

文明的固化与信念的变异

——围绕华北乡村庙会中龙观念转变的再思考

赵旭东

摘要：文明是一种不断演化出以固化的副本形式存在，同时自身又在发生着不断变异的存在形式，其在原理上类似于生物学界的遗传与变异的机制，但其基础在于人脑之间相互传递的心理表征而非分子生物学水平的基因的传递。文明的诸多存在形式，其根本是由文明的变异而引起。对这些文明变异形式背后的动力机制以及相互的关联机制的比较完整的理解，有赖于对文明的变异性本身的透彻理解，进而才可能对文化的解释给出一种更为完整的了悟。在华北一村落从过去到现在一直持续的祭拜龙牌的仪式中的龙的概念及其表征形态的转变，恰恰可以为这样一种有关文明的变异性的微观基础提供一个极好的说明。

关键词：文明；固化；信念；变异；龙

在我们去思考文明的诸多存在形式的时候，我们不仅要注意到依照时间的演进而有的一种文明的进程，^①同时也会注意到高等的文明与低等的文明或者说大传统与小传统、大历史与小历史之间在类别上的差异，特别是一种结构关系上的差异。但是，除此之外，我们或许更应该留意于这种二元分立之外可能存在的更为复杂的事物之间联系的多样性。在我看来，这种多样性是由于文明的变异而引起的，这些变异的形式可能不是单单依靠高与低、大与小、简与繁这样的分类概念就能够完全得到解释，甚至可能，如果预先接受了这样的分类概念，我们便不能够对于这些文明变异形式背后的动力机制以及相互的关联机制有一个比较完整的理解和把握，进而也就无法对文化的解释给出一种较为全面的了悟。基于这样的认识，我们在这里有意把文明看成是一种不断演化出以固化的副本形式存在同时自身又在发生着不断变异的存在形式，理论上而言，这类类似于生物学界的遗传与变异的机制，但是其基础则在于可以在人的大脑之间相互传递的心理表征而非分子生物学水平的基因。

一、文明的变异

自从文化传播论在人类学家的视野中成为一种可有可无的解释框架，并且在马林诺夫斯基之

后彻底转向于具体而微的结构功能论的田野民族志方法之后，在人类学界，我们所看到的更多的是人类学家笔下所描述出来的一个又一个的文化表现形式。如果这些都可以称之为文明的话，那么，人类学家笔下的文明便是多种多样且丰富多彩的，不过有关这些文明之间的联系，却是很少再有人去特别关注了。其中在有关中国文明的研究中，中国研究经由早期社会学家对于美国社区研究范式以及英国社会人类学的田野调查方法的全盘接受，一跃而转变成为中国的村落研究，但是，日积月累的村落民族志，不仅无法增进对于中国作为一个整体性文明的整体性理解，而且村落之间本来可能有的相互联系以及内在的依赖也可能因此而被忽略掉了，由于突出强调村落民族志自身的独特性，汉学人类学家笔下的村落各自孤立地并立在了一起，相互区隔，缺少联系，这实际也与我们最初要在整体上对中国文明给予理解相去甚远。

尽管后期的结构主义人类学试图矫正这样一种只见树木不见森林的局面，以存在于所有人心灵中不证自明的结构观念来解释这种多样性的存在，但是由于存在着预先二元结构论自身在解释上的不足，致使文明的那些超越于二元结构特征的要素和形式都被那些可能给出正确解释的结构

基金项目：教育部新世纪人才计划项目“中国少数民族乡村纠纷解决机制及社会秩序的建构方式研究”阶段性成果（NCET-09-0742）

作者简介：赵旭东，中国农业大学人文与发展学院社会学系教授、博士（北京，100083）。

①[英]埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》第1卷，《西方国家世俗上层行为的变化》，王佩莉译，北京：北京三联书店，1998年；第2卷，《社会变迁、文明论纲》，袁志英译，北京：北京三联书店，1999年。

主义人类学家所彻底忽略掉了，取而代之的是，人类学家强把这些结构之外的多种的变异形式转变成为一种结构化的解释，而无心去研究这些实际存在着的变异背后可能会超越于结构主义解释的那些可能性。

这不能不让我们想起对于物种存在的多样性表现出极大兴趣的博物学家们，特别是那位以生物演化观念来研究这些形式之间可能谱系的进化论的创始人达尔文。在进化论者达尔文独自面对太平洋加拉巴哥群岛上多种多样的生物类型时，他猛烈地联想到了这些物种都明显地带有美洲的印记，尽管美洲相去这些群岛有近五百里的航程，因此而进一步地联想到，它们都可能是“相互传自共同的祖先，而在相传的历程中发生了变异”。^①这是典型的达尔文式的思维，肯定不属于是法国结构主义的，如果看低它，那也许是一种标本采集式的思维；如果看高它，也可以说是一种谱系学的思维，总之，可以统称其为“英国式的思维”，这种思维关注于经验世界本身，使多样性得到真正真实性的呈现，而大英博物馆可以说是这种思维的一种思维图式的现实模拟固化的典范版本。

在达尔文的眼中，这些物种的变异形态跟人的干预似乎并没有什么直接的因果关系，而完全全是跟物种其自身的被达尔文称之为“选择的亲和性”（elective affinities）这一能力有关。也就是不论有无人的干预，物种自身的选择的亲和性如果不存在，发生变异的可能性也就不会存在。在达尔文看来，人们投掷铁到硫酸中，铁变成了硫酸铁，那根本不是人力所为，而是铁和硫酸之间天然地存在着一种选择的亲和性，人力只不过是使这种选择的亲和性得以显现出来的外在条件而已。在达尔文所细心观察的家养环境下，动物种类的变异似乎也有同样的道理。^②

如果说对于自然存在的物种，源自物种自身的选择的亲和力在发生着作用，那么对于由人所创造的各种各样的文明形式而言，它们出现变异的根本原因尽管有时间、空间和制度方面的原因，但是我们却无法真正摆脱人自身的因素，并且，人在传递这些形态各异的文明的过程当中，大脑的认知也会参与其中。把这一点提出来，成为认知人类学在解释文化时所采用的特殊视角，这项工作的开展，显然是跟法国人类学家司波博

（Dan Sperber）的努力分不开的。^③他首先将文化还原为一种表征（representation），并认为这是解释文化的根本，也是文化的一种物质基础。由此，我们社会中的人的基本认知模式便是从个体大脑中的心理表征（mental representation），到人的大脑以外的存在于社会公共空间中的公共表征（public representation），然后，再经由个体的心理表征的认知加工这样的一般的连带过程来传递文化表征的。在这个过程中，表征本身就如传染病的病毒一样得到了广泛的传播，同时也在过程中发生着各种各样的变异，由此而创造出了基于表征的多样的文化以及对于这些文化的不同解释。

尽管文化与文明之间的差异还存在有许多的争论，但是我们无需否认，文化与文明都是在人的参与下被创造出来的世界存在形式。因此，文明的形式也同文化的形式一样，它们的变异方式也一定是经由人的认知过程并通过表征的传递和变异而发生演变的。这在向来注重研究器物本身的形态变异的考古学那里已经积累了大量的研究成果，通过研究各种器物形态在空间上的分布以及在时间上的变化，我们似乎就可以追溯到一个文明最初的形态。苏秉琦在研究中国文明的演进时，便运用了这样的一种追本溯源的做法，去看一种叫做“鬲”的三脚形器物各种形态的变异，由此而去追溯中国文明的起源。^④

尽管我们尚且还不能够就此肯定这种溯源的惟一正确性，但这至少说明了文明形态发生变异的经常性和必然性。在这种经常性和必然性的背后，我们可以深切地感受到建立在人的认知基础上想象和改造物质世界的能力。

二、龙的变异

对于我所研究多年的华北庙会中“龙”的意象的分布差异的描述，或许多少能为上述的文明变异的认知理论提供一些补充性的案例。这些描述是民族志的，同时也是一种文化的解释，这些解释，对于简单化地把“地方性存在的龙”跟“古史传说中存在的龙”等同起来，以为地方性的龙便是古史传说中的龙的“活化石”的那种做法，是一种否定。^⑤这种否定，当然不是否认此龙与彼龙之间根本没有什么联系，而是认

①[英]达尔文：《动物和植物在家养下的变异》第1卷，方宗熙等译，北京：科学出版社，1957年，第7页。

②[英]达尔文：《动物和植物在家养下的变异》第1卷，方宗熙等译，北京：科学出版社，1957年。

③赵旭东：《表征与文化解释的观念》，《社会理论学报》2005年第2期。

④苏秉琦：《中国文明起源新探》，北京：北京三联书店，1999年。

⑤赵旭东：《龙牌与中华民族认同的乡村建构——以华北一村庙会为例》，《广西民族大学学报》（哲学社会科学版）2009年第2期。

为，这样的联系是需要有许许多多的文明形态的转化环节才能够真正实现的，由于考据学乃至历史学知识的限制，我们实际上无法真正把龙的文明形态的演化谱系都能够一一地罗列出来，况且，这样的做法最终只可能是一种不断回溯过去的徒劳无功的做法，而对于真正的起源问题却毫无补益，从根本上讲是要能够将现在有关龙的表征的分布具体地呈现出来，由此来考察这些变异出来的表征之间的实际联系。在这里，我的一个最为重要的论点就是，文明的变异形式是真实发生着的，而文明的序列演化则未必是这样。我们确实不能欺骗我们自己的感觉，况且我们确实实感受到的是一个由人所创造出来的五彩斑斓的世界，有如万花筒一般，构成的元素就是那么一些，但是只要换个角度，形态就会发生转变。而这才是真实发生着的世界形态。但是，博物馆里面作为文明代表的器物的等级演化的排列，则不一定真的就是那样演化的，很多时候是依据牵强附会的解释而作出的一种人为的排列。以前曾经见到过一则报道，说早年中国的器物到了欧洲的博物馆里，许多人竟然无法在他们的排列序列中给这些器物找到一个合适的位置，最后只好搁置在一旁，不去理会了。

在我所调查过的范庄龙牌会，过去曾经是在庙会的组织者会头家里过会的龙牌，已经在2003年庙会时被移到了那年建成的取名为“龙文化博物馆”的庙宇之中。能够显示现代博物馆特征的就是那些挂在墙壁上的各种不同年代出土的龙，时间便是那些据说是从天津的一家博物馆直接抄录下来的对于龙的演化的解说词。经过这样的装置展示，所有不同年代被标定为“龙”的图案都按照时间先后的顺序排列，环绕着位于中心的龙牌。

不过，尽管有那些从上一级博物馆里复制下来的历史上的各种形态的龙的图案，但是活跃在人们心中的仍旧还是村里人供奉多少辈的龙牌本身，人们可以在龙牌面前不停地跪拜，祈求平安与祝福，但却没有人会在这些历史上的各种龙的图案面前做同样的跪拜仪式。单单就这些跪拜祈福者而言，龙牌才是最为有意义的，最值得为之下跪祈祷的。

由于时代的转变，龙牌可以从非常小的一块木牌位，转变到今天两米左右高1.5米左右宽的硕大的龙牌，但是在普通的跪拜者心目中，龙牌仍旧只有一个，这个龙牌过去可能是跟求雨有关，但是今天已经被赋予了更为广泛的意义和功

能。

另外一些人，恰恰是庙会组织者，不仅把原来很小的龙牌放大成为今天极为硕大的龙牌，而且还把原来在“家里过会”的传统转变成为去“庙里过会”，^①并把城市里博物馆的龙的演化的知识和图像带进了这个村落社区，和既有的龙牌的图像并置在了一起。

另外，还有外来的学者，他们有意在当地人心中“活着的”龙牌和这些学者心中活着的古代典籍之间建立起一种联系，并用“活化石”这样的人造概念将两者并联在一起，以为这里的龙牌便是中国龙文化的起源地，甚至新盖的庙宇的大堂都被富有想象力地命名为“始祖殿”，这样的名字的确认无疑是跟学者们的努力或者说干预密切地联系在一起，如果没有外来者的参与，这个村庙庙会的形式会走另外一条发展的道路也未可知。在这里，我们确实感受到了龙作为一种表征在一个地方社区多元地演进着，并且持守着各自的演进逻辑。对于普通的跪拜者而言，灵验便是惟一的评判标准。在普通的村民看来，只要灵验，龙牌便值得去跪拜。在龙牌面前，所有的人似乎都会表现出一样的行为，甚至有些官员、城里人以及外来的祈求者不知道如何去跪拜时，旁边还会有经验老道的跪拜者教他们正确的姿势，并且那姿势也只能有一种，每个人都不会创新出什么新的样子来。

而作为龙牌庙会的组织者而言，龙牌之龙，其表征就是一种可以与外界交流的媒介，大家因为龙牌的缘故而聚拢在这里，并因为龙牌的缘故而可以使自己的行为有了一种发生学的意义。还有一些通灵的人，他们通常被当地人说成是看香的人，因为他们一般是通过观察燃烧的香的形状来转达龙牌对于跪拜祈福者的回答，他们成为人与神之间沟通的媒介。但是离开龙牌的香炉之后，这些看香的人中有许多人都被描述成为近乎是我们现代精神病理学中所描述出来的不正常的精神病人，也就是当地人所说的“脑子不清楚的人”，但是这些人往往都会有一段故事，他们从“脑子不清楚的”不正常的人，转变成为可以为村民看病传话的“通灵的人”，这种转变是发生在龙牌面前的。换言之，对于这些人的叙事，往往都是选择在龙牌面前，也就是在这个空间，不正常转变为正常，或者说是借助于龙牌，她们的不正常转变为正常，并被村民和来龙牌面前祈福者尊为“通灵的人”，他们一下子不仅不

^①盛燕，赵旭东：《从“家”到“庙”——一个华北乡村庙会的仪式变迁》，载黄宗智主编《中国乡村研究》第6辑，福州：福建教育出版社，2008年，第110-138页。

是异常的存在,而是可以在人和龙牌之间扮演沟通者的重要角色。还有一些村里的权威人物,他们可以借此龙牌庙会再一次强化自己与外面世界的联系,强化自己在村里的影响力。

我们没有必要在此有限的空间里详细罗列龙的“中国化”的演变历史,但凡此种种,最后又都跟龙牌联系在一起,是龙牌的存在才把这些分散的要素联系在了一起,形成了一个相互可以共同存在的整体。

龙作为一个词汇,肯定是泛中国化的,作为一种图腾,它代表了中国的文明。但是龙的形态却又是各种各样、不拘一格的,换言之,作为一种文明的形态,龙可以有多种的变形,这些变形构成了一种龙的文化。

范庄的龙牌和上古的勾龙之间肯定有联系,因为都共同有一个“龙”字,这是个人认知上就能够发生的联想。但是,把龙牌看成是勾龙的化身,这便不是认知上的自由联想,而是由特定的学者杜撰出来的一种联系,因为实在找不出来从上古传说中的勾龙转变到今天在一个乡村活跃着的龙牌之间的直接的变异链条。

龙牌本身的固化存在肯定是一种变异的结果,是有人脑加入其中的一种变异,最近可以找到一些历史联系的也许就是从公共表征中的求雨的龙王转变而来的更具广泛功能的龙牌。在清光绪年间修订的《赵州志》中有两篇求雨的祭文,内容都是跟龙王有关联,一篇为元太常院奉礼郎屈敏中的“龙井庙祷雨记”,另外一篇是明副使杨森撰述的“龙泉双庙祷雨记”,这两篇文章都被收入到了县志的“艺文志”的栏目中。^①并且,两位书写者都是各自时代(元朝和明朝)的官员,这实际上已经暗示了,这样一种祷雨仪式不仅是在龙王庙里举行的,而且一定是受到官方认可的,甚至还很可能是有官方主持和操办的。在一则写于元代的“龙井庙祷雨记”中,^②记述者显然持守着儒家“敬鬼神而远之”的原则,但是,在这里,我们看到文中的主人公,这位地方上的监州方先生,对于地方神灵的敬畏远远甚于对其的疏远,自己亲自践行祈雨仪式,为一方的百姓求来难得的雨水。他甚至可以“奉金易香楮,斋沐致恳,拜祷良久”,以诚挚之心祈求神灵的庇佑,神真的灵验了,他又会“公感神惠”。这样的交流不是民间的,而是地方官员、地方神以及地方百姓三者的并联,是相互的勾联与影响的结果。这种状况在几个世纪以后的

明末依旧如故,这一年出版的《赵州志》把同样一篇由地方官员祈雨的文字列在了“艺文志”这一栏里,^③在这样的记述中,我们无法否认自元代以来,在赵县这个地面上,龙神跟祈雨之间的密切联系的一致性。虽经过数百年的变迁,但是其中所含有的人与神之间的灵验的观念并没有什么改变,所谓“下以明信为祷,上以霖雨为应”,并没有多少人怀疑而发生改变。

我们确实无法仅仅凭借这样的两段文字就贸然地下断言说,这些都没有改变。能够记载到县志里面的文字应该是都要经过筛选的,通过这种筛选,一种正统的意识形态得到了维护,就龙的灵异而言,这样的官方描述更加能够体现出来正统意识形态中所一直极力维持着的“天人感应”的观念。祈雨是公事而非私事,是缓解一个以农业生产为基础的地域因为缺乏天水而产生的群体性心理恐慌,这从来都是地方官需要身体力行加以解决的,否则天旱导致灾民流离失所便是上天对于地方官无能的一种惩罚。天灾不是自然的现象,而是对于地方官政绩的一种否定,至少在中国传统社会中,这种观念是极为强烈的。

如果有这样的前提认识,县志中千篇一律的祭拜龙王的祈雨仪式的记述便都不难理解了,那是在维护着地方官有意营造的一种意识形态,是通过强调龙的应验以及地方官的祈求,接下来以可能出现的普降甘雨而对地方官政绩给予一种肯定。这样一种核心的特征,被特别抽离出来成为核心的价值观并不断地受到书写,从而使得这样一种灵验的观念得到一代一代地延续。

就每个人和每个地方而言,这种灵验的观念却不是惟一的,其他的观念和认同也同样在实践着,只是没有得到官方的认可罢了。要证明这一点,当下的田野调查就变得极为有意义,我们只有在各个不同的地方看到同样是跟龙有关的祈雨仪式,我们才能够清楚地知道这种信仰在空间分布上的差异,这种差异隐含着一种信念的变形。

三、信念的变形:从祈雨到祈福

对于龙牌灵验的信念也许是最为核心的,所以不容易改变,但是龙牌最初跟祈雨直接连接的信念显然已经发生了转变,如果说过去祈雨是跟整个社区紧密地联系在一起的话,那么今天更为突出的是强调龙牌和更大的龙文化以及龙祖的联系。有意强调这里的龙牌是早年传说时代的勾龙

①赵县地方志编纂委员会:《赵州志校注》,赵县地方志编纂委员会印,1985年,第199-200页。

②赵县地方志编纂委员会:《赵州志校注》,赵县地方志编纂委员会印,1985年,第199页。

③赵县地方志编纂委员会:《赵州志校注》,赵县地方志编纂委员会印,1985年,第199-200页。

的转化，这些观念显然跟地方学者的知识传播有一定的关系，通过这种传播，祈雨的功能已经不再成为凝聚村落社区共同意识的集体表征，而是逐渐为新的看起来更为符合当下超村落共同意识建构的龙文化这一集体表征所取代。在此过程中，老百姓的信念也在发生着转变，从集体的祈雨认同转变成为个人直接去面对龙牌，直接将自己的私人生活的困境和希望讲出来跟龙牌来交流。在我所看到的各个庙会上，大家频频地去看香的人那里去看香，以求得对自己和家人的祝福，便是明显地说明了这一点，他们意识里并没有那么清楚地意识到龙牌和所谓的龙文化之间的紧密联系，因为龙牌和龙文化的联系对于他们实际的日常生活并没有什么直接的相关性，他们更为注重灵验，特别是对于自己私人生活的灵验。我清楚地记得，一位会头在他家里跟我讲他如何人会成为会头的经过，核心就是他强调龙牌给他自己显一点灵验，好让他相信，这种灵验的真实存在。显然，正像其他人所感受到的那样，在初春很冷的时间里，蛾子跑去他家，一直不肯离开，他认为这就是龙牌显灵，后来才引导他进入龙牌会成为一名会头。

在解释这种转变中，我们必须考虑到社会环境的转变，从来没有一个象征符号，它对于人们的感受而言是永恒的，由于人的认知加工的不确定性，一个为不同时代的人所知觉到的同一个象征符号，其意义也就有了差异，由此而造就了一种人们信念上的差异。在没有灌溉和干旱的社会环境状况下，祈雨是最为重要的，能够对祈雨给出应验的龙，才是人们心目中最为灵验的龙。如果农业灌溉系统得到普及，人们不再完全依靠天水，天水缺乏时，可启用地下的井水来灌溉，一般都能应一时之需，不会出现极度的旱灾。这样的环境转变，使得祈雨的公共性减少，由此，人们的个人生活越来越具有风险性，人们靠自己而不是靠老天爷来吃饭，但是这种依靠个人的生活使得人们必须要有更多的机会去面对个人的问题，包括疾病、财富、安全和幸福等等，获得这些，除了自己的努力和奋斗之外，更为重要的是有许多因素是自己的能力所无法控制的，比如疾病，比如更多的财富。所以便在原来的祈雨的神面前祈求，祈求为跪在神面前的祈求者带来祝福。这样一种公共的祈雨信念一下子转变成为私人的祈福的信念。

在这里，作为信仰基础的信念是一个个体心

理的过程，同时又不以此心理过程为终止。信念一定是经过个体的心理加工成为一种即时性的心理表征，这种心理表征外化成为公共表征，这些外化的公共表征会再一次被其他的人所认知而成为新的心理表征，最终又会成为新的公共表征。这样的过程模拟了信念发生变异的过程，这种变异包含了各种信仰转变的可能性。尽管我们无法用语言来穷尽这些信念发生变异的各种形式，但是我们从许多的形式之间具有相关性这一点上就可以清楚地了解到这种变异发生的经常性和不确定性。而文明在一定意义上恰恰是一种固化，也就是把某一个时代的各种变异形式进行类别化，然后给出一个名字，比如石器时代、青铜器时代、铁器时代，等等，那目的便只有一个，通过类别去理解变异，但是实际的文明发生过程，正好是与此呈一种相反的走势，是一个个变异出去，相互只有相关性，却很难有类别上的同一性，人反过来去强调这种同一性，恰恰是对现实复杂性的一种简化，以此来达到便于理解的目的。

有一位彝族学者曾经研究过葫芦的造型和各类器皿形状之间的关联性，这是非常有意思的一项研究，他看到了，一方面是各种的葫芦造型，依照《本草纲目》上的分类有5种，实际肯定不止这些；而另外一方面，则是分布在中国中原、东北、西北、东南和南方的各种多少类似葫芦形状的新石器时代的陶容器，如壶、瓶、盂、缸、豆、盆、尊、罐、杯、碗、钵、瓮等等，这位研究者就认为，“葫芦容器是陶容器的天然模型”。^①这样的结论肯定是没有错的，但是更为重要的是在这些器物的变异上，有那样多的种类，并不一定都和葫芦的形状一一相对，只是有大体性的相关性。这是个人的创造力发挥作用的时期，人们可以凭借对于葫芦的共同信念而创造出并非完全模拟葫芦形状的各种变异出来。而后来这位研究者及其学生对于彝文化与楚文化之间共同具有的彝族语词、十月历法、崇虎敬羊、三色彩绘及家国之匏的比较研究之后，认为两者之间有着某种关联性。^②这也是同样正确的，只是这些要素已经是曾经先被固定下来成为一种为许多人共同认同的文化要素，然后再由文化传播的途径而传播出去，然后再次被固定下来，缺少了自身的变异。

回到龙牌的例子上，我们会清晰地注意到，

①参阅刘尧汉《论中华葫芦文明》，最初刊载于《民间文学论坛》1981年第3期，后收录于普珍《彝文化和楚文化的关联——彝族语词、十月历法、崇虎敬羊、三色彩绘及家国之匏》，昆明：云南人民出版社，2001年，第142页。

②普珍：《彝文化和楚文化的关联——彝族语词、十月历法、崇虎敬羊、三色彩绘及家国之匏》，昆明：云南人民出版社，2001年。

从祈雨到祈福的转化体现出来了一种信念的转变,这种信念的转变是建立在人们对于龙牌的灵验的认知上面,同时,伴随着社会环境的转变,龙牌灵验的认知方向发生了转变,从以前为了社区公利的祈雨而转化成为应对个人风险的私利的祈福,这是一种社会的变革,同时也体现出来一种信念的变异。

四、以讹传讹:虚构抑或实际?

在有机会阅读到上古传说时代的重要研究性著作《中国古史的传说时代》一书时,我惊讶地发现,徐旭生已经在方法上接近了对于没有文字记载时代的文明表达的形式,而且更为让人惊讶的是,他援引了一个心理学的实验作为他谈论如何治传说时代的历史方法的基础:“教心理学的先生常常做一种试验:把他的几十个学生暂时赶出课堂外面,仅留一人,给他讲一个简短的故事;完毕后,叫第二人进来,命第一人向第二人忠实地述说此故事;此后陆续叫第三人、第四人,以致最末一人,命他们陆续向后来的人述说同一的故事。最后可以发现最末一人所听到的故事同第一人听到的有相当大的区别。由此种试验可以证明口耳相传的史实的容易失真。”^①这样的心理学实验背后的道理并不为中国人所陌生,我们有“以讹传讹”的成语来描述这样的信息传递过程中“失真”的情形。这里所谓的“真”,就是心理学家向第一个人讲的故事,但是由于每一个人认知加工能力的差异以及对故事的理解和记忆上的差异,使得无法复制最初的故事内容成为了一种常态。这不是我们认知上的错误,而是认知的真实形态,这一点显然为后来的认知心理学家所认可和证实。因此,对于某一个人而言,以讹传讹并非是一种错误的认知,而是一种自然而然发生的事情,徐旭升也清楚地意识到,要想这种以讹传讹少发生,惟一办法就是文字的出现,文字多少可以避免这种失真,因为文字可以固定化,“就是一件史实一经用文字记录下来,可以说已经固定化,此后受时间的变化就比口耳相传的史实小得多”。^②

这样看来,文明所起的作用显然是一种固化

的作用,是让变动不居的思想观念固化而成为一段文字、一个器皿、一个塑像、一个图腾、一个象征以及一种表达等等,但是个人的认知活动总是在变动之中存在的,没有一个人的思维会僵化到对于外界世界只有一种单一的反应和理解。一个人活着的观念经过文明的固化又成为某一位新人再创造的基础,如果前一种是“讹”,那后一种依旧是“讹”,并不存在失真与否的问题,后者总是会想着不是模拟前者,而是依据自己的处境发明出更新的概念出来,如此才有所谓文明的演进。

所以,文明从来都是一种事后的归纳,并借助一种固化的形式而将其固着下来。尽管存在着文明之间的差异,但是那种差异是建立在固化的基础之上,由固化的文明之间差异的比较而获得的。实际发生着的信念,其核心的特征是变异,是居无定所,就像海森伯格的测不准原则一样,我们无法估算某一种信念它下一个变异出去的信念的形态和位置。在人的认知中,以讹传讹并没有什么贬义,它是在头脑中自然发生的事情。

所有的文明,当我们把它认同为一种文明时,它已经是一种固化的表达,成为一种心理表征之后的公共表征,但是,每个人对于这种文明的感受却是极为不同的,进而在认知上的心理表征便存在着极大的差异,我们把这种表征上的差异称为一种变异,这种变异使得一种观念可以有多种的变形。而多种的变形,又会固化为多种的文明形式,多种的文明形式又会经由固化的媒介缩减成为几种有着明显差异的文明形态,而所谓文明化的进程,也无非就是这些差异的文明形态的时间排序,是人认知加工的结果。在这个意义上,任何的文明都是一种暂时的存在状态,而任何对于过去文明的固化表述,实际都隐含着自身要被新的发现和表述瓦解,进而使得这种文明的固化形态遭受彻底怀疑的可能性。与此同时,我们可以肯定地说,文明实际上就是一种对于我们活跃的观念的一种固着化而已。

(责任编辑 廖国强)

^①徐旭生:《中国古史的传说时代》,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第23页。

^②徐旭生:《中国古史的传说时代》,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第23页。