

# 《尧典》何以为“典”

## ——兼论中国早期文化记忆与经典的书写

赵敏俐

**内容提要** 就《尧典》的文本性质而言，它不是信史，也不是神话，而是在文化记忆基础上形成的经典。它的产生基础源自尧舜时代，是将事实的历史转化为记忆的历史，包含着中华民族早期的文化认同和后人对于尧舜时代的政治想象。它最初由夏代的史官根据尧舜时代的文化记忆而生成，商周时代不断有史官的润饰和文化的累积，最后定型于孔子时代。它的形成过程就是一个文化记忆的书写与经典化过程。《尧典》之所以为“典”，是因为它寄托了中华民族的社会理想——大一统之下的贤人政治。尧舜从此成为中国文化的圣人，选贤任能的禅让制也成为后世美谈。这使它不仅成为美好的文化记忆，而且是推动社会制度不断完善的巨大文化力量。

**关键词** 《尧典》；文化记忆；文化认同；政治想象；经典化

《尧典》是《尚书》首篇，具有特别重要的文化意义。《说文解字》曰：“典，五帝之书也，从册在丌上，尊阁之也。庄都说，典，大册也。”在《尚书》当中，《尧典》也是唯一一篇称之为“典”的文献。尧舜作为中国古代圣君的典范与此篇有关，选贤任能的禅让制也让后世津津乐道。可以说，《尧典》在漫长的中国古代社会的影响是巨大的，它的经典价值不能低估。20世纪以后，随着古代社会的解体和经学的衰落，《尧典》的辉煌地位不再。然而，作为中国古代最重要的经典之一，它在中国古代文化史上的地位，以及它的重大文化价值，仍然值得我们深入研究和思考。

### 一 近代以来《尧典》研究的成就和面临的困境

作为中国早期经典中最重要的文献之一，《尧典》有特殊的地位。它列为《尚书》首篇，传说出自尧舜时代，虽非尧时所记，有后人润饰，最晚也不过出于夏时，是“虞书”或者“夏书”。古人一直对此深信不疑。如孔颖达《尚书正义》曰：

“《尧典》虽曰唐事，本以虞史所录，末言舜登庸由尧，故追尧作典，非唐史所录，故谓之《虞书》也。”<sup>[1]</sup>顾炎武《日知录》卷一《古文尚书》也说：“记此书者必出于夏之史臣，虽传之自唐，而润色成文，不无待于后人者，故篇首言‘曰若稽古’。以古为言，明非当日之记也。”<sup>[2]</sup>自清代中叶以后，开始有人对这些传统说法产生怀疑，提出新说。如康有为在《孔子改制考》中就认为《尧典》为孔子所作<sup>[3]</sup>。但其说证据不足，并不被认可。真正将《尧典》拉下神坛的是顾颉刚。他在1923年作《论〈今文尚书〉著作时代书》一文，指出《尧典》中含有后世文化因素的各种证据，包括文辞、观念、制度、立法等各方面，从而得出结论，认为《尧典》“为秦汉时书”。<sup>[4]</sup>顾颉刚的观点振聋发聩，影响巨大，打破了两千年来传统的“虞夏书”之说，解构了它作为尧舜时代的“信史”价值，将其拉下封建经典的神坛，从此揭开了近百年来关于《尧典》研究的新时代。

顾颉刚认为《尧典》中含有明显的后代文化思想印记，这一看法是毋庸置疑的，也是他在《尧典》研究中做出的最大贡献。但是对于他的最后结

论,学者们却颇有异议。因为早在《左传·文公十八年》和《孟子·万章上》,都明确地提到《虞书》《尧典》,并且引用了其中的原文。自孔子以来的诸子对于尧舜的事迹也多有论述,这说明《尧典》的产生绝不会像顾颉刚所说的那么晚。那么,如何根据先秦文献中的相关记载、出土文献以及相关材料,考察《尧典》产生的时代,就成为一个见仁见智的问题,由此而产生各种说法。或认为是“尧时史事的实录”<sup>[5]</sup>,或认为保存着早到殷之武丁时代的史料<sup>[6]</sup>,或认为里面有殷末周初的天文学家对于天象的认知<sup>[7]</sup>,或认为“系后世重编,然至少亦必为周初人所作”<sup>[8]</sup>,或认为出于西周中期,或认为出于东周,或认为出于春秋,或认为出于战国,或认为出于秦始皇统一中国之前<sup>[9]</sup>。众说纷纭,难成定论。它让读者困惑,《尧典》到底是一篇什么样的著作?为什么里面既包含远古时代的神话传说、夏商周三代的文化印记,也含有春秋战国时代的言辞话语?它到底是怎么形成的?《尧典》中所记载的故事,究竟可靠到多大程度?它是尧舜时代的实录?还是后人追记的神话传说?抑或是后人的想象和杜撰?如果这些问题没有弄清,我们到底应该怎样对它进行诠释?目前所流行的这种考据方法是否有效?正因为如此,近年有人开始改变这种从信史出发的研究角度,探索新的阐释路径。如刘宗迪就在顾颉刚研究的基础上进一步推演,他认为《尧典》所记述的根本就不是古史,只是神话:“《尧典》一篇,就是按照创世神话的叙事逻辑,将一些来自原始神话和口头传统的事件、人物糅杂熔炼而成。但是,与那些由巫史、歌师世代口耳相传的原始神话不同,《尧典》不是口头传统和宗教意识的产物,而是在儒家伦理和理性主义主导下的历史编纂的产物,因此,它在援引神话传说材料进行二度创作的时候,就已经将这些材料原本具有的荒怪色彩大大涤除了,由此赋予了《尧典》一幅人间历史的文本表象。”<sup>[10]</sup>此论将《尧典》和神话研究结合起来,显然是颇有启发意义的。因为我们的确不能排除《尧典》中包含有一定的神话因素。但是,《尧典》在本质上不是神话,也不是出于儒家的编纂,它里面包含着夏商周以来深厚的历史文化内容,近百年来学者们对它的内容考证已经

证明了这一点。《尧典》里面所包含的一些思想观念的生成,也早在儒家产生之前,绝不仅仅是儒家伦理的产物。因此我们还不能把《尧典》简单地看成儒家对神话的改编来研究,这与它的文献本质属性不符。程水金则认为:“由于《尧典》不是一般意义上以‘传信’为宗旨而‘缀遗辑佚’的史学著作,而是作为儒学经典文献的基本品格传之于世,这就规定了《尧典》是‘经’不是‘史’因而‘经史有别’的理解阐释路径。职是之故,凡是以所谓‘征实考信’的史学方法进入本文,一开始便误入歧途。”“这种经、史不分,真、善无别的研究方法,用之于《尚书》尤其是《尧典》的解读,最属无谓。于以治经,则使经义晦而不明;于以治史,则尤其支离汗漫,劳而无功。”<sup>[11]</sup>程水金所说,无疑也是有道理的,《尧典》中的一些内容的确并非信史,若把它当成信史考察,自然不符合实际,也得出不了结果,同时还遮蔽了它的经学意义,这样的研究的确是有问题的。但是,就《尧典》本身来讲,它虽然不是信史,却是在史的基础上产生的。史是经的基础,经是史的升华。所以,如果我们完全忽略了它所产生的历史基础,那么,它的“经”的意义便无从说起。因此对于《尧典》的研究,我们还是不能脱离历史的考察。所以在我看来,当下要摆脱《尧典》研究的困境,的确需要寻找一条经史结合的新路,以及与之相适应的新的理论观念与研究方法。

## 二 《尧典》记事的考古学印证

刘宗迪与程水金两人对《尧典》认识的取径不同,但是都指向了一点,即《尧典》所记载的故事和历史是什么关系?自从顾颉刚指出它里面包含有后代的文化印记之后,将《尧典》作为信史的传统观点就被彻底打破了。此后的学人们虽然努力寻找它所具有的信史特征,并根据比较可靠的资料尽量向上推演。但是由于现在所能看到的最古老的成熟的文字,也不过是殷商时代的甲骨文和金文,所以我们可能永远也无法找到有关《尧典》产生于夏代或者更早的文字证据。那么,这是否就意味着古人的记载错误?翻看传世的先秦文献,我们在《左

传》《论语》《孟子》《墨子》《庄子》《管子》《商君书》《吕氏春秋》等古籍中发现都有关于尧舜的文字，都将其视为往古的故事，而且在叙述中无不带有崇拜的语气。显然，尧舜的故事不会是完全出于后人的虚构，否则便无法解释上面的现象。有幸的是，近几十年来的考古发掘，虽然没有发现直接记载与《尧典》有关的文字，但是却发现了可以与《尧典》的记事互相印证的物质文明和精神文明。

为了便于比较，我在这里先将《尧典》的内容略作概括和分析。《尧典》的内容大致包括两方面，第一是制定历法，这主要完成于尧在任之时。第二是选贤任能，这又包括两点：其一是尧选拔舜为接班人，让他接受种种考验，然后继承大位；其二是舜执政后任用百官，制定法律，各司其事，并对其考绩。这两方面的内容，在相关的出土文献和早期考古发掘中都可以得到印证。

《尧典》中所记载的第一内容是“观象授时”，这标志着那个时代的科学发展水平已经达到了相当的高度。近代学人对《尧典》产生时代的怀疑，最重要的一点就是“观象授时”，认为不可能产生在那个时代。如顾颉刚就说：“甲骨文只有‘十三月’而无闰，闰名当始于周。”<sup>[12]</sup>支持这种说法的尚有罗振玉、蒋善国等人<sup>[13]</sup>。但是近一个世纪以来的科学研究却不断打破这一论断。如早在二十世纪二十年代，竺可桢就发表文章，证明四仲星是殷末周初的天文学家对于天象的认知<sup>[14]</sup>。其后，胡厚宣将甲骨文中的四方风名与《尧典》中的“厥民析”等记载进行比较，认为二者有对应关系，因而证明《尧典》中保存着早到殷之武丁时代的史料<sup>[15]</sup>。随着天文考古的不断发展，人们的认识也不断地向前推进。如武家璧认为：“今据有关文献记载，采用地平方法复原《尧典》昏星赤经，求解其年代距今4200多年，与传说中的尧帝时代基本符合。”<sup>[16]</sup>更为引人注意的是，1975年秋，在河南偃师县二里头遗址发现了兽面纹玉柄形饰和镶嵌圆形铜器各一件，此外还发现了一件二里头三期出土的文化青铜钺。据冯时考证研究：“图像中皆以圆形为最基本的图形，象征天道，又以‘甲’字作为历日的象征，乃是组成历月及历年的基本单位。铜钺图像外周布列十二个甲字，象征十二月，乃天

之大数，为一岁之常；内周布列六甲，适为天地之中数。六律六吕以成天数十二，又与外周十二甲象征阴阳十二月相呼应。圆形铜器图像边缘一周布列61，以天地之中数六之，则为366，是为一岁之天数。双周甲字则有历月阴阳之寓，每周各布十三甲字，象征闰年十三月，含有以闰月定四时成岁之意。毋庸置疑，《尧典》历法体系得到了考古学的印证，其渊源古老甚明矣。”冯时又说：“二里头第三期文化的性质目前还存在争议，碳十四测年数据多集中在公元前18至17世纪前后，最晚可能到16世纪末，但基本上尚未进入商代的年代范畴，因此它可能属于夏代晚期的文化。如果是这样，那么《尧典》的历法体系则应反映了夏代历法的某些特点。”<sup>[17]</sup>根据陶寺文化中发现的观象台遗址，考古学家们进行了为期两年的实地观测，研究认为：“陶寺文化的历法由太阳历、太阴历（月亮）和阴阳合历三种历法构成。”“其中20个节令地平太阳历的观测、朔望月轮与阳历轮配制阴阳合历历……在4000年前的世界均处于科技领先水平。”<sup>[18]</sup>这些天文考古学的成果说明，《尧典》中分命羲和“观象授时”的记载，虽然带有很强的神话因素，但是又有充分的历史依据，反映了尧舜时代中国天文学所能达到的历史水平。

《尧典》中所记载的第二件大事是选贤任能，包括尧选拔舜为接班人，经过一系列的考验之后继承尧位，接着由舜来选拔贤能任命为百官，制定各种法律制度，还有政绩考核。这说明，当时已经有了国家的雏形，有了部落首领，有了初步的国家机构，有了相应的管理者，还有相应的法律制度。这些虽然不能依靠在早期考古中出土发现的相关文字来加以印证，但是，支持这一精神文明和制度文明的物质文明，也依然可以得到考古学的支持。我们知道，“那些鲜为人知的早期文明和国家都先于文献的传世而出现，因而能够反映或者说明这些文明与国家的唯一凭据是它们的物质遗留——即古代人们的活动和环境的物质遗留物，亦即考古学术语中所说的遗迹、遗物、遗址、遗存之类”<sup>[19]</sup>。所以，通过考古遗迹来考察人类早期文明所达到的程度，就成为研究上古史和史前史的主要方法之一。《尧典》中所记载的选贤任能和相关的文明制度的

产生，其物质基础首先有赖于社会分工的出现和阶级的产生，有支撑这一社会制度得以产生的可以用于公共议事的建筑、用于宗教祭祀和日常生活的各种物品。近年来在晋西南发现的襄汾陶寺遗址规模宏大，面积多达近300万平方米，有周长约7千米的城墙，城墙宽度在8米左右。发掘了700多座墓葬，出土了彩绘的龙盘、用树干做腔的鼉鼓和石磬等礼器乐器。“从其早期即公元前2500年开始，这里即以形成金字塔式的等级结构和阶级关系。处于金字塔顶端的是甲种大墓的墓主人。这类大型墓使用木棺，棺内撒朱砂。随葬品数量多而精美，可达一二百件。其中龙盘、鼉鼓、特磬、土鼓、玉钺等象征特权的一套重要礼器的存在，说明这类大墓主人执掌着当时最重要的社会职能——祭祀与征伐。”<sup>[20]</sup>陶寺遗址的墓可以分为大墓、中型墓和小型墓，其中中型墓又分为甲乙丙三种类型，随葬品依次而降，这些墓主生前可能属于不同阶层的贵族，具有一定的社会地位和公职权力，不同于一般的平民。陶寺遗址所呈现的这种等级形态和《尧典》所反映的社会背景是一致的。这也是考古学界将陶寺遗址的族属推断为唐尧氏的根据所在。作为氏族社会的特点就是公共事务的集体议政和氏族领袖的禅让制，在陶寺文化中完全有产生的历史条件。陶寺遗址的繁荣期在公元前2500年以降，其衰落破坏则在公元前2000年左右。这与古史中所记载的尧舜时代在时间上也正好相合。另外，“据《左传》昭公元年和定公四年记载，这一地区应即史传‘大夏’‘夏墟’的中心区。又是唐墟所在。若仅从地域考虑，陶寺遗存族属最大的两种可能，一是陶唐氏，一是夏后氏。若从考古文化系统来看，既以判断二里头文化主体为夏文化，而陶寺文化同二里头文化的两种类型又都不衔接，则将其族属推断为陶唐氏更为合理。”<sup>[21]</sup>“从考古学上讲，现在学术界的主流意见还是把尧都平阳定在山西陶寺遗址，这和古代文献的记载是契合的。”<sup>[22]</sup>考古学界的这些研究成果，的确为我们研究古史提供了强有力的支持。让我们可以将传世文献的相关记载与这些考古成果进行印证。如《尧典》中的“历象日月星辰，敬授人时”，记载了那个时代天文观测的实际。如“汤汤洪水方割”，反映了那个时代曾

经发生过的洪水灾害。如“咨四岳”之事，说的是那个时代军事民主制度下的部落酋长会议。如尧舜之间的禅让，则是那个时代存在的部族国家的权力交接制度。如“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”，体现了那个时代对于天地自然祖先神灵的崇拜。如“象以典刑，流宥五刑”，是那个时代产生的刑罚<sup>[23]</sup>。由此可见，作为《尧典》记事的主干，无论是观象授时的历法制定，还是部落首领的集体议政和选贤任能的禅让制，宗教观念和早期刑法的产生等，都能得到同时代历史考古学成果的支持。

将近年来丰富的考古学成果与《尧典》相互印证，可以看出，它们从物质遗存和经典记述这两个不同的角度，以不同方式，共同反映了那个时代的文明，二者之间有明显的互补关系。这说明，《尧典》所记载的故事不是空穴来风，也不完全是后人的创造，是有与之相关的通过考古而发现的物质文明基础的。而且这个基础的产生的物质考古时代测定，与传世文献中的尧舜时代是基本吻合的。

### 三 《尧典》生成的文化记忆特质

问题是，即便如此，我们仍然无法直接认定《尧典》一定是那个时代的产物，因为《尧典》里面的确包含有夏商周三代文化印记；也无法否定其中所包含的神话因素，因为它里面的一些细节描述的确是具有神话色彩的。这说明，我们一方面可以认定《尧典》所记有相关的考古学的物质发现作为支持，但是另一方面我们又不能将《尧典》当作信史来看待。这促使我们深入思考传世文献与考古发现之间的对应关系，改变已经凝固的思维方式，进而重新思考《尧典》的文本性质。本文认为，根据中华文明早期传承的实际，参照考古学成果，我们可以将《尧典》视为源自尧舜时代的文化记忆，是在文化记忆基础上形成的中华文化经典<sup>[24]</sup>。下面，我们将就此展开讨论。

本文将《尧典》看作是在文化记忆基础上形成的文化经典，这对于我们重新探讨它的生成演化过程提供了新的视角，也对《尧典》的文本性质有一个全新的认识。因为它是源自尧舜时代的文化记

忆，所以我们不能把它当成一般的历史书写，它不是简单的历史事实记录，也不是后人的凭空想象，而是将事实的历史转化为回忆的历史，由历史真实转化为文化真实。具体而言，如考古中发现的以陶寺遗址为代表的古代文明，其天文历法的水平，虽然已经达到了将一年的准确时间确定为366天，可以确定春分、秋分、夏至、冬至这四个节气的时间点，并且发明了以闰月的方式来调整回归年与朔望月之间的矛盾。但是，当时的天象观测方法、具体的操作方式，一定还比较原始。所以，我们虽然不能将《尧典》视为与后世史书一样的历史记实，但是它的确有坚实的历史依托。换言之，其原型来自于尧舜时代，又经过了后人的想象与加工，掺入了后人的文化理解和文明累积，它所反映的是在尧舜时代历史真实基础上的文化真实。

因为《尧典》是源自于尧舜时代的文化记忆，我们也不能把《尧典》看成是先民们创造的神话。它表面看起来有些荒诞，如尧命羲仲、羲叔、和仲、和叔分掌四时，让他们分住在东西南北的四极，每日恭敬地迎接日出送别日落。但是这并不等于“创世纪神话”。按照刘宗迪的说法，“由于世界万物的来历远非人类有限的智慧所能及，由于漫长的史前岁月早已湮灭于时间的尘埃之中渺茫难知，因此，此种追本溯源的话头往往充满了大胆的揣测和狂放的想象，荒诞恢诡，虚妄不实，因而才成其为‘神话’”。而《尧典》首先是基于历史的事实，通过回忆和书写才成为具有神话色彩的东西。具体来说，刘宗迪认为是神话在前，《尧典》的出现是在儒家将其改造之后。而我们则认为，尧舜时代的历史在前，然后才由此而产生观象授时神话。所以，刘宗迪所关注的是《尧典》中不符合历史事实的荒诞性和故事性；而本文从文化记忆的角度出发所关注的，恰恰是在这种看似荒诞叙述的背后，曾经发生过的历史和先民们对它的认识与理解。同样，从文化记忆的角度，我们也可以解释，为什么《尧典》中会包含有那么多后世的文化因素，因为作为文化记忆的经典，《尧典》本身就不是一次完成的，而是在历史的发展中不断扩充的结果。

《尧典》并非经过一次性的书写所完成，当代学者们通过不同角度的考证，已经非常明确地证明

了这一点。因为它里面不仅记载了尧舜时代的故事，也包含了从夏商周到春秋时代的不同文化因素。那么，对于这种现象，我们应该如何解释？难道它仅仅是出于后人的改编？或者是在文本传承的过程中不断出现的增脱或讹变吗？显然不是，最根本的原因，是在它的传承过程中所体现出来的后人对它不断更新的文化理解。

我们知道，在人类的发展过程中，“历史”总是被不断记忆，同时也总是被不断遗忘的。只有那些最能代表民族文化认同的“文化记忆”，才会保存下来。它将一个民族的历史连同他们的理解凝聚为文化的历史，并且最终成为“经典”。这也是《尧典》在文化传承中不断加入后世文化因素的内在动力。从夏商周到春秋，尧舜的故事不断地被改写和充实，后人不断地依靠它来进行政治想象，融入了后人的理想和文化累积，赋予它们以丰满的血肉，用以回顾过去、指导未来。这一点，在观象授时的记载中已经有了明显的体现，它源自尧舜时代的天象观测，但是也融入了夏商时代天文学观测的新成果。最典型的是天下一家的大一统观念在《尧典》中的表现。

天下一家的大一统思想，今人多认为产生于周代社会，或者认为是秦始皇统一中国之后才有，由此将其视为《尧典》晚出的重要依据之一。其实这是对中国文化的浅层理解。据当代的考古学研究可知，中国早在距今8000到10000年前，就已经有了农耕聚落，到公元前3500—前3000年间的仰韶文化后期、红山文化后期、大汶口文化后期、屈家岭文化前期、崧泽文化和良渚文化早期，都有了明显的中心聚落，有了可能用于公共活动的类似于后世大庙大室或者明堂大室的建筑，有了阶层的分化，财富占有的不平等。这说明，自新石器时代以来，中华文明早就散布于中华大地，苏秉琦将这种现象概括为“满天星斗”<sup>[25]</sup>。这些文明既互相撞击，又互相融合。当代考古学证明，中华文明的早期交流，可能远比我们所想象的更为频繁和活跃。张光直就将这种情况称之为文化的“相互作用”。他说，早在公元前4000年，“这些地域文化已开始扩张并相互作用到了足以使我们能够在延续发展的地域文化之上识别出一个大的相互作用范围。这些

地域文化已经相互接触，相似的物质文化开始跨地域出现，仿佛它们已通过相连接的血管，流入了彼此的体内并相互融合”<sup>[26]</sup>。所以，在以中原文化为核心的文明国家的形成过程中，“天下一家”的观念可能很早就已经存在。苏秉琦认为：“从中原区系的西瓶和河曲地区的三袋足斝的又一次南北不同文化传统共同体的结合所留下的中国文字初创时期的物证，到陶寺遗址所具有的从燕山北侧到长江以南广大地域的综合性体质，表现出晋南是‘帝王所都曰中，故曰中国’的地位，使我们联想到今天自称华人，龙的传人和中国人。”<sup>[27]</sup>据许宏介绍，在陶寺中出土的日用陶器，“传承自当地黄土高原的土著文化，同时还受到北方地区的若干影响。但陶寺的礼器群或说高层次遗存，特别是彩绘陶器、漆器和上面的花纹，以及大部分玉石礼器，并不是仰韶或庙底沟二期文化的固有传统，却能在中原的东方、东南方、东北方、西方和南方找到源头”。如“陶寺墓葬中出土的尖首玉圭，很可能是受到了中原以西的影响”，“陶寺出土的陶器，能在大汶口文化中找到相似器形的在十种以上。有的器型则见于内蒙古东部和东北地区的‘后红山文化’——小河沿文化，或甘青地区的齐家文化”，“陶寺大墓中与木俎配套使用的V字形石厨刀，与良渚文化的同类器也十分相似，应同出一源”，“陶寺玉钺与海岱地区同类器的形制更为接近。璧、环类玉器中还含有红山文化的因素。”<sup>[28]</sup>如此众多的器物品类和形态来源，说明陶寺部族与当时的四方部族有比较频繁的物质交换和文化来往。又据孙庆伟研究：“‘赐姓’和‘命氏’相结合是夏代社会的一个显著特征，‘姓是血缘关系，氏是地缘关系’，夏王朝正处于从血缘社会向地缘社会过渡的关键时期。通过‘命氏’方式建立的氏族国家是夏王朝最主要的政治单元，这些氏族国家的首领在血缘上又分属为若干大的部族集团，并通过‘赐姓’的方式确立部族首领；部族联盟是夏王朝统治的基本模式，夷夏联盟则是其政治基础。”<sup>[29]</sup>夷夏之所以联盟，自然主要是政治考量，但是在它的背后，应该有血缘亲情的文化观念支持和经济文化交流的“相互作用”。由此可见，《尧典》中“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦”，就不

完全是出于后人的想象。这说明“天下一家”的观念在尧舜时代已经萌发，在夏代已经非常明确，而绝不会迟到商周以后才有，《尧典》反映了这一基本的历史事实。而今人之所以误认为所谓“协和万邦”为周初的通行语，大一统观念的形成更是要在秦统一中国之后<sup>[30]</sup>，恰恰没有认识到这一观念本身也有一个不断发展的过程。也就是说，“天下”这一观念，是随着中华民族交融而不断扩大的。它既是地域的不断扩大，也是民族的不断扩大。这在《尧典》中可以明显地看出：如舜命百官，伯禹作司空，弃作农官，契作司徒，皋陶典狱，垂管百工，益管山林，伯夷作秩宗，夔管音乐，龙作纳言，这些见于古史或神话传说中的各部族人物，无论如何也不可能齐集在舜的属下，而只能是随着华夏民族的不断融合和扩大而逐渐纳入其中的，里面包含了后世的文化累积。如鲧和禹是夏族的祖先，他们融入尧舜时代的天下一家自然最早，应该是《尧典》在夏代形成时就已经融入；契是商族的始祖，他被融入尧舜时代的天下一家，作为主管民政的“司徒”，自然应该是在商代<sup>[31]</sup>；弃是周族的始祖，他被融入尧舜时代的天下一家，在舜的时代主管农业，“播时百谷”，毫无疑问是在周代。此外，如伯益、皋陶、夔、龙等三代以来各部族的首领，自然也是在这一历史过程中不断融入其中的。这也是中国古代津津乐道的“天下一家”的理想乐园，它寄托了中华民族大一统的文化情怀，具有强大的民族向心力量，所以在《尧典》中不断得到强化。当然它也再明显不过地说明了《尧典》如何在文化记忆的基础上，经过文化的累积，一步步完成了它的经典建构过程。

#### 四 文化记忆与《尧典》的书写传承

文化记忆的目的在于民族的凝聚，在回顾过去的同时指导着未来。文化记忆有一定的传承者和特殊的载体，那就是由早期的知识阶层和统治精英将文化记忆经典化。《尧典》无疑就是这样的“经典”。它最初应该由夏代的史官依据文化记忆而传承下来，并且在商周以来的史官那里不断地传承。《国语·周语上》：“故天子听政，使公卿至于列士

献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽、史教诲，耆、艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。”《国语·周语下》曰：“若启先王之遗训，省其典图刑法，而观其废兴者，皆可知也。”《国语·楚语下》也说：“又有左史倚相，能道训典，以叙百物，以朝夕献善败于寡君，使寡君无忘先王之业。”这些记载说明，像《尧典》这样的先朝文献，主要目的是用来作为当世君王治国的参考，是由史官来对它进行传授和解说的。有意思的是，《左传·文公十八年》记录了鲁文公与太史克的一段长篇对话，在这篇对话中，太史克主要引据历史故事来说理，并且引用了《尧典》的话：“故《虞书》数舜之功，曰‘慎徽五典，五典克从’，无违教也。曰‘纳于百揆，百揆时序’，无废事也。曰‘宾于四门，四门穆穆’，无凶人也。”这一记载，与上面的数段话互相印证，可以说明历代史官在《尧典》的传承中所起的作用。他们将前代原典加以润饰，一是为了便于传诵，二是为了便于训诫。所以，这既是一个经典不断重复改写传承的过程，也是一个接续不断的文化建构过程。

从文本书写的角度来讲，我们也可以对它的这一不断变异的传承过程做一梳理。《尧典》所讲述的是尧舜时代的故事，这个故事在当时靠什么方式记述？是口头传诵还是文字传承？由于现在的考古发掘还没有发现像殷商甲骨文或铜器铭文那样的夏代文献，尧舜的故事在夏代也许主要靠口头传诵，但是我们也不能排除当时会有文字记载的可能。据《左传·昭公十二年》记载，楚左史倚相“能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。”孔安国《尚书·序》云：“伏牺、神农、黄帝之书，谓之《三坟》，言大道也。少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书，谓之《五典》，言常道也。”《周礼·春官宗伯》：外史“掌三皇五帝之书”，郑玄注：“楚灵王所谓《三坟》《五典》”。贾公彦疏：“《三坟》，三皇时书。《五典》，五帝之常典。”按这种说法，中国早在传说中的三皇时代就有了文字的书写。这种说法虽有待证实，但是，近年来先后在河南舞阳贾湖遗址、仰韶遗址、半坡遗址、姜寨遗址、青海柳湾遗址、大溪文化遗址、安徽蚌埠双墩遗址、大汶

口遗址、良渚遗址、山东邹平丁公山遗址以及陶寺遗址的器物中都发现了刻划符号，有的已经具有了文字的基本性质，属于早期的文字<sup>[32]</sup>。特别重要的是，1984年在陶寺遗址居民区的一个灰坑（编号H3403）里，出土了一件陶扁壶，上面刻有文字。冯时将其释为“文邑”，并根据甲骨文、金文有关“文邑”与“文夏”的资料，考定“文邑”应为夏邑<sup>[33]</sup>。何弩则将其释为“文尧”，认为是“陶寺文化早期的‘尧’之后人追忆先祖的‘说唱脚本’”<sup>[34]</sup>。《左传》《国语》《墨子》等书中多次提到《夏书》，可见在夏代已经有了文字书写<sup>[35]</sup>。根据后世不同时代文字书写的情况，如我们现在所见到的商代主要文字为甲骨文，西周通用的文字是篆文，到汉代则出现了隶书。可以推想，即便夏代已经有了可以记事的文字，这些文字也与后世的文字有很大的不同<sup>[36]</sup>。楚左史倚相“能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》”这一记载，反过来证明到了春秋时代，能够读懂前代古书的人已经很少，后世的经典传承需要用当时的文字进行重写。因此，即便是仅仅从物质和技术的层面考虑，经典也是在历代不断书写的过程中得以传承的，由此而留下后世的文字痕迹，融入后代的内容和文化观念，体现了文化的累积，也是再正常不过的事情。近年来学者们的研究也逐渐证明了这一点。如据李学勤考察，“‘俞’作为叹词，仅见于《虞夏书》（《尧典》和《皋陶谟》两篇），其他先秦文献都是没有的。”“然而在甲骨文中，却有叹词‘俞’出现，其实例见于《甲骨文合集》10405。”因此他认为“由此可证《尚书》之《尧典》来源很古”<sup>[37]</sup>。按此，我们可知《尧典》中含有商代史官留下的文化印记。而李山为了考证《尧典》写制的年代，采用了三种方法：“其一，将《尧典》与可信为西周中期的文献《尚书·吕刑》对读；其二，与可确知为西周中期的一些金文篇章如《史墙盘》等进行对读；其三，与可信为西周时期的《诗经》篇章对读。三方面对读的结果，无一不显示今传《尚书·尧典》为西周中期文献。”<sup>[38]</sup>两家的说法虽有不同，却告诉我们一个事实：《尧典》的传承过程，既是一个文化记忆的过程，也是知识累积的过程。因为文化记忆，它保留了尧舜时代的底色；因为知识的累

积，它留下了商周时代的文化痕迹。

中国早期经典的传承书写过程，也许比我们想象的还要复杂，不一定是简单的单线传承，近年来出土的清华简“书”类文献与《尚书》和《逸周书》等传世文献的复杂关系可以为证，对此，学者已有比较充分的讨论<sup>[39]</sup>。那么，这个在夏商周三代不断修改增饰的《尧典》，到什么时候才基本定型了呢？我认为应该在孔子之前。理由是，从文化记忆的一般规律来讲，具有民族文化认同意义的早期书写，有一个被反复修改和不断使用的过程。在这一过程中，“有些文本被荒废了，取而代之的是新的文本，而且这些文本不断地被扩充、删减、改编，并且被编入不同的文献集之中。这些文献逐渐分为主要和次要两个类型。那些具有重要意义的文本被视为核心文献，经常被抄写和背诵，最后成为经典之作，拥有了规范和定型的价值。”<sup>[40]</sup>像《尧典》这样的文献生成，典型地体现了这一过程。它的规范和定型，和它在中国文化中由早期的“书”到被称之为“经”的过程是一致的。早在孔子之前，《尧典》的文本经过夏商周三代的不断充实改编，到春秋时代应该基本成型，地位已经很高。上引《左传·文公十八年》所记太史克引用《尧典》的记载可证。

在此，需要讨论一下孔子在《尧典》经典化过程中的作用。按传统的说法，传世的《尚书》是由孔子编成的。司马迁《史记·孔子世家》说：“孔子之时，周室微而礼乐废，诗书缺。追迹三代之礼，序书传，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。”刘知己《史通》：“至孔子观书于周室，得虞、夏、商、周四代之典，乃删其善者，定为《尚书》百篇。”根据这些记载可知，早在孔子之前，虽然传世的書類文献已经不少，但是传世的《尚书》却是由孔子编辑而成的。有人曾对这种说法提出怀疑，认为这些书本来由史官掌握，孔子没有那样的条件<sup>[41]</sup>。但是《论语》中记载孔子两次引用《书》中文字。《论语·述而》又说：“子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”可见孔子不仅熟悉《书》，而且把它当作文化学习的重要文献。因此，《尚书》最后由孔子编辑的记载不能轻易否定。但是，即便如此，孔子也只是《尚书》的编者，并非

《尧典》的编者，二者不能混淆<sup>[42]</sup>。不过，孔子虽然不是《尧典》的编者，可是，他将《尧典》编入《尚书》且将其列为首篇，却对《尧典》的经典化起了重大作用。《尚书大传》记孔子曰：“丘常悉心尽志以入其中，则前有高岸，后有谿。填填正立而已。‘六誓’可以观义，‘五诰’可以观仁，《甫刑》可以观诫，《洪范》可以观度，《禹贡》可以观事，《皋陶谟》可以观治，《尧典》可以观美。”<sup>[43]</sup>这说明孔子对《尚书》价值的高度认可。是他在此前众多的書類文献中选择其优秀者编为一书，从此使之成为儒家经典，这对《尧典》文本的定型和地位的确立起了重要作用，自此以后，《尧典》的文本也不会再有大的改变。西方把这种不可改变的经典称之为“卡农”(Kanon)，“被奉为卡农的文本不能被补写和改写，这是它与传统流之间最具决定性意义的差别。卡农具有神圣性，它不容亵渎，相关人有义务一字不差地传承它，其中的一丝一毫都不容许篡改”<sup>[44]</sup>。在西方，《圣经》就是典型的“卡农”。中国古代没有形成如基督教和佛教那样的宗教，《尚书》也没有《圣经》在西方的地位那么高，但是自孔子将其编写完成之后，它的地位已经与“卡农”接近，成为“恒久之至道，不刊之鸿教”(刘勰语)的“经”。所以我认为孔子在《尧典》的经典化过程中起到了至关重要的作用。当然，孔子将《尧典》编入《尚书》，并不意味着此后就不会有传承的讹误和文字的差异。因为我们现在所看到的《尚书》本子是汉人传下来的，这里面可能也会有汉人在传承过程中留下的痕迹。但是这已经属于《尧典》经典化之后的文本变异，这与孔子将其经典化的意义是完全不同的。

## 五 如何认识《尧典》的文化价值

《尧典》是作为文化记忆的正典而逐步定型的，这是它之所以能列入《尚书》首篇的资本。问题是，按先秦时代的传说，早在尧舜之前还有炎帝和黄帝，甚至还有“三皇”的存在，可是，为什么《尚书》的首篇是《尧典》？为什么所谓的《三坟》《五典》只有《尧典》存在？这关系到我们如何认识传世文献与历史考古之间的关系，如何认识《尧

典》的文献价值。

中国的古史从何时开始写起？是否可以追溯到遥远的“三皇五帝”时代？这是早在先秦时期人们就已经开始思考的问题。《史记·五帝本纪》说：“学者多称五帝尚矣，然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”可见，在司马迁之前，有关尧舜之前的文化记忆一直就有一些残存。但是那些记忆实在太久远了，早已模糊不清。司马迁写《五帝本纪》，参考了《五帝德》《帝系姓》《世本》《左传》《国语》等先秦著作，他尽量选择其中的“雅驯”之文，采纳《大戴礼记·五帝德》的说法，试图将黄帝作为中国古史的开始，并且简略勾勒了一个“黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜”这样一个“五帝”的谱系。在今天看来，这个记载显然有着更多的春秋战国以来人的政治想象成分。由于缺乏足够的历史依托，所以有关黄帝时代的文化记忆，也只能集中在与炎帝和蚩尤的两次战争之上，所谓黄帝与颛顼、帝喾、尧、舜之间的血缘谱系，也是后世不断补充建构的结果。在黄帝时代更不可能产生像《尧典》里所记述的那么复杂的政治制度。这说明，在黄帝时代，中华文化的确还处于史前蒙昧阶段，客观上并没有给后人留下多少政治想象的空间。只有到尧舜时代，中华文化才真正开启了文明社会的前奏。从尧舜禹的禅让到夏禹的传子，中华民族终于走进了文明社会。张光直认为，中国文明发展史上的一个突出要素，“是在漫长的发展序列（不管是在每一具体区域内，还是在相互作用范围的总体上）之中，政治领域是文化的突出方面，以文明的出现而达到顶峰的阶级分化，最初可能是通过政治手段来实现的”<sup>[45]</sup>。按我们前面所引，现代学者一般认为陶寺遗址为尧都遗存，何驷就陶寺文化所反映的宇宙观念、文德统治观念、“地中”观念、官僚委任凭信观念、等级观念、宗教信仰观念等，做了比较详细的分析讨论<sup>[46]</sup>。应该说，陶寺文化代表了中华文明早期国家所达到的最高水平。而陶寺文化的这些特点，尤其是在政治文化上的特点，与《尧典》的文化记忆若合符契。这说明，作为具有象征意义的中华政治文明的形成，正是从尧舜时代才开始的。所以，黄帝虽然可以被后世追忆为中华民族的血缘始祖，但

是只有尧舜才有资格作为中华民族最早的具有政治意义的“圣君”。

至此我们也就可以理解，为什么《尚书》的记事要从《尧典》开始，因为尧舜时代是中华民族文明国家产生的前奏，由此也融入了中华民族对远古历史的“文化认同和政治想象”，既作为后世对它的“甜蜜”回忆，也寄托了对未来的向往。《论语·泰伯》：“子曰：‘大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之，荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！’”这是孔子对尧的赞美。《孟子》盛称尧舜，这为大家所熟知。于是有人误解有关尧舜的故事为儒家所编造。其实先秦诸子中关于尧的论述特别多，而且多是赞美之词。《管子·形势解》：“尧舜，古之明主也。天下推之而不倦，誉之而不厌，久远而不忘者，有使民不忘之道也。故其位安而民来之。故曰：‘久而不忘焉，可以来矣’。”《商君书·修权》：“不以法论知、能、贤、不肖者，惟尧；而世不尽为尧。是故先王知自议誉私之不可任也，故立法明分。”《墨子·天志上》：“夫爱人利人，顺天之意，得天之赏者，谁也？曰：若昔三代圣王，尧、舜、禹、汤、文、武者是也。”《庄子·盗跖》：“尧、舜作，立群臣，汤放其主，武王杀纣。自是之后，以强凌弱，以众暴寡。汤、武以来，皆乱人之徒也。”《吕氏春秋·去私》：“尧有子十人，不与其子而授舜；舜有子九人，不与其子而授禹：至公也。”以上记载说明，诸子百家皆从自己的文化理想角度来评论尧、赞美尧。可见尧舜在先秦时代文化记忆中的印象有多么深刻，这绝非儒家所能创造<sup>[47]</sup>。它说明，尧舜的故事有坚实的历史文化基础，因为它是源自于中华民族走向文明时代前奏的文化记忆。

关于《尧典》的价值，古今学者多有讨论。《尚书大传》引孔子说：“《尧典》可以观美。”《孔丛子·论书》也引孔子说：“帝典可以观美。”<sup>[48]</sup>何谓观美？孔子在这里所说显然不是指这篇文章的文采，而是指它所描绘出来的贤人政治图景。这也代表了古人对它的基本认识。孔颖达《尚书正义》：“以此第一者，以五帝之末接三王之初，典策既备，因机成务，交代揖让，以垂无为，故为第一也。”今人金景芳、吕绍纲也说：“孔子论次《尚书》之

所以自《尧典》起始，原因有二。一是《尧典》的材料确凿，二是尧这个人物和他的事迹具有划时代的意义。”<sup>[49]</sup>这里所说的“确凿”，指相对于黄帝时代而言。这些说法从时间的节点上强调了尧舜在中华文明发展史上的重要地位，无疑是有道理的，但是其前提却是把《尧典》作为信史来看待的，所以，当现代学者将其作为“信史”的性质一点点剥离之后，这些说法便缺少了坚实的立论根基。有缘于此，张碧波曾独辟蹊径，从文化人类学的角度对它的价值进行阐释，他认为：“《尚书·尧典》所反映的尧舜时代是中华早期文明产生的时代，处于中华文明史的开端阶段。从文化人类学视角审视，这一时期的中华早期文明具有强烈的人文精神和典型的东方特点。”这一特点包括以下三个方面：“首先是天人同构的宇宙认知体系。”“其次是‘王者、智者、巫者’三位一体的政治结构。”“再次是禅让制。”“与古希腊智者学派所揭示的西方古代文明相比较，《尚书·尧典》所揭示的中国早期文明内涵更具东方特点。”<sup>[50]</sup>这无疑是对《尧典》进行阐释的一个很好的角度，所说三点也甚有见地。但是这一解释回避了有关《尧典》的历史讨论，也不能很好地说明它在中华文化中的经典地位。而这些，只有从文化记忆的角度才能做出更好的解释。

作为产生于文化记忆的经典，《尧典》价值，在于它把“基于事实的历史转化为回忆中的历史”，从而使它具有文明的奠基意义，“拥有了可持续的规范性和定型性的力量”<sup>[51]</sup>。这主要体现为以下两点：第一是以观象授时为基础的科技文明，第二是以禅让制为基础的贤人政治。历法的制定，无疑是尧舜时代的大事，也是中华文明史上值得大书特书的大事。天文观测究竟由何时而起，今天已经很难说清。住在北半球的中华先民，从自然感知天气的冷暖、日照的长短、月亮的圆缺，到逐渐发现其中所存在的周期性规律，应该有一个漫长的过程。由认识到其中的规律并且主动进行把握，进而通过天象的观测来制定比较完善的历法，也会有一个比较漫长的过程。这一过程不会在尧的时代开始。因为据《尧典》所记，此时对于历法的观测的基本方法，是每天记录太阳运行到天空中某个星宿的位置。所以，它的前提就是在此时已经有了相当丰富

的观测经验，已经有了二十八宿的划分。据冯时《天文考古学》介绍，二十八宿建立的时间应在公元前3500—前3000年左右<sup>[52]</sup>。这个年代，距考古学上的陶寺遗址、文献中所说的尧舜时代相隔约1000年。由此可知，中国的历法制定，到尧舜的时代应该有了一个质的飞跃，即基本上确定了一年的时代为366天，确定了春分、秋分、夏至、冬至这四个节气，并且发明了以闰月的方式来调整回归年与朔望月之间的矛盾，亦即具有鲜明中华民族特色的阴阳合历。从中华文明发展史的角度来讲，这是了不起的大事。因为有了相对准确的历法，对于指导人们的生活，特别是对于指导以自然季节为依赖的农业生产生活，具有重大意义。此即“历象日月星辰，敬授人时”的意义所在。《尧典》将制历作为尧的第一功业郑重地记录下来，这正是文化记忆。它抽掉了现实中制历的细节，突出了这一事件的神圣性，将具体的天象观察变成一种神圣的仪式，并且赋予其神话色彩。春分、夏至、秋分、冬至这四个节气，分别由羲仲、羲叔、和仲、和叔四人掌管，并将他们分遣到东南西北日出日落的四个方位，恭敬地引导日出，送别日落。“观象”的目的是“授时”，告诉人们这几个节气的物候，指导人们的生活起居和农业劳作，最终达到“允厘百工、庶绩咸熙”的境界，亦即人尽其责，百业兴旺的太平盛世。观象授时的记载说明了中华民族走向文明之初的科学技术所能达到的水平，以及当时中国人已经形成的宇宙观与天人观，它的意义是重大的。

但更为重要的是以禅让制为基础的贤人政治模式的确立。一个民族从野蛮走向文明的重要标志之一是国家建立。国家的起源有多种理论，无论是神权论、契约论还是暴力论，总之国家的产生就意味着出现了统治者与被统治者，就意味着社会上会有许多不可调和的矛盾需要通过国家解决。所以，由谁来统治这个国家，由谁来管理人民，如何避免斗争，并且给人民带来最大的幸福，就成为古今不断探索的问题。在中华民族的文化记忆里，伴随着国家的产生，也一直是不断地斗争。从传说中的炎黄大战、黄帝战蚩尤，到后世的汤武革命，政权的交替一直是在血与火的斗争中进行的。其实就在陶

寺遗址的发掘中，考古学家也发现在中期和晚期之间有“暴力革命”的血腥遗留<sup>[53]</sup>，因此有人认为所谓尧舜之间的禅让是不存在的<sup>[54]</sup>。在中国古代历史中，也一直有着与之相关的记载。如《古本竹书纪年》中就有“昔尧德衰，为舜所囚也”，“舜囚尧于平阳，取之帝位”的记载<sup>[55]</sup>。《韩非子·说疑》里对尧舜禅让的故事也有质疑：“舜偪尧，禹偪舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君者也，而天下誉之。”由此而言，用暴力革命的观点来看尧舜之间的权力更替，也许更符合中国古代社会权力变更的通例，也有考古学上的支持。但是，陶寺遗址的存在时间长达500年左右，它的繁荣发展说明，在长时间之内其权力的交替还应该以和平为主，作为陶寺遗址中所发现的大墓，从墓葬的规模之大和随葬品的丰富奢华，说明墓主应该是寿终正寝而且在生前曾享有崇高的尊荣。由此而言，中晚期的暴力交替也并不能否定在此前可能存在的和平禅让制度，这是保证其社会繁荣发展的重要基础。很可能陶寺遗址在500年的发展过程中，曾是以禅让制为主的政治统治形式，但是到陶寺社会晚期，禅让制遭到了破坏，并由此而过渡到从禹到启的家天下社会<sup>[56]</sup>。也许正是这个原因，产生于部族社会中的禅让制就成为后世人心目中的理想，并将它归之于尧舜。“中国文明肇始，政治文化就在其中扮演了主角。”“古代哲学家们以此作为行为的典范，这在一定程度上将道德权威赋予了统治者。”<sup>[57]</sup>《尧典》的最重要价值，就是把中华民族这种对于贤人政治的理想通过文化记忆的方式记载下来，将尧舜塑造成才德兼备的圣人，并且将中华大地的各部族首领纳于其中，组成一个天下一家的和谐大家庭，用以指导和规范现实的社会秩序，它的意义实在太重大了。孔孟盛称尧舜，儒家的治世理想与《尧典》有关，在把尧舜圣人化的过程中起到了重要的作用。但是尧舜作为中国古代的圣君理想又超越在儒家之上，具有更为普遍的民族文化意义。《墨子·天志中》：“尧、舜、禹、汤、文、武焉所从事？曰：从事兼，不从事别。兼者，处大国不攻小国，处大家不乱小家，强不劫弱，众不暴寡，诈不谋愚，贵不傲贱。观其事，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人。三利无所不利，是谓天德。”

可见墨家的社会理想也与此有关。《庄子·天地》：“尧治天下，伯成子高立为诸侯。尧授舜，舜授禹，伯成子高辞为诸侯而耕。禹往见之，则耕在野。禹趋就下风，立而问焉，曰：‘昔尧治天下，吾子立为诸侯。尧授舜，舜授予，而吾子辞为诸侯而耕，敢问，其故何也？’子高曰：‘昔尧治天下，不赏而民劝，不罚而民畏。今子赏罚而民且不仁，德自此衰，刑自此立，后世之乱自此始矣。夫子闾行邪？无落吾事！’佶佶乎耕而不顾。”可见道家的社会理想也与此有关。《商君书·徠民》：“古有尧、舜，当时而见称。中世有汤、武，在位而民服。此三王者，万世之所称也，以为圣王也。”可见法家的社会理想也与此有关。《吕氏春秋·季春纪第三》：“尧舜，贤主也，皆以贤者为后，不肯与其子孙，犹若立官必使之方。”可见杂家的社会理想也与此有关。对此，当代学者的论述中也有相近的认识，如杨希枚将尧舜禅让称之为“传说”，这与我们所说的文化记忆虽然不同，但是他通过对战国诸子系统的比较考察之后指出：“禅让传说是战国诸子学派共同援引以论证先朝治道的题材之一；由于基本思想的不同，各学派对于禅让传说虽有深信而推崇之或怀疑而贬抑之之分，但其认为尧、舜系古代贤君，则殆无二致。”<sup>[58]</sup>总而言之，不独儒家推崇尧舜，墨、道、法、杂诸子也同样推崇。诸子之所以将贤人政治的社会理想均归之为尧舜时代，显然说明他们有共同的文化来源，即源自于尧舜时代的文化记忆。这说明到了战国时代，有关尧舜的文化记忆已经成为中华民族的文化认同，并将其变成了政理想。在现实层面，它具有行政法典的意义，它所确立的观象授时制度、设官分职制度、巡守朝聘制度、赏善惩恶的奖罚制度，无不成为后世帝王治国的纲领。在理想层面，它所描述的敬天顺时、举贤任能、和平禅让、协和万邦、庶绩咸熙的政治模式，在漫长的中国古代社会里没有发生变化，代表了中华民族世代代的心理渴望。

要而言之，《尚书》之所以从《尧典》开始，因为它是中华民族在文明前奏所产生的文化记忆，是经过夏商周三代直到春秋时代才基本建构完美的一个文化理想。围绕尧舜而产生的系统故事，是对中华文明初始的“甜蜜回忆”，也是对未来生活

的“美好展望”，它是用回溯过去的方式在指导着未来，这就是《尧典》之所以为“典”的永恒价值所在。

[本文系浙江大学马一浮书院专项委托课题“简明经学导论”阶段性研究成果]

[1] 孔安国传，孔颖达正义：《尚书正义》，第20页，北京大学出版社1999年版。按：今文《尚书》有《尧典》而无《舜典》，后世都认为《舜典》是从《尧典》中分出去的，故本文所说《尧典》，包含《舜典》在内。

[2] 顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》，栾保群校注，第124页，浙江古籍出版社2013年版。按古人对此说没有疑义，汉代今古文学家也没有异议。孙星衍《尚书今古文注疏》：“题‘《尧典》第一’者，《书》疏云：‘检古本并《石经》，直言《尧典》第一。’题《虞夏书》者，《书》疏云：‘马融、郑玄、《别录》题皆曰《虞夏书》，以虞夏同科。’《说文》引《唐书》：‘期三百有六句。’又引《唐书》：‘五品不逊’，则古文以《尧典》为《唐书》。《书·大传》亦题曰‘《唐传》’”（中华书局1986年版，第2页）。此外如赵翼《陔余丛考》卷一，刘逢禄《尚书今古文集解》卷一，章炳麟《古文尚书拾遗》等，皆有相关论述。

[3] 康有为：《孔子改制法尧舜文王考》，《孔子改制考》，第283—300页，中华书局2012年版。

[4][12] 顾颉刚编著：《古史辨》第一册，第200—206页，第200—206页，上海古籍出版社1982年版。

[5][23][49] 金景芳、吕绍纲：《〈尚书·虞夏书〉新解》，第67页，第121—139页，第179页，辽宁古籍出版社1996年版。按金景芳之所以得出这一结论，其实也主要参考了天文考古成果。20世纪70年代，在湖北随县出土了一只战国箱盖，其上绘有二十八宿，这说明二十八宿的出现应该在此之前。又《周礼·夏官》记冯相氏“掌二十有八星之位”，据金景芳考证，《周礼》的成书在平王东迁之后即春秋初年，《尧典》的写定也在平王东迁之后不久。又见此书第30页。

[6][15] 胡厚宣：《释殷代求年于四方和四方风祭祀》，《复旦学报》1956年第1期。按：此前，胡厚宣曾于1941年发表《甲骨文四方风名考》（齐鲁大学《责善半月刊》二卷十九期）、《甲骨文四方风名考补证》（与丁声树合著，齐鲁大学《责善半月刊》二卷二十二期，1942年），杨树达于1945年发表与胡商榷的文章《甲骨文中之四方风名与神名》

（《积微居金文说》卷下），与胡的观点大同小异。

[7][14] 参见竺可桢《论以岁差定尚书尧典四仲星之年代》，中国科学社1926年版。

[8] 王国维：《古史新证》，《王国维文集》第四卷，第2页，中国文史出版社1997年版。

[9] 参见蒋善国《尚书综述》，第140—168页，上海古籍出版社1988年版。按：蒋善国在介绍诸家观点之后，又从文辞、历法、思想、制度等方面做了比较细致的分析，否定了汉代说，赞同陈梦家的观点，认为“今本《尧典》却是秦并天下（秦始皇二十六年，即公元前二二一年）到秦始皇末年这期间，经儒家和博士整编的。”除蒋文之外，近几十年来也有许多新的讨论和新的说法，本文在下面还将有所介绍，此处从略。

[10] 刘宗迪：《〈尚书·尧典〉：儒家历史编纂学的“神话创世纪”》，《民俗研究》2014年第6期。

[11] 程水金：《远古神话还是治国宝典？〈尧典〉是经不是史》，《意林文汇》2017年第20期。

[13][30][41] 蒋善国：《尚书综述》，第147—148页，第167页，第13—14页。

[16] 武家璧：《〈尧典〉的真实性及其星象的年代》，《晋阳学刊》2010年第5期。按：此文同时介绍了关于《尧典》成书年代的各种争论和对《尧典》中星象观测的各种观点：“如清初来华的耶稣会士宋君荣（Antoine Gaubil, 1689—1759）及法国汉学家毕奥（J.B.Biot, 1803—1850），根据《钦定书经传说汇纂》中的图说，以冬至中星为春分日在（昴），以春分中星为夏至日在（鸟），以夏至中星为秋分日在（火），以秋分中星为冬至日在（虚），得到《尧典》天象年代距今约4300—4500年。”

[17][52] 冯时：《中国天文考古学》，第166页，第261—275页，社会科学出版社2001年版。

[18][46] 何弩：《怎探古人何所思——精神文化考古理论与实践探索》，第78页、第189页，第66—367页，科学出版社2017年版。

[19][20][32] 《中国古代文明与国家形成研究》，李学勤主编，第2页，第47页，第127—184页，云南人民出版社1997年版。

[21] 高炜：《陶寺，一个永远的话题》，《襄汾陶寺遗址研究》，科学出版社2007年版。

[22][29] 孙庆伟：《鼯宅禹迹：夏代信史的考古学重建》，第589页，第484页，生活·读书·新知三联书店2018年版。

- [24][40][44][51] 扬·阿斯曼:《文化记忆——早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,金寿福、黄晓晨译,第35页、第46页,第35页,第90—91页,第47页,北京大学出版社2015年版。
- [25] 参见苏秉琦《中国文明起源新探》,生活·读书·新知三联书店1999年版。
- [26][45] 张光直:《古代中国考古学》,印群译,第485页,第486页,生活·读书·新知三联书店2013年版。
- [27] 苏秉琦:《中国文明起源新探》,第127页。
- [28][53] 许宏:《何以中国——公元前2000年的中原图景》,第16—18页,第3—5页,生活·读书·新知三联书店2016年版。
- [31] 据美国学者艾兰分析,尧让位于舜的故事里,也包含着殷商人宇宙起源神话的原始印记。参见艾兰《早期中国历史思想与文化》,杨民等译,第39页,辽宁教育出版社1999年版。
- [33][56] 冯时:《“文邑”考》,《考古学报》2008年第3期。
- [34] 何弩:《陶寺遗址扁壶朱书“文字”新探》,《三代考古》(一),科学出版社2004年版。又见何弩《怎探古人何所思——精神文化考古理论与实践探索》,第336页、第403—404页,科学出版社2017年版。葛英会《破译帝尧名号,推进文明探源》,《古代文明研究通讯》总第32期2007年。而王晖则释作“易文”,即“唐文”,“唐”是尧的国号。参见王晖《古文字与中国早期文化论集》,第108页,科学出版社2017年版。
- [35] 据本人统计,《左传》中明确提到《夏书》《夏训》并引用其文就有15次,《国语》引用3次,《墨子》引用2次。参见赵敏俐《关于中国早期典籍类文献产生时间的推测》,《中国古典学》第一卷,第219—233页,中华书局2020年版。
- [36] 此时的文字书写具体情况到底如何,还缺少考古发现的证据,但是已经有学者做过比较深入的研究,参见王晖:《古文字与中国早期文化论集》,科学出版社2017年版。
- [37] 李学勤:《〈尧典〉与甲骨卜辞的叹词“俞”》,《湖南大学学报》(社会科学版)2008年第3期。
- [38] 李山:《〈尧典〉的写作年代》,《文学遗产》2014年第4期。
- [39] 参见谢维扬《古书成书的复杂情况与传说时期史料的品质》,《学术研究》2014年第9期。程浩《古书成书研究再反思——以清华简“书”类文献为中心》,《历史研究》2016年第4期。
- [42] 如韩高年就说:“《尧典》所载材料在春秋以前即已流传,到春秋末期,则由孔子在前人基础上汇辑有关材料而整理成篇,形诸文字,后又将其编入《尚书》。”韩高年:《论〈尧典〉为史传之祖》,《扬州大学学报》(人文社会科学版)2014年第2期。这一说法是与我们前面所引《左传·文公十八年》就已经称引《尧典》的记载相矛盾的,也是与《尧典》传承过程不符的。
- [43] 皮锡瑞:《尚书大传疏证》,吴仰湘校点,第283页,岳麓书社2012年版。
- [47] 对此,杨希枚曾经有过比较详细的讨论,他说:“禅让传说普见于《论语》及战国以来儒、墨、道、法各学派的论著,决非出于某一学派的伪托。”参见杨希枚《先秦文化史论集》,第853页,中国社会科学出版社1995年版。
- [48] 《孔丛子》,《百子全书》本第一册,第75页,浙江古籍出版社1998年,影印扫叶山房本。
- [50] 张碧波:《中华早期文明的文化人类学考察——读〈尚书·尧典〉》,《学习与探索》2005年第1期。
- [54] 王晓毅、丁金龙:《从陶寺遗址的考古新发现看尧舜禅让》,《山西师大学报》(社会科学版)2004年第3期。
- [55] 《古本竹书纪年》,张洁、戴和冰点校,《二十五别史》第一册,第1页,齐鲁书社2000年版。
- [57] 张光直:《美术、神话与祭祀》,郭净译,第103页、第115—116页,生活·读书·新知三联书店2013年版。张光直在《考古学专题六讲》等著作中,就中国的文明形态进行了深入的讨论,有助于我们从世界文明起源的角度来看待尧舜的故事,此处不做展开。
- [58] 杨希枚:《先秦文化史论集》,第853页,中国社会科学出版社1995年版。
- [作者单位:首都师范大学中国诗歌研究中心]  
责任编辑:赵培