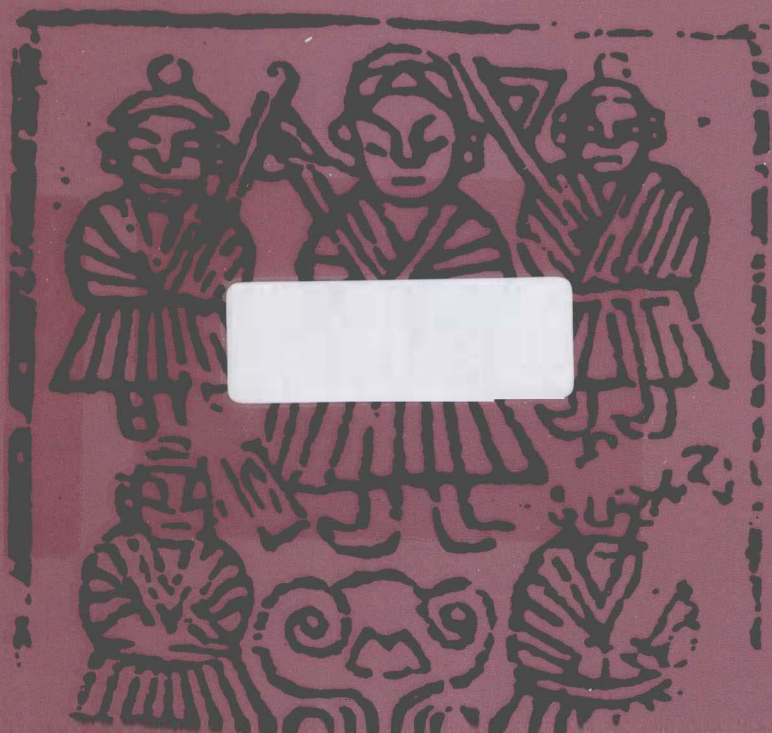


人文田野丛书

主编 王建民

历史、神话与民族志

张亚辉 张原 陈波 等著



人文田野丛书

主编 王建民

历史、神话与民族志

张亚辉 张原 陈波 等著



民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

历史、神话与民族志 / 王建民主编. — 北京: 民族出版社, 2012. 12

(人文田野丛书)

ISBN 978 - 7 - 105 - 12591 - 3

I. ①历… II. ①王… III. ①神话—研究—中国
②民族学—研究—中国 IV. ①B932.2 ②C955.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 001451 号

策划编辑: 虞 农

责任编辑: 德庆央珍

封面设计: 翟跃飞

出版发行: 民族出版社

地 址: 北京市和平里北街 14 号

邮 编: 100013

网 址: <http://www.e56.com.cn>

印 刷: 北京市迪鑫印刷厂

经 销: 各地新华书店

版 次: 2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/32

字 数: 210 千字

印 张: 8.125

定 价: 32.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 12591 - 3 / B · 575 (汉 219)

该书若有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换

汉编一室电话: 010 - 64271909 发行部电话: 010 - 64224782

前 言

张亚辉

编辑这本文集是我由来已久的愿望。2009 年开始，王铭铭老师陆续带着我在北京大学、中央民族大学和中国人民大学开设与神话学有关的课程，后又和赵丙祥老师在中国政法大学开过一个学期的神话学课程。这些课程所用到的著作大部分来自西方神话学研究，其中既包括了诸如维科、赫尔德、伊利亚德、麦克斯·缪勒等哲学和宗教学大师的作品，同时也包括列维-布留尔、马林诺夫斯基、弗斯和列维-施特劳斯等和我们的血缘关系更加密切的人类学家的著作，中国本土学者，如顾颉刚、江绍原、茅盾、闻一多和周策纵的作品也是必读的。这些课程上下来之后，除了让我深感神话学问题对于人类学研究之重要和复杂之外，最深刻的感受是，人类学该如何在中国这样一个历史如此深厚和复杂的文化传统中运用神话学带来的启发，并以民族志的形式将其呈现出来。因此，这本文集的核心追求是一种方法论的探索。

就我而言，中国史学最重要的特征有三：首先历史是由多种语言写成的，除了汉语史书之外，藏语、蒙语和满语都曾经写出过极为重要的史学著作，这往往是今日所言之“中国历史”视而不见的。其次是历史书写中贯穿着写史之人与当政之人的复杂关

系，除了汉文官修史学无疑如此之外，其他如五世达赖喇嘛的《西藏王臣记》是应和硕特固始汗要求而写的，《满洲源流考》则几乎是雍正皇帝的《大义觉迷录》的续篇，萨冈彻臣的《蒙古源流考》追溯蒙藏印同源论亦与当时的政治格局紧密相关。最后，所有这些史书都在其书写的历史的早期与神话不相区分，这固然是世界所有重要的史学传统共同具备的基本特征，但这一特色能够延续如此之久，却成为中国史学的一大特色。汉文史学直到顾颉刚才开始大规模的清理工作，而藏文、蒙文和满文的史学除一部分为民国时期的汉文史家所清理之外，至今仍旧是神话与历史不分的。

梁启超的新史学运动是从对传统史学的抱怨开始的，这个想法应该可以一直追溯到王安石鄙视《春秋》为“断烂朝报”。大概的意思都是说，中国的历史都不肯记载事实，反而不过是各个帝王家的功德谱。柳诒征对这种态度很是不赞成，并专门写成《国史要义》一书来反驳，熊十力说他“以礼论史”，诚其言哉。其实，不论是梁启超的否定还是柳诒征的肯定，都在说明，汉文的传统史学是在书写漫长历史背后的以“礼”为基本特征的结构。《满洲源流考》亦是将满洲的历史附着在这一结构上的。同样，《西藏王臣记》和《蒙古源流》则在追求将其历史以某种印度哲学的方式结构化。对人类学研究来说，这两种历史的结构未必不能在琐碎的田野工作中发现，其中的表现之一便是神话。列维-施特劳斯拒绝将结构主义神话学应用于有文字的社会，是出于一种“以物为词”的方法论的限制，这不意味着神话思维在文字社会不存在。伊利亚德的研究就表明，如果不是神话周期性地将文字和历史泯除掉，人类必将在历史的重压之下崩溃。因此，我们的方法论探索恰集中在如何处理神话、历史与民族志三者的关系。

历史自然还有其非结构的一面，曼海姆就强调宗教改革之

后，诸种意识形态并起，并相互争夺听众的过程，福柯则以17世纪资产阶级大革命之后的民族主义的多元化趋势来说明同样的问题。结构化以更加碎片化的方式继续进行，而不同的结构之间的关系的的历史却成为理解世界的关键所在。在具体的某一地方，过去的结构仍旧在勉强地维持它泯除历史的任务，但却越来越力不从心了。每个人都被卷入了多个并存的结构，作为诸结构的交集，个体主义作为一种意识形态也因此日益高涨。我的同事关凯博士说我是“历史主义神经病”，这个善意的嘲讽对我来说的启发是，这样一种以去魅和人之狂妄为基础的个体主义形态重来的历史主义，真的有一种将所有人都变成无所附着的神经病的危险。其实所有信赖个体主义并以此作为出发点的人类学亦何尝不会因此变成一种神经质的书写？在我看来，那种执彻底的个体主义方法论的人类学除了在挑战和否定整体主义方法论之外，少有建树；而如果后者真的被驱逐出人类学，我看不出失去论敌的挑战者还有什么必要存在。神话、历史和民族志在这里遭遇到了共同的斯宾格勒式的贫困。

但事情真的会像斯宾格勒说的那样令人绝望么？在写这篇“前言”的时候，正逢中国神九上天，我周围的人对此事的热情到了一种令人发指的地步；但仔细想想就会发现，这些过度的热情其实并不是官方所主导的民族主义叙事的后果，而是一种突然加入到了前所未有的冒险所激发的兴奋感。怀特海说，“文明这一概念之所以尚不完备，和超验这一观念有关，这是冒险的基本感觉，是热情，也是和平。为了要理解它，这感觉要求我们将爱欲这一观念包括在宇宙间的冒险这一概念中，使之统一为‘一’，以此来弥补爱欲这一观念”^①，而这里所说的爱欲，就是希腊神话中的伊洛斯。怀特海认为，这一冒险是要将宇宙实在不断转换进

① [英] 怀特海著，周邦宪译：《观念的冒险》，317页，北京，人民出版社，2001。

入一种以终极之美为目的的现象统一体中。不论是伊洛斯还是终极之美，都已经突破了历史主义对宇宙的局限，我们就是这样终究要回到一种神话世界。而在目前，航天这样一种朝向荣格所说的“天空中的现代神话”的冒险，在某种程度上说明，我们对宇宙的爱欲，对终极之美的寻求，从来都没有真正离开过神话学。在这个意义上来说，曼海姆和福柯的现代意识形态研究并没有指向一种无结果的思想史的战国时代，争夺之所以有意义，就在于神话在不远处等着我们。

本书共包括七篇文章：《萨满式文明：从巫的延续看“多元一体格局”》曾发表于《中国人类学评论》第17辑。这篇文章利用了张光直先生的“萨满式文明”的概念，重新讨论上古史中的政治与宗教关系。与张光直先生的差异在于，我努力证明王和巫两个范畴并非天然一体的，并将王在仪式中的位置从祭司变成了祭主。再进一步从张尔田先生对道家的论述获得启发，使得多种不同的宗教可以在一个中空式的王权结构中并存，这一尝试的核心是想论证，在宗教层面上，中国文明很早就有了一个基于“说服”而不是“征服”的多元宗教机制，而多元宗教可以通过“文化封建”的方式共存于同一个政体之下。

《清宫萨满祭祀的仪式与神话研究》曾发表于《清史研究》2011年第4期。这篇文章我从筹备到写作大概用了两年的时间，核心问题是要处理清代满洲人的民族宗教与中原官僚系统的意识形态之间的关系问题。为此，要把满洲萨满神话与清宫仪式之间的对应关系梳理清楚，才能具体看到仪式过程的意义体系的生成过程。这篇文章借鉴了史禄国和伊利亚德的萨满教研究的材料和方法，可以看作是对伊利亚德神话学理论的练习题。

《清代五台山：一个历史人类学的观察》是四川大学陈波博士的作品，曾发表于《四川大学学报》2010年第7期。这篇文章从戈尔茨的“交引”概念出发，利用满洲包容性逻辑—皇权—佛

教和山—洞穴—山顶—舆地观念为线索，在满藏蒙汉四族文化交相参引的关系中叙述五台山之成为天下名山，也是清之天下得以运转的文明机制。同时，这篇文章受到了萨林斯的神话学研究的深刻影响，展示了空间格局如何成为社会和历史运行的结构性要素。

《嘉绒藏人的神山与家屋：在神圣历史中生成的社会结构》是西南民族大学张原博士的作品。这篇文章利用嘉绒人的格东特清神话与年度戏剧，及其与房名制度之间的对应关系，探讨了西南中国一山四城的基本空间结构，这一结构与中原城市的一城四山结构之间的翻转关系构成了我们理解中国文化中山与城之间关系的重要维度。

《灌溉制度与礼治精神——晋水灌溉制度的历史人类学考察》曾经发表于《社会学研究》2010年第4期，作者是四川大学历史文化学院教师。这篇文章与神话学的关系相对疏远，关系的是晋祠的水利管理制度的变迁过程背后的礼治精神之呈现。之所以把此文列在这里，正是想构成一种边疆的宗教世界的神话结构与内陆的礼教世界的礼治结构之间的对比视野。

《历史的“虚构”与神话的“现实”——对川北大木偶的人类学与神话学研究》的作者是浙江大学人类学研究所的博士后张猷猷。本文是他在中央民族大学完成的博士论文当中非常重要的一部分。张猷猷博士借用了萨林斯关于历史与神话关系的理论，并通过木偶本身作为沟通人神之媒介与木偶作为历史戏剧之展演两个方面，巧妙地将历史与神话结合在了一起。

《没有围墙的城市——关于承德地景的历史分析及从结构中解放历史的尝试》曾发表于《民族学刊》2012年第2期。此文从承德这样一个清代的政治与宗教中心的空间营造过程，来看中华帝国晚期城市的地景如何作为一种藏传佛教、儒学和帝王政治的交互式的历史过程的产物，而不再是传统宇宙哲学的单纯

展演。

上述这些文章全部都是我们几位作者过去两年最新的学术成果，张原和张猷猷的文章是首次发表。编辑一本方法论的文集，能够得到各位学者的合作与支持，我个人深感荣幸并不胜感激。本书编辑的过程中，苗雨露同学帮助校对了初稿，雅楠同学校对了二稿，并帮助调整了所有的文本格式，在此一并表示感谢。

目 录

萨满式文明：从巫的延续看“多元一体格局”	张亚辉 1
----------------------------	-------

一、萨满式文明及其宇宙模式	2
二、王权与巫的两重性	15
三、印欧模式与萨满模式	28
四、巫与礼	45
五、多元一体格局下的政教关系	56
六、结语：“历史系统”的封建	63

清宫萨满祭祀的仪式与神话研究	张亚辉 69
----------------------	--------

一、资料来源与前人研究	69
二、坤宁宫和堂子祭祀仪式的历史变迁	72
三、坤宁宫大祭	74
四、对坤宁宫祭祀的神话学分析	79
五、神灵的来路	85
六、堂子之谜	87

七、结论：满族中心观与仪式的宫廷化	96
清代五台山：一个历史人类学的观察	陈 波 102
一、前 言	102
二、儒佛在皇权上合流	103
三、包容的逻辑与缓冲区	107
四、诸族合礼五台山	109
五、结论：诸族文明的节点	114
嘉绒藏人的神山与家屋：在神圣历史中	
生成的社会结构	张 原 118
一、山有灵则显：神山信仰与山神崇拜	121
二、房有神则名：房名制度与家屋观念	126
三、命运的开启：神圣历史的重复展开	132
四、法轮的转动：社会结构的动态生成	138
五、两金川之乱：山神之名与房名之号	142
六、历史的总结：神山之志与家屋之实	150
七、结 论	154
灌溉制度与礼治精神	
——晋水灌溉制度的历史人类学考察	张亚辉 158
一、晋水源流与苏佑治水	160
二、王杰土案与雍正年间水利变革	170
三、北河渠长	177
四、年度分水制度	183

五、结论：制度与礼	196
-----------------	-----

历史的“虚构”与神话的“现实”

——对川北大木偶的人类学与神话学研究	张猷猷 200
--------------------------	---------

一、关于木偶的人类学与神话学	201
----------------------	-----

二、为什么要放弃“历史”	214
--------------------	-----

三、结 语	220
-------------	-----

没有围墙的城市

——关于承德地景的历史分析及从结构中

解放历史的尝试	张亚辉 221
---------------	---------

一、地景研究与中华帝国晚期城市：历史学、 宗教学与人类学	221
---------------------------------------	-----

二、17 世纪末的清代北部边疆及承德地景 结构的初步奠定	224
---------------------------------------	-----

三、承德地景的充分展演	231
-------------------	-----

四、结论：作为结构与关系史的地景	244
------------------------	-----

萨满式文明：从巫的延续 看“多元一体格局”

张亚辉

1984年，考古学家张光直在北京大学的演讲中曾经提到，“中国古代文明是所谓萨满式的文明，这是中国古代文明最主要的一个特征”^①。张先生的结论，自然来自他对殷商考古的精深研究。但这种上古时期的萨满式文明观，是否还可以用来理解上古之后的中国？不少学者认为，从殷周制度变革开始，“理性化”过程已经让中国文明彻底抛开了其上古形态，这就意味着，张先生的论述只对于殷商有解释力。事实是否如此？本文希望通过比较上古史和近代民族调查资料，尝试探讨萨满式文明的延续性，并以此对中国多种宗教及宇宙观交错并存的机制进行分析。

此一初步分析将有助于人们从宗教人类学角度理解包含“四夷”的“多元一体格局”。笔者认为，殷商的萨满式文明，虽似与周之后形成的“多元一体格局”不同，但仔细考察二者，萨满式文明实际对“多元一体格局”起着持续的作用。

^① 张光直：《考古学专题六讲》，4页，北京，文物出版社，1986。

一、萨满式文明及其宇宙模式

张光直先生认为，中国上古文明作为一种萨满式文明的表现有三。首先是萨满教的三分宇宙图式。他说：“中国古代文明的一个重大观念，是把世界分成不同的层次，其中主要的便是‘天’和‘地’，不同层次之间的关系不是严密隔绝，彼此不相往来的，中国古代许多仪式、宗教思想和行为的很重要的任务，就是在不同层次之间进行沟通，进行沟通的人物就是古代的巫觋。”^①其次，从仰韶文化的考古发掘中已经发现的一些器物表明了巫的存在，尤其是半山的一个彩陶盆上绘制着类似X光片的人像，这是在萨满的通过仪式中广泛存在的形象。再者，在中国古代文明当中发现了大量的沟通天地的工具，比如神山——张光直明确认为：封禅传统中的神山，《山海经》中记载的灵山、擎山都与萨满教中巫师的飞升有关；《淮南子》中记载的“建木”也被看作是萨满教中的神树；还有如龟策等占卜工具也被看作是沟通天地的渠道。张光直极为重视动物在巫沟通天地过程中的重要性，这主要是指各种铸造在礼器上的动物纹样，“先秦器物，无论是铜器、木器、漆器、玉器、角骨器等，都充满了各种动物纹样，这些动物纹样很显然是巫师沟通天地时的助手，是非常重要的工具”^②。此外还有歌舞和药品，也往往作为巫师沟通天地的辅助品。张光直格外强调了作为巫觋之通天地工具的玉器“琮”，“琮的方、圆表示地和天，中间的穿孔表示天地之间的沟通，从孔中穿过的棍子就是天地柱。在许多琮上有动物图像，表示巫师通过天地柱在动物的协助下沟通天地，因此，可以说琮是中国古

① 张光直：《考古学专题六讲》，9页，北京，文物出版社，1986

② 同①

代宇宙观和通天行为的很好的象征物”^①。

张光直的论述和列举的丰富论据似乎在人类学中并没有太多反响，却引起了文史学者的注意。李零在《中国方术续考》中正面回应了张光直。他认为，张光直受到了陈梦家将商王看作是大巫的观点的影响，并且参照研究印第安人的成果来分析中国早期的宗教与艺术是有问题的。对于商周以来的宗教，“巫术是太低的估计”^②，更加关注礼仪和方术，才是研究中国古代文明的正确方向。巫术在前礼仪、方术时代和后礼仪、方术时代的情况很不一样，在后一时代，巫术屈服于礼仪、方术。到了汉代，巫的地位已经急剧下降，早就成了祝宗卜史的附庸。“萨满说不但不能解释后一类巫术的地位，而且也不能解释它在礼仪、方术下的社会政治意义”^③。即使在商代，从卜筮资料中看，巫的地位也不是很高，商王也不是大巫。^④ 在同一本书的新版前言中，李零说：“商周以来，特别是战国秦汉，中国的教与术，早已超出这一水平，绝不是‘热带丛林’式的东西可以比。”^⑤ 在李零看来，中国文化与近代欧洲相比的特色在于政教关系很早就已经二元化，“我们比他们更世俗，他们比我们更宗教”^⑥，两者在僧俗与政教之关系上的差别在于追求大一统的道路不一样，“他们是小国林立，宗教大一统；我们是国家大一统，宗教多元化”^⑦。因此，李零与张光直围绕萨满教的争论其实集中在究竟是用政治还是用宗教来理解中国文明。

① 张光直：《考古学专题六讲》，10页，北京，文物出版社，1986。

② 李零：《中国方术续考》，365页，北京，中华书局，2006。

③ 同②，365页。

④ 同②，369页。

⑤ 同②，新版“前言”第9页。

⑥ 同②，新版“前言”第5页。

⑦ 同②，新版“前言”第6页。

陈来的新作《古代宗教与伦理》论述的是儒家思想如何从上古的巫的思想当中逐步诞生的思想史过程。他将夏商周三代的宗教分别总结为巫觋宗教、祭祀宗教和礼仪宗教：夏道应代表夏以前至三皇时代的文化面貌，尊命即尊占卜之命、巫觋之行，那时的神灵观念尚未充分发展，所以远于鬼神。殷人尊神事鬼，先鬼后礼，表明殷人虽已有礼，但居文化主导地位的是鬼神，礼完全不具有任何优先性（此礼指人道之礼）。周人尊礼，礼在周人的文化体系中占主导地位，享有对其他事物的优先性。由于人道之礼居主导地位，鬼神祭祀虽仍保留，却已渐渐远之，向神道设教的形态发展。^① 陈来根据卡西尔（Ernst Cassirer）的观点将历来被儒家学者所强调的殷周制度变革看作是从自然宗教向伦理宗教的发展。因此，当陈来谈到上古之巫与萨满时说：“作为萨满主要特征的迷狂技术和迷狂状态，不见于文献对三代古巫的记载……当我们由文献出发而把中国文化的发展上溯到所谓巫官文化或者巫觋文化的时候，我们应了解三代古巫与一般所谓巫师及萨满的差异，以把握中国前轴心时代的发展水平。”^② 陈来采用了马克斯·韦伯的“理性化”概念，认为中国上古文献中出现的古巫已经是原生的巫在理性化进程中发展到一定阶段的产物了，到了商周时代，古巫就已经基本“祭祀化”了。^③

张光直、李零和陈来都集中分析了《国语·楚语》中的“绝地天通”故事。张光直的分析主要着眼于巫觋沟通天地的手段和政治意义。他认为，神话中的“绝地天通”并不是真的隔绝了天地，而是由社会上层独占了沟通天地的权力和手段，人们必须依赖巫觋才能实现和天地的沟通。“沟通天地的各种手段的独占，

① 陈来：《古代宗教与伦理》，308页，北京，三联书店，2009。

② 同①，51页。

③ 同①，60页。

包括古代仪式用品、美术品、礼器等等的独占，是获得和占取政治权力的重要基础，是中国古代财富与资源独占的重要条件。”^①张光直接受了杨向奎和陈梦家的观点，认为统治阶级也就是通天阶级，包括巫觋和占有巫觋的王帝，王既是政治领袖，又常常是群巫之长。^②

李零认为，这个故事其实关注的是职官起源的问题，而不是巫术起源的问题。“争论的焦点是官方文化与民间文化的道统（Orthodox）问题。观射父讲出这个‘重黎绝地天通’的故事，目的是要否定民间也可自通天神。”^③“绝地天通”使得祝宗卜史等天地神民类物之官从巫觋当中分化出来，造成一种民神异业的局面。李零的分析与张光直是相同的，但着眼点却大异其趣。李零认为，“绝地天通”意味着中国政教关系的二元化，“它反对的是天地不分，‘民神杂糅’。可见‘绝地天通’只能是‘天人分裂’，而绝不是‘天人合一’”^④。

陈来通过与宗教学、人类学学说的比较认为，“绝地天通”故事的第一阶段民神不杂很值得怀疑，“观射父只是把民神异业的理想状况赋予上古，以便为颛顼的宗教改革提供一种合法性”^⑤。他不同意前面两位学者关于垄断事神权力的观点，认为像夏商这样的统一王朝，不可能只有两名大巫，各个部落、氏族的巫觋也不可能被一下子取消掉。这个故事反映的是“三代的古巫确实没有借助动物或高山再升天通天的了……即升天通天早已被排除于古巫的职能之外了”^⑥。因此，这个故事表明了中国文献记

① 张光直：《考古学专题六讲》，11页，北京，文物出版社，1986。

② 同①，107～108页。

③ 李零：《中国方术考》，13页，北京，东方出版社，2001。

④ 李零：《中国方术续考》，363页，北京，中华书局，2006。

⑤ 陈来：《古代宗教与伦理》，28页，北京，三联书店，2009。

⑥ 同⑤，51页。