

# 从“史诗”到“史实”

## ——试论中国早期文本的两种书写思维及其演进

孙少华

(中国社会科学院文学研究所,北京 100732)

**摘要:**中国早期文本,存在“诗性叙事”与“实录原则”两种书写思维模式,这造成了“史诗”与“史实”两种文本的产生。中国古代文学、历史文本的书写,大多没有超越这两种思维模式。先秦《诗经》《尚书》对此有直接体现,至司马迁《史记》逐渐统一并明确。书写者身份与生活地域的差异、书写时代的变化,都会造成文本文字的差异。这会造成中国早期文本的“不确定性”。但是,中国古代文化传统的连续性,又使得早期文本也有文化、思维、制度等方面的“确定性”。

**关键词:** 史诗;史实;书写思维;诗性叙事;实录原则

**中图分类号:** I 206.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2018)05-0095-11

中国古代神话与传说,与后世历史文本具有密切的联系<sup>①</sup>。它们最初大多以诗歌形式存在,这实际上就可以将二者与历史的关系,归结为“史诗”与“史实”的关系<sup>②</sup>。从书写思维的角度看,它们分别代表了中国古代文本书写者的不同思维方式。

汉代以来中国古代历史的书写,都有一种“神话化历史”,或者史、诗思维并存的现象,而其源头要追溯到夏、商、周甚至更早的历史时期<sup>③</sup>。按照笔者的理解,就是说中国古代社会的历史与文学文本,都存在一种与神话、传说有关的“神化叙事”或“神圣叙事”模式,即“诗性思维”的参与。尤其是涉及本民族、家族起源或王朝正统的时候,这种“神圣叙事”或“诗性叙事”就显得特别突出,并被落在文学文本中,成为“史诗”(如文学故

事、民间传说)得以传播。这是“史实”成为“史诗”的一个路径。与“诗性叙事”对应,当时的文本记录模式中,同时会有一种“理性思维”的参与,将这种母题相同或相近的文献加以剪裁,并最终落在“历史文本”中,成为“史实”流传后世。同时,这种“史实”也会部分接受“史诗”的叙述,从而使得“史诗”进入“史书文本”成为“史实”。这是“史诗”成为“史实”的一个路径。

本文拟结合夏、商、周时代的文本记载与三代部族起源的神话或史诗,探索“史诗”如何被落实为“史实”,进而为理解中国古代文学与历史的记录方式及其思维模式的形成(例如文学中的想象、夸张或浪漫主义,历史中的“实录”“神话化历史”或者“神史”理想),提供一个有益的思考。

收稿日期:2017-10-30

作者简介:孙少华,男,山东莱芜人,中国社会科学院文学研究所副编审。

① 关于“传说”与历史的关系,可参见赵世瑜:《传说·历史·历史记忆——从二十世纪的新史学到现代史学》,《中国社会科学》2003年第2期,第176—178页;夏楠、孙正国:《传说的文本属性:历史—封闭性与文学—开放性——以豫西大禹治水传说文本为中心》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2015年第4期,第92—96页。

② 柯林伍德《历史的观念》与伊格尔顿《批评家的任务——与特里·伊格尔顿的对话》将此类现象称为“文学想象”与“历史想象”,这对中国早期文本并不准确,毕竟彼时尚无“文学”之观念。本文所说的“史诗”,主要指的是与文学叙事、历史故事有关的文献,并不完全包括未尝入史的早期文本中的说理、论辩类文献。另外,此处所言“史诗”,也不同于西方的定义。

③ 郭静云:《夏商周:从神话到史实》“摘要”,上海:上海古籍出版社2013年版。

## 一、上古神话的流传渠道 与文本书写

夏、商、周部族起源的史诗,最早见于《诗经》《尚书》等著作,其中各篇文字被写下来的时间虽有先后,然而其作为“史诗”或“史实”的性质,却不容置疑。从“史诗”角度而言,夏族起源史诗,主要见于《天问》的记载,以及已经失传的《夏训》《誓史记》或者是记载夏族英雄史诗的基本文献<sup>①</sup>。《诗经》对商、周部族起源的叙述更具代表性。商族起源史诗,主要见于《商颂》之《那》《烈祖》《玄鸟》的记载;周族起源史诗,主要见于《大雅》之《生民》《公刘》《绵》《皇矣》《大明》等记载。这些诗歌,无疑都具有“史诗”意义<sup>②</sup>。

夏族起源神话中,最为著名且对历代影响巨大的就是“大禹治水”故事。从目前所见文献看,其中既有夏、商、周各王朝的文献记载,也有南北方不同地域、不同族群的记载。就此现象而言,似乎先秦时期就有国家认同的意识。郭静云据此推测,包括“大禹治水”在内的尧、舜、成汤神话,“是不同传统来源的神话被合并的结果”<sup>③</sup>。郭静云的说法或者有一定合理性。问题是,不同传统来源的神话,为何能被其他族群所接受,并指向一个共同的思想源头?

每一个历史故事的形成,皆需经历一个漫长的演变过程,并且形成了不同的“文献堆积层”。以“大禹治水”为例,以其家庭关系为基点,可将该故事的文本分为三个“堆积层”:

第一个“堆积层”,是与大禹本人治水直接相关的故事,分别见于《尚书·舜典》《尚书·吕刑》《诗经·大雅·文王有声》《商颂·长发》《史记·夏本纪》《随巢子》《淮南子》以及秦公簋、遂公盨的记载<sup>④</sup>。

第二个“堆积层”,是与大禹本人的婚姻、家庭等有关的个人信息,分别见于《史记·夏本纪》

《世本》《淮南子》《天问》等。

第三个“堆积层”,是与“大禹治水”相关的其父祖一系的家族信息,尤其是其父“鲧治水”的文献,相当于“大禹治水”的“副本”资料,分别见于《史记·夏本纪》《大戴礼记·帝系》《尚书·尧典》《尚书·洪范》《国语·周语》与《国语·鲁语》等。

以上三个堆积层,中国早期文本各有记载,并且一开始就出现了“诗”与“史”的两种记录方式。即使后世视作经书、史书的文献中,也是如此。如上文所言“第一个堆积层”中,《尚书·虞书·舜典》“禹,汝平水土”、《尚书·夏书·禹贡》“禹别九州,随山浚川,任土作贡。禹敷土,随山刊木,奠高山大川”、《尚书·周书·吕刑》“禹平水土,主名山川”、遂公盨“天命禹敷土,随山浚川”、《诗经·大雅·文王有声》“丰水东注,维禹之绩”、《诗经·商颂·长发》“洪水芒芒,禹敷下土方”、《天问》“禹之力献功,降省下土四方”,等等,除了记载“大禹治水”的事实,还赞颂“大禹治水”之功绩,其中当然不乏夸饰、虚妄成分。但其中也有小殊:《尚书》上述篇目与遂公盨重在“陈述事实”,并且二者没有特别强调“洪水”,而是说大禹曾经“平定水土”,近似于后世的水利工程;《诗经》上述篇目与《天问》则重在“歌功颂德”,突出了“洪水”的灾害与大禹的功绩。强调洪水,实际上就是突出“自然的力量”,并且涉及天帝的作用,近于“史诗”;强调大禹平定水土之功,重在强调“人类的力量”,近于“史实”。但并不是说二者完全隔阂,而是两种文献交互出现,如遂公盨“天命禹敷土”之言“天”,《尚书·尧典》“汤汤洪水方割,荡荡怀山襄陵,浩浩滔天”之言“洪水”,即有“史诗”性质。从这两种文本记录的差异性看,先秦时期的文本记述,一开始就有了“史实”与“史诗”的差异,但同时也有互相交融使用的痕迹。二者基本思维的差异,就在于一重理性思维的“实录”,一

① 房松令:《〈天问〉和夏民族史诗故事考》,《辽宁教育学院学报(社会科学版)》1987年第3期,第61—68页。

② 鲁洪生:《简论〈诗经〉中的周民族史诗》,《辽宁大学学报(哲学社会科学版)》1992年第4期,第75—77页。

③ 郭静云:《夏商周:从神话到史实》,第110页。

④ 杨善群:《遂公盨铭与大禹之“德”》,《中华文化论坛》2008年第1期,第5—8页。

重诗性思维的“夸饰”。《诗经》所言“丰水东注”“洪水芒芒”“维禹之绩”“禹敷下土方”与《天问》“禹之力献功”,就稍微显示出“夸饰”“神化”的意味<sup>①</sup>。尤其是《天问》涉及禹父鲧、其妻与其子之时,这种“神化思维”就更加明显<sup>②</sup>。这种思维在诸子著作中被进一步扩大,“神话”意味更浓,如《随巢子》“禹娶涂山,治鸿水,通轘山,化为熊”、《淮南子·地形训》“禹乃以息土填洪水,以为名山”等,不仅为禹增加了神变功能,还为他治水增加了具体的物质资料(息土)。

在此,可以看出不同的文本流传渠道与演变模式:《尚书》《诗经》属于官方主流记载,《天问》属于具有知识的士人阶层的记录,《随巢子》《淮南子》的文献,则是综合了以上两家记载与民间神话传说形成的。由此可以看出,自《诗经》《天问》凸出大禹与“洪水”的联系,至汉代子书,“大禹治水”这个主题完全被“神话化”。但这种“神性思维”,主要体现在子书中,比我们认为的“文学作品”如《诗经》程度高得多。这也说明了《诗经》记载的“大禹治水”,确实具有“史诗”的意义。

《天问》除了有“大禹治水”的第一个“堆积层”,还有其他两个“堆积层”的叙述,如《天问》对第二个堆积层的记载,即有大禹的个人婚姻、家庭信息:“焉得彼涂山女,而通之于台桑?闵妃匹合,厥身是继。”这一点,《天问》也具有“史诗”性,

此记载又见于《尚书·益稷》“予创若时,娶于涂山,辛壬癸甲。启呱呱而泣,予弗子,惟荒度土功”<sup>③</sup>,《世本》“禹娶涂山氏女,名女媧。启,禹子”<sup>④</sup>,《大戴礼记·帝系》“禹娶于涂山氏,涂山氏之子谓之女媧氏,产启”<sup>⑤</sup>,《史记·夏本纪》“予娶涂山,癸甲,生启予不子,以故能成水土功”。值得注意的是,《益稷》《世本》《史记》此类史书的记载,竟然也出现了上文所言《诗经》《天问》出现的夸饰、神化叙述口吻。这是“史诗”进入“史书文本”,成为“史实”的一个证据。同时,从这里推测,《益稷》的记载也应该比较晚,大致是“大禹治水”神话成型之后的事情。

子书的记载,更有变化,《孟子·滕文公上》将“洪水泛滥”的自然之力与大禹“平定水土”的人力合并一处叙述,兼有“史诗”“史实”性质<sup>⑥</sup>。《随巢子》的记载,增加了神异大禹化熊、涂山氏化石情节,显然是民间系统中对“大禹治水”神话又进行了加工与增饰。袁珂以为这个神话片段“原始性非常浓厚,确实接近神话的本来面貌”<sup>⑦</sup>。

《尚书》《国语》《天问》对“大禹治水”第三个堆积层的记载,有其父祖等家族信息或其父鲧治水传说等,如《尚书·洪范》记载:“鲧堙洪水,汨陈其五行。帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸。鲧则殛死,禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸

① 当然,《尚书·禹贡》最后也有一句“禹锡玄圭,告厥成功”,显示史书文本也有“纪功”文字。但这种叙述口吻,也属于“纪实”性质,是对一个事件记载的首尾呼应。《诗经》《天问》中与“洪水”对比而言的“纪功”,与《舜典》之“告厥成功”意义不同。

② 但从“史”的角度认识,我们也可以认为《尚书·舜典》《尚书·禹贡》与《诗经》《天问》的这种差异,在于叙述角度或重点不同。从这个意义上说,《诗经》《天问》的夸饰,并不影响其“史诗”意义。但是,《尚书·益稷》的记载,似乎有弥合二者之迹:“洪水滔天,浩浩怀山襄陵,下民昏垫。予乘四载,随山刊木,暨益奏庶鲜食。予决九川,距四海,浚畎洫,距川;暨稷播,奏庶艰食鲜食。懋迁有无,化居。烝民乃粒,万邦作乂。”(《十三经注疏》,北京:中华书局1980年版,第141页)“洪水滔天”与大禹之功,由大禹本人之口道出,显然属于较晚的记载,甚至出于后人的伪造。

③ 《十三经注疏》,第143页。

④ 《世本八种》,宋衷注,茆泮林辑本,北京:北京图书馆出版社2008年版,第827页。

⑤ 孔广森:《大戴礼记补注》,北京:中华书局2013年版,第141页。

⑥ 如“当尧之时,天下犹未平,洪水横流,泛滥于天下。……禹疏九河,濬济漯,而注诸海;决汝汉,排淮泗,而注之江,然后中国可得而食也”。

⑦ 袁珂:《中国神话史》,北京:北京联合出版公司2015年版,第76页。



叙。”《国语·周语下》的记载,有详细的治水过程<sup>①</sup>,而无神异色彩。《天问》的记载既有“信史”成分,如鲧治水不成,禹继父业;也有神话成分,如“鸱龟曳衔”“河海应龙”“伯禹腹鲧”、鲧“化为黄熊”<sup>②</sup>。由此可见,以“史实”“史诗”两种书写方式形成的文本记载,在先秦一直并行存在。这两种书写方式的或并行或交汇,则深刻影响了秦汉以后的文本书写心理与书写形式。顾颉刚等人亦曾将上述《尧典》《皋陶谟》《山海经》《庄子》《国语》《天问》《淮南子》等的资料搜集起来,证明《尧典》《皋陶谟》最为晚出,属于西汉初年作品,并且最后整齐了旧有的各种“大禹治水”传说,使该故事更简洁化、合理化,最终完全湮没了其中的神话痕迹<sup>③</sup>。此说忽视了不同部类著作中的不同书写思维,值得商榷。

其实,不仅仅是“大禹治水”传说存在这种叙述、记录现象,其他如记载商族起源的“玄鸟生商”、炎黄与蚩尤的涿鹿之战、周族起源的“姜原履迹感生”神话等等,都存在此类“史诗”与“史实”交融现象。

## 二、早期正史文本书写中的两种思维模式

上文所言三种传播渠道或书写系统(官方、士人、民间)与两种文本模式(史诗、史实),在流传过程中,达到一定阶段成熟之时,必然会被融合、归于一端,这样才有利于后世接受者形成统一的“集体意识”或“集体思维”。也就是说,中国古代的文本书写者,重视文本的系统性建构,从《周易》《尚书》《春秋》《诗经》到秦汉时期的《吕氏春秋》《史记》,无不如此。司马迁《史记》虽然成书于汉代,但保留了大量先秦时期的原始文献,并且他熟悉先秦时期古人书写的思维模式,故此处将以《史记》为例,探讨早期正史文本的书写思维模式问题。

司马迁《史记》各“本纪”,既有篇章设计上的逻辑关系考虑,也有前后历史一以贯之的史书体系考虑。司马迁各“本纪”记载的“大禹治水”故事,如《夏本纪》对此故事的记载非常细致,但完全站在夏王朝本部族立场,忠实记录“大禹治水”的来龙去脉,将其祖先、鲧治水、其妻、其子等交代得清清楚楚,也就是将我们所说的“大禹治水”的三个“文献堆积层”完全吸收过来,却去掉了那些“夸饰”“神化”的成分。当然,不能排除《史记》其实也记载了一些民间传说。《史记》继承了先秦“史实”的“实录”思想,同时接受了“史诗”书写的思维模式<sup>④</sup>,是将“史诗”与“史实”结合起来的。从这个意义上说,先秦与“史诗”“史实”有关的两种思维模式,到司马迁手里得到了统一。

司马迁之所以能够如此,有两个原因:第一,司马迁有意识将历史分为两种叙述方式,一种是将某些王朝起源上溯至大禹时代,并与之联系起来,近似于“贵族血统史”;一种是起于草莽的“民间血统史”。第二,无论哪种“血统史”,司马迁都有意识将后世的王朝史,皆与尧、舜、禹时代联系起来,一方面将某一王朝的历史上溯至上古时期,使得该民族具有悠久的历史传统;另一方面,也是最重要的,这种叙述方式,可以使得该王朝具有清晰的国家、民族认同。这种文本记录方式与撰述思维模式,深刻影响了后来中国古史、古诗的书写方式。

司马迁《史记》各“本纪”的写法,无论是有意还是无心,读者阅读文献的时候,都会感觉到其中有一种非常明确的“心理暗示”与“思想指向”:各“本纪”无不将其部族或家族源头与夏朝(尤其是与“大禹治水”)联系起来。这就好像是将各族群、王朝的历史,当成了同一个“民族史”“国家史”。

这里有两个问题值得说明:首先,司马迁有将“史诗”吸收入史书文本成为“史实”的痕迹。《夏

① 徐元诰:《国语集解》,北京:中华书局2002年版,第94—96页。

② 金开诚等:《屈原赋校注》,北京:中华书局1996年版,第307页。

③ 吕思勉、童书业编著:《古史辨》第7册,海口:海南出版社2009年版,第590页。

④ 这种“史诗”思维模式,未必完全来自于《诗经》,而是可能借鉴了包括《诗经》在内的先秦“史诗”作品。

本纪》记载的鲧治水、大禹治水、大禹过家门而不入、大禹娶涂山氏、禹子启等事,与《尚书》的记载完全相同。但是,我们在此看不到《天问》《随巢子》《淮南子》记载的神异成分,说明司马迁在撰写《夏本纪》时,有意去掉了那些“神话”元素。但是,也不能说《夏本纪》对“史诗”完全屏蔽,类似“陆行乘车,水行乘船,泥行乘橇,山行乘橧”这样带夸饰性的句子,很难说不是出自先秦某些“史诗”性作品。

其次,司马迁将《夏本纪》之后的各“纪”,完全纳入“大禹”传说的笼罩之下,将以后各王的历史与夏王朝视作同一个“国家史”。这里司马迁有四种处理办法:

第一,将后来兴起的王朝或政权视作禹夏之后,如《越王勾践世家》记载“越王句践,其先禹之苗裔,而夏后帝少康之庶子也。封于会稽,以奉守禹之祀”。

第二,将后来王朝或政权的祖先历史与“大禹治水”联系起来,如《史记·殷本纪》记载“契长而佐禹治水有功”“契兴于唐、虞、大禹之际”;《史记·秦本纪》记载“秦之先,帝颛顼之苗裔孙曰女修。……女华生大费,与禹平水土”;《齐太公世家》记载“太公望吕尚者,东海上人。其先祖尝为四岳,佐禹平水土甚有功。虞夏之际封于吕……”

第三,将后来王朝或政权的祖先历史追溯至禹夏时期,如《史记·周本纪》记载“后稷之兴,在陶唐、虞、夏之际”,《史记·楚世家》记载“楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者,黄帝之孙,昌意之子也。……昆吾氏,夏之时尝为侯伯”,而颛顼生鲧,楚与禹同祖。

第四,将后来王朝或政权始祖皇帝的历史,视作与禹夏存在关联的王朝或政权的后裔,如《史记·陈杞世家》记载“陈胡公满者,虞帝舜之后也。……舜已崩,传禹天下,而舜子商均为封国。夏后之时,或失或续。至于周武王克殷纣,乃复求舜

后,得妫满,封之于陈,以奉帝舜祀,是为胡公”;其他如周后或周同姓国,《吴太伯世家》《鲁周公世家》《燕召公世家》《管蔡世家》《卫康叔世家》《晋世家》《郑世家》《魏世家》《韩世家》,皆是;商族后裔,《宋微子世家》;秦同姓国,《赵世家》;楚后之政权,如《项羽本纪》《高祖本纪》。

四种处理方式,所涉时段有的或者比禹夏还早(如《陈杞世家》为舜后,《楚世家》为颛顼高阳后),但都与禹夏政权发生了联系。尤其《陈杞世家》《楚世家》,既与《五帝本纪》存在关联,又与《夏本纪》相承接而构成史书体系,这就使得《夏本纪》成了承前启后的一个特殊单元。由此就出现了此类现象:司马迁十二本纪(包括《五帝本纪》)的所有内容,皆有一个共同的历史指向或思想核心:禹夏。这样,禹夏就成了联系其前、后历史的重要一环,从而使得中国上古至汉代的历史,成为“同一个国家史”。

司马迁《史记》的相关记载,虽然目前有的仅见于《诗经》,但我们不能断定这些雷同文献就一定取材于《诗经》,因为先秦文献的传播是多渠道、多层次的,而《史记》的成书材料来源更是复杂多样的。有一点可以肯定,司马迁的《史记》编写,肯定从先秦的“史诗”文献中汲取了营养。从写作模式上看,司马迁的做法,是将“史诗”与“史实”叙述融合在一起,体现了对先秦三种传播渠道与两种文本书写模式的取舍与统一。从更深层的意义上看,司马迁是将历史文献中的史、诗,与神话、传说重新组合,从而实现了人道与天道的协调与统一。整个中国古代社会王朝更迭中对本朝始祖皇帝神圣血统的描述,或者贵族群体对本族始祖正统、高贵血统的追记,大多没有跳出司马迁创造的这个模式<sup>①</sup>。

司马迁的这种文本处理方式,与“史诗”“史实”书写方式有关,其实涉及文本书写的两种思维模式,即“神圣叙事”(或称“神化叙事”“诗性叙事”)与“实录原则”。所谓“神圣叙事”,即在

<sup>①</sup> 例如,历代史书中关于始祖神圣性的记载,历代墓志碑文对碑主身世的介绍,历代上等家族谱牒中对其始祖起源的追溯,无不带有此类书写模式。即使现代社会对当今英雄人物或个人崇拜对象的文本书写,仍然延续此类书写模式。

文本书写中,保留上古神话、传说尤其是史诗的成分,为文本的有机结构提供重要的叙事环节,从而为无法还原的历史现场提供一个“接续点”。由于后世文学作品中的“神圣叙事”大多来源于《诗经》等史诗性文献,并且当时的书写者并不将此类记载视作“神话”,而是作为“信史”记录下来。为研究方便,本文统一称为“诗性叙事”。所谓“实录原则”,实际上就是文本书写者本着史家“实录”精神,求同存异,将以往各家史书中的记载,以客观、公正的态度保留下来,实际上也可以称为“实录精神”。二者之间是有差异的<sup>①</sup>。

班固《汉书》在继承司马迁《史记》的史家传统基础上,虽有革新,然亦能体现两种书写思维的互相转化情况。例如,汉初辞赋,虽与“诗”有异,然司马迁、班固多将其采入史书,是因其虽有“文”之名,亦具“史”之实。对此我们不宜称其为“史诗”,然亦可借用“史诗”的称呼,由此角度入手,看史家辑“文”以入“史”的过程。

《史记》记录贾谊有《吊屈原赋》,称“贾生既辞往行,闻长沙卑湿,自以寿不得长,又以适去,意不自得。及渡湘水,为赋以吊屈原。其辞曰……”云云<sup>②</sup>。班固《汉书》的记载则是:“谊既以适去,意不自得,及渡湘水,为赋以吊屈原。屈原,楚贤臣也,被谗放逐,作《离骚赋》,其终篇曰:‘已矣!国亡人,莫我知也。’遂自投江而死。谊追伤之,因以自谕。其辞曰……”<sup>③</sup>司马迁的记载,切合贾谊真实的心理。所以他的记载,就以贾谊为中心,写其《吊屈原赋》的起因,实际上是因为他本人“闻长沙卑湿,自以寿不得长,又以适去,意不自得”。班固删去了司马迁叙述的贾谊的心理活动(“闻长沙卑湿,自以寿不得长”),增加了对屈原及其《离骚赋》的介绍。这种方式,貌似使得此段记载更接近“史实”,然而也有书写者的主观之语,如班固所言“谊追伤之,因以自谕”,

就是史家之“论”,即出现了向“文”(或者说“史诗”)转化的迹象。如果再进一步推究《史记》,除了史家之“论”,较班固“追伤之”“自谕”等更为情节化、细节化(如二人密室之私语或历史人物死前作诗歌),则亦属“史实”向“史诗”方向的进一步“扩大化”。除了个别属于史官的记载,也不排除有史家本人的主观推测之辞。对于这一点,我们在阅读此类文字的时候,不必苛求古人,亦不必以偏概全,仅凭史书中的某段文字甚至某个文字,就否定整个史书的历史文献价值。

至于《吊屈原赋》,司马迁与班固收录的文字也有差异,如《史记》“世谓伯夷贪兮,谓盗跖廉;莫邪为顿兮,铅刀为”,《汉书》为“谓随、夷混兮,谓跖、蹠廉;莫邪为钝兮,铅刀为铍”。从《汉书》后一句只有两个对象进行比较看(“莫邪”“铅刀”),其第一句似乎不应出现四个比较对象。《汉书》的这种改变,很难说不是出自东汉时代文人“阅读习惯”的改变。再如,《史记》“幹弃周鼎兮宝康瓠,腾驾罢牛兮骖蹇驴,骥垂两耳兮服盐车”,近似于西汉初年的汉歌;《汉书》则为“幹弃周鼎,宝康瓠兮。腾驾罢牛,骖蹇驴兮。骥垂两耳,服盐车兮”,近似于东汉时代的四言诗。由此推测,“文”入“史”之时,书写者有以“文”就“史”的改变。这个“史”,是书写者的“当代史”。从某种程度上说,这种“史”,因为具有书写者本人的主观思想,而又开始具有“文”的转变之迹。如果历史书写者记录的历史,已经距其生活的时代较为久远,那么书写者的书写方式,就有一种化前代“史实”为当代“史诗”的思维。至萧统编《文选》,收录贾谊此赋,主要采纳《汉书》文字,然而也有采取《史记》文本文字的情况<sup>④</sup>。《文选》称贾谊此赋为“吊屈原文”,然序中仍然保留了“为赋以吊屈原”的说法,显示了南朝人对“文体”的清醒认识。这说明,南朝文人对此文“史诗”的认

① 这种差异性提醒我们,在研究先秦文献时,不可将先秦《诗经》一类的“诗性叙事”资料完全等同于“历史实录”。

② 司马迁:《史记》卷八四《屈原贾生列传》,北京:中华书局2014年版,第8册,第3022页。

③ 班固:《汉书》卷四八《贾谊传》,北京:中华书局1962年版,第8册,第2222页。

④ 如《史记》《文选》“般纷纷其离此尤兮”之“尤”,《汉书》为“卹”。



识,已经超越了对“史实”的认识。在这个路径上,“史实”已经走上向“史诗”转换的道路。这一点,至东汉赵晔《吴越春秋》更为显豁。其中记“大禹治水”,增加了“玄夷苍水使者”“金简玉字”“涂山人歌”等与“史诗”关系更大的文献<sup>①</sup>,体现了“史诗”对“史实”文本的介入。这是另一个话题,此不赘论。

司马迁和班固在保留前代原始文献的同时,对众多资料的选择、取舍上有自己的原则,这样就导致了《史记》《汉书》文本书写的确定性。我们看到的《史记》《汉书》文本,其记载虽然有先秦、汉初文献的原始遗存,但司马迁、班固的取舍与选择,则造成了该文本具有了他们本人及其时代的“印迹”与“记忆”。就此而言,我们认为,文本书写者的身份差异,会相应带来文本的变化。而随着书写者的逝去,阅读者无法从书写者口中直接获取文本的具体信息的时候,书写者在文本之中的改造痕迹,就成为阅读者理解文本书写者以及文本内容的重要途径。

### 三、书写者的身份差异与 文本的文字变化

中国早期文本书写中的两种思维模式被确立以后,如果没有其他因素的介入,这种文本就是稳固的、确定的、可靠的。但随着时代的变换,文本书写者的身份会发生变化,特定时代的历史观、政治意识会相应介入,从而对文本书写产生重要影响。这种现象,首先与作为“人”的书写者的身份有关。

如果从书写者的身份角度来看,上文“大禹治水”涉及的记录者的身份,至少可以从五个角度加以理解:本王朝统治时代以下对上的本部族

崇拜视角(如夏王朝的记载)、原藩属部族或国家的陈述视角(夏朝时代所辖其他部族或与其同时代的其他国家的记载)、亡国之民对本民族祖先的追忆视角(入商或周以后,夏族后裔的记载)、外来平等族群或国家战胜之后的转述视角(如商对此事的记载)、后世其他民族或国家的客观记录视角(如战国时期的文献或汉代之后的记载)。我们今天从不同文本中见到的,恰恰是不同书写者的记载,如中央与地方书写者、官方记录者与私人撰述者、地方不同诸侯国或不同藩国中的书写者、口述者与书面记录者、青铜器镌刻者与竹简书写者,等等,他们在书写过程中都会产生各种文字差异。如果从异文比较的分析看,这些文本好像呈现了一段“不可信”的历史。实际上,这是阅读的时候,忽视了文本书写者的“身份差异”。而从文本之间细微的文字变化看,完全可以找出文本书写者身份差异造成的文本差异,进而找到造成这种差异的各种原因。

有人认为,商、周至上神的演变具有从“帝”向“天”或“天帝”转变的痕迹<sup>②</sup>。此说有一定合理性。从这个角度出发,可以看出商、周身份不同之记录者,记载同一个材料时产生的文字差异。在命令大禹治水的至上神问题上,有“帝”“天”、人王不同的记载,如《诗经·商颂·长发》“洪水芒芒,禹敷下土方。……有娥方将,帝立子生商”,这是殷人的原始记载<sup>③</sup>。《尚书·吕刑》“皇帝清问下民齔寡有辞于苗。……禹平水土,主名山川”,据顾颉刚的考证,此“皇帝”即“上帝”。《山海经·海内经》“帝乃命禹卒布土,以定九州”,此处之“帝”,袁珂以为是“黄帝”,实即“上帝”。《楚辞·天问》“顺欲成焉,帝何刑焉”,此“帝”,朱

① 周生春:《吴越春秋辑校汇考》,上海:上海古籍出版社1997年版,第102、106页。

② 王震中:《商周之变与从帝向天帝合一转变的缘由》,2016年第二届中华思想史高峰论坛《“唯物史观视域下的思想史研究”会议论文集》,第1—7页。

③ 当然,《诗经·商颂·长发》虽属商人原始文化遗存,其中也有西周宋人之改变,如其中的“百禄是道”“百禄是总”即为西周中后期才流行的语汇。《玄鸟》亦存在殷、周文献并存的情况(马银琴:《两周诗史》,北京:社会科学文献出版社2006年版,第296—298页)。

熹以为即“上帝”<sup>①</sup>。屈原采用了殷人的原始说法,而没有采纳其宗主国周王朝的说法。根据王震中的说法,此类文献属于殷人的原始记载。《尚书·吕刑》《山海经·海内经》《天问》《诗经·商颂·长发》的文本书写者,其身份无论是殷人、周人还是楚人,都可以看作是对商代原始资料的直接使用。

但是,殷人有一些原始材料,在周代被重新叙述的时候,发生了改变。如《尚书·洪范》“帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸。……天乃锡禹洪范九畴”、遂公盨“天命禹敷土”,皆将“帝”置换为“天”,体现了典型的周人书写者思维模式。虽然如此,这也属于较早的文献。

还有一类更晚的书写者,直接将“帝”“天”代换为具体的上古帝王尧<sup>②</sup>、舜<sup>③</sup>等。《尚书·尧典》《孟子·滕文公下》《史记·夏本纪》的记载,也是以舜命禹,此类书写模式,体现了对王朝连续性的强化意识和书写者明确的历史、政治意图。至此,“舜命禹敷土的古史模式得以确定下来,广泛见载于后世史书”<sup>④</sup>。《国语》经西汉刘向整理,与《史记》《大戴礼记》一样,皆属汉代书写者思维<sup>⑤</sup>。

另外,从文本书写者身份而言,“史诗”文本书写者与历史文本书写者身份的差异,也会导致文本文字的差异。例如,《诗经·大雅·生民》“履帝武敏歆”、《天问》“稷维元子,帝何竺之”<sup>⑥</sup>,皆言后稷神话与“上帝”有关;而《史记·周本纪》则称“见巨人迹”“践之而身动如孕者”。

此处我们所说的文本之中的细微变化,说明两个问题:第一,这些早期文本书写者的“实录原则”精神或“史实意识”不断强化,从而导致了文本叙述的“趋同性”或“一致性”;第二,时代变化之后,书写者的身份发生变化,就会带来文本书写细节的变化,给文本造成特定时代印迹的同时,也给文本留下了那个时期的“时代记忆”。至此,可以推断,战国中期以后,先秦时期以“实录原则”为主的史书文本书写思维,被明确的“王朝历史的唯一性”“王朝政治的排他性”等意识介入进来,从而为后世历史文本的书写带来了更多的可能性、丰富性甚至不确定性。

这种“历史唯一性”或“政治排他性”,为后世历史文本书写者确立了规范和制度,甚至说在“史实性文本”之内,除了“实录原则”,又增以时代性与政治性,并为历史文本书写者限定方向与制定标准。例如,《春秋》不管是一种“庙报”“祭告”<sup>⑦</sup>,还是确实是一种史实,自“孔子作《春秋》”观念确定之后,《春秋》作为一种历史文本以及孔子作《春秋》的事实,就被确立下来,成为后世史书文本甚至一切文本书写的范本。

“史诗”文本也存在此类情况。保存有殷人文化遗存,同时又有周人改造痕迹的《诗经·商颂》,可以说明这个问题。如《诗经·商颂·长发》“有娥方将,帝立子生商”,至《诗经·商颂·玄鸟》则成了“天命玄鸟,降而生商”。这种变化,是时代变化之后,身处周代的殷人后裔(宋人),用周代的表述方式将《长发》中的“帝”置换为《玄鸟》

① 此处相关考证见晏昌贵:《〈遂公盨〉铭文研究二题》,《历史地理学研究的新探索与新动向》,西安:三秦出版社2008年版,第84—85页。

② 《国语·周语下》“尧用殛之于羽山,其后伯禹念前之非度”、《盐铁论·论邹》“尧使禹为司空,平水土”。

③ 《大戴礼记·五帝德》“请问帝舜……使禹敷土”、《今本竹书纪年》“七十三年春正月,舜受终于文祖。七十五年,司空禹治河”。

④ 晏昌贵:《〈遂公盨〉铭文研究二题》,第87页。

⑤ 另外,还有后世阐释者由于文本解读差异带来的文本变化,如《诗经·大雅·生民》“履帝武敏歆”,郑玄将“帝”理解为上帝,王肃据《毛诗故训传》理解为颛顼。这属于后世解读者对文本理解造成的差异,与文本书写者对文本造成的差异不同。

⑥ 刘向辑,王逸注,洪兴祖补注,孙雪霄校点:《楚辞》,上海:上海古籍出版社2015年版,第132页。

⑦ 董荃芬:《春秋的文本性质及记事原则》,《文学遗产》2016年第6期,第33—43页;过常宝:《祭告制度与〈春秋〉的生成》,《文学遗产》2017年第3期,第18—32页。



中的“天”<sup>①</sup>。从文学文本角度考虑,这对文本意义并无多少改变;但从故事的神异性看,《玄鸟》“天命”“降而生”之表述,则更具神话色彩。至战国晚期的屈原,其《天问》则称:“简狄在台,咎何宜?玄鸟致贻,女何喜?”<sup>②</sup>此“致贻”之说,尤其是对“简狄”的强调,就与《史记·殷本纪》所言“三人行浴,见玄鸟堕其卵”、刘向《古列女传》“契母简狄”所言“有玄鸟衔卵,过而坠之”极为接近。从《长发》《玄鸟》至《天问》《史记》与《古列女传》也可以看出,“玄鸟生商”故事至战国末年与西汉以后,其情节不断具体化、细节化、情景化,并且经过了一个从“天帝生商”到“简狄生商”的文本转换。从“天”到“人”的角色转换,是“史诗”文本的中心内容,也是此类文本书写者身份转换之后带来的文本变化。可以说,《诗经》《天问》《古列女传》的文本书写者,着力构建的是“史诗”文本的丰富性、完整性甚至神异性。他们没有追求“史实”的“实录原则”,但却在加强故事叙述的同时,强化了“人”在文本中的意义。这种文本改变,突出了“人”的社会属性和社会作用,进而将文本中的“史诗”“史实”成分剥离出来,将社会道德的评价介入文本书写,为“史诗”文本书写带来了另一种丰富性和不确定性。

从以上所论看,任何历史足够悠久的民族,其文本书写、形成与流变都有一个长期的、不断演进的过程。与其讨论文本书写的真伪,或者文本书写者、书写时代的可靠与否,倒不如追究造成这种文本现象的历史原因。从这个意义上说,说文本具有“流动性”其实并不准确,因为“流动”描述的是文本自己形成的自然现象,夸大了文本自身的力量,并未考虑到人的主观能动性在其中的主导作用。事实上,文本书写的差异性,主要与书写者的时代、身份有关,将与此相关形成的文本差异性,称为文本的“不稳定性”“自变性”,或者更为适合。这种文本,与“可靠”“不可靠”无关。

#### 四、如何认识中国早期文本的矛盾性

我们承认上古乃至整个先秦的文本,都存在一种“不稳定”现象;而今天看到的很多文本(包括汉代及其以后的某些文本),都因为书写者身份的差异存在一种“人为改造”的过程。那是否就可以说,今天看到的先秦文本都是不可靠的?或者说我们民族史的构建完全是“捏造”“虚假”的呢?

笔者不赞同此类观点,因为这种“不确定性”,有的出自后世编纂者的有意改写,属于意识形态的关系,但也有的属于书写者或刊刻者的无心之失,如《山海经》讹《史记·夏本纪》“颛顼五世而生鲧”之“颛顼”为“黄帝”<sup>③</sup>、《史记·五帝本纪》于黄帝“娶西陵之女”之“西陵”下脱“氏”字<sup>④</sup>之类。如果不注意造成文本差异的此类原因,过于强调这种“不确定性”,就会陷入“文本怀疑论”或“文本虚无主义”的陷阱,甚至武断地得出“先秦所有的文本记载都不对”的错误结论。其实,虽然文本的书写与阐释具有“不确定性”,但文本形成还具有其他因素规定的“确定性”。这一点,笔者尝试从以下三个方面予以解释:

第一,上古时期,并非任何人都有书写的权利,而官方指定的书写者(如《诗经》采风之后的文本书写者),大致结合了民间、地方、中央的文化需求而将最终文本确定下来,否则上、下层不同阶级对文化的不同叙述与差异,会给整个社会带来很多复杂的问题。即使口述文本与最后的书面文本存在一定差异,但这种差异仅仅是个别文字的差异,文本主旨一般符合当时社会的主流文化与政治主流意识,符合整个中国早期形成并延续后世、乃至影响到现在的统一的国家与民族认同观。这是一种“传统”。即如《易》《书》《诗》《礼》《春秋》,乃至《史记》以下历代史书,无论其在流传过程中文本文字如何发生变化、发生多少变化,

① 王震中:《商周之变与从帝向天帝合一转变的缘由》,第1—7页。

② 刘向辑,王逸注,洪兴祖补注,孙雪霄校点:《楚辞》,第126页。

③ 钱大昕:《廿二史考异》(上),上海:上海古籍出版社2004年版,第3页。

④ 王念孙:《读书杂志》(一),上海:上海古籍出版社2014年版,第178页。

无论其所记载的文献与“历史真相”有无出入、有多大出入,也无论其是否晚出或在流传中又经多少人增益或删除,其叙述主旨都不会远离这个“传统的主线”。这是文本形成的“文化传统确定性”与“社会主流意识确定性”。

第二,春秋战国之际,“天子失官,学在四夷”,士人群体发生变化,他们对入仕、读书、游说的态度都发生了变化<sup>①</sup>,必然影响到文本书写者身份的变化、文本书写思想的变化。以往被少数人掌握的书写权利,很快被各种阶层的士人所占有。战国以后更加明显,诸子及其门弟子的编纂、著述,一方面促进了文本书写的发展,另一方面也为文本书写带来了更多“可能性”。但是,无论文本书写者的数量与层次发生怎样的变化,他们对所书写下来的文本文字大致具有相同或相近的思维模式,或“史诗”,或“史实”。与以往不同的是,他们具有更大的文本书写的自由,会在文本书写时加入个人主观的认识与判断,或者还带有当时社会、时代、政治等各种思想的影响。但无论如何,他们在传承文本历史的同时,也不断在商榷真伪、摒弃虚妄的成分。中国古代士人未必皆有“史官”之职,但内心皆有“史官”之责,或史官的“实录精神”。这是文本形成的“思维确定性”。

第三,要区分先秦时期的文本性质,将“历史事件”与“政治制度”区别开来。其实对先秦两汉的很多历史故事,诸如“骊姬夜泣公”“霸王别姬诗”之类,古人就有怀疑。《孔丛子》对“骊姬夜泣公”的解释是“古者,人君外朝则有国史,内朝则有女史。举则左史书之,言则右史书之,以无讳示后世。善以为式,恶以为戒。废而不记,史失其官”。这种说法或者较晚,其解释也未必符合当时的实际情况。但即使认同此类故事中有虚构成分,也不能否认此类“史官”的存在,如《周礼》大史、小史、内史、外史之记载,未必无据,最起码汉代以后接受了这种职官说法,并以文本形式确定下来。另外,“骊姬夜泣公”“霸王别姬诗”类文

本,即使并非直接出于史官之手,但未必没有后人据其身边之人的口述重新书写下来的可能。此类文本,即使不可全信,起码应该存疑,而不至于完全否定。其他如先秦典籍甚至所谓的“伪书”记载的天文、地理、职官、朝代,以及大多数历史事件与历史人物,都有真实可靠的一面。这是文本形成的“制度确定性”。

这种“文本确定性”,是研究者信从并得以展开中国古代学术研究的基础。考虑到这种“文本确定性”,不能不意识到一个问题:与中国早期文本产生时代相近的古罗马、古埃及、古印度、古巴比伦文本,或者与中国早期文本有相同或相似的文本形态,或者在其书写、流传过程中有相同或相似的文本变化。这是文本外在的普遍性。但不同国家、不同民族的文化必然有其特殊性,决定其文本书写与改造有其内在的特殊性。中华文化一以贯之的传统,就决定了中国早期文本的书写与流传有其特殊性与排他性。文本研究,若只关注此“普遍性”,不深入到文本内部揭示此“特殊性”,是不全面的文本研究。

西方文本研究,已经基本上走出了“文本不可靠”“文本复杂性”或衍生问题的讨论,进入到努力揭示造成此类文本现象原因的层面。诸如“文化记忆”一类研究<sup>②</sup>,就是很好的尝试。客观说来,“文化记忆”符合中国古代文本的某些特征,但中华文明更为悠久的历史与特殊的国家、民族观,使得中国早期文本形成了特定的“文化传统”。这种“文化传统”,有时候比“文化记忆”更能符合中国早期文本的生成规律和叙述方式。由此出发,研究者不仅可以较好地理解古代经、史、子、集不同文本中存在的文本歧异问题,而且可以在“文化传统”基础上继续解决文本内部矛盾,并建构中华文明发展、演变的思想体系。这就为中国早期文本研究提出了一些新课题:地下实物与中国早期文本记载的一致性与矛盾性问题,中国早期文本对各种差异性记载的选择性记录问题,

① 程二行:《官学下移与游士之风——先秦士人文化的发展道路(三)》,《武汉大学学报(哲学社会科学版)》2001年第3期,第330—337页。

② 相关研究参见扬·阿斯曼:《文化记忆》,金寿福、黄晓晨译,北京:北京大学出版社2015年版。

后世文本如何选择性使用早期文本的记载构建其所在时代的“当代史”问题,“诗性叙事”与“实录原则”的差异性记载构建的不同需要、不同层面的历史传统与文化传统问题,中国早期文本的“不稳定性”与中国古代文化传统之间存在的矛盾与统一问题。也就是说,在质疑、颠覆、解构中

国早期文本之余,如何正确理解文本的矛盾性,如何在此基础上理解古代文本书写的理性思维,如何将这些“矛盾性”与“差异性”纳入整个中华文化传统的主流脉络,都为研究者提出了新课题与新挑战。

## From Epics to Records of Historical Facts: A Tentative Study on the Two Modes of Thinking for Text Writing and their Evolution in Ancient China

Sun Shaohua

(Research Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

**Abstract:** In ancient China, there were two modes of thinking for text writing, namely poetic narrative and principle of recording as it is, which resulted in two kinds of texts: epics and records of historical facts. Few writings of the ancient Chinese literary and historical texts transcended these two modes of thinking. These two modes of thinking were directly embodied in *The book of Songs* (《诗经》) and *The Book of Documents* (《尚书》), and they gradually became unified and definite in *The Records of the Historian* (《史记》) by Sima Qian (司马迁). Both the difference in the identity and living area of the writers, and the difference in the time when the texts were written, could cause differences in the wording of the texts. All these could also cause an indefiniteness of the texts in ancient China. However, the texts in ancient China had its definiteness in culture, mode of thinking and system because of the continuity of the cultural tradition.

**Key words:** epic, historical fact, mode of thinking for writing, poetic narrative, principle of recording as it is  
(责任编辑 管 琴)