

欢迎按以下格式引用:昞昊. 天书奇谭:丝帛素书的神圣话语建构[J]. 长江大学学报(社会科学版), 2025, 48(6): 9-19.

天书奇谭:丝帛素书的神圣话语建构

昞昊

(上海交通大学 人文学院, 上海 200240)

摘要:2025年,楚帛书残卷自美国回归,为解码华夏天书文明基因提供了新的物质实证与研究契机。在神话历史中,丝帛通过天命神谕的圣王想象实现政治赋权,在天人感应体系下构建神话思维与权力实践的双向互构;战国楚简中的“霁光”织物与《楚辞》载录的巫仪文本形成互证,表明丝帛通过舞服、乐器等形式,在祈雨仪式的神巫互动中发挥重要的沟通作用,实现了由纹向文的转译,从而解释了“以帛为书”作为通神介质的物质渊源;通过知识垄断与权力展演,丝帛在巫术一制度的文明转型历程中,凝聚了华夏文明独特的知识传承方式与权力建构机制。通过四重证据法解析物质载体与精神信仰的共生关系,可以为理解华夏文明的深层互动模式提供新思路。

关键词:楚帛书;丝帛;神话历史;神话

分类号:B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2025)06-0009-11

2025年5月18日,一则震动学界的消息跨越大洋:流失海外79年的战国楚帛书残卷《五行令》《攻守占》,终在多方努力下自美国回归故土。这批战国晚期帛书文献载录了华夏文明最早的创世神话以及十二月神图像与天文学文本,以物质、图像、文字等多重形式,回应了《楚辞·天问》关于宇宙起源的核心质问:“遂古之初,谁传道之?上下未形,何由考之?冥昭瞢暗,谁能极之?冯翼惟象,何以识之?明明暗暗,惟时何为?”^[1](P85~86)]这场跨越时空的文明对话,恰为解读华夏文明中天书神话的深层基因提供了崭新契机。

天书神话作为跨文明叙事母题,其物质载体形态的差异性构成文化基因辨识的核心维度。叶舒宪基于比较神话学视野,将《旧约·出埃及记》的法版叙事与华夏玉帛天书进行对比,揭示出华夏版天书神话的母题流变:从先秦儒家的史书《尚书》,历经两汉医药家的《黄帝内经》和《神农本草经》,再到东汉

以后的道教经书,天书神话在思想史观念的引领下,逐渐衍生出诸如《水浒传》中“九天玄女授天书”、《红楼梦》里“太虚幻境示天书”等经典文学情节。^[2]在华夏独特的精神信仰塑造下,天书主要以玉书或帛书的形态呈现^①,孔子所言的“礼云礼云,玉帛云乎哉”,深刻道出了二者所蕴含的象征与言说特质,它们不仅是文字图像的载体,更是神灵与人间沟通的无形桥梁。

叶氏在研究中溯源万年以来的玉文化编码,建构了玉书在神话历史中的形成及作用机制:“玉石作为超自然天命的显圣物,先充当史前无文字时代的文化大传统之无字天书,再于文字文明开启的时代重新出发,分身为文化小传统中的二分传统——无字天书的玉礼器符号传统加上有字天书的传国玉玺至高无上符号传统。”无字天书与有字天书的文化双重传统,为本文探讨丝帛素书的神圣话语构造了重要的认知模型。探寻帛书原型在神话历史中的作

收稿日期:2025-08-22

基金项目:国家社会科学基金后期资助一般项目“文化大传统与神话幻想的跨学科研究”(22FZWB001)

作者简介:昞昊(1996-),女,山东潍坊人,博士研究生,主要从事神话学研究。

① 在冶金时代衍生出金书或玉书金字,还有金滕金匱等金属容器所珍藏的玉书。

用,成为研究出土帛书帛画不可或缺的前提与背景。

一、天命神谕:神话历史中的圣王想象

在二十四史及相关出土文献中,丝帛素书作为承载天命神谕的重要物质载体频繁出现,串联起研究丝帛神话历史的重要线索。

(一)秦楚:鱼腹藏帛

乃行卜。卜者知其指意,曰:“足下事皆成,有功。然足下卜之鬼乎!”陈胜、吴广喜,念鬼,曰:“此教我先威众耳。”乃丹书帛曰“陈胜王”,置人所罾鱼腹中。卒买鱼烹食,得鱼腹中书,固以怪之矣。《《史记·陈涉世家》》^{[3](P1950)}

陈胜、吴广在起义前利用帛书进行舆论造势,这一事件充分表明,丝帛上的文字被当时的人们视为天命所归的象征。作为中国农民起义的先驱,陈胜顺应天命,揭竿而起,创立张楚政权。关于“张楚”国号的含义,《史记》注“欲张大楚国,故称张楚也”^{[3](P1953)},而张晏在注《汉书》时则认为,“先是楚为秦灭,已驰,今立楚,为张也”,即“张楚”为扩张楚国之意^{[4](P1769)}。这两种观点都离不开楚国的政治文化影响。尽管张楚政权存续时间短暂,却意外地获得了正统层面的认可。司马迁在撰写《史记》时,采用“秦楚之际月表”而非“秦汉之际月表”^{[3](P759)};马王堆3号汉墓出土的帛书《五星占》,在五星刑德的干支表中,将“张楚”国号直接承接在秦始皇三十七年(公元前210年)之后,并未标示秦二世的年号;湖南益阳兔子山遗址出土的简牍中,也发现了记有“张楚之岁”字样的觚。^[5]出土文献与传世文献相互印证,均表明经过鱼腹帛书认定“陈胜王”的张楚政权在当时获得了广泛的政治合理性,尤其是在出土丝织品及帛书帛画极为丰富的楚湘地区。在尊汉与尊楚的争论中,鱼腹藏帛的天书神话赋予了后者更强的信服力与群众基础。

(二)汉晋:铜符帛图

十一月壬子,直建冬至,巴郡石牛,戊午,雍石文,皆到于未央宫之前殿。臣与太保安阳侯舜等视,天风起,尘冥,风止,得铜符帛图于石前,文曰:“天告帝符,献者封侯,承天命,用神令。”骑都尉崔发等视说。……孔子曰:“畏天命,畏大人,畏圣人之言。”臣莽敢不承用!臣请共事神祇、宗庙,奏言太皇太后、孝平皇后,皆称“假皇帝”。《《汉书·王莽传》》^{[4](P4093~4094)}

铜符帛图上的神谕,将天命与政治前途进行了深度绑定,王莽借孔子之言,将其标记为“天命、大人、圣人之言”。这表明,在天人感应观念影响下,天赋神权这种带有原始宗教色彩的神话想象,已经与今文经学融合交织,发展为官方儒家宗教神学体系的符瑞观念,成为西汉末期和东汉时封建统治者所倡导的官方正统的社会思想。“讖者,验也”,讖纬作为一种隐晦的预测吉凶的宗教预言,兼具图像与文字,故而又被称为图讖。丝帛作为常见的文字载体,不仅具有先天的延展性,还拥有悠久的祭器、礼器传统,因此成为统治者借助巫师、方士的迷信方术附会儒家的经义,进而假托天意圣教传达符策瑞应的有效媒介。在纬书中,帛书作为图讖的表述屡见不鲜,诸如《尚书中候》“舜沉璧于河,荣光休至,黄龙负卷舒图”^{[6](P406)},《论语比考》“圣王御世,河龙负卷舒图”^{[6](P1065)},《春秋运斗枢》“(舜)发图,玄色而绀状,可舒卷”^{[6](P711)}。其中,“卷”“舒”“玄色而绀状”等表述均将“河图”指向了丝帛。这种阐释在出土实物图像中也得到了有力印证。以敦煌佛爷庙湾魏晋墓群M1墓门为例(图1-1、1-2),其双层照墙结构左右对称分布着象征祥瑞的异兽:左壁巨龟头衔卷状筒牍,龟甲之上清晰可见“洛书”题刻;右壁浮雕带翼龙兽颈部垂悬飘逸帛带,旁附“河图”铭文。值得注意的是,此类图文组合在M133墓葬照墙第二层(图1-3、1-4)得到更精细化的呈现——左部巨龟所衔片状物表面可见纵向纹饰,其下悬垂的条状物似为古代简牍特有的编绳结构;右部龙形瑞兽的颈部帛带则以动态的飘拂形态展现。^[7]由此可见,帛书在汉晋时期的文化语境中已然成为“河图”的想象载体。

在《汉书》记载中,王莽再三退让,群臣“三以铁契,四以石龟,五以虞符,六以文圭,七以玄印,八以茂陵石书,九以玄龙石,十以神井,十一以大神石,十二以铜符帛图”,以此“申命之瑞”。书中记载:“皇帝深惟上天之威不可不畏,故去摄号,犹尚称假,改元为初始,欲以承塞天命,克厌上帝之心。”^{[4](P4113)}帛书被视为天神的旨意,具有强大的神圣威慑效力,如若违背,可能遭受天谴,神人共诛。丝帛天书的神话想象不仅为政权正统性提供了合理性担保,更成为了一种强大的不可抗力。

(三)唐宋:神鸟衔帛

世充欲乘其弊而击之,恐人心不一,乃假托鬼神,言梦见周公。乃立祠于洛水,遣巫宣言周公欲令仆射急讨李密,当有大功,不则兵皆疫死。世充兵多楚人,俗信妖言,众皆请战。……

世充又罗取杂鸟,书帛系其颈,自言符命而散放之。有弹射得鸟来而献者,亦拜官爵。(《旧唐

书·卷五十四·列传第四》)^[8](P2230~2231)

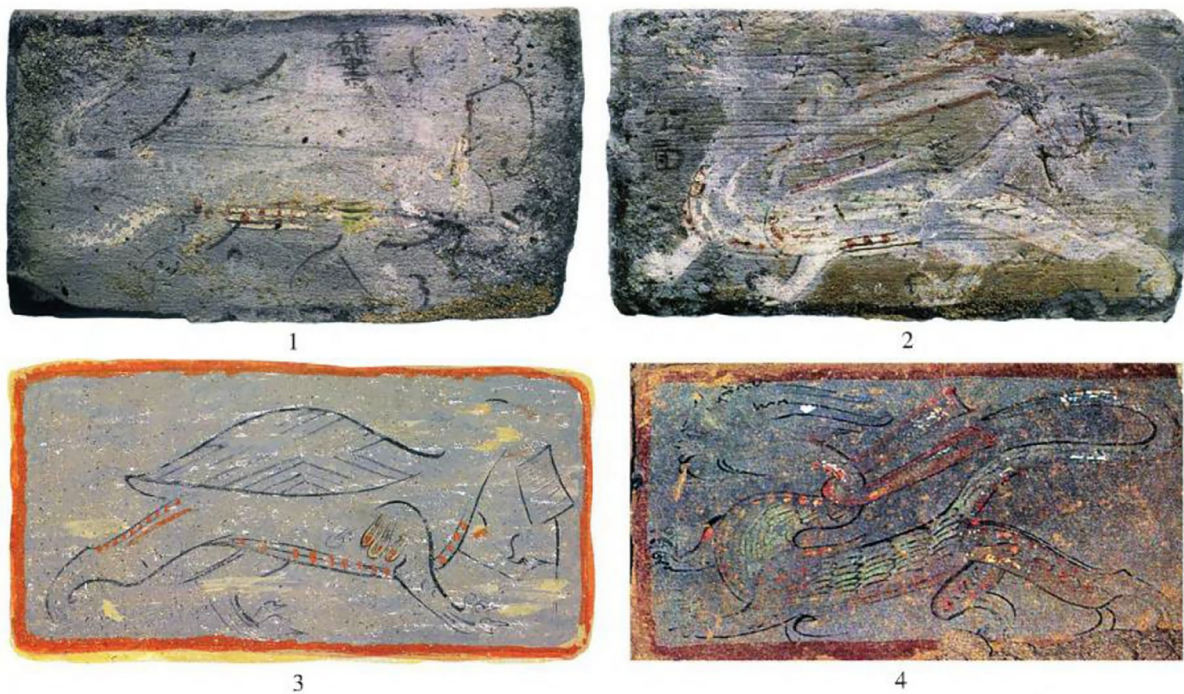


图1 佛爷庙湾 M1、M133 墓葬壁画^[9](P491),^[10](P510)

大中祥符元年正月乙丑,帝谓辅臣曰:“朕去年十一月二十七日夜将半,方就寝,忽室中光曜,见神人星冠、绛衣,告曰:‘来月三日,宜于正殿建黄箓道场一月,将降天书《大中祥符》三篇。’朕竦然起对,已复不见,命笔识之。自十二月朔,即斋戒于朝元殿,建道场以伫神贶。适皇城司奏,左承天门屋南角有黄帛曳鸱尾上,帛长二丈许,緘物如书卷,缠以青缕三道,封处有字隐隐,盖神人所谓天降之书也。”王旦等皆再拜称贺。帝即步至承天门,瞻望再拜,遣二内臣升屋,奉之下。旦跪奉而进,帝再拜受之,亲奉安舆,导至道场,付陈尧叟启封。帛上有文曰:“赵受命,兴于宋,付于昋。居其器,守于正。世七百,九九定。”緘书甚密,抉以利刀方起。帝跪受,复授尧叟读之。其书黄字三幅,词类《书·洪范》、老子《道德经》,始言帝能以至孝至道绍世,次谕以清净简俭,终述世祚延永之意。读讫,帝复跪奉,蕴以所緘帛,盛以金匱。(《宋史·卷一百四·志第五十七·礼七·封禅》)^[11](P2539)

王世充作为隋末起兵群雄之一,本为西域胡人,鉴于其“兵多楚人”,崇盍尚巫,选择“以书帛系鸟颈”的方法调动兵心,可见帛书兼具神圣巫性和政治合

理性。而宋真宗发起的“天书降神”的泰山封禅,更是将丝帛天书的神话推向了高潮。宋真宗曾梦见神人告知“赐天书于泰山”,随后宰相王钦若伪造“黄素曳林木上”,君臣在封禅大典上围绕天书开展了一系列仪式活动:“仪卫使王旦跪取左承天门天书置案上,摄殿中监张景宗、张继能捧案,摄司徒王曾、摄司空张知白跪展天书,摄太尉向敏中宣读,每句已,即详绎其旨,言上天训谕之意,摄中书令王钦若录之。宣读毕,摄侍中张旻跪奏:‘嗣天子臣某,敢不虔遵天命。’仪卫使受天书,跪纳匣中。又取功德阁天书、泰山天书宣读如上仪。王钦若跪进所录天书,帝跪受之,登歌酌献。礼毕,奉天书还内。”^[11](P2541)为了招引丝帛天书,朝廷“诏宫苑皇亲臣庶第宅饰以五彩,及用罗制幡胜、缯帛为假花者,并禁之”,意在通过禁忌来彰显神圣,以期得到神人眷顾从而赐下天书。与玉石之于玉书一样,丝帛作为帛书的物质载体,象征着神灵的启示或天命。帛书授命为真宗的封禅大典披上了一层神圣的外衣,反映出统治者善于利用神话传说和民众对超自然力量的敬畏与认同,构建有利于自身统治的文化话语体系。宋真宗与王钦若的天书神话收效甚著,《宋史·真宗本纪》中记载,祥瑞出现后,甚至出现了“全民劝进”的空前盛况:“三

月甲戌,兖州父老千二百人诣阙请封禅。丁卯,兖州并诸路进士等八百四十人诣阙请封禅。壬午,文武官、将校、蛮夷、耆寿、僧道二万四千三百七十余人诣阙请封禅。”^{[11](P136)}通过制造天书降临的神话事件,统治者成功将皇权与神权紧密绑定,使民众在心理上对皇权产生敬畏与服从,巩固了权力结构的稳定性。

在以上几则神话中,鸟是丝帛天书的重要携带者。在神话历史中,天书与神鸟的联系可追溯至更早的赤雀丹书典故,《吕氏春秋·应同》记载:“及文王之时,天先见火,赤乌衔丹书集于周社”^{[12](P284)}。孔颖达云:“言人有至诚,天地不能隐,如文王有至诚,招赤雀之瑞也。”神鸟授书的文化母题在世界范围内广泛存在。在北欧神话中,奥丁神的乌鸦作为信使,传递神灵旨意;满族和美洲原住民文化里,鹰跨越天地界限,传递神圣信息;甚至在当代幻想文学作品《哈利波特》中,猫头鹰是魔法世界的信使。从人类学角度来看,这种共通性源于人类早期社会对

自然的依赖与敬畏,鸟类的飞翔特性引发了人类的想象,使其成为连接神灵与人类世界的理想媒介。在不同文明比较中,丝帛载体的物质性赋予了华夏天书独特的文化张力。《论语·子罕》:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫!”^{[13](P129)} 讖纬之学根据这一句大书特书“符瑞”之语。《春秋元命苞》云:“凤凰衔图至帝前,黄帝再拜受。”又云:“凤凰衔书,游文王之都,故武王受风书之纪。”《春秋合诚图》亦云:“黄帝坐玄扈洛水上……凤凰衔图置帝前,帝再拜受图。”^{[6](P590,595,763)} 佛爷庙湾魏晋墓照墙上有一种作飞行状的瑞鸟,口衔绢帛状物。另有一种衔绢帛状物的鸟,头作鸡头,有鸡冠和肉裙,与同墓中凤鸟的形象类似,或许与凤凰衔图有关(图2)^[7]。这从图像的角度佐证,丝帛天书的神话贯穿由原始宗教的神鸟崇拜到讖纬神学之凤凰衔图的演变历程。在神话中,动物常常被视为具有特殊灵性的存在,能够沟通天地,传递神灵的旨意。因此丝帛天书在传世文献中被视为神灵的直接赐予,具有宣示王权合法性,传达宇宙秩序的功能。

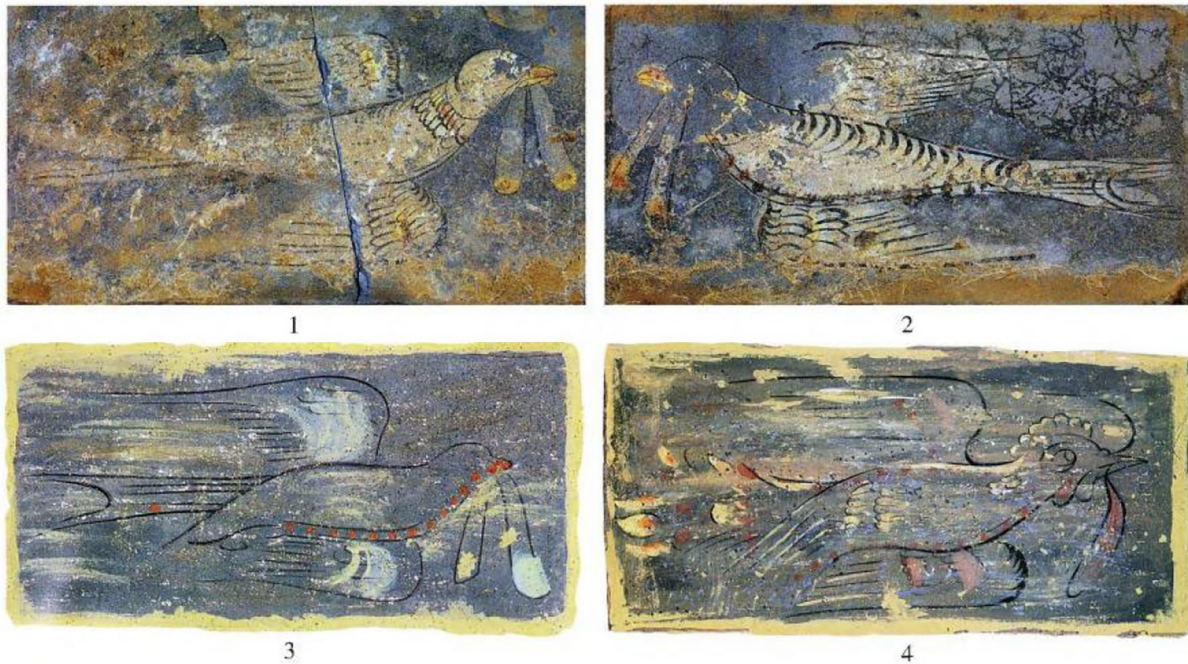


图2 佛爷庙湾 M37、M133 壁画^[4]

我们还可以发现,这些丝帛天书神话存在一个显著的共同点——它们都是改朝换代者维护自己统治合理性的思想工具。面对凝聚人心、号召群众的难题,统治者巧妙地利用了民众对神秘天意的敬畏心理,以帛书为媒介,精心策划了“天人感应”舆论造势活动,为推翻前朝统治,建立新王朝提供了精神动

力与文化支撑。《史记》《汉书》等正史中关于丝帛天书的神话历史叙事,实为权力集团通过丝帛物质符号重构集体记忆的典型案例。《周易·系辞上》云:“河出图,洛出书,圣人则之。”天书是圣人取法的神秘图式,因此,承天受命,建立新朝,是具有政权合法性的天命所归。在这些历史与神话交织的虚拟现实

事件中,天书虽为伪造,但其所产生的社会效应却不容小觑,可见丝帛天书神话具有深厚而广泛的信仰基础,甚至能在变革时期,形成一种强大的动员力量,影响权力结构的演变。在布迪厄的“文化资本”理论框架中,象征性权力(symbolic power)的生成,依赖于特定物质载体对集体认知的持续性形塑。统治者一方面将蚕丝的物质稀缺性(material scarcity)转化为政治合法性的符号资本(symbolic capital);另一方面,借丝帛天书神话有效地将抽象的天命理念实体化,使政治权威获得了物质基础。

那么,为何历代统治者将自己受命于天神的圣王想象寄托于丝帛之上呢?其中的文化编码与权力话语又经历了哪些变化?

二、霏光乍现:祈雨仪式中的女巫沟通

正史与出土资料均显示,帛书作为天命神权的政治象征,还在巫术仪式中发挥了重要作用。《资治通鉴·汉纪十四》记载:“于太子宫得木人尤多,又有帛书,所言不道;当奏闻。”^{[15](P729)}《史记·封禅书》还记述了“帛书饭牛”的典故,其云:“齐人少翁以鬼神方见上。……居岁余,其方益衰,神不至。乃为帛书以饭牛,详弗知也,言此牛腹中有奇。杀而视之,得书,书言甚怪,天子疑之。有识其手书,问之人,果伪书。于是诛文成将军而隐之。”^{[3](P458)}可见以绢帛书写是重要的巫术媒介和载体。然而,传世文献并未对丝帛物质与文字书写这两种形式的符号叠加原理做出阐释,因此,我们需从出土文献、考古实物以及活态民俗文化中探寻答案。

德国美学家瓦尔特·本雅明提出了“灵光”(Aura)这一概念,指在传统艺术作品中独特神秘、不可复制的艺术氛围和审美特质。然而在战国楚简中,灵光以丝帛物质形式对这一具有神圣性的艺术美学概念作出了别样阐释。霏光和繻光作为楚简记载中常见的丝织品,在已公布的楚简中出现17次,如“霏光之绣(韬)”(《包山楚简·遣册》261)、“霏光之紵(袄)”(《望山楚简》2-61),主要用于衣物纺织和装饰品。^[16]霏字甲骨文字形呈现降雨意象,《说文》引《诗经》“霏雨其濛”将其训为“雨零也”。“灵(靈)”字本义为神灵,上部表示细雨迷濛,下部金文原作“示”(祭桌)、“王”(玉)或“心”,小篆字形从“巫”,用于“跳舞降神的巫师”,见于《楚辞》。《说文》云:“靈,巫也,以玉事神,从玉,霏声。靈,或从巫。”在《楚辞》里,灵多指神或扮神之巫覡。例如《大司命》有:“灵衣兮被被,玉佩兮陆离。”《湘夫人》云:“九嶷缤兮并迎,

灵之来兮如云。捐余袂兮江中,遗余褋兮澧浦。”^{[1](P68)}“灵衣”“缤”“袂”“褋”等字词,彰显了纺织衣物在巫灵降神仪式过程中的重要作用,即丝质祭服的神圣引灵功能。

《东皇太一》有“灵偃蹇兮姣服”,王逸注“灵,谓巫也。偃蹇,舞貌”,展现神灵降临的巫舞场景。《东君》中“翺飞兮翠曾,展诗兮会舞。应律兮合节,灵之来兮蔽日。青云衣兮白霓裳,举长矢兮射天狼”^{[1](P56,75)},通过“展诗、会舞、应律、合节”以达青云蔽日的效果,这无疑指向古代巫师通过舞蹈动作求神祈雨的仪式。陈梦家指出,“巫之所事乃舞号以降神求雨,名其舞者曰巫,名其动作曰舞,名其求雨之祭祀行为曰零。”^{[17](P600)}在这一语境下,“灵之白霓裳”应是一种祭祀降神的舞服或法衣。《湘君》中有:“荔柏兮蕙绸,荪桡兮兰旌。望涔阳兮极浦,横大江兮扬灵”。王逸注:“灵,精诚也。”朱熹注:“扬灵者,扬其光灵。”可见香草与丝绸是扬灵的法器。《云中君》“华采衣兮若英。灵连蜷兮既留,烂昭昭兮未央。……举日月之齐光。……灵皇皇兮既降”同样强调香草与衣物对灵的招引功能,并以“昭昭”“皇皇”形容灵之光韵,《山海经·海内北经》亦云“二女之灵能照此所方百里”^{[18](P781)}。综合早期文学作品中对“灵”的描述,其如云蔽日,又有强光,能照百里,这些特征都指向了雷雨前的密云、电闪的自然现象。《离骚》中“百神翳其备降兮,九疑缤其并迎。皇剡剡其扬灵兮,告余以吉故”^{[1](P32)}的场景描写,体现了楚人舞动丝帛之霏,招引降雨之灵的仪式过程,这也为巫山云雨、高唐神女的神话想象提供了文化原型。

许慎称舞字“象人两袂舞形”,袂为袖的古文字。段玉裁注:“太史公曰:《韩子》称长袖善舞。”巫舞的袖舞特征在甲骨文中就有所呈现,甲骨文舞字记作(合集14210正)、(甲2858),两臂下标志性的悬垂物应是长袖或舞具。梁宇在《袖舞之来源与历史嬗变》一文中提出,袖舞起源于人类对天、鸟的崇拜,因此先民以“袖”的形式扩展自己的臂膀,给自己安装了一双可以翱翔于天际的羽翼^[19],这也是“翺飞兮翠曾”一句对模仿鸟之高飞形态的根源。长袖善舞是楚国舞蹈用以增强表现力的典型方式,曾侯乙战国墓出土鸭形漆盒侧面所绘的《建鼓舞图》(图3-1)中,巫师身穿紧袖长袍,头戴高冠,舒袖而舞,仿佛正在进行祈雨仪式(图3-2)。^{[20](P365)}长沙出土楚国彩绘舞女漆奁图像(图3-3),展现了舞女身着舞服,借助宽袖长袖的动态模仿凤鸟飞翔,在巫祭仪式中呈现出飞翔高举之态;楚墓帛画《人物龙凤图》所绘巫

师(图 3-4),身着广袖长袍招引凤鸟之灵。由此可见,楚国宽袖的舞服形制与其凤鸟崇拜亦息息相关,而丝帛则成为楚人模仿、还原凤鸟想象的重要物质形态。

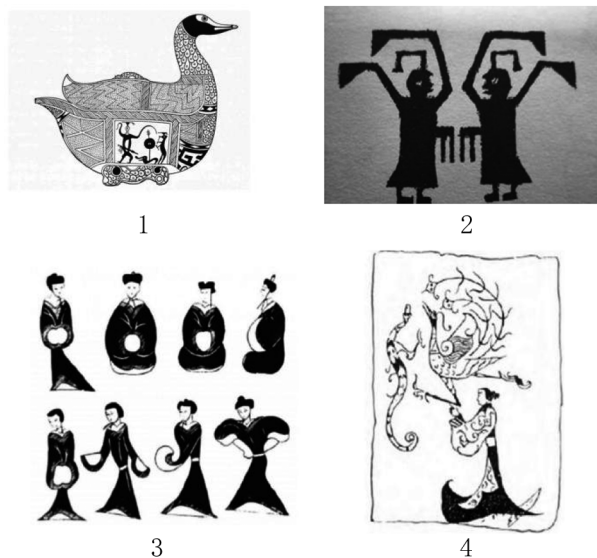


图 3 楚地出土文物上的舞者图像^{[21](P45),[22](P292)}

《周礼·地官·舞师》云：“教帔舞，帅而舞社稷之祭祀。”帔舞指手执长柄饰五彩丝绸的舞具而舞。郑玄云：“帔，析五彩缯，今灵星舞子持之是也。”^{[23](P377)}巫以丝帛为舞具的仪式传统在戏剧、舞蹈中都得到了传承。李白作有《白纈辞》：“扬眉转轴若雪飞，倾城独立世所稀。”《宋书·乐志》曰：“《白纈舞》，按舞辞有巾、袍之言，纈本吴地所出，宜是吴舞也。晋俳歌云：‘皎皎白绪，节节为双。’吴音呼纈为绪，疑白绪即白纈也。”《乐府解题》又称：“（白纈歌）古词盛称舞者之美，宜及芳时为乐，其誉白纈曰：‘质如轻云白如银，制以为袍余作巾，袍以光躯巾拂尘。’”^{[24](P1376)}

当我们看到战汉时期的玉舞者(图 4),便会理解何谓“袍以光躯巾拂尘”。玉雕舞者姿态多为甩手舞姿动态的呈现,一手在头上,用长袖盖住头顶,另一只手向下垂摆。如此统一的造型让人不禁思索,这或许不仅展现了飘逸之风,更是以霏光之舞祈雨通神仪式的动作表征。练春海结合马王堆三号汉墓出土的《太一祝图》中正在进行祛傩逐疫仪式的神人图像(其中三人明确一手执物上扬,一手下垂),认为这种相反方向舒展的手势与通天达地的礼仪有关。^[25]哈佛大学博物馆所藏玉舞者(图 4-2)右袖末端异变为鸟兽,直接印证了前文所述袖舞对鸟翼的模仿,为神鸟授书想象寻得仪式源头。扬丝起舞的巫仪始终在戏剧与舞蹈文化发展史中进行着活态传

承,可以延伸到后来的帔帛舞,以至现今仍在流传的戏剧水袖(图 5),壮族手巾舞、蒙古族安代舞的手巾,秧歌红绸以及二人转的手绢(图 6),都记录着源于古代巫术的通神灵光。



注:图 4-1 为洛阳金村战国墓葬的玉舞者佩饰,美国弗里尔美术馆藏。

图 4 玉舞者^{[25],[26](P122),[27]}



图 5 执失奉节墓唐代红衣舞女壁画^[28]、传统戏剧服饰中的水袖^[29]

河南信阳长台关出土 53 块锦瑟残片,首尾及边墙绘有精美图画,其中巫师头戴冠饰,身着广袖长袍。丝弦乐器上绘画的舞者对应楚简中记载的霏光的第三种用法——制琴业材料。《望山楚简》中记载,“彘(瑟)丹秋(絃)之阡鬲,其一彘(瑟)霏光之阡。”^{[30](P108~112)}同出的丹絃证实了霏光的材质是蚕

丝而非其他纤维。这表明,在乐舞通神的巫术中,蚕丝霏光不仅作为巫者舞蹈的舞具,其所发出的“应律合节”之音亦是霏光丝音,正如《九歌·东君》中“缟瑟兮交鼓”所描述,丝帛为神巫互通营造了沉浸式情境。

基于上述对霏、灵、巫、舞的文化观照,结合少数民族的招魂仪式,我们可对《楚辞》中的扬灵一词有更深入的理解。在少数民族的观念中,灵魂本就与丝线、衣服等织物密不可分,而衣物上的花纹通常具有图腾象征或叙事言说性质。这意味着丝帛天书的生成经历了由纹到文的转化,由天纹到人文的转译:

古人目睹天象变化、波谲云诡,由此产生神人身着白霓裳旋转的想象,故而巫师在祈雨仪式时身着霏光,弹奏霏音,试图运用顺势巫术实现通神效果。在古人的观念中,天神的指示通过气象变化传达,就如同在丝帛上呈现的颜色与花纹;反之,巫师身着的服饰花纹也是向天神传情达意的言说符号。文字产生之后,丝帛书写取代了抽象的图像言说,更为直接地实现天人的沟通与交流。这便是神话历史中天书以丝帛为本的渊源,也是帛书具有巫术效力的关键所在。



图6 文山壮族手巾舞、陕北闹秧歌^[31]

丝帛的精纯灵性以及神圣的置信功能是其成为帛书帛画载体媒介的重要原因,也是我国特有的帛祭祀、帛殓葬仪式能够长效运行的信仰基础。彝族的殡葬歌谣《寿衣经》用通俗的语言为我们解释了这一核心逻辑:

老人你去世,寻找那彩霞,人们的衣着,一代传一代。古时三仙女,披彩下凡来。三仙披彩霞,彩霞仙姑衣。披霞去砍柴,穿彩去担水,四面八方走。四方彩霞起,八面彩衣舞。天是彩霞天,地是彩霞地。天上长虹红,地下彩霞彩……从此天下人,人死进阴间。人死进阴间,穿着彩衣去,顺赴到阴间。^{[32](P124)}

仙女披彩霞下凡,天上的彩霞、长虹化为人间的绸衣,因此绸衣成为神灵天赐的圣物、人们上天入地的凭证,也是死后灵魂的寓居之所。长虹又是雨后特有的自然现象,这同样是远古的求雨幻想与祈雨仪式在古人心中留下的深刻印象,同时也解释了为何在《牛郎织女》传说中衣服和虹桥成为沟通天地两界的神圣物象。

在华夏神话历史中,最为著名的祈雨故事莫过

于汤祷桑林,尽管传世文献并未详细记载商汤是否衣着丝帛,但祝祷地点设置于养蚕的桑林,已暗示了丝帛的重要性。河南安阳殷墟甲骨文中,发现大量与桑、蚕、丝有关的文字,其中商王武丁为派人查看蚕事进行了九次占卜。^[33]彼时丝帛的生产力尚不足以满足日常衣物需求,然而在商代出土青铜器上却留存有大量丝织物痕迹。三星堆祭祀坑的新发现,为构建以丝帛为载体的神巫互动模式提供了有力的物质证据,铜人像雕刻的衣饰花纹、祭祀坑灰烬层里的大量丝绸痕迹,以及青铜器周边的丝帛包裹痕迹,三者相互印证,互为补充,呈现出先民利用丝帛巫术向神请愿、言说的三种形式,充分表明丝帛在人与天神之间发挥着置信功能;人王通过丝帛包裹传输祭品,神巫通过身着丝帛法衣招灵降神,人类所构想的天书回信采用丝帛质地,由此形成了一个完整的天人沟通闭环系统(图7)。由此,我们会明白,《诗经》中“丝衣其紃,载弁俣俣”的绎祭乐歌,并非是简单的服饰描写起兴,而是在陈述基于原始宗教信仰的重要巫仪环节,因为如若没有丝衣的加持,祭祀者根本不具备向神灵言说的资格和途径。

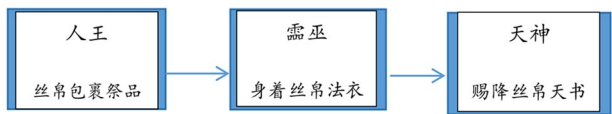


图7 以丝为介质的天人交互系统

三、王言如纶：神圣知识与权力机制的双重建构

由此可见，天授神权的圣王想象，本质上建立在巫术通神的互动模式基础之上。在文字定型之前，丝帛信仰及其巫术应用便与天象、天命等观念产生思维互动。这种联系不仅体现于青铜器上附着的丝织品，亦反映在巫师所穿的丝织礼服之上，被视为无字天书的象征，随着“天人感应”以及讖纬之学的推动，进一步催生了中国正史中有字天书的丝帛神话。

在传世文献中，“书于竹帛”最初是一种知识的表现方式，随后逐渐演变为建功立业的权力标识，有“垂名竹帛”“载勋竹帛”“书功书帛”之载。《史记·孝文帝本纪》记载：“然后祖宗之功德著于竹帛，施于万世，永永无穷，朕甚嘉之。”^{[33](P4766)}《晋书》亦载：“艾功名已成，亦当书之竹帛，传祚万世。”^{[34](P1337)} 这表明，丝帛天书的神话产生了新的文化变形——书写在帛上的文字被赋予权威性与永恒性，在赋权、传道、留名这三重层次之间相互作用。

正如福柯的核心观点所言，知识总是嵌套在权力关系之中。在中国古代社会语境中，知识与权力呈现出复杂且相互依存的二重性。从知识层面而言，巫师所掌握的关于天象、灾变、四时运转和月令禁令等知识，并非普通的日常知识，而是具有神圣性、专业性与权威性的特殊知识体系。这些知识来源于对自然现象的长期观察以及神话传说的传承，被视作神灵意志的体现。例如，楚帛书中记载的天文、气象知识，不仅帮助人们理解自然规律，更重要的是，它在当时被视为能够预测吉凶，洞察神灵旨意的关键依据。这种知识的获取与传承具有较强的封闭性，仅巫师阶层通过特定的仪式与学习才能掌握，从而形成了知识的封闭与垄断。从权力层面来看，巫师凭借对这些神圣知识的掌握，获得了在社会中的特殊权力地位。他们能够依据所掌握的知识，对社会事务进行干预和指导。比如在祭祀、占卜等重要仪式中，巫师依据天象、神谕等知识来决定仪式流程，预测吉凶，进而影响社会决策。在社会权力结构中，巫师成为连接神灵与世俗社会的关键纽带，他们的意见和决策往往具有决定性作用。这种权力不仅

体现在宗教仪式领域，更渗透到社会生活的各个方面。例如，在战争时期，巫师可能会依据天象知识来判断是否适宜出征，其决策直接影响着战争的走向和国家的命运，这也是此次回归的《攻守占》的本义功能所在。巫师对神圣知识的垄断，为其权力的获取和巩固奠定了坚实基础；而权力的拥有又进一步保障了巫师对知识的垄断，使其能够动用社会资源来维护和发展所掌握的知识体系，如建造祭祀场所、开展天文观测等。彝族毕摩文化体现了类似机制，彝文古籍《那史纪透》记载“(六祖时代)能洁织丝帛，用来绘那史(图8)，万事万物，各种形象，圣人所想象，由巧手绘画，挂在丧场上，传祖摩布旨意，以安慰亡灵，并镇压恶魔”，《物始纪略》提到“用知识祭祖，用知识祭天，用知识祭祀，用知识诊病，用知识收妖魔”^{[35](P32,66)}，可见丝帛上的图文知识具有切实的功能性作用，彝族巫师毕摩正是通过掌握天书的书写权和解读权，成为神圣知识的掌握者和神灵与人间沟通的媒介。



图8 彝族丝质那史^[36]

关于上古巫与王的关系，学界始终难有定论，但若从知识转移与权力让渡的视角切入这一命题，我们不难发现，无论是养蚕缫丝的技术、纺织刺绣的能力，还是舞蹈的技能、通神的仪式，以及口传的文化、文字的创造，都是全知全能的神赐予巫师的知识与权力。神话曾是一项全面的技术，而在经历巫觋专

业分化之后,首领与君王因占有最多的物质资源和知识体系,自然而然地获得了至高无上的支配权力。《尚书》记载箕子向虚心请教的周武王传授天地之大法。箕子言:“我闻在昔,鲧堙洪水,汨陈其五行。帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸斁。鲧则殛死,禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。”^{[37](P353)} 这段论述明确了神圣知识与权力的同一性,以及传承方式的垄断性。洪范九畴由天赐转为人授,其内容“初曰五行,次二曰敬用五事,次三曰农用八政,次四曰协用五纪,次五曰建用皇极,次六曰又用三德,次七曰明用稽疑,次八曰念用庶征,次九曰飡用五福,威用六极”^{[37](P355)},从神秘性质的天人之学,已然转为具有教化意义的逻辑理性,这恰恰体现了李泽厚所言由巫到礼的儒学之源。此次回归的楚帛书《五行令》以五行配四时,将一年360日分为金、木、水、火、土,这与《尚书·洪范》中的五行论以及《管子·五行》中“立五行以正天时”的出行宜忌互相对照,而马王堆帛书《五行篇》已在强调仁、义、礼、智、圣的善与德^[38],可见帛书功能已实现“神圣文本向民众教育公共叙事的转变”^[39]。

《荀子·天论》云:“卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神,以为文则吉,以为神则凶也。”^{[40](P316)} 李向平据此提出神圣知识结构以文化神的双重互构关系:“这种‘君子以为文’的神圣实践方式,其社会本质和道德功夫在于‘君子以为圣’,纹饰和象征的是一个神圣化的自我世界和现实人间,主要是用一种神圣话语来象征一种实施权力与掩饰权力的运作机制,既象征着政事和权力的运作机制,亦能够体悟与呈现天地天命、家族祖先、国家君师等神圣原型,渗透于庶民百姓崇德报功的生活方式之中。”^[41] 这段论述恰能阐释帛书图文从巫师祭祀向政治君权转移的过程:此时丝帛上书写的“文”已经由象征天象、天道、天命的纹饰,转变为昭世、立世、传世之文字,其权力所有者也由巫师变为君子。

《后汉书·皇后纪上·和熹邓后纪》记载了刘毅以太后多德政欲令注记上书安帝:“臣闻《易》载羲、农而皇德著,《书》述唐、虞而帝道崇,故虽圣明,必书功于竹帛,流音于管弦。”^{[42](P426)} 由这则进言可见,书于竹帛的本质理路是借立言以正名,借留名以传道,借传道以固权。作为天书想象的神圣载体,丝帛在

世俗社会的书写使用中也成为权力的核心符号。丝帛天书的神话想象资源持续叠加,终于在封建王朝中凝练为极具代表性的以帛为载体的权力象征物——丝绸圣旨。吴树平在《风俗通义校释·佚文十一》提及,“刘向为孝成皇帝典校书籍二十余年,皆先书于竹,改易刊定,可缮写者以上素也。”^{[43](P577)} 此处的“上素”,即指誊写在缣帛上。圣旨作为皇帝传达旨意的文书,选用丝绸材质制作,从物质层面凸显了皇权的至高无上和独一无二。圣旨上的文字内容涵盖了皇帝对国家事务的决策、对官员的任免、对民众的诏令等重要信息,代表着皇帝的绝对权威。孔子曰:“王言如丝,其出如纶;王言如纶,其出如紵。故大人不倡游言”,并引用《诗经》“淑慎尔止,不愆于仪”“慎尔出话,敬尔威仪”两句,着重强调王言之关键。这段论述的要义在丝绸圣旨实物中得到了淋漓尽致的展现。官员和民众一旦接到圣旨,必须无条件服从,任何抗旨不遵的行为都将被视作严重冒犯皇权,会遭受极为严厉的惩处。此外,在宣读圣旨的仪式环节,庄重性与权威性被进一步强化。宣读人通常身着特定的服饰,在特定的场合环境下,遵循特定的礼仪规范宣读圣旨,而接受者则需行跪拜大礼。这一过程绝非简单的信息传递,而是一场皇权的隆重展示与强化仪式。对于接受者而言,丝绸圣旨无疑如同神话中的丝帛天书,具有不可违抗的神圣性。由此,丝绸圣旨这一载体成为封建王朝权力结构稳固运行的重要保障基石。

如果说丝绸圣旨象征着丝帛天书的神圣权力,那么其神圣知识层面则需要从广阔的民俗与宗教文化领域探寻。《洛阳伽蓝记》等文献中记载了善男信女刺绣佛像做功德的事迹,以丝绸表达虔诚之心,是佛教本土化进程中特有的表现形式。其中最为著名的当属敦煌藏经洞,封存在洞中的唐代佛经手卷多以丝带为系,以织锦、夹纈或手绘丝绸为帙。沈从文在研究明锦时指出:“国内现存明代经面锦,至少还可以整理出近千种不同的图案,这份宝贵遗产,包含了十分丰富的内容,可以作为研究明代丝织物花纹的基础,也是进而研究宋元丝织物花纹的门径。”^[44] 丝帛经面(图9)不仅是纺织技术演进的见证,更是人们对佛教神圣知识崇敬与想象的外在显化标志。

明清黄天道^①帛书的发现也表明,传承神圣知识的丝帛文献在民间宗教中扮演重要角色(图10)。

① 黄天道是明清民间教派之集大成者,由明嘉靖末年万全右卫戍边守军李宾所创。

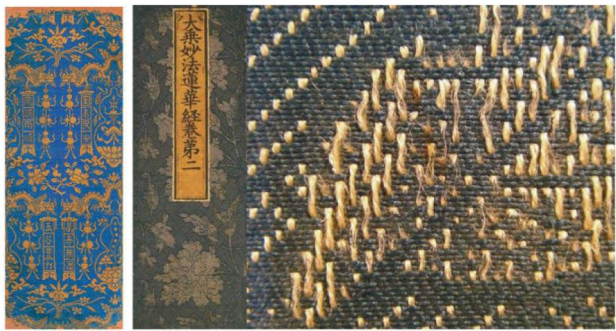


图9 明锦经面(酱色地四合云团寿双层锦、紫红地缠枝牡丹莲双层锦)^[45]

这一套帛书包含9种清代彩绘帛书长卷,其中最长的帛书《朝阳老耶遗留文花手卷》详细记录了清初以万全县为中心的黄天道一百二十会的会名、会主及村落状况,足以见得丝帛作为神圣知识载体的传播与传承意义。纳赛尔在《知识与神圣》的第四章集中探讨了他对神圣知识的理解:“它居于每一种启示的核心之处,它是圆心,围绕着传统并对传统予以定义”,这种知识“涉及到人的心灵和心智的观照,它是一种无间的和直接的知识,以体会和体验的方式直接呈现给人。”^{[46](P130)} 回归中国本土语境,丝帛作为一种神圣知识存储方式,从蚕虫生命所造的灵光精质,逐步深入儒释道等思想文化的话语传统之中,经历了重重编码,其权力归属也发生了由巫师到君王的集中让渡,既作用于传统知识分子的名正言顺,又服务于宗教文化的神显旨归。



图10 明清黄天道帛书经卷^[47]

在《红楼梦》第34回中,身受重伤的宝玉送了两块旧素帕给黛玉,便有了《题帕三绝》的经典创作。在丝帛天书神话与文物的观照下,曹雪芹设置黛玉在丝质手帕上题诗的情节,实则内蕴了深厚的神话

机理,象征着男女主人公超越世俗、精神互通的神圣联结。如果抛弃了丝帛文化大传统的宏观背景,将无法洞悉这一思想内核。总体而言,丝帛天书神话凝聚了华夏文明独特的知识流通、传承方式以及权力建构机制,根植于先秦“玉帛为二精”的神圣认知体系,使丝帛超越普通书写载体,成为上可通天,下可传世的阈限文本。

四、结语

楚帛书的跨洋回归,将天书神话的基因密码带回当代语境。在华夏文明的宏大叙事里,天书神话贯穿于历史演进与文化递嬗的漫长进程,在此历程中,玉书与帛书作为天书的具象化呈现,早已超越了单纯物质载体的范畴,升华为文化语义学领域中寓意深刻的深度隐喻。丝帛从祈雨仪式的灵光舞服到阴阳五行的书写载体,再到王朝圣旨的权力织物,这一过程印证了阿尔君·阿帕杜莱所言“物的社会生命”理论,其实质是物在神话、艺术与政治场域中的持续性再生产,运用文学人类学的文化文本理论可以重新激活物的多级编码与表意功能。

丝帛天书神话跨越了历史学、文学、宗教学等多学科边界,反映了人类对超越性价值的永恒追求。由此观之,楚帛书不仅承载着楚人的神话幻想与星占秘术,更是结合华夏文明“玉帛为二精”与“观乎天文以察时变”双重要义的神圣知识原型。丝帛从巫术媒介到权力符号的演变,构建了物质载体一精神信仰一权力实践的互动体系,为理解中国古代文明的巫一礼一政转型提供了新思路。

参考文献:

[1]洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京:中华书局,1983.
 [2]叶舒宪,等. 笔谈:“天书”神话历史的华夏版[J]. 文学人类学研究,2023(7).
 [3]司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1959.
 [4]班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
 [5]张春龙,张兴国,周创华,等. 湖南益阳兔子山遗址九号井发掘简报[J]. 文物,2016(5).
 [6](日)安居香山,中村璋八. 纬书集成[M]. 石家庄:河北人民出版社,1994.
 [7]王煜,陈姝伊. 敦煌魏晋壁画墓“祥瑞”图像研究[J]. 考古,2024(9).
 [8]刘昉,等. 旧唐书[M]. 北京:中华书局,1962.
 [9]甘肃省古籍文献整理研究中心. 甘肃出土魏晋唐墓壁画[M]. 兰州:兰州大学出版社,2009.
 [10]甘肃省文物考古研究所. 敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓[M]. 北京:文物出版社,1998.
 [11]脱脱,等. 宋史[M]. 北京:中华书局,1962.
 [12]许维通. 吕氏春秋集释[M]. 北京:中华书局,2009.

- [13]何晏,邢昺. 论语注疏[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [14]戴春阳,甘肃省文物考古研究所. 敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓[M]. 北京:文物出版社,1998.
- [15]司马光. 资治通鉴[M]. 北京:中华书局,1956.
- [16]朱学斌,朱其智. 战国楚简所记丝织品“霏光”研究[J]. 丝绸, 2020(10).
- [17]陈梦家. 殷墟卜辞综述[M]. 北京:商务印书馆,1988.
- [18]郝懿行. 山海经笺疏[M]. 北京:中华书局,2021.
- [19]梁宇. 袖舞之来源与历史嬗变[J]. 华中师范大学学报(人文社会科学版),2013(2).
- [20]湖北省博物馆. 曾侯乙墓[M]. 北京:文物出版社,1989.
- [21]孙景琛. 中国乐舞史料大典(图录编)[M]. 上海:上海音乐出版社,2015.
- [22]王子初. 中国音乐文物大系·湖北卷[M]. 郑州:大象出版社, 1999.
- [23]贾公彦. 周礼注疏[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [24]郭茂倩. 乐府诗集[M]. 北京:中华书局,1979.
- [25]练春海. 海昏侯墓出土玉舞人研究[J]. 艺术学研究,2023(4).
- [26]古方,等. 中国出土玉器全集[M]. 北京:科学出版社,2005.
- [27]程林泉,韩国河,张翔宇,等. 西安东郊西汉窦氏墓(M3)发掘报告[R]. 北京:文物出版社,2004.
- [28]蒋佳妮,鲁闽. 唐代乐舞伎帔帛探究[J]. 服装设计师,2021(12).
- [29]牛晓静,郑喆. 传统豫剧服饰的艺术特征及其现代创新应用[J]. 武汉纺织大学学报,2023(1).
- [30]湖北省文物考古研究所,北京大学中文系. 望山楚简[M]. 北京:中华书局,1995.
- [31]石少奇. 云南壮族民间手巾舞风格特征探析及教学组合编创[D]. 云南艺术学院,2019.
- [32]钱红,龙保贵. 滇南彝族尼苏颇殡葬祭辞[M]. 昆明:云南民族出版社,2004.
- [33]胡厚宣. 殷代的蚕桑和丝织[J]. 文物,1972(11).
- [34]房玄龄,等. 晋书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [35]毕节地区民族事务委员会,毕节地区彝文翻译组. 物始纪略(第三集)[M]. 成都:四川民族出版社,1993.
- [36]孙晓英. 彝族人文学图研究[D]. 贵州师范大学,2009.
- [37]孔颖达,等. 尚书正义[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [38]李学勤. 帛书《五行》与《尚书·洪范》[J]. 学术月刊,1986(11).
- [39]王志翔. 从“神圣记录”到“公共叙事”——中国早期图像、文本的两种性质及演变[J]. 中国文学研究,2023(2).
- [40]王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.
- [41]李向平. 神圣原型与名正言顺——中国宗教知识体系与话语结构[J]. 世界宗教研究,2024(11).
- [42]范晔. 后汉书[M]. 北京:中华书局,1965.
- [43]应劭. 风俗通义校注[M]. 北京:中华书局,1981.
- [44]沈从文. 花花朵朵坛罐罐[M]. 南京:江苏美术出版社,1994.
- [45]王淑珍. 明代织锦概览——以北京艺术博物馆藏经皮子为例[J]. 收藏家,2019(12).
- [46]S. H. Nasr. Knowledge and the Sacred[M]. Albany:State University of New York Press,1989.
- [47]曹新宇. 新发现黄天道帛书与写经的文献价值[N]. 中国社会科学报,2013-08-21(A05).

特约编辑 孙正国

责任编辑 强琛 E-mail:qiangchen42@163.com

Heavenly Book Legends: The Sacred Discourse Construction of Silk Manuscripts

Ze Hao

(School of Humanities, Shanghai Jiao Tong University, Shanghai 200240)

Abstract: In 2025, the fragmented Chu silk manuscripts returned from the United States, providing new material evidence and research opportunities for decoding the civilization genes of the Chinese “Heavenly Script.” In mythology and history, silk fabrics realized political empowerment through the sacred king’s divine mandate, constructing a bidirectional interplay between mythological thinking and power practices under the “correspondence between Heaven and humans” system. The “Lingguang” textiles from the Warring States Chu bamboo slips and the shamanistic texts recorded in Chu Ci mutually corroborate, indicating that silk, through forms such as dance costumes and musical instruments, played a crucial communicative role in the shamanic interactions during rain-praying rituals. This achieved a translation from “patterns” to “script,” explaining the material origin of “using silk as writing” as a medium for divine communication. Through the monopoly of knowledge and the display of power, silk condensed the uniquely inherited knowledge transmission methods and power construction mechanisms of Chinese civilization during the “shamanism-institution” transition. By analyzing the symbiotic relationship between material carriers and spiritual beliefs via a fourfold evidential approach, new insights can be offered for understanding the profound interactive patterns of Chinese civilization.

Keywords: Chu silk manuscripts; silk; mythological history; myth