

从青铜器铭文、《诗经》及《尚书》看西周祖先祭祀的演变*

□ [美] 柯马丁 (Martin Kern) 著

陈彦辉 赵雨柔 译

译者按:《从青铜器铭文、〈诗经〉及〈尚书〉看西周祖先祭祀的演变》(“Bronze Inscriptions, the *Shijing* and the *Shangshu*: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou”)原载于 *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC to 220 AD)*, pp. 143—200(《早期中国宗教, 第一卷: 从商朝到汉朝(公元前1250年—公元220年)》, 第143—200页)。全文论述了西周祖先祭祀的美学在青铜器铭文、《诗经》及《尚书》中的体现和演变。祖先祭祀在商朝晚期便是引人瞩目的宗教性系统, 体现了对过往的深切怀念和对先王的尊崇, 且在随后的西周时期进一步强化。关于祭祀的记录主要来源于两种文本, 一是传世文献, 例如《诗经》中保存的颂诗和《尚书》中保存的王室演说; 二是出土文献, 数量繁多的青铜器铭文以其原始面貌呈现。柯马丁 (Martin Kern), 美国普林斯顿大学 (Princeton University) 东亚研究系主任、《通报》(*T'oung Pao*) 主编、美国哲学院 (the American Philosophical Society) 院士、中国人民大学古代文本文化国际研究中心主任。主要著作有《秦始皇石刻》(*The Stele Inscriptions of Ch'in Shi-huang*)、《剑桥中国文学史》(*The Cambridge History of Chinese Literature*) 之开章《先秦西汉文学》(“Early Chinese Literature, Beginning through Western Han”)、《中国政治哲学的起源: 〈尚书〉的构成与思想研究》(*Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*) 等。本中译文的发表已获柯马丁先生授权许可。

中图分类号: H315 doi:10.19326/j.cnki.2095-9257.2019.01.004

材料与问题

就历史记忆所及而言, 中国古代宗教活动和政治文化的核心原则之一是敬畏往昔。到了商朝晚期(约公元前1250年—约公元前1045年)——即有最早铭文证据的时代——祖先祭祀和卜筮是统治阶层最重要的宗教制度。早在这一时期, 大量的王室甲骨文记录和相对少量的青铜器铭文已

表现出对古时王权、世系和王权继承等基础观念的宗谱系统进行保存、敬畏、效仿的意识。不仅如此, 崇敬祖先的思想和行为从更早时期兴许已开始演变。如吉德炜 (David Keightley) 所述, 它们可以一直追溯到公元前五千年的丧葬行为。^① 到商代晚期为止, 宗谱中共记载了21代定期进行祭祀的祖先。^②

* 我要感谢李峰给予我的极大帮助。每当我向他请教时, 他总不厌其烦地帮助我更加透彻地思考一些更为困难的历史问题。另外, 风仪诚 (Olivier Venture) 和罗泰 (Lothar von Falkenhausen) 在我写作此文的不同阶段都给了我极具价值的建议, 使我受益良多。最后, 普林斯顿大学东亚研究系 (Department of East Asian Studies at Princeton University) 博士研究生迈克·亨特 (Michael J. Hunter) 所提供的一系列敏锐的观察也使我的论证更为清晰。(翻译校改: 美国普林斯顿大学姚竹铭、顾一心)

① David Keightley, “The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy,” *Religion and Chinese Society*. Hong Kong, 2004, Vol.1, p. 5; David Keightley, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China, ca. 1200—1045 B.C.*. Berkeley: University of California, 2000.

② Keightley, “The making of the ancestors,” p. 40.

在随后的西周时期（约公元前1046年—公元前771年），对过往的深切怀念和以先王为行为楷模的观念进一步强化，关于这个时期的研究资料也更加多样和丰富。这些资料主要包含两种形式的文本，一种是传世的，另一种是经考古重新发现的：传世的文本是一系列保存于《诗经》的仪式颂诗和一些收录于《尚书》的王室演说，还有一小部分王室演说收录于《逸周书》。此外，过去一个世纪的考古工作发现了上千件青铜器，其中有许多刻有铭文，一般来说它们主要用于祖先祭祀。大部分铭文篇幅短小，然而有一批西周铭文提供了对过去的长篇记载，主要讲述祖先及其后代即青铜器器主的功绩。

从最早的注释开始，《诗经》的“颂”就被认为与周王室（据称为西周）的祖先祭祀有关。这些文本的核心部分是31篇《周颂》，传统观点认为是在西周早期的祭祀过程中唱诵的。此外，《大雅》《小雅》《商颂》《鲁颂》中的一些篇目尽管并不直接来源于祖先祭祀仪式，但仍然或多或少包含了相关的祭祀细节。这些诗化文本在所有后世关于西周祖先祭祀的知识中占有核心地位，体现在对颂诗的直接解释以及在西周王朝倾覆几百年后编纂的“三礼”——《仪礼》《周礼》《礼记》中的记述。^① 这些经典文本一部分基于早期的诗歌，一部分所呈现的知识似乎仅仅反映西周之后祖先祭祀的发展状况。因此，就如何恰当地解释和建构颂诗中关于祖先祭祀的记述来说，它们并

非独立或可靠的材料。^② 因此，在西周祖先祭祀问题上，对“三礼”最恰当的理解是视之为对《诗经》和《尚书》早期文本中关于祭祀记述的最早注解。“三礼”作为注解而言所反映的不仅是对古代的认知，也许更重要的是它成为东周时期人们对西周早期作为古代中国宗教、社会秩序和文化成就源头的理想化、系统化的想象。这种想象毫无疑问是历时性的，它把对西周纯粹的历史认知和随后的宗教活动与文化发展融合到了一起。

同时，如同下文将要详细讨论的那样，即使是《诗经》和《尚书》中那些被认为是最古老的颂诗和演说也可能存在相当程度上的人工理想化成分。一方面，他们对宗教活动至简的描述完全与纪念活动的早期理想形式相交织，而后的政治与宗教意味同等重要。另一方面，即使是最早期的文本所反映的语言和知识的发展——与从青铜器铭文获得的证据相对照——在时间上仍晚于西周早期。因此，这些文本不是由西周早期的贤王所作，而是由间隔久远的西周晚期或是东周早期的后代出于纪念他们的目的而改编或纯粹新创的。就《尚书》而言，这一点已得到了佐证，不仅体现在那些早已被证实是晚于西周而产生的演说——例如《牧誓》，据称它作于周武王（约公元前1049/1045年—公元前1043年在位）^③ 讨商决战前夕，但显然是西周以后的文本——还体现在被普遍认为是作于周成王（约公元前1042/1035年—公元前1006年在位）统治时期（包括周公摄政时

① 诗歌文本相对于“三礼”的优先性早有人提出过，尤其是对于《楚茨》这首对祖先祭祀提供最完整描写的诗而言（见下）。清代学者如姚际恒和方玉润已然指出，“三礼”中《仪礼》是最贴近这首诗文意的一部。见姚际恒：《诗经通论》，北京：中华书局，1958年，第11卷，第231页；方玉润：《诗经原始》，北京：中华书局，1986年，第11卷，第431页。最近，罗泰在这个问题上进行了更加深入的阐述：见Lothar von Falkenhausen, “Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The *Wu* Officials in the *Zhou Li*,” *Early China*, Vol. 20, 1995, p. 297; Lothar von Falkenhausen, “Issues in Western Zhou Studies: A Review Article,” *Early China*, Vol. 18, 1993, pp. 148—150; Lothar von Falkenhausen, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 25—32。关于“三礼”，见迈克尔·普特（Michael Puett）在第二卷中所著的相关章节。

② 可惜的是，所有关于西周祖先祭祀的参考文献因在处理史料时，忽视了这个问题而受到诟病。例如，马伯乐（Henry Maspero）指出，他对于周代祖先祭祀的重构是基于《楚茨》且由“三礼”中的“大量不同章节补充的”。见Henri Maspero, *China in Antiquity*, trans. Frank A. Kierman, Jr. Amherst: University of Massachusetts Press, 1978, pp. 150—154。

③ 所有西周帝王的年代均引自Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. xix。

期) 12 篇构成《尚书》核心章节的演说中。^① 换言之, 所有传世的关于西周早期的材料多半都经过后世美化。它们产生于王朝衰微时期, 带有明显的失落感和缺憾。譬如, 首先是西周中期和晚期, 即周昭王(约公元前 977/975 年—公元前 957 年在位) 南征之后,^② 其次是孔子(公元前 551—公元前 479 年) 所在时代及紧随其后的约五百年的战国时期以及早期帝制时期。

不仅如此, 这些王室颂诗和演说经汉代(公

元前 206 年—公元 220 年) 及其以后几个世纪的多次修订, 才最终呈现在我们眼前。^③ 总体而言, 演说情况比颂诗更加棘手。至少从公元前 4 世纪以来, 尽管《诗经》的出土手抄本中含有很高比例的基于文字形态的异文和读解上的差异, 但其古体的措辞从公元前四世纪晚期开始维持着大体的稳定,^④ 而《尚书》中的文本直到汉代都在不断地变动。^⑤ 然而, 虽然存在着这些编撰过程中的人为干预因素, 传世《诗经》和《尚书》的早

- ① 关于这 12 篇演说详见下文。支持这些演说的真实性与可靠性的观点可参见 Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, Vol.1, *The Western Chou Empire*. Chicago: University of Chicago Press, 1970, pp. 447—463; 它们被重申于 Edward L. Shaughnessy, “Shang shu 尚書 (Shu ching 书经),” in *Early Chinese Texts*, ed. Michael Loewe. Berkeley, 1993, p. 379。然而, Kai Vogelsang, “Inscriptions and Proclamations: On the Authenticity of ‘gao’ Chapters in the *Book of Documents*,” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Vol. 74, 2002, pp.138—209, 他 [Kai Vogelsang] 对顾立雅 (Herrlee G. Creel, 1905—1994) 的结论提出严重质疑; 相反, 其复杂而细致的研究 (以及近来一系列关于此主题的其他研究成果, 包括何定生和瓦西里·M. 克留科夫 [Vassilij M. Kryukov] 的研究) 认为《诗经》和《尚书》中较为早期的文本产生于西周晚期或春秋早期。相似观点亦可见 Martin Kern, “The Performance of Writing in Western Zhou China,” in *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, eds Sergio La Porta and David Shulman. Leiden: Brill, 2007, pp.109—176。
- ② Edward L. Shaughnessy, “Western Zhou History,” in *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, eds. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 322—323; Li Feng, *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045—1771 BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 93—95。
- ③ 白一平 (William H. Baxter) 曾把《诗经》称为“继承汉代衣钵的周代文本: 无论是字体, 还是一定程度上的文本, 都受到了后《诗经》(Post-*Shijing*) 时代语音体系的影响”; 见 William H. Baxter, “Zhou and Han Phonology in the *Shijing*,” in *Studies in the Historical Phonology of Asian Languages*, eds. William G. Boltz and Michael C. Shapiro. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1991, p. 30, 亦可见 William H. Baxter, *A Handbook of Old Chinese Phonology*. Berlin: De Gruyter Mouton, 1992, pp. 343—366。事实上, 有证据显示《诗经》的用字在书写形式上的规范化一直延续到汉代之后。
- ④ 最近发掘出的一系列引用了《诗经》的手抄本表明, 至少在公元前四世纪晚期的文本和郑玄 (127—200 年) 的《毛诗郑笺》中的《毛诗》之间, 从总体上而言, 由于古汉语的单音节特性以及大量的同音字的存在, 语音系统保持着稳定性, 这并不是说那些在早期偶尔把《诗经》的部分内容写下来的人就一定在以下这个问题上总是意见一致: 不同造型 (graph) 写出来的同一个字 (word) 究竟是哪个字; 见 Baxter, *op. cit.*, pp. 358—360; Martin Kern, “Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China,” *Journal of East Asian Archaeology*, Vol. 4.1—4.4, 2002, pp. 143—181; “The *Odes* in Excavated Manuscripts,” in *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern. Seattle: University of Washington Press, 2005, pp. 149—193。因此, 通过对造型的选择和附之于上的注释, 《毛诗》的注解确实有可能更改了文本在其之前所有的含义; 见 Martin Kern, “Excavated Manuscripts and Their Socratic Pleasures: Newly Discovered Challenges in Reading the ‘Airs of the States,’” *Asiatische Studien*, Vol. 61.3. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, pp. 775—793。然而, 文本的不确定性在《诗经》中的“国风”部分是比祖先祭祀颂诗中更加严重的问题。
- ⑤ 关于早期传世文本中对于《尚书》的引用, 见陈梦家:《尚书通论》, 北京: 中华书局, 1985 年, 第 11—35 页; 刘起釞:《尚书源流及传本考》, 沈阳: 辽宁大学出版社, 1997 年, 第 4—24 页; 屈万里:《尚书异文汇录》, 台北: 联经出版事业公司, 1983 年; 陈雄根、何志华:《先秦两汉典籍引〈尚书〉资料汇编》, 香港: 香港中文大学出版社, 2003 年; Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1999, pp. 106—107 (附有进一步的参考文献) 以及 David Schaberg, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2001, pp. 72—78。类似地, 通过对郭店本和上海博物馆本《缁衣》(约公元前 300 年) 中对《诗经》和《尚书》的引用以及这些引用在传世本《礼记》《诗经》和《尚书》所对应部分之间的比较, 可以看出这两种古代文本在稳定上有着巨大的差异。见 Martin Kern, “Quotation and the Confucian Canon in Early Chinese Manuscripts: The Case of ‘Zi Yi’ (Black Robes),” *Asiatische Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, Vol. 59.1, 2005, pp. 293—332。由于《尚书》在传统上被认为是“书”(即文字作品的总称), 文本在总体上的不稳定性就显得更为明显。

期文本层中的古典词汇、用词选择和思想总体上都与西周晚期（不包括早期）和春秋早期（公元前722年—公元前486年）的青铜器铭文证据相契合。^①

不同于《诗经》和《尚书》的传世文本，迄今大量出土的西周青铜器铭文多以它们原本的面貌呈现在我们面前。《金文引得》^②一书中列举了商朝晚期至西周5758条铭文，铸刻在共9916件青铜器上，这些青铜器绝大部分在周王室宫廷中铸造。自2001年《金文引得》一书出版以来又有大量新的进展，其中不乏令人瞩目的发现，今已加以收录。青铜器铭文未经后世编辑改动，它不仅提供了从语言、历史、思想等方面衡量《诗经》和《尚书》，并且推定其时代的最佳标准，更提供了关于西周祭礼最原始的同期史料。尽管这些青铜器铭文中关于具体仪式程序的信息不如颂诗和演说丰富（更无法与多年后的礼仪类经典及其他文本相比），但它们还是为我们打开了一扇窗口，借此了解宫廷礼仪的一些具体细节，也为我们展示了祭祀时所使用的礼器，也使我们可依据仪式和观念的重要历史发展，以年代将西周划分为早期（公元前1046年—公元前957年）、中期（公元前956年—公元前858年）及晚期（公元前857年—公元前771年）。最后一点尤为重要，因为它能够帮助我们重新审视西周宗教的某些核心宗旨。我们可举一些具体的、重要的事例：在《诗经》和《尚书》的一些早期颂诗和演说中——后世的一些资料中更是如此，“天子”和“天命”这对彼此相关的概念对西周早期政治的合理性以及

政治统治的宗教基础至关重要。然而这两个概念在西周早期——即周武王、周成王、周康王（公元前1005/1003年—公元前978年在位）和周昭王统治时期——的青铜器铭文中从未出现过。在《金文引得》的语料库中，“天子”这一王室称号在早期出现了13次（出自8条铭文），中期61次，晚期84次——这些不同不能完全由从西周早期到晚期铭文数量和长度的差距来解释。王室的“天命”在早期出现了两次——每次都以“大令”的形式出现，^③中期出现了两次，^④但在晚期出现了五次。^⑤并且，以“帝”来称呼这一商朝晚期的至上神在西周早期铭文中出现得也不是特别多：早期四次，中期五次（共四条铭文），晚期七次（共六条铭文）。周文王（公元前1099/1056年—公元前1050年在位）和周武王——传世资料中称他们为周朝的开国英雄和文武相宜的典范——在西周铭文中鲜有身影：周武王（不和文王一起）仅仅出现在六条早期铭文和三条中期铭文中；只有四条早期铭文和三条中期铭文提到了周文王。然而尤为引人注意的是，“文武”这一固定搭配在早期的铭文中从未出现过，中期的铭文中也只出现了一次，^⑥而在晚期的铭文中提到“文武”的有六条之多。虽然有两条早期铭文分别提到了两位君王，^⑦但他们依靠继承与互补的美德，建立王朝的理想形象仅仅是在他们去世后几个世纪才被程式化的，此时正是周王朝走向瓦解之时。^⑧不仅如此，对两位早期统治者的程式化纪念与对上天之“命”的提及有着直接联系：在提到“天命”的九条铭文中，五条同时包含了“文王和武王”^⑨，两条分别提

① 见 Vogelsang, "Inscriptions and Proclamations," 及 Kern, "The Performance of Writing in Western Zhou China".

② 华东师范大学中国文字研究与应用中心：《金文引得（殷商西周卷）》，南宁：广西教育出版社，2001年。出版于2002年的《金文引得》第二卷列出了东周时期2253件青铜器上1692条不同的铭文。本文所有章节中对《金文引得》的引用均引自第一卷。

③ 出自大孟鼎（《金文引得》第4024：大令）及何尊（《金文引得》第2117：大令）。

④ 泉伯或簋盖（《金文引得》第5039：天命），班簋（《金文引得》第5061：天令）。

⑤ 毛公鼎（《金文引得》第4027：天命），乖伯归峯鼎（《金文引得》第5056：天命），师克盥（《金文引得》第5263：大令），师询簋（《金文引得》第5062：天令），匄簋（《金文引得》第5049：令）。

⑥ 史墙盘（《金文引得》第5411）。

⑦ 何尊及大孟鼎。

⑧ 关于这些关键字和名字的大致频率，风仪诚为我提供了最初的建议（私人通信以及尚未发表的作品）。我在这里所列举出的数据来自于我个人对《金文引得》的统计；基于不同的参考资料，其他学者的数据可能会略有差异。

⑨ 毛公鼎、乖伯归峯鼎、师克盥、师询簋、匄簋。

到两位君王，^①一条只提到周文王，^②只有一条对两位君王均未涉及。^③换言之，对于两位开国君王的记忆，即君权天授和“天子”的观念是在西周末期，即周武王去世后大约 200 年才出现的。尽管在《金文引得》所列举的 5 758 条清晰可辨的铭文后，考古记录又有了显著增长，而这些记录永远也不能完全反映出西周时期所铸带有铭文的青铜器的真实数量，但是这些已有的样本量已大到足够得出一个令人信服的总体态势。这种视角对传世文献中所记录的内容构成了挑战，也使我们可以从一种新的、按年代分期并就历史角度而言更加明智的方式来审视西周 275 年内的政治与宗教的思想和活动。

对周文王和周武王日渐浮现的记忆，结合天命和作为“天子”的统治者的概念，体现了人们对王朝起源及其源头合法性逐渐趋向一致，对其的想象日渐强化。而在西周最后 100 年，政治和军事出现逐渐衰退的局面，这种想象显得更为重要。^④对源头的纪念以及由此而来的对整个王朝的宗教合理性的纪念，创造了一种与现实的失败和衰落形成了平行关系的一种理想化的过往。当孔子及其弟子开始将这段过往铭记于一些文本中之时——后世称它们为“五经”，以《诗经》和《尚书》为历史的核心——他们不经意中保存的并不是西周早期的文化、政治和宗教的实际情况，而是经过后世高度理想化的回忆。

从这个角度来说，依赖传世文本（即使是最古老的）这一做法，在面对西周文化史的诸多方面时——尤其关涉祖先祭祀这一王朝纪念活动的中心场合时——都是存在问题的。正是在这个舞台上，

所有关于西周早期的统治者和统治的理想化都被重现和延续。具体地说，传统上被归于西周统治早期的《诗经》与《尚书》中的颂诗和演说，如今看来则是西周晚期——如果不是更晚的话——延伸到祭祀和皇家筵宴的纪念文化的人为产物。下文将会对此有具体阐述。对一些颂诗而言——特别是 31 篇“周颂”——这仅仅意味着他们的成篇年代会被略微推后，毕竟它们一直都被视作祖先祭祀的诗歌和纪念文字。对于被称为西周早期的王室演说的意味则更为深刻，与被视为先王真正的言辞相反，它们更应该被视为后代借以想象与纪念先王的文字。这种情况仍然为这些演说的历史内核留有空间，成为日后创作或再创作的基础；同时，它也把《尚书》中早期演说的形式和思想置于西周晚期的政治和宗教活动的具体需求和目的的语境中。就《尚书》而言，这可能是这些活动唯一的再现语境。作为关于西周早期君王的第一手材料，除了一些仅仅关于档案保存的模糊假设外，没有任何制度性框架能够解释这些材料当初是如何被记录、传承与传播的。然而，这些演说作为早期君王的言论和过往理想统治的表现形式，有着尊贵的地位。介于此，将这些言论封存于档案中的语境就显得不那么令人信服了。

因此，我认为我们应从根本上将这些早期演说视为真正的表述行为——即正式的吟诵文本，它们自西周中期开始就在宗教和政治的纪念制度中占有位置，并且得以保存和延续。在这个假说下，这些演说作为西周早期逐字的真实记录的可靠性将会被削弱，但它们在后来的统治时期里在公共存在度方面却获得了巨大提升。^⑤它们的特点是具有韵律的措辞、庄重的程式性呈现和专用词

① 何尊及大盂鼎。

② 班簋。

③ 泉伯戣簋。

④ 李峰所著《西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机》（*Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045 BC—771 BC*, 2008）是目前对此时期最权威的研究。

⑤ 我不确定是否需要像马伯乐那样，将这些文本看作繁复的“歌剧剧本”（libretti），同时兼具指引祖先祭祀上的舞蹈；见 Maspero, *China in Antiquity*, pp. 274—276。关于演说和表演之间关系的一个例子可能来自《尚书》中的《顾命》一章以及一些早期的《诗经》篇章，见傅斯年：《傅斯年全集》第 1 卷，台北：联经出版事业公司，1980 年，第 204—233 页，及 Edward L. Shaughnessy, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*. Albany: State University of New York Press, 1997, pp.169—174；亦可见于 C. H. Wang, *From Ritual to Allegory: Seven Essays in Early Chinese Poetry*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1988, pp.18—20。无论如何，我不赞同马伯乐（和夏含夷）——对我来说时间是错置的——关于西周王室中存在个体文学作者甚至“独立诗人”（夏含夷）的观点，相反，我将颂诗、演说和铭文视为主持礼仪的专业人员在一种制度性框架下创作的作品。

汇。这些因素使它们与《诗经》以及早期的青铜铭文有了相同的地位，也将有关周朝的根本性叙述以过去和现在对话的形式展现出来：在这些演说中——无论是否被回溯性地编辑或重构过——君王们曾向他们的子民和继承者们训话；反过来，在祖先祭祀和王室宴会的颂诗中，君王受其后代赞美。在这种对话式的关系中，这些演说维系了它富有魅力的存在，也宣告了这些祭祀和筵宴本应纪念的根本性功绩。^① 这些颂诗、演说和铭文拥有大量共同的内涵和形式，包括强调各种含有血统延续内涵的概念，如经过世代累积传承的王朝之“德”。

直接反映在宗庙用语中的西周思想的巩固与西周中期至晚期大规模的礼制和行政改革同步出现并密切相关。在这个过程中，宗庙中举行的典礼从近亲祭祀礼仪发展到范围更加广泛的社会政治礼仪。周王朝统治者的宗教光环在各国并存的东周时期开始无可挽回地沦为一种仪式性功能，“天子”这一带有宗教意味的头衔也是在这个时期得到空前的强化。

虽然青铜器铭文提供了独一无二的、富于历史细节的西周宗教活动的图景，但避免把这些铭文当作原始的历史记载或档案是极其重要的。正如颂诗和演说一样，它们绝不只是简单地以不偏不倚的形式，记录包括礼仪活动在内的史实，而是为了适用于特定的仪式语境——首先是为了祖先祭祀——而创造的，兼有宗教和政治的性质。铭文被镌刻在“可能是它们的拥有者和掌管者见过的最精良、最昂贵、最凝聚劳动者心血，并且最美丽的手工艺品”之上。^② 礼器上的铭文造型精美，修辞充满目的性，提供的信息也经过严格的筛选，并服务于它们的制造者和拥有者的政治和宗教利益。铭文与面向非特定读者群的历史记录的区别之一就是它们有强烈的倾向性，甚至本来就是为宣传而制造的。这些铭文的目标读者不是现在或将来某些无名公众，而是少部分直接或间

接参与周王室氏族意识形态中的局内人。他们或是王室的嫡系，或是以王室旁系身份从中获取政治合法性的人。这些文本使用极富歌颂性的措辞，有必要的話，也不受那些与它们自身的信息相斥的史实的影响。通过这些文本，一个古代的社会群体创造了一个他们所共有的记忆叙述，且对他们共同的起源和身份表达了认同。因此，西周青铜器铭文中关于军事的记载只有胜绩。^③ 大约公元前900年，著名的史墙盘铭文赞颂了周昭王征服南部荆楚的战绩，但其他的历史资料显示周王朝的军队在南方遭遇了一次毁灭性的挫败。这场挫败摧毁了周王朝的军队，周昭王也阵亡于此。^④ 周昭王死后仅仅相隔两代，王室最高级别的史官获赠一个宽而浅的盛水铜盆，而铜盆上的铭文清晰可见，但与史实不符。这件事表明铭文所回答的真正的问题不是“发生了什么”，而是“我们希望记住什么”。其间的区别就是史实和记忆的区别，是由不同的经手人、不同的视角和不同的参与者决定的。记忆的叙述既不展示不同的立场，也不面向不同的受众——这是第一人称的叙述：在我们的记忆中，我们在回忆那些对我们而言最重要的事：我们诉说，且对自己诉说。在颂诗和演说中，这种视角通过不断使用第一、第二人称代词得到强调。

西周的祖先祭祀因而具备了广泛的宗教和社会功能：它为祖先的灵魂和后代的联系提供了场所，祖先从后代获得供品，同时赐福后代作为回报。后代不会与祖先分离，死去的人们也不会真正离去。一般认为灵魂存在于“上”或者“天”，每到祭祀的固定时间就会降临，重申他们作为王朝生命和权力根源的存在感。第二，祖先祭祀构成和巩固了生者的身份认同和意志；对周王而言，祖先祭祀为他们的统治提供了历史基础和政治合理性。第三，由于祖先祭祀集合了多种形式，包括诗歌、音乐、舞蹈、香氛、演说、礼器和供品，这种“多媒体发生”（multi-media happenings）^⑤ 表

① 祖先们在祭祀过程中同时口中念念有词——通过“尸”这个媒介；见 Wang, *op. cit.*, pp. 37—51.

② Lothar von Falkenhausen, “Late Western Zhou Taste,” in *Études Chinoises (Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Jean-Pierre Diény [1])* 18.1—182, 1999, p. 146.

③ Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History*, pp. 176—177.

④ Shaughnessy, “Western Zhou History,” pp. 322—323.

⑤ Lothar von Falkenhausen, “Ritual Music in Bronze Age China: An Archaeological Perspective,” Ph.D. Diss., Cambridge: Harvard University, 1988, p. 693.

现出的是一种贵族阶层的文化生活。与祖先崇拜的思想相联系，它体现了——至少根据它的修辞可以看出——这些活动的不断重复及其模式的延续是由祖先建立并传承下来的。第四，通过控制文化和物质资源及逐渐设立花销规则，祖先祭祀成为最早体现、合法化及贯彻社会等级制度和社会凝聚力的载体。第五，祖先祭祀记录了某些神圣的地点和时间：当宗庙被视为是王朝世系的缩影时（同样地适用于君王和王朝政体），对日常和季节性祭祀的例常观测就可以将自然年以宗教的节律划分开来。第六，祖先祭祀并不只是面向过去，向遥远的祖先打开一条交流的渠道，而且它还是一种誓约，让祖先的灵魂能够在未来永存。这种思想通过“尸”这一角色得到视觉化的呈现，它是由家庭中的青年人所扮演的祖先灵魂的媒介，也通过绝大多数西周青铜铭文的程式化结束语“子子孙孙永宝用”表达出来。^①最后，祖先祭祀与其他仪式和社会政治活动直接相关，其中包括宴享和册命典礼。由于具有如上多重功能，祖先祭祀成为西周社会、宗教及政治活动的核心。

值得注意的是，我们所知的所有关于西周宗教的信息，只要能追溯到同时期的文献（相对于几个世纪后的“三礼”以及其他文本中的记载而言），都来自本身与祭祀直接相关的资源，即青铜铭文、《诗经》里的颂诗和《尚书》里的演说。实际上，整个西周时期所有的书面化记载中，中国的传统经典只选择保存很小一部分严格意义上关于礼仪的文本，也就是颂诗和演说。不仅如此，西周的统治精英将珍贵而不易锈蚀的青铜材料的用途严格限制于能够在祖先祭祀仪式上朗诵的文本，这一事实恰恰证明了文字书写对于仪式表现和宗教目的的重要性。尽管有间接证据显示在行政管理、经济、法律以及其他现实情境中都有文字记载的存在，但这类文字都没有通过青铜器铭文（凭借能够长久保存的载体）或是颂诗和演说（凭借传承）的形式保存下来。换句话说，若是没

有祖先祭祀这种机制，没有任何一种早期文献能以原貌保存或流传。由此同样可见，出于展示文本目的的书写行为，主要是在贯穿整个西周的祖先祭祀活动中得以演变。

为了能最大化利用最早的关于祖先祭祀的材料——同时严格区分其与后世更加系统和详尽的描述——它们应当被看作他们所讲述的仪式过程的文化产物。这个视角将会把上文所提到的倾向性暴露出来，同时也引导我们把这些铭文、颂诗和演说看作一种具有审美价值的对象（aesthetic objects）来考量。它们无论是在语言上还是物质材料上都非常精美和复杂，其美学形式和命题意义（propositional meaning）紧密相连、不可分割。为了理解祖先祭祀中文本的功能和意义的构建，二者都须予以同等的重视。因此，我们暂且可以从祭祀颂诗如《楚茨》和由六段颂诗组成的《大武》舞曲——象征着对商朝军事的征服——初步重构真正祭祀典礼中的一些具体步骤。^②除此之外，一些美学特征可以反映出一些同期和后世文献中没有记载的历史变迁：由杰西卡·罗森（Jessica Rawson）鉴定出的跨越西周中期和后期的“礼制改革”显示，青铜祭器的外形和器群构成的改变体现了祖先祭祀中思想和具体活动的根本性转变。在这些转变中，从酒类供品到食物类供品以及从私人的小型祭祀到整个家族世系成员都参与其中的大型祭祀的转变——这个转变也包含了文本展示上的重要变革——是在传世文献中发现不了的。

祖先祭祀的场所

西周祖先祭祀的场所是一个专用的空间，即祖先祠堂。从传世资料中可知，正是在祠堂这个场所中，一个家族的族长通过定期提供供品和祈愿来向祖先致辞，并获得祖先的庇佑以及祖上积下的德行。战国时期以及帝国早期的文献存有有关于祠堂的详尽描述，并且主要把祠堂称为“庙”或者“宗庙”。关于这一场所的多层次的建筑结构

① 徐中舒：《金文叢釋例》，《史語所集刊》第6本第1分冊，1936年，第1—44頁。據其估計約有70%—80%的青銅器銘文是以這句程式化表達結尾的。

② 關於《大武》，見孫作云：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966年，第239—272頁；C. H. Wang, *From Ritual to Allegory: Seven Essays in Early Chinese Poetry*, pp. 12—18; Shaughnessy, *Before Confucius*, pp. 166—169。懷疑派的觀點見 Shirakawa Shizuka（白川靜），*Shikyō Kenkyū*（《詩經研究》）。Kyoto: Hoyu Book Store, 1981, pp. 339—348。

以及其中进行的仪式,“三礼”提供了大量的信息。根据这些传统资料记载,宗庙是氏族精神的象征,对周朝的君王来说,它还是整个王朝的象征。考古学家和艺术史学家已经尝试过对发掘出来的作为大型宗庙建筑群地基的结构做出解读,并且他们根据这种解读,重构出其所认为的已经失落已久的宗庙地上建筑结构,其中完整包括了庭园和有屋顶的多室建筑。^①类似地,研究中国宗教的学者也曾提出,宗庙典礼仪式的重构,主要依照“三礼”和其他一些后世文献,包括汉代和唐代对《诗经》和《尚书》的注解——恰恰是以这几部礼学经典为基础。^②

虽然这些重构工作令人印象深刻,也极具启发性,但是它们倾向于从各种晚期的后世材料中汲取信息,且无法从现有的早期材料中得到佐证。以地基为基础,重构地上建筑是一种大胆的做法,而且任何地表下的地基所留下的遗迹都无法证实它们曾经所承载的建筑物真的是祖庙。^③同时,“三礼”——其中没有一部早于战国时期产生——并不是对早于它们500年以上的建筑和宗教活动的可靠描述和记载;相反,这些经典应被理解为经过合成、演变与理想化的产物。无论是《诗经》和《尚书》中的早期文本层,还是青铜器铭文中,都没有任何关于祖先宗庙的描述。甚至“庙”这个概念在《尚书》早期的12篇中只出现了一次,^④在《大雅》中仅仅出现了三篇,^⑤在《周颂》中也只出现了一篇——《清庙》,而此篇恰恰是一篇模范

型的颂诗,被认为是对周文王的赞美。在《金文引得》中提到“庙”的仅有的23条铭文中,有20条出自西周中期及后期,其中19条是按同一模式写作的,例如西周晚期的大克鼎铭文:“王才宗周,且,王格穆庙。”^⑥紧随这句简短记录之后的不是宗庙里君王的祭祀活动,而是一场册命仪式的详尽记载,在这场仪式上,周王册命授职,赏赐舆服。在《金文引得》整本书中,只有一条西周晚期的铭文——南公有司鼎铭文——同时提到了“庙”与供品:“南公有司作尊鼎。其万年。子子孙孙永宝用享于宗庙。”^⑦

毫无疑问,南公铭文中的“庙”——就这里而言,“宗庙”^⑧——的所指就是祖先祠堂,即祭祀活动举办的地方。大克鼎铭文中提及的周穆王宗庙也证明了这个观点:周穆王死后——“穆”是他的谥号——他的庙就成了他接受祭祀的地方。另外有两条西周铭文提到了周康王的宗庙^⑨,五条提到了“周庙”,^⑩一条提到了“享庙”,^⑪还有其他的如“太庙”“大庙”等。^⑫此外,祖先祠堂的作用并不仅限于祭祀,特别是从西周中期,自册命仪式在仪式活动中占有核心的重要地位以来,祠堂也成了内政和外交活动的场所,或者更精确地说,这一场所兼有宗庙和行政办公的功能。^⑬

在西周青铜器铭文中,另外两个称谓也指代祖先祭祀地点的概念,它们出现的频率要高得多,也使庙这个场所所拥有的既用于献祭祖先又用于宣布行政和政治册命的双重功能更加明确,即

① 对于此类研究的最新综述,见 Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*. Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 77—88; 亦可见秦照芬:《商周时期的祖先崇拜》,台北:兰台出版社,2003年,第20—45页。

② 见 Maspero, *China in Antiquity*, pp. 147—158; 张鹤泉:《周代祭祀研究》,台北:文津出版社,1993年。

③ 正如李峰所指出的那样,见 Li Feng, “‘Offices’ in Bronze Inscriptions and Western Zhou Government Administration,” *Early China*, Vol. 26—27, 2001—2002, p. 13.

④ 《顾命》的结尾处:“诸侯出庙门俟”,应该指出这部分是对叙述的总结,但不是实际演说的一部分。

⑤ 《緜》(《诗经》第237),《思齐》(《诗经》第240),《崧高》(《诗经》第259)。

⑥ 《金文引得》第4023:“王在宗周。且,王格穆庙。”

⑦ 《金文引得》第3904:“南公有司作尊鼎。其万年。子子孙孙永宝用享于宗庙。”

⑧ 《金文引得》中唯一一次出现“宗庙”这个词语即在此。

⑨ 《金文引得》第4000、5021。

⑩ 《金文引得》第2158、3962、4007、4026、5409。

⑪ 《金文引得》第3966。

⑫ 《金文引得》第4996、5018、5033、5051。

⑬ 关于“官”——同时具有“宫殿”和“宗庙”的含义——这个字实际指代的是官署,这个观点见 Li Feng, “‘Offices’ in Bronze Inscriptions and Western Zhou Government Administration,” pp. 3—14.

“宫”和“室”，或“太室”。^①在许多铭文中，“宫”和“室”所指代的便是其他地方所称的“庙”的场所，而在其他铭文中，“宫”指的显然包含“室”或“庙”（甚至另一个“宫”）的更大型的建筑结构。^②这些小规模的建筑单元无疑是祖先崇拜的场所，而事实上，绝大部分大型的“宫”——如果不是全部的话——也是如此，尤其是那些位于周朝首都的“宫”（少量铭文中提到的“宫”似乎位于周王国的其他地方）。^③因此，唐兰认为周康宫——青铜器铭文中最常提及的“宫”——是周康王的宗庙；^④两条（相关的）西周早期铭文即“矢令方尊”和“矢令方彝”都提到牲牛在周康宫中被作为供品“用”（即献祭）。^⑤

《金文引得》列出的21条铭文提到周康宫，另外有11条铭文提到了“周康穆宫”“周康昭宫”或“周康刺宫”。根据唐兰的分析，这些词汇都指向祭祀周康王的大型宗庙，而该庙中又包含了几位后续君王的体积较小的宗庙，也就是这里提到的周穆王、周昭王和周厉王（公元前857/853年—公元前842/828年）。^⑥因此周康宫和“京宫”地位相当，与“周宫”也可能具有相同的含义。另一方面，“宗室”的概念在整个西周时代都被贵族——而不是君王——用以指代祖先祭祀的场所，如西周晚期的仲殷父簋铭文所记载：“用朝夕享孝

于宗室。子子孙孙永宝用。”^⑦

提到王室宗庙或者王室之“宫”的西周早期青铜铭文数量非常有限，无论是关于具体某座宗庙的设计还是整体的祭祀系统^⑧。这使得我们不可能掌握关于周的上古祖先以及三位早期君王——周文王、周武王和周成王——的祭祀细节。不仅如此，如上文所说，早期铭文中几乎没有提到过周文王和周武王，对周成王也鲜有提及。（周文王和周武王在整个西周都受到纪念，并且在西周早期之后更盛。与他们截然不同的是，周成王只在三条中期铭文中被提到，且之后再无提及）。^⑨到了西周中期，文献记载发生了戏剧性的变化：周昭王之后，有超过200条铭文提到了“宫”“室”和“庙”。在这些丰富的信息中，出现了两个明显的现象：一是对宗庙系统的整体规划，二是“宫”“庙”“室”中宗教和政治功能的融合。如前文所述，被提及频率最高的祭祀场所，即与“京宫”同列的“康宫”，是王朝祭祀系统中最核心的两座宗庙中的一座。根据唐兰的研究——其观点在某种程度上可以被铭文证据支持——京宫中包含了五位周康王先王的宗庙：太王（周文王的祖父）、王季（周文王的父亲）、周文王、周武王以及周成王。^⑩康宫中也供奉着另外五位先王：周康王、周昭王、周穆王、周夷王

① 根据我对《金文引得》中铭文的统计，有16条铭文中出现的“室”明确指向祭祀的场所，有相同指向的“宫”出现在10条铭文中。

② 关于宗庙最好的研究仍然是唐兰：《西周铜器断代工程中的“康宫”问题》，《考古学报》，1962年第1期，第15—18页。非常少见且只有在西周中期和晚期，甚至稍大型及包含其中的较小型的结构均称为“宫”。其中的第一个铭文——即西周中期的望簋（5019）——提到了“周康宫新宫”，唐兰在第23页将其辨认为周穆王庙，剩下的三条铭文——皆来自于西周晚期（《金文引得》第4013、5037、5040）提到了“周康宫偃[夷]宫”；关于将“偃”字读为“夷”字，见《西周铜器断代工程中的“康宫”问题》，第22页。还有两条西周晚期铭文（《金文引得》第4011、5025）提到了“周康宫偃[夷]太室”，明确显示了“宫”和“太室”这两个较小的单位是可以通用的，均指代周夷王庙。

③ 《西周铜器断代工程中的“康宫”问题》，第30—31页。

④ 同上。

⑤ 《金文引得》第2119、2159。

⑥ 唐兰在《西周铜器断代工程中的“康宫”问题》中认为“刺”指代周厉王。

⑦ 《金文引得》第4848。

⑧ 《金文引得》中有两条铭文提到王室的“庙”（《金文引得》第3962、4026），四条提到王室的“室”（《金文引得》第2109、2117、4003、5012），七条提到王室的“宫”（《金文引得》第2119、2159、2828、3968、3994、3998、4901）。

⑨ 提到周成王的共有五条早期铭文（《金文引得》第3232、3906、3975、4026、5047）及三条中期铭文（《金文引得》第1806、2157、5411）。

⑩ 关于京宫的讨论，见《西周铜器断代工程中的“康宫”问题》，第17—18页。这个早期君王的顺序与《逸周书》中《世俘》一章提供的顺序只有略微的不同。见黄怀信：《逸周书汇校集注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第424页；《世俘》可能产于西周晚期。

(公元前 865 年—公元前 858 年) 和周厉王。^① 然而，应该注意“京宫”（在一条铭文中又称“京室”）在所有《金文引得》收录的铭文中只被提及三次，且全部来自西周早期：昭王时期的矢令方尊和矢令方彝^② 以及可能属于成王时期的何尊。^③ 鉴于康宫建立在周昭王统治时期，并且在之后的君王统治下大兴扩建，京宫是否还能保持最初的显要地位，我们不得而知。相反，它的主要功能可能逐渐被康宫吸纳了。

发生于祖先宗庙的这些变化，在时间上恰好同步于西周中晚期的礼仪和政治改革。康宫的显著作用，作为西周祖先祭祀发展新阶段的起始标志，随着时间逐步得以发展。它始建于周昭王统治时期——此时它的地位无疑不及京宫——并在此后几代（在这个时期京宫不再被提及）大兴扩建。被提及频率最高的以康宫为祭祀场所的两位祖先是周昭王和周穆王，周夷王和周厉王也时有提及。在战国与帝国早期文献中，对于这种在中央位置供奉一位主要祖先，同时包括其后世祖先祠堂（宫、室、庙）的宗庙进行了翔实的描述。根据这些后世文本——其中以《礼记》最为显要，后世祖先按照辈分排序，围绕宗庙的中轴线左右交替排列，直到宗庙最深处的中心位置，即主要先祖的神位所在。每位祖先都以一块刻有他们名字的木牌作代表。因此，当一个人进入宗庙，在空间上朝着中心前行时，他在时间上经历的是一个回溯的过程。当一位君王去世，所有次要先祖中的第一位——即距离主要先祖左边距离最近的那一位——的神位将被移走，他后代的神位则相应地移动一个庙位（每一位都从右至左或是从左至右），为新去世的君王让出代表辈分最低的那个位置，也就是距离宗庙入口最近的右侧序列的末端。^④ 这套制度被称为昭穆制，除主要先祖（他的

神位没有被移动过）外共有六或八代。尽管西周青铜器铭文中没有任何证据可以证明，这些数字或是宗庙内部空间的布局方式，^⑤ 但这套制度的名称——昭穆制——恰恰与下一事实相对应，即西周铭文表明，周昭王和周穆王（其谥号恰恰是昭、穆二字）确实是周康宫中最初的一对先王。传统学者没有注意到这一点，因为他们认为昭穆制的建立远早于周康王，换言之，在王朝建立时就存在。然而，来自于青铜器铭文的主要证据表明，以康王庙居中的新的宗庙布局是作为西周中晚期礼制改革的一部分而得以确立的。这种新的布局一定是在周昭王去世后（即周穆王统治时期）开始实行的，因为他是第一个在康宫中拥有祠堂的君王，随后是周穆王。作为一套延续性制度，昭穆制得到完全意义上的实现则是在后世的两位君王，即周恭王（公元前 917 年—公元前 900 年）和周懿王（公元前 899 年—公元前 873 年）的祠堂被对应排列于周昭王和周穆王之后的时期。也就是说，青铜器铭文中的线索使我们得出这样的假设：“昭穆”的概念应被解释为基于周昭王和周穆王（的祖庙）的名字，且伴随着西周中晚期的礼制改革才出现的。

这一礼制和行政改革的背景同样能够解释宗庙的另一个显著现象，它只有通过青铜器铭文才得以完整呈现：宗教和行政活动的融合。如上文所述，几乎西周中晚期（这个时期的记载之多可使我们对之做出有意义的解释）所有提到庙的铭文中，与庙相关的并不是对祖先的祭祀，而是册命仪式的举行场所。在这个仪式上，君王授予一个新的职位，且向受命者颁发丰厚的礼仪象征物。迄今已有超过 100 条铭文明确提及册命仪式，其中有一些对这场仪式有相当详细的记载，例如遇鼎铭，共 97 字，载于公元前 809 年：

① 这是唐兰在《西周铜器断代工程中的“康宫”问题》的主要结论。然而，在唐兰的叙述系统中，周恭王（公元前 917/915 年—公元前 900 年），周懿王（公元前 899/897 年—公元前 873 年）和周孝王（公元前 872 年？—公元前 866 年）供奉于何处依然不详。

② 《金文引得》第 2119、2159。

③ 《金文引得》第 2117，其中有“京室”。

④ 关于这种次序安排的示意图，见 Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, pp. 81—82。

⑤ 《西周铜器断代工程中的“康宫”问题》第 22—27 页指出，根据铭文，京宫和康宫中各只有五位先王，而非七位或九位。不仅如此，京宫和康宫中祖先的安排也与后世文献所记录的那样有所不同，例如，后世文献中还会将上古的远祖后稷包含在宗庙内。

唯十又九年四月既望辛卯，王在周康昭宫，格于大室，即位，宰讯佑马入门，立中廷，北向。史留受王命书，王呼内史，册赐马玄衣纯黼、赤市、朱黄、璽旂、攸勒，用事。马拜稽首，敢对扬天子丕显鲁休，用作朕皇考釐伯、郑姬宝鼎。^①

册命仪式的细节暂且不论，我们应该注意到，这次册命仪式以及其他类似的上百次册命仪式，都是根据高度标准化的仪式程序来进行的，这种程序在整个西周中晚期都没有发生变化，《大雅》中的《江汉》也对此现象有所反映。最重要的是，这些仪式是在王室宗庙中举行的，也就是在先王之灵见证下进行。仪式上所用的标准术语包括“令书”和“册赐”或“册命或册令”。授命或赐物以口头形式宣布，同时通过书写于竹简的命书方式赐予受命者。在这个基础上，受命者就有权铸造一件刻有铭文（上面记录了册命的信息）的青铜礼器用以祭祀祖先（将来他的子孙也用这件礼器来祭祀他）。^②在宗庙中使用“命”和“令”这两个术语并非巧合：术语出现时，正逢“天子”和“天命”成为政治意义以及宗教表率的核心，它们在青铜器的全文中，或许在《尚书》中的王室致辞中，在君王祭祀祖先的场所举行的册封仪式上，见证他把得自上天以及祖先的天命延及王室的封疆臣子们。^③换言之，宗教和政治之间没有明确的区分：后者表现为前者的延伸，且与前者在同一空间内进行。如下文将深入探讨的那样，这个空间最初主要是为宗教仪式所用，但在整个西周的历史进程中也逐渐吸纳了行政和政治功能。

但其基本的意识形态构成是延续不变的：君王受命于神灵，且将之向下延伸到其他官员，获得他们的回报，从而将他的政绩和战绩“纵向”展示给祖先，且“横向”展示给他的政治共同体。^④这种祖先之灵与君王及官员之间颇具延伸性的联系在《周颂》第一篇，即《清庙》——一首典范性的赞颂周文王的颂诗中有迹可循：

于穆清庙，肃雍显相。
济济多士，秉文之德。
对越在天，骏奔走在庙。
不显不承，无射于人斯！

祀颂诗

相较于其他任何文献而言，在东周时期被收入《诗经》并得以传世的“颂”和“雅”更能为我们提供关于周朝祖先祭祀的各方面信息。31篇《周颂》都是非常短小的篇章——有20篇长度少于50字——且通常被认为是西周的统治者对其先王——也就是从周文王到周康王的早期君王——的颂歌。此外，31篇《大雅》提供了有关周朝早期历史和文化的主体叙事（master narrative）。它们大概是在王室宴会上唱诵的，其中对祭祀多次提及，同样的现象也在74篇《小雅》中的少数诗歌里出现。虽然“雅”中的所有诗歌都具有以下特点：整齐的四言韵律、规整的押韵、分节、总体上较长的篇幅和广阔的叙事结构，《周颂》中许多诗歌则不具备这些特点，也因此被认为——恰当或不恰当地——是真正的远古诗歌。

《周颂》以不同的方式为我们展示了西周的

① 《金文引得》第4008。关于这场册命仪式、此段铭文以及一系列相关铭文的完整讨论，见 Martin Kern, “The Performance of Writing in Western Zhou China,” in *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, eds Sergio La Porta and David Shulman. Leiden: Brill, 2007, pp. 140—151（其中包括了近期的参考书目）；亦可见陈佩芬：《繁卣、伃鼎及梁其钟铭文诠释》，《上海博物馆集刊》1982年第2期，第17—20页；关于册命仪式的专门研究，见陈汉平：《西周册命制度研究》，上海：学林出版社，1986年，第26页。

② 见 Virginia Kane, “Aspects of Western Chou Appointment Inscriptions: The Charge, the Gifts, and the Response,” *Early China*, Vol. 8, 1982—1983, pp. 14—28; Constance A. Cook, “Scribes, Cooks, and Artisans: Breaking Zhou Tradition,” *Early China*, Vol. 20, 1995, pp. 241—277; 陈汉平：《西周册命制度研究》；黄然伟：《殷周青铜器赏赐金文研究》，香港：龙门书局，1987年；Falkenhansen, “Issues in Western Zhou Studies,” pp.156—167。

③ 关于早期中国中“天命”这个概念深度且细致的分析，见 David Schaberg, “Command and the Content of Tradition,” *The Magnitude of Ming*, ed., Christopher Lupke. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, pp. 23—48。

④ 见《逸周书·世俘》；另见《逸周书汇校集注》第423页中，武王进入宗庙，并展示其成就的部分；亦可见同一章节，第442页。

祖先祭祀。许多颂诗都是直接面向祖先言说，对祭祀仪式描述寥寥，其他的则是训诫出席祭祀的王子王孙，还有一部分才是对祭祀表演的简短描述。直接面向祖先言说的颂诗包括上文提到的《清庙》以及下面这首《维天之命》：

维天之命，于穆不已。
于乎不显，文王之德之纯。
假以溢我，我其收之。
骏惠我文王，曾孙笃之。

相比之下，《烈文》则是赞美君王的统治并面向其分封的诸侯言说。该诗大概也是在宗庙中唱诵的，它向先王神灵禀告当代的君王如何继承他们的统治模式，训诫君王的子孙和后世也继承祖先及其本人的典范，继往开来：

烈文辟公，锡兹祉福，惠我无疆，子孙保之。
无封靡于尔邦，维王其崇之，念兹戎功，继序其皇之。
无竞维人，四方其训之，不显维德，百辟其刑之。
于乎，前王不忘。^①

尽管角度不同，但两首诗以及《清庙》都显示了祖先祭祀的核心思想：颂诗把先王作为典范加以纪念，且以子孙后代会效法先王的承诺作结。第三类颂诗则是颂扬了这些诗歌本身的那些祭祀活动，从而使祖先祭祀通过语言得以再现和重复。如《有瞽》，对参与者的行动进行了再确认，宣称了祖先之灵的存在，并且为祭典本身创造了一种持久且可重复的语言记忆：

有瞽有瞽，在周之庭。
设业设虞，崇牙树羽。
应田县鼓，鞀磬祝圉。
既备乃奏，箫管备举。

喤喤厥声，肃雝和鸣。先祖是听。

我客戾止，永观厥成。

最后，《周颂》中有六首诗歌可以归为一组组诗，配以舞蹈来模仿表现武王灭商的情景。^②《武》将周武王作为周文王的继承者和殷（商）的征服者来歌颂：

于皇武王，无竞维烈。
允文文王，克开厥后。
嗣武受之，胜殷遏刘，耆定尔功。

总体上，《周颂》能提供的关于祖先祭祀表演场合的颂诗非常有限。与《有瞽》相似，《执竞》简略提到了祭祀中所用到的乐器。但在这首诗中，还额外伴随着一系列的拟声叠词，这些叠词又与祖先所回赐的福祉相融合：

钟鼓喤喤，磬筦将将，降福穰穰。
降福简简，威仪反反。
既醉既饱，福禄来反。

在此，我们开始看到祭祀颂诗中所蕴含的重要的表演元素，即参与到建构整个仪式表演的整体审美体验之中的音韵特征。《执竞》不仅在一小段中连续以排比的方式用了五个叠词（分别占据每一句四个字中的两个），而且这些诗句还构成了两组连续的韵脚，译文将它们分两行显示（一组是喤、将、穰，另一组是简、反、反）。换言之，《执竞》所使用的语言在音韵方面非常有特点——不仅仅是用拟声词表现乐器的声音，还要“描述”出从祖先处得到的祝福。青铜器铭文中，这些叠字只在西周中期才开始出现，具体地说，在青铜器编钟铭文中被用以描述编钟的音色。再者，从考古记录来看，编钟本身是从西周中期才开始成为祭礼上的重要乐器，就此，它为《执竞》的成篇年代提供了一个最可能的时间点限的参考。^③

同样的修辞，包括诗歌的分节出现在《雝》

① James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. IV, *The She King*. Taipei: SMC Publishing, 1985, pp. 572—573. 同样，我和早期评注家一样，认为应该把这首诗理解为对王子们的训诫（尽管我的翻译与理雅各 [James Legge, 1815—1897] 完全不同）。我不同意 Bernhard Karlgren, *The Book of Odes*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1950, pp. 240—241 及 Edward L. Shaughnessy, *Before Confucius*, p.176 中将此诗解读为对祖先演说的观点。

② 这六篇颂诗分别是《昊天有成命》（《诗经》第 271）、《武》（《诗经》第 285）、《般》（《诗经》第 296）、《酌》（《诗经》第 293）、《桓》（《诗经》第 294）以及《赉》（《诗经》第 295）。

③ 关于周代祖先祭祀上的钟彝的权威研究，见 Lothar von Falkenhausen, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press, 1993 及收录于 Jenny F. So, *Music in the Age of Confucius*. Washington, D.C.: University of Washington Press, 2000 中的论文。

中。这首颂诗对祭祀有更加深入的细节描写：

有来雝雝，至止肃肃。
相维辟公，天子穆穆。
于荐广牡，相予肆祀。
假哉皇考，绥予孝子。^①
宣哲维人，文武维后。
燕及皇天，克昌厥後。
绥我眉寿，介以繁祉。
既右烈考，亦右文母。

像“颂”中的其他颂诗一样，《雝》提到了周王廷贵族及其子嗣们在内的仪式群体。相应地，在《载见》中，君王在祭祀祖先时带领其贵族。这些贵族从周天子处获得职位，所以要在祭礼中“辅助”天子祭祀他们的祖先——正是他们最终护佑着王朝的天命。伴随着祖先祭祀的程式，这些颂诗反映了宗教和政治层面的等级制度：天为最上级，作为天之从属的贵族们次之，他们的子嗣为最末。

在《雝》所描述的情景中，祖先不分性别，都得到后世的崇拜，这一点同样也在《丰年》和《载芟》中得到体现，且后世的礼学经典中也经常提到。他们收到的最重要的祭品是一只公牛；^②其他的颂诗中提到了一只公羊和一只公牛^③、鱼^④以及谷物和酒。^⑤人们在祖先面前表演音乐并设宴，^⑥令他们飧食到“醉”与“饱”为止^⑦——参与到王室王子宴会中的贵族亦是如此。当宾客们在宴会上表示自己对天子的忠心时，祖先们便在祭祀时降

福，就像《载见》中描写的一样：

率见昭考，以孝以享。
以介眉寿，永言保之，思皇多祐。
烈文辟公，绥以多福，俾缉熙于纯嘏。^⑧

作为宗教和政治活动及交流的两个主要场所，筵宴和祖先祭祀之间的联系在《雅》《鲁颂》《商颂》中表现得尤其明显，这些诗歌都只能追溯到西周末期，甚至更晚。^⑨尽管传统上被认为是宴会之歌，但这一部分的《诗经》还包含大量与祖先祭祀相关的材料，并且还有比《周颂》丰富得多的对祭祀过程的描写。不同于后者（《周颂》），《大雅》是非常宏伟的篇章——其中有些诗篇达到了数百字之多——并且呈现出对周文明起源和早期发展的广泛而奠基性的叙述。尽管不清楚这些诗歌是否在祖先祭祀时唱诵，但它们对周王朝的宏大叙事，想必遍及祭祀和周王廷的其他礼仪表演。根据后世资料（首先是《周礼》中对周代礼仪秩序的理想化记叙），宫廷礼仪的各种形式——祖先祭祀、外交宴会、册命仪式等——均是通过彼此一致或密切相关的音乐表演、舞蹈和文本得以互相联系的。^⑩最重要的是，“颂”和“雅”具有共同的主要意识形态，即纪念过去，并将之作为当下和未来的模范。

在“颂”和“雅”中，这种共同源头主要是指向祖先，此处最重要的是指周文王。《周颂》^⑪中有七篇明确提到这位君王，其他某些诗篇也有所暗示。在《大雅》中，有五首诗歌被视作周文王

① 此处及下文中，我将“孝”译为“to sacrifice”（即“祭”）。西周时期，这个词指代的是为死者戴孝祭奠，并不是——如后世的用法那样——指代对在世双亲的孝敬行为。更多参考文献见 Martin Kern, “*Shi Jing Songs as Performance Texts: A Case Study of ‘Chu Ci’ (‘Thorny Caltrop’)*,” *Early China*, Vol. 25, 2000, p. 87, note 131.

② 亦可见于《良耜》（《毛诗》第 291）。

③ 《我将》（《诗经》第 272）；《丝衣》（《诗经》第 292）。

④ 《潜》（《诗经》第 281）。

⑤ 《载芟》；《良耜》中只出现谷物；《丝衣》中只出现酒。

⑥ 《执竞》，《有瞽》。

⑦ 《执竞》。

⑧ 按照传统的注解，通常认为“昭考”指的是昭穆制中最早的祖先，即周武王；见 Bernhard Karlgren, *Glosses on the Book of Odes*. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1964, pp.157—158 中的大量脚注。然而，考虑到昭穆制出现的年代可能是西周中期以及这首颂诗系年上的不确定性，我没有采用这种解释，而是将“昭”按照字面意思翻译。

⑨ 尽管早期的注解传统认为 31 篇《大雅》中的前 18 篇出自周公之手，但这些颂诗高度标准化和复杂的语言形式似乎将此早的一个成篇年代排除在可能之外。《鲁颂》和《商颂》则很早就已被认定是西周以后的产物。

⑩ 关于这点的参考，见 Kern, “*Shi Jing Songs as Performance Texts*,” pp. 98—99。

⑪ 《清庙》《维天之命》《维清》《天作》《我将》《武》以及《赉》。

生平的主体叙述。^①此外,《大雅》的第一篇被命名为《文王》,另一篇为《文王有声》,这两首都是通篇赞颂文王的诗歌。最后,《大雅》中还有两首诗歌也提及了周文王,^②“天命”一词贯穿始终。^③

不仅是周文王(他同周康王在内的先王^④)在“颂”和“雅”中被视为典范,其中许多诗歌也笼统地叙述对先王功绩的继承、“旧典”以及表示过去时代的“旧”或“古之人”。^⑤也许最值得注意的是,祭祀本身就被明确表现为一种已经牢记于心的仪式,这种仪式中的纪念行为又是以更早的一次纪念行为为模范的。这样一来,祖先祭祀本身就是延续性和重复性的体现:对某位祖先的新祭祀活动就是这位祖先对其先祖行为的再现。而每一次新的祭祀活动又继而成为新一代继位者的典范,正如“子子孙孙永宝用”所表达的那样——80%的长铭文都以这句话结尾。这句结尾处的“记忆套语”要求后代不仅要保存,还要使用这个礼器,也就是像先代一样延续纪念性的祭祀。礼器本身就成为祭祀延续性的一种器物表现。

重要的是,这一项旧日礼仪实践的乞灵在“颂”和“雅”中都出现过:“自昔何为”是《小雅·楚茨》第三行的一句,“诞我祀如何”是《大雅·生民》中意思对等的一句。在这两个例子中,这类问句引发了从上古到当下延续不绝的、为祭祀所做的农事预备中程式化的演诵。相似地,《周颂·载芣》用“匪且有且,匪今斯今,振古如兹”

结尾。在祭祀颂诗中,“记忆套语”以自我指涉的方式,陈说且表演了该首诗歌的仪式行为。筵宴颂诗中,它将王室宾客的宴席与祖先的供品相关联。不巧的是,祖先的灵魂也被指为“宾客”之一,如上文引用的《有瞽》所述。祭祀和筵宴间的紧密联系在一些筵宴颂诗中有明确的体现,这些颂诗在这两种仪式场合之间切换。《鲁颂》和《商颂》^⑥以及“雅”^⑦的一些篇目体现得尤其明显,《天保》的第四节就讲述了宴席上的宾客如何礼敬他们的王室主人:

吉蠲为饔,是用孝享。

禴祠烝尝,于公先王。

君曰:卜尔,万寿无疆。

作为对《周颂》的补充,《大雅》《小雅》以及《鲁颂》和《商颂》提供了许多关于祖先祭祀以及其他类型祭祀的琐碎信息,后世的“三礼”、东周的伟大叙事历史著作《左传》和《国语》又对它们进行系统化阐释和加工。首先,上天和王室先祖(居于上天)定期收到季节性的供品。关于这些祭祀的性质有何差别还不甚清楚,但它们以不同的名称来指代(见上文引《天保》)。^⑧其次,在“社”中举办的祭祀以“四方”^⑨和“后稷”^⑩为对象,在“郊”举办的祭祀以“上下”和“上帝”为对象;^⑪如致祭者是在旅途或行军中,他则向管理道路的神明^⑫以及新征服疆土的土地之神献祭。^⑬一言以蔽之,《诗经》虽然向我们讲述了一

①《大明》(《诗经》第236)、《豳》《皇矣》《生民》《公刘》(《诗经》第250)。

②《思齐》和《荡》(《诗经》第255)。

③在《文王》《大明》《皇矣》《嘉乐》(《诗经》第249)和《荡》中。Wang, *From Ritual to Allegory*, pp. 73—114 将《大雅》中有关周文王的叙述与希腊早期的史诗做了对比。

④周成王在以下几篇中被赞颂:《下武》(《诗经》第243)、《昊天有成命》《执竞》(这里和周康王一起)以及《噫嘻》(《诗经》第277)。

⑤《大雅》中,见《文王》《下武》《文王有声》《生民》《嘉乐》《卷阿》(《诗经》第252)及《召旻》(毛诗265);《周颂》中,见《维天之命》《烈文》《我将》《闵予小子》(《诗经》第286)、《载芣》《良耜》《酌》《桓》和《赉》。

⑥在《闕宫》(《诗经》第300)、《那》(《诗经》第301)和《烈祖》(《诗经》第302)中最为明显。

⑦特别是《宾之初筵》(毛诗220)、《旱麓》(毛诗239)、《生民》(《诗经》第250)、《行苇》(《诗经》第246)、《既醉》(《诗经》第47)和《鳧鷖》(《诗经》第248)。

⑧季节性的祭祀亦记叙于《楚茨》《闕宫》《那》及《烈祖》,而《宾之初筵》提到了季节性的筵宴。

⑨《甫田》(《诗经》第211)、《大田》(《诗经》第212)、《云汉》(《诗经》第258)、《皇矣》(《诗经》第241)、《闕宫》。

⑩《闭宫》。

⑪《云汉》《皇矣》等。

⑫《烝民》(《诗经》第260)、《韩奕》(《诗经》第261)。

⑬《皇矣》。

系列的神明以及他们所收到的供品，但总体的重心还是在于祖先祭祀。例如《周颂》中提到了作为供品献给祖先的谷物（特别是粟）、酒类、羊、猪和牛，^①还有牲祭的脂肪和毛发。^②

对周代祖先祭祀最详尽的记载出自《小雅·楚茨》，值得被全文引用。这首诗共72个四言句，分为长度相等的六节。除了第五节外，每一节都以新韵脚开头，其中第四、五、六节还出现了更多次的韵脚变换。译文中，我用方括号标记了韵脚。并且，我认为这首诗保留了祭祀中的多声部表演，我在译文中将各个声部都标记出来了。这些安排显示，韵脚的转换标志的即是仪式交流过程中不同的参与者话语之间的切换，或是话语方向和视角的切换。^③在我的分析中，文本中包含真正的早期祖先祭祀中的表达，并伴有一些简短的叙述成分。我的这一建构表明并不是一个在祖先祭祀上演唱的纯粹的表演性文本，而是一种更加复杂的文本化的艺术品，即一种诗化的纪念性叙述，其目的是保留早期祭祀中的真实表达，且为那些显然生活在西周之后并因此对原始的祭祀实践不复熟悉的听众提供指南。起初，祖先祭祀曾是“颂”和“雅”中的仪式语言产生的土壤，而现在，祭祀的程序只存在于这些文本之中。^④

第一节

[祝祷者代表后人向扮演祖先的“尸”说:]

楚楚者茨，言抽其棘。自昔何为，我艺黍稷。我黍与与，我稷翼翼。

我仓既盈，我庾维亿。以为酒食，以享以祀。以妥以侑，以介景福。

第二节

[祝祷者向后代说:]

济济跄跄，絜尔牛羊，以往烝尝。

或剥或亨，或肆或将。

祝祭于祊，祀事孔明。

先祖是皇，神保是飨。

孝孙有庆，报以介福，万寿无疆。

第三节

[祝祷者向后代说:]

执爨踏踏，为俎孔硕。或燔或炙，君妇莫莫。为豆孔庶，为宾为客。

献酬交错，礼仪卒度，笑语卒获。神保是格，报以介福，万寿攸酢。

第四节

[后人中地位首要者:]

我孔慙矣，式礼莫愆。

[叙述评论:]

工祝致告，徂赉孝孙。

[祝祷者代表祖先向后人说:]

苾芬孝祀，神嗜饮食。

卜尔百福，如几如式。既齐既稷，既匡既勑。永锡尔极，时万时亿。

第五节

[后人中地位首要者(?):]

礼仪既备，钟鼓既戒。

[叙述评论:]

孝孙徂位，工祝致告。

[祝祷者代表后人向扮演祖先的“尸”说:]

神具醉止，皇尸载起。

[叙述评论:]

钟鼓送尸，神保聿归。诸宰君妇，废彻不迟。诸父兄弟，备言燕私。

第六节

[叙述评论:]

乐具入奏，以绥后禄。

[祝祷者向后人说:]

尔肴既将，莫怨具庆。

[男性宗族成员向后代说:]

既醉既饱，小大稽首。神嗜饮食，使君寿考。

[祝祷者向后代说:]

孔惠孔时，维其尽之。子子子孙，勿替引之。

① 《楚茨》《信南山》（《诗经》第210）、《甫田》《大田》《生民》《宾之初筵》《鬲宫》。

② 《信南山》《生民》。

③ 对于这首诗的完整分析和详尽注解，见 Kern, “*Shi Jing Songs as Performance Texts*”，下文中的讨论很多取自于此篇论文。

④ 由此，我决定推翻我在八年前出版的研究中的观点，即把这首诗视为真正的表演文本。现在我认为它是东周时期纪念文化的一部分。

这首诗歌证实了大部分从“颂”和“雅”获得的信息，如祭品的性质、季节性祭祀的概念、对祭品的飨食以及对回赐福祉的接受，其中也提到了音乐在祭礼上的呈现，还简单描述了结束时的宴席——依然在祖先灵魂的见证之下举行。它表明祖先祭祀是一项公共事务，是家庭成员、宾客、执事者各司其职的场合，其中也包括了“尸”——由一个或多个年轻家庭成员扮演——这一在飨酣之后代表祖先神灵呢喃而语的角色。

文本的多声部结构不可能是巧合，它体现了重现周代宗庙中表演宗教剧所做出的努力。在这一戏剧中重要的不是某个人，而是他所扮演的角色。所有的扮演者都不具名，但是都有各自的职责，因而明确表明了颂诗的属性——它不是历史性的，而是一般性的（generic）。《楚茨》讲述的不是任何一次特定的祭祀活动，而是所有这类活动的蓝图和本质。相反，青铜器铭文中则常常直接指出个人的名字以及册命仪式上礼官的名字。铸造青铜礼器这一行为反映的是某个特定之人的功绩，对此人来说将册命仪式历史化显然非常重要，但是这种历史化了的仪式并不仅仅是一种王室制度，而是这种制度的一次具体实践，其中包括在场所有参与者的名字。这一现象反映了将记忆延续到后世的强烈愿望，且还可能包含了册封典礼的一种契约属性。^①

对于一项完美的祖先祭祀活动所做的一般性描述，《楚茨》最重要的是以有序的语言再现了完美仪式的秩序。这首诗具有严密的美学结构，特点是十分高强度的用韵、复数的第一人称视角、拟声叠词以及富有断奏特征的“AXAY”句式。我用“A”代表在第一、第三字位重复使用的虚词，其后的第二、第四字位紧跟着不同的动词。这样的句式并没有被广泛用于早期的诗歌，它几乎是《诗经》中礼仪颂诗的专用句式（与同一总

集中的《国风》相比），特别是《大雅》，与此类似的还有连续而又紧凑的叠词的使用强度。^②在31篇《大雅》中，几乎所有的诗歌都具备上述特征中的若干种。比较以下《皇矣》的段落，它们表现了对周朝的建立及其开国功臣们的赞颂。为了便于说明，我在下文中加粗了原文中重复的词语。

作之屏之，其蕃其翳。修之平之，其灌其榭。启之辟之，其怪其楮。攘之剔之，其麋其柘。（第二段12句中的1—8句）

维此王季，帝度其心。貊其德音，其德克明。克明克类，克长克君。王此大邦，克顺克比。（第四段12句中的1—8句）

临冲闲闲，崇墉言言。执讯连连，攸馘安安。是类是禡，是致是附，四方以无侮。临冲菲菲，崇墉仡仡。是伐是肆，是绝是忽。四方以无拂。（第八段的全部12句）^③

这种总体上有节奏的重复是这些一般性诗歌不可或缺的美学原则。在四言句式的结构内（这本身是一种标准化和规范化的基本衡量标准），这种重复体现了严格控制之下的连续变化，绝不会划入不可预测或是异常的模式：韵脚大量存在，但具有不同的韵部；“AXAY”的韵律虽然普遍，但“A”这一音节可以有多种选择。各种各样的词可以重复出现在每一行的开头，也可以在第二、三个字位，或是每一段的开头。叠词的选择无穷无尽。句式的重复可能出现在某一节中，也可能出现在不同章节的同样位置，但这种重复情况在每首诗中又都不同。总之，没有两首颂诗是完全相同的，但总体上都相似。归因于这种严格的程式化和模式化的成篇方式，《诗经》中的颂诗之间具有广泛的互文性，而西周中晚期的青铜器铭文更是如此，相同的词语甚至句子都随处可见。^④

由于节奏重复是某个礼仪活动以及整个表

① Kern, "The Performance of Writing in Western Zhou China," p.151.

② *Ibid.*, pp.106—109.

③ 比较 Bernhard Karlgren, *Glosses on the Book of Odes*. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1964, pp.193—196 和 James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. IV, *The She King*. Taipei: SMC Publishing, 1985, pp. 368—373.

④ 关于《诗经》，见 W. A. H. C. Dobson, *The Language of the Book of Songs*. Toronto: University of Toronto Press, 1968, pp. 247—264 及 Kern, *op. cit.*, pp.103—106；关于铭文，见 Falkenhausen, "Issues in Western Zhou studies," pp.155, 163—164, 168—171 及 Jessica Rawson, *Western Zhou Ritual Bronzes in the Arthur M. Sackler Collections*. Cambridge: Harry N. Abrams, 1990, Vol.II A, p. 93.

演序列的特征之一，它的语言形式一方面在单首颂诗中显现，同时也将颂诗与整个语料总库 (repertoire) 自动地联系在一起。这种结构上的一致性，在每篇文本中通过若干上述模式的组合和快速切换得以强化。它们互相重叠缠绕，以平行或是循环的形式出现，还创造了一种紧密的多层次结构，在行与行、段与段乃至整首诗间互相呼应。这些丰富而又明晰的语言，构造出了周代的文化记忆体制，即祭祀和筵宴，并表现出文化的连贯、宗族的传承以及政治的权威。

“颂”和“雅”所具有的特征以及他们将语言和表演互相融合的方式，并不只存在于中国的周代，人类学家和语言学家还在其他文明发现了相同现象也对此进行了分析研究。根据他们的研究，在诗歌语言、礼仪美学和关于记忆的意识形态间有着显著的重叠。斯坦利·坦比亚 (Stanley J. Tambiah) 对仪式的描述非常有价值：

(仪式是) 一种文化构建下的符号交流系统。由模式化、秩序化的语言和行为序列组成，常常以多种媒介表现，其内容和编排的特色不同程度地由形式性 (常规性)、反复性 (不变性)、凝缩 (融合) 以及赘余 (重复) 体现。^①

在这个定义中，“凝缩” (condensation) 所指代的是一种“总体经验的融合感”，^② 经过多种媒介创造而成，进而在个体表达的层面上实施。仪式的另外三个方面——形式性 (formality)、反复性 (stereotypy) 和赘余 (redundancy) ——不仅适用于单场表演中固有的美学结构，还适用于有固定间隔的同种仪式的表演序列。的确，一场仪式表演不是孤立的事件，而是此类事件所构成的连续行为链中的一环，意义和美学在此类事件是最基本的。坦比亚指向了“礼仪语言的高度规范化的表层结构：诗歌元素如韵脚、节奏、谐音

以及头韵创造出一种浑然一体的特质，并且模糊了语法的界线”。^③ 相应地，扬·阿斯曼 (Jan Assmann) 也对文化记忆的创造以及延续进行了探讨，他写道：

以下论点应该成为共识：诗歌的形成主要是为了把有助于稳固身份认同的知识转换成一种耐久的形式这一记忆技巧而服务的。如今我们已同样熟知，此类知识多以多介质的形式展现，将语言文本不可分割地嵌入到声音、肢体、无声表演、手势、舞蹈、韵律和仪式活动中……通过这些元素的有规律的重现，筵宴和典礼使得有助于稳固身份认同的信息得以传授和传承，从而又使得文化身份的复制和再生成为可能。仪式的重复保证了一个群体在时间和空间上的连贯性。^④

在这个思路下，保罗·康纳顿 (Paul Connerton) 强调“所有的仪式都是重复的，且这种重复性必然暗示了对过去的延续”。^⑤ 换句话说，仪式本身由于其重复和形式化的本质，就是一种纪念的产物：每一次表演都是对此前表演的重复。因此，仪式的重复性和形式性就通过韵律结构的规律性得以明确地呈现，而这种规律性不仅存在于一次单一的表演，更是超越了单一的表演。每次仪式活动都表现出其自身的美学结构，作为过去持续当下的体现。在表述一个关于过去具体的主体叙事时——在《大雅》中，最为突出的就是周文王的事迹——仪式的表演，与其命题内容一起，构成了对过去所有形式上的延续。

因而，周朝的祭祀和筵宴成为最卓越的仪式活动：其宗教命题——对祖先典范的纪念和仿效——与其重复性的形式结构融合在了一起。不仅如此，它将祖先提高到供人追随的模范地位，而且通过其正确的、成功的仪式活动将虔诚的后代——祭祀和筵宴的主办者——转变成正当的继

① Stanley J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p.128.

② *Ibid.*, p.165.

③ *Ibid.*.

④ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: C. H. Beck, 1992, pp. 56—57. 亦可见第 143—144 页。

⑤ Paul Connerton, *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 45.

承人，进而使他们成为未来受后代景仰的理想化的祖先。^①在这个逻辑下，对祖先祭祀的正确表演即是政治合法性的试金石。在西周之后，这一关于过去统治的理想化历史被设想为关于仪式的理想化历史。

在他们对仪式性语言的分析中，人类学家和语言学家同样都强调其具有的形式化、限制性以及重复性模式。它们表明了语言表达如何与仪式表演的美学结构保持一致。周朝祖先祭祀的语言是既定的，且是可预见的。它不提供新的信息，反之，它在表演之中循环重复那些已知之事。莫里斯·布洛克（Maurice Bloch）将礼仪演说如是定性：它是“程式化的”“贫瘠的语言”，也是“具有传统权威的语言”。在这种语言当中，“存在于各阶层语言中的许多选择都被抛弃，所以其形式、风格、用词、句法的选择都比普通语言要少”。^②布洛克认为“宗教所使用的交流形式没有命题的能力”，在颂诗中，“交流无需使用论点和推理……你不能和颂诗论辩”。^③同样，芮马丁（Emily Ahern）提出一种受严格互文性保护的“受限的准则”。^④安东尼·华莱士（Anthony F. C. Wallace）提出了“不带信息的交流”的经典模式。^⑤韦德·威洛克（Wade T. Wheelock）认为，礼仪演说：

通常是固定不变且为人熟知的文本，在每次仪式上都逐字重复，且一般来说，仪式语言所频繁指涉的那些构成当前仪式背景的成分是标准化的，因而所有的参与者对此都非常熟悉，不需要任何语言上的解释。所以，实际上仪式中的所有表达从普通交流原则的

角度来说都是多余的。^⑥

有关意义的问题超越了语言表达而延伸至整个仪式表演。意义的构成“不是就‘信息’而言的”，而是就通过有克制和有策划地使用“赘余以及反复循环”（坦比亚）所达成的“‘模式识别’和‘构造自觉’而言的”。^⑦

总体而言，《楚茨》这样的诗歌以及《大雅》正是从这些角度象征着西周中期和晚期的王室祭祀和筵宴的目的和美学——尽管这些篇章可能晚于西周王朝的倾覆。与礼学经典中的散文化记载不同，诗歌以文本结构的形式保存了早期仪式活动的深层结构。同样，我将会论证《尚书》中被归于周王朝早期君王的演说也是如此。

王室演说

如果最近的研究有参考价值的话，那么学术界关于《尚书》所收王室演说的共识也许将要发生变化。许多传统的研究关注的是《尚书》作为书籍的早期历史，探求其文本在汉代的境况以及伪造孔安国“古文”版本的问题。^⑧此外，部分章节可以被系年于战国时代、秦代甚至汉代，其中那些被归于周代以前统治者的演说被普遍认为是在西周之后所创造的。据称有一部分属于早期的文本似乎或多或少没有受到这种质疑的影响，它们是被归于西周早期统治者的12篇演说辞：《大诰》《康诰》《酒诰》《梓材》《召诰》《洛诰》《多士》《无逸》《君奭》《多方》《立政》和《顾命》。

除了对传统的虔敬之外，没有任何根据能使我们认为这些演说辞来自于那些传说中演讲者所处的时代。除了最近出现的越来越多的语言

① 我已经在许多文章中研究过这些特点，见 Kern, *op. cit.*, pp. 55—76; Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society, 2000, pp. 119—154; 柯马丁：《作为追想的诗：〈诗经〉与早期诠释》，《国学研究》2005年，第16期，第329—341页。

② Maurice Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?" *European Journal of Sociology*, Vol. 15.1, 1974, pp. 60—61.

③ *Ibid.*, p. 71.

④ Emily Ahern, *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: The Johns Hopkins University, 1981, pp. 54—55.

⑤ Anthony Wallace, *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966, p. 233.

⑥ Wade Wheelock, "The Problem of Ritual Language: From Information to Situation," *The Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 50.1, 1982, p. 56.

⑦ Tambiah, *op. cit.*, p. 139.

⑧ 见 Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics*. New Haven: Yale University Press, 2001, Ch. 3; Nylan, "The *Ku Wen* Documents in Han Times," *T'oung Pao*, Vol. 81, 1995, pp. 25—50; Shaughnessy, "Shang Shu 尚书 (*Shu ching* 书经)".

学方面的疑点之外，^①下面我将提出，这些演说与《大雅》的诗歌以及从青铜礼器和铭文建构的西周中晚期纪念文化的历史语境相互契合。^②并且，此结论总体上与《尚书》其他部分和早期中国的历史编纂学互洽。如同顾立雅（Herrlee G. Creel, 1905—1994）所指出的那样，虽然传说《牧誓》是周武王在讨商决战前对军队所作的誓辞，但人们很早就已确认它是西周之后的产物。^③同样，毋庸置疑的是《尚书》中所有被归于周代以前的演说都产生于东周时期，也就是说，它们是经后人建构或重构的，其中可能蕴含一些历史的信息，但从根本上来说这些文本是用以想象和纪念上古的统治者的。此外，如史嘉柏（David Schaberg）所表明的那样，这些想象中的演说是东周历史编纂学中，尤其是《左传》中一种重要的修辞手法，^④在从东周到汉代的历史写作中出现的想象中的诗歌也是如此。^⑤

与这些表达相关的问题并不是利奥波德·冯·兰克（Leopold von Ranke, 1795—1886）所说的“过去究竟是什么样的”，而是更远为重要的，历史进程如何受道德力量的导引，这才是历史的道德动因以及在政治历史和个人经历的决定性时刻，何种话语才能够令人信服地表达出这些文化和政治英雄的精神。在这种思路下，得到保存的不再是一般意义上的过去，而是被转化为记忆的、经过选择性重构和重组的过去，如阿斯曼所说：

过去在标志性人物的周围凝结，而记忆本身与这些人物紧紧相连。……对于文化记忆来说，重要的不是实际的历史，而是被熟记的历史。也可以说，在文化记忆中，实际

的历史被转化为被熟记的历史，从而成为了神话。神话是关于创始的故事，通过被讲述，它从源头处阐明某个当下的时刻。通过回忆，历史成为了神话。通过这种途径，历史并没有变得不真实，相反，也只有在这个时候，历史变成了一种具有持续规范力和构建力的现实。^⑥

尤其是关于创始神话的宗教性庆祝活动，如纪念古以色列人出埃及的逾越节，通常是在公共筵宴上进行的。在此，进行纪念活动的群体身份通过对共同过去的指认得到认可，他们共同的身份也以仪式为背景交互沟通。在这个背景下，回忆“凝结成了文本、舞蹈、图像和礼仪”。^⑦

将这12篇演说的产生和表演放在西周中晚期的纪念文化背景下，甚至更晚，无论是从概念的角度，还是从历史的角度都是吻合的。与《大雅》一样，这些演说通过各种仪式化或看似不带任何个人色彩的语言来纪念周代早期君王及其功绩。它们最首要和最重要的目的远非提供历史信息，而是表现那些置身于重要历史时刻的具有神性魅力的演说者。在这些演说中，这些早期的统治者既是美德的通用典范，同时也作为历史的实际道德动因以强烈的个人语言风格演说，其演说充满感叹的语气和第一人称代词。同时他们既是被个体化了的具体的某位君王，也是被通用化了的供后世憧憬的模范。第二，这些演说恰好与西周中晚期的历史语境相符合，当时的祖先祭祀活动被延伸至一种更为广阔的、将宗教事务与政治意图日趋融合的纪念文化之中。正是在这个时期，首先，纪念性的筵宴颂诗和宫廷仪礼不再是面向小宗族群体，而是面向更广大的政治精英阶层；

① Vogelsang, *op. cit.*, 其中提到了更多其他的研究。冯凯（Kai Vogelsang）承认，他对演说中的字和短语的详尽研究必然会有个别的错误。不仅如此，他的研究还建立在存疑的前提上，即这些演说的传世版本——即他用以与西周青铜器铭文做比较的版本——或多或少准确地反映了它们的原貌。这种前提是没有几个学者会认同的。尽管如此，哪怕他的具体观察中只有一小部分是接受的（我确实认为有些是可以接受的），那么不苟同把这些演说系年于西周早期的证据已经令人印象深刻。

② 冯凯是否想把这些演说彻底系年于春秋时期并不是非常明确；我个人认为西周晚期还是可能的。

③ Creel, *op. cit.*, pp. 455—456.

④ Schaberg, *op. cit.*.

⑤ David Schaberg, “Song and the Historical Imagination in Early China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 59, 1999, pp. 305—361; Martin Kern, “The Poetry of Han Historiography,” *Early Medieval China*, Vol. 10—11.1, 2004, pp. 23—65.

⑥ Assmann, *op. cit.*, p. 52; 亦可见第75—78页。

⑦ *Ibid.*, p. 53.

其次，册命仪式成为宗庙中最重要的仪式活动之一，将天子的“天命”延伸向那些被授予行政职位的人；再次，新铸的形制更大的青铜礼器和编钟不仅用于纪念仪式活动——祭祀和筵宴，同时也用于铭文展示；最后，已成为文化和政治符号的先王在这类铭文中更加频繁地出现。不仅如此，如上文所述，把早期的演说理解为纪念文化的产物并没有将其放在中国早期历史编纂活动的主流之外，而恰是主流之内——这种历史编纂活动即使是在《尚书》中也已经清晰可见，也就是说，不仅周武王如此，周代以前所有的君王也是如此。简而言之，关于纪念文化的本质和实践的语言学证据、历史语境以及概念性思考同时指向这样一个论点，即这12篇演说的成篇年代最早可以追溯到西周中晚期，它们在关于王室纪念和政治身份的祭祀和筵宴上占有切实的地位。^① 尽管准确探究这些演说是如何在这些情境中发表是不可能的，但它们庄严的韵律和高度格式化的措辞非常符合正式演说的要求。

尽管早期王室演说的文学结构远不及祭祀颂诗那样统一，但它们也与普通语言相去甚远。这12篇演说虽不用韵，却表现出对以下特征的偏好：富有韵律的句式、形形色色的重复、频繁出现在段落开头的感叹（如“呜呼”）、目录（像是王侯将相的名单）以及对固定的程式化用语（如在青铜器铭文中也十分常见的“予小子”一词）的频繁使用。在孔子时代，人们认为《书》在语言——以及声望——上都和《诗》齐名，因为它们都与礼仪表达的高雅习惯相关：《论语》（7/18）引用孔子之言，即在对待（即背诵）《诗》《书》和礼仪事务的时候都用“雅言”（意为“优雅的标准用语”——与平时的口语不同）。早期演说整体的措辞有一种仪式化的严肃感和庄重感，像《多士》的后半部分一样。这篇演说是以周公之口对已被推翻的殷商旧臣的讲话。根据对前朝失败教训的总结，他敦促前朝遗老臣服于周。有三个（类）词在整篇文章中反复

出现：一是表强调的助词“惟”，表示“只”和“正是”，我将它翻译为“indeed”；^② 二是第一人称代词“予”“我”“朕”；三是第二人称代词“尔”。由于古汉语中不需要代词（或是明确的主语），对它们的频繁使用——一种典型的仪式演说的风格^③——是一种自觉的文体风格的选择，这种风格为演说增加了节奏性、力度以及对个性的修辞性强调。在后文中，我将依据节奏分章来分析文本，并且将代词和翻译为“indeed”的“惟”用粗体标记出来。

王曰猷	The king said: Ah!
告尔多士	I declare to you, the many officers:
予惟时其迁居西尔	I, indeed for these [aforementioned] reasons, have transferred and settled you in the west;
非我一人奉德不康宁	It is not that I, the One Man , in holding up my virtuous power, make you restless.
时惟天命无违	This indeed is the mandate from Heaven—do not go against it!
朕不敢有后无我怨	I do not dare to be tardy—do not resent me!
惟尔知	Indeed it is you who know
惟殷先人	That indeed it was the forefathers of Yin
有册有典	Who had documents, who had statues
殷革夏命	To show how Yin superseded the mandate of Xia.
今尔又曰	Today, you further say:
夏迪简在王庭	“The[officers of] Xia

① 我们当然可以允许有这样一种观点，即这些演说只有到了东周时期才成篇——毕竟对周的源头的纪念并没有止步于西周，但若坚持认为事实一定是如此并没有必要。因此，我认为西周中晚期是这些演说可能最早的成篇年代。

② 我知道这不是标准的译法，但我认为保持该词在英文中的基本词性也是非常重要的。虽然这两个句法功能经常被自由地交替使用，但是该助词的使用似乎主要是为了达成强调和节奏上的目的。

③ 见 Wheelock, *op.cit.*, p. 50: “仪式性语言首当其冲的特点就是对代词、副词、省略以及其他类似的指陈演说者所处环境并依赖其产生语义的语言和语言元素的反复使用。”

	were promoted and chosen at the [Shang] royal court,		予惟时命有申	have not killed you ;
有服在百僚	Had duties among the hundred officials.”		今朕作大邑于兹洛	I , indeed, will give this command once again.
予一人	I, the One Man,		予惟四方罔攸宾	Now I make a great city in this place of Luo.
惟听用德	Indeed only heed and employ those of virtuous power.		亦惟尔多士	I, indeed , across the four quarters have none whom I reject.
肆	Therefore,		攸服奔走臣我	And indeed , it is you , the many officers,
予敢求	I dare to seek you out		多逊	Who should rush to submit and hasten to serve us —
于天邑商	In the Heavenly city of Shang.		尔乃尚有尔土	Be greatly obedient!
予惟率肆矜尔	I, indeed , will [now] generally pardon and pity you .		尔用尚宁干止	You , then, may have your land!
非予罪	It is not I am at fault;		尔克敬	You , then, may be tranquil in your duties and dwellings.
时惟天命	this is indeed the Mandate of Heaven!		天惟畀矜尔	If you can be reverential, Heaven, indeed , will favor and pity you.
王曰多士	The king said: Many officers!		尔不克敬	If you cannot be reverential,
昔朕来自奄	Formerly, when I came from Yan		尔不啻不有尔土	You not only will not have your land—
予大降尔四国民命	I greatly sent down command to the folk of your four states;		予亦致天之罚	I also will apply the punishments of Heaven
我乃明致天罚	Yet also, I brightly applied the punishments of Heaven.		于尔躬	To you as persons.
移尔遐逝	I move you [here], far and distant [from the city of Shang].		今尔惟时宅尔邑	Now you indeed shall dwell in your city, perpetuate your residence.
比事臣我宗	Comply with your affairs and serve our honored [capital]—		继尔居	You , then, will have duties, will have years in this place of Luo.
多逊	Be greatly obedient!		尔厥有干有年于兹洛	Your small children will then prosper,
王曰	The king said:		从尔迁	Following your being moved [here]. ^①
告尔殷多士	I declare to you , the many officers of Yin:			
今予惟不尔杀	Now, that I, indeed ,			

① James Legge, *The Shoo King, in The Chinese Classics*, Vol III. Taipei: SMC Publishing, 1985, pp. 458—463; Bernhard Karlgren, *The Book of Documents*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1950, pp. 55—56, 可对此二书进行比较。

毫无疑问，演说的整体结构有一种节奏感，这是围绕人称代词、重复以及与《诗经》总体的四言韵律相呼应的三字、四字或五字短语建构的。^①但这种有节奏且不断重复的修辞并不只局限于韵律上。在一些段落中，我们可以看见上文讨论过的“AXAY”句型以及对比任何一首颂诗（或是青铜器铭文）中更为频繁使用的代词，而且即便是在这样一小段文字中，不少短语甚至是完整的句子也被重复使用。虽然以上这段文字没有用韵，^②但是揭示了礼仪演说文字只有在作为一篇表演性文本时才富有生机。它通过极度形式化的措辞以及对第一人称的特别强调，显示出了君王作为个人、政治上的制度性存在以及祖先典范所具有的神授权威。这样的神授权威迎合了西周中晚期意识形态的需要，并且在接下来的诸多世纪始终占有一席之地。

青铜器和铭文

从古墓和地窖中发掘出的上千件青铜礼器是西周祖先祭祀中最珍贵、最显赫的工艺品，其中一部分刻有铭文。早在西周前好几个世纪就有青铜器的生产，且在青铜器上刻铸铭文的行为大约出现于公元前1250年的商朝晚期。这些形状、尺寸各异的器皿用来盛放献给王室和贵族祖先的祭

品，并且看似也是出于这个目的而制造的。无论是从它们繁复的设计、精良的技术，还是无可比拟的材料资费来看，它们都从本质上区别于日常使用的物品。即使是那些极短的铭文也充分显示了它们是为了祖先祭祀而铸造的。

绝大部分商朝晚期和西周早期的铭文长度在一到十字不等。^③通常来说，铭文中会提到这件铜器的主人（通常只有一个家族的标记），也可能提及祭祀的目的。较长的铭文只是在西周早期才逐渐出现，并且在中晚期变得更为常见。^④同时，青铜器上铭文的位置也随时间而改变：最初它们深深隐藏于器皿的内侧，因此肉眼看不到或非常难以识别。随着时间推移，铭文不仅长度增加了，在青铜器上的位置也更加显而易见。^⑤只有到了西周中期的后半叶，如簋、盥这样的阔底容器或是浅口的鼎出现后，较长的铭文才得以更加明显地展示出来。^⑥同样地，将铭文赫然展示在外侧的大型甬钟组合直到公元前9世纪后才普遍出现。^⑦与隐藏在酒器深处的早期文字不同，这些文本原本就是用来展示的，它们明确表明，这些器皿和编钟不仅仅是宴会上用以飨食和取悦祖先，而且还是当时所能获得的最耐久的材料上铸刻的记忆的呈现。

如杰西卡·罗森所最先发现的那样，随后罗泰进一步对此发展和阐述，公元前9世纪见证了

① 在传世本《诗经》中，超过90%的诗句都是四字句，见高华平：《古乐的沉浮与诗体的变迁》，《中国社会科学》1991年第5期，第201—212页。他将这种句式与诗歌的音乐表演相联系。George A. Kennedy, “Metrical ‘Irregularity’ in the *Shih Ching*,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 4, 1939, pp. 284—296。如乔治·肯尼迪（George A. Kennedy）所说，并不是所有五字或更多字的诗句都违背了基本的四言结构，因为这些诗句通常包含一些与音乐无关的轻读音节。另一方面，传世本《诗经》中有几句四言句在近年发掘出的手抄本中为三言句，见Kern, “*The Odes in Excavated Manuscripts*”。

② 迄今学术传统的关注点全部都在周代文本的尾韵上。因此，相对而言，我们很可能高估了尾韵的重要性，而忽略了其他音韵的表现手法，如句式、韵律结构以及在单句中或跨越多句存在的各种各样的声音模式。

③ 风仪诚：《商周青铜器铭文位置演变初探》，即将出版。

④ *Ibid.*

⑤ *Ibid.* Olivier Venture, “Visibilité et lisibilité dans les inscriptions sur bronze de la Chine archaïque (1250—1771 av. notre ère),” in *Du visible au lisible: Texte et image en Chine et au Japon*, eds Anne Kerlan-Stephens and Cécile Sakai. Arles: Philippe Picquier, 2006, pp. 67—81.

⑥ 李峰，私人通讯。

⑦ 虽然我们不知道铜钟早在公元前3000年后期就已存在，且乐钟在商朝晚期就已使用，但甬钟原本不属于北方（包括王室）的仪式文化的一部分，它是从南方引进而来的，见Falkenhausen, *op. cit.*, pp.158—162；关于甬钟铭文的位置，亦可见风仪诚：《商周青铜器铭文位置演变初探》。

一场影响深远的行政和礼制改革。^①关于祖先祭祀和青铜礼器，我们可以观察到这样一些重要的改变：大部分的酒器被弃不用，只有大型的盛酒瓶子还保留着；相反，食器不管是形制还是数量都大幅增长，形成了成套使用的规模，并标志着戒奢法则的重要性日渐增长。当在成套的器皿和编钟铸刻铭文时，其铭文都是一致的。青铜编钟被加入到礼器组合中，在典礼上增加了音乐的元素。细微的纹饰被大块的纹样取代，通常包含一些醒目，甚至粗犷的波纹状带饰。青铜器铭文的字体更加规范且对称分布。综上所述，一套整体上统一的设计范式被运用到整个青铜礼器群中，且尺寸增大、醒目的纹饰和成套的编钟都显示出祖先祭祀从私人礼仪演变为参与者更多的大型仪式（这些参与者可能是在礼器一定距离之外站立着的）。

在青铜礼器的纹饰中，商朝晚期和西周早期的兽型饕餮纹饰被抽象的几何图形和高度标准化的纹样代替，这表明不仅铜器的生产发生了显著且持久的变化，同样的变化还可能发生在宗教观念上，^②例如脱离晚商和西周早期贵族阶层可能存在的萨满教行为。^③如同罗泰所说，这种发展：

暗示了祖先崇拜这个范畴内所发生的根本性的宗教变化：从以活跃甚至狂热的“酒神”式礼仪到一种新的更加形式化的“日神”式仪式，在这种仪式中，礼器本身和它们整齐

有序的摆放才是吸引参与者的主要关注点。^④

青铜礼器纹饰的改革并不仅限于动物纹样的弃用。相比早期来说，西周中晚期的青铜器和编钟数量大增，在设计上也显示出一种同祖先祭祀的根本意识形态更相匹配的标准、重复性和限制性。如同罗森所说：

尽管西周早期的铜器每隔十年就看似不同，中期的铜器至少在表面设计的质量上参差不齐，但西周晚期的铜器却表现出严格的一致性。这个时期的铜器在其跨越百年的使用时间里，无论是在主人和主人之间，还是地区和地区之间都看似没有什么太大的变化。其中似乎存在着一种对仪式的集中化控制……同样地，铭文也显得并无迥异，好像无论是表达的范围、内容，还是文字的形态都遵循了一个单一模版似的……这些文字看上去十分依赖早期的书写形式，显示出有意的拟古倾向。其他拟古倾向则显示在铜器的形制上……这种对过去的兴趣看起来有双重性，一方面是再现远古样式的青铜器和采用古代字体，另一方面是收藏更为古老的铜器……如果[从窖藏中发现的]器物属于晚期器物，且为上述各类套件的一种，那么它们的铭文虽然书写漂亮，内容却是模式化的。^⑤

早在公元前10世纪，数量倍增的条状突纹中的抽象的连续纹样逐渐取代了具象的单个纹案，波状纹样也“盖住了模具之间的缝隙，形成了一

① Jessica Rawson, "Statesmen or Barbarians: The Western Zhou as Seen through Their Bronzes," *Proceedings of the British Academy*, Vol. 75, 1989, pp. 87—93; *Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections*, Vol. 2, pp. 93—111, *Passim*; "Western Zhou Archaeology," in *The Cambridge History of Ancient China*, pp. 433—448; 罗泰:《有关西周晚期礼制改革及庄白微氏青铜器年代的新假设:从世系铭文说起》,见臧振华编《中国考古学与历史学之整合研究》,台北:“中央”研究院历史语言研究所出版品编辑委员会,1997年,第651—676页; *Chinese Society in the Age of Confucius (1000—1250 BC): The Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, 2006, Chap. 2.

② 关于青铜装饰如何标识特定含义的讨论,见 *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*, ed., Roderick Whitfield. London: Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, University of London, 1993 中的讨论,特别是 Jessica Rawson, "Late Shang Bronze Design: Meaning and Purpose," pp. 67—95; Robert W. Bagley, "Meaning and Explanation," pp. 34—55 以及 Sarah Allan, "Epiloque," pp. 161—176 中的相关讨论。

③ 关于饕餮可能隐含的含义的经典陈述,见 K. C. Chang, "The Animal in Shang and Chou Bronze Art," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 41, 1981, pp. 527—254 以及 K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 44—81.

④ 亦见于 Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius*, p. 48.

⑤ Rawson, "Western Zhou Archaeology," pp. 438—439.

种连续而有韵律的设计”。^①在礼制改革之后，也就是这些纹样已发展成繁复的交织纹时，^②青铜器的设计几乎停滞长达整个世纪之久。由此出现的是一个“静态的样式总库”，它“有限且反复”，具有“持续的同一性”。^③支配每一个单件器物的设计的节奏性重复在所有同类器物上得到复制。

从目前这个讨论的角度来说，铜器设计的三个方面在这一描述中凸显出来：第一，与西周早期常用“怪异”或“浮夸”^④的铜器相比，僵化的表达方式已经形成；第二，这些受到限制的图纹模式本身象征着一种有节奏的连续性，这种连续性既作为单次表演，又作为一种传统的祖先祭祀的总特征；第三，这种限制且由此不断重复的新风格令人想起更遥远的过去。^⑤西周晚期的拟古风潮引人注意的原因不仅是其本身的性质，还因为它表明“西周晚期的贵族能够接触到从早期和中期传承下来并且保存在宗庙中的青铜器”，且工坊里可能还保存着早年的模型。^⑥从墓穴和窖藏的种种迹象来看，西周晚期青铜器的主人的确是将祖上继承下来的铜器与他们自己新铸造的铜器一起保存。新近的具有拟古性质的铜器一定会让观众将之视为对过去的指陈，引起他们对祖先辉煌事迹和“王朝建立的英雄年代”的回忆。^⑦不仅如此，“青铜礼器在类型和装饰层面上的拟古指涉应该只是一种具有完美的历史意识的仪式性意识形态的细小表现”。^⑧因此，西周晚期关于记忆的仪式性

意识形态不仅是纪念王朝的建立，还伴随着纪念本身的一种自我呈现意识，它们都以严格受限的形式表现。

为此，青铜器的形制和纹样最主要的所指是它们作为珍贵的礼器的本质以及以其名义铸造该铜器之人的身份地位。如册命仪式的铭文所述，铭文是一套繁复而步骤众多的仪式的最后一步，此仪式在王室宗庙的庭院中举行，一位身份高贵之人觐见君王，并接受君王的旨意，最后被授予（最可能是在王室的工坊里）铸造青铜礼器——或有铭文，或无铭文——的权利。收到青铜器后，他即拥有在自己的祖先祭祀上使用该青铜器的权利。若上面刻有铭文，则铭文的文本最短可以短到只包含器主名和他的献词（“作此器”）；其次，它可能包含祈福的祷告，以显示出该器物的仪式用途；再次，铭文可以记载器主的功勋，基于器主给君王的汇报或基于君王回应的任命的叙述。^⑨如此，青铜铭文甚至可以记载册命仪式本身，如上文引用的邁（？）鼎铭文。关于仪式（也可能是一系列仪式）的最完整的记载来自长达373字的逯盘铭文，它还与其他长篇的铭文有所联系，包括2003年在陕西眉县杨家村发掘的、来自公元前786年和公元前785年的两组独立的逯鼎铭文。^⑩

绝大部分青铜器铭文的宗教本质——一些西周晚期的例子表明有些铜器的铸造不是为了祭祀，而是为了筵宴——并不用于王室宫廷里举行的庄

① Rawson, *Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections*, p. 86, p. 90.

② *Ibid.*, pp.113—123.

③ *Ibid.*, p.125.

④ 这是罗森的术语；见“Statesmen or Barbarians,” p. 70, *Passim* 和 *Western Zhou Ritual Bronzes*, p. 35, *passim*。

⑤ 关于西周的拟古风潮，亦见 Falkenhausen, “Late Western Zhou Taste,” pp.168—174。

⑥ *Ibid.*, p.169.

⑦ *Ibid.*

⑧ *Ibid.*, p.173.

⑨ 这种三重结构已在 Falkenhausen, “Issues in Western Zhou Studies,” pp.152—156 中被重构出来。最近，罗泰拓展并修正了他的系统以论证献词反映的是一场单独的仪式；见 Lothar von Falkenhausen, “The Oral Subtexts of the Zhou Bronze Inscriptions,” Paper presented at the conference “Religion, Poetry, and Memory in Ancient and Early Medieval China”. Princeton: Princeton University, May 2004.

⑩ Falkenhausen, “The Oral Subtexts of the Zhou Bronze Inscriptions”; Lothar von Falkenhausen, “The Inscribed Bronzes from Yangjiacun: New Evidence on Social Structure and Historical Consciousness in Late Western Zhou China (c. 800 BC),” *Proceedings of the British Academy*, Vol.139, 1006, pp. 239—295; 罗泰：《西周铜器铭文的性质》，《考古学研究》，北京：文物出版社，2006年，第343—374页。

严典礼，而是用于拥有铭文礼器的器主的祖先祭祀。在此，铭文的文本同时对祖先的灵魂与聚集的家族成员和贵族们言说，不仅汇报器主的功绩，还有周王对其的认可。为了达到这个目的，铭文文本包括了自我指陈的献词和赝辞。通过这两个部分，器主表明身份，并同时向祖先致意，他们的德行在此刻被成功地延续，继而被请求赐降福祉，以作回馈。因此，铭文通常将承载了它们的青铜器称为“宝”或者“尊”，并且告诫子孙后代在他们自己的祭祀上为了当下的器主，亦即未来的祖先“永宝用”此礼器。^①这样一来，铭文就创造了对过往理想化的（且经过高度筛选的）记载，同时，甚至可能更重要的是，为未来创造了一段关于当下的记忆。特别是在西周晚期，即王朝逐渐衰败之时，贵族铭文似乎反映出一种对延续性和传统的强烈渴望。

西周中期和晚期的铭文显示出对诗化形式的自觉追求。特别是礼制改革之际，更多的铭文受《诗经》的引导，用同样的韵律格式。绝大多数的西周铭文字数只有寥寥数字，但是已知的两条最长的铭文接近500字，其他铭文的字数也从几十字到两三百字不等。所有这些篇幅较长的铭文全部都在传世颂诗的长度范围内。虽然韵文和四字句式在最早的古周铭文中已经出现，^②但是这些特

征从周共王和周懿王时期开始变得越发常规化，^③同样变得常规化的还有铭文的字体以及总体的视觉布局（行间布局，字间距等等）。^④尽管语言的常规性从未达到《大雅》的高度，但毫无疑问，其总体趋势是朝向更强的美学控制，更严格的标准以及随之而来的更受限的表达形式。不仅如此，铭文似乎倾向于使用与《诗经》中的仪式性篇章基本相同的韵律。^⑤我认为，这些铭文的音律特征在背诵时得以显现。^⑥

总体上来看，从最早的颂诗和铭文，韵律和句式就在发展。这种日趋常规化的发展是与西周中晚期对祖先祭祀的王室制度的巩固一起出现的。早些时候，相对限制较少的美学形式被一种更加程式化的表达模式替代，而后者反映了被王室和贵族的行为逐渐固化的美学。像西周时期最后一个世纪的颂诗一样，铭文用韵更加常规，四言句式更加严格，字体和视觉布局更加统一，措辞也更加程式化和互文化，它们同时也变得更为普遍。^⑦

为了说明西周中晚期青铜铭文的常规风格，这里举两个例子。第一个例子是相对短一些的丰伯车父簋铭文，年代不详。铭文中并没有长篇的叙述，而是聚焦于自我指陈的献词（仅在第一行）以及篇幅略为加长的赝辞（余下的所有文字）。这段文本全部都是四言句，我将韵脚用方括号标记出来：

① 赝辞部分的深入探讨，见《金文赝辞释例》；Hayashi Minao, “Concerning the Inscription ‘May Sons and Grandsons Eternally Use This [vessel],’” *Artibus Asiae*, Vol. 53.1—2, 1993, pp. 51—58 中提出，这句程式化表达意指祭祀礼器在来生也可以使用，即在其陪葬的墓里。

② 例如天亡簋（《金文引得》第5012）中。见 Wolfgang Behr, “Reimende Bronzeinschriften und die Entstehung der chinesischen Endreimdichtung,” PhD Diss., Frankfurt: J.W. Goethe Universität, 1996, pp.140—144, pp. 532—555; 第86—87页和678—679页可见毕鹗（Wolfgang Behr）的结论。

③ Behr, “Reimende Bronzeinschriften,” pp. 422—423.

④ Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History*, pp. 121—126. Rawson, *Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections*, p. 93. 在谈到西周晚期时提到：“这个时期的一些字体极为常规，它们暗示了青铜器铭文使用的字体的变革。尽管这样的铭文看似精确且细致，它们实际上重复使用常用的程式化表达，在每一处略微修改以符合语境。”

⑤ Behr, “Reimende Bronzeinschriften,” pp. 467—470.

⑥ 更加详细的分析，见 Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, pp. 59—105. 不仅如此，即使是帝国早期第一位皇帝（秦始皇）的石碑铭文，成篇于公元前219年到公元前210年之间，也是先被创作并朗诵出来，之后才被刻于石碑之上的。关于古希腊的例子，见 Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 62.

⑦ 如 Falkenhausen, “Late Western Zhou Taste,” pp. 174—175 所写，关于西周晚期“随着铜器的纹饰变得更加抽象，铭文的内容则变得更加程式化，它们文学上的结构也变得更加常规……铭文的仪式性语言越来越有诗性，文本末尾的有韵赝辞受到越来越多的重视……文字的具体的、字面的意义变得越来越不重要”。

丰伯车父作尊簋 [A],
 用祈眉寿 [A],
 万年无疆 [B],
 子孙是常 [B],
 子孙之宝 [A],
 用孝用享 [B]。^①

第二个例子是一段较长的编钟铭文，即邢人佞钟铭文，年代是公元前9世纪中叶。叙述者“佞”不用人称代词而用名字称呼自己。同样的，文本大部分是四言句，韵脚也有一定的常规性：

井人佞曰：
 (甯)淑文祖皇考。[A]
 克哲毕德。[A]
 得纯用鲁，
 永终于吉。[B]
 佞不敢弗，[B]
 帅用文祖皇考。[A]
 穆穆秉德。[A]
 佞宪宪圣爽。[C]
 虔处宗室。[B]
 肆佞作馘父大林钟。[C]
 用追孝侃 [A]
 前文人。[D]
 其严在上。[C]
 敷敷囊囊。^②
 降余厚多 [A]
 福无疆。[C]
 佞其万年 [D]
 子子孙孙 [D]
 永宝用享。[C]^③

这两条铭文显示出了一种成熟规范的表达方式的常规。它们的内容显然与过去、当下和未来相关联，这种关联既有纪念性，又有前瞻性。在完成祖先崇拜的同时，将此责任转移到子孙后代身上。选择这种表达方式体现了强烈的连续性和规范性。在这两条铭文中，最基本的句式单位都是四言句，通篇用韵（尽管没有传世的《诗经》

那么规律），钟铭文中还有一系列的叠词。当这种程式化的表达形式在西周中期开始大规模发展的时候，祖先祭祀的视觉美学也开始与之平行地向规范化发展了。

结论：西周祖先祭祀中的信息和美学

西周祖先祭祀中复杂精妙的美学同时承担了两种功能：与祖先之灵的沟通以及将过去呈现为当下的基石。尽管铭文中取材于历史知识的内容可由记录在易朽材料上的文献得以佐证，但是却与它们在内容上和目的上都有所不同。作为铭文承载物的青铜器，它们在材料上的花费以及设计上精细繁复的程度，都服务于清晰体现铭文这一目的，与纯粹的行政或历史文献有着根本性的不同，就像祭祀所使用的食器和酒器通过其精美的形制和纹饰而区别于日常生活中所使用的食器和酒器那样，^④祭祀的颂诗也通过其特定的美学结构而区别于日常讲话。

颂诗、演说、铭文以及青铜器的纹饰与组合，还有其他所有的（今已失传的）视觉、听觉和嗅觉感受，共同构成了记忆的美学，这种美学支配着西周祖先祭祀中的仪式表演和宗教表达。各种语言和物质载体之间的不同，通过它们固有的可塑性和表达方式区分开来。但与此同时，它们在相互关联之中运作，融入到同一祖先祭祀的表演声景中。视觉和语言的表达由不同的专业人员，通过不同的材料创作而成，但在祖先祭祀中，它们既不是彼此独立，也不是随意而为，因为它们都服务于祖先崇拜和纪念祖先这一共同理想。因此，我们可以在每一套人为创造——无论是材料的还是语言的——的美学中寻找这种意识形态的痕迹。我们也期待在各种人为创造之间不断看到美学上的趋同，这种趋同传递了一种信息，即祖先祭祀是一种多媒体行为，其中的各类元素相互促进、彼此加强。

在祖先祭祀中，祭祀颂诗的表演通过共时的描述重现了仪式的程序。祭祀包含了颂诗，颂诗

① 《金文引得》第4913。我的翻译与毕鹗 (*Reimende Bronzeinschriften*, pp. 253—254) 稍有不同。

② 这是一个四言拟声词，代表编钟的声音。

③ 《金文引得》第0083、0078。比较 Behr, *Reimende Bronzeinschriften*, pp. 259—263。

④ Rawson, "Late Shang Bronze Design," p. 92; Bagley, "Meaning and explanation," pp. 44—45。

则反过来象征了祭祀，二者互为彼此；它们的融合为早已存在的演说和行为的规范性模式提供了延续、实现和巩固的舞台。表演的即时性通过文本总体持续性存在而得以永存，并最终超越了任何个别的祭祀活动。颂诗和铭文不仅纪念祖先，同样也纪念为他们而服务的祭祀仪式。通过提出和回答如“诞我祀如何”这样的问题（《楚茨》），歌颂性的文本是一种仪式表演并由此解释自身的声音。颂诗和铭文包含了——无论多么简短——那些不可忘却之事：即表现于祭祀秩序之中的文化秩序。

因此，西周祖先祭祀既是一种仪式，同时也是这种仪式的模范，其愈发统一的文本既是描述性的，也是规定性的。这种标准化现象本身就是一种记忆的表现：人们所遵照的标准，始终是他们从过去继承而来的标准，并被保存于连续不断的表演以及对更为古老的文本和礼器的收藏和保存中。就像青铜礼器和编钟——尤其是带有铭文的那些——被保存在宗庙里，颂诗和王室演说从独立的篇章发展成为一种可供不断取资的文本库。

在祖先祭祀的形式结构中，诗歌、骈辞、演说和铭文的文本次序是与一些其他现已失传的现象相伴而存的，即舞蹈、音乐以及祭祀用的供品。根据所有的早期记载，包括颂诗本身，这些元素全都经过了彻底的编排。我们正是要在这种语境下，想象青铜器的外观装饰和功能。尽管我们完全无法确定《大雅》的具体年代，但它的美学特征与西周晚期的青铜礼器看似一致：在这些颂诗中，对韵律节奏和分节结构的标准化定义了所有颂诗的形式和范围。在这些范围之内，我们注意到对程式化表达的重复、连续的句法结构（双音叠词，“AXAY”句式，特定程式化用语的重复）以及大量使用的拟声双音叠词以及其他的音韵特征。在西周晚期的青铜装饰中，存在一种严格的美学，它支配着数量有限的、被清晰定义的器物形制，连续而抽象的带状和波状纹饰的设计以及对复杂的错综纹理的运用。

《大雅》和王室演说提供了关于周的源起以及强烈有力的创建者个人作用的理想化、高度简

约化的记述。它们对纪念的意识形态毫不掩饰，不仅通过其文本内容将这一信息表达出来，或许从更为根本的层面来说，还通过它们的美学结构表达出来。作为在祭祀和筵宴这类记忆文化中表演的文本，它们唤起并颂扬祖先的功绩，并创造出受到严格限定的美学模式。严格限制范围、巧妙变化却相同的表述，不断重复，是礼制改革中各种文本的共同特征。不仅如此，像“雅”的文学模式一样，严格程式化了的青铜器形制和纹饰既是对集中化与教条化控制的一种反映，也是其权威力量的体现。和文本一样，青铜器和纹饰并不是新信息的载体，而是古老的、共有的知识的载体，是“给我们自己的信息的总和”。^①然而，这些信息究竟是什么？虽然它们的命题价值可能更能从颂诗和铭文中体现出来，但青铜器和钟彝上的纹饰模式却能更加清楚地把我们指向一个关键的差异。不带铭文的铜器不承载任何具体的历史信息，但它们都传达了同样的文化和宗教记忆。不管有没有铭文，青铜器本身始终是一件礼器，并同时超越自身指向其所属的青铜器世系以及随之而来的拥有这些青铜器的祖先。在西周的最后一百年，青铜纹饰可以被描述为一种单一而连续的模式，这种模式既以历时性又以共时性的方式在铜器与铜器之间传递流动。它所结下的最重要的硕果是一座记忆的丰碑，它在有韵律的重复中，唤起对其自身传统的稳定性的关注，并以修辞的方式存于青铜的耐久性中。

从表面上看，属于同一祖先祭祀语境下的铭文、颂诗和演说似乎是一种历史记载。然而，尽管祖先祭祀在对过去的反思中，对自身进行了定义，但它对那些可以从易朽的书写材料轻易即可获得的大量历史细节毫无兴趣。然而，这并不是在祖先祭祀这种宗教制度中得到展现和永存，高度选择性，又高度理想化的记忆所关涉的。问题的关键不是“过去”本身，而是在美学意义上被模式化了的、对于“过去”如何在当下和未来延续呈现以及生者同时面向祖先之灵和未来后嗣的交流。只要在不断重复上演的祖先祭祀和宫廷宴会上得到永存，这种记忆就保持着它的生命——

^① Edmund R. Leach, *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 45. 书中提道：“我们参加到仪式之中是为了把集体的信息传递给我们自己。”

恰如《生民》中所说：

诞我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂。
释之叟叟，烝之浮浮。
载谋载惟，取萧祭脂。

取羝以鞴，载燔载烈，以兴嗣岁。
印盛于豆，于豆于登，其香始升。
上帝居歆，胡臭亶时。
后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今。

（柯马丁：美国普林斯顿大学东亚研究系；陈彦辉：广东外语外贸大学中国语言文化学院；赵雨柔：广东外语外贸大学中国语言文化学院）

关于人文学术研究中的外文素养问题

传统上，跨文化的人文学术研究对于外文，尤其是外文阅读能力的要求是比较高的。

20世纪70年代末出版的《作为学术学科的比较文学》(*Comparative Literature as Academic Discipline*, 1978)中就要求，“研究生入学时须具备至少两种外语能力。经过一至两年的学习，须达到三种，其中一种为古典语言”。这是当时美国对于这个学科博士候选人的基本外语要求，难怪在1975年发表的一份《美国比较文学学科现状》(“*ACLA State of the Discipline Report*”)的报告中，甚至对大学的“世界文学”课堂上，教授不能读原著，大量使用英译本提出了批评。而在欧洲大陆，由于学生或学者一般具备天然的学习其他欧洲语言的便利性，自然对于外语的要求不会比美国大学低。到了20世纪90年代，《多元文化时代的比较文学》(*Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, 1995)出版，对于外文能力的要求有所降低，但开始强调拓宽语言视野，提出“要具备两种外语的良好阅读能力，并鼓励学会至少一种非欧洲语言”。到了2006年，苏源熙(Haun Saussy)主持编写的《全球化时代的比较文学》(*Comparative Literature in an Age of Globalization*)，出于回应比较文学的跨学科研究的趋势，提出了“两种语言的两种文学外加一个‘领域’”的学科标准。2017年，美国比较文学学会第五次发布学科状况报告《比较文学的未来》(*Futures of Comparative Literature*)。由于本次报告强调比较文学研究的跨学科性及世界文学的崛起，并未明确提出外文的要求，或者也可以说是放松了对于外文的刚性要求。我国并没有对比较文学乃至人文学术学科的外文素养提出统一的具体要求，但每个高校的相关专业及导师应该都会有自己的基本原则。笔者认为，一个成熟的跨文化人文学术的研究者，对于研究的核心文本须使用对象国的外文原典，这是维护学科严肃性的基本保证。而对于辅助文本、二手材料，读译本未必不可，有时实属难免，但研究者对于译本的权威性与可靠性须有个恰当的评估与选择。(秋叶)

本期重要作者简介

柯马丁 (Martin Kern), 普林斯顿大学 (Princeton University) 亚洲学讲座教授、普林斯顿东亚研究系 (Department of East Asian Studies at Princeton University) 主任、《通报》(T'oung Pao) 主编、中国人民大学古代文本文化国际研究中心主任。研究领域纵贯文学、哲学、历史等。著有《中国国家祭祀的颂诗》(Die Hymnen der chinesischen Staatsopfer: Literatur und Ritual in der politischen Repräsentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien, 1997)、《秦始皇石刻: 早期中国的文本与仪式》(The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation, 2000) 等; 大量论文收录于《剑桥中国文学史》(Cambridge Chinese Literary History, 2013) 首卷; 编有《早期中国文本与礼仪》(Text and Ritual in Early China, 2005)、《早期中国的权力意识形态和意识形态的权力》(Ideology of Power and Power of Ideology in Early China, 2015) 等。



《国际汉学》微信公众号:
北外国际汉学