
March 2012

"Relating instead of Making" and the Sage Myth

Qicui Tang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Tang, Qicui. 2012. "'Relating instead of Making" and the Sage Myth." *Theoretical Studies in Literature and Art* 32, (2): pp.37-43. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol32/iss2/1>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

“述而不作”与“圣贤”神话

唐启翠

摘要: 被视为“天纵之圣”且“多能”的孔子,究竟缘何“述而不作”?释读的关键在于“述”“作”的意义。本文从礼乐仪式语境和文字考古来追寻“述”“作”初义对“述而不作”的潜在规约。“述”“作”原本都深深根源于口传文化祝祷神灵的仪式语境,而后引申为撰述和创作,但各有倚重,“述”偏于卜筮祝祷技艺和仪式性言行信守与遵循、践行;而“作”偏于契刻、铭刻、建造等仪式性制作传统。“述作”的关键性区别在于述作主体知晓神圣启示的能力差异。孔子时代,主导性知识传承方式依旧是口述和礼乐仪式。“述而不作”与孔圣“作春秋”的矛盾与辩驳,既是孔子被神圣化的裂隙见证,同时也保留了“述作”本有的神话仪式规约力量。从神话历史大传统中脱颖而出的孔子及其开创的儒学,始终难以完全脱离神圣信仰下的神话编码与言说方式。

关键词: 述而不作 礼仪传统 圣贤神话 汉字编码

作者简介: 唐启翠,文学博士,副教授,现工作于上海交通大学博士后流动站,主要从事礼仪与神话、文学人类学理论与方法研究。电子邮箱: tqcui@163.com

Title “Relating instead of Making” and the Sage Myth

Abstract: The paper tries to investigate why Confucius make the claim of “relating (shu) instead of making (zuo).” It starts with an exegesis of “shu (relating)” and “zuo (making),” putting them back into their initial context of oral and ritual tradition. The paper demonstrates that “shu (relating)” originated from the rite of oral praying and “zuo (making)” was a later extension, each with its own emphasis. While “shu” lays particular stress on abiding by the skill of divination and putting the ritual words and deeds into practice, “zuo” lays particular stress on the ritual tradition of inscription and building. The key distinction between “shu” and “zuo” is the different cognitive competence of the inspiration from the divinity. In the times of Confucius, oral recounting and ritual practice are the prevailing mode of imparting knowledge. The apparent contradictory in Confucius’ claim of “relating instead of making” and his practice of writing Spring and Autumn Annals points on the one hand to a fissure in the process of Confucius’ consecration and on the other hand to the disciplinary power retained in the mythological rituals. Confucius as the last sage of the oral culture and mythohistorical tradition is also subject to mythological encoding and its discursive power.

Key words “relating instead of making” ritual tradition myth of sage Chinese character encoding

Author: Tang Qicui, Ph D., is an associate professor, and is currently a post-doctor in Shanghai Jiaotong University (Shanghai 200240, China), with research interests in literary anthropology and the relationship between rituals and myth. Email: tqcui@163.com.

一、孔子缘何“述而不作”:前贤的解释

“述而不作”两千年来俨然成为规约著述、编纂和阐释的主导性思维方式,从汉儒到当代新儒家论及修史著述原则时,都会援引它作为立论依据。但让千百年来的学者百感困扰的是满腹经纶而有“作《春秋》,删修《五经》”伟大功绩的孔圣人,缘何自言“述而不作”呢?《论语》的解释是因“信而好古”,而保持着对“述”的偏爱与

执着。可过于言简意赅,时过境迁之后,对于祖述孔圣的学人而言,因与果都成为有待解释的新课题。解释与评价的关键都落在“述”“作”二字的意义上。由此,“述”与“作”理解的差异也就映射着论者究竟以何种视域进入这一论题。

目前所见论者视域主要有两种:书写传统和口头传统。立足于书写传统者,无论笼统的指向“旧章”,还是具有法典性的“礼乐”,前提均在书写之“文”,其中以郑玄、邢昺、皇侃、韩愈、陈祥道、朱熹、刘宝楠、钱穆、南怀瑾等为代表,主张伟大的述者孔子自述“不作”的根源在于“作

者”身份“德位兼备”的规定性,孔子有德无位,自然只能是传循旧章的述者。才德位兼备的“作”者指向与“述”相对的原创性、始发性、神圣性的经天纬地的礼乐典制等具有法典性制作的圣王。因此,即使是五百年而兴的孔圣也只是“叙书则断尧典,称乐则法韶舞,论诗则首周南。缀周之礼,因鲁春秋”(刘宝楠 251-52)因圣立教的述者。与此相对的孟、荀、汉儒、晚清经学家廖平等,以“作春秋”为据,将孔子推上了受天命而“为万世立法”的素王“作者”宝座。王充更是将孔子之“作”推至“造端更为,前始未有”的具有“立法”垂统和“写作”的双重意义高度(黄晖 1181)。然而天命在身和有德无位的现实使得陷于两难的孔圣“惟托空言”于六经之“述”以达成天命(廖平 128-29;李长春 30-36)。“作”之原创性的圣化,使得“述而不作”成为一种经典的思维方式(刘畅 116-21)。述旧与作新的矛盾在“述而有作”的阐释下获得历史与现实视域融合的完满解释(王毅 15-23;张祥龙 205-06)。书写视域的解释仅在阐述与创作间寻找弥合裂隙的解释,对究竟缘何述而不作并没有获得根源性解答。

立足于口头传统背景的论者,将孔子还原为坚守口耳传承、身体力行传统的圣人,从《论语》文体和言说方式中,指出《论语》绝非孔子“著作”,而是其言传身教教学模式的活化石,“述而不作”的信条深处正是早已被遗忘的深深植根于数万年传承不绝的口头知识传统和鲜活的身体力行的情景,从而发掘出“述”为“口述”、“践迹”的意义(叶舒宪 1-8)。无疑将“述而不作”谜题的解答往前推进了一步,颇具启益。但孔子究竟缘何“述而不作”?述与作的根本性区分何在?尚待进一步的探究。笔者以为,“述而不作”的解释必须在礼仪神话信仰的口传文化语境及相关知识-记忆链条中,追溯“作”“述”本义,方有可能获得通观。

二、述作何谓:礼乐仪式传统的解释

回到礼乐文明的历史语境中,不难发现,作者和述者都非等闲可为。将“作”与圣王德权相关联,虽然凸显了等级权力对身份地位的强调,但更为重要的还不在权位,而在圣王与天地沟通的能力上,相应地,肩负“述者”重任的贤达,也非平庸者的简单因循传述旧章,也必须具备与通神、知圣的能耐,才能真正担负其天道伦理和历史使命感。传世文献中最早对“述作”进行仪式性解释的是《礼记·乐记》:

故知礼乐之情者能作,识礼乐之文者能述。

作者谓之圣,述者谓之明。明圣者,述作之谓也。

(孙希旦 989)

这里将述作主体明晰地指向圣人和贤者,而述作的内容则明确为礼乐之“文”与“情”。《考工记》也有“智者创物,巧者述之。”孙诒让正义曰“创,始也,造也,始开端造

器物;述,循故法而增修之。”(孙诒让 3114-15)可见,礼乐系统中的“述作”,不再是“空言”而是直接面向“见诸行事”身体力行的礼仪系统和器物制造及其技术传承。值得注意的是“礼乐”系统从“文识”之明与“情知”之圣两个层面把握“述”“作”差异,而非《论语》释经系统的德位之说。那么,礼乐之“情”与“文”指的是什么呢?依据《乐记》上下文,礼乐仪式活动中,合敬同爱为情知,屈伸俯仰、缀兆舒疾、升降上下、周还袪袞为文识,文为情本之迹显,文易识,情本难逮。能够根据情本化裁变通者如禹、汤、文、武、周公等为作者,而游、夏、季札等则只是述者(孙希旦 990)。清人焦循在《雕菰集·述难二》中,以是否具有先知先觉的能力来区分圣与明:

人未知而已先知,人未觉而已先觉,因以所先知先觉者教人,俾人皆知之觉之,而天下之知觉自我始,是为“作”。已有知之觉之者,自我而损益之,或其意久而不明有明之者,用以教人,而作者之意复明,是谓“述”。(焦循 66)

可见,“作”所具有的始创性和先知先觉造福于民的神圣性。从这个意义上看,孔子的“述”指向“达”与“明”,其所述诗书礼乐、射御数艺乃至草木鸟兽鱼虫之识均是现实情境中对“太初之道”的体悟与践行,所谓“行夏之时,乘商之辂,服周之冕”,不是简单的好古心态下的传述旧章,而是通过学而时习之的言传身教和庙堂揖让舞乐的“演说”连接过去、现在和未来,“入太庙,每事问”、“观蜡”之叹、闻韶之赞、不梦之哀、天命自许、嘉石之喻等等传达的信息表明“述而不作”本身留存的信息远远超过我们所能认识的。

“述”与“作”是与圣、贤、明、知、识、巧、创、礼乐、文物等整个礼仪象征系统和文化生成及其传承机制关联在一起。如果书写文本即典籍是对仪式语境的文本化,那么理解和阐释典籍之隐秘奥义的最好途径,莫过于对书写文本的再情景化,即将之还原到仪式演说口传文化大语境中去。有意思的是,在《辞典》释义系统中,“述”“作”的区分并未如此迥然,而往往又有意义相通之处。如陈彭年《重修玉篇》曰“述,循也,作也。”(104)“述”与“作”究竟是什么意思呢。

(一) 述:述圣通经 辨义循行

《说文》:述,循也,从辵木声;辵,乍行乍止也,从行止。在《仪礼》中有历阶、定阶的仪文,指的是与登降台阶相关的两种礼仪步法。^①在甲金简帛文字文献中,“述”的关键性构符“辵”与“木”基本义项为行走、道路、卜问、祭祀等,它与按照一定礼仪规范行走、祭神仪式相关。据古文字学家考释,“述”“木”相通,其依从、遵循、成就、复述、述说、技艺、学术等意义,源于更为原初的道路占卜以决定行军与否的仪式行为(白川静 206-07)。可见从“辵”“木”而“述”,具有口传文化背景下遵循前例行走前往圣地口头祷神到书写文化背景下依旧述圣通经、辨义循行

的意义转变痕迹。

(二)作:造端更为,前始未有

与“述”相比,“作”的意义更为隐微复杂。《说文》中从“乍”字族,或显或隐都是从“乍”衍生增符而来。甲骨文中“作”意义指向与传世文献中的酢、胙、祚、作、诅等从初义孳乳而出的字多有对应,大多与御(迎神)、燎(飨神)、告(禱神)等祭仪相关(彭明瀚 19-21)。作为祭仪中人神授受关系的两面,胙(以肉祭神)、酢(以酒酬神)、诅(初文或即“诈”,以言禱神、与神立盟誓)^②与祚(神赐福佑于人)均以“乍”出现于卜辞中。汉字是象形表意文字,原始字形构符往往隐含着造字之初的取象原型。因此,要解答为何“述而不作”的问题,还需回到“乍”的原型取象上来。

尽管甲骨文“作”的原型取象意见纷纭,但在“作”的基本构符为“刀”,会意以刀砍刻树木的意见已取得基本的共识。甲骨文一期卜辞和西周早期《量侯簋》铭文以及传世文献《诗经》、《周礼》等都为此说提供了依据(裘锡圭 170;葛英会 67-68;季旭升 640-41)。孔颖达疏《诗·大雅·皇矣》“作之屏之,其菑其翳。”言“周地险隘,树木尤多,竟共刊除,以为田宅。”除木垦植或架木构巢乃至高级的开基作邑,在初民世界里,即意味着他们模仿神迹开辟鸿蒙,“通过仪式性上的对宇宙起源所进行的重复”,象征性地把“一块未知的、异己的、未被占领的领土”化生为熟,建成安全的居地(伊利亚德 8)。《周礼》柞氏“夏日至,令刊阳木而火之”及卜师“扬火以作龟”的仪式性职能也表明,用刀砍斫草木、契龟等与开道垦荒、卜筮的仪式性行为相关。《史记·夏本纪》中还有“刊旅”即伐木通道而行旅祭的记载,是此仪式性行为的见证。有意思的是,刊、契、刻和乍都与书写时代的创作、著作、刊印等保持着明显的渊源关系。这可能与造字之初一字多义异形的现象有关。至于“除木”与“刻木”孰先孰后,以人类学和比较神话学视野看来,以刀除木往往是建造、开创宇宙的开端,而以刀刻木,即契刻,则是书写记录的开始,两相比较,显然“除木”比“刻木”的行为更早一些。西周早期《量侯簋》铸造宝彝之“作”从木,应是“作”字初形初义的袭用,确实比其他形体更为鲜明地透露了“乍”字构型的原型:会意以刀除木、刻木,意为拓荒、开创,引申为凡创造、契刻、建造、写作等意义。而最初的拓荒、开创性作田、作邑、作寝等看似世俗行为都要征得祖先神灵的同意,因此也往往与卜祭告神仪式密切相关,如《合集》14206 正:

(1) 壬子卜,争,贞我其作邑,帝弗佐若。三月。一二三告……

(2) 癸丑卜,争,贞勿作邑帝若。一二三四五六七八九十一二告

(3) 癸丑卜,争,贞我宅兹邑大(甲)宾,帝若。三月。……二告……

(4) 癸丑卜,争,贞帝弗若。(胡厚宣 744 -

45)

这组同版卜辞反复贞问的就是“作邑”这一俗世行为能否得到上帝的允许和福佑。类似卜辞还有很多,“作邑”这样一种建筑行为为什么要反复贞问上帝是否批准呢?这正是“除木”初义所具有的不可替代的仪式象征性所在。这其中可能正隐含着真正深刻影响“述而不作”的形义渊源。

对未知土地的圣化,着手建造一个受神福佑的世界,首先必须征得上帝的批准,其次就是所建的世界必须通过某种媒介保持与冥冥上苍的联系通道。也因此,古之王者,开土建国,必辨方正位择天地之中以作邑立庙,卜辞“作中”、“立中”的“中”即神圣中杆,用以测影辨方和领土的标识,同时也是天地间联系的神圣中轴或天地支柱,“这个木杆代表着宇宙的轴心,因为在这根神圣木杆的周围,土地变成了可居住的,因此这块土地被转换成了一个世界。这个木杆也因之而起了一种非常重要的仪式上的作用。”(伊利亚德 9-18)从这个意义看,“乍”初形之从刀从木在“除木”开辟鸿蒙意义外,还有刻木立中杆、建社稷的神圣象征意义。而最初的契刻、写作也是从口头告神禱神到载辞于卜骨、玉石、简册的产物。《周礼·春官》“诅祝”的职责是“掌盟、诅、类、造、攻、说、禴、蔡之祝号,作盟诅之载辞。”所谓“作盟诅之载辞”即是将盟誓之辞载之于策。甲金文中还有专门的“乍册”,可能就是史官的前身(赵诚 79),不过与神的关系更为密切。孔子所云殷周之礼仪损益沿革由此可窥一斑。从与后世书写、著作等意义上的关联而言,契刻-载辞-乍册-书写-著作由圣而俗的演变痕迹是比较清晰的。

在神话叙事中,开天辟地时代的始祖们,被视为“无所不能的原型人类,教给人类生活的必须技能,诸如狩猎、战争、性交、纺织以及编制工艺。”(阿姆斯特朗 15)吉尔伽美什从圣域返回,教习人民各种文明技艺,建造城邦,发明文字,记载历史(阿姆斯特朗 67-83)。尘世能够获知神谕的基本上都是掌握了某种沟通天地、听得懂、看得见神显的人。通古斯语中的萨满,其词根“Sar”即知道、晓彻神的旨意,人间的第一个萨满是由神鹰幻化下凡的天神,是人间部众知识、技艺、礼仪、器物的创造者、保护者和教导者(王宏刚 于晓飞 25-31)。集巫、医、学、艺、匠于一身的人神使者大东巴能凭记忆咏诵数百部经典(杨福泉 99-101)。“兴祭奠、造文字、立典章、设律科”而“文化初开、礼仪初备”局面的毕摩,在彝语中,即主持各种宗教祭祀驱鬼禳灾仪式的诵经智者(起国庆 47)。

在华夏文明的创造谱系中,享有“造端更为,前始未有”专利权的,“烁金以为刃,凝土以为器,作车以行陆,作舟以行水,此皆圣人之所作也。”总是“优秀人物树立标准,世上的人遵循效仿。”(毗耶娑 37)那么,圣人的不同一般何在呢?

三、明圣之谓：“道”之述作

关于古圣创物的灵感来源,《易·系辞》给出的答案是圣王仰观天俯察地,取象天地之道、鸟兽之文的启示,而始作八卦,通神明德,类万物之情。伏羲结绳为网罟,神农斫木为耒耜之利、日中为市互通有无等等诸种有益于民生的灵感又以八卦的征象为启示。这是《易·系辞》言语间的表层意思,而深层意思借助跨文化的资料,可能说得更清晰明白。希腊主神宙斯用雨、风、霹雳等各种预兆和神谕向地上的人们传递天上诸神发出的信息。阿波罗在特尔斐神庙宣示神谕,为的是在世界的肚脐,让神王和天父的教谕在那些能够聆听的人们耳边轰鸣(韦尔南 34-35)。因为万物显于不显,“有人看它如同奇迹,有人说它如同奇迹,有人听它如同奇迹。”(毗耶娑 20)如古印度的“众生之源、众生之主、神中之神”的创造主“黑天”自述以无穷的幻身如日月雷电、山川湖海、鳄鱼、菩提树、金刚杵、金翅鸟、爱神、祭司、人类始祖等诸多形态下显凡尘:

我是人类的国王。……我是一切创造中的开始、中间和结束。……我是永恒不灭的时间,我是面向一切的创立者。……我的神圣的显现,无穷无尽!……用你的肉眼,你不可能看见我,我给你一双天眼,请看我的神圣瑜伽!(毗耶娑 98-106)

普通肉眼无论目盲与否都看不见,只有获得仙人毗耶娑(Vyasa)所赐的天眼,才能看到一切。这可以看到一切的神眼,就是天赋的不同一般的视觉能力,而获得赋特权的凭证就是虔诚与智慧。“人们只要用智慧,消除自己的无知,智慧就会像太阳,照亮至高的存在。”(毗耶娑 57)

在经学阐释体系中,圣作贤述对天地之“道”体认能力的差异,首先表现在身体器官如眼耳口鼻手足对“神圣的显现”感知和体认的敏感度上。只有具有奇异的听视能力和心灵手巧者,才能接受来自神界的信息。反之,也正因为这些百聪百伶百惠百巧与众不同的身体感知和体悟动手能力,以及无执无私、控制言行,使得身心专一脱俗,宣讲所闻知的“道”而更易获得神的青睐,成为神赐的选民。第一代萨满、毕摩、东巴固然是,而在其传承者的内部根据传承者对神谕、神显以及仪典、技艺的听视感知、实践操作能力高低不同分为三六九等。《论语》中夫子将人分为圣人、君子和小人,庄子《逍遥游》有“至人、神人、圣人”等次,《荀子·哀公》有“庸人、士、君子、贤人、大圣”五仪,均是从道德修养与闻道体悟能力高下着眼的。柏拉图在《文艺对话录》中借苏格拉底之口将人分为“九流”,其中最高明的是爱智者,希腊文由philos(爱好)和sophia(智慧)两字合成,表明希腊文原义,爱智者不仅要求得学问,也是一种通往智慧之途的修行与进阶的高端。

只有爱智者的灵魂可以通过探索、修行和神力凭附而恢复羽翼,抵达至善至美的神明之境。预言家或礼仪专家、占卜者、诗人等也能获得神力凭附,然而不过是位居五六流的人神沟通的媒介(柏拉图 123-27,175)。

何谓圣知?何谓明贤?老子以“上学以神听,中学以心听,下学以耳听”回答文子“问道”,以“闻而知之,圣也”回答文子之“问圣”(王利器 218)。繁体字“圣知”突出的是耳听口说,而“贤明”突出的是眼明手快,耳聪目明这一习语见证了圣贤突出的生理特征在于超常的耳目及其内在非凡的见微知著的视听和口宣能力(叶舒宪等编 77-98)。无独有偶,苏格拉底称说自己有“通天眼”,可以听见神的旨意,但不仅耳听而且是心灵神通。因此在诵诗完毕后的祷神仪式中,他请求神的是“请保佑我具有内在美,使我所有的身外物都能和内在物和谐。”(柏拉图 113,117)

“述”“作”主体“贤”与“圣”也是从闻道体悟实践能力高低来区分的,繁体字圣、声、闻、听、聪均凸显“耳”这一共同意符,而且在甲金简帛文中,“圣”与“聾”同形相通,都是会意字,“聾”从耳从耳,“聾”表示击磬祈祷请神(白川静 249),磬音(扩展至“玉音”)闻之于神耳,又反馈于人耳。“圣”从耳、口、壬,形示侧耳倾听神的谕示,“壬”为征兆微而显者,听到、看到隐微神谕、心中明晓且付诸实践者为“听”、为“聪”(白川静 253)。“贤”为从贝取声,“取”从臣(纵目或仰视的目)从又(手),本指丧失视力却身怀绝技的侍神者(白川静 117)。如春秋时代还享有地位的瞽瞍盲者,都是当时通晓巫祝占卜、乐舞演奏、史诗唱诵的智者,“取”为“贤”的初文,“贝”属于贵重的宝物,新石器时代早期已经具有货币及通神功能(兴隆洼出土贝币还具有占卜功能),这在“寶”字中体现得更为清晰,宝从宀、贝、玉、缶,缶亦声,意为庙中贡献玉、贝、缶三种宝物,祈求神佑。商周时期贡献于祖庙的青铜器大都有“乍宝尊彝,子子孙孙永宝用”的惯用句式,可见“贝”作为“贤”的构符,亦非赘笔,因此虽盲而不失明眼亮多才者为“贤”。上博简三《彭祖》篇,讲到老子所言贤者的品质即在于“执心不忘,受命永长。……远虑通素,心泊身释。”(汤志彪 88-90)即心志恒一而不惑乱,则受命永长;远离思虑返璞归真,心灵淡泊身体解脱,则可穷通。这说明圣贤耳目之聪明,非常人所理解之聪明,而是从心纯一恒明则耳目聪明穷通,《荀子·君道》“天子不视而见,不听而聪,不虑而知,不动而功,块然独坐,而天下从之如一体,如四肢之从心,夫是之谓大形。”(王先谦 239)以及《庄子·人间世》以仲尼之口所言“若一志,无听之以耳,而听之以心,无听之以心而听之以气。”(陆永品 49)都表达了听视与心纯恒明的关系。大音、天籁与大象之听视皆在于用心入神,“君子以此横于天下,系耳而圣(听)之,不可得而闻之;明目而见之,不可得而视也。”(马承源 163)

当然圣贤突出口耳,但并不排除真正耳聪目明玉色形身的智者,其实从上文中所论“天眼”可以知道,平常的肉眼对于获知神显而言,犹如盲人,什么也看不见。郭店楚简《五行》篇反复论述圣知与贤明的关系,即在强调两种不同的认知能力的差异,比如 14、15 简:

智之思也悵(长),悵(长)则得,得则不亡(忘),不亡(忘)则明,明则见贤人,见贤人则玉色,玉色型(形)型(形)则智。(14 简)不亡(忘)则聪,聪则闻君子之道,闻君子之道则玉音,玉音则型(形),型(形)则圣。(15 简)

拥有非同寻常的观察力和记忆力,就可由明贤而通往智慧,继而有德者金声而玉振之,获得天聪而知晓天地之道、神明之情,由“贤”而“圣”了:

见而知之,智也,闻而知之,圣也。(25-26 简)圣人知天道也,知而行之,义也。行之而时,德也。见贤人,明也。见而知之,智也。知而安之,仁也。安而敬之,礼也。圣知,礼乐之所由生也。(26-28 简)

耳目鼻口手足六者,心之役也。心曰唯,莫敢不唯。……“上帝临女,毋贰尔心”,此之谓也。(45-47 简)(刘钊 70-73)

圣知与贤明标识出圣与贤的觉知能力差异,这实际上体现的是知识拥有者和智慧拥有者的区分。早期希腊哲学从神话土壤中诞生并逐渐与神话分离的过程,也是神圣内在化和智慧与知识分野的过程。早期希腊圣哲将“爱智慧”作为哲学的内涵,即意味着知识与智慧的合一和区分:渊博的知识易得,而智慧不易得。智慧需要博学,但“博学并不能使人智慧”,因为“人类的本性没有智慧,只有神的本性才有。”(汪子嵩 406 A76)人可以通过努力学习而获得知识,但要智慧却难上加难。人只能努力去认识那无处不在的神显。中国先哲认为聪明智慧即藏于圣之耳目,“聪也者,圣之藏于耳者也;明也者,圣之藏于目者也。”(庞朴 39-40)“聪明”、“玉音”、“玉色”这一与耳目视听和通神圣物玉、贝就这样成为圣贤的象征。圣贤凭借其天赋之“聪”聆听天音,天赋之“明”,未卜先知,以“玉音”型身通神,以超人的视听口说能力,接收到来自神界与天道的信息,听人所不能听,看人所不能看,说人所不能说,而且精通诸般技艺,作人所不能作之事。《淮南子·汜论训》“夫圣人作法,而万物制焉;贤者立礼而不肖者拘焉。……必有独闻之耳,独见之明,然后能擅道而行矣。”(何宁 931)可谓圣贤述作神话在书写时代的遗迹,且已然上升到耳聪同等甚或超越的位置了。

经学圣道的阐释系统中,述作必然包裹于神圣信仰中,耳聪目明获知神启而创造礼乐、文物的圣人,也只是按照神早已做好的模板而作,人间圣人只是述者,而非作者。最高明的歌唱诗作著史活动也不例外,古希腊初期文艺观认为,擅长讲诵神话史诗的荷马、赫西俄德,诵诗

者伊安,与占卜者、祭司等神职人员一样,其技艺的灵感 and 魅力都来自“神力凭附”,是神灵在人间的代言人,苏格拉底跟刚赢得四年一度祭神大典诵诗赛头奖的伊安讨论其获胜原因,即在于神灵的降临,“优美的诗歌不是人而是神的,不是人的制作而是神的诏语。”因此,最平庸的诗人有时也能唱出最美妙的诗歌,“诗人并非借自己的力量在无知无觉中说出那些珍贵的词句,而是由神附着来向人民说话。”(柏拉图 8-9)哲学家缪勒认为缪斯女神赋予荷马“一种权力,让他在将来的所有人中间预言英雄们的不朽故事”,“特定的感觉如果不被缪斯提升、再造和祝福,它们就是缄默和盲目的。”(缪勒 2)这是挑战权威试与缪斯女神比高低的塔米里斯(Thamyris)的惨痛教训,他挑战女神,因而被女神剥夺了视听说的能力。中国版图上,史诗演述者如《格萨尔》、《江格尔》等演唱艺人的技艺获得往往通过梦示、怪病等神秘方式突然被神授而成为通神诗人。今天可见的书写文本则是对此神圣演述的文本化记录或刻录。

结语 孔子:作耶述耶?

《论语》中,祖述尧舜、宪章文武,十五志学、四十不惑、五十知天命、六十耳顺、七十从心不逾矩,是孔子人生爱知修行和理想境界的表述。子贡面对太宰“夫子圣者与?何其多能也”之问,毫不犹豫地回道“固天纵之将圣,又多能也。”可见当时以“多能”为“圣”的标志。夫子自己声明“若圣与仁,则吾岂敢”。但在礼乐践行语境重新检视,孔子确实具有圣人的诸多品格(叶舒宪等编 55-75)。他志道、据德、依仁、游艺,以“天生德于予”,“下学而上达。知我者,其天乎”自居,以“凤鸟不至”、“河不出图”、“不复梦见周公”作为“吾已矣夫”的神启征兆,可见孔子将自身生命、德行、艺能与天命、天道的认同和连结。下学“人事”的根据在上达天命,反之亦然,上达“天命”的使命乃至依据天命安民。

既然“述作”的关键性区别在于述作主体知晓天地启示的能力差异,而非权位,“述”不仅在于“遵从”而且在于演述和践行圣言神迹。甲金文中的“作”如除木、作邑、契刻、作册等都与卜问天神祖灵意愿等仪式相关,须依天意而行,后世的文文化英雄之作车、作器等,带有明显的依照神谕、神显而有所“作”,事实上是一种高于“述”的“述”。那么显然,孔子既非高于“述”之“制作”、“著作”,更无开天辟地之“创作”,当然只能说自己是述者而非作者了。

从传播媒介的偏向而言,“述”“作”原本都深深根源于口传文化祝祷仪式语境,而后引申至以眼睛目视为主导媒介的书写性质的撰述和创作,但又各有倚重,“述”偏于“近取诸身”的卜筮祝祷技艺和仪式性言行遵循,因之表现出更显著的固守、因循传统,强调连续性,紧守神圣

的信仰和道德传统;而“作”偏于“远取诸物”的契刻、作邑、作册等仪式性制作传统,虽然依旧是口传文化形态,但又从一开始即体现着某种不同于口耳相传瞬间即逝的永恒性偏向,无论是刻木、除木建造、作器、铭刻、作邑、作册等,更重视眼睛的视觉性知识寄存。孔子时代,虽然口头传统日渐式微,礼乐崩坏,对文字、建筑、雕塑等日渐倚重,但真正书写性质的撰述和创作时代并未到来,主导的学习传承方式依旧是口述和礼乐仪式。而且“作”向着“创造”和“制作”两级分化,前者继续沿着“创始”之作的意向抬升圣化,后者则下降为工匠奚徒之事。孔子精通诗书礼乐射御,鄙事多能,但当时的语境下,最适合他的评价确实只是“述而不作”。

因此,“述而不作”与孔圣“作春秋”的矛盾与辩驳,既是孔子被神圣化的裂隙见证,同时也保留了“述作”本有的神话仪式规约力量与文化记忆。从神话历史大传统中脱颖而出的孔子及其开创的儒学,始终还是难以完全脱离神圣信仰下的神话编码与言说方式。

注释[Notes]

①具体而言,凡升阶,两脚并于一级,然后再升一级并之,叫拾级而升;一脚一级而升为历阶,升阶之常法是拾级而上,若是急趋君命,则当历阶而上。走阶即不按阶次急走而下。

②“诤”,《诗》以降,多为贬义,为用语言或其它手段期满他人,按初义当为用巧言嘉语赞美神以求神之嘉许,即是巧言嘉语不免言过其实,而有谄言媚神、瞒神,在神面前自然就是欺瞒行为了。此为逆推,实证难求。

引用作品[Works Cited]

凯伦·阿姆斯特朗《神话简史》,胡亚楠译。重庆:重庆出版社,2005年。

[Armstrong, Karen. *A Short History of Myth*. Trans. Hu Yabin, Chongqing: Chongqing Press, 2005.]

白川静《常用字解》苏冰译。北京:九州出版社,2010年。

[Shirakawa Shizuka. *Dictionary of Common Chinese Characters*. Trans. Su Bing, Beijing: Jiuzhou Press, 2010.]

陈彭年《重修玉篇》(清文渊阁四库全书本)。北京爱如生数字化技术研究中心研制《中国基本古籍库》,上海交通大学图书馆电子数据库,http://www.lib.sjtu.edu.cn/view.do?id=1536。

[Chen, Pengnian. *Jade Section Revised (Wenyuange edition of Complete Library in Four Branches of Literature)*, digital library of Shanghai Jiao Tong University Library, http://www.lib.sjtu.edu.cn/view.do?id=1536]

米尔恰·伊利亚德《神圣与世俗》,王建光译。北京:华

夏出版社,2002年。

[Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane*. Trans. Wang Jianguang. Beijing: Huaxia Publishing House, 2002.]

胡厚宣主编《甲骨文集释文》。北京:中国社会科学出版社,1999年。

[Hu, Houxuan. ed. *Composite Annotative Interpretations of Oracle Bone Inscriptions*. Beijing: China Social Science Press, 1999.]

黄晖《论衡校释》。北京:中华书局,1990年。

[Huang, Hui. *Critical Explications of Lunheng*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1990.]

季旭升《甲骨文字根研究》(初版)。台北:文史哲初版,2003年。

[Ji, Xusheng. *A Study on the Word Roots of the Oracle Bone Inscriptions* (first edition). Taipei: Literature, History and Philosophy Press, 2003.]

焦循《雕菰集》(清道光岭南节署刻本)。北京爱如生数字化技术研究中心研制《中国基本古籍库》,上海交通大学图书馆电子数据库,http://www.lib.sjtu.edu.cn/view.do?id=1536。

[Jiao, Xun. *Diaogu Volume*. Digital Library of Shanghai Jiao Tong University Library, http://www.lib.sjtu.edu.cn/view.do?id=1536.]

李长春“孔子‘述而不作’吗?——廖平对今文经学‘制作’说的改造与发展”,《兰州大学学报》(社会科学版)1(2011):30-36。

[Li, Changchun. Did Confucius Relate Instead of Making?: Liao Ping' Revision and Development of the Claim of Making of Han Dynasty Scripture Studies. *Journal of Lanzhou University (Social Sciences)* 1(2011): 30-36.]

廖平 蒙文通《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》,刘梦溪主编。石家庄:河北教育出版社,1996年。

[Liao, Ping and Meng Wentong. *Volume of Liao Ping and Meng Wentong: Modern Academic Classics in China*. Ed. Liu Mengxi. Shi Jiazhuang: Hebei Education Press, 1996.]

刘宝楠《论语正义》。北京:中华书局,1990年。

[Liu, Baonan. *Annotations to The Analects of Confucius*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1990.]

刘畅“述而不作:作为一种思维方式”,《天津社会科学》6(2002):116-21。

[Liu, Chang. “Relating instead of Making” as a Way of Thinking.” *Tianjin Social Sciences*, 6(2002): 116-21]

刘钊《郭店楚简校释》。福州:福建人民出版社,2003年。

[Liu, Zhao. *Critical Explications of Bamboo - books of the Chu - tomb in Guodian*. Fuzhou: Fujian People's Pub-

- lishing House, 2003.]
- 陆永品《庄子通释》。北京: 经济管理出版社 2003 年。
[Lu, Yongpin. *General Explanations of Zhuang Zi*. Beijing: Economic Management Press, 2003.]
- 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(二)。上海: 上海古籍出版社 2002 年。
[Ma, Chengyuan. ed. *The Bamboo Slips of Chu in Shanghai Museum*: Vol. 2. Shanghai: Shanghai Classics Books Publishing House, 2002.]
- 古斯塔夫·缪勒《文学的哲学》, 孙宜学等译。桂林: 广西师范大学出版社 2001 年。
[Müller, Gustav E. *Philosophy of Literature*. Trans. Sun Yixue et al. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2001.]
- 庞朴《帛书五行篇研究》。济南: 齐鲁书社, 1980 年。
[Pang, Pu. *A Study on Wuxing in Silk Book*. Jinan: Qilu Press, 1980.]
- 彭明瀚“卜辞‘作祭’考”。《殷都学刊》2(1990): 19-21。
[Peng, Minghan. “Investigation into ‘the Making of memorial rite’ in Oracle-bone Inscriptions.” *Yindu Journal*, (2) 1990: 19-21.]
- 柏拉图《文艺对话录》。北京: 人民文学出版社, 1986 年。
[Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Trans. Zhu Guangqian. Beijing: People’s Literature Publishing House, 1986.]
- 起国庆《信仰的灵光——彝族原始宗教与毕摩文化》。成都: 四川文艺出版社 2003 年。
[Qi, Guoqing. *The Spiritual Light of Faith: Primitive religion and Bimo culture of Yizu*. Chengdu: Sichuan Literature and Art Press, 2003.]
- 裘锡圭《古文字论集》。北京: 中华书局, 1992 年。
[Qiu, Xigui. *Collected Papers on Ancient Chinese Characters*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.]
- 孙希旦《礼记集解》。北京: 中华书局, 1989 年。
[Sun, Xidan. *Collected Interpretations to The Book of Rites*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1989.]
- 孙诒让《周礼正义》。北京: 中华书局, 1980 年。
[Sun, Yirang. *Critical Annotations to The Book of Zhou Rites*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]
- 汤志彪“上博简(三)《彭祖》篇校读琐记”。《江汉考古》3(2005): 88-90。
[Tang, Zhibiao. “Reading Notes to ‘Peng Zhu’ from the Bamboo Slips in the Shanghai Museum”. *Jiangnan Archaeology*, (3), 2005: 88-90.]
- 让-皮埃尔·韦尔南《古希腊的神话与宗教》, 杜小真译。北京: 三联出版社 2001 年。
[Vernat, Jean-Pierre. *Mythe et Religion en Grece Ancienne*. Trans. Du Xiaozhen. Beijing: Sanlian Press, 2001.]
- 毗耶娑《薄伽梵歌》, 黄保生译。北京: 商务印书馆, 2010 年。
[Vyasa. *Bhagavadgītā*. Trans. Huang Baosheng. Beijing: Commercial Press, 2010.]
- 王宏刚等《大漠神韵: 神秘的北方萨满文化》。成都: 四川文艺出版社 2003 年。
[Wang, Honggang, et al. *Aura over the Desert: Mysterious Shaman Culture in Northern China*. Chengdu: Sichuan Literature and Art Press, 2003.]
- 王利器《文子疏义》。北京: 中华书局 2009 年。
[Wang, Liqi. *Critical Interpretation of Wenzhi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2009.]
- 王先谦《荀子集解》。北京: 中华书局, 1981 年。
[Wang, Xianqian. *Collected Interpretations of Xunzi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1981.]
- 王毅“述而不作”之于孔子——一个阐释学角度的解读。《孔子研究》5(2000): 15-23。
[Wang, Yi. “A Hermeneutical Reading of Confucius’ ‘Relating Instead of Making’.” *Confucius Studies*, 5 (2000): 15-23.]
- 汪子嵩《希腊哲学史》(第一卷)。北京: 人民出版社, 1988 年。
[Wang, Zisong. *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1. Beijing: People’s Literature Publishing House, 1988.]
- 杨福泉《走进图画象形文的灵境: 神游纳西古王国的东巴族》。成都: 四川文艺出版社 2003 年。
[Yang, Fuquan. *Approaching the Spiritual Realm of Pictorial Hieroglyph: Introduction to the Dongba People from Naxi Ancient Kingdom*. Chengdu: Sichuan Literature and Art Press, 2003.]
- 叶舒宪“孔子《论语》与口传文化传统”。《兰州大学学报》2(2006): 1-8。
[Ye, Shuxian. “The Analects of Confucius and Oral Cultural Tradition.” *Journal of Lanzhou University (Social Sciences)*, 2(2006): 1-8]
- 叶舒宪等编著《儒家神话》。广州: 南方日报出版社, 2011 年。
[Ye, Shuxian, et al. ed. *Confucian Myth*. Guangzhou: Nanfang Daily Press, 2011.]
- 张祥龙《从现象学到孔夫子》。北京: 商务印书馆, 2004 年。
[Zhang, Xianglong. *From Phenomenology to Confucius*. Beijing: Commercial Press, 2004.]
- 赵诚《甲骨文简明词典》。北京: 中华书局 2009 年。
[Zhao, Cheng. *A Concise Dictionary of Oracle-bone Inscriptions*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2009.]

(责任编辑: 王嘉军)