

汉籍与汉学

二〇二二年第二辑 (总第十一辑)

二〇二二年第二辑

(总第

十一

辑)

汉籍与汉学

Chinese Books
and Sinology

主 编

王承略

副主编

聂济冬

CSSCI来源集刊

山东大学国际汉学研究中心 主办

主 编 王承略 副主编 聂济冬

海外所见山东藏书家鉴藏印 (李国庆)

法国国家图书馆藏《韩朋十义记》的文化艺术价值 (马永)

从“Sinology”到海外“汉学”：一个概念的原初译译与接受 (任增强)

《仪礼》所见房的功能 (叶国良)

论孟子修身思想中的强制性向度 (宋继和 张鑫 宋玮婕)

文化记忆与早期中国文明对谈 (柯马丁 张月)

Chinese Books and Sinology

汉籍与汉学

二〇二二年第二辑

(总第十一辑)

山东人民出版社

国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

ISBN 978-7-209-13861-1



9 787209 138611 >

定价：32.00元

山东人民出版社
国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

《汉籍与汉学》编委会

顾 问 (以姓氏笔画为序)

周勋初 阎纯德 程抱一(法)

编 委 (以姓氏笔画为序)

王承略 王钧林 王培源 刘心明 刘跃进

安乐哲(美) 杜泽逊 李 浩 张西平 张伯伟

郑杰文 柯马丁(美) 聂济冬 顾乃安(法) 阎国栋

詹福瑞 鍾鸣旦(比) 横手裕(日) 戴卡琳(比)

主 编 王承略

副 主 编 聂济冬

编辑部主任 聂济冬

编 辑 任增强 吕冠南

英文编辑 刘 端

编 务 (以姓氏笔画为序)

李彦蒙 张潇澜 武文杰

目 录

汉籍与汉学研究

- 海外所见山东藏书家鉴藏印 李国庆 001
- 法国国家图书馆藏《韩朋十义记》的文化艺术价值 马 永 011
- 从“Sinology”到海外“汉学”：一个概念的原初译与接受 任增强 020
- 《古今图书集成》东传朝鲜考论 张 峰 032
- 海陶玮英译《陶潜诗集》的新变与影响 吕幸福 042

文史研究

- 《仪礼》所见房的功能 叶国良 051
- 论孟子修身思想中的强制性向度 宋继和 张 鑫 宋玮婕 060
- 张良的事迹与心态发微 邓骏捷 072
- 初唐儒家经疏对“破注”与“守注”的界定及其诠释实践 高 亮 085
- 宋人碑传中关于继父嫁母之书写 顾宏义 104
- 吕大临生平有关问题考补
- 以蓝田吕氏家族墓地出土文献为中心 李如冰 117
- 清华沅《吕氏春秋新校正》孙志祖、孙星衍校勘案语考辨 俞林波 131
- 别样深情与文苑仙葩
- 清代徽州“两性文学共同体”与女性文学书写探析 束 莉 吴怀东 139
- 释斗建 刘 宁 154

名家访谈

文化记忆与早期中国文明对谈 柯马丁 张 月 163

学术信息

国家社科基金重大项目《加拿大不列颠哥伦比亚大学藏汉籍调查编目

与整理研究》专家咨询评议会举办 177

征稿启事 179

文化记忆与早期中国文明对谈*

柯马丁 张月

[摘要] 本次对谈讨论了文化记忆理论、出土文献、《诗经》研究等众多问题。对谈首先围绕文化记忆理论的核心概念展开，其中包括文化记忆、交往记忆、记忆中的回溯性和前瞻性视角等。接着，对谈针对如何运用文化记忆理论进行《诗经》研究展开了交流，其中涉及文本传播过程中的流动性与稳定性、口传与写本、出土文献与传世文本等问题。最后，对谈双方就文化记忆与中国文化实际相结合的机遇进行了探讨。^①

[关键词] 文化记忆；交往记忆；扬·阿斯曼；出土文献；《诗经》

访谈嘉宾介绍：柯马丁（Martin Kern）现为普林斯顿大学东亚系讲座教授，前任系主任，《通报》主编之一，美国哲学院院士。在普林斯顿大学，他负责该校跨学科合作项目“比较古典学”。在中国人民大学，他聘为“新奥国际杰出教席”，同时也是该校古代文本文化国际研究中心的主任。柯马丁教授著述颇丰，包括十本专著或编辑的学术著作，涉及中国古代文学的所有体裁，研究围绕作为文化记忆的诗歌和作为政治和宗教仪式表演的诗歌；作者身份；写本和口传；抄本研究的方法论问题；早期文学思想；以及哲学和历史编撰学中的风格和修辞诸多方面。^②

访谈人介绍：张月现为澳门大学中国语言文学系副教授，博士生导师，人文社科高等研究院研究员。代表作包括专著 *Lore and Verse: Poems on History in Early Medieval China* (State University of New York Press, 2022)、编著《中古文学中的诗与史》(复旦大学出版社, 2020)、编著 *Journal of Chinese Humanities* “New Interpretations of Medieval Chinese Literature” (Brill, 2022)、译著《阅读陶渊明》(中华书局, 2016)。

访谈时间：2022年3月1日

* 对谈内容经由柯马丁教授审定。该对谈是澳门大学 MYRG 项目(编号:MYRG2020-00018-FAH)的阶段性成果。

① 摘要以张月所写的对谈报道为基础润色而成，参见 <https://fah.um.edu.mo/academic-conversation-with-professor-martin-kern-of-princeton-university-successfully-held-at-um/?lang=zh-hant>, 访问日期:2022年3月7日。

② 关于柯马丁教授的个人简历，参见 <https://eas.princeton.edu/people/martin-kern>, 访问日期:2022年3月1日。中文版简介，参照张月翻译整理的信息 <https://fah.um.edu.mo/academic-conversation-with-professor-martin-kern-of-princeton-university-successfully-held-at-um/?lang=zh-hant>, 访问日期:2022年3月7日。

一、文化记忆理论背景

张月 (以下简称“张”): 今天有幸与您就文化记忆与中国早期文明的主题进行交流。关于文化记忆理论, 您最开始是在什么情况下接触到该理论的, 包括扬·阿斯曼 (Jan Assmann) 和阿莱达·阿斯曼 (Aleida Assmann) 的作品?

柯马丁 (以下简称“柯”): 谢谢你邀请我参加此次对谈。我对自己第一次接触文化记忆理论仍记忆犹新。那是很久以前的事了, 当时我正在写博士论文。1987年到1989年我在北京大学留学, 此后, 我在科隆大学读了硕士和博士学位。扬·阿斯曼关于文化记忆的重要著作在1992年首次以德语出版。当时, 我刚开始撰写有关西汉宗庙祭祀诗歌的博士论文, 如汉高祖的《安世房中歌》和汉武帝的《郊祀歌》。我当时研究的问题不仅包括诗歌等文学体裁, 而且包括各种文化议题, 如仪式、表演、追忆的内涵和意义。扬·阿斯曼的作品刚出版, 我立刻就将其运用到了我的早期中国研究之中。我的博士论文可能是西方汉学家首次引入阿斯曼的文化记忆理论来理解、阐释中国文学的实践。数年后, 我在耶路撒冷的会议上第一次见到了他, 此后我们又见过几次面。

张: 阿斯曼在他的文化记忆理论中讨论了这一理论形成的原因, 涉及20世纪80年代末的社会历史背景。他提道: “电子媒介技术开始在人的大脑之外储存信息 (也就是人造的记忆) …… ‘旧欧洲’ 的记忆得以保存, 它至少需要 we 不时回忆并以批判的方式予以消化。……那些曾经亲历人类历史上最惨绝人寰的罪行和灾难的一代人, 仍然健在的越来越少了。”^① 那时恰逢纪念第二次世界大战50周年之际, 也是新媒体逐渐涌现的时期。正是这种宏观背景促成了文化记忆理论的出现和发展。

柯: 对, 你提到的背景非常重要。对文化记忆理论的发展来说, 曾有两个时刻特别重要。起初, 它还没有被称为文化记忆, 只是集体记忆。阿斯曼进一步发展了法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 的理论。^② 我在自己的著作中多次提到他, 他发现记忆不仅是个人的, 而且是具有集体属性的。整个社会的记忆和个人的记忆都是由所处的社会结构所塑造的。这一理论在第二次世界大战后变得更为重要, 对犹太人来说尤其如此。因为他们现在可以回看当时发生的事情并铭记他们的悲剧。如果现在去犹太教堂, 翻开祈祷书, 你就会看到大屠杀已经成为犹太人奠基性记忆的一部分。因此, 1945年之后的这段时期对于理解集体记忆甚是重要。对欧洲而言, 文化记忆理论变得重要的第二个时刻是20世纪80年代末90年代初。随着柏林墙的倒塌以及随后的苏联解体,

^① 扬·阿斯曼著, 金寿福、黄晓晨译:《文化记忆: 早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》, 北京大学出版社, 2015年, 第1页。

^② 关于莫里斯·哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 的理论, 参见 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, trans. Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992)。该著作中文版, 参见莫里斯·哈布瓦赫著, 毕然、郭金华译:《论集体记忆》, 上海人民出版社, 2002年。

大量封存的档案被公开，人们看到了关于他们自己、家庭和过去的文件，这推动了这些地区和国家历史的重新叙述。

张：您的讲解帮我了解到了集体记忆与文化记忆更具体的背景。我们现在身处数字文化时代，您对数字文化和文化记忆有什么看法？数字文化对文化记忆的发展会产生多大影响？

柯：数字文化到底给我们带来了哪些变化？我认为，我们通过新媒介用新方式来表达我们的想法和观念。这种媒介的流动性很强，虽然只是一种媒介，但与50年前的情况相比，这是一场技术革命。以中国为例，从战国到汉代是书写文化变革的重要时期，书写作品在那时得到了更广泛的传播，人们能够阅读文本，我认为这在此前几百年是非常有限的，因为当时还不存在一个成熟的“抄本文化”（manuscript culture）。到了宋朝，印刷文化飞速发展，可以满足人们对书籍的渴求。书籍印数激增，催生了繁荣的图书市场。这既是一场技术革命，也是一场媒体革命，人们不再依靠手工复制文本并亲自参与文本的生产过程。如今的数字革命只是新时代的变革，我们再次看到以前不存在的新媒体出现，但这并不意味着我们对过去的参与会发生必然的变化。随着时间的推移，我们将会遇到许多值得关注的事情。例如，网络和数字化真正保留下来了什么？哪些没有被保存下来？哪些可以删除？哪些需要审查？现在，我们生活在一个多元时代，数字技术使世界不同地方的人和事紧密联系起来，形成地球村，各个国家的事情都会呈现在互联网上，进而被记录下来。我们会面临这样一种情况：一种文化、一个国家或一个政体想要忘记的东西实际上却在另一个地方被保存下来。在早期中国不会出现这种情况，因为早期中国周围没有其他地方有文字，例如匈奴人没有写下他们与汉人交往的记录。而现在，我们生活在一个非常不同的世界，如何面对我们能记住的东西和试图忘记的信息？我们只是数字革命的第一代人，处于数字革命最开始的阶段，还不知道最后的结果。

二、“绝对的未来”：时间的久远与具有奠基意义

张：扬·阿斯曼是文化记忆理论的奠基人之一，他提到文化记忆的特点之一是“发生在绝对的未来事件”。^① 您如何理解“绝对的未来”的内涵和意义？

柯：这是个好问题，非常谢谢你的提问。“绝对的未来”是文化记忆理论中一个非常重要的概念，你也可以称之为“古代”。现在，在中文里，当我们说到“古代中国”时，通常指的是先秦、两汉时期，当然也可指元明时期。这些都是“古代”，可见古代的具体含义是不一样的。“绝对的未来”指时间上距离遥远，你没有办法与这个时期分享任何共同点，这也是西方文明如何看待古代和现代的不同。所谓“现代性”就是承认这样一种过去：你已经没有直接与这种过去建立联系的可能，从语言上和文化上来说，它都离你

^① 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第51页。

非常遥远，没有在世的人经历过这种过去。

阿斯曼将文化记忆从交往记忆中区分开来。交往记忆存留大约 100 年的时间，属于几代人之间的记忆。你还有可能遇到经历过此事件的人们，他们还会记忆起曾发生过的事情，这是交往性记忆。文化记忆的侧重点是所谓的“绝对的过去”。从时间上来说，或者从记忆角度来说，没有人经历过文化记忆中的事情。其中尤为重要的一点是，你不能对这种遥远的过去加以时间限定，就像我们不能给“古代”一个时间限定一样。例如，当我们说“古代中国”，我们谈论的是先秦两汉。当我们说“古代埃及”指的则是更早的时期。当我们谈“古代日本”的时候，“古代”相当于我们所说的“中国的中古时期”。所以，时间的断限对于每个文化来说是相对的，要结合每种文化的发展特点来界定。因此，我想强调的是：所谓的“绝对的过去”是没有任何确切的时间断限的。

张：“绝对的过去”除了时间的久远以外，还有没有其他因素需要考虑？阿斯曼也提到记忆对群体身份认同起到了重要作用：“回忆着的群体通过忆起过去，巩固了其认同。通过对自身历史的回忆、对起着巩固根基作用的回忆形象的现时化，群体确认自己的身份认同。”^①

柯：“绝对的过去”既要有时间的久远性，也要有奠基意义。也就是说，被载入文化记忆的过去对我们有特殊的意义。尽管有一些商代的文化非常古老，但不见得对我们有特别的意义。例如虽然时间久远，但是甲骨文所呈现的文字内容，与后来的文化意识及文化传统是有很强关联的，因此从后人的角度来说也不能称之为“绝对的过去”。譬如，汉人对商代甲骨文已经一无所知，只有从 1899 年以来发现的甲骨文才能重新进入中国的“古代”。

张：您能不能选择中国早期文明的历史事件来阐释“具有奠基意义”的具体含义？

柯：我认为商朝具有奠基意义的一个方面在于西周通过对商的征服来定义自己，这是中国历史上最具奠基性的时刻之一。当然还有其他的奠基性时刻，如秦始皇建立秦朝。因此，我不会说“绝对的过去”仅指商和周。你也可以看一下历史上对于建构身份认同的重要事件，这是文化记忆理论所要探讨的核心部分。

张：好的，谢谢您对于“绝对的过去”的详细解答。其不仅指时间上的久远，而且包括所谈论的过去是否具有奠基意义，即是否对塑造集体的身份认同起到关键作用。

三、交往记忆与文化记忆的不同点

张：刚才您提到文化记忆中“绝对的过去”的特点。阿斯曼提到交往记忆的特点时，认为：“交往记忆所包含的，是对刚刚逝去的过去的回忆。这是人们与同时代的人共同拥有的回忆，其典型范例是代际记忆。这种记忆在历史演进中产生于集体之中；它随着时

间而产生并消失，更确切地讲：是随着它的承载者而产生并消失的。”^① 交往记忆跟文化记忆不仅有时间上的区别，而且它们在一些重要的性质上也有不同的特点。阿斯曼强调区分交往记忆跟文化记忆在内容、形式、媒介、时间性和承载者上的不同。他具体分析到二者的差异在于“日常与节日、世俗的与神圣的、飘忽易逝的和长久稳固的、个别的和普遍的之间的差异；同时交往记忆和文化记忆之间的差异也拥有属于自己的历史。”^② 同时，阿斯曼运用古代埃及社会及其传统作为例子来进一步阐明文化记忆与交往记忆的不同点。

我在想，文化记忆理论的这些特点是不是也适用于中国文化？例如，在中国的端午节，我们可能通过口头或者书写的形式以及文化活动来纪念屈原。屈原在中国古代文化中逐渐被塑造及尊奉为一个文化英雄、文化偶像。在一个重要的中国节日里，我们纪念一位文化英雄以强化集体身份认同，并增强我们对过去的理解。阿斯曼提到了节日之于文化记忆的重要性：“节日和仪式定期重复，保证了巩固认同的知识的传达和传承，并由此保证了文化意义上的认同的再生产。”^③ 以文化记忆的视角考察端午节这样的重要节日可以说是一个新的观察、理解角度。

柯：你的问题促使我们进一步探讨文化记忆之于中国文化的应用。值得注意的是你提到了端午节，我刚刚写完一篇学术论文，英文版发表在蔡宗齐主编的《中国文学文化》(*Journal of Chinese Literature and Culture*) 期刊上，中文版在《文史哲》期刊上发表。^④ 这是一篇比较长的论文，提到了文化记忆和屈原。第一部分探讨了文化记忆的内涵和特点，第二部分将此理论用于屈原和《离骚》的解读之中。

你提到的端午节这一例子引人深思。我想这是一个非常经典的关于文化记忆的例子，即它是通过一代又一代人的参与、特别是通过节日和仪式进行传播的。吃粽子是一种仪式，你很少在其他时候吃粽子，或者说在其他时候吃粽子的原因是不同的。当你在端午节吃粽子的时候，这代表的是这种文化记忆还在延续、没有消失。如果有一天它消失了、结束了，没有人再去关心它，它就不会成为文化记忆的一部分了。那时你可能了解到屈原的故事，但这只是历史书写的一部分，不再是这个社群、团体去记忆或者回忆的事件，也不再是一个共享的、礼义性的经验。另一个值得注意的是，最开始端午节并不是用来纪念屈原的，而是纪念伍子胥的。在汉代以前，伍子胥比屈原更重要。我们有很多途径与文本去了解伍子胥，包括《左传》《史记》《吴越春秋》《越绝书》等。而在先秦时期，

① 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第44页。

② 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第54页。

③ 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第52页。

④ 论文英文版，参见 Martin Kern, “Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan 屈原 and the *Lisao* 离骚,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 9.1 (2022): 131-169. 中文版，参见柯马丁著，姚竹铭、顾一心译，郭西安校：“文化记忆”与早期中国文学的史——以屈原和《离骚》为例，载《文史哲》2022年第4期，第57—76页。

你找不到任何关于屈原的记录。但是随着时间的推移，屈原在西汉被塑造成一位非常重要的人物，代表了一系列的美好道德品质。最开始是在汉代，屈原在士大夫文化中扮演重要角色，之后，其对两千多年的中国文人来说意义非凡，是士大夫精神的象征。这种关于屈原的记忆又是在不断更新的，在每年的端午节都会被重新抬上桌面。这就是文化记忆的“工作机制”。

在其他文化的重要节日中，文化记忆也扮演了重要角色。例如，逾越节是每年一度的仪式，用来纪念犹太历史上具有奠基意义的时刻。复活节是基督教每年祭奠基督复活的重要节日。通过这些节日，宗教的核心成分每年都会被重演、被庆祝、被呈现。这些不同的再现形式影响了人们对宗教的认识和理解。在西方文明中，宗教是文明叙事的重要部分。如果你把这一点转移到屈原身上，就可以说，我们通过端午节及其他方式对屈原进行崇拜与祭奠，从而进行记忆，也可以说这些都是带有宗教性的活动。要把对屈原的崇敬与这些文化活动区分开来是很难的。

张：您的近作从文化记忆的角度考察端午节，探讨了屈原形象的形成过程。阿斯曼也讨论了文化记忆与重大节日可能存在的关联之处：“一方面是因为回忆总围绕那些原始或重大的事件展开，另一方面是因为回忆具有周期节奏性。”^①类似于端午节这样的节日，每年都会过并且都会伴随着赛龙舟、吃粽子等文化活动。您能不能具体说一下您论作的核心观点是什么？

柯：我在这篇关于屈原的文章里着重分析了《离骚》。我的关注点是：《离骚》到底是什么？《离骚》不是一首具有线性结构的诗，它具有循环结构，有断裂和不连续之处。我看的是这个文本呈现出的问题，看的是它不完美之处，并从不完美之处分析这个文本的构成。这是一个非常复杂的论证，需要非常细致的文本细读。我认为无论做什么研究，都应该基于对原文的密切关注。

张：感谢您分享了您最近通过文化记忆视角来解读屈原和端午节的研究。祝贺您的大作将以中英文形式在《文史哲》与《中国文学与文化》两大刊物发表。您是否可以进一步谈谈运用文化记忆理论需要注意哪些问题？

柯：从根本上说，文化记忆是一种理论，也是一种分析法，我们借此思考我们与过去的关系。最重要的一点是，当我们用文化记忆理论审视历史的时候，我们关注的不是过去本身，而是现在对过去的解读，也就是当下如何理解和诠释过去。我们无法接触到那个曾经存在的过去，而19世纪的德国历史学家所做的历史实证主义研究却正试图重现那种过去。他们做得非常好，许多历史学家今天仍在做。然而，这种研究方法虽然有其价值，但历史实证主义关注的是重现客观的过去。而当我们谈论文化记忆时，我们并不侧重所谓的“客观”过去，我们谈论的是：为什么我们会以一种特定的方式看待和理解

过去？研究重点在于我们如何出于自身的身份和目的去建构和诠释过去。从这个角度来看，“绝对过去”可以是非常遥远的，比如两三千年前，也可以更近一些，例如100年或200年前。

张：文化记忆的一个重要意义是对当下群体而言的，他们将历史人物和时间带入到当下的语境中。阿斯曼在阐释文化记忆的当下指向时也提道：“我们会说，死者‘继续活在’后人的回忆中，似乎这种存在的延续是近乎自然的，仅凭己力便可实现的，但事实上，这涉及的是一个促生的仪式，死者之所以能‘继续活着’，是出于群体不愿任其消失的坚定意志，群体还会以回忆的形式保留其成员身份，使其跟随集体前进到每个新的现在。”^①所以，群体性的记忆通过仪式、展演、阅读、写作等方式世代相传。

柯：文化记忆始终探讨的“绝对过去”是从当下的视角来建构的，这涉及将“事实的过去”转变为对现在有意义的过去。因此，当我们试图理解汉代资料中的屈原形象时（因为没有汉代以前的现存资料提到过他），与其说我们在谈论“屈原思想”，倒不如说我们在探寻“汉人思想”，因为汉代的屈原思想是经过汉人整理、加工过的。这种将历史上的过去以回溯性的方式建构为理想的、“绝对过去”的转变正是文化记忆的关键所在。

四、回溯性和前瞻性视角

张：关于记忆的这种回溯性和前瞻性角度，阿斯曼将两者联系起来并提道：“悼念亡者时，前瞻性和回溯性这两个层面间的联系在古代埃及表现得较为特殊。……一个人若是虔诚地对待自己的先人，便可以期待其后人也如此对待他，在这里，社会互动的网络在时间层面上被永恒化。”^②我的问题是，为什么阿斯曼提到这是古埃及社会代表的一种特殊情况？这些回溯性和前瞻性的元素在中国早期文化中不也被联系在一起吗？您对此有什么看法？

柯：我赞同你的观点。我非常钦佩扬·阿斯曼教授，但他并不是中国研究的专家，也从来没有做过中国研究。他所有的工作都集中在古代近东，如古代埃及、以色列和希腊。如你所知，他是一位埃及学家。古埃及文明是其文化记忆理论的个案分析主要来源。总体而言，文化记忆理论可以说是一种成熟的理论，如果它能涵括中国的例子，那就更好、更全面了。因为中国的很多例子对进一步解释和完善该理论特别有益。例如，当周朝祖先祭祀时有颂诗，如《周颂》。关于颂诗的功用，我在一篇文章中探讨过：“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

① 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第26页。

② 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第57页。

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。”^① 西周青铜器大约有 10000 个铭文，70%到 80%的西周青铜器铭文都有这样的一句话：“子子孙孙永保用”。这是希望后世永远珍惜和使用该青铜器，这是一种前瞻性记忆。这种纪念亡者的特点“注重的是‘功绩’‘名望’，以及获取不朽声誉的方式和形式。”^② 早期的资料对整个祭祖过程有详细的描述。例如，《礼记》中有一段话描述了青铜器铭文的意义，其大意如下：当有人看到铭文时，这个人不仅看到了对祖先的赞美，认出了铭文中被赞美的祖先，而且还看到刻下这个铭文的人。换句话说，这个人记忆着过去，然后自己也成了被后人记忆的一部分。

举个例子来说，一位孝子在祭祀已故的父母和祖先时，有两个面向：他面向祖先和神灵，同时也面向他周围的社会。最重要的是，他把自己表现为一位孝子，在未来他会成为后代人的祖先，并将因为自己是孝子而被人记住。因此，在祭祀祖先的过程中，这个进行祭祀的人既面向过去又面向未来。这是理解祖先祭祀的基础。你可以把这一理解扩展到其他形式的纪念和书写中去。例如，司马迁在《伯夷列传》中告诉我们他写《史记》的期望：“伯夷、叔齐虽贤，得夫子而名益彰。颜渊虽笃学，附骥尾而行益显。岩穴之士，趣舍有时若此，类名堙灭而不称，悲夫！闾巷之人，欲砥行立名者，非附青云之士，恶能施于后世哉？”^③ 他写《史记》是为了确保过去的好人不被遗忘。同时，他还在《太史公自序》写道：“成一家之言，厥协六经异传，整齐百家杂语，藏之名山，副在京师，俟后世圣人君子。”^④ 司马迁同时也希望后人读到自己的文字，记住这个身处困境中也在记录过去的人。由此可以看到前瞻性记忆在中国是多么重要。从某种程度上可以说，前瞻性记忆决定了中国历史上最重要的一些纪念行为，司马迁就是很好的例证。

五、文化记忆与《诗经》研究

张：大概自 1990 年代中期以来，您一直将文化记忆理论应用于中国早期文明的研究，尤其是将其引入对《诗经》诸问题的讨论。您在《作为记忆的诗》和《出土文献与文化记忆》等文章中认为，通过口头传播，《诗经》被记忆和内化，而通过仪式和表演，《诗经》被外化并被公开展示。^⑤ 这两篇文章侧重雅、颂，您觉得国风是否也遵循这一形式？在后世，《诗经》的歌唱、舞蹈、表演或仪式方面的内容部分或全部丢失，但《诗经》作

① 柯马丁著，陈彦辉、赵雨柔译：《从青铜器铭文、〈诗经〉及〈尚书〉看西周祖先祭祀的演变》，载《国际汉学》2019 年第 1 期，第 50—51 页。

② 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第 57 页。

③ 司马迁：《史记》卷六十一，中华书局，1959 年，第 2127 页。

④ 司马迁：《史记》卷，中华书局，1959 年，第 3319—3320 页。

⑤ 柯马丁：《出土文献与文化记忆：〈诗经〉早期历史研究》，载姜广辉主编《经学今论四编》，辽宁教育出版社，2004 年，第 111—158 页。柯马丁：《〈诗经〉及其早期诠释》，载《国学研究》第十六卷，2005 年，第 329—341 页。

为一个文本被后来的学者阅读、吟诵，他们从政治、思想、文学等各种角度来阐释《诗经》，赋予其多样化的解读。对《诗经》的记忆包含着历代的解读与重新解读，并为其赋予当下的意义，丰富了后人对《诗经》的理解，诚如阿斯曼在解释文化记忆的重构特点时提道：“记忆不断经历着重构。过去在记忆中不能保留其本来面目，持续向前的当下生产出不断变化的参照框架，过去在此框架中被不断重新组织。即使是新的东西，也只能以被重构的过去的形式出现。”^① 您如何看待文化记忆在保存和传播《诗经》中所起的作用？

柯：这是一个非常复杂的问题。上海博物馆藏《孔子诗论》整部都在谈论诗歌，但从不谈论其历史、作者或本义。作为一种历史叙事，大雅的本义是清楚的。但对于国风，从很早开始，人们就用许多不同的方式来理解、解读、运用它。这意味着人们在讨论关于国风的文化记忆时，重要的是其他因素而不是国风中诗本身的历史。国风也没有雅、颂那样具有权威性。例如，《荀子》《孟子》《礼记》等文本会引用一些诗来证明其哲学论点或表明观点。被引的诗绝大多数是大雅而不是国风。从汉代开始，人们试图定义国风，也试图将其历史化。《毛诗》《鲁诗》《齐诗》都试图将国风中的具体诗篇历史化。然后，这些诗就可以被当作历史来阅读，被当作“绝对的过去”的见证，但这发生在秦汉时期，没发生在战国时期。

张：关于《诗经》的形成，您写作和发表了一系列文章。在您的文章被翻译成中文后，我对比了一下中英文，中间有些出入。这可能导致有些学者读了您著作的中文版，对您的观点有些误解，借此机会您可以解释一下吗？

柯：很感谢你问这个问题，因为这对澄清其中的一些误解确实很重要。当我的作品被翻译成中文时，常常会发生误译和简化的情况。我没说过《诗经》不存在写本，也没有说《诗经》在汉代之前没有书写文本。晚近发现了《诗经》的早期抄本，如西汉阜阳汉简、安大简、海昏侯墓简、夏家台楚简，此外还有上博楚简的《孔子诗论》以及郭店楚简、马王堆帛书中的《诗经》引文等。现在我们还得到荆州出土的先秦时期《诗经》篇章，其中也包括很多国风中的诗歌。所以，先秦时期存在《诗经》的写本是完全确定的。到了公元前四世纪左右，《诗经》传世文本中的篇章已经出现，有些被文人在不同场合引用，出现了引诗、赋诗的情况。传世文本当中最长的《诗经》引文出现在《左传》中，就是《大雅·皇矣》八章中的一章，一共48个字。除了《国语》完全引用过《诗经》中《周颂·昊天有成命》（一篇30个字的颂），我们没有找到现存的早期文本中引用过完整的《诗经》中的任何一首。可是，在安徽阜阳双古堆的出土文献和安大简中，我们可以看到《诗经》的书写出现在多种场合。刚才提到的安大简、阜阳简、夏家台简、荆州简都侧重国风，我不认为这只是一个传承中的偶然情况。这透露出一些重要信息，但我

^① 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第35页。

们现在还不明白具体是什么信息。这些文本的情况可能表明,《论语》和《墨子》中提到的“诗三百”概念可能有问题,也许《诗经》并没有总是以这样的方式汇集在一起。

现在我来谈谈书写文化。我在2000年前后分析了当时出土文献中所有的《诗经》异文,包括马王堆帛书《五行》篇、阜阳汉简、上博楚简《孔子诗论》、郭店楚简中的《五行》和《缁衣》两篇,以及上博楚简中的《缁衣》篇。^① 我比较了出土文献中的这些引文与我们在汉代齐、鲁、韩、毛四家诗中看到的内容是否相符,并对比了众多诗句中的相似之处。我得出的结论是,有文本异文的地方,99%的情况可以从语音上解释,即“通假字”或“假借字”。也就是说,两个字读音相似,可以用一个字代替另一个字。在我发现的《诗经》文本异文中,几乎没有因视觉错误而出现的抄写错误。

当你遇到异文时,你可以说这不是抄写错误,只是人们选择用写法不同、读音相似的字来代替另一个字。因此我们可以猜测,当时《诗经》在读音上是稳定的,在书写上不稳定,这就是关键所在。一旦理解了这一现象,我们就会意识到,当时的《诗经》并没有书面的定本。有很多书写《诗经》的方式,但是没有一种方式占主导。在任何情况下,我们都不能说这一种是正确的书写方式,或那一种是不正确的书写方式。我们讨论的不是《诗经》是否被书写下来,而是当时的人们如何使用《诗经》。

假设你生活在战国时代,你看到了我们今天看到的竹简,如安大简,如果你从来没有用心学习过《诗经》,那么你将不知道这些字的读音,也不知道如何阅读《诗经》,甚至连一句诗都读不懂。竹简上写的这些字与它们所代表的词出现了不一致的情况。在当时,你可以用不同的字表示同一个词,也可以用同一个字表示不同的词。了解《诗经》中的诗的唯一方法是你已经学过这首诗,而且知道字的读音。因此,任何人如果接触到的只是《诗经》的书面文本,那么就需要知道这些字的读音。所以,我的论点不是说《诗经》不存在写本,而是人们学习《诗经》的主要方式是用耳朵听,而不是用眼睛看的。也就是说,人们通过听诗进行学习而不是通过读诗进行学习。从这个方面说,《诗经》的写本是从属性质的,不存在唯一的主要版本,《诗经》的写本都是不同的。每个人都可以说,我想写一首诗,或者我想写一百首诗,而且每次他们写下的诗歌都不同。有学者指出安大简的《诗经》在某种程度上与《毛诗》非常接近。如果你仔细阅读了安大简的《诗经》,你会发现它与《毛诗》的文本在读音上高度一致,但在文字上却不一致。我带领中国人民大学的一个研究小组花了半年多的时间详细阅读了安大简的《诗经》。我们小组每周见面,每次花三个小时阅读该文本,并讨论其中的每一个字。我不认为当时

^① 柯马丁发表的有关出土文献中的《诗经》论文很多,例如,“*Shi jing* Songs as Performance Texts: A Case Study of ‘*Chu ci*’ (‘Thorny Caltrop’),” *Early China* 25 (2000): 49-111; “Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China.” *Journal of East Asian Archaeology* 4, 1-4 (2002): 143-181; “Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts.” In *Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics*, ed. Olga Lomová, 27-72. Prague: Charles University—The Karolinum Press, 2003.

的人们都是互相抄写《诗经》的，或者照抄一个早期的版本。因为如果是这样的话，你会看到不同写本之间的文字有更强的一致性。抄写的过程与文本流传的过程是不一样的。文本流传的过程会包括抄写活动，但它不限于抄写。换句话说，文本流传当然包括抄写，可是抄写只是文本流传的一部分，也绝不是最重要的部分。为了真正了解早期《诗经》及其丰富的社会意义和作用，我们应该多谈流传和表演，少谈抄写。

六、文化记忆理论与早期中国文化实际的结合

张：既然我们讨论了文化记忆，我想问一个宽泛的问题，文化记忆是西方理论，基于阿斯曼对古埃及和地中海区域的研究。当我们把它应用于中国文化研究时，中国文化是否丰富了这一理论？如果是的话，表现在哪些方面？而文化记忆理论中又有哪些方面不适用于中国？也许您可以给我们举几个例子来阐释这些问题。

柯：这是几个值得思考的问题。这些问题的答案取决于你对文化记忆理论的定义有多宽或多窄。如果非常狭义地定义该理论的话，那么当然会有差异。例如，在古埃及，文字是与建筑相关的。如果你去埃及参观卢克索、卡纳克和阿布辛贝勒等地的神庙和石窟，你会看到建筑上都有文字。这些建筑作为物质和文字纪念物永远留存下去。在日本，木制建筑也可以被一直保存下来。古建筑的保存与否不取决于建筑材料，而是一种文化选择。此外，在不同的文明中，过去的记忆是被不同的媒介所保存的。在中国，随着时间的推移，过去的记忆被完整地保存在文本中而不是在建筑上。其中一些文本具有直接的仪式表演功能，而其他大多数则没有。阿斯曼特别强调写作，他的书名中就包含了“书写”。而我想说，我们可以看到在早期中国，写作是整个文化记忆实践的一个重要部分，例如青铜器上的铭文。但是书写可能不是最重要的，如果我们去关注先秦时期，那些持续进行的仪式，尤其是祭祀祖先的仪式可能更重要。这就是我从中国文化的角度对阿斯曼的理论所做的扩展。我还想说的是，阿斯曼在谈到逾越节和其他宗教活动时已经认识到了这一点。

去年，我基本重读了所有有关文化记忆理论的论著，包括阿斯曼和他妻子阿莱达·阿斯曼的作品。阿莱达·阿斯曼也很重要，她对文化记忆也有独特的贡献。下面，我将文化记忆理论总结为几个要点，我认为这些要点大多适用于中国文化。

第一点是，文化记忆是针对具有奠基性意义的叙事以及从中发现的所谓“神话般”的事实，如阿斯曼所言：“神话是这样一种历史，人们讲述它，是为了让自己在面对自己和世界时可以找到方向。”^① 例如，屈原是否存在并不重要，重要的是他的象征意义和影响，他代表了什么道德与精神，他的存在对我们意味着什么。这是文化记忆的一个典型例子。第二点是，文化记忆是有选择性的，这一点很重要。文化记忆不是全面地而是从

^① 扬·阿斯曼：《文化记忆》，第73页。

当下立场出发并有所选择,通过记忆和遗忘行为来重建过去。遗忘在这一过程中也扮演着重要的角色。多年前,我的好友,芝加哥大学的夏含夷(Edward L. Shaughnessy)教授考察了大约60处西周的青铜器铭文,它们纪念各种军事战争,但是没有一处铭文提到战败的情况。^①这并不仅仅意味着失败情况的缺失,军事失败当然存在,有人胜利就会有人失败。这些铭文只刻写正面事件,不仅意味着铭记,同时也试图消解那些应该被遗忘的事情。这也是中国文化非常突出的一个特点。

第三点是,文化记忆从根本上来说是基于社会的互动,具有集体属性。这一点很明显,它适用于中国,也适用于其他地方。第四点是,文化记忆由专职机构和权力机构塑造,即文化记忆由掌权者定义。第五点是,文化记忆延续集体身份和社会认同。我们的身份就是这样,在不断地被定义并延续下去。以中国为例,目前强调中国历史文明的悠久,是用以确立和巩固今天的中国在世界文明史中的地位,这正是文化记忆的运作方式。此外,它也在文本和仪式的重复中不断地被现实化。例如,对端午节的文化记忆也随着时间的推移而不断变化。对周朝的文化记忆也并不总是相同的。唐人、宋人和我们今人对周朝的看法就存在着很大的不同。对于不同时期的不同人而言,周朝有着不同的意义。我以前的学生,现在在澳大利亚任教的朴仙镜(Esther Klein)撰写过《史记》接受史的专著。她的研究表明,我们对司马迁的看法实际上反映了宋代文人的观点。六朝或唐代的人并不像我们这样看待司马迁。另外,唐朝人对杜甫的看法与宋朝人对杜甫的看法也不一样,这一点可以延伸到其他重要人物,如陶渊明的形象在宋代发生了重大的变化,成了文化偶像。这些例子也说明了文化记忆与传统的不同之处,因为传统试图使文化固定,使其保留原貌,是偏于保守的。相反,文化记忆总是在变化,因为它反映了不同时代社会的不同要求。因此,从根本上说,它是动态的。但是即使在这种变动中,它也试图塑造一些有规范性的、有约束力的经典。现在,如果把文化记忆理论的所有这些基本要素放在一起,我们就可以发现这些要点不仅适用于中国,而且对于中国文化的研究来说有重要意义。事实上,不是所有的外国理论都适用于中国研究,并有很强的意义,但文化记忆理论不一样。我们不仅用文化记忆理论来分析中国,而且也按照中国文化的各种特点来进一步发展文化记忆理论,使其成为全球性理论。

张:感谢您对文化记忆理论的主要特点加以非常详细的阐释。您提到的这些要点会帮助我们充分理解和运用该理论,并与中国文化的实际相结合。记忆理论不仅运用于早期中国文明研究,而且能与其他时期的文化研究相结合。例如,宇文所安(Stephen Owen)的《追忆》一书从回忆与被回忆的角度,以学术散文的形式探讨了中国文化中的一些经典文本,如《诗经》《庄子》《浮生六记》等。他的唐诗研究,尤其是晚唐咏史怀

^① Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels* (Berkeley: University of California Press, 1991), 175-182.

古诗研究，涉及记忆在塑造历史人物接受过程中所起的作用。^① 还有田菱（Wendy Swartz）和康儒博（Robert Ford Campany）编辑了一本关于记忆与中国中古文化研究的书，他们将记忆所用于中国早期和中古文学的研究分为五种类型：“其一是研究对逝者的回忆；其二是探索历史编纂中提及的事件、时间、风俗、区域、地点与社会记忆的互动关系；其三是从接受史的角度研究记忆；其四是探讨个人记忆术及文本记忆的意义和价值；其五是通过追忆旧有的事物来建立新生事物出现和发展的合理性。”^② 此外，拙文《左思〈咏史〉中的诗与史》也从历史记忆角度，探讨左思在《咏史》八首中如何通过追忆历史人物和事件来塑造其身份认同及其意义。^③

七、近期研究计划与打算

张：您近期的研究侧重哪些方面？能否分享一下这些研究的进展？是不是还在围绕早期中国做一些研究？

柯：我正在做两件事情：一是我的中文论文集第一卷，即，《表演与阐释——早期中国诗学研究》，将由北京三联书店以中文形式出版，其中包含了十余篇关于中国古代诗歌的文章，这些文章已经过翻译并校对。这个版本要优于之前的那些文章的翻译。另外，我也正跟意大利、德国的同事一起筹备一本非常厚重的关于国际语文学（philology）的词典，词典中包含 20 多种不同的文化传统，如古代中国、拉丁、希腊、希伯来、印度和埃及文化。我曾经在一篇谈论经典的文章中指出：“要真正理解自己的经典，就必须同时理解他人的经典——这并非要寻求某些简单的异同比较，而是为了把自己的经典当作别人的经典那样来思考。”^④ 我们在词典中叙述这些文化中的语文学实践，例如，不同文化如何关照文本？如何保存文本？如何阐释、延续和传播文本？这是一个非常重要的课题，需要花费数年的时间来完成。这个项目有来自世界各地的大约 300 名学者共同参与。

另外，我跟哈佛大学的朋友宇文所安（Stephen Owen）正在进行一个关于楚辞和屈原的研究课题，我上面提到的从文化记忆角度来探讨屈原和《离骚》的文章是该课题的一部分。相较于《诗经》和汉赋的研究，西方在《楚辞》研究方面有很大的拓展空间。^⑤ 我们准备共同编辑、出版一本关于屈原和楚辞的书。这本书会收录我们的文章和一些西

① 宇文所安著，郑学勤译：《追忆——中国古典文学中的往事再现》，生活·读书·新知三联书店，2014年。宇文所安著，贾晋华、钱彦译：《晚唐：九世纪中叶的中国诗歌（827—860）》，生活·读书·新知三联书店，2014年。对宇文所安《晚唐》的研究，参见张月：《论宇文所安咏史怀古诗的研究方法与视角》，载《长江学术》2020年第3期，第50—58页。

② Wendy Swartz and Robert F. Campany, eds., *Memory in Medieval China: Text, Ritual, and Community* (Leiden: Brill, 2018), 2-5. 对该书的介绍和评价，参见 Yue Zhang, “A New Direction in Chinese Medieval Studies,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 31.4(2021): 893-897.

③ 张月：《左思〈咏史〉中的诗与史》，载《文学研究》2019年第2期，第85—99页。

④ 柯马丁：《国学与经典》，载《国学学刊》2020年第4期，第11页。

⑤ 柯马丁：《学术领域的界定——北美中国早期文学（先秦两汉）研究概况》，载张海惠主编《北美中国学——研究概述与文献资源》，中华书局，2010年，第577页。

方年轻学者的最新学术成果，从而呈现出西方楚辞研究的现状。这本书会在明年出版。

我正在进行的另一个课题是与耶路撒冷希伯来大学的朋友尤锐 (Yuri Pines) 一起编辑的《左传》研究论文集。在这本书中，我个人的文章侧重探讨文本的构成（特别是《左传》中的“君子曰”）以及我们应该如何阅读《左传》。最后，2023 年我将集中精力准备出版一本关于出土文献中的《诗经》的书。

张：您的研究计划非常丰富。祝您的研究一切顺利，并竭诚欢迎您在疫情之后莅临澳门讲学、做客。

柯：谢谢。我非常期待这一天早日到来，感谢你的邀约！