

《诗经》史诗与周民族的历史建构

马银琴

[摘要]《诗经·大雅》中的五首史诗性作品,《生民》《公刘》《绵》《皇矣》和《大明》,依据诗歌本身的叙事模式与特点,可以清晰地地区分为历史实录型、神话夸诞型和仪式记忆追述型三种。它们的产生,分别关联于不同的文化背景与思想形态:《绵》《大明》所展示的清晰的历史叙事,是古公亶父“作五官有司”的成果;《皇矣》《生民》的神话记忆,是乐官在剥离了记史的职责之后,专注于仪式颂赞,美化和神化先祖的产物;《公刘》则是在宣王不藉千亩的背景下,公卿大夫通过复现仪式活动所承传的模糊的历史记忆献诗以谏的产物。因此,周民族关于先祖的历史记忆,存在着一个建构的过程。在乐教占主导地位的西周时代,由乐官主导建构起来的后稷诞生、公刘重农、文王受命的历史记忆,反过来影响了后世史家的历史叙事。《史记·周本纪》关于周族发展史的历史叙述,便是史官接受乐官文化影响的结果与体现。

[关键词]《诗经》;史诗;叙事;历史建构

[作者简介] 马银琴,清华大学中文系教授,博士生导师,北京 100084

[中图分类号] I206.2/.4 [文献标识码] A

[文章编号] 1004-4434(2017)01-0009-08

DOI:10.16524/j.45-1002.20170330.008

《诗经·大雅》中有五首诗,被20世纪以来的学者称为周民族史诗性质的作品。依据所记历史人物的先后顺序,这五首诗分别是《生民》《公刘》《绵》《皇矣》和《大明》。陆侃如、冯沅君在《中国诗史》中,把它们分别称为后稷传、公刘传、古公亶父传、文王传、武王传,认为“把这几篇合起来,可成一部虽不很长而亦极堪注意的‘周的史诗’”^[1]。这一观点深刻地影响了后来的学人,每当涉及中国文学中的史诗问题时,人们经常列举它们为代表。但是,究竟该如何认识这些诗歌的史学价值,却没有人作过深入研究。笔者在重读这些作品的过程中,发现了一些前人未曾讨论的问题,兹提出来,以求教于方家。作为立论的基础,本文拟先对五首作品的内容与叙事特点作一集中的分析与比较。

一、对《生民》五诗的历史比较分析

1.《生民》

厥初生民,时维姜嫄。生民如何?克禋克祀,以弗无子!履帝武敏歆,攸介攸止。载震载夙,载生载育。时维后稷。

诞弥厥月,先生如达。不坼不副,无

菑无害。以赫厥灵,上帝不宁。不康禋祀,居然生子。

诞真之隘巷,牛羊腓字之。诞真之平林,会伐平林。诞真之寒冰,鸟覆翼之。鸟乃去矣,后稷呱矣,实覃实訏,厥声载路。

诞实匍匐,克岐克嶷,以就口食。蓺之荏菹,荏菹旆旆。禾役穰穰,麻麦幪幪,瓜瓞嗒嗒。

诞后稷之穠,有相之道。蒨厥丰草,种之黄茂。实方实苞,实种实褰。实发实秀,实坚实好。实颖实栗,即有邰家室。

诞降嘉种:维秬维秠,维糜维芑。恒之秬秠,是获是亩。恒之糜芑,是任是负。以归肇祀。

诞我祀如何?或舂或揄,或簸或蹂。释之叟叟,烝之浮浮。载谋载惟:取萧祭脂,取羝以鞔。载燔载烈,以兴嗣岁。

印盛于豆,于豆于登。其香始升,上帝居歆;胡臭亶时。后稷肇祀,庶无罪悔,以迄于今。

这是一首神话色彩和意味都十分浓厚的诗歌。诗歌着力描述了姜嫄怀孕的不同寻常、后稷诞

生的种种神异以及后稷成长过程中特殊的农业才能。这显然不是基于史实的实录。而且,出现在诗中的“上帝”,已是一种具象化的存在,在安享祭品的歆香时,可以发出“胡臭亶时”的感慨,具有十分鲜明地想象色彩。“后稷肇祀,庶无罪悔,以迄于今”,也表现出了明显的追述痕迹,与后世造作的特点。

再来看看《史记·周本纪》对后稷事迹的记录:

周后稷,名弃。其母有郤氏女,曰姜原。姜原为帝誉元妃。姜原出野,见巨人迹,心忻然说,欲践之,践之而身动如孕者。居期而生子,以为不祥,弃之隘巷,马牛过者皆辟不践;徙置之林中,适会山林多人,迁之;而弃渠中冰上,飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神,遂收养长之。初欲弃之,因名曰弃。弃为儿时,屹如巨人志。其游戏,好种树麻、菽,麻、菽美。及为成人,遂好耕农,相地之宜,宜谷者稼穡焉,民皆法则之。帝尧闻之,举弃为农师,天下得其利,有功。帝舜曰:“弃,黎民始饥,尔后稷播时百谷。”封弃于郤,号曰后稷,别姓姬氏。

《史记》对于后稷的记录,除了帝尧举弃为农师来源于《尚书》等其他史料之外,关于弃出生成长的故事,基本没有超出《生民》所架构的记忆范围。这似乎可以说,《生民》很可能是司马迁所能依据的记录后稷诞生、成长事迹的唯一的史料来源。

2.《公刘》

笃公刘,匪居匪康。迺场迺疆,迺积迺仓。迺裹糗粮,于橐于囊。思辑用光,弓矢斯张,干戈戚扬,爰方启行!

笃公刘,于胥斯原。既庶既繁,既顺迺宣,而无永叹。陟则在岵,复降在原。何以舟之?维玉及瑶,鞞琫容刀!

笃公刘,逝彼百泉,瞻彼溇原。迺陟南冈,迺覩于京。京师之野,于时处处,于时庐旅,于时言言,于时语语。

笃公刘,于京斯依。踰踰济济,俾筵俾几,既登乃依,乃造其曹。执豕于牢,酌之用匏。食之饮之,君之宗之。

笃公刘,既溇既长。既景迺冈,相其阴阳,观其流泉;其军三单,度其隰原,彻田为粮;度其夕阳,豳居允荒!

笃公刘,于豳斯馆。涉渭为乱,取厉取锻。止基迺理,爰众爰有,夹其皇涧,溯其过涧。止旅迺密,芮鞠之即!

诗歌对于公刘事迹的歌颂,主要集中在他带领周人迁居豳地、开疆创业这件事上。诗中也出现了很多非常细节的描述,如“何以舟之?维玉及瑶,鞞琫容刀”,“俾筵俾几,既登乃依,乃造其曹”,“于是言言,于是语语”等。可是,即使有这样的细节,整首诗对公刘史事的叙述仍然表现得语焉不详。诗歌既没有说明迁徙的原因、时间、地点,也没有叙述迁徙的路线与行程。那么,司马迁的《史记》是否能够提供更多的历史细节呢?《史记·周本纪》云:

后稷卒,子不窋立。不窋末年,夏后氏政衰,去稷不务,不窋以失其官而奔戎狄之间。不窋卒,子鞠立。鞠卒,子公刘立。公刘虽在戎狄之间,复修后稷之业,务耕种,行地宜,自漆、沮度渭,取材用,行者有资,居者有畜积,民赖其庆。百姓怀之,多徙而保归焉。周道之兴自此始,故诗人歌乐思其德。公刘卒,子庆节立,国于豳。

《史记》对于公刘史事的记载,最重要的内容就是他的“务耕种,行地宜”。其中超出《公刘》叙述范围的信息,是出现了漆、沮两个地名。而这两个地名,可以明确肯定来自于《绵》。这就是说,《史记》也没有提供更多超出《诗经》史料的历史细节。由此推论,《诗经》很可能是《史记》记述公刘史事的唯一史料来源。在这一点上,《公刘》和《生民》具有一定的相似性。

因此,我们仍然需要回到诗歌本身,从中寻找叙事简略的原因。如前所言,《公刘》有非常详细的细节描述,但这些细节都不能提供历史叙述应有的时间、地点等基本信息。诗中地名,除了豳、渭之外,其他的指向性都很不明朗,如百泉、溇原、南冈。这种模糊性,与上述对于人物行为、动作、声音乃至佩饰的详细描述放在一起,就让整首诗歌表现出了鲜明的表演性与现场感。因此,结合《诗经》时代文化传承的不同方式,与其把《公刘》定位为历史叙述,不如说,它是对仪式歌舞活动所展现的历史记忆的传述与复现。仪式歌舞所展现的就是原本非常模糊的历史记忆,那么对于模糊历史记忆情景展现的再一次转述,自然不会提供更为详细的历史细节。

3.《绵》

绵绵瓜瓞。民之初生,自土沮漆。古公亶父,陶复陶穴,未有家室。

古公亶父,来朝走马。率西水浒,至于岐下。爰及姜女,聿来胥宇。

周原膴膴,萋荼如飴。爰始爰谋,爰

契我龟。曰止曰时，筑室于兹。

迺慰迺止，迺左迺右，迺疆迺理，迺宣迺亩。自西徂东，周爰执事。

乃召司空，乃召司徒，俾立室家。其绳则直，缩版以载，作庙翼翼。

揀之陟陟，度之薨薨，筑之登登，削屡冯冯。百堵皆兴，鼙鼓弗胜。

乃立皋门，皋门有伉。乃立应门，应门将将。乃立冢土，戎丑攸行。

肆不殄厥愠，亦不隕厥问。柞棫拔矣，行道兑矣。混夷駉矣，维其喙矣。

虞芮质厥成，文王蹶厥生。予曰有疏附，予曰有先后，予曰有奔奏，予曰有御侮。

《公刘》记事的模糊性在《绵》诗中一扫而光。该诗详细地记述了古公亶父迁岐、建都的整个过程。从诗歌叙事截止到文王断虞芮之质，以及诗歌直称“古公亶父”的情况来看，诗歌的创作时代应该在武王克商、追王烈祖之前。

《绵》诗的记史已然远较《生民》与《公刘》详实，那么《史记·周本纪》呢？《周本纪》云：

古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得财物，予之。已复攻，欲得地与民。民皆怒，欲战。古公曰：“有民立君，将以利之。今戎狄所为攻战，以吾地与民。民之在我，与其在彼，何异。民欲以我故战，杀人父子而君之，予不忍为。”乃与私属遂去豳，度漆、沮，踰梁山，止于岐下。豳人举国扶老携弱，尽复归古公于岐下。及他旁国闻古公仁，亦多归之。于是古公乃贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋，而邑别居之，作五官有司。民皆歌乐之，颂其德。古公有长子曰太伯，次曰虞仲。太姜生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人，生昌，有圣瑞。古公曰：“我世当有兴者，其在昌乎？”……

很显然，这一段记事较《绵》更加丰富、详细，其中出现了不少超出《绵》诗内容的实录性细节。但总体而言，《绵》与《周本纪》的叙事，都是在同样的历史框架下进行的，诗与史在内容上具有内在的一致性。

4.《皇矣》

皇矣上帝！临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国！其政不获。维彼四国！

爰究爰度？上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。

作之屏之，其菑其翳。修之平之，其灌其柵。启之辟之，其桎其梏。攘之剔之，其靡其柘。帝迁明德，串夷载路。天立厥配，受命既固。

帝省其山：柞棫斯拔，松柏斯兑。帝作邦作对，自大伯王季。维此王季。因心则友，则友其兄。则笃其庆，载锡之光。受禄无丧，奄有四方。

维此王季！帝度其心，猷其德音。其德克明，克明克类；克长克君，王此大邦，克顺克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孙子。

帝谓文王：无然畔援，无然歆羨，诞先登于岸。密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共。王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅。以笃于周祜，以对于天下。

依其在京，侵自阮疆。陟我高冈：无矢我陵！我陵我阿。无饮我泉！我泉我池。度其鲜原，居岐之阳，在渭之将。万邦之方，下民之王！

帝谓文王：予怀明德，不大声以色，不长夏以革。不识不知，顺帝之则。帝谓文王：询尔仇方，同尔兄弟。以尔钩援，与尔临冲，以伐崇墉。

临冲闲闲，崇墉言言。执讯连连，攸馘安安。是类是禡，是致是附，四方以无侮！临冲茀茀，崇墉仡仡。是伐是肆，是绝是忽，四方以无拂！

《皇矣》歌颂从太王到太伯、王季以至文王获得天命庇佑的历史，尤其着力歌颂了文王伐密、伐崇这两件大事。诗中出现了一位崭新的形象，这就是上帝。在《绵》诗中，没有出现“帝”或者“上帝”，在《大明》中，“上帝”是一种观念性的存在。但在《皇矣》中，上帝不但是活生生的形象，而且有思想、有行动、有命令。文王不但是上帝所钟意的王位继承者，而且直接接受上帝之命，才有了伐密、伐崇的战争。这显然不是历史的实录。通过神化祖先来歌颂其伟大功绩，就让《皇矣》和《生民》有了很大的相似性，也正是在这一点上，《生民》和《皇矣》表现出了既不同于《公刘》，也不同于《绵》的特点。

5.《大明》

明明在下，赫赫在上。天难忱斯，不易维王。天位殷适，使不挾四方。

挚仲氏任,自彼殷商,来嫁于周。曰
嫔于京,乃及王季,维德之行。

大任有身,生此文王。维此文王,小
心翼翼,昭事上帝,聿怀多福。厥德不回,
以受方国。

天监在下,有命既集。文王初载,天
作之合。在洽之阳,在渭之涘。

文王嘉止,大邦有子。大邦有子,倪
天之妹。文定厥祥,亲迎于渭。造舟为梁,
不显其光。

有命自天,命此文王,于周于京。纘
女维莘,长子维行,笃生武王。保右命尔,
燮伐大商。

殷商之旅,其会如林。矢于牧野,维
予侯兴。上帝临女,无贰尔心。

牧野洋洋,檀车煌煌,駉駉彭彭。维
师尚父,时维鹰扬。凉彼武王,肆伐大商,
会朝清明。

《大明》延续了《绵》写实的手法,通过追述王季、文王两代人成功的婚姻,歌颂了武王伐商的胜利。诗中虽然出现了“上帝”,但“上帝”是观念化的存在,并未影响记事的真实性。从这个角度而言,《大明》和《绵》都是对历史的实录。但是,在与《史记》记事进行比较后发现,《大明》与《绵》的历史叙事表现出了不同的特点:《绵》诗记事完全符合《史记》的叙事线索。也就是说,乐歌的记史与史家的记事有内在的同一性。《大明》当中的史事,唯有被一言带过的武王伐纣,得到了史家极为详细的记录,而被诗着力歌颂的王季与文王的婚姻,在史家笔下却无足轻重。《周本纪》仅在叙及古公亶父传位少子季历时提了一句:“太姜生少子季历,季历娶太任,皆贤妇人,生昌,有圣瑞。”武王之母太姒更是不见于《周本纪》,只在《管蔡世家》叙述管、蔡出身时言及。由此可知,《大明》记事虽为实录,却表现出了与史家记事完全不同的、主于颂赞的叙事取向。

通过上述分析,《生民》《公刘》《绵》《皇矣》《大明》这五首作品,依据诗歌本身的叙事模式与特点,实际上可以清晰地地区分为三种类型:(1)历史实录型:《绵》《大明》;(2)神话夸诞型:《生民》《皇矣》;(3)仪式记忆追述型:《公刘》。这三个类型反映在《诗序》上,也表现出了非常明显的区别:“《大明》,文王有明德,故天复命武王也。”“《绵》,文王之兴,本由太王也。”追究文王、武王兴周的缘由,“《皇矣》,美周也。天监代殷莫若周,周世世修德莫若文王”。“《生民》,尊祖也。后稷生于姜嫄,文、武之功

起于后稷,故推以配天焉。”解释二诗的目的,一为“美周”,一为“尊祖”。“《公刘》,召康公戒成王也。成王将蒞政,戒以民事,美公刘之厚于民,而献是诗也。”《公刘》被定性为献诫之诗。同样被视为周民族史诗性质的作品,却表现出了截然不同的特征与属性,这不能不让人心生疑虑并进而追问:导致这种情况产生的原因是什么?在追索原因的过程中,笔者首先发现《绵》与《生民》存在着“民之初生,自土沮漆”与“厥初生民,时维姜嫄”的矛盾:《绵》把周民族的历史记忆追溯至居于沮水、漆水时期,而《生民》则把周民族的历史追溯到了始祖后稷。为什么会出现这个矛盾?其间是否反映着周人历史意识的转变?在进一步的比较分析中,笔者终于发现,周人的历史意识实际上存在着一个相对漫长的建构过程。兹一一述之。

二、古公亶父“作五官有司”与《绵》《大明》的历史叙事

通过前文的文本分析可知,《绵》与《大明》以切实的历史叙述为内容,实录性是它们区别于其他三首诗歌的显著特点。导致这一现象产生的根源,可追溯至发生于古公亶父时期,见载于《周本纪》的一件大事——“作五官有司”。尽管后世对于“五官”的具体解释歧义纷出,但在作为职官制度来解释这一点上却是统一的。从《绵》“乃召司空,乃召司徒”之言可以判断,古公亶父时期,周人已经建立了自己的职官系统。即使这一期他们的职官体系并不完备,但“掌官书以赞治”的史官,却必然随同相应职官的建立而正式出现。“左史记言,右史记事”,史官的出现,让周人有了记录自身历史的条件与可能。这应该是《周本纪》叙述周人历史至古公亶父突然变得清晰而详明的根源,也是《绵》诗能以清晰的史实为基础追述文王兴起之由的原因。从历史记忆的角度而言,“民之初生,自土沮漆”反映出在当时人的历史记忆中,周人可追溯的历史,是从居于沮水、漆水开始的;而可以指名道姓的英雄祖先,就是出现在诗中的“古公亶父”。古公亶父是当时周人所能追忆的最早的祖先,故其名称前被冠以“古”字。这个“古”字说明古公亶父的记忆在周人意识中的久远,而久远的历史仍能以清晰地方式被叙述出来,便与古公亶父“作五官有司”有直接的关联。

《绵》诗所开创的实录式的历史叙事,在《大明》诗中得到了延续。《逸周书·世俘解》记载了武王克殷之后一系列的活动,其中就有甲寅日在牧

野奏“《明明》三终”的事情：

越若来二月既死魄，越五日甲子朝，至，接于商……戊辰，王遂御循追祀文王。时日王立政。……辛亥，荐俘殷王鼎……王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升，维告殷罪。……甲寅，谒伐戎殷于牧野。王佩赤白旂。籥人奏。武王入，进《万》，献《明明》三终。^①

这里所说的“《明明》三终”，历代注家均认为即《大雅·大明》。根据干支纪时法推算，从二月甲子克殷至六月甲寅献《明明》，前后共 111 天。《大明》的创作，就在这期间。由前文的分析可知，《大明》与《绵》，虽同为实录，但在与史家记事的同一性方面，《大明》表现出了区别于《绵》的、与史家记事完全不同的主于颂赞的取向。

论及此，笔者不能不提及列于《大雅》之首的《文王》。和《绵》与《大明》的记史不同，《文王》在追述文王功绩的基础上，着重训诫前来助祭的殷商遗民，同时戒勉成王。这样的特点，既与《绵》诗的记史不同，也有别于《大明》的颂赞，代表了与记史、颂赞相区别的第三个方向：陈诫。其间的区别，既来源于三首乐歌不同的功能，更与史官和乐官不同的职责相关联。如果说《绵》诗表现出来的详细的记史特征，与古公亶父“作五官有司”而建立起史官记事系统有直接的关联，那么，《大明》《文王》疏离于历史叙事而主于仪式颂赞和陈诫的特点，会不会也与相应职官制度的建立或者变革相关联呢？

非常巧合的是，根据文献记载，武王克商后，确实发生了一次与职官制度密切关联的政治事件，这就是前引《逸周书·世俘解》记载的“时日王立政”。所谓“立政”，即建立长官，确立为政之道。司马迁在《鲁世家》中说：“成王在丰，天下已安，周之官政未次序，于是周公作《周官》，官别其宜；作《立政》，以便百姓。”“便”即“辨”，“百姓”即百官。《立政》的核心内容就是立政任人：

立政任人：准、夫、牧作三事，虎賁、缀衣、趣马、小尹、左右攜仆、百司庶府、大都小伯芻人、表臣百司、太史、尹伯、庶常吉士、司徒、司马、司空、亚旅、夷微、盧烝、三亳阪尹。……自古商人亦越我周文王立政，立事、牧夫、准人，则克宅之，克由绎之，兹乃俾乂国。

由此可知，《逸周书·世俘解》所言“时日王立政”，即指这一天周武王任命了各种职官，划分了职官

的职权范围，明确了各自的职守。前文说过，在古公亶父时期，周人开始建立相应的职官体系，经过西伯侯姬昌的发展壮大，到武王伐纣之前，周人应该已经具备了相对完善的职官体系。但是，侯伯与天子毕竟不同，克商之后的周人，必须要建立起更为完备、职责划分更为清晰的职官体系，以便在周革殷命的大变革时期尽量保证社会、政治生活的平稳运行。这是《世俘解》“时日王立政”的核心要义。就本文而言，“时日王立政”的重大意义，也许正体现在史官与乐官职责的分野上。《大明》所呈现出来的与史官记事相区别的、主于颂美的典礼歌颂，和《文王》所呈现出来的主于戒勉的仪式陈诫，便是“时日王立政”时赋予乐官的职责。从此之后，史官与乐官职责两分，记史成为史官的专职，史官用文字如实地记述史事，昭明法式。乐官则用歌乐来纪祖颂功、警戒时王。这种史官与乐官职能的分化，从文学发展的角度而言，一方面从根本上影响了“史诗”进一步发展的可能，另一方面又在颂赞与陈诫两个向度上，潜在地规定了后世文学发展的方向，从而奠定了美刺文学传统发生、发展的基础。

就仪式颂赞而言，剥离了记史功能的乐官歌唱，不需要恪守史家“持中”传统地约束，于是在颂赞的道路上越走越远。一方面通过《皇矣》赋予上帝人格化的形象与力量，以“帝谓文王”的形式大力宣扬“文王受命作周”；另一方面通过《生民》追述并神化始祖后稷，终于唱出了与“民之初生，自土沮漆”相冲突的“厥初生民，时维姜嫄”，在史官传统影响下建立起来的周族可追溯的历史记忆，由此被上溯到了充满神话色彩的始祖后稷。在“尊祖”“美周”的形式下，通过神话叙事的方式，周人重新建构了自己的历史记忆。

三、《生民》《皇矣》的神话叙事与周民族的历史建构

前文在分析《生民》时已经指出，《生民》具有鲜明的想象色彩与追忆痕迹，表现出了明显的后世造作的特征。那么，后稷的神话究竟是什么时代的产物呢？

在《生民》和《史记》的相关记载中，虽然都说到了后稷的母亲姜嫄是帝誉元妃，但让后稷出生的父亲究竟是谁，却是不明朗的。有人据此认为这是母系氏族社会的遗迹，是当时社会人们只知其母不知

^①《逸周书》引文据黄怀怀《逸周书校补注译》，西北大学出版社，1996年版。下同。

其父的生活状态的反映。究竟是不是这样呢?我们可以把它和另外一个始祖诞生神话进行比较,这就是“天命玄鸟,降而生商”的商族诞生神话。《史记·殷本纪》对此有详细记载:

殷契,母曰简狄,有娥氏之女,为帝誉次妃。三人行浴,见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。契长而佐禹治水有功,帝舜乃命契曰:“百姓不亲,五品不训,汝为司徒而敬敷五教,五教在宽。”封于商,赐姓子氏。

简狄吞玄鸟卵而生契,可以说,这只玄鸟就是契的父亲。简狄是帝誉次妃,那么,玄鸟与帝誉有无关联呢?《史记索引》引皇甫谧《帝王世纪》云:“帝誉名豷。”而在《山海经》的神话系统中,帝俊是一位地位显赫的古帝。《大荒东经》云:“有五采之鸟,相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛,采鸟是司。”《大荒南经》云:“东南海之外,甘水之间,有羲和之国,有女子名曰羲和,方日浴于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。”又《大荒西经》云:“有女子方浴月。帝俊妻常羲,生月十有二,此始浴之。”综合《山海经》对帝俊的记录分析,帝俊是一位具有神性的东方鸟崇拜部族的远古始祖。

而在甲骨文中,有一位名“豷”的“高祖”,王国维先生最初把这个“豷”字定为“豷”,之后又改为“夔”,并且“以豷为帝誉名”。同时他还对《祭法》“殷人禘誉”与《论语》“殷人禘舜”的不同说法进行了辨析,认为《论语》中的“舜”“亦当作‘豷’,誉为契父,为商人所自出之帝,故商人禘之。卜辞称高祖夔,乃与王亥、大乙同称,疑非誉不足以当之矣”^[2]。孙作云对王国维把“豷”释为“夔”,而以“豷”为“夔字之讹”一说提出了异议,他说:“夔即夔……且揆其字形与卜辞之豷不同,为鸟喙,非首字,殷人以玄鸟为图腾,其高祖之神室或神像特作鸟喙人身之形者,正犹秦之先祖鸟俗氏‘鸟身人言(首)’,亦犹秦穆公于祖庙中所见鸟身素服之句芒神。然则,此高祖豷仍应释为高祖豷。”^[3]“豷”的鸟首人身形状突出了其作为东夷鸟图腾民族的始祖身份,降而生商的玄鸟即高祖豷的化身^①。因此,综合各种信息可以判断,出现在甲骨文中的这位高祖豷,与《山海经》中的帝俊,以及古史传说中的帝誉实为同一人。因此,在“天命玄鸟,降而生商”的神话中,看似神秘的、以玄鸟形象示人的契父,身份实质上是比较清楚的,他就是被殷人既尊为始祖神又尊为至上神的帝誉。

比较商周始祖的诞生神话可以发现,二者的区别,主要表现在始祖父亲的身份是否可追踪上:在商族神话中,其始祖神帝誉(帝俊)化身为玄鸟,帝誉次妃简狄吞玄鸟卵而生契;而在周族神话中,帝誉元妃姜嫄“履帝武敏歆”而“居然生子”,“帝”与后稷之间,存在一个作为中介的脚印。之后,在《史记·周本纪》的叙述中,“帝武敏”变成了“巨人迹”,“巨人”的身份变得更加无迹可寻,后稷与“上帝”之间的血缘联系被完全遮蔽,上帝与父亲的身份被刻意分开。因此,简狄吞玄鸟卵而生契的商族诞生神话与姜嫄履巨人迹而生弃的周族诞生神话,在看似相同的模式下,表现出了根本性的思想差异:商族诞生神话反映了帝祖合一的观念,其始祖神就是上帝。而周族的诞生神话,作为始祖的后稷与上帝之间没有明确的血缘联系,帝祖疏离的特征比较明显。这让人不由得联想到载于《尚书·蔡仲之命》的“皇天无亲,惟德是辅”。武王伐纣时,八百诸侯会于孟津,周武王以“天命未可”为由还师。这充分说明,在征讨大邑商的过程中,“天命”是周人必须面对和解决的问题。商纣王在西伯侯征讨黎国之后尚能坦然处之,正是因为“有命在天”的天命观为其提供了强大的精神支持。因此,在天命观念占统治地位的殷周之际,周人想要讨伐商纣,必须获得“天命”的支持。

如何让既是殷人祖先神同时又是至上神的“帝”放弃对殷人的庇护转而支持周人?周人的策略就是打破帝祖合一的天命观,让殷人政权不再天然地受到天命的庇佑。因此,一方面强调“天”的公正无私,另一方面把殷人观念中帝祖合一的至上神“帝”改造为与祖先神疏离的、具有普遍属性和更高权威的“上帝”,就成为周人对抗殷人最有力的思想武器。周初的文献中,出现了不少天与上帝同出且命周人伐商的记载,如《召诰》:“皇天上帝,改厥元子……天既遐终大邦殷之命,兹殷多先哲王在天,越厥后王后民,兹服厥命。”《康诰》:“惟时怙冒,闻于上帝,帝休。天乃大命文王殪戎殷。”正是在这样的思想环境中,《蔡仲之命》明确提出了“皇天无亲,惟德是辅”。由此而言,通过刻意隐去后稷之父而表现出鲜明的帝祖分立思想的《生民》,极有可能是周人取得政权之后重新建构历史的产物。由前引《逸周书·世俘解》文可知,在武王克商后追王烈祖的事件中,始祖后稷并不在追尊之列。《逸周书》中,后稷之名始见于《商誓解》:“在昔后稷,惟上帝之言,克播百谷,登禹之绩。凡在天下之庶民,罔不维后稷之

^①关于玄鸟实为鸛的论证,参见拙著《两周诗史》第一章第三节,社会科学文献出版社,2006年版,第125-135页。

元谷用蒸享。”以后稷配天而祭,见于《作雒解》:“及将致政,乃作大邑成周于土中。……乃设丘兆于南郊以祀上帝,配以后稷。”《周颂·思文》即为此而作。至《祭公解》,始出现“后稷受命”的说法:“天之所锡武王时疆土,丕维周之□,□□后稷之受命,是永宅之。”这与《生民》之“厥初生民,时维姜嫄”一样,都把周族的历史记忆远推至后稷时代,表现了基本相同的历史意识。在《两周诗史》一书中,根据《生民》的语言特点、《毛诗序》的说解方式等,笔者把它的产生时代放在了西周中期的穆王时代。如今,《生民》帝祖分立的思想,及其与《祭公解》基本相同的历史意识,又为《生民》成于穆王时代提供了新证据。因此,可以说,《生民》所记述的周族诞生神话,是周初以来周人建构历史记忆的产物;《生民》的出现,是这个建构过程最终完成的标志。

和后稷神话相类似,文王受命的故事,也有一个历史建构的过程。周人在通过仪式乐歌神化先祖的同时,也创造了一个有思想、有言语行为的具像化的“上帝”。在《生民》中,上帝安然享受祭品的美味,发出“胡臭亶时”的赞叹;在《皇矣》中,他则为了寻求人间统治者而东奔西走,发布号令:“上帝耆之,憎其式廓;乃眷西顾,此维与宅”,“帝谓文王:无然畔援,无然歆羨,诞先登于岸”。我们知道,在《绵》中,“帝”或者“上帝”都没有出现,到了《大明》,有了“维此文王,小心翼翼,昭事上帝”,“上帝临女,无贰尔心”。但这时的“上帝”,仍然只是一种观念性的存在,与之后出现在《康诰》《召诰》等文献中的“上帝”没有太多区别。但是到了《皇矣》,“西伯盖受命之君”的说法明确地变成了“帝命文王”。文王不但是上帝钟意的王位继承者,且直接接受上帝的命令。这显然不是历史的实录,而是一种在想象中构建起来的神话记忆。这样的特点,就让《皇矣》和《生民》具有了很大的相似性。所以,“美周”的《皇矣》与“尊祖”的《生民》同时产生于西周中期的穆王之世,并不是偶然之事,这是周人为美大其族,为证明其获得王权的神圣性与合法性而有意建构的结果。到后来,建构的历史反过来又影响了史家的叙述,于是《周本纪》才有了“姜原出野,见巨人迹”以及“文王盖受命而称王”的说法。

四、《公刘》的仪式追忆与公卿列士的以史为鉴

如前文所言,与其把《公刘》当成历史叙述,不

如说它是对以模糊的历史记忆为基础的仪式表演的再现。和《生民》相似,这两首诗记述的后稷与公刘事迹,都很可能是后世史家记载相关史事的唯一史料来源。但两者的区别也是明显的,后稷作为《生民》歌颂的对象,他的名字从西周初年就明确出现在周人先祖的名单中。而公刘的名字,则仅见于《大雅·公刘》,在目前所存的其他西周文献中都没有出现过。如果说仅仅《周颂》中没有祭祀公刘的乐歌,很有可能是乐歌传承过程中遗失所致,但是,在《大雅·公刘》之外的其他西周文献中都找不到公刘的名字,就是一个值得思考的问题了。

在《两周诗史》中,笔者曾经根据《毛诗序》的内容、格式以及《公刘》在《诗经》中的位置,提出《公刘》进入诗文本的时代,在周人需要重修土田,大兴农功的宣王时代。重读这首诗歌,其中极为模糊的历史记忆以及鲜明的仪式表演性再次引起笔者的注意。为什么在西周中前期没有出现过的公刘,会在宣王时代突然受到关注?而且,诗歌还是在“召康公戒成王也”的名义下进入诗文本的?实际上,如果联系周宣王时代的史实,其中的原因不难探知。

史籍对于宣王的记载,除了征伐玁狁、荆楚等胜利带来的中兴局势之外,最引人注意的就是宣王“不藉千亩”,这在《竹书纪年》及《国语》中都有记载。今本《竹书纪年》云:“(宣王)二十九年,初不藉千亩。……三十二年,王师伐鲁,杀伯御。……三十九年,王师伐姜戎,战于千亩,王师败逋。”^[4]《国语·周语上》亦云:“宣王继位,不藉千亩。虢文公谏曰:‘不可!夫民之大事在农,上帝之粢盛于是乎出,民之蕃庶于是乎生,事之共给于是乎在……’王不听。三十九年,战于千亩,王师败绩于姜氏之戎。”对于宣王不藉千亩的时间,《竹书纪年》与《国语》的记载不甚一致,参考《史记》的记事顺序,《竹书纪年》载之于二十九年是合理的。《周颂·载芣》与《良耜》两诗,可以作为宣王初继位后行藉田礼的证据^①。

所谓藉田礼,即周天子通过“亲耕”仪式,一方面向上天祈求丰收,另一方面表达劝农之意,并由此拉开春耕生产的序幕。这是周天子表达重视农业生产的最重要的仪式活动。《周颂·噫嘻》“率时农夫,播厥百谷。骏发尔私,终三十里”,描述的就是周康王行藉田礼的盛大场面。周昭王时的《令鼎》铭文也有“王大藉农于諷田”^[5]的记载。从历代周王都勉行藉田之礼来看,周宣王二十九年“不藉千亩”,便是从国家层面对农业的懈怠。所以在不

①相关考据参阅拙著《两周诗史》第三章第三节“宣王中兴时代的礼乐活动”,社会科学文献出版社,2006年版,第209-212页。

藉千亩的事件发生后,虢文公郑重进谏。在这样的背景下,公刘“复修后稷之业,务耕种,行地宜”的历史记忆就有了现实的价值与意义。因此,把此前在仪式上承传的模糊的历史记忆,以诗歌的形式复述出来,以追忆历史的方式,在“召康公戒成王也”的名义下献诗以谏,也就因现实的针对性而具有了历史的必然。因此说,《公刘》是献诗制度下公卿大夫“言古以割今”的产物;宣王的“不藉千亩”,是歌颂“度其隰原,彻田为粮”的《公刘》被献至朝廷的政治原因。

五、周族的历史建构以及乐官文化对史官叙述的影响

通过上文分析可知,从历史叙述的角度而言,随着古公亶父“作五官有司”而建立起来的史官系统,是周民族有可信的历史记载的开始。因此,歌颂古公亶父的《大雅·绵》,仅把“民之初生”追溯至“自土沮漆”的时代。而居于沮、漆,正是古公亶父历史的开始。古公亶父率领民众自豳迁岐,才结束了“陶复陶穴,未有家室”的穴居生活,并由此开启了“作五官有司”,“俾立室家”的周族文明史,也才有了史官笔下周民族开始壮大的历史记忆。因此,后世所记述的周民族的发展历史,存在着一个建构的过程,《诗经》中这五首被称为史诗性的作品,分别关联于这个建构过程的不同阶段:以实录为特征的《绵》与《大明》,展现出了清晰的历史叙事,是古公亶父“作五官有司”的成果;以神话夸诞为特征的《皇矣》与《生民》,是乐官在剥离了记史的职责之后,专注于仪式颂赞的需要,对先祖的美化与神化,

是周代乐官在想象中建构历史的产物;记事模糊而仪式性突出的《公刘》,则是在宣王不藉千亩的背景下,公卿列士中的有识之士,通过对仪式活动中所展现的公刘相地宜、务耕种的模糊历史记忆的追述,警戒当政者重农务本的政治讽谏的产物。借助于仪式讽谏,《公刘》成为周民族历史构建过程中,五首史诗性作品中最晚出现的一首。

可以说,后稷的诞生神话与文王的受命神话,以及对公刘的追忆,都是在乐官的主导下逐渐建构起来的。因为不受史官“持中”精神的制约与限制,在叙述的真实性上均无法深究。但是,在乐教文化占主导的西周时代,由乐官建构起来的周民族先祖的历史记忆,又反过来影响了后世史家的历史叙事。于是,在《周本纪》中便出现了“姜原出野,见巨人迹”、周道之兴始自公刘,以及“文王盖受命而称王”的记载。从根本上而言,周民族的历史记忆,存在着一个建构的过程,《诗经》中的五首史诗性作品,是这个建构过程中阶段性的成果与体现。

[参考文献]

- [1] 陆侃如,冯沅君.中国诗史[M].天津:百花文艺出版社,1999:41.
- [2] 王国维.王国维遗书:第一册[M].上海:上海书店出版社,1983:425-427.
- [3] 《鸟官考》[A].孙作云文集·中国古代神话传说研究(下)[C].开封:河南大学出版社,2003:496.
- [4] 王国维遗书:第八册[M].上海:上海书店出版社,1983.
- [5] 马承源.商周青铜器铭文选:第三卷[M].北京:文物出版社,1988:70.

[责任编辑:戴庆瑄]