“文明传统与经典生成”专题

在早期中国的语境下，作者权与公共话语有关，成为作品归属的条件和目的。“述而不作”的圣人成为天人之间的中介，将作者概念从先验／客观的僵局中解放出来。早期实际文本的作者作为记录员、撰者，而非文本创作者存在——

说说传世文献的作者概念

□ 张瀚墨

现代汉语中的“作者”一词是由动词“作”和代词“者”构成的复合词，“者”是前面的动词“作”的主语。“作”在甲骨文中就已经出现，一直沿用至今。虽然对它的本义仍有争论，但普鸣（Michael Puett）认为它表示“做”（do）、“行动”（act）、“制作”（make）、“建造”（build）或“创造”（create），就像希腊文中与之对应词是ποιεω（poieo）一样，出现得很早，但其含义不一定就出自字形的本义。（见普鸣著《作还是不作：早期中国发明与考工的辩论》）就文本而言，“作者”被认为是创造文本的人，这一解释使“作者”成为拉丁文auctor的绝佳中文翻译，auctor即拉丁文的“作者”，意为“创始人”“奠基者”或“创造者”。但我们应该注意，“作者”一词的相关含义，要广于该词作为艺术作品的创作者的现代含义，无论指的是文字还是其他形式。

文化、制度和书写的发明通常与带有传奇色彩的人物和圣人有关。陆威仪（Mark Lewis）在其著作《早期中国的书写与权威》中，提出了圣人的三个阶段模式及其与早期中国书写和统治的关系。伏羲、周公和孔子都与书写和政治权威有关：伏羲是远古时期文字符号与和平王权创造者的典范，周公是早期中国中段成就可与伏羲媲美者，而孔子则标志着早期中国后期文本权威与政治权力的分离。虽然这一模式对于理解书写在创造权威和确立圣人作为文字创造者中的作用很有帮助，但需要指出的是，有关圣人的文献却并没有将文献本身描述成圣人的作品。

关于书写的创始，最常引用的是下面一段话，这段话几乎没有变化地出现在《周易·系辞》和许慎（约公元58—147年）的《说文解字·序》中：“古者庖羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物；于是始作《易》八卦，以垂宪象。”虽然许慎将书写的起源追溯到伏羲，但传说中的圣王其实并没有创造书写，而只是发明了八卦这套符号系统来体现整个宇宙的形象和模式。这八个抽象的卦象，就像是文明的种子，会在之后的岁月里生根发芽，枝繁叶茂。的确，紧接着伏羲创八卦的叙述，《系辞》继续讲述了众多发明创造是如何受到八卦叠加产生六十四卦的启发而发生的。据《说文解字·序》所记，书写实际上是由仓颉所发明，而仓颉据说是黄帝的史官。许慎所描述的书写产生的背景，很明显也是与日益增强的社会复杂化程度有关。

即使我们相信仓颉造字是从伏羲所作的八卦演化而来，这一过程也应该比看起来要复杂得多。仓颉模仿世间万物的模式、形状和形象创造了“文”，加之以偏旁部首又组合成“字”。有了这些基本的书写要素，文献得以书写，历史得以记录，即如《说文解字·序》所言：“箸于竹帛谓之书；书者如也。”通过书写，人类的过去获得了具体的形式，通过这种形式，历史就可以被阅读、审查和携带，代代相传，就像许慎说的：“盖文字者，经艺之本，王政之始；前人所以垂后，后人所以识古。”

这段话隐含了对发明书写的重要性进行评价的框架。与西方文学理论对作者权的关注相比，早期中国的作者权与公共话语有关，而不是浪漫主义传统所突出的个人意识的话语。这种公共话语包括与治理形式、文化归属、礼仪、历史以及共有记忆、知识、身份的传承和接受等相关的问题。作者权在西方古典和中世纪传统中也同样存在于公共话语之中，但在早期中国，作者权既不像西方古典时期那样以模仿论为基础，也不像中世纪时期那样以灵感论为基础。它处理的是一个井然有序的世界，而非纯粹的自然；他的权威并非源于上帝，而是出自圣人。中国早期文学将圣人描述成对世界有着深刻理解的渊博智者。在《孟子》《荀子》等传世早期文献以及新近出土文献如战国晚期郭店简中，“圣人”的含义被道德化和政治化，因此圣人往往就与君主联系在一起，负有启发民智、教化治理百姓之责。

尽管如此，圣人却并没有被定义成神或是类似于神的人物，甚至普通人也可以通过积累知识而成圣。从这个意义上而言，圣人并不模仿上帝创造万物，而是像《论语》中孔子所说的“述而不作”。圣人成为天（超验领域）、人（人的领域）之间的中介，将作者概念从先验／客观的僵局中解放出来，这也是西方话语将作者概念化之初就一直试图走出的困局。因此，作者在早期中国书写的公共话语体系中，就成为传播者的传播者，即作为记录员或抄写者，而不是作为文本创作者而存在。通过引入圣人作为中介，可以防止出现西方模仿论和圣经解经传统中作者／自然和作者／上帝这样二元对立的作者概念。

另外值得注意的是，作为传播者的早期中国作者，实际上并不需要书写任何东西。孔子就是一个例子。他在《论语》中被明确视为“述而不作”，尽管没有确凿证据表明他曾写过什么，但他仍然被誉为中国思想史上最重要的作者。因此，在早期中国语境下，作者权就成为作品归属的条件和目的。但是，无论多么简短粗浅的文本也必须有人写下来，即使当时作者的名字不为人知。因此，从概念上区分作者（author）和撰者（writer）就变得很有必要，特别是当我们处理战国时期文本的归属时就更应该这样。一般来说，早期中国文本的作者不一定是其撰者，反之亦然。而且，由于撰者的姓名并没有随他们所撰写的文本一起流传，因此除了偶然散见于传世文献中的轶闻故事外，人们对早期实际文本的作者知之甚少。

文本的收集者、纂者和编者一直都是中国早期文本形成和传播过程中的参与者。汉代的情况尤其如此，西汉朝廷在收集散佚文献、指派编者对这些文献进行重新整理分类方面的投入是广为人知的。在文本编者和纂者的手中，文本的篇章布局被改变，新的意义和解释得以产生，人们对其理解也因之得到重塑。正如这些编辑上的变化影响了人们对文本的接受，当时的社会、政治和宗教环境也影响了编辑工作。因为这些变化会经常在文本中得到显示，我们就能借此了解文本新形式得以产生的那些历史瞬间。物质媒介、文本格式以及文本内容（包括讹误和窜入）上的变化既反映了书籍的历史，也反映了早期中国思想的发展史。同样，通过考察作者（真实或假托）、撰者、纂者、编者所扮演的角色，我们就可以对早期中国文本历史和思想史进行探索。

尽管当下“纂者”和“编者”指的是从事文字工作的专业人士，但我们不应想当然地认为这种职业在早期中国就已经存在。我们不应用这些语汇专门指代古代文献学者和被委派处理皇家藏书的官员，而是用来指称无论何种情况下所有那些在写作、陈述或表演文本的过程中对文本进行拆分、组合和修改的人。这正像宇文所安（Stephen Owen）在《中国早期古典诗歌的生成》中所说的那样，我们不应将早期中国的文本视为某个特定时刻的产物，而是应该把它们看作是在传播过程中不断再生产和再生成的结晶。由于每次再造都会产生特殊的文本——或者形式不同，或者解释不同——因此有时很难分清纂者和撰者、编者和作者之间的区别。从这个角度看，我们可以抛开通常所说的那种与孤独的天才联系在一起的单一作者概念，而把作者想象成一种集体形式。正如杰克·斯蒂林格（Jack Stillinger）在《复数作者权与孤独天才的神话》一书中所言，我们应该把文本看作是名义上的作者以及“朋友、伴侣、代笔者、代理人、编辑、翻译、出版商、审查员、抄写员、印刷者或者是（更常见的）以上所列多方共同或相继”合作努力的结果。这种复数作者的概念同样适用于早期中国的文本制作。事实上，我们今天所拥有的传世文献正是这种复数作者概念所强调的集体力量合作的结果。现存的早期中国文本既是共时也是历时意义上的多方共同努力的结晶；相应地，这些文本的作者权也应该被定义成作者和文本之间历史的、多层次的关系。也就是说，如果无论如何作者要为文本的形成负责，那我们就必须像上面所说的那样，要在复数意义上去理解作者。

（作者系中国人民大学国学院教授）

略谈早期中国经典文本的『题名作者』

□ 刘亮 李若晖

文本的“题名作者”也就是为阅读者所认定的文本创始者。早期中国（early China）经典文本的题名作者问题，关系到我们对早期经典文本的形态、意涵、阐释、传播及其作者形象建构等诸多方面的探研与反思，有无法替代的价值。

早期中国经典文本题名作者的具体形态，具备从神话传说中的先祖到称“子”的诸子宗师、从将特定文本笼统视作某“家”之言到将文本与精确为个人的题名作者一一对应、从以口传形式传播特定文本的作者到将作者明确著录于文本这样三项演变趋势。

西周时期，“学在世官”，特定的技艺与知识被特定的家族世代积累传承。文本的创始者，知识或技艺的采集者、创制者与传承者皆以其宗族为单位，形成一种与后世所谓的“集体作者”有所近似的状况。如《世本·作篇》所谓“伏羲作琴”“奚仲作车”等，以技艺而非文献为核心，将世传技艺托始于作为圣贤的先祖。这位创始某一技艺的先祖，也就成为早期中国思想文化观念中的“作者”。春秋时期诸子兴起，称“子”的宗师与子弟结成学派性质的“家”，特定的学说或技艺得以在“家”内创制传承。这实为模拟周代传统世官——尤其是大夫——其人称“子”（一家之宗子），其族称“家”的习惯。章太炎《诸子学略说》谓：“古之学者，多出王官世卿用事之时，其欲学者，不能不给事官府为之胥徒，或乃供洒扫为仆役焉。故《曲礼》云：‘宦学事师。’观春秋时，世卿皆称夫子。夫子者，犹今言姥爷耳。惟其学在王官，官宿其业，传之子孙，故谓之畴人子弟。其后有儒家、墨家诸称。当时学术相传，在其子弟，而犹称为家者，亦仍古者畴官世业之名耳。”（汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局，1977年，上册，第287页）春秋战国时期流传于世的文本，一般不标篇名、作者。彼时学者往往能依据其内容判断其学派归属；而其学派往往以某一思想创始者来称呼，如《孟子·滕文公》云“有为神农之言者许行”等。故此类由学派集体创制，或由后学整理而成的记录此类学派学说的文本，通常被视作以其宗师命名的某“家”之言。根据《史记》相关陈述，从战国末年的秦王政直到汉武帝时期，就已出现通过口传的方式，将作为个人的作者与某一特定的文本对应起来的做法。这成为文本的作者由某“家”向某“人”过渡的表征。《史记·老子韩非列传》谓：“秦王见《孤愤》《五蠹》之书，曰：‘嗟乎，寡人得见此人与之游，死不恨矣！’李斯曰：‘此韩非之所著书也。’”据此，秦王政时代诸子著作仍有像《孤愤》、《五蠹》这样以不署作者名的形态单篇流传；而李斯所言，可说明将单篇作品与具体到个人的作者相对应的做法虽已出现，却是停留在口耳相传的状态。《史记·司马相如列传》亦谓：“上读《子虚赋》而善之，曰：‘朕独不得与此人同时哉！’得意曰：‘臣邑人司马相如自言为此赋。’”这两个例子皆不能说明司马迁作《史记》之前，即有将具体到个人的“题名作者”与其所作文本精确对应，并明确题写在文本之中的现象，而仅能说明至司马迁作《史记》之时，文本不题作者仍是某种被彼时世人视为一种理所当然的“常态”：从秦王政直到汉武帝，未见任何人对篇章文赋不题作者的状况，发表任何批评意见。依据目前所见史料，《史记》改变了上述将宗室与弟子合称某家，以及口头传承文本作者的做法，更精确地述说某些学派内部个人之间的师承关系，将汉代经典文献的述者明确到个人（如《史记·袁盎晁错列传》篇之伏生记载），将具体到个人的作者明确著录于文本（如前引司马相如事例），更将先前往往笼统视作某家之说的部分文本（不无草率地）具体到个人的头上（如《史记·孟子荀卿列传》篇言尸佼“自为造此二十篇”，将《尸子》作者定为作为个人的“尸佼”等）。至此，历史迎来了一个“题名作者”出现的标志性事件。此后刘向歆父子与班固继承了司马迁上述处理方式，更将经典文本与题名作者一一对应的方式拓展至更为广泛的领域。杨雄《法言·寡见》引《论六家要指》之“传”时，称“司马子长曰”（司马迁字子长）以与其父司马谈所著文本相区别，说明将特定文本与具体到个人的“题名作者”相对应的观念，在西汉晚期已被接受；即使父子之间，亦出现了著作归属的明确区分。

与上述题名作者的历时性演变交替出现的，是后人常在不明显违背经典文本意涵的前提下，通过推测作者所谓“原意”，以及对题名作者进行形象塑造的途径，建立起对经典文本意涵的阐释。例如《老子》文本中并无作者和史事，但后人通过构造出作为作者的老子形象，尤其是其史官身份，将老子书定性为君人南面之术；作为解经作品的《韩非子·解老》篇更在解经的过程中注入了从“虚静”到“赏罚”的统治术。又如《论语》文本中虽有言谈者，却往往未涉及言谈的背景，汉代以来的解释者于是以补充言谈背景的方式，来阐发文本的意蕴。随着此类解释的持续积累，作者的形象因而变得愈发具体，愈发复杂。也就是说，作为经典文本的题名作者势必展现出被后人“层累建构”的过程。

针对此议题，前贤已有诸多研究成果。如以孔子形象为例，顾颉刚先生就曾指出从战国到汉代的孔子形象曾在“君子”“圣人”“教主”间不断转换（顾颉刚：《春秋时代的孔子和汉代的孔子》，《古史辨》第二册，上海古籍出版社，1982年，第130~139页）。陆威仪（Mark Lewis）更指出，汉代学者借助《易》的创制与编订传说，塑造起作为《易》的创始者伏羲，作为完善者的周文王与周公，以及作为编订者的孔子这几位先后相继的、“神话化”的政治权威；而历史上真实的孔子，凭借现有材料，却几无认知之可能。

综上，早期中国经典文本的题名作者，经历了从神话中的先祖到诸子的宗师，直至精确为个人的题名作者之历时性演变。精确到个人的题名作者，亦具备一个从口耳相传到录入文本的过程。与通过推测作者“原意”来理解文本一同存在的，是后人对于题名作者形象的持续建构。此领域尚有诸多具体问题，值得我们关注与思考。

（作者刘亮系北京师范大学历史学院助理教授；李若晖系中国人民大学国学院教授）

著述的动机及目的何在，著书立说的意义和价值是什么，著述在社会文化中的地位如何，对社会生活有什么样的影响？各种著述思想的产生、发展、延续，有无贯穿中国古代历史始终的规律性？

著述思想研究：问题的提出与解决

□ 刘畅

“中国古代著述思想”之提出，是尝试着从一个较新的视角来重新审视中国传统文化，用尽量贴近中国古代文化原貌的概念、方法来做一种还原工作。其基本思考和相关表述详见笔者已出版的《中国古代著述思想研究》（百花洲文艺出版社，2021年），兹不展开。依笔者浅见，本研究目前需要解决的主要有如下问题：

独立与交叉的关系问题。著述思想的价值在于其或可成为一个独立的研究范畴，但是也不能忽略它与相关学科的密切联系。在此，与其关系最近的是文学、史学、文献学、写作学、文学批评史、文学思想史这几个领域。因为，著述思想目前研究的也曾是此前这些学科的研究对象，因而如何让“著述思想”获得“独立性”又避免由于交叉所导致的重复性研究是该研究要解决的一大问题。我们认为，该研究的独立性在于：它主要侧重关注“著述”这种文化行为中所体现出的“思想”，二者缺一不可。著述思想，简而言之，就是人们对著述这种文化行为的思考与想法：著述的动机及目的何在？著书立说的意义和价值是什么？著述在社会文化中的地位如何，对社会生活有什么样的影响？著与述，即创新与承袭的关系是什么？述而不作，与作而不述，二者各有何优劣短长？各种著述思想的产生、发展、延续，有无贯穿中国古代历史始终的规律性？如果有，它具体是什么？如果有，决定这种规律的内部因素及外部环境条件又是什么？依此可以看到，有时好像讨论的是某个特定领域的问题，实际上其本质是“著述思想”问题。例如章学诚在《文史通义》中所论述的“作”与“述”、“著述”与“比类”、“藏往之学”与“知来之学”的问题，尽管发端于史学，实际上已经超越了史学，涉及到“述而不作”中的“述”（即因袭）与“作”（即独创）的关系问题。所以，应视为一种“著述思想”而非“史学思想”。

以何为纲的问题。著述思想研究，究竟以何为纲？以人为纲，还是以命题为纲？还是人与命题兼顾？目前看，人与命题兼顾似乎可行。已经面世的《中国古代著述思想研究》基本是以某人提出的某种主张来带动一个个命题或学说，并使之有所延深：例如穆叔与“三不朽”之说，孔子与“述而不作”之说，庄子与“三言”著述方式，曹丕与“文章经国”之说，刘勰与“唯务折衷”之说，萧统与“愉玩”之说等。需要注意的是，在此，有时人与命题关系很近，例如孔子与“述而不作”、庄子与“三言”；有时，人只是命题提出的一个由头，例如穆叔与“三不朽”之说。还需要注意的是，总结概括出一个命题之后，既要入乎其内，即把概念、文献记载、材料梳理一一搞清，又要出乎其外，尝试着有意跳出这个命题，使之具有相对普遍意义和历史贯通性，例如“述而不作”这个命题，它同“三不朽”或“立言不朽”一样，是中国古代著述思想的重镇，具有极强的历史贯通性及普遍指导意义，直至今天我们的文化中还有它的影响痕迹。

“思辨索原”或“理论还原”的问题。罗宗强先生曾指出，古代文学研究需要两个层次“历史的还原”，一是“史料的还原”，二是“思辨的索原”。前者注重对原始材料的正确解读，后者则注重发现史料间的内在逻辑联系，得出符合历史真实的结论，因而是一种广义的、更高层次的“还原”（详见《宋代文学思想史序》）。索者，求也，思也，探也；较之历史还原，思辨式的索原是一种索解史料间逻辑联系、构建新的学术体系的主动突破精神。研究中国古代著述思想，这两个层面的“还原”都要涉及，且密不可分，即思想方法与概念命名同时诞生。换言之，这一研究在思考“史料、概念还原”之时实际上已经涉及了“思想、思辨还原”的问题。这个层次的“还原”注重在古代材料之间建立新的联系，提出新的概念、范畴或命题。例如，在探讨《庄子》寓言隐喻著述思想的同时，本研究将其与笔者正在思考的另一个问题——思想修辞——联系起来，认为：寓言隐喻，作为庄子运用十分娴熟并臻于炉火纯青的著述方式，无疑有着很强烈、鲜明的修辞色彩，因为寓言归根到底是一种比喻的艺术，只不过比体和喻体有所区别，而比喻无疑是一种最为常见的修辞格。但是，像庄子这样以寓言隐喻贯通全书的修辞，又明显超越了纯粹语言层面的修辞。于是，就涉及要区分一般意义的修辞和庄子这样将其作为一种整体构思和思维方式的修辞。本书倾向于将前者视为语言修辞，而将后者视为思想修辞。于是，由庄子寓言隐喻的著述思想发轫，可以延伸思考一种思维方式与修辞方式的交叉范畴——思想修辞。尤其考虑到有关“广义修辞”或“大修辞”的研究在国内刚刚起步，由《庄子》“寓言隐喻”出发而提出“思想修辞”，或有更大的价值与意义。

应添补的几个重要命题。说到“兼顾以人和命题为纲”，仅就《中国古代著述思想研究》来看，就不乏遗珠之憾。我们认为，如果是一个成系统、完备的“中国古代著述思想”，至少还有以下命题需要纳入：一是孟子“予不得已”之说，二是司马迁“发愤著述”之说，三是韩愈“不平则鸣”之说，四是欧阳修“穷而后工”之说，五是中国注疏之学及乾嘉学派所反映出的“以述为作”思想。孟子的著述思想可概括为“岂好辩哉？不得已也”，集中表述在这段话中：

“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君。是禽兽也。……杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧。闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者，不得作，作于其心，害于其事，作于其事，害于其政，圣人复起，不易吾言矣。……我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉？予不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。”（《孟子·滕文公章句下》）

其所体现出一种积极主动的“作而不述”精神，与孔子之“述而不作”大异其趣。史载，明太祖朱元璋读《孟子》，深感不悦：“帝尝览《孟子》，至‘草芥’‘寇讎’语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗书入谏曰：‘臣为孟轲死，死有余荣。’时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦旋复。然卒命儒臣修《孟子节文》云。”（《明史·钱唐传》）可以说，从著述思想角度出发，传统文化中与孔子“述而不作”形影相随的，还有一种“作而不述”的传统，其特点是坚持“作”的个人独立性、原创性，并具思辨、批判色彩。补充上这些命题，“著述思想研究”才显羽翼丰满、体系完备。

应特别关注先秦时期子学中所蕴含的著述思想。因为它是著述思想的发轫时期，是“立言为公”向“立言为私”转变的关键时期，洵如章学诚所论：“至於官师既分，处士横议，诸子纷纷，著书立说，而文字始有私家之言，不尽出於典章政教也。”（章学诚《文史通义·经解上》）正是在此期，才真正出现了表达自己个人思想见解的独立的“作者”和私家著述——“然则著述始专于战国，盖亦出于势之不得不然矣。著述不能不衍为文辞，而文辞不能不生其好尚。后人无前人之不得已，而惟以好尚逐于文辞焉，然犹自命为著述。”（章学诚《文史通义·诗教上》）其实，如果细心寻绎，先秦诸子著书立说的背后，都有一个“岂好辩哉？予不得已也”“不得不然”存在。

同时也要关注形成某种著述思想的多元社会文化背景。以命题和问题为纲，还应看到：思想和观念形态并非只是抽象的存在，探讨一种思想的形成，除了作者直接展示的成型的文献材料之外，还要注意到其生存的社会环境。比如，又如，“唯务折衷”，作为一种著述思想观念，其形成与刘勰所处的社会地位有着密切联系。因此，探讨“唯务折衷”问题，不仅要寻绎概念、范畴之间的联系，也要注意社会地位、社会距离等因素的影响。刘勰与当时领袖文坛之“时流”的距离，处于一种若即若离的边缘性角色的微妙状态。如能对这种边缘性状态把握准确，分析透彻，无疑就找到了剖解刘勰“唯务折衷”思想形成的另一把钥匙。

要之，作为一种新的研究思路及观念形态，“中国古代著述思想”已经提出，并初具形态，但作为一种完备、成熟、为学界所接受的解释体系，距离尚远。“中国古代著述思想研究”要达到一个成熟、理想的逻辑自洽体系还有一段“漫漫而修远”的路要走。充实完善，有待来哲。

（作者系南开大学文学院教授）

文学遗产

教育部主办 电话：67078377