

[古代文学]

试论西周早期训诰文 策略、意旨、体式及书写机制

孔许友

(四川省社科院文艺所 四川 成都 610071)

关键词 :训诰文 ;话语策略 ;书写机制 ;体式

摘 要 :西周早期训诰文可分为谕众文和训教文两类。言说对象的差异使这两类训诰文的话语策略和意旨类型有一定区别。西周早期训诰文具有泛仪礼背景和一定的政务功能 ,但总体上应归为政教性书写。这些文本在体式上以记言为主 ,但其中的记事之辞已经突破了因果模式 ,这意味着叙述的自由度得到了很大提高。西周早期训诰文的书写驱动机制以及载录方式与听善言、秉遗训的政治理念和初步成熟的史官制度有密切关系。

[中图分类号]I206.2

[文献标识码]A

[文章编号]1003-7535(2019)-061-09

DOI :10.13399/j.cnki.zgwxxyj.2019.04.009

On the Genre of XunGao in the Early Western Zhou Dynasty : the Writing Strategies , the Purposes , the Styles and the Mechanism

KONG Xuyou

(Research Institute of Literature and Art , Sichuan Academy of Social Sciences , Chengdu , Sichuan 610071)

Key words : the genre of XunGao ; the writing strategies ; the writing mechanism ; the styles

Abstract : The genre of XunGao in the early Western Zhou Dynasty can be divided into two types : "the YuZhong type" and "the XunJiao one". The differences in speech objects cause the differences of the writing strategies and the purposes of the two types. Though the genre of XunGao in the early Western Zhou Dynasty has a kind of generic ritualistic background and the administrative functions , generally speaking , it belongs to the style of political education. It still mainly record words , but the elements of the narrative in it have gone beyond the cause-effect pattern , which means the increase of the narrative freedom. The drive mechanism and the writing method of the genre of XunGao have the strong relationships with the political ideas of "Listening to the words and adhering to the teachings of the former emperors" and the primarily formed institution of historiographers.

东晋伪孔序最早提出了《尚书》“六体”说，“六体”即“典、谟、训、诰、誓、命”。郭英德先生认为：“大抵‘典’载重要史事或某项专题事实；‘谟’是臣下对君的诉说；‘诰’是君对臣下的讲话；‘誓’是君主誓命辞，且多是军事誓词；‘命’为册命或君主某种命词；‘训’为臣下对君的训导或解说。”这六体中，“典”“谟”虽有所本，但显系晚出；“誓”一般是誓师辞；“命”“诰”“训”三体则多有相似之处，因为它们都包含了很多政教训诫的内容。今文《尚书》中可归入“命”的有《顾命》和《文侯之命》两篇。吴讷《文章辨体序说》引张表臣《珊瑚钩诗话》曰：“因官使而命之者谓之‘命’。”《顾命》和《文侯之命》虽多训诫之言，但落脚点在于“因官使而命之”或赏赐爵禄，因而可归入锡命、政令一类文体。这也说明西周时期政教性书写与政务性书写之间并非泾渭分明。“诰”和“训”的界限更不清晰。张表臣曰：“顺其理而迪之者谓之‘训’，属其人而告之者谓之‘诰’。”“属其人而告之”与“顺其理而迪之”显然可以互通。郭英德的观点实际上是认为“诰”和“训”的区别在于言说者与接受者的关系不同，“诰”是君诰臣，“训”是臣训君。这个说法很有启发意义。不过，在礼法君主政制下，臣训君并不一定是一种下对上的言说。于雪棠指出：“狭义的诰，指的是

[收稿日期] 2019-03-10

[基金项目] 国家社会科学基金青年项目“先秦书写体制研究”(14CZW017)、北京语言大学校级重大专项“中国早期汉语书写体制研究”(13ZDJ01)

[作者简介] 孔许友，文学博士，四川省社会科学院文学与艺术研究所副研究员。

上告下。所谓上告下,可以从两个方面理解。一是从政治尊卑角度,指君告臣,上级官员对下级官员的告语。……二是从宗法制度下的血缘关系角度理解,指长辈对晚辈的告语。”《尚书》中臣训君的文本皆属这种“长辈对晚辈的告语”。从这个意义上说,“诰”和“训”都包含了上对下的言说关系,同时兼有“属其人而告之”和“顺其理而迪之”的政教意向,所以,就书写下来的文本而言,不妨将它们统称为训诰文。今文《尚书·周书》中较为可靠的西周早期文献,包括“周初八诰”(《大诰》《康诰》《酒诰》《梓材》《召诰》《洛诰》《多士》《多方》)以及《君奭》《无逸》《立政》,还有被并入《顾命》中的《康王之诰》,都可视为训诰文。

一、训诰文的话语策略与意旨类型

从政治行为方式与文体关系的角度来考虑,周初训诰文可以另外的方式分为两类:一是对外告谕众官民,相当于书面的政治演说辞,不妨称为谕众文;一是对内训诫君王或特定的贵族官员,不妨称为训教文。《大诰》《多士》《多方》《康王之诰》以及《逸周书》中的《商誓》等属前者,其余属后者。

这两类训诰文的话语策略和意旨类型有一定区别。就话语策略而言,谕众文是居高临下面向众人发布训谕,所以一般采用强硬、严厉的措辞。如在《大诰》中,周公强烈谴责武庚等人发动叛乱:“西土人越不静越兹蠢。殷小腆,诞敢纪其叙。”表达征讨叛乱者的决心和必胜信念,所谓“民献有十夫予翼,以于救宁武图功”,并以命令口吻要求众诸侯官吏随他出征,“予惟以尔庶邦,于伐殷逋播臣”。又如在《多方》中,周公警告殷人以及参与叛乱的四国诸侯,“尔乃惟逸惟颇,大远王命,则惟尔多方探天之威,我则致天之罚,离逖尔土”,即如果不听命令,就要代天施罚,显然是武力威胁。不过,与纯粹的政令相比,谕众文也不是一味采用威严措辞,其中仍然包含不少劝服式说理的成分,即命令虽是不容置辩的,但理由也要讲清楚,使得诰文的接受者心甘情愿服从。如《大诰》中,周公用较长的篇幅批驳反对派的各种理由,反复陈述武力镇压叛乱者的必要性,甚至以作室耕种为喻,希望群臣协助他完成文王的未竟事业,晓之以理,动之以情。《多方》中,则是一面严词警告,一面许诺好处,给予安抚,可谓软硬兼施,尽显政治演说之才能。谕众文是向“外人”说的,训教文则是向“自己人”说的。后者虽然也不乏严厉之辞,但以劝勉、鼓励的口吻为主,“顺其理而迪之”的意味更浓,作者往往与接受者推心置腹地讲道理,传授经验。《康诰》的基本内容是周公向其弟康叔细致传授统治殷民的执政要领,既是告诫,又是劝勉,如一再鼓励康叔,“若德裕,乃身不废,在王命”^①,只要“听朕告”^②,就能“以殷民世享”^③。诰辞中还大量使用“呜呼”等感叹词语,语重心长地反复说“汝念哉”,可谓不厌其烦,用心良苦,殷殷之心昭然可鉴。

谕众文与训教文都包含了“德性天命观”的意旨类型,但侧重点有所不同,这种不同侧重与上述话语策略的不同侧重是一致的。谕众文强调天命,强调周天子是天帝意志新的合法代言人,着重从反面论述夏商如何因失德而失天命,从而论证周革殷命的正当性。《大诰》中为了证明东征之举符合天帝意志,甚至把已经日趋没落的占卜重新搬出来,仿佛回到了商末以前的社会意识形态,这当然是“对外”政治演说的话语策略。如果说谕众文突出了“德性天命观”中的“天命”思想,那么训教文就突出了“德性天命观”中的“德性”思想。训教文的诰辞是说给周统治者自己听的,所以制作者没有强调周革殷命的正当性,而是着重阐述周革殷命的实际政治经验,如“明德慎罚”“用康保民”等等。对于天命,训教文不仅没有强调“代天立言”的王命权威(虽然天命王权是一个基本前提),反而弥漫着“天命靡常”的忧患氛围,如《君奭》言“天命不易,天难谌。乃其坠命,弗克经历”^④等;“周公一再称‘不敢知曰’我们的基业会不会永远美好地延续下去(‘厥基永孚于休’),我们会不会最后走到不吉祥的道路上去(‘其终出于不祥’)。”^⑤所以,只有小心谨慎地“惟德是依”才是保持天命的唯一出路。事实上,周初“德性”思想主要就是在训教文中表述出来的。总而言之,两种训诰文所呈现出的观念有所不同,并非制作者的思想不一致,说到底仍是不同言说场合所需要的话语策略不一样而已^⑥。

二、训诰文的性质归属

与西周时期的大多数政务文书一样,西周训诰文的制作、发布以及书写也是在泛仪礼的框架中运作

的。比较明显的例子是《逸周书·尝麦》,该文中周王诰辞的制作和发布显然都被纳入仪式的规范之下。上述今文《尚书》中西周早期训诰文的产生同样应该与仪式有千丝万缕的联系,如《洛诰》《召诰》中诰辞前后的叙事部分都记述了相关仪式活动。因此,有学者根据《洛诰》文中记述了册告之礼以及《康诰》诰辞中有类似告祭颂祖之辞而认为,“‘周初八诰’都是在宗教场合的告祭仪式上由周公发出的告诫之辞,突出地体现了宗教性和政令性合二为一的文体特征。”^①这个说法有一定道理,但值得注意的是,训诰文有泛仪礼背景,并不意味着训诰文在性质上属于告神的仪式性文本。《洛诰》中虽然有对告祭的记述,但祝告是“惟告周公其后”,即成王命令作册逸作策祝文向先王禀告周公留守洛邑之事,而不是《洛诰》诰辞所记述的成王与周公之间的君臣问答之语,两者不在同一天发生。告祭上的祝告辞也不可能是君臣对话^②。至于《康诰》中的“惟乃丕显考文王,克明德慎罚,不敢侮齔寡,庸庸、衎衎、威威,显民,用肇造我区夏,越我一二邦以修。我西土惟时怙,冒闻于上帝,帝休,天乃大命文王殪戎殷,诞受厥命。越厥邦、厥民,惟时叙”^③,这些话的实质是周公以文王敬德保民而得天命为榜样告诫康叔,即所谓“道其先祖之功而告戒弟子或群臣”^④,虽是颂祖,但并非告祭之辞。追念先人先王乃古代“慎终追远”的文化传统,在文献中俯拾皆是,如果一出现颂祖之语,便以告祭辞视之,则显属附会。况且“惟乃丕显考文王”之前已明确点出说话的对象是“孟侯、朕其弟小子封”^⑤,可见《康诰》的诰辞就是周公训诰康叔之言,并非“不仅致告生人,也祭告祖先神祇”^⑥。造成这种误会的原因可能是学界常常将《周礼·春官·大祝》中“六辞”的性质与“六祝之辞”(以及“六祈”)的性质相混,如陈梦家先生将六辞中的“诰”解释为“告祭”,他说:“告为祷告、祈告之告,《说文》曰‘诰,告祭也’,‘诰,告也’。”^⑦但按照《周礼》郑玄注,“六辞”实际上是“行礼时的六种辞令”^⑧,孙诒让《周礼正义》也认为:“‘作六辞以通上下亲疏远近’者,此以生人通辞为文,与上六祝六祈主鬼神示言者异。”^⑨“六辞”中的“诰”应为训诰弟子或群臣之辞,与告祭并无直接关系。

除了具有泛仪礼背景之外,西周早期训诰文也确有一定的政令或锡命性,例如《大诰》有周公命令东征之意,《洛诰》包含了成王命令周公留守洛邑的内容,《康诰》与封命康叔有关。那么,能否将训诰文理解为政务文书呢?本文认为不宜如此理解。这是因为训诰文中的诰辞从口头形态到书面形态,其间的功能发生了转换。训诰文的政令或锡命性质主要是就口头文本而言的,也就是说训诰文的政令或锡命性质主要体现在诰辞的口头发布阶段,而不是体现在书写阶段。西周早期训诰文有很明显的口语特征,如多用“呜呼”之语,多次更端等。(如南宋蔡沈注《无逸》曰:“是篇凡七更端,周公皆以‘呜呼’发之,深嗟永叹,其意深远矣。”^⑩)这说明它们是在口头诰辞发布之后被记录下来的,而不是事先写好的文件。钱穆先生说,《无逸》“是史官记周公言。若周公自作书戒成王,岂有自称周公曰,又先自用呜呼字作叹息开端之理。”^⑪其它西周早期训诰文亦可作类似理解,即都是由史官事后所记。准此,从书写的角度看,训诰文并不是在发布政令或进行锡命的仪式上使用的政务文书。至于史官记录诰辞似可从周初彝铭得证,如西周早期的《史黯簋》铭文:“乙亥,王诰毕公,迺赐史黯贝十朋,厪故于彝,其于之朝夕监。”^⑫周王训示毕公,史官因此受赏,其功劳可能主要在于记录诰辞。训诰之言被记录下来,不会仅仅是为了存档,主要是出于政教目的,因此,应该将训诰文书写视为政教性书写。

三、训诰文与记言、记事体式

所谓善言、遗训之文,就其“教训”的本义而言,是以言语方式呈现出来的治国经验^⑬。周初训诰文确乎都以记言为主,可以说,就文本的体式变迁而言,周初书写格局变化的一个要点就是“记言”性训诰文书写的兴起,正如罗家湘先生所言:“具有训诫内容的记言类文章是周人独特的文化创造。”^⑭这一创造对于文本体式的影响主要体现在推动“记言”与“记事”的分立,或者说使“记言”体从宽泛的“记事”体中相对独立出来。

周代史官制度中是否存在“记言”和“记事”两大分立的载录系统,一直是个聚讼纷纭的话题。章学诚、金景芳等认为不存在这种分立的系统,如章学诚说:“以《尚书》分属记言,《春秋》分属记事,则失之甚也。……古人事见于言,言以为事,未尝分事言为二物也。”^⑮但杨树达、钱穆等仍从古人分立之说,虽然

也承认记事与记言无法截然分割。还有学者认为,“记事”是周以前史官就具备的职能,而“记言”是因王命具有代天立言的政治意义,才从“记事”系统中独立出来。^②应该说,“记事”与“记言”在西周以前都已得到初步发展,而记言与记事之所以难以截然区分,是因为:第一,“言”本身也是一种行为,所以“事”中之“言”亦可统称为“事”,就此而言,段玉裁所谓“不云记言者,以记事包之也”^③,当然是成立的;第二,单独或纯粹地记录“言”不符合一般的接受思维(除非是程式性书写,或即时性接受),言语行为总是在特定的时间、地点和情境下发生的。即便从制作者意图来看书写的核心内容是言论,也往往要有一个叙事的框架,以便引导读者从制作者的意图来理解言论本身。有些训诂文(如《召诰》《洛诰》)中的记事之辞还透露出更多的信息。因此,严格地说,发布诰辞的原作者与训诂文的记录和整理者(即史官)都是训诂文的制作者^④。

不过,“记言”体与“记事”体仍然有必要至少在发生学意义上做出区分,只是区分的标准不在于一个篇章中“言”“事”成分比例的大小,虽然习惯上将“记言”成分多的称为“记言”体,将“记事”成分多的称为“记事”体,但比例显然难以确定(这也是导致上述争议的重要原因),因而不足以作为区分的依据。问题的关键在于文类的生成方式,郭英德先生指出,在中国古代,“作为文本方式的文体分类的生成过程”是“先有特定的行为方式,次有记录特定行为方式的文本,然后才产生了基于特定文本方式的文体类型。”^⑤“记言”与“记事”是“记录特定行为方式”的“文本方式”,只要“言”与“事”是被区别看待的“行为方式”,那么,“记言”体与“记事”体的区分就是成立的。这里所谓区别看待“言”与“事”这两种行为方式,是从政治观念上说的,即“言”与“事”都是与政治相关的“言”与“事”,而且被看作两种具有不同政治意义的行为,所以才有必要以不同的方式加以记录。“记言”体确有一个从“记事”体中相对独立出来的过程,但导致这种脱离的动因未必单纯是王命“代天立言”的权威。上文已述《尚书·周书》中的大多数篇章(尤其是训教文)并没有强调这种“代天立言”的理念。谕众文虽然强调周人天命的合法性,但也没有突出“立言”之意。“记言”从“记事”中相对独立出来,与周初“秉遗训”的政治理念有更大的关系。“记言”体的独立是因为特定的“言”被赋予了特别的政治意义。事实上,商代策祝文、锡命文等文类很可能也包含不少言语内容,告神之言当然有其特殊的政治意义,而且也在西周得以延续。但周初听善言、秉遗训的政治理念使特定的告人之言(即训诂文)获得了前所未有的政教意义,从而有力地促进了“记言”体的发展和独立,并在一定程度上打破了传统“记事”性叙述的僵硬格式。这是中国书写史上一次重要的转折。此外,这些以记言为主的训诂文已经颇具修辞特征,尤其是善用征引、譬喻以增强话语的影响力。征引先贤之言,是诰辞重遗训之教的题中之义,与诰辞本身的话语训诫功能亦十分相合。过常宝先生指出:“由于《尚书》的型范作用,征引成了中国传统议论散文的最主要特征之一”^⑥。至于更为多见的譬喻之辞,乃为追求形象性,以实现劝服之效果,其对后世文章的深远影响更不待言。

周初“记言”体从“记事”体中相对独立出来,只是问题的一个方面,另一方面是周初的“记事”体本身亦有长足发展。我们知道,商代的记事之辞主要可见于甲骨记事刻辞、卜辞中的验辞以及晚商金文中的记事部分。这些记事之辞不仅形制简单,而且几乎是不独立的。如验辞是卜辞的一个部分,晚商金文中的记事内容是铭文的一个部分,都十分简略,甲骨记事刻辞也是片言只语的行政文书档案,或者类似于金文中的记事。但周初却出现了形制相对复杂的记事之辞。

西周记事之辞见于训诂文、彝铭以及诗歌等多种文类文体。这里简要讨论一下训诂文中的记事部分。《尚书·周书》中的《召诰》《洛诰》《康诰》《多士》《多方》《立政》《顾命》(合《康王之诰》)等篇都有记事之辞^⑦。尽管训诂文以记言为主,但其中的记事之辞已经突破了因果模式,不再如彝铭中的记事一般只是为了交代作器的缘由。这些记事辞固然也有叙述诰辞发表之背景的结构意义,尤其如《康诰》《多方》《多士》,但背景与发布诰辞这一主体行为并非纯粹的因果关系,而是被叙述者截取出来的时间上前后承接的行为单元。一旦不局限于述因,叙述者就可以根据自己的需要来选择和控制截取的范围,这就意味着叙述的自由度得到了很大提高,换句话说,“作”的书写方式的因素有所增加。这在《召诰》和《洛诰》中体现得较为明显。《召诰》篇首记述了营建洛邑的经过,叙述的重点不是具体的施工步骤,而是工程领导者

(成王、召公和周公)的相关活动,即成王告庙(蔡沈曰:“成王至丰,以宅洛之事告庙也。”^③),召公“相宅”,主持“攻位”,周公“达观”,主持郊祭、社祭,“用书命庶殷侯、甸、男、邦伯”^④。时间、地点均交代明确,条理清晰。从“太保乃以庶邦冢君出取币,乃复入,锡周公”^⑤的记述可知,这一系列行动都是在召公发布诰辞之前发生的,可以视为发布诰辞的背景,但与发布诰辞本身并无因果关系,如果将诰辞去掉,此记事部分几可独立成文。《洛诰》的主要记事之辞则在诰辞之后,补叙成王祭祀册诰等事,最后言及周公留洛摄政共七年,可见此补叙部分成文时间较晚,乃后来追记,并非史官在记录诰辞时一并写出。这也说明对诰辞作原始记录的史官,与作记事之辞的史官可能不是同一人。在周初文献中,《洛诰》的叙述时间最长,而且补叙部分与诰辞有呼应之意,如“惟周公诞保文、武受命,惟七年”,显然有意与诰辞中的成王之言“诞保文、武受民”相呼应^⑥。由此可知,所叙之事无疑是经史官斟酌而后定。在书写时对叙述范围进行选择性操控,以及前后事词相属,正是篇章作文意识初步形成的一个标志。当然,从文体的演进来看,这些篇章中的叙事框架仍然是围绕作为主体和核心的训诂之言生发出来的,这是我们将此类篇章视为“训诂”文的根本原因。只是后来,叙事成分继续扩展,以至于喧宾夺主,使文本整体上不再以记训诂之言为主,这时,文体性质也就逐渐发生了变化。

四、训诂文的书写驱动机制

训诂文既然是被史官有意识地记录和保存下来的,那么这种书写的驱动机制是什么?为什么说主要是出于政教目的?本文以为这与“德性天命观”的意识形态下听善言、秉遗训的政治理念有密切关系。记述了听善言、秉遗训理念的训诂文本身正是在这种政治理念的作用下被记录和保存下来的。

听善言大抵源于上古部落联盟政体的咨议制度。《尚书·无逸》中周公说:“我闻曰:古之人尤胥训告,胥保惠,胥教诲”,曾运乾曰:“胥,相也”^⑦。强调彼此劝导、教诲,大概是对上古咨议传统的一种理想性回顾。事实上,上古咨议行为未必是以政治美德为议论中心,但周初君主政体在“德性天命观”原则的指导下,很自然地发扬或者说改造了这种上古咨议传统,通过将咨议解释成善言教诲,使之与政治美德联系起来。如《礼记·内则》曰:“凡养老,五帝宪,三王有乞言。五帝宪,养气体而不乞言,有善则记之为惇史。三王亦宪,既养老而后乞言,亦微其礼。皆有惇史。”^⑧这里说三代有记录老者善德行的制度,并不足信,甚至乞言之礼,也颇可疑,但这条记载所反映的对老年贤者言语的重视,则是可信的。所乞之言,当然也不是一般的言论,而是关于国政的善言。(杨天宇先生将“乞言”译为“请老人对国政发表意见”^⑨)。又如《逸周书·皇门解》中周公诰诸侯群臣:“下邑小国克有耇老据屏位,建沈人。非不用明刑,维其开告于予嘉德之说,命我辟王小至于大”^⑩,就明确强调了年高有德的诸侯和殷遗的道德教诲作用。当咨议被转换成善言教诲,善言当然就不必限于在世诸侯群臣的教诲,而延及先王先贤的政德言论,如《康诰》中,周公告诫卫康叔要“往敷求于殷先哲王,用保乂民”,还要“别求闻由古先哲王,用康保民。”^⑪又如《逸周书·世俘解》有“古朕闻文考修商人之典”^⑫之语,曾运乾《尚书正读》云:“是文考尝闻商先人之德言而奉行之者,故当首念之。”^⑬

先王先贤的政德言论中尤为重要的又是周人先王的遗训。强调秉承周先王遗训,具有维护天命君统的重要意义,与上古咨议传统已大为不同了。“秉遗训”(这里特指秉本国先王遗训)的要求在周初训诂文(尤其是训教文)中被反复申说,如《康诰》中周公告诫卫康叔说:“汝念哉!今民将在祗遘乃文考,绍闻衣德言。”^⑭周公的这一段训诫中,最先要求的就是要秉承文王德言遗训,其次才是寻求“殷先哲王”“商耇成人”以及“古先哲王”的政德教训。又如《酒诰》中周公先引文王诰教小子之训,然后说:“我西土棗徂邦君、御事、小子尚克用文王教,不腆于酒,故我至于今克受殷之命。”^⑮这就把秉遗训的政治功用抬到了至高的位置。《顾命》中记成王遗命之书曰:“皇后凭玉几,道扬末命,命汝嗣训,临君周邦,率循大卞,燮和天下,用答扬文、武之光训”^⑯,其中最为强调的一点就是要求康王秉先王遗训。《逸周书·尝麦解》中诰辞所讲的“今予小子闻有古遗训而不述,朕文考之言不易”^⑰,则是周王^⑱“秉遗训”的自述。丁宗洛云:“古遗训,即谓文王之训。朕文考之言,谓武王曾有此语也。盖谓武王遵古遗训亦惟述武考,此言不敢稍易云

耳。”^⑤可见,周王已经将先王遗训当作不能稍微改易的言说。“秉遗训”观念影响十分深远,由《尚书》中的训诰文发端,此观念在后世不断强化,最终上升到法的高度,所谓“政维今,法维古”(《逸周书·常训解》)^⑥。直到战国时代,法家以现实理性原则提出“法先王”利弊的论争,才第一次对其构成挑战。但效法前人治国经验最终成为根深蒂固的传统观念,这一观念又在很大程度上促成了中国古代史学、经学书写的发达。

当听善言、秉遗训成为重要的政治指导原则时,为了使善言、遗训(尤其是遗训)能够在特定群体内得到更有效的传播并发挥作用,口头传承的传统方式就略显不足,而书面记述的功能自然而然被突显出来,并形成制度。《左传·文公六年》云:“古之王者,知命之不长,是以并建圣哲,树之风声,分之采物,著之话言”,孔颖达正义曰:“‘著之话言’,为作善言遗戒。著于竹帛,故言著之也。”^⑦这个记载说古之王者以制度形式将贤能者的善言遗戒著于竹帛,没有具体说“古之王者”是何时的王,显然是带有理想化色彩的描述,不尽可信,但它很可能反映了西周以来以书面形式记述善言和遗训的制度。较之口头传承,前复制时代的书面记述更能保证善言和遗训内容的准确性和权威性,可以作为前者的最终依据。所谓“言行当有所本”,在古人那里,书面典册便是“本”的物质载体,它是“本”的内在构成条件。离开了物质载体,“本”就无法成其为“本”。

最早对善言、遗训进行记录和整理的或许是一些高级贵族大臣。(如《大戴礼记·武王践阼》记载太公望收藏有先王“丹书”。此事不必坐实,但可视为此阶段之反映。)史官制度的初步成熟则为善言、遗训的记录和整理提供了制度化条件。李峰先生通过对西周铜器铭文的研究指出:“‘史’很明显地在西周政府中行使文书职能,包括制作和保存文字记录”^⑧;“书记类职官(secretarial)的大量存在是西周早期政府的另一个主要特征。”^⑨可以说,与商代史官相比,西周史官执掌范围的最重要变化正是体现在书写事务,尤其是俗世书写事务的强化上,以至于在后人的印象中,史官完全是一种书记类的职官。一般认为,周初诸诰很可能出自当时诸史之长史佚(即《洛诰》中的作册逸)的笔下。

最可能被当作善言、遗训记录下来的言论显然正是上文所述训诰文,因为训教文的诰辞内容就是统治阶层内部直接传授政治技艺的言论。至于谕众文,也可能因为被视为具有类似价值而得到特别保存和整理。训教文与谕众文实际上可以看作两种类型的政治教育文本。前者侧重于内在的德性素质训练,后者侧重于外在的实践策略训练,两者相得益彰,互有裨益。善言、遗训之文的书写,使得书写活动第一次成为一种以政治教育为主要目的的行为,文本的主要接受者也从神祇转向人王。这一点正是周初以来书写制度最根本的变化,它奠定了中国数千年政教文化传统。

善言、遗训之文,尤其是后者,在周代已经受到高度的尊崇,其保管和使用,都是极为慎重之事。有些遗训甚至多少被视为秘传的政治技艺,不可轻易示人,只可传于德性上可堪领受且具备适当身位之人(如君王)。就收藏和保管而言,尽管商代已经建立起一套初步的档案管理制度,但这一制度应该是在西周时期获得飞跃性发展。商代卜甲骨在使用后会被有意识地集中存放一段时间,但对于其它典册如何收藏却缺乏记载。西周以后则明显不同。周人虽然对于卜甲骨的保管不甚在意,但史官的文书档案管理职能是得到加强的。传世文献中有不少有关善言、遗训文本如何收藏保管的记载,在细节上虽未必是信史,但无疑反映出西周王朝对此类文本的重视程度。如《大戴礼记·保傅》中说:“胎教之道,书之玉板,藏之金匱,置之宗庙,以为后世戒。”此类书即《史记·太史公自序》所谓“石室金匱之书”。师古曰:“以金为匱,以石为室,重緘封之,保慎之义。”索隐云:“石室、金匱,皆国家藏书之处。”卢辩曰:“斯王业隆替之所由也,当重而秘之,故置于宗庙,藏以金匱也。”^⑩又如《尚书·顾命》述及成王丧仪上的器物摆设,其中,铭于玉版的“大训”(即先王遗训)^⑪亦是陈列的宝物之一。将这种“王业隆替之所由”的国之重典铭于铜版或玉版,应该至少是周初已有之制^⑫。善言、遗训的宣读、传授也有一套严格的礼仪规范,以显示威严和慎重。这方面可以《大戴礼记·武王践阼》为例。周武王即位后向吕望询问先王之道,“师尚父曰:‘在丹书。王欲闻之,则齐矣。’三日,王端冕,师尚父亦端冕,奉书而入,负屏而立。王下堂,南面而立。师尚父曰:‘先王之道,不北面。’王行西折而南,东面而立。师尚父西面道书之言”^⑬。“丹书”是用朱笔所写的书,孔广森曰:

“丹书，古策府之遗典，旧说以为赤雀所衔瑞书，诞也。”^⑥戴礼曰：“有周盛时，大训在西序，河图在东序，三王五帝之书外史掌之。丹书，盖前圣传心要典也。”^⑦丹书中有“且臣闻之”之语，显然并非颛顼帝之所作，但确为典型的先贤告诫之言。武王时期是否已有如此谨严的礼制，以及所谓“丹书”的真实性，都大可怀疑，但西周君臣对善言、遗训之文的尊崇是可信的。

总的来说，西周早期训诂文所呈现的基本言说关系、修辞策略以及意旨类型，大体上可认为是由其“前身”的口头训诫行为所规定的，一般所强调的仪式背景或政务作用也主要是就这种“前身”而言。与此同时，必须充分考虑这些文本的书面本位。在从口头向书面的转换中，文本内外的诸多因素都不可避免地发生变化，而转换的实质即是书写，因此，引入书写机制的考察维度很大程度上就成为理解的前提。从这一维度出发，可以看出，它们的文类性质主要应由其政教功能来界定，因为这种书写活动说到底服务于以德性天命观为总体旨归的统治阶层政治教育。（当然，政教功能的实现，除了写“书”之外，还延及存“书”、读“书”、献“书”诸环节，这些都是西周礼乐式诫谏政治的组成部分）。这一维度还有助于我们贴近地分析此类文本中言与事的体式张力及其生成方式。就书写维度的驱动机制层面来说，听善言、秉遗训的政教理念本身促成了这种以文献的编纂和使用为基础的政教方式，而史官制度的初步成熟则为此类文本提供了一套相对具体的涵盖书写主体、文字操持、物质载体以及典藏和使用方式诸方面的规范或惯例。需要特别指出的是，史官书写的文字操持（包括信息选择、结构筹划等）尤能体现从口头文本到书面文本的转换，这一点在上文讨论体式部分已有涉及，因为训诂文中的记事之辞显然出自书写者的记述。又如《多方》中同时出现“周公曰”“王若曰”以及“王曰”，可以认为，“王若曰”和“王曰”是实录周公之言，“周公曰”则系史官记述之辞^⑧。

注 释：

①③郭英德《中国古代文体学论稿》，北京：北京大学出版社，2005年，第35页，第36页。

②③（明）吴讷、徐师曾《文章辨体序说·文体明辨序说》，北京：人民文学出版社，1962年，第12页，第12页。

④于雪棠《先秦两汉文体研究》，北京：北京师范大学出版社，2012年，第35-36页。不过，将“诰”解为上对下的讲话，也会遇到一些问题。如《洛诰》主要写君臣对话，但长辈是臣，晚辈是君，似乎更接近于六体中的“训”。《召诰》《立政》则更是典型的臣训导君。这样，“训”与“诰”就难以明确区分。

⑤《君奭》略为特殊，因为《君奭》记周公告召公之言，很难说是上对下的言说。《康王之诰》所陈礼制或有后人加工痕迹，但其诰辞大体可信。传世文献中保存完整的周初训诂文还应包括《逸周书》中的《商誓》《皇门》和《度邑》等。《商誓》并非盟誓体，朱右曾认为，其“誓”应读为“哲”。该文系周武王对殷民旧族的诰辞，类似《尚书·多士》。《皇门》是周公诰诸侯推荐贤才以助其勤国之辞，黄怀信先生认为“此篇文字质古，当为西周原作”。《度邑》是武王对周公的诰辞，主要内容是武王希望周公继承大位，以及规拟伊洛之事。（参见黄怀信《逸周书源流考辨》，西安：西北大学出版社，1992年，第108-110页）。至于《盘庚》和《高宗彤日》，如果是周初人（很可能是宋国人）述古之作，那么亦可算为周初训诂文。

⑥此类诰辞在周初应该并不鲜见，如《逸周书·世俘》中记武王克殷后回到宗周举行典礼，其中有武王在周庙“秉（黄钺）语治庶国”的记载，李学勤先生认为，“‘庶国’，总指各诸侯国，‘语治’当系发布文诰”（李学勤《〈世俘篇〉研究》，《史学月刊》1988年第2期）。

⑦《召诰》有些特殊。一般认为《召诰》的诰辞为召公所作。根据文中召公的话：“拜手稽首，旅王若公。诰告庶殷，越自乃御事”（也有一些注家，如曾运乾、王世舜等，将“诰告庶殷越自乃御事”视为文本叙述者即史官的记事之言），这篇诰辞既是对成王说的，又是对众殷民和治事诸侯说的。曾运乾说：“旅王若公者，欲成王知所勉也。诰告庶殷者，欲庶殷知所警示也。”（曾运乾《尚书正读》，黄曙辉点校，上海：华东师范大学出版社，2011年，第202页）。不过，观《召诰》诰辞文脉，主要是针对成王的教诲之言，故将其归为训教文。此外，出土的清华简《保训》，李学勤先生认为是“周文王临终时对其太子发即武王所作的遗言”（李学勤《论清华简〈保训〉的几个问题》，《文物》2009年第6期），准此，则《保训》亦属训教文一类。不过，关于《保训》的性质及其真实性，尚有争议。

⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚（汉）孔安国传（唐）孔颖达疏《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，第508页，第508-509页，第678页，第534页，第548页，第548页，第532页，第532页，第577页，第577页，第534页，第534页，第554页，第739-740页。

- ⑭(汉)孔安国传(唐)孔颖达疏《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,第645页。杜勇先生认为《大诰》中的“尔亦不知天命不易”与《君奭》中的“不知天命不易”,都是表示不知道“天命不易保持”的意思。(杜勇:《〈尚书〉周初八诰研究》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第215页)杨任之先生则将《大诰》中的“天命不易”译为“周之大命来之不易”,又认为是“责其不知天命之所在”,表述含混(见杨任之译注:《尚书今注今译》,北京:北京广播学院出版社,1993年,第211页)。本文认为宜从颜师古说:“言不知天命之不可改易,乃大为艰难以干国纪”,否则与文脉不合。由此亦可见谕众文与训教文在天命观念上的表述有所侧重,对外强调天命不可改变,对内强调天命难以保持。两者亦不矛盾。“天命不可改易”是指上帝心意一旦决定就不会改变,所以任何复辟的企图都是徒劳的。“天命不易保持”则是针对天命的领受者说的,表示难以永久使上帝满意,所以要居安思危。
- ⑮杜勇:《〈尚书〉周初八诰研究》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第215页。“天命靡常”观念在《诗经》中亦不鲜见。
- ⑯有学者从训教文看到对德的强调,就认为谕众文中的神权观念不是制作者的真实思想,而仅仅是一种欺骗手段,这也不免有失偏颇。
- ⑰⑱叶修成:《论上古礼制与文体的生成及〈尚书〉的性质》《中国文化研究》2008年春之卷,第13页,第13页。
- ⑲《洛诰》中“王命作册逸祝册,惟告周公其后”之语后又有“王命周公后,作册逸诰”。关于这后一次“诰”的性质,有不同理解。屈万里认为是重申前一次“诰”,所以他将后一句译为“王命周公留在后方,此事是作册逸报告神灵的”(屈万里:《尚书今注今译》,北京:新世界出版社,2011年,第109页)。曾运乾认为是将让周公留守洛邑的命令布告于天下。(参见曾运乾《尚书正读》,黄曙辉点校,上海:华东师范大学出版社,2011年,第225页)。孔颖达则说:“上云‘作策’,作告神之策。此言‘作策’,诰伯禽之策。祭于神谓之祝,于人谓之诰,故云‘使史逸诰伯禽封命之书’。”也就是认为后一次“诰”是给伯禽的锡命诏书。孔说或可从。
- ⑳林尹:《周礼今注今译》,北京:书目文献出版社,1985年,第261页。
- ㉑陈梦家:《尚书通论》,北京:中华书局,2005年,第161页。
- ㉒沈立岩据郑玄总结说:“祠与‘辞’通,指诸侯往还朝聘之辞令。命即聘会往还使命之辞。诰为告诫弟子或群臣之辞。会为会同盟誓之辞。祷为贺庆祝福之辞。诔为缅怀死者生前德行并加以赐命之辞”。(沈立岩:《先秦语言活动之形态观念及其文学意义》,北京:人民出版社,2005年,第208页),另可参林尹:《周礼今注今译》,北京:书目文献出版社,1985年,第261页。
- ㉓(清)孙诒让:《周礼正义》,北京:中华书局,1987年,第1993页。
- ㉔⑳⑳(南宋)蔡沈:《书集传》,南京:凤凰出版社,2010年,第197页,第179页,第191页。
- ㉕钱穆:《西周书文体辨》,见氏著《中国学术思想史论丛》第一卷,台北:东大图书公司,1976年,第157页。
- ㉖《金文今译类检》编写组:《金文今译类检》(殷商西周卷),南宁:广西教育出版社,2003年,第10页。
- ㉗当然,这并不是说教训的内容不会有述古事的成分,如《逸周书·尝麦》中周王自述的遗训就包含几件与制刑有关的事。
- ㉘罗家湘:《〈逸周书〉研究》,上海:上海古籍出版社,2006年,第102页。
- ㉙章学诚:《文史通义校注》,叶瑛校注,北京:中华书局,1985年,第31页。
- ㉚可参看宁登国:《“左史记言,右史记事”考辨》《古籍整理研究学刊》2011年第5期,第78-83页。
- ㉛(清)段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社,1981年,第116页。
- ㉜南宋蔡沈注《立政》曰:“此篇周公所作,而记之者周史也。”(蔡沈:《书集传》,南京:凤凰出版社,2010年,第217页)。钱穆先生反驳说:“夫既曰记之者周史,何以又谓周公所作乎?……此仍是以后世文章必具著作人之主名之观念绳古人,则宜其无当矣。”(钱穆:《西周书文体辨》,见氏著《中国学术思想史论丛》第一卷,台北:东大图书公司,1976年,第158页)。窃以为,这不过是关于“作者”的概念之争,事实上,蔡沈与钱穆所认定的书写过程并无二致。
- ㉝过常宝:《先秦散文研究——早期文体及话语方式的生成》,北京:人民出版社,2009年,第122页。
- ㉞《康诰》篇首四十八字叙事之辞应为错简,但苏轼、朱熹等认为应归之于《洛诰》,今人亦多从此说,恐误,因为《康诰》篇首所接者当为谕众之辞,而《康诰》《洛诰》的诰辞都属训教文,而非谕众文。《顾命》(合《康王之诰》)虽以记言为主,但记事记言错陈,记事成分不少,尤其“多陈丧礼,刘知己谓其为例不纯”(钱穆:《西周书文体辨》,见氏著《中国学术思想史论丛》第一卷,台北:东大图书公司,1976年,第159页)钱穆先生推测:“或顾命时代较后,文体已略有变,此后凡记礼者亦称书,其或于此为权舆乎。”(钱穆:《西周书文体辨》,见氏著《中国学术思想史论丛》第一卷,台北:东大图书公司,1976年,第159页)。也有一些学者认为《顾命》作于春秋时期,主要理由是《顾命》所述成王丧礼和康王即位礼繁复,陈设过于奢华,不似周初之制,尤其是陈设品中有“河图”,而“河图”之说似乎始于春秋。(参见王世舜:《尚书译注》,成都:四川人民出版社,1982年,第254-255页)。这种怀疑不无道理。钱穆先生认为“记礼复与记事有辨”(钱穆:《西周书文体辨》,见氏著《中国学术思想史论丛》第一卷,台北:东大图书公司,1976年,第159页),甚是。从《召诰》《洛诰》《顾命》等来看,虽然周初已有不少记礼之辞,但这些文本记礼多为动态记述,实际上是记行礼过程,所以与记事没有根本区别。

- ④⑧曾运乾《尚书正读》,黄曙辉点校,上海:华东师范大学出版社,2011年,第237页,第170页。
- ④⑨李学勤主编《礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第854-855页。
- ④⑩杨天宇译注《礼记译注》,上海:上海古籍出版社,2004年,第348页。
- ④⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿
- ⑤③《周书序》说该篇中的周王是成王。但学界多有不同意见,如黄怀信先生认为是摄政的周公,李学勤先生则认为可能是穆王。
- ⑤④黄怀信等《逸周书汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2007年,第738页。
- ⑤⑤李学勤主编《春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第512页。
- ⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿
- ⑥⑩伪孔传认为“大训”是“虞书典、谟”,此固不足信。孔颖达疏引郑云:“大训,谓礼法,先王德教。”此说可通,只是“礼法”和“先王德教”一般来说是两种不同性质的文本,从《尚书》中大量出现的“训”的用法来看,“大训”确应是“先王德教”,但不太可能是仪式制度方面的文本,只不过礼法为先王所定,故而可归入广义的“先王德教”。
- ⑥⑪其它可资参证的例子还有《逸周书·大聚》《逸周书·武傲》等,《逸周书·大聚》有“乃召昆吾冶而铭之金版,藏府而朔之”之语,陈逢衡注云:“国有大事则书于版,重其事也。”《逸周书·武傲》有“出金枝郊宝开和细书,命招周公旦立后嗣”之语,孙诒让、陈汉章等均认为“金枝”为“金版”之误。(参见黄怀信、张懋镕、田旭东《逸周书汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2007年,第409、485页)。《大聚》《武傲》虽系春秋早期之作,然所记均为周初之事,大体有所本。按:《武傲》中提到的《郊宝》《开和》,应俱属周室典册。陈逢衡认为《郊宝》为郊祀上帝之书。《开和》虽可见于《逸周书·大开武》,然《大开武》所记《开和》之言不似周初之作。郭沫若指出,古之所谓金石,与后人异,即原本不是指钟鼎盘盂之属,而是金版玉版,秦诏版与秦刻石即金版玉版之遗。所以《墨子·非命篇下》说:“书之竹帛,镂之金石,琢之盘盂”,将金石与钟鼎盘盂相区别。(参见郭沫若《周代彝铭进化观》,见氏著《青铜时代》,北京:科学出版社,1957年,第316页)。
- ⑥⑫过常宝《制礼作乐与西周文献的生成》,中国社会科学出版社,2015年,第148页。

(责任编辑:曾绍皇)

(上接第51页)

- ⑥⑬按:杨氏的这一误判也影响了后来学者的判断,萧虹就采用了杨氏的说法,称:“早期书名《世说新书》依汪藻之见,始自梁代顾野王(519-581)。”(《世说新语整体研究》,上海:上海古籍出版社,2011年,第12页。)范子焯亦曾征引杨氏观点,并指出:“据此,创造《世说新书》这一书名并将刘注本《世说》改编为三卷的,可能就是顾野王。……可能是顾野王对《世说》原书作了一次整理,而为与原本相区别而仿效刘向校书惯例的结果。”参见《〈世说〉〈续世说〉〈世说新书〉》,《书品》2001年第2期。
- ⑥⑭按:受杨氏影响,萧虹也以为“有过四十五篇本,末卷大抵重复以前内容”。见萧虹《世说新语整体研究》,第18页。
- ⑥⑮王能宪按云:“此本四十五事中有二事为前九卷所无。又据汪氏《叙录》,另有他本第十卷凡五十一事,其中三事为前九卷所无。”见氏著《世说新语研究》,南京:江苏古籍出版社,1992年,第66页。
- ⑥⑯杨勇《世说新语校笺》,修订本第一册,第13-14页。
- ⑥⑰杨勇《世说新语校笺》,修订本第一册,第16页。
- ⑥⑱今按:杨氏在《世说新语校笺论文集》的《后记·余言》中说:“我的《世说新语校笺》有这么九位高贤一致肯定,交相称美,其书品位不问可知。也着实增加了我书之声价。”而事实上,九篇文章,专门的书评仅有郑騫、柳存仁、何敬群、车柱环、徐道邻五篇,其中徐道邻书评主要持批评意见,唐翼明的文章也颇有微词,实在谈不上“交相称美”。又,何敬群、车柱环的书评都提到《言语篇》53条:“庾稚恭为荆州,以毛扇上武帝。武帝疑是故物”云云。杨笺曰:“庾稚恭,当作庾叔预。武帝,当作成帝。《晋书·庾翼传》翼卒于穆帝永和元年(345)年五十一。则武帝在位(265-289)期间,翼尚未出生,不得以毛扇献之明矣。”两人都认为这是杨勇的考订成果而大加称赏。实则这条考证出自刘盼遂的《世说新语校笺》,王利器《世说新语校勘记》亦承之,且庾翼的年龄,刘、王二氏所校不误,皆作年四十一,杨笺则误作五十一。杨氏对此一“谬赞”未作任何解释,亦可见其当时之心态。

(责任编辑:曾绍皇)