

文化传承与文明互鉴的历史阐释(笔谈)

韩志斌 邹芙都 郑威 徐昭峰 谢乃和 梁晨 郭辉 董杰

编者按 2023 年 6 月 2 日,习近平总书记出席文化传承发展座谈会并发表重要讲话指出,中国文化源远流长,中华文明博大精深;只有深刻把握中华文明的突出特性(连续性、创新性、统一性、包容性、和平性),才能全面深入了解中华文明的历史;只有坚定文化自信、秉持开放包容、坚持守正创新,才能更好地担负起新的文化使命。这一重要论述为我们更有效地推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,建设中华民族现代文明,提供了方向和指南。本刊特邀韩志斌、邹芙都、郑威、徐昭峰、谢乃和、梁晨、郭辉、董杰等八位历史学科(中国史、世界史、考古学、科技史)国家高层次人才工程入选者就深刻理解和把握中华文明“五个突出特性”的丰富内涵与时代价值、深入认识中西文明交流互鉴的历史与意义等议题展开笔谈,以期为推动中国历史学自主知识体系建构发挥积极作用。

DOI:10.19992/j.cnki.1000-2456.2023.06.001

基金项目 国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项重大项目“中国礼制文化与国家治理研究”(22VLS004);国家社会科学基金一般项目“封建制与商周早期国家治理体系研究”(20BZS020);重庆市社会科学规划重大实践与现实问题研究项目“以史为鉴与中华民族伟大复兴的内在机理及实践体系研究”(2021TBWT-ZD21)

现实需求、历史交往和理论自觉

——全球文明倡议与人类文明交流互鉴的三重逻辑

韩志斌 (西北大学中东研究所)

2023 年 3 月 15 日,习近平总书记在中国共产党与世界政党高层对话会上发表题为《携手同行现代化之路》的主旨讲话,首次提出“全球文明倡议”^①。全球文明倡议以“四个共同倡导”为主要内容:一是共同倡导尊重世界文明多样性,坚持文明平等、互鉴、对话、包容,以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明包容超越文明优越;二是共同倡导弘扬全人类共同价值,和平、发展、公平、正义、民主、自由是各国人民的共同追求,要以宽广胸怀理解不同文明对价值内涵的认识,不将自己的价值观和模式强加于人,不搞意识形态对抗;三是共同倡导重视文明传承和创新,充分挖掘各国历史文化的时代价值,推动各国优秀传统文化在现代化进程中实现创造性转化、创新性发展;四是共同倡导加强国际人文交流合作,探讨构建全球文明对话合作网络,丰富交流内容,拓展合作渠道,促进各国人民相知相亲,共同推动人类文明发展进步。“全球文明倡议”是中国继 2021 年 9 月提出“全球发展倡议”、2022 年 4 月提出“全球安全倡议”后,向世界提出的又一理论智慧和公共产品,彰显了中国作为负责任大国的全球视野和使命担当,为各国在加速演进的百年变局之中和谐相处、合作发展开辟了新的路径。“全球文明倡议”着眼于推动文明交流互鉴、促进人类文明进步,为推动人类现代化进程、构建人类命运共同体注入强大正能量和活力。这也表明,中

^① 习近平:《携手同行现代化之路——在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话》,《人民日报》2023 年 3 月 16 日,第 2 版。

国始终是世界和平的建设者、全球发展的贡献者、国际秩序的维护者、人类文明进步的促进者,“为人类谋进步、为世界谋大同”的使命担当一以贯之。

一、全球文明倡议体现了文明交流互鉴的现实需求逻辑

习近平总书记指出:“在各国前途命运紧密相连的今天,不同文明包容共存、交流互鉴,在推动人类社会现代化进程、繁荣世界文明百花园中具有不可替代的作用。”^①“全球文明倡议”体现了文明交流互鉴的现实需求逻辑。

第一,“全球文明倡议”体现了全球化信息时代人类文明交流互鉴的基本特征。这些特征包括:适合现代化市场经济的理性原则;科学创造性思维;民主主体方式;法制契约形态。上述特征为发展与完善现代工业文明的理性文化精神奠定了基础,良性化了文明交往的矛盾冲突和开放过程。文明交流互鉴的全球化是不同文明之间的对话与交流机制,其基本价值取向在于跨文化之间的平等交流,形成人类社会的共同氛围、共同利益,但仍保持不同文化的自主原创性。

第二,文明交流互鉴可以加强对现代工业文明危机的反思和批判,探索现代化道路的多样性和开放性。不同文明之间的交流互鉴创造性地解决传统性与现代性以及民族性与时代性、世界性之间的关系,促进民族文化的觉醒,激发全球性或区域性组织对国际政治、经济的影响,加强交往中非中心化趋势,凡此种种浪潮,冲击着西方文化中心的霸权地位。不同文明之间的交流互鉴,如同不同国度的人之间的交往一样,越是了解得多,越会促使不同文明的结缘,以至于气也融融,心也融融,融合融化了“冲突”。人类的文明史发展过程也表明,保持外部环境的开放性,扩大文明交往的范围,是发展生产力和文明成果传承的保证。如果说“能量交换”使火山岩在高温高压环境下产生了瑰丽的宝石,那么,在广开国际交往、实行面向世界的开放环境下,古老的文明必将在本土文化基线上实行创造性转化中获得新生,重现其世界辉煌^②。

第三,文明交流互鉴之所以需要,是因为人类自身存在正处于空前危机中。人类不同文明之间的交往进程积累了丰富的历史经验。这些发展和创造文明的理念和能力,就是不同文明的人们理解和对待交往的态度。不同文明之间的障碍和鸿沟,是历史和现实社会中发展不平衡所形成的。文明的核心是人。“全球化时代,不同文明之间的交往,不是怀疑和否定以往各种文化遗产的巨大价值,因为它是人类存在的传统依据和栖息家园。失去了文化遗产,人类文明将不成其为人类文明。物质文明使人类享受着新的满足感,而在精神文明方面却失去了依托。经济全球化使人们日渐失去原有传统的文化家园,而新的、坚实的文化家园并未建立起来。在精神文明领域中,失去了旧世界,而没有建立起新世界,这成为冲突加剧的根源之一。”^③

文明交流互鉴使地缘上不同的文明个体实现互动、整合、交融。实际上,文明经不起孤独,孤独不能促进文明进化。从世界上各种文明所具有的内在特质来看,交往的力量使每一文明都有其他文明的影子。不同文明的交流互鉴,应该顺应全球化规律,利用全球化文明对话和信息化提供的各种先进要素,摆脱困惑,处理冲突,自觉择善,形成各自的民族文化精神、文化价值、文化体制,从而完善现代性文明,为新时代文化的发展提供机遇。

二、全球文明倡议体现了人类文明交流互鉴的历史交往逻辑

“全球文明倡议”所体现的基本精神是人类自然史和人类史文明交流互鉴的历史逻辑结果,体现了人与自然、人与社会以及人与自我身心的文明交往。人类文明交往是一个逐步摆脱野蛮性和旧的思想桎梏而逐渐文明化的过程,而尊重文明多样性、弘扬全人类价值观、重视文明传承和创新以及加强全球文明对话则是人类文明交流互鉴的历史结果。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中指出:“我们仅仅知道唯一的科学,即历史科学。历史可以从两方面来考察,可以把它分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割

^① 习近平:《携手同行现代化之路——在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话》,《人民日报》2023年3月16日,第2版。

^② 参见彭树智:《文明交往论》,西安:陕西人民出版社,2002年,第32页。

^③ 彭树智:《松榆斋百记:人类文明交往散论》,西安:西北大学出版社,2004年,第34-35页。

的,只要人类存在,自然史和人类史就彼此相互制约。”^①也就是说,历史科学是关于自然和人类交往互动进程的宏观科学。从自然史和人类史的历时性交往进行考察,人类文明交流互鉴分为三个阶段^②。

第一阶段:人类的自然历史时期。这一阶段属于人类文明前史,原始渔猎经济是其经济形态。三大标志性事件集中展示了人类与自然交往的曲折历程。第一件事是源于自然动物界的人类从动物界分离出来,即所谓的“人猿揖别”。人类开始赋予自然物质以人文因素,并意识到自身主体的物质和精神意义。第二件事是人类用劳动之手和思维之脑创造石器工具,标志着人类逐渐进入文明状态。第三件事是以血缘交往为内容的原始渔猎经济的生成,实现了兽性与人性的差异化分离、野蛮和文明的分野。

第二阶段:人类的文明历史时期。这一时期,以奴隶制和封建制的农耕文明为主体内容。人类从蒙昧野蛮演进至文明开化,典型标志是文字的出现、城市的形成、国家机器的完善,经济形态由原始渔猎经济转变为畜牧农耕经济,社会交往的形态由血缘为主向地缘为主转化,频繁且大规模的地缘交往催生出民族、国家、地区和宗教共同体,促进了文明的起源和发展。这一阶段,国家中央集权日趋强化,帝国霸权力量剧增,等级制、宗法制、伦理道德成为影响至今的规制力量。

第三阶段:人类的世界历史时期,包括商品经济基础上的工业文明、全球化的信息知识经济文明。人类文明交往的经济形态是兴起于工业革命的扩张型商品经济,其特点是大机器工业生产。资本主义追求利益最大化的特性以及跨国家、跨地区的生产方式和文明交往方式,使得地缘性的国家交往发展为全球性交往,由此开始了马克思和恩格斯所说的“历史向世界历史转变”。

人类文明交流互鉴的自然历史阶段、文明历史阶段和世界历史阶段是一个时间上的概念,是生产力革命性变革式交往的结果。这种交往是先进文明和落后文明的排斥性交往,先进文明的产生是建立在落后文明崩溃基础之上的。在此进程中,交往力是文明交流互鉴的推动力,它和生产力相互作用,构成人类社会进程中的横线和纵线,成为人类社会前进的主动动力。生生不息的人类文明历史在很大程度上就是文明交流互鉴的历史。文明交流互鉴的意义,不但表现于交往内容和形式在新陈代谢中由低级向高级演进、由野蛮状态向文明开化上升,也使历史交往由地域的、民族的交往,走向世界性的普遍交往,使历史逐步转变为全世界的历史。换句话说,文明交流互鉴演进的总趋势体现了“全球文明倡议”的基本精神:即从情绪化走向理智化、从自在走向自为、从必然走向自由以及从对立、对抗、战争走向对话、合作、和平的文明自觉的流变历程^③。

三、全球文明倡议体现了人类文明交流互鉴的理论自觉逻辑

全球文明倡议所体现的基本精神,体现了人类历史流变轨迹的理论自觉。从根本上说,文明交流互鉴的理论自觉是历史的自觉。人类文明交流互鉴是一种人类生存、生产、生活、生命活动中所产生的历史哲学理论与观念。文明的进步来自文明单位自身内部发展的交往成长,也来自不同文明单位之间的开放交往。

2016年1月21日,习近平主席在阿拉伯国家联盟总部的演讲中讲到,“一带一路”建设,倡导不同民族、不同文化要“交而通”,而不是“交而恶”,彼此要多拆墙、少筑墙,把对话当作“黄金法则”^④。这里提及文明交流互鉴的理论自觉原则,即要“交而通”而不是“交而恶”。“交而通”是文明的全方位联系和交往的良性互动,是不同文明之间的互相尊重、理解、欣赏。“交而恶”指的是不同文明之间互相冲撞、颠覆、对立和对抗,甚至是战争,这是一种恶性互动^⑤。

文明交流互鉴的开始阶段是“模拟分解型”,即文明的初步互动。其高级模型是“整合创新型”,即一种文明将其他文明改造、吸收、内化为本民族文化,这就是“交而通”^⑥。交和通连在一起,体现了交流互鉴的正面作用,推进人类文明的进步和文明的提升。在全球化时代的文明交流互鉴中应遵守道德伦理的约束,

① 《马克思恩格斯选集》(第一卷),北京:人民出版社,1995年,第66页。

② 参见彭树智:《我的文明观》,西安:西北大学出版社,2013年,“代序”,第2-3页。

③ 参见彭树智:《世界历史:人类文明交往的新自觉时期》,《史学理论研究》2011年第2期。

④ 习近平:《共同开创中阿关系的美好未来——在阿拉伯国家联盟总部的演讲》,《人民日报》2016年1月22日,第3版。

⑤ 参见彭树智:《松榆斋百记:人类文明交往散论》,第34-35页。

⑥ 参见彭树智:《松榆斋百记:人类文明交往散论》,第35页。

摒除极端化思想,摈弃霸权化思维,弘扬理性化智慧。

“交而恶”指的是文明的自我孤立和以自我为中心的霸气文明,其特点是趋于高度保守、强势压弱勢、大国欺小国、强国侵弱国。但是,在“交而恶”的内外危机中,文明会由盛转衰、由衰而亡,遭遇不可避免的失败。“交而恶”有两种极端倾向,即价值相对主义和价值自我中心主义。价值相对主义——漠视文明的普遍性,如故步自封;价值自我中心主义——漠视文明的特殊性,如全盘西化^①。这两个极端倾向都会表现为头脑丧失理智,行为疯狂盲动,冲突尖锐化。在不同文明的交流互鉴中,不同价值观由冲突走向互相融合的关键在于克服自我中心主义,使普遍性和特殊性达到统一。

2014年3月,习近平主席在联合国教科文组织总部发表演讲时提出:“文明因交流而多彩,文明因互鉴而丰富。”^②上述讲话与“全球文明倡议”有异曲同工之妙。文明交流互鉴的“交而通”就是坚持一种求同存异的哲学思维,即不同文明交往中承认文明的多样性,并在此基础上寻求共同点。“和而不同”才是文明交流互鉴理论自觉的至高境界。

交往的文明化,是在封闭时代一去不复返而面临全球化背景下发展起来的。交往而会通,在交往中克服差别,在交往中相互对话,相互理解,从而逐渐达到物物相通、人人相通,走向“交而通”、避免“交而恶”的世界。人类已经认识到各民族、各国家都有权利和义务保持发展自己的文明,同样也贡献自己的智慧于全世界的整体文明之中。文明的表层是知识的积累,文明的深层是将知识转化为智慧,进而使智慧化为文明交往良性互动的力量。只有走良性互动文明交往之路,才会“交而通”。任何一个文明内的创造,通常都是同其他文明交互作用的结果,文明都在与其他文明交往中获得启迪和力量。自我孤立的文明有一种典型特征,那便是拒绝或漠视其他文明而不去“交而通”,因而总是趋于高度保守。至于那种自我中心的霸气文明,以强势压弱勢、以大国欺小国、以强国侵弱国,当他们的当权者到处扩张、我行我素时,内外危机在“交而恶”的恶性互动中发展,这种文明便会由盛而衰、由衰而亡。

总之,现实需求、历史交往和理论自觉是“全球文明倡议”与人类文明交流互鉴的三重逻辑。“全球文明倡议”就是强调不同文明之间以及相同文明之内的人与人、人与自然、人与社会的交流互鉴。文明交流互鉴的终极目标是倡导不同文明的共存、共处,以及在平等公平的基础上共同发展,是对不同文明的感性探索、理性同情和深刻认知。和睦与和谐,是人类的理想境界;自尊和尊他,是人类的文明愿景。“全球文明倡议”的目标是消灭暴力交往的根源,将历史交往引到法制秩序和道德规范的轨道上来。正如彭树智教授所言,“文明的生命在交往,交往的价值在文明。文明的真谛在于文明所包含的人文精神本质”^③。“全球文明倡议”所蕴含的基本精神是人类历史发展的动力,是人类历史变革和社会进步的标尺,是人类文明发展的里程碑。交流互鉴是文明之源,文明的生成与发展、繁荣与衰落都统一于人类历史交流互鉴的总进程中。

立足文明互鉴建设中华民族现代文明

邹英都 (西南大学历史文化学院)

“文运与国运相牵,文脉同国脉相连。”习近平总书记在文化传承发展座谈会上的重要讲话指出:“在新的起点上继续推动文化繁荣、建设文化强国、建设中华民族现代文明,是我们在新时代新的文化使命。”^④建设中华民族现代文明,作为推进中国式现代化的必然要求,既要坚定文化自信、坚持守正创新,又要秉持开放包容,立足文明互鉴,学习借鉴人类文明一切优秀成果,激扬中华文明新活力。

① 参见彭树智:《松榆斋百记:人类文明交往散论》,第33页。

② 习近平:《文明交流互鉴是推动人类文明进步和世界和平发展的重要动力》,《求是》2019年第9期。

③ 彭树智:《人类文明交往的历史观念》,西安:西北大学出版社,2022年,第1页。

④ 习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,《求是》2023年第17期。

一、文明互鉴是中华民族现代文明建设的历史传统

建设中华民族现代文明必须坚持马克思主义的魂脉和中华优秀传统文化的根脉,既要贯彻新发展理念、构建新发展格局,也要弘扬中华优秀传统文化注重文明交流互鉴的历史特质。

和羹之美,在于合异。中华优秀传统文化自古以来就具有开放包容、和谐共生、交流互鉴的鲜明特质。河姆渡遗址的第四文化层中发现大量稻谷遗存,经测定距今7000多年,越南占城稻的老祖宗即由河姆渡传入,再经改良后传回中国^①。同样在河姆渡遗址大量出现的造船工具有段石铸,于1976年舟山群岛的新石器遗址中被发现,并且与河姆渡第二文化层几乎完全相同,其年代距今5500年左右。当地先民在楫舟泛海中将生产工具和造船技术也传播到了更遥远的菲律宾和太平洋地区^②。周原遗址青铜轮牙马车的发现,从其结构与工艺的复杂性来看与欧亚草原文明有着密切的联系,“这或许暗示,公元前13世纪左右,欧亚大陆中部与东部的人群曾在短时间内进行过一次大规模的(直接的或间接的)文化交流活动”^③。中朝之间交往素有渊源,公元前10世纪青铜时代古朝鲜就有与中国辽宁所发现形制一致的青铜短剑和突脊曲刃。战国时代燕国货币明刀钱、战国青铜兵器和铁器皆在朝鲜北部地区有发现^④。20世纪初阿尔泰山北麓巴泽雷克5号墓出土的茧绸鞍褥面尤为精致,B. M. 阿列克谢耶夫院士认为此类丝织品是中国制造;6号墓出土一面秦式镜变形之一的白色金属制铜镜^⑤。该考古遗存反映了公元前7世纪以降,以草原游牧民族为主体的东西方文化交流情景。20世纪80年代初南越王墓原置于墓主棺槨“足箱”里的银盒,其本身具有西亚文明特色的蒜瓣形花纹,后经国人改造加上铜制托底和汉代盖上小钮,成为时人与西亚海外文明交流互鉴的见证,让人们看到了“东西合璧”的文化遗存^⑥。1953年在西安附近的隋墓中出土东罗马金币,证实了文献资料所记载北周与东罗马所进行的贸易情况。2021年西安东郊月登阁唐墓中发现一件角杯,命名为“唐三彩胡人角杯”,具有明显的“神人合一”的特点,葛承雍教授认为该角杯是古希腊神话中“小海神”特里同的艺术造型^⑦,可见中希文化交流互鉴频繁。在辽代的辽墓和辽塔中出土有伊斯兰玻璃器,以及陈国公主墓出土的具有伊斯兰风格的两件鍍花铜盆,说明辽代与伊斯兰世界存在商贸往来。宋代与北非、东非国家往来频繁,据考古发掘因瓷器数量巨大,北非被称为“中国古瓷博物馆”,东非被称为“中国古瓷的储仓”^⑧。

丝绸之路不仅开启了沿线国家的物质交流与文化互动,还为历史上的中外交流奠定了精神层面的融通基础和人文基础。丝绸之路开辟后,中国境内逐渐形成了以新疆三道为主体的多出口、放射状交通网,联通了西域诸国与中原王朝的交往,同时南下泰国、西去缅甸,将西域丝绸之路与西南丝绸之路连接打通。海上丝绸之路也逐渐形成水陆相连的网络关系。“炀帝即位,募能通绝域者。大业三年,屯田主事常骏、虞部主事王政君等请使赤土。”^⑨出使赤土,是中国南海航行的重要一步。唐代海上交通承担起东西方经济文化交流的重任,海上丝绸之路东起朝鲜、日本,西抵东非、北非、地中海东岸国家,中经日本海、黄海、东海、南海,绕孟加拉湾,穿越印度洋、阿拉伯海,过波斯湾和红海,进而联通起东亚、东南亚、南亚、西亚、阿拉伯半岛、非洲大陆、欧洲地中海国家。唐代因兼收并蓄、睦邻友好,贞观十四年,“四方学者云集京师,乃至高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸酋长亦遣子弟请入国学,升讲筵者至八千余人”^⑩。郑和下西洋盛况空前,

^① 参见陈炎:《中华民族海洋文化的曙光——河姆渡文化对探索海上丝绸之路起源的意义》,见氏著《海上丝绸之路与中外文化交流》,北京:北京大学出版社,1996年,第3页。

^② 参见陈炎:《中华民族海洋文化的曙光——河姆渡文化对探索海上丝绸之路起源的意义》,见氏著《海上丝绸之路与中外文化交流》,第9页。

^③ 王鹏:《周原遗址青铜轮牙马车与东西文化交流》,《考古》2019年第2期。

^④ 参见周一良:《源远流长的中朝文化交流》,见氏著《中外文化交流史》,郑州:河南人民出版社,1987年,第360页。

^⑤ 参见鲁金科:《论中国与阿尔泰山部落的古代文化》,见张志尧编著:《草原丝绸之路与中亚文明》,乌鲁木齐:新疆美术摄影出版社,2012年,第287-288页。

^⑥ 参见吕烈丹:《南越王墓与南越王国》,广州:广州文化出版社,1990年,第39-40页。

^⑦ 参见葛承雍:《从爱琴海到唐长安——新发现唐三彩希腊海神特里同造型角杯研究》,《文物》2023年第8期。

^⑧ 马文宽、孟凡人:《中国古瓷在非洲的发现》,北京:紫禁城出版社,1987年,第1、7页。

^⑨ 魏征等:《隋书》卷八十二《南蛮传》,北京:中华书局,1973年,第1834页。

^⑩ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》,北京:中华书局,1956年,第6153页。

“和经事三朝,先后七奉使,所历占城……凡三十余国”^①。

纵观历史,中华文明在交流互鉴中绵延不绝,在兼收并蓄中守正创新。交流互鉴是文明发展的本质要求。中华文明的突出特性,从根本上决定了中华民族守正不守旧、尊古不复古的进取精神,决定了中华文化对世界文明兼收并蓄的开放胸怀。中华民族现代文明建设就是要在弘扬历史传统的基础上,创造新的历史,坚守文明互鉴的历史逻辑,在中国式现代化建设中推陈出新。

二、文明互鉴是中华民族现代文明建设的时代要求

习近平总书记在文化传承发展座谈会上深刻阐明了建设中华民族现代文明的科学内涵与时代要求。面对中国式现代化,我们要担负起新时代新的文化使命,建设中华民族现代文明,推动文化繁荣,实现精神上的独立自主。我们要在习近平新时代中国特色社会主义思想的指导下,坚定文化自信、秉持开放包容、坚持守正创新,把握好世界文明交流互鉴的总体趋势,为中国式现代化提供强大的现实支撑。

建设中华民族现代文明,文明互鉴是增强文化自信的重要条件。习近平总书记指出:“各国各民族都应该虚心学习、积极借鉴别国别民族思想文化的长处和精华,这是增强本国本民族思想文化自尊、自信、自立的重要条件。”^②党的二十大报告明确了“推进文化自信自强,铸就社会主义文化新辉煌”^③的重大任务。这就要求我们不仅要树立好对中国特色社会主义文化的自信,而且要深化文明交流互鉴,推动中华文化更好地走向世界。中国式现代化要求物质文明和精神文明相协调发展。文化自信是一个国家、一个民族发展中最基本、最深沉、最持久的力量。中国式现代化要以自信、从容、豪迈、尊严的姿态走向世界,努力建设中华民族现代文明,就必须增强中华优秀传统文化的自信。在与世界各国优秀文化交流互鉴中,要立足中华民族伟大历史实践和当代实践,用中国道理总结好中国经验,把中国经验提升为中国理论,进一步讲好中国故事、传播好中国声音,在国际上树立起可敬、可爱、可信的中国形象。

建设中华民族现代文明,文明互鉴是中华文化秉持开放包容的内在本质。在各国前途命运紧密相连的今天,不同文明只有包容共存、交流互鉴,才能共同推动人类社会现代化进程、繁荣世界文明百花园。习近平总书记指出:“中华文明的包容性,从根本上决定了中华民族交往交流交融的历史取向,决定了中国各宗教信仰多元并存的和谐格局,决定了中华文化对世界文明兼收并蓄的开放胸怀。”^④这就要求我们建设中华民族现代文明,既要融通中外,又要贯通古今,在“第二个结合”的又一次思想解放下,向内继承和弘扬中华优秀传统文化的精髓要义,向外关注探索人类社会发展的前途命运。为此,建设中华民族现代文明,就是要坚持“以文明交流超越文明隔阂,以文明互鉴超越文明冲突,以文明共存超越文明优越”^⑤的气魄,借鉴吸收人类一切优秀文明成果,为中华文明开创新辉煌。

建设中华民族现代文明,文明互鉴是中华文化坚持守正创新的客观需求。习近平总书记在文化传承发展座谈会上强调,要坚持守正创新,“以守正创新的正气和锐气,赓续历史文脉、谱写当代华章”,“守正才能不迷失自我、不迷失方向,创新才能把握时代、引领时代”^⑥。守正就是坚守中华优秀传统文化之正道、正气,坚守马克思主义在意识形态领域的指导地位不动摇,坚守中国共产党的领导地位不动摇,坚守“两个结合”的根本要求为遵循。创新是一个民族进步的灵魂,是一个国家兴旺发达的不竭动力,更是推动文化繁荣发展的必然要求和增强文化自信的动力源泉。吸收和借鉴其他优秀文明的新思路、新方法,创造适应中国式现代化运行发展的新机制、新制度,在不断实现马克思主义中国化时代化新飞跃的文明互鉴中,用马克思主义激活中华优秀传统文化基因,不断激扬建设中华民族现代文明的创新创造活力,推动中华文化的不断完善和向前发展;同时,使中国式现代化道路既符合中国国情实际,也符合时代发展要求,为人类现代文明发展提供中国方案和中国样本。

① 张廷玉等:《明史》卷三百零四《郑和传》,北京:中华书局,1974年,第7768页。

② 中共中央文献编辑委员会编辑:《在创造性转化创新性发展中延续民族文化血脉》,见《习近平著作选读》(第一卷),北京:人民出版社,2023年,第279页。

③ 《党的二十大报告辅导读本》编写组编著:《党的二十大报告辅导读本》,北京:人民出版社,2022年,第38页。

④ 习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,《求是》2023年第17期。

⑤ 《习近平谈治国理政》(第三卷),北京:外文出版社,2020年,第441页。

⑥ 习近平:《在文化传承发展座谈会上的讲话》,《求是》2023年第17期。

三、文明互鉴是中华民族现代文明建设的实践要义

中华文明是中华民族独特的精神标识,在中华优秀传统文化的基础上建设中华民族现代文明是时代所需、是国家所需、是人类文明发展所需。在世界文明交往、交流、交融不断深化的今天,立足文明互鉴这一实践要义,推进中华民族现代文明建设,正是守中华优秀传统文化之正、创马克思主义中国化时代化之新,更是深刻把握“两个结合”建设中华民族现代文明的根本体现。

文明互鉴为中华民族现代文明建设提供实践思维。中华文化的魅力在于源远流长、博大精深,中华文明的特点在于兼收并蓄、海纳百川。党的二十大报告指出:“要尊重世界文明多样性,以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越。”^①中华民族现代文明不仅是中华文明的现代形态,也是现代文明的中国形态,更是人类文明的新形态。秉持立足文明交流互鉴建设中华民族现代文明的实践思维,能更加全面地让全世界理解中华文化、认同中华文明,通过文化担当来推动人类命运共同体的构建。中华民族现代文明建设过程中,结合中华优秀传统文化,透析社会发展问题,立足文明互鉴,进行价值整合与导引,这是我们的实践主旨;进而达到在交流互鉴中让世界了解中国文化与中华民族的价值体系,让世界理解中华文化因守正创新而源远流长、因博大精深而兼济天下、因交流互鉴而共享繁荣这一整体构想;全面展现出中华民族现代文明以开放包容的思想引领发展、以独立自主的民族精神支撑建设、以求实创新的科技发明增强国家实力、以繁荣富足的现代化发展满足人民需求这一目的。

文明互鉴为中华民族现代文明建设提供实践创新。中华文明因交流互鉴而绵延发展,因兼收并蓄而创新超越。历史上的张骞通西域、玄奘西行、鉴真东渡、郑和下西洋,不仅推动了经济贸易的繁荣往来,更促进了中西方国家在文化层面的理解与认识。澳大利亚汉学家马克林认为:“汉学在给世界进一步介绍中国方面能起很大作用。首先要让世界了解中国,然后更要让世界正确地理解中国。”^②意大利汉学家麦克雷表示,研究汉学对中国历史和西方历史都很重要。中国文化有一个特色,就是求同存异,这种文化对世界有帮助,世界其他国家可以借鉴学习^③。文明的交流、思想的碰撞、技术的革新,无一不人类社会的发展提供着全面的审视、全新的理解、全方位的思考。中华民族现代文明的建设不是对中华优秀传统文化的简单继承,而是在马克思主义指导下,立足中国实际,坚守中国立场,结合现实需要,构建中国自主知识体系、社会主义核心价值观、新时代社会道德规范,在文明互鉴的影响下形成新理论、新方法、新思维、新机制、新体系,守正创新文化内容与文化形式,促进科技发明和提升生产力发展水平,最终创造符合中国式现代化的人类文明新形态。文明互鉴对加强中华文化国际传播能力建设,全面提升国际传播效能,形成同我国综合国力和国际地位相匹配的国际话语权有极大的促进作用。

文明互鉴为中华民族现代文明建设提供实践力量。中华民族现代文明是一种倡导物质文明与精神文明协调发展、追求全体人民共同富裕的现代文明,既具有民族性,更具有世界性。文明互鉴不仅交流借鉴人类文明的优秀成果,而且促进世界的共同发展。李约瑟(Joseph Needham)在《中国科学技术史》中高度评价肯定了中国古代科技对改变西方文明进程和推动世界文明进程所做出的贡献:“在人类了解自然和控制自然方面,中国人是有过贡献的,而且贡献是伟大的。”^④今天面对西方科技领域的“卡脖子”问题,我们亟需补短板、强弱项、固底板、扬优势。立足文明互鉴、坚持文明平等、推进文明对话、推动文明进步,这是中华民族现代文明建设的实践逻辑,不仅符合中国式现代化建设的本质要求,更是中国积极参与国际建设、维护世界和平发展而做出的努力。立足文明互鉴建设中华民族现代文明,不仅为推动构建人类命运共同体注入了深厚持久的文化力量、提供了实践动力,而且有利于进一步促进人类文明的交流互鉴,对人类命运共同体的构建将产生重大影响。

① 《党的二十大报告辅导读本》编写组编著:《党的二十大报告辅导读本》,第56-57页。

② 记者白波:《全球汉学家共聚北京:汉学让世界更好地认识和理解中国》,《北京日报》2023年7月5日,第12版。

③ 参见记者姚远:《专访意大利汉学家麦克雷:北京文化论坛是一张很好的城市名片》,《新京报》2023年9月15日,第A11版。

④ 李约瑟:《中国科学技术史》,北京:科学出版社,1975年,第18页。

九州共贯、向内凝聚：中华文明统一性的历史地理因素

郑 威（武汉大学历史学院）

习近平总书记在文化传承发展座谈会上指出，中华优秀传统文化有很多重要元素，“九州共贯、多元一体的大一统传统”是其中之一：“中华文明长期的大一统传统，形成了多元一体、团结集中的统一性。‘向内凝聚’的统一性追求，是文明连续的前提，也是文明连续的结果。”^①中华文明的连续性在世界范围内是绝无仅有的，而“向内凝聚”的统一性既是文明绵延不绝的前提和基础，也是文明发展的结果和保障，二者互为表里，密不可分。

西汉武帝时期，董仲舒提出的“大一统”思想逐渐受到重视。董仲舒说，大一统乃“天地之常经，古今之通谊也”^②，统一成为人们的共识。至昭宣时代，如何实现真正的大一统，成为国家关注的焦点。时人王吉称：“《春秋》所以大一统者，六合同风，九州共贯也。”^③六合指上下及东西南北四方，概指天下；天下分为九州，九州是中国的代称；“贯”指通贯、贯穿始终。王吉倡导“六合同风，九州共贯”，提出从文教入手，实现九州畅通、九州一统，充分体现了汉朝人的“大一统”思想。

汉代以降，九州共贯、向内凝聚的理念成为中华文明世代相传的重要基因，对维持文明的连续性和统一性起到了重要的支撑作用。面对宏阔的疆土和不同的人群，九州共贯的地理观念、细密完善的政区体系、深入融合的多元文化，共同塑造了中华文明的这一基因。

一、九州共贯的地理观念

中国地处亚欧大陆东部，版图形成于元明清时期，东南有漫长的海岸线，北有大漠草原，西北临帕米尔高原，西南有喜马拉雅山脉、横断山脉。《元史·地理志》称：“北逾阴山，西极流沙，东尽辽左，南越海表。”^④《大明一统志》有类似的表述：“东尽辽左，西极流沙，南越海表，北抵沙漠。”^⑤从自然地理上看，四面皆形成了天然的屏障，相对独立。与其他古代文明相比，特别是与地处交通要道上的文明相比，相对独立意味着能够较为稳定地开展生产生活，形成连续的文明，而这也是中华文明成为唯一未中断文明的重要地理背景。

相对独立的自然地理环境是中国政治地理观念形成的基础。从自然区的内部来看，自古以来的中华文明东西南北四方辐辏于中原，政治地理上呈现出向内凝聚的统一性特点。九州共贯的大一统思想的渊源，可追溯至上古典籍中，而在历代地理著作中体现得尤为明显。

历史文献中有关大一统政治地理观念的记载，始见于大禹治水、划分九州。西周中期的青铜器豳公盨铭文称：“天命禹敷土，堕山浚川。”^⑥这是目前关于大禹治水最早的确切记载。大禹根据地形走向疏浚河川，让被淹没的土地重新显现，以供人民居住。从西周至春秋战国，有关大禹治水的记载越来越多地与天下一统的地理观念相结合，形成了若干种文献，其中传世典籍以《尚书·禹贡》为代表。在邦国林立、诸侯割据的战国时期，《禹贡》打破了分裂局面的限制，从大一统的天下观着眼，以王畿区为中心，将天下各地划分为九州，将山川河流、四方部族人群全部纳入同一个政治地理体系，建构出了完善的大一统地理观念。

《禹贡》首先记载大禹治水之后的政治地理区划，将天下划分为九州：冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荆

① 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，《求是》2023年第17期。

② 班固：《汉书》卷五十九《董仲舒传》，北京：中华书局，1962年，第2523页。

③ 班固：《汉书》卷七十二《王吉传》，第3063页。

④ 宋濂等：《元史》卷五十八《地理志》，北京：中华书局，1976年，第1345页。

⑤ 李贤等：《大明一统志·图叙》，成都：巴蜀书社，2017年，第7页。

⑥ 吴镇烽编著：《商周青铜器铭文暨图像集成》（第12册），上海：上海古籍出版社，2012年，456页。

州、豫州、梁州、雍州,详细叙述了各州的地理范围,大禹在每个州的治水情况,以及治水后的山川、土壤、物产等,最重要的是记载了每一州向王畿区进贡的物品及所经行的河川贡道。比如东方的兖州,地理范围是“济、河惟兖州”,在济水、黄河之间的地理区域是兖州的范围,兖州的贡物为“厥贡:漆、丝,厥篚织文”,贡献漆、蚕丝和用竹筐盛放的织物,贡道是“浮于济、漯,达于河”^①,乘船从济水、漯水进入黄河,经黄河到中原一带进献贡物。

九州之后的部分,一般称作导山、导水,记叙了洪水安定之后天下的山脉、水系分布情况,反映了禹治水之后的自然地理全貌。依据因势利导的理念,将高山、群岭归类排列,显示山脉的走向;将河川疏导之后,形成了弱水、黑水、黄河、漾水(汉水)、长江、济水、淮水、渭水、洛水等水系,囊括了当时能够认识到的所有山川。《禹贡》文字简要清晰,准确度较高,体现了战国时期人们已超越列国的限制,具备了全面的自然地理知识。以漾水为例,《禹贡》说:“嶓冢导漾,东流为汉,又东为沧浪之水,过三澨,至于大别,南入于江,东汇泽为彭蠡,东为北江,入于海。”^②漾水源出嶓冢山,东流称汉水、沧浪水,至大别山(或说今龟山)入长江,经彭蠡泽后,为北江(三江之一),后汇入东海,所记载的汉水河道情况清晰准确。

《禹贡》接下来以王畿区为中心,按照内外圈层模式建构了从核心到边缘的五服系统。首先描绘了治水之后天下的统一形势:“九州攸同,四隩既宅,九山刊旅,九川涤源,九泽既陂,四海会同。”^③九州土地经过治理已大致相同,四方境土皆可安居,九州的大山均已斩木成道,九州的河川已疏通、低洼之地已汇滞成湖,不再泛滥,四海之内皆能通过交通贡道会同于王畿。接着讲述了天下的治理情况:“六府孔修,庶土交征,底慎财赋,咸则三壤,成赋中邦。”^④掌管贡赋税收的府库已整饬完备,各州的土地已勘定等级,天下的土地按照肥瘠情形,分上中下三等确定税额,向中央缴纳税赋。在此基础上,按照距离王畿的远近,每五百里一个层级,由近及远地划分了文化地理结构:五百里甸服、五百里侯服、五百里绥服、五百里要服、五百里荒服。以王畿为中心的“五服”圈层体系,是在大一统的天下观之上衍生出来的层层递进的文化地理结构,体现了整齐划一治理天下的地理观念,以及期望达到的“东渐于海,西被于流沙,朔南暨,声教讫于四海”^⑤的政治理想。

《禹贡》从政治、自然、文化三个层面塑造了天下一统的地理格局,反映了早期华夏民族融合、九州统一、向内凝聚的天下观、国家观。在《禹贡》之外,先秦秦汉的典籍中,《周礼·夏官·职方氏》《尔雅·释地》《吕氏春秋·有始览》等都以九州来规划天下;出土文献方面,上海博物馆整理的战国时期楚地竹书《容成氏》一篇中,也记载了完整的九州地理体系,时代可能比《禹贡》更早。这说明夏商以来,九州共贯的中华文明大一统政治地理观念已深入人心。

《禹贡》开创的大一统地理观,经后世数千年的中华文明继承和发扬,愈发深入人心、牢不可破。清人李振裕在为《禹贡锥指》作序时称:“自禹治水至今四千余年,地理之书,无虑数百家,莫有越《禹贡》之范围者。”^⑥《禹贡》之后,东汉班固的《汉书·地理志》,上追黄帝,下迄秦汉,对九州共贯的大一统地理观念又有进一步的申述:“昔在黄帝,作舟车以济不通,旁行天下,方制万里,画野分州,得百里之国万区。……尧遭洪水,怀山襄陵,天下分绝,为十二州,使禹治之。水土既平,更制九州,列五服,任土作贡。”^⑦自此以降,历代地理志书皆宗《禹贡》《汉书》,从地理观念方面完成了对中华文明统一性的塑造。

二、细密完善的政区体系

《周礼》开篇《天官·叙官》称:“惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。”^⑧周天子封邦建国之时,先辨正方位,再区分国野,按照不同的区域分设职官统领百姓,人民能够各得其所、安居乐业。体国经野、设官分职意即建立完善的中央和地方行政制度。周人的行政体系,在战国时期土崩瓦解,但统一

① 顾颉刚、刘起鈇:《尚书校释译论》,北京:中华书局,2005年,第550页。

② 顾颉刚、刘起鈇:《尚书校释译论》,第783页。

③ 顾颉刚、刘起鈇:《尚书校释译论》,第807页。

④ 顾颉刚、刘起鈇:《尚书校释译论》,第807页。

⑤ 顾颉刚、刘起鈇:《尚书校释译论》,第822页。

⑥ 胡渭:《禹贡锥指》,邹逸麟整理,上海:上海古籍出版社,2013年,第712页。

⑦ 班固:《汉书》卷二十八上《地理志上》,第1523页。

⑧ 孙怡让:《周礼正义》卷一《天官·叙官》,北京:中华书局,2013年,第9、12-15页。

的理念仍然深入人心。以《禹贡》为代表的春秋战国时期形成的大一统思想,在秦汉时代通过细密完善的行政区划体系得到了确切的施行。

秦王朝一统六合之后,面对如何管理广大疆土的问题展开了讨论。丞相王绾等主张分封诸侯,廷尉李斯坚持废分封、行郡县:“周文武所封子弟同姓甚众,然后属疏远,相攻击如仇讎,诸侯更相诛伐,周天子弗能禁止。今海内赖陛下神灵一统,皆为郡县,诸子功臣以公赋税重赏赐之,甚足易制。天下无异意,则安宁之术也。置诸侯不便。”^①从天下一统之后的形势来看,列国旧贵族仍暗中互动,谋求复国。如若分封,势必会重蹈周王朝分崩离析的覆辙,李斯的建议为始皇帝所采纳。秦始皇曰:“天下共苦战斗不休,以有侯王。赖宗庙,天下初定,又复立国,是树兵也,而求其宁息,岂不难哉!”^②为避免统一后的王朝再次分裂,秦分天下以为三十六郡,以郡辖县,实行单一郡县制,维护了国家的统一。

汉人继承了《禹贡》的大一统地理思想,将秦代的郡县制纳入九州体系之中,至汉武帝时,形成了十三州部。《汉书·地理志》载:“汉兴,因秦制度,崇恩德,行简易,以抚海内。至武帝攘却胡、越,开地斥境,南置交阯,北置朔方之州,兼徐、梁、幽,并夏、周之制,改雍曰凉,改梁曰益,凡十三部,置刺史。”^③西汉的十三州,虽然比《禹贡》多出四州,但地理范围并无太大变化。十三州中,冀、兖、青、徐、扬、荆、豫七州见于《禹贡》,益州即《禹贡》梁州,凉州即《禹贡》雍州,并州析分自《禹贡》冀州。增加的交阯(交州)、朔方是武帝灭南越、攘匈奴之后所置;司隶即王畿地区,由冀、雍、豫等州分出。

自此开始,《禹贡》所描绘的地理构想与政区体系相融合,走向了现实中的国家治理。以王朝都城所在的司隶为核心,环以十二州,在州一级监察区之下,是秦代以来建立的以郡统县、县辖乡亭里、里有什伍(十家为什、五家为伍)自上而下细密完善的政区管理体系。《汉书·百官公卿表》曰:“县大率方百里,其民稠则减,稀则旷……乡有三老、有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化。嗇夫职听讼,收赋税。游徼徼循禁贼盗。”^④《续汉书·百官志》:“亭有亭长,以禁盗贼。……里有里魁,民有什伍,善恶以告。……里魁掌一里百家。什主十家,伍主五家,以相检察。”^⑤从州郡县到乡亭里,再到什伍,通过政区地理体系和编户齐民制度,中央的政令能够准确迅速地传达到基层。显然,相较于《禹贡》九州,汉代的十三州体系具有更强的一统性。

东汉末年献帝时期,曹操将十三州恢复为《禹贡》九州。《献帝春秋》曰:“时省幽、并州,以其郡国并于冀州;省司隶校尉及凉州,以其郡国并为雍州;省交州,并荆州、益州。于是有兖、豫、青、徐、荆、杨、冀、益、雍也。”^⑥曹操力图恢复《禹贡》九州,说明周秦汉以来形成的九州观念已然深入人心。此后的三国两晋南北朝时期,虽然国土分裂,但各个政权均认同华夏正统,以统一九州、复原旧疆为己任。在人们的心目中,辽阔的华夏九州自古以来就是统一的,短暂的分离阻挡不了统一的洪流。这一全民共通的认知对华夏文明统一性的发展与巩固,具有深远的意义。

两汉以降,行政区划名称屡有变改,州制之后,唐有道,宋置路,元明清设省,但基层的县级政区得到了继承。直至今日,仍然维持了以省统县、以县辖乡的政区体系。可以说,细密完善的政区体系是一以贯之的,以行政区划为基础建立的治理体系维护了华夏的大一统,是中华文明统一性的重要保障。

三、深入融合的多元文化

天下九州地域广阔,东西南北各地自然环境差异明显。在这一背景下,中华文明从起源之初就富有多样区域特色。在早期国家的形成阶段,区域文化如满天星斗,散布于中华大地。随着地域间接触和交流加深,文化在竞争中不断融合,形成了较为成熟的各具特色的地域文化。今天我们熟知的三晋文化、巴蜀文化、吴越文化、荆楚文化、燕赵文化、齐鲁文化,皆可追溯至两周列国,这是我国地域文化的发源时期。

① 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,北京:中华书局,2014年,第307页。

② 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第307页。

③ 班固:《汉书》卷二十八上《地理志上》,第1543页。

④ 班固:《汉书》卷十九上《百官公卿表》,第742页。

⑤ 范晔:《后汉书·百官志五》,北京:中华书局,1965年,第3624-3625页。

⑥ 范晔:《后汉书》卷九《孝献皇帝纪》,第387页。

《礼记·王制》说：“广谷大川异制，民生其间者异俗。……修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。”^①不同的自然环境造就了不同的文化风俗，管理者“修其教”、“齐其政”，在地方推行政治教化的同时，不易其俗，对地方文化持尊重的态度。两周时期，地域文化百花齐放，周王室专设采诗之官，了解各地的地方风俗。《诗经》约三百篇，其中记载西周至春秋中期地方文化的《国风》共一百六十篇，涵盖十五个诸侯国和地区：周南、召南、邶、鄘、卫、王、郑、齐、魏、唐、秦、陈、桧、曹、豳，大约相当于黄河中下游至淮河流域的广大地区。不同地域的文化通过采诗等形式相互传唱、交流，求同存异，多元融合，共同促进了中华传统文化的形成。

地域文化的多元并存、交流融合是中华文明的一大特征。在中华文明的元典时代，思想文化在不同地域蓬勃发展，比如儒家起源于鲁，墨家始于宋，道家或出自楚，法家源出三晋，阴阳家兴盛于齐。这些起源不同的诸子学说，最终多元融合，形成了百家争鸣的局面。秦汉时代，国家统一文字，统一度量衡，独尊儒术，在制度层面实现了大一统，但地方文化的多元性得以保留，共同营造了多元一体的中华文明。

司马迁的《史记·货殖列传》记载了不同经济区的特色文化：“楚越之地，地广人希……江淮以南，无冻饿之人，亦无千金之家。沂、泗水以北，宜五谷桑麻六畜，地小人众，数被水旱之害，民好畜藏，故秦、夏、梁、鲁好农而重民。三河、宛、陈亦然，加以商贾。齐、赵设智巧，仰机利。燕、代田畜而事蚕。”^②以江、淮为界，南方地广人稀，经济、文化发展相对缓慢，北方人口稠密，不同区域亦各有特色。班固在《汉书·地理志》中引述成帝时刘向的“地分”、朱赣的“条其风俗”两篇，条析了汉代的地域文化，如秦地“于《禹贡》时跨雍、梁二州，《诗·风》兼秦、豳两国。……其民有先王遗风，好稼穡，务本业，故《豳诗》言农桑衣食之本甚备”^③，农桑文化兴盛；楚地“有江汉川泽山林之饶……不忧冻饿，亦亡千金之家。信巫鬼，重淫祀”^④，民间信仰兴盛，遍布神祇祠庙等。不同地域文化的兴盛、发展、传承，都是中华文化多元一体的集中体现。

多元文化的深度融合及其对中华文明牢固凝聚的促进作用，在统一王朝建立之后表现得尤为明显。秦至汉初完成了对六国文化的多元一统，汉武帝时期开疆拓土，新增加的河西走廊、岭南、朔方等地，在保留地方文化的基础上，很快就融汇到中华文明之中。此后的朝代，无论是农耕文化占据主导，还是游牧文化进入中原，最终都成为中华文明的一部分。从这个意义上可以说，多元文化的深度融合，是中华文明向内凝聚的重要基础。

突出的创新性是中华文明生生不息的内生动力 ——夏商周时期的观察

徐昭峰（辽宁师范大学历史文化学院）

习近平总书记在文化传承发展座谈会上指出，中华优秀传统文化有很多重要元素，共同塑造出中华文明的突出特性。其中，“中华文明的创新性，从根本上决定了中华民族守正不守旧、尊古不复古的进取精神，决定了中华民族不惧新挑战、勇于接受新事物的无畏品格”^⑤。可以说，创新性是中华文明生生不息的内生动力。正如有学者指出的那样，中华文明之所以能够历经数千年历史变迁而始终保持生机活力，正是得益于其革故鼎新、与时俱进的精神^⑥。下面我们从国家产生和早期发展阶段的夏商周时期观察中华文明突出的创新性特征。

① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义》卷十八《王制》，吕友仁整理，上海：上海古籍出版社2008年，第537页。

② 司马迁：《史记》卷一百二十九《货殖列传》，第3968页。

③ 班固：《汉书》卷二十八下《地理志下》，第1642页。

④ 班固：《汉书》卷二十八下《地理志下》，第1666页。

⑤ 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，《求是》2023年第17期。

⑥ 参见胡代松：《深刻把握中华文明的五个突出特性》，《新湘评论》2023年第14期。

一、夏商周时期物质文明的不断创新

夏商周时期的物质文明创新不胜枚举。首先是夏商周时期的生业、农业生产的不断提升。早在新石器时代早期,我国的农业生产就形成了北粟南稻的格局。随着南北文化的互动,农业生产首先在南北交汇的中原一带形成农业的多样性,而农业的多样性正是农业发展发达的反映。夏代,根据洛阳皂角树遗址的浮选,发现当时种植的粮食作物有粟、黍、水稻、大麦、小麦、大豆和高粱等,可谓五谷丰登。夏代二里头遗址出土的动物骨骼显示,狗、猪、山羊、绵羊和黄牛可以确定是饲养的家畜。进入早商二里岗文化时期,青铜农具在农业中也有较多使用,包括酒器的大量发现等,无不说明农业的进步。在郑州商城、偃师商城以及小双桥遗址均发现大量的祭祀用牲和墓葬殉牲,说明商朝的家畜饲养业也较夏代发达。由甲骨文可知,晚商时期,商王经常举行占卜、祭祀等活动表达对农业的重视,并任命官吏管理农业生产。除农业生产外,殷墟发现的晚商的祭祀用牲和墓葬殉牲数量更多,因为祭祀用牲数量的增多和战车的出现导致用马数量增多,除了让方国进贡,还在王畿内外设置牧场。西周更为重视农业生产。《诗经》《周礼》《礼记》等记载了天子亲自启动农业的播种,还包括农田、收割、入藏等过程和管理,农具的描述,节令与农业生产的对应,种植的粮食种类有百谷之称和六谷之称,见诸《诗经》记载的粮食种类有 10 余种,还有对粮食丰收的年景和粮仓盈满的描述。东周时期,农业更为发达,争霸战争和兼并战争的频繁与惨烈使得各诸侯国更加注重农业生产,奖励农耕,甚至出现了重农抑商的法律条文。轮换休耕的畎亩制的推行,春秋晚期至战国初期铁质农具的使用,牛耕的推广,大型水利灌溉工程的修建,农学著作的出现,无不说明东周时期的农业生产进入一个新的阶段。

其次是金属冶炼技术的发明与不断发展。距今 4000 多年前的古国阶段,在襄汾陶寺、登封王城岗等遗址发现有青铜容器残片和青铜铃,说明该时期已经发明了复合陶范铸造青铜器的技术,为夏商周王朝的文明发展提供了技术支持。距今约 4000 年,中国进入历史上第一个统一的多民族国家——夏,以二里头遗址为代表的夏文化发现了一定数量的青铜器,包括礼器、乐器、工具和武器等,标志着我国历史进入青铜时代。商代的青铜器数量更多,质量更好,纹饰繁缛,出现了青铜农具。殷墟青铜器基本都是范铸法铸造的,器形简单的用浑铸法,复杂的则用分铸法。偶方彝、三联甗、重达 833 千克的司母戊大方鼎等的成功铸造,充分体现了商代冶铜工艺的成熟与高度发展。商末和西周是我国青铜器发展的高峰时期,如四羊方尊等青铜器就充分体现了商周之际青铜冶铸业发展的鼎盛。西周时期有许多铸工精湛、造型雄奇的重器传世,且多有长篇铭文。但商周青铜器的变化主要体现在商以酒器组合为主,西周则以食器组合为主,同时西周形成了“辨等列、明尊卑”的列鼎制度,影响深远。东周时期,青铜冶铸的失蜡法是冶金史上的重大进步,如浙川下寺春秋楚墓出土的铜禁等。春秋时期的青铜器装饰出现了鎏金、刻纹、鏤花、掐丝等工艺,战国中晚期的青铜器常将多种工艺集于一身,显得无比华丽。同时,发现于西周时期的人工冶铁技术,至春秋时期已有较多发现,至战国时期普遍运用于社会生产生活的各个方面,引发了生产力的大发展和社会大变革,我国由此进入铁器时代,历史进入一个新的发展阶段——封建时代。

再次是陶瓷器的发明和使用。陶器在距今 10000 年前伴随着新石器时代的开始在我国出现,经历查海时代的褐陶、仰韶时代的彩陶和龙山时代的黑陶,夏代出现了白陶,更在东下冯遗址发现有原始瓷器。进入商代,郑州商城的考古发现证明陶瓷手工业较以前发达,广泛使用先进的白陶、硬陶,原始瓷器有一定的发现。西周时期,原始瓷器的数量和器类较晚商明显增多,仅洛阳北窑西周墓出土的原始瓷器可复原者多达 224 件。研究表明,这些西周原始瓷器基本上接近现代瓷器的标准,可见当时原始瓷器的烧制已经达到相当高的水平。

最后是城市建设及建筑的不断创新完善。城市的出现是人类文明史上的一大进步,学界也一般将城市的出现作为文明起源的标准之一。夏代,二里头遗址作为夏都斟鄩,其方正的城市道路网形成的“九宫格”式城市布局开启了我国宫城居中的先河。一般认为,宫城内复杂的宫室建筑具有“左祖右社”的意味。宫城北的祭祀区和宫城南的手工业作坊区与宫城形成整个城市的南北轴线。商代郑州商城规模宏大,面积达 25 平方千米,由内城和外城两部分构成。内城具有宫城性质,发现了数量庞大的宫殿建筑群基址,近年在内城东南部发现有可能是王陵区的金覆面大墓。外城具有郭城的意味,手工业作坊、普通居住址、中小型墓葬等均发现于内城外、外城内。偃师商城宫室建筑比二里头遗址更为庞大和复杂,宫室建筑的北面建有祭祀场和池苑。殷墟作为晚商的都城,规模达 36 平方千米,宫殿区内发现多达 50 多座夯土基址,有

学者研究认为这些夯土基址包括宗、庙、殿、寝等,侧旁有大型池苑。殷墟西北冈有用环壕围建的专门的王陵区。小屯宫殿区外围道路四通八达,河网密布,普通族邑居址、族墓地、手工业作坊遍布其间。西周的周原遗址近年来发现1座小城和1座大城。周原遗址已发掘一大批大型的夯土建筑群如凤雏甲组建筑基址群、召陈建筑基址群、云塘和齐镇建筑基址群等,手工业作坊区、青铜器窖藏、建筑基址群和成组墓地遍布大型夯土建筑基址群外围。丰镐遗址隔河而建,在丰邑和镐京均发现了大型的建筑基址群、多处大型水系、手工业作坊区、青铜器窖藏和成组墓地。洛阳瀍河成周城发现有大型的夯土建筑基址群、大型的铸铜作坊遗址、大型的祭祀遗存、泾渭分明的贵族墓地和平民墓地等。《周礼·考工记》不仅追述了夏商周的明堂建筑,而且对周代都城的基本布局和规制作了详尽描述。东周时期战争频发,为适应这种形势,都城的选址和建造基本遵循《管子·乘马篇》的思想。从考古发现来看,东周王城基本遵循管子的选址和建城理念,可谓四水之地,具有和谐的人地关系考量。东周王城宫室建筑复杂,宫城居于西南部,在战国时期宫城一分为二,西为宫城,东为仓城。春秋时期宫城面积宏大,发现有成组的夯土建筑基址群。战国晚期,在郭城外西南营建一座小城,城内营建复杂的宫室建筑,即瞿家屯战国夯土建筑基址群。东周王城东南部、中北部和西南3.5千米处发现有王陵区,宫城外郭城内遍布中小型墓葬、手工业作坊、普通居址、道路和水管,其中在东周王城的北部发现大量的手工业作坊,在王城公园一带还发现有建筑基址,可能是市场遗存。在秦都雍城发现有东周时期的市。市场的出现说明东周时期贸易发达,也进一步完善了城市的职能。

除此之外,水利设施、玉器制作、养蚕丝织、漆器制作、制车业等物质文明在夏商周每个时期都有创新发展。物质文明的不断创新成为推动夏商周经济社会持续发展的源泉。

二、夏商周时期制度文明的不断创新

夏商周时期的制度文明历经2000年的不断探索和创新最终形成,影响整个帝制的封建时代,一些至今仍发挥着一定的作用。

首先是继承制的不断创新和发展。根据相关文献,尧、舜、禹时期实行的是选贤举能的禅让制。在这个过程中,实际上交织着禅让制与世袭制的斗争,这种斗争在大禹死后达到了白热化,“及禹崩,虽受益,益之佐禹日浅,天下未洽。故诸侯皆去益而朝启……于是启遂即天子之位”^①。自此后,继承制由禅让制变成王位世袭制。整个夏代,这种父死子继、兄终弟及的王位世袭制运行基本良好。夏灭商立,早商王朝实行兄终弟及为主、父死子继为辅的王位世袭制,但已经显现出极大的问题。商王盘庚解决这一严重影响国运的内讧的手段是迁都。迁都之后的商王朝实行的是父死子继为主、兄终弟及为辅的王位世袭制,继承制发展的趋势是向嫡长子继承制转变。西周初年,周公制礼作乐,始行嫡长子继承制。《春秋公羊传》载:“立嫡以长,不以贤;立子以贵,不以长。”^②自此以后,嫡长子继承制成为3000余年遵循的继承制度。

其次是国家治理体系的不断创新。据《史记·五帝本纪》,五帝时代,即以德治天下,夏商亦然。《史记·夏本纪》记载,“桀不务德而武伤百姓,百姓弗堪”,与“桀不务德”相反,“汤修德,诸侯皆归汤,汤遂率兵以伐夏桀”^③。商灭周立,周公以夏商礼乐为基础制定周礼,也就是所谓的制礼作乐,历史进入以礼治天下的时代。《礼记·明堂位》:“朝诸侯于明堂,制礼作乐,颁度量,而天下大服。”^④礼乐制度实质就是宗法制度和等级制度相互结合的礼仪,将其作为时人的行为准则,上到祭祀、典礼、外事、宴享等政治活动,下到日常生活的方方面面包括行为举止等,都必须符合礼仪规范,皆如《诗经》所描述的“莫不令仪”^⑤。西周王朝以此作为维持社会秩序、巩固王朝统治的有效手段。《礼记·经解》:“夫礼,禁乱之所由生,犹坊止水之所自来也。”^⑥阮籍《乐论》:“礼治其外,乐化其内,礼乐正而天下平。”^⑦至东周时期王室衰微,诸侯争霸,政由方伯,于是尊卑有序的社会秩序开始松动。春秋末战国初,随着井田制的瓦解和诸侯国之间战争规模的不断

① 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,北京:中华书局,1959年,第83页。

② 公羊寿传,何休解诂,徐彦疏:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第256页。

③ 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,第88页。

④ 郑玄注,孔颖达疏:《十三经注疏·礼记正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第934页。

⑤ 高亨:《诗经今注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第241页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《十三经注疏·礼记正义》,第1371、1372页。

⑦ 阮籍:《阮籍集校注》,陈伯君校注,北京:中华书局,2014年,第89页。

升级扩大,礼乐制度由松动而终至崩解。春秋时期,伴随着以礼治天下的制度松动,以法治天下的思想开始萌生,管仲、子产等成为法家学派的思想先驱。战国初期,李悝、吴起、商鞅、申不害等相继在各国变法,在政治、经济、军事、土地等方面提出一系列变法措施,以法治国,法教兼重成为主流意识。至战国末期,韩非子将商鞅重法、申不害重术、慎到重势合而为一,终成法家思想学说之集大成者。法家崇尚实用主义,强调富国强兵、以法治国,立足制度建设,推动着社会的发展。秦国以《韩非子》法治思想为理论依据,加强中央集权,最终统一了华夏大地。

再次是地方管理行政制度的不断探索和创新。根据相关文献研究表明,夏国家是以夏后氏为主体、包括众多独立族邦在内的族邦联盟,实行的应为内外服制。夏王朝的与国是为内服,外围方国是为外服。夏商时期,王掌控的国土面积狭小,仅为王畿之地,无大片领土及民众可以分封,只是承认既存方国,给予封号而已。早商直至晚商,商王朝均存在一个地域广大的直接统治区,或谓之王畿地区,即内服之地;文献及甲骨卜辞中所提到的“四土”“四方”,指的是畿外,即外服方国。小邦周灭了大邑商,国家地域空前扩大,殷遗民实力并未遭到毁灭性的打击,依然强大,武王死后的“三监之乱”和东方诸国的薄姑、商奄叛乱就是明证。在这种情况下,实行分封制就势在必行。《左传·僖公二十四年》:“昔周公吊二叔之不咸,故封建亲戚,以蕃屏周。”孔颖达疏:“故封建亲戚为诸侯之君,以为蕃篱,屏蔽周室。”^①这是分封制实行的初衷。周王先后分封的重要诸侯国有鲁、齐、燕、卫、宋、晋等。西周的分封制是建立在井田制基础之上的。分封制的实行切实巩固了西周的统治,拓展了疆域。春秋时期,随着井田制的瓦解和争霸战争的日趋惨烈,周王室衰微,周王“天下共主”的地位逐渐丧失,“分封制”逐渐崩溃。同时,随着世卿世禄制被官僚制取代,边地逐渐由采邑制转为县一郡制。春秋后期,县制开始逐渐推行于内地,并转变为作为地方管理机构存在的官僚制度。战国时期,在若干个县上设郡,郡在建制上的地位高于县,并逐渐形成了郡县两级地方组织。至战国末年,各国郡县的设立已很普遍。秦始皇统一六国后,以郡县制作为中央控制地方的制度,标志着封建专制主义中央集权制度的进一步强化。

此外,还有法律制度、官僚制度、土地制度、税赋制度、盟会制度、军事制度等各方面的制度。正如有学者所言,制度文明是处理各种社会关系、有效管理社会、维护社会秩序的规范体系,是随着社会不断发展改革创新发展的,而且在持续推陈出新中维系着中国古代制度文明的连贯性与整体性^②。与世界其他地区相比,中国古代的制度文明极具特色,在政治制度和治理体系创新方面尤其突出,不仅为中国社会的长期延续和发展提供了坚实的制度支撑,而且对物质文明和精神文明的发展产生了重要影响。

三、夏商周时期精神文明的不断创新

正如有学者所言,筑基于物质文明和政治文明之上的精神文明,代表了中华文明在文化领域取得的突出成就^③,包括记载精神文明的文字和典籍、中国传统的哲学思想、敬天法地的伦理道德等方面的成就。精神文明的不断创新,又推动着物质文明和政治文明的不断发展和进步。

一是文字的出现。史前时期开始出现的刻划符号可以视为文字的前身。在陶寺遗址的陶扁壶上出现的朱书陶文被释读为“文尧”,这也是陶寺遗址被认定为尧都的一个新的证据。二里头遗址出土了一批有刻划符号的陶器,《偃师二里头》发掘报告公布了 13 种陶文,曹定云先生经过考订认为这就是夏代文字。进入商代,郑州商城发现 11 个字的商代牛肋骨刻辞,学者们经反复讨论认定为商代前期的刻辞,为甲骨文的起源和发展提供了不可多得的线索。郑州小双桥豫都遗址发现有书写于陶缸上的朱书文字,发掘者宋国定先生认为,小双桥朱书文字与甲骨文、金文是属于同一体系的古代文字,明显早于甲骨文和金文,是目前发现的第一批早于商代甲骨文和商周时期铜器铭文的书写文字。商代晚期在殷墟发现大量的甲骨文,据统计,总计 150000 余片,经科学考古发掘的有 35000 余片,单字数量约 4000 字。甲骨文是迄今为止中国发现的年代最早的成熟文字系统,是汉字的源头。不仅在殷墟发现有商代晚期的甲骨文,在山东大辛庄和陕西周原也有发现。同时,商代晚期还出现大量的金文,以铸造在青铜器上的铭文为主。商代晚期甲骨

① 杜预注,孔颖达等正义:《十三经注疏·春秋左传正义》,上海:上海古籍出版社,1990年,第256-257页。

② 参见何星亮:《深刻理解中华文明的创新性》,《人民日报》2023年7月24日,第9版。

③ 参见王博:《论中华文明的创新性》,《人民论坛》2023年第14期。

文和金文的扩散,表明作为一种官方文字的推广,意义深远。西周甲骨文发现数量不多,除山西、北京和河南洛阳以外,集中出土于周原和丰镐,西周甲骨文应该和商代甲骨文一脉相承,但在甲骨的形制、钻凿形态、文字契刻和记时方式上都存在差异。西周最重要的文字载体是商代已经出现的金文。西周初年金文渐兴,主要是字数逐渐增多,甚至出现了长篇巨制的铭文。西周早期的金文被称为波磔体。西周晚期的金文自然圆浑,被称为“玉箸体”,是西周金文的纯熟时期。东周时期,诸侯称雄,文化繁荣,文字也是千姿百态,蔚为大观。秦承袭西周故地,也承袭了西周文化,秦之金文主要沿用西周晚期开始出现的大篆,战国时期大篆演变为小篆。东方诸国则“言语异声,文字异形”。其中南方地区春秋末年出现的鸟虫书一直流行到战国前期,春秋晚期晋国的错金书也别具特色。东周时期文字除金文外,还有竹简、木牍、帛书、石碣文、盟书、陶文等。秦始皇统一六国后,小篆成为官方统一的文字,文字交流更加便利,文化传承得以加强。

二是中国传统的哲学思想的产生与发展。有学者认为,先秦诸子开启的中国轴心时代是第一次精神突破的高峰,以此为标志,中国历史被区分为两个不同的时代。前诸子时代中国人的精神世界以《诗》《书》等为代表,笼罩在天命和鬼神的信仰之下^①。《史记·夏本纪》中“帝孔甲立,好方鬼神”^②,说的就是天命和鬼神。商周亦然,《尚书·汤誓》曰:“有夏多罪,天命殛之。……予畏上帝,不敢不正。”^③《史记·周本纪》武王灭商后“膺更大命,革殷,受天明命”^④,反映的就是天命观。除此之外,夏商西周时期大量的祭祀遗存和甲骨占卜均反映了夏商西周时期的天命和鬼神思想。

春秋时期,礼崩乐坏,社会剧烈变革,新的社会秩序亟待建立,与之相适应,以诸子百家为代表的轴心时代正式开启。这一时期产生的思想流派主要有儒、道、墨、名、法、阴阳、农、兵等家,对后世影响最大者为儒、道、法三家。儒家由春秋时期的孔子创始,“仁”与“礼”是其思想学说的两大核心内容。战国时期,孟子创立了影响至为深远的“仁政”学说,孟子思想中的精华是“民贵君轻”论,可以说将古代民本思想发展到了一个新的高度。荀子则由“礼”推衍出一整套社会政治思想体系,又将“法”的概念纳入“礼”的范畴中。道家的创始人老子第一次用“道”的运行来阐释宇宙万物的生成与演变,首次揭示了“对立统一”这一辩证法思想。老子提出的“道体论”,从根本上否定了天命鬼神的权威,是中国传统哲学理性认识世界的开端。法家的代表人物可追溯至春秋时期的管仲、子产。战国时期,著名的法家人物有李悝、商鞅、申不害、慎到和韩非。法家是诸子百家中与现实政治结合得最紧密的学派,不少法家代表人物直接就是各国政治改革的设计者。法家对先秦政治制度的变革起到了理论上的奠基作用。韩非是先秦法家理论之集大成者,主张通过“法”“术”“势”三者的结合,建立一个“事在四方,要在中央,圣人执要,四方来效”^⑤的专制主义中央集权的政府。这套理论的提出适逢秦统一六国的前夕,因而很自然地成了秦始皇建立统一的专制主义中央集权国家的思想基础。正如学者所言,儒家、道家、法家等相激相荡,相融相通,显示出中华民族思想世界的创造性和丰富性^⑥。

三是“敬天法祖”和观象授时思想的产生与发展。“敬天法祖”源于《礼记·郊特牲》中孔子的话:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也;郊之祭也,大报本反始也。”^⑦《明史》曰:“敬天法祖,无二道也。”^⑧敬天法祖,就是敬奉上天,同时拜祭祖先,大抵是祈望上天风调雨顺,祈求祖先福泽庇佑。“法祖”后延伸为“效法祖先”之意,包括祖宗、祖制、祖法等。敬天信仰就是天人感应信仰,敬天的方式是祭天。而观象授时的核心要义就是制定历法、指导农业生产。距今5000余年的牛河梁红山文化遗址就是最早的敬天法祖合二为一的圣地。同时我们也看到,史前时期发现的天文遗存,如双槐树北斗九星天文遗迹、荥阳青台北斗九星天文遗迹、陶寺的观象台遗迹等,均是观测天象的遗迹。所以我们看到史前时期的先民不仅祭天,而且观象授时,制定历法并指导农业生产。夏都二里头遗址宫城区北部的VI区和IX区是专门的祭祀区,发现有大量的圆形和方形祭坛,应是祭天礼地的遗迹。在二里头遗址被认为是宗庙遗存的2号宫殿也发现

① 参见王博:《论中华文明的创新性》,《人民论坛》2023年第14期。

② 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,第86页。

③ 孔安国传,孔颖达疏:《十三经注疏·尚书正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第190、191页。

④ 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第126页。

⑤ 王先慎:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第44页。

⑥ 参见王博:《论中华文明的创新性》,《人民论坛》2023年第14期。

⑦ 郑玄注,孔颖达疏:《十三经注疏·礼记正义》,第801页。

⑧ 张廷玉等:《明史》卷四十八,北京:中华书局,1974年,第1249页。

少量祭祀遗存。结合《史记·夏本纪》等文献的记载来看,夏人注重敬天,但也拜祭祖先。《夏小正》虽然成书较晚,但一般认为是源于中国夏朝的农事历法知识,说明夏代已有比较完备的历法指导农业生产。商人尊神敬天,《礼记·表记》曰:“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼。”^①郑州小双桥遗址的高台夯土建筑可能即为祭天的燎祭遗存。殷墟小屯丙组基址大部分或为祭天的燎祭遗存。但商人也崇拜祖先,在殷墟西北冈王陵区有排列整齐的排葬墓,可能是祭祀先王的遗存。《殷历》也叫《殷正》,商代的历法是阴阳合历。根据甲骨卜辞,殷人已经广泛应用了干支纪年,有许多关于十二月的记录。甲骨卜辞中已经有了日食、月食、星星等记录。殷王室非常重视春耕和秋收,卜辞中有许多相关记载。周公制礼作乐,《周礼》在敬畏自然天地的基础上,揉进“以人为贵,祭祀祖先”的基因,祭天、祭祖成了同样重要的事情,并都有详细的礼仪和程序,所谓“国之大事,在祀与戎”。西周历法据大量的金文资料和《诗经》,已经使用十二地支来记时。二十八宿是春秋时确定下来的,但二十八宿中的一些名字在《诗经》中已经出现了。周代历法的另一个进步是能定出朔日。中国早在距今 8000 多年前就出现了共有的“敬天法祖”信仰或观念。祀天行为和敬天传统的延续传承,成为后世中国古代政权合法性的仪式见证和思想源头,现在则发展为尊重自然、敬畏自然的观念。祖先崇拜和宗族观念流传至今,成为中华民族孝慈伦理、家国情怀的渊薮,深刻影响了东亚地区的社会建构^②。观象授时集中体现了中国古代的天文知识和农业文明的进步发展。

从夏商周时期这一时段的观察可知,革故鼎新、勇于创新、不断创新等创新精神成为熔铸于中华五千年优秀文化的文明基因。创新精神体现在中华民族的各个历史阶段,体现在中华文明的各个方面。正是这种突出的创新性,成为中华文明生生不息的内生动力,不断推动着中华文明在物质文明、制度文明、精神文明上的持续繁荣发展,并能够始终保持生机和活力,成为人类历史上唯一一个绵延 5000 多年至今未曾中断的灿烂文明。

从多重资料所见“封建”看夏商周三代政治文化演进

谢乃和 (东北师范大学历史文化学院世界文明史研究中心)

关于夏商周三代早期国家尤其是殷周之际的政治文化演进方式,究竟是因袭还是革新,20 世纪以来学界一直存有变革论和损益论两种学术观点的对垒。论争的一方以孔子“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也”^③的观点为据,认为夏商周三代文化既有继承又有发展,是为损益论。论争的另一方则以王国维《殷周制度论》“中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际”^④的观点为代表,认为夏商周三代在殷周之际以封邦建国的“封建制”为代表的制度文化存在剧烈变化,是为变革论。究其事实,从传世文献、古文字和田野考古等多重资料所见“封建”的起源与发展实情来看,夏商周三代的政治文化演进方式是一种基于损益式的扬弃,反映了夏商周三代政治文明交流互鉴的史实。

—

一般认为,封建制是周人基于殷鉴意识在国家治理体系中独有的创制。自武王克商以来,经周公、成王、康王三代经营,周人逐渐控制了囊括九夷八蛮的广袤地域,建立起《诗·小雅·北山》“溥天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”^⑤所概括的以姬姓宗族为核心而兼容众族的周王朝复合制国家。这一结果,主

① 郑玄注,孔颖达疏:《十三经注疏·礼记正义》,第 1485 页。

② 参见韩建业:《从比较视野深刻认识中华文明的突出特性》,《光明日报》2023 年 6 月 21 日,第 11 版。

③ 《论语注疏》卷二《为政》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2009 年,第 5349 页。

④ 王国维:《殷周制度论》,见《观堂集林》卷十,北京:中华书局,1959 年,第 451 页。

⑤ 《毛诗正义》卷十三《小雅·北山》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第 994 页。

要是通过周初至成康时期的“分君亿疆”(史墙盘,《集成》10175)^①方式来达成,即通过周王室主动分封同姓子弟和异姓功臣为诸侯,建立起以周代王权为中心的大小相维、内外相系的天下治理网络而实现。

周初之所以大行封建乃在于夏商灭亡无同姓盟国“藩屏”之史鉴,《左传·昭公二十六年》载春秋时人就有类似论断曰:“昔武王克殷,成王靖四方,康王息民,并建母弟,以蕃屏周。”^②周人分封的主要对象虽有同姓子弟和异姓功臣之别,但诚如王国维在《殷周制度论》中指出的那样,其关键在于周王室的同姓子弟,政治上的封邦建国乃建立在反映血缘亲疏的宗法制基础之上。《诗·大雅·文王》所谓“文王孙子,本支百世,凡周之士,不显亦世”,正是周人宗族因政治上的分封而繁盛的真实写照。经由封邦建国,周人宗族也由周原一隅之地扩展到政权所及的最大范围。这些散布于九州四海进而作为宗周藩屏的同姓子弟以及异姓功臣之诸侯,不仅带去了周人的政治与军事力量,更将“周索”^③、“周政”^④一并传播,从而使包括宗法分封等政治文化在内的周文明在地理空间范围上得到了极大的拓展。

周代这种以宗法制为内核的封建制,最终造就了如王国维《殷周制度论》所言以“天子之尊”为“诸侯之君”的政治局面。但分封制并非如王氏所言出于宗法,亦非周人所新创。分封的基础含义为封邦建国,大致存在三种类型。其一,早期族群“别姓分类”式的自然分衍,可称之为“早期分封”^⑤。《史记·夏本纪》《殷本纪》所言“其后分封,以国为姓”者十余例^⑥,《国语·郑语》也记祝融之后有八姓^⑦,皆属此类。其二,夏商周王权产生后的“褒封”。如《史记·周本纪》记载武王克商后,“追思先圣王,乃褒封神农之后于焦,黄帝之后于祝,帝尧之后于蓟,帝舜之后于陈,大禹之后于杞”^⑧。这类分封并不存在“授民授疆土”(大盂鼎,《集成》2837)的实质内容,只是中央王权承认旧族原有的领土与领民,以换取他们的臣服与支持。其三,夏商周王权产生后的“实封”。此可以周代封建为典型代表。如上文所论的周初周公、成王和康王以周人亲戚故旧为主要封建对象、以“授民授疆土”为主要内容的分封,即“封建亲戚,以蕃屏周”^⑨,在内容体系和分封仪礼上多有别于王权产生以前的“早期分封”和王权产生以后的“褒封”,可谓成熟封建。

就封建制的历时性发展而言,早期分封与成熟封建可以视为前后相沿的两个不同发展阶段,褒封则是王权产生以后凝聚复合制王朝国家力量的必要补充。早期分封和褒封在夏商以前早已存在的史实,不仅反映了夏商周三代封建政治文化的一脉相承,而且由早期而成熟,其封建制度文化继承中又有创新式的发展。

二

封建制虽成熟于西周时期,但除了上述早期分封和褒封在夏商以前早已存在外,从新发现的古文字资料来看,即使周代成熟封建制的诸多内容也可在商代国家治理体系中见其端倪。众所周知,不管是早期分封还是成熟封建,族群的分土别居均是分封的最典型表征,这造就了同一族群的不同分支在空间分布上的具体差异。田野考古资料表明,商王朝鼎盛时期王权所及包括今河南中部、北部、东部,山西东南,陕西西部,河北、山东大部和安徽中部的淮河流域等区域^⑩。传世文献《汉书·贾捐之传》载:“武丁、成王,殷、周之大仁也。然地东不过江、黄,西不过氐、羌,南不过蛮荆,北不过朔方。”^⑪所言商势力范围大致符合历史事实。在这一广大区域中,存有众多深受商文化影响而臣服的地方族群。

这些臣服于商的族邦是否受到类似周武王时期的“褒封”一般的封建仪式,虽难详考,但甲骨卜辞中仍可见到商王对于臣属族群的带有政治目的和主动进行的迁徙与安置。如卜辞中存有“奠”的诸多文例,专

① 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,北京:中华书局,2007年。简称《集成》,括号中数字为书中编号。

② 杨伯峻:《春秋左传注(修订本)》,北京:中华书局,2016年,第1641页。

③ 杨伯峻:《春秋左传注(修订本)》,第1715页。

④ 司马迁:《史记》卷三十二,北京:中华书局,1959年,第1480页。

⑤ 谢乃和:《夏商周三代社会形态为封建社会说》,《史学理论研究》2021年第2期。

⑥ 参见司马迁:《史记》卷二至卷三,第89、109页。

⑦ 徐元诰:《国语集解》,王树民、沈长云点校,北京:中华书局,2002年,第466页。

⑧ 司马迁:《史记》卷四,第127页。

⑨ 杨伯峻:《春秋左传注(修订本)》,第459页。

⑩ 参见中国社会科学院考古研究所主编:《中国考古学·夏商卷》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第304页;刘绪:《夏商周考古学》,太原:山西人民出版社,2021年,第62页。

⑪ 班固:《汉书》卷六十四下,北京:中华书局,1962年,第2831页。

家认为是商人安置臣服族群的一种政治方式^①。历组二类的一组卜辞就记载了𠄎^②侯商被“奠”的过程：

(1) 癸亥贞：王其奠𠄎。(《屯南》^③862)

(2) 乙丑 𠄎侯商 𠄎

乙丑贞：王其奠𠄎侯商，于父丁告。

乙丑贞：王令 𠄎。

己巳贞：商于 𠄎奠。

己巳贞：商于 𠄎奠。

乙亥贞：王其夕令 𠄎侯商于祖乙门。

于父丁门令 𠄎侯商。(《屯南》1059)

(3) 己巳贞：商于 𠄎奠。

己巳贞：商于 𠄎奠。

辛未贞：夕告商于祖乙。

辛未贞：其告商于祖乙。夙。(《屯南》4049)

(4) 丙寅贞：王其奠 𠄎侯，告祖乙。

丙寅贞：王其奠 𠄎侯，告祖乙。

丙寅贞：王其奠 𠄎侯，告祖乙。(《合集》^④32811)

这组卜辞记载了商王对于“奠” 𠄎侯商的几次卜问^⑤，大致可以看出商代分封安置臣服的族邦时所应注意的相关礼典要素。商王不仅出于具体地缘政治和军事征伐的需要，多次卜问“奠” 𠄎侯商的地点 𠄎地或 𠄎地，还要占卜具体奠置 𠄎侯商的时间夙时还是夕时。值得注意的是，商王还在贞问具体要告知哪位先祖如父丁还是祖乙等，这同《礼记·祭义》所载周代“禄爵庆赏，成诸宗庙”^⑥和《白虎通·爵》言“封诸侯于庙者，示不自专也，明法度，皆祖之制也，举事必告焉”^⑦的用意并无二致。上举历二类卜辞时代在武丁晚期到祖庚时期^⑧，到了商末的周原甲骨中甚至还见有册命地方诸邦侯伯的记载。如周原甲骨 H11:82 记载：“□□在文武丁[裸]贞，王其诏帝□、天咸，畀晋周方伯□□，凶正，亡左自□□□□□王受有祐。”又 H11:84 记载：“贞，王其禱侑大甲，晋周方伯履，不左于受有祐。”^⑨对于这两条卜辞的具体含义，学者虽有争议，但论者多倾向于他们与商纣王册命周方伯有关^⑩。卜辞虽然颇多残缺，册封具体礼仪也难以复原，但仍然可以窥见商人在天帝、祖先神等神明之前册封周邦首领等典礼的相关内容。

从上述古文字资料所见商代封建制度的具体内容来看，不管是商王权对服属族邦的“奠”和册封，还是其册封时必须具备诸多礼典仪式，均表明周代成熟封建制的诸多内容及分封礼仪可以溯源至商代。

三

从田野考古、古文字和传世文献等多重资料来看，殷周所封建的诸侯对王权承担的职事“服”，也呈现出一脉相承的“损益”关系。夏商周三代由于实行封建制而形成了王权所在之邦的“内服”与王权封建诸侯所在的“外服”，进而形塑了夏商周三代具有早期国家特色的政治地理面貌。值得注意的是，这一“内外服”

① 参见裘锡圭：《说殷墟卜辞的“奠”——试论商人处置服属者的一种方法》，见《历史语言研究所集刊》第 64 本第 3 分册，1993 年。后收入《裘锡圭学术文集》（第 5 卷），上海：复旦大学出版社，2021 年，第 169-192 页。

② 或可释为“𠄎”，其相关考释意见详见张惟捷：《殷卜辞“𠄎”字考》，《古文字研究》（第 34 辑），北京：中华书局，2022 年，第 47-52 页。

③ 中国社会科学院考古研究所编：《小屯南地甲骨》，北京：中华书局，1980 年。简称《屯南》。

④ 郭沫若主编：《甲骨文合集》，北京：中华书局，1978—1982 年。简称《合集》。

⑤ 参见朱凤瀚：《殷墟卜辞中“侯”的身分补正——兼论“侯”“伯”之异同》，见李宗焜主编：《古文字与古代史》（第四辑），台北：“中央研究院”历史语言研究所，2015 年，第 1 页。

⑥ 《礼记正义》卷四十八，见阮元校刻：《十三经注疏》，第 3473-3474 页。

⑦ 班固：《白虎通》卷一上，北京：中华书局，1985 年，第 10 页。

⑧ 参见黄天树：《殷墟王卜辞的分类与断代》，北京：科学出版社，2007 年，第 171 页。

⑨ 参见董珊：《重论夙雉 H11 出土的殷末卜甲刻辞》，见蔡枚芬、蔡庆良主编：《赫赫宗周：西周文化特展》，台北：台湾“故宫博物院”，2012 年，第 340、342 页。

⑩ 参见许子潇：《近 70 年西周甲骨研究的回顾与思考》，《中国史研究动态》2021 年第 1 期。

的国家结构以殷商最为典型。《尚书·酒诰》载周人曾概括商代内外服体系云：“越在外服，侯甸男卫邦伯；越在内服，百僚庶尹惟亚惟服宗工越百姓里居。”^①金文大盂鼎则称之为“殷边侯甸”与“殷正百辟”（《集成》2837）。这些外服的“侯甸”是商王朝武装力量的重要组成部分，对商王权承担着重要的军事职事的“服”。《缀汇》^②609 记载了“夷方率伐东国”，商王“东畷东侯畷夷方，绥余一[人，余]其比多侯”，就是通告东国的“侯”，准备率领他们攻伐夷方^③。甲骨卜辞记录显示类似之例不仅繁多，而且殷人雄族广泛参与商王这类军事征伐事务。如武丁时期由、沚、戊、微、皐、皐、竝、雀、共等诸多殷人雄族都是商人边域上的重要防御力量，他们较为集中地分布在商人的北方和西北方边域，成为商王朝的重要藩屏，这实际上已经含有周代成熟封建制“封建亲戚，以蕃屏周”的政治意涵。

田野考古材料也表明殷商外服族邦对商王权承担着诸如军事类职事的“服”，实开周代封建诸侯以作“藩屏”之先河，可与古文字和传世文献相互印证。

在殷商“东土”，作为商王朝始终着力控制与经营的重心之所在，考古发现的苏埠屯遗址和前掌大遗址，其文化风格与商文化风格的一致性显示了该区域族邦对商人礼制文化的高度认同，同时遗址出土的大量军事性色彩明显的礼器也表明该区域族邦的军事职事显著。苏埠屯遗址迄今发现了至少 15 座墓葬，2 座车马坑，其中，带有 4 条墓道的大墓 1 座，2 条墓道的“中”字形大墓 1 座，带有 1 条墓道的“甲”字形大墓至少 5 座。苏埠屯 7 号墓和 8 号墓皆出土有铜戈、铜箭镞等青铜兵器，尤其是 8 号墓出土的铜钺更加显示了墓主的军事权威和职责。苏埠屯 1 号墓葬是目前发现的除安阳殷墟之外唯一一座带有 4 条墓道、“亚”字形棺椁、殉人最多的墓葬，所出青铜器多见有“亚丑”族氏铭文。学者多认为苏埠屯为亚丑族墓地，是商王朝控制鲁北地区的中心^④。鲁中南地区商王朝的控制中心是前掌大遗存所在的邦族势力。前掌大遗存见有“中”字形双墓道大墓 3 座，单墓道大墓 9 座，还有车马坑 5 座，马坑 4 座，出土了近千件青铜器，其中青铜兵器数量占比达到一半之多，部分铜器带有“史”、“鸟”等族的族氏铭文^⑤，应属于商代“史”族的遗存，表明该族邦对商王权同样承担着类似的军事性的“服”^⑥。

在殷商“南土”，自二里头文化末期一直持续到中商文化花园庄期的盘龙城，各阶段的陶器、青铜器的特征，基本都与对应时期中原王朝的器类、器形特征相同，在葬俗、朝向等社会习俗、礼仪仪式方面也与商王朝保持一致，这说明盘龙城文化与商王朝关系密切^⑦。就盘龙城文化的性质来说，或谓之商王室分封的直系封国，或称之为商王室统治南方的军事据点，或言为与商王室关系较密切的土著方国，虽莫衷一是，但就聚落考古的发现来看，盘龙城北方、东方和西方，都分布着规模不等的多个聚落^⑧，这意味着盘龙城之下还设有二、三级聚落，盘龙城为商王朝在南方的控制中心。从遗址出土的 17 件玉戈尤其是大型玉戈来看，这一同样见于郑州商城高等级墓葬的象征军事征伐权的礼器，亦表明该处族邦对商王权承担着包括军事职事在内的“服”。

在殷商“西土”，除了前文所举甲骨卜辞和传世文献所举殷商雄族之外，考古遗存可举山西灵石旌介商墓为例。晚商时期的山西灵石旌介商墓出土了大量随葬青铜器、玉器和其他随葬品，其中 1 号墓、2 号墓、3 号墓皆有大量兵器随葬，3 号墓另有三件铜钺随葬。随葬青铜器上发现许多族氏铭文，其中最多者为“丙”，应为殷商时期丙族墓地^⑨。丙族铜器常出于安阳，与商王室关系密切，而灵石旌介是商王朝西部边域，丙族应是商王派遣至西部边境镇守疆土的军事贵族^⑩。可见，与殷商东土、南土一样，作为西土“封建”

① 《尚书正义》卷十四《酒诰》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第 439 页。

② 参见蔡哲茂编：《甲骨缀合汇编》第 609 则，李学勤缀合，新北：花木兰文化出版社，2011 年，第 531 页。

③ 参见李学勤：《帝辛征夷方卜辞的扩大》，《中国史研究》2008 年第 1 期。

④ 参见山东省博物馆：《山东益都苏埠屯一号奴隶殉葬墓》，《文物》1972 年第 8 期。

⑤ 参见中国社会科学院考古研究所编著：《滕州前掌大墓地》，北京：文物出版社，2005 年。

⑥ 参见曹斌：《前掌大墓地性质辨析》，《考古与文物》2015 年第 2 期。

⑦ 参见张昌平：《关于盘龙城的性质》，《江汉考古》2020 年第 6 期。

⑧ 参见孙卓：《南土经略的转折——商时期中原文化势力从南方的消退》，北京：科学出版社，2019 年，第 35 页。

⑨ 参见殷玮璋、曹淑琴：《灵石商墓与丙国铜器》，《考古》1990 年第 7 期；李伯谦：《从灵石旌介商墓的发现看晋陕高原青铜文化的归属》，见《中国青铜文化结构体系研究》，北京：科学出版社，1998 年，第 177 页；何景成：《夔酋和丙族族姓》，《殷都学刊》2008 年第 1 期。

⑩ 参见白嘉慧：《商周时期丙族的族属及相关问题探研》，《古代文明》2023 年第 4 期。

的重要邦族,丙族对商王权同样承担着军事职事方面的“服”。

从田野考古、古文字和传世文献等多重资料来看,周代成熟封建制中诸侯对周王权所承担的“藩屏”职事,至迟可溯源至殷商时期外服邦族对商王权所承担的军事职事方面的“服”。不唯如此,在山西灵石旌介墓葬的考古遗存中不仅存在商文化因素,更存有如 M3 出土的高鼎等带有地方土著族群色彩的器物,显示出灵石旌介遗存为代表的商文化与原住民文化混同多文化并存的特色。这种外服邦族治下有相当数量的原住民存在,与西周时期成熟封建的样态也十分相似^①。凡上所举种种,仅是商代四土聚落考古情况的缩影,但已足以表明殷周之际“封建”政治文化是一种以继承为基础的新发展。

综上所述,周代是夏商周三代早期王朝国家政治文化的鼎盛期,含括封建制度文化在内的周文明呈现出“郁郁乎文哉”^②的集三代之大成的面貌。三代早期国家治理体系中的宗法制和封建制这类早期王朝根本性国家典制在西周时期都得到了创新式的发展。但若从 20 世纪王国维《殷周制度论》面世以来所积累的大量田野考古、古文字等新材料以及传世文献的“旧材新读”来看,以“封建”为代表的殷周之际政治文化关系实际上是一种既有继承又有发展的“损益”,并非一种文化面貌截然不同的“变革”。一言以蔽之,夏商周三代王朝国家政治文化是一种旧中有新和新中有旧的“旧邦新命”式文化演进关系。

文明互鉴视域下中国现代知识群体的形成与意义

梁 晨 (南京大学历史学院)

习近平总书记在文化传承发展座谈会上的重要讲话中指出,中华文明的博大气象,就得益于中华文化自古以来开放的姿态、包容的胸怀。他进一步强调,秉持开放包容,就是要更加积极主动地学习借鉴人类创造的一切优秀文明成果。确实,文明因交流而多彩,文明因互鉴而丰富。我国有着长期中西文明交流互鉴的历史和丰富多样的事例,也正是在文明交流与碰撞的过程中,中华民族的现代文明逐步形成。晚清民国是中国现代文明形成的关键时期,也是中西文明碰撞与交流特别广泛和密切的时期。频繁且深入的文明交流,不仅催生出近代以来中国物质与制度的近代化,更规模性地培养出以知识群体为核心的“现代人”,最终促成中国的现代化转向和民族崛起。

中国现代知识群体的形成,是中西文明交流互鉴的结果,其中既有近代以来中国主动向西方的学习与借鉴,也有中国传统文化的坚持和对外来制度文明的调适。晚清以降,囿于国力不竞、学术未新、内忧外患绵延不断,朝野上下无不期盼改革传统政治与建设现代实业,但种种举措的推行,似乎又无不依赖现代知识与学说的引入,办新学与重留学之风由此日盛。不过,虽然现代知识群体的培养和现代科技的发展,在西方和中国都有一个逐渐组织化、国家化的过程,但中国在向西方学习的过程中,知识群体的形成也有自身特点并发挥出独特的作用。在西方世界,一般认为虽然科学的思想可以上溯到古希腊时代,但组织科学工作却是 17 世纪以来的事情。在富人的赞助下,大学之外发展兴起了科学院或科学社团以推动科学实验。而科学工作的体制化是逐步经历了从全国性科学院定形(例如 18 世纪末在法国)到把科学吸收进大学(开始于 19 世纪的德国)再到在大学里建立科学实验室(这成为全世界科学界在各自学科领域方面的中心)的时候才被逐步固定下来^③。中国现代学制和大学的建立,虽然是 19 世纪后期才出现,但在国民政府建立后,已经显示出明确的国家化、组织化发展,全国性的科学院也在此时得以建立(中央研究院,1928 年 6 月),而到 1938 年以后,随着全面抗战的爆发,整个高等教育、科学研究的国家赞助和国家主导倾向更为明显。后发的中国,这一进程显得更为短促和快捷。

① 参见王宇信、徐义华:《商代国家与社会》,北京:中国社会科学出版社,2011 年,第 320 页。

② 《论语注疏》卷三《八佾》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第 5358 页。

③ 参见约瑟夫·本·戴维:《科学家在社会中的角色》,赵佳苓译,成都:四川人民出版社,1988 年,第 173-175、182-183、211-212、237-239 页。

相对于传统时代,晚清民国时期的知识群体和学术界无疑具有很多新的面向,但现代知识群体建立的信念基础却与传统时代具有一致性,即强调通过竞争性考试选拔有能力的人,同时体现出强烈的强国抱负。罗家伦认为,晚清建立新学的目的就是选择和培养中国最为优秀和聪慧的学生,让他们成为国家的领导者并进而恢复中国中古时代引领世界的地位和风采。“西学东渐”不仅使得以现代知识体系为基础的各类专门人才被视为民族国家重整的希望,新式学校及其教育更被视为拯救民族危亡之根本,大学因而成为重中之重。对教育功能的异常抬高使得学校选拔学生,不仅关乎个体学校之教育,更关乎整个民族国家之存亡。因此,以什么样的方式找到真正的“可造之材”就成为一个特别严肃且广受关注的社会议题。最终,虽然现代大学的建立和相关大学制度的确立都是近代中国向西方学习的产物,但大学生的选拔方式则体现着中国传统人才选拔的精神和方法:客观、竞争性考试下的选贤举能。

自科举时代以来,中国人即推崇以客观考试作为选拔“可造之材”的方式。入民国以后,虽然有公立和私立两大类教育系统,更有欧美强调主观考察的选拔制度的影响,但民国高等教育界对学生选拔依然主要采用客观考试,传统的“任人唯贤”、“选贤举能”的信念在民国得以延续。晚清民初,教育主管部门对如何招生及采取何种方式招生等并无明确规定,1913年《大学令》规定,各院校本科生入学资格“须在预科毕业或经试验有同等学力者”,预科生“须有中学毕业证书或经试验有同等学力者”。1917年北洋政府教育部新规已经明确要求大学预科和专门学校在招生时,除“须在中学校毕业或经中学毕业同等学力试验,得有及格证书”外,还必须在入学时“受选拔试验”。1924年北洋政府教育部颁布《国立大学校条例》,再次明确规定“国立大学录取学生,以其入学试验之成绩定之”。在私立大学方面,虽然北洋时期教育部未曾明确规定,私立学校的招生也一直比较灵活多样,但多数学校还是采用考试来招生。到1933年,国民政府教育部又将“学生入学资格合格,在校成绩良好”作为私立学校能否注册立案的条件,从而促使私立高校重视学生考试。最迟到1940年,随着国民政府教育部《私立大学及独立学院暨公私立专科学校招生办法》的出台,私立大学也被明确要求采用客观考试进行选拔招生。

在逐步要求各大学通过客观考试选拔学生的同时,国民政府教育部进一步具体干涉和管理各大学招生,直至形成全国统一的招考体系,知识群体选拔和培养中的国家意图愈发明显,而不是单纯由大学自由裁量。1933年国民政府教育部不仅要求76所立案的私立和教会大学采用客观考试招收新生,而且为改变全国大学在校学生中文、法、商、教育类学生过多,理、工、农、医类学生偏少的结构不平衡问题,教育部面向所有立案的公、私立大学推行计划招生,采用“比例招生法”。全面抗战爆发后,随着国民政府迁往重庆,1938年教育部进一步推行了国立各院校统一招生制度,这不仅是国民政府教育部全面介入大学招生各环节的开始,更是自1905年科举废除后全国性人才选拔考试的首次恢复。1940年,“公立各院校统一招生委员会”成立,作为统一招生的最高领导机关,国民政府教育部最终在从考题设计到考场分布、考期选择乃至专业设置和学生志愿分发等各个方面掌控大学招生工作。因此,民国观察者认为,“我国现时的学校招生,大体都用考试”^①,民国青年们如果想要在教育的金字塔中不断往上钻,“全靠一年一度的入学考试”^②。

因此,虽然自1905年起清政府正式停废科举制度,但考试作为人才选拔方式却被保留下来,甚至依旧大行其道。曾任国民政府教育部秘书的周淦就认为大学招生基本上是抱着“宁缺毋滥”的态度,犹如“洗砂淘金”一般严格地通过考试选拔学生。实际上,不仅是大学招生,民国时期的公费留学生选拔、公务员乃至官员任用、各类专业技术人员技能资格认定等,大多都以客观考试作为选拔依据。而在孙中山五权思想的影响下,南京国民政府成立不久更是成立了“考试院”。在民国留学生中,特别是20世纪最初的25年里,有三分之一至二分之一的学生是需要参加竞争性考试选拔的,而他们考试的表现,不仅是其能够合理、合法地享受中央、地方或外国组织经费资助的依据,也是说服国外优秀大学接收这些学生的保证。而留学生的规模性回归,不仅在很多技术岗位上取代了过往不得不依赖的外国人士——多数留学生回国后就进入长期被外国人垄断的职业技术领域,尤其是海关、外交、交通、卫生以及金融财务和法律等领域,这些现代职业领域过去都由外国人主导,但随着新式教育的普及和中国本土新兴职业群体的逐渐形成,特别是留学生的学成回国,人员构成逐渐发生了结构性转变,同时他们在各自岗位上的工作,实质且深刻地推动了中

^① 吴泽霖:《大学入学考试的可靠性》,《周论》第1卷第12期,1948年5月24日,第4页。

^② 刘季洪:《今年各大学招生问题》,《教育通讯》(汉口)第1卷第8期,1938年5月14日,第6页。

国现代化发展。

换言之,竞争性考试将国内的高等教育招生与国际高等教育招生连接起来,并以此为基础,培养出新的中国人才群体和职业队伍,逐步构建起中国的现代文明。举凡近代中国的重要转变,如政治上从君主专政走向民主共和,教育上从科举八股进步为遍设新学,经济上从小农经济渐进为轻重工业体系初建,留学生和现代知识群体无不起着关键性作用。作为现代文明重要象征的大学,不仅是中国自身的大学,也包括日本与欧美大学,都参与了现代知识群体的构建。考试制度背后的信念目标是要建立一个“能人治理”的政府与社会,而这样的政府和社会之所以能形成,又建立在人才选拔依靠的是客观和竞争性考试的基础上,即理论上由此选拔的是真实具有个人能力者,或可谓“选贤举能”——尽可能从中国最广大人口中选择最有能力的人,而不考虑他的民族、性别以及社会性别等,也即儒家所谓“有教无类”的理想。

由此,大概可以说,虽然近代教育在中国的出现晚于西方,但中国在“选贤举能”的实践上却有着悠久的历史传统。帝制中国长期推行科举制度,使得中国具有逾千年的依靠竞争性考试和考生个人表现来选拔人才和管理精英的历史经验。中国长期的传统就是“居庙堂之上的国家权力体系和民间教育体系相结合的社会”,这与近代以来的西方全然不同。同时,中国历史上的选拔考试虽然往往存在较为严格的身份限制,只对特定的社会 and 地域人群开放,但到今日,已经实现了向整个社会的开放,这都使得中国知识群体甚至现代文明都有自己的特点。

近代国家的崛起以工业化标志,而工业化对人力资本的要求与传统时代完全不同,这不仅催生了大学内涵的转变,更凸显了知识群体在文明建设和国家发展中的重要意义。改革开放以来的四十年,中国取得了全球瞩目的经济发展成绩,现代人力资本的聚集可能是其中的深层原因之一。1994年,以林毅夫为首的部分中国经济学家率先预言中国会出现经济发展的“奇迹”^①。四十年里,中国经济规模从1978年的3670亿人民币增长到了2017年的82万亿,翻了33倍之多,年均增长达9.5%,更是二战后唯一从中等偏下收入国家一跃进入中等偏上收入国家的国家。因此,虽然林毅夫坦言,在1994年时用“奇迹”来描述中国发展时,学界和舆论界对此多是“质疑”和不接受的,但现在看来,这无疑确实是个奇迹。如果用增长速度作为判别奇迹的标志,那么在中国可能还同样存在一个现代人力资本形成和发展的奇迹。从民国建立的1912年到中华人民共和国成立之初的1952年,同样的四十年里,中国大学生的规模从500人左右发展到1927年的2万5千人左右,再到全面抗战中1941年的10万人,直至1952年的30万人,增长了600倍^②。相比于增长了30多倍的经济规模,现代知识阶层形成与发展,不仅是个奇迹,影响着当时中国现代化的进程,甚至也是引发30年后中国推行改革开放,直至实现经济崛起的原因之一。

更进一步看,今日的中国奇迹可能至少应包含两方面内容:一是中国经济发展,即从农业经济到工业经济再到后工业知识经济的转变;二是中国社会转型,即从科举体制下的绅士群体到民国高等教育体制下的现代知识阶层再到当代中国以“大学扩招”、国际一流大学建设等为标志的全球性顶尖人才的培养和汇聚。大多数人能够认识到中国经济发展的奇迹,学术界对中国从农业经济走向工业经济直至今日的后工业知识经济的关注与研究也较为充分;但对中国近百年的社会转型,尤其是从农业时代绅士群体到近现代的知识群体以及今天的高科技人才,这些重要人力资本转变、形成和积聚过程的理解还非常缺乏。经济史学家李伯重认为,最近三十年来中国经济的高速增长是世界上最伟大的经济奇迹^③。今日中国乃是“过去的延续”,越来越多的学者因此认为这个奇迹的根源在于中国内部。这种看法无疑是睿智的,在打破“西方中心观”的同时,也使得中国奇迹能够被理解。但正如工业革命导致西方兴起,不仅体现在经济变革上,也体现在工商资产阶级的兴起以及由此成型的资本主义制度,中国奇迹的历史根源,在经济发展的表象之

^① 1994年林毅夫、蔡昉和李周三位经济学家联合撰写《中国的奇迹:发展战略与经济改革》(上海三联书店1994年版)一书,此后陆续在1999、2012、2014、2017年推出过多个修订版本。2012年该书被翻译成英文,定名为Demystifying Chinese Economy,由英国剑桥大学出版社出版。2009年,林毅夫与姚洋还联合出版《中国奇迹:回顾与展望》(北京大学出版社2009年版)一书。

^② 1949年之前数据,见教育部年鉴编纂委员会:《第二次中国教育年鉴》,上海:商务印书馆,1948年,第528页。1949年以后数据,见国家统计局国民经济综合统计司编:《新中国六十年统计资料汇编》,北京:中国统计出版社,2010年,第74页。

^③ 参见李伯重:《中国的早期近代经济:1820年代华亭—娄县地区GDP研究》,北京:中华书局,2010年,第2-3页。

下,不仅有与西方不同的政治道路,同时也隐藏着新型人力资本的聚集和爆发。

对经济奇迹的关注与理解,多集中于生产能力、生产关系以及国家与社会的制度进步,而对社会转型的理解,则要更直接地关注掌握重要资源的群体,如知识群体的变化与影响。重组国家政治经济生活秩序的社会革命和改变新老精英群体构成的社会转型是最为重要的两种社会变化,但以一种流行的精英理论看来,“由于精英阶级循环,执政的精英阶级像一条流淌的河流,处于一种连续和缓慢的变动状态”^①,与革命强调暴力手段之下的国家政权与阶级结构的迅速转变不同,以“社会精英群体来源变化”为基础的社会转型,更偏重社会上层的形成方式与社会来源是否发生了实质、稳定的转变。这种“人”的转变未必显见,但往往能长期、深入地改变社会整体的运行机制与文化,促成根本性的社会变化。哈佛大学教授丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)认为,后工业时代“专业与技术人员阶级处于主导地位”^②,高等教育的作用将进一步凸显。就中国而言,农业经济向工业经济的转变离不开知识人力资本的积累和专业技术人员的切实推动,从工业经济向后工业知识经济的转型更离不开顶尖人力资源的积累与爆发。有学者认为,中国的现代化是知识分子和企业家群体双轮驱动下的产物。今天,当全球正在从工业经济走向知识经济,掌握现代知识和科技的知识群体在就业市场和社会发展方面正变得越来越重要。人才积累的厚度,不仅决定了今日中国的发展,更是中国奇迹在今后能否延续的关键所在。

与此同时,一个新的以贤能选拔为基础的教育精英群体正在全球范围内形成,他们被认为代表着能力或技术水平,而且相对独立于此此前以权力和财富为基础的社会精英。迈克尔·扬在1958年就预测,英国社会在21世纪开始时,会由于成就的原则战胜世袭的原则而发生变化。因此,无论对于当代中国还是西方社会,研究和理解知识群体及其形成机制对全面认识各自文明历程及其未来,都有着重要的学术和现实意义。

口述史的“现代”所在： “生命记忆史”的提出及其若干思考

郭 辉 (湖南师范大学历史文化学院)

中国古有的“采风”之说即与口述密切关联,在历代史书撰写中发挥着重要作用,可谓中华优秀传统文化。现代意义的口述史发端后即蓬勃发展,毕竟现代社会中每个活生生的人都有权利留下自己的记忆和经历,给“那些在历史叙事中被边缘化的人群发出更大声音的机会”^③,此即人在现代社会中主体性的凸显,亦是尊重生命的体现,口述史则提供了一种可能与实践途径。但随着现代社会的多元化发展,口述史面临更多挑战,包括真实性、规范性、过度实践等问题,故需要经过专业素养培训的口述实践。口述史“何去何从”即创造性转化与创新性发展问题的解答已迫在眉睫。鉴于此,本文试图观察口述史本身的特性,从记忆史的角度回答其生存之道,及应如何进行自身定位更好地服务于现代社会发展。

一、“生命记忆史”的提出

近年有学者提出“生命史学”概念,其要义是“关注生命”。史学要探究“历史上有血有肉、有理有情的生命,不仅要关注以人为中心的物质、制度和环境等外在性事务,同时更要关注个人与群体的生命认知、体验与表达”^④。“生命”的重要性不言而喻,史学研究应以“人”为中心。自20世纪80年代记忆史进入中国

① V. 帕累托:《普通社会学纲要》,田时纲等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第303页。

② 丹尼尔·贝尔:《后工业社会的来临——对社会预测的一项探索》,高铨、王宏周等译,北京:商务印书馆,1984年,第20页。

③ 唐纳德·里奇:《大家来做口述历史》,邱霞译,北京:当代中国出版社,2019年,“引言和致谢”,第2页。

④ 余新忠:《生命史学:医疗史研究的趋向》,《人民日报》2015年6月3日,第16版。

史学界以后,相关实证研究取得突飞猛进的发展。记忆的原初理解,即人的记忆,伴随着社会经济发展与学术研究加深,诸如文化记忆、公共记忆、社会记忆、记忆空间等新词应运而生,似与“人”逐渐游离。这些记忆本质上均应有“人”,才能显得鲜活并且生动。记忆史似可与生命史学勾联而成“生命记忆史”。

“生命记忆史”并非强调诸多记忆史研究中应该有“人”,而是一种专门的记忆指向,即生命记忆的实现与实践,每个人作为活生生的生命个体,理应受到尊重,皆有留下生命记忆的权利与价值。“生命记忆史”强调“人的记忆”,其主体是生命个体,换言之即“人”。中国历史关于人的书写从未缺席,《史记》中的本纪、世家、列传等,皆以人物为中心,但其所谓的人多为帝王将相,且属于被书写的对象,而非书写者,故传统史学体系下,“人的历史”或是重要内容,尤其是近现代中国,更以提倡书写普通人的历史为要。梁启超在《新史学》中指出“知有个人而不知有群体”,其个人指英雄,而群体指普通人组成的社会群体,故要求注意普通大众的历史^①。无论如何,这些观点尚停留于改变书写对象,书写者依然是历史学者或知识精英,换言之,仍未触及谁最有资格书写“生命记忆史”的根本问题。20世纪70年代,英国伦敦东区下层民众发起的哈克尼人民自传组织,或能提供某些启示。他们主张社会民众直接参与口述史写作,使普通民众相信自己不仅可以利用该方法确立历史,也让他们相信自己有撰史能力,印证了“人人都是他自己的历史学家”,史学已非史学家专利^②。这从根本上颠覆了史学研究的归属权问题。

“生命记忆史”的客体是个人的生命认知、体验与表达。从宽泛意义而言,所有历史书写皆可归于记忆范畴,暂不论中国古代历史书写中强调的“人”非普通个人,其书写的内容更非生命认知、体验与表达。这导致人被平面化,仅留干瘪瘪的粗枝大叶。梁启超将之归为“知有事实而不知有理想”,即“无其精神也”,所以“汗牛充栋之史书,皆如蜡人院之偶像,毫无生气,读之徒费脑力”^③。当然,“生命记忆史”的书写并非只有自己才能完成,但对生命的认知、体验与表达的确只有自身才最具资格。或许当前流行的心态史学值得关注。彭卫说心态史学具有双重含义:“第一,方法论的含意,即心态史学是运用心理分析手段考察历史上人们精神状态的一种研究方法;第二,理论思维的含意,即心态史学是理论和解释人类历史活动的一种认识方法,它重视历史上各种类型人物的欲望、动机和价值观念,重视历史上各种社会集团、各种阶层的精神风貌,重视平静年代人们的精神活动和激荡岁月中人们的精神变化,重视上述这些因素对历史进程所产生的广泛而深刻的影响。”^④心态史学的某些内容符合“生命记忆史”的部分目标,与之有重合之处。

二、“生命记忆史”的实现途径

“生命记忆史”从本质上是记忆实践而非记忆研究,换言之,记忆实践不仅是“生命记忆史”的起点,亦是其内核。“生命记忆史”要求个人应留下记忆,能够关注到其生命存在的意义与价值。口述史为“生命记忆史”的实现提供了可能的途径。

口述与记忆之间的关系毋庸置疑,也是天然联盟,不存在没有记忆的口述。记忆为口述史的核心,而口述史的目的是收集记忆,体现出口述史的温情维度。某种程度上,历史往往以冷冰冰的面目出现,若掺杂太多情感、立场、情绪、态度,则难称“历史”。口述史是为数不多的使史学工作者还能与普通民众沟通交流的渠道。口述史通过记录访谈的形式收集他者记忆,该过程正是一场“心灵对话之旅”,使生命记忆得以保留。

当然,到底有多少人能真切感受口述史的魅力,该问题显然难以回答。毕竟现今从事口述史研究者,因各自目的与出发点有异,存在将之异化的嫌疑,本属知性温情之物变成了功利被迫之途。口述采访过程中,只有用心聆听感受正在口述的受访者,与之实现真正的心灵对话,才能达到口述的目的。若心不在焉,那就难以保证真正感受“口述”。现实中的口述采访,仅仅为了实现某些“目的”,难以让人产生温情之感。或许不应过分苛求口述史的理想状态,毕竟还有太多仍处于进程之中,无暇顾及原本的优雅和温情。到底应该如何理解口述史对于“生命记忆史”的意义,则不得不从口述史的属性说起。

① 参见梁启超:《新史学》,见李华兴、吴嘉勋编:《梁启超选集》,上海:上海人民出版社,1984年,第279页。

② 参见卡尔·贝克尔:《人人都是他自己的历史学家》,马万利译,北京:北京大学出版社,2013年,第231页。

③ 梁启超:《新史学》,见李华兴、吴嘉勋编:《梁启超选集》,第280页。

④ 彭卫:《历史的心镜——心态史学》,郑州:河南人民出版社,1992年,第1-2页。

口述史具有生命属性。口述史的开展有赖于活生生的生命个体,难免予人“私属”之感,某种程度上表达的仅是个人记忆。诸多研究者也纷纷凸显口述史的如此特性,留下个人属性的深刻烙印。陈墨说“口述历史其实是采访人对受访者个人记忆的挖掘和记录”^①,道出了口述史的本质属性,确实只是某些个人观点和看法,或某些个人经历和生活。刘亚秋说:“口述史资料中凸显了生命或主体的形象。”^②如此观点将生命情感和尊重置于首位,强调口述是个人表述。“温情”或许是人文社会科学理应追寻的终极目标与意义之一,如何解决人活着的意义问题,如何理解人与自然的关系,如何处理人与人的交往,如何对待生与死的到来,等等,可大可小的问题都牵涉“人何以为人”的终极命题。人类历史上不乏饱含智慧的答案,但也有不少随生命消逝而灰飞烟灭。口述史的理想追求是成为人类智慧的集合体,让每个人都能留下其“口述资料”,形成“人类个体记忆库”,让“生命记忆”的温情发挥至效。

口述史具有社会属性。口述史的社会属性,与生命属性并不对立。生命属性虽强调口述者的个体生命体验与个人记忆,但生命只有在社会中才能体现其价值和意义。哈布瓦赫试图证明的“存在着一个所谓的集体记忆和记忆的社会框架;从而,我们的个体思想将自身置于这些框架内,并汇入到能够进行回忆的记忆中去”,故“没有记忆能够在生活于社会中的人们用来确定和恢复其记忆的框架之外存在”^③。换言之,记忆必须有其社会基础,个人口述源于自身在群体中的位置确认。这里实际上涉及个体记忆与社会记忆的关系问题。个人口述并非空穴来风,所讲述的人生与故事均被置于社会或群体中才能获得意义,而个人生平口述史即“生命记忆史”的实践,本身即有语言、风俗、道德、认知、观感等迥异于动物属性的内容,此皆社会性的表现。

口述史具有实践属性。从口述史的概念或定义出发,实践属性指口述必须进行“记录访谈”,意味着应该有某种“行动”,而非仅仅停留于思考。口述史要求研究者踏踏实实地行动,往往还要求能说会道,与受访者保持良好互动和关系,留下不错印象,才能使之“敞开心怀”畅所欲言。实践属性还指口述史讲究技巧训练与规范化操作。唐纳德·里奇呼吁“大家来做口述历史”,强调“大多数口述历史学家是通过实践来学习的,我们对访谈理论的理解和解释往往是滞后于而不是超前于访谈实践的”^④,所以,他还“附录”“美国口述历史协会关于口述历史的原则和最佳实务规范”^⑤。左玉河亦特别强调口述史的规范化,认为必须制定一套通行标准,才能弥补和纠正口述史研究过程中的诸多随意行为。但这些皆非对技巧培训的标榜,而是凸显访谈技巧的训练与成熟有赖于口述实践。

口述是个体生命记忆的诠释,但口述史落脚于社会层面,不仅口述唤醒的记忆源于社会,且口述史是一项社会实践工作。概言之,口述史尤其是个人生平口述史是个人生命记忆的社会实践,这恰恰是“生命记忆史”的实现。

三、“生命记忆史”的出路

个体生命记忆的脆弱不言而喻,口述作为个人生命记忆的表达,时刻面临被遗忘、移植、筛选等挑战。口述史固然要求唤起受访者回忆,使记忆更连贯,似乎也可以让历史更清晰。但真正具有贡献意义的是,要解决“我们应该记住什么,我们可以忘记什么,我们必须忘记什么”,弄清楚这些问题对于口述史更具价值。就目前而言,口述史的重要目的在于保存记忆,尤其是某些受访者或出于某些原因导致选择性记忆,或对某些事件出现遗忘,这时采访者往往会选择“刺激”或“交心”以求能获取记忆。我们应该质问,这些记忆是属于受访者?或仅为采访者内心所需?采访者为了能收获自己所需要的记忆而有不择手段的权利?得到的生命记忆或许本即受访者内心预设,仅为求得印证而已。

当我们重视个体生命记忆时,有没有思考过受访者与遗忘的关系,那些或许经历万般痛苦的口述受访者,当他不愿意回忆,或因过于痛苦而选择性遗忘时,是否应该受到尊重?这些牵扯到记忆的道德问题,也正是当今口述史面临的重要挑战。阿维夏伊·玛格利特在阐述“共享记忆工程”时,即相当明确地肯定“最

① 陈墨:《口述历史:个人记忆与人类个体记忆库》,《当代电影》2012年第11期。

② 刘亚秋:《口述、记忆与主体性:社会学的人文转向》,北京:社会科学文献出版社,2021年,第185页。

③ 莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》,毕然、郭金华译,上海:上海人民出版社,2002年,第69、76页。

④ 唐纳德·里奇:《大家来做口述历史》,邱霞译,“引言和致谢”,第6页。

⑤ 唐纳德·里奇:《大家来做口述历史》,邱霞译,第357-362页。

有希望的共享记忆工程是那些自然长成的记忆共同体,可以说,这个问题涉及如何对待来自历史的痛苦的创伤记忆”,并指出“需要甄别的问题是 人类应当记住什么,而不是记住什么是对人类有利的。在守卫道德和提升道德之间存在着不对称性。提升道德是一种较高的愿望,守卫道德则是一种必需”^①。有些个体生命记忆可能消失,且有其消失的理由与正当性,这个时候口述的正义感何在?不能仅仅是为了保存个人生命记忆这个理由。换言之,个体生命有忘记的权利,但是没有记住的义务。虽然全体人类记忆工程具有理想上的完美,但记忆遭遇遗忘、筛选等均属常态,也不可能留存纯粹的没有任何遗忘与筛选的记忆。在该意义上,口述也面临如何处置与对待个体生命记忆的挑战。

口述史在书写过程中还面临其他挑战,如口述记忆的竞争。个体生命记忆固然重要,但也存在一些相当明显的竞争可能。个人在事件中的立场、地位,个人的知识背景、成长环境,以及诸多因素皆可能使不同个人的记忆存在竞争。这可归纳为“权力”影响记忆,此处指泛化的权力。当面对竞争时,应遵循怎样的原则以辨别真伪?甚至也有人会质疑,记忆果真有真伪之别?其实,这里涉及的是遗忘与“谎言”应被如何对待的问题。遗忘的问题前面已有所回答。口述史中的谎言应被如何处理,这在口述史研究中可被当作一门单独的学问,乃至成为一个“学科”,涉及心理、社会、政治等诸多领域的问题。常言道,“谎言也是真相”,这或许是口述史研究中如何对待谎言的最佳答案,但同时也可以说这句话是简化乃至敷衍。谎言的产生应该追寻其背后的生成机制,即权力如何影响谎言。

本身充满温度的口述史在这些挑战面前易乱阵脚,从而引发“何去何从”的追问。个体生命记忆实践与谎言虚假信息的矛盾难以调和,但真实性追寻的难度或困境并不能给口述史不作为提供任何借口。口述史更应迎难而上,尽可能地保存个体生命记忆以提供其力所能及的人类智慧。

人类记忆的保存使口述史的意义、性质、功能和价值得以凸显。口述史的生存之道,即起到传承记忆的作用。从实质而言,口述史即采访者对受访者个人记忆的挖掘和记录,离开记忆谈口述史难免造成空泛。从该种意义上而言,口述史属于个体生命记忆的实践,但若仅停留于此,则在陈墨所言的人类记忆库建成之前,随时皆有被抹杀的可能。更何况,人类记忆库除技术层面的难题外,将面临更多伦理方面的困境,突破与处理之难,层层“权力”的牵扯更是将那些原本已形成且愿意公开的个人生命记忆化为灰烬。如今口述史要解决的最为迫切的问题,并非深度挖掘那些尚未被人知晓的个体生命记忆,而是如何保存已经获取的个人口述,使之得到传承。

口述史中有属于个人生命记忆实践的部分,而文化记忆目前作为相当流行的记忆理论,其面向为这部分个人生命记忆的保存与未来提供了相当启发。作为个体生命记忆实践的 口述史,在走向建构文化记忆的道路上尚有不少荆棘,但这也正是未来口述史的生存之道。阿莱达·阿斯曼在用“从个人经历到公共演示”作为副标题诠释“记忆中的历史”^②,似能帮助理解个人生命记忆型口述史何去何从的问题,阿斯曼的“公共演示”即“文化记忆”的存在方式,个人生命记忆实践型的口述史是否也能以“文化记忆”的方式存在,从而得以保存和传承?文化记忆虽然也有被抹杀、篡改的可能,但相较之下却更利于保存与传递,也更能体现其价值和意义。

“生命记忆史”的原初形态属个体生命记忆实践,但这些记忆稍纵即逝,只有文化记忆才能稳定个体生命记忆。个体记忆对于自身而言相当重要,是自己身份的建构基础。阿莱达·阿斯曼认为这些记忆是“经验、关系以及自己身份感觉得以建构的材料,但是我们自己的记忆中只有很少一部分通过语言得到处理,并明确形成了我们生命故事的背景”,其中大部分记忆皆处于沉睡之中,需要“被外界因素唤醒,在被唤醒的时候我们才意识到自己的记忆”^③。因此,口述史操作作为主动措施,在唤醒个体生命记忆方面有着相当重要的意义。口述史的本意即要求唤醒被采访者的记忆,但是这些个体生命记忆存在碎片化、流动性等特点,也不连贯。

个体生命记忆作为口述史研究成果,若非将之转换成“文化记忆”,只能停留于被束缚的过去。个体生

① 阿维夏伊·玛格利特:《记忆的伦理》,贺海仁译,北京:清华大学出版社,2015年,第72-73页。

② 阿莱达·阿斯曼:《记忆中的历史:从个人经历到公共演示》,袁斯乔译,南京:南京大学出版社,2017年。

③ 阿莱达·阿斯曼:《个体记忆、社会记忆、集体记忆与文化记忆》,见陶东风编译:《文化研究》(第42辑),北京:社会科学文献出版社,2021年,第49-50页。

命记忆应有明确目的和指向,或存于图书馆或档案馆,或用于教学或博物馆展示,或呈现于戏剧表演或互动视频。但不管如何,这些皆属“公开展示”,亦即将用于社会实践。所以,那些随意或暗中的录音,那些窃听或私人录音日记,那些没有访谈者与受访者对话的录音,皆不能归于口述史范畴。

文化记忆需要物质载体,具有跨代性特点,若非意外能无限延续,文化记忆化即将短暂之物转化成永久之物。阿莱达·阿斯曼说:“虽然活生生的记忆随着记忆者的死去而消失,但是文化的物质遗存通过机构——他们使得活生生的记忆超越了其原初语境——有获得第二次生命的机会。当它们被放置在博物馆和图书馆等地方的时候,它们就获得了永久性保存的机会。”^①这仅仅是关于文化记忆的较为抽象的描述,实际上,文化记忆的获取往往属于象征与符号性,且其个体记忆在其中的作用亦不容忽视,没有个体记忆的展示很难有文化记忆的丰富。个体生命记忆只有文化记忆化,才能得到长期保存,才能产生积极意义。口述史在其中起着相当重要的作用,使个体生命记忆得以表达和公布,但是否能成为文化记忆,则需要正规化操作与事后恰当处置。

口述史有一套完整的规范的操作程序,只有严格遵循,才能使个体生命记忆得到尊重,实现其价值,赢得其地位。这些在口述史学科内有较多讨论,包括如何进行个人口述、如何进行问题设置、如何处理谎言问题等,均影响到个体生命记忆能否有效成为文化记忆。故活生生的记忆通过口述采访者的操作,有望得到妥善保存,从全人类生命记忆而言,使之皆成为“文化记忆”显然不太可能,但就某些具体个人而言,则有望通过个人生平口述,使其记忆获得永久性保存机会。文化记忆应该是个体生命记忆的最佳归宿,其实现却面临重重挑战。

“生命记忆史”提出的最大价值和意义在于,每个人都是活生生的生命个体,都应该得到尊重,皆有留下记忆的义务和权利。正如习近平总书记所强调的,千千万万普通人最伟大。因此,个体生命都应该通过口述史留下属于个人的生命记忆,并通过文化记忆化得到永久保存的机会。如此才是人在现代社会中主体性的凸显,展现个体价值,亦是现代社会的温情所在,是中华民族现代文明的建设之道。

全球视野下三角学的传播与互鉴

董 杰 (内蒙古师范大学科学技术史研究院)

自人类文明诞生以来,世界就由多样性文明构成,不同文明中心的思想家都有各自心目中的道德规范和社会秩序,并且通过相关概念反映出来^②。中国先民对“文明”概念有自己的基本认知。《尚书·舜典》称:“浚哲文明。”孔颖达解释说:“经纬天地曰文,照临四方曰明。”^③经纬天地是一个文明社会对时间、空间的管理,即以天文大地测量最终构建政治地理五方的天下观^④。是故大禹的功绩在于“左准绳,右规矩,载四时,以开九州,通九道,陂九泽,度九山”^⑤。而规矩中的“矩”,即古代中国特有的三角模型。古巴比伦、古希腊、古印度也与古中国一样,均围绕天文大地测量开展规律性的探索,并分别产生三角学相关概念和理论,体现出人类文明进程中开始用数学模型精确刻画和把握自然规律的共同性。此后三角学在希腊化地区、印度、阿拉伯等不同文明间传播,逐步完善。文艺复兴后各文明三角学汇集到欧洲,形成完整的三角学体系,随之在明末清初传到中国,与中国传统勾股术相结合,并影响日本、朝鲜等地。三角学还在天文观测、历法授时、大地测量、航海远洋等领域发挥模型和计算的作用。因此笔者通过梳理全球不同文明在三角学产生、发展过程中的重要贡献,并用三角学这一共同的主题将中国与其他文明中心有机关联,创建一个嵌合中国与世界诸多文明的统

① 阿莱达·阿斯曼:《个体记忆、社会记忆、集体记忆与文化记忆》,见陶东风编译:《文化研究》(第42辑),第63-64页。

② 参见刘文明:《从全球文明观念史看中国式现代化》,《历史研究》2023年第2期。

③ 孔安国传,孔颖达正义:《尚书正义》卷二《舜典》,黄怀信整理,上海:上海古籍出版社,2007年,第72页。

④ 参见何努:《中华文明特征与特质再思考》,《南方文物》2023年第3期。

⑤ 司马迁:《史记》卷二,北京:中华书局,1959年,第51页。

一叙事,为推动文化传承创新与文明交流互鉴提供一个属于世界的中国故事样本。

一、早期诸文明对三角学产生的贡献

在人类早期文明中,古巴比伦人将圆周等分为 360 份,由此定义了角度和弧长的概念,从而制定天体坐标系,得以开展恒星、行星位置的定量研究。这种方法被古希腊人继承,数学家希帕恰斯(Hipparchus)首先引入坐标系统,并开始编制三角比率表格。他的继任者克劳蒂乌斯·托勒密(Claudius Ptolemy)在《天文学大成》(*Almagest*)中给出了一张弦表和造表法^①。希腊天文学知识传入印度,印度数学家用两倍角对应的半弦代替整条弦,这是一个标志性的进步。目前已知最早的印度三角学著作是成书于公元 5 世纪的《毗坛摩诃悉檀多》(*Paitāmahasiddhānta*),书中给出了第一张正弦表,但构造并不完整。阿耶波多(Aryabhata)所著《阿耶波多历数书》(*Aryabhatīya*)中正弦表的数据以及其计算方法和精度并不比托勒密高。印度三角学被婆罗摩笈多(Brahmagupta)的著作《婆罗摩修正体系》(*Brāhma Sphuṭa-Siddhānta*)所载,并在公元 772 年被翻译成阿拉伯语,使得阿拉伯世界第一次知晓“正弦”“余弦”的概念及一张小规模的正弦表。与此同时,托勒密《天文学大成》也被首次翻译为阿拉伯语,古希腊、古印度的三角学知识开始在阿拉伯数学、天文学家之间传播。

阿拉伯学者将注意力集中在提高正弦表的精度上。10 世纪晚期来自埃及的伊本·尤努斯(Ibn Yūnus)在《哈基米历》(*Hakīmī Zij*)中给出了比托勒密关于 $\sin 1^\circ$ 更为精确的上下限,给出间隔 $10'$ 的弧所对正弦表^②。巴格达的阿布·瓦法(Abū'l-Wafā)在托勒密和尤努斯通过圆点向正弦曲线上某点引出直线而确定上下限的基础上,升级为通过由正弦曲线上的两个已知点引出的直线来确定某一三角函数值的上限或下限,升级的方法可以将精度提高六倍以上。但尤努斯和阿布·瓦法都没有脱离托勒密的几何模型。之后吉亚斯丁·贾姆希德·麦斯欧德·阿尔·卡西(Ghiyāth al-Dīn Jamshīd Mas'ūd al-Kāshī)在《论弦与正弦》(*Risāla al-Waṭer Wa'l-Jaib*)中利用迭代算法求解一个已知系数的三次方程,这是一种求解 $\sin 1^\circ$ 任意精确值的方法^③。

卡西在书中给出托勒密定理后,提到毛拉·萨拉夫·丁·穆罕默德·伊本·马苏德·马苏迪(Mawlā Sharaf al-Dīn Muhammad ibn Mas'ūd al-Mas'ūdi),这个人同样出现在卡西《算术之钥》第五卷的相关内容中^④。17 世纪土耳其史学家哈吉·卡里发曾经记载过马苏德是一位 13 世纪的数学家,此处卡西指的应该是他的著作《论还原与对消》(*Risāla al-Jabr wa'l-Muqābala*)。

尽管建立方程求解 $\sin 1^\circ$ 的思想是卡西首创,但是具体求解算法早已有之。据现有史料,在阿拉伯数学史上首先在此领域取得突破性进展的是萨拉夫·丁·图西(Sharaf al-Dīn al-Muzaffar al-Tusi)^⑤。12 世纪末至 15 世纪初不止一位阿拉伯数学家掌握了三次方程数值解算法,即“随乘随加”的机械算法。据现有史料,这种利用“增乘”方式进行高次开方的算法也并非卡西所创,早期的奥马尔·海亚姆(Omar Khayyam)和萨玛瓦尔(al-Samaw'al)在各自的著作中均使用过此法^⑥。这种方法在中国宋元时期被称为“增乘开方法”。

总之,阿拉伯人建立了较为完整的平面三角学和球面三角学体系,他们的工作极大地丰富了三角学内容,对后来欧洲人的深入研究以及三角学的分析化产生了不容忽视的影响。

二、近代欧洲三角学体系得以构建

伴随着欧洲文艺复兴进程的展开,世界学术中心从东方移到西方,由于三角学广泛应用于航海、推算

① 参见 Claudius Ptolemaeus, *Almagestum*, Vienna: Astronomy Library of the Vienna University, 1515, p. 7.

② 参见 Glen Van Brummelen, *The Mathematics of the Heavens and the Earth: The Early History of Trigonometry*, Princeton and Oxford: Princeton University, 2009, p. 141.

③ 参见 B. Rosenfeld and J. P. Hogendijk, "A Mathematical Treatise Written in the Samarqand Observatory of Ulugh Beg," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 15, 2002/2003, pp. 25-65.

④ 参见 Jamshīd al-Kāshī, *Miftah al-Hisab (Key to Arithmetic)*, A. S. al-Demerdash, M. H. al-Cheikh, eds. Cairo: Dār al-kātib al-'arabi, 1967, p. 199.

⑤ 参见郭园园:《萨拉夫·丁·图西三次方程数值解研究》,《自然科学史研究》2015 年第 2 期。

⑥ 参见郭园园:《阿尔卡西代数研究》,上海:上海交通大学出版社,2015 年,第 55-63 页。

日历、实地测量等领域,得到磅礴发展。欧洲第一部完全论述三角学的著作是德国数学家雷乔蒙塔努斯(Regiomontanus)所著的《论各种三角形》(*De Triangulis Omnimodis*)。1450年雷乔蒙塔努斯在维也纳大学师从G.波伊巴赫(Peuerbach)学习天文学,1461年跟随约翰·贝萨里翁(Bessarion)来到罗马,并于1463年完成了《天文学大成概论》(*Epitome*)。随后他意识到需要一本书来论述平面和球面三角形中边角关系的法则,这样有利于学生更容易深入理解托勒密的表格。他认为学习三角学法是阅读《天文学大成》的前提,这些知识是通往整个天文学和某些几何问题的必经之路。因此他于1464年完成了《论各种三角形》一书,对16世纪的欧洲数学家们产生了相当大的影响。

奥地利数学家、天文学家雷蒂库斯(Georg Joachim Rheticus)于1539年到波兰弗劳恩贝格(Frauenberg)向著名科学家哥白尼(Nicolaus Copernicus)学习,并于1543年参与出版了哥白尼的《天体运行论》(*On the Revolutions of the Heavenly Spheres*)。哥白尼去世后,雷蒂库斯发现当时天文学观测日益精密,推算更精确的三角数表已经刻不容缓,他便从天文学转向三角学研究,于1551年出版了《三角准则》(*Canon Doctrinae Triangulorum*),其中包含正余弦、正余切和正余割六种三角函数表。他的创新之处在于重新定义了三角函数,即三角函数为直角三角形边与边的比,从而脱离了过去那种必须依赖圆弧的作法。雷蒂库斯晚年一直致力于完成一份更为精确的三角函数表,他已经意识到可利用高次方程数值解法计算某些特殊角函数值,故1545年他去意大利拜访当时著名数学家卡尔达诺(Gerolamo Cardano),正是这一年卡尔达诺发表了可以求解三次和四次方程的著作《大术》(*Ars Magna*),可惜无功而返^①,雷蒂库斯直到去世也未能完成。之后雷蒂库斯的学生奥托(Lucius Valentin Otho)等5人又用了12年时间,最终于1596年在腓特烈四世(Frederick IV)的资助下出版了*Opus Palatinum*一书。

当时欧洲许多数学家都在从事三角函数表的计算工作,当奥托修订的三角数表一经问世,阿德里安斯·罗马纳斯(Adrianus Romanus)率先指出雷蒂库斯的数值错误。晚年奥托疾病缠身无力修改,腓特烈四世的皇家牧师、数学家巴托洛梅乌斯·毕的斯克斯(Bartholomaeus Pitiscus)根据罗马纳斯的意见,在雷蒂库斯数表的基础上,重新计算出 0° 到 7° 小数点后20位的正弦值,然后利用这些数值修正了奥托所计算的正切和正割数表,并于1607年重新出版了雷蒂库斯的三角函数表(*Magnus canon doctrinae triangulorum*)。1613年他又出版了一个更为精确的三角函数表(*Thesaurus mathematicus*),这个修订版的雷蒂库斯三角数表成为后来多个领域内的标准数表,一直被使用到20世纪初^②。

毕的斯克斯于1595年在海德堡用拉丁文出版了著作《三角法》^③(*Trigonometriae*),主要讲述了平面和球面三角学内容,是16—17世纪欧洲三角学体系构建过程中非常重要的一部著作。现在英文中的“trigonometry(三角学)”一词即源于此书名。毕的斯克斯在《三角法》中特别提及他是从约斯特·布尔金(Jost Bürgi)那里学到一般高次方程的数值解法,并应用到造三角函数表中。该问题曾一度困扰欧洲学界长达半个世纪之久,它的成功解决使得高精度三角数表的构造成为可能。通过卡西与毕的斯克斯这种复杂而成熟的算法比较可知,二者在算法上表现出极大的相似性,但还是略有区别。虽然对毕的斯克斯所引布尔金算法的来源并不确定,但可以肯定的是布尔金在数学史上并非首次给出这种算法,其是否受到伊斯兰数学的影响还有待进一步研究。

三角学知识跨文明传播交流的进程并没有停止,随着大范围的文化交流来到了古老的东方。

三、中国三角学的复兴

《周髀算经》中商高曰:“数之法出于圆方,圆出于方,方出于矩,矩出于九九八十一,故折矩以为勾广三,股修四,径隅五。”周公曰:“大哉言数!请问用矩之道。”商高曰:“平矩以正绳,偃矩以望高,复矩以测

^① 参见 Glen Van Brummelen, *The Mathematics of the Heavens and the Earth: The Early History of Trigonometry*, p. 280.

^② 参见 Glen Van Brummelen, *The Mathematics of the Heavens and the Earth: The Early History of Trigonometry*, p. 282.

^③ 参见 Bartholomaei Pitisci Grunbergensis Silesij, *Trigonometriae Siue De dimensione Triangulorum Libri Quinque: Item Problematum Variorum [m], nempe Geodeticorum, Altimetricorum, Geographicorum, Gnomonicorum et Astronomicorum Libri Decem*, Augsburg, 1612.

深,卧矩以知远,环矩以为圆,合矩以为方。”^①周公与商高的问答给出了中国古代以直角三角形——“矩”为数学模型的系列算法及其应用。中国古代角的函数概念没有出现,却利用勾股定理形成数学模型,衍生勾股和较、平方和较等数学式,用以训练当时数学的核心内容——整数、分数四则运算,并用矩这个数学模型测天量地。

汉代《九章算术》勾股章中,出现了包括测望城邑、立表测望高远深等距离数据采集问题。这些问题的解决所使用的数学方法与《周髀算经》中的距离数据采集方法相似,都是以相似勾股形对应边成比例的数学原理作为数学工具,通过可测量的距离数据采集所需的距离数据。魏晋时期,刘徽以《周髀算经》为基础,总结并利用“重差术”,完善了以建立相似直角三角形为基础的测量数学原理与距离数据采集活动的测量程序,标志着中国古代利用数学原理配合计算模拟采集距离数据手段的成熟。唐代李淳风为处理“第二次盖天说”中的斜面大地测量日高的问题,对刘徽的重差理论进行了进一步发展,发明了“斜面重差术”,并可能发展出利用一般相似三角形进行比例计算的方法^②。

虽然唐代《九执历》《开元占经》都收有印度三角学,但是对中算的影响甚微^③。僧一行编订的《大衍历》在唐开元十七年起施行了 29 年,其中含有一张相当于今天正切表的圭表影长表^④。尽管《九执历》和《大衍历》都在中国被保留,但是印度三角学思想在中国的影响远没有在阿拉伯世界大,中国依然继承着自《周髀算经》以降的勾股术。

16 世纪初东方新航路开启了中西文化间大规模的交流。耶稣会士利玛窦确立以科学传教的方式扩大福音,之后传教士们纷纷撰写各类科学著作,将欧洲的天文、数学、力学、机械学、测量学、医学以及各种科学仪器相继介绍到中国^⑤。在徐光启的领导下,中外学者共同促使中国最大的天算引进项目——《崇祯历书》的编撰^⑥。以徐光启为代表的一批学者倡导“翻译、会通、超胜”,在文化交流与文明互鉴的指导下,中国第一部三角学译作《大测》编纂完成。由于三角学在清代历法计算中起着基础作用,“新历之妙,全在弧三角,然必知平三角,而后可以论弧三角”^⑦,所以尤受中算家重视。具体说来,西历在测天中引进弧三角形,计算中引进割圆八线表^⑧,测望中利用平三角。中国当时最重要的历算学家,如薛凤祚、王锡阐、李子金、梅文鼎、杨作枚、陈厚耀等,都有相关成果产生。中算家会通西方三角学的过程,是明末清初吸收西学最精彩的一幕。一代代有识、有志的中算家在广泛吸收、研究西法的基础上,进一步补充、完善西法存在的纰漏,自觉地以更明、更简、更精为追求目标,将探寻数学内在原理、简化公式形式与计算方法、提高计算精度为科学诉求,体现出数学研究中理性的认知论与价值观,并以中算的方法和思维,重构了传入的西方数学。另一方面,西学的传入,也对中算家的研究方法产生了重大影响,客观的科学的方法与精神也在中国兴起。

康熙在《三角形推算法论》中称:“古人以圆容众角,众角容方,自方而三角勾股在其中矣。勾三股四弦五者,以直角而论,乃一角九十度,并两角又九十度,即成半圆一百八十度也。若非直角出入九十度内外者,勾股所不能推,虽分作直形,凑合偶成,亦非数家之堂奥,何足论哉!上古若无众角归圆,何能得历之根,而成八线之表?”康熙整合中西三角学,成为他解决清初以来历争的第一个重要步骤^⑨。康熙亲自撰写《三角形推算法论》,两大数学体系在清初中算家手中展现出特有的互动情景,使得明初以来一度衰微的中算研究在此时恢复了生机。

康熙四十六年,从测量北京及其附近地区开始,测量人员进行全国范围的地图测绘工作。根据当时参与全国地图测绘的雷孝思的报告^⑩,《皇舆全览图》使用的测量方法主要是三角测量。以三角学作为数学工具测量两地间的相对位置数据,并使之形成环环相扣的三角网,既可以通过交会法测量难以到达地点的

① 郭书春:《中国科学技术典籍通汇·数学卷(一)》,郑州:河南教育出版社,1993年,第45页。

② 参见曲安京:《李淳风等人盖天说日高公式修正案研究》,《自然科学史研究》1993年第1期。

③ 参见段耀勇:《印度三角学对中算影响问题的探讨》,《自然辩证法通讯》2006年第6期。

④ 参见刘金沂、赵澄秋:《唐代一行编成世界上最早的正切函数表》,《自然科学史研究》1986年第4期。

⑤ 参见董光壁主编:《中国近现代科学技术史》,长沙:湖南教育出版社,1995年,第45-131页。

⑥ 参见李迪:《中国历史上一次最大的天算引进项目》,《内蒙古师范大学学报(自然科学版)》2007年第6期。

⑦ 郭书春主编:《中国科学技术典籍通汇·数学卷(四)》,郑州:河南教育出版社,1993年,第461页。

⑧ 参见陈久金:《徐光启和崇祯历书》,见席泽宗、吴德铎主编:《徐光启研究论文集》,上海:学林出版社,1986年。

⑨ 参见王扬宗:《康熙〈三角形推算法论〉简论》,《或问》2006年第12期。

⑩ 参见杜赫德:《测绘中国地图纪事》,《中国地理学会历史地理专业委员会·历史地理》1982年第2期。

相对位置,也可以将各位置间的角度与距离数据通过三角学原理进行校正。测量人员得到 641 个测量控制点^①,并形成三角测量的平面控制网。康熙五十六年至康熙五十七年对各省测量内容进行整理与转绘,最终完成《皇舆全览图》,达到了世界领先水平。

这次地图绘制还培养了大量的测绘技术人员,从西藏地区的地图测绘过程来看,在没有西方传教士实地测绘下,中国的测绘工作者已经可以完成广大地区的测绘工作^②,从而直接影响乾隆时期新疆地区的测绘^③。此时中国古代原有的勾股术蜕变为中西会通后的三角学,不但对中国国家疆域的形成以及数学的近代化历程产生重要影响,而且辐射到周边国家。

四、中西交融后的三角学对日本、朝鲜的影响

中国传入朝鲜的数学内容相当丰富,其中三角学是一项重要内容。17 世纪至 18 世纪前期,朝鲜从中国引入《几何原本》《同文算指》《测量法义》《勾股义》《大测》《割圆八线表》《几何要法》《比例对数表》《三角算法》等和三角学直接相关的著作。1644 年金堉从北京购得汤若望所编“算术诸书”^④,即《西洋新法历书》。崔锡鼎藏有“西洋历书十四册”,“又得西洋法立成表四册”^⑤,其中就有三角函数表。朝鲜学者也通过中西会通后的三角学著作学习理解三角学。如赵泰畜的数学著作《筹书管见》中记载了自己对割圆术的理解,并证明了三角形三边求积术,他称:“天元者,少广之演也;三角,勾股之奥也。亦岂能舍《九章》而法哉?”赵泰畜在《筹书管见》中提到了平三角和弧三角,但是没有进行研究。《筹解需用》是朝鲜第一本真正研究三角学的著作。

朝鲜实学中北学派之代表洪大容在数学著作《筹解需用》中系统地阐释了三角学。《筹解需用》“内编下”有“句股总率”、“三角总率”、“八线总率”,以中国造三角函数表的“六宗”、“三要”、“二简法”模式为基础,从勾股形互求到勾股形内切、外接圆、斜边上的垂线、内容方边,再进而到一般三角,然后是三角函数,层层递进,逐步深入。平壤人赵义纯在《数理精蕴》《堑堵测量》《历象考成后编》《测量全义》《三角算法》等中算著作基础上完成《算学拾遗》^⑥四卷,详细阐释了以往朝鲜数学家很少关注的球面三角学问题。

黄胤锡则把《律历渊源》所汇集的三书之间的关系概括为“相须并资,一体一用”,并称“信乎!康熙制作之该且密也”^⑦,之后在“题《数理精蕴》写本”中对《律历渊源》^⑧给出了更为全面的评价。如果站在三角学体系构建的角度上看,黄胤锡的评价是完全正确的,而且他似乎是东亚近代数学家中唯一一位表达这一观点的学者。他在“弧弦约说”中明确表示是受《数理精蕴》和《历象考成》的启发才弄清上述问题的^⑨。

日本和算家也对借由中国传来的三角学典籍给予了强烈的关注。享保 5 年(1720),清朝历算学家梅文鼎的《历算全书》从中国传到了日本,传来的三角学使日本古代以比例法和重差法为基础的古代理测量法焕然一新^⑩。中国传来的三角学,特别是球面三角学能进行更为有效的球面测量,对于日本天文学和航海学是一种非常重要测量方法。日本著名数学史家三上义夫就曾指出,像清朝梅文鼎所著的《历算全书》以及官修所著的《数理精蕴》等介绍三角学的书籍还是传到了日本。特别是梅文鼎的《历算全书》已做了训读

① 参见冯宝琳:《康熙〈皇舆全览图〉的测绘考略》,《故宫博物院院刊》1985 年第 1 期。

② 参见孔令伟:《钦差喇嘛楚儿沁藏布兰木占巴、清代西藏地图测绘与世界地理知识之传播》,见《历史语言研究所集刊》第九十二本第三分册,台北:“中央研究院”历史语言研究所,2021 年,第 603-648 页。

③ 参见钮仲勋、厉国青:《清朝乾隆年间在西北地区的经纬度测量》,见《中国天文学史文集》(第五集),北京:科学出版社,1989 年,第 172-181 页。

④ 《增补文献备考》卷一《象纬考一》,首尔:东国文化社,1957 年,第 19 页;成周德等:《书云观志》卷二,见《韩国科学技术史资料大系·天文篇(8)》,1986 年,第 371-382 页。参见 Sang-woon Jeon, *Science and Technology in Korea*, Cambridge: The MIT Press, 1974, pp. 17-18.

⑤ 崔锡鼎:《明谷集》卷十三,见《韩国文集丛刊》(第 154 册),汉城:景仁文化社,1990 年。

⑥ 日本今西文库藏有该书抄本一册,金容云编入《韩国科学技术史资料大系·数学篇(8)》中。

⑦ 黄胤锡:《颐斋乱稿》卷十三《十九日戊辰》,韩国学中央研究院藏笔写本(番号:D70101),第 26b 面。

⑧ 参见黄胤锡:《颐斋遗稿》卷十二《题〈数理精蕴〉写本》,见韩国民族文化推进会编:《影印标点韩国文集丛刊》(第 246 册),汉城:民族文化推进会,2000 年,第 263-264 页。

⑨ 参见黄胤锡:《颐斋乱稿》卷十《初十日乙未》,韩国学中央研究院藏笔写本(番号:D70101),第 70a 面。

⑩ 参见小林龙彦:《『曆算全書』の三角法と『崇禎曆書』の割円八線之表の伝来について》,《科学史研究》1990 年第 2 期第 29 卷。

标注,从而将中国三角学传到日本。《数理精蕴》中已经使用了对数表,从此之后日本也开始使用对数,球面三角学以及对数问题也引起了和算家的注意,在各种书里都有所见^①。

新来的三角学和旧有的测量法相比有着极优越的地方,建部贤弘对此给予了高度的赞赏。弟子中根元圭利用三角学初次尝试测定月亮和太阳的高度。在中根元圭之后学习中国三角学的是元圭的弟子幸田亲盈,其著有《八线表解义术意》。之后户板保佑撰写了《八线表解并八线再考》。延享3年(1746)10月修改贞享历,中根元圭的弟子山路主住前往京都进行协助改历^②,用到了《八线表解》《八线表》乾坤卷^③,这直接来自中国的《割圆八线之表》。此外还有松永贞辰和岩井重远,他们也有三角学著作,均来自中国^④。

享和元年(1801),幕府天文方高桥至时给津轻蕃的天文家穴泽宇多太去信,信中指出八线表是天文、测量中不可缺少之物,并称《历算全书》是“历学必备之书”。当时高桥至时的书桌上还有用三角学详解地球上太阳、月亮、行星位置计算的《历象考成》^⑤。享和3年(1803),高桥至时又给丰后的历算学者矢野三郎一封信。信中高桥一方面高度赞扬了《割圆八线表》在历算学研究中的有用性,另一方面还鼓励人们学习详细介绍有八线表造表法和应用的《历算全书》^⑥。高桥至时是当时日本首屈一指的天文学者,极大地推动中国三角学典籍在日本的广泛流传。

和算家们积极学习吸收《历算全书》《数理精蕴》《历象考成》《历象考成后编》等书中的三角学内容。这些中国数学典籍不仅对18世纪后期到19世纪初期的和算家们影响颇大,而且对兰学学者理解近代数学用语方面充当了参考书的角色,如长崎的荷兰籍古通词志筑忠雄和大阪的山片播桃等人的书中就多次引用中国三角学典籍中出现的新学术用语。

结 语

以上以文献为基础,大体勾勒出巴比伦、希腊、印度、中国和阿拉伯等各文明在三角学形成过程中的原创性作用,文艺复兴后汇聚到近代欧洲,产生系统性的三角学,并在大航海时代传入中国,不但促进中国传统勾股术的复兴,更是在大地测量领域取得全球领先成果,开启了中国乃至东亚近代化历程。这条有迹可循、脉络清晰的线索,构建出一个不同文明交流互鉴成功案例。全球视野下三角学的传播史对今天贯彻全球文明倡议有以下三点启示。

首先,各文明均对三角学的形成与发展做出贡献,文艺复兴后欧洲产生近代科学,是各文明交流互鉴的结果,与此同时中国积极吸纳西方三角学,并将传统勾股测量迭代升级为三角测量,取得了世界领先的成果。今天应充分肯定不同文明对世界做出的贡献,更应在三角学的交流互鉴历程中探寻中国作为世界上唯一文明没有中断的国家,在文化传承的连续性和在全球化进程中的能动性。

其次,在实践的场域中促进文化传承与交流互鉴。各文明三角学之所以能够有序传承并成为各文明交流互鉴一个典型案例,关键在它与天文观测、历法授时、大地测量、航海远洋等实践活动息息相关。文化自信来源于实践。今天中国要实现中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,就是以“两个结合”为指导,在中国式现代化的实践中建设中华民族现代文明。

再次,中华优秀传统文化是中国最具优势和最深厚的文化软实力,在对外文化交流中,立足中国看世界,就要以全球视野,梳理中国角色,找准契合点,用不同文明间共同的主题为主线,有选择地链接异质元素,在实现中国文化与全球共同议题有机组合的基础上,赢得世界不同文明国家对中华优秀传统文化及价值理念的理解,用成系列的契合点和现代传播矩阵,共同搭建起中国与其他国家文明交流互鉴的话语体系,实现中华民族现代文明的全球认同。

责任编辑 肖海燕

① 参见三上义夫:《佐佐木力编『文化史より見たる日本の数学』,《岩波文庫》,1999年。

② 参见日本学士院编:《明治前日本天文学史(新订版)》,东京:野间科学医学研究资料馆,1979年,第276-277页。

③ 参见宫城县立图书馆编:《伊达文库目录》,1987年。

④ 藤原松三郎:《建部賢弘の孤率とわが国最初の三角関数表》,《東京物理学校雑誌》第600号,1941年,第403页。

⑤ 参见上原久、小野文雄、广濑秀雄:《天文历学诸家书简集》,东京:株式会社讲谈社,1981年,第72页。

⑥ 参见上原久、小野文雄、广濑秀雄:《天文历学诸家书简集》,第86页。