



文化艺术遗产研究丛书

生生 延续 代代 相承

——中国非物质文化遗产体系研究

彭兆荣 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

生生 延续 代代 相承

——中国非物质文化遗产体系研究

彭兆荣 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

生生延续 代代相承：中国非物质文化遗产体系研究 / 彭兆荣著. —北京：北京大学出版社，2018. 1
(文化艺术遗产研究丛书)
ISBN 978-7-301-29093-4

I . ①生… II . ①彭… III . ①非物质文化遗产－体系－研究－中国 IV . ①G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 328525 号

书 名	生生延续 代代相承——中国非物质文化遗产体系研究 SHENGSHENG YIXU DAIDAI XIANGCHENG
著作责任者	彭兆荣 著
责任编辑	张 冰 严 悦
标准书号	ISBN 978-7-301-29093-4
出版发行	北京大学出版社
地 址	北京市海淀区成府路 205 号 100871
网 址	http://www. pup. cn 新浪微博：@ 北京大学出版社
电子信箱	pkupress_ yan@ qq. com
电 话	邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62754382
印 刷 者	北京中科印刷有限公司
经 销 者	新华书店
	720 毫米 × 1020 毫米 16 开本 27.25 印张 480 千字
	2018 年 1 月第 1 版 2018 年 1 月第 1 次印刷
定 价	88.00 元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。
版权所有，侵权必究
举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn
图书如有印装质量问题，请与出版部联系，电话：010-62756370

前言

《生生遗续——代代相承——中国非物质文化遗产体系研究》是国家重大招标课题主体部分。该专著从理论与理念层面对我国非物质文化遗产体系进行探索,提出“生生遗续”作为我国非物质文化遗产体系的核心概念。“生生”一词典出《周易·系辞上》:“生生之谓易”,包含生生不息、世代相传的意思,是完整、简洁且具有中国智慧、中国道理的概念“版本”。“生生遗续”共包括六个相关部分:生命礼仪、生态亲和、生计方式、生养制度、生业组织和生产技术。

代绪言中,首席专家提出了中国文化遗产的“崇高性”概念,在与西方文化遗产的所谓“纪念碑性”对话的基础上,凸显中国传统文化中“天人合一”宇宙观所延伸和表现在文化遗续中的价值,它也构成中国文化遗产体系中具有代表性的品质和表述。

上编主要从文化遗产体系之“知识考古”、文化传统与文化传承、“礼”之体与“仪”之用、乡土知识与家园遗产、遗产之与博物学知识谱系、置身于距离中的美景等方面展开论述。围绕中国非遗体系这一核心,从四条主线展开:

1. 遗存之道

“遗存”这一概念的内涵与外延大于现代“遗产”概念,既指各种现代意义上的“遗产”事相,更强调这些被称为“遗产”的文化事相的活态存续。“道”在这里指中国传统文化中哲学层面的普适性观念(区别于道家的“道”和道统的“道”),侧重强调文化遗存的“道理”,从根本上决定了中国非物质文化遗产理论体系的独特性和不可替代价值。从哲学层面为中国非物质文化遗产理论体系建设提供核心价值观。

2. 遗存之相

通过现象学还原中国非物质文化遗产的经验、逻辑和文化语法,找到中国本土非物质文化遗产体系的理论要素、基本研究单元及其结构模式,整合出一个中国非物质文化遗产理论体系的认知、命名、概念和分类系统。对此,我们不仅要反思联合国教科文组织非物质文化遗产定义,更要从我国传统的认知、知识、经验、表述等

去理解自己的文化遗产,从名实之辩的根本点出发,梳理千年中国的本土非物质文化遗产知识谱系。

3. 遗存之技

非物质文化遗产本质上是一种“活态遗续”,强调民间、社区的地方性知识和智慧体系意义上的重要价值,旨在总结中国非物质文化遗产理论体系的践行系统。这里的“技”指形而下层面的工艺、技术、技能等,非物质文化遗产唯有“技”的践行(doing)而成就其存续(being)的本身。涉及生态亲和、器物工艺、活态操演、身体技术等。

4. 遗存之法

这里的“法”指中国非物质文化遗产存续、传承的方法及其系统性,更强调这些文化遗产持有人在面对社会历史变迁时所独具的一整套应变逻辑、策略和模式,以保持活态遗产生命力。旨在挖掘中国非物质文化遗产理论体系的保护系统。理论层面,挖掘中国非物质文化遗产独特的生产和再生产方式;实践层面,解决中国非物质文化遗产的整体性延续,将存续之法、传习之法和应变之法一代一代传承下去。

下编提出我国非物质文化遗产体系的总名称“生生遗续”,从生命之活态遗产的身体践行、生态之写于水上的文化遗产、生养之文化遗产的养育制度、生计之美味“大羊”尚可饌享、生产之形制工作工具与功、生业之以生为业的世俗神圣六个层面对中国非物质文化遗产体系纲要展开论述。“生生”具体以下内涵:

1. “生生”的意思

“生生”典出《周易·系辞上》:“生生之谓易,成象之谓乾,效法之谓坤,极数知来之谓占,通变之谓事,阴阳不测之谓神。”“易”即“日月”组合,“阴阳”中和,万物相谐。“生生不息”亦引申“永世恒常”,含有生命于自然的平和、友善。

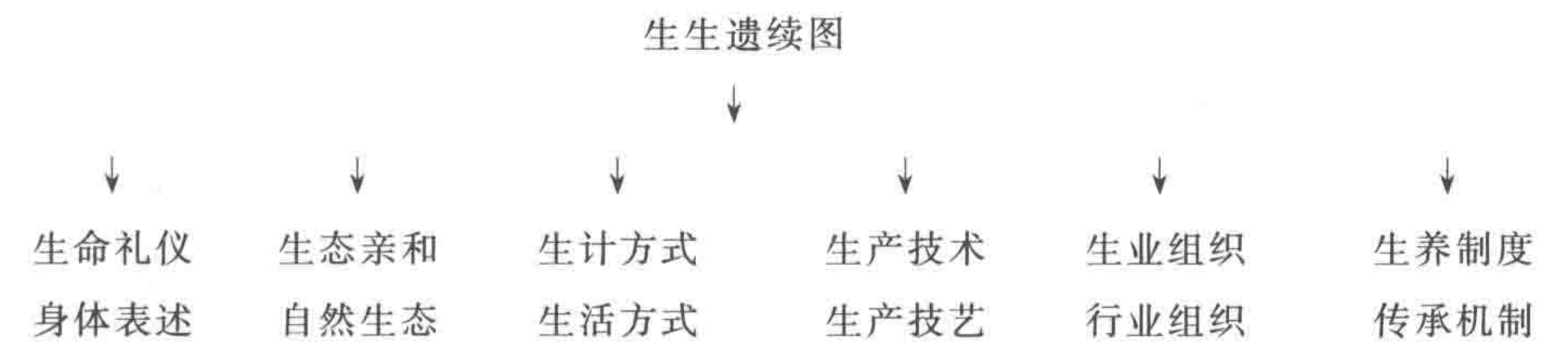
2. “生生”的理由

我们提倡“生生”的理由:第一,“生生”首先强调生命的生生不息。第二,“生生”强调事物之关联性。第三,“生生”包含今天所倡导生态观中的核心价值,所谓“天地设而民生之”。第四,“生生”强调宇宙间所有物种“共生共荣”。第五,“生生”强调所有生命形式的平等和尊严。第六,“生生”强调自然生成、运动、变化的永恒道理,以及所有生命形式相互养育的友好关系。第七,“生生”强调一种“反哺”,借

喻人类的所有获取行为必须同时兼有给予,对待生态尤其应该如此。第八,“生生”强调“生予之生”的代际传承关系,即 A 予 B 于生,B 予 C 于生……。第九,“生生”强调中华本土“道”的经验智慧。第十,“生生”与“死死”对应,强调佛教的生命轮回转世,为佛教传入我国后的本土化转借。

3. “生生”的体系

就体系的结构而言,它包括三个层次和要素,即总体系(system)、次体系(sub-system)和核心元素(key elements)。“生生遗续”为总体系,“六生”为次体系,每一个次体系中又有各自的核心元素。“生生遗续”为总称,其他的分支部分受其统领,并由之生发为六个相关部分:生命礼仪、生态亲和、生计方式、生养制度、生业组织和生产技术:



代结语中,课题组指出中国文化遗产的“崇高性”与“中华本草学与生命本体”相互映衬,即“崇高性”作为精神性、社会性表述,与对人的生命本体的关照相互映衬。概而言之,我国文化遗产的体系构造为**生生遗续**,体现“天人合一”宇宙观的特有属性**崇高性**,并以关照**生命本体**为践行原则和实现手段。

代绪言

中国文化遗产中的崇高性



中岳嵩山碑文“祖源帝本”(彭兆荣摄)

崇高与“崇高性”的简要讨论

美籍华裔人类学家许烺光的经典著作《祖荫下：中国文化与人格》^①，借用“荫庇”的隐喻突出中国文化和人格养育上的特征。“祖荫下”指活着人的脱离不了“祖先”的庇佑；祖先与活着的人们由一条剪不断的纽带相连接，不仅以另一种方式“存在”于现实生活，而且具有不可抗拒的“至高性”和“神圣性”。我们也可以将“祖荫下”说为或换为“祖先在上”。这非文字游戏，而是涉及中国传统亲属关系制度和社会结构，因为“中国的亲缘关系上追祖先，下至子孙；在时间上是一连线，在组织上是文化的基石”^②。我国古代与“天帝”“上帝”“帝”等“古来一切称帝之神王皆是宗神(tribal gods)。”^③“祖荫下一神在上”上一下贯通，“下”崇拜“上”，以保证传承的延

① FRANCIS Ik HSU(许烺光)，*Under the ancestors' shadow: Chinese culture and personality*，New York: Columbia University Press，1948.

② 许倬云：《中国古代文化的特质》，台北：经联出版事业股份有限公司，2006年版，第53页。

③ 傅斯年：《性命古训辨证》，上海：上海古籍出版社，2012年版，第97—98页。

续性；这一基本关系从不同的角度、方向、层次凸显祖先“实在”。在汉族社会，宗族的祠堂以及祖先神位、神牌不啻为这一“实在”的神圣化、秩序化和制度化的物质形态，同时又是世代相传的无形文化遗产。这种“世(嗣)系”传承也成了“王统”最重要的特点，这一特点至少从殷商时代的大量材料就足以证明。^① 换言之，“家国—王统”结构的上下贯通(天—地)与古今连缀(祖先—我们)都深刻地表现出这一根本特点。我们将中国传统文化及遗产中的这种凸显至上的品性和原则总结为“崇高性”。在此，“崇高”其实是观天法地的产物，也是“天人合一”的直接写照。《易·系辞上》：“县象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。”

“崇高”二字为同义词语，《说文解字》释：“高，崇也。”甲骨文形“𡵓”其形意不言自明。^② 其实，“崇高”还有一个意思，指嵩高(嵩高山)——嵩山，即指我国“五岳”之中岳。《汉书·郊祀志上》：“(武帝)乃东幸缙氏，礼登中岳太室。从官在山上闻若有言‘万岁’云……乃令祠官加增太室祠，禁毋伐其山石，以山下户凡三百封密高，为之奉邑。”颜师古注：“密，古崇字耳。以崇奉嵩高之山，故谓之密高奉邑。”按此意思，“崇高”即“嵩高”。从嵩山扩大到“载天”之山。借《诗·小雅》之“高山仰止，景行行止”可为概括。作为一个原则，崇高性的表现形态复杂多样：自然高耸山岳“大象”的视觉性被赋予“天”(“载天”)神秘而神圣的认知经验；君王“天命神授”的政治意图与之契合，“帝王一天子”由此契合“家天下”无可置疑的权力和权威，构成了中国传统等级社会金字塔建制必需的核心部分；而“以天配德”又是帝王政治作为的一个检验指标，“明君”(如日月光耀)的“德高望重”为其必备品质和功业；崇高性还承担着“祖—宗—社”的伦理周转遗袭，并以礼制形态一脉相承；崇高性的这些特性和特征传袭于祭祀、丧葬习俗之中，“祖先(一种先辈灵魂的存在)”以另一种形式管理和掌控人间社会，他们的牌位被放置在庙堂中，人们定时以祭祀仪式，祖先与活着的人在家庭聚会^③，人们在礼仪中与祖先达成“先验—经验”与“和谐—共谋”关系，进而化作社会伦理和道德明鉴——“祖先在上”。

崇高性的逻辑是“天人合一”。它并非纯然务虚的“形而上”，中国文化素来务实。高尚之“天”完全可以“力”返于“地”。“天上地下”相通，这是我国传统认知分类的特色，即不是简单的“对峙性”的排中律，而是以“参”(“叁”，即“天地人”)为认知的、相互通融的“中和律”。用我国古代的“乐和其声”最能表达。而即使是乐器

① 参见赵林：《殷契释亲：论商代的亲属称谓及亲属组织制度》，第十五章“商代的世(嗣)系及王统”，上海：上海古籍出版社，2011版，第418—462页。

② 王心怡编：《商周图形文字编》，北京：文物出版社，2007年版，第389页。

③ [美]韩森：《开放的帝国：1600年前的中国历史》，梁侃等译，南京：江苏人民出版社，2009年版，第50页。

的制作,也要贯彻“天地人和”的道理:“圣人之制器也,必有象。观其象,则意存乎中矣。琴之为器,隆其上以象天也;方其下以象地也;广其首,俯其肩,象元首股肱之相得也,三才之义也。”^①像古琴这样的乐器尚且为天地人“三才”之象的融汇;更有与君子同德“神器”之称,所谓“舜弦之五,本于义也,五弦所以正五声也。圣人观五行之象丽于天,五辰之气运于时,五材之形用于世,于是制为宫、商、角、徵、羽以考其声焉。凡天地万物之声,莫出于此五音者……盖查音声以为政也。圣人既以五声尽其心之和,心和则政和,政和则民和。夫然,则天下之乐皆得其和矣。天下之乐皆得其和,则听之者莫不迁善远罪,至于移风易俗面不知也。故乐者,上出于君心之和,下出于民心之和。上出于君心之和,而复以致君于善也;下出于民心之和,而复以纳民于仁也。故五声之和,致八风之平。”^②难怪西晋的傅玄在《琵琶赋·序》中这样说:“观其器:中虚外实,天地象也;盘圆柄直,阴阳叙也;柱有十二,配律吕也;四弦,法四时也;以方语目之,故云琵琶。”而这里的“琵琶”,就是现在的阮。^③孔子说:“兴于诗,立于礼,成于乐。”“乐”在此早已超越了现在的音乐、乐器之门槛,上升到“和谐”“和平”的高度。

在我国传统的智慧和经验表述中,天、地、人相互形成一个认知和叙事的共同体,并以“中和”为最高准则;它不仅说明“三合一”作为整体思维的条件关系,而且突出了崇高性的社会垂范作用。关于“天地人”,康有为在《诸天讲》“自序”中有一个半实半虚的说法:

吾人生而终身居之、践之、立之者,岂非地耶?岂可终身不知地所自耶!地者何耶?乃日所生,而与水、金、火、木、土、天王、海王同绕日之游星也。吾人在吾地,昔昔矫首引镜仰望土、木、火诸星,非光华炯炯行于天上耶?若夫或昏见启明,熠熠宵行于天上,尤人人举目所共睹。然自金、水、火、木、土诸星中,夜望吾地,其光华灿灿运行于天上,亦一星也。夫星必在天上者也,吾人既生于星中,即生于天上。然则,吾地上人皆天上人也,吾人真天上人也。人不知天,故不自知为天人。故人人皆当知天,然后能为天人;人人皆当知地上人皆为天上从也。吾人真天人也。^④

这是笔者此生首次所见如此解读“天地人”之大师。但以“科学”为主臬解读“地上人即天上人”^⑤,多少有些与我们的传统认知相隔。“天地人”的交通首先是

① [美]韩森:《开放的帝国:1600年前的中国历史》,梁侃等译,南京:江苏人民出版社,2009年版,第133页。

② 同上书,第118页。

③ 同上书,第137页。

④ 康有为:《诸天讲》“自序”,楼宇烈整理,北京:中华书局,2012年版,第1页。

⑤ 康有为:《诸天讲》,楼宇烈整理,北京:中华书局,2012年版,第12页。

理念、观念,也融入创造和发展的中国古代天文学。《考灵耀》曰:“观玉仪之游,昏明主时,乃命中星者也。”以璇玑^①测之,以“调”为上,指某星在璇玑上及实际同步到达中天,此称为“调”;“调”意味着风调雨顺^②;由此,五谷丰登便有保障。换言之,在中国传统文化思维中,“天地人”相协是认知和行为的依据。相比较而论,“以人为本”所遵循的是西方“人本/神本”二元对抗、转换的历史语义和叙事逻辑。

崇高性也成为我国传统文化遗产的一个理解路途、阐释路径和表述路数,即“凸显范式”——以具体、有形、外在的、物质的“突出”形态和形体为视觉对象和经验感受,表现于诸如“山岳”“祖社”“祭台(坛)”“丘墟”“陵墓”“树碑”等一系列带有“崇高性”的价值依附。此外,中国的崇高性还表现为诸如对“仙”的想象与向往,由此生成超越“有形”的“无形性”(intangibility)表示、表达与表述。^③ 当我们将崇高性的“凸显范式”置于更大的维度时,我们发现:崇高性远不只表现在现世与祖先之间的简单关系,它是中国人民自古而下的一种思维形态,是祖先认知世界的一种经验智慧,是中国特色的知识体制的内在结构,是建筑中国传统礼制的奠基石,形成了一个以崇高性为核心价值的无形文化遗产体系和传承机制。

帝(禘)——王——皇“正名”崇高

在中国,“天”是以自然体作为崇拜对象的神祇,其最具代表性的连带表述,毫无疑问,是“帝”。“帝”的概念来自于远古,“上帝”(天帝、太帝)自殷商时代就已经极为普及,在众多的卜辞中都有出现。^④ 陈梦家认为,商与周有关“帝”观念已经出现了差异:在商代有诸如上帝、帝令、宾帝、在帝左右、敬天、王与帝非父子关系;在周代有诸如帝、天、天令、配天、其严在上,畏天,王为天子。其中主要的分别在于,周有天的观念而以王为天子。^⑤ 从文字学的角度,“帝(禘)”不但像物,而且像事像意,且常兼有名词、动词和形容词特点,“上帝”(名)、“禘”(动)、“帝史”(形),同作“帝”。^⑥ 显见,“帝”是一个形、意、事、物兼具的文字。一般认为,三代,比如商人的宗教是以自然崇拜为主,源头可追溯至史前。因此,商人信仰的“帝”为宇宙万物的

① 璇玑:中国古代观测天体的仪器,即浑天仪的前身。

② (宋)苏颂:《新仪象法要》,陆敬严等译注,上海:上海古籍出版社,2007年版,第7—8页。

③ A. Kearney, *Global awareness and local interest*, In Laurajane Smith and Natsuko Akagawa(eds.) *Intangible Heritage*, London and New York: Routledge, 1987, p. 210.

④ 有些学者认为“天”由周人始为神祇,傅斯年不赞成,认为天字虽不见于卜辞,上帝之为最上神,已隐含“天”的观念。卜辞中的“大”或作“天”的同意字。参见许倬云:《西周史》(增补二版),北京:三联书店,2012年版,第119页。

⑤ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,2008年版,第562、581页。

⑥ 陈梦家:《中国文字学》(修订本),北京:中华书局,2011年版,第23页。

主宰,王室先祖及山、岳、风、水、雷、雨等自然神祇则为其辅佐。^①上帝原指居于天上的至高之神,《淮南子·地训篇》:“昆仑之丘,或上倍之,是谓凉风之山,登之而不死。或上倍之,是谓悬圃,登之乃灵,能使风雨。或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。”《水经注·河水卷一》:“三成昆仑丘,《昆仑说》曰:昆仑之山三级,下曰樊桐,一名板桐;二曰玄圃,一名阊风;上曰层城,一曰天庭,是为天帝之居。”在此,帝、圣山(昆仑)、神圣为“崇”为“高”;是为“神”之正名,亦为“圣”(聖,“口耳王”——借指人之特殊能力和禀性)之正名。《山海经·海内经》:“华山青水之东,有山名肇山,有人名曰柏高,柏高上下于此,至于天。”孔子借之以曰:“天之道,崇(注:此处‘崇’字书为稟,上‘高’下‘示’)高神明而好下,故万物归命焉。地之道,精博以常以安卑,故万物得生焉。圣君之道。”^②将“崇高”比作“圣君之道。”上帝虽栖居于天,却能给人间施以吉祥灾祸,与世间万物相因相属。天在古代是一个至高无上者。在人世间,帝王最高,常假借“天子”之谓,与“天帝”“上帝”并称。



山东嘉祥武氏墓祠斗为帝车星象图,北斗七星之“斗为帝居”形象^③

在商代卜辞中有对自然天象的祭祀仪式记录,可知在商人观念中的自然天象具有超自然的神灵。卜辞中关于“帝”或“上帝”的记载颇多,“上帝”一名表示帝的所在是“上”,但卜辞中并无把上帝和天空或抽象的天的观念联系在一起的证据。上帝是天地间与人间祸福的主宰——包括农业收获、战争胜负、城市建造等等;上帝又有其帝廷,其中有若干自然神官,如日、月、星、风、雨;常以五为数。依据陈梦家的归纳,“上帝所管到的事项是:(1)年成,(2)战争,(3)作邑,(4)王之行动。他的权威或命令所及的对象是:(1)天时,(2)王,(3)我,(4)邑。”^④

① 见蒲慕州:《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,上海:上海古籍出版社,2007年版,第27页及同页注①。

② 参见廖名春:《马王堆帛书周易传释文》,载杨世文 李勇先 吴雨编:《易学集成》,成都:四川大学出版社,1998年版,第3050页。

③ 见潘鼐编著:《中国古天文图录》,上海:上海科技教育出版社,2009年版,第16页。

④ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,2008年版,第571页。

但“上帝”的观念在不同的时代和时期,内涵和外延既有传承,又有变化,比如商代与周代就不同。^①傅斯年引《召诰》曰:“后天上帝,改厥元子,兹大国殷之命。”此虽周人之语,然当是彼时一般人共喻之情况,足征人王以上天为父的思想,至迟在殷商已流行矣。夫生称“天君”,死以“配天”之故乃称帝。^②郭沫若认为,天帝配帝因天高在上故称“上帝”:即“大抵殷代对于至上神的称号,到晚年来在帝上是加了一个上字的。”^③胡厚宣等评说,按照郭氏意思,天上之神可称“上帝”,地上之王可称为“下帝”,上下原是相互对称的语用,所以“下帝”指人王,二者相互配合;^④进而认为,天上的上帝和人间的国王这样密切地配合,是因为天上的上帝始终服务于人间的国王。“帝”为天神,却并非全部,充其量只是个可被假借的代名;祖先死后可以升天配帝。从甲骨卜辞来看,殷人认为先王死后可以升天配帝,如武丁时卜辞说:“贞咸宾于帝”(乙2293)。^⑤帝也因此有了“王”“祖”(且)的配合与连带,“帝—王—祖”于是成了一个可以连缀交通的表述结构。当然,“帝”与“上”“天”“祖”“神”等在历史演变中的意义和意象不断累叠。到了先秦诸子那里,“天帝的威灵早已深入人心,因此不信天帝如庄周者,也把一个极崇高的观念比拟于帝,如‘精神四达并流,死所不极,上际于天,下蟠于地,化育万物,不可为象,其为同帝。’”^⑥但“帝”的意思和意义一直在变化,即使“是在商人宗教中的地位,也有其演变。帝字可作为先王的庙号,其动词意义又可禘祭先公先王。”^⑦

“帝”,甲骨文基本图形为𠩺,^⑧对于这个图象,学者们见仁见智:有人认为像花蒂之形,可备一说。郭沫若在解释甲骨文“帝”时这样解释:“王国维曰:‘帝者蒂也。’……帝之兴,必在渔猎牧畜已进展于农业种植以后。盖其所崇祀之生殖,已有身或动物性之物而转化为植物。古人固不知有所谓雄雌蕊,然观花落蒂存,蒂熟而为果,果多硕大无朋,人畜多以赖之为生,果复含子,子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙……天下之神奇,更无有过于此者矣,此必至神者之所寄。故宇宙之真宰,即已帝为尊号也。人王乃天帝之替代,而帝号遂通天人矣。”^⑨除了“帝”作“蒂”

① 参见张光直:《中国青铜时代》,北京:三联书店,2014年版,第382—383页。

② 傅斯年:《性命古训辨证》,上海:上海古籍出版社,2012年版,第109页。

③ 郭沫若:《先秦天道观之进展》,1936年,第6页;收入《青铜时代》。

④ 参见胡厚宣、胡振宇:《殷商史》,上海:上海人民出版社,2008年版,第495页。

⑤ 同上书,第83—87页。

⑥ 许倬云:《先秦诸子对天的看法》,载《求古编》,北京:商务印书馆,2014年版,第318页。

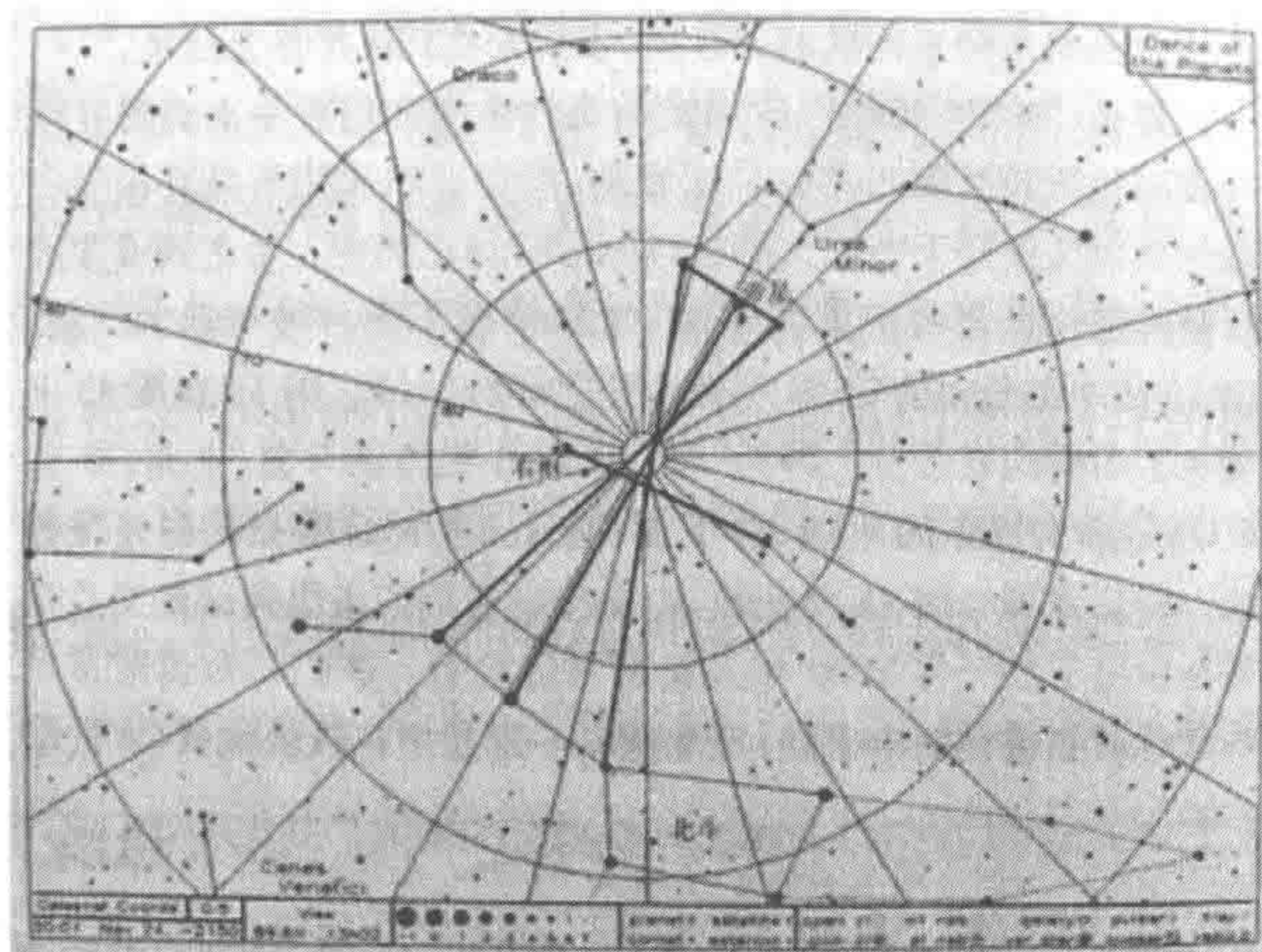
⑦ 许倬云:《西周史》(增补二版),北京:三联书店,2012年版,第115页。

⑧ 于省吾对“帝”的各种写法做过集结,参见于省吾:《甲骨文字诂林》第二册,北京:中华书局,1996年版,第1082页。

⑨ 《郭沫若全集》第一卷《考古编》,北京:科学出版社,1982年版,第52—54页。

外,释“帝”为“禘”者较为普遍,许慎即为代表^①,《说文》释:“帝,禘也,王天下之号,王天下也。”^②白川静认为,“帝”之象如祭桌之形。祭桌上摆放供神的酒食。一般的祭桌为“示”,祭祀天帝的大型祭桌桌脚交叉。摆放大型祭桌进行祭祀,谓“帝”,亦指天帝。祀“帝”之祭典称“禘”^③。又,“帝”与“祖(且)”通,其来源与生殖崇拜似存有关联,与妇女之生殖(器)崇拜或存在关系^④。然而,两性皆成生殖意象缺乏历史清晰线索,很难圆说此字符既为女性生殖崇拜,又为男性生殖崇拜。众所周知,文字时代的“帝”皆为男性,所述当处于父系氏族后期,特别是当“帝—王—祖(且)”配合时,生殖崇拜当作男性。《说文》释:“帝,禘也,王天下之号,王天下也。”但根据陈梦家对殷商卜辞的研究,卜辞中有些并无明显的祭祀上帝的记录。有些迄今意义未详。^⑤显然,“帝—蒂—禘”已经超出了文字训诂的范畴。

美国汉学家班大为对“帝”的非常独特,认为“帝”为天象星图,即公元前 2150 年前后北天极位置的星图:



天象“帝”字形^⑥

可以支持的材料包括:商王死后被冠以“帝”的名号,以及中国历代帝王“天子”称号,都说明其与天象相关。^⑦

① [美]班大为:《论“帝”的起源》,载《中国上古史实揭秘:天文考古学研究》,上海:上海古籍出版社,2008年版,第351页,注释①。

② 禘,古代帝王、诸侯举行大祭(主要是祭天、宗庙,比如禘、郊、祖、宗等)的总称。

③ [日]白川静:《常用字解》,苏冰译,北京:九州出版社,2010年版,第322页。

④ 许进雄:《中国古代社会:文字与人类学的透视》,北京:中国人民大学出版社,2008年版,第29页。

⑤ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局,2008[1988]年版,第577页。

⑥ [美]班大为:《论“帝”的起源》,载《中国上古史实揭秘:天文考古学研究》,上海:上海古籍出版社,2008年版,第354页。

⑦ 同上。

“帝”为时君。^①《尚书·尧典》：“乃命羲和，钦若昊天；历象日月星辰，敬授人时。”“时”与“日”有关。文字上，“时(時)”属“日族”，诸如旦、早、晨、旭、晓、朝、暮、晚、昏、明、暗等涉及时间的文字必以“日”表示。甲骨文,表示太阳运行，本义为太阳运行的节奏、季节。金文,籀文承甲骨文字形。四季为“时”；一天为“日”。《说文解字》：“时，四时也。从日寺声。”《管子·山权数》：“时者，所以记岁也。”故我国古代重“天时”，农耕文明的根本就在于与四季(四时)节气相配合，即围绕天时而进行各种农事活动；如无“天时”，农耕文明便无依据。“天时”与农业的关系无处不在，比如“(及)时雨”与农业的关系，雨若“雨不时辰”，便可能成为旱或涝。殷商时期，王、贞祭天，许多内容都是请求“时君”降时雨。^②

“帝”与“羲和”的关系在历史和神话中交错重叠。羲和是中国古代神话传说中人物，为驾御日车的车夫。《楚辞补注》卷一《离骚经·王逸序》“欲少留此灵琐兮，日忽忽其将暮。吾令羲和弭节兮，望崦嵫^③而勿迫。”东汉王逸注：“羲和，日御也。”宋洪兴祖补注：“虞世南引《淮南子》云：‘爰止羲和，爰息六螭，是谓悬车。’注云：‘日乘车，驾以六龙，羲和御之，日至此而薄于虞渊，羲和至此而回。’”《初学记》卷一引《淮南子·天文训》：“爰止羲和，爰息六螭，是谓悬车。”原注：“日乘车，驾以六龙，羲和御之。”可知，羲和只是个驾车的，乘载者为日神。但在有些历史文献中“羲和”也被指代为日者。《后汉书·崔骃传》：“氛霓郁以横厉兮，羲和忽以潜晖。”李贤注：“羲和，日也。”晋葛洪《抱朴子·任命》：“昼竞羲和之末景，夕照望舒之馀耀。”

依照《尚书·尧典》的说法，帝与羲和为二者，皆为男性。尧帝曾令羲和、羲仲、羲叔、和仲、和叔两对兄弟分驻四方，以观天象，并制历法。另一种传说是羲和为东夷人祖先帝俊的妻子，生十个太阳。羲和还是制定时历的人。这样，羲和又成为太阳的母亲，为女性。《山海经·大荒南经》：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日於甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”由此推知，“帝”与“羲和”并为日神。由于羲和的性别之乱(男女双指)，为“帝俊之妻”，或有“日月”合璧之喻。但无论如何都与“时间”有关。

换言之，我国古代的“时”必关乎“日月星辰”。时间以日的移动为观测根据，“日历”为我国最早记录时间的历法。“历”的古用有二种，歷、曆。歷者，指经过，甲骨文,《象形字典》解义为穿过丛林。《说文》：“歷，过也。”曆者，从日，可知其与日有关。与“歷”合并，厯，既是声旁也是形旁，是“歷”的省略。曆，金文(厯，“歷”的省略，穿越、经过)加

① 《尚书今注今译》，屈万里注释，北京：新世界出版社，2011年版，第3页。

② 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：中华书局，2008年版，第523—525页。

③ “崦嵫”古代指太阳降落的地方。

越。《说文解字》释曆：“历象。”《史记》中“曆”与“歷”通用。“历”作名词解释的本义指“纪时法”。历本、历法、历书等皆指。《易·革》：“君子以治历明时。”史志证说，“自黄帝迄秦，历凡六改，汉四易，魏迄隋十五改，唐至五代亦十五改，宋十七改，金迄元五改。”^①足可见“历代之朝”与“历改之变”的必然关系。

康有为将日、月在人们日常生活中的关系概括为：“日资民生之用，月助民生之乐，美哉月也！”^②这或许是将“美/用”如此用法的第一人；而他在盛赞日之“功用”时，却很明白地认定“赞日功德宜祭报时”。^③而“月是地之所生，固不可以为纪，地既绕日，更不能不以为纪时。”^④此说虽不尽然，却也符合中国纪时的大体，即以日为纪时，月以纪月。只是月亦在时中。

逻辑性地，帝国的统治和朝代的更替也与之有涉，而且成为帝国政治统治的一个传统。换句话说，中国的朝代更替必定变更“帝号”“皇历”“纪年”，以示“新时代”的到来。而这一切都取决于“天时”。英国人类学家、汉学家王斯福以“帝国的年”这样评述：

数个世纪以来，中国年度的记录者是一位……（掌管天文的）官员，其位居国家大臣之列，每年都要上呈他的工作，且须得到皇帝的朱批。在得到皇帝的恩准之后，他会把新印制好的皇历分送给帝国的最高官员。跟皇帝的圣旨一样来传送和接受这些珍贵的文献……并把这种重要的印刷品作为礼物分送给友好的国家或者像高丽和安南这样的附属国。

任何新王朝总是要以新的年历以替代旧的年历。比喻新时代的到来。这样的词语即使在今天仍然在使用，以示改朝换代。因此，“对年历的看法，仍然是帝国一体的一部分，并认为从宇宙的范围上来看，是指‘天下’，即指一种地球王国，其周边是由给他们纳贡的附属国的统治者来统治的”^⑤。

所以，“帝”与“王”之辨相当困难，因为二者经常是一体性的。如果大致上要做这样的区分，那就是：帝管天，王管地，王是天授命派遣的天子，即常谓之“代天巡牧”，那么，“王”也就具有“天帝之性”。许进雄认为，在甲骨文中，王的字形（𠩺𠩺𠩺𠩺𠩺），象征君王的高贵德性。董仲舒曰：“古之造文者，三画而连其中谓之王。三者，天地人也，而参通之者王也。”孔子曰：“一贯三为王。”凡王之属皆从王。孔广居引金安之说：“王者中天下而立，其德上际于天，下极于地，东西南北无思不服，故其字

① 康有为：《诸天讲》，楼宇烈整理，北京：中华书局，2012年版，第188页。

② 同上书，第22页。

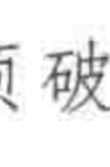
③ 同上书，第61页。

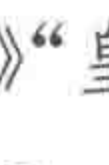
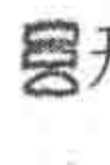
④ 同上书，第189页。

⑤ [英]王斯福：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，南京：江苏人民出版社，2009年版，第32—33页。

从二从十而天地四方无不具矣。”^①在历史典籍中,“帝一王一皇”时有互称;三者存在着自然的历史性逻辑关系。“王”的象形是通天地人,即“三才”(三横为“天、地、人”,竖为贯通),《说文》:“王,天下所归往也。”《尔雅·释诂》:“王,君也。”《国语·周语上》有“荒服者王”,韦昭注:“王,王事天子也。”是故古代天子亦称王的情况。天地可通,帝王可并,天人合一,这种观念早在商、周便已普遍,并延续至整个封建社会的历史,成为至为重要的价值观。

至于“皇”,其形如金文、 (发光的帽子), (王,最高统帅)为“冒” 的省略,表示金属护盔;发光的帽子就是王冠,代表最高统帅。据白川静考释:象形,“王”的上部镶嵌玉石之形。“王”刃部朝下置于王座前之钺,象征王位。装有斧柄之处嵌入玉石,是一种装饰。再加上表示玉之光芒,构成“皇”字,因此,“皇”有辉煌之义。闪烁光芒的钺头象征王位。唐启翠对此有过考释,^②青铜器铭文中“皇”字、小篆“皇”字与出土羽冠,成为文字学家和考古学家考察“皇冠”变迁的线索。金文“皇”之本义,虽然说者各殊,难以定论,但“以象日出土上及王著冠冕二说,较为近理。惟皇字金文习见,其上所从,象‘日’者少,是则汪氏之说,独为切近。……徐氏从汪氏之说,而说皇下所从为‘王’字,最为通达。”^③汪荣宝《释皇》率先注意到“皇”与《内则》《王制》之“皇而祭”的关系,并推论了四代冠冕之更替与“皇”的演变:

然则舜时宗庙之冠,与夏之收,殷之冏,周之冕相当。舜推循尧道,无所改作;皇之为服,必三五以来相沿之旧制,古文皇字即象其形, 象冠卷,小象冠饰,土象其架,与“主”之从“土”为象镫足之形例同。……余考古文“弁”作,上形作,与古文皇上形极似,明其同出一源,则皇之训冕正其本义,不烦破字。若“皇邸”“皇舞”,依先郑说,并“翌”字之假借,与冕属之皇自是两事。

皇之形制,经传无征,据字形推之,疑冠饰必率狱并出,略如外国 Couronne 之状,试以《丰兮即敦》“皇”字上形之 与欧洲古代 Couronne 之图作 形者相较,犹表之与景也。盖 Couronne 字之本义谓以花或叶环绕于首以为饰,其后象之以制冠,因谓冠为 Couronne。夫初民之俗,万国所同,皇为中国最古之冠(冕始皇帝,而三皇称“皇”,明皇先于冕。皮弁虽至质之冠,乃后王制以象上古,礼称“三王共皮弁素积”,则是唐虞以上未有矣),其取法所自,正与 Couronne 不甚相远,形之偶似,良无足怪。……夫皇之本义为冠,天子服之,

① 许进雄:《许进雄古文字论集》,北京:中华书局,2010年版,第289页。

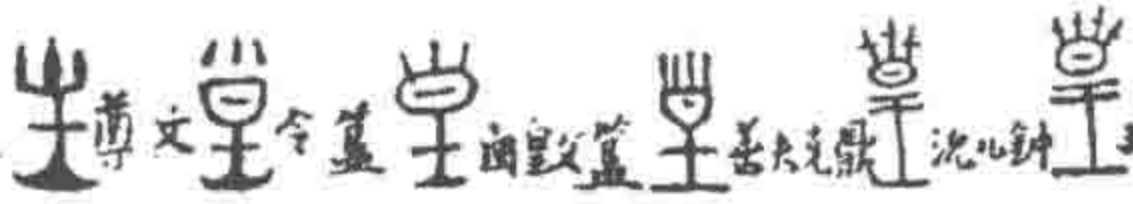
② 参见唐启翠:《礼制文明与神话编码:〈礼记〉的文化解释》,广州:南方日报出版社,2010年版,第75—78页。

③ 李孝定:《金文诂林读后记》卷一,载《古文字诂林》,前引书,第1册,上海:上海教育出版社,1999年版,第233页。

因以为天子之称，……皇之训为“大”，为“美”，为“煌”，为“中”，为“光”，为“宏”者，则又从“天子”之义展转轴以为形容者也。自书传习皇为“大”而皇之本义晦，自小篆书皇作“自王”而皇之本形亦失。^①

徐中舒盛赞汪氏之论，并以汉画周公辅成王图中成王所戴之山形冠以证“皇”上三出之形正为王著冠冕形。并驳论皇下所从为“王”而非像“土”之帽架，并言土、王、皇皆端坐之形，而别以冠。^② 徐氏之论，揭示了冠之等级性。而未言皇冠之具体形制，郭沫若在《长安县张家坡铜器群铭文汇释》一文中对皇冠做了进一步的解释：

古人当即插羽于头上而谓之皇。原始民族之酋长头饰亦多如此。故与此可得皇之初义，即是有羽饰的王冠。我现在略按时代先后，且举几个金文皇字的

例子在下边 ，这不很明显地表示着我国王

金文“皇”字 资料来源 古文字诂林：231页

头上顶着一顶有装饰的帽子吗？这装饰显然最初就是羽毛，其后人文进化，可能用别的金玉之类的东西来代替了。故皇字北移原为插有五采羽的王冠，……后由实物的羽毛变而为画文，亦相沿而谓之皇。引申之，遂有辉煌、壮美、崇高、伟大、尊严、严正、闲暇（做王的人不做事）等义。到秦始皇而固定为帝王之最高称号。这是皇字的一部变迁史。^③

20 世纪 90 年代，曾宪通对“皇”字演变再做论证，在前人基础上，以为“皇”字大致经历了三个阶段：初文为青铜器纹饰及铭文，为凤凰尾羽之象形；二是战国古文以皇羽作为舞具而造的专字；三是小篆从自从王之“皇”字，有美、大而派生出君、王等义，至秦始皇乃成帝王之专字。^④ 据此，“皇”有国王、君王、天子之义。约 2200 年前，首次统一中国的秦王政，改“王”为“皇”，自称“始皇”。此后二千余年，中国一直用“皇帝”指代国王。其实，“皇帝”本义为天帝，天神。日本用“天皇”指代国王。^⑤ 从“皇”的字形辨析，至少有以下意思：1、“顶天立地”。2、浩大、肇始。《说文解字》所云“皇，大也。从自。自，始也。始皇者，三皇，大君也。”3、火焰、辉煌。4、冠冕形状。“帝—王—皇”的语义总是交错在一起。

在中国古代的传统社会里，凡所崇之事，必配以祭祀，这是礼仪世界最为常见

① 汪荣宝：《释皇》，载《北京大学国学季刊》一卷二号，《古文字诂林》第 1 册，第 227—228 页。

② 徐中舒：《土王皇三字之探原》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 4 本第 4 分，1934 年。

③ 郭沫若：《长安县张家坡铜器群铭文汇释》，《考古学报》1962 年第 1 期。

④ 曾宪通：《释“风”“皇”及其相关诸字》，《中国语言学报》第 8 期，北京：北京语言文化大学出版社，1997 年。

⑤ [日]白川静：《常用字解》，苏冰译，北京：九州出版社，2010 年版，第 136 页。