



中國人民大學

學報

工作论文系列

Working Paper Series

始祖神话与东亚文化圈现代民族国家的建构

章舜粤

JRUCWP2025075

2025. 11. 13

- * 本刊编辑部将那些已通过审稿程序而处于“拟录用”状态的稿件制作成线上展示的工作论文，旨在及时传播学术研究成果而促进学术进步。编辑部还将继续与作者共同努力，修改完善论文，并在其达到刊发标准之后择期正式刊发。当然，若工作论文被发现存在严重的质量问题，则仍有可能被退稿。

始祖神话与东亚文化圈 现代民族国家的建构

章舜粤

[摘要] 近代以来,以中国为中心的传统朝贡体系解体,中、日、朝、韩、越等国走向现代民族国家建构。在这一历史进程中,东亚文化圈诸国均经历了始祖神话的再建构,如日本以天照大神神话为核心打造所谓的“国家神道”,构建“天祖”叙事;朝鲜半岛逐渐抛弃箕子传说,转而强调檀君神话;越南则放弃炎帝传说,转而推崇雄王信仰。同时,各国均对祭祀系统予以重构,如设置“纪元节”“开天节”“民族日”“雄王祭祖日”等节日,建设神社、神庙、陵寝等,将传统祭祀仪式转化为现代政治仪式,并通过教科书等知识媒介进行国史书写,将新祖源知识传播到民众之中,从而加强民族共同体意识,促进民族国家的建构。东亚文化圈各国始祖神话的重构与其现代民族国家建构是互相形塑的,并且存在着国际的明暗互动。

[关键词] 始祖神话; 民族国家; 国家建构; 东亚文化圈; 国家仪式

近代以来,在“三千年未有之大变局”的冲击下,东亚文化圈^①中的中国、日本、朝鲜(韩国)和越南等国经历了一个由传统国家向现代民族国家转型的艰难过程。在这一过程中,通过对民族始祖神话进行重构以增进现代民族共同体的认同,是中、日、朝、韩、越等国的相似经验。不过,各国重构始祖神话的历史背景、现实环境、方式策略不尽相同,对其民族国家建构历史产生的作用也各有特点。中国通过黄帝传说和黄帝陵祭祀的建构,进一步增进中华民族认同。^② 朝鲜半岛逐渐抛弃箕子传说,开创“开天节”以作为“民族奠基日”,体现出强烈的朝鲜民族独立意识。^③

作者: 章舜粤,中国社会科学院当代中国研究所副研究员、中国社会科学院大学政府管理学院主讲教授, dd-zhangsy@cass.org.cn。

* 本文为国家社会科学基金重大课题“近代以来国家仪式与中华民族认同研究”(24VLS018)阶段性成果。

^① 所谓“东亚文化圈”,亦称之为“儒家文化圈”或“汉字文化圈”,是指曾主要以汉字为文化信息载体,深受儒家文化影响并保留一定儒家文化传统的区域的统称。一般认为,东亚文化圈在近代以前主要包括中国、日本、朝鲜和越南、琉球等国。越南虽然在地理上属于东南亚国家,但一般认为在文化上属于东亚文化圈之列。参见冯天瑜:《“汉字文化圈”刍议》,载《吉首大学学报》(社会科学版),2004(2);林龙飞:《东亚汉字文化圈及其形成论析》,载《东南亚纵横》,2006(8);贺圣达:《东亚文化圈和东亚价值观的历史考察——以中日韩(朝)越为主体的历史分析》,载《东南亚纵横》,2010(4);曾光光:《近代以来儒家文化圈的裂变与走向》,载《云南社会科学》,2013(5);王博:《建构富有道理的当代中国哲学》,载《人民日报》,2017-02-06;武春野:《书写作为方法:“汉字文化圈”、书写传统与历史叙事》,载《文史哲》,2025(2)。

^② 参见章舜粤:《铸牢中华民族共同体意识视域下近现代黄帝陵祭祀研究》,载《云南民族大学学报》(哲学社会科学版),2021(5)。

^③ 迈克尔·J.塞斯:《朝鲜的神话、记忆与再创造——檀君神话案例研究》,载北京大学韩国学研究中心编:《韩国学论文集》第22辑,中山大学出版社,2013。

越南放弃炎帝传说，转而推崇雄王信仰，设立“雄王祭祖日”，由党和国家领导人上香祭拜，重写国族祖源。^①日本则打造“国家神道”，将天照大神称为“天祖”，塑造出所谓君民同祖、祭政一致的“皇国”，成为其推行军国主义的重要意识形态根基。^②本文即试图考察这些国家在近代以来如何通过祭祀仪式、创建节日、营造神圣空间、历史书写等手段重新建构并叙述其民族始祖知识，以及这种重新建构如何深刻影响其现代民族国家的建设之路。

在行文逻辑上，本文采用将日本、朝鲜、韩国和越南并列叙述但互相关照的方法。之所以以此方式展开讨论，有以下两个原因。首先，鉴于学界虽然对东亚文化圈诸国近代以来的民族祖源叙述展开了一定的研究，但主要是针对单一国家进行分析而缺乏比较研究，并且有重中日而轻朝韩越的倾向。^③因此，本研究将各国历程置于一文之中加以考察，有利于我们比较这些国家在其近代转型历程中民族祖源叙事的异同，从而更好地开展整体性研究。事实上，近代以来东亚诸国始祖传说及相关祭祀典礼、公共节庆、纪年方式和神圣空间等的重构，均伴随着本国的民族国家建构进程。从共时性的角度来看，这种重构又不是仅限于国内而完全与他国无关的。其次，就始祖传说本身而言，在近代以前，越南正统史观认为越南国史起源于炎帝神农氏。^④朝鲜则普遍存在箕子崇拜，并以箕子朝鲜为国史之源头。^⑤而无论是炎帝或箕子，均是中国古史之人物，炎帝甚至被认为是中华民族最重要的祖先之一。因而以炎帝、箕子为祖先的历史记忆，深刻影响了古代越南、朝鲜与中国的关系，也是越、朝自诩“小中华”的重要依据。因此，这些国家的这类始祖传说难以割裂开来，而是在很大程度上共享了同一个知识体系，且来自中华文明的始祖叙事构成了其最重要的历史背景。在这个意义上讲，“从周边看中国”和从“中国看周边”本就是一体两面。而鉴于关于黄帝叙事与近现代中国的民族共同体建设问题已有不少专文论述^⑥，本文将中国作为东亚诸国现代民族国家建构历程的重要背景和参照物置于各国部分的讨论之中，而不再另起一段加以申论。

① 徐方宇：《雄王公祭与越南民族—国家认同的建构》，载《东南亚研究》，2012（3）。

② 姜守明：《日本军国主义的三大根基》，载《学海》，2018（5）。

③ 学界关于中国近代以来黄帝叙事与国家建构问题展开了较为深入的研究，而日本“国家神道”的研究，则主要从其与军国主义的关系角度展开批判。至于朝鲜半岛和越南的相关研究，则主要还处于介绍阶段。参见孙隆基：《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》，载《历史研究》，2000（3）；石川祯浩：《20世纪初年中国留日学生“黄帝”之再造——排满、肖像、西方起源论》，载《清史研究》，2005（4）；李凭：《黄帝历史形象的塑造》，载《中国社会科学》，2012（3）；李俊领：《仪式政治——陕甘宁边区政府对黄帝与成吉思汗的祭祀典礼》，载《中共历史与理论研究》，2015（2）；刘晓：《记忆附加与黄帝人文始祖传说的形成》，载《学术交流》，2019（1）；张瀚墨、王珏：《黄帝：作为文化英雄与符号化的作者》，《国学学刊》，2019（3）；章舜粤：《铸牢中华民族共同体意识视域下近现代黄帝陵祭祀研究》，载《云南民族大学学报》（哲学社会科学版），2021（5）；赵德宇：《日本“扭曲神道”与极端民族主义》，载《日本学刊》，2014（4）；李若愚：《明治维新时期日本政府对靖国信仰的创造》，载《四川大学学报》（哲学社会科学版），2019（4）；秦莲星、刘岳兵：《“国家神道”概念再考——以加藤玄智“国家神道”论为中心》，载《世界宗教文化》，2020（1）；孙卫国：《传说、历史与认同：檀君朝鲜与箕子朝鲜历史之塑造与演变》，载《复旦学报》，2008（5）；都兴智：《从始祖神话传说看东北古代民族与中原民族的联系》，载《辽宁师范大学学报》（社会科学版），1995（3）；都兴智：《再论从始祖神话传说看东北古代民族与中原民族的联系——兼答吕学雄先生》，载《辽宁师范大学学报》（社会科学版），2000（3）；李扬帆：《韩国对中韩历史的选择性叙述与中韩关系》，载《国际政治研究》，2009（1）；迈克尔·J·塞斯：《朝鲜的神话、记忆与再创造——檀君神话案例研究》，载北京大学韩国学研究中心编：《韩国学论文集》第22辑，中山大学出版社，2013；王元周：《檀箕认识与朝鲜半岛的国史建构》，载北京大学韩国学研究中心编：《韩国学论文集》第22辑，中山大学出版社，2013；苗威、于亦璇：《历史书写与民族认同：大韩帝国历史教科书考察》，载《世界历史》，2024（2）；苗威、于亦璇：《朝鲜殖民时代檀君的始祖形象建构》，载《东疆学刊》，2025（2）；叶少飞、田志勇：《越南古史起源略论》，载《东南亚研究》，2013（2）；徐方宇：《越南雄王信仰研究》，世界图书出版公司，2013；韦凡州：《越南民族源自神农传说之探析》，载《世界民族》，2015（5）；刘鹏翔：《越南民族主义形成中的历史构建》，载《世界民族》，2022（3）。

④ 叶少飞、田志勇：《越南古史起源略论》，载《东南亚研究》，2013（2）。

⑤ 孙卫国：《传说、历史与认同：檀君朝鲜与箕子朝鲜历史之塑造与演变》，载《复旦学报》（社会科学版），2008（5）。

⑥ 参见章舜粤：《铸牢中华民族共同体意识视域下近现代黄帝陵祭祀研究》，载《云南民族大学学报》（哲学社会科学版），2021（5）。

一、天照大神、国家神道与日本军国主义的兴衰

日本是东亚地区较早开启现代国家转型进程的国家之一。在其现代民族国家生成之路上，日俄战争、中日甲午战争、第二次世界大战等均是关键环节，军国主义成为近现代日本的一个关键词。截至 2025 年，世界反法西斯战争胜利已八十年，但日本军国主义的阴魂仍然没有完全散去，以靖国神社、伊势神宫等为代表的神道教场所及在那里上演的祭祀和参拜活动，往往成为人们争议日本是否彻底放弃军国主义、诚心反省历史罪恶的焦点。

神道教是日本本土宗教。“原始神道萌生于原始人对自然现象和祖先崇拜之中”，公元 3 世纪后逐渐发展为有固定社、宫、祠的神社神道。^① 公元 5 世纪，大和政权统一日本后，“把各个氏族部落的神统统归属到大和氏族的神之下，还创造出了大和族的天地之神序列，编出了一整套以天皇氏族神为中心的神灵系统和祭神的礼仪，把皇室神道正规化、制度化、神圣化”。^② 公元 712 年和 720 年，日本政府先后编撰成《古事记》3 卷和《日本书纪》30 卷，天照大神神话第一次见诸文献，成为“日本人根深蒂固的尊皇意识的源泉”。^③ 在这一神话中，太阳女神天照大神管理诸神所居之处高天原，委派“天孙”为苇原中国（即日本）的统治者，并赐予草薙剑、八咫瓊勾玉、八咫镜“三神器”。天孙之曾孙即神武天皇，是为第一位日本天皇，而历代天皇均为天照大神后裔，是“现人神”。^④ 差不多在天照大神神话载入“国史”的同时，日本政府也完成了祭祀制度的定型化和国家化，神祇官署被置于中央机构的最高位置。^⑤ 作为天照大神的神社，伊势神宫在这一系统中处于中心位置。值得注意的是，虽然“万世一系”的神话已经产生，但此时天照大神仅仅是日本天皇的祖先，而非整个日本民族的共祖。并且，在实际政治中，日本天皇长期与政权分离，并不真正掌握实权。由于其天皇专有祖先的封闭性和天皇地位的长期衰落，“天照大神信仰也日渐式微”。^⑥ 相形之下，日本化佛教的政治地位则十分崇高。^⑦

直至江户幕府倒台，日本实行“王政复古”，进行明治维新，天皇重新回到日本政治的中心。1867 年，睦仁继位，次年改元明治，进行维新。明治政府开始推行“祭政一致”，试图将神道教改造为新国家的意识形态基石。1868 年 3 月，新政权宣布恢复神祇官：“此次王政复古，基于神武创业之始，诸事一新，恢复祭政一致制度。”^⑧ 1868 年 8 月，明治天皇亲幸武藏国一宫冰川神社致祭，诏书曰：“敬神祇，重祭祀，乃皇国之大典，政教之基本。然中世以降，政道渐衰，祀典不举，遂驯致纲纪不振，朕深感之。方今更始之秋，新置东京，亲临视政，将先兴祀典，张纲纪，以复祭政一致之道。”^⑨ 从而，明治政府将祭祀活动与政权合法性紧密结合起来。1870 年，明治政府更颁布《镇祭之诏》《大教宣布之诏》，恢复神祇官制，宣布天皇为神国的祭主，开始将神道教转变为国家神道，进一步明确新政权神道教政教合一的性质。^⑩

尤其值得注意的是，明治天皇在《大教宣布之诏》敕诏中称：“朕谨思之，天神天祖，立极垂

① 黄心川主编：《现代东方哲学》，9-11 页，浙江人民出版社，1998。

② 刘炳范：《论日本神道教的变迁及其对战争问题认识的影响》，载《日本研究》，2003（3）。

③ 刘绩生：《日本〈记〉〈纪〉神话的原始世界观》，载《湖南大学社会科学学报》，1995（1）。

④⑥ 王刚：《中日祖先的建构——以黄帝和天照大神为中心》，23-32、42-43 页，山东大学 2020 年硕士学位论文。

⑤ 张大佑：《简论日本神道教祭祀的原理、构成及主要特质》，载《世界宗教研究》，2000（2）。

⑦ 蔡凤林：《神道教与古代日本政治》，载《日本问题研究》，2023（1）；陈檀：《论佛教对日本传统政治和军事文化的影响》，载《河南社会科学》，2005（4）。

⑧ 王海燕：《日本侵华战争中的国家神道》，载《抗日战争研究》，2009（1）。

⑨ 神道青年全国协会：《发生期的现代神道》，107 页，大永舍株式会社，1989。转引自张大佑：《简论日本神道教祭祀的原理、构成及主要特质》，载《世界宗教研究》，2000（2）。

⑩ 张大佑：《简论日本神道教祭祀的原理、构成及主要特征》，载《世界宗教研究》，2000（2）。

统，列皇相承，继之述之。祭政一致，亿兆同心，上明治教，下美风俗。”^①天照大神被称为“天祖”，意味着它“在被视为皇统之始祖的同时亦被视为神祇国家日本的本源性中心”。^②换言之，天照大神不仅仅是天皇之祖先，也成为全体日本人之祖先，从而构建出所谓君民同祖、祭政一致、万世一系的“皇国”。这种新神话，有利于天皇与幕府争夺统治的合法性，不仅可以“加强日本人对天皇的忠诚度”，更可以“促进他们对自己国家的自豪感与自信心”。^③

近代日本这种对“天祖”的再阐释，源于日本水户学。所谓水户学，是指在日本水户藩从十七世纪中叶起编纂《大日本史》过程中形成的学派。^④其中，会泽正志斋于1825年完成的《新论》在“天祖”新概念的诞生中扮演了关键角色。子安宣邦指出，《新论》的动机在于应对英国、俄国势力登陆日本带来的外部冲击，从而促使其“一边将对外的危机感同时作为对内的危机感来感受，一边竭力将日本这一自我自身作为nation（国家）进行重新建构”，从而提出“亿兆一心的臣民统合理念”，以应对渡海而来的列强。^⑤换言之，明治政府之所以激活并改造了旧天照大神信仰，是为了从幕府将军手中夺回失去已久的权威，塑造一个新的国家，以应对内外危机。可以进一步说，这种“神国”的传说，在日本近代化过程中成为其塑造民族优越感的重要思想资源^⑥，在一定意义上构成了日本版本的文明等级论。相较而言，中国的黄帝叙事尽管也激发起中国人民的自豪感，但更多的是营造全体中华儿女团结一体的共同体意识，主要是对内凝聚力量，而非对外树立歧视其他民族的优越感。

在创造天祖神话的同时，日本政府宣布“神社皆为国家宗祀”，以祭祀天照大神的伊势神宫为本宗，制定一系列神社制度，创立了所谓“非宗教”的国家神道。1889年，明治政府颁布《大日本帝国宪法》，明确规定了国家神道的统治地位。1890年《关于教育之敕语》的颁布，不仅是军国主义意识形态全面铺开的标志，同时也“成为了国家神道的真教义”，从而“日本的国家神道实际上就成为了一种以天皇为教祖、以天皇的命令和话语为教义、全体国民必须无条件信仰的国家宗教”。^⑦在国民教育中，天照大神到日本天皇“万世一系”的神话被定位为历史事实，被灌输到学生头脑之中。^⑧

此外，明治政府又创建了地位仅次于伊势神宫的靖国神社，以所谓“英灵祭祀”的神道形式，将为天皇和为“神国”日本而战死者的亡灵，“演绎成了一种全社会的共同信仰和生命价值的追求”，“成为近代日本军国主义和超国家主义的‘圣殿’”。^⑨而在这其中，日本政府扮演了极为重要的角色。作为一种比较，近代中国的黄帝崇拜则主要来自民间自发行为。尽管民国政府在抗战之际设立“民族扫墓节”以动员抗战，^⑩新中国成立后特别是改革开放后亦有省级政府的祭黄行为，但其主要方式仍然是在文化意义上通过宣传教育以弘扬精神、凝聚共识，而从未以政府的强制性手段将其建制化，并使其成为全民的宗教信仰。

以天照大神天祖神话和祭政一致体制为核心的国家神道，与天皇制国家和军国主义构成了“三位一体”，并“成为煽惑暴力民族主义的精神发动机，并被运用于发动对外侵略战争的行动”。^⑪在

① 《大教宣布之诏》，转引自子安宣邦：《国家与祭祀：国家神道的现在》，64页，生活·读书·新知三联书店，2007。

②⑤ 子安宣邦：《国家与祭祀：国家神道的现在》，64、65-72页，生活·读书·新知三联书店，2007。

③ 王晴佳：《在神话与历史之间：现代东亚民族过去之建构》，载斯特凡·贝格尔主编：《书写民族：一种全球视角》，213页，浙江大学出版社，2018。

④⑦ 毛安然：《从原初神道到国家神道——兼论神道教对日本国民性的塑造》，载《大连大学学报》，2018（4）。

⑥ 陈树涵：《民族优越论：日本对外侵略的重要思想源流》，载《史学月刊》，2002（12）。

⑧ 参见林淳、国家神道と民衆宗教 一村上重良論序説一、人間文化：愛知学院大学人間文化研究所紀要（25）。

⑨ 郑毅：《靖国神社·英灵祭祀·国家物语——近代日本战争记忆的生成与固化》，载《吉林大学社会科学学报》，2018（1）。

⑩ 郭辉：《民族扫墓节与抗战时期民族精神之社会化图景》，载《中北大学学报》（社会科学版），2018（2）。

⑪ 赵德宇：《日本“扭曲神道”与极端民族主义》，载《日本学刊》，2014（4）。

“日韩合并”、侵吞台湾后和侵华战争中，日本军国主义大肆推行这一意识形态，将神道教神社广泛地建到其兵锋所到之处。据统计，日本在其海外共建造了1640座“侵略神社”（社、神祠），其中以1935年到1945年间为最多，有572座。^①1901年，日本在台北建立了其在中国领土上的第一座神道教神社，直至开展“皇民化运动”，以强制手段在中国台湾地区推行日本国家神道。^②在日俄战争胜利后，日本从1905年开始在东北建立其神社，进行文化侵略。^③从九一八事变开始，国家神道作为侵略战争意识形态发展到顶峰，进入“法西斯式国教期”。^④随着日本对华侵略的扩大，这种国家神道神社也随之出现在中国各地，成为其侵略工具。

“纪元节”，或者称之为“日本建国纪念日”，也是天照大神神话及其祭祀体系参与日本民族国家建构的一个机制。在明治初期，日本政府将传说中神武天皇即位之年（公元前660年）定为“皇纪”元年。1873年，明治政府规定每年2月11日为纪元节，将其纳入国家节假日体系。^⑤1940年，正值“皇纪”2600年，此时日本侵略者的铁蹄已经踏上了朝鲜半岛和中华大地。为彰显所谓的国运昌隆，日本决定在该年11月10日、11日举办规模盛大的庆典。除了日本本土之外，朝鲜、中国台湾地区、伪满洲国和中国一些其他沦陷区域被迫参与了这一活动。特别是在日本军国主义的强迫下，伪满洲国还“请”来天照大神，作为伪满州国的“建国之神”供奉在“建国神庙”之中。^⑥日本宣称“满洲国之创建实乃基于天照大神御军之热血”^⑦，因而强调必须以天照大神而非孔子、“天地人”等为祭祀对象，实际上是试图向东北人民宣传满族人等中国人不再是华夏子孙，反而和日本人一样是天照大神的子孙。换言之，天照大神不仅是日本的天祖，也成为伪满洲国的“建国之神”。从中不难看出日本军国主义者借始祖神话与祭祀体系推行殖民侵略的野心。

这种“纪元节”因带有浓厚的“皇国史观”色彩，在1945年二战后一度被废除。然而，1951年日本首相吉田茂就公然提出恢复“纪元节”。1967年，在旧“纪元节”2月11日这天，佐藤荣作内阁通过了将该日定为“建国纪念日”的法案，由此“纪元节”得以合法复活。^⑧时至今日，这一议题仍是日本左右翼交锋的战场之一。值得注意的是，世界反法西斯战争胜利后，日本裕仁天皇在盟军压力下于1946年元旦发布《人间宣言》，自我否定了天皇为所谓万世一系的“现御神”，即自我否定天皇的现世神格之地位，事实上对国家神道产生了重要打击。然而，《人间宣言》并未明确否认天照大神的“天祖”叙事，即未能明确否认天皇和日本国民是天照大神的后裔，同时也没有否定废止相应的神道教仪式。^⑨

总之，近代以来，日本先是通过在天照大神创世神话的再阐述，提出“天祖”观念，即将天照大神作为天皇与日本国民共同祖先，并将传统神道教改造为凌驾其他一切宗教之上的“非宗教”的国家神道，改造神道教祭祀仪式，制定一系列神社制度，在其国内和侵略之地大肆修建国家神道神社，在国民教育和大众舆论中将天照大神神话描述为历史事实，并以“纪元节”等节日加以潜移默化地推广，甚至妄图将其强加给中国东北地区、中国台湾地区等地的人民，从而对内建立“祭政一

① 谢任：《陷都政治：日本在南京的记忆建构与遗迹变迁》，209页，生活·读书·新知三联书店，2023。

② 倪霞：《日据时期“国家神道”在台湾的嬗变及消亡原因》，载《日本问题研究》，2023（5）。

③ 石晨曦：《文化殖民背景下中国东北地区的神社研究》，61页，东北师范大学2021年博士学位论文。

④ 参见林淳、国家神道と民衆宗教 一村上重良論序説一、人間文化：愛知学院大学人間文化研究所紀要（25），33-52，2010-09-20。

⑤ 村上重良：《国家神道》，124页，商务印书馆，1990。

⑥ 谢任：《庆典中的政治：日本纪元二千六百年纪念与中国沦陷区》，载《抗日战争研究》，2019（4）。

⑦ 小関巳太郎：《満州国論》，23页，大同印書館，1943。转引自智利疆：《伪满洲国的“国家祭祀”及其日本化》，载《抗日战争研究》，2010（1）。

⑧ 王希亮：《战后日本政界战争观研究》，119-120页，社会科学文献出版社，2005。

⑨ 参见増田知子、「軍国主義と極端な国家主義（超国家主義）の除去」名古屋大学法政論集260号 pp231-252 2015。

致”的法西斯专制制度，对外进行军国主义侵略战争。可以说，明治维新以来日本对天照大神祖源神话的重构及其相关制度安排，既是日本军国主义的文化根基，又在军国主义统治下愈加稳固，在日本近代民族国家建构史上扮演了极不光彩的角色，其危害性不可小视。二战结束后，这一始祖神话及相关机制并未得到彻底清算，时不时激发起人们对日本军国主义复活的隐忧^①，亦彰显出始祖神话的复杂性与现实影响力。

二、檀君神话、开天节与朝鲜半岛国族认同的变迁

近代朝鲜半岛国家^②，历经由东亚朝贡体系内中国藩属到日本殖民地，最后得以独立但至今半岛分裂的复杂过程。这一过程中，伴随着民族意识的不断高涨，其始祖神话也发生了深刻变化，摒弃了箕子而高扬檀君，并体现在教科书的修改和节日祭典的设立上，进而向国民内心深处传播。

在朝鲜半岛国家对本国的历史叙事中，一般认为在公元前 2333 年至公元 108 年间，先后存在所谓的檀君朝鲜、箕子朝鲜和卫满朝鲜。^③其中，箕子朝鲜和卫满朝鲜见诸中国古籍记载。如《尚书大传》称，周武革命之后，周武王释放了素有名望的箕子（商纣王的叔父），“箕子不忍，为周之释，走之朝鲜。武王闻之，因以朝鲜封之。”^④而据《史记·朝鲜列传》等书记载，卫满朝鲜为秦汉易代之际，燕国将领卫满“聚党千余人”攻入朝鲜所自立。^⑤

与箕子朝鲜、卫满朝鲜见之于中国正史不同，檀君朝鲜之说不仅晚出，内容也长期受到质疑。檀君首次见之于文献，是高丽时期僧人一然于 1278—1283 年编撰的《三国遗事》。这一神话称，天神帝释的庶子桓雄率徙三千，降于太伯山（妙香山）神檀树下，称桓雄天王，带领风伯雨师，掌管人间事务。当时，有一熊一虎，同穴而居，后来熊修炼成为女身，与桓雄结合，生下了檀君，号曰王俭。檀君在尧帝继位 50 年之际，定都平壤，创立朝鲜。后来又迁都白岳山阿斯达，治理朝鲜达 1500 年。周武王即位后，封箕子于朝鲜，檀君遂让位并归隐阿斯达，成为山神，一共活了 1908 岁。^⑥

关于箕子朝鲜是否存在，疆域为何等，今日学界尚未有定论。^⑦但古代中朝两国对此均深信不疑。尤其是在朝鲜，更是有着历史悠久的箕子祭祀崇拜，在李氏朝鲜达到顶峰。孔子曾称赞箕子为“殷有三仁”之一。^⑧《汉书·地理志》称：“殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作”^⑨，将箕子描绘为在朝鲜传播中华文明礼仪的先驱。公元 1392 年，朝鲜在李成桂建立李氏朝鲜之后，以朱子学为立国原则推行以儒治国，慕华之风极盛。^⑩故而，箕子作为“教化之君”，在朝鲜备受推崇，取得了类似黄帝“人文初祖”的地位。更重要的是，箕子朝鲜成为朝鲜王朝构建与维

① 参见新田均、子安宣邦氏における“自己否定”と“隠蔽”の語りについて——「国家神道」論との関連で、神道史研究 54 (1), 2-34, 2006-04。

② 公元 10 世纪，王氏高丽政权崛起。公元 1392 年，李成桂建立李氏朝鲜，取代了王氏高丽。1897 年，朝鲜高宗李熙称帝，改国号为大韩帝国，1910 年被日本吞并。二战后，1948 年 5 月，朝鲜半岛南部成立大韩民国；8 月，北部成立朝鲜民主主义人民共和国。由于冷战体制和朝鲜战争等多种原因，朝鲜半岛分裂至今。为方便行文起见，本文在谈及被日本吞并前的朝鲜半岛国家（包括王氏高丽、李氏朝鲜、大韩帝国等）为朝鲜，之后为朝鲜半岛国家或朝鲜、韩国。

③ 曹中屏：《古朝鲜开国神话考》，载北京大学韩国学研究中心编：《韩国学论文集》第 8 辑，民族出版社，2000。

④ 皮锡瑞：《尚书大传疏证》，载吴仰湘编：《皮锡瑞全集》，163 页，中华书局，2015。

⑤ 司马迁：《史记》，2985 页，中华书局，1959。

⑥ 一然：《三国遗事》卷一，转引自曹中屏：《古朝鲜开国神话考》，载《韩国学论文集》第 8 辑，民族出版社，2000。

⑦ 有学者认为，从考古证据看，西周时期箕子政权应在我国今辽西部分，战国晚期因燕国扩张才迁往朝鲜半岛西北部并延续至西汉初。参见赵凌烟：《箕子朝鲜的考古学探索》，西北大学 2016 年硕士学位论文。

⑧ 朱熹：《四书章句集注》，183 页，中华书局，1983。

⑨ 班固：《汉书》，1658 页，中华书局，1962。

⑩ 孙卫国：《试论朝鲜王朝之慕华思想》，载《社会科学辑刊》，2008（1）。

系与中国关系的重要媒介，“是他们在中华世界体系中争取到‘小中华’地位的重要保证”^①。与此同时，檀君神话中，天神下凡、熊化为人、寿命长达近 2000 年等故事显得过于荒诞不经，多被朝鲜士人所怀疑。虽然模模糊糊地认可有檀君这么一个始祖，但对其如何产生，对朝鲜有何功绩等问题，朝鲜王朝君臣显然心存疑虑，而更为认同箕子朝鲜。

这一态度反映在祭祀上尤为明显。早在高丽时期，朝鲜已有了箕子墓、箕子祠，并开始进行箕子祭祀，而此时檀君神话尚未形成文字。李氏朝鲜将檀君、箕子和高丽太祖均列入国家祭祀系统，定为中祀。其中，在牌位上箕子被冠以“朝鲜始祖”之名，而檀君仅仅是“朝鲜檀君”。直到朝鲜世宗十一年（公元 1430 年）之前，檀君一直没有祠庙，而是依附于箕子祠进行祭祀。此外，箕子牌位坐北朝南，居于主位，每月朔望进行祭祀。而檀君坐东向西，位列偏位，一年只有春秋两祭。^②

然而，近代以来箕子和檀君的地位开始发生颠覆性的转变。鸦片战争之后，中国开始堕入半殖民地半封建社会，日本则在明治维新之后“脱亚入欧”，东亚朝贡体系开始逐步瓦解，而朝鲜在这一时段的历史进程中更是命运多舛。1894 年，朝鲜爆发东学党起义，随后引发中日甲午战争。清朝战败后，被迫于 1895 年与日本签订《马关条约》，放弃对朝鲜的宗主权。1897 年，朝鲜改国号为大韩帝国。1905 年，日本逼迫韩国签订《乙巳条约》，将韩国变为日本事实上的殖民地。1910 年，日韩更是签订《日韩合并条约》，日本正式吞并韩国。^③ 日本对朝鲜半岛的侵略和中国现实政治影响力的逐渐消退，成为影响韩国祖源叙事的重要背景。朝鲜逐渐不再以“小中华”自居，其民族主体意识开始高涨。1897 年大韩帝国建立时，箕子被封为“太祖文宣王”，箕子崇拜达到一个高峰。原因在于时人认为箕子摆脱周朝到朝鲜来，成立了独立政权，是韩国独立的象征。^④

同时期，一些日本学者则对檀君朝鲜、箕子朝鲜等说法予以否定，提出“日鲜同祖论”“日鲜同域论”等，认为朝鲜人、日本人和中国满蒙民族等共同来源于中国东北。^⑤ 如今西龙 1922 年发表《箕子朝鲜传说考》，认为朝鲜历史上的箕子崇拜是李氏朝鲜政教合一的产物，从史学上难以证实箕子朝鲜的存在。^⑥ 事实上，关于祖源知识的论述，从来就不仅仅是纯粹的学术研究，而是富有政治意味。日本学者的这些观点，一方面与近代以来新史学中疑古思潮的兴起有关，另一方面也为日本帝国主义者兼并统治朝鲜乃至中国东北所利用。^⑦

从另一个角度来说，箕子毕竟是中国历史人物，假如承认箕子为朝鲜民族始祖，则暗示着朝鲜人也是中国人之后裔。这使得在亡国灭种危机中诞生强烈民族意识的朝鲜学者和民族也逐渐抛弃了箕子传说，转向檀君神话。1909 年，以信奉檀君为宗旨的檀君教创立，后为避免日本殖民统治者镇压改名大宗教。^⑧ 该教以檀君为“国祖”“大皇祖”，在朝鲜民众中广为传布，到 1915 年已有十余万信徒。^⑨ 而一些具有现代民族主义色彩的学者们试图将檀君作为真实历史人物，进行相关学术著述。这种史观亦被称为“历史自强主义”，其关键节点之一正在于对檀君朝鲜和箕子朝鲜的认识。^⑩

①②④ 孙卫国：《传说、历史与认同：檀君朝鲜与箕子朝鲜历史之塑造与演变》，载《复旦学报》（社会科学版），2008（5）。

③ 曹中屏：《日本帝国主义对朝鲜的强占政策（1904~1910）（三）》，载《当代韩国》，2015（4）。

⑤ 沈仁安、宋成有：《近代日本的史学和史观》，载中国日本史研究会编：《日本史论文集》，446 页，生活·读书·新知三联书店，1982。

⑥ 今西龙：《箕子朝鲜传说考》，载《支那学》1922（10）、（11），转引自孙卫国：《传说、历史与认同：檀君朝鲜与箕子朝鲜历史之塑造与演变》，载《复旦学报》（社会科学版），2008（5）。

⑦ 王晴佳：《在神话与历史之间：现代东亚民族过去之建构》，载斯特凡·贝格尔：《书写民族：一种全球视角》，229 页，浙江大学出版社，2018。

⑧ 金得歆：《韩国宗教史》，56 页，北京，社会科学文献出版社，1992。

⑨ 苗威、于亦璇：《朝鲜殖民时代檀君的始祖形象建构》，载《东疆学刊》，2025（2）。

⑩ 王元周：《檀箕认识与朝鲜半岛的国史建构》，载北京大学韩国学研究中心编：《韩国学论文集》第 22 辑，中山大学出版社，2013。

檀君取代箕子，成为朝鲜民族的重要精神符号而落地生根，在塑造现代朝鲜半岛的民族认同方面发挥了巨大作用^①。大韩帝国官方和民间编写了多部历史教科书，描写檀君的“史实”和所谓檀君朝鲜的“疆域”，使这一认识进入国民的知识系统，在一定程度上满足了朝鲜民众“对于英雄祖先和强大民族的期盼”。^②对檀君“圣迹”等“民族历史文化的发源地”的保护和檀君圣殿的营建成为朝鲜社会各界人士反抗日本殖民侵略、培育民族独立意识的重要手段。^③这与中国在抗日战争期间改造黄帝陵祭祀为“民族扫墓节”并将黄帝陵界定为“民族故乡”的运动有相似之处。^④

这一时期，还诞生了檀君纪年和开天节，进一步丰富了檀君崇拜，使其融入民众生活之中。据推导，公元前2333年11月3日（阴历为10月3日）被认定为檀君诞生之日。^⑤自朝鲜沦为日本殖民地后，各种独立运动均以檀君纪年（即以公元前2333年为檀纪元年）为纪年法。^⑥这与近代以来革命党人以黄帝纪元为革命反满之手段极为相似，即表达对统治者合法性的否定，而在表达形式上则同源於极具东亚文化特色的“正朔”观念。^⑦而檀君生日也被大倭教定为檀君节，后改称御天节，最后定为开天节。

这一节日由大倭教的宗教节日转而为国家所吸收、改造。流亡中国的大韩民国上海临时政府将其定为国庆节，每年举行庆祝活动。例如1920年10月3日，旅沪韩人举行庆贺韩国开天节大典，参加者有韩国临时政府、临时议政府、民团及爱国妇人会等四百余人。韩国临时政府国务总理李东辉主持仪式并撰写宣读祝辞。^⑧在韩国国内，临近开天节时，各类媒体则刊登署名或匿名文章，启蒙开天节的由来和意义，引导民众加强民族意识。^⑨值得注意的是，作为国家节日的开天节强调的是朝鲜最初国家的建立，而作为大倭教宗教节日的檀君节强调的则是檀君的降生，二者有着微妙而重大的区别。^⑩

1945年，世界反法西斯战争以轴心国的失败宣告结束，朝鲜半岛得以挣脱日本殖民统治，光复独立。在特殊历史情势下，朝鲜半岛很快陷入南北分裂，但南北均宣称只应有一个朝鲜民族和朝鲜国家。为了清除长达近半个世纪的日本殖民史观教育，构建高扬本民族主体性的国史显然是南北两方共同面临的重要任务。然而在这一过程中，檀君扮演的角色在半岛南北两方不仅有所区别，在各自内部不同时期内也有微妙的变化。

对于南方的大韩民国而言，檀君崇拜陷入与民族、民主等相关问题的纠葛中。总体上，在韩国民主化之前，作为民族的象征，檀君得到官方的认可。在20世纪50年代，韩国教科书均以檀君作为国家历史的开端，尽管有的将其视为神话，而有的将其视为信史。60年代朴正熙上台后，出于箕子与中国的密切关系，将箕子朝鲜移出教科书，同时则将檀君视为传说人物。作为替代，信史之前的韩国史采用了现代考古学的论述。^⑪有学者认为，这或许是因为李承晚、朴正熙政权中有大量

① 迈克尔·J·塞斯：《朝鲜的神话、记忆与再创造——檀君神话案例研究》，载北京大学韩国学研究中心编：《韩国学论文集》第22辑，中山大学出版社，2013。

② 苗威、于亦璇：《历史书写与民族认同：大韩帝国历史教科书考察》，载《世界历史》，2024（2）。

③ 苗威、于亦璇：《朝鲜殖民时代檀君的始祖形象建构》，载《东疆学刊》，2025（2）。

④ 参见李立敏：《竞塑“故乡”——1930年代国共两党围绕“民族故乡”的形象塑造与话语竞争》，载《中华民族共同体研究》，2024（3）。

⑤ 参见정영훈. (2010). 개천절, 그 '만들어진 전통'의 유래와 추이 그리고 배경. 고조선단군학, 23, 401 - 444. 박창범. (2015). 개천절 일자(日字)와 단군조선 개국년도 문제 고찰과 제언, 천문학논총, 30 (1), 1-9.

⑥ 张琯瑰：《檀君与政治》，载《中共中央党校学报》，1997（3）。

⑦ 参见王建伟：《历史资源与现实政治——以清季黄帝纪年与孔子纪年之争为例》，《天府新论》，2007（4）。

⑧ 石源华、蒋建忠：《韩国独立运动与中国关系编年史（1919—1949）》（上卷），142页，社会科学文献出版社，2012。

⑨⑩ 정영훈. (2010). 개천절, 그 '만들어진 전통'의 유래와 추이 그리고 배경, 고조선단군학, 23, 401 - 444.

⑪ ，迈克尔·J·塞斯：《朝鲜的神话、记忆与再创造——檀君神话案例研究》，载北京大学韩国学研究中心编：《韩国学论文集》第22辑，中山大学出版社，2013。

日本殖民时期的“亲日派”，他们对强调民族至上的檀君主义较为警惕。而对于接受西方教育、具有西方价值观的人来说，檀君则被视为“民族的”因此也是“落后的”^①，“整个檀君崇拜都同建立一个现代民主国家的目标相冲突”^②，因而也是不值得赞许的。

从20世纪70年代末起，随着韩国经济的起飞，其国内掀起一场“国史论争”，指责“檀君否定说”与日本殖民史观同调，将矛头直指官方机构国史编撰委员会，要求将檀君作为信史载入教科书。^③ 尽管严肃的历史学家对是否将檀君作为真实历史颇感矛盾，官方教师指导书也持模棱两可的态度，但教科书上檀君神话在表述上显得愈加信史化。1987年，韩国国史教科书审议委员会向教育部提交教科书修订指导方针草案，将檀君视为“可靠的历史事实”，所建立的古朝鲜为韩国史上第一个民族国家，而箕子朝鲜则被当作神话。^④ 2007年，有教科书将原表述“《三国遗事》和《东国通鉴》中记载，据称是檀君王俭建立了古朝鲜（公元前2333年）”中的“据称”二字删去。^⑤

与檀君神话步入现代韩国教科书同时，韩国官方还继承传统，继续将开天节、檀君纪元等合法化、官方化，逐步构建出立体的檀君祭祀体系。1948年8月5日，大韩民国第一次国会就讨论了檀君纪元问题。1948年9月，韩国国会通过法案，规定其纪年法为檀君纪元，以公元前2333年为檀君元年，直到1961年才改用公元纪年。此外，韩国政府在1949年正式将10月3日确立为开天节，与三一节、宪法公布纪念日和光复节等共同作为韩国的公共国庆日。^⑥ 每逢开天节，韩国政府均举行纪念活动，例如2014年开天节，韩国国务总理郑烘原、政府主要人士、社会各界代表、与檀君相关的团体、学生，以及市民等3000余人参加了在世宗文化会馆举办的纪念仪式。当日在首尔社稷坛的檀君圣殿举行了富有民族传统色彩的“开天节大祭典”。^⑦

在北方，檀君也经历了由被否定到被肯定的演变。作为社会主义国家，朝鲜人民民主主义共和国以马克思主义为官方意识形态和史学研究的指导思想。在唯物史观看来，寿命近2000年的檀君显然是神话人物而非真实历史人物。在20世纪80年代以前，朝鲜史学界批驳称“檀君和檀君朝鲜正在被封建史学家和资产阶级民族主义史学者夸张为实存人物和古代国家”，“他们编造檀君是古代朝鲜统治者的说法，目的是使其阶级压迫合法化”。^⑧ 然而1993年，朝鲜突然宣布在平壤附近发现了檀君陵墓，发掘出檀君遗骨，并以“科学方法”测定其有5011年历史。次年，一座气势宏伟的檀君陵在此拔地而起。^⑨ 金日成表示：“为我们的民族史确立于主体立场，应从过去被日帝抹杀了的檀君和古代朝鲜的历史开始纠正”。^⑩ 由此，檀君神话成为朝鲜官方信史，被视为是主体史学的新成果，将重构朝鲜史学新体系。^⑪ “檀君民族”成为朝鲜民族的自称，而韩国称之为“开天节”的10月3日在朝鲜则成为“民族日”。^⑫

总体而言，箕子崇拜在近代以前占据朝鲜王朝的主流地位。在近代民族国家的构建过程中，箕子之说逐渐被放弃，檀君神话历经波折，成为朝鲜半岛南北共同认可的民族始祖。正如有韩国学者所指出的，“檀君民族主义的制度化”是塑造现代韩国民族认同的关键机制之一。^⑬ 这一机制主要通过以下几种手段实现，一是通过现代学术话语对檀君神话进行再叙述，并写入教科书，在时间体

① 张琯瑰：《檀君与政治》，《中共中央党校学报》，1997（3）。

②④⑨⑫ 迈克尔·J·塞斯：《朝鲜的神话、记忆与再创造——檀君神话案例研究》，载北京大学韩国学研究中心编：《韩国学论文集》第22辑，中山大学出版社，2013。

③⑧⑩ 张琯瑰：《檀君与政治》，《中共中央党校学报》，1997（3）。

⑤ 郑成宏：《檀君神话成事实——韩国修改历史教科书》，载《世界知识》，2007（11）。

⑥ 孙卫国：《传说、历史与认同：檀君朝鲜与箕子朝鲜历史之塑造与演变》，载《复旦学报》（社会科学版），2008（5）。

⑦ 《首尔举行游街庆典欢度韩国国庆日》，见人民网，<http://world.people.com.cn/n/2014/1003/c1002-25775515.html>。

⑩ 《关于檀君陵的发掘》，《朝鲜新闻》1993年10月，黎允夺译，载《历史与考古信息·东北亚》，1994（1）。

⑬ 정영훈. (2008). 단기 연호, 개천절 국경일, 홍익인간 교육이념-현대 한국에서의 단군민족주의의 제도화에 관한 연구-. 한국학, 31 (4), 163-193.

系的重述方面则创造檀纪年号、创立开天节，在纪念空间的构建方面，则修建檀君陵等宏伟建筑，从而构建出一套从知识到仪式再到空间的完整的符号象征体系。观察近代以来檀君地位在朝鲜半岛的起伏，可见它深受内外政治压力的冲击。如日本殖民侵略带来的亡国灭种危机，朝韩两国围绕檀君真伪的争议和韩国内部民主化运动对檀君叙事的态度摇摆，都反映了现实政治局势和意识形态对祖源叙事的深层影响。而祖源叙事的变迁对朝鲜半岛民族认同的建立所产生的作用，又反过来影响了现实政治的发展。时至今日，实现民族国家的统一仍是半岛南北不少人的共同心愿，檀君叙事能否在未来起到更重要的作用，值得继续观察。

三、雄王信仰、国家祭典与越南现代国家的艰难建构

越南在宋代以前长期为中国郡县，是东亚文化圈中受中国传统文化影响最深的国家之一。公元968年，丁部领统一今越南北部，国号“大瞿越”，史称丁朝。丁朝向中国宋朝朝贡请封，由此结束长达千余年的郡县时期，开启中越宗藩关系。^①由丁朝开始，历经前黎朝、李朝，直至陈朝（公元1225—1400年），越南才如中国一样，开启官修正史，出现越南古史起源的历史书写。

简要来说，近代以前越南主要史书有陈朝初年黎文休主持修撰的《大越史记》，该书散佚，但一部分被收入后黎朝吴士连所作《大越史记全书》；此外陈朝时期还有《越史略》，寓居中国元朝的黎崱所著《安南志略》；后黎朝除《大越史记全书》，还有武琼所修《越鉴通考》；至阮朝则有《钦定越史通鉴纲目》；等等。^②受中国传统史学正统论影响，加之越南历史曾有多个政权对立，因此古代越南官方史学特别注重“国统”之说。^③关于越南古史起源，越南古代史籍主要有四种说法，分别为“南越国”“黄帝时期十五部落”“炎帝神农氏”和“雄王”。^④

南越国是秦末南海郡尉赵佗乘秦末天下大乱所建，有史籍与考古发现相印证，斑斑可考。越南最早的官修正史《大越史记》称赵佗“能开拓我越，自帝其国，与汉抗衡，书称老夫，为我越倡始帝王之基业，其功可谓大矣”^⑤，以南越国为越南国统起源，并为陈朝官方所认可。赵佗是真实历史人物，因而这种历史叙事并不算是神话传说。

吴士连《大越史记全书》称，“大越居五岭之南，乃天限南北也。其始祖出于神农氏之后”，炎帝神农氏^⑥三世孙帝明生帝宜后，又“南巡”至五岭，取嫫仙女，生泾阳王。帝明原本欲让泾阳王继位，但泾阳王辞让其兄。因此帝明让帝宜继位，“治北方”，让泾阳王“治南方，号赤鬼国”。泾阳王娶洞庭君女神龙，生貉龙君，貉龙君生一百个男子，“为百粤之祖”，其中长子即雄王，创建文朗国。文朗国后灭于蜀，蜀灭于南越国。在这一叙述下，越南古史被追溯到炎帝神农氏，而第一位统治越南的炎帝子孙则是神农氏四世孙泾阳王。《越史略》则称“昔黄帝即建万国，以交趾远在百粤之表，莫能统属，遂界于西南隅，其部落十有五焉”，以黄帝时期十五部落为越南起源。“至周庄王时”，十五部落中“嘉宁部有异人焉，能以幻术服诸部落，自称碓王^⑦，都于文郎，好文朗国。

① 戴可来：《略论古代中国和越南之间的宗藩关系》，载《中国边疆史地研究》，2004（2）。

②④ 叶少飞、田志勇：《越南古史起源略论》，载《东南亚南亚研究》，2013（2）。

③ 成思佳：《越南古代史家对本国古史的书写和构建初探》，载《史学理论研究》，2021（1）。

⑤ 陈荆和：《大越史记全书》（校合本），113-114页，东京大学东洋文化研究所，1984。转引自叶少飞、田志勇：《越南古史起源略论》，载《东南亚南亚研究》，2013（2）。

⑥ 学界一般认为，战国之前炎帝与神农氏是两个人，战国后逐渐融为一人。参见原昊：《〈世本·帝系〉“炎帝神农氏”学说探赜》，《古籍整理研究学刊》，2019（4）。

⑦ 中国学者大都认为，碓王和雄王都是雒王因字形相近导致的讹误变。至于哪个字是本字，学界有不同看法。参见饶宗颐：《安南古史上安阳王与“雄王”问题》，载《饶宗颐二十世纪学术文集》卷七，137-164页，中国人民大学出版社，2009；刘瑞：《“雄王”、“雒王”之“雄”、“雒”考辨——从南越“雄鸡”木简谈起》，《民族研究》，2006（5）；谢崇安：《“雒王”与“雄王”问题考辨——与刘瑞先生商榷》，《广西民族师范学院学报》，2016（5）。

以淳质为俗，结绳为政，传十八世，皆称碓王”。中国周朝末年，文郎被蜀王子泮所灭，泮自号安阳王，“竟不与周通”，直至秦末灭于赵佗南越国之手。^①

无论是“炎帝神农氏”还是“黄帝时期十五部落”起源说，都出现了雄王（碓王）和文朗国的叙事。这一叙事主要来源于越南民间传说故事集《岭南摭怪》。^② 上文《大越史记全书》基本沿袭了《岭南摭怪》的说法，只是删去了龙君的神术等等。在这一传说中，神农氏四世孙泾阳王生貉龙君，貉龙君“娶帝来女，曰姬姬，生百男，是为百粤之祖。一日谓姬曰：‘我是龙种，你是仙种。水火相克，合并实难’。乃与之相别。”因此，一百个儿子中，“五十子从母归山，五十子从父居南。封其长为雄王，嗣君位”，“世世以父传子”，“世主皆号雄王”。^③ 阮朝国史馆认为泾阳王、貉龙君等说法，“缘上古世属渺茫，作者凭空撰出”。况且泾阳王、洞庭君等是唐代小说《柳毅传》中的说法，“夫泾阳属秦，洞庭属楚，与我何关”，故而不予采用。而“考之雄王之立也”，“自是稍有制度，而传世十八，历年二千有奇”，“奉拟越史建统应以雄王为始”。^④ 最终，阮朝嗣德帝下诏称，“我越旧史所载泾阳、貉龙之事，若存若亡，而勿可论也”，决定以雄王为国史之源，写入《钦定越史通鉴纲目》，“以表我越得统之始”。^⑤ 而此官修正史编撰成书正式刊布之际，已是 1884 年。^⑥ 是年越南正式沦为法国的“保护国”，结束与中国的宗藩关系。^⑦

简而言之，近代以前的越南官方史家所构建的越南古史源头，从十三世纪陈朝官修史书《大越史记》所书写的秦汉之际的南越国，再到陈朝后期《越史略》和后黎朝《大越史记全书》所追溯的炎黄时期，最后在迈入近代之际的阮朝《钦定越史通鉴纲目》中被钦定为炎帝神农氏之后的雄王，历经了微妙的演变过程。

与中国、朝鲜相似，在西方列强的侵略下，越南的民族独立与革命意识逐渐萌生。从 19 世纪 50 年代起，法国殖民者对越南进行武装侵略，逐步在越南建立起系统的殖民统治体系，越南彻底沦为殖民地。第二次世界大战中，日本军国主义又侵略越南，使其民族灾难愈加深重。在寻求救国救民之道时，为了宣扬越南民族主义，塑造越南民族共同体，不少越南进步人士选择向越南传统文化汲取资源。例如潘佩珠主张通过传播推广越南国语字等提升越南人民的民族自豪感和自尊心，就是典型一例。^⑧

在现代越南民族国家构建过程中，雄王以“国祖”的身份成为团结越南人民的绝佳符号。和中国“炎黄子孙”相似，越南出现了“雒鸿祖先”“雒龙血脉”“雒龙后裔”等概念。例如 20 世纪初，越南西北部反法运动领袖吴光瑞曾在雄王庙会后留下“恳请国祖再明察，快快救我龙仙种”的诗句。^⑨ 1906 年，爱国志士潘佩珠称：“因为我们知道齐心协力，所幸雒龙血脉尚存，一国人民乃同姓子孙，共商大计保卫山河。”^⑩ 雄王不再仅仅是越南最早国家的建立者，而且成为全体越南人民共同的祖先，激发起越南民众的民族共同体意识。

① 以上越南史书均转引自叶少飞、田志勇：《越南古史起源略论》，载《东南亚南亚研究》，2013（2）。

② 郭振铎，张笑梅：《〈岭南摭怪〉的成书、内容及其若干问题》，载《史学月刊》，1997（6）。

③ 吴士连：《大越史记全书》卷一，陈荆和校校本，97-98 页，日本东京大学东洋文化研究所，1984。转引自徐方宇：《越南雄王信仰研究》，9 页，世界图书出版广东有限公司，2013。

④ 潘清简：《钦定越史通鉴纲目》，7-8 页，“中央”图书馆，1969。转引自叶少飞、田志勇：《越南古史起源略论》，载《东南亚南亚研究》，2013（2）。

⑤ 潘清简：《钦定越史通鉴纲目》，17-18 页，台北，“中央”图书馆，1969。转引自叶少飞、田志勇：《越南古史起源略论》，载《东南亚南亚研究》，2013（2）。

⑥ 戈振、赵海江：《试论越南〈钦定越史通鉴纲目〉的编撰及其若干问题》，载《史学月刊》，1995（6）。

⑦ 卢红：《十九世纪中越宗藩关系的演变》，33 页，山东师范大学 2010 年硕士学位论文。

⑧ 参见毕世鸿、张琼：《殖民时期越南构建民族独立国家的理论探索与实践》，《东南亚研究》2018（5）。

⑨⑩ 徐方宇：《越南雄王信仰研究》，107、108 页，世界图书出版广东有限公司，2013。

尽管雄王神话在近代越南民族国家的形成过程中，起到了塑造共同体意识的符号象征意义，但现代学术的发展又给雄王的信史地位带来了新的挑战。受现代学术训练的史学界实在难以相信十八世雄王共两千余年这种神话。陈重金是近代越南最负盛名的历史学家之一，于1920年出版了越南近代第一部以拉丁国语字写作、使用新史学方法编撰的通史《越南史略》（中文本译为《越南通史》）。他虽然“根据旧史”将泾阳王、貉龙君和雄王等列为越南史开端，但明确称这些为荒唐无稽的故事，“全属神仙鬼怪之说，完全违背自然的法则”。不过，他还是同情理解地表示“任何国家都是如此，在混沌初期，谁都希望从神话之中寻找自己的根源来光耀自己的民族”。^①

二战后，越南在战火中分为南北越，分属资本主义和社会主义两大阵营。但无论南北，均特别重视越南民族起源问题和雄王问题。对于南越来说，主要是为了借雄王问题宣扬民族主义，拉拢人民群众，“尤其是拉拢中间阶层来进行反共”。1968年11月7日雄王祭祀日，西贡电台称“四千年的历史期待则全民效法先辈，挖掘潜力，与共产党斗争”。^②

而北越对雄王的历史叙事也高度重视。从1954年《日内瓦协议》签订后，北越史学界就开始通过一些考古发现论证雄王时代的实存。1968年到1971年，北越考古学院、史学院、历史博物馆、综合大学联合举行了研究雄王时代的四次专题会议，古代史、考古学、民族学、古人类学、地质学、历史语言学等学科的学者提出了上百篇报告和发言，最终宣布“确认雄王时代是存在的”。^③1971年，史学院出版了《雄王时代》一书，论述了越南官方关于雄王时代疆域、国名、居民、经济状态、社会和政治体制以及文化生活的观点，强调“雄王时代是越南历史的第一页”，“越人的民族意识显然是出现在民族正式形成之前”，而这正是越南得以民族独立和解放的先决条件。^④同年，越南社会科学委员会（北越）出版《越南历史》（第一集），试图以唯物史观书写越南历史。该书第一部分为《开始建国和保卫国家的时期》，第一章即《文朗国：历史黎明时期的国家》，认为文朗国时代是青铜器发展的时代，认为当时“越南原始公社开始解体并导致了文朗国的诞生”。^⑤而第一代雄王是文朗部落的首领，“他挺身而出统一了雒越各个部落，建立起文朗国。他自称皇帝，史称‘雄王’，后来他的世世代代子孙也都沿用‘雄王’的称号”，“‘雄王’是越南建国初期那些首领的总称号”。^⑥以现代考古成果和马克思主义史学理论和术语为支持的雄王论述得以形成。进入21世纪后，越南社会科学翰林院出版的《越南历史》认为，雄王是越南民族历史上真实存在的历史时期。^⑦虽然至今仍备受国际史学家争议，但越南初步完成了从现代史学论证雄王实存的任务。

如果说作为历史叙事的雄王，在越南史学界经历了从荒诞不经到信史的演变过程。那么作为一种信仰，雄王祭祀则一直在越南民间活跃，并在现代民族国家的构建中逐渐被国家祭祀系统吸纳。早在15世纪，越南民间出现了比较兴盛的雄王信仰，雄王被许多村社作为城隍进行供奉。^⑧特别是在传说中雄王诞生地的富寿省越池市羲岗乡古迹村及其相邻村社，在15至18世纪先后修建了上祠、中祠、下祠和井祠等雄庙建筑，开展雄王祭祀。1823年，阮朝明命帝在都城修建历代帝王庙，雄王作为“国统之始”入祀，开始进入官方祭祀系统。1917年至1923年间，阮朝礼部根据民俗，将三月初十定为国祭日，由国家在这天派员赴富寿雄庙祭祀雄王成为定制。^⑨

1954年和1962年，现代越南“国父”胡志明两次到访雄庙，对当代越南的雄王祭祀产生了深

① 陈重金：《越南通史》，17页，商务印书馆，1992。

②③④ 文新、阮灵、黄兴、阮董之、黎文兰著，梁红奋译、梁志明校：《雄王时代》，7、9-17、135页，越南科学出版社，1976，云南省历史研究所，1980年内部印刷发行。

⑤⑥ 越南社会科学委员会编著，北京大学东语系越南语教研室译：《越南历史》（第一集），32、23页，北京人民出版社，1977。

⑦ 参见刘鹏翔：《越南民族主义形成中的历史构建》，载《世界民族》，2022（3）。

⑧ 徐方宇：《越南历史上的雄王叙事及雄王形象的嬗变——记忆视角的阐释》，载《解放军外国语学院学报》，2013（3）。

⑨ 徐方宇：《雄王公祭与越南民族—国家认同的建构》，载《东南亚南亚研究》，2012（3）。

远影响。尤其是1954年那次到访,正值“奠边府大捷”和《日内瓦协议》签订之后,胡志明在此会见前线战士。他说,“雄王是我们的祖先”,“从前,各位雄王们立国有功,如今我们就是重新夺回我们国家的人”!^①这段话在越南成为名言,不仅收入《胡志明选集》,也成为官方修撰的《越南历史》开篇重要的引言。^②胡志明将雄王立国与越南民族独立紧密联系在一起,也使得雄庙成为越南民族国家建设过程中最重要的神圣礼仪空间之一。自此,越南党和国家领导人经常到访雄庙。如1969至1978年间,越南总理范文同、国会常务委员会主席长征、越共总书记黎笋等都曾多次到访雄庙进行祭拜。^③

南北统一后,面对曾经南北分裂的历史,如何在观念上将过去生活在不同社会制度、曾经兵戎相见的同胞团结起来,成为越南党和政府不得不面对的核心问题。越南政府开始投入重金,重修和新建雄庙、雄王陵、雄庙博物馆、姬姬祖祠、貉龙君祠等,进一步加强雄王叙事的合法性。2001年,越南政府颁布法令,将祭雄王日定为仅次于国庆日的国家大型公共节日。2004年,越南政府将雄王公祭明确为国家祭礼,祭雄王日为民族国礼日。2007,越南国会通过提案,将祭雄王日放假补充进越南劳动法。2009年,越南规定,全国所有省和直辖市都必须在祭雄王日举行祭祀或纪念活动,有雄王庙祠的地方由地方领导担任主祭,没有庙祠的地方则举办纪念活动。从2007起,每年公祭仪式都有越共中央总书记、国家主席、国会主席等党和国家领导人率队到富寿雄庙进香祭祀。^④

一方面,近代以来越南知识分子不断论证雄王时代的真实性,将其纳入现代史学体系之中,从而构建了源于越南本土的民族起源叙事。另一方面,越南政府将原本属于民间信仰活动的雄王祭祀升级、改造为国家祭典,构建了由中央到地方完整的制度化的祭祀体系,通过定期进行仪式展演,不断强化越南人的共同历史记忆和民族国家认同。今日,越南雄王作为民族始祖,已经为海内外越南人所公认,成为越南现代国家建构史上不可忽视的核心符号概念。

四、“历史的延续”抑或“传统的发明”:东亚文化圈现代民族国家建构的异同

近代以来,中日朝韩越等东亚文化圈诸国在现代民族国家建构过程中,民族始祖神话及其祭祀体系发挥了重要的作用。诚如霍布斯鲍姆所言,“当社会的迅速转型削弱甚或摧毁了那些与‘旧’传统相适宜的社会模式,并产生了旧传统已不再能适应的新社会模式时”,“传统的发明”会更加频繁。^⑤对于东亚各国来说,这一“社会的迅速转型”显然与西方列强侵略带来的共同的亡国灭种危机相关。塑造民族共同体认同的现实需求使得他们重新思考民族始祖的问题,进而推动了民族国家的建构。也因此,它们的建构史虽然各有特点,但亦有相当程度的共通之处,可以大致概括为三个方面。

一是民族始祖神话的再叙事。即原本被视为帝王始祖的神话传说人物,在近代民族国家建构的历史进程中逐渐转化为整个民族的始祖。在中国,黄帝先是由古代圣贤帝王转换为汉民族的始祖,再转换为整个中华民族的始祖。在日本,天照大神本来是天皇的祖先,却在明治维新之后成为整个日本民族的“天祖”。在朝鲜半岛,朝鲜王朝长期以箕子作为民族始祖,檀君原本被视为是不可信的人物。但在近代以来民族国家的建构过程中,檀君逐渐取代了箕子的地位,成为朝鲜民族国家的“国祖”。在越南,雄王亦完成了由神话人物到“国祖”的演变。可以看到,这些过程与东亚诸国在

①③ 徐方宇:《越南雄王信仰研究》,172、176-177页,世界图书出版广东有限公司,2013。

② 越南社会科学委员会编著,北京大学东语系越南语教研室译:《越南历史》(第一集),《说明》第2页,人民出版社,1977。

④ 徐方宇:《雄王公祭与越南民族—国家认同的建构》,载《东南亚南亚研究》,2012(3)。

⑤ 埃里克·霍布斯鲍姆、特伦斯·兰杰编:《传统的发明》,5页,译林出版社,2004。

西方列强的枪炮下开启痛苦转型中追求民族和国家主体性的历程是高度同步的。

值得注意的是，尤其是对于朝鲜半岛和越南来说，摆脱民族始祖的中国源头是祖源神话演变的核心要素之一，而这一演变恰与其国家独立意识不断增加的过程相关且起源甚早。以越南为例，从时间上看，《越史略》修撰之际正值陈朝击退蒙元三次攻越之后，《大越史记全书》大略成书于越南从明朝独立而再度脱离中国郡县制之时，《钦定越史通鉴纲目》则定稿于中越宗藩关系结束之时。^①从内容上看，南越国被《大越史记》等奉为国统。它虽然是中国地方政权，但由于赵佗“开拓我越，自帝其国，与汉抗衡”，使得越南得与中国汉朝平起平坐，故而获得正统的地位。而《钦定越史通鉴纲目》否定赵佗为正统，也正是因为他“终亦去号称臣”，终归属于中国之臣而非越南之帝。总之，赵佗从“开国之君”转为“继统帝王”乃至来自北国的“他者”，体现越南在近代以前“王朝国家和民族意识”的不断发展。^②“黄帝时期十五部落”说则将越南历史追溯到和中国史籍中一样久远的黄帝时期，且黄帝“莫能统属”。而若依“炎帝神农氏”之说，则炎帝三世孙帝明以长子帝宜统治北方即中国，而有越南血统的次子涇阳王统治南方即越南，亦有越南与中国南北平起平坐，为兄弟国家之意。阮朝最终选择了越南血统占绝大多数的雄王为国统之始，使得炎帝子孙变成了“龙子仙孙”，与中国拉开了距离，其微妙心态不难体会。对于朝鲜来说，箕子朝鲜的传说在一定意义上源于东亚文化圈中核心（中国）与边缘（朝鲜半岛）双向互动的需求。^③而檀君在近代朝鲜的崛起，“更凸显了本地知识经验欲摆脱‘华夏边缘’的意图，以及建构自外于华夏的朝鲜认同之情感”。^④在某种意义上，在越南、朝鲜等对自身祖源叙事的重构中，中国是借以实现自身定位的最重要“他者”，始终挥之不去。换言之，挖掘本土祖源知识以替代来自中国的始祖，是朝鲜、越南等国塑造民族主体性的关键一环。除了中国之外，“他者”还存在于各国间的交往与冲突之间。如檀君实际上成为朝鲜反抗日本殖民统治而塑造的民族主义符号，其叙事由神话到信史的角色演变反映了现实政治的诉求。^⑤在具体的机制层面，朝鲜创立开天节的做法，可能在一定程度上受到了日本纪元节的刺激和启发。^⑥

二是祭祀体系的再建构。这里所指的祭祀体系，包括相应的祭祀仪式、节日庆典、祭祀空间和纪念碑、巨型造像等多个层面。始祖神话的再叙事，如果停留在知识精英的高头讲章之中，也很容易沦为淹没在时代狂澜中的一朵浪花。事实上，这种再叙事要真正起到塑造民众的共同体意识作用，必须以仪式性活动等方式将新知识传递到民众中去，从而完成“传统的发明”。例如，通过“纪元节”“开天节”“雄王祭祖日”“民族扫墓节”^⑦等现代节日，建造气势恢宏的陵墓神庙，塑造雄伟高大的始祖造像或纪念碑，以一种富有民族特色的祭祀仪式彰显民族国家的悠久历史，从而将民众“包裹在一张被赋予象征意义的网中”，而正是“这些象征为理解国家这样的政治实体提供了道路，并为认同这些政治实体提供了方法”^⑧。

可以看到，中日韩朝越的民族国家建构实际上都有深厚的历史文化和民族共同体基础，上述新

① 参见成思佳：《越南古代史家对本国古史的书写和构建初探》，载《史学理论研究》，2021（1）。

② 成思佳：《开国之君、继统帝王和北国“他者”——越南古代史家对赵佗形象的历史书写与记忆转向》，载《史学史研究》，2022（2）。

③ 조우연. (2012). 중국학계의 ‘箕子朝鮮’ 연구와 그 비판에 대한 검토. 고조선단군학, 26 (26), 457-516.

④ 王明珂：《英雄祖先与兄弟民族：根基历史的文本与情境》，109页，中华书局，2009。

⑤ 이도학. (2018).檀君朝鮮, 神話에서 歷史로의 進入 過程. 고조선단군학, 38 (38), 91-121.

⑥ 정영훈. (2010). 개천절, 그 ‘만들어진 전통’의 유래와 추이 그리고 배경. 고조선단군학, 23, 401-444.

⑦ 1935年中华民国国民政府规定，为“提高民族意识尊崇祖贤起见”，以清明节为“民族扫墓节”，由国民党中央和国民政府派员祭扫黄帝陵、周陵、明孝陵等，并明确黄帝为中华民族始祖，因而以祭黄帝陵为“民族扫墓节”最核心要素，开启近代由国家制度性祭黄帝陵的先河。参见郭辉：《国家纪念日与现代中国》，203-242页，社会科学文献出版社，2019。

⑧ 大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，20页，江苏人民出版社，2021。

祭祀体系亦均有其历史渊源。如中国历史上长期有祭黄帝陵的传统，檀君亦在箕子祠庙之中，雄王信仰则长期存在于越南民间。但新近出现的种种“节”和“日”的祭祀体系仍然属于现代政治仪式，由法律法规确定为国家（地方）法定节日，其祭祀主体由过去的皇帝或村民转化为抽象的民族国家，并以政府组织具体操办祭祀仪式。通过现代传媒手段，祭祀活动被迅速传播到全国各地，从而塑造全民共祭的在场感，激发起“同祖同宗”“同姓子孙”“一脉相传”的强烈情感，增强了个体对共同体的认同感。

当然，正如霍布斯鲍姆所言，这些仪式正是“为了相当新近的目的而使用旧材料来建构一种新形式的被发明的传统”^①，它们往往“具有一种仪式或象征特性，试图通过重复来灌输一定的价值和行为规范，而且必然暗含与过去的连续性”。^②换言之，通过对传统祭祀的创造性转化，新祭祀体系以形象化的仪式和象征将始祖神话传递到广大民众之中，从而进一步确认了个人在民族国家中的地位，强化了共同体的凝聚力。

三是在信史与神话间取得历史书写的平衡。现代东亚民族国家的构建过程中重要的一环是现代学术的诞生与发展。一方面是近代以来，各国传统史学均不同程度受到冲击，进化史观大行其道。另一方面，现代考古学、体质人类学等新知识纷纷传入，这使得各国学者对传统始祖神话产生怀疑。尤其是20世纪40年代后，中国、越南和朝鲜先后成为以马克思主义为指导的社会主义国家，因此一个共同的难题摆在他们面前，即如何将始祖神话与唯物史观结合起来。

在一度掌握马克思主义史学话语权的苏联学术界看来，无论是雄王还是檀君，显然都是东方落后民族荒诞不经的传说。^③但对于东亚国家来说，历史文化传统和近代以来的民族国家构建史使得它显然无法直接抛弃始祖神话。因此，如何将传说中民族始祖时代纳入社会形态“五阶段论”中就成为一个问题。最后，黄帝、雄王等是原始氏族社会的部落首领的说法被普遍认同。新中国成立后，随着科学普及，进化论得到进一步的传播，北京猿人逐渐取代神话人物成为中国人的最早起源，写入教科书中的第一章。“黄帝子孙”一度被视为“狭隘的民族主义者的护身符，是错误的大汉族主义者的高傲碑”。^④随着历史的演变，炎黄子孙积极的符号性意义再次得到强调。教科书中逐渐把炎黄二帝等作为原始共产主义社会末期的部落联盟首领，并在论述炎、黄和蚩尤之间的关系时，强调部落最终的融合和中华民族的一体多元，从而为其在马克思主义史学的历史书写中找到了一个较为合适的位置。^⑤北越方面则认为，研究雄王时代“也是研究我国原始公社解体和开始进入阶级社会的过程”，同样将雄王其置于原始社会末期，视为社会现实在神话中的反映。^⑥

此外，“亚西亚生产方式”是马克思关于唯物史观的论述中特别引起亚洲的马克思主义史学家兴趣的问题。越南史家就专门指出把雄王时代“研究好了，将有助于了解‘亚西亚生产方式’”^⑦，从而为东亚始祖神话在社会形态“五阶段论”系统之中找到了一个相对独特的位置，也为东方国家开拓有特色的社会发展道路找到了古老的历史依据。

另一个与马克思主义史学传统有关的问题是民族起源问题。按照斯大林的民族学说，民族是资本主义时代上升时期的产物。因此苏联史学界普遍认为中华民族、越南民族等是19世纪与20世纪

①② 埃里克·霍布斯鲍姆、特伦斯·兰杰编：《传统的发明》，6、2页，译林出版社，2004。

③ 参见金锡亨、金熙一、孙英钟：《关于〈世界通史〉（苏联科学院编）有关朝鲜的叙述的严重错误》，载《人民日报》，1963-10-18。

④ 方且：《中华民族的儿女》，3页，上海编译出版社，1951。

⑤ 关于炎黄在近代以来教科书中的叙事，参见王世光：《论近百年中小学教科书中的黄帝形象》，载《教育学报》，2012（1）。钱继伟：《历史教科书中的“中国”：以“早期中国”叙事为例》，载《清华社会学评论》，2019（1）。李鹏举：《民国初中历史教科书三皇五帝书写探析——以20世纪30年代四种版本初中〈本国史〉为例》，河南师范大学2018年硕士学位论文。

⑥⑦ 文新、阮灵、黄兴、阮董之、黎文兰著，梁红奋译、梁志明校：《雄王时代》，3、3页，越南科学出版社，1976，云南省历史研究所，1980年内部印刷发行。

之间资本主义开始在东方发展时期形成的。围绕这一观点，范文澜等史学家提出秦汉时期即已形成汉族等不同观点，掀起了“汉民族形成”问题的论战，被称为史学界“五朵金花”之一。^①越南史学界也有类似的“越南民族形成”问题争论。^②有学者认为，“研究雄王时代将为我们进一步了解越南民族起源和形成过程以及越南民族建国事业创造条件”，并指明“在很早以前，越南民族就已经是一个稳定的共同体。它有着自己的语言，有着自己的文化特征”。^③

总之，近代以来东亚文化圈诸国在通过重构祖源以建构现代民族国家的过程中，呈现许多共通之处。它们都有着深厚的历史文化资源，诸如天照大神神话、雄王神话、檀君神话以及相关的祭祀仪式、节日庆典、纪念性建筑等，并在近代面临民族危亡等强烈刺激时被激发用以重构祖源知识。可以发现，在这些国家的近代历程中，其祖源叙事大多发生了关键性的转变，如将帝王始祖转化为民族共祖等，从而推动民族共同体认同的形成与加强。必须强调的是，这些转换并不是政治权力或知识分子凭空捏造的，而是有一定的历史传统脉络。例如朝鲜、越南的始祖传说早在近代以前就随着民族主体性的不断形成而发生着微妙的变化。

学界在讨论源于近代欧洲的民族主义问题时，往往援引本尼迪克特·安德森的“想象的共同体”理论^④，并指称这类理论在分析以西欧为中心的现代民族国家建构史上也许有一定的解释力，但不见得可以解释亚洲国家。那么，是否存在相对独立的东亚、东南亚民族主义理论呢？如果我们将目光放得稍远一些，考察诸如马来西亚、印度尼西亚、菲律宾、泰国、缅甸等一些其他亚洲国家的民族国家建构史时，可能发现许多不一样的图景。例如，马来西亚由于国内马来人、华人和印度人等族群有着不同的历史文化传统，存在国家认同与族群认同的张力。^⑤泰国通过强调王室的作用^⑥，同时强化近代以来遭遇列强侵略的“国耻论”论述，将“王室之耻转换为全民之痛”^⑦，而较为成功地构建起了国家认同，但始终存在马来族裔穆斯林等少数民族难以完全融入的现实困境^⑧。缅甸则存在“缅族创造缅甸历史”的国家典范历史与佤族等少数民族强调历史发展独特性的历史叙事之争。^⑨在这些国家中，不存在统一的国族祖源认识。这在一定程度上是其国家内部族群纷争不断的结果，也反过来影响其国家民族共同体认同的形成。因此，仍有不少国家和区域试图构建国内统一的祖源叙事，以加强其国家民族认同建构。^⑩相较而言，日、朝、韩、越等东亚文化圈国家的民族国家建构是相对成功的。这或许是因为他们长期拥有真实的共同体历史，并得益于他们所共享的以中华礼乐文明为核心的一些政治文化，如正统与华夷观念下的祖源攀附行为^⑪、丰富的神圣始祖传说资源、历史悠久的国家祭祀仪式和国史书写传统、朝贡体系下的国际交往互动经验

① 张越：《范文澜与“汉民族形成问题争论”》，载《中国社会科学》，2020（7）。

② 潘辉黎：《关于越南民族形成问题的学术研讨》，载《新史学》第27辑，134-145页，大象出版社，2021。

③ 文新、阮灵、黄兴、阮董之、黎文兰著，梁红奋译、梁志明校：《雄王时代》，3页，越南科学出版社，1976，云南省历史研究所，1980年内部印刷发行。

④ 参见本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，上海人民出版社，2016。

⑤ 赵海立：《国家认同与族群认同：以马来西亚为例》，载《南洋问题研究》，2013（3）。

⑥ 阳举伟、何平：《泰国民族国家建构模式探究——基于民族国家构成要素的分析》，载《东南亚南亚研究》，2015（3）。

⑦ 参见沙恩·斯特拉特：《从暹罗到泰国——失落的土地与被操纵的历史》，53-54页，联经出版社，2019。

⑧ 张哲、刘笛笛：《国族建构中的认同冲突与邻域效应——以泰国马来族的族群整合困境为例》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2025（1）。

⑨ 李晓斌、王燕：《缅甸民族国家历史书写对缅甸佤族历史认同建构的影响》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2018（1）。

⑩ 参见俞健、邓晓华、吕军伟：《南岛语族起源的历史书写及国家与民族认同建构》，载《台湾研究集刊》，2025（1）。

⑪ 参见张军：《祖源攀附与十六国北朝时期意识形态建构》，载《青海社会科学》，2013（4）。董文强：《中华民族共同体视域下的北朝黄帝祖源记忆建构与认同》，载《西北民族大学学报》（哲学社会科学版），2022（5）。温春来：《中华民族自觉意识的前近代形态——以西南人群的祖源叙事为中心》，载《青海民族研究》，2024（3）。

等。这使得他们在面对近代以来西方列强的强大冲击时，能够调动更多的历史资源来建构一个现代国家。当然，强调这些因素并不是说这就是所谓的东亚的或亚洲的民族主义理论。只是上述丰富的历史事实和现实情境无不提醒我们，简单地用某一种民族主义理论解释各种民族国家建构现象，不仅存在理论上的困境，也可能造成对现实政治的误判和误导。

五、结语

以上简单回顾了日韩朝越等国近代以来构建民族国家过程中始祖神话的演变。在古代，朝鲜、越南和日本等东亚文化圈各国或曾为中国之郡县，或曾为中国之藩属，在明清时期则成为以中国为核心的朝贡体系的重要成员。而近代以来，东亚文化圈各国则走上了痛苦曲折的现代民族国家建构之路。中国历经民主革命、社会主义革命和建设以及改革开放，正走向中华民族伟大复兴。日本是朝贡体系中相对边缘的国家，也是东亚文化圈诸国中较早完成现代化的国家，但其对外侵略行径也给中朝韩越等邻国带来巨大痛苦。朝鲜和越南是受中华文化影响最深的邻国，也是曾彻底沦为殖民地的国家，并承受了国家分裂的巨大痛苦。除了第二次世界大战外，上述各国之间也曾爆发冷战期间不多的热战。

可以说，东亚文化圈国家的现代民族国家建构之路充满了血与泪，而始祖神话的演变在这一过程中发挥了举足轻重的作用。这一演变过程与各国的近代化之路相似，既拥有类似的历史文化背景，纠葛在复杂的国际关系之中，经历类似的发展历程，又有着各自不同的特点。换言之，东亚文化圈诸国的民族国家建构过程有着千丝万缕的联系，存在着或明或暗的互动。因而对于它们来说，民族始祖的再叙事不仅影响了民族国家的建构，在民族国家建构过程中遇到的战争等国际关系问题，亦反过来影响了本国民族始祖叙事的选择以及对其他国家始祖神话的评价。正是这种复杂的图景告诉我们，研究当代东亚文化圈各国的民族国家建设与国际关系，不能忽视神话、仪式与象征层面的因素。同时，我们在研究这些神话传说、历史记忆与历史书写时，必须将其置于特定的政治历史背景中去理解。构建人类命运共同体，需要更深远的历史眼光与更广阔的政治视野。

Founding Myths and the Construction of the Modern Nation-State in the East Asian Cultural Sphere

ZHANG Shunyue

(Institute of Contemporary China Studies, Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract: Since modern times, the traditional China-centered tributary system has disintegrated, prompting China, Japan, the Korean Peninsula (North and South Korea), and Vietnam to embark on the path of modern nation-state building. Throughout this historical process, countries within the East Asian cultural sphere have undergone a reconstruction of their founding myths. For example, Japan centered its efforts on the myth of Amaterasu to establish what is known as “State Shinto,” thereby constructing a narrative of “divine ancestry.” The Korean Peninsula gradually moved away from the legend of Jizi and instead emphasized the Dangun myth, while Vietnam shifted from the legend of the Yan Emperor to promoting the worship of the Hùng Kings. Concurrently, these nations reconfigured their ritual systems by establishing holidays such as Japan’s “Foundation Day,” Korea’s “Gaecheonjeol,” Vietnam’s “National Day,” and “Hung Kings’ Commemorative Day,” and by constructing shrines, temples, and mausoleums. These initiatives transformed tradi-

tional sacrificial rites into modern political ceremonies. Moreover, through educational channels like textbooks, national histories were rewritten to disseminate this reconfigured knowledge of origins among the populace. These efforts served to strengthen national consciousness and facilitate the construction of the nation-state. The reconstruction of founding myths and the building of modern nation-states in East Asia are mutually constitutive processes, characterized by both overt and covert interactions at the international level.

Key words: Founding myths; Nation-state; State-building; East asian cultural sphere; State rituals