

“古”的回归

○ 彭兆荣

(四川美术学院 艺术遗产研究中心, 重庆 401331)

〔摘要〕“古”的意义与意思有不少,对“古”的释义非本文所重者,笔者更想强调的是,“古”是一种寓于历史语境的价值。“古”有讲述的意思,何时讲,何境说,皆有选择,并非随意。历史 history 原来就是讲述的“故事”his-story。今日之“古”大有回归之象,与其说保护遗产是“续古”的一类,勿宁说是重新发现了“古”的价值。古董之物包含着不言自明的价值,那些诸如饮食之具可以转变成为“礼器”,价值始作俑者也。重“古”包含着尊重历史的意味。

〔关键词〕古;口述;礼器;价值

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.07.012

一、引言




人们生活的任何时代皆为某种特定的社会价值所趋使、所影响。某种意义上说,人们在其有限的生命时间里,都“受制”于那个特定时代特殊的社会价值之中。社会价值有不同的形式:有时是某一个时代世界性影响的产物(比如全球化

作者简介:彭兆荣(1956—),《学术界》本期封面人物,江西泰和人。博士,一级岗教授、博士生导师。厦门大学人类学研究所所长,厦门大学旅游人类学研究中心主任。福建省文化名家。中国人类学学会副秘书长,中国文学人类学学会副会长,中国艺术人类学研究会副会长。曾到法国尼斯大学人类学系、法国国家科学院“华南及印支半岛人类学研究中心”学习和研究,法国巴黎大学(十大)客座教授,巴黎大学(索邦)高级访问学者,美国伯克利加州大学(UC Berkeley)人类学系高级访问教授。北京大学特聘项目博士生导师;四川大学“985 文化遗产与文化互动创新基地”特聘教授,校外博士生导师;中央民族大学“985 基地”特聘研究员;中山大学“中国非物质文化遗产研究中心”特聘研究员;四川美术学院“中国艺术遗产研究中心”首席专家。国家社科基金重大项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”首席专家。代表中华















的信息网络、大众旅游等),有时由特定时期的政治、政务、政策所主导(比如当下的“一带一路”),有些则受特殊年代历史事件所左右(比如“文革”)。当然,无论这些价值被制造、被借用、被导入、被利用等,都属于“传统的发明”。^[1]对于传统而言,它是一种在过往基础上的累叠过程。“古”便是一个在历史上不断被制造、被借用、被弃用、被利用、被使用的社会价值。曾几何时,在“文革”期间,“古”与“旧”被归于同类,属于“破”的范畴和范围,而“新”则是在此基础上的“立”。“破旧立新”“不破不立”符合那个年代的社会价值。今天,遗产事业通达全球,亦为“古”之回归提供了契机,且已然蓬勃生机。“古”不啻为时代、语境中“回归”的价值。人们又开始了公开收藏“古董”的活动。

二、“古”的故事

“古”有三种基本的语义表述:1.过去。强调时间的往昔久远。《玉篇》:“古,久也。”“古”具有传说中难以追溯或无法、无需确凿的久远时代的总称。“古”在这种情形中成为一种认同性“价值标榜”,当人们言说过去的时候,常用仿古、复古、怀古、恋古、伤古、忧古等。2.口述。强调对故事的讲述。《说文解字》:“古,故也。从十、口。识前言者也。凡古之属皆从古。”简言之,“古”就是过去的事情,即“历史”意味。人们在生活中对“故事”的叙述,构成“历史”的原义(history: his—story)。3.遗迹。强调历史遗留下来的古迹。祖先为后人留下了大量的“古物”,其中有些古物是后人睹物思先(贤)的凭物、见证;也有些是职业、专业“访古”——探访古庙、古墓和古城遗址等事业。^[2]有意思的是,我们把从近代由西学舶来的学科 archaeology 译成了“考古学”,专事考释古物、古迹之学问,它成了“科学”的“学科”构件。凡举三者,表述上往往并不分离,而是互为支持,只是在强调时侧重不同层面。

“古”之构字颇为奇特。《象形字典》释“古”,即 (口,言说)加上“丨”(十,极多),表示无数代先人口口相传的久远时代。有的甲骨文 在“古” 的字形基

人民共和国非物质文化遗产专家委员会参加“联合国非物质文化遗产缔约国政府间特别会议”,审议“非物质文化遗产遴选标准草案”(Draft Set Criteria of Intangible Cultural Heritage)工作。主持代表中华人民共和国文化部评选的国家级非物质文化遗产代表项目之一泉州“南音”向联合国申报“人类非物质文化遗产”代表名录的后期项目工作,并获得了联合国教科文组织世界非物质文化遗产名录(2009年9月30日),联合国人与生物圈(M&B)中国委员会委员。主持各类国际合作项目、香港国际基金项目、国家社科重大及一般、教育部、文化部、福建省、青海省、重庆市以及地方合作项目二十余项。主要从事西南少数民族、人类学与旅游、文学人类学、文化遗产、仪式、饮食人类学、博物馆等方面的研究,其中《文学与仪式》《西南舅权论》《饮食人类学》《旅游人类学》《遗产:反思与阐释》《人类学仪式理论与实践》《艺术遗产论纲》(即出)等为这些方面的代表作。此外,主编“文化遗产关键词”(计划六辑,已出版三辑)、“人类与遗产”“厦门大学人类学文丛”“文化遗产教材丛书”“旅游人类学译丛”等6套,出版专著20部(含合著),在国际国内发表学术论文500多篇;其中包括《中国社会科学》《民族研究》《文艺研究》《外国文学评论》《中国音乐学》《音乐研究》《世界民族》《戏剧研究》《中国比较文学》《民俗研究》《读书》《文艺理论研究》《厦门大学学报》等重要刊物上发表学术文章近百篇。

础上再加一个“口”，强调“古”的“传说”含义。金文将甲骨文字形中的“丨”写成明确的“十”。有的金文将写成明确的“十”。有的金文将“口”写成“曰”（言说），强调“古”与“言说”的关系。有的金文在“古”的字形基础上加“三十”，强调传说年代之漫长。“古”的造字本义为：在漫长的过去岁月中被一代代传说的久远时代。日本学者白川静则认为，“古”为会意字，“十”与“口”组合之字。“十”乃长方形“干”（盾牌）之形。“口”乃，置有向神祷告的祝咒之器。祝咒之器上置神圣之干，可起到保护的作用。祈祷的效果得以长时间保持，谓“古”。由此，“古”有了古物、古旧、古昔、古代诸义。^[3]也有学者认为，“古”的第一个意思是“贞人”。^[4]“贞人”在殷商时期主要从事通过占卜等途径确定国家和王的重要事务，掌用龟占卜。具体地说，就是巫师通过巫术与天交通的职业。甲骨卜辞中“贞”，即“卜”与“贝”的组合。“贞人”事实上确指巫师，或某一个巫师的名字。故，贞人之名常被用作甲骨卜辞分期的重要标准。

无论“古”的本义是什么，都无妨其作为特殊时代所呈现与表述价值。它成为一个包含着不同的时空指喻、器物指示的意义；它既包含着明确的含义，比如中国古代的“青铜时代”：“指青铜器在考古记录中有显著的重要性的时期而言的。辨识那‘显著重要性’的根据，是我们所发现器物的种类和数量，使我们对青铜器制作和使用在中国人的生活中占有中心地位这件事实，不容置疑。”^[5]“古”可以通过对对象的测定准确地加以判定，有对象、有时间、有空间，即完全的“在场”。另一方面，“古”又在“过往”的各种表述中呈现其模糊性，特别是口述表述的任意，比如西南的一些少数民族在讲述他们祖先、族源的时候，常常用“古老古太”作为故事的开场（汉族常用“古时候”，或“很久很久以前”的句式）。他们也常常把生活中讲述有关过去的故事说成“摆古”。在这种情况下，“古”所反映的“言说性”只是一种表述范式，甚至只是故事的“开场语式”，真正的言说对象和时间都可能不在场，甚至连“对象”都没有边界，即完全的“缺席”。

“古”由此出现了一个重要的表述分类：“在场与缺席”，即“有时间—有对象”与“时间—对象的虚拟假设”问题。总体上说，表述包含了“时间”这一公共品质，无论口述还是文字，我们都可以将它们视为对“过去”的讲述和记录。换言之，讲述本身包含着“对象”，哪怕是“隐身对象”的历时性，而“古”又在表述中消解或淡化了时间制度，甚至具有“凝固时间”的效益。“在场（presence）/缺席（absence）”是一组相对的概念，被称为“技术性模式”或“马歇尔·麦克鲁汉尼思克认知系统”（Marshall McLuhanesque model of cognitive system），强调交流方式的不同会直接影响到对内容的表述，特别是非文字的交流方式。所以，模式和结构在非文字表述中被格外强调，而文字则强调其过程。^[6]“古老古太”即属于一种对特定民族和族群的历史，特别是族源性来源的“模块化表述”，这种程式性的“故事开场”被“古时代”魔方化了，显示出在表述时对“时间—对象”的刻意性虚拟。“古”便有这样的特性，它把时间“凝固化”，类似于永恒、不朽的特殊时间表述：“亘古不变”。

我们强调“古”与口述的历史渊源,除了回归历史传统的原生形貌外,还有一个重要的意图,这就是回归口述与“古”的历史价值。广大劳动人民由于未能掌握文字,而使民间表述多数停留在“口述”“音声”“体姿”“图画”等的表述层面。汤普森说:“口述史是普通民众建构的历史,它给历史带来的活力,拓展了历史的范围。它不仅允许英雄来自于领袖,同时也允许英雄来自于不为人所知的广大民众。”^[7]正是出于这样的原因,学者们在反思的原则下,放言要以“颠倒”(bottom up)方式重修历史,因为劳动人民的经验历史在底层。这除了强调劳动人民创造历史外,还有一个重要意义,即强调文字书写的原生形态与口述有关。比如巫术。中国古代的巫承担与“天”交流的使命,“转达”天的预言,从口。在生活中,巫同时应该是以治病为职务之始,也就是一般所说的巫医(medium man, healer)。根据《黄帝内经》的记载,黄帝曾问医者歧伯说:“余闻古之治病,惟其移精变气,可祝由而已。”《说文》释:“祝,祭主赞誓者;从示,从儿口。一曰从兑省。”《易》曰:“兑为口,为巫。”说明“巫”的原始形态以口兑、以跳舞等展演、展示和实践。^[8]“口语治疗”不过是巫术常用的一种方法。这些皆属“古”之原生形貌和形态。

三、“古”的知识

由是可知,“口述”构成了“古”的一款要义。人们在今天仍然有“说古”之词,意思是将过去的故事通说成“古”。在许多地方,“讲古”还是民间的说故事、说书的专用词语;比如在福建南部地区,指古代艺人用闽南语对小说或民间故事进行再创作和讲演的一种传统语言表演艺术形式。这种民间技艺来源于古代的传统说唱艺术,今天在民间仍然存活。虽然这些民间说唱形式以及所体现的意义,都属于“古”之衍义,却并不抵触其原义,具有历史的逻辑关系。

并非巧合,西方的“逻辑”在发生形态上亦与之关联。维柯在考证逻辑(logic)时发现,逻辑这个词来源于逻各斯(logos),它最初的本意是寓言故事(mythos),同时也是神话故事,从这个词派生出拉丁文的 mutus, mute(缄默或哑口无言),因此沉默或哑口无言是一种与实物、真事,或真话对应的语言。^[9]英语的 Oral 一词表示“口头的”“口述的”“口语的”。其词源可以追溯到后期拉丁语中的 Oralis,其词根为拉丁语 Os,意为“嘴巴”。这个意义之源即是古希腊哲学的观念核心“逻各斯”(λογός)。“逻各斯”一词虽然经常被翻译为“理性”或“思想”,但它最初和最主要的意思却是“言说”。“逻各斯”既意味着“思想”(denken),又意味着“言说”(sprechen),二者从字面和意涵上完美地融为一体。因此,对逻各斯的追寻唯有通过言说的方式来进行。^[10]

口述的“言说”在很长的历史时期曾经占据着最为重要的交流方式,中西方皆然。我国《诗经》的原生形态、形貌都是口述和诵咏。《荷马史诗》今天被“文字”标出,作者却是盲诗人。今天我们在任何版本的《伊利亚特》和《奥德赛》的封面上都可以看到“荷马著”。从我们今天获得的信息可知,荷马大约生活在公元

前十二到公元前七世纪之间,祖籍迄今无法确定,生活和活动地域为爱琴海及周边地区,他是一位民间盲诗人。两大史诗具有明显差异,《伊利亚特》的完成经历了数百年民间的口头创作和流传。空间上具有多民族、多地区、多元文化交流与交通等因素。^[11]维柯把“荷马问题”当作重要的问题来对待,在《新科学》里,他以“发现真正的荷马”为题作了重要的阐述:

关于荷马和他的诗篇……就曾疑心到前此人们一直在置信的那个荷马并不是真实的。……但是一方面有许多重大的难题,而另一方面又有留传来的诗篇,都似应迫使我们采取一种中间立场:单就希腊人民在诗歌中叙述了他们的历史来说,荷马是希腊人民中的一个理想或英雄人物性格。

首先,我们对那些重大事物说明下列各点:Ⅰ.为什么希腊各族人民都争着要取得荷马故乡的荣誉呢?理由就在于希腊各族人民自己就是荷马。Ⅱ.为什么关于荷马年代有那么多的意见分歧呢?理由就在于特洛伊战争从开始一直到弩玛时代有四百六十年之久,我们的荷马确实都活在各族希腊人民的口头上和记忆里。Ⅲ.他的盲目,Ⅳ.和他的贫穷,都是一般说书人或唱诗人的特征。他们都盲目,所以都叫做荷马(homéros这个词义就是盲人)。他们有特别持久的记忆力。由于贫穷,他们要流浪在希腊全境各城市里歌唱荷马诗篇来糊口。他们就是这些诗篇的作者,因为他们就是这些人民中用诗编制历史故事的那一部分人。……他是一切其他诗人的祖宗。同时,荷马是流传到现在整个异教世界的最早的历史家。^[12]

维柯对荷马问题已经做了非常精辟的评说。叶舒宪教授曾经考述了“诗歌”→“诗人”→“瞽宗”(音乐教育之师祖)之间的关系,他认为:“诗人同瞽瞍即盲乐师正是对诗的创作和传授起作用最大的两类人物。”^[13]我们或许并不需要特别强调“盲诗人”的身份,而更想突出口述之“古”的表述范式。

历时地看,在文字产生以前,人们可以通过口述、图画、歌咏、巫技、舞蹈甚至凿磋石头等方式来反映、记录当时的社会历史。朝戈金先生对此做过一个类比,据推测,人类最迟在大约旧石器时代中期时,发声器官已经进化得比较完善(请注意,这个说法没有直接的“凭证”,尤其没有“白纸黑字”的记载),相对复杂的口头交际也大约就产生了。这是距今大约10万年前的时候。如果把那时以来的人类进程当作是一年的话,我们神圣的文字的发明和使用,都是发生在第12个月份里。埃及书写传统产生在12月11日那天。欧洲的第一本书(Gutenberg's printing press)出现在1445年,大约相当于12月29日。亚洲和美洲的书写传统也一样晚,而且长期以来只是人群中极少数人掌握着这种特殊技术。^[14]文字迅速上升为其他表述方式无以企及的一种特权符号。简言之,文字书写已不再是一种简单符号和表述方式,它不啻为区别一个民族、族群、性别等高低优劣的圭臬。如上所述,口述与文字原本都是历史纽带两个相联的知识形态或表述方式,只是由于在文字符号和书写类型上附丽了社会的权力价值,才造成了特殊的“书写文化”。克里福德在《书写文化》中认为,文字过程——隐喻、书写、叙

事——成为影响文化现象“注册”的一种方式。^[15]

不过,就表述方式而言,人们习惯以口述史“讲述”历史而文字“记录”历史来区别。一种解释是:文字记录只不过是將口述记忆以文本方式“物化”而已,它们都进行着历史记忆。其实,无论是口述还是文字都可以放在知识的范畴中来对待。有学者因此将知识分为三类:1.介说性知识(prepositional knowledge),即关于事物的知识;2.感觉和经验性知识(experiential knowledge),即事物本身的知识;3.技术性知识(skill knowledge),即如何具体做一件事情的知识。^[16]所以,首要的关系应该是“本来是什么”与“说成了什么”;其次才是“以什么方式表述了什么”。从认识角度看,无论口述抑或文字记录都不过是“关于事物的知识”(knowledge about things),却不是事物本身;二者同处于事物的表述层面。现在的关节在于,当一个社会价值借用国家的暴力、行政手段和媒体的作用,将原本属于同一层面的表述方式强行地驳离开来,使其中的某一种表述形式具有合法性,“异化”便不可避免地发生;比如“法律文件”——用文字符号的方式进行记录和协商的时候,文字便不独被当作一种传递信息、记录事件、沟通思想等的符号系统,而被赋予了某种特权。^[17]

“区分与排斥”其实也是一个分类过程。这足以提醒人们方法论方面的思考;即口述更多属于“底层人民”发出的声音和习惯的表达方式。诚如汤普森所说:“口述历史是用人民的语言把历史交还给了人民。它在展示过去的同时,也让人民自己来建构自己的未来。”^[18]在很长的历史时期里,由于底层人民的社会地位和生活状态并未受到应有的重视,“某些底层历史资料至今尚未引发足够的方法论思考。口述历史是一个很好的例证。”今天,人类学家和史学家们已经开始研究口述历史,并通过这样的研究确立类似的谱系关系。但大多数口述历史是个人的记忆,用它来保存史实显然容易出错。“问题在于,与其说记忆是记录,倒不如说它是一个选择的机制,这种选择在一定范围内经常变来变去……口述历史的方法论并不仅仅对检验那些老头老太回忆的录音带的可靠性是非常重要的。底层历史的一个重要方面,就是普通人对重大事件的记忆与比他们地位高的人认为他们应该记住的并不一致,或者与史学家可以确认已经发生的事情并不一致……”。^[19]















四、“古”的价值

“不说”也是“说”的一种,“哑音”同属“音”的一类。老子说“大音希声、大象无形”,这种道隐于无形、隐于无声的情形,与维柯所谓的最接近真实和真理的智慧状态其特征就是沉默或哑口无言的情形极为相似。中国的禅宗以“没弦琴、无孔笛”来转指禅宗无法用言语来表达的一种空灵、至高的悟境状态,可意会,不可言传。《中庸》有“喜怒哀乐之未发,谓之中(此处之中多少类似于一种沉默的状态),中也者,天下之大本也。”柳宗悦将日本匠人的沉默无声理解成匠人们走的路不是意识之路,又说手工艺人的默默无名乃是为了致公,为天下人所用,所以

无名之器物(匠人们的手工艺品)所开出的无名之道,就是美的途径。^[20]于是,“不言说”的物便有“言说”的特殊秉赋。如果说中国的“古”有一个非常明确和明显的特征的话,那就是“静默”的古物。

在中国的历史上,“无言”的崇高表现极具语义的穿透力,“古”与之最为贴切,种类与“古”有关的价值、观念、技术亦层出不穷。比如“复古”作为一种对正统政治的传统延续方式,特别是“古风”之商周青铜礼器都出于墓葬。“随葬铜器把礼仪用具的功能永恒化了。根据这个逻辑,墓葬中的仿古铜器有可能为了祭祀远古的祖先。虽然这个假设仍需要直接的证据,大量考古发现确定从西周晚期开始,特别在东周时期,大量仿古性器物是专为葬礼特制的‘明器’。”^[21]在笔者看来,与其说这种器物的“仿古”是一种形制,还不如说是一种“价值”,即特定语境中的观念价值所赋予,只有这样,才对得起逝去的先祖,也在活着的人面前“说得过去”。这两种“面对”——面对先人和面对世人的态度和行为是被社会语境规定的“价值”。任何器物、器具的价值,除了其现实功能外,还常常被凭附象征的意义和符号的价值;诸如鼎、尊、爵等,它们的原型都是饮食具,却被赋予了权力、尊贵的象征意义。就中国古代的传统而言,参与制作的背景价值是“礼”。这也是孔子以“克己复礼”为天下治:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉!”(《论语·颜渊》)

“礼器”与“日用具”的差异与区隔极有意思,而且通过对器物的重新识别,人们可以清晰地看到自己“过去”的身影;比如我们对于绝大多数日用性古物、耕作性农具等都不太重视,甚至视而不见。这种“盲视”与“失忆”是对历史的一种漠然,特别对农具。中国的传统是“乡土社会”,对农具的“盲视”是很不应该的。之所以出现这样的情形,根本原因乃是因为中国的古物只有与“礼”相属,方为“正统”所接纳;农具不在其列,饮食器具却在列。其实,在礼器中,无论是饮食器、乐器还是兵器,在日常生活中并没有被赋予特殊性和神圣性,只是按照“礼”的要求,便完全不同。有学者将这些礼品或祭器称为“礼器”,而将在日常生活中使用的物品称为“用器”“养器”或“燕器”。而所谓“礼器”指那些专门用于祭祀和神圣之用的器物。《礼记·王制》:“有圭璧金璋,不粥于市。命服命车,不粥于市。宗庙之器,不粥于市。牺牲不粥于市;戎器不粥于市。用器不中度,不粥于市。兵车不中度,不粥于市。布帛精粗不中数、幅广狭不中量,不粥于市。”礼器之用主要用于“礼”和“祭”。^[22]

“礼”之构造原本并无任何神圣可言。“豊”是“禮”的本字。豊,甲骨文即 (像许多打着绳结的玉串加上 (豆,有脚架的建鼓),表示击鼓献玉,敬奉神灵。金文承续甲骨文字形。当“豊”作为单纯字件后,有的金文再加“示” (祭祀)另造“禮”,强调“禮”的“祭拜”含义;同时误将“玉串”和“建鼓”构成的金文,拆写成“曲”和“豆”,玉和鼓的形象消失。有的金文加“酉” (酒)另造“醴”,表示以美玉、美酒敬神。籀文将金文字形和加以

综合,取禮之“示”示,取醴之“酉”酉,并以“水”(酒)代“酉”(酒)。造字本义:击鼓奏乐,并用美玉美酒敬拜祖先和神灵。篆文禮承续金文字形。俗体隶书礼基本承续籀文字形,将籀文字形中的“水”形 𠂔 写成“乙”形 乙。《说文解字》:“礼,履也。所以事神致福也。从示从豊,豊亦声。𠂔,古文礼。”

唐启翠博士对“礼仪”中的“礼义”做过专门考释,^[23]并对一些有代表性的观点做过梳理:但凡研究“礼”之起源者,莫不从“礼”字构形和字源分析始。最早者当东汉许慎莫属。其《说文解字·示部》:“禮,履也,所以事神致福也。从示从豊,豊亦声。”又《说文·豊部》:“豊,行礼之器也。从豆象形。凡豊之属,皆从豊,读与禮同。”又“豊,豆之豊满者也,从豆,象形。”这成为经学解禮的玉律。台湾学者邱衍文《中国上古礼制史》辟有专节讨论了自许慎《说文解字》以来到王国维,历代对“礼”字解说的述评。^[24]甲骨文的发现,为“禮”的解读带来了新的视点。王国维通过对甲骨文“豊/禮”的解读,认为“豊”初指以器皿(即豆)盛两串玉祭献神灵,后来兼指以酒祭献神灵(分化为醴),最后发展为一切祭神之统称(分化为礼)。^[25]后来的学者,包括刘师培、何炳棣、郭沫若、杨宽、金景芳、王梦鸥等大都支持这种观点。其中杨宽认为需要进一步将“醴”与“禮”的关系阐释清楚。他据《礼记·礼运》篇中“夫禮之初,始诸饮食”之论,认为古人首先在分配生活资料,特别是饮食上是讲究敬献仪式,敬献用的高贵礼品就是“醴”,因而这种敬献仪式称为“醴”,后来就把各种敬献仪式一概称为“禮”。又推而广之把生产生活中需要遵循的规则以及维护贵族统治的制度和手段都称为“禮”。^[26]

所谓“夫禮之初,始诸饮食”,说明在我国传统礼制中的古的发生学原理,其中使用了一种明确的分类制度和分隔原则,特别是饮食器具。张光直在研究商周的青铜器时发现,要了解青铜礼器,必须先了解这些器物用于其上的饮食。“陶器和青铜器不但是研究古代技术与年代的工具,同时更是饮食器具。”固然这些是仪式用器,但是它们在仪式上的作用是建筑在它们在饮食上的用途上的。换言之,要研究青铜容器和陶器,就要研究古代中国的饮食习惯。^[27]世俗的饮食器具何以、如何转身成为神圣的礼器?一个阐释路径:死事如生事。中国自古对于“祖先”(逝去的先祖)除了在宗族纽带上与在世人群建立无法阻隔的关联外,也将生活场景移置于“地下一天上”,祖先也在宴饮,而祖先灵魂、集体名义是“祖先在上”,活着的人却在“祖荫下”。^[28]这样,饮食器具对于百姓而言,是世俗之物,用于祭祀时,却成了神圣之物。而作为礼制传统,这些日常的饮食器具也逐渐成为专门制作的“国之礼器”。

五、结 语

“古”与其说是一种时间制度、器物范式,勿宁说是一种正统形制。它是一个寓于特定、特殊价值于背景的景观。对于“古”的执守、继承的观念态度与社会实践,某种意义上可以判断特定社会“连续/断裂”的情形。我国自近代以降几个重要的时期转型,无不围绕着对“古”的价值的认同与背弃:从“捣毁孔家店”“批林

批孔”“破旧立新”到今天“孔子学院”“国学”“一带一路”(以线路遗产为主导的国策)如火如荼,它们是历史事件,更是价值回归。

注释:

- [1][英]E.霍布斯鲍姆、[英]T.兰格:《传统的发明》,顾杭等译,南京:译林出版社,2004年。
- [2][美]巫鸿:《废墟的故事:中国美术和视觉中的“在场”与“缺席”》,肖铁译,上海:上海人民出版社,2012年,第74—78页。
- [3][日]白川静:《常用字解》,苏冰译,北京:九州出版社,2010年,第122页。
- [4]孟世凯:《甲骨文辞典》,上海:上海人民出版社,2009年,第169页。
- [5][27]张光直:《中国青铜时代》,北京:三联书店,2013年,第1—2、336—337页。
- [6]Farriss, N.M., “Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan”, *Comparative Studies in Society and History*, 1987, 29(3), p.567.
- [7]Thompson, E.P., *The Poverty of Theory*, London: Merlin Press, 1978, p.21.
- [8]李亦园:《李亦园自选集》,上海:上海教育出版社,2002年,第272—274页。
- [9][意]维柯:《新科学》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,2008年,第172页。
- [10]张隆溪:《道与逻各斯》,冯川译,成都:四川人民出版社,1998年,第72页。
- [11]荷马:《伊利亚特》(前言),罗念生、王焕生译,北京:人民文学出版社,1994年,第1—3页。
- [12][意]维柯:《新科学》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,1986年,第442—449页。
- [13]叶舒宪:《阉割与狂狷》,上海:上海文艺出版社,1999年,第148页。
- [14]朝戈金:《民俗学视角下的口头传统》,《广西民族学院学报》2003年第5期,第10—11页。
- [15]Clifford, J. and Marcus, G. (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986, p.4.
- [16][17]Fenness, J. & C. Wickham, *Remembering*. In *Social Memory*, Oxford: Blackwell, 1992, pp.1—3, 9.
- [18]Thompson, P., *The Voice of The Past: Oral History*, New York: Oxford University, 1988, p. 265.
- [19][英]埃里克·霍布斯鲍姆:《史学家:历史神话的终结者》,马俊亚等译,上海:上海人民出版社,2002年,第238—239页。
- [20][日]柳宗悦:《工艺文化》,徐艺乙译,桂林:广西师范大学出版社,2011年,第210—216页。
- [21][美]巫鸿:《时空中的美术》,梅枚等译,北京:三联书店,2009年,第10页。
- [22][美]巫鸿:《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》,李清泉等译,上海:上海人民出版社,2009年,第21—30页。
- [23]唐启翠:《礼制文明与神话编码:〈礼记〉的文化阐释》,广州:南方日报社,2010年。
- [24]范衍文:《中国上古礼制考辨》,台北:文津出版社,民国79年,第17—26页。此字形者约之有四:礼者,从示从豊(二玉在器之形);从示从豊(行礼之器);从示从乙(芽,屣,始也);从示从玄(玄鸟,明堂月令:玄鸟生之日,祠于高禘。开生之候鸟,行礼之初)。
- [25]王国维:《观堂集林》卷六《释礼》,北京:中华书局,2006年。
- [26]杨宽:《古史新探》,北京:中华书局,1965年,第307—308页。
- [28]FRANCIS I. HSU (许烺光), *Under the ancestors' shadow: Chinese culture and personality*, New York: Columbia University Press, 1948.

[责任编辑:刘姝媛]