言》，王国维看到此宣言后致信沈兼士、马衡，表达了对北大考古学会的“骇异”之情，尤其对宣言中所言“亡清遗孽擅将历代相传之古器物据为己有”深为不解。王国维从明清历史沿革及内府收藏的来源、得失，说明内府所藏其实是皇室私产，而且这种私产性质仅通过其来源就可以得到确认，更得到了民国法律的承认。王国维明确反对为了保存古物而侵犯道德、法律所公认为社会国家根本之所有权。王国维写此信时，尚在南书房行走任上，虽特别指出写作此信是以“考古学者之资格”，而非“皇室侍从”的身份，但实际上，王国维对清室的倾向性仍显而易见。之后他要求取消国学门导师名义，索回拟刊文章，拒绝指导北大学生。

## 五、王国维与民国之大学

实际上，王国维与北大之关系并非始于1917年，而是可以追溯到宣统元年（1909年），当时王国维在学部编译图书局主持编译审定教材，罗振玉任学部参事，兼任京师大学堂农科监督，遂推荐王国维为京师大学堂文科教授，但遭到了总监督刘廷琛的拒绝。

从北大在蔡元培的支持下对王国维锲而不舍长达五年的劝请，可以看出北大对王国维学术的高度体认和追求；而王国维抗拒民国政府之下的北京大学，也并不是因为王国维别具政治抱负，实际上只是希望能远离政治而已。戴家祥认为：“先师之所以矢忠清室，



王国维先生遗书

不过立其个人节操而已”，“他终究还是一个超然的学者”。王国维自沉前夜曾对谢国桢说：“时事如斯，余全无可惜，惟余除治学外，却无从过活。”王国维一生都在追求简单而宁静的学术生涯，“大学”其实是王国维向往的安顿身心、弘扬学术的理想之地。易代之初的学术新变、学界争鸣与学人心态，可以从王国维与民国大学之关系略窥一斑。

在评议环节，周兴陆教授指出，彭玉平老师的王国维研究特点有三。第一是材料丰富且全面，充分利用了王国维与罗振玉、马衡的书信；同时注重挖掘《哀挽录》等材料中颇有价值的信息；第二，对材料的梳理全

面而细致，如北大对王国维的聘请过程、学术力量的更替、蔡元培和王国维的学术理念之关系等，不仅充分发现材料，且能够充分考察材料内部的联系；第三，评析有分寸，其看待问题能辩证、多角度，不绝对化；并切合研究对象的特点。彭老师的研究虽然重视理论，但并非取用现成的理论作为“手术刀”，而是置于时代背景中来观照具体事件及其背后所隐藏的王国维的复杂心态，从而实现叙述和心理分析相结合。

（撰稿：隋雪纯）



279

## 周飞舟 | 把“人”带回社会学——从“位育论”谈起



【编者按】自2023年春季学期起，文研院特组织“社会科学中的历史方法”系列讲座，邀请社会科学领域不同学科的学者就历史方法在社会科学中的应用、体会和反思进行解说和讨论。3月16日晚，“社会科学中的历史方法”第一讲、“北大文研讲座”第279期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“把‘人’带回社会学——从‘位育论’谈起”。北京大学社会学系教授周飞舟主讲，文研院邀请学者、中国政法大学社会学院副教授孟庆廷主持，文研院邀请学者、清华大学社会学系教授应星和中国社会科学院历史研究所研究员林鹤评议。

周飞舟老师先从费孝通先生晚年的反思讲起。费先生晚年回顾与反思自己的社会学研究，用了七个字，即“只见社会不见人”，可谓十分严苛。这句判断的思想来源大致有三处，分别是费先生早期、中期和晚期的一些想法。上世纪40年代末，费先生出版了著名的《生育制度》，潘先生写了此书的序，题为《派与汇》。序中，潘先生认为《生育制度》特别强调了文化对人的作用，而人对于文化的作用谈得不够。这是对于费先生一些早期想法的含蓄批评。中期表现在费先生“文革”时期个人的经历。在不断的游街批斗中，费先生感受到内心还有一个与当时社会对抗的“我”，此“我”在被社会承认的时候并没有表现出来。社会学应该如何处理这样的“我”的问题，引发了费先生的思考。晚期集中体现在“志在富民”的经验研究上。费先生晚年一直在做乡镇企业和小城镇发展

的研究，但他认为前半生的成果总体上还是没有摆脱“只见社会不见人”的缺点，“我着眼于发展的模式，但没有充分注意具体的人在发展中是怎样思想，怎样感觉，怎样打算。我虽然看到现在的农民饱食暖衣，居处宽敞，生活舒适了，我也用了他们收入的增长来表示他们生活变化的速度，但是他们的思想和感情，忧虑和满足，追求和希望都没有说清楚。原因是我的注意力还是在社会变化而忽视了相应的人的变化”。

在这种反思之下，费先生认为自己晚年读懂了潘先生在《派与汇》中提出的“中和位育”的新人文思想。费先生感慨道：“所以他是活的载体，可以发生主观作用的实体。社会和个人是相互配合的永远不能分离的实体。这种把人和人社会结成一个辩证的统一体的看法也许正是潘光旦先生所说的新人文思想。”



费孝通提出“只见社会不见人”的学术反思，文章被收入《师承·补课·治学》一书

那么，潘先生是如何通过位育论在理论上将“人和社会结成一个辩证的统一体”的呢？周飞舟老师指出，潘先生位育论的来源主要有两个方面，其一是演化论。潘先生早年在外国学习生物学，生物学的思想对其影响较深。以往进化论思想中宣传的是“物竞天择，适者生存”，他反对日本人将进化论中的关键词“adaption”或“adjustment”翻译成“适应”或“顺应”。他将其译成“调适”，以凸显人在环境变迁中的主体性；后来他便将其译成“位育”，强调人对社会或环境的反作用，其中人身上与社会环境不协调、不一致的部分非常重要。

潘先生常以“两纲六目”为位育论的主

要内容作解说。所谓“两纲”，是个人和社群。每纲分为三目。个人生活中的三目包括通性，即人之所以为人者；个性，即此人之所以不同于彼人者；性别，即男女之所以互异者。社群生活也包括三目，一是静态的社会秩序；二是动态的文明进步；三是长久维持此动静两方面的种族绵延。个人的三目和社群的三目分别相呼应，即通性与秩序相呼应，个性与进步相呼应，性别与种族绵延相呼应。这种相互呼应或相互对应，一面指个人和社会不存在根本的对立，如社会对秩序的追求基于个人中的通性而来；另一面指个人的发展与社会的发展可以达至协调，这种协调是一种复杂的平衡和调节系统，例如个性的发展恰好能促进文明进步而又不过分威胁社会秩序，社会秩序的获得是建立在通性的基础上又不妨碍个性的发展。

位育论的另一思想来源是《中庸》。不仅“位育”一词来自于《中庸》，而且《中庸》里的思想也构成了潘先生位育论的重要部分。《中庸》有云：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉”。天地万物都在以“人”为中心的世界里感应、协调以致于中和，追求“万物相育而不相害，道并行而不相悖”的状态。潘先生用“位育”这个词来翻译，实际上代表了他将生物进化论应用于社会演化之后的新观点，这个观点的核心内容就是儒家的“天人合一”。

周老师认为位育论的基本准则主要有两大方面。第一是“以人为本”。用潘先生的话说就是一切从人出发，以人为归宿。天下



潘光旦（左）与费孝通夫妇

之大本、天下之达道就是人的喜怒哀乐之未发和已发，人的喜怒哀乐构成了天下之大本和天下之达道的基本内容。第二是“中和为则”。在潘先生的理论中，无论他讲天人关系、群己关系、理欲关系，抑或是谈历史和未来、人在历史和未来之间的位置时，都用的是一个重要的字眼，就是中节的“节”字，意为节制。所谓中和，所谓“节”，指的并不是对立统一、博弈合作的关系，而是强调各自需要节制，为中而节，由节而中，才有“天地位焉，万物育焉”。

在此意义上，位育论带给我们的启发就是潘先生提及的“人”的问题。他所说的“人”既不是与社会构成对立的个人或个体，也不是经过全面社会化的“社会人”或社会的载体，而是一种“中和的人”。这种“中和之人”不是中间的，也非平均的，而是一种在人群中可做表率、可做典型的人。它既代表了社会的作用，即人的通性之同；又体现出了个体的差异，即每个人都有自己的个性，而个性正是通性的具体表现方式。这种典型的“中和之人”是具体而非抽象的，可以通过具体个体的喜怒哀乐、思想言行来表现人群当中

“中和”的程度。最能体现“中和”精神的人就是人群当中令人向往的人，也就是我们所说的“榜样”或“典型”。总而言之，“中和”没有外在于人的尺度，全靠具体的人来把握，这可称作“一切折中于人”。

从费先生的反思与潘先生位育论的观点出发，周飞舟老师转而以经验研究来看社会研

究现存的问题，即“只见社会不见人”的问题。周老师借鉴应星老师的观点，将其称之为“抽象经验主义”。这种“抽象经验主义”有三种典型的表现形式。

第一种表现形式为社会研究的“外部化”，主要表现在由宏观社会现象到宏观社会现象的研究中。这一形式与社会学研究的理论发展历史有密切的联系。西方社会学理论在发展过程中存有一些根源于西方社会的思想倾向，这些思想倾向构成了西方社会学理论的前提预设，这些预设在一定程度上主导了当前社会学方法和理论的发展。借用社会学家叶启政教授的话说，社会学有一种“庸俗”的性格，把人群里位于中位数附近的意见或状态当作是社会的真实。在这种趋势之下，社会学看似发展愈发庞大、研究愈发精致，但研究的主要注意力都聚焦在包围着人的种种结构、机制、制度和规则上，这些都不是人本身。“社会秩序之所以可能，乃必须有赖一个外于个体，且处于个体之上的‘人工人’（artificial man）的实体来维持。”这是社会学给自己制造出的一个“风车”，在不知疲倦地与之纠缠。以农民工研究为例，

关注农民工的流动大多围绕“推拉理论”以及农民工面对的社会保障、城市权利等制度结构来解释，诸如农民工流向收入高的地区等原因分析。与其说这些是原因，还不如说是条件，是外在于行动主体的条件。周飞舟老师再以自己做过的政府行为研究为例，基本是将地方政府假设成一个财政收入目标最大化的行动主体，进而围绕地方政府周围的结构（如央地关系、横向竞争、国家与农民关系）进行研究，而忽视对具体政府官员的研究。总体而言，“理性人/经济人”的假设都是必要的，但它只是研究的开始，“人”的研究则需要更进一步。

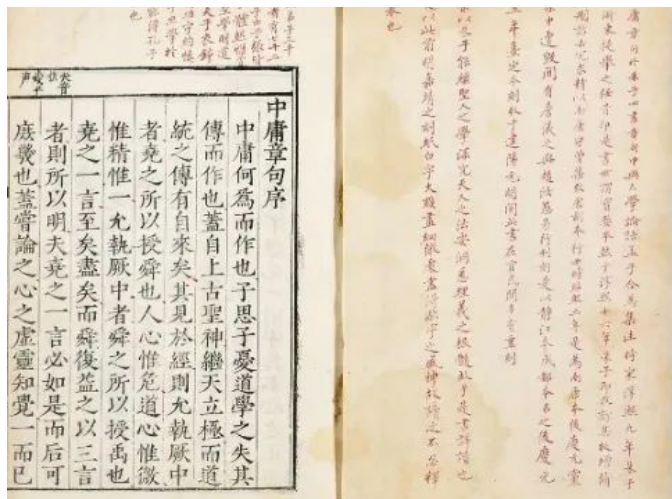
第二种表现形式为社会研究的“空白化”，主要表现在由宏观制度、政策到微观行动的研究中。研究从宏观落到微观即具体的人身上的时候，留下了许多空白点，常表现为政策落实中的“无能为力”。以扶贫为例，近些年国家扶贫力度非常之大，极大改善了农村的面貌，国家力量的触角深入农民家庭。但在国家如此强大力度的介入下，仍有政策无法关照的地方，突出体现在“隐性贫困”的现象上。“隐性贫困”特指某一种家庭无法按照现有的政策将其定义为贫困户，无法建档立卡，但实则这类家庭生活境遇恶劣。在调研中常遇到这样的情况，家庭人均收入超过了贫困线，但是因为儿子在外挣钱，既不回来，也不给钱，老人的生活就很贫困。“事实无人抚养儿童”也是其中典型的案例。祖父母或伯叔父母作为儿童实际的抚养人，到底对孩子有多好，应不应将孩子从这种家庭接到公共抚养机构中去，可以说是政策和制度无能为力的问题。可以说，

现在许多研究一遇到“人”的问题就“空白化”了。

第三种表现形式为社会研究的“截面化”，主要表现在以微观现象解释微观现象的研究中。这一倾向是将行动者的行为归因于各种因素的组合方式，以排列组合的方法对其阐释。在这种思维下，“人”的分析被曲解为各种社会经济特征以及他面对的各种社会经济条件。归根结底，这是一种要素分析，是对物体分析的方式，而非是对活生生的“人”的分析。以各种要素“肢解”而得到的分析单位的“人”，是一种标准的均值人或平均人。这和位育论中所说的“中和的人”不是同一种含义。此外，部分研究看似加入了历史因素的分析，试图摆脱截面化的研究取向，但问题在于，真正的历史要素并不能从原初的历史情境当中抽离出来，因为一旦抽离并进行横向或纵向比较之时，就失去了历史分析的真正意涵，再次退变为一种截面化的要素分析。

那么“人”的研究该如何进行呢？潘光旦先生在《何必读书，然后为学？》中指出，研究社会与研究自然不同，因为社会现象难以确定，不易于捉摸，大多时候不便于直接观察。即便运用历史学和人类学的田野方法，也难以获取准确的信息，因为“社会的现象便是许多人综合行为的表现，他不但有生命，有意识，并且到处受严格的价值观念所支配，所以不便于直接观察，更不便于反复试验”。由此可见，在社会学的调查研究中，依靠观察和访谈得到的通常是表面的信息，涉及的仅是被调查者当时的一些状态特征。

周老师强调，“理性人”的假设只是前



朱熹集注的《中庸》一卷，明嘉靖间刻本

提，但当前研究却将其视为分析的终点而非起点。如果将“理性人”的假设视为研究的“画龙”阶段，那么研究的重点应该放在“点睛”之处，就是把“人”带回社会学的问题。周老师认为可从下述三个方面推进对“人”的社会学研究。首先是研究“人”的社会关系。社会关系的研究重点在于这些关系是“社会的”，是以“人”为中心的。研究农民或居民群体，他的家庭关系及扩大的家庭关系就是核心；研究同学群体，师生关系则是核心；研究企业和事业单位人员，同事关系便是核心。这些关系在社会中常被称为非正式的社会关系。当我们对上述关系以“非正式”命名时，实则将许多分析重点一并“打入了冷宫”。

其次是“人”的社会关系的“风格”或“底色”。具体指的是人处于社会关系或社会团体中能够感受到的一种东西，弥漫于人所处的社会空间，抽象且无形，费孝通先生管它叫作“心态”，现在也有学者称之为“社会

基础”或“社会底蕴”。这种无形的东西对一个人的想法和所作所为构成了一些约束，但是它又不是外在于人的，它依赖于每个人的所思所想、所言所行。于人而言，社会关系的“风格”或“底色”往往是“日用而不知、习焉而不察”，它构成了一个社会群体、社会组织、社会现象的“灵魂”。

第三是个体做人的原则。

不仅个人所处的社会关系有特定的“风格”，而且个人也有自己的“风格”。这种个人的“风格”蕴含了时间的维度，用截面分析方法难以抓住其精髓。个人为人处世的原则展现在上述两个社会关系的场域中，他个人的原则就是他在关系世界里的思想言行。个体有自己的一个骨架，只有把握住骨架才能认识这个人，骨架的基础即是潘先生位育论中讲的“通性之同”。虽然日常看到的是有个性的个体，即个体的差异性，但是恰是有了“通性之同”，我们才能更好地理解“个性之异”。

周飞舟老师最后介绍了自己对“人”的研究的进入方法，即行动伦理的分析方式。一方面是“折中”的分析思维，以个性透视通性，以通性理解个性；另一方面是把握“事实”与“向往”的混合。换言之，被调查者身上体现出的往往不全是事实，而是夹杂了自己“向往”的部分——向往的部分既是他做人的准则，亦是他努力想要成为的模样。在行动伦理的分析中，需要重点关注“做人就做 / 要做这样的人”这一意涵。最后，周

老师围绕《论语》中的一句话——子曰：“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。”——进行了较详细的解读，以展示如何从理论的层面进入行动伦理的分析，为把“人”带回来做一些理论上的准备。

随后，讲座进入评议环节。林鹄老师表示，无论是社会学的研究，还是历史学的研究，归根结底是要理解“人”，理解“人”的行为。从这个角度上来说，两大学科在很多感受上是共通的。通常而言，对人的行为的研究大致有两种，一是宏观结构的分析模式，一是微观的解释路径。但是对人的行为的研究和理解是非常复杂的，有时难以捉摸，因为人所受到的影响有多方面且有具体的情境。这并不是说人的行为不可知，因为难以把握与不可知是两码事。正如周老师所言，从一个人所处的社会关系及社会关系的“底色”入手，是理解一个人所言所行的方式。在我们的日常生活中，这种体会就像是人与人之间心灵感应式的状态，尤其是处于同一社会关系情境下熟人之间存在的心灵相通的感觉。另外，在中国社会中，个人的风格以及做人原则的形成，与榜样的力量有着密切关联，这一点难以用抽象的观念说清，往往是通过故事去理解和感受。

接下来，应星老师从三个方面对本次讲座进行评议。首先，应星老师指出，本系列的讲座题为“社会科学中的历史方法”，需要注意的是，这里所提的“方法”不是指具有操作意义层面的“方法”（不仅与定量的这种方法不同，实际上与田野的那种方法也不同），而是与实质问题紧密联系在一起。其次，费老晚年讲要拓宽社会学研究的边界，

但我们今天在拓展社会学边界的基础上还需要在深度上下功夫。可以看到，社会学自恢复重建后蓬勃发展了四十余年，对社会各方面出现的新现象、新问题进行了丰富的研究，但我们的感受却是社会学越做越薄，真正能够触动我们的研究越来越少。因为大量的田野、巨量的研究在关注新现象，缺乏对问题深度的探索，这导致现在的定性研究走到了一个瓶颈期。最后，拓展社会学的深度需要“追根溯源”的研究思路。在这一点上，是否采用历史研究不是核心，关键的是研究者要具备历史的视野。只有具有历史的眼光，“人”才能进来，并且进来的是一个具体的“人”，而不再是机制和结构中的“人”。在“追根溯源”中，我们能够建立起真正具有中国特色的社会学，周老师的工作就是从儒家文化的“根”上去理解中国今天的现象、今天的这些人。此外，“追根溯源”还有一点引申的含义，就是要接续民国学人的社会学研究，费老晚年提及的“人的研究”需要继续深耕。

最后，孟庆延老师也从两个方面对本次讲座作评议。孟老师认为，第一，把“人”带回来，意指在研究是什么样的人，为何会是这样的人。但今天追求“新鲜”的社会学研究似乎已经不再思考这样的问题了，更多的是想去追问和提炼某种“规律”，而且此“规律”的解释程度越广、解释的现象越多，就越具有竞争力。然而，问题在于以“人”或者以“人群”为主的研究中，研究者从大量人群中寻求出的某种普遍的“规律”，其可解释的力度越强也就意味着它提取的“人”的最大公约数的层级越高，“规律”反而变



得愈发单薄——因为它只能解释最通性的部分，对个性与差异性的部分视而不见或无法解释。第二，周老师的研究非常抚慰人心。因为当下的人们，包括研究者和学生，个人研究与个人生活越来越割裂。一方面，我们可以整全性地理解自己的朋友，理解其所作所为，共情其“骄”的一面和“吝”的一面；另一方面，当我们面对研究对象的时候，这

些整全性的理解全消失了，似乎一定要找到一个理论概念去“套”、去解释眼前的研究对象。在此意义上，把“人”带回来是对社会学的重要回归，或者说是对社会学的重新思考，特别是对经典社会学（无论中西）的再次回溯。

（撰稿：刘建）



280

## 亚瑟·梅尔泽 | 人的自然之弱

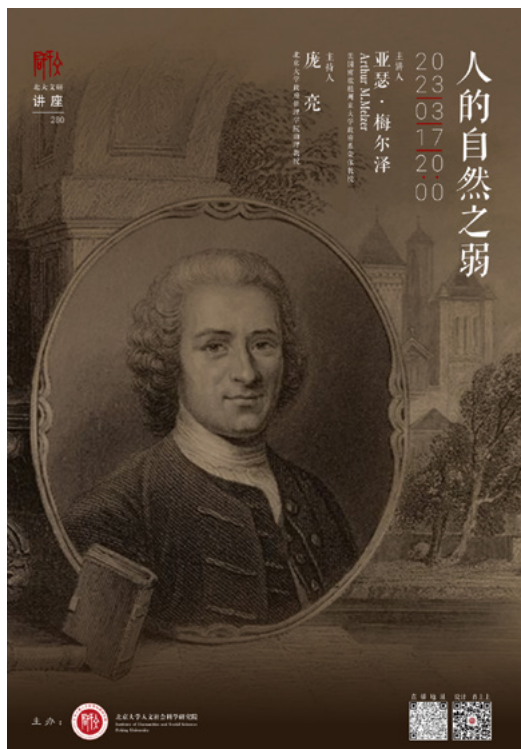


【编者按】2023年3月17日晚，“北大文研讲座”第280期在线举行，主题为“人的自然之弱”。美国密歇根州立大学政府系荣休教授亚瑟·梅尔泽（Arthur M. Melzer）主讲，北京大学政府管理学院助理教授庞亮主持。

讲座伊始，梅尔泽教授表示，此次的演讲主题是对自己早年《人的自然善好》（*Natural Goodness of Man*）一书中研究的卢梭的自然善原则的深挖。因此，讲座内容主要分为两个部分：对卢梭的自然善原则的论述与对该原则中所蕴藏的人的自然之弱（*natural weakness in human beings*）这一隐藏前提的揭示。

### 一、卢梭的自然善原则

梅尔泽教授首先指出，卢梭的自然善的原则所针对的是那些生活在自然状态和其他相对未开化条件下的原始人和野蛮人。那么，应当如何理解这种善呢？一般有两种不同的善的方式：即为别人的好（*good for others*）和为其自身的好（*good for himself*）。对亚里士多德而言，这两者合在一起，即致力于他人的好同时从属于自身之好。而当卢梭说生活在自然状态中与他人分离的自然个体是善的时候，显然指的是为其自身的好。



那么，应当如何理解“为其自身之好”？所有人都受自爱 (amour-propre) 的驱使行事，他们怎么可能不是为了自己的好呢？这里，梅尔泽教授举了一个例子：当我们描述一个非常不幸的功能失调者时，我们经常会说他是自己最大的敌人。也就是说，他对自己是有害的。这个观点的前提是，我们内部存在多个部分，当其中一个或多个部分相互对立时，对自己是有害的。相反，当我们的所有部分都能匹配且互利时，对我们自己是好的。就像我们有时说，我们是自己最好的朋友。这意味着我们与自己实现了一体化——“成为自己”，因而我们就有一个单一的、统一的自我 (unified self)。根据卢梭的说法，这个统一的存在是人类的根本善，因为它使人类自然的生命喜悦达到高峰。

梅尔泽教授在讲完卢梭关于自然善原则的主要内容后，紧接着指出对自然善原则目标与意涵的三点理解：第一，最显而易见且最有力的目标是针对基督教原罪的教义。第二，卢梭的自然善原则反转了霍布斯的人性观。第三，是和本次讲座的主题——灵魂的弱——相关。卢梭的自然善原则可视为现代道德和文化中所谓的“放松点”“如果感觉好就做吧”“做自己”“任其发展”等悠闲自在观念的哲学源头，表达对回归自然的渴望。在卢梭之前，几乎所有思想家都没有将人类生命的核心任务视为“任其发展 (let it go)”，而是要“掌控自己 (get a grip)”：将内在力量施加于自己混乱的本性和心灵。但是，卢梭对人类本性的新理解使他称之为“善”的生活理想成为可能：轻松自由地“放任于”自身统一和自然有益的倾向——“做

自己”。现代西方道德历史中确实出现这种趋势，卢梭的著作在其崛起中发挥了重要作用。

然而，梅尔泽教授怀疑这种趋势是否完全准确地反映了卢梭本人的期望，并认为这种试图从一个作者的著作来推断其思想的真实现义的做法有些不切实际。梅尔泽教授指出，尽管卢梭确实接受了上述自然性 (naturalness) 和善的道德，但他绝不像所有后来追随者所误认为的那样，认为这种道德仅仅是由一个软弱、轻松的生活方式产生、维持和表达。相反，卢梭认为这种生活的最终基础或前提是心灵的巨大强力 (strength and toughness)。

那么，卢梭是如何声称自己了解这一观点，他又是如何推导和证明的？梅尔泽教授展示了四个主要“证明”：

第一点是内省 (introspection)。卢梭声称，这种内省直接揭示出最基本倾向的善。

剩下的三个证明都源自有关人类动机的理论论证。正如我们所见，卢梭始于启蒙时代的前提 (内省支持这一前提)，即人类并非天生就是社会动物，而是受自身生存的渴望所驱使才变得具有社会性。但是，卢梭从这一熟悉的前提出发进行了更加深刻的思考，发现这并非指向人的恶，而是指向他的自然的善。

首先，这个前提显示出，与此前分裂于自爱和对他人或社会的关注之间的人类灵魂相比，自然人的灵魂天然更加统一、健康和完整。

其次，卢梭发现，关于自我保存的理论，特别是霍布斯的理论，并不足以解释既

有现象。卢梭重构了一个更为充分的保存理论。他认为，我们的第一件事不是恐惧，而是爱——自爱（*amour de soi*）。这意味着，我们热爱自己，并为此感到欣慰，这不是我们的手臂或腿，而是我们的生命或活着的感觉。由于这种爱，我们想要保护我们的存在，甚至提高或增强我们的存在。正如卢梭所说，自爱是：

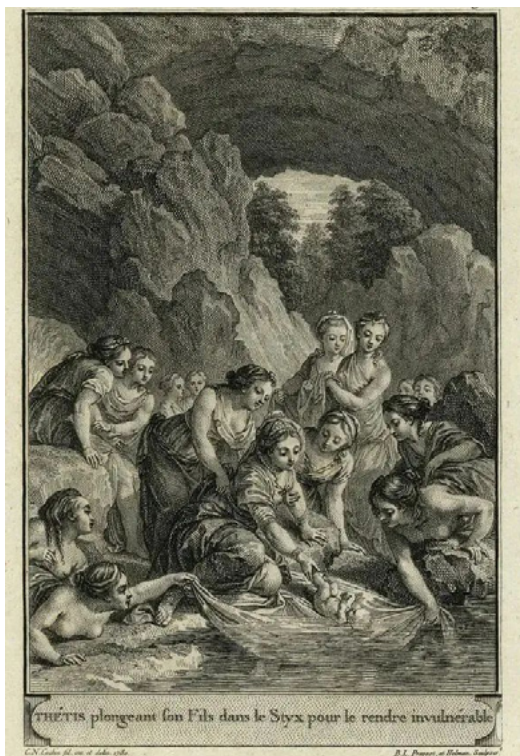
存在的渴望。所有看似扩展或增强我们存在的事物都让我们感到高兴，所有看似破坏或压缩它的事物都让我们感到痛苦。这是我们所有激情的源泉（OC 11：1324-25）。

卢梭的第四个论点从我们天性就是非社会性的共同前提开始，也就是说，文明人的所有恶都不是由于人性本身，而是由于我们在这样一个异质的社会环境中不可避免地承受巨大的腐化和扭曲。

这第四个论点是卢梭为捍卫其自然善原则所给出的主要论据。然而，这个解释仍然存在一个困难：卢梭的核心论点依赖于人的根本堕落性——他们比其他动物更容易被环境扭曲。如果堕落最终意味着选择更差的而非更好的，那么这是如何可能的呢？是什么让我们转身离开并忘记我们的自然天性和幸福，而选择其他走向堕落和败坏的目标？

## 二、人的自然之弱

卢梭在他后来的作品《卢梭审判让-雅克》中将这些问题推到极致。他说：



《忒提斯将阿基里斯浸入冥河》  
1782年版《爱弥儿》插图

原始的激情，直接倾向于我们的幸福，只关注与[我们的幸福]相关的对象……但是当它们被障碍物偏离了目标，变得更加关注于消除障碍物而非实现目标时，它们就会改变本质，变得易怒并且憎恶。这就是自爱变成自尊 [*amour-propre*] 的原因。

在这里，卢梭提出了这个问题但并未完全解决它。他描述了目标的神秘下降，放弃了好的东西，但没有解释它是如何可能的。然后，卢梭又一次试图解释：

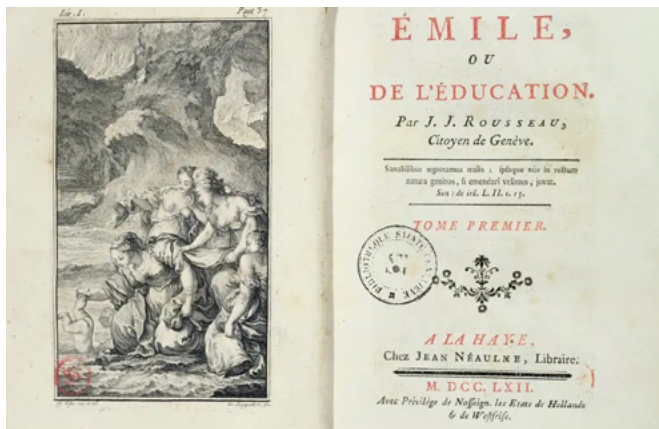
自然的所有初动都是好的和正确的。它们尽可能直接地指向我们的保存和幸福，但

由于缺乏维持其原始方向的力量，受到无数障碍的偏离，它们让自己沿着曲折的道路走，忘记了最初目的。错误的判断和偏见的力量使我们产生了很大的误导，但这种影响主要来自灵魂的脆弱。（JJ. 9）。

在这里，我们终于到达卢梭论证的根本前提——灵魂的脆弱是我们堕落的根源，尽管它的确切含义仍然相当模糊。我们的堕落或下降发生在我们经历了世界的阻力，由于障碍和危险的出现而挫败了我们初衷的时候。这种阻力触发了我们的战斗反应，这种战斗反应以某种方式激发我们更加关心战斗的胜利，而非最初我们为之奋斗的目标。

要理解这种转化和灵魂的力量或脆弱之间的联系，必须跟随卢梭区分两种不同类型的灵魂力量。第一种正是上面提到的骄傲、愤怒的战斗反应，第二种更深层次的灵魂力量是抵制第一种力量的力量，它顽强地坚守一个人最初的自然欲望，它是一种忍耐和超越愤怒的力量。这种力量阻止了彻底堕落，而相反，缺乏这种力量——人的自然脆弱，我们在自己的好斗和愤怒面前的软弱——是那种堕落的主要源头。

梅尔泽教授结合卢梭在《爱弥儿》中对题图的论述，展现卢梭的新教育的形象：通过这种不断的逆境训练，爱弥儿体会到苦难和死亡是人类状况的常态，因此必须接受和忍耐，而不是愚蠢地抵抗，以抵抗和避免邪恶为希望来定向自己的生活，会导致我们失



1762年首版《爱弥儿》尼德兰画派绘制的封面插图

去对自然和积极渴望的视野的伟大弱点和幻想。

总而言之，卢梭会不断地用苦难来对抗爱弥儿，不是为了吓唬他，让他谨慎，也不是为了给他灌输避免邪恶的偏见，而恰恰是为了治愈他那致命的偏见。在逆境之中不断地训练，爱弥儿会理解苦难和死亡是人类生活常见且不可避免的事情，因此必须以接受和忍耐来迎接，而不是愚蠢的抵抗。以抵制和避免邪恶的希望来指导一个人的生活是巨大的弱点和错觉，它使我们忽视了我们自然的和积极的渴望，从而扭曲了生活。

## 提问环节

庞亮老师首先对梅尔泽教授的精彩演讲表示感谢，并针对卢梭的可完善性进行提问。庞老师指出，在卢梭的自然状态中，人本身就是善良的，因为其理智能力不发达而停留在一个较低的水平，但是这一理智能力可以在社会状态中臻于成熟，这会产生恶和不公

正，但也会带来解决方案。那么在可完善性概念的这一语境中，讲座所提到的自然之弱处于何种理论位置？梅尔泽教授所提到的两种弱或者力量，即反抗以及对这种反抗的反抗，是否构成人的可完善性的两个方面？

梅尔泽教授结合现代进化论以及从可完善性与人的自然之弱的联系方面给出了回答。第一，人类容易被完全败坏（radical corruption）的意思不只是在时间中所偶然引发的败坏，而是指这种败坏会改变人的本性。人类比其他动物更容易败坏的一个理由，是可完善性是人所具有的第一个能力。相比动物，我们不是被我们的本性完全固定下来的，所以是可延展的（malleable），我们的可完善性正是这种延展性的结果，而我们被败坏是这个延展性的另一个结果。但卢梭不认为我们一开始就具有理性，那么我们怎么变得有延展性？我们为什么没有本能？关于这一点，梅尔泽教授认为卢梭没有办法解释我们为什么有可完善性。

第二，这个可完善性非常关键，与讲座中另一位同学的提问——即卢梭自然状态中描述的人是弱（weak）的吗——也有关系。梅尔泽教授指出，在自然状态中，几乎不存在什么诱惑和焦虑，因为自然人只有很少的需求，并且没有远见（foresight）——远见只有在可完善性出现后才有。自然人就像是

三岁小孩，不会考虑明天，完全生活在当下。而可完善性导致理性，一些理性是远见，还有一些是想象。由于这两种能力，这个世界变得难以控制，也极大增加了我们的恐惧和危险。想象和远见这两个能力所带来的是更广阔、更复杂也更危险的世界，这时我们就没有足够的力量去反抗，所以我认为这就是可完善性与灵魂的力量之间的联系，也就是说，使我们完善能力却使我们变得更弱。

还有同学提问卢梭在《二论》第二部分中讲到情感产生时的障碍（obstacle）与梅尔泽教授重点分析的《卢梭审判让雅克》中的障碍是否相同？梅尔泽教授认为，障碍有不同的含义，其中有的会迫使我们发展出能力，造成或好或坏的结果。在自然状态中，与他人持续生活在一起，就会涉及竞争食物、避难所，会导致打架、复仇。这时，报复（revenge）和生气会让人忘记所有其他的好（good），而进入到与他人持续竞争的状态。所以，梅尔泽教授认为没有不同的障碍。障碍就像一座陡峭的山，我们想得到的一些东西就在山顶，所以我们知道必须以巨大的努力来爬上那座山，而在山上生气或进行报复会转移我们的注意力，从而忘记最初的愿望。

（撰稿：李佳欣）



281

## 邹振环 | 清代动物图谱与中西文化交流 ——以《兽谱》《海错图》为中心

【编者按】2023年3月21日下午，“北大文研讲座”第281期在线举行，主题为“清代动物图谱与中西文化交流——以《兽谱》《海错图》为中心”。复旦大学历史学系教授邹振环主讲，北京大学历史学系教授欧阳哲生主持，四川大学文化科技协同创新研发中心副教授王钊评议。本次讲座为“西方知识形态在中国”系列讲座第八场。

### 一、“西学东渐”和“西画东传”

明清时期的“西学东渐”伴随着西方的耶稣会士到中国活动展开，其中利玛窦（Matteo Ricci）于1582年抵达中国进行传教，其所践行的“适应策略”在东西文化交流史上具有永恒的价值。1602年李之藻的刊本《坤輿万国全图》是现存利玛窦世界地图最早的版本。南京博物院藏有该图的设色摹绘本。彩绘本的大洋上绘有不同类型的帆船和鲸、鲨、海狮等海生动物15头，南极大陆绘有陆上动物8头，包括犀牛、象、狮子、鸵鸟等，然而这些并不产于南极洲，绘在图上主要还是为了点缀图中空白。彩绘本上的动物形象之设计者据推测是利玛窦。

在西方，在地图上画动物自有其传统；而在中国，绘制动物的汉文版世界地图则主要有两幅，除了利玛窦的世界地图以外，还有1674年比利时耶稣会士南怀仁（Ferdinand

Verbiest）绘制的《坤輿全图》，左右两条篇幅是关于自然地理知识的四元行之序、地圆、地体之圆、地震、人物、江河、山岳等文字解说。

明末传入的西洋画，以宗教画为主，利玛窦不仅将西画引入中国，晚年还可能创作过《野墅平林图屏》。这是一幅在绢素上完成的写实油画，以石绿、赭石为主，采用透视法，正明侧暗，具有强烈的立体感，带有文艺复兴时期艺术之痕迹，同时吸收了中



线上讲座留影

绘画的技法与灵感，将中西绘画艺术融合。

“西画东传”的影响还体现在一些西学图书方面，这些图绘往往不受艺术史家的重视。如由王徽绘制、1627年刊刻的《远西奇器图说录最》，既吸收了西学原著中的图绘，包括焦点透视的画法，亦继承了中国古代技术插图的画法，以线条描绘机械及其零件的轮廓，以中国版画常用的技法画出树木、石头、云饰等景物，采用了中国技术绘图传统中相当于平行透视、散点透视等画法；清代“扬州八怪”之一的罗聘所绘的《鬼趣图》，出现了骨骼画面，通过西方医学转变成奇怪的灵魂和精神世界，源自维萨留斯与帕雷的骨骼前视图与后视图。

## 二、作为博物图绘新材料的 清代动物图谱

在相当长的时期，博物图绘，如地图上的种种图绘未曾受到绘画史研究者的重视。换言之，绘画史学者所讨论的绘画史，主要是比较狭义的绘画艺术史，大多是指运用富有创造性的方式和方法，表达形象独特优美的艺术作品；而存量巨大、内容丰富多彩的古籍文献中的动物、植物、矿物插图，地图文献（包括地方志中的地图、地志画等），各种物品上出现的动物、植物、山水、天文等内容的设计、雕刻与绘画等，均未进入绘画史研究者的视野。以写实手法进行的一些博物画创作，成为博物图绘研究的新材料。如2014年故宫出版社推出的博物学绘本，即展现了目前所见的四部清代动物图谱——《鸟谱》《鹑鸽谱》《兽谱》和《海错图》。

清宫动物图谱原画是册页，几近方形，故宫系列采用12开，正好足够表现出图画精彩，四种画册十分精美。《鸟谱》，又称《仿蒋廷锡鸟谱》，是一套由清宫廷画家余省、张为邦绘制的描绘鸟类的珍贵画册，共十二册，第一至四册曾随清宫的大批珍贵文物被蒋介石政府运至台湾，目前被保存在台北故宫；第五至十二册收藏在故宫博物院。

## 三、皇家制作的《兽谱》和 民间画师的《海错图》

清朝统治者为了证明国家的繁荣，向世人展示其富有四海、统驭江山之气概，谕令宫廷画家及大臣共同完成了若干动物图谱，其中《兽谱》除了真实地刻画了牛、羊、狗、猪、兔等常见动物外，还描绘了狼、豹、虎等猛兽。同时，作者还创造出《山海经》中的诸多幻想出的奇异怪兽，成为中国画谱中前所未有的兽类绘画集大成者。6册《兽谱》共收入180幅兽图，大致可以分为瑞兽107种，占全部的59%；中国现实存在的兽，如狼、狗、虎、羊等61种，约占全部的34%；异国兽12种，约占全部的7%。

《兽谱》的作者中有两个非常重要的画师，第一个是余省（1692—约1767），字曾三，号鲁亭，江苏常熟人。自幼从父余珣习画，妙于花鸟写生。乾隆二年（1737）被户部尚书并总管内务部的海望等人荐举入宫，在咸安宫绘画处供职。他拜同乡蒋廷锡为师，所绘花鸟虫鱼，既承历代写生画传统，又参用西洋笔法，造型准确而富于生趣，成为宫廷画家中最得蒋氏真髓的画师。还有一位重

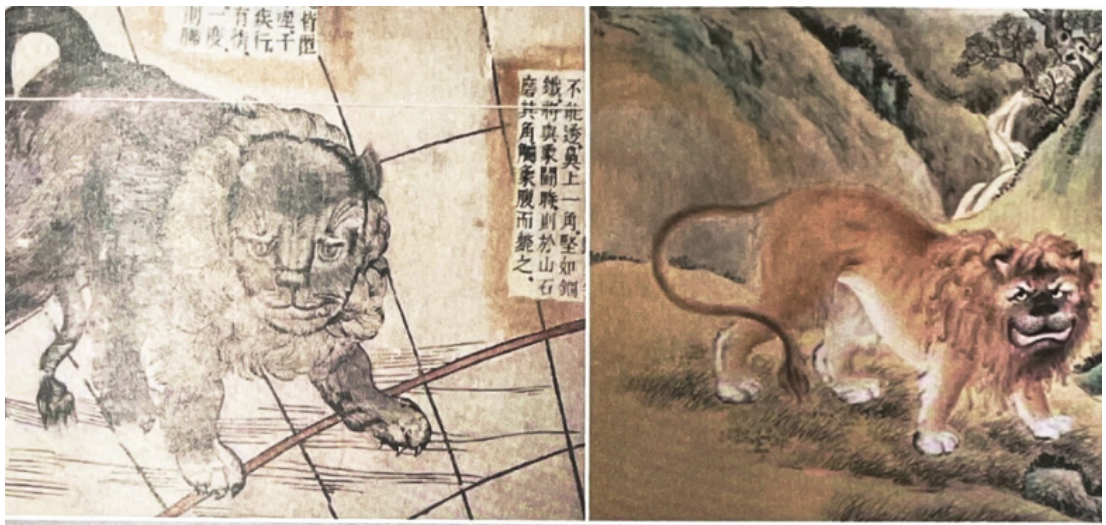


要的宫廷画师是张为邦（一作维邦），雍正初年至乾隆二十六年（约 1723—1761）间任宫廷画师，工绘人物、楼观、花卉，其在宫廷中供职的时段正是意大利画家郎世宁和法兰西画家王致诚在宫中创作活跃的时期，他们的画风对于中国的宫廷画家有相当大的影响。

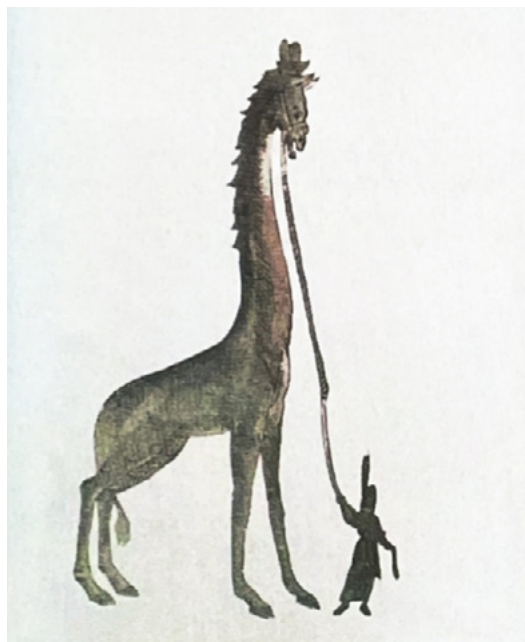
《海错图》出自民间画师聂璜之手。聂璜字存庵，号闰客，浙江钱塘人，生卒年不详，大约生于 17 世纪 40 年代，是位生物学爱好者，也是擅长工笔重彩博物画的高手。据《图海错序》所言，他大约在 1667 年前后起，“客台瓯几二十载”，即在浙江台州和温州生活了 20 多年，之后于康熙丁卯年（1687）完成《蟹谱三十种》一书。他曾云游贵州、湖北、河北、天津、云南等地，在中国南部海滨地区停留许久，详细考察不同生态环境下物种的特征、迁徙、繁殖习性等，考察不同生态环境中水生物的种类和习性。康熙三十七年（1698），聂璜将其游历东南海滨所见鱼、虾、贝、蟹

等现实和传说中的水族绘图成册，即《海错图》。

聂璜一生大量阅读过中外各种有关动植物的文献，《海错图》中多次引用《本草纲目》《字汇》《汇苑详注》《异物汇苑》等，以及《山海经》、《列子》、东汉杨孚的《异物志》、三国东吴时万震的《南州异物志》（简称《南州志》）、西晋张华的《博物志》、南朝宋沈怀远的《南越志》、唐代刘恂的《岭表录异》、宋代罗愿《尔雅翼》、吴淑撰类书《事类赋》、范成大的《桂海虞衡志》、赵令时的《侯鯖录》，明朝顾芥的《海槎余录》、黄衷的《海语》、清初屈大均的《广东新语》，以及佚名的《海中经》《江海》《鱼介考》和《海物记》等文献。聂璜一生花了二十多年考察东南海滨，于康熙丁卯年（1687）在山阴道上遇到“三至日本”的舶贾杨某，与之“偕行三日，尽得其说，笔记其事为十八则”。以后又访问苏杭的舶客，“斟酌是非，集为《日本新话》，附入《闻见录》”。



《坤輿全图》中的利未亚狮子（图左）与《兽谱》中的狮子（右）



《坤輿全图》中的恶那西约图

《海错图》图文并茂，图画错落排布，笔触细腻艳丽，独具匠心。全书不仅有栩栩如生的海物图画，也有聂璜对每一种生物、物产所作的细致入微的观察、考证与描述。每篇文章长短不一并均以朗朗上口的几句赞诗作为小结。书中文字除对生物产地、习性、外貌特征、烹饪方式的记述外，还有很多东南沿海一带的坊间传说与民间故事。这些来自亲身生活的感受，与画家渊博的学识、娴熟的绘画技巧结合在一起，构成了这一兼具艺术和知识之双重价值的作品。

#### 四、《兽谱》中的外来异国兽及其与《坤輿图说》的关联

《兽谱》中有若干外来兽与南怀仁《坤輿全图》中的动物有着密切的关联。如“利

未亚狮子”图文收入《兽谱》第六册第九图：“利未亚州多狮，性猛而傲，遇者亟俯伏，虽饿时不噬。人不见则疾走如风，或众逐之，徐行彳亍弗顾也。惟畏鸡鸣及车声，闻即远遁。当其暴烈难制，掷以球，辄腾跳转弄不息。说者由谓其受德必报，盖毛群之有情者。”文字改编自《坤輿全图》东半球墨瓦蜡尼加洲和《坤輿图说》的“异物图说”。

又如“恶那西约”图文收入《兽谱》第六册第二十九图：“恶那西约者，亚昆心域国之兽也。其马形而长颈，前足极高，自蹄至首高二丈五尺余，后足不足其半。尾如牛毛，备五色。刍畜囿中，人或视之，则从容旋转，若以华采自炫焉。”文字改编自《坤輿全图》西半球墨瓦蜡尼加洲和《坤輿图说》“异物图说”。赖毓芝据格斯纳《动物志》的叙述，确认“恶那西约”是“Orasius”的音译。

《坤輿全图》上出现的是一头长脖子的马，同时画有一位牵兽人，其中类似长脖子马的长颈鹿形象颇类今藏台北故宫博物院的《瑞应麒麟图》，该图是由明代儒林郎翰林院修撰沈度作于永乐十二年（1414），描绘1414年郑和下西洋时榜葛刺国进贡的麒麟。原画上部有《瑞应麒麟颂序》。沈度的画作早于1551至1558年间格斯那纳的《动物志》（该书系所有文艺复兴博物学作品中最广为人知的著作），应该有其他来源。

另外还有“苏兽”图文见诸《兽谱》第六册第三十图：“苏兽，茸毛尾与身等，遇人追逐则负其子于背，以尾蔽之。急则大吼，令人怖恐。产南亚墨利加州智勒国。”文字改编自《坤輿全图》西半球墨瓦蜡尼加洲和

《坤輿图说》的异物图说。“智勒国”，今智利。赖毓芝认为，“苏”这一动物出现在格斯纳 1553 年初版的《四足动物图谱》一书中。书中称这是一种出现在“新世界”某地区的“巨人”，格斯纳所获得的信息来自法国皇家科学院的地方志作家 Andreas Theutus (1502—1590)。Theutus 在其著作中称自己目击了“苏”，《四足动物图谱》增订版中还收有“苏”的图像，以后这一来自新世界的动物又在欧洲自然史著作中广泛传播。

《兽谱》中收入的 12 种外来异国兽，绘制的基本思路是强调其知识性，其中“独角兽”和“苏”属于某种想象的动物，所有异国兽与之前《坤輿全图》和《坤輿图说》上的文字相比，大体是做简化处理，但明显变得较为典雅。在图像表达方面，笔触和色彩都更加细腻，背景带有中国传统山水的特色。随着 16、17 世纪东西方博物学背后的社会语境和自然观念的变化，使用博物画来观察、描述和记录动物知识的手段也发生着变化。《兽谱》既反映出以格斯纳《动物志》为代表的大航海时代西方博物学知识传入的影响，也显示出作为地方性知识的中国传统博物学与西方动物学知识在清代已有某种互动。可以说，《兽谱》中的外来异国兽，是本土化的博物学知识开始与西方知识进行对话的典型实例之一。

## 五、《海错图》中的“麻鱼”“井鱼”“人鱼”与《西方答问》《西洋怪鱼图》等

值得特别提出的是，聂璜不仅重视本土文献，也关注海外学者的汉文著述，如泰西

的《西洋怪鱼图》、艾儒略的《职方外纪》、《西方答问》等。他认为这些汉文西书“但纪者皆外洋国族，所图者皆海洋怪鱼，于江浙闽广海滨所产无与也”。如第一册中讲到“麻鱼”：“闽海有一种麻鱼，其状口如鲇，腹白，背有斑如虎纹，尾拖如虿而有四刺。网中偶得，人以手拿之，即麻木难受。亦名‘痹鱼’。人不敢食，多弃之，盖毒鱼也。其鱼体也不大，仅如图状。按：麻鱼，《博物》等书不载，



《海错图》中的麻鱼

即海人亦罕知其名，鲜识其状。闽人吴日知居三沙，日与渔人处，见而异之，特为予图述之。”

另一处提到域外文献《西洋怪鱼图》的是第一册有关“井鱼”的一段：“井鱼，头上有一穴，贮水冲起，多在大洋。舶人常有见之者。《汇苑》载段成式云：井鱼脑有穴，每喻水辄于脑穴蹙出，如飞泉散落海中。舟人竟以空器贮之。海水咸苦，经鱼脑穴出，反淡如泉水焉。又《四译考》载：三佛齐海中有建同鱼，四足，无鳞，鼻如象，能吸水，上喷高五六丈。又《西方答问》内载：西海内有一种大鱼，头有两角而虚其中，喷水如舟，舟几沉。说者曰：此鱼嗜酒嗜油，或抛酒油数桶，则恋之而舍舟也。”

“人鱼”是中西文化中不断被提到的神话动物，其上半身为人体的躯干或妖怪，下半身是鱼尾，在中西文化中均有不同的描述。

《海错图》第一册中也有“人鱼”：“人鱼，其长如人，肉黑发黄，手足、眉目、口鼻皆具，阴阳亦与男女同。惟背有翅，红色，后有短尾及胼指，与人稍异耳。”

《山海经》是中国古代叙述海洋人鱼的滥觞。《山海经·北山经》称人鱼：“又东北二百里，曰龙侯之山，无草木，多金玉。泱泱之水出焉，而东流注于河。其中多人鱼，其状如鲙鱼，四足，其音如婴儿，食之无痴疾。”

欧洲传说中的人鱼与中国、日本传说中的人鱼，在外形上和性质上是迥然不同的。西方人鱼的声音通常像其外表一样，一身兼有诱惑、虚荣、美丽、残忍和绝望等多种特性，像海水一样充满神话色彩。来华传教士在中国讨论“人鱼”有其西方的知识背景，

康熙时期南怀仁完成的《坤輿图说》的“异物图说”中，还将“海女”称之为“西楞”，同时分出“男鱼”和“女鱼”，称：“大东海洋产鱼，名西楞。上半身如男女形，下半身则鱼尾。其骨能止血病，女鱼更效。”南怀仁这里将“海女”改为“西楞”，可能是西文“人鱼”的音译，葡萄牙语称“sereia”，西班牙语称“sirena”，拉丁语称“syreni”，似乎都接近于“西楞”的发音，“西楞”可能与神话传说中的海伦有关。《海错图》留下了大航海时代之后中西知识交流的痕迹，聂璜也试图在海洋动物知识的叙述上，关注中西两个不同地区的传统下所形成的文献。

## 六、结语：大航海时代与清代动物图谱的多元传统

清代这些动物图谱在文字方面的知识性和图绘方面的艺术性上，都呈现出极其明显的多样性和多元性特征，有来自官方大传统和民间小传统的知识交集，也显示出大航海时代以来西学东渐和西画东渐等很多特点。这些动物图谱留下了西方博物学博物画的显著影响，不仅有纵向古今知识的交流，也有横向中西知识的互动。

首先，古今中外各种时空因素的多歧互渗，在康乾时代的中国已经凸显。大航海时代之后，知识破碎的图景逐渐改观。清代博物图绘散见于地图文献，如《坤輿全图》等。《兽谱》中所见 12 种异国兽和《海错图》中的麻鱼、井鱼、人鱼等，已经显示出许多来自西方博物画的影响，是地方性知识融入全球性知识系统的一个例证。

第二,《兽谱》《海错图》虽然分别出自宫廷画师和民间画师之手,属于不同的图绘传统,但都显示出外来文本的影响,这种影响不仅体现在博物画图文的知识性方面,也体现在图绘的技法方面。

第三,清代动物图谱是中国博物画的重要构成,其多元性表现在,除继承中国古代悠久的花鸟画、山水画的文人传统外,还融合了民间绘画的某些要素,出现了带着显著“地方性”特征的走兽、海洋动物图谱。

第四,清代动物图谱在西学东渐背景下形成了清代博物画发展中的多元传统,不过其中仍有自身特征鲜明的“地方性知识”,如体现在中西鱼类绘画的表现上。西画具有客观描写鱼类的追求,而在中国的鱼类绘画中,画师多遵从庄子将水中之游鱼视为可以凝想、认同自然生命的象征——不管是宫廷画师,还是民间画手,出现在中国画家笔下的鱼,都是在水中戏游的有生命力的对象,没有或很少出现在餐桌上的静物死鱼,也很少有深海凶暴鱼类的图文描绘。

王钊老师在评议指出,图录在中国古代

并不罕见,但主要以祥瑞为主要内容;在中西博物图的交流方面,清代宫廷直接临摹西方博物图录的作品较少,即使有所效仿,也并不是直接搬用西方的元素,而是经过中国的艺术风格进行“再加工”,从而将博物学知识的图像与文本相杂糅,成为营造太平盛世、赞颂功德的符号与象征,并融入皇权政治需求之中。同时,图像在传播的过程中也会出现一些变异,受到同时代文化语境的影响,呈现出宫廷“大传统”与民间“小传统”的互动。

欧阳哲生老师在总结指出,《兽图》和《海错图》的作者分别是宫廷画师和民间画家,虽然代表着不同的传统,但他们皆注意到了中西结合,或者吸收西方有关的动物画的知识。《海错图》等案例展示出江南知识分子对西学的较高关注度以及知识的多元构成;同时也提示我们,十八世纪的中国和西方的交流,比我们想象的内容要更丰富。

(撰稿:隋雪纯)



282

## 汪前进 | 重读《郑和航海图》——多视角下的古海图



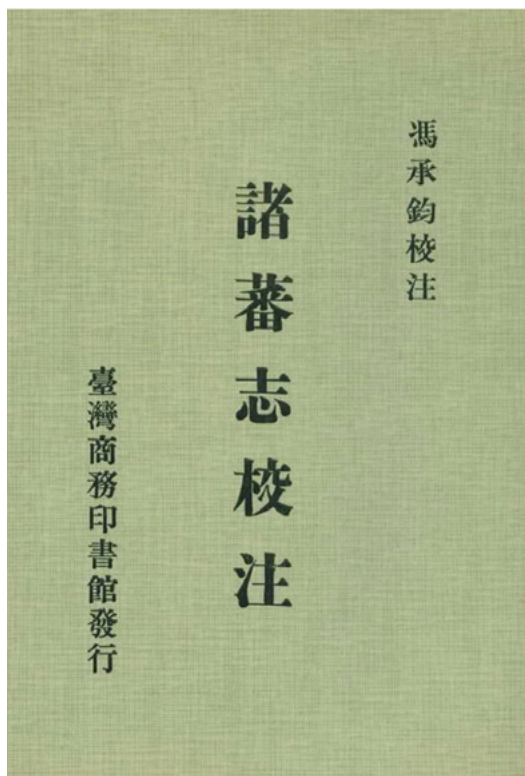
【编者按】2023年3月24日晚，“北大文研讲座”第282期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“重读《郑和航海图》——多视角下的古海图”。中国科学院大学人文学院教授汪前进主讲，北京大学历史学系教授李伯重主持，北京大学城市与环境学院教授唐晓峰、福建师范大学特聘教授刘义杰评议。

讲座伊始，汪前进老师介绍了《郑和航海图》的重要价值。《郑和航海图》是中国现存最早、最完整的航海图，不仅真实记录了详细而宝贵的航海信息，其中体现的地图绘制方法、蕴含的大量政治文化背景，也很值得深入研究

过去曾有许多学者对《郑和航海图》进行研究，解决了不少重要问题。然而，汪前进老师指出，如果改换研究视角，仍会在图中发现一些新问题，比如：为什么图上的外国地名几乎没有像西方那样新取蕴含“探险家”自身文化元素的地名？为什么图上与随员所撰的“行纪”上只称沿途外邦为“番”而不是“蛮”与“夷”？为什么图上流行佛教的地区画出了佛教建筑，但在阿拉伯地区没有画出伊斯兰建筑？为什么图上“皇城”（即南京城）的符号用的是与自身真实形状不同的正方形？为什么使用阿拉伯人的“牵星板”而不是他们的星盘？为什么横渡印度洋所“牵”的星不是阿拉伯的星座而是中国

的古星官？为什么日本人在很久以后还引入与使用《郑和航海图》？本次讲座中，汪前进老师就上述这些问题进行了阐述。

接下来，汪前进老师概述了《郑和航海图》的基本情况和成图时间。“郑和航海图”这一名称是后人所起，该图全名为《自宝船厂开船从龙江关出水直抵外国诸番图》，原载明代茅元仪所辑《武备志》（1621年刊刻）中，包括序文1页（142字），航行图20页，以及过洋牵星图2页（4幅）。关于《郑和航海图》的成图时间，没有确凿的记载，仅在原序文中提到：“明起于东，故文皇帝航海之使不知其几十万里……当是时，臣为内竖郑和，亦不辱命焉。其图列道里国土，详而不诬，载以昭来世，志武功也。”这段话肯定了该图与郑和远航的关系，从图上所表示的地理范围和航路来看，与祝允明《前闻记》所载郑和最后一次下西洋的路线基本相符。而郑和下西洋是1433年结束的，故可以推断《郑和航海图》的成图时间约为



《诸蕃志校注》，冯承钧校注，民国二十六年

15世纪30年代。又据《顺风相送》一书的序文中说的：“永乐元年，奉差前往西洋等国开诏，累次较正针路、牵星图样、海屿、水势、山形，图画一本。”可见早在永乐三年郑和始下西洋以前，已有航海图的底本，因此可以认为，《郑和航海图》是在继承前人航海经验的基础上，以郑和船队远航实践为依据，经过整理加工而绘成的。

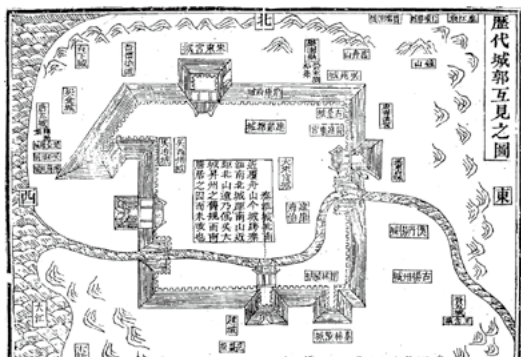
随后，汪前进老师分析了前述的第一个问题，即为什么图上的外国地名几乎没有像西方那样新取蕴含“探险家”自身文化元素的地名？《郑和航海图》不仅详细注明了针位航向、航程和天体星象，更重要的是，还记载了中外地名540余个，所涉及的地理范

围包括中国沿海（240余个）、东南亚地区（152个）、印度洋地区（135个）、非洲东部海岸（14个），既有地理名称（如山名、水域名、港湾名、航门水道名、岛屿名、礁石名、岬角名以及国名、省名、州卫县所巡检司等名称），也有地物名称（如宫殿名、寺庙名、桥梁名、工厂名、城门名等）。而根据英国学者米尔斯（J. V. G. Mills）的研究，《郑和航海图》记载的地名实际上超过七百个，但是其中可能只有两个“官厂”（货物集散地或船只修理地）与中国文化元素有关。此外，徐玉虎将《郑和航海图》中地名的构成形式分为音译、义译、形译、音义兼备、形义两合、音形并用及强为牵合等等，也说明了图中绝大部分海外地名都是从古代或外国地名中翻译而来，并非中国人自己取名的。与之相对，在西方海图中记载的许多地点，即使有原本地名，也经常由探险者按照自己的文化重新取名。也即，西方航海家命名往往“名从绘者”，而中国航海家则是“名从主人”。也就是说，现代地图学的“名从主人”原则至少可以追溯到《郑和航海图》时代。

《郑和航海图》中的第二个问题，就是为什么对海外尤其是南海西洋各国多用“番”字。如《明史》卷三〇四《列传一九二·宦官一·郑和》：“郑和，云南人，世所谓三保太监者也……以次遍历诸番国，宣天子诏，因给赐其君长，不服则以武慑之……”再如明代郑和于锡兰所立碑：“……比者遣使诏谕诸番，海道之开，深赖慈佑，人舟安利，来往无虞，永惟大德，礼用报施……”其他文辞中也有“奉使诸番”“番人”“番商”“番王”等表达。汪前进老师在收集整理古代中

国人所起的地名时发现，起名的依据或视角，可以分为人文和自然两个方面。在人文视角中，地名常用词有夷、蛮、蕃（番）、戎、邦、国、裔、姓、族、服、荒等字。其中“蕃（番）”的本义是兽足，在此用来称外国的或外族的，可能带有轻度贬义色彩（但比起“蛮夷”弱化了许多），因为“蕃（番）”同时暗示着其与中国的文化或血缘联系，这一传统用法也最少可以追溯到宋代赵汝适的《诸番志》。

第三个问题，为什么使用阿拉伯人的“牵星板”而不是星盘？中国古代航海有四种导航方式，分别是地物（理）导航、水文导航、罗盘导航、天文导航，可能还有气象导航。其中天文导航比罗盘导航更为准确，因为磁极方向与地理方向之间有差异，因此罗盘导航可能会有误差，而恒星的方向则更加可靠。但问题是，既然元朝已经传入了精密的阿拉伯星盘，为什么还要用较简单的牵星板？汪前进老师提到，可能是星盘过于复杂，并且其坐标体系（星盘用的是地平坐标，而中国使用的是赤道坐标）、投影系统和角度系统等技术与古代中国的传统不同，所以不如简化过的牵星板使用广泛。与此相关的另一个问题是，如果说《郑和航海图》后所附四幅牵星图是阿拉伯式的，为何使用的却是中国星官？如《丁得把昔到忽鲁谟斯过洋牵星图》中载：“指，过洋看北辰星十一指，灯笼骨星四指半，看东边织女星七指为母，看西南布司星九指，看西北布司星十一指，丁得把昔开到忽鲁谟斯看北辰星十四指。”与此类似，在《锡兰山回苏门答刺过洋牵星图》《龙涎屿往锡兰山过洋牵星图》《忽鲁谟斯回古里国过洋牵星图》中，皆用中国星官名（北



南宋《景定建康志》中的“历代城郭互见之图”

辰星、灯笼骨星、织女星、布司星等）记载星星。可以由此推断，《郑和航海图》上的牵星图应该是“中国化”的天文导航术，并非直接采用阿拉伯天文导航术。汪前进老师指出了以上问题，并说明其有待进一步挖掘

第四个问题，为什么“皇城”（南京）的符号用的是与自身真实形状不同的正方形？据南宋《景定建康志》中所画的“历代城郭互见之图”，南京城并不是正方形。京城有时也会被画成圆形、八角形。这些情况都说明，都城的符号带有一定的政治含义，而其中最常见的标记是正方形，汪前进老师指出，这可能与天圆地方的正统观念有关。

第五个问题，为什么图上在阿拉伯地区没有画出伊斯兰建筑。我们在图中可以见到天地坛、祭祀坛、观音山、龙王庙、佛堂，此外，图中还标示着众多佛塔，这种做法的用意是什么？关于这个问题，徐玉虎先生认为这些佛教建筑是作为海岸上的导航标志而画入图中。汪前进老师则从历史背景的角度尝试回答这个问题。历史上，明太祖朱元璋年轻时曾在皇觉寺出家为僧，所以明朝立国为佛教的宣扬做出了很多政策上的倾斜。而



朱棣登基后，逐渐放弃了对佛教的支持，用道教来影响士大夫阶层，使得道教也成为了明朝的国教。所以，佛教传入中国早、影响大、建筑多，而海外的道教建筑却较少，同时，朱棣对于伊斯兰教采取的是区域上限制的方式。这些都可能是图中未绘（或极少）伊斯兰教建筑的原因。

最后一个值得关注的事实，是日本人在很久以后还引入与使用了《郑和航海图》。在此，汪前进老师介绍了《长崎（和兰、支那）海针路志》这则重要而鲜为人知的材料，其中用彩色摹绘了《郑和航海图》。该书包括地理测算方法、航海方法等珍贵内容。如“针盘三色絃图”，是由“红毛人用之厚纸画线纸背当真北线，贴磁针，以硝板覆之，大三寸四五分圆也，外设方匣，以里环钩（钩）之，高低、曲斜不失正轮郭（廓），书干支、八卦为便”。再如“驾舶法”：“假如由朝鲜国全罗道南滨园驾，将往南海吕嶋东角，则因地图考二国方位及度数……具地图，安罗经，向正午而开帆，昼则测日晷，夜则窥星纬，每见差一度，知经过一十七里五分，渐次如此，至一十五度内外，则见其国一十四度，则经该里数（三百七十六里），而底（抵）止其港口也。”同时，还有“东西直行法”：“假如在长崎祝嶋南边开驾，将往南京河口。乃因地图考之，祝嶋，北极出地三十二度五分；南京河口，其方位正西星度，亦三十二度五分。乃向正西（西，黑线）扬帆过五嶋南边，行程一百五十里而到也。”最后，是“在洋中知船在处法”：“假如开棹之港三十五度，在洋中见三十度，则用蛮规二枚，开其一枚于地图上——头当所驾之线，一头当开驾之港

准线，渐渐进行；又开一枚一头当三十度处，一头当东西直线准线，渐渐进来，二枚蛮规，两头相合，乃得船在处也。”此外，书中还记载了“诸国针路记”，包括由长崎往东宁针路、由五嶋往大泥暹罗等针路，其中的方位、地名、距离、航行方法等内容详实有据，这些针路虽然是从日本至南海与西洋各国的“红毛里程”，但其记载的“针路”及其书写方式却是中国传统式的。因此，这一材料对于中日、中西地图学与航海技术交流史具有重要价值，有待深入研究。

评议环节，刘义杰老师总结了本场讲座的内容，同时介绍了学者对古代中国牵星板的考察。其中，严敦杰先生在中国明代古籍中找到了有关牵星板的史料，而金秋鹏先生对其进行了复原。此外，汪前进老师提到的



《长崎（和兰、支那）海针路志》中的针盘三色絃图

牵星板不仅出现在《郑和航海图》中，传入西方后，逐步演变为直角器，后来又出现了四分仪、六分仪、八分仪等，其先进技术一直流传至今。那么，《郑和航海图》上在不同具体地点所标的星官高度数据对于航海有何帮助呢？刘义杰老师解释道，这是海船进港之前的一种定位方式，因为日月星辰在一年四季中有固定的升降方位，所以观测星辰的位置后，就可以借此推测出方向。

唐晓峰老师也对汪前进老师的研究成果给予了极高评价。唐老师指出，从前在《郑和航海图》中，学界普遍关注的问题是三种航海技术，即海岸导航技术、指南针导航技术、远洋牵星导航技术，但是汪前进老师在图中挖掘出了众多新发现，且提到了水文导

航和气象导航这两种航海技术。此外，汪前进老师收集了大量珍贵的图形资料和文献资料，并在其中发现了许多有待研究的问题，虽没有给出标准答案，却留下了供人思考研究的广阔空间。同时，在研究方法上，汪前进老师不仅使用地图学的方法，更将其与历史学相结合，比如在回答为何图中没有记载伊斯兰教建筑的问题时，汪前进老师援引了朱元璋、朱棣的相关宗教政策进行解释，融贯了技术层面和历史背景两方面。总之，不论是广泛的文献资料储备，还是完备的研究路径，汪前进老师本次讲座都对地图学史研究有着极大启发。

（撰稿：刘思宇）



283

## 吴毅 | 田野深描与文本呈现 ——围绕“小镇”的调查感悟与学术尝试

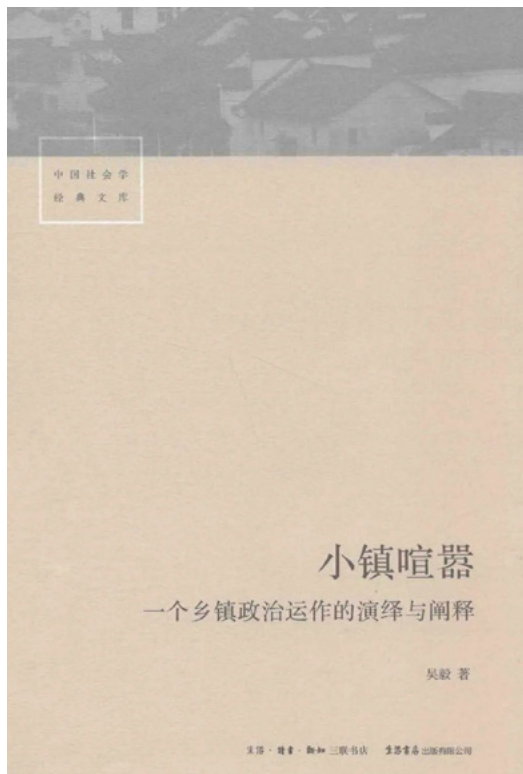
【编者按】2023年3月27日晚，“北大文研讲座”第283期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“田野深描与文本呈现——围绕‘小镇’的调查感悟与学术尝试”。华中科技大学社会学院教授吴毅主讲，文研院工作委员、北京大学社会学系副教授孙飞宇主持，北京大学社会学系教授杨善华评议。本次讲座为“田野方法论”系列讲座的第六场。



讲座伊始，吴毅老师回顾了他的田野研究经历。1997年至2004年的七八年间，是他从事田野研究的高峰期。他回忆，自己当时正是四十岁上下，精力比较充沛、考虑问题比年轻时成熟和周全，事后看来，这是自己在写作《小镇喧嚣：一个乡镇政治运作的演绎与阐释》时的一种幸运。他认为，一部学术作品的诞生得益于学者在此前漫长的学术积累，这种积累会在作品中得到体现。所以，此次围绕“小镇”展开的学术分享，是从“小镇”之前的学术思考开始的。

### 一、《小镇喧嚣》的学术前史

吴毅老师是在1990年代以后中国研究“草根热”的浪潮中进入农村研究领域的，此前他完全没有在农村生活和劳动的经历，因此，从事农村研究对于他而言是一种学术经历中的“非预期”结果。这决定了在有些



吴毅著《小镇喧嚣：一个乡镇政治运作的演绎与阐释》书影

同行眼里的乡村寻常之事对他而言却是需要努力去学习和了解的对象，他表示，或许正是这种“无奈”决定了他此后的研究路径与特点。他说，自己首次独立进行的田野研究是1998年在川东的双河口村（“双村”）进行的。由于本科有历史学背景，他设想从微观“村史”的角度来探究20世纪中国村治的变迁，并由此去理解支配20世纪中国村治变迁的逻辑和机制。不过，他认为在双村前后近四个月的田野经历，在事后看来只能算是中规中矩。

吴毅老师谈到，在撰成《村治变迁中的权威与秩序——20世纪川东双村的表达》一书的初稿后，他得到了一位编辑的宝贵建议：

“如何呈现田野经验的饱满性，而不是让经验材料仅仅服务于理论的说明。”而在此前后，他也陆续读到了应星的《大河移民上访的故事》、景军的《神堂记忆》和李康的博士论文《西村十五年：从革命走向革命》等作品。那位编辑的建议和这些作品的启发让他开始反思：田野研究的饱满性、经验呈现的复杂性，可能不仅仅是如何处理经验与理论的形式问题，更关乎田野作品相对于其他学术作品的本质和生命力。因此，在“走出双村”之后，他也开始对自己心目中完美的田野研究有了新的认识。

## 二、走进“小镇”

吴毅老师表示，选择一个乡镇作为“双村”之后的下一个田野点，有两方面的考虑：一方面，进入21世纪之后，学界的关注点逐渐从“村民自治”转向乡镇体制、乡镇机构改革等议题，而农村税费改革、农业结构调整等问题也成为热点；另一方面，在政治学的权力视野下，乡与村共同构成了农村的基层社会与政治单元，不了解“乡政”，很难深入地理解“村政”。这两条思考的线索，促使他带着“双村”的未竟思考，将研究单元抬升至乡镇，进而决定对一个乡镇的日常政治运作展开深入、细致的观察和理解。

最终选定的“小镇”离家比较近便，这能够保证田野调查的持久性。吴毅老师回忆到，自己初入小镇是2003年3月11日，结束田野的时间大约在2004年9月至10月间。幸而当时任职的研究所教学工作很少，让他能够在每周一下镇，周末回家，期间他在政

府没有挂职，不会被分配具体工作，保持了调研的自主性。在前后一年半的时间里，他深入观察了乡镇基层政治的常态化运转，包括乡镇政府的中心工作、乡村城镇化开发、农业税征收、农业结构调整、乡村组织对各类突发事件的处置等等。在这个过程中，他逐渐产生了用“乡域政治”这一概念来统合这些丰富现象的理论构想。

### 三、“小镇”的文本设计

设计“乡域政治”这个概念，借用了布迪厄以“场域”来指称特定时空关系网络的方式，想要由此来突出日常政治运作中的时空穿插性。吴毅老师强调，这包含了他对“村落社区”研究这一既有范式的方法论反思。村落研究一直以来都是中国学者的研究传统，但如何跳出村落的视野，从一个更加宏观的层面来看待乡村微观政治的运作？吴毅老师认为，将一个县的政治作为田野研究的对象虽然想法很好，但是对于单个的学者而言实难操作；“乡镇政治”虽然在层级结构上属于乡镇，但其日常运作的具体落脚点仍然在村。因此，将“乡域政治”作为田野研究的对象不仅可行，而且更能凸显一定时空关系网络中乡村基层政治本身所具有的社区整体感。

另外一个层面的反思则是针对“国家—社会”的一般性理论框架。吴老师注意到，此前的农村研究大多是从社会的视角来看待“官—民”关系和“国家—社会”关系。而吴毅老师希望进一步思考的是，当国家权力介入到基层场域、与农民发生真实的关联时，

结构性的关系是否能与时空中的关系一一对应？结构中的强者是否一定也是情景中的强者？当乡镇政权同农民开展特定利益的博弈时，其间的情态是相当复杂多样的。因此，他选择了用基层国家的“主位”视角来考察“乡域政治”，但这样做并非是忽略农民，而是希望从另一种面向来揭示那些于既往的视角中被遮蔽掉的东西。

不过在“小镇”的研究中，吴毅老师踌躇最多的还是“怎么写”的问题。他提到，自己刚刚进入“小镇”时，经历了一个“打不开局面”的阶段。一方面乡镇干部在教育背景上很多都算半知识分子，体制身份是国家干部，不会像农民那样轻易对调研者敞开心扉；另一方面，因为干部“包村制”的存在，干部的日常工作大都围绕着村来展开，乡镇政府里经常在早饭之后就见不着人了。这迫使他不得不暂时放弃“双村”调研中经常采用的访谈形式，跟着乡镇干部下村。而在这种参与观察的特定场景中，对相机、录音笔和笔记本的使用都未必合适，因为它们可能会成为影响事情发展的外部因素。因此，吴毅老师不得不在白天用脑子记下所见所闻，晚上则通过写回忆日记的方式，“过电影”般地记录下每一天的经历。正是得益于这样的田野经历，《小镇喧嚣》才有可能以不同于一般规范性理论分析的丰富细腻的“小叙事”形式，最终呈现在读者面前。

### 四、“小镇”的理论呈现形式

“小镇”一书采取什么样的表述方式，是吴毅老师在进入田野三个月后就一直在思

考的棘手问题，这也与他在此前后所做的理论阅读和思考息息相关。如果按照传统社会学的写法，可能至少有 50% 的材料不得不舍弃，这对于此前已经在思考如何尽可能呈现田野经验的他而言，实在不甘。而要解决这个问题，就得深入思考理论框架和经验材料之间究竟是一种什么样的关系？该用什么样的形式来呈现作品的理论框架？这些问题的背后，既有作者对“双村”研究的不满足，也有对学术著作能有更多阅读者的期待，更有《叫魂》《金翼》《尼加拉》《王氏之死》等优秀作品的启发。于是，吴老师决定尝试以“讲故事”的方式来操作自己的新作品。不过，吴毅老师特别强调，在这样做之前，作者首先需要自觉厘清的问题是，以“讲故事”的方式来谋篇布局，将理论置入“故事”的后台，如何不损伤作品的学术性？

他在最后选择了用“叙述”（narrative）的方式来进行写作。受到电影剪辑中“蒙太奇”（Montage）手法的启发，他将五六个能够涵盖小镇日常“乡域政治”运作主题的故事按照时空序列，剪接组合、穿插交替地编织成一组首尾连贯、完整、有立体感和纵深感的故事，以叙事方式实现对理论主题的彰显。吴毅老师强调，这种表达手法也受益于他的历史学训练背景。传统史学素来讲究以叙事立身，虽然这一传统在 19 世纪一度受到科学主义的冲击，但到了 20 世纪七八十年代以后，后现代主义又促使学者们开始反思史学的社会科学化倾向。于是，“故事”的传统又再次被带了回来。只不过这一次被带回来的，是经过了理论化反思后讲出来的“故事”。历史社会学就是这一探索的产物。

吴毅老师希望采用以事件和时间为中心来解释因果的方式，向读者揭示依凭传统科学主义解说所难以呈现的“乡域政治”的复杂情态。

选定表达方式之后，随之而来的问题是：以叙述的方式来呈现作品，如何在社会学的理论脉络中找到自身的位置？吴毅老师给出的回答是，理论研究一直以来就存在着两条路径：寻求条理化的路径和探求复杂性的路径。前者为实证量化分析及逻辑推理所专属，后者则主要是质的研究（包括个案研究）的领地，在后一条路径中，通过个案来展示影响一定社会内部之运动变化的因素、张力、机制与逻辑，通过复杂性的揭示来展示被科学—实证化研究所轻易遮蔽和排除掉的随机性对事件—过程的影响，同样可以有很高的理论价值。如果说前者是结构主义社会学的惯常持守，那么，后者则是“叙述主义”社会学（或者历史社会学）的新近实践。吴毅老师进一步提到了来自后现代理论的启发。而结构主义语言学的视角更提醒他思考，语言作为人类观物和思考无法回避的工具，是如何影响人们观察和思考的方式的？而叙述作为呈现社会现象之“语言游戏”的一种本质形式，究竟在理论解释中扮演什么角色？它与逻辑化的推理分析又是一种什么关系？为此，他花功夫去阅读“叙事理论”。叙述主义者主张，何以叙事，如何叙事。

“本身就已经隐含了叙述者对叙述对象进行组织、分析和表达的诉求，这些诉求总是受到特定理论‘后台’的操控，这个‘后台’，在海登·怀特那里叫做‘隐喻’，在更为前卫的后现代‘叙事学’家那里，则等同于组



吴毅老师在讲座中

织和解释叙述对象的角度、立场和方法。也就是说，叙述不仅组织对象，更组织关于对象的认知，因此它实际上是在再构对象，再构中所融入的叙述者关于叙述对象的认知立场和观点最终将决定对象的意义。因此，叙述看似指向对象的过程，分析看似指向对象的逻辑，其实两者皆为一种特殊的理论解释，而对过程的呈现之时，也即是对其逻辑的展示之时。即如有人所言，如果一个故事中在前的事件对后续事件不具有重要性，那它就不属于这个故事。”

在这个意义上，叙述与分析一样，均为一种特殊的理论解释，只不过其是一种更加隐蔽的分析。“一种以过程、情节和场景‘自然而然’地编排和展示（其实同样经过人为的精心安排和选择）来进行的分析。所以，在当代叙事学看来，从来就没有能够脱离叙事而存在的分析，反过来，也不可能有脱离分析而存在的叙事，叙事即是在解释事件本身，而一个好的叙事即是尽可能少插入介入性理论，只让事件流程自身来展示结果何以如此的好的解释。所以，也许有叙事的好坏

与分析的高下，却无叙述中经验与理论的对立。更加直白地说，叙事不仅是为一般人所理解的分析前奏，它本身即为分析手段，是一种有助于克服逻辑实证化言说形式之弊端的书写实践。”因此，“作为叙述的解释与一般‘学理分析’意义上的解释可能有类别和复杂性上的差异，却无价值和功用上的高下，在认知过程中究竟取叙述还是分析，既取决于主体对对象的理解方式，也取决于具体求知实

践所要达致的目的。”（以上观点可参见吴毅：《何以个案，为何叙述》，《探索与争鸣》，2007年4期）

对于上述问题的深入思考，是吴毅老师敢于放弃惯常的结构化分析框架和逻辑性推理工具，改而采用“讲故事”的方式来谋篇布局的理论底气，他期望能通过对事件的丰富性、情节性和时间性的展示，来讨论那些被科学主义所遮蔽的随机性事件对“乡域政治”因果机制的影响。

这样一来，我们就回到了“什么是理论”的问题。在科学主义的传统社会学中，材料只是理论的铺垫，只是逻辑归纳的必经阶段。但是，在叙述主义的路径中，理论所要做的就是以事件和时间为中心，通过充分而细微的叙事去对寻常事物的复杂之理进行充分的呈现。应该说，作为一种理论工具，叙述能够将行动者之间看似杂乱的情节通过因果梳理进行关联，从而揭示结构性分析所无法揭示的理论盲区。而对某一事件更加深入的延展性讨论，则可以像格尔兹在《尼加拉》一书中所做的那样，通过长注释的方式附于正

文后进行呈现。这样既可以确保叙事的自然性，使其不被过多的介入性分析所冲乱，又能够将“故事”中所涉及的理论问题纳入更加纵深的理论脉线中进行延伸性讨论。如同主持人孙飞宇老师所总结的，这是一种复调的结构，在这种结构中，一条线索在正文中，另一条线索则在对故事的编织与注释中。

在整个讲座中，吴毅老师聚焦于《小镇喧嚣》一书的研究方法与文本特点做了充分的介绍。

## 五、评议与讨论

讲座结束后，杨善华老师对讲座内容进行了评议。他表示，吴毅老师的讲座深入浅出地展示了一本学术著作是如何诞生的，其背后有多少作者“自己与自己的对话”；吴毅老师跨学科的背景，有利于他对这本著作的写作方式进行全面和缜密的思考。他回忆到，其实讲座中吴老师提到的李康老师所著的《西村十五年：从革命走向革命》，在1999年博士论文答辩时也经历了类似的争议与讨论。李康老师当时对答辩老师的质疑做了充分的理论回应，并最终得到了老师们的认可，这一情节他至今印象深刻。随后，杨善华老师也就社会学写作中如何处理叙述性和推理性之间的两难谈了自己的体会。杨老师指出，首先，一个好的叙事本身就包含了好的因果逻辑解释，理论分析就是为了给出同样的因果解释。在这个意义上，他非常认同一个好的叙述文本就是好的理论分析的观点。其次，他认为《小镇喧嚣》选取若干来

自于乡土社会的农民话语作为章节标题，说明作者经过了反复的理论思考和提炼，而这样的思考和提炼又保留着浓厚的生活和乡土气息，让人感到亲切，而干部和村民的互动正是通过无数类似故事场景中的意义传递实现的。吴老师的这种理论提炼尝试，让他产生共鸣。

最后，吴毅老师就杨善华老师的评议作了简单的回应。他回忆到，自己在参与式观察中得到的不少材料都能与既有学术对话，只是自己实在舍不得丢掉一部分田野材料。但如何将田野经验尽可能完整地保存在写作中，又不被指为“不是理论”，这是他当时碰到的最大难题。因为彼时的政治学和社会学仍然是传统结构主义理论路径一统天下。他还表示，如果我们考虑到作品在更长历史时段中的价值，或许以叙述方式来处理经验与理论的关系会比单纯的结构化理论分析具有更长的生命力。因为鲜活、完整、复杂的“故事”能够更加完整地保留下当代社会生活的丰富切片，这些切片对于后世的历史学家而言，会有更大、更长远的价值。这也是他决定要以叙述形式来书写“小镇”的另一个考虑。

问答环节，吴毅老师就在场听众提出的田野调查中录音笔等工具的使用、叙述过程中对理论的选择和组织、从田野笔记到学术写作之间的过程、如何处理田野中触及的敏感事件、田野背后的学术场域条件等问题，做了详细的解答。

（撰稿：陈可）





284

## 崔志海 | 漫谈晚清中美关系中的史论、史实和史料问题



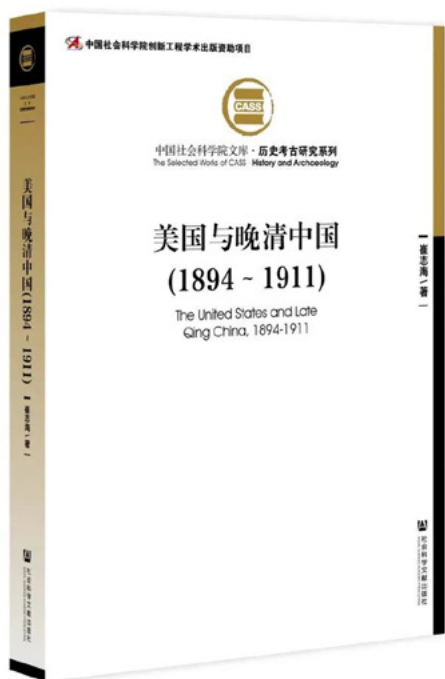
【编者按】2023年3月28日下午，“北大文研讲座”第284期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“漫谈晚清中美关系中的史论、史实和史料问题”。中国社会科学院近代史研究所研究员崔志海主讲，北京大学历史学系教授欧阳哲生主持。北京大学历史学系副教授张静、北京大学历史学系助理教授刘晨评议。本次讲座为“西方知识形态在中国”系列讲座第九场。

讲座伊始，主持人欧阳哲生老师介绍道，崔志海老师从2001—2002年在美国哈佛大学哈佛燕京学社担任访问学者时，就开始着手大力搜集中美关系档案，最终在2022年出版了《美国与晚清中国（1894～1911）》，为中美关系研究做出了重要贡献。今天的讲座也主要是围绕崔志海老师新著的内容以及写作心得展开。

崔志海老师首先指出，本次讲座的旨在通过讲中美关系，从史论、史实和史料三个方面与听众交流历史研究方法。而讲座涉及的第一个问题是一个较为宏观的史论问题——晚清中美特殊关系是神话还是现实？换言之，晚清中美存不存在特殊关系？学界对此一直有两种相反的观点，一种认为晚清中美存在特殊关系，另外一种则非但否认晚清中美有特殊关系，更认为这种观点导致了許多严重的后果，如1950年代美国的麦卡锡主义。其中最著名的争论，可能要数1949

年中美政府间的意见交锋。1949年，美国总统杜鲁门和国务卿艾奇逊主导发布《中美关系白皮书》，大力渲染晚清以来中美的特殊关系。同年8月，毛泽东和中共中央发表了一系列文章，指责该白皮书将侵略写成了友谊。不过，崔老师认为，毛泽东和中共中央并没有否定中美特殊关系的存在，而是把美国政府和美国人民区别对待——前者将侵略谎称为友谊，后者不仅没有侵略中国的动机和必要并且在许多方面给予中国人民援助。此后，因抗美援朝和冷战的影响，中美关系在中国学界的革命史叙事中被纳入侵略和反侵略的话语体系，使美国被视为中国最主要的敌人。

在梳理了晚清中美特殊关系存在与否这个问题的源变后，崔老师提出了自己的观点：晚清中美存在友好的特殊关系，但这种关系是有前提的。首先，不能对晚清中美关系做绝对理解。其次，这种特殊关系是相较中国



崔志海著《美国与晚清中国（1894～1911）》  
书影

与其他列强之关系而言的。在此前提下，崔老师指出，晚清中美特殊关系存在四个方面的具体表现。第一，从晚清以来，中美在没有发生重大冲突的情况下，中国人民是比较亲美的。清朝的知识分子徐继畲、郑观应等，大多赞美美国政治、风俗，对美国抱有好感。第二、美国对华政策主要目的是谋求经济利益，并为此倾向于维护中国领土和行政的完整。崔老师指出，门户开放政策并非始于1899年，而是美国建国以来一以贯之的对华政策。鸦片战争之后，美国也向其支付派遣使节。但是，美国政府的目的非常明确，即要求贸易权利，不对中国抱有任何领土要求。第二次鸦片战争时，美国开始执行合作政策，

其所派公使即便主张和英法联合占领领土，也都被美国政府延迟做决定。

第三，在国际政策上，美国为了维护中国领土和行政的完整坚持推行门户开放政策。1899年，美国政府向列强发出了“门户开放”照会，其中包含了维持中国领土完整和行政完整等内容，只是由于这些内容遭到其他列强抵制，才在最终版本中被隐去。即便在义和团运动和八国联军侵华期间，美国仍然坚持门户开放政策，连续发出多次照会，强调对华政策不能违背这个基础。崔老师认为，美国政府对华政策的原理是不谋求领土，以商业利益为核心，因此相对其他列强而言对华较为友好。第四，在中国内政问题上，美国通过文化慈善事业扩大了对中国的影响。比如，相较于日本希望阻碍中国关税政策，美国则支持中国出口关税改革。崔老师最后总结道，在晚清时期，一个相对繁荣富强的中国符合中美两国的利益——这正是晚清中美特殊关系的基础。而在当今，随着国际局势的变化，中美竞争关系突出，美国不再希望中国变得强大，因此这种特殊关系从根本上发生了变化。

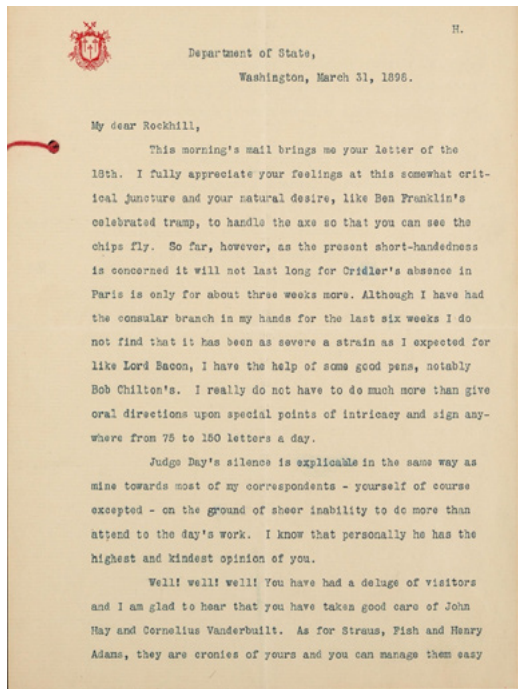
而后，崔老师开始讲述较微观的史实和史论问题。在史实问题上，崔老师主要以美国退款兴学为例，剖析了晚清中美特殊关系的实像。崔老师认为，美国政府做出退还部分庚款的决定，主要不是清朝驻美公使梁诚运动的结果，也不是1905年抵制美货运动的结果，而是美国政府自身意图使然。崔老师根据哈佛大学霍顿图书馆所藏美国外交官柔克义（William Woodville Rockhill）档案重新梳理了美国第一次退还庚款的问题，指出

美国政府是因为在《辛丑条约》谈判赔款问题时就已明了是自己虚假多报了金额，遂有意削减或退还多余部分。美国国务卿海约翰（John Hay）和柔克义最初讨论退还庚款问题时，就明确表示其目的是要减轻清政府的财政负担，支持中国实行改革，从而履行公正和正义。解决了退款问题后，第二个问题，即兴学的问题随之而来。此前的研究多将美国将庚款用于兴学的功劳归之于梁诚，称之为“中美两国的共同意愿”。而崔老师认为，将赔款用于兴学的建议和决定并非出于梁诚的倡议和清政府的自愿，而主要出于美方的意图和逼迫。实际上，清政府在最初并不愿意将退款用于兴学，而是希望用于实业。正是在柔克义等美方当事官员的坚持和美国政

府的敦促下，清政府才将退款用于兴学，诞生了清华大学等教育成果。至于如何评价美国政府退款兴学，崔志海老师认为，美国政府的政策无疑是为了扩大美国的文化影响，但是这些政策在当时的确促进了清政府的改革，也有助于近代中国教育发展。此外，崔老师还指出，美国退款兴学的举措在实际上也否定了不平等条约赔款的正当性，倒逼其他列强也慢慢退款于清政府。

最后，崔老师详细讲解了自己对史料利用的看法。崔老师首先指出，史料运用是历史学的根本，而同一份史料可能在不同视角下呈现出不同的意义。比如，如果是进行社会史研究，那么某一时期的报刊资料就是特别重要的史料。但是，报刊资料在中外关系史研究中的权威性就大大削弱了，因为民间传媒很难了解闭门会议上外交复杂博弈的实情。崔老师举例，关于1909年上海禁烟运动的报刊资料颇为丰富，但在该会议的具体流程等问题上，报刊资料的权威性远不如一手档案。崔老师还分析了日记的史料价值。他认为，研究者在处理日记史料时必须格外注意辨析作者的意图和修辞，否则就会被史料所欺骗。接着，崔老师提出了下一个问题，即中外关系史领域的史料运用问题。他认为，中外关系史研究者除了中文资料外还必须充分掌握相关国家的档案和文献的资料，否则也缺少权威性。比如，美国报刊和官方档案就曾严重误报过清朝对美国提出的货币改革意见的态度。又比如，鸦片战争期间，清朝官方档案对于英军行军途径的报告也错谬颇多，需要参考英国档案以矫正。

而后，崔老师强调，档案资料是系统性



柔克义档案，哈佛大学霍顿图书馆藏

的，不能仅以一种资料就下结论，尤其不能把个别外交官的意见和态度等同于一个国家政府的政策，这可能导致历史虚无主义。比如，此前研究颇有美国政府支持袁世凯的观点，但这其实是美国驻清朝北方的外交官的意见，无法反映美国政府对华态度的全貌。这些研究还犯了忽视史料之时间概念的错误，忽视了美国外交官和美国政府的态度根据形势的发展而产生的变化。实际上，美国政府在辛亥革命期间始终奉行中立政策，既拒绝承认南方革命政权，也不主张帮助清朝政府或袁世凯势力镇压革命党人，并反对有关国家干涉中国内政，寻求承认一个代表中国人民意愿的并具有权威性的合法政府。崔老师还谈论了公开出版史料和原始档案之关系的问题。崔老师认为，原始档案在公开出版过程中可能会遭到审查、隐瞒乃至篡改。但是，研究者在严谨对比这两种文献，确认公开出版史料与原始档案相符的情况下，也应尽量引用公开出版的版本，这既能方便读者索引，也是对前人整理成果的认可。最后，崔老师强调，史料不等同于史实，只有经过考辨和分析才能得出结论。研究者不能带着先入为主的价值去看待史料，而应一视同仁对其进行综合性考究。

评议阶段，张静老师首先对崔老师搜集史料所下的功夫表示赞叹。在如今，史料数据库已经得到大规模使用，但在崔老师从事研究的年代，研究者需要亲自阅读胶卷，对原始文献加以记录和辨识，因而极其考验研究者的耐力。而崔老师穷数十年之功搜集整理晚清中美关系相关一手文献，成果显著，嘉惠学林。接着，张老师针对讲座中关于列

强与清末改革之关系的内容进行探讨。他认为，改革开放初期美国对中国的影响与美国对清末改革的影响极为相似，可以对二者展开历史比较分析。但是，二者之间还是存有关键不同，尽管美国在近代以来一直以符合自身利益为前提促进对中国的现代化改造，结果却出现了一个出乎美国意料的中国。所以正如崔老师所说，中美之间在当下主要是竞争关系。张老师认为，在考虑如何看待当代中美关系，以及如何建立中美之间平等互惠关系等问题时，将改革开放以来的中美关系与清末改革时期的中美关系进行对比将会很有建设意义。而后，张老师还指出，历史学者在中美关系中研究中做到知己知彼的同时，还应站在第三方的视角，进一步审视中美关系的实质。诚然，历史学者是在自身所处的文化环境中进行研究，很难做到真正的客观中立。但是，只有当历史学者充分理解中美双方外交观念和意识形态的内涵，才能更好地解读中美双方的国家政策。

随后，张老师表示，想要谈论中美特殊关系，就必须先界定何谓“特殊”。崔老师所谈论的美国争取中国人民的这种特殊关系的确是存在的，但中美之间可能还存在其他意义上的特殊关系。比如，韩德（Michael H. Hunt）、王立新等学者指出，中美特殊关系有一个著名的隐喻，即美国人自视为家长，将中国视为其子女。相反，其实中国对美国也有类似的情感。比如，晚清时人强调美国从殖民地独立的历史，对美国产生共鸣。而这实际上是受美国来华传教士建构的话语影响的结果。因此，张老师认为，如果从文化角度去看中美关系，很可能得出与中美政治

经济关系双线并行的另一种特殊关系。最后，张老师也就美国退款兴学的目的与崔老师进行了商榷。张老师认为，美国退款兴学有可能是出于与日本竞争中国留学生的目的，而中国留美学生也的确将美国生活方式和思维方式引进到了现代中国。从这个意义上说，美国人的目的可以说是实现了。崔老师认为张老师的探讨很有价值，并表示自己将从价值外交的角度对中美特殊关系的研究进行修正。不过，崔老师也表示，晚清中美关系中的意识形态因素尚不及冷战时强烈，因此其具体表现还需进一步实证研究。美国外交政策的确长期存在理想主义和实用主义的问题，但从根本上说，可能仍然是为国家利益服务。而当代美国以价值观为目的的外交政策则是走上了错误的道路，导致了国际秩序的混乱。

接下来参与对谈的刘晨老师表示自己正在参加崔老师主持的中国通史项目，正好在写作咸丰朝第二次鸦片战争的历史，因此希望结合相关研究谈谈对崔老师讲座内容的感想。刘老师指出，美国对华政策的目的可能不完全是商贸利益。比如，美国商人对世界市场变化极为敏感，鸦片战争之后五口通商，按理来说应该是英国商人先到五口去做生意，但恰恰相反的是，美国商人夺得了先机。再如，太平天国定都南京后，是美国人而非英国人率先造访天京（即南京）。另一方面，清政府在第一次鸦片战争后已经无法固守天朝体制，只能按照一视同仁原则来处理中外关系。美国驻华大使顾盛（Caleb Cushing）来到中国后，以强硬姿态通过谈判与清政府签订了《望厦条约》，而其中许多条款并

非单纯出于商贸利益考量。该条约看似不割地不赔款，但实际上在税率变更、领事裁判权等问题上严重损害了中方权益和主权，其程度更甚于英国。这些问题在当时没有引起道光帝等高层的重视，可谓中外关系史上第一个历史吊诡。而第二个历史吊诡是两次鸦片战争当中美国对华态度的扭转。第一次鸦片战争时，顾盛率领军舰而来，在虎门开枪鸣炮，令两广总督耆英大为惊慌。但是第二次鸦片战争时，美国只是稍作试探，总的来说并不涉及公使驻京、产业通商、内地游历等问题。第三个历史吊诡则是英国和法国通过第二次鸦片战争获得的权益竟然被清朝轻易奉送给并未开战的美国和俄国，然后又一视同仁地均沾给普鲁士、丹麦、荷兰等其他



《望厦条约》美方代表顾盛

列强。刘老师认为这三个历史吊诡值得研究者深思。崔老师指出，刘老师处理的问题主要是清朝朝贡体制向近代条约体制转变的过程。在当时，由于通讯技术限制，列强与清政府主要通过公使进行交涉。美国公使总体来说对华态度都是较为激进的，但美国政府的立场则与之有所区别。顾盛等公使为了实现个人任务，必须采取一些强硬手段，但美国政府的立场未必如此。因此，考察晚清中美关系不光要看个别的条约原文，还需要仔细区分外交主体。

接着，欧阳哲生老师总结了主讲人和与谈人的发言，并从自己的角度对崔老师的治学方法提出了三点感想。第一，研究者需要特别重视选题问题，一个好的选题可以令人

事半功倍。第二，研究者不能停留在堆砌史料和复述前人观点，必须得出自己独特的见解。第三，近代史研究的一个特点是史料多，新史料尤其多，因此堆砌资料的情况极为普遍。但是，研究者在具体写作中应该辨析史料、精简引用史料，更要重视运用原始史料，并注意其性质和编辑过程。

讲座及与谈阶段结束后，在场听众先后就崔老师著作的构思方式、美国移民问题、美国退款兴学是否为了更好地打开中国经济市场、史料性质等问题进行提问。崔老师一一进行回答，讲座至此圆满结束。

（撰稿：李果安）



## 未名学者讲座

95

### 庞亮 | “我要变成植物”——植物学与卢梭的哲学生活



【编者按】2023年3月10日晚，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第95期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“‘我要变成植物’——植物学与卢梭的哲学生活”。北京大学政府管理学院、中国政治学研究中心助理教授庞亮主讲，文研院工作委员、北京大学哲学系教授李猛主持，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东评议。

#### 一、卢梭眼中的植物学

讲座伊始，庞亮老师直接引入本次讲座的核心问题：为什么卢梭会表现出对植物和植物学的无比迷恋？植物学对卢梭而言意味着什么？植物学与卢梭的自我理解、社会生活乃至政治生活的关联为何？

基于以上问题，庞亮老师对卢梭眼中

的植物学进行了分析。在卢梭的植物学作品中，最为重要的是他与德莱赛尔夫人（Mme Delessert）的八封通信。就卢梭的个人表述而言，植物学只是他出于好奇的一项研究，是一种没有用的消遣。

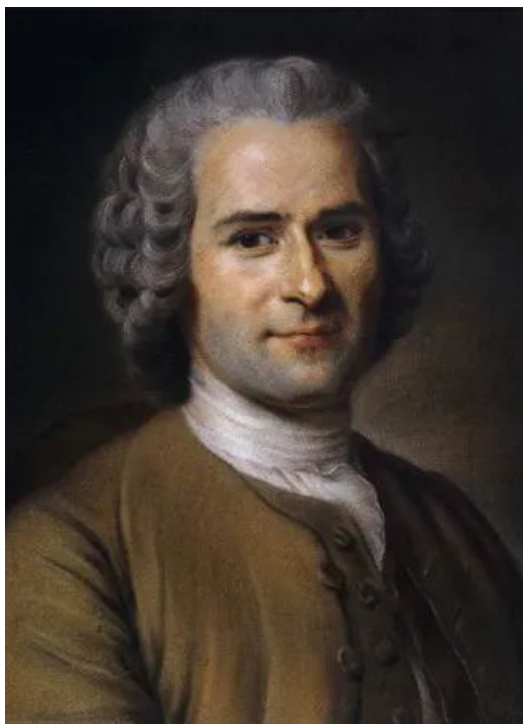
不过，庞亮老师通过若干案例表明，卢梭的植物学研究还呈现出另一种面向，与瑞典博物学家林奈所建立的分类体系不同，卢梭在进行植物分类时所使用的

nation、famille、lignée等词汇更像是对人类社会的描述。卢梭研究者让·斯塔罗宾斯基也指出，卢梭在考察音乐与植物时，最关心的是这些事物如何构成一个系统。

由此可见，植物学是卢梭思想中的关键部分，甚至与他对人类社会的思考息息相关，我们需要考察卢梭的植物学文



文研院常务副院长渠敬东为庞亮老师（左）颁发聘书



让-雅克·卢梭

本、卢梭的作品整体以及卢梭的生平，以哲学视角回应我们最初提出的诸种问题。

## 二、卢梭的植物学研究

其后，庞亮老师对卢梭的植物学作品、当前学界的研究进展与卢梭的植物学研究历程进行了介绍，并指出目前哲学视角下研究的困难：在可以利用的文本较少的条件下，如何将哲学视角与植物学内容相结合。

庞亮老师认为，卢梭对于植物学的兴趣实际可追溯至其早年时期，并且在后来的人生中一直持续。这不仅说明植物会唤起晚年卢梭的回忆与心绪，也表明卢梭的童年经历，无论从何种意义上，都奠定了他后来对于植

物学的兴趣与品味。

庞亮老师还讲述了卢梭的两段重要的植物学研究经历。其一，是卢梭在采集植物标本时对拉丁语植物命名系统的嘲讽。其二，是卢梭拒绝波特兰爵士夫人的植物学书籍。在庞亮老师看来，卢梭的这两段经历背后隐藏着深刻的含义，既涉及卢梭的自我与他人的关系，也涉及如何理解卢梭独特的“植物学”。

## 三、卢梭如何界定植物学？

那么，卢梭是如何界定植物学的呢？在《漫步遐思录》中，卢梭对有关植物的研究进行了较为全面的考察，并提出了若干批评：

首先，在《植物学词典》的前言中，卢梭认为，植物学的最大不幸，是其自诞生起便被当作医学的一部分。其次，卢梭批评了整个植物学命名系统。卢梭认为，植物学其实并非命名与确认植物。并批评这些专家只在前人的书本中寻找植物，而不在自然中研究植物。最后，卢梭在《新爱洛伊丝》中批评了当时的园艺学。卢梭认为，人们是把很多事物“变形”（défigurées），并将其当做自然加以研究。在此意义上，人是自我欺骗的。

庞亮老师指出，对于卢梭而言，真正的植物学是认识自然中最美丽、最丰富和最可爱的部分。在教育意义上，植物学可以迟缓儿童的无聊消遣，防止激情的过早躁动，滋养灵魂。在此意义上，卢梭的植物学研究具有了非常重要的教育理论意涵。卢梭经常将教育置于花园之中，在这些通信中所体现出



的教育原则与《爱弥儿》一书有高度的相似。

#### 四、花园与教育

接下来，庞亮老师对卢梭不同作品中花园（jardin）所承担的教育角色进行了梳理。在庞老师看来，花园的意象在卢梭的作品中经常出现，对于理解卢梭的思想十分关键。庞老师举了《爱弥儿》中的菜园意象和《新爱洛绮丝》中朱莉的爱丽舍花园进行分析，并指出卢梭在谈论标本集过程中所体现的对于财产以及社会关系的理解与批判。

#### 五、植物学与卢梭的晚年生活

庞亮老师进而指出，植物标本集对于卢梭的生命历程与哲学思想，都有着丰富意涵。对于这个问题，斯塔罗宾斯基认为，对于卢梭来说，标本集具有记忆与安慰的功能，采集标本的活动是一种“非行动”的行动，是

一个透明的中介。

亮老师认为，斯塔罗宾斯基的解释侧重于回溯卢梭的童年。在此基础上，我们需要对卢梭晚年的生活状态加以考察。卢梭在《漫步遐思录》中对自己晚年的身体与精神情况有较为详细的描述，他形容自己进入到一种介于醒与睡、生与死之间的模糊与混乱状态。在此阶段，遐思是卢梭最为关键的活动。遐思既与理性思考相对，又是冷静思考的条件与可能；既是疯狂与痛苦的来源，又是快乐与陶醉的源泉。此外，晚年的卢梭也进入了孤独的状态，并与此同时体会到某种无法被剥夺的自由。

同时，卢梭在《卢梭评判让-雅克》中区分了两种孤独：被迫陷入的孤独和主动选择的孤独。类似的，卢梭也区分了两种对自我存在的感知。卢梭认为感受性（sensibilité）可以分为积极与消极。对于积极的感受性，亦可进一步细分为积极的吸引（positivement par attraction）与消极的拒斥（négativement



卢梭制作的植物标本

par repulsion) 两种类型。在这个意义上, 卢梭谈论植物, 是想把某种被“异化”的感受性拉回到自然的状态。通过遐思, 植物具有了某种治愈的效果。

最后, 庞亮老师对讲座的内容进行了简单的总结, 并提示我们, 要把卢梭的植物学考察放入到人与自我、人与他人乃至整个政治生活的语境中进行解读, 可以对卢梭的哲学生活产生更为深刻的理解。

### 评议环节

讲座结束后, 渠敬东教授和李猛教授对讲座内容进行了总结与评论。在评论伊始, 渠敬东老师回忆起了 10 余年前与庞亮老师在课堂上的讨论, 以及他们在巴黎街头的漫步, 这些经历皆非以具体效用为目的, 某种程度上与卢梭对于植物的讨论有共通之处。

渠老师指出, 卢梭通过自己一生的写作, 将自己作为一个自然史的案例, 来揭示人性的自然史过程。是故, 我们也需要通过这种生长性来理解卢梭一生的作品。在渠老师看来, 卢梭最为感人之处在于, 他的每部作品都是在努力面对真正的自己。当然, 人始终要和外界的物、人以及社会打交道。

同时, 卢梭也启发着我们对于当下教育制度的反思。在今天的教育中, 人们对于生长性的遗忘, 是造成人性之恶的重要原因。渠老师提醒我们, 我们今天处在一个淤满卢梭所反对的东西的世界, 需要用一种消极的

力量去抵抗它, 在这个意义上, 人应该成为一棵植物。

其后, 李猛老师也对讲座内容进行了评论。李老师认为, 从卢梭的植物学思想以及他对于草药学、园艺学的批评中, 可以看到卢梭对于植物采集的思考背后, 隐藏着他对科学以及在此基础上的生产活动的反对。卢梭对于植物的讨论并不系统, 但表达出非常强烈的倾向。如何将这些讨论与卢梭对于科学与艺术的批评、对于生产活动及人类社会活动的系统性批判结合在一起, 是值得进一步思考的。

其次, 斯塔罗宾斯基讨论了植物对于卢梭的治疗功能, 不过这一洞察未能在后续学者的研究中加以贯彻。李猛老师认为, 如果沿着斯氏的逻辑进行推论, 从卢梭晚年的三部核心作品出发, 可以看到, 在认为受到社会迫害的背景下, 植物学采集等工作确实对卢梭起到了净化灵魂的作用, 帮助他走出了自己。同时, 这也为理解卢梭的其他理论难题提供了一个较为关键的思路。卢梭的植物学活动, 不应被简单视作某种科学活动, 而应将其作为卢梭哲学沉思的某个方向来加以理解。

在问答环节, 庞亮老师就现场观众所提出的植物学与卢梭写作的关系、Alexandra Cook 的卢梭研究、卢梭与女性主义等问题进行了回应。

(撰稿: 赵凯欣、李佳欣)



96

## 廉超群 | 阿拉伯语世界的“隐喻式”语言政策与语言政治

【编者按】2023年3月15日晚，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第96期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“阿拉伯语世界的‘隐喻式’语言政策与语言政治”。北京大学外国语学院长聘副教授廉超群主讲，北京大学外国语学院助理教授施越主持，北京大学外国语学院教授付志明评议。

讲座伊始，廉超群老师提到了自己进行阿拉伯语研究的一般思路。阿拉伯语世界的语言状况呈现出纵横交错的层级化和多元化特征，语言场域与社会—政治场域之间存在复杂多样的关联和互动，背后的原因与机制值得深入研究。廉超群老师的具体关注点是语言符号所承载的社会—政治意义，以及在此基础上语言如何作为社会资源、政治资源被人们利用。也即，语言不仅具有认知—交际属性，也具有社会—政治属性，涉及人与人、群体与群体的关系和权力博弈等问题，这也是本场讲座的出发点。

而后，廉超群老师介绍了本次讲座的关键概念。首先是“隐喻”。如图所示，蓝色部分呈现的是对隐喻的传统理解，即将隐喻理解为在主体/目标域与喻体/源域之间的比较与关联，是一个经验领域向另一个经验领域的投射；而红色部分呈现的是 Fauconnier 和 Turner (1994) 提出的概念整合理论，将主体与喻体理解为两个输入空间，当它们发生联系时，产生了新的融合空



间，而融合空间中的特征形成了类属空间。其次是“语言政策”，对其的理解分为狭义与广义两种。狭义理解是指在言语社群中建立和实施的关于语言形态、语言使用和语言习得的指导原则或规则；广义理解（Spolsky 2012: 5）则包括语言实践、语言意识形态、语言规划三个方面。语言实践是指言语社群成员的实际语言实践和语言使用惯习；语言意识形态是指言语社群成员赋予各语言变体和变量的价值以及他们对这些价值重要性的信念；语言规划是指言语社群一些拥有或相信自己拥有对其他成员权威的成员为改变语言实践而付出的努力。最后是“语言政治”，即语言作为场域（通过语言）和/或目标（关于语言）的权力博弈与斗争（超越语言）。

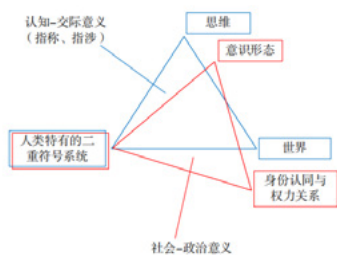
进入主题前，廉超群老师以阿拉伯语世界的语言状况引入讨论。阿拉伯语世界的语言状况多元复杂，可以概括为双言与多语两个特征。所谓双言，就是阿拉伯语世界存在着标准语（fuṣḥā/faṣīḥa）与方言口语（‘āmmiyya/lahja/dārija）两种语言变体：前者是最为明晰流畅的“雅言”，在宗教仪式、政治演说、新闻播报等正式场合使用；后者是流通的“大众语”，在其它非正式场合广泛使用，所以形成了二者互补的语言层级化现象。多语则是指多种语言和语言变体的共存流通。例如，Alalou（2023: 161）在描述摩洛哥语言状况时将摩洛哥流通的语言分为国家语言和外语。国家语言分为官方非本族语（阿拉伯语标准语）、官方本族语（复兴的塔玛齐格特语）、非官方本族语（阿拉伯语方言、塔玛齐格特语方言）、非官方传承外语（法语、西班牙语）；外语则主要指英

语这样在摩洛哥社会有限范围内使用的国际语言。廉超群老师指出，几乎每一个阿拉伯国家都面临着与此相似的状况。

接下来，廉超群老师分析了将语言作为隐喻的本体/目标域的语言政策，即语言政策的语言导向层面，并以阿拉伯语政策话语中的隐喻再现作为案例，进行具体讨论。

首先，廉超群老师界定了阿拉伯语语言学语言政策话语中的“阿拉伯语双言问题”。标准语与方言口语并存，有着实际的与感知的形态、功能和地位上的差异，同19世纪以降现代国家普遍采用的“言文一致”范式构成差异，因而被认为是一个语言问题。在20世纪埃及、叙利亚等国家的阿拉伯语语言学关于双言问题的讨论中，有一个很有趣的现象，就是一类有机体隐喻在不同时期讨论中的再现，将阿拉伯语各变体视为有生命的有机体，受到自然力量的驱动与制约，表现出如植物、动物、人类一样的互动模式。借助这类隐喻，阿拉伯语语言学会的语言政策话语强调标准语与方言之间既不可分离，又相互敌对的关系。

而后，廉超群老师选取五个代表性语料，呈现并分析了有机体隐喻的共时与历时再现。在语料一中，Al-Maghribī（1923）探讨标准语的推广，认为制定与推广国家标准语对于新生的叙利亚国而言，是促进统一的国民群体形成的必要手段。他将标准语与方言喻为父母与女儿，同时提到语言使用者如同在战场上一样打击方言。在语料二中，Qudsī（1923）将拉丁化阿拉伯文字视为外部势力分化阿拉伯语并进而分裂与控制阿拉伯世界的“阴谋”，将标准语与方言比喻为花



语言象征性的机制示意图

园内外不同树种的共生，标准语“树”为方言“灌木”提供水和养分，后者保护前者免受外部侵扰，两者相互依存。在语料三中，Al-Shabībī (1962 [1957]) 在政治泛阿拉伯主义意识形态盛行时期，用母子间的战争和血统联结来比喻语言的分裂与统一，意在通过语言统一推进阿拉伯人的政治整合。在语料四中，Sāmra'ī (1978) 身处 1967 年中东战争给阿拉伯社会带来的集体创伤之中，在讨论方言问题时打破了对标准语与方言关系的既不可分割又相互敌对的平衡描述，转而集中凸显方言对标准语的“攻击”。在语料五中，面对阿拉伯语世界政治泛阿拉伯主义式微、各阿拉伯国家各自国家利益优先的状况，Tarzī (1990) 使用的亲缘与战争隐喻更加强调标准语与方言不可分离，并将方言描述为外部攻击的受害者。

廉超群老师指出，以上不同语料中的有机体隐喻是在各自所处的短时段社会—政治语境中生成的，共同体现三个长时段的社会—政治语境：其一是国家构建过程中尚未充分实现国家与社会、精英与民众之间的有机协同；其二是存在泛阿拉伯与地区国家民族认同二元性；其三是处于现代资本主义世界体

系的层级式权力关系之中，阿拉伯人长期感受（后）殖民性与外部威胁。这些长时段的社会—政治语境是致使上述有机体隐喻历时再现的原因，源自语言场域以外而非语言场域之内。

这一发现将讨论引向了语言政策的政治导向层面，即语言政策并不是将语言本身作为最终的对象，而是通过语言来回应社会—政治问题，参与社会—政治进程。在描述和分析语言的这种社会—政治作用时，廉超群老师继续使用隐喻关系作为框架，这次语言不再是本体/目标域，而是社会—政治场域投射于其上的喻体/源域。这种社会—政治作用背后的机制是语言象征性。

首先，廉超群老师阐释了语言象征性的机制及其过程。语言存在着认知—交际、社会—政治这两大意义系统。安东尼奥·葛兰西 (Antonio Gramsci) 曾说，“每当语言问题以这样或那样的方式浮现，就意味着一系列其他问题出现” (1985: 183)。这要求我们超越认知和交际来认识语言，关注语言在权力博弈和冲突过程中负载的社会—政治意义。而所谓语言象征性，是将社会—政治场域中发生的事情投射到语言场域中，因此语言和语言变体成为表征社会—政治行为体的符号，而语言内和语言间的关系成为表征社会—政治行为体间权力关系的符号。这种关系的形成为指向化和代理化两个过程。所谓指向化，就是使语言和社会—政治之间形成看上去“自然而然”的关联和共现，因此前者可以用来代表后者。而所谓代理化，就是利用语言的指向意义，将语言作为“代理”，“通过语言来运作政治，在这个意义

上, 谈论语言就是在谈论语言以外的世界” (Suleiman 2013: 5)。

具体而言, 阿拉伯语语言学会的语言政策话语所呈现的语言象征性, 可以通过该话语如何表述与应对语言“问题”来理解。此处的语言象征性, 在指向化层面, 指将阿拉伯语的问题视为阿拉伯人社会-政治“困境”的指征; 在代理化层面, 指利用语言规划作为代理, 参与社会-政治进程。廉超群老师接下来指出, 20世纪阿拉伯语语言学会的语言政策话语中, 持续存在三大语言“问题”: 阿拉伯语双言的问题, 即标准语和方言之间在形态、功能和地位上的差异; 外国语言传播和影响的问题, 如土耳其语(奥斯曼帝国解体前)、法语和英语在阿拉伯语社群的传播, 以及外国语言对阿拉伯语词汇、语法和风格的影响; 标准语现代化的问题, 即标准语被认为古老而复杂, 不适合表达现代概念和思想, 需要经历现代化。

阿拉伯语语言学会的语言政策话语将上述语言问题同社会-政治场域构成象征性关联。关于问题一, 在指向化层面, 标准语和方言之间持续维持的差异, 被认为与阿拉伯语世界的社会和政治分化相关; 在代理化层面, 朝向标准语的阿拉伯语内部整合, 被认为能够促进阿拉伯语世界国家内部的凝聚和国家之间的团结。关于问题二, 在指向化层面, 外国语言在阿拉伯社会的传播, 被视为是现代世界体系中西方对阿拉伯人的殖民/帝国主义霸权的折射; 在代理化层面, 恢复阿拉伯语的历史地位、抑制外语对阿拉伯语的侵蚀, 被认为是扭转阿拉伯人和西方人之间不对称的权力关系的必要措施。关于问题

三, 在指向化层面, 阿拉伯语作为科学、教育等领域现代交流工具的不足, 被认为是阿拉伯-伊斯兰文明内部衰落和西方殖民主义和帝国主义外部威胁的结果和指征; 在代理化层面, 阿拉伯语现代化被认为是追赶西方现代文明和复兴阿拉伯-伊斯兰传统以对抗外部霸权的措施。

在这样的语言政策话语中, 我们可以观察到象征性协同、象征性抵抗、象征性补偿这三种语言象征性效应。象征性协同, 是指当一种社会-政治取向被认为有可能改变现状时, 语言象征性会经历相应的塑造, 以配合、证明和支持社会-政治场域中预期的变化。例如20世纪20年代, 有关阿拉伯语的兴起、衰落和复兴的叙事在阿拉伯语语言学话语中被建构起来, 以支持备受期待的阿拉伯民族的复兴, 而当时阿拉伯民族的现代构成形式尚不清晰。又如20世纪30和40年代, 阿拉伯语语言学会话语中的三种语言改革/复兴提议在很大程度上与社会改革的三种取向相一致, 处于回归历史“黄金时代”和激进“追赶”现代文明两极之间。再如20世纪50和60年代, 阿拉伯语语言学会话语中呼吁实现阿拉伯语向标准语整合, 是为了促进个体阿拉伯国家内部现代国民群体的形成, 以及配合以泛阿拉伯统一名义的地区主导权竞争。上述例子表明, 当一种社会-政治取向被认为有可能改变现状时, 语言象征性会经历相应的塑造, 以提升公众对这种可能性的信心。语言政策因此与社会-政治议程协同进行。

象征性抵抗, 是指运用语言象征性来抵抗难以改变的、令人不快的现状。例如,



廉超群（中）、付志明（左）、施越在讲座现场

阿拉伯语语言学会话语强调阿拉伯语和阿拉伯人之间的不可分割性，以及对语言接触平等的呼吁，构成了对阿拉伯人在现代世界体系中遭遇边缘化的象征性抵抗，该世界体系尚未受到根本性的挑战。又如，阿拉伯人在1967年中东战争中经历创伤性失利后，阿拉伯语语言学会话语中出现将外语的传播归咎于所谓语言入侵的倾向，这是另一个对难以改变的现实进行象征性抵抗的例子。

象征性补偿，是指当承诺的社会—政治变革未能在现实中实现时，这个承诺可以在通过话语构建的语言场域中继续存在。例如，政治泛阿拉伯主义进入低潮期后，阿拉伯语语言学会话语通过对优美的标准语的赞美，对课堂和媒体用语方言口语化的哀叹，以及对整合标准语和方言的持续呼吁，把政治—社会的困境归咎于双言，并设想通过语言统一实现泛阿拉伯的团结、国民的凝聚和国家的发展。这样的理想语言愿景补偿了政治泛阿拉伯主义未能兑现的社会—政治变革愿景，从而在一定程度上缓解了社会性郁滞和合法性危机。

在最后，廉超群老师以社会—政治冲突中的语言作为切入，讨论了作为隐喻融合空

间的语言，即从语言政策到语言政治的转化。在2011年埃及的示威抗议和2019年阿尔及利亚的示威抗议中，两国社会既有的语言和语言变体的社会—政治意义被充分激活，围绕语言和语言变体展开的博弈成为了彰显身份认同和争夺政治合

法性的重要过程。这两个案例显示出，语言如何成为政治资源，直接参与政治冲突，并由此形成语言场域与社会—政治场域相融合的语言政治空间。

在讲座的结尾，廉超群老师对本次讨论做出小结。本次讲座详细地重新思考了隐喻的各种机制，并用其解释阿拉伯国家中语言政治与语言政策的诸多现象。语言作为本体、语言作为喻体、语言与政治融合成为融合空间的现象，呈现出了语言与政治的三种关系，即语言作为政治的折射、语言作为政治的中介，乃至语言成为政治的组成部分。在此过程中，廉超群老师还探讨了阿拉伯语世界语言政治的驱动力与效应问题。

在评议环节，付志明老师提到，廉超群老师从社会语言学的角度，对语言和政治关系进行了深入研究。阿拉伯语具有多元性复杂性，阿拉伯语一直保持着语法体系的缜密原型，但是阿拉伯语方言口语伴随阿拉伯社会的发展而不断发展，各个阿拉伯国家的通行口语都有其特色，加上少数民族语言和外语，双言和多语现象非常普遍。廉超群老师通过大量史实与语料，以隐喻关系为分析框架，对双言和多语现象同政治的关联互动做

出了精彩分析，这一研究给予了国别语言学、应用语言学非常深刻的启示。在这个意义上，付志明老师提出，语言不仅仅是交际工具，其背后是思维方式，是政治权力和文化的融合，更是一种重要的研究途径。

（撰稿：刘思宇）





97

## 赵晶 | 类金玉而垂法——唐令在宋代与古代日本的流变



【编者按】2023年3月23日晚，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第97期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“类金玉而垂法——唐令在宋代与古代日本的流变”。中国政法大学法律古籍整理研究所教授赵晶主讲，北京大学历史学系助理教授苗润博主持，北京大学历史学系教授叶炜评议。

讲座伊始，赵晶老师介绍了讲座标题的由来。古代日本的法律文献《令义解》的序言中有“类金玉而垂法，布甲乙而施令”一文，引“金声玉振”之意高度评价唐令。古代日本自大化改新开始继受唐代的法律制度，而宋令同样与唐令有很深的渊源。讲座围绕唐令在宋代与古代日本的流变这一主题展开，这与日本学者近百年来进行的唐令复原工作密切相关。因此，赵晶老师首先从学术史切入，进而探讨唐令与日本令、宋令的关系，旁及对法律史研究方法论的反思。

## 一

从法源角度看，从事日本古代法律史研究必定会涉及唐日法律之间的异同问题，探明唐代法律的存在形态，是辨析日本古代法制独特之处的前提。因此，日本学界自20世纪初开始了持续百余年的复原唐令的工作。这一工作主要以日本《养老令》的注释书《令

义解》和《令集解》为参照，经由爬梳唐宋史籍来辑佚令文。

在明治年间，日本学者中田薰秉持乃师宫崎道三郎之训，在1901年复原了355条令文，但仍觉未竟全功，便将稿本赠予他的学生仁井田陞。仁井田陞继受了中田薰的复原方案和体例，在更加丰富的史料环境中继续耕耘，复原了700余条唐令（数量约占唐令的一半），在1933年出版了《唐令拾遗》一书。从该书的引据文献来看，其工作以《开元礼》《唐六典》等唐代史料为直接依据，并参考南宋《庆元条法事类》所存的《庆元令》和日本的《养老令》。仁井田陞的复原方法有二，一是从唐代史料中寻找直接标记为“令”的条文；二是以日本现存的养老令条文为基础，从《唐六典》等唐宋史籍中寻找相近文句，这被称为“取意文”，即取其大意来复原令文。因此，《唐令拾遗》实际展现了唐宋之际、唐日之间的令制异同。

在仁井田陞之后，日本学者继续在这一



《唐令拾遺補》书影

比较领域耕耘，并在古代日本如何移植中国中古法律的问题上有所推进。如山梨大学教养学部教授大隅清阳提出了广义律令制的概念，包含前律令制和狭义律令制。狭义律令制指的是奈良和平安时代以继受唐律令体系为核心编纂而成的法律，前律令制则指《大宝令》之前，日本经由朝鲜半岛等继受中国魏晋南北朝和隋代的法律。例如，《养老令》中的“六斋日”概念与唐令中的“十斋日”相异，但“六斋日”见于《隋书·刑法志》对南朝陈立法的记载；《养老令》关于官学使用的《三开》《六章》等算学教科书的规定溢出了唐令所定教科书的范围，但这两种教科书之名可见于朝鲜半岛的史料《三国史

记》。这表明，通过唐日文献的比较，可以辨析唐与唐前的制度流变。

对于日本学者而言，复原唐令工作的最大目的是析出日本古代法制的独创性。赵晶老师指出，从1933年出版《唐令拾遺》至池田温1997年出版《唐令拾遺補》的五十余年间，日本学界的相关研究都在反思仁井田陞的复原方法，指出其过于依赖日本的《养老令》来复原唐令，这未免抹煞了日本令的独创性。基于这一反思，日本古代史的学者希望探索令条背后体现的日本特色，如唐日令间名同实异的情况。例如，榎本淳一指出日本的良贱制度虽照抄了唐代的律令条文，但日本的奴婢概念并非等同于唐代的贱民，而是日本豪族的隶属民。日本的独创性还体现在对唐令的改造上。例如，将唐令《赋役令》的某些条文编入《养老令·田令》，这或许基于古代日本的特殊考虑。但是，赵晶老师认为，如果据此认为《养老令》中处处皆可体现日本令的匠心独运也不可取，这在唐《田令》第二十七条的复原讨论中可以反映出来。

五十年间，强调日本令独特性的主要切入方式之一是建构令篇的逻辑体系。如菊池英夫和石上英一不再像仁井田陞那样根据《养老令》的条文顺序复原唐令，而是以“后见之明”来分类条文群，归纳《养老令》的法律逻辑，再经由与唐代文献的比较，反推唐令法律逻辑与日令的差别。但这一预设令人生疑之处在于，古代立法是否有如此强的逻辑性和体系性？例如，在《天圣令·关市令》中，因执拗于法理逻辑，宋6条复原为唐令后与唐6条的先后顺序就引起了学者的争论；而《天圣令·赋役令》的两条令文（唐



日·菱川师宣绘 中村座图屏风（局部）

40 条和 41 条)更是无法归纳进其所属的丁匠条文群。事实上,这种对法律逻辑独特性的强调难以解决一些反证,而《天圣令》的出现也佐证了对此的质疑。

除在令条复原层面强调唐、日之别外,日本学者往往还会着意于令制运作的实态,如对唐、日文书行政和口头行政的讨论。在论及唐代有关官文书格式的《公式令》在日本的流变时,早川庄八指出日本古代继受了唐代的文书行政,但依然保留了口头行政的传统,并认为口头行政是日本区别于唐代严格的文书行政的独创性所在。这一观点虽存在反证并受到东野治之的质疑,却仍然影响了日本的东洋史学界,而且日本古代史的学者也有延续这一思路,强调文书行政与口头

行政为唐、日之别的一大例证。赵晶老师认为,唐史研究者应该加强日本古代史的学习,应对日本学者评估的唐日之别形成独立的看法,并提出独到的原因解释。

此外,赵晶老师还介绍了后律令时期的日本立法情况。日本进入平安时代以后开始编修格式,于康保四年(公元967年)施行《延喜式》。《延喜式》被认为杂糅日本《弘仁式》和《贞观式》而成,部分未被《养老令》继受的唐令条文进入到了式典中,发生了法律形式上的变化。除“式”外,日本也编修了“格”,目前流传下来的《类聚三代格》就是将格条分门别类的汇编文献,为我们复原和认识唐格提供了旁证。总之,赵晶老师认为,复原唐令的工作不能仅着眼于《令义解》和《令集解》等令制文献,还需对日本后律令制时期的法制文献多予关注。

## 二

讲座的第二部分围绕唐令在宋代的流变展开,并论及《天圣令》译注校勘中遇到的唐令与宋令的名同实异问题。

赵晶老师以唐《营缮令》瓦器听损条的复原为例,解释宋令如何体现唐宋之变。《养老令·营缮令》载:“瓦器经用毁损,一年之内十分听除二分,以外征填。”此条因未见于唐代史料,所以未被仁井田陞复原入《唐令拾遗》。而日本学者爱宕松男从南宋的《庆元令》中找到一条近似的条文,并据此复原了唐令,但将《庆元令》条文中规定的“瓷器”排除在外,只保留瓦器。他认为瓷器的普遍使用是在宋初以后,唐令应不会将瓷器载入

令条。这一看法被北宋的《天圣令·营缮令》证实。至于北宋《天圣令》和南宋《庆元令》的差别，实际上印证了仁井田陞在《唐令拾遗》中的判断：唐宋两令之间的界线绝不在《庆元令》，而应划在对《天圣令》进行过大幅度修改的《元丰令》上。

赵晶老师指出，该判断是与宋神宗在元丰年间重新定义“敕”“令”“格”“式”等法律概念密切相关的。这一重新定义使得宋代的法律形式在内涵上与唐代的“律”“令”“格”“式”产生了很大的差别。例如，唐代的“格”既能修正律条（规定刑罚罚则），又能修正令条（规定行为模式），“式”被认为是对令的细则化规定；但神宗定义的“格”是指高下等级之数（赏格即取此意），“式”是指文书的空白样本（如奏表等）。在这一背景下，不符合宋“式”定义的唐“式”条文自然就转入了宋“令”。同理，也有部分唐“令”条文转入了宋“格”和宋“式”之中。例如，可以在《庆元令·河渠令》中找到《开元令·水部式》的条文；也可以在《庆元格·赏格》、《庆元式·断狱式》中找到本属于《天圣令·杂令》、《狱官令》的条文。

此外，宋代的法律结构中还存在一个与唐代的重要不同处，即其多层次的结构样态。除了被称为“海行法”的普通法之外，宋代还有适用于专门领域的特别法。以南宋嘉定六年的奏议为例，当时的刑部尚书李大性认为《庆元令·名例敕》有很详细的回避规定，与《庆元令·断狱令》规定的回避范围不同，《吏部总类通用令》删掉了《名例敕》的条文而吸取了《断狱令》的内容，这就使铨选

官吏时回避的范围扩大了。李大性认为，铨选一事应该采用《名例敕》的规定，而不应采用专为定罪判刑而定的回避范围。赵晶老师指出，这反映了古代法律中常见的因情况而异的宽严标准，如《唐律疏议》规定“课役稍轻，故得临时貌定；刑名事重，止可依据籍书”。而相比于《名例敕》、《断狱令》这些普通法而言，《吏部总类通用令》就是特别法。这提醒研究者不要将眼光局限于海行法，还应关注宋代的多元性的法律结构。日本学者青木敦近期刚刚发表一篇新的论文，通过细致的整理指出，宋代特别法的最大变革期是神宗朝。在探究唐宋间法源史的变化时，多元法律结构是一个很好的切入点，有待进一步深究。

最后，赵晶老师谈及在重新统校《天圣令》译注稿时遇到的唐宋“名同实异”问题。目前研究《天圣令》的学者基本上是唐史研究者，所以往往会以唐史的思维和制度背景来解读令条，这或许会遮蔽一些宋史学者原本能够感知的问题。例如，《天圣令·田令》宋6条的“州县兵马监临之官及上佐、录事、司理参军、判司等”一句，是按唐制理解的



宋神宗画像

立场来断句的,把“监临”理解为“统摄案验”。但对照相关史料,这里的监临之官是厘务官、监当官,至于判司,不仅唐宋的理解不同,即使在宋代,其外延也有所变化。至于《赋役令》中的“差科”、《仓库令》中的“配流”等概念,同样存在唐宋流变的辨析问题,基于唐制与基于宋制得出的解读会有相当大的不同。凡此种种,不一而足。

### 三

评议环节,叶炜老师认为,讲座清晰地梳理了日本学界 20 世纪以来围绕复原唐令这一主题所做的研究工作,并在此基础上发现了新的研究问题,这反映出赵晶老师对该领域学术史方面的熟稔。其次,赵晶老师的法律史研究更多地采用了历史学的路径,注重解读文献而非套用一些法律概念。自 1999 年《天圣令》残卷披露以来,唐令的研究成为学界的热点。赵晶老师从文献出发,细致地做了唐宋之际、唐日之间的比较,关注两两之间的异同,并从差异出发探讨差异化的来源,探索出了很好的学术增长点。接着,叶炜老师提出了两个问题。一是从横向比较而言,《养老令》与宋令同样与唐令有很深的渊源,那么何者距唐令更近?二是流变方面,《养老令》和宋令相较于唐令,哪些篇章的条文延续性强,哪些篇章的条文改动较大?

赵晶老师认为,宋令对唐令的修改程度大幅超过《养老令》所作的变动。以服部一隆、黄正建等为代表的国内外学者曾通过细致的比较研究得出了这一结论。其次,从现代立

法工作的经验来看,古代日本或许与唐代的文明水准差别较大,因此多模仿而少修改,表现出来的继受性程度更高。

针对第二个问题,赵晶老师表示,仁井田陞曾判断宋令谱系与唐令谱系以《元丰令》为分界线,在经济财政领域表现出较大的变化。我们自然也能从《天圣令》所见的宋令与不行唐令的篇幅来印证这一判断。例如,在《田令》中,被废弃不用的唐令有 49 条,而依然行用的宋令仅 7 条,这意味着此领域的立法剧变。相较之下,稻田奈津子等学者通过比勘指出,《丧葬令》《杂令》《捕亡令》等更多体现了条文的继受性。不过,我们如果将南宋《吏部条法》所载的条文纳入对比范围,可以看出极为繁复的条文规定,但唐、宋没有保留下完整的《官品令》《职员令》等篇章,在作出推论时难免有所侧重,因此在讨论流变问题时也需要注意部分结论或许是受史料多寡的影响。

另外,如前所述,日本学者的研究偏重于揭示唐、日令的不同之处,因此有时也可以通过不同令篇的研究热度来窥知继受度的高低,研究热点或许就是继受度低的篇章,更能显现唐、日之别。如日本学者认为《养老律》对于唐律的继受度高,所以现在日本古代史的研究者很少从事唐、日律的比较研究。

在问答环节,赵晶老师与现场师生就唐日“廐牧令”的区别中蕴含的制度精神异同、司理参军与判司官职在唐宋间的演变等问题进行了讨论。

(撰稿:黄嘉成)



98

## 胡琦 | 明清中国的乐教与文学



【编者按】2023年4月11日晚，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第98期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“明清中国的乐教与文学”。北京大学中文系助理教授胡琦主讲，北京大学中文系长聘副教授陆胤主持，文研院学术委员、北京大学中文系教授陈平原评议。

讲座伊始，胡琦老师首先介绍了本次讲座的主要理论背景。沈约在《宋书·乐志》中提到：

及秦焚典籍，《乐经》用亡。汉兴，乐家有制氏，但能记其铿锵鼓舞，而不能言其义。

被认为已经沦亡的《乐经》，构成了思想史上的“留白”，也正由于此种“阙”“佚”引发了自汉代以降对此问题的阐发和追溯，也提供了再建构的可能。本次讲座即以音乐知识的流传为核心，关注明清人如何“重构”古乐，及其背后的文学史、学术史问题。

## 一、音乐知识的流传

“古乐”知识的流传情况，《朱子语类》卷八十七的说法可为代表：

看《乐记》，大段形容得乐之气象。当时许多刑名度数，是人人晓得，不消说出，故只说乐之理如此其妙。今来许多度数都没了，却只有许多乐之意思是好，只是没个顿放处。

“许多度数都没了”“没个顿放处”等表述，显示出儒家在音乐知识的掌握和传承中，具体细节多付阙如的情况。分析其成因，大概有三个方面：

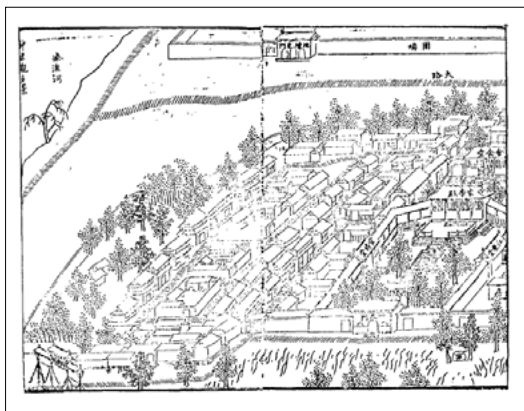
首先，虽然理学知识谱系中始终有“律吕之学”，但这些理论探讨未必能付诸实践；加之载体的局限，音乐技艺的记录和流传都颇困难；其次，儒家有关学问“本”“末”的观念，使具体技术知识相较精神名理更容易被忽略；第三，受到制度的影响，科举教育之下乐学同样难以被普遍重视。以明代为例，《明史·乐志》载：

吴元年（1367）……先是，命选道童充

乐舞生……太祖御戟门，召学士朱升、范叔引乐舞生入见，阅试之。太祖亲击石磬，命升辨五音。升不能审，以宫音为徵音。太祖哂其误，命乐生登歌一曲而罢。

尽管理论上礼乐乃儒生之务，但是学士却并不擅长辨音，朝廷礼乐实践中也不得不求助于“道童”。一般知识界与音乐的隔膜，由此可以想见。

明代地方社会的材料同样可以作为印证。如宣德四年（1429），江西新建教谕上陈礼部，反对生员供宁王府祭祀山川，称“预先演习，动经旬月，有妨学业。宜令于附近道观选道童充用”（《续文献通考》卷一〇四）。弘治十年（1497），黄州知府卢濬“特延南京神乐宫羽流某至，拣民间童儿十许辈，教演几三月，奏者、舞者弗复乏。而丁祀时，洋洋然，于于然，声容骇然于人耳目间矣”（弘治《黄州府志》卷八）。这些记载反映出，儒家的礼乐实践，在现实中与举业不协，受重视的程度自然有限；因此，



《金陵玄观志》卷十三载神乐观图

在面对现实需求时便不得不从被排斥的“异教”中寻找胜任之人。礼乐观念与实践间的张力，于斯亦可见也。

## 二、歌诗：明儒之乐教实践

明代文学复古派为一大宗，其诗学理论中亦蕴含着对音乐性的追求。例如李梦阳《缶音序》中著名的论述“诗至唐，古调亡矣，然自有唐调可歌咏，高者犹足被管弦；宋人主理不主调，于是唐调亦亡”，便是明显的例子。具体而言，尚“古”之风流被于诗韵、体式、声情等诸多方面。此外，从官方礼乐到民间俗曲之领域，“复兴古乐”也是重要的思想潮流。近年来，张健、平田昌司、李舜华等先生分别从诗学、语言学、曲学及乐学等角度考察相关议题，为后来的研究开拓了方向。概括言之，李东阳、李梦阳、谢榛、许学夷、赵宦光、王夫之等文人，冷谦、张鹏、李文利、韩邦奇、朱载堉等音乐家，陈献章、湛若水、魏校、吕楠、王守仁等理学家，各以其不同方式，共同建构起明儒“复古乐”的理论和知识光谱。对理学家而言，复古乐的应用场景则与礼乐教育密切相关。

理学“乐教”比较集中兴起于正德、嘉靖间，最具代表性的是王守仁在赣州社学（1518）的主张：“凡歌诗，须要整容定气，清朗其声音，均审其节调……每学量童生多寡，分为四班，每日轮一班歌诗，其余皆就席，敛容肃听。”实际上，其他理学家如丘浚、湛若水、魏校、吕楠等也都将歌诗作为教育学生的的重要手段，推行于国子监、地方学校、书院等不同教育层级，涉及的地域也较多元。

由于要付诸实践，理学家对歌诗内容、形式都有具体的讲求。讨论这一问题，可举广东学政魏校为例：

午学……分命诗章，各以簿抄写，字要端楷，有善书者录之。其诗或《诗经》，或律诗、绝句，择其得情性之正、音律之和者。年小者代写。

写毕，教以歌咏，务令庄敬和平，明白通贯。歌风雅者，用正音；歌律诗之类，或正音、或越吟。（《庄渠遗书》卷九）

从以上具体、明确的教授过程可见，诗教（乐教）不仅是歌咏行为，首先要成读成诵，“歌咏”分为“正音”与“越吟”，分别适用于不同的文体；同时，教育者关注的是“声容”背后的道德陶冶。同样值得注意的是，魏校还规定：

不习科举之业，愿学乐歌诗者，除坐斋日外，命其午后常至本学后馆学习。

可见魏校也注意到科举制业与古音乐学之间的张力；而伴随文化普及，一些不志在科举的生士，可从“学乐歌诗”中获得一些成就。

“歌诗”之法既成，非特可以在各种典礼活动中“行礼如仪”，更重要的功能则是配合理学家的身心修养。如嘉靖五年（1526）暮春，王阳明携弟子登香炉峰，至山顶后命弟子歌诗，众人“皆喘息不定”，或歌一句，或咏一章，惟阳明“复自歌，婉如平时”。



魏校像。《吴郡名贤图像赞》卷七

道光九年长洲顾氏刻本

嘉靖十三年（1534），吕楠离开山西解州，当地士人饯送之于静林寺，诸生于寺中潮海殿献酒，“仍歌《鹿鸣》《四牡》《皇华》诸诗”。其中有一位“年已踰三十”的王举善“亦列歌行”。吕楠感慨云：

此生教之歌诗时，年方弱冠尔……举善年已长大，勇出高歌，与少者同列，不以为嫌，当其所造，虽古浴沂之子不可及乎！

可知歌诗一般多被视为教育童子之法，但成人亦可继续“高歌”言志，展现修道问学之功。歌诗活动，在理学者弟“从游”之时，也颇得用武之地。



在明儒此类歌唱活动中，其具体技术法度如何？理学家所需要的音乐知识是如何获取和传授的？这是另一个值得探讨的问题。实际上，中国传统的演唱亦有律吕谱流传，但学者对其可靠性或有争议，对古歌的重新建构即多由此生发。朱熹《仪礼经传通解》中收录了相传是“开元遗声”的歌诗谱，但对其唱法，朱熹却并不认同：

窃疑古乐有唱、有叹。唱者，发歌句也；和者，继其声也；诗词之外，应更有叠字、散声，以叹发其趣。故汉晋之间，旧曲既失其传，则其词虽存，而世莫能补，为此故也。若但如此谱，直以一声叶一字，则古诗篇篇可歌，无复乐崩之叹矣。夫岂然哉？

朱熹根据自己的理解推测，一字一音的简单方式无法全面呈现古代音乐的细节。但他只是存疑，认为“应更有叠字、散声”，并没有给出具体的答案。明代李东阳质疑世俗流行的唱法，指出：“比尝听人歌《关雎》《鹿鸣》诸诗，不过以四字平引为长声，无甚高下缓急之节，意古之人不徒尔也。”（《怀麓堂诗话》）在强调文字之外的音节之趣方面，与朱子是一致的。至魏校，则试图具体探讨朱熹所称“散声”是应当如何实现：

此天籁所以混融也。散声多者不可损，少者不可益，天然而然。或传开元诗乐，直以一声叶一字，文公深疑之，此殆神解。谨奉《采蘋》谱一篇，试求知音者，布之八音，何如何如！

昔者见甘泉咏歌，一高则必一下，非复

天然。浙中翻曲调为歌调，则又出之以人矣。惟陈元诚歌声，若出金石，聂双江闻之，不觉叹曰：“是真足以动天地、感鬼神矣！”斯人心学渊恣，故其发声自然庄重从容也。古乐妙在散声。文公谓乐绝不可复谱者，正惟此失其传耳。每见元诚咏歌，或一字具三四散声，或半声，或全无散声者，皆天然而然，不容损益。

魏校继承朱熹之说，反对一字一音、一高一下，以“天然”为理据，提倡古乐“一对多”字声关系。他欣赏同时人陈元诚的咏歌之法，将演唱中的“散声”视为“兴古乐之机”。

从今天的角度来看，我们固然可以魏氏之说存在“文献无征”的不足，但这恰恰体现了明儒对“失落”的古乐的知识构建方式，即从想象的“自然”理念出发，与当时演唱实践相结合而作出推测。值得注意的是，朱熹、魏校等学者关于“散声”的强调，与北宋元丰三年（1080）杨杰《上言大乐七事》的理念形成了对立：

今歌者或咏一言而滥及数律，或章句已阙而乐音未终，所谓歌不永言也。请节其烦声，以一声歌一言。

杨杰认为“一字数音”是“烦声”；而散声之说，则以“一字多音”为古法、天然，体现了对“古乐”的不同理解，实以回溯“远古”、革新“近古”的差异化想象作为理据。

魏校与陈元诚的歌诗之法，目前尚未发现留存之歌谱，难以考知其详。传世文献中

较为成熟、存有图谱的歌法，则主要有“九声—四气”、“七声”和整合二者形成的“十二声”等系统。以“九声—四气”为例，如王阳明有以春夏秋冬“四气”为序的歌法。阳明弟子朱得之《稽山承语》称“歌诗之法……其节奏抑扬，自然与四时之叙相合”，尚属简略。至《华阳明伦堂会语》记王畿语，则更为详细，不但提到王阳明以四时为“按歌之节”，还提到其中寓意“生长收藏”的意蕴：

至阳明先师，始发其秘，以春夏秋冬、生长收藏四义，开发收闭，为按歌之节，传诸海内，学者始知古人命歌之意。

可见彼时王阳明的歌法已经有一定影响力了。万历三十五年（1607）成书的《虞山书院志》，载有“阳明先生歌法”和“白沙

先生歌法”，大致上是以“平，舒，折，悠，发，扬，串，叹，振”九种声法为主要内容，分别又与春夏秋冬“四气”相对应，如平、发为春，舒、扬为夏，折为秋，悠为冬之类。或当是阳明之法经过后学增补解说而形成的完备歌谱，显示出知识由简至繁的层累。

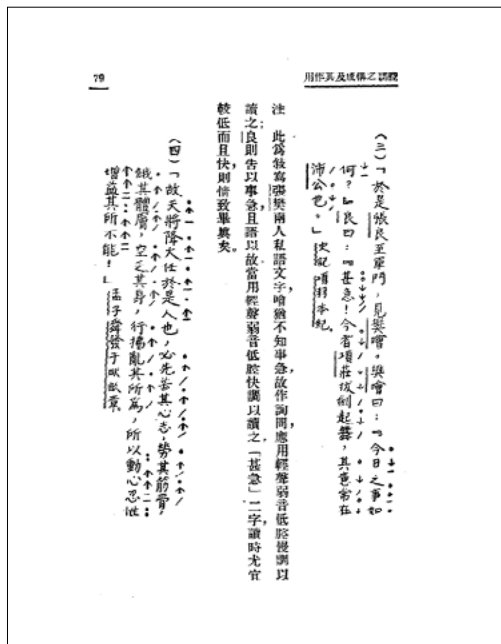
虞山歌谱，相对于阳明后学语录之记载，其较大的变化在于“春夏秋冬”从对每一句的描述细化到每一个字，更为细密。如果从文学的角度看，可以发现此歌法实与近体诗的格律相配合，用“出气”和“入气”的交替对应诗歌的平仄交替，表现近体诗的格律节奏。近体诗中以“黏”串联前后两联，歌法中也有过渡声法“串”，用意略相仿佛。换言之，此种歌法乃是格律诗法通过音乐形式的表现。将其用于七言绝句或律诗，大抵是一字对应一种声法；用于《诗经》四言体的演唱，结构模式亦与七言近体相类似，就不免要一字对应多个声法了。

理学家不但“致君尧舜上，再使风俗淳”，他们的眼光还向“下”追求雅俗共赏。如在虞山歌谱中，诗经、七绝、通俗教谕诗皆用同一套歌法演唱，鼓、钟、磬配乐亦同，潜在也折射出以“今”释“古”的趣味。

明代学者做的另外一种尝试相对更重文献依据，即从经学的角度、从《礼记》中寻找失落的歌法。《礼记·乐记》师乙答子贡之语：

歌者，上如抗，下如队，曲如折，止如橐木，倨中矩，句中钩，累累乎端如贯珠。

这种描述，在早期的经学传注中已对其



《朗诵法》书影，开明书局1936年版

有所阐释，明代以前如陈旸《乐志》、张炎《词源·讴曲旨要》亦有所记录，但并不系统；明人则将其发展为一套完整的歌法，且其发展也经历了从嘉靖十四年李文利《大乐律吕考注》解释《礼记·乐记》之经文，到万历五年章潢《图书编·歌法述》引“孙氏如皋”歌法的演变过程。这一建构的要义在于表现声音的折转，即“转声”，如张载称“歌只是永其言而已。只要转其声，令人可听”，李文利提出“曲一转声，倨一折转，句一周转”，孙氏有“曲一宛转，倨一折转，句一周转”等；这一流脉演进至清代学者，则将经学的七声系统和心学陈白沙、王阳明的九声系统整合，出现了十二声、十六声等更复杂的歌法。

与此同时，音乐史中的律吕传统同样未曾中断，只是其与歌法的解释完全不同：歌法的解释描述的是发声和出气的方法，并不涉及具体的音阶；而律吕法则是一字一音，有音阶的规定。

实际上，不同的系统或多或少都在实践朱熹“一字多音”的构想，包括散声、九声歌法（歌《诗经》）、七声歌法、十二声歌法、十六声歌法等。九声—四气系主要关注诗句的起转和诗篇整体的结构；突出“转声”的七声系，营造出来的音乐美则必然是超过一字一音、一字一顿的。在不同的实践中，我们会发现歌法对实用性、审美性的重视，超过了考据学意义上“考古”。在儒学内部“歌法”知识的积累过程中，有着“踵事增华”“整齐故事”的变化，后人会将先辈学者的学说不断细节化，用比较规整的理论支撑起原本比较零散的谱系。刘宗周云：“这声气自然

而然，岂是强安排者？今梨园传奇皆然，阳明亦有所本。”这大概便是他们所认为的“自然”所在，并非严格考证先秦古乐的原貌。

### 三、诵书：“小技”何以成学？

清代中叶以后，诵读渐成为备受文人学者关注的问题，尤其是桐城派，不但总结了古人论音节神气的知识谱系，后期更有诵读实践之心法传授。这在二十世纪成为现代中国朗诵实践的重要知识资源。黄仲苏之《朗诵法》（1936），一方面接受了西方新知如发声学等；另一方面也述及中国传统“吟哦声中选字练句之法”。钱基博为此书作序，则更是特别“申桐城家因声求气之旨，以与仲苏相发者而弁于篇”，强调本土固有的诵读理论传统。事实上，从先秦到清代，“诵读”一直是普遍存在的教学方式；那么桐城文人为何有意将其知识化、技术化，以至在晚清近代形成一个学术传统？

首先需要厘清的是古代的“诵读”的不同形式与功能。《周礼》云：

信文曰讽，以声节之曰诵。

可见，“诵”之要义，在于有一定的声音节奏表现。归纳言之，“诵读”功能有三，首先是记忆功能，所谓“如瓶泄水，不遗一字”；其次是理解功能，在停顿、语气等要素的安排中，促进对文章内涵的理解，也更清晰地显现出文本的审美特征；第三是修养功能，即在唇吻呼吸之间“涵养性情，振荡血气”。后两者都与文本的声音节奏有关。

明清人对文章节奏的关注与八股举业的刺激有密切关系,如吴默(1554-1640)的“声调法”帮助学生寻找八股文中的节奏:

发笥中出小木鱼一器暨文十篇,命生熟读,亲以木鱼击而调之,期必合音,如引觞刻羽。

梁章钜《制义丛话》亦载阮元称“近人之读时文者,谓之唱文”等,并节选出八股文精华之“比”,高声诵读等,皆反映出清代诵读甚至演唱八股文的风气。而桐城派特别强调“诵读”,原因可能在于其将节奏和诵读作为文本和非文本的分野,也即界定文学的方法;由此,“诵读”便成了一种理论问题。

值得注意的是,清代文人学者关注文章节奏背后,体现出用“可读性”重塑“文”之定义的倾向。如刘师培总结清代文学发展之大势,便批评“以注疏为文,可笔于书而不可宣之于口,以其无抗坠抑扬也”(《论近世文学之变迁》)。换言之,没有声气,便不是“文”。

“可读”的文章,要求将文字还原为言语,音节可分析,并可以通过性情、音节之统一得到呈现:文章有“文气”,则具备了可读性。如姚鼐云:

文字者,犹人之言语也,有气以充之,则观其文也,虽百世而后,如立其人而与言于此;无气,则积字焉而已。意与气相御而为辞,然后有声音节奏高下抗坠之度,反复进退之态,采色之华。(《答翁学士书》)

文章不同于文字(视觉能指)的堆积,而有另一重“声音”世界为其本质,这是“可读”的逻辑前提。清人之论诵读,类皆注重形式细节,并非笼统肤论。如刘大猷强调“虚字详备”,可以使“作者神态毕出”(《论文偶记》)。李兆洛则拈出“句读”作为“文气”前提,以为“句读即其辞气云尔。辞气得,则诵其文如闻其语”,将诵读“缓急、出入、周疏、迟速、高下”比附并归于乐之“曲直、繁缛”,认为“古人诵诗,即以学乐”,诵读亦古乐之一端(《钱子乐十三经断句序》)。陈用光则直接指出“昔夫古乐之存于今者希矣”,而“古乐无以求,求诸文则足以当乐”,并提出将古文辞作为古乐之大成(《与鲁宾之书》)。在晚清文家看来,《周易·文言》《论语》《左传》皆能够追溯至风诗“长言永叹”的传统;用“抑扬抗坠”来统摄整个文学史的脉络,由于“诗为乐心,文宣乐旨”,文学便成为音乐的变形。(《藻川堂谭艺·唐虞篇》)

总而言之,明清中国的“乐教”包括诗歌、诵书、演剧等多元形式;作为乐教理论基石的“度数”知识,有些通过释古得来,有些号称承古而来,实则作为一种重新建构的音乐知识,这些技术的细节又与现实关怀密切相关,并非严格意义上的古乐“复原”。研究乐教与文学之关系,或能促使我们的考察方式从“文学史”(History of Literature)转换为“历史中的文学”(Literature in History)。文学的行动(包括诗歌和诵读)实际有其特定实践情形与历史现场,关注文学谱系的建构与编织以及历史现场中的文学行动、传承,可以为我们认识传统的文学史



陈平原老师（中）为胡琦（右）颁发聘书

和思想学术提供一个新的视角。

## 评议环节

评议环节，陈平原老师认为，儒家的乐教不是一个纯粹的音乐问题。传统中国的知识传承以文字为中心。南宋郑樵已对诗学中重“义”而遗“音”提出批评。降及明清，图像、声音等总体上也远不如文字资料保存得完备丰富。为什么所有的知识都要以文字来承载？理想中的“左图右史”“诗乐合一”为何难以实现？背后涉及政治文化背景的问题。文字作为载体，能够更好地实现大一统国家的承续；倘若以声音为中心，就会碰到不少困难。在这个意义上，文字与声音被悬隔开来。例如，一个潮州人讲方言，读书学习没有障碍，但到了北京如何交流？这就产生了问题。以文字为中心的科举考试及其知识传承，可以将广大国土上各地的读书人统合起来，这是其占据主流的一大因由。

第二个方面是儒家传统中“道”和“术”

的关系问题。我们可以发现，中国历史上在官学、书院之外，“文学”并不需要设立专门的学校——因为所有读书人都要学习文学。相反，音乐、算数等各种技能，则都有待专门的传授。就音乐而言，佛乐、道乐各有其传承，但是儒家的音乐是何种面貌？我们一直不太清楚。今天的报告，通过王阳明等明代儒者的例子，尝试呈现了这方面的情况。但也需要注意，这些明清儒者大倡乐理、乐教，其中有多少可以实用，又有哪些属于“纸上谈音”？这应当有所辨析。因为音乐本身就是需要“体会”的，只用文字说明，终有间隔。张鸣老师在中文系讲授宋词，最受大家期待的就是对《白石道人歌曲》的复原演唱。明人对《诗经》的演唱，有多少可以恢复？要想更好地解决这一问题，研究者也需要努力通过实际演唱的方式，为今天的听众呈现古人所说的歌法究竟如何。换言之，文史研究应注意在文献梳理的基础上，把实践和技艺的因素带进来。1917年到1921年吴梅在北大讲授戏曲，还可辅以表演；后来我们的专业性越来越强，对这一方面有所忽视。台大中文系的学者，从张敬到曾永义、王安祈、沈冬，则有能唱能演的传统。曾永义先生曾经按照昆曲、京剧的体制创作了几个剧本，在舞台上演出，都能够合辙演唱。今天我们有专门的音乐学院、戏曲学院和综合性大学中的艺术院系来处理音乐演唱的问题，留给中文系的就只剩“文字”，不能不说也有些遗憾。今天讨论的明儒歌法，如果请教音乐学的专家，判断其中哪些可行、哪些是理论的配合与整齐故事，应该能获得更深入而亲切的体会。另外，也应该注意“文坛”

和“歌坛”的关系，可以尝试与戏曲研究对话，探讨当时的歌诗与南戏、昆曲等表演是否存在联系。

关于古文的诵读，比较受学界关注的是唐文治的“唐调”，曾录有唱片，例如“燕赵古称多感慨悲歌之士”，一句中声音有几次转折，意思有几重变化，都处理得非常精微。程千帆先生的古文吟诵也有录音流传。老一辈先生读书之调各有不同。陈老师提到，他父亲接受的便是私塾教育，跟着老儒生读书；晚年在家吟诵唐诗古文，有一个基本的腔调，但主要还是根据自己对文章意义的感觉，拖长缩短，抑扬顿挫，很大程度上是即兴的。换言之，中国传统的吟诵，有大概的“调”，但没有跟西方乐谱一样固定的“谱”；应该是按照一定的节奏，根据每个人对文本的理解体会、自身的声音条件、一时的心境等加以吟唱发挥。此外，方言与音乐的配合往往各有特色，也需要纳入考虑。在现代中国，演说的技术与朗诵有直接的关系。陈老师即将出版的新著《有声的中国：演说的魅力及其可能性》中会讨论朗诵与演说的问题。近现代演说术被介绍到中国，也有许多天花乱坠的理论，但真正切于实用的，主要有两个要素：一是姿态，包括眼神、手势、脚步等等，第二是用声，即发声方法的控制等，这与朗诵法的形成有关联，还可以进一步研究。总之，探讨明清中国的乐教，需要辨析其中“道”和“术”两个层次。“道”的问题，

可以纯作理论探讨，“术”的问题，则需要尽量为之复原。

陆胤老师则指出将文学批评史与士人生活史结合乃是本次讲座在方法上的最大特点，从祭祀仪节、书院讲会等层面观察歌法的运用，可以为文学研究打开更多面向。“歌诗”和“诵书”二者应有所区分。“歌诗”与典礼有关，志在恢复古乐。“诵书”则主要是一种日常读书法，“不歌而诵谓之赋”，诵和歌是有区别的。王阳明提倡以歌诗习礼为教，恰恰是批判“记诵之学”。陆老师强调，吟诵的范围从韵文延伸到散文的史书、古文，在没有音乐性的文本中寄寓音乐性，这是一个非常重要的突破。近人吟诵旋律较为随意，甚至会吸收一些民间音乐的成分。要之，吟咏为一种“为己之学”，不能沦为“为人”的表演。

提问环节，与会学者与现场听众就明清时期的楚辞诵读、“一字一音”与古乐本义、音韵学对诗歌的影响、方言与歌吟、诵读的育人功能、吟/诵/歌之别等问题展开了讨论交流。胡琦老师表示，文学与乐教的问题牵涉甚广，本次报告只能说是“众声喧哗”中的“只言片语”，期待今后能有更多不同层面、角度的个案考察和理论探索，推动有关研究走向深入。

（撰稿：隋雪纯）



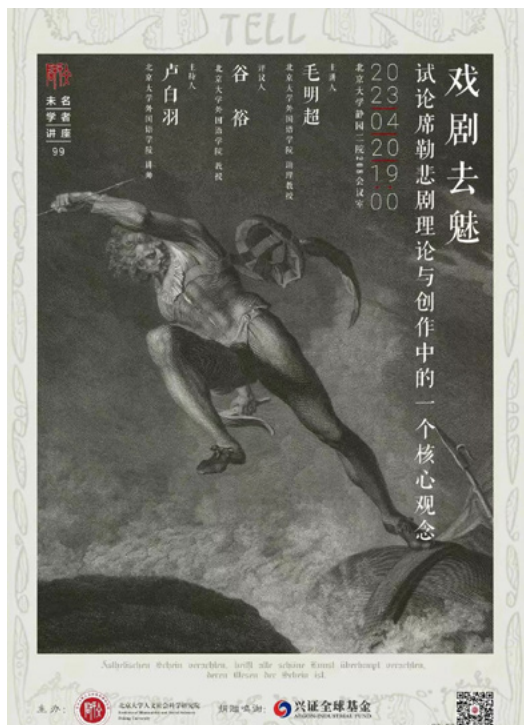
99

毛明超 | 戏剧去魅

——试论席勒悲剧理论与创作中的一个核心观念

【编者按】2023年4月20日晚上，由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第99期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“戏剧去魅——试论席勒悲剧理论与创作中的一个核心观念”。北京大学外国语学院助理教授毛明超主讲，北京大学外国语学院讲师卢白羽主持，北京大学外国语学院教授谷裕评议。

本次讲座以西方戏剧理论中对于“幻象”的探讨为切入点。需要注意的是，“幻象”并不对应一个固定的德语概念，而是指称一种戏剧构思，即在17到19世纪，随着戏台与戏剧模式的演变，戏剧中的情节架构、人物话语，乃至舞台布景均逐步以尽可能具象地表征真实世界为目标，德语戏剧理论争鸣中的“Schein”“Täuschung”“Illusion”等词汇均是在描述这一现象。然而，这类蕴含着自然主义戏剧萌芽的幻想剧，同时也引发了广泛的美学与诗学探讨，而席勒就是其中的重要人物之一。本次讲座就以席勒对幻象剧的反思为线索，探究他对于戏剧本质的理解。



在讲座的第一部分，毛明超老师介绍了启蒙时代的戏剧幻象。首先需要澄清的是，何谓戏剧中的幻象，以及幻象具备何种作用。

毛明超老师指出，幻象是与真实相区分的、不具有实存性的、由艺术家所创造的现象，而这也是戏剧的实现形式。从亚里士多德《诗学》中对悲剧美学效果的定义出发，悲剧应当呈现历史的或然性，而舞台上的幻象则应激发出观者恐惧、怜悯等情感，最后实现对情感的净化。因此，幻象是戏剧本身的艺术特质，也是戏剧实现其情感效果的需要。

然而在启蒙时代，随着世界图景的自然科学化，神话首先开始被祛魅。正如席勒在 1788 年写下的《希腊众神》（*Die Götter Griechenlandes*）一诗：

Wo jetzt nur, wie unsre Weisen sagen,  
seelenlos ein Feuerball sich dreht,  
lenkte damals seinen goldnen Wagen  
Helios in stiller Majestät.

[...]

Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne,  
Alles Hohe nahmen sie mit fort,  
Alle Farben, alle Lebenstöne,  
Und uns blieb nur das entseelte Wort.

现代学者解释，太阳不过是没有生命的火球，在那儿旋转，那时却说是日神赫利俄斯，驾着黄金的马车，沉静威严。

……

他们回去了，他们也同时带回一切至美，一切崇高伟大，一切生命的音响，一切色彩，只把没有灵魂的言语留下。

（钱春绮 译）

正如希腊诸神被纳入自然科学体系，赫利俄斯的神迹被科学化地阐释为天体的自转与公转，在启蒙时代，戏剧幻象的奇异世界也开始受到了质疑。1742 年，德国启蒙诗学代表人物戈特舍德（Gottsched）在其第三版的《试论批判诗学》（*Versuch einer Critischen Dichtkunst*）中就曾说：“这个世界早已经过深刻的启蒙，没有什么比像另一个堂吉诃德一样把发生的一切当成魔法更显头脑单纯的了。”

这也是席勒对歌德戏剧《哀格蒙特》（*Egmont*）的批评。在这部剧结尾，歌德让身陷囹圄的哀格蒙特置身幻境：牢墙蓦然打开，自由女神以哀格蒙特女友克莱尔辛的形象降临，手执象征自由的挂着帽子的长杆，又指着象征团结的箭束，为睡梦中的哀格蒙特带上象征胜利的月桂冠，在观者对悲剧角色的共情即将达到高潮之际引入一场神显。在作为戏剧批评家的席勒看来，这一舞台设置打断了共情所要求的连贯性与相似性，将观众带入“歌剧世界”，“直视梦境”，而阻断了原本拟真的舞台效果。

启蒙的世界观不能容下魔法、神迹，连《哈姆雷特》中的先王鬼魂也同样失去了其赖以发挥戏剧效果的基础。在席勒于 1787 年发表的《唐·卡洛斯》（*Don Karlos*）中，主人公西班牙储君唐·卡洛斯试图借助传说，假扮前任皇帝的鬼魂逃出宫廷，前往尼德兰投身独立运动，但却未能瞒过菲利普二世。后者见到鬼魂，思考了一番后对官员说：

Laßt meine Garden unter

Die Waffen treten und jedwedem Zugang



Zu diesem Flügel sperren. Ich bin lüstern,  
Ein Wort mit diesem Geist zu reden.

让我的卫兵  
全副武装，禁止一切人进入  
厢房。我倒是很有兴趣，  
与这个鬼魂说上一两句话。

由此可见，在十八世纪晚期，鬼魂已不再拥有理所应当的存在空间，其显现也已不再具有像《哈姆雷特》一般不言自明的艺术效果了。

## 二

在讲座的第二部分，毛明超老师讲解了席勒的悲剧诗学。他从门德尔松与莱辛关于“舞台幻象”的讨论入手，将之与席勒的悲剧理论比照研究，指出戏剧从追求角色与观众的相似（幻象的基础），变为了强调角色与观众的距离（反思的基础），同时，戏剧的目的也从追求共情，变为了强调个人精神的独立与自由。为了阐述上述过程，首先必须研究的问题是，如果启蒙时代不能接受幻象，那么为何观众依然喜爱戏剧，为何假的悲剧却能激发起真的情感共鸣？

门德尔松（Mendelssohn）在1757年《论对意向的控制》（*Von der Herrschaft über die Neigung*）的附录《论幻象》（*Von der Illusion*）中为戏剧辩护称：“如果一种模仿有着如此多和原型相似的成分，以至能够使我们的感官至少在瞬间相信看见的是原型本身。我就称这种欺骗为一种审美的幻觉

（sthetische Illusion）……一种模仿若要美，它必须引起我们的审美幻象；但上层心灵力量必须确信，这是模仿而非天然实物本身。”亦即，在这个过程中，观者经历了两重判断，首先观察到艺术及其所呈现的实在事物之间的相似性，之后又意识到艺术并非真实，并在这种确证中感受到愉悦。

然而莱辛（Lessing）并不认可上述辩护。在给门德尔松的回信中，莱辛认为，悲剧所激发出的不快情感之所以会让我们感到愉悦，是因为我们有着与舞台人物相同的情感体验，却不必经历相同的痛苦，这也是莱辛的共情诗学的核心理念。此后，他在《汉堡剧评》（*Hamburgische Dramaturgie*）中再度提到了这一问题：“（戏剧诗人）想迷惑我们，并通过迷惑来感动我们。”此处的“迷惑”，与门德尔松所说的“相似性”类似，即塑造一种替代性的现实，但这已不限于舞台情节与现实情境的相似，而更多着眼于舞台人物与观者之间的相似：“一句话，当作家把他（悲剧人物）描写得跟我们一模一样时，恐惧就从这种相似性里产生：我们唯恐自己的命运很容易跟他的命运相似。”而恐惧在莱辛的悲剧理论中是指向自身的共情。因此，莱辛指出，悲剧诗人应当尽可能避免向观众揭示戏剧的虚构特质，或门德尔松所说的戏剧在真理上的缺陷，而是应让观众尽量长时间地信以为真。总之，悲剧作为对现实行动的模仿，始终处于真实与虚构的张力之中，而市民悲剧以激发同情为目标，其所秉持的诗学原则要求观众对角色的共情尽可能最大化并且免于中断。因此，戏剧诗人应使角色与情节贴近观众，并避免使用超脱观



莱辛  
(Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781)

众生活经验的种种奇幻元素。

但是，席勒的悲剧理论与莱辛的共情诗学又有所区别。在1793年所作的美学论文《关于崇高》(Vom Erhabenen)中，席勒写道：“只有当痛苦只是一种幻觉或虚构(Illusion oder Erdichtung)，或者(在现实中发生的情况下)不是直接呈现在感官上而是呈现在想象中时，它才能成为审美，并引起一种崇高的感觉。……即使在最剧烈的情感中，我们也必须将自己与正在受苦的主体区分开来，因为一旦被表现的痛苦变成了切肤之痛，精神的自由就会丧失。”亦即，不是切身感受到的痛楚，而是痛楚在主体想像中的再呈现，才作为艺术创作而成为了审美对象。可见，席勒的悲剧美学并非建立在真实与戏剧之间的相似性上，而是建立在二者之间的区分或

距离上，但这一距离并非物理的、而是主体性的，即在共情的同时抽身而出，在情境的相似性中辨识出主体与舞台的不一致性与超越性，并由这一反思体悟个体精神独立于感性悲苦的自由。由此，作为幻象的戏剧在塑造幻象的同时，成为了造就具有辩证结构的“崇高”美学的逻辑起点。

### 三

在讲座的第三部分，毛明超老师进一步讲解了审美表象与现实的分野，并阐述了席勒在悲剧中对目的论历史观的去魅。在1793年的《论激情》(Über das Pathetische)一文中，席勒指出，表现单纯的痛苦从来不是艺术的目的，而是达到艺术目的的手段。艺术的最终目的是表现超感性之物，也即在人们经历情感震动之时，能够生动地体会到道德不受自然法则约束的独立性。同理，悲剧艺术是为了让我们在情绪激荡的同时，借助一种观者与舞台角色二分的反思，去确认自身在道德上的独立，以及获得由此所实现的自由。在《论崇高》(Über das Erhabene)一文中，席勒再次强调了这一观点：“因为它(角色所经历的‘人为的不幸’)是想象的，我们心绪中的自主原则就有维护它的绝对独立性的余地。”

由此可见，在席勒的悲剧美学中，戏剧所呈现的舞台幻象不再以毫无保留的共情为目标，甚至应避免全然沉浸于其中。戏剧幻象应揭示自己的艺术特征，也即承认这种幻象的虚构，同时以舞台上所表现出的痛苦为契机，转向观者心中的精神世界，以此确保

精神能够从中独立，并完成对舞台幻象的超越。

一点也可以在《华伦斯坦》(Wallenstein)和《审美教育书简》(*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*)当中得以确证。席勒1791年在《华伦斯坦》的序言中写道：

Ja danket ihrs, daß sie [= die Muse] das  
düstre Bild  
Der Wahrheit in das heitre Reich der Kunst  
Hinüberspielt, die Täuschung, die sie  
schafft,  
Aufrichtig selbst zerstört und ihren Schein  
Der Wahrheit nicht betrüglich unterschiebt,  
Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst.

是啊，请诸位感谢她（即缪斯）把真实的  
的阴郁图像

幻化进艺术的明朗王国之中，  
真诚地亲自破坏  
她创造的幻象重重，  
不用它的形象来取代真实，欺骗公众，  
生活严肃沉重，艺术欢快轻松。

（张玉书 译）

此前所设想的舞台幻象，要让观者沉浸于其中而不自知，以此实现共情。而席勒在诗中却说，舞台沉浸的幻象要由舞台自来打破。同样，在《审美教育书简》的第二十六封信中，席勒也说：“只有当假象是正直的（公开放弃对实在的一切要求），并且只有当它是自主的（不需要实在的任何帮助），假象才是审美的。”席勒在此严肃地

指出，艺术的假象不依赖于现实、不奢求取代现实，甚至要和现实划清界限，也即，我们在舞台上所塑造的假象，不再要求取代观者所正在经历的现实，而是要在虚构之中用艺术手段解构虚构，拒绝用艺术的幻象取代现实，使得艺术在与现实的分野中确证自身的独立，即“审美自律”这一魏玛古典文学的核心美学原则。

回到《华伦斯坦》三部曲，毛明超老师指出，在这部剧中舞台依旧是幻景，但在不断打破这种幻境。可以说，《华伦斯坦》是一部“去魅剧”，是对剧中人物的和平愿景、卡里斯玛与历史乐观主义的去魅。在军营中长大的皮克洛米尼（Piccolomini），一直向往和平归家，但在最后战死沙场；华伦斯坦自以为能凭借个人超凡魅力统御大军，却遭到服从守旧皇权的部队的哗变。更重要的是，剧中角色对于遵循理性、线性发展的进步史观的信赖，也被戏剧本身无情打碎。特克拉（Thekla）在得知爱人皮克洛米尼战死沙场后，吟唱道：

Da kommt das Schicksal – Roh und kalt  
Faßt es des Freundes zärtliche Gestalt  
Und wirft ihn unter den Hufschlag seiner  
Pferde –

Das ist das Los des Schönen auf der Erde!

这时命运来临，粗野而冷酷  
抓住我朋友娇柔的身影  
把它扔到战马的铁蹄之下  
这就是世上美好事物的命运！  
如果说在启蒙的世界观下，人们尚且认



谷裕老师为主讲人毛明超（右）颁发聘书

为世界历史的发展具有目的性，那么在 1793 年路易十六被送上断头台、1794 年雅各宾派开启恐怖统治，法国大革命进入暴力阶段之后，席勒对历史的考察也不再诉诸追寻统摄一切的纯粹理智，而是在承认历史的无序中，寻找并捍卫历史观察者自身的独立与自由。这是席勒的崇高美学在世界历史中的运用，也是席勒最后想要构造的戏剧幻影的目的。在写作于 1796 年前后、发表于 1803 年的《论崇高》（*Über das Erhabene*）中，席勒说：“因此，让被错误理解的宽容与使人松弛和软弱的审美趣味见鬼去吧，这种审美趣味必然给那副严峻的面孔罩上一层面纱，为了讨好感性，就撒谎说在安康与品行高尚之间存在和谐，而这在现实当中连影子都没有。”也即，之前的舞台幻象实际上只是为世界历史的严肃面孔蒙上了一层纱，而戏剧或悲剧的真正目标，就在于我们能够借助舞台，直视世界历史的无序与混乱，将悲剧视为“命运的预防针”（*Inokulation des Schicksals*），同时将其作为实现历史认识与个体自由的媒介，确认主体之独立于舞台的、超然于历史的自由。

## 四

在讲座的第四部分，毛明超老师讲解了席勒如何运用歌队反对自然主义，以艺术语言中断共情。席勒悲剧美学的一个重要案例，就是发表于 1802 年的诗体悲剧《墨西拿新娘》（*Die Braut von Messina*）及其前言《试论歌队在悲剧中的运用》（*Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie*）这一尚未被译为汉语的关键理论文本。

席勒认为，真正的艺术并不希望构建一种转瞬即逝的、幻梦中的道德世界，而是通过打破舞台幻境，才能让人获得真正的自由。因此，席勒首先拒绝了舞台对历史乐观主义的虚假承诺。例如，他在 1796 年改编歌德的《哀格蒙特》时，不仅将其中神显的情节转为主体视角下的叙事元素，还将戏剧末尾原本的“胜利交响曲”改为了“战争音乐”。更为重要的是，席勒要求悲剧在舞台上向自然主义“公开宣战”，将在传统幻象剧中所不能容忍的非日常元素重新引回戏剧，让戏剧的幻景标示为幻景。也即，席勒希望揭示戏剧与观众之间的距离，以使观众体验情感冲动的同时，避免陷入全然的共情，而意识到自身是独立于戏剧的理性存在，从而在这一区分中实现对戏剧幻象的超越，证实自我精神的自由。

因此在戏剧创作上，席勒首先取消了蕴含写实要求的“三一律”，重新引入诗体替换日常语言，最后引入了歌队。这意味着，席勒在取消了戏剧对日常的描绘的同时，进一步将其完全艺术化，让身处日常生活的人能在观察艺术的同时，避免与艺术同化。

在《试论歌队在悲剧中的运用》（*Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie*）中，席勒指出，引入合唱是戏剧回归其艺术本质的决定性步骤。对于观众而言，歌队的作用即便只是“公开、坦率地向艺术中的自然主义宣战”，也可以成为“一堵环绕着悲剧四周的活生生的墙，将悲剧与现实世界隔离开来，以此维护它的理想阵地与诗学自由”。

举例而言，在《墨西拿的新娘》这一出发生在意大利西西里岛的悲剧中，合唱队有如下两行唱词：“我们坐守家园竟成了贱民，乡土未能庇护自己的子孙。”这两行诗所采用的四音步双行押韵体（Knittelvers），与《华伦斯坦的军营》的格律一样，源于15世纪至17世纪早期的德语诗歌。可见，这两行诗以形式要素揭示自身的艺术特质，与舞台设置的场景相区分，显然是写给台下的德国观众，引导其在欣赏悲剧的同时，意识到彼时的德意志正因拿破仑的侵扰而四分五裂。因此，在这部戏剧当中，歌队的作用不仅在于推动或评述情节，更重要的是作为一种非自然语言式的、非惯常情节式的戏剧元素，

使观众从戏剧幻象或共情中抽身出来，看到历史的无序，忆及德意志自身的状况，也即，在舞台上塑造舞台外的理想观众。

作为总结，毛明超老师引用了席勒《审美教育书简》的第九封信：“真理在幻象中继续存在，原型从仿制品中又恢复原状。”戏剧在以幻象展露其艺术性的同时，实际上也在接近乃至保存更高的真实，这也是艺术和审美教育的价值所在：用“高尚的、伟大的、精神丰富的形式”围绕世人，“直到假象胜过显示，艺术胜过自然为止”。

在评议环节，谷裕教授提到，毛老师从某个概念出发，把不同名家的对话联系起来，层次丰富地揭示了问题的不同层面，这一切入问题的方式很值得学习。而在研究方向上，德语的古典或经典文学是中国学术界的巨大空白，对于歌德和席勒等名家的翻译较多，但系统研究还未真正展开。因此，毛老师的研究是一个非常好的开端，也为其他学者带来了许多启示。

（撰稿：刘思宇）





## 邓振华：农业化与早期中国



【编者按】2016年9月，未名学者讲座正式开启。作为北京大学人文社会科学研究院践行“涵育学术，激活思想”理念的讲座项目，七年来已邀请近百位有潜力的青年学者走上讲座的讲台，受到了海内外学界的高度关注和积极评价。2023年4月28日，值未名学者讲座百讲之际，文研院举办未名学者讲座第100期暨百讲纪念仪式，北京大学副校长孙庆伟，文研院院长、北京大学历史学系教授邓小南，未名学者讲座资助方代表、兴证全球基金副总经理秦杰，中山大学副校长、未名学者讲座主讲人谢湜，文研院工作委员、北京大学哲学系教授李猛，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东，未名学者讲座主讲人与北大各院系师生等百余位嘉宾齐聚一堂。

活动伊始，北京大学考古文博学院助理教授邓振华带来“农业化与早期中国”的主题演讲，文研院工作委员、北京大学历史学系教授叶炜主持，北京大学考古文博学院教授张弛评议。邓振华老师指出，农业的出现是人类发展史上最为重要的一次变革，自柴尔德提出新石器革命这一理论以来，关于农业起源的研究受到众多研究者的普遍关注，常常与人类起源和文明起源并称为“三大起源问题”。中华文明是一个典型的农业文明，因此对农业化过程的探索和复原，更加成为中国早期社会研究中至为关键的一环。通过考察中国早期农业化的实现过程和方式，有助于理解早期中国多元一体格局的形成过程和深层基础。

### 一、农业起源 与中国最早农业区的形成

作为新石器革命的核心要素之一，农业的出现并非一个独立的事件，因此对其起源的探索往往要从旧石器时代向新石器时代的过渡阶段着手。就目前的考古发现来看，中国新旧石器时代的过渡大致发生在距今2万至1万年。南北方地区的很多遗址从这一时期开始不同程度地制作和使用陶器与磨制石器，但是农业萌芽的线索则十分零星。

南方地区新旧石器过渡阶段稻属资源利用的明确线索，目前仅见于江西万年的吊桶环遗址，其年代大致可早到距今1.2万年。除此之外，年代最早最为明确的稻作农业证

据来自浙江南部以金衢盆地为核心的上山文化诸遗址。这些遗址中发现了较为丰富的房址、灰坑、墓葬等遗迹，在上山文化中晚期还出现了以义乌桥头为代表的环壕聚落，各遗址出土的陶器也显示出较高的手工业生产水平。

上山文化的陶器流行使用稻壳作为廛和料，这在一定程度上显示了当时稻属资源利用的普遍性和规模。更为直接的稻作农业证据，则来自上山、湖西、桥头等遗址浮选所得的稻米等植物遗存。近年对义乌桥头遗址的系统研究中，发现了极为丰富的水稻相关遗存。结合测年结果和各单位稻属小穗轴的形态观察和统计结果可以确认，当地的水稻驯化大致在距今 9000 年前后已经基本完成。

综合当前的发现，上山文化时期在金衢盆地为核心的区域出现了南方地区最早的农业聚落群，目前已知的遗址数量达 21 处，同时期的其他区域尚未发现类似的现象。这些遗址的延续时间大多较长，上层普遍可见

跨湖桥文化时期的遗存，显示出当时的人口与社会得到了较为稳定的发展。稻作农业和以陶器为代表的手工业技术也出现了较为明显的进步，陶器上复杂多样的符号则让我们得以管窥先民的精神世界。因此，上山文化诸遗址无疑是南方地区新石器时代早期农业社会形成的典型代表。

在长江下游之外，早期稻作农业的证据还见于澧阳平原的彭头山与八十垵、汉水中游的邓州八里岗、淮河流域的舞阳贾湖以及顺山集文化的几处遗址。从部分遗址出土水稻小穗轴形态所显示的落粒性来看，这些区域发现的稻作遗存应当也都属于驯化稻。因此，后续在这些区域的进一步研究，有望使稻作农业起源的问题更加清楚，特别是澧阳平原为核心的区域，很可能是金衢盆地之外另一个稻作农业的早期发展中心，稻作农业的起源更有可能是多中心的模式。

与南方地区类似，中国北方新旧石器过渡阶段的遗址也基本未发现明确的农业证



义乌桥头遗址出土陶器

据。目前最早的直接证据来自北京东胡林遗址,该遗址通过浮选发现了14粒粟和1粒黍,根据同单位其他植物遗存的测年,其年代大体在距今1万年前后。另一处值得关注的早期线索来自与东胡林年代大体相当的河北徐水南庄头遗址,该遗址出土的两个家犬下颌骨样品的稳定同位素分析结果与其他野生动物存在明显的差别,应当是食用了一定量C4植物造成的。这表明当时已经出现使用粟黍或其糠壳等加工废弃物喂养家犬的现象。

除了这两处遗址之外,值得关注的新发现来自邻近的内蒙古东部至河北北部一带。近年来,这一区域发掘了包括乃仁陶力盖、裕民、四麻沟、兴隆和四台等几处新石器时代早中期的遗址。这些遗址的年代跨度略有差异,总体上能够建立起当地从距今一万年前后至距今7000年,甚至更晚阶段的文化发展序列。根据兴隆遗址已发表的较系统的植物遗存材料和其他遗址的相关报道,目前当地粟黍农业的相关证据大致可以早到距今8500年。综合这些遗址的文化面貌、居住形态等材料所显示的连续性,有望在今后发现更早阶段的证据。因此,就目前的材料来看,包括前述东胡林、南庄头在内的燕山南北地区,最有可能是粟黍农业的起源地。

距今8000年之后,除了邻近的兴隆洼文化外,中国北方的多个区域都发现了明确的粟黍农业证据。这些区域的聚落数量和人口规模都出现了一定程度的增长,形成了兴隆洼文化、磁山文化、裴李岗文化、后李文化、老官台文化等多个区域文化。从已有的人骨和家养动物稳定同位素分析结果来看,粟黍在各地居民食谱中所占的比重存在区域

间差异,位置偏北的兴隆洼文化区比重最高,后李文化区所占比重则明显偏低。

这一时期的北方地区值得注意的另一个现象是,起源于南方的水稻已经在中原和山东地区出现,郑州朱寨、新郑裴李岗和唐户、章丘西河和济南月庄等几处遗址都有明确的证据。这些稻作遗存在北方地区的出现固然可能与当时气候相对较暖的背景有关,但也应与中原和汉水流域、山东和淮河流域这两个地带的南北向交流有关。特别是中原地区自这一阶段开始,一直延续着在粟黍之外少量种植水稻的传统,很大程度上应是文化选择的结果。

对比南北方的农业起源和早期发展状态,不难看出,北方地区自距今1万年前后开始较为快速地完成了对粟黍的驯化,并在距今8000—7000年这一阶段出现了农业的大范围扩散和人口规模的明显增加,从燕山南北至关中盆地的几个文化区之间相互交流,形成了一个连续的农业区。与之不同的是,南方地区的几个农业区则分布零散,且各个区域内部的聚落数量和对应的人口规模大多与北方地区不可同日而语。如果将这一阶段的农业区范围与20世纪初的耕地分布状况进行对比,不难发现,最早的农业区与近代耕地数据所反映的最适合耕种区域存在着较高的重合度,环境基础在早期农业发展中的影响可见一斑。

## 二、早期农业区的内部发展与初步扩张

进入距今7000年之后,北方地区的农



业经济和社会都进入了一个比较快速的发展阶段。以黄河中下游地区为例，无论是遗址数量还是遗址规模，相比于前一阶段均出现了非常明显的增长。更为重要的是，这一时期农业聚落的分布范围在新石器中期的基础之上出现了明显的扩张，特别是黄土高原地区的变化尤为显著。联系到仰韶时代北方地区的文化发展和广泛的区域间联系，很多研究者提出庙底沟时期形成了文化上“最早的中国”这一观点。如果从农业经济的角度来解读这一时期的发展态势，其基础无疑是农业人口的大量增长和扩散。

具体到农业经济本身，这一阶段值得注意的一个现象是粟黍在农业经济中所占比重发生了明显的转变：前一阶段的材料虽然零星，但各地大体上都呈现出以黍为主、粟为次的组合，大致在距今 6500—6000 年前后，除明显受自然条件限制的个别区域外，北方大部分地区的作物结构都变为以粟为主、黍为次，很多区域还兼有少量水稻和野大豆的

种植利用，只是这一转变发生的时间在不同区域之间可能存在一定的差异。

同一时期的南方地区农业经济同样得到了较为明显的发展，但相比于北方而言，仍稍显零散。长江中游地区早期人类的活动很大程度上受到长江和湖泊水域的限制，自澧阳平原发端的农业人群经过长期的发展，逐渐向西北影响到峡江地区，促成了城背溪文化的出现，其后才逐渐向东发展进入到江汉地区。值得注意的是，从钟祥边畈遗址的线索来看，相当于仰韶文化早期这一阶段，北方仰韶文化的影响就已经深入到汉水以东区域，此后本地的油子岭文化也是在南北方文化交流的大背景之下形成的。正是得益于这一区域间交流的影响，北方地区的粟黍比较早地传入到了长江中游地区，澧阳平原的城头山遗址发现有大约距今 5800 年的粟，该地区油子岭文化以来的各处遗址也都不同程度存在着对粟黍的利用，成为最早的混作农业区之一。

与之不同的是，长江下游地区的人类活动则受到海平面变化的影响。全新世之后，随着全球气候变暖，海平面迅速上升，东部沿海的很多区域被淹没在海水之下。直到距今 7000 年前后，随着海平面上升速率逐渐变慢，河口区才得以逐渐沉积和发育，后来成为本地文化重心的环太湖地区，自此开始才逐渐出现人类活动。此后，



新郑裴李岗遗址出土石磨盘



吉木乃通天洞遗址外景

随着沉积陆地面积的逐步增加和以太湖为中心的现代蝶形洼地地貌的最终形成，当地的遗址数量和人口规模最终在崧泽至良渚文化阶段出现了迅速的发展，并促成了良渚文明的形成。根据植物考古的研究成果，该地区的早期农业呈现出明显的对湿地资源利用管理的特点，在水稻种植之外，对菱角、芡实等湿地植物的利用十分普遍，但在整个新石器时代并未出现粟黍的种植。这一地区农业生产的另一特色是发现了包括耘田器、石犁和破土器在内，类型丰富的农业工具，这也是其他地区所未见的。

与此同时，两湖地区和环太湖之间的江淮走廊也逐渐出现了一定数量的遗址分布，而且在考古学文化面貌上不同程度受到东、西两侧的影响。整个长江中下游地区大致在这一阶段才大体上形成了一个相对连续的农业区。

总体而言，这一阶段是农业经济主体地位建立和农业区大发展的一个时段。北方农业区的扩张范围更大，南方农业区的扩张

则相对有限。截至距今 5000 年前后，随着南北方农业区的各自发展和彼此间交流的密切，一个连续的中国早期农业核心区已经基本形成。

### 三、农业区的大幅扩张 与农业化的初步完成

距今 5000 年之后，农业在原有的基础上进一步向周边地区传播，促成了更大范围内的农业化。西北地区的农业发展在前一阶段的基础上，继续向西进入河西走廊，进而影响到新疆地区。不过这一区域的早期农业除了源自北方地区的粟黍外，在欧亚大陆东西向交流的背景下，还较早出现了西亚起源的麦类作物。

河西走廊目前最早的麦类遗存大致出现在距今 4000 年前后，至距今 3600 年之后，大麦、小麦在本地作物结构中所占的比重出现了明显的上升。新疆地区的早期材料相对有限，但吉木乃通天洞遗址的发现提供了距今 5000—4500 年这一阶段东西方农作物在此汇聚的关键证据。起源于北方地区的黍自此沿“内亚廊道”继续向西，传播到中亚、西亚乃至欧洲的大部分区域。这一时期西北地区农业人群扩张的另一个重要区域是青藏高原东北部，特别是在距今 3600 年之后，随着大麦的传入，人类开始逐渐在更高海拔的区域生存和活动。

当然，谷物种植只是西北地区这一时期生业经济变化的一部分，另一个值得关注的变化是牛羊等食草类动物的传入，以及畜牧业在此基础上的出现和农牧混合经济的形

成。从现有的人骨稳定同位素数据来看，肉食和奶等动物资源在新疆早期人类食谱中的比重远高于甘青地区，一定程度上反映了两种经济成分所占比重的区域间差异。

西南地区的农业化与西北特别是甘肃南部等地仰韶晚期以来的人群流动之间存在密切的联系。从现有考古发现来看，包括四川、云南、西藏等地在内的区域内，旧石器传统和狩猎采集的生活方式延续时间很长，其年代下限或许能晚到距今六七千年。到了距今六千年之后，在甘肃南部地区的影响乃至人群迁徙背景下，西南地区才出现了成套的新石器技术体系，农业也是从这一阶段开始才逐渐在当地传播开来。这一过程大体上是从四川西北部开始的，茂县营盘山等遗址出土的与马家窑文化相似度很高的彩陶等遗物，生动直观地反映了当时区域间的联系和交流状态。开始于川西北地区的这一南北向人群流动和技术体系的传播，最终促成了川西至云南一线及其东西两侧的成都平原、青藏高原南部等地农业化和新石器化的完成。

这一阶段农业扩张的另一个主要区域是江西以及与之密切相关的华南和东南地区。江西地区在新石器早中期就有一些人类活动的线索，近年的针对性研究也在一些距今七八千年的遗址发现了明确的稻作农业证据。但是总体而言，当地目前已知的距今5000年之前的遗址数量极少，似乎长期保持着很低的聚落密度和人口规模。到了距今5000年之后，本地聚落数量出现了爆发式的增长，抚河流域近年较为系统的区域调查发现的大量遗址，为我们展示了这一时期人口规模的增长程度。根据宜黄锅底山等遗址的

植物考古研究结果，当地的农业结构是以水稻为主，同时少量利用粟的模式。

以江西地区为媒介，这种稻粟混作的农业模式向南影响到了岭南地区，以石峡文化为代表的一类遗存当是当地最早的农业人群的遗留。与之类似，福建和台湾地区大体上也在距今5000年前后逐渐开始了农业化进程，并广泛存在着稻旱混作的农业模式。需要指出的一点是，无论岭南还是东南地区，在农业出现之前，当地都曾出现甚至长期生活着掌握了陶器和磨制石器制作技术的新石器人群，只是他们大都维持着渔猎采集的生业模式。农业人群的输入和生业经济的转型过程中，两个人群和生业传统之间或许出现过一定程度的拉锯。这方面最为典型的是广西邕江流域，这里不仅自新石器时代早期开始就出现了相对定居的渔猎采集人群，而且遗址密度较高。可能正是因为这样的本地社群基础，这一地区在整个新石器时代并未被农业化，直到青铜时代新一波外来影响的输入，才逐渐促成了其生业模式的最终转变。

从更大的区域范围来看，华南与东南地区乃至西南地区的农业传播继续向南还分别促成了岛屿东南亚和大陆东南亚地区的农业化，这一过程因为与南岛语族和南亚语族等人群的形成之间有着密切的关系，成为当前学术界研究的热点话题。

纵观中国早期农业化的整个过程，不同区域的农业化大体可分为三种模式。第一种主要包括长江和黄河的中下游地区，以及华北至西辽河一带，在承袭已有的制陶和磨制石器技术基础之上，农作物和家养动物的驯化在距今1万年之后逐步完成，并与定居的

生活方式同步在新石器早中期得到扩张。这些区域是最早完成新石器化进程的地区，奠定了中国最早的农业区范围。第二种以华南、东南和东北等地为代表，距今1万年之前或稍晚制陶和磨制石器技术已经在这些地区出现，但是渔猎采集的生业模式长期得到延续，农业直到新石器时代晚期才得以传入。第三种包括长江和黄河中

下游的外围延伸区域，但更为典型的是西南和西北地区，包括定居的生活方式在内的几乎所有新石器时代的技术创新，都是在新石器时代晚期作为一个整体传入的，新石器化与农业化同步发生。

此外，从南北方的对比中不难看出，北方地区从农业形成之初就显示出“一统化”的特点，农业区呈较为连续的分布状态，小区域之间联系也较为紧密。南方地区则相对零散，甚至在新石器晚期大部分区域完成农业化进程后，如果对这些区域做更为细致的观察就会发现，囿于地形等条件的限制，农业区的分布仍然是非常零碎的，这种自然条件的影响在此后的诸如华夏化等历史进程中仍然可以看到。

评议环节，张弛老师指出，中国农业起源及其扩散过程的研究能够在很大程度上印



讲座现场

证并修正柴尔德关于“农业革命”的理论。无论是北方的粟作农业还是南方的稻作农业，起源地都不是大河流域，而是在相对边缘的地区，农业向黄土高原的扩散也是一个相对晚近的发展，这些都改写了我们以前对中国农业起源的很多传统认识。此外，本讲涉及了中国历史上很重要的一对概念：“南方”与“北方”。新石器时代的“北方”与“南方”对应旱作农业和稻作农业的区分；而现代意义上的“北方”与“南方”，则更接近于距今约4000年以后，大麦、小麦、牛、羊、马这一类欧亚大陆西侧的物种传入并镶嵌到农业经济之中以后，所形成的“北方”的历史概念。

（撰稿：隋雪纯）



## 文研论坛

172

王铭铭等 | 康梁笔下的世界

【编者按】2023年3月26日上午，“北大文研论坛”第172期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“康梁笔下的世界”。北京大学社会学系教授王铭铭作引言，北京大学社会学系助理教授张帆主持，文研院邀请学者、复旦大学哲学院教授李天纲，北京大学哲学系教授干春松，清华大学哲学系教授唐文明，文研院邀请学者、中国社会科学院世界宗教研究所研究员周伟驰，北京大学法学院长聘副教授章永乐，复旦大学历史学系副教授章可作主题发言。

首先，王铭铭老师基于人类学学科的历史和动向引入本次论坛的主题。区别于研究中国等文明社会的东方学，早期人类学被认为更侧重于研究原始社会，即使后来被引入中国，也基本被用于研究“更原始”的乡民社会或民族区域。近二十几年来，中国人类学开始希望通过自己的概念体系来解释世界，而非局限于为西方主流学术界提供信息。1980年代在芝加哥大学和欧洲的巴黎都出现了跨文化研究的号召，并且在不同程度上都指向中国。与此同时，意大利学者艾柯（Umberto Eco）等人则非常希望中国和非洲可以更多地研究欧洲，因为他们认为“没有一个眼睛可以看到眼睛自身”，只有通过他人才能认识自己。那么，中国若要对欧洲



论坛现场

展开研究，应该具备怎样的条件呢？从过去的观点来看，中国好像普遍存在礼物、祖先、面子等传统社会的特点，那么欧洲作为所谓全面现代化的区域，这些特征就完全消失了吗？显然并非如此，他们同样有纪念祖先的仪式、有嵌入性经济等等。因此，传统与现代的两分实际上是模糊的，这也使得我们对文化的跨越成为可能。可以说，介入欧洲研

究的条件，正是一种超出国家的胸怀天下之情。在1978年萨义德（Edward Said）的《东方学》出版后，全球人类学家都开始反省自身，尤其是西方学者忧虑人类学成为支配他者民族、延伸势力范围的手段。但王铭铭老师认为，西方同样也作为他者而存在。从历史上看，有欧化东渐史。中国古代也有世界活动，还有包括康有为和梁启超这样去西方考察的知识分子，都在以自己的方式书写、描述、考察欧洲。

接下来是主题发言环节。李天纲老师分享的题目是“清末立宪时期康有为、梁启超对国体认识的合与分”。首先，他对王铭铭老师的引言作了回应，指出中西文明之间不能截然二分。明代以来“圆颅方趾，心同理同”的观念，正表明文明之间始终具有相互理解的基础。康有为和梁启超一般被人们并置看待。而在他们的一致性之外，值得关注的是二人渐行渐远的过程。万木草堂时期，他们是师生关系；公车上书时期，则皆为举人、同道，宣传变法；在办《时务报》时期，他们作为同事，真正接触到上海的一批变法派；东京时期后，李天纲老师认为，在康有为和梁启超的书信中已经隐晦地体现出二者的逐渐分离：康有为开始游历海外，支持的是海外保皇党，主张以孔教会控制政党；梁启超则更接近现代政党政治的主张，相对而言更代表民国初年的政治形态。康有为表示自己对政党政治不感兴趣，把建立政党的任务交给梁启超，但希望政党的会员能加入孔教会，以形成思想和政见上的一致性，从而促进国家政治主张的落实。尽管这些内容没有明确地表现在章程中，但在实践上已然存在这样

一种逻辑。不过，梁启超不能接受康有为“教在党先”的主张，而这实际上关系到政教分离的问题。实际上，中国古代没有像西方那样对宗教的明晰理解，在当时的政治体制下也无需处理宗教问题，所谓“三教并立”的局面也并不涉及国体问题。而到近代，人们的主张趋近一致，认为中国也应当像西方那样需要信仰或宗教。如章太炎、谭嗣同和康有为都希望以宗教团结国家民族，实现保国、保种、保教。但关于具体持有什么宗教，各方人士想法不同。戊戌变法之后，既有严复等人提倡现代政治政教分离的说法，也有根据国情进行调和的主张，还有像康有为这样坚持“教在党先”的原则。而康有为的这一提法在后来被包括梁启超在内的众人所否决。

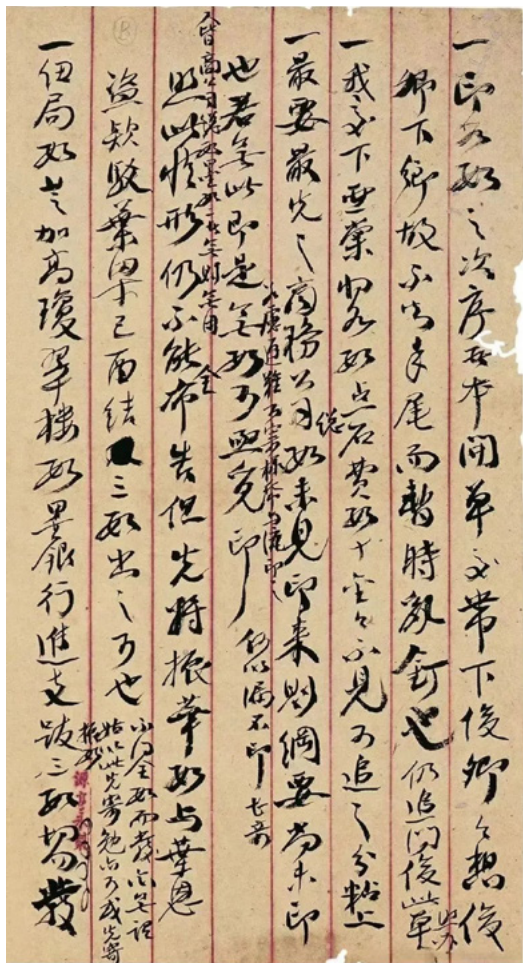
二人之所以彻底分道扬镳，还在于梁启超真正跨入了现代政治的门槛。他的政治力量不仅来源于“湘学”“粤学”，更重要的是“沪学”，在《时务报》时期真正抓住了江浙一带最为深厚的变法脉络。虽然在戊戌变法后，梁启超把科学思想贬低为技艺，看低科学精神对社会的作用，失去对完整建立中国社会现代性的关注，但最终还是延续了张之洞、李鸿章等人在长江流域留下的政治遗产。这些政治遗产再向前延伸，最终产生了共和，产生了民国政治的基础。总而言之，康梁的关系非常重要，可以基本说明中国现代性建立过程中政、教、民族、国家之间的关系。

干春松老师的发言题为“康有为三世说的历史框架”。发言开头，他强调康有为并非未经或拒绝西方知识的“污染”，而是特

别想接纳西方的知识系统，例如在欧洲游历时他对英国宪政非常感兴趣；他喜欢罗马的教堂和博物馆，认为中国人不愿意保护古迹；在思考中国科举废除后儒家如何制度化传承的问题上，他认为西方的世俗和信仰的分离做得很好，而中国是融合在一起。在对李天纲老师的回应中，他指出当时的“会”和“党”并不像现在区分得这么清晰。而梁启超未能摆脱康有为的影响，这不仅在于思想方面，也在于经济方面，因为大量实际的资金来源于康有为。可以说，政治上的许多问题还原到历史情境中可能是非常零碎的。

三世说在康有为的思想体系中非常重要，简单而言就是他改造了中国传统的三世说，将文明发展阶段分为“据乱世”“升平世”和“太平世”。这一学说的建立，是基于当时需要一个被中国人认同的解释西方的方式，来解决认识世界方面的困境：近代“万国”的理念传入国内之后，中国在这万国之中到底处于什么位置？康有为的著作中很早就体现出他对西方人类学和历史学知识的接受，试图冲击中国传统政治的三代理念，认为尧只是一个部落首领，不能作为中国的政治典范。尽管这个学说原本用于解决中国和西方的关系问题，但新的更加复杂的问题浮现了出来：除了中西关系之外，世界上还有非洲，那么中国和非洲是什么关系？三世说便较好地中国、西方和非洲联系在一起。另一方面，中国内部还有差别，涉及如何处理汉族和少数民族之间关系的问题。因此，康有为又提出了“九世”和“八十一世”：“王天下有三重”，每一重下面有一个三世，形成九世；再不断细分，每一世下还有三世，

为八十一世。干春松老师认为这种思维方式可能受到了佛教的影响，但这样无穷稀释会导致这个模式本身的自我消解。不过，三世说得以将文明发展的问题简单化。康有为将中国定位在由“据乱”向“升平”发展的阶段，西方则是由“升平”向“太平”发展。因此，中国既不是文明的表率，但也非最差的文明，而是应当转化到变法的阶段。萧公权对康有



康有为 致某君札

选自南海博物馆编《康有为手迹》



中国赴欧考察团合影 梁启超于前排左三

为有一个非常有影响力的评价：早期超前于时代，晚年落后于时代。但实际上，在锚定了三世说的框架之后，便不存在超前或落后的问题。康有为不会被时代拖着走，他是为时代立法的人。总而言之，三世说有助于我们更好地理解康有为的历史观以及康梁分歧的所在，并且认识到在时代巨变当中康有为保持不变的关怀。

唐文明老师作了题为“梁启超晚年对史学与哲学的方法论反思”的发言。他同样对前面几位老师的发言作了回应，指出在康有为的思想中，“党”和“教”之间并没有严格区分——强国会既是孔教会，也是他的党。这并非他对此没有把握，而是把关注点更多地放在实践之上。而在对国教的看法上，他基于英国政教分离的特点，认为“教”和“党”之间可以互动但不妨碍彼此。因此，康有为的政治思想有其复杂性。

近代中国的学科虽未明显分化，但当

时的知识分子普遍将关注点放在民族、世界、国家的宏大问题上，他们的思想体系都在西方的框架之内，因此很难去除西方中心主义。但经过一战以及亲身赴欧洲游历之后，他们发现西方并没有想象中的那么好，实际上处于的也是和战国时期类似的“据乱世”，因此逐渐出现了一些反思。这些反思也同样呈现在梁启超的思想当中，并与他晚年在大学对史学与哲学方法论的反思相勾连。

在史学方面，1902年《新史学》一文中，梁启超的基本看法是：史学研究一个集团变迁的因果关系，并试图发现社会发展的普遍规律。而到1922年《什么是文化》《中国历史研究法》等文章中，其观点受到李凯尔特（Heinrich John Rickert）新康德主义的影响，发生了巨大变化：因果关系过于外在，精神信念对史学解释有更重要的影响；史学研究不是为了发现普遍规律，而是去看到独特性。在对文明的理解上，梁启超于1922年为《申报》创刊50年所写文章《五十年中国进化史论》中，首次将我们熟知的“器物—制度—文化/精神”三个层次概括出来。唐文明老师指出，这与他深受孟德斯鸠的影响有关，即认为精神是文明最为重要的元素，重视内因和文化对历史的解释。

从哲学方面的反思来看，梁启超早期师承康有为，支持孔教会，但受严复反对保教的影响，最终站在了严复的立场上。他认为，



孔子之学可以成为国学，虽然不是宗教但具有宗教的作用。随着改革进程的变迁，梁启超越来越寄希望于学校，退回到大学中教学。但矛盾之处在于，他同时感到当时的学校教育不够完善，无法真正培养人才。并且，他意识到仅从哲学角度讲儒学是远远不够的，而是应将儒学定义为内圣外王之学，想办法使其成为培养国民美德的资源。这样的思想在当时是很超前的。梁启超既希望在社会上造新人，也希望能在学术界造新潮国学，沿用古代书院和英国学院制度。这也正是梁启超与王国维的区别所在，梁启超更多地将儒学视为实用的力量，而非人文科学的东西。1923年文化史转向中，他还设想创办文化学院，认为中国文明有义务向世界发挥其作用。然而很可惜，在上世纪九十年代对中国哲学合法性的讨论中，梁启超却是缺席的。当代学者虽身处学术体系中，但打破学科的划分仍有非常重要的价值。

论坛下半场，周伟驰老师首先发言，题目为“近代基督教的救世派与康梁的孔佛救国论”。康梁和来华传教士之间的关系在很大程度上被学界忽视，这既有国内文献稀少的原因，也有后来中国把宗教的地位看得很低的缘故。康梁后期也因作为孔教的教主而对此有所讳言，但从他们早期的文章中仍能看到其与传教士的关系。戊戌变法逃亡期间，康有为是由英国人接上战舰逃往英国殖民地的，而这正是基于他在创办强学会时与李提摩太（Timothy Richard）、李佳白（Gilbert Reid）等传教士的关系——当时他们为他提供了很多消息和资料。1895年强学会建立之前，康梁和弟子麦孟华所编写的双日刊《万

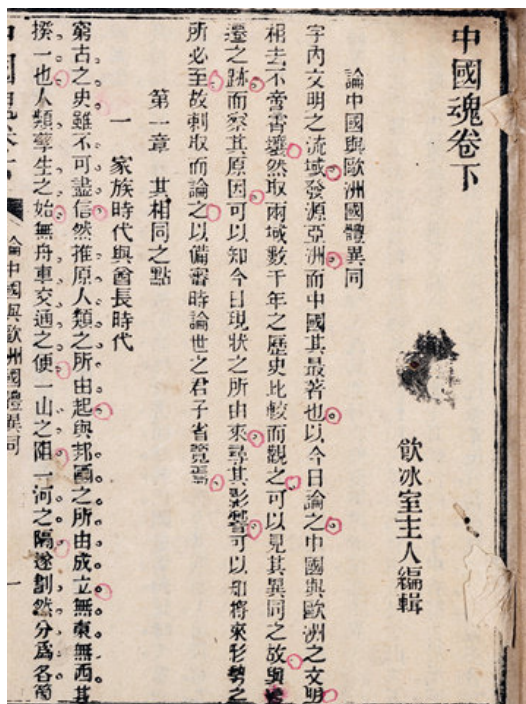
国公报》，其来源可追溯到传教士在上海所办的《万国公报》以及李提摩太个人所撰写的一些文章。当时的李提摩太应李鸿章邀请，发表了大量文章来鼓吹变法，而这些变法内容也与他本人的思想息息相关。例如他的“四民说”认为，应当用现代科技来养民（提高生产力）、教民（灌输西方知识）、安民（做好内部分配，并对外建立良好的外交关系）、新民（用基督教更新心灵）。

康有为对“四民说”非常了解，也曾称自己的思想受李提摩太和林乐知（Young John Allen）的影响最大。周伟驰老师认为这并不单表现了他亲西方的倾向。他接受了当时传教士的文明等级观，认为西方文明发达的根源在于宗教，教化的核心在于教道。西方的书籍可分为三类：“西学”（器物）、“西教”（基督教）与“西政”（政治学）。传教士中有一派认为，他们不能只是传福音，还要传文明。他们将中国视为半文半野的文明阶段，希望通过广学会的方式在知识分子和官员等上层人中间改善中国文明。但是，康梁则指出，“西学”和“西政”都是可以接受的，但“西教”必须用孔教取而代之，这体现了他们的保教情结。此外，当时广学会所有传教士都有新教文明论的说法，在林乐知的“三伦说”中，他认为在人和物的关系上，中国由于泛灵论的存在使其无法研究自然，因此科技落后；在人神关系上，中国存在偶像崇拜，也不得正解；中国的人伦关系非常好。但经过鸦片战争后，他们对中国既同情又愤慨，开启了最早的国民性批判。还有一派传教士持有的是基督教社会主义思想，讲求公平正义，这些观点也对康梁产生影响，体现

在《大同说》中。总而言之，传教士的影响是康梁的思想渊源之一，因此很有必要把他们的因素纳入对康梁的考察当中。

章永乐老师的发言题目为“第一次世界大战与康梁的思想调整”。首先，他回顾了十九世纪的文明等级论。巴克爾（Henry Thomas Buckle）在《英国文明史》中认为，文明是“智”（intellect）而非“德”（morality），因为“智”（即科学）是可以增长的原动力，而“德”是基本不变的。这一观点对康有为和梁启超有很大的影响。严复翻译的《天演论》出版后，“物竞天择，适者生存”这一竞争法则的地位在当时的中国被迅速抬高。从主流舆论来看，人们并不试图改变（或者无法改变）国际游戏规则，而强调改变中国在国际体系中的地位。

康有为的三世说正是基于这样一种文明等级论。“文明”被视为一种自上而下传播的力量，而他的“大同”理想便是希望大国直接吞并他国及其殖民地，走向一体化。在《物质救国论》中，康有为认为西方非常发达，但道德败坏，而印度道德最高，但很落后。因此，“文明”实际上是“武明”，这正是其重视物质之学的原因所在。在“据乱世”，竞争是最为重要的，中国必须适应竞争才能存活。强调战争的逻辑也影响了他对于中国古代的看法：欧洲发展快是由于国家小，国家之间相互竞争，而中国很早实现了大一统，不能很好发展。这一逻辑推到极端后，康有为将德国视作了典范：从政治上看，德国以主权国权督率，联邦制有利于区域一体化；从物质层面看，工商之学和产业组织等都做得很好。因此他当时相信，德国必将在一战



《中国魂》卷下，梁启超自题签名，清刻本

中取得胜利。

梁启超的文明论与康有为有相似之处。在《新民说》中，他指出国家是最大的团体和最重要的竞争单位，国民观念形成国家团结。他也批评中国古代大一统而无竞争，也受到福泽谕吉等人的日本国家学的影响。他还强调民族主义对中国的重要性，以此抵挡列强的民族帝国主义。梁启超认为，盎撒人是最优越的种族，其自治力最强。他强调“中等社会”的引领作用，而中国的家族制度阻碍了自治能力的养成。在1905年的《开明专制论》中，他否定共和革命，认为法国的混乱局面是由下层的反叛所导致的。最后，他也盛赞德国为今世之典范，将德国与英法等国的战争视为“新旧之战”。

然而，随着一战后德国战败，他们的思想在剧烈冲击下也迅速发生调整：康有为虽未抛弃其“三世说”框架，但悄悄修改了对于当代欧洲处于何世的判断，即当世已经是“升平世”，而不再是“据乱世”。因此，威廉二世那样仅仅关注国家内部的政治原则已落后于时代，建设国家之上的国际联盟成为了代表时代精神的任务。梁启超则在《欧游心影录》中不再认为国家是最高团体，国家之上还有更高的国际联盟。他对于中国古代的评价也有很大转变，认为中国实际上有建构超国家的传统，因此有义务支持国联。宪法改革中，他也由过去提倡精英带领国民变为国民投票、全民公决。由于一战是以国家斗争开始而以阶级斗争结束的，他们对于社会主义的态度从疑虑变为倡导某一版本的社会主义，并将社会主义视为二十世纪最重要的话题。

章可老师分享的题目为“康有为海外游记中的‘弱势民族’叙述——以《印度游记》为核心的考察”。康有为在海外游历期间撰写了诸多游记，包括《印度游记》（1901）、《缅甸国记》（1903）、《暹罗国记》（1903）、《巫来由记》（1903）、《突厥游记》（1908、1913）等。但与其他篇目总论式的撰写方式不同，在《印度游记》中，康有为逐日记述了他的行踪见闻，内容非常详细。这种撰写形式与1901年他心态上的转变相关：在保皇会的政治工作失败后，康有为非常失落，对于外界问题的关注点也开始发生变化。而他之所以前往印度，一是出于身体原因到雪山环境进行休养，同时也有自己在智识上的解释，即对佛教的兴趣促使他到印度进行考

察。《印度游记》的主体写于1901到1902年，但内容也在后来有不断地增改。建国后，他的女儿康同璧在编定遗稿出版油印本时也有所删改。

康有为自称对“婆罗门教”的兴趣由来已久，其可能的知识来源是韦廉臣的《古教汇参》。婆罗门教种姓分等的制度引发了康有为对中印古文明比较的关注，并将他的印度经验大量融入了《大同书》的行文当中，不断提及“不平等之苦”，而与中国孔教讲求平等形成鲜明的对立。就印度文明的今昔对照而言，一方面，康有为指出，无论是印度教还是佛教，这些印度古代宗教都具有“慈悲忍辱”的教化倾向，不适于现代国际竞争的状况。他在书中大量使用混合性的“种族批判”话语，对印度人的体质和精神品质展开了负面描写，认为他们其貌不扬、愚昧懒惰、不思进取。由此他认为，印度之所以被英国殖民，并非英人太霸道，而是印度人甘于受人奴役（这些话语在油印本中被尽数删去）。但另一方面，他还提出了“西洋文明源出印度论”，将地理学和历史比较语言学理论改造为其“字母出于天竺”的观点，认为印度作为文明和文化的输出地，向位于东方的中国和位于其西的西亚和欧洲两个方向开枝散叶。在他的《孟子微》（1901）中也提出印度哲学与欧陆物质的关系是“本”与“末”的关系。事实上，上述刻意营造出来的古今对比，是为了凸显文明变革的必要性。与此同时，康有为也在观察英帝国在印度、缅甸、马来亚等地的“治理术”。章可老师指出，通过将英国和其他弱势国家放在同一视野下，康有为得以在一种多重他者(Multiple

Others) 的网络当中看待文明发展的问题。传统文明发展的动力是“物愈杂而文明愈盛”，即需要各种因素的加入才能促使文明繁盛。尽管这样的观点在今天看来已不算新鲜，但在二十世纪初的确打开了传统“夷夏之辨”的缺口。

从微观的知识史视角来对他的游记文本进行探究，可以看到康有为对印度的认知是

不断变化的。并且，印度作为他的论说资源，在讨论中国政治变革的方向时也不断得到引用。最后，我们需要认识到康有为对印度的认识既来自于个人阅读史，也来自于亲身经历。前者使他到达印度之前就已经产生了一定的看法，而后者则促成了他思想的变化。

(撰稿：陈品馨)



173

## 贺方婴、闵雪飞等 | “翻译”视角下的中国与世界

【编者按】2023年4月22日上午，“北大文研论坛”第173期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“‘翻译’视角下的中国与世界”。本次论坛由北京大学燕京学堂院长董强主持，文研院邀请学者、中国社会科学院外国文学研究所研究员贺方婴，北京大学外国语学院副教授闵雪飞，北京大学外国语学院副教授孙凯，北京大学外国语学院长聘副教授叶少勇，北京大学社会学系助理教授张帆作主题发言，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东评议。本次活动为“文明与风土”系列论坛第二场。

论坛伊始，董强老师简要地引出了本次论坛的主题。他提出，翻译可分为两种，一是“问题的翻译”，即带着问题意识进行翻译，并形成诸多可研究的问题。二是“非问题的翻译”，即一种实践，关注的是某个翻译成果到底好不好。然而在“问题的翻译”中很少有人真正提出令人眼前一亮的的问题，在“非问题的翻译”中又出现了很多不令人满意的翻译作品。如此种种原因造成了翻译界在当下的某种失落。此次论坛的发言主题丰富，或许有助于我们通过“问题的翻译”来反思当代中国翻译界的发展。

### 一、经典翻译与古典传统的复兴

贺方婴老师作题为“经典翻译与古典传统的复兴”的发言。她以自身从相对封闭的孤岛回到文研院的共同体展开交流为喻，指



出文明体之间每一次有意义的交流和学习都是在完成自我的更新，从这个意义而言，经典的翻译参与了文明的建构与重塑。然而，翻译界面临着许多困境：一方面是穷经皓首的经典翻译难以获得学术奖励机制的肯定，因此许多从事经典作品翻译的译者完全是基于个人的学术志向和学术旨趣。随着老一辈学人的故去，单靠民间力量和私人兴趣支撑的翻译队伍恐难以为继，最典型的例子就是已经出版 61 辑，以经典名篇翻译为主的《经典与解释》辑刊（华夏出版社）由于缺乏建制的支持，面临停刊的可能性；另一方面，当今的时代拥有了各种机翻软件，大量劣质、平庸化的机翻作品正在挑战传统翻译领域的信念和学术底线，很难想象几十年后，还会有象李文俊、郭宏安、王焕生等老先生那样，愿意花时间和心思雕琢字词，孜孜于“句子手艺”、追求译作品质的译者。因此，经典大书的翻译在今天究竟意味着什么呢？可能是我们今天最应该追问的问题。

随后，贺方婴老师转述了《斐德若》中苏格拉底讲的一则关于文字发明的神话传说，苏格拉底表面上模拟的是埃及王塔穆斯与文明发明神忒伍特之间的对话，实际上向读者呈现了两种不同的智慧类型：王者的政治智慧与发明神的技术智慧。虽然发明出文字、计算、天文等技术的神灵希望王者把这些技术都引入城国，理由是能让埃及人“更有智慧、回忆力更好”。然而，智慧的埃及王婉拒了文字之父发明神，毫不客气地批评说，文字虽然增强了记忆，却给埃及民众带来真正的遗忘。信赖文字的人，习得了智慧的意见，遗忘了智慧真实。更要命的是：

“他们从外仿制不属己的东西，而非自己从内回忆属于自己的东西。”（《斐德若》275a5，刘小枫译文）

回忆什么呢？贺方婴老师提示我们回想《斐德若》这篇对话一开始，斐德若对当时雅典修辞大师吕西阿斯笔下爱欲文字的迷狂状态，青年人的灵魂容易被外在的东西迷惑，遗忘了智慧的真实。苏格拉底的神话故事无异于把斐德若的灵魂从迷恋文字中拽引出来，转而静观最纯粹的知识之美。贺方婴老师认为这则神话提醒我们注意两点，一是不要过于信赖技艺，从而遗忘真实的智慧；二是警惕我们从文明体外部引回何种文明品质的知识。就此而言，翻译工作如何接引异质于自身文明传统的引渡人。这或许值得每一位翻译工作者认真思考，我们究竟要从异国文明中接续何种传统，引入何种品质的文明要素？

随后，她转入第二个话题：经典翻译的意义在于传承并保存了文明的血脉。罗马“希腊化”之后，许多关于希腊哲学的书籍都已经绝版失传，最终是通过阿拉伯世界长达四百年的翻译运动重返欧洲。希腊文明曾经出现过断裂，借由翻译工作挽救了回来。公元 9 世纪前后伊斯兰中古哲人阿尔·法拉比（al-Farābī）起到了重要作用。他撰写了许多关于柏拉图和亚里士多德的著作。在他进行翻译的时代，新兴的伊斯兰古典文化兼容并包、景象繁荣。当时的阿拉伯帝国既具有正统观念的要求，也有借鉴异教文明的紧迫性。阿尔·法拉比很清晰地认识到自己作为文化桥梁的位置，需要从大量的文化舶来品

中拣选何为真正值得翻译和引进的珍宝。他试图借调和最伟大思想家的冲突来规范时代精神，以免人们把精力浪费在无谓的纠纷上。他撰写著作《两位圣人：神圣者柏拉图和亚里士多德的两种意见调解》（又名《相契论》），希望人们不要将哲学经典放置于无谓的争吵和纠纷当中，而是对他们思想上的异同进行反思和审视。

最后，贺方婴老师回顾二十多年来，中国西方古典学界的翻译研究的发展与现状，并着重介绍了中国社会科学院外国文学研究所作为古典学领域的拓荒者所取得的成绩和翻译传统，三套翻译丛书：《文艺理论译丛》《古典文艺理论译丛》《现代文艺理论译丛》成为外国文艺理论研究的起点，至今仍是宝贵的精神遗产。近二十年来，中国古典翻译的发展非常蓬勃，涌现出诸如“经典与解释”“西方古典学研究”“古典与文明”等大型学术翻译与研究系列丛书。毋庸讳言，经典翻译的繁荣背后仍有许多可以检讨和反思的事情，正如贺老师所言，翻译者依然面临诸多难题，翻译经典的工作也远远未到止步停歇的时候。

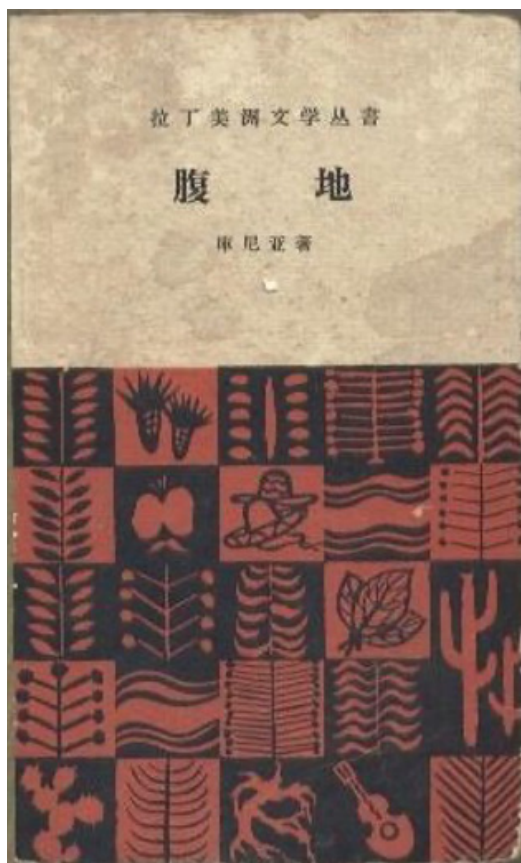
## 二、亚非作家会议背景中的 葡语文学译介

闵雪飞老师的发言题为“亚非作家会议背景中的葡语文学译介”。新中国成立后的1949年到1966年被称为十七年译介时期，有关这一时期的亚非文学翻译的研究非常少，并且在翻译研究界存在许多观念上的问题：有的翻译研究者无限接受为艺术而艺



阿尔·法拉比（872-950）

术的观念，对政治极端不信任，将亚非作家及其作品的译介视为一种政治转译，认为亚非拉文学极不发达而不愿将其引进中国。但是，他们忽视了政治和艺术并非截然互斥。政治或许可以决定一名译者翻译哪个国家的作品，但最终翻译哪部具体作品则取决于译者本人的能动性。以茅盾为例，作为中国第一位翻译葡语文学的学者，他在上世纪二十年代左右翻译过一部巴西小说、三首葡萄牙诗歌和两篇从英文转译的巴西与葡萄牙的重要文论。通过这些文本的注释，我们能够看到茅盾本人很强的能动性——他对作品进行了周全的介绍，流露出自己的喜爱，并对作家有着自己独到的分析。除了直接参与翻译工作之外，茅盾还致力于将葡语译介组织化。他早期所坚持的转译的原则，对建国后的翻



《腹地》，欧克利德斯·达·库尼亚著，贝金译

译取向也有很大影响。

1958年10月，第一届亚非作家大会在塔什干召开。中国派出二十人的代表团参加，许多非洲作家也参与其中。彼时的非洲国家大多还处在反帝反殖的状态，所以很多非洲革命的实践者也是民族文学的建立者，他们既是伟大的文学家也是重要的政治家、思想家。塔什干会议后，伴随着中苏交恶，中国翻译界开始大规模转向亚非拉文学的研究，而非像过去仅仅介绍苏联文学。学科建制上也改称为“世界文学”，代表着文学和翻译界拥有了更加宽广的研究方向。这一时期正是非洲葡语国家中译史的开端。自1960

年开始，中国的世界文学研究领域就出现了非洲葡语国家文学的翻译成果。在这个过程中，一些重要的非洲葡语作家为中国人所知晓。还有如戈宝权这样著名的翻译家，也逐渐成为小语种文学翻译的重要力量。他所翻译的莫桑比克诗人里利尼尤·米凯亚(Lilinhu Mikaia)的诗歌《山甘纳》，在当时的国内影响颇大。另外，还有许多巴西文学的经典如《无边的土地》《腹地》等都在这一时期通过翻译引进中国。闵雪飞老师强调，它们显然并非只是政治性的译介，其本身也具有高度的文学性。

总而言之，虽然十七年译介时期是由国家主导翻译实践，但也不能否认在这个过程中译者的能动性，他们也并没有忽视文学性的维度。可惜的是，中国目前关于译者的资料保存还不尽完善，对考察译者的翻译经历和脉络造成了相当的困难。20世纪80年代后，市场成为作品译介的主导力量，但政治也并未完全退出，而是转为由外国政府支持本国作家的作品引进中国。那么，市场主导的翻译能形成真正的世界文学吗？闵雪飞老师认为，至少对于像《腹地》这样体量庞大且内容复杂的文本，个人主义的学术体制下的翻译是很难完成的。

### 三、从语言的最初碰撞看中国人的民族性格——以中印和中法文化为例

孙凯老师的发言题为“从语言的最初碰撞看中国人的民族性格——以中印和中法文化为例”。这个题目源自一个简单的问题：当两个语言不同的民族发生接触和碰撞时，



总有一个民族要首先学习另一个民族的语言。那么在中国与世界其他民族最初碰撞时,语言上是谁先学习谁的呢?在无教材、无字典、无语法书、无老师的情况下学外语,其难度可想而知。以中印和中法文化的交流为例,其基本的结论是:中国人往往处于相对迟缓、被动的地位,许多文献在最初都是由外国人译为汉语引进中国的。

在中印文化方面,古代中国第一部汉译佛教经典是《佛说四十二章经》。该书的翻译由来华传教的印度僧人迦叶摩腾和竺法兰于公元68年完成。当时的他们不懂汉语,我们很难想象他们是怎样把汉语学会的。梁启超将佛经翻译史分成三个时期:公元148年到316年为外国人主译期,这一时期的佛经翻译中似乎并没有留下中国译者的身影;公元317年到617年为中外共译期,参与到翻译工作中的中国人比例增多,但仍由外国人占多数;公元618年到906年为本国人主译期,在这个阶段出现了玄奘这样印度学功底深厚的中国译者。孙凯老师指出,由于玄奘性格强势,在当时的译场里总是由他主导翻译工作并最终定稿,印度人则往往居于助理的位置从旁协助。可以说,玄奘的翻译工作成为了古代中国人翻译佛教经典的高光时刻。而这一时刻发生于公元7世纪,相比于印度人最早开展的汉译工作要晚了六百年。

在中法文化方面,二者于康熙时代开始了比较早的交流。法国国王路易十四于1688年派使团来到中国,其中的一些人很可能成为了第一批法国汉学家。他们对汉语的掌握也并非一蹴而就,而是在从法国出发、在广州登陆后一路北上的两年时间内慢慢习得

的。那么相较而言,中国人当中第一个较好地掌握法语的人出现在什么时候呢?这个问题至今未有定论。中国人在法语学习上的滞后性也深刻地导致了近代中国在政治领域的被动性——1840年以来的近代外国侵略者中有许多人是出色的汉学家,但我们却对侵略者一无所知。孙凯老师通过第二次鸦片战争的历史悲剧对此进行了生动的解释。1860年10月16日,英法联军攻入北京城,此时清帝已逃往承德,留守北京的全权钦差大臣奕訢也因恐惧而藏身不见。因担忧严冬的威胁,法军准备在冬天来临之前撤兵。然而,俄国人欲从此次战争中渔利,俄国驻华公使伊格那提耶夫向清政府散布谣言称英法联军无意撤兵,但俄国愿从中调停。由于当时的中国人不懂法语,清政府未能获知实际信息,而是采纳了伊格那提耶夫的提议。英法联军撤离后,俄国归功于己,向清政府索取回报。11月14日,中俄签订《北京条约》,中国先后丧失了140万平方公里的土地,使得俄国成为第二次鸦片战争的最大获益者。1861年,事件真相大白,但为时已晚。这时的中国人终于深刻意识到学习外语的重要性,遂于1862年设立京师同文馆,设英、法、俄三科(由于法、俄两科找不到能胜任的老师,实际到了1863年才建立起来,最初的老师也都是外国人),在艰难的探索中逐步建立外语学习的学科体系。

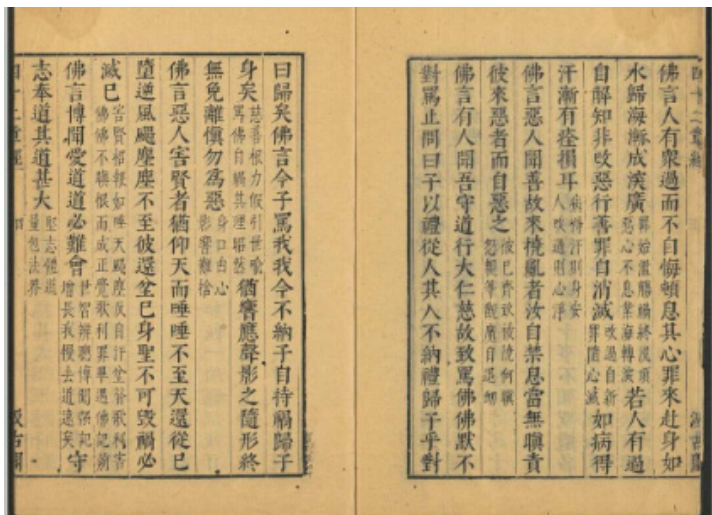
#### 四、研究式翻译与翻译式研究 ——以古代经典的今译为例

叶少勇老师分享的题目是“研究式翻译

和翻译式研究——以古代经典的今译为例”。从两千年前开始，中印之间就开展了一场规模浩大的翻译运动。在这个过程中形成了一些有意思的翻译实践，如“译场”的建立：来自不同文化背景的人员组成翻译团队，在他们的共同努力下，克服了两个语系下的文明之间的障碍和隔膜，留下了卷帙浩繁的汉译经典。同时，翻译理论在此过程中也得到了一些讨论，如道安提出“五失本，三

不易”、玄奘提出“五不翻”的新理论等。时至今日，对于经典文本的翻译仍有非常大的需求，无论是在古代已经翻译还是尚未翻译过来的文本，都有继续进行翻译的必要。以古代印度佛教经典的翻译为例，首先需要审视的问题是：翻译的对象是什么？这个问题非常复杂，因为这些从古代流传下来的经典形成不同的传本和译本，有些传本已经散失。此外，口传和原文之间还存在偏离，这种情况在重视口传而敌视文字的印度传统文化背景之中更为突出。因此，印度佛教经典的翻译并不像当下一般的翻译那样通过选定某个出版社的版本便可以进行。它所面对的是关于该书的整个文献史、研究史，面对的是一个动态的文本序列，甚至面对的是一个庞大的文化现象。

那么，译者应当如何处理这样的复杂现象呢？一方面是收集文本。每个不同的传本和译本都代表着一个学术故事，需要进行挖掘。这就意味着在翻译该文本之前必须成为



《佛说四十二章经》书影，毛氏汲古阁，明崇祯间

这个文本的专家，才能对其复杂性有充分的把握。这绝非仅仅外语好就可以胜任。另一方面则是在翻译中要做大量的注释：首先是追索引文和比证类文，找到在文献中引用或化用其他文本但未明示的内容的出处；二是关键概念的辨析，写明这些概念在不同语境下意义的迁转；三是罗列古代注释家们关于文本内容的不同观点，他们对于字词乃至哲学层面的理解往往存在差异；四是查阅近现代学者的相关研究，标示其中的问题和争议。综上可知，实际的翻译工作往往只占译者的小部分时间，更多的精力需要花在撰写注释上面。所以在扎实的文献梳理工作后，成书的排版常会出现注释比正文更多的情形。

从研究方法上看，上述翻译工作所采用的是一种文献学的方法，它尤其关注文本和语言的形式，即文本意义背后的那些形式化、结构化、隐性的东西。这就是“研究式翻译”。相反，如果仅关注语言本身的翻译，以为翻译只是语言的转换，就很可能遗漏非常多字

面内容之外的信息。叶少勇老师将其称为“翻译式研究”，即以翻译代替研究，它与当今市场中对商业文件的翻译并无实质区别。而所谓“研究式翻译”，则需要译者带着问题意识进入，在翻译的过程中发现其背后可能存在的学术议题，而非将其忽视和掩盖。因此，做翻译就是在做研究。“研究式翻译”也并非学究式地制造知识壁垒，而是尽最大努力减少信息损失，为跨语言、跨文化研究提供必要的基础，从而使过去由于语言障碍而无法传达的涵义得到公共性的呈现。无论是普通读者还是学术研究者，都能对翻译成果进行不同层次的利用。

## 五、民族志与翻译 ——史志传统与科学方法

张帆老师所作的发言题目是“民族志与翻译——史志传统与科学方法”。如果说前面几位老师的发言是深入翻译工作的过程，那么张帆老师则是希望带着问题意识来看翻译实践与知识生产的关系。翻译与民族志存在两个层面的关系：首先民族志是一种写作者使用母语对写作对象的文化进行翻译的过程；其次从学科角度来看，民族志本身是作为跨文化翻译的产物进入中国的。在二十世纪初的译介过程中存在着词源混乱的问题，代表着民族志在欧洲不同区域的传统进入中国发生的碰撞，尤以英美传统和德国传统作为两大分支。回望二十世纪初期民族志不同知识传统被翻译到中国的过程，有助于我们今天重新拓展民族志的内涵。

今天的“民族志”在中国往往被认为



林纾 (1852-1924)

是对少数民族的描写记录，但其实民族志 (ethnography) 的词根 (ethno-) 主要指的是人群，民族志是关于不同人群之间的差异与关联的学问，是关于“人”的研究。这门学问很早就经由欧日留学生被翻译到了中国，如严复的《天演论》、蒋智由的《中国人种考》等等，这些主要和广义的体质人类学相关。而1903年林纾翻译《民种学》、1926年蔡元培发表《说民族学》，被普遍看作是中国民族学或广义人类学的开端，他们在对概念的翻译与化用过程中，都从中国本位出发，带有强烈的问题意识，展现出新旧知识之间的延续。

林纾将德国学者哈伯兰 (Michael Haberlandt) 的著作《民种学》(Völkerkunde) 转译为中文，作为京师大学堂课程用书。在

序言中,林纾指出,“民种”学呼应于“民史”学,中国历来有此传统——民史学可以追溯至《岁时》《风土》,而民种学可以追溯到《史记》,是关于不同部落种族来龙去脉的记录。哈伯兰认为人群不同,其文明的发达程度也有参差,但这种差异的根源并非基因或体质差异,而是人群与特定自然环境之间互动的结果。这种思想与德国的古典传播论十分切近。而林纾化用了中国传统的“风土”概念来解释人群与环境之间的关系,认为民种学所考察的正是建立在风土差异上的人群差异和文明历程。在这个文本的翻译中,既体现了当时自然科学和人文科学并未鲜明分离的状态,也体现了当时史志传统尚未被科学方法剔除的状态。

与身为旧儒但大量翻译西方著作的林纾相比,蔡元培既是翰林,也是新文化运动标杆,在20世纪初期远赴德国学习民族学。1926年,蔡元培发表《说民族学》一文,1927年,他设立了中研院民族学组,使得民族学在学科建制上有了一席之地。在蔡元培对民族学的理解中,新旧传统也浑然一体:他首先基于德国的传统对民族学和民族志做了区分,认为民族志是描述的民俗研究(beschreibende Völkerkunde),而民族学是比较的民俗研究(vergleichende Völkerkunde),因而他把中国民族志传统追溯到《山海经》,而把欧洲民族志的传统上溯到希罗多德。不过,他也指出,记录和描述的方法要从实地考察上来。这里他埋下了科学主义的种子。这个种子在1935年到1936年期间,随着布朗访华,在英美功能理论传统的洗礼之下,在他的晚辈后学中逐渐

形成了经由科学田野调查来完成民族志写作的这样一种理解,例如在凌纯声或林耀华关于民族志调查方法的论述中,史志传统几乎被彻底消除,科学方法成为唯一指标。

## 六、评议环节

渠敬东老师总结了各位老师的发言,指出它们都涉及翻译与文明之间的关系。由此延伸,事实上,文明和文化存在着鲜明的区别:世界上存在各种各样的文化,但文明是区域性的版块,是一种策源性的存在。文化总是地方性的、自我指涉的意义系统,可以是不向外开放的。然而,文明是交互性的,时时刻刻都需要接触和转化其他文化。一个共同体从部落转化为国家,必然需要不断开拓边界,和不同区域文化交接,如果缺乏与其他文化的有效沟通则无法达成。这个沟通的过程实质上就是翻译。翻译是文化和文明的转化,而非语言上的简单转换。只有通过翻译,文明体才能完成自身的再造,才能成为多元性的文明复合体。从历史上看,中国在全球的大航海时代失去了对西方的翻译能力,陷入封闭,从而也就失去了在世界历史意义上进行新陈代谢的能力。五四时期对于外国文献有着大量的译介,林纾、严复等翻译家所做的工作正是为历史的新陈代谢重新造血。这种努力并非是要融入西方,而是为了开辟对世界现实和未来的解释。尽管时人对于中华文明的观点可能是否定性居多,但在文明推动的维度上是一股肯定性的力量。翻译也并不必然产生文明或文化的冲突,吸纳其他文化的过程不是征服或移植,而是

二者的交汇与融通。

渠敬东老师还强调，翻译具有多重层面的意义，包括物质和技术层面、制度和精神层面等。首先，翻译决定了我们的世界观和宇宙论。譬如“社会”“民族”“权利”等词汇从日本转译过来，而我们对这些字词产生的基于自身文明的想象与西方的原义大相径庭。其次，翻译构成了我们理解世界的方式。语言学中“能指”“所指”的概念实际上都来自于佛教，这些翻译结果将塑造我们的认识和思维。最后，翻译还将促进我们对其他民族的理解。渠敬东老师以在往期讲座中接触到的土耳其爱情诗为例，诗中表达爱情的方式或许是中国人难以想象的，但借由译作的引进，这种文化如同一阵光亮照进了我们的心扉，使我们获得了某种全新的情感体验。

最后，董强老师做点评和总结。他指出，翻译使得不同民族超越了高低之分，使得一个民族所掌握的技艺成为其他民族或全人类技艺的一部分。如果不能做到打破语言之间

的隔阂，那么翻译则毫无意义。当今世界面临的一个重大问题就是这种致力于打破隔阂的信念越来越稀缺。关于翻译能力的问题，董强老师与渠敬东老师在关于“山寨产品”的定性上进行了商榷。尽管它们可以被视为一种初级的翻译行为，但其在中国的大量涌现实际上表现的是翻译能力的缺失，是自以为了解外来事物而对其缺乏阐释和消化的拿来主义。可以说，这正是中国翻译界式微的某种观念上的缘由。另外，面对日新月异的高科技，人文社科似乎都失去了翻译能力，因为许多人认为这些高科技的水平已经远高于常人。但事实并非如此。以近期声势浩大的 ChatGPT 为例，这样的人工智能看似强大，实际上其语料库仍然是在一个语言内部，尚不能真正做到跨语言的互通。在其他行业如临大敌时，翻译研究反而有所喘息。因此，面对未知，我们仍要充满信心，去实现翻译的真正价值。

（撰稿：陈品馨）

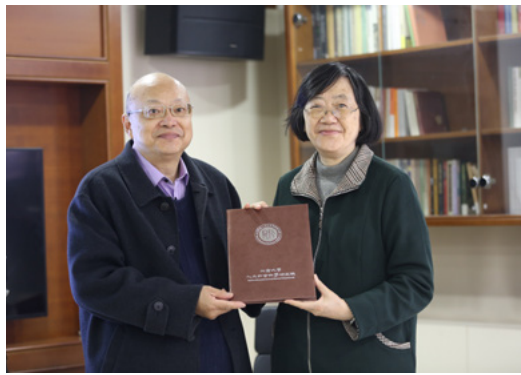


## 邀访学者论坛

162

### 余辉 | 以图证史、补史——图像考据学的作用

【编者按】2023年3月7日下午，文研院第十四期邀访学者内部报告会（第一次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀访学者、故宫博物院研究馆员余辉作主题报告，题目为：“以图证史、补史——图像考据学的作用”。第十四期邀访学者郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、姚治华、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子、Isaac Bazié，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。



文研院院长邓小南为余辉老师（左）颁发聘书

余辉老师指出，众所周知，文献是由文本和图像组成的。那么，在文献学之下考据学的全称应该是文本考据法，其考据对象是各类文本；与之并峙的应该是图像考据法，它在文献学和艺术史学之下，既是一门学问，又是一个系统性的研究方法，其考据对象是

各类图像。图像的类型大致可分为人文图像和自然图像，前者是人类记录形象的成果；后者是天然形成的结果，包括因物理或生化的作用留下的痕迹，并经过人为的选取和平面化处理。

历史研究者所使用的文字材料都需要经过文本考据的过滤，大半个世纪以来，文博界的数代学者和鉴定学家基本解决了早期绘画的真伪问题，这些古画同样需要经过图像考据的过滤，找出与历史文化相关的信息，它们不仅可以证实相关的历史事实，还可以揭示现存文本材料缺失的部分历史细节。历史的细节恰恰是在具体的图像里显现出它的温度和尺度，可靠的图像为宏观和微观史学的研究提供了生动鲜活的历史形象，有益于深化对历史事实的认知。

徐邦达、启功、傅熹年等学者对许多古

画的研究已经远远超出了一般意义的真伪鉴定，为后人提供了许多考据图像的理论总结和实践经验。图像考据法的本质是在完成鉴定工作（鉴真伪、赏高下）的基础上进行的跟进性研究，继续深入、细化和延展对图像的认知。

图像考据的方法与文本考据基本相通：基于图像中的细节扩展到对同类图像志的研究，以一定的逻辑路线找出图像细节与文字材料和其它图像材料的内在联系以及图像发展演化的规律，在解决时代、真伪的基础上，打通与当时社会历史文化的联系，探索图像作者的身份、动机和目的，找出人物、景物、情节之间的关联等，以解决艺术史的问题并给历史研究提供可靠的形象材料。

人文图像也是图像制作者人生经历的形象化体现，通过对图像的考据，结合当时的社会背景，可以窥知作者所到过的地域、经历的事件、看到的物件以及对事物的思想态度和认知水平以及艺术表现力等。

西方有一句谚语：“天使和魔鬼都是在

细节中出现的。”图像考据尤其注重从细节入手，通过分析当时某个物质的具体状态、文明程度和产生及发展的时间段，追索画家乃至朝廷或社会在当时的认知结果——即从多个小切口进入，去接近一个未知或半知的古代世界，其中包括自然的和人文的诸多方面。

余辉老师指出，考据图像的观念有助于分析一批五代、宋元明时期的绘画名作，其工作原理即研究的基本路径是先寻找画中出现过的物件、事件，经过综合研判（包括画风溯源、题跋印章、文本著录、材料分析等），判定绘制作品的具体时间段，根据这个时间段探索当时朝廷、社会、艺坛是否出现一定的变故，以及这个变故是否构成绘制该图的历史背景，以便于探索图像的显性和隐性内容、表层和深层含义，进一步探知画家的思想认知、创作动机和追求的目的，以及该图对后世诸方面的影响和作用。如根据《清明上河图》卷里出现的物件和事件，张择端绘制该图的时间在 1105 年左右，这个期间及

此前朝臣进谏的许多内容与画中的图像相吻合，张择端的创作动机则深藏其中。又如两宋之交朱锐等人的两幅《盘车图》页中出现的家具、火炉、包袱等家什，以及朱锐等经历过“靖康之难”的史实，此类绘画的主题是表现北宋灭亡后战争难民南逃的情景。再如明代商喜《宣宗乐图》轴，该图描绘了宣宗朱瞻基与大小四十七位



启功先生



南宋·朱锐绘《盘车图》

太监外出行乐的场景，从画轴上四次破损和装裱的痕迹（与创作无关）可以推测该图有过三种由低调到高调的赏阅方式，画轴曾被频频开卷，从贴落在侧墙到在正墙悬挂大轴，

印证了明代宫廷初中期太监群体的政治地位不断攀升的历史事实。

余辉老师最后表示，在考据图像的过程中，可根据图像所涉及的诸多内容，有机地融进人文社会科学和自然科学里相关学科的研究方法和成果——前者如文献学、宗教学、民俗学、民族学、考古学、地志学等，后者如植物学、动物学、心理学、医学、体质人类学、材料学、建筑学等。特别是历史学、逻辑学、证据学和鉴定学，这些是所有图像考据都离不开的基础学科和基本方法。借鉴多种学科的研究方法和成果，才有可能考据出古代图像中的层层密码，渐渐触摸到历史的真实。

（撰稿：余辉）





163

## 胡成 | 中国百年来史学研究的“西”与“中”



【编者按】2023年3月14日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第二次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀请学者、南京大学历史系教授胡成作主题报告，题目为：“中国百年来史学研究的‘西’与‘中’”。第十四期邀请学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、鞠熙、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、Isaac Bazié，北京大学历史学系教授牛大勇、长聘副教授张静，清华大学科学史系副教授沈宇斌，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。



胡成老师作主题报告

胡成老师首先谈及百年来中国史学研究的“西”“中”，即“西方史学理论的引入”与“中国学者的应对”是一个与时代精神密切相关的大问题，并从“考镜源流，辨章学术”的角度，将之大致划分为这样三个阶段：20世纪以来至1949年王国维、陈寅恪、傅斯年等人开创的“要科学的东方学之正统在

中国”；1950年代至1980年代初，郭沫若、范文澜、翦伯赞等人矢志的“马克思主义中国化”；以及1990年代开始受西方“后现代思潮”（包括“东方主义”“文化帝国主义”）的影响，在研究方面呈现出一派愈演愈烈的“中西”二元对立。

让胡成老师多少感到担忧的是，由于缺乏必要的批判性审视，西方“后现代思潮”引入之后，多少有些不幸“淮橘为枳”的荒唐，直接挑战了1980年代以来学术界通过“改革开放”而建构起来的认知底线，并与当下不断发酵的盲目自大理理念合流、对接。原因在于“后现代思潮”虽对边缘、弱势、差异、底层、性别方面有许多关照，却同时将科学、理性、客观现实、真理等等，都当成启蒙或现代性的观念而摒弃和否定；在特定语境中再将之绝对化、极端化、片面化，



“学无新旧也，无中西也，无有用无用也。凡立此名者，均不学之徒，即学焉而未尝知学者也”——王国维

这势必带来只讲“立场”，不究“真相”及“真理”的偏执和狭隘。就像最早批判“欧洲中心主义”，不认可“东方主义”研究范式的著名埃及裔马克思主义者萨米尔·阿明(Samir Amin)所说：“一部分人的欧洲中心论只能由另一部分人的颠倒的欧洲中心论来完成。”

为了能够挣脱“中西”二元对立的紧身衣，胡成老师重点谈及王国维在1910年所说的“学无新旧也，无中西也，无有用无用也。凡立此名者，均不学之徒，即学焉而未尝知学者也”；并强调百年来中国史学发展实践证明倘若对西方学术盲目抵制，过于自哀自怨、自恋自大，受伤最重即是王国维所言处在“无学之患”阶段的中国学人。毕竟，他早就明确地劝诫我们：“余谓中、西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。”

鉴于此，胡成老师就中国史学未来发展提出了“超越中西”的设想——既不唯西方学术的马首是瞻，削足适履；又不陶醉于中国传统，坐井观天，妄自尊大，以求“中”、“西”二学的盛则俱盛、相得益彰之佳境。

作为可被效仿的卓越典范，有王国维先生“取外来之观念，与固有之材料互相参证”，面对那些让守旧人士大为不满的“新语之输入”，他坦然认为：“处今日而讲学，已有不能不增新语之势；而人既造之，我沿用之，其势无便于此者矣。”按照著名学者张广达先生的说法，作为使用西方概念化思维工具的第一人，他在《殷周制度论》

的绪言中，天衣无缝地插入了“制度”“政治”“文化”“都邑”“团体”等新名词。

还有如著名学者田余庆教授谈及陈寅恪先生的治学，认为其之所以能够见人之所未见，发人之所未发，就在于能够独具匠心地“发挥中国史学的传统优势，汲取西方近代史学的思想和方法，融会贯通而又不露痕迹”。如果想要更多举证，今天常被引用的还有陈先生于1933年写下的那段著名评论：

“其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。”

倘若再从今天所面对的紧迫问题来看，胡成老师认为最难能可贵，也最值得浓墨重彩述及的，是陈寅恪先生率先尝试用中国人的历史感悟和生命体验，诠释和发展了那些被视为人类普世价值的理想和信念。概言之，是指他在《论再生缘》(1954)、《柳如是别传》(1963)中以“自由”一词为主轴的精深研究。此概念本出自严复以《群己权界论》为书名，翻译英国思想家密尔的《论自

由》一书，然陈先生则通过细针密缕、独具匠心的研究，向人们清楚展示了“独立之精神，自由之思想”不只存在于西方，也并非仅是自诩为“以天下为己任”的士大夫所持有，还出自于那些被“当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬”的“婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇”。正是他有力证明了，“自

由”既非“外来”，又非于“国情”水土不服；由此我们方可满怀期待地坚信，“自由”同样流淌在我们历史文化的血脉之中，是我们民族生生不息、威武不屈的脊梁。

（撰稿：胡成）



164

## 谢地坤 | 从否定神学到否定哲学 ——德国否定哲学的起源、发展和意义

【编者按】2023年3月21日下午，文研院第十四期邀请学者报告会（第三场）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀请学者、中国人民大学哲学院教授谢地坤作主题报告，题目为“从否定神学到否定哲学——德国否定哲学的起源、发展和意义”。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、姚治华、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子、Isaac Bazié，北京大学哲学系教授赵敦华，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博出席并参与讨论。



谢地坤老师主讲

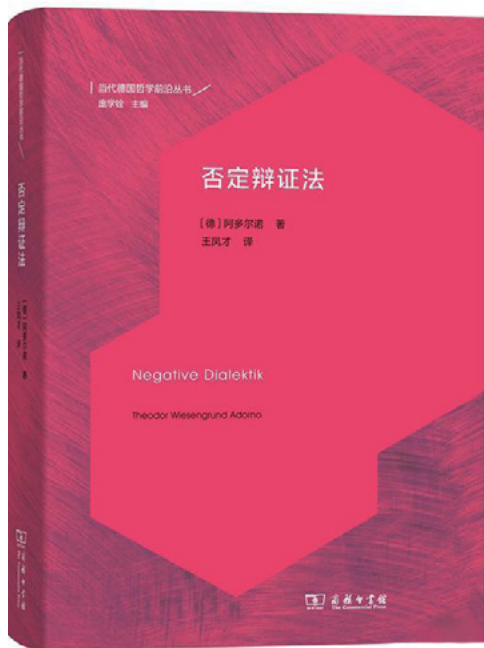
谢地坤教授首先指出，当人们说哲学是时代精神的体现的时候，实际上必须承认这一事实：在哲学思辨的本真中存在着与生俱来的抗拒和否定的要素。接着，谢教授对德国哲学予以梳理，论述了哲学的这一本质特征在德国哲学中的几个重要表现时期。

一、进入十五世纪后，欧洲经济、社会有了巨大发展，引起了政治体制和上层建筑的变革；在人类精神层面，以文艺复兴为代表的人文主义已经是暗流涌动。在这个时期登上历史舞台的库萨的尼古拉提出了否定神

学的主张，他放弃了中世纪经院神学有关“上帝证明”这个命题，而是将讨论的中心直接涉及上帝与宇宙的关系，并且从认识论入手来讨论这个原本是本体论的问题。尼古拉认为，对神的最好的表达是否定的表达，不对上帝做出任何规定，是承认我们对上帝的一无所知，这恰恰就是有学识的表现。

二、德国古典哲学的开创者康德继承和发扬了这种否定精神，高举了批判哲学的大旗，在讨论现象与本体的关系中，在论证先天综合判断的可能性和四组二律背反构成的矛盾命题中，都突出了否定在里面所起到的关键作用。

三、作为德国古典哲学的代表，黑格尔始终重视哲学的否定性要素，并且把它视为哲学的本质——理性和自由——的最重要的显现。无论是在《精神现象学》和《逻辑学》中，他都强调，“一切思想最终都要引起一种否定的运动”，所以说，没有分析、否定和批判，人类精神就不可能提升，哲学的进步当然就



阿多尔诺著《否定辩证法》书影

是不可能的。但是，在黑格尔把这种哲学的否定精神与社会现实结合起来的时候，他的高傲的思辨理性就退化为对普遍的现实的服从和对抽象的特殊的否定，认识的两极——普遍与特殊由此等同起来，甚至是特殊必须去服从普遍。黑格尔哲学的这一命运告诉人们，一门哲学要是着意维护那种所谓的普遍客观性，它本身一定会失去自己的独立意识，衰败为一种平庸的主观性。

四、到了20世纪中叶，以霍克海默和阿多诺为代表的法兰克福学派则完全继承了这种否定哲学的传统，他们不仅在《启蒙辩

证法》中证实了黑格尔的天才预见，而且通过建构否定辩证法，将否定哲学推向新的高度。阿多诺在《否定辩证法》中提出这个思想：如果哲学思维想成为真实的理论，特别是在今天想成为真实的理论，哲学就必须进行自我反思，而且“必须是一种反对自身的思维”。在阿多诺看来，这个命题并非是他的独创，人们从马克思到本雅明的救赎努力中都可以获得这样的意图，即“形而上学只有废弃自己才能获胜”。他相信，这是用辩证法的否定力量去打破所有主观性臆想的骗局，用一个扩展的合理性去代替一切狭隘的合理性的构想，它能够穿越过去和现在的一切抽象思想所造成的荒漠，到达生动而具体的哲学思维。

谢地坤教授对此总结说，哲学本身就意味着对旧的思想、意识的批判，是对凝固的体制和习俗的否定，哲学理应体现时代的精神，这是由哲学天生就具有的这种否定性质所决定的。如果以为某种学说已经穷尽真理，把握真理，那哲学不仅不会发展，而且也失去了存在下去的必要性。哲学只有自我反思、自我否定，才能发挥思想意识的能动性和创造性，进而成为反映真实、改变世界的真理。最后，谢教授对学者们所提出的问题予以了认真回答和解释。

（撰稿：谢地坤）



165

## 王辉 | 图像与技术——早期丝绸之路东西文化交流管窥



【编者按】2023年3月28日下午，文研院第十四期邀请学者内部报告会（第四次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀请学者、复旦大学文物与博物馆学系研究员王辉作主题报告，题目为：“图像与技术——早期丝绸之路东西文化交流管窥”。第十四期邀请学者陈璧生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、谢地坤、余辉、翟韬、张震、朱天曙、西村阳子、Isaac Bazić，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑出席并参与讨论。

2006年，位于甘肃省东南部天水市张家川县的马家塬墓地再次发生了盗掘，甘肃省文物考古研究所随即对该墓地进行了抢救性发掘，发掘成果获国家文物局2006年度全国十大考古新发现。马家塬墓地墓葬形制独特，多为阶梯式墓道竖穴偏洞室墓，普遍随葬车辆，其中部分车辆装饰豪华；出土具有欧亚草原风格的金器；墓主人身上的装饰和服饰别具一格，引起了学术界和公众的广泛关注。在该墓地出土的大量文物当中，有一批锈蚀严重的铁质文物，只能辨别大致器型，X射线检测后，发现在铁基上有花纹，经保护修复后发现，这些制品上装饰有金银花纹，这种工艺既不同于在战国时期广泛采用的错金银工艺，也不同于包金和贴金工艺，应该是一种新出现的装饰工艺。在马家塬墓地主要用于基体为铁质的车马具和车马器上，少量使用在兵器上。经显微镜观察制作痕迹，

发现该工艺的流程大体为：首先在熟铁铁基上勾勒出装饰花纹的轮廓；再将金箔置于铁基之上，沿轮廓压紧并以錾子錾去多余的金箔；最后进行打磨和抛光。

这种工艺最早由王世襄先生提出，出现于汉代，在清代《钦定工部则例正续编·镌作用料则例》中对该工艺的流程有较详细的记载，由发路、镌造、烧研、掏花等步骤



王辉老师作主题报告

构成。对比马家塬墓地出土的铁质文物，其工艺基本相同，因此，大致可以判定这种工艺是金银工艺。汉唐时期在铁镜上多有使用，在明清时期的朝鲜的铁器上也发现了相同的工艺。

战国时期，这种铁金银工艺除马家塬墓地使用外，在侯马乔村和曲阜鲁故城也发现有相同工艺装饰的铁质带钩。那么，在战国晚期突然出现的这种新的装饰工艺其源头究竟在哪里？这是值得进行深入探究的问题。在时代略早的欧亚草原上，可以见到使用相同工艺装饰的铁质短剑、环首刀和箭头，主要发现在俄罗斯图瓦共和国的阿尔赞2号墓、哈萨克斯坦伊塞克金人墓和乌克兰菲利波夫卡的斯基泰人和塞人的墓葬当中。在新疆哈巴河县的东塔勒德墓地中出土的猛虎逐鹿纹铁泡也使用了同样的装饰工艺。就此，可以大致勾勒出发端于欧亚草原的铁金银工艺经新疆进入中国西北并向中原地区扩散的传播路径。

与铁鍍金银工艺传入中国大体同时，在甘肃马家塬、内蒙凉城双古城、湖北荆州等



宁夏固原县透雕铜辅首 公元477-499年间，北魏，固原博物馆

地发现了双人驭兽图像，虽然数量不多，但也值得引起我们关注。“主人驭兽”或“动物大师”是一个常见的艺术主题——构图形式多是两只动物（家畜、蛇、狮子、老虎等）面对中心人物，主人通常是人类英雄或神。这类图像最早出现在伊朗东南部的青铜时代杰罗夫特文明（Jiroft Civilization, 3000—1200BC）和乌尔第一王朝的王陵当中。伊朗早期青铜时代（2600—2400BC）的石质花瓶上就刻画有一人执两蛇、一人执两蝎、一人执两兽、双头神执两兽的图像，吉罗夫特的牛人让人想起阿卡德史诗《吉尔伽美什》中的牛人恩基杜。乌尔第一王朝时期的石质容器和竖琴上也有一人执两蛇和一人执两兽的图像。

这类图像在西亚有着广泛流布，公元前10—8世纪在伊朗卢里斯坦出土大量该类题材的青铜装饰品。“一人双兽”造型在卢里斯坦青铜装饰中被反复使用，样式丰富，数量众多。与人或神组合的双兽种类包括猛兽、食草动物和鸟类、鱼。卢里斯坦是主人驭兽图像风格化形成的重要地区，该地区发现的“主人驭兽”形象大体可分为三类：第一种为一人为中心，两边各执一兽。第二种为一人执两兽，外圈另有两蛇形动物，形成环状；还有一类兽首呈环状，两个动物在环状兽首的左右，可以看做是这种类型的简化。第三种为中间人物简化或省略，两动物呈左右对称状。

印度河流域在摩亨佐·达罗遗址出土的哈拉帕时期（2600—1900BC）的印章上也有勇士搏双虎的图像。在巴克特里亚·马尔吉亚纳考古共同体（Bactria-Margiana



铁矛，张家川马家塬 M6-32 出土

Archaeology Complex, 2300—1900BC) 中，出土了大量的镂空铜印，题材丰富，其中的一人两兽图像母题也很常见。克里特岛的米洛斯文明出土的执双蛇、双兽和双鸟的女神形象，其年代大约在公元前 18—16 世纪之间。

公元前 7 世纪，斯基泰人兴起，他们陆续进入高加索、小亚细亚、亚美尼亚、米底以及亚述帝国，最后到达黑海北岸。在斯基泰人的西迁过程中，受西亚传统的影响，在斯基泰人的黄金制品中也出现了女神执两兽、两蛇和两龙的形象。在战国时期传入中

国的这类图像可能与斯基泰人有密切关系。

早期“主人驭兽”图像中的女神可能是苏美尔神话中的伊南娜，代表了丰饶和战争，蛇在西方语境中也有丰饶的涵义。另外，可能还表现了英雄和神的力量和神勇。在中国，汉代开始流行西王母信仰，人们热衷于成道升仙，东汉出现的西王母的龙虎座应当是受这类图像母题影响而产生的。在内蒙古哲里木盟（现为通辽市）科尔沁左翼中旗希伯花苏木六家子鲜卑墓葬中出土的金饰牌（公元 2—3 世纪）、内蒙古出土的北魏时期透雕牌饰和宁夏固原出土的北魏时期透雕铺首，其图像也是一人执两龙或一人执两兽，是“主人驭兽”图像在中国的尾声。

在马家塬墓地大量出土的铁鍍金银制品上，出现了目前中国发现最早的忍冬纹。在俄罗斯巴泽雷克墓地和中亚地区同时代的墓葬中都有相同的图案。马家塬墓地的这类装饰图案是受斯基泰和塞人的影响而产生的。阿洛伊斯·李格尔认为涡卷叶纹源于古埃及的莲花与纸莎草藤蔓，随后演化为棕叶纹、莨苳纹。涡卷是棕叶纹最突出和最重要的特征，表现的是莲花萼部侧面。莨苳涡卷纹的特征是波浪形与分枝的花茎。以迪迪马的阿波罗神庙立柱为例，S 形涡卷纹为框架，附加莨苳叶饰，中间支撑一个棕叶饰图案。

莨苳纹与半棕叶纹是希腊与近东的常见纹样，经过简化发展成为中国的半棕叶涡卷纹的原型。在国内，莨苳纹常被称为忍冬纹，但其原型并非自然界的忍冬（金银花），正面观的全忍冬来源于扇形棕叶饰（fan palmette），侧面观的半忍冬来源于半棕叶饰（half-palmette）。半棕叶涡卷纹有一根波浪形



的茎，每个波浪中有一片叶子。忍冬纹对中国汉代以后的装饰图案影响巨大，后来出现的唐草纹、缠枝忍冬、缠枝莲花、缠枝牡丹无不与此图像的演变有关。几个世纪以来，简化的莨苕或半棕叶涡卷纹在使用中变化很小。但当出于宗教或社会目的而需要特定母题时，这些固定图案会经过重新阐释，变为代表真实花卉的图案，纵使它们不一定再现真花的形状。

早期丝绸之路上东西文化交流的面貌和动因是一个非常复杂的问题，我们目前能看

到的只是文化交流面貌的碎片，目前的研究也还处在盲人摸象的阶段。就战国时期东西文化交流得到巨大发展的背景而言，应当与秦穆公霸西戎引起的西戎的迁徙，斯基泰人的西迁以及波斯帝国的东征等重大历史事件有密切关系，文化交流的枢纽当在阿尔泰地区。早期丝绸之路东西文化交流的研究仍然任重而道远。

（撰稿：王辉）



166

## 张震 | 情境分析在乾隆朝宫廷绘画研究中的运用与反思

【编者按】2023年4月4日下午，文研院第十四期邀访学者内部报告会（第五次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀访学者、浙江大学艺术史系研究馆员张震作主题报告，题目为“情境分析在乾隆朝宫廷绘画研究中的运用与反思”。第十四期邀访学者陈壁生、郜同麟、郭小雨、胡成、鞠熙、廖钦彬、林岩、宋婧、王辉、谢地坤、余辉、翟韬、朱天曙、西村阳子、Isaac Bazié，北京大学艺术学院李松教授、郑岩教授，清华大学美术学院邱才桢副教授，中国人民大学清史研究所董建中副教授，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。

首先，张震老师简单介绍了“context”一词的词源以及在人文、美术史学科中的运用情况。报告中的情境分析法主要分为三个层次。第一个层面是微观层面，即绘画创作的图像语境。第二个是中间层面，指作品使用的位置、空间情景，也包括画家、皇帝、观众等的知识、趣味、观念等智识、情感的情境。第三个层次是宏观的历史背景，指作品制作背后的政治、经济、思想、文化等。张震老师主要从自己的两个研究案例介绍情境分析在乾隆朝宫廷绘画研究中的运用情况。

故宫博物院收藏有两幅《平安春信图》，一幅为立轴，另一幅为贴落，是清代宫廷绘画的名作。不少研究者认为此图为“传位图”，画中年长者和年轻者分别为雍正帝和爱新觉



文研院院长邓小南为张震老师（左）颁发聘书

罗·弘历，画中雍正帝传递梅花给弘历，暗示他要把皇位传给弘历，这种观点最为流行。张震老师的《试论〈平安春信图〉并非“传位图”》一文，在分析其绘画微观语境（主题、风格、艺术特征）的基础上，考察画作的使用情境（功用和观者的看画方式），对两幅画作的蕴意进行重新讨论。《平安春信图》立轴，从陈设地点、收藏处所、皇帝题诗、



《平安春信图》立轴

档案记载来看，均无特殊之处，适宜于近观。《平安春信图》贴落，是三希堂的一个假门，对三希堂外的观众而言，制造了虚幻的空间。两幅画均非“传位图”。论文注意到中国画图式、母题、风格等传承的特点，仔细分析图画中的每一个要素，并且把图画放在创作的脉络中弄清这些元素的来源和演变，结合当时的历史情境、题诗、记录等进行解读，重新思考、探讨研读中国古代绘画时需要分析的多个层面。

《是一是二图》，是清代宫廷绘画中受

到最多关注的组合作品之一。有的研究者认为该图体现了乾隆对禅宗的理解，有的则论述此图与乾隆帝修习藏传佛教的关联。之前的研究者不仅强调了乾隆帝的皇帝身份，而且透析这组作品在皇权运作中的功能。张震老师的《探析乾隆朝两幅〈是一是二图〉的使用和意涵》一文，对其中两幅的风格、图像内容、画幅尺寸、装裱形制，与档案记载进行详细的对比分析，论述它们的作者、悬挂处所、使用情况、逸乐性等。在此基础上，运用乾隆帝诗文集等文献和相关的器物、绘画等，尝试把画上的每一句题语放入到乾隆帝诗文集的语言原境，和绘画原来观看的场景中，对比乾隆内府中与此两幅画类似的观赏对象及其品题诗句，分析这两幅画上的题识，审视两幅画的功用、意涵，揭示乾隆帝的品赏观念及其与老庄思想的渊源。总之，论文试图建构作品当时的历史情境，从绘画制作过程和视觉观看的逻辑入手，探索对于两幅《是一是二图》乃至清代宫廷绘画的新的解读方式，试图为思想史与艺术史结合找出一条新的研究路径。

张震老师指出，“情境式”的研究方法是针对传统美术史研究的流弊而产生的，力图寻找图像与图像之间、文献与图像、文物之间互证的内在证据，充分运用多项、立体证据，避免或减少图像的误读，构建新的解读模式。建构作品的历史情境，从而呈现帝王、画家、观众的人员网络系统和观看、使用、欣赏、品评建筑、绘画的方式。不断建构有关图、史、物的记忆、历史和认同的意义之网的过程，反思美术史的内在框架和概念。与此同时，张震老师强调，目前的研究还存

在很多问题，首先建构情境过程中，仍有不少缺环需要缝补。建构本身受到客观资料、研究者主观认识的局限。对背景的建构知识，很多是历史学的以往可能有争议的成果。其次，研究视角集中于近距离，聚焦一个个绘画事件，无法有粗颗粒、整体的画史影像。另外，张震老师之前的研究主要是微观和中间层次的分析，可能会因为建筑空间的限制，

片面、局部解读绘画，可能忽略了历史问题的复杂性。

论坛最后，各位参会学者就本次报告中的研究方法、画作的主题、内容、意涵进行了热烈讨论。

（撰稿：张震）



167

## 陈壁生 | 《殷周制度论》与观堂之志



【编者按】2023年4月11日下午，文研院第十四期邀访学者内部报告会（第六次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀访学者、清华大学哲学系教授陈壁生作主题报告，题目为：“《殷周制度论》与观堂之志”。第十四期邀访学者郜同麟、郭小雨、胡成、廖钦彬、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、Isaac Bazié，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。

论坛伊始，陈壁生教授从几个方面阐述了《殷周制度论》的思想与王国维之志：一，王国维之学；二，《殷周制度论》的起点；三，宗法与服术；四，庙制与同姓不婚；五，二重证据法；六，观堂之志。陈壁生教授认为，王国维之死是中国现代史上重要的文化现象，可以从《殷周制度论》中探寻王国维的心路。

陈壁生教授首先介绍了王国维的学术梗概。根据清华大学国学研究院毕业的学者吴其昌所写的《王国维先生生平及其学说》，王国维的治学分为几个阶段：“他的治学的初、中、晚三期——第一期的哲学、文学、文艺理论，第二期的古史、古文字学，第三期的西北地理、辽金蒙古史——均有可贵的遗产留给后来的人。”其中，《殷卜辞中所见先公先王考》《殷周制度论》都是第



陈壁生老师在论坛现场

二期的代表作。

《殷周制度论》的写作，根据1917年9月1日王国维致信罗振玉所说的：“前日拟作《续三代地理小记》，既而动笔，思想又变，改论周制与殷制异同：一、嫡庶之制；二、宗法与服术（此二者因嫡庶之制而生）；三、分封子弟之制；四、定天下诸侯君臣之分；五、婚姻姓氏之制；六、庙制。此六者，皆至周而始有定制，皆周之所以治天下之术，而其

本原则在德治。虽系空论，然皆依据最确之材料。大约二十左右可以告成，月杪可以写定也。”王国维在写作《殷周制度论》过程中，与罗振玉多次往来通信，留下了珍贵的研究材料。

接着，陈璧生教授介绍了《殷周制度论》的思想起点，即《殷周制度论》不是对殷周制度的直接研究，而是卜辞所见殷制与经书所见周制的巨大张力，在这种张力中，发现殷周之间的变革。这就涉及《殷卜辞中所见先公先王考》。在这篇文章中，王国维认为：“商之继统法，以弟及为主，而以子继辅之，无弟然后传子。自汤至于帝辛二十九帝中，以弟继兄者凡十四帝，其传子者也多传弟之子，而罕传兄之子，盖周时以嫡庶长幼为贵贱之制，商无有也。”卜辞所提供的“最确之材料”，带来的最大问题：这套以兄终弟及为核心特征的制度，无法支撑起传统经史文献中所述的制度。

传世文献中所涉及的继承制度，都是嫡长子继承制。因此，《殷周制度论》认为：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此。”

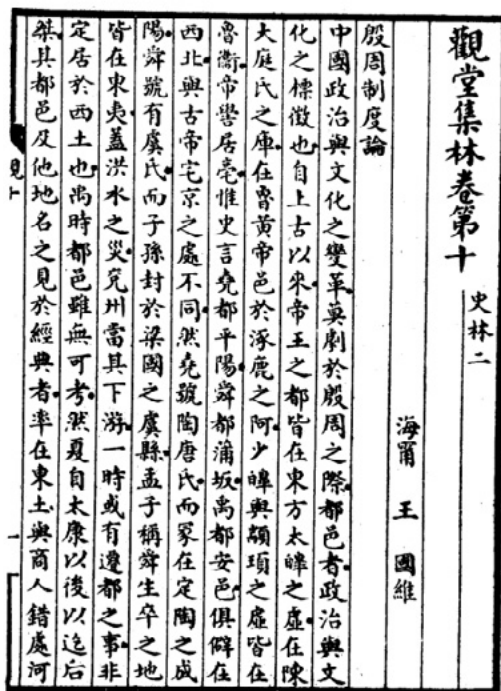
接下来陈璧生教授分别阐述了《殷周制度论》中的几个方面。

一是宗法。《殷周制度论》认为：“是故由嫡庶之制而宗法与服术二者生焉。商人无嫡庶之制，故不能有宗法。藉曰有之，不

过合一族之人奉其族之贵且贤者而宗之。其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗、小宗也。周人嫡庶之制，本为天子、诸侯继统法而设，复以此制通之大夫以下，则不为君统而为宗统，于是宗法生焉。”如果按照兄终弟及的继承制，经书中的宗法制度将无立足之地。

二是服术。《殷周制度论》认为：“丧服中之自嫡庶之制出者，如父为长子三年，为众子期。庶子不得为长子三年。母为长子三年，为众子期。公为嫡子之长殇、中殇大功，为庶子之长殇、中殇无服。大夫为嫡子之长殇、中殇大功，为庶子之长殇小功。嫡妇大功，庶妇小功。嫡孙期，庶孙小功。大夫为嫡孙为士者期，庶孙，小功。出妻之子为母期。为父后者则为出母无服，为父后者为其母缌。大夫之嫡子为妻期，庶子为妻小功。大夫之庶子为嫡昆弟期，为庶昆弟大功，为嫡昆弟之长殇、中殇大功，为庶昆弟之长殇小功，为嫡昆弟之下殇小功，为庶昆弟之下殇无服。女子子适人者，为其昆弟之为父后者期，为众昆弟大功。凡此皆出于嫡庶之制。无嫡庶之世，其不适用此制明矣。又无嫡庶则无宗法，故为宗子与宗子之母妻之服无所施。无嫡庶，无宗法，则无为人后者，故为人后者，为其所后，及为其父母昆弟之服，亦无所用。故《丧服》一篇，其条理至精密纤悉者，乃出于嫡庶之制既行以后，自殷以前，决不能有此制度也。”也就是说，殷制不可能有《丧服》中的服制。

三是庙制。《殷周制度论》认为：“嫡庶者，尊尊之统也，由是而有宗法，有服术。其效及于政治者，则为天位之前定、同姓诸侯之



451

《殷周制度论》，《观堂集林·卷十》

封建、天子之尊严。然周之制度，亦有用亲亲之统者，则祭法是已。……盖礼有尊之统，有亲之统。以尊之统言之，祖愈远则愈尊，则如殷人之制，遍祀先公先王可也。庙之有制也，出于亲之统。由亲之统言之，则亲亲以三为五，以五为九，上杀下杀旁杀而亲毕矣。”如果兄终弟及，不可能有宗庙制度。

四是同姓不婚。《殷周制度论》认为：“男女之别，周亦较前代为严。男子称氏，女子称姓，此周之通制也。……而同姓不婚之制，实自周始。女子称姓，亦自周人始矣。”

因此，经书中最核心的宗法、丧服、庙制、同姓不婚等制度，在以兄终弟及为基础的殷代制度中，根本不可能实行。

陈璧生教授解释了王国维在《殷周制度论》中所运用的“二重证据法”。王国维《古

史新证》（1925年）解释道：“而疑古之过，乃并尧、舜、禹之人物而亦疑之，其于怀疑之态度及批评之精神不无可取，然惜于古史材料未尝为充分之处理也。吾辈生于今日，幸于纸上之材料外，更得地下之新材料。由此种材料，我辈固得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录，即百家不雅驯之言亦不无表示一面之事实。此二重证据法惟在今日始得为之。虽古书之未得证明者，不能加以否定，而其已得证明者，不能不加以肯定，可断言也。”

“二重证据法”表面上是以古书与出土文献相证明，但事实上，王国维是在熟稔经典的基础上，根据“最确之材料”（即甲骨文），发现《史记》等传世文献中所记载的殷代兄终弟及的制度是真的，而兄终弟及制度无法支撑起整个经典系统所涉及的重要制度。那么，便可以说明，在殷周之间发生了一场巨大的革命性转变。卜辞就像杠杆，嫡庶之制就如支点，王国维以此撬起整个殷周文明大转型的理论。

最后，陈璧生教授认为，王国维强调“中国政治与文化之变革，莫剧于殷、周之际”。又强调周公所缔造的国家特征：“古之所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也。”事实上，王国维认为，周公缔造国家的理想，“其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道徳之团体”。这一理想，在王国维的时代已经破灭，而这正是他决绝自沉的深层原因。

（撰稿：陈璧生）



## 文研读书

41

### 丝绸之路史的中国视角

### ——《从张骞到马可·波罗：丝绸之路十八讲》研读会

【编者按】2023年3月11日下午，“文研读书”第41期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“丝绸之路史的中国视角——《从张骞到马可·波罗：丝绸之路十八讲》研读会”。文研院学术委员、北京大学历史学系教授荣新江作引言，文研院工作委员、北京大学历史学系教授陆扬主持，清华大学中文系教授沈卫荣，文研院邀请学者、西北大学文化遗产学院教授罗丰，文研院邀请学者、中国人民大学历史学院教授孟宪实，中国社科院考古研究所研究员朱岩石，北京大学历史学系教授罗新，文研院邀请学者、中国人民大学国学院教授李肖，北京大学历史学系教授朱玉麒，北京大学外国语学院教授王一丹，北京服装学院教授邱忠鸣，北京大学历史学系副教授党宝海，北京大学外国语学院副教授范晶晶，北京大学历史学系助理教授付马出席并参与讨论。

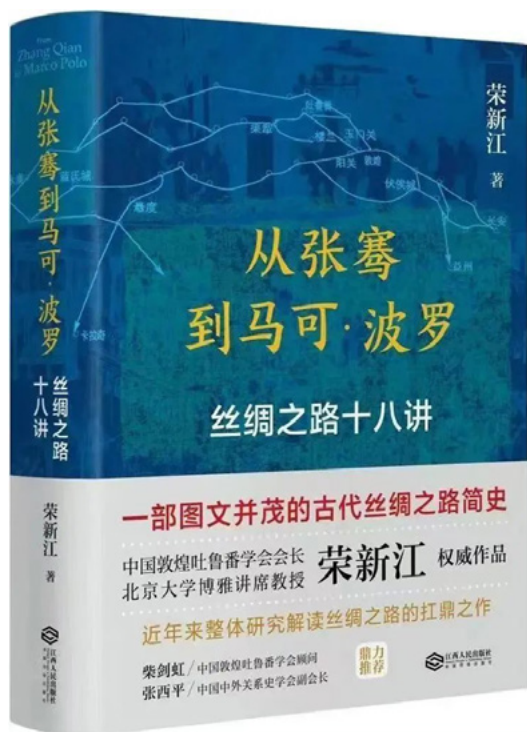
会议伊始，荣新江老师首先介绍了自己的中外关系史研究。“人生苦度一甲子，学海无涯四十年”，《从张骞到马可·波罗：丝绸之路十八讲》一书是荣老师多年从事中外关系史教学与研究的结晶。从《敦煌文献所见晚唐五代宋初中印文化交流》等论文，到《中古中国与外来文明》、《中古中国与粟特文明》、《丝绸之路与东西文化交流》及其英译本，以及在汲古书院新出的《ソグドから中国へ——シルクロード史の研究》（《从粟特到中国——丝绸之路史研究》）



荣新江老师作引言

等论著，最终积累汇聚为《丝绸之路十八讲》一书。随后，荣老师介绍了目前流行的丝绸之路相关学术论著及本书写作缘起，本书在照顾每个时段东西交往的主要内容之外，





荣新江著《从张骞到马可·波罗：  
丝绸之路十八讲》书影

更多地把自己若干年来研究中外关系史的一些收获融入其中，凸显个性，期待能够以中国学术本位的角度为丝绸之路史研究作出贡献。

沈卫荣老师表示，作为多年的同行老友，荣老师是一位既有天赋又有热情、具有榜样力量的历史学学者。多年前自己曾先后修习过陈得芝、张广达老师开设的中西交通史课程，当时的课程教材之一是亨利·裕尔(Henry Yule)《契丹及通往契丹之路》(*Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China*)，二位老师的学术视野具有相当的国际性，具有世界眼光。这个学术传统被荣老师继承和发扬，他的新著承袭了

向达《唐代长安与西域文明》与陈垣《元西域人华化考》等经典的学术传统，学术视野不止于汉人、汉地，显示了一种全球性的关怀。所论主题的出发点是中国，但所做的学术却是世界的，具有划时代意义。荣老师这部丝路史虽然有通识性的教科书性质，但它是一部十分专业的学术著作，与当下流行的所有同类著作不可同日而语。期待荣老师会很快写出它的续编，对丝绸之路历史的下半段也写出同样有分量的新著，亦希望荣老师今后能对如敦煌的文明交流枢纽意义、黑水城出土文献对于敦煌之后丝路史研究的意义，和五台山作为东亚文化互鉴的交汇点等题目予以重视。最后，沈老师谈及作为方法的全球史观，即重视文化之间互相的关联、传播的整体过程，这对丝绸之路和中西交通史的研究有启发意义。例如我们无法将敦煌佛教中的印度、西藏、汉地因素完全割裂开来，应综合看待。

罗丰老师虽未能亲临现场，但也以书面形式对本书的出版表示祝贺。他指出，近三十年来，荣老师是中国最具代表性和最杰出的丝绸之路研究学者。本书在体例上承袭了《敦煌学十八讲》，论述了其他丝绸之路论著中未曾提及的议题，突出原创个性，难能可贵。他将自己以往的研究重新编排，形成一个完整的框架体系，从规模到研究问题的深度都很可观，并不限于提供一个“中国视角”，因此不会被替代和覆盖，而将成为丝绸之路研究的新经典。本书无疑已获得相当大的成功。

孟宪实老师由书名“从张骞到马可·波罗”谈起，指出这属于“前半段”的丝绸之

路史范围，即陆地丝绸之路主导的时代。尽管此后世界各地由海路真正地串联起来，但不可否认的是，陆路同样连接了欧亚大陆各地，是当时人们认知世界范围内的“世界化”，因此本书也秉持着一种世界史的概念，体现中国学界的世界史视角。关于张骞通西域这个“起点”的意义，孟老师认为，尽管在张骞出使前，丝路沿线各地均有一定的贸易联系，但基本都是短距离的转手贸易，文明信息传播受到阻碍，因而只能说是丝绸之路前史。张骞第一次以国家政权的身份与维度展开文明交流，推动丝绸之路正式开通，欧亚大陆从此连为一体，从地中海沿岸到中原地区得以相互认知与联系，他的记述也基本确立了《汉书·西域传》以降中国对异域文明的记述传统。马可·波罗的游记则推动了大航海时代的到来，丝路重心由陆入海。但这并非一朝之功，书中论及的杨良瑶等都为海路的发展提供铺垫，数百年的技术积累最终促生了海上丝绸之路的大通道。因此，本书论述的是真正世界意义上的丝绸之路。

朱岩石老师认为，本书的重要价值之一，就是使用大量新史料，并综合传世文献、出土文献、考古成果、形象资料等，具有相当养分，值得反复体悟。丝绸之路并不只是交通道路的概念，而是文明汇集的交通孔道，本书从多个维度很好地阐释了这一特性。从专题角度来说，本书涉及丝绸之路最重要国家与文明之间相互联系的文化现象，尤其是贸易表象背后的政治与制度问题，显然，作为一个中国中古史学者，相关历史学素养能够在这些研究中发挥独特作用，因此《丝绸之路十八讲》代表目前丝绸之路研究的最高

成果。当下丝绸之路前史研究日渐火热，这是张骞凿空之前渐进的积累过程，其研究更需要打破学科壁垒，细致考察文明差异，而非仅在文献基础上以大的叙事角度梳理考古文化，这也是后期丝绸之路史研究所要借鉴的，应借助有意识的资料梳理和跨学科合作不断厘清。

罗新老师由研读会的主题“丝绸之路史的中国视角”出发，提出“中国的视角”与“中国学者的视角”之别，并由独立政治体角度理解张骞“凿空西域”的意涵。由大量考古发现可知，在张骞西行之前便有很多较长距离、超越国界、在较小的区域经济体之间或之内的贸易，这种货物与文化的交流出自人的本性，不需要政治体的规划与干涉。而在张骞通使后，国家政权介入通商，谋求控制，是自由贸易最大的敌人和阻碍者。我们的研究便需要证明“国家角度”的丝绸之路史是错误的。丝绸之路史研究并不等于沿线各地的地区史研究，而更应关注跨文化、跨地区、长距离，亦即跨政治体的交流，其内容也是多样的，如金钱、奴隶，乃至病毒细菌等。荣老师的研究显然贯穿了“跨边界”意识，超越了不同层次的政治体，关注丝绸之路网络中各“网格”间的互动与跨越，故堪称经典。就政治体这一话题而言，荣老师的学生文欣近期所出新书（*The King's Road: Diplomacy and the Remaking of the Silk Road*）讨论了丝绸之路作为“政治之路”的面貌，从高级政治体交流的角度来观察和理解丝绸之路的交通运作，同样值得关注。此外，罗老师也结合荣老师一贯的学风，指出本书的工具书性质，即对学术史精准而全面的把握，对后学

颇有裨益。

李肖老师长期致力于丝绸之路考古事业，他认为本书内容深厚，养分很足，每一章都有很大的学术空间，摒弃了传统的王朝史观，体现丝绸之路是中国历史上各个部族或政治实体共同努力营建的结果。李老师列举粟特要素在奈良的遗存、克里米亚半岛出土益州产汉代漆盒、且末若羌一带出土利用栖息在黑海边橡树上的胭脂虫所制的染料产品、保加利亚的塞人墓中出土和田玉剑璏等例，说明丝绸之路是一个相当宽广的文明交流网络。尤其是后者，和田玉开采后被贩卖到中原地区，在能工巧匠的手中雕琢为精美的玉剑璏，又因为种种原因流传到今新疆阿尔泰地区，再被携至今保加利亚一带，是一个生动的丝绸之路交通实例。随后，李老师谈及张骞的历史作用，在于穿越帕米尔高原，打通了塔里木盆地和图兰盆地，使两边的文明得以相互了解交流。并提示“天山廊道路网”中的“小路”更能带来新的学术增长点。

研读会下半场，朱玉麒老师首先发言，他由多个维度阐述本书的意义与价值。首先他评价本书是一部水到渠成的著作，十年前“一带一路”倡议提出后，相关论著层出不穷，本书则并没有“赶潮流”，而是作者数十年潜心研究自然而然积累的成果。荣老师没有重复旧有研究、陈陈相因，而是实现了从点到线、再到面的升华，达到一种系统认知。其次，就其内容而言，本书同《剑桥中



伊朗波斯波利斯都城遗址

国史》一样，诞生在一个成熟的学科领域内，颇具研究性色彩，当丝绸之路已经成为耳熟能详的概念之后，本书的读者对象也设定在相当于研究生这一级的群体。本书融汇了大量一手文献，在时间之链中提炼出丝路研究的新解，如认为长城的作用除了南北对抗的屏障作用之外，其促进东西交通的功能不可忽视；又如对西域出土文书中《兰亭序》等王字的出现看到中原文化的西行，别出心裁；而纸张的使用在丝路文化中承担的作用，在科技史研究中也具有特别的分量。通过新材料、新方法而收获新成果，本书如多棱镜一般，折射出丝路文明的耀眼光芒。此外，朱老师认为本书讨论范围截至马可·波罗时代，让人感到意犹未尽，期待荣老师再接再厉，为学界写出后马可·波罗时代的“丝绸之路十八讲”。

王一丹老师曾多次同荣老师、叶奕良老师等一起考察中西亚地区，她在会上也分享

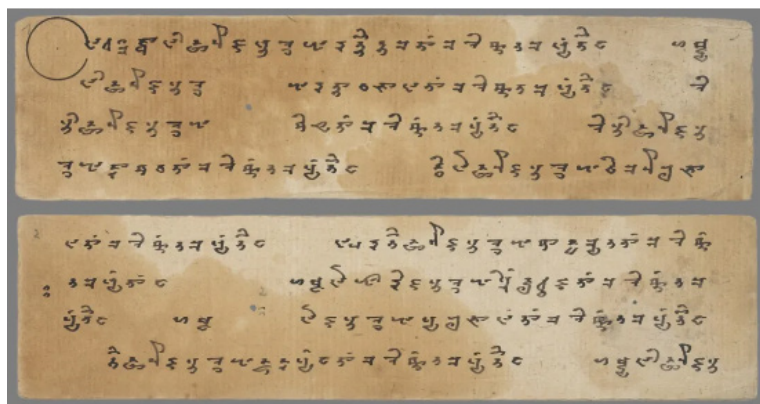
了当年考察的经历。荣老师长期以来对中国伊朗学研究事业给予支持并深度参与，例如数次参加“伊朗学在中国”研讨会并贡献论文。当我们谈及丝绸之路上的波斯文明时，我们无法绕过荣老师的论文《波斯与中国：两种文化在唐朝的交融》、《一个人仕唐朝的波斯景教家族》、以及论文集《丝绸之路与东西文化交流》等——这都是相关课程教学的必读书目。此外，荣老师与段晴老师合写的《据史德语考》同样具有重要意义，可见荣老师在多个方面都对伊朗学有所贡献。随后，王老师还谈及荣老师在其著《学术训练与学术规范》第十五讲有关专业中西文翻译一节中，强调在伊朗学研究中需保持转写体例的一致，可谓一语中的，推动了中国伊朗学学术规范的建立，值得后学遵从。

邱忠鸣老师认为，本书以时间轴为基础顺序展开，各章又以微观视角入手，以原创性的个案式研究整体构建一个宏阔的丝绸之路的历史，阐明中国与域外文明在丰富的领域和层面上双向互动的面貌。虽为通识性著作，但极具学术前沿性。其次，荣老师融合汉胡语出土文献、图像与实物、传世文献等，研究方法视野具有国际化、跨学科、跨领域、自下而上等特点，实则物质文化、写本文化、城市空间、社会流动、网络、场域等方法与视野，均蕴含于书中，并擅长在文献的“缝隙处”读出要义。例如，书写媒介（纸）的变化给佛教史带来的巨大影响、丝绸之路也是写本之路等视角，富于启发。再次，作为历史学者，荣老师对入华粟特人美术的研究做出重要贡献，对关键图像的解读相当精准。接着，邱老师结合自己研究艺

术史与佛教造像的心得，认为荣老师对粟特商队等图像的解读与把握，抓住了关键历史信息。而邱老师自己在研究青州北齐佛衣胡人画像时，借助荣老师此前的粟特研究成果，通过对图像细节的细致考辨，认为青州亦系粟特商队流寓地，因此建议将粟特人迁徙路线东延至青州。整体而言，荣老师的著作具有示范性作用。

党宝海老师在学生时代曾担任荣老师开设的中外关系史课程的课代表，他回忆了这门课的开课经过。这是1997年春季学期的研究生课，荣老师首先在课程大纲上详细地列出阅读书单，并将难以搜寻的外文论文复印出来，整理装订供学生参考，精心准备课程教学。关于本书，党老师由研究者个人的角度理解中国学者研究丝路的视角问题。首先，本书展现了一位学者在长年学术工作后进行长时段、广地域研究的眼光；其次，荣老师在时刻追踪国际最新研究的同时，更注重如何科学运用“老材料”，使之在新的学术语境下焕发生机。如第四讲谈及佛法的传入与流行、第五讲“丝绸之路也是一条写本之路”等均是如此。而将眼光与利用材料的能力合二为一，即是问题意识。本书基于文明互动交流的宏大问题，不拘泥于地域、时代与文明之别，尤其是关注到“非贯通时期”丝绸之路的精彩篇章，是相当难能可贵的。

范晶晶老师由书中的塞语与于阗语研究出发，指出本书在第一章讨论丝绸之路前史时提到了斯基泰人，这是其他类似论著很少提及的。接着，范老师谈及鲍威尔写本面世以降内陆亚洲地区的探险、考古与语言研究学术史，指出尽管早年各国探险队时常相互



于阗语文书 P. 3513 其中一叶 发现于敦煌莫高窟藏经洞  
现藏于法国国家图书馆

竞争，但由于所获写本材料不是任何一个学者所能独立驾驭的，客观上要求各国学者通力合作、互通有无，由此推动了于阗语等“死语言”的成功解读。从研究对象（多文明汇聚而成的遗物）到研究团队（来自不同国家学者的合作）都反映了丝绸之路的精神，即合作与沟通交流。而本书的重心就在于这种中西文化交流的维度，不同于以往的欧洲中心论或欧亚中心论，没有落入以某种中心论反对另一种中心论的陷阱，因而具有真正的国际性视野。

付马老师常年追随荣老师求学，他认为荣老师在多年研究中展现的是一种国际视角，亦即某种不同于他人的“荣新江视角”，不断突破舒适区，跟随学术兴趣寻找问题，从而建构起自己的学术体系。例如荣老师最初研究归义军时为考订周边诸族群，撰写了《龙家考》《小月氏考》诸文，而在考察粟特时，便一发而不可收，开辟了一片崭新的学术天地。关于本书体现的“荣新江视角”，付老师认为，首先，本书以自身研究串联千

年历史，超越了狭隘的大一统王朝的视角，不局限于所谓的“盛世”，回答了丝绸之路是否与中原王朝的盛衰同频的问题。答案当然是否定的，丝绸之路始终在运转，并在不同时段呈现多样风貌。其次，本书实现了“从路到人”的视角转变，不仅记述了传世文献上的“名人”，更有大量仅见于出土文献的“小人物”，他们的文化主体性、在丝路中的中转与改造作用更值得关注。此外，付老师还谈及荣老师对中古史中心、汉学家研修基地图书馆建设的关怀，为学生的研究创造了优良条件。

陆扬老师总结了上述各位老师的发言，并结合自己入学北大后聆听张广达先生讲授中西交通史料研读课程的经历，认为自张星烺先生，到张广达先生，再到荣老师，形成了一个中国学术传统中中外交流史研究的学术脉络，可以说是当今世界学术圈这方面研究的极为重要的代表。本书便展现了深厚的学术积淀与宽广的眼界，能够在关键的地方用最好的材料，也采用最合适的学界成果，

从二十世纪初到当下都不放过。同类型的材料里，也尽可能选择新近在中国国内所发现的重要材料作为例证，其中的斟酌从专业领域的角度令人尊敬，也使本书对于国际学坛而言具有不可替代的价值。荣新江教授对于周边资料的掌握，在当下世界学坛少有可比，和过去的伯希和或者曾执掌东洋文库的榎一

雄有几分相像，在掌握文献的深度和宽度方面没有边际。最后，荣老师向与会老师的肯定与鼓励表示感谢，研读会在热烈的氛围中落幕。

（撰稿：徐伟喆）



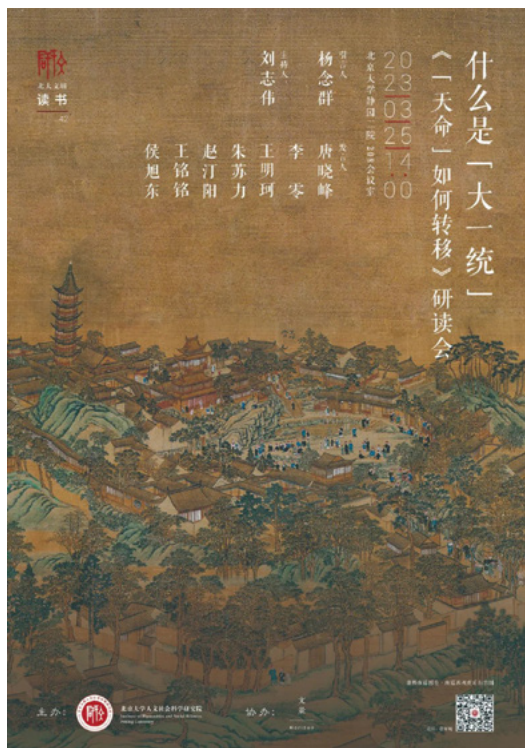
42

## 什么是“大一统”——《“天命”如何转移》研读会

【编者按】2023年3月25日下午，“文研读书”第42期在北京大学静园二院208会议室举行。《“天命”如何转移》一书作者、中国人民大学清史研究所教授杨念群作引言，文研院学术委员、中山大学历史学系教授刘志伟主持。北京大学城市与环境学院教授唐晓峰，文研院学术委员、北京大学中文系教授李零，文研院学术委员、北京大学历史学系教授王明珂，文研院学术委员、北京大学法学院教授朱苏力，中国社会科学院哲学研究所研究员赵汀阳，北京大学社会学系教授王铭铭，清华大学人文学院教授侯旭东与谈。

## 一、引言环节

活动伊始，杨念群老师总结了本书写作围绕“大一统”所展开的三个主要议题。第一，“中国”“天下”与“大一统”的关系。“中国”和“天下”无疑是近年学术界热议的两个概念，特别是有关“中国”的讨论，近期出现了大量的研究著作，从最原始的考古发现到“中华民族”观念的分析，都与“中国”这个议题相关。然而，界定“中国”之概念却十分不易，在先秦典籍中，“中国”往往与“蛮夷”相对立，清以前的“中国”之概念均不包括少数民族。与排除“四夷”的“中国”相比，“天下”所包含的空间更加广阔，但作为一种分析单位也有一定局限。在“中国”与“天下”之外，清帝选择了“大一统”作为论述其统治合法性的根据。“大一统”的观念不仅营造出清朝上层政治秩序和地方



治理模式，而且也形塑着中国人的日常心理状态。第二，“大一统”与“正统”的关系。从思想史角度观察，“大一统”观的形成与“正统论”的诞生密切相关。中国传统意义上的“正统论”大致可概括为三大要素：空间疆域上的大一统、时间上的五德终始与阴阳五行天命模式的转换以及德性的持有。清朝帝王与士人将“大一统”的观念拓宽，特别强调其中“广大疆域”的一面，将疆域的广阔与“正统性”的取得紧密联系在一起。第三，“大一统”对统治观念与治理实践的整合。统治与治理不同，统治偏向于在观念上对权威的塑造，而治理则是在技术上对控制的实现。在清代的政治、社会与文化实践中，“大一统”将“统治”与“治理”一虚一实的两种行为统合起来，影响士大夫及基层民众。



杨念群老师作引言

## 二、与谈环节

唐晓峰老师从地理学的角度，对作为“地理观念”的“大一统”做出阐释。从地理学与历史学的关系上看，地理并不仅仅是历史的背景与舞台，更是历史运转、社会变迁的重要组成部分。除了实际存在的地理现象，地理观念也是古代思想与生活世界不可或缺的一部分，不同的地理观念带给人们不同的“空间体验”。研究“大一统”的地理观念，就是从地理学思想史的角度来观察历史发展的脉络。

正如《“天命”如何转移》一书所指出的，空间疆域上的大一统是中国传统“正统论”的重要组成部分。“大一统”一词所蕴含的地理意识中，最为突出的就是对地域辽

阔的认识，并且这种观念贯穿古代中国历史叙述的始终。在较早的历史文献中，上古时期的神圣君王被塑造为大地域活动家，比如《尚书》中描写的“尧”与“舜”，《史记》中记载的五帝。此后的历史编纂中，象征大地域的概念越来越多，比如常使用的“九州”与“五服”“四海之内”等。“大一统”的地理观念在历代地理文献的编纂过程中表现得更为突出，如北宋王存编的《元丰九域志》含有疆域正统性的意义（九域即九州），元明清官修的地理总志，均以“一统”为名。在有关“大一统”与“华夷”关系的问题上，唐晓峰老师指出，早期的地理“大一统”实际上并不包括所谓的“蛮夷”之地。中国古代的分野系统，“分野独擅于中华，星次不沾于荒服”，天上的星座也与“蛮夷”世界



无关。

“大一统”观念形成的同时，维系“大一统”的制度建设也在开展。秦代开始实施的全国郡县制将笼统的“天下”一统变为具体的疆域一统。历代王朝通过设立郡县制实现政治上的大一统，通过建设漕运体系实现经济上的大一统。前者在政治上实现自中央到地方的控制，后者在经济上实现从地方到中央的聚合。为了获取并巩固地理“大一统”的正统性，清代统治者也采取了一系列实际措施，北岳移祀就是其中的代表。“五岳”是王朝文化中树立的名山系统，其所标志的地域范围就是华夏的核心区，在地理上也具有重大象征意义。《清史稿》有载“岳镇方位，当准皇都”，理想的王朝都城应该在五岳围绕范围之内，但作为都城的北京却在北岳之北，据《清世祖实录》载，顺治十七年（1660年）七月，顺治帝应刑科都给事中粘本盛之请，将直隶曲阳县的北岳祭祀礼移至山西浑源县。康熙“十六年（1677年），诏封长白山神秩祀如五岳，自是岁时望祭无阙”。康熙二十一年（1682年），康熙帝在吉林境内望祭长白山，写下了《望祀长白山》一诗，以“一代典仪尊”奠定了长白山比同五岳的崇高地位。通过政治手段，清朝将自己置于“大一统”观念空间之中，以获得统治的“正统性”。“志书”是对地理观念的文本上的归纳与表述，清代尤为重视地理志书的编纂。通过康熙、乾隆、嘉庆三次官修《大清一统志》，确认和巩固了“大一统”的地理观念。此外，清朝为了论证自身的正统性，把原来的“夷”地都纳入分野系统。

清代的“大一统”观念对近现代的历史



黎光明著《川西民俗调查记录 1929》书影

地理研究仍然产生了影响。在 1981 年 5 月下旬召开的“中国民族关系史研究学术座谈会”上，应翁独健先生邀请，谭其骧先生就编绘《中国历史地图集》时划定各个历史时期中国的范围的问题发表了讲话。谭先生指出：“我们是拿清朝完成统一以后，帝国主义侵入中国以前的清朝版图，具体说，就是从 18 世纪 50 年代到 19 世纪 40 年代鸦片战争以前这个时期的中国版图作为我们历史时期的中国的范围。所谓历史时期的中国，就以此为范围。”从这个角度上理解，谭其骧先生所主编的《中国历史地图集》也是中国“大一统”的历史地图集。

作为历史人类学者的王明珂老师，从田野经验出发，解释其对“中国”及“大一

统”的认识。首先，在任何地方都存在类似“中国”“中原”等的我群中心主义概念。1990年王明珂老师前往四川黑水调查，本地某一小沟的居民自称为“中间的人”，这与“中国人”的中心主义认同十分相似。其次，“大一统”中国是因时不断变化的，无论如何这是个人类生态圈。由此观点，历史上并没有所谓的“异族王朝”和“征服王朝”。中原和其周边共构的人类生态圈，以及这个新视角，可以借如下的例子来说明。1929年历史语言研究所学者黎光明前往四川松潘调查，他记录道，当地村寨头人将整个松潘比作一个大碗，称“大家都在这碗中舀饭吃”。我们可以用上述“大碗”来比喻中国这个人类生态圈。这种理解和观察视角，可用以解释历史上所谓“华夷”关系；据此，华夷都是在这个大碗里舀饭吃的人类生态体系成员。不同的族群在长期的互动过程中形成怎样的人类生态体系，它如何长期变动并发展至于今日，这些问题都需要摒弃以往“中心主义”的观念，以人类生态视角及历史观来审视。

朱苏力老师则从法学的角度，论述了其对中国历史上“大一统”的理解。“大一统”不仅仅代表着辽阔的统治区域，更代表了一种高效集中的统治手段。“大一统”将文化不同的地域，以政治、经济的方式有效地控制起来，让不同地域的居民在思想意识上，更加认同“共同”的身份，而非地域的差异。朱苏力老师认为，中国历史上的大一统的进程，可以追溯到先秦时期。西周初年所建立的分封制，是“大一统”最早的制度实践。这一制度利用血缘、语言、生产方式的统一，将不同的部落联盟统合在了一起，是最早的

“地域化”的编户齐民的过程。朱苏力老师以《诗经》与《春秋》为基本文本，阐述了先秦大一统的过程。其一，先秦实现了意识形态上崇尚“亲亲”的一统。《诗经》中《北山》一篇言：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。大夫不均，我从事独贤。”由此可知，“大一统”已经成为一种政治意识形态，深植于先秦的社会生活之中。在西周时期所形成的“贤贤”的政治传统，超越了以血缘远近为标准的权力分配方式，最终成为维系中国历史上“大一统”的重要纽带。其二，先秦的学术思想也在走向“一统”。在短短两百年左右的时间中，《春秋》共有五位学者为其作注，说明先秦时期不同地域的学者有共同的研究主题。

朱苏力老师特别对本书所提到的“王正月”的例子做出法学角度的解析。《春秋·隐公元年》载“元年，春，王正月”，《公羊传》解释说：“何言乎王正月？大一统也。”对于农业生产最重要的月份用周王的历法表示，这似乎表明，周王朝此时已经能够为其疆域内的广大农耕者提供重要的公共品。“农时”通过“大一统”的方式确定，周王朝通过规定“政治时间”来规训民众，民众在共同的“政治时间”中劳作与交流。从此意义上说，“王正月”的影响不亚于统一文字与度量衡。

紧接着，王铭铭老师发言。他指出，现有的人类学研究取向，更加注重小区域、小社会的研究。相较而言，本书的研究主题更加宏观、更加概括，牵涉到中国古代历史整体的变化趋势。在思想观念的变化上，明清鼎革的转变更像是殷商之际的变革。与宋明

以来所形成的、强调单一汉人身份的“正统观”不同，清初新的“正统观”更加兼收并蓄，将不同的文化、文明因素吸纳进统一的意识形态中。这种上层的、宏观的变化也具体影响到了小区域的政治与社会变革。根据王铭铭老师对泉州历史的调查与研究，为了在混乱的国家与社会关系中营造一个绝对正统的秩序，明代朝廷在泉州地方构建了以理学为中心的权威文化，反对文化多元主义；而清代的泉州文化则展现出一种“生生不息”的面貌，地方官员利用多样的民间宗教，展现泉州的兼收并蓄。不过，需要特别注意的是，在这样的政策风景下，潜藏着一种未被注意的潜流，即宋明英烈逐渐成为民间信仰的核心内容。这就产生了一种思想上的张力：民众一面得益于清廷为了构建多文明“大一统”而对民间思想实行的宽容政策，一面又自觉地展现自己对宋明时期产生的以汉人为中心的单一“正统”的忠诚。“大传统”与“小传统”在地方上的思想实践，也应当是研究

“正统”问题需要注意的方面。

随后，侯旭东老师结合中国古代史研究的经验和范式，对本书所涉及的三个核心概念作了阐释与思考。第一，作为清代王朝正统观的“大一统”。在本书中，杨念群老师对“大一统”作了立体的展开：在纵向上梳理了自先秦至民国“大一统”观的发展，在横向上总结了清代为建立与巩固“大一统”所进行的思想建设与实践上的努力。从早期历史的观点来看，清代的“大一统”观的重建采取了一种“以复古为解放”的方式，利用汉代“大一统”的思想内核来“超越”宋元时期的单一“大一统”观。应当注意的是，“华夷”观念并非是一统而不变的，在长期的历史发展中呈现出多样的面貌。侯旭东老师指出，将清代的“华夷”观放在长时段的历史进程中考察则会发现，这一观念很可能是某一阶段历史观念的回归。第二，清廷的“二元理政”的治理模式。所谓“二元理政”，指的是清廷在一个统治空间中，建立道德上的

多元的“正统性”与技术上多元的治理方式，将不同族群和异质文化统合在一起，实现对广大疆域的控制。这种“二元体制”在中国古代王朝中并不罕见，是秦汉以来的汉人与“胡族”王朝共同采用的治理方式，比如张家山汉简所见的《蛮夷律》，十六国以及北朝政权所实施的“胡汉分治”。第三，清代负责地方教化的“学者型官僚”。在中国古代社会，

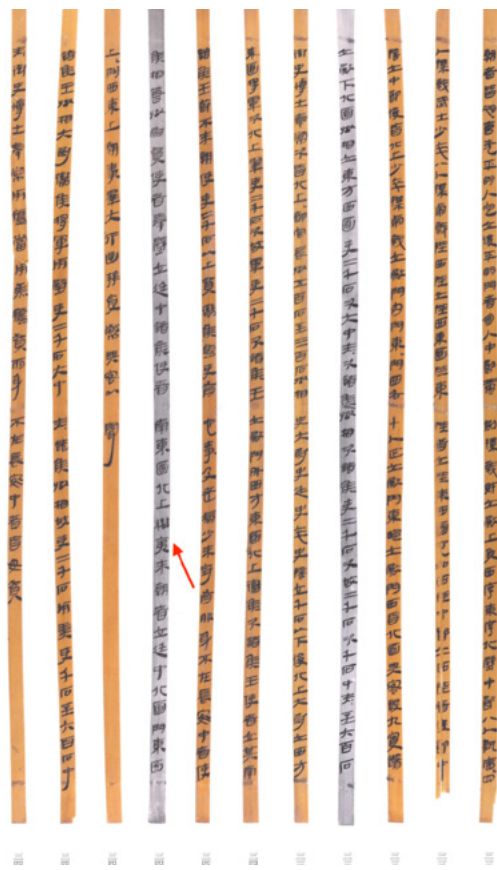


泉州关帝庙

官僚往往也同时具备学者的身份，他所接受的诸多思想熏陶和训练常常是其从事教化活动的前提和资源。清代通过定期巡历、宣讲圣谕来实现对基层在思想上的教化，传递其所构建的新的“大一统”观念。从中国历史的连续性上看，这种“学者型官僚”与巡历制度始终存在，清代在统治观念与统治技术上均受到了既往王朝的影响。

从这三个概念出发，侯旭东老师又进一步讨论了“如何理解传统王朝”这一问题。由上面的讨论可以看出，清代统治观念和治理技术均处在一种较长的历史延长线上，大致遵从古代王朝治理的基本逻辑，展现出了与传统王朝更多的连续而非断裂的一面。20世纪以来，受到西方理论的影响，学术界更多倾向于从国家、民族等角度研究传统王朝，侯旭东老师认为，采用中国传统的“天下”秩序来理解传统王朝、理解其中的统治者与被统治者之间的关系，或许可以给予诸多历史问题更为合理的解释。

赵汀阳老师将关注的重点集中在“大一统”之概念本身。“大一统”实际上是代表着一种拥有“以一统多”的能力的制度。这里的“统”，指的是古代“国”的统治者能够在某地进行税收、行政管理与驻军等活动。对于“正统”的刻意强调的另一面是对实际胜利的否认，是一种试图从观念上重新取得优势的行为。秦朝是第一个大一统王朝，也是“大一统”最基本的参照系。按照这一标准，汉、唐、清三朝是研究“大一统”最为典型的范例。在三朝之中，清代有一不可替代之优势，即直接影响了现代“中国”概念的形成，因而本书从清代入手，研究“大一统”，



张家山 336 号汉墓出土汉律中的“蛮夷”

是十分恰当的选择。被历代所推崇的“大一统”是否是一个好的制度呢？赵汀阳老师指出，“大一统”本质上是一个一体化的大系统，这一系统将其能够触及的所有东西都囊括入自己的势力范围。对于政治势力来说，占用并维系这个大系统的存在成为其最大的利益。在这一过程中，系统丧失了自觉反思的能力，文化和思想走向单一和贫困。

刘志伟老师则从区域社会的角度切入，讨论“大一统”在“地方”如何成为可能。唐宋以后，南方地区虽与所谓的“正统”区域有着迥异的文化传统，却异常稳固地融入到“大一统”的框架之中。“大一统”观念

的转变与整合，不仅是一个自上而下的教化与宣传工作，更是一个自下而上的主动接受并产生认同的过程。在观念层面，这些远离“中心”的人实际上产生了一种双重的身份认同，一方面他们是国家统治下的“民”，另一方面他们是“华夷秩序”中的“华”。在这一过程中，士与民的接受方式是不同的。在士大夫的意识中，他们一方面接受了“民”的身份，开展与清代的政治合作，另一方面却并不接受清朝的正统性，然而这种不接受恰恰促成了士大夫阶层对“大一统”的认同。反观普通民众，则并不存在这种紧张，清朝的“正统性”在政府长期的统治和管理过程中被普遍接受。在制度层面，清代的制度设计为多元的文化与系统提供可以共存与发展的空间，使得清廷的“一统”可以在帝国边疆实现。

李零老师的发言主要围绕三个问题展开。第一，“大一统”是什么时候产生的？“中国”的“中”指的是局中的方位，而“国”所指的是一定的空间范围，“中国”指的是居于中心文化区域。在考古学领域，对“中国”是何时产生的有多种说法。如韩建业认为，距今6000年左右的新石器时代晚期后段，最早的“文化上的早期中国”正式形成。李峰则认为早期中国形成于二里头、二里岗文化时期。以《剑桥中国上古史》为代表的欧洲学界将有成熟文字体系的商代确定为“中国”历史的开端。从时间序列上讲，本书所指的“大一统”形成的最晚，已经进入西方史学家所谓的“近代”。第二，西方的“国家”理论与中国历史研究的关系。由于历史经验不同，西方理论中的“国家”“帝国”并不



李零老师发言

完全适用于中国的传统王朝。因此，不能将中国的“大一统”简单对应为西方的“帝国”，将“大一统”简单理解为“专制”。第三，“大一统”如何得以可能？如朱苏力老师所说，大一统实际上是一种统治的制度。“大一统”的基础是标准化的治理措施、资源的集中管理以及信息的迅速传递等具体制度。此外，在“华夷关系”的问题上，李零老师认为，需要用更加复杂的眼光去思考，“夷夏”的内涵在不同历史时期有着不同的面貌。考古研究表明，先秦所谓的“夏”与“夷”的地区在文化面貌与文明发展水平方面的差距并不显著，据《史记》所载，不同区域之间存在着流动的人群。

在自由讨论环节，邓小南老师指出，“大一统”的“大”字，也可以解释为“光大”

之意，如严复《论世变之亟》中言：“是故春秋大一统。一统者，平争之大局也。”如果按照这一说法，《公羊传》所说的“大一统”并非指疆域上的辽阔，而是指对“一统”的崇尚。春秋并非形成了严格意义上的“大一统”，却有着对“一统”风气的倡导。此外，邓小南老师还提到，除了要考虑清代对宋明“大一统”观念的继承外，也要注意辽金对“大一统”的阐释对清代的影响。紧接着，

朱苏力、赵汀阳和杨念群老师围绕“大一统”的概念、“大一统”的影响等问题交换了意见。现场观众就艺术上的“正统性”问题、清代“二元治理”体系下对“转轮王”的利用问题以及“正统”在民间与朝廷所呈现的不同形态等问题与杨念群老师展开交流，读书会至此圆满结束。

（撰稿：史瑀昕）



43

## 碎金屑玉的意义——刘敦愿《文物中的鸟兽草木》研读会



【编者按】2023年3月30日下午，“文研读书”第43期在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“碎金屑玉的意义——刘敦愿《文物中的鸟兽草木》研读会”。北京大学艺术学院教授郑岩作引言，北京大学艺术学院研究员刘晨主持，北京大学艺术学院教授包华石（Martin Powers），中央美术学院人文学院教授贺西林，北京大学哲学系教授刘华杰，北京大学艺术学院长聘副教授贾妍，首都博物馆副研究馆员李吉光，日本女子大学教授于保田，文研院邀请学者、中国社会科学院考古研究所研究员许宏，对外经济贸易大学教授刘虎出席并参与讨论。

活动伊始，郑岩老师首先谈了《文物中的鸟兽草木》一书的价值。他认为，此书虽不能代表刘敦愿先生个人治学与当时学界研究的主流，却可以从“边缘”的角度，为现在高度同质化、模式化的学术体制带来新的启发。

接着，郑岩老师简要介绍了刘敦愿先生的家庭背景与求学经历。刘敦愿先生是湖北汉阳人，祖父刘传莹曾为国子监学正，父亲刘人劭曾为早期同盟会成员。刘敦愿先生正是成长于这样一个老派传统与新学思想相结合的家庭。他曾先后就读于郑州扶轮小学与扶轮中学。1939年，他考入抗战时期由北平与杭州两所艺专合并而成的国立艺术专科学校西画科，在昆明学习油画，后辗转四川巴县（今重庆主城区）艺专学习美术史。他曾跟随秦宣夫教授学习西画，故最早的兴趣集

中在西方美术史，但囿于战乱资料难得，而四川当地又可见汉代画像砖与陶俑等文物，故转向中国美术史的学习。

为补充历史学知识，刘敦愿先生定期横渡嘉陵江赴沙坪坝旁听中央大学历史系教授丁山的“商周史”与“史学名著选读”等课，风雨无阻。刘敦愿先生在先秦历史与文献上钻研颇深，他曾购买《国语》《左传》《战国策》等书籍，从中将需要的材料剪裁成纸片，自己重编为一本本国别史，这为其后来的学术研究打下了坚实的基础。

从国立艺专毕业后，刘敦愿先生经时为四川省图书馆馆长的经史学家蒙文通帮助，进入图书馆工作。此外，他曾在齐鲁大学旁听考古学家吴金鼎讲授的“田野考古学”。1947年，刘敦愿先生经丁山先生推荐，受聘于青岛山东大学中文系，讲授“历史文选”



刘敦愿著《文物中的鸟兽草木》书影

等课程，同时协助丁山先生的研究工作，后于1953年转入历史系，并于同年参加了洛阳烧的发掘工作。刘敦愿先生的现存日记中仍可见发掘时所作风景写生画。刘先生在发掘期间坚持写长篇日记，最长达5000字，内容中流露出对田野考古的巨大热情。此外，刘敦愿先生还与山东大学的老师们保持着亲密联系。例如，他在山东大学参加一次政治学习会议时，曾从背后画下童书业先生的画像。

20世纪50年代，国内史学界兴起对中国古代史分期、封建土地所有制形式、封建社会农民战争、资本主义萌芽、汉民族形成

五大基本理论问题的研究热潮。刘敦愿先生却坚持以兴趣先行——他最大的研究兴趣在商周青铜器。这种艺术史研究在当时显得不合时宜。刘敦愿先生的授课内容亦远离当时的研究热点，讲述史前史与历史文选等。另一方面，他又于50—60年代通过个人力量，先后调查山东日照、五莲、即墨、临沂、胶县等地多处古代遗址，并及时发表了相关调查报告。这一时期，他还撰写了多篇关于山东龙山文化研究的论文，对建立山东新石器时代考古学文化序列做出了重要贡献。

刘敦愿先生的身份虽然更近于美术史家，但他较早提出要以考古学为基础才能进行早期美术史研究，并且身体力行地践行田野挖掘。在他的努力下，1972年春，山东大学考古专业在历史系设立。刘敦愿先生出任第一任教研室主任，并强调要牢牢守住田野考古的基础。80年代后，刘敦愿先生从山东大学退休，开始有比较多的精力从事符合其个人兴趣的研究。然而，当时的学界尚未充分认识到刘敦愿先生研究的价值。他涉及农业考古、畜牧业史、自然环境等鸟兽草木的文章很难发表，甚至受到一些刻薄的评价。刘敦愿先生认为，宏观的历史分期与断代问题固然重要，却不能因此排除和忽视其他问题。现在兴盛的“美术考古”的概念，本自米海里司的德文著作《美术考古一世纪》（*Ein Jahrhundert Kunstarchaeologische Entdeckungen*），“美术考古”一词经日文翻译后被郭沫若的中文译本采用。郑岩老师认为，这个词对刘敦愿先生构成了很大的精神支持，使其可在考古领域继续进行美术史的研究。



在刘敦愿先生看来，考古材料并不是为某个单一学科服务的。他主张多方位地借助不同学科的成果对考古材料进行发掘。直到上世纪 80 年代，考古学科仍然在建立之中。郑岩老师认为，在当时学科处于初步发展阶段时，确实需要明确学科的界限。而现在，刘敦愿先生的观点则可为学科交叉提供借鉴。

最后，郑岩老师展示了刘敦愿先生生前与不同领域的专家的书信，其中有沈从文、侯仁之、童第周、胡道静、张仲葛、谢成侠、周仁、周尧等学者。刘敦愿先生在很多领域都有所涉猎，未将自己的研究局限在某一学科。这种融会贯通的治学之风可能来自于丁山教授。刘敦愿先生自述，丁山先生一边教导他要“老老实实地读书”，一边又鼓励他拓宽自己的治学眼界，在读书与资料工作之外，还要选择几种与古史研究有关的传统与

现代的科学，依次一一专攻，“多一门学问就多一把开门的钥匙”。

与谈环节，包华石老师从个人经历出发，讲述了刘敦愿先生对他的帮助与启发。他谈到，刘敦愿先生为人谦和，愿意亲切热情地提携后辈。包华石老师回忆称，刘敦愿先生博学而活跃，令他印象深刻。1981 年，刚毕业不久的包华石老师作为访问学者赴济南考察汉画像石时，刘敦愿先生就亲切地邀请他一同交流。他们的对话内容横跨汉书奏章、董仲舒思想及庄子的宇宙观等多个领域。刘敦愿先生作为艺术史家，对于图像的观察亦令人钦佩与欣赏。他经常可从图像中抽出关于文化内涵的信息，影响了包华石老师后来的学术写作。例如，刘敦愿先生一反学界当时将纹饰与写实图像割裂探讨的做法，首先在错金车饰中关注到鬼神动物的形态。他对于纹饰的观察细致入微，并提出这些纹饰



刘敦愿先生（右）与郑岩老师合影，摄于 1988 年

表现了画家对于虚拟空间的认知。这启发了包华石老师在《纹样与人物：古典中国的装饰、社会与自我》（*Pattern and Person: Ornament, Society, and Self in Classical China*）一书中关于马王堆帛画及云气纹等图像的讨论。他指出，空气与水等流体有两种状态，一种是分层平衡的，另一种是混合（turbulent）的，马王堆云气纹也包含了这两种形态。而他之所以注意到这些细节，也受到了刘敦愿先生的启发。

贺西林老师指出，刘敦愿先生是较早通过考古材料进行美术史研究的学者。他的研究融通了艺术史与考古学，既有艺术史家对形式的感知力，又有考古学家对材料的洞察力，这源于他多学科的学术背景。他的文章对美术文物本体有非常细腻的认知和准确的把握，如对纹样的细腻观察以及客观表述。他对文物的分析并不流于表面，而往往采用生动具体的描述。同时，他受到历史学与考古学的影响，把出土文物、传世史料、笔记小说等材料结合起来，用图文互证的方式，进行形式分析与描述，并借此了解古人的观念与信仰。刘敦愿先生的研究领域广阔，涉及历史学、考古学、美术学、神话学、民俗学等多学科。他并不孤立地谈美术，而是把图像放在综合材料中考察。他的关注点不局限于中国内部，还有跨文化的观照。虽然这本书题为“文物中的鸟兽草木”，却是以小见大，透物见人，由图入史。

接着，贺西林老师借金维诺等老一辈学者关于“做美术史研究要有‘眼力’”的说法，认为美术史研究中的“眼力”很重要，既包括对文物真假优劣的判断力，同时也包括对

美术文物历史价值的洞察力。他说传统美术史研究非常重视本体研究，而当下有所忽略，在这方面需要加强。最后，贺西林老师认为《文物中的鸟兽草木》正是一部具有“眼力”的著作，希望这一传统能在年轻一辈中继续传承下去。

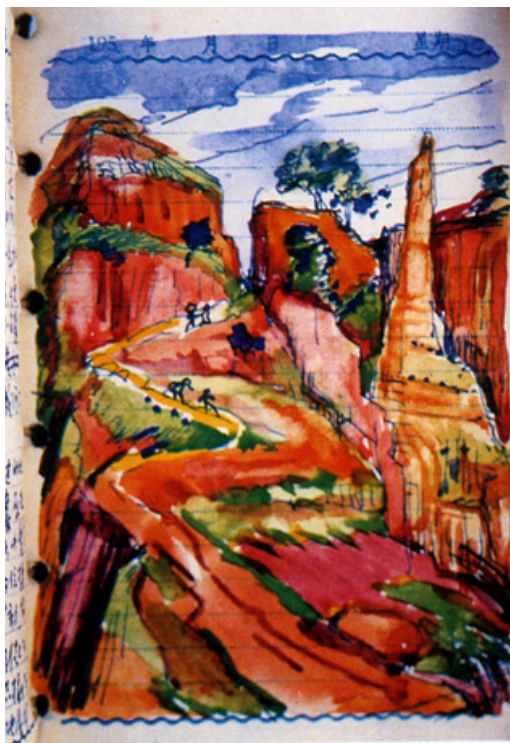
刘华杰老师的发言紧扣刘敦愿先生横跨不同学科、用一生“磨珠子”的学术作风。他认为，现在的哲学研究通常关注最抽象最具有一般性的内容，强调远离具象的“物”，推崇“从文本到文本”的研究方法，越来越远离大地。然而，刘华杰老师认为，哲学的根基仍然还是应以物为基础。庄子说“物物而不物于物”，包含两个相关的部分，不能只讲后半部分。刘华杰老师的研究领域与主流哲学系研究不同，目前他的主要关注点在博物学。他指出，刘敦愿先生不迎合主流研究方法，甘坐冷板凳，从事被当时学界所忽视的“边缘”研究，对他也有很大的鼓励与启发。刘华杰老师赞成刘先生提到的“学者平时要磨珠子”的观点。他指出，目前学界培养学生通常采用速成的方式。学生还没来得及“磨珠子”就急于串出项链来。而刘敦愿先生生前“磨了许多珠子”，却从未出过书，对他在教学方面很受启发。刘华杰老师接着指出，刘敦愿先生的研究并不囿于学科划分，他生前经常请教不同领域的专家。他呼吁，现在学界也要打破学科界限，推动交叉学科的发展，让更多学者从容做“无用之用”之学问。

于保田老师评价刘敦愿先生是位“博爱的人”，并叙述了他对弟子的关心、对自然的热爱和对学术的热忱。于保田老师首先

回忆了自己求学阶段与刘敦愿先生的“师生情”。他曾在大二时选修了刘敦愿先生的《商周考古》课程，并在这门课上坚定了自己从事考古研究的决心。刘敦愿先生鼓励他“上了考古的船，就要勇敢地划下去”。刘敦愿先生关爱学生又教学严格。于保田老师回忆，他在写作业时曾自己创造了一个词，刘敦愿先生看到后专门找到他，并以商量的口吻劝他修改。当时山东大学学生发自内心的敬称刘敦愿先生为“敦老”。在得知于保田老师的研究兴趣后，刘敦愿先生还曾赠予他相关的建筑学书籍与陶俑图片。于保田老师寓居日本时，刘敦愿先生也予以鼓励、指导。在治学方面，刘敦愿先生善于将各种所谓“杂学”的内容整合成立体的研究。京都大学林已奈夫教授曾称刘敦愿先生为“神交”之友：二人虽未谋面，却都读过对方的文章，熟悉对方的写作思路。与学生相处时，刘敦愿先生常常使用商榷的语气，从不命令学生进行某一题目的研究。刘敦愿先生即便在“文革”时期，也不为其风气影响，他的文章多为大自然生相，可见挚爱之心。于保田老师推测刘先生的写作是在快乐状态之中进行的。他将考古理解为“圆梦”，即以平和的心情破解古人之梦，力图解读古代纹饰原义。他的文章从动笔到脱稿，看不出设置假想敌，也不曾出现“斗恨”的语句，故其冷静平和的语调能够轻松自如、贯穿文章始终。

李吉光老师以“一物见世界”为题，联系自身博物馆策展经历，讨论了《文物中的鸟兽草木》对博物馆“一物展”的启发。所谓“一物展”，便是围绕一件重点器物进行策展的展览。当缺少熟知的“镇馆之宝”时，

“一物展”如何实现？李吉光老师认为，刘敦愿先生的研究可以为博物馆策展带来一些启示。她以《含义复杂的中国古代虎崇拜》为例，说明“一物展”的策展思路。例如，策展需要考察与展览重点同出的文物，如讨论安阳西北冈商代晚期大墓中的白石雕坐虎时，需要考察与它同出的白石雕鸱鸢，并考虑虎在信仰、民俗中的用途。她进一步指出，“一物展”需要策展人研究考古报告，熟悉不同历史时期物的意义，并了解与物有关的民俗与社会学。一物展的展示目的是通过物，见到时代、信仰、文化，展示策划者独特的对生活的理解与趣味。重读草木鸟兽相关研究的意义，就是重新发现独特的、无法被纳入考古学主流列的物的价值，为博物馆展示



刘敦愿先生画作，1953年绘于洛阳烧沟

增加新的方法和视角，并提供更有趣的面对生活和学术的方式。

贾妍老师以刘敦愿先生书中的“神奇动物”为入手点，分享了自己处理动物拟人化图像的有趣经历以及从书中获得的启发。贾妍老师曾在做乌尔王陵的里拉琴饰板的研究时接触到刘敦愿先生的文章。在其《论马王堆一号汉墓黑地彩绘棺图像》的研究中，刘先生把乌尔“匣绘”与马王堆一号汉墓黑地彩绘棺饰上鸟兽神怪奏乐嬉戏的场景相类比，称这样情趣活泼、内容奇突但是“意义暧昧难明”的动物拟人图像为“戏画”。那篇文章同时还引入了埃及猫的图像，这让她觉得冥冥之中与后来自己的研究产生了关联。贾妍老师补充道，刘敦愿先生是她所涉猎的中国美术史学者中，最早在研究中关注到苏美尔地区图像材料的学者。以乌尔王陵的相关材料为例，这批文物上世纪20年代末期才随着遗址的考古发掘，引起西方考古学家、艺术史研究者的注意，而刘敦愿先生最早通过日文研究将这组图像引入了中国艺术史探讨的范畴，其敏锐的学术眼光和宽广的国际视野令人赞叹。刘敦愿先生的研究也让贾妍老师思考，如何通过生动的语言让这些被“边缘化”的小物件进入我们的世界。以贾妍老师之前做过专题研究的“埃及猫”为例，希罗多德在其《历史》中提到造访埃及的贝斯特（Bastet）的胜地时并不了解当地的“猫女神”宗教传统与祭祀习俗，用希腊人的眼光去观察揣度埃及人动物崇拜，才会大感奇异并深表不解，这背后其实是文化观念不同造成的认知隔膜。贾妍老师认为，我们现在回看古代世界时所产生的观感，实

际上也是受制于后来学科分野背景下人与动物割裂的观念。在最早的文明阶段中，人与动物的界限并不清晰，比如埃及会出现兽头人身的神，在他们的概念里，太阳照射到世界的不同层面后，就以不同的面向展现出来，时为人类，时为动物，时为草木。她认为，刘敦愿先生关于草木鸟兽相关文物的艺术史研究，正是对最早的先人所创造的艺术的回归。

许宏老师从刘敦愿先生的治学特点出发，重点讲述了当今考古学可从中借鉴的发展思路。他认为，考古是本源性的学科，好比一个资源库，可为其他学科提供灵感和给养。而刘敦愿先生在当时就重视多学科交叉研究，具有这样宏阔的视野，难能可贵。现在学科划分越来越细，学科壁垒也越来越强。考古学的学科特征偏向保守拘谨，而如今读刘敦愿先生的文章却觉得宏阔开放、汪洋恣意，这是考古学要向艺术史等其他学科学习的。最近考古学界兴起“研究与叙事”“书斋与田野”的讨论。许宏老师认为，除熟悉材料外，考古学研究者还是应该拾起“阐释”的使命。即在掌握第一手材料的基础上，转向更高层次的对于这些基础材料的阐释，甚至进一步升华到大历史层面，进行带有叙事性的历史写作。此外，许宏老师还指出，刘敦愿先生是较早关注和践行“公众考古”的学者，他下笔通俗晓畅，为人亲和儒雅，给后辈学者带来宝贵的精神给养。

刘虎老师首先作为刘敦愿先生的哲嗣对促成这本书出版的有关各方表示感谢。接着，他结合自己幼年的经历，指出他最早的艺术启蒙来自父亲刘敦愿，而后来在教学与学术

研究中也受到父亲美术考古的影响。刘敦愿先生是学美术出身的，家中收藏了许多中西画册。刘虎老师在小学五六年级时，看到毕加索的抽象画作《亚威农少女》，非常不理解。父亲于是给他讲了许多基本的美术常识，告诉他应该怎样鉴赏这幅画：第一，不能以“像不像”作为评判艺术品的标志；第二，毕加索是有意画得“不像”的。父亲的讲解涉及“生活真实”与“艺术真实”的关系，使刘虎老师穷其一生求索思考。刘虎老师指出，所谓“真实”，就是指实物的本体与真相。他认为，人们对事物的感官印象只是表象，属于现象层面的真实，而艺术的真实，则是对现象背后的原因——即生活的真谛——的深层思考与探索，属于真理层面上的真实。归根结底，艺术是心灵的自由创造，而非对生活的机械模仿。刘虎老师接着谈到文学与考古学的交汇。中西比较文学的第一个重要问题是，中国神话与西方神话比较相对贫乏，原因在于中国文化所具有的世俗理性排斥“荒诞的”神话，对神话进行了历史化改造，取消神话的超自然元素，使之符合生活常识，如神话中许多动物、神灵、精怪，被改造成历史人物。在这方面，父亲刘敦愿的美术考古对他有很大帮助。比如父亲考证舜的弟弟象其实就是野生的动物大象，后来刘虎老师参观三星堆与金沙堆博



与会学者现场留影

物馆时看到大量的出土象牙与象骨，发现父亲的美术考古为中西神话比较提供了可靠的佐证。同样还有父亲对中国古代神医扁鹊的考证，通过汉画像石指出古代人类认为鸟能治病是普遍现象。由此可见，父亲的美术考古尽管是考古学界的“边缘”研究，但对于还原古代历史真相仍具有很大的意义，也说明了不同的人文学科是相通的。

最后，刘晨老师就本次读书会进行总结发言。她指出，郑岩老师导读题目为“碎金屑玉的意义”，实际上这本书的内容却是“金玉良言”。所谓“万物皆学问”，刘敦愿先生的研究从物出发，从中生发的许多问题可能需要学者们用一生去寻求回答。刘晨老师也赞同多位老师提到的关于交叉学科发展的观点，指出刘敦愿先生的研究启发我们思考如何突破学科现状，开展接下来的学术工作。

（撰稿：吴宛妮）

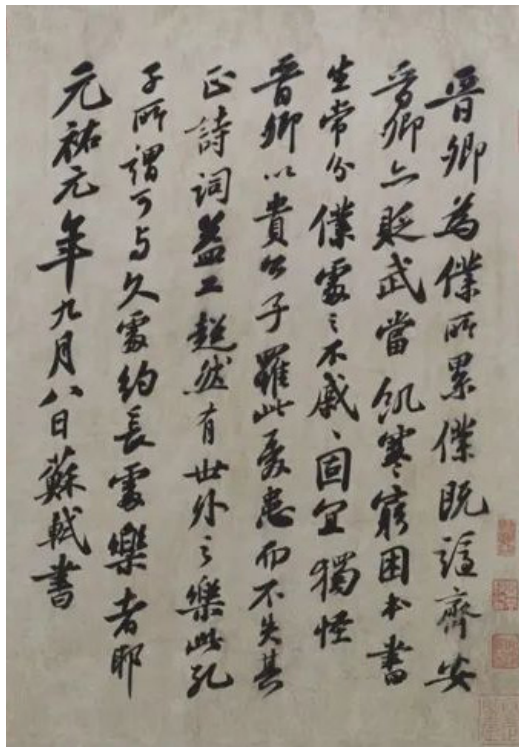


## 静园雅集

31

### 朱天曙：赏鉴与书写——书法中的“篆籀笔意”

【编者按】2023年4月14日下午，“静园雅集”第31期在北京大学静园二院208室举行，主题为“赏鉴与书写——书法中的‘篆籀笔意’”。文研院邀请学者、北京语言大学艺术学院教授朱天曙主讲，北京大学艺术学院助理教授刘晨主持，文研院院长邓小南教授、春季学期邀请学者和校内外书法爱好者们参与了本次雅集活动。

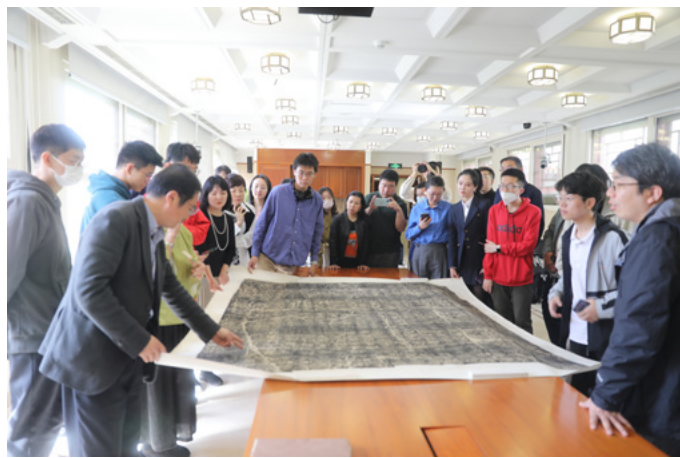


北宋·苏轼《王诜诗帖》纸本  
故宫博物院藏

朱天曙老师以“篆籀笔意”为线索，阐释中国书法中的“书卷气”与“篆籀气”，分析了颜真卿楷书、行书作品中“篆籀笔意”的表现，并指出清代在碑学发展的大潮中，书家们对“篆籀笔意”的自觉追求。他还从创作中用笔的角度，指出“碑”与“帖”用笔方法的差异。本次雅集中，朱老师和师生们一起，赏鉴了汉唐时期的碑刻法帖和他本人融入“篆籀笔意”的作品，并现场邀请了四位同学进行书写互动，还为师生现场创作了篆书和行书作品。

#### 一、“篆籀气”及其在 书法作品中的表现

朱天曙老师指出，“书卷气”与“篆籀气”是书法创作中表现两种不同趣味的审美概念。“书卷气”指的是书画作品中一种静穆闲雅、耐人寻味的文雅之气和感染力。“篆



雅集现场

籀气”则指书法作品运笔圆厚遒劲，造型沉郁古拙，有钟鼎篆籀的意味。书法理论与实践中对“篆籀气”多有关注，如丰昉《书诀》“古大家之书，必通篆籀”，并且专门提到“颜鲁公《争座》书有篆籀气”。除颜真卿外，八大山人、吴昌硕、齐白石等都是“篆籀笔意”的重要实践者。

朱天曙老师还提到，运用篆籀笔意目的是为了表现钟鼎彝器与碑刻中的金石意味，比如在书法创作中融入碑版、摩崖中的斑驳、苍茫、飞白等特征，这些和传统帖学用笔相区别的笔法都是“篆籀气”的具体表现。

朱天曙老师以唐代颜真卿作品为例，指出其具有笔势雄浑、结体宽博、用笔厚重、中宫疏朗、外部收敛、多用古法的鲜明特征。由于家学渊源和影响，颜真卿对金石碑刻关注颇多，由此形成了独特的艺术风格。他指出，“平画宽结”与“斜画紧结”是不同的结体方法，形成了不同的艺术特征。颜真卿运用平画宽结、中宫疏朗的方式，增加了古朴的意味，如《颜家庙碑》与欧阳询中宫紧

收的风格完全不同。颜真卿在创作中增加了很多顿挫的装饰性笔画，圆劲用笔多，形成了显著的艺术特征。在谈到《祭侄文稿》中的多处长短不同的“涂改”时，他认为这也是颜真卿这件杰作的组成部分，丰富了艺术作品的内容。与《平复帖》类似，《祭侄文稿》粗纤维麻纸和秃笔书写，使作品中不断出现苍茫古朴的飞白效果，有很强的艺术感染力。

朱天曙老师认为，用笔中“锐笔”与“秃笔”两种，形成了秀逸和古朴两类书风。西晋时期《平复帖》、颜真卿《祭侄文稿》以及清代以来八大山人、吴昌硕、齐白石用秃笔中锋创作，与赵孟頫、董其昌一路的书风不同，形成了和经典“二王”不同的另一“篆籀笔意”的传统。朱天曙老师介绍，随着清代新的考古碑刻的发现，文人们进行碑刻研究的同时开始关注字体。中国书法开始分为“帖学”和“碑学”，文人书法流派出现前所未有的大分化。

关于“帖学”与“碑学”这两个书史上的概念，朱天曙老师指出，所谓“帖学”，是以具有法度的书札墨迹为学习典范，尤以晋人“二王”书风为楷模，流丽蕴藉为其风格特征。所谓“碑学”，即以金石碑刻书迹为学习典范，主要以朴拙雄浑为风格特征，清代的文人书家们开始自觉追求“篆籀笔意”。清代书法的发展，也是“碑学”兴起而“帖学”衰微的过程。

朱天曙老师将清代书法史划分为“从清初到康熙年间”“雍乾嘉时期”“嘉庆后期

到清末”三个阶段。第一阶段，从清初至康熙年间有三条书法线索，分别是：传统帖学的延续、延续传统帖学兼善篆隶、完全师法碑刻。其一，由于康熙帝的推重，以明末董其昌为代表的传统帖学书风在清代初期影响深远，代表书家有查士标、沈荃、姜宸英、张照等人。其二，部分书家在延续晚明书风的同时，开始涉猎篆隶，比如王铎、傅山、八大、石涛等人，传统帖学在此时已经开始瓦解。其三，另有书家在研究古文字的同时，直接将其中的风格运用在创作中。明末清初金石学兴起后，出现了以写碑为主的书家。由于刻帖模糊走样、清代碑刻大批出土等原因，这些书家对于帖学不太关注，开始追寻“二王”之前的碑刻。他们融合汉代碑刻手法进行创作，如郑簠、朱彝尊、周亮工等人。第二阶段，雍乾嘉时期“篆籀笔意”成为自觉追求。乾嘉年间，以扬州为中心的金石考据之学大盛，“师碑破帖”成为这一时期的风气，书家自觉以“篆籀笔意”融入创作中。代表书家有以金农、郑板桥、李鱣、高凤翰等为代表的“扬州八怪”；以丁敬、蒋仁、黄易、陈鸿寿为代表的“西泠八家”；以戴震、钱大昕、桂馥、阮元等为代表的学者；也有邓石如、伊秉绶等书家的全面师碑。

在实践之外，人们开始从理论方面思考师法碑刻的合理性，随即出现了以阮元、包世臣、康有为为代表的碑学理论家。阮元的《北碑南帖论》《南北书派论》，最早系统提出碑、帖之分；包世臣《艺舟双楫》认为之前碑刻没有得到重视，提示书家应该注意取法碑刻；康有为《广艺舟双楫》更加大力鼓吹碑版石刻，并提出“卑唐”和重视“北碑”

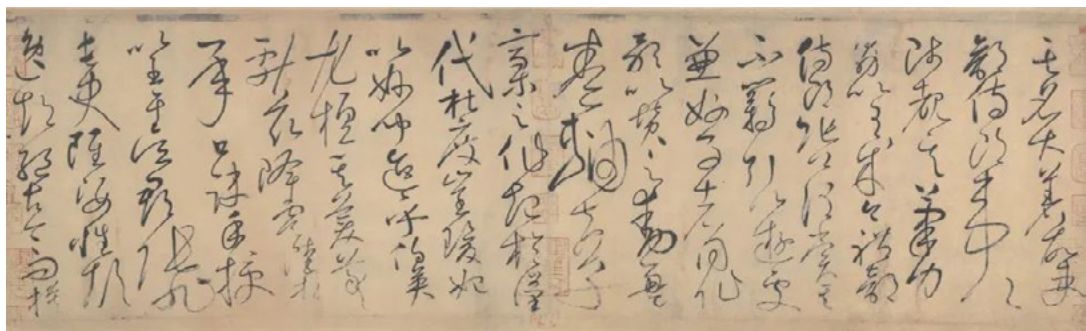
的理论，进一步把碑学理论推向高峰。随着碑学理论完整体系的建立，对“篆籀笔意”的追求完成了从创作到理论的转变。第三阶段，嘉庆后期至清末，“篆籀笔意”成为书家自觉的表现形式。以篆、隶为主要创作的代表书家有吴熙载、徐三庚、胡澍、赵之谦、吴昌硕、杨沂孙、杨岷、吴大澂、黄土陵等。朱天曙老师指出，明代画家徐渭是运用草书的方法入画，而吴昌硕则运用篆籀笔法入画，两者是不同的。吴昌硕以石鼓文的“篆籀”之法进行创作，并应用到绘画中，成为清代“金石画派”的代表，对后代画家影响很大，齐白石与其一脉相承。

清代后期还出现了以魏碑、北碑和唐碑融合行书进行创作的探索，代表书家有包世臣、何绍基、张裕钊、赵之谦、杨守敬、康有为等。其中如赵之谦将北碑与行书进行结合，康有为融合六朝北碑“圆笔中锋”“平画宽结”的方法进行创作，何绍基发展颜真卿行书书风，自觉将篆籀之法融入其他书体的创作中。

朱天曙老师在总结清代书法发展与“篆籀笔意”表现密切关联时，提到了相关的五个方面：一是与篆隶、篆刻、文字学、碑刻密切关联；二是整个碑学的发展经历了从隶书到篆书，再到魏碑的师碑轨迹；三是颜真卿书法艺术流派在清代的崛起；四是以阮元、包世臣、康有为为代表的碑学理论系统的建立；五是碑派书风传入日本和韩国，直到今天仍有影响。

朱天曙老师从事书法创作实践多年，对书法用笔有深入研究。他指出帖的用笔是中侧结合，多露锋、翻折、提按。碑的用笔则





怀素《自叙帖》纸本，台北故宫博物院藏

是圆笔中锋，多用绞转。学书法从碑入手较为简单，帖的方法则更加丰富。康有为在《广艺舟双楫》中提出“圆笔用绞，方笔用翻”“圆笔使转用提，而以顿挫出之。方笔使转用顿，而以提掣出之”，指出了碑和帖用笔的不同。从具体作品来看，王羲之《丧乱帖》用笔速度快，多提按、翻折。怀素《自叙帖》等增加了“圆劲”的笔法，说明唐代草书中已经有“篆籀笔意”的表现，颜真卿行草书中的“篆籀笔意”并不是孤立的。吴昌硕、齐白石将“篆籀笔意”融入绘画、题款的创作中，丰富了中国画的创作。

## 二、汉唐碑帖赏鉴与创作实践品评

在雅集活动中，朱天曙老师带来了汉唐七种代表性碑刻拓本及法帖复制品。拓本及复制品包括东汉《石门颂》、《尹宙碑》、北朝《四山摩崖刻经》、北魏《嵩高灵庙碑》、唐代颜真卿《大唐中兴颂》《颜家庙碑》拓本和《祭侄文稿》日本二玄社一比一复制本。朱天曙老师着重介绍了《祭侄文稿》的艺术成就。作为颜真卿唯一一件传世真迹，《祭

侄文稿》对中国书法史有重要影响，卷中的鲜于枢题跋将其称为“天下第二行书”。朱天曙老师认为，稿书的形式是最适合表达作者思想情绪的创作方式，《祭侄文稿》其中的苍茫、飞白体现了颜真卿在书写时的放松与自由。从宏观上看，颜真卿仍然是继承“二王”一脉，但是由于其创作中加入了“篆籀之气”，颜真卿书法能够自成一派，成为书法史上除“二王”之外最有影响力的艺术流派。朱天曙老师还以自己创作的稿书、篆书和行书册页、手卷为例，讨论在书法创作中如何表现“篆籀笔意”。朱天曙老师还提到，清代碑学的兴起，让人们思考书法“经典”的师法问题。“经典”的范畴从以“二王”法帖为代表的帖学经典扩展为汉魏六朝的金石碑版和早期钟鼎款识，打破了帖学的“二王”传统，为书法艺术的审美提供了新的范式和创造的可能性。

创作的互动环节，四位同学分别进行了书写展示。朱天曙老师也进行了篆书、行书的创作，写下了晋人法帖中的“志在优游”四字，将篆籀笔意与行书创作相融合，古朴典雅而又生动自然。

刘晨老师在总结中指出，这次雅集是文  
研院将理论和实践相结合的一次艺术盛宴，  
融学术性、艺术性、人文性于一体；朱天曙  
老师带领大家同赏碑帖，神游于汉唐之间，  
又在他的创作中体味中国书法笔墨的精妙之

处，极精微而致广大。期待在静园雅集活动  
中，得以不断地欣赏和感知中国艺术的文化  
精神和笔墨情趣。

（撰稿：石放）



## 汤一介当代学人讲座

01

### 陈来：从贞元之际到旧邦新命 ——冯友兰先生的学术宗旨与精神境界



【编者按】为展示20世纪学人在时代变迁中追求真理、潜心为学的学术人生，以激励后人，中国文化书院发起设立“汤一介当代学人讲座”。2023年4月9日下午，“汤一介当代学人讲座”系列首场讲座在北京大学第二体育馆B102报告厅举行，主题为“从贞元之际到旧邦新命——冯友兰先生的学术宗旨与精神境界”。文研院学术委员、清华大学国学研究院院长陈来主讲，北京大学哲学系教授李中华主持，文研院院长、北京大学历史学系教授邓小南与中国文化书院院长陈越光致辞。北京大学王博副校长、孙庆伟副校长，文研院学术委员、北京大学国际关系学院教授袁明，北京大学哲学系教授杨立华出席并参与讨论。本次活动由中国文化书院与文研院共同主办。

陈来教授首先介绍冯友兰先生的生平概况。冯友兰是中国历史上最具盛名的哲学家之一，其《中国哲学史》至今仍然是世界上影响最大的中国哲学通史之作；同时指出，与陈来教授已出版的专著《冯友兰的伦理思想》所采取的学术视角不同，本次报告主要从思想与人生、时代结合的角度，对冯友兰先生的学术宗旨与精神境界予以考察和揭示。

#### 一、贞元之际：冯友兰的中期 学术精神与国家、民族信念

1990年3月，冯友兰先生自拟了一副

95岁的预寿联，曰：“三史释今古，六书纪贞元”。“三史”是哲学史著作，“六书”是哲学著作，“三史六书”既概括了他一生的学术活动，也代表了他一生的学术贡献。而冯友兰的其他著述、文章，则可以看作是三史六书在不同时期的准备、延展、扩大、反思。

“三史”是指他的三部关于中国哲学史的著作，即《中国哲学史》《中国哲学简史》《中国哲学史新编》，分别代表了他30年代、40年代、80年代对中国哲学的理解。“三史”中的《中国哲学史》是冯友兰先生在30年代初参照西方哲学史写法、以近代西方哲学中注重共相与殊相问题的新实在论的观点



陈来教授主讲

来解释和分析中国哲学的教科书。《中国哲学简史》是冯友兰在40年代末用他自己的“新理学”体系解释和分析中国哲学的简本哲学史。而《中国哲学史新编》是经历了50年代到70年代的曲折、吸收了马克思主义之后建立的对中国哲学的说明和解释，其中融合了前两本哲学史的分析 and 观点。同时值得指出的是，《中国哲学史新编》以一人之力，把孔夫子到毛泽东的古今中国哲学史作了全面系统的论析，这在当代是绝无仅有的。

“三史释今古”之“释”，一方面指的是冯友兰治中国哲学史，采取的是“释古”的方法，与“信古”“疑古”不同；另一方面，也彰显出其哲学史写作是对古代文献和思想历史的分析与阐释，具有诠释的特性。用“释今古”而非单纯“释古”，其中可能包含了古今之变之义；表达出学术研究背后的文化取向和致力于现代化的追求。

“六书”指的是冯友兰先生在抗战期间写的六部哲学著作《新理学》《新事论》《新

世训》《新原人》《新原道》《新知言》，合称“贞元六书”，也叫“贞元之际所著书”。《新理学》是专门分析共相和殊相（即一般和特殊）的纯哲学论著。《新事论》是以共相和殊相的哲学分析为基础，解决中西文化问题，主张中国学习西方是要学习其共相，共相即现代化。《新世训》论述了现代社会的生活行为的基本规律，谋求从古代的圣人道德向现代的以个人为基础的道德生活的转变。《新

原人》是关于人的境界论的体系性著作，论述人的四种境界，即自然境界、功利境界、道德境界、天地境界，指出现代社会的人在不违反道德的生活方式之上，追求道德境界和天地境界的意义。《新原道》论述了冯友兰所认识的中国哲学的优良传统和主流，认为这个优良的传统和主流就是“极高明而道中庸”，即哲学的思考从不脱离具体的生活。《新知言》是论述中国哲学的方法及其现代意义。“六书纪贞元”是指构成了“新理学”体系的这六部书，是抗战时期哲学家精神活动的写照，是关于这个时代的哲学见证，也蕴含着“六书”与“贞元之际”的连接。1933年冯友兰《中国哲学史》下册完成，其自序言：

“此第二篇稿最后校改时，故都正在危急之中。身处其境，乃真知古人铜驼荆棘之语之悲也。值此存亡绝续之交，重思吾先哲之思想，其感觉当如人疾痛时之见父母也。

吾先哲之思想有不必要无错误者，然‘为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平’，乃吾一切先哲著书立说之宗旨。无论其派别为何，而其言之字里行间，皆有此精神之弥漫，则善读者可觉而知也，‘魂兮归来哀江南’；此书能为巫阳之下招欤？是所望也。”

“铜驼荆棘”典出《晋书》，是古人见天下将大乱，叹息宫门的铜驼将流落于荆棘之间，体现了其忧国忧民的悲情。“巫阳下招”出典在《楚辞》，帝哀屈原，命巫阳下招其魂，呼曰魂兮归来。旧注解释招魂为“冀其复生也”。

冯友兰在九·一八事变之后充满危机感的北京，已预见到国难巨变即将来临，他以对民族的忧患心情，希望其著述能起到复活民族精神的作用。冯友兰后来说：“在哲学史序文里所说的那一段话，确是表示当时的一种情感，当时的主观愿望，是想把中国的传统哲学恢复起来，激发人们的爱国思想，抵制日本的侵略。”可见他的中国哲学史研究不仅是学术的研究，其中也注入了他对国家民族的深沉忧患。

中国哲学史研究是如此，“六书”的哲学研究也是如此。如1940年《新世训》印行，其自序说：

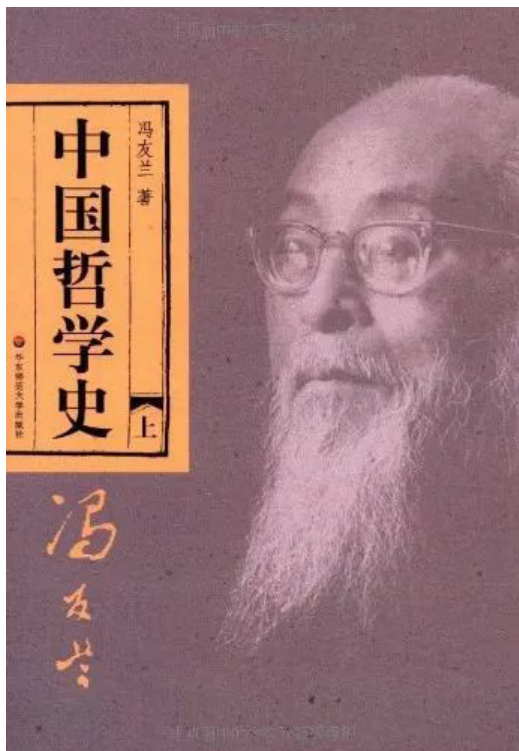
“承百代之流，而会乎当今之变，好学深思之士，心知其故，乌能已于言哉！事变以来，已写三书，曰新理学，讲纯粹哲学也；曰新事论，论文化社会问题；曰新世训，论生活方法，即此也。书虽三分，义则一贯，

所谓‘天人之际’‘内圣外主之道’也，合名曰‘贞元三书’。贞元者，纪时也，当我国国家民族复兴之际，所谓贞下起元之时也。我国国家民族方建震古烁今之大业，譬之筑室，此三书者，或能为其壁间之一砖一石欤？是所望也。”

这里所说“纪时”的“纪”就是“六书纪贞元”的“纪”，即希望他的书既能在民族生命转折关键之时发挥积极作用，又能成为国家民族复兴大业的一砖一瓦。

又如1942年《新原人》书成，其自序说：

“为天地立心，为生民立命，为往圣继



冯友兰著《中国哲学史》书影

绝学，为万世开太平，此哲学家所应自期许者也，况我国家民族值贞元之会，当绝续之交，通天之际，达古今之变，明内圣外王之道，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平、我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。”

这篇序文已经成为中国现代史上的经典，而其中的一些用语实际上继承了《中国哲学史》自序的提法，这里也可以看出“三史”和“六书”之间的关联。这些序文说明，冯友兰始终自觉地从参与民族复兴的大业的角度从事其哲学的著述，他对民族、国家的关怀溢于言表。

冯友兰先生把这六部书称为“贞元之际所著书”，又称“贞元六书”。在中国古代《周易》一书中，乾卦卦辞曰“元亨利贞”。古代哲学家把这四个字解释为一种周期发展的循环——“元”代表发生，“亨”代表成长，“利”代表成熟，“贞”代表消亡，认为一切事物皆从元发展到贞，接下去再从元重新开始，正如从春到冬，再从春开始一样。“贞下起元”就是冬尽春来，表示最大的困难正在度过，新的发展即将到来。“贞元之际”的提法充分显示出冯友兰以哲学创作的方式自觉参加民族复兴大业的努力和对中华民族抗战胜利民族复兴的信心，表明爱国的民族主义立场是他的哲学创作的根本动力。

实际上，早在20年代，冯友兰就写了《中国为什么没有科学》的论文，参加东西文化的论争，主张中国没有发展出近代科学，并不是因为中国人没有能力，而是因为中国人更注重内心的生活。他后来说，他对东西文

化问题的这种主张，“部分原因，可以说是民族主义的。在和西方国家接触以后，中国处处受人欺负，中国被视为劣等民族。我总想对于这种情况作一种辩解”。可见，这种爱国的民族主义从一开始就是支配着他参与学术活动的动机。

对此，冯友兰后来也曾说过：“抗日战争激发了我底民族主义的情感。”这种情感，使他的哲学思想以总结传统哲学的形式表现出来，以“对于以前的哲学思想作一个同情的总了解”。他说：

“我认为中国过去的正统思想既然能够团结中华民族，使之成为伟大的民族，使中国成为全世界的泱泱大国，居于领先的地位；也必能够帮助中华民族渡过大难，恢复旧物，出现中兴。”

也正是这种爱国精神，使冯友兰在解放前夕毅然从美国归国，并在解放后追求社会主义、吸取马克思主义，虽历经坎坷，仍然无悔。他的心路历程可以说是那个时代中国知识分子的代表。

## 二、旧邦新命：抗战胜利后冯友兰的学术动力和生命精神

抗战胜利以后，冯友兰先生“贞元之际”精神发展为他的“旧邦新命”理念。“旧邦新命”出于《诗经·大雅》：“周虽旧邦，其命维新。”早在抗战胜利的1945年，冯友兰在为西南联合大学纪念碑撰写的碑文中即提出

“盖并世列强，虽新而不古；希腊罗马，有古而无今。惟我国家亘古亘今，亦新亦老，斯所谓‘周虽旧邦，其命维新’者也。”

1949年后，特别是“文革”以后，“旧邦新命”一直成为他不变的内心信念。1980年，冯友兰在《中国哲学史新编》第一册自序中说：

“解放以后，我时常想，在世界上中国是文明古国之一，其他古国现在大部分都衰微了，中国还继续存在。不但继续存在，而且还进入了社会主义社会。中国是古而又新的国家。《诗经》上有句诗说，‘周虽旧邦，其命维新。’旧邦新命，是现代中国的特点，我要把这个特点发扬起来。”

80年代初，冯友兰先生在哥伦比亚大学接受名誉博士学位时致讲词，也说：

“我经常想起儒家经典《诗经》中的两句话：‘周虽旧邦，其命维新。’就现在来说，中国就是旧邦而有新命，新命就是现代化。我努力保持旧邦的同一性和个性，而又同时促进实现新命。”

从“贞下起元”到“旧邦新命”，冯友兰的思想既是一贯的，也是发展的。“贞下起元”着重于民族生命一阳来复的转折点，强调了对民族生命的信心，有现实感但没有表现出历史感；“旧邦新命”脱胎于“周虽



西南联合大学纪念碑  
冯友兰作为西南联大人文学院院长撰写碑文

旧邦，其命维新”，充满了大思想家通观古往今来的历史感。“旧邦新命”也成为冯友兰学术工作的根本动力，更体现出他是把民族生命、民族文化作为自己的“终极关怀”：他要把中国哲学中有永久价值的东西阐发出来，作为民族文化新发展的营养，为中华民族复兴的新命贡献自己的力量。正是这种精神使得他在八十余高龄，重写《中国哲学史》，并在其逝世前四个月完成了《新编》这部巨著。

“三史”是“史”，“六书”是“论”，三史六书凝结了冯友兰一生的思想学术。那么，“三史”与“六书”之间，有没有一个“一以贯之”之道、一个始终不变的思想线索呢？

回答是肯定的。“三史”与“六书”虽然各为史论，“三史”之间的跨度也达五十年之久，但其间始终贯穿着他一贯的强烈的文化信念，这就是“旧邦新命”的观念，这就是“中华民族的现代复兴”。“贞元之际”的观念可以说已经预设了“旧邦新命”的信念，而“旧邦新命”是贞元之际观念的自然

归属，“贞下起元”的实际化坚定了“旧邦新命”的信念，而这个主题是和中华民族在整个20世纪中从挫折中奋起的历史，是和中国文化作为世界最悠久的历史从失落走向振兴的历史，和中国作为民族国家从前现代走向现代化的奋斗历程紧紧相联系。“旧邦新命”是中华民族的民族生命的特性，是哲学家观念中的提炼。从这里可知冯友兰曾经不是不食人间烟火的隐士，他始终是把自己和民族生命、民族文化的兴亡连为一体的哲学家。

### 三、阐旧邦以辅新命： 冯友兰晚年学术工作的目标和宗旨

冯友兰晚年还用“阐旧邦以辅新命”来概括他的学术工作的意义。1987年8月，92岁的冯友兰写了一篇《康有为公车上书书后》，在文章的最后他说：

“《诗经》有一首诗说，周虽旧邦，其命维新。我把这两句诗概括为‘旧邦新命’，这几个字，中国历史发展的现阶段足以当之。‘旧邦’指源远流长的文化传统，‘新命’指现代化和建设社会主义。阐旧邦以辅新命，余平生志事，盖在斯矣。”

稍后，他在《冯友兰学术精华录》自序中重申了这个意思：

“特别是（《康有为公车上书书后》）最后一句‘阐旧邦以辅新命’，尤为概括。我又把这一句作了一副对联的上联，下联是

‘极高明而道中庸’。上联说的是我的学术活动的方向，下联说的是我所希望达到的精神境界。我还打算把这副对联亲自写出来，悬于壁上，以为我的座右铭。”

果然，在1988年2月他亲自将此联书写出来，挂在书房的东墙。直到冯友兰逝世，这副对联一直挂在书房，它的上联出典于《诗经》，下联则取自《中庸》的成句。“阐旧邦”就是释古，指他对中国哲学史的阐释；“辅新命”就是点出他的学术工作背后的目的，是促进中华民族新命的实现。关于这副对联，冯友兰自己说过：

“上联说的是我的哲学史工作的意义，下联说的是我的自我修养的目标，这两句话，是我的自勉之辞。”

1980年冯友兰在《中国哲学史新编》第一册自序里说：

“在解放之后，我时常想：在世界上中国是文明古国之一，其他古国，现在大部分都衰微了，中国还继续存在，不但继续存在，而且还进入了社会主义社会。中国是古而又新的国家。《诗经》上有句诗说：‘周虽旧邦，其命维新’。旧邦新命，是现代中国的特点。我要把这个特点发扬起来。”

这段话可以被看作是阐旧邦以辅新命的一个注脚。“旧邦新命”是中国的特点，是中国、是中华民族生命的自然。“阐旧邦以辅新命”就是发扬这个生命的自觉。“阐旧邦”





冯友兰先生晚年（右）影像，书房东墙挂有“三松”对联

不再是 30 年代《中国哲学史》的“释古”，这个“阐”是写出他对中国文化和中国哲学的体会，以便使新时代中的中国能够保持文化上的同一性。同时，这个“阐”又是为了促进新命的实现。冯友兰明确指出，所谓“新命”就是现代化。冯友兰 1983 年写的旧对联中的“心怀四化”指的也就是这个现代化的“新命”。

同样值得指出的是冯友兰前后思想的一些变化。冯友兰的哲学工作与时代、民族命运息息相关，但不同时代冯友兰给自己提出的目标和宗旨有所不同，《新理学》的自序说“以期对于当前之大时代，即有涓埃之贡献”。《新世训》自序也说：

“我国家民族方建震古铄今之大业，譬之筑室。此三书者，或能为其壁间一砖一石欤？”

然而，哲学家之贡献的性质必定与奋斗的将士、劳作的工农不同，冯友兰当时自己所理解的工作的意义是什么呢？《新原人》

的自序中对此有明确表示：

“‘为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平’，此哲学家所自应期许者也。况我国家民族，值贞元之会，当绝续之交，通天人之际，达古今之变，明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？”

这表明冯友兰 40 年代时对于他的工作的意义有明确的自觉，这就是，他作为哲学家对民族大业的“涓埃贡献”是从哲学的高度探讨国家治平的方向和为国民提供安心立命的资源。到了“贞元六书”的后期，冯友兰越来越意识到，就哲学工作自身的特殊性质来说，他的工作总体上有一个特点，即“继开”。“继”是继承中国哲学的传统和精神，“开”是把中国哲学发展为一个新的阶段，也就是继往开来。冯友兰把他的“新理学”体系说成“新统”，表示他认为自己构建了一个适应时代的新哲学。因而“阐旧邦以辅新命”是不适于 40 年代的冯友兰的：他并不是努力诠释中国古典哲学，而是着意“安身心以致太平”“继往圣而开新统”，完成一个新的体系、新的哲学。

70 年代后，冯友兰给自己再次提出的任务是“准备”，而不是“建构”。他说：

“通观中国历史，每当国家完成统一、

建立了强而有力的中央政府，各族人民和睦相处的时候，随后就会出现一个新的包括自然、社会、个人生活各方面的广泛哲学体系，作为当时社会结构的理论基础和时代精神的内容。”“中国今天也需要一个包括新文明各方面的广泛哲学体系，作为国家的指针。”

但是，冯友兰并不认为自己应构造这个中国今天所需的哲学体系，他只希望“为这个广泛的哲学体系准备材料、铺设道路”。冯友兰认为他为“新命”所能做的，不是为中国哲学的发展定基调，也不是为中国哲学的发展预制部件，而是为中国哲学的发展提供营养品。所以《中国哲学史新编》的意义，不仅是哲学史的，也是哲学的，冯友兰说：

“它应当不仅是过去的历史的叙述，而且是未来的哲学的营养。”

“我所能做的事就是把中国古典哲学中的有永久价值的东西，阐发出来，以作为中国哲学发展的养料，看它是否可以作为中国哲学发展的一个来源。”

这些话可以说是冯友兰“阐旧邦以辅新命”的具体解释。事实上，“周虽旧邦，其命维新”可以说是冯友兰学术生命的根本动力，是一个对于他具有终极性的文化信念。在这个意义上，这副对联正是体现了冯友兰终极关怀的状态。“终极关怀”本是以基督宗教为基础提出来的，但中国文化和中国知识分子并没有对终极者的强烈的超越信仰。从古典儒学到宋明儒学以及“新理学”都显示出，对民族和文化的眷注是对中国知识阶

层具有终极意义的关切。在这一意义上，冯友兰的文化活动及其对联，为研究人文主义文化中终极关怀的性质，提供了一个难得的例证。

此外，这副对联写于冯友兰双目失明前不久，因此它不只是为了自励铭省，事实上也是冯友兰对自己晚年的一个总结。“阐旧邦以辅新命，极高明而道中庸”，冯友兰的这副对联才是他最后十年生活活动的写照。上联讲学术，下联讲境界，合而观之，正是一个中国特色的学者的生命形象，也是一个中国特色的学者的生命评价。

武汉大学萧蓬父教授贺冯友兰寿有诗云“旧邦新命传真火，蚕赋云歌盼好春”，真



冯友兰先生在北京大学燕南园寓所

火即人类几千年累积的智慧。冯友兰曾说：

“我感觉到，历来的哲学家、诗人、文学家、艺术家和学问家都是用他们的生命作为燃料以传这团真火。”

“李商隐有两句诗‘春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干’，蚕是用它的生命来吐丝的，蜡是用它的生命来发光的。”

在这“阐旧辅新”的十年中，冯友兰正是用全副生命来思想和写作的。他在病重时仍未停止思考，他吃力地说：“我躺在医院里，又有许多新的想法，但现在还没气力说出来。”他的哲学思考，直至他用尽了全部生命的能量才停止，真可谓精思志道，死而后已。

#### 四、高明而中庸：

##### 冯友兰晚年追求的精神境界

1983年，冯友兰先生与金岳霖先生都到了88岁的年纪。冯友兰题联一副贺金先生寿，上联是“何止于米相期以茶”，“米”字可分解为八十八，故88岁有称为“米寿”的。“茶”字可分解为廿和八十八，故108岁称为“茶寿”。上联表示祝贺，并以茶寿相期。下联是“论高白马道超青牛”，是指金先生的学问。公孙龙著有《白马论》，“论高白马”是说金先生逻辑分析的水平高于公孙龙；“青牛”指老子，金先生有《论道》一书，这是中国现代哲学中的一部著名形上学著作。“道超青牛”是推称金先生此书可与《老子》相媲美。

冯友兰又以“何止于米相期以茶”为上

联，更作下联“心怀四化意寄三松”以为自寿，并把这副对联挂在书房的东墙上。在下联中，“心怀四化”表示冯友兰对祖国现代化事业的关注。“意寄三松”，冯友兰在北大燕南园的居所名为“三松堂”，这点至少读过《三松堂自序》的人多已耳熟能详；至于冯友兰所寄何“意”，在这副对联里没有说，照外人理解，容易想到这可能是冯友兰晚年优游涵泳的写照。

其实，“意寄三松”的意义应该不只于此，其中也表达了他从事中国哲学史，以促进中国现代化的同时，仍在追求个人的精神境界。所以冯友兰说新对联下联“‘极高明而道中庸’是我自我修养的目标”，也即，一个哲学家不仅要成为一个参与民族复兴的爱国哲学家，还需要追求自己向往的精神境界。

高明是指最高的精神境界，中庸是指这种精神境界的实现并不离乎人伦日用。冯友兰认为这是中国哲学的传统，是中国哲学的精神。他所追求的高明境界与耶、佛、老不同，这个境界用《新原人》的话，就是“天地境界”。宋儒程明道说：“廓然而大公，物来而顺应。”就表示了这种境界。“廓然大公”就是“仁者浑然与物同体”，“物来顺应”就是“无心以顺有”。这个境界是冯友兰所了解的“极高明而道中庸”境界的具体涵义。晚年冯友兰自己的精神境界与日俱进，屡经磨难而更臻于圆达。“精神境界”是冯友兰的哲学思想的核心，值得我们继续深入研究。

中国古人有“三不朽”之说，以“立言”为其中之一。冯友兰对“旧邦新命”而“立言”，他的著述和哲学精神是永远不朽的，而他所

追求的精神境界也同样将与世长存。

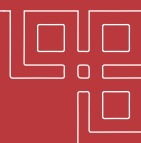
交流讨论环节，李中华教授强调了冯友兰先生在近现代以来中国古典哲学向近现代转型的贡献，并推动了传统文化的阐释和现代化的哲学助力。王博教授指出，冯友兰的学术宗旨与精神境界，体现出中国哲学一方面是思辨的学问，另一方面是生命的学问。孙庆伟教授论述了“阐旧邦以辅新命”与“推陈出新”的内在共通性。杨立华教授重点关注“阐旧邦以辅新命”的“辅”字，认为其

体现出对未来的期许，即“贞下起元”中由“元”向“亨”的过渡。袁明教授认为，中国文化中的“命”包含了对悟道、修身的要求。邓小南教授指出，冯友兰先生的“中国哲学史”的探求，实质为希望推进中华文明的现代化和光辉的再现；冯先生精神境界的追求和通达，也为后人提供了生命的感知和深切的启发。

（撰稿：隋雪纯）



# 文研回望



## “北大学脉与精神传承”论坛暨《传承：我们的北大学缘》新书发布会举办



北大这座校园中流传着代代相承的优秀学风，“传承”对于北大乃至整个学术和教育的意义，值得深入探讨。2023年4月27日下午，文研院与北京大学出版社合办的“‘北大学脉与精神传承’论坛暨《传承：我们的北大学缘》新书发布会”在北京大学静园二院208会议室举行。



王博副校长致辞

2018年以来，文研院先后举办了五期“传承”系列讲述活动，来自人文社会科学领域不同学科的26位北大人参与其中，讲述他们在不同时代与北大的缘分和故事。适逢北京大学125周年校庆之际，文研院将这些讲述者的故事整理集结，与北大出版社联合出版。北京大学副校长王博，文研院院长邓小南，北大出版社党委书记夏红卫、总编辑汲传波，北京大学国际关系学院教授袁明，中文系教授陈平原、张鸣，教育学院教授刘云杉，社会学系教授周飞舟，哲学系教授程乐松，外国语学院副教授叶少勇，中文系长聘副教授程苏东，中国古代史研究中心研究员苗润博发言，文研院常务副院长渠敬东主持。北大出版社副总编辑张凤珠、社科部副部长王周谊、校友办副主任赵文莉、教育基金会副秘书长耿姝、融媒体中

心副主任罗玲等出席活动。

在观看“传承：我们的北大学缘（回顾篇）”视频后，主持人渠敬东老师介绍了本次论坛的主旨：今年适逢北京大学125周年校庆，举办本论坛一是表示祝贺，同时也为庆祝文研院与北大出版社合作的第一本书《传承：我们的北大学缘》出版。他谈道，中国人的内涵、品质、学问、成长均来自于“活着的榜样”。对于学人而言，“先生”正是这样的榜样，在人生品德、生活态度、学术良知、时代精神诸方面提供了典范。

接着，汲传波老师在致辞中介绍了北大出版社的宗旨与精品战略，梳理了《传承：我们的北大学缘》一书的出版历程，指出“传承”系列讲述活动与相关图书的出版将使更多人感受到前辈学人的风采与北大薪火相传

的学术风貌。

随后，王博副校长发表讲话，提出“传承”的对象既包括知识与学问，也包括品格与态度。大学是历史与未来、已知与未知交汇之所在，是最能体现传承的地方。对于北大与北大人，他有三点体会：北大人有热的心与冷的头脑，故讲科学、重理性；北大重科技，亦重人文；北大有厚重的历史，也一直追求塑造未来。

接下来，九位学者围绕“北大学缘与精神传承”这一话题，分享他们的理解与故事。袁明老师通过与中国传统士人及西方知识分子的纵横对比，指出“传承”的难度与重要意义。一方面，传承是对传统的继承，但传统必须接受现代的洗礼，这是对中国传统士人的超越；另一方面，面向世界的时代气息与厚重内敛的中国人文精神在各个历史节点激荡交汇，又是西方知识分子所难以理解的。北大在诞生之初便与中华民族命运息息相关，因此也难逃家国情怀的历史宿命。今天的北大应调动全部智慧与资源，承担传承义

务，探索一种人类文明史上的大历史。

陈平原老师指出，本科就读于北大与硕、博期间就读于北大两个群体对北大很可能有着不同的理解与感受，这种差异值得关注。他接着分析了北大出版社所出版的北大相关图书主题的历时性变化，认为存在一个从精神到故事、到科系、到学缘的发展脉络，总体上讨论的话题越来越“实”。不过，在讨论学缘时，也不应忘却背后具体的制度、人物和故事以及宝贵的精神的魅力。

“课比天大。”在张鸣老师看来，学术先辈不仅有深厚学养，更热爱教学、尊重学生人格、对学生有特别的感召力，为今人树立了教书育人的榜样。针对北大的定位，他指出，一流的大学追求质量，二流的大学追求数量，最好的大学追求唯一。北大本身具有唯一精神，这种唯一应当被守护。

论及传承，刘云杉老师首先引述了北大高教所的创所元老汪永铨先生的“五不唯”原则，即“不唯上，不唯书，不唯众，不唯我，不唯风”；进而又谈到了与汪先生同期的王

义遒先生对素质教育的关切，以及思考教育改革时实事求是、谦虚谨慎的态度。她也分享了自己对教育的看法，认为培养创新性人才的关键在于提高学生的抗逆能力。

“文武之道，未坠于地，在人。”周飞舟老师认为，传承主要靠人，而不仅仅是知识的传递。传承的内容是一种无形的精神气质，外人看不见，内人说不清，但只要身在其中



与会学者集体留影

便能时刻感受到其存在。学生对老师理想与行动的继承，事实上达成了一种中国式的“永生”，构成了连续的生命系统。

程乐松老师分享自己在北大求学、任教的心得体会，认为在燕园中既能找到学问的深度，也能找到视野的广度，有时还能找到情怀的高度，并时时感受到一种亲切的温度。他认为自身的成长受益于师长的“纵容”，这种“纵容”使得自己获得“从容”这样一种宝贵的精神财富。他进一步指出，燕园中的学者共享一个精神系谱，是同一底色的差异化折射。

叶少勇老师受业于段晴老师。他深情地追忆了段晴老师对学生的严厉与爱护，指出段老师以“拔苗助长”式的教导带来了一代学人“跨越式”的成长，促使中国的梵文研究从世界范围内的“后进”变成与西方“共进”，甚至在一些领域中变成“先进”。学科高速发展的背后，是三四代学人的传承与坚守。

程苏东老师回忆了“传承”系列活动灵感的生发过程，又进一步谈到了对这一活动新的期待与构想。他认为，目前“传承”活动关注的主要是以人为中心的学缘传承，但事实上还有以文本为中心的传承方式，正如今文经与古文经，实则各有优长。离开了北大的学人，其思想也是北大学脉的重要组成部分。

苗润博老师从自己与刘浦江老师相识、后拜入刘老师门下的经历谈起，指出切实的批评才会带来真实的传承，而批评本身是最难传承的学风。老师对学生的批评，将使学

生理解学术研究中的“恒定标准”；而学生对老师的批评，则是推动研究范式转移、推展人类思考边界的重要动力。

九位老师讲述结束后，邓小南老师也分享了自己对于学缘与传承的理解。她指出，“传承”活动的参与者来自四面八方，汇聚于一处，这是因为学脉本身也有延展性和跨越性。北大始终作为一种气质与精神存在于当下，渗透于日常的学术生活之中。学人以学脉的延续作为学术生命的准绳；作为北大人，也应以继承北大精神为己任，不仅仅将传承作为一种活动，更应作为一种严肃的机制与开放性的实践。文研院为此而建，也将持续为此努力。

最后，夏红卫老师分享了对于传承及此次活动的看法。夏老师指出，出版是学术活动的出口和呈现，将使文化交流与传播的力量倍增。夏老师进一步谈到了未来北大出版社与文研院合作的计划，将推出更多精品，更好地将北大精神体现出来、传承下去。

学术需要创新，创新始于积累。先人的学术追求与品格、知识与理念，为后学提供了取之不竭的精神滋养，更为后学树立了前进的榜样与标杆。文研院将秉承“涵养学术、激活思想”的初心继续前行，而围绕北大学缘展开的故事，也将不断获得新的营养、蓬勃生长。传承系列论坛是北大学缘忠实的记录者，它见证了不同代际学者间的传承与突破，正是在这一过程中，学术生生不息。

（撰稿：周聪琪）





专题  
论文

# 国家祭祀与民间信仰



## 西汉末年的国家祭祀改革\*

田天（北京大学考古文博学院副教授）

【摘要】西汉末年兴起了一次复古改制风潮，国家祭祀制度改革是其中重要的组成部分。元成之际，匡衡初发郊祀改革之议。建始元年，南郊郊祀制度得以实施。以匡衡为首力主郊祀改革的一派，以“复古”为首要原则，但因受礼书内容限制，他们未能触动原国家祭祀的核心礼仪。此后30余年间，南郊郊祀制时废时兴。在最高祭祀频繁的剧烈变动中，原有的祠畤祭祀体系逐渐倾颓。最终，王莽提出了“元始仪”，以《周礼》为纲，重塑了南郊郊祀制度。秦以来的祠畤祭祀制度自此终止，延续两千年的南郊郊祀制得以开启。西汉末年国家祭祀的这大大变局，彻底改变了中国古代国家祭祀的性格特点。

【关键词】西汉；郊祀制；元始仪；王莽；国家祭祀

西汉中后期发生了一场历时甚久的复古改制风潮，自元帝朝开始，至王莽当权时期达到高潮。这场风潮带来了诸多制度改革<sup>①</sup>，国家祭祀的改革是其中的重要组成部

分。经此改革，秦以来的神祠祭祀自此中止，延续两千年的南郊郊祀制得以开启<sup>②</sup>。

南郊郊祀制度在成帝朝至平帝元始年间几废几立。自匡衡至于王莽，主张礼制改革

\* 本文作者系文研院未名学者讲座主讲人，主要研究方向为出土文献、东周秦汉史，研究兴趣集中于早期中国的国家形态、礼仪与信仰。本文原刊《历史研究》2014年第4期，收录于《秦汉国家祭祀史稿（增订本）》（即出）。本刊收录据作者提供文稿，引用请据原文。

① 本节关注点主要在郊祀制度的成立，其它方面的改革可参陈苏镇《〈春秋〉与汉道》第四章《“纯任德教，用周政”——西汉后期和王莽的改制运动》，第307—377页。

② 学界对西汉末年南郊郊祀制度的成立，研究成果颇丰。学者或从宗教学或“国家宗教”的角度入手探讨，或着力于礼制本身（如张荣明《中国的国教——从上古到东汉》，北京：中国社会科学出版社，2001年；陈戌国《中国礼制史·秦汉卷》，长沙：湖南教育出版社，2002年；王柏中《神灵世界：秩序的构建与仪式的象征》，北京：民族出版社，2005年）。相关研究也多以“元始仪”为起点，较少上溯郊祀制度正式成立前统一帝国的国家祭祀（如日本学者对郊祀礼的研究，可参小島毅《郊祀制度の変遷》，《東洋文化研究所纪要》第百八册，1989年，第123—219页；金子修一《漢代における郊祀・宗廟制度の形成とその運用》，《中国古代皇帝祭祀の研究》，東京：岩波書店，2006年，第141—214页）。近年来台湾学者甘怀真有意识地将元始仪之前的国家纳入讨论范围，并研究其承启关系，取得了很大推进（可参甘怀真《西汉郊祀礼的成立》，《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，上海：华东师范大学出版社，2008年，第26—58页；《秦汉的天下政体——以郊祀礼改革为中心》，《新史学》16卷第4期，2005年12月）。杨华也注意到秦与西汉国家祭祀的特殊性（参杨华《秦汉帝国的神权统一——出土简帛与〈封禅书〉、〈郊祀志〉的对比考察》，《历史研究》2011年第5期）。对郊祀制度变迁的专题研究，数量较大，前引小島毅《郊祀制度の変遷》对日本学者的研究有较为完备的总结，甘怀真《西汉郊祀礼的成立》对前人研究成果也有系统整理，足资参考。其他具体研究，后文将在必要时引用讨论。前人在研究中已有定论并阐发详尽的观点，此处不再申说。

的一派经过不断调试、更新，南郊郊祀的理论及仪式得以逐步完善。与此同时，不断受到重创的旧体系渐次瓦解。最终，在平帝元始五年（5），国家祭祀制度发生了彻底变革。这一巨变，改造了中国古代国家祭祀体系的性质。

## 一、“天地之祠五徙焉”： 成、哀年间郊祀改革的兴起与反复

西汉末年的礼制复古运动，自宗庙改革而始，继之以郊祀制度改革，为同一批儒生所发起，指导精神相同。元帝好儒，永光四年（前40）采纳贡禹、韦玄成、匡衡等人的建议，罢废“亲尽”宗庙、郡国庙以及不合礼制的寝园。后因元帝疾病缠绵不愈，于建昭五年（前34）恢复了郡国庙以外的“诸所罢寝庙园”。元帝驾崩不久，匡衡即再度提出罢废“亲尽”宗庙<sup>①</sup>。几乎同一时间，他又提议改革郊祀制度，由此揭开了西汉后期郊祀制度改革的序幕。

### （一）匡衡的郊祀改革

成帝即位之初，就建立了南郊郊祀。建始元年（前32）“十二月，作长安南北郊，罢甘泉、汾阴祠”，建始二年（前31）春正月“辛巳，上始郊祀长安南郊”<sup>②</sup>。立郊

祀之议出自丞相匡衡和御史大夫张谭，《汉书·郊祀志》对这一奏议有详细的记录<sup>③</sup>。匡衡所提出的改革理由有三：首先，甘泉泰畤、汾阴后土祠作为天地重祀，方位不合古制；其次，皇帝祭天地需长途旅行，安全无保障；其三，皇帝为祭祀频繁出行，劳民伤财。结合匡衡及其支持者的其它言论来看，以上所论之二、三两条皆非核心原因。匡衡最强调的是，汉家天地大祀之所泰畤—后土祠，不合经籍所载古制。这一提议下于群臣后引起争论，结果是除“大司马车骑将军许嘉等八人”外，其余五十名参与讨论者都表示赞同。议者引经据典，云<sup>④</sup>：

天地以王者为主，故圣王制祭天地之礼必于国郊。长安，圣主之居，皇天所观视也。甘泉、河东之祠非神灵所飨，宜徙就正阳大阴之处。违俗复古，循圣制，定天位，如礼便。

这段话常被研究者引用，尤其是“天地以王者为主”一句，被认为是郊祀礼的主要理论基础。除此之外，尚有一句值得注意：“违俗复古，循圣制，定天位，如礼便。”所谓“违俗复古”，是以现行制度为“俗”，礼书所追述的上古法式为“古”<sup>⑤</sup>。它针对的，

<sup>①</sup> 《汉书》卷七三《韦贤传》，第3116—3125页。

<sup>②</sup> 《汉书》卷一〇《成帝纪》，第304、305页。

<sup>③</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1253—1254页。

<sup>④</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1254页。这段奏议之论点是化用《礼记·礼运》“故祭帝于郊，所以定天位也”之语。见《礼记注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第1425页下栏。

<sup>⑤</sup> 甘怀真认为，匡衡所复之“古”是儒家经典中所设计的天子与天下学说。参甘怀真《中国中古郊祀礼的源流与特质》，第8页。

是反对者所提出的西汉天地祭祀之礼“所从来久远”之说。在争论中，匡衡等人特别拈出“俗”与“古”的对立，以复古为要。从这一角度讲，匡衡及其支持者可称为“复古派”。以支持与反对的人数比例来看，在首次辩论中，复古派占据了绝对优势。

此次郊祀改革提案并非匡衡遽然为之，而是一批学者相当长时间以来的意见。元帝时翼奉已发其议，以为“祭天地于云阳汾阴，及诸寝庙不以亲疏迭毁，皆烦费，违古制”。他甚至认为汉家祭祀制度已积重难返，非徙都成周不足以变更旧制<sup>①</sup>。激进复古、彻底变更现行制度，是复古派的一贯主张。翼奉切谏元帝下决心“一变天下之道”<sup>②</sup>，复归周政。匡衡也曾上疏元帝，建议“宜壹旷然大变其俗”<sup>③</sup>。

自先秦流传至西汉的礼书，以士礼为主。自西汉初年以来，儒生一直未能建立起一套实用的“天子礼”<sup>④</sup>。《汉书·儿宽传》云“及

议欲放古巡狩封禅之事，诸儒对者五十余人，未能有所定”<sup>⑤</sup>，刘歆《移让太常博士书》谓“至于国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪，则幽冥而莫知其原”<sup>⑥</sup>，皆是其证。至元、成之间，礼学理论有了显著发展，学者始发改革国家礼制之倡议。翼奉、匡衡的言论，就是在这一大背景下出现的。翼、匡二人同事后仓，学出一源<sup>⑦</sup>。后仓专精礼学，徒众甚盛<sup>⑧</sup>。翼奉、匡衡之学来自后仓，师丹又师事匡衡<sup>⑨</sup>。成帝初年主张郊祀改革一派，主要人物多有后仓礼学的背景<sup>⑩</sup>。

不过，就《汉书》中保存的材料来看，元、成时期郊祀改革的理论尚较为单薄。《汉书·郊祀志》的两段记载，可以证明此点。一是诸儒谈及南郊郊祀之理论<sup>⑪</sup>，王商及众儒臣引《礼记》、《尚书》等文献证明改革的可行性。其论说的层次并不复杂，无非强调天地之祭需从“正位”，要求恢复周制而已。至于具体祭仪，全不在讨论之列。第二段材

① 《汉书》卷七五《胙两夏侯京翼李传》，第3175—3176页。

② 《汉书》卷七五《胙两夏侯京翼李传》，第3178页。

③ 《汉书》卷八一《匡张孔马传》，第3334页。

④ 渡边信一郎认为，秦及西汉早期的礼制之核心是“行事”，至元帝时，徐氏礼容儒学急剧衰退。[日]渡边信一郎著、徐冲译《中国古代的王权与天下秩序——从日中比较史的角度出发》，北京：中华书局，2008年，第84页。

⑤ 《汉书》卷五八《公孙弘卜式兒宽传》，第2630页。

⑥ 《汉书》卷三六《楚元王传》，第1970页。

⑦ 《汉书》卷八八《儒林传》，第3613页。后仓，《汉书·艺文志》、《萧望之传》作后仓，《儒林传》后苍、后仓两见，为行文统一，正文中一律称其为后仓，引文则按原文引出。

⑧ 《汉书》卷八八《儒林传》，第3615页。

⑨ 《汉书》卷八六《何武王嘉师丹传》，第3503页。

⑩ 甘怀真已指出后仓及其徒众在西汉末年郊祀改革运动中的重要性，并认为这与后仓礼立于学官有关。参甘怀真《“制礼”观念的探析》，《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第66页。

⑪ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》：“右将军王商、博士师丹、议郎翟方进等五十人以为：《礼记》曰：‘燔柴于太坛，祭天也；瘞糞于大折，祭地也。’兆于南郊，所以定天位也。祭地于大折，在北郊，就阴位也。郊处各在圣王所都之南北。《书》曰：‘越三日丁巳，用牲于郊，牛二。’周公加牲，告徙新邑，定郊礼于雒。明王圣主，事天明，事地察。天地明察，神明章矣。”《汉书》，第1254页。

料为南北郊郊祀获准后，匡衡申请改革泰畤制度，曰<sup>①</sup>：

紫坛有文章采缕黼黻之饰……不能得其象于古。臣闻郊柴飨帝之义，埽地而祭，上质也。……皆因天地之性，贵诚上质，不敢修其文也。……紫坛伪饰、女乐、鸾路、骅骝、龙马、石坛之属，宜皆勿修。

匡衡批评泰畤的装饰与祭祀仪式，并要求去除“紫坛伪饰”。他的意图，是以此为基础导向郊祀礼仪。他引用《礼记·郊特牲》之文<sup>②</sup>，以为上古祭祀“贵诚上质”。泰畤形制华丽、祭品奢泰，与这一原则不符，必须革除逾制的装饰和祭品。不过，匡衡所倡的“上古祭祀”制度如何，并无明确标准，只能在泰畤已有的基础上作删减。在改革郊祀礼仪的同时，匡衡也修改了祭祀乐歌。《汉书·礼乐志》载<sup>③</sup>：

《惟泰元》七 建始元年，丞相匡衡奏罢“鸾路龙鳞”，更定诗曰“涓选休成”。

《天地》八 丞相匡衡奏罢“黼绣周张”，更定诗曰“肃若旧典”。

《惟泰元》与《天地》两篇作成于武帝时，

皆为礼敬太一、尊享天地的乐歌。匡衡修改这两首乐歌，旨在用于此时已迁至长安南北郊的天地之祭。“鸾路龙鳞”与“黼绣周张”皆为描述泰畤祭品富丽铺张之修辞。有趣的是，两首乐歌中尚颇有形容祭品与祭仪的词句，如《惟泰元》中有“嘉筵列陈，庶几宴享”，《天地》有“千童罗舞成八溢”，“璆磬金鼓”等等。匡衡所更动的，只有每首乐歌中的四个字。可以据此推测，匡衡并非根据某种理念改写了祭祀乐歌，他所删去的字样，应直接对应他对祭祀礼仪的修正。即南郊郊祀中去除的，唯“鸾路龙鳞”、“黼绣周张”而已，其余一本泰畤旧仪。在南郊郊祀建立的同时，泰畤被彻底罢黜，泰畤承担的祭祀被迁至长安南郊。泰畤的祭天礼仪却并未废止，而是作为蓝本，略加改动后成为南郊祭天的礼仪制度。

以匡衡为代表的改革派援引经籍，虽争取到多数人同意，使郊祀改革得以实现。但他们并未提出具体的、符合“礼制”的祭祀礼仪，而是基本照搬原有的泰畤一后土祠祭仪，略施增删。换言之，他们只是迁移了原先天地之祀的位置，其理论支持比较单薄，仪式设定相当粗疏。

这次郊祀改革的后续步骤也值得一谈。天地之祭的“正位”得到确认后，以匡衡、张谭为首的复古派着手清理原有的国家祭祀体系。首先被废除的是雍五畤和陈宝祠<sup>④</sup>：

① 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1256页。

② 《礼记·郊特牲》：“埽地而祭，于其质也。器用陶匏，以象天地之性也。”《礼记注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第1452页中栏。

③ 《汉书》卷二二《礼乐志》，第1057、1058页。

④ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1257页。

衡又言：“……今雍、郾、密、上、下、时，本秦侯各以其意所立，非礼之所载也。汉兴之初，仪制未及定，即且因秦故祠，复立北时。今既稽古，建定天地之大礼，郊见上帝，青、赤、白、黄、黑五方之帝皆毕陈，各有位饌，祭祀备具。诸侯所妄造，王者不当长遵。及北时，未定时所立，不宜复修。”天子皆从焉。及陈宝祠，由是皆罢。

雍五时在西汉一直位列最高等级的祭祀。陈宝祠是秦人旧祠，至西汉不衰。匡衡因其“非礼之所载”，质疑雍五时与陈宝祠的正当性，定性为“诸侯所妄造”。陈宝祭祀被剔除，雍五时的五帝祭祀归并于南郊郊坛。此时，原国家祭祀中最高级别的泰时—后土祠、雍五时、陈宝祠祭祀已全部停止，郊祀改革的第一步至此完成。

建始二年（前31）首次郊祀举行后，匡衡、张谭再次动议，请求罢废其余神祠：“长安厨官县官给祠郡国候神方士使者所祠，凡六百八十三所，其二百八所应礼，及疑无明文，可奉祠如故。其余四百七十五所不应礼，或复重，请皆罢。”<sup>①</sup>由这一删减标准可见，复古派的重点在于迁移、合并天地之祭，并不试图彻底废除原国家祭祀中的所有神祠。

各地神祠虽被废三分之二以上，但国家祭祀以神祠为主体、分布广泛的特征并未变更。对复古派而言，祭祀体系中繁多的神祠在原则上并不违礼，无需全盘废止，只需加以拣选。

《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》及《地理志》所载祠时仅二百余所<sup>②</sup>，与匡衡所云683所相去甚远。史籍失载，已无法一一查证幸存208所祠时的祭祀对象。从有限的材料来看，经过这次大清点后得以留存的祠庙，多属名山大川祠及天象祠，如雍地旧祠203所中幸存的“山川诸星”祠15所<sup>③</sup>。西汉前代诸帝新立神祠几乎尽皆罢废，其中武帝、宣帝所立祠庙被废尤多<sup>④</sup>。这些祠庙多由方士主持，或为异象祠、或为仙人、巫鬼祠。废除这些神祠，反映出当时儒生对秦及西汉前、中期皇帝祭祀喜好的反动，以及在祭祀体系中祛除方士影响的努力方向。

总的来说，以匡衡为首力主郊祀改革的一派，多有后仓礼学的背景，以复古为原则，主张正天地之位、返朴上质。受礼书内容限制，他们无法提出完备细密的祭祀理论，或者提出具体的祭祀仪式方案，只能在泰时—后土祠祭仪的基础上加以损益。这次改革的重心在于迁移天地之祭的方位，合并五帝祭祀，统归于南郊，尽可能清除国家祭祀中方士的影响。严格地说，此次改革是修正而非

① 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1257页。

② 李零统计数字为227所。参李零《秦汉祠时通考》，《中国方术续考》，第187页。

③ 匡衡等人的拣选还遵循去其复重的标准，如“杜主有五祠，置其一”，杜主虽属厉鬼祭祀，也得以留存，只是省并而已。

④ 《汉书·郊祀志》：“又罢高祖所立梁、晋、秦、荆巫、九天、南山、莱中之属，及孝文渭南、孝武薄忌泰一、三一、黄帝、冥羊、马行、泰一、皋山山君、武夷、夏后启母石、万里沙、八神、延年之属，及孝宣参山、蓬山、之罘、成山、莱山、四时、蚩尤、劳谷、五床、仙人、玉女、径路、黄帝、天神、原水之属，皆罢。”《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1257—1258页。

捐弃原有的以神祠为主体的国家祭祀。

## （二）刘向的质疑

礼制复古，自元帝就已开端。不过，元成之际才是复古派得势的关键点。元帝下宗庙之议，大臣们意见纷纭，依违一年方得实施<sup>①</sup>。元帝竟宁元年（前33）五月驾崩，当月诸宗庙寝园再次被废<sup>②</sup>。太子六月乙未即位，当日有司即上言“乘輿车、牛马、禽兽皆非礼，不宜以葬”，得到批准<sup>③</sup>。既而，匡衡又上南郊郊祀之议，并得以实施。这似乎透露出，复古派借皇位交接之机，迅速地占据了上风。匡衡曾为太子少傅数年，对成帝有师傅之谊。成帝好儒，即位之初也优礼旧臣，匡衡或借此施加影响，加速了改革进程。

由匡衡主导的郊祀改革雷厉风行，在成帝即位后两年内，就完成了祭祀制度的重大变更。这次改革最初声势极大，以压倒性优势占据了廷议主动权。然而，仅一年后形势便急转直下，“匡衡坐事免官爵，众庶多言不当变动祭祀者”<sup>④</sup>。匡衡力倡的祭祀制度改革受到质疑，固与其本人失势直接相关，但更主要的原因是他急于实现“大变其俗”的理想，改革操之过急。一旦失去皇帝的支持，曾被压制的反对意见便出现强烈反弹。

比如，在郊祀改革实施之初，刘向就表示过异议。

据《郊祀志》所载，罢泰畤当天有灾异出现，“大风坏甘泉竹宫，折拔畤中树木十围以上百余”<sup>⑤</sup>。刘向就此作出长篇论述，对宗庙、郊祀改革提出尖锐的反对意见<sup>⑥</sup>：

家人尚不欲绝种祠，况于国之神宝旧畤。且甘泉、汾阴及雍五畤始立，皆有神祇感应，然后营之，非苟而已也。……祖宗所立神祇旧位，诚未易动。及陈宝祠，自秦文公至今七百余岁矣，汉兴世世常来，……此阳气旧祠也。及汉宗庙之礼，不得擅议，皆祖宗之君与贤臣所共定。古今异制，经无明文，至尊至重，难以疑说正也。

刘向进言约在建始二年（前31），匡衡建始三年（前30）坐免<sup>⑦</sup>，直至成帝永始三年（前14），汉王朝才正式废除南北郊祀，复泰畤一后土祠、雍五畤。但这18年间，成帝亲郊仅建始二年一次而已。永始二年（前15），雍五畤尚未正式恢复，成帝已行幸雍、祠五畤<sup>⑧</sup>。可见，成帝不属意南郊郊祀，已有时日。刘向进言虽然与成帝正式废南北郊

① 《汉书》卷七三《韦贤传》，第3120页。

② 《汉书》卷九《元帝纪》，第298页。

③ 《汉书》卷一〇《成帝纪》，第302页。

④ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1258页。

⑤ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1258页。

⑥ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1258页。

⑦ 《汉书》卷一九下《百官公卿表下》，第824页。

⑧ 《汉书》卷一〇《成帝纪》，第322页。

祀之间悬隔十数年，但影响不容小觑，下文试详论刘向此一观点的背景及其意义。

首先，论者多以汉末南郊郊祀改革与儒者逐渐得势密切相关，而忽视了儒者内部的分歧。博学通儒刘向在郊庙改革一事上，观点与匡衡等人完全不同。前文已提及，礼书失记天子之祭的仪式、制度。匡衡等人所提倡的南郊郊祀礼，其仪节全本于西汉原有的天地祭礼，略加增删，并无经典依据。刘向即就此点对匡衡等人提出尖锐的质疑：“古今异制，经无明文，至尊至重，难以疑说正也。”这一考语主要指向宗庙改革，但放在郊祀礼上也同样适用。刘向反对没有经典依据的改制，对匡衡等人不以为然，称其“诬神”。同时，就礼制思想而言，刘向主张“文质相救”<sup>①</sup>，与匡衡所力主的“贵诚上质，不敢修其文也”显然相悖。

刘向与匡衡等人的对立并不限于郊祀制度，他对贡禹、韦玄成及匡衡主持的宗庙制度变革也深为不满。庙制变更与郊祀改革的实质并无差别，是同一批儒者要求严格按“古礼”行事，以使汉家宗庙祭祀合乎上古制度。刘向认为，现行宗庙改革政策是韦玄成、匡衡等人再三权衡妥协后确定的，更动前代制度，又于经无据，缺乏合理性。刘向是汉朝宗室。成帝末年，他见当时灾异寝甚，外家当权<sup>②</sup>，对汉王朝的命运已抱有极深的忧虑。

匡衡等人坚持改革汉家旧制的行为，应激起了他极大反感。

再者，刘向与匡衡政见不合。元帝时石显当权，匡衡不敢违逆其意<sup>③</sup>。刘向则对石显等人深恶痛绝，又使外亲上书言地震灾异，后被恭弘、石显发觉，系之于狱<sup>④</sup>。石显事败后，刘向才被重新起用。自此事以后，两方已成政敌。

在对经典与礼学的理解上，刘向与匡衡有极大分歧。在政见与个人情感等方面，刘向也与匡衡对立。因此成帝垂询时，刘向的反对意见尤为激烈。

之所以冗言叙述刘向与匡衡的矛盾，是因为匡衡的反对者绝非刘向一人，刘向可以看作是一个群体的代表。在他看来，不但秦时一后土祠及雍五畤有神祇感应，“非苟而已也”。即便是秦人旧奉的陈宝祠，也是不可随意废弃的“阳气旧祠”。刘向应能代表相当一部分儒者的意见。他们不以为南郊郊祀的建立势在必行，更不以旧祭祀体系不合礼制。更重要的是，他们认为复古派所复之“古”，并无经典支持，难以服人。

刘向并不孤立。刘向与匡衡之间不是个人恩怨，也并非因于一时一事，他们分别代表了政见及学术观点歧异的两个群体。西汉中晚期郊庙改革的主体不能简单地归为“儒生”。这次改革是一个知识背景、政见相近，

<sup>①</sup> 徐兴无曾以“文质相救”来总结刘向的礼制思想，他认为，《说苑》的《修文》、《反质》两个篇名最能代表刘向的礼制思想，所谓“修文”，即修其文饰，所谓“反质”即重视内在。徐氏所论甚确，下文不赘。可参徐兴无《刘向评传（附刘歆）》，南京：南京大学出版社，2005年，第170—175页。

<sup>②</sup> 《汉书》卷三六《楚元王传》，第1966页。

<sup>③</sup> 《汉书》卷八一《匡张孔马传》，第3344页。

<sup>④</sup> 《汉书》卷三六《楚元王传》，第1930—1932页。



热衷复古的儒生群体所发起的<sup>①</sup>。以匡衡为首的复古派，在学理上并未占据绝对优势，也未必是多数派。但主持者匡衡位列三公，一呼而应者如云，他们又接连得到了好儒的元帝、成帝的支持，这是郊庙改革成功的重要保证。元帝自为太子时就好儒术，对宣帝的政策不太认可。《汉书·匡衡传》载：“时，上好儒术文辞，颇改宣帝之政，言事者多进见，人人自以为得上意。”<sup>②</sup>元帝即位后全面改革宣帝朝政策，这给了儒生改革的希望，也让投机者看到了机会。元帝朝的宗庙改革，以及成帝初年的郊祀改革，都源于这一次政策的整体转向。

然而，此时郊祀制度还存在着诸多弱点，远未能服众，改革陷入了不断反复。正是在这一次次反复中，旧体系渐次陵夷，郊祀理论日趋成熟。

### （三）旧体系的失衡

成帝初年，复古派在郊祀改革中一度成功，但朝中的反对势力始终存在。这一股势力，力主维持现行的祭祀制度，姑称为“现世派”<sup>③</sup>。两派在郊祀改革的问题上，进行了激烈的争夺。现世派既包括守旧的大臣，也包括在经典理解上与复古派不同的儒生。

永始三年（前14），皇太后（元后王氏）下令废除长安南北郊祭祀，恢复泰畤—汾阴后土祠之祭。《汉书·郊祀志》载其事曰<sup>④</sup>：

后上（成帝）以无继嗣故，令皇太后诏有司曰：“……今皇帝宽仁孝顺，奉循圣绪，靡有大愆，而久无继嗣。思其咎职，殆在徙南北郊。……其复甘泉泰畤、汾阴后土如故，及雍五畤、陈宝祠在陈仓者。”天子复亲郊礼如前。又复长安、雍及郡国祠著明者且半。

诏令恢复泰畤—汾阴后土祠的直接原因是成帝无继嗣。刘向进谏后，成帝颇为悔恨，应已有此意。其后，匡衡因专地盗土事发坐免，复古派遭受重创。又逢成帝久无继嗣，现世派以此为据批评郊祀改革，复古派一时无力抵抗。

成帝驾崩不久（前7），长安南北郊郊祀旋即恢复<sup>⑤</sup>。可以想见，复古派借皇权交替之机施加了一定压力，扳回一局。不过，此时的复古派在理论建设上并未比匡衡时有所推进。如杜邺劝王商恢复南北郊郊祀时的

<sup>①</sup> 徐兴无以为刘向与匡衡的对立，是郎官近侍出身与经学博士出身的儒生之间的对立。徐兴无《刘向评传（附刘歆）》，第142—145页。鲁惟一曾将西汉政治家的立场分为 modernist 与 reformist 两类，亦可作为参考。参 Michael Loewe: *Crisis and Conflict in Han China: 104 BC to AD 9*, "Preface," p. 11. 阎步克将这两派之名译为“现世派”与“革新派”。阎步克《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第372页。

<sup>②</sup> 《汉书》卷八一《匡张孔马传》，第3338页。

<sup>③</sup> 如前所引，“现世派”是阎步克对鲁惟一书中“modernist”一词的译法，本书虽借用阎步克所拟“现世派”这一名称，但与鲁惟一所谓“modernist”并无直接关联。鲁惟一所区分的 modernist 和 reformist 指的是西汉中期以来交缠对立的 two 股势力，这里仅用“现世派”这一称呼指代反对郊祀改革、维护现行制度的一个群体。

<sup>④</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1259页。

<sup>⑤</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1263页。

说辞<sup>①</sup>，仍从天地之祭的方位、费用与皇帝个人安全三个角度立论，与匡衡之说几无差别。尽管南郊郊祀制再度回潮，但郊祀理论与实施办法都毫无进步。哀帝建平三年（前4），复古派再度失手，南北郊祀又被废除。复古派与现世派都在争取最高统治者同情，此消彼长，反复拉锯。可以想见，如果郊祀理论与实施细则无明显推进，这种相持局面就难以打破。

当然，匡衡的改革并非毫无成果。虽然南北郊郊祀暂被废止，但郡国宗庙已全部罢废，地方神祠也废黜过半。正是这一时段中复古派对原有祭祀的质疑和冲击，直接导致了汉王朝祭祀体系的真正危机。

成帝永始三年泰畤一后土祭祀恢复不久，方士力量迅速回潮。兼之成帝久无继嗣，更赖方士祭祷求福<sup>②</sup>。哀帝虽一度恢复了南北郊祀，但他体弱多病，亦好鬼神之事，恢复郊祀不久，便下令全面复兴地方神祠<sup>③</sup>。此次重兴的神祠总数有七百余所，数量甚至超过建始二年改革前的683所。哀帝还大量派遣“侍祠使者”以奉祭祀。次年即建平三年（前4），太皇太后（元后王氏）下诏恢复泰畤一汾阴后土祠<sup>④</sup>。此时，泰畤一后土祭祀得以恢复，全国神祠全面复兴，国家祭祀从表面上看几乎恢复宣帝朝旧观。但实际上，以泰畤一后土祠为最高祭祀的神祠祭祀

制度，在这两次废而复立的过程中遭到极大的破坏。其表现，在于国家祭祀中礼仪与方术的失衡。

秦汉以来的国家祭祀中，礼仪往往与方术交错难解<sup>⑤</sup>。大部分祭祀由祠官统领，定时向天地山川群神致礼祈福。这些祭祀对象多数所从来久远、传承相对稳定，往往被认为与国家气运相关。另一部分祭祀则由方士提议修造或负责管理，主要祭祀对象有地方神祇、异象、宝物等，或以求仙、侯神为名目，兴废相对随意，祭祀目的往往与皇帝个人命运密切相关。武帝、宣帝时修造的大量祠庙，就多关系皇帝本人的福祉寿考。在西汉前半期，礼仪与方术始终能够相互制衡，没有一方占据压倒性优势。文帝、武帝都曾一度信用方士，尤以武帝为甚，但方士及方术在国家祭祀中发挥的功能仍受到一定限制。日常祭祀、行礼等环节主要由祠官主持。泰畤一后土祠、泰山明堂等重大祭祀，在建立过程中虽有方士深入参与，但日常运转则在祠官管辖之下。不过，礼仪与方术在汉王朝国家祭祀中并未分层，方士与祠官平等而立，这种结合内部有其脆弱之处。如果没有皇帝本人的维系与控制，这一制度极易失衡。

自匡衡首次郊祀改革以来，礼仪一方术平衡的局面逐渐失控。皇帝放弃南郊郊祀、恢复泰畤一后土祭祀，主要原因都与自身密

① 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1262—1263页。

② 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1260页。

③ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》：“哀帝即位，寝疾，博征方术士，京师诸县皆有侍祠使者，尽复前世所常兴诸神祠官，凡七百余所，一岁三万七千祠云。”《汉书》，第1264页。

④ 《汉书》卷一一《哀帝纪》，第341页。

⑤ 李零将中国早期宗教的构成分为礼仪、方术与巫术三部分，此处借用这一框架。李零《秦汉礼仪中的宗教》，《中国方术续考》，第131页。

切相关，或为子嗣不继，或为久病不瘳。因此，每次旧祭祀体系得以恢复，回潮最为汹涌的，是操求祷之术的方士。成帝末年，“多上书言祭祀方术者，皆得待诏，祠祭上林苑中”。哀帝也“博征方术士，京师诸县皆有侍祠使者”<sup>①</sup>。谷永曾长篇上书，切谏勿使方士“窥朝”<sup>②</sup>。当时方士势力之蔓延，可见一斑。再者，成帝恢复旧祭祀体系后，尚能规律地亲祭泰畤、后土祠、雍五畤<sup>③</sup>。至哀帝，南郊郊祀制度又经一兴一废，泰畤、后土祠虽得恢复，“上亦不能亲至，遣有司行事而礼祠焉”<sup>④</sup>。于是，一方面，皇帝疏于亲行天地之祭，祠官掌管的重祭不举；另一方面，方士在短时间内大量涌入国家祭典，旧祭祀体系的威严与平衡受到了极大损害。

成帝初即位（建始元年，前32），即立南郊郊祀。成帝永始三年（前14），恢复泰畤一后土祠。成帝绥和二年（前7）甫一驾崩，皇太后（元后王氏）立即诏复长安南北郊<sup>⑤</sup>。哀帝建平三年（前4），南北郊再被罢废。每临皇位更替之时，复古派往往成功，

迁延数年后，现世派又能扳回一局。国之重祭更动如此频繁，前所未见。自建始元年匡衡初兴郊祀之议，至元始年间王莽议定郊祀制度，班固亦喟叹：“三十余年间，天地之祠五徙焉。”<sup>⑥</sup>在这频繁的拉锯中，甘泉泰畤一汾阴后土祠作为最高祭祀的权威屡遭否定，旧制度的合法性受到极大伤害。皇帝无法规律地祭祀天地，甘泉泰畤一汾阴后土祠因此渐渐倾颓。国家祭祀中礼仪一方术并立的局面已难维持。不过，这种反复的局面也说明，匡衡所架构的郊祀制度仍无法彻底击败业已险象环生的旧体系。真正击垮旧祭祀制度的，是王莽。

## 二、重建秩序：

### 《周礼》与元始仪的成立<sup>g</sup>

#### （一）王莽的改革与《周礼》

元始年间及东汉以后的王朝所奉行的南郊郊祀礼，事实上成于王莽之手。为什么

<sup>①</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1260、1264页。

<sup>②</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1260—1261页。

<sup>③</sup> 成帝永始三年（前14），皇太后诏复甘泉泰畤、汾阴后土、雍五畤、陈仓陈宝祠。永始四年（前13），成帝幸甘泉、郊泰畤，幸河东，祠后土。元延元年（前12），成帝幸雍，祠五畤。元延二年（前11），成帝郊泰畤、祠后土。元延三年（前10），成帝祠五畤。元延四年（前9），成帝郊泰畤、祠后土。绥和元年（前8），成帝幸雍，祠五畤。绥和二年（前7），成帝郊泰畤、祠后土。（《汉书》卷一〇《成帝纪》，第323—329页）汉家之祭，三年一郊，泰畤一后土祠与雍五畤更祠。成帝自恢复旧祭祀体系以来，每年都举行重大祭祀，一年祭泰畤一后土祠，下年则祠雍五畤。其祭祀之频繁，虽武帝时代犹不能过之。这种祭祀频率并不正常，也不能看作是西汉国家祭祀中“礼仪”重振的标志。这种非正常的频繁临幸是补偿性的，是为弥补即位后数十年未行天地之祭的过失而有意为之，媚神避祸的用意十分明显，恰恰是皇帝在国家祭祀中寻求个人福祉的表现。

<sup>④</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1264页。

<sup>⑤</sup> 《汉书》卷一〇《成帝纪》，第330页。

<sup>⑥</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1266页。

<sup>⑦</sup> 王莽于平帝元始五年议定南郊郊祀制度，为行文简洁，下文一律以学界习称的“元始仪”称呼王莽所设计的南郊郊祀制度。

三十年间变更无定的祭祀改革能在此时一举功成，是必须解释的问题。日本学者多认为王莽利用《孝经》，将敬天与尊祖结合起来，以王莽的郊祀为一种表达天子最高孝道的皇帝祭祀<sup>①</sup>。这一切入角度值得重视，建立高帝、高后配享制度也确为元始仪的重要组成部分。但王莽设计的郊祀礼得以成立，最重要的原因，还在于信用《周礼》。

《汉书·郊祀志》载元始仪甚详，为讨论方便，先全文引用如下<sup>②</sup>：

《周官》天墜之祀，乐有别有合。其合乐曰“以六律、六钟、五声、八音、六舞大合乐”，祀天神，祭墜祇，祀四望，祭山川，享先妣先祖。凡六乐，奏六歌，而天墜神祇之物皆至。四望，盖谓日月星海也。三光高而不可得亲，海广大无界限，故其乐同。祀天则天文从，祭墜则墜理从。三光，天文也。山川，墜理也。天墜合祭，先祖配天，先妣配墜，其谊一也。天墜合精，夫妇判合。祭天南郊，则以墜配，一体之谊也。天墜位皆南乡，同席，墜在东，共牢而食。高帝、高后配于坛上，西乡，后在北，亦同席共牢。牲用茧栗，玄酒陶匏。《礼记》

曰天子籍田千畝以事天墜，繇是言之，宜有黍稷。天地用牲一，燔黍瘞蕿用牲一，高帝、高后用牲一。天用牲左，及黍稷燔黍南郊；墜用牲右，及黍稷瘞于北郊。其旦，东乡再拜朝日；其夕，西乡再拜夕月。然后孝弟之道备，而神祇嘉享，万福降辑。此天墜合祀，以祖妣配者也。……天墜有常位，不得常合，此其各特祀者也。阴阳之别于日冬至夏至，其会也以孟春正月上辛若丁。天子亲合祀天墜于南郊，以高帝、高后配。……以日冬至使有司奉祠南郊，高帝配而望群阳，日夏至使有司奉祭北郊，高后配而望群阴，皆以助致微气，通道幽弱。

王莽对南北郊祀的详细规定引人注目，与匡衡时代的简易粗疏大为不同。王莽整合经典文献，首次提出了完整系统的郊祀理论和仪式，使天地祖宗群神各安其所。这极大地弥补了匡衡的不足，既提供了清晰的仪式规范，也解决了刘向所提出的郊祀改革无经典依据的问题。

如王莽自己的称引，他以《周官》（即《周礼》）作为主要理论来源。所谓“以六律、六钟、五声、八音、六舞大合乐”，引自《周

<sup>①</sup> 这在日本学界是一种被普遍认可的观点，但学者之间的看法也有细微差异。如板野长八认为匡衡、王莽的郊祀改革都建立在《孝经》的基础上（板野長八《前漢末に於ける宗廟・郊祀の改革運動》，《中国古代における人間觀の展開》，第543—560頁）；金子修一认为王莽郊祀改革的重要意义就是建立了配祀制度，以高帝配祀天、以高后配享地（金子修一《中国古代皇帝祭祀の研究》，第152—153頁）。佐川英治虽然赞同王莽祭祀改革最终成功的原因是利用《孝经》建立了高祖配祀的制度，但不同意匡衡的郊祀理论与王莽同一。（佐川英治《汉六朝的郊祀与城市规划》，《中古时代的礼仪、宗教与制度》，第194—223頁）元始仪与《孝经》之关系，上引诸文已有详尽阐发，兹不赘述。

<sup>②</sup> 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1265—1266页。

礼·春官·大司乐》<sup>①</sup>：

乃奏黄钟、歌大吕、舞云门，以祀天神。乃奏大蕤、歌应钟、舞咸池，以祭地示。乃奏姑洗、歌南吕、舞大磬，以祀四望。乃奏蕤宾、歌函钟、舞大夏，以祭山川。乃奏夷则、歌小吕、舞大濩，以享先妣。乃奏无射、歌夹钟、舞大武，以享先祖。

《大司乐》这段文字不仅是为不同祭祀定制了相应的乐歌，更廓清了祭祀序列，自天神地祇以至于先妣先祖，都有序地合祭于郊坛之上。元始仪的祭祀顺序与之完全相同。王莽又引用《大司乐》之文“冬日至，于地上之圜丘奏之。若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。……夏日至，于泽中之方丘奏之。若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣”<sup>②</sup>，规定冬至祭天，夏至祭地。如此，他借助《周礼》，将天地群神有序地纳入郊祀的范畴中，同时给出了具体的祭祀方式、牺牲、配乐等细节。

南郊郊祀的基本制度得以确立后，王莽又上书辨正“六宗”概念，安排郊坛上的配享<sup>③</sup>：

《书》曰：“类于上帝，禋于六宗。”欧阳、大、小夏侯三家说六宗，……实一而名六，名实不相应。……谨案《周官》“兆五帝于四郊”，山川各因其方，今五帝兆居在雍五畴，不合于古。又日、月、雷、风、山、泽，《易》卦六子之尊气，所谓六宗也。星、辰、水、火、沟、渎，皆六宗之属也。

王莽认为，《尚书》“禋于六宗”之文，欧阳及大、小夏侯解说不确，而据《周易》以日、月、雷、风、山、泽为六宗<sup>④</sup>。此外，他又依《周礼》之说安排了五帝、山川的方位。“兆五帝于四郊”之语出自《周礼·春官·小宗伯》<sup>⑤</sup>：

小宗伯之职，掌建国之神位。右社稷，左宗庙。兆五帝于四郊，四望、四类亦如之。

王莽的群神分部正是以此为蓝本依次展开的。他严格按照“兆五帝于四郊”，在长安城外分立五畴<sup>⑥</sup>：

中央帝黄灵后土畴及日庙、北

① 《周礼注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第788页下栏—789页中栏。

② 《周礼注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第789页下栏—790页中栏。

③ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1267—1268页。

④ “六宗”的具体所指，聚讼已久。《续汉书》志第八《祭祀中》：“安帝即位，元初六年，以《尚书》欧阳家说，谓六宗者，在天地四方之中，为上下四方之宗。以元始中故事，谓六宗《易》六子之气日、月、雷公、风伯、山、泽者为非是。”是东汉安帝时又将王莽的元始仪改回欧阳家说，刘昭注对“六宗”的不同注解有较为详细的解释，此不赘引。参《后汉书》，第3184—3187页。

⑤ 《周礼注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第766页上栏。

⑥ 《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1268页。又，《郊祀志》此段句读可参田天《西汉末年的“皇天上帝泰一”》，《中华文史论丛》2014年第1期。

辰、北斗、填星、中宿中宫于长安城之未墜兆；东方帝太昊青灵勾芒时及雷公、风伯庙、岁星、东宿东宫于东郊兆；南方炎帝赤灵祝融时及荧惑星、南宿南宫于南郊兆；西方帝少皞白灵蓐收时及太白星、西宿西宫于西郊兆；北方帝颛顼黑灵玄冥时及月庙、雨师庙、辰星、北宿北宫于北郊兆。

王莽的五时，将长安城环绕于其中，完美地实现了《周礼》对都城的设计。匡衡改革中的五帝祭祀，仅将五帝置于郊坛之上，与西汉中期以来秦时祭祀的传统相同。二者的设计，所据理论来源完全不同。

此外，以五帝配享最高天神是西汉通例，秦时上已有五帝之位。匡衡循之，以五帝配天。前文已述，经典文献中只有《周礼》，明文将五帝祭祀作为郊祀的一部分，配享最高等级之天神。“元始仪”中，五帝祭祀的位置特别突出，应与此相关。特别值得注意的是，王莽的五时之中，以五色帝为中心，配以五人帝、五官。《春官·大宗伯》以玉

礼天帝条，郑注曰<sup>①</sup>：

礼东方以立春，谓苍精之帝，而太昊、句芒食焉。礼南方以立夏，谓赤精之帝，而炎帝、祝融食焉。礼西方以立秋，谓白精之帝，而少昊、蓐收食焉。礼北方以立冬，谓黑精之帝，而颛顼、玄冥食焉。

郑注《周礼》与王莽时代对五帝系统的理解极为相近，应有所本，二者可能皆来自刘歆对《周礼》中“五帝”的解读<sup>②</sup>。

如上所述，在王莽所制定的南郊郊祀原则及仪式中，《周礼》显然是与此前最为不同的理论来源。王莽的理论支持多来自当时大儒、他的故交刘歆。前文所论以《易》卦六子为六宗之说，就出自刘歆的手笔<sup>③</sup>。刘歆早年研究《左传》，后来逐渐发现《周礼》的重要性<sup>④</sup>。他笃信《周礼》是周公时代的制度，是后代制礼作乐的准绳，在郊祀改革时以之为依据和理论来源，可谓顺理成章。

平帝时《周礼》尚未立于学官，学者通常认为，《周礼》置博士在居摄元年（6）

① 《周礼注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第762页中栏、下栏。

② 需要特别说明的是，郑玄的五帝系统中的“感生帝”来自纬书，前人多有讨论。如果剔除郑注中信纬的内容，则其五帝、配食、配色，与元始仪完全相同。这应是西汉以来，经师注解《周礼》的成说。前文已述，郑玄的五帝/天帝观与其“六天说”的理论直接相关。参杨天宇《郑玄三礼注研究》，第203—206页。

③ 《尚书·舜典》《疏》云：“孔光、刘歆以六宗谓乾坤六子，水、火、雷、风、山、泽也。”《尚书注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第127页上栏、中栏。前引《续汉书·祭祀中》刘昭注亦同。王莽之元始礼六宗为日、月、雷、风、山、泽，《易》乾坤之六子为水、火、雷、风、山、泽，二者微异。王莽可能对《易》之六子稍作改动，以使礼书中已有的日月配祀在郊祀礼中占据合适的位置，其基本理论来源仍来自刘歆之说。

④ 贾公彦《序周礼废兴》引马融《传》曰：“至孝成皇帝，达才通人刘向、子歆，校理秘书，[《周礼》]始得列序。……时众儒并出，共排以为非是。唯歆独识，其年尚幼，务在广览博观，又多锐精于《春秋》，末年乃知其周公致太平之迹，迹具在斯。”《周礼注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第635—636页。关于刘歆晚年重视《周礼》，可参陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”》，第351—352页。

至三年（8）九月之间<sup>①</sup>。王莽提议改革郊祀制度在平帝元始五年（5），正与学者所推测的《周礼》立博士的时间前后衔接。王莽以《周礼》为制度准绳的记录还见于《汉书·王莽传》<sup>②</sup>：

莽以《周官》、《王制》之文，置卒正、连率、大尹，职如太守。属令、属长，职如都尉。置州牧、部监二十五人，见礼如三公。

此事晚至天凤元年（14）。可见，王莽以《周礼》为订立国家制度的指导这一政策，始终没有改变<sup>③</sup>。

王莽的祭祀礼仪也不全泥于《周礼》，以高帝、高后配享就是他增入的内容。此外，王莽还改以往的天地分祀为天地合祀，规定每年正月上辛日，天子亲合祀天地于南郊。前文已述，《周礼·春官·大司乐》以冬至圜丘祭天，夏至方泽祭地，天地分祀。天地应分祭或合祭是礼学中争论已久的又一议题，秦蕙田曾详加梳理，并结论云：“南郊北郊天地分合祭，千古聚讼。考分祭见于《周礼》之圜丘方泽、《礼记》之泰坛泰折，厥有明文。合祭则无之也。”<sup>④</sup>《周礼》及《礼记》皆云天地分祭，王莽设天地合祭之礼出

于其独创，还是有所本，尚难得知<sup>⑤</sup>。

从王莽建构的祭仪来看，这是一套融合了天地、祖宗，以及日月、山川、百神祭祀的仪式，与匡衡等人构拟的郊礼颇不相同。《礼记》中也有谈及郊祀配享的文字，如《祭法》：“燔柴于泰坛，祭天也。瘞埋于泰折，祭地也。用騂犊。埋少牢于泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎坛，祭四方也。”<sup>⑥</sup>《祭义》：“郊之祭，大报天而主日，配以月。”<sup>⑦</sup>《礼记》对郊坛上配享诸神的设计，远不及元始仪所规定的丰富详赡。《祭法》之“燔柴于泰坛，祭天也。瘞埋于泰折，祭地也”，即匡衡等人提议郊祀改革时所据之经，但他们的奏议中并未提及郊祀中的配享之神。以《汉书·郊祀志》及《礼记》、《仪礼》所载推测，匡衡的郊坛上除祭天之位外，当有五帝、日月之位，其余则不得而知。而王莽根据《周礼》将天地上下都纳入郊祀礼之中，“祀天则天文从，祭地则地理从”。南郊、北郊郊坛，以及长安四方五畴所祭群神中，天神、地祇齐备，又有人鬼配祀。郊坛兆畴，营造出一个繁复的“万神殿”。

王莽所建立的郊祀制度，并非简单地迁

① 参陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”》，第353—354页。

② 《汉书》卷九九上《王莽传上》，第4136页。

③ 王莽依《周礼》等经书设置职官制度还可参饶宗颐《新莽职官考》，《饶宗颐史学论著选》，上海：上海古籍出版社，1993年，第179—216页；王艺《新莽职官表》，《王莽改制新证》，博士学位论文，北京大学中国语言文学系，2005年，第146—153页。

④ 《五礼通考》卷一《吉礼》“郊名义”，秦蕙田《五礼通考》，文渊阁四库全书本。

⑤ 秦蕙田以为：“合祭自王莽始，后之君臣图宴安、惮劳费，于是曲为附会。”（《五礼通考》卷一《吉礼》“郊名义”）这种推测未免过于简单，恐不足据。

⑥ 《礼记注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第1588页上栏。

⑦ 《礼记注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第1594页下栏。

移甘泉和汾阴的天地之祭，而是设置了一个百神毕集的巨大神坛，这个神坛的中心就是长安城<sup>①</sup>。换言之，王莽所建构的郊祀制度，既囊括了西汉中期以来泰畤—后土祠及雍地两大祭祀中心的重要祭祀，也涵盖了其它所有神祠的功能。自元始仪成立，遍布于全国的神祠就此退出国家祭祀，长安南北郊成为国家最高祭祀所在地，也是皇帝唯一需要亲临祭祀的场所<sup>②</sup>。

东汉的郊祀以元始仪为蓝本，进一步压缩空间。《续汉书·祭祀上》载建武二年（26）洛阳南郊郊祀之祭仪曰<sup>③</sup>：

二年正月，初制郊兆于雒阳城南七里，依鄠。采元始中故事。为圆坛八陛，……陛五十八馥，合四百六十四馥。五帝陛郭，帝七十二馥，合三百六十馥。中营四门，门五十四神，合二百一十六神。外营四门，门百八神，合四百三十二神。皆背营内乡。中营四门，门封神四，外营四门，门封神四，合三十二神。凡千五百一十四神。

此时洛阳南郊的郊坛上以五帝配祀天地，环绕于外坛，有群神“凡千五百一十四”。光武郊兆“采元始中故事”，则王莽所设计的郊坛上群神总数当与建武二年相仿。

无论是王莽的元始仪，或光武帝的南郊郊祀，都带有秦及西汉国家祭祀的强烈影响。这种百神群集的郊坛也因此深受后代礼学家诟病，南宋杨复曾说<sup>④</sup>：

莫尊于天，莫重于郊祀，精一以享，唯恐诚意之不至。……[建武]二年正月，制郊兆于雒阳城南七里泰坛之上，至一千五百一十四神，不亦褻乎。

在后代礼家看来，于郊祀祭天之坛上同祭千余神祇不可思议，杨复甚至直斥其为“褻”。然而，在王莽的时代，这是一种更易被接纳的方案。这让我们想起哀帝年间的庙制改革，议者以为武帝虽有功烈，但其庙亲尽宜毁。唯有王舜、刘歆历陈武帝功业，以为庙不宜毁。刘歆又以为“自贡禹建迭毁之议，惠、景及太上寝园废而为虚，失礼意

① 王莽时代长安礼制建筑的分布示意图，可参姜波《汉唐都城礼制建筑研究》，北京：文物出版社，2003年，第20页，图3。对西汉晚期礼制建筑的发掘和研究，已积累了相当多的成果。不过，对长安城南郊礼制建筑的定名、及其功用与性质，学界尚多歧说。王莽五畤的遗址，也尚未发现。汉长安城礼制建筑的分布与城市设计，除前引姜波书外，还可参中国社会科学院考古研究所《西汉礼制建筑遗址》，北京：文物出版社，2003年；刘瑞《汉长安城的朝向、轴线与南郊礼制建筑》，北京：中国社会科学出版社，2011年。

② 作为国家祭祀，五岳祭祀仍然保留在五岳所在地，但除封禅等特殊情况，皇帝极少亲临致祭。参田天《东汉山川祭祀研究——以石刻史料为中心》，《中华文史论丛》2011年第1期，第105—134页。

③ 《续汉书》志第七《祭祀上》，《后汉书》，第3159—3160页。

④ 杨复《仪礼经传通解续卷·祭礼》卷4《天神篇上》“光”第39页a—40页a，台北：中研院文哲研究所，2012年，第205—206页。



也”<sup>①</sup>。比起前代儒生，刘歆的态度更为和缓，合乎礼意而不泥于礼制。在这种精神下指导的郊祀改革，更易被推行与接受<sup>②</sup>。

综上，在儒家势力逐渐上升，复古呼声甚高的大背景之下，可以总结匡衡所以败、王莽所以成的原因。首先，王莽整合经典文献，又引入《周礼》，祭祀理论完整清晰，旧祭祀体系在理论依据上无法与之抗衡。其次，王莽以《周礼》为据，拟定了一套详细的祭祀仪式，操作性强，改变了匡衡空谈“复古”，却只能在旧礼仪上修修补补的困境。其三，王莽的郊祀改革从空间上对旧祭祀体系做了极大压缩，将原先分布于全国的重大祭祀迁移至长安四郊。元始仪彻底地将地方神祠清除出国家祭祀，独尊郊祀，也改变了匡衡只迁移天地之祭，不废神祠祭祀的做法。继而，王莽剔除旧祭祀制度中由方士掌控的部分，只留下祭祀山川诸星的典礼，延续了匡衡祛除方士影响的精神。元始仪在最大限度地容纳旧体系中神祇的同时，将百神集于长安，再也没有地方神祠与之分享权威，南郊郊祀的威严与神圣得到了确认与强调。这些，都是其优胜之处。

元始仪与匡衡等人之改革最大的不同，不在某一仪式细节，而在于其理论来源与指导思想。从理论角度，元始仪寻找到新的依据《周礼》，以之为纲，重塑了最高国家祭祀。从国家祭祀体系内部而言，王莽在旧体系已经摇摇欲坠时，创造了一种合于经典又

宽容度较高的新体系，给予旧制度致命一击。对此，班彪有一个精当评论<sup>③</sup>：

汉承亡秦绝学之后，祖宗之制因时施宜。自元、成后学者蕃滋，贡禹毁宗庙，匡衡改郊兆，何武定三公，后皆数复，故纷纷不定。何者？礼文缺微，古今异制，各为一家，未易可偏定也。考观诸儒之议，刘歆博而笃矣。

正如班彪所论，西汉中后期郊庙祭祀制度“纷纷不定”的真正原因，就是“礼文缺微，古今异制”。儒生无经可依，无法彼此说服。王莽在“博而笃”的通儒刘歆帮助之下，以《周礼》弥补了这一缺憾，是其成功的关键。

## （二）元始仪的特质

元始仪彻底改造了秦及西汉中前期的国家祭祀体系。自此之后，南郊郊祀制成为国家祭祀的唯一规范，以神祠为主体的祭祀制度再未恢复。元始仪的成立，标志着中国古代国家祭祀进入了全新的阶段。除了众所周知的儒学化之外，元始仪的特质还可以用去个人化、去方士化、空间紧缩化三点来概括。这些特质，是在与前代以神祠为主体的国家祭祀的比较中得出的。

首先是去个人化。在先秦的国家祭祀活动中，容纳了对国家安宁、农业丰产的期盼

① 《汉书》卷七三《韦贤传》，第3125—3129页。

② 鲁惟一认为，西汉末年的礼制改革与古文经学有直接的关系。Michael Loewe: *Crisis and Conflict in Han China: 104 BC to AD 9*, pp. 165—166.

③ 《汉书》卷七三《韦贤传》，第3130—3131页。

和对君主个人福祉的求祷。这两方面无法严格区分<sup>①</sup>。先秦时代，君主本人与君主所统领的国家之间的区隔并不明确，国家祭祀既为国运服务，也关心君主的个人祸福。这种祭祀性质一直保留到秦汉时代。汉文帝时曾下诏明令废止秘祝，说明直至汉初，禳灾移过的仪式仍存于国家祭祀中。至西汉中期，国家祭祀体系中的众多神祠依然有相当一部分是为君主祈福之用，如东部沿海的诸多仙人祠、各种以“候神”为目的的山川祠等等。

元始年间的郊祀体系，从国家祭祀中剔除了以君主个人祸福为归依的祭祀。这是元始仪对国家祭祀性质，甚至皇帝身份的一种重新定义。“王者父事天”，只需定期郊天，顺天时而动，即是符合礼制的行为，无需格外求福。

元始仪虽要求遵从这一精神，不过，清整国家祭祀，不断祛除其中禳灾、去祸等内容的历程，还经过相当长的时间才得以完成<sup>②</sup>。从理性层面来讲，去除禳灾、移祸等祭仪才符合儒家的祭祀观。从个人感情而言，禳灾与祈福则是皇帝无法放弃的心理诉求。

个人化的求祷活动此时只是暂时退出了“国家祭祀”的范畴，却仍存在于皇帝与皇室的祭祀活动中。如汉元帝、成帝、哀帝听从贡禹、匡衡等人的建议，罢废大量宗庙寝园、捐弃泰畤—后土之祭的同时，承受着巨大的心理压力，唯恐祸及自身<sup>③</sup>。更有趣的是，新莽建立后施政荒诞、朝令夕改，已臻天怒人怨之势。此时，力倡“去个人化”祭祀方式的王莽，在舆论的压迫与政权不稳的威胁之下，选择了与前代帝王的“淫祀”极为相似的祈福方式<sup>④</sup>，又作威斗、华盖车等怪物，用以避祸祈寿<sup>⑤</sup>。作为郊祀制度的倡行者，王莽的做法颇具反讽效果。这种看似悖谬的举动，有助于我们理解皇帝对待国家祭祀的心态，以及儒者在推动国家祭祀“去个人化”的过程中所面临的困境。王莽时代，郊祀礼事实上已经成立，但并不纯粹。这是时势使然，也是儒学发展的阶段使然。

第二，所谓“去方士化”。中国早期宗教的构成较为复杂，李零将其分为礼仪、方术与巫术<sup>⑥</sup>。在这一框架下探讨，秦汉时代的祭祀活动已摒弃了巫术的成分，无论是

① 如常被学者引用的《左传》哀公六年楚昭王事：“是岁也，有云如众赤鸟，夹日以飞，三日。楚子使问诸周大史。周大史曰：‘其当王身乎！若祭之，可移于令尹、司马。’王曰：‘除腹心之疾，而寘诸股肱，何益？不穀不有大过，天其天诸？有罪受罚，又焉移之？’遂弗祭。”（《春秋左传注疏》，中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，第2161页下栏）在这个故事中，楚昭王虽选择“不祭”，但“移过于下”显然是当时通行的做法。君主有疾，群神并走山川群望的做法，也与此相类。

② 汉唐之间，儒者一直在努力清理祀典中禳灾、移祸的内容，甘怀真对曾有论述。参甘怀真《〈大唐开元礼〉中的天神观》，《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第135—137页。

③ “上（元帝）寝疾，梦祖宗谴罢郡国庙，上少弟楚孝王亦梦焉。上诏问衡，议欲复之，衡深言不可。”《汉书》卷七三《韦贤传》，第3121页。

④ “至其末年，自天地六宗以下至诸小鬼神，凡千七百所，用三牲鸟兽三千余种。”《汉书》卷二五下《郊祀志下》，第1270页。

⑤ 《汉书》卷九九下《王莽传下》，第4151、4169页。

⑥ 李零《秦汉礼仪中的宗教》，《中国方术续考》，第131页。

秦或西汉，祝诅之术都被严格禁止，后宫屡有因祝诅获罪者<sup>①</sup>。汉代的国家祭祀最为主要的组成部分就是“礼仪”与“方术”。不过，二者并非截然分立，汉代的国家祭祀中，“方术”已渗入“礼仪”内部。秦时、后土祠、泰山明堂等国之重祭的成立都与方士有密不可分的关系，武帝所迷恋的海上求仙、黄帝祭祀，更直接是在方士的鼓吹下展开的。汉代的方士总体而言地位不高<sup>②</sup>，但在国家祭祀结构本身的要求与皇帝荫蔽之下，方士及方士掌控的祠庙在国家祭祀体系中生生不息。儒者逐渐在朝廷中占据主要地位并获得皇帝支持后，驱赶方士的进程陡然提速。由匡衡而及王莽，祭祀改革在不断地省并、废黜由方士掌控的祠庙。最终，方士群体被彻底清除出国家祭祀参与者的行列<sup>③</sup>。

第三点，空间紧缩化。从分布形态来看，空间的收缩是南郊郊祀制度为国家祭祀体系带来的最大变革。秦汉的国家祭祀分布地点广泛，皇帝需通过出行、巡狩亲致祭祀。自汉宣帝朝始，神祠的分布在空间上呈现逐渐向首都收拢的趋势。至元始仪成立，这一过程终于得以完成。除了经济和皇帝个人喜好等因素外，统一帝国国家行政制度的成熟与此直接相关。正如永田英正曾指出的，庞大的帝国行政系统并非在秦帝国一蹴而就，而是在西汉前半段逐步成熟起来的<sup>④</sup>。在这一过程中，远方郡县对中央的依附逐步稳定，

国家对地方行政的控制能力稳步增强。随着皇权不断强化，象征皇权的首都的地位也变得不容质疑。一切位于远方的神祠，其神圣性都或多或少地受到挑战。空间的紧缩化是西汉中期以来国家祭祀发展的大趋势。借助元始仪的建立，这一过程得以加速。皇帝不必逐一安抚四方神灵，仅需在南郊与天地对话。

王莽所构建的元始仪，彻底改造了以分布广泛的神祠为主体的国家祭祀形态，强调南郊的唯一神圣性。这就消解了地方神祠与国家命运的关联，也否定了祭祀对象与特定地理位置的联系。这种变化，本于儒家礼学，也与当时国家形态的发展相合。就国家的控制手段而言，西汉中后期，中央集权的行政体制逐渐得以确立，国家已可借助行政系统，而非皇帝本人亲至地方来彰显皇权。就祭祀制度内部的演化而言，郊祀制度不再强调诸神的神圣性，而强调君主与天的联系，以及这种联系的唯一与权威。

随着南郊郊祀的成立，国家祭祀秩序得到重构，其权威亦被重新定义。方术与地缘因素逐步被剔除出国家祭祀，首都集合了原先散落于四方的千百神祇，将曾分散于诸多祠庙的神性集于一身。西汉末年，国家的行政中心与祭祀中心终于合而为一。统一帝国的国家祭祀，也摆脱了先秦时代的构架，进入了全新模式。

① 如《汉书》卷七二《王贡两龚鲍传》，第3067页；《汉书》卷七九《冯奉世传》，第3307页等。

② 当然，有一些方士如文帝朝的新垣平，武帝朝的栾大、公孙卿等曾深受皇帝宠信，遽得高位，所言皆听。但总的来说，方士的地位与朝臣无法相比。

③ 在后代，佛教、道教以不同程度影响着国家祭祀，这将是另外一个复杂的问题。

④ 永田英正《文书行政》，[日]佐竹靖彦主编《殷周秦汉史学的基本问题》，北京：中华书局，2008年，第243页。



# 周公的郊祀礼——郑玄的经学构建\*

陈壁生（清华大学人文学院哲学系教授）

**【摘要】**在郑玄的经学思想中，如何根据经文的记载，构建一个完整的周公郊祀祭天的理论体系，是郑玄经学体系中非常重要的内容。郑玄通过发明经义，阐述了以“天有六天”“郊丘为二”为主要特征的周公郊祀礼。而这一礼制的背后，有着深刻的思想内涵，郊祀礼中的始祖的存在，是统三统的思想基础。郊祀礼中的感生说，使郑玄理解的历史世系不同于《史记》。同时，周公的郊祀礼，是孝治天下的最典型的表现。

**【关键词】**周公；郊祀；郑玄

周代郊祀礼如何安排，在现代考古学通过实地考察充分揭示其历史真相之前，只能依靠文献进行考察。先秦礼制文献，极为驳杂，就其所载异义异制，汉人早已聚讼纷纷，对这些异义异制的驳辨，直至六朝隋唐，依旧莫衷一是。在这一过程中，弥合群经异义，构建统一礼制最有力者，当属郑玄。《后汉书·郑玄传》范曄评论郑玄云：“郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。”<sup>①</sup>郑君面对的是经文，通过对经书的全盘把握，把经书解释成为一个内部没有矛盾，可以互相贯通的系统。但另一方面，如果把《周礼》看成周公致太平之书，把《孝经》“周公郊祀后稷以配天”看成周公事迹，这对当代人来说，则是周代的典章制度与人物事迹，是“历史”。以“郑

氏家法”为例，可以看到经师所为的纯粹经学建构，怎样变成史家眼中的历史研究。

其中，郑玄对涉及周公郊祀礼的经典文献进行统一性的注释，构建起完整的周代郊祀礼，正是一个典型的例子。

## 一、经文

周世郊祀之礼，见于经文者不多。其一见于《孝经·圣治章》：

天地之性人为贵，人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝，是以四海之内各以其职来

\* 本文作者系文研院第十四期邀访学者、未名学者讲座主讲人，主要研究领域是经学、汉晋哲学、近现代思想史。本文原刊《湖南大学学报（社会科学版）》，2018年第5期，本刊收录据作者提供文稿，引用请据原文。

① 范曄：《后汉书》，北京：中华书局，北京：中华书局，2003年，第1213页。

助祭。<sup>①</sup>

此经对周世郊祀礼的记载，是周公制作礼乐，郊祀周人之始祖后稷配天。而涉及到的问题，包括何谓郊祀，为什么是后稷，配天所指是什么等问题。另一处言郊祀的重要内容，是《礼记·祭法》言四代之祭：

有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。<sup>②</sup>

与《孝经》相比，《祭法》除了遍述四代禘郊祖宗之法，对周代，特别说到“禘喾而郊稷”。郊祀的对象仍然包括后稷，但因为“禘喾”，而引发了一系列的问题。又，《礼记·大传》、《丧服小记》皆曰：

礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。<sup>③</sup>

将《大传》内容与《祭法》相结合，又产生了大量的问题。上述传、记三条，是郑

玄推阐其理，以构建周代郊祀礼的文献基础。

郊祀之礼，本为经学之一大问题，如果以经求史，也可以说是三代时期礼制之一大问题。《礼记·祭统》有云：“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。”<sup>④</sup>《左传》成公十三年亦云：“国之大事，在祀与戎。”<sup>⑤</sup>可见在诸礼中祭礼之重。而在祭礼中，又以祭天为最重。《公羊传》僖三十一年：“天子祭天。”何休注云：“郊者，所以祭天也。天子所祭，莫重于郊。”<sup>⑥</sup>董仲舒《春秋繁露·郊义》云：“天者，百神之君也，王者之所最尊也。以最尊天之故，故易始岁更纪，即以其初郊。郊必以正月上辛者，言以所最尊，首一岁之事。每更纪者以郊，郊祭首之，先贵之义，尊天之道也。”<sup>⑦</sup>《汉书·郊祀志》匡衡、张谭上书云：“帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重于郊祀。”<sup>⑧</sup>在汉代经师看来，郊祀礼乃是祭天之礼中最为典型的。

而“郊祀”之义，有两种不同的说法。其一以方位言，因为在南郊祭天，所以称为“郊祀”。《礼记·郊特牲》云：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。兆于南郊，就阳位也。扫地而祭，于其质也。器用陶匏，以象天地之性也。于郊，故谓之郊。”<sup>⑨</sup>

① 陈壁生：《孝经正义》，上海：华东师范大学出版社，2022年，第125页。

② 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，2007年，第796页。

③ 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，第616页。

④ 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，第830页。

⑤ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，2007年，第460页。

⑥ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，2007年，第157页。

⑦ 董仲舒著，苏舆注：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，2002年，第402、403页。

⑧ 班固：《汉书》，北京：中华书局，2006年，第1213页。

⑨ 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，第497页。

汉文帝十四年有司奏曰：“古者天子夏亲郊，祀上帝于郊，故曰郊。”<sup>①</sup>皆以其祭在郊，故称郊祀。其一以郊、交迭韵为训，训为交接之交，何休注《公羊》、范宁注《谷梁》僖三十一年“鲁郊，非礼也”，皆云：“谓之郊者，天人相与交接之意也。”<sup>②</sup>董仲舒《春秋繁露·郊祀》云：“立为天子者，天予是家。天予是家者，天使是家。天使是家者，是家天之所予也，天之所使也。天已予之，天已使之，其间不可以接天何哉？”<sup>③</sup>这都因为南郊祭天，其祭有天人相交接之义，故曰郊祀。郑玄注《孝经》“郊祀后稷以配天”，以为：“在国之南郊，故谓之郊。”<sup>④</sup>可见郑玄是遵从前一种理解，以方位言郊祀。

郑玄对周公郊祀礼的理解，见于其注解经传之文。

《孝经·圣治章》：昔者周公郊祀后稷以配天。

郑注：郊者，祭天之名，在国之南郊，故谓之郊。后稷者，是尧臣，周公之始祖。自外至者，无主不止，故推始祖配天而食之。<sup>⑤</sup>

《礼记·大传》：礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。

郑注：凡大祭曰禘。自，由也。大祭其先祖所由生，谓郊祀天也。

王者之先祖，皆感大微五帝之精以生，苍则灵威仰，赤则赤熛怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁光纪，皆用正岁之正月郊祭之，盖特尊焉。《孝经》曰“郊祀后稷以配天”，配灵威仰也。“宗祀文王于明堂，以配上帝”，泛配五帝也。<sup>⑥</sup>

简言之，在郑玄看来，周公所制作的郊祀礼，是在南郊祭天之时，以始祖后稷去配享感生帝灵威仰。这一理解的背后，牵涉到天、始祖诸种问题。

## 二、“天”与“始祖”

经传自身对“天”的理解，本就极为复杂，综合经传之义而完整地概括“天”的意义，更加繁复。而郑玄对天得理解，简言之，即是以“天”有六天。《郊特牲》孔疏概括六天之说道：“先儒说郊，其义有二。案《圣证论》以天体无二，郊即圆丘，圆丘即郊。郑氏以为天有六天，丘、郊各异。”<sup>⑦</sup>

郑玄所说的“六天”，是根据群经与纬书，尤其是《周礼》与《春秋纬》综合建构的结果。《周礼·司服》云：

王之吉服，祀昊天上帝，则服

① 班固：《汉书》，第1253页。

② 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第157页。

③ 董仲舒著，苏舆注：《春秋繁露义证》，第409页。

④ 陈璧生：《孝经正义》，第131页。

⑤ 陈璧生：《孝经正义》，第131页。

⑥ 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，第616页。

⑦ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，第480页。

大裘而冕，祀五帝亦如之。<sup>①</sup>

据此，则昊天上帝与五帝所指不同，但从其服相同，可以推知其尊相同。《周礼·掌次》云：

王大旅上帝，则张毡案，设皇邸。朝日祀五帝，则张大次、小次，设重帘重案。

郑注云：“大旅上帝，祭天于圆丘。”注“祀五帝”云：“祀五帝于四郊。”<sup>②</sup>

可以推知，“上帝”与“五帝”不同。其实，按照郑注，“上帝”即昊天上帝，“五帝”即五方之帝也。而《周礼·小宗伯》并郑注云：

经：兆五帝于四郊，四望、四类亦如之。

郑注：兆，为坛之营域。五帝，苍曰灵威仰，太昊食焉。赤曰赤嫫怒，炎帝食焉。黄曰含枢纽，黄帝食焉。白曰白招拒，少昊食焉。黑曰汁光纪，颡项食焉。黄帝亦于南郊。<sup>③</sup>

“食”，只是配食，而祭祀的对象仍然是五帝。而《小宗伯》郑注所据，是《春秋纬文耀钩》。《毛诗·君子偕老》“胡然而

天也，胡然而帝也。”郑笺：“帝，五帝也。”疏引《春秋文耀钩》曰：“仓帝，其名灵威仰。赤帝，其名赤嫫怒。黄帝，其名含枢纽。白帝，其名白招拒。黑帝，其名汁光纪。”<sup>④</sup>《周礼·大宗伯》贾疏引《春秋纬运斗枢》云：“大微宫有五帝座星。”，又引《春秋纬文耀钩》云：“春起青受制，其名灵威仰。夏起赤受制，其名赤嫫怒。秋起白受制，其名白招拒。冬起黑受制，其名汁光纪。季夏六月火受制，其名含枢纽。”<sup>⑤</sup>盖郑玄笃信纬书，故认同《文耀钩》所说的“五帝”之说。五帝与昊天上帝不同，但为何五帝也是“天”，以至于可以与昊天构成“六天”呢？《郊特牲》孔疏为之申说云：

郑氏谓天有六天，天为至极之尊，其体祇应是一。而郑氏以为六者，指其尊极清虚之体，其实是一。论其五时生育之功，其别有五。以五配一，故为六天。据其在上之体谓之天，天为体称，故《说文》云：“天，颠也。”因其生育之功谓之帝，帝为德称也，故《毛诗传》云：“审谛如帝。”故《周礼·司服》云，王“祀昊天上帝，则大裘而冕，祀五帝亦如之。”五帝若非天，何为同服大裘？又《小宗伯》云：“兆五帝于四郊。”《礼器》云：“飨帝

① 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，2007，第323页。

② 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，第93页。

③ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，第290页。

④ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，2007，第111、112页。

⑤ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，第271页。

于郊，而风雨寒暑时。”帝若非天，焉能令风雨寒暑时？又《春秋纬》“紫微宫为大帝”，又云“北极耀魄宝”，又云“大微宫有五帝坐星，青帝曰灵威仰，赤帝曰赤熛怒，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光纪，黄帝曰含枢纽”。是五帝与大帝六也。又五帝亦称上帝，故《孝经》曰“严父莫大于配天，则周公其人也”，下即云：“宗祀文王于明堂，以配上帝。”帝若非天，何得云严父配天也？<sup>①</sup>

也就是说，五帝即就是天。具体而言，“六天”指总体言之的“天”，与有生育之功的“五帝”，即东方青帝灵威仰，西方赤帝赤熛怒，西方白帝曰白招拒，北方黑帝汁光纪，中央黄帝含枢纽。五帝之名，异于常语，但却是汉世流行的纬书中的一种天道观。如《郊特牲》孔疏所说，天、上帝、五帝皆称“天”。所以，经传讲“天”，有的是泛指，如天地之天，有的是特指，如上帝、五帝，或五帝的任何一帝。黄以周《礼书通故》总结郑君之意曰：

天有六帝，《周礼》文可据。混言之，五帝为天神，帝即天，昊天亦称帝，天即帝，有六帝即有六天。析言之，五帝得与昊天同称上帝，不得与昊天同称天。<sup>②</sup>

案：五帝中之任何一帝，可以称天，《孝经》“周公郊祀后稷以配天”，以郑玄之意，即是配灵威仰，灵威仰称天也。从郑玄《孝经注》可以看到，周公“郊祀后稷以配天”，所配的“天”，就不是泛泛而言作为体称的“天”，而专指周代的感生帝灵威仰。

正是因为天有六天，郑玄将周代最重要的祭天礼，分出郊祀与圜丘。事实上，整个经典系统对圜丘祭天之说，极少论述，而且，汉代祭天，也无圜丘之祭。但是自从《周礼》出现，郑玄以《周礼》为本，注解群经之后，圜丘祭天之礼，成为郑玄弥合群经的一个重要礼仪。群经之中，竟至于只有一个地方明确提到圜丘，即《周礼·大司乐》云：“冬至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。”郑玄解释道：

《大传》曰：“王者必禘其祖之所自出。”《祭法》曰：“周人禘尝而郊稷。”谓此祭天圜丘，以尝配之。<sup>③</sup>

《礼记祭法》“有虞氏禘黄帝而郊尝，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘尝而郊冥，祖契而宗汤。周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。”其“禘尝”与“郊稷”，不得而解，但是，因为有了“六天”说，郑君据《周官》“圜丘”之说解之云：

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，第480页。

② 黄以周：《礼书通故》，北京：中华书局，2007年，第611页。

③ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，第342页。



此禘，谓祭昊天于圜丘也。<sup>①</sup>

也就是说，“禘饗”，是在圜丘祭天中，以禘礼祭祀饗以配天。而这里的天是指六天中的“昊天”，《周礼·大宗伯》“以禋祀祀昊上帝，以实柴祀日、月、星、辰。”郑玄注也说：

玄谓昊上帝，冬至于圜丘所祀天皇大帝。<sup>②</sup>

所以，根据六天之说，郑玄对分出了周代郊祀礼与圜丘礼两种不同的祭天大典。郊祀礼是夏至日在南郊祭祀周代的始祖后稷，以配享周人的感生帝灵威仰，圜丘礼是冬至日在圜丘祭祀帝饗，以配享昊上帝。这一天分六天，郊丘为二的理论模式，贯穿了郑玄经学的方方面面，通过这一理论，经传中涉及到天、上帝、五帝的问题，才能彻底解释清楚，尤其是《周礼》、《礼记》，在礼制上极为复杂，必以六天说之，郊丘之分，方能疏通。

而在郊祀问题上，何休对郊祀礼的论述，与郑玄《孝经注》可以相互证明。《公羊》宣三年传：“郊则曷为必祭稷？王者必以其祖配。自内出者，无匹不行，自外至者，无主不止。”何休注曰：

祖谓后稷，周之始祖，姜嫄履

大人迹所生。配，配食也。…《孝经》曰：“郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”五帝在太微之中，迭生子孙，更王天下。<sup>③</sup>

按照郑玄、何休之说，周代郊祀礼，是周公郊祀祭天时，以始祖后稷配享感生帝灵威仰。而且，不但周代如此，每一朝的郊祀祭的“天”，都是感生本朝始祖的上帝，并以本朝始祖配享。而上天轮番感生其子，积德数百年而后，由其子孙受命王天下。

郑玄认为周公郊祀祭天时，是以后稷配天，这“天”即是感生后稷的灵威仰，后稷即是周的“感生”的“始祖”。始祖之义，最早见于《仪礼丧服传》，其经、传、注云：

《仪礼丧服》：为人后者为其父母，报。

传曰：都邑之士则知尊祢矣，大夫及学士则知尊祖矣。诸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出。

郑注：大祖，始封之君。始祖者，感神灵而生，若稷、契也。自由也。及始祖之所由出，谓祭天也。<sup>④</sup>

在传文中，大夫尊及其祖，诸侯及其太祖，都可以在庙祭中体现出来。其中，诸侯拥有一国，尊其太祖，是尊始封此国的第一任诸侯，如孔疏所说，是指“鲁之周公，齐

① 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，第796页。

② 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，第270页。

③ 何休著，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第90页。

④ 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》，《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，2007，第358页。

之大公，卫之康叔，郑之桓公之类，皆是大祖者也”。<sup>①</sup>在宗法体制中，大宗子百世不迁，故得以尊其太祖。诸侯有太祖，为始封之君，按照这种逻辑，天子所尊，应该是一朝之受命之君，如商之契，周之文王。但传文却说是“始祖之所自出”，因此，郑君注解，也以为这里天子所祭，不是宗庙祭祀受命之君，而是祭天。郑注说：“始祖者，感神灵而生，若稷、契也。”如果按照一般的观点，每一个人都是父母所生，父母又有父母，追之无穷，因此，并没有“始祖”的存在。如上经所云“诸侯及其大祖”，太祖是始封之君，因此，是以一个邦国的刚开始形成的初始时刻，由祭祀始封之君来确定这个邦国的正当性。而在后来尤其是明清两代，民间祠堂祭祀“始祖”，都是始迁之祖，也即第一个迁到本地，繁衍生息的先祖。而传文所说的“始祖之所自出”，“始祖”不是一般意义上的生育，而是“感神灵而生”。

感生之说，为今古文经学差别之一大端。《毛诗·大雅·生民》孔疏引《五经异义》，言经解异说云：“《诗》齐、韩，《春秋》公羊说：圣人皆无父，感天而生。《左氏》说：圣人皆有父。”<sup>②</sup>如果圣人皆有父，便没有真正意义上的“始祖”。而郑玄根据经、传、纬所述，认为圣人无父，皆感天而生。《毛诗生民》“厥初生民，时维姜嫄。”郑玄笺云：“言周之始祖，其生之者，是姜嫄也。”孔疏解此云：

周始祖，后稷也。周以后稷为始祖，文王为太祖。雍禘太祖，谓文王也。后稷以初始感生，谓之始祖，又以祖之尊大，亦谓之太祖。《周语》曰：“我太祖后稷之所经纬。”是也。若文王以受命之大，唯得称太祖，不得言始祖也。笺必名此经之民为始祖者，以人之为人，皆有始生之时，如此诗言初生，欲明自此已前未有周家种类，周之上元始生于此，故言周之始祖，解其言“厥初”之意也。<sup>③</sup>

也就是说，《生民》之篇所述的始祖，是后稷而不是文王，后稷是始祖，尊大之也可称太祖，而文王受命，可以称太祖，如《祭法》所说的“祖文王”，但不能称始祖。最重要的原因，是因为始祖是“感生”的，是“周之上元始生于此”。在郑玄看来，《毛诗生民》正是载后稷感生之事。《生民》云：“履帝武敏歆，攸介攸止。载震载夙，载生载育，时维后稷。”郑笺云：

帝，上帝也。敏，拇也。介，左右也。夙之言肃也。祀郊禘之时，时则有大神之迹，姜嫄履之，足不能满。履其拇指之处，心体款款然。其左右所止住，如有人道感己者也。于是遂有身，而肃戒不复御。后则生子而养长之，名曰弃。舜臣尧而

① 郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》，第358页。

② 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，第590页。

③ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，第588页。

举之，是为后稷。<sup>①</sup>

在后世看来，这不过是周氏族的神话传说，但在郑玄看来，这却关系着群经赖以成为一个整体的基本观念预设。《毛诗生民》孔疏援引纬书、史说，以证郑玄之义云：

《河图》曰：“姜嫄履大人迹生后稷。”《中候·稷起》云：“苍耀稷生感迹昌。”《契握》云：“玄鸟翔水遗卵流，娥简吞之，生契封商。”《苗兴》云：“契之卵生，稷之迹乳。”《史记·周本纪》云：“姜嫄出野，见巨人迹，心忻然悦，欲践之。践之，而身动如孕者。及期而生弃。”《殷本纪》云：“简狄行浴，见玄鸟堕其卵。简狄取吞之，因孕生契。”是稷以迹生、契以卵生之说也。又《闕宫》云：“赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依。”言上帝依姜嫄以生后稷，故以帝为上帝。<sup>②</sup>

但这里有一个问题，就是姜嫄是帝啻之妃，为何能够感天而生后稷？郑玄在《驳五经异义》、《郑志》都做出解释。《生民》孔疏引郑玄《驳五经异义》云：

玄之闻也，诸言感生得无父，

有父则不感生，此皆偏见之说也。

《商颂》曰：“天命玄鸟，降而生商。”谓娥简吞馱子生契，是圣人感见于经之明文。刘媪是汉太上皇之妻，感赤龙而生高祖，是非有父感神而生者也？且夫蒲卢之气姬煦桑虫成为己子，况乎天气因人之精就而神之，反不使子贤圣乎？是则然矣，又何多怪？<sup>③</sup>

《生民》孔疏又引《郑志》云：

赵商问：“此笈云‘帝，上帝’。又云：‘当尧之时，姜嫄为高辛氏世妃。’意以为非帝啻之妃。《史记》啻以姜嫄为妃，是生后稷，明文皎然。又毛亦云‘高辛氏帝’。荀信先籍，未觉其遍隐，是以敢问易毛之义。”答曰：“即姜嫄诚帝啻之妃，履大人之迹而歆歆然，是非真意矣。乃有神气，故意歆歆然。天下之事，以前验后，其不合者，何可悉信？是故悉信亦非，不信亦非。稷稚于尧，尧见为天子，高辛与尧并在天子位乎？”<sup>④</sup>

高辛即帝啻，简言之，按照郑玄之意，说姜嫄为帝啻之妃，并不可信，即便可信，也无妨“感生”，因为一个人有名义上的父亲，

① 郑玄笈，孔颖达疏：《毛诗正义》，第 587 页。

② 郑玄笈，孔颖达疏：《毛诗正义》，第 589 页。

③ 郑玄笈，孔颖达疏：《毛诗正义》，第 590 页。

④ 郑玄笈，孔颖达疏：《毛诗正义》，第 589 页。

和感天而生并不矛盾。<sup>①</sup>

在郑玄的经学体系中，“始祖”扮演着一种天人相交的角色，一方面，“始祖”是“六天”说背景下，一方之天所感生，就如后稷是东方青帝灵威仰实际上的儿子，另一方面，“始祖”又是某一朝代的开创者，虽然这一朝代尚未真正受命称王，但始祖之后，积德数百年，必有王者受命。

### 三、周代郊祀礼背后的思想

“六天”说与“始祖”说，是郑玄构建其经学体系中极为重要的支柱。这一构建背后，依靠大量的思想观念支撑，具体到三代时期，包括了通三统、独特的历史世系、孝治天下。这些观念，成为郑玄构建周代郊祀礼的基础，同时也是整个郑玄经学体系的基础。

#### 1、通三统

郑玄的“六天”说与“始祖”说，是通三统最为有力的依据。三统之说，盖以《春秋》时期杞国、宋国的特殊地位，而为今古文所共从。但今古文之说并不完全相同。《五经异义》云：

《公羊》说：存二王之后，所以通天三统之义。引《郊特牲》云：“天子存二代之后，犹尊贤也。尊贤不过二代。”古《春秋左氏》说：

周家封夏、殷二王之后以为上公，封黄帝、尧、舜之后谓之三恪。<sup>②</sup>

为何要“存二王之后”呢？郑玄《驳五经异义》明确说：

言所存二王之后者，命使郊天，以天子礼祭其始祖受命之王，自行其正朔服色，此之谓通天三统。”<sup>③</sup>

无论是《五经异义》所引《公羊》说，还是郑玄驳论，都将“通三统”理解为“通天三统”，也就是说，“通三统”的真正意义，是此三统属“天”。在郑玄的“六天”说中，五帝都是天，五帝轮番感生子孙以王天下，但天意并不使每一代之王都能够万世不竭，如果圣王的子孙出现无德之王，天意便会让下一位感生帝之子孙受命王天下。儒家思想中之“革命”最高的合理性，实源于此。

在论证“天意”的时候，后来的子学采取的思路，往往是从“天听自我民听，天视自我民视”的观念出发，把天意落实为民意。孟子的民本思想，正来源于这样的论证思路。但是，倘若“天”的维度缺失，民意多大程度能够体现天意，始终是一个问题。而在郑玄所构建的经学理论中，“六天”说与“始祖”说，使“天”成为一个始终在场的维度，保证每一代的受命王天下，都有坚强的天意合法性。

<sup>①</sup> 这一问题在郑玄之后有大量讨论，见《毛诗·大雅·生民》孔疏所引王肃、张融等人之说。同时参见吴飞《圣人无父》一文中的梳理。

<sup>②</sup> 皮锡瑞：《驳五经异义疏证》，北京：中华书局，2014年，第533页。

<sup>③</sup> 皮锡瑞：《驳五经异义疏证》，第533页。

但是，一代受天命而王天下，固然是因为前一代失德，却不能因为前一代末代天子的失德，而否认前一代也曾经受命。因此，在经学体系中，有一套以天为中心的“历史—政治”哲学。董仲舒的《春秋繁露·三代改制质文篇》最典型地表现了这一“历史—政治”哲学，其说云：

王者之法，必正号，绌王谓之帝，封其后以小国，使奉祀之。下存二王之后以大国，使服其服，行其礼乐，称客而朝。故同时称帝者五，称王者三，所以昭五端，通三统也。是故周人之王，尚推神农为九皇，而改号轩辕，谓之黄帝，因存帝颛顼、帝喾、帝尧之帝号，绌虞，而号舜曰帝舜，录五帝以小国。下存禹之后于杞，存汤之后于宋，以方百里，爵号公，皆使服其服，行其礼乐，称先王，客而朝。<sup>①</sup>

按照董子之意，皇、帝、王都是名号，并无一定，要根据后世追称前朝。例如商汤王天下，称王者是虞、夏，封虞、夏之后以为二王后，爵号公，使郊天，行其正朔服色。及至周王天下，二王后是夏、殷之后，亦可以郊天，行其正朔服色。但是，秦世变古，皇、帝、王之义废除，遂致司马迁作《史记》，

五帝三王名号以周为定，最后，这套“历史—政治”哲学，也随之消失。

而郑玄虽然没有直接征用董仲舒《三代改制质文篇》之说，但其注《孝经·开宗明义章》“先王有至德要道”，认为“先王”是禹，背后即是根据周制，将夏禹视为三王之最先者。<sup>②</sup>尤其是郑君的六天说与始祖说，背后的历史哲学与董仲舒思想完全一致。对每一代而言，前王都曾经受命王天下，那么，当新一代天子受命王天下之后，便必须承认前王的合法性，因此，要“存二王之后”，具体的表现，就是二王之后可以行最重要的天子礼，郊祀祭天，以其始祖配已经失去天下的天帝，并可以行前朝受命所创制的正朔、服色。在经典中，还有不少相关的记载：

《白虎通·三正》：“王者所以存二王之后何也？所以尊先王，通天下之三统也。明天下非一家之有，谨敬谦让之至也。故封之百里，使得服其正色，用其礼乐，永事先祖。”<sup>③</sup>

《公羊》隐三年何休注：“王者存二王之后，使统其正朔，服其服色，行其礼乐，所以尊先圣，通三统，师法之义，恭让之礼，于是可得而观之。”<sup>④</sup>

《汉书·刘向传》曰：“王者

① 董仲舒著，苏舆注：《春秋繁露义证》，第198、199页。

② 陈璧生：《孝经正义》，第6页。

③ 班固著，陈立注：《白虎通疏证》，北京：中华书局，2011年，第366页。

④ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第26页。

表 1 《大戴礼记》所载帝系

少典	黄帝 (轩辕)	元器	螭极	高辛(帝啻)	帝摯 契 后稷 放勋(帝尧)	……汤 ……周文王—周武王、周公				
		昌意	高阳(颛顼)	穷蝉 鯀	敬康 文命(禹)	句芒 启	螭牛	瞽叟	重华(帝舜)	

必通三统，明天命所受者博，非独一姓也。”<sup>①</sup>

这些记载共同强调，通三统之义，是明确天下并非一家一姓之所有，天下是天下人之天下。通过对三统的共尊，“同时称帝者五，称王者三”，使任何一朝都不敢以天下唯一的主人自居，而知“谨敬谦让”，“师法之义，恭让之礼”。这一思想制度，实质上是高扬“天”的公共性，并在此基础上，把“天下”系于天，使“天子”系于天人之际，最大程度地彰显天下的公共性。

## 2、历史世系

郑玄的六天说与感生始祖说，针对的对象是先秦皇、帝、王谱系，因此，其背后涉及到一套历史观。事实上，在东汉人所见的经传史记中，有着两套完全不同的帝王谱系。《大戴礼记帝系》云：

少典产轩辕，是为黄帝。黄帝产元器，元器产螭极，螭极产高辛，是为帝啻。帝啻产放勋，是为帝尧。黄帝产昌意，昌意产高阳，是为帝

颛顼。颛顼产穷蝉，穷蝉产敬康，敬康产句芒，句芒产螭牛，螭牛产瞽叟，瞽叟产重华，是为帝舜，及产象，敖。颛顼产鯀，鯀产文命，是为禹。…帝啻卜其四妃之子，而皆有天下。上妃有郤氏之女也，曰姜原，氏产后稷；次妃有娥氏之女也，曰简狄，氏产契；次妃曰陈隆氏，产帝尧；次妃郯瞽氏，产帝摯。<sup>②</sup>

此一帝系，以图表表示如表 1。

这一帝系的基本特征，是把五帝、三王时代，理解为同一家帝系的传承。而到了西汉，司马迁作《史记》，便是沿用这一帝王谱系，从汉人的角度，把整个历史纳入一套通往大一统的叙事模式之中。司马迁虽然认为契、后稷都是帝啻的妃子，但不敢抛弃历来相传的感生说，因此，在《史记》的叙述中，往往极力调和契、后稷有父与感生的关系。例如《殷本纪》调和契既有父，有感生，其文云：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝啻次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”<sup>③</sup>《周本纪》又调和

① 班固：《汉书》，第 1950 页。

② 孔广森：《大戴礼记补注》，北京：中华书局，2013 年，第 136—140 页。

③ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，2003 年，第 91 页。《索隐》引谯周驳之云：“契生尧代，舜始（转下页）”

后稷有父与感生，云：“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。”<sup>①</sup>司马迁既用《大戴》帝系之说，契、后稷本皆为帝喾元妃、次妃之子，则其人皆有父而生，非《五经异义》所谓“圣人皆无父，感天而生”者也。

而郑玄认为圣人感生，契、后稷作为殷、周之始祖，都是感天而生，无父，那么，契、后稷便不是帝喾的后代。《祭法》孔疏引《春秋命历序》云：

炎帝号曰大庭氏，传八世，合五百二十岁。黄帝一曰帝轩辕，传十世，二千五百二十岁。次曰帝宣，曰少昊，一曰金天氏，则穷桑氏传八世，五百岁。次曰颛顼，则高阳氏传二十世，三百五十岁。次是帝喾，即高辛氏，传十世，四百岁。<sup>②</sup>

《祭法》疏引上文并云：“此郑之所据也。”郑君《六艺论》残佚有云：“伏羲皇生，其世有五十九，…在位合一万一千一十二年。炎帝神农氏姓姜，人身牛首，有火瑞，即以火德王，有七世，合五百年也。”<sup>③</sup>又云：“轩辕皇姓公孙，…凡十三世，合治一千七十二

年。”<sup>④</sup>黄帝之年数虽与《春秋命历序》不全相同，但郑玄所据之古史，与《大戴记·帝系》、《史记·五帝本纪》截然不同，则一望而知。而郑玄所理解的帝系的特点，是把古史视为一段及其漫长的历史，并且，古史时代的帝、皇，包括在《大戴记》、《史记》中出现过的黄帝、颛顼、帝喾，都不是同一家姓。

这一问题不但关系着对历史的理解，而且更加关系着对大量经文的理解。因此，历代注经家辨析甚多。虽然这些辨析大多亡佚，但还有一小部分残存，可以看出这一问题对于理解郑玄经学的意义。《毛诗·大雅·生民》疏引《大戴礼·帝系篇》之文，并说：“以尧与契俱为喾子，《家语》、《世本》其文亦然。故毛为此传及《玄鸟》之传，司马迁为《五帝本纪》皆依用焉。其后刘歆、班固、贾逵、马融、服虔、王肃、皇甫谧等，皆以为然。”<sup>⑤</sup>

也就是说，两汉绝大多数受古文经学影响，不相信讖纬之说者，都认同《大戴礼》、《史记》中的帝系。但是，如果按照这一帝系，只能否认“感生”之说，并否认真正的“始祖”的存在。《生民疏》有云：

王肃引马融曰：“帝喾有四妃，

（接上页）举之，必非喾子。以其父微，故不著名。其母娥氏女，与宗妇三人浴于川，玄鸟遗卵，简狄吞之，则简狄非帝喾次妃明也。”

① 司马迁：《史记》，第111页。《索隐》云：“譙周以为：‘弃，帝喾之胄，其父亦不著。’与此纪异也。”《正义》引《古史考》云：“弃，帝喾之胄，其父亦不著。”并云“与此文稍异也”。

② 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，第797页。

③ 郑玄著，皮锡瑞注：《六艺论疏证》，《师伏堂丛书》，光绪乙亥刊。

④ 郑玄著，皮锡瑞注：《六艺论疏证》，《师伏堂丛书》，光绪乙亥刊。

⑤ 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，第587页。

上妃姜嫄生后稷，次妃简狄生契，次妃陈锋生帝尧，次妃姬訾生帝挚。挚最长，次尧，次契。下妃三人，皆已生子，上妃姜嫄未有子，故禋祀求子。上帝大安其祭祀而与之子。任身之月，帝訾崩。挚即位而崩，帝尧即位。帝訾崩后十月而后稷生，盖遗腹子也。虽为天所安，然寡居而生子，为众所疑，不可申说。姜嫄知后稷之神奇，必不可害，故欲弃之，以著其神，因以自明。尧亦知其然，故听姜嫄弃之。”肃以融言为然，又其《奏》云：“稷、契之兴，自以积德累功于民事，不以大迹与燕卵也。且不夫而育，乃载籍之所以为妖，宗周之所丧灭。”其意不信履大迹之事，而又不能申弃之意，故以为遗腹子，姜嫄避嫌而弃之。<sup>①</sup>

马融对帝訾、挚、帝尧、后稷的描述，完全是根据《大戴礼》、《史记》所进行的一种建构，其中最为典型的建构，是为了强调后稷是帝訾之子，故言帝訾崩后十月，后稷才出生，而姜嫄也因为后稷在孕时间过长，为了表示后稷之“神”，故意丢弃后稷，而且，当时尧已经即位，以尧之神明，竟也任由姜嫄丢弃其弟后稷。因此，此论遭到郑玄后学有力的反驳。《生民疏》引王基之言云：

凡人有遗体，犹不以为嫌，况

于帝訾圣主，姜嫄贤妃，反当嫌于遭丧之月便犯礼哉？人情不然，一也。就如融言，审是帝訾之子，凡圣主贤妃生子，未必皆贤圣，能为神明所祐。尧有丹朱，舜有商均，文王有管、蔡。姜嫄御于帝訾而有身，何以知其特有神奇而置之于寒冰乎？假令鸟不覆翼，终疑逾甚，则后稷为无父之子，訾有淫昏之妃，姜嫄有污辱之毁，当何以自明哉？本欲避嫌，嫌又甚焉，不然二也。又《世本》云：“帝訾卜其四妃之子，皆有天下。”若如融言，任身之月而帝訾崩，姜嫄尚未知有身，帝訾焉得知而卜之？苟非其理，前却紮碍，义不得通，不然三也。不夫而育，载籍之所以为妖，宗周之所以丧灭。诚如肃言，神灵尚能令二龙生妖女以灭幽王，天帝反当不能以精气育圣子以兴帝王也？此适所以明有感生之事，非所以为难。肃信二龙实生褒姒，不信天帝能生后稷，是谓上帝但能作妖，不能为嘉祥。长于为恶，短于为善，肃之乖戾，此尤甚焉。”<sup>②</sup>

孙毓亦据尧而驳之云：

尧为人兄，听母弃弟，纵其安忍之心，残其圣父之胤，不慈不孝，亦不是过。岂有钦明之后，用心若

<sup>①</sup> 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，第590、591页。

<sup>②</sup> 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，第591页。



此哉！若以尧知其神，故为显异，则尧之知稷之甚矣。初生以知其神，才长应授之以位，何当七十馀载，莫之收采？自有圣弟，不欲明扬，虞舜登庸，方始举任，虽帝难之，岂其若此！故知王氏之说，进退多尤。<sup>①</sup>

王基、孙毓的几点反驳极为有力。盖后汉古文经学兴起，于天、神问题，渐趋理性化、历史化，如王肃以天有一天，五帝皆人鬼，贾逵等以社、稷皆人鬼，非天神，皆是也。而此感生之说，始祖之论，都带有一定的神圣化色彩。若以之为经学理论，则可以从经学理论的角度进行讨论。但古文经学马、王之徒以之为历史，在历史的背景下讨论帝尝、尧及契、后稷之事，则必将之视为历史人物，马、王之徒以为从正常人的角度无法接受感生、圣人无父，但同样，从正常人的角度，也无法把《大戴礼》的帝系与《生民》之诗、诸礼之制，进行完满的解释。

而在郑玄所理解的历史帝系中，皇、帝、王，皆非一家一姓，而是天帝感生，遂有始祖，以成一姓，以王天下。由此，郑玄的“六天”说与感生说，与其对历史帝系的理解完整地结合在一起。

### 3、孝治天下

郑玄的六天说与感生说，是孝治天下的观念的基础。这典型表现在郑玄《孝经注》上。《圣治章》经注之文如下：

天地之性，人为贵。人之行，莫大于孝。孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，[注]郊者，祭天之名，在国之南郊，故谓之郊。后稷者，是尧臣，周公之始祖。自外至者，无主不止，故推始祖配天而食之。宗祀文王于明堂以配上帝，[注]文王，周公之父。明堂，即天子布政之宫。上帝者，天之别名。神无二主，故异其处，避后稷。是以四海之内各以其职来助祭。<sup>②</sup>

在郊祀祭天的礼制中，郑注说“自外至者，无主不止”，出自《春秋公羊传》宣三年传文，其文云：“自内出者，无匹不行。自外至者，无主不止。”“天”自外至，如果没有神主接引，则不能止。正如《公羊传》徐彦疏云：“必得主人乃止者，天道闇昧，故推人道以接之。”<sup>③</sup>要推人道以接天，来接受祭祀。所以，必须选择已死者的神主牌位，来接引“天”的到来，这就是配享。谁的神主能够配天而祭，便是最大的“严”。按照《孝经》经文言“严父莫大于配天”，举周公之例，那么，周公应该是尊严其父文王以配天。但是，经文接下来转为“周公郊祀后稷以配天”，为什么是“后稷”而不是“文王”呢？汉人旧义，对此有明确的说明。《汉书·平当传》平当云：

① 郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，第591页。

② 陈璧生：《孝经正义》，第125-131页。

③ 何休著，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第90页。

《孝经》曰：“天地之性人为贵，人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。”夫孝子善述人之志，周公既成文武之业而制作礼乐，修严父配天之事，知文王不欲以子临父，故推而序之，上极于后稷而以配天。此圣人之德，亡以加于孝也。<sup>①</sup>

而《汉书·郊祀志》载平帝元始五年，大司马王莽奏言：

王者父事天，故爵称天子。孔子曰：“人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天。”王者尊其考，欲以配天，缘考之意，欲尊祖，推而上之，遂及始祖。是以“周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”。<sup>②</sup>

又，《汉纪·高祖皇帝纪》荀悦曰：

孝莫大于严父，故后稷配天，尊之至也。禹不先鯀，汤不先契，文王不先不窋，古之道，子尊不加于父母。<sup>③</sup>

按照此三说，尤其是平当、王莽所言，

是汉人通说，周公严父配天，应该是郊祀文王以配天，但是，由于周公“知文王不欲以子临父”，“缘考之意，欲尊祖”，所以，推文王之父，又推父之父，一直往上推，最后便推到“始祖”上，因此，郑玄《孝经注》云“推始祖配天而食之。”也就是说，正因为有了“始祖”这一概念，“子尊不加于父母”，才能够实现，因为圣人无父，“始祖”再往上推，便是感生始祖的帝，即“天”本身了。《丧服小记》郑注孔疏之文，与《孝经》此文相应。

《丧服小记》：“王者禘其祖之所自出，以其祖配之。”

郑注：“禘，大祭也。始祖感天神灵而生，祭天则以祖配之。”

孔疏：“‘王者禘其祖之所自出’者，禘，大祭也，谓夏正郊天。自，从也。王者夏正禘祭其先祖所从出之天，若周之先祖出自灵威仰也。‘以其祖配之’者，以其先祖配祭所出之天。”<sup>④</sup>

郑君的六天说与始祖感生说，为“周公郊祀后稷以配天”这一礼制提供了一个完整的理论基础。在这一经学理论中，周公行郊祀礼本应以文王配天，但周公知道自己的父亲文王也是大孝之人，必不想以子临父，因而推文王之意、文王之父祖之意，一直往上推，穷极以至于周一族之始祖后稷，以后稷

① 班固：《汉书》，第3049页。

② 班固：《汉书》，第1264页。

③ 荀悦：《汉纪》，北京：中华书局，2002年，第43页。

④ 郑玄著，孔颖达疏：《礼记正义》，第592页。

的神主配享祭天。而这一往上推的根本动力，就来源于“孝”。

同时，当周公祭天配享推至始祖后稷，后稷不是帝誉之亲子，而是姜嫄感天而生，姜嫄所感之“天”，是“六天”中的灵威仰，灵威仰诞生了后稷，成就了周一族，最终使这一族在积德数百年之后，能够受命王天下，这样，周代的天子“严父配天”，具体表现为郊祀后稷以配灵威仰，郊天本来就是天子才能行之礼，即一朝彰显其得天命的正当性的大典礼，而在六天说与感生说的背景中，这一郊天，同时也是以始祖配享始祖之真父，即天帝，从而彰显了政治的神圣性。因此，在郑玄的经学体系中，“孝”的重要性，不

但表现在孝作为一种政治道德，能够教化民人，使民用和睦，上下无怨，而且也表现在“孝”这种品质，使天子祭天有了实质性的意义。

#### 四，余论

在周公郊祀礼的问题上，郑玄通过六天、始祖感生，为周公郊祀礼提供了一个非常完备的理论。郑玄之后，魏始建圜丘，与南郊分为二而祭天。后来王肃主张天惟一天，郊丘为一，始祖无感生，虽然屡有经师在从郑或从王之间争论，但关于天学、郊祀礼的政治文化与礼仪建构，主要在郑王之间展开。



# 历史过程的“折叠”与“拉伸”

## 社的存续、变身及其在中国史研究中的意义\*

赵世瑜（北京大学历史学系教授）

【摘要】社与社祭是中国社会的古老传统，起源于上古并遗留至今，既存在于国家礼仪，又在民众的日常生活中扮演重要角色，作为国家和社区的认同标识，成为中国社会与文化中最具贯通性的表征。人们通常认为社与社祭已经消亡，但通过田野调查，我们发现它或继续存在，或不断变身，在各个区域多元而不同步的发展过程中持续生成或得到重塑。从不同区域现存的社与社祭的观察出发，可以在本体论的意义上对历史过程中的“折叠”与“拉伸”有所认识。

【关键词】社；历史过程的“折叠”与“拉伸”

关于历史和现实生活中的社的问题，学术界已有些研究，当然也还有许多模糊不清和值得深入探究之处，杜正贞针对近年来晋东南有关社的研究进行了讨论，倡导超越宗教分类、国家—社会框架和功能论的分析，回到人的情感、观念和行为上去。<sup>①</sup>我们知道，社的存在是非常古老的传统，而且在进入国家时代后在礼仪制度和民间传统中共存，而且一直存续至今。这个“不绝若线”的传统究竟是如何形成、变化和保持的，不是一个简单的问题，也不是某种单一的方式所能解决的。

通过田野观察了解传统中的社，是顾颉刚开启的方法：“社会的研究，是为论禹为社神引起的。社会（祀社神之集会）的旧仪，现在差不多已经停止；但实际上，乡村祭神的结会、迎神送祟的赛会、朝顶进香的香会，都是社会的变相。我见到了这一层，所以很想领略现在的社会的风味。”而根据他看到的先秦材料，“似乎社是宗庙以外的一个总庙”，所以十分重要。<sup>②</sup>但顾先生当年没有机会到各地进行调查，对社祭的延续和变化了解不多，因此本文通过几个不同区域的例子，试图对顾先生的关注有所推进。

\* 本文作者主要研究领域为 10 世纪以来的中国社会史、历史人类学、民俗学史。本文原刊《清华大学学报（哲学社会科学版）》2020 年第 2 期，本刊收录据作者提供文稿，引用请据原文。

① 杜正贞：《区域社会中作为信仰、制度与民俗的“社”——基于近十年晋东南研究的反思》，《学术月刊》2016 年第 6 期。

② 顾颉刚：《古史辨第一册自序》，《顾颉刚古史论文集》第一册，第 70—71 页。中华书局 1993 年。

## 一、珠三角地区的社坛

对华南的历史人类学研究可以说是从珠三角地区研究起步的，但是科大卫、刘志伟、萧凤霞等人都没有专文讨论过这里的社。倒是郑振满对福建的里社，陈春声对潮州的社火有专门的探讨。所以，在杜正贞讨论晋东南的社时，基本上是以福建的情况为参照。<sup>①</sup>

虽说珠三角研究的学者尚无专论，但刘志伟在一些讲演和对谈中对此有多次提及。我们在珠三角地区的乡村里四处行走的时候，经常会遇到社坛，对我有颇多启示。在海南或者广西，我们也常常见到一棵大榕树的下面，放着几块大体呈三角形的石头。这种形式，无疑是从上古时期留存下来的传统。

珠海淇澳岛的情况比较少见。这是个不到 24 平方公里的岛屿，处于珠江口内，清代属香山县，我们可以在村里看到几十个社，名称为成东社、南稷社、南华社、永中社、文兴社等等。虽然不是明初里社那个意义上的社坛，且大多数是新建的，但这个传统应该还是比较古老的存续，现在的人已很难说清社是什么了（图 1）。

如今的中山市已经完全不能看出明代香山县的地理形貌，萧凤霞研究的中山小榄、它西南边的古镇在明代都已成陆，分布着大量卫所屯田，但与县城区域之间还隔着海，

所以在明代嘉靖县志的地图中还是被画成海中的岛屿；现在珠海东北的淇澳岛，应该是明代香山县东沿海的云梯山和金星山两个岛屿，后来也因填海连为一体。<sup>②</sup>元朝时有人回顾说：“香山环海孤屿，土旷人稀，昔为东莞县之一镇，绍兴壬申始建为邑，哀南海、番禺、新会、东莞畸零乡分以实之，从邑士陈天觉之请也。”<sup>③</sup>明代县志则称：

邑本孤屿，土旷民稀，自永乐后寇乱不时，迁徙归并，以故户口日就减损。弘治初，番、南、新、顺寄庄益繁，自恃豪强，赋役不供。吾邑里甲贻累日甚，欲户口之增亦难矣。异乡逃匿、猾寓村落者，谓之流民。民如授以间土，使耕垦为田园，未计租赋，俾生计岁积，徐编诸畸，畸零亦可庶也。嗟乎！荒畛葳区，皆为人有，此策曷施也哉！<sup>④</sup>

这说明整个香山县都是个孤悬海上的岛屿，南宋初始设县，自明朝天顺、弘治以后开始大开发，人口流动性很强，编户数量不多。就更不用说淇澳岛，是一个在清代中叶才形成的村落了。<sup>⑤</sup>

但是按照明代地方志的记载，珠三角祭

① 郑振满：《明清福建里社组织的演变》，见氏著《乡族与国家——多元视野中的闽台传统社会》，三联书店 2009 年，第 238—253 页；杜正贞：《村社传统与明清士绅——山西泽州乡土社会的制度变迁》，上海辞书出版社 2007 年，等。以上学者的研究都为人所熟知，这里不再展开介绍他们的观点。

② 在嘉靖《香山县志》中，并无淇澳村这个村名的记载，在那一带地区也没有编制都图里甲。

③ 阮泳：《修县记》，嘉靖《香山县志》卷 7，《艺文志》，第 6 页上。

④ 嘉靖《香山县志》卷 2，《民物志》第 2 页下—3 页上。

⑤ 在本地地方志中第一次出现淇澳岛这个地名，是在光绪《香山县志》卷 8《海防》：“水道：淇澳岛南半（转下页）”



图1 珠海淇澳岛上的社坛



图2 广东新兴的社坛

社的习俗似乎是更古老的传统，而不是朱元璋的里社之制。“古者，百粤之俗性朴，率意亲情，合即定交焉。封土为坛，祭以丹鸡”，是说这里的人垒土为坛，杀鸡盟誓，作为结成某种联盟关系的仪式；“二月……上戊祭社，乡众必会，立石于众路之冲，题名里域。至日纠钱祭之，谓之社日”。<sup>①</sup>是说这个地方常在路口、水口摆一块石头，写上本地名称，在社日举行祭祀，这已经发展为礼制中社祭的形式，但因到处都是（正如我们在淇澳岛所见），所以也不纯粹是明初的里社，而有上古传统的遗存（图2）。在珠三角地区，里社是有房屋的，至今依然可见。

黄佐试图对珠三角地区的祭社传统实行整合，所以做了《泰泉乡礼》。他主张，“凡上户，准古礼。庶士得祭门、户、井、灶、中霤中宫土地，是为五祀。有疾病惟祷于祠堂及五祀或里社，中户、下户惟祷于祠堂、里社，不许设醮禳星，听信巫覡，违者罪之”。春秋祭社的时候要集体宣读誓词：“凡我同里之人，各遵守礼法，毋恃力凌弱，违者先共制之，然后经官。或贫无可贍，周给其家；

三十不立，不使与人会；其婚姻丧葬有乏，随力相助。如不从众，及犯奸盗诈伪一切非为之人，并不许入会”。每月朔望乡约集会，也要到“里社鸣鼓三通，约众序齿入庭中，北面再拜。约正升堂上香，降阶再拜，乃誓于神社”。其目的在于“综各乡之政化教养，及祀与戎而遥制之”，<sup>②</sup>他的这套想法事实上是重申洪武的里社之制，但并不意味着要取代林林总总的社坛。因此虽在乡村中确有施行，即在乡村中形成某种划一的秩序，但由于各地方人口定居和开发的时间、程度不一，以及明初“画地为牢”的体制逐渐崩解，出现不同的共同体，分散的社坛还是比比皆是。

明中叶以降在香山县核心地区发生的沙田开发等变化，稍晚也出现在淇澳岛上。按这里乾隆五十五年的《奉各大宪恩给三墩沙坦永禁私典卖碑记》，淇澳岛因为沙田的开垦发生纠纷，涉及乾隆五十四年番禺县民龙姓与黄蔡氏互争水坦，造成人命官司，后追出田价充公，永禁买卖，将三墩沙坦“分给淇澳贫民垦种，以资俯仰，不许豪强兼并”。

（接上页）与波拉富角之间，阔约半里，为金星门港口。”第46页上。当然这不是说到晚清才有淇澳岛这个地名。

① 嘉靖《香山县志》卷1，《风土志·风俗》，第10页上。

② 嘉靖《香山县志》卷4，《教化志·乡礼》，第18页上-18页下、第19页下-20页上、第24页上-25页下。

具体是由香山籍淇澳居民钟姓将沙田二十五顷八十三亩赎回，价银充公，“分给在澳居民均分承垦，照例升科”。又据道光十九年《奉各大宪恩给三墩新涨沙坦永禁侵承碑记》，钟姓上告说，淇澳九姓贫民被分给了新涨沙坦七十顷，但又被富绅龙姓占去五顷，改了土名，诡寄于马姓户头之下。后批将马姓呈报扩大的沙田注销，重申今后新涨沙坦“一准淇澳九姓接承纳课”。

按当地钟姓的传说，康熙初年有个叫钟宝的人在迁海期间结成“十八党”，贩卖私盐，后被姚启圣招安，并在收复台湾时立功，被朝廷赐予三墩一带沙田。<sup>①</sup>这显然说明，淇澳钟氏原来是水上人，但他们到乾嘉时期还被列为“九姓贫民”，证明“钟宝”在清初的光荣历史只是后人为强调其在此处定居垦种的合法性，只是这时钟氏应该已经积累了相当的财富，成为“九姓”的代表，“贫民”或许只是一个区分与腹地或岸上的不同人群的标签。

乾隆碑记中的黄蔡氏应该也是岛上“九姓”中的一份子。按乾隆二十二年的钟氏祖墓，称其宋代始祖的夫人即为黄氏。蔡氏据称来自莆田，打渔为生，所以建了天后宫。道光十三年碑记中说，“地辟三弓，殿增两庑，左祀禾谷夫人、龙母夫人、金花夫人、痘母夫人、圣济娘娘，右祀蔡二将军”。<sup>②</sup>可知除天后外，其他亦多是广东沿海水上人的神祇，再加上一个本族的神灵，与比较常见的福建人天后宫的“标配”不大一样。

因此，随着沙田的不断增加和开垦，水

上人群不断陆居，就会不断出现作为新居民定居标签的社坛。黄佐在香山县腹地看到的社坛的情形，当时的淇澳岛可能并不存在，或有不多几处。但随着清代水上人不断上岸，特别是地方官府着意以沙田开发招纳水上人陆居，这种情形便在淇澳岛日益普遍，甚至比那些经历过里甲、宗族、乡约等制度规训过的地方更为芜杂多样。可能一个社就代表着曾经的几条船。

## 二、浙江遂昌的社殿

2018年8月下旬，我们在浙江的遂昌进行田野观察，看到那里几乎每个自然村都有一座社殿。引起我的比较性思考的是，它们与晋东南的社庙有共性，就是几乎看不到两广地区那样在聚落中常见的社坛，而是都有一个较大的庙，只不过这里称为社殿。不一样的是晋东南的社庙里几乎都有碑，说明社在两地的地方传统是有很大差别的，比如晋东南、豫西北地区就存在过作为税收单位的社，社首的作用不止是组织仪式。记得当时我们在晋东南看到社庙中的碑是晚清时期的时候，都会感到失望和索然无味，却没有想过十几年后在其它地方的社庙里，连一块碑都没有的时候，我们也会感到可以理解。

遂昌的社殿当然都是新的——我的意思并不是说这之前村里没有社殿，而是说这些简陋的社殿因为不是“文物”，所以很容易被毁坏，当然，复建起来也不难。这些庙里有的有神像，多数就只有神主牌，不是只有

<sup>①</sup> 杨永生、刘蜀永：《揭开淇澳历史之谜》，中央文献出版社2002年，第182页。

<sup>②</sup> 道光《重建天后宫序》，碑在淇澳岛天后宫西壁。



图3 浙江遂昌的社殿

一个神，如晋东南社庙中的成汤即社神那样，而是有数个，社神也不一定在正中间的位置。但在神主牌上，社神往往居中，两侧则书写着各种不同的神灵，即如图3所示，中间一行为“本境坞砣社主大王福德正神之位”。<sup>①</sup> 这让人有一种历史被压扁了的感觉——在某些地方经历了上千年的历史，在另一些地方被挤压在数十年中发生，套用过去一个常用的表述就是“跨越历史阶段”，<sup>②</sup> 或者是我以前提到的“打结”。用现在的学术语言来说，可以视为“层累”，也可以被看成“结构过程”。

遂昌在明清时期属处州府，现属丽水市，属于浙南山区，环境与淇澳岛有很大不同。遂昌虽于东汉建县，到明代中叶以降，“矧遂隶西鄙，实衣冠人物之区，甲科之后先相

望者，与他郡争衡。……迩年以来矿徒出没，莫可底止，若有所恃而然者”。<sup>③</sup> 清康熙时的浙江巡抚王度昭则说：“遂昌一邑，又界在郡之西鄙，崇冈复岭，诘曲逶迤，鸟道羊肠，尤称险隘。矧地逼三衢，越仙霞关即与闽壤犬牙相错，其间芝麻蕈者，多非土人，性不易驯，谁曰弹丸黑子而可骤臻上理乎？”<sup>④</sup> 一方面本地已有不少士大夫，但另一方面也同样

经历人口流动和山区开发的过程。

如今遂昌比较知名的仪式活动是西乡的“七月会”，即蔡相大帝出巡的游神活动。地方志中只说蔡相等24人在深山中死后成神，而在民间传说中他们是在山里伐木为生，后羽化成神的。我注意到，在蔡相大帝出巡的途中，凡经过各个自然村的社殿时，均会由道士指引，大队停顿下来举行仪式，或分出一只小队前去举行仪式，本村的代表会把社殿中的神主牌请出来，加入游神行列。这说明蔡相大帝与各村社主之间存在某种关系。据民国《毛氏宗谱》，毛氏先祖在关川开基之初，只建立了一个社坛，称新兴社。到了洪武二十八年才创设蔡相庙，作为替代性的社殿，<sup>⑤</sup> 说明在他们的记忆中蔡相庙晚

① “砣”，一说音同“坛”，遂昌语音同“当”。承杜正贞示，该字原意为大石头，据我们在广东新兴和其他地方看到的情况，山区的人往往祭拜大石头，逐渐石头变小，后来还在旁边建起小庙，即社。故我怀疑后来当地人就称之为坛。

② 这个表述在20世纪50—70年代常用于云南山区的少数民族社会，甚至清入关前的女真社会。因为那个时候认为所有社会都要依次经历某些社会形态，如果没有找到经历的痕迹，就只能说成是“跨越”。

③ 乾隆《遂昌县志》，《遂昌县志旧序》，第1页上。

④ 乾隆《遂昌县志》，《遂昌县志旧序》，第16页上。

⑤ 《关川重建百宝庙记》，民国《关川毛氏宗谱》，藏于遂昌县图书馆。



于社坛，而且社坛之建是其开基的标志。

我们不太清楚更为古老的社坛在遂昌是何时变为社殿的。在光绪《遂昌县志》的县境图中，除了官方的社稷坛外，在四个城门之内相对之处，都各标记有一个画成房屋形状的社亭，应该已经是今天社殿那种形态了。从位置来看，与前面说的珠三角地区“立石于众路之冲”的社坛传统应该是一致的。

如果不是当地的百姓仍将这些村庙称为社殿，或者有的庙里写明了社主，多数外来者未必知道这就是社庙。幸运的是，我们在蔡源乡蔡和村的禹王庙看到了这段历史的“拉伸”、“解结”或者“解构”。由于庙门锁着，附近有没有村民，只能从窗缝中看到里面的陈设。正中神龛中应该是禹王夫妇的像了，但其右侧有个简陋的祭台，祭台中间有个香炉，两旁摆着两个三角形的石头，我猜测就是代表着原始状态的社（图4，因未进行访谈而不敢确定）；而在那两块石头和香炉上贴的红纸，中间那行字清楚地写着“遂昌县河光里十九都蔡源坦新兴社”（图5）。现在的主神大禹夫妇居中，位于神坛之上，但在其两侧也摆着同样的两块三角形石头，神像上面还有屋顶式的装饰，说明这也是这个社的一种过渡形态：社的最原始形态应该是石头，后来在国家的里社制度下变成了神主牌，在这个地方显示为一张红纸；后来到某个时

期变成了具有正祀意味的偶像，但很有可能只是直接置于户外那种低矮的小庙，最后才变成这样一间大屋。这四种形态（石头、有神主的社坛、小庙、大庙）在珠三角地区都有同时存在，但在这里被折叠到了一个空间。

蔡源三村或三坦是蔡相信仰起源的地区，也是海拔较高的山区。在访谈中，他们也说他们的蔡相游神活动是不到下面去的，下面的也不巡游上来，因此是相对隔离的体系。但随着山地挖矿、伐木、种山的人群向丘陵或山间盆地（当地称为坦）迁移，蔡相也在一些地方替代了原有的社，称为新的偶像化的社主。比如图中所示，王村口镇下属独山村的南宁社，在清同治间已经变为蔡王庙了。但这不等于说，这一地区所有的社殿都变身为蔡相庙，如上述蔡和村禹王庙，还有我们在王村口天后宫看到的参与2014年天后游神活动的名录中，提到钟根村新隆社、蔡相庙，亚洋村新兴社、白鹤尖白鹤先师，塔潭村回龙社、黄山头村新兴社、桥西村新兴社、枫树湾村新兴社、雨山头村新兴社、突头村新兴社等，可知有的村有社殿，也有



图4  
浙江遂昌蔡源乡蔡和村禹王庙内部



图5  
禹王庙神龛右侧的神主

蔡相庙，但也有很多村的社殿不一定是蔡相。

遂昌蔡相信仰从西部山区向低海拔地区的扩展，逐渐替代某些村落原有的社，并试图通过对该区域原有的村社系统的仪式性整合，或许体现了山地人群因势力壮大下山定居和发展的某种具有共性的过程。有如此之多叫做“新兴社”的现象，说明他们是比较晚近迁入的人群所建，而不是受明代里社制度影响下建立的社，性质更像珠三角那样的社坛。而在遂昌这样的基本上属于山区、一直到晚清还时有动乱、科举并不发达的地方，山地人群的生计方式与文化行为可能比更早的本地居民更有优势，认同感更强，从而创造出像蔡相这样在特定区域内更为强势的礼仪标识。当他们在练溪十六坦这样的低海拔区域站稳脚跟并发展起士大夫社会之后，蔡相便通过融入社的体系获取了正统化的地位，然后逐渐超越之，成为区域性的神祇。

### 三、苏州东山的猛将堂

太湖流域的刘猛将信仰，已有不少研究涉及；我在给佐藤仁史和吴滔等人的《虹桥问俗》一书的序中，也简单谈了一下我的看法。为了进一步论证我的假设，我在2018年夏和2019年春节期又两次去苏州吴中区的东山镇，即历史上赫赫有名的洞庭东山做田野，继续坚持刘猛将是水上人的神看法，同时认为猛将堂或刘王庙虽无社之名，却有社之实，即太湖渔民上岸居住后建立的社庙。如果不是这样，也不会在清朝雍正时

驱蝗的神迹得到强化，从而进入正祀。

太湖流域的开发，无论从时间上说还是从程度上说，不是珠三角入海口地区和浙南山区所能相比的，但也不能被笼统地理解为铁板一块。明嘉靖《吴县志》的编者这样描绘吴县和辖下的洞庭东、西山：

吴县与长洲附郭虽同，而所辖各异。吴之所分辖者，西南二方也。多山少田，半为大湖。愚尝登西山之巅而览之，龙脉自建康沿湖而来，崇冈大峡，不可胜纪，绝无无溪峒箭箐可以窜贼，山险不足患也，所患者惟太湖耳。西望阳羨，北号昆陵，南负乌程，茫茫数百里，水光接天。七十二峰峙于其中，若荡若浮，盗舟凌风驾涛，齐噪竞进，难于控御。且洞庭两山，富饶著天下，盗素染指，备之不可不豫。<sup>①</sup>

这是从治安的角度强调吴县与长洲这两个附郭县的不同，但也说明洞庭两山与水上人（湖盗）之间的关系。

吴之疆邑，特郡城西南南一角云耳。夫长洲之都，间以上下，及南北中为称，而吴则三十一等都，徒存其名，久为缺分者。盖以濒湖之地，每沦于水，及山田多瘠，民苦于赋役，而流徙者众故也。若南之一、西之十一，号为沃区，凡粮

<sup>①</sup> 嘉靖《吴县志》，《吴县总论》。

重遣，二都实任之矣。筑观吴城，阻山负湖，非若他邑之多平壤，及长洲之多腴田也。湖渔山樵，仅足衣食，欲求殷户，其在洞庭乎？夫洞庭之民，鲜务农耕，多商于远，而地饶梨桔，俗务勤俭，不同城郭，迄今亦累困重役焉。<sup>①</sup>



图 6 苏州东山镇席家湖

这虽确有地方官有意抱怨的因素，但也说明这两个太湖岛屿人口流动性强、多从事商业的特点。

今天的东山岛已经与陆地连接起来，将明清两代各个版本的方志图与今天东山地图相比较，向湖中的圩田在明代中叶便已出现，主要是在岛东侧的一小块，南边和东边更大面积的圩田则主要出现于近代，特别是新中国以后。在这个意义上说，虽然从南朝梁开始，历代岛上都有佛寺兴建，虽然根据正德《姑苏志》，东山当时已有居民数千家，甚至在明代划分了四个里七个都，还设立了东山巡检司以备倭，出了大学士王鏊这样的士大夫，但许多靠经商致富的人家不断迁出岛外，居于苏州，或至晚清多赴上海，所以大量水上人上岸开发圩田，也是比较晚近的，与珠三角地区的许多地方差不多。

从我在东山跑过的大部分猛将堂来看，可以很明显地看出岛西的山地（莫厘峰）与其东、南圩田的分界线，而大多数猛将堂都在这条分界线上，也就是山前低地。事实上，到实地才能知道，在西南的长方形圩田地区

中，还是存在许多被称为港或塘的水面，至今还有大量船只停泊在那里，改革开放以后从事水上养殖业（图 6）。但因近年来已禁止太湖养殖大闸蟹，因此这些半陆居的水上人可能很快变成完全的陆居。

非常幸运的是，我在海拔较高的长圻西巷村的猛将堂外，找到一块明代嘉靖初年的碑刻，虽已漫漶不清，但却是明代里社在这里实行的有力证据。碑额题为《吴县二十八都十三图社》，文字依稀可见“直隶苏州府吴县为申明乡约以敦风化事。钦差总理粮储兼巡抚应天等府……洪武礼制，每里……嘉靖五年二月起，每遇春……”等字样。同样幸运的是，现存嘉靖五年二月《长洲县九都二十图里社碑》的内容中也有与上述相同的文字，<sup>②</sup>可知是同一时间在各地立的相同的碑，所以后碑中谈到建社场、立乡约、建社学等内容，在前碑中也应存在。在明嘉靖《吴邑志》二十八都下有长圻这个村名，但无西巷；但在清同治《苏州府志》中二十八都下就有西巷村了，说明西巷可能是清代从长圻析分出来的，甚至有可能现在西巷猛将堂这

<sup>①</sup> 嘉靖《吴邑志》，《吴县疆域图说》，第 7 页上—8 页上。

<sup>②</sup> 《长洲县九都二十图里社碑》，收于王国平、唐力行主编：《明清以来苏州社会史碑刻集》，第 674 页，苏州大学出版社 1998 年。

个位置，原来就是长圻的社场所在。

在东山卜家下村口的观音堂外墙下，还保留着两块非常重要的碑刻，清晰地显示了从明初里社之制到嘉靖初年重申，再到晚明形似而实改的变迁轨迹。一是嘉靖二十六年的《劝善堂碑记》，由里人叶具瞻撰文；二是万历三十三年年的《里社申明亭碑记》，碑额上书“吴县二十九都十五图立”，作为明初全国普遍推行的申明亭制度的遗存，实为难得。前碑说到，“我皇上御极之五年，实一切轸念……责在抚巡”，说明这是当地士绅响应前述应天巡抚遵嘉靖皇帝之旨所下命令的举措。他们“百费民资纠会，化腐易坚，丹漆炳然”，并将朱元璋“《教民榜文》立石而东西之，勒陈官宣谕辞居东，西其碑”。后碑说到原来“每遇春秋二社，里民絮陈□□，致祭于五土五谷之神，仍立乡约，选约正，置簿籍，书善恶”，后来这套制度逐渐破坏，现在里人杨氏倡导大家各出资财，重修庙宇。但这已经不再是明初的社坛，因为“复塑诸圣像，而庙貌尽新，文彩灿然矣”。可见在万历年间的东山，社坛已变成了神庙的形式。

明代的里社制度逐渐瓦解，并不等同于社的消失。就好像被某个人认为无用的废物，会被另一个人当作宝贝。我们现在已很难在这里找到社坛或者社庙的痕迹，却在太湖地区的很多村落里看到猛将堂。崇祯《吴县志》卷 21 记：“显灵庙在东洞庭之杨湾，祠五显灵官及刘猛将，栋宇甚壮丽，不知始于何年。元时有王烂钞者重建内殿，尤坚致。元末，

长兴耿元帅炳文撤去为府。灵佑庙在东洞庭莫厘峰之东麓，祀玄帝及刘猛将，建置无考，嘉靖四十五年里士许廷璧重建。”杨湾在明代是巡检司所在地，设哨，这个显灵庙就是今天的轩辕宫，<sup>①</sup>这里当年祭祀的是五显（五通）和刘猛将，现在在前殿有个城隍殿，城隍神却是奏毁五通等淫祠的汤斌，显然是清康熙以后发生的变化。这显然说明，刘猛将在士大夫眼里并非正统神祇。但是刘猛将又已经成为太湖流域众多村落神祇之一（总管堂和猛将堂都是这类村落小庙），于是便在雍正时期附着了驱蝗的神话而摇身一变，成为正统化神明。

费孝通的家乡吴江的开弦弓村虽在陆上，其实距离东山岛很近，由于圩田分别向外扩展，如今两地间的湖面已经非常狭窄，因此也是在圩田基础上形成的村落，估计也是水上人上岸定居的结果。他说村里有个拜“刘皇”的地域性组织，由 30 户人家组成，这个组织叫做“段”。开弦弓村有 11 个段，分别是城角圩 4 段、凉角圩 3 段、西长圩 2 段、谈家墩 2 段。虽然费先生没有说明这个“段”是怎样的祭祀组织，却说“每年两次聚会的目的据说与收成有关”，“刘皇是上苍派来保护免遭蝗灾的神道”。<sup>②</sup>显然说明这个“刘皇”就是刘猛将，而且所谓“两次聚会”就是春祈秋报，所以这个刘猛将其实就是社。

与东山不同的是，处在大陆边缘的开弦弓等村成陆后就农业化了，不像东山至今还有许多人从事水上养殖。但费孝通所讲吴江县“刘皇”成神的故事是，刘皇是个淘气的、

<sup>①</sup> 薛利华主编：《洞庭东山志》，“轩辕宫”，第 319 页。上海人民出版社 1991 年。

<sup>②</sup> 费孝通：《江村经济》，“户与村”。

与后母关系不好的小朋友，有一天把朋友们叫到家中，把家里的牛都杀了。为了有时间把死牛放置好，他还用巫术让太阳晚些升起，结果被后母虐待致死。<sup>①</sup>我认为这个故事隐喻着水上人初上岸后对农耕生活的抗拒，因为水上捕捞不需要考虑农时的因素，也不需要相对较大的生产成本，特别是较容易逃避赋役，并享有更大的自由度。

正如我在《江南“低乡”究竟有何不同》一文中所说，认为刘猛将是最初是水上人的神犹属假设，只能通过这样的一些间接的材料加以证明。但从田野观察来看，目前可以肯定东山的猛将堂与水上人上岸之后建立的村落有着对应关系，只是这些人上岸的时间早晚有差别。如今镇中心街区靠近山麓地带的猛将堂一般规模较大，而且传说是刘猛将七兄弟或八兄弟；但今紫金路以东的潦里村以下各自然村，至今充斥水面和船只的圩田、港、塘地区，猛将堂的规模较小，而且相距很近。上面会有一些佛教寺、庵及城隍殿、东岳庙等，下面的村落中却只有猛将堂。此外，虽然现在多数“抬猛将”是村落间走街串巷，但农历六月二十三有些村落是要坐船从水路去槎湾葑山寺即猛将外婆家的，比如



图 7 潦里的港东、港西和俞家圩猛将堂

潦里下面的港东、港西、俞家圩等村的猛将，这或许体现了水上人与先上岸陆居的人群之间的关系（图 7）。

东山刘猛将的例子，若看其背后的人群则与淇澳岛类似，但做法又与遂昌的蔡相或社殿诸神相近，即抛弃了更为“原始”的社坛形式，而以具有历史生平的偶像神的形式登堂入室，这当然与各自区域历史的结构过程有直接关系。浙南山区至少保留着宋代居民留下的碑刻，东、西两山出现寺院和文人足迹还要早得多，这使他们具有长期存在的、更为成熟的神灵系统，作为后来者的文化资源。这三者的共性在于它们都在形式或者本质上纳入了社的传统，只不过包括刘猛将在内的太湖流域村社神灵已经基本脱去了社的外衣，而这在作为中原王朝腹心地区的黄河中游体现得更为明显。

<sup>①</sup> 费孝通：《江村经济》第 10 章，“农业”。商务印书馆 2001 年。

## 四、山西晋祠 周围村落中的五道庙

晋东南的村社组织已因赵树理的小说和杜正贞的研究为人熟知，但除了豫西北和晋南的部分地区有类似的现象外，山西的中北部地区似乎情形有所不同。其重要性更体现在以这些村庙为中心的作为社会组织的“社”，体现为他们的仪式活动称为“赛社”，而不仅仅是因为那些村庙在民间文献和百姓口中被称为“社”、“大社”或“社庙”。

在最近的文章中我已讨论了自先秦以来各种层级的社在北方地区的逐渐消失，<sup>①</sup> 我以为这是中央集权化或大一统体制的结果。我在文中甚至怀疑晋祠（唐叔虞祠，不是圣母殿）具有诸侯之社的性质，只是后来被逐渐淡化了，因为祈雨本来就是社祭的基本功能。明嘉靖《吴邑志》中有这样一段记录：

吴泰伯至德庙在闾门内。东汉桓帝永兴二年，太守糜豹建于闾门外，历吴至唐天宝约七百年。采访使狄梁公尽毁江南淫祠，而此庙特存。后梁乾化二年，吴越武肃王钱氏始徙置于此。宋元佑六年，知军州黄履奏赐额曰至德。崇宁元年，知府吴伯举请疏上爵，有诏封至德侯。淳佑六年春，提刑潘凯款祠，已而趋两庑下，见土木塑像诸诸诡异，列陈其中，退亟戒其属撤之，乃像仲雍、季札侑泰伯祀，并叙其

系，自古公至友为世三十三，刻之石焉。至国朝洪武二年，例改封曰吴泰伯之神，定为春秋二祭。宣德五年夏，知府况钟始至，以苏多罢讼，思以礼让化之，亟率父老谒祠下，见其颓圯，即日涂墍翻，凡修饰旧屋四十楹皆一新。<sup>②</sup> 圮

我猜测泰伯祠和叔虞祠一样，都是由诸侯的国社变化而来，所以唐代狄仁杰在尽毁淫祠的同时，唯独将它保留了下来。但到宋代，地方官还是觉得庙内神像十分诡异，于是加以改造，到明初把它进一步儒家化或礼仪化。此后，这些庙就被改造为先贤的纪念堂，而不是在仪式中要贡献血淋淋牺牲的社。

与诸侯的国社命运相同，除了天子之社永远存在之外，洪武礼制中的里社遗迹在北方也已十分罕见。2017年6月，我们在山东济宁市任城区的喻屯村发现一块明嘉靖二年《临清卫左所屯社坛》碑，据碑阳文字“山东都司临清卫指挥使司为申明乡约以敦风化事”，可知系与东山及长洲里社碑属同一背景下的产物，其它文字除“里社”改为“屯社”、“当年里长”改为“当年屯头”、“嘉靖五年”改为“嘉靖元年”等外，大部分文字雷同。同时碑阴之额为“题名屯营永远碑记”，首行为“临清卫左所百户郑全并屯约正约副等”，后依次为屯丁题名，最后是“庙主宋山”，可见在一个百户所中也建有社坛。但在绝大部分北方地区，不要说在生活中完全不见社坛，就是遗迹也极少。

<sup>①</sup> 参见赵世瑜：《多元的标识，层累的结构——以太原晋祠周边地区的寺庙为例》，《首都师范大学学报》2019年第1期。

<sup>②</sup> 嘉靖《吴邑志》卷6，《境内坛庙祠宇》，第5页上-6页上。



图8 山西太原晋源区乡村里的五道庙

不过，我在晋祠周围的村庄里进行田野调查的过程中，还是发现了让我感兴趣的东西。在这些村庄的路口处或者古树下，有一个或两三个连底座一人高的小庙，庙中通常有一尺高的神像，村中居民平时都会烧香，形式和位置都非常像社，即社坛向社庙转变的过渡状态，但现在多称为五道庙，也有少数称三元宫（图8）。

关于华北的五道庙，许多晚清的地方志都记载人死后下葬之前，要去五道庙那里“告庙”，多数建在村口。但嘉靖《太原县志》却在记载骀台庙之下备注“俗呼五道庙”，<sup>①</sup>倒是一个全新的解释。骀台是上古传说中山西的地方水神，在王郭村，规模曾大到“成屋八十有二楹”。宋代有《重修昌宁公庙碑记》，其中说“昔孔融以甄子孝闻，配享邑社；刘涓以太伯庙毁，遽修衡宇”，是将其视为一邑之社的，后至明代衰微，沦落为一村的社神。也有人说“五圣祠一名五道庙，

村村有之”，江南地区与五通、五显、五路都是一样的神灵，不过“若北方所祀，则皆云为土地、山神、苗神、龙王、增福诸神，或减其二为三圣，又或增为七圣、九圣，与南方有异”，<sup>②</sup>这些神的功能都是保佑一境，这等于说到了某个时期，社化为了若干分身，五道庙只是这些分身的集合。

清代乾隆时河北昌黎有个文人叫邢汝谦，某日去拜访朋友，“见宅之东有石四片，砌为小洞，似坛非坛，似室非室，令徒告余曰：此五道庙也，余先生朔望实尽礼焉”，于是就写了两封长达4000字的信去教训那位朋友。他在第二封信中说：

今者奉祀五道，朔望进香，足下若谓从俗，仆亦不可则止。乃又妄为引经据典，援正入邪，若谓古今之尊而奉之者，实有其人，问其所以，五道之神非他，社稷是也。

<sup>①</sup> 嘉靖《太原县志》卷1，《祠庙》，第10页下。

<sup>②</sup> 光绪《乐亭县志》卷6，《建置志下·坛庙》，第38页下—39页上。

夫五道之神为祀典不载之神，为士君子不齿之祀，足下乃以社稷当之，是以杨墨为程朱，以佛老为孔孟也。

这说明，那位朋友的确是把五道当作社来祭祀的。他在讲了一大篇礼制中的社祭应该如何之后，还继续尖刻地讽刺说：

今足下之所谓社坛，……而但见白石砌为环垣，似坛而非坛也；小洞频藏鸡犬，似室而非室也。即足下亦自言，宅东石庙，虽未入其形也，而已宇其地矣。夫亡国之社屋之，奄其上，紫其下，自言与天地绝也。今以石建庙，其为屋之也，奚疑天阳之气何以达？雨露之气何以接？封土累土之义又何以著？将以石室藏社乎？<sup>①</sup>

这又说明乾隆中叶北直隶地区还是有我们今天在华南见到的那种社坛的，只不过它们就叫做五道庙。这也初步证实了我的判断，晋祠周围各村中的五道庙，其实就是社的变身。

明清时期的太原县城，即今天的太原市晋源区内晋阳古城，至民国时城内原共有 22 个五道庙，大者占地十余米，小者尺余，至今仍保存若干。里面有两座神像，一座是柳下跖，一座是福德正神，当地人认为，这些五道庙源于过去的社庙。直至民国时，城内又有二十四社，东、西街各有六社，南街八

社，北街四社，社日祭社时要各家点灯。另外七月初五龙天庙会时城隍出巡，先去晋祠迎接圣母，然后巡游各村，“有五道的地方”是各地必经之处，叫做“神路”。仪式的主要执行者就是四街二十四社，整个过程直至七月十四。虽然经历了多年的历史层累，我不能确定城内这 24 个社（祭祀组织）是否对应那 22 个五道庙；又因为城隍出巡久已停止，它们到周边各村的五道庙时是怎样一种仪式，也暂时无从得知，但作为社坛变身的五道庙依然在区域的意义上发挥作用，则是毫无疑问的。

从表面上看，华北很少见到华南那种社坛，晋东南、豫西北普遍存在的社庙或者类似遂昌社殿那种可以纳入社的传统的系统也不多见，但通过深入的田野调查和资料爬梳，在实际上却可以看到许多社的变身，而且深深地嵌入基层社会结构之中。在黄河中游和长江下游地区漫长的历史过程中，尤其是在北族居民进入中原后产生的影响下，神庙系统发生了许多复杂的变化，按邢汝谦引申南宋福建理学家陈淳的话说：

北溪陈氏曰：佛老来而祀乱。乡邑之僧寺、道院金碧荧煌，其腴民膏血而成之者，久置社稷于弗道矣！而五道尤为入佛老之始，盖梵刹蕊珠，乡里力不能建，姑且隘其规模，先立五道以祀之，以五道为佛老役使之神，岁时致祭，庶不得罪于佛老耳。故有祀佛老而不祀五

<sup>①</sup> 光绪《永平府志》卷 64，《列传十六·文学下》，第 3 页下—8 页下。



道者，未有尊五道而不遵佛老者也。<sup>①</sup>

实际上陈淳的原话是说，“大凡不当祭而祭，皆曰淫祀。淫祀无福，由脉络不相关之故。后世祀典只缘佛老来，都乱了。如老氏设醮，以庶人祭天有甚关系？如释迦亦是胡人，与中国人何相关？”<sup>②</sup>并未与五道庙直接联系。但无论陈淳和邢汝谦的解释是否正确，但古老的社的系统确已不能满足实际需要，被各种各样、来源不同的礼仪标识所遮蔽，或者变身，或者隐藏在后起的祭祀系统中，留存在社区人群和社区生活的深层记忆里。

## 五、历史过程的“折叠”与“拉伸”

以上四个例子，分别处在珠江流域、钱塘江流域、长江流域和黄河流域，又分别属于海岛、山区、湖区和平原。这并不是我有意选择的，而只是因为在那里都有过若干次田野观察的经历。它们所体现出来的社的类型大体上是这样的：只是在大树下或路口、码头放几块石头（类型 I）；用石块搭起来或砌起来一个台或者一个坛，有或没有神主牌（类型 II）；一个一两米高、有屋顶的小庙，里面有或没有神像（类型 III）；人可以进去烧香祭拜的社庙，无论人们叫不叫

它社庙（类型 IV）。

我并不试图把它们理解为线性进化过程中依次出现的几种社的形态，而试图寻求制造它们的人群的动机和赋予它们的不同意义，当然我也并不能否认说，在上古时期存在的社，一般是那种只有几块石头或一棵大树的形态。事实上，即使是各地官府依据礼制建造的社，也有不同类型，如浙江宣平“社稷坛，旧在城东瓯溪下，今移置县南通济桥侧。按古礼，左宗右社，在西旧坛庶于礼合。其祭器用磁，案卓高一尺三寸，以社为土神，古者皆席地而祭也”。<sup>③</sup>又如闽北浦城“社稷坛，在县西官社巷。成化十年副使刘城置□德星门外，万历年知县任僖重建。一、坛制：北向，广二丈五尺，深如之；高三尺，阶三级，前九丈五尺，三面五丈。祀者从北入。一、石主：长二丈五寸，方一尺，立坛上正中。近有□露圆尖，距坛二尺五寸。一、社稷木主二：高二尺二寸，阔四寸五分，厚九分，座高四寸五分，阔八寸五分，厚四寸五分”。<sup>④</sup>前者有个低矮的供桌，规模不大，类似民间的社坛；后者不仅规模很大，而且有个很高大的石主，应该是以石为社的传统遗存，而木主则是明初礼制的产物。

我想起郑振满教授解释福建山林契约中的“土记”一词，说是山区的人们为了标识领地，就做个记号，表明此地将来要用作坟地。无论在宗教的意义上说，社的最初含义是什么，但对生活中的人们来说，社的初始

① 光绪《永平府志》卷 64，《列传十六·文学下》，第 3 页下—8 页下。

② 陈淳：《北溪字义》卷下，“论淫祀”。文渊阁四库全书本。

③ 顺治《宣平县志》卷 8，《禋祀志·坛壝》，第 1 页下。

④ 顺治《浦城县志》卷 3，《建置考·坛壝》，第 18 页上—下。

意义和基本意义就是一个“土记”。所以，无论处在哪个历史时期，新定居或新移入的人群需要用一种比较明确而简单的形式留下一个标识入居权的记号，但定居渐久之后，这个记号会被赋予更为丰富多样的、适应居民不断增长的需求的意义，同时逐渐符合地方文化传统和主流社会意识形态的制度要求，社的不同形态应该是这样的历史特征的表现。

我认为在历史人类学的区域性研究中，对珠江三角洲地区的思考最为成熟；在另文中，我也指出，这些思考彰显出的珠三角地区的历史特征使其成为类似研究中的“理想型”。根据我有限的田野经验，我们今天能在珠三角地区看到了社的上述四种类型的全部，而在华北和江南地区至多能看到类型 III 和类型 IV，而以类型 IV 为主，甚至浙南山区也差不多。是什么原因造成这样的状况呢？

我认为，这是因为珠三角地区是在相对较短的时间内经历了快速的发展。我们都知道这一地区在秦汉时期就已进入中原王朝的版图，珠三角的腹心地区在唐宋时期开始了早期开发，但直到明代，随着沙田的开发，才开始了一个与中原王朝节奏基本同步的社会结构过程。但与此同时，沙田的开发还在继续，广州地区周边的山地族群和沿海的水上人还在不断加入这个过程，这个过程甚至跨越清代，一直延续到民国时期以后。在这个过程的数百年内，世界和中国又经历了人类历史上最剧烈的变化之一，而这个变化又使这一地区首当其冲，使其成为中国感受这一变化的窗口，大大加速了这里的社会历史

进程，使不同的人群面对着完全不同的历史使命：一些人刚刚开始在新的土地上争取到“入住权”，另一些人还在努力使“神明正统化”，还有些人已经在国家和地方上获得了话语权。在数百年内，面对不同使命的不同人群，在这块土地上留下了不同形态的印记，而没有被时间的长河完全淹没，或者被完全整齐划一。我们今天可以同时看到珠三角地区四种类型的社，就是这一快速发展过程的表征，所以在一个比较的意义上，我将其视为历史过程的“折叠”或者“压缩”，但又是某种社会结构的“拉伸”或者“延展”。因此，珠三角地区的历史田野给我们对中国社会历史的认知提供了一个浓缩精华版，对这里的历史人类学研究有助于我们对整个中国史的认识和把握。这一对“华南研究”本体论意义上的认知，是以往主要从方法论意义上的评价所忽视的。

这样一种历史过程的“折叠”还可以通过另一种方式表现出来，那就是浙江遂昌的禹王宫所展现的那种形貌。如今我们看到的禹王宫，已经是社的形态 IV 了。村前有一条山溪，一条条巷子走进去就是一个个自然村，形态上有点像珠三角地区的篁状村落，这个禹王宫就在一条巷子走进去不远，大致在村口的位置。我们不太清楚历史上的社是否就在这个位置，但庙内既有社主的神主牌即形态二，又有带屋檐的矮小神台和神像即形态 III，如果神台上摆放的三角形石头真是传统的石社遗存的话，形态 I 也就有了，他们一起构成了形态 IV。这种格局的存在，或许是因为在“神明正统化”的过程中，原来一直存在的几种形态的社在某个时期被集中

放到庙里，或许是因为后人们新建寺庙时在其中着意保留他们不同时代的历史记忆。

遂昌西乡村落中的社殿也在某种程度展现了这种“折叠”。许多社殿里都有一个神台或者供桌，上面通常就是贴一张红纸，上面书写着许多神灵的名称，中间一行往往是社主，这实际上就是神主牌的简易形式。但也有的神台上放置神像，比如淤头兴新圆满社正中央供的是三尊神像，右边一尊的形象明显是土地公。在其左侧另有一个较简陋的神台，神像是樟树娘娘，左联写的是“千年古樟保孩儿”上面横批上写的是“樟娘保孩”，应该是较古老的社树的遗存。这体现了形态 III 和形态 IV 的共存，也体现了形态 I 的人格化。这种情况在珠三角地区也比较常见，比如在一个较小的北帝庙里，侧面会摆放一个矮小黝黑的神像，虽然处在一个不起眼的边角位置，但本村人往往尤为重视。

遂昌西乡地区的开发历史较长，我们在当地发现一块南宋理宗嘉熙年间的墓志，墓主是从松阳迁至此地的，但明清时期福建移民大量迁入，他们会用一些新的神灵系统来彰显他们的入住权。如前所述，蔡相信仰是在明代起源于遂昌蔡源三村的，后来才逐渐扩展到练溪十六坦地区的。直至今天，蔡源三村的蔡相游神活动也是自成一体，并不加入练溪十六坦的游神，说明两个区域的人群之间的关系是疏离的。但是，蔡相与各自地区的社神系统又是并存的，蔡相庙并未覆盖掉本地的社殿，比如禹王宫所在的蔡和村的蔡相庙就在该村的更高处。蔡相游神时要在各村社殿停留祭拜，是对更古老的传统的尊

重；而祭拜后将社殿的神主请出，加入蔡相游神的行列，又是表示古老传统对新进因素的接纳。这样，蔡相庙就成为新进人群的类型 IV 社庙。所以蔡相庙往往规模宏大，雕饰华丽，但庙内并无任何标记表现更古老的传承，也即并不显示任何历史的折叠。它的重要作用在于将原有的传统挤压到一个更为狭小的空间，因此形成了禹王宫那样的历史折叠，这种情况在中国的其他地区也常常可以见到。

在我们跑过的浙中和闽北地区，情况与遂昌很像，这是因为地缘接近，生态环境及历史过程相似。在金华武义县陶村，原来的 6 个自然村每村都有一个香火屋，就是社庙，原来水口有 5 个庙，现剩一个关帝庙，应该也是社。在闽北的浦城、邵武，许多村口、路口都有直接称为“社庙”的建筑，村中也有叫别的名称、实际上也是社庙的庙宇，在比较偏僻的山里，也有几个小村联合做一个社的。总的来说，我所见多为类型 IV，只是在邵武的坎头村赵氏宗祠旁的大樟树下，有个类型 III 的社。一棵老树、一个社、一口古井，是一个定居聚落的典型标识（图 9）。

太湖流域和华北腹心地区已经几乎见不到类型 I 和类型 II 的社了。今天的当地人也不会认为猛将堂或五道庙就是社，这只是我们根据文献记录、庙的形制和功能所做的判断，认为它们是不同人群根据需求和情况变化对原有传统的改造，所以是社的变身。正如乾隆年间编的《太湖备考》记载东山的土地祠时说，“……又令各乡村每里立社，以祀土谷之神，是则土地乃正祀也。今各乡村不称土地，而称为某王某侯，且各有姓氏，



图9 福建邵武的坎头村  
赵氏宗祠旁的社与社树

厌常喜怪，变正为淫，良可叹息。”<sup>①</sup>

我认为，这是由于在漫长的人群定居和区域开发的历史过程中，原有的礼仪标识经过了多次选择、淘汰、清洗和覆盖，经过了多次“神明正统化”过程，礼仪标识变得日益单一和标准化。比如，当北族几次南下中原之后，佛教和道教势力渗入地方社会，可能极大地影响到景观的改变；都城在这两个地区的先后建立，使国家礼仪率先对这些地区进行冲刷荡涤，等等。就像前面提到的例子，在清中叶河北某地还存在类型 I 或 II 的

社，但立刻被某个很强调礼仪制度正统的文人狠狠批判了一通，相信很快就不见了。所以，同样在比较的意义上说，这里的区域历史过程得到某种“拉伸”或“延展”，即区域社会的某些历程比其它一些地区更漫长和复杂，在某种意义上说，傅衣凌所说“死的拖住活的”或是这种“拉伸”或“延展”的动因。<sup>②</sup>我们知道，将富有弹性的材料，比如皮革，进行拉伸后，材料表面上的一些特征会被改变，比如皮革上原来肉眼可见的细小孔隙或纹路就会消失不见了。

晋东南—豫西北等地区存在至今的社庙可以归入类型 IV，也可以被视为历史过程“拉伸”的结果。但这当然不能只是赋予如此笼统而宏大的解释，不同区域存在不同类型的社背后，也都有更为深层的社会肌理和运行机制，尽管本文的重点并不在此。我们不是很清楚汉唐时期这里是否存在过类型 I 至类型 III 的社，也许我们的田野工作做得还很不细致，甚至没有看到明初里社社坛即类型 II 的遗存，但从现存的古建筑形式和修庙碑文中的描述来看，至少在金元时期就存在许多社庙性质的规模较大的庙了。我初步的想法，是北朝隋唐时期地方社会的佛教社邑组织从佛教造像的形式发展到修建大型的佛寺，影响到后世，使得宋金时期作为乡里组织的社也将大型的、具有更为正统化名称的庙宇作为社庙的主要形式，逐渐替代了小型的社坛

<sup>①</sup> 乾隆《太湖备考》卷 6，《祠庙》。成文出版社 1970 年版，第 431 页。

<sup>②</sup> 傅衣凌：《中国封建社会中的村社制和奴隶制残余》，《厦门大学学报》1980 年第 3 期。尽管傅衣凌先生所用概念具有时代性特征，也尽管本文中提出的“死的拖住活的”提法略带贬义，但文中列举的历史现象和他真正想表达的思想，是探索中国社会结构的特征。本文的“社”确与他所说“村社制”、“奴隶制”有关，但与它们作为社会形态的概念无关，是否“残余”就更当别论。

或社庙。<sup>①</sup>在其它许多地方，那些小型的社坛或社庙则变身而成具有别的名称的小庙或祭坛。

就五道庙而言，当代的一位摄影家为我们呈现了近 300 年来华北常见的现象（图 10）。在晋北长城脚下的助马堡，当地人对他说道：“我们堡原来是全庙堡，城隍、龙王、关帝庙都有，后来全拆了。”结果他发现，“完整的庙只有一座了，在东堡中间有一座门朝东的小武道庙，小庙只有 3 平方米左右，庙中有神画像三幅，正面是武道神君，南北分别是白无常、黑无常像，这也是村里有老人故去报庙的地方”。<sup>②</sup>从庙里的神像可以判断，这个武道庙无疑就是五道庙，因为是复建，改名“武道”比较容易获得批准，也可以用长城的特点赋予其合法性。村民所谓“全庙堡”是明代的制度与情势决定的，因为在嘉靖年间这里由参将驻扎，下辖 9 堡，军数千人，即千户所城的级别，根据礼制应建城隍庙等一应祠庙，其它村、堡就未必了。但无论是从明中后期以降的整体变化来看，还是从隆庆和议后助马堡的重要地位降低来看，明初礼制规定的乡村祭社、祭厉系统被逐渐破坏了，但乡民在生产 and 生活中的需求依然存在，这样就分化出不同职能的神祇，集中于五道庙中，特别是与死亡礼仪有关的神祇，但这并不妨碍



图 10 山西大同助马堡武道庙

社的传统仍在五道庙中延续。这个例子说明，生活世界的变化会导致文化表征的改变，但传统是否依然存在，取决于它是否具有被“再发明”的价值。

江南地区和华北地区一样，佛教势力在南北朝时期十分兴盛，并且极大地影响到了基层社会，同时也伴随着道教势力和国家意识形态力量的扩展。在这种情况下，原有的礼仪系统受到冲击，或至少在悄然改变，像我以为曾经是诸侯之社的太原晋祠和苏州泰伯庙也被披上了新的外衣，在毁淫祀的旗号下，大量地方性神灵被迫消失或变身。但在两宋以后，江南的山区开发和湖区围垦、华北地区北族的入居，都造成了人群、资源和社会结构的重组，原有的由佛教控制地方社会的局面遭到改变。比如我们在江西南昌附近的安义县所见，大批建于唐代的名为某某院的佛寺，到了明清时期已多数废毁了，新的居民树立了自己新的礼仪标识。也即如我

<sup>①</sup> 在我关于山西高平圣姑庙的个案研究中，一个金代“异端”宗教寺庙到元代被改造为道观，然后在清代亦成为乡村中的社庙，或许是一个说明这一转变的例子。

<sup>②</sup> 任彦龙：《“戏说”助马堡》，津门网，“人文纪实”。[http://www.sohu.com/a/315109697\\_784145](http://www.sohu.com/a/315109697_784145)。

们今天所见，社消失了，顾颉刚为了体验上古的社祭只好去考察与社的系统没有太大关系的妙峰山。

在一般意义上说，任何一个社会的结构都是层累的；但在不同区域，这个层累的表现都是很不相同的。有的社会经过漫长而多次的层累，原有的历史过程被大小不同的、能动的力量遮蔽或者固化了，看起来就像一个始终未变的、僵化的社会，黑格尔对中国的认识就是被这种表面现象欺骗了的结果；

还有的社会经历了相对短暂而迅猛的变化，没有来得及僵化或被遮蔽，于是看起来比较多样化，其结构的层累比较简单，甚至曝露在人们的目中。因此，一个漫长历史过程的“折叠”恰恰是某一社会结构的“拉伸”，就像珠三角地区和遂昌禹王宫所展现的那样；而这一历史过程的“拉伸”又恰恰是某一社会结构的“折叠”，就像江南、华北和其它许多地方那些无名有实的社庙所表现的那样。



# 江南镇乡祭祀体系中的地方与国家

## 以上海金泽镇及苏、松二府为例\*

李天纲（复旦大学哲学学院宗教学系教授）

**【摘要】**民间信仰的神祇，不仅具有地方意义，而且其诸多形式亦具有国家象征意义，而以民间信仰来讨论“国家”与“地方”之关系，乃是当今宗教学界所忽略者。兹以上海市郊金泽镇所存地方信仰祭祀形式为例，尝试提供一种新的民间宗教研究视角。金泽镇位于上海市青浦区，至今仍然保存着一套以“杨老爷”为核心的民间宗教，镇上“桥桥有庙，庙庙有桥”的信仰格局，俨然延续了明清儒家祠祀体系，体现出近世以来的江南地方信仰模式的诸多特点。江南民间宗教是一个完整的信仰系统，儒教祠祀表现出“国家”特征，众多的老爷信仰则表现出“地方”性质。基于金泽镇的当代田野调查和江南苏、松二府地方志的文献整理，可以看出乡镇一级的祠祀系统，是维持江南地方社会的重要支柱。

**【关键词】**民间信仰；祠祀；儒教；江南文化；金泽镇；地方与国家；“杨老爷”

明、清两代在南京、北京两座都城维护的坛庙祭祀系统，属于中央制度。清代的都城祭祀，天坛以下有地坛、日坛、月坛、先农坛、文昌庙、武庙、文庙。除天坛（圜丘）的祭天只由皇帝主祭之外，地坛（社稷）以下的祭祀，都在府、州、县分别设祠，由官府派员，作春秋二致祭。地方坛庙，和都城祭祀是一个系统，即由国家主导的“祠祀”。这一套国家儒教祭祀体系，被承认为“正祀”，据正统儒学的说法，是从周代延续下来的“祀典”，由历代儒家百般维持。正统的“祀典”，

具有完整的“祭统”、“祭义”和“祭法”，传承有秩，井然有序，清代江南方志称为“秩祀”。但是，地方宗教在正统的儒教坛庙之外，事实上也容纳大量民间祭祀，而且历朝历代都有不同。

民间祭祀自成一体，有的神祇是经过朝廷册封、赐额后从别的地方输入的信仰。如江南地区的东岳、关公和天后等。但是，也有很多神祇都是当地民众自己建立的信仰，并非都是来自中央，也不与别的地方民众共享，因而具有地方性。这些地方祭祀，通常

\* 本文作者系文研院第十一期邀请学者，主要研究领域为中国宗教、中国思想文化和中西文化交流。本文原刊《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2014年第4期。本刊收录据作者提供文稿。

被官员、士大夫称为“淫祀”，但事实上又顽强地存在着，与“秩祀”体系构成一种互为借鉴，两者交流的共同体系。经过常年的祭祀，有的“淫祀”（地方宗教）甚至被官方接纳为“正祀”，成为全国性信仰，广泛传播。中国民间信仰的神祇，有不少跨越了华北、华东、华中和华南地区，用全国性的祀典维持，因而具有国家（national）特征；更多的民间神祇不具有国家特征，仅具有地方（regional）意义。学者间讨论的“中国宗教”，通常是一种经过概括的，概念化了的“国家宗教”，而在社会生活和历史记载中实际存在的中国宗教，只是一种“地方宗教”。“地方宗教”受到士大夫学者的忽视，为推进中国宗教的研究，讨论“国家”与“地方”之间的民间信仰是当前学术界的当务之急。

2005年以来，复旦大学宗教学系在上海远郊区青浦区金泽镇做民间信仰的调查，发现当地的祭祀生活仍然保存着不少明、清、民国以来的传统方式。这里的祭祀生活虽然还可以依稀可辨当初“祀典”规定的祭祀体系，但他（她）们信仰的神祇主要是从乡镇生活中发展过来，由乡镇信徒长期维护，也只在淀山湖周边流域流行，因而完全是民间的，属于最初级别的地方信仰。在离上海大都市六十公里之外的古镇，在经过了戊戌变法、辛亥革命、五四运动、性生活运动、移风易俗和文化大革命等等运动之后，这里仍然存在一种漏网之余的传统祭祀，本身就是一件非常神奇的事情。我们宗教学者用金泽民间宗教做标本，回溯到明、清、民国，

发现今天学界、政界和宗教界所称的“民间宗教”其实有一个相当完整的系统，并不是一个像看上去那样杂乱无章的信仰。

## 一、自发的地方信仰系统

金泽镇的众多庙宇，表面看似杂乱，但实际也有自己的内在系统。一般认为：中国人的民间信仰不是体制性宗教，因而“乱七八糟”（bad organized），不恰当地运用杨庆堃的“分散性宗教”（diffused Religion）理论，就会得出这样的看法。然而，我们在金泽镇看到：自发生成的民间信仰，在当地逐渐地“秩序化”，信徒们把不同的老爷组织成一个信仰体系。金泽镇的坛庙祠宇，有一个“一朝阴官”的说法，表达出他们将民间信仰系统化的想法。金泽人的神祇，有不同的官阶等第，他们在阴曹地府里掌握各级权力，显示各自的威力。据当地传说，朱元璋派大臣刘伯温来金泽，见这里风水有王者气象，害怕这里再出皇帝，便用石乌龟把金泽镇的龙脉压住。还把金泽镇上的神祇挑出来，封了“一朝阴官”，意为金泽镇人不能出“阳官”，金泽镇的鬼神可以做“阴官”。<sup>①</sup>这个说法，和上海县城传说朱元璋封秦裕伯为本县“城隍神”的理由，说“生不任我官，死当捍我民”，思想和文法结构是相同的。朱元璋是出名的“迷信”，金泽镇在明以后也日渐衰落，被朱家角镇超越。金泽镇在明代以后，就是以庙宇众多闻名。

<sup>①</sup> “一朝阴官”，金泽镇上有不同传说，此据2012年12月28日上午在金泽镇文化老人座谈会上池嘉明（75岁）老人的说法。池先生曾参与新编《金泽镇志》的工作，问及此说为何没有写入镇志，老人以“害怕被人说成迷信”为对。



众多神祇凑成从“皇帝”到“县官”的一整个朝廷，阴府神祇组成完整系列，称之为“一朝阴官”，现列举秩序如下：

《一朝阴官表》<sup>①</sup>

东岳庙：东岳大帝，皇帝；

刘王阁：海瑞，丞相；

二王庙：二老爷，皇叔；

府王庙：府王爷，府官；

总管庙：安乐王，粮官；

杨爷庙：杨震，州官；

城隍庙：城隍爷，县官。

今天的金泽镇，正式恢复了“颐浩禅寺”、“杨爷庙”，开放了原“总管庙”，有几座私建的“二王庙”、“关爷庙”、“刘王阁”，其它的庙宇只存遗址。没有这么多的寺庙，便凑不起一套“阴官”系统。但是，不少老人还记得“一朝阴官”的传统，有些香头还坚持在金泽镇“烧十庙香”，带领信徒在一些旧庙的遗址上烧香，“年轻人不懂，烧香其实不是那么随便的，要有一定规矩的”，镇上老人如是说。老人指的“规矩”，就是说“一朝阴官”的一个系统，烧香要从东岳庙烧起，一级一级烧下来，效果才好。显然，“一朝阴官”的做法，是金泽人仿照“城隍庙”的体制，给本镇的众神封官加爵，让散乱的神祇，有了一个系统和秩序。城隍神，原来也是地方上的散乱信仰，各有各的神祇，后来才由朝廷出面，对各地不同姓名的城隍小

神，按都、府、州、县的层级，封为王、公、侯、伯的爵位，弄成了全国性的庞大信仰体系。城隍神的分封，把源于土地神的各式“城隍爷”，按等级纳入朝廷的“祀典”，命地方官致祭，是官封；金泽镇的“一朝阴官”，是百姓信徒们按照他们认为合理的秩序，分派本镇各位神祇的爵位，是私封。

用官衔私封鬼神，在中国宗教历史上属常见。阴曹之“曹”，地府之“府”，是汉代官名，民众用来描写管理亡灵的权威机构。汉代道教经典《太平经》中，天府被分为四曹：“命曹”、“寿曹”、“善曹”、“恶曹”，对魂魄进行管理。“道教天府由众曹组成，显然这是当时人间官府的投影。”<sup>②</sup>金泽镇的信徒们，用“一朝阴官”的私封，对众多神祇进行秩序化、系统化的编排，表现出地方上的民间信仰也有自己的理性化倾向。

这样的编排，有什么道理，值得考究。今天的金泽镇已不敷“四十二庙”之数，没有足够多的寺庙，也就没有了将散乱信仰系统化的必要，“一朝阴官”只是在老人的回忆中。通过回忆，我们知道“一朝阴官”的等级秩序(hierarchy)，却是无法知道当初制定(或者长期形成)时的具体缘由。我们今天对于金泽人的“编排”做这么理解：一，金泽人把“东岳庙”列为“皇帝”一级，是因为东岳神掌灵府，江南地区视为最高神祇。金泽镇的迎神赛会，以东岳神为尊；二，海瑞列为“丞相”(海瑞只任过御史和部臣，未曾入阁)级别，和民间尊崇他敢于犯言直

<sup>①</sup> 根据青浦区金泽镇人民政府编辑之《江南第一桥乡——金泽》(上海，百家出版社，2001年，第34页)一书，视为权威，加以整理。

<sup>②</sup> 余英时：《东汉生死观》，上海，上海古籍出版社，2005年，第69页。

谏嘉靖皇帝，类同比干（商纣的忠臣）有关，也与他曾兼任应天巡抚，疏浚吴淞江，惩治贪官，在江南民众中间享有的魅力和魔法有关；<sup>①</sup>三，其他府、州、县级别神祇的爵号，和他们原来在祀典中的阶位有关，正好相配。看起来，“一朝阴官”的编排，是参照神祇在信众心目中的法力，以及原先的祭品官阶，一起决定的。

金泽镇的老人，至今仍然对当年“一朝阴官”之下的“召皇”盛况津津乐道，称羨自豪。每年三月二十七日，金泽镇东岳庙的东岳神惯有“老爷出巡”。东岳大帝，披戴新帽、新衣，由镇民们抬着大轿，出巡全镇。东岳大帝主阴府冥界，生老病死，信众最多。出巡时，东岳神的坐轿先停放在庙边的桥上，居高临下，行“召皇”仪式。金泽镇上大多数的神祇立像、坐像、牌位，也都坐轿出游，接受召见，称为“召皇”。这时候，诸神如海瑞、总管、二王、府隍、城隍、猛将、刘成师等等老爷齐来候见。召见时，老爷一个接着一个地排着，由镇上的一名道士，头戴方巾，身穿道服，站在东岳大帝的大轿旁，高声呼叫：“某某官召见”，点到名的老爷，就由四个镇民抬着，快步来回，以示接受召见。<sup>②</sup>

金泽老人和香头们夸耀，整个江南地区，只有金泽镇才有“一朝阴官”的“召皇”制度，是明朝开国皇帝太祖朱元璋特批的。于是，还引出了另一段故事。“相传，刘伯温帮助

朱元璋统一天下，夺得帝位以后，他陪同明帝到金泽来游览。金泽河清水秀，四面巨浸，是‘龟形’之地，是一块‘福地’，要出帝王之才，生怕影响大明政权。于是刘伯温陪同君王，坐船到金泽四面察看，确定了乌龟的各个部位，命工匠用石柱、石板镇压乌龟，以破坏金泽的风水。这大乌龟，在北石桥的杨廉荡，在荡里丢下一条10多米长的石埂，以压住尾巴。这大乌龟的头部，置他于死命。乌龟的四只脚，在古镇的东西南北，东在火柴荡，南在马斜湖，西在雪落荡，北在杨廉荡，分别用巨石压住，使它不能动弹，至今在金泽四周湖荡里，还能看到这些石埂和巨石。压制了金泽的帝王之才，朱元璋下旨，设置一朝阴官，有帝王将相，有文武官员，故金泽从明朝起，造了很多庙。庙多了，桥也就多了。”<sup>③</sup>金泽人认为本镇是一块可出“帝王之才”的风水宝地，被朱元璋镇压住了，明代以后就衰败了。

传统的看法，民间宗教的信徒们就是乱拜神祇。其实，对散乱的神祇进行系统化的整理，是民间信仰的内在要求。不止是金泽镇的信徒们对杂乱的神祇进行整理，江南民间对于自己的信仰还有多种整理方式。民间信仰中，因问医而求神的现象最为突出。神医愈多，必定生乱，就会有人出面整理秩序，建立一所“天医院”。江南道教就曾出面，按“神医”们的职能，把江南地区和治疗疾病有关的祠祀鬼神作出分工，理出系统。禄

<sup>①</sup> 海瑞以都御史身份兼任应天巡抚，在南京、苏州、松江有治声，百姓借以魔力，镇水怪，驱恶魔，甚至在活着的时候，民众就以“设像”和“生祠”的方式来祭祀。《明史·海瑞传》记载：“瑞抚吴甫半岁，小民闻当去，号泣载道，家绘像祀之。”

<sup>②</sup> 参见曹同生：《金泽千年桥庙文化》，上海，浦东电子出版社，2003年，第119页。

<sup>③</sup> 同上引书，第120页。

是道著《中国迷信研究》，对江南地区民众信奉的神医作了系统整理，并在道书《无上太极洞慈真元天心宝忏》找到一份“天医院神医表”，抄录如下：

《天医院神医表》<sup>①</sup>

神医药王卢医 扁鹊先师

天医官左班 孙真人

天医官右班 韦真人

百药退病 李大仙官

百药退病 朱大仙官

天医院主法 赵大元帅

天医院扶世 许大元帅

天医院博世 高大元帅

天医院垂佑 陶大元帅

天医院镇法 马大元帅

天医院疗功 汪大元帅

酿酒灵童石砭杵针灸神吏

江南地区还有一种“烧十庙香”的风气，即烧香一路要烧十个庙，也可以看做是一个信仰系统。青浦，还有松江、吴江、吴兴、嘉善地区的香客，恢复了“烧十庙香”的传统。这种进香风俗认为，十个庙要连起来烧，各处的老爷一起保佑，天网恢恢，疏而不漏。2011年4月30日“廿八香汛”期间，已经下午4点，从大巴上下来人群烧香人群，非常匆忙。香头解释说，我们还要去赶最后一

个庙，今天一定要烧成“十庙香”，否则前功尽弃。询问来自青浦城里的香头：“十庙香”，一天烧得过来吗？她说：现在用大巴就更容易多了。“十庙香”也是最近几年才流行起来的，以前庙少，赶得远一点，根本来不及。现在青浦城里和金泽镇、朱家角镇各有好几个庙可以烧香，再去松江城里的东林禅寺，凑成了“十庙香”。当代“烧十庙香”和明、清时期的差别是，以前信徒只能在一个城镇“烧十庙香”，现在由于交通条件的改善（当然也由于庙宇数量的减少），可以在不同的城镇之间“烧十庙香”。

江南香客“烧十庙香”是一个古老传统，上海和江南地区此风尤甚。浙江海宁县流行旧歌：“年初一，真热闹，老太太约淘走十庙。”浙江嘉兴县有说：“初八日，烧八寺香，……初十日，烧十庙香。……八寺系天凝、精严、楞严、金明、报忠、祥符、水西、朱福；十庙则加城隍庙、元妙观耳。”<sup>②</sup>清代上海城厢社会繁荣，县城“十庙香”的风气更盛。清代袁祖志《沪上新正词》记上海的情况：“城门彻夜不曾关，向晓香车水一般。何时烧完十庙香，往人环绕看云鬟。”<sup>③</sup>清顾禄《清嘉录》中有“十庙香”一节，称苏州城里“郡县城隍庙及本里土地诸神祠，男妇修行者，年初皆往烧香，必经历十庙而止，谓之烧十庙香。”<sup>④</sup>杭州城新年时节也有“烧十庙香”的习俗，《清嘉录》引《武林踏灯词》：“闻

<sup>①</sup> 见《无上太极洞慈真元天心宝忏》，转引自禄是道著，王惠庆译：《中国民间崇拜·道教仙话》，上海，上海科学技术文献出版社，2009年，第55页。

<sup>②</sup> 项映薇著，王寿、吴受福增补：《古禾杂识》，嘉兴，秀州书局，2001年，“八寺香”。

<sup>③</sup> 袁祖志：《沪上新正词》，转引潘超，丘良任，孙忠铨等主编《中华竹枝词全编》二，北京：北京出版社，2007年，第257页。

<sup>④</sup> 顾禄：《清嘉录》卷一，“烧十庙香”，台北，文海出版社影印本，1985年。

蛾丛里斗新妆，去点吴山十庙香。”杭州东南之吴山，有以伍子胥“伍公庙”为首的“吴山七十二庙”，与杭城西北之灵隐寺、岳王庙，构成了“十庙香”的进香系统，井然有序。

民间敬香很有系统，过程并非杂乱，“烧十庙香”有很多“规矩”。信徒们选择恰当的神祇，用恰当的顺序，恰当的方法，烧对自己有意义的神祇，原来都有讲究。据金泽镇的一位“香头”讲，她们进香组的烧香顺序，是从杨震庙开始。杨震庙之后，沿着河边一连串的旧庙遗址（有的恢复了私庙，有的只是遗址）烧土地庙、总管庙、关帝庙、二王庙，最后去颐浩禅寺。问“香头”：这样的顺序，有没有道理？回答说：杨震庙和东岳庙在一起，原来是东岳神最大，东岳庙没了，杨震庙就最大。还有，东岳帝、杨老爷管阴间事情，也管身体不生病，这个最重要。其它总管老爷、二王爷、关老爷……，各管一块，都要烧过。烧香要有“守规矩”的，不好瞎来的。现代学者不理解烧香的传统规矩，在和西方宗教做比较的时候，看到的现象是中国人四处烧香，得到的结论就是东方人信神杂乱无章，“实用主义”。其实，“烧十庙香”就是某种意义上的理性。

明清江南区域经济研究者使用“庙界”概念，描述苏、松、杭一带土地神祇各管一界的地理现象。<sup>①</sup>“庙界”现象或许存在，在孤立的村落地区，村民按庙分界，形成共

同体的意识，春秋及汉代以来“乡里立社”的祭祀传统固定了这层关系。洪武元年恢复汉代制度，规定的“坛制”，“每里一百户立坛一所，祀五土五谷之神。”<sup>②</sup>“庙界”是民间祭祀中的空间秩序，村、乡、镇设立自己的社坛，各有神祇把守，各由村民祭祀。社坛，成为乡镇共同体的精神维系。但是，江南地区是一个充分交往的社会，民众组成了更大的共同体，“庙界”的限制是有限的。由于迁徙、通婚、贸易、流寓、游学等等流动因素，在交通发达的明、清时代，江南民众的信仰早就突破了社坛，在更大的空间范围内组织其区域性的信仰秩序。

以金泽镇祭祀为例，本镇的神祇，并非只为当地民众祀奉，苏州、嘉兴、上海地区的信徒跨界而来。金泽的“中心庙”，辐射方圆百里，是一个区域性的信仰中心。宋明时期的颐浩禅寺，民国时期金泽镇的东岳庙，“文革”恢复后的杨震庙、施相公庙，都是江南地区的中心庙。很多信徒组织进香团，从外地乘舟、驾车来烧香。以前水路交通的时代，进香团乘“夜航船”，去杭州灵隐寺、苏州报恩寺、镇江金山寺烧香；今天高速公路通行，香客们坐大巴车往来于上海、杭州、苏州。自古以来，松江及苏、锡、常、杭、嘉、湖各府的虔诚香客，不单在本地“烧十庙香”，还在更大的区域范围内，跨越镇、县、府的“庙界”，组织“进香团”。在金泽镇，我们看

<sup>①</sup> “庙界”一词，为滨岛敦俊教授在《明清江南农村社会与民间信仰》（日文原版为2001年东京发行《總管信仰：近世江南農村社会と民間信仰》。中文版见朱海滨译，厦门，厦门大学出版社，2008年）在“庙界——土地庙和聚落”一节中使用的概念，提出“土地庙与特定的聚落之间结成了固定的关系……，有其相应的范围及辖土。”（中文版第149页）后续的研究，参见王健：《明清以来江南民间信仰中的庙界：以苏、松为中心》（《史林》，上海社会科学院历史研究所，2008年第六期，第118—134页。）

<sup>②</sup> 张廷玉：《明史·礼志》“吉礼三·社稷”，上海，上海古籍出版社影印本，1986年，第137页。

到的并非是一个村镇信仰共同体，而是一个兼跨了很多个江南乡村市镇的区域性信仰共同体。

## 二、地方化的祀典祭祀

世界各大文明中，中国人较早地形成了中央祭祀体系。按考古学家的估计，至少是在商周之际，华北平原同姓、异姓的中原方国之间已经共享了一套自上而下的“祀典”制度。但是，这套自上而下的祭祀体系，到底在什么程度上规定了地方的祭祀生活，这很需要考究。即便到了明、清时期，用强大的国家权力推行的祀典制度，并没有统一地方信仰，也没有抹杀不同神祇。“大一统”的局面并不是做不到，似乎也是没有必要。江南地区各州、府、县、镇上民众们信仰的神祇，都有不少的差异。我们发现，虽然中央规定了一个统一的祀典，而地方上却按不同级别的区域性，对统一的神祇做了很多修正和增删。最终形成的地方性祀典，其实是一个颇具多样性的统一祭祀。按当代人的经验来说，江南人的民间信仰是一种“多元一体”的地方信仰。

明、清时期，长江三角洲各州、府、县与中央王朝（都）共享一个神祇体系，这个体系以社稷坛、神祇坛、先农坛、文庙、关帝庙、文昌宫等全民坛庙（National

believing）为代表；江南各州、府、县、镇，还有一套地方神祇（Regional believing）系统，以刘猛将、杨老爷、天后、黄道婆等为代表，这个信仰系统的共享范围非常大，遍布村镇，覆盖东南，至少在好几个县之内传播；最为基层，看上去只在一村一镇为少数人拜祭的本土信仰（Local believing），就是本乡本里的“社坛”、“厉坛”和本族本姓的“宗祠”、“祖庙”。地方上的本土信仰，看上去庞杂混乱，但就儒教制度而言，社、坛、宗庙，都是最为重要的基层祭祀。

根据光绪《青浦县志》<sup>①</sup>、同治《上海县志》<sup>②</sup>、光绪《松江府志》<sup>③</sup>、同治《苏州府志》<sup>④</sup>中的“祀典”和“私祀”，整理《清代青浦、上海两县及松、苏两府祠祀表》，我们可以窥见江南地区祠祀系统的基本格局，也可以了解作为一个“信仰共同体”，长江三角洲地区在清代末年仍然保持的基本格局。从此格局中，我们进一步分析看到它们的秩序系统。青浦、上海二县，以及松江、苏州二府，既共享了一个由朝廷维持的“全民坛庙”体系，也参差着不少民间自我掌握的“区域神祇”体系。更重要的是，县、镇、乡一级的地方，还维持着一套完全属于基层，不同于上层系统的“本土信仰”。这个“本土信仰”系统，才是明、清，以迄今天的信仰之源。

其它三部方志不录，仅为《青浦县志》

① 据熊其英等撰：《光绪青浦县志》，光绪五年（己卯，1879）初刻，尊经阁刊本。

② 据俞樾纂：《同治上海县志》，同治辛未（1871）初刻，上海南园志局重刊本。

③ 据博润纂：《光绪松江府续志》，上海，上海古籍出版社，2011年。

④ 据冯桂芬纂：《同治苏州府志》，光绪九年（1883），江苏书局刊本。因本志对嘉庆《松江府志》所载“通祀”部分的坛庙，若“无修缮、移建，均不覆载，别庙同”，则有部分坛庙被省略了。今制定本表，另据孙星衍等纂：《嘉庆松江府志》（上海，上海古籍出版社，2011年）本加以补录。

明清青浦、上海及松江两府祠祀表

	青浦县志	上海县志	松江府志	苏州府志
社稷坛	○	○	○	○
神祇坛	○	○	○	○
先农坛	○	○	○	○
东海神坛	□	○	○	□
风云雷雨境内山川神坛	○	○	○	○
厉坛	○	○	○	○
文庙	○	○	○	○
关帝庙	○	○	○	○
文昌宫	○	○	○	○
奎星阁	□ I	○	□	○
城隍庙	○	◎	○	○
旗纛庙	□	□	◎	○ II
海神（龙王）庙	□	○	○	○
风神庙	□	○	□	○
火神庙	○	○	○	○
刘猛将庙	○	○	○	○
吕祖（纯阳帝）庙	○	○	○	○
昭忠祠	○	○ III	○	○
节孝祠	○	◎	○	○
天后庙	□	○	○	□
太岁庙	○	○	○ IV	◎
东岳庙	◎	◎	◎	◎
岳飞庙	◎	◎	◎	◎
筑耶将军（袁崧）庙	◎	◎	◎	□
真武庙	◎	□	○	◎
言子祠	□	□	◎	◎
护粮王庙	◎ V	□	◎	◎
萧王（何）庙	□	◎	○	□
黄道婆祠	□	○	○	□
周太仆（中鉉）祠	◎	○	○	□
陈化成祠	□	○	○	□
袁祖德祠	□	○	○	□
吉尔杭阿祠	□	○	○	□
晏公庙	◎	◎	◎	□
韩世忠祠	◎	□	◎ VI	◎
萧王（何）庙	□	◎	◎	□
海公祠	○	◎	◎	◎
陆深祠	◎	◎	□	□
仰德（高义）祠	□	◎	◎	□
周中鉉祠	□	○	◎	□
方太守祠	□	◎	◎	□
镇海侯庙	◎	□	○	□
春申君庙	□	◎ VII	○	○
罗神庙	◎	□	○	□

陈子龙夏允彝祠	○	□	○	□
太阳宫	◎	□	○	□
明王庙	◎	□	◎	◎

○：列为秩祀；◎：列为私祀；□：本志不载，或者失载。以上的《青浦县志》、《上海县志》，只记载本县范围内的祠祀坛庙。《松江府志》除了记载府城（与华亭县治同）坛庙外，还记载华亭、奉贤、娄县、金山、上海、南汇、青浦、川沙诸县的坛庙，本表收入府治华亭县祠祀的坛庙，参照其他县份的记载，适当补充。《苏州府志》除了记载府城（与吴县治同）外，还包括吴县（府城）、长洲、元和、昆山、新阳、常熟、昭文、吴江、震泽等县的坛庙，本表仅收录府治吴县的祠祀坛庙，也参照其他县份的记载，适当补充。

I. 魁星阁通常为文昌宫附属建筑，为科举人士所供奉。青浦、松江未有单列，故失载。

II. 旗纛庙：为明清礼制中的“阅礼”之一部分，即为古代戎事祭祀遗留。除了都城有“大阅”之外，地方州府县的都司、卫所一般在校场前面，也设有旗纛庙，用以祭祀和阅兵。松江、苏州城内设有府治，故有旗纛庙。青浦、上海城内则未见有旗纛庙的记载。

III. 上海县“群忠祠”，祭祀涉及本县的忠烈人物，以维系地方认同，即为昭忠祠。另外，苏州府“忠烈祠”、“忠勇祠”，松江府“群忠祠”、“忠勇祠”，上海县“愍忠祠”，亦归入“昭忠祠”。

IV “太岁殿”通常附设于东岳庙、城隍庙内，因松江府规定“文武帝、天后、龙王、火神、吕祖、太岁”各庙均由官府致祭，故独立设立“太岁庙”。太岁庙虽不见于其他方志，太岁殿则所在皆有，故列入。

V. 光绪《青浦县志》未有“护粮王庙”，但金泽镇“总管庙”祭祀对象为金七，即护粮王，为同一祭祀。《苏州府志》也未有“护粮王庙”，但总管（金七）信仰在苏州府各县非常普遍，故参考收入。

VI. 《松江府志》有“唐宋忠良祠”，供奉韩世忠。

VII. 传说战国时期楚国春申君黄歇封于吴地，曾在吴淞江流域治水，以苏州府祭祀为主。今上海市松江区新桥镇春申村亦祭祀春申君，有春申君祠。上海县城未有春申君专祀，但是传说“黄浦”即为“黄歇浦”，“申江”即为“春申江”，故春申君亦应在上海县祭祀，此为理断。

（光绪、民国）所列的祠祀，有：石神庙、鲁班庙、庄子庙、葛仙翁庙、太阳宫、柘泽庙、古境庙、华佗仙师庙、濮阳王庙、施相公庙、西霞司土地庙、朱塾庙、茅王司庙、艾祁司庙、中军司庙、梁岸司庙、葛萧司庙、三江司庙、顾浦庙、并亭庙、红庙、玄帝庙、奚王庙、上达庙、福泉山庙、毛太师庙、镇江庙、梁村庙、石塔庙、安村庙、盛泾庙、五塔庙、西洋司庙、大塘庙、曹家庙、华潮庙、封林庙、

章雍王庙、九烈夫人庙、普江庙、洋泾庙、漕泾庙、斜泾庙、高泾庙、阳乌鸡庙、漕泾庙、崧子庙、花桥庙、寅春庙、青山庙、顾长官庙、张管山庙、金敦庙、薛泽庙、贾山庙、佘将军庙、姚村庙、张浦庙、崧子庙、紫藤庙、宋家庙、会灵仙祠、曹娥庙、花神庙、牛郎庙、圣僧庙、千人胜社，以及启圣（彭越）庙、陆机陆云祠、双忠（张巡、许远）庙、屠隆祠、丁宾祠、周孔教祠、韩原善祠、陈继儒

祠、李世祺祠、罗朝国祠、梁化凤祠等公祠。另有族祠、家祠若干，从略。

仅为《青浦县志》所载，不见于其他三部方志的神祇，大多是一些村、镇上的“XX司庙”，即专门功用、专门祭祀的庙宇。有些信仰虽然只见之于《青浦县志》一家，实际上在江南地区并非孤立。例如“施（相）公庙”崇拜的是南宋义士施全，在江南地区村镇相当普遍，只是没有进入县城建造大庙，故而失载。乡镇上的“司庙”，很多是从土地庙，或者当地人供奉的人鬼祠祀发展起来的。由于其信仰范围相对狭小，局限在一村、一镇，至多是一县的范围之内，就可以判定为是一种“本土信仰”。从以上所列可以看到，“本土信仰”的神祇数目，远远超过了“地方神祇”和“全民坛庙”，是民间祠祀中最为普遍的信仰。

《上海县志》（同治）所列的仅为本县祭祀的祠祀有：新江司殿、长人司殿、高昌司殿、金山（霍光）庙、通济龙王庙、金龙四大王庙、英瑞（布）庙、金司徒（日碑）庙、方廉祠、周如斗祠、三李祠、许（如魁）徐（可求）二侯祠、仁寿（彭长宜、朱光辉）祠、全公（思诚）祠、沈公（恩）祠、潘恩（父子）祠、乔将军（一琦）祠、徐文定公（光启）祠、王公（圻）祠、蒋参议（性中）祠、吴煦祠、刘郇膏祠、范烈妇祠、张奚氏节孝祠。这些地方祭祀，有的是家祠（如徐光启祠，未有神迹），有的是神祠（如英布庙，乡民虔敬）。

从同治《上海县志》的记载来看，同为松江府所辖，上海县的民间祠祀比青浦县少很多。从光绪《松江府志》记载的情况看，上海县独有的民间祠祀仍然还有很多：圣母

（碧霞元君）宫、大树大王庙、龟蛇庙、杨社庙、白马三郎庙、护粮王（金七）庙、痧神庙、药王庙、三元庙、水神阁、淡井庙、高昌庙、元坛庙、三神庙、白虎庙、照天侯庙、庄贾庙、张侯（飞）祠、吴辅国将军（陆逊）庙、父子忠孝祠、三烈妇祠、高义祠、秦良颢祠、钱司寇（唐）祠、方正学（孝孺）祠、夏（元吉）周（忱）二公祠、徐文贞（阶）祠、陆文定（树声）祠、董文敏（其昌）祠、张少宰（鼐）祠、方太守（岳贡）祠、王忠毅（之鼎）祠、施清惠祠、沈文恪（初）祠、程学启祠、华副将（华尔 Ward, 1831-1862）祠、周氏宗祠。

苏州是儒家文人集聚之地区，乡绅在乡镇上有很大的势力，按理说地方神祇会受到“理性”力量的抑制。然而事实上，苏州府的民间信仰仍然十分发达，别志不载，仅仅出现在《苏州府志》所列的地方祠祀有：八腊庙、财帛司堂、纠察司庙、至德庙、延陵季子庙、吴相伍大夫（子胥）庙、春申君（黄歇）庙、温将军庙、复圣颜子祠、葛洪祠、范文正公祠、徐靖节公祠、洪忠宣公祠、范文穆公祠、张宣公祠、金千户祠、礼贤祠、况公祠、陈僖敏公祠、王文恪公祠、禄公祠、张靖孝先生祠、陆包山祠、申文定公祠、周忠介公祠、徐先生祠、席太仆祠、林文忠公祠、王果愍公祠、洞庭西山节烈祠（以上祀典）、水平王庙、郁使君祠、朱翁子藏书庙、司徒庙、皮场王庙、周宣灵王庙、朱司徒庙、驸马府庙、圣姑庙、四皓祠、邱文定公祠、唐解元祠、路文贞公祠、张公祠、双义祠、孝严祠、陈烈妇祠、赵贞烈祠（以上私祀尚存）医王庙、夏禹庙、沈隐侯祠、顾黄门祠、韩文公祠、韩忠献公祠、乐圃先生祠、胡公祠、张纯忠



公祠、张崇公祠、朱文公祠、魏文靖公祠、张忠靖公祠、都南张公祠、张少傅祠、金仁山先生祠、表忠祠、张文僖公祠、徐文敏公祠、袁安节公祠、汪公祠、沈公祠、筠谷祠、郁孝子祠、王孝子祠、洞庭东山节烈祠、周康王庙、夫差庙、包山庙、太湖神庙、广惠庙、药王庙、闵子祠、颍川分祠、谢太傅祠、文中子祠、锺公祠、广陵王祠、李文靖祠、张忠文公祠、赵忠果公祠、双忠祠、石湖乡贤祠、尤文简公祠、贤守令祠、赵正惠公祠、吴庄敏公祠、高文忠公祠、二尚书祠、直道陈公祠、刘文恭公祠、武功伯祠、周文襄公祠、刘参政祠、景贤祠、毛都宪祠、黄公祠、都南濠祠、徐迪功祠、周公瑕祠、观所周公祠、张赐闲祠、三高祠、毛氏世忠祠、罗巡检祠、龙女祠、慧感夫人祠、张烈妇祠（以上私祀已废）

苏州府的祭祀系统，有一些容易识别的特征。一是在历史上流传久远，如“八腊庙”沿用了周代的“大腊”制度；伍子胥庙的传说与苏州城的历史一样悠久。二是民众祠祀的公共性较强，许多家祭、族祭中的名人乡贤，演化为整个城市里面的公共祭祀。伍子胥庙、黄歇庙、颜子庙，都是从一般祠祀转化为公共神祠。范仲淹更是在一般祠祀中脱颖而出，列为苏州府城城隍神。苏州府人物荟萃，名人辈出，也有很多乡贤人士出类拔萃，历史上祠祀非常发达。公共性的祠祀，是一种开放教育，不同于一般的家祭、族祭，维持的家规门风。公共性的祭祀，对于维持地方文化风气，奖善惩恶，有劝化作用。公共祭祀增进了地方文化认同，成为重要的“地方性”因素。

### 三、地方和国家之间的民间信仰

综上所述，我们在县、镇、乡一级的祭祀生活中看到的“中国宗教”，并不是一个铁板一块的统一体。相反，在镇乡之间，府县之间，地方上的祭祀生活存在着巨大的差异。《青浦县志》、《上海县志》和《松江府志》、《苏州府志》记载的“祠祀”部分显示了一个情况，即这一地区的不同县份之间，有效地执行着一个“国家宗教”。但是，这种情况并不表明全国上下有着一个统一的信仰。从“社稷坛”以下，到“城隍庙”为止，苏州府、松江府之间，青浦县、上海县之间确实执行了中央祀典规定祭祀的神祇，没有差异，一体祭祀。但是，从“城隍庙”以下祭祀的神祇，哪怕是两个相邻的州、府、县、镇，全部是不同的。以祀典为代表的“国家宗教”似乎一下子全消失了，代之以形形色色的“地方祭祀”。各州、府、县、镇、乡的“地方祭祀”神祇五花八门，各不相同。尽管这种“淫祀”状态常常受到正统儒家的批判，但从来就是一个常态，见怪不怪。

这里使用的“国家宗教”，并不是一个非常合适的用词，只是为了解决“地方祭祀”，为了参与一般的学术讨论暂时使用的名词。实际上，明、清时期在江南存在的中央祀典，和近代学者理解的具有强制规定性的“国家宗教”（State Religion）完全不同。明清时期的中央祀典，并不具强制性的统一性，反而包含着丰富多样的本土特征——地方性。因此，我们不应该用“国家宗教”来描述明、清时期的中国宗教。至少在明清时期，中国并没有一个统一的“国家宗教”。到了十九

世纪,孔教会教主康有为曾经设计过一个“国教宗教”,洪宪帝制僭主袁世凯也想实践他梦想的“国家宗教”,但这种理论和实践并不符合传统的儒教精神。如果我们使用“中央祀典”之类的词语,或许能够更好地表明儒教祭祀的独特性,同时又凸显出“地方祭祀”的合法性。中央祀典和地方祭祀,是相互接纳、补充与合作的依存关系。

按儒教中央祀典规定的民间祭祀,在施行过程中呈现出浓烈的地方性。这种“地方性”,主要是通过民间人士(包括儒、道、佛三教的从事者)的自我整理,自下而上地反映在当地的宗教生活中。我们看到:金泽镇是典型的江南水乡,它的草根宗教色彩丰富,史称“桥桥有庙,庙庙有桥”,四十二座桥与庙,供奉不同的神祇。金泽镇的草根宗教如此繁复,却并不是一个杂乱体系。江南基层社会发挥自己的“理性”来规范“地方祭祀”,或以“赐额”的方式把原来的“淫祀”纳入祀典(如黄道婆祠在清代被正式纳入地方祀典),或以“子不语”地方式宽容它们的存在(如进士、举人众多的金泽镇、朱家角镇士大夫对本镇邪神陈三姑祭祀保持缄默)。镇乡儒家文人士大夫对“地方祭祀”中的“淫祀”活动,只是适当地引导、组织、解释和提升,使之“有鬼无害”地化为儒教能够接受的祭祀。

地方祭祀和地方意识(Local Consciousness)、地方身份(Local Statuses)和地方认同(Local Identity)之间是否有关联,如果有的话,又是怎样的关联?这些都是宗教研究中考虑国家与地方关系时最需要讨论的问题。在许多民族中间,独特的宗教信仰

培育了地方意识,地方信仰成为本地区、本民族的认同标志。例如,欧洲、拉美天主教地区的民众,甚至可以通过本地教堂里圣母玛利亚的不同造型的画像、塑像,确定自己的认同。2005年,我们去意大利马切拉塔市访问中国天主教会的奠基人之一,意大利耶稣会士利玛窦(Mateo Ricci, 1552-1610)的家乡。马切拉塔教区主教自豪地说,本地教堂里的圣母玛利亚画像和别的地方不同,她是马切拉塔市民的骄傲,也是本座城市的象征。以前只能暗藏着,不敢公开,“梵二会议”后才解禁。用圣母玛利亚画像来代表地方认同,这情况在上海天主教区也存在。徐家汇土山湾工艺院曾创作了一幅“中华圣母子像”(1915),制作成雕塑、木刻、油画、绒绣,作为上海天主教区的地方信仰标志,广为宣传。

在基督宗教的历史上,地方意识、地方身份、地方认同与地方信仰有着密切关系。那么,中国传统宗教中的情况又是如何呢?从上海、青浦和松江、苏州的庙宇祠祀的情况看,“地方-国家”之关系也是存在的。可以说,和基督宗教强调教会的一统性相比,中国传统宗教中突出的多元化、多样性,使得地方信仰更容易成为地方认同标志。明、清时期,中央政府更倾向于承认地方信仰,依赖地方信仰来稳定社会。一般学者认为:中央政府在地方上的主要职能是推广王朝信仰,贯彻儒教意志。实际上,明、清地方政府的祭祀职能,主要是承认、规范和参与地方祭祀,利用地方信仰来教化、劝善和稳定当地社会。

清代上海县地方祭祀典章中,社稷坛、

神祇坛、先农坛、文庙、关帝庙、文昌宫、奎星阁是官方祭祀中的例行公事。上海县衙门官方致祭的两个最主要神祇，其实是城隍神秦裕伯和先棉神黄道婆，都是地方信仰。这一男一女两个神祇，才是清代上海人最热衷的信仰，当地人是把他（她）们视为自己城市最主要的保护神，因而庆典特别隆重。除了官府衙门每年的“二致祭”之外，“三巡会”是上海城隍庙的最大特点。“致祭”代表官方的认可，“巡会”则是民间的盛典。按朝廷祀典礼制，“岁之三月清明、七月中元、十月朔日，主祭无祀鬼神，弥灾疹救，宁四境，殄虫孽，保障一方。”<sup>①</sup>春秋“致祭”，官府必须出席；“巡会”（“宁四境”）活动没有明文规定，祭祀之后举行，由信徒自发组织。上海邑庙的“三巡会”，知县不出席，因有“淫乱”之嫌。<sup>②</sup>《乾隆上海县志》记载城隍老爷出巡，证明“三巡会”活动在清初上海已经很突出。“三月清明……城隍神至期谐厉坛，仗卫整肃，邑民执香花拥慕者甚众，至晚复以华灯迎归。七月十五日、十月一日皆如之。”乾隆时期的“三巡会”，“仗卫整肃”，应该是比较中规中矩的。咸丰时期，上海的“三巡会”规模扩大，城隍老爷之后的仪仗队伍，车马舆轿，低锣高跷，“舆从骈集，亘四、五里……。”<sup>③</sup>王韬（1828—1897，江苏崑山人）于咸丰年间在上海所见“三

巡会”，注意到上海在经历了商业繁荣之后的浮华淫逸风气：“沪人于每年清明日、七月望、十月朔，例以鼓乐奉城隍神出诣北郊，坛祭无祀鬼魂。仪仗舆从，骈阗街巷，马至数百匹，妓女椎髻蓬发，身着赭衣，银铛桎梏，乘舆后从，谓之‘偿愿’。间有徒步于市者，轻薄少年指视追逐以为笑乐。是非敬神，直酿淫风矣。”<sup>④</sup>王韬秉持儒生和基督徒（他于1854年入教）立场，对“三巡会”式的地方狂欢不以为然，但不能否认的是城隍神秦裕伯已经成为上海人公认的最重要的保护神，为一方人士的认同标志。

另一个主要地方神祇黄道婆，曾经也成为上海人的地方认同。上海镇在宋代设立市舶司时引进了“顺济庙”——天后宫。元代至元二十七年（1290），赵孟頫（1254—1322，浙江吴兴人）曾为上海县撰《顺济庙碑记》<sup>⑤</sup>。朝廷“赐额”妈祖庙，天后宫为上海人接受，但不是一个重要信仰。上海开埠以后，福建帮、广东帮、山东帮船商、货商云集上海十六铺，形成“五方杂处”的格局。移民按地籍划分，便有地域神祇之间的竞争。福建籍船商的“天后”（妈祖，圣母，“顺济庙”）信仰独占鳌头，引起本地信徒的反弹。本地民众曾试图在“龙王”之外，推出自己的女性海神——黄道婆，与“妈祖”竞争。

道光六年（1836）黄婆祠重修，上海

① 熊其英等撰：《光绪青浦县志》，光绪五年（己卯，1879）初刻，尊经阁刊本，卷三“坛庙”录崇禎敕文。

② “三巡会”为民间自发行为，官方不鼓励，甚至反对和禁止，这一现象的发现和揭示，见苏智良、姚菲《庙、市民、社区：从城隍信仰看近代上海城隍庙社区》（“现代中国都市大众文化与社会变迁”讨论会论文，上海师范大学，2008年，未刊）。

③ 俞樾纂：《同治上海县志》，同治辛未（1871）初刻，上海南园志局重刊本。

④ 王韬：《瀛壖杂志》，上海，上海古籍出版社，1989年，第13页。

⑤ 见顾清等纂：《正德松江府志》，上海，上海古籍出版社，2011年，第244页。

本地信徒们因着黄道婆从崖州航海而来的传说，称黄道婆是“海运功臣”，力图把黄婆祠纳入海神信仰，和“天后”、“龙王”、“风神”、“总管”等水府神祇同一系列。这一举动，实际上是将黄婆神从上海本土信仰扩展到整个东南沿海，与外省籍的海神争夺信众市场。官府开始并未同意这样的“神谱扩展”，甚至还有指责。“公牒有‘海运功臣’之语，近涉牵附，上官指驳。”为此，上海本地信徒们找到了当世名儒，徘徊于上海道台、苏州巡抚幕府内外的“安吴先生”包世臣（1775—1855，安徽泾县人），请他撰写《上海县新建黄婆专祠碑》。包世臣算是帮忙，说：“沪人以（黄道婆）未列祀典，不足称成功盛德，征言于予，以讯将来。”“诸君子推本海运，归美黄婆，固非无说。”<sup>①</sup>然而，

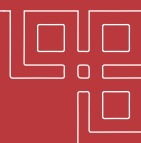
努力没有成功，时至民国，黄道婆依然还是织娘们的女神，没有成为水手们的海神。不过，黄道婆神却在清代成为上海城内和城隍神一起，一北一南，官民公祭。

地方人士承认中央规定的神祇，表明他们接受王朝规定的“中国”认同；中央体制容纳各地独有的神祇，表明王朝允许民众保持地方身份、地方认同，不同的地方意识，在“地方祭祀”中一级级地得到了支持和确认。从明、清到民国，这样的“国家—地方”关系在基层的信仰和祭祀生活中一直保持。乡镇上的精英人士参与、组织和整理地方上的祭祀生活，县、府、省、都的政府官员也调整中央祀典，以适应当地的信仰状况。这种“多元/一统”的儒教祠祀体系，就是明、清时期江南地区宗教的一般状况。

<sup>①</sup> 包世臣：《上海县新建黄婆专祠碑》，转见上海博物馆图书资料室编：《上海碑刻资料选辑》，上海，上海人民出版社，1980年，第45页。包世臣《上海县新建黄婆专祠碑》收于《安吴四种》卷二十九，未署年月，惟起首时称“道光六年，沙船在上海受雇，……”，则应是包世臣当年与陶澍、魏源等人一起上疏海运时的作品。“沪人”借重包世臣倡导“海运代漕”的名声，请他支持将黄道婆祠列为“海神”。



# 文研纪事



## 文研纪事

01

2023-03

文研院第十四期邀请学者正式报到，本期邀请学者有：胡成（南京大学）、谢地坤（中国人民大学）、余辉（故宫博物院）、王辉（复旦大学）、姚治华（香港中文大学）、Issac Bazie（加拿大魁北克大学蒙特利尔分校）、朱天曙（北京语言大学）、林岩（华中师范大学）、张震（浙江大学）、廖钦彬（中山大学）、西村阳子（日本东洋大学）、翟韬（首都师范大学）、陈壁生（清华大学）、宋婧（香港中文大学）、鞠熙（北京师范大学）、郜同麟（中国社会科学院文学研究所）、郭小雨（上海外国语大学）。

“文研经典阅读”第五期“王权中的正统论与神秘论”第五次活动在静园二院 201 会议室和线上平台同步举行，北京大学社会学系副教授田耕，文研院第四期邀请学者、中国人民大学历史学院副教授高波，文研院第十四期邀请学者、上海外国语大学副研究员郭小雨，浙江大学历史学院研究员刘寅及北京大学、中国人民大学、浙江大学若干师生参加。

02

2023-03

文研院第十四期邀请学者欢迎会在静园二院 208 会议室举行，第十四期全体邀请学者，往期邀请学者代表万海松和文研院全体教职工参加，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）列席。欢迎会由文研院副院长杨弘博主持，邀请学者 Issac Bazie、西村阳子、宋婧在线上参加了本次会议。

“文明的源与流”系列讲座第 3 讲、“北大文研讲座”第 267 期“汉以前的中国北方与欧亚草原”在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，北京大学历史学系朱凤瀚教授主讲，北京大学历史学系韩巍副教授主持。

03

2023-03

“文明的源与流”系列讲座第 4 讲，“北大文研讲座”第 277 期“文明起源与存在论事件”在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，中国社会科学院哲学研究所研究员赵汀阳主讲，北京大学哲学系教授杨立华主持，北京大学社会学系教授王铭铭评议。

复旦大学近代化研究中心研究员姜鸣到访文研院，参观二院古建筑及“清

流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览，院长邓小南、第十期邀请学者马忠文陪同。

武汉大学人文社会科学研究院长方卿一行到访文研院，参观“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览，常务副院长渠敬东介绍了文研院基本情况。

由文研院第三期邀请学者、北京师范大学历史学院华喆副教授召集的《仪礼》读书班在静园二院 201 会议室举行。读书班将持续一学期，来自北京大学、北京师范大学的师生参加。

07

2023-03

文研院第十四期邀请学者内部报告会（第一次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，故宫博物院余辉研究馆员作题为“以图证史、补史——图像考据学的作用”的报告，同期邀请学者胡成、谢地坤、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学历史学系罗伯特教授、苗润博助理教授，艺术学院李松教授、郑岩教授、刘晨助理教授及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

文研院学术委员、北京大学中文系李零教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑，第十四期邀请学者王辉、鞠熙商议本学期学术考察计划。

文研院第六期邀请学者刘志伟、邱源媛、黄群到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流近期学术研究进展。当晚，第六期在京邀请学者共同雅聚。

08

2023-03

文研院第十二期邀请学者王明珂、赵丙祥、罗鸿到访文研院，与院长邓小南及文研院同仁交流近期学术研究心得感悟。

09

2023-03

文研院第十四期邀请学者交流会（第一次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，复旦大学文物与博物馆学系王辉研究员谈“我为什么研究丝绸之路考古”，北京师范大学社会学院鞠熙副教授谈“我为什么研究北

京寺庙”。同期学者胡成、谢地坤、余辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、宋婧、郜同麟、郭小雨，文研院副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了交流会。

由文研院第十三期邀访学者、美国威斯康星大学麦迪逊分校 Keith Woodward 教授召集的“赛迪亚·哈特曼 (Saidiya Hartman) 经典著作读书会”在静园二院 201 会议室和线上平台同步举行，读书会将持续一学期，北京大学历史学系、社会学系研究生参加。

10

2023-03

文研馆系列出版第六次定期工作会议在静园二院 208 会议室举行，北京大学出版社文史哲图书事业部主任徐丹丽及相关编辑，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑及出版工作团队成员参加。

“北大文研讲座”第 278 期“王国维与北京大学”在静园二院 208 会议室举行，中山大学中文系教授彭玉平主讲，北京大学中文系张剑教授主持，北京大学中文系周兴陆教授与谈。

由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第 95 期“‘我要变成植物’——植物学与卢梭的哲学生活”在静园二院 208 会议室举行，北京大学政府管理学院助理教授庞亮主讲，文研院工作委员、北京大学哲学系教授李猛主持，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东评议。

11

2023-03

“北大文研读书”第 41 期“丝绸之路史的中国视角——《从张骞到马可·波罗：丝绸之路十八讲》研读会”在静园二院 208 会议室举行，文研院学术委员、北京大学历史学系荣新江教授作引言，文研院工作委员、北京大学历史学系陆扬教授主持，北京大学历史学系罗新教授、朱玉麒教授、党宝海副教授、付马助理教授，北京大学外国语学院王一丹教授、范晶晶副教授，清华大学中文系沈卫荣教授，中国人民大学历史学院孟宪实教授、国学院李肖教授，中国社会科学院考古研究所朱岩石研究员，西北大学文化遗产学院罗丰教授，北京服装学院邱忠鸣教授参与讨论。

文研院常务副院长渠敬东前往广州，参加中山大学人文高等研究院和文研院共同主办的“追寻我们的足迹——中大学缘”主题活动暨“岭外文研”



13  
2023-03

学术沙龙，中山大学副校长谢湜出席并致辞，文研院在穗往期邀访学者刘志伟、陈少明、尹吉男、曹家齐、陈志平、赵灿鹏、吴雅婷、於梅舫、李丹婕及来自中山大学、广东省文物考古研究院的部分学者参加活动。

“文研经纬谈”第2期“制造业出海：一些观察与思考”在静园二院111会议室举行，北京大学国家发展研究院周其仁教授主讲，北京大学科学技术与医学史系韩启德教授，北京大学国际关系学院袁明教授，北京大学社会学系张静教授，北京大学生命科学学院吴虹教授，北京大学外国语学院董强教授，北京大学历史学系叶炜教授及文研院院长邓小南、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加活动。

14  
2023-03

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第二次）在静园二院111会议室和线上平台同步举行，南京大学历史系胡成教授作题为“当下中国历史编纂学的‘中’与‘西’”的报告，同期邀访学者谢地坤、余辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学历史学系牛大勇教授、张静副教授，文研院第六期邀访学者狄金华及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

文研院学术委员、北京大学中文系李零教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑商议学术考察安排。

15  
2023-03

“文研经典阅读”第五期“王权中的正统论与神秘论”第六次活动在静园二院201会议室和线上平台同步举行，北京大学社会学系副教授田耕，文研院第四期邀访学者、中国人民大学历史学院副教授高波，文研院第十四期邀访学者、上海外国语大学副研究员郭小雨，浙江大学历史学院研究员刘寅及北京大学、中国人民大学、浙江大学若干师生参加。

由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第96期“阿拉伯语世界的‘隐喻式’语言政策与语言政治”在静园二院208会议室举行，北京大学外国语学院廉超群副教授主讲，北京大学外国语学院施越助理教授主持，北京大学外国语学院付志明教授评议。

中国社会科学院马克思主义研究院研究员黄纪苏到访文研院，与北大出版

16

2023-03

社相关负责人签订《黄文弼画传》出版协议，文研院出版工作团队成员陪同。

“社会科学中的历史方法”系列讲座首讲，“北大文研讲座”第279期“把‘人’带回社会学——从‘位育论’谈起”在静园二院208会议室举行，北京大学社会学系周飞舟教授主讲，中国政法大学社会学院孟庆延副教授主持，文研院邀请学者、清华大学社会学系应星教授、中国社科院古代史研究所林鹄研究员评议。

文研院第十四期邀请学者交流会（第二次）在静园二院111会议室和线上平台同步举行，香港中文大学哲学系姚治华教授谈“我为什么研究佛教哲学”，清华大学哲学系陈璧生副教授谈“我为什么研究经学”。同期学者胡成、谢地坤、王辉、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、翟韬、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学历史学系罗伯特教授、文研院院长助理韩笑参加了交流会。

兴证全球基金市场部总监李小天一行到访文研院，与常务副院长渠敬东交流“未名学者讲座”后续活动方案和双方未来进一步合作的方向。

17

2023-03

举行工作委员会会议，审议2023年秋季学期邀请学者申请材料，工作委员程苏东、高峰枫、韩笑、李猛、刘晨、刘未、刘云杉、陆扬、孙飞宇、叶少勇、管涛、张亚光，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东参加会议。

“北大文研讲座”第280期“人的自然之弱”在线举行，美国密歇根州立大学政府系荣休教授亚瑟·梅尔泽（Arthur M.Melzer）主讲，北京大学政府管理学院助理教授庞亮主持。

普林斯顿大学出版社中国区负责人李灵茜到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑商议双方未来合作的方向。

18

2023-03

“文研观影”第一场《万物有灵 I：守护大地的萨满》影片学术观摩、研讨会在二体B101报告厅举行，来自北京大学及各高校和研究机构的四十余位学者参加，影片监制乌尔善、导演昭日特作引言，文研院常务副院

19  
2023-03

长渠敬东主持。

“史记的考古学解读”研讨会在静园二院 208 会议室举行，丛书作者梁云（西北大学）、谢尧亭（山西省考古所）、张渭莲（河北师范大学）、段振宏（河北师范大学）、魏继印（河南大学）、游富祥（国家博物馆）、田天（北京大学）、武家璧（北京师范大学）、路国权（山东大学），文研院学术委员、北京大学中文系教授李零，文研院常务副院长渠敬东及三联书店编辑冯金红、杨乐参加会议。

文研院第十二期在京邀请学者梁云、罗鸿、赵丙祥、欧树军、盛珂、谷继明雅聚，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东参加活动。

21  
2023-03

文研院第十四期邀请学者内部报告会（第三次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，中国人民大学哲学院谢地坤教授作题为“从否定神学到否定哲学”的报告，同期邀请学者胡成、余辉、王辉、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和 (Katherine Tsiang)，北京大学哲学系赵敦华教授及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博参加了报告会。

“北大文研讲座”第 281 期“清代动物图谱与中西文化交流——以《兽谱》《海错图》为中心”在线举行，复旦大学历史学系邹振环教授主讲，北京大学历史学系欧阳哲生教授主持，四川大学文化科技协同创新研发中心王钊副教授评议。本场讲座为“西方知识形态在中国”系列活动之一。

22  
2023-03

北京大学考古文博学院邓振华助理教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流“未名学者讲座”第 100 讲筹备情况。

23  
2023-03

文研院第十四期邀请学者交流会（第三次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，首都师范大学历史学院翟韬副教授谈“我为什么要研究文化冷战”，上海外国语大学全球治理与区域国别研究院郭小雨副研究员谈“我为什么要研究国家理论”。同期学者胡成、谢地坤、王辉、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟，文

研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了交流会。

由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第97期“类金玉而垂法——唐令在宋代与古代日本的流变”在静园二院208会议室举行，中国政法大学法律古籍整理研究所赵晶教授主讲，北京大学历史学系苗润博助理教授主持，北京大学历史学系叶炜教授评议。

北京大学历史学系李孝聪教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑商议学术论坛及田野考察相关事项，第十四期邀请学者王辉、鞠熙参加。

24  
2023-03

“北大文研讲座”第282期“重读《郑和航海图》——多视角下的古海图”在静园二院208会议室举行，中国科学院大学人文学院教授汪前进主讲，北京大学历史学系教授李伯重主持，北京大学城市与环境学院教授唐晓峰、国家海洋局海洋出版社编审刘义杰评议。

《文明》期刊筹备工作会（第七次）在静园二院111会议室举行，编辑委员会委员陈侃理、崇明、贾妍、林丽娟、田耕、孙飞宇、叶少勇、章永乐、管涛及文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加。

由文研院组织发起的“中西写本学比较研究”工作坊第五场在静园二院111会议室举行。北京大学外国语学院叶少勇副教授、刘淳副教授作报告。北京大学外国语学院高峰枫教授、倪云助理教授，北京大学历史学系史睿副研究馆员、李霖副教授、郭津嵩助理教授、林丽娟助理教授、李文丹助理教授参与讨论。

《读书》主编常绍民先生来访文研院，与常务副院长渠敬东交流后续学术合作事宜。

25  
2023-03

“北大文研读书”第42期“什么是‘大一统’：《“天命”如何转移》研读会”在静园二院208会议室举行，中国人民大学清史研究所杨念群教授作引言，中山大学历史学系刘志伟教授主持，北京大学城市与环境学院唐晓峰教授、北京大学中文系李零教授、北京大学历史学系邓小南教授、

26  
2023-03

王明珂教授、北京大学法学院朱苏力教授、中国社会科学院哲学研究所赵汀阳研究员、北京大学社会学系王铭铭教授、清华大学历史系侯旭东教授发言。

“北大文研论坛”第172期“康梁笔下的世界”在静园二院208会议室举行，北京大学社会学系王铭铭教授作引言，北京大学社会学系张帆助理教授主持，复旦大学哲学学院李天纲教授、北京大学哲学系干春松教授、清华大学哲学系唐文明教授、中国社会科学院世界宗教研究所周伟驰研究员、北京大学法学院章永乐副教授、复旦大学历史学系章可副教授分别作报告。

文研院常务副院长渠敬东出席三联书店主办的“文明的密码：段晴的学术人生”纪念活动并担任主持人，文研院学术委员、北京大学历史学系荣新江教授，清华大学中文系沈卫荣教授，北京大学外国语学院萨尔吉教授，文研院工作委员、北京大学外国语学院叶少勇副教授分别作主题发言。

27  
2023-03

“田野方法论”系列讲座第6讲、“北大文研讲座”第283期“田野深描与文本呈现——围绕‘小镇’的调查感悟与学术尝试”在静园二院208会议室举行，华中科技大学社会学院吴毅教授主讲，北京大学社会学系孙飞宇副教授主持，北京大学社会学系杨善华教授评议，文研院第六期邀请学者狄金华参与讨论。

28  
2023-03

“北大文研讲座”第284期“漫谈晚清中美关系中的史论、史实和史料问题”在静园二院208会议室举行，中国社会科学院近代史研究所崔志海研究员主讲，北京大学历史学系欧阳哲生教授主持，北京大学历史学系张静副教授、韩策副教授、刘晨助理教授与谈。

文研院第十四期邀请学者内部报告会（第四次）在清华大学道德与宗教研究院举行，复旦大学文物与博物馆学系王辉教授作题为“图像与技术——早期丝绸之路东西文化交流管窥”的报告，同期邀请学者胡成、谢地坤、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨及文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了报告会。

北京大学外国语学院陈岗龙教授、史阳副教授到访文研院，与常务副院长渠敬东及北大出版社相关编辑商议“史诗遗产与文明互鉴”系列讲座出版事宜。

与普林斯顿大学出版社就合作事宜举办线上会议，普大出版社社长 Christie Henry、副社长 Brigitta van Rheinberg、中国区总经理李灵茜、文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加。

30

2023-03

“北大文研读书”第43期“碎金屑玉的意义——刘敦愿《文物中的鸟兽草木》研读会”在静园二院208会议室举行。北京大学艺术学院郑岩教授作引言，北京大学艺术学院刘晨研究员主持，北京大学艺术学院包华石教授、贾妍副教授，北京大学哲学系刘华杰教授，中国社会科学院考古研究所许宏研究员，中央美术学院人文学院贺西林教授，对外经济贸易大学刘虎教授，日本女子大学于保田教授，首都博物馆李吉光副研究员馆员参与讨论。

北京大学社会科学部部长强世功，副部长向勇、章永乐、郭琳到访文研院，与北大文科相关院系学者座谈，中文系程苏东副教授，历史学系陆扬教授、叶炜教授，考古文博学院刘未副教授，外国语学院高峰枫教授、叶少勇副教授及文研院院务会全体成员参加。

31

2023-03

北京大学生命科学学院白书农教授、陶乐天研究员到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑商议“叩问生命”系列讲座后续计划。

文研馆系列出版第七次定期工作会议在北大出版社323会议室举行，北京大学出版社党委书记夏红卫、总编辑汲传波、副总编辑张凤珠、文史哲图书事业部主任徐丹丽及相关编辑，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博及出版工作团队成员参加。

举行2022年度优秀学生助理颁奖仪式，文研院院务会全体成员及相关工作团队成员参加，仪式结束后各学生助理团队组织团建活动，交流工作心得。

03

2023-04

“文研经典阅读”第五期“王权中的正统论与神秘论”第七次活动在静园二院 201 会议室和线上平台同步举行，北京大学社会学系副教授田耕，文研院第四期邀访学者、中国人民大学历史学院副教授高波，浙江大学历史学院研究员刘寅，文研院第三期邀访学者、中国社会科学院古代史研究所副研究员陈志远及北京大学、中国人民大学、浙江大学若干师生参加。

《北京大学报》（哲学社会科学版）常务副主编刘曙光、编辑管琴到访文研院，与常务副院长渠敬东、助理韩笑商议双方下一步合作计划。

文研院学术委员、中山大学历史学系刘志伟教授及中山大学人文高等研究院曾佳妮老师到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流工作经验。

文研院学术委员、中山大学历史学系刘志伟教授，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、院长助理韩笑商议 2023 年北京论坛分论坛筹备工作。

04

2023-04

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第五次）在静园二院 111 会议室举行，浙江大学艺术史系张震教授作题为“情境分析在乾隆朝宫廷绘画研究中的运用与反思”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、王辉、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、林岩、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学艺术学院李松教授、郑岩教授，中国人民大学清史研究所董建中副教授，芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和 (Katherine Tsiang) 及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

06

2023-04

“社会科学中的历史方法”系列讲座第 2 讲、“北大文研讲座”第 285 期“从‘过程－事件分析’到‘追根溯源的事件社会学’”在静园二院 208 会议室举行，清华大学社会学系应星教授主讲，清华大学社会学系孙秀林教授主持，北京大学历史学系黄道炫教授、中国农业大学人文与发展学院赵丙祥教授评议。

文研院第十四期邀访学者交流会（第四次）在静园二院 111 会议室举行，

华中师范大学文学院林岩教授谈“我为什么研究宋代科举”，中山大学哲学系廖钦彬教授谈“我为什么要研究日本哲学”。同期学者胡成、谢地坤、王辉、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、张震、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学历史学系罗伯特教授及文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了交流会。

北京大学城市与环境学院教授唐晓峰、历史学系博士研究生李丰耀到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑就筹划中的“抗战复校后的北大”展览进行交流。

07  
2023-04

“北大文研读书”第44期“传统时代的中国社会与经济——伊懋可《中国的历史之路》研读会”在静园二院208会议室举行，首都师范大学张天虹教授作引言，北京大学历史学系李伯重教授主持，清华大学社会科学学院龙登高教授、清华大学历史系仲伟民教授分别发言，厦门大学历史研究所郑学檬教授作书面发言，中山大学历史学系刘志伟教授作视频发言。

“田野方法论”系列讲座第7讲、“北大文研讲座”第286期“从书斋到田野——学术人生与学术转型”在静园二院208会议室和线上平台同步举行，日本就实大学李开元教授主讲，北京大学考古文博学院田天副教授主持，北京大学历史学系李孝聪教授、王明珂教授评议。

09  
2023-04

由文研院和中国文化书院共同主办的“汤一介当代学人讲座”系列首讲“新旧邦以辅新命——冯友兰先生的学术宗旨与精神境界”在二体B102报告厅和线上平台同步举行。文研院学术委员、清华大学国学研究院院长陈来教授主讲，北京大学哲学系李中华教授主持并评议。北京大学副校长王博、孙庆伟出席并讲话。讲座开始前，北京大学中文系乐黛云教授（线上）、文研院邓小南院长、中国文化书院陈越光院长致辞。

11  
2023-04

文研院第十四期邀访学者内部报告会（第六次）在静园二院111会议室举行，清华大学哲学系陈壁生教授作题为“《殷周制度论》与观堂之志”的报告，同期邀访学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、宋婧、郜同麟、郭小雨，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报



告会。

由文研院主办，兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第98期“明清中国的乐教与文学”在静园二院208会议室举行，北京大学中文系胡琦助理教授主讲，北京大学中文系陆胤副教授主持，文研院学术委员、北京大学中文系陈平原教授评议。

12

2023-04

“文研经典阅读”第五期“王权中的正统论与神秘论”第八次活动在静园二院201会议室和线上平台同步举行，北京大学社会学系副教授田耕，北京大学教育学院副教授王利平，文研院第四期邀访学者、中国人民大学历史学院副教授高波，中国人民大学哲学院副教授孙帅，文研院第三期邀访学者、中国社会科学院古代史研究所副研究员陈志远，文研院第十四期邀访学者、上海外国语大学副研究员郭小雨，浙江大学历史学院研究员刘寅及北京大学、中国人民大学、浙江大学若干师生参加。

敦煌研究院党委书记赵声良到访文研院，与院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流双方未来合作计划。

社会科学文献出版社历史学分社社长郑庆寰、编辑李丽丽来到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑沟通河西石窟寺考察报告的出版进展及后续考察项目的成果转化出版计划。

13

2023-04

文研院第十四期邀访学者前往曹雪芹文化中心参访，并举行本学期第五次内部交流会，中国人民大学哲学院谢地坤教授谈“我为什么转向学习哲学”，北京语言大学中国书法国际传播研究院朱天曙教授谈“我为什么研究清代书法”，同期邀访学者胡成、余辉、王辉、姚治华、Issac Bazie、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨参加活动。

由文研院组织发起的“文研漫谈会”第八场活动在静园二院111会议室举行，北京大学中文系李成晴副教授、张学谦助理教授，历史学系叶炜教授、毛亦可助理教授，外国语学院廉超群副教授，社会学系张哲助理教授、林叶助理教授，教育学院郑蕾助理教授，心理与认知科学学院姜佟琳研究员，社会科学部副部长章永乐副教授，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、

院长助理韩笑参加活动。

14  
2023-04

“静园雅集”第31期“赏鉴与书写：书法中的篆籀笔意”在静园二院208会议室举行，文研院邀请学者、北京语言大学中国书法国际传播研究院朱天曙教授主讲，文研院工作委员、北京大学艺术学院刘晨研究员主持。

15  
2023-04

“文研观影”第二场《阿希克——最后的游吟》影片学术观摩、研讨会在二体B101报告厅举行，来自北京大学及各高校和研究机构的四十余位学者参加，影片导演刘湘晨教授、出品人王勇作引言，上海音乐学院萧梅教授主持活动。

16  
2023-04

“北大文研讲座”第287期“第一部中文俄国史——《罗西亚国史》”在线举行，北京外国语大学柳若梅教授主讲，北京大学历史学系欧阳哲生教授主持，北京大学历史学系庄宇助理教授与谈。

17  
2023-04

“田野方法论”系列讲座第8讲、“北大文研讲座”第288期“从文献传统到田野对话”在静园二院208会议室举行，北京大学中文系陈泳超教授主讲，北京大学中文系漆永祥教授、中国社会科学院文学研究所吕微研究员评议。

文研院第九期邀请学者丁得天到访文研院，与院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑讨论文研院和敦煌研究院学术交流计划。

18  
2023-04

文研院第十四期邀请学者内部报告会（第六次）在静园二院111会议室举行，香港中文大学社会科学院宋婧副教授作题为“在中国城市化和人口流动过程中观察家庭生活变迁”的报告，同期邀请学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、鞠熙、郜同麟、郭小雨，北京大学社会学系杨善华教授及文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了报告会。

“文明的源与流”系列讲座第5讲、“北大文研讲座”第289期“从琐罗亚斯德教到水神崇拜：阿契美尼德时期中亚地区的宗教与信仰”在静园二院208会议室举行，复旦大学历史学系吴欣教授主讲，北京大学艺术学院

19

2023-04

贾妍副教授主持，北京大学历史学系朱玉麒教授评议。

2018年以来，文研院先后举办了五期“传承”系列讲述活动，来自人文社会科学领域不同学科的26位北大学人参与其中，讲述他们在不同时代与北大的缘分和故事。适逢北京大学125周年校庆之际，文研院将这些讲述者的故事整理结集，与北大出版社联合推出的新书《传承：我们的北大学缘》正式出版。

中央广播电视总台英语环球节目中心（CGTN）在静园二院及未名湖畔对文研院第十四期访学学者Isaac Bazie进行视频采访，访谈聚焦其在中国的学术交流经历和对中国与布基纳法索各领域合作的观察、见解及展望。

20

2023-04

文研院第十四期访学学者交流会（第六次）在静园二院111会议室举行，加拿大魁北克大学蒙特利尔分校文学研究系Isaac Bazie教授谈“我为什么用阅读理论分析非洲文学”，同期访学学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟、郭小雨，芝加哥大学艺术史系东亚艺术中心副主任蒋人和（Katherine Tsiang），北京大学外国语学院助理教授程莹，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加活动。

由文研院主办，兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第99期“戏剧去魅：试论席勒悲剧理论与创作中的一个核心观念”在静园二院208会议室举办，北京大学外国语学院助理教授毛明超主讲，讲师卢白羽主持，外国语学院教授谷裕评议。

22

2023-04

“北大文研论坛”第173期“‘翻译’视角下的中国与世界”在静园二院208会议室举行，北京大学外国语学院孙凯教授、闵雪飞副教授、叶少勇副教授，北京大学社会学系张帆助理教授，中国社会科学院外国文学研究所黄群研究员作报告，北京大学外国语学院董强教授、北京大学社会学系渠敬东教授评议。

由文研院和北京大学元培学院共同主办的“北大文研读书”第45期“中

23

2023-04

国古代社会的宏观历史分析——赵鼎新《儒法国家》研读会”在二体 B101 报告厅举行，浙江大学社会学系赵鼎新教授作引言，北京大学哲学系李猛教授主持，北京大学历史学系陈苏镇教授、中国人民大学清史研究所杨念群教授、清华大学历史系方诚峰副教授、北京大学政府管理学院罗祎楠助理教授参与讨论。

24

2023-04

“社会科学中的历史方法”系列讲座第 3 讲、“北大文研讲座”第 290 期“历史学与社会科学如何‘美美与共’”在静园二院 208 会议室举行，南京大学政府管理学院李里峰教授主讲，北京大学历史学系刘永华教授、浙江大学社会学系郦菁副教授评议。

25

2023-04

文研院第十四期邀请学者内部报告会（第七次）在静园二院 111 会议室举行，上海外国语大学全球治理与区域国别研究院郭小雨副研究员作题为“从‘猜忌’到‘文明’：休谟论混合政体的方式与意义”的报告，同期邀请学者胡成、谢地坤、余辉、王辉、姚治华、Issac Bazie、朱天曙、林岩、张震、廖钦彬、西村阳子、翟韬、陈壁生、宋婧、鞠熙、郜同麟，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了报告会。

26

2023-04

“故宫与故宫学”系列活动第 9 讲、“北大文研讲座”第 291 期“10-13 世纪西藏中部绘画与西域关系”在静园二院 208 会议室举行，故宫博物院宫廷部罗文华研究馆员主讲，北京大学外国语学院罗鸿教授主持，文研院第十期邀请学者陈瑞翹、第十四期邀请学者姚治华参与讨论。

举行“北大中国史”工作推进会，北京大学历史学系荣新江教授、陈苏镇教授、王奇生教授、叶炜教授，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑及三联书店编辑孙晓林、杨乐参加。

27

2023-04

“北大学脉与精神传承”论坛暨《传承：我们的北大学缘》新书发布会在静园二院 208 会议室举行，北京大学副校长王博出席并讲话，文研院常务副院长渠敬东主持，北京大学国际关系学院袁明教授，北京大学中文系陈平原教授、张鸣教授、程苏东副教授，北京大学教育学院刘云杉教授，北京大学社会学系周飞舟教授，北京大学哲学系程乐松教授，北京大学外国语学院叶少勇副教授，北京大学历史学系苗润博研究员，北京大学出版社

28

2023-04

党委书记夏红卫、总编辑汲传波发言，北京大学党委宣传部、社会科学部、校友工作办公室、教育基金会的相关负责人参加活动。

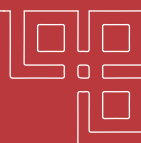
由文研院主办，兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第100期“农业化与早期中国”在二体B102报告厅举行，北京大学考古文博学院邓振华助理教授主讲，北京大学历史学系叶炜教授主持，北京大学考古文博学院张弛教授评议。讲座后，举行未名学者讲座百讲纪念仪式，北京大学副校长孙庆伟，文研院院长邓小南，兴证全球基金副总经理秦杰，中山大学副校长、未名学者讲座主讲人谢湜，文研院工作委员、北京大学哲学系教授李猛，未名学者讲座主讲人、北京大学中文系副教授程苏东分别致辞，邓小南、渠敬东和秦杰向未名学者代表颁发百讲纪念手册和纪念藏书票，往期未名学者讲座主讲人六十余位参加仪式。

“文研经典阅读”第五期“王权中的正统论与神秘论”第九次活动在静园二院201会议室和线上平台同步举行，中国人民大学历史学院副教授高波，文研院第三期邀访学者、中国社会科学院古代史研究所副研究员陈志远，浙江大学历史学院研究员刘寅及北京大学、中国人民大学、浙江大学若干师生参加。

文研院第十三期邀访学者张小刚研究员到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流近期工作心得。



# 学者报道





2018年以来，文研院先后举办了五期“传承”系列讲述活动，来自人文社会科学领域不同学科的26位北大学人参与其中，讲述他们在不同时代与北大的缘分和故事。适逢北京大学125周年校庆之际，文研院将这些讲述者的故事整理结集，与北大出版社联合出版。4月27日下午，“北京大学脉与精神传承”论坛暨《传承：我们的北大学缘》新书发布会”举行。5月，《传承》一书入选《光明日报》主办“五月光明书榜”。



4月，第十四期邀访学者、中国社会科学院文学研究所副研究员@郜同麟新著《拘校道文：敦煌吐鲁番道教文献研究》由中国社会科学出版社出版。

近日，第六期邀访学者、浙江大学人文高等研究院中西书院特聘教授@刘迎胜新著《古代中国与亚洲文明》出版。

4月23日，世界读书日举办“全民阅读大会·2022年度中国好书盛典”，文研院学术委员、北京大学历史学系教授@荣新江所著《从张骞到马可·波罗：丝绸之路十八讲》获评2022年度“中国好书”。

文研院第九期邀访学者、暨南大学艺术学院教授@陈志平致力于《墨池编》的整理研究，前后历时十余年，分别完成“汇校”和“研究”两部著作，近期由上海古籍出版社出版。《墨池编》成书于北宋时期，于中国书法史研究有着独特的文献价值和学术意义，本书以汇校的方式对《墨池编》进行了深度的文献整理，旨在构建宋代以前书学文献的“坐标系”和“数据库”。正如浙江大学艺术与考古学院教授、文研院邀访学者白谦慎所言，本书“为推进古代书学文献的整理研究工作做出了极具开拓性的贡献”。





3月，文研院第五期特邀访问教授、华盛顿大学历史系教授 @伊沛霞 (Patricia B. Ebrey) 所著《中古探微：伊沛霞中国史研究》由上海古籍出版社出版。本书精选伊沛霞关于中国史的代表性论文11篇，是其从业治学五十年以来成果的集结，所涉内容基本可以分为唐宋制度史、社会史、家族史、性别史等几个领域。



3月，未名学者、北京大学哲学系宗教学系长聘副教授 @吴天岳 所著《古代中世纪哲学十五讲》由北京大学出版社出版。

第五期邀访学者、上海交通大学国际与公共事务学院教授 @陈映芳 新著《从田野到理论：社会学札记》问世。

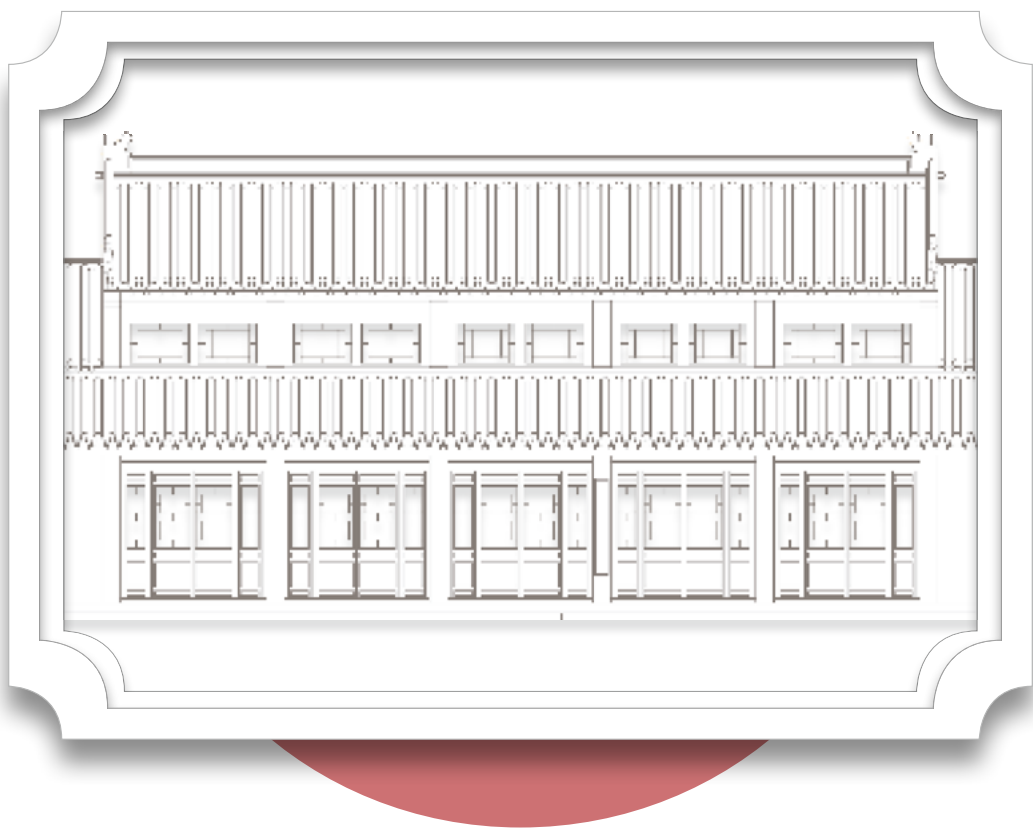
5月4日，“樊锦诗校友向母校捐赠仪式”在北京大学英杰交流中心举行。文研院首期邀访学者、敦煌研究院名誉院长 @樊锦诗 捐资设立北京大学樊锦诗教育基金，以期“对北大敦煌学研究的的发展起到添砖加瓦的积极作用。”

在文研院学术翻译发展项目的支持下，未名学者、清华大学科学史系教授 @张卜天 最新译著《现代科学的诞生》《现代数学的概念》由商务印书馆出版。

5月13日上午，“第八届华语青年作家奖颁奖典礼”在成都市龙泉驿区东安湖举行，第十二期邀访学者、复旦大学外文学院英文系副教授 @包慧怡 凭《双梦记》荣获短篇小说奖“双子星”奖。4月，包慧怡老师新书《镜迷宫：莎士比亚十四行诗的世界》由华东师范大学出版社出版。







## 照片墙



- 1、邓小南院长与文研院首位邀请学者樊锦诗先生（右）在“樊锦诗校友向母校捐赠仪式”上合影。
- 2、第十四期邀请学者朱天曙（右三）与同期学者赏析书法作品。
- 3、第二期邀请学者仇鹿鸣（左）与第十二期学者刘清华（中）、谷继明（右）相聚沪上。
- 4、曹寅、刘迎胜、胡成、徐欣（左起）相聚赛里木湖畔。
- 5、报告会前，第十四期邀请学者在清华大学近春园荷塘留影。

	2
1	3
4	5



	1	
2	3	
	4	

- 1、5月18日，第十四期访学学者谢地坤（左）为同期学者 Isaac Bazié 举杯送行。
- 2、北大历史学系李孝聪教授（左）与第十四期访学学者鞠熙交流治学心得。
- 3、春夏之交，第十四期访学学者欢聚二院后园。
- 4、4月28日，“未名学者讲座”第100讲主讲人邓振华（左）与邓小南院长合影。



---

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：总第二十九期（2023 年 3 月—2023 年 4 月）

执行主编：杨弘博 韩 笑

编 辑：王 瑞 周诗雨

编 审：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