



谭 佳◎著

断裂中的神圣重构

《春秋》的神话隐喻

神话历史丛书

叶舒宪◎主编



南方日报出版社
NANFANG DAILY PRESS

昆媛 (910) 目前状态: 存图

断裂中的神圣重构

《春秋》的神话隐喻

叶舒宪 / 主编 谭 佳◎著

图书在版编目 (CIP) 数据

断裂中的神圣重构 : 《春秋》的神话隐喻 / 谭佳著. — 广州 : 南方日报出版社, 2010. 8

(神话历史丛书 / 叶舒宪主编)

ISBN 978-7-5491-0035-4

I. ①断… II. ①谭… III. ①中国—古代史—春秋时代—编年体②春秋—研究 IV. ①K225. 04

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 152524 号

断裂中的神圣重构——《春秋》的神话隐喻

谭佳 著

出版发行: 南方日报出版社

地 址: 广州市广州大道中 289 号

电 话: (020) 87373998-8502

经 销: 全国新华书店

印 刷: 广州市岭美彩印有限公司

开 本: 889mm×1194mm 1/16

印 张: 19.25

字 数: 280 千字

版 次: 2010 年 8 月第 1 版

印 次: 2010 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 38.00 元

投稿热线: (020) 87373998-8503 读者热线: (020) 87373998-8502

网址: <http://nf.nfdaily.cn/press/>

发现印装质量问题, 影响阅读, 请与承印厂联系调换。



《南方学术文丛》编委会

主 任：林 雄

副主任：顾作义 杨兴锋

委 员：丘克军 倪 谦 叶舒宪 臧克和 李人凡
周洪威 陈志红 马必文 谭庭浩 周山丹

《神话历史丛书》编委会（按姓氏笔画排列）

主 编：叶舒宪

编 委：王 杰 王子今 田兆元 刘跃进 吕 微
李咏吟 杨儒宾 陈器文 徐新建 桑吉扎西
萧 兵 朝戈金 彭兆荣 程金城 臧克和

丛书策划：李人凡 周洪威

总序

神话：中国文化的原型编码

叶舒宪

“神话”这个概念是20世纪初由留日学者梁启超、蒋观云等人引入现代汉语中的。在此之前，中国学术话语中没有这个词，当然也没有神话学这门学问。100多年来，中国神话学从无到有，取得了重大成就，也留下明显的局限。最初热衷于介绍和研究神话的学者以文学家为主体，如鲁迅、周作人、茅盾、郑振铎、谢六逸等，所以至今我国的神话学教学仍然只限于在大学中文系的民间文学课程范围里进行。凡是没有讲授民间文学课程的学校，当然也不会讲授神话学的专业知识。对照20世纪以来国际神话学研究大发展的情况，国内在学科划分上的这种自我封闭之局限性非常明显。以国际神话学理论权威学者罗伯特·西格尔（Robert A. Segal）在1996年主编出版的六大卷《神话理论》（*Theories of Myth*）来看，文学方面的神话学研究只占六卷书中的一卷而已，即不到神话学研究全貌的百分之二十，占据百分之八十以上的内容是哲学、历史学、考古学、宗教学、心理学、人类学等学科视角的神话研究。与中国神话学的现状相比，文学本位的神话观成为制约我国人文学术发展的一个瓶颈。

如何有效地总结一个世纪以来中国神话学的成就与研究经验，反思我国学者在这一领域中的思维工具之局限性及其遮蔽、阻碍作用，相应地提出学术对策，对限制性的瓶颈加以突破，实现对神话观念和神话学知识格局的更新，与时俱进地回应国际学术发展趋势，适当地吸收学术创新成果，对于推进我国神话学研究乃至整个人文研究的水平，都是十分必要的基础理论工作。



以往的经验表明，突破中国神话学研究的文学本位之局限，神话概念将充分发挥其贯通文学、历史、哲学、宗教学、心理学的跨学科知识整合优势，引领人文学者打开思路，主动尝试交叉学科的思考，发现、提出和解决新问题，特别是关系到文史哲研究视野如何打通和重新整合的关键问题。

一个世纪以来的中国神话研究，将主要精力用于从古籍中寻找类似古希腊神话故事的工作，却完全忽略了一个根本性的问题：中国古人为什么不能研究神话？换另一种问法：中国古汉语中为什么就没有“神话”这个词呢？由于这样具有根本性的文化特质问题没有得到较早的提示，在学者中也得不到深入的思考和讨论。中国文化传统的最大特征就在于其完全的和弥漫性的神话特质。不仅遍布城乡各地的无数孔庙和财神庙，无言地见证了这个多民族国家的巨大造神能量，就连被西学东渐以来的现代学者视为“中国哲学”、“中国历史”和“中国科学”的许多根本内容，也离不开神话的观照。

参观北京故宫的游客，很少能够明白所谓“紫禁城”，原来就是纯粹的神话式命名！人们确信地上的皇宫对应着神话想象中的天上紫微宫，那是天帝位居天庭中央的统治标志，于是才会有人间的紫禁城这样的神圣化名号。大家都知道“天人合一”是中国文化的特质，但是大家往往都忽略了“天人合一”信念本来就是神话的观念，或者说是直接来自神话思维的信仰观念，它对于整个中国传统来说，具有文化基因的作用。就连自我标榜“不语怪力乱神”的孔圣人，其实也坚信“天命”，特别关注超自然的生物麒麟与凤凰之类的神话象征意义。当年一位楚国狂人甚至直接用“凤”来比喻孔子本人。今人只看到神话表现的一种形式是文字叙事，所以它就被归入现代意义上的文学。但是文化传统中还有大量以图像叙事和物的叙事来表现的神话，紫禁城、天坛、地坛、日坛、月坛等明清两代皇家建筑莫不如此，更不用说自古以来的“天子坐明堂”制度了。从古代的高频语词“真龙天子”、“龙凤呈祥”等，到今天的高频语词“龙的传人”、“巨龙腾飞”之类，离开了神话式的思

考和观念，还谈什么中国文化？

再举一个工具书的例子，我们从中可以看出，神话对于中华文明的深刻渗透和全面覆盖，如何达到至深至广的程度。《说文解字》这部书，大家公认是古汉语的第一部字典。但是只要仔细阅读第一卷开篇的几个最重要的部首下面的字，就不难看出，这不是随意编排的工具书，其9000多字的编排顺序始于“一”而终于“亥”，分明体现着神话宇宙观的时间和空间秩序。至于为什么要将一、二、示、三、王、玉这六个部首的字排在字典的首要位置，其间的奥秘只能从华夏大传统的信仰基础和神话根脉上才能看得清楚，绝不是按照笔画顺序排列就能够解释的。许慎对许多汉字的解说方式，其间充满着神话观念与神话叙事，尽管他那个时代还没有“神话”这个词语。从认知人类学角度看，《说文解字》不用神话词汇而表达出的神话和信仰内容，对中国文化传统的神话性给出了生动的示范。“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，中国古人不用讲“神话”这个词，因为他原来就生活在神话所支配的观念和行为之中！从这一意义上看，象形文字作为文化的符号编码方式，本身就体现着神话观念的原型编码规则，这正是当代学者能够通过神话学的整合视角而重新进入中国传统的窍门所在。这也是《神话历史丛书》的编撰初衷：如何将局限于文学课堂的神话真正释放出来，使之成为重新贯通文史哲、反思中国文化研究的有效概念工具，引领学者超越传统的成见和现代的学科偏见，重新进入中国思想传统和历史传统。

《神话历史丛书》计划出20卷，分为中国神话历史和世界神话历史两个系列。世界神话历史系列，包括苏美尔神话历史、希腊神话历史、日本神话历史、韩国神话历史等，为审视中国神话历史提供世界文明及东亚文明的大背景参照。中国神话历史系列，包括一卷总论和各卷分论。分论以先秦两汉的重要经典为个案，如《尚书》、《论语》、《春秋》、《礼记》、《仪礼》、《穆天子传》和《淮南子》等，分别透视其所承载的神话历史与神话哲学之内涵，展示与以往不同的解读门径。我们希望各卷合起来能够构成一个相互关联和相互照应的学术整体，有



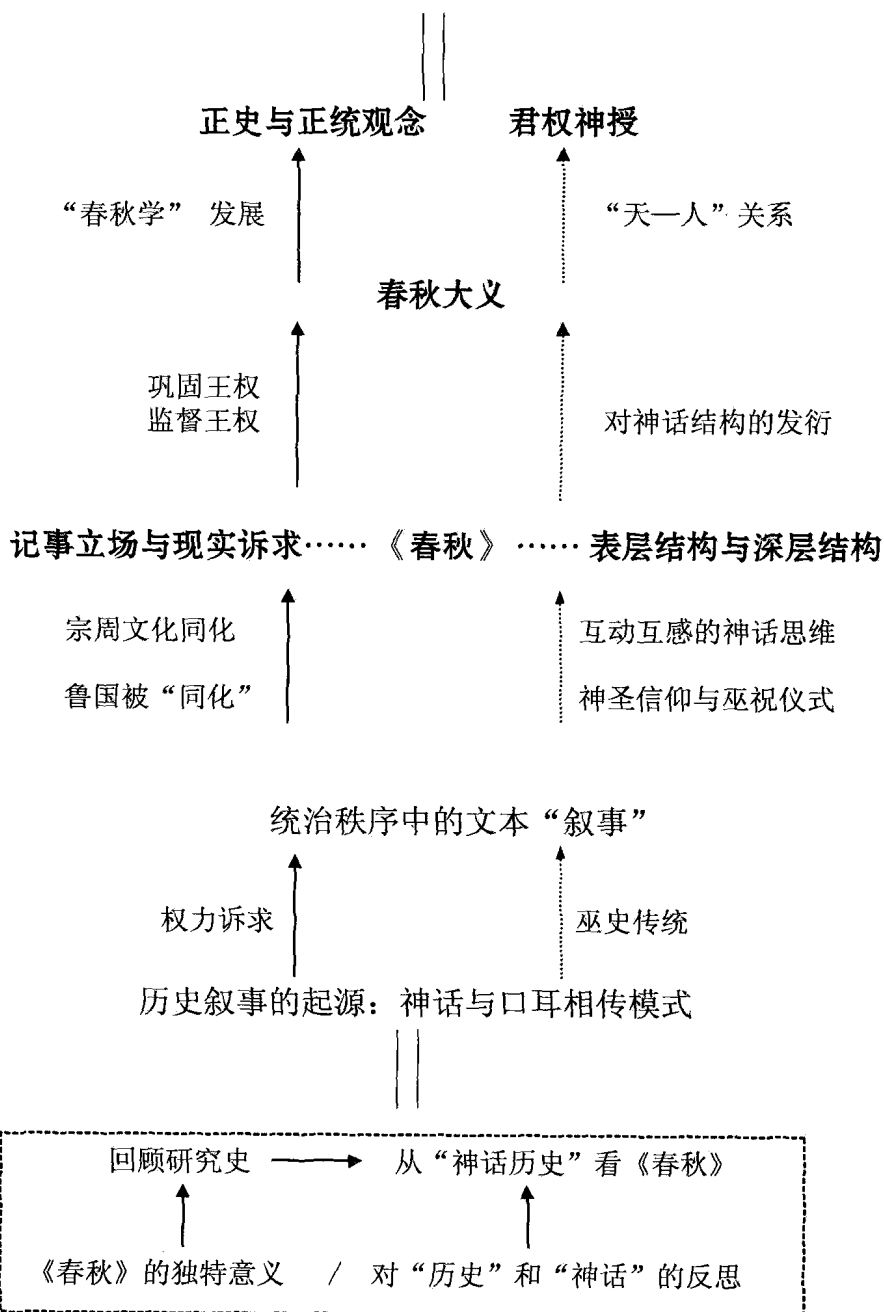
助于加深对中国文化的发生及其特质的认识。

本丛书秉承了笔者一贯的研究风格（参见20世纪90年代叶舒宪与萧兵、王建辉合作主编的“中国文化的人类学破译”系列丛书），集中呈现笔者近年来的跨学科思考，并汇聚了一批具有新锐探索精神的青年学者（本丛书的作者都是有志于进行跨学科研究的人文学者，围绕着目前活跃于学界的几个学会——中国文学人类学研究会、中国神话学会等进行研究），力图从神话历史新视域解读中国文化的原型编码，从而呈现出具有规模性的人文研究和国学研究的创新成果。本项目的缘起，原本依托于中国社会科学院重大项目“中华文明探源的神话学研究”，又于2009年单独列为广东省文化强省项目，得到了广东省委宣传部和南方日报出版社的大力支持和资助。本丛书还得到了2010年新成立的上海交通大学文学人类学研究中心在人力、物力等方面的鼎力支持。谨在此向广东省委宣传部、南方日报出版社和上海交通大学、中国社会科学院文学研究所表示诚挚的谢意。

2010年6月6日于北京太阳宫

本书阅读图谱

《春秋》的政治神话想象





引言 / 1

绪论 从“神话历史”视角看《春秋》 / 13

第一节 《春秋》的独特意义 / 14

第二节 重新进入中国“历史”与“神话” / 25

第一章 《春秋》和“春秋学”反思 / 39

第一节 《春秋》特征与“春秋学”焦点 / 40

第二节 本书立场与研究起点 / 51

第二章 《春秋》的发生与结构新探 / 63

第一节 从神话到历史？

——对历史叙事起源理论的批判性思考 / 64

第二节 《春秋》神圣缘起与记事前提 / 80

第三节 《春秋》表层结构与记事诉求 / 97

第四节 《春秋》深层结构与记事功能 / 128



第三章 《春秋》的神话模式：“春秋大义”新探 / 153

- 第一节 篇名之“义”：“春秋”的确立与神话时间观 / 155
- 第二节 篇目之“义”：“十二公”的神话编码与影响 / 169
- 第三节 开篇之“义”：“元年春王正月”的创世神话隐喻 / 181
- 第四节 结尾之“义”：“西狩获麟”的神话渊源和象征 / 193
- 第五节 神话叙事模式与“春秋学”发展 / 207

结论 《春秋》的政治神话想象 / 227

余论 从“义”的文化渊源旁证《春秋》巫史性 / 235

参考文献 / 272

后记 / 293

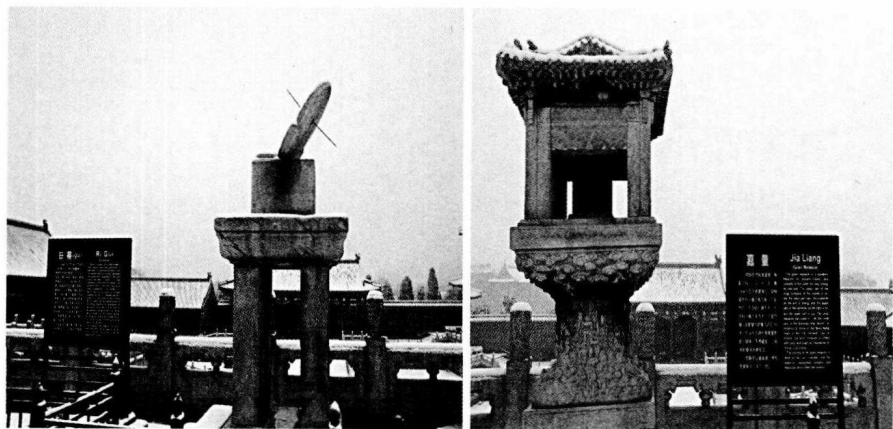


引言

《春秋》真的是被『哲学突破』后的理性化书写么？现代学术界所开创的先秦研究范式是否应该被反思？本书为何将《春秋》称为『断裂中的神圣重构』，并用『神话隐喻』阐释一部正史？

君权神授的王权观念在我国已有几千年的历史，在这种观念笼罩下的历史遗存在华夏大地依然随处可见。以北京这座八百余年建都史的古城为例，它至今依然散发着古代皇城的气息和玄秘，时时向我们昭示着皇权神圣与天人合一的想象法则。在老城的东、西、南、北四方各伫立着日坛、月坛、天坛、地坛。它们分别是明清两朝帝王在春分之时朝拜太阳神、秋分之时祭祀夜明之神、冬至祭天以“祈谷”、夏至祭祀“皇地祇神”的仪式场所。城市的中轴线上仍可见皇城四门中最显眼的天安门与地安门，两门南北呼应，寓意天地平安、风调雨顺。位于中轴线最显要位置的太和殿，是紫禁城内规模最大的殿宇。殿前宽阔的平台上陈设着日晷、嘉量各一。日晷、嘉量是古代的计时器与标准量器，二者是紫禁城内显著的皇权象征物。东南西北、天地日月、春夏秋冬、天上与人间、观物记时与王权象征……在这里，诸种物象被某种“秩序”井然有序地组合呈现，昭示着城市的皇家属性和绵延不绝的文化法则，隐喻着这个国度特有的文化思维和历史渊源。

人类改造世界的基本宗旨之一就是建构人类天生缺乏却又必须具备的秩序和法则，它们提供了人类的存在意义，支配着一个社会的价值观念及生活方式。不同的意义建构方式与不同历史时期对宇宙秩序的看法直接相关。秩序与法则一旦建立，论证其合理性的方式就必然产生。在古代社会，“王制”的秩序化是被“天”、“道”、“圣”、“神”等神性存在所赋予，社会权力的合法性是通过神圣叙事、仪式演绎、经书阐释等话语方式来强化。古人在互动互感的神话式宇宙观支配下，以圣



●紫禁城太和殿前的日晷与嘉量（摄于北京故宫博物院）

人制定礼乐来解释文明秩序，用追溯“黄金三代”来解释历史的目的与意义。在现代社会，科学主义和工具理性支配下的宇宙观占据主导地位，人通过为自己立法来达到秩序化。现代社会诉诸哲学、伦理学、政治学、社会学等学科来证明社会法则的合理性。古今不同的宇宙论、秩序化的法则建构既有联系又有区别。我们如何“通古今之变”，寻找具有可通约性的观察视域来思量一个文化的独特“结构”，寻找文化共同体中的要素？

近百年来，即自胡适、傅斯年等现代学人所开创的先秦研究传统以来，最常见的讨论起点是——将春秋战国的诸子时代作为中国哲学史的起点；常见的讨论范式是——在历史进步发展的主导观念下，将上古文化描述为从神圣到世俗、从非理性到理性的过程；进而把先秦礼乐文化视为原始宗教的理性化结果，以此解释儒家思想的渊源和特征。当前，学界对这类论述已有警惕和反思。比如，针对现代史学的开创者傅斯年先生所说“儒家的道德观念，纯是一个宗法社会的理性发展”^①，有学者认为，傅氏完全回避了王制之中包含的天人关系：

将上古巫术到王制的过程类同于欧洲历史中从宗教统治走向世俗统治（国王统治）的过渡。孔子之礼学也被界定为中国文化“世俗化”和“理性化”象征。然而，先秦文明中的“人”与“神”之间并不存在世俗与宗教的二元对立，以及由此对立而产生的“理性化”过程。欧洲启蒙运动所制定的从神到人的“理性化”叙事并不具有真正的解释力。^②

笔者认为，回避王制中“天人关系”的不仅是傅斯年，而是从现代学术肇始期——五四时期开始直至当下学界的普遍表现。杜维明先生曾判断：“五四以来认同‘世俗人文主义’的思想大家（如胡适）对欧洲历史上延续了好几个世纪的政教之争固然耳熟能详，但对基督教神学的现代转化在欧美学坛引起的巨大回响的背景理由则

^①傅斯年：《论孔子学说所以适应于秦汉以来的社会的缘故》，《傅斯年选集》，天津：天津人民出版社，1996年版，第300页。

^②汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，《汪晖自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年版，第125—128页。



估量不足，因此也没有研究其深层结构的意愿”。^①我们完全也有理由判断，五四以来认同“世俗人文主义”的学者们、以及深受五四文化熏陶的现代中国学术界在“传统—现代”转化困境中，对上古文化的神圣性特征、对巫史传统下的“王制”之渊源和神话建构背景估量不足，也没有研究其深层结构的意愿。例如李泽厚先生认为：“巫”能通神人的特质日益理性化，成为上古君王、天子某种体制化、道德化的行为和品格，这就是上古思想史的最大秘密。巫的特质在中国的大传统中，以理性化的形式保存、延续下来，成为了解中国思想和文化的钥匙所在。^②诚如李氏所言，要把握“王制”中“天人关系”的建构原理，必须诉诸巫史传统来解决文化渊源问题。从巫术与早期国家文明的关系看，由巫而史、巫史传统与文化信仰、礼乐文化之关系，以及巫史们建构的神性话语与王权统治方式等都是亟须梳理的内容。然而，尽管李氏敏锐地意识到，专门从事历史起源研究的学者们对“巫”有考古学认识，但他自己却缺乏将其置入思想史来讨论中国文化特殊性之由来的实践。^③李氏不仅没有充分论证上古“巫文化”内涵、巫与儒家思想形态的内在联系，而且一再强调巫的“理性化”^④，有不自觉被西方学界的问题意识“同质化”之嫌。

“理性主义”、“理性化”的分析宗旨是指向欧洲文明之“现代性”问题，借此描述欧洲现代社会的形成与危机。“理性化”理论本身包含着对非理性→理性、神话→历史、宗教化→理性化的线形发展描述，这构成了对社会历史发展规律的宏观叙事、对现代社会发展的判断基点。其中最有代表性的是马克斯·韦伯的观点。韦伯用“理性化”来描述欧洲宗教世界观解体并走向世俗文化的“祛魅”过程，涵盖了他

①(美)杜维明：《论儒学的宗教性》，段德智译，武汉：武汉大学出版社，1999年版，“中文版代序”第4页。

②李泽厚：《己卯五说》，北京：中国电影出版社，1999年版，第40页。

③李泽厚说：“张光直、李零、李学勤可能更有能力写这样的文章，可他们没有写。我只好尽量利用他们的学术成果，作我自己的发挥。我注意到苏秉琦、张忠培在新石器时代考古就发现神权与王权是合一的。巫就代表神权的力量。”李泽厚、陈明：《浮生论学》，北京：华夏出版社，2002年版，第14页。不过，笔者认为李先生的评价也不尽然。张光直先生在考古学基础上对上古神权与王权关系，已经从神话学做出精彩论述。比如，张光直：《美术、神话与祭祀》，郭净译，沈阳：辽宁教育出版社，2002年。Michael Loewe, Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221, B.C.* London: Cambridge University Press, 1999.

④笔者称李先生仅从“哲学”展开尚不够充分，依据李先生在《浮生论学》中谈及《巫史传统》时说，“我一开始就讲这是哲学的写法”、是“从哲学视角去看的”。李泽厚、陈明：《浮生论学》，前引书，第13—14页。

对人类社会变迁过程与特征的理解，并把理性和理性化作为描述和诊断中国社会问题的基本规范。^①对韦伯而言，只能在西方产生的理性化形态成为具有普遍意义的发展过程，他把不同文化的现代性问题统统置于基督教传统中来理解。与此相关的还有“轴心时代”和“哲学突破”等西方理论表述，其共性在于：以惯有的直线进步史观为主导，将巫术→宗教→哲学、非理性→理性、神圣→理性化、宗教化→世俗化等历时性演变作为所有文明发展的模式。这种叙事框架已然成为阐释一切社会文明发展阶段的既定话语。

如今要问的是：这些判断适合中华文化特征么？《春秋》就是在社会动荡、王制断裂时期被“哲学突破”后的理性化结果么？

天地相通，人与神的相联系曾成为可能，这类观念在许多文明的起源中屡屡看到。早在周公孔孟等儒家圣贤思想形成之前的中华文明与其他文明形态一样，有着漫长的“神—人”沟通传统和神权意识形态。从新石器时代开始的文化现象已经包含宗法制度内容，中国文明起源和发展过程中巫文化和礼乐文化很难完全分别开来。苏秉琦先生提出：“在五千年前的红山文化、大汶口文化、良渚文化那个阶段上，玉器成为最初的王权象征物……神权由王权垄断”。^②通过良渚文化的出土玉礼器就可确定，新石器文化已有非常成熟的礼乐文化和宗教思想，“祭祀通神”是当时最重要的仪式行为，控制和掌握这套宗教权力的就是“巫”。据张光直先生判断，最晚在史前的母系氏族社会，半坡仰韶文化就有巫术和巫师。^③至少在5000年前而非商周时期，中华文明发生期的“神圣性”就很鲜明，具有“王权神授”神圣表征和“政教合一”特性。无论甲骨卜辞，还是《尚书·吕刑》记载的上古君王“绝地天通”，以及《国语·楚语》观射父对该篇的解释，这些内容都说明“通天地”的“人”绝非是普通之人，而是巫史或巫祝本人。^④对此，日本汉学家白川静先

①对此，韦伯具有代表性的著作为《儒教与道教》，王容芬译，北京：商务印书馆，1995年版。

②苏秉琦：《华人·龙的传人·中国人》，大连：辽宁大学出版社，1994年版，第249页。

③张光直：《中国远古时代仪式生活的若干资料》，台湾“中央研究院”：《民族学研究集刊》，1961年第9期。

④《国语·楚语下》最早详细记载了巫师的情况，这则材料与《尚书·吕刑》、《山海经·大荒西经》一起，是历来研究中国巫风与宗教起源的必读文献，相关阐释汗牛充栋。从各种阐释中能肯定：1.先秦曾有“家为巫史”的巫风盛行时期。2.这个时期被巫师的专业化改革而打破，巫风的神圣性加强。3.巫师的职能是促使天地的相通，他们具有非凡之处，地位崇高。



生采用“巫祝王”之说，^①叶舒宪先生则称“祭司王”，^②他们都认为上古巫史传统与先秦礼乐没有截然的二元区分，礼乐制度本身即包含了巫史内涵。学界的诸多研究已说明，把礼乐、王制视为“天”的先验性表现，其前提必然要将“王”视为有“通天”能力的神权式人物，或者，君王直接就是巫首，他们负责沟通“天”与“人”。^③由此，促使笔者深思的是：

既然“天”与“人”之间由巫史或君王来沟通才能形成一套合乎权力的阐释话语，王权的合法性与神圣性要依靠于“人”的建构和阐释行为，天人关系才可以通过各种形式得以体现；那么，“王制”也可以由于“人”的原因而交流断裂、“王制”的象征形式被破坏、“天人”关系不复存在。礼崩乐坏的春秋时期无疑是“王制”被“断裂”的时期，春秋时期所做的“文化工程”恰恰不是突破“非理性”、形成所谓“理性化”的哲学，而是当时巫史及王权阶层运用一切资源来重新沟通天人关系，重建王制的神圣和礼乐规范过程。这个过程与所谓的“轴心突破”或“理性化”等理论模式正好相反。前者强调理性对信仰的反抗和突破，而春秋时期没有这种对抗。《春秋》是对“王制”神圣性的重构，它既衔接并一定程度上改造了殷周王权意识形态，也为后世借此建构“大一统”政权、监督和克制皇权提供了基核。在后来的朝代更迭中，皇权机制与文化形态不断地重构、改造、调试这套神圣性理论资源，以此适应不同时代的内部危机和外部挑战。

基于上述判断，笔者认为，用“信仰→理性”、“宗教→理性化”、“神圣→世俗”的演进过程置换中华文化的渊源与形成的做法值得商榷。礼乐文明和宗周史官制度确实有别于远古史前文化，也不同于原始宗教的迷狂崇拜，但这些具有理性精神的历史文化元素是否必须置于与“感性”、“神话”、“信仰”等范畴相对立的角度来理解？在目前已成既定结论的研究格局面前，我们需要勇气反思用“巫风→理性

①（日）白川静：《中国古代文化》，加地伸行等译，台北：文津出版社，1983年版，第116页。

②叶舒宪：《老子与神话》，西安：陕西人民出版社，2005年版，第160页。

③潘世宪、张光直等学者根据《国语·楚语》、《太平御览》卷八十二、《山海经·海外西经》中对启的记载，认为夏启就是善歌舞乐的大巫。虽然这个判断有争议，但从《楚辞》中多处描写巫的形象，以及学界对“巫”字的字源考释，都力证华夏早期的巫师是统治者。最早的巫术具有舞蹈性、技法性和非理性的迷狂状态。徐旭生认为，帝颛顼之宗教改革后方出现了专业巫师，从此之后，鬼神之意志和命令便须通过巫觋的传译才能达于凡人。徐旭生：《中国古史的传说时代》，北京：科学出版社，1960年版，第74—85页。