

《诗经·生民》“履帝武敏歆”释义辨正

——兼及历代阐释的学术史考察

李会玲

内容提要 《生民》中的“履帝武敏歆”一语历代聚讼纷纭。考察先民祈祷助孕的原始宗教观念并结合历代旧注的辨正,可知“履帝武敏歆”一语是诗人用诗性化的语言形象地概括姜嫄的信仰生活,具有比喻性,而非在描述一件实际发生的事实。历代阐释者以读史读文的方式来读诗造成诸多误解。《毛传》、《郑笺》异释,表面上是对诗的不同理解,其实是事关血统与天统的政治文化观。《毛传》是要给后稷一个高贵、纯正的血统;而《郑笺》则是为了迎合汉代流行的天统观。现当代的民俗、文化人类学新释借助外来学理展开丰富想象,多种解说的背后反映了当今国内文化人类学古典新释研究领域的某些局限。

在长达 2000 多年的经学研究中,《诗经》一直是学术的重镇。历代经学家们在阐释每一首诗的过程中,努力还原诗歌原意的同时,也无不带有为本时代的政治、文化、学术思想作张本的倾向性。民国初年中国学术的现代大转型后,《诗经》作为中国诗歌的源头屹立于文学史的首页,同时也作为上古历史与文化的资料库进入史学和社会学研究者的视野。《诗经》的文学与文化研究一方面继承了传统经学的优秀成果,另一方面在新的学术理论的指导下也呈现出迥异于传统经学的特质。《生民》中“履帝武敏歆”一语,经过了传统《诗经》学中的人迹说、感生说,和现当代《诗经》研究中的神尸说、图腾说和感触巫术说等多种阐释。这诸多的不同解说,其实是一个见证一定历史时期中国政治、文化及学术风尚互动轨迹的微窗口。

一 “履帝武敏歆”历代阐释的三种倾向

《诗三百》中“诸家聚讼,莫多于《生民》之诗”^①。聚讼之处在于首章之感生说及二、三章中的生子与弃子之谜。关于生子与弃子之谜,尚永亮《后稷之弃与弃逐文化的母题构成》一文列举

前人说法达 21 种之多^②。在所有的解释中,清代马瑞辰之解最为贴切、详实^③。至此,《生民》二、三章中生子与弃子之谜终于有了合理的解说。只是首章之“履帝武敏歆”一语,历经春秋诸子、汉唐注疏,直到《诗经》的现代翻译和阐释,大家依旧在履迹与怀孕的关系问题上异见纷出,聚讼不已。

我们现在可以看到的最早对“履帝武敏歆”有所解释的文献是新出土的《战国楚竹书·子羔》篇。子羔曾就“叁王之乍”的问题求教于孔子,孔子秉承他“不语怪力乱神”的一贯作风解释。关于后稷之生,孔子说:“后稷之母,有郤氏之女也,游于串咎之内,终见芡苢而荐之,乃见人武,履以祈祷曰:帝之武尚吏……是后稷之母也。叁王者之作也如是。”^④关于这段文字,在马承源之后,还有很多不同的释文。释文不同,人们对孔子的态度的理解也不同。不管如何释文,我们从中都可以很清楚地看到,孔子关于“履帝武”的叙述是姜嫄看见“人武”以为是“帝之武”,履之并祈祷有子。这里未见孔子说“人武”有超常、超大之处。至于姜嫄是不是因“履帝武”而怀孕,根据这段文字,再结合孔子本人是父母“祷于尼丘得孔子”^⑤的出生经历,恐怕他是相信祈祷可以

助孕,而履迹未必致孕的。

孔子之后,毛公也不持感生说。《毛传》:“禋祀郊禘之时,其夫高辛氏帝率与俱行,姜嫄随帝之后,践履帝迹。”毛公将在孔子那里原为祈祷对象的“上帝”之“帝”释为“高辛氏帝”;于是,不得不抬出另一晚出的“郊禘之神”作为禋祀、祈祷的对象。孔颖达疏解《毛传》关于《生民》首章的意思为:“毛以为……姜嫄之生此民,如之何以得生之乎?乃由姜嫄能禋敬、能恭祀于郊禘之神,以除去无子之疾,故生之也。禋祀郊禘之时,其夫高辛氏帝率与俱行,姜嫄随帝之后,践履帝迹,行事敬而敏疾,故为神歆飨。神既歆其祭,则爱而祐之,于是为天神所美大,为福禄所依止,即得怀妊,则震动而有身。”^⑥

从上我们可以很清楚地看到:孔子和《毛传》的解释虽略有不同,但二者都是从人情、物理和祈祷助孕的宗教文化的角度来解说的。可是,汉代感生说的解释却取代前说,在史书、《诗经》笺注、纬书中呈腾涌之势。其中,对后世影响最大者是《史记》和《郑笺》。《史记·周本纪》:“姜原出野,见巨人迹,心忻然说,欲践之,践之而身动如孕者。”^⑦《郑笺》:“有大神之迹,姜嫄履之,足不能满。履其拇指之处,心体歆歆然。其左右所止住,如有人道感己者也。于是遂有身,而肃戒不复御。后则生子而养长之,名曰弃。”^⑧《史记》、《郑笺》既高端发论,汉代的各种纬书又鼓荡其间,从此,姜嫄“履帝武”而生后稷成为中国感生神话中最具代表性的故事。

在传统《诗经》学中,“履帝武敏歆”一语的阐释以《毛传》、《郑笺》最具代表性。汉以后说《诗》者或用毛或用郑,或兼取二者中有用之处,以申说己意。同时,其荒诞抵牾之处在宋、元、明、清的《诗经》研究中也都曾遭到过不同程度的批评。神异其事的感生说最为人们所诟病,如宋代洪迈《容斋随笔》卷七《姜嫄简狄》章^⑨和清代牟应震《诗问》^⑩对此都有中肯批评。在现代《诗经》研究中,《郑笺》和《史记》中的神话性描述被广泛接受。经受过现代科学知识洗礼的学人当然不相信履迹与怀孕之间的因果关系,但是这并不妨碍大家把它当作初民想象的产物——神话、当作诗人编造的谎言、当作变相了的历史文化的遗留来看的研究热情。于是,在新的学术话

语与理论的导引下,人们对“帝武”究竟为何物进行了各式各样的想象、猜测式的考证,以闻一多“践神尸之迹”的诤言说、孙作云的图腾说、萧兵的感触巫术说最为人所熟知。

在民国初年民俗学兴起的热潮中,闻一多率先从节日民俗的角度解释履迹与怀孕之间的关系,他说:“上云禋祀,下云履迹,是履迹乃祭祀仪式之一部分,疑即一种象征的舞蹈。所谓‘帝’实即代表上帝之神尸。神尸舞于前,姜嫄尾随其后,践神尸之迹而舞,其事可乐,故曰‘履帝武敏歆’,犹言与尸伴舞而心喜悦也。……盖舞毕而相携止息于幽闲之处,因而有孕也。……当时实情,只是耕时与人野合而有身,后人诤言野合,则曰履人之迹,更欲神异其事,乃曰履帝迹耳。”^⑪闻一多之后,他的学生孙作云首次将图腾说引入《生民》的阐释中,他说:“周人知道他们的女老祖宗无夫而生子,但到《二雅》时代,他们已经是文明人了,再不敢正视这种野蛮事实,便把这种极原始的风俗说成了灵异,说姜嫄履‘帝’迹而生子,但我们知道:在原始社会里根本就没有上帝信仰的……姜嫄履帝迹而生子,显然是后代的讹传、或作诗的人的故意粉饰。”“原始的周人以熊为图腾”,“姜嫄‘履大人迹’即履熊迹”、“周人称熊不曰‘熊’而曰‘大人’,是源于其祖先对于图腾的避讳。”^⑫持图腾说的还有于省吾、萧兵等,只是各家所认定的图腾物大不相同。于省吾以为:“原始人们对于妇女怀孕和‘巨迹’的理解,都与原始宗教有关……原始宗教的早期形态为万物有灵和图腾主义。”“‘大迹’可能是伏羲先世和周人远祖的图腾。”^⑬萧兵持“感触巫术”和“圣足迹崇拜”说,以为履迹生子是一种“感触巫术”,大迹可能是恐龙之类的图腾祖先留下的足印化石,被当作灵迹崇拜,并推测姜嫄履周族图腾“龙”的足印引起姬、姜两族矛盾,导致夺子之战^⑭。此后,还有人根据文化人类学的相关理论提出更稀奇古怪的解释,如兽交说、阳具崇拜说等等,不一一列举。

梳理“履帝武敏歆”的历代阐释,我们可以看到三种具有明显时代特色的解说倾向。先秦时代的孔子和六国时期的毛公都倾向于用祈祷助孕的宗教文化观来解释姜嫄怀孕之谜。汉代流行感生神话。现代《诗经》学中,倾向于利用其他民

族的文化现象来解释中国上古的“帝武”为何种图腾遗迹的文化人类学阐释异军突起。这三类说法本身及其相互之间的演进都给学界留下了太多值得深思的问题。首先，孔子、毛公、郑玄对“帝”之身份的解释为什么会如此不同？其次，“以禋以祀，以弗无子”，祈祷助孕的宗教观念本是上古社会的一个普遍文化现象，为什么在《生民》一诗中需要“履帝武”的小插曲才能奏效呢？再次，严谨求实的史学家司马迁和总汉代古、今文《诗》说之大成的经学家郑玄，竟然都抛弃看起来更为合理的孔子和毛公的解释，而采用怪诞、神异的感生说，无论是在学术的演进还是历史的真实性方面都有让人不解之处。至于文化人类学的新释，尽管说法新奇吸人眼球，在当今的《诗经》研究中占据一席之地，可是他们的观点很少被主流的研究者所认同，且解说彼此相异，其症结何在？

二 祈祷助孕与“履帝武敏歆” 关系之文化考察

祈祷可以助孕是上古社会流行于世界各地的一个普遍的宗教文化观念。那么，其他民族类似的故事中是否也有“履迹”或“吞卵”之类的感生神话呢？对比不同民族相似的文化现象中的同与不同，也许会为我们提供一个新的视角来理解《生民》一诗中的“履帝武敏歆”一语。

《圣经》是世界上最古老的书籍之一，其中记载着多则以色列先民向他们的至上神上帝求子而允的故事。“摩西五经”相传作于公元前1400年左右，相当于我国殷商时代，与《生民》所记之事的发生时代及《生民》一诗相传为周公所作的创作时代都相差不远。这些故事对我们理解“履帝武敏歆”来说是极好的参照物。众所周知，《圣经》中有童贞女马利亚从圣灵感孕生子的故事。如果拿这个故事与《生民》一诗相比附，无异于认同《史记》、《郑笺》的感生说，那样《生民》一诗也就失去了再探索的必要，而且明清之际入华的天主教传教士早已做过类似的工作。拿表面上的相似性来进行文化间的认同，其实是不大为人所信服的。另外，圣灵感孕，事涉上帝的救赎计划，具有不可重复性，也就不具有普遍性，这

里不打算借用圣灵感孕的故事，而要借用《圣经》中其它一些更古老也更具有普遍性的例子来与《生民》一诗相比较。

《生民》中记载中国先民有“克禋克祀，以弗无子”的宗教习俗。无独有偶，以色列先民也有同样的向他们的至上神——耶和华上帝求子的宗教诉求，而且《圣经》中所记载的例子不在少数，有五则之多，其中《旧约》四则，《新约》一则。分别是亚伯拉罕之子以撒、以撒的双生子以扫和雅各、雅各之子约瑟、以色列著名的先知撒母耳，以及施洗约翰的神奇出生。这五则故事，前三则记载在《创世纪》中，根据犹太人严谨的纪年推算，它们发生在公元前2000年左右，相当于我国的夏商时期。第四则故事发生在大卫建立犹太国之前，即公元前1000年左右，相当于我国的西周建立时期，即与周公制礼及作《生民》一诗是差不多的时代。前四则故事同中国的《生民》故事一样古老，创作时期也相差不远。第五则故事发生的时期相当于我国的两汉之交，正是我国两汉经学昌盛、谶纬说流行之时。从时间上来看，它们与《生民》中后稷之出生极具可比性。

《圣经》中的五则求子故事与《生民》相较，有相似之处，也有不同。相同之处有二：一、都“克禋克祀，以弗无子”，即中、以先民们都相信他们所信仰的上帝掌管着生育之事，可以向他祈求赐子，而且愿望都得到了满足。二、都是关于先祖或重要人物的出生。不同之处首先在于《圣经》中的故事是用记述的文体写成的，过程、时间的跨度都描述得详细具体，而《生民》却是诗歌的体裁，过程简略概述，时间跨度不明。而二者最大的不同则在于：同样是相信祈祷可以助孕的先民，以色列人虽然也有向上帝求子的宗教诉求与行为，可是无论是在《圣经》的记载中还是后来的《圣经》阐释中都没有出现一个履迹或吞卵而生子的神话。祈祷之后，每一个都还是通过男女交合而自然地生出来的。这样，就于人情、人性、人伦更容易让人所接受、认可。其实，中国也有不那么神异的祈祷助孕的故事，如前面提到的孔子的出生，只是在后来也有偶尔被神化的时候。

对比这些同与不同，问题就出现了。《生民》中记载的祈祷助孕的宗教诉求中一定需要“人武”

或“帝武”的小插曲吗？履迹致孕的神话是中国先民本身想象力的产物，是诗人编造出来的以神其祖的谎言，还是被释经家阐释出来的结果呢？如果是阐释的错误，错误是从哪里产生的呢？对于这些问题，将历代旧注一一辨正就可以发现一些蛛丝马迹。

关于“帝”，很明显《子羔》篇中孔子是将“帝”理解为祈祷的对象——上帝；《毛传》却将“帝”释为“高辛氏帝”；《郑笺》弃《毛传》之说而释为神之“帝”。《毛传》将“帝”释为人间君王——高辛氏帝，不仅与本诗后章“上帝居歆”中“帝”的身份相违逆，也与“殷商及其先的时代，帝不指人间之王或氏族长”^⑧的史实不符，所以，后代释经者较少采用这种说法。总之，依据《生民》上下文及上古时期的文化现实，孔子、郑玄的“上帝”之释应该是正确的。

“敏”字，《毛传》：“疾也。……将事齐敏也。”《毛传》之意为姜嫄做事恭敬勤勉、迅疾。《郑笺》则释“敏”为“拇”，以为“大神之迹，姜嫄履之，足不能满。履其拇指之处，心体歆歆然”。此种解释还见于《尔雅·释训》。“敏”为“拇”说，后世莫不沿用。可是，“敏”字在先秦古籍中训为“疾”是常事，训为“拇”则为鲜见特例。《诗经》中“敏”字四见^⑨，《论语》中“敏”字七见，或作迅疾，或作黽（敏）勉讲，都不训为“拇”。而且，遍查先秦古籍，再没有第二处“敏”字可释为“拇”的。训“敏”为“拇”，只有《尔雅》和《郑笺》等特别针对“履帝武敏歆”一处才如此训释。《尔雅》与《毛传》，孰先孰后还是个谜。有人以为《尔雅》为先秦书籍，但汉人有所增补，也有人以为《尔雅》晚出于汉代。这样看来，训“敏”为“拇”应该是汉代后起的说法，所以窃以为《毛传》是，《郑笺》、《尔雅》非。

在谈“歆”字的旧注前要先谈谈“履帝武敏歆”的句式。《生民》通篇除了这一句是五言外，其余都是四言。这个形式上的特异，很让人怀疑“歆”字是否错简至此，或者其前其后有断简缺字。在没有发现可靠的文献证据之前，只能怀疑。可是它到底断句为“履帝武敏歆”还是“履帝武敏，歆”呢？或者“歆”字与下句“攸介攸止”相连呢？断为前者是依照《史记》的描述和《郑

笺》的说法而来。“歆”字，《郑笺》之“心体歆歆然”，《史记》之“心忻然说”，主语都是姜嫄，“敏歆”连读是没有问题的。可是，《毛传》却说：“歆，饗也。”孔颖达疏解《毛传》：“姜嫄……行事敬而敏疾，故为神歆饗。神既饗其祭，则爱而佑之。”^⑩很明显毛、孔与司马迁、郑玄对“歆”字的主体的理解是不一样的，“歆”的主体变了，“歆”便要“履帝武敏”分开来读。王先谦在《诗三家义集疏》中就是这样处理的^⑪。从诗韵的角度来判断，“歆”与“履帝武敏”也应该分开来读^⑫。

分开后的“履帝武敏”句，“帝”取孔子、郑玄之释，为“上帝”；“敏”依《毛传》，训为“疾”，勤勉、迅疾的意思。翻译为现代汉语则为：姜嫄快速、迅疾地踏上了上帝的足迹。历代人们在解释“履帝武”的时候都以为姜嫄在事实上踩踏上了上帝的大脚印。字面意思确实是这样的，事实上却未必如此。对照《大雅·下武》中的“绳其祖武”等诗句即可明白。《郑笺》释“绳其祖武”：“武王能明此勤行，进于善道，戒慎其祖考所履践之迹……”^⑬明眼人一看即知，此处的“绳其祖武”用的是比喻义，用形象化的语言描述武王继承祖德、遵行祖训，象遵行绳墨规矩一样地不会出其左右，而非说武王在事实上亦步亦趋地踏着祖先的脚印行。这种用法还见于《楚辞·离骚》之“忽奔走以先后兮，及前王之踵武”。以此对照《生民》之“履帝武”，从其神似之处可知姜嫄也并不是实际上踏上了上帝的脚印，而是诗人用形象化的诗性语言比喻姜嫄遵行上帝的旨意，按照上帝的规则生活。

如此解释“履帝武”，看似它与姜嫄怀孕、生子的关系不大了，其实不然。这要联系“敏”字与“歆”字的所指以及《閟宫》首章来看。在先秦“敏”不仅仅是一种迅疾、黽勉的行事态度与处事方式，更是一种德性。《周礼·地官·师氏》“六德”中“二曰敏德”。^⑭《吕氏春秋·顺民》篇记载汤祷桑林一事，汤曰：“余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”^⑮可见，“敏”在上古三代是指一种德性，并且曾作为衡量人、神关系的标准。姜嫄“履帝武敏”即是指姜嫄勤勉地按照上帝的旨意与规则生活行事。根据先民们“神歆饗而顾

德”^②的宗教观念可知：《生民》首章中姜嫄的怀孕原因是她“克禋克祀，以弗无子”地献祭求子，又因她“履帝武”的“敏”德，上帝“歆饗”了她的献祭，于是回应了她的求子祈求，而不是因为她踩踏了上帝的脚印。这也可以用《閼宫》一诗来印证。《閼宫》同样事关姜嫄之生后稷，诗中丝毫未提到“履迹感生”的神话，相反却花笔墨描述姜嫄的道德与信仰生活——“其德不回，上帝是依”。《生民》之“履帝武敏”就是《閼宫》之“其德不回，上帝是依”。因为道德纯全，按照上帝的规则行事为人，所以才有求子而允准的回应。

根据以上考察、辨正可知，“履帝武敏歆”是诗人用诗性化的语言形象地概述姜嫄的信仰生活，及其人神互动关系，具有比喻性，而非在描述一件实际发生的践履脚印的事实。这样，《生民》首章正常的逻辑关系应该是：姜嫄曾就“无子”一事向上帝“克禋克祀”地求告，因她“履帝武敏”——凡事遵照上帝的旨意行，即“其德不回，上帝是依”，上帝就“歆饗”了她的献祭，也回应了她的求子祈求。可见，中国先民祈祷助孕的信仰中也并不需要踩踏上帝脚印的小插曲，正如《圣经》中所记载的以色列先民求子而允的故事以及《史记》中孔子的出生经历，《生民》作者也并没有编造谎言以神其祖，所谓履迹致孕的神话是被说诗者阐释出来的。

三 毛、郑异释的政治文化渊源

人们为什么要通过对“履帝武敏歆”等的阐释创造出一个履迹致孕的神话呢？曾有历史学家指出：任何一个文本的存在都不仅仅是为了让读者去读它，而是为了影响它的读者怎样去理解这个世界。或者说，它们不是单单地出现了，而是不得不被制造出来以影响同时代和未来时代的读者^③。将毛公、郑玄关于“履帝武敏歆”的阐释仔细对比，可以非常清楚地看到他们各自受本时代的政治思想、文化观念的影响，而有意为某种政治理念作宣传的目的性。

《毛传》、《郑笺》的最大相异之处是对“帝”和“敏”的不同解释，这个不同表面上看是对诗的不同理解，其实是事关血统与天统的政治文化

观。《毛传》以“高辛氏帝”释“履帝武”之“帝”，有多种原因，最主要的原因是要给后稷一个高贵、纯正的血统，而郑玄等将之释为“上帝”，将“敏”释为“拇”，则是为了迎合汉代流行的天统观。

《生民》其事，相传发生于不可考的唐虞时期，其诗，人皆以为周公作于西周之初。西周以前上古之世系与时代，其实是一笔糊涂账，如《史记·五帝本纪》曰：“帝喾娶陈锋氏女，生放勋。取嫫母氏女，生挚。”^④此处并不言帝喾还有元妃姜嫄。而《周本纪》却说：“周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。”司马贞《索隐》：“邰周以为‘弃，帝喾之胄，其父亦不著’，与此纪异也。”^⑤至汉代晚出之《大戴礼记·帝系》始整合史籍，说：“帝喾卜其四妃之子，而皆有天下。上妃，有邰氏之女也，曰姜原氏，产周后稷；次妃，有娥氏之女也，曰简狄氏，产契；次妃曰陈隆氏，产帝尧；次妃曰暋氏，产帝挚。”^⑥其实是杜撰，以后史枉拟前史。不管怎样，西周初年周公作《生民》不言其祖上来历，表明是已不知晓，若是知晓，就没有在“尊祖”诗中不提的道理。另以“民”之“未有贵位”^⑦、“古代劳动者（奴隶）的一般的代称”^⑧的意义考之，周公也并不讳言后稷的平民出身。周公不提其先祖后稷的不可知晓的父亲，也不以后稷之平民出身身为耻，是实事求是，是古人不诬。

可是后来的释诗家却不能容忍周代始祖的这一不太耀眼的出身，一定要给他一个父亲，而且还是一位出身高贵、血统纯正的父亲。这与周代的血统政治文化有关。西周立国，封建诸侯，以血缘别亲疏，并建立严格的嫡长子继承制，于是血统政治成为周代最主要的社会特征。《毛传》之作者大毛公——毛亨，相传为秦汉间人，一说为六国时人。无论何时，总不会晚于西汉建立。西汉建立以前，从西周至东周，从春秋至战国，虽然诸侯相互吞并，战乱纷纷，但血统政治余绪犹烈。直到汉高祖刘邦以亭长身份起于沛县，于血统无所矜夸，另创天统以弘扬其统治的合法性后，周代之血统论才渐被汉代之天统论所代替。所以，西汉前的《毛传》会说：“后稷之母配高辛氏帝焉。”并把“履帝武敏歆”解释为“帝，高辛氏之帝也。武，迹。敏，疾也。从于帝而见于天，将

事齐敏也”。如此释“帝”，就形成了从黄帝到帝喾，再到后稷的一直延续下来的帝统。这个帝统在《毛传》之前是否已存在，于史籍已不可考。即或有之，也应和《毛传》一样是周代血统政治的产物。杜撰历史的言下之意：周有天下是理所当然的，因为先祖后稷本为帝王之后，且为元妃之子。如果周无天下，或者周在商前，毛公释诗恐怕就会是另一番模样了。

郑玄将“帝”释为至上神“上帝”，本为确解，歧义在于将“敏”释为“拇”。如此训释，便将“履帝武敏歆”一语往神话一路上去解说。当然，这也并不是郑玄的创见，《史记》、《尔雅》和齐、鲁《诗》说早已鼓荡在前。问题不在于谁先谁后，而在于这种神话式解说均出自汉代。汉代典籍中此类神话不在少数。马瑞辰《毛诗传笺通释》总结说：“古言履迹生者三，一为宓戏，（《孝经钩命决》：‘华胥履迹，怪生皇羲’）一为帝喾，（《路史》：‘帝喾父侨极取陈丰氏曰哀，履大人迹而生喾’），合后稷而为三。又言吞卵生者二，一为契，（《殷本纪》：简狄吞卵生契）一为大业。（《秦本纪》：女脤吞卵生大业）”^⑧马氏所提诸书，《史记》出自汉；《孝经钩命决》为汉代纬书；《路史》晚出自宋，其上古资料多来自纬书和道书。可见这类感生神话均出自汉代。汉代还有一个最大的感生神话，即《史记·高祖本纪》所记载的汉高祖刘邦的神奇出生：“高祖，沛丰邑中阳里人，姓刘氏，字季。父曰太公，母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上。已而有身，遂产高祖。”^⑨高祖刘邦，年轻时是乡里的浪荡游侠，起事前最高身份为沛县泗水亭长，其父太公、其母刘媪均为连名字都留不下的小民，如此贫贱低微的身份，虽凭时势取得天下，而要在流行了长达千年且根深蒂固的血统政治观下坐稳天下，却非易事。胜过血统的莫过于天统。可是，刘邦因其自身的道德修养极差，也不可能说他像《大雅·皇矣》中周代的开国者一样得天下是因为“帝迁明德”。于是，编造出一个真龙天子的神话，既宣扬了其统治的合法性，又在气势上压倒了那些以血统矜夸、妄图作乱的前朝遗老遗少。

在上者既编造神话以愚黔首，在下者也乐得逢迎拍马、曲学阿世。如无吞卵、履迹等类的感

生神话，无异于否认老刘家的天统，所以“履帝武敏歆”一语在汉代就会众口一词，一路往神话上去解说。

四 “履帝武敏歆”多释的成因及其学术意义

“履帝武敏歆”历代多释，原因众多。首先当然是因为时代久远、文化断层导致人们对上古文化与史实的隔膜。祈祷助孕在《生民》的时代是一件经常会发生的事实，而在以后的世代里则是人们心中渐行渐远的记忆，所以，孔子和毛公会从祈祷助孕的角度来阐释，而到了20世纪中期的孙作云就会否认周人有上帝信仰，并借用外来的图腾理论来推测“帝武”为“大熊”之足印。其次，《诗经》作为封建时期学术的重镇，不同时期的阐释者必然带有所处时代的政治思想作张本的倾向性，如毛公对“帝”的解释和郑玄的感生说。

再次，历代阐释者都以读史、读文的方式来读诗，从而造成误解。在《诗经》学史中，从《毛诗序》起说《诗》者就有将《诗经》历史化的倾向。“六经皆史”经元代郝经，清代袁枚，至章学诚形成系统的史学主张。《大雅》中的《生民》、《公刘》、《緜》、《皇矣》、《文王》等诗在现代《诗经》学中甚至被称为是周代史诗。《生民》纵然是“史”，但是它毕竟是用“诗”的文体写成的，相较于“文”、“史”描述的具体性、连续性，诗歌语言具有形象性、概括性与跳跃性。“履帝武敏歆”一语是诗人用形象化的语言描述姜嫄的信仰生活及其人、神互动关系，若以读史实的方式解读，就必然会去寻索姜嫄何时履迹、所履何人之迹、迹又如何等等问题。从《毛传》、《郑笺》到现当代的民俗及文化人类学新释，大家无不在“武”字上下足了功夫，所以才产生了那么多的误会。另外，诗歌篇幅简短，无法在有限的篇幅内像历史散文一样详尽地表现时间的跨度和事件起承转合的发展过程。《生民》首章“克禋克祀，以弗无子”是一事，“履帝武敏”是一事，上帝“歆饗”姜嫄的献祭又是一事。时间的间隔、事件发展的具体过程，因诗歌体裁的限制略而不言。这种表达的跳跃性是诗歌的文体特征决定的。可是，

当阐释者们以读史实的方式来理解它们之间的逻辑关系时,就会把它们解为同一时段发生的事实。所以,《毛传》认为:“禋祀郊禘之时,其夫高辛氏帝率与俱行,姜嫄随帝之后,践履帝迹。”闻一多说:“上云禋祀,下云履迹,是履迹乃祭祀仪式之一部分。”

除了上述的历史、文化、政治及文体误读的原因外,学术的演进与发展也是一个重要的影响因素,其中以民俗、文化人类学的新释最具有代表性。文化人类学引入中国的过程中有两个高潮,20世纪的初期和80至90年代。在第一个高潮中闻一多先生率先将我们现在称之为文化人类学分支的神话学、民俗学的相关理论应用于《诗经》、《楚辞》研究,《姜嫄履大人迹考》是其中的代表性成果。稍后他的学生孙作云利用图腾理论研究周代社会,得出“迹”为周民族图腾熊的脚印的结论。在第二个高潮中,一大批人类学著作翻译介绍过来,接触巫术、万物有灵等一系列在土著民族中还保留着的文化现象被当作整个人类社会的普遍现象运用于中国古典文学研究中,出现了大批古典新释的成果。随着文化人类学的引进、应用与发展,国内部分学者有一个设置文学人类学学科的构想。古典文学的文化人类学阐释是这一学科构想中重要的组成部分,而《生民》“履帝武敏歆”的解读一直是其中的一个热点话题,每一阶段都有不同的新鲜结论出现。

“履帝武敏歆”的文化人类学新释中有两个有趣的现象值得关注。其一,真理只有一个,而人们利用文化人类学的相关理论对之解读的答案却是众多。其二,研究如火如荼,批评也如影相随,大家对其中的绝大部分结论持着姑且说来听听的不认可态度。其实,“履帝武敏歆”的文化人类学新释只是目前国内学界古典文学人类学新释研究中的一个典型代表。刘毓庆关于目前这一领域的研究者“旧学功底与西学素养皆有欠缺”的学术素质以及研究过程中的四个缺陷的分析,可以部分地回答上述怪现象。他说:“一是以某种文化形态为模式,曲解中国古籍;二是对自己并不太懂的古文字资料随意作解,穿凿附会,证之以人类学资料;三是将两种或数种相似但并不一定相关的文化形态,随意牵合,草草建构模式,或规定系统;四是以域外所有,臆补中国之所无。”^②其

实,上述状况在民国时期闻一多的研究中已经初现端倪,不但他的“帝”实“代表上帝之神尸”的说法有欠审慎^③,而且“神尸舞于前,姜嫄尾随其后,践神尸之迹而舞,其事可乐……当时实情,只是耕时与人野合而有身”的民俗描述也加入了太多从西方“酒神节日”和弗洛伊德“性欲学说”而得来的臆想成份。中国典籍中并没有记载有这样一个类似西方酒神节的狂欢之后滥交的民俗。从世界各地宗教祭祀活动中斋戒、沐浴、禁戒性事等等事实考察,闻一多这样解释完全失去了中国上古至上神崇拜的宗教神圣性。

刘毓庆上述肯綮之论以外还要补充的是,文化人类学学科本身的一些缺点——理论基础和方法论的冒险色彩,也决定了利用其相关理论进行古典新释时存在着结论不可靠的可能性。文化人类学最初的理论基础是仿效达尔文的生物进化论而提出的文化或社会进化论。文化进化论以为每个民族都要经过从蒙昧、野蛮到文明的由低级到高级的相同的演化阶段。人类学的方法就是将“有关当代土著民族的研究变成探索人类太古时期状态的线索”^④。即将在当代土著民族那里观察到的文化现象推广、运用到整个人类社会。叶舒宪将这种从他民族观察到的文化现象,与王国维提出的二重证据法相提并论,称之为“三重证据”或“四重证据”。于是,构想中的文学人类学就被描述为“一种新的考据手段,是用人类学的考察资料,与文献记载以及甲骨金石相印证的一种研究方法,目的是要在文化形态比较与背景还原分析中,把握作品的文化意蕴,寻求文化生命之根,而使作品从根本上获得解读”。^⑤理想是美好的。可是,随着文化人类学的发展,人们渐渐发现文化或社会进化论并不是一个放诸四海皆准的真理,许多文化现象并不具有普遍性,正如叶舒宪在《诗经的文化阐释·自序》中谈论一个个案时所说的:“《妇女与社会主义》一书所依据的巴霍芬‘母权论’学说已被现代人类学基本否定了:在更广阔的视野中所观察到的大量材料表明,并不存在一种由母权到父权的史前社会普遍模式。”^⑥同样地,图腾崇拜也并不存在于每个民族的上古文化中。也就是说,文化人类学古典新释研究中所宣称的第三、第四重证据并不具有与传世文献和甲骨、金石实物证据相等的可靠性。证据既不可靠,

结论必不精准。所以,“履帝武敏歆”的文化人类学新释中会有那么多不太为人认可的解说及其结论。

[本文系武汉大学文学院“211工程”三期建设项目“《诗经》经学与文学阐释中的人伦情怀”、武汉大学自主科研项目(人文社会科学)研究成果,得到“中央高校基本科研业务费专项资金”资助]

- ①成瑾:《读诗偶笔》,《筌园日札》,第162页,商务印书馆1958年版。
- ②尚永亮:《后稷之弃与弃逐文化的母题构成》,《华中师范大学学报》,2011年第4期。
- ③⑩参见《毛诗传笺通释》,第875—877页,第872页,中华书局1989年版。
- ④马承源主编:《战国楚竹书》(二),第197—198页,上海古籍出版社2002年版。
- ⑤⑦⑮⑯⑰⑱司马迁:《史记》,第1905页,第110页,第14页,第110页,第341页,中华书局1959年版。
- ⑥⑧⑪⑫⑬⑭⑲孔颖达:《毛诗正义》,《十三经注疏》,第528页,第528页,第528页,第526页,第528页,中华书局1980年版。
- ⑨参见《容斋随笔》,第92页,上海古籍出版社1978年版。
- ⑪参见《诗问》卷五,《续修四库全书》第65册,第138—139页,上海古籍出版社2002年版。
- ⑪闻一多:《姜嫄履大人迹考》,《闻一多全集》卷一,第73—77页,三联书店1982年版。
- ⑫孙作云:《诗经与周代社会研究》,第6—15页,中华书局1966年版。
- ⑬于省吾:《诗“履帝武敏歆”解——附论姜嫄弃子的由来》,《泽螺居诗经新证》,第210—212页,中华书局1982年版。
- ⑭萧兵:《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》,上海文艺出版社1989年版;另氏撰:《姜嫄弃子为图腾考验仪式》,《南开大学学报》,1978年第4—5期合刊。
- ⑮叶林生:《释“帝”》,《烟台大学学报》(哲社版),2001年第3期。

- ⑯除此外,还有《小雅·甫田》之“农夫克敏”、《大雅·文王》之“殷士肤敏”、《江汉》之“肇敏戎公”。
- ⑰王先谦:《诗三家义集疏》,第877页,中华书局1987年版。
- ⑱张月明、李博:《“履帝武敏歆”新解》,《古汉语研究》,1990年第1期。
- ⑲郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》,第348页,北京大学出版社2000年版。
- ⑳陈奇猷校释,吕不韦著:《吕氏春秋新校释》,第485页,上海古籍出版社2002年版。
- ㉑张衡:《东京赋》,《文选》卷三,第60页,中华书局1977年版。
- ㉒加拿大不列颠哥伦比亚大学历史系单国铨教授的教学网页“how to read a document”,<http://www.history.ubc.ca/faculty/lshin/teaching/howtoread.htm>。
- ㉓王聘珍:《大戴礼记解诂》,第130页,中华书局1983年版。
- ㉔侯外庐:《中国思想通史》第一卷,第34页,人民出版社1957年版。
- ㉕②⑤刘毓庆:《朴学·人类学·文学》,《文艺研究》,1997年第1期。
- ㉖关于祭祀用“尸”,《诗经》等先秦典籍大量记载的是只有祭祀祖先等人鬼的时候才会用“尸”,几乎没有看到祭祀上帝时也用“尸”。虽然王国维先生在《宋元戏曲考》中说:“古之祭也必有尸。宗庙尸之,以子弟为之。至天地百神之祀,用尸与否,虽不可考,然《晋语》载:‘晋祀夏郊,以董伯为尸’,则非宗庙之祀,固亦用之。”可是他忽略了一种情况,就是周人郊祭上帝的时候,会选择配祭一位祖先神,如《思文》就是“后稷配天”的祭歌。“以董伯为尸”可能是郊祭上帝时配祭祖先的“尸”,而不是祭祀上帝之“尸”。
- ㉗[日]绫部恒雄编,中国社会科学院日本研究所社会文化室译:《文化人类学的十五种理论》,第7页,国际文化出版公司1988年版。
- ㉘叶舒宪:《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究·序》,第13页,湖北人民出版社1994年版。

[作者单位:武汉大学文学院]

责任编辑:王秀臣