



上古概念与中国

[文章编号] 1001-5558(2017)01-0108-12

●王铭铭

中图分类号 :C912.4

文献标识码 :E

以下,我将先涉及一个西方早期传教士对“上古中国”进行汉学翻译的例子。接着,我将回顾后传统时期中国的历史书写国族化,解释上古概念及随之而来的历史分期方法如何被化为“新史”,替代“旧史”。此外,我还将展示中国史研究的“局内人”在其展开的“社会史论战”中如何言说上古时期的好坏。然后,我将回到古人的思想世界,分析中国古代对于“古代”的看法,提出,这些看法与西方有关上古与非上古的看法实可相比。我并不确定这些零星叙述是否能够构成一种与我们的主题——“上古与文明的动力学”——相关的论述,但是我相信,此处所叙之旧事,本身有着意味,而对于我们理解东西方文明之间的区别与联系,这些意味是富有启发的。

传教士汉学

请允许我由一个耶稣会士的文化翻译说起。

17世纪,意大利人 Martino Martini(1614~1661)首次将“上古”视为对翻译中国文明有用的观念。Martini 有个中文名字,叫“卫匡国”,他是少数曾在远东长期生活的西方传教士之一。步耶稣会传教楷模利玛窦(Spence,1998:19~40)之后尘,卫匡国在明清之际居住在中国,他主要住在南方名城杭州。在历史学家中,卫匡国是以参与中国的外交事务而出名的。他是“同化型传教”方式的辩护者,赞同中国新皈依天主教徒保留自己的传统习俗,例如祖先崇拜(Mungello,1989)。1655年,为了让欧洲人更全面理解中国文化,他绘制了中国地理总图(Novus Atlas Sinensis)。他原本计划写一本中国通史,上至远古,历经长时段的帝制时期,下至上帝的到来,但是在1658年,他最终只完成并出版了《中国上古史》之第一卷,而此书实为西欧中国上古史研究的先驱之作。

西北民族研究

N. W. Journal of Ethnology

2017年第1期(总第92期)

2017.No.1(Total No.92)



对于如卫匡国这样的教士来说,耶稣的诞生,意味着上古时代的终结。在他的书中,延伸这一看法,他将早期中国分为最早的原始时期与耶稣出生(或汉哀帝元寿三年)两个时期。这个分期本身就反映了卫匡国的上古观念是早期基督教文明化传教的一部分。然而另一事实使我们的观察变得复杂些。卫匡国迫切想将中国上古的历史书写纳入到《圣经》的历史时间序列中,而他却还认为,远东之上古至少比《旧约》所定义的要早600年。有些学者可能会将萨义德对西方的东方学的批判强加在卫匡国身上,但是《中国上古史》,如同其他欧洲人的亚洲历史学(Lach and Kley, 1994)一样,醉心于从域外来定位西方自身,这一点与现代人类学相距不远,因为它如同人类学家列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)所理解的人类学一样,“通过他者实现的具体化主体理解”,引申出有关本己的智慧(Levi-Strauss, 2013:26)。

梁启超与翻译的现代“本土”政治

到了明末清初,一些耶稣会士已用古汉语写作来告诉中国知识分子他们自己如何重塑自我和他者的历史,但是中国历史书写者直到19世纪晚期才逐渐放弃他们的历史时间概念,此前,他们坚持旧史传统,将历史描绘成由特定帝王的朝代构成轮替顺序。因此,正当西方传教士汉学家们兴致盎然地在远东挖掘西方上古时代的东方副本之时,中国知识分子对西方的历史时间框架兴致寡淡。

然而,1901年,情况发生了变化。现代中国史学和政治理论的开创者,著名的改革家梁启超(1873~1929)破天荒地提出了“中国史”的概念。所谓“中国史”是指“中央王国”的整体历史,这既替代了旧有的王朝史,也替代了那些以“支那”为形象的外国“中国史”。正是在梁氏的这一“新史学”中,西方的上古、中古及近代三期说脱颖而出。

以“新史学”来替代朝代更替及帝王统治之时序的旧史学,梁启超提出了一种替代旧式朝代史的新颖国族历史叙述。他将中国传统史学的糟粕归为四个部分:一曰知有朝廷而不知有国家;二曰知有个人而不知有群体;三曰只有陈迹而不知有今务;四曰知有事实而不知有理想(梁启超, 2014:85~91)。他宣称,“新史学”是为了克服“旧史”的所有这些缺陷而建立的。

有必要提到,在此之前,梁启超的导师康有为(1858~1927)即已对儒家历史循环论进行更新,并以此为基础,提出了著名的“三世说”。康有为认为,进化论并不只是产生于现代西方,而且早在中国历史上的上古阶段就已存在,它有儒家哲学之根。以社会政治史的观点来看,中国历史的进化可以被视作从乱世到升平世、从升平世再到太平世的过程(Hsiao, 1975: 309~386)。

尽管康有为自认为他的“三世说”源于中国传统,但这一“本土进化论”实际上明显与帝制时期正统的历史时间观念不协调。帝制时期,中国的历史分期并不依顺上古、中古和近代三段论来进行,相反,历史分期的依据是一个二元对立的宇宙观模式。开创了这一史学传统

的中国历史上首位历史学家司马迁(前 145~前 90)以“究天人之际,通古今之变”来表达他的历史时间模式,其所谓“变”,并不是指一个由时期连续统所定义的时间性转型次序,而是指他所谓的“成败兴坏之理”,即势力兴衰背后的缘由。后来大部分中国史学家都追随司马迁,以其所定义的轮替式线性“逻辑”来解释历史阶段性。这是一种由阴阳结构动力所编码的历史性(Granet, 1930; 1973)。这种历史性指的是朝代次序含有的,介于治乱、分合、兴衰之间的摆动,这种摆动与对立面的政治命运之轮替规律相应。在此意义上,历史变动并不意味着相对立的势力之间的更替;相反,每个时期必然含有其相反相成的两面,特定时期的特征只不过在于并存的两方面中占“主导”的一方,而“主导”的形成,被认为是由历史命运所决定的。

19 世纪晚期,当康有为提出他的“三世说”之时,上古、中古和现代的三期说已开始被日本学者逐渐翻译成上世史、中世史及近世史。梁启超比康有为更现代些,他采用了日本对西方分期术语的翻译,并将之运用到他所谓的“中国史”的研究中。

梁氏一面充分认识到民族中心主义存在的问题,一面依旧将有民族中心主义色彩的中国史视为必经之路。他有两方面的考虑:其一,中国史意味的国族历史能够帮助中国史学家们超越朝代史的局限;其二,它能强化中国人的国族意识,促使东方人对西方帝国的入侵作出反应。

在写于 1901 年的《中国史叙论》(梁启超, 2014: 63~82)中,梁启超介绍了上世史、中世史和近世史的三期说,并将之应用来重塑中国史。他认为,对中国史来说,上世史指的是黄帝至秦始皇的时期,中世史指的是秦朝到乾隆时期(1711~1799),而近世则是指伟大的乾隆帝去世之后的阶段(梁启超, 2014: 80~81)。

梁启超的史学理论性质上是进化论的,它基于上述三期说模型,而梁氏认为,这一模型极好地适应将中国纳入世界体系的国族文明化进程的需要。梁启超认为中国的“上古”是“中国之中国”,“中古”是“亚洲之中国”,“近世”是“世界之中国”。“中国”、“亚洲”、“世界”的内涵相当复杂。一方面,这些概念构成了一个中国越来越对外开放的历史意象;另一方面,“历史进程”又被解释为“天演”,而“天演”概念由受英国教育的严复(1854~1921)于 1896 年介绍,来自其所翻译的赫胥黎“进化论”(俞政, 2003)。“天演”意味着世界中心由东方转向西方,由此也意味着中国失去其在远古和帝制时期的“黄金时代”的历史命运。

如此这般的跨文化翻译,保留了所解译词汇在西方语境中的原本含义,^①与此同时,又获得了新的意义。西学原本的上古概念是既有时间性,又有空间性,指时空上的“遥远过去”,意味着距离遥远的时间。不过,这种复合的概念,只不过是一种二位的历史图景,在其中,远和近、过去和现在被置于同一平面轴上表达。比较而论,中国的上古概念多了一个维度。它不

^① 自梁启超起,上古的中文翻译就变成了上世或上古,或上古史,字面上含有“上”字,指的是先于中世、中古及近世、近代的时期。



仅有平面轴上的含义,而且还有垂直维度上的含义。汉文上古概念里不仅有表示距离遥远的“远古”含义,而且也暗示了在等级上的“更高”,这是上古的“上”的意思。这种观点与被广为接受的进化的历史学相矛盾,后者由梁启超的观点出发,假定越现代则越开放、越强大。

在“上”、“中”、“近”的三期说里,历史作为河流的意象再次被建立了:历史好比一条河,必然从高处流向低处,而历史的这一必然性是“必要的”和“进步的”。然而,这种必要的、进步的历史也可以是“被诅咒而进行的”被动现代化的衍生物。在这历史的背后,我们看到另一种时间观念形态。古汉语中,过去与现在之分,表达为前、后之分。从空间上说,“前”意味着“之前”或者“在……之前”,“后”意味着“之后”或者“在……之后”。在史学概念体系中,“前”指的是“之前”,“后”意味着“之后”,也就是说,“前”传达的是“历史”,“后”传达的是“未来”。因而对于中国人来说,历史是“在我们之前”或是我们所正在面对的,未来则是“在我们之后”或是居于我们背后的。这与西方的情况有所不同,在西方,历史在我们之后,而未来在我们之前(钱穆,2005:92~140)。

上古——好时期(东西)还是坏时期(东西)?

在晚清或接近晚清的时期,上古概念被翻译成中文,其研究,构成了现代中国知识界的一道引人注目的风景线。自晚清至20世纪30年代,主流话语几度变异,却共享了进步论和“退步论”(backwardism)的混杂心理。晚清的知识分子,对于中国上古时期的制度和宇宙观传统仍信心十足,他们主张吸取西方的先进技术,尤其是造船、铁路及武器工业的技术。在此之后直至1927年中央化国民政府建立之时,知识精英更迫切想要学习西方的社会制度和政治经济理论。大约从1927年左右起,他们则将兴趣点转向现代西方的世界观和本体论了,这些对他们而言,构成治愈身患顽疾的中国的必要“疗方”(吴文藻,1990:216)。我认为,这些阶段可以被形容成三种西方主义:技术西方主义、制度西方主义以及本体论西方主义。

对于上古的兴趣贯穿于这三个不同的阶段。

第一代受西方影响的经学家中,有些是传播论者,有些是神话学家,他们拒绝将中国文化视作是缺乏现代化所需的制度和宇宙观条件的文化。另一些晚期帝国的学者,比如无政府主义者刘师培(1884~1919),渴望为东方变革寻求西方启示,他紧随法国汉学家拉克伯里(Terrien de Lacouperie)的观点。拉克伯里在1894年出版了一本书,专门讨论早期中国的西方起源。刘师培一边在美索米亚不达和埃及探索中国与西方共享的文明因素,一边努力重建堪与古希腊神话相提并论的古代中国神话,其旨趣在于论证东西方之间存在着共同的古代文明基础(孙江,2010:116~137;Wang,2014:49~86)。

不过这些晚期帝制下依旧心存怀古幽思的知识分子很快遭到周边的国族主义同仁们的厌烦。梁启超自己就撰文提出,早期中国文明的资源存在于国家的疆域内。后来,梁的学生王国维(1877~1927)和陈寅恪(1890~1969)各自发展了他们自己的史学。关注古史研究的王国

维,致力于综合中国自己的观点及西方社会科学的概念,据此为早期中国制度的重建作出巨大贡献,而关注中古研究的陈寅恪,则主要关注各宗教和民族的融合,试图由此提出有自身特色的历史时间谱系(渠敬东,2015)。王国维和陈寅恪都将中国视为一个综合体,但是并没有放弃梁启超关于这个综合体是内在于中国的统一体的主张。最终,大部分的改革派历史学家都放弃了传播论,而转向了进化论,因为在他们看来,通过进化论,他们可以找到传统中国在世界文明进程中的位置,以及找到中国文明以“适者生存”为方式实现复兴的道路。

短暂沉寂之后,20世纪20年代末,中国学界恢复了对上古研究的兴趣。在国民政府的资助之下,中央研究院创立了历史语言研究所,目的是通过现代人文科学重塑中国的原型(陈洪进,2011;杜正胜、王汎森,1998)。该研究所网罗了在西方受过教育的各专业人才,这些人才来自历史学、考古学、人种学、语言学以及哲学等。在他们庞杂的研究工作中,古代中国的内在差异与关联得到强调,不过这些都被解释成国族的内在多元一体格局。让人饶有兴味的是,在这群人中,有一些学者自觉或不自觉地坚持着为康梁所批判的轮替式线性史观。比如说,史语所的领军人物傅斯年即认为,在新石器时代晚期和早期帝制时期之间的漫长岁月可被视作是由两组轮替周期构成的:(1)从新石器时代晚期的“分裂”到商周的“统一”;(2)从春秋战国时期的“乱”到秦汉的“治”。据傅氏,在商至周的这个时段中,存在一个在兴衰交替的周期。商在其早期的统治中维系了数个世纪的繁荣,但是到其晚期,诸事沦为“乱”,这种“乱”构成了周之“革命”的理由。这种交替,同样可以被理解为夷夏、东西的势力交替:商是出现在东方的强大势力,周只是商在西方的一个封建王国,但最终替代了商(傅斯年,1996)。傅斯年进一步阐述了从秦到汉的朝代更替何以也遵循相同的方位逻辑的缘由。^①

在同一时期,在其他学术机构中,还涌现出了一批专注于中国文化史研究的历史学家。他们之间的分歧很大,有的用西方的历史分期来定义东方的历史(比如柳诒徵,2008),有的毫不犹豫地依据孔子之前的所有文献来写上古史,而有的则提出了所谓的“疑古”之说,力图推翻经典文献的神圣殿堂(顾颉刚,2009)。到20世纪20年代,马克思主义历史唯物论也已经被翻译,并开始影响中国的左翼知识分子(这种影响有时间接来自日本)。在20世纪20年代晚期至30年代,这些学者之间爆发了一场论战,这便是广为人知的“中国社会史论战”。它主要围绕以下几个问题展开:(1)奴隶制是否人类历史的必然阶段?古代中国是否有奴隶制?(2)中国的封建社会何时始,何时终?中国封建社会的特征是什么?(3)马克思主义理论的亚细亚生产模式指的到底是什么?在古代中国是否存在过这一生产模式?这一时期的许多作品专门论述“上古”的特质,而“上古”既然成了奴隶制或封建制,学者们对它的定义,便可以是贬义的了(龚书铎、李文海编,2004)。

早在1949年新中国成立之前,后传统主义的中国知识分子几乎遍尝各种途径,从技术

^① 对我而言,如傅斯年那样,采用内在于本土宇宙论的概念描述历史,有助于我们看到“阶段”含义的相对性。比如,治的阶段和乱的阶段,可以各有风采,尤其是乱世。中国一句老话叫“乱世出英雄”,意思是,英雄大多出现在乱世。在新石器时代晚期的“乱世”,出现了五帝,在后周时期的各家争论中,中国哲学进一步成熟,而如司马迁早已充分认识到的秩序的、统一的以及所谓“繁荣”的时期,也可能是专制替代了圣贤的时期。



西方主义到制度西方主义,再从制度西方主义到本体论西方主义,他们借这些途径,谋求本土观念形态的重新定位。20世纪下半叶,这些不同途径让位于马克思主义和其与列宁、斯大林历史阶段进化论的综合(Schwartz, 1996)。在“新中国”的头一个十年里,所有的中国历史学家们都在共同的政治压力下工作,但他们最后接受的马克思主义也并不是没有内部分歧的:一些人读更多马克思的理论而被其亚细亚生产模式的观念所影响,另一些人却满足于简化了的阶段论。

这个时期,对西方上古史的渴求遭到了严厉批评,但是,这一领域的研究在知识分子的思想里悄然酝酿着。甚至是“文化大革命”期间,1968年,党内的自由派知识分子顾准悄然完成了他的《希腊城邦制度》(顾准,1982)。在这本书中,顾准从古希腊政治城邦制度的角度探索了中国民主化的未来。此书直到1982年——顾准死于政治迫害与疾病整整八年后——才得以出版。

在过去的15年里,中国学界出现了一批除了懂英语、德文、法文还懂希腊语和拉丁语的“西方学家”,与此同时,这个学界还存在一批擅长古汉语而思想接近于西方汉学的“东方学家”,更存在一批“原教旨主义者”,他们拒斥经学的所有现代解释。被习惯性地贴上“古代”标签的多种文化、时期之特殊性是否大到足够共享此种统一的标签?这一时期学界尚未从文明动力学角度严肃讨论过这一问题。但是,对若干重要问题,中国学界悄然出现了辩论,这些问题包括:中国的思维和制度是否应当被视作是“独一无二”的?经典研究是否应当如西方主义者和新儒家共同定义的那样,成为《圣经》的诵读?

前现代中国的“过去论”、史志与经学

当我们说“上古概念与中国”的时候,我们不可避免地暗示上古,至少这个观念本身,是起源于中国之外的。某种程度上,这是符合事实的。严格说来,“上古”这个词对中国人来说是外来的。既然上古和中国本是分离的,它们被放在一起成为一个对子之后,便预示着翻译所必然导致的“异化”。在以前的讨论中,可以说我已考察了西方传教士汉学家和现代中国知识人对上古的不同“异化”。不同的“异化”,产生于不同的“模仿”,一个是现代西方对中国的模仿,一个是20世纪中国对西方的模仿。然而,我们不当把上古看作是外在于非西方和非现代世界的事物。我说这个观点时有两个考虑:(1)如同已被广泛接受的那样,在“上古”这一词被引进之前,上古代表了一段东方曾经有过的、与西方“古典”对应的历史;(2)如我接下来要关注的那样,我们可以在前现代中国中找到一些关于“经学的古代”和“古典学”的内在而体系化的观念。

关于第一个考虑,倘若我们回到梁启超的“中国”上古,那么这个上古指的便是自黄帝时期到秦朝建立之间的历史时期,我们可以说这是一个长达3000年的长时段,开始于公元前3000年,终止于公元前3世纪。这一漫长的“核心阶段”可以用“青铜时代”和“城市革命”之类术语加以描述,但这个时段实际包含了一个漫长的新石器时代晚期、三代(夏、商、周),以

及春秋战国时期。^①

中国的历史性纪年出现得相当早,保守地说,始于公元前11世纪周代的青铜铭文纪年对商代甲骨文占卜性纪年的替代。在公元前8世纪到公元前5世纪之间的春秋时期,这种历史性纪年进一步精致化。这一时期,中国也出现了具有“轴心时代”意义的思想变革。如柯林伍德(Collingwood,1962)所假定的那样,古希腊历史学家摈弃神话的支配。不过,中国的“轴心时代”与此不同。那些在公元前6至3世纪居住在东方的伟大思想家,多数致力于从对邃古之初的回归引申出他们的思想,在知识形态上论,他们可谓是某种上古之学的先驱。依据梁启超的观点(梁启超,2014:143~158),我认为这些思想家们可分为三类:社会学化的儒家、宇宙论化而避世的道家以及综合了社会论和宇宙论的诗性智者。在很大程度上,这些先哲都致力于对“古代的回归”。孔子总是把自己的思想说成是对周代制度的回归,而周代君王则总是将理想德性说成是来自我们现在称之为石器时代晚期的“圣王”,老庄总是将他们的哲学概念上溯到政治还没有出现的时期,而诗人屈原总是在野外深山寻找理想的“伴侣”,似乎是说,没有人的高山比人类的社会世界来得更真。

更甚者,尽管“上古”是一个翻译而来的西方词,但是,司马迁的《史记》(我前面已提到,在这部中国首位史学家的历史著作中,轮替式线性史观已得到明确表达)已构成对“古典时期”的历史叙述,它已用相对于“今”的“古”来展开“过去”与“现在”的比较和联想。

司马迁比希罗多德和修昔底德晚出生三个世纪,他在公元前2世纪诞生于一个宫廷占星术士之家。在投身于历史研究之前,他起初是宫廷里的官员和占星师。他的史学研究不仅借助文献,而且借助田野工作和口述史。有了所收集的大量资料,有了自己的学术工程,他写出一部长达526,000字的长篇巨著。与西方史学的前辈希罗多德和修昔底德不同,司马迁写作他的史书并不带有与“神话”断绝的意图,也不以事件为中心描述人文世界的构成。相反,他的写作综合了他那个时期可得的材料,把它们放置于一个他从前人学术遗产中提炼出来的纪传框架之内,而他所写的纪传,又融入视野更开阔而富有“神话含义”的地理—宇宙世界。

司马迁将夷夏之间的“文明冲突”放在一个次要的地位,这一做法与希罗多德和修昔底德不同,后者将这类冲突放在了首要地位。值得关注的是,作为事件的“冲突”是附属于纪传得到记述的,而司马迁明确认为,“冲突”诸方原本存在“类亲属关系”,因此,所谓“蛮夷戎狄”就是“四裔”(王文光、仇学琴,2008)。在《史记》里,历史开始于夏之前的五帝(相当于今日所说的“新石器时代晚期”),紧接是三代(相当于西方的“神权时代”和“轴心时代”),最后成于秦汉大一统的创建。五帝并不是政客式的、好斗的王,也无血统限制,而是各类技艺的创造者们,这些技艺有农业、占星学、文字以及灌溉。三代之王建立了各自的“政治社会”,但是

^① 儒家将春秋战国时期不同势力之间的竞赛归结为古代大一统崩溃的后果,但实际上,这样的势力竞赛早在儒家产生之前就已经存在了。即使是所谓“统一”的商周,也不过是轮替的两个联盟实体,这类实体长期存在着内部的“分”与“乱”问题。当然,这并不意味着,东亚大陆缺乏共同文化因素,而只不过是说,这些因素要在不同文化区域和“地方王国”之间的联合和交换中才会出现。



他们的政治行为追求应合天命。天命是五帝早已预见到的,也是后来的圣贤持续不断地告知王者的,虽则秦汉帝王的实力远比以前的王者更为强大,但他们对于事物的地理—宇宙形态丧失了以前有的确定性。

在“本纪”之后,司马迁提供了一系列的“表”,这些“表”包括三代、十二诸侯、六国及汉兴以后诸侯年表,展现了朝代更替、王者世系、诸侯配置的情景。随后,他又加入了“书”的部分,这些章节收录了礼、乐、律、历法、天官、封禅、河渠水利、平准财用的“典章档案”。

《史记》是纪传体文类的最主要范例,这种文类被认为是传统中国史学的最主要特征。不过,司马迁却将人物传记排在本纪、表和书之后。这些人物传记分成两类,一类记述王侯封国谱系和事迹,另一类记述出类拔萃之人的生平与作为(有趣的是,“传”还包括《四裔列传》)。在“世家”部分,司马迁采用编年史类的体例记载了诸方封国建立、传袭、兴衰的情况,这些“方国”曾与商和周这两个有些像“帝国”的整体形成亲缘关系。在“列传”部分,司马迁收录了多达130位著名历史人物的人生史,从最早的隐士到司马迁的同时代人。不是所有的传记都是关于特定的人物的,其实有些传记是某种社会角色的群像,比如刺客、有德行的臣,以及出色的士人学者。

为了阐明他如何研究历史学,他缘何采取这一方法,司马迁说了以下流传甚广的话:

仆窃不逊,近自托于无能之辞,网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理,凡百三十篇,亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。

这段话的首句解释了他如何收集所有的“旧闻”,并将其与历史活动的事实关联起来,然后,通过它们思考历史活动的成败因果。第二句话解释了他眼中历史书写者的使命,即在天人之间的中间地带,理解古今之变,由此,成就“一家之言”。

在司马迁的论述里,历史相遇在横向的水平空间轴和纵向的地理—宇宙轴交汇的地方,历史也由时间轴上的一系列变迁构成,而这些变迁的规律是由纵向的天、地、人的关系生态学(ecology of relationship)所决定的。

如果说,在卫匡国的中国论述背后存在把握世界的西方野心,那么,也可以说,在司马迁比这早得多的早期中国论述——无论是教士汉学家卫匡国,还是社会科学家葛兰言(Marcel Granet)都曾以这类论述为基础提出自己的“中国社会”理论——背后,也存在对华夏世界进行文明重构的志业。我们不应把古今之辨当作是一个现代发明,因为在孔子的《论语》里早就有了,①司马迁的《史记》,也不例外地提供了一种“通古今之变”的方法。司马迁的独到之处在于,对他而言,“通古今之变”既不等于割裂古今或对历史过程作断裂性的解释,又不等于以人为中心来界定历史事件的本质。司马迁既是历史学家,又是占星师,他将历史视为

① 孔子曰:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”(《论语·述而》)

一种混合物,一个由人与非人、过去与现在、死与生关联而成的世界。

我们在此并非是要说,司马迁的历史本体论是通过对历史具体细节的挖掘而形成的准确模式。然而,务须承认《史记》所显现的特征,显而易见地内在于“早期中国”的历史形态。司马迁以古今之变形容他生活的时代的历史。在很多吸收了已为中国学者吸收的西式考古学和历史学中,早期中国的变迁被描述为从石器时代到青铜时代,再从青铜时代到铁器时代或轴心时代,最后到帝国时代的过程。这些时期发生的转变基本上对应于司马迁之前发生的转变。倘若我们是现代主义的僵硬派,那么,我们便会把司马迁所谓的“天人之际”说成是一种“宗教式”以至“萨满教式”观念。然而,我们不应否认,从石器时代到帝国时代的长时段历史过渡中,历史行动者以他们自己的“文化”创造了历史。司马迁说,做历史也是“究天人之际”,其实,创造历史的人,一样也是在“究天人之际”。“上古”祭祀不断被王者和他们的臣民实践着,可以认为,祭祀是将天人、物神联系起来的仪式;“轴心时代”,思想家探究有关入世和出世的哲学,如此做时,他们也总是遥望天空和山川以寻求启迪。也就是说,无论是祭祀还是思想,都是“究天人之际”的方法。

古希腊人的思想是否真的与古中国人的思想截然不同,我们不该轻易下定论;然而,很显然,司马迁给予历史时间性的那种“三维几何学”定义,与希罗多德和修昔底德的战争史论述之间,存在着鲜明差异。

上文已经表明,我认为,古代与现代的二分法早就出现了,并且,至汉早期,这一二分法已在司马迁的《史记》中得到了系统性的表达。此外,我们尚需补充一点,那就是,“经学”(classical scholarship)在古代中国也有它的对等物。

中文字里的“经”,起初指的是织物的纵线,隐喻上指保持事物的直线式秩序。而在孔子时代,“经”已被用来指代六类古代典籍,称为“六经”,包括诗、书、礼、乐、易、春秋。乐在历史的混乱中散佚了,到汉朝时,只有五部经典遗存下来。其实,“经”直到汉朝早期才变得尤其重要。汉代士人收集和诠释经文的兴致并不是在真空中萌生的,它与一代儒生对秦始皇焚书的回应密切相关。秦始皇接受法家理论,为防止其他学说危及正统,采纳了李斯的意见,烧毁了大部分儒家典籍,活埋了数百位儒生。“焚书坑儒”带来严重后果,到汉代早期,儒生们不得不依靠从它带来的毁灭性破坏中幸存下来的散佚文献及口头传承来研究经典(Wood, 2007: 78~88)。不过,公元前1世纪晚期,某些前朝民间儒生藏匿的文献逐步被重新发现,如在孔子故宅壁间即发现典籍。在这些系统的儒教经文被重新发现之后,以新发现的古书为基础,刘歆(公元前50年~公元23年)创制出一套新的汇编。他提倡根据所谓“古文经”来理解经典,并将“古文经”与汉初既有的“今文经”对立看待,这导致了后来古今文经学的长期争论(钱穆, 2001; 王葆琰, 2004)。古文经和今文经所用的“古”“今”二字,恰也是《史记》用以描述古代和“现代”之分的符号。汉代古今文经学之争,本质内容是经学内部的论争,其中,一派坚持认为,新发现的旧版典籍,比幸存下来的零碎文献和口头传承更具有本真性,另一派则坚持相反的观点。



关于经的概念,还有另一件事值得注意。隋末唐初,出现了魏征的经史子集之分,其中,经依旧被给予了至高地位,但经之典籍,一贯又是多种多样的。

尽管《史记》和古今文经学似乎都是在自足的华夏世界里产生的,但是它们出现在一个华夏世界向来自各个方向的“外部”影响开放的时期,就如同我在另一部著作(Wang, 2014)中所指出的,汉以前,华夏世界的神圣方位既已发生了由西向东的转变,而不久之后,游牧帝国在西北方向推进,迫使汉王朝眼光向南,寻找与外部世界的“关联”,而那时的南被名义上隶属于汉朝的诸越所占据。在《史记》中,司马迁将五帝、三代、秦汉帝国连成一个统一的时间次序,而他却又承认,帝统的力量来自不同区域。不仅如此,除了乐于记录礼仪和贵族体制之外,对中原周围的诸侯国的力量,他也给予了浓墨重彩的描述。当司马迁苦心经营着他的史志事业之时,他的君主汉武帝忙于完善自己的德行,为此,他从不同来源吸纳各种传统——从巫术到宗教,从经典《周礼》到魔法。在《史记》完成后不久,在国内,佛教渐成体系,并与儒家、玄学和民间信仰“混杂”。古今文经之争仍在继续,而其他经典哲学、宇宙观、本体论也在复兴,同时,“世界宗教”也传入中国。本来,“经”包括礼仪手册、官方文书、地理书、哲学书等等,它们并非都是“圣书”(sacred books),然而,汉以后,经被用来翻译本属于不同“世界宗教”的“圣书”。佛教进入中国的时候,佛教圣书被称为“佛经”,其他“世界宗教”如基督教、伊斯兰教、印度教、摩尼教的经典也被赋予了“经”这个字所含有的意味。

在西方的上古观念和经学(古典学)被引进之后,生活在与汉代全然不同的情景之下,中国知识分子采用了严重自相矛盾的态度来对待司马迁的史志与天人之际及所有前现代的“经”之定义。自清末以来,旧有历史叙述经常被说成是传统史学的糟粕,它也不时被怀疑是汉代士人对汉之前的历史的伪造。然而,也有不少考古学运动,将学术目标定位在发掘“坚固的事实”以证明太史公记载的所有旧史细节都可以得到证实。更重要的是,临近帝制时期终结之时,古代的古文经学之争得以重现(钱穆, 2001: 4~5),以“虚君立宪”为理想的康有为将汉之今文经文与政治实用主义结合起来,而共和派的章太炎(1869~1936)则倾向于把经学还原到历史之中,以再造国族的未来历史。如同汉代,在现代古今文经学的两个派别之间,今文经派崇拜孔子,把他当作哲学王,而古文经派则反而信仰实现了周之封建大一统政治理想的周公,仅将孔夫子视作一个大学问家。今文经派把经视为由孔子自己完成的,古文经派则把它们视作历史材料,今文经派依赖《春秋》,古文经派依靠《周礼》,今文经派诉诸汉朝的宫廷学问,古文经派求索于汉代的“民间古史”,今文经派从汉代典籍中的神话、占卜、方术里寻找文本的意义,古文经派反对所有这些,并称一些典籍为“伪书”(汤志钧, 1989)。在过去的几十年里,伴随着国学和上古史研究的复兴,经学已经被叙述为中国文明的组成部分。直到 20 世纪上半叶,古今文经学之争长期为华夏文明内部的学理与政治辩论提供着舞台,它容纳着千姿百态的观点和学派。不幸的是,而今,它已让位于远为逊色、僵化的“国史主义”了。

结论

身处欧亚大陆的两端,东、西方都对彼此既熟悉又陌生,生活在一个既分又合的世界,

东、西方可以说共享一个悖论。我们两者都是“热社会”，我们不断推动文明向前，致力于实现对我们之前的时代的否定，但我们也竭尽全力，通过各种可能的途径，试图“返回”到那个神话的、宗教的、历史的、哲学的以及诗学的时代，以期在那里找到人类共同的根基。悖论根源于我们的相互联系的情景。从横向上说，沿着经线，我们之间流动着的观念、人与物，穿行于西方“近东”与东方的西方边疆之间的那片广阔的中间地带，在频繁交流的欧亚大陆，没有谁能声称自己是“中央王国”(central kingdom)。沿着纬线，流通发生在南北方之间，此时，东西方都变成了北方，且被南方与更远的北方(猎人的萨满世界)所包围，于是我们都成了“中间王国”(middle kingdoms)，我们在南北两个方向上将“原始人”推向边缘。与此同时，我们又又在同一方向上汲取我们的文明赖以供养自身的精神和物质的养分。

这些以地理—宇宙观加码的动力，界定了我们的文化翻译所处的状况。

我们刚刚通过一部翻译史隐含了一种比较隐喻论，重返古代观念并解释了“上古”概念的意义转变过程，由此，我们唤醒了不同的历史感。有人会以“意义的背叛”来描述意义的转变，但是不可否认的是，将观念送回它们的家园，让我们看到，对“中国上古史”的“意义的被砍”变得比它所已经“背叛”的历史更加接近真实。在西方，上古已经被理解为特定客观历史时期，及关于这些时期的主观价值。在这一“模糊”概念里，上古意味着历史和我们对于历史的尊敬——即便我们的尊敬有时候被表达为“批评”，如对于古人创造的奇迹、希腊罗马的政体、哲学、雕塑、文学、剧场、教育、建筑以及生活方式的“批评”。不管怎样，诸如此类事物都被说成是“高高在上的”，如同中文对“上古”的翻译所“背叛”的那样。

就像我们的认同是彼此的变种一样，我们的上古也是不能缺乏对方的，同时，它又是“自足的”。在前面的那些段落里，我努力说明几点看法，这些包括：(1)“上古”概念既内在又外在于中国。(2)东、西方之间的现代文化接触交流，也就是文明的动力的某些方面，可以被视作不同历史分期之间的互动。(3)这些互动有时候是紧张的，甚至是暴力的，并且创造了历史时间观念的变革，但是未导致“回归古代”的前现代方式之意义丧失。简单说，我的观点是，上古既是外在于我们，又内在于我们的，无论是东方还是西方。尽管观念的交流是文明互相交流的进程，但是这样的交流并非必定导致共同性对差异性的替代。因此，在过去的二十几年里，在经历了一个世纪的国族化或西方化之后，我们见证了“天下”和“丝绸之路”政治的回归，见证了历史的古老视野的复苏。

致谢：本文于2015年3月27日公开发表于在伦敦大学学院(UCL)举办的“上古与文明动力学”国际学术研讨会上。我要感谢该院文明动力学研究中心(CREDOC)的邀请和盛情接待。本文的中文版，由孙静提供翻译初稿，我要感谢她所作的努力。

参考文献：

[1] 陈洪波.中国科学考古学的兴起:1928-1949年历史语言研究所考古史[M].桂林:广西师范大学出版社,2011.



- [2] 杜正胜,王汎森编.新学术之路——中央研究院历史语言研究所七十周年纪念文集[C].台北:中央研究院·历史语言研究所,1998.
- [3] 傅斯年.夷夏东西说[C]//中国现代学术经典傅斯年卷.石家庄:河北教育出版社,1996:187-240.
- [4] 龚书铎,李文海编.二十世纪中国古史分期问题辩论[C].天津:百花洲文艺出版社,2004.
- [5] 顾颉刚.中国上古史研究讲义[M].北京:中华书局,2009.
- [6] 顾准.希腊城邦制度[M].北京:中国社会科学出版社,1982.
- [7] 梁启超著,夏晓虹,陆胤校对.新史学[M].北京:商务印书馆,2014.
- [8] 柳诒徵.中国文化史[M](全二册).北京:东方出版社,2008.
- [9] 钱穆.两汉经学今古文平议[M].北京:商务印书馆,2001.
- [10] 钱穆.现代中国学术论衡[M].北京:三联书店,2005.
- [11] 渠敬东.返回历史视野:重塑社会学的想象力.中国近世变迁与经史研究的新传统[J].社会,2015(1):1-25.
- [12] 孙江.拉克伯里“中国文明西来说”在东亚的传布与文本之比较[J].历史研究,2012(1):116-137.
- [13] 汤志钧.近代经学与政治[M].北京:中华书局,1989.
- [14] 王葆玟.今古文经学新论[M].北京:中国社会科学出版社,2004.
- [15] 王晖.论西周记时词语及大事系“年”的史学意义[J].北京师范大学学报,2015(1):122-132.
- [16] 王文光,仇学琴.史记四裔传与秦汉时期的边疆民族史研究[J].思想战线,2008(1):25-29.
- [17] 吴文藻.社会学人类学研究文集[M].北京:民族出版社,1990.
- [18] 俞政.严复著译研究[M].苏州:苏州大学出版社,2003.
- [19] Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Frome: Hillman and Son LTD, 1962.
- [20] Granet, Marcel, *Chinese Civilization*, translated by Kathleen Innes and Mabel Brailsford, London: Kegan Paul, Trench and Co. LTD, 1930.
- [21] Granet, Marcel, *Right and Left in China*. In Rodney Needham ed. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, pp.43-58. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- [22] Hsiao, Kung-chuan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, Seattle: University of Washington Press, 1975.
- [23] Lach, Donald and Edwin Van Kley, *Asia in the Making of Europe*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- [24] Levi-Strauss, Claude, *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*, Jane Todd trans., Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- [25] Mungello, David, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- [26] Said Edward, *Orientalism*, New York: Penguin, 1978.
- [27] Schwartz, Benjamin, “Some stereotypes in the periodization of Chinese history”, in his *China and Other Matters*, pp.18-29, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- [28] Spence, Jonathan, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, New York: W.W. Norton and Company, 1998.
- [29] Wang, Mingming, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2014.
- [30] Wood, Frances, *The First Emperor of China*, London: Profile Books Ltd., 2007.

(责任编辑 茫 戈)

[收稿日期]2016-12-09

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学人类学研究所、中国社会与发展研究中心教授。北京100871