

总第 28 期

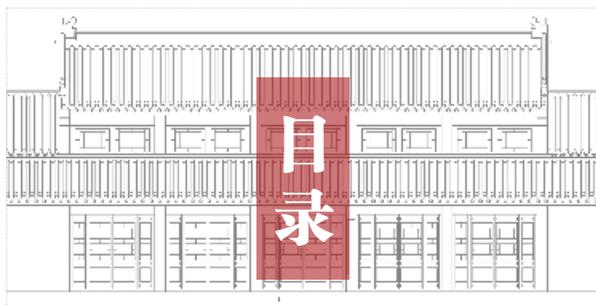
2023

第 1 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



第十九届北京论坛分论坛

“文明的交界面：生态与族群的历史反思”

文明研究的谱系 ·····	002
欧亚大陆的流动性：人和物 ·····	011
文明的走廊和腹地 ·····	019

文研学术

· 文研讲座

Blain Auer：伊斯兰印度的历史 ·····	028
Blain Auer：印度的波斯君王们 ·····	038
Blain Auer：印度—伊斯兰的劝谕文学 ·····	047
张小刚：宿白先生与敦煌石窟考古 ·····	053
蒋人和：数字人文与艺术史研究——谈谈芝大东亚艺术中心的工作 ·····	057
Enrique Dussel Peters：一带一路框架下的中拉关系——以投资为中心 ·····	061
王明珂：危机与再生——人类学田野方法、知识和伦理 ·····	064
王振忠：明清以来徽州的“华云进香” ——民间信仰、朝山习俗与民众的日常生活 ·····	070

· 未名学者讲座

王锦萍：1265 年双碑——一个全真宗派的文本、视觉和性别化呈现 ·····	079
--	-----

· 文研论坛

- 胡适的生活世界 ····· 087
- 图像·音乐·文学——丝绸之路三重奏 ····· 099

· 邀访学者论坛

- Keith Woodward: 情动/通行——关于感觉与(自我)欺瞒的社会理论 ····· 106
- 万海松: 俄国的“眼”和“心”——陀思妥耶夫斯基前期创作中的彼得堡 ····· 109
- 赵晓力: 两头婚与双系继替 ····· 114

· 文研读书

- 秩序的天下——岸本美绪《风俗与历史观》研读会 ····· 117

文研回望

- 文研院举办第十四期邀访学者欢迎会 ····· 124

专题论文

· 文学的多重阐释空间

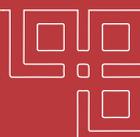
- 赵晓力: 自戕以绝宗——论鲁迅《孤独者》中的继承法 ····· 129
- 周颖: 被冤枉的海蒂? ——《亚当·比德》的女性主义思考 ····· 139
- 万海松: 《死屋手记》中“不幸的人”与东正教认同感 ····· 152
- 闵雪飞: 作为新自由主义全球化批判的“白色眼疾”
——重审《失明症漫记》中的政治隐喻 ····· 163

学者报道 ····· 175

文研纪事 ····· 178

照片墙 ····· 185

北京论坛



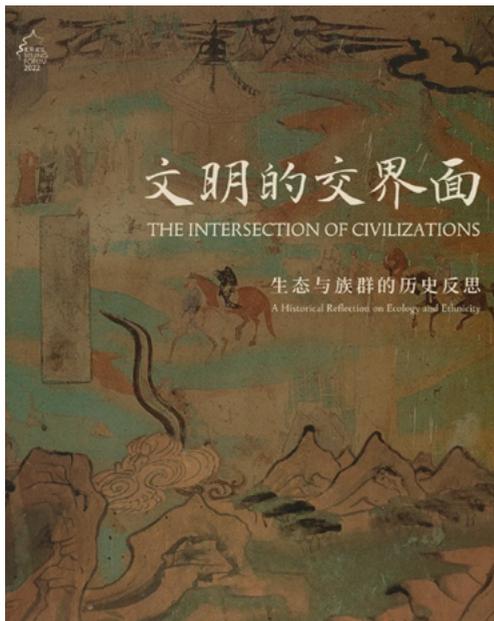
第十九届北京论坛分论坛 “文明的交界面：生态与族群的历史反思”

01

文明研究的谱系



【编者按】2022年11月18日，由北京大学、北京市教育委员会和崔钟贤学术院联合主办的第十九届北京论坛在钓鱼台国宾馆隆重开幕。本届论坛以“文明的和谐与共同繁荣——共创人类文明的未来：信任、对话与合作”为主题，下设12个分论坛和1个海外分论坛。12月10日至11日，由文研院承办的分论坛“文明的交界面：生态与族群的历史反思”以线上形式圆满召开，来自社会学、历史学、民族学、语文学、考古学等不同领域的十余位中外学者共聚云端，就“文明研究的谱系”“欧亚大陆的流动性：人和物”“文明的走廊和腹地”三个主题分别展开研讨与交流。



12月10日下午，“文明的交界面：生态与族群的历史反思”首场活动在线举行，主题为“文明研究的谱系”。文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东致辞，文研院工作委员、北京大学社会学系副教授孙飞宇主持。清华大学中国语言文学系教授沈卫荣，文研院邀请学者、中央民族大学民族学与社会学学院教授袁剑，北京大学外国语学院助理教授张恣煜，文研院邀请学者、法国国立东方语言与文明学院教授汲喆作主题报告。美国加州大学洛杉矶分校扣岑考古研究所及艺术史系教授罗泰出席并参与讨论。

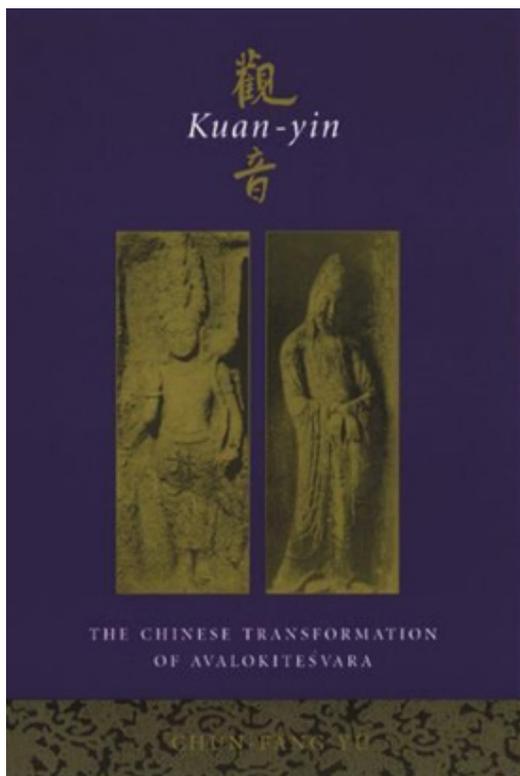
活动伊始，渠敬东老师为分论坛开幕致辞。在他看来，本次分论坛所聚焦的“文明”概念及其所形成的话语体系既为世界各民族、国家、人群带来了希望，也带来了许多忧虑与危机；它复杂地牵动着世界上不同国家与族群的命运，因而需要在跨学科的层面上，不断加以深入讨论。同时，“文明”概念本身就包含着交界面，因为一种所谓的文明必然要通过不同文明之间的相互遭遇、连接、构造才能成就自身。因此，本次分论坛议题的核心思想就在于，“文明”既是就其本体论而言的单数形式，同时也必然是复数形式，包含着各个文明相互融通而进行自我塑造的结果。在此背景下，渠敬东老师欢迎各位与会学者以不同学科相互融合的方式检讨“文明”话题，呈现面向自身与世界的思考。

首场报告由沈卫荣老师主讲，题为“观音菩萨观念、崇拜和仪轨在欧亚大陆的跨文化传播与流变”。立足于自身所从事的汉藏佛学研究，沈卫荣老师分享了全球史观下对佛教史研究的新理解。针对国际学术界将佛教研究完全区隔为印度佛教（后称为印藏佛教）、汉传佛教（后称为东亚佛教）、南传佛教三个不同学术领域的研究方法，沈卫荣老师自2006年以来提出并倡导“汉藏佛学研究”，致力于打通汉、藏两种佛教传统的界限，注重汉、藏佛学之间的交流与融合。在构建汉藏佛学学科的过程中，他进而发现作为一种创新传统的汉藏佛教并非只是人为的构建，而是历史上的真实存在，敦煌佛教、西夏佛教、回鹘佛教、蒙古佛教等均相互交织而形成可称为汉藏佛教的传统。而通过观察不同佛教传统中的观音菩萨崇拜，他

更加意识到以往被严格区分的印度、汉传、藏传佛教实际同处于一个整体的发展过程之中。因此，必须打破印度、汉传、藏传佛教的壁垒，整体和内在地进行汉藏佛教比较研究，从对汉藏、显密佛教之义理和修持传统本身的探究，来看它们的共通和不同之处。

接下来，沈卫荣老师就此项观音崇拜的比较研究展开具体介绍，首先从汉传佛教中的观音崇拜入手。观音菩萨崇拜是东亚佛教中最重要的信仰系统，于君方著有《观音：菩萨中国化的演变》（*Kuan Yin: the Chinese Transformation of Avalokitesvara*）一书，专门论述了观音信仰在汉传佛教中的重要性。而事实上，观音菩萨信仰与阿弥陀佛信仰紧密相连，阿弥陀佛是居于西方极乐世界的报身佛，观世音菩萨即是阿弥陀佛在人间的化身，接引亡者进入西方极乐世界。在汉地文化的影响之下，作为长寿佛的阿弥陀佛备受重视，观音菩萨在汉地也很早就被赋予了送子观音、救助难产等保佑生育的功能。沈卫荣老师据此指出，汉传观世音菩萨崇拜看似与汉地文化传统密切相关，但却并不是汉地的新创造，其最重要的依据仍是《妙法莲华经》中的《观世音菩萨普门品》（或称《观音经》）。观世音菩萨千手千眼、无处不在、无所不能，遇到危难时可通过念诵菩萨名号以祈求救度等观念、方法皆来源于此。

与汉地呼唤菩萨时所念诵的“南无阿弥陀佛”类似，藏传佛教的六字真言“唵嘛呢叭咪吽”也是祈请观音菩萨救度的咒语，同时又含有六道轮回的密教意义。事实上，藏地的观音崇拜比汉地出现更早，且观音菩萨信仰在藏传佛教中的意义和影响也要远远



于君方著《观音：菩萨中国化的演变》书影

超过汉传佛教。对此，沈卫荣老师解释道，西藏佛学家视观音菩萨为整个雪域与西藏的创造者、救护者和领袖，因而对其的崇拜深入骨髓。在藏族源传说中，观音菩萨首先化身猕猴创生了西藏人，此后又化身松赞干布施行教化，所迎娶的文成公主和赤尊公主则分别是绿度母和白度母的化身；到今天为止西藏的所有活佛也皆被视为观音菩萨的转世。此外，藏传佛教讲求信徒可以通过修行，直接将自身意识转移到佛国净土中而成佛（即“迁识”），这就与汉传佛教的观音信仰在义理上具有完全的一致性。由此，沈卫荣老师得出结论——印度佛教、藏传佛教、

汉传佛教同属于一个整体体系，并在同一个发展过程中逐渐形成，只是根据各地不同的文化色彩而产生变化。

接下来，袁剑老师作题为“作为文化接触区的长城地带：对拉铁摩尔相关论述的进一步解读”的报告。作为文明交界面的代表性类型，长城地带构成欧亚大陆农耕与游牧文明的交界面，对于我们理解文明的交界带，以及进一步探寻中国历史内部农牧关系的互动具有标志性意义。首先，袁剑老师介绍了关于长城地带的几种不同解读。伴随着时间线的延展，对长城地带的解读有着不同的呈现方式。最早是在传统的政治史叙事中，主要作为军事竞争区域而存在的长城；以及中国传统文学叙事中，重在表现边疆治理混乱与荒诞的长城。地理研究兴起之后，长城被作为地理分界区域加以讨论，经济史学界则出现了关于农牧经济圈交界区的长城论述。此外在全球史或内亚研究的层面上，又围绕长城出现了“中国性”（Chineseness）的阶段性呈现的相关讨论。本次报告的立足点则是一个作为文化接触区的长城地带。袁剑老师指出，我们可以从文化互动、区域交叉、人群共生三个方面理解长城地带文化接触区的意涵。

从而，当我们在文化接触区的场域下谈“长城内外是故乡”时，实际存在三种基本视角。一是互动主体（inner-）的视角。该视角以不同的主体叙述长城问题时，所呈现的长城内、外图景会有不同。如以农耕区域为主体叙述长城，则长城之外的游牧区域便具有异质性；反之，以游牧区域为主体叙述长城，则长城之内的农耕区便成为另一种异质

性的意象。二是互动关系（inter-）的视角。该视角注重长城地带内与外、农耕与游牧之间的相互关系，如战争、贸易、人员流动等。三是跨区域（trans-）的视角。该视角意味着对某一区域的理解必须在超出这一区域范围的框架内才能够实现，因而不能仅仅围绕长城来谈论长城，而应将其置于更大的视角与范围之下。

在此基础上，袁剑老师援引拉铁摩尔（Owen Lattimore）在《中国的亚洲内陆边疆》中的相关论述并展开分析。总结来看，拉铁摩尔有关长城的讨论包含以下几个要点。一是长城地带的时空连续性问题，必须从历史连续性的角度，以更大的视野理解长城，不能局限于特定的某一段长城或某一时期的长城；二是长城地带的环境与社会彼此关系的问题，必须区别自然环境与社会作用，在更大的周边环境与社会变迁过程中理解长城；三是长城地带对中原而言的累积式发展与对中原秩序而言的分散化问题，其内部涉及的是经济、文化等动力因素；四是近代工业化弥合了长城地带内部差异，即认为现代性弥合了所谓传统意义上的农耕与游牧文明之间的界限。

在深入解读拉铁摩尔相关论述的基础上，袁剑老师就未来如何进一步延伸与深化长城地带的讨论提出几种思路。首先，通过结合主体的多种关系，理解长城地带的时空连续性，我们或能形成一个关于长城地带的历史连续叙事。第二，对于拉铁摩尔所提出的环境与社会关系问题，袁剑老师提示我们须注意到环境与社会的关系在古代与近现代的差异性，也就是进一步厘清传统性与现代

性在边疆的不同呈现与塑造。第三，在探讨工业化如何介入长城地带的累积式发展与分散化问题时，他表示可结合近代实践与当代个案进行具体分析，选择民族志的路径，这是拉铁摩尔的著述中所缺失的。第四，理解边疆区域间关系需要寻找长城地带的互动与跨区域互动结构。在他看来，长城实际是延伸的，蒙古、河西走廊、新疆等地区都有长城地带的存在；除了长城南北，长城东西也可能存在结构性关系，值得探究。沿着以上几种思路，袁剑老师认为可在拉铁摩尔措意不多之处，开展更进一步的研究，或能为长城地带提供新的解释。

中场休息后，张恣煜老师主讲第三场报告，题为“印度研究舞台的‘生态返场’——



长城地带分布图

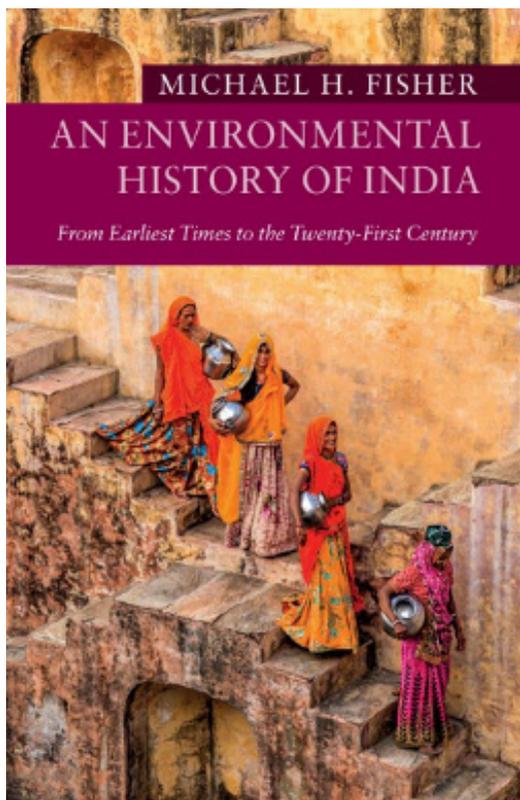
印度文明研究的视角转换与冲突”。首先，他提示我们注意，与对“环境决定论”的广泛批评相悖的是，环境史在过去三十年的印度史研究领域明显成为一股新的潮流，成果迭出。那么，环境和生态的视角是如何在环境决定论被宗教研究、历史研究和社会科学研究取代之后再一次返场的？印度研究“生态返场”的路径对印度文明研究，乃至整个世界文明研究有何启发和意义？这是本次报告着力探讨的两个核心问题。为此，需要回到学科发展的历史，梳理不同时代与情境中印度文明研究的具体内涵。

殖民知识体系采取本质论，将印度文明界定为宗教印度、帝国印度、种姓印度等单一的本质。饱受诟病的詹姆士·密尔（James Mill）的《英印史》将印度历史笼统划分为印度教文明、穆斯林文明、英印三段，知识来源则是基于语文学的印度学研究。一方面，由于对印度语境中的概念辨析不足，印度文献中有关政治、军事、族群的叙事被相对简单化地等同于十字军东征式的“宗教战争”，从而构建出印度教印度与伊斯兰教印度两段不同文明本质的叙事。另一方面，波斯语文献中的军政素材又被殖民史学继承和发展为殖民帝国史。此外，殖民地政府又在研读文献为主的语文学家之外，大力赞助深入基层社会的民族志研究，并顺着帝国治理的脉络，将种姓制度纳入帝国史的框架。

为了摆脱殖民史学对印度历史的建构，民族主义者转而采取两种对立的路径予以回应。第一条路径是进一步发展“宗教印度文明”，试图完全逆转殖民叙事，回归曾经被界定为印度文明内核的宗教，在永恒和非历

史的宗教信仰与种姓秩序中重新建立印度民族的主体性，后来又发展出“印度教民族主义史学”的变体。第二条路径是顺着殖民史学的现代化叙事，把殖民文明开化置换成殖民统治剥削，用历史唯物主义的框架统摄已有的宗教、种姓和帝国议题，后由左翼史学家发展为一种“世俗民族主义史学”。在“世俗民族主义史学”框架内，“文明”成为没有单一本质的“概念虚君”。毋庸置疑的是，殖民主义知识体系与民族主义知识体系在学术上都存在许多值得批判之处。而在张恣煜老师看来，在批判二者的基础上所建立起来的后殖民主义也并不一定就能导向一种更加美好的知识体系，原因之一在于后殖民主义的南亚研究仍然在很大程度上依附、从属于当代西方的知识生产体系。

有鉴于此，张恣煜老师回顾了二战后以美国为中心的印度研究知识体系的产生脉络。就北美高校的地区研究系科而言，古典学继续深化拓展；帝国史一方面发展出全球史、海洋史、边疆史等新视角，另一方面依靠比较、平行、联接历史等新框架开辟新的问题意识与研究话题；殖民史研究则主要被后殖民主义学科领域与议题代替。此外，为了保障产出成果速度不同的学科能够并存发展，美国设置了各方向相对独立的 Tenure Track，这成为跨学科体系的制度基础。在高校地区研究系科之外，当代美国还存在两个重要的印度及南亚知识生产机制，一是研究南亚政策和现实问题的智库机构，二是非地区研究的“普遍性学科”系科。由此，他发现，后殖民主义在美国并未有效挑战既有的学科知识体系，而是更多扮演了挑战欧洲学术传



费舍尔著《印度环境史》书影

统与民族主义学术的角色；其所带有的强烈批判性实际与追求美国式普遍性学科研究的建构性一起，共同构筑了一个新的美国式的印度与南亚知识体系。

随后，张忞煜老师将视角从北美转向印度本土的环境史转向——印度本土学界从90年代开始兴起环境史研究，“自然环境”因素再次以能动姿态回归刻画印度文明的工程中。虽然同美国环境史一样是受到环保运动的驱动，但印度环保运动与农民、部落民解放运动紧密相关，且印度环境史延续左翼学术传统，同时关注环境、政治、经济、文化多个维度，重视宏观理论关切。与此同时，美国的印度帝国史研究也开始引入环境视

角，并首先关注帝国的森林边疆开发议题；此后又有费舍尔（Michael H. Fisher）、希尔（Christopher V. Hill）等莫卧儿和殖民帝国史学家加入研究行列。值得注意的是，印度环境史是一种“不那么环境的环境史”，只是在已有的政治、经济、文化史框架基础上吸纳了新的环境史视角。对此，张忞煜老师认为，这样“不够环境的印度环境史”或许也是一种值得关注的“环境历史编纂学”，其在某种意义上制衡了更加强大、单一的世界知识体系。

最后，张忞煜老师指出印度环境史发展带来的启发。他总结道，印度文明研究的基本理路始于“环境决定论”的退场，从单一的“宗教本质论”发展成为多学科框架，并再次吸纳环境视角。由此产生的问题是，“文明概念框架”是否还有必要？在他看来，文明的框架虽然已经不再具有单一本质，但它依然保障着印度本土知识体系兼顾对外联接、自治以及内部联接，进而使其得以回应、吸收微观全球史和环境史的冲击，并能够在本土问题意识的主导下吸纳环境史带来的影响。印度案例也启示我们，面对今天全球知识体系天然的中心化倾向，“多元文明研究”有利于维持相对更均衡的多中心知识生产体系，需要继续发扬。

汲喆老师带来最后一场报告，题为“人类学图式中的中国文明：从列维－布留尔到德斯科拉”，讨论中国文明在人类学知识建构中的角色演变。汲喆老师首先谈到，中国文明并不是人类学最早关注的对象，但在人类学发展的几个关键时刻，中国文明及其所代表的东亚文明都为人类学知识论的建构起

到了不可或缺的作用。以原始思维研究而著称的列维－布留尔（Lucien Lévy-Bruhl）受到中国文明的启发，从哲学研究转向人类学、社会学研究，乃至跻身法国人类学奠基人的行列，就是人类学发展图式中最初的一个关键时刻。正是在读了法国汉学家沙畹（Edouard Chavannes）翻译的《史记》的部分内容之后，列维－布留尔对中国人与西方人的逻辑差异及其形成原因产生探究兴趣，从而转变了学科方向。

但是，通过梳理列维－布留尔的主要著作，汲喆老师发现了两个值得关注的现象。第一，虽然列维－布留尔是在中国观念的影响下转向人类学，但其研究中使用的中国素材却越来越少。第二，虽然列维－布留尔非常强调沙畹对其的影响，但他的著作基本不引用沙畹的研究，书中关于中国的知识主要来自另一位荷兰人类学家高延（Jan Jakob Maria de Groot）。这表明，列维－布留尔对中国的兴趣由沙畹引起，但对中国的理解则依据高延。

对于沙畹与高延的联系与区别，汲喆老师指出，他们都对中国宗教感兴趣并做了研究，但沙畹主要基于官方史料，重在探讨国家仪式中的官方宗教；高延则侧重于从民族志路径探讨民间信仰。因此，从学术史或知识论的角度看，列维－布留尔的中国研究从沙畹到高延的转向，也反映了人类学发展过程中曾经遇到的困境——当时的人类学理论对理解和把握非西方社会较为复杂的意识形态还缺乏足够准备，于是倾向于使用民族志这一比较简单的文明研究方法，在家族、村落等小共同体的民俗层面上讨论宗教和道德

问题。另一位致力于中国宗教研究的法国人类学家莫斯（Marcel Mauss）的研究实例再次佐证了这一点。与列维－布留尔一样，莫斯同样难以把握沙畹笔下那些未予诠释的事实的意义，因而也没有将沙畹描述的事实转化为其研究中国的重要论据，而更重视利用高延的研究。

列维－布留尔、莫斯一代人类学家在理解中国文明时遇到困境，而年轻一代的学者已经开始尝试走出西方与非西方、高级与低级、简单与复杂、古式与现代的简单对立模式。葛兰言（Marcel Granet）就是一个显著的代表人物，其早年曾对列维－布留尔推崇备至，将其奉为研究指南，后来则转变东西对立的观念与方法，寻求从中国的基本观念中理解其社会功能。在他的《中国思维》一书中，他对“逻辑”的理解远较列维－布留尔宽泛，他所指的“逻辑”包括抽象、分析、分类、规范等方面的能力，也包括语法、命题在结构和形式上的原则。正是通过这种比较宽泛的用法，葛兰言避免了把中国人说成是“非理性的”或者“无逻辑的”，也就避免了列维－布留尔那种将西方和非西方对立起来的本质主义的文化观。比葛兰言更年轻的列维－斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）进一步尝试把中国事实纳入人类对世界体系的理解之中，他开启结构化的比较分析路径，把中国视为其比较方法中诸种文明形态的一种。例如，他1944年的一篇文章《亚洲和美洲艺术中的剖分表现法》（后收录于《结构人类学》）将美洲西北海岸的面具、新西兰毛利人的纹身、中国古代的青铜器、亚马逊地区的纹面放在一起进行比较，尝试找出

造型和图式之间的超文化的关系。几年后问世的名著《亲属关系的基本结构》受到了葛兰言对中国古代的婚姻研究的启发。在这项研究中，东亚的亲属关系结构和澳大利亚的案例形成了对照。

此后，当代法国人类学家德斯科拉（Philippe Descola）从认识论和美学风格两个方面都继承了列维－斯特劳斯。他的主要贡献在于提出一种对于“非人”的人类学研究，旨在说明人和非人之间的关系，并在此基础上概括出包括自然主义、泛灵论、图腾崇拜、类比思维四种类型的本体论。其中，类比思维的理论框架就以中国文明为代表。根据类比的观念，世间万物都可以建立联系，片断也能再现整体的特征。在其新作《可见的形式》中，德斯科拉曾以四种本体论为基础讨论中国山水画的特点，指出中国山水画的目标不是简单呈现美，而是试图创造一个完整的微观世界，展现气的统一运作。和饱和的自然主义图像不同，中国画的山水是空灵的，是连接可见与不可见世界、连接内在

世界与外在宇宙的空间。

在回溯了人类学图式中中国文明的演进路径之后，汲喆老师引用吉登斯（Anthony Giddens）对人类学发展阶段的划分方式来作总结。第一阶段是异族的分类学，此时人类学家往往采用进化论的思路，对文明有原始和现代、古代和当代的区分；第二阶段采取功能论视角，人类学转向社会起源与社会功能研究，尝试保存我们不能亲历的文明形态；第三阶段是世界性的人类文明对话，当前即处于这一阶段。汲喆老师表示，不同文明之间的对话能够进一步修正人类学图式，但目前仍然存在种种化约事实的风险，因此这一阶段也尚有许多未完成的工作。

四场主题报告后，论坛进入集体讨论环节。首先，与会学者就报告中的要点作了补充与评议。沈卫荣老师表示，自己所倡导的汉藏佛教研究是一种回归整体的佛教研究，通过打破印度、汉传、藏传佛教等原本构建起来的此疆彼界，视所有佛教系统为一个整体的文明，能够更清晰地看到佛教的源流与

发展、变迁的路径。汲喆老师回应沈卫荣老师的看法，认为宗教传统之间的互动确实远超我们想象。而之所以产生对佛教传统的人为划分，可能与西方佛教研究重视原初文本的语文学分类有关。结合人类学的佛教研究实践，他也发现，东亚的佛教人类学研究之所以远远落后于藏传佛教与东南亚佛教，



与会学者线上留影

一方面受到语文学传统的影响；另一方面则是因为东亚宗教具有多元化的特点，佛教与社会结构之间的联系相比一个完全处在佛教文明统摄下的社会要复杂得多。沈卫荣老师赞同这一意见，并希望汉藏佛学研究进一步将文献学为主的佛学研究与包括各个社会科学领域在内的佛教研究有机结合起来。

接着，围绕罗泰教授提出的各个报告与所谓“文明”的关系问题，各位老师作出回应。袁剑老师表示，对于如何理解作为文明交界面的长城地带，我们已经具有一套较为完备的古代经验与逻辑，但在进入近现代与工业化之后，如何超越古代结构而建立一套新的认知框架，则还有许多需要探讨的空间。沈卫荣老师鉴于今天的文明研究过于注重独立性的现状，再次强调文明的交叉性本质，其所倡导的汉藏佛教研究就更关注文明之间的共性，更多地认“同”而非认“异”。张忞煜老师结合国内外南亚研究的系科建制，指出文明依然为当代学者提供了一个非常重要的贯通学科体系的框架，并且在全球知识体系中心化的趋势之下，文明的独立性一定程度上也为知识生产的多样性提供了保障。汲喆老师立足文明兼有描述性和规范性意涵的概念本身，提出当代对文明问题的考察应将文明与民族、国家、现代性等概念合在一起，

更重视道德秩序、政治秩序和社会秩序之间的联系。此外，孙飞宇老师也分享了自己田野考察的见闻，认为传统意义上不同族群的文明认同在当代的生活、生产方式上依然有诸多保留。对此，袁剑老师提出，围绕长城地带的变化与发展存在多重速度与层次，其中交织着的传统性和现代性需要得到进一步的呈现。汲喆老师赞同这一看法，认为不同的社会层面确实以不同的速度运作，从而导致传统与现代在某个空间相遇与并存的特殊情境的出现，例如全球化不一定能代表全世界所有人的生活状态，而可能只是某些群体对自我生活表象的认识。

最后，与会学者围绕报告与现实的关系交流了意见与看法。汲喆老师注意到，疫情以来的很多讨论仍然采用文化决定论或制度决定论这样过分简化的视角，这就表明文明议题与现实的紧密关联。沈卫荣老师谈到，汉传佛教法师基于佛教原教旨主义的片面认知，就使其鲜明感受到自身研究的现实意义。在张忞煜老师看来，文明研究的现实价值也在于它本身就是一种表达独创性思考的语言和机会。

（撰稿：徐铖）



欧亚大陆的流动性：人和物



【编者按】2022年12月11日上午，第十九届北京论坛分论坛“文明的交界面：生态与族群的历史反思”第二场在线举行，主题为“欧亚大陆的流动性：人和物”。文研院邀请学者、浙江大学人文高等研究院中西书院特聘教授刘迎胜，文研院工作委员、北京大学历史学系教授咎涛，文研院邀请学者、上海音乐学院音乐艺术研究院研究员徐欣，美国印第安纳大学内陆欧亚系教授 Jamsheed Choksy 作主题报告。本场活动由咎涛教授主持。



巴兹雷克古墓出土的楚地丝绸

浙江大学刘迎胜教授的发言题目是“贡献与受益：中国历史研究的全球视角”。他首先介绍了中国所在东亚大陆地理位置论的内容。刘迎胜老师指出，尽管从跨文明交流的角度看，中国的地理位置相对封闭，但遥远的距离并未阻止古代中国与欧亚大陆其他文明的交流。

史前东西交流主要依托于欧亚草原通道。中石器时代中国用于制作石器的勒洼娄瓦技术就来自西欧。文明时代前夕，冶金术也通过欧亚草原传入中原地区。常见谷物中，小麦约在5千年以前从欧亚草原及中亚绿洲这两条线路传入中国，而中国原产的农作物粟也通过中亚绿洲传到西方。中国的重要畜产黄牛以及最早的车辆也均来自于近东，在二里头和商代遗址中就曾发现车的痕迹。此外，在文明时代前，操印欧语的人群向东迁移，其中使用吐火罗语的族群后来定居焉耆、绿洲、库车等地，而使用东伊朗语的族群则

迁至和田，塔吉克族至今仍在使用该系统的语言。

然后，刘迎胜老师将视角转向了中国对外部世界的认知，认为这经历了一个从“天下”到“世界”的转变。由于最初与世界往来不便，中国形成了“天下”的概念，在自己所能看到的世界里，君王认为自己是最高的天子。但在跨文明交往过程中，中原王朝开始了解到欧亚大陆其他文明。随着与游牧民族交往的深入，中原王朝的作战方式从使用战车转向骑马，也开始了解北部游牧民族的服装。先秦时期，中原王朝对北方地域的描述较少，两汉后逐渐形成了由近及远的认知范围，依此为长城、大漠、翰海与行国。南北人群与物质移动存在双向性，既有中原王朝远征匈奴，也有北方游牧民族入附汉地、入主中原。南北之间还通过关市，进行丝帛与马匹的贸易。

刘迎胜老师还指出，应该关注游牧民族在文化传播中的作用。例如，斯基泰人和匈奴人有共同的习俗。进入历史时代后，北匈奴、月支、突厥及蒙古，都曾在亚欧大陆上主导着人群的移动。希腊历史学家希罗多德便最早描绘了这种东西文明交往的现象。

接下来，刘迎胜老师将视角转向丝绸传播的通道。约一百年前，阿勒泰地区巴兹雷克古墓中就曾发现类似楚地的丝绸。新疆吐鲁番阿拉沟区也曾发现春秋时代的丝绸。这两个例证可说明东西方向存在着长途接力棒式的交往现象。丝织业的传播是中古时期中原与欧洲双向交往的重要例证。拜占庭史料就有中国养蚕与纺织技术被带到当地的明确记载。北魏王朝以“拓跋”作为中国的名称。

此名也借由突厥语民族的通道，从欧亚草原传到拜占庭。

接着，刘迎胜老师介绍了佛教与无印度文化入华的影响。佛教的传入使中国人认识到世界存在着很多国家与民族。佛经中有“四天子说”，替换了原有的“普天之下，莫非王土”的概念。按照此说，东晋天子号称人主，印度天子号称象主，西方胡人天子号称宝主，而北方游牧民族君主则号称马主。

中外交往也促使中国人重新审视自己的语言。佛教东传后，中国僧人根据外国僧人说汉语没有声调且词序不同的特点，发现了汉语区别于印度语言的特点：中国人用眼睛来辨别方块字的意思，而印度人则通过朗读词音来辨别词意。这促使了中国后来创造反切、研究音韵与归纳反切上字——“字母”。

中国最早通过佛教认识古希腊，将古希腊的重要支脉爱奥尼亚译为“庾那”，元以后又将希腊译为“欲那尼”。亚历山大大帝是希腊帝国的创立者，其名字亦存留于东方民族的记忆之中。如《诸蕃志》文献将“亚历山大”译成“遏根陀”，此名字又通过突厥语在伊斯兰教徒处被称为“双角”王，在汉文中也作“徂葛尼”。穆斯林文献中，“亚历山大”也作“亦西刊达而”，“亚里士多德”则作“阿刺思他黎西”。

大航海时代前夕，成吉思汗及其子孙建立了辽阔的蒙元帝国，由此开启了东西远距离直接交往的时代。时人称其疆域为“从日出到日落之地”。此时出现了鲁卜鲁克、马可波罗等往来于东西的商使。随着疆土扩大，欧洲的地理知识也通过伊斯兰世界传到中国，其中最典型的例子就是地球仪。



《大明混一图》

该时代的地图中也描绘了欧洲与中近东。例如，《经世大典图》中标明了俄罗斯、巴林、巴格达、波斯湾等地。《大明混一图》东起日本、朝鲜，西到次大陆、波斯湾、阿拉伯半岛、红海及整个非洲大陆。在郑和航海之前，中国地图上已画出了大西洋的位置。

《混一疆里历代国都之图》中可见大西洋，可见在达伽马绕过好望角到达中国前，中国的地图上已标明了这条航线所经海域。此时还出现了富有世界色彩的蒙古人名。如元宪宗蒙哥将儿子起名为“阿速歹”，阿速即今天的亚述海。还有人起名为马扎儿台、斡罗思、忻都、花刺子模等。

最后，刘迎胜老师指出，古代中国曾给大航海时代的开启注入东方动力。马可波罗为欧洲带来了中国的故事，刷新了欧洲对中国的认知。另外，从冷兵器到热兵器的过渡过程也在中国完成。中国人把火器装在船上，这种兵器的革命后来传到了欧洲。造纸术、活字印刷、罗盘与火器，均是人类社会重大变化中所包含的中国元素。

上海音乐学院徐欣老师的发言题目是“丝绸之路历史流动中的琵琶华化与分层”。徐欣老师认为，此问题可分为两方面，其一是琵琶在历史中的流动性问题，其二是琵琶在流动过程中的本土化问题。在本次发言中，徐欣老师试图找寻当代中国琵琶中的丝路传统。

首先，徐欣老师介绍了琵琶的三个不同脉络。其一为秦琵琶。这是一种中国本土的抱弹类（又称鲁特类，Plucked Lute）乐器，但也有说法认为此器乐本出胡中，为北地匈奴的马上之乐。其二为五弦直项的胡琵琶。有人认为此物本于中亚，经波斯再传至印度。其三为四弦曲项的琵琶。这种琵琶在南北朝时期经波斯从西域传到中国，后又继续流传到日本。此类型的琵琶是中国当代琵琶的源流。徐欣老师认为，四弦曲项琵琶是真正经历了华化过程的琵琶。

当代琵琶一方面延续了丝路传统，同时也具备显著的本土化特点。徐欣老师接下来从历史和当代两个方面回顾了琵琶本土化的过程。她想观察中原的琵琶在多大程度上保留着周边文明的痕迹，同时我也想审视中国琵琶在经历长期华化后，是否塑造了全新的传统。徐欣老师认为，在讨论此问题时，需要厘清审视琵琶传统的维度。琵琶传统可以从三个方面归纳：其一为“器”，如形制特点等；其二为表面，如演奏特征等；其三为声音，涉及乐谱、旋律、技法、音质等因素。

徐欣老师从这三个方面总结了历史上周边文明中的琵琶的特点。她指出，无论是在1-2世纪的犍陀罗艺术、9世纪的龟兹克孜尔石窟还是吐鲁番摩尼教波斯语写本中的琵

琵琶图像，都具备曲项特征和月牙形音孔，可视为琵琶传统在“器”方面的特征。

琵琶传统的第二个特征是横抱及运拨的演奏方式。与早期琵琶相比，现在的琵琶变曲项为直项，形态也从细长变宽幅。明代以后，琵琶的演奏方式由横抱运拨转为竖抱用指弹，这种变化是否可以说明中国当代琵琶与丝路传统之间存在大的断裂？解答这个问题需要转换视角，徐欣老师认为，除了当代专业琵琶外，也要观察民间琵琶与传统之间的关系。目前民间琵琶大致有陕北琵琶、川陇交界处的琵琶以及福建泉州琵琶三种类型。

陕北琵琶与唐代琵琶在形制及演奏方式上非常相似，具备曲项、横抱、运拨、音孔和宽幅等特征。其中曲项、运拨为普遍性特征。而其余特点则在某些村落传统中延续。福建的南音琵琶保留了曲项及月牙形音孔的特征，取典型横抱的演奏方式，且相对宽幅，唯一不同之处在于用手弹而非运拨的方式。云南纳西的琵琶亦呈现宽幅形态，其月牙型音孔也与唐代琵琶相似。四川南坪的琵琶则还保留横抱及月牙音孔的特征。



陕北琵琶

由此可见，民间琵琶与丝绸之路传统在许多层面上仍保持延续性。徐欣老师认为，从民间的“土琵琶”重审丝绸之路抱弹鲁特乐器的传统，可能是解答问题的一个契机。借由这种视角，徐欣老师接着分析了琵琶的第三种特征——弦的特征。历史的声音已难重构，但通过弦制的特殊性，我们可以逐渐接近这个问题。

中国当代琵琶有四根弦，且每个弦的并弦音都不同。而民间琵琶取三弦或四弦并不统一，且并弦都是两弦定一音，故四弦只发两音，如川陇琵琶用三根弦指定两音，陕北琵琶四根弦指定两音。我们把并弦的特征称之为“辅音并弦”，跟中国专业的琵琶有别。辅音并弦的特征在周边文明中也非常明显。如印度西塔尔琴、阿拉伯地区的乌德琴以及萨摩琵琶都取辅音并弦方式。

最后，徐欣老师总结道，民间琵琶延续了历史的传统，可根据其特殊性进行反向关联，推测最初琵琶的声音形态。从方法论层面说，可从活态考古的层面，由当代田野资料入手考察琵琶的历史问题。

美国印第安纳大学 Jamsheed Choksy 教授的发言题目是“大规模人口迁移的影响”。他以先后在亚洲西部生活过的几个民族为主要例证，讨论了民族迁徙的影响。公元前 1 世纪的帕尔萨波斯人、公元前 3—5 世纪的马达梅德人以及公元 13—14 世纪的蒙古人曾前后在伊朗地区居住。三次大规模移民造成了当地语言、信仰及习俗的改变。

Choksy 教授首先介绍了伊朗和波斯人的移民情况。在公元前 2600 年左右，游牧民族开始从中亚向西南移动。公元前 21 到 19

世纪的青铜时代，他们从里海西岸向东进入了印度。移民们最早曾到伊朗，此处至今保留了当时的文化遗迹，如考古发现了45个村庄，并出土金器、铜器、镜子、羊毛、相关器具等遗物。这些在印度的发现，能够帮助我们更好地理解族群的移动。在过去20年，考古学家曾在前苏联、阿富汗、巴基斯坦及东伊朗发现了多种时代的工具、习俗，以及使用火的现象，只是缺少文字辅助判断准确的情况。公元前1000年后，伊朗部族开始向西移动进入中亚地区，印度伊朗语也伴随传入。期间出现的许多神祇、习俗均与游牧民族有关。种种迹象表明，当地活跃的统治家族是以联合形式建立起的部族联盟。

接下来，Choksy老师试图观察伊朗高原上的移民是如何在此地居住繁衍的。考古成果提示我们，这些移民可能来自铁器时代的先民。Choksy老师推断，他们最有可能去里海东部的河谷和相关山地通路，在公元前1500年进入伊朗高原。一系列的古籍文献也可证明这一点。同时，还有一支可能取道高加索山脉进入欧洲。这两个主要部族分别为米底人及塞种人（斯基泰人），他们最终于公元前9世纪进入伊朗高原。最后，波斯帝国占领了此地，并开始建立自己的国家。

很多记录显示，游牧民族在定居之后将本地居民的习俗融入到自己的文化中。如定居的伊朗人开始融入中东地区文化，其文献多使用两种不同的文字：包括横写的老式书写方式与新书写方式。在叙利亚，埃及和希腊的天文学、巴比伦的节日立法也开始被吸纳进他们的文化之中。

同时，擅长马术的阿尔泰人在公元前3

世纪开始往东南方向移动，重新占领伊朗，最终到达底格里斯河，在伊朗西部建立了自己的城市。他们本使用波斯语，此时却开始学习希腊语，并接受希腊习俗，同时与中国和希腊人开展贸易，也让中国北方游牧民族保护他们的北部边疆。这些波斯人甚至开始觊觎希腊领土，比如西欧的某些地区，并与罗马人作战，宣称自己是希腊人的后裔。

公元1世纪起，伊朗习俗开始在该地复归。这些移民们开始重新使用伊朗名字、服饰、法律、习俗、建筑与写作方式，并重建伊朗式的城市。不过即便如此，他们也无法完全回归原有的习俗，一直到整个伊朗波斯帝国覆灭前，他们仍然保持着定居民族相关的习惯。伊朗诗歌《叙利亚之书》，记录了牧者与山羊之间的辩论，该诗歌显示，这些移民后裔更喜欢定居者的习俗、服装与语言。

最后，蒙古人于13世纪通过强大的武力征服了所有伊朗地区。蒙古人最初为活跃于中蒙高原的游牧民族。他们骑马、蓄养山羊，按季节在草原上游牧，部族之间建立联盟。铁木真将这些部族联合起来，后被推选为可汗。此后，他们开始建立起有实体法律的联盟及更强大的军事集团，对中国、伊朗等国家和地区进行征服。1219年，成吉思汗要求其子进攻伊朗。1221年，蒙古大汗对多地进行了屠城，却因为欣赏定居者的技能而保留了城中的手工业者。

这些蒙古人征服伊朗后建立了自己的汗国，同时带来了中国的造纸术，但他们在伊朗地区的帝国统治非常短暂。他们首先作为征服者带来了自己的文化，后逐渐改信伊斯兰教，开始拜访伊朗的清真寺和圣殿。定居

在高加索地区后，他们也开始穿起伊朗人的服饰。可以看到，蒙古人从最初的游牧民族进入伊朗城市后，逐步开始接受了伊朗的定居化和城市化的生活方式。

北京大学咎涛教授的发言题目是“历史视野下的奥斯曼—土耳其与中亚——以16—19世纪中亚穆斯林朝觐为重点”。咎涛老师指出，本次发言的问题意识主要是基于地缘政治上的现实变化带来的思考。面对正在出现的欧亚地缘政治变动，历史考察可以为理解现在提供参考。

咎涛老师认为，大概有四种视角可以帮助理解土耳其和中亚的关系：20世纪初期的英国地缘政治学家麦金德的“历史的地理枢纽”理论、20世纪晚期波兰裔美国地缘政治学家布热津斯基的“大棋局”理论、萨缪尔·亨廷顿的“文明冲突”理论，以及20世纪晚期土耳其政治家 Ahmet Davutoğlu 的“战略纵深”理论。

麦金德的“历史的地理枢纽”理论与海权和陆权理论的争论有关。他最著名的表

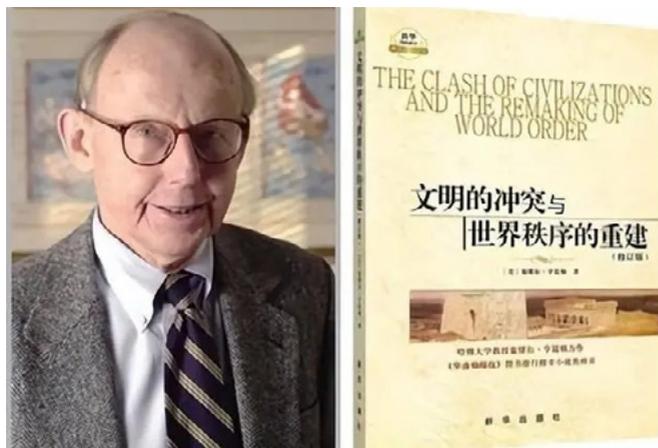
述就是“谁统治了东欧，谁就统治了欧亚大陆腹地；谁统治了欧亚大陆腹地，谁就统治了世界岛；谁统治了世界岛，谁就能统治世界”。麦金德在讨论该问题时也比较多地考虑到了古代斯基泰人、匈奴人、突厥人、蒙古人等中央东亚的游牧民族与欧亚大陆的历史关系。所以，他对我们理解奥斯曼—土耳其与中央欧亚的关系，有重要的参考作用。

布热津斯基认为，土耳其由于具备特殊的地理位置，起着地缘政治支轴的作用。他发现，土耳其向欧亚大陆的发展主要考虑的是里海能源，若要伸向更远的中亚地区，则需借助精神纽带，比如语言、宗教、民族的联系。布热津斯基预言，土耳其有成为地缘政治战略旗手的潜力。此说的背景是，苏联解体后中亚—高加索地区出现了数个讲突厥语的新兴民族国家。

亨廷顿也注意到了这一现象，并以文明作为看待该问题的范式。亨廷顿把土耳其、俄罗斯、墨西哥、乌克兰等国视为“无所适从的国家”。他发现这些国家对于文明的定位并不清晰。在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中，他便重点探讨了土耳其的情况。

战略的纵深理论，有时也被外界视为新奥斯曼主义。此说更关注土耳其与周边国家的关系，并整合了之前的观点，Davutoğlu 也比较多使用了“地缘文化”概念。咎涛老师认为此观念与亨廷顿文明的观念并不一样，被亨廷顿视为文明定位模糊的现象，

Davutoğlu 则视之为优势。比如，



萨缪尔·亨廷顿所著《文明的冲突与世界秩序的重建》书影

谈及中亚地区冷战后新兴的突厥语国家，Davutoğlu 主张土耳其应该主动复兴历史和地缘文化身份，利用伊斯兰身份，去建立自身的势力范围。咎涛老师指出，土耳其与欧亚大陆腹地的关系在某种意义上也可以被认为是土耳其的欧亚主义。

根据丹尼斯·塞诺，对于中央欧亚的定义有两个重要的突出特征：草原与游牧。只有在该自然地理条件下才能建立起强大的草原游牧帝国。不过，中央欧亚地区的周边近代早期开始出现一批几乎同时并立的定居化帝国，如明—清王朝、俄罗斯、奥斯曼帝国、莫卧儿王朝及伊朗的萨法维。由于他们几乎同时出现和并立，并使用火药，也被称为“火药帝国”。在大航海的时代，它们中也出现了经济中心向沿海发展的趋势。在这样的情况下，传统上基于草原游牧帝国的中央欧亚地区，其活动空间受到极大挤压，从此之后也再未出现过成吉思汗式的世界征服者。定居化帝国并立挤压中央欧亚空间的趋势，实际上是中央欧亚地区近代早期重要的发展特点，它也构成了我们理解今天土耳其与中亚关系的历史背景。

此外，咎涛老师认为，在中央欧亚地区还有两个很重要的发展趋势。其一是伊斯兰化。16世纪时，从中东到中亚，伊斯兰化不断发展为普遍特点。其二是突厥语的发展。土耳其人将突厥语永久性地确立在中东地区，中央欧亚地区的突厥语也日益成熟和发展。而这两个趋势，构成了土耳其与中亚地区关系的历史基础。

历史地看，土耳其人的出现与11世纪与14世纪塞尔柱人与奥斯曼人的先后崛起

有关。塞尔柱人的政治中心仍然在亚洲，但其后继者的政治中心已经进入了欧洲的范围。而奥斯曼人并没有把中亚纳入到自己的统治范围。奥斯曼帝国和中亚的地缘政治关系实际上比较弱。

对奥斯曼帝国来说，最重要的是能够维系与中亚地区松散的联系。实际上1517年后，也就是奥斯曼人征服了阿拉伯地区以后，奥斯曼人直接控制了两大圣城——麦加与麦地那。考虑到前面提到的中央欧亚地区的伊斯兰化，这一联系就不言而喻了。重要表现之一，就是中亚地区穆斯林的朝觐。奥斯曼帝国的苏丹同时也是逊尼派穆斯林的哈里发，因此，哈里发所在的君士坦丁堡 / 伊斯坦布尔，成为中亚地区穆斯林的精神向往。

随着奥斯曼帝国的衰落，奥斯曼人曾经兴起几种重要的思潮。其中一种是泛伊斯兰主义。强调哈里发的地位，希望能够建立起某种精神性的团结来反对西方的殖民主义和帝国主义。另外一种则是出现于帝俄控制下的突厥语民族之中的大民族主义。资料显示，奥斯曼帝国长期维持了某种宗主国式的高姿态。这主要表现在册封中亚地区当地统治者、对前来朝觐的穆斯林给予特殊照顾与赏赐等。奥斯曼帝国与中亚地区，虽然没有实质性的政治和军事的往来，却存在密切的精神联系。

另外，咎涛老师猜测，奥斯曼帝国与中亚地区之间的朝觐行为，在大航海背景下，可能对传统陆上丝绸之路有一定的维系作用，这或许可以对传统陆上丝绸之路衰落论构成某种纠正。而中亚地区与奥斯曼帝国之间的精神性联系，对于今天我们来理解土耳

其与中亚的关系，仍然有历史参照意义。欧亚大陆的多个国家都在尝试复兴“丝绸之路”的概念意象，这些传统联系的内容、形式及其动力机制，仍然值得进一步思考。

四场主题报告后，论坛进入集体讨论环节。Jamshe Choksy 老师首先向咎涛老师发言中提到的丝绸之路的未来走向提出疑问。咎涛老师回应称，欧亚大陆之所以被多位学者视为世界历史发展的主要的发动机，就是因为这里长期存在着最为广泛的交往和联系，促进了思想、文明、物质的交流。这样的联系是难以阻挡的。接着，围绕跨民族交往的影响这一问题，Jamshe Choksy 老师回应称，不同民族可以双向交流学习想法，相互贡献文明成果，同时也期待未来的文化交流带来更多贡献。徐欣老师就琵琶从中亚传播到南亚、西亚的过程中的演奏方式与乐曲风格的

变化这一问题进行补充。她认为，音乐是乐器流动性最强的部分。每个地域都有自己的曲目库，故旋律方面的本土化特征尤其明显。

最后，老师们聚焦当下的新丝绸之路与全球疫情的现实背景进行补充发言。Jamshe Choksy 老师认为，当今社会可借鉴古代丝绸之路，推送各国人群之间的交流与互动。咎涛老师指出，疫情与全球化这两个环境新变化带来许多叠加影响，从微观层面上说也影响了青年个人的人生选择。Jamshe Choksy 补充称，人类曾经历过数次疫情，并在其中幸存。虽然学习与研究可能会一度中断，但知识传播与社会运转总会继续。他呼吁人们应该保持希望，再次团结起来抗击疫情，学生们也要保持学习与探索。

（撰稿：吴宛妮）





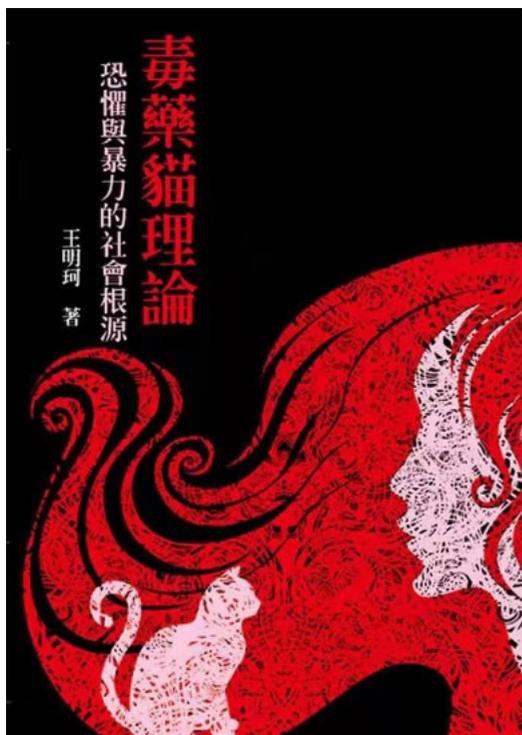
文明的走廊与腹地



【编者按】2022年12月11日下午，第十九届北京论坛分论坛“文明的交界面：生态与族群的历史反思”第三场活动在线举行，主题为“文明的走廊与腹地”。文研院邀请学者、中研院历史语言研究所通信研究员王明珂，文研院邀请学者、中国社会科学院社会学研究所副研究员郑少雄，文研院邀请学者、西北大学遗产学院教授梁云作主题报告。北京大学社会学系长聘副教授田耕主持。

王明珂老师作本场的首个报告，题为“文化传播、民族迁徙与文明起源：以藏彝走廊为例”。王明珂老师指出，无论是“文明的走廊与腹地”的概念还是“文明的交界面”的表述，都表明学界聚焦于文明接触、传播和冲突等议题。今天的报告希望对此议题进行一些讨论并提出两个关心的问题：（1）文明形成的过程，（2）文明的底层。

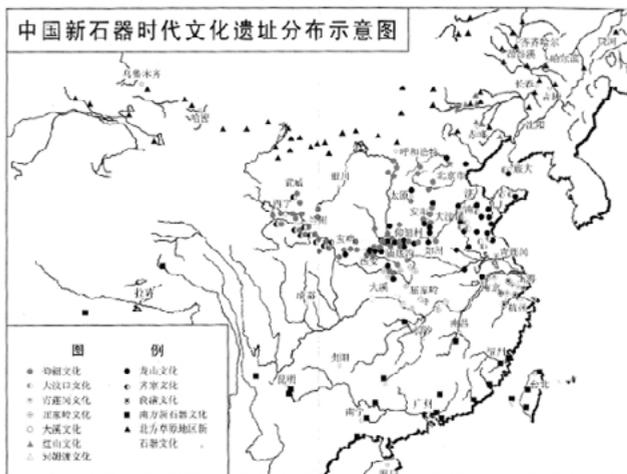
首先，王明珂老师以他的新著《毒药猫理论》为例，说明对文化传播研究的看法，以及其对文明的反思性研究。该书探讨了羌族村寨里的毒药猫传说和欧洲女巫传说共同涉及的人类社群认同和对内部敌人的暴力。在西方女巫研究中，知名学者卡洛·金茨堡（Carlo Ginzburg）以欧亚大陆的文化因素传播，来解释欧洲各地传说里女巫夜间聚会和飞行等主题流行。而王明珂老师认为，一种文化因素并非一经传播就能落地生根，重要的是当地是否有适合该文化因素生长的土



王明珂著《毒药猫理论》书影

壤。因此，女巫主题存在于欧洲各地的传说中并导致很多女性遭受集体暴力，仍然是因为这些地方存在一些共同的人类生态因素，例如人们的血缘与地缘重叠于小型的农村等。与此相关的，位于青藏高原东缘的羌族村寨社会中，毒药猫传说虽然同欧洲女巫传说的许多元素极端相似，但没有证据表明这些神话因素系跨越了欧亚大陆传播而来，而是与当地的社会和人类生态因素密切相关。在此案例里，更值得注意的是在欧洲的农村中，称某些女人为女巫在近代以前并不会带来重大的集体暴力。近代欧洲的猎巫狂潮之所以会出现，是因为文明世界之社会上层的介入。宗教政治权威以救赎人们的灵魂为名，造成了猎巫暴力。这一集体暴力行动或可被视为近代欧洲人国民化进程的一部分。将乡民视为同质性的国民，因此统治者开始关心他们的思想与灵魂是否受异端污染。王明珂老师指出，关注将文明人类生态具体实现的国家及其与基层传统农村之间的关系，这是报告开头所说的对文明反思研究的一部分。

接下来，王明珂老师提出第一个议题，文明形成的过程研究。文明是一种权力和财富集中化又阶序化分配的人类生态体系，植根于特定的适宜其生长的土壤，过于贫乏或过于富足的自然地理环境均不利于文明发展。贫乏的自然环境不足以支撑文明，而太丰富的资源则会让人们逃离农业、逃离统治者，也会使文明崩溃（齐家文化与良渚文化的崩溃可能正是这个原因）。王明珂老师认



中国新石器时代文化遗址分布示意图

为，在藏彝走廊这一区域中，羌、彝、藏等几种社会类型和整体人类生态是研究文明形成问题的难得的田野。羌族村寨注重人群的地缘关系而各寨平等自主，嘉绒藏族虽有土司制度但村寨依然彼此平等，彝族则更加注重家支血缘，形成了有统治者与被统治者关系与有种姓阶序的社会。从羌族的弟兄祖先历史记忆到彝族的英雄祖先历史记忆，由羌、藏对内争夺分配的人类生态，到彝族对外争取扩张资源的人类生态……如果以人类走向复杂社会中的多样途径的视角，这是一个十分丰富的人类生态实验室。它可以增进我们对人类生态不同类型的了解，包括其中各种形态的历史记忆、社群认同、社会组织以及它们之间的关系。这些民族志材料，可以帮助我们探讨考古材料所呈现的中国早期进入复杂社会（文明）的过程，也就是苏秉琦先生所称“满天星斗”的中国文明起源及其之后“月明星稀”的过程。

与此相关的，王明珂老师提出第二个重



土司头人

要议题，文明世界的底层农村与农民。这个议题涉及以下两个问题：文明社群（国家）如何从人类早期原初社群开始演化？文明形成后，未发生质变的广大原初社群如何成为农村？以藏彝走廊区域为例，羌族各村寨社群是血缘与地缘关系叠合的原初社群，嘉绒藏族统于土司但其各村寨依然具备原初社群的特色，彝族是统于家支和土司的村落人群。我们可以思考在羌族、藏族和彝族村寨这三种不同的社会类型与人类生态体系中，底层农村百姓的地位和生活如何。王明珂老师认为，人类在进入文明之前没有所谓的农民和农村，有的只是一个个小型原初社群。一些人群离开原初社群，以祖先血缘记忆彼此凝结、奥援，他们因此成为征服统治者，将其领土上所有的原初社群及其人众变成了农村和农民，这就是文明形成的基础。

王明珂老师最后提出，在文明这一主题

下，学界多关注文明的成就、传播、接触和文明冲突；我们可以从另一角度来思考文明，那就是对文明起源与其边缘的反思研究。这一类研究涉及许多主题，本次报告希望引起不同学科同仁的关注并期待合作。

随后，郑少雄老师作了题为“头人为什么造土司的反？——王权视角下对清末民初边疆社会的再认识”的报告。郑少雄老师指出，清末民国期间的康区、嘉绒等地，几乎就是一部彻头彻尾的头人反对土司的诡异历史。而建国初期的材料（例如少数民族社会历史调查）通常将土司、贵族、寺庙和头人并称为封建领主阶级或统治阶层，但实际上土司和头人之间存在着矛盾，而土司和寺庙、贵族之间的利益似乎比较一致：土司在遭受头人追杀时会寻求寺庙的庇护，土司和其贵族兄弟在面对朝廷围剿时也是共同进退。种种现象表明，头人和土司有可能是两个明显不同的范畴，而贵族和寺庙则是土司阶层的延伸部分。因此，郑少雄老师提出，从土司的种种特征来看，应该在神圣王权的理论下厘清土司的范畴，在“陌生人—王”意义上将土司认识为王的身份，理解边疆社会是以土司为中心形成的织体。本次报告围绕以下两个问题继续展开：第一，在何种意义上土司是王？第二，将土司认识为王会带来何种认识论上的意义？

接下来，郑少雄老师分析了土司作为王的几个面向，即在何种意义上可以把土司理解为王。在经验上，将土司称为王有其基础。所有的土司在藏语中都被称为甲波（王），清末时西方人的材料中也把土司们称为King，不论土司管辖或势力范围的大小，

只论其社会结构中的位置。在理论上，萨林斯提出了“陌生人—王”概念，指的是在许多传统社会中，王会被视为外来的陌生的英雄性（神话性）人物，陌生人—王与作为土著的人民二者结合才能造就完整的社会。格雷伯进一步推进了这一理论，指出陌生人—王本身是神圣王权的起点，他还将神圣王权区分为神性王权（divine）和神圣王权（sacred）两种。

土司作为王的多面向中，首先就是他们的陌生人起源。康定的明正土司完美地契合了陌生人—王的概念，他被说成是来自遥远的北方的金朝，辗转于后藏和关外。这表明其来历的高端、文化的多样、与卫藏文化的族源和宗教关系的正统，肩负着教化的使命。在取代了康定的土著统治者之后，其随行者也担任了土司之下的大小头人——锅庄。另外的传说版本也旨在说明土司、寺庙和锅庄的外来性。关外的头人则都是土著，没有任何外部起源的迹象。总的来说，土司的外部起源不一定是事实，但这一外部起源的修辞表明，一个社会或者土司把自身视为了王，而头人则是彻底的土著和被征服者，其职责就是带领老百姓完成最为繁重的范式性工作。

土司作为王的第二个面向是其神性王权。土司统辖下的社会有着精心设计的、巨型的、仪式性的劳动体系。这一体系包括三个部分，一是家户内劳动，二是范式性工作，三是象征性工作。家户内劳动指的是土司和头人驱使奴隶和科巴（没有独立产权的人）进行劳动，二者的区别在于头人不会拥有百姓（自由民），这表明头人不具备以机构的

身份承担公共责任，头人仅是土司体系之内的执行者。范式性劳动指的是上粮、兵役和乌拉役等基本劳动模式，由头人们组织百姓完成，并且通过土司这一中介将劳动成果归到中央朝廷。象征性劳动发生在贵族（锅庄）以及寺庙身上，例如土司的48家锅庄分别承担四大管家、四小管家、警卫、秘书、乐舞、制茶甚至是腌咸菜等等专门的工作。这是一些精细的象征性劳动，是界定身份和特征的东西，他们提供的专属物品局限于本地和土司家庭的消费，没有流向中央朝廷。这一庞大的仪式性劳动体系是有效的地方组织管理体系和身份体系，意味着土司拥有无限的个人权力，可以驱使任何人做任何个人化的劳动，并且固定为仪式性的原则。这种不被约束的权力表明了土司的神性王权。

土司作为王的第三个面向是其神圣王权。在涂尔干的意义上，神圣化意味着被分离或被隔绝，那么神圣王权就对土司的权力造成了约束。这一约束包括自下而上的约束、横向的约束和自上而下的约束。自下而上的约束既表现在老百姓向土司献牛头或牛腿等仪式，向王的献祭仪式可以使人民得以享受余下的劳动果实。自下而上的约束也表现在头人领导的造反，这是构成性的（constitutive）国王与人民之战。横向的约束指的是藏传佛教东扩，改变了土司作为地方之王的权力；以及地方文化对土司的婚姻原则的限制等。自上而下的约束指的是中央朝廷在边疆推行的正统意识形态，土司的继承人必须学习儒家观念和礼仪、贵族要拥有汉名汉姓等，这就是陌生人—王社会中上层普遍汉化、下层越发本地化的现象。

最后，郑少雄老师指出了将土司认识为王的认识论意义。康藏社会都以舅舅和岳父为尊，因为有家庭成员来自外家。如果将亲属制度看作政治制度的原型，那么这就表明康藏社会已经充分意识到社会生成的外部性及其价值。土司自从接受中央朝廷的封号成为“内土司”之后，陌生人—王的主要能量来源转变为了中原王朝。正如陈永龄敏锐注意到的那样，土司制度是一个部落与封建兼备之制，自上而下地容纳了边疆社会的各种文化。当改土归流打破了土司的封建，意味着释放出关外的、部落属性的能量，国家无可避免地要面临未曾经过社会神圣化进程洗礼的、更加好战的头人，他们可能试图通过战争来攫取土司原有的神性力量。

中场休息后，梁云老师带来了第三个报告，题目是“二里头文化的人群构成”。“人群构成”指的是考古学文化中的族群组成，即族的识别和数量、族与族之间的关系等。关于“考古学文化”，当前中国考古学界一般采用夏鼐先生的定义，即“属于一定时期、分布在一定地域、具有一定特征的遗存共同体”。针对考古学文化与族关系的问题，俞伟超先生和李伯谦先生都指出，考古学文化和古代族群不是一对一的关系，一个考古学文化可能为两个或多个族使用，一个族也可以使用两个或多个考古学文化。

考古学文化包含着复杂的内容，例如房屋形态、建筑布局、墓葬样式、随葬品、武器和工具等等，涉及古代人类生产生活的方方面面。但是，上述内容与族属的关联度强弱不一。梁云老师指出，基于周代考古的实践经验，葬俗和人群共同体的关联性很强，

是识别族属和族源的有效标准。以周原姚家墓地为例，北区和西区的墓葬基本上是南北向，南区的墓葬则是东西向。研究者一般认为北区和西区是周人的墓区，而南区是殷遗民的墓区。二者的随葬品形态区分很小，但葬俗的区分明显。故而，葬俗在族属研究上具有很强的指示意义。

基于这一认识，对于二里头文化人群构成的分析可以从葬俗入手。500余座二里头文化墓葬中，400余座分布在二里头遗址，其余分布在其他的遗址中。二里头文化的遗址可以分为三类：甲类遗址，其墓葬绝大多数是北向的（头朝北），例如二里头遗址、巩县稍柴、伊川白元等处。二里头遗址的墓葬统计表显示，北向墓葬占47%，如果排除头向不明的墓葬，北向墓葬将占60%，从随葬的青铜礼器和玉器来看，其级别较高。另外，南向的墓葬比例不低，仅次于北向的墓葬。因此，二里头遗址的墓葬以北向墓为主，南向墓次之。乙类遗址，其墓葬主要是南向



二里头出土绿松石龙头部

墓，例如伊川南寨、洛阳东阳、洛阳东马沟、新郑望京楼、郑州大师姑等处。伊川南寨遗址较为典型，简报介绍的墓葬均为南向墓，有些墓葬级别不低。丙类遗址，其北向墓和南向墓所占的比例大体相当，例如登封南洼等地，但北向墓的级别比南向墓略高，且从空间分布上看二者的距离较为疏远。

三类遗址在空间上的分布呈现出一定的规律性。甲类遗址位于洛阳盆地北部居中的位置。乙类遗址主要分布在盆地的东西两翼，西翼扼守住了进入盆地的入口，东马沟遗址基本控制了洛河进入盆地的入口，伊川南寨遗址则控制伊河进入盆地的要道，望京楼遗址的军事守护意义极为强烈，同大师姑遗址一道构成了洛阳盆地东部的屏障。丙类遗址则分布在嵩山南麓颍河上游地区。三类遗址的空间分布，是甲类遗址为中心、乙类遗址为其东西两翼、丙类遗址在其南侧的格局。

目前二里头遗址的北向墓主要分布在发掘作业区的Ⅵ区，其次是在Ⅴ区（宫城所在），Ⅳ区（作坊区）和Ⅲ区也是北向墓分布较多的区域。南向墓分布最多的是在Ⅰ区，在Ⅴ区和Ⅳ区也有一些分布，但在北向墓分布最多的Ⅵ区则基本不见南向墓的分布。这意味着南向墓和北向墓分别代表两类人群，二者在Ⅳ区（作坊区）共同从事手工业生产。

从墓葬的级别来看，最高级别都是北向墓，南向墓次之，东西向墓则级别更低。北向墓包含的贵族墓数量最多，代表的人群占据着中心都邑，是二里头文化区占统治地位的核心族群。南向墓人群的地位仅次于北向墓人群，具有相对独立性，与北向墓人群关系密切，应该是后者的盟友或者附庸。简言

之，二里头文化的人群构成是以北向墓人群为主、南向墓人群为辅的关系。

梁云老师认为，这两类人群的族属可以与文献记载相对应。大多数学者都认为二里头文化与夏文化有关。而《礼记·檀弓》记载“葬于北方北首，三代之达礼也，之幽之故也”，意思是夏商周三代死者头向北是通行的礼仪。考古发现商周的王族都流行头北足南的葬式，证明此言不虚，可以推知夏代王族的墓葬也是如此。另外《史记·夏本纪》说禹为姒姓，后裔氏族中有戈氏；涇阳高家堡西周早期戈氏墓地，墓葬是头向北的，且北偏西，和二里头文化的北向墓一致。从这两方面看，二里头文化的北向墓人群是姒姓的夏族。文献还记载，在夏代还有彭姓、己姓等“祝融”的后裔，在夏代始终都是夏族的羽翼；目前发现周代彭姓、己姓墓葬是头向南的，由此可以上推二里头文化南向墓的族属。

基于上述考古和文献记载的证据，可以推论出：二里头文化的人群构成，是姒姓的夏人族群和彭姓、己姓等祝融后裔族群的联盟。《国语·周语》有载，“昔夏之兴也，融降于崇山”，“融”指的就是祝融，“崇山”指的是嵩山，意思是嵩山地区是二里头文化及夏王朝兴起的地方。为什么夏朝兴起和祝融有关？从本场报告的推论上看，这条文献记载可能折射出了一个历史信息：二里头人群是姒姓夏族和祝融后裔的联盟。因此，考古的新发现能够帮助我们对于文献记载有更好的理解。

三场主题报告后，论坛进入评议和讨论环节。田耕老师认为，三位老师的演讲无论

是讨论统治还是被统治、是关涉文化心性还是神话、是分析考古学文化上的分界还是王朝统治下的百姓义务，都紧扣了“人群的区别”这一文明的关键因素。王明珂老师和郑少雄老师关注的是文明的走廊，而梁云老师关注的是文明的腹地，都呼应了相同的主题。接着，田耕老师向报告人提出两个问题。

针对田耕老师“土司研究中，本地人先祖如何与外来王权实现和解”这一问题，郑少雄老师表示，从萨林斯的理论出发，二者之间应该是通过仪式来实现和解。本地土著尊重陌生人王作为征服者的权益，使其享有人民和土地，并将土地的出产奉献给他。但是王权的影响将到此为止，国王在象征性地享用了贡品之后，禁忌就得以解除，人民就可以开始狂欢。通过仪式的展演，王权既得到了尊重，又从百姓的世界退出，二者就此实现了和解。王明珂老师补充道，任何统治权威家族都需要建构起本家族与民间百姓间的区别。许多西南地区的土司，都倾向于建构本家族的外来征服者祖源，例如云南的土司自称祖先来自南京，四川的土司自称祖先来自湖广等等。因此，所谓外来陌生人之王，应该多为统治者自我建构的祖源；无论如何，郑少雄老师的讨论为此提供了进一步探讨的路径。此外，在嘉绒地区流传着另一种祖先来源故事，即大鹏鸟生下的蛋孵出了几个儿子，他们成为本地各土司祖先的故事；这是结合神话传说与弟兄祖先历史，来强化王权及其神圣性的作法。明正等较为汉化地区之嘉绒土司的祖源论述，似与此种流行于嘉绒核心地区（大小金川一带）的历史叙事有些不同。此差别可能反映出不同地区中人类生

态的差异。郑少雄老师回应道，萨林斯的确认为陌生人王权是一个建构，也许历史上的事件渐渐演变出一种模型，以至于之后几乎所有的王在试图获取足够的力量以具备超越社会的能力的时候，必定要建构其外来起源。而这一切可能来自亲属制度的启发——从外部引入神秘力量，社会本身才得以自主建构。

针对“如何区分考古学文化中的部族及其关系”的问题，梁云老师表示，由于历史跨度较大，如何研究考古学文化的族群一直以来就是困扰学界的问题，二里头—夏文化没有文字作为证据则更加剧了这一困难。但是，夏商周三代是连续发展的，夏时期的人群一直繁衍到了商周时期。因此，从逻辑上我们可以从后往前、由已知推理未知，而在考古学方法上可以凭借物质文化的传承性来探究。周代的考古材料丰富、文化特征突出、文献记载相对完善，且有出土金文“自报家门”，因此周代考古的经验和方法是可靠的，将其应用到夏商时期也是合理的。基于葬俗这一长时间稳定的文化现象，便可以可靠地推断出考古文化中的人群构成。

接着，梁云老师提出“中国传统文献记载中是否也有兄弟祖先传说”的问题。王明珂老师表示，兄弟祖先的传说是一种历史心性，在特定的人类生态下产生。当各有不同祖先的人群形成整个华夏之时（战国到汉初），英雄祖先历史诞生了，黄帝成为了唯一的征服者和英雄祖先。但是还有一种现在看来十分荒谬的祖先历史，即炎黄为兄弟之说，见于《国语》，不过这一凝结各部族的历史方案后来就被遗忘了。巴蜀、湖湘等地的许多人群在融入华夏之时，也曾建立或被

中原人赋予其英雄祖先的历史，但他们仍常以“弟兄祖先历史”来解释他们和中原华夏的关系，如称自己的祖先为黄帝的弟弟，或与汉人的祖先原为兄弟，这些都是弟兄祖先历史心性的遗痕。在西方世界，“弟兄祖先历史”也十分普遍。如一个流传于波兰、捷克、乌克兰等地的一始祖故事称，远古有三个兄弟（Lech, Czech and Rus'）在打猎途中分手，各奔一方，他们便分别是波兰人、捷克人与斯拉夫人的祖先。弟兄祖先和英雄祖先历史记忆在人类文明发展中的关系值得进一步的研究。

郑少雄老师提出“何以确信数千年前的事情”。梁云老师表示，信与疑的论争由来已久，某种程度上是科学哲学层面的问题。近两年，古史学界和考古学界的争议则集中在文字记载匮乏的“原史”时期，典型的议题包括“夏代是否存在”等。梁云老师基于自身的学术研究认为，夏代是存在的，在此前提下根据考古材料和文献记载，有证据和逻辑的支撑，可以确信今天的报告中提出的观点。在同意二里头文化是夏文化的前提下，从墓葬和文献来看，两类人中的一类人应该是夏人，另一类人是和夏人关系密切的人群。

对于数千年前的事情可以保持怀疑，但在找到否定它的证据前，“疑”未必就是科学的，而“信”未必就是保守的。

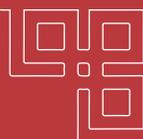
王明珂老师和梁云老师就考古工作中应该关注非统治阶层的文化遗存的问题做了讨论。王明珂老师认为，目前尚不能从考古上重建一时代社会的人类生态，因为当前的考古证据主要来源于统治阶层的墓葬、居址与城址，较少关注乡村聚落。而值得深思的是，对于文明前夕的新石器时代，考古发掘的大多是“农村”聚落，文明出现之后农村聚落就多被遗忘了。梁云老师指出，受限于考古力量不足，当前的考古聚焦于中心遗址，着重寻找高级别的东西，确实忽视了文明的底层，也忽视了文明的野蛮面：财富在向上集中的同时，可能意味着社会下层的赤贫化。因此考古学界应该对基层的、最小的社会单元或聚落做一些工作。

最后，与会学者就神圣的意义是否与社会结构有关、藏彝走廊与文明交界面的关系、土司家族史是否与逃避统治的艺术有关等等听众提问做了讨论与回应。

（撰稿：黄嘉成）



文研学术



文研讲座

269

Blain Auer | 伊斯兰印度的历史



【编者按】2022年秋季学期，文研院邀请瑞士洛桑大学南亚语言与文明系主任、南亚伊斯兰研究教授布莱恩·奥尔（Blain Auer）以“印度德里苏丹国的历史、宗教与王权”为题主讲3场线上讲座，从历史、政治、宗教等多个维度深入剖析印度德里苏丹国这项见证了亚洲文明交融和中世纪向现代转型的帝国工程。2022年11月25日下午，“北大文研讲座”第269期、“印度德里苏丹国的历史、宗教与王权”系列讲座第一场在北京大学静园二院208会议室和线上平台同步举行，主题为“伊斯兰印度的历史”。布莱恩·奥尔教授主讲，北京大学外国语学院助理教授张志煜主持，中国社会科学院世界宗教研究所研究员李林、中国社会科学院历史理论研究所研究员张旭鹏、北京大学历史学系教授管涛、北京大学外国语学院副教授张嘉妹与谈。

读书交流会

本次活动分为读书交流会和专题讲座两个部分。读书交流会围绕奥尔教授的专著《中世纪伊斯兰权威的象征：德里苏丹国的历史、宗教和穆斯林合法性》（*Symbols of Authority in Medieval Islam: History, Religion and Muslim Legitimacy in the Delhi Sultanate, 2012*），讨论伊斯兰印度的相关议题。在之后的专题讲座中，奥尔教授系统地回顾了伊斯兰印度从7世纪至14世纪漫长且广泛的历史。

在过去的一学期，来自北京大学、中国社会科学院、北京外国语大学、北京师范大学不同专业领域的老师和同学共同研读了《中世纪伊斯兰权威的象征》，在此基础上，北京大学外国语学院熊艺同学报告了该书的阅读心得。

学界对德里苏丹国政教关系的认识存在二元对立的定式，一方是世俗主义论，另一方是神权政体论。《中世纪伊斯兰权威的象征》旨在以德里苏丹国时期的历史编纂为切入点，分析13至14世纪历史编纂中的宗教再现模式和伊斯兰统治的意识形态，进而讨

论宗教和权力的关系。

具体而言，本书检视了竺兹札尼 (Minhāj Sirāj Jūzjānī, 1193—约 1260) 的《纳昔儿史话》 (*Ṭabaqāt-i Nāṣirī*)、巴拉尼 (Ziyā' al-Dīn Baranī, 1285—1357) 的《菲鲁兹·沙史》 (*Tārīkh-i Fīrūz Shāhī*) 和阿菲夫 (Shams al-Dīn Sirāj 'Aḫfīf, 1356—1399) 的《菲鲁兹·沙史》 (*Tārīkh-i Fīrūz Shāhī*) 这三部印度波斯语史书，重点关注德里苏丹菲鲁兹·沙 (Fīrūz Shāh, 1351—1388 在位) 时代的史学编纂。

宫廷史家和德里苏丹分别是历史编纂的主体和赞助者。奥尔教授认为，中世纪伊斯兰权威的象征包括前伊斯兰时代的先知、“封印先知”穆罕默德、四大哈里发、与德里苏丹同时代的阿巴斯王朝和埃及马木鲁克王朝的哈里发以及众多苏非长老。在宫廷史家笔下，德里苏丹们通过效仿这些权威象征，甚至“成为他们”，得以和他们共鸣、共生。由此，在德里苏丹国时期，历史编纂通过构写伊斯兰的权威，实质上成为帝国意识形态建构的重要一环。

随后，与会学者围绕《中世纪伊斯兰权威的象征》一书，就史学传统、权威建构、历史文本和南亚社会结构等诸多议题展开了热烈的讨论。张旭鹏老师从史学理论的宽广视野出发，分析了印度史学与中国史学、西方史学的异同。中国史学的脉络具有一致性，史学传统较为单一。西方史学虽然有古典史学、希伯来史学和蛮族史学传统，但三条脉络最终完成了汇合。相比之下，印度史学的脉络可以明显划分为古代印度教史学传统、中世纪伊斯兰教史学传统和近代英国史学传统。值得思考的是，目前印度的三种史学传统是否实现了整合？

张旭鹏老师指出，《中世纪伊斯兰权威的象征》一书所关注的中世纪印度史学也与同时期其他文明的史学传统存在共性。第一，印度中世纪史学将统治者的合法性追溯至先知和宇宙形成前，体现了“普世史” (universal history) 的特点，这类似于受教会影响的西方普世史传统。西方普世史的传统一直延续至今，“大历史”就是其重要变形。第二，



与会学者线上合影

印度中世纪史学记述过去，为当时的精英提供范例。实际上在全球范围内，前现代史学都有“范例史”的特点，《资治通鉴》就是典型的范例史。法国大革命开始打破范例史，历史开始不再以过去而是以未来为导向。印度的范例史传统在何时被超越，是值得研究的问题。张旭鹏老师还指出，国内的印度史学研究尚存在诸多空白，犹待进一步填补。

李林老师就《中世纪伊斯兰权威的象征》的主旨和具体细节发表了见解。首先，本书侧重于从理论层面探讨帝国权威的建构。德里苏丹们借助历史上和宗教有关的人物、事件，从中寻找神圣性和权威，比如“封印众苏丹的苏丹”的称号，明显源于“封印众先知的先知”。至于这套话语建构的实际效果如何，国内臣民和当时的其他苏丹对此有何看法，本书着墨有限。其次，本书第四章讨论了在史家笔下，德里苏丹们如何借苏非教团的力量来维护统治，例如苏丹寻求苏非长老的支持和指导，甚至苏丹自己成为苏非长老。李林老师指出，叶尔羌汗国也存在统治者和苏非长老紧密捆绑的情况，而古典的伊斯兰世界并不存在类似现象。李林老师推测，这可能是突厥化王朝统治的一个特点。第三，德里苏丹们在苏非长老们的协助下治理国家，那么，宗教学者阶层如何看待这一现象？虽然本书并未涉及德里苏丹国时期宗教学者的生活状态，但这一问题值得我们思考和讨论。

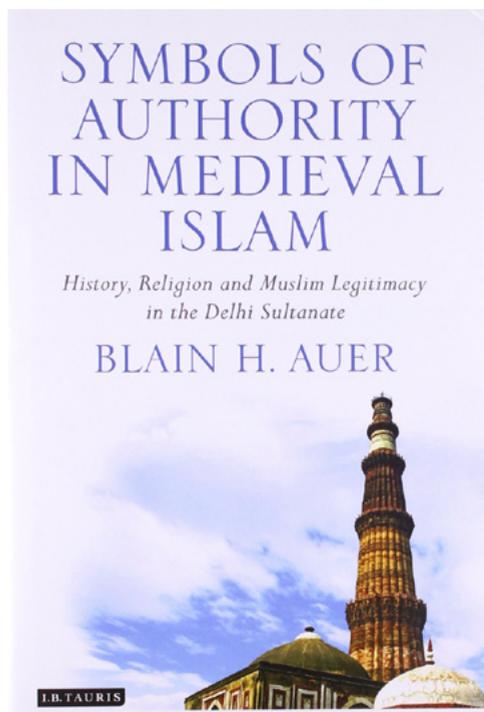
咎涛老师重点结合本书探讨如何看待历史文本的问题。自东方学创立以来，西方学界已经积累起了丰富的文本研究。学习者在处理具体文本时，应当留意不被文本研究的

大量信息所淹没。本书在扎实的文本研究的基础上，分析符号和象征，体现了文本研究的社会科学化。咎涛老师强调，应从历史语境批判地看待文本。我们应当明确，本书所聚焦的历史文本实际上是文人对统治者的恭维之作。这些文本的作者是文人精英，读者是早期的突厥系的德里苏丹，文化水平较低。文人精英一方面编纂文本奉承苏丹，满足他们的心理需求；另一方面，文人精英还怀有以文教“规训”苏丹的理想。此外，需要注意历史编纂一直以来具有的意识形态功能。与德里苏丹国类似，奥斯曼帝国的前现代历史编纂也是从创世、先知起笔。到了近代，神学叙事转向了民族国家的叙事，历史编纂将伊斯兰教世俗化，主张伊斯兰教是在具体的历史时间中产生的，民族历史比伊斯兰教出现的时间更加古老。当然，我们还应当反思，历史编纂这一范畴本身可能会影响我们对一些文本的判断，因为学科分类标准是后来才产生的。

张嘉妹老师结合自身研究，分享了对本书的阅读思考。首先，本书讨论的是印度中世纪的历史编纂，当时的南亚诸国林立、各自为王，势必会有统治者间的权力较量。本书未能充分关照德里苏丹们和印度本土的王公的交集与互动，这也是一个可以继续拓展的议题。其次，透过本书对宫廷史家书写的一手史料的分析整理，读者可以看到南亚社会一脉相承的某些特点。印度穆斯林王朝建立起来后，王权和民间的两极分化加剧。南亚穆斯林群体内部存在分层，苏丹、乌莱玛等统治阶层和平民穆斯林缺乏交集，而这种社会结构的特点从德里苏丹国时期一直延续至

今，表现为南亚穆斯林中产阶级对权威的认知趋于固化，缺乏改变生活的主体意识。张嘉妹老师回应了前几位老师讨论的史学传统等问题。印度伊斯兰史学家积极、能动地构建从先知到君王的谱系，歌颂君王的权威；殖民时期，印度史编纂致力于构建殖民者的合法性；印度独立后，一些历史学家使用现代学科的方式方法，重新梳理次大陆的历史，寻求摆脱殖民体系的话语，印度马克思主义史学就是其中的代表。

最后，张忞煜老师对各位老师的参与和支持表示感谢，并对本次读书交流会作了总结。《中世纪伊斯兰权威的象征》一书没有以大篇幅关照帝国制度，其意义主要在于重访历史文献，思考史书文本与帝国意识形态的关系。结合德里苏丹国时期的一手文献，我们今天习以为常的一些概念是值得再思考的。在德里苏丹国时期，“伊斯兰”包含两个层面，一是宗教信仰（dīn），二是国家正统意识形态。这并不意味着德里苏丹国就是神权政体，实际上，德里苏丹国的王权和教权各有空间，但也不是现代意义上的“政教分离”，反而和中华帝国有相似之处，在某种意义上是“政主教从”。“教”包含被宫廷正式任用的乌莱玛，尤其是那些受过正规宗教教育的士绅官僚，在上层的政治生活中，他们既辅佐也试图规训苏丹，但在包括下层穆斯林的民众面前，他们是高高在上的贵族官员。在帝国政治实践的语境中，“伊斯兰”更接近我们更熟悉的“王道、天道”。另外，受印度本土宗教实践和多元宗教互动的影响，一些术语可能衍生出特定的含义，需要研究者仔细辨析。例如，阿拉伯语词



奥尔教授著《中世纪伊斯兰权威的象征：德里苏丹国的历史、宗教和穆斯林合法性》书影

wālī 在印度指的既不是中东常用的省督，也不限于苏非圣人，而是一个可以包容、吸纳印度本土宗教人士的概念框架；梵语词 Īśvara 除了可以指包括湿婆在内的婆罗门教大神，也是早期翻译伊斯兰教概念时对安拉的译名。张忞煜老师还针对印度史学传统作了补充，伊斯兰史学怀有一种文明开化使命感，主张伊斯兰教诞生或到来后，人们才摆脱蒙昧；印度教也有一个看似相反但有类似作用的概念“加利时代”（kaliyuga），这看似是时代变差的表述，实际上可以用“人心不古”来赋予当下一些不符合教典的实践以合法性。

专题讲座

《中世纪伊斯兰权威的象征》聚焦的历史时空是 13 至 14 世纪的德里苏丹国，实际上，伊斯兰印度的历史渊源还可以追溯至更早的阶段。本次讲座中，奥尔教授铺开 7 至 14 世纪的历史长卷，将印度置于伊斯兰历史的脉络之中。从印度早期穆斯林社区的产生，到印度第一个穆斯林王朝的建立，穆斯林通过贸易、移民和军事征服等活动，逐渐融入充满多样性的印度次大陆。

一、在伊斯兰历史的脉络中定位印度

伊斯兰教是印度第二大宗教，根据 2011 年全印人口普查，印度的穆斯林人口多达 1.72 亿。南亚地区居住着大量穆斯林，是全球穆斯林的重要组成部分。穆斯林社区之于印度的影响有其历史根源，在历史上，印度并非孤立隔绝之地，而是通过贸易、移民和军事征服等方式与世界其他地区相联系，从而为伊斯兰印度历史的演绎提供了条件。

在传统的历史叙事中，印度历史和伊斯兰历史的关联常被忽视，而在本次讲座中，奥尔教授试图将印度置于伊斯兰历史的时序框架，注重探讨二者的联系与互动。伊斯兰历史可大致划分为六个时期，它们分别是：伊斯兰兴起时期（610—750）、古典时期（750—945）、中世纪前期（945—1250）、中世纪后期（1250—1500）、前现代时期（1500—1800）和现代时期（1800 至今）。

伊斯兰兴起时期以公元 610 年先知穆罕默德接受“启示”为开端，这一时期包括第

一个穆斯林社区在麦地那的建立、四大哈里发时期和倭马亚王朝时期。在倭马亚王朝的统治下，随着穆斯林政治权威的扩张，伊斯兰世界的版图也不断扩展。作为倭马亚王朝向外扩张的一部分，公元 711 年，倭马亚王朝的将领穆罕默德·本·卡西姆（Muhammad ibn al-Qāsim, 695—715）率军攻入信德（Sindh）和木尔坦（Multan）地区。

古典时期与阿巴斯王朝前期重叠，也是伊斯兰哲学、神学和法律发展的时期。翻译推动了知识的积累和流传，在哈里发的支持下，希腊的大量知识被翻译为阿拉伯文。在浩大的翻译运动中，印度的医学、数学、天文知识体系也融入了当时的穆斯林世界，比如，印度的数字和十进位法就是在这—时期传入的。

在中世纪前期，伊斯兰世界的主要力量是逊尼派，逊尼派国际政治体系形成。在文化层面，出现了所谓的“波斯复兴”（Persian Renaissance）。使用阿拉伯语字母书写的新波斯语不仅作为宫廷用语广为流通，还在文学领域大放异彩，尤以菲尔多西（Ferdowsī, 940—1020）的长篇史诗《列王纪》（*Shāhnāme*）为代表，这部产生于伽兹尼宫廷的作品反映了波斯语的使用和波斯式王权形式的产生。

在中世纪后期，德里苏丹国、马木鲁克苏丹国和奥斯曼帝国这三个伊斯兰帝国分别建立。蒙古人的军事力量席卷欧亚大陆，对穆斯林世界造成了严峻的挑战。德里苏丹国的统治者也不例外，他们必须保卫领土免于蒙古军队的铁蹄。

在前现代时期，1526 年，巴布尔打败德

里苏丹，建立了莫卧儿帝国。莫卧儿帝国、奥斯曼帝国和萨法维帝国都运用火器技术来完成扩张，因此这三个伊斯兰帝国也被称为“火药帝国”（Gunpowder Empires）。

现代时期意味着欧洲在穆斯林世界的殖民统治。英国的殖民活动对印度影响深远。随着英国对印度控制的加深，英国人在印度大力推行英语教育体系，以英语取代了波斯语的精英语言地位。在去殖民和独立运动的浪潮中，印度、巴基斯坦和孟加拉国等现代民族国家先后诞生。

二、印度和中东地区的商贸往来

在印度，最初的穆斯林社区产生的动力并非军事征服，而是商业贸易。甚至可以说，某些军事活动本身就受经济利益所驱动。因此，商业贸易为我们理解伊斯兰教对印度的影响提供了基本框架。马拉巴尔、古吉拉特和信德的沿海地区面向广袤的海洋，这些地区是印度洋贸易网络的重要组成部分。在季风年复一年的吹拂下，印度洋贸易网络中的商品、人员和文化往来频繁，实现了交流和融合。

关于印度第一个穆斯林社区的故事具有传奇色彩。《古兰经》描述了先知穆罕默德指月两半的奇迹情景：“复活时临近了，月亮破裂了。”（54：1）相传在7世纪初，南印度哲罗王朝的国王哲罗曼·佩鲁马尔（Cheramān Perumāḷ）也目睹了月亮一分为二的天文现象，宫廷中的穆斯林商人告诉这位印度教徒国王，正是阿拉伯半岛的先知穆罕默德造就了这一奇迹。于是国王远赴麦

加，皈依伊斯兰教，成为第一位印度穆斯林。哲罗曼·佩鲁马尔在返印途中去世，但有一支阿拉伯穆斯林队伍受他指示，前往马拉巴尔海岸，将伊斯兰教传至印度，并在当地修建了哲罗曼主麻清真寺（Cheraman Juma Mosque）。有人认为，哲罗曼主麻清真寺是印度最古老的清真寺。

随后，奥尔教授将目光北移至古吉拉特地区。早在10世纪，古吉拉特已经出现穆斯林社区。915年，阿拉伯历史学家和地理学家马苏第（al-Mas'ūdī, 896—956）途经古吉拉特的坎贝（Khambhat），他记载了这座港口城市的穆斯林居民的基本状况。古吉拉特地区保存至今的伊斯兰建筑诉说了早期穆斯林社区的过往。从铭文判断，坐落于帕德雷希瓦尔（Bhadreshwar）的易卜拉欣圣墓（Mausoleum of Ibrāhīm）修建于1159—1160年。在圣墓旁还有两座清真寺。这三座伊斯兰建筑都雕刻有著那教风格的装饰花纹。事实上，当时统治帕德雷希瓦尔的是著那教徒。梵语长篇叙事诗《扎格杜功行录》（*Jagadūcarita*）完成于14世纪，记述了13世纪著那教商人扎格杜的人生经历。《扎格杜功行录》称，这座城市为富裕的阿拉伯客商修建了一座清真寺（masīti）。朱纳格特（Junagadh）是麦加朝觐之旅的起点之一，与中东人员往来和文化交流密切。13世纪，一名来自伊朗的商人和船长出资在朱纳格特修建了伊勒吉清真寺（al-Īrajī Mosque），这座清真寺的廊柱刻有和易卜拉欣圣陵类似的图案，体现了印度本土的装饰风格。古吉拉特的伊斯兰建筑多与贸易财富有关，证明了在伊斯兰的军事征服到来前，早期穆斯林社

区的活动明显具有商业贸易性质，他们的宗教实践包含对印度当地习俗的采纳和吸收。

无论是在古吉拉特，还是在马拉巴尔，穆斯林社区的建立和兴起都是大规模跨印度洋贸易的结果。载着船员和货物的独桅帆船（dhow）行驶在宽广的海域，是印度洋贸易活动的典型场景。独桅帆船挂有三角风帆，可有效地利用季风。季风随季节而变换风向，4月至9月，西南季风盛行，商船从东非航向印度，不过在6月至8月，季风导致的大风和巨浪不适宜航行；10月至次年3月，商船借助东北季风从印度航向东非。通过印度洋季风驱动下的商贸活动，伊斯兰教从阿拉伯半岛向外传播，近期研究将这一现象称为“季风伊斯兰教”（Monsoon Islam）。

奥尔教授以三个例子勾勒印度洋贸易网络中的物质或文化的流动图景。古吉拉特地区的大理石制品以其纯度和雕刻工艺享誉世界。在阿拉伯半岛南部，人们发现了一些产自古吉拉特地区的大理石墓碑。阿米塔夫·高希（Amitav Ghosh）的处女作《在古老的土

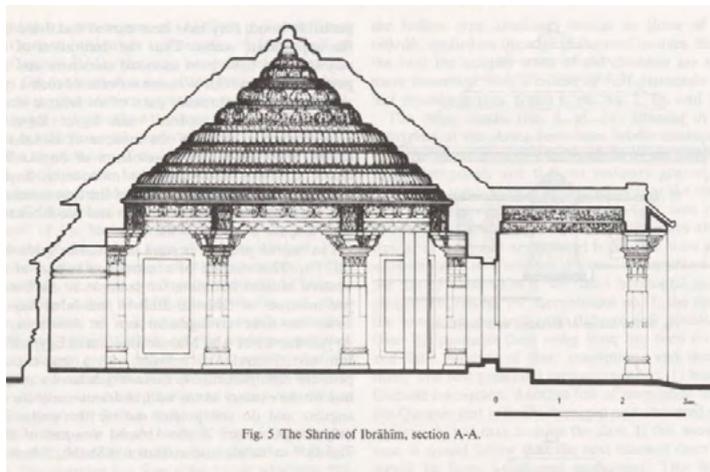
地上》（*In an Antique Land*, 1992）在田野调查和文献研究的基础上，构建了亚伯拉罕·本·伊居（Abraham Ben Yijū）的世界。这名12世纪的突尼斯犹太商人在马拉巴尔海岸度过了十余年的时光，还娶了一名当地的女奴。索科特拉岛（Suqutra）位于阿拉伯海和亚丁湾交接处，历史上是印度西部船员熟悉的停泊点。考古学家调研写有2至5世纪的婆罗米语体梵文的山洞和刻有奥朗则布时代古吉拉特文的礁石，证明了印度西部和该岛活跃的贸易联系。有学者推测，在古吉拉特受崇拜的航海和渔业女神——希戈德拉母神（Sikotara Mātā）的名字可能便源于索科特拉岛。

三、从倭马亚王朝占领信德到德里苏丹国建立

德里苏丹国建立前，印度的政治形势非常复杂，其多样性为理解伊斯兰印度的历史造成了挑战。在很长一段时间内，印度的统

治力量攻伐更替、四分五裂，居住在这片土地上的人们不一定将印度次大陆视为整体。奥尔教授提示我们注意，穆斯林政权，尤其是德里苏丹国的统治，一定程度上塑造了我们今天所理解的“印度”。

戒日王朝瓦解后，印度在政治上陷入支离破碎的状态，主要统治力量分散在三个地理区域：西北部（包括旁遮普、拉贾斯坦和古吉拉

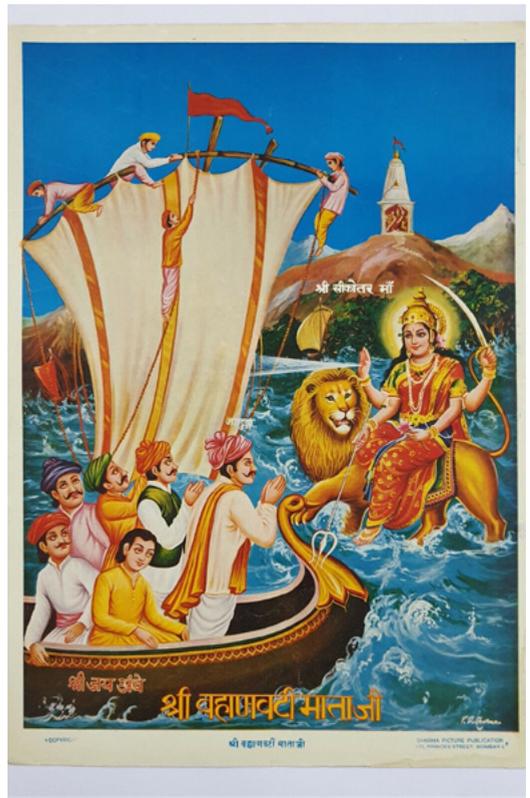


易卜拉欣圣墓剖视图

特地区)、东部(包括比哈尔和孟加拉地区)和南部(即德干地区)。从8世纪中期到10世纪,形成了西北部的瞿折罗-普罗蒂诃罗王朝(Guriara-Pratiharas)、东部的帕拉王朝(Palas)和南部的拉喜特拉库特王朝(Rashtrakutas)争霸的局面,三方角逐的对象是卡瑙季(Kannauj)。卡瑙季位于恒河河谷,地处交通要道,曾为戒日王朝的政治中心,几个世纪以来被三个地区性王国竞相控制。

进入11世纪后,原有地理区域被新一波王朝统治。在印度西北部和北部,乔汉王朝(Chahamanas)和迦诃德伐罗王朝(Gahadavalas)逐渐得势,印度东部是塞纳王朝(Senas)的势力范围,南部则由遮娄其王朝(Chalukyas)等力量掌控。其中,乔汉王朝尤其值得关注,乔汉王朝的地王(Pr̥thvī-rāja, 1177—1192在位)英勇抵御古尔王朝的穆罕默德的入侵,然而,在1192年的第二次塔莱(Tarain)战役中,地王败于古尔王朝的穆罕默德,为穆斯林入主北印度打开了通路。

穆斯林国家对印度的征服可以追溯到7世纪。奥尔教授指出,当我们将目光从商业贸易转向军事征服和政治统治时,也应留意其中的商业贸易因素。在倭马亚王朝第六任哈里发瓦利德一世(al-Walīd I, 705—715在位)当政时期,通过对外征战,印度西部被纳入其帝国版图。阿拉伯历史学家拜拉祖里(Prithvi-rajā III, 820—892)的《各地的征服》(*Futūh al-Buldān*)记载了倭马亚王朝对信德的入侵过程。根据拜拉祖里所述,阿拉伯人的征伐是为了保护印度和中东的贸易路线。载有穆斯林妇女的船只从锡兰返回中



希戈德拉母神

东时,在信德的德巴尔(Daybul)一带,被当地海盗劫持,而信德的印度教国王达希尔(Dāhir, 695—712在位)拒绝加以干涉。倭马亚王朝总督哈查只·本·优素福(al-Hajjāj ibn Yūsuf, 661—714)以此为由,派遣亲信穆罕默德·本·卡西姆侵入信德,攻占德巴尔。当然,倭马亚王朝的征服并没有抵达印度文明的中心地带,对印度的影响非常有限。相较而言,几个世纪后,来自中亚的穆斯林的入侵对印度造成了更为深远的影响。

977年,突厥人沙巴提真(Sebūktigin, 977—997在位)以阿富汗中部城市的伽兹尼(Ghazni)为都城,创立了伽兹尼王朝(Ghaznavids)。沙巴提真率军入侵旁遮普

西部，受到印度教沙希王朝（Shahis）的抵抗。“沙希”源于波斯语的国王称号，可能表示一种对应的波斯式王权形式，伽兹尼王朝和沙希王朝的战争不仅是穆斯林统治者和印度教统治者的冲突，还具有王权竞争的意涵。998年，沙巴提真之子马茂德（Mahmūd，998—1030在位）继位。伽兹尼的马茂德是印度史上的争议人物，印度教民族主义者将其视为印度的敌人。在其统治期间，伽兹尼的马茂德多次侵入印度，甚至深入至位于恒河平原腹地的城市贝拿勒斯（Banaras），而这正是印度文明的中心地带。伽兹尼的马茂德与北印度的一些国家建立了附庸关系，但他对北印度的控制实际上脆弱而短促。

伽兹尼的马茂德去世后，伽兹尼王朝走向衰落，古尔王朝（Ghurids）顺势崛起。古尔王朝的君主们也是突厥人，其统治中心古尔（Ghor）位于伽兹尼附近。在吉亚斯丁（Ghiyāth al-Dīn，1163—1203在位）时期，其弟穆伊兹丁（Mu‘izz al-Dīn，1203—1206在位），即古尔的穆罕默德，将古尔王朝的统治范围向印度大举拓展，直抵孟加拉地区。1192年的第二次塔莱战役中，古尔的穆罕默德击败乔汉王朝的地王，随后占领乔汉王朝的原有领地——德里。这是中亚穆斯林对印征服的标志性事件。此后，德里从乔汉王朝的边地、普通的商业市镇，跃升为印度伊斯兰权威的核心之地。

第二次塔莱战役后，古尔的穆罕默德的奴隶和将领顾特卜丁·艾伯克（Qutb al-Dīn Aibak，1206—1210在位）负责管理北印度的领土，并继续征服印度诸王国。1206年，古尔的穆罕默德被暗杀，却没有留下子嗣。

古尔的穆罕默德的各旧部随即争夺权力，此时情势可能导致穆斯林在印度权力的削弱和丧失。当然，历史走向了另外的道路。顾特卜丁被推举为古尔的穆罕默德在印度领地的苏丹，他以拉合尔为都城，首次在印度建立了穆斯林的王权和统治。

1210年，顾特卜丁死于马球事故。在击败顾特卜丁之子后，顾特卜丁的女婿、将领伊杜米思（Shams al-Dīn Iltutmish，1211—1236在位）登上王位。伊杜米思将首都定于德里，并通过各种方式稳定局势、巩固统治，开启了以德里为中心的印度穆斯林王朝。奥尔教授指出，这是至关重要的历史时刻。至此，德里成为伊斯兰世界中令人瞩目的城市，德里苏丹国的五朝君主们，乃至莫卧儿王朝的统治者，坐镇于此，极力经营庞大的帝国，建立起伊斯兰的权威。

四、讨论与评议

张嘉妹老师围绕此次讲座的主题，结合奥尔教授的两部专著，提出多个讨论议题。其一，次大陆南北穆斯林社区及其权威的形成方式存在差异，除了奥尔教授重点阐述的商业贸易动力外，尤其是对于来自中亚的穆斯林来说，信仰因素亦值得关注，那么应如何看待穆斯林在北印度建立的权威？针对这一问题，奥尔教授补充了地理条件对穆斯林进入印度的影响，印度西北部的地形和气候对倭马亚王朝等征服者造成了阻碍，导致他们难以建立长期政权。相比之下，伽兹尼王朝以“正义”（‘adl）理念为基础建构波斯式王权，团结了不同人群。



顾特卜塔，德里的标志性建筑

其二，相较于波斯式王权，伊斯兰教对于穆斯林建立政权有何独特优势？奥尔教授指出，伊斯兰教是一神论宗教，这种统一的意识形态可以团结和动员不同的民族。在军事征服中，伊斯兰教的影响力在于激励士兵打败“不信道者”（kufr）、传播伊斯兰教信仰。但不可否认，伊斯兰教法可能会限制国王实际的政治经济利益。在这方面反而波斯式王权更加实用，便利了对不同民族的统治，比

如伽兹尼的马茂德与印度教统治者保持着附庸关系，印度人也能在伽兹尼王朝的宫廷和军队中找到立足之地，理论上，这对于穆斯林统治者是不可能的事。

其三，印度穆斯林王朝的独特性是如何体现的？奥尔教授认为，根据哈乃斐派教法，王朝的非穆斯林臣民属于被保护的顺民（dhimmī），他们在交税后，可以保持原有宗教信仰和法律。此外，穆斯林统治者还借助和印度教徒的姻亲关系来巩固权威，我们很容易联想到阿克巴和拉其普特公主的婚姻，实际上德里苏丹国时期已有和印度教统治者联姻的现象。

随后，张嘉妹老师向奥尔教授分享了对比中印君主制度的思考。权威的构建需要超越性，宗教可以提供这一特性。对于印度穆斯林王朝，伊斯兰教法和乌莱玛起到了辅助和制衡君主的作用，因此世俗世界的最高权威中存在二元结构；而在中国有“内圣外王”的思想传统，即神圣性内化于天子本人。

最后，张恣煜老师总结了来自参会学者和观众的提问，涉及印度伊斯兰背景下商业和宗教的关系、沙斐仪派教法如何看待商业问题、印度各史学传统间的断裂和连续等方面。奥尔教授逐个予以简要回答，讲座至此圆满结束。

（撰稿：熊艺）





Blain Auer | 印度的波斯君王们



【编者按】2022年12月2日下午，“北大文研讲座”第269期、“印度德里苏丹国的历史、宗教与王权”系列讲座第二场在北京大学静园二院208会议室和线上平台同步举行，主题为“印度的波斯君王们”。瑞士洛桑大学南亚语言与文明系主任、南亚伊斯兰研究教授布莱恩·奥尔（Blain Auer）主讲，北京大学外国语学院助理教授张志煜主持，北京大学历史学系教授罗新、北京大学外国语学院副教授时光、中国社会科学院古代史研究所副研究员李鸣飞、北京外国语大学亚洲学院讲师李彦军与谈。

读书交流会

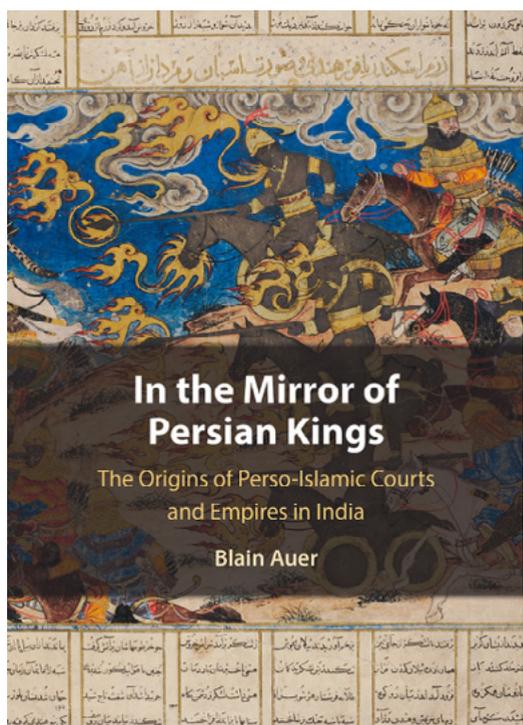
本次活动分为读书交流会和专题讲座两个部分。读书交流会围绕奥尔教授的专著《以波斯诸王为镜：印度波斯—伊斯兰宫廷和帝国的起源》（*In the Mirror of Persian Kings: The Origins of Perso-Islamic Courts and Empires in India, 2021*），讨论波斯王权和印度伊斯兰帝国的相关议题。在之后的专题讲座中，奥尔教授介绍了前伊斯兰时代的波斯国王和波斯式王权在印度伊斯兰帝国的运用。

过去一学期，在结束对奥尔教授的另一本专著《中世纪伊斯兰权威的象征：德里苏丹国的历史、宗教和穆斯林合法性》（*Symbols of Authority in Medieval Islam: History, Religion and Muslim Legitimacy in the Delhi Sultanate, 2012*）的阅读之后，来自北

京大学、中国社会科学院、北京外国语大学、北京师范大学的多位师生继续研读《以波斯诸王为镜：印度波斯—伊斯兰宫廷和帝国的起源》，北京大学外国语学院李子焯同学报告了阅读心得。

学界对中世纪印度历史往往有三种认知视角，一是宗教、政治军事史视角，关注宗教冲突和征服；二是文化史视角，关注不同文化之间从对立到相互理解；三是社会经济史视角，关注贸易、移民和交换网络。而本书立足于波斯式世界（Persianate World）的视角，聚焦文学、语言和操波斯语的文化精英，探讨波斯式王权的演变以及其遗产在印度如何发挥作用。

具体而言，本书检视了法赫尔·穆达比尔（Fakhr-i Mudabbir, 1157—1236）的《战争与英勇的礼仪》（*Ādāb al-Harb va Sajā‘a*）、穆罕默德·欧菲（Muhammad



奥尔教授著《以波斯诸王为镜：印度波斯—伊斯兰宫廷和帝国的起源》书影

Awfi, 1171—1242) 的《故事集和历史说明》(*Jawāmi al-Hikāyāt va Lawāmi al-Riwāyāt*) 和齐亚丁·巴拉尼 (Ziya' al-Din Baranī, 1285—1357) 的《治世之道》(*Fatwa-i Jahāndārī*) 这三部德里苏丹国时期的政治劝谕文学作品, 并结合编年史作品, 如竺兹札尼 (Minhāj Sirāj Jūzjānī, 1193—约 1260) 的《纳昔儿史话》(*Ṭabaqāt-i Nāṣirī*), 考察历史学家在宣扬波斯式王权观念中的重要作用。

奥尔教授认为, 波斯式王权可以追溯到前伊斯兰时代的波斯帝国, 包含萨珊波斯的政治治理体系和波斯式的政治、道德价值观两个层面, 将南亚地区的政治和文化有机地统一在一起。在政治层面, 印度穆斯林国王们继承萨珊波斯的遗产, 使用波斯国王头衔、

攀附波斯血统。在文化层面, 9 世纪以来新波斯语成为东伊朗地区的通行语言, 波斯文化的影响从文学扩展到社会文化。印度穆斯林知识分子们重新构筑伊斯兰和波斯国王的家谱, 赋予波斯国王勇士王的形象, 总结以公正为核心的波斯式政治伦理, 强调为国王服务的瓦齐尔 (wazīr) 在维系王权中发挥的重要作用, 重述了前伊斯兰时代的波斯式王权观念。而印度穆斯林国王们积极效仿历史上的波斯国王, 同他们的文臣一起建立了印度第一个波斯—伊斯兰帝国。

随后, 与会学者围绕《以波斯诸王为镜》一书, 就族群身份、历史事实、王统观念、政权合法性等议题展开讨论。张恣煜老师首先说明了本次活动的主旨。印度穆斯林王朝的上层文化和制度设计有两条重要的文化线索——伊斯兰和波斯文化。第一场读书会和讲座已经探讨了伊斯兰的线索, 本场活动将聚焦波斯文化线索, 尤其是波斯式王权的价值观念如何进入印度并影响其政治和制度设计。这种跨文化现象或许可以进一步同内亚草原帝国与中原王朝的碰撞进行对话。

进入讨论环节, 罗新老师从民族史的角度出发, 指出本次讲座的题目“波斯君王”容易引起歧义, 波斯君王并不是波斯人来到印度进行统治, 他们的族群身份是广义的突厥人, 但他们自己和辅佐他们的文士接受了波斯文化, 在印度建立统治, “波斯君王”的说法容易同波斯和现代的伊朗发生混淆, 值得商榷。罗新老师结合中国史研究指出, 多文化、多传统、多语言环境中的历史是复杂的, 我们需要回答是否真的发生了深刻的文化变迁, 对不同文化的学习是流于形式还

是深入价值取向、日常行政实践和对权力的认识之中的问题。中国史研究在关注非华夏文化的统治集团的汉化时，会特别关注他们的表达方式和制度形式，形式和文字上的变化与制度在执行层面发生具体的变革存在差异。奥尔教授从家谱、国王形象、政治伦理和制度建设多方面考察印度的波斯化，这一点值得肯定。研究者应当对更贴近社会和个人生活的变革而不是形式上的变化进行深入研究，这是我们的研究传统还可以再进步的地方。

时光老师指出虽然伊朗通史基本不会涉及德里苏丹国的历史，但是正如奥尔教授的一系列研究所揭示的那样，德里苏丹国和北印度地区受到波斯文化在语言和宗教层面的深刻影响，这种影响需要追溯到德里苏丹国建立之前加兹尼王朝对印度的掠夺，加兹尼的马茂德苏丹（Mahmud Ghaznavī，998—1030 在位）进攻印度的原因之一是为了获得巴格达哈里发的承认，后者承认马茂德为呼罗珊、锡斯坦和印度的统治者，赋予马茂德在这一地区的支配权；原因之二是逊尼派有发动圣战征伐异教徒的宗教义务。需要注意的是加兹尼王朝的军队构成族属复杂，除突厥人、库尔德人、阿拉伯人之外也包括印度人，印度人在对外征伐中甚至发挥了十分重要的作用。古尔王朝在加兹尼王朝之后于北印度地区建立统治，其最初的建立者一般被认为是突厥军事奴隶，但时光老师指出这些人在波斯语文献中被认为是当地的土著居民，反而没有强调他们是突厥人的记载，古尔王朝建立者的族属和血统仍具有进一步研究的空间。

李鸣飞老师指出印度的波斯化这一现象有些反常识，即征服印度的突厥人既不采用自己的文化传统，也没有沿袭印度本土文化，而是使用第三方的波斯文化统治印度，李鸣飞老师尝试在中国史中寻找对象进行对比，并没有发现类似的情况。一是契丹人建立辽朝之后深入中亚建立的西辽，西辽在南北面官等官职制度上承接了汉地的制度，但是相比起尧舜禹和秦皇汉武，他们更认同辽朝的王统。二是蒙古，即便蒙古人征服吐蕃和大理政权后将其纳入汉文化和国家体系，实行汉地的政治制度，这些地方的文化传统依旧十分强烈，吐蕃追溯西藏的王统，大理使用本地的钱币；同样，当蒙古横扫西亚征服伊朗后，也并没有用汉文化的历史书写来改造伊朗的书写。科技、技术、医药等知识伴随蒙古的征服在亚洲大陆上传播，但是像德里苏丹国一样“接受异族王统”的事件却鲜少发生。李鸣飞老师进而对波斯文化在德里苏丹国的地位、波斯文化同印度本土文化是否产生竞争、印度的波斯文化同原生的波斯文化有何分野提出疑问。

李彦军老师指出，在第一次讲座中，我们已经对德里苏丹国通过运用伊斯兰话语构建统治合法性的尝试有所认识，而《以波斯诸王为镜》这本书为我们提供了德里苏丹国运用波斯式王权构建合法性的视角。波斯政治体系中存在“政治玄学”（hekmat-e siyāsī）的概念，它是思想方式和行为方式的统一。同样，前伊斯兰时代的波斯式王权的合法性来源也包含了理论和实践两个层面，即上天赋予帝王的凯扬神光（farr）、帝王的家族血缘以及帝王统治的公正性。本书展现

了德里苏丹国从理论建构和实践两方面将伊斯兰体系和波斯化体系结合的尝试。

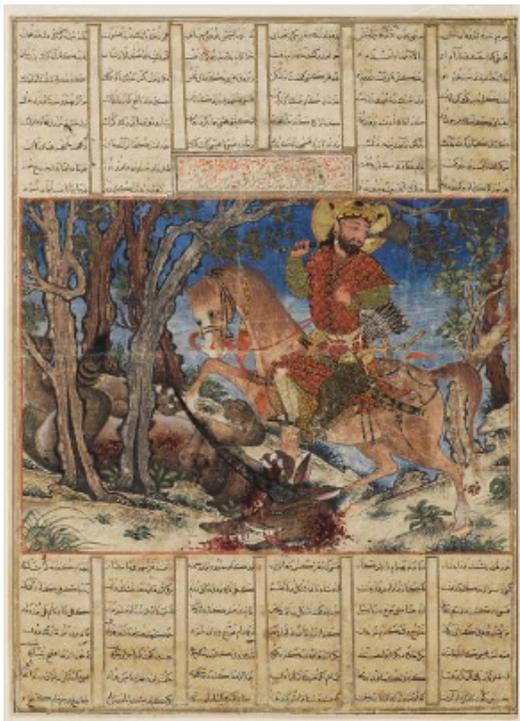
最后，张忞煜老师总结读书会和圆桌讨论。在蒙古帝国崛起的年代，德里是伊斯兰的一个重要中心，印度和德里对伊斯兰政治思想进行了一定的创新，德里苏丹国的建立为伊斯兰和政治的结合提供了重要的实践范例。或许我们可以长时段地考察伊斯兰国家的制度建设——它历经千年的历史，德里苏丹国是其中一个阶段，而如今伊朗是另一个阶段。

专题讲座

随后，布莱恩·奥尔教授以“印度的波斯君王”为题在线上作主题讲座。奥尔教授阐释了波斯式王权的内涵，它包含萨珊波斯的政治体制和波斯国王的传说及其形象两个层面。在印度伊斯兰帝国建立的背景下，德里苏丹国的知识分子尝试将波斯式王权和伊斯兰的历史叙事相结合，印度穆斯林国王以波斯国王为模范，二者的形象逐渐重合。

一、波斯式王权与波斯国王

王权在印度伊斯兰帝国甚至穆斯林世界都发挥着重要的作用。早期穆斯林社区发展出哈里发的王权体系，后者成为阿拉伯地区穆斯林们的统治形式。但是在加兹尼王朝、古尔王朝和德里苏丹国，波斯式王权影响了这一地区的君主制、宫廷制度和王权系统。印度穆斯林更进一步从波斯国王的历史书写中重构前伊斯兰时代的波斯式王权，并以此



巴赫拉姆·古尔与角狼搏斗插图

来统治印度。由此，奥尔教授从两个维度讨论波斯式王权，即萨珊波斯的政治遗产和前伊斯兰时代波斯历史上的国王。

一方面，萨珊波斯的遗产在阿拉伯征服之后仍然发挥着重要作用。萨珊波斯以泰西封为首都，统治伊拉克和伊朗地区，随着七世纪伊斯兰教的诞生，萨珊波斯的领土被阿拉伯军队迅速征服，但是萨珊的统治体系在此后的中东地区持续存在，被伊斯兰教和伊朗的各类穆斯林统治者改写采用。比如 Divān 这一波斯语词，意味着政府办公室，它被吸纳进阿拉伯语，甚至很多中世纪阿拉伯语言学家将其起源追溯到阿拉伯语词，可见波斯传统和穆斯林伊斯兰传统的深度融合，以至于人们忘记它的真正起源。阿拉伯

征服的初始阶段之后，萨珊波斯的遗产进而影响了印度穆斯林王权的建立。另一方面，波斯式王权具有更广泛更抽象的意义，它象征着包括盖尤玛特（Gayumart）、贾姆希德（Jamshid）、巴赫拉姆·古尔（Bahram Gur）甚至亚历山大在内的所有前伊斯兰时代波斯君王的传说及其形象，波斯君王作为道德模范、统治典范、恶魔的征服者、文明的推广者出现在后世文献中，这代表了波斯遗产的更深层次影响。

奥尔教授首先引述了历史学家哈桑·尼扎米（Hasan Nizāmi，生活在12、13世纪，生卒年月不详）献给德里苏丹国第一位苏丹，具有突厥血统的库特卜丁·艾伯克（Qutb al-Din Aytbeg，1206—1210在位）的一行



《五卷书》的阿拉伯语译本《卡里来和迪木乃》

颂诗“他被赋予贾姆希德的高贵，拥有法里东的天性”。贾姆希德在伊朗神话中被认为是第一位国王，建立了帝国秩序，创造了文明；而另一位波斯国王法里东（Faridun）被认为结束了恶魔国王佐哈克（Zahhak）长达千年的残酷统治，恢复了一神教，结束了混乱时代。随后他将自己的国家分为三份，分别给予自己的三个儿子，第三块土地包括巴比伦、波斯、阿拉伯、印度和信德，这说明即使是神话中的波斯国王也被赋予在印度统治的权利。这些神话和传奇说明波斯式王权是一种跨文化现象，它没有种族或宗教身份，承载着正义、军事英雄和文明等一系列价值观和道德原则。在中世纪，这些统治思想通过印度劝谕文学《五卷书》（*Pañcatantra*）的译介在波斯、阿拉伯和印度之间得到了广泛分享。不仅如此，从前伊斯兰时代起，印度传统和波斯传统已经紧密结合，关于国王应该如何统治人民的思想已经被两种传统所分享。一个明显的例证是国王（Shāh）一词的印度伊朗语根源，古波斯语和梵语共享了王权理念，印度人使用的国王头衔同穆斯林统治者所使用的相似。可以认为，穆斯林统治者运用了超越宗教问题的共享的王权观念在印度建立权威，而他们如何动员和利用波斯遗产在印度制定政策需要重点关注。

二、德里苏丹国的建立和王权的谱系

接着，奥尔教授结合德里苏丹国建立的历史背景，介绍了王权观念下的家谱观念。十二世纪后期，古尔王朝（1149—1206）苏丹穆伊兹丁·穆罕默德（Mu'izz al-Din

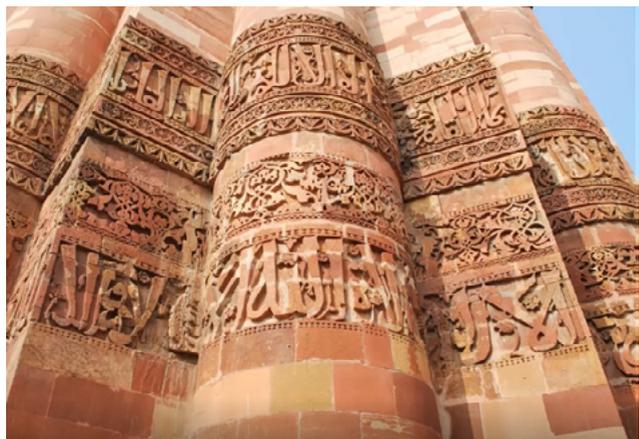
Muhammad, 1173—1206 在位) 对北印度进行了军事征服, 1185 年之前他征服了拉合尔 (Lahore), 1191 年他在同乔汉王朝 (Chauhan) 统治者率领的拉其普特 (Rajput) 同盟的军事战役中第一次遭遇失败, 但一年之后他在同一战场上击溃了敌人, 1193 年德里被他的将军库特卜丁·艾伯克征服, 后者被任命为印度斯坦的总督, 古尔王朝开始在印度北部建立第一个深入孟加拉地区的穆斯林王国。

1205 年, 穆伊兹丁在拉合尔建立宫廷, 并同历史学家、基因学家法赫尔·穆达比尔 (Fakhr-i Mudabbir) 对话, 计划用波斯语撰写一份名为《家谱之树》 (*Shajara-yi Ansāb*) 的作品, 绘制伊斯兰历史上伟大领袖的家谱, 这部作品完成后最终被献给库特卜丁。《家谱之树》结合了历史、谱系和政治建议, 从对宇宙秩序的宏伟愿景着笔, 梳理国王通过正义维持秩序的愿景, 描绘了帝国的谱系蓝图。在法赫尔创造的家谱树中, 阿丹是人类的起源, 但有趣的是阿丹的后裔有两个分支, 一支是赛斯 (Seth) 以降的伊斯兰和犹太的先知, 另一支是盖尤玛特以降的波斯国王, 他在波斯传统中被认为是第一个人。先知和国王的职责不同, 先知引导人们走上正确的宗教道路, 国王监督土地的耕种和社会组织。这个家谱见证了波斯和阿拉伯传统的联姻, 古尔王朝的统治者的家谱被追溯到波斯国王的历史和传奇, 揭示了印度和伊朗的穆斯林对于人类起源的看法。而且, 在加兹尼王朝著名诗人昂萨里 (Unsuri, ? — 约 1039) 的颂诗和德里苏丹国最著名的历史学家齐亚丁·巴拉尼的《菲鲁兹沙史》 (*Tarikh-i*

Firoz Shahi) 中, 先知负责宗教事务, 波斯国王负责统治和治理, 这一观念也十分明晰。

于是, 古代波斯国王的血统在印度穆斯林统治的建立中交织成为王权思想的一部分, 印度穆斯林统治者甚至会攀附古代波斯国王的血统, 宣称自己是古老波斯国王的后裔。凯扬王朝 (Kayanids) 是波斯传说中的第二个王朝, 印度穆斯林则将其融入了印度的伊斯兰教王权谱系。根据巴拉尼的记载, 十三世纪最有影响力的德里苏丹国统治者吉亚斯丁·巴拉班 (Ghiyath al-Din Balaban, 1266—1287 在位) 宣称自己是阿弗拉西亚布 (Afrāsiyāb), 来自中亚的土兰 (Turān) 英雄, 第一位突厥王的后裔, 而在波斯神话中阿弗拉西亚布是凯扬王朝国王凯·霍斯陆 (Kay Khusraw) 的祖父, 巴拉班给自己的后代起的名字甚至与波斯传奇国王的名字一致。这反映了德里苏丹国国王在其本人和波斯传奇国王间建立联系的尝试, 体现了波斯国王的传统在当时印度的王权建设中的重要地位。

不仅如此, 波斯式王权的影响也深入到南印度地区。德干的巴赫曼王朝建立者阿拉丁·巴赫曼·沙 (Ala'al-Din Bahman Shāh, 1347—1358 在位) 采用了巴赫曼的头衔, 后者被认为是凯扬王朝国王伊斯凡迪亚尔 (Isfandiyār) 的儿子, 在南部的纪念碑和铭文上也有着巴赫曼追溯贾姆希德的记载, 并且在该地区也流传着《巴赫曼王书》 (*Bahman Nāmah*), 讲述着凯扬王朝巴赫曼国王的历史。在印度的不同地区, 古代波斯君王的故事和传奇被重新讲述和塑造, 始终在流行着。



库特卜塔上穆伊兹丁·穆罕默德被称为
“亚历山大第二”铭文

三、亚历山大作为波斯和印度的国王

接下来，奥尔教授将目光聚焦到亚历山大大帝的个案。亚历山大继承菲利普二世的王位后击败阿契美尼德王朝，征服波斯并同波斯公主联姻，最终继承了波斯帝国的遗产。有关他征服波斯战纪的巴列维语和叙利亚语文本在伊斯兰早期被翻译为阿拉伯语。在印度，亚历山大大帝被视为一位波斯国王，他的形象在德里苏丹国经常被挪用。库特卜塔（Qutb minarate）的铭文上，穆伊兹丁·穆罕默德被尊称为“亚历山大第二”。此后，14世纪的阿拉丁·穆罕默德沙（Ala' al-Din Muhammad Shāh, 1200—1220 在位）也采用了这一头衔。在他治下，印度的伊斯兰帝国前所未有地扩张，东至孟加拉，西至旁遮普，南至德干，他的形象和亚历山大大帝重合。“亚历山大第二”的头衔还多次出现在孟加拉等地清真寺的铭文和硬币上，反映了亚历山大及其所代表的王权和统治观念在印度的

流行。

此外，这一时期的文学作品还将亚历山大刻画为发明家。诗人阿米尔·霍斯陆（Amir Khusraw, 1253—1325）在献给阿拉丁·穆罕默德的《胜利的关键》（*Khazā'in al-Futūh*）中记载了亚历山大发明镜子的故事。亚历山大被认为发明了一面可以显示周围范围内一切的镜子，以便部下抵抗劫掠的海盗，他因而具有了科学家、发明家和征服者的多重形象，科学和创新素质被强调，进而影响到了对德里苏丹国

国王形象的塑造。14世纪的苏丹菲鲁兹沙（Firūz Shāh, 1351—1388 在位）也被认为发明了包括大时钟在内的各种复杂机械。这一时期，科学技术迅速发展，梵语的星相学、天文学著作《广集》（*Bṛhat-saṃhita*）被译介成波斯语，星盘（astrolabe）等测量设备涌现，推动了对时间、行星和恒星的研究。菲鲁兹沙对星体的兴趣受到了创造出各种装置的亚历山大的启发，他甚至把星盘的形状刻印在阿育王之柱顶上，运送到德里的菲鲁兹宫（Firūz Shāh Kotla）旁展示给公众观看。菲鲁兹沙效仿亚历山大进行统治，说明这一时期印度的波斯式王权跨文化观念已深入穆斯林国王心中。

最后，奥尔教授总结道，印度统治者和宫廷成员合理运用前伊斯兰时代传说中的波斯国王模范形象，这一模范形象代表了一种普遍的王权，蕴含着皇室、君主制等波斯式的价值观念，对印度穆斯林帝国的建立和政策制定至关重要。



星盘

四、讨论与评议

评议环节，李鸣飞老师结合蒙古史指出发生在德里苏丹国的情况十分有趣，一个文化传统并不深厚的征服者群体选择用第三方的文化传统对当地进行统治，并追溯第三方的王权传统，这一点在蒙古的征服和统治的历史中并不常见，并就波斯传统是否为德里苏丹国最重要的传统以及印度本地传统的地位向奥尔教授提问。奥尔教授回应道，波斯式王权中包含着普遍的王权和统治观念，理解人性并进行治理是统治的基础，这一点被阿拉伯人、突厥人、伊朗人和印度人广泛接受；穆斯林知识分子十分重视知识，他们当然也会采纳部分印度的王权思想并对其重新

解释；而印度本地传统则通过联姻的方式同穆斯林统治者结合，例如讲座中提及的菲鲁兹沙，他的母亲是一位印度教徒，在他的统治中也采用了部分印度传统。奥尔教授期待未来能有机会与中国学者更深入地交流，进一步开展伊斯兰世界和蒙古、中原王朝之间的比较研究。

李彦军老师指出德里苏丹国的政治劝谕文学和塞尔柱王朝时期的政治劝谕文学十分相似，巴拉尼的《治世之道》（*Fatwa-i Jahāndāri*）同内扎米·莫尔克（Nizām al-Mulk, 1018—1092）的《治国策》（*Siyāsāt Nāmeḥ*）多有相似，或许可以说明德里苏丹国受到波斯政治思想的深刻影响。随后，李彦军老师提出印度穆斯林对波斯神话传统进行了改写，盖尤玛特在波斯传统中是第一个人，贾姆希德是第一位国王，但是在《家谱之树》中盖尤玛特成为了第一位国王，两种叙述产生了矛盾。奥尔教授肯定了李彦军老师的猜想，在阿拉伯征服之后，穆斯林们重新审视了前伊斯兰时代萨珊波斯的遗产，萨珊的政治思想实际上被穆斯林们所接受，并通过《治国策》等政治劝谕文学传播给包括巴拉尼在内的西亚、南亚、中亚的穆斯林知识分子们，在他们的作品中总是会出现古代波斯国王的范例，这反映了波斯和伊斯兰传统的深度交融；关于盖尤玛特是否是第一位国王的问题，奥尔教授指出波斯传说和神话在传播过程中会发生流变、诞生不同的版本，然后被不同的人重新讲述，赋予不同的意义，这也是如今留下了很多不同版本《王书》（*Shāhnāmeḥ*）的原因。

张忞煜老师就印度穆斯林学者对待巴

拉尼文本的世俗主义倾向和伊斯兰国家建构两点同奥尔教授展开讨论。张忞煜老师指出印度学者们在翻译巴拉尼的作品时进行了删减，并从世俗主义角度加以诠释；其次，张忞煜老师提到在阅读和研究过程中可以感受到德里苏丹国时期政治治理和伊斯兰沙里亚教法之间存在内在关系——伊斯兰教是一种神圣的帝国意识形态，在政治实践中需要践行沙里亚法，而不能简单认为国家和宗教分离。奥尔教授肯定了张忞煜老师的观点，他指出，在独立后国家建构的语境下，印度穆斯林学者需要回答过去的穆斯林们在国家中扮演了什么角色，对历史的书写不可避免地受到政治环境的影响。他们的缺憾在于只是把伊斯兰作为一种宗教而不是一种文明和文化系统来研究，并且存在阿拉伯中心主义，忽视伊朗、印度、中亚甚至是中国。奥尔教授的突破在于把印度放在穆斯林世界之中，尝试发掘对伊斯兰文明更丰富的理解。而关于巴拉尼的形象，奥尔教授指出早期研究者对巴拉尼的解释存在将世俗和宗教完全分离的简单化和黑白化倾向，事实上在德里苏丹

国的政治实践中，沙里亚法存在着广阔的解释空间，苏丹们的最终目的是实行统治，沙里亚法是他们进行统治的重要工具之一。

最后，张忞煜老师提出了长时段考察伊斯兰国家的假设，从阿巴斯哈里发到加兹尼的马茂德、德里、莫卧儿最终到现代的毛杜迪和伊朗伊斯兰共和国，是否可以构建多中心尝试建立伊斯兰国家的历史。奥尔教授指出，这种假设会面临处理政教关系的基本问题，事实上，历史上每位穆斯林统治者都试图以自己特定的方式处理政教关系，并且直到近代，伊斯兰政治模式在伊朗、沙特等伊斯兰国家的表现也不一样——沙特存在君主和乌莱玛，乌莱玛听从君主，这同中世纪的情况相似；但是在伊朗，教法学家治国，最高领袖由宗教团体选举产生，伊朗的伊斯兰政治模式对穆斯林世界的王权模式是十分激进的突破，很难建立一套适合不同情况的伊斯兰政治模型。

（撰稿：李子焯）



269



Blain Auer | 印度 - 伊斯兰的劝谏文学

【编者按】2022年12月9日下午，“北大文研讲座”第269期、“印度德里苏丹国的历史、宗教与王权”系列讲座第三场在线举行，主题为“印度 - 伊斯兰的劝谏文学”。瑞士洛桑大学南亚语言与文明系主任、南亚伊斯兰研究教授布莱恩·奥尔（Blain Auer）主讲，北京大学外国语学院助理教授张恣煜主持，山东大学历史文化学院教授张新刚、北京大学外国语学院副教授范晶晶与谈。

一、历史中的劝谏文学传统

讲座伊始，奥尔教授追溯了早期伊斯兰历史中的劝谏文学传统。第一类是早期的阿拉伯语“劝诫文”（*naṣīhat*）和波斯语“劝告文”（*pand*）。这类作品通常讨论伦理与国家治理实践，例如《给国王的忠告》（*Naṣīhat al-Mulūk*）便是一例。第二类在阿拉伯语和

波斯语中被称为 *adab*，意为礼仪、行为规则。不仅针对国王，还被用来规范大臣、国王的同伴、法官和教师等不同职业的言行举止。第三类 *hikmā* 是一种智慧文学，旨在通过谚语、格言等短小精悍的方式讲述名人故事，传播智慧。第四类是 *akhlāq*，包含更广泛意义上的伦理道德，不一定与某种职业有关。这些著作来自于阿拉伯传统，同时深受希腊思想家的影响，可以从中窥见伊斯兰世界有关道德和治理的早期思想发展。

接下来，奥尔教授简要介绍了以波斯语书写的印度伊斯兰劝谏文学传统。印度伊斯兰劝谏文学始于加兹尼王朝创立者沙巴提真（*Sabuktigin*, 977—997 在位）为其子马哈茂德苏丹（*Mahmūd*, 998—1030 在位）留下的《忠告之书》（*Pand-nāmah*）。这份回忆录式的遗嘱包括军队管理、间谍部署、各司其职、个人社会角色等内容。此外，某些文学作品也可以被视为政治劝谏文学的原



与会学者线上留影，左上为奥尔教授

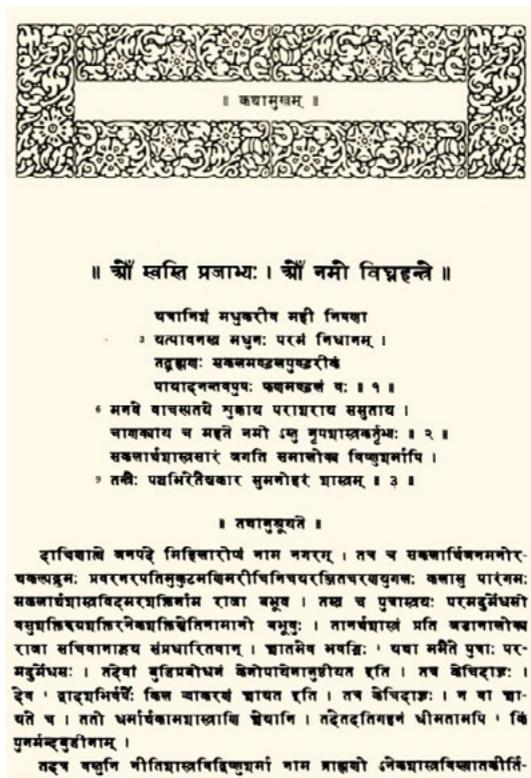
型，例如塞尔柱帝国的宰相尼扎姆·穆尔克（Nizām al-Mulk, 1018–1092）所作的《治国策》（*Siyāsat-nāmah*），其中政治治理和统治的思想对国家未来的发展产生了巨大的影响和作用。

印度同样产生了许多伊斯兰劝谕文学作品。其中，最突出的作品是齐亚丁·巴拉尼（Ziyā' al-Dīn Baranī, 1285–1358）的《治世之道》（*Fatawā-i-Jahāndārī*）。该书涉及如何协调统治与宗教之间存在的张力这一重要议题。此外，印度也有一系列被称为 *nīti* 的非伊斯兰政治劝谕文学。例如孔雀王朝的月护王（Candragupta Maurya, 约公元前 322—前 298 年在位）时期由考底利耶（Kautilya, 约公元前 375—前 283 年）所作的《利论》（*Arthasāstra*）便是梵语古典政治思想领域最重要著作之一。

在广泛劝谕文学传统的基础之上，奥尔教授聚焦《五卷书》（*Pañcatantra*）和《益世嘉言》（*Hitopadeśa*），展示了这两部劝谕文学著作被翻译和传播的具体细节，并进一步探究其如何、为何对穆斯林世界产生巨大影响。

二、《五卷书》等著作的翻译和传播

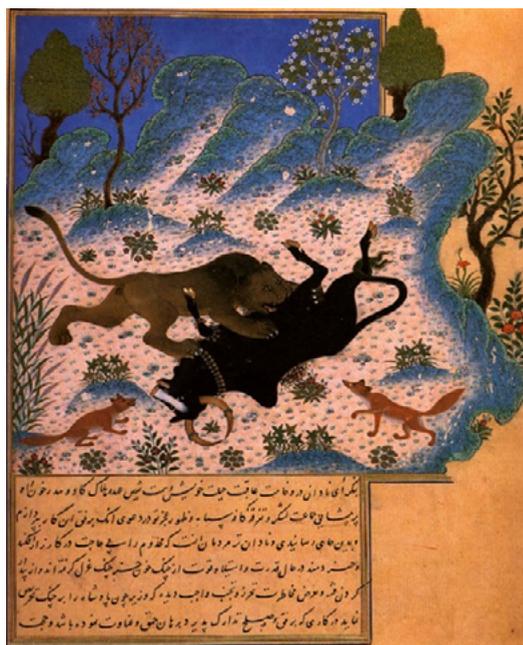
《五卷书》约在公元前 3 世纪成书，全书的开头讲述了这样一个故事：南方有一座名为摩醯罗卢比也（Mahilāropya, 意为少女的喜悦）的城市，国王阿摩罗钵底（Amarasakti, 意为不朽的力量）通晓一切道理，熟悉一切艺术，但他的三个儿子钵钵底（Vasusakti, 意为富有的力量）、郁伽



梵文版《五卷书》

罗钵底（Ugrasakti, 意为凶猛的力量）和阿难陀钵底（Anantasakti, 意为无尽的力量）却不学无术。国王认为这些蠢儿子只会让自己受苦，于是找来大臣教导自己的儿子明辨事理。奥尔教授指出，这个故事表明妥善治理一个国家不能只依靠武力和财富，这一深刻的现实意义是《五卷书》千百年来持续存在和传播的原因之一。

《五卷书》超越了特定的文化，受到不同历史文化族群背景的读者青睐。《五卷书》很早便传入穆斯林世界，被译为阿拉伯语、波斯语和叙利亚语。中世纪时期，《五卷书》被进一步翻译成藏语、蒙古语、僧伽罗语、印度尼西亚语、意大利语、西班牙语和拉丁



《卡里莱与笛木乃》插图

语，传遍整个欧亚大陆。

《五卷书》是穆斯林世界中阅读和研究最多的文本之一，在伊斯兰思想史中地位独特。前现代穆斯林世界广泛翻译并学习不同体系的知识。在阿巴斯王朝时期，许多希腊语文献被翻译成阿拉伯语，阿拉伯人由此学习了有关数学、医学、天文和政治的知识。然而，《五卷书》并非直接从印度传入阿拉伯世界，而是借由巴列维语转译而来。第一次在印度之外翻译《五卷书》的是伊朗人萨珊国王阿努希尔旺（Anūšīrvān, 531—579年在位）希望求得印度的哲学和政治思想，便派遣御医前往印度，最终寻找到了《五卷书》。

伊本·穆格法（Ibn al-Muqaffāʿ, ?—756/759年）率先将五卷书翻译为阿拉伯语版《卡里莱与笛木乃》（*Kalīla va Dimna*）。他成长于萨珊王朝时期，后皈依伊斯兰教为阿巴斯

王朝服务。从他的人生经历可以管窥印度学术向伊斯兰世界传播的一些特征。许多波斯大臣在巴格达的宫廷中扮演重要角色，并将印度的梵语知识传播到阿拉伯世界。他们大多来自阿富汗的巴尔赫（Balkh）地区。阿巴斯王朝的宰相叶海亚（Yahyā Ibn Khalid, ? —806年）曾赞助诗人、学者大规模翻译梵语文本，他的曾祖父曾是当地佛教寺庙的守护人，而寺庙是当时学习和传播梵语知识的重要场所。

公元10—11世纪，波斯文学繁荣发展，波斯语逐渐成为中世纪东方伊斯兰世界的宫廷语言，《五卷书》也开始被翻译成波斯语。加兹尼王朝的文书朝臣阿布·马阿里·纳斯鲁拉（Abu al-Maʿālī Naṣrallah, 约12世纪中叶）最先将《五卷书》翻译成波斯语。然而，这部译本并非译自梵语，而是译自阿拉伯语，是当时大量被译为波斯语的阿拉伯语作品中的一部。

此外，11世纪前后，阿布·萨利赫（Abu Salih）将《摩诃婆罗多》首次从信德语翻译成阿拉伯语。《摩诃婆罗多》不仅是一部史诗，更是有关政治劝谏的故事文学。这一译本可能产生于信德地区或今天的巴基斯坦南部，这说明来自印度不同地区的知识都在冲击和影响穆斯林的知识传统和宫廷传统。

同一时期，比鲁尼（al-Bīrūnī, 973—1048）将帕坦伽利（Patañjali, 约公元前200—前150年）的《瑜伽经》（*Yoga-sūtra*）译为阿拉伯语。12—14世纪，德里苏丹国期间《鸚鵡故事七十则》（*Śukasaptati*）等梵语作品也被翻译为波斯语。德里苏丹菲鲁兹·沙（Firūz Śah, 1351—1388在位）时期，

许多梵语天文学、占星学文本被译为波斯语。这一时代被译为波斯语的梵语作品多种多样，显然这不是某一个翻译项目的产物。在这些多样的翻译实践之间存在连贯性和一致性。穆斯林国王认为有必要了解印度不同领域的知识与道德传统，以及国王的言行举止。

三、《益世嘉言》的翻译与传播

《益世嘉言》约有四分之三的内容源于《五卷书》。不同版本的《益世嘉言》在向外传播的过程中进一步将《五卷书》带入波斯语世界。《益世嘉言》最早的波斯语译本名为《心的喜悦》(*Mufarriḥ al-Qulūb*)，约成书于1446年。译者达祖丁·穆夫提·马利基(*Tāj al-Dīn Muftī Mālikī*，生卒年份不详)可能来自印度北部的江布尔苏丹国(*Jaunpur Sultanate*)。这对理解15世纪印地语的发展历史及其与中世纪时期波斯语的关系非常重要。如果年代记录正确，则与我们已知的印地语、印地语文学的诞生发展历程相吻合。印地语本《益世嘉言》同样产生于这一时期。当时，瓜廖尔、拉其普特、斋浦尔等地的王国开始组织将梵语作品译为印地语，印地语和印地语文学逐渐在当时的宫廷中占据一席之地。因此，在14—15世纪印度伊斯兰王权及其思想的形成时期，无论是穆斯林还是印度教徒王公，都对延续古老的梵语学习和学术传统怀有浓厚兴趣，我们可以从中看到一种跨文化王权观念。统治者们使用的语言各异——波斯语、梵语、印地语等，但对同一部作品的青睐意味着相似的王权思想。

接下来，奥尔教授又补充了莫卧儿王

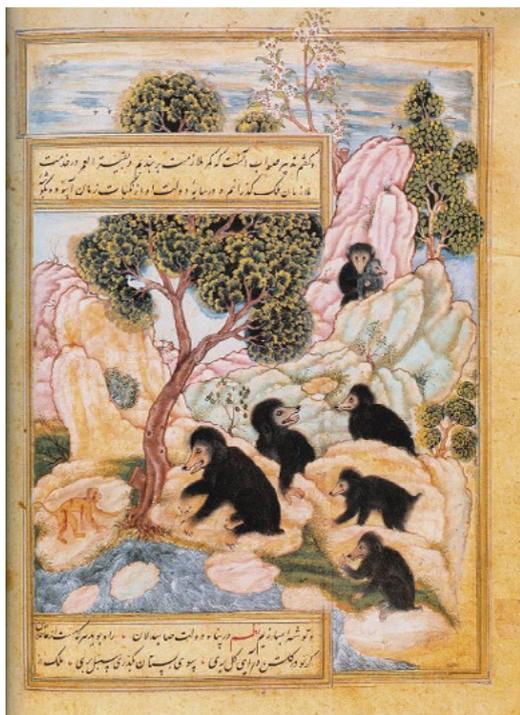
朝时期的翻译史。帖木儿王朝阿富汗赫拉特(Herat)地区的苏丹侯赛因·拜卡拉(*Husain Bāyqarā*，1469—1506年在位)的朝臣侯赛因·卡西菲(*Husain Wā'iz Kāshifī*，1436—1504)是当时重要的思想家和学者，他将《卡里莱与笛木乃》翻译成波斯语，题为《老人星之光》(*Anvār-i Suhaylī*)。这一译本在后来的莫卧儿王朝流传甚广。但皇帝阿克巴(1556—1605年在位)不喜欢它那复杂的句法和华丽的文风，故要求大臣阿布·法扎勒(*Abu al-Fazl*，1551—1602年)重译。阿布·法扎勒的译本题为《智慧的试金石》(*'Iyār-i Dānis*)，于1578年成书。此外，在阿克巴治下，翻译《摩诃婆罗多》和《五卷书》等著作的大规模梵语—波斯语翻译工程再度启动。《摩诃婆罗多》不仅涉及宗教问题，更包含治国理政、道德价值、行为规范等。其波斯语版本在莫卧儿时期的政治系统中扮演着更为重要的角色，这些内容逐渐融入到印度穆斯林国王的知识生活中。以往的学者认为穆斯林统治者只是为了拉拢印度教徒、巩固统治才翻译梵语典籍，但奥尔教授认为，这只是诸多原因之一且并非最为重要的原因。实际上，穆斯林统治者认可梵语典籍本身在哲学和政治方面的价值，且希望在阅读、理解并就其展开讨论和辩论的过程中受益。

最后，奥尔教授对本次系列讲座做出总结：研究文本从梵语和印地语到波斯语或阿拉伯语的传播有助于理解印度伊斯兰劝谕文学这一广泛而悠久的传统。人们通常认为梵语世界、印度教世界与伊斯兰世界、穆斯林世界大有不同且彼此分离。但回顾典籍翻译的历史，可以发现跨文化的王权形式正在形

成。此外，也可以在其中看到北印度地方语言的发展、印地语的诞生及其在瓜廖尔、斋浦尔等地区的发展。

四、讨论与评议

评议环节，范晶晶老师表示自己正在翻译《益世嘉言》，她非常高兴奥尔教授也关注这部著作。范老师认为，《五卷书》的一个重要主题是天性和人物特征之间的讨论，她就跨文化传播的《五卷书》如何在不同文化背景下处理原生于印度的种姓制度问题，以及《五卷书》中“国王愚蠢，朝臣睿智”的人物刻画手法是否影响译本受众群体等问题与奥尔教授展开讨论。对此，奥尔教授回应道，《五卷书》的一大吸引力在于它为统治者如何管理人类关系、人类行为和人性提供了几个世纪以来的深刻见解。种姓制度是印度的重要元素，它本质上是印度社会的一种组织方式，让人们形成各司其职的稳定社会秩序。非印度教国家同样存在类似秩序，只是没有通过种姓制度的方式表达出来，而是通过国王、书记、法官等职业分工呈现。此外，伊朗传统社会中也有种姓制度，古代波斯神话中提到国王希望臣民留在职业集团内部以确保社会稳定。《五卷书》中“国王愚蠢，朝臣睿智”的刻画是作品本身所传递的基本原则，即国王的统治需要深刻理解人性，而非单纯依靠武力。虽然伊斯兰教教义倡导人人平等，但在政治意义上国王有维持社会秩序的需要。这类文学作品可以培养未来的国王、贵族和朝臣，赋予他们统治所需的技能。甚至之后的英国东印度公司也将《益



《老人星之光》插图

世嘉言》列为入职考试的必读书目。

张新刚老师则提出了自己的两点关注：一是古代伊斯兰思想家是否会同中国古代思想家一样通过做注疏来表达自己的思想，亦或是直接在翻译中体现。二是不同年代、版本的译本之间有何转变与区别，与当时政治形势是否有关。奥尔教授认为，这些典籍中不太可能存在注疏或评论，但翻译本身也可以是对原始来源的评论，同时也可以反映自身的利益。不同版本的翻译也会根据不同时代的语言特征和风格做出更新。

随后，奥尔教授针对讲座听众对《五卷书》潜在影响、中世纪印度伊斯兰历史与巴基斯坦的历史接续，以及讲座相关书目推荐、文学研究手稿搜集的提问进行逐一解答。

最后，张忞煜老师补充，交错的多语世界有助于理解典籍的翻译与传播。例如《益世嘉言》在被翻译成波斯语的同时也被翻译成其他印度地方语言，在相近的历史时期传播至次大陆各地和各族群、阶层。而在次大陆之外，梵语知识也以阿拉伯语、波斯语等其他语言为媒介传播到世界各地。奥尔教授的讲座也提醒我们，梵语对印度伊斯兰宫廷文化的形成也起到了重大作用，二者并非简

单对立关系。

本系列讲座中，布莱恩·奥尔教授以三场内容翔实、重点突出的讲座描绘了一幅印度伊斯兰世界的广阔画卷，聚焦印度—波斯时期并延展至其他时期和地区，为进一步思考印度历史，并在比较历史和文明研究的视野下为开辟研究话题提供了新的思路。

（撰稿：穆祎璠）



270

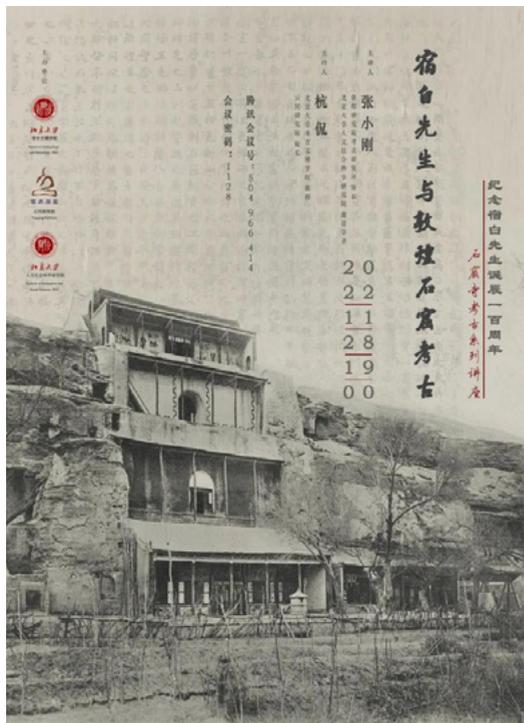
张小刚 | 宿白先生与敦煌石窟考古



【编者按】2022年11月28日晚，为纪念宿白先生诞辰一百周年，“敦煌学”系列讲座暨“北大文研讲座”第270期在线举行，主题为“宿白先生与敦煌石窟考古”。文研院邀请学者、敦煌研究院考古研究所研究馆员张小刚主讲，北京大学考古文博学院教授、云冈研究院院长杭侃主持，北京大学考古文博学院助理教授彭明浩出席并参与讨论。本次活动由文研院、北京大学考古文博学院、云冈研究院联合举办。

讲座伊始，张小刚老师首先向听众们简要介绍宿白先生的生平经历与敦煌石窟的概况。作为中国石窟考古学的开创者和奠基人，宿白先生从20世纪50年代初开始，就曾多次到敦煌石窟实地考察，撰写和发表了大量有关敦煌石窟的重要研究成果，并为敦煌石窟考古工作培养了关键性人才，为敦煌石窟的保护、研究和弘扬工作做出了不可磨灭的贡献。

接着，张老师从宿白先生实地考察敦煌洞窟、关于敦煌石窟考古研究的重要成果，及其对于敦煌石窟考古人才培养的贡献等三个角度梳理宿先生对敦煌石窟的贡献。1951年《文物参考资料》第5期中，宿白先生发表了两篇文章：《敦煌莫高窟中的“五台山图”》与《莫高窟大事年表》。前者是如今可考的宿先生最早发表的有关敦煌与石窟寺研究的文章，后者则梳理了莫高窟发展的历史脉络。



1951年6—9月，文化部文物局派遣赵正之、莫宗江、宿白、余鸣谦四位专家组成的工作组赴敦煌石窟进行全面勘察。宿白先生于《文物参考资料》1955年第2期发表《〈莫高窟记〉跋》，对莫高窟营建历史及相关问题作了探讨。1956年宿先生又发表了《参观敦煌莫高窟第285窟札记》（《文物参考资料》1956年第1期）一文，讨论了本窟的形式、窟内塑像和“龕楣”、窟内壁画等内容，这是利用考古学方法来研究敦煌石窟的重要文章。

1957年，时任文化部副部长郑振铎先生倡议编辑出版《敦煌石窟全集》（一百卷），由全国历史、考古、美术界的专家学者二十人组成编委会。宿白先生作为考古学家参与了这一盛举。1962年，宿白先生带领北京大学历史系考古专业学生樊锦诗、马世长等到莫高窟实习。

1962年9—11月，应常书鸿所长的邀请，宿白先生在敦煌文物研究所做了系列学术讲座“敦煌七讲”，在理论和方法上为中国石窟寺考古奠定了基础。1962年，在宿白先生的大力支持帮助下，敦煌文物研究所（敦煌研究院前身）正式设立了考古组。为了加强敦煌石窟的考古工作，在宿白先生努力下，1963年从在莫高窟实习过的考古专业学生中选了两名学生（即樊锦诗与马世长）分配到敦煌工作。这是敦煌文物研究所第一次有了考古专业的业务骨干。在宿白先生的指导下，敦煌文物研究所将编写《敦煌石窟全集》的项目纳入了工作日程并完成了莫高窟第248窟考古报告的初稿。1964年，中国科学院民族研究所与敦煌文物研究所合作，



敦煌莫高窟第254窟考古组与北大实习生工作

在王静如先生和宿白先生的指导下，共同组成“敦煌西夏资料工作组”，对敦煌石窟中保存的西夏文字资料和图像资料展开调查研究。敦煌西夏石窟的排年工作也在宿白先生指导下由刘玉权负责完成。按照宿白先生所教授的石窟寺考古方法，樊锦诗、马世长、关友惠对莫高窟北朝石窟进行了分期排年研究。1963—1966年和1979—1980年，考古工作人员两次对莫高窟底层洞窟窟前遗址进行了考古发掘，清理出窟前建筑遗址20多处，出土了大量文物。1985年12月，文物出版社出版了潘玉闪、马世长合著的考古报告《莫高窟窟前殿堂遗址》。在报告的编写过程中，宿白先生给予具体指导，并审阅报告全文。

改革开放后，宿先生先后发表了与敦煌石窟考古有关的《敦煌莫高窟早期洞窟杂考》（《大公报在港复刊卅周年纪念文集（卷上）》，香港大公报，1978年）、《石窟寺考古的回顾》（《文物》1979年10期）、《两汉魏晋南北朝时期的敦煌——〈敦煌两千年〉之一》（丝绸之路考察队编著《丝路访古》，甘肃人民出版社，1983年，15—38页）、《凉州石窟遗迹和“凉州模式”》（《考古

学报》1986年第4期)、《中国石窟寺考古》(《中国大百科全书·考古学》,中国大百科全书出版社,1986年)、《东阳王和建平公》(阎文儒、陈玉龙编《向达先生纪念论文集》,新疆人民出版社,1986年)、《东阳王与建平公(二稿)》(北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集(第四辑)》,北京大学出版社,1987年)、《〈武周圣历李君莫高窟佛龕碑〉合校》(中国敦煌吐鲁番学会编《敦煌吐鲁番学研究论文集》,汉语大词典出版社,1990年)、《〈李君莫高窟佛龕碑〉三种拓本与两种录文合抄》(宿白著《中国石窟寺研究》,文物出版社,1996年)、《敦煌莫高窟密教遗迹札记》(上)(下)(《文物》1989年第9、10期)、《敦煌莫高窟现存早期洞窟的年代问题》(香港中文大学《中国文化研究所学报》第20卷,1989年)等论文。这些成果大部分都收入了宿白先生所著的《中国石窟寺研究》(文物出版社,1996年)之中。

改革开放以后,中日合作出版《中国石窟·敦煌莫高窟》(五卷本)(文物出版社,1982年—1987年)大型丛书,宿白先生作为中方编委之一,严格把关,使这套丛书达到较高的学术水平。1981年7—8月,宿先生与北京大学历史学系王永兴教授一同赴敦煌文物研究所讲学,宿白先生的讲题是“从考古发现看中西文化交流”,共讲八次。

事业的开展离不开人才队伍的建设,要积极培养壮大石窟寺考古的人才队伍,让考古事业“后继有人、人才辈出”。20世纪80年代,在敦煌石窟考古研究方面,宿白先生指导了一批北大的硕士博士从事敦煌石窟

研究,撰写相关论文,如薄小莹《敦煌莫高窟六世纪到九世纪中叶的装饰图案》(1986年)、江琳《莫高窟吐蕃、归义军张氏时期洞窟壁画的分期研究》(1987年)等。1988年,国家文物局与北京大学在云冈石窟文物保管所联合举办“首届石窟考古专修班”,宿白先生筹划谋虑,负责总体教学。敦煌研究院彭金章、罗华庆等人参加了这次培训班。在宿白先生的指导下,以樊锦诗为代表的敦煌研究院考古团队经过四十多年的努力,于2011年正式出版了《敦煌石窟全集·莫高窟第266—275窟考古报告》。

先生之风,山高水长。宿白先生开创了敦煌石窟的考古工作。不论是石窟考古报告的编写,洞窟分期排年的研究,还是窟前遗址的调查等方面,无不渗透着宿白先生的亲切指导与真诚关怀。几十年来,由于有了宿白先生这样的学术导师,敦煌研究院在考古研究发展道路上从无到有,循序渐进,逐步达到一个学术的高度。宿白先生不仅指导了敦煌石窟考古研究的发展,还为敦煌考古研究事业培养了一批学术力量。20世纪60年代奔赴敦煌的樊锦诗、马世长、孙国璋先生都为敦煌草创期的考古研究工作打下坚实的基础,并分别在石窟考古研究中取得重要成果。樊锦诗后来作为院长全面推动了敦煌研究院对于敦煌石窟的保护、研究和弘扬工作。80年代后期,宿先生的另一位弟子彭金章也来到了敦煌,对莫高窟北区石窟的全面考古调查作出了杰出贡献。改革开放以后,北京大学考古文博学院陆续有本科生、研究生受老一辈学人的感召,到敦煌工作;敦煌研究院也相继有青年学者考入北大,接受宿先生

的教导。可以说，他们都为敦煌的考古研究乃至我国的佛教考古研究和教育事业作出了贡献。宿白先生的学问与人格指引着一代代敦煌学人砥砺前行，宿白先生永远活在莫高窟人的心中。

评议阶段，杭侃老师指出，宿先生既是考古学家，更是考古教育家。我们需要在总结学术史的基础上缅怀先生，思考怎样站在

巨人的肩膀上“破局”，学习其将考古遗迹置于历史背景中考虑等优秀的治学理念，取得新的研究成绩，而这才是对先人最好的告慰。杭老师也分享了自己随宿白先生从学的经历。随后，张小刚老师对编制石窟图录的过程、未来莫高窟考古报告的撰写与出版安排等问题作出回应。

（撰稿：徐伟喆）



271

蒋人和 | 数字人文与艺术史研究：谈谈芝大东亚艺术中心的工作

【编者按】2022年12月7日下午，“北大文研讲座”第271期在线举行，主题为“数字人文与艺术史研究：谈谈芝大东亚艺术中心的工作”。芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和主讲，文研院邀请学者、清华大学未来实验室教授唐克扬主持。本次讲座为“数字人文与社会系列”第一讲。

讲座伊始，蒋人和老师简单介绍了芝加哥大学东亚艺术中心的成立缘由和历史，并展示了中心的网站（<https://caea.uchicago.edu/>）。网站上有丰富的在线资源可供使用，包括中心主持的电子化项目、每年举办的研讨会及其相关的学术出版物。此外，蒋老师还专门介绍了中心为展示古代东亚手卷画作而设计的网站（<https://scrolls.uchicago.edu/>）。通过与众多博物馆合作，该数据库已有大约100轴中日手卷画作。模仿古代手卷一开一合的观览方式，网站设计了相应的互动模式，可以供大家学习和教学之便。

接下来，蒋人和老师简介了芝加哥大学东亚艺术中心有关中国佛教石窟寺建筑及艺术的数字化重建项目。世界各地博物馆中大量的中国石窟寺艺术品是20世纪上半叶流散出去的，而文物的原址遭到了极大的破坏。蒋人和从自己关于响堂山的博士论文出发，讲述2004—2013年期间，她带领芝加哥大学东亚艺术中心完成的天龙山和响堂

山两座石窟寺建筑及其雕塑的数字三维化工作。项目内容包括基础研究、石窟寺历史及其建筑和雕塑的记录、文物流散时间路径及现存地点的追溯整理等。在前往世界各地博物馆考察的同时，团队也对接私人收藏家，用高清晰度三维扫描设备对这些艺术品进行扫描记录，建立三维模型。根据与收藏方达成的协议，一系列的电子化成果和资源均在网站、展览以及出版物上展示和发表，以促进学术研究和推动公众参与。

围绕天龙山石窟寺的三维数字重建项



天龙山石窟寺 18窟北壁

目，蒋人和老师对项目过程做了更加清晰和细致的阐释。在石窟寺这样的宗教遗址中的佛教造像崇拜形式最早源于公元前 2 世纪的印度。公元 5 世纪到 9 世纪，石窟寺的开凿在中国达到高潮。许多石窟寺所在的佛教信仰中心和当地僧众的寺庙一直延续到 20 世纪早期，即使受到破坏，个别石窟寺在修复后也作为僧众的宗教场所被继续使用。中心的项目不仅关注石窟寺早期的历史，也关注其在现代的经历。

非常幸运的是，目前研究人员还可以找到天龙山石窟寺被破坏以前的照片。在上世纪 20 年代初，外村太治郎拍摄了天龙山石窟寺，将他 1922 年发表的照片和现况对比，我们可以看到佛像遭到大量损坏。需要特别提到的是，最早研究天龙山雕塑流散情况的是任教于芝加哥大学的范德本（Harrie Vanderstappen）教授。自上世纪 60 年代以来，他利用流散国外的造像图片和石窟的历史照片所做的研究得以发表——这也是中心开展该项工作的重要基础。

在早期的一些学者，如沙畹（Chavannes）、关野贞、喜龙仁（Siren）的研究关注之下，越来越多的人对于佛教石雕造像产生了兴趣，这其中包括许多欧洲和日本的古董商和收藏家。欧洲收藏家对于古典希腊与罗马时期雕塑的搜集已经有上百年的历史，而日本收藏家也因为日本文化传统与佛教的紧密关系而对中国的石窟寺的石雕兴趣浓厚。从 19 世纪晚期到 20 世纪早期，因为战争、社会政治不稳定等原因，在几乎没有受到任何政府阻力的情况下，大量文化遗产被窃取并被运往国外。天龙山石窟寺被洗劫的时间相对

来说较晚，现有最早的关于天龙山石窟寺的交易记录显示 1924 年巴恩斯基金会（Barnes Foundation）购买了三个天龙山造像的头部。法国古董商保罗·马伦（Paul Mallon）1924 年给阿尔伯特·巴恩斯（Albert Barnes）展示了天龙山石窟寺的相片，并且用红色墨水笔标记了可供交易的部分。这本相册现在还存于巴恩斯基金会博物馆。此外，喜龙仁也曾造访天龙山石窟寺，并在 1927 年将其拥有的一些小造像卖给了宾夕法尼亚博物馆，其中一件来自于天龙山 16 窟。早期的文物交易中的石雕造像难见完整。头部先被盗，头身一般分离，身体以后再转运和交易，能保持原来的头部完好的佛像极少。最后凿掉的是浮雕。东魏时期的 2、3 号窟是天龙山最早开凿的洞窟，除了有圆雕的佛像以外，在墙壁与天顶上也有丰富的浮雕图案。

日本古董商山中定次郎是经手最多天龙山石雕的古董商。同时，他也是非常成功的古董商，在全球各地开设古董门店，包括纽约、波士顿、芝加哥、伦敦等。他最开始以倒卖日本文物发家，之后受到日本政府文物保护政策收紧的影响，开始将眼光转向中国。他在 1924 年和 1926 年两次参访天龙山石窟寺，将大量雕像运到日本，并于 1928 年在大阪市展出了四十多件据说来自天龙山的造像，大多数是头像，并配有图录。根津嘉一郎购买了其中的 42 件，并在 1937 年将多数捐给了 6 个欧洲驻日大使馆以及东京帝国博物馆。根津解释说，这是为了促进国家间的友好关系，但也有说法认为这种捐赠其实是为了避免赋税。第一个接受捐赠的是德国大使馆，总共 5 尊头像，其中的 2 尊现存科

隆东亚艺术博物馆，芝大东亚艺术中心对其进行了扫描记录；另有 2 尊据说在柏林，但暂无确切信息。被转移到意大利的 5 尊头像现存于意大利国家东方美术馆，中心在对其进行扫描记录的过程中了解到这 5 尊头像从未公开展览过。此外，伦敦大英博物馆、荷兰莱顿国立民族学博物馆以及比利时布鲁塞尔皇家文化遗产研究所也收藏天龙山石窟寺的雕像。目前，这批佛像在根津美术馆还收藏有剩余的 7 件。

瑞士人爱德华·冯·德·海特（Eduard von der Heydt）向苏黎世的里特堡博物馆捐赠了 8 件天龙山石窟造像，有一件仅剩身体的造像与现存巴恩斯基金会的一个雕像头部同属于一尊菩萨雕像。此外，温思罗普（Grenville Winthrop）是除根津嘉一郎以外最大的天龙山雕像藏家，收藏有 25 件据说是来自天龙山的雕像。他是一个热衷于中国古董文物的收藏家，除了佛教雕像以外还收藏了大量中国古代玉器。他去世后，超过

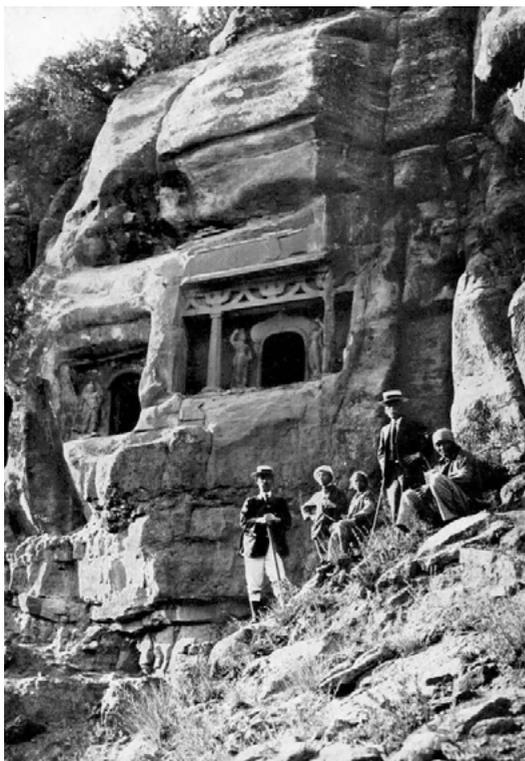
4000 件收藏的国际艺术品被捐赠给了哈佛大学。也因为这个原因，哈佛大学拥有目前规模最大的天龙山雕像馆藏。十七窟门外的力士雕像头部是馆藏中的一件，身体部分则藏于堪萨斯城的纳尔逊－阿特金斯博物馆。这两家博物馆在早些时候将两部分残件进行了复原，制作了力士头部的模型恢复了雕像的原貌。虽然现在主要的艺术拍卖行都承诺不再拍卖这些非法来源的文物，但是天龙山以及其他石窟寺的雕像仍然受到收藏家的追捧，并且在艺术市场中流通。

在对天龙山石窟寺现存建筑和雕塑进行扫描的过程中，芝大东亚艺术中心承蒙太原理工大学艺术学院帮助，这是因为他们在三维扫描文物以及建筑方面有着丰富的经验。芝大东亚艺术中心和太原理工大学以及天龙山石窟保管所达成了协议：完成天龙山石窟寺十个洞窟的三维扫描工作、数据共享，联合组织两场相关主题的展览——其中一场展览于 2017 年在 OCAT（华侨城当代艺术中心）

举办，另一场更大规模的展览于 2018 年在太原市博物馆举办，而后者所展示的三维复原影像就源于三方的合作，以及中心对于全世界范围内天龙山石窟寺雕像的整理复原。在项目的进行过程中，芝大东亚艺术中心同多家机构、博物馆签订了协议。项目完成后，太原市政府划拨一大笔资金，用以改善当地的基建道路设施，使来访者可以更加便捷地到访天龙山石窟。此外，虽然协议只



线上讲座现场（左上为蒋人和老师）



山中定次郎在天龙山石窟，摄于1924年

是关于天龙山石窟寺的数字三维重建工作，但是天龙山石窟寺保管所根据国外收藏的造像资料，在当地石雕工匠的帮助下洞窟里面佛像的一部分修复。项目带来的外溢效应是芝大东亚艺术中心之前未曾想到的。

问答环节，蒋人和老师就听众所关心的

话题进行了简要回答。除了天龙山石窟寺项目，与西安交通大学合作的龙门石窟宾阳中洞项目以及智化寺藻井的三维重建项目也在进行当中。其中，龙门石窟的皇后礼佛图已经基本完成了数字复原工作，而皇帝礼佛图以及维摩诘像的复原工作尚待进行。在美国以外，龙门石窟研究院还存有很多碎块。这些碎块目前也计划做扫描和研究。在接下来的流散海外艺术品的数字化工程中，芝大东亚艺术中心会尝试扩大受众面，将更多年轻人和普通观众囊括其中，了解相关的艺术与文化。但蒋人和老师也提到，数字化的三维复原并不能完全取代实际参访的体验，比如工匠在实际建造过程中留下的细节痕迹等，还是需要在观看实物与体验造像原始环境的过程中观察辨认。唐克扬老师表示，在部分文物的电子化过程中，一味追求超高清晰度，会让观众对于实物的尺寸产生错觉。如何将实际尺度的空间感受融入到三维数字化的文物中，是值得考虑的问题。讲座最后，蒋人和老师对观众的关注表示感谢，希望同在这方面兴趣浓厚、能力卓著的机构和个人开展更为广泛的合作。

（撰稿：刘海康）



272

Enrique Dussel Peters | 一带一路框架下的中拉关系——以投资为中心

【编者按】2022年12月9日晚，“北大文研讲座”第272期在线举行，主题为“一带一路框架下的中拉关系——以投资为中心”。文研院邀请学者、墨西哥国立自治大学经济学院教授恩里克·杜塞尔·彼得斯（Enrique Dussel Peters）主讲，北京大学历史学系教授董经胜主持。上海大学历史系教授江时学、北京大学国际关系学院副教授郭洁评议。



讲座伊始，杜塞尔教授为我们澄清了四个基础概念。第一个是中国的公共部门（public sector）——中央、各省、直辖市和市的公共企业相互竞争，协同发展。而这个概念对于拉丁美洲国家而言是陌生的。2020年，中国公共部门创造的GDP占到了40%，而在拉丁美洲国家这一比例仅有4-5%。

第二组概念是贸易（trade）、资金支持（financing）、对外直接投资（OFDI）和基础设施项目（infrastructure projects）。要想深入研究中拉经济关系，需要对这四个部分进行详尽的分析。上世纪90年代以来，贸易是中拉关系的主题，除了巴西和中美洲南部国家，中国成为了许多拉美国家最大的贸易伙伴。从2007年—2008年开始，中国的资金支持越发增多，近十年来的影响比美洲开发银行还要大。自2013年“一带一路”倡议实施以来，带有中国特色的基础设施建设项目走向世界。本场讲座主要讨论的是2008年—2009年开始的中国对外直接投资。杜塞

尔教授强调，虽然这四个部分有同样的关切，比如对就业的影响、附加条件等，但是如果将它们混为一谈，仅仅给出“中国和拉美需要加深合作”的结论是远远不够的。除此之外，中国与拉美之间的移民、语言和双边关系等领域也值得探究。

第三个概念是“中国特色全球化”

(globalization with Chinese characteristics)。中国提出的全球发展倡议，建立在中国近40年的改革开放的经验基础上，目的是为了造福全世界绝大多数的人。通过“一带一路”的成千上万个基础设施建设项目，中国特色的全球化正在影响全世界。

第四个概念是新三角关系 (new triangular relationship)。杜塞尔教授认为，当我们谈论中拉关系时，无法避免地要谈到美国。只要中美的紧张和对抗继续，新的三角关系就将持续对中国在拉美的投资产生影响。

关于中国对拉美的直接投资分析，杜塞尔教授指出，本次讲座的主要的资料来源是Monitor网站。该网站搜集整理了中拉经济关系的数据，并有文章阐释中国对拉美直接投资的长期、短期特点。这些数据和文章免费向各国的学者开放，有中、西、英三语版本。

随后，杜塞尔教授从三个方面向我们强调数据的重要性。第一是基本概念的厘清。需要区分的是对外投资与基础设施建设项目，它们的主要区别在于产权 (property) 和合同 (contract)。基础设施建设项目有雇主和承包方，承包方在合同规定下完成建设，所有权全部归属于雇主。第二是已实施的投资与宣称 (announcement) 的区别，Monitor网站只统计中国对拉美已达成的524项投资。

第三是统计口径，不同的机构统计口径不同。比如中国商务部统计的是资金的第一去向，所以结果显示资金绝大部分去了离岸金融中心，但是这些投资没有留在当地，而是流向世界各地甚至回流中国。墨西哥的统计局根据资金的上一站统计来源方，比如华为从洛杉矶向墨西哥汇款，此笔投资会被记作美国的投资。而Monitor网站的统计则关注投资者 (如某企业) 的所属国，因此更加详细、质量更高。杜塞尔教授也由此提醒学者不能只使用一种数据来源，要多方比较。

根据Monitor网站的数据，杜塞尔教授从数额、创造就业、目的国、投资类型 (新投资或并购)、目标行业、投资企业的性质、企业的属地等角度进行解读。在数额上，2021年中国对外直接投资为1451.9亿美元，创造了58万个就业岗位，平均每项投资创造千余个就业岗位。

在国别分布上，中国在拉美和加勒比地区不同国家的直接投资经历了明显的多元化过程：2000年—2004年期间，仅巴西就集中吸收了76.86%的中国在该地区的直接投资，而在2015年—2021年间这一数值下降到35.13%，这些份额增加到智利、墨西哥、秘鲁等国。值得注意的是，中国向委内瑞拉的直接投资并不多，仅占不到1%，而资金支持却占比很高。

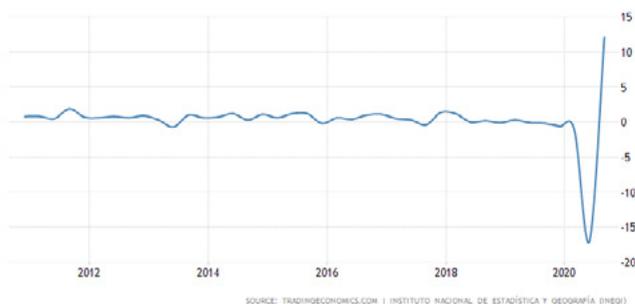
投资行业分布方面也产生了多元化趋势。2005年—2009年间对原材料行业的投资占中国在该地区直接投资总额的95.09%，而近年来对制造业活动尤其是服务业的投资显著增加。对矿产资源的投资也向非化石能源转移。

从投资企业的产权上来看，自 2019 年以来，中国企业中，公共部门所有的企业对拉美和加勒比地区直接投资再次超过 85%，但是近年来私营企业占比也在增加。从企业属地来看，大部分属地为北京，但投资来源地也在日益多元化。

最后，杜塞尔教授以墨西哥为例，讲述中国在墨西哥直接投资的特点：投资的 80% 流向制造业，大部分投资来自私营企业而非公共企业，投资的行业主要集中在汽车配件和手机制造等。这些特点的成因与墨西哥紧邻美国这一巨大消费市场有关。

杜塞尔教授总结道，目前对中国向拉美直接投资的详细研究和分析很少，尤其是涉及社会经济部分的。他邀请同行们和学生们的研究中国对拉美投资的异质性，因为每个拉丁美洲和加勒比国家与中国关系的特点及其成因都不尽相同。

江时学老师认为杜塞尔教授做了非常出色的数据汇集，值得中国学者学习借鉴。随后他向杜塞尔教授提出了一些问题，包括：数据来源、“一带一路”与投资的关系、拉丁美洲对中国投资影响的看法、中国如何回应来自其他国家的误解等。江老师希望杜塞尔教授有机会深入讲解去往加勒比离岸中心的资金，也希望自己能够了解中国企业在投



墨西哥历年 GDP 增长率趋势图

资国的社会责任履行状况。对此，杜塞尔教授指出，目前，中国官方仅有指导方针而缺乏用以规范企业在海外进行投资的法律措施，这点是需要改进的。

郭洁老师在评议时引用了中国对拉投资的具体案例，并希望学界开展有关拉美对中国的投资、中国对拉美的中小私人企业投资的研究。杜塞尔教授在回应中再次强调数据的重要性，即不能脱离作为框架的总体的数据来谈论个案及其性质。

针对在场同学对中美投资差别的提问，杜塞尔教授认为主要区别在于数额。2021 年，中国的投资在拉美接受的总投资中仅占 6%，而美国的占比则高达 30—40%。

本场讲座内容详实，阐释深入浅出，讨论热烈，深化了听众对中拉经济联系的认识，也为下一步研究指明方向。

(撰稿：潘欣源)



273

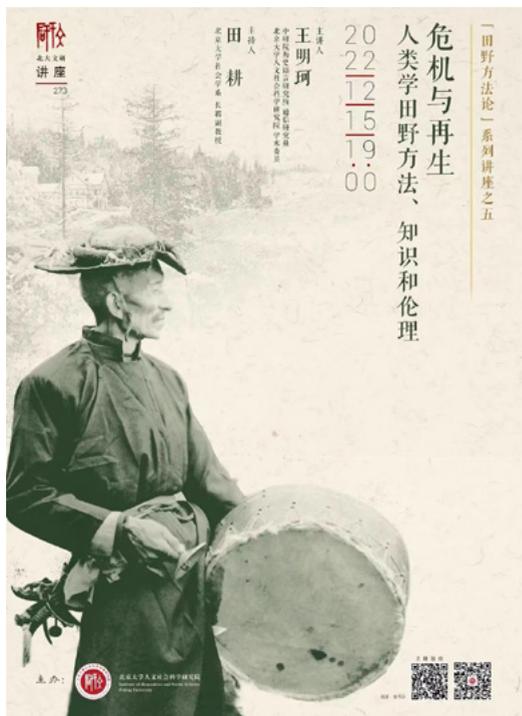
王明珂 | 危机与再生：人类学田野方法、知识和伦理



【编者按】2022年12月15日晚，“北大文研讲座”第273期在线举行，主题为“危机与再生：人类学田野方法、知识和伦理”。文研院学术委员、中研院史语所通信研究员王明珂主讲，北京大学社会学系副教授田耕主持。本次讲座为“田野方法论”系列讲座第五场。

讲座伊始，王明珂老师介绍了自己的学术背景。他表示，至少在台湾学界，自己的学术身份不算是人类学者，也不是历史学者，甚至不是历史人类学者。这种现象类似于人类学中的“原生家庭”概念，即一位学者本科、研究生毕业于哪一科系，则被认为是这一专业的学者。但就个人而言，王明珂老师很早便对人类学感兴趣，并从1994年开始对青藏高原东缘的羌、藏族进行长期的田野研究。王明珂老师强调，自己对于人类学田野方法、知识和伦理的思考，是一种从学科外围、边缘角度观察得出的见解，有如在庐山之外看庐山。

接下来，王明珂老师分享了两段自己进行田野研究的实际经历。其一，2008年汶川大地震发生后，一些专家指出龙溪沟地区存在紧迫的安全风险，当地村民应被迁出，进行异地安置；而一些羌族文化和历史的研究者及羌族长老、知识分子，则认为迁移可能使得羌族人失去自己的民族文化、语言及认



同。此事促使王明珂老师思考，当各个学科发挥其知识专长、以期重建一个遭受严重打击的社会，建构安全理想生存环境时，人文社会科学家除了以其知识告诫世人什么都不比失去文化及自身民族认同重要之外，还能做出怎样的贡献？其二，王明珂老师曾在台湾主持一个农村社会文化调查计划，在访问台湾原住民的过程中，一位农民介绍自己采用传统农作法种植小米，但这一作法难以抵御虫害，更无法与价格低廉的进口小米竞争，经济上面临较大困难。当被问及为何不改变农作方法时，这位农民表示经济不重要，保存本民族文化比较重要。由此，王明珂老师想到，为何没有听到任何非原住民的农民谈保存文化比经济效益更加重要？在以上两个事例中，十分在意保存民族文化的均为少数民族、原住民。民族、文化概念与少数民族、原住民的知识捆绑，究竟是如何形成的？

若要解答这一问题，就需要回溯人类学的发展历程。人类学发端于近代殖民帝国全球扩张的时代。西欧殖民帝国的航海者接触到广大世界中不同的人种、语言、文化、体质的人群，试图探索、了解这些人群的落后与原始本质，以此解释并合理化西方人自己在世界文明史上的进步、优越地位。强烈的知识探求动机，促使许多探险家、传教士深入偏远的丛林、海岛。他们或是将这些地区的环境、资源、人群、社会、文化的相关知识带回西方，或是留在这些地区对当地人民展开他们自认为无法推辞的管理、教化与救赎使命。早期的人类学家，往往同时也是殖民地官员、军人、探险家或神职人员。在王明珂老师关注的羌族分布地区，便有一位名



传教士陶伦士 (Thomas Torrance)，
于 1910 年代在汶川附近进行实地调查

叫陶伦士 (Thomas Torrance) 的传教士，于 1910 年代在汶川附近进行实地调查，并撰写了一本讲述羌人历史、习俗与宗教的民族志。

陶伦士提出了一个有名的观点，即羌人是以色列人的后代。这一学说至今在一些基督教团体及犹太民族文化团体中仍颇具影响力。王明珂老师认为，陶伦士之所以得出这样的结论，主要是受到了风行的演化论与传播论的影响。当时西方知识界普遍认为人类经历了从低级到高级的演化，在宗教信仰上，则是经历了由泛灵信仰到多神信仰、再到一神信仰的转变——一神信仰的基督徒站在演化的最高阶梯上。然而，陶伦士在深入的田野研究与当地羌人建立起十分友好的关系；他爱羌族，并认为他们是本地多神及

泛灵信徒中一支特殊的一神教民族。事实上，这是由于他在汉化程度较高的汶川一带传教，本地羌民接受汉族文化中的玉皇信仰，将玉皇大帝与本地一神祇阿爸木比结合在一起，于是后者便成了最高天神。陶伦士抓住这一点，认定羌人是一神教教徒。不过，在陶伦士的逻辑体系中，这套解释仍然存在问题：在诸多野蛮的多神教信仰信徒之中，为何会出现一群高贵的一神教信徒？传播论，即相信羌人是古代由西向东迁徙的以色列人的后代，填补了这一逻辑漏洞。无论是演化论还是传播论，均旨在合理化其时西方知识分子所认识的“现在”——何以西方文明发达进步，而世界其他角落仍存在很多原始落后人群。演化论被用以说明人类如何一阶一阶地步向文明，传播论被用于解释一些文明与文化因素，如宗教、语言、神话、重要的发明等，如何在世界范围内传播。怀抱这两种理论的陶伦士，在田野观察中找到大量羌人是以色列人后代的证据，但实际上它们都很牵强。

王明珂老师进一步指出，以上陶伦士的羌族田野故事，正表现人类学田野研究中的三个重要问题，它们分别是：（1）亲身参与实地调查的田野方法，（2）“他者”与“我们”相互映照的知识体系，以及（3）学术伦理问题。

一、田野方法

田野是人类学的根底。看起来，人类学家学习本地的语言，与本地人共同生活，在参与及交流中认识本地社会，如此产生的知

识当然是非常深入的。但王明珂老师对此保持了一点怀疑。首先，人类学家依据自己的记忆写作田野日志，而记忆本身是选择性建构的结果。人对外界世界的观察、认知、记忆，常常受到自身主观世界、社会情境和学科法则的影响与扭曲。其次，人类学家虽然学习了本地语言，但掌握程度未必能够支撑对本地社会的深入认识。就王明珂老师自身的体验而言，即便是多年学习英语、可以和美国邻居沟通无碍，但若研究他们到底在想什么，仍然会有问题。最后，人类学家的深入观察、参与，往往是带着特定问题意识与理论系统的选择性观看，因此也会忽略一些不寻常的事物。

结构功能主义人类学家常常希望选取处于孤立海岛或偏远丛林中的社会作为自己的研究对象，通过将其建构成一个结构完整、各个制度功能分明且互补的社会文化体，最后写出一本漂亮、经典的民族志。王明珂老师整理史语所前辈学者在云南进行田野考察所收集的文物时，发现它们大多皆为渔猎工具，而几乎没有农耕工具；但事实上，云南的几大族群，如白族、傣族、彝族都有较长的农耕历史。可见，人类学家在田野中注意到的，往往是符合他们心目中原始社会落后印象的事物；对这些事物的发现与陈列展览，又反过来进一步强化社会大众对少数民族的刻板印象。讲者又举了另一个例子：一篇旨在通过台湾原住民的编织文化来探讨台湾原住民人观的论文。人观是人类学的概念，指人们对于自身存在于社会、历史与生死世界之间的基本想象与预设。然而，该作者研究的村落距离城市仅二十分钟车程，村民与城

市关系密切，村中的编织者只剩下一位七十多岁的老太太；如此建构一个与汉人完全不同的原住民人观文化，其实是很牵强的。此外更普遍的是，有些人类学者进入田野后，受到典范概念的牵引，倾向于寻找最地道的民族文化地区、访问最了解该民族文化的人，最后做出的研究同样会是刻板的。

二、“他者”与“我们”相互映照的知识体系

所谓知识体系，包括人类学家从田野中得到的知识、民族志的书写，以及什么样的读者及其在阅读民族志时获得的知识。无论是民族志的读者还是作者，在不同时代的人类学发展中，始终存在一个“他者”与“我们”相互映照的观点，影响人类学家的观察、记录、书写，也影响其读者的阅读民族志所得。早期人类学家的“自我”是进步、理性、文明的，被观察的“他者”是落后、迷信、

有待文明教化的。在早期的民族志中，一个普遍且重要的主题是土著的宗教和神话，因为这一主题能够凸显“他们”的落后迷信、“我们”的理性进步。后来出现了一些旨趣相反的民族志，将土著所在的原始社会描述为远古、和谐、高贵的社会，所谓“高贵的野蛮人”；与这个“他者”相对的，是失去了淳朴自然本性且对此感到遗憾与惆怅的“自我”。还有一些结构主义、功能主义人类学家，倾向于将“他者”建构为一个有着特定社会文化与人观的民族，与之相对的是永远生活在历史尖端、不被文化捆绑的“自我”。进入20世纪，西方人类学家开始以第三世界民族国家中的原住民和少数民族为“他者”，关注其在国家霸权主义之下遭遇的文化与民族认同丧失危机，与之相对的是后现代、后殖民时代有反思性的“自我”。当下全球环境恶化与气候变迁危机下，又流行一种认识田野中落后他者的模式，那便是将原住民建构为与土地、自然关系密切、和谐相处的“他者”，与之相对的，是在全球暖化危机下渴望更好地保护地球环境的“自我”。

在人类学的知识体系中，存在许多此种“我”与“他”对比鲜明的想象与关怀，最有名的即是“冷社会”与“热社会”。“冷社会”一般指土著社会，其社会结构、制度、功能和信仰、人观密切结合，形成一个整体，鲜有变化。“热社会”则是“我们”不断变迁的现代社会。在“热社会”中，人们想法各异、相互竞争，事物多元驳杂，推动社会不断变化、进步。当然，



泰雅族女子长袖上衣

已有人类学家对这一刻板、二元的想象进行反思。著名的人类学家科马罗夫夫妇 (Jean Comaroff, John L. Comaroff) 就曾提及：为什么我们用民族志来研究“他者”，而用历史来研究“我们”（指西方人）？总之，当我们阅读民族志时，要注意其背后的各时代人类学家之自我认同与文化想像，如此才能理解他们为何采取特别的问题意识和理论，以及此中的偏见。

三、田野学术伦理问题

王明珂老师强调，人类学知识的说服力，在于其研究者深入的在地田野调查；我在那儿，你们不在，你们只能相信我。但问题也在此，田野调查所得资料很难被他人验证。我们应该相信，民族志资料造假的情况非常少。然而普遍的是，人类学者不知不觉地选择性观看、选择性忽略。社会学家布迪厄在《反思社会学》一书中提出三种偏见：社会偏见 (social bias)，即由个人的社会身份、阶级、民族、国家、文化认同造成的偏见；学科偏见 (academic bias)，即一些被视为学科基本的方法、概念，从不被怀疑，但反而容易造成学科系统性的偏见；学究偏见 (intellectualist bias)，指把学术视为精深、复杂的拼图版，学者着力于解决复杂的理论问题，而不去关注现实问题。

人类学者在进行田野调查的过程中，会产生一些伦理问题。首先，人类学家在研究对象的家里居住一两年，很可能影响后者的生活作息。且在研究的过程中，人类学家难免将一些概念传送给研究对象、促使后者重



王明珂著《羌在汉藏之间》书影

新认识自己；而这种重新认识最终会造成怎样的后果，人类学家或许并不在意、更无法掌握。其次，人类学家建构了文化概念，并给世人留下了文化只能被理解、但无法被改变的印象。事实上，一些文化传统可能造成严重的人道主义危机，仅仅是理解其为何发生、但对其表示无可奈何，显然是不够的。第三，人类学、社会学为了保护其研究对象，建立了 IRB (Institutional Review Board) 制度，要求每个研究机构成立体制内审委员会，规定研究者必须向委员会提交研究计划、说明在田野中如何保护研究对象。然而，审查要求中最核心的两点——知情同意与资料去联结化，实质上都未必能对研究对象起到很好的保护效果。所谓知情同意，指研究对象需要知道研究的内容、背后资金的来源、研究

的目的，并签署知情同意书；问题是，如果被研究者文化水平不高，或许根本无法理解知情同意书的具体含义。所谓资料去联结化，即研究结果不能让人追踪到信息来源；但在实际经验中，一位人类学家在田野中接触了哪些人，当地人非常清楚，隐去真名不能真正阻碍有心的读者找到给他提供讯息的田野报导人。反过来说，有时“使人无法追踪验证讯息来源”，反而成了扭曲与假造田野经验的正当借口。如此，田野研究资料的真实性与可靠性自然应受到质疑。王明珂老师指出，更糟的是，若我们细读 IRB 之各项原则及规定，可以知道这并不是一个旨在保护研究对象的办法，反而是保护研究者及其机构，使其规避法律责任、求得道德心安的工具。

面对这些危机，人类学如何再生？对此，王明珂老师介绍了学界对于人类学田野、知识、民族志书写的反思性探讨。上世纪 80 年代以后，人类学家越来越受到历史学与文化研究的影响。历史学促使人类学家不再将土著社会描述成与世隔绝的封闭社会，而是将其放到更大的世界体系，以及时代历史变迁之中。文化研究则改变了人类学过去对于文化之典范化、结构化、功能化的解释，而更多地对文化进行反思与批判。例如，乔治·马库斯（George E. Marcus）在《书写文化：民族志的诗学与政治学》（*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*）一书

中指出，批判性的人类学研究应遵循两条路径：首先理解自己不熟悉的社会如何产生、如何看待自身的历史、信奉何种宗教等；然后再用这一套逻辑，审视自己所在的、熟悉的社会。这种设想与王明珂老师之《毒药猫理论》一书的研究实践有异曲同工之妙。王明珂老师说明，他正是先发掘催生羌族毒药猫传说（文本）的社会背景（情境本相），而后以此与我们熟悉的 中国或西方类似的“女巫故事”及其背后社会情境本相作比较，以对此人类社会普遍现象及现实有较深入的认识。

王明珂老师最后强调，本次讲座所谈的危机，大部分是针对刻板、落伍的人类学而言，并不适用于最优秀的那批人类学家的研究。然而优秀的人类学者们也应该反思自己的学术目标：是否应一味追求高深而曲高和寡的理论？或着力于解决前辈人类学研究留下的一些让今日原住民与少数民族仍深受其害的人类学知识问题？

问答环节，王明珂老师就线上观众提出的如何理解凌纯声的湘西田野研究和黎光明的川康田野研究的区别、如何在田野调查中保护研究对象、人类学与历史学如何相互影响、民族志与自我民族志的追求与限度等问题作了详实的解答。

（撰稿：周聪琪）



273

王振忠 | 明清以来徽州的“华云进香” ——民间信仰、朝山习俗与民众的日常生活

【编者按】2022年12月22日下午，“北大文研讲座”第275期在线举行，主题为“明清以来徽州的‘华云进香’——民间信仰、朝山习俗与民众的日常生活”。文研院邀请学者、复旦大学中国历史地理研究所教授王振忠主讲，文研院邀请学者、北京大学历史学系教授刘永华主持。

明清以来，徽州民间普遍存在着朝山习俗。其中，最为重要的进香旅程是前往九华山和齐云山（俗称“朝九华”和“上齐云”），以及随后出现的融为一体之“华云进香”活动。这样的活动从明代延续至今，可以说是一种“活的历史”。通过这项研究，王振忠老师希望将文献研究与田野调查相结合，较

为综合地观察民众日常生活的不同侧面。

安徽素有“黄山奇，九华秀，齐云幽”之谚，所谓“上齐云，登仙境；朝九华，入佛国”，是不少人的共识。其中，齐云山原称“云岩”或“齐云岩”，亦作“白岳”，在今天安徽省休宁县境内。据各类文献记载，自明宣德年间开始，齐云山道士与湖北武当山往来密切，齐云山上的宫观建筑、道场规制多仿效武当山，因此有“江南小武当”之称。

王振忠老师认为，齐云山的崛起，既与嘉靖皇帝的求子活动有关，也受到徽商崛起的影响。1938年沈轶刘的《屯溪休宁白岳山写真》一文讲述了嘉靖帝派婺源汪铤来山求嗣并以同为婺源汪氏的厨役世袭山中香火的故事。王振忠老师提示，该传说与明代以来的社会历史发展进程颇为吻合。明中叶以来，随着生存竞争的加剧，各地民众在追溯区域人群历史时，往往将职业传承与皇室故事牵扯上关系。其中，奉命前来齐云山祈嗣的副



齐云山云海



劳格文、王振忠主编“徽州传统社会丛书”书影

都御史汪鉉，将齐云山推崇为“江南第一山”，将玄天上帝视作“天下第一神”。

与此同时，明中后期，随着徽商的崛起以及如日中天，齐云山在中国山岳体系中的地位陡然提高，形成了“黄白游”的风尚。所谓“黄白游”，即全国各地（特别是江南一带）的士大夫，假借着去黄山、白岳（齐云山）旅行的名义，到徽州找富裕的商人打秋风。是故，明代著名戏剧家汤显祖有“欲识金银气，多从黄白游”的说法。

在民间，由于嘉靖皇帝祈嗣果获灵验，齐云山在江南民众日常生活中的地位更为崇高。例如，明代著名文人李日华（浙江嘉兴人）曾两次前往徽州礼谒“白岳”。前引沈轶刘提到的故事，反映出婺源民众与齐云山道教的密切关系。婺源当地甚至传说玄天上帝投胎当了嘉靖的太子，后来的隆庆皇帝早年在婺源甲路村的龙川书院一带读书。婺源文史学者汪法林撰写的《婺北的道士世家与民间斋醮活动》（收入卜永坚、毕新丁主编《婺源的宗族、经济与民俗》）细致讲述了齐云山道房与婺源的密切关系。此外，晚近的齐

云山道姑多是黟县人，或因齐云山相关建筑之兴修或重修，得到不少黟县商人的资助。

除了作为道教圣地的齐云山之外，徽州人朝山的另一重要对象还有佛教的九华山。九华山是中国四大佛教名山之一，位于安徽省青阳县西南二十公里，相传为地藏菩萨应化的道场，一向为江南民众朝山进香的圣地。清人桂超万有《朝九华》诗，状摹了清代中叶“朝九华”的盛况。关于这一点，民国时人胡朴安在《中华全国风俗志》中亦曾记载。不过，胡氏是从现代知识分子的“科学”立场居高临下地俯视基层民间信仰，所以有“下等社会”“愚民”之类的说法。

一、朝山路线与徽州一府六县的“华云进香”

在徽州民间，朝山习俗相当普遍。在王振忠老师发现并整理的章回体自传小说詹鸣铎《我之小史》中，就有“许青山之愿”“上青山朝拜”“青山进香”等说法。在此之中，最为重要的就是“上齐云”和“朝九华”。王老师提示，明代以来商编路程中“上齐云”“朝九华”专门路程的出现，说明当时前往齐云山、九华山朝山进香的人已相当不少。

关于“上齐云”，在汪淇所编《天下路程图引》中，有“杭州府由余杭县至齐云岩路”，其路线与现在杭徽公路、徽杭高速公路相当。在黄汴编纂的《天下水陆路程》中，也被称作“杭州府至休宁县齐云山路”。当然，除了这条陆路外，由钱塘江-新安江水路自杭州上溯至徽州，也是前往齐云山的另一路

径。

至于“朝九华”，汪淇所编《天下路程图引》中有《徽州府由青阳县至池州府陆路》。在目录中，此条陆路后注“九华山路附内”。民国时比丘德森的《九华山志》中，有更为专门的一张《徽州至九华路程表》。当然，这些都是以徽州府城所在地为中心前往九华山一般的路线，各个村子前往九华山的路线并不完全相同，也可能编有各自的路程。

接下来，王振忠老师对明清时期徽州一府六县“朝九华”“上齐云”的习俗进行了详细介绍。王老师收藏有一册晚清民国时期歙县璜蔚、街口一带的民间日用类书，其中有两份疏文，分别为《九华山文疏》《齐云山文疏》，说明当地人既到九华山、又前往齐云山朝山进香。二者均为疏文活套，有“信士弟子△△△、室△△氏、男△△、女△△、媳△△氏，暨通合家人眷等”之类的表述，可见虽然朝山进香的人数有限，基本上限于男子，但他们背后涉及更多的家庭成员。

对于“朝九华”，在晚清民国时期的徽州启蒙读物中，有“许香愿，朝九华，沐浴斋戒”之类的描摹，折射出此类活动已积淀为根深蒂固的民间习俗。台湾曹昇之在《故乡回忆录》中回忆了绩溪旺川一带“朝九华”的习俗，同为旺川人的民国著名才女曹诚英，在《安徽绩溪旺川农村概况》中也有详细描述。

在徽州民间，有不少相关文书遗存，如由九华山寺庙及店铺刊刻出售给香客的《大九华天台胜境全图》等。在此之中，路引是一种较为特殊的文书，如《大九华山地藏王为出给路引通关事》，是晚清时期九华山寺

庙为祁门县黄荣弟开具的“路引”。这说明，前往九华山为亡者领取路引通关，是徽州民众日常生活中颇为普遍的现象。

对于“上齐云”，清道光年间的祁门人倪伟人有好几首《新安竹枝词》，其中一首诗曰：“手引长旗大道过，喧喧金鼓往来多，秋风白岳朝金阙，齐唱元天上帝歌。”该首竹枝词中“元天上帝”，是玄天上帝之别称（“元”字因避清圣祖玄烨讳而改），诗歌状摹了徽州人秋天前往齐云山朝拜玄天上帝的真实情形。婺源西部冷水亭村有一册排日账名为《龙源欧阳起瑛家用账簿》（1902—1906），其中也有光绪三十年（1904）七月至八月间，当地村民前往齐云山朝山进香的记载。

进一步地，无论“朝九华”还是“上齐云”，当地人都会组织一些会，称“齐云会”“九华会”或“地藏会”等，相关的活动也叫“华云会”或“华云胜会”。在《徽州传统社会丛书》中，有不少文章涉及此事。如王振忠老师曾与劳格文教授同歙县南乡周邦头村民周良荣座谈，周氏对此过程有颇为详细的讲述。

从民间文献上看，关于“华云进香”的记载均在晚清以后。有一份《华云进香焰口素纸式》，是新安江畔薛坑口民众前往九华山及齐云山进香时的文书，内容是有关放焰口的小型法事，薛坑口当地还有香袋、香旗等实物留存。在一份题作“辛酉年订”的《歙县都图字号册》中，收录有“徽州府至九华山”，实际上是有关“华云进香”的路程。具体说来，是从歙县县城到九华山，再到天台山，然后由黟县经渔亭到达齐云山，整个

进香旅程沿逆时针方向。从抄本内容来看，这里的“辛酉”应当是指1921年。

除了徽州的一府六县之外，华云进香的习俗，在新安江中下游民众中亦颇有所见。抄本《墨口[?]碎锦》中有《华云进香疏》，是清代浙西严州府遂安县的一份疏文。具体来说，是与还愿相关的疏文活套。其外的封签作“齐云仙境无量寿佛进香弟子某文疏上封”，说明虽然齐云山是道教名山，但在普通民众心中，佛道并无明确的分别。同时，严州一带的人也与上游的徽州人一样，前往九华、齐云进香，并将其视为一体，称作“华云进香”。除文字资料外，也有部分实物遗存。如清代浙江淳安县永平乡德教源友恭里仁义社的《九华山疏呈》与《齐云山疏》，在网络拍卖资料中，还出现过一幅“华云进香”的旗帜。

王振忠老师认为，“华云进香”名称之由来，除了九华山与齐云山合称“华云”外，可能也与民间“愿此香华云，遍满十方界，供养一切佛，菩萨二乘僧”的偈语有关。民间传说中，地藏王和玄天太素真人有舅甥关系，“地藏王大意失齐云”的故事，或许也与“华云进香”之形成有着密切的关系。不过，华云进香的习俗何时逐渐融合为一个整体，还有待于更多史料的进一步确证。

二、朝山习俗与徽州民众日常生活

接下来，王振忠老师将目光聚焦于徽州村落社会，探讨九华山、齐云山与徽州村落社会及普通民众日常生活的关系。

王振忠老师首先介绍了朝山习俗与村落



清代徽州府歙县“华云进香”路程

社会的关系。在当代《齐云山志》所述朝山民俗中，有两点值得注意，一是专为上齐云进香组织的“百子会”，二是到达齐云山后落脚于老主顾道房。“百子会”与求子的习俗密切相关，其实，无论是“上齐云”还是“朝九华”，人们很大的一个祈愿就是为了人丁兴旺。王振忠老师收藏有不少未具年代的印刷品，都是朝山进香时各寺庙所出售的送子灵符，反映出民间祈求子嗣的愿望。

进山后宿于老主顾道房的习俗，在1934年郁达夫的《游白岳齐云之记》曾有描述。根据历史文献，徽州各地的香客，往往与固定的道房结成老主顾。齐云山朝拜期间，对于随缘乐助的乡社，山房也予以优先照顾。对此，双方以契约的形式加以确认。例如，在歙县璜田村的一册日用类书中，收录有清末的《九华疏》和《齐云疏》，其后还有一份“朝名香疏纸式”，说明晚清民国时期“上齐云”的习俗在当地盛行不衰。在璜田一带，还保存有一张《齐云山批据》，主要内容是：

歙县水南乡街源下璜田义合社的善信弟子约定，由该弟子随缘乐助捐钱若干文，帮助齐云山上的“张心田房”装修；作为回报，下璜田义合社的善信弟子前往齐云山进香时，享有相应的待遇。这份批据也是一种活套，反映出这一带民众与齐云山道房之间存在着相当固定的关系。

类似的，婺源冷水亭村民于光绪三十一年（1905）前往齐云山进香，该村村民通过捐助丁复先房造寮，而获得朝山进香时住宿的便利。在徽州的一些朝山账册上，经常出现“助缘蒲【簿】”的字样，主要是登记信众在山上的随缘乐助。这种捐助不一定需要当场支付，不少是在事后统一收缴汇兑。如1946年歙县白洋源九华山香会的《收支总账》中收有“九华会”香首吴守仪与九华山、天台山僧侣的通信，就提到事后统一汇寄的做法，说明九华山、天台山上的诸庵坛与徽州各村落之间的关系相当稳定。此外，也存在九华山、齐云山的僧道直接前往徽州各村落批捐的案例。如婺源《龙源欧阳起瑛家用账簿》就记载，光绪三十年（1904）五



齐云山道房“胡伯阳房”

月二十九日，“九华山僧荣树到舍批捐”。王振忠老师认为，此种行为颇有僧道划定势力范围的意味，从一个侧面反映了独特的僧俗关系。

值得注意的是，对于徽州村落的一般民众而言，从九华山、齐云山乞药也十分灵验，这也成了两山寺庙的重要资源。如《大九华山仙传奇方》，就在歙县南乡一带流传。

接下来，王振忠老师对几种“华云进香”账簿进行了初步分析。第一种是“龙塘种福善会”的6册文书，这也是目前所见最为重要的一批文书。从内容看，时间最早的是清末宣统三年（1911年），下限则要到1930年代。这里的“龙塘”，似为歙县的一处地名。

在这批文书中，《九华、天台、齐云山上一路杂用支账》载有1920年九月初二，当地13人一同前往九华山进香的详细路线与日常活动，如在九华山敬香、参与“众星”“众醮”（也就是为团体所做的禳星、打醮）以及其他法事活动等。这份文书还详细记录了众人朝山进香期间逐日的饮食状况与收支情况，其中对于由团体统一支付的费用与由个人分别支付的费用有明显的区分。另外，文书还提及在九华山上支付的“吴姓甲头包”，这可能与山上依赖香客为生的乞丐组织相关。

在这批文书中，有一份《收支誊清》，对1933年“华云进香”的开支有着详细的记载。《收支誊清》最后总结说：“收支两比，揭余大洋肆元九钱九分八厘”，说明种福善会的运营情况尚属良好。在《收支誊清》的开支中，我们看到了“破地狱”“血湖”“炼度”等诸多名目，这在《各户欠会股本利总账》

中有更详细的记载，该册文书提到1920年所做的40余种法事。统而观之，从九华山、齐云山到府县城隍、东岳庙，再到本村的各种神庙，“华云进香”活动及其相关组织，将所有的这些法事都包括在内。

第二种文书，是《齐云进香誊清》抄本1册，该书记载了歙县南乡叶玘自1937年迄至1953年的“上齐云”记录。从中可见，齐云山虽是道教名山，但山上所做的道场，却是佛道并举。故而具体程序中，有“观音醮”“送佛回天”之类的记载，而在民间信众“上齐云”身上所围的布裙上，也出现有“佛”的字样。这也说明，在民众心目中，佛、道并无截然的区别。在《齐云进香誊清》中列有“本坛各己法事规条”，对“延星”“己醮山上”“己醮山下”等法事活动，都有明确的价格说明。法事名称中的“己”和“众”，是指个人和集体法事。此外，还有“外客搭香诸友”，共收搭香洋二十四元。

第三种文书，是一册歙县的账册抄本，记载了某姓人情来往的记录，其中反映出“朝九华”前后的诸多人情往来，颇为耐人寻味。一般说来，“朝九华”的香众返回原地后，必须开设道场做法事。除这些进香者之外，村内外的其他香众也会络绎不绝地前来道场许愿或还愿，这进一步扩大了朝山进香活动在地方社会中的影响。

第四种文书，是白洋源“九华会”香首吴守仪文书，这批文书共有15册，对于当地九华会的组织和运作，有相当细致的反映。吴守仪为一农民，五十六岁，一子经商，薄有田产，并租本地在苏州经商的徽商吴鸿忠之田一亩。从这批文书中，可以看到九华会

的原始资金或由会友捐谷，或由会友输金。

三、结语

明代中叶以来，随着嘉靖皇帝之白岳祈嗣，与徽商的崭露头角，“黄白游”颇为盛行，齐云山在中国山岳体系中的地位异军突起，徽州等地也形成了自己的朝山习俗。徽州人将齐云、九华作为重要的朝山对象，形成了一系列与“真武菩萨”“九华地藏”相关的民间信仰。明代商编路程中，著录了颇为专门的朝山进香路程，反映了此种信仰习俗的普遍和流行。至迟到晚清时期，“华云进香”形成自成一体的朝山习俗。

其一，从民众的信仰生活来看，通过数年间一度的朝山进香、以及一年数度的迎神赛会，普通民众将自己置身于从地藏菩萨、玄天上帝到府县城隍、东岳泰山，再到村落社区中各类庙宇神明的佑护之下。在九华山、天台山和齐云山上，人们通过禳星、打醮等，为个人及彼此所在的社区祈福祛灾。在日常生活的社区中，人们通过当地僧道所举行的各种法事，应对日常生活中的诸多困扰，增强安全感。从前述的账册来看，透过“华云进香”的朝山活动，民间社会的不少仪式被统一在了地藏菩萨和玄天上帝这两个佛、道系列之中。就村落社区的人际关系来看，“朝九华”“上齐云”以及“华云进香”，均以村落为主体，进香团成员有十天左右的共同宗教体验。此外，村落社区内的“搭香”以及跨村落居民相互之间的送礼（俗称“结缘”），对于促进村落社区内部、以及各村村落族姓之间的交流和互动，也具有比较重要

的影响。

其二，由“华云进香”习俗形成的僧俗关系亦颇为引人瞩目。例如，齐云山的道士和道姑分别主要来自婺源和黟县，这使得两县民众与齐云山宗教组织形成了密切的互动。除此之外，各个道房、庵堂也与徽州不少村落的信众形成了较为固定的僧俗关系，在朝山进香时有相当频繁的交往。同时，从现存文书透露出的蛛丝马迹来看，各道房、庵堂等为了争夺客源，有时也会展开激烈的竞争，这突出表现在每年的外出募化上。由于僧俗关系特别密切，故而齐云山、九华山的世俗商业气息颇为浓厚，寺庙庵堂通过创造各种灵异故事，拓展愈益广阔的信众市场。“到九华拜大菩萨”“不到九华山，不知佛爷大”等谚语为徽州各地民众耳熟能详，“九华山菩萨照远不照近”之类的说法，从空间上极大地吸引了远地民众前来朝山进香，从事宗教性的各类消费。九华山、齐云山的商业化运作，与明代以来寺庙与中国社会的变迁趋势恰相吻合。

其三，与“华云进香”相关的会组织，也特别值得注意。围绕着“华云进香”，各地村落中形成了不同名目的会组织，如“地藏会”“九华会”“杆九华会”等等。这些会组织的会友，一般情况下每年以粮食作物入股，出售粮食作物获得的银钱成为会组织的资本，可以放贷生息，用以支付前往九华



王振忠主编《徽州民间珍稀文献集成》书影

山、齐云山朝山进香以及在当地迎神赛会的相关支出。从现存的账簿来看，这些会组织的运营状况基本良好。徽州人通过商业化的运作，维持着从事信仰活动所需的资金来源。换言之，与“华云进香”相关的会组织与民众日常的经济活动密切相关，这是此一信仰民俗得以长盛不衰的重要原因所在。

其四，从明清时期的朝山路程看，“朝九华”“上齐云”以及“华云进香”，都是一个较长距离、具有一定规模的人群流动与信息传播活动。倘若放在江南的总体背景下观察，以浙江进入徽州的水陆交通来看，《天下路程图引》与《天下水陆路程》所记载的两条路程，是沟通长江三角洲与皖南山区的重要通道。而徽州境内的朝山路程，则侧面反映出徽州一府六县人群之间的沟通与交流。至迟晚清以来出现的“华云进香”，对于商业和社会风气开通的影响，还有待于进

一步发掘史料加以深入的探讨。

最后需要说明的是，有关“华云进香”的相关研究还没有充分展开，更为细致的分析有待于今后数年的继续努力。在明清社会文化史研究中，民众的信仰生活及相关习俗是重要的课题。以往受史料所限，我们通常很难从普通民众的角度作细致的观察。所幸的是，半个多世纪以来民间文献（如徽州文书）的大批发现，特别是1990年代以后，许多从田野调查获得的新见文书，如果纳入到社会文化史的脉络中加以考察，可以为以民间文献书写民众的日常生活史提供极大的可能。

王振忠老师表示，通过认真阅读此类文献，让人深深感受到在具有悠久商业传统和契约意识的徽州社会，凡事必记、有闻必录的众多民间文献，具有具体而微的丰富细节，在某种程度上说，其精密程度有时甚至不亚于现、当代的社会调查资料，这使得我们可以从一手史料的角度“较近距离”地观察民众日常生活的诸多侧面，观察一地社会经济、文化、民间信仰之间的相互联系，从而勾勒出更为全面的日常生活图景。

评议环节

讲座结束后，刘永华老师对讲座内容进行了总结与评论。刘老师认为，王振忠老师的讲座，生动地呈现了明清以来徽州府及严州府的民众前往九华山、齐云山等地进香活动的诸多侧面，包括进香的历史渊源、进香路线、香众与道房的关系、进香会社，以及以进香为契机形成的各种人际关系网络等。王老师研究的细节十分丰富，涉及进香活动背后很多重要的社会关系，如香客与僧道的关系、香客之间的关系、香客与村民的关系等等。

最令人印象深刻的是，王振忠老师对于“华云进香”的研究，运用了非常丰富的史料。约略言之，这些史料大致可以分为三种类型，一是方志、路程书、日记、启蒙读物等较易获得的史料，二是杂钞、路引、都图册籍、账簿、书信、方书以及仪式文献（如姓氏簿、祖宗单）等民间文书；三是版画、口述、实物等非文字史料。这三种史料在王老师的研究中都得到了相当丰富的呈现，这些史料的获得有赖于王老师平时积累所花费的大量功夫，值得我们学习。



王振忠（左）与刘永华老师线上讨论

同时，王振忠老师的讲座也非常有趣。如“华云进香”活动中，九华山、齐云山之间关联的建立颇为独特。过去学者们所关注的进香活动，往往针对某一中心，“华云进香”把两座山联系在一起，其背后既有路线的设计，也有会社等地方组织的力量。进一步来说，九华山与齐云山的神明分别管理生死，这是传统社会人们面对人生最重要的两个问

题，“华云进香”把两者很好地结合在了一起。

在问答环节，王振忠老师就线上观众所提出的《大九华天台胜境全图》的刊刻与传播、“华云进香”的香客范围、徽州下层知识分子与信仰活动的关系等问题进行了回应。

（撰稿：赵凯欣）



未名学者讲座

94

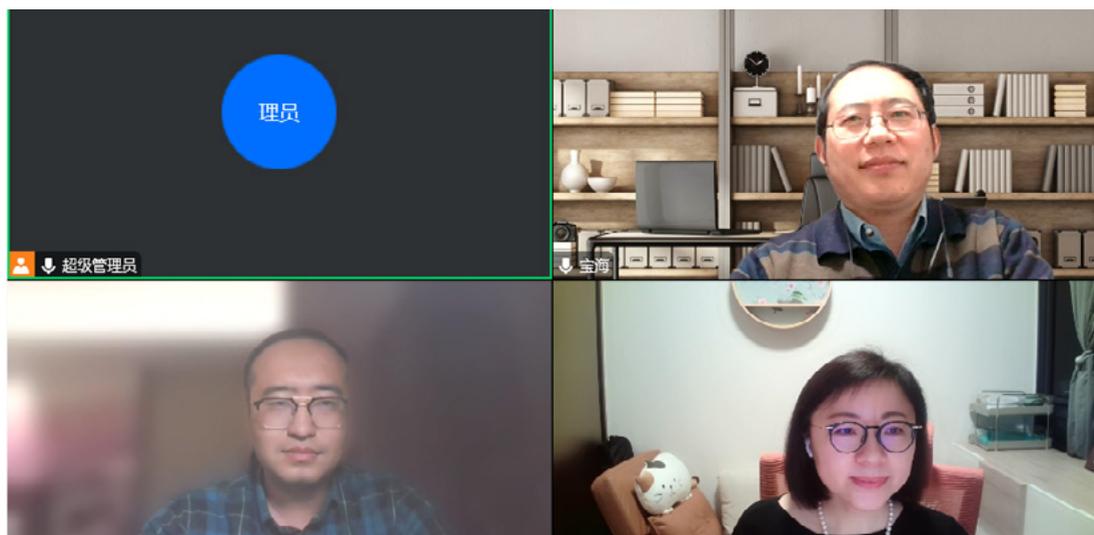
王锦萍 | 1265 年双碑——一个全真宗派的文本、视觉和性别化呈现



【编者按】2022 年 12 月 27 日晚，“未名学者讲座”第 94 期在线举行，主题为“1265 年双碑——一个全真宗派的文本、视觉和性别化呈现”。新加坡国立大学历史系副教授王锦萍主讲，北京大学历史学系助理教授苗润博主持，北京大学历史学系副教授党宝海评议。

讲座伊始，王锦萍老师从研究兴趣和经历谈起，阐述了她的最新研究课题，即全真教关于家族与宗教关系的思想和实践，及其对元明社会文化的影响。王老师在利用碑刻资料进行该项研究时，注重开拓“碑刻公共信息沟通的功能”这一研究新视角，即从立碑人（信息生成者）、读者/观众（信息接

受者）双向的视角解读碑刻在文本、物质、图像/视觉三个层面上所储存、传递的综合信息。同时，碑刻使用者也会根据特定意图对碑刻及其信息进行解读和使用，而“双碑”则是体现王老师研究视角的重要案例：全真道士如何用碑刻来多元、立体地呈现其宗派传承、宗师成就及宗门道众、宫观网络，双



与会学者线上留影（右下为主讲人王锦萍老师）



双碑碑额

碑的信息又能为理解当时宗教、政治、社会、性别关系等提供哪些新的认知，是本次讲座试图阐释和解决的问题。

一、双碑碑阳的文本叙事：张志渊生平及其宗派的发展史

1265年双碑现存山东省嘉祥县郭庄村西清神观院内，立于正殿前方东西两侧，其特殊之处在于男众、女众的宗派之图分开立碑，前者（M碑）碑阳（M1）刻鱼台、丰县教谕孟祐撰“洞虚普惠真人张公墓碑并序”，碑阴（M2）刻“男众宗派之图”；后者（F碑）碑阳（F1）刻孟祐撰“普惠真人张公墓碑”，背阴（F2）刻“女众宗派之图”。双碑的特殊之处在于“双”字，他们不仅仅只是两块碑刻，而是彼此密切相关、相辅相成，甚至在某种程度上呈现对称统一。

碑文关注碑主张志渊和“七真”中的两位重要成员马丹阳、长春真人丘处机之间的关系，尤其强调张志渊师承马丹阳门下的弟

子周全阳，在早期的修道过程中，与丘处机有一面之缘。就内容而言，主要描述了张志渊的生平及其宗派的发展史。双碑首段皆从全真教的起源谈起，论述张志渊的宗派传承。开头段大致相同，记叙全真教围绕“五祖”“七真”两个核心概念所建构的经典宗祖谱系，描述乍看平铺直叙，实则“暗藏玄机”。例如M1和F1对张志渊师承

的描述：

M1：年十有六遇陕西全阳真人周公仙者，拜而为师，训曰志渊。事之甚谨，夫全阳真人，迺马丹阳之高弟，即师之祖也。

F1：年十六出家，礼陕西全阳真人周公仙为师，训曰志渊。全阳真人者，即马丹阳之高弟，我师真人即庆裔也明矣。

以上两段碑文似乎给读者留下张志渊在日常生活中跟随“全阳真人”学道的印象，将张志渊与周全阳描述为事实上的师徒关系，但从李道谦《终南山全阳真人周尊师道行碑》的记载来看，其实并不然：

先承安戊午（1198）岁，东鲁郓城县洞虚子张志渊者，尝两梦神人持白刃比叱之曰：“尔年将尽，胡为不参师学道以脱速死耶！”既觉，心神恍惚，因诣郭西郊行以畅其情。适见一道者麻衣草屨，躯干魁伟，飘然西来，就而言曰：“汝有宿缘，故来相接。”即于道傍树阴教以烹铅炼汞密语，及解以麻缘赠

之，且曰：“敬之哉，无忘吾训。三十年后，当有吾门弟来此，与汝相会，是时汝得与师真共结大缘矣。”张问其姓名，答曰：“吾关中周全阳也。”俄失所在……壬辰（1232），六军下河南，李圆明挈众北渡，于东阿具筑栖真观居之。张闻往见，告以向日遇师之故，圆明出师画像示之，张焚香致拜曰，此正吾曩者所遇师也，即递相印可，以圆明为道兄焉。

以上可见，李道谦将周全阳和张志渊师徒的相遇放在传奇故事的框架中进行书写，而现实中，两人从未见过。张志渊与周全阳宗派产生关联，要至张志渊在齐鲁地区建立教团之后。同时需要指出的是，李道谦的碑文记录了张志渊去拜访李圆明，从而被正式吸纳进入周全阳的宗派的过程，进而建构了从马丹阳（1123—1184）、周全阳（1145—1228）再到李圆明（1175—1246）和张志渊的宗派传承，这也是为何在 M2 和 F2 的宗派之图上也能够看到李圆明的名字。

这个故事提醒我们，张志渊与周全阳的事实师徒关系很可能本不存在，是 1232 年后因张与周的嗣法弟子李圆明建立合作关系后“捏造”出来的。这个建构的宗派传承得到全真教团的认可，并在多个全真教史及碑刻文献中得以强化。除了上述记载外，《重阳成道宫记》也将张志渊描述为李圆明的五大弟子中的第二人，甚至还记载，周全阳、李圆明、张志渊师徒三人的故事被录入全真教《玄都宝藏》中。

由此可见，双碑对张志渊宗派传承的表现方式，其实体现的是金元之际全真教如何通过宗派传承关系的建构，吸收各地原本

并非全真出身的地方道教团体。而这种吸收也是全真教团和地方道士团体双向互动的结果；地方道士团体亦能通过宗派碑来消解宗派传承关系的建构性，强调其作为全真正宗的身份。如果我们只读双碑的内容，就很容易相信立碑者所努力传达的关键信息：张志渊及其宗派源自所谓马丹阳、周全阳的全真正宗派系。

M1 和 F1 碑文的第二段则描述了张志渊的苦修以及其建立教团的历史。诸如“昼夜不寝，坚其苦志者数载”“隐默而不语，或绝粒以修真”的全真修行方式，使之“声名远扬，上达时政”，吸引地方官员的护持，就张志渊而言，成为其“功德主”的世侯家族主要有二：被称为“东平故行省严侯”的严实（1182—1240），和总管济兗单三州的“总管石相”石天禄（？—1236）。在这一过程中，张志渊不断通过吸收徒众和宫观建设来建立其教团在地方的势力与影响。

M1 中，作者非常生动地描述了张志渊仙逝的故事，包括他在死之前“以巾冠法服付于高弟刘志源而终”传位给刘志源，以及其去世前后“时天花树孝祥呈终日，一七之间有鹤数十，空中盘舞”等显示“神迹”的小故事；而在 F1 中，这些细节都被舍去，代之以简述他去世的过程，总结其为人和生平，并且得出张志渊最后实现“洞达真全”理想的结论；实际上，这也正是 M1 描绘诸多故事所意在论证的目标，这也说明了 M1 和 F1 彼此对应，是互相支撑的关系。

后面三个主题的叙事，主人公则由张志渊切换为其主要弟子。M1 描述了张志渊嗣法弟子刘志源和另外一个主要弟子杨志修，



王锦萍著《蒙古征服之后：13-17世纪华北地方社会秩序的变迁》书影

启动包括“造石坟、建灵堂、塑师像、修灵地”等宗派建构机制的契机和过程，以及中统三年（1262）二月十八日举行盛大会葬仪式，将张志渊棺椁从郓城白云观迁葬至嘉祥县清神观。

M1 和 F1 最后一段都记载了立双碑的缘起和过程，也是阶段性完成宗派建构的标志。推动刘志源立双碑的直接背景有二：一是 1263 年刘志源在道教管理机构中的擢升；二是 1264 年忽必烈赐号张志渊“洞虚普惠真人”。根据碑文，刘志源希望用这两块碑来记录张志渊的“实迹”和“盛德”，并“志门弟之芳派”，即分别记录男女弟子的名字。

在内容上，双碑碑阴两篇墓志铭所呈现的全真高道故事，与同时期大量的全真碑铭大同小异，遵循几乎模式化的叙事要点：宗派传承、出家苦修、吸收徒众、吸引外护、宫观建设等。而与其他相类似的全真墓志铭或宗派碑相比，双碑的特色主要体现在其呈

现方式上。双碑用两篇墓志铭将“实迹”（deeds）与“盛德”（virtues）分开阐述，然而需要指出的是，与将两者合于一体的普通墓志铭相比，这种叙事策略并没有在修辞上有明显的强化效果，反而在内容上出现大量的重复。实际上，两篇墓志铭的选择，与其说是为了凸显张志渊的德行，不如说是为了突出某些杰出弟子（刘志源、杨志修）的成就和宗派建设的贡献，以及方便碑阴分别刻“男众宗派之图”与“女众宗派之图”。

二、双碑碑阴“宗派之图”对张志渊门下弟子与宫观网络的呈现

“宗派之图”有纵向和横向两种呈现方式。纵向即文字自上而下，从右向左的自然书写格式；横向则主要是一种视觉效果，帮助读者快速有效地理解文字所要传达的信息，包括上下两层的信息呈现。第一层是马丹阳一周全阳—张志渊的传承谱系；第二层为张志渊门下宫观，它们在横向上大致排成一排，构成了宗派图绝大部分信息的组织架构。每个宫观下列主管道士或女冠的名字和头衔，以及其弟子数目。

如果将两个宗派图中提到的张志渊宗派宫观在地图上标识出，则能看到其主要分布在蒙元时期的济宁路、东平路，即今天济宁、聊城等鲁西南地区，且全真女众宫观的数目要远远多于男众宫观。

第二，宫观在宗派之图中的排列顺序体现了宗派内部的等级秩序。第一个证据是 M2 中最先出现的三个宫观：郓城县太虚宫、济州圣寿宫、唐邑普通镇圣寿通神宫，全部

具有“宫”的最高等级。其中圣寿宫本身就是宗派的总部所在，圣寿通神宫为大功德主严实夫妇所赠与的道观，由观升宫；太虚宫则处在郓城县宫观群的中心。第二个证据是，如果比较碑阳 M1 和 F1 中所列张志渊门下弟子的排列顺序和碑阴 M2 和 F2 中所列宫观的排列顺序，可以发现两者之间存在相当大的对应关系。这实则反映了宗派内部等级秩序隐性的呈现方式；提醒我们关注宗派之图作为图的属性，其对信息的传递，不是如碑阳的文本那样通过因果叙事，而是通过对看似松散独立的信息的编排方式来实现。

与此同时，刻在石碑上的“宗派之图”，对读者/观者来说，又具有文本、视觉和物质三个维度：所谓文本的维度即指铭文的内容；视觉的维度既包括铭文纵横排列架构的整体印象，同时也包括了字体的大小、书法的优劣等细节的问题；物质维度即石碑本身的物质属性对铭文产生的影响，如随着石碑的风化损坏而出现的铭文漫漶和残缺。在这个意义上，双碑信息的呈现方式是非常重要的，特别是立碑者刘志源本身特别强调双碑具有“二铭东西，交为倚用”的目的和呈现效果。主要呈现在三个方面，首先是空间上平行而立；其次，在图像视觉上，除了碑刻整体以外，在部分细节方面也有互为镜像、对称统一的视觉效果，如男众宗派之图，碑首所刻蟠龙浮雕龙尾向外，张志渊在右，李圆明在左，而女众宗派之图，蟠龙浮雕的龙尾向内，张志渊在左，李圆明在右；第三，在文本上，不仅单碑碑阳碑阴的内容相互对应；双碑的内容也相辅相成。由此可见，双碑隐含的信息只有通过通过对两碑碑阳碑阴的文

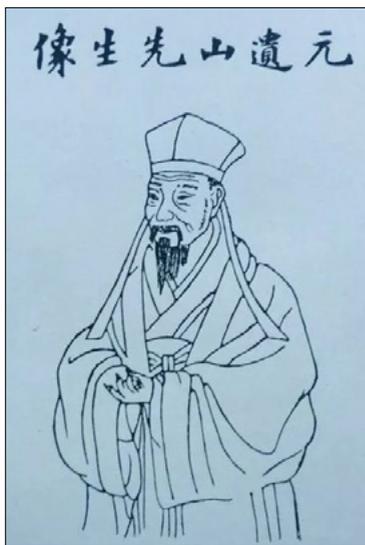
本、图像内容及其呈现方式的对照解读才能浮现。

双碑隐舍为数不少的信息，例如本宗道士（特别是济州圣寿宫高道）长期把持济、单、兖三州（特别是济州）教门的领导权。M1 碑文载张志渊在被石天禄请到济州主持修真观以后，“充道录之职”，1232 年张志渊又将此职位传给其弟子杨志修。而如果结合延祐七年（1320）曹元用《张提点寿藏记》的记载，甚至可以得出一个更惊人的结论，即张志渊宗派在近 100 年时间里始终把持济州的道官职位。在这个意义上，全真道士立宗派碑，对地方教团有着非常重要的宗教和政治意义：即记录、宣扬、巩固蒙元朝廷和全真掌教双重权威所赋予本宗派的特权，在某种程度上与同为帝国统治阶层的精英家族立“宗派之图”碑或先茔碑类似。华北地区的宗教和宗族积极立“宗派之图”碑，在某个特定祖先或祖师的谱系下定义身份、建构群体，这个祖先或祖师往往受到蒙古统治者的封赐，获得某种可以世袭的特权。

同时，《张提点寿藏记》还显示出 1265 年后张志渊宗派建设的继续发展。比如圣寿宫提点为本宗领袖，称为“宗主”；崩山清神观的祖师茔，则可能成为埋葬历代宗主的地方；祖师茔、纪念张志渊的祠堂、以及 1265 年双碑，成为增强派内部宗祖师崇拜和宗门凝聚力的重地。

三、双碑对张志渊宗派的性别化呈现

性别概念在张志渊弟子建构本门宗派中具有明显的重要性，除了用“男众”“女众”



元好问线描画像

的性别概念区分定义宗派之图以外，在图像方面，双碑龙尾向内与向外的安排很可能体现了儒家性别化的空间二元性，即“男主外、女主内”的理念；如果这样的象征意义是合理的，也即双碑的图像设计本身也是有意识地去对应性别化的呈现方式。

双碑分刻“男众”“女众”宗派之图的选择，在现实层面，可能基于一个不能忽视的事实：无论在信众人数还是宫观数量上，女冠群体在张志渊宗派中是不容忽视的存在。而如果全面地比较双碑的内容及其呈现方式，则可以观察到张志渊宗派内性别化的权力格局，这也是双碑隐含的另一重要信息。这种权力格局，在表象上承认女冠群体在本宗的重要存在，但实质上弱化女冠个体在本宗的领导权及其对宗派建设的贡献，主要体现在双碑对主要男女弟子的区别对待上。首先是内容呈现男详女略的特点，F1对张志渊弟子的描述，原则上侧重女弟子，然内容上

仍以刘志源、杨志修等男弟子的角色为主；第二，在词汇使用方面，用“高弟”这一褒扬性词汇来称呼张志渊的杰出男弟子，而用“门人”这一中性词汇来称呼其女弟子；第三，在教门内的地位上，担任超越本人所在宫观的要职、担任教门或州县道官的皆是男道，无一女冠；第四，在建坟地灵堂、组织迁葬、立双碑等宗派建设中的角色皆是男道，而对女弟子只字不提。

关于张志渊门下女弟子的身份、活动及其在宗派发展过程中扮演的角色，有两份宫观碑记可以作为参考。第一份是元好问写于1233年的《紫微观记》，根据F2中记载，紫微观女冠约七十余人，领袖董守正还是F1中唯一一位除了名字之外，还附有一句“蒙师一言迥然开悟”的女冠。另外一份是刘敏中写于大德六年（1302）的《神霄万寿宫记》。神霄万寿宫也就是F2中的“神霄观”，住持萧妙清是张志渊重要女弟子之一。

结合以上两文及碑记中对张志渊宗派中女冠群体所描述的内容，可以大致得出以下两个结论。首先，张志渊特别重视吸收女性弟子和信众，特别是来自权势家族的女性。这个选择在当时有全国性和区域性的背景，就全国来看，金元之际部分女冠作为各地世侯、军阀的家人或亲属，起到了联结世侯家族与全真教团、促进两者合作的纽带作用，在全真教团中具有重要的地位；就区域性而言，严实夫人赵效善是张志渊的大功德主，因此，东平府下辖的诸多家族也很有可能追随严实，通过女性入道、拜张志渊为师的方式与其教团建立关系。第二，通过女冠领袖成就的展示，可以见出她们在自律苦修、宫

观建设、吸引道众、沟通各界精英等方面与男道无差；而将双碑与两文对照，可见双碑呈现的女冠具有形象上单调、角色上边缘等特点。这种对比，使我们更清楚地看到双碑所隐含的性别话语。

双碑所隐含的性别话语，可以从三个层面做进一步的解读。首先是全真宗派组织下的身份和世系传承机制。对于一个在13世纪出家的全真修行者来说，各种全真文献赋予他们的身份标签多重属性，有的身份标签是非性别化的，比如“真人”“大师”等封号男女兼用；而全真教的内丹修行对男女道人来说，在目的和方法上也大致具有一体性。“男道”“女冠”的标签是明显性别化的，但它们并不体现作为个体对于特定组织的依附关系。具有依附性属性的身份标签如“门徒”“门众”，则表明个人的身份由归属某一个宗派而定，然而这些宗派的历代宗师几乎全为男性，虽然当时全真女冠可能在原则上与男道一样具有继承本派宗师地位资格，但在现实中从未出现过。进一步引申，我们可以发现全真宗派和宗族、禅宗类似，在世系传承的实践中贯彻的是“父系”原则（patriarchal line model），也就是宗派的最高权威只在男性成员之间传承。

其次，蒙元时期北方社会对宗教女性的态度。相比前后历代，蒙元时期的北方社会对全真女冠这样的宗教女性在社会扮演更积极的公共角色是普遍接受且相当包容的。但即便如此，碑刻对杰出女冠的描述，重在女冠群体、宫观内部，很少涉及其在宗派组织中的角色。

第三，在张志渊男弟子主导的宗派建设

事件中，我们能够看到，虽然这些男弟子为本宗男女弟子各自立宗派碑，似乎表面上体现了本宗内的“性别平等”；但实质上是通过男女弟子在宗派传承和建设中所扮演的角色的选择性描写来强化男性成员的权威，以及其在宗派内的绝对领导地位。换句话说，即便是对女性宗派成员的认可，也是男性宗派成员、特别是刘志源等男性宗派领袖的特权。

讲座最后，王锦萍老师提出三点结论。首先，碑刻作为一种公共性的纪念物（public monument），同时具有储存和传递信息的功能。对碑刻所传递信息的解读，需关注碑刻信息多元、立体的呈现方式。文本的、物质的、视觉的信息呈现方式之间，存在相互制约又相辅相成的关系。例如，张志渊门下立双碑分别呈现“男众宗派之图”与“女众宗派之图”的选择，影响了碑阳对张志渊墓志铭的特殊书写方式：以“行”“德”和“男”“女”两组概念区分两篇内容上雷同的铭文。

第二，全真宗派碑同其他碑刻一样，作为一种器物（artifacts），有其自身的制作背景，这个背景往往超越于铭文内容之外。蒙元时期全真道士立“宗派之图”之风盛行，既是出于全真教团宗派建设的需要，也是他们主张、保护自己世袭特权的方式，与军功家族盛行立先茔碑有相似的政治、社会背景。

第三，1265年双碑在文本、物质、视觉乃至空间各个层面呈现出某种对称统一性，是立碑者有意为之的结果。这个统一性在表象上暗示了张志渊宗派组织内的阴阳/男女平衡，隐含的却是性别化的权力秩序，深刻体现了全真宗派组织中结构性的性别张力。

对双碑隐含信息的解读需超越双碑表象上的对称与统一，看到其背后隐含的对立与二元。

评议环节，党宝海老师指出，在宗教史或者是社会史研究方面要保持研究者的独立性和警惕性。如本次讲座对相关叙事中张志渊真实师承关系的剖析，实际是通过科学、理性的分析和方法，将神意的记载还原为历

史基本真相。其次，对新材料的利用，需要从文本出发，重视金石拓片的完整性，不可忽略碑阴的重要信息；同时，关注书写者和作为载体的书写形式，注重文本研究与物质、图像、空间等全方位研究相结合。

（撰稿：隋雪纯）



文研论坛

170

胡适的生活世界



【编者按】2022年12月17日，“北大文研论坛”第170期在线举行，主题为“胡适的生活世界”。来自北京大学、清华大学、中研院、中国历史研究院、北京语言大学、北京交通大学、安徽大学、温州大学等高校和研究机构的十余位知名学者参加了此次论坛。

论坛伊始，文研院邀访学者、中研院近代史研究所研究员潘光哲致开场辞。潘光哲老师表示，胡适先生于1917年回国任教北大，直至1948年离开。在北大任教和工作的这些年里，胡适先生取得的成就和产生的影响举世皆知，而且北大也一直是胡适先生魂牵梦萦的地方。2022年12月17日是胡适先生诞辰131周年，这一天在北京大学举办胡适先生的纪念工作坊意义格外深远。

一、胡适的人际世界

北京大学中文系博士研究生夏寅首先带来主题为“留美时期胡适及其友人的志业选择与文学议论”的分享。胡适从1910年出国到1917年学成回国，这7年间最重要的一件事就是“文学革命”的酝酿和提出。但学界对于催生胡适“文学革命”这一方案的具体时空背景所知尚不充分，因此，可从当时留美学界的知识环境、在美华生的交往氛

围、胡适个人的人际网络、参与者们的个人背景等四个方面加以追索，以期让日渐扁平的历史认知重新变得丰厚。

随后，夏寅博士以留美期间对胡适在志业选择和文学讨论等问题上，发挥了启发作用的关键人物——梅光迪和许肇南——为例分别展开论述。首先是胡适早年的密友梅光迪。1909年，经同乡好友胡平的引荐，胡适与梅光迪相识于上海，次年同应庚款考试。但梅光迪当年落榜。1910年8月，胡适先赴美进入康奈尔大学农学院就读。1911年8月，梅光迪赴美就读于威斯康星大学。胡适“为之狂喜不已”。二人年纪相近，性情相投，都能文好辩，自期甚高。而且他们都对中国古学颇有热情，各携古籍千余卷赴美，是崇尚实业的留美学界的“少数派”。留美初期，胡适受“实业救国”的流行观念影响，一开始未能在“文学”和“救国”间建立逻辑通路，一度颇为焦虑；而在梅光迪的价值体系内，文学具有不言自明的崇高价值，对自己“小



《留美学生季报》于1914年改组为《留美学生季报》，任鸿隽、胡适等都曾担任主编

众”的志业选择高度自信。随着胡适与梅光迪的深入交往，二人在志业选择上逐渐得以相互确认。1912年初，胡适转入文学院就读，这一举动少不了梅光迪的示范鼓舞之功。

除梅光迪外，另一个对胡适产生重要影响的人物是许肇南。许肇南与胡适同榜赴美，入威斯康星大学深造，专业为机械工程。许肇南所习虽为实业，对中国古学亦有兴趣，曾与梅光迪讨论颜李之学，梅氏推崇他是“中人之佼佼者”。另外，许肇南老成练达，富于组织能力，为砥砺同学读书不忘救国，在太平洋舟中发起成立“赔款学生会”。许肇南还与胡适通信，率先提出应该在留学界创办一种“中文报”，以祖国语言文字作为激发爱国心的载体。

许肇南和胡适、梅光迪一样，都持有一种重道轻器、重本清末的救国观。同样赴美留学的饶毓泰、胡先骕和任鸿隽等人也在此问题上，在个人著述和往来通信中表示出相似的态度。之后，“少数派”队伍之间的认同与交流不断增多，形成了一个精英式的小圈子。与此同时，他们的讨论方向也愈发集中，终于凝聚和提出“创造新文学”的核心议题。1914年夏天，胡适与任鸿隽、杨铨、梅光迪、许肇南在绮色佳（Ithaca）实现空前的大聚会。“创造新文学”的议题在友人圈中得到了相对集中的讨论，成为胡适“文学革命”方案的一个不可忽视的前背景。夏寅博士最后总结道，对留学界舍本逐末、重器轻道、重实业轻文科的流行风气的批判，是胡适及其友人的一大共识，并影响到他们的志业选择。在“为中国造新文明”的自我期待下，胡适等人的议题逐渐向文学凝聚。1914至1915年，“创造新文学”和“文学革命”的提法，成为胡适友人圈中的共识，而非胡适一人的专利。对于这一问题的不同理解，引发了激烈的诗学论争，并催生了胡适、梅光迪等学理不同的个人方案，未来回国后的种种论争，都由此发端；胡适最终选择以“文学革命”为实现“中国文艺复兴”的杠杆，实为顺理成章。

民国时期的诸多文化名家与胡适有着密切的关联，北京交通大学文化教育中心讲师唐姆嘉从胡适与熊式一的关系入手，考察二人多年间矛盾交织的人际交往。唐老师指出，与同样蜚声海外文坛的中国作家林语堂在中国现代文学与文化史研究中广受欢迎、热度不减相比，同时代的戏剧家熊式一显得格外

地身后寂寞，可谓是“现代文学史中的失踪者”。

1931年，年过三十的熊式一远赴海外去伦敦大学攻读戏剧学博士学位，这很大程度上是其遭受学历歧视下的无奈选择。由于部颁条令的明文规定，出身北平高等师范学校英文科的熊式一，想要在国内大学谋得教授职位无比艰难。当时，武汉大学文学院院长陈西滢向熊式一伸出橄榄枝，但因熊式一缺乏海外留学经历，聘任事宜只得作罢。陈西滢的登门拜访主要与熊式一受到徐志摩的青睐密不可分。而熊式一之所以能得到徐志摩的赏识，则主要源于其拜访胡适的机缘巧合。原来，1930年代初，熊式一将英国戏剧大师巴蕾（James Barrie）的戏剧全集译本送交胡适，希望能得到出版支持。由于胡适家中时常高朋满座，难得闲暇，于是请徐志摩出面把译稿送还给熊式一。不过胡适尽管事务繁忙，却还是抽时间阅读了熊式一送来的译稿，并阅读了巴蕾的戏剧原文。胡适认为熊式一的译笔拙劣，缺乏原著的幽默风趣。待到与熊式一面谈时，胡适措辞委婉了许多，但熊式一从胡适的表达中窥见了其真实态度。

熊式一出国后不久即在导师——莎士比亚研究权威聂可尔教授（Allardyce Nicoll）的鼓励下投入到对中国戏剧的翻译与创作中，并于1934年借助戏剧《王宝川》的出版与舞台演出大获成功。熊式一的成功很大程度上与胡适的否定态度大有关联。熊式一不服气胡适的“差评”，通过自身的努力钻研，通过与英国文坛戏剧大师等的结交，特别是与聂可尔教授与萧伯纳（George Bernard Shaw）的往来互动，获得了自信，因此反过

来指斥不是自己译笔不佳，而是胡适缺乏眼光，并且有意以英国戏剧大师与研究者所言为自己背书。

即便胡适并不认同熊式一的译笔，但他对熊式一去英求学一事确实是出过力的。一方面，胡适接受了熊式一的译稿，让他以这笔稿费作为赴英留学的经费。另一方面，胡适对促成熊氏之翻译顺利出版也算得上尽其心力，还提议请余上沅帮助译稿进行校正润色。然而，熊式一对胡适的帮助并不领情，一是认为胡适之所以接受他的译稿，不是因为认可他的翻译水平，而是顾念亡友徐志摩的缘故；二是对胡适提出修改润色译稿的建议感到大受其辱。于是，熊式一断然拒绝了胡适的建议，胡适对修改之事也不再坚持。熊式一最终拿着胡适帮助下中华教育基金会的几千元稿费顺利出洋了。

不过不知是由于胡适对熊之译稿文笔不满意，还是由于熊式一拒绝了校正提议，或者由于战事突然爆发，熊式一的巴蕾戏剧全集译本最终未能出版。而熊式一对胡适帮助的不领情既与胡适对其翻译创作多次否定有关，又或多或少与胡适未能履约出版其巴蕾戏剧全集译稿不无相关。胡适晚年对于熊式一的不领情与心存芥蒂也有了一定了解，他对此颇感委屈与无奈。直至胡适去世，二人之间的心结都未能解开。

评议环节，安徽大学历史学院教授陆发春首先就夏寅博士论文作出点评。陆老师认为，夏寅以胡适留学日记、留美学生刊物和朋友书信为主要史料，将视野放置在胡适与友人的志业选择和文学讨论之上，围绕“创造新文学”的核心议题展开论述，并且将胡

适的生活世界与文化思想世界紧密相连，拓展和延伸了胡适生活世界的研究。他提出如果将研究视角置于更长时段的历史观察之下，值得进一步追问和研究的问题便是：为何中国新文学在近代演变过程中无法在国内产生，而是诞生于以胡适为中心的留学生群体。

对于唐晦嘉老师的论文，陆发春老师指出，关于熊式一以及他与胡适之间关系的考察，在以往的研究中较为稀缺，唐老师细致严谨地梳理了熊式一的文学作品以及与胡适等人的书信往来，生动形象地展现出胡熊二人的关系演变，同时也对身处其中的人际交往、时代背景、历史事件进行了深入探究。作者着重论述了胡适对译稿的“差评”严重影响了熊式一的留学决定和后续交往，但值得注意的是，与胡适同时代的国内其他文学家（如林语堂）对熊式一的翻译，同样秉持不认可的态度。如果将这些人的态度和观点与胡适的态度结合起来，以一种更为横向性的社会视野去看，应该会得到更多的收获。陆发春老师最后提醒，人际关系有多种，于学人关系而言，以好坏为标准作区分并不足够，值得深入探讨二人之间关系的复杂面相。

1944至1945年，胡适赴哈佛大学开展了为期一学年的客座讲授。对于哈佛讲学的始末与讲授内容，北京语言大学文学院硕士研究生赵靖怡进行了细致研究。赵靖怡首先从胡适接受哈佛讲学的邀请谈起。在卸任驻美大使职务后，胡适的时间变得灵活和充裕，希望重回学术研究的“象牙塔”。恰巧哈佛的中国历史和东亚史领域的教授在休学术假，需另请专家开设中国学相关课程。最



1917年归国前夕的胡适

终由哈佛燕京学社首任社长叶理绥（Serge Elisseff）出面，由哈佛燕京学社出资，邀请胡适来做一学年的客座教授。

赵靖怡本研究所采用的史料资源主要有三类，分别代表了主讲人、助教、听讲者三种视角，试图还原哈佛“中国思想史”的历史情景。其一是《胡适英文中国思想史授课纲要遗稿》，为胡适哈佛讲学的千余张“草稿”大纲，每张纸片上只有数行字，是胡适讲学的思维大纲。其二是《杨联陞日记》。杨联陞其时正在哈佛大学攻读博士研究生，他在日记当中记录了师生交往、哈佛课堂的细节。其三是《梁方仲遗稿·听课笔记》，是梁方仲的旁听笔记，为胡适实际讲授内容的记录，与胡适授课纲要互补。依据上述史料，赵靖

怡考察了胡适哈佛讲学的课堂基本情况（包括选读书目、授课进度和听课人数）。通过对课程选读书目的分析可以看出，《胡适英文中国思想史授课纲要遗稿》是胡适在此前约四十年的学术工作基础之上，结合国内外研究成果，勾缀、增删、修改而成的易于理解又有学术深度的课程手稿，折射着胡适一生在中国哲学史、中国思想史上的成果。

随后，赵靖怡将论述重点放在胡适的哈佛“中国思想史”授课框架方面。胡适“中国思想史”研究的常用框架是“中国的文艺复兴”思想总纲（即“三个一千年”）。一是中国思想的原生时代，即公元前一千年，这是人文情感、理性精神和批判精神勃发的时期，中国社会的民主、自由、智识的思想发源于此。二是中古时期，即公元后一千年，这一时期，中国思想深受佛道宗教的禁锢，人的世俗情感、理性精神被狂热的宗教迷信所压制。三是近世时期，即宋代以来一千年，是“中国的文艺复兴”时期，也是“中国的理智再生时期”。而胡适在哈佛的授课纲目有五大部分，分别是“Beginnings of Chinese Thought”、“The Medieval Age”、“The Age of the Medieval Religions”、“The Age of Rational Philosophy”、“The Age of Revolt against Rational Philosophy”。总的来说，胡适哈佛“中国思想史”的授课框架既吸纳了殷墟考古成果，将“上古中国教”纳入“中国思想的起源”；又十分重视“经典时代”，强调中国思想的自主性，论证汉代以来中国本土思想的发展；还详细区分了中国“印度化”的四个阶段（即大量借鉴、抵制和迫害、本地化、化用）。

赵靖怡最后总结道，实际上，“中国的印度化”这一思想史框架与“三个一千年”框架共同构成胡适“中国的文艺复兴”思想体系。从思想内涵来看，胡适“中国的文艺复兴”思想可分为“破坏”和“建设”的两方面。破坏的一方面，是中国思想不断挣脱中古宗教文化思想束缚、“反印度化”的过程。建设的一方面，是中国思想以“三个一千年”的历史规律，不断复苏原生时代的人文主义、世俗情感和理性精神。挣脱与复苏，构成了“中国的文艺复兴运动”的两个侧面。从历史框架来看，中国思想的“印度化”和“反印度化”正包含在“三个一千年”框架的“后两千年”之中，“印度化”“反印度化”的分期使“三个一千年”的框架更加细致。

在哈佛讲学之外，胡适后期在加州伯克利的讲学同样是考察胡适中国思想史研究的重要事件。为此，北京语言大学文学院副教授席云舒以“1956年赵元任邀请胡适赴加州伯克利讲学始末”为主题展开分享。关于伯克利讲学及其讲座，胡适仅在1958年5月4日在台北“中国文艺协会”以“中国文艺复兴运动”为题的演讲中提及此事，在现有出版的各种胡适著作、文集、日记和书信中均无记载。如今，加州伯克利赵元任档案和台北胡适纪念馆藏的胡适、赵元任往来书信，以及刚刚出版的《赵元任日记》，为揭开胡适伯克利讲学的详细过程提供了可能。

1955年5月7日，赵元任致信胡适，希望帮胡适申请伯克利的校董会教授职位，来进行讲学，并期待胡适邮寄他的出版物、研究计划（如中国思想史）和讲座文稿。之后，胡适与赵元任进行了多次书信往来。

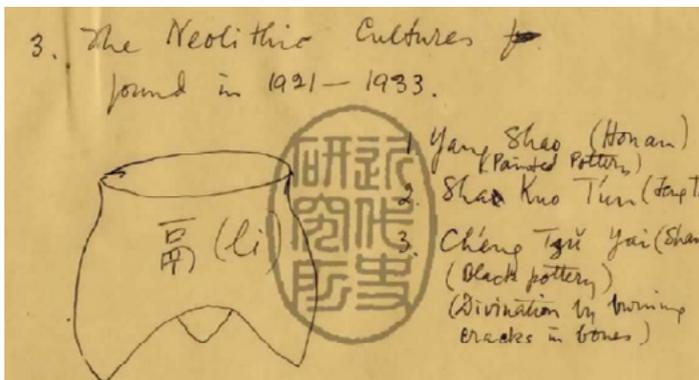
为了胡适顺利在伯克利担任校董会教授和开展访学，赵元任等人做了大量的“幕后”工作。最终，在赵元任等人的极力推荐和努力下，1956年9月4日，加州大学正式发布聘任胡适为校董会教授的官宣文件。文件上称：“秋学期旅居伯克利分校期间，这位哲学家外交官将在哲学系讲授‘中国思想中的科学方法’，并就‘中国的文艺复兴——1000至1955年’这一主题举行10场以上的演讲，该演讲由哲学系和东方语言系联合主办。”“中国思想中的科学方法”是胡适给伯克利分校开设的一门研究生课程，而“中国的文艺复兴——1000至1955年”则是10场面向师生和社会的公开演讲。这10次公开演讲，胡适留下了480页手稿，是他生前最后一次对“中国的文艺复兴”思想的系统论述，比1944—1945年的哈佛讲座更为完整。这些手稿目前保存在胡适纪念馆。

其实早在加州大学发布官宣文件之前，胡适与赵元任、加州大学校方等就讲学的主题、课程时间、住处选择进行了多次沟通。1956年7月8日，在胡适抄送给赵元任的信中提到：“可以建议研究生课程的题目为‘中国思想中的科学方法’。课程是对过去九个世纪里中国本土思想和学术中批判性的、本质上是科学的方法论的发展进行历史研究……公开演讲的公告建议为‘中国的文艺复兴，公元1000—1955年’。这是一系列10或12个公开演讲，讲述中国许多认真努力的故事，首先，实现她的文化重生和信仰，

最近的一个世纪，在西方现代文明的强势冲击下，实现她自己的文学和思想复兴。”

最后，席老师简要总结了胡适为伯克利讲学准备的提纲和手稿，并对几个版本的胡适讲座日程和主题进行了比较。一个版本是克莱蒙特陈受颐档案里收藏的胡适伯克利演讲日程，另一个版本是胡颂平《胡适之先生年谱长编初稿》里的目录，还有胡适经过两次修改提交给伯克利哲学系的演讲提纲。通过比较，发现两种版本在三个主题方面存在差异，席老师认为克莱蒙特陈受颐档案里收藏的胡适伯克利演讲日程更为准确。通过新发现的几份题纲，我们可以重新梳理胡适纪念馆保存的480页胡适在伯克利10次演讲的手稿，那份手稿席老师已全部整理并翻译出来，但由于胡适纪念馆将其分成10个档案，档案目录和手稿存放顺序均不准确，造成了很多混乱。这几份演讲提纲可以帮助我们理清该手稿每一讲的主题和顺序。

紧接着，潘光哲老师对上述两个主题分享进行评述。潘老师认为，两场分享均有一个共同的特色，即尽可能地利用各式各样的材料来逼近历史事实。不管胡适是在当年的



胡适授课讲座的手稿

哈佛，抑或是在伯克利，当时讲学的缘起、具体内容、讲座的效果等都还未彻底揭示，两位作者都花费了较大力气，重建了胡适当年访学与授课的历史场景。

潘光哲老师提出研究继续深入的可能性，第一，可以超越史实重建的层次，将两次讲学放置于胡适学术思想的高度上来做理解与反思。换言之，研究的视野不能仅仅局限于胡适讲学的历史时间。在这一方面，赵靖怡的研究已经自觉地朝这一方向努力，比如她将胡适在哈佛期间中国思想史讲座的内容与胡适前后思想史的观点作比较，试图展现胡适在不同时期对中国思想史的理解以及变化。相较于此，席云舒老师今后还可以将胡适在伯克利讲学中重点讲述的“中国文艺复兴”观点放置于他的整个思想脉络之中，以此审视胡适在伯克利讲学前后思想的延续和变化。

第二，两篇文章同样牵涉到一个更大的时代空间。胡适的两次讲学，一次在战争期间，一次在战后。如果从胡适对两次邀访的态度来看，耐人寻味的是胡适与其他汉学家之间的关系，特别是在伯克利访学前，胡适说他不想去跟美国的汉学家“抢饭碗”。进而言之，可以将胡适讲学放在美国的“中国学研究”的脉络之中来做理解与认识。因为战后的美国，为了应对共产主义的崛起，东亚领域中的“中国研究”变得愈发重要，“中国学研究”的院系日益壮大，研究人员像费正清（John King Fairbank）及其弟子史华慈（Benjamin I. Schwartz）等人开展了一系列的中国研究。与之相反，胡适这一代人的重要性退居其次。因而，我们可以从胡适访学

美国的两次历程中，观察美国的“中国学研究”社群之变化，以及美国汉学家与中国学者之间的联系，以此来思考更大的国际环境的差异。

二、胡适的学思因缘

温州大学教育学院讲师陈通造以“具身参与、社会想象与青年胡适的美国政治经验”为题目展开汇报。在美国留学期间，胡适不仅亲眼目睹了美国政治制度运作的诸般实际，也切身参与到各种政治活动之中。在同辈学人之中，胡适能够自始至终坚持民主的、自由的政治信念，与胡适在美“具身参与”政治的实践有关。何谓“具身参与”？“具身参与”美国政治又对胡适产生怎样的影响呢？“具身参与”的概念借鉴自加拿大哲学家查尔斯·泰勒（Charles Taylor）。泰勒认为，社会理解可以分为三个层次：一个层次为教条性的理解，另一个层次则是“把一种文化的任意内容之下的基本原则铭刻在表面上微不足道的穿着、举止或身体和语言态度之中”的具身的理解；还有处于这两个层次之间，经由仪式、符号和艺术作品所表达的“象征”的理解。在现代西方的政治实践中，人们作为“参与者”共同投身统治自己的事业中，以此获得对政治的“具身”的理解。胡适在美国留学期间，自觉投身到政治活动之中，“每居一地，辄视其地之政治社会事业如吾乡吾邑之政治事业”。胡适认为“社会改良之事……不独与闻之也，又将投身其中”，这种自觉的政治参与“可养成一种留心公益事业之习惯”。从参加世界学生会到参与美

国大选投票，从亲历进步主义时期的女权运动到为新生的“共和中国”奔走鼓吹，胡适多层次、多维度、全方位地参与到美国民主政治的运作之中，获得书本之中无法获得的“具身理解”，这种“具身参与”形塑着胡适西方社会与美国民主的认知，也坚定了胡适对美国式民主的信念。最后，陈老师强调，理解胡适，不仅需要还原他的本来面目，更需要将其代入到当代的语境之中。将胡适作为方法，探索胡适思想背后关于民主制度，关于中西文明等问题的思考。

在点评环节，潘光哲老师指出，胡适的日常生活经验塑造着他对未来社会的想象，除了在美留学的八年生活，胡适晚年实际上也生活在一种“现代”语境之下，这些都会对他的政治态度形成影响。胡适在美国亲受民主制度的洗礼，由此成为自由、民主制度的忠实拥护者。然而，为何胡适没有深入思考美国民主制度的起源与缺陷，反而成为了“美式民主的拜物教徒”，这一奇怪现象值得进一步探索。

近代是中国思想、文化由传统过渡到现代的关键时代，这一时期的学术，中西交杂，新旧并举，胡适是此一时代的引领者，亦不免受到时代之影响。清华大学人文学院历史系博士后甄皓涵的关注点是胡适学术的传统知识资源，他通过排比胡适的学术观点与著述版本变化，考察胡适“中学”成学路径，特别是“清学”新知刺激他学术风格转变的过程。胡适举业式的开蒙教育与“新学堂”的就学经历，给予了他驳杂但不深入的“中学”知识基础。只因博士论文《先秦名学史》的研究需求，胡适才通过借鉴清代“汉学家”

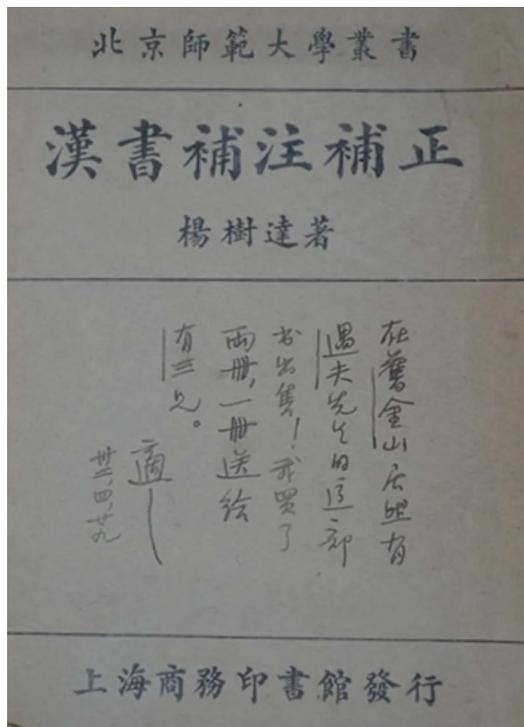
考据成果初涉并逐渐服膺“清学”，继而尝试在研究中效法音韵训诂等传统治学方式。归国任教北大后，胡适对“小学”与“清学”愈发热衷，表现出他对“清学”认知的深化和治学风格的转变。故五四后，胡适选择从“清学”重返学术，更在此语境下写出《新思潮的意义》等一系列宣言，意在将“文明启蒙”导向“整理国故”。总而言之，胡适的“中学”的修习机会多来源于成学后的“自学自研”，更部分地冲击了他的“西学”思维。此个案折射出民初知识人的代际知识特征，“西学”改造传统思想这一经典论述，仍有较大讨论空间。

除了“清学”，杜威的实验主义哲学是胡适的学术底色中不可缺少的一部分。中国历史研究院近代史研究所助理研究员彭珊珊探讨了胡适关于科学的人生观的论述及其对杜威的继承。在以往印象中，胡适在《〈科学与人生观〉序》中关于科学人生观的论述没有延续杜威的思路，而是受到赫胥黎的影响，反映了“19世纪科学观的路数”。实际上，胡适的论述正是继承杜威思路的结果。首先，胡适的论述是在科学与人生观论战及新学制课程标准制定的双重背景下提出的，代表着当时教育界主导势力的主张。针对具体情境下的具体问题提出具体解决方案，正是实验主义哲学的要义所在。其次，胡适的论述虽然淡化了杜威在《哲学的改造》中所提出的更富实验主义特色的思路，却继承了杜威在《新人生观》讲演中较为通俗的思路。这种通俗论述有助于通过教育系统在青年学生中宣传与人生问题相关的科学观念，却未能将实验主义伦理学的精义引入中国，将从

哲学层面探讨人生话题的话语权让渡给了德国哲学。

在点评环节，中国历史研究院近代史研究所副研究员赵妍杰指出，处于学术转型时代的胡适，其学术研究有着中西融合、传统与现代交织的特点。在传统的一面，胡适与传统“汉学”之间的关系是相当复杂的，需要敏锐的嗅觉来捕捉两者之间微妙的关系，同时也要注意“清学”的兴衰与政治大背景的联系。从西学方面来讲，胡适是处在中西文化竞争时代，不同国家的思想在中国竞争，胡适将人生观论述通俗化，实际上也是为了争取青年人的支持和同情。

三、胡适与北大



胡适赠送王重民的《汉书补注补正》（杨树达著）

胡适交游广泛，师友众多，要谈胡适，就不能不谈他的人际关系，特别是在北京大学结缘的诸多友人。北京大学中文系博士研究生王睿临通过细致爬梳书信、档案史料，还原了俞平伯与胡适这对因《红楼梦》结缘的“红楼梦同志”的交游经历。1915年，俞平伯考入国立北京大学文学系预科，1917年胡适即进入北京大学任教。1918年，俞平伯发表新诗《春水》并与傅斯年、罗家伦成立新潮社，与胡适结缘。在胡适的鼓励与引导下，俞平伯将研究方向转向《红楼梦》。与胡适、顾颉刚侧重考证不同，俞平伯则更加侧重“内证”，即从《红楼梦》的文本自身出发，梳理《红楼梦》的风格及曹雪芹的态度等等。除此之外，朱自清得到胡适的推荐前往清华任教也有赖于俞平伯从中联系。

北京大学信息管理系副研究员顾晓光则梳理了王重民先生与胡适先生的交往故事。王重民先生是古文献学家、目录学家、版本学家、图书馆学教育家、敦煌学家，也是北京大学信息管理系的创办者。1934年，王重民在国立北平图书馆工作，负责编纂《清代文集篇目分类索引》，由此与胡适相识。1939年，王重民受聘于美国国会图书馆，整理馆藏中国善本古籍，而胡适恰在华盛顿任驻美大使，二人逐渐相熟。抗战期间，为保证珍贵古籍的安全，经胡适等人的联络，国立北平图书馆藏善本古籍得以分批运往美国，寄存于美国国会图书馆，王重民正是负责运送、整理这批古籍的主要责任人。胡适与王重民在美国期间，时常书信来往，探讨“考据文字”。1947年，王重民归国，在胡适的支持下，创建了北京大学图书馆学专科。

在点评环节，北京大学校史馆副研究员杨琥总结道，两位学者都从人物关系出发，通过挖掘书信、日记史料，还原胡适先生的人际交往，揭露了许多被时间掩埋的历史细节。对于民国学者而言，他们的生活世界与学术世界是不能分离的，胡适的生活世界离不开这些与他谈经论道的学术同仁。

接下来，潘光哲老师作题为“开拓‘胡适研究’的可能空间——以北大图书馆的胡适藏书为例的思考”的报告。潘光哲老师以北京大学图书馆藏的胡适藏书为材料，梳理了胡适“巴斯德诠释”的思想资源与时代脉络，并由此出发，分析开拓“胡适研究”可能空间的路径所在。胡适不仅是中国文化现代转型的代表人物之一，也是一个国际“知识人”。透过胡适的思想与生活世界，研究者不仅能够了解近代中国的学术与思想的变迁，更能探究世界格局的多样变化。近年来，胡适研究的资料不断扩展，然而深入探索胡适的思想与学术离不开最基础的精读文献。通过发掘史料、精读文献、提炼问题，进行有关“胡适”的史实重建，可以加深对胡适的思想资源与生活世界的理解，进而把胡适“作为一种方法”，重思当下生活的种种困境。紧接着，潘老师从阅读史的角度入手，结合思想史与书籍史的方法，阐释胡适“巴斯德诠释”背后的思想资源与时代脉络。胡适在《赠与今年的大学毕业生》中说“英国的科学家赫胥黎（Huxley）在皇家学会里称颂巴斯德的功绩道：‘法国给了德国五十万万佛郎的赔款，巴斯德先生一个人研究科学的成绩足够还清这一笔赔款了。’”胡适这种有关巴斯德的认知可以从他的藏书

《巴斯德传》中找到端倪，演讲中有关“巴斯德”的故事以及胡适所引赫胥黎之语都源自此书。胡适推崇“巴斯德”的背后，是近代以来特别是五四之后形成的“科学崇拜”的思想潮流。在这样的文化氛围之中，巴斯德被知识分子形塑为“科学英雄”（the hero of science），借由巴斯德的典范，促使科学成为“公民认识论”（civic epistemology）不可或缺的一部分。巴斯德作为“新名词”象征与凝聚的意涵，正是中国知识人群体对科学的向往与追求，也是近代中国思想的“关键词”。胡适个人对巴斯德的诠释，可以从两个方面理解：第一，“巴斯德诠释”是胡适参与文化论战的“理论弹药”，胡适反对“西方是物质文明，中国是精神文明，中国文明优于西方文明”的观点，巴斯德的发现让外科手术的死亡率降低，这才是真正能够使人“幸福”的文明；第二，巴斯德的人生态度是胡适倡导“健全的个人主义”的理论张本，胡适认为学生最该尽的责任就是“研究学术以贡献于国家社会”，巴斯德就是这方面的典范。总之，就时代思潮而言，“巴斯德”在中国近代思想史上，是知识人群体同论共享的“关键词”；就胡适个人来说，胡适在阅读《巴斯德传》中获得的思想资源，成为其在中西文化论战及提倡“健全的个人主义”的理论张本。由《巴斯德传》的例子来看，如果研究者能够善用北大图书馆与台北胡适纪念馆藏胡适藏书，探究胡适思想与阅读世界背后的时代脉络，将会极大丰富胡适研究的内容，拓展胡适研究的新空间。

点评环节，作为《胡适藏书目录》的主要编纂者，北京大学图书馆研究馆员兼特藏

资源服务中心主任邹新明介绍了北京大学图书馆藏胡适藏书的基本状况。1948年底，胡适仓促离开北平，其前半生的藏书基本都留在了北平，后辗转到北京大学图书馆。胡适自1949年开始到去世前收集的藏书现存台北胡适纪念馆。北京大学图书馆与台北胡适纪念馆联合编辑的《胡适藏书目录》，除了进行了图书编目的工作外，也对胡适藏书中的签名、题记、批注作了详细著录，以备研究者查阅。值得一提的是，《胡适藏书目录》所著录的北大图书馆胡适藏书约28000余册，并非胡适藏书的全貌。由于历史的原因，北大图书馆胡适藏书有些被单独提出编目后散入普通图书中，有些则被混入未编书中，有待进一步发现整理。胡适藏书对于了解胡适的知识架构、学术思想有着重要意义，比如胡适受到梁启超赠书《秋蟪吟馆诗钞》的影响，在《五十年来中国之文学》一书中专门介绍了《秋蟪吟馆诗钞》的作者金和，并赞其为“代表时代的诗人”，此外，从胡适藏书的英文签名的改变中也能一窥胡适英文名变化之端倪。

圆桌会议环节，北京大学历史学系教授欧阳哲生首先回顾了近四十年来胡适研究的发展状况。胡适研究自上世纪八十年代起步，经历了长足的发展，主要表现在三个方面：第一，胡适本人的著作，包括日记、书信、文集、英文作品得到了整理和出版；第二，以胡适为对象的传记作品、研究著作、学术论文集大量出版，海内外出版的有关胡适的各种论著达上百种之多，涉及胡适的方方面面；第三，一批年轻学者成长起来，他们以胡适研究作为自己的硕士、博士毕业论文选

题。时代的思想解放潮流，胡适本人的文化魅力以及老、中、青三代学人的共同努力是胡适研究获得长足发展的主要动力。总体来看，胡适研究循依两条路径发展：一是从不同学科、不同方面切入，如历史学、文学、哲学、教育、宗教、社会、政治等，对胡适的思想及其成就给予评估；二是从胡适的人际交往的视角出发，对胡适复杂的人际关系和社会活动加以研究。除这两种传统的研究路径，研究者还可以从地域文化、跨文化视野的角度拓展胡适研究的新领域。欧阳老师还介绍了《新编胡适年谱长编》的编纂情况，为补充旧有胡适年谱的不足，新编年谱补录了大量前人未曾挖掘、利用的史料，如胡适本人的书信与作品、与胡适有关的英文报道和英文档案——这为胡适研究的进一步发展提供了新的文献基础。

最后，中研院近代史研究所研究员兼所长黄克武总结了近年来胡适研究的新情况，并在论坛内容的基础上总结了五点“胡适研



线上会议现场

究”可能拓展的方向。第一，关注胡适的人际网络；第二，关注胡适思想脉络中“中学”与“西学”的关系；第三，注重1949年前后胡适在政治活动、思想与学术上的连续性；第四，关注胡适政治性的一面；第五，在研究胡适学术成果的同时，也要探索其中的政治因素，了解胡适内心的真实图景，需要注意到政治与学术交织互动的紧密联系。随后，与会学者围绕“胡适研究的未来”这一主题，交换意见并充分讨论。

（撰稿：刘建、史瑀昕）



171

图像·音乐·文学——丝绸之路三重奏



【编者按】2022年12月18日上午，“北大文研论坛”第171期在线举行，主题为“图像·音乐·文学——丝绸之路三重奏”。文研院邀访学者、中国人民大学历史学院教授孟宪实主持，北京大学历史学系教授朱玉麒，文研院邀访学者、敦煌研究院研究员张小刚，文研院邀访学者、上海音乐学院音乐艺术研究院研究员徐欣作主题发言。

张小刚老师分享的题目是“丝绸之路上的便携式木雕佛像”。在便携式木雕佛像中，有一类可折合的小龕像数量稀少却备受关注。它们形式精美，有的是二连龕，如敦煌莫高窟出土的佛与观音菩萨像龕；有的是三连龕，如苏州虎丘云岩寺塔出土的檀香木雕三连佛龕、日本金刚峰寺藏的诸尊佛龕、奈良国立博物馆藏的诸尊佛龕。

便携式佛像在西域有广泛分布。例如，和田、库车、焉耆、高昌都曾出土过材质不同、大小各异的龕像。整体而言，便携式佛像符合以下特征：尺寸上，有大有小，一般在20厘米以内，少数在30厘米以内；形式上，有不可折叠有可折叠；年代上，有早有晚；风格上，有梵有汉；材质上，有木有石有牙；流向上，有西有东。

接下来，张小刚老师着重分析了便携式木雕佛像的功能，他提出

一种猜想：便携式木雕佛像的传播与行脚僧人的云游有关，小巧的外观是为了使它们更便于随身携带。在敦煌及世界各地保存着一批行脚僧人图，在这些行脚僧人的前面通常画有一身化佛。这身化佛既可能指行脚僧人心中所念之佛，也可能指行脚僧人随身携带、每日供养礼拜之佛像。

张小刚老师认为，要进一步弄清便携式木雕佛像的功能，有必要对佛教造像的基本情况梳理。首先是佛教造像的目的。关



敦煌及世界各地保存的行脚僧人图



公元5世纪，木雕佛坐像龕，库车都尔杜尔阿
库尔佛寺出土，现藏法国巴黎吉美艺术博物馆

于这一问题，历来说法不一：有人认为佛去世后，由佛像代替佛陀教化众生、为众人说法；有人认为早期僧人观像修行；有人认为僧、俗供养佛像修得功德，由此往生净土或不坠地狱；也有人认为僧、俗像前发愿求得灵验、指点、恳祈加护。

其次是佛教造像的起源。按佛教传说，佛教造像之始，与犍赏弥国优填王及犍萨罗国波斯匿王有关。先是优填王以牛头旃檀作佛像，后有波斯匿王以紫磨金作佛像，此二者可能是最早的佛教造像。《大唐西域记》和敦煌壁画皆记录了这段故事：佛陀上升至

天宫为母说法，三月未归，众生思慕，于是优填王派大目犍连以神通力接工人上天宫，亲观妙相，雕刻旃檀；佛陀自天宫返还后，刻檀之像起身相迎，佛陀令之教化众生、开导末世。此外，在《大唐西域记》和《佛说十一面观世音神咒经》中也有多处以檀木作菩萨像的记载。《大慈恩寺三藏法师传》还记录了玄奘以花蔓供养刻檀之像并跪发三愿的故事。

再次是中国佛教木雕造像的来源。主要有三种：一是本土制造，如《历代名画记》记载东晋时戴逵善铸佛像，曾雕刻出高六丈的无量寿佛并胁侍菩萨木像；二是外国进献，如《南齐书》卷五八记载永明二年，扶南国曾进献过一躯白檀像；三是僧人传播，既包括求法僧带回中土的物品，也包括求法僧带去境外的物品。在玄奘携带回国的物品中有七尊佛像，均为当时印度知名造像的复制品，其中就有三尊刻檀佛像。《大唐西域求法高僧传》在记载一位名为大乘灯禅师的求法僧人时，也明确提到他去往印度期间随身携带的东西里包含了佛像。有趣的是，敦煌壁画中有一些瑞像还表现了雕檀佛像腾空移动的奇迹。

客观而言，小型木雕佛像符合随身携带的条件。除龕像外，在敦煌和西域还出土过大量独立的小型木雕佛像。举例来说，20世纪初，斯坦因从敦煌掠走的艺术品中至少有1件高9.4厘米的木雕佛像。而在伯希和从莫高窟获得的21件佛教木雕像中，也有数件小型木雕佛像。

就传统而言，佛教传入汉地之初，佛像

曾被当作辟邪的吉祥物或神圣的供养物；宋元时期，出现了可移动的、家庭供养的小佛像，部分雕像通过海运外销；随着佛教世俗化，近现代，佛像被雕刻成玉器等材质的吊坠、牌子等饰品以便随身携带，民间素有“男戴观音女戴佛”之说；然而佩戴佛像的行为也颇有争议，印光法师并不提倡把佛菩萨像戴在身上，认为此举不合法度，犯亵渎之罪，一些戒律也专门列出“持佛像至大小便处戒”。

总的说来，围绕着便携式佛像有许多值得研究者思考的问题，如：它们过去有什么功能？是护身符、吉祥物，还是供养物或小样模型？它们能否被随身携带，还是只能在寺院或特定场合被安置被礼拜？如果能被随身携带，僧人每天如何对待它们？此外，历代也有大量的小型金铜佛像，它们是否也和木雕佛像有相同作用？这种移动的佛像对于佛像造像样式的传播是否有作用？

接下来，徐欣老师以“从中国当代‘土琵琶’重申丝绸之路抱弹乐器的历史传统”为题发言。在切入论题之前，徐欣老师首先介绍了“土琵琶”的定义和分类。抱弹鲁特（Plucked Lute）是一个乐器学概念，指一类抱持的、弹拨型的鲁特类乐器。就类型学而言，在中国向来被称作琵琶（pipa）的一类乐器正属于抱弹鲁特。

在周边文明流动包裹之下产生的汉地琵琶可以分为两类：一类是秦琵琶，即盘圆柄直的琵琶，一般认为秦琵琶“俗传汉制”，也有文献记载它是“本出胡中，马上所鼓”；另一类是胡琵琶，胡琵琶又分为两类：一是五弦直项的琵琶，为“北国所出”，或传自

中亚，或传自波斯、途径印度，二是四弦曲项的琵琶，传自波斯，途径西域，在中原沉积后走向日本。其中，四弦曲项的琵琶具有历史延续性，并且经历了真正意义上的华化，演化为“当代中国琵琶”。

基于对丝路传统和中国传统的比较，徐欣老师提出了两个问题：第一，在历史层面上，古代中原汉地琵琶在多大程度上保留着周边文明原有的痕迹，体现着丝绸之路上的抱弹鲁特传统？第二，在当代层面上，当代的中国琵琶在经历过较为长期的华化后，是否完全塑造了一个新的、垂直的传统，从而形成了与古老的丝绸之路传统在某种层面上的“断裂”？如果答案是否定的，那么到哪里去寻找中国琵琶身上古老的丝绸之路传统？

关于“丝绸之路抱弹鲁特传统”的探讨可以从三个维度展开：一是器（Instrument）的层面，即可观察的乐器本身的特征，记为特征 I，探究时可借助历史图像和实物材料；二是演（Performance）的层面，即在历史时空中发生的演奏活动的特征，记为特征 II，探究时仍可借助图像及文字记录；三是乐（Sound）的层面，即乐器被演奏时产生的音乐的特征，记为特征 III，可辅助钩沉历史之声的材料极少，《敦煌琵琶谱》是其中之一。

就历史上周边文明中的鲁特来看，在器的层面上，它们有的是五弦直项，有的是四弦曲项，有的还有音孔；在演的层面上，它们有的采用横抱，有的采用运拨，与之相比，当代专业琵琶的变化主要凸显在：在乐器形态上，不再有曲项和音孔；在演奏方式上，不再采用横抱和运拨。然而这些在当代专业

琵琶中已经消失的共性特征，却在当代中东伊斯兰教地区和中国新疆的鲁特上部分地保留了下来。

就中原汉地的琵琶来看，以正仓院藏的唐代琵琶为例，它保留了北魏以来中原琵琶的特征，在器的层面上，表现为曲项、宽腹、有半月形音孔；在演的层面上，采用横抱和运拨。这些特征在明以后的琵琶上逐渐消失：曲项变为直项，腹部由宽变窄，半月形音孔被取消，以“竖抱摘阮”取代横抱运拨。而就日本的琵琶来看，近代以来的筑前琵琶与萨摩琵琶都基本维持了唐制，保留了曲项、半月形音孔、运拨等特征。

总体而言，沿着丝绸之路的历史流动，从中亚到西域，抱弹乐器在器和演的层面上的特征都得到了延续，然而这些特征在中原汉地的专业琵琶上发生了改变。与此同时，徐欣老师注意到，在专业琵琶之外，研究者还是能够从中国民间琵琶上碎片化地检拾到那些已经消失了的特征。

中国民间琵琶的多样性突出，徐欣老师着重分析了陕北、福建泉州、云南纳西、川甘交界等地区的中国民间“土琵琶”。其中，陕北琵琶形态上普遍表现为曲项，个别还保留着月牙形音孔和宽腹，演奏上普遍采用运拨，个别还采用横抱；福建泉州的南音琵琶除不采用运拨外，在形态和演奏上都与唐代琵琶非常相似；云南纳西琵琶在形态上具有明显的月牙形音孔和宽腹；四川南坪琵琶则在演奏上采用了典型的横抱运拨的方法。

显而易见，中国民间“土琵琶”在不同程度上保留了丝绸之路沿线的抱弹鲁特传统。由此带来的另一个启发是：既然中国民



纳西琵琶

间“土琵琶”在形态和演奏上的特征都不是任意的、地方性的，是否可能反过来，从这些特征入手，对丝绸之路沿线的抱弹鲁特传统展开再考察？

徐欣老师接着围绕“弦”展开了探究。

“弦”表面上属于器的层面，实际上属于乐的层面。当代专业琵琶以四根弦定四个音，而中国民间“土琵琶”的弦制则有所不同，如甘肃文县琵琶以四根弦定两个音，甘肃康县琵琶和四川南坪琵琶以三根弦定两个音，陕北琵琶以四根弦定两个音。

放眼周边文明中的鲁特会发现，其辅弦多采用以四根弦定两个音，如印度的西塔尔琴（Sitar）、中东的乌德琴（Ud）、日本的萨摩琵琶等。《西域图志》（1782年）记载

回部乐器热瓦普 (rubab) “一弦为合字，二弦三弦皆为乙字，四弦五弦皆为工字”，指的就是以五根弦定三个音。概括而言，复弦制普遍存在于丝绸之路的抱弹乐器中。这一发现也开启了一种活态考古的可能性，比如从复弦制进一步思考中国古代琵琶的演奏及其旋律形态、声音形态的问题。

总的说来，中国民间“土琵琶”是活态的资料，可以作为历史文献、图像等其他资料的补充。如果我们从某些层面可以确认这些活态传统 (living tradition) 的史料价值，就可以更为完整地构拟出抱弹鲁特的丝绸之路传播史及其华化的历史，特别是从当代活态传统的演奏与声音形态去钩沉“消失”的历史声音。

朱玉麒老师分享的题目是“高昌童谣——丝绸之路上的攻心战”。丝绸之路之上矗立着许多战争记功碑，其中唐代西域记功碑是其重要组成。随着西征战役的逐步推进，唐代西域记功碑也陆续在丝绸之路上展开，而整场战役中最重要的一次战争就是平定高昌。

贞观十四年 (640) 平定高昌是西征战役的开局。在被命名为“交河道行军”的战争中，唐军做了充分的准备，由此换来的胜利为后续西进奠定了基础。《旧唐书·高昌传》中详细记载了唐平高昌的战争经过，展示出宣战、备战、征战、善后四个阶段。

宣战阶段，唐朝极力宣扬高昌的不仁义之处，历数需要仇杀的原因：阻绝西戎朝贡、脱略自身朝贡；勾结突厥共同欺负邻邦；拘留逃亡、离间邻好；署置官号、分庭抗礼；增城深堑、预备讨伐……凡此种种，不一而

足。备战阶段，唐朝一面争取盟军，召集薛延陀、东突厥、契苾协同作战，一面布署大将，派出侯君集、薛万均、姜行本等杰出将领。征战阶段历经三个步骤，先是攻拔田地城，再是进逼高昌城，最终“分兵掠地，下其三郡、五县、二十二城”。战争取胜后，高昌受归于西洲，作为唐朝州郡的一部分。

唐平高昌采取了情报战和攻城战这两项重要的战略战术。这一点可以从史籍记载和石刻证据两方面得到证实。《旧唐书·侯君集传》详细描述了推撞车、抛石战等攻城方法，《旧唐书·姜行本传》则记录了制造攻城器械的经过，显示出备战的充分。

石刻证据来自于著名的《姜行本纪功碑》。此碑位于库舍图岭，于康熙年间被发现，碑文后为《全唐文》收录。按照《姜行本纪功碑》，贞观十四年五月十日，唐军到达伊吾的时罗漫山，在此后不到一个月的时间里完成了对攻城器械的制造。而《旧唐书·太宗本纪》记载贞观十三年十二月丁丑布将，贞观十四年八月癸巳结束平定。这些信息反映了唐平高昌之迅速。

“高昌童谣”是唐军平定高昌时使用的一项心理战术。“高昌童谣”曾一度引发民心涣散、军心动摇，加剧了高昌内外交困的战争劣势。朱玉麒老师推断，所谓的“高昌童谣”实际上是唐朝先遣候骑所散布。古代战争中心理战术并不罕见，按照《史记·陈涉世家》，陈胜吴广起义就曾在起义之初制造种种神异现象，发动“大楚行，陈胜王”的舆论，为战争蓄势。唐朝散布“高昌童谣”的做法正与此类似。

《旧唐书·侯君集传》记载战争之初，

安插在高昌城内的候骑搜集到麴文泰下葬的消息，侯君集遂利用这一情报制定了攻拔田地城的决策。候骑的战略意义由此可见一斑。候骑在当时的一项重要行动就是散布谣言。

《唐会要》卷六三“史馆上·诸司应送史馆事例”条中，“高昌童谣”没有被当作“天文祥异”，而是作为唐平高昌的军事记录的一部分，被一并归入“蕃夷入寇及来降”。

从《旧唐书·高昌传》中不难看出，唐平高昌最初是一场胜算较小的战争。然而随着战争的打响，唐朝很快就获得了胜利。朱玉麒老师认为，运筹得当是平定高昌的致胜之道。“高昌童谣”是用心布局的例证，在西征战役中仅此一见。事实上，心理战术在唐平高昌中之所以行得通，与高昌国内汉文化的盛行有着直接关系。

在后世对“高昌童谣”的曲解中，有三个典型的例子。一是《新唐书·五行志》将其列为“诗妖”。列入“诗妖”的童谣必须是天意，是五行失调而自然发生，人为的谣言不能算在其中，故“高昌童谣”在《旧唐书》中不入《五行志》，《新唐书》却误将此童谣作为高昌国灭亡的天意表现。二是《新唐书·高昌传》修改“高昌童谣”。唐代文学修辞中“以汉代唐”的风格非常普遍，《新唐书·高昌传》将“汉家兵马如日月”改为“唐家兵，如日月”，改“汉”为“唐”的做法看似推陈出新，实则违背了习惯。三是《履斋示儿编》讥“月灭霜雪”。孙奕批评“月灭霜雪”不合常理，却忽略了修辞技巧。“日月”是偏义复词，“月”的出现不过是为了迁就押韵，让诗句变得琅琅上口，如此才能满足使童谣广泛传播的需要。



中唐，莫高窟第231窟，从擒赏弥国凌空至于阆娘摩城中雕檀瑞像图

讨论环节，孟宪实老师指出，丝绸之路“横看成岭侧成峰”，从各个角度观察都会带来新的发现。比如，从中国民间“土琵琶”出发追溯丝绸之路上的抱弹鲁特传统，这正是“礼失而求诸野”的体现。孟宪实老师还关注到，《姜行本纪功碑》写于战前，且明显夸大了唐军规模，这可能也是一种心理战术。此外，考虑到高昌内部存在着的对战争的不同态度，“高昌童谣”也可能和高昌内部反对应战的一派人有关。

张小刚老师提出，小型木雕佛像功能不一、流动性不同，有的被安放在固定场所，

有的被信徒随身携带，这也造成了它们在外观上的差别。作为佛教造像，小型木雕佛像的制造、供养、礼拜同样遵循仪轨的制约。目前对小型木雕佛像的研究注意到了一些现象，但对这些现象的解释却有赖于更多的材料。

徐欣老师谈到，过去人们总是将注意力集中在专业琵琶，然而可能被忽略的一点是，在民间这个相对陌生的语境中，琵琶的生命力同样顽强，作为活态的资料的“土琵琶”所能提供的历史信息非常丰富。音乐人类学力图将人类学和历史学的方法结合起来，以逆向考古的方式揭示这些活态的资料的历史

意义。

朱玉麒老师补充道，唐朝的心理战术既包括鼓励自己，也包括打击敌师——战前写好记功碑、夸大军队规模属于前一种，“高昌童谣”的出处虽无可考证，但可以推测属于后一种。在高昌对唐朝一向表现出倾听姿态的背景下，唐朝为了国家利益要发动战争，实际上还是有出师无名的嫌疑。为了使军事行动正当化，唐朝派遣候骑离间攻心，这一做法是完全可能的。真实的高昌之战确实比文字材料记录下来的还要紧张曲折得多。

（撰稿：王清）



邀访学者论坛

153

Keith Woodward | 情动 / 通行：关于感觉与（自我）欺瞒的社会理论

【编者按】2022年11月15日下午，文研院第十三期邀访学者内部报告会（第八次）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、美国威斯康星大学麦迪逊分校 Keith Woodward 教授作主题报告，题目为：“情动 / 通行：关于感觉与（自我）欺瞒的社会理论”。第十三期邀访学者金以林、李成晴、孟宪实、唐克扬、万海松、王振忠、徐欣、应星、张小刚、赵晓力、潘光哲、Enrique Dussel Peters，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑出席并参与讨论。



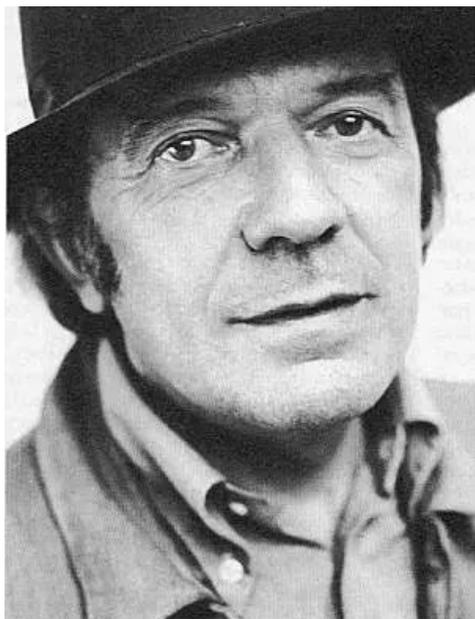
文研院院长邓小南为 Woodward 教授（左）
颁发聘书

“情动”概念与情绪、感觉及其与身体的相互作用有关；“通行”这一概念源于戏剧表演，与实践相关，意味着主体通过某些改变进入到另外一种身份。而本次报告中，伍德沃德教授意在聚焦的问题则是，“情动”与“通行”这两个看上去不太相关的概念如何有可能被勾连起来。总体上说，情动 / 通行概念与“文化表演”相近，意味着通过情感塑造个体，使之成为他 / 她本不属于的人。

首先，伍德沃德教授回顾了情动理论的前史。西方思想史主流中，“情感”的地位次于“理性”，比如康德就赋予“理性”以立法性的优越地位。直到18-19世纪出现“感伤小说”，这些小说的主题通常与奴隶、妇女和工人的处境相关，通过诉诸读者的情感来唤醒同情和义愤。1980-1990年间，一项

名为“ACT-UP”的社会运动兴起，通过“死亡示威”以反抗“艾滋病危机”中美国的迟钝表现。1990—2000年间，学术界逐渐围绕“感伤小说”建立起一套有关情绪和感觉的批判话语，这一运动属于“认识论转向”的一部分，将情绪、感觉以及围绕它们的话语视作主体建构的一部分。

1995年，Massumi发表《情感的自主性》一文，认为情感生产出了主体性、政治身份与结构。他援引的哲学基础包括斯宾诺莎和德勒兹，可以被视作情感理论的兴起。对Massumi而言，“情感的自主性”意味着“情感”是本体论层面而非仅仅是认识论层面的，它优先于并超越了“表现说”，而这亦是对“认识论转向”的回应。这一主张激发了持续到今天的跨学科讨论。在“地理学”与“情感”的关系上，1970年以来以段义孚为代表的人文地理学者关注体验、意义与地方，认为基于人们情感投入、权力关系等的差异，人们会对同一个空间产生不同的体验。此外，还存在后结构主义、后殖民主义和女性主义地理学等。2000—2010年间，布里斯托大学的地理学家进行了有关“内在中心性”的研究，通过沿海岸线徒步等方式探索人对风景的感官性体验。然而，时至今日，地理学研究内部对“情感地理学”也有所批评，比如有研究者指出“情感地理学”忽视了基于性别、种族、殖民地等差异的风景体验；这一领域的第一批研究者组成了权威团体；对于“情绪”“感觉”的关注过于表面和支离破碎等等。目前，“情感地理学”主要关心的议题有两个：其一是“氛围”，这意味着情感不仅是个人性的，还是社会性的，具有互动属性，并产



吉尔·德勒兹（1925—1995）
法国后现代主义哲学家

生于特定的场域中；其二是“基础结构”，情感影响了人们在社会互动中的行为和社会角色的扮演，而社会结构对此也有所反映。

伍德沃德教授还谈到了目前学界关于“情感理论”的批评。批评声音之一来自露丝·雷斯（Ruth Leys），她认为情感理论研究者分享的共同信念是，情感是独立于意指和意义的，而这一预设在她看来是错误的分离，是反意向性的。但伍德沃德教授以肯塔基大学办公大厦旁边设置的楼梯为例，指出这一缓坡在调整学生步速从而影响其情绪状态时，似乎并没有直接作用于其意识。还有一些批评来自于神经科学研究，他们认为目前“情动转向”的相关讨论选择性地简化和使用了自然科学证据。伍德沃德教授指出，德勒兹对这一批评的回应是，他将思想过程描述为烘焙师制作面包，这一比喻意味着将

差异性和关系置于优先地位，同时关注情绪的各种组成部分。而第三种批评来自于对“知道”和“不知道”之关系与界限的思考，尽管情感被视作某种前提、隐蔽的要素，但目前的研究者倾向于“知道”的一面，其研究呈现出现实、具体以及客体化倾向。针对这一问题，伍德沃德教授发展出“情动 / 通行”（affective/passing）概念。这一概念的灵感产生于“皮尔斯手表的故事”，将溯因推理（而非归纳或演绎推理）视作思考情感的可能策

略。伍德沃德教授将“通行”视作广泛存在的社会实践和文学修辞，是一种在面对差异时避免社会暴力的表现型策略，他对于将此应用于“黑人研究”等社会政治领域很感兴趣。在伍德沃德教授看来，“情动 / 通行”一方面意味着一种通道，人们借调整自己的情感模式和想法来塑造自我，另一方面意味着一种可以持续生产出新想法、关系的思考。

（撰稿：张诺娅）



159

万海松 | 俄国的“眼”和“心”——陀思妥耶夫斯基前期创作中的彼得堡

【编者按】2022年11月29日下午，文研院第十三期邀访学者内部报告会（第十一次）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、中国社会科学院外国文学研究所研究员万海松作主题报告，题目为：“俄国的‘眼’和‘心’——陀思妥耶夫斯基前期创作中的彼得堡”。第十三期邀访学者李成晴、金以林、孟宪实、潘光哲、唐克扬、王振忠、徐欣、应星、张小刚、赵晓力、Enrique Dussel Peters、Keith Adam Woodward，北京大学外国语学院教授凌建侯、历史学系助理教授庄宇，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、院长助理韩笑出席并参与讨论。

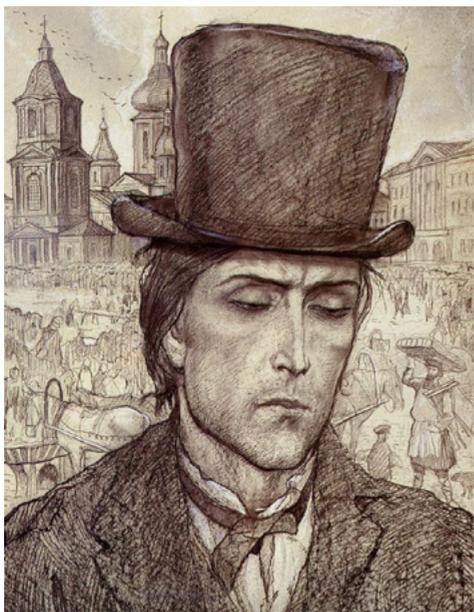
万海松老师从几个方面展开对陀思妥耶夫斯基前期（1840—1860年代）创作文本（包括小说和非小说）中的彼得堡的研究：回顾俄国历史上独特的莫斯科和彼得堡的文化“双都”现象，比较莫斯科文本和彼得堡文本在俄罗斯文学中不同的话语形态，考察陀思妥耶夫斯基前期创作中对彼得堡的书写和体验，重点分析其中的原因和机制，并且结合作家1864年之后的某些文学创作和理论著述，来具体研究诸如身份认同、“共同事业”、帝国意识等较富现代性蕴涵的关键词。万海松老师认为，陀思妥耶夫斯基是“最彼得堡的”作家。

在第一部分，万老师指出，双都现象是俄国历史文化中的独特现象，在俄国文学中则体现为以莫斯科作家群为主的“莫斯科文本”与彼得堡作家群为主的“彼得堡文本”，

两者已成为保守与开放、启蒙与反启蒙的两面。而彼得堡文本则从拉季谢夫的《从彼得堡到莫斯科的旅行记》开始，果戈理的《涅瓦大街》以及陀思妥耶夫斯基的《穷人》等作品不绝如缕地传承至今。彼得堡是俄国现代性发展和表现得最为显著的文化载体之一，彼得堡及其承载的现代性涵义在俄罗斯文学中得到了较为全面的书写和论述。为城



彼得堡陀思妥耶夫斯基大街上的
陀思妥耶夫斯基雕像



《罪与罚》主人公拉斯柯尔尼科夫

市写传记——以地标建筑、历史和地理变迁为基础，偏重于人文特色和乡愁色彩，属于近些年来共同趋势，因此都城史、都市史和地区史的研究成为目前史学界特别是通俗史学的热潮，如英国的彼得·阿克罗伊德的《伦敦传》等。

在1864年发表《地下室手记》前的创作和生活中，陀思妥耶夫斯基主要以彼得堡为文学和生活的发生场，彼得堡作为一个文学与文化空间在这位文学家眼中最大程度地呈现出俄国的现代性面貌，也就是美国文化社会学家马歇尔·伯曼所谓的彼得堡具有“欠发达的现代性（the modernism of underdevelopment）”，即“一座象征着偏狭乖僻、不可思议的现代性的城市”（中译本《一切坚固的东西都烟消云散了：现代性体验》第233页）。结合时代来研究城市，是陀思

妥耶夫斯基的创作兴趣点。陀思妥耶夫斯基用自己的亲身经历和文学创作在同构性地记录着那个时代的现代性特征。在他绝大多数小说里，场景基本都离不开彼得堡和莫斯科，相比之下，彼得堡对他的主人公们来说吸引力更大，有些人物甚至认为需要单独研究一下彼得堡及其对人的影响力。在《彼得堡大事记》（1847年）中，作家指出，当彼得堡和涅瓦大街还正在建设、不够发达，特别是有待于“刷新脸面”的时候，以一个路人、游荡者（фланер、flaneur）等普通人的视角来研究城市景观与地标建筑，观察街上热火朝天的日常生活，是非常有意义的事情。

在《罪与罚》（1866年）中，离开彼得堡多年后又再次光临彼得堡的外省地主斯维德里盖洛夫就说过：“这个城市是半疯的城市。……很少有地方像彼得堡那样，对人的心灵会有这么多阴郁的、强烈的和奇怪的影响。”（Ф. М. Достоевский. ПСС. Т. 6., с. 357.）在《地下室手记》中又认为，彼得堡是“地球上最远离实际、最有预谋的城市（самом отвлеченном и умысленном городе）”（刘文飞译）。而离不开与不离开，都显现出对彼得堡的认同感。

在第二部分，万老师考察了作家的所见与所思。在《彼得堡大事记》中，作家指出：彼得堡充满着现代性的因素，是俄国的“眼”和“心”。而包括作家在内的彼得堡人和俄国人的所见与所思，能反映出俄罗斯民族的生命和原则，也是全体俄国人“共同事业”的一部分。作家在文中暗示，彼得堡一个“最难以忍受”的某先生，在爱上一个女人后，却会因其“穆罗马人的天性

(муромские наклонности)”而毁了她的生活。

(Ф. М. Достоевский. ПСС. Т. 18., с. 13.) 显然, 这个女人就是彼得堡, 或者说她代表了彼得堡的近代形象。但是, 陀思妥耶夫斯基更强调共同兴趣、共同生活而不是离群索居(уединение)的重要性, 他坚决反对人与人之间的冷漠和隔阂。(Ф. М. Достоевский. ПСС. Т. 18., с. 14.)

而在《穷人》(1846年)中, 彼得堡带给初来乍到的瓦尔瓦拉的, 首先就是难以适应的糟糕天气, 但主要让人心寒的还是都市人的冷漠。《双重人格》(1846年)的副标题是“彼得堡长诗(Петербургская поэма)”, 即关于彼得堡的长诗, 也被译作“彼得堡史诗”。作为一种诗性叙事小说的 поэма, 《双重人格》描绘了作为都市现代性隐喻的中央商场的彼得堡涅瓦大街上的劝业场(Гостиный двор), 其拱形门廊(аркад)就是本雅明所说的拱形走廊(Ф. М. Достоевский. ПСС. Т. 1., с. 122.)。其次, 众多的桥梁如伊斯梅洛夫桥、谢苗诺夫桥、阿奇尼科夫桥, 也充满了隐喻色彩。彼得堡的众多街道, 如涅瓦大街、铸造厂大街、六铺街、意大利街等, 也与彼得堡和大街的功能类似。文学中的涅瓦大街具有不同其他街道的现代性隐喻, 它既是帝国意识和国家话语的体现, 同时又是个人情感和私人行为(比如任性、解脱、洒脱等)的寄寓。

在短篇小说《脆弱的心》(1848年)中, 主人公觉得, 彼得堡这座新城市是在旧房上腾空而起、互有叠加的: “最后, 仿佛这整个世界, 连同它所有的居民, 强者和弱者, 他们所有的房屋, 贫民窟或金碧

辉煌的府第——当今世界强者的乐园, 在这黄昏时刻, 很像是一种虚幻的神话幻想

(фантастическая, волшебная греза), 像一场梦幻(сон), 转眼就会化为乌有, 变成袅袅青烟, 飘向蓝天。”(郭家申译)

在中篇小说《斯捷潘奇科沃村及其居民》(1859年)中, 彼得堡也被定位为拯救堕落腐化的外省风习的一种力量和标杆。小说试图说明, 俄国的乡村已经堕落, 旧式地主也不靠谱, 重建俄国的风习和帝国雄风只能依靠那些“彼得堡来的有学问的人”。在《被侮辱与被损害的》(1861年)中, 年轻作家伊万·彼得罗维奇认为, 当打算写作的时候, 住在局促的斗室里思路也会变得逐渐狭隘, 而彼得堡的冬日夕照对于忙碌一天的主人公具有精神抚慰的治愈效果。

在第三部分, 万老师指出, “共同事业”与使命感折射出陀氏前期小说中的彼得堡小人物和幻想家的身份建构意识。从一个人做实事, 到呼吁全社会人都做实事, 这反映出陀氏对“共同事业”的期待和跟费奥多罗夫异曲同工、殊途同归的“共同事业论”的某种呼应。而对共同事业的参与和讨论, 无不体现出俄国人的共同体意识和现代性特点, 甚至是俄罗斯精神和俄罗斯性格。

俄裔美籍学者米哈伊尔·爱普施坦认为, 在俄罗斯文学中, 小人物也会有崇高的使命, 而人性的极限就在于: “在渺小中会有崇高, 在崇高中会有渺小。”

在《白夜》的男主人公那里, 幻想新生活是为了改变现实。他热衷幻想, 并非是为了制造幻象而空想, 而是针对现实的, 因为有“可怜的人们”, 命运有不公、生活有苦

恼。幻想家们的梦想其实是他们的一种理想，也可以说是行动的蓝图和计划，尽管还比较模糊。有时候，即使是小官吏，也梦想着自己的纪念碑，比如在《一件糟心的事》（1862年）中，主人公普拉林斯基被作家讽刺性地塑造成一位在当时俄国政坛最常见的、在理想主义和利己主义之间不断纠结的年轻政客的典型。在陀氏那里，俄国小人物的人道主义精神，经常是欧洲文明用来参照和反观自身的俄国特色。

就目前的研究情况而言，微观史学兴起了小人物研究的热潮。在众多微观史学成果中，小人物是其重要的研究对象之一，一直受到学界关注，成果颇丰。这在意大利微观史学家卡洛·金兹伯格（Carlo Ginzburg）的著作《微观史二三事》中尤为突出。但在微观史学家的论著中，并未对小人物有统一和明确的界定。小人物的表述各各不一：“subordinate classes”（从属阶级）、“subaltern”（下层）、“inferior class”（下层阶级）、“underprivileged groups”（弱势群体）和“from below”（底层），更有学者使用“the commonman”（普通人）、“little people”（小人物）等词，这些都说明小人物这一概念已经成为人类学或者历史人类学的主题，因为小人物与微观史在词义上有直接关联，而且小人物与传统史学家重视的伟大人物、英雄角色形成鲜明对比，更符合微观史的研究理念。更为重要的是，小人物研究包括着身份认同的建构，而且，文学作为史料在历史学中的运用不绝如缕。

身份和地位的大与小在陀氏早期作品中

想成为拿破仑。比如《普罗哈尔钦先生》（1846年）中，房客们都认为同名主人公“想做拿破仑”。幻想家的好奇与关注点，《女房东》中的奥尔登诺夫为寻找一处可以租住的房子而在彼得堡的各个胡同里溜达，他们意欲反抗的是“所有平庸琐碎的日子和了无新意的日常生活”。由此可见，在陀氏这里，这也是幻想家的责任与使命：彼得堡的幻想家们背负着历史和未来的双重重负，既要正确处理人民与知识分子的关系，又要带领俄国融入欧洲。

在第四部分，万老师指出，陀氏为其彼得堡文本注入了一种独特的、轻微而隐蔽的帝国想象，与其后期创作中明显的帝国情结相呼应。陀氏的帝国情结绝不是罗马帝国那一系列的欧洲帝国，也并非古代中国所建立的帝国（如汉唐帝国），而是一种独特的、非西方资产阶级所力图建立的帝国，是对反基督教类型的巴比伦式王国持警惕态度的帝



陀思妥耶夫斯基小说《白夜》插图

国。在《白夜》中，男主人公曾幻想，彼得堡鳞次栉比的建筑中有一幢他心爱的漂亮的粉红色小楼，突然有一天它被漆成了黄色，跟周边相比显得特别不协调，于是他痛斥这是野蛮行径，并将之与中国清朝皇家喜好的色彩联系起来，实际上也与中国等同起来。作家将个人喜好的粉红色与帝王喜爱的黄色对立起来。《白夜》中作为俄罗斯帝国首都的彼得堡，是与那些作为幻想家的底层知识分子也存在物理和精神的隔阂的，尽管他们自己单方面地认为，太阳之所以照不到那些在偏僻的角落生活着的幻想家，也许是因为他们所向往的东西里夹杂着不为帝国，即“某个极其遥远的未知王国”（тридесятое неведомое царство）所需的平庸之色（Ф. М. Достоевский. ПСС. Т. 2., с. 112.）。

此外，作家在颂扬骑士精神的同时还不忘调侃其他帝国。短篇小说《小英雄》（1857年）褒扬了小男孩的骑士精神。而在《舅舅的梦（莫尔达索夫城纪事选段）》中，曾讥讽地提及法兰西第三帝国及其皇帝拿破仑：“我还斗胆提出一个天真的问题：请问当拿破仑爬得已经太高的时候，他为什么会头脑发涨、忘乎所以了呢？旧王朝（старый дом）的维护者们认为这是由于拿破仑不仅不是出身王室（королевский дом），甚至也不是名门gentilhomme（法文：贵族）的后裔；唯其如此，很自然，他终于为他自己的显赫高位吓坏了，从而才想到自己本应占有的真正位置。”（Ф. М. Достоевский. ПСС. Т. 2., с. 297.）

陀氏喜欢塑造作为俄国人对立面的西方人形象，尤其体现出对德国的批判态度和对

德国人（特别是在俄德国人）形象的妖魔化描写。埃娃·汤普逊就此指出，在“俄国文学中表现、解释、藐视、压制桀骜不驯的‘西方人’”的尝试，构成了敌视对待他者的一个特殊门类。陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中包容了对波兰人的穷凶极恶的描写，而普希金和丘特切夫则显露出优越感遭受排斥的委屈姿态。较小的作家出言更是直截了当。”

在最后的总结部分，万老师从作家的前期创作中将他眼里和心中的彼得堡所具有的多重属性归纳如下：首先，作为自然空间，它是“北方威尼斯”（多河多桥、多雨、潮湿多雾、多水灾），作为一座人为的城市，它是距离欧洲其他国家较近的俄国大都市；其次，作为东西方之间、欧亚之间的城市，它是新旧交替的城市、左顾右盼的双头鹰形象、思想交汇的试验场；第三，作为心理空间和意象，它反映了首都与外省（中心与边缘）、“游荡者”与“地下室人”的张力，亦体现出作为“文学的彼得堡”、“城市小说”（如《罪与罚》）、“思想的风景”（纳博科夫语）的特点；第四，作为真实与虚幻的城市，它熔铸了包容与混杂，现实主义与神秘主义，真实的人与抽象的人，让人爱恨交加。而正由于爱之深而责之切，作家不无调侃的话语萌蘖着一种幽微的帝国意识。

讨论阶段，与会学者就万老师所讲内容以及彼得堡在各个学科中的地位、作用等诸多问题展开了多学科和多方位的探讨。最后，会议在意犹未尽的长时间讨论中结束。

（撰稿：万海松）



161

赵晓力 | 两头婚与双系继替

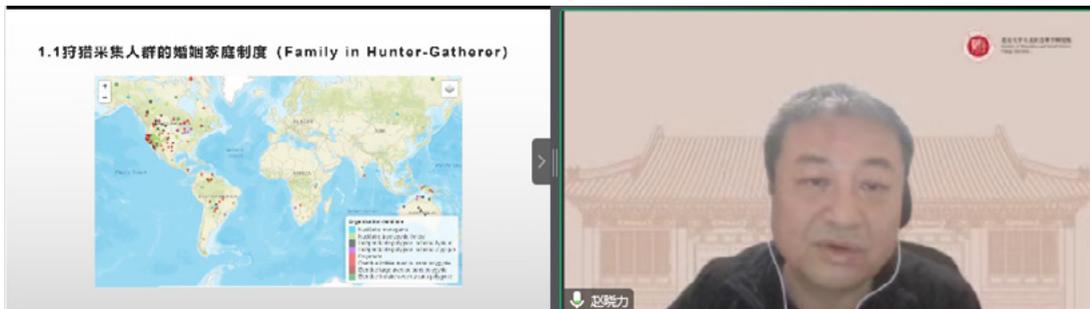


【编者按】2022年12月13日，文研院第十三期访学者内部报告会（第十三次）在线举行，文研院访学者、清华大学法学院副教授赵晓力作主题报告，题目为“两头婚与双系继替”。第十三期访学者金以林、李成晴、孟宪实、潘光哲、唐克扬、万海松、王振忠、徐欣、应星、张小刚、Enrique Dussel Peters、Keith Woodward，第六期访学者赵妍杰，第十一期访学者张浩，第十二期访学者赵丙祥、欧树军及文研院全体工作人员与会。

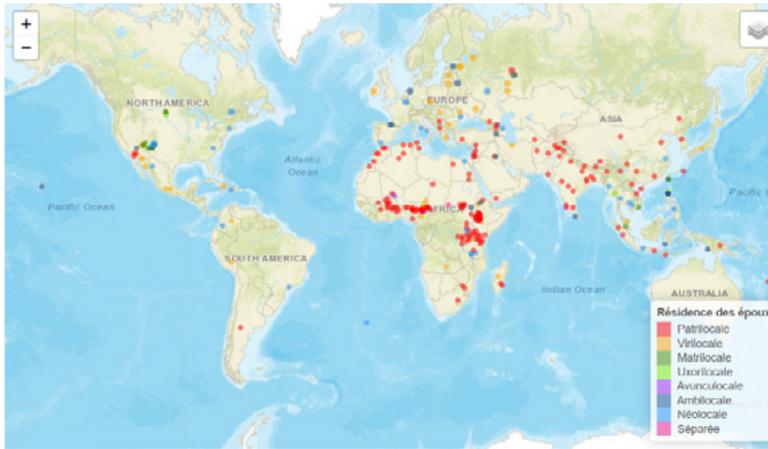
所谓“两头婚”，是指近年来在苏南、浙北、江汉平原等地出现的一种新家制。“两头婚”大多是为了解决夫妻双方都是独生子女的农村家庭的继承、养老等难题，而由民间自发发明的。子女缔结“两头婚”的两个家庭，在婚前一般会达成共识，小两口婚后至少要生育两个子女，一个子女随父姓，一个子女随母姓，这样夫妻双方家庭的姓氏都会得到继承；两个家庭也不再通过嫁妆、彩礼这些传统方式在上下代之间传递家产，

而是在将来把各自的家产传给随自己姓的孙辈；小两口婚后在男方家庭和女方家庭都有居所，轮流居住，这样就可以对两边的长辈进行同等的孝养，同时，双方的长辈可以更多、更方便地参与到孙辈的抚育成长中。

所以，“两头婚”并不仅仅是一种婚姻制度，更多是一种双系继嗣制度，它和中国历史上实行的、在当代广大农村地区仍然占优势地位的父亲继嗣制度不同，但仍然符合中国宗法制的原理。因为宗法制不是父权



赵晓力老师线上主讲



集约农业人群婚后居制示意图

制，而是一种原理上比父权制更抽象的制度。宗法制的核心是“传宗借代”，按照宗法制的原理，可以建立父系宗法，可以建立母系宗法，也可以建立双系宗法。赵晓力老师在《女儿也是传后人：从单系偏重到双系平等继嗣》中已经论证，只要废除传统父系宗法制中的已婚女子出入改宗制度，就可以将父系宗法改为双系宗法。从 1950 年中华人民共和国《婚姻法》废除了妻冠夫姓，规定“夫妻有各用自己姓名的权利”（第 11 条），到 2014 年全国人大常委会关于姓名权的解释及 2020 年《民法典》规定公民可以在父姓和母姓之外“选取其他直系长辈血亲的姓氏”（比如祖母和外祖母的姓氏），我国法定的姓氏制度已经废除了出入改宗，实现了双系继替，“两头婚”则把这一双系宗法制拓展到婚后居住、养老抚幼、财产继承、亲属制度等广泛的层面。

赵晓力老师指出，其实“两头婚”所体现的双系继嗣并不是现在才有的。1936 年，费孝通在江苏南部吴江开弦弓村调查，就发

现了一种通过女儿继嗣的情况。如果一个家庭有女无子，“他们便可要求女儿的未婚夫的父母允许他们的女儿为他们传嗣。换句话说，他们有权利将其女儿的一个男孩作为他们自己的孙子。这类婚姻称作‘两头挂花幡’，意思是在两个家的祖宗牌位

上插两面花旗。在结婚仪式上，花幡是传嗣的象征。”开弦弓村当时就有一起这样的婚姻。

要深入理解两头婚所体现的中国宗法制原理，赵晓力老师认为需要回到更广阔的历史背景去看。根据默多克《民族志图谱》等数据库 (<https://d-place.org/>)，工业化之前的密集农业人群，大多采用婚后从父居，亲属制度为父系制的单系偏重制度，但在欧洲却出现了一夫一妻、核心家庭、婚后新居制和双边亲属制度的例外。

欧洲的这种婚姻、家庭、亲属制度到底体现的是现代性还是西方性，是普遍的还是特殊的？赵晓力老师接着介绍了西方学者，尤其是约翰·哈伊纳尔（John Hajnal）、彼得·拉斯莱特（Peter Laslett）、艾伦·麦克法兰（Alan Macfarlane）、伊曼努尔·托德（Emmanuel Todd）、约瑟夫·亨里奇（Joseph Henrich）等人的研究。这些研究大都认为，西方一夫一妻、核心家庭、婚后新居、双边亲属制度等特殊性的，是在西方工业化、现代

化之前形成的，在中世纪就已定型。赵晓力老师认为，我们应该摆脱那种把核心家庭视为现代家庭，把西方家庭作为我国家庭的理想型的思维定势。在家庭结构的分类学上，在使用凝结了西方经验的术语上也要谨慎。

比如，法国历史人口学家伊曼努尔·托德把俄罗斯、北印度、中国、阿拉伯世界的传统大家庭都视为群落家庭，就是一种不分青红皂白一锅煮的做法。一个显而易见的事实是，俄罗斯传统上只允许一夫一妻制，北印度、阿拉伯世界传统上允许一夫多妻制，而中国传统上是一夫一妻多妾制，从齐桓公

那时就一再强调“毋易竖子，毋以妾为妻”。王国维 1917 年《殷周制度论》早已指出，嫡庶制度是周代宗法制的基础。从继嗣角度看，周代宗法制既避免了一夫一妻制下继承人过少导致绝嗣的问题，也避免了一夫多妻制下继承人过多导致纷争的问题，最大限度地保证了家庭继嗣和社会继替的绵延不绝。两头婚双系继嗣家庭的发明，也体现了民间对继嗣问题的深沉用心。

（撰稿：赵晓力）



文研读书

40

秩序的天下——岸本美绪《风俗与历史观》研读会

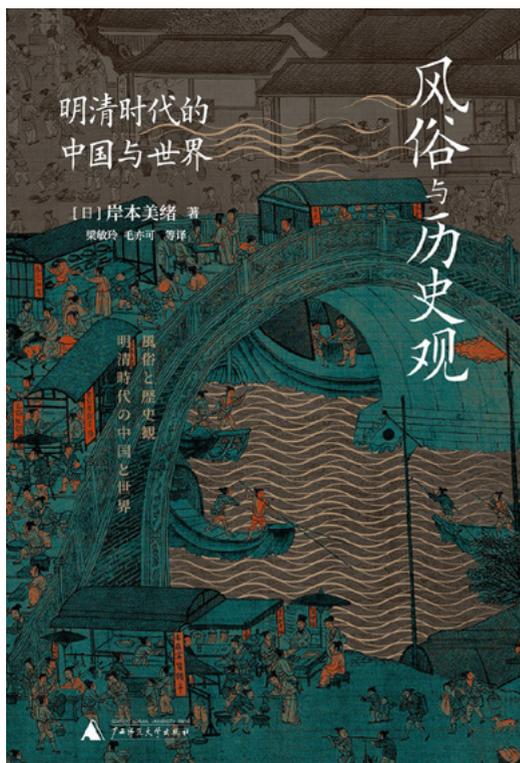


【编者按】2023年1月3日下午，“文研读书”第40期在线举行，主题为“秩序的天下——岸本美绪《风俗与历史观》研读会”。《风俗与历史观》中文版主要译者、暨南大学历史学系副教授梁敏玲与北京大学历史学系助理教授毛亦可作引言，北京大学政府管理学院助理教授孙明主持。文研院邀请学者、中国人民大学历史学院副教授高波，东京大学史料编纂所博士后兼日本学术振兴会外国人特别研究员黄霄龙，北京大学社会学系助理教授凌鹏，北京大学社会学系特聘副教授田耕，北京大学教育学院特聘副教授王利平，上海交通大学历史系副教授赵思渊，复旦大学历史学系副教授周健与谈。

活动伊始，梁敏玲老师介绍了《风俗与历史观》一书的成书过程与该书的主要结构。《风俗与历史观》大部分章节选编自岸本老师已经出版的四册明清史论集，这些章节主要是共同研究的成果和讲座、特集的约稿，体现了岸本老师强烈的对话意愿，因此也需要读者自己提炼思路串联全书各章。接着，梁敏玲老师从四个方面介绍了本书反映的岸本老师治史特色。她指出，岸本老师治史的首要关怀是借助当时人的思路理解历史现象，而不是借助外在的框架高高在上地俯视历史之中的人物。因此，岸本老师在书中尤其强调“风俗”这个概念，认为“风俗”体现了明末清初时人寻找变动中的根基、反思个体与社会之关系的切身关怀。岸本老师还强调开放历史研究的视野，比如将明末清

初视为全球性的、联动的秩序动荡期，由此打通比较同时期不同区域的可能性，进而发掘新的“时代划分论”的可能性。最后，岸本老师还不断反思研究者的地位，指出不仅要注重当时人的认知与感受，也要注重研究者自身的认知与感受，从而在两种感受的碰撞中发现值得研究的问题。

接着，毛亦可老师从译者的角度讨论了翻译本书的感受。她指出，岸本老师视野广阔，因此全书涉及大量明清史领域之外的专业术语，为翻译带来挑战。毛亦可老师还为听众梳理了日本明清史尤其是社会经济史在战后的演进历程。日本明清史研究历史悠久，早在江户时代就诞生了关于《大清会典》的研究。战后，日本历史学界大致分成马克思主义史学主导的东京学派和承续内藤湖南、



岸本美绪著《风俗与历史观：明清时代的
中国与世界》书影

宫崎市定治学理路的京都学派，不过二者都持有历史阶段论的历史观。1980年代以后，日本明清史学迎来重大转折，历史阶段论的历史观逐渐衰落，取而代之的是“地域社会论”的兴起。岸本老师出身东京大学，受到东京学派的影响并因而聚焦于明末清初的研究。同时，她也参与构建了“地域社会论”，近年来更是积极对话法制史、思想史学界，形成了自己独具特色的历史观——既扭转历史阶段论、重视个人视角，也不放弃宏观层面的探索、描绘出“后十六世纪”秩序动荡的全球性。岸本老师也因此尤其重视“风俗”这种比制度“柔软”、比个体抽象的概念，

在方法论上则超克陈旧的历史阶段论，在比较中寻找时代划分的新可能。

在两位引言人发言过后，与谈学者各抒己见。周健老师认为，岸本老师的研究以人的活动为基础，展现交织而成的社会动力形式，这是她进行理论化的基础。《风俗与历史观》一书，是在“风俗”这样的中国固有概念与社会科学的讨论之间搭建出富有想象力的思考，以回应历史与当下的一系列重要课题。他进而分三点展开论述。首先，岸本老师一以贯之的关怀，是从日常生活出发发展开史学的思考，并在研究中清晰地呈现这些思考，这一点给人留下深刻的印象。周健老师最初接触岸本老师的学说是通过《明清交替与江南社会》。岸本老师在序言中以自己对周遭社会的观察来解释“地域社会论”，认为社会中每个人的常识和实践才是构成“社会”的内容。《风俗与历史观》最后一章《中国史研究中的 actuality 和 reality》也提出，历史研究是在日常性的延长上，通过研究，注意到自明性的破绽，从而改变自己的认识世界——这正是其意义所在。其次是岸本老师在方法上的主观主义。她在学术生涯之初研究清代物价时，便注重从个别人物的动向来思考社会变动的方向。《清代物价与经济波动》一书中呈现的“经济”，既有经济环境，也有经济行为和经济思想，是有“人”且人占据重要位置的经济史。因此，岸本老师此后的研究从“经济史”转向更柔软的“社会史”，自有其根基，也不易忽视国家与制度。最后，岸本老师对研究者自身立场的充分自省引人深思。她指出，作为日本研究者不容易“客观地”研究明清史，而

是通过研究中国历史来探讨自身社会所面对的现实课题。这让她的思考具有超越时空的价值，比如该书多次出现的“后十六世纪问题”。同时，也必须在日本的学术脉络与社会思潮中，才能真正理解其研究的意义。

赵思渊老师首先回忆了自己整理明清契约文书的经过，对岸本老师发掘明清时人在既定社会伦理空间中的表达和生计民生的考量之间的张力深感共鸣。其次，赵思渊老师也认为时代分期论在中日学界两方面有着不同的影响与延伸。比如，沃勒斯坦“世界体系”理论在中日两国都曾流行一时，在上世纪末史学范式转向后，日本学界通过递进和层累的方式对“世界体系”理论予以超克，中国学界对这一类理论体系的回应与反思则是阶段性的。最后，赵思渊老师认为，岸本老师所倡导的“后十六世纪问题”和“十七世纪危机”等概念不仅反映了她的理论功底，还体现了她对史料的分析功力。岸本老师善于发现常见史料中习焉不察的问题，将史料放回当时人的行动逻辑之内，帮助我们打开了运用史料的视野。

孙明老师关注了岸本美绪在讨论“明末清初的暴力与正义”时将阳明学与秩序动摇结合的路径。思想学说与社会政治实践特别是暴力、民变等秩序异动的实践之间的关系，是一个耐人琢磨的大议题。围绕阳明学与明末清初社会秩序变化特别是“民众共通感觉”的塑造，岸本美绪与沟口雄三曾经有过往复的辨析讨论。那么，在非组织形态的广大人群参与的秩序动摇现象中，阳明学作为一种思想学说如何能够发挥作用，今天如何看待其间的因果逻辑？沟口雄三更强调秩序的结

构化，认为朱子学、东林派、经世派等都是秩序动摇引出的反应，阳明学也有建立乡村秩序的动机；岸本美绪则对阳明学作为一种弥散的、模糊的学说而被士民感知到的形态进行了深刻的描绘，指向秩序解构的一面。岸本美绪所言就不是直线的“因果”路径了，而是相互影响、感应的“氤氲”。“风俗”作为方法论的意义在这里突显，它是超越单线因果的逻辑。这也涉及如何看待中国历史上的思想学说的问题，这些思想学说大都为治道而来，也与同时代的治乱呼吸相应，重视其“政治学”的意义将带来更多思考，而将思想学说与治乱实践组合，推敲其间的关系、机制、逻辑、过程乃至结构，还有很大的探索空间。

随后发言的高波老师高度评价了岸本老师对史料与文本解读的思想性。比如，顾炎武在《日知录》第十三卷中认为风俗可以改变世界，这种观念对现代人来说非常难以理解。岸本老师将顾炎武置于明末清初人的思想世界与政治世界中，指出顾炎武的这些思考有着深厚的儒学基础，又是他对明清之际秩序崩溃的回应，这一分析是非常恰切而深入的。高波老师还认为岸本老师关于“时代划分论”的论述对中国历史学界有很好的借鉴意义。“时代划分论”在中国兴起于上世纪二十年代，之后长期广受关注，但在上世纪九十年代史学转向后被“打入冷宫”。相较而言，日本历史学界既反思了机械的“时代划分论”，但又不是断裂式的彻底放弃，而是尽力吸收前辈学者关于“时代划分论”思考的精华，并尝试在新的历史条件下予以推进。这一态度有高度借鉴性，当代中国学

者应尝试创造性继承“时代划分论”的思想遗产，而不是把时代划分视为最好彻底忘记的歧途。此外，岸本老师具有出色的比较文明史视野与能力，她在世界史中重新定位雍正皇帝，指出他立足清朝社会经济状况的改革举措，是对当时东西各区域与文明共通的“后十六世纪问题”的一个出色解答。最后，高波老师还指出，岸本老师所写文章多是对小学术共同体的约稿，其中自由地呈现了富有问题感与人情味的学术纹理，这一研究与写作状态也增强了该书的生命力。

黄霄龙老师对其从事的日本中世史研究与岸本老师的明清史研究进行了对比，凸显了岸本老师的问题意识在不同领域的共通性。比如，岸本老师在该书第十一章《动乱与自治》中进行了日本中世和辛亥革命时期的比较，指出动乱和自治互为表里，强调动态的自治与集团。与之相对，日本中世史有丰富的“地域社会论”成果，但更凸显静态、日常的自治集团，比如日本中世兴盛的寺院和村落共同体——“总（惣）”。因此，从静态自治角度出发，明清村落的状况也有待进一步研究。再如，该书第五章《“老爷”和“相公”》，指出了两个用语在明清时期覆盖范围扩大化的趋势，比如“相公”一词原用于表现士人气节，到了清代，适用范围和本身的含义也发生扩大或者变化，而这些变化反映了明清社会中的阶层和身份。作为比较，日本中世的捐赠（寄進）行为说明了权力构建的过程，日本地域社会中确定各个社会阶层的身份的“场”——村落祭祀中的席位与身份可视化则说明了身份与秩序问题。而岸本老师的研究与之有异曲同工之妙。

黄霄龙老师还指出，日本中世史中的“地域社会论”一度发达，但当下运用这个框架的学者已经不多，那么明清史中“地域社会论”的演进也值得深思。

凌鹏老师结合自己对该书从头读到尾和从尾读到头的经验提出了独特的感想。凌鹏老师十分重视本书最后一章《中国史研究中的 actuality 和 reality》。岸本老师指出，历史的 actuality 和研究者身处的 reality 之间具有张力乃至冲撞，这并非坏事，反而能够让学者重新结合自己的 reality 和历史的 actuality，迸发思想的火花。另一方面，从这一章反观本书的第一章，可以发现一个新的命题：如果“时代划分论”不再是当代研究者的 reality，那么我们的 reality 是什么？



顾炎武画像

又如何与 actuality 结合？这要求当代研究者重新理解热衷于“时代划分论”的学者们的 reality，而非一味抛弃。以岸本老师为例，她进入学术界的 1970 年代末，中日重新建交，革命中国的现状对日本学者造成了极大冲击，产生了这一代学者的新 reality，因此他们开始重新结合新的 reality 和 actuality，推动了“地域社会论”等新动向，这对当代中国学者非常有借鉴意义。本书第九章《买卖土地和买卖人口》涉及西方、中国、伊斯兰和日本关于所有制的对比，最令人惊奇。对于社会学者来说，所有权是一个重要课题，但广泛用于形容中国古代土地所有权的“多层土地所有制”概念却是依据西方所有权概念设定的。岸本老师则提醒读者，中国古代土地所有权来源并非个人所有，而是天子恩赐，这种产权概念确定了土地私有的最高目标，容易指向公利，不能简单套用西方近代的所有权概念。最后，凌鹏老师又回到第一章，指出这篇文章反映日本新一代学者重新结合 reality 的努力。岸本老师提出的“半开放系统”既是全球性的，又有自己独特的应对之道，对新的“时代划分论”具有积极的推动作用。

王利平老师随后发言，她从历史社会学角度评价了岸本老师的贡献。她指出，岸本老师的研究注重个人，但并非完全微观，而是兼具宏观视角。比如，本书第七章《明末清初的暴力与正义问题》论及的正是历史社会学的核心议题。岸本老师非常熟悉西方社会科学概念，将“风俗”与德国学者埃利亚斯（Norbert Elias）所论“文明”（civilization, Zivilisation）与“文化”

（culture, Kultur）、英国学者汤普森（E. P. Thompson）所论“习惯”（custom）进行对比，从而凸显了“风俗”介乎制度和习俗之间的独特地位，具有理论创建。王利平老师还认为，现代实证社会科学强调价值中立，岸本老师则揭示了“风俗”背后丰富的道德判断，这提醒当代研究者需要反思预设的“客观事实”背后夹缠的复杂的道德判断。研究者如何能够更加自觉地体察、辨析并且传达道德判断，是需要磨炼的。现代实证社会科学还往往将作为“主体”的研究者与作为“客体”的研究对象对立起来，但岸本老师对“风俗”的讨论恰恰揭示了社会关系和组织的变迁所映射的人心流变，她的不以个体和结构为对立的社会观也恰恰说明，人既在社会之中，但人的心念与行动却可以改变“风俗”和“势”的力量。最后，本书第四章《名片的效用》十分精彩，以名片为载体洞悉具体情景中亲疏远近的社会关系的编织，关系的定位既与科举、宗亲、地域等社会结构有关，也与年齿、亲疏等个体因素有关，这种多层次关系丰富了费孝通先生所言“差序格局”的图景，是社会科学网络分析所难以描摹的。这些论述对社会学和社会科学化的历史学的研究都具有重要启发意义。

田耕老师主要关注了岸本老师在观念检讨上的努力，这主要体现在本书第九章、第十章和第十一章。岸本老师在这些研究与非中国史研究脉络的观念检讨展开有效互动，从而开创性地揭示了克制排他性个人所有权的力量的兴起。不仅如此，岸本老师还批评了中国研究中泛化的关系论。田耕老师认为，这些成果和岸本老师在日本学界跨地



岸本美绪，福冈亚洲文化奖摄影资料

域、跨学科的交流密不可分，因此中国学界也需要打造这样的学术机制。田耕老师还高度评价了岸本老师对“风俗”的分析。岸本老师笔下的“风俗”不是单纯的文明化，也不是单纯的回到自然，这要求我们解释风俗变化的历程。正如埃利亚斯通过其文明化理论所示，随着暴力的集约，垄断网络突破个人占有开始复杂化。因此研究“风俗”的历史就是洞穿相互依赖网络发达的历史，而岸本老师深刻把握了“风俗”这种处于公私之间的地位，具有极高的理论贡献。

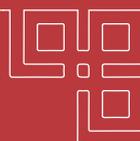
自由讨论环节，凌鹏老师首先提出了自己的疑问：秩序和“风俗”的关系是什么？岸本老师之后的日本学界又如何看待这一问题？对此，黄霄龙老师介绍了日本中世史学界近年有关“秩序”的研究动向。此前，中世史学界普遍认为日本中世与古代相比最大的特点是支配体制的松散性，但近年来的中世史学界重新强调中世支配秩序的向心性。比如，室町幕府虽然缺乏充足的军事实力，

但通过血缘和家族关系仍能构建和行使自身权威。而关于地方社会，学界则一向重视在地的习惯和秩序。梁敏玲老师结合自己采访岸本老师的经过，指出当时人所谈论的“风俗”和岸本老师作为研究者通过“风俗”进行的方法性概念的探讨，可能是两个层面的问题。岸本老师之所以如此重视“风俗”，与她对中国社会的理解也有关系。学生阶段，她在马克思主义史学这一主流之外的学者如增渊龙夫、村松祐次、滋贺秀三那里感受到了更为贴近当时人的社会与心理感觉的呈现，即一个比西欧与日本社会流动性更强、更灵活又充满不安的中国社会。在这个意义上，“风俗”概念的引入，具有很强的分析价值与比较价值。梁敏玲老师还介绍道，去年出版、反映最新研究动态的《论点东洋史学》（『論点 東洋史学 アジア アフリカへの問い』）一书涉及明清史的部分中较少明确关于“地域社会论”的讨论——这一方面说明“地域社会论”也许已经成为普遍方法而不需刻意强调，另一方面也是因为日本的明清史研究者群体正在缩小，而且问题重心似乎有转移到内亚、东亚海域等区域的趋势。相较之下，中国明清史学界所倡导的“区域社会史”则方兴未艾。最后，赵思渊、梁敏玲和凌鹏等老师进一步围绕秩序与“风俗”的关系交换了意见。研读会至此圆满结束。

（撰稿：李果安）



文研回望



文研院举办第十四期邀请学者欢迎会



癸卯年的新气象，
将延续了前三个冬季的
生活推远。春水荡漾，
未名湖北岸的一片腊梅
已次第开了，而迎春、
玉兰、山桃、樱花、牡丹、
海棠也将轮番在校园开
放。这番曼荼罗一般的
知时盛开的意象，大概
在这天下午也开启了数
扇赴往文研生活的心

门。三月伊始，北大人
文社会科学研究院迎来了总第十四期的邀请
学者。延续一贯的跨学科交流传统，本期受
邀驻访的17位学者分别来自历史学、考古学、
社会学、哲学、艺术史、民俗学等不同领域。
欢迎会于3月2日下午在文研院举办。

文研院为驻访学者精心安排的两层办公
室已无虚位，二院一时人来人往。为更快地
使学者们熟悉即将工作生活四个月的地方，
由常务副院长渠敬东教授带领，文研院全体
和学者们一同参观了整体空间。经过六年的
耕耘建设、逾两百位学者的到访，这座百年
建筑已经成为令中外学人流连的一片家园，
不断累积着学者们的思想火花与欢声笑语。
渠敬东教授细致地导览了陈列于二院地下的
常设展“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大
文研院”，新来学者由此对文研院的历史和



第十四期邀请学者与文研院全体工作人员合影

日常有了更直观的了解。

欢迎会由杨弘博副院长主持。会上播放
的文研院建院五周年纪念片，通过北大内外
与国内外学者的讲述及活动记录，呈现了文
研院在学界、学者心目中的位置，也寄托出
众学者对文研院“想其他大学之未想”“扶
持新学，代代相承”等一如既往的期许。邓
小南院长在致辞中提到，文研院作为一个寄
望于有厚度、有辐射力的“平台”，是有赖
于邀请学者的共识与努力的。“移一时之风
气，示来者以轨则”，文研院“希望带给学
界以希望”，大家共同推动学术的根本建设，
建立清正的学术风气。对学者而言，文研院
是他们重新寻找各自学科源头活水的地方；
同样，不同代际的学者也源源不断地为文研
院这片“半亩方塘”带来了活水。

文研院在“文明：中华与世界”总的关怀下确立了多项凝聚议题，渠敬东教授展开陈述了各项议题的内容，也介绍了文研院类型多样的学术活动，如文研讲座与论坛、年度荣誉讲座、邀请学者交流会、读书会、田野考察等，以及文研院所推动的成果出版及发表、与国际学界的信息互通等工作，他期待各位学者在静园的“动”“静”之间展开精彩的学术生活。文研院一直是一个有温度、有情义的家园，我们仍然难忘疫情期间文研院和邀请学者于困学中立世的坚定与从容，也希望这份精神能永驻于文研院的学术共同体之间。

作为第十三期邀请学者代表，万海松研究员作为“学长”，受邀返回文研院分享他的驻访体会。在跨学科的交流中，他的研究从遭遇瓶颈到豁然开阔，从社会学、经济学、伦理学等多角度拓展了原来的文学理论的文本。对于北大文研院提供的一流资源与多姿生活，万海松老师十分怀念，他祝愿这一期

学者都能在此激活新的学术可能。

随后，参与十四期驻访项目的各位老师分别介绍了自己的学术经历和研究兴趣。南京大学历史系的胡成教授最为年长，他计划以1949年以后北大历史学系为主要对象，借助档案和口述访谈，讨论中国历史学的专业化与史家传承。中国人民大学哲学学院的谢地坤教授目前的研究涉及世界哲学体系中有关西学东渐、中学外传的领域，他与北大外哲所和哲学系保持着长期联系，和北大同人及同期学者一起推进该研究是他的一份心愿。在故宫博物院工作三十余年的余辉老师，是中国古代书画研究领域的一流专家，但他却乐于在自己所专长的领域之外寻求突破。余老师近年对西辽美术史的研究，实践着他口中言及的任重而道远的美术史长路。复旦大学文物与博物馆学系的王辉教授具有丰富的田野经验，任甘肃省文物考古研究所所长期间曾主持和参与了多处重要的大型考古调查、发掘和研究项目。他近年的研究重点之一

一是丝绸之路考古，关注早期丝路上的文化交流与艺术传播。

香港中文大学哲学系的姚治华教授出入于佛教哲学、印度哲学和现象学等领域。他曾于1980年代中后期负笈北大，当时燕园昂扬激荡的思想氛围令他至今念念不忘。日本东洋大学文学部史学科的西村阳子是



春季学期邀请学者论坛第一场活动现场



十四期邀请学者参观常设展

隋唐历史的研究者，近年致力于文理交融的合作实践。她是北大历史系当年的留学生，回到系址曾在的二院成为她眼下最殷切的期盼。文理交叉、实践与理论相观照是文研院在打通学科壁垒上坚持的路径，来自北京语言大学的朱天曙教授是书法艺术名家，艺术创作与文史研究相结合也是他的专攻道路，学者与文研院在研学思路上的共鸣，相信将形成有益且有趣的多形式合作。

本期邀请学者大体形成了三个年龄层，年过“不惑”的学者大多带着对学科思考的新近困惑来到文研院。三年疫情经历之后，华中师范大学文学学院的林岩老师希望能够重新审视、反思、澄清过往的研究，为人文学者如何思考时代问题找到较为理想的答案。浙江大学艺术与考古学院的张震老师意识到学科与实践上的双重跨越在他的研究中呈现出某种断裂，他预期在跨学科的密集互动中找到粘合过往知识碎片的方法。首都师范大学历史学院的翟韬老师关注到人类学、文化研究与历史学的互动，但他也在此中产生了亟待破解的困惑。他将北大视为自己学术研究的精神起源，因此更期待在溯源过程中找

到新路。

文研院凝聚于多文明互动的议题，与几位学者的研究方向高度一致，加拿大魁北克大学蒙特利尔分校文学系的Isaac Bazié教授关注非洲文学与文化研究、非洲与全球化研究等领域，而对亚洲与非洲的跨文化研究将成为他在驻访期间主要求助探讨的问题。中山大学哲学系廖钦彬老师在东亚哲学领域专注多年，近年则集中思考东亚哲学在和世界哲学对话时的文化确认问题。清华大学人文学院哲学系陈璧生老师将经学视为中国文明的核心精神，在跨文明视角上讨论经学作为传统文明于当代世界的意义。

关切当下一直是文研院“守正出新”的源头之一，除了学术内容与方法创新，还包括观察与讨论、解决新的现实。香港中文大学社会科学院宋婧老师关注性别研究，她新近的研究是关于公众对女性参政的看法、女性教育流动引导下的就业途径变化等问题。另一些学者关心当下的路径是从传统出发，如中国社会科学院文学研究所的郜同麟老师以敦煌文献作为观照古今的资料与起点。北京师范大学社会学院鞠熙老师的研究对象是北京内城曾存在过的寺庙，在研究了千余座寺庙之后，她的思考也集中在了这类传统形态对于当下生活的意义。上海外国语大学全球治理与区域国别研究院的郭小雨老师从现代国家理论切入，探讨标准化的现代主权国家理论与解决现实问题之间的不完全对位。最后，一起参会的文研院的两位朋友、芝加哥大学东亚艺术中心的蒋人和老师与北京大学艺术学院的包华石教授也分享了他们目前的研究成果，包括中古石窟寺研究与最新数

字技术的合作、古代中国政治思想对西方政治哲学思想在语词使用上的影响等。

学者自我介绍与发言之后，文研院院长助理韩笑介绍了邀请学者报告会与交流会的两项活动的相关设计。文研院希望营造学术思考与日常生活相交融的氛围，鼓励学人在“群”的生活中，还原学术的本来面目。副院长杨弘博补充介绍了文研院驻访事务中的

项目及负责人员，预祝学者在二院的生活顺利、精彩。

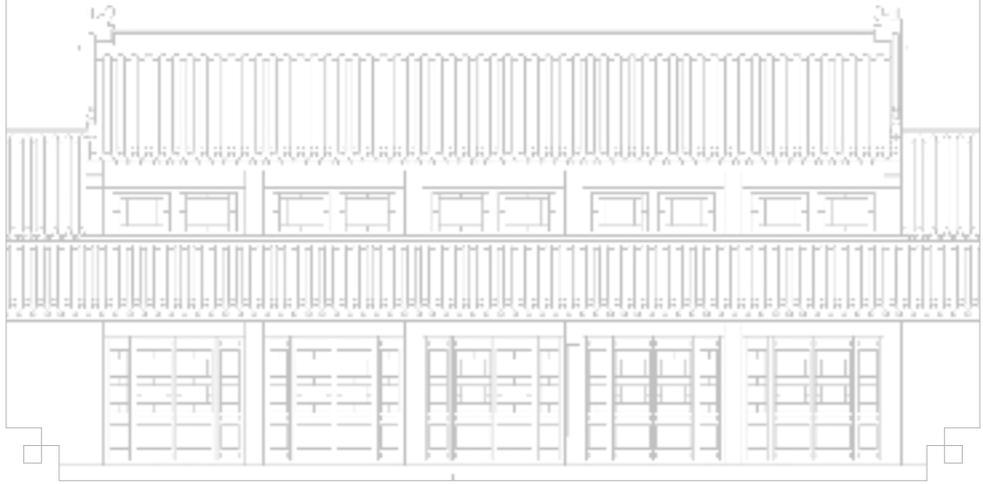
本期邀请学者的第一场活动于3月7日下午举办，故宫博物院的余辉老师以“图证史、补史——图像考据学的作用”为题做了报告。2023年春季的邀请学者项目就此开启。

（撰稿：尹冉旭）



专题
论文

文学的多重阐释空间



自戕以绝宗 论鲁迅《孤独者》中的继承法*

赵晓力（清华大学法学院副教授）

在1918年9月15日《新青年》第5卷第3号上发表的《随感录二十五》中，鲁迅写道：

最看不起女人的奥国人华宁该尔（Otto Weininger）曾把女人分成两大类：一是“母妇”，一是“娼妇”。照这分法，男人便也可以分作“父男”和“嫖男”两类了。但这父男一类，却又可以分成两种：其一是孩子之父，其一是“人”之父。第一种只会生，不会教，还带点嫖男的气息。第二种是生了孩子，还要想怎样教育，才能使这生下来的孩子，将来成一个完全的人。^①

“父男”和“嫖男”、“人”父和“孩”父，这两对概念正可为新文化运动确立的新的正

反面“父亲”形象张本。但遍览《呐喊》《彷徨》《故事新编》《朝花夕拾》这几本鲁迅主要的文学作品，可以看到鲁迅塑造了众多的“母妇”形象，如单四嫂子（《明天》）、祥林嫂（《祝福》）、长妈妈（《阿长与〈山海经〉》）、眉间尺之母（《铸剑》），以及万母之母女娲（《补天》）。“父男”“嫖男”也好，“人”父、“孩”父也罢，“父亲”的形象，始终是缺席的。^②

在鲁迅的思想文本中，从《随感录二十五》，到1919年11月1日《新青年》第6卷第6号发表的《我们现在怎样做父亲》，^③一直到鲁迅逝世前留下的遗嘱，^④对“父亲”这一角色的思考从未断绝。在文学文本中，这一思考可能隐藏在1925年写下的小说《孤独者》中，它的主人公魏连受，是一个拒绝做父亲的魏氏后人。^⑤

* 本文作者系文研院第十三期邀访学者，主要研究领域为法理学、政治哲学、家庭法等。本文原刊《清华社会科学》第4卷第1辑（商务印书馆，2022年），引用请据原刊，感谢作者提供文稿。

① 鲁迅．鲁迅全集：编年版第1卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页585—586．

② 《五猖会》中鲁迅回忆小时候，父亲偏偏要在他着急看五猖会的节骨眼上背书，背不出就不准去，这里的父亲不过是个普通的严父形象，算不到任何鲁迅自己发明的类型里去。

③ 鲁迅．鲁迅全集：编年版第1卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页736—738．

④ 鲁迅．鲁迅全集：编年版第10卷（1936）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页117—121．

⑤ 选择《孤独者》的另外一个理由是，魏连受的原型就是鲁迅本人。周作人．鲁迅小说里的人物[M]．

一、承重孙

“我和魏连殳相识一场，回想起来倒也别致，竟是以送殓始，以送殓终。”^①这是《孤独者》的第一句话。

第一次送殓，是魏连殳的祖母病逝；第二次送殓，是魏连殳病逝。

魏连殳的祖母去世，魏连殳的角色是“承重孙”。魏连殳死，他的从堂兄弟的儿子跪在他的灵前，继承了宗祧。

什么是“承重孙”？《仪礼·丧服》：“嫡孙。《传》曰：何以期也？不敢降其嫡也。有嫡子者，无嫡孙，孙妇亦如之。”唐贾公彦疏：“此谓嫡子死，其嫡孙承重者，祖为之期。”

有嫡子者，无嫡孙，魏连殳的父亲——魏家的嫡子，早就去世了；嫡子死，嫡孙承其重，魏连殳就是魏家的承重孙。而魏连殳死时，承重的是他的从堂侄：“一个十多岁的孩子伏在草荐上，也是白衣服，头发剪得很光的头上还络着一大绺苕麻丝。”这个过继给魏连殳，给他披麻戴孝的孩子是下一个承重者。《仪礼·丧服》：“为人后者。《传》曰：何以三年也？受重者，必以尊服服之。何如而可为之后？同宗则可为之后。”

祖母去世时，魏氏宗族的族长、近房，他祖母的母家的亲丁，还有寒石山的闲人，议定了穿白、跪拜、请和尚道士做法事三条，要这个“吃洋教的”“新党”遵行。没想到魏连殳全部答应。

装殓也是魏连殳：“那穿衣也穿得真好，井井有条，仿佛是一个大殓的专家，使旁观者不觉叹服。寒石山老例，当这些时候，无论如何，母家的亲丁是总要挑剔的；他却只是默默地，遇见怎么挑剔便怎么改，神色也不动。”

只是到了处置房屋的时候，魏连殳才和亲戚本家发生了矛盾：“连殳要将所有的器具大半烧给他祖母，余下的便分赠生时侍奉，死时送终的女工，并且连房屋也要无期地借给她居住了。”

然而魏连殳才是承重孙。按照中国传统的继承法，宗祧继承是财产继承的前提。^②“亲戚本家都说到舌敝唇焦，也终于阻挡不住。”

二、从堂兄

《孤独者》写魏连殳与周围的格格不入，有两条线索，一是他和“S城的人们”的矛盾，一是他和寒石山他的亲戚本家的矛盾。

后一矛盾的核心便是那房子。一天，他的从堂兄带着小儿子上城来，要把那孩子过继给魏连殳。

魏连殳很清楚：“他们其实是要过继给我那一间寒石山的破屋子。我此外一无所有，你是知道的；钱一到手就化完。只有这一间破屋子。他们父子的一生的事业是在逐出那一个借住着的老女工。”

北京：北京十月文艺出版社，2013. 页231-240. 小说中的“我”名申飞，这是鲁迅用过的笔名之一，小说中魏连殳和申飞的辩论，可以看作鲁迅设想的自己跟自己的辩论。

① 鲁迅. 彷徨[M/OL]. 人民文学出版社, 1979. 页. 以下引用不再一一注明。

② 滋贺秀三. 中国家族法原理[M/OL]. 张建国, 李力, 译. 法律出版社, 2003. 页95-100.

宗祧继承是财产继承的前提，魏连受懂得，从堂兄也懂得。大功同财，而这个从堂兄并不是和魏连受同一个祖父的大功亲。要得到那一间寒石山的屋子，只有过继一个孩子给魏连受。当年魏连受的父亲去世，本家们要他在笔据上画花押，已经打过一次那房子的主意了。

那时，那个叫魏连受的孩子大哭着的时候，他还不懂得这继承法；现在，他懂得了。

面对这个继承法，小说中的“我”——申飞聪明地总结道：“总而言之：关键就全在你没有孩子。你究竟为什么老不结婚的呢？”

是的，不结婚就没有孩子，魏连受没有孩子，按照寒石山的宗法，从堂兄便可以正大光明地把小儿子过继给他，光明正大地继承那房子。

“他诧异地看着我，过了一会，眼光便移到他自己的膝髁上去了，于是就吸烟，没有回答。”

这有什么好诧异的？

三、孩子

魏连受没有孩子，也不打算结婚，但并不是不爱孩子；魏连受在S城租住的那一家房东的孩子，“总是互相争吵，打翻碗碟，硬讨点心，乱得人头昏。但连受一见他们，却再不像平时那样的冷冷的了，看得比自己的性命还宝贵。听说有一回，三良发了红斑痧，竟急得他脸上的黑气愈见其黑了；不料那病是轻的，于是后来便被孩子们的祖母传作笑柄”。

魏连受爱房东的孩子大良、二良、三良，一是这几个孩子的母亲去世了，只有一个祖母，这一点正和他相似；另一个是他认为，“孩子总是好的。他们全是天真”，孩子的坏都是环境使然。

小说中的申飞第一次与魏连受辩论，辩题就是“根苗论”与“环境论”。魏连受持“环境论”，申飞持“根苗论”：“如果孩子中没有坏根苗，大起来怎么会有坏花果？”

谈话不欢而散，甚至让魏连受记了申飞三个月的仇，只是后来“他自己竟也被‘天真’的孩子所仇视了，于是觉得我对于孩子的冒读的话倒也情有可原”。

大街上一个还不会走路的孩子，拿着一片芦叶指着魏连受说“杀”，这只不过是一个“坏根苗”的象征。从坏根苗长成坏花果，一个现成的例子就是魏连受从堂兄的小儿子。魏连受对这一对父子的评价是：“一大一小”，“都不像人”，“儿子正如老子一般”。

后来，魏连受被攻讦围困，失业乃至穷愁潦倒，大良二良们和他们的祖母一样势利，连他的花生米也不吃了。坏根苗大面积地长成了坏花果。

魏连受后来的复仇对象，也包括这些孩子们。魏连受死后，大良二良们的祖母向申飞报告：“他先前怕孩子们比孩子们见老子还怕，总是低声下气的。近来可也两样了，能说能闹，我们的大良们也很喜欢和他玩，一有空，便都到他的屋里去。他也用种种方法逗着玩；要他买东西，他就要孩子装一声狗叫，或者磕一个响头。哈哈，真是过得热闹。前两月二良要他买鞋，还磕了三个响头哩。”

这并不是逗着玩，而是复仇。魏连受原

来看大良二良比自己的性命还宝贝，现在他们在他们眼里也变得像狗一样，“不像人”。寒石山的房子，也像鞋子一样，以这种复仇的心态，丢给了他的从堂兄，代价是一个响头。在魏连受的灵前，“一个十多岁的孩子伏在草荐上，也是白衣服，头发剪得很光的头上还络着一大络苧麻丝”。

魏连受所承的“重”，终于被寒石山的人承去了。想必那孤苦的老女工，也将很快被逐走了吧。

四、继祖母

从堂兄父子，是坏根苗长成的坏花果；大良二良和他们的祖母，也是坏根苗长成的坏花果；但魏连受不愿做寒石山这坏根苗上的坏花果。

魏连受为之恸哭的祖母，并不是他血缘上的祖母。他血缘上的祖母，在他父亲3岁的时候就去世了；魏连受的母亲，也是年纪轻轻就去世了；魏连受的父亲随后不久也去世了。抚育他长大的，是他父亲的继母，那个“终日坐在窗下慢慢地做针线”的继祖母，她“管理我，也爱护我，虽然少见笑容，却也不加呵斥”，在魏连受的父亲过世、家道衰落以后，继祖母靠着一针一针做针线，把魏连受送进了寒石山以外的学堂。

这和魏连受、和魏连受的父亲没有血缘，自己也没有亲生儿女的继祖母，受过族人和旁人多少欺凌啊！在魏连受小的时候，就连抱他的女工，在正月里也总要指着他亲祖母的遗像，让他拜，让他记住那才是他真正的祖母。

继祖母和别人家的祖母有些不同。魏连受回忆说：“无论我怎样高兴地在她面前玩笑，叫她，也不能引她欢笑，常使我觉得冷冷的。”

《孤独者》中写了两个“孤独者”，一个是魏连受，另一个就是魏连受这个一辈子都在做针线的继祖母。一辈子都在做针线的继祖母，多么像一头一辈子织茧的蚕！

作茧自缚，是申飞对于魏连受的意见。申飞说魏连受自甘孤独，是“亲手造了独头茧，将自己裹在里面了”。申飞不知，这也曾是魏连受对做针线的继祖母的意见。

但是，现在轮到魏连受反问了，“独头茧”——“那丝是怎么来的？”蚕的丝是自己吐的，包裹人的丝呢？也是人自己吐的吗？

就连魏连受自己，对这个继祖母，知道她并非亲生后，也因为她的冷，逐渐和她疏远起来了。连接他们的，却是魏连受痛恨的寒石山的宗法。《仪礼·丧服》：“继母如母。《传》曰：继母何以如母？继母之配父，与因母同，故孝子不敢殊也。”继祖母因为这宗法的规定，一针一线将魏连受抚育成人；魏连受因为这宗法的规定，“一领薪水却一定立即寄给他的祖母，一日也不拖延”。魏连受当时之所以答应穿白、跪拜、请和尚道士做法事这三条，也是因为这“孝子不敢殊”的宗法。甚至，申飞注意到魏连受穿的还是“毛边的白衣”，即斩衰的孝服，而其实孙为祖母服齐衰（缝边的孝服）就可以了。

宗法将这两个本无血缘的人，结成了祖孙。

为祖母送终的是生前侍奉她的女工，魏

连受当时还在水旱 170 里路外。冷冷度过一生的祖母，在咽气前说了一句魏连受从没有亲耳听到过的暖话：“为什么不肯给我一会连受的呢？”

两天后魏连受才赶回来。他在祖母的葬礼上大哭，长嚎，“像一匹受伤的狼”，并执意“将所有的器具大半烧给他祖母，余下的便分赠生时侍奉，死时送终的女工，并且连房屋也要无期地借给她居住了”。

宗法连接着相依为命的祖孙俩，也阻碍着他们生前的亲近。在寒石山的宗法下度过的祖母的一生，是“亲手造成孤独，又放在嘴里去咀嚼的人的一生”。魏连受在祖母的灵前第一次意识到：“我虽然没有分得她的血液，却也许会继承她的命运。”

五、“爱”与“恩”

魏连受在寒石山外的学堂里学的是动物学，毕业却到中学去教历史。魏连受是否会用动物学讲人的历史？

但鲁迅本人的确用动物学讲过人的历史。1907 年他在日本留学期间，就写过《人之历史》，^①1919 年在《新青年》上发表的《我

们现在怎样做父亲》一文，也是用生物学讲“如何做父亲”：“我现在心以为然的道理，极其简单。便是依据生物界的现象，一，要保存生命；二，要延续这生命；三，要发展这生命（就是进化）。生物都这样做，父亲也就是这样做。”^②

人怎么向生物学习做父亲？简单说，就是仅仅扮演进化过程中的一环。父母给子女以生命，对这生命，“他也不永久占领，将来还要交付子女，像他们的父母一般。只是前前后后，都做一个过付的经手人罢了”。^③

如果我们套用费孝通的概念，鲁迅所说的，就是把父母子女关系，从中国传统的反馈模式改为西方的接力模式。^④不过，鲁迅并不关注，也不反对物质赡养上的反馈，正如魏连受“常说家庭应该破坏，一领薪水却一定立即寄给他的祖母，一日也不拖延”。

鲁迅反对的是中国反馈模式中的“长者本位”：“本位应在幼者，却反在长者；置重应在将来，却反在过去。前者做了更前者的牺牲，自己无力生存，却苛责后者又来专做他的牺牲，毁灭了一切发展本身的能力。”“长者本位与利己思想，权利思想很重，义务思想和责任心却很轻。以为父子关系，

① 鲁迅．鲁迅全集：编年版第 1 卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页 69—78．二十年后，1926 年，鲁迅还将这篇旧文收入了文集《坟》。

② 鲁迅．鲁迅全集：编年版第 1 卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页 737—738．

③ 同上，页 738—739．

④ 费孝通．家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动[J]．《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1983(3)：7—16．费孝通在这篇文章中主要是在抚育、赡养的意义上区分这两种模式的。接力模式只有亲代对子代的抚育，而反馈模式除了亲代对子代的抚育外，还包括子代对亲代的赡养。不过鲁迅的关注点不是物质上的赡养和抚育。另外，中西这两种家庭模式的区别，潘光旦 1928 年在《中国之家庭问题》中实际上已经提出来了，只不过没有用“接力”和“反馈”这样的术语。潘光旦．潘光旦文集第一卷[M]．北京：北京大学出版社，1995．页 133—134．

只须‘父兮生我’一件事，幼者的全部，便应为长者所有。尤其堕落的，是因此责望报偿，以为幼者的全部，理该做长者的牺牲。”^①

鲁迅认为，长者本位的背后是中国旧观念里的“父子有恩”。要破除长者本位，就要大声地说出“父子间没有什么恩”，而仿照生物届^②和欧美家庭，树立长者对幼者的“爱”：动物挚爱幼子，“不但绝无利益心情，甚至至于牺牲了自己，让他的将来的生命，去上那发展的长途”。

在鲁迅看来，中国人并不缺这种父母对子女的无利害的“爱”，只是被旧观念里的“恩”的思想污染了：

便在中国，只要心思纯白，未曾经过“圣人之徒”作践的人，也都自然而然的能发现这一种天性。例如一个村妇哺乳婴儿的时候，决不想到自己正在施恩；一个农夫娶妻的时候，也决不以为将要放债。只是有了子女，即天然相爱，愿他生存；更进一步的，便还要愿他比自己更好，就是进化。这离绝了交换关系利害关系的爱，便是人伦的索子，便是所谓“纲”。倘如旧说，抹

煞了“爱”，一味说“恩”，又因此责望报偿，那便不但败坏了父子间的道德，而且也大反于做父母的实际的真情，播下乖刺的种子。^③

魏连殳的继祖母，本来可以做一个“心思纯白，未曾经过‘圣人之徒’作践的”的村妇，嫁给同样一个“心思纯白，未曾经过‘圣人之徒’作践的”农夫，却不幸做了魏连殳爷爷的续弦、魏连殳父亲的继母和魏连殳的继祖母。这是一个怎样的家庭呢？家境还好的时候，“正月间一定要悬挂祖像，盛大地供养起来”，魏连殳亲祖母和母亲的遗像，“穿着描金的红衣服，戴着珠冠”，虽是在离城170里的寒石山，也和《祝福》中鲁四老爷家一样，是一个受过“圣人之徒”作践的宗法礼教之家。她虽然抚育大了魏连殳父子两代人，却一直压抑着自己天然的“爱”，而将之纳入“恩”的轨道，直到临终，才说出了那句魏连殳从没有听到过的暖话：“为什么不肯给我会一会连殳的呢？”

六、“爱”与“恨”

祖母的爱本来是非血缘的，却受到了寒

① 鲁迅．鲁迅全集：编年版第1卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页739．后来以倡导“优生学”闻名的潘光旦也表达过类似的意思：“昔者国人之权利观念不深，于一般之人我交际为然，于家庭中为尤甚；此根本与西方家庭制度异者也。即责任或义务一端亦然。父母对于子女应为之事，每称之曰愿；为儿女婚嫁，曰‘了向平之愿’；盖显然以儿女之事为一己之事，为一己欲望之一部分，而不能不求满足者。子女之奉养父母，与父母之受其奉养，亦未尝作责任或权利观。”潘光旦．潘光旦文集第一卷[M]．北京：北京大学出版社，1995．页135．

② “动物中生子数目太多——爱不周到的如鱼类除外”，鲁迅．鲁迅全集：编年版第1卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页740．

③ 同上。

石山宗法礼教和“恩”的观念的污染。起初，魏连受对大良二良们的爱，也是非血缘的，不求回报。大良二良们在一个势利的家庭中生长，“总是互相争吵，打翻碗碟，硬讨点心，乱得人头昏”，魏连受给他们买口琴，却是一人一个，并且嘱咐：“一人一个，都是一样的。不要争呵！”

魏连受在走投无路、做了杜师长的顾问后的一年多时间里形象大变：对大良二良们的祖母，他不再叫“老太太”，而是叫“老家伙”；对大良二良们，像对待狗一样对待他们，“要他买东西，他就要孩子装一声狗叫，或者磕一个响头”。魏连受在生命的最后一年，加倍地、加速地实践了他原来所反对的一切。

不求回报的“爱”，如何变成了赤裸裸的恨？仅仅是因为生活所迫么？

当杜师长的顾问，在小说写作当时的语境中，并不等于卖身投靠或者自甘堕落。写作《孤独者》时，鲁迅本人已经在政府教育部做了十几年的官员了，包括袁世凯时期也是如此。鲁迅在写《孤独者》时，因为支持女师大的学潮，被当时的教育部长章士钊革职，的确动过去同乡陈仪的军队里“当兵”的念头。^①魏连受当杜师长的顾问，在小说里并不是投靠军阀，不过意味着要和办《学理七日报》的“绅士们”往来，以及每月80元的薪水，而学校小职员月薪，是每月15

元；魏连受失业后曾央求申飞帮他找抄写的工作，一月二三十元。在魏连受写给申飞的信中，是这么说的：

人生的变化多么迅速呵！这半年来，我几乎求乞了，实际，也可以算得已经求乞。然而我还有所为，我愿意为此求乞，为此冻馁，为此寂寞，为此辛苦。但灭亡是不愿意的。你看，有一个愿意我活几天的，那力量就这么大。然而现在是没有了，连这一个也没有了。同时，我自己也觉得不配活下去；别人呢？也不配的。

同时，我自己又觉得偏要为不愿意我活下去的人们而活下去；好在愿意我好好地活下去的已经没有了，再没有谁痛心。使这样的人痛心，我是不愿意的。然而现在是没有了，连这一个也没有了。快活极了，舒服极了；我已经躬行我先前所憎恶，所反对的一切，拒斥我先前所崇仰，所主张的一切了。我已经真的失败，——然而我胜利了。

仅仅失业以至于求乞，并不足以让魏连受改弦更张，只要这个世界上“有一个愿意我活几天的”，为了不使这个人痛心，魏连受也会像以往那样活下去。

这世界上愿意魏连受活几天的，以前包

^① “当鲁迅先生写《孤独者》时，陈仪（公洽）带兵驻在苏北，是师长。他是陈公威的兄弟，绍兴人。他们和鲁迅先生、许寿裳等曾经同时在日本留学，是要好的。我曾经间接听知，鲁迅先生在四面碰壁时说，‘到公洽里“当兵”去！’自然只是一时激愤的话。”钦文：“祝福书”，人民文学出版社新文学史料丛刊编辑组·新文学史料（第二辑）[M]。北京：人民文学出版社，1979。页216。另请参见：汪晖·论鲁迅小说《孤独者》[J]。扬州师院学报（社会科学版），1982（Z1）：218-224。

括和魏连受来往的青年，以及魏连受爱过的孩子，现在连一个这样的人也没有了。魏连受落魄之后，青年们不再上门，大良二良们连他的花生米也不吃了。

魏连受这时发现，自己对人间的爱并不是无条件的、不求回报的，哪怕他要求的回报不是花生米，而只是孩子们继续吃花生米的善意。当他发觉这一点时，他觉得自己也不配活下去。

如果一个要求以爱报爱的人不配活下去，那么那些要求以恩市恩的人也不配。为了那些不愿意魏连受活下去的人，包括魏连受往来过的青年和爱过的孩子，也包括魏连受自己，魏连受要以活下去报复他们！“爱”经过这样一次转换，变成了“恨”，变成了复仇。魏连受的“爱孩子”变成了“恨一切人”，包括孩子，也包括自己。

“我已经躬行我先前所憎恶，所反对的一切，拒斥我先前所崇仰，所主张的一切了”，就此而言，魏连受是失败了，他的“爱的计划”失败了。但就魏连受在不愿意他活下去的人面前活下去而言，魏连受又胜利了。

胜利的魏连受恨着失败的魏连受，因为那个失败的魏连受丧失了“爱”的能力。

七、承重者

1919年《我们现在怎样做父亲》一文中，鲁迅在阐述了以“爱”代“恩”的大义之后，非常突兀地提到了易卜生的《群鬼》。毆士华因为父亲遗传的梅毒，央求母亲帮自己吃

下吗啡以结束生命。他对母亲说：“我不曾教你生我。并且给我的是一种什么日子？我不要他！你拿回去罢！”

这一段描写，实在是我们做父亲的人应该震惊戒惧佩服的；决不能昧了良心，说儿子理应受罪。这种事情，中国也很多，只要在医院做事，便能时时看见先天梅毒性病儿的惨状；而且傲然的送来的，又大抵是他的父母。但可怕的遗传，并不只是梅毒；另外许多精神上体质上的缺点，也可以传之子孙，而且久而久之，连社会都蒙着影响。我们且不高谈人群，单为子女说，便可以说凡是不爱己的人，实在欠缺做父亲的资格。就令硬做了父亲，也不过如古代的草寇称王一般，万万算不了正统。将来学问发达，社会改造时，他们侥幸留下的苗裔，恐怕总不免要受善科学（Eugenics）者的处置。^①

鲁迅的意思是，在谈论“我们现在怎样做父亲”之前，应该谈论的其实是“我们有资格做父亲吗”。有着身体上的梅毒和精神上的梅毒的人，是没有资格做父亲的。如果连健全地产生下一代也做不到，什么“尽力教育”“完全解放”之类就无从谈起了。^②

你究竟为什么老不结婚的呢？

^① 鲁迅．鲁迅全集：编年版第1卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页741—742．

^② 同上，页743．

他诧异地看着我，过了一会，眼光便移到他自己的膝髁上去了，于是就吸烟，没有回答。

魏连殳就是那些认为自己没有资格做父亲的人之一，他“眼光便移到他自己的膝髁”，并不是他的膝髁有什么毛病，魏连殳怀疑的是自己精神上有什么毛病。魏连殳固然不会做“嫖父”，但也不会只做“孩父”，他心目中的父亲，应该和鲁迅在《随感录二十五》中谈到的那样，是“人父”，即会生，又会教；或者像《我们现在怎样做父亲》一文所主张的那样，有动物似的“爱”的本能——不求回报的“爱”的本能。

但他没有。他以为自己是纯粹的施予，但到头来，大良二良拒绝他的花生米这么一个举动就可以击倒他。他恨自己不能“爱”，如同他恨周围这个世界不能“爱”。实际上，当他恨自己不能爱的时候，他已经接受了小说中申飞的坏根苗理论：“如果孩子中没有坏根苗，大起来怎么会有坏花果？譬如一粒种子，正因为内中本含有枝叶花果的胚，长大时才能够发出这些东西来。”当他发现这一点的时候，他也和《群鬼》中的毘士华一样，发现自己其实早就被遗传了梅毒。他终于确证，他也是那坏根苗之一。

于是，他当上了杜师长的顾问，凭借新获得的财力和地位杀向周围，也包括自己。

魏连殳最后一年的生命完全是自戕。他来往的人，他的生活方式，他对待大良二良及其祖母的态度，跟以前完全倒了个个儿。魏连殳以往不结婚，是因为他认为父母对子女无条件的爱，在中国已经受到了“圣人

徒”的污染，变成了求回报、要反馈的“恩”。他要破坏这种“父子有恩”的家庭观，要用不结婚断绝寒石山的宗法。现在，他把复仇的对象转向了自己，他要绝孤独者之宗，使自己成为世界上最后一个孤独者。

魏连殳最后一次和申飞谈话，说过这么一句话：“人要使死后没有一个人为他哭，是不容易的事呵。”

继祖母这个孤独者，死后还是有人哭的。魏连殳要做得比这更决绝一些。

他以一种狂欢式的生活结束了自己的孤独状态。“三日两头的猜拳行令，说的说，笑笑，唱的唱，做诗的诗，打牌的打牌。”“水似的化钱”，“譬如买东西，今天买进，明天又卖出，弄破……”他从堂兄弟、远房侄子为他操办的葬礼，包括那个跪在灵前、承重的小孩，也成为魏连殳设计的这场恨的狂欢的一部分。

小说写他的葬礼，和他的祖母的葬礼，在形式和细节上充满了照应。祖母的葬礼上是魏连殳为祖母穿衣，这次，是“三个亲人”为魏连殳穿衣：

不多久，孝帏揭起了，里衣已经换好，接着是加外衣。这很出我意外。一条土黄的军裤穿上了，嵌着很宽的红条，其次穿上去的是军衣，金闪闪的肩章，也不知道是什么品级，那里来的品级。到入棺，是连殳很不妥帖地躺着，脚边放一双黄皮鞋，腰边放一柄纸糊的指挥刀，骨瘦如柴的灰黑的脸旁，是一顶金边的军帽。

魏连殳在葬礼上似乎回到寒石山的宗谱中。但这些敷衍的细节却明明白白地揭露着这里面的虚伪。魏连殳的葬礼上，并没有一个孤独者对另一个孤独者发出的狼似的嚎叫和长啸。孤独者的谱系断绝了。

“我早已豫先一起哭过了。”那才是他自己为自己举办的宗法的葬礼，在那个没有血缘的继祖母的葬礼上。在他死后，在从堂兄弟、远房侄子为他举办的寒石山的葬礼上，在棺材之中，他听人摆布：“他在不妥帖的衣冠中，安静地躺着，合了眼，闭着嘴，嘴角间仿佛含着冰冷的微笑，冷笑着这可笑的死尸。”

曾经，《我们现在怎样做父亲》的结尾写道：

总而言之，觉醒的父母，完全应该是义务的，利他的，牺牲的，很不易做；而在中国尤不易做。中国觉醒的人，为想随顺长者解放幼者，便须一面清结旧账，一面开辟新路。就是开首所说的“自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福的度日，合理的做人”。这是一件极伟大的要紧的事，也是一件

极困苦艰难的事。^①

在继祖母的葬礼上，魏连殳结清了旧账；在自己的葬礼上，魏连殳却没有开辟新路。

八、自戕以绝宗

众所周知，“弑父”是西方文学和文化中一个经久不衰的母题：最远可以追溯到赫西俄德《神谱》中克洛诺斯阉割其父乌拉诺斯，宙斯捆绑其父克罗诺斯^②；晚近也可以从加缪的《异乡人》中曲折地看到^③。100年前，在新文化运动重新确定中国的父子继承法，重新界定中国现代“父亲”的概念时，总体上出现了两种思路：一种是父亲的“母亲化”和父爱的“母爱化”，其代表作之一，便是朱自清广为传诵的《背影》一文；另一种则是鲁迅在《我们现在怎样做父亲》和《孤独者》之中提出的更为决绝的道路，“弑父”不是将父亲“母亲化”以阉割父亲，而体现为“自戕以绝宗”，是将父亲的、传统的、过去的“遗毒”彻底从自我身上清除出去。鲁迅在遗嘱中明确地写到：“孩子长大，倘无才能，可寻点小事情过活，万不可去做空头文学家或美术家。”^④这也可以看作鲁迅作为新文化的旗手和父亲，给新文化的子子孙孙留下的总遗嘱。

① 鲁迅．鲁迅全集：编年版第1卷（1898—1919）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页747．

② 赫西俄德．工作与时日神谱[M]．张竹明，蒋平，译．北京：商务印书馆，1996．页31、41．

③ 见本书“摩尔索的成年礼”。

④ 鲁迅．鲁迅全集：编年版第10卷（1936）[M]．北京：人民文学出版社，2014．页121．



被冤枉的海蒂？

《亚当·比德》的女性主义思考*

周颖（中国社会科学院外国文学研究所研究员）

【摘要】：如何解读《亚当·比德》中的海蒂，历来众说纷纭。为海蒂喊冤，乃英美评论界的主流声音，甚至有论者视她为“逾矩破规”者。文章通过分析乔治·爱略特时代风行于中等阶层和底层社会的完美太太理念，并从女性主义的视角切入考察美的观念，思考海蒂如何陷入自恋深渊，造成了对他人、对真实世界的排斥。无情或缺乏感受，是酿成海蒂悲剧的一个主观原因。爱略特有鲜明的道德关怀，却没有站在道德的制高点对海蒂口诛笔伐，也没有将她简化成文学作品中惯常出现的女性类型——贞女、慈母或荡妇。海蒂并不因其“小”而变得僵硬与扁平，反而是小说刻画得最丰满的女性人物。作者深知海蒂的悲剧有个体的责任，也有不可忽略的社会原因。

【关键词】：完美太太；自恋；海蒂；个体与群体的悲剧

乔治·爱略特（George Eliot）的长篇小说《亚当·比德》（Adam Bede）一经问世，风靡英伦，六周内售罄，其受欢迎之程度，绝不亚于今天的韩剧和美剧。故事发生在1799年一个叫“干草坡”的英国村庄，木匠亚当·比德爱上了挤奶女工海蒂。海蒂不大看得上亚当，却对乡绅少爷亚瑟视同儿戏的追求心存幻想，与亚瑟暗通款曲，直到亚当发现隐情，从中干预，她才如梦初醒。失恋后的海蒂接受亚当的求婚，却在筹备婚礼之际，发现自己再也无法遮掩早有身孕的事实。

惶恐之下，她离家出走，前往军营寻找亚瑟，不料军队换防撤离，不知亚瑟去向的她中途产子。在性道德严苛的维多利亚时代，未婚生子乃天大丑闻，这样的女子在社会上形同妓女，遭人唾弃，注定要受孤立和隔离。海蒂不敢面对耻辱，偷偷将婴儿弃于林中，待她良心发现，回去找寻，为时已晚，孩子已浑身冰冷。海蒂被捕入狱，审判时拒不回答任何问题，被判弑婴罪。亚瑟在这生死之际匆匆赶到，携来一纸死罪豁免书。海蒂流放他乡，不幸染疾身亡。

* 本文作者系文研院第五期访问学者，主要研究领域为英国文学和西方文艺批评理论，偏重19世纪英国女作家。本文原刊《外国文学》2021年第4期，引用请据原刊，感谢作者提供文稿。

海蒂这个人物，历来众说纷纭。她是一个 fallen woman 的形象，译成中文，可以称作“堕落女”或“失足女”。结局凄凉、下场悲惨，是这类女子在维多利亚小说中的常态。如果将《亚当·比德》同 18 世纪小说稍作比较，就能见出其间道德与风俗的变易。以笛福 (Daniel Defoe) 的《摩尔·弗兰德斯》(Moll Flanders) 为例。摩尔当了 12 年妓女，先后 5 次嫁人，为了敛财与各种人私通，姿色渐衰后以偷盗为生，成为盗贼窝里的明星级人物。虽然作者对女主人公的态度究竟是不是反讽，评家一直争论不休，笛福也在序言里反复强调此书有鲜明的道德教化目的，但小说毕竟以第一人称的口吻，细致刻画了摩尔内心的焦虑，男人对她的始乱终弃，妇女在婚姻市场上的可悲处境以及促成摩尔以美貌为资本、以欺诈为武器、一步步迈向道德沦丧的客观环境，作者甚至还给她安排了一个相当不错的结局，让她悔过自新，在北美弗吉尼亚殖民地发财致富，安享晚年。而海蒂犯下失贞和弃婴的大错，却付出了生命的代价。

相比于 18 世纪，19 世纪的英国社会对女性提出了更严苛的伦理要求。为海蒂抱屈的人不少，尤其在观念远为开放的现代社会。珍妮弗·厄格洛 (Jennifer Uglow) 言辞激烈，说海蒂在爱略特手里“annihilated”，意思是给“毁灭”、“糟蹋”、“废掉”了 (Rignall 7)。雷蒙·威廉姆斯 (Raymond Williams) 也不满爱略特对海蒂的处理：“海蒂直到路上的最后一刻，在抛弃孩子之前，她一直都是一个主题，但在那一刻之后，她成了一个需要忏悔和皈依的对象” (173)。另一位马克

思主义批评家约翰·古德 (John Goode) 同样为海蒂喊冤。他在那篇富于真知灼见的文章中指出，海蒂本来可以成为异化的杰出个案研究，仅仅由于她的虚荣心，爱略特就将她变成了道德的矮子，被逼入孤立和疏离的绝境，其实海蒂触犯的不是人性或天性，而是由男性制定的道德合宜律 (Hardy 28)。泽尔达·奥斯汀 (Zelda Austen) 指出，在多数女权主义批评的眼里，像奥斯汀、勃朗特姊妹和爱略特这样的作家都甘心做了文化神话的牺牲品，因为她们缺乏前瞻性的视野，让笔下的女主人公除婚姻之外，没有别的实现幸福的途径，而爱略特塑造的女性，凡“逾规破矩”的，常有灭顶之灾，譬如海蒂、玛吉、关德琳 (550-51)。奥斯汀面对这类批评，给出了相当有力的反驳意见，但是对“逾规破矩”的说法，却有暗暗认同的意味。多罗希娅·巴雷特 (Dorothea Barrett) 的解读更耐人寻味。她认为作者其实未能使我们疏离海蒂，正因为“未能”，读者便可以视海蒂的力量为无意识颠覆的产物——爱略特原来的目的是要拔高黛娜，贬低海蒂，结果等她把故事讲完，读者禁不住要质疑黛娜，为海蒂辩护。巴雷特甚至愤愤不平地指出，小说把海蒂描写成“弗兰肯斯坦式的怪兽……叙述者对她缺乏同情” (43-4)。

可见，为海蒂喊冤，替她辩护，视她为“逾矩破规”者，虽不说一以贯之也是一种应和颇多的批评。这些评论值得推敲。海蒂真的被冤枉了吗？她作为女主人公，为何在作者和评家之间产生如此大的分歧？爱略特对她到底持何种态度？

一、完美太太的幻梦

海蒂自幼寄居于叔叔波塞的霍尔农场，故事开场年方十七，正是桃李年华，出落得貌美如花。她一心盼望的，是成为完美太太。完美太太，英文为“perfect lady”，其实就是贵妇梦。这提法是借自西方已有的研究。玛莎·维奇努斯（Martha Vicinus）给文集《忍受并缄默》（Suffer and Be Still）写导言，论述19世纪中等阶层女性与公共领域分离，取名为“维多利亚时期的完美太太”。照历史学家哈罗德·珀金（Harold Perkin）的说法，“完美太太”是“彻底有闲，彻底像花瓶，彻底无助和依赖他人，除了诱发他人羡慕和生儿育女，再无别的作用”（159）。撇开话里的揶揄不论，我们不难体会完美太太的要义：美貌，有闲，有人养。这观念的发生，实乃脱胎于18、19世纪英国中等阶层对于贵族社会的攀附心理。他们眼馋上流人士凡事有人代劳而不必亲力亲为的安逸生活，于是依葫芦画瓢，刻意模仿贵族和绅士有闲的生活方式。男子既然要为生活打拼，不可能得闲，那么就让太太女儿们代理休闲，“完美太太”的理念由此而兴。这理念不单风行于中等阶层，连底层社会也颇受熏染。笛福笔下的小摩尔·弗兰德斯，虽然是茕无所依的小孤女，只能寄身于慈善学校，却也打小做着贵妇梦。而这类慈善学校的教育目标，竟然也是培养“像舞蹈学校那样文雅高贵”的女孩（Defoe 10）。海蒂是另一个典型。她幻想亚瑟娶她，“不会愿意让她再干活的。他会想看她穿着漂亮衣服，薄底鞋，白袜子，说不定两侧还绣着花。他一定很爱她……他

会想娶她，使她成为一位高贵太太”（Adam Bede 165）。

完美太太其实是近代以来才出现的理念。随着英国社会进入工业革命时期，家与厂（作坊）逐渐分离，中等阶层女性的地位发生真正意义上的蜕变，她们多由原来与丈夫同进退、共甘苦的生产者转变为不事生产的消费者。女性同工作的分离，责任减弱，造成社会地位发生变化。新体系下诞生的这类女性在责任上的地位远不能同旧体系相提并论（Clark 38）。由于家庭与生产分离，家务不再发挥经济效应，导致家务劳动持续贬值。一部分中等阶层女子将琐碎、耗时、费力的家务交给廉价的劳力打理，自己则过闲散、安逸、无所事事的生活。这也正是凡勃伦（Thorstein Veblen）在《有闲阶级论》（The Theory of the Leisure Class）里所描述的丈夫在商界打拼、太太“代理休闲”和“炫耀式消费”的社会图景。让妇女固守于家庭，还同上升中的中等阶层有意打造自己的身份，强化与平民的阶级区分有关系。劳动，不管是工厂做工、农场务农、还是仆役、缝纫、洗涤，这些粗活都是卑贱、不体面的下等人才做的工作，有身份的太太小姐们万勿染指。工作领域的性别区分同时也是阶级区分的反映。

从生产领域集体撤离的女性向名媛贵妇的生活看齐。发迹的中等阶层也可以锦衣华服，使得原先可以通过服装轻易区分不同阶层的状况发生改变。历史学家克拉克（J.C.D. Clark）指出，这个时期的英国，仍然是贵族掌握领导权，自由与等级制并存。贵族及其生活方式不但引领着时尚，而且代表了“品

味、风度和道德”。克拉克援引1763年报纸：“眼下风行一时的对上流社会的风度的模仿，已经在下层社会的上层人士中间传播得如此之广，不用几年，也许我国就完全没有平民了”，还说仆人也不得不“在地下室过他们的上流生活”（269）。这自然带有嘲讽的意味，却反映出真实的社会现状。在社会结构中居于顶端的有闲阶级，其生活方式和价值标准，被等级较低的阶层争相仿效，“每个阶层的成员总是把上一阶层流行的生活方式当作理想的体面生活，并竭力争取达到这个理想的标准”（Veblen 59）。可见，当完美太太的想法不是个体的现象，而属于18、19世纪英国社会流行的庸俗成功学的一部分。

18世纪的女性主义先驱玛丽·沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）对此有清醒的认识。她在《为女权一辩》（A Vindication of the Rights of Woman）批评“目前流行的、关于女性角色的观念”，认为它“有悖于道德”，锋芒所指，正是摩尔与海蒂心目中的“完美太太”。她这样写道：

尤其女性，都想成为贵妇，镇日无所事事，东游西逛，漫无目的，因为她们也说不出一个目的来。但是有人可能会问，除了轻松自在地闲逛，女人还需要在社会中做什么呢？你总不会要求她们都去养些小傻瓜，记录些鸡毛蒜皮的小事吧？不。女性当然可以去学习医学，成为医生或者护士。……如果教导有方，她们也可以从事各种职业……无须再为了生存而结婚（238-9）。

乔治·爱略特将《亚当·比德》的故事设定于1799年，《为女权一辩》发表于1792年，几乎是同一时期。可是，等到爱略特提笔写作的时候，由于英国社会性别区分更严格、女性家庭角色更固化、法国革命后政治保守主义回温等原因，以沃斯通克拉夫特为先导的女性主义陷入低潮。1855年，爱略特撰文讨论沃氏与玛格丽特·富勒（Margaret Fuller），指出自1796年以后，《为女权一辩》像被打入了冷宫，几乎六十年没有再版，知道它的人越来越少，而富勒的著述在英国也少人问津。文章援引上面这段话，并进而评论：“如果男子不肯鼓励女性培养自立与独立的精神，他们将为此付出沉重的代价。”可见，爱略特认同沃氏对贵妇梦的批评，对她提出的帮助女性走出困境的方案也深表赞同：“唯一的出路是制定更公正的法律，让女性拥有更广阔的活动领域”，让她的天性“可能有充分伸展的空间”（Selected Essays, Poems and Other Writings 336-7）。两年后，当她开始创作《亚当·比德》，完美太太的形象想必仍然在她脑海震荡、回响、发酵。

二、美与自恋的陷阱

故事发生的时代，正处于英国近代工业社会的蓬勃发展期。因商业繁荣、经济发展，普通民众的购买力得到提升，社会等级日渐弱化，身份界限也日趋松动，阶层与阶层之间有了流动的可能。但这种流动主要发生在中上层社会，尤其是贵族与工商业阶层之间。底层想要攀升到中等阶层，进入体面社会，

其实并不容易,何况是一个没有任何资源可言的农家女子。海蒂想当完美太太,除了普遍的风气熏染之外,她还有其他农家女孩所没有的先天优势——长得特别美。

爱略特形容海蒂,是用“distractingly pretty”,摄人心魄的美,让人见了就分神。海蒂出场有一个象征性的动作——照镜子:“她常常乘着舅妈转过身去,盯着自己在光亮桌面上映照出来的可爱影子……也可以在松木长桌上方的架子上的锡盘里,或者总像玉石一样闪亮的炉旁铁架上照见自己。”

(Adam Bede 80-1) 将一切能反光的物体表面变为自我欣赏之镜,这是一个超级自恋的形象。自恋作为危险的陷阱,女人(尤其漂亮女人)相比于男性更容易陷入。美国艺术评论家苏珊·桑塔格(Susan Sontag)在《女性美:压迫还是力量之源》(“*A Woman's Beauty — A Put Down or Power Source*”)里指出,“女性被引向美丽的过程,实际上滋长了自恋主义,强化了她们的依赖感和幼稚心理。”古希腊人崇尚美,这是众所周知;可是,美在古希腊代表的是“一种美德,一种出色”,后来人们受基督教尤其新教的影响,将美丽从优秀品质中流放出来,“使它成为一种异化的、任性的、肤浅的诱惑”,由此而生内外之分,优异只是内在的道德,美丽仅属于外表,而且常常是女性的外表。^①海蒂汲汲营营的,正是这“异化的、任性的、肤浅的诱惑”。美貌可能成为资本,亚瑟跟海蒂调情,说他相信她“美丽的胳膊不是干这种重活的”,

海蒂一准是相信的(Adam Bede 94)。

美丽是一种力量,但正如苏珊·桑塔格所言,这也是女性悲哀的一面,因为它是“女性被怂恿去寻求的唯一力量”。貌似主动的力量其实并不主动,甚至成为女性的软肋:因为美丽“不是一种行动力而是一种吸引力”;又因为美丽与生俱来,由不得人自由选择,所以,美丽天然地带有被动性。海蒂当然不可能看到这一点。她清楚自己的魅力,也清楚这魅力在某种意义上是一种权力。在吸引与被吸引的权力关系中,她常常处于主动和控制的一方,这让她很得意。她不爱亚当,也不会考虑嫁给他,“世间没有什么可以诱惑她走这一步!”(Adam Bede 109)但她不能容忍他移情别恋,爱上那个叫玛丽·伯奇的女子。假如亚当有几个礼拜不来霍尔农场,海蒂就会用一番心思,将他诱回自己的罗网,犹如操纵一套牵线木偶或一袭纸鸢。可悲的是,这主动和控制不过是风中之影,水中之月,是一种主观的假想与虚构,根本经不住性别与阶级现实的轻轻一戳:沉溺于幻想的海蒂其实无力超越性别身份与阶级身份的被动性。爱略特用“卖弄风情的专制”(coquettish tyranny, 109)形容海蒂,与1855年文章引玛格丽特·富勒的一段话遥相呼应:“女子不谙生命的价值和目的,却专事培养一种自私自利的卖弄风情(selfish coquetry),热衷于追逐微末的权力(petty power)”(Selected Essays, Poems and Other Writings 334)。这个按语也回响着沃斯通克

① 这篇文章写于1975年,参见 Susan Sontag, “A Woman's Beauty --- A Put Down or Power Source”, <https://www.wheelersburg.net/Downloads/Sontag.pdf>.

拉夫特在《为女权一辩》中表述的论点：“女性确实通过不正当的手段攫取权力，她们自己做出或鼓励不端行为，显然丧失了理性赋予她们的地位，不是成为卑下的奴隶，就是成为无常的暴君（tyrant）”（117）。海蒂追求的权力，微末空幻，缺乏积极的因素，一旦环境发生改变，她就无从立足立身。女子不论是作为内在于自己的观察者，拿男性的眼光来看自己，还是作为被观察的对象，被当作一道风景或一个尤物，皆无可避免地具有被动性。

桑塔格对于美的反思，并非现代才惊现的观念。早在18世纪末，沃斯通克拉夫特就在《为女权一辩》一书中表达了谨慎戒备的态度，提示美的观念可能隐含的性别陷阱和诱惑。在她看来，人们对于美的看法，其实是包含性别偏见的，“女子被男性偏见引入了歧途，认为美就是一个女子臻至完美的标志，而在世俗的观念里，女性美仅仅指其容貌形体之美；男性美却可以与心灵才智相关”（146）。她指出，社会上通行男士为理性而生，女士为感性而生的观念，女人若想获得权力，需假手妩媚和软弱，即蒲柏所谓“因缺陷而美丽，因软弱而可爱”（137）；而历史上的作家，无论是学富五车的弥尔顿，文采斐然的卢梭，还是写操行书教女儿立身处世的格雷戈里博士，均醉心于宣扬女性美貌的特权；女子受了这类言辞蛊惑，往往迷了心智，不知美貌盛极时的女皇待遇只是空洞的景仰，一朝容颜不再，景仰自然消散无踪。若美貌不足依凭，那女性凭什么才可立身？沃氏以为，惟理性才可作为托付未来希望的稳固基石。她将那些依恃美貌的女子，

比作“被囚禁的笼中之鸟，除了搔首弄姿，装模作样地在栖木上跳来跳去，什么也做不了”（130）。这个比喻被爱略特借去，描述海蒂不懂黛娜，看待她，“就像是一只小小的栖木鸟，看燕子低掠，望云雀高翔，而自己却只能在枝头跳跃”（Adam Bede 155）。爱略特认同前辈，认为对于女子来说重要的是美德，而非美貌。美貌是一种被动的力量，美德则是积极的力量，可以蓄积主动的能量，使女性摆脱依附与被动的地位，真正作为一个人立起来。沃斯通克拉夫特与爱略特提倡的美德，不是恪守传统的女德，而是建立在理性基石上的人类共有的美德。沃氏特别说明：“我希望告诉大家，品德比优雅更重要，无论对于男性还是女性，最值得赞美的追求都是获得成为一个‘人’所需要的品质。”她进而建议，女人不要被那些传统界定的女性特征——如“软弱而优雅的心灵”、“极度的敏感”、“甜美温顺的举止”等等——束缚了手脚。她还反对将大量的时间与精力耗费在“粗浅的才艺”上，迎合“关于美貌的轻浮观点”而放弃“发展身体与心灵力量”的女性教育模式（Wollstonecraft 76-77）。

象征海蒂存在的镜子有多重的作用，既呈现海蒂的美与自恋，又暗示一种空幻。而自恋的女子，一旦将兴趣局限于我、将自我与一切混同起来，就像波伏娃在《第二性》中所说的那样，“既不能找到自己的位置，也不能衡量自己”；她自认为极其重要，“但其实她接近不了任何重要事物”（476）。爱略特描写海蒂的心理，频频使用虚拟语气，诸如“仿佛”、“说不定”、“好像”之类的语汇反复出现：“仿佛是河神向她求

婚,指不定哪天就会把她接到神奇的水下宫殿去”;“指不定哪天她会成为贵夫人”——海蒂无法为她那些“飘忽无形的期望”找到具体的形象(Adam Bede 148)。她之不能理解自己和他人的原因,从客观讲,是她没有受过什么教育,只是一个单纯的农家姑娘,连小说也没有读过一本;从主观看,是她固执地局限于自我的世界,无意也无力走出自恋的陷阱。而迷恋自我的女人,再引一句波伏娃,“不考虑和他人建立任何真实的关系”,“从而失去对具体世界的控制”(492)。

三、活成一座孤岛

在充满诱惑的照镜仪式中,自恋的海蒂陷入麻木,造成了对他人、对真实世界的排斥。麦克卢汉在《理解媒介》中指出,“自恋”与“麻木”在词源上其实同出一源:“唯有借助麻木和堵塞感知通道,神经系统才能承受这种强度。这才是那喀索斯神话的含义。这位少年的形象,正是刺激的压力造成的自我截除或延伸。作为一种抗刺激机制,他的形象产生泛化的、难以觉察的麻木或震撼”(McLuhan 45, 47)。海蒂身边有照顾她的亲戚,有爱她的亚当,有关心她的黛娜,却生生把自己活成了一座孤岛。波塞太太说海蒂“像粒干豌豆,什么也粘不上去”(369),正是批评她冷漠无情。

海蒂的心硬,有几处最突出。比如她收到亚瑟的信,梦碎后迅速转向亚当,几乎没有痛苦的过渡,甚至没有一丝犹疑。当不成人人羡慕的完美太太,还可以做巧匠亚当的体面妻子,这是海蒂的思维逻辑。另一处是

在亚当父亲的葬礼上,海蒂与亚瑟林中相会后,渴望在礼拜日的教堂里见到亚瑟,而他却没有出现。海蒂在葬礼上将自己打扮得花枝招展,这是相当不顾及他人情感的行为。奥斯丁笔下的爱玛,因为对邻居贝茨小姐出言不逊,召来奈特利先生好一通责备,说她如此对待看着她从小长大的邻居,是举止“荒唐”,行为“失礼”(奥斯丁 327)。《亚当·比德》的故事发生的年代,同《爱玛》庶几相近,同样也在民风淳朴的乡村,可以想象,海蒂的行为也会被认为很不像话。

无情或缺乏感受,“天性中缺乏任何热情的,舍己献身的爱”(Adam Bede 172),是酿成海蒂悲剧的一个主观原因。而感受(feeling),在爱略特看来,是“善的根基”,是“一切美好事物的根本原则”(Pinney 134-5)。感受不仅关乎善与道德,也关乎智力与理解力,既是一种情感,也是一种知识(高晓玲 5)。以感受为基础的同情或者说共情,是爱略特极为看重的一种能力。在她笔下,同情与想象的能力密切相关。黛娜的“同情心和想象力经常相互作用,两者都愈益加强”(Adam Bede 173)。海蒂缺少这种替别人感受的能力,所以她的想象力也肤浅。谈到海蒂的想象力,小说几乎用的都是贬义词,有时形容为“狭隘”、“偏狭”、“愚昧”(her narrow bit of an imagination, narrow circle of her imagination),有时描述为“孩子气的幻想”(168, 365, 341)。

从小说对男一号亚当·比德的描写,也可见出爱略特对于同情这一品质的特别重视。亚当勤劳、敬业、自立、正直,几乎完人一个,唯一的缺憾,正在于同情心不足,

这差点成为他获得幸福的致命障碍。亚当性格过于刚硬，缺乏柔软和包容，他信奉“上帝帮助那些自助的人”（52），容不得别人“不顾可预见的后果，明知故犯”（228）。一方面，亚当认识到，“宗教除了概念以外，还有别的东西。教人们行正道的，不是概念——是感受”（198），另一方面，又对别人的缺点没有耐心和悲悯。作者让他的心弦紧紧绑定在意志薄弱、误入歧途的海蒂身上，只有当他看到心爱的人面临悲惨命运，其同情心才真正被触发，因他不但要分担对方“错误的外在后果，也要分担其内心痛苦”（229）。这正是爱略特推崇的德国哲学家费尔巴哈在《基督教本质》里所说的，“没有同情，便不能设想爱，但是没有共苦，共患难，便不能设想同情。”爱略特将德文的 Mitleid 译成 suffering in common，“共苦”，“共患难”（Feuerbach: 21）。

小说里的男二号亚瑟是地主乡绅，同手艺人亚当一起，与海蒂的情感纠葛构成故事的核心情节。亚瑟在意志力和心力两方面都有缺憾。他是一个意志力薄弱的人。他想到了海蒂可能遭受的非议，想到了波塞一家无比珍视、看得像宝贝一样的好名声，想到了倘不自重，不仅佃户不会再敬重他，连他自己也会痛恨自己。可是，真正事到临头，他又禁不住诱惑。他给自己找借口：“一个人下了决心，还是不知不觉做了错事，不该受到苛责”（Adam Bede 187）。牧师欧文一语道破这借口的苍白：任何不当行为都有无情的后果，而且往往不只是牵涉到我们自己。

约翰·古德批评亚当之于海蒂的爱，是一种“物化的性引力”，并且说这引力“同

社会地位提升一道”，替亚当营造了美好的愿景（Hardy 33）。这是颇富洞见的解释。可是，亚当为了与海蒂建立亲密关系，愿意付出多年的辛劳，表明其感情纵然建立在物质的基础上，却绝非单向的占有，而包含了主体间交往中非常重要的对海蒂人格的尊重。真正将情感物化的是亚瑟。海蒂的亲吻甚至委身，这于一个女人最独特最有个性化的东西，阿瑟竟视之为小事一桩。大不了他可以弥补，用物质和金钱去弥补。爱略特细致刻画了亚瑟对海蒂的热情余烬未熄，必须放手又难以放手时的内心活动。在意识的层面，海蒂是异己，是不同阶级的女孩，他不可以爱上她，因为绝对不能同她成婚；但在无意识的层面，海蒂的魅力不可抵挡，她是亚瑟的欲望对象，是他想亲近的目标。海蒂于亚瑟，是“逢场作戏的感情”，是“闲来无聊的小事”，是他娱乐自己的方式（Adam Bede 140-1）。亚瑟利用了他的阶级身份来诱惑海蒂。

在表现为同情心的心力上，亚瑟也有很大的缺陷。表面看，他很慷慨，“如果他骑马横冲直撞，不幸碰断了谁的腿，他付得起一笔优厚的抚恤金，如果他碰巧毁了一个女人的生活，他会买高价的糖果，亲手包好，寄给她作为赔偿”（136-7）。这是要命的资本逻辑，或者说占有逻辑，因为无论什么都可以拿钱来赔偿。一旦用钱来衡量一切，事物那特有的价值也就被抹除了。断腿撕心的疼痛，不在阿瑟的考虑之内。一个女人的生活也可以同糖果完全等价。这行为其实暗含一种麻木不仁。可阿瑟毫无意识，总之他赔了，就心安理得了。他对自己的人品还信心满满：唐尼桑恩不可能做出卑鄙、怯懦、

残酷的事来。这是阿瑟自己的话，也是乡亲们普遍抱有的看法。金钱的逻辑就是这么霸道的对等交换。正如西美尔在研究现代文化中的金钱时所指出：当金钱“越来越成为所有价值的绝对充分的表现形式和等价物”，它就导致了“对具体事物的超越”，导致了金钱万能的原则：“对价值进行确定、衡量、计算，将质的价值化约为量的价值”（西美尔 13）。阿瑟与人交往遵循这一原则，他对海蒂的爱和喜欢——如果说有爱的话，也没有脱离这个原则。

费尔巴哈还在《基督教本质》中指出，人的本质，是理性、意志和心：“一个完善的人，必定具备思维力、意志力和心力。思维力是认识之光，意志力是品性之能量，心力是爱。……真正的存在者，是思维着的，爱着的，愿望着的存在者”（31）。《亚当·比德》里的主要人物，显然各有缺憾：亚当缺的是心力，亚瑟缺的是意志力和心力，海蒂则三方面皆有不足。她沉迷于完美太太的观念，麻木自恋，最终走向了悲剧的命运。有论者将海蒂与哈代笔下的苔丝相提并论，其实两人有根本的差异。苔丝是悲剧人物，而海蒂只是悲剧事件中的受害者。悲剧是把有价值的东西毁灭给你看，而悲剧人物的灾祸如果要引起同情，如黑格尔在《美学》中所说，“他就必须本身具有丰富意蕴和美好品质”（288）。海蒂很幼稚。别人把她当孩子，她自己也执着地要当孩子。所以她任着小性子，依恃自己的美貌，不思考，不计后果，也不愿承担后果地任欲望牵着自己盲目朝前走。爱略特刻画海蒂，反复用一个词——“小小的”。她的饰物、乐趣、心愿、心智、想

象力、梦幻世界，甚至连她的计划、计谋和讨好，都是小小的。

四、个体与群体的悲剧

可是，海蒂并不因其“小”而变得凝滞与扁平，反而是小说刻画得最丰满的女性人物。她的际遇构成故事的焦点，牢牢吸引着读者的阅读兴趣。爱略特有道德的关怀，却没有站在道德的制高点对海蒂口诛笔伐，也没有将她简化成文学作品中惯常出现的女性类型——贞女、慈母或荡妇。某种意义上，这是一部教育小说，爱略特的笔端含蓄同情与悲悯，写的是一个没有受过教育、心胸狭隘的农村姑娘，如何受庸俗成功学的吸引，一步步误入歧途，走向毁灭的故事。海蒂的悲剧有个体的责任，也有不可忽略的社会成因。

爱略特希望揭示，海蒂反映的问题，不是她一人独有，而同普遍的社会风气相关。首先，自恋不是海蒂一人的深渊，是人性共有的弱点，正如爱略特在《米德尔马契》中说：“我们大家生来处在精神的愚昧状态，把世界当作哺育我们至高无上的自我的乳房”

（203）。人人都有自恋的倾向，海蒂在某种意义上代表了普通而普遍的人性。她的危险在于，不做任何努力去克服自恋的倾向，反而把它推向极致，最终把自己逼入绝境。

其次，完美太太的观念，是当时通行的社会价值观的一部分。在当时的人看来，成功意味着金钱、地位和值得尊敬，好的生活就是拥有这样的成功。所以，男子要发奋做绅士，女子要争当贵妇人。《亚当·比德》

向读者表明，庸俗的成功学对于一个单纯女孩会造成怎样的毒害：“海蒂没受过什么教育，不过是一个单纯的农家姑娘。一位双手白皙的绅士，对于她就像是奥林匹斯山上的天神，闪着奕奕光彩”（Adam Bede 110）。农家女子，见着一个少爷对她格外青睐，百分之七十会爱上他，她几乎是不由自主。海蒂的虚荣心，有其社会根源。

再者，严苛的性别观与道德观对失女形成极大压力，是造成海蒂悲惨命运的一个原因。我们说海蒂把自己活成了一座孤岛，亦可说她是被迫活成了孤岛。令海蒂感到孤独无助的，恰恰是她最亲的人。爱略特的忠实粉丝、美国著名作家亨利·詹姆斯眼光敏锐，指出波塞一家讲求的“清白体面和纯洁笃实”为海蒂的悲剧埋下伏笔（Haight 50）。这个体面，也是海蒂要勉力维持的，哪怕流浪异乡的时刻，她也“保持一副骄傲自主的神情，晚上选择一个像样的地方过夜，早上起来打扮齐整，镇定地上路”（Adam Bede 417-8）。波塞一家是大佃户，请得起雇工，家里还有三个女孩做帮手。佃户相对于地主，地位低等，然而波塞夫人能够义正辞严地驳回老绅士的无理要求，依赖的正是自身的体面、辛勤劳作和好名声。可是，体面的道德观也有狭隘和不容错的一面。他们犯不起错。波塞一家，一旦收到退佃通知，有可能面临沦落济贫院的风险。海蒂一听到“教区”两个字，就不寒而栗，因为教区在名声上几乎等同于“监狱”。这里的教区，查《牛津英文辞典》可知，不是通常意义上的由牧师管辖的教务行政区，而专指执行贫民事务的贫民教区，即可以抽取单独的贫民

税、设立单独的管理专员的地区。18世纪末开始，英国严格限制政府对贫民的救济津贴，在济贫院设立残酷的苦役制度。济贫院形同人间地狱，其条件之恶劣，待穷人之不人道，在狄更斯的笔下尤其是《奥利弗·退斯特》中有细致、生动、深刻的刻画。

沃尔特·霍顿认为，崇尚体面的“维多利亚人常以极端憎恶有时甚至是惊悚的口吻谈论罪恶……最细微的错误，一旦被视为俗世精神有可能借以潜入灵魂的裂口的楔子，遂演变为大奸大恶。”汉娜·莫尔也指出，基督徒理解自己与上帝的关系时，几乎没有“错”的概念，一切皆为罪愆，皆为对造物主的冒犯（Houghton 232）。然而，正如亚当·斯密所言，每个等级社会同时存在“两个并行的不同的道德体系：其一可以叫作严格的或严厉的体系；另一个叫作自由的体系”，或者说“放纵的体系”。他对此做出了经济学的阐释：“对贫民而言，轻浮的恶习永远是毁灭性的灾难”，相反，“放纵与挥霍并不一定使上流人士败落”（克拉克 254-55）。故而，严苛的道德观通常针对的只是中下层民众，上流社会并不受其影响。在这阶层的分野之外，还有一个斯密没有揭示的性别区分：女子一招错则步步错，一失足成千古恨，社会给她们的生存空间实在是狭而又狭。所以，像海蒂这样的农家女子，面临着双重的不公正。卡罗琳·诺顿说，一旦涉及情事，“女人的错被当成罪，而男人的罪连错都算不上”（Lambourne 374）。男人有可能全身而退，女人却要被社会抛弃。中等阶级的道德容不得任何的僭越。对于波塞一家，海蒂的失足使波塞和他父亲感到家门受辱，“全家蒙受

了羞辱——永远也洗不干净的羞辱”，这啞心的羞辱感“赶走了一切其它感觉”，使平素宅心仁厚的波塞对海蒂“没有怜悯的余地了”（Adam Bede 449）。波塞和海蒂都是痛苦的，但是体面的观念使得他们抛弃亲情，隔离亲人，让两人的伤成了各自钻心的痛。痛苦完全丧失了社会性，变成必须由海蒂独自承担、孤独面对的事实，这也加深了她的悲剧，加速了她的覆灭。

无情或缺乏感受，是酿成海蒂悲剧的一个主观原因。可是，爱略特深知海蒂的悲剧有个体的责任，也有不可忽略的社会原因。因此我们看到，无论是左翼的还是女性主义的批评，即所谓爱略特不够同情堕落女子的境遇，让一个弱女子来承担原本应由社会承担的责任等指责，其实是有失偏颇的。而那么多评论替海蒂喊冤，本身就是饶有意味的现象。它表明现代社会其实更接近海蒂的自恋而不是黛娜的同情。我们所处的当下，是一个数字媒体盛行、大数据大显身手的自恋时代。自我宣传、自我美化甚至自我炫耀成为随处可见的景观。什么都可以说，什么都可以被展示，什么都可以夸奖和点赞，我们仿佛获得了从未有过的自由。但这自由其实是具有欺骗性的假象，因为它以自我为中心，哪怕有群体，也是趋于同质化的群体，很容易将他者排除在外。将自由利用到极致而丝毫不知限制不顾及他者的做法，其实不是真正的自由，而只能是自恋。正如鲍里斯·格洛伊（Boris Groys）在《走向公众》里所说：现代人的焦虑是一种自我设计的焦虑。这设计“关心的根本问题不是我如何设计外部世界，而是我如何进行自我设计，或

者说我如何应对世界设计我的方式。”（40）如何走出自恋的陷阱，借由同情走向他人，或许是我们仍然可从爱略特的小说中获取的思想资源。

参考文献：

- Austen, Zelda. "Why Feminist Critics are Angry with George Eliot." *College English* Vol. 37, No. 6 (Feb. 1976): 549-561.
- Barrett, Dorothea. *Vocation and Desire: George Eliot's Heroines*. London: Routledge, 1989.
- Clark, Alice. *Working Life of Women in the Seventeenth Century*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968.
- Defoe, Daniel. *Moll Flanders*. New York: Oxford UP, 1971.
- Eliot, George. Adam Bede. ed. *Margaret Reynolds*. London: Penguin Books, 2008.
- *Selected Essays, Poems and Other Writings*. London: Penguin Books, 1990.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. California: MSAC Philosophy Group, 2008
- Haight, Gordon, ed. *A Century of George Eliot Criticism*. London: Latimer Trend & Co Ltd, 1965.
- Hardy, Barbara, ed. *Critical Essays on George Eliot*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Houghton, Walter E. *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*. London: Yale UP, 1957.

- Lambourne, Lionel. *Victorian Painting*. London: Phaidon Press Limited, 2010.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media*. London: Routledge & Kegan Paul, 2007.
- Perkin, Harold. *The Origins of Modern English Society*. London: Routledge, 2002.
- Pinney, Thomas. "The Authority of the Past in George Eliot's Novels." *Nineteenth-Century Fiction* Vol. 21, No.2 (Sep., 1966) :131-47.
- Prior, Mary. *Women in English Society:1500-1800*. London: Routledge,1985.
- Rignall, John. *Oxford Reader's Companion to George Eliot*. Oxford: Oxford UP, 2000.
- Sontag, Susan. "A Woman's Beauty --- A Put Down or Power Source". *Wheelerburg LSD*. Web. 20 March 2021.
- Veblen, Thorstein. *The Theory of the Leisure Class*. London: Oxford UP, 2007.
- Williams, Raymond. *The Country and the City*. New York: Oxford UP, 1973.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- 鲍里斯·格洛伊斯:《走向公众》,苏伟、李同良等译.北京:金城出版社,2012年
- Groys, Boris. *Going Public*. Trans. Su Wei & Li Tongliang. Beijing: Jincheng Publishing House, 2012.
- 费尔巴哈:《基督教的本质》,荣震华译.北京:商务印书馆,2010年
- Feuerbach. *The Essence of Christianity*. Trans. Rong Zhenhua. Beijing: The Commercial Press, 2010
- 高晓玲:《“感受就是一种知识!”——乔治·艾略特作品中“感受”的认知作用》,载《外国文学评论》2008年第3期。
- Gao Xiaoling. "“Feeling is Knowledge!”: Cognitive Effect of Feeling in George Eliot's Novels." *Foreign Literature Review* 3 (2008):5-16
- 黑格尔:《美学》第三卷(下),朱光潜译.北京:商务印书馆,1997年
- Hegel. *Aesthetics* Vol. 3 (Part 2). Trans. Zhu Guangqian. Beijing: The Commercial Press, 1997.
- 简·奥斯丁:《爱玛》,李文俊、蔡慧译.北京:人民文学出版社,2005年
- Austen, Jane. *Emma*. Trans. Li Wenjun & Caihui. Beijing: People's Literature Publishing House, 2005.
- J.C.D. 克拉克:《1660-1832年的英国社会》,姜德福译.北京:商务印书馆,2014年
- Clark, J.C.D. *English Society 1660-1832: Religion, Ideology and Politics during the Ancien Régime*. Trans. Jiang Defu. Beijing: The Commercial Press, 2014.
- 乔治·爱略特:《米德尔马契》,项星耀译.北京:人民文学出版社,2006年
- Eliot, George. *Middlemarch*. Trans. Xiang Xingyao. Beijing: People's Literature Publishing House, 2006.
- 西蒙娜·德·波伏娃:《第二性》,郑克鲁译,卷II.上海译文出版社,2012。

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Trans.
Zheng Kelu. Vol. 2. Shanghai: Shanghai
Translation Publishing House, 2012.

西美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,
刘小枫编,顾仁明译。上海:学林出版社,
2000年

Simmel. *Money, Sex and Modern Mode of Life*.
Ed. Liu Xiaofeng. Trans. Gu Renming.
Shanghai: Academia Press, 2000.



《死屋手记》中“不幸的人” 与东正教认同感*

万海松（中国社会科学院外国文学研究所研究员）

《死屋手记》是陀思妥耶夫斯基自西伯利亚流放归来后写作的第二部长篇小说。由于其中有一些对俄国司法体制的质疑，小说在发表的过程中遭到书报审查机关的刁难，但稍经周折最终全文发表，并很快推出单行本。小说在发表之初就得到了民主主义批评阵营的好评，但他们主要肯定的是作品中的现实主义描写以及对沙皇制度和司法体制的批判倾向。对这部自传性的报告文学式小说，陀思妥耶夫斯基也自认为其独特性在于直观式描绘：“如果说《死屋手记》引起了读者注意是因为它描绘了苦役犯，而在《死屋手记》之前从未有人这样直观地描绘过他们……须知《死屋手记》曾引起了人们的兴趣，而这一作品是对一种独特的地狱、独特的苦役营‘澡堂’的描写，我想要并且努力去描绘画面。”^①同时代的作家屠格涅

夫和赫尔岑等对此小说的赞许，也基本集中在描绘的震撼性和对制度的批判性上，前者认为其中“澡堂”一幕是“但丁式的”^②，后者断言陀思妥耶夫斯基“绘制出了一幅以西伯利亚牢狱生活为背景的壁画《最后的审判》”^③。

此后很长一段时间，在陀思妥耶夫斯基研究的学术史上，《死屋手记》的地位和重要性一直不受重视，以至于白银时代的文学评论家鲍里斯·恩格尔哈特和思想家尼古拉·别尔嘉耶夫等人，都不把《被侮辱和被损害的》和《死屋手记》列入陀思妥耶夫斯基的“五大思想小说”（пять идеологических романов）^④之中。文学评论家们如果仅看重《死屋手记》对劳改营的描写和批判，无疑会降低该作品的历史意义，缩小了其思想价值。名气较大的评论家中，

* 本文作者系文研院第十三期邀访学者，主要研究领域为俄罗斯文学，尤其关注陀思妥耶夫斯基和巴赫金。本文原刊《外国文学研究》2018年第2期，引用请据原刊，感谢作者提供文稿。

① 《陀思妥耶夫斯基全集》第19卷《作家日记》（上），张羽等译，石家庄：河北教育出版社，2010年，第360-361页。

② Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 4. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972, с.294.

③ А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах. Т. 18. М.: Издательство АН СССР, 1959, с.219.

④ 又称“五卷书”（пятикнижие）或“伟大的五卷书”（великое пятикнижие），分别指《罪与罚》、《白痴》、《群魔》、《少年》、《卡拉马佐夫兄弟》。别尔嘉耶夫是以《地下室手记》为分水岭，把这五大思想小说列入了《地下室手记》之后的创作（Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. Харьков: ФОЛИО; М.: АСТ, 2002, с.353.）。

似乎只有列夫·托尔斯泰对这部作品青睐有加、心心相惜，他一生多次阅读并谈论读后感，还提及作品中让其心悦诚服的宗教思想价值：“我不知道整个新文学中还有没有比这本书更好的作品，包括普希金在内。不是指风格，而是指观点的令人叹服——真诚、自然、充满基督的思想。这是一本好书，令人读后大有教益。”^①（托尔斯泰《书信》160）

在我们看来，《死屋手记》的价值并不仅仅在于揭露俄国的牢狱和司法制度，还在于揭示贵族和人民在这种制度下的脱节现象，也就是存在于上层人士和普通民众之间最大的时代隔阂问题。《死屋手记》反映了陀思妥耶夫斯基对知识分子脱离人民的现象和后果的切身感受，体现了他对两者关系的现状和未来走向的凝重忧虑。这些感受和思考，构成了陀思妥耶夫斯基根基主义思想的重点。除了发表当初造成的轰动，《死屋手记》在后来的陀思妥耶夫斯基学术史上并未得到足够重视，但它却构建了陀思妥耶夫斯基本人根基主义思想的基本框架和核心要素。《死屋手记》对犯人群体形象的现实描绘蕴含着作家的人道主义精神和宗教情怀，小说中多次出现的“不幸的人”（несчастный）这一关键词，既是解读作品思想与人物形象，也是考察小说中所体现的东正教认同感的一把钥匙。“不幸的人”一词不但反映出东正教的“聚和性”思想，也表明根基主义思想的

核心是追求东正教的认同感。这也是该小说能引起列夫·托尔斯泰、尼采等人精神共鸣的真正原因。

一、“不幸的人”的宗教内涵

“不幸的人”这一关键词多次出现在陀思妥耶夫斯基的小说和政论文中，而在《死屋手记》中最为频繁。何为“不幸的人”？根据陀思妥耶夫斯基的定义，“不幸的人”就是罪犯；而将罪犯如兄弟般看待，则是俄罗斯人民的本性。“一般老百姓从不因犯人犯了罪而责备他们，不管他们的罪行有多大，老百姓总是为他们所受的刑罚和遭到的一切不幸而原谅他们。无怪乎俄国所有的老百姓都把犯罪叫做不幸，并把罪犯叫做不幸的人。这是一个有着深刻意义的定义。这个定义之所以重要，还因为它是人们在无意中出于本能给下的。”^②

陀思妥耶夫斯基在西伯利亚流放时曾受到几位十二月党人的妻子，如穆拉维约娃、安年科娃和冯维辛娜的善待，她们把流放犯都称为“不幸的人”：“我知道，全体俄罗斯人民也把我们称为‘不幸的人’，这种称呼我听到过多次，从很多人的嘴里都听到过。”^③但他对别林斯基的看法既有赞同，又有保留。“在我周围的那些人，按照别林斯基的信念，全部是不可能不犯下自己那些罪行的人们，也就是说，他们是无辜的，只

^① 《列夫·托尔斯泰文集》第16卷《书信》，白春仁等译，北京：人民文学出版社，2000年，第160页。

^② 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，曾宪溥、王健夫译，北京：人民文学出版社，2011年，第59-60页。

^③ 《陀思妥耶夫斯基全集》第19卷《作家日记》（上），第17页。

是比别人更为不幸。”^①他跟别林斯基的分歧在于他不同意后者的“环境决定论”。在另一篇文章《环境》中，陀思妥耶夫斯基又对“不幸的人”进行了详细的解释，即，人民用“不幸的人”一词是想对他们说：“你们犯了罪，现在正遭受痛苦，不过我们其实也是有罪的。加入我们处在你们的地位——我们做的可能更坏。如果我们自己好一些，也许你们就不至于坐牢了。你们遭到报复，承受折磨，是因为你们的罪行，同时也是因为共同的目无法纪。你们为我们祈祷吧，我们也为你们祈祷。‘不幸的人’，现在请收下我们的铜板；我们把这些东西给你们，是让你们知道，我们不会忘记你们，不会与你扯断手足般的联系。”^②

称呼和善待“不幸的人”，本身就是一种悲天悯人的高尚的道德情操。“在西伯利亚，总是有那么一些人，他们似乎总是把向‘不幸的人们’提供兄弟般的照料当做是自己生活的目的，十分怜悯和同情他们，关心他们就像关心自己亲生的孩子一样，这完全是一种无私的、圣洁的感情。”^③要善待普通人，更要用毫无鄙视和嫌弃的目光、平等的态度善待那些犯了罪的“不幸的人”，因为苦役营中的“这些人也许一点儿也不比那些尚留在狱外的人更坏。”^④

与普通百姓相反，那些贵族和上层人

士却并不具有这种将罪犯视若手足的本能，这是贵族们需要向普通百姓学习的地方，因为西伯利亚的人民，哪怕是最穷的家庭，逢年过节都要给囚犯送来各种食品和礼物，说明人民并没有遗弃这些囚徒。“我们社会中的上层人士不大了解那些商人、小市民和全体老百姓是如何关怀我们这些‘不幸的人’的。施舍品几乎总是经常不断，经常布施的是大大小小的面包和面包圈儿，偶尔也有现款。”^⑤陀思妥耶夫斯基用一个特写镜头说明，这种悲悯本性甚至早已深深植根于一个普通儿童的幼小心灵里：一对母女在医院里看到了“我”这个苦役犯，便向母亲要了一个铜板，追过来要施舍给“我”：“给你，不幸的人，看在上帝的面上，收下这个铜板吧。”“我”接过了这个铜板，她才高高兴兴地跑回母亲身边。因为此情此景而深受感动，“我”把这个铜板在身边保存了很久。^⑥这枚铜板成为爱的象征，表明罪犯并没有被大家忘记和抛弃，爱也是一味改造罪犯心灵的药剂。相比而言，“谴责犯人是与俄国人的精神不相符合的”^⑦。

但是，作家对人民能否继续保持这种朴素的本性也不免忧虑，因为他所描绘的“死屋”处于西伯利亚的一些偏远地区，在草原、高山和无法通行的森林中间。在这些如莫斯科郊外村镇般大小的小县城里，“居民朴实，

① 《陀思妥耶夫斯基全集》第19卷《作家日记》（上），第17页。

② 《陀思妥耶夫斯基全集》第19卷《作家日记》（上），第24页。

③ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第89页。

④ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第75页。

⑤ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第22页。

⑥ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第22页。

⑦ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第15页。

缺乏自由主义思想，一切秩序都是旧式的、始终不变的、世世代代为人们所尊崇的。”^①随着社会的发展，腐化堕落和恣意暴戾的人越来越多，有些罪犯入狱后反而暴露出原先没有的或者更多的缺点。

可以看出，在陀思妥耶夫斯基的笔下，“不幸的人”还只是因偶然而犯罪的兄弟姐妹、自己人，他们还是值得人民同情和挽救的迷路浪子，尚未沦为撒旦和“宗教大法官”之类不可救药的异教徒。

二、“不幸的人”与“聚和性”体验

正如陀思妥耶夫斯基在前面引文中所指出的，“不幸的人”一词蕴含着基督教的人性本恶的原罪思想，即人的与生俱来的罪性和犯罪动机：“我们其实也是有罪的”。“人之有罪在于：他本人就是恶的一部分（他为此而指责上帝），同时也是世上痛苦的一部分，而他本人也就是这种痛苦的原因之一。如果我们想消除恶与罪的存在，我们首先应当承认的是我们自身有罪。”^②而把罪犯称为“不幸的人”实则是一种共同承担罪责的人道主义精神。“所有的人都有罪责。每个人对罪恶认识的程度不同。有些人因为犯罪而有罪感，另一些人则是没有犯罪就有罪感。

表面看上去的无罪仅是一种幻觉：每个人都对世界之恶负有责任。任何人都有可能获救和经历精神重生（如《圣经》中的扫罗变成保罗）。人的这种获救之途是基督救赎牺牲及复活的隐喻。”^③

由此又生发了惩罚和赎罪的概念。“正是从罪孽和对罪孽的态度上可以显现出一个人是否真正是信仰上帝的人。因为只有信仰上帝的人才能感觉到自己确实有罪，并愿意赎罪。”^④《死屋手记》里展现的就是一群“不幸的人”由于犯罪而要在特定的时空监狱之中接受惩罚、进行赎罪的画面。人民与“不幸的人”因此就联结为赎罪的共同体。

监狱往往也是凝聚“不幸的人”之共识、充分展示他们美好天赋的时空体。绝大多数“不幸的人”都能在东正教的感召下追求社会的认同感，这也可谓一种狭义的对“聚和性”（соборность）的特殊体验。根据俄国宗教思想家维亚切斯拉夫·伊凡诺夫的解释，“聚和性是一种独特的结合，即结合于其中的所有个性都可以充分敞开，取得自我唯一的、不可重复的、别具一格的本质规定，取得自我完整俱在的创作自由的定位，这种自由使每一个性都成为一种说出来的、崭新的、对于所有人均需要的话语。”^⑤在监狱服刑这个特定的时空体中，个性谈不上充分敞开，自由亦非完整俱在，因为劳改制度的根本目

① 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第3页。

② 赖因哈德·劳特：《陀思妥耶夫斯基哲学：系统论述》，沈真等译，北京：东方出版社，1996年，第295页。

③ В. Н. 扎哈罗夫：《陀思妥耶夫斯基与福音书》，张变革译，载《比较文学与世界文学》2016年，第88页。

④ 赖因哈德·劳特：《陀思妥耶夫斯基哲学：系统论述》，第300页。

⑤ В. И. Иванов. Родное и вселенское. Москва: Республика, 1994, с.101.

的就是对罪犯的犯罪动机和罪行进行惩恶扬善与纠偏改错，“不幸的人”展现的必须是合理合法的个性，才能获得完全的自由。在陀思妥耶夫斯基的笔下，“聚和性”大多数情况下都是通过爱和同情体现出来的。“陀思妥耶夫斯基小说创作不管塑造什么样的人个性或意识，都是以‘爱’为纽带‘聚和’的，要不是被‘爱’同情的小人物，要不是丧失‘爱’的可憎的变态性格，要不是维护基督博爱的信徒，要不是用暴力去抗争的社会底层人物，等等。”^①

接受别人爱的施舍，同时也将爱的施舍给予别人。作为囚犯，能够接受别人的施舍是一种幸福，也是一种获得社会认同的存在感，而他们将自己所得到的微不足道的施舍中的一部分再施舍给教堂时，所获得的就不仅是一种存在感，更是一种个体精神的净化和升华。这种因爱而爱的良性互动，是《死屋手记》中一种独特的“聚和性”体验。《死屋手记》详细描述了囚犯在斋戒祈祷时会油然而生的一种三层递进的宗教感受。首先是获得施舍的快感：“我们每次来教堂都能分到一些施舍品；我记得，不知为什么这种情况竟使我感到快活，在这种奇怪的快感里有一种异样的、令人难以捉摸的东西。”其次是从得到施舍的钱中拿出一戈比买一支圣烛或丢进教堂的募捐箱里时的自豪感：“‘我也是一个呀。’当他们往箱里丢钱的时候，

心里可能这样想，‘在上帝面前，人人都是平等的呀……’”最后是接受圣餐礼时的激动：每个人都觉得神甫的祝福“即使是强盗，也来接受吧”^②这句话仿佛是针对他自己讲的。

借助于爱，体验到“聚和性”，进而坚定对爱的信仰，是东正教的核心思想，也是追求东正教认同感的高级阶段。正如俄国宗教哲学家谢尔盖·布尔加科夫所说的：“当民族性的本能从模糊成为明晰进入认识的时候，这种本能就被体验为对自己民族的某种深刻的、神秘的倾慕和爱，此爱不是理性主义伦理学所理解的枯燥乏味的和道德主义的爱……，而是神秘主义意义上的爱，是某种能生出灵魂翅膀的情爱，是在与他人的统一中的享受，是对聚和性的体验，是真正的超越自我，是特殊的‘超越’。……对聚和性的感受，是一种激情，是一种爱，它使爱者对被爱者有一种特殊情感。爱愈强，信愈坚，两者相互依赖相互支持。我们的最基本、最深刻的感受不是生自判断推理，而是先于判断，来自我们个性的黑暗深处。”^③

在陀思妥耶夫斯基眼里，相比于基督般无私之爱的伟大力量，强制和暴力只会将社会拖入病态的深渊。“一个人对另一个人拥有实施肉刑的权力，乃是社会的弊病之一，是毁灭社会上任何一种萌芽、任何一种文明变革意图的最强有力的手段之一，是使社会

① 张杰：《陀思妥耶夫斯基小说创作艺术的“聚和性”》，载《外国文学研究》2010年第5期，第76页。

② 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第249页。

③ 谢·尼·布尔加科夫：《文化哲学：关于民族性的思考》，徐凤林译，载《求是学刊》2013年第2期，第20页。

不可避免地遭到解体的根本原因。”^①这与谢尔盖·布尔加科夫所列出的东正教与天主教的一大差别说不谋而合，后者指出：“东正教徒的基本性格特点是由温顺和爱决定的。由此就产生了他们的谦逊、真诚和朴实，这与罗马天主教所固有的改宗精神和内在强制性（*compelle intrare*）是格格不入的。东正教不强行说服人，不诱人，而是使人自己迷恋和向往，这是东正教在世界中的作用方式。”^②

作为监狱小说，《死屋手记》多次描写牢房的逼仄和压抑、牢房之外远方的广阔与晴朗，以及身处教堂时追求高远和飞腾的升华感。小说虽罕见枯燥乏味的宗教说理，却又弥漫着褒扬和倡导宗教认同感的浓烈意味。小说多次提到笃信宗教的囚犯对身边人的无形影响，他们因笃信而获得了狱内外人士的普遍尊敬。就“聚和性”思想而言，《死屋手记》更多强调的是特定时空中的“聚”，即此概念最早的提出者阿列克谢·霍米亚科夫所说的“多方面的统一”^③，亦即对上帝的信仰，对东正教的认同感，而并非“和而不同”中的“和”，亦即“不是简单地服从统一”的“每一个个性的自由和独立性”^④。因为作家看到，这些作为“每一个个性”的“不幸的人”在监狱中乃至现实中互相之间存在

着越撕越大的心理鸿沟，他想去弥合贵族与人民之间愈益加深的隔膜。这就是作家的根基主义思想在《死屋手记》中的体现。

三、东正教认同感与作家的根基主义思想

《死屋手记》反映了陀思妥耶夫斯基对以贵族和知识分子为代表的社会上层人士脱离社会底层民众的现象和后果的切身感受，体现了他对社会上下层之间存在巨大隔膜的现状和相互关系的未来走向的忧思。在写作《死屋手记》的过程中，陀思妥耶夫斯基还执笔起草了《〈时代〉杂志1961年征订启事》，这个《启事》被认为是根基派的共同的思想纲领之一，我们在《死屋手记》中时常可以找到《启事》中一些高度凝练的思想的具体体现，这两个文本可以互参互证。需要指出的是，《死屋手记》中的根基主义思想并非陀思妥耶夫斯基在西伯利亚时期才突然产生，这是他自进入文坛以来就逐渐形成的一种看待现实的角度，或者说思想立场。因此，《死屋手记》并不像有些评论者所认为的那样是一部反映陀思妥耶夫斯基信仰之变的小说^⑤，而是延续了陀思妥耶夫斯基一贯的思想和信仰。约瑟夫·弗兰克指出：西

① 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第216页。

② С.Н. 布尔加科夫：《东正教：教会学说概要》，徐凤林译，北京：商务印书馆，2001年，第194页。

③ А. С. Хомяков. Сочинения в 2 томах. Т. 2. Москва: Московский философский фонд «Медиум», 1994, с. 243.

④ 张杰：《陀思妥耶夫斯基小说创作艺术的“聚和性”》，第75页。

⑤ 比如，有研究者认为：“流放生活使他（指陀思妥耶夫斯基。——引者注）远离俄国的先进阶层，因而他思想中固有的消极面有所发展，开始背离了自己曾经执着追求的进步的社会理想。”（李兆林、徐玉琴：《简明俄国文学史》，北京：北京师范大学出版社，1993年，第236页）。（接下页）

伯利亚流放“这些经验当然有助于改变陀思妥耶夫斯基，但它们的性质还不足以与他早期的信仰构成尖锐的冲突；它们更多的是强化了他先前世界观更纯粹的道德—宗教的方面，而脱离了与社会—政治行动学说的联系。”^①因此，就根基主义思想而言，这部小说和之前的许多小说均反映了陀思妥耶夫斯基对社会上层和底层人民关系问题的一贯思考，《死屋手记》只是加深了陀思妥耶夫斯基原有的认识，并没有使他的思想立场发生根本性的转变。如果说有所不同的话，最大的区别就是，陀思妥耶夫斯基在苦役营里深切体会到了上层贵族脱离底层人民的现象的严重性。正如作者自白：“总而言之，这是我第一次接触普通老百姓。我本人也变成了普通老百姓，变成了象他们那样的苦役犯。……我既惊奇，又感到难堪，仿佛我过去从来没有想到这些东西，也没有听说过，尽管我不但知道，而且也听说过。但现实生活给人的印象却与道听途说的完全不同。”^②

陀思妥耶夫斯基看到，一个普通犯人进入监狱后，很快就能与其他人打成一片，“如同来到自己家里”，而一个贵族入狱后就完全不同了。“不管他如何正直、善良、聪明，他将一连数年受到大家的敌视和蔑视；他不

能为大家所了解，更主要的——大家都不信任他。”^③不仅是有些贵族与人民的隔膜愈益深刻，而且贵族与贵族之间的隔膜也开始加深，结果造成贵族在贵族那里找不到认同感，却在普通百姓那里找到了认同感。他希望借助东正教来弥合这种隔阂，这些感受和思考亦是陀思妥耶夫斯基的根基主义思想在《死屋手记》中的具体体现。

在陀思妥耶夫斯基看来，狱中这些“不幸的人”尽管有各种各样的缺点，但总体来说天性都是非常美好的，比如阿列伊这个“普普通通的人”。“有些人的性格天生就是那么美好，仿佛是上帝恩赐的一般，你甚至不敢设想他们有朝一日会变坏。你任何时候对他们都尽可放心。”^④主人公在入狱一年后，心生感慨：由于苦闷，一年多来竟然未能在那些看似恶毒、充满敌意的狱友身上看出好人来，因为这些“善于思考，富有感情”的狱友“被一层令人讨厌的外壳包裹着”^⑤。

主人公多次对普通人民的创造才能、协作精神、集体主义精神和强烈的主人翁意识，表示由衷的赞叹，比如包工拆驳船的场景，就反映出人民团结协作所产生的惊人力量和效率。在狱方为了买马而挑马的一幕里，普通百姓囚犯的集体主义精神和主人翁意识

（接上页）还有研究者认为：“陀思妥耶夫斯基世界观的转变开始于苦役时期，后来才最终完成，正是在这段日子里，他的内心发生了斗争，他在西方派和斯拉夫派之间寻找中间立场。”（Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 4. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972, сс.292-293.）。

① 约瑟夫·弗兰克：《陀思妥耶夫斯基：受难的年代（1850—1859）》，刘佳林译，桂林：广西师范大学出版社，2016年，第128页。

② 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第86页。

③ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第280页。

④ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第68页。

⑤ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第251页。

表现得淋漓尽致。诸多囚犯都把为狱方买一匹价廉物美的马这件事完全当成了自家的事情，纷纷出主意，亲自挑选和比试，以至于因挑马的标准不同而出现了以两个盗马贼兼马贩子为首的两拨人，一时争执不下。“囚犯们焦急地等待着每一匹新马被牵进来。他们都像小孩子一样兴高采烈。尤其使他们感到快慰的是，他们现在仿佛都成了自由人，好像真的是在用自己的钱给自己买马。”^①这种轮流公开展示自己懂马、识马之技能，并为公家省钱而竭力与马贩子讨价还价的行为，既说明囚犯中人才济济，无疑也反映出追求社会的认同感是他们的集体无意识。

陀思妥耶夫斯基在普通百姓身上还看到了就连城市里的专业演员都比不上的出色的艺术天赋。陀思妥耶夫斯基甚至表示，监狱里这些“不幸的人”临时客串的“演员”以及他们所依据的演出剧本，都算得上是深藏于民间的无价瑰宝，因此他提出：“我说的是‘民间剧院’，如果文明的戏剧研究者能对现有的、也许并非毫无价值的民间戏剧进行一番新的、十分认真的研究，那将是一件非常有益的事情”^②。

与普通囚犯身上的优点和他们团结起来表现出的非凡创造力相比，贵族囚犯完全相形见绌。在狱中贵族们常常相互吸引，但又互相提防，这似乎已成常态，以至于贵族们竟然没有一个知己，往往只有监狱里的狗和其他的小动物才能成为他们的朋友。陀思妥

耶夫斯基指责那些腐化堕落、品质恶劣的贵族，属于被贵族抛弃、又不为普通百姓接受的无根基者，他们简直一无是处、贻害无穷。贵族们堕落的原因各不相同，但有些贵族苦役犯完全会由于囚犯身份而故意降低了做人的标准。有些贵族囚犯故意封闭自己的心灵，从不对人倾诉衷肠，显得异常孤僻。“他们当中最优秀的人物也都显得有点病态，性格孤僻，而且十分偏执。”^③陀思妥耶夫斯基认为，这些孤僻的贵族囚犯，在内心里或多或少对普通百姓存在深刻的偏见，不愿意接近他们，故意把自己与人民隔绝起来。“最主要的还是因为他们总是怀着很深的偏见去看周围的一切人，只看到苦役犯残酷无情的一面，不能甚至也不愿在他们身上看到任何好的品质，任何的人性。”^④

小说中关于监狱里请愿的一节，非常典型地说明了普通人民和贵族之间深刻的隔膜。作者在小说的多个地方探讨了人民之所以不信任贵族、人民和贵族之所以脱节的原因。在作者看来，除了个别贵族无法容忍的个人缺陷，造成目前这种贵族和人民之间这种状似油和水之关系的原因，主要是人民心中根深蒂固的“贵族就是贵族，人民就是人民”的意识。因此，这种看法使得整个社会在对待贵族和人民时，态度就有显著的差别，最明显的体现就是，狱方在对待贵族时总要适可而止，而对待普通百姓囚犯则是唯恐不够狠。另外一个原因，在陀思妥耶夫斯基看

① 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第 262—263 页。

② 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第 163—164 页。

③ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第 295 页。

④ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第 296 页。

来，就是贵族们在精神上的贫乏，其表现就是深深的失落感，这也造成了贵族之间的相互隔离和不信任。

但是，陀思妥耶夫斯基也没有对狱中那些老百姓的缺点视而不见，他看到，普通老百姓经常会自轻自贱。陀思妥耶夫斯基也看到了底层人民身上狂放不羁的破坏力，比如那个壮硕无比的鞑靼人卡津，他曾怀着喜悦的心情将一个无辜的小孩慢慢地折磨至死。让陀思妥耶夫斯基痛心的是，普通老百姓竟然随意糟蹋自己的才华，任性地轻视和破坏自己的首创精神。“任何一项创举，任何一种首创精神，对于他们来说都是痛苦，都是负担。他们仿佛生下来就注定了不能自己开创任何事业，而只能侍奉别人；不能按照自己的意志生活，而只能随着别人的笛声跳舞；他们的天职就是听从别人吩咐。”^①因此，在陀思妥耶夫斯基看来，贵族和人民相互学习、取长补短势在必行。

陀思妥耶夫斯基还就社会上层人士如何接近底层人民、弥合之间的隔膜提出了一些建设性的意见。首先，他认为，知识分子和贵族应该改变习惯，因为改变人民天性中的缺点很难，所以只有通过贵族自身态度的改变才能间接地影响人民。他们应该放弃偏见，改变对人民的敌视态度，真心诚意地去接触和了解人民。其次，用人民乐于接受的方法善待人民，不要欺骗。用俄罗斯的方式对待人民，会博得人民的尊敬与认可。再次，贵族要学习人民身上那种来自俄罗斯土地的顽强精神和对上帝的信仰，拥有人民那样非凡

的适应能力和自我牺牲的献身精神，以便能够为共同的事业做出贡献。这其中，最主要的还是要借助于东正教的精神力量，因为东正教的认同感能逐渐弥合他们之间的心灵隔阂。而人民对上帝的信仰，恰恰可以弥补贵族和知识分子空虚的心灵，纠正他们扭曲的人格。正如弗拉基米尔·索洛维约夫在《纪念陀思妥耶夫斯基的三篇讲话》中指出的：

“就是这些平民百姓中最坏的人通常都保存着知识分子中最好的人所丧失的东西：对上帝的信仰和对自己的罪恶的意识。……如果在启蒙代表中间，宗教情感的残迹迫使他因先进文学家的渎神行为而恐惧的话，那么在死屋里，这个宗教情感应该在苦役犯恭顺的和虔诚的信仰的影响下而复活和更新。”^②陀思妥耶夫斯基也指出，人民也可以向贵族和知识分子学习到一定的知识和判断力。

此外，陀思妥耶夫斯基还在小说里对贵族和知识分子成为人民的领路人寄予了希望。从犯人们干包工活拆驳船一事中可以看出：只要把人民组织好，让人民团结起来，就能最大程度地挖掘人民的潜力，发挥他们的强大创造力。而这样的领路人角色，像彼得罗夫之类是不能胜任的，在陀思妥耶夫斯基看来，他们虽不能成为事业的倡导者和主要领袖，却是事业的主要完成者和开拓者，因为他们只有坚强的决心和勇敢的精神。而这是不够的，他们还需要具有干共同事业的明确的目标、计划和策略。为了共同的事业，陀思妥耶夫斯基寄希望于他们团结协作。因此作者在小说的结尾大声疾呼：不要让人民

^① 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第64页。

^② 弗拉基米尔·索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，北京：华夏出版社，2000年，第202页。

在监狱里无益的内耗中浪费其才华和生命，应该利用他们的优势来为共同的事业服务。

四、《死屋手记》受偏爱的原因

尽管《死屋手记》和《被侮辱与被损害的》这两部小说的思想性和艺术性都要明显弱于其他五部思想性长篇小说，可为什么有些思想家，如列夫·托尔斯泰和尼采还是比较看重《死屋手记》？

首先，是因为他们认同陀思妥耶夫斯基对“不幸的人”等底层人民的同情、希望和爱，对他们的创造力充满信心。尼采在读完《死屋手记》后，完全赞同陀思妥耶夫斯基对“不幸的人”和罪犯问题的看法：“陀思妥耶夫斯基发现他们（指西伯利亚的苦役犯。——引者注）完全不是他之前想象的那样。他们就像是用最好的、最坚实的和最珍贵的树木雕琢而成的，而这些树木唯有在俄罗斯的大地上才能长成。”^①苏联陀学家弗里德连杰尔因此认为，托尔斯泰的女主人公如安娜·卡列尼娜，也“像陀思妥耶夫斯基的主人公那样，不仅是‘罪犯’，而且也是‘不幸的人’。”^②

在他们眼里，这些“不幸的人”，尽管是偶然失足的兄弟姐妹，但可能在道德上还要比那些不信教、不敬神的上层人士更优秀。正如弗里德连杰尔指出的那样：“在《死屋

手记》中以为就经历和心理气质来说与托尔斯泰截然不同的人对俄罗斯平民的内心美，以及对平民的道德价值优于有教养的贵族少数人的道德价值，抱有强烈信念（托尔斯泰本人对此也抱有同样强烈的信念），这一信念该使托尔斯泰感到惊异。”^③

其次，他们还都是“环境决定论”的反对者。陀思妥耶夫斯基在评论《安娜·卡列尼娜》时发现，列夫·托尔斯泰主张：“人在面临全部生活真实的时候，他不怪罪别人，只怪罪自己。”^④尼采也认为人的内在原因要大于外部原因：“人的内在力量要大的多，被看成外部影响的许多东西，不过是您同它的内在一致性。环境也完全可能被利用，并且起到完全相反的作用。”^⑤

最后，也是最终的缘由，就在于对东正教的或近似于宗教的博爱力量和牺牲精神的认同。弗里德连杰尔指出，德国思想家尼采就曾因为列夫·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基都是“人道主义者与民主主义者”而断言“他们十分尊重‘小人物’，尊重‘庄稼汉’”，而“托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基思想的基督教色彩”正是来源于“古代和中世纪的人道主义思想及观念”：“他们的宗教是他们对‘庄稼汉’的爱与崇敬的哲学表现，是他们肯定‘庄稼汉’应与‘大人物’平等，甚至承认前者在道德上超过后者的一种独特的

① Фридрих Ницше. Сочинения в 2 томах. Т. 1. Москва: Мысль, 1990, с.620.

② 格·米·弗里德连杰尔：《陀思妥耶夫斯基与世界文学》，施元译，上海：上海译文出版社，1997年，第189页。

③ 格·米·弗里德连杰尔：《陀思妥耶夫斯基与世界文学》，第181页。

④ Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 25. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983, с.52.

⑤ 赖因哈德·劳特：《陀思妥耶夫斯基哲学：系统论述》，第296页。

形式。”^①谢尔盖·布尔加科夫认为：“东正教中包含着约翰基督教的痕迹：‘孩子们，你们要互爱！’。这是对所有人的爱，甚至不管他们的信仰是什么。这个特点为全部东正教徒所共有，包括东正教长老和苦行者，甚至那些在自己的意识中远离东正教的世俗作家，如列夫·托尔斯泰，列斯科夫等。”^②所以，陀思妥耶夫斯基说，监狱和强制性劳动根本不能感化“不幸的人”，因为监狱体

制只能让普通百姓与现实世界隔绝开来，而普通犯人具有根深蒂固的意识，认为自己的罪行只是缺点。所以一味颂扬监狱体制只会导致人的心灵的衰弱枯竭，而颂扬者无非是“把这个精神上已枯萎成木乃伊的半疯的人，捧出来当作感化和忏悔的典范”^③。由此可以看出，作家主张的根基主义思想的核心，就是追求东正教精神烛照下的认同感。



① 格·米·弗里德连杰尔：《陀思妥耶夫斯基与世界文学》，第243页。

② C. H. 布尔加科夫：《东正教：教会学说概要》，第194页。

③ 陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，第17页。

作为新自由主义全球化批判的“白色眼疾”

重审《失明症漫记》中的政治隐喻*

闵雪飞（北京大学外国语学院西葡语系副教授）

【摘要】：《失明症漫记》是一部寓言小说，描述了作为瘟疫的失明症爆发之后的末日景象，“失明”的隐喻意义一直是研究者关注的重点。本文结合新冠疫情全球爆发的背景，梳理萨拉马戈思想脉络，细读相关访谈、演讲与杂文，重新审视“失明”隐喻的根本性意指，判断《失明症漫记》为一个批判新自由主义全球化的文本。同时，结合《失明症漫记》文本，讨论身体主体性与政治自觉的同构关系与获得的途径，并思考人的责任对于构建共同体与抵抗新自由主义全球化的意义。

【关键词】：新自由主义全球化；隐喻；失明；责任；乌托邦；《失明症漫记》

一、“失明”作为隐喻

《失明症漫记》是葡萄牙作家、诺贝尔文学奖得主若泽·萨拉马戈最重要的作品。这部寓言小说出版于1995年，描绘了一幅瘟疫肆虐的“异托邦”图景。2020年，因为新冠疫情的突然爆发与全球肆虐，这部小说意外地成为了最畅销图书。原因不难理解。书中的描写照见了今日的现实，当全世界陷入突如其来且传播性极强的瘟疫时，社会秩序遽然改变，人们遭遇隔离、感到恐慌，希望阅读言说相同经验并能引发深刻共鸣的文学作品，以期慰藉精神、安抚心灵。

一如新冠疫情爆发时的不知所措，《失明症漫记》中一场以“失明”为特征的瘟疫也是突然而至的。第一位病人在等待红绿灯时忽然发现自己变成了瞎子。这种失明非常诡异，不是陷入了黑暗，而是眼前呈现出一片白色，仿佛“掉进了牛奶海里”^①。“失明”具有隐喻性这一点毫无争议。然而，关于“失明”到底隐喻着什么，却有不同看法。在既往研究与新冠疫情引发的现实讨论中，“失明”通常被看作是“恶”的象征或人性的沦丧。“白色眼疾”在原文中的表达“mal branco”是一个双关语，“mal”表示疾病，也可以解释为“恶”。这种“恶”的实质就

* 本文作者系文研院“未名学者”讲座主讲人，主要研究领域为葡萄牙语诗歌、女性文学、后殖民主义与国家认同。本文原刊《外国文学动态研究》2021年第2期，引用请据原刊，感谢作者提供文稿。

① 若泽·萨拉马戈《失明症漫记》，范维信译，海南出版社，2002年，第3页。后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称首字和引文出处页码，不再另注。

是人性的自私。利用“失明”，萨拉马戈将人置于极端处境，更加有力地揭露出人在本质上的孤立无援与人类必然堕落的命运。^①

另一种主流的看法认为，“失明”代表着理性的丧失。在西方文化中，“光”（luz）通常与理性精神和启蒙主义联系在一起，而理性是人与动物的根本区别。人如果失去视力，即意味着丧失理性，其行为也就与兽无异。作者正是以“失明”这重隐喻，试图揭露出理性与文明的关系。这种对比突出地体现在医生妻子的形象建构方面。她是唯一没有失明的人，象征了理性的坚忍不拔。所以，在周围的人纷纷沦为动物时，只有她能保持人的尊严，带领盲人们走出绝境，实现了理性的胜利。最终复明的结局，也预示了文明的重建。^②

熟谙福柯规训理论的学者则认为，“白色眼疾”抹去了个体与世界的物理互动，其传染性象征着个人对社会规训与权力运作的依赖性。这些学者认为，作家对社会隔离与废弃的精神病院的描写符合福柯“圆形监狱”（Panopticism）的描述，象征了监视与权力的无孔不入。因此，他们倾向于将“失明”视为权力关系的隐喻，认为作品表现了现代

人受制于一种“圆形监狱”的权力关系，是一个批判极权统治危害的文本。^③

在女性主义文学研究者看来，医生的妻子作为唯一没有“失明”的人在群体组织与文明重建中成为领袖，并带领着一群具有牺牲精神的女性构建了团结与友爱的群体，与包括她丈夫在内的男性们侵占食物、勒索金钱和性的自私自利形成了鲜明对比。因此，女性主义者认为“失明”是一个性别觉醒的契机，象征着性别权力秩序的改变。^④

就文本分析的有效性而论，以上几种针对隐喻的解释都是言之成理的。但是，从《失明症漫记》的写出版背景与萨拉马戈一贯的意识形态表达来看，这些隐喻的释义都只是派生性的。实际上，“失明”的根本性隐喻指向是新自由主义全球化及其危害。然而，长期以来这一隐喻为人们所忽视，少见于讨论，即便在专题论及《失明症漫记》的社会批判性论文中，大多论者也只是将萨拉马戈反对全球化的观点作为背景轻轻带过。目前学界仅有两篇文章涉及《失明症漫记》的反全球化特征，均发表于2008年国际金融危机爆发与新自由主义神话破产之后。其中一篇侧重讨论几内亚比绍文学，《失明症漫记》

① See Juliana Garcia Santos, “Ensaio sobre a Cegueira: Uma Amostra do Mal que Há em Nós”, in *E-Scripta: Revista do Curso de Letras da UNIABEU*, vol.4, no.1 (2013), pp. 164-171.

② See Patrícia I. Vieira, “The Reason of Vision: Variations on Subjectivity in José Saramago’s Ensaio sobre a Cegueira”, in *Luso-Brazilian Review*, vol. 46, no. 2 (2009), pp. 1-21.

③ See Sandra Kumamoto Stanley, “The Excremental Gaze: Saramago’s Blindness and the Disintegration of Panoptic Visions”, in *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, vol. 45, no. 3 (2004), pp. 293-308.

④ See Adriana Alves de Paula Martins, “De Blimunda à Mulher Do Médico Cego Ou a Violência Do Olhar”, in Paulo de Medeiros and José N. Ornelas, eds., *Possibilidade Do Impossível: Leituras de Saramago*, Portuguese Studies Center, Universiteit Utrecht, 2007, pp. 159-177.

是参照物，不是研究主体。^① 另一篇并非纯粹的文学研究，而是侧重于讨论全球化信息社会，发表于技术管理类学术杂志上。^② 思其原因，同样不难理解。新自由主义话语模式长期占据霸权地位，萨拉马戈本人的政治倾向颇具争议性，因而大多数研究者刻意忽略了作品的政治性，只从文学性入手进行解读。今天，在新冠疫情如“失明症”一般侵袭人类社会、全球化危机日益凸显的时代背景下，我们应该重读《失明症漫记》，重申“白色眼疾”的隐喻意义，探讨构建人类社会的团结与友爱的可能。从这个角度而言，《失明症漫记》不应仅仅被当作寓言，而应该被视为一个应验的政治预言。

二、“失明”与新自由主义全球化

《失明症漫记》出版于1995年。20世纪90年代是新自由主义确立优势的年代。在此之前，柏林墙倒塌，苏联解体，冷战结束。期间，北约东扩、欧盟东进凯歌连奏；“华盛顿共识”出笼，新自由主义从学理走向实践，成为全球化时代的政治经济范式。

推行资本主义经济制度必然会内在地推行资本主义意识形态，日裔学者弗朗西斯·福山此时提出了“历史终结”的著名论断，即“自由民主也许是‘人类意识形态的演进的终点’和人类政体的最后形式”^③。

在一片“历史终结”的欢声笑语中，一些左翼知识分子依然坚持反对新自由主义全球化，对其后果表示强烈担忧。萨拉马戈正是其中之一。不同于福山当时的乐观判断，萨拉马戈对人类历史的总体评价极其悲观。在接受《圣保罗页报》采访时，他表示“人类的历史就是一场持续的灾难”，并断言“我们配不上生命”。^④ 萨拉马戈从不掩饰自己的马克思主义意识形态与对新自由主义全球资本主义霸权本质的深深憎恶。在他眼中，全球化是极权主义的一种新形式，所谓的新自由主义其实是一种极权资本主义^⑤。他的反对态度极为坚定，曾屡次表示，“在世界任何一个抗议全球化的场合，你都会看到我，或者听到我的声音”^⑥。他的政治观点在当时引发了诸多争议。2010年，在他逝世之时，西班牙的一家自由保守派媒体试图用这样的语词为其盖棺定论：“这位葡萄牙作家在践行与支持激进左派这一方面从不谨言慎行。

^① See Giselle Rodrigues Ribeiro, “A Crise de Sentido e a Globalização Contra-Hegemônica na Literatura de Língua Portuguesa”, in *Revista Mora*, no. 31 (2009), pp. 261-276.

^② See Maria Irene da Fonseca e Sá, “José Saramago: Um Olhar sobre a Globalização e a Sociedade da Informação”, in *Revista de Gestão da Tecnologia e Sistemas de Informação*, vol. 13, no. 2 (2016), pp. 301-322.

^③ 弗朗西斯·福山《历史的终结与最后的人》，陈高华译，孟凡礼校，广西师范大学出版社，2014年，第45页。

^④ José Saramago, “A Humanidade não merece a vida”, in *Folha de São Paulo*, 29 de Novembro, 2008.

^⑤ Das Agências, “Saramago diz que globalização é nova forma de totalitarismo”, em *Diário do Grande ABC*, 15 de Dezembro, 2000.

^⑥ “Saramago Promete lutar contra a globalização”, in *Público*, 19 de Julho de 2001.

事实上，在其文学生涯的末期，他致力于将一些耳熟能详的反资本主义的陈词滥调与左派偏见变成小说。”^①而同时另有媒体表示，萨拉马戈是一位心系民主的共产主义者，终其一生致力于证明自己支持民主、反对极权政权。^②

萨拉马戈反击全球化的方式主要有两种：一种方式是通过讲演、访谈与杂文，直接控诉新自由主义全球化的危害。相关杂文多收录于《兰卡洛特日记》（*Cadernos de Lanzarote*）中。2002年，在巴西阿雷格雷港世界社会论坛闭幕式上，萨拉马戈宣读了《这个充斥全球化不公的世界》（“*Esse mundo da injustiça globalizada*”）一文，宣布正义已死，控诉全球化令普通劳动者流离失所，质疑资本主义民主制度的虚伪。这篇文章成为他最著名的反全球化檄文。另一种方式是以小说的形式，引导读者深刻反思人类如何应对全球化世界。在虚构写作这一层面，萨拉马戈展开的全球化批判是连续性的。其文学生涯第二阶段（1995—2005）的创作即以《失明症漫记》始，以《死亡间歌》终，《所有的名字》《洞穴》《双生》《复明症漫记》都可归于这一类。作家的杂文与小说形成了相互印证的关系。

《失明症漫记》出版于新自由主义全球化如日中天之时，标志着萨拉马戈的创作进入了新的阶段，写作兴趣从葡萄牙历史文化

重大主题转移到了现实世界的普遍性问题。关于创作这本书的初衷，萨拉马戈直言不讳，是因为“我们所有人眼睛都瞎了”^③。新自由主义全球铺开之前，拉丁美洲成为了“试验田”。即便在新自由主义者大肆吹捧拉美新自由主义经济奇迹的年代，拉美国家依然出现了很多显而易见的社会问题，比如社会福利减少、暴力犯罪增加、贫富差距加大。90年代中期，墨西哥爆发金融危机，新自由主义结构调整样板”阿根廷也频繁出现经济问题。而苏联与东欧国家在经历了“休克”之后，非但没有进入富裕、民主与自由的天堂，反倒是陷入了经济崩溃的衰败局面，贫富差距极大，民众没有得到实惠，只有寡头获利丰厚。然而，人们对此熟视无睹，仅将受害者的苦楚归结于他的个人问题。而无论是拉丁美洲还是苏东，都是萨拉马戈高度关注的地区。是强烈的愤怒驱使萨拉马戈写出了《失明症漫记》。在2008年国际金融危机爆发之年，《失明症漫记》被改编成电影。首映式上，萨拉马戈的妻子皮拉尔·德尔·里奥（*Pilar del Rio*）确认了这是一部反对新自由主义全球化的预言性作品：“在我看来，这本书预见了我们正在遭受的危机的影响。在华尔街，人们绝望地奔波于一家又一家银行，希望把钱取出来，不要一文不剩。这些人与《失明症漫记》小说与电影中盲目而行的人并无二致。唯一的区别在于没有医生的

① “Há muerto un escritor o un comunista?”, in *Libertad Digital*, <https://www.libertaddigital.com/opinion/editorial/hamuerto-un-escritor-o-un-comunista-55297/> [2020-12-08]

② Jnennifer Gonzales, “Saramago, um Comunista a favor da Democracia”, in *Estadão*, 18 de Junho de 2010.

③ Fernando Gomez Aguilera, (sel. e org.) *As palavras de Saramago*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 328.

妻子带领他们、保护他们。”^①

可见，“失明症”的根本性隐喻是新自由主义全球化。如果将“全球化”取代“失明”，那么《失明症漫记》将呈现出一种反全球化叙事，从人类状况、经济与政治三个方面记录并预言了全球化中的众生悲苦。

首先，萨拉马戈批判了全球化造成的同质现象。一个等信号灯时突然失明的现象，喻示全球化并不是一桩事先张扬的事件，而只会普通人无从察觉时无声无息地侵袭。这场眼疾被定义为“白色黑蒙”（《失》：17），“黑”与“白”地位遭到逆转，西方传统上赋予“黑”的负面评价逆转到“白”上，表达了作者对全球化由西方白人主导这一事实的讽刺性隐喻：首先，“mal branco”也可以解释为白人的恶；其次，感染源来自具有强烈排他性的炫目光，这道白光可以吞没一切，令人无法看到其他事物。正如瘟疫的快速传播，全球化的进程非常快，迅速抵达了人类活动的所有地区。不久，所有人都失明了。无论是医生、司机、警察，还是妓女、职员、店员，全球化无视个人意愿与身份，无差别地影响着每一个普通人。普通人在全球化中的处境与困境，成了萨拉马戈文学创作第二阶段的重要主题。《失明症漫记》以寓言的方式提供了一种总体经验，《洞穴》（2000）则将这一困境具体呈现在了一个手工艺人动荡的生活中。新自由主义全球资本不断地改变着传统经济和普通人的生活。手工业者原本过着安稳的生活，靠为邻里街坊制作陶器为生，但随着进口商品的泛滥，人

们更倾向于购买廉价的塑料产品，手工业者的生活方式遭到完全破坏，他们被迫迁离故土去都市寻找新的生存方式，生活呈现出碎片化、非人化的趋势。

在《失明症漫记》中，作家并未将人物安置于某一具体的时间或空间，“白色眼疾”爆发的时间地点也不确定，也就是说可以是任何时间和城市。对时空具体性的抹杀正是全球化的特征，世界趋向于同质，没有一个角落不受到瘟疫的侵袭，也就是没有一个角落不受到全球化的影响。人丧失了身份，生活在“无名”状态中，主要人物只以职业、性别、年龄作为代号来指称，比如第一位盲人、偷车贼、警察、医生、医生之妻、戴墨镜的姑娘、斜眼男孩、戴眼罩的老人，等等。医生之妻无奈中将人与狗对比，为无名与同质状态提供了佐证：“对我们来说，名字有什么用呢，没有哪一条狗是通过人们起的名字认出和认识另一条狗的，它们是通过气味确定自己和其他狗的身份。在这里，我们是另一种狗，通过吠叫和说话声相互认识，而其他方面，长相，眼睛，头发和皮肤的颜色，通通没有用，仿佛不存在。”（《失》：48）《失明症漫记》发表两年以后，萨拉马戈在《所有的名字》中对全球化中普通人的“无名”状态做了更有指向性的讨论。除了主角若泽，小说中其他人物都没有名字，而“若泽”这个名字是葡萄牙语中最为普通的男性名字，凸显出一种表面有名实则“无名”的状态，在小说标题与实质之间形成了富有张力的反讽。

^① A José Saramago, *O Caderno*, Alfragide: Editorial Caminho, 2009, p. 91. 9

一切都是商品，一切都由市场决定，政府应该干预得尽量少，这是新自由主义经济原则。在评论国际金融危机时，萨拉马戈指出了市场原则的不公：“是市场原则导致了目前的混乱局面，却还要以数十亿美金‘救市’，因此，所谓‘利润私有化，损失国有化’是非常正确的说法。本该对此负责的人得到了援助，而受害者却没有。”^①本来是危机的始作俑者，却成了危机的受益者，社会不公进一步加剧。而且，“自由放任”原则也很值得怀疑，政府的不作为造成垄断的恶果，危害民主制度。因此，对于国计民生的经济领域和社会福利公共设施，绝不能“自由放任”，而是“要对可再生能源、粮食生产（农业和水产养殖）、供水、引水、卫生、教育、住房进行投资，这样，所谓的‘新经济秩序’才是民主的，并造福于人民”^②。

萨拉马戈在《失明症漫记》中塑造了一伙邪恶的盲人匪徒形象，寓言式地揭露了不公。盲人匪徒以暴力方式垄断食物，令这种本该公平分配的生活必需品变成了商品，强迫其他盲人用个人财物交换，甚至强迫妇女以“服淫役”相交换。为什么盲人匪徒能为所欲为，而其他盲人无力反抗？原因有三：首先，匪徒们拥有武器，“想让你倒霉就让你倒霉”（《失》：113），并借助强力介入形成一种威吓和恐惧。这种强力并非仅指军事武力，也包括无数国际组织所挟的经济

手段。正如大卫·哈维所说，强力介入无论是直接的军事手段如智利政变，还是财政力量如国际货币基金组织在莫桑比克或菲律宾的操作，都会形成压迫，使人产生“别无选择”的宿命论式的（甚至是绝望的）认同^③；其次，较之后天性盲人，原生盲人因先天优势而造成了不公平竞争格局。这个“比黄金还珍贵”的原生盲人，象征着先发技术优势与技术专制，提示着读者注意到新自由主义以此制造竞争的不公平，并将不公正的格局固定下来；第三，当局对盲人的求助置若罔闻，不但袖手旁观，而且暗中希望盲人自相残杀，以减少管理者的麻烦。这是对政府“自由放任”的隐喻，政府以“不干涉”为由，规避了监管责任，甚至同流合污，令强者有恃无恐。

对新自由主义民主危机的探讨，构成了《失明症漫记》政治隐喻的主要内容。世界的全球化日益加剧了矛盾的两极：一方面，西方民主制度在全世界范围内扩张；另一方面，“自由平等”的愿景并未实现，反倒产生了新的社会不公。萨拉马戈认为：“在一个习惯于讨论一切的世界里，只有一件事没有被讨论，那就是民主。”^④新自由主义制造了一种凡事皆可讨论的民主假象，从而规避了对民主的真正探讨。对萨拉马戈而言，既然现实社会中没有合适的场所与机制来讨论真正民主的问题，那么文学就应该成为这

① José Saramago, *O Caderno*, p. 94

② José Saramago, *O Caderno*, p. 94.

③ 大卫·哈维《新自由主义简史》，王钦译，上海译文出版社，2016年，第42页。

④ José Saramago, “Verdade e Ilusão democrática”, <https://expresso.pt/cultura/2015-06-18-Ensaio-de-SaramagoVerdade-e-ilusao-democratica> [2020-12-08]

样的空间。《失明症漫记》中有一个由强者主导的历史书写场景，不过惺惺作态的史学家倒也记录了新资本主义强权下被掠夺者的悲惨生活与民主危殆：遭受掠夺的新伙伴们过着半饥半饱、忍受种种痛苦的生活，而掠夺者们将正直的盲人赶出宿舍，占据其空间并为之所欲为，甚至无耻专横地禁止其他盲人使用卫生间；匪徒们宁可让食物烂掉也不送给需要的人，导致其他盲人的健康出现严重的问题。萨拉马戈利用这种场景告诫人们，新自由主义垄断导致对公正的伤害，助长了强者对资源的侵占，造成了先发国家对后发国家的剥削，形成发达国家内部的分层与少数人对多数人的剥削，使民主成为一种仅属于少数特权阶层的“富人的民主”，而留给大多数人的只有贫困与绝望。

作为共产主义者，萨拉马戈视民主为一种修正社会不平等的政治手段。《失明症漫记》也讨论了何谓民主的问题。“白色眼疾”不加区分地传染给了每一个人，这是一种绝对的直接民主的象征。萨拉马戈特别提及两个晚期癌症患者的经历，讽刺性地展开了对民主实质的讨论。两位患者已病入膏肓，然而当局在追捕中假民主之名把他们带到精神病院，理由是“法律从出生的那一天就对所有人同等对待，民主与优待水火不容”（《失》：131）。在这里，民主被简化成人人有份的制度，然而这不过是一个泡沫，因为“真正的力量是经济力量，决定我们生活的是国际

货币基金组织”^①。萨拉马戈认为，民主不是一种宣称每个人都有投票权的制度，不是选举、选票，也不是建立一个少数人的政府，由它去考虑社会福利问题。代议制不能保证选民的意愿能够得到实施，因为在选票投入票箱那一刻，“投票者就把直到那一刻依然属于他的作为公民社会成员的合法权利的那部分政治权力让渡到了其他人手中”^②。对于萨拉马戈，这只是一种掩饰“大多数国家与国际经济金融集团媾和关系的诡计。这些集团的犯罪行为，尤其是好战行为，正在把我们生活的地球引向灾难”^③。萨拉马戈强调，真正掌握权力的是这些跨国公司与国际组织，而这些机构并非是由任何民主形式所选出来的，民主实际上已经处在危机中。他希望引发人们的思考，在当“（我们）生活在一个被绑架、被分割的全球化民主中，而它只为强权者的利益服务，强权者真正决定了经济发展方向和公民权利”^④时，人民如何获得机会参与讨论社会的发展方向与财富的分配问题。

在《失明症漫记》中，萨拉马戈暗示了形式上的民主无法解决权力垄断的问题，他所给出的解决方案貌似一场暴力革命。医生之妻用剪刀杀死匪首，一位女盲人烧掉精神病院，盲人们趁机得到解放。妇女们组织起共同体，联合了老人与小孩、男人与女人。实际上，萨拉马戈从不认为有发动事实革命的可能性，对他而言，“伟大的革命，即《失

① José Saramago, “Verdade e Ilusão democrática”.

② José Saramago, “Verdade e Ilusão democrática”.

③ José Saramago, “Verdade e Ilusão democrática”.

④ José Saramago, Democracia e Universidade, Belém: UFPA, 2013, p. 62.

明症漫记》所想讲述的，是一场‘善’的革命”^①，更确切地说，是要更新公民的政治伦理，展开新的政治实践。几年后，萨拉马戈在《复明症漫记》中尝试在西方民主政治框架内再次讨论这个问题，将之具体化于一场空白票率高达83%的投票，展示了形式民主与公民意愿对抗的过程，进一步探讨了西方民主的形式、实质与效用，以及公民如何成为拯救民主的自觉公民问题。

三、代替之道

新自由主义者宣称没有任何代替之道，萨拉马戈对此给予坚决的否定。1999年2月23日，萨拉马戈在一场演讲中明确提出，新自由主义的代替之道是觉醒（consciência）。所谓“觉醒”，就是“觉醒所有的权利，觉醒自己的权利，觉醒自己是一个人，只是人，不是别的。觉醒到世界上的东西是属于我的，这不是财产意义上的，而是关乎责任。它属于我，我有知情权、干预权和改变权”^②。在《失明症漫记》中，“觉醒”表现为妇女政治主体性的实现。在医生之妻用剪刀杀掉匪首之后，《失明症漫记》出现了转折，从控诉新自由主义的“异托邦”走向了政治建构的“乌托邦”。乌托邦的建立既是向内的，

构成了自身解放；又是向外的，连接起所有的人——女性与男性、老人与小孩，构筑了团结的社群。在这个过程中，作为人的权利的重要组成部分之责任的意义便得到了凸显。

萨拉马戈非常关注人的权利问题，因为这是一个避免人类工具化，并为人类提供更多可能的核心问题。1998年，萨拉马戈在诺贝尔奖的晚宴致辞中强调，在《世界人权宣言》通过之后的五十年中，对于人权问题的讨论实际上忽略了“人的责任”这一重要层面。然而，“没有责任的对称，任何权利都不可能存在”。在一个“去往火星比去往同伴身边更为容易的时代里”，在一个政府、跨国公司与国际组织联手将《人权宣言》变成空壳之时，公民除了捍卫自己的权利，还应该要承担责任。“也许这样一来，世界就能变得更好一些。”^③

所谓人的责任，是指一种对于他人的责任。在一个自认为有理性的物种的存在处境或框架之中，对他人表达冷漠与蔑视有什么意义呢？萨拉马戈始终无法理解这个问题。

《失明症漫记》是这种苦恼的表达。但萨拉马戈不无懊丧地表示，这本书写完之后，这个问题并没有解决，他依然无法理解。^④正是由于现实的挫败与不可能，《失明症漫记》

^① Bia Abramo, “Saramago Anuncia a Cegueira da Razão”, in *Folha de São Paulo*, 18 de Outubro de 1995. 5.1 (Quinto Caderno), p. 1.

^② José Saramago, “La Alternativa al neoliberalismo se llama consciência”, <https://vimeo.com/26223244> [2020-12-08]

^③ José Saramago, “Banquet Speech”, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1998/saramago/25340-josesaramago-banquet-speech-1998/> [2020-12-08]

^④ See Carlos Reis (org.), *Diálogos com José Saramago*, Lisboa: Editorial Caminho, 1998. Entrevistas concedidas a Carlos Reis.

的后半部分才具有了乌托邦色彩。这是一个由女性发起，以实现全体人的政治觉醒为目的的乌托邦。重新安排失明者生活的责任原本交给了医生，他具有正规的知识，是天然权威，然而这一使命最终却是医生之妻承担的。为什么萨拉马戈选择一个女性作为唯一未失明者呢？其中有两个原因：首先，女性在性别意义上的弱者地位使她们成为觉醒的天选之人。在新自由主义形成的不平等关系中，女性成为受经济与性别双重压迫的受害者。《失明症漫记》中的女性除与男性盲人一起经受普遍性的痛苦之外，还承担着一种因性别而来的特别侮辱——“服淫役”。乍一看来这有些不可思议，似乎是作者的故意夸张，但其实确有现实所指。苏联、东欧国家在实行“休克疗法”之后，出现了经济几近崩溃、寡头政治、货币贬值、失业激增、贫富分化等社会动荡与乱象，很多女性只能通过国际卖淫为生。在暴力机制下，女性丧失了对身体的控制权，遑论政治权。公民意识的整体觉醒不能缺少女性的觉醒，甚至要以女性觉醒作为前提；其次，萨拉马戈对女性抱有更多的认同与期待。萨拉马戈自认是一位女性主义者，表明其小说中“真正强大与坚定的人物永远是女性形象”。他表示，很久以前他就期待着女性能够自己决定自己的角色，且这个角色不应该仅仅是男性的竞争对手。如果女性只是取代了男性在漫长的人类历史中的地位，那这一切并没有意义。萨拉马戈认为，人类需要一些新的东西，虽然他无法定义这新的东西是什么，但他坚信

那出自于女性。^①这种萨拉马戈无法定义的女性之善，正是他所说的“‘善’的革命”的起点。基于女性觉醒的必然性与“善”的可能性，《失明症漫记》中从内与外两个维度上开始建构乌托邦：向内掌握身体的主体性，实现自身解放；向外以自身之善为原点，构筑人类整体的团结。获得身体的主体性使女性超越了性别身份限制，抵达了悲悯，从而可能向外构筑团结。

“性”是对女性最大的规训。如果想拿回身体的主体性，必须摒弃关于性的所有规训。萨拉马戈深谙这一点，因此，在他的小说中，“性”或者“情色”一向具有僭越意义，是女性挑战既有社会秩序的一种手段，在身体解放与政治觉醒之间形成了同构关系。在这方面，最为突出的形象是《耶稣基督福音书》中的抹大拉。这是一个与圣母玛利亚完全对立的女性形象，对于抹大拉，“性”不仅仅是一个快乐的源泉，而且把她从父权社会的暴政中解放出来，最终从妓女变成了女性主义领袖。《失明症漫记》中的僭越是以群体姿态完成的。“服淫役”本是暴力机制对女性身体的彻底物化，然而却转变成女性觉醒并掌握自身主体性的契机，这是因为发生了“性”去社会化的过程。“性”回归为欢愉，不再是社会性地占有一个人的身体。

在这个过程中，医生之妻、戴墨镜的姑娘和第一位失明者的妻子分别承担起不同的功能。萨拉马戈剥离了对性的道德评判，只强调性是欢愉的发生器。戴墨镜的姑娘为了得到钱而与其他人上床，实际上是个妓女。

^① Bia Abramo, “Saramago Anuncia a Cegueira da Razão”.

然而，萨拉马戈却认为，“她像正常人一样，有一个职业，也像正常人一样，利用剩余的时间使肉体得到某些快乐，使需要得到满足，包括一般需要和特殊需要”（《失》：20）。对于萨拉马戈，这种性行为在广义上意味着“她以自己喜爱的方式生活，并且从中得到一切能得到的欢愉”（《失》：20）。如果戴眼镜姑娘的自愿“卖淫”代表着个人层面的满足，医生之妻被迫“卖淫”剥离了“性”的所有道德意指，于绝望中构建起“人的责任”。萨拉马戈在书中引用了葡萄牙的一句谚语：“瞎眼的世界里，独眼龙就是国王。”在收到盲人歹徒要求女人“服淫役”的口信后，医生之妻在丈夫发表意见之前便毫不犹豫地决定：“我去。”这是她作为唯一的“有眼睛”的人基于现实的理性判断，也是她所要承担的责任起点，在此她没有性别身份的负担，实现了萨拉马戈对女性自己决定自己角色的期待。从此，她不再是某人的妻子，而是取得了独立于他人的地位，“没有一个男人敢于用语言或者伸出手向她提出要求”（《失》：142）。

正因为萨拉马戈将“性”只视为欢愉的产生机制，在女性集体遭受性侵害之前，他安排了一场颇为费解的“狂欢”场面，成为女性取得自己身体控制权的标志。第一位失明者将妻子视为禁脔，出于男人的自尊而不允许妻子去“服淫役”，并且强调妻子也不愿意。然而，一向温顺的妻子却表示她愿意去，其他女人怎么做，她也怎么做。稍后，妻子更进一步僭越，“干了其他女人们干的事，虽然做得不显山不露水，非常小心”（《失》：140），以此冲破了丈夫的控制，

取得了自己身体的支配权。出于怜悯，戴墨镜姑娘出人意料地选择了戴黑眼罩的老人，“这一切并非为了什么，只因为她愿意”（《失》：140）。在医生与戴墨镜姑娘的关系中，“性”的去社会化意义达到最高点，这主要体现在医生之妻如何看待这种“通奸”行为。医生妻子的行为颠覆了常规，她“坐在床沿上，伸出胳膊抱住两个人的身子，仿佛要把他们搂在怀里，然后俯到戴墨镜的姑娘身上，在她耳边小声说，我看得见”（《失》：142）。医生之妻倾吐了秘密之后，她们轻声交谈，“双方似乎不认识躺在她们中间的男人”（《失》：142）。在即将承受最为残忍的性占有之前，医生之妻表现为一个完全放弃了性占有的人，以悲悯通抵了自身解放与同性联合。

盲人匪徒对女性的强暴是《失明症漫记》中最为黑暗的章节。正因为女性拿回了身体的支配权，所以面对强权逼迫，只会回之以团结与反抗。失眠的女性因为身体衰弱，本可以不去“服淫役”，但是她不忍看到其他女性承受更多凌辱，坚持要去，最终在折磨中死去。同宿舍的女性以水洁净了她的身体，也洁净了自己的身体。这仿佛是一场启引仪式，促成了共同体建立。医生之妻杀死了匪首，彻底改变了女性的生活，也改变了男性的生活。这一举动令匪徒陷入内部争斗，也让男性开始思考反抗的意义，最终促成了所有人的团结，正式形成了一个以分享为原则的共同体。尽管世界依然处于异托邦世界末日之景中，然而希望与可能也在这个共同体中孕育。

在小说的最后，萨拉马戈借医生之口表

示：“我不认为我们失明了，我们只是看不见了。”^①这一场“白色眼疾”的实质，是“白光”遮蔽了一切，导致了盲目。白人主导的新自由主义全球化的话语霸权之下，大众丧失了判断力，迷失了方向，只能任其操控。而“觉醒”的意义在于找回判断力，并重新找到方向。

对于医生之妻，作为唯一看得见的人，她担负起照顾所有人的责任，这是一件非常辛苦的事。她甚至想失明，这样她就和其他

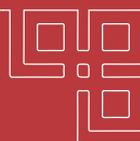
人一样不用承担责任。而对于萨拉马戈，在所有人的双眼都被“白光”遮蔽的时候，以文学的方式提出预警，是他身为作家的责任。当前，关于“新自由主义”的政治预言已经得到了验证，团结合作的“乌托邦”政治设想尚待实现。“乌托邦”或许很难，但“意识到它不可能实现这一点不应该影响我们每个人都尽其所能地按照道德原则行事。这样，至少你在这个世界上的停留不是无用的，即便不是极其有用的，也至少不是有害的”^②。



^① 原文为 *Penso que não cegamos, penso que estamos cegos*. 中译为“我想我们没有失明，我想我们现在是盲人”（《失》：269）。

^② *Bia Abramo, Saramago Anuncia a Cegueira da Razão, em Folha de São Paulo, 18 de Outubro de 1995.*

学者报道





3月11日，为赓续梁启超先生所倡导之“新史学”精神，表彰中国史研究领域的优秀作品，第二届“新史学青年著作奖”颁奖典礼在京举行。第一期邀访学者@魏斌著作《“山中”的六朝史》（生活·读书·新知三联书店，2019年）、第七期邀访学者@彭春凌著作《章太炎译〈斯宾塞尔文集〉研究、重译及校注》（上海人民出版社，2021年）、未名学者讲座主讲人@苗润博《〈辽史〉探源》（中华书局，2020年）获奖。



文研院第十三期邀访学者、原清华大学人文学院写作中心副教授@李成晴调职北京大学中文系。

文研院第十二期邀访学者、原四川大学中国藏学研究所教授@罗鸿调职北京大学外国语学院南亚学系。

文研院第十二期邀访学者、原首都师范大学哲学系副教授@盛珂调职北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院。

3月11日下午，由中山大学人文高等研究院举办的“追寻我们的足迹——中大学缘”主题活动暨“岭外文研”学术沙龙在广州柏园史语所旧址顺利举行。文研院第六期邀访学者、中山大学历史学系教授@刘志伟进行了题为《乡村中的“知识分子”》的主旨发言。



1月，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@刘迎胜主编的《中西元史（第1辑）》由商务印书馆出版。



学者报道 @ Institute Of Humanities And Social Sciences

1月，文研院特邀访问教授、芝加哥大学社会学系教授 @Andrew Abbott 新著《大学教育与知识的未来》付梓出版。在本书中，他对三位闻名于世的中国社会学家陈达、瞿同祖、费孝通的作品进行评析，展现其对“教育”作为一种人类共同命运的深刻关注。



未名学者讲座主讲人、北京大学考古文博学院古代建筑教研室研究员 @张剑葳荣获“第十二届钱学森城市学金奖提名奖”。

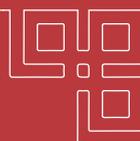
中国法律与历史国际学会“2022年首届著作奖”近期揭晓，文研读书第37期主讲人、康奈尔大学历史系助理教授 @杜乐的 *State and Family in China: Filial Piety and Its Modern Reform* 获最佳专著奖。

近日，第五届“华人国学大典”隆重举行。文研院院长、北京大学历史学系教授 @邓小南，学术委员、北京大学历史学系教授 @荣新江，第十一期邀访学者、中山大学哲学系教授 @陈少明入选“国学星斗计划”名家组。第二期邀访学者、北京大学中古史中心长聘副教授 @李霖，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，未名学者讲座主讲人、北京大学中古史中心研究员 @苗润博入选“国学星斗计划”新秀组。

由中国出版协会举办的“第八届中华优秀出版物奖”于2月22日评选揭晓。第十三期邀访学者 @孟宪实所著《武则天研究》（四川人民出版社，2021年）、第九期邀访学者 @韩琦《梅文鼎全集》（黄山书社，2021年）、文研读书第26期主讲人 @赵莉与学术委员 @荣新江主编的《龟兹石窟题记》（中西书局，2020年）获奖。



文研纪事



文研纪事

02

2022-12

文研馆系列出版第三次定期工作会议在线举行，北京大学出版社副总编辑张凤珠、相关图书负责人徐丹丽等编辑，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269期第二场“印度的波斯君王们”在线举行。瑞士洛桑大学南亚语言与文明系主任、南亚伊斯兰研究教授布莱恩·奥尔(Blain Auer)主讲，北京大学历史学系教授罗新、外国语学院副教授时光，文研院邀访学者、中国社科院古代史研究所副研究员李鸣飞，北京外国语大学亚洲学院讲师李彦军参与讨论，北京大学外国语学院助理教授张恣煜主持。

北京大学历史学系荣新江教授、王奇生教授、朱玉麒教授、郭津嵩助理教授，社会学系周飞舟教授到访文研院，与常务副院长渠敬东和在院第十三期邀访学者雅聚，交流近期学术研究进展，落实后续学术活动的具体安排。

06

2022-12

文研院第十三期邀访学者内部报告会(第十二次)在静园二院111会议室和线上平台同步举行，清华大学人文学院李成晴副教授作题为“‘家集藏祠中’：近世中国的文集与祠堂”的报告，同期邀访学者孟宪实、王振忠、潘光哲、金以林、应星、赵晓力、唐克扬、Enrique Dussel Peters、Keith Woodward、万海松、张小刚、徐欣，第十一期邀访学者张涛，第十二期邀访学者陈文龙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。

07

2022-12

“北大文研讲座”第271期“数字人文与艺术史研究——谈谈芝大东亚艺术中心的工作”在线举行，芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人(Katherine Tsiang)主讲，文研院第十三期邀访学者、清华大学未来实验室教授唐克扬主持。本场讲座为“数字人文与社会”系列讲座第一讲。

08

2022-12

文研院第十三期邀访学者内部交流会(第七次)在静园二院111会议室和线上平台同步举行。复旦大学中国历史地理研究所王振忠教授谈“我为什么收集、整理和研究徽州文书”，美国威斯康星大学麦迪逊分校 Keith

09

2022-12

Woodward 教授谈 “Why do I study space 我为什么研究空间”。同期邀请学者孟宪实、潘光哲、金以林、应星、赵晓力、唐克扬、万海松、张小刚、徐欣、李成晴、Enrique Dussel Peters 及文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了交流会。

《文明》期刊筹备工作会（第六次）以线上线下结合的形式举行，编辑委员会委员程苏东、陈侃理、崇明、贾妍、林丽娟、陆胤、田天、叶少勇、章永乐、咎涛及文研院院务会全体成员参加。

“北大文研讲座”第 269 期第三场“印度—伊斯兰劝谕文学”在线举行。瑞士洛桑大学南亚语言与文明系主任、南亚伊斯兰研究教授布莱恩·奥尔（Blain Auer）主讲，山东大学历史文化学院教授张新刚，北京大学外国语学院副教授范晶晶参与讨论，北京大学外国语学院助理教授张恣煜主持。

“北大文研讲座”第 272 期“一带一路框架下的中拉关系——以投资为中心”在线举行，文研院第十三期邀请学者、墨西哥国立自治大学经济学院教授 Enrique Dussel Peters 主讲，上海大学历史系教授江时学和北京大学国际关系学院副教授郭洁评议，北京大学历史学系教授董经胜主持。

11

2022-10

文研院在校第十三期邀请学者一行应邀前往北京大学中国古代史研究中心，参观中心图书馆并与荣新江、朱玉麒、史睿、郭津嵩等中心教师雅聚，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑及历史学系系主任王奇生也参加了活动。

文研院第十三期邀请学者潘光哲研究员在静园二院接受北京大学“思想与社会”本科项目同学的采访。

2022 年 12 月 10 日—11 日，由北京大学和韩国崔钟贤学术院联合主办，文研院承办的北京论坛（2022）分论坛“文明的界面：生态与族群的历史反思”在线上平台举行。论坛为期一天半，分为“文明研究的谱系”“欧亚大陆的流动性：人和物”“文明的走廊与腹地”三场。北京大学历史学系教授咎涛，北京大学社会学系副教授孙飞宇、田耕，北京大学外国语学院助理教授张恣煜，清华大学中文系教授沈卫荣，文研院第六期邀请学者、

中央民族大学民族学与社会学学院副教授袁剑，文研院第六期邀访学者、中国社会科学院社会学研究所副研究员郑少雄，文研院第六期邀访学者、浙江大学人文高等研究院中西书院特聘教授刘迎胜，文研院第十二期邀访学者、西北大学文化遗产学院教授梁云，文研院第十三期邀访学者、上海音乐学院音乐艺术研究院研究员徐欣，文研院第十二期邀访学者、中研院历史语言研究所通讯研究员王明珂，文研院第一期邀访学者、法国国立东方语言文化学院教授汲喆及美国印第安纳大学内陆欧亚系教授 Jamsheed Choksy，美国加州大学洛杉矶分校教授 Lothar von Falkenhausen 参加论坛，文研院常务副院长渠敬东在论坛首场开始前致辞。

13

2022-12

文研院第十三期邀访学者内部报告会（第十三次）在线上平台举行，清华大学法学院赵晓力副教授作题为“两头婚与双系继替”的报告，同期邀访学者孟宪实、王振忠、潘光哲、金以林、应星、唐克扬、万海松、张小刚、徐欣、李成晴、Keith Woodward、Enrique Dussel Peters，第六期邀访学者赵妍杰，第十一期邀访学者张浩，第十二期邀访学者赵丙祥、欧树军及文研院全体教职工参加了报告会。会前，第十三期邀访学者和文研院全体同仁以线上截图方式合影留念，至此，本学期邀访学者报告会圆满结束。

15

2022-12

“北大文研讲座”地 273 期“危机与再生——人类学田野方法、知识与伦理”在线举行，文研院学术委员、中研院史语所通信研究员王明珂主讲，北京大学社会学系副教授田耕主持。本次讲座为“田野方法论”系列讲座第五讲。

16

2022-12

文研馆系列出版第四次定期工作会议在线举行，北京大学出版社副总编辑张凤珠、相关图书负责人徐丹丽等编辑，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。

17

2022-12

“北大文研论坛”第 170 期“胡适的生活世界”在线举行，来自北京大学、清华大学、北京语言大学、北京交通大学、中国社会科学院、安徽大学、温州大学等高校和学术机构的近 20 位学者与会。论坛由文研院第十三期邀访学者、中研院近代史研究所研究员潘光哲召集。

18

2022-12

“北大文研论坛”第 171 期“图像·音乐·文学——丝绸之路三重奏”在线举行，北京大学历史学系教授朱玉麒，文研院第十三期邀访学者、敦煌

研究院考古研究所研究员张小刚，文研院第十三期邀请学者、上海音乐学院音乐艺术研究院研究员徐欣分别作主题报告，文研院第十三期邀请学者、中国人民大学历史学院教授孟宪实主持。

19

2022-12

“北大文研讲座”第 274 期“唐代天台佛教复兴运动与中日天台宗关系史新解——由一块碑铭引发的思考”在线举行，文研院工作委员会委员、北京大学历史学系陆扬教授主讲，北京大学哲学系教授王颂主持，日本国际佛教学大学院大学教授池丽梅评议。

20

2022-12

文研院第十三期邀请学者总结会在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，与会学者共同观看邀请项目回顾视频，分享一学期以来在文研院工作生活的收获与感受，北京大学艺术学院教授包华石 (Martin Powers) 及芝加哥大学东亚艺术中心副主任蒋人和 (Katherine Tsiang) 也在线上参会。

22

2022-12

“北大文研讲座”第 275 期“明清以来徽州的‘华云进香’——民间信仰、朝山习俗与民众的日常生活”在线举行，文研院第十三期邀请学者、复旦大学中国历史地理研究所教授王振忠主讲，北京大学历史学系教授刘永华主持。

27

2022-12

由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第 94 期“1265 年双碑：一个全真宗派的文本、视觉和性别化呈现”在线举行。新加坡国立大学历史系副教授王锦萍主讲，北京大学历史学系助理教授苗润博主持，北京大学历史学系副教授党宝海评议。

29

2022-12

在文研院微信公众号、网站、Bilibili 网站等线上平台陆续推出“传承：我们的北大学缘”回顾篇视频。

30

2022-12

文研馆系列出版第五次定期工作会议在线举行，北京大学出版社副总编辑张凤珠、相关图书负责人徐丹丽等编辑，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。

03

2023-01

“北大文研读书”第 40 期“秩序的天下——岸本美绪《风俗与历史观》研讨会”在线举行，暨南大学历史学系副教授梁敏玲、北京大学历史学系助

理教授毛亦可作引言，北京大学政府管理学院助理教授孙明主持，北京大学社会学系副教授田耕、助理教授凌鹏，北京大学教育学院副教授王利平，中国人民大学历史学院副教授高波，复旦大学历史学系副教授周健，上海交通大学历史系副教授赵思渊，东京大学史料编纂所研究员黄霄龙参与讨论。

1
2023-2

中央文史研究馆文史业务司司长耿识博一行到访文研院，看望邓小南院长并参观“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览。

16
2023-2

文研院第一期邀访学者罗祎楠、第二期邀访学者孙秀林到访，与常务副院长渠敬东交流后续学术合作事宜。

文研院第七期邀访学者叶焯到访，参观“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览并与院长助理韩笑交流后续学术合作事宜。

17
2023-2

中国文化书院院长陈越光一行到访文研院，参观“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览，院长邓小南介绍了文研院基本情况。

文研院常务副院长渠敬东参加北京大学 2023 年寒假战略研讨会。

文研院第五期邀访学者罗丰到访，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流后续学术合作事宜。

21
2023-2

“北大文研讲座”276期“龙抬头为何在二月二——天文、历史、地理和气候变迁的解读”在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，北京大学历史学系教授辛德勇主讲，北京大学历史学系教授何晋主持。

北京大学社会学系教授王铭铭、助理教授张帆到访文研院，与常务副院长渠敬东商议合办学术活动及田野考察意向。

24
2023-2

文研院第十二期邀访学者包伟民到访，与院长邓小南交流近期研究进展和后续安排。

27

2023-2

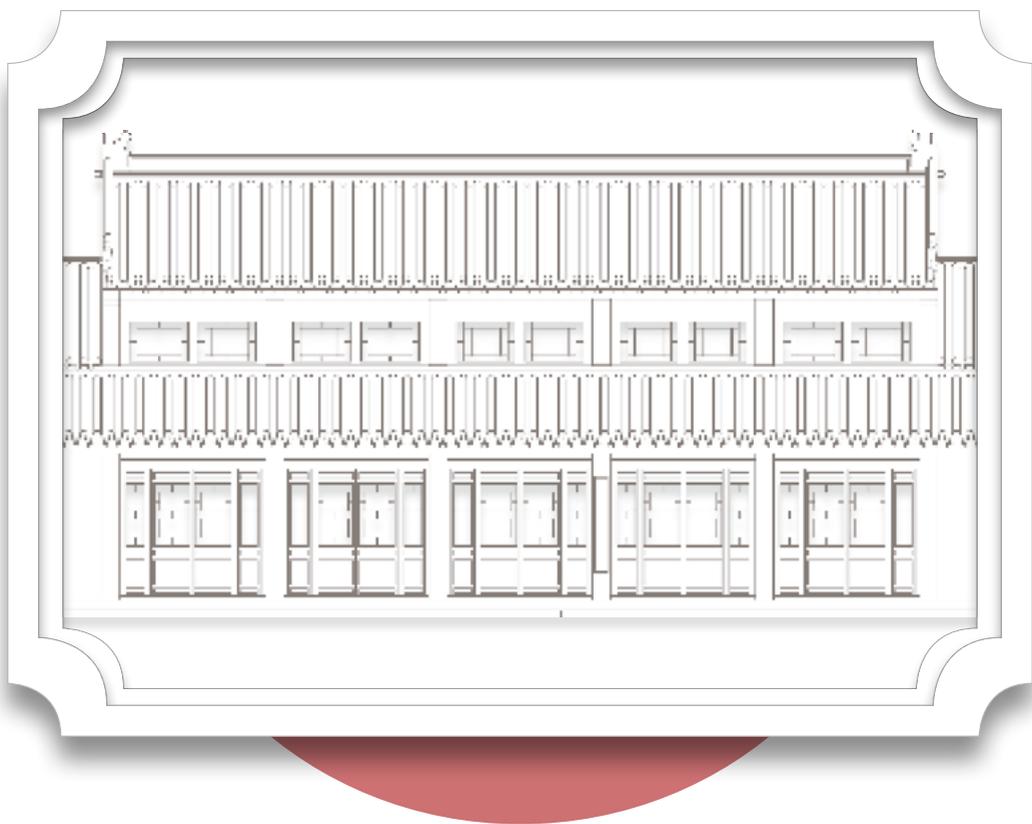
文研院第七期邀请学者李开元到访，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑交流近三年来学术研究心得体会。

28

2023-2

文研院第六期邀请学者狄金华到访，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑、工作委员陆扬简短交流。





照片墙



1、第十四期邀请学者于欢迎会前参观“清流汇聚，沃土深耕：我们的北大文研院”展览。

2、邓小南院长为刘志伟教授（左）颁发学术委员聘书。

3、第九期邀请学者丁得天拜访文研院首位特邀访问教授樊锦诗（左）。

4、第九期邀请学者李丹婕（左）、第七期邀请学者吴雅婷羊城雅聚。

	2
1	
3	4



1	
2	3
4	

- 1、第十四期邀访学者、加拿大魁北克大学 Issac Bazié 教授（右）到院驻访。
- 2、春季学期首场未名学者讲座前，工作委员李猛为政府管理学院助理教授庞亮（左）颁发聘书。
- 3、北京地区文物古迹考察活动中，唐克扬（左）、徐欣在白塔寺内拍摄古建。
- 4、第十二期邀访学者王明珂（中）、罗鸿（左三）、赵丙祥（右三）回访二院。



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：总第二十八期

执行主编：杨弘博 韩 笑

编 辑：王 瑞 周诗雨

审 校：翁雯婧



北京大学人文社会科学研究院

地址：北京市海淀区颐和园路5号 北京大学静园二院

电话：010-62768010

传真：010-62768010

邮箱：ihss@pku.edu.cn

网址：<http://www.ihss.pku.edu.cn/>



微信公众号