

“本土”之辨

彭兆荣

(厦门大学,福建 厦门 361005)

摘要: 中国人类学“本土化”主张已经有时日,成果和效果似乎总不尽如人意。何故?笔者认为:1,“本土”的知识谱系没有完整梳理,近代以降,在西方“文化霸权”之下甚至自我毁损;2,步西式人类学之后尘而未对其进行自主性的质疑;3,以“文化自觉”主人翁心态、姿态进行创新实验和实践的成果少。本文针对这些问题略备分析,不当之处,祈请指教。

关键词: 本土;质洋;实践

中图分类号: C958 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-5681(2014)04-0016-05

Discrimination of “Mainland”

PENG Zhao-rong

Abstract: The “localization” proposition of Chinese anthropology has been formed for years, but the achievements and effects are not satisfactory. What are the reasons? The author’s views are as follow. Firstly, the knowledge pedigree of “Mainland” has not been combed, and even self-damaged under western “culture hegemony” in modern times; secondly, it didn’t do autonomy questioning about itself instead of following the step of that of the west. Thirdly, there were not too much creative experiments and practice conducted with master’s mentality and attitude of cultural self-consciousness. The paper did analysis aiming at these questions, and deficiencies are inevitable, therefore; comments are sincerely requested.







Key words: Mainland; Doubt about the West; Practice

一、本“土”之义

费孝通先生以“乡土中国”、“土地捆绑的中国”(Earth Bound China)等概括我国传统文化。而“黄土文明”则更普遍地为世人所接受。笔者即以“黄土”为例,借“黄土”之名,释“黄土”之义;通过对“黄土”的“词与物”式的知识考古考索其解,以求得“新本土”重新认识。

大致上看,“黄土”有以下诸义:

(一)“黄”之名实及推演

黄,甲骨文,即 (矢,箭竿)加 (口,小圈,箭靶)。有的甲骨文为,在靶心上 加一短横指事符号,写成了。其义之一,由火光联想到黄、黄色之义;其义二,璜(玉珠)的象形字。黄字的甲骨文形有一个演变过程,但其与中国最重要、神圣的事物、帝王结合在一起,特别是帝王为什么取名为“黄”,迄今学界并无统一的认识。许慎《说文解字》释“从田光声”似无法解释“黄”的被神圣化的理由。许进雄在经过几种可能性的探讨得出如下几点意见:1. 黄帝是古代历史第一与第二阶段的关键人物,有非常详细的个人生活

传统。2. 黄是璜佩的象形字,是贵族重要的服饰。3. 黄帝之名出现于五行说大盛,以之配合五色、五帝的时代之前。4. 黄在古代不是尊贵的颜色,无尚黄的时代。5. 黄帝时代始创黼黻衣制,衣服是成熟文明的社会不可或缺的制度。6. 黄帝的命名是最后一个以制物拟人化的帝王,此后的帝王则着眼于道德的高尚,非创物的才能。^[1]

(二)“黄土”之认知性宇宙观

“黄土”在我国古代的历史文献中与“中土”具有同质性;“中土”与“中原”、“中国”的早期含义相近。根据五行说,黄色位于中央之色,指代皇家;^[2]也与“四方”相对应而言,^[3]呼应“一点四方”的政治空间格局。中土为“一点”,“四荒”、“四海”谓之“四方”。所以,“五”(东西南北中)构成了“中土”的核心。《周易·坤》:“君子黄中通理,正位居体,美在其中而畅于四支,发于事业,美之至也。”“黄中”乃是性道之本,万物之母也。在殷商时代,大地由“五方”组成,殷商地“中”,故有“中商”。这涉及到中国的对认知性的宇宙观,即对世界的时间和空间经验性认知。

(三)“黄土文明”之天地构造

黄土既有“中”的意义,也就有了天地之中的构造形制,

本文系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”(11&ZD123)的阶段性成果之一。

收稿日期:2014-02-24





作者简介:彭兆荣(1956-),男,浙江泰和人,厦门大学人类学系教授 博士 博士生导师,国家重大课题“中国非物质文化遗产体系探索研究”首席专家,主要从事人类学研究。

所谓“上下四方,天地之间”的宇宙观。“宇宙”一词出自《庄子·齐物论》:“旁日月,挟宇宙,为其吻合。”《尸子》:“上下四方曰宇,往古来今曰宙。”《吕氏春秋·下贤》:“神覆宇宙。”注:“四方上下曰宇,以屋喻天地也。”中国的宇宙观配合“天地”,犹如“黄道”,黄色是沃土的颜色,而且日月交会的日子叫做“黄道”。黄道和天球赤道相交于北半球的春分点和秋分点。《汉书·天文志》:“日有中道,月有九行。中道者,黄道,一曰光道。”宋代沈括的《梦溪笔谈·象数二》:“日之所由,谓之黄道。”由此可知,“黄土”具有“天地之中”的涵义。我国自三代以降,一直祭祀于天地。比如商周时代,国家重要事务都需贞卜,通常的情形是由贞人和国王共同参加国事之祭祀。祭祀的原则即由“天象”告示“地事”;而占卜皆以祭祀地点为畦,或在国家为中心,判断来自四方的吉凶,特别是“祟”(祸事)。从现存甲骨文中就存在着大量以“我”为中心,来自东西南北方位之“土方”(异族)的情况(多为“来侵”),如《甲骨文合集》第137、6057、10405、12051片,等等。^[4]

(四)“黄土”地理之“天下观”

在我国,地理从一开始就包含着“中心论”的思想,并与统一、一统、统治化为一体。《山海经·中山经》结尾有这样的话:“禹曰:天下名山,经五千三百七十山,六万四千五百六里,居地也。言其《五臧》^[5],盖其余小山甚众,不足记云。天地之东西二万千里,南北二万六千里,出水者八千里,受水者八千里,出铜之山四百六十七,出铁之山三千六百九十。此天地之所分壤树谷也,戈矛之所发也,刀铍之所起也,能者有余,拙者不足。封于太山(即泰山),禘于梁父,七十二家,得失之数,皆在此内,是谓国用。”《山海经》以山为经,以海为纬,“山海”为“天下”之意,是一个完整的自然-人文体系。中(中华、中国、中原、中州、中央),皆由此衍出,其原型就是“一点四方”。

(五)“黄土”之致中和谐观

“黄土”即致中,致和。“中”甲骨文为在两杆军旗之间加了一点指事符号,表示两军之间的对称位置;本义为中心、当中,引申为方位之中。^[6]四方之中心,包括与东、西、南、北、上下左右相对而言。“中华”、“中原”、“中国”即有此义。《说文》释:“中,和也。”为什么“中”译为“和”,《说文》:“和,相应也。”《广雅》:“和,谐也。”《老子》:“音声相和。”说明“中”从“口”。有学者认为,“中”与“史”有关,从文字学的形态观察,有“持中之物”之说较为普遍,故有“中正”之说。白川静认为,史在卜文中指内祭,史与告相似,为将祝告之器系于小树枝之形大抵用于载书祝告。^[7]因此,所谓“中”者,通天地之和,告天地之事。这是一个中国古老的认知形制,即“天人合一”。

(六)“黄土”之“色黄”五行观

中国传统中有“五色土”的形制。“五色土”通常与社稷以及祭土仪式有关。北京中山公园内有一座被称为“五色土”的大土坛,实为社稷坛,即祭祀社稷时所用。社指社神,即土地之神;稷是稷神,即五谷之神。社稷也成国家的代词。“五色土”的社稷坛。^[8]黄土代表五行五色之中土。传统的“五方”空间观经常表现在建筑,特别是祭祀建筑上,比如东汉的灵台遗址,地处河南偃师岗上村和大郊寨之间,灵台的最高层与天际相皆,廊房四周运用不同的色彩,壁北面饰黑色,南面饰朱色,东面饰青色,西面饰白色;意在表示东方青土,南方红土,西方白土,北方黑土。灵台中央起自大地,国黄土。五种颜

色象征国土。灵台一方面祭祀社稷土地之神,中一方面表示稳固的皇权统治。^[9]同时,不同朝代也赋予其相应的内容,西汉儒生认为,黄帝代表了朝代的开端,金、木、水、火、土五行之中,“黄”安象征着“金”,其崛起对应着“土”,汉代再一次对应着“土”,标志着一个新的朝代的开始,以及合法性。^[10]

(七)“黄土”中“后土”(厚土)价值观

黄土崇拜的具体对象就是“社”。关于“社”,《说文》解释为“地主也。从示、土。”《春秋传》曰:“共工之子句龙为社神。”《周礼》:“二十五家为社,各树其土所宜为木。”《白虎通义·社稷》:“人非土不立,非谷不食。土地广博不可遍敬也。……故封土立社,示有土尊。”五土,一说为青、赤、白、黑、黄五种颜色,而黄土居中央之位。总之,社神即“五土总神”。在古代华夏人的心目中,大地本来就是黄色,《礼·月令》称“中央土,其日戊己其帝黄帝、其神后土”。“天玄而地黄”(《周易·文言》)。黄土崇拜在我国由来已久,二由此产生了土神、社神等一系列崇拜对象、崇拜意识和崇拜行为。女娲抟土造人的神话传说,实际上肇始于原始先民的一种价值观念。这里有两个关键问题,一是做的材料是黄土,二是做人的工匠是一位女神即女娲。这样就形成了中国特有的黄土崇拜和女性崇拜,并滋养了“后土”的丰腴文化。

(八)“黄土”为自然生态观

“黄土”一词最早见于西汉学者伏无忌所记的一次雨土现象:西汉后期昭帝元凤三年(前78年)“天雨黄土,昼夜昏霾”(《伏侯古今注》)。班固在《汉书》中记录了西汉成帝建始元年(前32年)四月“壬寅晨,大风从西北起,云气赤黄,四塞天下,终日夜下著地者黄土尘也”。而在我国古籍中还有一个与“黄土”相近的词汇,即“黄壤”。“黄壤”较“黄土”出现得更早,早在战国时人所著之《尚书·禹贡》篇中(一说是更早的西周初年文王、武王、周公、成王、康王全盛时代太史所记录的文献)就记有雍州“厥土:惟黄壤。厥田:惟上上”。雍州是《禹贡》篇中所划分的中国疆域“九州”之一,其分布区域主要在今陕西省之关中、陕北及其以西地区,也即黄土高原。^[11]黄土高原是华夏族的发祥地,而从黄土中生长出来的五谷和桑麻从根本上解决了先民们最基本的生计问题。

二、质“洋”之式

欲识“本土”,需质“外洋”;知己知彼,是谓也。近代以降,“以人为本”在我国时兴。作为思想史之渊藪,考其谱系,“以人为本”纯属舶来,为“人文主义”之核心;它滥觞于14-16世纪的人文主义,与殖民主义、资本主义和科技主义化为一体,是西方赠送给全世界的礼物,成为世界免签,无需身份证的“四海范式”。人们不禁要问:人文主义凭什么不受“质检”?

以知识考古的眼光,人文主义(humanity)交织了人类(human)、人道(humane)、人道主义(humanism)、人道主义者(humanist)、人本主义(humanitarian)、人权(human right)等不同意义,词根来自拉丁文humanus,核心价值正是“人本(以人为本)”。自古希腊到文艺复兴,到启蒙运动,进而全球化,“以人为本”成为人类遵循的圭臬。古希腊诡辩派哲学家卜洛泰哥拉氏(Protagoras, 480-410B.C.)的名言:“人为万事的尺度”,不啻为古典人文主义的注疏。今天人们所使用的“人文主义”成型于“文艺复兴”,在历史的延续中彰显西方社会的主体价值,并在不同的语境中累叠交错着复合语义;并以此为基础,

形成了“人文学科”(studia humanitatis)。

总体上说,西方的人文主义形貌特征主要表现在:1,以人类的经验为核心和主体;2,在此基础上所形成的知识体制;3,物质世界的关系和关联与人类的认知形成了相互连接;4,人类的生活和价值具有重要性和尊严;5,人类的认知和知识在现实中具有解决实践问题的能力;6,人类的认知不是一成不变,而是在变化中保持与真实性的互证;7,人类个体身体(身心)是实践和实现道德的生命主体;8,人类具有反思的能力和乐观的态度;9,历史上的“英雄”对人们具有来自不同方面的榜样价值;10,人的思想的解放和自由的表达具有至关重要的意义……^[1]毫无疑问,人类学与人文主义有着天然的逻辑关系。总体上说,文化人类学的学理依据来自于人文主义历史传统;另外,它又成为人类学,特别是美国人类学的“标签”,并成为北美人类学和欧陆人类学差异的一个标志。^[2]

质疑是研究和创新的前提。比如我国近代学人对古史研究中的囫圇采信现象曾有过不少批评,以顾颉刚的“疑古”论为突出。^[3]依照顾氏的理解,中国古史系“层累地造成”,表现为:第一,时代愈后,传说的古史期愈长;第二,时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大;第三,我们不能知道某一件事的真确的状况,但可以知道某一件事在传说中最早的状况。既然上古事物真伪莫辨,故“疑”之。^[4]学理上,顾氏的“疑古”不能说不醒世,却不幸将自己的研究一并框入“疑”中。窃认为,对于古史,“疑古”精神可嘉;而对于近史,“质洋”则尤为必要!

何以“质洋”?“质”者,会意也,为“所”所分化,以二斤(斧头)会二者相当之意,权衡一事物与另一事物在交流与交通过程中是否达成契合;仿佛地球自转与公转的相互配合。如果说,“疑古”限于中华民族的传统线索上,由于历史太远,许多无文字传说的不确定性和文字记录的“多义性”所造成;那么,“质洋”则由于近代以降,东西方势力的非均衡性和强迫性,致使舶来、借来、拿来者未及消化就匆忙为我所“用”。“西来种子”在中国的文化土壤中长出了许多怪物异种,比如“中华民族屹立于世界的东方!”质问:什么时候世界“中心”的中国挪到了“东方”?那还谓“中国”乎?(“中”之“天地之中”原本与我国古代的“天文”测术有关,只要到河南的古观星台走一遭,便知道理。)究其原因,两个“天下观”——“罗马中心/华夏中心”交通,后者被挤压的结果。西学东渐,同类“夹生现象”不胜枚列,故需要质疑、质对和质正,需要重新评估。

“质洋”人文主义的一个重要原因,是其与我国自成一体的人文传统不符合。中国古代“人文”的特别之处在于,从来没有脱离“天地人”的整体而形成独立的“以人为本”格局。换言之,“人文”与“天文-地文”同构,“三才”(天地人)不独为先祖认知世界万物的原始,也铸造出中国古代哲学思想最重要的整体表达形制。《山海经·海外南经》有:“地之所载,六合之间,四海之内,照之以日月,经之以星辰,纪之以四时,要之以太岁,神灵所生,其物异形,或夭或寿,唯圣人能通其道。”以“天地人”为本的“人文”还形成了一整套独特文化表述,并形成了世代传承的文化遗产。

人类学鼻祖泰勒对文化的定义为“遗留说”(survivals)。“遗留”不仅指文化遗产,更指文化的生成法则。每一个民族都有自己的文化法则,“文化借用”(cultural borrowing)虽时有发生,却要仰仗文化主体和文化自觉。借“图腾”以释中国

传统文化便是一个难得的例子,值得深度讨论。“图腾”一词虽然来自北美印第安人奥吉布瓦(Ojibwa)语言中的ototeman,即今天totem的来源;意为“他的亲族”。张光直先生认为,在中国“图腾”这个词指称古代器物上动物的图像。例如半坡村的仰韶文化的陶体上画的鱼形,于是鱼便是半坡村住民的图腾。殷商青铜器上铸有虎、牛、蛇,或是饕餮的纹样,于是虎、牛、蛇、饕餮这些实有的或是神话性的动物,便是殷商民族的图腾。^[5]他同时认为,“中国古代文明是所谓萨满式(shamanistic)的文明,”巫师有通天地的本领,而通天地又有各种手段,包括仪式用品、艺术品、礼器的独占。^[6]这些祭祀仪式的用品大都有各种纹饰符号,也有其独具特色的“文法”和“文路”,它们都是神话时代的认知要理,也是记录方式和手段。将天-地-人-鬼沟通的方式记录在器物上,传递着人类的文化表述和人文精神。这种观点值得商讨的是,中国自成一体的文化遗迹、遗存和遗产有多大的可能性采借类似于“图腾”的概念。或许可以这样提问:我们为什么非得要采借“图腾”一词?赵林先生对我国氏族时代所遗留的特殊的动物、植物的看法似更可接受,他详细地梳理了“图腾”概念的来源以及人类学有关“图腾制度的幻象”的历史线索,并以殷契以及神话传说中的“鸟类”(包括“玄鸟”)为材料,对“图腾说”展开讨论,认为“商人不以玄鸟为其图腾。”^[7]而且《左传·昭公十七年》的代表性记录皆非图腾祖先。^[8]

依我看,“图腾说”大可质疑。首先,中国文化遗迹、遗存和遗产中是否存在完整的图腾制仍是一个大问号。其次,在我国古代遗留的各类器物中存在着大量复合式、组合式的图貌(如半坡遗址中的人面鱼纹)，“图腾说”是否为合适的“解释”?再者,中国的传统文化中有无数鲜活的概念和语用,是否非要借用外来概念,这是一个大问题。对此,不少学者或提出质疑^[9],或提出不同的解释。除图腾说外,还有权力说,生殖说,面具说,母婴说,祖先形象说,甚至外星人说……。日本学者林巳奈夫做出另外一种阐释:“这些动物,即最初提到的牛鼎、鹿鼎上的水牛或鹿,是不是部族的族徽呢?殷代的部族团结在一起扩大势力范围,其中势力最大的就成为王。殷代后期,部族族徽被铸于青铜器上,现在发现很多,这些虽然近似于文字,但却是一种符号,被称为图像记号,带着这些动物形象的神作为青铜器的徽章者……是最初记载的‘动物标志’。”^[10]无论是“族徽”还是“标志”都避免了可能被要求以“图腾”所指的全部意义和表述边界,去要求我国古代青铜器以及其他器物图饰和兽纹与之完全一致所带来诘难的风险。

事实上,对于我国古代器物上的图象与纹饰,“疑古派”代表顾颉刚在言及禹时,将其与“鼎象”、“鼎纹”联系在一起:

至于禹从何来?禹与桀何以发生关系?我以为都是从九鼎上来的。禹,《说文》云:“蟲也,从虫,象形。”《说文》云:“善足蹂地也。”以虫而有足蹂地,大约是蜥蜴之类。我以为禹或是九鼎上铸的一种动物,当时铸鼎象物,奇怪的形状一定很多,禹是鼎上动物的最有力者,就成了真的人王了。九鼎是夏铸的,商灭了夏搬到商,周灭了商搬到周。当时不过因为它是宝物,所以搬了来,并没有多大的意味;但经过了长时间的保存,大家对它就有了传统的观念,以为凡是兴国都应取九鼎为信物,正如后世的‘传国玺’一样。有了传统的观念,于是就追溯以前的统,知道周取自商,商取自夏,自然夏、商、周会联成一体。^[11]









如果真象顾颉刚先生所描述,“图腾”之说就很难立论;

如果按此推演，“传统观念”便成为历代人们选择鼎(宝物-遗产)的依据，而“鼎物-鼎纹”不过是“被搬来”的顺便。按顾氏的理解，这一切都是历史“层累地造成的”，即：第一，时代愈后，传说的古史期愈长；第二，时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大；第三，我们不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中最早的状况。^[21]

要之，西方的“文化”(culture)原本与我国的“文化”完全不同，甚至根本就不是一回事，属于不同的范式。

三、以“社”之名

毫无疑问，“社”是阐释中国社会的一把钥匙，它与“祖”、“宗”等组合成为理解历史遗产的一组连带性关键词。笔者认为“祖-社”结构是中国传统农业文明的基要。

“祖”在甲骨文中多通“且”，作，有的为，金文，将甲骨文的写成。篆文将金文的写成。“祖”即与“且”通，是一个常用词汇。比如1976年12月在陕西省扶风县法门公社出土的古遗址，发掘商周青铜器“史墙盘”^[22]铭文之二共有135个刻符，“且”符就有5个之多；开句便是“青幽高且”(沉静深远的高祖^[23])，^[24]铭文中还有“烈且”(烈祖)、“亚且”、“乙且”等。^[25] 这些不同的名称构成了一个完整的亲属称谓和制度雏形，诸如“高祖”、“始祖”、“远祖”、“烈祖”等在后世的传承中皆泛指祖先。“祖”有特指和泛指，现代的“祖”指父亲的上一辈，如祖父，如需明确则可加诸如伯祖、叔祖等，至于更远的辈份则用高祖、远祖通称；泛指则可以通称远古的祖先，但在商周卜辞中的“且”则是一切祖的通称，不管哪一辈的祖，也不管是亲生还是叔伯关系；卜辞中的辈份顺序以十干(甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸)为名。^[26]




因此，“祖”首先是一种亲属称谓和亲属关系。《说文》释：“祖，始庙也。”《玉篇》对祖的解释有延伸：“父之父也，始也。道祭也。”有意思的是，“祖”有字源、字形的注释历来为方家所热衷，其中它与生殖崇拜的意象虽然存在争论，但视觉上的形体和形态已非训诂和考据可以完全解释，人们只要观察一下古代的祖形崇拜物便无法反对“且”及“祖”的生殖意象。^[27] 这类形态、材料以及对材料的解释具有相当的普遍性，考古工作者甚至认为，管形神器是对男性生殖器官的模拟和尊崇，在祭祀时是祖先的象征。^[28] 作为“公理”，生殖、生产是人类生存和生计的首要事务，祈求丰产属于人类的基本需求，而这一意象在父系制社会里便会得到合理的表现和表达。

有的学者更愿意相信，“祖”是宗庙里的神祖像。^[29] 这样的解释更集中地将“祖”置于宗庙祭祀的范畴。在宗庙祭祖不仅仅是祭祀仪式本身的形制要求，也是一种宗族记忆与认同，当然，更是一种“敬/求”关系。^[30] 祖先作为一种特殊的灵魂形式存在于天，俯视人间世道；“祖先在上”，不仅掌控人们的现世生活，更在庇佑、指导和左右人们的世代生活。“世代”原本即为传承，是为常识，故有“世代传承”之言。因此，这种传承价值观念不仅像一面镜子观照人世，其方式也就蕴含了不间断的实践意义，民间的“天地君亲师”高悬正厅不啻为一种无形的“凸显”格局，检验、鉴定凡间人情世故，行为举止等一切事务，形成高高在上的统摄力量；同时庇佑亲属后人，维护社会秩序，并成为世世代代传承的“公正”与“公证”。

“祖”与“社”存在着密切的关系，或者说二者原本就具有同源性。有学者认为，宜与祖古本一字，宜社亦即所谓“出祖

释拔”，《左传》谓之“拔社”。《尔雅》所谓“宜于社”即“俎于社”，而“拔礼”也就是祖道之礼。^[31] 《尚书·甘誓》：“用命赏于祖，不用命戮于社。”虽然我们可以从“祖”、“社”的考释中体会中国文化的务实精神和态度，即都围绕着“生产”、“生殖”、“丰产”等意思，但“社”与“祖”还是各司其位。从本义上说，“社”即祭祀土地。《孝经》云：“社者，五土之摠神。”^[32] 《礼记·祭法》：“王为群姓立社，曰大社；王自立社，曰王社；诸侯为百姓立社，曰国社，诸侯自立社，曰侯社；大夫以下成群立社，曰置社。”《白虎通·社稷》释之曰：“大社，为天下报功；王社，为京师报功。大社尊于王社，土地久故而报之。”古以土为社；邦土，亦即祭之国社。^[33] 我国自古有“家天下”的传统，而“家”是一个家长制宗法等级秩序下的各种“分”的原则(分封、分社、分支等等)，这一切都围绕着“土地”，这也正是“乡土中国”之“乡土本色”。^[34] 就华夏传统而论，“祖-社”同构。

“社”为“地方”(与“天圆”对应“地方”的结构)，“四方”自然成了“社”的维度范畴，因此，四方神与社神为不同的神祇，二者皆重要。《诗经·小雅》：“以我齐明，与我牺羊，以社以方。”《诗经·大雅》有：“祈年孔夙，方社不莫，昊天上帝，则不我虞。”丁山因此认为，“后土为社”，应祀于社坛之上，不必再祭于“四坎坛”。^[35] “以四方之神合祭于邦社，恰与《左传·昭公二十九年》中的‘五行之官，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉’，祀四方于社稷之典相合。足见四方之神，在商、周王朝的祭典里，本属地界，不隶天空……当是祭四方于社稷的遗制，与天神无涉。”^[36] 四方之神在《国语·越语下》中亦称“四乡地主”，云：“(王命)环会稽三百里者为范蠡地……皇天后土，四乡地主正之。”韦解：“乡，方也。”四方神主，见于盟誓。^[37]

“社”原本是土地伦理的产物，“英雄祖先”通常与之有之有涉；比如陶，即土，在地质学里就是一种粘土，即具有粘性的冲击土壤。《说文解字》释：“陶，再成丘也，在济阴。从阜，匚声。《夏书》曰：‘东至于陶丘。’陶丘有尧城，尧尝所居，故尧号陶唐氏。”陶丘有尧城，说明尧帝曾经居住在陶丘，因此尧帝也号称“陶唐氏”。尧帝既是土之圣，又同陶之祖。古人称主天者为“神”，称主地者为“圣”。《说文解字》：“圣，汝颖之间致力于地曰圣。从又土。”于省吾相信许说有所本，却过于笼统；以其考释，“圣”与“田”、“垦”有关。^[38] 显然，这是中国农本传统的缩影。说明古代以“神农”为本，以土地为本。人们也可以理解为何尧、舜、神农等先祖皆为“圣土”之王。“圣”的合并字为“聖”，即“圣-聖”的并转。甲骨文像长着大耳的人，表示耳聪大慧者。中国远古祖先认识到，善听是内心宁静敏感者的超凡能力，能在自然环境中辨音识相者，是大觉悟的成道者。

要之，“本土化”并不是一个新的语词表述，既要使用，就要符合中国传统的文化语法；是为训。

注释：

①“五藏”之“藏”通“脏”，五藏即五脏，此把山比作中土的五脏。

②《左传·昭公十七年》：“秋，郟子来朝，公与之宴，曰：‘少暉氏鸟官何故也？’郟子曰：‘吾祖也，我知之……我高祖少暉肇之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名；凤鸟氏历正也，玄鸟氏司分者也，伯赵氏司至者也，青鸟氏司启者也，丹鸟氏司闭者也，祝鸠氏司徒也，鸛鸠氏司马也，爽鸠氏司空也，爽鸠氏司寇也……’”这些鸟类显然并非各氏族的图

腾,而是“百官”。赵林《殷契释亲:论商代的亲属称谓及亲属组织制度》,上海:上海古籍出版社,2011年版,第86页。

③“史墙”,人名,史是官名,子姓,名墙。

④且即祖,卜辞习见。高祖在此指远祖。史墙盘之铭文所述为具体氏族,即微氏家族。此铭自高祖之下,尚有烈祖、乙祖、亚祖、文考,至墙已六代。见马如森《商周铭文选注译》“史墙盘”之注(69),上海:上海大学出版社,2013年版,第182页。另见《商周金文》,北京:文物出版社,2006年版,第152页注(28)。

⑤法国学者纪仁博认为,中国古代的祭祖活动表现为“敬/求”的结构关系。参见[法]纪仁博(David Gibeault)“中国祭祀语法的要素:祭祀”,赵秀云译,载《民族学刊》2014年第3期。

参考文献:

- [1]许进雄.黄帝命名根由的推测[A]//许进雄古文字论集[C].北京:中华书局,2010:303-314.
- [2]白川静.常用字解[M].苏冰,译.北京:九州出版社,2010:139.
- [3]王子今.上古地理意识中的“中原”与“四海”[J].中原文化研究,2014,(1).
- [4]马如森.商周铭文选注译[M].上海:上海大学出版社,2013.
- [5]赵诚编.甲骨文简明词典[Z].北京:中华书局,2009:271.
- [6]白川静.汉字(第一卷)[M].朱家骏等,译.厦门:厦门大学出版社,2005:397-398.
- [7]刘德谦.从“五色土”说起——古代社稷坛小史[A]//文史知识编辑部.古代礼制风俗漫谈[C].北京:中华书局,1986:1-2.
- [8][9]黄雅峰.汉画图像与艺术史学研究[M].北京:中国社会科学出版社,2012:198-199.144.
- [10]http://item.jd.com/10464290.html朱士光.西部地标:黄土高原[M].上海科学文献出版社,2009.
- [11]Nigel Rapport and Joanna Overing. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London and New York: Routledge. 2000.pp.172-176.
- [12]Thomas Barfield (eds). *The Dictionary of Anthropology*. Malden, MA: Black Publishing Ltd. 1997. pp.246-248.
- [13][14]顾颉刚.古史辨(第一册)[M].上海:上海古籍出版社,1982:26-58.60-63.
- [15]张光直.考古人类学随笔,[M].北京:三联书店,1999:117.
- [16]张光直.考古学专题六讲,[M].北京:文物出版社,1986:4-11.
- [17][27]赵林.殷契释亲:论商代的亲属称谓及亲属组织制度[M].上海:上海古籍出版社,2011:87.43-45.
- [18]蒋书庆.破译天书:远古彩陶花纹揭秘[M].上海:上海文化出版社,2001:114-119.
- [19][日]林巴奈夫.神与兽的纹样学——中国古代诸神[M].常耀华等,译.北京:三联书店出版社,2009:37.
- [20][21]顾颉刚.古史辨自序(上)[M].石家庄:河北教育出版社,2000:7.4.
- [22][23]马如森.商周铭文选注译[M].上海:上海大学出版社,2013:184.171-174.
- [24]赵诚.甲骨文简明词典——卜辞分类读本[M].北京:中华书局,2009:41.
- [25]凌纯声.中国古代神主与阴阳性器崇拜[A]//民族学研究所集刊(8),1959:31;安志敏.一九五二年秋季郑州二里冈发掘记[J].考古学报(8),1954:102;许进雄.中国古代社会:文字与人类学的透视[M].北京:中国人民大学出版社,2008:570.
- [26]张绪球.长江中游新石器时代文化概论[M].武汉:湖北科学技术出版社,1992:224-229;邵学海.先秦艺术史[M].济南:山东画报出版社,2010:111.
- [28][30][32][33][34]丁山.中国古代宗教与神话考[M].上海:上海辞书出版社,2011:499-501.45-47.101.169-170.157.
- [29][汉]郑玄注,[唐]贾公彦疏.周礼注疏[Z].上海:上海古籍出版社,2010:658.45-47.101.169-170.157.
- [31]费孝通.乡土中国 生育制度[M].北京:北京大学出版社,1998:6.
- [35]于省吾.甲骨文字释林·释工[M].北京:商务印书馆,2010:232-242.

[责任编辑 马成俊]

[责任校对 马伟]