

龙与图腾的耦合：学术救亡的知识生产

施爱东

（本文刊于《民族艺术》2011年第4期，第6-23页）

摘要：龙是东方社会的虚拟生物，图腾是西方学术的空泛概念，一个是备受尊崇的神奇动物，一个是原始愚昧的代名词。日本侵华期间，出于爱国主义的时势需要，这两个风马牛不相及的虚拟物，被热心学术救亡的知识分子强行糅合在一起，生产出一个唤做“龙图腾”的想象共同体、一个有“教育价值”的“谎”。1980年代，在改革开放振兴中华的爱国主义浪潮中，通俗文化的“龙的传人”与精英文化的“龙图腾”一拍即合，在全世界华人圈激发出强烈共鸣，起到了积极的作用。可是，“龙图腾”终归是一个由现代学者在特定时代出于特别政治目的而包装出来的时尚概念，难以经受学术的追问和时间的考验。

关键词：图腾主义；泛图腾；龙图腾；民族主义；学术救亡；闻一多

作者：施爱东，中国社会科学院文学研究所副研究员（100732），东京大学东洋文化研究所访问研究员。

龙是上古先民虚拟出来的一种通天神兽；后被帝王将相用作天授神权的象征物，成为一种权力标志；元明清三代，更被进一步抬成至高无上的皇权标志；19世纪开始被西方人当作愚昧顽固的落后象征。鸦片战争后的西方漫画中，中国龙是一条拖着细长辫子，露出尖牙利齿，蓄着长指甲的凶残丑物。清末民初的爱国学生，无不为此条象征专制、落后的皇权标志而深感羞辱。

在这样一种文化背景下，龙要重新成为新中国的国家象征，必须具备两个基本前提：一、多数中国人已经淡忘了龙的专制皇权色彩，淡忘了龙所承载的屈辱记忆。二、提出新的包装理念，将龙改头换面，赋予其新的文化内涵。

第一点很容易做到，历史是很容易被淡忘的，时间就是最好的清洗剂。1930年代的爱国知识分子早已不再担心“真龙天子”重坐龙廷，对龙的憎恨之情也日渐消散，加上龙在民间本来就有深厚的群众基础，时过境迁，人们可以用一种更平和的语调来谈龙说凤，如周作人在《麟凤龟龙》中所说：“一条爬虫有着牛头似的一个头，事实上是不可能，但经过艺术化，把怪异与美结合在一起，比单雕塑一个牛马的头更好看，是难得的事情。图画上的水墨龙也很好看，所以龙在美术上的生命，比那四灵之三要长得多多了。”¹

第二点正是本文将要详细论述的，也即图腾概念在中国的传入和兴盛，以及龙与图腾的具体耦合过程。

图腾者，蛮夷之徽帜

当我们讨论“图腾是什么”的时候，并不需要从西方 Totem 概念的产生、发展、没落

¹ 周作人：《木片集》，石家庄：河北教育出版社，2002年，第84页。

开始讲起，更不需要追究 Totem 到底是土族的观念还是学者的臆造，我们只需要知道中国的龙图腾发明者们是如何理解图腾，又是如何将龙附会在图腾概念之下的。

1903年，严复将英国法学家 Edward Jenks 的 *A History of Politics* (1900年) 译成汉语，题为《社会通论》，书中首次使用图腾作为 Totem 的译名，将图腾理论介绍给了中国读者。严复特别在“图腾社会”后面加上自己的一点说明：“图腾者，蛮夷之徽帜。”²1934年，张金鉴重译了此书，题为《政治简史》，书中又将图腾社会译作“草莽（图腾）社会”，并且详细译述了一幅关于草莽社会的“暗然无光的黑暗图画”：“草莽之人是痛苦的，营养不足的，躯干丑劣的。彼等既无衣履，又少房舍，寒暑交迫，倍为痛苦，随时有不可意想之危险，缺少家庭之快乐，无一定食物之供给。”³

在这些早期图腾理论的译介者和接受者眼中，图腾社会是一种极端蒙昧落后的社会状态。所以当1905年《国粹学报》创刊时，黄节《国粹学报叙》开篇第一句即说：“吾国得谓之国矣乎？曰不国也。社会莫不始于图腾，继以宗法，而成於国家者也。呜呼悲乎，四彝交侵，异族入主，然则吾国犹图腾也。”⁴很显然，这时黄节是把图腾当作贬义词来用的。

那么，到底什么是图腾呢？李则纲说：“何谓图腾 (Totem)，据法国涂尔干 (E. Durkheim) 的定义：‘一大群人，彼此都认为有亲属的关系，但是这个亲属的关系，不是由血族而生，乃是同认在一个特别的记号范围内，这个记号，便是图腾。’”⁵

1930年代的图腾论著中，最具代表性的概括，要数岑家梧在《图腾艺术史》中的表述：
1.原始民族的社会集团，采取某种动植物为名称，又相信其为集团之祖先，或与之有血缘关系。
2.作为图腾祖先的动植物，集团中的成员都加以崇敬，不敢损害、毁伤或生杀，犯者接受一定的处罚。
3.同一图腾集团的成员，概可视为一完整的群体，他们以图腾为共同信仰。身体装饰、日常用具、住所墓地之装饰，也采取同一的样式，表现同一的图腾信仰。
4.男女达到规定的年龄，举行图腾入社式。又同一图腾集团内的男女，禁止结婚，绝对的行外婚制 (Exogamy)。⁶

外国学者眼中的中国图腾主义遗迹

荷兰汉学家高延 (J. J. M. de Groot, 1854-1921) 在《中国宗教制度》(1901年) 中，有一小节专讲“图腾主义的缺席”。高延认为，如果我们把长江北部的部落名称列出来，可以找出半打以动物命名的部落，即熊、龙、马、牛、鸟、燕，可是，这些动物名称只是一种识别标志，并没有被任何部落声称所谓祖先的标志。高延特别提到，熊和龙在现实中非常稀有，只是被一些个人用作自己的名字，后来才被他们的子孙采纳，将之作为姓氏使用，此外并没有显示其他的图腾特征。至于南中国，高延特别注意到了盘瓠崇拜的现象，但他似乎并不认为这是犬图腾的标志，他说：“没有迹象表明，动物曾经作为部落的祖先被崇拜，因此，我们当然可以严重地怀疑，作为一种宗教现象，所谓的图腾主义 (Totemism) 是否存在于东亚。”⁷

高延的观点得到了弗雷泽 (James George Frazer, 1854-1941) 的附议，他在《图腾主义与族外婚》(1910年) 中引述了高延的论述，认为中国人同姓不通婚的习俗与图腾主义没

² 甄克思著，严复译：《社会通论》，北京：商务印书馆，1981年，第3页。

³ 甄克思著，张金鉴译：《政治简史》，上海：商务印书馆，1934年，第17页。

⁴ 任访秋编：《中国近代文学大系 (1840-1919)·散文集》第13卷，上海：上海书店出版社，1993年，第351页。

⁵ 李则纲：《始祖诞生与图腾》，上海：商务印书馆，1935年，第1页。

⁶ 岑家梧：《图腾艺术史》，上海：商务印书馆，1937年，第1-2页。

⁷ J. J. M. de Groot, *Religious System of China*. vol. IV (Leyden: E. J. Brill, 1901) p. 271.

有关系，不能作为中国存在图腾主义的证据⁸。

与高延和弗雷泽的意见相左，认为古代中国存在图腾主义且较早对此进行系统探讨的，是美国东方学家劳弗尔（Berthold Laufer, 1874-1934）。1917年，他在《美国民俗杂志》发表《印度和中国的图腾主义遗存》。文中列了两份表，说明中国姓氏以植物、动物为姓的存在。在动物姓氏表中，作者以汉语拼音的第一个字母为序，总共列举了56种动物名称，龙被夹在第26位。作者的结论是，这些动植物姓氏的存在并不意味着它们都有着同样的图腾起源，需要仔细考察这些姓氏的神话历史。劳弗尔把重点放在西南少数民族的神话上，认为夜郎国的犬崇拜、云南的傣族南朝朝廷以及蛋民的龙崇拜，大约可以称得上是图腾主义的遗存⁹。

较早将社会学方法运用于汉学领域的法国人葛兰言（Marcel Granet, 1884-1940），在其博士论文《中国古代的节日与歌谣》（1919年）中谈到“郑文公有贱妾曰燕姑，梦天使与己兰”的故事，其下注道：“这是一个完美而清晰的图腾主义例证。”¹⁰过了几年，他又将这条思路进一步扩大化，写成《古中国的跳舞与神秘故事》（*Danses et légendes de la Chine Ancienne*, 1926年），此书一经出版，马上被人带回中国，由李璜摘要译述后于1933年初出版。

李璜的译述夹杂了太多自己的判断和取舍。他说：“我不能不佩服格拉勒（即葛兰言）先生用力之猛，一部七百多页的书，用中国古事作材料，在我们别后一年，便出版了！”¹¹这话在推崇慢工出细活的中国人看来，大概也有些明褒实贬的意思。据说李安宅就很看不上葛兰言的著作，他在1939年发表于《美国民俗学刊》的书评中，对葛氏著作评价很低，认为他只是提供了一些用科学术语包装的理论假设，其贡献仅在于激发人们更系统地研究中国历史¹²。但是，这些负面评论并不影响葛兰言此书成为1930年代中国图腾文化界影响力最大的一部参考书。

日本神话学家松本信广（1897-1981）从1921年开始连续发表《中国古代的姓氏与图腾主义》。松本信广从《左传》《国语》《诗经》等上古文献中钩沉了一大批古代姓氏，以及动物官名的传说、感生传说等，逐一论证它们与图腾主义的关系。“要之，从中国古代的文献中，可以看到明显的图腾主义的痕迹，虽然这种痕迹是极其稀薄的，但是，从前述大量事实中，我认为可以断言，中国人曾经有过图腾主义的时代。”¹³文中虽然也提及豨龙氏、御龙氏，但只是作为其众多动物官名中的一种予以提及，并未着重论述。

图腾主义在中国的流行

严复译介的《社会通论》中有单章讨论“图腾群制”。书中插入了严复自己对图腾的解释：“图腾者，蛮夷之徽帜，用以自别其众于余众者也。北美之赤狄，澳洲之土人，常画刻鸟兽虫鱼或草木之形，揭之为桓表。”接着，严复又举台湾、闽越之土著为例，说：“而台湾生番，亦有牡丹、槟榔诸社名，皆图腾也。由此推之，古书称闽为蛇种，盘瓠犬种，诸此类说，皆以宗法之意，推言图腾，而蛮夷之俗，实亦有笃信图腾为其先者，十口相传，不自知其怪诞也。”¹⁴

⁸ James George Frazer, *Totemism and Exogamy*, Vol. II (London: Macmillan, 1910) p. 339.

⁹ Berthold Laufer, "Totemic Traces among the Indo-Chinese", *The Journal of American Folklore*, No. 118 (1917), pp. 415-426.

¹⁰ Marcel Granet, *Festivals and songs of ancient China* (New York: Gordon Press, 1975) p. 189.

¹¹ 李璜译述：《古中国的跳舞与神秘故事》，上海：中华书局，1933年，第9页。

¹² 李孝迁：《葛兰言在民国学界的反响》，《华东师范大学学报》，2010年04期。

¹³ 松本信广：《支那古姓とトーテミズム》（下），庆应大学《史学》第1卷第2号，1922年2月。

¹⁴ 甄克思著，严复译：《社会通论》，第3-4页。

严复通篇使用“蛮夷”称呼图腾社会，用了很大的篇幅介绍图腾社会的群婚关系：“男子于所婚图腾之女子，同妻行者，皆其妻也。女子于所嫁图腾之男子，同夫行者，皆其夫也。凡妻之子女，皆夫之子女也。”书中介绍说：“凡同图腾，法不得为牝牡之合，所生子女，皆从母以奠厥居，以莫知谁父故也。澳洲蛮俗，图腾有祭师长老，所生者，听祭师为分属，以定图腾焉。其法相最古，至今莫敢废。”¹⁵

据说《社会通论》发表之后，一度引发立宪派和革命党的大辩论，可见此书当年之影响¹⁶。可是，由于当时的社会焦点主要集中在革命或立宪的政治问题上，文化问题并非热点，其中关于图腾的讨论，鲜有附议。

1929年，杨东蓀、张栗原将 Lewis H. Morgan 的 *Ancient Society* 翻译出版：“莫尔甘的《古代社会》，是一部世界名著。出版以后，得到相当的好评。”¹⁷该书“阿尔袞琴诸部族”一节用人类学调查报告的形式对图腾概念作了实例演示。此后十几年间，该书由昆仑书店和商务书店多次重版。中国图腾学者对古代图腾社会的想像，很大程度上参照了此书对土族部落的描述。“王礼锡主办《读书杂志》，于中国社会史论战诸期刊载关于中国社会史的论文，均根据 Morgan 之说解释我国古代的图腾制度。”¹⁸

图腾主义最完整的介绍是胡愈之翻译的《图腾主义》（1932年），该书署名“法国倍松著”¹⁹，是一本关于图腾知识的综合性入门小册子。该书认为图腾可以分为三种：“(1)部族图腾，即全部族所共有而且世代相传者；(2)性图腾，即为部族中女子所共有，或为部族中男子所共有者；(3)个人图腾，这是和财产一般，完全属于个人，而且可以当作一种遗产，由母系交付于后代。”²⁰这本小书迅速在国内学界刮起一阵“图腾风”。黄华节在1933年的一篇文章中说：“近年来国内出版界论‘图腾制’的译著，时有所见。学者对于图腾制的一般意义，性质，和形式，大致已经明瞭。但论图腾制者，几于完全偏于‘宗族图腾’一方面，故一般人仅知其一，而不知此外还有‘性别图腾’和‘个人图腾’。”²¹

此后十余年间的相关著述，鲜有不引述《图腾主义》者。该书第5章“亚洲的图腾遗迹”中提到：“葛赖内所著之《中国的跳舞及传说》书中，指出在古代中国存在的图腾主义的详情。中国在周以前已有外婚制的存在。古书纪述夏后氏豢龙并食龙，龙当为夏的图腾。中国古代社会，农业经济发展甚早，故中国古代社会，多以乡野动植物为图腾，少昊氏以鸟命官，便是一例。据葛赖内所述，则中国古代舞蹈，有所谓雉之舞，熊罴之舞，其为图腾仪式之一种，亦无有疑义。”²²这段话为《中国的跳舞及传说》做了一则大大的广告，很快，李璜就将此书“译述”面世。

不过，李璜只是摘要地介绍了作者的部分观点，并没有认真翻译其论述细节，前述《图腾主义》介绍的一个重要观点“龙当为夏的图腾”也没有受到李璜的重视，未做译述。书中提到古中国图腾“有鸟，有兽，有怪物，并且如《史记》所述，还有奇怪的故事夹杂于中，都表示图腾旗帜和母系制的意思”。此书被图腾学者们反复引证的，其实只是一句断语：“我坚强的相信图腾社会，秘密神社，波尔打吃这类社会建设是从孔子以后才大部分消灭成为过去的。”²³但就是这句话，被图腾学者们当作了中国曾经图腾社会的权威依据，而且时间被截止在孔子的时代。岑家梧认为此书“尤足启发国人对于中国古代图腾制度的研究，所以此

¹⁵ 甄克思著，严复译：《社会通论》，第11、9页。

¹⁶ 详见王宪明：《语言、翻译与政治——严复译〈社会通论〉研究》，北京：北京大学出版社，2005年。

¹⁷ 杨东蓀、张栗原：《译者序言》，莫尔甘著《古代社会》，上海：商务印书馆，1935年，第3页。

¹⁸ 岑家梧：《西南民族文化论丛》，广州：岭南大学西南社会经济研究所，1949年，第206页。

¹⁹ 笔者所见胡氏译文集未标示原书名及作者原名，据 Google 检索，当为 Maurice Besson 所著 *Le Totemisme*。（Paris: Rieder, 1929）。

²⁰ 戴文葆编：《胡愈之译文集》下，南京：译林出版社，1999年，第79-80页。

²¹ 黄华节：《初民社会的性别图腾》，《东方杂志》1933年第30卷第7期，妇女与家族栏第23页。

²² 戴文葆编：《胡愈之译文集》下，第108页。

²³ 李璜译述：《古中国的跳舞与神秘故事》，第65、30页。

书虽只是一种节译本，但它与胡译的《图腾主义》的影响都是很大的”²⁴。

此外，早在 1931 年，吕叔湘就完成了对罗维（Robert Heinrich Lowie, 1883-1957）《初民社会》的翻译，交与商务印书馆，可惜“九·一八”事变之后，这部译稿连同商务印书馆一同遭到劫难，后来迟至 1935 年，吕叔湘才将该书重译出版。书中对“图腾制”也有详尽而中肯的介绍，只是失去了时间上的先机，因而很少被图腾学者视做主要参考文献。1934—1936 是图腾主义译介出版最丰盛的三年，除去专门的图腾主义著作之外，诸如《经济通史》《近东古代史》《神之由来》等社会史译著，也有大量的关于图腾知识的介绍。

民族危难时期的学术救亡运动

欧美图腾主义的黄金时间是 19 世纪末至 20 世纪初，1930 年代正是西方图腾主义收官、退潮的时候。而在 1932 年至 1937 年间，中国的图腾主义却突然兴盛起来，相关著述如雨后春笋，触目皆是。岑家梧 1936 年所作《图腾研究之现阶段》²⁵，通篇只谈到西方图腾主义鼎盛的一面，完全没有涉及退潮与反思。其原因一方面固然是现代中国的学术潮流滞后于国际学术，另一方面也与当时中国所面临的民族危机有关。

胡愈之《图腾主义》出版之后，正在大力倡导“文化学”的黄文山，为了“再造中国古代的文化史和社会史”，迅速做了一篇《中国古代社会的图腾文化》（1934 年），开篇即说：“中国古代社会有没有图腾文化的阶段，这是一个没有人解答过而亟待研究的问题。”这个问题之所以重要，是因为“图腾文化乃全世界共有的现象”。在黄文山眼中，不仅动植物是图腾，英雄也是图腾，颜色也是图腾，如“炎帝神农氏与黄帝轩辕氏大抵也是图腾名”，“黄帝也许是以黄为图腾之部落的酋长”，“殷人尚白，白亦图腾之一”²⁶。

黄文山从盘古、女娲、炎帝、黄帝一路向下，说到禹的时候，终于提到了龙图腾：“又有人以禹为龙，其理由安在，未得详闻。中国社会本有尊龙之习惯，龙恐亦是夏代图腾之一。人类学家以为一切氏族，无论在什么地方，都有将图腾作客观的表现之企图。那么，中国人到处喜欢画龙，不就是图腾艺术的遗迹了吗？”²⁷

黄文山的图腾研究起步比较早，胆子还不够大，说话尚留有余地，他说：“我疑心这些动物的名称，如夔、狻、龙、鸿、熊、狸、娥等，均是氏族的图腾名。”²⁸紧跟在后面的图腾学者就没这么客气了，卫聚贤单单论及一个“少皞是以鸟为图腾”，就能捕风捉影地找出一大堆古怪的鸟名，将这个鸟图腾再细分成 24 个不同鸟的子图腾²⁹。

黄文山在文中介绍，他这篇文章正在排版的过程中，刚好读到姜亮夫发表在《民族月刊》上的《殷夏民族考》（1933 年），“姜君考定夏民族自命为龙族子孙，但龙究竟是什么动物，他说：‘即是一个专门的生物学或古生物学家，也指不出来，因为那种生物之有否不敢断定’”³⁰。

可惜由于战乱，《殷夏民族考》今已散佚不存。姜亮夫后来补写了一篇《夏殷两民族若干问题汇述》，其中有一节“夏民族为龙属民族”，文中虽然没有使用“图腾”二字，但使用了“族徽”。在他的其他著作中，有“作为图腾（族徽）的绘画文字”³¹的表述，书中图

²⁴ 岑家梧：《西南民族文化论丛》，第 207 页。

²⁵ 岑家梧：《图腾研究之现阶段》，《食货》半月刊，第 4 卷 4 期，1936 年 7 月 16 日。

²⁶ 黄文山：《中国古代社会的图腾文化》，《黄文山学术论丛》，台北：台湾中华书局，1959 年，第 257、266-267 页。

²⁷ 黄文山：《中国古代社会的图腾文化》，《黄文山学术论丛》，第 268-269 页。

²⁸ 黄文山：《中国古代社会的图腾文化》，《黄文山学术论丛》，第 268 页。

²⁹ 卫聚贤：《古史研究》第三册，上海：商务印书馆，1937 年，第 221 页。

³⁰ 黄文山：《中国古代社会的图腾文化》，《黄文山学术论丛》，第 282 页。

³¹ 姜亮夫：《姜亮夫全集》第 17 册，昆明：云南人民出版社，2002 年，第 21 页。

腾和族徽二词，往往混用，可见在姜亮夫看来，族徽和图腾基本是等价的。

姜亮夫对于图腾理论的把握显然也很囿囿，论述比较粗疏。作者先是论证了“夏”字本义“一定是个爬虫类的东西，所以足大，背有文，头大，都是爬虫类的特征”，作为夏的宗神禹，也是龙蛇一类，“所以夏族当是以水怪为族徽的民族的总称”，这种水怪就是后来的龙。“原来一种民族的传说，总要有些物质的根据，便是后代的所谓制度文物，也离不了这个因子。夏民族是以龙为族徽的民族，我们寻得到些物质的因素吗？曰：‘有！’一是洪水的传说，一是考古学家在北方一带（即夏民族棲息之地）发现多量的爬虫二事。”作者只是简单引述了一些考古发现，认为上古北方也曾洪水泛滥，几乎未作论证，直接得出结论：“我们说夏民族是以鳞介属为其崇敬之物，因而自命为龙族子孙，是无可疑的了。”³²

姜亮夫大概是最早系统论述“夏民族以龙为图腾”的中国学者，他在1983年补写的“小引”中，解释了《殷夏民族考》的写作背景：“写此文时，正是‘九·一八’、‘一·二八’接踵而来之时，在上海生活的艰苦，还耐得住；而租界的乌气，随时亲身经历，倒气愤懊恼时时遇到，发发牢骚也不可能，写诗无人要，小说太渺茫，戏剧未写过，还是从个人稍稍有些修养、有点把握的史学考论入手。此文发表后，本来计划写‘民族性’、‘民族文化特点’，更不自量，想第四卷写‘民族贡献与今后出路’，但民族文化特点，用‘龙’、‘凤’两字为引子而再深入。问题愈来愈多，以至于大病。”³³

姜亮夫以龙、凤作为民族图腾，有其学术救亡之深意。1930年代，由于受到帝国主义的侵略压迫，中国知识分子中的民族主义情绪空前高涨起来，社会各届都在用自己的声音呼吁全民族的团结，一致对抗帝国主义的压迫。与姜亮夫发表《殷夏民族考》的同时，章乃器接连发表《一九三三年如何？》《民族的路出在哪里？》《民族的出路》《民族之前途如何？吾人将何以自处？》等一系列文章：“自从九一八事变发生以后，中国人民因为受了外侮的刺激，民族的出路问题，忽然地抬起头来！我们翻一翻报章和杂志里的论调，多半是论到民族的出路；街论巷议，多半说的是民族的出路。”³⁴

关于民族的出路，夹杂着各种各样的声音。如汉奸文人王朝佑就在《中国灭亡论》中呼吁：“吾知中国必不能打倒日本，必为日本所制。吾知欧美必不能主持正义，与中国表同情。而今日何如乎？四省丧失矣！列国有仗义执言，为我吐不平之气者乎？国联调查矣，各有秣马厉兵，与日本决一雌雄者乎？盖今日之世界，民族自决之时期也。”所以，“中国兄事日本，必能进步向上，反对日本，必至灭种亡国”³⁵。

辛亥革命已经过去二十多年，中华民族独立自强的曙光似乎仍未显现，中国从何处来，中国向何处去，中国的民族历史问题逐渐成为热门话题。图腾问题突然大热，其原因正如《近东古代史》所说：“氏族实即一种群体，其职务兼宗教与家庭二者，其性质则为神秘的。其团结之原因，实缘群体之各分子互视为拥有一种共同之图腾，因而拥有一种共同之名，由一种共同之神秘物质造成，而此共同之神秘物质非他，即图腾之物质是也。氏族中人皆有之，无人独占之，一切之人皆从此共同之源而出。”³⁶

日本侵华之野心，早已路人皆知。团结全民族力量抵抗日本侵略，对于1930年代的中国知识分子来说，是压倒一切的工作。中国的民族学和人类学正是在这样一种大背景下兴盛起来的。出于和姜亮夫相似的目的，林惠祥《中国民族史》所得出的结论却与姜亮夫“龙凤图腾说”大相径庭。

林惠祥认为，华夏即为“花族”之自称。“原始民族之族名最常者或由图腾信仰，以

³² 姜亮夫：《古史学论文集》，上海：上海古籍出版社，1996年，第260-266页。

³³ 姜亮夫：《古史学论文集》，第256页。

³⁴ 章乃器：《民族的出路》，《章乃器论文选》，上海：生活书店，1934年，第89页。

³⁵ 王朝佑：《中国灭亡论》，天津：东和印刷局，1934年，第26页。

³⁶ 摩勒、德斐（A. Moret & G. Davy）著，陈建民译：《近东古代史》上册，上海：商务印书馆，1936年，第15页。

为其族系出自某种自然物，因拜其物为祖，并取其物之名以名其族。中国之四裔据《说文》谓‘羌西戎羊种也，从羊儿。南方蛮闽从虫，北方狄从犬，东方貉从豸，西方羌从羊，此异种也’，又云‘蛮，南蛮蛇种’，‘闽，东南越，蛇种’，此诸族之名皆图腾也。同时诸族之名既多为图腾，则我族之称华似亦为图腾，盖华既花之古字，华族即‘花族’也。”至于“夏”字，林惠祥据《说文》，训夏为人，因为许多原始部族都将自己叫做“人”，这是自尊其族的表现，所以说，“我族虽已有‘花族’之称，然彼为图腾族名与夏字之自称可并用而不相冲突也。”最后，作者得出结论：

1. “华”为图腾名称，意即“花族”。
2. “夏”为自称之语，意即“人”。³⁷

“中国诸民族系以一系为主干而其他诸系以加入之，加入后其名称即消灭而只用主干系之名。”³⁸正是这个主干加诸系的观点，点亮了后来闻一多“化合式图腾”的航灯。

当时的学术界正处在动荡不安的社会环境下，大家各说各话，姜亮夫的龙凤图腾说与林惠祥的花人图腾说，相互之间并没有形成学术对话，也未见有何学术回应。

图腾主义在上古史学中的泛滥

中国的图腾学者普遍以为图腾主义是人类社会的必经阶段，讨论初民社会而不讨论图腾是有偏颇的。杨堃曾批评莫尔甘“对于初民氏族之研究，仅注意于分类亲属制，而未曾注意到图腾信仰的事件，故结果不免有些错误”，甚至将莫氏“错误”的原因归结为“图腾主义之发现者是麦克纳，莫氏与麦氏是学敌，故不愿述其说”³⁹。

吕振羽是较早利用图腾理论分析中国古代社会的历史学者，而且几十年如一日地执着于这套理论。他认为“原始时代的人类，在中期野蛮时代的部落组织中，每个部落都有一个动物或无生物作为其部落的名称”，许多风俗甚至延续至今：“在中国今日的姓氏中，也保留着不少的原始图腾名称的遗迹。如马，牛，羊，猪，邬，乌，凤，梅，李，桃，花，叶，林，河，山，水，云，沙，石，毛，皮，龙，冯，蛇，风……等便是。”⁴⁰

吕振羽所罗列的中国史前图腾多达数十种，涉及龙图腾只有两句话：“神农氏即神龙氏（帝王世纪：神农母有神龙首感而生神农）。”“属于庖羲氏之各族有：飞龙氏，潜龙氏，居龙氏，降龙氏，土龙氏，水龙氏，青龙氏，赤龙氏，白龙氏，黑龙氏，黄龙氏（竹书纪年及竹书笺注）。”这两句话的总篇幅不足《图腾制度存在的形迹》一节的1/40。吕振羽认为：“图腾的名称，在最初大概是因为某一部落以某种动物为其食物的主要来源，而被其他部落给她加上的一种标志，如食蛇部落便被呼为蛇图腾，食三青鸟的部落，便被呼为三青鸟图腾，食龟的部落，便被呼为龟图腾等是。”⁴¹按这种猜想，龙图腾似乎是食龙部落的标志。

以姓氏中的动物名称作为中国古代曾经图腾社会的证据，是1930年代最流行的图腾研究法。所有的图腾学者都没有将龙这种神话动物与现实动物作任何区分，一律归入图腾候选生物。1934年，钟道铭就曾以狗、蛇、羊、龙、熊、驴、卢、狐、鱼、盘、禹、鹿、马、牛为例，说明“这些古代遗传下的用动物名称的姓，我们除去解作图腾底遗迹以外，实在没有其他解释的方法”⁴²。

在图腾研究中着力最重的是李伯玄的《中国古代社会新研》，该书正文283页，有近

³⁷ 林惠祥：《中国民族史》上册，上海：商务印书馆，1936年，第48、49页。

³⁸ 林惠祥：《中国民族史》上册，第39页。

³⁹ 杨堃：《家族演化之理论（1）》，《清华学报》，1934年第3期，第651—652页。

⁴⁰ 吕振羽：《史前期中国社会研究》，北京：人文书店，1934年，第121、130页。

⁴¹ 吕振羽：《史前期中国社会研究》，第125、126、121—122页。

⁴² 钟道铭：《中国古代氏族社会之研究》，《东方杂志》，第31卷第1号，1934年1月1日，第164页。

200 页的篇幅都在讨论中国古代图腾及相关社会制度。作者认为“姓即是图腾，图腾团亦即原始宗族，有史时代家族的前身”⁴³，书中涉及的古代图腾多达数十种，重点讨论了凤图腾和玄鸟图腾。除了偶尔在一堆动物图腾名称中夹杂一个“龙”字外，全书几乎完全没有涉及龙图腾。

1930 年王云五出任商务印书馆总经理之后，曾主编了一套“百科小丛书”，其中以图腾为主题的两本小册子——李则纲《始祖的诞生与图腾》（1935 年）和岑家梧《图腾艺术史》（1937 年），在 1930 年代的图腾文化领域影响深远。

李则纲依进化思想，将中国古代氏族划分为两类来展开讨论，一类是优存的氏族，一类是没落的氏族。“如伏羲、神农、黄帝、少昊、颛顼、帝嚳、尧、禹、皋陶、伯益、契、弃等人物的诞生，或由风，或由大人迹，或由神龙首，或由大电，或由流星，或由瑶光，或由黄熊，或由薏苡，或由白虎，或由玄鸟，姑无论伏羲、神农、黄帝等是否果有其人，但这些传说，恰恰显示由图腾的名物转移到开祖英雄个人身上一个过程。我们认为这些传说所称的始祖，换句话说，即所暗示的氏族——如风氏族、龙首氏族、电氏族等等，当为中国古代优存的氏族。”基于这种开祖英雄名字即“氏族图腾名称之转移”的理由，李则纲认为“所谓共工、蚩尤、驩兜、三苗、浑沌、穷奇、檮杌、饕餮、防风氏等古代罪人，或即被翦氏族所奉的图腾”。李则纲所开列的中国古代社会“图腾记号”，多达 42 项，其中与龙有关的记号有“神龙首”“赤龙”“黄龙”“龙”4 项，分别排在表中第 3、10、18、38 的位置。⁴⁴

将自己的想像，掺杂几个外国人名和几句外国引文，然后当作一种理论资源，用来解释中国上古神话，这是 1930—1940 年代图腾学者们常用的手法。李则纲在他的另一长文《社与图腾》中说：“氏族社会里，所赖以团结社群的，则为同群之人共同信仰的图腾，这种图腾，或为动物，或为植物，或为无生物，他们相信他们同一图腾即为同一血缘。”⁴⁵按照这种观点，除了人自身，万事万物都是图腾了。

李则纲还提出“社是封建社会初期用来联合各部落的东西，等于古代图腾”的观点，把图腾主义延伸使用到了“封建初期”。他所归纳的社图腾中，有一类是龙图腾：“共工既为一个龙氏族的称号，他的儿子勾龙，自然也是龙氏族的图腾，亦即氏族社会里一个民族的保护神。”⁴⁶

岑家梧的《图腾艺术史》是在日本留学期间写成的，因而受到日本学者的影响也就不奇怪了。全书第 3-8 章依次对世界范围内的图腾文学、装饰、雕刻、图画、跳舞、音乐等图腾制现象进行了介绍，凡有中国事例者，均罗列于后，逐项加以比对、阐释。作者在附录的《中国图腾跳舞之遗制》中认为：“中国史前社会之同样，经过图腾制度的阶段，史籍中所见的痕迹极多。雉，百戏等富有图腾意义的跳舞，至为明显。”⁴⁷最后总结说：“以上粗率地列举百兽率舞，鹤舞，象舞，百戏，角觝，狮子舞，雉舞等的动物模仿跳舞，略可窥见中国图腾跳舞的遗制。此外各地民间习俗中有牛舞，祈年舞等，都与图腾跳舞有关。”⁴⁸

和此前的图腾学者们一样，岑家梧论述得较充分且有说服力的，仍然是高族玄鸟图腾、蛮夷槃瓠图腾、高车狼图腾之类，在作者建构的中国图腾艺术史上，仅在述及“西南夷传”时简单提及哀牢人的龙图腾，龙在岑著中不仅没能占据一个领袖位置，甚至连一个普通的席位都没有。

陈钟凡在为岑著所作的序言中，补充了一些新的信息：“图腾雕刻之见于殷周骨器铜

⁴³ 李玄伯：《中国古代社会新研》，上海：开明书店，1949 年，第 83 页。据李伯玄“初稿序”，此书应当初刊于 1940 年。

⁴⁴ 李则纲：《始祖诞生与图腾》，第 164、36、77-80 页。

⁴⁵ 李则纲：《社与图腾》，《东方杂志》，第 32 卷第 13 号，1935 年 7 月 1 日，第 220 页。

⁴⁶ 李则纲：《社与图腾》，《东方杂志》，第 32 卷第 13 号，第 234、222 页。

⁴⁷ 岑家梧：《图腾艺术史》，第 146 页。

⁴⁸ 岑家梧：《图腾艺术史》，第 155-156 页。

器上的，有夔龙、夔凤、蝉叶等纹样，最多的莫如兽头，学者多目之为饕餮，其说本于《吕氏春秋》，究竟饕餮为何物，其说未明。”作者的观点是，这些都是动物头像，且有牛头、羊头、马头及虎狼头的分别，“其为图腾动物的描写，显然易见”⁴⁹。

与《图腾艺术史》同时完成的，还有日本评论家佐野袈裟美（1886-1945）的《支那历史读本》（1937年），中译本题为《中国历史教程》⁵⁰。佐野书中引述李刚纲的观点，认为帝俊就是帝嚳、帝舜、高祖舜，舜同俊，俊就是狮子，“即表示出当时是用狮子做图腾”。可是，作者并没有说明“当时”到底是何时。书中也曾提及禹是一条虫，“大概就是蜥蜴之类”⁵¹，没有说禹是龙，或者熊。

较早提出夏有龙氏族、龙图腾的，还有卫聚贤的《中国的氏族社会》，可是，作者论述的第一个图腾也是狮子，接着分别论述了作为图腾的燕、象、龙、陶壶等，得出结论说：“尧为夏陶壶氏族的图腾，禹为夏龙氏族的图腾，舜为殷狮氏族的图腾。图腾为其氏族所崇拜，因崇拜而认为祖先，后氏族扩大成为国家，乃将图腾演变成为祖先的又演变成为其国的帝王，后又因统一的观念，又演变为共同的古帝王。”后来，作者又专门写了《夏人以犀牛为图腾》和《熊为图腾》作为“补遗”。⁵²

卫聚贤论及龙图腾的篇幅并不多。其论证思路是这样的：禹字训为虫，又禹字在甲骨文和金文中与九字有连带关系，而九字可能又是虯字的丩，按《说文》：“虯，龙了有角者，从虫，丩声。”可见“九”为龙之一种，“故禹与龙多有连带的关系”，作者由此得出结论：“夏人以龙为图腾，故殷人祀为神；奉龙为图腾的国，当以龙为国名；奉龙图腾国之地有一部分被殷人所占领，故有此地名；龙图腾国之人，故以龙为名……《左传》有郟国，当即奉龙为图腾的禹国之后。”作者参照埃及人的生活经验，认为“在河水将涨之际，鳄鱼先至，夏人因以为水神（故有禹治水的传说）或农神”，据此提出“龙即鳄鱼”的观点：“禹为夏人以二鳄鱼为图腾的民族，因图腾的崇拜，后演变为神，再后则演变为古代的帝王。”⁵³

这种论证方式极不可靠，对图腾主义的理解也多有想当然之处，想起龙就说夏人以龙为图腾，想起鱼就说夏人以鱼为图腾，往往自相矛盾。岑家梧就对卫聚贤的研究很不以为然：“若果只拾取表面的三二图腾现象，便证明中国古代某族已有图腾制度的存在，则极为不智。如卫聚贤于嘉兴新睦镇发现一鱼形刻石，便说吴人以鱼为图腾，又根据山西万泉县荆村瓦渣斜发现红陶上的鱼形花纹，便说陶唐为鱼图腾发明陶器的民族，又说：‘夏民族有以鱼为图腾的部落，按贝加尔湖人尚有以鱼为图腾的遗迹，夏民族当自贝加尔湖来，以鱼为图腾。’此都失之疏略。”岑家梧认为：“今后苟欲断定夏或吴族以鱼为图腾，必须证明夏人以捞鱼为主要生产，夏人以鱼为部族名号，以鱼为祷告，以鱼为一切装饰的表现对象等等。凡此皆须根据丰富的确实的资料，作深入的系统的探索，始属可信。”⁵⁴

罗维早在1920年的《初民社会》中就已指出：“动物名字是初民社会中异常普通的一个特色，不足推断这种动物和以此为氏的社群之中有特殊关系存在。除非这个名字‘在授名者或受名者或双方的心中发生与这个动物的心理联系’，或外婚制之起源可考定为出于这个联系，方始有图腾制之可言。否则单以动物之名为氏的氏族不见得比以绰号，地名，或祖先之名为氏的氏族更有被认为图腾氏族的资格。”简言之，单以动物为名，根本不足作为图腾制存在的证据。罗维甚至对于图腾制的存在也已产生怀疑：“总结一下我自己对于图腾制这个题目的意见，我不相信自来在这个题目上所浪费的聪明和博学已经建立了图腾现象的真实

⁴⁹ 陈钟凡：《图腾艺术史序》，燕京大学考古学社《考古》第4期，1936年，第320-321页。

⁵⁰ 该书日文版出版时间是1937年1月，中文版出版时间是1937年6月，间隔只差5个月。

⁵¹ 佐野袈裟美著，刘惠之、刘希宁译：《中国历史教程》，上海：读书生活出版社，1937年，第63页。

⁵² 卫聚贤：《古史研究》第三册，第237、219-238页。

⁵³ 卫聚贤：《古史研究》第三册，第229、231页。

⁵⁴ 岑家梧：《西南民族文化论丛》，第209-210页。

性。”⁵⁵不过，这些意味深长的忠告几乎从未得到中国图腾学者们的引证，因为这种观点不是他们所需要的观点。

相反，中国图腾学者们全都振振有词地重复着“图腾制为氏族社会必有之现象”⁵⁶的论调。他们甚至认为“图腾不过是用兽名表现其群体强壮且有威力的意思”，也即“因为原始时代动物威力之雄大，所以原始人类对于动物无不具有崇拜的心理，或者设想自己的祖宗就是这些动物，或者有意拿来作本族祖宗威力的表现，所以动物的名称便成了各氏族底标识——图腾”⁵⁷。这种想当然的解释恰恰是最具中国特色的图腾主义。

通过历史教育激发民族情绪

很明显，在早期的图腾类著作中，龙并没有占据突出的地位。真正将龙摆在中心位置展开全面论述的，是闻一多。1942年11月，闻一多发表《从人首蛇身像谈到龙与图腾》，这是《伏羲考》的主体部分。闻一多是个激进的爱国主义者，《伏羲考》深刻地烙印着闻一多民族主义的政治诉求。

日本侵华战争爆发之后，许多知识分子都在思考民族问题：“我们常常提及‘民族’，有欲完成一‘民族统一’，但究竟什么是民族？什么是中华民族？”⁵⁸

孙中山曾在《三民主义》中定义说：“甚么是民族主义呢？按中国历史上社会习惯诸情形讲，我可以用简单一句话说，民族主义就是国族主义……我说民族就是国族，何以在中国是适当，在外国便不适当呢？因为中国自秦汉而后，都是一个民族造成一个国家。”⁵⁹闻一多在谈到自己的理解时说：“五四时代我受到的思想影响是爱国的，民主的，觉得我们中国人应该如何团结起来救国。五四以后不久，我出洋，还是关心国事，提倡 Nationalism，不过那是感情上的，我并不懂得政治，也不懂得三民主义，孙中山先生翻译 Nationalism 为民族主义，我以为这是反动的。其实现在看起来，那是相同的。”⁶⁰

从政治上、文化上论证中华民族的完整统一，是自清末以来中国知识分子面对帝国主义侵略的无奈挣扎。

“民国初元，国人曾揭策曰‘五族共和’，而国徽之五色。论者以为是即五族之代表，然以一国之人，而自标五族，实与近代政治思想相反。盖在现代政治上之意义，凡一国权力所不能及，而人民原为一族者，则标榜民族以联络之，即以此壮其外交之声势。未闻已成一个民族国家，而反自标五族以示分裂者也。”⁶¹

1940年代前后，出现了一大批中国上古史论著，大都围绕着一个中心话题：“中国民族由来之研究”。金兆梓在《中国史纲》的绪论中画出了“个人生活、民族生存、世界大势”三者之间的关系示意图（如图），明确指出个人是“小己”，民族是“大己”，“要晓得我们这民族集团



⁵⁵ 罗维著，吕叔湘译：《初民社会》，上海：商务印书馆，1935年，第1页。

⁵⁶ 钟道铭：《中国古代氏族社会之研究》，《东方杂志》第31卷第1号，第161页。

⁵⁷ 荆三林：《史前中国》上册，西安：国立西北大学历史系，1947年，第158页。

⁵⁸ 洪尊元：《中国之前途》，香港：时代书店，1940年，第40页。

⁵⁹ 孙文：《三民主义》，上海：中央图书局，1927年，第1-2页。

⁶⁰ 闻一多：《五四历史座谈》，《闻一多全集》第三册，上海：开明书店，1948年，第8页。

⁶¹ 江西王恒：《现代中国政治》，上海：革新评论社，1929年，第20页。

生活现有的状况，不是单将那现有的状况做分析的研究所能了事的，还得要寻求那现有状况的由来。”⁶²

在闻一多先生的遗稿中，有一份题为《神话与古代文化》的演讲提纲⁶³，其导言部分开宗明义为“历史教育与民族意识”。仲林《图腾的发明》据此将闻一多的思想归纳如下：只有先让民众知道他们“有共同的来源”，“民族意识”才能产生，而且“知来源愈悉则民族意识愈坚固”；只有通过这种“历史教育”，“民族主义的心理建设”才能成功；近代史学就是要善用考古学和民俗学的新方法，发现整个民族和全面文化的事实，并将这一事实用文艺的手段讲述出来，从而达到激发民族情绪的最终目的⁶⁴。

可是，我们该用哪些“历史知识”来教育民众呢？在许多知识分子看来，复杂混乱的图腾主义同样无助于将中华民族团结在一个共同的旗帜下对抗日本侵略。据芮逸夫介绍，1939年，“曾有一场中华民族问题的论战，参加这场战役的有十多位学人。其中有一派的主张是：‘凡是中国人都是中华民族，在中华民族之内，我们绝不再析出什么民族。’另一派却反对这种说法，以为在中华民族之内是可以析出若干民族的”⁶⁵。

闻一多一直在努力寻求“团结起来救国”的文化方略，他在写给藏克家的信中说：“近年来我在联大的圈子里声音喊得很大，慢慢我要向圈子外喊去，因为经过十余年故纸堆中的生活，我有了把握，看清了我们这民族，这文化的病症，我敢于开方了……我始终没有忘记除了我们的今天外，还有二几千年前的昨天，除了我们这角落外还有整个世界。我的历史课题甚至伸到历史以前，所以我研究了神话，我的文化课题起出了文化圈外，所以我又在研究以原始社会为对象的文化人类学（《人文科学学报》第二期有我一篇谈图腾的文章，若找得到，可以看看）。”⁶⁶

闻一多：龙是我们立国的象征

《伏羲考》⁶⁷就是闻一多为“这民族，这文化的病症”开出的一剂药方。他要将杂乱无章的泛图腾统归到一个特定图腾的名下，以实现其“团结起来救国”的理想。他在众多的上古图腾中选中了龙：“假如我们承认中国古代有过图腾主义的社会形式，当时图腾团族必然很多，多到不计其数。所谓龙便是因原始的龙（一种蛇）图腾兼并了许多旁的图腾，而形成的一种综合式的虚构的生物。这综合式的龙图腾团族所包括的单位，大概就是古代所谓‘诸夏’，和至少与他们同姓的若干夷狄。”

本文无意于损害闻一多先生光辉的爱国形象，只是因为民族独立的伟大使命早已完成，我们已经毋须借助所谓的龙图腾来做“救国药方”，因而可以沉静下来，从学理的角度重新审视闻一多的《伏羲考》。

《伏羲考》的核心是第二部分《从人首蛇身像谈到龙图腾》，可是，这一部分的论据却十分单薄。闻一多说“我所有的材料仅仅是两篇可说偶尔闯进我视线来的文章”，一篇是芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，一篇是常任侠的《沙坪坝出土之石棺画像研究》。抛开那些与龙图腾的论证没有必然逻辑关系的繁琐细节，下面我们看看闻一多的龙

⁶² 金兆梓：《中国史纲》，上海：中华书局，1941年，第1-2页。

⁶³ 闻黎明、侯菊坤编：《闻一多年谱长编》，武汉：湖北人民出版社，1994年，第634-637页。

⁶⁴ 仲林：《图腾的发明：民族主义视域下的〈伏羲考〉》，《民俗研究》2006年04期。

⁶⁵ 芮逸夫：《中华国族解》，《中华民族及其文化论稿》上册，台北：国立台湾大学人类学系，1972年，第2-3页。

⁶⁶ 闻一多：《给藏克家先生》，《闻一多全集》第三册，庚第53-55页。

⁶⁷ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》第一册，上海：开明书店，1948年，甲第3-43页。由于下文引述《伏羲考》的文字较多，而且主要引自《伏羲考》第一部分“引论”及第二部分“从人首蛇身像谈到龙与图腾”，即甲第3-34页，凡是在这一页码范围内的引文，不再逐一详注具体页码。

图腾是如何生产出来的。

闻一多首先梳理和罗列了一批伏羲女娲人首蛇身交尾像，然后“揣想起来，在半人半兽型的人首蛇身神以前，必有一个全兽型的蛇神的阶段”，循着这种“揣想”，他将之与交龙、螭蛇、两头蛇、一般的二龙全都联系起来，断言这种二龙交合的表象背后一定有着某种悠久的历史背景：“其渊源于某种神话的‘母题’，也是相当明显的。”那么，这个母题究竟是什么？闻一多没有经过任何论证，马上就给出了答案：“我们确信，它是荒古时代的图腾主义的遗迹。”这个图腾，就是龙。

那么，“龙究竟是个什么东西呢”？同样没有经过任何论证，闻一多马上就给出了答案：“它是一种图腾，并且是只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，因为它是由许多不同的图腾糅合成的一种综合体。因部落的兼并而产生的混合的图腾。”

接下来的文字，与其说是“事实论证”，不如说是“理论说明”。只不过闻一多所依据的理论，并不是人类学既有的图腾主义理论，而是他自己发明的“化合式图腾”新概念：“在化合式图腾中，必然是以一种生物或无生物的形态为其主干，而以其他若干生物或无生物的形态为附加部分。龙图腾，不拘它局部的像马也好，像狗也好，或像鱼，像鸟，像鹿都好，它的主干部分和基本形态却是蛇。这表明在当初那众图腾单位林立的时代，内中以蛇图腾为最强大，众图腾的合并与融化，便是这蛇图腾兼并与同化了许多弱小单位的结果。”

这种“合并与融化”的观点，只曾见于上述林惠祥的《中国民族史》，没有任何实证的依据，无法得到人类学理论的支持，因此曾有人类学家批评说：“我们知道所谓图腾是指被原始民族视为自己祖先或亲属的自然物，一般是动物植物，有时也会是无生物，但是，无论如何图腾物总是自然界中实有的物体。龙作为一种图腾同时又不存在于自然界中是难以令人接受的。”⁶⁸

可是，闻一多并不需要人类学理论的支持，他只需要“图腾”这么一个新概念。他在自己发明的“化合式图腾”理论框架中，未经论证迅速得出了龙即大蛇的结论：“所谓龙者只是一种大蛇。这种蛇的名字便叫做‘龙’。后来有一个以这种大蛇为图腾的团族（Klan）兼并了，吸收了许多别的形形色色的图腾团族，大蛇这才接受了兽类的四脚，马的头，鬣的尾，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞和须……于是便成为我们现在所知道的龙了。”

这个结论肯定是站不住脚的。事实上，自有龙纹以来，龙形象就一直处于变动不居的状态。商和周的龙纹不一样，汉与唐的龙纹不一样；即便同一时代，不同地域的龙纹也有差别。从大量出土的汉代画像来看，龙纹跟虎纹就很难分别，有时只能依据其所处的位置来做判断。而所谓“马的头，鬣的尾，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞和须”的画龙技法，更是在宋代以后才逐渐成型的。除非闻一多能证明宋代依旧处于前氏族社会的图腾主义时代，证明宋代有多种图腾的共存与兼并，否则，用宋以后定型的龙纹来说明氏族图腾的兼并，在逻辑上就无法说通。

问题还不止于此。闻一多在对该预设的演绎中，几乎完全不顾及材料语境，将不同时代、不同背景的材料做出颠倒时空的安排。按照该预设的要求，闻一多居然将记载最晚的“断发纹身”案例设为原始图腾的“第一个阶段”；然后将记载更早的“人首蛇身”的案例当作图腾变为始祖的“第二阶段”；接着，再将记载最早的“全人形”的始祖传说当作图腾蜕变的“第三个阶段”。

《伏羲考》给读者的总体感觉是旁征博引，步步为营，但每到关键部分，却总是以假设或推测作为前提。《伏羲考》最具特色的表述方式是：前面刚刚用一种商榷的语气说“假如我们承认某某”，后面马上就把这个“某某”当成定论，据此进入下一个论证阶段。其最终结论是建立在一个接一个“假如”“假定”“如果”“也许”“似乎”“恐怕”“可能就是”“可

⁶⁸ 阎云翔：《试论龙的研究》，马昌仪编《中国神话学文论选粹》下编，北京：中国广播电视出版社，1994年，第530页。

称为”“这样看来”“便也”基础上的理论假想。陈泳超就曾批评说：“闻一多总是对不同材料之间的相似性特别敏感，并有将相似点累积起来从而将其转塑为同一回事的倾向，但这种努力常常因为没有直接的、过硬的证据而显得缺乏说服力。”⁶⁹

闻一多激情而富于感染力的诗性文字，为他省却了许多繁琐的论证，跨越了许多逻辑的障碍，深得青年读者喜爱。他在论证“龙图腾的优势地位”时说：“龙族的诸夏文化才是我们真正的本位文化，所以数千年来我们自称为‘华夏’，历代帝王都说是龙的化身，而以龙为其符应，他们的旗章，宫室，舆服，器用，一切都刻画着龙文。总之，龙是我们立国的象征。直到民国成立，随着帝制的消亡，这观念才被放弃。然而说放弃，实地里并未放弃。正如政体是民主代替了君主，从前作为帝王象征的龙，现在变为每个中国人的象征了。”这段话只用了寥寥 150 余字，就完成了龙图腾“民族象征—帝王象征—国家象征—每个中国人的象征”四者之间的角色转换，令人不得不感叹其诗性语言的巨大魅力。

图腾学者的选择性失明

学者写文章，总是选择性地引用自己想要的那一面，而有意忽略与文章观点相左的另一面。闻一多用以说明夏为龙族的七条证据，每一条都可以举出一系列的反证。比如闻一多为证禹之龙身，引用了禹的父亲“鲧死，化为黄龙”的说法，却有意忽略了禹自己“化为熊”的说法。而此前的 1937 年，卫聚贤撰写《夏人以犀牛为图腾》《熊为图腾》时，一样也不提“鲧化黄龙”的记载⁷⁰。同样，当林惠祥论证华夏为“花族”之自称时，既不提龙，也不提犀牛，不提熊罴。

夏人的图腾到底是什么？仅据 1930-1940 年代的学者所论，答案就不下十种。可是，更关键的问题在于：夏人有图腾吗？

从闻一多自己的叙述中，我们就可以看出龙图腾的不确定性。闻一多说：“在‘鲧死，化为黄龙，是用出禹’和‘天命玄鸟，降而生商’两个神话中，我们依稀看出，龙是原始夏人的图腾，凤是原始殷人的图腾。”接着解释道：“我说原始夏人和原始殷人，因为历史上夏殷两个朝代，已经离开图腾文化时期很远，而所谓图腾者，乃是远在夏代和殷代以前的夏人和殷人的一种制度兼信仰。”⁷¹这段话真是意味深长，既然夏代和殷代已经离开图腾文化时期很远，那么，仅仅凭着关于夏代和殷代的两则神话，要“依稀看出”远在夏殷之前的社会形态，本身就非常脆弱。

我们从 1930 年代流行的图腾论著中可以看到，夏殷时期与人密切相关的动植物，不仅丰富多样，而且变动不居，我们根本无法断定这些动植物与图腾主义的关系。使用春秋战国之后文人记录的“夏殷神话”之片断，即使用来论证“夏殷文化”都是靠不住的，更别说用以论证比“夏殷文化”更远古得多的图腾主义。

闻一多说，伏羲女娲二人名字并见，始于《淮南子》，西汉末到东汉末是伏羲女娲在史乘上最煊赫的时期，左右有首的人首蛇身神而产生的二首人传说，也是在这个时期中发现的。如此用两汉时期才出现的材料来论证比夏殷更遥远的上古图腾社会，就像试图从传说为蚩尤后人的苗族人脸面上看出蚩尤的相貌一样不靠谱。

虽然书市上充斥着琳琅满目的图腾学理论，可是，包括闻一多在内的几乎所有图腾学者，都有意忽略了图腾主义所要求的“尊崇图腾的原则”，以及“亲属关系”、“图腾禁忌”、“外婚制”、“母系社会”等关键性的判定标准。他们将上古文献中几乎所有与动物相关联的

⁶⁹ 陈泳超：《关于“神话复原”的学理分析——以伏羲女娲与“洪水后兄妹配偶再殖人类”神话为例》，《民俗研究》2002 年 03 期。

⁷⁰ 卫聚贤：《古史研究》第三册，第 383-384 页。

⁷¹ 闻一多：《龙凤》，《闻一多全集》第一册，甲第 69 页。

字、词、句、段全都抄将出来，哪怕有些证据甚至可能起到反证作用，也要反意正说，一口断定这些都是中国上古图腾制的铁证。

闻一多不断使用“夏王多乘龙”、“粤人文身断发，以避蛟龙之害”等证据来论证龙对于夏族或粤人的重要性，以巩固其华夏龙图腾的论点，可他却有意回避了一个实质性的问题：这些论据恰恰可以用来证明“夏王不以龙为祖、粤人不以龙为亲”，图腾说根本无法解释“避蛟龙之害”的问题。又比如，闻一多在论证《山海经》中“延维”之神即伏羲女娲时，选择性地只取其“人首蛇身，长如辕，左右首”之义，而不顾紧跟其后还有一句“人主得而飨之，伯天下”。同理，闻一多视两头蛇为龙图腾之遗俗，可是自古以来人们就以两头蛇为不吉之象，所以才会“见两头蛇，杀而埋之”。

几乎所有的图腾主义入门介绍中都说，图腾主义最重要的特征之一是：“某个图腾的份子绝不能与同图腾的结婚或苟合，有犯之者则必处死。”⁷²这就是所谓的“外婚制”。外婚制是判断图腾主义最重要的一项指标。这一点，早在严复译《社会通论》时即已作了详细说明，在《图腾主义》中表述得更加清楚：“图腾制的部族，实现原始人民最初的社会团结。此种团结规定了原始人民对于其图腾，对于其全部族的种种义务，其中最显著的义务则为必须与部族以外的人方能结婚，即所谓外婚制（exogamie）。总之外婚制是一切图腾社会的建筑的梁栋，则已无疑义。”⁷³西方人类学家所观察到的图腾主义，都只存在于小规模的个人、家族、族群之间，根本不适用于“华夏民族”这么庞大的社会群体，或者说，在这么庞大的群体中，根本无法想象如何实行外婚制。可是，为了论证中国存在图腾主义，绝大多数图腾学者们一旦进入到具体论述，根本不理睬这个问题。只要逮住一个兽名或鸟名，就可以展开联想和论述，断定“此为中国古代图腾无疑”。

原始人的生活其实非常单调，他们既不能上网，也没有电视，来来去去就是人、神、自然三者之间那点事。文献记载也好，图像表达也好，出现动植物，以及动物神、植物神，其实都是很正常的事，与所谓的图腾主义可以毫无关系。可是，图腾学者们只要从中看见一点动植物的影子，马上就将之断为图腾，以至于无时无处不图腾，这实在有点让人啼笑皆非。根据现有的资料，我们充其量只能说夏代存在动物神观念（这种观念直到现代都没有完全退出民众生活），而没有任何证据能说明夏代是图腾社会，更无法证明夏代的图腾是犀牛、熊、花，或者龙。

闻一多：龙是穷凶极恶而诡计多端的蛇

1943年端午节，有学生向闻一多问起粽子的来历，引起闻一多写了两篇文章，一是《端午节的历史教育》，二是后来的《端午考》⁷⁴。虽然闻一多认为端午节起源于龙崇拜，但他更赞成“纪念屈原说”。在龙和屈原之间，闻一多这次选择了屈原。闻一多认为，如果我们还需要端午节继续存在，“就得给他装进一个我们时代所需要的意义”，“为这意义着想，哪有比屈原的死更适当的象征？是谁首先撒的谎，说端午节起于纪念屈原，我佩服他那无上的智慧！端午，以求生始，以争取生得光荣的死终，这谎中有无限的真！”所以他说：“我早已提到谎有它的教育价值。”⁷⁵

也就是说，在闻一多的眼中，“意义”比“真相”更重要。“故事的社会功能和教育意义，是在加强民族团结意识。”⁷⁶只要是时代需要的有意义的事，哪怕是谎言，也有它的“教

⁷² 李璜译述：《古中国的跳舞与神秘故事》，第18页。

⁷³ 戴文葆编：《胡愈之译文集》下，第81-82页。

⁷⁴ 闻黎明、侯菊坤编：《闻一多年谱长编》，第667页。

⁷⁵ 闻一多：《端午的历史教育》，《闻一多全集》第一册，甲第241-243页。

⁷⁶ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》第一册，甲第56页。

育价值”。正是这种基于思想，到了1944年7月，他又发表了一篇《龙凤》，一反自己在《伏羲考》中提出的“龙是我们立国的象征”，将龙形容为“穷凶极恶而诡计多端的蛇”，对之大加挞伐。

引起闻一多写作此文的原因，是一份名为《龙凤》的期刊向他约稿。闻一多痛感“聪明的主编者自己似乎并未了解这两字中丰富而深邃的含义。无疑的他是被这两个字的奇异的光艳所吸引，他迷惑于那蛇皮的夺目的色采，却没理会蛇齿中埋伏着的毒素，他全然不知道在玩弄色采时，自己是在与毒素同谋”⁷⁷。

好不容易树起来的龙图腾，为什么转眼就自己给推倒了？闻一多说：“把龙凤当作我们民族发祥和文化肇端的象征，可说是再恰当没有了。若有人愿意专就这点着眼，而想借‘龙凤’二字来提高民族意识和情绪，那倒无可厚非，可惜这层历史社会学的意义在一般中国人心目中并不存在，而‘龙凤’给一般人所引起的分明是另一种东西。”

另一种什么东西呢？闻一多解释说：“我们记忆中的龙凤，只是帝王与后妃的符瑞，和他们及她们宫室舆服的装饰‘母题’，一言以蔽之，它们只是‘帝德’与‘天威’的标记。你记得复辟与龙旗的不可分离性，你便会原谅我看见‘龙凤’二字而不禁怵目惊心的苦衷了。”

闻一多突然掉转枪口对准“龙凤”开炮，是有原因的。1943年3月，蒋介石的《中国之命运》在昆明上市。蒋介石在该书“今后努力之方向及建国工作之重点”中强调说：“培养国民救国道德，即是恢复我国固有的伦理而使之扩充光大。而其最重要的条目，则为发扬我国民重礼尚义，明廉知耻的德性。这种德性，即四维八德之所由表现。而四维八德又以‘忠孝’为根本。为国家尽全忠，为民族尽大孝，公而忘私，国而忘家，实为我们中国教忠教孝的极则。”由此而引申出来的结论是：“国家政府的命令，应引为个人自主自动的意志。国家民族的要求，且应成为个人自主自动的要求。”⁷⁸

此书出版之后，国民政府要求每人都必须阅读。闻一多非常反感，他说：“《中国之命运》一书的出版，在我一个人是一个很重要的关键。我简直被那里面的义和团精神吓了一跳，我们的英明的领袖原来是这样想法吗？五四给我的影响太深，《中国之命运》公开的向五四宣战，我是无论如何受不了的。”⁷⁹尤其是1943年底，“开罗会议之后，胜利俨然已经到了手似的”⁸⁰，中国后抗战时代蒋家王朝的家族统治意识，已经逐渐露出苗头。1944年3月，闻一多发表《家族主义与民族主义》，对蒋家王朝展开了针锋相对的斗争。

闻一多认为三千年的没落文化，便是以家族主义为中心的封建文化，“一切制度，祖先崇拜的信仰，和以孝为核心的道德观念等等，都是从这里产生的”，家族主义的自私本质已经严重妨碍了民族主义的发展。文章结尾，闻一多更是直指蒋介石的四德八维忠孝观：“前人提过‘移孝作忠’的话，其实真是孝，就无法移作忠，既已移作忠，就不能再是孝了。倒是‘忠孝不能两全’真正一语破的了。”⁸¹紧接着，闻一多又在《从宗教论中西风格》中含沙射影地讽刺道：“你的孝悌忠信，礼义廉耻，和你古圣贤的什么哲学只令人作呕，我都看透了！你没有灵魂，没有上帝的国度，你是没有国家观念的一盘散沙，一群不知什么是爱的天阉。”⁸²

清楚了抗战末期的民族主义语境，我们也就很容易理解闻一多《龙凤》一文的政治诉求和社会功用。在闻一多眼里，帝国主义与封建势力是一对相互勾结，狼狈为奸的丑恶势力，对于它们的斗争永远不能放松：“虽则在一定的阶段中，形式上我们不能不在二者之中选出

⁷⁷ 闻一多：《龙凤》，《闻一多全集》第一册，甲第69页。以下《龙凤》引文均出自同书第69-70页。

⁷⁸ 蒋中正：《中国之命运》，东京：华光社出版部，1946年，第55页。

⁷⁹ 闻黎明、侯菊坤编：《闻一多年谱长编》，第662页。

⁸⁰ 闻一多：《愈战愈强》，《闻一多全集》第三册，戊第59页。

⁸¹ 闻一多：《家族主义与民族主义》，《闻一多全集》第三册，戊第3、6页。

⁸² 闻一多：《从宗教论中西风格》，《闻一多全集》第三册，戊第30页。

一个来作为主要的斗争的对象，但那并不是说，实质上我们可以放松其余那一个。”⁸³抗战时期，矛盾的主要方面是帝国主义；抗战末期，矛盾的主要方面已经转化成了“英明神圣的领袖，代表着中国人民的最高智慧”的“真命天子”⁸⁴。

闻一多树立龙图腾，“用学术的方式宣泄了自己的民族主义情怀，即民族仇恨与民族战争背景下的民族团结意识，图腾主义框架下的民族文化自尊心与尊荣感，西方中国形象传说语境下对民族前途及命运的期待与信心”⁸⁵。同样，闻一多推倒龙图腾，是用学术的方式维护了反封建、反独裁、反家族主义之五四精神，维护了好不容易争取得来的民族主义发展机会。树立龙图腾，是本着民族主义的需要，推倒龙图腾，同样是本着民族主义的需要。对闻一多来说，两者是内在统一的。

被忽视的龙图腾

作为著名诗人，闻一多的学术思想与学术成就并不为当时学界所重。刊载《从人首蛇身像谈到龙与图腾》的《人文科学学报》，是西南联大和云南大学学者自组的社团刊物，社会影响并不大。岑家梧的《中国民族的图腾制度及其研究史略》（1949年）只在附录“图腾研究书目”中列及《从人首蛇身像谈到龙与图腾》，正文则一字未提。

1944年出版的翦伯赞《中国史纲》认为：“在中国历史上，自传说中之‘伏羲氏’时代以至‘夏代’，皆有图腾信仰之存在。”翦氏部分地继承了吕振羽《史前期中国社会研究》的观点，如承认“属于‘伏羲氏’的十一个氏族，皆以‘龙’为图腾”，但否认了吕振羽“神农氏即神龙氏”的观点，认为“传说中谓‘神农氏’所属的五个氏族，皆以‘火’为图腾”⁸⁶。翦著罗列的上古图腾主要有黄帝氏的云图腾、炎帝氏的火图腾、共工氏的水图腾、大皞氏的龙图腾、少皞氏的鸟图腾，其中黄帝氏之族下又分云、熊、貔、貅、貔、虎、雕、鷩、雁、鸢等等，如此一一罗列下来，有名称的图腾数目即多达96个。其中伏羲氏的龙图腾共占据11个席位，约为总图腾数的1/9，分别是飞龙、潜龙、居龙、降龙、土龙、水龙、青龙、赤龙、白龙、黑龙、黄龙。

1945年，马元材《秦史纲要》称：“女修吞玄鸟而生大业，而大廉又为鸟俗氏，可见秦民族是以玄鸟为图腾的。玄是黑色，故舜赐大费以皂游，皂亦黑色，游就是画有图腾的旗帜。”⁸⁷吕振羽《简明中国通史》则说：“传说中的燧人氏，伏羲氏，女娲氏的时代，是中国图腾制的标本时代。在这时代的姓氏名称，据传说式的记载，几于全部采用生物的名称，如所谓黄帝的先族有螭氏，黄帝少典之族有熊氏，神农先族神龙氏，舜之先族穷蝉氏，牛螭氏，尧之先族有骀氏，契之先族有蛾氏，夏之先族牛螭氏。”⁸⁸

郭沫若在始版于1945年的《青铜时代》中，将殷人的图腾断为猩猩，理由是：“殷人的帝就是‘高祖夔’，夔字本来是动物的名称。《说文》说：‘夔，贪兽也，一曰母猴，似人。’母猴一称弥猴，又一称沐猴，大约就是猩猩（orang utan）。殷人称这种动物为他们的‘高祖’，可见得这种动物在初一定是殷人的图腾。”⁸⁹

通过学术史的梳理，我们看到闻一多的龙图腾在当时的图腾学界并没有引起明显的反响。多数图腾学者并未接受甚至未能读到闻一多的观点，他们依旧在漫无边际的“泛图腾”中摸索着，而不是如一些当代图腾学者所想像的“六十多年来，闻一多教授的龙图腾理论在

⁸³ 闻一多：《谨防汉奸合法化》，《闻一多全集》第三册，戊第77页。

⁸⁴ 闻一多：《八年的回忆与感想》，《闻一多全集》第三册，己第18-19页。

⁸⁵ 仲林：《图腾的发明：民族主义视域下的〈伏羲考〉》。

⁸⁶ 翦伯赞：《中国史纲》第1卷，重庆：五十年代出版社，1944年，第140、141页。

⁸⁷ 马元材：《秦史纲要》，重庆：大道出版社，1945年，第4页。

⁸⁸ 吕振羽：《简明中国通史》，北京：生活书店，1945年，第30页。

⁸⁹ 郭沫若：《青铜时代》，重庆：群益出版社，1946年，第25页。

大陆广有影响”⁹⁰。《伏羲考》被抬成学术经典，是1980年代以后的事。

图腾本是一个人类学的概念，可是，中国图腾的生产者，多为历史学家和文学家。中国现代学术正处于邯郸学步的阶段，许多学者依然使用“意会”的传统方式来习得西方的新理论新概念，难免囫圇吞枣消化不良，抓住一点就可随意发挥，以至于无事无物不图腾。

人类学家岑家梧早在1937就曾撰文批评“氏族图腾”这种概念：“原始社会中图腾制度崩溃后，继续而来之氏族制，就有许多图腾文化转形变质而构成氏族制之文化。此种转形变质的图腾文化，若不详加考察其异同，当我们划分社会发展阶段时，至易陷入重大的错误。向来有所谓‘氏族图腾’一社会进化阶段的名称出现，就表现学者处理图腾问题的混乱。”⁹¹遗憾的是，这类学术批评既未能激发学术对话，也没有对其他学者的研究进路起到什么警示作用，因此也无所谓对错。

“由于中国学术界从一开始就缺乏对于图腾学说的全面而透彻的理解和领受，后继者对西方现代人类学关于图腾学说的理论反思缺乏了解，图腾理论早已流为一种浮泛浅薄的陈词滥调。”⁹²意会和滥用图腾概念的现象始终伴随着中国的图腾研究史。比如岑仲勉仅仅依据“姜嫄履大人迹而生后稷”之寥寥数字，就敢断定“足迹者属于自然力之周代图腾也”⁹³，作者不仅预设了周代尚处于图腾社会，而且预设了足迹可以作为图腾使用。

龙图腾在1980年代的勃兴

龙图腾的生产，是日本侵华战争期间中国知识分子在图腾主义理论的启发下，集体探讨中华民族“从哪里来，向何处去”的产物，是一次集体参与的知识生产。可是，闻一多的龙图腾假说在20世纪上半叶并没有引起图腾学界的格外关注。而且当时已经接近抗战尾声，所以并没能如愿以偿地起到其“加强民族团结意识”的伟大作用。当然，我们不能以实际功效来衡量闻一多的伟大心灵，无论树立龙图腾还是推倒龙图腾，其出发点都是民族主义的（闻一多的民族主义包含了民主主义的诉求，这是另话）。

1950年之后，人类学被彻底取消，整个哲学社会科学的指导思想统一在马克思主义毛泽东思想的旗帜底下。来自资本主义学术泥潭的图腾理论，以及出自封建迷信观念的龙信仰，基本处于沉寂状态。这种状态，直到1978年之后才有了根本改观。

我们可以利用《中国期刊全文数据库》，通过检索一些关键词的被引频次，对龙图腾的接受史做一简单的数据分析。

表1. “龙图腾”及其生产者的被引频次⁹⁴

关键词 时段	龙图腾	殷夏民族考	古史研究	伏羲考
1950-1959	1	0	0	0
1960-1969	2	0	0	1
1970-1979	4	0	0	0
1980-1989	247	0	0	52

⁹⁰ 田秉锷：《龙图腾—中华龙文化的源流》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第29页。

⁹¹ 岑家梧：《转形期的图腾文化》，《食货》半月刊，第5卷6期，1937年3月16日，第1页。

⁹² 刘宗迪：《图腾、族群和神话——涂尔干图腾理论述评》，《民族文学研究》，2006年04期。

⁹³ 岑钟勉：《饕餮即图腾并推论我国青铜器之原起》，《东方杂志》第41卷第5号，1945年3月15日，第53页。

⁹⁴ 该表数据采用《中国期刊全文数据库》“全文检索”的“精确”匹配结果。先按时间段检索“龙图腾”，然后在结果中进一步分别检索三篇论文。

1990-1999	608	0	6	55
2000-2009	1662	0	5	141

从检索结果看, 1950—1976 年间, 龙图腾这个概念几乎不被学术论文所提及。“龙年, 历来被中国人视作凶年”⁹⁵, 尤其是 1976 年, 继周恩来逝世之后, 朱德、毛泽东在这一年相继逝世, 整个中国民间笼罩着一种恐惧、悲怆的末世气氛, 路人谈龙色变, 笔者对此记忆非常深刻。白岩松也曾回忆说: “那一个龙年可没打算只让中国人哭一次”, 我们一大帮孩子都感到“末日可真的是到了”⁹⁶。

如果图腾学者不提龙图腾, 普通民众根本就不会知道这个概念的存在, 更不会知道自己居然也是龙的子孙。学术界集体重拾龙图腾的话题是 1978 年之后的事。事隔三四十年之后, 人们早已忘记了姜亮夫的《殷夏民族考》和卫聚贤的《古史研究》; 只有极个别的学者认为是卫聚贤较早提出了“龙是夏族图腾”⁹⁷; 许多学者以为“龙为图腾说, 最初由闻一多先生提出”⁹⁸, “最早用图腾理论分析龙的学者是闻一多先生”⁹⁹; 更多的学者甚至以为“中国龙图腾, 这是一久已存在的文化事实”¹⁰⁰。

与 1940 年代的冷遇相反, 1980 年代之后, 《伏羲考》不仅被视作中华民族龙图腾的理论依据, 甚至成为中国图腾学的经典论著。这与闻一多去世之后, 其崇高声望不断提升有一定关系。1949 年建国以后, 闻一多作为“中国现代史上伟大的爱国主义者、杰出的现代诗人、学者, 中国民主同盟早期领导人之一, 坚定的民主革命战士”¹⁰¹, 其学术论著伴随其爱国声誉, 日益被经典化和神圣化。这一点, 我们可以通过另一组统计数据来看看学者的“学术贡献”与“社会声望”之间的相关性。

表 2. “图腾”及早期图腾学者的被引频率¹⁰²

关键词 时段	图腾	严复	胡愈之	李璜	李则纲	岑家梧	卫聚贤	闻一多	郭沫若
1950-1959	17	0	0	0	0	0	0	0	4
1960-1969	41	0	0	0	0	0	0	6	13
1970-1979	219	0	2	0	0	0	0	22	44
1980-1989	5129	40	16	1	6	72	35	466	632
1990-1999	14202	101	21	0	12	192	87	916	1167
2000-2009	42135	288	32	10	18	184	86	1433	1510
被引总频次	61743	429	71	11	36	358	208	2843	3370
被引频率(%)	100	0.7	0.1	0.0	0.1	0.6	0.3	4.6	5.5

从表 2 可以看出, 中国学者对前人学术成果的引证频率总体严重偏低。更令人唏嘘的是, 一个学者被引证的频次, 并不与该学者在该领域的实际贡献成正比, 而是与该学者在当前的社会声望和学术声望成正比。在表 2 所列举的学者中, 闻一多对图腾学的贡献主要是《伏羲考》, 而郭沫若只是在少数几本著作中略略涉及图腾主义而已, 虽然他们在该领域用力不

⁹⁵ 苏晓康等:《龙年的悲怆》, 香港: 三联书店有限公司, 1989 年, 第 2 页。

⁹⁶ 白岩松:《痛并快乐着》, 北京: 华艺出版社, 2006 年, 第 249 页。

⁹⁷ 陈立柱:《龙是夏族的图腾吗?》,《民间文化论坛》2004 年 05 期。

⁹⁸ 阎云翔:《试论龙的研究》, 马昌仪编《中国神话学文论选粹》下编, 第 527 页。

⁹⁹ 庞进:《广义图腾、精神象征、文化标志、情感纽带——中华龙的定位》,《甘肃行政学院学报》2008 年 01 期。

¹⁰⁰ 田秉镆:《龙图腾—中华龙文化的源流》, 第 1 页。

¹⁰¹ 尹鸿祝、武卫政:《纪念闻一多百年诞辰座谈会在京举行》,《人民日报》1999 年 11 月 23 日第 4 版。

¹⁰² 表 2 数据来源及检索方法同表 1, 先检“图腾”, 在结果中再检学者名。

多，可他们是 1950 年代之后声望最高的学术旗帜，因而成了该领域引证频率最高的两位学者。他们在图腾学领域的学术成就，如同滚雪球，被后人尊崇性地越滚越大。而其他几位学者，虽然都是早期图腾学领域的辛勤耕耘者，可由于他们未能像郭沫若一样成为建国后的学界风云人物，建国后的图腾学者对他们成果的引证频率几近于零。以李璜为例，由于是亲国民党系的学者，几乎完全不被当代大陆学者所了解。

龙图腾在 1980 年代的勃兴，说到底还是因为时代的需要。1978 年中共十一届三中全会之后，思想界和学术界都开始了拨乱反正的重建工作，举国上下群情激昂，振兴中华的民族主义情绪极其高涨。这时，台湾流行歌曲《龙的传人》正在全世界华人中唱响，且很快传入大陆，著名作家李准 1981 年在香港见到词曲作者侯德健时，告诉他说：“我的小孙女才三岁，就会唱这首歌。”¹⁰³《龙的传人》所传达的“古老的东方有一条龙，它的名字就叫中国，古老的东方有一群人，他们全都是龙的传人”的意象，恰到好处地迎合了日渐高涨的民族主义情绪以及海峡两岸一家亲的政治诉求，用百年悲情加澎湃激情的手法，勾画出一个“黑眼睛黑头发黄皮肤”的东方“巨龙族”，“成为中华民族意识下一切华人身份认同的重要资源”¹⁰⁴。

《龙的传人》掀起龙旋风之后，学者们迅速地从《伏羲考》中找出了东方巨龙以龙立国的理论依据——龙图腾：“龙是炎黄氏族部落最古老的总图腾，也是中华民族的崇高徽号——龙的传人、龙的子孙和龙的国度。”¹⁰⁵通俗文化的《龙的传人》与精英文化的《伏羲考》，在这个激情燃烧的岁月擦出了耀眼的火花。李泽厚在他的学术畅销书《美的历程》中，写下了这段广为传颂的长句：“龙飞凤舞——也许这就是文明时代来临之前，从旧石器渔猎阶段通过新石器时代的农耕阶段，从母系社会通过父系家长制，直至夏商早期奴隶制门槛前，在中国大地上高高飞扬着的史前期的两面光辉的、具有悠久历史传统的图腾旗帜？”¹⁰⁶

图腾主义的终结

图腾主义 1930 年代在中国学界的泛滥，还有更深刻的社会心理，那就是华夷观念的变化。

西人初扣国门之时，士大夫们对洋人不屑一顾，正如两江总督裕谦所奏：“夷大炮不能登山施放，夷刀不能远刺，夷人腰硬腿直，一击即倒；我兵矛矢击刺，矫捷如飞，用我所长，攻彼所短，此可无虑者也……总之，此等犬羊之辈，使之知畏易，使之知感难，且非使之知畏，更难使之知感。”¹⁰⁷无论官方还是民间，都觉得泱泱大国打败蛮夷小国实乃易如反掌。国人普遍将洋人视作猪羊，“将自己喻为正义和勇猛的虎、狮，且自信得到天神天将的协助，进行杀猪宰羊运动”。可是，结果正与国人预料相反，中西双方一再交手，中国屡战屡败，士大夫的锐气被挫败了，“一般老百姓也丧失信心，开始悲天怜己，将自己比喻为任人宰割的牛、羊、马类，而把西方列强比喻为残酷、贪婪和恶毒的虎、狼、蛇、熊。原本代表正义的虎、狮等，转变成凶恶的西方列强的化身”¹⁰⁸。无论是我为虎狮，敌为猪羊，还是我为牛羊，敌为虎狼，均强调了华夷之间的绝对对立和矛盾的不可调和，也即“非我族类，其心必异”的立场观点。

经过了五四启蒙运动之后，中国知识分子开始觉醒，为了唤醒这些“任人宰割的牛羊

¹⁰³ 汤华、陈联：《“龙的传人”回到了龙的故乡》，《瞭望》1983 年 08 期。

¹⁰⁴ 孙伊：《〈龙的传人〉与台湾社会的身份认同》，《粤海风》2010 年 01 期。

¹⁰⁵ 何光岳：《龙图腾在炎黄族团的崇高地位》，《中南民族学院学报》1992 年 02 期。

¹⁰⁶ 李泽厚：《美的历程》，北京，文物出版社，1981 年，第 11 页。

¹⁰⁷ 《署两江总督裕谦奏陈攻守制胜之策事宜折》，中国第一历史档案馆编《鸦片战争档案史料（II）》，天津：天津古籍出版社，1992 年，第 701-702 页。

¹⁰⁸ 黄贤强：《跨域史学：近代中国与南洋华人研究的新视野》，厦门：厦门大学出版社，2008 年，第 24 页。

马类”不必惧怕那些“残酷恶毒的虎狼蛇熊”，知识分子纷纷投入到了以学术论证“人类种族虽有不同，进化的途径似乎并不殊异”¹⁰⁹的潮流中。

16-18 世纪，欧洲人对神秘中国的仰慕导致一批欧洲学者费尽心机论证中国人与欧洲人同出一源；如今强弱颠倒，轮到中国人费尽心机论证中国人与欧洲人在本质上“不殊异”了。“关于中华民族的来源，中外学者异说甚多，类皆取一鳞半爪之证，为中外同源之说。”¹¹⁰李玄伯说自己“方写《希腊罗马古代社会研究序》时，我深感中西古邦制之相同，因而疑中国古民族与亚利安系各族之同源。但现在意见与此略有不同。中西古邦制只系人类进化的相等阶段，而不必由于种族之同源”¹¹¹。也就是说，李玄伯曾指望通过“同源”来论证中西之间的“不殊异”，后来发现可操作性不强，于是改用“相等阶段”来论证中西之间的“不殊异”。

许多西方人类学家不认为中国曾经图腾主义，这让中国学者很不服气：“然则中国古代就没有图腾文化的阶段了么？”¹¹²这种只要别人有，就得证明我们也有的心态，在李则纲的《始祖诞生与图腾》中表现得更为明显：“吾人仅就现存的传说研究，似乎已足证明中国古代社会，确也经过图腾制度，这是吾人认为很侥幸的事。”¹¹³这话听起来，好像万一我们不能证明自己经历过图腾主义或图腾制度，就如未能经过成年礼似的。

但是许多中国学者没有意识到，我们论证了大半个世纪，其实只是论证了中国和美洲、非洲、澳洲的原始土族有过“相等阶段”。欧洲人类学家从来就没有论证过“高贵的欧洲人”还曾有过图腾主义的时期，所以我们也不可能借助中国曾经图腾主义而高攀欧洲“文明社会”。

图腾概念的兴起和泛滥，是西方早期人类学者种族优越感的一种表现。与早期的冒险家和旅行家一样，许多西方人喜欢夸张地描述自己的异文化体验，进而夸大异文化的“怪异”特征。虽然在客观上为我们呈现了一幅多样性的世界图景，但也暴露了他们将自己的文化视作文明标准，而将异文化置于异教徒、低等种族的“异己”心态。图腾主义在许多西方人的观念中往往代表着原始、野蛮、愚昧、落后。一些中国学者以为图腾主义是人类社会的必经阶段，可事实上，所有关于图腾主义的田野调查都在“原始落后”的原住民地区，从来没有在欧洲本土或者基督教盛行的地区展开过。

1930-1940 年代的闻一多们为了学术救亡的需要，放弃了学术求真的追求，为中华民族生产出一条龙图腾。龙图腾在 1980 年代改革开放的大潮中，在大陆、台港澳以及海外华人社会中起到过凝聚、振奋人心的积极作用。

可是从学理的角度来看，“龙是华夏民族图腾”这个命题是不能成立的。许多高举龙图腾大旗的民族主义者似乎并未意识到这一点，他们确信“龙是中华民族古代民族社会的一种图腾崇拜”，“天下炎黄子孙都是龙的传人”，全世界都把中国称做“东方巨龙”¹¹⁴。打个不恰当的比喻，这就像某人从上海学得一个时髦词汇“小赤佬”，虽然不大明白其意思，却敢于在乡人面前夸口道：“人家上海人，全都毕恭毕敬尊我为小赤佬。”

人与自然物的关系本来就是无处不在的，任何一个生活单调的乡村，都能找出一系列人与动植物的独特关系。如果把这种关系解读为图腾主义的话，每一个人类学家都能根据自己的所见所闻所想，重新归纳出一套新的图腾定义。可是，当我们把这些来自不同人类学家的不同见解摆放到一起的时候，会发现它们之间总是互相矛盾无法统一。图腾主义之所以能风靡全球，吸引如此众多的学者参与，恰恰因为其内涵与外延都具有不确定性。因其不确定

¹⁰⁹ 李玄伯：《中国古代社会新研初稿序》，《中国古代社会新研》，第 2 页。

¹¹⁰ 教育部编：《战后新中国》，上海：中华书局，1946 年，第 29 页。

¹¹¹ 李玄伯：《中国古代社会新研初稿序》，《中国古代社会新研》，第 8 页。

¹¹² 黄文山：《中国古代社会的图腾文化》，《黄文山学术论丛》，第 255 页。

¹¹³ 李则纲：《始祖诞生与图腾》，第 76-77 页。

¹¹⁴ 郑志海：《龙年话龙》，《瞭望》，1988 年 07 期。

性而有了众声喧哗的可能；但也正因为这种不确定性，才失去了进一步对话的可能以及深入阐释的学术价值。

1962年，列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）《今日的图腾主义》¹¹⁵出版，此书译成德文时，书名改成《图腾主义的终结》¹¹⁶，列维-斯特劳斯用尖刻的比喻将图腾主义比作医学上的歇斯底里症，对所谓的图腾主义进行了彻底的理论颠覆。“在列维-斯特劳斯看来，无论是在北美的印第安人还是在大洋洲和非洲的土著居民中，都根本不存在所谓的图腾信仰。人们只是出于各种各样的原因和目的，在人类（群体或个人）和物类（动植物的种类与个体）之间建立起某种联系。由于这一现象涉及的范围十分广泛，以至于我们无法对产生它的信仰背景给出一个普适性的解释，所以宁可把这类现象概括成是动物象征主义。”¹¹⁷

早在图腾概念传入中国之前，大清王朝已经通过国旗、邮票、警徽等国家形象象征系统，将龙塑造成了大清帝国的象征符号。可是，这个符号承载了太多的屈辱性内涵，民国知识分子不可能直接将之作为后皇权时代的国家象征。图腾概念的介入，让部分爱国知识分子看到了新瓶装旧酒的可能。图腾是一个外来的，没有固定内涵的、陌生化的新概念，恰如“一张白纸，好画最新最美的图画”。于是，姜亮夫、闻一多等人遂将那本已朽坏的旧龙拽将出来，给它披上一件图腾新衣，名曰“龙图腾”。借助这件陌生而鲜艳的时尚外衣，一条朽龙被包装成了华夏民族的新品牌。

“时尚”风行的前提是“时”，而后是“尚”。时之不再，尚将焉附？如今图腾主义不仅已经去陌生化，而且早已成为过时的学术理论；那条曾经作为权力象征，被帝王将相争来夺去的龙，也早已顺势转化成了普通华人的标志符号。曾经的新瓶装旧酒，如今瓶子旧了，酒也变味了。换酒，还是换瓶子？闻一多倒是提出过一个未被采纳的旧方案：“要不然，万一非给这民族选定一个象征性的生物不可，那就还是狮子吧，我说还是那能够怒吼的狮子吧，如其它不再太贪睡的话。”¹¹⁸问题是，一种知识能否被接受，是取决于知识本身，还是取决于社会需要？答案可能是后者。狮子能否成为图腾，并不取决于狮子作为图腾是否具有合理性，而是取决于社会是否需要。

¹¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France, 1962).

¹¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, edition Suhrkamp 128 (Frankfurt: Suhrkamp, 1965).

¹¹⁷ 王霄冰：《图腾主义的终结——列维-斯特劳斯如是说》，王霄冰主编《仪式与信仰：当代文化人类学新视野》，北京：民族出版社，2008年，第210-211页。

¹¹⁸ 闻一多：《龙凤》，《闻一多全集》第一册，甲第72页。