



牛 馬

第八期·二〇〇七年十月

版权声明		封二
编者手记		1
学科论文		
科学史研究方法探析之客观评述历史人	吴 燕	1
翻译作品		
前藏早期绘画(1)	彭一楠	14
希罗多德之“阿尔及帕伊”考	吴佳玮	23
散文随笔		
寻找玛吉阿米	喻 靛	28
羁旅西德	悟 空	31
漫画		
夏读图	劳 佳	22
牛马简介		36
历次讨论班		37

上海交通大学 人文学院 牛马读书社

www.pneuma.cn

版权声明

本刊文章除作者特别声明外，均采用“创作共用（Creative Commons）署名·禁止派生·非商业用途 1.0”协议。



署名 · 禁止派生 · 非商业用途 1.0

你可以免费：

- 拷贝、分发、呈现和表演当前作品

但是必须基于以下条款：



署名。你必须明确标明作者的名字。



非商业用途。你不可将当前作品用于商业目的。



禁止派生。你不可更改、转变或者基于此作品重新构造为新作品。

- 对于任何二次使用或分发，你必须让其他人明确当前作品的授权条款
- 在得到作者的明确允许下，这里的某些条款可以放弃

详细的法律文本（完整的协议）请访问：

<http://creativecommons.cn/licenses/by-nd-nc/1.0/legalcode/>

编者手记

春暖花开的日子总是过得特别快，还没有来得及去郊游，已经到了夏天。快要毕业，发愁大堆的书籍怎么处理。以前看到古人说“覆瓿”二字，总以为是笑谈，事到关己，才发现古人的说法原来是如此贴切。《牛马》这本小书，已经以它的精神气貌生存了这么久，或许圈中会有一批志同道合的人乐于阅读，只是不知道阅读之后，是会珍而藏之，还是别样的处理方法？现代人有很好的密封技术，秦半不会用到瓿这样的东西，《牛马》是断然不会遭受这样的“优待”了，所以很不用担心。一笑。

学科论文

科学史研究方法探析之客观评述历史人物

——以五个典型情境为例

吴 燕 科学史系博二 appleonhand@yahoo.com.cn

摘要：本文从五个典型情境入手，对可能影响客观评述历史人物的因素加以分析，并由此而揭示作为一种科学史研究方法的“客观评述历史人物”及其意义。

关键词：科学史学 人物评述 传记方法

法国人莫迪亚诺在小说《暗店街》中讲述了一个关于失忆者的故事：在失忆八年后，他决定寻回自己失去的记忆。从那时起，他嗅着各种线索一路追寻，而各种线索也在不期然之间撞上来或溜开去；他不断奔走不断追问，这样的奔走与追问也许永远不会有结果，而暗店街就是他下一站要去的地方……而历史的研究者也正如这失忆的人一样：他努力想要去找回自己的过去，不断会有人告诉他一些过去故事的不同版本，也不断会有新的蛛丝马迹在前方若隐若现，他于是循着各种蛛丝马迹一路顺藤摸瓜，但是他最终摸到的那个瓜究竟是原本的那个“瓜”，还是他心中所期望的“瓜”呢？

本文将要谈论的内容就与这个“瓜”有关。这个题目叫作“客观评述历史人物”。笔者认为，这个题目可以有两种解：其一、作为一种历史学研究的态度；其二、作为一种历史学研究的方法。对于前者，我们可以理解为，每位历史学家在面对历史时都会心存一种理想，在自己的研究中尽其所能追求一种客观的历史事实与评价；关于后者则意味着在历史学研究中以“客观评述历史人物”的方法而

揭示历史真实。

但是，真的有客观的历史和客观的历史研究者吗？假如我们真的是那个失忆的人，那么哪些线索揭示的历史是真哪些又是假呢？我们可以根据过去的种种遗迹给出的线索来勾勒历史的样子，以一种逻辑的方式解释历史，但是历史本身并不是逻辑，二者的区别在于历史有太多的偶然性，那么，真的有历史的真实吗？为了对这些问题做出解答，本文将首先对科学史上五个典型情境做个案分析。

一、停格瞬间

1、事关中国古代科学——以李约瑟为例

自1954年以来，随着《中国科学技术史》一卷卷地问世，李约瑟的名字也几乎成了中国科学技术史的代名词，再后来甚至简化为科学技术史的代名词；而在媒体上，李约瑟也通常是以中国人民的伟大朋友的面目出现的，并且这个伟大朋友是国际科学史界的代表人物。

不过，在江晓原之《被中国人误读的李约瑟》一文中，我们看到的是另一个版本的李约瑟。按照江晓原在文中所表述的观点，李约瑟的上述形象实际上是有很大偏差的。该文首先给出的论据来自鲁桂珍、何丙郁以及席文，三个人的身分分别是：鲁桂珍：李约瑟的亲密助手和亲密爱人，何丙郁：李约瑟研究所所长，席文：美国科学史家。根据他们所提供的证据可以表明，1) 李约瑟不曾受过学校的汉语和科学史的正规教育，因此就科学史研究而言属“半路出家”。2) 由于所秉持的哲学不同，李约瑟的学术观点受到同行的质疑，并且这种质疑颇具代表性；3) 当今科学史界主张李约瑟已经过时的大有人在。

以上三点，除第一点之外，后两点是由根本的哲学冲突、科学史观等的不同所形成，因此完全有理由被认为是不够客观的。由此，该文在第四部分“《中国科学技术史》所受到的批评”和第五部分“李约瑟的‘道教情结’”非常值得关注。在这两部分中，作者在肯定李约瑟的巨大成就的同时也指出，李氏在其鸿篇巨制中除存在具体的失误，如关于秋石的研究之外，“似乎在不少问题上有对中国古代成就过分拔高的倾向”。究其背后的深层原因，江文认为，这来自李氏对中国文化的异乎寻常的热爱，并且这种热爱已“成为某种宗教式的热情，到时候难免会对研究态度的客观性有所影响。李约瑟的不少失误，都有一个共同的来源，那就是他对中国道教及道家学说的过分热爱——热爱到了妨碍他进行客观研究的地步”（[1]，P.59）。

对于前一种版本的李约瑟，江文给出了一种解释：

自1954年他出版《中国科学技术史》第一卷《总论》，此后约二十年，正是中国在世界政治中非常孤立的年代。在这样的年代里，有李约瑟这样的一位西方成名学者一卷卷不断地编写、出版弘扬中国文化的巨著；更何况他还为中英友好和交往而奔走，甚至为证明美军在朝鲜和中国东北使用细菌武

器而奔走，这当然令中国人非常感激，或者可以说是感激涕零。正如鲁桂珍在《李约瑟小传》中所说：“当时中国多么需要有人支持，而李约瑟大胆给予了支持。”（[1]，P.55）

由此可以看到，对李约瑟及其工作加以评述已远远超出了历史研究的范围，一种来自外界的预期明显影响了这种评价的尺度。而前一种版本的李约瑟无疑将是令人舒适的。但是，这样一种令人舒适的历史真的是无害的吗？

2、在科学与宗教之间：从布莱恩、威尔伯福斯到布鲁诺

1925年7月，24岁的中学教师约翰·斯科普斯因为讲授进化论，被指控违反了州立法局当年制订的禁止在公立学校讲授达尔文进化论的法律。以达罗为代表的支持进化论一方，与布莱恩所代表的反进化论一方经过激烈辩论，审判终以斯科普斯被判有罪，处以100美元罚款收场。这一事件后来被称为“猴子审判”。1931年，弗勒德立克·刘易斯·艾伦出版《仅仅在昨天》，以畅销书的面目呈现了这一段历史；1960年，这一事件又被编成了电影《风的传人》。以艺术手段去再现一段历史，由于其本身的娱乐性，原是认真不得的，就好像把戏说的电视剧当真，非要从中挑出些不是一样；但是《仅仅在昨天》和《风的传人》却不同：前者对历史学家产生了很大影响，并且作为一本大学历史教材被广泛加以使用，而后者则在1994年美国全国历史教学中心公布的教学标准中，作为向高中生讲授有关1920年价值观变化的手段之一。（[2]，P.290）这就令人不得不对它们认真起来了。

对于从《仅仅在昨天》到《风的传人》所呈现的这一段1920年代的往事，哈佛大学生物学家斯蒂芬·杰·古尔德评价说：“约翰·斯科普斯受到迫害；达罗奋起为斯科普斯辩护，并且重创了背时的老朽布莱恩，然后反进化论运动衰落了，或者至少暂时停顿下来。这个故事的所有三个部分都是虚假的。”（[2]，P.291）

如何理解“猴子审判”？布莱恩和斯科普斯在这一事件中分别扮演了什么样的角色？审判发生于进化论者与反进化论者之间，但它所揭示的仅仅是科学与宗教之间的冲突吗？美国乔治亚大学历史学和法学教授爱德华·拉森呈现的是一个不同的版本。在他的《众神之夏》中可以看到这样几处与以往不同或在以往没有受到关注的要点：

其一、19世纪末20世纪初，科学与宗教对立的氛围是如何形成的。“在世纪之交，对把基督徒和进化论者当做敌对双方来理解的公众观念的存在负有重要责任的，不是神学家和科学家们而是那些世俗的历史学家及那些随笔作家们。在19世纪八九十年代，两位纽约的院士，约翰·威廉·德雷珀和安德鲁·迪克森·怀特写了大量极有偏见的关于宗教与科学之间关系的大众化历史读物。德雷珀把他的《宗教与科学的矛盾冲突史》这本书，描述为“讲述了两大敌对势力的冲突过程。一方为阵容庞大的知识分子，另一方是从传统的信仰和人类利益上站起来的被压

迫者。怀特在他的《科学之战》开篇明义说：“我打算为科学自由这一伟大、神圣的奋斗勾画出轮廓——这一斗争已持续了许多世纪，并将继续下去。”于是，詹姆士·奥尔则在他的《基本原理》中，指责这些书说：“科学与宗教人为地被对立起来，他们的兴趣莫过于让两者相互抵制，势不两立。”（[2]，P.22~23）

其二、案件是如何出台的。从书中可以看到，由于美国公民自由联盟对田纳西州反进化论法案对公民言论和思想自由的压制不满，于是征募一名在该法案生效之后讲授进化论的公立学校教师来充当被告，以检验该法案是否违反宪法第一修正案。田纳西州小镇戴顿的一群头面人物认为这是个让小镇出头的机会，于是便说服中学教师斯科普斯成为被告。他们的意图后来当然实现了，此案的审判过程中吸引了来自全美乃至世界各地的 200 余名记者，后来由“猴子审判”而生发出的种种副产品，比如小说戏剧电影更是让小镇大出风头。

其三、在这场审判中，布莱恩所持的观点。布莱恩针对时化论提出的四条具体谴责包括：A、这个理论与圣经中的创世说相矛盾；B、它用适者生存来解释人类发展，一方面摧毁了人们对上帝的信仰，另一方面摧毁了对他人的爱，像尼采的哲学所表现的那样；C、学习进化论，会转移人们对精神和社会方面的有益追求；D、它的生命决定论观点会削弱改造社会的努力。在布莱恩看来，“科学是一种极其重要的物质力量，但是它不是道德的教师。它可以完善机器，但是在保护社会免受这些机器的误用方面它并没有增添任何道德上的束缚，……它不仅未能提供所需的精神因素，而且它那些未加证实的假说剥夺了[社会的道德]指南”因此而“危害”人类。（[2]，P.234~235）因此，布莱恩并非仅仅出于一种宗教的立场而反对进化论。

其四、《风的传人》问世的背景。1950 年代，随着麦卡锡主义的兴起，人们对个人自由受到压抑感到恐惧，而一些知识分子则在一种严肃的思考赋予了斯科普斯审判以新的含义。在《风的传人》中，斯科普斯审判更多地是作为一种暗喻而存在的，它与历史无关，尽管许多人把它视作真实的历史。

漫画式的布莱恩来自被简化的历史——仅仅被简化为科学与宗教冲突的“猴子审判”。由布莱恩还可以联想到另一个人物：威尔伯福斯，在 1860 年与赫胥黎的争论中，他也是作为科学与宗教冲突中的落败一方而被写入历史书的。但是，随着研究的日益深入，另一个不同以往的威尔伯福斯正在人们的视野中变得清晰起来：他并不是英国国教意见的惟一代表，而且，他甚至也不是一位像人们有时说得那么严重的蒙昧主义者。他所发表的对《物种起源》的评论得到了达尔文的下述评语：“它很娴熟地找出了最具猜测性的部分，并很好地指出了所有的困难之处。”（[3]，P.43）

研究者出于各自的偏爱而对科学与宗教之关系做出不同的解释，而这种解释也影响了对于一些历史人物的评价。正如布鲁克在《科学与宗教》中所言，把科学与宗教的关系简化为一种冲突关系“可能会掩盖这样一种可能性，即当自己学

者受教会当局迫害时，其原因可能是因为神学上的异端，而非科学上的异于正统”（[3]，P.40），从而影响了对人物的评述。最突出的两个例子就是塞尔维特和布鲁诺。

砍去历史这棵大树的枝枝蔓蔓而只保留主干也许可以让人一目了然，但是被简化的历史可靠吗？

3、作为神话的科学史：以牛顿为例

从来没有一种文化像科学这样极大地改变着世界的面貌，大概就是因为这个缘故，科学在我们的时代被赋予一种象征意义，而关于科学家的解读也在这种象征意义构成的框架下被解读。小时候读的书里，常常会有一些关于这些最聪明的大脑的传奇故事。比如牛顿的苹果和阿基米德的浴缸，这些故事曾在过去的某一段时期激励过孩子们对科学的兴趣。但是，以科学家的经历而演绎一段神话，或是将科学家视为一等一的全才与道德典范，这一社会预期成为科学家不能承受之重。

詹姆斯·格雷克在《牛顿传》中这样写道：“许多年以后，牛顿说过，沃斯索普花园里的苹果给了他很大启示——苹果可能是从树上掉下来的，也可能不是。他的记录中没有提到苹果，……伏尔泰和其他回忆录作家在书中提到了牛顿注意的那个苹果，后来在对他们的作品的各种演绎版本中，一个科学发展史最广为传诵的传奇故事逐渐形成了。”（[4]，P.38~39）

牛顿的苹果只是牛顿神话的一部分，它和诸如煮怀表等等故事和到一处塑造了一个完美的科学家形象。但是正如迈克尔·怀特在其《最后的炼金术士：牛顿传》一书中所言，“在想像与认识之间有一片灰色地带，它有时成为传记学家自然的藏身之所，然而，随着神话逐渐被破解，久被掩盖的真相陆续出现，这片灰色地带就越来越窄”。（[5]，P.XIII）1930年代，牛顿的论文开始以拍卖的方式而流散到民间，经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯说，这种对牛顿不敬的行为让他深感不安。于是他便设法在拍卖会上购得一部分手稿。随着他所收集的手稿越来越多，他也发现了一个令他大为震惊的事实：牛顿是个炼金术士、一个异端的神学者（[4]，P.157~159）。这与人们一般所认识的牛顿不相符合，在一个将炼金术等同于伪科学的时代，这一事实似乎也在损害着这位科学家的形象。

于是，一个问题摆在了研究者面前：假如历史显然不合己意，该如何取舍？

4、涉及优先权时：牛顿与莱布尼兹之争

1711年，牛顿和莱布尼兹在关于微积分发明权上的辩论终于演变成为一场激烈的冲突。这一年，莱布尼兹的一封信寄到了皇家学会。有关的调查随后展开。牛顿和莱布尼兹分别呈送了各自的书信和资料作为依据。对于这段历史以及牛顿

和莱布尼兹二人在微积分的发明中所作的贡献，大多也正是通过二人所呈送的这些书信和资料来做出判断的，其中最主要的就是牛顿写给莱布尼兹的被称为“前信”和“后信”的两封信件。不过，即使是面对相同的文献，也可以有不同的行文和关注点。

理查德·韦斯特福尔所著的《牛顿传》这样写道：“牛顿在 1665~1666 年间首创了流数法。大约十年以后，莱布尼兹在自己独立研究的基础上又发明了他的微分学。牛顿坚持认为.....第二发明人没有任何权利。这一荒唐的专利权之争本不该出现。第一发明人把自己的发明紧紧抱住，不与任何人交流。而第二发明人却将自己的微积分公之于众，从而使西方数学提高到了一个新的水平。.....在牛顿这一方面而言，由于他神经过敏和独占欲，使他未能首先公布自己的方法，也未能直截了当地向公众说明自己的想法。自从莱布尼兹的第一篇论文发表以来，在将近 30 年的时间里，牛顿只是在出版物中暗示他在 1676 年与莱布尼兹互通书信。除了牛顿周围最亲近的几个人以及莱布尼兹以外，其他人都不明白他暗示的是什么。.....在莱布尼兹这一方面看来，由于他急于听到人们的欢呼喝彩声并需要收集及捍卫自己赖以生存的智力资本，因此，他在 1684 年犯下了个致命的错误，他太想赢得那伟大发明的全部荣誉而忘记提及 1676 年的通信。”（[6]，P.302~303）

斯科特的《数学史》中对发明权之争着墨不多，但也值得一读。“这里我们不打算参与居先权问题的不幸争论，这个争论对于一个诸多世纪以来的数学进展产生了相当令人遗憾的后果。大多数有资格的评鉴家今天的看法是：牛顿和莱布尼兹互相独立地发明了微积分。看来也没有什么可靠的根据说明事情为什么不应当如此。.....根据莱布尼兹的自述，他是在 1674 年发明微积分的。大家也许记得，牛顿在《求积法》中声称他‘逐渐攻下流数术是在 1665 至 1666 年’。然而，关于莱布尼兹的发明的最早介绍直到 10 年后才公诸于世，发表在 1684 年的 *Acta Eruditorum*（《博学者学报》）中。但有一点值得注意：莱布尼兹在此以前许多年就已掌握了主要原理。这一切事实上都是靠研究他的信件看出的。”关于牛顿的信，“在信的末尾几行，牛顿提到了‘反切线法’，他说他已完全掌握这个方法，但他对此却小心翼翼地秘而不宣，以致即使像莱布尼兹这样一位机灵的数学家也很难说能不能从中推测出些什么来”。（[7]，P.158~160）

在这种涉及优先权的个案中，一个难点在于，“在数学领域中，如果一个人不公开发表，想有效地说明他取得了哪些学术成就是很困难的。”（[4]，P.141）也正因此，研究者在处理这一段历史时，如何评价相关人物的贡献也就成了一个不易判定的问题。上述两段文字都认为牛顿和莱布尼兹二人各自独立地发明了微积分，不过，关于其中一些细节的表述上还是有微小的差别的。例如莱布尼兹是否读懂了牛顿信件中的暗示。那么，当面对那些公布的档案资料时，我们该以怎样的行文来对它加以表述呢？

5、缺失的文献与解密的档案

舒布尼可夫是前苏联低温物理学奠基人。他曾对低温物理学，特别是超导物理学的发展作出了重要的贡献，但是有关他的科学贡献和人生经历，特别是在前苏联“大清洗”中的悲剧命运，在相当长的时间里人们所知甚少。究其原因，除了一些可能的禁忌之外，更多的还在于有关文献的不可得，特别对于西方科学史界更是如此。在前苏联发生剧变之后，随着一些秘密档案的解禁，人们可以更多地了解到 1930 年代前苏联“大清洗”运动的一些情况以及舒布尼可夫的后期遭遇。有关舒布尼可夫案件的一些档案材料也为美国物理学会下属的尼耳斯·玻尔图书馆收藏。《被清洗的物理学家》一文正是依据对这样一些相关档案材料的研究，而首次完整地叙述了这位杰出科学家后期的悲剧经历。

从该文所获得的档案分析，有关舒布尼可夫在“大清洗”中的经历的直接证据有如下四条线索：1、来自舒布尼可夫同事的供词；2、舒布尼可夫本人的供词；3、舒另一同事戈尔斯基的供词；4、舒布尼可夫妻子在写给苏联国家检察院检察长的信中的陈辞。四条线索相互交织，将舒布尼可夫在“大清洗”中的经历，特别是被捕期间的经历呈现出来。而对于没有直接证据的内容，该文则以其他出版物中找到的线索作为旁证。（“从目前得到的材料，我们还不知道当时舒布尼可夫及其他科学家在被逮捕和受审讯期间受到了什么样的压力，以及是否被用了刑。作为可参考的旁证，在一部主要论述当时在同一场运动中政治家们的遭遇的著作中，我们可以看到这样的记述……”{[8]，P.69}）

当历史出现一些断裂地带的时候，我们该如何弥合这些断裂，又将依据什么来弥合呢？

二、客观之难

五个瞬间构成了科学史上五个重要的关节点，对于揭示人与科学、科学与社会的关系而言，这样的关节点有其代表性；但由于这些时刻的特殊性，研究者会颇感棘手，因为对于客观评述历史人物来说，这些关节点是最易出现问题的。

历史不同于科学，也不同于逻辑。按照通常的看法，科学是客观的。科学的客观主要体现在，它的假说与证明都独立于那些建立它们的个人的背景之外；科学的假说是可检验的；科学实验是可重复的。相比于科学而言，历史学显然并不具备这些特点。1) 历史是一种随机事件，不可重复和不可检验。历史事件的初始条件均不可复制。2) 历史学家基于一种预设而开始他们的工作，而所有呈现于人们面前的历史都是经过选择的历史。这种选择行为甚至在研究者着手开始研究的时候便已注定了。事实上，“没有一个历史学家可能叙述过去所发生的一切事情，哪怕是在他所选择的研究范围之内；所有的人都必须选择某种事实作为特

殊的重点，而把其他的统统略去。用一种陈词滥调的说法就是，进入到历史书中来的惟一的事实，就只是那些具有某种程度上的重要性的事实。但是成其为历史学上的重要的东西这一观念，乃是双重地相对的。它既相对于（a）独立于任何人的思维之外所发生的事；但也相对于（b）做出这一有关重要性的判断的人。在对待这个问题时，我们无法完全消灭第二种因素，这从如下的考虑就可以看出：每一个历史学家显然都把一组利害、信仰和价值——它们显然对他所认为是重要的东西有着某种影响——带到了他的研究里面来”（[9]，P.100~101）。

历史的走向常常是出乎逻辑的，但正因为如此，历史才更加迷人。想要纯粹的客观总是很难，但我们却可以分析一下有哪些因素会影响客观评述历史人物这件事，从而为日后研究中的客观寻找一些依据。

1、史学家因何发生分歧

当我们判断一种陈述或一种判断是客观还是主观的时候，回答在很大程度上基于我们在何种意义上理解“客观”。因此，相比于对概念的讨论而言，转而讨论究竟哪些因素会使史学家在面对相同的历史时产生如此巨大的分歧，后者具有更多实际的意义。按照英国哲学家沃尔什的解释，造成历史学家之间意见不一致的因素有四，即：个人的偏好、集体的偏见、史学家所基于的史学理论、根本的哲学冲突。（[9]，P.102~110）而排在越靠后的位置的因素，则越难克服。

其一、个人的偏好。个人对于历史以及历史人物的好恶在很大程度上决定了历史学者的研究取向以及其所做出的评价。这种个人偏好的形成可能与多种因素有关，比如年龄、个人的成长经验、教育背景等。不过，关于个人的偏好究竟会对历史研究产生多大的影响，是否真会如很多人所认为的对历史学的客观构成一种严重障碍也还是一个仍然值得商榷的问题。因为“一旦我们承认了自己的偏颇性——正如我们肯定有此可能——我们就已经是在提防着它了；而且只要我们能保持充分的怀疑态度，它就无须对我们构成更多的恐惧”（[9]，P.103）。

其二、集体的偏见。所有的历史学者都从属于某一特定群体，而这种群体的观念与意愿也会渗透于历史学者的研究中，而在许多时候，这种渗透往往是不自觉的。因此，“它们作用起来是更加微妙而又广泛的，而且正由于它们为集体所普遍接受，所以就更缺少一种鞭策，使我们能意识到它们从而克服它们。此外，某些这类因素还有一个难点，是在第一类中根本找不到的。我们个人的好恶，主要的是建立在我们的感情之上，但是人们可以说，某些我们的集体假设是完全属于另一种性质的；它们有着合理的保证，所以严格说来，就不是偏见的问题而是原则的问题了。”（[9]，P.103）

其三、各种互相冲突的有关历史解说的理论。“所谓有关历史解说的理论，我的意思是指各种不同的有关历史上因果性因素的相对重要性的理论。非常清楚的是：历史学家们确实是在运用这些理论，哪怕他们并没有明白地总结出它们来；

而且对于许多这类可能的理论之中哪一种是正确的，他们之间也并没有一致的意见”。([9], P.105) 在某种意义上来说，历史学者所呈现的历史都是其所秉持的历史观的反映，如果说个人的好恶与集体的偏见尚易克服的话，那么这种历史观上的分歧所构成的障碍若想跨越则具有更大的难度。因为它所起到的作用如同一种研究范式，规定了一种史学家的对话规则。

其四、根本的哲学冲突。“历史学家是各以其自己的哲学观念在看待过去的，这对他们解说历史的方式有着一种决定性的作用。……历史学家之间的分歧归根结底便是哲学之间的分歧；而究竟我们能不能解决它们，就有赖于究竟我们能不能解决哲学的冲突”([9], P.107) 而这种根本的哲学冲突，沃尔什认为主要是道德和形而上学的信念，前者“指的是历史学家所带给他们自己对过去的理解的那些终极的价值判断”，而后者则“指的是与这些判断相联系着的对人性以及对人在宇宙中的地位的理论观念”。([9], P.106) 例如在如何评价李约瑟所作的工作时，何丙郁曾援引 Charles Gillespie 的说法：“我不懂中文，也不懂中国史，也不是科学家，可是我知道，凡是用马克思主义做为研究的出发点的书，其结论都是不可靠的。李约瑟是以马克思主义作为出发点，所以他的论点也不可靠，我不必看他的书了。”这里所反映的正是历史学家在哲学上的不同见解所导致的分歧。

以上四个因素影响了史学家在面对历史时的判断。例如在对李约瑟的研究中，正如江文所言，“对李约瑟的研究成果和结论进行筛选，只引用合于己意的，而拒绝不合己意的，甚至歪曲后引用。这种误读大多是有意的”([1], P.62)。将这种有意的筛选过程更进一步细化，就可以看到，这种影响体现在研究的整个过程中：

1) 从选择性接触 (selective exposure) 到选择性注意 (selective attention)

因上述四种因素的影响而使得历史学者在着手从事研究之初已然对自己所要开展的研究有所预期，或形成最初的态度，从而在接触文献时会有意识地接触那些与己原有态度一致的文献，而避免接触与己意不合的内容；另一方面，在搜集资料的时候也会倾向于对那些与其现有态度、信仰或行为非常一致的部分给予特别的关注，而避免那些违背现有态度、信仰或行为的内容。

2) 对文献的选择性理解(selective perception)与处理

在接触并阅读文献后，研究者会根据自己已形成的一种态度而对文献做出不同的解释与处理。

这里的选择性接触、选择性注意与选择性理解均借用自传播学概念，值得一提的是，按照传播学理论的解释，人们的理解受到许多心理因素的影响，包括根据过去经验得出的假定（通常在几乎无意识的层次上起作用）、文化期待、动机（需要）、情绪及态度。而且很多实验已经证实了这些因素在理解方面的效果。（[10], P.72）由于历史研究以及随后的论文发表行为本身也是一种传播行为，因此，这一点对于讨论史学家因何而发生分歧也同样具有一种启发意义。

2、外部环境如何影响历史研究的客观

所有的历史学家都处于一定的外部环境中，由于社会群体对于历史学研究有所预期，因此，外部环境也就不可避免地要对历史学者的研究产生影响。这种来自社会群体的预期包括：

其一、期望过去的历史为当下社会提供借鉴。“如果现实令人不满，历史可以提供模型，使现实按令人满意的形式重建”。（[11]， P.30）

其二、作为一种“催眠术”的历史。“无论如何，当过去无法再如实地重现或恢复时，人们迟早会到达一个点。在这个点上，过去离现实世界、甚至离记忆中的世界是如此遥远，以至于它最终成了不过是用历史词汇来说明今天某个不切实际的保守愿望的一种语言”。（[11]， P.18）

其三、“对我们有益的历史”——“披着历史外衣的政治和社会神话”。这一说法来自英国历史学家霍布斯鲍姆，他在《认同感的历史是远远不够的》一文中写到了职业史学家与其所处时代社会对其工作之社会和政治功能的预期之间的冲突，在后者看来，“他们关于什么是‘好的历史’的标准，就是‘对我们有益的历史’——即有益于‘我们的国家’‘我们的事业’、或者仅仅是‘我们感情上满意’”（[11]， P.312~313）；而“那些需要和利用史学家们生产的商品的非专业学者，那些为此建构了最大的以及由政治决定的市场的人，是不会受‘严格的科学程序’与‘修辞结构’之间的明确区别的困扰的”。（[11]， P.312）

出于以上种种期望，社会群体对历史人物也寄予了这样那样的期望。具体到科学史中，这种期望可以表现为如下几个方面：

1) 作为科学的形象代言人与科学历程的见证人。这一点在李约瑟的个案中尤为明显。从前面对李约瑟个案所进行的分析可以看到，正是出于寻求一种“对我们有益的历史”，李约瑟也在相当长的时间里以“国际科学史界代表人物”的形象而出现，从而使得其对于中国科学技术史的一些不恰当的拔高也相应地成为一种来自国际科学史界的权威表述。

2) 作为科学奇迹/神话的主角。如牛顿的苹果与阿基米德的浴缸。

3、文献本身的原因

文献是从事科学史研究的最主要依据。但是在某些时候研究者却不得不面对一些文献的缺失。这种缺失可能是各种原因造成的：1) 出于保密原因，如上文提到的舒布尼可夫的个案；2) 破损，一些文献因年代久远疏于保护而造成破损或字迹不清；3) 丢失；等等。而如何在这一情况下解读历史就成了摆在研究者面前的一个很现实的问题，也是研究者会发生分歧之处。

4、语言本身的局限性

所有关于历史的解释最终都将以语言的方式而呈现。无论是讲述自己的所见所忆，还是解释别人的所见所闻，所有这些都“不是我们在追溯或反思文化的过去（在浪漫的解释学或克罗齐-柯林武德的移情意义上），而是我们追溯过去的遗迹用我们自己的话来表达它，因此赋予它我们自己的意义（我们假设与我们前辈的观念存在着语义上的部分重复）”。（[12]，P.109）而语言“不是供我们使用的一种工具，一种作为手段的装置，而是我们赖以生存的要素，而且我们永远也不可能把它客观化到使之一再围绕我们的程度”。（[13]，P.44）

语言与真实之间的冲突注定了当我们以文字表现历史时所面对的困境。语言是静态的、有限的、抽象的，这一局限性使得我们在用语言来书写一段动态的、无限的、具体的历史事件或历史人物的时候必然会受到影响。人物更是灵动的，要以怎样的语言来书写与评价，这原是和书写与评价历史人物本身同等重要的问题。

5、作为时空概念的历史与作为历史概念的时空

科学史乃至整个的历史不是时间链条上的一环（“彼时”），而是一个四维的时空概念（“彼时彼地”），这意味着，如果不考虑空间的因素，或者对历史事件和历史人物所处的社会、历史、地理等背景视而不见则会导致评述时的偏差。

三、方法小结

针对以上的分析，笔者认为要“客观评述历史人物”虽然难以实现，但仍可提出方法如次：

1、为历史而历史。这意味着在书写历史、评价历史人物的时候，并不在这些事件与人物中负载更多其他的意义。这不容易做到，但如果研究者可以有意识地追求这样一种“为历史而历史”的目标，也就会发现历史研究本身的更多乐趣。

2、在不断获得材料的过程中修正预设。在研究一个历史人物或历史事件时，研究者都会对自己的研究对象有所预期，或者为进一步的研究设定情境。这是不可避免的，其实也是必要的。因为这样做可以使研究者在面对文献资料时不致被淹没其中。但是，随着不断获得更多新的材料，也应该在鉴别真伪后对自己早先的预设加以修正。当有明显不合己意的文献出现时，对其视而不见则有违学术良心——事实上，在现实的研究中，这样的例子也的确是存在的。

3、选择适当的背景。这一背景包括历史的、社会的背景，也包括与作为背景而出现的人物。达尔玛在其所著《伽罗瓦传》中的研究视角正是对这一方法的具体表述。尽管他也看到“伽罗瓦的短暂的一生充满着惊人的事件”，然而对其他研究者所给出解释，达尔玛有评论云：“不管这幅画像多么饶有浪漫色彩，骤然

看来它又是多么合乎情理，我们还是把它丢开为妙。事实上，这位数学家的命运是比人们对他的理解更加合乎规律，他的失败和挫折并非偶然之事。不应该随便把埃瓦里斯特·伽罗瓦的生活与他的时代的重大事件任意地割裂开来，传说纷纭，最终，不但以讹传讹，而且将造成违反常识的差错。埃瓦里斯特·伽罗瓦的一生经历完全可以证实上述那些说法是不妥当的。”（[16]，P.1~2）

4、以适当的语言加以表述。在尚未觅到合适的证据时，不妨坦陈“不知道”。例如在关于舒布尼可夫的研究中，“从目前得到的材料，我们还不知道当时舒布尼可夫及其他科学家在被逮捕和受审讯期间受到了什么样的压力，以及是否被用了刑”。（[8]，P.69）而在关于法国数学家伽罗瓦的研究中，关于伽罗瓦之死尽管有种种推测，但在没有直接证据之前，萨顿的表述值得借鉴：“四天之后，有两个向他挑起决斗。事件发生的背景是非常神秘的，并将永远是一个谜”（[15]，P.83）。

5、在“述”的基础上适当评价。在客观评述这一行为中，“述”为“评”提供了事实依据。

四、说点意义

1、作为科学史研究方法之一

1) 作为科学史形式之一的科学家传记，一方面以人物为主线揭示科学发展历史历程的种种矛盾冲突。如我们所看到的，人物是大多数历史事件的参与者与完成者，也是历史进程中的行为主体，具体到科学史来说，科学的发展，科学与社会的关系，科学与人的关系等各种矛盾冲突最终都是通过人而表现出来的，因此，以客观评述历史人物而揭示历史真实无疑构成了历史研究的一种重要方法。另一方面，也赋予科学史更多人文因素。

2) “追求一种对过去的思想重建”。人物是思想的载体，而通过“客观评述历史人物”亦可揭示思想的发展脉络。

3) 娱乐功能。以“为历史而历史”出发，在研究中获得脑力激荡的乐趣，而非出于其他功利目的而寻求历史的证据。

2、对科学史研究本身的意义

江晓原在《被中国人误读的李约瑟》一文中说，媒体描述的李约瑟影响了公众心目中的中国科学史，公众心目中的中国科学史又影响了中国科学史的研究取向。（[1]，P.56）这也正可概括“客观评述历史人物”之于科学史研究本身的重要意义。给科学史负载更多其他意义可能会在一时获得一种令人舒适的历史，但是长此以往则会影响到科学史研究本身的发展，具体到李约瑟的研究中则是限制了中国的科学史家的研究视野。事实上，“历史学家的任务并不是尽力证明他所专

门研究的文化比其他所有文化都优越，对他说来，还有比这更紧迫的工作。”（席文：《为什么科学革命没有在中国发生——是否没有发生？》，见[14]，P.501）

3、对于科学传播的意义

科学史研究如同科学传播的源头活水，而科学史家们在书斋里的工作也最终将影响到科学的公众理解。尤其科学家传记往往是公众接触科学史的最直接易行的渠道，客观评述因此而显得尤其重要。公众将据此而理解科学的历程与科学家的工作与人生。理查德·韦斯特福尔在评论牛顿的苹果时曾说，“有了创奇迹的年代这一神话，加上牛顿备忘录中说他发现计算结果十分接近，这种传闻促成了如下观点：万有引力是 1666 年一个闪念出现在牛顿面前的……这种传闻将万有引力庸俗成了一个闪念，而闪念是不可能形成科学传统的”。（[6]，P.54）这段话正是这种对于科学传播的意义的最直观描述。

从个案到理论，关于是否有真实的历史，是否有客观的历史与历史研究者的问题其实也早就有了答案。不过，这一答案并不妨碍我们在做历史，包括科学史研究时以一种单纯的心态而展开工作。外面的世界是精彩的，也是纷乱的，心会随着外面的世界而飞扬，但穿越历史的尘烟，研究者却要学习单纯——要做到它当然并不容易。将下面这段话作为本文的结尾是因为我在读书时对它颇有心得，并且我也希望，假如许多年后我依然在做着科学史这件事，我依然能记得这段话，也记得我写下这一篇文章时的感受——

史学家尽管关注的是微观方面的事情，但他们必须放眼全世界，不是出于我们许多人仍然忠于的理想，而是因为它是理解人类历史、包括任何人类特殊部分历史的必要前提。因为所有人类的集体现在是、也一直都是更广大、更复杂的世界的一部分。仅仅为犹太人（或者非洲裔美国人、希腊人、女人、无产阶级或同性恋者）设计的历史不可能是好的历史，尽管它对使用它的人来说可能是很舒适的历史。

遗憾的是，就像我们这个千禧年之末的世界大部分地区的局势所证明的那样，坏的历史并非无害的历史。它是危险的历史。敲在明显是无关痛痒的键盘上的那些句子，却可能是死亡的判决。（[11]，P.321）

参考文献与注释

[1]江晓原：《被中国人误读的李约瑟》，载《自然辩证法通讯》23卷（2001）第1期

[2][美]爱德华·拉森著 语桥等译：《众神之夏》，江西教育出版社 2001年版

[3][英]约翰·H·布鲁克著，苏贤贵译：《科学与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000

[4][美]詹姆斯·格雷克著，吴铮译：《牛顿传》，北京：高等教育出版社，2004

[5][英]迈克尔·怀特著，陈可岗译：《最后的炼金术士：牛顿传》，中信出版社、辽宁教育出版社，2004

[6][美]理查德·韦斯特福尔著，郭先林等译：《牛顿传》，北京：中国对外翻译出版公司，1999

[7][英]斯科特著，侯德润等译：《数学史》，广西师范大学出版社，2002

[8]刘兵、张明雯：《被清洗的物理学家——舒布尼可夫的科学工作与人生悲剧》，载《自然辩证法通讯》21卷（1999）4期

[9][英]沃尔什著 何兆武等译：《历史哲学——导论》，广西师范大学出版社 2001年版

[10][美]沃纳·赛佛林 小詹姆斯·坦卡德著 郭镇之等译：《传播理论：起源、方法与应用（第四版）》，北京：华夏出版社，2000

[11][英]埃里克·霍布斯鲍姆著 马俊亚等译：《史学家——历史神话的终结者》，上海：上海人民出版社，2002

[12][美]Donald R.凯利文，陈恒译：《神话历史》，载《书写历史（第1辑）》，上海三联书店 2003年版，P.99~114

[13][德]伽达默尔著，薛华等译：《科学时代的理性》，北京：国际文化出版公司，1988

[14]刘钝、王扬宗编：《中国科学与科学革命》，辽宁教育出版社 2002年版

[15][美]乔治·萨顿著，刘珺珺译：《科学的生命——文明史论集》，北京：商务印书馆，1987

[16][法]A.达尔玛著，邵循岱译：《伽罗瓦传》，北京：商务印书馆，1981

翻译作品

前藏早期绘画(1)

——纽约大都会博物馆“Sacred Visions”展览部分展品说明辞

翻译：彭一楠 yinanpeng@sjtu.edu.cn

展览于美国纽约大都会艺术博物馆，1998年10月6日至1999年1月17日
及瑞士苏黎世 Reitberg 博物馆，时间1999年2月14日至5月16日

原作者：Steven M. Kossak & Jane Casey Singer

1. 无量寿佛(Amitayus)

Amitayus，无量寿佛，结禅定印而坐；在他的手上托着他的标志物，一个盛着长寿甘露的宝瓶。与尊胜佛母(*Uṣṇīṣavijaya*)和白度母(*White Tara*)类似，他也是发愿获得长寿。他左边侍立的胁侍菩萨为观世音菩萨(*Avalokiteśvara*)，右边



西藏，11 世纪
布面颜料画

138.4 x 106.1 cm (54^{1/2} x 41^{3/4} in.)
Rogers Fund, 1989 (1989.284)

说明辞：Steven M. Kossak

可能是文殊菩萨(*Majñuśrī*)。坐在其上的众菩萨有颜色、手印、发饰和头冠或顶髻(*uṣṇīṣa*)的区别。但是，他们各自的身份并不能确定¹。

在画面顶部和底部一排的历史人物很有特色，他们的出现暗示着这副画的日期较早。顶部那一排七个人物可能描绘的是一个朝廷或部落会议。除了一个人外其他人都戴着一个扁平的帽子；有五个人坐在宝座上，其中四个有伞盖庇护。其中的领袖可以通过他穿戴的由圆环装饰的红色斗篷认出来，他手持酒杯坐着，右边有一个靠屏。在他左边的人物很可能是他的妻妾（没有宝座、酒杯或靠屏）。在画面最左边的两个穿着锦缎织成的内袍且手持酒杯的人物很可能是朝臣。他们

的靠屏在附近。那两个穿着黄袍面向背光的人物（没有酒杯和靠屏）可能是低级官员或者喇嘛。在唐卡底部左边坐着两个人有齐肩的头发，可能是这幅唐卡的供养人，他们双手合掌(anjali mudra)，表示敬仰或崇拜；他们手执的有蓓蕾的莲花柄端也可以在其他有供养人或侍从的群体中见到(cat. no. 8)。在右下方坐着一个僧人，背后有一个靠屏，他呈献供品在三角台上。在这些供品中有两个圆锥形的物体放在地上。这个僧人很可能是该画的加持者。

这幅唐卡在内容上的重要性超过了在装饰上的，与这次展览中大多数孟加拉风格的绘画不同，它模仿了十一世纪后期或可能是十二世纪初期的印度样式，即将线性的发展作为重点。其中大量的题材是非典型的，无不指向一个较早的年代。无量寿佛的很多装饰物也是少见的：臂环上的吊坠和挂着的珠宝；莲座上仔细排列的饰带；额头上的配饰(bindī)（在周围神像上也出现了）；垂到肩膀上的精细的毛编绶带；偏低的双重头冠；很高的在上面侧着绕有绶带的顶髻。无量寿佛背后是一个与众不同的背靠，可以看见三层，而头光也不同寻常地被莲花花瓣围绕。这种简单的中间是半圆花饰的半卵形边缘图案可能意味着其是莲花花瓣，它没有水纹相衬而是与一个三角形的斑点图案交织。卵形的脸形与很大的下巴也是与众不同，而佛像的座位从莲花中产生则与《福特度母》(Ford Tara, cat. no. 3)中所见的类似，这并不是早期唐卡的常见特征。这幅绘画的整体印象是带有乡土气的，但画中关键人物的很多细节反映出画家对印度样式的深刻理解。

1. 查看 cat. no. 4, note 1.

33. 佳那塔帕(Jnanatapa)

这幅描绘密宗修行者佳那塔帕(Jñānatapa)的画像是为了西藏东部的类乌齐寺在十四世纪创作的。围绕着中央人物的是达隆寺的创始人和堪布，而类乌齐寺是它的一个分支（参见下图）（注：该示意图未刊）。最后两个历史人物(6 号和 7 号)根据题文可知是达隆寺第四任堪布和类乌齐寺的创建人，温波喇嘛仁波切(Onpo Lama Rinpoche, 1251-1296)以及他年轻的弟子乌金贡布(Choku Orgyan Gongpo, 1293-1366)，乌金贡布是类乌齐寺的第二任堪布¹。

大约在 1273 年，达隆教派内部因争夺寺庙的领导权发生了分裂。历史文献对这次事件的记载在内容上有出入，但看起来达隆寺第三任堪布桑结雅均(Sangye Yarjon)答应将堪布法座传给两个侄子，温波(Onpo)和芒嘎那姑汝(Mangalaguru, 1231-1297)。当桑结雅均过世后，二十二岁的温波继承了堪布的职位约一年。在 1273 年，他的堂兄芒嘎那姑汝获得了寺院的控制权，而温波逃到了西藏东部的康区(Kham)，并在 1276 年建立了类乌齐寺²。

尽管有一些令人感兴趣的线索，但这个中央人物的身份直到最近还是一个



西藏东部（类乌齐寺），14 世纪
布面颜料画

68.5 x 54.6 cm (27 x 21^{1/2} in.)

Rogers Fund, 1989 (1989.284)

The Metropolitan Museum of Art, New York; Purchase,
Friends of Asian Art Gifts, 1987 (1987.144)

说明辞：Jane Casey Singer

谜。当这幅画最近被披露时，它上面贴着一个丝绸布，上面记着这个名字“佳那塔帕(*Jñānatapa*)”。在拱门下中央人物正上方的人物，所处的位置一般是人们认为中央人物的老师，他的身份根据题文确定为“阿瓦噶巴(*Avagarbha*)”。这样根据阿旺朗杰(*Ngawang Namgyal, 1571-1626*)写的达隆史中关于温波喇嘛仁波切那一章，中央人物的身份就清楚了。温波的传记中包括一个关于他在印度的前生的故事。阿旺朗杰宣称温波的印度化身是“无与伦比的大成就者(*mahāsiddha*)佳那塔帕”，而他的密宗老师是阿瓦噶巴，阿瓦噶巴是继承帝洛巴(*Tilopa*)和那洛巴(*Naropa*)³ 传统的一个孟加拉成就者。很明显，这是一幅描绘类乌齐寺的精神传承的绘画，而该画的特色是其中中央描绘的是该寺创建者的一个印度前生。为什么温波的印度前生值得成为绘画的主题目前还不清楚，但是可以令人想起西藏对于精神传承的纯洁性的关注，他们往往根据与敬仰的印度大师之间未断裂的关系进行判断⁴。

另外还有一个可能影响造像的因素。中世纪大乘梵语文献，尤其是寂天菩萨(*Śantideva*)的《入菩萨行论》(*Bodhicharyavatara*)，《观察世间经》(*Avalokana Sutra*)，以及《药师经》(*Bhaiṣajyaguru Sutra*)，都被翻译成了藏文，这些文献着重强调了宿命(*jātismara*)，即一个人所有前生的集合。对于这个实践，印度历史学家 Gregory Schopen 注意到通过回忆前生，一个佛教徒可以更快地积累他前生的修为，避免消极的重生。⁵ 佛教艺术在表达历史佛陀的前生上有悠久的传统(即本生故事(*Jātaka tales*))。这个画像很可能是指向西藏艺术中一个平行的传统，即受人尊敬的高僧的前生成为一个主题，这是在藏人敬畏的圣人的传记中一个有趣的部分⁶。

这幅画作的风格与西藏中部和达隆寺有关的其他画作有着惊人的不同。登山杖是来自达隆和西藏中部其他地区的画作中经常出现一个题材，但其在这里的使用受到了更加严格的限制，仅仅是用来说明一个为佳那塔帕设立的山洞。类乌齐的艺术家将佳那塔帕和其他画像放置在一个相对空白的背景中，这个特征在其他与达隆中心有关的画作中都没有见到。该画的风格中另外还有一个值得注意的不同，就是对用来说明三维外形的阴影的强调，这个手法特别地用来描绘大成就者，这在来自西藏中部的早期绘画中也不是常见的。很可能西藏东部有着自己的绘画传统，而且这个传统在类乌齐被温波喇嘛仁波切的继承者所采用了。

1. Ngawang Namgyal 1972, P. 904 ff. 另外可参见 Kossak 1990 and Singer 1997, pp. 65-67.
2. Roerich 1979, pp. 631, 650-52.
3. Ngawang Namgyal 1972, p. 872. 我感谢 Gyurme Dorje 提醒我注意这一段文字。
4. 佳那塔帕也出现在一个幅温波早期的画像中，该画像被刊布在 Singer and Denwood 1997, pl. 41. 在中央人物的右边一侧佳那塔帕戴着他与众不同的帽子，带着一个小号角并握着一个顶上饰有狮子的匣子。
5. Schopen 1993.
6. 西藏历史学家廓诺译师(*Go Lotsawa*)提到了这个时期其他一些声称回忆起自己前生的藏人；比如，仁钦辛给(*Rinchen Sengge*) (d. 1337). 参见 Roerich 1979, p. 282, 及其余各处。

8. 绘有法起菩萨(Dharmodgata)和侍从的书籍封面

这本书籍封面的绘画水平证实了一个有记载的西藏早期传统，即封面对于书籍的极端重要性。这个封面的里面分成三个部分，每一个部分的四周都围绕着金色镶边，镶边中交替嵌有红色和绿色的莲花瓣。在中央坐着的是法起菩萨(记成 *chos 'phags*)，他手掌间托着一个法轮。他的莲座放在一个背靠前，背靠后有一个交叉的横木，由跃立的(*rampant*，即用左后腿站立，前腿抬起)跨着大象的狮羊兽支撑。在横木上坐着的是相背组雕(*addorsed*)的摩羯鱼(*makaras*)，它们的叶状尾巴缠绕在菩萨的头光后。画面全体被框在一个更大的背光内，放置在一个神龛中，神龛的低瓦片屋顶可能反映了西藏早期的建筑样式。该屋顶与夏鲁寺



前藏，11世纪晚期—12世纪早期

木板颜料画

74 x 27.5 cm (29^{1/8} x 10^{7/8} in.)

私人收藏

说明辞：Steven M. Kossak

建于1027年和1045年¹之间的色康(*Serkhang*)有共同的特征。

在法起菩萨右边的是坐着的常啼菩萨(*Sadāprarudita*)²。他坐在一个类似的莲座上，也是由斜躺着的狮子守护。菩萨的一条腿放在地上，折起靠近身体，另一条腿微微抬起，靠在边缘上；他的身体和头部转向那条抬起腿的方向。在西藏早期艺术中，这个姿势的变体被反复用于侍胁菩萨³。常啼菩萨坐着靠在一个枕垫上，他的头光侧面有两个黄色图案，如果仔细观察，会发现其中有大雁(*hamsas*)以及它们精美的尾巴，这个是用来代替印度东部画卷中的门道(*torāṇa*)。常啼菩萨也由一个巨大的背光以及两个在云中的持明(*vidyādhara*)围绕，其中一个手持一伞盖，另一个手持一拂尘，他们填补了他由花瓣点缀的神龛的角落。这两位菩萨可能是用来表现《八千颂般若》(*Astāśahasrikā prajñāpāramitā*)中的一个情节，即精诚求法的常啼菩萨在法起菩萨面前最终修得菩萨道⁴。

在法起菩萨的左边是一个曲膝形象，由四个侍从环绕，他们都戴着头冠、耳饰，穿着长袍，长袍的宽袖镶有饰边。他们非常有可能是历史人物。四个侍从都双手合掌(*anjali mudra*)表示崇拜，手掌间伸出莲花的柄端，而这在中心人物的手掌中则变成了一个三宝珠带(*triratna*)，象征着佛、法、僧。中心人物和他侧面的两个侍从都穿着白色长袍（一般暗示他是佛教的世俗信徒），坐在莲座上。而上方的两个侍从则穿着红色长袍。四个人物环绕着一个大的中心人物的布局表示这是一个坛城(*mandala*)。

中心人物模仿了法起菩萨的姿势，他可能是希望积累功德以求开悟，所以委托别人制作了一本带有封面的《般若波罗密多经》(*Prajñā pāramitā*)写卷，但现在这个封面成了唯一幸存的部分。常啼菩萨和这个戴着头冠的世俗信徒显然是

对称相对，以类似的姿势面向法起菩萨，这就可能暗示着这个信徒的愿望。Susan Huntington 曾提出，在一个波罗时期的石碑(*Pala stela*)中，世俗供养者带有的光环和莲座等神圣特征可能“暗示这些人……想象自己受益于积累的功德，已经确定会在天堂重生……”⁵

这个封面显得气势雄伟。它的线条精致，比例优美，人物形象自然且生动活泼。甚至连法起菩萨背靠旁的狮羊兽和大象都罕见地充满活力。木板的持久性使得颜色能够基本保持原样。画面色彩相当多样，有很多精细的色调，包括浅山梅色(*pale raspberry pinks*)、薄荷绿(*mint greens*)、一种深土黄色(*ocherlike saturated yellow*)、浅蓝色和深蓝灰色(*pale and slate blues*)。与这次展览中其他展品类似，这个封面显示出许多反常的特点，这使它可能更多地与早期壁画传统而不是孟加拉风格有关。单层的背靠，以及在基柱上充分表现的守护狮子的侧面都是孟加拉风格的非典型特征。最后，供养人和侍从如坛城一般的布局令人想起五方佛(*pentads of Tathāgatas*)和早期大日如来(*Vairocana*)坛城中金刚诸神环绕一个中心人物的造型(参看图 13)。它的样式和风格可能是属于 11 世纪晚期，并且是来自西藏本土，而这些也足以显示出这个时期西藏本土绘画是如此的成熟。

1. 参见 Vitali 1990, pl. 47.
2. 这个题文读作 *rtag-tu ngu (Takdu Ngu)*.
3. 比如可以参见 cat. nos. 4, 5, 和 10, 其中两条腿都是紧紧地靠向身体.
4. 参见 Pawo Tsuklak Trengwa 1961, P. 309, 其中可以注意到阿底峡(*Atiśa*) 提到了常啼菩萨的生平故事. 另外参见 Snellgrove 1987, p. 60.
5. 参见 Seattle 1990, p. 157.

9. 来自一个佛教仪轨头冠的镶板

这块镶板描绘了一个坐在莲座上的大日如来佛，他被围在一个如彩虹般的背光中，周围都是浓密的植物。这块镶板很有可能是佛教僧侣在宗教仪式上戴的五叶头冠中的正中一叶。大日如来手结他的代表手势之一：智拳印(*bodhyagrī*) (译注：又称“最上菩提印”，左拳代表众生界，右拳代表佛界，以右手五指握住左手竖起的食指，引喻“理智道足，觉道圆满，达到佛我合一的境界。”)，同时右手持一个金刚杵。他的形象被表现得相当精致，画功精巧微妙，体态匀称端庄，并具有三维立体感，细节也处理得很华丽，比如卷曲的头发，裙子下部卵形的图案等。莲座的基柱由三宝(*triratna*)装饰，这是一个象征着佛、法(*dharma*)和僧侣团体(*samgha*)的佛教符号。三宝的侧面有两头狮子，蹲伏在基柱的空隙中。在大日如来的正上方有一个由植物支撑的法轮(*chakra*)，象征着与该佛有关的宇宙间特别的力量和特性的集合(*kula*)。

大日如来有时是作为五方佛(或如来)坛城的中心人物。其余四佛中每一尊都负责一个基本方位：东方不动佛(*Aksobhya*)、北方不空成就佛(*Amoghasiddhi*)、



前藏，11 世纪晚期—12 世纪早期

木板颜料画

29.5 x 13 cm (11⁵/₈ x 5¹/₈ in.)

The Metropolitan Museum of Art, New York; Purchase,
The Vincent Astor Foundation Gift, 1997 (1997.152)

说明辞：Jane Casey Singer

西方阿弥陀佛(*Amitābha*)、南方宝生佛(*ratnasambhava*)。这五佛与人性中五种烦恼(*pañcakleśa*)相关联：痴(*moha*)、慢(*mana*)、嫉(*irasya*)、瞋(*dveṣa*)、贪(*rāga*)¹。佛教哲学认为这些烦恼蒙蔽了人真正的本性，但只要通过精神修习，它们就能转变成与之相关的如来智。西藏佛教徒有时在密宗仪轨中佩带由五方佛装饰的头冠，在仪轨进入沉思状态时他们被视为与五佛的力量合为一体。一些进入坛城的灌顶(*abhiṣeka*)仪式包含一个加冕礼仪，即佩带头冠(比如包含有这个镶板的头冠)以及其他尊贵佩饰的受灌顶者被用水灌洒并加入坛城的力量²。一个国王管理土地与它的居民，而一个佛教高僧则管理他自己并展示他对自己生命的控制。

目前在大都会博物馆有一个完整并且非常精美的 14 世纪晚期至 15 世纪早期的西藏仪轨头冠，公布于 1984 年³，它被认为是现存最早的经过绘制的仪轨头冠之一。它的材质是现存头冠中典型的类型，五个经过绘制并且镀金的镶板是由厚纸板制成，并沿着底端贴在一块布上。另外有一个 15 世纪的头冠收藏于纽瓦

克博物馆(*Newark Museum*)⁴。还有来自 13 世纪或 14 世纪的一个仪轨头冠的两块木制镶板以及一个完整的 19 世纪的头冠目前收藏于旧金山艺术博物馆(*Los Angeles County Museum of Art*)⁵。还有一个黑水城(*Kharakhoto*)遗存的 12 世纪晚期至 14 世纪的五镶板仪式头冠保存在圣彼得堡的国立埃尔米塔什博物馆(*State Hermitage Museum*)。埃尔米塔什头冠在厚纸上描绘了五个空行母(*dākinīs*, 即佛教秘传女神)。埃尔米塔什博物馆长 Kira Samosiuk 注意到“黑水城藏品中有好几个这样的头冠, 有的是纸制的, 有的是丝制的, 有的是木制的, 它们在艺术风格上有较大区别。它们描绘的有五方佛、转轮圣王(*cakravartin*)之七宝、吉祥八宝或空行母。所有这些头冠都是用于仪轨的目的。”⁶ Gilles Béguin 已经撰写了关于这些艺术品以及它们与尼泊尔和西藏的佛教僧侣所戴的金属头冠之间的关系的文章⁷。

在艺术风格上, 这块镶板与 11 世纪晚期或 12 世纪早期的前藏绘画, 尤其是大量经过绘制的书籍封面有类似之处, 这些封面以描绘法起菩萨和常啼菩萨与一群历史人物, 可能是世俗供养人为特色(*cat. No. 8*)。这个大日如来形象与那些封面上的法起菩萨和常啼菩萨在体型、面相以及珠宝图案上类似。这块镶板是来自前藏的最早的头冠断片, 而它显然也是所有时期中最精美的范例之一。

1. 这五种烦恼在不同的文献中略有区别(译注: 也有的认为是痴、慢、疑、瞋、贪)。有很多东西与五方佛相关, 比如五蕴(*pañcaskandha*)。参见 Dudjom Rinpoche 1991, vol.2, pp. 140-49。
2. Tucci 1973, p. 44. 仪轨头冠的其他例子可以参见 Béguin 1983。
3. New York 1984, pp. 92-93。
4. 发表于 Reynolds, Heller, 和 Gyatso 1983, p. 145。
5. 发表于 Pal 1983, pp. 240-42。
6. Milan 1993, p.178。
7. Béguin 1983。



希罗多德之“阿尔及帕伊”考¹

译：吴佳玮 通讯会员 sandrowjw@citiz.net

原文标题：The Argippaei of Herodotus

原文出处：Artibus Asiae, Vol.23, No.2(1960), pp. 124-128

原文作者：E.D.Philips

译者前言：

古希腊史学家希罗多德（公元前 484-公元前 430 或 420 年）撰有《历史》凡九卷，其卷四对古代中亚、中北亚的人文、地理、宗教、传说等作了颇为详尽的记述。其中虽有不尽不实之处，却仍不失为研究古代中亚及中北亚文明的重要参考资料，特别是关于古代阿尔泰地区的记载，可以和中国同时期的资料互相参考补充。在这些记载中，最吸引人的莫过于那位忽生忽死的阿里斯提亚斯和他的长诗《独目人》中记述的那些奇异民族。近世的考古学家通过对比传说、东西方相关史料及出土文物，提出了很多有趣的假说，其中包括《独目人》中诸民族的归属，以及中亚和西亚的史前文化交流等。本文着眼于考证中亚地区阿尔及帕伊人（即秃头人）和上古西亚民族（如苏美尔人、闪米特人）之间信仰和习俗上的源流关系，意在为古代中亚文明的起源于波斯一说提供佐证，而这一观点也暗示着在史料记载之前，西亚、中亚、及中北亚地区的诸民族（游牧或者定居）之间已经存在着非常频繁而深入的文化交流。

这篇笔记的目的，是为前次我在这份杂志²中关于阿尔及帕伊人(Argippaei)的论述（希罗多德在述及斯基泰人³时这样称呼这个民族）增加一些新的观点。我仍然以为他们的居住地可能在乌拉尔地区南部的森林中，并一直延伸至草场边缘的灌木地带，处Ananyinoⁱ文化的影响范围内；他们短或扁平的鼻子，宽大的下颌和脸颊表明他们是某支蒙古人种，现今的骨骼遗迹则显示这个种群从新石器时代起就居住在此处以及西西伯利亚和俄罗斯的其他森林地带。我的一些新观点则将关注其名称以及希罗多德所说的由别的民族赋予其的神性。

在希罗多德的四篇手稿中，Ἀργιππαιοὶ这一形式被来称呼他们。这是最早的形式，且多数情况下被认为是最好的，此外亦有Ὀργιππαιοὶ、Ὀργεμπαιοὶ或Ὀργεμπαιοὶ等形式⁴。Mela Pomponius¹和普林尼²采用了Argimphaei及

¹ 文中标罗马字母号为译者所加尾注，不带圈的为原文中的脚注。

² “The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia” (*Artibus Asiae* XVIII, 2 (1955) 161-177) 以及 “A Further Note on Aristeas” *ibid.* XX, 2/3 (1957) 159-162。 这些文章包括了对我已知之前相关讨论的完整引用，第一篇文章中关于阿尔及帕伊人的讨论在 164 页，第二篇在 162 页。

³ 第四卷第 23 节。

⁴ Ἀργιππαιοὶ 见于 Laurentianus LXX, 3 of saec. X, Romanus Bibliothecae Angelicanae of saec. XI, Laurentianus Conventi Soppresi 207 of saec. XI, Parisinus 1633 of saec. XIV. (Hude's edition *Oxford*

Aremphaei 的形式，或未完全依据希罗多德。史料编撰者们还曾提出过 Ἀργεμπαίοι³ 和 Ἀργυμπαίοι⁴ 的形式，不过他们通常不会让其流入正文。Mela 及普林尼文所用形式，及其奇特的转写⁵，兴许受 Rhipaei 或者 Rhipaei Montes（希腊语 Ῥιπαία ὄρη）一名的影响；在关于此人群传说的一些较不可信的版本中，阿尔及帕伊人就居住于这座山下。由此或可解释后面这些形式中字母 G 的缺失；而正如部分希腊文转写一样，未见于广为接受的 Ἀργυμπαίοι 这一形式中的 M 却被保留了下来。

如 Ἀργεμπαίοι 等形式系编撰者纯粹基于字面转写的证据提出的，然而在我看来，它们在某些方面却非常恰如其分地解读了这个名称的含义。据我所知，Herzfeld 在其关于古代伊朗宗教的著作《琐罗亚斯德和他的世界》⁶ 中亦曾提出过此类观点。对于此书的某些观点我不敢苟同，对另一些则希望在此能作更充分的剖析。我们都提出了一个重要的假设：这是一个斯基泰语名称，由斯基泰人冠予某个外族，并且此外族当拥有其特有的语言；最后这点希罗多德曾提到，现代的文化比较学家亦可为证。

Herzfeld 同我一样认为 Argimpaei 一名源自斯基泰女神 Argimpasaⁱⁱ。关于这点的讨论，散布在其第二卷⁷的三篇段落中，以下依次列述。在关于波斯人所崇拜的 Ardivisura Anahhit⁸ 女神的章节中，他解释 Ardivisura 一名含“湿气女士”⁹ 之义，而 Anahita 这一称谓，据希腊文常见的转写 Ἀναίτιζ 观，义为“无暇的”。亚历山大时代之前，希腊人曾像对待其他形式的西亚大母神一样将该神祇等同于 Aphrodite Urania。接下来 Herzfeld 引出了我们现在的结论：他指出希罗多德也把另外一个神祇等同于 Aphrodite Urania，那就是斯基泰的 Argimpasa。

Herzfeld 将 Argimpasa 解读为 Ardvi 的一个称谓或姓氏，且此称谓或姓氏常见于斯基泰人或其他伊朗民族以及一些有亲缘关系的东部游牧民族。他认为此名称源自词根 arg，义为“保护”，并将其与希腊语词根 ἀλχ（及其同义词 ἀλεξ），及拉丁语同源词根 pecus 和 pasu 相较，从而引申出“庇护牛犊的女神”¹⁰ 的含义。可

Classical Texts, 1912 于缩写表中依次查找 A, B, C 及 P)。᾽Οργυμπαίοι 见于 Vaticanus 2369 of saec. XI or XII (Hude 版的 D)。᾽Οργεμπαίοι 见于 Vaticanus 123 of saec. XIV (Hude 版的 R) 以及 Zenobius, *Proverbia* 25。᾽Οργεμπαίοι 见于 Cantabrigiensis Collegii Sancti Emmanuelis 30 of saec. XIV (Hude 版的 S) 以及 Vindobonensis LXXXV of saec. XIV (Hude 版的 V)。

¹ 第一卷第 19 和 20 节。

² 《自然历史》第六卷第 14 节。

³ Stein, edition of Herodotus Vol. I (1869), 369 ad loc

⁴ Legrd, Budé edition and translation Vol. IV (1949), 62 ad loc

⁵ 见 Tschukke 版 Mela 第二卷第一章 651 至 652 页的手稿，这些形式包括：Aremphaeos, Rempheos, Riph eos，以及更随意的转写如：Esemphatos, Esempharos, Axemphatos 等。

⁶ Princeton University Press, 1947, 2 vols.

⁷ 见第 516 至 517 页，此处尚未提及阿尔及帕伊人，第 554 页以及第 731 页。在第 554 页上他接受了 Ἀργυμπαίοι 这一读法。

⁸ 第 516 至 542 页。

⁹ 实际名称应是 Ardvi，其与希腊语 ἄρδεν（义为“浇灌，灌溉”）明显是同源的。Herzfeld 解释 sura 为一个后缀，其含义与希腊语同源词根 χυρία 相同。

¹⁰ 这看来是一个比较勉强的等价，因为希腊语的 K 在伊朗语中应当用一个唇音代表。他认为 Argim 源自分词 argant 且唇音 P 之前的 NT 变换成了 M。这样就从原始的形式 argant-pasu 变化成了 argimpasu。

以认为Argimpasa女神以其水流维系游牧民族的牲群，因此她和西亚的大母神应当有着某种联系，而后者不仅是牲群，更是其他各种作物的守护者。他更宣称Ἀρμασποῖ一名既是源于这位女神的姓氏¹，而阿里玛斯波伊人（Arimaspians）ⁱⁱⁱ作为这位女神的祭拜者是神圣的。然而，且不提失落的字母G以及其他字母的一些变化，不论在希腊作者们的描述中，或是在我的第一篇文章²的讨论中，阿利玛斯波伊人的性格都远非神圣或虔诚。因此我们没有理由接受Arimaspi是Argimpaei的一个方言性转写；如果希罗多德所言“斯基泰人传说中的阿尔及帕伊人，伊塞顿人(Issedonian)传说中的阿里玛斯波伊人”³属实，则阿尔及帕伊人爱好和平、与世无争、天生秃顶，且希氏从未提及他们游牧^{iv}；而阿里玛斯波伊人好战、奸诈、蓄有须发，他们游牧（假使他们真实存在）且向西驱赶其他游牧民族，并且只有他们是独目的⁴。Herzfeld据此提出Argmfšavva（义为“Argimpasa的子民”⁵）作为Ἀργεμπαῖοι，以及对他来说等价的Ἀρμασποῖ的斯基泰形式。

Herzfeld继而讨论了阿尔及帕伊人休憩和用于建造住所的树木的名称*Ponticum* (ποντιχόν)，以及他们的饮料的名称*aschy* (ἀσχυ)⁶。他引用Ctesia在《美人蕉》⁷中提及ποντιχόν的片断，从而将此一名称归源于古波斯语中的*puntaka*，含义为“舶来”^v，既来自南阿拉伯或者阿比西尼亚（Abyssinnia）。他将此种“舶来”的树木鉴定为可可树；假设Aristeas去过埃及，那他或曾听说过这种树。而Aristeas很可能用各地的传闻来装点其阿里玛斯波伊人的传说。他同时强调，在中亚的冬天依靠一根裹着毡布的树干来遮风挡雨是不可能的，而他认为阿尔及帕伊人就居住在这样的地区；他或许会对我认定他们居住的乌拉尔语区得出同样的结论。但我看不出为何要将红海沿岸的可可树扯到我们关注的远在希腊世界以北的地方。我们现在无法确定希罗多德和Ctesia所指的是否是同一种树，而希氏所指似乎更像已有人提出过的野浆果树。而我们确知斯基泰游牧民在用毡布包裹的帐篷或马车里过冬：这些设施可以遮避风雨，也可以很好地阻隔寒冷。定居的阿尔及帕伊人和斯基泰人一样穿长裤，他们当然也一样可以住在毡布的居所里，只要他们有足够的技巧把毡布挂到树上。希罗多德用στεγνός(义为“防水的”)一词来形容阿尔及帕伊人的白色毡布，这个词也被他同时代的《空气和水的宫殿》的作者⁸用来形容包裹在斯基泰人马车外的毡布。

前述的这些树很可能被用作帐篷支杆，因此它们从低部到帐篷顶部的位置

见 517 页。

¹ 上引第 516, 554 和 557 页。

² *Artibus Asiae* XVIII, 2, 173-174

³ 上引第 554 页，见脚注 10。

⁴ 见 Aristeas 的片断 4 (Kinkel, *Episorum Graecorum Fragmenta*, 245)，其中将阿里玛斯匹人称为 Χαίτησιν λάστοι。

⁵ 上引第 731 页。

⁶ 上引第 554 至 557 页。

⁷ 片断 19。

⁸ 见 *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, ch. XVIII. 这是一篇关于地理药物学的散文，在第二部分增加了一些人种学信息作为举证。在中古时代此书被指为希波克拉底所著。

都应当是没有枝杈的，这样锥形的帐篷尖端就可以固定在树干上。而在那个高度之上，这些树木是有分杈的，因为在夏天阿尔及帕伊人不用毡布而直接在树下休憩，显然上面应当有枝杈阴蔽。不过或许帐篷压根就不是锥形的，而是在小型的有枝杈的树木间撑开形成顶棚，因为希罗多德说过这些树木并不比无果树更大。无论如何这些树肯定是有枝杈的，假如他们如描述的那样结着果实的话。Herzfeld在语源学上的一个有趣的观点是将*aschy*的词源追溯到伊朗语中的*ansu*或*asu*，义为饱含着神圣的豪摩（*homa*）^{vi}汁的果肉¹。这个词的斯基泰形式应当是现今仍为乌拉尔语区的突厥人使用的*atchi*的词源，后者义为某种浆果汁饮料。假使如Herzfeld所认为的，豪摩只是一种酒精饮料²，那么这些北方居民可能会用发酵过的浆果汁作为替代品，使用于仪式或者其他场合。而鉴于葡萄树和苏美尔人的大母神Gestin-Anna³的特殊联系，可以想见，经过许多时代，在这些些偏远的地域，斯基泰的Argimpasa也可以对当地的类似作物^{vii}起供应者和保护者的作用。如果阿尔及帕伊人献祭的女神就是斯基泰人熟知的Argimpasa，那么她的饮料也可以有一个伊朗语的名字。不过这些都纯粹是猜测罢了。

可见 Argippaei 或者 Argimpaei 拥有蒙古人种的体貌特征，或许使用芬兰-乌戈尔语，居住在南乌拉尔的草场边缘并于游牧民有来往。由于被认为是Argimpasa的子民，他们在斯基泰人眼中是神圣的。这点很好地解释了他们为何可以免受攻击，没有兵器，有权平息邻族的纷争且有力量庇护逃难的人。对他们任何暴力或不敬的举动都会招致女神的惩罚，干旱或其他灾害会殃及斯基泰人的畜群，更不用说他们自身了。

Herzfeld撰文之后，俄罗斯考古学的一项发现也许可为希腊人的文字传说提供佐证。这是在而今著名的阿尔泰山Pazyryk第十五号贵族墓穴中发现的毡布壁毯，我在第一篇文章的脚注中提到过。⁴这幅色彩明亮的织物上勾勒出了一个穿长袍的人像坐在有着雕花椅脚的祭祀座椅上，另一个游牧民武士的人像正骑上一匹瘦高骏马背上的座椅。坐着的人衣着修长且非常紧凑，头部从脖子一直到几乎罩住整个脑颅的皮帽的下沿全部是剃光的。人物整体的风格厚重而粗犷，大量镶嵌饰物的双耳看来被极度地向后固定了。头部和帽子的样式让人想起后世的东亚艺术，而座椅是亚述末期的风格。人像手握的植物可辨认为花朵盛开的生命树，或其一个分杈，一种从美索不达米亚传播到其他地区的常见艺术风格。坐着的人物的性别并不确定⁵，但Rudenko^{viii}在对这些文物的描述中将它看作一个女神。他没有评论它那天生光秃或者剃光的头顶，但这立即让Barnett和我想起了无论

¹ 上引第 557 页。但是并不可信。

² 上引第 549 至 551 页。

³ 见 S.Langdon, *Tammuz and Ishtar* (1914), 7-8。

⁴ *Artibus Asiae*, XVIII, 2, 169 note 50. 其首次为英国公众所知是由 R.D.Barnett 和 W.Watson 发表在 1953 年 7 月 11 日的 *Illustrated London News* 第 69 至 71 页，其中的描述和插图基于 S.I.Rudenko, *Kultura Naseleniya Gornogo Altaya v Skifskoe Vremya* (Leningrad 1952. 338 ff.)。

⁵ Barnett 和 Watson 并不确定坐着审判的人物是一个女神还是某个凡人，比如某个希罗多德的阿尔及帕伊人。我在第一篇文章的脚注 50 中假定它是一个男性，但并未将阿尔及帕伊人和 Argimpasa 联系起来。

性别生来秃顶的阿尔及帕伊人。相较于大多数出土于南俄罗斯表现斯基泰人的作品，这位武士在体型上更像亚美尼亚人，而虽然配有典型的斯基泰箭袋^{ix}，他的短斗篷却是非同寻常的。

Rudenko在回顾希罗多德描述的斯基泰诸神时¹，倾向于认为坐着的人像应当是Tabiti女神——希罗多德将其放在首位并等同于Hestia女神^x。他强调她不仅仅和家用的壁炉以及宣誓的圣火相关联，也涉及祖先崇拜、传宗接代以及一般意义上维系生命的湿气^{xi}。然后，他指出这个人像也可以是Api，掌管丰收、土地和地下世界的女神；他将其和波斯的Anahita相关联。他并没有提到Herzfeld关于Anahita的讨论。他提到了Argimpasa及其和Aphrodite Urania之间的等价关系，但是他仅将其看作一个次要的月神。他得出的结论是这个有着人脸的女神必是Tabiti与Api之一，西亚大母神的一种形式。如同后来的Barnett一样，他强调了大部分Pazyryk文物的波斯起源，特别是那幅著名的地毯。Herzfeld讨论女神时的观点则倾向于认为挂毯上的人像是Argimpasa，且将她的秃顶和她的献祭者阿尔及帕伊人联系起来；对于后面这个观点，Barnett也隐约提到，但两者的观点是互补的。

秃顶抑或剃光头的女神很罕见，同样罕见的还有不分性别秃顶抑或剃光头的献祭者，由此两者可能共属同一文明。一种合理的推测是希罗多德所述秃头人其实并非所有人群而是一个剃度的僧侣阶级。僧侣不同程度地剃度从古代埃及和印度到当代的佛教国度都很常见。如果真的有秃头的女性，那她们会不会是剃度的女僧侣或者这僧侣阶级中的女性呢？但顶无寸发对于一个女神，特别是代表爱情和丰收的大母神之一来说仍然有些奇怪，这可能是Pazyryk所展现的当地宗教的一个特性，无论其是何起源。

如果此人物确为一位女神，那么生命树显而易见地就是代表自然界新旧交替的一个非常古老的符号，其见于美索不达米亚上至苏美尔的Inanna崇拜^{xii}，及其闪米特后继Ishtar^{xiii}，乃至亚述晚期。²我们注意到，作为一个中间阶段，同的符号出现在Kurdistan融合了亚述、Mannaean和斯基泰艺术风格的Ziwiyé宝藏中，根据一项考证，该宝藏建于公元前七世纪³，并献给一位当时逗留于西亚的斯基泰王。若该人像确与阿尔及帕伊人有关，则甚至可以假定那些供阿尔及帕伊人纳凉的大树不仅是其居所和饮食来源，也代表了生命树；而阿尔及帕伊人献身的树木崇拜及其相关神祇最终都源于南方，在斯基泰人看来既是Argimpasa。

对于欧洲俄罗斯的斯基泰艺术，Rudenko比较了著名的出土于Kuban的

¹ 上引第 339 页

² 例见 A. Moortgat, *Tammuz* (1949), *passim*

³ 见 A. Godard, *Le Trésor de Ziwiyé* (1950)。其中最知名的黄金胸饰，其上方文刻正中有一株生命树（图 13），两侧各有一列动物和猛兽，包括亚述的有翼公牛、有翼龙（图 16）以及两端斯基泰风格的幼狮和野兔（图 33），而其下方文刻正中又有一株生命树，其动物雕刻间有亚述-斯基泰风格的有翼的狮鹫（图 21）和两个斯基泰样貌的幼兽。同一宝藏中的一件黄金饰板也包含中央的生命树和亚述公牛、有翼马和亚述-斯基泰狮鹫的组合。见 Dagny Carter, *The Symbol of the Beast*, Pl. 29。该宝藏有时被称为 Sakkez 宝藏，得名于最近的城市。

Merdžany¹的角状饮器，其上有相似的骑马武士列位于受祭拜的女神旁。女神身着流苏长袍直至脚踝，头饰两侧下垂；没有迹象表明其为秃顶，但其头饰看来非常贴合恰似护士的头巾。女神手持一筒状圣皿。那位武士可能是一个国王，和挂毯上的武士一样是秃顶，高举一角状饮器。Rostovtzeff²将此场景解释为国王受到了某种神圣的感召。虽然Pazyryk中的人像均未持有器皿，但Merdžany中前方之女神右侧一物位于其宝座旁，可能是一棵树，左方矛端上系献祭的马匹头骨。两幅场景很可能表现的是同一宗教，但因其地域相距甚远而各有其变化。

Aristeas 旅行路线上的地理图景，如我的第一篇文章中所述，并不排斥Pazyryk 挂毯上的游牧民族领袖面对的女神就是阿尔及帕伊人祭拜的 Argimpasa。我认为阿尔及帕伊人在乌拉尔地区，而据希罗多德，紧靠着他们的伊塞顿人，在从阿尔泰草原西迁后，位在靠近乌拉尔地区的西西伯利亚草原上。伊塞顿人对乌拉尔地区和阿尔泰地区都有所了解，可能成为把阿尔及帕伊人的宗教知识传播给日后在阿尔泰地区征服他们的民族的渠道，于是这些便表现为 Pazyryk 葬礼挂毯上的女神。

- i. 俄罗斯乌拉尔地区青铜时代至铁器时代早期的一种文明。
- ii. 见希罗多德《历史》第四卷第 59 节。
- iii. 既 Aristeas 长诗《独目人》中的独目人，也作阿里玛斯波伊人。
- iv. 原文作 riding（骑马的），引申为游牧。
- v. 原文作“From Punt”，Punt 为平板船。
- vi. 豪摩是古代波斯的琐罗亚斯德教圣树，也可用于指其果实或者用其果实制成的饮料。
- vii. 原文意指浆果。
- viii. Sergei Ivanovich Rudenko（1885-1969），前苏联考古学和文化比较学家，曾参与发掘和研究西伯利亚 Pazyryk 墓葬。
- ix. 原文作 gorytus，古代中亚游牧民族如斯基泰人经常佩戴的一种箭袋。
- x. 古希腊的女灶神。
- xi. 原文作 vital moisture in general。
- xii. 苏美尔的女性主神，代表丰收、生殖和战争。
- xiii. 后巴比伦和亚述的女性主神，直接来源于苏美尔的 Innana。

¹ 图见 Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Pl. XXXIII 2.

² 上引第 105 页。

寻找玛吉阿米

喻靛 信息安全工程学院研二 jyu@sjtu.edu.cn

一

无法解释我对西藏的痴迷。

这块神奇的土地诱惑着我，像浓烈的青稞酒灌醉了我，我的心里除了向往再也容不下其他的东西。所以，当有朋友提议去西藏的时候，我立即就满心欢喜的加入了，因为我知道有些事想到不去做，可能就永远不会去做了。

染过一样的天空，深蓝，浅蓝，甚至蓝的透明；白雪皑皑的山峦在初冬的阳光下泛着一层银蓝的光环；碧绿如玉或是沉蓝如墨的湖泊，即使再多一滴也要漫溢出来；各种姿态的云朵，有的薄薄的紧贴湛蓝的天壁，有的如仙女的面纱飘落到远处雪山顶上，让人疑惑一个缠绵的故事将要发生；有的厚实的如一团棉花糖懒洋洋的悬于半空，在连绵起伏的山峦间投下大块阴影。

随处可见玛尼堆和被吹得哗哗啪啪直响的五彩风马旗；枯叶轻移的天庭寺边，牦牛和老者一样镇定安详，处事不惊。手摇转经筒的阿妈格拉们大概把她们的虔诚也刻到皱纹里去了。载歌载舞的藏族姑娘没完没了的笑容像要将你融化，莽撞的三轮车夫叮叮叮摇着铃飞速地从你身后闪出来；还有金壁辉煌的佛像壁画，磕长身头的信徒，人声鼎沸的八角街，香甜的酥油奶茶……

这是我们眼中的西藏但肯定不是全部的西藏。我们只是无数游客中普普通通几个，用惊奇赞赏战战兢兢的目光打量着自然与宗教的奇异结合，而西藏正透过藏民们的目光凝视着我们，犹如年复一年地凝视着神山圣湖，草木荣枯，雷霆雨露。当我们越来越接近西藏，才发现我们离她还很远很远，当我们用相机拍下这块绮丽大地的一景一物，才发现我们永远不可能和她并肩在同一个镜头中。也许只有在你走过拉萨八角街被历史的风雨洗礼过、被虔诚的灵魂叩拜过的石板路面时，才可以瞥见真实西藏的一角容颜。在这里，信仰与功利，圣洁与俗媚，佛性与人性奇异交缠，讨价还价的铜钱声和心无旁骛的虔诚诵经声永不停息。西藏本身就是一种宗教，蕴涵着俗世生活的真理。

二

当我们在八角街均着白色盛装的房子中寻找一栋名叫玛吉阿米的黄色小楼时，三百年前，同一条街道上，一个年轻的诗人也在寻找这座酒馆，他已经连续很多天呆在这一个酒馆里，从黄昏到黎明。月亮渐渐爬上远处的雪山顶上，斟满

了他盛着青稞酒的木碗，一个少女的面孔浮现在酒面上，他一饮而尽，扯起嘹亮的嗓子，唱了一首他自己写的歌：“在那东方高高的山尖/每当升起那明月皎颜/玛吉阿米醉人的笑脸/就冉冉浮现在我心田。”

明天一早，他将换上圣洁的僧衣，作为神的形象出现在布达拉宫袅绕的桑烟中，接受圣徒们朝拜。而现在，他是乞丐，是浪子，是一个可以喝酒，唱歌，狂欢，爱人也被爱的年轻诗人。他不会说出自己的名字，人们也不知道这个年轻的小伙子就是他们尊贵的六世达赖——仓央嘉错。

这座酒馆现在是闻名遐迩的玛吉阿米餐馆，名字就来源于仓央嘉错的那首歌。传说仓央嘉错曾在这里偶遇一个美丽的姑娘，一见倾心，之后他守候在这里却再也没有遇见过她。藏文“玛吉”为未生或未染，可解读为圣洁纯真；“阿米”是“阿妈”的介词形式，原意为母亲。在藏族人的审美观中，母亲是女性美的化身，母亲身上浓缩了女人内外在所有的美。因此“玛吉阿米”的全意是：圣洁的母亲、纯洁的少女、未嫁的姑娘。

我们无从考证这段历史，但是从仓央嘉错留下来的上百首诗歌中可以看出他无疑是佛教界里的另类。当整个高原的人们匍匐在他脚下亲吻着他的脚印时，他却在佛堂的金碧辉煌中感到孤独和迷茫，对纵情高歌的世俗生活充满向往。

喇嘛仓央嘉错/别怪他风流浪荡/ 他所追寻的/和我们没有两样

与其他转世灵童不同，仓央嘉错并非自小被迎请入宫，五世喇嘛圆寂后，第巴桑结嘉错在长达 15 年的时间里秘不发丧，只在私下里秘密查访转世灵童。仓央嘉错在被称为“西藏的江南”的“山南”地区度过了幼年时期，并且家中世代信奉宁玛派（红教）佛教，教规并不禁止僧徒娶妻生子。而达赖所属的格鲁派（黄教）佛教则严禁僧侣结婚成家、接近妇女。仓央嘉错 15 岁时在布达拉宫的司西平措殿堂举行了坐床仪式，从此被无数深规禁律捆绑，被各种政治势力围攻。对宗教的虔诚和世俗生活的向往在仓央嘉错的身上形成了古怪的对照。

若顺从美女的心愿/今生就与佛法无缘/若到深山幽谷修行/又违背了姑娘的心愿

于是他白天属于神灵，夜晚属于自己，常常在黄昏或是夜晚偷偷潜出宫门，身着便装，头蓄长发，混迹于普通的藏民之中，喝酒，狂欢，恋爱，失恋。

黄昏去会情人/黎明大雪飞扬/莫说瞒与不瞒/脚印已留雪上 /守门的狗儿/你比人还机灵/ 别说我黄昏出去/别说我拂晓才归

对爱情和自由的追求，并没有降低仓央嘉错在人们心中的神圣地位，相反，使得这位年轻的达赖更有魅力。从某种意义上说，爱情也是一种宗教，需要执着

的情感支撑，需要修行和牺牲。甚至同样是难以到达的彼岸，甜蜜而忧伤。

问问倾心爱慕的人儿：/愿否作亲密的伴侣？/答道：除非死别，活着永不分离！
姑娘不是妈妈所生/莫非桃树上长的？/为什么你的爱情/比桃花谢得还快？

仓央嘉错 24 岁时作为政治的牺牲品从神殿和市井中消失，押往北京。关于他的死有各种版本。最通行的版本是他死在青海湖，也有版本说他使用神通力，从捆绑他的枷锁镣铐中脱身，消失在湖畔荒野之中……

三

坐在玛吉阿米餐馆二楼靠窗的位置上，月华和星辉将我周身裹了一层天鹅绒，天光璀璨，像蓝色的钢焰般冷峻，而又熠熠生辉。星星宛若回旋的涡流，布满苍穹，滔滔汨汨，奔涌流泻，与三百年前仓央嘉错从这个窗口望出去的景色并无不同，但是仓央嘉错早已离去，他和他的玛吉阿米们宣誓的菩提树早已不再落叶，只有他的情歌依旧在高原上盘旋，和布达拉宫的颂经之声一唱一和，犹如酥油灯火缕缕不绝。或许玛吉阿米的意义早就发生了改变，或许从未改变——那些曾经的梦想，远去的恋人，一去不回的美好往日。

那一天/闭目在经殿香雾中/蓦然听见/你颂经中的真言
那一月/我摇动所有的转经筒/不为超度/只为触摸你的指尖
那一年/磕长头匍匐在山路/不为覲见/只为贴着你的温暖
那一世/转山转水转佛塔啊/不为修来生/只为途中与你相见

羁旅西德

悟空 通讯会员 dky0077@hotmail.com

瑞典的花还只在温暖的室内开放的时候，德国的原野上已经花团锦簇了。
2007 年，我在德国迎来春天。

广袤的原野，安静的河流，古老的教堂，狂热的都市，精致的小镇，构成了这次德国之行的印象。

第一天到杜塞尔多夫，旅馆的一边靠近国王大街与宫廷公园，另一边是老城。一边是富人们一掷千金的名品街，一边是夜色中脱去楚楚衣冠的德国人群聚痛饮的酒吧区。去国王大街已经晚了，几乎所有的店铺都已关门，橱窗里陈列的手表动辄几万欧元，甚至几十万。穿越老城，走到莱茵河边，夕阳如画。我们在河边的酒吧坐下，敲一下桌上的铃铛，向伙计要一杯啤酒，边喝酒，边看不远处的高塔，身后大桥高耸，城堡渐暗，太阳的余辉隐没在大河之中。十点左右回去旅馆，又被朋友们鼓动出去逛。杜塞老城号称世界最长的酒吧街，十分拥挤，而且越到晚上人越多。魅惑的灯光，古老的火炬，有些酒吧门口钢管舞若隐若现。我们在街心一个酒吧门口坐下，三杯酒，一盘肉，聊天，看周围人来人往，疯狂的德国



杜塞夜景

人从一个 pub 出来，马上又去另一个 pub,不时有稀奇古怪的衣着的队伍出现，卖花的人，乞讨的人，收税的人，酒吧的伙计不时也去隔壁的 pub 乐一下。十



宫廷花园

二点左右又回到旅馆，周围的嘈杂声彻夜不绝，所以晚上睡得并不好，直到我们在安静的阳光里起床。

第二天我们先去宫廷公园，满树的花，满池的鸭，晒太阳的天鹅会啄人的脚，热情的德国人主动帮我们与天鹅合影，树丛里的松鼠旁若无人地啃着坚果。从公

园走到莱茵河边，昨天夜幕里朦胧的河岸忽然变成一条长长的集市，小商贩们兜售着各色商品，当然少不了酒和各种食品。我们没有找当天去科隆的游轮，在河边吃了一份冰淇淋，赶往火车站去科隆。

科隆也是莱茵河畔的大城市，与杜塞的华丽与喧闹相比，多了几分雍容和厚重。如果把科隆大教堂放在罗马，罗马的四大教堂都不比它小，但是科隆人以极大的想象力把他们的中心火车站造在离科隆大教堂几十步的地方，几乎每个第一次出这个车站的人都会惊叫一声，为教堂立面所震慑。四侧及顶端无数哥特式的尖顶以无穷的蓬勃向上的力量直插云霄。到旅馆落脚后，我们就去大教堂内部参观，然后登上了它的顶，台阶上几乎每一块砖都有路人的涂鸦。傍晚我们在莱茵



大教堂背景

河边闲逛，寻找旅馆前台小姐推荐的餐馆，挺费力地找到其实并不难找的餐馆，我点了一个奥古斯都猪肘，皮脆肉香，吃得肚皮滚圆。吃完后太阳还没有落山，但街上的店已经都关了，空荡荡的街道在夕阳下显得有些突兀。我们在城里逛着，夜色渐来，坐城铁游走到很荒凉的地方，然后再坐回来，科隆的城铁与公交车一样等红绿灯。



莱茵河边老头

第三天我们去波恩，站牌上写着去往波恩的火车却没有路过波恩的中心火车站，直到我们坐到波恩远郊的小镇才确定坐错了车，下车，正在莱茵河谷的郊外。山峦起伏，野花漫开，山顶古堡耸立，还能听到几声汽笛。没有逗留太久，我们坐上另一条线的小火车开往波恩，在一个小站稍作停留，直到波恩大学。地铁站出来就是波恩大学开阔的草坪，草坪边上就是饮食休闲的小街，不远处有一座像童话一样的教堂。波恩是一个小镇，号称代表了德国的生活，草坪上一堆一堆人却不显得拥挤，给人一种十分舒服的感觉。我们买了些食物，坐下吃冰淇淋。然后就去贝多芬故居，我对这位头发奔放，脸型粗犷的音乐家并不十分熟悉，但许多人就是为他而来波恩。故居不大，处处与音乐相关，陈设最多的家具就是钢琴，我只对他的生面和死面印象较深，就是生时和死时做的石膏脸模，生面还比较温润，死面就显得严厉了。接着我们逛街，在街头吃了一些小吃，波恩的街上的声音像极了中国，水果摊，小吃摊，叫卖声不绝，但看起来十分整齐，并不显得杂乱。如果说杜塞的晚上人手一瓶啤酒，那么波恩的白天就是人手一个冰淇淋或热狗。



波恩大学草坪



波恩小朋友

晚上回到科隆的旅馆，第二天就降温了，上午我们在科隆寻找博物馆，艺术博物馆没有进去，香水博物馆没有找到，巧克力博物馆没有走及，下午赶飞机回家。又在火车上领略德国的乡村风光，有插着各国国旗的花圃，羊群，马群。德国的土地上到处都洋溢着人的气息，而坐在瑞典的车上，放眼不是荒原，就是森林。用朋友的话说，德国就是一个来了就不想走的地方。

牛马简介

指导教师：唐一中 曹娟 汪雨申

牛马同人：李广良 刘君伟 郑诚 李辉 吴佳玮 佟君 龙隆
王欢 刘晨波 侯艳 陈磊 何煜翔 戴凯宇 李巍
彭一楠 陈迟 徐一文 汪小虎 张小冰 张曜 朱一文
程旻 刘叶卿 劳佳 龚勋 王文佳

召集人：李辉

联系信箱：sclho630@163.com / pneumaeditor@gmail.com

联系电话：021-34203401

编委：侯艳 郑诚 王欢 陈磊 劳佳

本期编辑：王欢 劳佳

牛马网站：<http://www.pneuma.cn>

牛马水源：<http://bbs.sjtu.edu.cn/bbsdoc?board=pneuma>

我们的牛马

牛马社是人文学院组织的学科交叉的学术交流平台，2005年10月成立。同人以硕士、博士研究生为主。牛马讨论班每周举办一次，由一位同人发表主题报告，畅叙读书研究心得，而后讨论；也欢迎非成员参加讨论班，不要求参加者人人发言。《牛马》月刊所采稿件为讨论班报告及同人的其它作品；也欢迎契合牛马精神的外来稿件。讨论班资料及杂志电子版皆可于牛马社网站下载。也可以到饮水思源 BBS 的牛马板（pneuma）参加讨论。

招新启事：

牛马社的本质，在于且仅在于其以学术为志业的牛马会员。牛马会员分为驻校会员与通讯会员。驻校会员离校后自动成为通讯会员。凡认同牛马精神的人士，不论专业与学历，皆可申请成为牛马会员。牛马社随时接受申请。申请中需包含对个人所关注的领域的基本见解以及一篇相关文章，文章经编辑部审议通过后即可批准为会员。会员的义务是撰写稿件。驻校会员的义务还包括主讲牛马讨论班。会员可以参与牛马社的管理。会员的资格在每届牛马峰会上进行审查。牛马会员出现学术腐败行为，牛马社将予以开除。开除会员的决议由牛马例会做出。牛马会员提出退社申请，备案后即可停止会员资格。

历次讨论班：

2005 年	主题	主讲	时间
第一讲	一个语言产生的可计算模型	彭一楠	10 月 12 日
第二讲	翻译——从规范走向描写	侯艳	10 月 19 日
第三讲	英语诗歌格律浅说	劳佳	10 月 26 日
第四讲	六朝时期希腊-印度天文学对中土历法之影响——以何承天《元嘉历》为中心	郑诚	11 月 02 日
第五讲	原学——论语中“学”的意义	李广良	11 月 09 日
第六讲	从山水画演变看“含蓄”美学传统	徐一文	11 月 16 日
第七讲	星占中的数理方法初论	李辉	11 月 23 日
第八讲	关于 cosplay 文化的探讨	李巍	11 月 30 日
第九讲	佛教的基本概念-从因果报应说起	程旻	12 月 07 日
第十讲	有关明末青楼文化	王欢	12 月 14 日
第十一讲	防灾——技术与非技术的集合	陈迟	12 月 21 日
2006 年	主题	主讲	时间
第十二讲	汉语诗词格律	戴凯宇	2 月 22 日
第十三讲	关乎收藏——以集邮为切入点	刘君伟	3 月 01 日
第十四讲	婚姻习俗	刘叶卿	3 月 09 日
第十五讲	书法学习杂谈	龙隆	3 月 16 日
第十六讲	浅谈华语恐怖电影	佟君	3 月 23 日
第十七讲	红楼梦的色空观新谈	李广良	3 月 30 日
第十八讲	果壳里的黑客	彭一楠	4 月 06 日
第十九讲	机器人简介	张小冰	4 月 13 日
第二十讲	社会学方法的准则与《自杀论》	李巍	4 月 20 日
第二十一讲	新加坡政治制度研究	余致青	4 月 27 日
第二十二讲	时光梦——电影中的历史逸事	施恬逸	5 月 11 日
第二十三讲	上帝掷骰子——浅谈 DND 与西方奇幻	孙东来	5 月 18 日
第二十四讲	《边城》的珠与壳	赖小容	5 月 25 日
第二十五讲	结构主义文学理论漫谈	侯艳	6 月 01 日
第二十六讲	自私的基因——当代进化理论新发展的粗浅介绍	陈磊	6 月 08 日
第二十七讲	诺斯替宗教文化掠影	龚勋	9 月 13 日
第二十八讲	语言学习经验谈	劳佳	9 月 20 日
第二十九讲	辛普森案和美国刑事审判中的程序正义问题	孙鑫	9 月 27 日
第三十讲	信息安全学院联合小组讨论 主题一：嵌入式系统介绍		10 月 11 日
		何咏	

	主题二：智能手机和无线上网	刘叶卿	
	主题三：孤立型语言处理的模型和方法	彭一楠	
第卅一讲	西湖葑草的前世今生	陈雪初	10月18日
第卅二讲	柏拉图的《理想国》		10月25日
	主题1：Plato的时代和Plato对后世的影响	龚勋	
	主题2：圣人与哲人王	王文佳	
第卅三讲	哥特音乐	潘兆亮	11月01日
第卅四讲	奥斯汀驳幻觉论证	王宇光	11月08日
第卅五讲	红与黑——活色生香的编辑行	吴燕	11月15日
第卅六讲	混沌、非线性数学与哲学	廖杰	11月22日
第卅七讲	十个数目字——历史语言学的一个相当简略的介绍	龚勋	11月29日
第卅八讲	《九章算术》的几个例题	李巍	12月06日
第卅九讲	民国时期交通大学的崛起之路	佟君	12月13日
第四十讲	当代戏剧掠影	盛开明	12月20日
第卅一讲	从塔罗到卡巴拉	韩斌	12月27日
2007年	主题	主讲	时间
第卅二讲	牛马读《大学》	龚勋	3月21日
第卅三讲	牛马读《中庸》(1)	劳佳/龚勋	3月28日
第卅四讲	牛马读《中庸》(2)	劳佳/龚勋	4月04日
第卅五讲	暗算“天”、“日”——杂论古代天文·历法·星占	李辉	4月11日
第卅六讲	牛马读《中庸》(3)	龚勋/王文佳	4月18日
第卅七讲	康托尔的天堂——维特根斯坦论无限	王宇光	4月25日
第卅八讲	乔伊斯：《阿拉比》、《死者》	王宇光	5月16日
第卅九讲	一流大学建设——目标、途径与反思	陈迟	5月23日
第五十讲	牛马读《中庸》(4)	龚勋/王文佳	5月30日
第五一讲	网络搜索：一种新的知识生产方式	董少校	6月06日
第五二讲	古典爱情之叙述模式	王欢	6月13日
第五三讲	芭蕾艺术初窥	劳佳	6月27日
第五四讲	游历欧洲	戴凯宇	7月04日
第五五讲	纪念杨德昌	龙隆	7月11日

讨论班时间：每周二晚 19:00；

讨论班地点：人文楼 212 室