



符号与传媒
Semiotics & Media

人类生活在用符号建构的意义世界里，
古今皆然。

先民的观象系辞、言意之辨、礼法嬗变中，

无不包含对符号的思考与运用。

本书就先秦贤哲对符号的认知态度、

使用方法、运用规律等进行了系统研讨。



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

中国符号学丛书

丛书主编 唐小林 赵毅衡

Semiotic Thinking
In Pre-Qin Philosophy

先秦符号思想研究

祝东 著



四川大学出版社



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

中国符号学丛书 丛书主编 唐小林 赵毅衡

符号与传媒
Semiotics & Media

人类生活在用符号建构的意义世界里，
古今皆然。

先民的观象系辞、言意之辨、礼法嬗变中，
无不包含对符号的思考与运用。

本书就先秦贤哲对符号的认知态度、
使用方法、运用规律等进行了系统研究。

Semiotic Thinking
In Pre-Qin Philosophy



先秦符号思想研究

祝东 著



四川大学出版社

特约编辑:陈 蓉
责任编辑:徐 燕
责任校对:吴近宇
封面设计:米迦设计工作室
责任印制:王 炜

图书在版编目(CIP)数据

先秦符号思想研究 / 祝东著. —成都: 四川大学出版社, 2014. 11
(中国符号学丛书)
ISBN 978-7-5614-8191-2

I. ①先… II. ①祝… III. ①符号学—研究—中国—先秦时代 IV. ①H1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 274910 号

书名 先秦符号思想研究
XIANQIN FUHAO SIXIANG YANJIU

著 者 祝 东
出 版 四川大学出版社
地 址 成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发 行 四川大学出版社
书 号 ISBN 978-7-5614-8191-2
印 刷 郫县犀浦印刷厂
成品尺寸 170 mm×240 mm
印 张 15.25
字 数 277 千字
版 次 2014 年 12 月第 1 版
印 次 2014 年 12 月第 1 次印刷
定 价 45.00 元

版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科联系。

电话:(028)85408408/(028)85401670/
(028)85408023 邮政编码:610065

◆本社图书如有印装质量问题,请
寄回出版社调换。

◆网址:<http://www.scup.cn>

摘 要

符号学是 20 世纪诞生的一门新学科，但符号观念与符号思想中西古今亦有之。西方如古希腊希波克拉底（Hippocrates）的症候符号思想，亚里士多德（Aristotle）的语言逻辑符号思想等。东方如古印度的因明学亦包含丰富的符号思想。中国自先秦时代，先哲们就开始探讨符号与意义的关系问题，如易经中用卦象符号来标示万物、预测吉凶，开中国符号应用之先河；先秦诸子则对符号与意义的关系进行了系统研讨和深化，如儒家的“正名”符号思想，道家的“无名”符号思想，名墨二家名实论中的符号思想。战国后期，儒家的荀子和法家的韩非子则对先秦符号思想进行了系统总结与提升。总的来说，先秦易学与诸子学是中国古典符号思想的一大宝库，发掘先秦符号思想，在发展中国传统学术、促进中西学术对话、提升中国文化自信力等方面都有重要意义。从某种意义上说，本书也是迄今第一部对先秦符号思想进行系统总结的著作，具有较大的开创意义与现实意义。

对中国传统符号思想的研究，学界前辈多有发现，如李先焜、孙中原等对先秦名家、墨家等符号思想的探析，筌路蓝缕，功莫大焉。但是这一辈学者多是从逻辑哲学角度切入，诸多问题没有展开，亟需拓展深化。本书作为第一部全面探讨先秦易学符号、孔孟符号、老庄符号、名墨符号、法家符号思想的著作，力图在学界前贤的研究基础之上，将这一课题系统化、深入化，有以下积极意义：

其一，对于易学符号而言，不仅对其“观物取象”“观象设辞”符号系统的生成建构进行分析，更注重其中对释义元语言的探析，分析先秦符号思想的形式特征，以及这种符号思想的形成与对中国传统诗学释义理论方法所产生的影响，具有一定的创见。

其二，对于孔孟符号，注重从发生学的角度探析儒家符号思想产生的原因及意义，以及儒家礼乐符号系统的特征，特别是对以孔子为代表的儒家学者对礼乐文化符号的态度、成因进行了较为深入的分析，对孟子的释义理论

也进行了探讨。

其三，于老庄符号思想而言，将其符号思想进行了语境的还原，探析了他们的礼学、名学符号思想的特征，同时注重对其学术旨趣的辨析，如对老子“无名”符号思想产生的根源与现实针对性、庄子“言意之辨”中展现出的对语言符号发展的深层忧患的缘由等都进行了不同层次的探析，而对于当今符号泛滥的社会现实，重提老庄道家符号思想具有重要启示意义。

其四，于名墨符号思想而言，除了对其“正名”“名实”“指物论”等符号思想进行探讨之外，还将名墨二家的名辩概念与西方符号中的“能指”“所指”概念之间的关系进行了对比分析，着力探寻其中的异同，而不仅是简单比附，这也是对中国传统符号学的一次“正名”，具有较强的理论意义与启示意义。

其五，对战国后期荀子、韩非子的符号思想进行了归纳总结。荀子作为儒家向法家过渡的重要人物，其符号思想既是对儒家符号思想的总结，又有新变。孔孟关于仁与礼的符号思想，出自其“性善”的哲学理念，因此讲求内圣外王，以发自内心的对传统礼乐文化符号的尊崇为主，其发展脉络为由宋元理学到阳明心学；而荀子的哲学理念为人性本恶，需要用外在的权力来规范人遵从现实生活中的符号系统，这种符号思想发展到极致，则是法家代表韩非符号思想的出现。法家学者对儒家符号思想既有继承又有新变，其刑名法术之学的符号思想及其学术旨趣等方面也将在这个章节得以梳理。

目 录

绪 论	(1)
第一章 易学符号思想	(16)
第一节 观物取象：初民符号思想的诞生	(16)
第二节 拟议变化：符号系统的初步建构	(32)
第三节 位中时当：易学符号学的元语言	(35)
第四节 立象尽意：文本意义建构与传释	(53)
第五节 回望反思：易学符号思想之总结	(62)
第二章 孔孟儒家符号思想	(69)
第一节 礼乐伦理：儒家符号思想的发源	(69)
第二节 礼乐符号：等级文化与用舍行藏	(79)
第三节 以名定实：儒家符号思想的能指偏执	(85)
第四节 孟子诗歌阐释的符号思想	(93)
第五节 儒家符号思想研究的当代回顾	(100)
第三章 老庄道家符号思想	(109)
第一节 语境的还原：老子与庄子	(110)
第二节 黜名与薄礼：老子符号思想及成因	(118)
第三节 逍遥与自适：庄子的符号思想内涵	(132)
第四节 反观与前瞻：名实之辩与言意之辨	(151)
第四章 名墨符号思想	(156)
第一节 墨家与名家	(156)
第二节 墨学符号思想	(168)
第三节 名家符号思想	(183)
第四节 研究现状与前瞻	(191)

第五章 名法之学与先秦符号思想的总结.....	(197)
第一节 师承与转向：荀、韩关系.....	(197)
第二节 荀子的符号思想.....	(207)
第三节 韩非子的符号思想.....	(218)
第四节 同“名”与异质.....	(227)
参考文献.....	(230)

绪 论

一、现代符号学的发展流变

用符号来传递意义，是人类特有的功能，而对符号传递意义这一现象的思考，中外古已有之。在西方，有如古希腊希波克拉底（Hippocrates）的症候符号思想，亚里士多德（Arisotle）的语言逻辑符号思想等；在古印度，有佛家因明学、唯识学等学术中包含的丰富的符号思想；中国古代的先哲，很早就对符号表意行为进行了关注，如先人们对易学中拟物取象的思考以及后来形成的“名实之争”“言意之辨”等问题，其实都是围绕着符号与意义问题展开的思辨。然而这些思辨多是在一种不自觉的状态下进行的，缺少理论与方法的自觉。因此，符号学虽然是一门年轻的学科，但对符号的思考却由来已久，不论是在西方还是东方，符号学思想都有悠久的历史。

现代意义上的符号学诞生于 20 世纪初，并逐渐发展成一门包罗甚广的新学科，同时为各门学科提供方法论上的指导，主要研究符号表意行为活动。学界一般认为现代符号学发轫于索绪尔（Saussure）与皮尔斯（Pierce），他们分居住于瑞士和美国，相互间没有学术往来，却几乎在同一时期提出了“符号的科学”这一概念。

索绪尔曾经给符号下了一个定义：“我们把概念和音响形象的结合叫作符号。”^① 这一定义主要从语言学的角度出发，对符号进行定义，并认为语言符号连接的不是事物和名称，而是概念和音响形象，而且这个音响形象主要是声音的心理印迹，并建议保留符号这个词表示整体，用所指和能指分别代替概念和音响形象。叶姆斯列夫在解释索绪尔的“能指”与“所指”时，指出其分别相当于“表现”（expression）与“意义”（meaning），而表现与

^① [瑞士] 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，1980 年版，第 102 页。

意义为矛盾的对立物，矛盾的统一则是符号。^①

皮尔斯也曾对符号进行了界定，即某种对某人来说在某一方面或以某种能力代表某一事物的东西即是符号，^②也就是说，符号有一种能代表某一事物的能力，当然这只是潜在的，这种能力被人感知才能看作符号。如一朵玫瑰。众所周知，玫瑰在诸多文化语境中都有代表爱情这一潜在的“能力”，但在一个不懂爱情的小孩看来，这就是一朵花罢了，并不能将其视作“爱情符号”。当然这种定义并不能使我们十分满意，如陈原就直接指出：“这个定义很拗口，有点玄——不过表达很多确定的和不确定的语义。”^③可惜的是，哪些是确定的，哪些又是不确定的，陈原并没有给出一个详细的解释。英国学者霍克斯研究指出，皮尔斯的符号实际上是表现体、对象（object）、解释者（interpretant）三位一体的关系。^④

索绪尔与皮尔斯作为现代符号学的开创者，其对符号的定义以及由此形成的符号学模式，都在符号学史上产生了深远的影响，亦各有利弊。如赵毅衡先生所言，索绪尔的语言符号学模式使结构主义符号学一度成为显学，但是这种模式同时使符号学落入结构主义共时格局之中；而皮尔斯的逻辑—修辞哲学模式是一种更为开放的模式，它考量所有的符号类型，使符号学向非语言甚至非人类符号扩展，而符号的解释则成为进一步表意的起点，向无限衍义开放，皮尔斯模式已成为当代符号学的基础理论，成为符号学最重要的模式。^⑤皮尔斯的学生莫里斯（Morris）则对其老师的理论进一步拓展，形成了一种较为系统的学术理论，特别是其对符号学学科范围的界定，至今影响着符号学的研究，这种界定也即是对语形学、语义学与语用学的界定：“语形学研究指号联合的种种方式；语义学研究各种指号的意谓，因而研究解释的行为——没有解释的行为就没有意谓；语用学从指号的解释者的全部行为中来研究指号的起源、应用与效果。”^⑥莫里斯对符号学的划分在符号学研究领域产生了重要影响，为符号学研究提供了一个总体构架，功莫

① 陈原：《陈原语言学论著》卷二，沈阳：辽宁教育出版社，1998年版，第211页。

② Danael Chandler, *Semiotics: The Basics*, London: Routledge, 2007, p. 29.

③ 陈原：《陈原语言学论著》卷二，沈阳：辽宁教育出版社，1998年版，第147页。

④ [英]霍克斯：《结构主义和符号学》，瞿铁鹏译，上海：上海译文出版，1997年版，第130页。

⑤ 参见赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京：南京大学出版社，2011年版，第12页。

⑥ [英]莫里斯：《指号、语言和行为》，罗兰，周易译，上海：上海人民出版社，2011年版，第227页。

大焉。

当莫里斯不断推进皮尔斯的符号学理论的时候,法国著名语言学家罗兰·巴特(Roland Barthes)也在不断发展完善索绪尔的符号学理论,1964年罗兰·巴特发表《符号学原理》,很快得到了欧美学者的关注,并产生国际影响。

伴随着符号学的发展,一大批符号学家也如雨后春笋般逐渐登上学术舞台,如意大利的艾柯(Eco, U.),俄罗斯的巴赫金与洛特曼,美国的卡希尔与苏珊·朗格(Susan Langer)、西比奥克(Sebeok, T.)等,在这一大批学者的带领影响下,符号学如火如荼地发展着。

但现代符号学成为一门正式的学科,其历史却并不悠久。学界一般将其定位于20世纪60年代,因为此期间发生了一件符号学学科史上的标志性事件:在雅各布森、本维尼斯特、列维-斯特劳斯等人的努力推动下,1969年在巴黎成立了国际符号学研究联合会(IASS),并开始出版联合会定期刊物《符号学》。^①符号学诞生之后,在人文社科领域取得了迅速发展,因其强而有力的方法论特征,为诸多学科提供了元语言工具,甚至被誉为人文科学中的数学。

由于从事符号学研究的学者来自不同的学术领域,故而一直没有形成一致的理论体系,而是形成了一个庞大的跨学科的理论体系。据相关研究资料显示,当今比较有影响的符号学理论体系有:瑞士索绪尔理论体系、美国皮尔斯理论体系、美国莫里斯理论系统、法国罗兰·巴特理论系统、意大利艾柯理论系统、美国雅各布森理论系统、俄苏巴赫金和洛特曼理论系统。^②

另外,苟志效根据理论的重点与研究背景,认为可以将符号学划分为四个流派,^③第一流派即结构主义符号学,代表人物有索绪尔、卡西尔、苏珊·列维·斯特劳斯、皮亚杰等;第二流派是分析哲学符号学,代表人物有皮尔斯、莫里斯、维特根斯坦等;第三个流派是俄苏符号学,代表人物主要是以洛特曼为中心的塔尔图-莫斯科科学派的主要成员;最后一个流派是中国符号学。然而苟志效的文章在当时并没有详细指出中国符号学的主要学者有哪些,这或许与当时中国符号学才刚刚起步,还没有形成较有影响力的学者

① 参见王铭玉等:《现代语言符号学》,北京:商务印书馆,2013年版,第7页。

② 王铭玉,宋尧:《符号语言学》,上海:上海外语教育出版社,2005年版,第14页。

③ 苟志效:《符号学的由来及发展》,《宝鸡师院学报》,1993年第1期。

和学派的情况有关。中国符号学经过数十年的发展，目前已经形成了几个较大的研究中心，中国符号学研究也蒸蒸日上。

二、中国符号学的研究现状

中国最早关注符号学（现代意义的符号学）的学者是赵元任。赵毅衡先生研究指出，“符号学”这个中文词，是赵元任 1926 年在一篇题为“符号学大纲”的文章中提出来的，这篇文章刊登在他自己参与创刊的上海《科学》杂志上。“符号这东西是很老的了，但拿一切的符号当一种题目来研究它的种种性质跟用法的原则，这事情还没有人做过。”^① 在赵元任看来，符号学不仅在中国没人做过，而且在世界上也还没有人做过。他说与“符号学”概念相近的词，可为 symbolics、symbology 或 symbolology，根据赵毅衡先生考证，赵元任独立于索绪尔或皮尔斯提出这门学科，应当是符号学的独立提出者。

有意思的是，中国学者在研究先秦名辩学时也曾经用到了“能指”与“所指”这样的概念，如章太炎于 1915 年出版的《章氏丛书》中收录的《齐物论释》，论及《庄子·齐物论》中“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指”时谓：“上指谓所指者，即境。下指谓能指者，即识。”^② 章氏学术融合了子学、佛学及西学，《齐物论释》初稿完成于 1910 年，于 1915 年收入《章氏丛书》出版，而索绪尔 1913 年逝世之后，其《普通语言学教程》至 1916 年才由其学生根据听课笔记整理出版。章氏尽管吸收过西学，但是其“能指”“所指”应属于自创概念，而且他的这两个概念与法相唯识学关系密切。

另一位中国四川籍学者伍非百于 1932 年脱稿的《中国古名家言》在阐释公孙龙子的《指物论》的时候，曾说：“指为‘能指’，物为‘所指’。”^③ 也用到了“能指”“所指”概念，据李先焜先生估测，伍非百生前不大可能读过索绪尔的《普通语言学教程》，但是其创造性的“能指”“所指”却与索绪尔的 signifiant 与 sigifie 的中译相同，可谓有异曲同工之妙，当然两者的含义终究不是完全一样的，但是伍非百的解释对当代学者的启示却是巨

① 参见赵毅衡：《中国符号学六十年》，《四川大学学报》（哲社版），2012 年第 1 期，第 5 页。

② 章太炎：《章太炎全集（六）》，上海：上海人民出版社，1986 年版，第 78 页。

③ 伍非百：《中国古名家言》，成都：四川大学出版社，2009 年版，第 537 页。

大的。^①

当代中国较早参与国际符号学大会并推动中国符号学研究的先驱有李幼蒸和李先焜等学者。20世纪80年代中后期,随着“文化热”的迅速升温,国内学界对符号学的兴趣陡增,各界学者开始将其应用于不同学科之中,为符号学在中国的发展做了一个良好开端。如1988年1月,李幼蒸、赵毅衡、张智庭等在北京召开了“京津地区符号学讨论会”,这是中国符号学界的第一次集会。1989年中国逻辑学符号学专业委员会成立(归属中国逻辑学会),1994年中国语言与符号学研究会在苏州大学成立(归属中国比较文学学会),这两个学会对促进中国传统符号学研究有较大推动作用。

当代符号学发展的另一件具有重要意义的事情便是旅欧学者赵毅衡先生回国定居教学。赵毅衡先生长期沉浸于形式文化论中,先后出版过《新批评——一种形式主义文论》(中国社会科学出版社1986)、《“新批评”文集》(中国社会科学出版社1988)、《文学符号学》(中国文联出版公司1990)、《苦恼的叙述者——中国小说的叙述形式与中国文化》(北京十月文艺出版社1994)、《当说者被说的时候:比较叙述学导论》(中国人民大学出版社1998)、《符号学文学论文集》(百花文艺出版社2004)等著作。他在厚重的前期积累基础之上,于2011年在南京大学出版社推出了《符号学原理与推演》(南京大学出版社2011年初版,2012年修订版更名为《符号学》)一书,引起学界广泛关注,并于2008年在四川大学成立“符号学—传媒学研究中心”,提出符号学研究人类、非人类的一切表意行为,尤其注意文化表意行为;传媒学研究人类如何运用符号进行社会信息交流,注重传媒过程的发生、发展的规律以及传媒与人和社会的关系,而这两门学科在理论和实践上紧密关联,^②其研究重心在文化与传媒方面,对拓展符号学研究的锋面意义重大。由赵毅衡先生领衔的中国符号学西部学派迅速崛起,带动了一大批有志从事符号学研究的青年学子,并卓有成效地推出了一系列成果,如“中国符号学丛书”“符号学开拓丛书”等,引起了海内外学者的关注并获得了好评。

正是因为中国符号学研究发展迅速,并赢得了国外学者的尊重与好评,才会有2011年第11届国际符号学大会(IASS)移师中国,在南京师范大

^① 李先焜:《语言、符号与逻辑》,武汉:湖北人民出版社,2006年版,第420~421页。

^② <http://www.semiotics.net.cn/about.asp>

学召开的标志性事件。为什么这样说呢？可以先回顾一下丁尔苏在其《符号学研究：中国与西方》一文中曾经提到的一个事实。1986年美国符号学界的领军人物西比奥克编辑出版了一本题为《符号学领域》的文集，介绍了包括日本、苏联、印度等国在内的27个国家的符号学研究状况，但是其中唯独没有提到中国；西比奥克认为中国“缺乏足够的符号学机构和研究活动”。^①两相对比，可见中国符号学研究已迅速崛起并得到国际符号学界的承认。经过数十年的发展，特别是全国各地先后兴起符号学研究和建立研究中心热潮，说明中国符号学正蓬勃发展，并大步迈向世界。

总体说来，当代中国的符号学研究虽然起步较晚，但是其研究起点却相对较高，而且在较短的时间内开始迎头赶上国外研究潮流，据王铭玉、宋尧分析，这除了有中国学者对外国同行研究成果消化吸收较快这一因素之外，还有一个非常重要的原因，也即我国文化传统本身就具有极为丰富的符号学内涵，中国符号学研究根植于这种文化背景之下，因此从起步开始就显示出与众不同的勃勃生机。^②中国文化传统中蕴含的丰富符号学内涵，是符号学研究能够迅速在中国对接吸收，并迅速发展的一大内在动因，系统探讨中国传统文化中的符号学内涵，自然也是当代中国学者的责任，笔者的这部青涩的论著也是在这个方面的初步探索。

在上文我们分析中国当代符号学研究现状时指出，当代中国符号学正以极其迅猛的速度发展着，仅以2012年中国符号学研究现状为例：据统计，在中国知网上，2012年以“符号”为主题的文献有一万多篇，以“符号学”为主题的文章有691篇，即全年大概每天出产30篇以“符号”为主题的论文，2篇以“符号学”为主题的文章。^③这个数据确切地告诉我们当代中国的符号学研究正高速发展着。诚然，数量不能代表质量，多并不等于好，但是相当的数量必然也会体现出一定的质量。更为重要的是，相当的数量能说明一定的问题，即关注研究符号学的人越来越多，举凡文学、艺术、经济、法学、教育、民族、宗教、理学、工学、医学等学科都涉及符号学问题，符号学作为一种共通的方法论正越来越多地受到各个学科的重视，特别是在人文社科领域，所以符号学甚至被誉为社会—人文学科的公分母，文科中的

① 参见丁尔苏：《符号学与跨文化研究》，上海：复旦大学出版社，2011年版，第8页。

② 参见王铭玉、宋尧：《符号语言学》，上海：上海外语教育出版社，2005年版，第68页。

③ 饶广祥：《2012年中国符号学发展报告》，《符号与传媒》，2013年第1期。

数学。

笔者认为，中国当下符号学受到如此之重视，并不是一个偶然的学术现象，也决不仅仅是几个知名学者推动的结果，这一切应与中国当代社会文化转型密切相关。中国社会正处在急剧转型之中，各种新思想、新的价值观念等层出不穷，文化大潮蜂涌而来，借用赵毅衡先生的话说就是我们的文化已经由传统的窄幅文化转化为宽幅文化，文化符号泛滥成灾，由此造成了“选择悖论”（paradox of choice）。^① 面对这样一系列的问题，人们迫切需要学理上的深度观照，特别是哲学高度的审视和人文层面的关怀，符号学作为一种研究意义的跨学科的方法论自然受到了人们的欢迎与重视。这将在下一章的讨论中进一步印证。

三、先秦社会及其学术思潮

东亚大陆文明大约发轫于距今 4000 年左右的夏朝，至商朝则正式跨入文明的大门之内，特别是公元前 13 世纪的盘庚迁殷，结束了以往的迁徙游牧生活，开始定居，创建城邦，殷都遗留下来的甲骨文、青铜器等，给我们提供了早期文明社会的范本。总体说来，夏商二代，为后来的周代文明的发展奠定了良好的基础。孔子曾经也直言到：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”（《论语·为政》）在孔子看来，商朝沿袭了夏朝的礼仪制度，周朝因袭了商朝的礼仪制度，当然这些并不是全盘吸收，而是有所选择，各个王朝为了自己的统治利益对传统文化进行增删损益在所难免。据孔子的另一段对话的记载来看：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”（《论语·八佾》）可见在孔子所处的西周末年，夏商时代的礼仪制度还有人能够知晓，比如孔丘本人就能言夏礼、殷礼，可惜的是文献不足，不能引来证明孔丘的转述了。

周取代殷商之后，周公对传统礼乐文明进行了系统修订，并形成了一整套礼乐文化符号系统，这套系统对中华文化特征的塑形意义重大。周公在前代文化的基础之上，根据时代的需要制礼作乐，巩固了西周时期的统治。同时他创建的礼乐文化系统也是儒家文化诞生的土壤，孔子的儒家礼乐文化正

^① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京：南京大学出版社，2011 年版，第 164 页，第 377～379 页。

是在吸收周公礼乐文化的基础之上创建的。“周公对于礼乐的改造，适应了西周一统局面的形成及领主封建社会的建立；而孔子的对于礼乐的再改造，为后来的地主封建社会的建立及秦始皇统一帝国的形成打下了精神及某些方面的物质基础。”^①至于孔子礼乐文化对封建社会的建立及秦始皇一统帝国的形成产生的影响，我们会在后面分析儒家符号思想的时候进行剖析。这里要谈的是另外一个问题，即周公建立的礼乐文化系统在西周后期及东周遭到破坏的社会现实，也即西周后期开始出现的礼乐法度失衡的问题，这也促成了后来诸子百家兴起和百家争鸣的文化景观。

关于周公制礼作乐的记载，《左传》和《礼记》等古籍文献皆有记载，如《左传》文公十八年季文子曾曰“先君周公制周礼”，^②《礼记·明堂位》有云：“武王崩，成王幼弱，周公践天子之位，以治天下。六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服。”^③《史记·周本纪》也曾记载周公“既绌殷命，袭淮夷，归在丰，作周官。兴正礼乐，度制于是改，而民和睦，颂声兴”。^④周公制定的礼乐文化并不是一系列的娱乐礼仪，而是将古代宗教礼乐文化加以扩展，推广到人事领域中，古礼不仅仅是祭祀仪式，且注入了政治内容，转化为大一统王朝的政治性礼仪制度，这一转变被谢谦先生称之为古代宗教礼乐的政治化。^⑤而这种礼乐文化的政治化也正是维系西周宗法统治的基本制度，“其基本精神则在于别尊卑、序贵贱，即在区分等级之差的前提下纳天下与一统，以使建立在宗法政治基础之上的大一统王朝长治久安”^⑥。可见礼乐文化的落脚点还是在于现实社会的政治统治的稳定性和长久性，这一分析可谓切中肯綮。然而到了西周后期，周公精心为其家族统治制定的礼乐文化却遭到了破坏，此前的“礼乐征伐自天子出”转化为“礼乐征伐自诸侯出”，这一转变使得对西周礼乐文化推崇不已的孔子痛心疾首，《论语·季氏》中曾记载：

孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征

① 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，北京：人民出版社，1992年版，第229页。

② 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年版，第633页。

③ 王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局2001年版，第437页。

④ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年版，第133页。

⑤ 参见谢谦：《古代宗教与礼乐文化》，成都：四川人民出版社，1996年版，第86页。

⑥ 谢谦：《古代宗教与礼乐文化》，成都：四川人民出版社，1996年版，第92页。

伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”

在这里孔子直言：如果制礼作乐出自天子则是天下太平的象征，如果出自诸侯，那么反映出来的必定是社会的昏乱。所谓“礼乐征伐自天子出”其实就是天子对诸侯拥有生杀予夺的最高统治权力，比如周成王“伐诛武庚、管叔，放蔡叔”^①；周夷王时有人在王的面前进了谗言，于是周王烹杀了齐哀公，“哀公时，纪侯谮之周，周烹哀公而立其弟静，是为胡公”^②；周宣王时，鲁国出现了弑君的政治事件：“懿公九年，懿公兄括之子伯御与鲁人攻弑懿公，而立伯御为君。伯御即位十一年，周宣王伐鲁，杀其君伯御，而问鲁公子能道顺诸侯者，以为鲁后。”^③通过这些历史事件我们看出，从周朝建立到周宣王时期，周天子通过政治化的礼乐文化还能有效控制诸侯，但是自周宣王时期始，诸侯已经开始不听话了，“自是后，诸侯多叛王命”^④，也即传统的礼乐文化系统不能再有效约束诸侯了。当然这一方面是随着经济的发展，诸侯士大夫势力崛起而对周天子的权威形成挑战；另一方面是因为周朝最高统治者的失德，导致诸侯及天下民众对传统礼乐文化失去了应有的尊重。而由此带来的恶果即是“礼乐征伐自诸侯出”，特别是到了东周的春秋时期，周天子驾驭不了诸侯，反被诸侯所制。如《左传·桓公五年》记载：“王夺郑伯政，郑伯不朝。秋，王以诸侯伐郑，郑伯御之。王为中军；……战于繻葛……王卒乱，郑师合以攻之，王卒大败。祝聃射王中肩，王亦能军。”^⑤周郑交恶，周桓王率军伐郑，结果打了败仗，自己反而被郑国的祝聃射了一箭，情形很是狼狈，周天子的威严也自此丧失殆尽了。至周襄王时甚至出现了诸侯召集天子的怪事：“十七年，襄王告急于晋，晋文公纳王而诛叔带。襄王乃赐晋文公珪鬯弓矢，为伯，以河内地与晋。二十年，晋文公召襄王，襄王会之河阳、践土，诸侯毕朝，书讳曰‘天王狩于河阳’。”^⑥

① 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年版，第132页。

② 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年版，第1481页。

③ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年版，第1527~1528页。

④ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年版，第1528页。

⑤ 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年版，第104~106页。

⑥ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年版，第154页。

在西周礼乐政治文化兴盛的时候，是周天子召集诸侯，此时却出现了相反的现象，即诸侯召集天子，这样不好解释，所以推崇周礼的孔子也说“以臣召君，不可以训”^①，当然这种历史的发展也不是个人的能力能够阻挡的。至鲁宣公三年（周定王元年），南方崛起的楚国，甚至对中原王权产生了觊觎之心，“楚子伐陆浑之戎，遂至于洛，观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉”。^② 这即是历史上有名的“问鼎”的典故，楚庄王问鼎的目的实际上就是对周王朝政治权力的窥视，这次问鼎事件虽然被王孙满“在德不在鼎”的巧妙回答应对过去，但是王孙满也承认现实的无奈：“周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。”^③ 周王朝已经衰微，只是百足之虫死而不僵，但由于周人信奉的天命观尚未改变，所以这个王朝在形式上还将存在下去。

随着周礼系统崩溃，政治伦理化的周乐系统也逐渐紊乱。我们知道，先秦赋诗用乐是有严格的界限区别的，比如天子用《颂》，两君相见用《大雅》，诸侯宴饮士大夫用《小雅》，另外根据当时乐制，有堂上堂下之分，堂上重在用人声，所以升歌、音乐之用是有等级制度的，不能随便乱用，而自笙歌以下则是没有阶级的，士大夫至诸侯可以通用。鲁国是个特例，破例允许用天子之乐，“成王以周公为有勋劳于天下，是以封周公于曲阜，地方七百里，革车千乘，命鲁公世世祀周公以天子之礼乐”^④。当周天子的威仪能够臣服诸侯卿大夫的时候，礼乐等级是很分明的，反过来说，礼乐等级文化是为了维护周天子的权威而设的，如果有僭越礼乐，无礼于君者，必然要受到处罚，“见无礼于其君者，诛之如鹰鹯之逐鸟雀也”^⑤ 即是明证。但是随着地主阶级经济势力的发展和封建制度的衰落，西周传统礼乐文化符号系统受到了严重的挑战，如《论语·八佾》中孔子批评季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！”季氏僭用天子舞乐，让孔子痛心疾首，又如“三家者以《雍》彻。子曰：‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂”？（同上）我们知道《诗经·周颂·雍》中有云：“有来雝雝，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。”颂乐本是天子之乐，歌词也是赞颂天子威仪的，但是季孙、叔

① 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年版，第473页。

② 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年版，第669页。

③ 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年版，第672页。

④ 王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局2001年版，第437页。

⑤ 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年版，第633页。