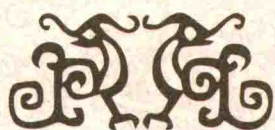




中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

中国社会科学院重大项目 A 类



神话与古史

中国现代学术的建构与认同

文明起源的神话学研究丛书

谭佳 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

中国社会科学院重大项目 A 类

神话与古史

中国现代学术的建构与认同

文明起源的神话学研究丛书

谭佳 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

神话与古史：中国现代学术的建构与认同 / 谭佳著

· 北京：社会科学文献出版社，2016.6

(文明起源的神话学研究丛书)

ISBN 978-7-5097-8731-1

I. ①神… II. ①谭… III. ①神话-研究-中国

IV. ①B932.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 022334 号

· 文明起源的神话学研究丛书 ·

神话与古史：中国现代学术的建构与认同

著 者 / 谭 佳

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 高 雁

责任编辑 / 高 雁 黄 利

出 版 / 社会科学文献出版社

地址：北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编：100029

网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 三河市东方印刷有限公司

规 格 / 开 本：787mm × 1092mm 1/16

印 张：15.5 字 数：271 千字

版 次 / 2016 年 6 月第 1 版 2016 年 6 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-8731-1

定 价 / 79.00 元

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心 (010-59367028) 联系

 版权所有 翻印必究



引 言 | 001

绪 论 | 004

第一节 作为学术话语的“神话—古史” | 005

一 理解上古的三种话语 | 005

二 “神话—古史”的联袂互补 | 010

三 神话与历史 | 013

第二节 神话学与中华文明探源研究 | 018

一 基于“神话—古史”的中国考古学 | 018

二 中华文明起源特性与神话学研究 | 024

第一章 文化渊源：“神话”的土壤和引进 | 031

第一节 晚明与晚清的西学分类及启示 | 032

一 “天”与“神”：晚明的西学认知关键 | 033

二 晚清的延续与观念危机 | 037

第二节 “神话”的偶现和最初引进 | 041

一 “神话”的偶然出现 | 041



- 二 “话”体影响及“神话”特征 | 043
- 三 1897年：“神话”最早被引进 | 049

第二章 建构方式：神话—古史的对立交织 | 054

第一节 “神话—古史”范式的奠基者：章太炎 | 054

- 一 章太炎的神话观念 | 054
- 二 神话与古史的剥离 | 058
- 三 神话与语言问题 | 066

第二节 神话与文明溯源：梁启超和蒋观云的范式开拓 | 071

- 一 梁启超的神话观及诉求 | 072
- 二 蒋观云的神话溯源路径 | 081

第三节 “神话—古史”的强化及影响：从夏曾佑到古史辨 | 087

- 一 夏曾佑：“传疑之期”无信史 | 087
- 二 中国与他者：文化错位与嫁接 | 090
- 三 “神话—古史”的对立：古史辨 | 098

第三章 认同方式：中国神话学的现代性与民族主义 | 108

第一节 中国神话的文化性及现代性纠偏

——以鲁迅为讨论中心 | 108

- 一 鲁迅的神话研究诉求 | 109
- 二 超越文学：神话的文化性 | 111
- 三 中国文化的神话性及现代性纠偏 | 115

第二节 神话研究与现代性诉求——以周作人为讨论中心 | 122

- 一 从神话比较到文化反思 | 122
- 二 作为最高人文追求的神话 | 125
- 三 在两种现代性之间的方案 | 132

第三节 中国神话学建构中的民族主义 | 137

- 一 现代民族主义的两种建构方式 | 139
- 二 神话与民族起源/文明溯源 | 142



- 三 神话与共同信仰：以闻一多的研究为例 | 146
- 四 神话与民族精神建构：以茅盾的研究为例 | 151

第四章 “神话—古史”研究的方法论反思 | 156

- 第一节 近现代人文学术转型中的证据法嬗变 | 157
 - 一 嬗变的土壤：考据学的内在危机与外部冲撞 | 158
 - 二 嬗变的内在节奏：新史学与证据法创新 | 160
- 第二节 古史实证的材料拓展及其观念矛盾 | 177
 - 一 实证材料的拓展与整合 | 177
 - 二 “尊德性”与“道学问”：以王国维为讨论中心 | 179
 - 三 疑古与尚古：顾颉刚的观念矛盾 | 186
 - 四 在观念与现实诉求之中的“实证” | 194
- 第三节 神话学视域的合理性及其限度问题 | 198
 - 一 被运用或质疑的神话学资源 | 198
 - 二 神话学资源的意义及限度 | 203
 - 三 神话阐释的可靠性与可行性 | 209

尾 声 | 223

参考文献 | 227

后 记 | 241

引 言

从古至今，如何走近与理解上古，如何研究神话与古史，这并非历史学、考古学、神话学或其他任何一门学科能单独处理的问题。神话与古史的关系在根本上形塑和制约了今人对传统、历史、文化、价值认同等诸方面的理解。不同时期、不同语境和不同的研究范式，导致上古于时人之意义有本质区别，尤以有无“史”字为分水岭。“古”加上“史”——“古史”，这个称谓宣告着传统的解体与被颠覆。在“古史”的现代研究范式之前，“古”是一种信仰，一个文化共同体的神圣源泉，具有哲学意义上的先验合法性，是真实的信仰叙事。然而，当把“古”理解为一段起源意义上的普通历史时，势必首先面对那些无法穷究、无法说清、无法辨识客观与真伪的现象与问题。处理这些现象与问题的过程，就是中国“神话”及中国神话学发生，并且参与现代学术建构的过程。不妨说，将上古历史区分为信史和神话，并把神话加以科学性、实证性研究，这是中国 20 世纪学术史最重要的实践之一。只有神话与古史联袂呈现及其内在话语实现完整统一建构，现代学术的整体转型才能有基石与土壤。

鉴于此，本书将使用“神话—古史”这样的书写形式，旨在强调二者共生互补、一体两面的特殊关系。“神话—古史”的话语系统不仅参与，而且主导了中国现代学术的建构，甚至还在“中华民族”和现代性认同方面，起着不可替代的重要作用。从晚清社会及其学术转型开始，神话资源一直形塑着“中国”认同。尽管当时知识界有“孔子纪年”与“黄帝纪年”之争，对“中国”历史应该从何时开始、包含哪些范围等问题各执一词，但是各论派必须共同摒除传统的华夏认同方式，取而代之的是要将追祖溯源作为实现认同的唯一方法，而追祖溯源的过程就是中国神话学发生并主导完成的过程。从更深一层来看，一个文化共同体的民族意识与民族主义诉求往往在其遭遇外来对抗时被聚焦和凸显，比如南宋、晚明莫不如此。然而，内忧外患的晚清还与它们不同，晚清不仅面临外来文明与文化的激烈碰撞和冲突，而且有内在的政治认同危机。故此，当时有识之士大都会聚焦“民族”“种族”“神



话”等新的词语，希望对内重构一个中华认同体（尽管在对待清朝的正统性上有分野），对外成为具有竞争力的“民族”或“种族”，从而与外来文明分庭抗礼。中国“神话”及中国神话学出现的契机和意义也正在于此。

从上述两个角度出发，中国文化被晚清士人发现并归纳出“神话”这类现象，既源于当时日本的现代国族建构（以及欧洲浪漫主义思潮和文化人类学）的影响，同时也因为“神话—古史”的话语系统，能妥善安置上古文化中那些无法用现代科学观、理性主义、实证主义话语来统摄和研究的部分。“神话—古史”话语系统与历史学、考古学、人类学这些新兴学科一起，共同完成了“中国”和“中华民族”的现代认同方案及理论表述模式。“神话—古史”的联袂共生，相辅相成，成为中国现代学术建构中非常重要的面相。遗憾的是，历来对中国现代学术史的研究大都关注史学、政治思想方面，忽略甚至遗忘了神话学。

中国神话学曾不断被研究、撰写，这个过程也是“神话”被不断遮蔽、掩盖、边缘化的过程。在古史辨派将“神话”驱逐出“信史”后，史学家仅关注能作为可靠史料的神话材料记载，神话学家似乎也普遍缺少观照总体历史及社会理论的诉求。神话学一直偏安于文艺学、民族学、民间文学的领域，解决业已形成的学科问题。倘若重新考量神话与历史的关系，尤其是回到“神话—古史”这个曾最为核心的学术话语时，如何反思中国神话学，以及站在整体神话学（中西方的融会贯通视角）高度，将当代已取得的神话学资源切入古史研究，找到双方互为激发生长的沟通点、关键点，就显得尤为重要。王汎森先生曾说，“这一百多年来，我们对知识的了解、定义、诠释、范围，大多是跟着新式教科书走的，就像突然一阵风吹来，人们的思维世界悄悄转换成教科书或其他新书中的新定义、新概念，此后大家相沿而不自知，几乎不再意识到其中有一个很复杂的历史过程”^①。人们对中国神话学的复杂历史过程的认识也是如此。“神话”的意义不仅是人类学、文学或史学的，更重要之处在于：伴随“神话—古史”话语与范式的是一系列新旧交织的概念、意识形态与社会实践。如何追溯它们产生的过程，并在有重要推进的关键之处做分析，这正是本书的问题意识所在。所以，笔者并不勾勒通史，不求面面俱到，也不从常见的分类途径来梳理学科史，而是力求探寻“神话—古史”的呈现过程，探讨潜藏在其背后的思想因子及其可反思之处。

^① 王汎森：《执拗的低音：一些历史思考方式的反思》，生活·读书·新知三联书店，2014，“序言”，第7页。

当然,“神话”并非某种古已有之的实存之物,它只是现代学术建构中的一种观念物。“神话”究竟是什么?这只能用“莫衷一是”来形容。许多神话定义及理论是在毫无“共识”的情况下对话的,这意味着其基本概念上的根本差异,这些根本差异潜藏在截然不同的历史、社会与意识形态之中。如何在基本概念层面上相互对话、共性反思,进而与其他学科进行交锋?这可能是神话学及其跨学科化的最基本任务。纵览西方神话学,不管是建构民间文学范式的格林兄弟、基于比较语言学来建构学理的马克斯·缪勒,还是重视哲学的卡西尔、强调心理学的荣格、打造宗教学的伊利亚德、喜欢结构主义的列维-斯特劳斯、开拓功能主义的马林诺夫斯基……他们的观念主张不乏相互抵触,甚至有内在学理逻辑截然相反的部分。比如,列维-斯特劳斯强调神话必须有可供分析的“强结构”,它是科学知识,是世俗性的;而伊利亚德则毕生研究神话的神圣性与信仰价值。再比如,弗洛伊德、荣格的心理学研究,究其根本是一种普适性的解释话语,它们的理论逻辑必然反历史主义和具有非时间性。甚至不妨认为,阐释性的神话理论是基于人类时空世界的任何标准而进行的,无法被证伪。试问,如何证明人类思想没有原型?如何证明神话时间不是非时间性的呢?……这类解释性的神话理论又如何与重视田野作业、重视功能性的马林诺夫斯基对话,与重视结构主义、共时性研究的列维-斯特劳斯对话呢?我们又如何将这不同面相的理论杂糅、统一、融会贯通在中国的类似文化现象中呢?诸如此类的诘问还能列举出许多,细究这些神话理论及相互对话的可能性并非本书主旨,笔者是想借此强调以下方面。

面对被移植和套用的中国神话学,当神话学者综合汲取和运用这些纷呈的神话理论、“为我所需”时,如何处理这些理论的界限与内部矛盾?毋庸置疑,基于传统土壤和现实语境的促发及制约,中国神话学的建构与发展并没有展现足够的自我理论素养及实践内容。然而,这并不代表它没有普适性、独特性与拓展空间。在晚清经学解体的大背景下,历史学和神话学的联袂产生,以及“神话—古史”之间一直不断缠绕交叉的种种现象,构成了中国神话学的独特面貌。如果没有“神话—古史”的学术话语,就无法处理被现代学术质疑、还原、颠覆的上古世界。置入中国神话学的视野,“中国神话”所主导或参与的对“中国”“中华民族”“历史”、现代性的理论建构,已经从形式和内容上决定了今日“中华文明探源工程”的话语模式。换言之,中国考古学界习以为常的一些基本观念、术词并非理应如此,而是伴随历史学、神话学的建构而产生的。从中国神话学的视角反思“中华文明探源工程”,理应成为理解上古及中国现代学术史的一条必要途径。

绪 论

本书要研究的“古史”即上古时期的历史，大致从新石器时期至夏商周三代，尤其侧重从新石器晚期到夏商之际。尽管这段跨度一万余年的时间仅是先秦历史的一小段，但它决定性地形塑和造就了“中国”。正如张光直先生所说：“在中国早期的历史上，夏商周三代显然是关键性的一段：中国文字记载的信史是在这一段时间里开始的，中国这个国家是在这一段时期里形成的，整个中国历史时代的许多文物制度的基础是在这个时期里奠定的。”^① 徐苹芳先生对先秦历史的重要性及时间界定也集中在新石器时代至夏商周三代：“从一万多年以来的新石器时代至夏商周三代，虽然占不到整个先秦历史的百分之一的岁月，但它却包含着氏族社会从母系向父系的演变，也包含着氏族社会向文明社会的转变，还包含着夏商部族文化向西周华夏共同体文化迈进的历程，以及秦始皇统一中国和汉武帝完成统一中国大业的全部历史。这些重大的事件贯穿着中国秦以前社会历史的全过程，形成了中国文明的特色，并直接影响着其后的中国社会历史和文化的发展。”^② 考古学上最早关注中国文明起源的夏鼐先生，第一次用“中国文明的起源”的题目在日本公开讲演时指出：“中国文明起源探索的主要对象是新时期时代末期或铜石并用时代的各种文明要素的起源和发展。”^③ 陈星灿教授也曾说，“中国文明与国家探源主要集中在三代研究上”。^④

从实际研究来看，“中华文明探源工程”（以下简称“探源工程”）的“预设阶段”（2001～2003年）专门设置了“古史传说和有关夏商时期的文献

① 张光直：《从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成》，张光直：《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，2013，第71页。

② 徐苹芳：《中国文明的形成及其在世界文明史上的地位》，徐苹芳：《中国历史考古学论集》，上海古籍出版社，2012，第14页。

③ 夏鼐：《中国文明的起源》，文物出版社，1985，第80页。

④ 陈星灿：《中国史前考古学史研究》，生活·读书·新知三联书店，1997，第77页。



研究”“上古时期的礼制研究”的内容。“探源工程”的第一阶段（2004～2005年）目标之一是：重点探索公元前2500～前1500年中原地区的文明形态，并初步勾勒出了公元前2500～前1500年即尧舜时代到夏商之际的社会图景。第二阶段（2006～2008年）的四个子课题之一为：公元前3500～前1500年各地区社会与精神文化的发展。第三阶段（2009～2015年）设置了“精神文化的发展状况研究和中华文明形成和早期发展的整体性研究”的内容。^① 综上所述，先秦历史中的新石器时代晚期至夏商时期是中华文明探源的重点时期。这段时期具有“上古之事传说与史实混而不分”的特点^②，它也是中国神话学建构之初最为关注，并一直是研究重点的时期。面对上古，今日习以为常的神话与信史之间的二元对立，乃是“神话与历史”这个更大的学术观念中的一种可能性而已。

第一节 作为学术话语的“神话—古史”

所谓“话语”，笔者将其理解为“一套在一定的历史时空规限下相互联系的思想，它嵌在文本、言词和各种实践中，关涉寻找、生产和证实‘真理’的各种程序”。^③ 换言之，话语是具有连贯和连续形式的思想实践及表达，具有自己的秩序和规则。有别于福柯将话语与权力紧密相连，笔者在此使用“学术话语”，意在强调学术生产的建构性，以及当时的社会文化、意识形态等对学术的控制和规约。“神话”与“古史”本来是两个独立的术语，笔者将其连缀在一起使用乃鉴于有“神话”才有“古史”，反之亦然，二者联袂共生。从现代学术转型角度审视，二者的产生乃是“史”不断发生变化、“上古”从信仰对象转变为实证对象的过程。

一 理解上古的三种话语

从古至今，对“上古”的理解与叙述有着价值信仰与事实求证之间的沟

-
- ① 关于“中华文明探源工程”的几大阶段情况可参阅王巍《关于中华文明探源工程的介绍》，中国考古网；张碧波、张军：《中华文明探源》，上海人民出版社，2007。
- ② 王国维《古史新证》中所说：“上古之事传说与史实混而不分，史实之中固不免有所缘饰，与传说无异，而传说之中亦往往有史实为之素地。二者不易区别。”（王国维：《古史新证》，清华大学出版社，1994，第2页）
- ③ [美] 麦克洛斯基：《社会科学的措辞》，许宝强等编译，生活·读书·新知三联书店，2000，第81页。



壑，殊途殊归。对此现象，学术界已有归纳。例如黄铭崇先生曾讲：

在帝制时代，中国的上古史的“典范”是东周至汉代逐渐成形的“万世一家”的古史系统。从十九世纪末至二十世纪初，中国本土史学者对于此一典范的反动，终于汇聚力量而形成本世纪前期的“疑古”的风潮。逮“神话”的概念传入中国后，与疑古汇流，使得“古史即神话”变成了中国古史的新典范。^①

黄先生在《“古史即神话”——以〈大荒经〉及〈尧典〉为中心的再检讨》中以法国学者 Henri Maspero 的《书经中的神话》一书为重点，试图论证古史即“神话”如何造成今人走近古史的新障碍，并反思了用“神话”来归纳一些史料，是否对古史研究有帮助。黄先生对“神话”的引进问题，（按学术界一般的做法）采用了袁珂先生的观点，即 1903 年蒋观云在《神话、历史养成的人物》中最早引进“神话”一词。事实上，早于蒋观云，章太炎的“神话”使用既有“疑古”，但又不似古史辨派那样排斥神话，章氏的神话思想介于传统与非传统的对抗性矛盾之中，类似的学术现象亟须重新梳理与澄清。再如，还有学者归纳为：以“六经皆史说”为主流的信古时代，以“古史层累造成说”为主流的疑古倾向，以“二重证据法”为主流的释古工作。^②这种视角紧扣对“古”之态度及学术实践。然而，“六经皆史”已经是“信古时代”式微的表征，而且提倡二重证据法的王国维本人虽然在释古，其信仰与学问的二元悖论却正体现了“上古”话语转型的矛盾与艰难。因此，势必需要寻找能涵括这些现象的划分新视角。笔者将对上古的研究划分为三种话语：信仰话语、信仰—实证话语、实证话语。

（一）信仰话语

所谓“信仰话语”是将“上古”，即“三代”视为文化共同体的源头与价值标准，认为它具有不容置疑的神圣性、对后世社会的统摄性，及围绕这些所形成的各种理解、阐释与研究。“三代”最早见于《论语·卫灵公》：“斯民也，三代之所以直道而行也。”该词一直到战国时期都是指

① 黄铭崇：《“古史即神话”——以〈大荒经〉及〈尧典〉为中心的再检讨》，《新史学》1996 年第 7 卷第 3 期，第 175～194 页。

② 江林昌、孙进：《学术史与中国上古文明研究》，江林昌主编《中国古代文明研究与学术史》，河北大学出版社，2006，第 377 页。



夏、商、西周。秦以后，其含义开始包括东周，并一直沿用下去。在这类话语中，“三代”圣人对人间秩序做出规定，“三代”是社会理想境界、价值意义以及相应典章制度的来源，它不同于后世历史期，也不是普通的王朝。后世的王朝及其权力秩序仅是一时的，但“三代”却是永恒的、绝对的，它是价值与礼乐规范之源头。这类话语模式从春秋开始一直居于绝对主导地位，直到清末民初开始被质疑。其中又可细分为两种基本样态：尧舜禹模式、黄帝模式。

尧舜禹模式：春秋以前的文献如《诗经》《尚书》所载最古之帝王皆止于禹，不曾提及黄帝、尧、舜。《论语》《墨子》《孟子》等则上溯至尧、舜而不及黄帝，后者传说之大盛在战国时代。^① 相关追溯和勾勒在古史辨派的研究中有完整辨析，此不详列。

黄帝模式：黄帝在《史记·五帝本纪》中就备受推崇，居帝系之始。将黄帝作为整个“中国”的信仰源头莫过于王夫之的《黄书》。《黄书》“后序”开篇云：“述古继天而王者，本轩辕之治，建黄中，拒间气殊类之灾，扶长中夏以尽其材，治道该矣。”^② 此后，清末民初和抗战时期皆掀起过黄帝崇拜热潮，学界对此已有研究。^③ 不过，也恰恰从晚清开始，对上古的理解出现了迟疑与徘徊，即既推崇又质疑、既信仰又欲解构的双重心态。在这种心态下产生了本书所列举的第二种话语：信仰—实证话语。

（二）信仰—实证话语

有一类特殊的研究，其特点在于对上古既有推崇、皈依的文化情怀，将之作为中国文化的神圣与合法性源头，不容置疑与求证。同时，在外来文化的刺激下，又欲对上古展开实证性的史学研究，这种混合与纠结的心态及研究实践构成理解上古的第二种话语——“信仰—实证话语”，其典型代表是章太炎与梁启超的相关论著。比如章太炎对传统的“非传统性”态度，对六经

① 杨宽：《中国上古史导论》，吕思勉、童书业编著《古史辨》（第7册上编），上海古籍出版社，1982，第189~209页。

② 王夫之：《黄书》，《王船山诗文集》（下），中华书局，2006，第538页。

③ 关于清季黄帝崇拜的研究，参阅沈松桥《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》1997年第28期；孙隆基：《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》，《历史研究》2000年第3期，第68~79页。不过，沈、孙两位先生的文章皆将“黄帝崇拜”完全视为现代民族主义思潮下的发明之物，对此，笔者并不认同，此处暂不对此展开讨论。



的史料化改造倾向，积极地以进化论看历史，以进化论讲人种，但又不乏对整个西方“文明”观的抵触。再看梁启超，他一方面以轩辕为本民族肇纪：“黄帝以后，我族滋乳渐多，分布于中原，而其势不相统合。……惟内力充实，乃能宣泄于外，亦惟外兢剧烈，而内力乃以益充。”^①不仅如此，梁氏对上古经典《春秋》格外推崇，视之为“正统之源”。另一方面，他却对历来的上古研究，以及后续的王朝历史研究有强烈不满，诉诸“新史学”和“民族/人种”新资源来重建中国历史与文化的研究范式。^②需要强调的是，民国以后普遍将“黄帝”视为中华民族认同的符号和“共信”的国本，“黄帝”起点不可动摇和质疑，这甚至成为当时的国家意识形态。^③民国思想者中也不乏仍然追慕“三代”之士，然而，这些现象都不再是纯粹的信仰话语。

金观涛先生曾建立了一个近代文献数据库，他在检索相关文献后得出一个重要结论：“中国人对所谓个人、个性、个人主义接受都比较晚，都是五四前后才进入中国的。”^④晚清士人对“个人”等辞藻其实并不太敏感，而对“民主”“共和”这些概念接受得很早，借此可以理解国人孜孜不倦向往的“天下为公”境界，并用以反思秦以来的“家天下”。秦晖先生曾用“引西救儒”来解释这类现象，他认为，真正的儒家从传统上就带有一种愤世嫉俗的心理，主张“三代”仍是很理想的时代。秦晖还列出当时很多学者的类似论述。例如郭嵩焘明确说：“三代以前，独中国有教化耳……自汉以来，中国教化日益微灭。而政教风俗，欧洲各国乃独擅其胜。其视中国，亦犹三代盛时之视夷狄也。”再例如谭嗣同说，秦后“二千年由三代之文化降而今日之土番野蛮者”。徐继畲说，唯西方尚“得三代之遗意”。薛福成也持此论点：“唐虞以前，皆民主也。……秦汉以后，则全乎为君主矣。若夫夏商周之世，……孟子‘民为贵，社稷次之，君为轻’之说，犹行于其间，其犹今之英、义诸国君民共主政乎？……所以三代之隆，几及三千年之久，为旷古所未有也。”^⑤

① 梁启超：《（黄帝以后第一伟人）赵武灵王传》，《饮冰室合集·专集之六》（第6册），中华书局，1989，第1页。

② 谭佳：《现代性转型中的“〈春秋〉学”悖论——以梁启超的观点为例》，《现代中国文化与文学》（第5辑），巴蜀书社，2008。

③ 从古史辨派创始人顾颉刚所编的《现代初中教科书·本国史》的“被禁”风波事件中可见一斑。

④ 金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，香港中文大学出版社，2008，第147页。

⑤ 所引文献皆转引自秦晖《晚清儒者的“引西救儒”》，《南方周末》2010年6月17日。



上述列举的这些文化人都认为中国文化在“三代”时最了不起，那曾是世界上最文明的时期，但是秦汉以后就开始“堕落”，自汉以后中国似乎已经逐渐成了“夷狄”，而西方世界却恰恰实现了“三代”理想。不过，这类现代国家意识形态下的文明溯源，对“三代”的膜拜与传统的“信仰话语”有本质区别。前者的黄帝认同目的在于向前追溯中国历史，提高民族自豪感与凝聚力（尤其是抗战时期）。在实际的上古研究中，前者已然以进化论为轴，以科学主义为器，呈现出实证话语样态。

（三）实证话语

实证话语占现代以来的绝对优势，看看历史学的先秦研究、考古学的文明探源工程便可得知。当然，现代的哲学、美学、社会学、人类学、神话学等也会聚焦上古文化，但其理论阐述乃基于实证性的史学研究而展开，这些理论研究也无法等同于信仰本身。故而，笔者仍将其视为实证话语下的不同表达方式。在诸多种类的实证话语中，当代“探源工程”声势浩大，影响深远，颇具代表性。

“探源工程”是继国家“九五”重点科技攻关项目——“夏商周断代工程”之后，又一项由国家支持的多学科结合研究中国古代历史与文化的重大科研项目。该项目由科技部立项，作为国家“十五”“十一五”“十二五”科技攻关、科技支撑项目，由国家文物局组织，中国社会科学院考古研究所和北京大学考古文博学院作为主要承担单位，联合了国内外数十家单位的数百位专家、学者进行的大规模科研项目。在工程实施过程中，各个学科相互配合，协同作战，联合攻关，探讨中华文明起源、形成的年代、文明形成时期的环境背景、经济技术发展状况及其在文明形成过程中的作用、各个都邑遗址的年代、文明形成期的聚落形态所反映的社会结构、人们精神文化的发展状况、中华文明多元一体格局的形成过程、中华文明的特点等问题。“探源工程”的目标是：多学科结合，多角度、多层次、全方位地研究中华文明的形成与早期发展的过程，并初步探索其背景、原因、道路与特点。^①

“探源工程”的研究方法既与近代那辈学者（如王国维）有别，上古先王系谱不再是探源的焦点；同时，也与“疑古”者有别（如古史辨派），不再强

^① 此段介绍出自“中华文明探源工程”项目负责专家王巍教授的《关于中华文明探源工程的介绍》一文，见中国考古网。



调驱逐神话。取而代之的是，“探源工程”将“神话”作为一种研究对象和具体材料。“‘如何重建古史传说的历史’——这应是探索中国文明起源在方式与目标方面区别于西方而具有中国学术特色的重要内涵之一。”^①“探源工程”主张将史前考古发现与上古神话传说联结起来，通过排比史前史分期、社会演进阶段、古史传说中的帝王时代，力图发现其在先后顺序上存在的一致性。“三皇五帝的历史地位被加以重新估定，新发现的史前文化断代序列逐渐替代原先的三皇五帝所占据的正统地位”。^②较之古史辨派，“探源工程”尽管走出“疑古”，但与前者一样，“古”之神圣性也随着三皇五帝的“被重新估定”而消失殆尽。即使是再科学、再精确的文化断代、序列组合，也替代不了研究这些“代”与“组合”的文化性本身。仅通过实证话语来重建上古史，借此树立民族自信心，结果有可能南辕北辙。考古发现以及种种证据既改变了人们对古史的看法，也连带抽空了对上古黄金世界的种种膜拜，以及对上古的认同和信仰。这种情况恰如黄进兴在评说梁启超“新史学”时所论述的那样：“史料观念的改变，对传统史学起了莫大的颠覆作用。首先便是动摇了传统史学经典的权威形象，如帝制时代尊为正史的二十四史，现在也只是一堆史料了。往昔，上古史册笼罩着近乎神圣的色彩，其记载的真实性不容置疑，而今，则可以对之大鸣大放，无所禁忌了。”^③结合史学与考古学理解上古，不可回避地要剖析它的神圣性，并阐释它何以神圣，探究它对后世的影响等。这些维度都可成为神话学研究的内容。不过，在传统文献考证和现代实证话语的主导下，神话学对上古的研究基本上在“虚构—真实”的二元对立中生发、成熟，亟须新观念与新方法的突破。

二 “神话—古史”的联袂互补

综观理解上古的三种话语，只有在第二种“信仰—实证话语”和第三种“实证话语”下，“神话—古史”才会被共同呈现、结合、对立、交织，又各自演化。

“史”在古今中国的内涵与不同的演变过程，就是中国学术不同阶段特征

① 朱乃诚：《21世纪初中国文明起源研究的主要特点、成果与展望》，见中国考古网。

② 张维屏：《雷海宗〈中国通史选读〉讲义所反映之当代古史观念的探讨》，《思与言》2003年第41卷第2期，第167页。

③ 黄进兴：《中国近代史学的双重危机：试论“新史学”的诞生及其所面临的困境》，黄进兴：《历史主义与历史理论》，陕西师范大学出版社，2002，第284、285页。



的呈现过程。第一个阶段：上古常以“祝史”“卜史”“巫史”等连称，这里的“史”是沟通人神之间的一种神圣职务。“史的神职性质一直到春秋时期也没有什么改变。他们要对神负责，要作忠实的记载。”^①第二个阶段：战国以后私人著史和阐释官书成为可能。东汉明帝以后，修史、撰史遂成为国家政事要职之一，逐渐形成所谓“正史”观念，历代官方编撰的“二十四史”陆续形成。在魏晋以后，《五代史志》的《经籍志》创立史部著录，这是后世广泛使用“史”字指称一切史事记载的标志。在这条发展线索中，“史”从神职人员演变为史书、史事之义，“史”的神圣特性逐渐消失。不过，“从用以称史官的‘史’，到用以称历史记载的‘史’，不知要经过多少年代”^②。第三个阶段：晚清以降，受西方史学观念、研究方法及学科建制的影响，逐渐形成现代“历史”观念。

1902年，清政府颁布了《钦定学堂章程》，史称“壬寅学制”。根据新学制规定，无论小学、中学，还是大学都设置历史课程：初等小学为“史学”，中学课程为“中外史学”，大学课程为“中国史学”“万国史学”。^③自此，“历史学”热出现，大量新式的历史教科书也应运而生。这一时期正是经学解体期，“历史学”便成为现代学术转型和构建中最早与西来文化挂钩的学科。^④借“历史”之缘由，大量舶来的新术语译介和新方法冲击着根深蒂固的经史传统。其中，“神话”的引进与神话学建构便是重要的一环（第一章将分析这些内容）。在19世纪的最后几年，“神话”与“历史”一起进入知识精英的话语中。比如：最早且正式建构神话学研究范式的章太炎、梁启超，引进“神话”乃基于对上古文化、民族共同体、“文明”的理解。二人都是通过日本学界，将西方的文化人类学理念运用到中国史学研究上，在仿效日本中，从体制、方法等方面彻底改变了传统史学叙事、资政的功能。最早使用“神话”的章太炎认为，先秦史官记录的文字与神话很相近，它们在文化进化链条中尚处于初级阶段，是一种病态，要排除神话。这种将神话与上古文化发展相关联，尤其将神话与可考证的信史相对立的方式开后世研究之先河。更关键

① 白寿彝：《中国史学史》（第十册），上海人民出版社，1996，第11页。

② 白寿彝：《中国史学史》（第十册），上海人民出版社，1996，第6页。

③ 舒新城编《中国近代教育史资料》（中册），人民教育出版社，1981，第401、493、582页。

④ 对经学解体和史学转型的论述，可参见罗志田《近代中国史学十论》，复旦大学出版社，2003，第88页；桑兵：《晚清民国的国学研究》，上海古籍出版社，2001，第5页；郑师渠：《晚清国粹派文化思想研究》，北京师范大学出版社，1997，第100页。