

汉语词汇与华夏文化



杨琳著
语文出版社

H13
3

97222

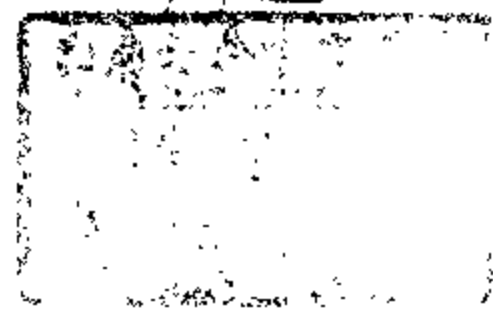
HANYU CIHUI YU HUAXIA WENHUA

汉语词汇与华夏文化

杨 琳 著



254/13



YUWEN CHUBANSHE

语 文 出 版 社

图书在版编目 (CIP) 数据

汉语词汇与华夏文化/杨琳著. --北京: 语文出版社,
1996. 7

ISBN 7-80126-057-0/H·12

I. 汉… II. 杨… III. 汉语-词汇-关系-文化-中国
IV. H13

HANYU CIHUI YU HUAXIA WENHUA

汉语词汇与华夏文化

语文出版社出版

100010 北京朝阳门南小街51号

新华书店经销 北京东光印刷厂印刷

·*

850×1168毫米 1/32 8.75印张 220千字

1996年7月第1版 1996年7月第1次印刷

印数: 16,000 定价: 10.50元

本书如有缺页、倒页、脱页, 请寄本社发行部调换。

序

杨琳同志的《汉语词汇与华夏文化》，是一本既富有学术性，且颇具可读性的好书。

语言研究工作者都认为，在语音、语法和词汇三者之中，以词汇研究难度最大。词汇不仅存在形式分散，而且数量大，蕴藏深，涉及面广，不像语音、语法那么系统、集中、单一，所以在汉语研究中，以词汇研究最为滞后。至于说从文化角度去探讨汉语词汇问题，那就更为少见。

三十年代初，程树德写过一本《说文稽古篇》。作者是位考据家，志在考史，所以通过文字（当然也是词汇）来考证古代逸史和风俗制度。这同我们从文化角度去研究词汇是很相似的。程氏是通过汉字的形体结构和汉字所承载的词汇涵义去追寻先民的各种生活遗迹，我们是想透过先民的各种生活遗迹及文化心态来揭示词汇深层次的涵义，两者相向而行，本是可以相互沟通，相互启发的。不过程氏此书并未引起语言学者的注意，在这以后的几十年中，很少有人通过文化去研究词汇。近些年来虽有了文化语言学的提法，但还处在发轫阶段，尚未见有鸿篇巨制，而且从高角度作鸟瞰者多，从具体作深入研究和描写者少。杨琳同志从具体词汇入手，考索它的文化蕴涵，阐发沉积于词汇中的先民的文化心态，破译出了一些为一般人所不理解的语言事实，写出了煌煌二十来万言的专著，是十分令人高兴的。

当人类处在蒙昧阶段的时候，其思维、想象有类儿童。有些幼稚可笑的概念沉淀于词汇中，并一代一代地传了下来。去古未远的人对这些现象也许还能知其然，但对其所以然怕也不太清楚

了。到了后世，人们连这“其然”也不明白了。今天把这些“所以然”剖析出来，我们须以历史唯物主义的眼光去看待它，不可以怀疑的态度或鄙弃的态度去对待它。如果以科学的眼光看待神话，则神话亡；以成年人的心态去观察儿童的行为，则必然抹杀童趣和天真。在汉语词汇中蕴藏着先民们大量的童稚的观念形态，如果不了解它，会将古人的一些旧说误作主观臆断或梦呓。如本书的第二章第三节中“雨训羽”，就存在这种危险。有的虽不荒诞，也可以理解，但如不从文化背景去分析，也难以窥见其深层的涵义。如第一章诸节所释“厥民析”、“厥民因”中的析和因等。在本书中，作者为我们揭示出了许多词汇的奥蕴，这不只有助于阅读古籍，且有助于探索语源。

透过历史的尘霾去观察和探寻汉语词汇的文化现象，诚非易事。这除了有深厚的语言学基础而外，还必须具备其他多种学科的修养，如文学、历史、考古、哲学、宗教、民族、民俗、文化等等。杨琳同志受过严格的语言学的训练，又专攻汉语史，不仅熟谙中国古代典籍，且留心诸多相关学科，所以他能写出《汉语词汇与华夏文化》一书。本书的每章每节，无一不是旁征博引，从大量文献资料中搜剔爬梳，分析推导，然后才得出结论来。书中见仁见智之处容或有之，但决不作向壁虚构之言，这是很值得称赞的。

我有幸读了这部书稿，觉得作者能发人所未发。书中胜义迭出，精采纷呈，能启迪心志，增益知识，所以写了这些感想。敢以此郑重推荐给读者朋友们！

吉常宏记于山东大学文史哲研究所

1993. 3. 15

前 言

八十年代以来，中国学术界兴起一股文化热，形形色色的学术论著都喜欢打着文化的旗号登台亮相，诸如“文化研究”、“文化概论”、“文化内涵”、“文化阐释”、“比较文化”、“旅游文化”、“民俗文化”之类的名目触目皆是，俨然是学术界百“化”齐放的春天。一向以人文科学带头学科自许的语言学面对“冷冷清清”、“凄凄惨惨”面不为其他学科问津的局面，也树起了文化语言学的大旗，开始“寻寻觅觅”，主动向其他学科靠拢，成为一门出入百家又不失自己独立价值的边缘学科。把语言研究和文化研究结合起来，让语言和文化互相印证、互相发明，这本是中国学术的一个传统。早在先秦时代人们在阐述自己观点的时候有时就借助于语言学方面的知识。《论语·颜渊》：“季康子问政于孔子，孔子对曰：‘政者，正也，子帅以正，孰敢不正？’”这是用“政”的得名之由要求统治者持身治国要奉公守法，做到名实相副。《韩非子·五蠹》：“古者苍颉之作书也，自环者谓之么，背么谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。今以为同利者，不察之患也。”这是借文字构造说明公私利益从来就存在着矛盾的观点。这种语言知识的印证有时虽有牵强附会的毛病，但它说明古人早就意识到了语言和文化的密切联系。到了汉代，语言研究走上独立发展的道路，不可避免地也就出现了通过文化研究语言的现象。《说文》：“外，远也。卜尚平旦，今若夕卜，于事外矣。”用占卜讲究清早的习俗解释“外”的构形。《释名·释首饰》：“黛，代也，灭眉毛去之，以此画代其处也。”这是说古代女子用黛画眉时要拔去眉毛，用黛代替，故谓之黛。语言是文化最主要的载体，这就决定了研

究语言必然要牵涉到文化，研究文化也往往要以语言记载为依托。研究佛教词语而不懂佛教文化，犹如扞烛扣盘，难明真谛。研究佛教文化而不由佛典，犹如矮人看戏，随人短长。所以自有学术研究以来语言和文化相结合的路子未曾中断过，也不可能中断。

本世纪初以来，注重形式的语言研究异军突起，并很快成了语言研究的正宗，以语义为中心的传统语言研究遭到冷落。这样，语言研究的独立性虽然大大增强了，但同时也走上了一条孤立的道路，语言研究成了一个自我封闭的系统。语言从本质上来说是一种工具，研究语言的目的就是“利其器”，而“利其器”是为了“善其事”。传统语言学“善其事”的功利目的是非常明显的，它是为经学、史学、文学、宗教等学科的学习与研究服务的，因而受到人们的普遍重视。现代语言学对语言“善其事”的作用不大关心，认为那样的语言学是其他学科的附庸，是语文学，不是真正的语言学。他们追求语言研究体系的自我完善，讲究形式标记，看重口语材料，结果是研究出来的东西不但难以引起其他学科人员的兴趣，同行中也找不到多少知音。文化语言学的兴起可以说是向传统的回归，或者说是新的历史条件下将传统语言学发扬光大，把语言研究纳入整个文化研究的广阔天地，使语言研究更具民族特色，更有应用价值，因而也就更有活力，更有吸引力。可以相信，文化语言学的兴起对改变语言学在学术界孤立的现状，对繁荣祖国的语言文化事业，必将起到积极的作用。

那么，是不是重形式的现代语言研究就没有存在的价值了呢？当然不是。语言毕竟有它的形式，为什么不能从形式的角度进行研究呢？事实上现代语言学对语言结构的分析、对语言单位功用的探讨以及对语言事实的仔细描写，是其他名目的语言研究不可替代的。拿对外汉语教学来说，外国留学生缺乏汉语言环境的长期熏染，很难把握一些词（尤其是虚词）的用法及细微含义，如果没有对语言事实的认真描写和归纳，我们是说不明白的。某院

校有位外国留学生在作文中写了这么一个句子：“他这样做是合情合理。”老师批改时在末尾给加了一个“的”字，并告诉学生“是……的”是习惯的搭配格式，没有“的”句子就煞不住。后来在一次作文中这位留学生写了这样一个句子：“他这样做是偏听偏信的。”这回老师却把那个“的”字给删去了，学生感到疑惑，就去问老师：“您上次不是说前面用了‘是’，后面要用‘的’相配吗？怎么在这个句子里前面用了‘是’后面又不能用‘的’了呢？”老师被问得答不上话来。^①面对这样切实的问题，“汉语注重意会”“不搞形式主义”之类的概论是无济于事的，只有老老实实地去搜集实例，寻找规律。可见试图用文化语言学取代现代语言学的想法是片面的，也是行不通的。

其实，文化语言学和重形式的现代语言学并不是不能相容的。由于它们各自的研究方法及侧重点不同，刚好可以互相补充，使我们对语言现象的分析和认识更为全面、更为深刻。比如汉语词汇的复音化现象，如果从形式着眼，我们可以统计出复音词在各个时代的词汇系统中所占的比例，可以去摸清复音词当中各种不同的结构方式在历史发展中的消长情况，可以探讨复音化跟语音、语义的关系，等等。如果从文化的角度研究复音化现象，我们可以探讨复音化跟民族文化心理有什么联系，何以有些结构方式十分能产，有些则未能充分发展，复音词的发展规律对其他学科有何借鉴意义，等等。如果没有具体事实的描写，文化角度的阐释则未免空疏。如果没有文化角度的加工，对语言现象的认识就有可能是不全面、甚至是错误的，形式的描写就不能升华，难以溶进其他文化领域，其价值也就得不到充分的体现。这样看来，文化语言学完全可以和重形式的现代语言学携起手来，共同为繁荣祖国的语言文化事业而奋斗。

① 陆俭明、马真《现代汉语虚词散论》第3页，北京大学出版社，1985年版。

虽然语言与文化的结合有悠久的历史传统，但大张旗鼓地有意识地将两者结合起来进行研究则是近年来的事。如果说传统的语言文化的结合尚处于“自在”的阶段的话，文化语言学的出现则是标志着二者的结合进入了“自为”的阶段。从现已取得的成绩来看，宏观的理论探讨多，微观的实际分析少；例证式的说明多，深入系统剖析的少。正因如此，吕叔湘先生说文化语言学“似乎还停留在‘楼梯响’的阶段”^①。本书的撰写就是想弥补一下文化语言学缺少深入下去解决汉语具体问题的实绩的不足，同时也希望文化语言学在务实方面取得长足的进展，改变雷声大、雨点小的现状。

“文化语言学”这个名目是八十年代提出来的，人们对它的理解不尽一致。我们理解的文化语言学包括两个方面：一方面将语言置于文化背景之中，揭示文化在某些语言现象形成发展演变过程中所起的作用；加深人们对语言现象的正确理解；另一方面借助语言知识研究文化现象，解释说明文化现象的形成发展和演变。在具体研究中，这两方面有时交织在一起，互相观照，彼此解证，并非井水不犯河水。本书一至三章着重研究汉语词汇现象，属于前一个方面，四五两章着重研究华夏文化现象，属于后一个方面。

本书引用的资料有一部分首先是间接从别的论著中看到的，在使用时能找到原文的尽量做了核对，改正了不少鲁鱼亥豕、增衍脱漏乃至张冠李戴的错误。例如《佩文韵府》“仓颉台”下引《齐乘》云：“仓颉台在寿光县东北，泲水所经。”经查对，此文见《齐乘》卷五，作：“苍颉台，寿光西北，泲水所经。”《佩文韵府》衍一“在”字，误“西”为“东”。我们在先行发表的论文中转引《佩文韵府》而未经核对，造成疏失。^②在此向读者道歉。又

① 吕叔湘《南北朝人名与佛教》，《中国语文》1988年第4期。

② 《苍颉的传说及索隐》，《民间文学论坛》1993年第1期。此文误字较多，如“坟”误作“杖”，“史皇”误作“必皇”，“卦”误作“挂”等等，都是打印之误，原稿不误。

如《汉语大词典》“筠”下引《墨子·非乐中》“因其羽毛，以为衣裳”等语，此语实出《非乐上》，《非乐中》今已不存。有些资料引用者仅标书名，我们大都查补了篇名卷数，以便读者复核。如有不少人引《太平寰宇记》“女既嫁，便缺去前齿”语，《太平寰宇记》有193卷之巨，叫读者何从核查？我们费了好大劲才找到具体的出处，而且还发现前人的引文有脱漏。这种做学问的方法虽然很笨，但作者用来踏实，读者看了放心，还是值得的。何况有些观点的成败取决于材料的准确与否，核对原文更是不可或缺。话虽这么说，我还是不能保证拙撰中的引文没有错误，这不仅因为受条件限制有些资料找不到原作而不得不转引，即使直接从原作引来的也可能有疏失。所以读者发现有误，还望及时指正，以免以讹传讹。个别地方出于文意连贯等原因对引文的标点略有改动，如改句号为逗号、略去文内引号等，但都以保持原意为前提。书中的图像资料杂采自各种图集和论著，未能一一注明出处，这一方面是为了避免烦琐，更主要的是这种资料的来源往往只是一处，各家辗转复制，要查明原始根据是有困难的。为免掠美之嫌，我在这里总的声明一下，图像资料都不是我自己绘制的，在此谨向各位原绘制者表示感谢。

吉常宏先生在患病初愈、诸事猬集的情况下抽暇为拙撰作序，业师向熹先生对本书的写作给予了热情的鼓励和帮助，对两位前辈的奖掖和厚爱，本人将铭记在心。烟台大学于维紘学术基金委员会在众多申请者中决定对拙撰的出版予以资助，扶持学术之功自不可没，谨记于此，以志谢忱。

杨 琳

1993年4月于烟台大学

目 录



吉常宏序	(1)
前言	(1)
第一章 方位词的文化蕴涵	(1)
第一节 东	(1)
第二节 西	(13)
第三节 南	(26)
第四节 北	(36)
第五节 四方神及四方风的名义	(42)
第六节 四方综论	(62)
第七节 中	(67)
第八节 左右	(81)
第二章 词义的文化阐释	(98)
第一节 由贵返贱的龟与不幸的鸭	(98)
第二节 兼备阴阳文化观念的马	(112)
第三节 主宰云雨的鸟	(130)
第四节 以食表色探因	(143)
第五节 卜辞“令往郁”试说	(157)
第六节 “闾葺”考源	(162)
第七节 “荆楚”“云梦”“唐杜”“陶唐”的得名	(167)
第八节 裤裨形制及功用考辨	(169)

第三章 词汇发展的文化动因·····	(178)
第一节 从单音节到复音节·····	(178)
第二节 从特指到泛指·····	(209)
第三节 从泛指到特指·····	(226)
第四章 汉字文化与仓颉传说的考索·····	(241)
第一节 仓颉的传说及索隐·····	(241)
第二节 武梁祠伏戏女娲像应为伏戏仓颉像·····	(255)
附录 东州考·····	(264)

第一章 方位词的文化蕴涵

方位在人们心目中从来就不仅仅是单纯的空间概念，它跟人们的思想观念、宗教信仰、风俗习惯、日常生活等息息相关。许多原始社会时期的崖画有的绘于终年不见阳光的北面，有的则对着正南的烈日，有的迎着初照的旭日，有的则朝向西下的夕阳，这种将不同内容绘于不同方位的做法表明在原始人心目中方位具有某些神秘的含义。在后世的文明人当中方位也具有丰富的文化意义，坐东坐西，葬南葬北，都有种种讲究。在这一章里我们就是想探讨一下汉语的方位词所具有的文化蕴涵。

第一节 东

《说文》：“东，动也，从木。官溥说从日在木中。”东字甲骨文金文作，与篆文同。当代学者在字形的解释上多不从《说文》，他们认为东字象无底之囊中盛有实物而紧束两端之形，是囊的初文。赵诚先生编著的《简明甲骨文词典》以及《汉语大字典》等皆持此说。之所以要这样解释并不是东字真的酷肖扎束的口袋之形，《说文》的解释牵强难合，主要原因在于束字甲骨文作，以为象无底之囊两端紧束之形，东字与束字相似，所以东字也就解释成了口袋。林义光在《文源》中甚至认为“东与束同字”。相同的偏旁不一定表示相同的意义，有可能只是几个造字意图不同的符号的偶合。甲骨文中“山”“火”同形，符号的涵义并


不相同。又如甲骨文中的“口”既是口齿之口的象形，又是人头的象形（即丁字初文，后作顶），还可以是星星的象形，城邑的象形（邑字从此），大地的象形（旦字从此）等，都只是一种偶合。束字究竟象两端扎束的口袋之形还是《说文》中所说的“从口木”，难以断言，即使象口袋之形，也不妨碍我们对东字作另外的解释。罗常培先生在《语言与文化》中谈到初民的方位观念时说：“他们往往拿日头的出没做标准。因此对于东方，昆明近郊的傈僳叫做‘日出地’，福贡的栗粟叫做‘日出洞’，对于西方，昆明近郊的傈僳叫做‘日落地’，福贡的栗粟叫做‘日落洞’。汉字的‘东’字从‘日在木中’会意，‘西’象‘鸟栖巢上’之形，英语的 orient 的本义也是‘日出’，实际上全是从这共同的出发点来的。”^①我们还可以给罗先生的说法补充一些证据：生活在川滇之间泸沽湖地区的纳西族“以太阳出没的方向定东西，然后才判断南北。他们称东方为‘尼迷突泽给’，意为太阳升起的地方，西方称‘尼迷经给’，意为太阳落下的地方”。他们一般用日形符号（尚不是文字）表示东方。^②彝族经典《库西特衣》中“以日出方为东，日落方为西”。^③太阳每天从同一方向升起，又从同一方向落下，将此尽人皆知的现象拈来说明东西两个方向，那是再自然明确不过的。不难想象，对绝大多数原始民族来说，四方中最先产生的方位概念应该是东和西，确定东西的标准就是太阳的升起和落下。

东方与太阳的密切联系在古代语言文字当中也可以得到证明。《庄子·外物》：“东方作矣，事之若何？”《释文》引司马彪云：“谓日出也。”这里以“东方”代日。古代神话中有“东君”，就是日神。《广雅·释天》：“东君，日也。”太阳古称“东乌”。唐韩偓

① 罗常培《语言与文化》第12—13页，语文出版社，1989年版。

② 宋兆麟《纳西族的刻划符号》，《化石》1981年第1期。

③ 马学良等《彝族文化史》第356页，上海人民出版社，1989年版。

《踪迹》诗：“东乌西兔似车轮。”这些材料说明在古人的意识里东方和太阳是交织在一起的。甲骨文中有个字，商承祚先生疑为重字（《佚考》3），于省吾先生谓此字从口从东，口为日之省，东为重之借用，释为量的初文。他说：“其从日，系露天量度之义。量所以量度物之多少轻重”（《甲骨文字释林·释量》）。此字从日从东，东亦声，当即《说文》新附瞳字的初文，义为始出之日。卜辞云：“瞳无咎？”又：“御瞳于父戊？”（《乙》6690）殷人对初日及落日均有祭祀（详下）。前一句是卜问初日是否有灾祸，后一句卜问是否对初日和父戊进行御祭（“于”作连词“与”解）。于省吾先生将这里的“瞳”理解为人名，那是由于误释为“量”而讲不通的缘故。瞳音转作暎。《楚辞·九歌·东君》：“暎将出兮东方，照吾槛兮扶桑。”谓旭日将出东方。瞳由初日引申为日始出貌。《文选·文赋》李善注引张揖《埤苍》云：“瞳眈，欲明也。”唐卢纶《腊日观咸宁王部曲婆勒擒豹歌》：“山头瞳瞳日将出。”王安石《馀寒》：“瞳瞳扶桑日，出有万里光。”“瞳”都是形容日始出的样子。这是东方与太阳相关的意识在文字中的反映。

在古人的心目中太阳和树也有联系。古代神话传说中说，太阳住在东方的一棵名为扶桑的大树上，“九日居下枝，一日居上枝”（《山海经·海外东经》），“一日方至，一日方出”（又《犬荒东经》）。曹植《升天行》：“日出登东干，既夕没西枝。”陆机《日出东南隅行》：“扶桑升朝晖，照此高台端。”他们将太阳想象成一只凌空飞行的鸟鸟，这就是太阳住在树上的缘故。在世界不少民族的神话当中日神都被描绘成鸟形。如古埃及太阳神的形象是圆形太阳的两侧长着鸟羽，美洲奥依达加人的太阳神像由木质圆盘制成，边缘饰有鸟的羽毛。^①古文字中以日在木上之“杲”表示天色大明（“杲”已见甲骨文《乙》1161及《佚》11），以日在木下

^①《中国民间文化》第一集第189页，学林出版社，1991年版。

之“杳”表示天色已冥，其造字意图就是鸟鸟离树开始飞行及栖宿树下进入休息。

由此看来许慎将东字的构形分析为“从日在木中”是非常符合先民对东方及太阳的认识水平的。如果说对东方这样一个易于表现的重要方位古人竟然没有给它造字，却借用了表示口袋的形体，那是不近情理的。至于东的语源许慎声训为“动”是可以信从的，东风吹来，生物发动，故名之为东。

二

东方是太阳的诞生地，是给人们送来光明和温暖的地方，是给大地带来春天和生机的地方。每当东风吹来，大地解冻、草木发芽生长、饥寒交迫的先民们这才有食可采，有暖可享。因此，他们对东方怀有深深的敬意。他们每天早晨要做的第一件事就是东向祭日或是祭拜东方。纳切斯人(Natchez)有圆形的太阳神庙，每天清晨当太阳升起的时候，部族中的大太阳酋长(great Sun-chief)要向东匍匐于地三次。阿帕拉奇人(Apalachee)当第一道阳光出现之时要向太阳欢呼致敬。^①我国古籍中也有这样的记载。《粹》597：“又于出口。”《佚》407：“又出日。”这是说对初升的太阳实行侑祭。《尚书·尧典》中也有“寅宾出日”的记载，“寅”是恭敬的意思，“宾”为祭名。单独对东方进行祭祀的如《遗》613：“帝于东。”《续》1·52·1：“燎于东。”“帝”“燎”都是祭名。在他们看来大地的生殖是由东方之神掌管着的，因此将东方之神称为“东母”。《后》上23·7：“燎于东母，三牛。”西方的复活节Easter是由east(东方)一词派生出来的，最早大约就是祭祀东神的节日。

东方主生的表现是让东风吹拂大地，使万物发芽生长。古人

① 朱狄《原始文化研究》第737页，三联书店，1988年版。

将司春之神称为“东后”“东君”“东皇”“东帝”，就是因为春从东来，春由东生。古代社会每当春天来临的时候，要举行隆重的迎春典礼，这典礼要在东郊举行。《吕氏春秋·孟春纪》：“立春之日，天子亲率三公九卿诸侯大夫迎春于东郊。”东方主春，春则农事开始，所以“东”就有农事的含义。《尚书·尧典》：“平秩东作。”孔安国传：“岁起于东，而始就耕，谓之东作。”《吕氏春秋·孟春纪》：“王布农事，命田舍东郊。”高诱注：“东郊，农郊也。”“东作”是泛指春季农业生产，并不是东边的耕作。“东郊”也只是农田的意思。其他像“东皋”“东菑”等说法“东”都是指农事。阮籍《奏记诣蒋公》：“方将耕于东皋之阳，输黍稷之税，以避当途者之路。”潘岳《秋兴赋》：“耕东皋之沃壤兮。”李善注：“水田曰皋，东者取其春意。”陶渊明《归去来兮辞》：“登东皋以舒啸。”唐张九龄《曲江集》卷2《在洪州答綦毋学士》：“课成非所拟，人望在东菑。”储光羲《同王十三维偶然作》之九：“我念天时好，东田有稼穡。”这类“东”都不能按方位义去理解。

古代语言中还常用“青”来指代“东”。《史记·封禅书》：“秦宣公作密畴于渭南，祭青帝。”“青帝”就是东帝。《尚书纬》：“春为东帝，又为青帝。”《文苑英华》卷179隋于仲文《侍宴东宫应令》：“青宫列绀帟，紫陌结朱轮。”“青宫”指东宫。青翠为生命的象征，跟东方是不可分割的，所以古人将东、春、青三者相配。

东方主生的观念对古人的睡觉姿势也有影响。《仪礼·既夕礼》：“上处适寝，寝东首于北墉下。”贾公彦疏：“东首者，乡（向）生气之所。”《礼记·丧大记》：“疾病，……寝东首于北牖下。”孔颖达疏：“以东方生长，故东首乡生气。”这是说睡觉时讲究头朝东，因为东方有生气。

东方主生，属阳，所以东和男子就有了联系。《陌上桑》：“东方千馀骑，夫婿居上头。”《乐府诗集》梁简文帝《采菊篇》：“东

方千骑从骊驹，岂不下山逢故夫。”“东方千骑”形容夫婿的显赫。后以“东方骑”指女子的贵婿。唐褚亮《烛花》：“言是东方骑，来寻南陌车。”《世说新语·雅量》中说，郗鉴派门生求婚于王导，“门生归，白郗曰：‘王家诸郎亦皆可嘉，闻来觅婿，咸自矜持，唯有一郎在东床上坦腹卧，如不闻。’郗公曰：‘正此好。’访之，乃是逸少，因嫁女焉。”“东床”之东是不必拘泥的，这跟西属于女性一样，是前人东阳西阴意识的自然流露（参见《西》之六）。白族的神话故事《‘五百天’神》中说，洪水过后只剩下兄妹两个，“他们发誓说，以站着的高山为准，哥哥向东，妹妹向西，无论走多远，去几年，都必须找到同伴才回来。”畲族神话传说《桐油火和天洪》中说，洪水过后只剩下盘哥和云因男女二人，他俩结婚生子。“一年一年孩子都成大人啦，盘哥、云因犯愁，得让孩子结公婆呀。子是聪明的云因想出个好法子，叫男孩们爬东山，叫女孩们爬西山，然后让他们都从山顶上滚下来，谁滚落一起就结成公婆。”^①这种男东女西的安排显然不是随意的，其中包含了男阳女阴的观念。

东既主生，生为人们所向往，所以东西相对时往往以东为佳，以西为劣。《礼记·王制》：“夏后氏养国老于东序，养庶老于西序。殷人养国老于右学，养庶老于左学。周人养国老于东胶，养庶老于虞庠，虞庠在国之西郊。”郑玄注：“东序、东胶亦大学，在国中王宫之东，西序、虞庠亦小学也，西序在西郊。”国老位尊，故在东序、东胶，庶老位卑，故在西序、西郊。古代宗庙或宗庙中神主的排列次序是始祖居中，以下各代递为昭穆，昭在始祖之左之东，穆在始祖之右之西。《周礼·春官·冢人》：“先王之葬居中，以昭穆为左右。”郑玄注：“先王造茔者，昭居左，穆居右，夹处

^① 分别见《中国民间故事全集》第4册、第20册，台湾远流出版事业股份有限公司，1989年版。

东西。”古代的建筑一般都是座北朝南，所以左为东，右为西。就每一组相对应的昭穆而言，昭尊穆卑，因此昭在东，穆在西。《醒世恒言·钱秀才错占凤凰俦》：“钱青自谦幼辈，再三不肯，只得东西昭穆坐下。”这是说按照尊在东卑在西的位次就坐。《史记·司马相如列传》：“位为通侯，居列东第。”《索隐》：“列甲第在帝城东，故云东第。”甲第在帝城东，知次第在帝城西，这是东尊西卑的观念在居住区上的反映。后以“东第”泛指富贵人家的住宅。《晋书·会稽文孝王道子传》：“（赵）牙为道子开东第，筑山穿池，列树竹木，功用巨万。”这里的“东第”跟方位无关。《汉书·公孙宏传》：“（弘）于是起客馆，开东阁以延贤人，与参谋议。”颜师古注：“阁者，小门也，东向开之，避当庭门而引宾客，以别于掾史属官也。”为表示与一般属员待遇不同，特辟东向之阁以延揽人才，这自然是东向为尊的缘故。《艺文类聚》卷40引东汉应劭《风俗通·两袒》：“俗说齐人有女，二人求之。东家子丑而富，西家子好而贫。”“俗说”让富者居东家，贫者居西家，非出偶然。这一点我们可以拿牛郎织女位置的演变来作印证。牛郎织女的神话发端于天上的牵牛星和织女星（二星名最早记载见《诗·小雅·大东》），牵牛星在银河东，织女星在银河西。然而神话中却说：“天河之东有织女，天帝之女也，年年机杼劳役，织成云锦天衣。天帝怜其独处，许嫁河西牵牛郎”（明冯应京《月令广义·七月令》引梁殷芸《小说》）。牵牛星在银河东，神话中的牛郎却搬到了银河西，织女星本在银河西，神话中的织女却住在银河东，这种安排就是“东”“西”二词的传统文化蕴涵的差异造成的。织女为天帝之女，尊贵，故居于东；牛郎是寒门少年，卑贱，故居于西。寒山诗云：“东家春雾合，西舍秋风起。”东家春光融融，西舍秋风萧瑟，东尊而西卑，亦可为证。又如《博物志·异闻》中说：“夏桀之时，费昌之河上见二日，在东者烂烂将起，在西者沈沈将灭，若疾雷之声。昌问于冯夷曰：‘何者为殷？何者为夏？’冯

夷曰：‘西夏东殷。’于是费昌徙族归殷。”东边的太阳烂烂将起，西边的太阳沉沉欲坠，东象征繁荣兴旺，西代表日暮途穷。《现代汉语词典》上“东风”有两个义项，一是春风，一是比喻革命的力量和气势。“春风”也有两个义项，一为春天的风，一为比喻和悦的声色。“东风”“春风”同为一种风，它们的引申义何以会有这种差别？这就是文化蕴涵的不同造成的。“东”意味着尊贵正确，“春”则是温暖平和的象征。因此“春风风人”“春风化雨”不宜说成“东风风人”“东风化雨”。

以东为尊的观念在古人的坐次上也有反映。古人室内坐次，东向最尊。《说苑·君道》中有这样一段记载：

燕昭王问于郭隗曰：“寡人地狭民寡，齐人取蓟八城，匈奴驱驰楼烦之下，以孤不肖，得承宗庙，恐危社稷，存之有道乎？”郭隗曰：“有，然恐王之不能用也。”昭王避席，愿请闻之。郭隗曰：“帝者之臣，其名臣也，其实师也。王者之臣，其名臣也，其实友也。霸者之臣，其名臣也，其实仆也。危国之臣，其名臣也，其实虏也。今王将东面，目指气使以求臣，则厮役之材至矣。南面听朝，不失揖让之礼以求臣，则人臣之材至矣。西面等礼相亢，下之以色，不乘势以求臣，则朋友之材至矣。北面拘指逡巡而退以求臣，则师傅之材至矣。”

这是说王侯倨傲则得不肖之臣，如若卑谦，则得贤能之臣。可以看出，东面（面向东）最尊，南面次之，西面又次之，北面最卑。《史记·淮阴侯列传》：“于是有缚广武君而致戏下者，信乃解其缚，东乡坐，西乡对，师事之。”又《魏其武安侯列传》：“（武安）尝召客饮，坐其兄盖侯南乡，自坐东乡，以为汉相尊，不可以兄故私挠。”又《项羽本纪》：“项羽即日因留沛公与饮。项王、项伯东向坐，亚父南向坐。亚父者，范增也。沛公北向坐，张良西向侍。”这都说明了东向的位子是最尊贵的。鸿门宴上作者仔细交待各自的坐位是为了表现项羽自高自大的性格特点。与《说苑》有所不

同的是，鸿门宴上的坐次以西向为最卑，大概《说苑》所记为战国时期燕国的习俗，而司马迁所记为秦汉时的礼制。《大戴礼记·武王践阼》：“王端冕，师尚父亦端冕，奉书而入，负屏而立。王下堂，南面而立。师尚父曰：‘先王之道，不北面。’王行西，折而南，东面而立，师尚父西面道书之言。”室外南面最尊，故武王南面而立，然尚父是老师，老师是不能北面的。《礼记·学记》：“大学之礼，虽诏于天子，无北面，所以尊师也。”所以武王东向而立，尚父西向教授。“若寻常师徒之教，则师东面，弟子西面”（《学记》孔颖达疏引梁皇侃说）。古来不少学者曾探讨过座次的尊卑问题。如顾炎武在《日知录》卷28中说：“古人之坐，以东向为尊。”凌廷堪在《礼经释例》中进一步明确为“室中以东向为尊”。杨树达先生的《积微居小学述林》中也有《秦汉坐次尊卑考》一文，结论是：“东乡最尊，南面次之，西南又次之，北面最卑。”但为什么东乡最尊，都没有作出说明。在我们看来，这是东方为“生气之所”的缘故。

汉语中当几个词并列时许多情况下排列顺序不是任意的，一般是按由尊到卑、由主到次、由大到小的次序排列的，如“君臣、父子、夫妻、婆媳、师徒、上下、升降、党群、官兵、指战员、工农兵、师生员工、男女老少、老少边穷（革命老区、少数民族地区、边远地区、贫穷地区）”等。方位词的排列也遵循着这一规律。“东西南北”是相反方向两两相对而尊者在前（“南”尊于“北”详下），“东南西北”是先两尊后两卑。成语中东西对举时也都是先东后西，如“东扶西倒、东鳞西爪、东涂西抹、东张西望、东奔西走、声东击西”等。复合方位词有“东南”“东北”，而无“南东”“北东”，也反映了东为尊向的观念，尽管不一定人人都能感觉得到。

东既为尊，因此就有了主要、主人的意思。《二刻拍案惊奇》卷17：“孟沂道：‘欲问夫人高门姓氏，与敝东何亲？’美人道：

‘寒家姓平，……与郎君贤东乃乡邻姻娅。’”“东”即主人。《世载繁华梦》第一回：“那守门的听罢，把周庸祐上下估量一番，料他携行李到来，不是东主的亲朋，定是戚友。”“东主”同义并列。其他如将房主称为“东家”“房东”，将雇主称为“东家”“东人”，将商行业主称为“行东”“店东”，“东”都是主要的或主人的意思。“做东”这个词的理据可以有两种分析：一是“做东道主”或“做东道”的省略。“做东道”来自《左传》僖公三十年“若舍郑以为东道主”一语，郑在秦晋之东，所以这里的“东”是指方位上的东方，由此类推，“做东”之东也只是方位之东。第二种分析是将“做东”看成是自由组合而成的词，跟“做东道主”或“做东道”无关，“东”是主人的意思，只是“做东”这种说法的出现有可能受了“做东道主”的影响。究竟哪一种分析更为切实，不大容易说得清楚，以俟达者。

三

尊崇东方的心理使得人们在述说事物不确定或无须明确的方位时喜欢说成东，在虚言其物的情况下将其物的方位说成在东，更是形同虚设。《孟子·告子下》：“逾东家墙而搂其处子则得妻，不搂则不得妻，则将搂之乎？”宋玉《登徒子好色赋》：“臣里之美者，莫若臣东家之子。”《艺文类聚》卷18引司马相如《美人赋》：“臣之东邻有一女子，玄发丰艳，蛾眉皓齿。”《孔雀东南飞》：“东家有贤女，自名秦罗敷。”《汉书·王吉传》：“始吉少时学问，居长安。东家有大枣树垂吉庭中。”《玉台新咏》卷4《河中之水歌》：“人生富贵何所望，恨不嫁与东家王。”“东家”“东邻”犹言邻居、附近，“东”是虚指。

《吕氏春秋·不广》：“管子、鲍叔佐齐桓公举事，齐之东鄙人有常致苦者。管子死，竖刁、易牙用，国之人常致不苦。”前言“齐之东鄙人”，后言“国之人”，文异意同，知“东”为虚设。

《孟子·万章上》：“此非君子之言，齐东野人之语也。”“野人”不一定只在“齐东”有，“齐东野人”与上例“齐之东鄙人”同，泛指齐国的乡下人。《晋书·庾峻传》：“知足如疏广，虽去列位而居东野，与人父言，依于慈；与人子言，依于孝。”“东野”也是泛指乡下。诗人孟郊字东野，是取前人习语为字。

古籍中又喜言“东走”。《吕氏春秋·本味》：“其母居伊水上，孕，梦有神告之曰：‘白出水而东走，毋顾。’明日视白出水，告其邻，东走十里而顾，其邑尽为水。”又《贵直》：“狐援出而哭国三日。其辞曰：‘先出也，衣绌纆；后出也，满圉圉。吾今见民之洋洋然东走而不知所处。’”《金楼子·杂记》：“狂者东走，逐者亦东走。”这些“东”有的可以理解为“向外”（白出水而东走），有的可以理解为“到处”（民之洋洋然东走），有的只是无意识地说一个方向（狂者东走），都不是实指的。类似的还有《古艳歌》（《太平御览》卷826引）：“孔雀东飞，苦寒无衣。”汉乐府《十五从军征》：“羹饭一时熟，不知贻阿谁。出门东向看，泪落沾我衣。”也都是言者无心，听者就不必认真了。

“东篱”“东轩”“东园”之类的说法古籍中也时有所见，孤立地看似乎是实指，联系其他例句来考虑十之八九是虚的，用一句俗语来说，这叫“说惯了的嘴，走惯了的腿”，只是一种习惯罢了。陶渊明《饮酒》诗之五：“采菊东篱下，悠然见南山。”杨炯《庭菊赋》：“坐东篱而盈把。”李清照《醉花阴》：“东篱把酒黄昏后，有暗香盈袖。”陶渊明《杂诗》：“啸傲东轩下，聊复得此生。”又《停云》：“静寄东轩，春醪独抚。”又：“东园之树，枝条再荣。”李白《古风》之四七：“桃花开东园，含笑夸白日。”篱笆不一定都安排在东，果园房前屋后都有，只是诗人们乐于说东而已。

《诗·邶风·旄丘》小序云：“狄人迫逐黎侯，黎侯寓于卫，卫不能修方伯连率之职，黎之臣子以责于卫也。”意思是说《旄丘》诗是黎国臣子为指责卫国不发兵救黎而写的。诗中有“狐裘蒙戎，




“匪车不东”的话，郑笺释为：“女（汝）非有戎车乎？何不来东迎我君而复之？黎国在卫西，今所寓在卫东。”黎在卫西，诗中却指责卫国的兵车不向东进发，这在郑笺看来是个矛盾，于是拿“所寓在卫东”作解释，意思是说黎侯跑到了卫国东面的一个地方。但小序中明明说“黎侯寓于卫”，又怎么能设想成在卫之东呢？我们认为在小序作者看来这里不存在矛盾，因为“东”非实指。郑玄显然是按小序的说法来解诗的，但因不明“东”为虚指，所以设想出“所寓在卫东”来圆场。高亨先生《诗经今注》不满郑笺的牵附，便说：“狄人灭黎，黎国君臣逃到卫国，派人求救于晋，晋国拖延不出兵，黎国君臣因作此诗。”在黎国的西部找了一个晋国作为求救对象，这样“匪车不东”就好讲了。其实若按小序说诗，只要不把“东”字坐实即可，不必迂回曲折，凭空设想。

《卫风·伯兮》一诗也存在着类似的问题。毛传说：“卫宣公之时，蔡人、卫人、陈人从王伐郑伯也，为王前驱久，故家人思之。”意思是说这首诗是卫国女子思念从王伐郑久而不归的男子而作的。诗中说：“自伯之东，首如飞蓬。”郑在卫之西南，伐郑不可能跑到东边去，这一点毛亨不会不清楚，他应是将“东”理解为虚指的。孔颖达则为之弥缝说：“郑在卫西南而言东者，时蔡卫陈三国从王伐郑，则兵至京师乃东行伐郑也。”让卫国的军队千里迢迢西至镐京，然后再回头往东挺进，绕的弯子也未免太大了。这完全是不明“东”的虚指用法而画的“蛇足”。

当然，我们并不同意小序对《旄丘》诗所作的题解，因为诗中找不到黎国臣子责卫的影子。我们也不轻信毛传对《伯兮》所作的说明，因为诗中没有直接的证据。如果就诗论诗，《旄丘》无疑是一首女子思念恋人的诗，“匪（彼）车不东”是说他的马车不到我跟前来，即他不来跟我相会之意，“东”指女子所在之地。《伯兮》是一首女子怀念“为王前驱”出行在外的“哥哥”（伯）的诗，“东”究竟是实指还是虚指，似难断言。

有人将“东”的虚指用法释为“外方”义，并说这是“由上古历史文化态势所造成。西周定鼎于丰、镐，秦都咸阳，西汉都长安，这三个对古文化产生决定性影响的王朝都定都函谷关西，而帝都就是民族、国家的主体和本位，关东自然成了外方。”^①事实上虚指用法的“东”在具体语境中可以有多种解释，非“外方”义所能概括。就拿《旄丘》诗中的“匪车不东”一语来说，毛传释为：“不东，言不来东也。”袁梅《诗经译注》释为：“他不用车到东边来接我（娶我）。”都以“东”为诗人所在之方，不但不是“外方”，反而是“内方”。一个国家或地区的四周都存在“外方”，若以“西出阳关无故人”的阳关作为观察点的话，岂不是西又成了外方，东反而成了内方吗？可见“东”的“外方”义是不能成立的，它不过是“东”的虚指用法在具体语境中的灵活解释罢了。

第二节 西

西字《说文》释为：“鸟在巢上也，象形。日在西方而鸟西，故因以为东西之西。……西或从木妻。”这就是说，西本是栖息之栖的初文，日落西山而鸟栖于巢，故栖息之西引申出西方之义。此说大体可信。《敦煌曲子词集·西江月》：“棹歌惊起乱西禽。”“乱西禽”即乱栖之禽，“西”用于本义。西字甲骨文作，象鸟巢之形。鸟巢当著于木，应有从木的形体。甲骨文有字（《邶》3.36.10），于省吾释为栗（《甲骨文字释林·释栗》）。按此字右旁上从西，下从木，当隶定为栗。栗篆文作，上半部

^① 艾荫范《“东”的“外方”义》，《中国语文》1991年第6期。

分与西的古文函大同小异，应该是同一个字，栗古文又从西，则为累增字。可知“栗”本“栖”的异体，其作栗木解当属假借。金文《箕单卣》有从鸟之西（见《观堂集林·释西》），则西的栖息义更为明显。太阳在先民眼里本是一只鸟，早晨从扶桑木出发，晚上栖宿于若木之下。《离骚》云：“折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。”洪兴祖补注引《山海经》云：“灰野之山，有树青叶赤华，名曰若木，日所入处，生昆仑西，附西极也。”《淮南子·地形》：“若木在建木西，末有十日，其华照下地。”太阳既栖宿于西极之若木，就用它的栖息来说明西方的方位是人们闻而辄晓的事，这样栖息之西便有了西方之义。

二

西方是太阳沉落的地方，是黑暗和寒冷产生的地方，意味着死亡、恐怖和不祥。美国学者詹姆森指出，现在世界上的后进部族在埋葬死人的方向上基本上有三种不同的信仰。一种认为人死后灵魂要回到原来的老家去，因此头朝向老家的那一方向。第二种信仰认为世界有一个特殊的域界，人死后就到那里去生活，因此埋葬死者时头就朝向这特殊的域界。第三种信仰把人从生到死看作跟太阳的东升西落一样，人死就随太阳落下，因此埋葬时背东面西。^①在第一种信仰当中日出的东方被不少民族认作是祖先的发祥地，人死后头朝东埋葬，如台湾的泰雅族和雅美族，这反映了崇尚东方的民族心理，实质上跟第三种信仰是一致的。有第三种信仰的民族认为西方是亡灵生活的地方，是区别于人间的阴间。如马来半岛的色曼人认为鬼魂住在西海中的一座岛屿上，因此人死后头要向着西方，以便鬼魂能顺利地到达它们生活的地方而不干扰活人。印度南部的托达人认为举行葬仪后死者的灵魂就

^① E·O·James: Prehistoric Religion, P. 133—135, New York 1975.

动身到西方的灵界阿姆诺德去了。^①“在澳大利亚东南部分地区，老人们惯说死人的形或魂归西，到太阳落下去的那个地方，西澳大利亚的土人也有这个信仰。所以，当他们看见白种人是从西方渡海来到他们那里时，他们立刻就把白种人看成是自己的族人转生。”^②世界上将西方当作亡灵所在之地的民族要占大多数，这跟日落于西的自然现象是分不开的。廷比拉人（Timbira）将所有的自然分为两方，一方是东方、太阳、白天、旱季、火、土地、红色、所有红色的动植物、玉米、木薯类植物等，另一方是西方、月亮、黑夜、雨季、引火的干柴、水、黑色、所有黑色的动植物、马铃薯、南瓜等。^③不难看出，这种划分是以太阳的东升和西落为思想基础的，是光明与黑暗的对立。华夏民族也是将西方和死亡联系在一起。从我国原始社会的墓葬来看，死者的头朝向日落方向的居多。据统计，半坡墓葬中头朝西方的占 90.34%，渭南史家墓葬中西向占 78.36%。若将西北向的墓葬也看作西向的话（因四季日落方向有偏差，故西北向亦可看作西向），头朝西方的比例更高。^④日本神话学家御手洗胜认为中国的穆天子见西王母的神话与古代的巫觋信仰有着极为密切的关系，在此神话中可以见到巫觋借助动物精灵的力量使自己灵魂升天，与神交通的信仰。^⑤如此说来，西王母不仅是一个女神，更是西方神灵世界的象征，穆天子乘八骏马去见西王母实际上反映了古人想使自己灵魂升入西天、列入神灵之列的一种愿望。《博物志·杂说上》中说：“老子云：万民皆付西王母，唯王、圣人、真人、仙人、道人之命上属

① 参见王仁湘《我国新石器时代墓葬方向研究》，《中国原始文化论集》，文物出版社，1989年版。

② [法]列维—布留尔《原始思维》丁由译本第332页，商务印书馆，1987年版。

③ 见本书第4页注①第750页。

④ 金则恭《仰韶文化的埋葬制度》，《考古学集刊》第4集，中国社会科学出版社，1984年版。

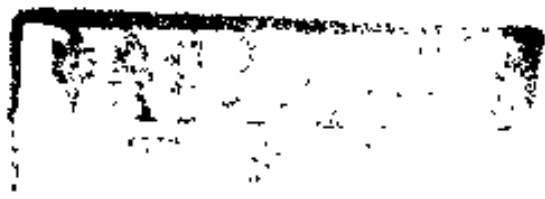
⑤ 《中国民间文化》第1集208页，学林出版社，1991年版。

九天君耳。”这是说常人死后命归西天，圣人之流到中天的九天君那儿报到。今天我们将死亡称为“上西天”就是传统观念的反映。《淮南子·人间》：“鲁哀公欲西益宅，史（官）争之，以为西益宅不祥。”《论衡·四讳》：“俗有大讳四。一曰讳西益宅。西益宅谓之不祥，不祥必有死亡，相惧以此，故世莫敢西益宅。防禁所从来远矣。传曰：‘鲁哀公欲西益宅，史争以为不祥。’”西益宅何以不祥？这是西方为死亡之所的观念在作怪。浙江奉化一带人死后四十九天内活人要每隔七天备羹饭祭奠一次，叫“做七”。做七均在傍晚，儿子点香向西方祈祷，请求亲人前来享用。^①做七要在傍晚是因为灵魂跟黑暗不能分离，而要面向西方，自然是灵魂住在西方的缘故。

三

二十八宿中的西方七宿古人看作是西方的一只虎，称为“西虎”或“白虎”，死亡事宜都由白虎主掌，因此白虎七宿的命名都跟刺杀收敛之义有关。先来看奎宿。《史记·律书》：“奎者主毒螫万物也，奎而藏之。”《后汉书·苏竟传》：“奎为毒螫，主庠兵。”奎之为言刳也。因主持毒刺万物之事，故名之为奎。娄者，《史记·刘敬叔孙通列传》及《新序·善谋十》并云：“娄者，乃刘也。”“刘”就是杀的意思。祭名有媵，亦取杀义。《汉书·武帝纪》“媵五日”伏俨注：“媵，音刘，刘杀也。”颜师古注：“刘媵义各通耳。”可知“娄”有杀义。“娄”又有收敛义。《礼记·月令》：“日月会于降娄。”孔颖达疏：“娄，敛也。”《星经》：“娄者，……万物之所收藏也。”《史记·律书》：“娄者，呼万物且内（纳）之也。”又《天官书》：“娄为聚众。”收敛的目的是使事物藏而不现，杀死则是达到不现的手段，所以杀死义和收敛义是相通的。胃者，《史记·

^① 《中国民俗文化》第3集第153页，学林出版社，1991年版。



《天官书》云：“胃为天仓。”胃宿是上天的收藏之所，犹如人胃是饮食的储藏之所一般。胃宿有星官名为大陵（亦作“太陵”）。《晋书·天文志》：“太陵八星在胃北，亦曰积京，主大丧也。”《太平御览》卷七引《天文录》：“积尸，大陵之尸也。石氏曰：积尸明，有大丧，死人如立丘山也。”大陵有高大的陵墓之义，陵墓为藏尸之处，可知胃宿是收藏杀死之物的地方。

昴宿的得名前人多以为取留义。《诗·召南·小星》“维参与昴”传：“昴，留也。”孔颖达疏引《元命苞》云：“昴之为言留，言物成就系留。”人们甚至将昴宿直接称为留。《诗·召南·小星》释文：“昴，一名留。”《史记·律书》：“北至于留。留者言阳气之稽留也。”索隐：“留即昴，《毛传》亦以留为昴。”《淮南子·主术》：“昴中则收敛畜积。”这就是说昴宿有收敛留藏的职能。另一方面，昴又有杀伐的含义。甲骨文中卯有祭名的用法。赵诚《甲骨文简明词典》：“𠄎，卯。象对剖之形。甲骨文用作祭名，是将祭牲对剖开来祭祀。”卜辞中的祭名大都跟杀伐有关，如伐祭是以戈砍人之头，岁祭象以戊（钺）断人之足（后分化出刳字），卢是剥去牲皮以祭，册是砍牲体而祭（后分化出删字），等等。因此卜辞中所说的“卯五羌”（《粹》591）、“卯五人”（《存》2.904）就是剖杀五羌而祭、剖杀五人而祭的意思。王国维“疑卯即刘之假借”（《戩考》2.2），言尚未确，卯实为刘之初文。《说文》无刘字，然有留字，释为“杀也”。徐锴《说文系传》云：“《说文》无刘字，偏旁有之，此字又史传所不见，疑此即刘字也。”《玉篇》更为果断：“留，古刘字。”徐复先生进一步指出：“古刘杀字，初文但作留。……渐以杀伐之义不著，故加金旁以说之也。”^①刘是留的后出异体字，留是留的后出分别文。留字从卯从田，卯义为杀，说已见上；田字徐复先生以为与番所从之田同，本

^① 《徐复语言文字学丛稿》第1—5页，江苏古籍出版社，1990年版。

为兽掌的象形，兽掌是残杀生物的利器，其用与刀相同，故从田亦取杀义。看来卯、留、镏、刘四字的嬗递关系是这样的：先有卯字，其义为杀；因其形表杀义不显，故加兽掌之田，是为留字；田表杀义又不显，便再加金旁，是为镏字；在镏字的基础上又换田为刀，便有了卯金刀之刘。古籍中刘留有时互相通用或者互为异文。如《淮南子·原道》高诱注：“刘，读留连之留。”《尔雅·释鸟》“刘疾”释文：“刘字或作留。”这都是后人改留为刘的结果。《诗·王风·丘中有麻》“彼留子嗟”传：“留，大夫氏。”高亨《诗经今注》：“留，读为刘。刘原是邑名，周王封其宗族于刘邑，因而以刘为氏。……清人阮元所著《积古斋钟鼎款识》载有‘留公簋’，留公就是刘公。”金文“刘公”既作“留公”，可知刘字后出。《说文》不收刘字，就是篆文本无刘字的缘故。王筠、桂馥等人都主张留刘古来即为二字，理由是《广韵》十八尤别刘镏为二字，又《宋书·竟陵王诞传》贬姓留氏，诞既姓刘，若刘留为一字，定不贬留氏。这两条理由都不能成立，留刘之分，当在隶变之际，分化既定，世人鲜知本为一家，故不能以后来分为二字断定古来如此。《中华大字典》首肯王桂二氏之说，实有未妥。又留所从之卯（从而刘所从之卯）不少人认为是酉的古文𠂔，段玉裁甚至断言“此字𠂔声，非卯声，绝无可疑者”，并斥汉人卯金刀之说为“讖纬鄙言”（见《说文》“镏”下注），这些看法未免专断。古明母与来母每每互谐，如埋从里得声，命从令得声，寥读来母，同一声符的寥为明母，来麦古为一字，等等，据此则卯留原本同音，留刘从卯，无可置疑。要之，昴宿得名于杀伐，杀伐是为了收藏，所以人们又训为留止，正如娄有杀义，又有收敛义一样。正因昴宿主掌杀伐，所以有星犯昴被认为是人间发生战争或出现死亡的征兆。《史记·邹阳列传》：“卫先生为秦画长平之事，太白食昴，昭王疑之。”《后汉书·天文志》：“太白在昴为边兵。”唐卫象《古词》诗：“辽东老将鬓成雪，犹向旄头夜夜看。”昴又

名五人，夜夜有见。魏有北狄人伐之章，《新唐书·韦见素传》中说，韦见素发现有星在昴，对皇帝说：“天道滴见，所应在人，禄山将死矣。”

毕的本义是“田网”（《说文》），是捕杀收取的工具，毕宿名毕，即取捕杀之义。毕宿也主战争。《史记·天官书》：“毕曰罕车，为边兵，主弋猎。”刘向《洪范五行传》“侵边境”注：“毕主边兵。”捕杀就是使生物终止生命，故毕也有止义。《诗·齐风·卢令》小序孔颖达疏引李巡说：“毕，止也。”毕宿古又称为浊或囓。《尔雅·释天》：“浊谓之毕。”《史记·律书》：“浊者，触也，言万物皆触死也。”浊也是得名于杀伐。觜《说文》解释为“鸱旧头上角觜”，段玉裁注：“头上毛有似角者也。觜犹紫，锐词也。毛角锐，凡羽族之味锐，故鸟味曰觜。”这就是说觜本指鸟身上角质的毛（毛角），鸟嘴与此相似，故引申指鸟嘴。无论是毛角还是鸟嘴，都有尖锐能刺的特点。觜典籍中又作紫。《广雅·释亲》：“紫，口也。”《说文》释为：“识也，从此，束声。一曰藏也。”窃谓束亦表义，束者刺也。《广雅·释器》：“石针谓之紫。”石针因以刺为用而名为紫。觜、紫本为异体字，觜是着眼于其质底而造的字，紫是着眼于其刺戳的功用而造的字，《说文》分为表义各异的两个字是不合适的。觜宿称为觜，犹毕宿称为囓，反映了古人觜宿主掌刺杀的观念。觜又有留藏义。《说文》：“此，止也。”紫下说“一曰藏也”。可知从此表示留藏之义。这也跟娄、昴、毕诸宿兼有杀伐、留藏二义是一致的。参宿也跟杀伐有关。《诗·召南·小星》：“维参与昴。”毛传：“参，伐也。”释文：“参，所林反，星名也，一名伐。”《大戴礼记·夏小正》：“参也者，伐星也。”《公羊传》庄公七年“记异也”何休注：“参伐主斩艾立义。”刘向《洪范五行传》“好攻战”注：“参伐为武库。”《晋书·天文志上》：“参星失色，军散败。”由参孳乳产生的词可分为三组。一组有残杀义。如《方言》卷一：“惨，杀也。”《逸周书·周月》：“微阳动于黄泉，阴

降惨于万物。”言凋杀万物。《说文》：“惨，毒也。”段玉裁注：“毒害也。”义与杀通。《晋书·王忱传》：“妇父尝有惨，忱乘醉吊之。”这里惨指丧事。《说文》：“殄，……一曰贼疾也。”《广雅·释诂三》：“嫉、杀、殄，贼也。”贼指残害。第二组有收敛义。《广雅·释诂一》：“掺，取也。”《说文》（段注本）：“掺，敛也。”第三组有尖细义。《诗·魏风·葛屨》：“掺掺女手，可以缝裳。”毛传：“掺掺，犹纤纤也。”又簪异体作簪（见《集韵》），参表示尖细。这三组意义是有内在联系的，残杀是收敛的手段，尖细是刺杀之具的特点。

通过上面的考察，我们知道白虎七宿都有主掌杀伐收敛的职能，这完全是人们将西方为死亡之所的观念赋予星宿的结果，而整个西方七宿被想象成一只白虎的形象，跟凶杀联系起来，也是受了这种观念的支配的缘故。民间对白虎神很忌讳，认为遇上白虎是不吉利的。《协纪辨方书》引《人元秘枢经》云：“白虎者，岁中凶神也。”《金瓶梅》26回：“青龙与白虎同行，吉凶事全然未保。”青龙吉，白虎凶，今二神同行，吉凶当然难定。茅盾《春蚕》中的荷花女子因养的蚕死了，被人们当作白虎星，人们一见她就躲得远远的，唯恐传染上了晦气，犯克了家里的蚕“宝宝”。这种观念今天不少地方仍然存在。甘肃临夏市有一位疯疯癫癫的寡妇，人称“白老虎”，人们见了赶紧躲开，这是七十年代的事。笔者当时也随着大伙躲闪，只知道此人很“凶”，别的就不清楚了。现在想起来，称为“白老虎”就是当作凶神来看，不是正常的人了。于此可见传统观念的根深蒂固了。

与西方主掌杀伐相应的一种习俗是武往往和西相配，文则常常与东相配。《汉书·尹翁归传》：“会田延年为河东太守，行县至平阳，悉召故吏五六十人，延年亲临见，令有文者东，有武者西。”《明史·礼制十》：“成化十四年定在外总兵、巡抚官位次，左右都督与左右都御史并，都督同知与副都御史并，都督僉事与僉都御

史并，俱文东武西。”武职因此也就被称作“西班”。《资治通鉴》唐懿宗咸通元年：“西班中无可语者。”胡三省注：“唐凡朝会，文官班于东，武官班于西，故谓武臣为西班。”《金瓶梅》57回：“你长大来还挣个文官，不要学你家老子做个西班出身。”文主生，故与东相配；武主死，故与西相配，这样就达到了天人的一致。

四

正如春是由东方之神操纵着的一样，在古人观念中秋是西方之神施展杀伐收敛威力的结果。秋就是因聚敛而得名的。《周礼·秋官·司寇》贾公彦疏引郑玄《周礼目录》云：“秋者，遒也，如秋义杀害收聚敛藏于万物也。”遒就是聚敛的意思。《诗·商颂·长发》：“百禄是遒。”毛传：“遒，聚也。”从秋得声的擎《尔雅·释诂》训为“聚也”。秋、遒、擎、聚音近义通，是一组同源词。收敛和杀伐不可分割，故秋亦主杀伐。《春秋繁露·阴阳义》：“秋，怒气也，故杀。”又《四时之副》：“罚为秋。”《易·说卦》：“兑，正秋也，万物之所说（脱）也。”又：“（兑）为毁折。”《易·彖上传》“四时不忒”虞翻注：“兑为秋。”兑为锐的初文。《墨子·备城门》：“兑其两末。”毕沅云：“兑，同锐。”《荀子·议兵》：“兑则若莫邪之利锋，当之者溃。”也是用于锐利义。秋主杀伐，故以兑为秋，以兑为毁折之象。五行中的金为杀伐之具，故与秋相配。《春秋繁露·五行对》：“金为秋。”《汉书·五行志》：“金，西方，万物既成，杀气之始也。”十二律中夷则属秋。《史记·律书》：“夷则，言阴气之贼万物也。”夷有杀戮义。《左传》隐公六年：“莒夷蒞崇之。”杜预注：“夷，杀也。”

人们常用“肃杀”来形容秋天，“肃杀”就是残杀的意思。《汉书·礼乐志·郊祀歌》：“秋气肃杀。”《抱朴子·用刑》：“盖天地之道，不能纯阳，故青阳阐陶育之和，素秋厉肃杀之威。”《吕氏春秋·孟秋纪》“天地始肃”高诱注：“肃，杀也。”“肃杀”同

义连文。“肃杀”又说成“肃爽”或“肃霜”。爽有杀伤败亡义。《逸周书·谥法解》：“爽，伤也。”《淮南子·精神》：“五味乱口，使口爽伤。”“爽伤”同义连文。《国语·周语》“实有爽德”韦昭注：“爽，亡也。”《广雅·释诂三》：“爽，败也。”霜当因丧亡而得名。《释名·释天》：“霜，丧也，其气惨毒，物皆丧也。”《白虎通·灾变》：“霜之为言亡也。”《汉书·董仲舒传》：“霜者，天之所以杀也。”霜在古人看来其作用在于使草木丧亡，故称之为霜。霜、爽、伤、丧是一组有同源关系的词。所以“肃爽（霜）”也是同义连文。《诗·豳风·七月》：“九月肃霜。”王国维《观堂集林·肃霜涤场说》云：“九月肃霜，谓九月之气清高颀白而已。”此说人多信从，实则未确。“九月肃霜”是说九月份天残杀万物使之丧亡。由此可知，只有从整体上把握了古人的文化观念，才能恰当地理解古人的言行。

秋天是个处处充满杀意的时节，不但严霜肃杀万木，而且动物也强食弱，大猎小。《吕氏春秋·孟秋纪》：“鹰乃祭鸟。”（祭，杀也。）又《季秋纪》：“豺则祭兽戮禽。”为了与上天的旨意保持谐调一致，人也“始用刑戮”，大开杀戒。《吕氏春秋·孟秋纪》：“天子乃命将帅，选士厉兵，简练桀俊，专任有功，以征不义，诘诛暴慢，以明好恶。”这是指对外动用杀伐。对内则“命有司修法制，缮囹圄，具桎梏，禁止奸，慎罪邪，务搏执”，“戮有罪，严断刑。天地始肃，不可以赢（宽大）。”到了季秋，更要“趣狱刑，无留有罪”（《季秋记》），加快处决步伐。

《礼记·月令》在“季秋之月”下说：“是月也，申严号令，命百官贵贱无不务内，以会天地之藏，无有宣出。”潘光旦先生“疑心‘务内’的内字不见得注疏里所称‘收敛’的意思，而是同于《内则》的内字，即所务是‘男女居室’的事。”^①从古人对秋季是

① 盖理士《性心理学》潘光旦译注本第84页注②，三联书店，1987年版。


杀伐收敛时节的认识来看，从下句“以会天地之藏，无有宣出”的话来看，前人将这里的“内”释为收敛是完全正确的，理解为“男女居室”与秋意不合。这也表明了解文化背景对正确理解古籍是十分重要的。

五

西方是死亡之所，因而常常跟衰老、悲伤的情感联系在一起。晋李密《陈情表》：“但以刘日薄西山，气息奄奄，人命危浅，朝不虑夕。”这里以“日薄西山”比喻行将死亡。梁沈约《和谢宣城》诗：“牵拙谬东汜，浮情及西崑。”唐李周翰注：“东汜，日初出处，比少壮也。西崑，日入处，比衰老也。”人的暮年称为“西夕年”，西表示衰老的涵义更为明显。《晋书·慕容俊载记》：“（李产）转拜太子太保，谓子绩曰：‘以吾之才而致于此，始者之愿亦已过矣，不可复以西夕之年取笑于来今也。’固辞而归。”现代汉语中“西风”一词有“比喻日趋没落的腐朽势力”的意义，是从西表示衰亡的传统观念来的。

借西方烘托悲伤的情怀是古代诗文中很常见的现象。《易林》：“独登西垣，莫与笑言，秋风多哀，使我心悲。”言悲伤而“登西垣”，无非是借西为悲伤衬景。孔融《杂诗》之二：“孤坟在西北，常念君来还。”曹丕《杂诗》之二：“西北有浮云，亭亭如车盖。惜哉时不遇，适与飘风会。”西与北文化蕴涵相似（北的文化蕴涵详后）。这里的“西北”是表示悲伤的符号，并非实指。相传为李白所作的《忆秦娥》词借“西风残照”表达了一种深沉的悲凉情绪，为人们所熟知。

秋是西方之神杀伐收敛万物的结果，悲秋是西方所具有的悲伤蕴涵的重要组成部分。刘禹锡在《秋词》中说：“自古逢秋悲寂寥。”这确实是古人普遍对秋天具有的心理感受。宋玉的一句“悲哉秋之为气也”曾使许许多多的人产生共鸣，甚至感伤泣下。杜

甫在秋日登高眺望时所写的“无边落木萧萧下”“万里悲秋常作客”的诗句，秋的悲哀与自己内心的伤感交融在一起，充溢着诗人悲怆凄凉的身世之感。欧阳修的《秋声赋》更是踵事增华，变本加厉，将秋天写得惨凄凛冽，令人黯然伤神。尽管个别人也写了一些翻案文章，给秋天涂上热烈、欢快的色彩，但逢秋而悲是华夏民族传统的文化心理，这是不容易改变的。汉语中的“愁”字就有因秋而生的涵义。《礼记·乡饮酒义》中说：“秋之为言愁也。”这话应倒过来说成“愁之为言秋也”，才合乎语源学的声训原则。与“愁”类似的还有“凄”字。凄异体作𦵑。《正字通·心部》：“𦵑与凄同。”《不知名变文》：“早是自家贫困，日受饥𦵑。”𦵑即凄凉。𦵑从西，犹愁从秋，表示悲哀，并非仅仅表音。“妻”也跟西有关。妻的语源前人多以为是齐，是与夫齐等的意思。如《白虎通·嫁娶》：“妻者，齐也，与夫齐体。”《说文》：“妻，妇与夫齐者也。”这是儒家的说教，妻在古代根本不可能与夫齐等。甲骨文中妻字写作，象有人用手去抓一女子的头发，可能是抢婚制的写照。这样的女子怎么能与夫齐等呢？我们疑心“妻”有可能是源于“西”。日沉西而抢娶，因将所抢之女称为妻，这跟抢于昏时因而称为“婚”一样。𦵑一作凄，𦵑一作凄，“西”“妻”当是不唯音同，义亦相通，故可互作。

六

日落西则阴暗生，西风吹则阳气藏，所以西和阴是有内在联系的。阴有两种含义，一指阴暗，是没有光线的自然状态；一指阴阳之阴，是对阴暗现象的抽象的概括。先来看西与第一种含义的联系。《书·尧典》：“分命和仲宅西，曰昧谷。”孔安国传：“昧，冥也。日入于谷而天下冥，故曰昧谷。”《尔雅·释地》：“东至日所出为太平，西至日所入为太蒙。”蒙即蒙昧、昏暗。这是古人想象西方有个黑暗的地方，太阳落入这个地方天下就是黑夜。典籍

中有“西幽”“西冥”的说法。阮籍《咏怀》：“朝阳不再盛，白日忽西幽。”谢庄《月赋》：“嗣若英于西冥。”也都反映了西方有黑暗之地的认识。

女性在阴阳二分的哲学范畴中是属于阴的，这样女性和西就有了瓜葛。在古代诗文中我们不难发现说女子所在的方位时常说成是在西边。曹植《杂诗》之三：“西北有织妇，绮縠何缤纷。明晨秉机杼，日昃不成文。太息终长夜，悲啸入青云。”阮籍《咏怀》之九：“西方有佳人，皎若白日光。”《古诗十九首》之五：“西北有高楼，上与浮云齐。交疏结绮窗，阿阁三重阶。上有弦歌声，音响一何悲。谁能为此曲？无乃杞梁妻。”李善解释说：“西北，乾位，君之居也。”这是不可取的。明明是一位思妇在西北，怎么能将“西北”说成是“君之居”呢？受传统文化的熏染，人们在写诗作文时都下意识地将西和女性放到一起，而将东和男性放到一起。梁武帝《拟明月照高楼》：“君如东扶景，妾似西柳烟。”陈子昂《月下有怀》：“美人挟赵瑟，微月在西轩。”李白《秦女休行》：“西门秦女休，秀色如琼花。”曹唐《小游仙》：“西妃少女多春思，斜倚彤云尽日吟。”李清照《一剪梅》：“云中谁寄锦书来？雁字回时，月满西楼。”范成大《归州竹枝歌》之一：“东邻男儿得湘累，西舍女儿生汉妃。”“西厢”是女子住处的通称。元稹《莺莺传》中莺莺在送给张生的诗中说：“待月西厢下，迎风户半开。拂墙花影动，疑是玉人来。”“西厢”指莺莺的住处。白居易《长恨歌》：“楼阁玲珑五云起，其中绰约多仙子。中有一人字太真，雪肤花貌参差是。金阙西厢叩玉扃，转教小玉报双成。”这里“西厢”指太真仙女的住所。《全宋词》第四册李彭老《四字令》（第2970页）：“罗纨素珞，冰壶露床，月移花影西厢。”又《章台月》（第2971页）：“玉箫金缕西楼醉，长吟短舞花阴地。”“西厢”“西楼”也都指女子住所。明陈汝先《金莲记·弹丝》：“正是腰才胜露，未曾南户窥郎；年已破瓜，岂向西园待客。”“西园待客”与

莺莺的“待月西厢”相当。清袁于令有传奇曰《西楼记》，写于叔夜与妓女穆素徽悲欢离合的故事。该剧第三出《砥志》中说：“奴家姓穆，名丽华，字素徽，居住西楼，教坊出身也。”可知剧名中的“西楼”从穆氏而来，与《西厢记》相同。古代神话中的“西王母”是大家熟悉的人物，之所以名前冠以“西”，是因为她是母，与她相对的公则在东方。《吴越春秋·勾践阴谋外传》：“立东郊以祭阳，名曰东皇公，立西郊以祭阴，名曰西王母。”李贺《马诗》之七：“西母酒将阑，东王饭已干。”由此说来，“西施”“西于”的西也只是女性的标记而已。又西风古称“少女风”，东风古称“少男风”，也是西阴东阳的缘故。《三国志·魏书·方技传·管辂》“共为欢乐”裴松之注引《辂别传》：“辂言：‘树上已有少女微风，树间又有阴鸟和鸣。又少男风起，众鸟和翔，其应至矣。’”南朝梁刘孝威《雨》诗：“电舒长男气，枝摇少女风。”上述现象说明西方与女性交织在一起的文化意脉发源于远古，潜演于后世，代代相承，不绝如缕，成为华夏民族的一种文化基因。

第三节 南

一

甲骨文中南字，其本义有人认为是一种铃，有人认为是一种瓦制的乐器。作为方位的南是个假借字。从语源上来讲，南方之南当是得名于妊，取妊养万物之义。《汉书·律历志》：“南，任也，阳气任养物，于时为夏。”任即妊的古字。《白虎通·五行》：“南方者，任养之方，万物怀任也。”又云：“南方主长养。”《素问·异法方宜论》：“南方，天地所长养，阳之所盛处也。”《诗·小雅·鼓钟》孔颖达疏：“南者，物怀任也。”有些材料中甚至说南一名任。《礼记·文王世子》孔颖达疏引《钩命决》：“南，一名任。”

人们在日常生活中可以观察到山的南坡因日照时间长，草木茂盛，一片葱茏，而北坡则因日照时间短，冰冻期长，往往草木稀疏，甚至寸草不生，显得阴冷荒凉。杜甫在《望岳》中所说的“阴阳割昏晓”就是指这种自然现象。他们将山的南坡称为阳就是南坡上通常阳光普照的缘故。就一棵树而言，朝南的枝叶长得繁茂，果实硕大且多，而朝北的一面则发育不良。唐李峤《鹧鸪》：“可怜鹧鸪飞，飞向树南枝，南枝日照暖，北枝霜露滋。”每当春风吹来的时候，南枝首先发芽生长，即所谓“向阳花木易为春”。《白孔六帖·梅部》：“大东岭上梅，南枝落，北枝开，寒暖之候异也。”《韵府》引无名氏诗：“南枝向暖北枝寒，一种春风有两般。”杜甫《元日寄韦氏妹》：“南城回北斗，郢树发南枝。”古人常用“南枝”比喻温暖舒适的地方。唐清江《春游司直城西鸂鶒溪别业》：“越客初投分，南枝得寄棲。”梅花的南枝开得早，开得旺，所以又用“南枝”指代梅花。苏轼《次韵苏伯固游蜀冈送李孝博奉使岭表》：“愿及南枝谢，早随北雁翩。”赵次公注：“南枝，梅也。”在伐木的过程中人们也会发现树木的年轮南疏而北密，疏表明发育生长快，密则表明生长得慢。再就整个中国大地来看：越往南方天气越热，当北国冰封雪飘、不见绿色的时节，南方仍然草木青翠，生机盎然。《楚辞》王褒《九怀·思忠》：“玄武步兮水母，与吾期兮南荣。”王逸注：“南方冬温，草木常茂，故曰南荣。”古人从这些现象中认识到南方是主掌生养之方，所以名之为南。《说文》：“南，草木至南方有枝任也。”段玉裁注：“有枝任者，谓夏时草木畅茂丁壮，有所枝格任载也。”许慎也是想把南声训为任，但他却理解为任载，以为到了夏天草木粗壮，其枝格可以有所任载，这不符合前人对南方的认识，因而是不确切的。如果段玉裁的解释并不合乎许慎的原意，“任”不当任载讲，而当任生、生养讲，那么许慎的说法与其他人是一致的。

古代帝王诸侯会见群臣，或是卿大夫会见僚属，皆面南而坐。

《易·说卦》：“圣人南面而听天下。”《论语·雍也》：“雍也可使南面。”为何尊贵的人要面南待人呢？不少人以为这是古代建筑座北朝南的缘故，实在是皮相之见。房屋朝南并不能决定尊贵者非要面南而坐不可，他完全可以面东或面西，正如我们今天的住房也大都朝南，但室内的坐向不拘一格。可见尊贵者面南而坐的背后有一定的文化观念在起作用。尊贵者面朝南方意味着他掌管着芸芸众生的生死荣枯，他们自称“民主”“民牧”，百姓也将他们称作“父母官”，这都是南方主掌生养观念的反映。卜辞有爵称曰“任”，如“戈任。（《前》1.37.6）“多任”（《京》799），就是“戈侯”“诸侯”的意思。^①这个称号后来写作“南”或“男”。《国语·周语中》：“郑，伯南也，王而卑之，是不尊贵也。”《左传》昭公十三年作“男”：“郑，伯男也，而使从公侯之贡，惧弗给也。”任即任（妊）生、任养，南得名于任，亦有长养之义。男也是得名于任养。《释名·释长幼》：“男，任也。”《白虎通·嫁娶》：“男者，任也。”“男”大约进入是父系氏族社会以后才出现的词，取男子任养妻小之义。可知任、南、男三个词同出一源，都有任养的蕴涵，侯王称任称南称男，如同牧养之官名牧、长养之官名长，都是从养育下民的角度来命名的。统治者既以长养自许，那么他们处于长养之位（面南）以见臣下就是顺天应人、名正言顺的事。

《三国演义》69回中说，管辂见赵颜眉间有死气，断言赵颜三日内必死。赵颜与其父恳求管辂垂示救命之方。“辂见其父子情切，乃谓赵颜曰：‘汝可备净酒一瓶，鹿脯一块，来日赍往南山之中，大树之下看盘石上有二人弈棋，一人向南坐，穿白袍，其貌甚恶；一人向北坐，穿红袍，其貌甚美。汝可乘其弈兴浓时将酒及鹿脯跪进之，待其饮食毕，汝乃哭拜求寿，必得益算矣。’”赵颜遵从

① 参胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》第131—133页，上海古籍出版社，1983年版。

其言，结果穿红袍的人将赵颜的寿命从十九岁改为九十九。事后管辂解释说：“穿红者，南斗也；穿白者，北斗也。……北斗注死，南斗注生。”向南坐就是坐在北面，故为北斗。向北坐就是坐在南面，故为南斗。南斗注生是主生的南方赋予的权力。

南方主生的观念在其他民族的神话传说中也有反映。佉族的《达惹嘎木造人的故事》中说：洪水过后只剩下达惹嘎木和一条小母牛，他就和小母牛结了婚。母牛怀孕后生下一颗葫芦籽，达惹嘎木便把葫芦籽种到地里。“不久，长出两根肥壮的葫芦藤，一根伸向北方，一根伸向南方。……到了秋天，达惹嘎木高兴地去察看葫芦藤结葫芦了没有。他顺着北边那条葫芦藤寻找，一直摸到藤尖，北藤没有结葫芦。他又顺着南边那根葫芦藤去找，走了三天三夜，走到司岗里地方，顺藤一看，结了一个小山一样大小的葫芦。”达惹嘎木用刀劈开，里面出来很多人和动物。^①北方主死，所以北藤无果实；南方主生，所以南藤能孕育出人和动物来。

二

东方主生，因而农田称为“东皋”“东田”，已见上述；南方也主生，所以农田前也常冠以南字。《诗·周颂·载芟》：“有略其耜，俶载南亩。”《小雅·甫田》：“今适南亩，或耘或耔。”杜牧《阿房宫赋》：“使负栋之柱，多于南亩之农夫。”陶渊明《酬刘柴桑》：“新葵郁北牖，嘉穉养南畴。”梁武帝《河中之水歌》：“莫愁十三能织绮，十四采桑南陌头。”张协《杂诗》之八：“借问此何时？蝴蝶飞南园。”李白《思边》：“去年何时君别妾？南园绿草飞蝴蝶。”这些例句中的南并不是实指方位。修订本《辞源》解释说：“由于南亩向阳，利于农作物生长，古人田土多向南开辟。后泛称

^① 《中国民间故事全集》第7册，台湾远流出版事业股份有限公司，1989年版。

农田为南亩。”这种说法是有问题的。田地的东南西北一般是以人们自己的居住地为观察点的，只要居住在平坦的地方，四周的农田都在阳光的普照之下，怎么单单是村落南边的田地向阳呢？《汉语大词典》知其不通，所以换个观察点来作解释：“南坡向阳，利于农作物生长，古人田土多向南开辟，故称。”这是以山作为观察点，这样不管人住在哪里，南坡总是南坡，总是向阳的，北坡则是背阳的，古人开地于南坡当然是可想而知的。但这种解释是以古人的田地多在山坡上为前提的，如果不是山坡，这样的解释就落空了。事实上殷周以来的华夏族主要生活在平原地区，从殷人已很重视水利灌溉这一点来看^①，他们的田地无疑大都在平旷的地方。甲骨文中的周写作田，象垄埂整齐的田地，垄埂主要是为了灌溉的方便。甲骨文中又有𠂔（畎）字（见《前》4.12.2），其本义就是田中水沟。早在殷代之前的新石器时代的许多遗址中都曾出土过稻粒、稻壳和稻草，如浙江余姚河姆渡遗址，湖北京山屈家岭遗址、河南洛阳高崖遗址等，表明我国在五六千年以前就已种植水稻。种植水稻需要灌溉，要求土地平整。可见说古人将田地多开在南坡上是没有根据的。清胡承珙《毛诗后笺》引冯氏《名物疏》云：“古之治田者，大抵因地势水势而为之，其在东者谓之东亩。……其在南者谓之南亩。”斯亦未达。

生长则繁荣茂盛，人的荣华富贵与草木的繁荣茂盛相似，所以南又有富贵的象征意义。唐李公佐在《南柯太守传》中让淳于棼作南柯太守，享尽荣华富贵，这“南柯”可不是没有寓义的。白居易有一首诗很能说明东南西北四方文化蕴涵的差异。《效陶潜体诗》之十五：

南巷有贵人，高盖驷马车。我问何所苦，四十垂白须？答

① 温少峰、袁庭栋《殷墟卜辞研究》（科学技术篇）第200—206页，四川省社会科学院出版社，1983年版。

云君不知，位重多忧虞。北里有寒士，瓮牖绳为枢。出扶桑藜杖，入卧蜗牛庐。散贱无忧患，心安体亦舒。东邻有富翁，藏货遍五都。东京收粟帛，西市鬻金珠。朝营暮算计，昼夜不安居。西舍有贫者，匹妇配匹夫。布裙行赁舂，短褐坐傭书，以此求口食，一饱欣有馀。贵贱与贫富，高下虽有殊，忧乐与利害，彼此不相逾。

诗中贵人居南巷，寒士栖北里，富翁为东邻，贫者在西舍，东南与富贵相伴，西北与贫寒相随，这是四方的传统文化观念深深印在人们思想意识中的显证。

三

汉语中“南山”是长寿的象征。最流行的祝寿辞要算是“寿比南山，福如东海”两句。海固然还有北海，但北跟死亡联系在一起，所以是不能用来祝福的。山虽说四面都有，但南象征着生命，象征着永存，因此说人象南山那么长寿，是非常切合华夏民族的心理的。用“南山”比喻长寿最早见《诗·小雅·天保》：“如月之恒，如日之升，如南山之寿，不騫不崩，如松柏之茂。”这里的“南山”有些人解释成终南山，未免拘泥。说长寿也用“南岳”。唐魏元忠《修书院学士奉敕宴梁王宅》：“愿陪南岳寿，长奉北宸樽。”“南山”“南岳”都只是取其长寿的象征意义，并不在乎是否真有其山。向熹先生的《诗经词典》将《天保》诗中的“南山”解释为“南面的山”，而不取终南山之说，是完全正确的。陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”（《饮酒》之五）两句诗深受世人称赏，但未必都领会了“此中真意”。台湾《中文大辞典》将此“南山”解释为陕西的终南山固然不着边际，不少人以为指庐山，也嫌刻舟。陶渊明心中的南跟寿考、隐逸是息息相通的。他在《庚子岁五月中从都还阻风于规林》诗中说：“延目识南岭，空叹将焉如。”这是陶渊明仕宦时期回家探亲的路上写的，这两句诗

流露了他意欲隐居的念头。“识南岭”是说自己明白隐居的真谛，“将焉如”是叹无须外出为人折腰。王瑶先生说：“相传服菊可以延年，采菊是为了服食。《诗经》上说‘如南山之寿’，南山是寿考的征象。”深得诗人雅致。我们前面说过，“东篱”并非实指，则“南山”也无须对号。即使真指庐山，而诗人不称众所周知的“庐山”“匡庐”之名，却称作“南山”，不是同样能说明其“真意”吗？

地上以“南山”为寿考的象征，天上则把“南极”视为寿星。《史记·天官书》：“狼比地有大星，曰南极老人。老人见，治安；不见，兵起。”《正义》：“老人一星，在弧南，一曰南极，为人主占寿命延长之应。常以秋分之曙见于景（丙，为避讳改），春风之夕见于丁。见，国长命，故谓之寿昌，天下安宁；不见，人主忧也。”汉崔骃《杖颂》：“寿如南极，子孙千亿。”南极星之所以称作老人，之所以说它跟寿命相关，完全是南字的文化蕴涵投射的结果。

“商山四皓”是秦末的四位隐士，因隐居商山，而又须眉皓白，故世称“商山四皓”。但历史上也说他们隐居于南山，称他们是“南山皓”“南山叟”。扬雄《解嘲》：“四皓采荣于南山。”李白《金陵歌送别范宣》：“送尔长江万里心，他年来访南山皓。”明许商《同甲会》：“俺几个茹灵芝，共效南山叟。”商山在今陕西省商县东，与咸阳、长安相距千里，根本不在这些参照点的南部，为什么能称为南山呢？清人王琦解释李白诗中的“南山皓”时说：“南山皓，谓汉之四皓。四皓在秦时始入蓝田山，后又入地肺山（按一曰商山），汉时匿终南山。”这是强作解人。最早提到四皓的是《史记·留侯世家》：“顾上有不能致者，天下有四人。四人者，年老矣，皆以为上慢侮人，故逃匿山中，义不为汉臣。”这里没说居于何山。东汉荀悦《申鉴·杂言上》：“高祖虽能申威于秦、项，而屈于商山四公。”西晋皇甫谧《高士传》中说秦始皇时东园公等四人共隐商山，汉惠帝为之立碑，称为“四皓”。陶渊明《桃花源

诗》：“嬴氏乱天纪，贤者避其世。黄绮之商山，伊人亦云逝。”又《赠羊长史》：“路若经商山，为我少踌躇。多谢绮与角，精爽今何如？”都说隐居于商山。可知隐居终南山之说并无实据，只是对前人泛言之“南山”的一种曲解罢了。四皓年老寿高，而且操守坚贞，宜于与“南山”相配，所以商山皓就成了南山皓。

“南山”又常用来比喻坚固、不可动摇的事物。《旧唐书·李元纁传》：“南山或可改移，此判终无动摇。”清薛福成《庸盦笔记·畿狱引律同而不同》：“前之所断，不愧南山铁案。”“南山”的这一喻义是从长寿、永存的喻义引申来的。

四

房屋、山丘、树木这些立起的東西朝南的一面阳光灿烂，朝北的一面光线阴暗，古人从这些具体的现象中得出了南方属阳、北方属阴的认识。古代不少地方叫南阳。《左传》僖公二十五年：“晋于是始启南阳。”这是晋国的南阳。《孟子·告子下》：“一战胜齐，遂有南阳。”这是齐国的南阳。诸葛亮《出师表》：“臣本布衣，躬耕于南阳。”这是河南的南阳。南属阳，故称南阳。与此相对的就是北阴。《易林·否之蹇》：“北阴司寒，坚冰不温。”在此具体的阴阳概念的基础上古人又对许多事物阴阳二分，使阴阳成为一个抽象的哲学概念。如天为阳，地为阴；男为阳，女为阴；火为阳，水为阴；夏为阳，冬为阴；等等。这种阴阳体系决定了古人在举行许多仪式时对南北方位的不同选择。《礼记·祭统》：“天子亲耕于南郊，以共齐盛；王后蚕于北郊，以共纯服。”《南史·宋少帝纪》：“有司奏武皇帝配南郊，武敬皇后配北郊。”这是男为阳、女为阴的缘故。《吕氏春秋·孟夏纪》：“立夏之日，天子亲率三公、九卿、大夫以迎夏于南郊。”《孟冬纪》：“立冬之日，天子亲率三公、九卿、大夫以迎冬于北郊。”这是夏为阳、冬为阴的缘故。《汉书·郊祀志下》：“祭天于南郊，就阳之义也；瘞地于北郊，即

阴之象也。”天为阳，故祭于南；地为阴，故祀于北。

男子从情欲的目的所嗜好的男子姿色古称“南风”。明王骥德《男王后》第一折：“俺大王爷最爱南风，我们献去做个头功，倒有重重的赏赐哩。”《金瓶梅》36回：“原来安进士杭州人，喜尚南风，见书童儿喝的好，拉着他手儿两个一递一口吃酒。”“南风”是怎样得名的呢？王利器主编的《金瓶梅词典》（吉林文史出版社1988）是这样解释的：“南风，好男色之风，因此风最先盛行于江南，故称南风。”此说未谛。明谢在杭《五杂俎》卷八《人部四》：“男色之兴，自《伊训》有比顽童之戒，则知上古已然矣。”《尚书·伊训》：“敢有侮圣言、逆忠直、远耆德、比顽童，时（是）谓乱风。”“比”谓亲狎，“顽童”即变童。《逸周书·武称》：“美男破老，美女破舌。”《战国策·秦策一》：“（晋献公）又欲伐虞，而憚宫之奇存。荀息曰：‘《周书》有言，美男破老。’乃遗之美男，教之恶宫之奇。宫之奇以谏而不听，遂亡。”可知“南风”古来就有。潘光旦先生说：“像同性恋一类的现象，既可以在人类以外的高等动物中发见，就根本无法追溯出一个最早的起点来。”“它和人类的历史是同样的悠久。”^①因此，说“南风”因最先盛行于江南而得名是站不住的。我们已经知道“南”和“男”是同源词，意义上有联系，因此爵称“南”亦作“男”。《通雅·称谓》云：“称男子曰南北，犹称物曰东西也。”男子称作“南北”当即取“南”义，“北”为陪衬，这也是“南”“男”可通的证据。“南风”又称“男色”“男宠”或“男风”。《汉书·佞幸传赞》：“柔曼之倾意，非独女德，盖亦有男色焉。”《晋书·五行志下》：“自咸宁、太康之后，男宠大兴，甚于女色。”《红楼梦》第4回：“（冯渊）年纪十八九岁，酷爱男风，不好女色。”看来“南风”和“男风”是一个词，“南”就是“男”的意思，跟江南无关。“南风”之“风”也不是


^① 见本书第22页注①第516页。

风气、风尚，而是风姿、姿色的意思。《晋书·后妃传·惠贾皇后》云：“惠贾皇后讳南风，平阳人也，小名时。”“妃性酷虐，尝手杀数人。或以戟掷孕妾，子随刃堕地。”“荒淫放恣，与太医令程据等乱彰内外。”常有面首入宫侍宿，但“入者多死”，以防张扬其事于外。颇疑“南风”非其真名，乃世人所起之诨号。以其刚狠似男，且好面首，故呼为“南风”。唐房玄龄等撰写《晋书》时未能明察，遂误以为名。

五

自殷周以来中国的政治中心基本上一直在北方，北方在政治上处于高的地位，南方则处于低的地位，这一政治形势在人们的心目中形成了北为上、南为下的观念。《晋书·刘琨传》：“百姓随腾南下。”欧阳詹《题秦岭》：“南下斯须隔帝乡，北行一步掩南方。”古代贬谪、流放官员大都让他们到南方去为官谋生，也就是让他们远离国家中心。杜审言《湘江》：“独怜京国人南窜，不似湘江水北流。”“南窜”反映了对南去的不满情绪。古人所说的“南迁”就是贬官的意思。北宋徐弦《和州酬江中丞见寄》：“贾傅南迁久，江关道路遥。”周密《齐东野语·徐汉玉》：“吾得罪必南迁，安得在畿乎？”陆游《老学庵笔记》卷九：“东坡在岭海间，最喜读陶渊明、柳子厚二集，谓之南迁二友。”这都反映了以南方为低下的意识。我们今天说“南下”“北上”，不说“南上”“北下”，说“上北京”，不说“下北京”，就是“南”“北”二词的传统文化蕴涵制约的结果。有些人认为“北上”“南下”的说法是由于我国的地理形势是北部高、南部低，这缺乏说服力。东北、内蒙更在北京以北，但那里的人也说“上北京”，不说“下北京”。人们是不可能直观地认识到中国的地形北高南低，而对生活在一个具体环境中的人来说，地形的高低又是各不相同的。因此，“北上”“南下”的说法跟地形没有什么联系。

第四节 北

北在甲骨文中作, 象二人背对背之形, 是背的初文。古籍中北也有作背用的例子。《书·尧典》:“分北三苗。”孔安国传:“北, 犹背也。”《战国策·齐策六》:“士无反北之心。”“反北”即反背。《汉书·高帝纪》:“项羽追北。”颜师古注:“北, 幽阴之处, 故谓退败奔走者为北。”《后汉书·臧宫传》李贤注:“人喜阳而恶阴, 北方, 幽阴之地, 故军败者皆谓之北。”此说未得。幽阴之地与败逃有什么关系呢? 莫非败逃者都向北奔跑吗? 败逃之北实即背的意思, 败逃者必背朝敌方, 由此引申出败逃、败逃之兵的意思。阳面为正面, 为南面, 阴面就是背面, 就是北面, 所以背面之北引申出北面的意思。孙常叙先生说:“‘北’的原义是脊背。我国习惯, 平时居处常是面向南面的, 因而从脊背的‘北’, 就背后、背面引申出‘北’的方位意义来。”^① 这种解释稍有未安。古人平时居处不外寝坐, 寝则背之朝向并无定准, 仰卧则背朝下, 侧卧则或向东或向西; 坐姿也无一定, 不限面南背北, 因此“北”的方位义跟古人的“平时居处”没有直接关系。

北方是幽暗之地。《论衡·说日》:“北方, 阴也。”《尚书·尧典》:“申命和叔宅朔方, 曰幽都。”孔安国传:“北称幽, 则南称明从可知也。都, 谓所聚也。”蔡沈《集传》:“朔方, 北荒之地, ……日行至是, 则沦于地中, 万象幽暗, 故曰幽都。”《尔雅·释地》:“北方之美者有幽都之筋角焉。”幽都的一切都有黑暗的特点。《山海经·海内经》:“北海之内, 有山名曰幽都之山, 黑水出焉。”

^① 孙常叙《汉语词汇》第54页, 吉林人民出版社, 1957年版。

其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。”这是地下皆黑。天上也一样。《吕氏春秋·有始》：“何谓九野？中央曰钧天，……西北曰幽天。”在五行学说中黑与北是属于同一系统的，这是对前人北方为幽暗之地的认识的总结，并不是随意的安排。

《韩非子·外储说上》：“尧欲传天下于舜，鯀谏曰：‘不祥哉！孰以天下而传之匹夫乎？’尧不听，举兵而诛杀鯀于羽山之郊。共工又谏曰：‘孰以天下而传之于匹夫乎？’尧不听，又举兵而流共工于幽州之都。”《墨子·尚贤中》：“昔者伯鯀，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之于羽之郊。”“羽山”“幽州”二地在神州何方，古来众说纷纭。历史学家们喜欢将这些地名指实，大率臆必之词。比如“幽州”，好像有其地，但正如孔颖达在《尚书·舜典》正义中所指出的：“流四凶在治水前，于时未作十有二州，则无幽州之名。”《史记·五帝本纪》作：“流共工于幽陵。”说明司马迁并没有将流放共工的“幽州”跟十二州之一的幽州混为一谈。其实不论是“幽州”还是“羽山”，都不过是神话中的想象之词，按图索骥，实在是徒劳的。但想象不是任意的，鯀之所以殛于羽山，共工之所以流放到幽州，应有它的道理。“幽州之都”跟我们上面所说的“幽都”是一回事，是想象中北方暗无天日的地方。五音之羽与北相配，所以“羽山”犹言北山。《淮南子·地形》：“北方曰积冰，曰委羽。”高诱注：“委羽，山名，在北极之阴，不见日也。”《地形》中又云：“烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日。”委有积的意思。《广雅·释诂一》：“委，积也。”“委羽”就是“积羽”。《竹书纪年》：“穆王北征，行流沙千里，积羽千里。”“积羽”就是积阴、积雪的意思。羽色白，与雪有共同之处，故羽与北方相配。北方阴冷，冰雪难融，所以谓之委羽。鯀和共工为凶恶之人，把他们投置到北方阴暗寒冷的地方自然是人心所向。

男为阳，女为阴，所以女子和北方常有关联。古代建筑中将东房隔为南北两半，北面的一半朝北开门，直通后庭，是为北堂，

是妇女日常起居活动的地方。《仪礼·士昏礼》：“妇洗在北堂。”韩愈《示儿》：“主妇治北堂，膳服适戚疏。”母亲常住北堂。宋王禹偁《寄金乡张赞善》：“年少辞荣自古稀，朝衣不着着斑衣。北堂侍膳侵星起，南亩催耕冒雨归。”“北堂侍膳”指侍奉母亲。也用“北堂”直接称代母亲。如李白《赠历阳褚司马》：“北堂千万寿，侍奉有光辉。”王安石《和微之林亭》：“中园日涉非无趣，保此千钟慰北堂。”也可以指称祖母。《红楼梦》94回：“海棠何事忽摧隤，今日繁花为底开？应是北堂增寿考，一阳旋复占先梅。”这首诗是贾宝玉为讨老太太喜欢而作的，“北堂”指贾母。蔡义江《红楼梦诗词曲赋评注》（北京出版社，1979年版）将这里的“北堂”解释为“母亲的代称”，未得。宋王楙《野客丛书·萱堂桑梓》云：“今人称母为北堂萱，盖祖《毛诗·伯兮》诗‘焉得谖草，言树之背’。……其意谓君子为王前驱，过时不反，家人思念之切，安得谖草种于北堂，以忘其忧，盖北堂幽阴之地，可以种萱。初未尝言母也，不知何以遂相承为母事。”萱草之所以跟“母事”有关，是“北堂”一词影响的结果。毛传将“言树之背”的“背”释为“北堂”。清姚际恒《诗经通论》：“背，堂背也。堂面向南，背向北，故背为北堂。”尽管《伯兮》诗中的北堂与母亲无关，但因说了种萱草于北堂前的话，萱草就和北堂有了联系。后以“北堂”指称母亲，好雅之士联想到《伯兮》诗，遂将母亲称作“萱堂”“北堂萱”。

《晏子春秋·谏上》：“纣作北里幽厉之声。”有北里之乐必有北里之舞。《史记·殷本纪》：“（纣）好酒淫乐，嬖于妇人。爱妲己，妲己之言是从。于是使师涓作新淫声，北里之舞，靡靡之乐。”北里乐舞当因演奏于北里之地而得名，如同桑林乐舞因演奏于桑林而得名一样。北里乐舞为淫乐淫舞，以“幽厉”为特点，在天人相应的观念的支配下其乐舞自然要选阴幽之地来表演，北方为阴幽之地，宜于行阴幽之事，这就是“幽厉”的乐舞在北里演奏

的道理。唐代长安的妓院安置在长安城的北边，称为北里，这种安置无疑受了传统观念的影响。女为阴，媾合为阴事，安排在象征阴幽的城北当然是很相适宜的。

二

南主生，北主死，所以北方是死亡之所，是收敛幽藏万物的地方。《尸子》卷下：“北方，伏方也，万物至冬皆伏，贵贱若一，美恶不异。”《尚书大传》：“北方者何也？伏方也，伏方也者，万物伏藏之方。”《素问·异法方宜论》：“北方者，天地闭藏之域也。”《汉书·律历志》：“太阴者北方，北，伏也，阳气伏于下也。”《广雅·释诂四》：“伏，藏也。”古代埋葬死人时大都埋在居住区的北边，而且有的还讲究头要朝北。《礼记·檀弓下》：“葬于北方，北首，三代之达礼也，之幽之故也。”孔颖达疏：“言葬于国北及北首者，鬼神尚幽暗，往诣幽冥故也。殡时仍南首者，孝子犹若其生，不忍以神待之。”又《礼运》：“故死者北首，生者南乡，皆从其初。”郑玄解释说“北首”是为了“首阴”，“南乡”是为了“乡阳”，《孔子家语·问礼》中也有“生者南向，死者北首”的话。《左传》哀公二十六年：“得梦启北首而寝于卢门之外。”杜预注：“北首，死象。”梦见“北首”意味着死亡，梦作南柯太守意味着荣华，刚好相反。《后汉书·蔡邕传》：“但愿北首旧丘，归骸先茔，又可得乎？”“北首旧丘”指葬于祖先所在之地。

葬入于北的实例古籍中也提到不少。《左传》襄公二十九年：“齐人葬庄公于北郭。”《古诗十九首》之八：“驱车上东门，遥望郭北墓。白杨何萧萧，松柏夹广路。下有陈死人，杳杳即长暮。潜寝黄泉下，千载永不寤。”历史上有名的墓葬场大概要数洛阳北面的北邙（亦作“北芒”）山了，东汉以来历代的许多王侯公卿埋葬在这里，因而声名远播。历代的文人墨客常借北邙慨叹浮生，抒发悲情。唐沈佺期《邙山》：“北邙山上列坟茔，万古千秋对洛城。”

王建《北邙行》：“北邙山头少闲土，尽是洛阳人旧墓。”由于北邙山天下闻名，所以人们就用“北邙”泛指死亡之所。陶渊明《拟古》之四：“一旦百岁后，相与还北邙。”唐欧阳詹《观送葬》：“何事悲酸泪满巾，浮生共是北邙尘。”《红楼梦》第一回：“三劫后，我在北邙山等你，会齐了同往太虚幻境销号。”

死人幽灵既然都生活在北方，招魂时就得向北而唤。《仪礼·士丧礼》：“复者一人，……升自前东荣中屋，北面招以衣，曰：‘皋某复。’三，降衣于前。”又《丧大记》：“复者……皆升自东荣，中屋履危，北面三号。”人初死，生人要登上屋顶面向北方招唤死者灵魂回到死者身上，这叫“复”。《礼记·檀弓下》中解释“北面”而招的原因时说：“北面，求诸幽之义也。”人死既属阴间鬼神，故停尸也须停放在北堂。贾谊《新书·胎教》：“（史）鳧病且死，谓其子曰：‘我即死，治丧于北堂。吾生不能进遽伯玉而退弥子瑕，不能正君也，生不能正君者，死不当成礼，死而置尸于北堂，于我足矣。’”人既葬，神主便设在北堂。《荀子·宥坐》：“子贡观于鲁庙之北堂。”唐杨惊注：“北堂，神主所在也。”

古称能使人与死者相见的法术为“北海术。”《文选》潘岳《悼亡》诗：“我惭北海术，尔无帝女灵。”李善注引《列异传》：“北海营陵有道人，能使人与死者相见。同郡人妇死已数年，闻而往见之曰：‘愿令我一见死人，不恨。’遂教其见之。于是与妇人相见，言语悲喜，恩情如生。”“北海营陵”虽然实有其地，但道人及其道术却是想象的产物。人们之所以将道人及其道术安排在北海营陵，跟北方为死亡之地的信念是分不开的。《文心雕龙·诔碑》：“傅毅之诔北海，云‘白日幽光，雰雾杳冥’。”可知北海之地以多雾多阴为特点。莹古与营通。《礼记·月令》：“孟冬之月，‘审棺槨之薄厚，莹丘垄之大小。’”莹《吕氏春秋·孟冬纪》作营。因此，“营陵”就有坟墓、基地的意思。北方阴沉之地又有可以理解为坟墓的地名，这就为“北海术”的产生提供了温床。北海跟

见死人的法术连在一起，东海则跟福祿连在一起，方位词文化蕴涵的差异从这里也可以看得很清楚。古有恶神叫“北君”，民间十分畏忌。汉王符《潜夫论·巫列》：“若乃巫覡之谓独语，小人之所望畏，土公、飞尸、咎魅、北君、衔聚、当路、直符七神及民间缮治微蔑小禁，本非天王所当惮也。”北君就是北方之神，死亡之神，所以人皆畏忌，这跟“东君”为东方之神、生养之神因而受人崇敬喜爱也刚好形成对照。

明白了古人对北方的观念，与此有关的许多言行就可以得到正确的理解。《礼记·月令》：“司徒播扑，北面誓之。”郑玄注：“誓众以军法也。”扑是鞭笞之具。以军法誓众而面朝北方，这是为了显示军法的威严无情，因为北方是死亡之地，而死亡和杀伐是紧密相连的，属于同一事类。《说苑·修文》：“子路鼓瑟，有北鄙之声，孔子闻之，曰：‘信矣，由之不才也。’再有侍，孔子曰：‘求，来。尔奚不谓由？夫先王之制音也，奏中声，为中节，流入于南，不归于北。南者生育之乡，北者杀伐之域。’”《白虎通·五行》：“北方其臭朽者何？北方水，万物所幽藏也。又水者受垢浊，故臭腐朽也。”将腐烂的气味配属北方，也是北方为死亡之地的缘故。动物死则腐，草木死则朽，腐朽之气非北莫属。南主生，北主死，故南北对举时美好的事物属南，不好的现象归北。陶渊明《咏贫士》：“南圃无遗秀，枯条盈北园。”苏轼《三月二十九日》：“南岭过云开紫翠，北江飞雨送凄凉。”南为尊贵的象征，北为卑服的象征。《韩非子·功名》：“此尧之所以南面而守名，舜之所以北面而效功也。”《史记·田单列传》：“王蠋，布衣也，义不北面于燕，况在位食禄者乎！”《汉书·于定国传》：“定国乃迎师学《春秋》，身执经，北面备弟子礼。”又《黥布传》：“大王与项王俱为诸侯，北向而臣事之。”《隋书·炀帝纪》：“若有识存亡之分，悟安危之机，翻然北首，自求多福。”“北首”指投降臣服。

第五节 四方神及四方风的名义

在远古时期的人的心目中万物都是有神的，与风雨冷暖有密切关系的四方自然也有神主宰。四方神及其所控制的四方风各有专名，这些专名中包含着先民对方位及四季的认识和信仰，这种认识和信仰作为一种集体表象，在古代社会代代相传，对人们的思想情感和生活习俗产生了广泛深远的影响，值得我们去一番寻幽发蒙的工作。

四方神名及风名最早而又比较完整的材料见于《甲骨文合集》第14294片。其文云：

东方曰析，风（风）曰𠄎。南方曰𠄎（下文用A代替），风曰𠄎。𠄎（西）方曰𠄎（下文用B代替），风曰𠄎。𠄎（北方曰）𠄎（下文用C代替），风曰𠄎（下文用D代替）。

《合集》14295片也较完整，节录如下：

内贞：帝于北方𠄎（曰）𠄎（E），𠄎（风）曰𠄎（d）。内贞：帝于南方曰𠄎，风𠄎（曰）A。贞：帝于东方曰析，风曰𠄎。贞：帝于西方曰𠄎，风曰𠄎（b）。

杨树达先生曾写了《甲骨文中之四方风名与神名》（1945）一文对四方神名与风名的含义作了解释^①，认为四方神名皆与草木有关，这一说法得到不少学者的认同。如胡厚宣先生说：“杨树达先生谓甲骨文的四方名，都和草木有关，并与四时相配合，其说可通。”^②李孝定在《甲骨文字集释》𠄎（下用h代替）字下也说：“（杨氏）谓四方之名均与草木之义有关，其说亦是。”我们认为杨氏之

① 见《积微居甲文说》，收入《杨树达文集》之五，上海古籍出版社，1986年版。

② 胡厚宣《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》1956年第1期。本节所引胡说皆出此文。

说与古人的四方观念未尽切合，有加以订补的必要。下面以东西南北为序对四方神及四方风的名义逐一进行讨论。

—

东方之神名析，杨氏将析释为解，以为取“草木甲坼”之义。此说拘于一隅，未为通达。析者，言主分解之神。《吕氏春秋·孟春纪》：“孟春之月，……东风解冻。”《庄子·庚桑楚》：“是乃所谓冰解冻释者。”《易·解·彖传》：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉。”大地解冻，冰雪消融，雷雨解放，草木解甲，进而分蘖生枝，这一切在古人看来都是东方析神发挥其解析释放神力的结果。不仅如此，古人还发现每当东风吹来之时鸟兽也有“析”的举动，这就是春情勃发，纷纷交配，从而分化出后代。《尚书·尧典》中说春天时节“厥民析，鸟兽孳尾”，将“析”与“孳尾”相提并论，孔安国解释说：“乳化曰孳，交接曰尾。”可见鸟兽的孳乳分化跟草木的解甲分蘖一样都是解析的表现，古人认为都是东方析神一手安排的。

人是有自我意识的动物，当他们从自然现象中体悟到神的旨意后便自觉地虔诚地去顺应神的意志。牛马在春季活动，他们便因势利导，“合累牛腾马游牝于牧”（《礼记·月令》），纵其“中春通淫”（《周礼·夏官·牧师》），以达到充分地繁殖分化的目的。人自己的分化行为有两种互相对立的表现。一是人自身的分化，其手段就是“合男女”，这跟他们“合累牛腾马游牝”是一致的。《周礼·地官·媒氏》：“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁，若无故而不用令者罚之，司男女之无夫家者而会之。”《管子·幼官》：“十二，清明，发禁。十二，始卯，合男女。”这种习俗在甲骨文中就有反映，其来源当是十分古老的，请参本书《卜辞“令往郁”与〈周礼〉的“令会男女”》一节。另一种顺应解析的表现就是《尧典》中所说的“厥民析”。什么是“厥民析”呢？伪

孔传说：“言其民老壮分析。”孔颖达疏：“此时农事已起，不居室内，其时之民宜分析适野，老弱居室，丁壮就功。”古代确有春季出居田中的习俗。《说文》：“庐，寄也，秋冬去，春夏居。”庐是田中搭的简易房舍，是暂时寄居之所，所以训为寄。《诗·小雅·信南山》：“中田有庐。”郑笺：“中田，田中也，农人作庐焉，以便其田事。”田中作庐当然是为了夜间息宿，说明孔传及孔疏的说法是有根据的。那么，农事一起为何丁壮要分居田野呢？最为直接的答案当然是为了搞好春种生产。民以食为天，在产量不高的农作时代全力以赴从事春种工作是至关重要的，古人也深深懂得“一年之计在于春”，“人误地一时，地误人一年”的道理。《吕氏春秋·仲春纪》云：“是月也，……无作大事，以妨农功。”“农功”处于压倒一切的首要地位，其他“大事”都得为“农功”让路。因此说丁壮分居是为了集中精力搞好农功，不失为入情合理的解释。然而仔细一想，这样的解释并不圆满。回家住宿怎么就影响了农功呢？是不是古人的田地都离居住区很远，来回奔走会耽误了时间呢？好像没有根据作这样的推断。个别的农田离居住区较远是有可能的，但大多数农田无疑都在村落周围。居住区是人自己选定的，他们没有必要有意跟自己过不去；农田是人们自己开垦的，在地广人稀的时代没有必要舍近求远。看来在“厥民析”的背后应该有别的动机。我们认为“厥民析”是一种古老的男女分居习俗，它是在生产繁忙时节为防止发生两性关系而出现的禁忌。何以见得？

(一)《诗·豳风·七月》：“三之日于耜，四之日举趾。同我妇子，饁彼南亩。”郑笺：“同，俱也。……耕者之妇子俱以饁来至于南亩之中。”这是说妻子带着孩子去给分居田间的丈夫送饭，丈夫是不回家吃饭的。可知“就功”的“丁壮”是指青壮年男子，“居室”的“老弱”包括妻子或女子在内。

(二)《吕氏春秋·仲春纪》：“是月也，日夜分，雷乃发声，始

电。螽虫咸动，开户始出。先雷三日，奋铎以令于兆民曰：‘雷且发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾。’”高诱注：“有不戒容止者，以雷电合房室者，生子必有瘖瘓通精狂痴之疾。”^①“容止”就是指房事。仲春二月一般是没有雷的，怀孕生子也未必残疾，这些都不过是为了要求人们“戒其容止”的借口和恫吓罢了，真正的目的就是下文所说的“无作大事，以妨农功”，亦即为了不影响农事。这说明春秋战国时代仍然禁止农忙之时发生两性关系。

（二）古代社会曾广泛存在过与生产有关的性禁忌。苏联学者谢苗诺夫指出：

许多民族中，确曾存在过在准备打猎和正式打猎时期严禁发生性关系的禁规。这种狩猎时期长短不一，少则一天，多则几个月，但是，凡存在这种狩猎性禁忌的民族都深信，在整个这段时期内节制性关系是打猎成功的必要条件，违反了这种禁忌必然会遭到挫折。例如莱祖村（在美拉尼西亚群岛的新爱尔兰岛上）的居民就深信，假如狩猎者之中有谁违反了禁忌，那末不仅违反者本人，而且他的所有伙伴在狩猎中都不会取得成功。又如印第安人中的努特卡人（北美洲西北海岸一带），如果在猎取鲸鱼的时候发生了不幸事故，那他们就毫无疑问认为是由于狩猎者中有人违反了性禁忌。于是他们就要寻找这个肇事者，并严厉地惩处他。

类似的例子还很多。东非的瓦戈戈人若狩猎不成功或被狮子所伤，便以为是由妻子在家有不贞行为所造成的。玻利维亚的莫克索人认为如果他在狩猎时妻子在家中有不贞行为的话，他会被蛇或老虎咬伤，所以他若被蛇虎咬伤，妻子必然要受到惩罚，乃至处死。^②

① 或云高注“止”下“者”为“言”之形误，“室”为“事”之声误，或云“者”为衍文（见陈奇猷《吕氏春秋校释》），皆非。“以雷电合房室者”以下是对“有不戒容止者”的解释，高注并无不通之处。

② 见本书第4页，注①第41页。

谢苗诺夫在指出了狩猎性禁忌的广泛性之后进一步说道：“随着生产类别的变化，这些性禁忌就自动地从旧的活动形式转移到新的活动形式。在那些捕渔业已成为主要活动形式的部落中，狩猎方面保持着的性禁忌同时也就推广到了捕渔业上。随着生产活动向农业和手工业过渡，性禁忌也普及到这些活动领域中。”他还说：“生产方面性禁忌的产生都伴以男女分开生活的现象。”^① 世界各地流传着女子国、女人岛、丈夫国、男人岛的传说。如《马可波罗游记》中说，阿拉伯海中有两个岛，一个是男人岛，一个是女人岛，每年三月男人到女人岛上去，在那儿居住到五月底，其余时间男女各居一方。澳大利亚的阿兰达人中流传的一则故事中说，在神话式的阿尔切拉时代存在单独的男人集团和女人集团。我国古代典籍中也有这类记载。如《山海经·海外西经》中说：“女子国在巫咸北。”《后汉书·东夷传·东沃沮》载：“海中有女国，无男人。”《隋书·西域传·女国》：“女国在葱岭之内，其国以女为王。”有单独的女子国，必然相应地有单独的男子国。《山海经·海外西经》：“丈夫国在维鸟北。”《太平御览》卷361引《玄中记》：“丈夫民……终身无妻，产子二人，从背肋间出，其父则死，是为丈夫民。”《西游记》55回中所描写的西梁女国，《镜花缘》45回中所描写的丈夫国，当是以上述传说为素材的。这类传说就是古代社会因生产的性禁忌而出现的男女分居习俗的反映。

由上可知，《尧典》中所说的“厥民析”是指我国古代曾经存在过的男女分居的性禁忌习俗，《吕氏春秋》中“戒其容止”的告诫便是这一习俗的遗绪。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》第一版《序言》中指出：“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身

^① 蔡俊生译谢苗诺夫《婚姻和家庭的起源》第82页、85页及138页，中国社会科学出版社，1986年版。

又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。”如果说“令会男女”主要是为了人类自身的生产的话，“厥民析”则是为了确保生活资料的获得。由于男女在生产繁忙时节的分居习俗早在狩猎时代就已出现，当人类进入农业时代，对四方四季有了清晰的概念的时候，这一习俗已经现实地习惯地存在着，人们并不清楚这一习俗产生的真正原因，他们看到男女分居在形式上跟冰雪的分解、草木的分蘖以及鸟兽的分化等自然现象存在着“分析”的共同点，在时间上又有着“春季”的一致性，在“天人合一”观念的支配下他们理所当然地将这一习俗理解为操纵分解的析神的安排，换句话说，“厥民析”在先民眼里也无非是东方析神演奏的“春之歌”交响曲的一个音符而已。

表面上看来“合男女”与“厥民析”是互相对立的，实质上则是统一的，它们的目的是为了分化出更多的果实，都是人类自觉顺应析神旨意的行为。

古人对东方析神的认识和顺应是非常丰富多样的。他们将黄道周围的一周天分为十二个等份，叫做十二次，用来说明日月五星的运行和节气的变化。十二次中有一次名为析木，与东方七宿中的尾箕相配，又与十二地支中的寅相配，斗柄指寅，天下皆春，可知“析木”之名跟东方析神是有联系的。《尚书大传·虞传》：“东岳阳伯之乐舞株离，其歌声比余谣，名曰皙阳。”郑玄注：“阳伯，春伯。”春天阳气回升，故春伯又称阳伯。祭祀东岳春伯的音乐名为皙阳，体现了东方、春季及解析三者人们在意识中的交织呼应。八卦中震为东方之卦。《周易·说卦》：“万物出乎震，震，东方也。”古人认为震具有破析的职能。《释名·释天》：“震，战也，所击辄破，若攻战也。又曰辟历，辟，析也，所历皆破析也。”“万物出乎震”就是东方主生的意思。震生万物的方式就是使其破析分解，这跟东方析神是相通的。古代在开春时节往往要大赦天

下，释放罪犯。《周易·解·象传》：“雷雨作，解，君子以赦过宥罪。”《吕氏春秋·仲春纪》：“是月也，……命有司省圜圜，去桎梏，无肆（杀）掠（笞），止狱讼。”又《音律》：“夹钟之月，宽裕和平，行德去刑。”高诱注：“夹钟，二月也。行仁德，去行戮也。”春季实行赦罪减刑的措施，其指导思想就是春季是析神主宰解析的时节，人必须顺应天时，“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”（《周易·乾·文言》），不能逆天而动。

在大千世界千姿百态的解析分化当中，古人对植物的分解体察最为深切，这在词义当中有明显的反映。“播”有“分”的意思。《书·禹贡》：“又北播为九河。”伪孔传：“北分为九河。”播种后植物分蘖繁殖，由一粒粟分化成万颗子，分是播的结果，所以“播”就有了分的意思。另一方面“分”也有播种的意思。《论语·微子》：“四体不勤，五谷不分。”梁皇侃疏：“分，播种也。”分是播种的目的，播种是使种子分殖的手段，所以“分”就有了播种的意思。分化则变多，故“分”有众多义。《广雅·释训》：“纷纷，众也。”《汉书·礼乐志》：“芬哉芒芒。”颜师古注：“芬亦谓众多。”增多从体积上来看就是变大，故分声字也有大义。《说文》：“颁，大头也。”“垧，大防也。”《诗·大雅·韩奕》：“汾王之甥。”毛传：“汾，大也。”词义是人脑对客观事物及其规律的认识的反映。从“播”和“分”的这些意义当中我们不难体会到古人对植物分殖的深切体察和关注。《彖传》上说：“解之时大矣哉”是对分化解析对国计民生的重大作用的由衷赞叹，并不是无病呻吟。

通过上面的分析，我们知道古人心目中的东方析神掌管着人间的一切解析分化活动，它是一个超脱于有分解现象的具体事物之上的神灵，因此其名称自然也是一个具有抽象概括意义的概念。东风吹来，万物解析，其表现纷繁多样，不一而足，它们都是析

神运筹冥冥的结果。将析神仅仅局限于草木解甲，并不符合古人心目中的析神观念。再就“析”的词义而言，卜辞中已用于泛指解析，也不限于草木。如卜辞中有“析舟”（《邲》3.39.3）的说法，指解开缆绳启航。^①古文字的字形所表现的内容不一定是它所记录的词的本义，甚至不一定是词义。如“逐”的字形表现的内容是追豕，但“逐”这个词并没有这样具体的义项，它的本义就是概括的“追逐”。清代学者陈澧就很清楚这一点。他说：“文义不专属一物，而字形则画一物。”“近人多以《说文》为本义，《尔雅》为引申义，其实不尽然也。造初字者，无形可画，无声可谐，故从衣从刀会意耳。”沈兼士先生也说：“许书中独体之文，虑皆言近旨远，形局义通，若但于物之表象求之，则失之矣。”“须知道‘盥’‘盗’等字，并不是专为‘以皿食囚’‘垂次皿中’造的，不过扼要的举出一个显著之例来做一个代表罢了。”^②因此，“析”的本义不一定就是以斧斤析木，甚至可以说“析”不一定有这样具体的义项，它不过是借以斤析木让人意会到“分析”的概括意义罢了。所以根据字形就断定东方析神的得名跟草木有关是缺乏说服力的。

再来看东方风的名义。东方风后世称为协风。《国语·周语上》：“耕籍先时五日，瞽告有协风至。”苏轼《春贴子词·皇帝阁之二》：“清台告协风。”王文诰辑注引郑若庸《类雋》：“协风，立春融风也。”卜辞中的“翫”和“翬”跟“协”是同一个词，所以卜辞中的东方风名与后世是一致的。那么协风的名义是什么呢？《周语》“有协风至”韦昭注云：“协，和也，风气和，时候至也。”后世学者都认同这一说法。我们认为理解为合同或交合可能更近其朔。古人很早就认识到风是由大气的运动形成的。《庄子·齐物

① 详见于省吾《甲骨文字释林·释析舟》，中华书局1979年版。

② 《沈兼士学术论文集》第23、24页，中华书局，1986年版。陈澧语亦转引于此。

论》：“大块噫气，其名为风。”《管子·四时》：“东方曰星，其时曰春，其气曰风。”不过风在古人眼里不是自然现象，而是神灵活动的结果。他们认为东风是天公地母交合而形成的，是天地这两大造物主化育万物的行为。《吕氏春秋·孟春纪》：“是月也，天气下降，地气上腾，天地合同，草木繁动。”《礼记·乐记》：“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓以之雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。”“天地沂合，阴阳相得（配），煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达，羽翼奋，角觝生，蛰虫昭，苏羽者妪，伏羽者孕。”所谓“天地合同”“阴阳相摩”都是指春天可以明显观察到的天气与地气的对流现象。他们用“合同”“相摩”“沂合”“相得”这样的字眼去描述大气的对流现象，显然是把它当作两性的交媾行为来看待的。为什么会把春气形成这样的认识呢？这是他们对生命现象所作的解释。每当东风吹来，草木萌动，鸟兽孕育，万物充满了生机。这生机是怎样发生的呢？在人类的繁殖过程中人们已经认识到没有男女的结合不会有新的生命，在跟动物打交道的过程中人们也发现雄雌交配是产生下一代的必要条件，他们将这种认识跟春天大气的对流以及随之而发生的万物的新生联系起来，便得出了春气是天地的交媾形式的结论，所以《吕氏春秋·有始篇》中说：“天地合同，生之大经也。”天地交合而成东风，故称东风为交合之风，即协风。“协”有合同义。《左传》昭公七年“梦协”杜预注：“协，合也。”《国语·周语》“纪农协功”韦昭注：“协，同也。”《尔雅·释天》岁阳名有协洽，《占经》引李巡注云：“言阴阳化生，万物和合，故曰协洽。协，和也。洽，合也。”东风名协正取阴阳合同之义。

《尧典》上说春季“鸟兽孳尾”，“孳尾”即交尾，与“协”的交合义相应。胡厚宣先生将“鸟兽孳尾”看作是后人对卜辞“风曰协”的误译。他说：“甲骨文风字都读作风。撰集《尧典》的人不知道这一点，把风字错误的解释成了凤皇，凤皇是一种鸟，《说

文》：‘凤，神鸟也。’引申演变为鸟兽。”“《尧典》既将凤字错释成鸟兽，就不能不再将协字错释成乳化交接的孳尾。”说《尧典》误释卜辞，这是不近情理的想法。殷亡后殷人甲骨即掩埋无闻，近世才见天日，撰集《尧典》的人（一般认为撰成于战国时期）何从误释？若是口耳相传，口中之“风”因语境的限制也不可能误解成凤皇。我们认为“协”与“孳尾”的对应不是什么错释的问题，而是反映了古人东方主生，因而万物循天而动阴阳交合的生殖观念，到了春季，不但天地相“协”（交合），鸟兽孳尾，人也要“合男女”，所以“鸟兽孳尾”与“风曰协”没有翻译关系。从这里我们看到从宏观的文化背景出发去把握古人的具体言行是正确理解古人言行的重要条件。

二

西方神名与风名前引两片甲骨上的说法刚好相反，杨树达认为西方曰B、风曰彝是对的，胡厚宣则认为西方曰彝、风曰b是对的。杨氏将B释为h（《说文》训为“草木垂华实也”）。他说：“盖西为秋方，草木垂实，故殷人名其神为h也。至《尧典》云厥民夷，《山海经》亦言有人名曰石夷，作夷字者，h为少见之字，隶书与夷极相似，故传写误作夷也。必知彝夷为误文者，如字果作彝夷，义与草木无关，乃与东方之析、南方之莢、北方之苑，全不相类，故知其误也。”不难看出，杨氏之所以断定西方神名为B，主要是B可以释为h，可以纳入他四方神名皆与草木有关的系统。于省吾先生在《释四方和四方风的两个问题》一文中认为《说文》中的h形音义并误，其形与木垂华实无涉。^①《说文》h部只有两个字，除h外还有一个𠄎字，释为：“束也，从h韦声。”束义与草木垂华实毫无关系。可见《说文》本身在h的含义上也不

^① 收入《甲骨文字释林》。下引于说凡不注明者皆出此文。

能自圆，于氏指出《说文》形音义并误不是没有理由的。我们认为不但西方神名与草木无关，其他各方神名也跟草木无直接的瓜葛，杨氏断定西方神名为B的依据是不可靠的。

卜辞中除前引两片成套出现的四方神名和风名外，还有单独出现的某方神名或风名，其中西方神名和风名的例子有：

乙酉贞：又岁于伊西彝。（《粹》195）

𠄎 风，唯豚，又大雨。（《前》4.42.6）

其宁唯日彝 𠄎 用。（《京》4316）

例一“西彝”即西方神彝，例二明称 𠄎 风，例三先彝后 𠄎，从前引两片卜辞先言方神后言风名的常例来看，彝无疑是神名，𠄎则是风名，这都跟 14295 片卜辞是一致的。胡厚宣先生据此断定西方神应为彝，西方风应为 b，是十分正确的，得到大多数学者的认同。

西方神名彝，取杀伤之义。于省吾先生说：“甲骨文的彝应该读作夷。《国语·周语》的‘是以人夷其宗庙’，贾注训夷为毁，《易·明夷》虞注训夷为伤，《左传》隐公六年的‘芟夷蒞崇之’，杜注训夷为杀。夷训为毁为伤为杀，意义相因，系典籍的常语。《白虎通·五行》谓‘西方杀伤成物’。然则西方杀伤万物，是指万物收缩之时言之。这就是甲骨文称西方曰夷的本来意义。”于说得之。彝的本义是屠杀俘虏以献祭，是彝固有杀义，典籍中训杀之夷正是彝的借字。^① 彝夷二字古常通用。如《诗·大雅·烝民》“民之秉彝”，《孟子·告子上》及《潜夫论·德化》引作“民之秉夷”，《尚书·洪范》“是彝是训”，《史记·宋微子世家》引作“是夷是训”，皆可为证。彝字在现存典籍中未见有直接用于杀伤义的例子，大约是古人为求便捷，杀义用夷已成习惯，或是典籍本有杀义之彝，后人传抄时改写作夷了。因此，《山海经·大荒西经》中说：

① 詹鄞鑫《释甲骨文彝字》，《北京大学学报》1986年第2期。

“有人名曰石夷，……处西北隅以司日月之长短。”西方神名石夷跟甲骨文名彝是相同的。“石夷”之石当是硕大之义。《汉书·匈奴传下》颜师古注引邓展曰：“石，大也。”“石夷”是大杀神的意思。

西方神除彝外还有称为“蓐收”的。《山海经·海外西经》：“西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。”郭璞注：“金神也，人面、虎爪、白毛，执钺。”《国语·晋语二》：“虢公梦在庙，有神人面白毛虎爪，执钺立于西阿。公惧而走。……觉，召史闾占之。对曰：‘如君之言，则蓐收也，天之刑神也。’”《楚辞·大招》中说，蓐收“长爪踞（锯）牙”。其神格是刑神，其形象充满杀气，这都是古人西方主刑杀观念的产物。《礼记·月令》“其神蓐收”正义：“蓐收者，言秋时万物摧辱而收敛。”这跟彝神取杀伤之义可说是异名同实，殊途同归。

《尧典》中说：“宵中星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毼。”这里也将“夷”系于西秋。伪孔传：“夷，平也，老壮在田与夏平也。毼，理也，毛更生整理。”孔说未得。夷应训杀，此指收割庄稼而言，即《左传》成公十三年“芟夷我农功”之夷。《吕氏春秋·仲秋记》：“是月也，……乃命有司趣民收敛，务蓄菜，多积聚。”又《音律》：“南吕之月，蛰虫入穴，趣农收聚，无敢懈怠，以多为务。”高诱注：“南吕，八月也。”“厥民夷”就是指收敛、收聚庄稼。毼《玉篇》释为“毛更生也”，是换毛的意思。蔡忱集传：“毛毼，鸟兽毛落更生，润泽鲜好也。”《太平广记》卷472引唐戴孚《广异记·吴兴渔者》：“庭中有鹊，其雏尚毼。”这是说雏鹊尚在换毛。明唐顺之《病中秋思》诗之一：“一身萎荏同衰叶，双鬓稀疏似毼毛。”这是说双鬓头发稀疏，像鸟兽脱了毛一样。鸟兽脱毛跟草木零落性质相同，都被看成是西秋之神摧杀的结果，这就是《尧典》将“厥民夷，鸟兽毛毼”并举，放在秋季的缘故。胡厚宣先生将“鸟兽毛毼”理解为“鸟兽毛盛”，不但缺乏根据，而

且与古人西秋主刑杀的文化观念不合。

西方风名甲骨文的写法很多（已见前引），但每种写法中都有b形，说明b是初文，其余写法都是繁体或是增累字。于省吾释b为丰，并从戴侗《六书故》之说，以为丰即契的初文，象木上刻齿之形。B形从丰木，即《说文》“契”（刻也）的初文（《甲骨文字释林·释丰》）。其他从韦的写法于氏未作解释。金文契字或从刀从丰从止，于氏认为从止“表示动用之意”，其说是。武字从止戈，即会动戈之意。韦字从二止，故丰从韦与金文契从止意同。胡厚宣将韦当作声符，非是。后人因不知丰字从韦之异体的读音，遂以偏旁韦字之音读之，故《说文》将𠄎字所从之韦释作声符。《山海经·大荒西经》云：“有人名曰石夷，来风曰韦。”直接用韦字代之。对不识之字读其偏旁之音，这在古今都是常见的现象。历史上如“棲”《广韵》先稽切（今应读xī），但《中原音韵·齐微韵》说音与妻同，墟《广韵》去鱼切（今应读qū），但《中原音韵·鱼模韵》说音与虚同，这都是读偏旁之音的结果。今天如“械”有些人读jiè，“馨”有些人读diàn，“炽”有些人读zhì，都属此类。

字既辨明，再来看看西方风称为丰（契）究取何义。于省吾先生据《说文》“丰读若介”的说法将契风释为大风，以求跟《尔雅·释天》上所说的“西风谓之泰风”取得一致。我们认为还是按照契固有的意思理解为刺杀、杀伤比较妥贴，不必找个假借字去跟《尔雅》攀亲。欧阳修《秋声赋》云：“其气栗冽，砭人肌骨；其意萧条，山川寂寥。故其为声也，凄凄切切，呼号奋发。丰草绿缛而争茂，佳木葱茏而可悦，草拂之而色变，木遭之而叶脱。其所以摧败零落者，乃一气之余烈。”欧阳修对西风的这种感受代表了华夏民族自古以来对西风具有的共同心理。西风刺杀摧毁一切生物，故名之曰契，这跟西方神名彝取意是相同的。

三

南方神名及风名前引两片甲骨上的说法也刚好相反，当以 14294 片为是，因为后世都将南风称为凯风，而没有称南方为凯方的。岂即凯的古字。

南方神名 A，杨树达释为莢，认为“南为夏方，夏为草木著莢之时，故殷人名其神为莢也。”胡厚宣释为夹，以为取夹辅、辅助之义，还有人释为夷、伏、因等字^①。然甲骨文中另有夹、夷、伏、因等字，形体与 A 相去甚远，所以上释诸字难以据信。A 很可能是专为南方之神造的字，后世不行，故无相应篆体或楷体，不必勉强牵附。不过它的构形还是清楚的，即从大八北会意。大是人的正面形象，八有背离的意思（《说文》“公”下云：“八犹背也”），北即北方，会合起来表示人背北面南之意，这跟它所表示的“南方之神”的含义是吻合的。后世典籍将南方之神称为“因”（这就是人们将 A 释为因的主要原因）。《山海经·大荒南经》云：

南海渚中……有神名曰因因乎南方曰因乎夸风曰乎民处
南极以出入风。

这段话不好理解。一般把难以理解的字视为衍文，删去后断句为：

南海渚中，……有神名曰因，南方曰因，来风曰民，处
南极以出入风。

这样处理通畅是通畅了，但短短几句话中真有那么多种衍文吗？不能不令人生疑。我们认为原文应这样断句：

南海渚中，……有神名曰因，因乎南方曰因，乎（涉上而衍）夸（公认为“来”之形误）风曰乎（涉上而衍）民，处
南极以出入风。

^① 参见李圃《甲骨文选注》第 30 页，上海古籍出版社，1989 年版。

“因”有就义。《说文》：“因，就也。”“因乎南方曰因”是在解释该神何以叫“因”的道理；意思是说就居南方为因，其神在南，职司南方，故得“因”称。《尧典》中说：“日永星火，以正仲夏，厥民因，鸟兽希革。”江声《尚书集注音疏》：“因，就也，就之言就高也。”《月令》中说，仲夏之月“可以居高明，可以远眺望，可以升山陵，可以处台榭。”“居高明”“升山陵”“处台榭”都是为了避暑求凉。《礼记·礼运》中说：“昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。”夏居橧巢就是“厥民因”的一种形式。在没有台榭的时代“升山陵”而居是避暑常用的办法。我国彝族古代就过着“夏处高山，冬入深谷”的生活。^①既为避暑，所“因”之山多为南山，因为横亘在人们眼前的南山其实是山的北坡，北坡背阳，荫翳凉爽。若为北山，所见适为南坡，夏日阳光直射，要比南山炎热。《山海经》中所说的“因乎南方曰因”大概就是针对古人夏日因南山而居的习俗而言的。这一习俗跟 A 字所会背北面南之意若合符契，可以互相比证发明。《尧典》将“厥民因”跟“鸟兽希革”并举，“革”为鞞的初文（详见杨树达《积微居小学述林·释革》），“希革”是说羽毛稀疏，鸟兽希革是为了避暑，这跟人们夏日因高求凉是一致的。从“鸟兽希革”我们也可以知道“厥民因”跟避暑求凉有关。由此也可以看出，虽说南方神卜辞称 A，后世称“因”，用字不同，但取名时的联想则是相同的，都是着眼于就居南方这一习俗。

南风凯的名义前人以为是喜乐，可以信从。《诗·邶风·凯风》：“凯风自南。”毛传：“南风谓之凯风，乐夏之长养者。”正义引李巡说：“南风长养万物，万物喜乐，故曰凯风。凯，乐也。”《淮南子·地形》“南方曰巨风”高诱注：“一曰愷风。”愷、凯古通。《尔雅·释诂》：“愷，乐也。”凯、愷皆岂之后出分别文，本

^① 见本书第 2 页，注③第 215 页。

来只作岂。《诗·大雅·旱麓》“岂弟君子”释文：“岂，本亦作恺，又作凯。”又《小雅·鱼藻》“岂乐饮酒”郑笺：“岂亦乐也。”释文：“岂，本亦作恺。”岂为鼓的本字^①，喜乐义自鼓义引申而来，鼓者所以为乐也。南方主生，故南风也主生；古称“长养之风”。《礼记·乐记》：“昔者舜作五弦之琴，以歌南风。”郑玄注：“南风，长养之风也，以言父母之长养己。”正义：“南风长养万物而孝子歌之，言己得父母生长，如万物得南风生也。”元周致中《异域志》卷下：“女人国，其国乃纯阴之地，在东南海上。……女人遇南风，裸形感风而生。”《孔子家语·辨乐解》：“昔者舜弹五弦之琴，造《南风》之诗。其诗曰：‘南风之薰兮，可以解吾民之愠兮；南风之时兮，可以阜吾民之财兮。’”南风不仅可以驱除夏日的闷热，还可以带来大量雨水，对农作物生长极为有利，可以富民之财，人们为之欣喜欢歌，故称凯风，反映了人们对生长季节的喜悦心情。

马瑞辰《毛诗传笺通释》、闻一多《诗经通义》等皆释凯风为大风。闻氏曰：“南风《夏小正》谓之俊风，《吕氏春秋·有始篇》《淮南子·地形篇》谓之巨风，《淮南子·天文篇》《史记·律书》谓之景风，俊巨景皆大也。”故凯风亦类推为大风，以求一律。此说似是而非。巨风为凯风之误。《吕氏春秋·有始》：“南风曰巨风。”高诱注：“一曰凯风。”李善注《文选》木玄虚《海赋》、王子渊《箫赋》、潘安仁《河阳县作诗》引《有始》文都作“凯风”，知高诱所见本中的“巨风”是“凯风”之误。俞樾说凯古只作岂，岂字缺坏，讹为巨字。于省吾说巨岂双声，巨为岂之音误。^②于说较俞说为长。俊风《山海经·大荒东经》以为东风。其文云：“东方曰析，来风曰俊。”《夏小正》说正月“有俊风”，虽下文说“俊

① 唐兰《殷虚文字记》第63—83页，中华书局，1981年版。

② 参见陈奇猷《吕氏春秋校释》，学林出版社，1984年版。

者，大也。大风，南风也”，实则指春风，亦即通常所说的东风，非夏日之南风。景风也有异说。《尔雅·释天》：“四时和为通正，谓之景风。”《法苑珠林》引李巡曰：“景风，太平之风也。”《淮南子·天文》则说“西南曰景风”。可见俊风、景风不一定就是指南风；即便是，也不一定就是大风之义。俊有美义，与喜乐义可通。《史记·律书》：“景风居南方。景者，言阳气道竟，故曰景风。”《广雅·释天》：“南方景风”王念孙疏证：“景者，言阳气道竟。”采取《史记》之说。王氏何以不主大风之说呢？因为夏日的风在四方风中无疑是最小的风，故《逸周书·时训》及《礼记·月令》皆称为“温风”，意即温和舒缓之风，小风而名为大风，岂不悖谬？所以凯风不得释为大风。《汉语大词典》将“凯风”之凯释为温和，虽不中，不远矣。

四

北方神名甲骨文作 CE 等形，胡厚宣释为勺，并说：“勺为勺省，即宛字重文。与《山海经》作梟者，为同字。”勺即包的初文，却辗转释为宛，以求跟《山海经》相合，未惬人意。有人认为 CE 象人伏地之形，即伏之本字^①，比胡说切当，可从。北方后世称为伏方（详本章《北》一节），与卜辞一致，说明北方神是因主掌幽藏之事而得名的。《山海经·大荒东经》中说北方之神为梟，字从鸟从宛，宛亦声。宛有屈藏义。《说文》：“宛，屈草自覆也。”《汉书·杨雄传下》：“是以欲谈者宛舌而固声。”颜师古注：“宛，屈也。”《左传》成公十四年：“婉而成章。”杜预注：“婉，曲也。”《释名·释形体》：“腕，宛也，言可宛屈也。”屈曲义与闭藏义通。由此可知《山海经》中将北方之神想象成一只主掌闭藏的鸟，这跟卜辞将北方神称为伏取意是相同的。

^① 曹锦炎《释甲骨文北方名》，《中华文史论丛》1982年第3期。

北方之神既主闭藏，则人与动物应有相应的表现。《尧典》云：“厥民隩，鸟兽氄毛。”《文选·芜城赋》李善注引《仓颉篇》：“隩，藏也。”隩与奥通。《老子》“万物之奥”王弼注：“奥，藏也。”《说文》：“奥，宛也。”《诗·豳风·七月》说十月以后农夫们“塞向墐户”，“入此室处”。《吕氏春秋·仲冬纪》中说：“是月也，命阍尹申宫令，审门间，谨房室，必重闭。省妇事，毋得淫。”可知所谓“厥民隩”具体是指寒冬时节封闭好门窗，缩居一室之内，清心寡欲，养精蓄锐。“妇事”（男女之事）助生，有背伏神闭藏之意，故“毋得淫”。对“君子”来说，也要“处必掩，身必宁，去声色，禁嗜欲，安形性”（《仲冬纪》）。这都是为了顺应神意，“助天地之闭藏”。北方之卦为坎。《周易·说卦》：“坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也。”又：“坎为水，为沟渎，为隐伏。”又：“坎，陷也。”凹陷则能藏物。是坎为万物归藏隐伏之象，这也跟北方伏神的意旨是统一的，是人顺应伏神的主观安排。于此可见古人对天神是多么地敬畏，他们的“天人合一”“天人合德”的思想愿望是多么地强烈深沉！可以说天时是他们的思想基础，是他们行动的指南。如果说人类是自觉地顺应天时的话，鸟兽则是本能地适应天时。“鸟兽氄毛”伪孔传：“鸟兽皆生软毳细毛以自温焉。”《史记·五帝本纪》正义：“冬时鸟兽生氄毛以御冬寒也。”夏季稀革露体以避暑，冬季则生出细毛掩体以御寒，这也是闭藏的一种形式。至于那些蛰伏的动物，更是深沉的闭藏了。

北方风名 D 胡厚宣释为役，以为“字象手执兵器以刺人之形”，其说是，然未尽。窃谓役为殳的本字，殳为役的省体。《说文》：“古文役从人。”D形正象一手持殳击一下跪之人。d形与D形构意相同，只是手持殳击人的方向不同，且有水点，表示击杀后流出的血。就字形而言，释为役或殳无疑是正确的，但就字形所反映的意义来看，则跟“殳”字相符。《说文》：“殳，以殳殊人也。”用于割草则写作“芟”。《说文》：“芟，刈草也，从草殳。”段

注：“𠄎有声字，非。此会意，𠄎取杀意也。”𠄎为禅母，役为喻四，古属端系（曾运乾谓归定母），禅母古与端系同类。如禅从单声，豎从豆声，“短褐”古常写作“短裼”，等等，皆可为证。李方桂先生认为照系三等上古与端系是合在一起的^①，其说可从。《诗·曹风·候人》“何戈与祗”传：“祗，𠄎也。”祗其实是𠄎的借字，读丁外切，为端母。准此，役𠄎最早读音当同。《说文》：“疫，民皆疾也，从疒役省声。”疫就是从𠄎得声（兼表其义），𠄎即役的省体。许慎不明𠄎役古音相同，故以省声说明从𠄎得声之由。从意义上来看，役的所有义项都是直接或间接地从以𠄎击人义引申来的。击人是驱使人的手段，《说文》“役”下云：“𠄎，使人也。”故引申为役使、服劳役。击人往往为战事，故引申为战役、兵役。由战役又引申为从事战役之人，即士兵。《国语·吴语》“寡人帅不腆吴国之役”，韦昭注：“役，兵也。”役与𠄎音既相同，义又相通，所以说它们最早是一对繁简字，后来用各有当，音亦有别，是词义分化的结果。

字既辨明，其为北风之名取何为义呢？杨树达说“义不明”，于省吾说役为冽之借字，取寒冷之义。我们认为役本字甚谐，无须转求借字。前面说了，北方主死，刺杀是北方神使万物达到死亡的手段。北风凛冽刺骨，以虐杀摧折生物为性，故殷人以击杀义之役名之。北风《山海经·大荒东经》称为𦏧，郭璞注：“音冽。”胡厚宣说：“案当即读为冽字。《说文》：‘冽，锐利也。’《荀子·强国篇》‘冽其胫’杨注：‘冽，斩也。’……（役）字象手执兵器以刺人之形，与冽义相当。”胡说很有道理。不过古炎声字多有锐刺义。如《周礼·春官·典瑞》：“琖圭以易行，以除慝。”郑司农注：“琖圭有锋芒，伤害征伐诛讨之象。”《说文》：“琖，长矛也。”“冽，锐利也。”“啖”为吞食，与刺杀义通。由此推测，𦏧为主残

^① 李方桂《上古音研究》第11页，商务印书馆，1980年出版。

杀之兽，故《山海经》以为北方风神，犹后人视西方为白虎。因此，说狻读为剡，是改神兽为普通词语，不符合神话的精神，因而是不足取的。不过狻兽以刺杀得名，则跟卜辞名北方风为役取意是相同的，反映了不同时代不同地域的人们对北风具有相同的文化观念。

五

前人在研究四方神与四方风及其有关文化现象的时候，往往试图将不同层次、不同范畴的材料糅合到一起，以证明它们的同一性，为此他们喜欢讲假借，把不同含义的词说成是同一个词，把不同的内容看成是同样的内容。我们认为卜辞中的四方神名及风名只是一个具有抽象概括意义的概念，东方析神包笼了形形色色的解析，并非仅仅局限于草木的解甲，西方契风也只是泛指刺杀，并没有跟具体的形象联系起来；《山海经》中的四方神及风神则有具体的形象，如北方神为鸟形，北方风神为兽形，其他类推可知也有神形；至于《尧典》，讲的是按四方神和四季神的意志行事的人及鸟兽的活动，是对客观现象的写实。卜辞中的四方神及四方风是宗教神学意义上的，《山海经》中的四方神及四方风是神话学意义上的，《尧典》对人及鸟兽四季中的表现的描述则是历史学意义上的，它们的性质各不相同，不能在相互之间划上等号。因此，将《山海经》中的翯神读为宛，狻兽解作剡，便是掩盖了神话的面目；将卜辞中的东方析神跟《尧典》中的“厥民析”互相比附，便是曲解了历史的本真。有些人将《尧典》中的“厥民析”之析、“厥民夷”之夷、“厥民因”之因以及“厥民隩”之隩，也都理解为神名，并将“厥民”擅改为“其名”，以达到跟卜辞贯通的目的^①，

^① 何新《何新集》第391页，黑龙江教育出版社，1988年版；《龙：神话与真相》第362页，上海人民出版社，1990年版。

这完全是强材料以就我，殊不足取。但是另一方面也必须承认这些不同范畴的材料也存在着观念上的一致性。西方曰彝，有人名曰石夷，厥民夷，三者深层意义上有着西方主掌杀伐的共同观念。北方曰伏，有人名曰崑，厥民隤，三者都以北方主掌闭藏的认识作为思想核心。这种内在的统一性说明古人对四方和四季有着共同的文化心理和文化观念，这种心理观念像一张无形的网笼罩着社会生活的许多方面，对前人的政治、经济、文学艺术以及日常行止等等都产生过重大影响。政治生活中如不同季节对罪犯的不同处置，经济生活中如中春通淫，文学艺术中如悲秋喜春的传统题材，日常生活中如不同季节的诸多宜与不宜，这些现象的背后都是对四方和四季的传统心理观念在起支配作用，这是我们分析和认识古代社会现象时不可忽视的因素。这就要求我们在阐释四方神及四方风的名义的时候，必须联系文化背景来考虑，只有这样才能融会贯通，得其隐奥，作出正确的解释。如果孤立地分析问题，犹如雾里看花，难免出现视丹如绿的情况。

第六节 四方综论

汉语中的四方是根据太阳来确定的。日出之向为东，日落之向为西，阳光正射之向为南，背阳之向为北。太阳是人类最直观最稳固的定向参照物，日出和日落无疑是绝大多数原始民族用来确定东西两向的标准，由此也可以推断四方中最先产生的两个方位概念就是东和西。比较而言，日光的阴阳不及太阳的出没明显直观，认识到阴阳这一稳固的自然现象相对要困难一些，所以南北方位的产生应在东西之后。也正因如此，确定南北方位的参照物不像确定东西的参照物那样有广泛的一致性。如彝语中的北方

叫“依窝”，本义是水头；南方叫“依木”，本义是水尾，是以河的源流确定南北的，因为彝区分布着许多南北走向的河流。^①英语中的 north 来自原始印欧语的词根 *ner-，意思是“下面”（under），跟希腊语的 nerteros（下面的）是同源词。^②

根据太阳确定四方，东和南都有新生、光明、温暖的特点，西和北都有死亡、阴暗、寒冷的特点，这就是东与南主生、西与北主死的思想基础。由于东和南性质相同，西和北性质相同，所以在虚指的情况下“东南”并举与单言“东”或“南”是一样的，“西北”并举也跟单言“西”或“北”没什么区别。《古艳歌》中说：“孔雀东飞，苦寒无衣。”“孔雀东飞”在五言诗中说成“孔雀东南飞”，意思是一样的。曹植《杂诗》之三“西北有织妇”中的“西北”跟阮籍《咏怀》之九“西方有佳人”中的“西方”都只是为了将女性和阴幽联系在一起，没有实质的区别。烛龙神《山海经·大荒北经》说是在“西北”：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食、不寝、不息，风雨是谒，是烛九阴，是谓烛龙。”但《楚辞·大招》中说是在北方，《淮南子·地形》中说“烛龙在雁门北”，“北”与“西北”二而一也。烛龙是烛照“九阴”（幽深之地）的神，又叫烛阴，所以它居住在“北”或“西北。”《山海经·海内西经》中说：“海内昆仑之虚在西北，帝之下都。”郭璞《山海经图赞》中说：“昆仑月精，水之灵府；惟帝下都，西老之宇。”“西老”指西王母。西王母是西方之神，“豹尾、虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”这跟西方主刑杀的观念是相吻合的。然而西王母却住在位于西北的昆仑山上，可见“西”与“西北”是一个意思，传说并不矛盾。

① 见本书第2页

② A short Etymic
York 1983.

由此又牵涉到方位词的虚指问题。俞樾《曲园杂纂》卷三《达斋诗说》“南有樛木”条中说：

诗人之词，如“南有樛木”“南有乔木”“南有嘉鱼”，以至山曰“南山”，涧曰“南涧”，大率多以“南”言。盖欲于四方之中举一面以包其三面，则莫如言“南”，以南方人所常见也。不然国中岂无东山西山而必言南山，岂无东涧、西涧而必言南涧乎？《伯兮》篇《正义》曰：“背者，向北之义，故知在北。妇人欲树草于堂，冀数见之，明非远地也。妇人所常处者堂也，故曰北堂。”以是言之，言“北”者义系妇人。“陟彼北山，言采其薇”，亦就妇人言。举妇人所常见者，则宜言北，举男子所常见者，则宜言南，此亦不易之理矣。……南之外莫如东，东方属青，四时之首，故举东一面，亦足包其余三面，如“东门之墀”“东门之杨”是也。其或言北者，则配南而言，如“南山有台”“北山有莱”是也。其或言西者，则配东而言，如“蛰蛰在东，朝济于西”是也。若“出自北门”，则取背明向阴之义，固有意言之，而非恒言矣。汪容甫有《释三九》篇，古人之言数者始可不泥其数。愚为此说，则古人之言方者，亦可不泥其方。

说方位词有虚指用法，不可拘泥，这是对的，但要分清两种不同的“虚”。一种是子虚乌有的“虚”。如“东倒西歪”“东鳞西爪”“南来北往”“南征北战”，东西南北只是泛指不同的地方，跟方向没什么关系。又如《诗·邶风·桑中》：“爰采麦矣，沫之北矣。”“爰采葑矣，沫之东矣。”《唐风·采苓》：“采苦采苦，首阳之下。”“采葑采葑，首阳之东。”这些方位词也仅仅是为了押韵。麦在沫之北，说明沫水是东西流向的，但下文又说葑在沫之东，则沫水又成了南北流向，可知这些方位全属子虚乌有。另一种是虚中有实的“虚”。如说女性在西在北，男性在东在南，说不愉快的物提到西、北，说美好的物提到东、南，这类用法的方位词其表

层意义是虚的，但在深层却有传统的文化意蕴，这又是实的，它制约着人们在选用方位词时要注意与场景的谐调一致。寒山诗：“东家春雾合，西舍秋风起。”东与西是不能对调的。“寿比南山，福如东海”不能说成“寿比北山，福如西海（或北海）”。所以说这种用法的虚指是虚中有实。

四方与左右前后的相互对应是汉语四方文化蕴涵的又一重要内容。张清常先生说：“在北京街巷名称中，在全国地图中，东西南北与左右前后是一个意思，而且互相对应。在我国的兄弟民族地区往往更习惯于用左右前后表示东西南北。”^①这是一个古今普遍存在的语言现象。在北京市，东直门、东便门、左安门在一边，西直门、西便门、右安门在一边。在内蒙古，土默特左旗在东，土默特右旗在西；密哈尔右旗在西，察哈尔后旗在北，中旗在中，前旗在南；东乌珠穆沁旗在左，西乌珠穆沁旗在右。在辽宁省，巴林左旗在东，右旗在西。在黑龙江，额尔古纳左旗在东，右旗在西。我国古籍中如《礼记·曲礼上》：“前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。”孔颖达疏：“前南后北，左东右西。”古称长江下游以东地区为“江东”或“江左”，称长江下游以西地区为“江西”或“江右”，称黄河以西地区为“河西”或“河右”。这种东西南北与左右前后的一致对应无疑来自座北朝南的居住习惯，在这种居住形势下，房屋正前方就是南，房屋背后就是北，人既以南为前，左边自然就是东，右边自然就是西。

二

阴阳是中国古代哲学中生成万物的两种互相对立的因素，“万物负阴而抱阳”（《老子》24章），阳主生，阴主死。阴阳平衡，事物能保持质的稳定性，阴阳失调，意味着破坏和毁灭。这种阴阳

^① 张清常《胡同及其他》第89页，北京语言学院出版社，1990年版。

观起源于什么时代呢？庞朴先生认为西周以前阴阳“都只简单地保持着造字时的原始意义，即‘阳’为日光洒射，‘阴’为日光洒射之否定”。他认为阴阳思想起源于战国时楚地流行的一种占卜方法——枚卜，老庄是阴阳思想的最先倡导者。^①这种观点即便是在现有文字记载的材料中来看，也是有问题的。周幽王二年（公元前780年）周朝发生了一次大地震，当时大夫伯阳父就解释说：“夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡”（《国语·周语上》）。伯阳父是用阴阳二气的失调来说明发生地震的原因，这表明至少在西周末年“阴”“阳”已上升为抽象的哲学概念。从卜辞的四方观念来看，抽象的阴阳概念的产生又可上溯到殷商时代，因为四方观念正是以阴阳生死的对立统一思想为基础的，东阳西阴，南阳北阴，东主生，西主死，南主生，北主死，两两相对，总体上又是东南一体，西北一体，也是以阴阳二分为特点。在探讨思想观念的起源问题上我们必须分清两种不同的情况，即某个词什么时候具有某一观念跟这一观念最早产生于何时并不是一回事，甲骨文中没有“地”字并不能说明殷人尚无大地的概念，同样，甲骨文中找不到“金”字也并不意味着殷人不知金属为何物。“阴”“阳”二字表示抽象的阴阳观念虽然在卜辞中未见实例，但这并不妨碍这一观念存在的可能性。

商代有无四季概念也是一个聚讼未决的问题。于省吾、唐兰、商承祚诸家主张商人只知春秋两季，董作宾、夏沬等学者则认为商代必知四季。我们赞同后一种观点，这不仅因为有些学者已经考释出甲骨文中的“春”“夏”“秋”“冬”四字^②，而且从殷人的


① 庞朴《阴阳五行探源》，向仍旦编《中国古代文化史论》，北京大学出版社，1986年版。

② 夏沬《释甲骨文春夏秋冬》，《武汉大学学报》1985年第5期。

四方神及四方风的观念来看，跟春生夏长秋收冬藏的四季特点完全一致，可以说四方神及四方风的概念正是在四季的基础上形成的。春季万物开始生长，故东方神叫析，东方风叫协（交合），冬季万物收藏，故北方神叫伏，北方风叫役。若说殷人不知四季的区别，四方神及四方风的概念与四季的对应一致是无法解释的。

第七节 中

—

甲骨文中有两个不同的中字。一个作“中”，相当于后世的伯仲之仲，如“中丁”就是仲丁。另一个作，也隶定为中，是方位词中，跟伯仲之中有较严的区别，后世混用不分。按照有些学者的意见，甲骨文的方位之中象一杆旗的中间安置了一面鼓，这是上古社会的一种集旗鼓于一身的工具，统治者用来召集众人。鼓诉诸听觉，旗诉诸视觉，闻鼓则知首领召集，见旗则知会集之所。平时中旗也可以用来观测风向及其大小，以此来判断吉凶晴雨。卜辞常见“立中”之语，如：“贞，来甲辰，立中”（《前》7.16.1）；“贞：王佳立中，若”（《前》7.22.1）；“立中，允亡风”（《续》4.4.5）；“立中”就是将“中”这种工具树立起来的意思，用的就是中的本义。^①那么旗鼓之中何以会有中间的含义呢？唐兰先生曾对此作过很好的解释：

盖古者有大事，聚众于旷地，先建中焉，群众望见中而趋附，群众来自四方，则建中之地为中央矣。列众为陈，建中之酋长或贵族恒居中央，而群众左之右之，望见中之所在，

^① 参见田树生《释中》，《殷都学刊》1991年第2期；胡念耕《唐兰释“中”补苴》，《安徽师大学报》1991年第2期。

即知为中央矣。然则中本徽帜，而其所立之地，恒为中央，遂引申为一切之中。^①

于省吾先生也说：“商王有事，时常立中以召集士众而命令之。”^②立中集众，众至立于中之左右或周围，中自在中间，故引申有中间之义。古代把军队分为左中右三军，主帅率中军，指挥三军之旗鼓亦在中军，这应是在立中集众的自然排列形式的基础上形成的编制。

二

华夏民族自古以来就有崇尚中心的传统。西安半坡村原始居民的居住区中心有一座一百多平方米的大房子（遗址编号为F₁），周围密集地排列着一座座小房子，面积大都在20平方米左右，大约是氏族成员的住宅。临潼姜寨第一期（半坡期）文化遗存中也先后发现较完整的房址一百多座，其中有五座是大型房屋，每一座大型房屋的周围环绕着一座座小型房屋，形成以大房子为中心的一组建筑。^③大房子是干什么用的呢？王世仁先生分析说：“它不可能是住所，因为当时早已脱离了群婚，而对偶婚的住所又不需要如此之大。它位于整个居住区的中部，很可能就是公共集会的会堂，而原始氏族公社公共集会的主要内容之一就是祭祀——祭天、祭神和祭祖。”^④我们知道祭祀是先民生活中的一件大事，将祭神的场所设在居住区的中部，而且造得又高又大，显然反映了中心为尊的观念。当然，这大房子也有可能是首领的住处，这跟祭神的场所并不矛盾。美拉尼西亚的 Trobriand 岛上村落中心的

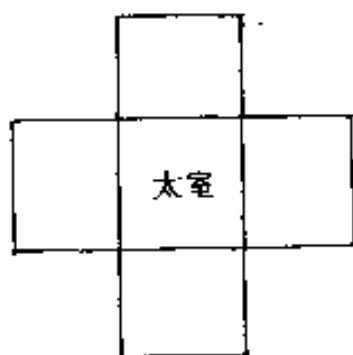
① 唐兰《殷虚文字记》第52-53页，中华书局，1981年版。

② 于省吾《释中国》，《中华学术论文集》，中华书局，1981年版。

③ 参见张彬《古代建筑史话》，收入《古代经济专题史话》，中华书局，1983年版；汪宁生《民族考古学论集》第108页，文物出版社，1989年版。

④ 《中国文化》第4辑第7页，复旦大学出版社，1987年版。

大房子既是首领的住处，又是全村政治生活和宗教生活的中心，而四周分布的小房子便是村民的住宅。新西兰毛利人（Maori）村落的中央也有一座华丽的大房子，那是全村举行宗教仪式及集会的场所，房子的中柱是最高首领的坐卧之处，下等人是不能触及的。^①这跟半坡及姜寨的房屋遗址布局如出一辙，对我们认识半坡及姜寨大房子的用途和地位是个重要的参证。后世的明堂和宗庙呈十字轴线对称的格局，轴线正中便是太室。王国维《明堂寝庙通考》（《观堂集林》卷三）云：“太室者，以居四室之中，又比



四室绝大，故得此名。太者，大也。”王氏推定的明堂和宗庙的平面布局如下图。

1956年至1957年在西安市西郊发掘出汉代的明堂遗址，杨鸿勋先生将其图复原出来^②，与王氏的推定大致相符。这种太室居中的布局在观念上跟原始社会时期大房子居中的安排是一脉相承的。

据古籍记载，先秦的城市最外一周为郭，郭的中间为城，城的中心建王宫，叫中城，形成层层围护中心的格局。这种格局有可能只是理论上的，但也反映了人们尊崇中心的思想意识。

如果缩小到古代前堂后室的普通住房，也可以看到崇尚中心的特点。前堂正中为中堂（亦称正堂），后室正中有正室，中堂正室是住房的主体。正室旁边为东房和西房。正室是嫡妻的住处，故以“正室”或“正房”指代嫡妻。房为妾的住处，故妾被称作“偏房”或“侧室”。堂在发展过程中逐渐消失，被簪取代，堂室合一，因此，正室也称作正堂。与此相应的，“正堂”也可以指代嫡妻。如宋洪迈《夷坚甲志·犬啮张三首》：“唐州方城县典吏张

① 见本书第68页注③汪宇生著第103页、98页。

② 参本书第200页附图4。

三之妻；本倡也，……凡杀数妾，夫畏之不敢言。后杀其子妇，妇家诣县诉，县檄尉检尸。……以倡非正堂，与平人相杀等，尸于唐州市。”嫡妻与妾尊卑分明，体现在住房上就是尊者居中，卑者居旁。

尚中心理在地理观念中的表现就是喜欢以自我为中心。古人认为整个中国位居天下之中，四周有海环绕，是海中之洲（故称“九州”“神州”），中国外别无陆地。这就是说，人类是天底下的中心。在神州当中，各王朝又以自己所居的地方为中心。殷人就认为他们直接管辖的地方是四土的中心区域，自称“中商”。如《前》8.10.3：“戊寅卜，王贞：受中商年？十月。”《粹》348：“王贞：于中商乎御方？”殷有中的意思。《尔雅·释言》：“殷，中也。”《白虎通·号》：“夏殷周者，有天下之大号也。……夏者，大也，明当守持大道。殷者，中也，明当为中和之道也。”“中和之道”的说法是后世儒家借机宣传自己政治主张的说法，与殷之名义无涉。不过将殷的得名释为中有其合理的一面，说明殷和中心的观念是有联系的。商之称殷，源于盘庚迁都殷地。此地称殷有两种可能。一是此地为商人命名，则命名时殷已有中心的意思，商人以自己所在地为天下中心，故称其地为殷。一是盘庚迁居此地之前此地已有殷名，则殷的中心义是因商建都于此而引申出来的。无论何种情况，都反映了殷人以自我为中心的尚中思想。殷商后裔宋人在缅怀先王时仍抱着“中商”的陈见不放。《诗·商颂·殷武》：“商邑翼翼，四方之极。”郑笺：“极，中也。商邑之礼俗翼翼然可则效，乃四方之中正也。”颇有几分精神胜利法的意味。有人说：“商人并没有地之中土的观念。他们当时甚至尚没有大地一体的概念。他们所言的‘土’，都是很具体的。他们的‘中’也具体指所处的居邑，而没有大地中心的观念。殷商人多次迁徙，也就说明了他们并没有地中心的概念。”作者认为地中观念是春秋以

后才出现的。^①这一看法是不符合实际的。古人的地理中心观念是理想的产物，是尚中心心理的表现，不需要也不可能通过科学地计算得出真正的天下正中的认识来，因此殷人多次迁徙并不能说明他们没有自封大地中心的自尊心理，他们完全可以迁到哪儿就将那个地方宣称为大地的中心，所以“中商”是中；迁到殷，殷又成了中。正因如此，殷商以后的华夏族也都将其生活区域视为天下正中。《书·召诰》：“王乃来绍上帝，自服于中土。”伪孔传：“言王今来居洛邑，继天为治，躬自服行教化于地势正中。”《召诰》又云：“其作大邑，其自时配皇天，毳祀于上下，其自时中义。”“自时中义”是说在这大地的中心区域（指洛邑）施行统治。这是周人将其新建的都城成周视为天下的中心。《书·禹贡》：“成赋中邦。”蔡沈集传：“中邦，中国也。”《庄子·田子方》：“吾闻中国之君子，明乎礼义而陋于知人心。”《诗·小雅·六月序》：“《小雅》尽废，则四夷交侵，中国微矣。”《文选》班固《东都赋》：“目中夏而布德，瞰四裔而抗稜。”吕向注：“中夏，中国。”晋桓温《请还都洛阳疏》：“自强胡陵暴，中华荡覆。”“中邦”“中国”“中夏”“中华”还有“中原”“中州”“中土”“中壤”等，都是泛指华夏族活动的区域，反映了我为天下中正的心态，至于是否真在大地正中，那就无需深究了。齐鲁明明在边地，仍然在“中土”之列。杞在中州，却与四夷为伍。《左传》僖公二十三年：“杞，夷也。”今天将我国称为“中国”就是由古代的通称演变成专名的。1979年版《辞海》上说“中国”是“中华人民共和国”的简称，这是不对的。“中国”之称古已有之，“中华人民共和国”是现代才有的，简称怎么会出现在全称之前？《汉语大词典》“中华”条解释说：“古代华夏族多建都黄河南北，以其在四方之中，因称之为中华。”此说亦未确。黄河南北真是四方的中心吗？四方

^① 《何新集》第145页，黑龙江教育出版社，1988年版。

的界限在哪儿呢？古人之称“中商”“中国”“中华”，都是自以为如此，自许如此。假使他们建都于长江南北，也照样可以自称中华。

就一个国家而言，都城又被认为是全国的中心，称为“中京”或“中都”。《南齐书·明帝纪》：“昔中京沦覆，鼎玉东迁。”此“中京”指洛阳。李白《天长节使鄂州刺史韦公德政碑序》：“中京重睹于汉仪，列郡还闻于舜乐。”此“中京”指长安。《史记·平准书》：“漕转山东粟，以给中都官。”“中都官”指京城各官署。司马贞《索隐》：“中都，犹都内也。”释“中”为内，未确。京都管辖的地区也是中心，称为“中畿”。《晋书·桓温传》：“廓清中畿，光复旧业。”

朝廷是都城的中心，皇帝又是朝廷的中心，所以“中”可以特指朝廷或皇帝。《史记·秦始皇本纪》：“赵高用事于中。”韩愈《祭董相公文》：“公来自中，天子所倚。”“中”指朝廷。《汉书·外戚传下·冯昭仪》：“太后还谓左右：‘此乃中语，前世事更何用知之？’”颜师古注：“中语，谓宫中之言语也。”又《儒林传·孔安国》：“成帝时求其古文者，霸以能为《百两》征，以中书校之，非是。”“中书”指皇宫中的藏书。李白《古风》之二四：“中贵多黄金，连云开甲宅。”中贵，朝廷显贵。五代王定保《唐摭言·阴注阳受》：“寻递中报至，嗣复依前主文。”中报，朝廷的报告。其他如宫廷收藏的经籍称为“中经”，宫中的车马房称为“中厩”，宫廷禁卫部队称为“中卫”等，“中”都指朝廷或皇宫。“中”指代皇帝的例子如《文选》杨雄《甘泉赋》：“敦万骑于中营，方玉车之千乘。”吕延济注：“中营，天子营也。”南朝宋颜延之《赭白马赋》：“乃诏陪侍，奉述中旨。”中旨，皇帝的诏谕。《宋史·哲宗纪二》：“诏在京诸司，所受传宣中批。”中批，皇帝的批示。今天将国家政权的最高领导机构叫做“中央”，就是“中”指称朝廷这一用法的延续。

除京城外还有一些地方从不同的目的出发也被视为天下的中心。《尔雅·释地》：“中有岱岳。”这是将泰山视为天下的中心，故泰山又称“中岱”。南朝宋谢庄《上封禅仪注疏》：“升文中岱，登牒天关。”中心自然是宗长，故泰山又称岱宗。《书·舜典》：“东巡守，至于岱宗。”伪孔传：“岱宗，泰山，为四岳所宗。”《初学记》引《五经通义》云：“岱宗，东方万物始交之处。宗，长也，言为群岳之长也。”齐地也被看成是天下的中心。《释名·释州国》：“齐，齐也，地在勃海之南，勃齐之中也。”王先谦《释名疏证补》：“吴校下勃作如，是。”“齐”有“脐”的意思。《左传》庄公六年：“若不早图，后君噬齐。”杜预注：“若噬腹齐（脐），喻不可及。”《庄子·大宗师》：“曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶。”成玄英疏：“头低则颐隐于脐。”《释名》将齐地的得名声训为“齐”就是训为脐，脐在人体之中，释者认为齐是天下中心，所以下文说“如齐（脐）之中也”。今传《释名》的作者究竟是刘熙还是刘珍，意见不一，从释齐为脐这一点来看，当以刘熙为是。刘熙为齐人，所以自尊其家乡。对邻邦鲁国则予以诋毁：“鲁，鲁钝也，国多山水，民性朴鲁也。”认为鲁地得名于鲁人的鲁钝。这是作者为齐人的旁证。

地上有中心，天空也有中心。古人将星空区域划分为太微、紫微、天市三垣，以紫微垣为中心，故又称中宫，认为是天帝的居所。《后汉书·霍谡传》李贤注：“天有紫微宫，是上帝之所居也。”因此，紫和帝王就有了密切的联系，如“紫庭”（皇宫）“紫书”（诏书）“紫极”（皇宫）“紫禁”（皇宫）等。紫微垣以北极星为核心，这样北极星又是中心的中心，称为“中极”，受人尊崇。《论语·为政》：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”“北辰”就是北极星。北极星之所以是天空的中心，大概就是“众星共之”的缘故，尤其是北斗星总是绕着北极星转圈子。所以北极星常常用来比喻帝王。唐李德裕《马公神道碑铭》：“瘁精爽于北

辰，播芳烈于来代。”这是说为帝王鞠躬尽瘁。又比喻帝王之位。清黄子云《葵诚向》诗之四：“惟王立中极，财货靡不有。”这是将人间的帝王中心观念搬到天上，又用天有中心来论证地上也有中心，从而证明帝王的尊贵地位及其统治的合理性，所谓“天不变，道亦不变”就是这样一种学说。

五行家们将中、土、黄配列在一起，这也是自我中心观念的产物。土地是人们的衣食之源，是人们赖以生存的基础，是五行当中最重要的一行。华夏族以中自命，配上于中流露了“普天之下，莫非王土”的思想。又因华夏族主要生活在黄土高原，其色为黄，这样黄与中也联系到了一起。《左传》昭公二十五年：“黄，中之色也。”《晋书·乐志上》：“黄者，阴阳之中色也。”《宋史·隐逸传下·郭雍》：“黄，中色也，色之至美也。”因此，语言中有时就用“中”指代黄色。《史记·天官书》：“月行中道，安宁和平。”《汉书·天文志》：“日有中道，月有九行。中道者，黄道，一曰光道。”后世称“黄道吉日”，“黄道”之所以吉祥，之所以“安宁和平”，是因为它是中色，是尊崇之色。反过来说，吉祥之道之所以称为黄道，也是这个道理。又如《文选》王融《三月三曲水诗序》：“元宰比肩于尚父，中铉继踵乎《周南》。”刘良注：“铉，鼎耳也，以黄金为之，黄色为中，故言中。”帝王是人间的中心，黄色也就理所当然地是帝王之色。华夏族的始祖黄帝，最早是“皇帝”即大帝的意思。五行学说出现后人们改“皇”为“黄”，以便跟华夏族所在地为天下中心的说法相一致（参本书第三章第三节“黄帝”条）。《文选》张协《七命》：“启中黄之少宫。”吕延济注：“中黄，黄帝也。”《云笈七签》卷三：“黄帝以道治世一百二十年，于鼎湖山白日升天，上登太极宫，号曰中黄真人。”将黄帝称为中黄，则其帝称“黄”的原因由于有“中”的衬托而更为明显。古称郊祀黄帝为“中郊”，也是同样的原因。《魏书·刘芳传》：“卢植云：‘中郊，五里之郊也。’贾逵云：‘中兆黄帝之位，并南郊之

季，故云兆五帝于四郊也。’”

与中相配的还有作用于味觉的甘和作用于嗅觉的香。《白虎通·五行》：“土味所以甘何？中央者，中和也，故甘，犹五味以甘为主也。”又：“中央，土也，主养，故其臭香也。”总之是一切美好的东西都要归属于中。即便是本来无所谓美恶的东西，如果站在“中”的大旗之下，也能沾溉其惠，获得美好的声望，黄色之所以说成是“色之至美”者主要就是沾了“中”的光。

尚中思想的具体表现还很多。古代把军队分为左中右或上中下三军，中军是三军的中坚，由主将统率。《后汉书·光武帝纪上》：“光武乃与敢死者三千人，从城西水上冲其中坚。”李贤注：“凡军事，中军将最尊，居中以坚锐自辅，故曰中坚也。”在古代礼节中，卑贱者不得居中。《礼记·曲礼上》：“为人子者，居不主奥，坐不中席，行不中道，立不中门。”郑玄注：“谓与父同宫者也，不敢当其尊处。”“中席”“中道”“中门”都是尊处，卑贱者不得占据这些位置。《周易·系辞下》说六十四卦当中“二多誉，四多惧”，“三多凶，五多功”，即二、五两爻在多半情况下是吉利的，而三、四两爻多半不吉利。这一说法是符合易卦的实际情况的。二、五多吉、三、四多凶的原因是什么呢？庞朴先生分析说：“从卦位上说，二、五两爻分居下卦与上卦之中，称中爻，三、四两爻则分别为下卦的上爻和上卦的下爻。二之所以多誉，五之所以多功，四之所以多惧，三之所以多凶，中爻之所以能辨是与非，在编者的思想里，当认定凡事以处中为吉，而中间的状态，又足以代表全体面貌之故。”他并且指出：“这样的寄形于三数重叠之中的尚中思想，便是《周易》的根本思想。”^①尚中思想流传到今天已经深入人心。主席台上的坐次正中是最高领导的，然后以此为中心按职位高低分列左右。集体照像时前排正中必须让给尊长

^① 见本书第66页注①。

者，这已成为人人懂得的礼节。眼下给机构单位取名时髦用“××中心”，如“研究中心”“科技中心”“分析中心”“商业中心”“贸易中心”“制造中心”等等，于此可见人们的自我中心欲望是多么地强烈。

综上所述，尚中思想在原始社会就已出现，到今天仍然盛行天下；从表现范围来看，大到天空大地，小到排次站位，具体如颜色气味，抽象如《周易》八卦，都有尚中思想的身影。

有人说：“周人八卦文化则产生出尚中观念。”^①这话应倒过来说，是尚中观念制约了八卦的吉凶，而不是从八卦的吉凶中衍生出尚中思想。尚中观念早在八卦之前就已存在，不可能是从八卦文化中产生的。

三

尚中观念是怎样产生的呢？或者说为什么人们认为中心是关键、主要的部位？审美观念来源于生活实践，来源于对具体事物的认识。从原始人的生活状况来看，许多事物可以启发他们体悟到中心的重要作用。就拿原始人每天采集、放牧的植物来说，从外观上看，许多植物主干居中，分枝旁舒，主干只有一条，粗壮坚硬，是主要的，分枝依附于主干，可以有许多，细小柔弱，是次要的。分枝折了植物仍然活着，主干断了植物往往死亡。就一片叶子而言，也有主干（植物学上叫主脉）和分枝（植物学上叫侧脉）的自然区别，主脉粗而居中，侧脉细而旁分。再从植物的繁殖来看，核心是生长发育的源泉。《文子·上德》：“木实生于心，草实生于莖。”草实也是在莖的中心。下一代正是由生于心的籽实繁殖出来的。一株草摘了旁边的叶，仍能长出新叶，但掐了草心，这株草就活不成了。《南史·孝义传上·江泌》中说，江泌“菜不

^① 见本书第66页注①。

食心，以其有生意，唯食老叶而已。”原始人在长期的植物采集过程中是不难获得这样的经验的。一朵花由花萼、花冠和花蕊组成，位于中心的花蕊是花的生殖器官，果实或种子由它发育而成。王国维、郭沫若等人认为甲骨文中的帝是蒂的初文，象子房、花萼、花蕊（应为花柱及花丝，子房本身就是雌蕊的下部）。花蒂之帝用作天帝之帝是由于古人“观花落蒂存，蒂熟而为果，果多硕大无照，人畜赖以以为生。果复含子，子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙，所谓犇犇鄂不，所谓绵绵瓜瓞，天下之神奇更无有过于此者矣。此必至神者之所寄，故宇宙之真宰即以帝为尊号也。”^①花帝居花中，花瓣环绕之，这跟天帝居天中、人帝居地中在尚中思想的发展史上不是有源流关系吗？

采食野果是原始人每天不可缺少的生活行为。他们可以发现果实中心都包裹着果核，弃置于地的果核可以发芽生长，成为一株新的果树，这使人们懂得了树是由核生成的道理。小小果核能变出大树，能繁殖出累累子实，其重要性在原始人眼里自然非同一般。他们将这一直观的认识也类推到人的生殖过程。孩子之所以叫孩，大约跟果核有联系。核在果之中，孩在腹之中，果中之核发育成大树，腹中之孩发育成大人，二者颇为相似，在物我无大防的认识时代，将人孩也看成是与果核同类的东西，那是合乎情理的。“跟”“肢”的得名可以作为“孩”源于“核”的参证。“跟”是人体的下端，“根”是树木的下端，二者相似，所以原始人也把人体的下端称为“跟”。“肢”是人躯干上的分支，跟树木的分枝相似，所以称为“肢”。既然“跟”“根”同源，“肢”“枝”同源，那么说“孩”“核”同源也是符合原始思维的。

我们说“孩”“核”同源还有别的证据。在世界许多民族当中

^① 郭沫若《甲骨文字研究·释祖妣》，《郭沫若全集》考古编第1卷，科学出版社，1982年版。

流传着因吞食某种果实而生子的故事。满族的传说中说，他们的始祖布库里雍顺是仙女佛库伦吞食了一颗“朱果”后怀孕而生的。白族的《金龙报仇》故事中说，一个姑娘吃了一只河里漂来的桃子后怀孕生子了。《金瓶梅》39回中也提到类似的故事。这类故事反映了远古人类对果实内核繁殖能力的期慕想望，并试图通过吞食的手段把果核的生命力移植到自己身上，从而使“核”变成“孩”降落人世。《诗经·卫风·木瓜》中写热恋中的少女给自己的男友投送“木瓜”“木桃”“木李”^①，就是为了表明自己有旺盛的生殖能力。直到今天人们结婚时要在婚床上撒放核桃、红枣、花生之类的果品，这是从远古的果核化人观念生发演变而来的习俗。

既然生命是由核心部分主掌着的，对这神奇的部位古人产生崇尚之情是十分自然的。

再拿人体自身来说，心被认为是人躯体的主宰，因为它是人可以直接察觉到的永动不息的器官，紧张时跳动加快，舒坦时跳动平缓，而一旦停止跳动，生命便告结束。而这主宰正是居于身体的中心。《素问·灵兰秘典论》：“心者，君主之官也，神明出焉。”《庄子·田子方》：“夫哀莫大于心死，人死亦次之。”《孟子·告子上》：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”为便于理解，转录杨伯峻先生《孟子译注》的译文如下：

耳朵眼睛这类的器官不会思考，故为外物所蒙蔽。〔因此，耳目不过是一物罢了。〕一与外物相接触，便被引向迷途了。心这个器官职在思考，〔人的善性，〕一思考便得着，不思考便得不着。这个器官是天特意给我们人类的。因此，这是重

^① “木”是果实的意思。详见邢公畹《〈诗经〉“木”字说》，《中国语文》1991年第6期。

要器官，要先把它树立起来，那么，次要的器官便不能把这善性夺去了。这样便成了君子了。

这些言论反映了古人对心这一器官的注重和推崇。也正因如此，“心腹”一词常用来比喻要害部位，关键部位。《东观汉记·来歙传》：“上以略阳器所依阻，心腹已坏，则制其肢体易也。”心的中心地位和主导作用无疑也是远古人类形成尚中观念的一个重要的认识基础，《逸周书·武顺》中就明确表示过这样的意思：“人道尚中，耳目役心。”这是说耳目是为心服务的，心处身躯之中，故云“人道尚中”。

当人类认识到中心的价值和意义之后便将这种认识用于生活实践。他们发明了圆规，建造了圆形房屋，创制了载重省力的车轮，烧制了一件件圆形陶器，这些实践活动的成功反过来又进一步深化了古人对中心地位的作用的认识。比如建造圆形房屋，如果找不到圆心，屋顶的支架受力不均，易于坍塌。制造车轮，车毂是关键。《老子》云：“三十辐，共一毂，当其无，有车之用。”毂若不是处于中心，车子难以行走。《汉书·公孙刘车王杨蔡陈郑列传赞》：“车丞相履伊吕之列，当轴处中。”“当轴处中”比喻官居要职，反映了人们对毂的重要性的认识。

由上可知，尚中思想是古人概括归纳了形形色色的具体事物之后得出的认识，应该说，这一朴素的认识包含了事物普遍规律的合理内核。事实上在客观事物中，起主导作用的因素往往处于中心位置，大如月球以地球为中心，太阳系以太阳为中心，小如电子以原子核为中心，细胞以细胞核为中心等。没有中心，也就没有平衡，事物也就无法维持其存在。中的重要性就在这里。因此，尚中思想必然是全人类所共有的，前引美拉尼西亚及新西兰的首领住村子中心大房子的例子就表明了这一点。英语中的 central（中心的）、德语中的 zentral（中心的）以及日语中的ちゆうしん（中心）都有重要、关键的意思，也

说明了这个道理。

春秋以后华夏族的尚中思想进一步上升到为人处世、平治天下的最高道德行为准则的理论高度。春秋战国时期是我国历史上大动荡、大变革的时期，王室式微，诸侯争霸，争战内乱此起彼伏，旧的礼乐制度遭到破坏。面对这种社会形势，一些理论家们提出了“中庸”“中和”的理论作为稳定社会秩序的良药。中就是均等，就是平衡，是事物保持固有状态的最佳的度，上上下下“允执其中”，没有“过”和“不及”的行为，天下也就太平无事、长治久安了。因此，儒家对“中和”“中庸”原则推崇备至。《礼记·中庸》中说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。至中和，天地位焉，万物育焉。”所谓“天地位”就是一切各得其所，有条不紊，从而达到万物欣欣向荣的局面。《春秋繁露·循天之道》中说：“中者，天下之终始也，而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中。中者，天地之美达理也。”又云：“中者，天地之大极也。”跟《中庸》的观点声应气求。既然中是天地的最高原则，人人都得遵守奉行。对统治者来说，就是不宽不猛，不偏不倚，“执其两端，用其中于民”（《中庸》），做到“王道荡荡”，这样就可以平衡各种矛盾，稳定社会秩序。对老百姓来说，奉行中庸原则就要无怨无怒，安于现状，不能有过激的言行，更不能犯上作乱。“民受天地之中以生，所谓命也”（《左传》成公十三年）。对命中注定的东西你只有心安理得地接受，小心翼翼地遵循。民安则国泰，于是社会就可以理想地运转了。

中庸思想具有两重性。当事物处于对社会有利对人民有益的地位时，坚持中庸原则就是保持事物现状，维护人民利益，这无疑具有积极意义。当事物处于对社会对人民不利的地位时，坚持中庸原则就是保护落后，反对事物的转化，这就阻碍了社会的发展，因而具有消极意义。

有人说：“儒家的思想来源是八卦的尚中。”^①这未免把八卦的影响看得太大了。儒家的中庸思想来源于传统的尚中观念，连八卦也是传统尚中观念的产物。于此可见，理清某一思想观念发展的脉络，对正确理解有关文化现象是十分重要的，同时也说明了文化语言学在研究语言文化中的特殊作用。

第八节 左右

—

左右二字在甲骨文中分别是左手和右手的象形，其本义就是左手和右手，方位上的左右就是从左手右手的意义引申来的。左右在人们心目中具有两种刚好相反的文化蕴涵，一是右尊左卑，一是左尊右卑，各自有不同的适应范围。我们先来看一下右尊左卑的现象。

《礼记·王制》：“殷人养国老于右学，养庶老于左学。”右学是大学，左学是小学，国老尊于庶老，可知右学尊于左学。清孙梅《四六丛话》卷八“制勅诏册”条云：“古者以右为尊，左次之，汤以伊尹为右相，仲虺为左相。”左右相为春秋齐景公时始置，商时尚无此官名，孙梅的说法是靠不住的。不过殷人有尊右的情况则是可以肯定的。《公羊传》隐公元年：“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长。”何休注：“礼，嫡夫人无子立右媵，右媵无子立左媵，左媵无子立嫡姪娣。”右媵无子才能立左媵之子，右媵显然尊于左媵。

右尊左卑在官职中更为明确。《史记·白起王翦列传》：“白起为左更，攻韩魏于伊阙。”《汉书·百官公卿表上》：“十二左更。”

^① 见本书第66页注①。

《史记·樗里子甘茂列传》：“秦惠王八年，爵樗里子右更，使将而伐曲沃。”司马贞《索隐》：“右更，秦之第十四爵名也。”秦国的爵位一共二十级，第一级最低，第二十级最高。其中第十级是左庶长，十一级是右庶长，十二级是左更，十三级是中更，十四级是右更，可知右尊于左。《史记·廉颇蔺相如列传》：“相如功大，拜为上卿，位在廉颇之右。廉颇曰：‘我为赵将，有攻城野战之大功，而相如徒以口舌为劳，而位居我上。且相如素贱人，吾羞，不忍为之下。’”又《陈丞相世家》：“乃以绛侯勃为右丞相，位次第一。（陈）平徙为左丞相，位次第二。”又《魏其武安侯列传》：“诸士在己之左，愈贫贱，尤益敬，与钧。”这些都是右尊左卑。正因如此，古代把升官称为“右移”，把贬官称为“左迁”“左降”“左转”“左削”“左退”“左黜”“左授”“左宦”等。白居易《江州司马厅记》：“凡内外文武官左迁右移者第居之。”

右尊左卑的观念在居住习俗上的反映就是富贵人居间右，贫寒人居间左。《史记·陈涉世家》：“二世元年七月，发闾左谪戍渔阳九百人，屯大泽乡。”《索隐》：“闾左，谓居闾之左也。……凡居以富强为右，贫弱为左。”《后汉书·郭伋传》：“强宗右姓，各拥众保营，莫肯先附。”李贤注：“右姓，犹高姓也。”右姓之所以是高姓，是因为住在闾里之右的都是名门望族。右姓又称为“豪右”。《后汉书·明帝纪》：“滨渠下田，赋与贫人，无令豪右得固其利。”李贤注：“豪右，大家也。”就一座房屋而言，也是右室尊于左室。《史记·田敬仲完世家》：“驺忌子以鼓琴见威王，威王说而舍之右室。”《正义》：“右室，上室。”

自父系氏族社会出现以来人们的观念中一直是男尊女卑，因此男和右常常联系在一起，女和左常常联系在一起。《吕氏春秋·乐成》：“男子行乎涂右，女子行乎涂左。”《礼记·内则》：“道路，男子由右，女子由左。”《稽古录·撒帐》引《梦笔录》：“凡娶妇，男女拜毕，就床，男向右、女向左坐，妇女以金线彩果散掷，谓

之撤帐。”

右尊左卑的观念在其他方面也有表现。衣著上实行右衽，贬斥左衽。让路时让出右边，自居左边。《诗·魏风·葛屨》：“好人提提，宛然左辟。”“左辟”就是避于左边，表示谦让。清和邦额《夜谭随承·崔秀才》：“俄报崔先至矣，刘倒屣左辟鞠之。”在文字构造中如《说文》：“卑，贱也，执事者，从左甲。”段注：“古者尊右而卑左，故从左在下。甲象人头。”

从右尊左卑的观念出发，左右二词分别引申出一些互相对立的义项，右有崇尚、亲近、上位、中正等义，左则有贬抑、疏远、卑下、歪邪等义。《左传》襄公十年：“夫子所右，寡君亦右之，所左，亦左之。”孔颖达疏：“人有左右，右便而左不便，故以所助者为右，不助者为左。”《战国策·魏策二》：“张仪相魏，必右秦而左魏。”高诱注：“右，亲也；左，疏外也。”《史记·孝文本纪》：“右贤左戚，先民后己，至朋之极也。”《集解》引韦昭云：“右，犹高也；左，犹下也。”“右贤左戚”是说崇尚贤才，轻视亲属关系。姚华《曲海一勺》：“论者独尊古而卑今，右诸体而左曲。”言崇尚诸体，鄙视散曲。下面是左右分别单用的例子。《淮南子·汜论》：“兼爱、尚贤、右鬼、非命，墨子之所立也。”高诱注：“右，犹尊也。”《管子·七法》：“春秋角试，以练精锐为右。”尹知章注：“右，上也。”《韩非子·亡征》：“群臣为学，门子好辩，商贾外积，小民右仗者，可亡也。”右仗，尚武。仗，兵器的总称。《汉书·循吏传·文翁》：“数岁，蜀生皆生就还归，文翁以为右职。”《后汉书·蔡邕传》：“宜擢文右职，以劝忠寤。”李贤注：“右，用事之便，谓枢要之官。”又《杨仁传》：“其有通明经术者，显之右署。”李贤注：“右署，上司。”“上司”是说高级部门。南朝梁江淹《让太傅扬州牧表》：“臣才惭右贤，功愧上烈。”这里的“右贤”是上贤、大贤的意思。《仪礼·乡射礼》：“当左物，北面揖。”郑玄注：“左物，下物也。”《汉书·淮阳宪王刘钦传》：“子高乃幸

左顾存恤。”颜师古注：“左顾，犹言枉顾也。”“左顾”的字面意思是下视。《隋书·礼仪志六》：“自晋左迁，中原礼仪多缺。”左迁，下迁，指西晋灭亡后北方世家大族南下建立起东晋政权。北为上，南为下，故称南下为左迁。《汉语大词典》将此例释为“向东部迁徙”，未当。《礼记·王制》：“执左道以乱政，杀。”孔颖达疏：“卢云左道谓邪道。地道尊右，右为贵，……故正道为右，不正道为左。”《史记·商君列传》：“今君又左建外易，非所以为教也。”《索隐》：“左建，谓以左道建立威权也。”王伯祥《史记选》注：“左谓失正，外谓失中，故事乖常理叫‘左道’，也叫‘外道’。”《左传》昭公四年：“叔孙未乘路（辂），焉用葬之？且冢卿无路，介卿以葬，不亦左乎？”言以路入葬有背情理。“左”谓背乖失当。他如意志颓废谓之“左倾”。刘向《九叹·逢纷》：“肠愤悁而含怒兮，志迁蹇而左倾。”异族语言谓之“左言”。刘禹锡《武陵书怀》：“邻里皆迁客，儿童习左言。”胡思乱想谓之“左猜”。元王和卿《一半儿·题情》曲：“待不梳妆，怕娘左猜。”差错谓之“左错”，邪恶的计谋谓之“左计”，等等。“左”“右”的这种相反的词义引申方向完全是由右尊左卑的民族心理所决定的。

除右尊左卑外，古代还存在着相反的文化现象。即左尊右卑。《老子》31章：“君子居（平时）则贵左，用兵则贵右。”又：“吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。”这就是说在平时或吉事上左尊右卑，凶事上才是右尊左卑。下面这段记载是符合“吉事尚左，凶事尚右”的说的。《礼记·檀弓上》：“孔子与门人立，拱而尚右，二三子亦皆尚右。孔子曰：‘二三子之嗜学也。我则有姊之丧故也。’二三子皆尚左。”为什么吉事要尚左、凶事要尚右呢？郑玄解释说：“丧尚右，右，阴也。吉尚左，左，阳也。”左为阳，右为阴，所以左吉而右凶。由此类推，自然可以得出男为左、女为右的结论来。《礼记·内则》：“凡男拜，

尚左手。”“凡女拜，尚右手。”又：“子生，男子设弧于门左，女子设帨于门右。”《素问·大奇论》：“男子发左，女子发右。”唐王冰注：“阳主左，阴主右，故尔《阴阳应象大论》曰：‘左右者，阴阳之道路。’此其义也。”浙江富阳县的婚俗中新郎新娘进入洞房后要男左女右地坐在床上。^①古代的宫殿、府第、牌坊等建筑门前大都有一对石狮子，雄狮在左，雌狮在右，也是根据左阳右阴的原则来安排的。阳主生，阴主死。《仪礼·有司》：“北面奠于筵上，左之。”郑玄注：“左之者，异于鬼神。生入阳，长左；鬼神阴，长右。”《礼记·少仪》：“军尚左，卒尚右。”郑玄注：“左，阳也，阳主生，将军有庙胜之策，左将军为上，贵不败绩。右，阴也，阴主杀，卒之行伍以右为上，示有死志。”不用说人都喜生恶死，这就决定了尊左卑右的习惯。这种左阳右阴的观念早在父系氏族社会就已存在。大汶口墓地上经鉴定的四座男女合葬墓，均为男左女右的姿势。野店墓地上的十座男女合葬墓，“从保存较好的入骨鉴定结果看，均以男左女右位置陈放。”^②这是左阳右阴观念在葬俗中的表现。

尊左卑右的现象也是很广泛的，并不限于直接的阴阳男女方面。《左传》桓公八年：“季梁曰：‘楚入上左，君必左，无与王遇，且攻其右，右无良焉，必败。’”《礼记·曲礼上》：“执禽者左首。”郑玄注：“左首尊。”《韩非子·外储说左下·说二》：“齐桓公将立管仲，令群臣曰：‘寡人立管仲为仲父，善者入门而左，不善者入门而右。’”“善者”（赞同者）在左，“不善者”在右，体现了齐桓公对两种人的褒贬态度。《新刻绣像批评金瓶梅》49回：“当下蔡御史让宋御史居左，他自在右，西门庆垂首相陪。”又51回：“（夏提刑）说毕，让至大厅上而，设放两张桌席，让西门庆居左，

① 《中国民间文化》1992年，第4集第243页。

② 高广仁《大汶口文化的葬俗》，《中国原始文化论集》第342页，文物出版社，1989年版。

其次就是西宾倪秀才。”这是左尊右卑的观念在座次上的反映。宗庙和墓冢的排列上实行左昭右穆的制度，也是左尊右卑的缘故。这一类左尊右卑现象虽然与阴阳无直接联系，但应该承认它们是在左阳右阴观念的基础上形成的。

尊右和尊左这两种不同的观念表现在具体事物上就会出现矛盾。按照右尊左卑的观念，男子要占右，女子只好占左，但按照左阳右阴的观念，男子又要占左，女子又只得占右。钱大昕《十驾斋养新录》卷十“左右”条云：“唐宋左右仆射、左右丞相、左右丞，皆以左为上，元左右丞相、左右丞，则以右为上。科场蒙古色目人称右榜，汉人南人称左榜，亦右为上也。明六部左右侍郎、左右御史、左右给事中、左右布政使，仍以左为上。”这种时而尊右、时而尊左的现象是根据不同原则确定尊卑的结果。不过这种矛盾只是一种历时现象，在同一时期的同一地方是不会出现这样的矛盾的。在流行新郎新娘入洞房时男左女右地就床而坐习俗的地方不可能同时又流行男右女左的习俗。但在不同的事物上完全有可能在同时同地的条件下采用不同的价值观念。因此，笼统地说古人尚右、古人尚左，或者说楚国尚左、秦国尚右，都是不全面的，应该具体问题具体分析。

二

尊右和尊左这两种现象是怎样产生的呢？它们的起因分别是什么？黄发忠先生发表《尊左与尊右的源与流》一文（下称黄文）^①，认为尊左来源于左手的虚静安逸。“由于左手不方便做事，右手方便做事，自然左手虚静，右手役使。因而左手主和平顺事，右手主杀伐凶事。”虚静则安逸，役使则劳苦，因而形成了尚左贱右的风尚。黄文认为尚右来源于尚左。古代帝王南面而坐，臣下

^① 《文史知识》1985年，第6期。

北面而朝，君之左即臣之右。”‘尚右说’是由臣尚右而来的”，臣尚右是为了尚帝王之左，“可见其与正宗的‘尚左’是一致的”。对这种看法张彧堂先生提出了质疑^①。他认为把方便有力的右手视为卑贱，笨拙的左手反而高贵，这种理解是很不公正的：“语言的全民性决定了一个词语不论有多少义项，每个义项所表示的概念，任何人都应同样理解，决不会因人而异，”“决不可能……天子和臣下出现两套相反的词汇概念。”张氏认为尊右源于右手的方便有力，尊左源于阳尚左和天道尚左。

张氏对黄文的反驳是有道理的。黄文之所以认为尊右源于尊左，主要原因是据黄氏考查尊左的文献资料在先，尊右的文献资料后出，因此他认为尊左发生在先，是源，尊右是“到了秦汉以后才盛行起来”的，是流。然而黄氏的考查结论是靠不住的。从我们前面列举的那些材料来看，先秦典籍如《左传》《战国策》《韩非子》《吕氏春秋》等当中都有尊右的例证。西周《师旂鼎》铭文云：“厥不从厥右征。”郭沫若《两周金文辞大系考释》中认为此“右”即长上之义。怎么能说是尊右到秦汉以后才盛行起来呢？可以说，在文献记载中尊左和尊右的习俗可以追溯得同样悠久，想在文献记载的范围内辨明谁先谁后是行不通的。针对黄文的疏失，张氏提出相反的意见，他认为“尊右产生在先，依据是右手方便有力”。他的意思很清楚：右手的方便有力是人类的本能，与人类相始终，尊右既然源于右手的方便有力，其产生必然很早。至于尊左为何产生在后，张氏并没有做任何解释。张氏是想从起源的角度解决尊右尊左的先后问题，这当然是“擒贼擒王”的手段。张氏认为尊左源于阳尚左和天道尚左。“天道尚左”指什么呢？《逸周书·武顺》：“天道尚左，日月西移；地道尚右，水道东流。”“天道”是天体的运行规律，日月西移是其显著特征。这里我们不

^① 张彧堂《谈尊左、尊右的产生先后及其内涵差异》，《文史知识》1992·4。

难发现张氏的矛盾：究竟是天道出现在先还是人类得力的右臂出现在先？从自然发展史的角度看当然是天道在先，人类在后。从人类的认识能力的发展来讲，日月西移和右臂的有力这两种现象完全有可能同时被人们所认识到。既然如此，怎么知道尊左必然出现在后呢？

说尊左源于左手的虚静，这固然是不近情理的猜想，但说源于阳尚左和天道尚左，也是隔靴搔痒，没有说到点子上。为什么说天道尚的是左而不是右呢？“天道尚左”的说法本身就是尚左观念支配的结果，用这样的成说来解释尚左观念的起源实际上是等于没说。我们认为尊左卑右的观念产生于对东方的崇拜和对西方的厌恶。东主生，西主死，故喜东厌西。我国的住房建筑无论是半地穴式的还是地面上的，基本上都是座北朝南的格局，在这种居住习惯下南为正前方，这就决定了左为东，右为西。《诗·唐风·有杕之杜》：“有杕之杜，生于道左。”郑笺：“道左，道东也。”《仪礼·士虞礼》：“陈之鼎于门外之右。”郑玄注：“门外之右，门西也。”蔡邕《独断》：“左宗庙，东曰左。”“右社稷，西曰右。”可见左阳右阴的观念来自东阳西阴。独龙族的创世神话《洪水滔天》中说，洪水过后只剩下兄妹两人。“晚上，男的睡左边，女的睡右边，在两人中间放了一桶水、一堆柴隔开。等到天亮时，水和柴都不见了。一连几天，都是这样。两兄妹想：也许是天神要我俩开亲吧。两人便商量，哥哥到东山坡，妹妹到西山坡，双方同时滚石头，如果两块石头滚在一起，两人就成亲。结果两块石头滚拢了，兄妹成了夫妻。”^①这里男子、左边、东山相对应，女子、右边、西山相对应，也体现了左东右西、左阳右阴的观念。天为阳，地为阴，所以说“天道尚左”“地道尚右”。东主生，西主死，由此形成了左吉右凶的观念。文主生，武主死，由此文与左、

^① 《中国民间故事全集》第8册，台湾远流出版事业股份有限公司，1989年版。

武与右也建立起了联系。岳飞《奏乞终制第三札子》：“况臣一介右列，若学术稍优，亦当勉强措置调发。”“右列”指武官。《宋史·神宗纪一》：“自今文臣换右职者，须实有谋勇。”“右职”指武职。《文献通考·职官一》：“宋朝典选之职，自分为四。文选二：曰审官东院，曰流内铨。武选二：曰审官西院，曰三班院。元丰定制，以审官东院为尚书左选，审官西院为尚书右选；流内铨为侍郎左选，三班院为侍郎右选；掌文武官选授勋封考课之政令。”审官东院为文选机构，文与东对应；后改为尚书左选，文与左对应。审官西院为武选机构，武与西对应；后改为尚书右选，武与右对应。流内铨属文选之职，而改为侍郎左选，三班院属武选之职，而改为侍郎右选。从这里不难看出文东武西、文左武右观念的深远影响。

那么是不是所有的尊左现象都来源于对东方的崇拜呢？恐怕不能这么绝对。我国古代乘车以左边的位子为尊。战车上一般有三人，尊者在左，御者在中，右边是保护战车的车右。平时乘车也以左为尊。《史记·魏公子列传》“公子从车骑，虚左，自迎夷门侯生。”乘车尊左很可能是出于方便的原因。御者在中，便于驾车，驾车要挥动鞭子，挥鞭一般用右手，这对右边的人有一定干扰，左边则相对要安宁一些，所以左边的位子比右边的好。战车上尊者在左大约还有另外的原因。车右手持武器御敌护车，如果他站在左边，得力的右手就在内侧，这显然是不便于使用兵器的，所以他最合适的位置就是车右。车右在右，尊者也就只好在左。看来对古人车上尊左的原因释为“古代以左为尊”（《汉语大词典》“虚左”条），不一定合适。

现代汉语中左有进步的、革命的意思，如“左派”“左翼作家”等，右则有保守的、反动的含义，如“右派”“右倾”等，这种尊左现象跟中国传统的尊左观念是没有什么联系的。据有些学者的考查，左右的这种含义起源于法语。1789—1794年法国资产

阶级革命时代，国民会议的政府历届会议上，当时比较进步的山岳党人坐在会场的左侧，而比较保守的基郎党人坐在右侧，于是法语中的 gauche（左）就有了进步的、革命的之义，droit（右）就有了保守的、反动的之义。这种用法通过翻译辗转扩散到其他国家，于是其他语言中的左右也有了这样的含义。汉语左右的这种用法大约是从英语传来的。^①

尊右源于右手的方便有力，这是可以肯定的。尊右现象广泛存在于世界许多民族当中。云南永宁地区的纳西族至今仍保留着母系亲族制度，盛行以女承家，妇女享有崇高的地位。他们“认为右大于左，故妇女坐在火塘的右边，女家长占首席，其他的妇女根据辈份和年龄大小往外排坐；火塘左边的男人席位，同妇女一样按自己的辈份和年龄坐在自己应该坐的地方。”“无论是日常起居、吃饭、祭祀和举行成年仪式，两性都按照女右男左的规矩分开。死后，骨灰袋的安置也以此为序：女人的，放在墓地的右边，男人的，放在墓地的左边。”^②这是母系氏族社会尊右的证据，当时还没有产生君臣关系，所以说尚右源于臣尚右是不能成立的。东北的许多民族“丧葬仪式中常用与人间相反的方式来安排死者：供酒供在左侧，佩刀放在墓室右侧，作左手拔刀式，衣袍大襟左开，纽扣也缝在左侧，一切葬法都是为了让亡魂到达冥界后能按冥界的方式生活。”^③冥界尚左，可知人间是尚右的。《史记·大宛列传》：“乌孙以千里马聘汉女，汉遣宗室江都翁主往妻乌孙，乌孙王昆莫以为右夫人；匈奴亦遣女妻昆莫，昆莫以为左夫人。”右夫人为第一夫人，左夫人次之，右尊于左。《大唐西域记·羯若鞠闍国》：“兄仇未报，邻国不宾，终无右手进食之期。”季羨林注：

① 参见张乃一·《“左”“右”纵横谈》，《辞书研究》1988年第1期。

② 严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》第159页和第7页，云南人民出版社，1983年版。

③ 刘宁波：《“洗尸”买水解》，《民间文学论坛》1992年第1期。

“印度古代习俗以右为尊。”《大正新修大藏经》7, 726a: “诸佛毛孔各一毛生, 柔润绀青, 右旋宛转。”又《长阿含经》卷11: “一一孔一毛生, 其毛右旋, 绀琉璃色。”以毛发右卷作为佛不同凡俗的长相, 这是佛教以右为尊观念的反映。《新唐书·西域下·波斯》: “俗尊右下左。”再就世界各语言来看, “右”这个词往往有正确、顺利、超过, 这样一些“好”的含义, 表示“左”的词往往有歪斜、不顺、低下之类的“不好”的含义, 这无疑也是自古尊右卑左的缘故。英语中的 right (右) 有正确、好的意思, 如 the right way 是正道, All's right 是一切都好, right hand 是得力助手, 心腹, Right Honorable 是对高级官员的尊称, 与汉语的“右座”相当, get on the right of someone 是得到某人宠爱。left (左) 则有不好的含义, 如 have two left hands 是笨拙的意思, marry with the left hand 指和身分低贱的女人结婚, a left-handed marriage 是不合适、不般配的婚姻, left-handed wife 指小老婆, 跟汉语中的“左媵”相当, left-handed compliment 是假恭维。法语的 droit (右) 有正直、得力等义, 如 homme droit 是正直的人, être le bras droit de qn 是某人的得力助手。gauche (左) 则有歪斜的、笨拙的等义, 如 table gauche 是歪斜的桌子, geste gauche 是笨拙的动作, mariage de la main gauche 是和平民的结婚, passer l'arme à gauche 是死亡。德语的 recht (右边的) 也有公正、正确等义, 而 links (左边的) 则有笨拙、不顺等义, 如 linken 是欺诈, du ziehst es links an 是衣服穿反了, mit dem linken Bein aufstehen 是做事不顺心。日语のみき (右) 有胜过的意思, 如“柔道ごぼは彼の右に出る者がをい”是柔道上无出其右者, “みぎラご” (右手) 有可依靠的人、好帮手等义, 而ひだり (左) 则有不正、衰败的意思, 如“ひだりちま”是左道旁门, “ひだりまえ”是衰落、倒霉。如果广事搜集, 大多数语言中都可发现尊右卑左的事实。世界各民族这种尊右卑左习俗的广泛一致性只有从右手的方

便得力这一人类共有的生理现象出发才能作出合理的解释。在前面举的例子当中，有的右尊左卑直接就是用“右手”和“左手”来表示的。汉语中的“右臂”也有重要部分、关键部位的喻义。《战国策·赵策二》：“今楚与秦为昆弟之国，而韩魏称为东藩之臣，齐献鱼盐之地，此断赵之右臂也。”《后汉书·虞翊传》：“贼不知开仓招众，劫库兵，守皋城，断天下右臂，此不足忧也。”李贤注：“右臂，喻要害也。”世界各地大都有右手好、左手不好之类的观念。日本学者祖父江孝男说：“和日本，欧美的各国一样，在波利内西亚，类似‘右手是神圣的，左手是不吉祥的’，这样的信仰非常强烈。”台湾东岸的阿米族当中，“大部分部落有‘人的右肩住着好神，左肩住着恶神’这样的信仰。因为这个原因，左手方便就预示着没有好事。在那里，连和妻子同寝的时候，也由于使用神圣的右手是禁忌性的，而仍然只使用左手。比如说，如果男人白天被烟等东西烫伤了，传到伙伴们的耳朵里，大家就要说他在头天夜里使用了右手。”^①东非洲的查加人认为身体的左边是不吉祥的。“使左手的人不得从军，走道的时候左脚的脚步绊了一下，是给你一个警告，最好还是回家去。”^② 这些事例表明右尊左卑是由右手好、左手不好的信念扩展而来的，而右手之所以好，左手之所以不好，自然就是右便左不便的缘故。

弄清了尊右和尊左各自的来源，其产生先后也就大致上眉目清楚了。既然尊右源于右手的方便有力，尊左以座北朝南的住房习俗为前提，不难推断尊右发生在先，尊左出现在后，因为座北朝南的住房习俗只有在人类进步到会建造房屋以后才能形成，而在这之前的漫长岁月里右手的方便得力是天然存在的，人们无疑会先认识到这一现象。后进民族认为右肩住着好神，左肩住着恶

① [日] 祖父江孝男《简明文化人类学》第64页，作家出版社，1987年版。

② [美] 罗伯特·路威《文明与野蛮》吕叔湘译本第220页，三联书店，1986年版。

神，这正是原始人发现右便左不便的现象后所作的解释。

从尊右尊左的不同来源及产生先后又可以推导出下面这个结论：尊右几乎是各民族普遍都有的文化现象，涉及面广，影响大，尊左则涉及面窄，影响小，远没有尊右普遍。华夏民族既有尊右现象又有尊左现象，为什么汉语中的“右”有“上”“高”“亲近”等义，而“左”却没有呢？原因就在尊右现象产生早，流行广。

三

前人的左右尊卑观念并不是任何情况下都是一清二楚的，许多场合下何者为尊、何者为卑，没有明确的判断根据，人们只是按照“先书为尊、后书为卑”这一所谓不言而喻的“凡例”加以判定，这当然有一定道理。例如《左传》桓公五年：“王为中军，虢公林父将右军，蔡人、卫人属焉，周公黑肩将左军，陈人属焉。”周王最尊，他率领的中军自然也是力量最强，三军当中最尊，因此最先叙及。由此类推，右军排在左军前，说明右尊于左。再来考查一下其他场合，也是按中、右、左的次序述说的。如《左传》昭公二十三年：“吴为三军以系于后，中军从王，光帅右，掩余帅左。”又僖公二十八年“晋侯作三行（三军）以御狄。荀林父将中行，屠击将右行，先蔑将左行。”在没有中军的情况下先右后左。《左传》桓公五年：“曼伯为右拒，祭仲足为左拒。”《北史·周纪上·太祖文帝》：“遂进至渭，背水东西为阵，李弼为右拒，赵贵为左拒。”“拒”指方阵。《史记·赵世家》：“二十一年，攻中山，赵裒为右军，许钧为左军。”这种次序显然不是任意的，这表明在判断左右的尊卑时排列的先后不失为一项重要的标准。但这一标准不是自足的，仅仅根据这种惯例来确定尊卑，结论带有或然性。例如《粹》397：“王作三师（或释“队”），右中左。”张谠堂根据先书为尊的原则认为商代尊右。《前》3·312：“左右中，人三百。”

赵诚《甲骨文简明词典》则认为“古人尚左，故以左居前”。两人都以书写的先后确定尊卑，结论刚好相反。而且我们前面说了，中军一般总是最尊的，但在这两条材料中都不是排在最前。姚国旺先生根据先左后右的资料得出楚国尊左的结论^①，但相反的例证不是没有。《左传》宣公十二年：“楚子为乘广三十乘，分为左右。右广鸡鸣而驾，日中而说（脱），左则受之，日入而说。许偃御右广，养由基为右。彭名御左广，屈荡为右。”这里是先右后左。若说先叙“右广鸡鸣而驾”是以时间先后为序的话，下文先言“许偃御右广”则没有时间限制。又如《宋书·礼志一》：“将领部曲先猎一日，遣屯布围。领军将军一人督右甄（右翼军），护军一人督左甄。”这里好像是右甄尊于左甄。但《晋书·周访传》云：“（周访）使将军李恒督左甄，许朝督右甄，访自领中军。”却以左、右、中为序。这样究竟是右甄尊还是左甄尊，也就难以说清了。《左传》文公七年：“公子成为右师，公孙友为左师，乐豫为司马，鳞矐为司徒，公子荡为司城，华御事为司寇。”杨伯峻《春秋左传注》：“文十六年《传》及成十五年《传》所叙次序与此同，惟成十五年司寇分大司寇、少司寇，又有太宰、少宰耳。昭二十二年《传》则以大司马、大司徒、司城、左师、右师、大司寇为序，哀二十六年《传》又以右师、大司马、司徒、左师、司城、大司寇为序，盖因时世之不同，六卿之轻重遂因之而移易。殇公以前，皆以大司马执政，华督则以太宰执政。僖九年《传》云：‘以公子目夷为仁，使为左师以听政。’则宋襄之世，左师居右师上。”同一宋国，时而右师尊崇，时而左师尊崇，这大约是由担任该职的具体成员决定的，担任者得宠于国君则尊，不为国君所重则卑，这跟官职本身的高低制度没有直接的关系。很可能在制度上左师和右师是平级的，只是随国君的倚轻倚重而时尊时卑，我们当然

^① 姚国旺《春秋战国时期官制尊左尊右考辨》，《文史知识》1988年第2期。

不能根据这种现象来确定左右二词所包含的尊卑意识。

广而言之，古人在叙述并列关系的事物时并非总是讲究先后次序^①。《庄子·至乐》：“是相与为春夏秋冬，四时行也。”不言春夏秋冬。《墨子·非命下》：“子胡不尚考之商周虞夏之记。”“虞”“夏”出现在前，却排列在后。《周易·颐象》：“圣人养贤以及万民。”孔颖达疏：“有如虞舜五人，周武十人，汉帝张良，齐君管仲，此皆养得贤人，以为辅佐。”齐君管仲列在汉帝张良之后。这种叙事不拘先后的现象也说明“先书为尊、后书为卑”的原则并不具有必然性。因此，像《礼记·玉藻》：“动则左史书之，言则右史书之。”《孔丛子·论书》：“王者前有疑，后有丞，左有辅，右有弼，谓之四近。”这里面究竟左尊还是右尊，甚或有无尊卑之别，是无从断定的，必须另找根据。

四

古代的契约和符信是用竹木铜等材料制成的，上面刻写有文字，然后剖为左右两半，一半由债权人或主管者保存，另一半由债务人或被委派者持存。但究竟哪一方持左券，哪一方持右券，谁主谁从，古来有不同的说法。《老子》79章：“是以圣人执左契而不责于人。”《史记·田敬仲完世家》：“公常执左券以责于秦韩。”陆游《禽言打麦做饭》：“人生为农最可愿，得饱正如持左券。”成语有“稳操左券”。从这些说法来看好像是以左券为主，有责求之权。但在另外一些材料中又以右券为主，左券是被动的。如《战国策·韩策三》：“安成君东重于魏，而西贵于秦，操右契而为公责德于秦魏之主。”鲍彪注：“左契待合而已，右契可以责取。”是不是不同国家制度不同呢？好像也不是。“责于秦韩”“责德于秦魏之主”都是跨国责求，应该有国际上公认的主次惯例，否则会

^① 参徐仁甫《广古书疑义举例》“并列不拘先后例”，中华书局，1990年版。

引起混乱，是非难辨。如果我们对历史上左券为主和右券为主的材料做一番认真的爬梳的话，就会发现左券为主的材料就那么几条，而最早的两条材料都有问题。左券为主的说法先秦典籍中只见于通行本《老子》（已见前引），而通行本《老子》中的“左契”，马王堆帛书《老子》甲本作“右契”，说明通行本的“左契”为“右契”之误。《史记·田敬仲完世家》中的“公常执左券以责于秦韩”一语前人疑惑不解。《索隐》云：“左，不正也。言我以右执其左而责之。”司马贞的意思是左券不能责求，所以解释成“我以右执其左而责之”，但扞格难通。《正义》云：“左券下，右券上也。苏代说陈轸以上券，令秦韩不用兵得地，而以券责秦韩却韩冯、张仪以徇服魏，故秦韩善陈轸而恶张仪多取矣。”张守节也是明了“左券下、右券上”的通制的，但在具体解释“执左券以责于秦韩”时却含糊其辞地说成“以券责秦韩”，不言左右。日本学者泷川资言对前人的解释作了如下总结：“此一章情事不明，文字亦多错误，不能强解，……阙疑可也。”我们认为这里的“左券”也当是“右券”之误，因为《战国策》上说安成君操右契苛德于秦，说明秦国也是以右为主，而且《史记·平原君虞卿列传》中说“操右券以责”，可知司马迁也清楚右券是用来责求的。至于后世个别左券为主的说法大约是受传本《老子》影响的结果。“稳操左券”一语出现很晚，各词典几乎都举不出书证，推测为现代人受《老子》影响而造并不武断。

右券为主的材料则是大量存在的。《商君书·定分》：“即以左券予吏之问法令者，主法令之吏谨藏其右券，木柙以室藏之，封以法令之长印。即后有物故，以券书从事。”主管法令的藏右券，执行法令的持左券，右主左从。《史记·平原君虞卿列传》：“且虞卿操其两权，事成，操右券以责，事不成，以虚名德君。”古代的符信也有主从，发符信者所藏为主，受符信者所持为从。《新唐书·车服志》：“初，高祖入长安，罢隋竹使符，班银菟符。其后改

为铜鱼符。……蕃国亦给之，雄雌各十二，铭以国名，雄者进内，雌者付其国。”将雄符留中央，雌符发给蕃国，主从关系在“雄”“雌”二字中已反映了出来。如果符信以左右命名，都是留者为右，发者为左。秦《杜虎符》铭文：“兵甲之符，右在君，左在杜。凡兴士被甲，用兵五十人以上，必会君符，乃敢行之。”《阳陵虎符》铭文：“甲兵之符，右在皇帝，左在阳陵。”宋程大昌《演繁露·左符鱼书》：“汉太守之官，必得左符以出，至郡，用以为验，盖右符先以留州，故令以左合右也。唐世刺使执左鱼，至州，与右鱼合契，亦其制也。”宋王楙《野客丛书·郡守左符》：“唐故事，以左鱼给郡守，以右鱼留郡库，每郡守之官，以左鱼合郡库之右鱼，以此为信。”杜牧《新转南曹未叙朝散初秋暑退出守吴兴书此篇以自见志》：“平生江海志，佩得左鱼归。”可见宋人的说法是可信的。宋代也是如此。《宋史·舆服志六》：“高宗建炎三年，改铸虎符，枢密院主之。其制以铜为之，长六寸，阔三寸，刻篆而中分之；以左契给诸路，右契藏之。”梅尧臣《送棣州唐虞部》：“人持左符去，马逆北风行。”司马光《送周密学沆真定安抚使》：“玉帐前茅举，铜鱼左契分。”这都说明宋代也是将左契发给委派者。

总之，在契约和符信制度中持右券者处于主导地位，持左券者处于从属地位，这是古来的通制，体现了右尊左卑的文化观念。至于左券为主要的说法是由笔误造成的，在没有发现新的可靠材料之前，我们只好说这种制度历史上恐怕是不存在的。

第二章 词义的文化阐释

第一节 由贵返贱的龟与不幸的鸭

一

从有史可征的殷商时代起直到宋代，龟一直是深受汉民族崇尚和喜爱的动物，其间自然不乏为增加神异尊贵的色彩而同龟攀扯干系的人和事，嗜龟成癖者亦时或有之。南宋诗人陆游晚年自号龟堂，取“龟贵”“龟闲”“龟寿”三义，而且还用龟壳做了一顶两寸多高的帽子戴在头上，称为“龟屋”，俨然以龟自居（见所作《近村暮归》诗自注）。然而从元代起龟的身价一落千丈，成了人人避之唯恐不远的东西，再也无人敢头顶龟壳了，因为龟被用来指称妻子与他人通淫的男子。元末明初学者陶宗仪在《辍耕录》卷28收录的一首《废家子孙诗》是目前所知龟成为詈人之词的最早材料之一。诗中云：“宅眷皆为撑目兔，舍人总作缩头龟。”民间传说兔子望月而孕，故“撑目兔”指“不夫而孕”的女子（今骂人为“兔崽子”者本此）。宅眷既为撑目兔，则舍人（指家中男子）之称作“缩头龟”显然就是今之王八的意思。清王士禛（一名士禛）《池北偶谈》中说“讳龟自明始”，未确。

龟成为詈人之词的原因是什么呢？一般有两种解释。（1）明谢在杭《五杂俎》云：“今以妻之外淫者谓其夫曰龟。龟不能交，而纵牝者与蛇交也。”（2）唐时乐户（官妓之家）的男子头上都戴绿头巾，而龟头也呈绿色，故用龟称妓家之男子及妻有外遇

者^①。此二说都不能令人满意。龟只能与蛇相交的传说至少在汉代已很流行，其来源可能远在先秦。东汉许慎在《说文》“龟”下说：“天地之性，广肩无雄，龟鳖之类以它为雄。”龟篆文从它（蛇），这就透露出早在先秦人们就有龟以蛇为雄、是蛇的后代的观念了。古人将二十八宿看作四种动物（即“四象”），指东方苍龙、南方朱雀、西方白虎、北方玄武，其中玄武就是龟蛇交合的形象。《楚辞·远游》宋洪兴祖补注：“说者曰：玄武谓龟蛇。位在北方，故曰玄；身有鳞甲，故曰武。《文选》注云：‘龟与蛇交曰玄武。’”东汉魏伯阳《参同契》下：“雄不独处，雌不孤居，玄武龟蛇，蟠蚪相扶。”这是说龟蛇雌雄相配。1986年4月曾出土过一方西汉末年的“四神规矩镜”，背面有四象纹饰，其中玄武正是作龟蛇交缠形。四象的观念在战国初期就已有了，这也表明龟以蛇为雄的说法由来是十分久远的。问题是从先秦到宋代这么漫长的岁月里龟并没有因“以蛇为雄”的传说而遭人唾弃，为何偏偏到了元代才声名狼藉呢？这是“龟与蛇交”说者没有讲清的。至于说唐时乐户的男子戴绿头巾，查无实据；纵使有此事实，然讳龟始于元代，二者在时间上阴错阳差，不能合拍。这是绿头巾说者的漏洞。

总之，龟由贵返贱的原因需要我们作进一步的探索。

二

我们认为龟遭人唾弃的原因是多元的，多方面的，若执一而求，犹如盲人摸象，难以得出正确的结论。

首先，龟由神奇而凡俗是神权和迷信由兴盛而衰落的结果，具有历史必然性。

《礼记·表记》中说：“夏道尊命，事鬼敬神而远之。……殷

^① 《中国民俗大观》下册，广东旅游出版社，1988年版。台湾《中文大辞典》在“龟”下也有类似说法。

人尊神，率民以事神。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”夏人究竟对鬼神采取什么态度，由于文献不足，姑且不去管它；不过这里对殷周两朝神人关系所作的概括确是谈言微中，信而有征。殷朝是个鬼神泛滥、迷信炽盛、笼罩着神秘气氛的朝代。在殷人眼里既有至高无上的至上神，又有跟人有血缘关系的祖先神，还有形形色色的自然神。这众多的神灵在冥冥之中掌管着人间的吉凶祸福，殷人事无巨细都要向他们求问请示，虔诚地将自己置于鬼神意志的支配之下。很能说明问题的是，当周人步步逼近、殷王朝大厦将倾的时候，纣王还天真的说：“我生不有命在天？”（《尚书·西伯戡黎》）足见殷人对鬼神迷信之深。鬼神是视之不见、听之无闻的，怎样才能知道神的旨意呢？他们找到了龟这一神器。古人很早就发现龟有长寿的特性。龟之所以叫龟就是由于它活得长久。“龟”和“久”在上古都是见母之部字，读音相同。刘向《易·系辞义》云：“龟之言久。龟千岁而灵，以其长久，故能辨吉凶也。”《论衡·卜筮》：“孔子曰：‘夫蓍之为言耆也，龟之为言旧也。’明孤疑之事当问耆旧也。”“旧”和“久”也是同源词，旧也有久老的意思，所以《说文》中说：“龟，旧也。”活得长久自然见多识广，能知往古来今的吉凶祸福。另外，龟忍饥耐饿的本领极强，可以经年甚或几年不食。这些特点在生年不满百而又一日不食便饥肠辘辘的古人眼里无疑是神乎其神的。因此，龟这一可触可摸的动物便成了人们求问吉凶的最佳选择，称为“神龟”“灵龟”“天下之宝”（《史记·龟策列传》）。龟就是在这样的历史背景下迈着蹒跚的脚步登上神坛的。

到了周代，人们对鬼神的权威产生了怀疑，他们认为天命无常，神不可信，提出了敬德保民的政治主张。《尚书·康诰》云：“天畏（威）棗（非）忱，民情大可见。”《君奭》云：“天不可信。”他们甚至将上天指斥为“弗吊天”（尚书·大诰）“不吊昊天”（诗·小雅·节南山），“弗（不）吊”就是不善。由敬天道到重人事，

即“事神敬鬼而远之”，这是周人宗教思想的一大进步。周人用简便易行的蓍草占卜代替龟卜就说明了他们对龟的信赖的减弱。

春秋战国以后人对自身能力的信心日益增强，对鬼神的迷信日趋衰落，民本思想不断发展壮大。孔子说：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）又说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）随大夫季梁说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”（《左传·桓公六年》）到了荀子，更是明确指出：“日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”（《荀子·天论》）鬼神在这时已成为统治者愚弄百姓、维护特权的工具，对别有用心者来说，不过是谋求私利的手段而已。《礼记·王制》：“假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀。”统治者不得不用政权来维护神权。从荀子提出“制天命而用之”（《天论》）的响亮口号到东汉王充写出《订鬼》等篇章，进而到南朝时期范缜提出“神灭”理论，无神论思想在发展壮大，鬼神的地盘和影响在逐渐缩小。这种形势下，龟的灵光就像缺乏氧气的火，日见其暗淡，人们对龟的崇敬心理开始消失。《史记·龟策列传》：“江傍家人常畜龟饮食之，以为能导引致气，有益于助衰养老。”《抱朴子内篇·对俗》：“江淮间居人为儿时，以龟枝床，至后老死，家人移床而龟故生。”龟成了延年益寿的滋补品，成了床脚的支垫物，没有了往日“巾笥而藏之庙堂之上”（《庄子·秋水》）的尊贵和神秘。唐代已有乌龟怯奸的说法。韩愈《风蚀诗效玉川子作》：“乌龟怯奸，怕寒缩头，以壳自遮。”当龟神圣的时候龟壳被看成是勇武的象征，而一旦凤凰落架，龟壳却成了怯懦的标记。宋代常用龟来比喻胆小怕事之人。如苏轼《陈季常见过》诗：“人言君畏事，欲作龟头缩。”到元代进一步沦落到为人不齿的地步。

由此可见龟的地位的下降是思想领域里神权和迷信衰落的反

映，是历史进步的必然结果，尽管让龟充当妻子不贞的丈夫的角色是由偶然因素造成的。（详下）

其次，人们的贞操观念也经历了一个从无到有、从宽到严的历史发展过程。

在一夫一妻制确立以前是不存在贞操观念的，只要不违反性禁忌，男女都有性的自由。一夫一妻制确立以后，出于继承私有财产及维护家族利益的需要，人们要求后嗣必须是自己的血统，因为在他们看来自己的“种子”便是自己生命的延续，因而理所当然地是自己财产的合法继承人。罗素指出：“在父权社会中，嫉妒最强有力的表现就是担心后裔的合法性。这一事实可以在下列情况中得到证实：假如一个人厌恶他的妻子，而热烈地爱着他的情妇，那么他虽然发现另一个人也在爱着他的情妇，但是此时他的嫉妒远不如当他发现他的妻子有外遇时那样强烈。”^①这一事实巧妙地说明了贞操观是为保证血统纯正而出现的行为规范。

但贞操观并非一出现就如后世那么严厉。正如吕思勉先生所说的：“盖古代男女际会，本极自由。虽以礼法束缚之，终非旦夕所能变也。”^②在西方，“17世纪初叶，人们似乎仍然普遍带着几分坦诚。性活动并不需要如何隐秘；说话并无多大禁忌，干事也无须怎么掩饰；纵然犯禁，却也司空见惯，谁也不以为怪。与19世纪相比，对于粗俗、猥亵、有碍体面的事，禁忌甚为宽松。在那个时代，人们表情直露，言而无愧，公开越轨，男妇器官解剖随意示人。演示交合的时候，成人们笑语满堂，儿童们也置身于成人之间，心知眼熟。这个时代是肉体的‘自我展示’时代。”^③在我国，远的不说，自汉至唐贞操观对人们尚无很强的约束力。汉

① [英] 罗素《婚姻革命》中译本第17页，东方出版社，1988年版。

② 吕思勉《中国制度史》第394页，上海教育出版社，1985年版。

③ [法] 米歇尔·福柯《性史》中译本第3页，上海科学技术文献出版社，1989年版。

武帝的姑姑馆陶公主听说一个叫董偃的人长得姣好，便将董偃召入家中，“出则执辔，入则侍内，……名称城中。”有一回武帝过访公主家，公主还将董偃引见于武帝，武帝赐之衣冠，呼为“主人翁”（事见《汉书·东方朔传》）。汉武帝的姐姐鄂邑盖主常与仆人丁外人私通，武帝和权臣霍光知道后干脆诏丁外人侍奉公主，不绝主欢（事见《汉书·霍光传》）。可以说，汉代的“公主贵人多逾礼制”（《汉书·东方朔传》）。南朝宋前废帝的姐姐山阴公主要求废帝给她安排面首的事是人们所熟悉的（见《宋书·废帝纪》）。宋明帝将妃子陈氏赐李道儿，寻又迎还，生后废帝，故人们皆呼后废帝为李氏子，后废帝亦自称李将军，或自谓李统（《宋书·陈太妃传》）。齐郁林王为母亲王太后置面首三十人，以承其欢（《南史·王皇后传》）。在当时那种性的放荡被人们习以为常的环境下，正经一点的人反而遭到嗤笑。据《南史》卷23《王琨传》记载，宋孝武帝时，“尚书仆射颜师伯豪贵，下省设女乐，琨时为度友尚书，要（邀）琨同听。传酒行炙，皆悉内妓。琨以男女无亲授，传行每至，令置床上，回而避之，然后取，毕又如此。坐上莫不抚手嗤笑。”陈东原《中国妇女生活史》云：“实际的贞节观念，唐时尚不甚注重。”（上海书店1984年版第118页）此言不为无据。《旧唐书·张行成传》载右补阙朱敬则给武则天的奏章，奏云：“陛下内宠已有薛怀义、张易之、昌宗，固应足矣。近闻尚舍奉御柳模自言子良宾洁白美须眉，左监门卫长史侯祥云阳道壮伟，过于薛怀义，专欲自进，堪奉宸内供奉。”武则天听后坦然自若地说：“非卿直言，朕不知此。”还给朱进则“赐彩百段”。这表明在武则天眼里有情夫并不是什么见不得人的羞耻事，而在臣下看来，此事也非难以启齿，故君臣之间可以公开谈论，无所顾忌。

由上可知，唐代以前虽然在理论上贞操观早已确立，但在实际生活中并没有成为人们恪守的道德规范，荡检逾闲的事世人并不看得怎么严重。

到了宋代，经周敦颐、二程、朱熹等理学大师们的大力提倡，“饿死事极小，失节事极大”，“存天理，灭人欲”这一套说教才深入人心，成为人们的精神桎梏。有一件小事很能说明唐宋两代对两性关系所持态度的不同。南宋洪迈《容斋三笔》卷六《白公夜闻歌者》云：“白乐天《琵琶行》盖在浔阳江上为商人妇所作，而商人乃买茶于浮梁，妇对客奏曲，乐天移船夜登其舟与饮，了无所忌，岂非以其长安故倡女不以为嫌邪？集中又有一篇，题云《夜闻歌者时自京城谪浔阳宿于鄂州》，……然鄂州所见，亦一女子独处，夫不在焉，瓜田李下之疑，唐人不讥也。”又《容斋五笔》卷七《琵琶行海棠诗》：“白乐天《琵琶行》一篇，读者但羨其风致，敬其词章，至形于乐府，咏歌之不足，遂以谓真为长安故倡所作。予窃疑之。唐世法网虽于此为宽，然乐天尝居禁密，且谪官未久，必不肯乘夜入独处妇人船中，相从饮酒，至于极弹丝之乐，中夕方去。岂不虞商人者它日议其后乎？乐天之意，直欲摭写天涯沦落之恨尔。”洪迈（1123—1202）生当二程（颢、颐）之后，与朱熹同时，深受道学浸染，故乐天夜登商妇之船，夜问“颜如雪”之女，此在唐人为等闲小事，而洪迈眼中则成瓜田李下，引起他的注意。他也明白“唐世法网于此为宽”，但仍不相信白居易会“乘夜入独处妇人船中”，而以借事泻恨为解。宋龚明之《中吴纪闻》卷1中也有类似记载（据《笔记小说大观》本）：“白乐天为郡时，尝携容满、蝉态等十妓夜游西武丘寺。……可见当时郡政多暇，而吏议甚容。使在今日，必以罪去矣。”陈寅恪先生在《元白诗笺证稿》中指出：“考吾国社会风习，如关于男女礼法等问题，唐宋两代实有不同。”这一看法是符合实情的。自宋以后，改嫁尚属可耻，遑论事体涉淫！元大德年间有一寡妇马氏，乳生疡，恐为男子看见，不医而死。元明善为作《节妇马氏传》，加以褒扬。在这种文化气氛下，妻子若跟他人私通，丈夫心理上蒙受的耻辱可以说是创深痛巨，而社会对这种丈夫自然是揶揄嘲讽、嗤

之以鼻的。这样的社会环境需要有一个专门指称这类男子的词，龟于是被选来扮演了这一极不光彩的角色。

其三，就龟本身而言，它的兴衰跟人们对它的认识程度的深浅密切相关。

物以稀为贵，以奇为神；司空见惯，难免庸俗。古代华夏族主要生活在北方内陆地区，那里很少产龟，人们是难得见到龟的。统治阶层见到的大龟都是由南方“蛮夷”进贡来的，这在文献中有不少记载。如殷墟卜辞：“龟不其南氏（致）？”（前4·54·4）“有来自南氏龟？”（乙6670）《尚书·禹贡》：“九江纳锡（献）大龟。”《诗·鲁颂·泮水》：“憬彼淮夷，来献其琛，元龟象齿，大赂南金。”因此，对殷周时期的华夏族来说龟是稀奇的动物，他们对龟所知甚少甚浅，连雄雌也不能分辨。当他们听到或偶而看到龟蛇相斗的场面时便以为是在交尾，于是就有了龟以蛇为雄的错误认识，有了玄武的神象。《通俗编》引《灵应录》云：“沈仲霄子于竹林见蛇缠一龟，将锄击杀之，其家数十口旬内相次而殒。有识者曰：玄武神也。”人们的无知将龟奉至于神异尊贵的地位。

有秦以降，中国得到空前的统一，南北交往日益频繁，南北文化有了更多交流的机会。北方人不但可以耳闻到南方人有关龟的正确认识，而且也容易眼见到活生生的龟，对龟有了更多切实的了解。人们渐渐认识到龟也有雄性。《列子·天瑞》：“纯雌其名大腰，纯雄其名稚蜂。”不过由于龟一般在晚春夜间交配^①，难以看到交配的场面，所以人们仍然相信龟以蛇为雄的旧说。晋张华《博物志》卷四：“大腰无雄，……与蛇通气则孕。”雄龟则被认为是软弱怯奸，无能交配，被置于非常尴尬的境地。这种认识隐含着龟用来喻指妻子与人通淫之男子的可能性，而在“广肩无雄”的认识阶段，龟是扯不到男子身上的。

^① 参《脊椎动物学》上册第200页，上海科学技术出版社1987年版。

人们还观察到龟的头及脖子在形状和伸缩行为方面与阴茎十分相似，因而将阴茎也称为龟。如《金瓶梅》69回：“今老爹不上三十四五年纪，正是当年汉子，大身材，一表人物，也曾吃药养龟。”今天仍把阴茎前端膨大的部分叫龟头。这跟古代印度将男根称作“龟管”（kūrmanādī）的情形是一致的^①。龟和男根联想而及的出现使男子和龟有了脱不开的干系。这种联想大约在乌龟怯奸的说法流行以前就已出现了，因为人们之所以认为它怯奸就在于龟颈软而易缩的缘故（“龟缩”“缩头龟”等词语即由此而来）。

另外，人们还发现龟口中无齿，这正好拿来作为“无耻”的谑称。自古以来人们修身齐家讲究“孝悌忠信礼义廉耻”八字。因耻为第八字，故以“忘八”借代“无耻”。《聊斋志异·三朝元老》云：“某中堂，故明相也。曾降流冠，世论非之。老归林下，享堂落成，数人直宿其中。天明，见常上一匾云：‘三朝元老。’一联云：‘一二三四五六七，孝悌忠信礼义廉。’不知何时所悬，怪之。不解其义，或测之云：‘首句隐亡八，次句隐无耻也。’”这是骂人“忘八无耻”。龟既无齿，遂得“忘八”诨号，故妻子不贞之男子亦称忘八。元施惠《幽闺记》传奇三九：“咳！这个天杀的老忘八。”正因“忘八”只是无耻的意思，所以也可以用来骂女人。《金瓶梅》25回宋惠莲骂孙雪娥：“贼淫妇王八，你来嚼说我。”《金瓶梅》中常骂人没廉耻，如35回中潘金莲骂西门庆是“贼没廉耻的货”，第58回中潘金莲骂董娇儿是“没廉耻的小妇人”，“王八”不过是“没廉耻”的另一种说法而已。有人说“八”字象女阴之形，“忘八”即亡八，失去其八，“八”指代妻子，“忘八”即失去其妻。^②这种说法在“忘八”也用来骂女子的实例面前就行不通了。至于“忘八”又写作“王八”那是由于不明语源而写的

^① 赵国华《生殖崇拜文化论》第336页，中国社会科学出版社，1990年版。

^② 胡渐遄《释“八”》，《中国语文》1995年，第1期。

别字。“王八”字面上可以理解为姓王行八，“忘八”用来指人字面上不好讲，将不好讲的字换成好讲的，这是语言中常有的事。

关于“王八”的由来有两种错误说法需要澄清。一说《史记·龟策列传》上列了八个龟名，“八曰王龟”，“王八”由此而来。这是想当然的说法。《史记》中既然列了“一曰北斗龟，二曰南龟”等八个龟名，为何人们不选“北一”“南二”，偏偏要拣出个“王八”？《尔雅·释鱼》中列了十个龟名，“八曰泽龟”，作为“十三经”之一的《尔雅》，书生们是非常熟悉的，为何他们不选用“泽八”？再说从《史记》问世到元代一千多年间，未见王龟有王八之称，今比而同之，有何凭据？更为棘手的是，鸭也叫王八。《通俗编》卷38《识余》：“江湖人市语尤多，坊间有《江湖切要》一刻，事事物物悉有隐称，诚所谓惑乱听闻，无足采也。其间有通行市语者，如官曰孤，司店曰朝阳，夫曰盖老，妻曰底老，……鸭曰王八。”可见想在龟的任意排列的次序上寻找王八的语源难免捉襟见肘。关于“王八”的第二种解释是《新五代史·前蜀世家》提到前蜀主王建行八，“少无赖，以屠牛盗驴贩私盐为事，里人谓之贼王八。”妻子不贞之男子称为王八由此而来。这也是牵强附会。贼王八是个小偷无赖，他的妻子是否贞洁，世无传言，将他树为“忘八”的代表，名不副实，难以成立。

为了进一步认清人们对龟的熟习在龟走向凡俗过程中的催化作用，我们不妨再拿“四灵”中的其他三灵跟龟作一比较。“四灵”麟凤龟龙原先都是现实生活中看得见摸得着的动物。《说文》：“麟，大牡鹿也。”有人认为是麋鹿，有人认为是长颈鹿。《春秋》哀公十四年记载：“春，西狩获麟。”凤是一种大鸟。卜辞中有“获凤”的记载。《甲》3112：“甲寅卜，呼鸣网，获凤。丙辰，获五。”周初的《中鼎》上也有“归生凤于王”的铭文。龙字甲骨文中也已出现，从字形看，“当是一种身体较长、形体似蛇的爬虫类动物”（赵诚《甲骨文简明词典》），可能是一种大蟒。卜辞中也有

“获龙”的记载。《后》41.2：“丙戌卜，王获龙。”《左传》昭公二十九年载：“秋，龙见于绛郊。”史官蔡墨解释说：“古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。”这些动物既然可以捕获，可以进贡，可以豢养驾驭，无疑是实有其物的。但后来麟凤龙都纷纷脱下凡装进入神界，在形状上综合了许多动物的特点，只闻于口耳，不见于目前，因而神秘莫测，永葆灵光闪烁。唯独龟由于用于占卜反而没法脱离人世，随着人们了解的增多，最终落得个神气扫地的结局。

总之，陌生是神圣的朋友，狎习是尊贵的天敌。龟的悲喜与此息息相关。

最后，龟成为忌讳的最为直接的原因在于蒙巾示辱习俗的存在。

我国自古以来就有蒙巾示辱的习俗。《尚书大传》卷1：“唐虞之象刑（象征性的刑罚），上刑赭衣不纯（不镶边），中刑杂屨，下刑墨幪，以居州里，而民耻之，而反于礼。”“墨幪”就是戴黑色头巾。《太平御览》卷654引《慎子》：“有虞之诛，以幪巾当墨。”“墨”指墨刑。班固《白虎通·五行》中也说上古时期“犯墨者蒙巾”。这表明上古时期头蒙黑巾是一种耻辱，先秦将下民贬称“黔首”当与此俗有关。汉代以来头裹绿巾是贱人的标记。《汉书·东方朔传》：“董君绿幪傅辇随主前，伏殿下。”颜师古注：“绿幪，贱人之服。”绿幪就是绿头巾。唐封演《封氏闻见记》卷9《奇政》云：“李封为延陵令，吏人有罪不加杖罚，但令裹碧头巾以辱之。随所犯轻重，以日数为等级，日满乃释。吴人著此服出人州乡以为大耻。”到了元代政府明确规定娼妓家的男子必须戴青头巾作为标记。《元典章·礼部二·服色》：“至元五年十月……该准中书省札付娼妓之家多与官员士庶同着衣服，不分贵贱。今拟娼妓各分等级，穿着紫皂衫子，戴着冠儿。娼妓之家家长并亲属男子裹青巾。”“青”可指绿色。如《左传》僖公二十六年说“野无青草”，“青

草”就是绿草。其他像“青苔”“青翠”“青黄不接”中的“青”也都是绿色的意思。所以娼妓家的男子戴的青头巾也叫绿头巾。如元赵孟頫《松雪斋集·论曲》：“院本娼夫之词名曰绿头巾词，虽有绝佳者，不得并称乐府。”吉林文史出版社出版的《金瓶梅词典》“着绿”条云：“为娼妓之家标帜。是明朝的规定，元朝时裹青巾。”此说未审。明承元制，仍要求妓家男子裹绿头巾。明谢在杭《五杂俎》：“（娼妓）隶于官者为乐户，又为水户，国初之制，绿其中以示辱耳。”今天将妻子不贞的男子叫做戴绿帽子的人就是从元明两朝的这种制度而来的。

龟的背上容易附生绿色水藻，这种龟叫绿毛龟或青毛龟。《宋史·乐志一》：“和州进绿毛龟。”《南齐书·祥瑞志》：“永明五年，武骑常侍唐潜上青毛龟一头。七年六月，彭城郡田中获青毛龟一头。”苏轼《东坡》诗之人有“刮毛龟背上，何时得成毡”的诗句，赵次公注云：“龟背上刮毡毛，乃谚语也。”施元之注引傅大士《金刚经颂》：“如龟毛不实，似兔角无形。”龟毛已进入谚语，常见于文人笔下，说明人们对龟背上有绿藻这一事实是很熟悉的。它很像一块绿毛巾，很容易跟妓家男子戴的绿头巾发生联想。前面说了，龟和男子很早就有脱不开的干系，现在又有了这样一层联系，人们用龟指称妻子与人通淫的男子可说是水到渠成、“人情合理”的事了。隋树森《全元散曲》有无名氏《叨叨令过折桂令》一首，曲云：“蝦儿腰，龟儿背，玉连环系不起香罗带，脊儿高，绞儿细，绿茸毛生就的王八盖。”这是龟因绿毛而成为王八的显证。

综上所述，龟成为詈人之词的原因是多方面的，有大环境（神权和迷信的衰落、贞操观的演进、人对龟的熟习等），也有小背景（龟的生理特点、官方对服饰的规定等）。没有大环境，龟的尊贵无由失落；没有小背景，龟虽平庸而难成贱货。所以只有把大环境和小背景联系起来通盘考虑，才能使我们对龟由贵返贱这一民俗现象有一个比较全面的认识和较为圆满的说明。

三

龟因背上绿藻像绿头巾而成为忌讳，其他动物如果有与绿头巾相似的地方，当然也存在着联想而及的可能性。鸭的不幸正是如此。从前面的引证我们知道，头裹绿巾自汉以来是件不光彩的事，而江浙一带更是以为大耻。雄性野鸭的头上有绿毛，其色称为“鸭头绿”或“鸭绿”。如《急就篇》卷二颜师古注：“春草、鸡翘、鳧翁，皆谓染彩而色似之，若今染家言鸭头绿、翠毛、碧云。”苏轼《清远舟中寄耘老》：“觉来满眼是湖山，鸭绿波摇凤凰影。”鸭头绿毛与贱人头上绿巾相似，所以鸭很早就用来指称卑贱之人或是怯懦无能之辈。《三国志·魏书·齐王纪》：嘉平六年，“大将军司马景王（师）将谋废帝。”裴松之注引《世语》及《魏氏春秋》：“姜维寇陇右。时安东将军司马文王（昭）镇许昌，征还击维。至京师，帝于平乐观以临军过。中领军许允与左右小臣谋因文王辞杀之，勒其众以退大将军。已书诏于前。文王入，帝方食栗，优人云午等唱曰：‘青头鸡，青头鸡。’青头鸡者，鸭也。帝惧不敢发。文王引兵入城，景王因是谋废帝。”优人喊青头鸡是讥讽齐王曹芳怯懦，激将他应当机立断。上文说“帝方食栗”，栗者，战栗也，人们安排曹芳吃栗，也是激将之法。然而曹芳仍然“惧不敢发”，确实是一个怯懦无能的“青头鸡”。《辞源》“青头鸡”条则认为：“鸭，音同‘押’，优人暗示劝帝速押字于诏以行事。”这种理解是缺乏根据的。押当画押讲，在南北朝以前的典籍中未见用例。《汉语大字典》在押的画押义下举的书证最早出自唐人著作，《汉语大词典》举的书证最早为宋人著作。宋本《玉篇》中有“押，署也”的解释，应为唐代孙强或是宋代陈彭年等人所增。宋黄伯思《东观余记·记与刘无言论书》：“文皇（唐太宗）令群臣上奏，任用真草，唯名不得草，后遂以草名为花押，韦陟五朵云是也。”宋叶梦得《石林燕语》卷4：“唐人初未有押字，但草书其名，以

为私记，故号花书。”皆可参。可见将优人喊“青头鸡”的用意理解为暗示画押是不能成立的。《辞源》在“押”字下以“青头鸡”证三国时押已有画押义，亦未妥当。《隋书·元善传》：“杨素粗疏，苏威怯懦，元胄、元旻正似鸭耳，可以付社稷者唯独高颀。”这是说元胄、元旻是懦弱无能之辈，不能托付重任。宋龚明之《中吴纪闻》中记载：“俗贵鹅贱鸭，故呼婢为鸭。”婢为卑贱之人，所以称为鸭。在世俗眼里卑贱者往往就是懦弱无能者，所以鸭的这两种喻义都源于贱人头戴绿巾的习俗。宋庄绰《鸡肋编》卷中则有不同的说法：“浙人以鸭儿为大讳。北人但知鸭羹虽甚热亦无气，后至南方，乃知鸭若只一雄，则虽合而无卵，须二三始有子。其以为讳者，盖为是耳，不在于无气也。”他的解释是不能令人满意的，因为鸭若一雄虽合无卵的说法既经不起验证，又缺乏江浙人有这种认识的根据，盖为他的师心之见。倒是他不以为然的北方人的说法（鸭羹虽甚热亦无气）确实有一定的群众基础，尽管这种说法也是查无实据（当然若非鸭羹而是鸭的脂油，确实虽甚热亦无气，但凡油皆然，不独鸭油如此）。鸭羹无气说是人们对讳鸭原因所作的猜测。鸭指卑贱懦弱之人，这种人受辱不怒，没有气，故以鸭羹无气去附会。从“呼婢为鸭”的记载可知，宋代以前鸭既可指男，也可指女，并没有跟妻子不贞的男子建立固定的联系。

到了元代，鸭才专指王八。元孔齐《至正直记》云：“钱唐老儒叶森景修尝登松雪翁（即赵孟頫）之门，家住西湖，其家颇不洁，杭人常习也。所藏右军笼鹅帖诚为妙品。张外史戏之曰：‘家藏逸少笼鹅帖，门系龟蒙放鸭船。’世以鸭比喻五奴也。”“五奴”就是纵妻为淫者。唐崔令钦《教坊记》：“苏五奴妻张四娘善歌舞，有邀迓者，五奴辄随之前。人欲得其速醉，多劝酒。五奴曰：‘但多与我钱，吃槌子亦醉，不烦酒也。’今呼鬻妻者为五奴自苏始。”可知鸭在元代确已成为王八的代称，这跟龟到元代才成为王八代称是一致的，原因就在元代才有了妓家男子必须戴绿头巾的规定。

《水浒传》第5回写郓哥被王婆打了一顿，没地方出气，见了武大，便嘲弄起来：

郓哥道：“我前日要余些麦稭，一地里没余处，人都道你屋里有。”武大道：“我屋里又不养鹅鸭，哪里有这麦稭？”郓哥道：“你说没麦稭，怎地栈得肥腩腩地，便颠倒提起来也不妨，煮你在锅里也没气？”武大道：“拿鸟糊猕，倒骂得我好！我的老婆又不偷汉子，我如何是鸭？”

郓哥道：“你老婆不偷汉子，只偷子汉。”

从这里我们知道有些人确实把煮而无气的传闻认作是讳鸭的原因，但这是所谓“俚俗语源”或“民间词源”（Folk etymology），并不能成为我们关于讳鸭源于绿毛说的反证。讳龟讳鸭皆缘绿毛，可谓无独有偶，适资比证。

第二节 兼备阴阳文化观念的马

在人类生活中，不少动物充当着人类思想观念的载体和符号的角色。提到狐狸，自然联想到狡诈淫邪；说到仙鹤，往往会想到长寿幽雅；其他像鸡与驱鬼、猪与生殖^①以及我们上面谈到的龟鸭与詈语等，都是人类给作为自然生灵的动物打上的文化烙印。这些烙印有的虽饱经悠久岁月的日晒雨淋，至今仍粲然可观，人们耳熟能详；有的则不免斑驳漫漶，需要经过一番探幽发蒙的工作才有可能见到其庐山真面。当年闻一多先生写成《说鱼》一文，遂使古今诗文绘画中鱼的文化底蕴大白于天下，大大丰富了鱼文化的内涵，拓宽了人们的文化视野。这里我们想在前修时贤的基

^① 说详拙著《语言与文化探幽》第68—103页，湖南师范大学出版社，1994年版。

基础上探讨一下马所负载的阴阳文化观念，庶几于理解古今诗文及民俗事象有所裨益。

龚维英先生曾撰《马之隐义抉微》一文，指出：“从西方到东方，从古代到现代，不同地域、不同时间的人们，都习惯以‘马’来喻女人。”^①用马来比兴女子，这确实是一个古今中外常见的语言现象。我们先来举一些我国少数民族情歌中用马来比兴女子的例子：^②

小黄马儿啊，小黄马，你那轻快的步伐令人陶醉。
年轻的姑娘啊，美丽的姑娘，你那任性的脾气叫我心醉。
——蒙古族民歌

我的花马呀，是马群里的花儿。我的情人呀，是人群里的花儿。
我的灰马呀，额鬃上扎满了花儿。我的情人呀，贴袂上绣满了花儿。

——蒙古族民歌

鹿花背的白马啊，轻轻嘶叫我就知道了。
我心爱的情人啊，轻轻一笑我就知道了。
——蒙古族民歌

黑马虽然性情暴烈，难道因此就不骑吗？

① 《民间文艺集刊》第6集，上海文艺出版社，1984年版。

② 马学良主编《中国民间情歌》少数民族卷第5、6、12、28、219、310、327、362、692、702、703、733、753、873、902、1118页，上海文艺出版社，1989年版。

情人虽然脾气厉害，难道因此就不去吗？

——蒙古族民歌

山歌要唱就唱阿勒泰金山，白云紧紧缠在金山的身边。
亲爱的小红马啊我来问你，你的背上是不是放上了马鞍？

山上的岩石长满了青苔，那是雪水流过的痕迹。
我心上留下的伤痕，是小红马踏过的痕迹。

——哈萨克族民歌

白骏马跑过来哟，好似神龙一般飞耶哪。
笑盈盈的小妹走过来哟，好似仙女一样美耶哪。

——锡伯族民歌

姑娘啊，你像一匹矫健的骏马，吸引着草原多少年轻人的
目光！

我想给你买一副漂亮的鞍鞴，可又顾虑其他人也在把你
向往。

——塔吉克族民歌

要吃酥油你莫作声，初次见面你为什么脸发红？
要骑马驹你莫要跑，初次见面你为什么低头笑？

案：这是女子对男子唱的歌。

——裕固族民歌

马场里最肥壮的只有一匹马，我想送给它银鞍子，骑着
它飞向大草原。好马啊，你情愿不情愿？
人群里最漂亮的只有一个姑娘，我想送给她珊瑚项链，把

她邀进我家里边。好姑娘啊，你情愿不情愿？

——藏族民歌

马儿啊，我多么喜欢你，没有你，我在坝子上就会把路迷。

世间还有没有别的马儿呢？有很多，但是没有你矫健敏捷。

姑娘啊，我多么喜欢你，没有你，我这家务就无法料理。世界还有没有别的姑娘呢？有很多，但是没有你这样使我满意。

——藏族民歌

白河的骏马远近闻名，那飘飘的鬃毛会告诉你什么是英俊。

草原的姑娘远近闻名，那悠悠的歌声会告诉你什么是美丽。

——藏族民歌

骑上匹拐腿的劣马，比走路还要蹩脚。

爱上个假情的姑娘，比单身还要难熬。

——藏族民歌

假如你是一匹骏马，我就变作一个勇士，一下就把你骑在胯下。

——苗族民歌

四月香袋绣得齐，绣出云中马一匹。

别人来买妹不卖，单等心上小郎骑。

——布依族民歌

马大鞍小相配难，妻大夫小配不全。

黑心媒婆真枉道，好秧栽在无水田。

——布依族民歌

小妹就像十字街头小花马，毛色好看飞主多。

——白族民歌

以上这些民歌中用马来比兴女子的现象是显而易见的。其特点是：1) 被比兴的女子往往是男子的婚恋对象，表明这种比兴的运用以婚媾为适宜的题旨。2) 这种比兴不仅出自男子之口，女子也以马自比，表明女子与马的这种联系是社会的群体意识，不是吟唱者个人的即兴心裁。3) 这种比兴存在于许多民族当中，是一种流行广泛的人类文化观念。

在其他一些材料中，我们也不难见到用马比兴女子的例子。如《金瓶梅》第2回：“自古骏马却驮痴汉走，美妻常伴拙夫眠。”李国文的小说《牯岭之夜》：“一阵电话铃声把我惊醒，我以为是C君和他的烈马，从什么地方疯玩了回来？谁知是一个非常陌生的声音。”^①这里的“烈马”指C君的情妇马玛丽。北方满族地区新娘子若在迎娶的时候来月经，婆家大不喜欢，说是丧气。他们有句俗语说：“红马上床，家败人亡。”^②俄罗斯有这样一句谚语：When the bride is in the cradle, bridegroom should be old enough to ride a horse（当新娘在摇篮中时，新郎起码大到能骑马）。^③这些例子中也都是将马与女子相提并论，而且不离婚媾的题旨情景。

^① 《百花洲》1994年第1期，又见《新华文摘》1994年第8期。

^② 《民间文学论坛》1991年第3期第47页。

二

现代民歌中有大量用马比兴女子的现象，那么古代民歌中有没有同样的现象呢？有的。我们来分析几首《诗经》中提到马的诗。

采采卷耳，不盈顷筐。嗟我怀人，寘彼周行。
陟彼崔嵬，我马虺隤。我姑酌彼金罍，维以不永怀。
陟彼高岗，我马玄黄。我姑酌彼兕觥，维以不永伤。
陟彼砠矣，我马瘠矣，我仆痡矣，云何吁矣。

——周南·卷耳

这首诗的主旨古来说法不一。《诗序》云：“《卷耳》，后妃之志也。又当辅佐君子，求贤审官，知臣下之勤劳，内有进贤之志，而无险谗私谒之心，朝夕思念，至于忧勤也。”这跟诗的内容实在沾不上边。朱熹《诗集传》说是写“后妃以君子不在而思之”，由思贤改为思君子，也就是承认此诗写男女之间的思恋之情，可以说跟诗的内容能挂上点钩。方玉润《诗经原始》：“此诗当是妇人念夫行役而悯其劳苦之作。”《先秦文学史参考资料》（中华书局1978）：“这是一首妇人怀念丈夫的诗。”这些说法虽然降“后妃”为普通人，但仍相信诗中的“我”为女性。人们之所以把诗中的主人公理解为女性，主要是把第一章中的“采采”理解为采了又采，采野菜的自当非女子莫属。丁声树先生曾通考《诗经》，指出：“凡此叠字之在名词上者悉为形容词，无一例为外动词者，足证‘采采卷耳’‘采采芣苢’之‘采采’亦必为形容词矣。”^①可见将“采采”理解为采了又采是站不住的，它应该是“茂盛”的意思。第一章的诗意大致是：茂盛的卷耳淹不过顷筐，我因思念心上的

^① 丁声树《诗经卷耳芣苢“采采”说》，《北京大学四十周年纪念论文集》乙编上，1940年版。

人哟，沿着小道去寻访。“周”当训曲，“周行”指弯弯曲曲的小道。“寘”宜从高亨说训为行走。从这第一章的内容来看，我们无法断定诗的主人公是男是女。但下文写主人公饮酒游山，符合男子的行为特点，因此有些学者将诗中之“我”理解为男性，这是可取的。高亨《诗经今注》：“这首诗的主题不易理解，作者似乎是个在外服役的小官吏，叙写他坐着车子，走着艰难的山路，怀念着家中的妻子。”这种说法自然要比女子思夫说贴近诗旨，但仍然留有疑义。诗中既然点明其主旨是“怀人”，何以“曲终人不见”，却在那儿长吁短叹地为马伤怀？我们认为在怀人的心境下多次写马，这马应该是有所寄托的。《尔雅·释诂上》“虺颓、玄黄，病也”条郭璞注：“虺颓、玄黄皆人病之通名，而说者便谓之马病，失其义也。”人病之名而用于马身上，则作者心中是将“我马”当人来想象的。所以这首诗中的马应理解为诗人喻指他所思念的女子，即“嗟我怀人”之“人”。整首诗写一个富有家庭的男子因思念他的心上人而到处寻寻觅觅，他疑心心上人生病不来跟他相会，忧伤难遣，于是借酒浇愁。

《邶风·击鼓》写从军之士在军中对恋人的思念。诗人唱道：

爰居爰处？爰丧其马？于以求之？于从之下？

死生契阔，与子成说。执子之手，与子偕老。

于嗟阔兮，不我活兮。于嗟洵兮，不我信兮。

诗人曾与他心爱的姑娘山盟海誓，表示要白头偕老，生死与共。但不知什么原因，后来姑娘不再相信他了（不我信兮），不再与他见面（马瑞辰《毛诗传笺通释》：“活当读为‘曷其有恬’之恬，毛传：‘恬，会也’”），即使小伙子从军远行也未能见上恋人一面（踊跃用兵、我独南行）。在戎马倥偬的间隙，小伙子仍然想着他心爱的姑娘：我心爱的小马驹你现在在什么地方（爰居爰处，爰丧其马）？我上哪儿去找你呢？是我们从前常常幽会的那片树林吗（于以求之，求林之下）？这里的“马”若说是写实，难以贯通

诗意。

《鄘风·定之方中》写卫国在楚丘营建宫室的事情。动工前他们先卜问鬼神。当他们得知吉利的结果后，便全民出动，到桑林神社前举行了一番庆祝活动。诗中写道：

灵雨既零，命彼倌人，星言夙驾，说于桑田。匪直也人，
秉心塞渊，騋牝三千。

“桑田”跟古籍中常说的“桑中”“桑间”“桑林”是一个意思，它们是古代男女聚会狂欢的地方。^①“说于桑田”即纵乐于桑田。关于诗中的“騋牝”，前人有多种解释。毛传：“马七尺以上曰騋。騋马与牝马也。”马瑞辰《毛诗传笺通释》：“《诗》特言七尺以上之騋以该龙与马，言牝以该牡，故传言騋马与牝马也。”袁梅《诗经译注》（齐鲁书社1980）：“本句之‘騋牝’，实际是统指高大强壮之马匹，并非单指母马。”既然诗意不在乎牝牡，何必单单言牝？高亨《诗经今注》云：“騋，读为骃，牡马也。此句言牡马牝马有三千匹。又解：马七尺以上为騋，騋牝即高大的牝马。”第一种解释诗意可通，然改文成训，终觉不妥。“又解”字训虽顺，文又未畅。从上文“说于桑田”的背景来考虑，这里的“騋牝”疑借指前来参加欢会的女子，“騋牝三千”犹言“有女如云”（《郑风·出其东门》）。如果解为实义，总是左支右绌。

《陈风·株林》是讽刺陈灵公和大夫孔宁、仪行父与夏南之母夏姬私通之事的。诗云：

胡为乎株林？从夏南。匪适株林，从夏南。
驾我乘马，说于株野。乘我乘驹，朝食于株。

“说于株野”跟“说于桑田”是一个意思，指男女合欢。“朝食”乃古人交媾的隐语。诗旨既涉合欢，则“驾我乘马”“乘我乘驹”自当用作双关，即一方面实写乘马适林之事，另一方面隐含

^① 说详本书第112页注^①第17—42页。

与夏姬合欢之意。双关手法的得以成立是以马为阴为女的文化观念为基础的。此诗与《定之方中》都写悦于树林之事，都提到马，可以参读互明。

《鲁颂·驹》的主题，《诗序》说是：“颂僖公也。僖公能遵伯禽之法，俭以足用，宽以爱民，务农重谷，牧于坰野。”有人认为这是鲁僖公的大臣作的养马歌，描写公家马的盛壮。还有人认为这首诗借马来比喻人才的众多。诗共四章，第一章云：

驹驹牡（或作牧）马，在坰之野。薄言驹者，有驕有皇，

有骠有黄，以车彭彭。思无疆，思马斯臧。

以下三章基本与此相同，作者说他在郊野见到各种各样的马便“思无期”、“思无教”、“思无邪”。若说这是牧马人对马的颂歌，恐怕牵强难通。牧马人怎么会对着马想个没完、想个不够、想时没邪念呢？我们认为这是托物言志诗，借郊野放牧之马表达作者在野外见到游乐之女时的思想情感，其背景大约跟《郑风·出其东门》中的“出其东门，有女如云”，“有女如荼”差不多。“有驕有皇，有骠有黄”等句当是喻指梳妆各异、仪态万方的游女，“思马斯臧”“思马斯才”“思马斯作”是说思慕伊人之美善才艺及其动作举止（“作”指举止），“思马斯徂”之徂指游女的离去。此诗的意境在某些方面跟辛弃疾在《青玉案·元夕》中的描写有些相似。“有驕有皇，有骠有黄”等句相当于辛词中的“蛾儿雪柳黄金缕”，“思马斯徂”则跟“笑语盈盈暗香去”相仿佛，无心的游女嬉笑而去，有意的诗人徒生思念，因情不能已，便歌之于口，遂有此作。《诗经》中以动物为描述对象的诗都是有寄托的，如《魏风·硕鼠》《豳风·鸛鸣》等，此诗亦应作如是观。

三

人们喜欢用马喻指女子的原因是什么呢？龚维英先生分析说：“自原始公社末期母权为父权替代以来，广大妇女就一直处于社会

的最底层，备受神权、王权、族权、夫权的四重压迫。她们的处境是与‘马’这样的畜生有些毕肖之处的。于是，人们自然而然地把‘马’当作女人的隐语。”这一见解固然是不错的，但意犹未尽。

首先，在阴阳二分的哲学系统中马属于阴。《大戴礼记·易本命》：“辰（十二辰）主月，月主马，故马十二月而生。”马的妊娠期为十二个月，与月亮一年的运行周期相应，所以人们认为马属于月，这跟兔子孕期为一月而与月亮一月的周期一致人们便将兔子归阴一样（月中有玉兔的传说亦源于此）。月为阴，马自亦为阴。《文选》颜延年《赭白马赋》：“禀灵月驷，祖云螭兮。”李善注引《春秋考异记》云：“地生月精为马。”世人多知月精为兔子为蟾蜍，马为月精之说影响不大，这大约是没有嫦娥奔月这样动人的神话传说作为其传播载体的缘故。事实上马与月相关是人们很早就有的观念。《庄子·马蹄》：“夫加之以衡扼，齐之以月题。”《经典释文》引司马彪、崔骃云：“（月题）马额上当颇如月形者也。”月题即马额上的月形佩饰。马的佩饰做成月形，相当于给马贴上了“月精”的标记。

马为阴物的观念还表现在马与水的联系上。《易·屯》“乘马班如”虞翻注：“坎为马。”又《晋》“用锡马蕃庶”侯果注：“坎为马。”坎的取象同时又是水和月。《说卦》：“坎者，水也，正北方之卦也。”又：“坎为水，为沟渎，……为月。”马、水、月同属一类，都是阴性之物。在许多神话传说当中马充当着水神的角色。中国古代文化中著名的河图相传就是由黄河中的神马背负而出的。《礼记·礼运》：“山出器车，河出马图。”郑玄注：“马图，龙马负图而出也。”海中有神曰马衔，其状马首。《文选》木华《海赋》：“海童邀路，马衔当蹊。”李善注：“马衔，其状马首，一角而龙形。”吕向注：“马衔、海童并海中神怪。”马既为水神，理应有主司降雨之事。唐李复言《续玄怪录·李卫公靖》中说，唐代

名将李靖微时尝打猎山中，日暮迷路，忽逢一朱门大第，因借宿于此。

夜将半，闻扣门声甚急，又闻一人应之，曰：“天符大郎子报当行雨，周此山七里，五更须足，无慢滞，无暴伤。”应者受符入呈。闻夫人曰：“儿子二人未归，行雨符到，固辞不可，违时见责，纵使报之，亦已晚矣。僮仆无专任之理，当如之何？”一小青衣曰：“适观庭中客，非常人也，盍请乎？”夫人喜，因自扣庭门曰：“郎觉否？请暂出相见。”公曰：“诺。”遂下阶见之。夫人曰：“此非人宅，乃龙宫也。妾长男赴东海婚礼，小男送妹。适奉符次当行雨，计两处云程合逾万里，报之不及，求代又难，辄欲奉烦顷刻间，如何？”公曰：“靖俗客，非乘云者，奈何能行雨？有方可教，即唯命耳。”夫人曰：“苟从吾言，无有不可也。”遂敕黄头被青骢马来，又命取雨器，乃一小瓶子，系于鞍前。诫曰：“郎乘马，无漏衔勒，信其行，马蹶地嘶鸣，即取瓶中水一滴滴马鬃上，慎勿多也。”于是上马，腾腾而行。其足渐高，但讶其稳疾，不自知其云上也。风疾如箭，雷霆起于步下。于是随所蹶辄滴之。既而电掣云开，下见所憩村，思曰：“吾扰此村多矣，方德其人，计无以报，今久旱，苗稼将悴，而雨在我手，宁复惜之？”顾一滴不足濡，乃连下二十滴。俄顷雨毕，骑马复归。夫人泣于庭曰：“何相误之甚！本约一滴，何私感而二十之？天此一滴，乃地上一尺雨也。此村夜半平地水深二丈，岂复有人！妾已受谴，杖八十矣。”^①

这个故事中雨是经由马鬃滴降人间的，虽说有人骑御，但马无疑是降雨的主角，没有马则雨无由滴落。

其他民族当中也有马为水神的观念。保安族民间传说《神

^① 据汪辟疆校录《唐人小说》，上海古籍出版社，1983年版。

马》中说，积石山正对保安三庄的崔家峡峡口有眼神泉，每当旭日东升、彩霞布天时，即有神马从泉中腾出。每逢天旱，神马伸颈长鸣三声，清泉即从泉眼中涌出，保安人使用此灌溉庄稼。多水的时节，神马悄悄吸饮田中之水蓄于腹中。因此这个地方粮食丰产，牛羊繁殖。白族《洗马潭》的传说中说，从前大理三年不雨，禾苗枯焦。少年阿贵听说玉局峰有清泉，前去寻找。但掘之竟日，一无所获。夜晚栖息于一棵松树上，见一群天马身长肉翅，自空飞来，至石崖之下。有一白马踢蹴崖壁，石崖忽开，出现一个水池，天马都奔往洗浴。浴毕飞去，石崖复合。阿贵用锄叩崖，泉水复现，便引水下山。^①前一故事中的神马不用说是水的主宰。后一故事中的天马控制着潭水，而且往来于天地之间，很像华夏族的水神龙。

华夏族的龙是不同时代不同地域的人们按照自己的意愿和想象撷取许多动物的形态层累地拼接而成的动物，不少研究者试图找出龙的唯一原型，是比较困难的。不过龙的本质特征是水神，所以它的外形拼接材料都是来自古人认为的现实中的水神，像长长的躯体来自蛇，鳞甲来自鱼，翅膀来自鸟（古人认为鸟是水的主宰，说详本书《主宰云雨的鸟》一节），龙头可能采自鳄鱼，等等。马作为水神，也跟龙纠缠在一起。《周礼·夏官·廋人》：“马八尺以上为龙。”《太平御览》卷80引《尚书中候注》：“龙形象马也。”《论衡·龙虚》：“世俗画龙之象，马首蛇尾。”黄晖注：“匏斋藏山东两城山刻石、朝鲜出土高丽时代苍龙墓壁所图龙象与充说相类。”说龙像马，这还是龙和马有别。更有甚者，许多记载中二者混杂在一起，是龙是马，无从分辨。《山海经·中次九经》：“凡岷山之首，自女几山至于贾超之山，凡十六山，三千五百里，其神

^① 袁珂《中国民族神话词典》第350、179页，四川省社会科学院出版社，1983年版。

状皆马身而龙首。”《汉书·礼乐志》“訾黄其何不徠下”颜师古注引应劭曰：“訾黄，一名乘黄，龙翼而马身，黄帝乘之而仙。”二十八宿中的房宿既为龙又为马。《尔雅·释天》：“天驷，房也。”郭璞注：“龙为天马，故房四星谓之天驷。”统称龙马。《周礼·夏官·校人》“春祭马祖”郑玄注：“《孝经说》曰：‘房为龙马。’”古人认为房星是君位之象，与君王相感应。《晋书·天文志上》：“房四星，亦曰天驷，为天马，主车驾。房星明，则王者明。”南朝陈徐陵《河东康简王墓志》：“王资神昴纬，托曜房灵。”吴兆宜笺注：“《春秋元命包》：‘姬昌，苍帝之精，位在房心。’”“托曜房灵”是说蒙国君之荫蔽。国君既自视为龙，又与天马之象的房星相感应，这也表明了龙马的混同。献出河图的动物不少记载中说是“龙马”。《书·顾命》“天球、河图”孔安国传：“伏牺王天下，龙马出河，遂则其文画八卦，谓之河图。”《水经注·河水一》：“粤在伏牺，受龙马图于河，八卦是也。”这“龙马”究竟是龙还是马恐怕谁也辨不清。龙马的混同反映了马为水神的民俗观念。《西游记》中唐僧的坐骑白龙马是鹰愁涧的玉龙变的，这正是基于龙马互通的传统民俗观念。神话传说当中龙常常是神人的坐骑或为神人驾车，龙的这一功用无疑是从马那儿继承来的。

总之，在民俗观念中马为阴物，与女子同类，这是用马来喻指女子的心理基础。

马是供人骑御的，而人类的性生活通常采取男子上位的方式，女子则处于被骑御的境地，这一点跟男子骑马颇为相似，这是女子被喻指为马的第二个原因，也是最直接、最主要的原因。《素女经》中说：“御女当如朽索御奔马，如临深坑下有刃，恐堕其中，若能爱精，命亦不穷也。”古汉语中常用“御”表示男子交于女子，这是从御马的意义引申来的。《周礼·天官·女御》：“女御掌御叙于王之燕寝。”这是说女御主掌王与众多的妃嫔过夜的顺序。《三国志·魏书·华佗传》：“尚虚，未得复，勿为劳事，御内即死。”

“御内”指与妻子交合。这种将性交比作骑马的观念可以说是源远流长。苗族在举行鼓社节活动时礼师要诵祝词，祝词中说：“女器大如瓢，男器大如灯。性交像骑马，如骑骡上坡。”^①在这个例子中我们对以马指女的原因看得一清二楚。

苗彝等族将女子未婚前的情人称为马郎。清尤侗《外国竹枝词·苗人》：“身披木叶插鸡头，铜鼓家家赛斗牛。吹起芦笙来跳月，马郎争上竹梯楼。”自注云：“女子十岁即构竹楼处野外，以诱马郎。仲春吹芦笙和歌，淫词谑浪，谓之跳月。意投者男负女去。马郎，男子未娶者，银环饰耳，婚则脱之。”清刘献廷《广阳杂记》卷一：“猺猺娶妇，则请兵于官以劫之，妇家亦以兵守。劫归未合，妇辄逃去，入深山中与私男子野合，有孕而后迎妇。所欢曰马郎。归夫家，永与马郎绝矣。”专供男女私会的地方叫马郎房。朱自清《中国歌谣·歌谣的历史》：“此外黑苗有所谓‘马郎房’，亦为男女聚歌通情之地。”佛教中有个美女叫马郎妇，专施人以淫。宋叶廷珪《海录碎事·鬼神道释》：“释氏书：昔有贤女马郎妇，于金沙滩上施一切人淫，凡与交者，永绝其淫。”马郎与交合相关，颇疑其得名当为御马少年之义，犹牧牛者呼为牛郎，马则指所御之女。

语言中又有“走马”的说法。《抱朴子内篇·微旨》：“人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹于朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。”“走马”谓遗泄精液，“却走马以补脑”也就是《释滞篇》中所说的“还精补脑”。这是古代房中术的一种理论，这种理论认为男子在性交中如果不让精液外泄，而使之上行于脑，可以滋补大脑，延年益寿。今天有些方言中仍将遗精讳称“跑马”（如甘肃临夏方言），适与古人

^① 李延贵、果酒素《苗族鼓社研究》，《民族学研究》第5辑。

所说的“走马”相应，于此可见民俗观念生命力的顽强。“走马”的这一含义无疑也是来自“性交像走马”的观念。《汉书·张敞传》云：“敞无威仪，时罢朝会，过走马章台街，使御史驱，自以便面拊马。”王先谦《汉书补注》云：“案：走马则舍驾而骑，谢夷吾、鲍宣俱以舍法驾被劾，于此见其无威仪也。”此说未确。“过走马章台街”句中“走马”是“章台街”的修饰语，并非指张敞走马。章台街是汉代长安城的一条街名，沿街多有妓馆。妓馆之街而曰走马，其义当取御女。后世常用“走马章台”表示与妓女厮混。如唐崔颢《渭城少年行》：“斗鸡下杜尘初合，走马章台日半斜。”元刘庭信《新水令·春恨》套曲：“想俺那多才，柳陌花街，莫不是谢馆秦楼，多应在走马章台。”由于“走马”的御女义一直活在人们口耳，因此即使这种用典中的“走马”未必与原义契合也仍有双关的效果。

如果交合结束，则称为“下马”。清笑笑生《肉蒲团》（三环出版社，1993年版）第9回：“及至嫁了那童生，才有几分，貌也有几分，只说三样俱全，谁想本钱短小不过，精力又支持不住，毫上身去肚于还不能畏（煨）得热就要下马了。”

《西厢记》三本三折写崔莺莺月夜去寺里烧香，张生逾墙搂抱求欢，莺莺责怪张生非礼，这时红娘唱了一曲《得胜令》：“谁着你夤夜入人家，非奸做贼拿。你本是折桂客，做了偷花汉。不想去跳龙门，学骗马。”明王伯良注：“跃而上马，谓之骗马，今北人犹有此语。……（此）不过借字面以形容，谓大才而小用之耳。俗注谓哄妇人为骗马，不知何据。”王季思先生谓王伯良“解证甚是”，又谓“盖调侃生之跳墙”。修订本《辞源》“骗马”条释为“指轻佻的行为”。顾学颉、王学奇《元曲释词》云：“此‘骗马’当是调哄、勾引妇女之意，……但亦可作讥调张生跳墙的调侃语理解。”这些说法都未能中的。“骗马”就是“骗腿上马”，指男子御女之事。

妓女以供人骑御作为谋生的手段，因此人们常称妓女为马。元石宝君《曲江池》杂剧二折《滚绣球》道白：“钱财是倘来之物，不打紧，你将这一百两银、一对金钗做入马钱。”《初刻拍案惊奇》卷32：“访得有名妓，就引铁生去入马，置酒留连，日夜不归。”“入马”指狎妓。关汉卿《不伏老》套曲《隔尾》：“子弟每是个茅草岗沙土窝初生的兔羔儿乍向围场上走，我是个经笼罩受索网苍翎老野鸡蹉跎的阵马儿熟。”“蹉跎”是登踩的意思，“阵马”指妓院中的妓女。白居易《有感》诗：“莫养瘦马驹，莫教小妓女。”以“瘦马驹”比喻小妓女。明谢肇淛《五杂俎·人部四》：“（维扬）女子多美丽，……扬人习以此为奇货，市贩各处童女，加意装束，教以书算琴棋之属，以徼厚直（值），谓之瘦马。”这里直称雏妓为瘦马。从白居易的诗句来看，把调教小妓女说成“养瘦马”大约唐代已在流行，而《汉书》中“走马章台街”的说法更可说明称妓为马由来久远矣。旧时上海话中将妓女或年轻的妓女称为“青马”，这是自古因袭而来的。如今许多地方的隐语中把女流氓称作马，辽宁、吉林、河北、云南、贵州、山东、黑龙江等省叫“马子”，广州话中叫“马达”，云南、贵州还叫“马马”^①，这是马指妓女的引申。可见马指称妓女的语言现象是十分广泛的。

明朱权《丹丘先生论曲》云：“妓女之老者曰鸨。鸨似雁而大，无后趾，虎文，喜淫而无厌，诸鸟求之即就，俗呼为独豹。”“喜淫”云云当为臆说。鸨本字恐应作𩇛，是一种毛色黑白相杂的马。《诗·郑风·大叔于田》：“叔于田，乘乘鸨。”毛传：“骊白杂毛曰鸨。”释文：“鸨，依字作𩇛。”陈奂《毛诗传疏》：“骊白杂毛，谓黑马发白色而间有杂毛者，是曰鸨马。色如鸨，故以鸟名马也。”《中华大字典》认为𩇛即今之乌骝马。妓女称𩇛跟称作“马”“瘦

^① 周兰星《隐语黑话的演变及当代隐语黑话的特点》，《中国人民警官大学学报》1994年，第1期。

马”是一致的，都是着眼于被人踩骑的特点来取名的。妓为鸨，故妓女之养母曰鸨母。后略去母字，仅以鸨指称鸨母，于是鸨又有了妓之养母的含义。人们不明妓或妓之养母叫鸨的原因，所以按各自的理解写作“保儿”（保养者）、“薄母”（薄情之母）、“爆炭”（脾气火爆如炭）等。

由上看来，用马喻指女子既有深层的文化根源（马属阴），又跟人类的性生活方式不可分割。至于妇女地位的低下与马之被人役使的相似虽然不能说不是一个因素，但是一个间接的次要的因素。

四

马是个具有双重性的动物。就其被人骑御等特点来看，跟女子相似。但从其高大雄健、奔跑迅猛的特点来看，又具有阳刚之气，跟男性相类，所以也用马作为阳刚及男子的象征。下面还是先从少数民族情歌中略引数例以资说明。^①

在七百只骏马的马群里，要数撒欢的花马最能跑。

在七个出众的兄弟中，就数我的南开哥哥好！

——鄂温克族民歌

在千百只骏马中，棕色马最骄健。

在草原上千百个兄弟中，我那毛日钦迪哥哥最勇敢。

——鄂温克族民歌

铁青的骏马，突然得了莫名其妙的病。

相爱的额烈哥哥哟，忽然莫名其妙变了心。

——鄂温克族民歌

① 见本书 113 页注②第 101、102、105、818、1403、1403 页。

阿哥英俊，像匹黑马。
阿哥多情，像十五月亮。

——彝族民歌

骑马要骑一匹白，跟郎要跟好脚色。
纵被外人知道了，背个名儿也值得。

——阿昌族民歌

钱财难买咪咪笑，无灰嚼烟嘴不红。
饿马想吃墙头草，望得眼饱肚中空。

——阿昌族民歌

张贤亮的小说《男人的一半是女人》第三部第三章写“我”（章永璘）与大青马的对话，用失去性功能的大青马象征身患阳痿的“我”，展示“我”被人鄙视的内心痛苦。

《说文》：“马，怒也，武也。”三国吴韦曜（昭）《辩释名》：“大司马，马，武也。”马的得名是否来自“武”或“怒”固难断言，但这种训释表明了马在人们心目中有阳刚的特点。《白虎通·封公侯》中对此表达得十分明确：“马，阳物，乾之所为。”《周易·说卦》中乾的象征就是马。其文云：“乾为马，坤为牛。”孔颖达疏：“乾象天，天行健，故为马也。”《说卦》又云：“乾为天，……为良马，为老马，为瘠马，为驳马。”孔颖达疏：“为良马，取其行健之美也。为老马，取其行健之久也。为瘠马，取其行健之甚，瘠马骨多也。（崔憬曰：“骨为阳，肉为阴。”）为驳马，王虞云：‘驳马能食虎豹，取其至健也。’”总而言之，马是以其雄健阳刚而归于乾、归于阳的。钱钟书先生在《管锥编》中说：“乾之为马，西方传说乃大异；或人考论谣谚风俗，断谓自上古已以马与妇女

双提合一。安得好事者傍通直贯，据《说卦》而广讨参稽乎？”^① 本文的例证表明，东方不但跟西方一样“自上古已以马与妇女双提合一”，而且还用马喻指男子，这是由马的不同特点所决定的，马在中国文化中是个阴阳兼备的动物。龚维英先生说：“至于说到我国古代有以‘马’隐男性者，如《周易·说卦》所谓‘乾为天，为父，为良马，为老马’，验之古今雅俗典籍与民风民俗，实非如此。若曹操‘老骥伏枥’之语，不过是诗人于诗内偶一为喻而已。”此说未为通达。不过用马比兴男子的现象确实不及用马比兴女子那样广泛。

第三节 主宰云雨的鸟

古人曾有一种信念，认为云雨是由鸟主掌着的。虽然他们没有明确作过这样的表述，但通过对有关神话传说、宗教习俗、语言文字等方面的爬梳分析，我们不难绎出浸润于其中的这种信念来。认识到这样一种古老的文化观念，有助于我们正确理解一系列古代文化现象，消除有关的疑惑误解。

—

《韩诗外传》卷8中说：“（凤）延颈奋翼，五彩备明，举动八风，气应时雨。”这是说凤鸟奋翼则气动雨降，凤鸟跟风雨密切相关。甲骨文中风雨的风都写作凤，不少人认为这仅仅是文字的借用现象，其实不然。在古人眼里，风雨并不是一种自然现象，而是神的作为。商人认为风雨是由凤鸟主掌着的。所以他们也向凤鸟祈雨。《佚》227：“辛未卜：帝凤。不用。雨。”这是向凤鸟行禘祭而祈雨。《续》1·15·3：“甲戌贞：其孚凤，三羊、三犬、三

^① 第1册第56页，中华书局，1979年版。

豕？”这是向凤鸟行雩祭，希望凤鸟别再下雨。由此可知，风写作凤是一种词义引申现象，风源于凤。在《“云雨”与原始生殖观》的一篇文章中指出古人将云雨当作万物的本原，是生命的源泉。^①在商人的祖源传说中，简狄吞食了玄鸟之卵后怀孕生出了始祖契。这玄鸟从《离骚》“凤皇既受诒兮”的说法来看，就是凤凰。由此我们对玄鸟生商的古老传说可以有一个新的理解。所谓玄鸟生商，就是商人源于凤鸟，而商人之所以源于凤鸟，就因为凤鸟是云雨的主宰，按照原始生殖观，人正是由云雨化生而来的。

《孔子家语·辨政》云：“齐有一足之鸟，飞集于宫朝下，止于殿前，舒翅而跳。齐侯大怪之，使使聘鲁，问孔子。孔子曰：‘此鸟名商羊，水祥（征兆）也。昔童儿有屈其一脚，振讯两眉而跳，且谣曰：天将大雨，商羊起舞（原作‘鼓舞’，文意不通，据《说苑·辨物》而改）。今齐有之，其应至矣。急告民趋治沟渠，修堤防，将有大水为灾。’顷之，大霖雨，水溢泛诸国，伤害民人，唯齐有备不败。”《论衡·变动》中也说：“商羊者，知雨之物也。天且雨，屈其一足起舞矣。”山东鄄城县至今仍流传着商羊舞，这是从古代祈雨时模仿商羊鸟动作的舞蹈发展而来的。^②商羊鸟舒翅而舞则天降雨，这鸟不仅是雨的信使，更是雨的引发者或主宰者。《山海经》中不少地方提到某鸟出现则天下大水的传说。如《西次三山》：“崇吾之山……有鸟焉，其状如鳧，而一翼一目，相得乃飞，名曰蛮蛮，见则天下大水。”又“（玉山）有鸟焉，其状如翟而赤，名曰胜遇，是食鱼，其音如录，见则其国大水。”这些传说都是在鸟主雨水观念的基础上产生的。

玄女是中国古代神话中有名的女神，连鼎鼎大名的黄帝也拜倒在她的石榴裙下。玄女是一位云雨之神，其名为玄即来自降雨

^① 《社会科学战线》1991年第1期。

^② 乔方辉《鄄城商羊舞》，《民俗研究》1992年第2期。

之乌云。《黄帝玄女战法》中说她能布下“三日三夜雾冥”（《太平御览》卷15引）。黄帝与蚩尤争战，蚩尤“征风召雨，吹烟喷雾，黄帝师众大迷”（《广博物志》卷9引《玄女法》）。后来黄帝向玄女请教，玄女授以战法，黄帝这才打败了蚩尤。蚩尤征风召雨，却被玄女制服，这也表明玄女是云雨之神。这位云雨之神是个什么模样呢？“人首鸟形”。这无疑体现了古人鸟主云雨的观念。古代神话中的禹虢、禹强父子都是水神，其神形也都是鸟。《山海经·大荒东经》：“东海之渚中，有神人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禹虢。黄帝生禹虢，禹虢生禹京。禹京处北海，禹虢处东海，是为海神。”禹京就是禹强，“京”“强”古音相近。《海外北经》：“北方禹强，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。”郭璞注：“（禹强）字玄冥，水神也。”《楚辞》刘向《九叹·远游》：“就颛顼而陈词兮，考玄冥于空桑。”“空桑”跟“桑林”“桑山”是一个意思，它是古人祈雨的地方。禹强既为水神，所以也居处空桑。袁珂先生认为禹强神话与《庄子·逍遥游》中的鲲鹏神话有密切关系。《庄子》释文云：“崔谩云：‘鲲当为鲸，简文同。’北海之神名京字玄冥，北冥之鱼其名为鲸，北海之神人面鸟身，北冥之鱼化面为鸟，其联系当非偶合。袁先生曰：‘《淮南·本经篇》载尧时害民之物，有所谓‘大风’者，实即大风，亦即《庄子·逍遥游》之大鹏，高诱注以为风伯，又以为鸞鸟。此风伯若鸞鸟者，自非《山海经》所记人面鸟身之禹强莫属。故谓其（案：指禹强）不仅海神，实又职兼风神。’^①从玄冥居空桑一事可知，禹强不唯海神风神，亦且雨师，这是风、雨、水互有关联的缘故。

雷是雨的前奏，卜辞中就有“兹雷其雨”（《乙》3434）“雷不雨”（《乙》7313）的占卜。既然雨由鸟主掌，那么雷被想象成鸟的啼鸣就是顺理成章的事。《大戴礼记·夏小正》：“雉震响。震

^① 袁珂《山海经校注》第249页，上海古籍出版社，1983年版。

也者，鸣也。响也者，鼓其翼也。正月必雷，雷不必闻，惟雉为必闻。何以谓之？雷则雉震响，相识以雷。”《说文》：“雉，雄雉鸣也。雷始动；雉乃鸣，而句其颈。”雷动则雉鸣，雉鸣则雷动，雉鸣与雷动互相应和，如影之随形，响之应声，朦胧地说明了二者的内在联系。美洲印第安人认为雷声是一只巨鸟发出的，大科达族认为每次雷声的头一声是老鸟所发。^① 这比中国的雉雷互应说更为直截了当。正因雷是鸟的啼鸣，所以传说中的雷神多为鸟形。明谢肇淛《五杂俎·天部一》：“然雷公之形，人常有见之者，大约似雌鸡，肉翅，其音乃两翅奋扑作声也。……今岭南有物，鸡形肉翅，秋冬藏山土中，掘者遇之，轰然一声而走。土人逐得，杀而食之，谓之雷公。”清李调元《南越笔记》卷4：“雷州英榜山有雷神庙，神端冕而绯，左右列侍天将。一辅髦者捧圆物，色歪，为神之所始，盖鸟卵云。”雷神来自鸟卵，可知其形为鸟。甘肃秦安县乡村雷神庙中的雷神为鸡形；壮族传说中的雷神是“青蓝色的脸（案：此脸色来自天色），鸟的喙，背上长一双翅膀”；侗族的雷神是“青色的脸，红色的鸟喙，有双翅，足似鸟爪”；瑶族的雷神背上有肉翅扑扑扇动。^②

二

中国古代的屋脊上常用鸟作装饰。刘致平先生在《中国建筑类型及结构》一书中说：“汉代最重要的建筑物正脊上常用凤凰（即朱雀或孔雀）来点缀。这在汉高颐阙、汉砖及画像石上（见函谷关东门石）全可见到。汉建章宫的凤阙可能就是因凤鸟而起名的。日本的凤凰堂也是在正脊两端用凤。可见正脊上用凤在中国是很早、很流行的制度，直到鸱尾兴起，凤便逐渐消

^① 分别见〔英〕柯克斯《民俗学浅说》郑振铎译本第243页，商务印书馆1933年版；《林惠祥人类学论著·神话学》第108页，福建人民出版社，1981年版。

^② 武文《“鸡招”考释》，《民间文学论坛》1987年，第4期。

寂了。”^① 我们知道房屋最怕火灾，最忌漏雨，屋脊上用鸟作装饰是出于防火防漏的迷信目的。水能克火，鸟主雨水，可以压胜火神。鸟既主雨水，当然也可以不让水渗漏。后世改作鸱尾，鸱也是神鸟。鸱尾还演变为张口龙头形和鱼形，也不离防火防漏的主旨。龙自古就是水神，可以兴云降雨。鱼是水物，也能压火。宋彭乘《墨客挥麈》卷5中说，汉以宫殿多火灾，故为鱼尾星之像于屋以禳之。宋高承《事物纪原》卷8引吴处厚《青箱杂记》云：“海有鱼虬，尾似鸱，用以喷浪则降雨。汉柏梁台灾，越巫上厌胜之法。起建章宫，设鸱鱼之像于屋脊，以压火灾，即今世鸱吻是也。”印度的摩羯鱼（makara）在佛经中是雨神的座物，能灭火，印度纪元前 sanc 大塔的石牌坊横梁两端就刻有摩羯鱼。从建筑物上装饰主要起防火作用的龙、鱼等动物类推可知，鸟是以雨水主管者的缘故被饰于屋脊的。

另外，考究的中国古代建筑还常用彩画加以装修。“对于彩画题材来源和色相的选定，不是某个匠师随心所欲的即兴之作，而是沿着漫漫的历史长河沉积下来的结果。例如彩画的主色调为什么是青绿色的呢？那是由于最早的彩画图案素材多是以藻类为主的水生植物，‘水能克火’，是一种精神消防。它和屋顶上许多以鱼、龙等水族动物的装饰构件一样，企图获得安全慰藉。”^② 从建筑物彩画以青绿色为基调的特点，我们同样也能体悟到古人用鸟装饰屋脊的良苦用心。

三

古人认为鸟还能镇慑水神。《文选》张衡《西京赋》：“浮鹖首，翳云芝。”三国吴薛综注：“船头像鹖鸟，压水神，故天子乘之。”

^① 第113页，中国建筑工业出版社，1987年版。

^② 白文明《雕梁画栋金碧辉煌》，《文史知识》1992年，第11期。

《晋书·王潜传》：“大船皆画鹢首怪兽于船首，以惧江神。”鹢为何能镇慑水神呢？雨和水是互相转化的，其实是同一个东西，人们有时甚至雨和水不分（详下）。所以主掌雨的鸟也可以主宰水。船最怕倾覆，而倾覆在古人看来是水神作祟的结果，现在将水的顶头上司鸟请到船上，与人同舟共济，水神对狐借虎威的人也就奈何不得了。古人用来装饰船的动物大都是水鸟和龙之类的动物。《方言》卷9“或谓之盪舩”郭璞注：“鹢，鸟名也，今江东贵人船前作青雀，是其像也。”梁元帝《船名》诗：“池模白鹢舞，檐知青雀归。”“白鹢”“青雀”指做成或绘有白鹢、青雀形的船。《文选》张协《七命》：“乘鳧舟兮为水嬉。”李善注：“舟为鳧形，今吴之青雀舫是其遗像也。”有时只泛言“鸟舟”。《穆天子传》卷5：“天子乘鸟舟龙卒，浮于大沼。”郭璞注：“龙下有舟字。舟皆以龙鸟为形制。今吴之青雀舫，此其遗制者。”龙舟在古籍中也很常见，后世的名声比鸟舟要大。《淮南子·本经》：“龙舟鹢首，浮吹以娱。”这是说乘着龙舟和鹢首舟飘荡吹奏，以为娱乐。不少研究龙舟竞渡习俗的学者把“龙舟鹢首”理解为一只船上饰有龙鹢两种动物，并对既是龙舟何以船头饰以鹢首既饰作鹢首又何以称为龙舟迷惑不解。^①这是没有弄清“鹢首”的含义。古人将饰有鹢首的船也称为鹢首，这是修辞学上所说的借代。《广雅·释水》：“盪舩（一作“鹢首”），舟也。”张衡《西京赋》：“浮鹢首。”可知龙舟归龙舟，鹢首归鹢首，二者并非一体。以龙饰舟跟以鸟饰舟的目的是一样的，还是为了镇慑水神，防止倾覆。梁萧子显《南征曲》云：“棹歌来扬女，操舟惊越人。图蛟怯水伯，照鹢竦江神。”萧氏对“图蛟”（即蛟龙）“照鹢”的用意说得很清楚，即“怯水伯”“竦江神”。闻一多先生说：“越人文身以像龙子，船上挂龙子幡也无非是龙子的信号，为的是让蛟龙容易辨别，不致误加伤害。把整个

^① 《中国民间文化》1991年第2集第130页。

的船刻成龙形，目的大概也是这样。”^①此说未为通达。如果说将船刻成龙形是为了让蛟龙容易辨别，那么饰作鸟形又该作何解释呢？

四

古代祈雨的祭祀叫雩，祭祀时祭者要装扮成鸟的形状，模拟鸟的动作。《周礼·地官·舞师》：“舞师……教皇舞，帅而舞旱暵之事。”郑玄注：“旱暵之事谓雩也。暵，热气也。郑司农云：‘皇舞，蒙羽舞。书或为翌，或为义。’玄谓皇析五彩羽为之。”又《春官·乐师》“有皇舞”郑玄注引郑司农说：“皇舞者以羽冒覆头上，衣饰翡翠之羽。”《庄子·徐无鬼》“孙叔敖甘寝秉羽”释文：“或作翅，雩舞者之所执。”雩祭时将鸟羽蒙在头上，或者手持羽翅，就是为了把自己装扮成鸟。所以正如雩祭时所跳皇舞之皇或从羽一样，雩字也或从羽。《说文》：“雩或从羽，雩舞羽也。”羽和鸟在人们心目中可以说具有同样的含义，翔一作鸞，翳一作鹭，便是证明。

雩祭者既自饰为鸟，其舞蹈动作自然也是模仿鸟的行为。我国云南、贵州、广东、广西以及越南、老挝等东南亚地区出土的约公元前5世纪至公元前3世纪的部分青铜器上，可以看到一组组头饰羽毛、羽冠或身披羽衣、后着羽尾的人物画像，学者们称之为“羽人”。伴随羽人出现的有船、鱼、鸬鹚、翔鹭、犀鸟、飞燕以及羽幢、铜鼓等物，羽人呈鸟的姿态，尤其是在徒手的时候双手往往作鸟的翅膀扇动的样子，或是羽饰飘摇作飞翔之状。^②这些羽人图表现的是古人的什么生活呢？有两条线索可以帮助我们揭开羽人的面纱。其一，羽人的伴随物几乎都跟水有关。船行于

^① 闻一多《端午考》，《闻一多全集》第1册，三联书店，1982年版。

^② 郑羽平《羽人探谜》，《民间文学论坛》1987年，第5期。

水，鱼生于水，鸬鹚、翔鹭为水鸟，燕子的一些行为可以兆示晴雨，谚语有“燕子低飞蛇过道，必有大雨到”之说。铜鼓可以模拟雷声，我国古代就有雷为天鼓的说法。《论衡·雷虚》：“图画之工图雷之状，累累如连鼓之形。”晋葛洪《抱朴子》：“雷，天鼓也”（《初学记》卷1引）。所以鼓可以用作祈雨的法器。云南佤族的铜鼓上有青蛙、鱼、鸟、光芒等图案，他们认为鼓上画蛙是为了祈雨，鱼也与雨水有关。^①光芒和鸟虽然在调查者询问时佤人没说出什么象征意义，我想也跟祈雨有关。光芒是炎热、干旱的象征，鸟则主管雨水。佤族铜鼓现在的一个重要作用是失火时敲击，这一用途跟鼓上图案的寓意是相契合的。佤族铜鼓的图案及其用途可以作为我们理解羽人图的参证。其二，羽人图案到西汉后期开始为蟾蜍、云雷、波浪等纹饰所取代，这些替代图案也都跟雨水息息相通，这种替代只是形式上的变化，我们可以把它理解为早期羽人图内容的简释。根据上面两条线索，联系华夏族雩祭时自饰为鸟的习俗，我们认为羽人图是古人祈雨场面的生动写照，羽人双手做鸟翅扇动的样子正是模拟鸟的动作的舞蹈。

新墨西哥州的祖尼印第安人有一种祈雨仪式，其中就有用棉线把鸟羽捆在一起涂抹祷仗、把饰有羽毛的棍棒献给众神以及拜谒圣泉等活动。^②澳洲的有些部落在祈雨时用羽毛模拟云彩，用水遍洒在场的人以模拟降雨。^③澳洲北方的阿努拉部落把“转舌金丝雀”与雨联系起来，称它为“雨鸟”。祖鲁人（南非及莱索托等地的居民）的谷物在被太阳晒焦时，他们就寻找一只“天鸟”将其杀死，扔进一个池塘，以为这样就可以迫使天上降雨。^④这跟华夏族在祈雨不灵时将庙中龙王焚烧捣毁以迫使龙王降雨的做法是相

① 汪宁生《佤族铜鼓》，《民族考古学论集》，文物出版社，1989年版。

② 《中国民间文化》1991年第1集，第197页。

③ [法]倍松《图腾主义》胡愈之译本，第23页，上海文艺出版社，1990年版。

④ 《金枝》徐育新等译本，第109、114页，中国民间文艺出版社，1987年版。

同的。这都反映了古人意识中鸟跟雨的有机联系。

五

鸟主掌云雨的观念在古代语言文字中也可以得到印证。

甲骨文中阴晴的阴从隹今声，霁字从隹得义，夙有异体从夙从雨（见《甲》3442），如果不了解古人鸟主雨水的观念，这些字的构形将无法得到正确的说明，甚至还有可能误认作他字。

《释名·释天》：“雨，羽也，如鸟羽动则散也，雨水从云下也。”学者们常举此例作为《释名》在推求语源上随意附会的典型。从科学的角度来讲，“雨”和鸟羽确实是风马牛不相及的，但从民俗学的角度来看，将“雨”的语源解释为“羽”恰好正确地揭示了远古华夏族对雨的认识水平，其说是可以信从的。“如鸟羽动则散也，雨水从云下也”的说法跟《韩诗外传》中夙鸟“奋翼”则气动雨降的说法是一致的，可见刘熙的解释并不随意。

《说文》：“霁，水音也。”段玉裁注：“江氏声曰：‘五声羽属水，许字作霁，与各书不同。’今按，此当谓流水之音耳。”江声把霁当作五音之羽的本字，这是没有根据的，因为不但五音之羽从未见典籍中写作霁，而且许慎也没有说霁是羽音。字既从雨，其本义应为雨声。古人有时把雨称为水。《汉书·王莽传》“典致时雨”颜师古注引应劭说：“雨，水也。”《左传》昭公九年：“水正曰玄冥。”但《风俗通义》卷8“雨师”条则说：“郑大夫子产禳于玄冥，雨师也。”又以玄冥为雨师。从字面上看，玄冥是阴天或苍天之意，应为雨师。《红楼梦》第2回：“如风水雷电，地中既遇，既不能消，又不能让，必致搏击掀发。”“风水”与“雷电”并举，指风雨。杨宪益、戴乃迭的《红楼梦》英译本将“风水雷电”译为 wind, rain, lightning and thunder, 以 rain (雨) 译“水”，这是正确的。今天不少方言仍把雨称为水，如广州话、梅县话管下雨叫“落水”。因此，许慎所说的“水音”有可能就是雨声的意思。

如果许慎的意思真如段玉裁的解释的那样，指流水之声，那么许慎对霪字本义的解释与所从之雨不合，未可信从。霪义为雨声，则从羽不唯表音，亦且表义，霪是一个会意兼形声的字。

五音之羽古人认为指水声，所以在五行系统中与水相配。《白虎通·礼乐》：“水谓羽。”《汉书·律历志上》：“羽为水。”《素问·金匱真言论》“其音羽”唐王冰注：“羽，水声也。”五音之羽来自鸟羽之羽。《释名·释天》“雨，羽也”王先谦《疏证补》引王启原说：“《国语》‘故长夷则之上宫名之曰羽’韦注：‘羽，翼其众也。’则五音之羽取鸟羽之义。”说五音之羽取鸟羽之义是对的，但并不是由于羽音“翼其众”的缘故，而是鸟主雨主水的缘故。羽音为水声，所以取鸟羽为名。典籍中羽字有时写作雨。如《汉书·元后传》：“冬，飧饮飞羽。”颜师古注：“飞羽殿，在未央宫中。羽字或作雨。”这种“或作”恐怕不能仅仅理解为同音假借，它更大程度上反映了“羽”“雨”两词在深层意义上的联系。明白了这一点，我们就会对《释名》“雨，羽也”的训释理解得更为深刻一些。

从上面几例我们看到，阐释古文字构形，探求词的语源，不能从今人的思想认识出发去判定，应当把它们置于特定的思想文化背景中去设身处地地加以考虑。今人百思不得其解的文字构形如果联系古人观念习俗有可能豁然贯通，今人看来前人颇为荒诞的语源解释有可能是真实的语源联系。

六

以上我们论述了古人鸟主雨水的信念及其种种表现。现在我们进一步要问：为什么古人会认为鸟是雨水的主宰？这种认识是怎样产生的？

我们知道，处于低级思维阶段的人们常常把直观相似的不同事物或现象看作是同一种东西，这就是图腾崇拜之所以发生的主要原因。远古人类通常依傍江河湖泽为生。古埃及人依赖尼罗河，

古印度人依赖恒河，这都是众所周知的。我国发现的大量新石器时代的聚落遗址表明，当时人们一般都选择河谷阶地和沼泽边缘作为居住地。^①江河湖泽不但给人们提供了生活用水，而且是人们食物的重要来源。水鸟跟人共饮一江水，同食一湖鱼，是早期人类朝夕相处的伴侣，因而成为人们观察思考的客体。人们观察到水鸟自由地浮游于波浪之上，甚至可以入水觅食，冲不走，淹不死，水神不敢加害，这种现象在低级思维中理解为鸟对水的控制和主宰是十分自然的。这是一。水鸟不仅可以入水觅食，而且可以高飞云霄，腾云驾雾。云雾为天水，而鸟可以腾驾，鸟当然就是主人。华夏族崇拜的水神龙就有人水与乘云的本领，这正是从水鸟那儿采择来的。这是二。更重要的是，水鸟常常扇动翅膀，抖落身上水珠，其情形跟下雨一般无二，这使古人以为雨就是神鸟从天上抖落下来的水珠。《释名》中所说的“鸟羽动则散也，雨水从云下也”，大概就是根据古老的传说所做的解释。甲骨文中凤字从雨，神话传说中凤鸟“奋翼”则有时雨，商羊鸟“舒翅”预示着大雨，这些都源于先民对水鸟抖翅现象的幻想。按照前人的说法，雩祭者要一边舞蹈，一边哭泣，一边呼喊。《尔雅·释训》：“舞号，雩也。”郭璞注：“雩之祭，舞者吁嗟而请雨。”《周礼·春官·女巫》：“旱暵则舞雩，凡邦之大灾，歌哭而请。”舞蹈模拟鸟翅的抖动，呼喊模拟鸟的鸣叫（鸟鸣与雷声有关），哭泣模拟雨点的撒落，这一模拟巫术充分说明了古人正是从鸟羽抖落水点的现象得出了雨由鸟抖落从而由鸟掌管的荒诞认识。四川羌族民间故事《干海子》中说，求雨时将某人弄哭，天就会下雨。^②这可以作为雩祭时以哭泣模拟雨水的佐证。这是三。其四，不少鸟在天将下雨或是雨将停止的时候有某些稳定的相关行为，起着晴雨表的

① 参《中国大百科全书·考古卷》“中国新石器时代的建筑”条，中国大百科全书出版社，1986年版。

② 《中国民间故事全集》第15册，台湾远流出版事业股份有限公司，1989年版。

作用。三国吴陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏·宛彼鸣鸠》：“鸛鸠，灰色，无绣项，阴则屏逐其匹，晴则呼之。语曰：‘天将雨，鸛逐妇’是也。”因鸛鸟可卜晴雨，故古人称为雨鸛。陆游《倚楼》诗：“东陂未插青秧遍，且与邻翁卜雨鸛。”《初学记·天部下》引庾仲雍《湘州记》：“零陵山有石燕，遇风雨即飞，止还为石。”《明一统志》：“石燕山在南宁府城东九十余里，相传山有石燕，天欲雨则飞出。”唐许浑《金陵怀古》：“石燕拂云晴亦雨，江豚吹浪夜还风。”这是说石燕兆雨。《乐动声仪》：“焦明至，为雨备。”《乐叶图征》：“焦明，长喙疏翼，……至则水之感也。”绍兴一带认为斑鸛在枝上叫“渴勿过”时天将下雨，福建安溪一带认为一种白色的小鸟鸣叫“天垂垂、天垂垂”时将要下雨，广西象县的人们认为天久晴时鹊儿叫噪就要下雨。^①甘肃临夏一带认为阴雨天如果听到野鸭子叫意味着还要继续下雨。彝族的气象谚语说：“雁叫天将晴，雕叫要落雨。”澳大利亚的土著民族认为尖翼的鸛鸟啼叫往往天要下雨，因此他们在求雨仪式中常常模仿鸛鸟的鸣叫。^②在有些洪水故事中，是鸟向人们预告暴雨将至或是洪水已退的消息的。如傈僳族神话《天地人的由来》中就是鸟让兄妹二人藏在葫芦中才得以幸存的，《圣经》的洪水故事中是鸽子向人类告知了洪水已退的消息。鸟对天气晴雨的本能反映在远古人们看来就成了鸟对晴雨现象的控制。

由上可知，鸟成为雨水的主宰是它的一些生活习性和人类不可企及的本领（如入水升天）启迪远古人类幼稚的思维判断能力的结果。这种荒谬的推断一经作为前辈的生活经验和“科学常识”，就被代代相传，成为人们盲目接受的不可动摇的信念。在这种信念的指导下，人们所从事的与此有关的活动必然要打上这种

① 姜子匡《占雨的谣俗》，《民俗学集论》第2辑，上海文艺出版社，1989年版。

② 刘达成等编译《当代原始部落漫游》第188页，天津人民出版社，1982年版。

信念的烙印，我们正是通过这种烙印窥视到古人的思想观念的。

七

弄清了古人鸟主雨水的观念，不少有关鸟的神奇传说也可以找到何以如此的答案。《山海经》中提到不少鸟可以御火。如《西山经》：“小华之山……鸟多赤鷩，可以御火。”《中次九经》：“崦嵫山……有鸟焉，状如鸚而赤身白首，其名曰窃脂，可以御火。”《中次十一经》：“丑阳之山……有鸟焉，其状如鸟而赤足，名曰𪔐，可以御火。”这是水能克火的缘故，跟人们在屋脊上装饰鸟的道理是相通的。又《北次二经》：“北器之山……有鸟焉，其状如鸟，……食之已暍。”水的主宰当然能解暑。与“御火”“已暍”相反的是，有些鸟则跟干旱有关。《南次三经》：“令丘之山……有鸟焉，其状如枭，人面四目面有耳，其名曰颡，其鸣自号也，见则天下大旱。”《西次三山》：“鼓亦化为鸚鸟，其状如鸚，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鸚，见则其邑大旱。”晋张华《博物志》卷10：“华山有鸟（或作蛇）名肥遗，六足四翼，见则大旱。”把“羽”说成火象也跟鸟兆示大旱同类。《素问·五常政大论》“其虫羽”王冰注：“羽，火象也。”又同篇“羽虫音”注：“羽为火虫，气同地也。”鸟既主雨水，为何又跟干旱和火有关呢？这是同一事物的两个方面，能降雨者当然也能不降雨，长期不降雨就是干旱，就是火热，二者对主管者来说是统一的。明此，南方之象为朱雀而与火相配的道理也就不言而喻了。

根据古人鸟主雨水的信念，我们还可以判定古籍中与此有关的一些是非。如《山海经·中次三经》：“又东二十里，曰和山，其上无草木而多瑶碧，实惟河之九都。是山也五曲，九水出焉，合而北流注于河，其中多苍玉。吉神泰逢司之，其状如人而虎尾，……泰逢神动天地气也。”郭璞说“虎尾”或作“雀尾”，何者为是？泰逢神是个能兴云雨的神，所谓“动天地气”就是兴云

作雨的意思。郭璞解释说：“言其有灵爽，能兴云雨也。”既然能兴云雨，应以“雀尾”为是，“虎尾”当属讹误。神的形象跟神格一般是统一的。雷神主雨，其形为鸟。西方之神蓐收主杀伐，其形象为“人面、白毛、虎爪、执钺”（《国语·晋语二》），一副凶神模样。《山海经·中次八经》中的计蒙神能兴云雨，“出入必有飘风暴雨”，“其状人身而龙首，恒游于漳渊”。神形与神格也是统一的。所以，泰逢神应该是雀尾。刘复《敦煌掇琐》上辑收伯希和 2129 号写本，其中云：“海中有神龟，雨鸟共相随。游依世间故，老众人不知。”周一良先生在《魏晋南北朝史论集》中认为“雨”为“两”字之误（见 361 页），台湾学者王孝廉认为“雨”字不误，^① 何者为是？《庄子·大宗师》“禹强得之，立乎北极”《释文》：“崔（谔）云：《大荒经》曰：‘北海之神，名曰禹强，灵龟为之使。’”“海中有神龟，雨鸟共相随”当是指《大荒经》中的这一神话。所谓神龟就是指作为禹强之使的灵龟，雨鸟即禹强。因禹强主雨，而其形为鸟，故称雨鸟。由此看来，王说宜若可从。

第四节 以食表色探因

一

中国古代典籍中有“食”“色”并举的现象。如《孟子·告子上》：“食、色，性也。”《礼记·礼运》：“饮食男女，人之大欲存焉。”“男女”指男女之事，亦即“色”。这种食色并举现象反映了一种什么样的思想观念呢？是食色为人生基本的不可或缺的欲望呢，还是食色互相贯通、有内在联系呢？若是前者，问题就很简单。食色无疑是人的本能，是人的大欲，正如霍理士所指出的，

^① 王孝廉《中国的神话与传说》第 154 页，台湾联经出版事业公司 1977 年版。

“人生以及一般动物的两大基本冲动是食与性”^①。但有些现象说明，食色关系在先民的观念中并不那么单纯。闻一多先生早在 30 年代就指出：“称男女大欲之不遂为‘朝饥’，或简称‘饥’，是古代的成语。”“说到遂欲的行为，他们所用的术语，自然是对‘饥’言之则曰‘食’，对‘朝饥’言之则曰‘朝食’了。”^② 他的例证有：

未见君子，惄如调饥^③。（诗·周南·汝坟）

婉兮变兮，季女斯饥。（诗·曹风·侯人）

泌之洋洋，可以乐（疗）饥。（诗·陈风·衡门）

驾我乘马，说于枚野。乘我乘驹，朝食于株。（诗·陈风·
株林）

彼狡童兮，不与我食兮。维予之故，使我不能息兮。（诗·
郑风·狡童）

宫人自相与为夫妇名对食。（《汉书·孝成赵皇后传》
“房与宫对食”颜师古注引应劭说）

谁能思不歌？谁能饥不食？日冥当户倚，惆怅底不忆？
（六朝乐府《子夜歌》）

性欲的满足则称为“朝饱”：

禹之力献功，降省下土四方，焉得彼涂山女而通之于台

桑？闵妃匹合，厥身是继，胡维嗜不司味而快朝饱？（天问）

这些例证当中除“对食”一条应理解为宫人像夫妻那样一块儿起伙吃饭外^④，其他都是可以成立的。这表明在古人的意识中食和色有“互渗”现象。这种意识在华夏民族中是很普遍的，而且自古迄今从未断绝过。我们不妨为闻先生补充一些例证，以表明这种

① 见本书第 22 页注①第 471 页。

② 《闻一多全集》第 1 册，第 83 页，三联书店，1982 年版。

③ 《说文》在“惄”下引作“朝饥”，是。

④ 《词义札记七则》“对食”条，《古汉语研究》1991 年，第 3 期。

观念的源远流长。

《诗·王风·丘中有麻》：

丘中有麻，彼留子嗟。彼留子嗟，将其来施施。

丘中有麦，彼留子国。彼留子国，将其来食。

丘中有李，彼留之子。彼留之子，贻我佩玖。

此诗主旨，《诗序》以为“庄王不明，贤人放逐，国人思之，而作是诗”，旨在思贤。高亨《诗经今注》以为“一个没落贵族因生活贫困，向有亲友关系的贵族刘氏求助，得到一点小惠，因作此诗述其事”。这些说法都是脱离诗句的想象。倒是理学家朱熹的解释切合诗句，他认为这是一首女子盼望与所私者相会的情诗（见《诗集传》），我们认为此说可以信从。人们之所以不得其旨，关键是没有弄懂诗中“施”“食”二词的含义。《颜氏家训·书证》：“河北《毛诗》皆云施施，江南旧本悉单为施。”臧琳《经义杂记》卷28：“考《诗·丘中有麻》三章，章四句，句四字，独‘将其来施施’五字，据颜氏说，知江南旧本皆作‘将其来施’，颜以传笺重文而疑其有误，然颜氏述江南河北书本，河北者往往为人所改，江南者多善本，则此文悉单为施，不得据河北本以疑之矣。”无论从诗意还是从文例来看，作“施施”是错误的，应以单作“施”为是。施字从也，也《说文》训为女阴，知施的本义为男子御女，即男施女受之施。^①“将其来施”是女子盼彼留子嗟来行交合之事。此句意明，则二章“将其来食”之意不言而喻。另外，“来施”“来食”之地在山丘，正是古代男女通常幽会野合的地方。《唐风·有杕之杜》《诗序》以为是讽刺晋武公不求贤自辅，高亨

^① 《说文》有敝字，杨树达《积微居小学述林·释敝》以为凡从攴之字皆含用力动作之意，从攴从也，表示于女阴有所动作，故将敝认作男子御女之施的本字。此说未当。敝见于甲骨文，像以朴击蛇之形，其本义为击杀。卜辞用作用牲之法，与本义相通。如《铁》176·1：“敝羌百。”《虚》1164：“口三十牛。”典籍中未见用敝于男子御女之义。

先生以为是统治阶级欢迎客人的诗，其实也是一首情诗。诗中说：

有杕之杜，生于道左。彼君子兮，噬肯适我。中心好之，

曷饮食之？

有人在道左（东）的杜树下等待“中心好之”的君子，并想让君子来“饮食”，这“饮食”也应是指合欢，正常的饮食何必跑到野外林子中去呢？

《礼记·昏义》中说，新婚夫妇要“共牢而食，合卺而酳”，这是用饮食象征性和谐的仪式。直到今天，要求新郎新娘在婚礼上共食一食品（如一只悬挂着的苹果），同饮交杯酒，仍是客人们正当的要求。山西大同地区，新婚之夜新郎新娘要吃有意不煮熟的饺子，叫吃“对面儿饭”。吃的时候旁边的人问新娘：“饺子生不生？”新娘回答“生”。众人皆大欢喜。人们认为“生”谐生育之生。^①

《新刻绣像批评金瓶梅》21回中写道：“于是（西门庆）打发丫环出去，脱衣上床，要与月娘求欢。月娘道：‘教你上炕，就想捞食儿吃。今日只容你在我床上就勾了，要思想别的事不能勾。’”清代小说《肉蒲团》（三环出版社1993）第3回：“此女淫兴已极，论理还该刁颠她一番，只是头一次开荤，须要等她吃个尽包（饱）。”此二例中食色的联系甚为明确。

对色的企慕情绪古人常用“饿”“馋”这样的字眼来表述，这也反映了食色互渗的观念。《西厢记》第一本第一折中张生见了崔莺莺，意惹情牵，唱道：“饿眼望将穿，馋口涎空咽，空着我透骨髓相思病染。”《金瓶梅》78回：“蓝氏已挽了大红遍地金貂鼠皮袄，林太太是白绫袄儿貂鼠披风，带着金钏玉珮，家人打灯笼簇拥上轿而去。这西门庆正是饿眼将穿，馋（馋）涎空咽，恨不的就要成双。”今人继承了前人的观念，仍常用食表示色。如安徽六安民

^① 马文忠《大同民俗与谐音》，《语文研究》1993年第2期。

歌：

姐煮鱼汤最拿手，惹得馋猫叫不休。

有心叫郎尝一口，怕郎知味不来偷。

肥东民歌：

八十岁老汉娶嫩妻，花钱买马别人骑。

鹭鹭飞在冰冻上站，眼看小鱼肚中饥。

别问偷嘴，问问年纪。^①

《大众医学》杂志上有这样的表述：“让房事有一种新鲜感，也就是有意识地减少房事次数，甚至停止一段时光。从性生理角度看，这样做可以造成性‘饥饿’现象。”^②可见食色互通观念绵延千载，不绝如缕。

这种观念也不是华夏民族独有的。法国学者列维·斯特劳斯指出：“在相当多的语言中，二者（案：指食与色）甚至以同样的词语表示。在约卢巴人中，‘吃’和‘结婚’用一动词表示，其一般意义是‘赢得、获得’；法文中相应的动词‘消费’（consommer）既用于婚姻又用于饮食。在约克角半岛的可可亚奥人的语言中，库塔库塔（kuta kuta）既指乱伦又指同类相食，这是性交与饮食消费的最极端形式。基于同样的理由，波纳佩人用同样的方式来表示吃图腾和乱伦；在非洲的马绍纳人和马塔贝勒人中，‘图腾’这个词也表示‘姐妹的阴门’，这也间接地证实了饮食与性交之间的等价性。”他还说：“这一类把饮食与性相互比较的例子是不胜枚举的。……甚至在今日，性关系与饮食关系也是相似的：例如俗语 faire frire（炸一下，诱奸）、passer à la casserole（放进锅、诱奸）等等。”^③看来食色互通的意识具有相当的普

① 龚维英《合肥俚语“偷猫饭”探源》，《安徽大学学报》1980年第4期。

② 1992年第12期第18页。

③ 列维·斯特劳斯《野性的思维》李幼蒸译本120、121页，商务印书馆，1989年版。

遍性。

二

为什么在人们的观念中食色可以贯通呢？斯特劳斯认为：“二者之间的联系不是因果性的，而是譬喻性的。……两性结合和食者与被食者的结合这二者之间最大的公分母是：它们都通过互补性实现了结合。”^① 这就是说，两性的结合是一种互补，食者与食物的结合也是一种互补，食色都有互补结合的共同点，所以用食来比喻色。如果我们的理解不错的话，那么这一见解是有疑问的：两性的结合是互相需要对方，固然算得上是互补关系，但食者与食物之间只能说是食物对食者有所补，食者对食物则是谈不上补的。因此，斯特劳斯给食色找到的结合点是不能令人满意的。

其实食色之间的联系比斯特劳斯所设想的要直观得多。《老子》六章“是谓玄牝”河上公注：“牝，地也，于人为口。”人的头部与臀部及阴部多有相似之处，所以古今中外都有用同一名称指称二者的现象。《易·夬》：“壮于頄。”翟元注：“頄，面也。”脸面称頄，移指臀部，字写作尻，頄尻皆从九得声，古音宜同，为同源词。《汉书·高帝纪》：“高祖为人，隆准而龙颜。”颜师古注引应劭曰：“准，颊权准也。”这是将脸颊称准。移指臀部丰隆之处，字写作臄。《说文》：“臄，尻也。”《汉书·武帝纪》：“立后土祠于汾阴臄上。”颜师古注：“臄者，以其形高起如人尻臄，故以名之。”可知臄因隆起而得名，与脸颊之准同源。今甘肃临夏方言中臀部称“屁脸”，亦而部与臀部相通之称。沈兼士先生说：“盖人之颊颊与尻臀，均隆高对耸，骨格相类，故其名可移用互称。”^② 弗洛伊德也说：“在语言惯用法中，屁股与脸颊有关，阴唇则与围

^① 见本书第147页注^③，第121页。

^② 《沈兼士学术论文集》第235页，中华书局，1986年版。

绕着嘴的口唇有关。”^①《金瓶梅》中常把女阴称作“口”，把男根称作“脑袋”，今天的不少方言俚语中仍有此称。既将性器视同人口，交合自然就是“饮食”了。70年代，笔者在乡下听到这样一件趣事：一个十岁左右的男孩受一些大人的哄骗，居然给他的“小雀雀”喂玉米糊吃，希望它快点长大。列维-布留尔说过，“与我们社会的儿童和成年人的思维比较，‘野蛮人’的智力更像儿童的智力。”^②从今天的儿童给“小雀雀”喂食我们也就不难理解古人为什么会有食色互通的观念了。

如果说在后世人们的心目中食色的联系仅仅是出于比喻的话，对蛮荒时期的人们而言食色之间有着更为神秘、更为内在的联系，因为在原始思维中相似的事物之间往往是可以划上等号的。这一点我们可以从以下三种现象中得到说明。

（一）饮食与怀孕生子直接相关的原始观念

在古代神话传说中吞食某种食物或饮用某种水液从而怀孕生子的情节是十分普遍的。如殷契为简狄吞卵而生，满族先妣佛库伦吞朱果而生布库里雍顺等。相传大禹也是修己吃了薏苡而生出来的。《吴越春秋·越王无余外传》：“鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉。年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而产高密。”土家族神话中说，洪水过后只剩下罗子、罗妹兄妹两人，罗妹吃了两颗红艳艳的樱桃，“觉得心里一动，就怀了孕。”^③傣族叙事长诗《兰嘎西贺》第五章中说，勐查达腊国王想要个孩子，仙僧送给国王两个香蕉，说：“这金子一样黄的香蕉你让王后吃了，就会生育金笋般的孩子。”三位王后吃

① 弗洛伊德《梦的释义》张燕云译本，第364页，辽宁人民出版社1987年版。

② 见本书第15页，注①第25页。

③ 《中国民间故事全集》第17册，第351页，台湾远流出版事业股份有限公司1989年版。

了这两个香蕉后都怀孕生子了。^①

国外也有这样的传说。印度史诗《罗摩衍那·童年篇》中说，十车王没有子嗣，于是祭神求子。祭祀时一个神灵从祭火中出现，抱着一只盛满了天国牛奶的大宝瓶。他对十车王说：“国王，生主派我来此，请接受这奶粥吧，它是天上神仙们所造，能召来子嗣，又能使人少病少恼。”国王把牛奶粥分送给他的三个爱妻，她们喝了以后都生了儿子。^②东非乌干达境内布干达地区的加勒拉人相信，一个女人如果吃了长在一束香蕉上的两根香蕉，她就将生下一对双胞胎。南美洲的瓜拉尼印第安人以为，如果一个女人吃了长在一起的双颗谷子，就将成为双胞胎孩子的妈妈。^③

古人还有吃某些东西使人宜子或不生孩子的认识。《逸周书·王会》：“桴苾者，其实如李，食之宜子。”《山海经·西次三经》：“崇吾之山，……有木焉，员叶而白柎，赤华而黑理，其实如枳，食之宜子孙。”（案：“孙”字疑衍。）又《西山经》：“（嶠冢之山）有草焉，其叶如蕙，其本如桔梗，黑华而不实，名曰蓍蓉，食之使人无子。”又《中次七经》：“（苦山）有木焉，名曰黄棘，黄华而员叶，其实如兰，服之不字（生子）。”

通过饮食可以造成孕育，则饮食行为与交合行为具有同等的作用，只是一个自上摄入、一个自下摄入而已。

（二）食色并举的古代祭仪

古人的祭仪中食和色是两项重要的活动。关于色的情况我们在本书《卜辞“令往郁”试说》一节及拙著《语言与文化探幽》（1994）等处作过论述，此不赘述。下面主要谈一谈食的情况。

弗洛伊德说过：“任何有献祭仪式的地方必然有盛大的庆典，

① 刀兴平、岩温扁等译本，第44—47页，云南人民出版社，1981年版。

② 见本书第106页，注①第375页。

③ [英]詹·乔·弗雷泽《金枝》徐育新等译本第45页，中国民间文艺出版社，1987年版。

而任何有庆典的地方也必然有献祭的仪式。献祭庆典常常是人们狂欢情绪的最高潮，也是人与人之间，人与神之间最自然的沟通途径。对于献祭祭品的处理，一般都停留在一种古老的想法里，社会上的道德规范要求人们聚集在一起共同分享所有的祭品。”事实确实如此。祭祀本身就是起始于饮食。《礼记·礼运》：“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”祭祀跟饮食是不可分割的。沈兼士先生说：“《说文》礼字从豊示，豊者祭器。然则古者礼出于祭祀，而祭祀缘于饮食，从而可知矣。”《礼记·郊特牲》：“唯为社事，单（殫）出里。唯为社田（畋），国人毕作。唯社丘乘共（供）粢盛。”这是说在举行社祭时人们都要参加，要为祭神提供牺牲和谷物。这些祭品说是献给鬼神的，实际上最终是由参加祭祀的人们享用。《荆楚岁时记》：“社日四邻并结宗会社，宰牲牢，为屋于树下，先祭神，然后飧其胙。”《墨子·非乐上》记述夏启的祭神活动云：“启乃淫溢康乐，野于饮食，将将惶惶，管罄以方（并作），湛浊于酒，渝（偷，胡乱）食于野，万舞翼翼，章闻于天，天用弗式（用）。故上者天鬼弗戒（式之误），下者万民弗利。”^①这是说启在祭神时没有虔敬之心，而以“淫溢”“渝食”为目的，纵情饮食声色，所以鬼神对其祭品不予享用，因而对他也不予祐助。这里既提到饮食，也提到淫溢。云南宁蒗县永宁区的纳西族每年都要举行一次盛大的祭祖活动，全体成员集体会餐是祭祀的有机组成部分。虽然现在有没有色的内容不得而知，但远古时期的祭神活动一般是不能无色的。

《吕氏春秋·音初》记简狄得燕卵之事云：“有娥氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若溢隘。二女爱而争搏之，覆以玉筐，少选，发而视之，燕遗二卵，北飞，遂不

^① “将将惶惶，管罄以方”从孙诒让《墨子间诂》而改，原句不辭。

反。”所谓“九成之台”其实就是社坛。《拾遗记》卷2记其事云：“商之始也，有神女简狄，游于桑野，见黑鸟遗卵于地。……狄乃怀卵，一年而有娠，经十四月而生契。”“桑野”如同“桑林”，正是古人立社的地方，由此可知“九成之台”乃是“桑野”中的社坛。看来简狄是在社祭时与人野合而怀孕的。“饮食必以鼓”指社祭时会餐歌舞的情景。社祭的原始过程大约是这样的：先把祭品陈列到神坛上，由巫师祝祷一番，然后开始会餐，吃饱喝足之后在鼓乐声中婆婆起舞，舞到疯狂亢奋之时，双双对对就地交合，以人神皆大欢喜而告终。德国学者格罗塞引用目睹澳洲土著华昌地族（Wachandi）卡罗舞的荷治金松的话说：

舞会是在甘薯成熟之后第一届新月出来的时候举行的，且先由男子们饮食宴会开始，于是舞会就在月光之下四周围以灌木的凹地举行起来。凹地和灌木是他们做成类似的以代表女性的器官，同时男子手中摇动的枪是代表男性的器官。男子们围绕着跳跃，把枪捣刺凹地，用最野蛮最热烈的体势以发泄他们性欲上的兴奋。^①

后世的模拟性交的舞蹈往往是古时实际性交的演变。华昌地族的性交舞也是以饮食为前奏，这跟华夏族的社祭活动是相似的。英国学者约瑟·麦勃奎所说的原始人“在祭神的宴会中，性行为彻底公开，不受时间、地点、对象的束缚”，正是指食色并举的祭祀活动而言。赵国华先生认为饮宴“不是为了吃饱肚子有力气跳舞，他们的饮宴是为了促进生殖”。^② 这一见解无疑是正确的。

《春秋》庄公四年载：“春，王二月，夫人姜氏享齐侯于祝丘。”杜预注：“享，食也。两君相见之礼，非夫人所用，直书以见其失。”文姜之失恐怕不仅仅是用国君的规格宴飨齐侯。《公羊传》徐彦疏

① 格罗塞《艺术的起源》蔡慕晖译本第164—165页，商务印书馆，1987年版。

② 见本书第106页注①第378页。

云：“妇人无外事，外事则近淫。”这就有点沾边了，但仍未中的。其实文姜飨齐侯于祝丘岂止是“近淫”，干脆就是为了纵淫。何以见得？1) 文姜与齐襄公私通的事既明载于《左传》（见桓公十八年），又讥讽于《诗经》（见《齐风》的《南山》《敝笱》《载驱》等诗），可以说在当时就已是公开的秘密。2) 古人的社一般立在山林里。《左传》昭公十一年载泉丘女私奔僖子时“盟于清丘之社”，《天问》中说楚令尹子文之母“环穿自闾社丘陵，爰出子文”，由此推断祝丘大约是鲁国神社所在地，那是男女可以自由地“属而观”的场所。文姜飨齐侯于此，其用心不言而喻。南宋张洽对此说得最为明快：“假先王之礼，为禽兽之行。”^① 由上可见，“姜氏享齐侯”也是一个举食以赅色的例子。《左传》襄公十年还记载：“宋公享晋侯于楚丘，请以桑林，荀莹辞。”这个“享”也在山林，且有桑林乐舞，恐怕也少不了色的情节。

与吃喝淫佚的祭神活动相反的是省食节欲的斋戒。德尔图良《论斋戒》第一卷中说：“饕餮为淫乱之门。”圣约翰·克里斯托《帖撒罗尼迦后书“教谕”》第一卷中说：“节食为贞洁之始。”^② 从斋戒既要求节食又要求戒色的现象中我们同样也能感受到古人意识中食与色联系的紧密程度。

（三）拔牙习俗的起因

考古学和民族学资料表明，世界不少地方曾流行过甚至今日仍在流行着拔牙习俗。按照这种习俗，男女到了一定年龄要拔去若干牙齿，数目从两个到十来个不等，绝大多数为偶数。我国大汶口文化的居民拔除上颌两颗侧门齿。湖北房县七里河新石器时代遗址发掘出的人体骨架，经鉴定，男性14人中有8人施行过拔牙手术，女性5人中有3人拔过牙。^③ 印尼苏拉威西中部托·巴达

① 《春秋三传》第99—100页，上海古籍出版社，1989年版。

② 本书第147页注③，第121页。

③ 《新华文摘》1992年，第7期，第77页。

(To--Bada) 等部落的居民无论男女要拔去 12 颗牙齿，包括上下颌的全部门齿和犬齿。拔去这么多牙齿，不但发音很不清晰，而且不少人因伤口感染而患病。当地政府曾三令五申禁止这种做法，但无法根绝。他们认为那是祖宗的传统，是一种美。^①

我国古籍中也有拔牙的记载。《山海经·大荒南经》：“大荒之中，有山名曰融天，海水南入焉。有人曰凿齿，羿杀之。”又《海外南经》：“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。”郭璞注：“凿齿亦人也，齿如凿，长五六尺。”《淮南子·地形》：“凡海外三十六国，……自西南至东南方……（有）凿齿之民。”高诱注：“凿齿民吐一齿出口下，长三尺。”这些记载都是神话传说，后人将“凿齿”想象为长牙之人或是野兽。当代学者大都认为“凿齿”是凿去牙齿之义，其民因其俗而得名。

为什么好端端的牙齿要拔掉呢？有人认为这是一种成丁礼，有人认为是为了美容，还有避邪说、防病说、殉葬说等解释。这些说法不是没有真正讲清何以拔牙的道理就是非常牵强。成丁礼为什么要拔去牙齿？以拔去牙齿为美的原因又是什么？《新唐书》卷 222《南蛮下南平獠传》云：“又有乌武僚，地多瘴毒，中者不能饮药，故自凿齿。”这是防病说，算是直接说明了拔牙的原因。但拔牙习俗流行于世界许多地方，未闻那些地方存在着患后不便服药的疾病；更重要的是拔牙习俗兴起的时期人类很少甚至根本没有药物疗疾的知识，因此防病说也未近事理。

普罗伊斯 (K·T·Preuss) 在《宗教和艺术的起源》一书中谈到拔牙习俗的起源时说：“产生这种习俗其背后的原因当然在所有地方都已被忘却，所有关于它的陈述只不过是一种替代性的补足而已。只有在中国台湾省（高山族中），一个女孩的情况也许能对这一习俗提供适当的答案。她说：‘这样她们就能更好地呼吸，

^① 严文明《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》，出处同本书第 66 页注^①。

有更多的风吹到里面去。’”普罗伊斯把这个女孩的说法和一种古怪的传统观点联系了起来，这种观念认为在性行为中只有男人的呼吸进入妇女嘴中，妇女才能怀孕生子。于是普罗伊斯下结论说：“妇女之所以要敲掉门牙仅仅是为了想怀孕。”^① 我们认为这一见解是目前对拔牙习俗作出的解释中最为可取的见解。我们在这里不妨作一补充和发挥。

首先，远古人类确有气为生命本源的观念，说详拙文《中国古代雕刻作品析疑二则》（《社会科学战线》1995年第5期）。

其次，拔牙在绝大多数情况下是进入青春期时才奉行的习俗。据严文明先生的研究，大汶口基地所见许多拔牙的入骨标本中，年龄最小的男性是19—21岁，女性是18—19岁；山东曲阜西夏侯墓地最小的男性是16—20岁，女性是21—22岁；江苏邳县大墩子墓地男女都在15—20岁之间。因此，他得出结论说：“（拔牙）是进入青春期的一种表现。”^② 青春期是人进入繁殖下一代的时期，这个时期拔去牙齿应该跟生殖有直接的联系。不少后世的记载也表明拔牙与婚嫁生育联系在一起。《太平寰宇记》卷166记贵州乌浒诸夷“女既嫁，便缺去前一齿”。元李京《云南志略》云：“土獠蛮，叙州南、乌蒙北皆是，男子及十四五则左右击去两齿，然后婚娶。”清田雯《黔书》（附于《古欢堂集》卷38）卷上《苗俗》云：“（打牙狃猪）女子将嫁，必折其二齿，恐防害夫家也。”据《法律与生活》杂志报道：福建惠安县的儿童到了十岁父母便为他们筹办婚事。小姑娘出嫁前先要磨掉两颗门牙，镶上象征已进入少妇时代的金牙。^③ 根据以上现象，将拔牙的原始动机归结为生殖是有说服力的。

其三，世界许多地方都有“有牙阴户”（vagina dentata）的神

① 见本书第4页注①第48页。

② 见本书第154页注①。

③ 《东海之滨，一个不该被遗忘的角落》，1986年第3期。

话传说，其母题是男子要和女子合欢，但因女子阴户有牙，合欢无法进行，后清除了阴中的牙齿，这才顺利地完成了交接。如北美印第安人神话《怪齿女人》中说，有个女孩生殖器里长着怪牙，在与男人性交时咬下了男子生殖器。文化英雄凯欧蒂与女孩性交时被咬了一下，他用磨箭的石头假装与女孩性交，女孩生殖器中的牙齿一咬，即被磕落，他就这样把女孩阴中的牙齿全部取干净了，于是女孩成了凯欧蒂的妻子。^①我国珞巴族神话《斯金金巴巴娜达萌和金尼麦包》中说，姐姐斯金金巴巴娜达萌和弟弟金尼麦包是天生的第一对人种，姐弟俩初次交合，弟弟感到姐姐的下处有牙齿咬他，疼痛难忍，他不理姐姐，生气地跑走了。后姐姐骑在一棵倒在地上的树干上磨掉了自己下处的牙齿，姐弟俩这才和好，顺利地进行了鱼水之乐。^②台湾的土著民族中有一则故事说，一个美丽的少女在新婚之夜被发现阴中有牙齿，后她的母亲把牙齿磨平，这才和丈夫行了周公之礼。这类神话传说跟拔牙习俗的联系是显而易见的：拔牙是拔去口中之牙，这类传说是除去阴中之牙；阴中之牙是口中之牙的幻想，清除阴中之牙是拔牙习俗的神话，二者无疑具有相同的思想动机。清除阴中之牙是为了顺利地交合，拔去口中之牙自然也是出于这样的目的。顺利交合的目的不用说是为了顺利地怀孕生子。

看来普罗伊斯把台湾高山族的“更好地呼吸”说作为破译拔牙密码的重要线索，确实是找到了走向成功的门径。尽管他没有达到“复行数十步，豁然开朗”的理想境界，但无疑大大缩短了人们在幽暗昏惑中摸索的时间和距离。他的结论仅仅针对妇女，这也是不全面的。如果要对比拔牙习俗的起因作一比较全面准确的表述，可以这样说：青年男女拔去牙齿的原始动机是为了便子更多

① 《美国俄勒冈州印第安神话传说》第274页，中国民间文艺出版社，1983年版。


② 《民间文学论坛》1991年第5期，第19—20页。

地呼吸（男呼女吸）作为生命之源的气，从而能够顺利地怀孕生子。如果说奉行这一习俗的后世部族确把它当作成丁礼或是美容手段的话，那也是在原始功利目的基础上形成的，不能认作是起因。

从拔牙习俗产生的原因中，我们又一次看到了原始思维中口与阴的贯通，食与色的互渗。

综上所述，远古时期的人们曾把外观有几分相似、生理反映有共同点的口和阴（包括男根女阴）看作是如同左右眼耳的关系，它们都是饮食的通道，都可以饮食，都跟化生后代直接相关，都是用来延续生命的器官，二者是互相贯通、互相渗透的。在这种观念下，作为口阴功能的食色自然也是互通互渗的。这就是古代祭仪中既有食又有色，现实中要除去口中之牙，神话中要除去阴中之牙的原因。根据这一观念，我们也可以类推出神话中应有口中生子的情节，可惜我们一时还找不到这样的证据，但估计是会有有的，但愿有博雅君子不吝垂示。至于后世的食色互通现象，一方面固然是远古观念的遗存（这是我们得以窥探到远古观念的“化石”），另一方面却没有了基于生殖的互渗意识，食不再是具有色的作用的行为，色也不再是食的一种现象，食色的联系正如斯特劳斯所说的只是比喻性的了。

第五节 卜辞“令往郁”试说

《前》6·53·5及6·53·4有“令往𡗗”（下文用“郁”代替）一语，于省吾先生《甲骨文字释林·释郁》中说“文辞简略，义训待考”，就是说这句话的意思尚不清楚。但字则是可识的。于先生谓“郁”即后世鬱的初文，其说可从。郁字甲骨文作，于氏解释其构形说：中间部分“下象一人俯伏于地，上象人正立践踏其脊背。其从林，当是在野外林中。这和甲骨文𡗗和𡗗所从之



尼作 𠂔，象一人坐在另一人的脊背上，都是阶级社会人蹂躏人的具体表现。”虽说于氏对字的辨认是正确的，但对其构形的分析则是可疑的。其一，践踏人为什么要在野外林中？于氏用“当是”二字，流露出他对从林之意的疑惑。其二，典籍中郁字从无践踏义或与此相关之义，则用人践踏人解释其构形未免凿空。其三，按人践踏的解释也不能读通卜辞“令往郁”一语，只好说“义训待考”。

我们曾写过《云雨与原始生殖观》一文（《社会科学战线》1991·1），指出古时的社设在野外林中，祈年祈子和祈雨大都在社里进行，社祭时往往以男女交合作为祭祀的一项仪式，后世称为“野合”的就是指这一习俗。成都出土的汉代画像砖中有不少交合图，其中的男女正是置身于树林之中，这是社祭时以交合娱神的明证。典籍中或明或暗地提到交合于树林的例子也不少。例如《左传》成公二年：“夫子有三军之惧，而又有桑中之喜，宜将窃妻以逃者也。”所谓“桑中之喜”就是指与他人妻子合欢于野外桑树林中。又昭公十一年：“泉丘人有女，梦以其帷幕孟氏之庙，遂奔僖子。其僚从之，盟于清丘之社。曰：‘有子，无相弃也。’”这是说泉丘之女与随从她的女子到立于清丘的社中祈子，并行盟誓。祈子自然少不了交合之事。楚国令尹子文的出生就能证明这一点。《天问》云：“何环穿自闾社丘陵，爰出子文？”王逸注：“子文，楚令尹也。子文之母，郢公之女，旋穿闾社，通于丘陵，以淫而生子文。……一云：‘何环闾穿社，以及丘陵，是淫是荡，爰出子文。’”子文事见《左传》宣公四年，他是楚国宗室斗伯比和郢国之女淫于山林之社而生出来的。王逸所引的“一云”比通行本中的说法更为直率明确，指出了山林中“是淫是荡”的行为。《后汉书·襄楷传》载襄楷上书桓帝曰：“浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。天神遗以好女，浮屠曰：‘此但革囊盛血。’遂不眄之。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女艳妇极天下之丽，甘肥饮美单

(殫)天下之味，奈何如黄老乎？”社多设在桑林，故交合亦常发生于桑下。浮屠不三宿桑下，是因为桑下易于萌生淫欲，即所谓“久生恩爱”。桑树与淫欲的联系正是来自对社祭交合的联想。李贤解释说：“言浮屠之人寄桑下者，不经三宿便即移去，示无爱恋之心也。”没有真正弄清不三宿桑下的原因。《拾遗记》卷一：“时有神童，容貌绝俗，称为白帝之子，即太白之精，降乎水际，与皇娥宴戏，奏媵娟之乐，游漾忘归。……皇娥依瑟而清歌曰：‘天清地旷浩茫茫，万象回薄化无方。滄天荡荡望沧沧，乘桴轻漾著日傍。当其何所至穷桑，心知和乐悦未央。’俗谓游乐之处为桑中也。《诗》中《卫风》云‘期我乎桑中’，盖类此也。……及皇娥生少昊，号曰穷桑氏，亦曰桑丘氏。”帝子与皇娥野合于“穷桑”（桑林深处）而生少昊，故称少昊为穷桑氏。此类记载古籍中多有，请参阅上面提到的拙文，此不详证。这里我们想补充一些其他民族在祭祀时进行野合之仪的材料。彝区各村寨都有上主庙，几乎每个上主庙中都明明白白地在墙壁上绘有一幅男女交合图，这种图画在云南楚雄彝区上主庙中至今仍不难见到。^①上主庙跟华夏族的社性质相同，庙中绘交合图无疑是祭祀时实际举行交合活动的再现。云南晋宁石寨山曾出土过一件西汉时期滇人的铜质干栏式房屋模型（编号为M13：239），房屋上层正面有一小龕，内有一滇人妇女头像；左方残存三人，一人敲鼓，一人吹笙，另一妇女似在用餐；右后方有两对人，其中一对男女正作拥抱状。学者们认为这一模型表现的是滇人在“神房”中进行的祭祖仪式。汪宁生先生分析说：“男女拥抱的形象，似为青年男女利用宗教集会时机来谈情说爱。”^②这一推测是不确切的。男女拥抱就是男女合欢，是祭神仪式的一部分。云南白族在绕三灵（祭本主神）时，在

① 唐楚臣《阴阳学说与彝族万物雌雄观》，《民间文学论坛》1992年第1期。

② 汪宁生《云南青铜器丛考》，《考古》1981年第2期。

三天时间里已婚女子都可与情人在外边过夜。苗族在祭祖大典的最后一天，男女不分老少进行野合。永宁纳西族在朝拜狮子山女神时，男女便可在山间野合。国外的例子如日本丰前国都郡西犀川村每年5月10、11日两天举行八幡宫例祭，数百名男女在神社前的河滩上枕着石头一起睡觉。播州饰磨郡市殿村在道迂社举行祭祀的夜里，不管是神社附近的居民还是过路的男女，都要撑着灯笼挤在一起睡觉。^① 英国学者约瑟·麦勃奎指出：“原始人在结偶之前有着极大的性行为的自由，尤其是在祭神的宴会中，性行为彻底公开，不受时间、地点、对象的束缚。”^② 看来祭神时举行交合活动是早期社会中普遍存在的现象。华夏族的社最早设在野外山林中（故社又称“丛社”“丛祠”），社祭交合仪式自然就在林中进行。甲骨文中的郁字正是二人交合于林中的形象描绘，与践踏毫无关系。《天问》：“天何所沓”洪兴祖补注引东汉张衡《灵宪》：“天体于阳，故圆以动，地体于阴，故平以静。动以行施（指施精），静以合化（指孕育），埤郁构精，时（通时）育庶类，斯谓天元。”“埤郁”指天地的交合，可证“郁”有交合义。色字未见甲骨文和金文，信阳楚简作，小篆作，马叙伦在《说文解字六书疏证》中认为色从人在人上，是男女构精之名。其说是。《孟子·告子上》：“食、色，性也。”用的就是本义。色的构形可以作为我们分析甲骨文郁字的参证。在典籍中郁有聚积、化育、喜悦等义，都是从交合义引申而来的。交合则二人相积叠，故有聚积义。《诗·秦风·晨风》“郁彼北林”毛传：“郁，积也。”《汉书·杨雄传上》颜师古注：“郁，聚也。”郁的常用义是蕴结，即由聚积义引申而来。交合则有孕育，故郁有化义。杨雄《太玄·硤》：“藏郁于泉。”晋范望注：“郁，化也。”化从匕从人，匕即牝

① 李江景《生殖崇拜的仪式习俗及其神话》，《中国民间文化》1991年第1期。

② 《两性的冲突》第15页，上海文化出版社，1988年版。

所从之匕，为女子性器之称（今仍称为bT），故化的本义就是孕育、化育。《大戴礼记·本命》：“女七月生齿，七岁而毁，二七十四，然后其化成。”“其化成”是说有了生儿育女的能力。郁又有长大义。《方言》卷12：“郁，长也。”郭璞注：“谓壮大也。”此义由孕育义而来。交合为愉悦之事，故郁又有喜悦之义。《尔雅·释诂》：“郁陶，喜也。”“郁陶”常同义连文，陶也是喜悦的意思。可见抓住了郁的本义可以很好地说明其各个义项的由来及其相互联系，使词义系统怡然理顺。

现在我们来看卜辞“令往郁”一语，意思就很清楚了。所谓“令往郁”就是令臣民前往社林参加合欢仪式。周人承袭了殷人的这种习俗。《周礼·地官·媒氏》：“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁，若无故而不用令者罚之，司男女之无夫家者而会之。”《管子·幼官》中也说：“十二，始卯，合男女。”“令往郁”就是“令会男女”“合男女”，指祭神时举行的野合活动。由于祭神是全体社会成员应尽的义务，所以不参加野合的还要予以处罚。

总之，无论从字形分析、从词义系统考察，还是从古代习俗求证，甲骨文中的郁字本义应是野合，卜辞中的“令往郁”就是《周礼》中的“令会男女”。孔子说：“周因于殷礼”（《论语·为政》），这也是一个很好的例证。卜辞词句的解读还将“令会男女”习俗的文献记载时间提前了一千多年，使我们明白这一习俗的古老。至于于省吾先生作为旁证的尼字，林义光《文源》说：“象二人相昵形，实昵之本字”，于氏也肯定“林说甚是”。既然尼的本义是亲昵，那么对其构形想象为人欺负人就不近情理了。如果林说不错的话，二人相叠表示亲昵，这不又是郁以二人相叠表示交合的佳证吗？

第六节 “阨茸”考源

“阨茸”一词古有三义：微贱之人，不才之人，弩顿。这三个义项之间的联系是很明显的：微贱之人往往被认为是无才之辈，弩顿则是无才之辈的特点，二者只是形容词与名词的区别而已。微贱之人何以称为“阨茸”？章太炎《新方言·释言》曰：“阨为小户，茸为小草，故并举以状微贱也。”修订本《辞海》采用此说。但是“茸”并没有小草的意思。《说文》：“茸，草茸茸貌。”即今“毛茸茸”之茸，是个形容词。再说将门和草并列到一起，也不伦不类，不符合并列复合词的一般特点。可见章氏之说未可据信。阨茸有许多异体，如“阨茸”“蒿茸”“锡锋”等（参见《辞通》），书写形式的多样表明该词的语源或由来已不为人们所知，使用者各按自己的理解增加义符。

《逸周书·王会》中有“阨耳”一词，指先秦时期西方一部族或小国。其文云：“正西昆仑、狗国、鬼亲、枳己、阨耳、贯胸、雕题、离身、漆齿请令以丹青、白旄、纒鬣、江历、龙角、神龟为献。”晋孔晁注：“九者西戎之别名也。阨耳、贯胸、雕题、漆齿等亦因其事以名之也。”我们以为表示“微贱之人”的“阨茸”来自表示部族的“阨耳”。何以见得？中外历史上多有被奴役的部族其名称转变成奴隶共名的事实。古希腊时期有个部族叫“黑劳士”（希腊语 Heilotes），由于他们被斯巴达人征服，成了斯巴达的国有奴隶，于是“黑劳士”便成了奴隶的通称。^①汉语中也不乏这样的例证。《诗·小雅·正月》：“民之无辜，并其臣仆。”高亨《诗经今注》：“此二句言：人民无罪，亡国后都将沦为奴隶。”《墨子·天志下》：“残其城郭以御其沟池，焚烧其祖庙，攘杀其牺牲。

^① 《李平心史论集》第309页，人民出版社，1983年版。

民之格者则剝拔之，不格者则系操而归，丈夫以为仆圉胥靡，妇人以为舂首。”《国语·周语下》：“唯有嘉功，以命姓受祀，迄于天下。及其失之也，必有惛淫之心闲之，故亡其氏姓，踣蹙不振，绝后无主湮替隶圉。”又：“王无亦鉴于黎苗之王？……人夷其宗庙，而火焚其彝器，子孙为隶。”从这些话我们知道亡国之族没为奴隶是古代社会常有的事。《周礼·秋官·司隶》将奴隶分为五种：“罪奴、蛮隶、鬲隶、夷隶、貉隶”，除第一种来自罪犯外，其余四种奴隶都是来自战争中俘获的异族。《吕氏春秋·任数》：“西服寿靡，北怀僂耳。”高诱注：“（寿靡）西极之国。”寿靡《逸周书·王会》作“州靡”，本为西方一部族名^①。后为周人所灭，没为奴隶，遂成奴隶通称，即古籍常见的“胥靡”。《墨子》云：“丈夫以为仆圉胥靡”，“胥靡”与“仆圉”义同。《吕氏春秋·求人》：“伊尹，庖厨之臣也，傅说，殷之胥靡也，皆上相天子，至贱也。”言傅说为殷之罪隶。“胥靡”的名义前人释之纷如，大都望文生训。李平心先生将“胥靡”和古部族“寿靡”联系起来，怡然理顺。秦汉时有一种罪隶叫“鬼薪”。《史记·秦始皇本纪》：“卫尉竭、内史肆、佐弋竭、中大夫令齐等二十人皆梟首，车裂以殉，灭其宗。及其舍人，轻者为鬼薪。”《集解》引应劭说：“取薪给其宗庙为鬼薪也。”这也是望文生训。鬼薪得名于西方部族“鬼亲”（见上引《逸周书·王会》文），秦灭鬼亲后其族没为罪隶，因此鬼亲成了某种罪隶的通称，而不是仅指鬼亲族之人。又如古代有一游牧民族叫奚，甲骨文中就有记载。如《乙》3449：“甲辰卜，贞，奚来白马？王固曰：吉。其来马五。”在跟华夏族的战争中不少奚族被俘而成为奴隶，于是奚就有了奴隶的意思。《周礼·天官·序官》：“奚三百人。”郑玄注：“古者从坐男女没入县官为奴，其少才知者

^① 陈奇猷《吕氏春秋校释》：“孔晁注以州靡为北狄，盖因下文‘北方谓之吐喽’语而傅会耳。”陈说是。

为奚。”又《秋官·禁暴氏》：“凡奚隶聚而出入者，则司牧之，戮其犯禁者。”李商隐《李贺小传》：“恒从小奚奴，骑距驂，背一古破锦囊，遇有所得，即书投囊中。”此指奴仆。郑玄“少才知（智）者为奚”的说法跟阉茸被解释成不才之人的说法正复相同。“扈”本为一古部族名。《左传》昭公元年：“虞有三苗，夏有观扈。”杜预注：“扈在始平郿县。”亦称有扈氏。《淮南子·齐俗训》：“昔有扈氏为义而亡。”扈亡后沦为奴隶，后成仆役之通称。《公羊传》宣十二年：“厮役扈养死者数百人。”何休注：“养马者曰扈，炊亨者曰养。”清陈立《公羊义疏》：“其实亦役使通称，故《广雅》亦训为使，对言之则扈、养各别耳。”陈说是。南朝宋鲍照《侍郎报满辞阁疏》：“操勒负羈，班荣扈隶。”“扈隶”同义连文。扈又有侍从之义，实亦仆役之引申。殷墟卜辞中捕获的俘虏常以其所自来方国之名称之（参见赵诚《甲骨文简明词典》第13类）。如《后》下38·7：“获……五而。”《乙》4692：“获羌。”《合》211：“取大。”“而”“羌”“大”皆指来自这些方国或部族的人。俘虏往往就是奴隶。可以想见“胥靡”“鬼薪”“扈”最初也是指来自这些部族的俘虏，如同《周礼》所称的“蛮隶”“闽隶”等一样，后所指不限该族之人，便成了奴隶的通称。秦国在开疆拓土的过程中兼并了西方的许多小国，正如李斯在《谏逐客书》中所说的，“并国二十，遂霸西戎。”阉耳是西戎的一个部族，自然也在吞并之列。阉耳族被吞并后，族人沦为奴隶，于是阉耳便有了奴仆、微贱之人等含义。司马迁《报任安书》云：“今以（已）亏形为扫除之隶，在阉茸之中。”“扫除之隶”属于阉茸，知阉茸亦仆隶之通称。至于将“阉耳”写成“阉茸”等形，那是由于不明阉耳引申义的由来而造成的。因阉耳有微贱的意思，有些人联想到小草，便加草头作义符，有些人联想到细毛，便添毛旁为义符。

阉耳族的得名我们也可以找到其缘由。从翳之字多有下义。《汉书·司马迁传》颜师古注：“阉，下也。”“塌”是倒下、下陷，

“榻”是低下之床，“蹋”（“踏”的异体）是引足向下，“搨”（“拓”的异体）是将纸拍入凹下处的显印图文的方法，皆由下义得名。“闾耳”义为耷拉着耳朵。大概闾耳人耳朵大而下垂，华夏族“因其事以名之”，故称闾耳。古籍中部族或国家以耳朵下垂得名者不少。《山海经·大荒北经》有“僇耳之国”，郭璞注云：“其人耳大下僇，垂在肩上。朱崖僇耳镂画其耳，亦以放之也。”《说文》：“聒，垂耳也。……南方有聒耳国。”《后汉书·文苑杜笃传》：“连缓耳，琐雕题。”李贤注：“缓耳，耳下垂，即僇耳也。”又《西南夷传哀牢》：“哀牢人皆穿鼻僇耳，其渠帅自谓王者，耳皆下肩三寸，庶人则至肩而已。”八十年代，四川省广汉县南兴镇三星堆遗址一、二号祭坑出土了80多尊青铜人像，耳朵都特别大，成为这些人像的显著特征。这是三千多年前蜀地僇耳人的形象资料。“闾耳”与“僇耳”是一个意思，《吕氏春秋·任数》的“北怀僇耳”，《山海经·大荒西经》“有寿麻之国”郭璞注引作“北怀闾耳”，此为明证。

耳大下垂，甚至及肩，这当然不可能是天生的自然耳朵，因为我们现今找不到这样的人种。那么是不是神话中的夸张呢？当我们亲眼看了当今一些后进民族的风情录像后，这才相信人的耳朵确实是可以垂到肩上的。原来僇耳是一种美容习俗。今天马来西亚的马来族就是以耳大为美。他们自小在耳朵上穿孔，然后挂上一个重东西，随着年龄的增长，东西越挂越重，耳朵越扯越长，完全可以垂到肩膀上。另一种培育大耳的办法是当耳朵上扯出一定的耳孔后，绷上圆盘之类的东西，随着年龄的增长，逐渐换绷更大的圆盘，耳朵也就越绷越大。^①《后汉书·南蛮西南夷列传·南蛮》：“其渠（指南蛮）帅贵长耳，皆穿而縊之，垂肩三寸。”这

① 见中央电视台二台，1991年3月23日《正大综艺》节目播放的马来民族风情录像。

是用前一种办法。还有一种僮耳的方法是，耳朵并不弄大，而是把脸颊皮一条条剥下来，一端连着耳匡，另一端悬垂耳下，如同穗子一般。《后汉书·明帝纪》“西南夷哀牢、僮耳”李贤注引杨浮《异物志》：“僮耳，南方夷，生则镂其颊，皮连耳匡，分为数支，状如鸡肠，累累下垂至肩。”郭璞所说的“朱崖、僮耳镂画其耳”大概就是指这种美容法。

华夏族大约也曾有过以大耳为美的观念。古代诗文中提到仙人或贵人的长相时有时就说长有大耳。汉乐府相和歌辞《长歌行》：“仙人骑白鹿，发短耳何长。”《三国志·蜀书·先主传》说刘备“垂手下膝，顾自见其耳”。《三国演义》第一回中说刘备“两耳垂肩，双手过膝”。《魏书·太祖纪》中说：“（太祖）弱而能言，目有光曜，广颡大耳。”这都是以赞美的口吻来说的。老子名耳字聃。《说文》：“聃，耳曼也。”段玉裁注：“曼者，引也。耳曼者，耳如引之而大也。……《史记·老子列传》曰：‘姓李氏，名耳字聃。’《史记索隐》、《老子音义》、《后汉书·桓帝纪》注、《文选·游天台山赋》注所引皆如此。今本《史记》作‘名耳字伯阳，谥曰聃’，浅人妄改者也。”聃义为耳引之而大，疑老子做过瞻耳的美容手术，长有一副引人注目的瞻耳，故名之以耳，字之以聃。《说文》又云：“聃，耳垂也。从耳；匕，下垂象形。《春秋传》曰：‘秦公子聃者，其耳垂也，故以为名。’”段玉裁注：“今按《左氏传》，秦无公子聃，惟郑七穆子良之子公孙辄字子耳，以许订之，古本《左传》当作公孙聃。”又晋有公子重耳。重有大义。《吕氏春秋·贵生》：“天下，重物也。”高诱注：“重，大。”重耳即大耳。这些都是春秋时人崇尚大耳的印迹。另外，华夏族自古就有挂耳坠的习俗。《战国策·齐策三》：“薛公欲知王所欲立，乃献七珥，美其一，明日视美珥所在，劝王立为夫人。”珥就是珠玉之类的耳坠。用耳坠作装饰可能是远古时代培育大耳方法的遗风。有些人认为华夏族以大耳为贵相的观念来自佛教。大耳本是世尊

的八十种好相之一，唐玄奘译《大般若波罗密多经》中就有“如来耳厚广大修长”的话。受佛经影响，华夏族也崇尚大耳。^① 这种看法恐怕还有商讨的余地。佛经给如来安上一副“广大修长”的耳朵，有可能也是古代印度崇尚大耳的缘故。

第七节 “荆楚”“云梦”“唐杜” “陶唐”的得名

《史记·秦始皇本纪》：“二十三年，秦王复召王翦，强起之，使将击荆。”《正义》：“秦号楚为荆者，以庄襄王名子楚，讳之，故言荆也。”后世言讳者常举此例。然按之事实，此说实非。《诗·鲁颂·閟宫》：“荆舒是愆。”朱熹《诗集传》：“荆，楚之别号。”又《商颂·殷武》：“奋伐荆楚。”孔颖达疏：“《诗》或称荆，或称荆楚，一也。”由此可知早在庄襄王出生之前楚已称荆，避讳云云自属臆说。李斯《谏逐客书》：“获楚魏之师。”李斯为秦臣，尚且不避楚字，遑论其他？然则楚国称荆之由当求别解。闻一多《伏羲考》中说：“古代所谓姓，其功用只在说明一个人的来历，……只要意义对就行，字音毫无关系，譬如我说某人是蛇生的，你说他是长虫生的，我们并不冲突，在第三者听来也决不会发生任何误会。”国名有似姓氏，故有以几个同义词共指一国的现象。“楚”与“荆”都指一种矮小丛生的木本植物，故楚国亦可称荆国，亦可“荆楚”连称。

“云梦泽”《左传》《国语》等典籍或单称“云”，或单称“梦”，《楚辞》或称“梦”或称“云梦”。^② 对这些称呼后世有多种

① 参季羨林：Indian Physiological Characteristics in the Official Annals for the Three Kingdoms, the Chin Dynasty and the Southern and Northern Dynasties；《二国两晋南北朝正史与印度传说》，收入《印度古代语言论集》，中国社会科学出版社，1982年版。又参《汉语大词典》“两耳垂肩”条。

② 参1979年版《辞海》“云梦”条。

解释。一说“云梦”为全称，“云”和“梦”是简称。一说楚人名泽为梦，“云梦”即云泽。一说“云”与“梦”本指二泽，以位置相近，故合称“云梦”。从文献记载来看，单称“云”或“梦”要比称“云梦”早，故简称说不能成立。后二说也根据不足，未为允当。云梦泽的特点是水汽蒸腾，即所谓“气蒸云梦泽”，常有云雾弥漫（因此楚人立社于此以祈晴雨），故称为“云”。《说文》：“梦，不明也。”云雾弥漫则朦胧不明，故亦称为“梦”。字或作瞢。《周礼·夏官·职方》：“正南曰荆州，……其泽曰云瞢。”瞢即朦胧不明，与梦同义。单称为“云”为“梦”，合称则为“云梦”或“云瞢”。

古有“唐杜氏”，或称唐，或称杜，合称则为唐杜。“唐”古与“棠”通。《诗·召南·何彼秣矣》“唐棣之华”，《太平御览》卷152引作“棠棣之华”。《尔雅·释木》“唐棣”《文选·甘泉赋》李善注引唐作棠。《尔雅·释木》：“杜，赤棠，白者棠。”樊光注：“赤者（指花）为杜，白者为棠。”可知“唐”（棠）“杜”浑言则同，析言则别。“唐杜”合称是由于同义的缘故。

帝尧之号或单称“唐”，或复称“陶唐”。《论语·泰伯》：“唐虞之际，于此为盛。”此为单称。《书·五子之歌》：“惟彼陶唐，有此冀方。”此为复称。其或单或复之由，《汉书·律历志》臣瓚注云：“尧初居唐，后居陶，故曰陶唐。”《左传》襄公二十四年孔颖达疏云：“盖地以（陶唐）二字为名，所称或单或复也。”此皆臆说。刘城淮《陶唐氏尧浅探》一文认为帝尧本为陶神，唐即塘的古字，烘焙之义，是制陶的手段。^①其说可从。《说文》“煨”下段注云：“许无塘字，今俗谓以火温出冬间花曰唐花，即塘字也。”《通志》卷28《氏族》四：“以技为氏”条：“陶氏，陶唐氏之后，因氏焉。”也是以陶唐氏之陶为技艺。陶为制陶，唐为烘焙，二者相通，这就是“陶唐”合称的原因。

^①《民间文艺季刊》1986年第3集。

第八节 裤裈形制及功用考辨

裤、裈形制及功用如何，古来莫衷一是。今结合出土形象资料与文献记载对此予以辨析，庶及有补于文物研究及古代文献的正确理解。

汉代以前人们下身通常只是穿裳。裳由前后两片布组成，穿时系连于腰间，可以说是一种裙子。^①除裳外膝以上一般不穿什么。《墨子·公孟》：“子以三年之丧非三日之丧，是犹裸谓褻者不恭也。”褻是揭起衣裳的意思。揭裳则下体裸露，故谓之不恭。《礼记·曲礼上》：“暑勿褻裳。”又《内则》：“不涉不褻。”大热天不能揭裳纳凉，不是徒步过河时也不能揭起裳衣，这样防范揭裳，原因就是裳下别无蔽体之衣。

裤字先秦典籍中写作“袴”或“袴”，但形制功用与今天的裤子差别较大。《说文》：“袴，胫衣也。”段玉裁注：“今所谓套裤也，左右各一，分衣两胫。……若今之满裆裤（案：就是现在所说的连裆裤），则古谓之裈，亦谓之袴，见巾部。此名之宜别也。”这就是说，汉代以前典籍中所说的裤是“左右各一”的套裤，跟现在的连裆裤不是一回事。“胫”指小腿。《说文》：“胫，胫也。”段玉裁注：“膝下踝上曰胫。”“胫衣”有点像今天的运动员常穿的护腿。《释名·释衣服》中解释裤的得名时说：“袴，跨也，两股各跨别也。”清钱绎在《方言》卷4“袴齐鲁之间谓之袴”下阐发得更为明确：“袴者中分之名。两胫之衣谓之袴，犹两足所越谓之跨，两股之间谓之跨，剖物使分亦谓之剖，义并同也。”就是说，从夸得声的字有分开的含义，袴是因分开不连而得名的。洛阳金村出土的战国时期的《人物立像》（今藏日本东京博物馆）小腿上各套一只护腿，这

^① 详钱玄《三礼名物通释》第21页，江苏古籍出版社1987年版。

是裤即胫衣的实证（见第 177 页图 1）。《北齐书·尔朱文畅传》中说：“自魏氏旧俗，以正月十五日夜为打竹族之戏，有能中者，即时赏帛。任胄令仲礼藏刀于裤中，因高祖临观，谋为窃发。”由于裤为胫衣，藏刀于此，外有长襦遮掩，不易发觉，而且在向皇帝跪拜行礼时抽取方便。如果理解为连裆裤，则刀只能藏于腰中，而官宦富贵人家一般必穿长襦，这样在警卫人员的监视下腰中的刀很难迅速抽出。于此可知，将裤理解为连裆裤未近情理。

穿裤主要是为了御寒。由于裳下别无蔽体之衣，到了冬天腿部颇感寒冷，所以着裤保暖。《韩非子·外储说左下》：“齐有狗盗之子与刖危（跪的初文，指足）子戏而相诘。盗子曰：‘吾父之裘独有尾。’[刖]危子曰：‘吾父独冬不失裤。’”将冬天有裤穿作为荣耀，可以想见其他季节是不穿裤的。《太平御览》卷 695《袴》下引《列士传》云：“孟尝君食客三千人，上客食肉，中客食鱼，下客食菜。冯谖经冬无裤，面有饥色。”又引谢承《后汉书》云：“秦护清廉，不受礼赂，家贫，衣服单露，乡人歌之曰：‘冬无裤，有秦护。’”又引《高士论》云：“孙略冬日见贫士，脱裤遗之。”这些例子中都把冬天和裤联系在一起，表明裤的主要功用在于御寒。从孙略脱裤送人可知裤不是外衣，脱后还有裳。裤古又称褰。《左传》昭公二十五年：“公在乾侯，征褰与襦。”杜预注：“褰，裤。”《说文》：“褰，裤也。从衣，寒省声。”其实从寒不唯表声，而且表义，表明褰为寒冷时所穿之衣。这是裤的御寒功用文字构造中的反映。上引《韩非子》例有旧注云：“刖足者不衣裤，虽终其冬夏，无所损失也。”俞樾据此而发疑曰：“疑注所据本作‘终不失裤’，故云虽终其冬夏，无所损失，今涉注文有冬字而误终为冬，则不可通矣。刖者既不衣裤，何有冬夏之别？安得独于冬言不失欤？当据注订正。”^①俞氏若知古人之裤功在御寒，当不至生此疑惑。

^① 见清王先慎《韩非子集解》所引。

裤在古代不是人人可以享有的消费品。《韩非子·内储说上》有这样一则故事：

韩昭侯使人藏弊裤。侍者曰：“君亦不仁矣，弊裤不以赐左右而藏之。”昭侯曰：“非子之所知也。吾闻明主之爱一颦一笑，颦有为颦，而笑有为笑。今夫裤，岂特颦笑哉！裤之与颦笑相去远矣，吾必待有功者，故收藏之，未有予也。”

一双穿烂了的护腿竟还保存起来准备赏赐有功之人，裤在当时的价值可见一斑。《后汉书·吴良传》：“（吴良）岁旦与掾史入贺，门下掾王望举觞上寿，谄称太守功德。”李贤注引《东观记》云：“良时跪曰：‘门下掾佞谄，明府勿受其觞。盗贼未尽，人庶困乏。今良曹掾，尚无裤。’”吴良身为曹掾，尚且无裤可穿，遑论百姓。《三国志·魏书·贾逵传》：“口授兵法数万言”裴松之注引三国魏鱼豢《魏略》云：“（贾）逵世为著姓，少孤家贫，冬常无裤，过其妻兄柳孚缩，其明无何，著孚裤去。”贾逵拜访柳孚当然不可能是裸体去的，无疑穿着外衣。所谓“其明无何，著孚裤去”是说次日天太冷了，只好穿柳孚的护腿走了。像贾逵这样出身“著姓”的人都冬常无裤，说明直到三国时期冬天穿裤的人不是很多。

跟今天的样式相似的裤子大约战国时期就已经出现了。《史记·六国年表》：“赵武灵王十九年，初胡服。”《史记·赵世家》正义：“胡服，谓今时服也，废除裘裳也。”裘衣不便骑马，废裘穿胡服，则胡服之裤应跟今天的裤没多少区别。王国维分析说：

盖古之裘衣本乘车之服，至易车而骑，则端衣之联诸幅为裳者与深衣之连衣裳而长且被土者，皆不便于事。赵武灵王之易胡服，本为习骑射计，则其服为上褶下裤之服可知，此可由事理推之者也。虽当时无裤褶之名，其制必当如此。张守节废裳之说殆不可易矣。^①

^① 《观堂集林》卷22《胡服考》。

王氏的推断是合乎情理的。《汉书·匈奴传》：“其（指匈奴）得汉缿絮以驰草棘中，衣裤皆裂弊，以视不如旃裘坚善也。”这是说胡人用汉朝的缿絮做的上衣下裤在骑马奔驰时容易被刺枝挂裂，不如用皮裘做的衣裤坚固耐穿。于此可知胡人之服确为上衣下裤。这种裤遮蔽整个下体，而且当外衣穿，跟汉族传统的裳下御寒的胫衣之裤是不同的。

不过，王国维又认为汉族传统的裤“与今时裤制无异”，这就有问题了。如果真是这样，那么赵武灵王改穿胡服仅仅是以裤为外衣，外面不再罩裳罢了。如此简单的做法真会有那么大的阻力吗？既然上衣下裤古已有之，那就是祖传下来的，怎么能说成是胡服呢？当初赵武灵王提出胡服骑射的想法时，反对者斥之为“奇僻之服”，认为是“变古之教，易古之道，逆人之心，畔学者，离中国”（《战国策·赵策二》）的行为，这说明华夏族固有之裤跟胡服之裤完全是两种不同的式样，否则不可能引起朝野哗然的。

有一个例子似乎可以支持王国维的看法。《史记·赵世家》：“居无何而（赵）朔妇免身生男，屠岸贾闻之，索于宫中。夫人置儿裤中，祝曰：‘赵宗灭乎，若号；即不灭，若无声。’及索儿，竟无声。”把孩子藏到裤内，则裤应该是有裆的，跟今天的裤一样。赵朔是晋景公时期的人，比赵武灵王要早二百多年。如果《史记》的记载可信，那么王国维的看法就不为无据了。然而这毕竟是汉代人的记述，难免加进后人的想像，正如后人说赵括“纸上谈兵”，而赵括之世并无纸张。元代纪君祥的杂剧《赵氏孤儿》中说孤儿是藏在药箱中带出宫外的，这自然也是后人臆造的情节。赵氏孤儿的事最早见于《左传》成公八年：“六月，晋讨赵同、赵括，武（即赵氏孤儿）从姬氏畜于公宫。”并没有搜儿及置儿裤中的情节，也不见屠岸贾其人。后世学者大都认为《史记》的记载道听途说，不可信从。例如孔颖达在《左传》正义中说：

《史记》又称有屠岸贾者有宠于灵公，此时为司寇，追

论赵盾弑君之事，诛赵氏，杀赵朔、赵同、赵括而灭其族。案二年《传》栾书将下军，则于时朔已死矣。同、括为庄姬所谮，此年见杀，赵朔不得与同、括俱死也。于时晋君明，诸臣强，无容有屠岸贾辄厕其间得如此专恣。……马迁妄说，不可从也。

清人赵翼也指出：

《春秋》经文及《左》《国》俱但云晋杀赵同、赵括，未尝有赵朔也。其时朔已死，故其妻通于婴，而同、括逐婴。《史记》谓朔与同、括同时被杀，已属互异。武从姬氏畜于公宫，则被难时已有武，并非庄姬入宫后始生，而《史记》谓是遗腹子，又异。以理推之，晋景公并未失国政，朔妻，其姊也，公之姊既在宫生子，贾何人，辄敢向宫中索之？……且《史记》之说武为庄姬所生，则武乃赵氏嫡子也，而《晋世家》又以为庶子。……则其一手所著书已自相矛盾。益可见屠岸贾之事出于无稽，而迁之采摭荒诞不足凭也。^①

清乔松年《萝蘼亭札记》卷6中也认为婴儿虽小，难置裤中，此“史公好奇之言”。钱钟书先生进而指出：“《魏书·皇后列传》记‘昭成在襁褓时’，国有内难，平文皇后王氏‘匿帝于裤中’，事绝相类，疑亦《史记》‘好奇’亡遗意耳。”^② 总之，屠岸贾其人其事不但在先秦典籍中无迹可求，《史记》本身也前后抵牾，谅非信史。就“置儿裤中”一事而言，也恰好露出了屠岸贾其人其事子虚乌有的马脚，因为当时尚无有裆之裤。看来王国维把中国传统的胫衣之裤视同有裆的胡服之裤是不能成立的。

虽然自赵武灵王以来华夏族已有了连裆的裤子，但主要还是作为军装由军人穿着，其他人通常还是上衣下裳或深衣。《汉书·

^① 见〔日〕泷川资言《史记会注考证》第1064页所引，上海古籍出版社，1986年版。

^② 《管锥编》第1册第292页，中华书局，1979年版。

外戚传上·孝昭上官皇后》载：“（霍）光欲皇后擅宠有子，帝时体不安，左右及医皆阿意，言宜禁内，虽宫人使令皆为穷裤，多其带（腰带），后宫莫有进者。”颜师古注引服虔说：“穷裤有前后当，不得交通也。”宋赵与麟《娱书堂诗话》卷上：“古乐府云：‘爱惜加穷裤，防闲托守宫。’《冷斋夜话》云：‘穷裤，汉时语，今裆裤也。’”华夏族传统的裤只是胫衣，胡服之裤穷尽整个腿部，并把前后裆连接起来，故称为“穷裤”。因穷裤比胫衣之裤要长大，故又称大裤。《汉书·广川惠王越传》：“其殿门有成庆画，短衣、大裤、长剑。”与“大裤”相配的是“短衣”，而不是长襦或裳，可见大裤是当外衣穿的有裆长裤。从霍光欲禁内而让宫人使令穿穷裤的情况推断，当时的人们一般是不穿这种裤子的。古乐府“爱惜加穷裤”的诗句也反映了人们平时不穿穷裤的状况。1973年长沙马王堆3号西汉墓出土的帛画《导引图》上绘有身穿各种服装练功的人物44个，大多数人都穿齐膝的长襦，下身再穿胫衣，也有不穿胫衣而光着腿的，还有些人只穿短裙或短裤，上身及膝以下裸露着，没有一人是穿穷裤的（见第177页图2），这跟文献记载所反映的情况是一致的。据王国维的考查，老百姓把上衣下裤的胡服“以为常服”是南北朝以后的事（见《胡服考》）。

裤有无裆有裆两种。无裆之裤就是今天的短裙，长不过膝。《三国志·魏书·裴潜传》裴松之注：“黄初中，（韩宣）为尚书郎。尝以职事当受罚于殿前。已束缚，杖未行。文帝辇过，……特原之，遂解其缚。时天大寒，宣前以当受杖，豫脱裤缠裤，面缚。及其原，裤腰不下，乃趋而去。”尚秉和《历代社会风俗事物考》卷5分析这段话：“小裤若今之套裤而长，以碍于受杖，故脱之。而裤则上系于腰，下覆乎臀，受杖仍碍，故缠向上，使臀露可受杖，故不须脱。以是知寻常裤无裆，为一直筒，故能贯两脚上系腰中，如有裆则不能缠向上矣。惟能缠向上，故既原宥，乃曰裤腰不下而去也。”尚氏的分析是合理的。“裤腰不下”是说裤仍缠在腰间

而未放下来。裨既可缠于腰间，显然是无裆的。《导引图》中有不少人就穿着这种短裙之裨。

有裆之裨形如今天的短裤。《急就篇》卷2颜师古注：“合裆谓之裨，最亲身者也。”阮籍《大人先生传》：“且汝独不见夫虱之处于裨中，逃乎深缝，匿乎坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝际，动不敢出裨裆，自以为得绳墨也。”裨而曰裆，这是裨有裆的显证。《导引图》中第二排右起第四人穿的就是这种有裆之裨。这种裨因两孔似鼻，所以又叫褌，也叫犊鼻裨。《方言》卷4：“无裊裨谓之褌。”郭璞注：“裨无跨者，即今犊鼻裨是也。”裊指裤腿，“无裊裨”是指没有长长的裤腿的短裤。《广雅·释亲》：“跨，胫也。”“无跨”即无胫，没有长长的裤腿，并不是说没有裆。宋高承《事物纪原》卷3引《实录》云：“（裨）西戎以皮为之，夏后氏以来用绢，长至于膝，汉晋名犊鼻，北齐则与裤长短相似，而省犊鼻之名。”《史记·司马相如列传》集解引韦昭注：“今三尺布作，形如犊鼻矣。”东汉的一尺约合今0.23米，三尺合0.69米，这跟《实录》“长至于膝”的说法是一致的，也与画像中人物所穿之裨的长度相符。

无裆之裨跟今天的衬裙相似。有裆之裨就是短裤，所以段玉裁在《说文》“裨”下解释说：“今之套裤，古之裨也；今之满裆裤，古之裨也。”正因如此，有裆之裤后人也叫“裨裤”。《北史·斛律光传》：“今军人皆无裨裤，复官内参，一赐万匹，府藏稍空，此是何理？”有人认为“裤、裨”的差别在于有裆无裆”^①，这是不确切的。

关于犊鼻裨，有一种很流行的解释是围裙。《汉书·司马相如传》清王先谦补注云：犊鼻裨“但以蔽前，反系于后，而无裨裆，即吾楚所称围裙是也”。《辞海》《辞源》《汉语大词典》等皆采存其说。验诸文献，有悖情理，实不可取。《北史·刘昼传》上说，

^① 王作新《上衣与下裳》，《文史知识》1992年第5期。

刘昼“少孤贫，爱学，伏膺无倦，常闭户读书，暑月唯著犊鼻裈。”如果犊鼻裈真是但以蔽前的围裙的话，这位书生也未免太放浪了。光天化日之下“唯著犊鼻裈”，臀部裸露，这跟暑天“褰裳”都要禁止的民族传统是不是反差有些太大？如果说在闭户独自读书的环境下只穿围裙还勉强说得过去的话，在众目睽睽之下只穿蔽前的围裙，那就太不合国情民俗了。《梁书·文学传下·谢几卿》中说，谢几卿“以在省署夜著犊鼻裈与门生登阁道饮酒酣呼，为有司纠奏，坐免官”。这里说的“夜著犊鼻裈”不大可能是官服外面护上一个围裙，因为从场景来看没这个必要，而且即使这样做了也算不得出格，不至于成为免官的一条罪名。谢几卿“夜著犊鼻裈”应指大暑天下身只穿犊鼻裈，图个凉快。如果犊鼻裈只蔽私前的话，那也太荒唐了。只有理解为短裤、裤衩，才入情合理。《世说新语·任诞》中说：“仲容（即阮咸）以竿挂大布犊鼻裈于中庭。人或怪之，答曰：‘未能免俗，聊复尔耳。’”犊鼻裈是内裤，阮咸高挂庭院之中，很不雅观（今天不少地方仍讲究不在显眼之处挂晒内裤），所以“人或怪之”。若是围裙，何怪之有？

另外，我们还应注意到，典籍中提到穿犊鼻裈的都是男子，而不见女子穿犊鼻裈的记载。除上举三例外他如《史记·司马相如列传》：“相如身自著犊鼻裈与傭保杂作。”汉赵晔《吴越春秋·勾践入臣外传》：“越王服犊鼻，着樵头。”照理说围裙一般是女子干活时护在衣外的，为何不见女子穿呢？这也表明犊鼻裈不是围裙，而是短裤。女子由于礼教的要求当然不能在公开场合下只穿条短裤，所以不见记载。男子穿犊鼻裈虽然有失斯文（这就是相如着犊鼻裈“卓王孙闻而耻之”的原因），但世俗还是可以接受的。对下层社会的男子来说，干活时下身只穿条短裤更是司空见惯，越王勾践和司马相如身着犊鼻裈是一种自列下人、躬亲为苦的做法。

王先谦之所以将犊鼻裈想象成围裙，主要是误解了《方言》“无裈裈谓之褌”的话及郭璞的注，以为“无裈”“无袴”就是不

分左右孔。殊不知《方言》把褌释为“无裯褌”首先是把它当作褌的一种，而没有把它跟裙、裳或蔽膝混为一谈，褌的特点（指旁褌）就是有裆有孔，否则就不成其为褌了。

褌是与裳相对而言的。裳前后两片，褌则浑圆囫圇，为一整体，故曰褌。《释名·释衣服》：“褌，贯也，贯两脚，上系腰中也。”贯是贯穿的意思。脚本指小腿，但东汉时已有足义。“贯两脚，上系腰中”是说将两足从褌孔中穿过去，然后提褌至腰，系于腰中。这一穿着方法体现了褌浑圆一体的特点，与无须以贯穿的方式穿着的裳适成对比。围裙穿着时根本用不着“贯两脚”的。



图 1



图 2

第三章 词汇发展的文化动因

第一节 从单音节到复音节

—

汉语词汇在音节方面从古到今的一个显著发展趋势是单音节词汇比重日趋下降，复音节（主要是双音节）词汇日趋上升，最终取得了绝对优势，这一演变现象通常称为词汇的复音化。汉语词汇复音化的原因是什么呢？目前主要有两种解释。一种解释是复音化是语音系统简化的结果，可称为语音简化说。例如王力先生解释说：“双音词的发展是对语音简化的一种平衡力量。由于汉语语音系统逐渐简单化，同音词逐渐增加，造成信息传达的障碍，双音词增加了，同音词就减少了，语音系统简单化造成的损失，在词汇发展中得到了补偿。”^①史存直先生也说：“其所以要改单音为双音，当然是由于词汇日渐丰富了，同音相混的现象就日趋于严重，不得不设法加以解决。解决的方法一般是配上一个与原词有关的字。”^②另一种意见认为复音化是“为了更明确地表达日益增多的新概念和合理节制一词多义现象”^③，可称为明确表义说。

语音简化说是缺乏说服力的。首先，复音化现象早在先秦就

① 王力《汉语语法史》第2页，商务印书馆，1989年版。

② 史存直《汉语词汇史纲要》第7页，华东师大出版社，1989年版。

③ 杨钢《试论汉语复音化与语音简化的关系》，《四川师范大学学报》1989年，第5期。

已开始。据有人统计,《墨子》中复音词占总词数的 33.4%,《庄子》中复音词占 39.1%,《韩非子》中则达 51%^①,这些统计不一定绝对准确,但用来说明复音化现象先秦已经发生则是可以的。然而从先秦到中古汉语语音系统究竟是简化还是繁化,目前意见并不一致。如果以《诗经》押韵和上古谐声字所反映的音系作为上古音系的代表,以《切韵》音系作为中古音系的代表,那么从现在大家研究的结果来看,结论只能是从上古到中古语音系统发生了繁化。一般认为上古的声母和韵部分别只是 30 个左右,《广韵》的声母则将近有 40 个,而韵部即使除去四声也有 61 个,比上古韵部多得多。其次,语音的简化应该是以不妨碍正常交际为前提的,如果简化的结果是增加了同音词而使交际变得困难,那么这种简化发生的动因便是不可理解的。有什么力量能促使以传情达意为根本目的的语音朝着含混不清的方向逆转呢?或者说人们为什么要把话说得叫对方听不明白呢?第三,同音词究竟在整个词汇中占多大比例就会严重妨碍交际,语音简化的结果是否达到了这一程度,对此简化说者没有人做过具体深入的分析,这就使得他们的结论建立在想像的基础上。拿现代汉语来说,gōng shì 这一语音的词有“公式、公事、工事、宫室、宫市、攻势、龚氏”之多,但在实际运用当中并没有造成多少误会,人们并没有感觉到要将这几个词在语音上加以分别的必要性。“要熟记数学 gōng shì”,自然是“公式”;“你出差是 gōng shì 还是私事?”自然是“公事”;“加固防御 gōng shì”,自然是“工事”,“发起了强大 gōng shì”,只能是“攻势”。语境的限制使得由于同音而可能产生的误解变得很少很少,人们无须为此而大规模地加长词的音节,“多费口舌”。

① 参见徐流《论同义复词》,《重庆师院学报》1990年第4期;刘诚《〈韩非子〉构词法初探》,《湖南师大学报》1985年第2期。

相比之下，明确表义说还是能解释一些双音化现象的。比如“辟”在古汉语中有刑法、邪恶、偏僻、躲开、开垦等义，如果配上一个意义相同的词成为双音节，说成“刑辟、邪辟、偏僻、躲辟、开辟”，使两个词互相限制说明，表义确实比单独一个“辟”字要明确。但它的解释力是极其有限的，它只适应于联合结构中同义并列的一部分双音词，对其他复音词则说明不了。例如加词头构成的双音词：老虎、老鼠、老鹰、阿母、阿兄、阿谁，加词尾构成的双音词：正自、犹自、已自、房子、桌子、椅子、石头、舌头、骨头，重叠构成的双音词：姑姑、星星、痒痒，这类双音词的产生显然跟明确表义无关，不能说“虎”前加“老”、“房”后加“子”意义比不加的单音词要明确。即使是“乌龟、苍蝇、飞禽、走兽、咸盐、父亲、母亲、肝脏、脾脏”这一类词，正如吕叔湘先生所说的“也都是加上一个不起区别作用的字，借以达到双音化的目的”而已^①，因为这些词相应的单音词本来只是单义词或者义项不多，不存在误解的可能。另有一部分单音词，双音化以后表义反而不清楚了，需要借助语境做一番辨析才能明白，如《墨子·非攻上》：“今有一人，入人园圃，窃其桃李。”“园”和“圃”词义有别。《说文》：“园，所以树果也。”《诗·郑风·将仲子》“无踰我园”传：“园，所以种木也。”《说文》：“种菜曰圃。”《诗·齐风·东方未明》“折柳樊圃”传：“圃，菜园也。”那么“入人园圃”究竟是入人园呢还是入人圃呢？单看这一句是不清楚的，读了下句“窃其桃李”才知道进入的是园。又如《诗·小雅·常棣》：“妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕；和乐且湛。宜尔室家，乐尔妻帑。”这里的“妻子”是偏指“妻”呢，还是兼指“妻”和“子”呢（词尾“子”当时尚未出现）？从下文“妻帑”（毛传：“帑，子也”）一语来看，似乎是兼指，但理解为偏指“妻”也未

^① 吕叔湘《汉语语法论文集》（增订本）第418—419页，商务印书馆，1984年版。

尝不可。可以说，所有的偏义复词在表义上都不如相应的单音词来得明确。

至于像“万民、不吊、奇迹”这样的偏正式，“天生、口吃、肩负”这样的主谓式，“即位、赐福、失色”这样的动宾式，“饿死、打倒、说明”这样的动补式，那就更是无所谓表义明确了。因为所谓表义明确是跟相应的单音词比较而言的，这类词究竟相对于哪些词来说表义更明确了呢？是“万民”比“万”明确还是比“民”明确？无从谈起。有人说“雨”有名词和动词之别，“口语里后边‘雨’字（案：指动词）的声音不变，却在上面加了一个‘下’字，成为‘下雨’一个复音词，词性就可以因之而明了了”^①。还有人说，复音词比单音词“要显得单纯、固定、明确得多。……如单音词‘中’的意义很多，有‘中间’‘里面’‘不偏不倚’‘中等’‘媒介’‘内心’‘心脏’‘半’‘符合’‘合用’‘第二’等义，单凭‘中’一个单词素词要分辨这些意义是比较困难的，如果组合成复合词情况就不同了。”认为“中年、中途”为中间义，“中心、中衣”为里面义，“中智、中士”为中等或平常义，“中夕、夜中”为半义，“中声、中节”为符合义，“中春、中男”为第二义，等等，“中”的表义明确多了^②。这其实是一种错觉。如果我们把“下雨、中年、中节”这样的组合看作词组，也就是说它们都是由两个单音词组成，那么它们的表义还明确不明确呢？恐怕只能说跟把它们看作双音词没什么不同。既然如此，“下雨”的“雨”不过是单音词“雨”的运用罢了，“中年、中节”的“中”也无非是单音词“中”出现在一定的语境中而已。这正好证明了单音词意义虽多，但实际运用当中不会造成混乱，语境一般只使多项意义的一项转换为现实。复合词在成为词之前大都经历过一个“词

① 《沈兼士学术论文集》第40页，中华书局，1986年版。

② 苏新春《汉语双音词化的根据和动因》，《广州师院学报》1990年第4期。

组”的阶段。如《史记·项羽本纪》：“所以遣将守关者，备他盗出入与非常也。”这里的“非常”指不常发生的事，是个词组，跟“非礼”“非制”性质相同。又如“影响”本是影子和回声的意思，也是词组。隋李谔《上隋高祖革文化书》：“下民从上，有同影响。”后来这两个词组引申出了新的意义，这样便可以当作“词”来看了。也有一些词组，它们一直保持着从一开始的“本色”，没有引申出整体的新义，那么它们的身份是词组还是词，就可能因人而异了，像“即位、中节、下雨、失色、饿死”之类便是如此。既然复音词大都是从词组转化来的，那么说词组中的单音词表义不明确，而一旦人们主观上将词组看成词，同一成分便表义明确了吗！

语音简化说和明确表义说虽然观察问题的角度不同，但实质上是一致的，即它们都把避免交际中可能出现的混乱认作词汇复音化的根本动力，现在看来这一认识并不能很好地解释复音化现象。下面我们想从汉民族传统的审美观念出发来对复音化现象作一新的解释。

二

首先必须指出的一点是：复音化本身就是汉语词汇要达到的目的，而不是防止表意混乱的手段。前辈学者对此已有所认识。《马氏文通》中说：“古籍中诸名，往往取双字同义者，或两字对待者，较单辞支字其辞气稍觉浑厚”（商务印书馆，1983年版，第38页）。马氏已体会到复音化跟辞气有关。郭绍虞先生指出：“骈词之组合有取其义之相反，有取其义之相并，也有取其义之相同。大抵也因单音不足以成词，于是组合之以使其双音化。”^①吕叔湘先生在《现代汉语单双音节问题初探》一文中多处提到两个词组

^① 郭绍虞《中国语词之弹性作用》，收入《照隅室语言文字论集》，上海古籍出版社，1985年版。

合到一起只是“借以达到双音化的目的”^①。大量事实表明，在话语中单音节扩充为双音节，三音节压缩为双音节或扩充为四音节，都是围绕双音化这一目的而作的调整。在有些情况下虽然存在着将一个双音节拍扩充为双单或单双两个节拍的现象，那也是为了解上下句求得整齐对称，其实质是在一个更大的语言组织内达到成双的目的。下面参用前修时贤所举的一些例证具体加以说明。

（一）衬音助词的大量运用

姚维锐在《古书疑义举例补附》“一字不成词则加助语例”下说：“古人属文，遇一字不成词，则往往加助语以配之。若虞夏殷周本朝名，而曰有虞、有夏、有殷、有周，此加有字以为语中助词也。它如《书·皋陶谟篇》‘亮采有邦’之‘有邦’，‘夙夜浚明有家’之‘有家’，《立政篇》‘乃有室’之‘有室’，《盘庚篇》‘民不适有居’之‘有居’，《多方篇》‘告猷尔有方多士’之‘有方’，及《诗·宾之初筵篇》‘发彼有的’之‘有的’，《十月之交篇》‘择三有事’之‘有事’，皆因一字不成词，加有字以为助语也。”古代汉语中为了凑足双音节拍或造成偶对而随意增添衬音助词的现象十分普遍。姚氏所指出的“有”字不仅可以加在一个单音名词上，还可加在单音的形容词、动词前。加在形容词前的如《诗·邶风·击鼓》：“忧心有仲。”加在动词前的如《邶风·泉水》：“女子有行。”^② 下列例句中加点的字也都是衬词。《卫风·硕人》：“硕人其颀。”《陈风·宛丘》：“坎其击鼓。”《小雅·斯干》：“朱芾斯皇。”《大雅·皇矣》：“王赫斯怒。”《大雅·文王》：“思皇多士。”毛传：“思，辞也。”《周南·汉广》：“汉有游女，不可求思。”《大雅·大明》：“聿怀多福。”《唐风·蟋

① 收入《汉语语法论文集》，见本书第180页注①。

② 参向熹《诗经语言研究》第333—337页，四川人民出版社1987年版。

蟀》：“岁聿其莫。”《周南·卷耳》：“云何吁矣。”陈奂《毛诗传疏》：“云为语词。凡全《诗》云字，或在句首，或在句中、句末，多用为语词，无实义。”此外像“言、曰、员、越”等字在《诗经》中都当过衬词。

诗歌对节拍要求很高，所以衬字也就用得更多。散文也有节拍问题，不足时也需要衬词去弥补。《书·尧典》：“黎民於变时雍。”《易·系辞》：“於稽其类。”《左传》昭公二十四年：“纣有亿兆夷人。”《孟子·尽心下》：“夷考其行，而不掩焉者也。”《论语·阳货》：“迩之事父，远之事君。”《孟子·梁惠王上》：“填然鼓之。”《史记·陈涉世家》：“辍耕之垄上，怅恨久之。”《洛阳伽蓝记》卷4：“虽梁王兔苑，想之不如也。”《孟子告子上》：“唯弈秋之为听。”又“今夫弈之为术，小术也。”《吕氏春秋·大乐》：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。”司马迁《招任安书》：“缺然久不报，幸勿为过。”李白《送友人》诗中“此地一为别”的“为”，白居易《琵琶行》中“呕哑嘲哳难为听”的“为”，也都是衬音助词。直到今天还可自由地加于副词之后，如“极为、甚为、颇为、尤为、大为、特为、更为、深为”等。曹丕《与吴质书》：“别来行复四年。”《世说新语·惑溺》：“蒯氏大自悔责。”蒋礼鸿《敦煌变文字义通释》（第四次增订本，1988年版）：“不，语助词，没有实在意义。”又：“似，语助词，没有意义；一般放在副词后头。”例如《李陵变文》：“十万军由（犹）不怕死，况当陵有五千人？”“不怕死”即怕死，“不”为衬词。《五代会要》卷九后唐同光元年十二月十一日敕：“如敢故违，便似擒捉。”王安石《再答吕吉甫书》：“某今年虽无大病，然年弥高矣，衰亦滋极，稍似劳动，便不支持。”“似”都只是补足音节而已。

衬音助词不但用于文言当中，也用于口语和白话。元杂剧《范张鸡黍》二折张伯元临死嘱咐妻子：“大嫂，好觑当母亲。”《争报恩》楔子宾白：“兀那厮！甚么官人娘子？我是夫人，他是

我的伴当。”“觑当”是照看的意思，“伴当”指随从，“当”为衬词。^①《窦娥冤》一折宾白：“兀那婆婆，谁唤你哩？”现代汉语中如“正月里来是新年”中的“来”，“跑马溜溜的山上”中的“溜溜”，“我们先玩他几天再说”中的“他”，“问个明白”中的“个”，“对此现象作一解释”中的“一”（不能说“作二解释”，可说“加以解释”，但不能说“加以一解释”），这些词都是为了足句。

上列例句中加点的字有相当一部分被学者们理解为词头或词尾。我们不否认其中的有些在长期沿用中已凝固于词根，因而不妨称作词头词尾，但在它们出现的当时不过是谈话作文者根据节拍的需要随意加上去的，它们是独立自由的，并没有粘着在哪个词身上。像“有”既可加上，也可拿掉，视节拍需要而定。“有周不显”（《大雅·文王》）、“昭明有周”（《周颂·时迈》）中若无“有”字音节不足，所以要加，正如孔颖达在《文王篇》下所说的，“以‘周’文单，故言有字以助之。”但在“来嫁于周”（《大雅·大明》）、“周余黎民”（《大雅·云汉》）、“维周之翰”（《大雅·崧高》）、“念彼周京”（《曹风·下泉》）中，音节已足，“有”字无须加，甚至加上不去。“殷商”从无“有殷商”的叫法。又如“雨雪其霏”（《邶风·北风》）中“霏”是单音节，不能满足诗句四音节的要求，所以用“其”字去添补。但在“雨雪霏霏”（《小雅·采薇》）中音节已足，便用不着“其”字了。“复”字自汉魏以来可以随意加到单音节的副词、动词、连词、介词、形容词、代词等各类词之后^②，把这样一个自由运用的成分看作词尾显然是不合适的，哪有适应于所有词类的词尾呢？说它们是词头词尾的人一般是根据阅读的节拍来确定的，如说“硕人其颀”中的

① 参费秉勋《“当”字释例质疑》，《中国语文》1980年第6期。

② 参蒋宗许《词尾“复”浅论》，《荷泽师专学报》1991年第1期。

“其”为词头，是因为“其颀”为一节拍，说“坎其击鼓”中的“其”为词尾，是因为“坎其”为一节拍。但在节拍两可的情况下，究竟是词头还是词尾乃至是不是词缀，都很成问题。如“呕哑嘲哳难为听”可读作“难/为听”，也可读作“难为/听”，要说“为”是词头或是词尾都很难为。又如三国魏郑后《塘上行》：“出亦复苦愁，入亦复苦愁。”按节律应读作“出亦/复苦愁”（下同），但说这里的“复”是词头，人们不愿接受，他们宁可破坏诗的节律读作“出/亦复/苦愁”，这样“复”就成词尾了。然而郑后的这两句诗源于《古歌》“出亦苦愁，入亦苦愁”，由此可知“复”实在并不依傍于谁，它是独立自由的。张永言先生主编的《世说新语词典》（四川人民出版社，1992年版）将这种用法的“复”释为：“助词，无实义，主要附于单音词之后凑足音节。”这种认识是符合实际的。“复”是如此，其他补足音节用的无义单字也应正名为衬音助词，用“葛郎玛”去套无助于说明这类词的特点和作用。至于有些人把衬音助词解以实义，那就难免牵附了。比如《左传》庄公十年的“公将鼓之”，不过是说庄公将要击鼓，语本晓畅，“之”跟《孟子》中“填然鼓之”的“之”一样是个衬音助词，然而有的注本却说“之”指代齐军，有的注本则说指代鲁军，反而弄得说不清楚。

为了满足语流对音节的要求，甚至对专名也可以用衬音助词加以扩充。人名如《礼记·射义》有“公罔之裘”，郑玄注：“之，发声也。”《左传》庄公八年有“石之纷如”，二十八年有“耿之不比”，《孟子·离娄下》有“庾公之斯”“尹公之他”，“之”都是衬音助词。《史记·夏本纪》：“帝泄崩，子帝不降立。”“帝不降”《索隐》引《世本》作“帝降”，知“不”为衬音助词。《史记·十二诸侯年表》：“穆侯弗生元年。”穆侯名生，“弗”为助词。又《鲁世家》：“孝公卒，子弗湟立，是为惠公。”《汉书·律历志》作

“惠公皇”。知“弗”为助词。^①地名、山名、水名当中也可以加入衬词。《诗·鲁颂·閟宫》：“致天之届，于牧之野。”“牧之野”即牧野。《山海经》中凡“××山”、“××水”大都称作“××之山”“××之水”，但“×山”“×水”从不称为“×之山”“×之水”。如《北山经》：“北次三山之首曰太行之山，其首曰归山。”《大荒西经》：“西有王母之山、壑山、海山。”《大荒南经》：“有襄山，又有重阴之山。”《东山经》：“杂余之水出焉，东流注于黄水。”《中山经》：“器难之水出焉，而北流注于役水。”“太行之山”加“之”，“归山”不加；“杂余之水”加“之”，“黄水”不加，“之”的双音化的作用是十分明显的。他如“女子国”而称“女子之国”（见《大荒西经》），“吴”而称“句吴”，“越”而称“於越”，也都是加个衬词达到双音化的目的。

姚维锐说：“披阅往籍，若斯之类，更仆难数。”这话不算怎么夸大。衬音助词的广泛运用表明汉语自古以来就有较强的双音化要求，而这一要求并不以明确地表情达意为动力。如果我们不说在言语表达中加入一个无意义的音节会对表意有负面影响的话，至少也得承认它无助于表达的进一步明确和理解的进一步准确。

（二）简缩音节

加上一个衬音助词可以构成双音节拍或骈偶句式，有时为了达到这一目的则要从复音词中省去一个音节或拆开来用。如“圉圉”常连用，但《晏子春秋·谏下一》中说：“景公藉重而狱多，拘者满圉，怨者满朝。”《尉繚子·将理》：“小圉不下十数，中圉不下百数，大圉不下千数。”“圉”字单用。“犹豫”一般不能分开，但为了满足节拍的需要也可化双为单。《老子》15章：“豫焉若冬

^① 参杨树达《古书疑义举例续补》：“人姓名之间加助字例”，收入《古书字义用法丛刊》，北京市中国书店，1984年版；徐仁甫《广古书疑义举例》十三条，中华书局1990年版。

涉川，犹兮若畏四邻。”《楚辞·九章·惜诵》：“壹心而不豫兮。”王逸注：“豫，犹豫也。”“先生”可简称为“先”或“生”。《史记·晁错列传》：“学申商刑名于轺张恢先所。”《集解》引徐广曰：“先即先生。”《汉书·贡禹传》：“生有伯夷之廉。”颜师古注：“生谓先生也。”伏胜称为伏生，贾谊称为贾生，董仲舒称为董生，“生”都是先生之略。现代汉语中“蝴蝶、蜘蛛、蟾蜍”之类的词两个音节的组合是紧密的，但如果节拍需要，也可只用“蝶、蛛、蟾”，如“彩蝶飞舞”“狂蜂浪蝶”“身轻如蝶”“蛛丝”“蛛网”“蛛尘”“蟾兔”“蟾宫”等。普通复合词拆散单用更为自由。如“封面”单用“封”：封底、封一、封二，“电影”单用“影”：影院、影评、影迷，“衣服”单用“衣”：上衣、外衣、衣帽、吃饭穿衣，“身体”单用“身”：身高、身边、身穿军装、转身一看。这种用法的单音节大多数是不能或不宜换成相应的双音节词的，因为那样节拍就不和谐了。

专有名词的简缩古今都是常见的，学者们多有论列。简缩的目的也主要是为了节拍的需要（也有经济省力的因素）。《春秋》定公六年：“季孙斯、仲孙忌帅师围郑。”“忌”为“何忌”之省，以与“季孙斯”相偶。《左传》昭公元年：“莒展之不立，弃人也夫。”“展”为“展舆”之省。又定公四年将晋文公重耳省称“晋重”。《国语·晋语》将“叔振铎”称为“先君叔振”，而《史记·管蔡世家赞》中说“叔铎之祀忽诸”，又省作“叔铎”。杨雄《解嘲》：“子胥死而吴亡，种蠡存而越霸。”“种”指文种，“蠡”指范蠡。《晋书·王濬传》：“世祖旌贤，建葛亮之胤。”“葛亮”指诸葛亮。毛泽东《沁园春·雪》：“惜秦皇汉武，略输文采；唐宗宋祖，稍逊风骚。”“秦皇汉武”“唐宗宋祖”分别是秦始皇、汉武帝、唐太宗、宋太祖的省称。地名、官名、书名等都可简缩。地名的简缩如《汉书·王莽传》：“成命于巴宕。”“巴宕”是巴郡宕渠县的简缩。《陈书·文学·褚玠传》：“稽阴大邑。”“稽”指会稽，“阴”指

山阴。官名的简缩如《晋书·陈寿传》：“杜预将之镇，复荐之于帝，宜补黄散。”“黄”指黄门侍郎，“散”指散骑常侍。书名如《春秋左氏传》简称《左传》，《吕氏春秋》简称《吕览》，《马氏文通》简称《文通》，《毛泽东选集》简称《毛选》。

简缩还有一种情形，就是将前人的一两句话压缩成四字成语。《左传》宣公十五年：“虽鞭之长，不及马腹。”简缩为“鞭长莫及”。《晏子春秋·杂上》：“夫不出尊俎之间，而折冲千里之外。”简缩成“折冲尊俎”。《荀子·劝学》：“青出于蓝而青于蓝。”缩为“青出于蓝”。《史记·汲郑列传》：“后来者居上。”缩为“后来居上”。《汉书·贾谊传》：“欲投鼠而忌器。”缩为“投鼠忌器”。其他如将“仁者见仁，智者见智”缩为“见仁见智”，“亲厚者所痛、见仇者所快”缩为“亲痛仇快”，“少所见、多所怪”缩为“少见多怪”，等等。汉语成语以四音节为多，这跟词以双音节为多是一致的，都是语言双音化的要求促成的。

（三）连类而及

连类而及的现象古汉语中较为多见。从连及词语的性质来看，可分为普通词语的连及和特殊词语的连及两种。前者两个词之间意义上有相反相对或相关相近等关系。如《管子·禁藏》：“外内蔽塞，可以成败。”因“败”连及“成”，“成”不为义。《史记·仓公列传》：“生子不生男，缓急无可使者。”“缓”为连及。又《刺客列传》：“多人不能无生得失。”“得”为连及。下列例句中加点的字都是不表义的连及成分。《史记·吴王濞列传》：“擅兵而别，多他利害。”诸葛亮《前出师表》：“宫中府中，俱为一体，陟罚臧否，不宜异同。”《三国志·吴书·诸葛恪传》：“一朝羸缩，人情万端。”《孔雀东南飞》：“昼夜勤作息，伶俜萦苦辛。”又“便可白公姥，及时相遣归。”《礼记·文王世子》：“养老幼于东序。”宋玉《对楚王问》：“岂能与之料天地之高哉！”以上是相反相对之词的连及。《孙膑兵法·善者》：“倦病而不得息，饥渴而不得食。”下

文云：“我饱食而待其饥也。”不言“渴”。《战国策·齐策》：“狗马实外廐，美人充下陈。”《易·系辞上》：“鼓之以雷霆，润之以风雨。”《后汉书·杨厚传》：“曷日不明。”《孔雀东南飞》：“我有亲父兄，性行暴如雷。”以上是相关相近之词的连及。

特殊词语的连及是指专有名词的连及。《论语·宪问》：“禹稷躬稼而有天下。”据历史记载，躬稼是稷的事迹，与禹无关，“禹”为连及。《孟子·离娄下》：“禹稷当平世，三过其门而不入。”“三过其门而不入”的是禹，稷并无其事，这里“稷”又成了连及成分。《左传》昭公三年：“昔文襄之霸也，其务不烦诸侯，令诸侯三岁而聘，五岁而朝，有事而会，不协而盟，君薨，大夫吊，卿共葬事；夫人，士吊，大夫送葬。”孔颖达疏：“襄是文公子，能继父业，故连言之。其命朝聘之数，吊葬之使，皆文公令之，非襄公也。”又昭公十三年：“郑，伯男也，而使从公侯之贡，惧弗给也。”孔颖达疏：“《周语》云：‘郑，伯男也。王而卑之，是不尊贵也。’王肃注此与彼，皆云：‘郑，伯爵，而连男言之，犹言公侯，足句辞也。’”俞樾《古书疑义举例》“因此以及彼例”云：“王说得之。郑众、服虔云：‘郑在男服。’贾逵云：‘男当作南，谓南面之君。’并由说耳。”《书·禹贡》：“江汉朝宗于海。”汉水并不直接入海，所以“汉”为连及。

现代汉语中也有连及现象^①。鲁迅《药》：“华大妈在枕头底下掏了半天，掏出一包洋钱，交给老栓，老栓接了，抖抖的装入衣袋，又在外边按了两下；便点上灯笼，吹熄灯盏，走向里屋去了。”“灯盏”即灯，“盏”为连及。又如：“有意见当面提，别在背地里褒贬人。”“褒贬人”只是贬人的意思，“褒”为连及。“我对孩子的病能否治好已经失去了信心。”“否”为连及。其他像“国家、窗户、兄弟、忘记、好歹（万一有个好歹）、死活（不管百姓的死

^① 参郭良夫《词汇》第64—66页，商务印书馆，1985年版。

活)”等词当中，加点的成分都是不表义的。

连及的如果是普通词语，人们通常把它跟前面的词合到一起称为“偏义复词”，意思是说这是一个复合词，只是偏用其中一个语素的意义罢了，但专有名词的连用尽管也是偏义的，似乎没有人看成复合词。从实质上来说，专有名词的连用与普通词语的连用并没有什么区别，最初出现的时候连及成分都只是临时的陪衬，不是固定的组合。而人们之所以自觉或不自觉地用一个表意上的赘疣成分，自然是为了满足语流双音节拍的要求，王肃说“足句辞也”是正确的。

（四）同义连文

同义连文是指几个同义词连用的语言现象。这种现象早在《诗经》中就已大量出现，如“君王、臣仆、土田、奔走、践履、说怿、硕大、顾瞻”等。越到后世，连文越多。据有人对《论语》《左传》《孟子》《论衡》几部古籍的统计，“至迟到战国后期，并列复合词的数量已跃居各类复音词之首，到了东汉，它竟比其他复音词的全部总和还要多。”^① 并列复合词虽然不全是同义连文，但同义连文为并列复合词的主体则是可以肯定的，所以这一结论也能说明同义连文不断增多的发展趋势。同义连文的大量涌现引起了古今语言学家的广泛关注。古代的学者主要是从训诂的角度出发，强调连用的几个词意义上不应作不同的理解，即所谓“不可分训”。如《汉书·贾谊传》：“臣闻圣主言问其臣，而不自造事。”颜师古注：“欲发言，则问其臣。”这是将“言问”分训。王引之指出：“师古以言为发言，非也，言亦问也。连称言问者，古人自有复语耳。”^② 当代学者的研究则广泛得多。有的辨析同义连文的性质（词还是词组），有的归纳两个成分意义之间的关系，

① 参吕云生《论汉语并列复合词形成的条件与原因》，《古汉语研究》1990年第4期。

② 见王念孙《读书杂志·汉书第九》“言问其臣”条。

有的发挥其作用价值，有的阐释其形成原因，成为古汉语词汇研究中的一个热点。主张复音词的形成是为了明确表义的学者常拿同义连文作为立论的依据。我们在前面也承认同义连文确实比单音词意义要明确，但这只是孤立地看问题。严格说来，表义的明确与否只有进入句子以后才能得以比较，孤立的两个词之间只存在义项多少的可比性，无所谓哪个义项明确，哪个义项不明确。而一旦进入句子，无论是同义连文还是单用其一，传递的信息是相等的。如《左传》成公十三年：“扰乱我同盟，倾覆我国家。”说成“乱我同盟，倾我国家”，表义同样明确。《史记·秦本纪》：“遂复三人官秩如故，愈益厚之。”“愈益”当中拿掉一个，丝毫不影响对语义的理解。有些人举出个别的语境中单音词意义不易确定的特例来说明单音词的含混。如《左传》昭公二十年：“彼将有他志，余姑为之求士，而鄙以待之。”杜预注：“计未得用，故进勇士以求入于光，退居边鄙。”王念孙辩正说：“古谓野为鄙。鄙以待之，谓退处于野以待之也。……此注以为边鄙，失之”（见王引之《经义述闻》）。有人举了这个例子后说：“单音的多义词其表义含混如此！……用复音词取代单音词已成了迫不容缓的事情。”^①我们认为这样的例子是不能说明什么问题的。这是后人误解前人的语言，不是听者误解说者的语言，对听说双方来说这里不存在单音词含混的问题。王念孙能指出“鄙”在句子中的正确含义，这本身就说明了“鄙”的表义是确定的。至于后人误解前人的语言那不是单音词的问题，同义连文不也是常被误解吗？王氏父子、俞樾等人所强调的“上下同义，不可分训”就是针对同义连文时有误解的现象而说的。推而广之，所有古代语言都存在着个别地方后人不能准确理解的情况，这是由社会生活及语言的发展演变所造成的，正如戴震所说的：“昔之妇孺闻而辄晓者，更

① 见本书第178页注③。

经学大师转相讲授仍留疑义，则时为之也”（《尔雅文字考·序》）。归咎于某些词表义不清那是不合情理的。如果说“鄙以待之”这句话在听说的当时就有误解的可能，那就更加无助于阐明复音词的成因。既然有可能被误解，而说者却没有“连文”一下使之明确，这不正好说明了复音化的动力不是明确表义吗？

在不少情况下，同义连文不但不能使表义更加明确，反而比单用其一更为笼统模糊了。我们知道，所谓词的同义只是意义相近罢了，含义绝对等同的很少。因此，当几个同义词连用的时候表义上存在三种可能：（1）各自独立，分别表义。如《商君书·去强》：“金粟两生，仓府两实。”“仓府”分别表义。（2）整体表示新义。如《吕氏春秋·遇合》：“人有大臭者，其亲戚、兄弟、妻妾、知识无能与居者，自苦而居海上。”“知识”指熟人。（3）只有其中一个词表义，其他词只是陪衬。但在具体语境里哪个表义，哪个是陪衬，并不是一目了然的，所以不如单用一词表义明确。如“柴”“薪”词义有别。《礼记·月令》郑玄注：“大者可析谓之薪，小者合束谓之柴。”《墨子·节葬下》中“柴薪”连文：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之。”那么这里究竟是说聚柴而焚之，还是说聚薪而焚之？不清楚。“疾”和“病”本有区别，“疾”是一般的病，“病”指重病。《说文》：“病，疾加也。”《仪礼·既夕礼》郑玄注：“疾甚曰病。”《论语·述而》中说：“子疾病，子路请祷。”“疾病”连文，表义不如单言“疾”或“病”明确。^①这种情况在同义连文中占大多数。可见说同义连文的产生是为了提高表达的明晰度和精确度，这是没有根据的，实情恰好是提高了模糊度。

① 有些人认为“饥”“病”在词义上并无轻重之别，此说偏面。“病”既可泛指疾病，又可特指病重。《左传》宣公十五年：“魏武子有嬖妾，无子。武子疾，命嬖曰：‘必嫁是。’疾病，则曰：‘必以为殉。’及卒，嬖嫁之。曰：‘疾病则乱，吾从其治也。’”前言“疾”，后言“疾病”“疾病则乱”，知“疾病”乃病重之义。又襄公十九年：“齐侯疾，崔杼微逆光，疾病而立之。”也是“疾”与“疾病”相对而言。

从上面的分析可以看出，同义连文跟连类而及没有截然的区别。“园圃、柴薪、坟墓、罪过、疾病、侵袭、府仓、牙齿、市朝”这些组合就其共同点而言是同义连文，就其差异性而言是连类而及。《孟子·公孙丑上》：“北宫黜之养勇也，不肤桡，不目逃，思以一豪挫于人若挞之于市朝。”杨伯峻《孟子译注》：“市，买卖之所；朝，朝廷。但此处是偏义复词，只有‘市’义，而无‘朝’义，因为上古绝无在朝廷中鞭笞打人之事。”这是就“市”和“朝”的差异性而言。如果我们着眼于两个词的共同点，即“稠人广众的场所”，不再追究具体是在“市”还是在“朝”，这样“市朝”就又成了同义连文。又如《韩非子·解老》：“狱讼繁则田荒，田荒则府仓虚。”从差异性来看，“府仓虚”既是针对“田荒”而言，可以认为是偏指“仓”（储藏粮食的库房），“府”（储藏钱财的库房）为连及。从共同点来看，“府仓”都是仓库，“府仓虚”可笼统理解为仓库空虚，“府仓”便又成了同义连文。由此可见，同义连文和连类而及的区别只是在于前者是“宏观”的态度，不管“骊黄”之别，后者是“微观”的视角，强调“牝牡”之分。如果我们把同义连文看成是连类而及的一种类型，那也算不上是多大的谬误。从前面的分析我们知道，连类而及中的连及成分主要是为了补足音节，那么把同义连文中的一个成分看成是为凑足音节而加上去的，这是顺理成章的事。下面的例子很能说明这一点。《论语·公冶长》：“朽木不可雕也，粪土之墙不可圻也。”《汉书·董仲舒传》改作：“腐朽之木不可雕也，粪土之墙不可圻也。”显然，“腐朽”连文纯粹是为了满足节拍的需要，是为了求得两句话的对称整齐。又如《史记·吴王濞列传》：“敝国虽狭，地方三千里；人虽少，精兵可具五十万。”《汉书》改为：“敝国虽狭、地方三千里；人民虽少，精兵可具五十万。”“人民”连文，也是为了构成双音节拍。

连文也有连用三个甚至四个同义词的，也主要是为了凑足音

节。《离骚》：“览相观于四极兮，周流乎天余乃下。”《左传》文公十八年：“缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极。”《史记·项羽本纪》：“今将军内不能直谏，外为亡国将，孤特独立。”《三国志·魏书·邓哀王冲传》“前后数十”裴松之注引晋王沈《魏书》：“（曹冲）辨察仁爱，与性俱生，容貌姿美，有殊于众。”又《蜀书·先主传》：“今上天告祥，群儒英俊，并进《河》《洛》，孔子讖记，咸悉具至。”《水浒传》（百回本，人民文学出版社，1975年版（第121页）：“前船后船，尽皆都漏。”以上是三字连用。四字连用的如《荀子·性恶》：“今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也。”司马迁《报任安书》：“见主上惨怆怛悼，诚欲效其款款之愚。”晋谢惠连《雪赋》：“至夫缤纷繁鹜之貌，皓旰皎洁之仪。”如果把“于兹迄今”这样的组合也看作同义连文，那就俯拾即是了。《水浒传》（百回本，人民文学出版社1975年版）第22页：“史进父亲太公，染病患症，数日不在。”“患症”是为了凑足四个音节加上去的，虽嫌生硬，但有助于语流的畅达。其他如“含英咀华、伶牙俐齿、伤风败俗、潜移默化”等等。这些连文都是追求成双作对的语言风格的结果。

对同义连文的作用前人早有正确的认识。《左传》成公十三年：“芟夷我农功，虔刘我边陲。”杜预注：“虔刘，皆杀也。”孔颖达疏：“重言杀者，亦圆文耳。”“圆文”就是使语句圆润上口，而上口的一个重要原则就是节拍上要成双作对。郭绍虞先生说得更为明确：“（骈词）取义之相同或相近者，于义为赘，于音则所以足词。”^①吕云生先生在分析汉语并列复合词产生的原因时也认为汉语节律中的双音步要求是并列复合词产生的“最直接最重要的动力”，是“第一位的因素”。^②这些看法可以说是先得我心。所不同

① 见本书第182页注①。

② 吕云生《论汉语并列复合词形成的条件与原因》，《古汉语研究》1990年第4期。

的是我们没有将这第一动力局限在同义连文或是并列复合词内，而是将它看作整个汉语词汇复音化的根本动力，上面论述的衬词的运用、音节的简缩、连类而及和同义连文四种现象都证明了这一点。

（五）词的判定原则

也许有些人会提出这样的疑问：上面的论证只能说明附加式、简缩式、成语及并列式的词汇主要是追求成双作对的语言风格而形成的，其他结构方式的复音词如偏正式、动宾式、述补式、主谓式等难道也是为了达到成双作对的目的而造成的吗？下面就来回答这个问题。

如何判定汉语中的一个单位是不是词，这是语言学上的一大难题。同一材料让不同的人去划定，结论是很不一样的。如《左传》的复音词有人统计有 284 个，有人统计为 955 个。^①五十年代从事拼音文字设计的学者们尝试词儿连写，“不但不同的人拼写得一样，甚至同一个人的拼写也有很多不一致的地方。”^②症结在于不同的人甚至同一个人判定的标准不一样。有的从意义着眼，有的从结构入手，有的意义结构兼顾，有的还要考虑常见与否，没有一把标准的尺度。不过有一点大家是有着心照不宣的默契，即词的音节不能太长，一般以双音节为宜。两个同义词连用，人们宁愿当作一个词来看，三个或四个同义词连用，大都归到词组中去了。说“给足”“富足”是词，没人反对，但说“给足富”（见《史记·滑稽列传》）是词就不大愿意接受。说“彰明”是词行得通，说“彰明较著”是词就有困难。其他结构关系的组合更是这样。“羊毛”“鸡蛋”可以看成词，但“绵羊毛”“鹤鹑蛋”就不一

① 分别见陈克炯《左传复音词初探》，《华中师范学院学报》1978年第4期；黄志强《关于左传复合词的几个问题》，《研究生论文选集》语言文字分册（一），江苏古籍出版社，1985年版。

② 见本书第180页注①，第360页。

定了。“吃饭”“读书”可以是词，但“吃水果”“读小说”就不行。“打倒”“说明”一般都当作词，但“打下去”“说明白”就不够格儿。刘洁修先生主张成语也有两个音节的，他把“推敲、涂鸦、矛盾、问津”之类称为二字成语。^①但现在编撰的成语词典中没有一本收有二字成语，原因在于人们的心目中两个字的都是词，而成语是词组，不能混淆了此疆彼界。这些现象说明人们大都有一种愿意将两个音节的组合当词来看的心态。吕叔湘先生就曾明确表示过这样的意思。他说：“两个组合长度不同，即使构造相同，也不宜同等看待。”“从词汇的角度看，双语素的组合多半可以算一个词，即使两个成分都可以单说，如电灯，黄豆。四个语素的组合多半可以算两个词，即使其中有一个不能单说，如无轨电车，社办工厂。……拿到一个双语素的组合，比较省事的办法是暂时不寻找有无作为一个词的特点，而是先假定它是词，然后看是否有别的理由该认为是短语。同样，拿到一个四语素的组合，可以先假定它是两个词，然后看是否有别的理由该认为是一个词。在这里，语素组合的长短这个因素起了很大的作用。”^②

问题已很明朗。所谓汉语词汇的复音化其实质是：汉民族自古以来在讲话作文时（尤其是在作文时）惯于以两个音节为一节拍，喜欢成双作对地使用词语，而语言工作者在确定词的身分的时候也以双音作为十分重要的原则，客观使用与主观认同两相结合，就有了汉语词汇复音化的结果。因此，回答汉语词汇复音化的原因是什么这一问题，实际上就是要弄清汉民族成双作对的使用词语及语言学者喜欢将双音组合当作词的原因是什么。喜欢是一种心理现象，当然只能从心理方面寻找答案。语音简化说和明确表义说都在语言范围内找根据，脱离了问题的实质，因而缺乏解释力。

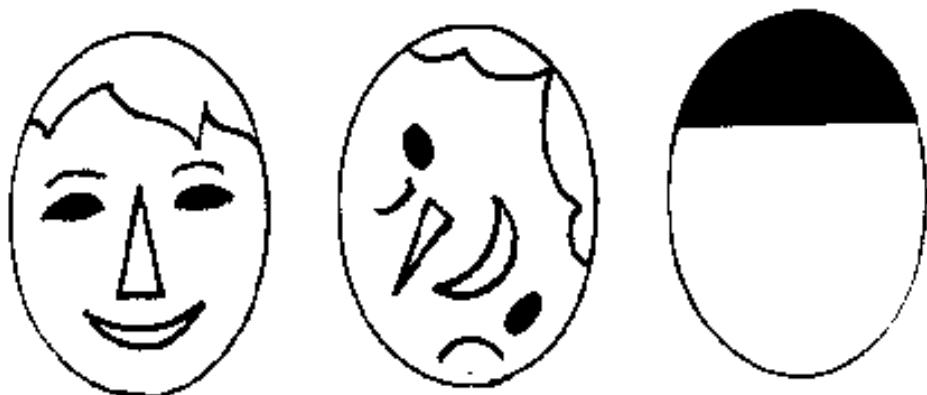
① 刘洁修《成语》第3页，商务印书馆1985年版。

② 见本书第180页注①，第354页、495—496页。

三

喜欢均衡对称是人类共有的美感。刘骁纯先生指出：“随便看看我们周围的实用物品，对称的造型极为普遍。如果一个器皿的把手，其方向不正对圆心，我们会觉得十分别扭。如果一个磁盘烧出后不规整，立刻就会被视为废品抛掉。”^①这种美感甚至可以追溯到人类的蛮荒时代。普列汉诺夫在《没有地址的信》中说：“野蛮人（而且不仅是野蛮人）在自己的装饰艺术中重视横的对称甚至直的对称。”云南西盟地区的佤族在占卜时用小木棒在地上随便划许多短线条，然后计其总数，看是奇数还是偶数，奇数主凶，偶数主吉。^②心理学家罗伯特·范茨（Robert Fantz）向出生仅四天到六个月的婴儿出示三个椭圆形的类似人脸的不同图形（见下图），测试结果表明，所有被测试的 19 个婴儿无例外地都喜欢第

图 3



一个人脸图形。于是便认为喜欢均衡对称是人类的天性。^③普列·汉诺夫则认为“人所固有的对称感正是由人和动物的对称样式养成的”（《没有地址的信》）。这就是说，人及动物的形体构造往往是成双作对的（其实植物也有这样的特点，如一片叶子往往由主脉分成对等的两半，主脉两旁的侧脉大多两两相对等），人眼习惯于这种形式，从而产生对匀称的审美心理。还有一些其他的解释。

^① 刘骁纯《从动物快感到人的美感》第 181 页，山东文艺出版社 1987 年版。

^② 汪宁生《八卦起源》，《考古》1976 年第 4 期。

^③ 见本书第 4 页注①，第 203—204 页。

对一种远古以来就有的人类情感要想证实它的起源几乎是不可能的，所有的解释都只能是一种猜测或试探。

华夏民族自古以来对成双作对的现象有着比其他民族更为强烈的崇尚和追求，以偶俪对称美的观念可以说是已成为华夏民族的文化“基因”，深入人心，代代相传。它在华夏文化中的表现是广泛深远的。拿我国古代的建筑来说，无论是整体的平面布局还是局部的立体安排，都以整齐对称为主要风格。从平面布局来看，一般都有一条明显的中轴线，将建筑群分为左右两半，而两边的建筑物也往往两两相对。八十年代中叶，辽宁西部的东山嘴村和牛河梁村一带发现了距今有五千年左右的红山文化遗址。人们看到“祭坛遗址内有象征‘天圆地方’的圆形和方形祭坛，建筑布局按南北轴线分布，注重对称，有中心和两翼主次之分。”^①明堂是古代帝王宣明政教的地方。据王国维考证，明堂建筑有“四堂四室，两两对峙”。他还认为明堂的这种构造是“古代宫室之通制”。^②这是就明堂的主体建筑而言的。如果看总体平面布局，对称的特点也十分明显。杨鸿勋先生根据遗址及文献记载将西汉长安的明堂总体复原如图（见下页图4）^③，可以看出是严格按照对称原则来布局的。再拿唐代的长安城来说（见下页图5），以朱雀门大街为中轴线，把长安城分为东西对称的两部分，街西为长安县，街东为万年县，各有57坊之地。从城门安排来看，延平门与延兴门相对，金光门与春明门相对，开远门与通化门相对。东市和西市是长安城的两大商业区，各占两坊之地，互相整齐对应。^④

再来看看新石器时代的常用器皿，无论是造型还是装饰纹样，

① 《光明日报》1986年7月25日第1版。

② 王国维《明堂庙寝通考》，《观堂集林》第1册，中华书局，1984年版。

③ 杨鸿勋《从遗址看西汉长安明堂辟雍形制》，《建筑考古学论文集》，文物出版社，1987年版。

④ 参《中国古代史常识》（隋唐五代宋元部分）第113--119页，中国青年出版社，1980年版。

图 4

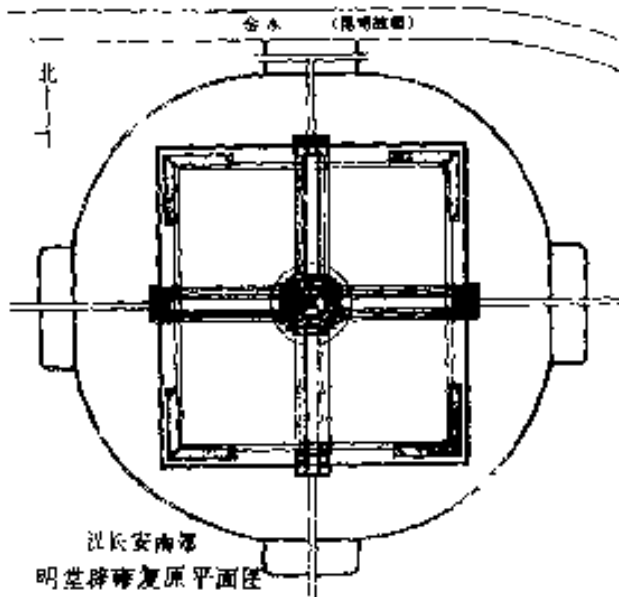
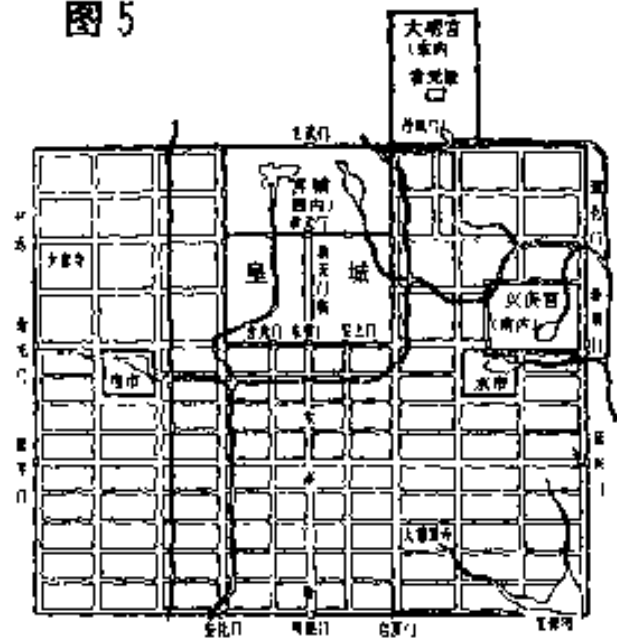


图 5



对称是广泛运用的原则。吴山先生指出：“新石器时代的常用器皿，基本造型一般总是圆的、对称的和规整的，……不对称、不规整的造型极少见到。”^①装饰纹样也大都成双作对。下图是1955年西安半坡出土的人面鱼纹彩陶盆的俯视图。装饰图案不仅两两相对，而且就单独的人面来说也是对称得十分和谐。后世的装饰纹样也



图 6

① 吴山《中国新石器时代陶器装饰艺术》第24页，文物出版社，1982年版。

喜欢配对成双。五代韦庄编的《又玄集》中有王缙《送孙秀才》诗，云：“玉枕双文簟，金盘五色瓜。”“双文簟”就是编绘有成双成对花纹的竹席。宋洪遵《泉志》卷13《奇品双鱼钱》：“此钱经九分四铢五参，面文为龙凤盘绕之形，背文双鱼相向。”汉洗也常饰有双鱼形，称为双鱼洗。《泉志》还提到“双凤钱”“双星钱”，也是因饰有成双的纹样而得名的。

日常生活中以成双作对为美的现象还很多。送礼要送双。《仪礼·聘礼》：“凡献，执一双。”《史记·项羽本纪》：“张良入谢，曰：‘沛公不胜杯杓，不能辞，谨使臣良奉白璧一双，再拜献大王足下；玉斗一双，再拜奉大将军足下。’”直到今天送双不送单的观念还是十分流行的。其他像看到双飞燕子便感到赏心悦目，看到孤鸿只雁则生悲悯之情，办事选日子喜欢选双日，给人敬酒要敬两杯，结婚要贴双喜，等等。

成双作对为审美意识在古人的生产习俗中也有反映。我国古籍中常提到“耦耕”这种耕作方式，其具体内容后人有多种解释。有人认为耦耕是两人各执一耜相并或相对刺地，有人认为耦耕是两人共踩一耜而耕，还有人认为是指一人踩耜入土，一人引拉系在耜上的绳子将土发起，他们认为这样耕作要比两人独自刺地省力有效。汪宁生先生则认为凡是两人一组进行劳动的方式都叫耦耕，不在乎具体用什么农具，也不在乎怎么样使用农具。他说：“在社会生产力低下的条件下，两人一起劳动本身就可提高劳动效率。”^①这一结论是在分析了古籍中提到的各种具体的耦耕方式后得出的，具有普遍的解释力，可以信从。但为什么两人一起劳动就可提高劳动效率？对此汪先生没有作出明确的回答。从理论上讲，除了那些只有两人合作才便于进行的劳动以外，如果是各干各的，无论是将两人划为一组，还是分开在不同地方单干，在

^① 汪宁生《耦耕新解》，《文物》1977年第4期。

劳动时间及劳动强度相等的条件下，劳动效率应该是一样的。然而事实上两人一起干确实比一人独干更加有效，这是因为在劳动力的消耗过程中还伴随有心理因素，心情愉快，干活就感到轻松，从而减轻了劳动紧张程度。在喜欢成双作对的民族里，耦耕时的心理状态比独耕要好，因而在劳动时间及劳动强度相同的条件下耦耕比独耕可以干出更多的活来。《诗经》《周礼》等典籍中提到统治者组织农夫进行耦耕，原因就在这里。

语言既是文化的载体，本身又是文化的一个组成部分，这就决定了它不仅反映人们的审美情趣，而且要受使用者审美观念的制约和影响。汉语中表示成双、对称义的词同时又有美好、吉利的意思，这便是华夏民族以成双作对为美的观念在词义引申现象中的反映。闻一多先生指出：

好字从女从子，其本义，动词当为男女相爱，名词当为匹耦，形容词美好，乃其义之引申耳。好本训匹耦，引申为美好，犹丽本训耦丽，引申为美丽也。匹耦之义，何因而得引申为美好乎？曰称字本只作聿，……《说文》曰：“聿，并举也。”今日对称，配称，即用此义。《尔雅·释言》曰：“称，好也。”《论衡·逢遇篇》曰：“形佳骨嫻，皮媚色称，”谓色好也。《定贤篇》曰：“骨体嫻丽，面色称媚，”犹言媚好也。案对称为美学基本原则之一，原始装饰艺术应用对称原则，尤为普遍，故古人言“称”即等于“好”，而好丽诸字之所以训美，实以其本义皆为匹耦也。^①

与“好、丽、称”相似的还有“谐偶”一词。^②“谐偶”有吉利、顺利的意思。如《易林》卷14《丰之复》：“马服长股，宜行善市，蒙祐谐偶，获利五倍。”言承蒙保佑而吉利。《佛说慢法经》：“精进

^① 《闻一多全集》第二册第108页，三联书店，1982年版。

^② 方一新《汉魏六朝俗语词杂释》，《中国语文》1992年第1期。

奉行，不失其教受者，不犯如毛发者，是人犯道禁，常为诸天善神侍卫拥护，所向谐偶，财利百倍，众人所敬。”言所向吉利顺达。“谐”也有偶的意思。《广雅·释诂四》：“谐，耦也。”“谐偶”同义连文。“谐偶”本为对偶义，引申而有吉利义，这也是对偶为美的观念的反映。

在这种审美观念的影响下人们发言属文讲求骈偶。《文心雕龙·丽辞》云：“造化赋形，支体必双，神理为用，事不孤立。夫心生文辞，运裁百虑，高下相须，自然成对。唐虞之世，辞未极文，而皋陶赞云：‘罪疑惟轻，功疑惟重。’益陈谟云：‘满招损，谦受益。’岂营丽辞，率然对尔。”这就是说华夏族自古以来就喜欢运用骈偶的语言形式表现思想情感。早在《诗经》当中就有不少骈偶的句子。如《大雅·抑》：“诲尔谆谆，听我藐藐。”《小雅·谷风》：“忘我大德，思我小怨。”《小雅·采薇》：“昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏。”《周南·广汉》：“南有乔木，不可休思；汉有游女，不可求思。”一部《诗经》以四言为主，以二言为一节拍，这本身就是崇尚骈偶的结果。散文虽然不要求音节的整齐划一，但对成双作对还是很注重的。《论语·为政》：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”《孟子·告子上》：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死，噍尔而与之，行道之人弗受，蹴尔而与之，乞人不屑也。”《荀子》的《劝学篇》更是通篇辞对意偶，与骈体文相去无几。到了汉代，古赋大兴，骈偶是其显著特色。骈体文的出现则是标志着人们对语言骈偶的崇尚达到了登峰造极的程度，在很长一段时间内骈体文独领风骚，代表着文章的正宗。韩愈、柳宗元虽然倡导古文，反对骈体文，但主要还是反对骈体文的空洞无物，并非对骈偶句式有多反感。韩愈本人不但写了《进学解》《送李愿归盘谷序》等讲求骈偶的文章，还创作了《感二鸟赋》这样的作品，这表明他还是乐于运用骈偶的。

对骈偶的偏好还促使诗文中常用的对仗形式走上了独立发展的道路，成为对联这一艺术精品，极尽偶对之能事，直今为人们所喜闻乐见。

就语句而言，骈偶形式不但能使普通句子增加光彩，而且使不能成立的语句得以合格。如“到哪里找最佳商品？广告里。”这本是两句很平常的话，如果配上下面两句：“到哪里找完人？悼词里。”读起来就很有韵味，原因就是“无独有偶”。又如群众将走过场的上级检查概括为：“坐着轿车转，隔着玻璃看。”十分生动传神。如果仅仅说其中一句，那就没“神”了。有些话单独不能说，像“酒喝”“你哭”“她连衣裙”“都不都是另一码事”等，如果配成双，又都站得住了。“酒喝，烟不抽。”“你哭他笑。”“她连衣裙，我健美服。”“（我并没有说唐朝的女子都缠足，而是说有缠足的。）有没有是一码事，都不都是另一码事。”这些都是合乎习惯的说法。周殿龙先生认为研究汉语语法不能忽视对称规律，这是有见地的。^①

最后再来看看我们所要探讨的词汇问题。在日常语言运用当中我们常遇到这样的现象：在某些环境下使用一个单音词要比使用一个双音词来得准确，但人们喜欢使用双音词而不用单音词。比如电视可说收看，无线电广播可说收听，但工厂学校的广播站直接通过喇叭播出节目，人们只要听就是了，不存在“收”的问题，但播音员从不说“欢迎大家听”，而说“欢迎大家收听”。“演唱”是一边表演一边唱歌，广播中播送的歌曲有唱无演，但也总是说成“由某某演唱”。这样的例子可以说是屡见不鲜的。人们之所以放着可以准确表义的单音词不用而要用一个表义不甚恰当的双音词，就是为了满足语流节拍的双音要求，而语流节拍的这种要求

① 周殿龙《对称规律——解决语法难题的一把钥匙》，《山西师大学报》1990年第1期。

正是传统审美观念制约的结果。与此相关的一个重要现象是很多双音词要求跟它搭配的词语也必须是一个双音节的。^①例如可以说“进行调查”“加以整顿”“互相埋怨”“日益增多”“管理图书”“粮食收购”，但不能说“进行查”“加以整”“互相怨”“日益多”“管理书”“粮收购”，起支配作用的还是成双作对的审美心理。

人们常说语言是约定俗成的，但“俗”之所以使语言成为这个样子而不是那个样子，并不是没有任何道理可说的。语言毕竟是人创造出来的工具，而且在使用的过程中人们在不断地改进它完善它，使它朝着符合人们愿望和要求的方向发展，因此，所谓“俗”就是人们共有的愿望和要求。通过以上分析可以看出，汉语词汇的复音化正是汉民族要求语言形式符合自己审美心理的结果，它跟语句骈偶化的发生动因是一致的。

懂得了审美心理对语言形式的制约作用，有些语言现象就可以得到合理的解释。《诗·大雅·文王有声》：“文王受命，有此武功，既伐于崇，作邑于丰。”俞樾《古书疑义举例》“上下文同字异义例”云：“下于字乃语词，上于字则邗之假字也。《史记》载虞芮决狱之后明年伐犬戎，明年伐密须，明年败耆国，明年伐邗，明年伐崇侯虎而作丰邑，是伐邗伐崇与作丰邑事适相连，故诗人咏之曰‘既伐邗崇，作邑于丰’也。邗作于者，古文省，不从邑耳。今读两于字并为语词，则下句可通，上句‘既伐于崇’文不成义矣。”俞氏之所以要把“既伐于崇”的“于”释为邑名是因为动词和宾语之间一般是不用介词“于”的，但他未曾意识到为了满足节拍的要求是可以打破常规的。试比较：

a₁: 不畏于天。(诗·小雅·何人斯)

a₂: 不畏强御。(诗·大雅·烝民)

b₁: 必及于子。(左传·定公八年)

^① 参本书第180页注^①第424、425页。

b₂: 而后及子。(左传·成公十一年)

c₁: 上以忠于世主, 下以化于齐民。(庄子·渔父)

c₂: 以化齐民。(同上)

显而易见,“于”的运用主要在于补足音节。事实上“于”的这种用法古籍中并不少见。《墨子·非命上》:“盖尝观于先王之事。”(比较《明鬼下》:“然则姑尝上观圣王之事。”)《左传》襄公八年:“敝邑之人不敢宁处,悉索敝赋,以讨于蔡。”《搜神记》第179页(中华书局,1979年版):“以精诚之至,感于天地,故死而更生。”隋译《佛本行集经》:“我今不大受于苦恼。”《李陵变文》:“况我今日五千步卒,敌十万之军,何得蚊蚋拒于长风,蝼蚁撑于大树。”《庐山远公话》:“所以众生不离于佛,色不离众生。”韩愈《进学解》:“先生口不绝吟于六艺之文,手不停披于百家之编。”《五灯会元》12页(中华书局,1984年版):“尊者一何速,而归寂灭场;愿住须臾间,而受于供养。”《三国志通俗演义》第22页(上海古籍出版社,1980年版):“臣前奉诏讨于扶罗。”又第29页:“以致万民受于涂炭。”应该说动宾之间用“于”谐调音节是“于”的正常用法之一,俞樾说“既伐于崇”文不成义,未免失考,而训“于”为邗,实属牵附。还有人认为这样的“于”字是“不应有的”“多余的”^①,这是没有考虑到语言还有节奏美的要求,于义虽说为赘,于音则所以足句,自有其存在的价值。

现代汉语中“给、寄、赋”等词的后面常见用个“于”字。例如:

我在重新认识生活,重新思考生活每天给予了我什么。
(《八十年代散文选》117-118页,上海文艺出版社,1983年版。)

对原始人来说太阳是活的,因为它给予光明。(《原始文

^① 杨伯峻《古汉语中之罕见语法现象》,《中国语文》1982年第6期。

化研究》第194页，三联书店，1988年版。）

文化部的新部长们，上任时间还很短，一切一切还刚刚开始，文艺界人士寄予厚望。（《瞭望》1986年第32期，第14页。）

这样搞法，把无产阶级寄予希望的青年卡在门外。（《文化大革命十年史》，天津人民出版社，1986年版。）

赋予他们重大的社会责任，不是也应同时赋予他们相应的创作自由吗？（《人民日报》海外版1986年11月5日第2版）

万物有灵论是一种思维方式，其最根本的特点就在于把生命或生命的属性赋予无生命的对象。（《原始文化研究》第202页）

对这种“于”字不少人认为是“予”的误用^①，其实不然。从上面举的例证可知，“于”的这种用法是古已有之的。在其他动词之后也常出现，如：

法院决定对其免于刑事处分。（《光明日报》（1979年3月25日）

《三国演义》的作者罗贯中没有继承司马迁的传统，视汉室为正宗，也就没有达于真实与客观。（《传记文学》1991年第1期，第8页。）

观于一民族所处的环境以及他们有过的生活经验，我们可以猜到他们的神话的主要面目。（茅盾《神话研究》第65页，百花文艺出版社1981年版。）

“达于”即达到，“观于”即观察，其中的“于”是无法看成“予”字之误的，由此类推，“给于、寄予、赋予”的说法也是可以成立的。

^① 吴慧颖《“给于、寄予、赋予”辨》，《中国语文天地》1988年第4期。

“乎”字的用法上也存在着类似的误解。有人认为“忘乎所以”正确的说法应该是“忘其所以”，“忘乎所以”没有理据，是习非成是的结果。^①事实上“乎”用于动宾之间的现象古今都有。如《论语·为政》：“攻乎异端，斯害也已。”《孟子·公孙丑上》：“行乎国政如彼其久也。”《庄子·知北游》：“内不知乎大初。”又《田子方》：“虽忘乎故吾，有不忘者存。”此例也是“忘”与宾语之间用“乎”，可为“忘乎所以”的合理性提供比证。现代汉语中也有“观乎国家”（《中国青年报》1988年4月6日，第3版）、“超乎寻常”（试比较：超常）、“合乎道理”（试比较：合理）等说法，与古代的用法相同。这种用法的“乎”主要也是为了补足音节。

看来认识到汉民族的尚偶心理对汉语的影响和制约作用，不但使我们易于看清和把握汉语发展演变的规律，而且对正确理解具体的词句，搞好语言规范工作，都具有十分重要的意义。

对古人作文喜欢骈偶的原因学者们有不同的看法。郭绍虞先生认为古人注重骈偶是“为了没有标点符号，所以只有在句法上注意。”“盖昔人作文先要注意到断句，骈文无论矣，即在散文也是如此。……否则句读且不易确定，教人如何懂得。”他举例说：“如韩愈《画记》‘行者，牵者，涉者，陆者，翹者，顾者，鸣者，寝者，讹者，立者，吃者，饮者，溲者，陟者，降者’诸语，假使用标点符号的话只须说‘有行、牵、奔、涉……诸状’足矣。”（案：“奔”字于韩文无所承，疑有误。）^②范文澜先生则认为是为了记诵的方便。他说：“古人传说，多凭口耳，事理同异，取类相从，记忆匪艰，讽诵易熟，此经典之文所以多用丽语也。”^③清人

① 吕冀平、戴昭铭《当前汉语规范工作中的几个问题》，《中国语文》1985年第2期。

② 见本书第182页注①。

③ 《文心雕龙·丽辞篇》范文澜注。

阮元在《文言说》中也表示过类似的意见：“古人以简策传事者少，以口舌传事者多，以目治事者少，以口耳治事者多。故同为一言，转相告语，必有愆误。是必寡其词，协其音，以文其言，使人易于记诵，无能增改。”郭氏是从便于目治的角度考虑问题的，范阮二氏则注重口耳相传的便利准确，两种意见刚好相对。我们不取这两种说法。将骈偶的起因归结为没有标点符号固然偏颇，归结为易于记诵也于理未达。骈偶现象不但存在于句子，也存在于词；不但存在于书面语，也存在于口语；不但存在于古代汉语，也存在于现代汉语，对这样一种广泛持久发生的现象解释为目治耳治的便利，难免顾此失彼，是说明不了问题的。

第二节 从特指到泛指

词有泛指义，有特指义。一个词如果既可以总指某一类事物，又可以专指这类事物中的一种，那么前者就是这个词的泛指义，后者就是这个词的特指义。例如“饭”既可以泛指食物（像“早饭”“买饭”“请客吃饭”中的“饭”），又可以特指大米干饭（在南方方言尤其如此），还可以特指面饭（如甘肃临夏方言管“面条”叫“长饭”）。泛指与特指是相对待而言的，没有泛指，就无所谓特指，没有特指，也就谈不上泛指了。如“畜牲”虽然泛指禽兽，但由于没有特指哪一种动物的用法，也就无所谓泛指。任何词的意义都具有概括性的特点，即使是“马”这样的表示动物之一词也都泛指各种各样的马，这就是说特指义也具有“泛指”的特点，因此，没有相对的泛指义和特指义，是无所谓泛指特指的。

泛指义和特指义不是同时出现的，它们之间有引申关系，或者先有泛指义，然后由此引申出特指义，或者先有特指义，然后由此引申出泛指义。作为引申义的泛指义和特指义，其产生有的

跟文化因素密切相关，有的则跟文化无直接关系。如“饭”在南方常特指大米干饭，在北方特指小米干饭或面饭，这无疑跟南方以大米为主食、北方以面饭为主食的饮食文化是分不开的。“士”和“女”本泛指男子和女子，引申特指未婚青年男女。《易·归妹》：“女承筐，无实；士刲羊，无血。”李道平纂疏：“曰女曰士，未成夫妇之辞。”这种引申义的产生并不受文化因素的制约。本节及下一节旨在探求一批词引申出泛指义或特指义的文化原因，并试图揭示产生这类引申义的一些规律。由于泛指义和特指义的先后关系并非总是易于确定的，个别例子的引申与被引申关系有可能被本末倒置，但这不会影响引申规律的存在。

河 本专指黄河。《甲》364：“其求年于河，雨。”《乙》5406：“河崇我。”“河”都专指黄河。后来又泛指河流，这在先秦典籍中已有不少用例。《诗·周颂·时迈》：“怀柔百神，及河乔岳。”“乔岳”泛指高山，与此并举的“河”亦当泛指河流。又《鄘风·君子偕老》：“君子偕老，副笄六珈。委委佗佗，如山如河。”“如山如河”形容女子举止风度的庄重深沉，“山”非专名，“河”自应为泛指。又《小雅·小旻》：“不敢暴虎，不敢冯河。”毛传：“徒涉曰冯河。”《吕氏春秋·安死》：“不敢冯河”高诱注：“无舟渡河曰冯。”若以为“冯河”是专就渡黄河而言，那是不近情理的。《周南·关雎》：“关关雎鸠，在河之洲。”高亨《诗经今注》：“周南当是在周公统治下的南方地域，……周南疆域北到汝水，南到江汉合流即武汉地带。”向熹《诗经词典》：“《周南》当是周公统治下的南方地区的民歌。范围包括洛阳以南，直到江汉一带地区。”无论如何，周南在南不在北，所以《关雎》中的“河”不可能指黄河，朱熹《诗集传》释为“北方流水之通名”是对的。有些学者据“在河之洲”的诗句认为“二南之地北限在黄河”^①，将周南

^① 周满江《诗经》第25页，上海古籍出版社，1980年版。

扩大到周北了。在其他先秦典籍中“河”也有泛指河流的用例。《孟子·公孙丑上》：“麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。”又《孟子·滕文公上》：“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，汜滥于天下，……禹疏九河，浚济漯而注诸海，决汝汉，排淮泗，而注之江。”九河，许多河流。“浚济漯”“决汝汉”“排淮泗”就是对“疏九河”的具体说明。旧说黄河自孟津而北分为九道，故称九河，且一一列举九河之名，像煞有介事，实则牵附之辞。《庄子·列御寇》：“河上有家贫恃纬萧而食者，其子没于渊，得千金之珠。”又“河润九里，泽及三族。”“河”也都是泛指河流。

专名的“河”为什么能成为河流的共名呢？这是黄河在北方河流中的地位和影响所决定的。黄河是北方最大的河流，对人们的农业生产乃至生命财产有重大影响。据统计历史上两千年来黄河曾决口 1593 次，较大改道 26 次，几乎每年都发生决口，给生活在北方地区的华夏族造成巨大灾难。人们无力战胜这样的灾害，便对黄河之神产生敬畏心理，将掌管农业丰歉及人间福祸的大权拱手献给河神，祈求河神保佑。殷墟卜辞中就有不少祭祀黄河之神的记载。前引“其求年于河”是向河神祈求农业丰收，“河祟我”是卜问河神是否会给殷人降下灾害。他如《粹》791：“甲子卜，祭河岳，从雨。”《乙》3121：“河不令雨。”这是向河神祈雨，祈雨主要是为了农业生产。这些卜辞表明在殷人心目中黄河之神的本领是很大的，他们不得不顶礼膜拜。后世仍然祀礼不缺。《左传》昭公二十四年：“王子朝用成周之宝珪于河。”人有病也认为是河神作祟。《左传》哀公六年：“初，昭王有疾，卜曰：‘河为祟。’”连远在黄河千里之外的楚国也对河神不敢轻视，将其列入祀典，《楚辞》中的《河伯》就是楚人祭祀黄河之神的乐歌。

黄河的巨大影响还可以在“不到黄河心不死”这句俗语的由来中窥见一斑。这话的寓意是尽人皆知的，指不达到目的不肯罢

休，也比喻不到绝路不肯死心。但为什么说不到黄河心不死呢？到了黄河，心又怎么就死了呢？不可理解。宋普济《五灯会元》卷17《泐潭洪莫禅师》中有“不到乌江畔，知君未肯休”的话，这应是“不到黄河心不死”的源头。乌江在今安徽省和县东北。秦亡后刘邦、项羽争夺天下，项羽在刘邦的追击下走投无路，最后在乌江边刎颈自杀，因此后人有“不到乌江未肯休”、“不到乌江心不死”（见《初刻拍案惊奇》卷15）等说法。由于乌江是条小河，人们大都不知道，在不明“不到乌江心不死”由来的情况下，人们便用大家熟悉的“黄河”取代“乌江”，于是便有了“不到黄河心不死”的说法。

最能说明黄河在华夏民族心目中地位的是把它当成中华民族的摇篮，看成中国文化的发祥地。其实只要追寻一下古代人类生活的遗迹，大都不在黄河岸边。目前所知的中国境内最早的原始人类是距今约210万年的元谋人，生活在云南元谋地区，与黄河风马牛不相及。距今约100万年左右的蓝田人是我国现知最早的直立人，他们生活在今陕西蓝田县的灞河岸边，与黄河相距甚远。至于四五十万年前生活在北京周口店地区的北京人离黄河就更远了，他们赖以生存的仅仅是一条小河（今有河床残迹）和一些湖泊。距今约十万年左右的丁村人生活在汾河岸边。一万八千年前的山顶洞人生活在北京人曾经生活过的土地上。如果说这些古人由于生活在邈远洪荒的时代，后人不知有此“中华民族”存在的话，那么我们来看看近七千年以内的古代中华民族是不是和黄河有密切的关系。半坡遗址告诉我们，六千年前西安东郊的半坡居民以浐河为摇篮，甘肃临洮县马家窑的居民以洮河为摇篮，五千年前山东泰安市大汶口的居民以大汶河为摇篮，其他不怎么出名的如河南安阳市洹水沿岸七公里半的地区内曾发现19处龙山文化村落遗址，在西安沣河下游两岸七公里的地区内曾发现八处龙

山文化村落遗址^①，王湾遗址位于洛阳市西郊涧河岸边的台地上，煤山遗址位于河南临汝县汝河北岸的台地上，偃师县的二里头遗址北靠洛水，南临伊水，殷墟小屯村在西安市西北洹河的南岸。周人从公刘到古公亶父一直定居豳地（今陕西彬县一带）泾河岸边，后南下迁至周原（今陕西岐山县），到文王又迁至丰邑（今陕西沔水西岸），武王又迁至镐（今西安西南的沔水东岸）。这些先民都不饮黄河水。再就前人的传说来看，也没有哪个氏族把黄河当作发祥地。《国语·晋语四》：“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”《史记·五帝本纪》：“嫫祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下。其一曰玄囂，是为青阳，青阳居江水。其二曰昌意，降居若水。”《初学记》卷9引《归藏》云：“蚩尤出自羊水。”作为始祖的炎黄都不在黄河发祥，其子孙也不生活在黄河岸边。

那么为什么人们说黄河是中华民族的摇篮呢？主要有两个原因。一是用某条河流表示古代文明的发源地是世界上通行的表述法，如将尼罗河当作埃及文明的发源地，将底格里斯河和幼发拉底河当作古巴比伦文明的发源地，将印度河和恒河当作印度文明的发源地，等等。说黄河是摇篮这无疑是现代人的说法，这种说法的出现显然受了世界流行的表述法的影响。其二是从传说中的老祖宗炎黄到夏商周三朝，都生活在北方地区，要用一条河流来统摄这一地区的古代文明自然非黄河莫属。这倒不是说现代人强行“拉郎配”，现代人以黄河为母亲河的观念也是中国历史上敬畏黄河、神化黄河的意识长期积淀的结果。《庄子·秋水》中说：“秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚崖之间不辩牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。”这里虽然说河伯自以为天下之美尽在于己，实际上正是反映了华夏民族崇拜黄河的心态。

^① 参《中国历史的童年》第120页，中华书局，1984年版。

正因如此，尽管黄河自古以来就是一条黄水滔滔的泥河，周朝时就有“俟河之清，人寿几何”的慨叹（见《左传》襄公八年），尽管黄河给中华民族带来过无数灾难，但在人们心目中黄河总是神圣的、伟大的、雄壮有力的，最终成了民族精神的象征。可见将黄河当作中华民族的摇篮主要是由黄河的崇高地位和深远影响所决定的。

影响大的事物往往会成为同类事物的代表，这就是“河”成为河流通称的原因。我国北方的河流多以“河”名，如淮河、漳河、渭河、辽河、海河、永定河、滦河、伊犁河、塔里木河等，这就是受黄河影响的结果。

江原是长江的专名。《诗·周南·汉广》：“江之永矣，不可方思。”大约在战国时期“江”已有泛指河流的用法。《庄子·达生》：“若夫以鸟养鸟者，宜栖之深林，浮之江湖。”又《山木》：“虽饥渴隐约，犹旦胥疏于江湖之上而求食焉，定也。”又：“彼其道远而险，又有江山，我无舟车，奈何？”又《大宗师》：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”又《让王》：“身在江海之上，心居乎魏阙之下。”《吕氏春秋·论威》：“虽有江河之险则凌之，虽有大山之塞则陷之。”又《顺民》：“（越王）有酒流之江，与民同之。”《文选·七命》：“单醪投川，可使三军告捷。”李善注引《黄石公记》：“昔良将用兵，人有馈一箠之醪，投河，令众迎流而饮之。夫一箠之醪不味一河，而三军思为致死者，滋味及之也。”“流之江”“投川”“投河”文异意同，“江”“川”“河”皆泛指河流。又《悔过》：“故箕子穷于商，范蠡流乎江。”《国语·越语》记范蠡事云：“范蠡乘轻舟以浮于五湖。”《史记·货殖列传》云：“乘扁舟浮于江湖。”可知“流乎江”是泛指江湖。《战国策·楚策四》：“黄鹄因是以游乎江海，淹乎大沼，……不知夫射者方将修其矰卢，治其矰缴，将加己乎百仞之上。……故昼游乎江河，夕调乎鼎鼐。”前言“江海”，后言“江河”，

都是泛指。《荀子·劝学》：“假舟楫者，非能水也，而绝江河。”利用舟船可渡一切河流，并非只是长江黄河，所以此处的“江河”理解为泛指为宜。《楚辞·九歌·湘君》：“朝骋骛兮江皋，夕弭节兮北渚。”又《湘夫人》：“朝驰余马兮江皋，夕济兮西澨（水边）。”“江皋”泛指水边。《国语·越语上》：“三江环之。”韦昭注以为指吴江、钱塘江、浦阳江。《尚书·禹贡》：“东为北江。”指汉水。《禹贡》又有“九江”之说，究竟指哪九条江说法不一。孔颖达说：“江以南水无大小，俗人皆呼为江。”这是最为通达的解释。若以为“江”在先秦只是专名，“三江”“九江”的叫法是难以理解的。

“江”成为河流的通称跟“河”成为河流的通称道理是一样的，即长江是南方最大的河流，尽人皆知，当人们称说一条河的时候专名后边加上“江”字，听者读者可以马上知道说的是河流，单说“钱塘”“澜沧”或是说成“湘水”“闽水”，都不如说成“钱塘江”“湘江”表义明确。南方的河流大都叫江，正是受长江影响的缘故，这跟北方河流受黄河影响而称为河适成对比。

汉唐 汉有中国的意思。《宋书·胡氏传》：“杨氏兵精地险，境接华汉。”“华汉”同义连文，都是中国的称号。《齐书·魏虏传》：“佛里母是汉人，为木末所杀。”“汉人”犹言华人。中国称汉，来自汉朝。宋程大昌《考古编·诗论》：“中国有事于北狄，惟汉人为力，故中国已不为汉而北虏犹指中国为汉。”宋马永卿《懒真子》卷1：“今之夷狄谓中国为汉者，盖有说也。《西域传》载武帝轮台诏曰：‘匈奴缚马前后足，言：秦人，我白若马。’注谓中国人为秦人，习故言也。故今夷狄谓中国为汉，亦由是耳。”陈垣先生有《释汉》一文，云：“中国易姓者屡矣，胡独以汉称中国？曰：在昔与西域交通者汉为盛，故塞外诸国徒闻有汉也。”^①汉朝在中国历史上是一个幅圆辽阔、存在长久（两汉共426年）的朝

^① 见《中国文化》第二辑，复旦大学出版社，1985年版。

代，经济繁荣，国势强盛，声威远播异域，“塞外诸国徒闻有汉”，因此他们称中国为汉。中国人沿用外国人的称呼，也自称为汉。国家有声望，国人也因之有地位、有美誉，故“汉”“汉子”“汉儿”等词有“男子汉”“大丈夫”之义。《北史·邢邵传》：“此汉不可亲近。”唐刘肃《大唐新语·举贤》：“则天问狄仁杰曰：‘朕要一好汉使，有乎？’”苏轼《诸公饯子敦轼以病不往复次前韵》：“人间一好汉，谁似张长史。”宋钱佃《钱氏私志》：“一生聪明，要做甚么三世诸佛，则是一个有血性的汉子。”京剧《黑旋风李逵》第四场：“我看你是条汉子，为何不投奔梁山？”宋文莹《续湘山野录》：“陛下大谒之日，还作汉儿拜邪，女儿拜邪？”在有些方言里，妻子的丈夫为“汉”“汉子”，也是从对男子的美称而来的。

在中国历史上唐朝也是一个强盛的朝代，因此外国人也称中国为唐，称中国人为唐人，中国人也因以自称。五代齐己《赠念〈法华经〉僧》：“更堪诵入陀罗尼，唐音梵音相杂时。”“唐音”即汉语。《宋史·天竺传》：“有曼殊室利者，乃其王子也，随中国僧至焉，太祖令馆于相国寺。善持律，为都人之所倾向，财施盈室。众僧颇嫉之，以其不解唐言，即伪为奏求还本国，许之。”“唐言”也是指汉语。中国人则称为唐人。元吴鉴《岛夷志略序》：“自时厥后，唐人之商贩者外蕃率待以命使臣之礼。”《明史·外国传五·真腊》：“唐人者，诸番呼华人之称也，凡海外诸国尽然。”清王士禛《池北偶谈·谈异二·汉人唐人秦人》：“昔予在礼部，见四译进贡之使，或谓中国为汉人，或曰唐人。谓唐人者，如荷兰、暹罗诸国。盖自唐始通中国，故相沿云尔。”今不少海外华侨仍自称唐人，国外城市中的华侨聚居区称为唐人街。华侨还把中国称为“唐山”。许地山《商人妇》：“我想你瞧我底装束像印度妇女，所以猜疑我不是唐山人。”这一称呼大概也跟唐代有关。

汉唐本为中国一朝之专称，却能泛指中国，体现了汉唐两朝在当时世界上的显赫地位和巨大影响。汉族本自称为华，汉代以

后又多称汉，也是汉朝影响大的缘故。

姬 姬是周王室的姓氏。《山海经·海内经》：“有西周之国，姬姓，食谷。”《史记·周本纪》：“封弃于郟，号曰后稷，别姓姬氏。”古代女子称姓不称氏，男子称氏不称姓。顾炎武《原姓篇》（见黄汝成《日知录集释》卷23“氏族”条）云：“男子称氏，女子称姓。”“考之于《传》，于百五十五年之间，有男子而称姓者乎？无有也。女子则称姓。”钱大昕《十驾斋养新录》卷12“姓氏”条云：“三代以上，男子未有系姓于名者。汉武帝元鼎四年封姬嘉为周子南君，此男子冠姓于名之始。后代文人有姬昌、姬满、姬旦之称，皆因于此。”因此，在周代凡称为某姬的，都是周王室及其同宗封国的贵族女子，如“伯姬”“叔姬”“秦姬”“昭姬”等。周王室为天下之主，所以姬姓女子身价高于其他姓的女子。人们的审美观念很大程度上要受政治经济因素的影响和制约，政治地位高、经济地位优越的阶层在审美观念上也往往居于主导地位，他们的衣着打扮领导着时代的潮流，他们的举止仪态代表着社会的风尚。姬姓女子崇高的社会地位使她们成为世人心目中美女的楷模，这样姬便成了美女的通称。《诗·陈风·东门之池》：“彼美淑姬，可与晤歌。”“淑姬”就是贤淑美女的意思。孔颖达疏“美女而谓之姬者，以黄帝姓姬，炎帝姓姜，二姓之后子孙昌盛，其家之女美者尤多；遂以姬姜为妇之美称。”将姬表示美女的原因扯到传说中的黄帝身上也未免扯得太远了，黄帝姓姬说不定还是周人强加的呢。至于姜为美女之称不能不说是沾了姬姓的光。周王室常跟齐国通婚，使姜姓女子也得美誉。典籍中“姜”泛指美女一般是在跟“姬”一起出现时才有，未见单独表示美女的用例。《左传》成公九年：“虽有姬姜，无弃蕉萃。”杜预注：“姬姜，大国之女。蕉萃，陋贱之人。”这里的“姬姜”并不是专指姬姓和姜姓女子，而是泛指贵族女子。《文选》任昉《王文宪集序》：“室无姬姜，门多长者。”李周翰注：“姬姜，美女也。”由贵族女子到美

女，引申的脉络是很清晰的。下面这个例子很能说明姜对姬的依附性。枚乘《七发》：“赵女侍前，齐姬奉后。”齐国美女姓姜，却不说“齐姜”，而说“齐姬”，可知藩国的女子毕竟不如王室的美丽，姜女在没有姬女提携的情况下一般是不能代表天下美女的。

羹 王力先生曾说：“羹是带汁的肉，其实就是一种红烧肉。”^①他这一说法招来不少人的异议，他们指出典籍中也有无肉的羹。究竟怎样认识羹的词义才对呢？从本义上讲，王力先生的说法并不错，虽然指为红烧肉不一定恰当，但羹最早以肉为主则是案之有据的。从字形上看，羹从羔从美，羔为小羊，代表肉食，美表示美食。羹有异体从月（肉）从羹，这是因羹的肉意不明显而加上去的。这是羹本为肉食的词义在字形上的反映。从典籍用例及古人的训诂中，也不难得出羹本肉食的结论。《左传》隐公元年载郑庄公赐食颖考叔，颖考叔“食舍肉。公问之，对曰：‘小人有母，皆尝小人之食矣，未尝君之羹，请以遗之。’”前言“舍肉”，后言“未尝君之羹，请以遗之”，知所舍之肉即为羹肉。《诗·鲁颂·閟宫》：“毛炮馘羹。”毛传：“馘，肉也。”这里的羹显然也是肉羹。《淮南子·修务》：“楚人有烹猴而召其邻。人以为狗羹而甘之，后闻其猴也，据地而吐之，尽写其食。”《尔雅·释器》：“肉谓之羹。”但羹又不纯是肉，它还带点汤汁。《释名·释饮食》：“羹，汪也，汁汪郎也。”我们可以不同意刘熙对羹的语源的推测，但从中可以看出羹带汁的特点，要不然刘熙不会说“汁汪郎”了。颖考叔“食舍肉”，也表明羹除肉外还有其他东西可食。

在古代社会平常能吃得上肉的只是贵族阶层，称为“肉食者”。《左传》庄公十年：“公将战，曹刿请见。其乡人曰：‘肉食者谋之，又何间焉？’”连曹刿这样的士都不在肉食者之列，其他人一般吃不上肉则是可想而知的。《孟子·梁惠王上》：“鸡豚狗彘

^① 王力《龙虫并雕斋文集》第三册，第403页，中华书局，1982年版。

之畜无失其时，七十者可以食肉矣。”将七十岁能吃上肉作为生活的奋斗目标，这是百姓日常无力食肉的明证。他们日常吃的菜肴就是葵藿。葵是冬葵（有些地方叫冬寒菜），藿就是豆叶。《诗·豳风·七月》：“七月烹（烹）葵及菽。”菽这里指藿。因此“藿食者”就成了百姓的代称。《说苑·说善》：“肉食者已虑之矣，藿食者尚何与焉？”他们把自己吃的汤菜也叫做羹。《战国策·韩策一》：“韩地五谷所生非麦而豆，民之所食大抵豆饭藿羹。”《庄子·让王》：“孔子穷于陈蔡之间，七日不火食，藜羹不糝，颜色甚惫。”成玄英疏：“藜菜之羹不加米糝。”米糝是碎米渣子，可使羹汤变稠。《孟子·万章下》：“虽蔬食菜羹，未尝不饱。”汉乐府《十五从军征》：“烹谷持作饭，采葵持作羹。”这样一来，羹的含义便发生了变化，不但“肉谓之羹”，菜亦可谓之羹。甚至有无肉或菜都无关要紧，只要有汤汁就可称为羹。《荀子·非相》：“今夫猩猩形笑（状之误）亦二足而〔无〕毛也，然而君子啜其羹，食其馘。”此处羹和肉分开说，羹指汤汁而言。所以《广雅·释器》中说：“羹谓之湑。”湑是肉汤。《玉篇》：“湑，煮肉汁。”《楚辞·九章·惜诵》：“怨于羹而吹壺兮。”羹也指汤汁。因此，羹的词义可以概括为汤汁较多的菜肴（汤菜），相对于“肉谓之羹”来说外延扩大了，是泛指。

如果探寻一下羹的泛指义产生的原因，那就是占人口绝大多数的平民百姓通常无力食肉，只能以菜代肉，或是以菜为主，加上少许肉作为点缀，这样羹所指的范围就扩大了。另一方面，人们之所以也将菜羹称为羹，是因为羹是人们熟悉的美食，用有影响的事物称代同类事物是人们常有的心理。

浆 本义是一种微酸的饮料。《说文》：“浆，酢浆也。”酢即醋的本字。在茶盛行之前浆是古人最为常见的饮料。古人常吃干食（详见下节“粮”字下），吃干食须有饮料才便下咽。古来饮食并提，饮其实就是食的一个组成部分。浆主要就是配食的饮料。

《孟子·梁惠王下》：“箪食壶浆以迎王师。”“食”“浆”并提。《汉书·鲍宣传》：“使奴从宾客浆酒霍肉。”颜师古注引刘德曰：“视酒如浆，视肉如霍（霍）也。”视酒如浆就含有浆十分普通的意思。古代卖浆为生的人很多。《庄子·列御寇》：“吾尝食于十浆，而五浆先馈。”意思是说他（列御寇）曾到一个卖浆的摊点去喝浆，有五家抢先送上浆来。又《则阳》：“孔子之楚，舍于蚁丘之浆。”《释文》引李颐曰：“浆，卖浆家。”《史记·魏公子列传》：“薛公藏于卖浆家。”于此不难窥见古人饮浆之风的流行。由于浆是人们熟悉的流行饮料，浆便成了饮料的通称。《礼记·檀弓上》：“吾执亲之丧也，水浆不入于口者七日。”《周礼·天官·浆人》：“浆人掌共王六饮：‘水、浆、醴、凉、医、醕。’”“浆人”之浆泛指饮料，其所掌六饮之浆是特指的酸浆。此例正好显示了特指的浆因有代表性而成为泛指之浆的轨迹。《搜神记》卷11：“后汉凉辅，字汉儒，广汉新都人。少给佐吏，浆水不交。”“浆水不交”犹今言杯水不沾，形容为官清廉。

粟 本义指谷子的子实。《说文》：“粟，嘉谷实也。”《说文》：“禾，嘉谷也。二月始生，八月而熟，得时之中，故谓之禾。”段注：“嘉谷之连稿者曰禾，实曰粟，粟之人（仁）曰米，米曰粱，今俗云小米是也。”可知谷子的子实未去糠壳就叫粟，去糠就叫小米。

粟字甲骨文中已经有了，就是指谷子。^① 例如：

我受粟年？（《前》3.30.3）

我粟受有年？（《乙》7750）

于省吾先生指出：“甲骨文中凡言受某年者，年上一字必为谷类专名”（《甲骨文字释林·释禾年》）。如《续》1.37.1：“我受黍年？”《人》141：“我受来（麦）年？”可知卜辞中粟为专名。后世也一

^① 详见本书第30页注①，第168--170页。

直沿用这一意义。《诗小雅·黄鸟》：“黄鸟黄鸟，无集于穀，无啄我粟。”下二章云：“无集于桑，无啄我梁。”“无集于栩，无啄我黍。”“梁”“黍”皆为专名，知“粟”亦为专名。高亨《诗经今注》将此粟辞释为“粮食的通称”，未审。《旧唐书·食货志下》：“其粟麦粳稻之属各依土地，任之州县，以备凶年。”这里的粟也无疑是专名。由于谷子是古代最为重要的粮食作物（详见下节“禾谷”下），粟是古人最常食用的粮食，因此粟便成了粮食的通称。《孟子·梁惠王上》：“河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内。”李斯《谏逐客书》：“臣闻地广者粟多。”这里的粟都是泛指。

修订本《辞源》在“粟”下说：“古以粟为黍、稷、梁、秫的总称。今称粟为谷子，去壳后称小米。在古呼为粱，故《周礼》九谷、六谷之名，皆有粱无粟。汉以后始以穗大而毛长粒粗者为粱，穗小而毛短粒细者为粟。”卜辞中粟为专名，《诗经》中亦然（参向熹先生《诗经词典》），可知粟本为通称、汉以后始为专称的说法是有问题的。

布 本义是麻布。《说文》：“布，枲织也。”段注：“其草曰枲，……屋下治之曰麻，缉而绩之曰线、曰缕、曰紘；织而成之曰布。”枲就是大麻。《诗·卫风·氓》：“抱布贸丝。”《礼记·礼运》：“治其麻丝，以为布帛。”布都指麻布。

我国上古时期的布料主要有麻织品（布）、丝织品（帛）和葛织品（褐）三种，其中丝织品稀少昂贵，难以普及；葛织品质地粗硬（故褐后来泛指粗布或粗布衣），作为衣料，不甚理想；麻织品较褐细软，产量又高，是当时平民百姓最主要的衣料。万国鼎先生在《五谷史话》中说：“古代以丝麻或桑麻并称，那时中原没有棉花，苧麻的生产只限于南方，北方的布几乎全是用大麻织成的。”1958年在浙江吴兴钱山漾新石器时代遗址中出土了四千七百多年前的苧麻布，其纱线的细度和经纬的密度已与今天的粗布相近。1957年在长沙楚墓中出土的战国时的细苧比今天的细棉布

还要细，可知我国很早就掌握了熟练的麻纺技术。^①这说明麻布在古代不但流行范围广泛，而且流行时间悠久。典籍记载中反映的情况也是一样的。《淮南子·泛论》：“伯余之初作衣也，绩麻索缕，手经指挂，其成犹网罗。”《盐铁论·散不足》：“古者庶人耄老而后衣丝，其余则麻枲而已，故命曰布衣。”

由于麻布是最为普及的布料，所以凡纺织品都可用布去指称。《小尔雅·广服》：“麻、苧、葛曰布。布，通名也。”王夫之《四书稗疏·论语》：“古之言布者，兼丝、麻、枲、葛而言之。……《清商曲》有云：‘丝布涩难缝。’则晋宋间犹有丝布之名。”《诗·豳风·七月》：“无衣无褐，何以卒岁？”郑笺：“褐，毛布也。”这是将毛织品叫布。《艺文类聚》卷8引裴氏《广州记》：“蛮夷不蚕，采木绵为絮，皮圆当竹，剥古绿藤，绩以为布。”这里指藤布。今言“布鞋”“毛布”“帆布”等，布都是泛指。

币 本义是缙帛。《说文》：“币，帛也。”帛在古代是比较贵重的东西，只有富贵人家才穿得起。宋张俞《蚕妇》诗中所说的“遍身罗绮者，不是养蚕人”，正是指这种情况。由于贵重，币常用作祭祀或馈赠的礼品。《书·召诰》：“大保乃以（与）庶邦冢君出取币，乃复入，锡（献）周公。”这是说太保将币帛献给周公。《左传》昭公二十六年：“申丰从女贾，以币锦二两、缚一如瑱，适齐师。”《庄子·让王》：“鲁君闻颜阖得道之人也，使人以币先焉。”成玄英疏：“币，帛也。”这是将币作为馈赠的礼品。币也常献给鬼神。《墨子·尚同中》：“其祀鬼神也，……珪璧币帛不敢不中度量。”唐封演《封氏闻见记·纸钱》：“按古者享祀鬼神，有珪璧币帛，事毕则埋之。”基于这样的社会习俗，币便成了礼品的代表，可以指代任何礼品。《周礼·天官·大宰》：“以九贡致邦国之用，……四曰币贡。”郑玄注：“币贡，玉马皮帛也。”这里将玉马

^① 见袁庭栋《棉花是怎样在中国传播开的》，《文史知识》1984年第2期。

皮帛等物统称为币。又《秋官·小行人》：“合六币：圭以马，璋以皮，璧以帛，琮以锦，琥以绣，璜以黼。此六物者，以和诸侯之好故。”将“圭”“马”等物以币概之。《左传》僖公十年：“币重而言甘，诱我也。”“币重”犹言礼重。币由礼品之一而获得礼品通称的含义，这是由它是最为通行的礼品这一特点促成的。

有人说币“只能主要地作为祭品被限制在与祭礼有关的礼仪活动之中”^①，从前面举的例子可知这说法是不恰当的。

雀 本义是麻雀。《说文》：“雀，依人小鸟也。”段注：“今俗云麻雀者是也。”《诗·召南·行露》：“谁谓雀无角？何以穿我屋？”《淮南子·说林》：“汤沐具而虬虱相吊，大厦成而燕雀相贺，忧乐别也。”雀皆指麻雀。今河北获鹿地区将麻雀称为“雀儿”，是古义的遗存。由于麻雀是人们最为常见的小鸟，往往巢于人家，而且无论何地，都可见到它们的身影，因此人们使用熟悉的麻雀指代其他的鸟，雀于是成了泛指。宋玉《高唐赋》：“众雀嗷嗷，雌雄相失，哀鸣相号。”李善注：“雀，鸟之通称。”“孔雀”义为大鸟，孔是大的意思。亦称“孔鸟”。《山海经·海内经》：“有翠鸟，有孔鸟。”郭璞注：“孔雀也。”其他如“黄雀”（又称“黄鸟”）、“青雀”“朱雀”“楚雀”等，皆以“雀”为类名。今北方大部分地区有“雀儿”一词，泛指鸟儿。雀既成类名，要表示麻雀不得不加上个限定成分，于是因其毛色而叫做“麻雀”。《世说新语·德行》“祥抱树而泣”刘孝标注引萧广济《孝子传》曰：“（王）祥后母庭中有李，始结子，使祥昼视鸟雀，夜则趋（驱）鼠。”美国学者马瑞志（Richard B·Mather）英译的《世说新语》（A New Account of Tales of the world, Minnesoda press 1976）中将“使祥昼视鸟雀”译作：She had Hsiang watch it bybay for crows and sparrows，把“鸟雀”译成了“乌鸦”（crows）和“麻雀”

^① 商慧明《束帛、币及其作用》，《文史知识》1992年第2期。

(sparrows), 这不但误认“鸟”为“乌”, 而且将“鸟雀”理解成两种鸟, 也是不妥当的。“鸟雀”同义连文, 泛指鸟, 如唐刘长卿《送河南元判官赴河南句当苗税充百官俸钱》诗:“鸟雀空城在, 榛芜旧路迁。”即使哪个版本写作“鸟雀”, 也只能理解为乌鸟、乌鸦, 不可理解为 crows and sparrows 两种鸟。从情理上来讲, 后母让王祥看守李树是防止李子被鸟吃了, 并不是仅仅提防乌鸦和麻雀。

马戏 原指马术及驯马的表演。《盐铁论·散不足》:“戏弄蒲人杂妇, 百兽马戏斗虎。”古代的杂技固然很多, 像戏虎、舞象、耍猴等, 但最普及最流行的还是马戏。古籍中提到马戏的不少。《三国志·魏书·文昭甄皇后传》裴松之注引《魏略》云:“(甄后)年八岁, 外有立骑马戏者, 家人诸姊皆上阁观之”。《宋书·傅弘之传》:“弘之于姚泓驰道内缓服戏马, 或驰或骤, 往反二十里中, 甚有姿制。”宋孟元老的《东京梦华录》卷7《驾登宝津楼诸军呈百戏》中对马戏的各种妙技有详细的描述, 有“立马”“骗马”“跳马”“献鞍”“倒立”“拖马”“赶马”等动作, 展现了马戏表演的盛况。山东沂南画像石墓中有一幅《乐舞百戏图》, 右上角画的就是马戏。另外, 古代有一些地方叫“戏马台”, 如江苏铜山县、江都县、河北临漳县等都有叫“戏马台”的古迹, 当因建台表演马戏而得名, 于此亦可想象到古代马戏的流行。马是古代重要的战斗力量, 又是最重要的代步工具, 这是马戏得以广为流行的原因。由于马戏是最常见的驯兽表演, 因此人们就用“马戏”泛指各种动物表演的节目, 以表演这类节目为主的杂技团称为“马戏团”。

通过以上十多个词产生泛指义的原因的具体分析, 我们可以看到存在如下引申规律: 表示流行广、影响大的个别事物的词往往可以泛指所有同类事物。根据这一引申规律我们可以反过来推断某一事物在同类事物中的地位 and 影响, 为文化研究服务。例如“祭”在卜辞中是一种具体的祭名, 指献肉于神进行祭祀, 卜辞中

所说的“祭大甲”（《续》1.9.9）“祭于祖乙”（《后》上19.11），都是指进行“祭”祭。后来“祭”成了祭祀的通称，这种变化很可能意味着“祭”祭是古人名目繁多的祭祀中最为常用的祭神方式。祭神首先要讨好神，讨好神就得将最好的东西献上。对以食为天的古人来说，最好的东西主要就是肉了，所以“祭”祭应是常用的方式。在典籍记载中可以看到，祭神一般要有“牺牲”，如“太牢”（牛羊豕俱全）或“少牢”（羊豕）之类。《大戴礼记·曾子天圆》：“诸侯之祭，牛，曰太牢。大夫之祭，牲羊，曰少牢。士之祭特牲，豕，曰馈食。”这是“太牢”“少牢”的又一种含义。不献牺牲或不以献牲为主要娱神手段的祭祀毕竟是少数情况。这就是祭成为通名的道理。英语中的apple本义是苹果，但又泛指形似苹果的果实，如an apple of love是番茄，a custard apple是番荔枝，a cherry apple是山荆子，apple knocker是采水果的临时工。这表明在英美国家中苹果是最常食用的水果。在英语中有专门表示“卖苹果的女人”的词（apple wife），有专指“苹果小贩手推车”的词（apple cart），用apple-polish（擦苹果）比喻拍马屁，用apple butter（苹果酱）表示闲谈聊天，这都反映了苹果跟人们日常生活的密切联系。

那么流行广、影响大的事物为什么能泛指同类事物呢？这主要是通过两种途径来实现的。一是用熟悉的事物喻指其他同类事物，从而造成泛指。像“布”由麻布泛指一切有布的特点的东西，“板”由木板泛指一切像木板一样的材料，“雀”由麻雀泛指一切像麻雀一样能飞的动物等，都是通过喻指成为泛指的。借助已知认识未知是人类基本的认知方式。二是用主要的事物代表所有同类事物，从而形成泛指。如“喝汤”一般指喝汤汁，但许昌、郑州、魏县等地却可以泛指吃饭^①。这是因为粮食紧张时期吃饭以喝

① 陈淑静《北方话词汇的内部差异与规范》，《河北大学学报》1991年第3期。

汤汁为主。又如“早茶”并不仅仅指早晨喝的茶，而是泛指早晨的茶点，但从前吃早点确实以喝茶为主（现在不一定），所以就用“茶”代表吃喝的饮食。其他像“浆”由酸浆代表一切饮料，“马戏”由马术表演代表所有动物表演，“红娘”由《西厢记》中的一个人物代表为男女婚姻牵线搭桥的人，都是以“代表”的资格成为泛指的。某一类事物在没有一个总括词的情况下，用其中的一个有影响的事物指代总体是尤为常用的办法。

第三节 从泛指到特指

米肉蛋 米本义是去皮的谷实。《周礼·地官·舍人》：“掌米粟之出入。”郑玄注：“九谷六米。”贾公彦疏：“九谷之中黍、稷、稻、粱、苽、大豆六者皆有米，麻与小豆、小麦三者无米，故云一
九谷六米。”在六米中人们以吃稻米为主，这样米就有了特指稻米的用法。今天人们所说的“米饭”通常就是指大米饭，“米粉”一般就是指大米粉。山西人常吃小米，所以他们的方言中米往往特指小米。“肉”一词也有相同的引申过程。“肉”本泛指人或动物体内柔软的物质，但由于汉族的肉食以猪肉为主，在无须特别说明的情况下，一般只说“肉”人们自然会理解为猪肉，因此“肉”便有了特指猪肉的含义，如菜谱中的“回锅肉”“扣肉”“红烧肉”“鱼香肉丝”等名目中“肉”都特指猪肉。“蛋”的情况也是如此。“蛋”本泛指动物产的有硬壳的卵，可以特指鸡蛋，如“蛋糕”“蛋卷”中的蛋，菜谱中“肉末烘蛋”“葱炒蛋”的蛋，都是指鸡蛋。这自然是人们所食的禽蛋以鸡蛋为主的缘故。英语中的 egg（蛋）也有特指鸡蛋的用法，如 eggcup 是吃鸡蛋用的杯子，egg dance 是蒙着眼睛在散放着鸡蛋的场子中跳的舞，不难推知英国人食用的禽蛋中鸡蛋也是居于首位的。

粮 本义是谷类食物。《说文》：“粮，谷食也。”《诗·大雅·

公刘》：“度其隰原，彻田为粮。”先秦时期人们很少吃面粉，粮食的吃法主要是煮粥、蒸干饭或炒成干粮，以吃干粮的情况居多。《诗·小雅·伐木》：“民之失德，干糗以愆。”这是说老百姓因干粮面发生争斗，造成过失。糗就是干粮。《孟子·尽心下》：“舜之饭糗茹草也，若将终身焉。”赵岐注：“糗，饭干糒也。”古籍中常常饮食并提，食为干粮，故每食须有饮料相佐。《论语·雍也》：“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”箪是竹篾编织的盛食器具，所盛自然是干食。又《述而》：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”《孟子·梁惠王下》：“箪食壶浆以迎王师。”《礼记·檀弓下》：“有饿者蒙袂辑屣，贸贸然来，黔敖左奉食，右执饮，曰：‘嗟，来食！’”《文选》张衡《思玄赋》：“屑瑶蕊以为糗兮，酌白水以为浆。”这些材料反映了古人以干粮为常食的饮食习惯。离家远行，更是只能携带干粮，路遇卖浆的就买碗浆，以助于吃。这种常吃干食的习惯使“粮”获得了“干粮”的特指义。《诗·大雅·公刘》：“乃裹糗粮，于橐于囊。”《释文》：“粮，糗也。”《周礼·地官·廩人》：“凡邦有会同师役之事，则治其粮与其食。”郑玄注：“行道曰粮，谓糒也。”这里将“粮”与“食”分开说，粮特指干粮。《论语·卫灵公》：“在陈绝粮，从者病，莫能兴。”这里的粮指外出时带的干粮。《孟子·梁惠王下》：“师行而粮食。”朱熹《四书集注》：“粮，谓糗糒之属。”“粮食”是吃干粮之意。古籍中还常提到“赢粮”，指带上干粮。《庄子·胠篋》：“某所有贤者，赢粮而趋之。”又《庚桑楚》：“南荣趯赢粮，七日七夜至老子之所。”《荀子·议兵》：“赢三日之粮，日中而趋百里。”《战国策·楚策一》：“于是赢粮潜行。”《辞源》将“赢粮”释为“负担着粮食”，未确。后世常说“兵马未动，粮草先行”，而不说“食草先行”，原因就在军中所带一般为干粮。

禾谷 这两个词最早都是粮食作物的通称。殷墟卜辞中的禾

都是泛指庄稼^①。例如《后》上 22·3：“奉禾于河。”《佚》956：“东受禾。”试比较《库》1566：“奉年于河。”《人》2890：“东受年。”知“禾”与“年”含义相同。于省吾先生说：“甲骨文中所见的禾都是广义的”（《甲骨文字释林·释禾年》），其说可信。谷字不见于甲骨文，《说文》释为“百谷之总名”。在西周文献中就是用于泛指。《诗·周颂·噫嘻》：“率时农夫，播厥百谷。”后来这两个词又都特指谷子。《诗·豳风·七月》：“禾麻菽麦。”陈奂《毛诗传疏》：“禾者，今之小米。”禾是就整个植株而言，禾的子实就是粟，粟去壳就是小米。《管子·封禅》：“古之封禅，鄙上之黍，北里之禾，所以为盛。”《吕氏春秋·审时》：“是以得时之禾，长稠长穗，大本而茎杀，疏机而穗大，其粟圆而薄糠，其米多沃而食之强。”下文以次言“得时之黍”“得时之稻”等谷物的特点，可知此禾特指谷子。北魏贾思勰的《齐民要术》中专有《种谷》篇，就是专讲种植谷子的。清马益《农庄日用杂字·春之篇》云：“下手种蜀秫，早谷省的翻。”又《夏之篇》：“割谷榜茬子，蜀秫又中砍。黍子凿苕苗，绿豆紧用搬。”谷也是特指谷子。

自古以来谷子是我国中原地区主要的种植作物。据统计，在我国已发现的 25 处有粟（小米）出土的新石器时代遗址中，中原地区就占 13 处，如西安半坡村、华县泉护村、河南陕县庙底沟等遗址中，都曾出现过谷粒和谷壳。在河北武安磁山遗址中，有 80 座窖内发现粮食堆积，一般厚度 0.3—2 米，取 H₆₅ 的标本作灰象分析，发现有粟的痕迹。河南许昌丁庄遗址也出土过粟。这两次重要发现把我国中原地区种植谷子的历史提前到七八千年之久。^②谷子具有耐旱早熟的特点，很适于在干燥缺水的黄土地带生长，因此几千年来谷子一直是华北、西北地区最主要的粮食作物。

① 参本书第 30 页注①第 166—168 页。

② 参马世之《试论中原地区的古代文化与文明》，见本书第 66 页注①，向乃巨编著。

万国鼎先生在《五谷史话》中说：

春秋时代鲁国禾麦受灾，就感到粮食恐慌，请求各国卖给它。在《吕氏春秋·十二纪》中，谈到其到重要作物收获时，说“尝麦”“尝黍”“尝稻”“尝麻”，唯独不说“尝谷”而说“尝新”，含有新谷接旧谷的意思。这些现象也说明谷子是周代的首要作物，特别是“尝新”的说法，反映谷子在当时全国粮食供应上是起决定性作用的。

在古代的农书里，《吕氏春秋·审时》所说的六种作物，禾排在第一位。在《汜胜之书》中，禾最重要。在《齐民要术》（六世纪）中，谷也排在最先，而且《种谷》篇讲得最详尽，篇幅也最多。

所有这一切，明显地说明，从远古到南北朝，谷子在我国栽培的作物中一直占着首要地位。

正因谷子是我国古代最为普遍、最为重要的粮食作物，人们提到“禾”“谷”时通常就是指谷子，这样通称的“禾”“谷”便有了“谷子”的特指义。

另一方面，宋代以来全国的经济中心转移到了南方，在南方的粮食作物中水稻位居第一，因此在南方方言中谷又特指水稻，《现代汉语词典》在“谷”下就有“稻或稻谷”的义项，在“谷子”下也有“稻的没有去壳的子实”的义项。沙汀《云木匠的故事》：“哪家谷子一亩田打了多少，哪家黄豆瞎了，全都一目了然。”这里的“谷子”就是指稻子。这跟“米”特指稻米的道理是一样的。

需要指出的是有些学者认为禾最早是谷子的专名，万国鼎、温少峰、袁庭栋等先生就持此议。既然甲骨文中禾都是泛指，没有特指的用法，说禾本为谷子专名是缺乏根据的。

另外，中国的许多字词典在“谷”下都没有“谷子”的义项，像修订本《辞源》《辞海》以及后出的《汉语大字典》《汉语大词

典》等，当补。

泰山 本来是大山的意思。宋玉《风赋》：“缘泰山之阿，舞于松柏之下。”《庄子·逍遥游》：“有鸟焉，其名为鹏，背若泰山，翼若垂天之云。”《论衡·明雩》：“泰山雨天下，小山雨国邑。”亦作“大山”“太山”。《吕氏春秋·论威》：“虽有江河之险则凌之，虽有大山之塞则陷之。”《孟子·公孙丑上》：“太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。”古无太字（《说文》无太字），后世之太古皆作大，今传先秦典籍中的太字都是后人改写的结果。“大”“泰”古音相同（“泰”从大得声），在“大小”的意义上又是同义词（王力先生《同源词典》将“泰”“大”作为同源词），故“大”“泰”古常通作，如“大初”亦作“泰初”，“大伯”亦作“泰伯”，“大王”亦作“泰王”，故“大山”亦作“泰山”。

岱宗拔地而起，气势磅礴，名居五岳之首，历代帝王每年都要到岱宗举行隆重的祭祀活动。《尚书·尧典》：“岁二月，（舜）东巡守，至于岱宗，柴。”柴为一种祭祀方式。古代将帝王祭天地的典礼称为“封禅”，封是在泰山上筑坛祭天，禅是在泰山下的梁父（甫）山上辟场祭地。《大戴礼记·保傅》：“（成王）封泰山而禅梁甫，朝诸侯而一天下。”《史记·封禅书》：“自古受命帝王何尝不封禅？”又：“古者封泰山禅梁父者七十二家。”“七十二”虚言很多。《论语·八佾》：“季氏旅于泰山。”旅是一种祭祀。人们还常用泰山比喻重大的或有价值的事物。司马迁《报任安书》：“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛，用之所趋异也。”杨雄《解嘲》：“夫萧规曹随，留侯画策，陈平出奇，功若泰山。”《新唐书·韩愈传赞》：“自愈没，其言大行，学者仰之如泰山北斗云。”连避邪的石敢当也要挂上泰山的大名。清王端履《重论文斋笔录》卷8：“吾邑人家门户，当桥梁巷陋之冲则竖石碑，书‘泰山石敢当’五字以镇之。”这些都说明了泰山在人们心中的地位和影响。由于这个缘故，当人们说到“大山”时许多情况下指的就是岱宗，

这样“大山”渐渐有了岱宗的特指义。为了避免跟普通“大山”相混，便在读音上稍加变化，书面上渐渐固定写作泰山，正如将专名的“大丘”写作“泰丘”，专名的“大泽”写作“泰泽”一样。

黄帝 大王 黄帝本作皇帝。《庄子·齐物论》：“是皇帝之所听荧也。”《释文》：“皇帝本又作黄帝。”汉武梁祠刻石第二石第一层刻辞：“皇帝时南夷乘鹿来献巨觥。”“皇帝”即指黄帝。《风俗通·声音》：“昔皇帝使伶伦。”吴树平校释：“皇，吴本、康熙本作‘黄’。‘皇帝’即黄帝。”《春秋繁露·三代改制质文》：“以轩辕为皇帝。”又“是故周人之王尚推神农为九皇，而改号轩辕，谓之皇帝。”皇有大义。《诗·大雅·皇矣》：“皇矣上帝。”毛传：“皇，大也。”古称王曰“皇天”“皇后”，称祖曰“皇祖”，天曰“皇王”，“皇”皆美大之词。皇帝就是大帝的意思，本为泛称。《尚书·吕刑》：“皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威。”又：“皇帝请问下民。”这里的“皇帝”就是泛指前代帝王。有周以来，华夏族奉轩辕氏为始祖，常以泛指的“皇帝”去指称他，这样“皇帝”便有了特指轩辕氏的含义。为了跟泛指的“皇帝”相区别，同时也为了将始祖纳入五行系统，便改皇为黄，于是就有了专名黄帝。

有人将“黄帝”的语源推求为“浑脱”“混沌”，认为黄帝“就是混沌，也就是革囊”。^①这种说法是难以信从的。“浑脱”一词最早见于唐代典籍，是一种用整张剥下的动物皮子制成的袋子，用于渡河，其语源义为“完整地剥脱”^②，这跟早见于先秦典籍的“黄帝”实在是风马牛不相及。“混沌”指天地没有形成以前的宇宙状态，其语源义为混同、圜罔，仅仅因为“混”“黄”声母相同就把“黄帝”等同于“混沌”，也未免过于轻率。

“大王”一词本泛指君王。《战国策·魏策四》：“大王尝闻布

① 庞朴《黄帝与混沌：中华文明的起源》，《文汇报》1992年3月10日。

② 参张永言《‘浑脱’语源补证》，收入《语文学论集》，语文出版社，1992年版。

衣之怒乎？”宋玉《风赋》：“此独大王之风耳。”周人常呼其祖先古公亶父为大王，因此，“大王”就有了特指古公亶父的含义。《诗·鲁颂·閟宫》：“后稷之孙，实维大王。”《孟子·梁惠王下》：“昔者大王好色，爱厥妃。”为跟泛指“大王”相区别，也写作“泰王”。《淮南子·诠言》：“泰王亶父处邠，狄人攻之。”今天如“主席”可以特指毛泽东，“总理”可以特指周恩来，都是由于这些领导人影响巨大的缘故。

子儿孙甥侄 “子”本义是孩子。《仪礼·丧服礼》：“故子生三月则父名之。”郑玄注：“凡言子者，可以兼男女。”《礼记·曲礼下》：“子于父母，则自名也。”郑玄注：“言子者，通男女。”在具体语境中有时指男，有时指女。《战国策·赵策四》：“丈夫亦爱怜其少子乎？”此指儿子。《论语·公冶长》：“以其兄之子妻之。”《战国策·赵策三》：“鬼侯有子而好，故人之于纣。”此指女儿。但是“子”指女儿的用法未能获得独立，只是语境义，而特指儿子的用法则得到了社会的认可，与“子”的孩子义并行。《礼记·内则》：“子甚宜其妻，父母不悦，出。”又：“子妇孝者敬者，父母舅姑之命勿逆勿怠。”《史记·李将军列传》：“（李）广子三人，曰当户、椒、敢，为郎。”又：“敢有女为太子中人，爱幸。”“子”不包括女。《现代汉语词典》“子”下云：“古代指儿女，现在专指儿子：父子、子女、独生子。”其实现在的专指是自古传承下来的。

为什么兼指男女的“子”后来获得了特指儿子的含义呢？这可以从重男轻女的社会观念中找到答案。重男轻女的观念大约在父系氏族社会就已出现。江苏吴县草鞋山良渚文化遗址中有一座男女合葬墓，男子仰身直肢，女子则侧身屈肢。在皇娘娘台遗址中发现的一座成人合葬墓，一男二女，男性在正中仰卧，左右两侧各有一女性，均为侧身屈肢，下肢向后屈，双手屈于面前，面向男子。在齐家文化中，这种男子仰身直肢、女子侧身屈肢面向

男子的姿势是最常见的葬式。^①这是男尊女卑的观念在葬俗中的反映。在早期文献中更是有明确的表现。《诗·小雅·斯干》：“乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋。……乃生女子，载寝之地，载衣之褐，载弄之瓦。”《尚书·牧誓》：“古人有言曰：‘牝鸡无晨。’”《孟子·离娄上》：“不孝有三，无后为大。”“后”仅指男子。男儿身负传宗接代的重任，是家族的命根子（今称无男儿为“断了根”），父母所重，众望所归。女儿则在家从父，既嫁从夫，夫死从子，完全是男子的附属品，视同鸡犬，目为覆水，虽有若无。在这样的社会观念下人们说到孩子的时候常常把女儿排除在外，于是“子”便获得了“儿子”的特指义。

在世人钟爱儿子的心理基础上“子”又引申出男子美称的用法。《春秋》闵公元年：“冬，齐高子来盟。”杜预注：“子，男子之美称。”《左传》昭公十二年：“乡人或歌之曰：‘我有圃，生之杞乎！从我者子乎，去我者鄙乎，倍者邻者耻乎！’”杨伯峻注：“子为男子之美称，意为顺从我者不失为男子汉。”或释为尊称，与美称同。《诗·王风·大车》：“畏子不敢。”郑笺：“子者称所尊敬之辞。”《谷梁传》宣公十年：“其曰子，尊之也。”范宁注：“子者，人之尊称。”春秋时期男子取字多为“子×”，如曾参字子舆，卜商字子夏，陈亢字子禽，宰予字子我等等，这类“子”也是男子之美称。正因如此，自称只能称名，不能称字。由男子的尊美之称又引申为对老师的称呼，因为古代的老师都是男子，而且为弟子所敬仰。《论语·公冶长》：“愿闻子之志”。皇侃疏：“古称师曰子也。”《公羊传》隐公十一年：“子沈子曰：‘君弑，臣不讨贼，非臣也。’”何休注：“沈子称子，冠氏上者，著其为师也。”

“子”是何以成为尊美之称，人们有不同的说法。有些人认为“子”本是殷代王族的姓，“姓子者是贵族，所以经过引申，子

^① 参见白寿彝主编《中国通史纲要》第43—46页，上海人民出版社，1983年版。

便成为对人的敬称。”^①“若将对方称之为子，显然含有尊对方为王族或出身高贵的意思。”^②这一说法是有问题的。照理说，子作为尊称既然来自殷代王族的姓，那么尊称应该出现于殷代，而事实上殷墟卜辞中子尚无尊称的用法。卜辞中有“子奠”（《合集》3195）“子效”（《甲》786）等称呼，子为诸侯王的通称，因为“子奠”又称“侯奠”（《合集》3351），“子效”又称“侯效”（《后》下5.10），可知“子”“侯”性质相同。卜辞中又有“邑子”（《合集》3279）“禽子”（《合集》4084）之类的称呼法，从“禽子”又称“子禽”（《铁》241.3）来看，“禽子”之子也是侯王通称，跟“犬侯”（《京》4777）“羊白（伯）”（《后》下33.9）的称呼法是一致的。由上可知子的尊称用法是殷亡以后才出现的。亡国之族不但无高贵可言，而且常常是人们嘲讽的对象。“揠苗助长”（《孟子·公孙丑上》）的是宋人，“资章甫而适诸越”（《庄子·逍遥游》）的是宋人，“善为不龟手之药”而世世以漂洗丝绵为事的是宋人（《逍遥游》），还有吮痂舐痔的（《庄子·列御寇》），守株待兔的（《韩非子·五蠹》），献曝求赏的（《列子·杨朱》），都是宋人，至于《左传》上说的那个“不禽二毛”“不鼓不成列”的“亡国之余”宋襄公（僖公二十二年），更是迂腐之至。《释名·释州国》：“宋，送也，地接淮泗而东南倾，以为殷后，若云萍秽所在，送使随流东入海也。”对殷商后裔的鄙视之情溢于言表。郭沫若先生说：“殷人被征服了以后事实上是作了奴隶，他们算是受尽了轻视和虐待的，周室的人称他们为‘蠢殷’，称他们为‘顽民’，一直到春秋战国的时候都还把他们的后人当成蠢人看待。”^③在这样的社会形势下将一个人说成姓子，是断断不

① 杨公骥《漫谈桢榦》，《社会科学战线》1978年第2期。

② 鲍延毅《“子”作尊称及其所构成的尊称词说略》，《湖南教育学院学报》1990年，第4期。

③ 《郭沫若全集》历史编第一卷第120页，人民出版社，1982年版。

会有尊敬的意味的。

还有人说：“贵者何以称子？子为黄族孺童之称也。贱者何以称儿？儿为夷族孺童之号也。……黄族为统治者，子姓尊贵，炎族为被统治者，子姓卑贱，故凡世子、公子、胄子，皆沿黄族旧习，为尊贵之称；羽林孤儿、健儿、乞儿，皆沿炎族旧习，为卑贱之称。子儿以同一字义，一贵一贱，正非无故也。”^①这是无稽之谈。在“男子”的意义上“儿”“子”无贵贱之别。子有“逆子”“孽子”“贱子”“不肖子”“孤子”等，皆无尊贵可言，儿有“健儿”“可儿”“游侠儿”等说法，何尝不为尊美之称？炎黄本传说中的部落称号，有周以降，久已混同莫辨，何从知子为黄族孺童之称，儿为炎族孺童之称？将子的尊贵义的来源扯到神话中的黄族身上，未免失之太远。

还有一种解释是：“远古先民对‘子’即卵的推崇，不仅将‘子’变成了对人的敬称和人的美称，如将老聃称为‘老子’，将孔丘称为‘孔子’，而且产生了流水浮卵的民俗。”^②这种说法存在的困难是：（1）为什么子的尊美之称仅仅限于男子？卵的崇拜应该是全民性的，不能说光男的崇拜，女的不崇拜。（2）前面说了，卜辞中子尚无尊美之称的用法，其实在西周时期的文献中也找不到子作尊美之称用的可靠例证。管燮初先生的《西周金文语法研究》中，11.2节《代词》下没有当“您”讲的子，12.26节《后缀》下也没有“孔子”“墨子”的子。向熹先生的《诗经词典》在子的“对男子的客气称呼”的义项下，指出这种用法《国风》中共74见，而《雅》诗中仅一见。《国风》绝大多数是东周的作品。《雅》诗中的一例不知是不是《小雅·巷伯》中的“孟子”：“寺人孟子，作为此诗。”这是诗作者的自称，自称当然不可能是尊美之

① 王献唐《炎黄民族文化考》第242页，齐鲁书社，1985年版。

② 赵国华《生殖崇拜文化论》第281页，中国社会科学出版社，1990年版。

称。《尚书》西周时期的作品中也不见子作尊美之称用的例子。《洛诰》中有这样一个例子：“予旦以多子越御事，笃前人成烈。”蔡沈《集传》引孔颖达注云：“子者，有德者之称。”子似为尊美之称。然“多子”一词已见卜辞，其义相当于“诸侯”^①，子是诸侯通称。总之，子的尊美义大约是西周末年以后才出现的用法。卵崇拜是生民在不知人的生育道理的认识水平下产生的生殖崇拜，到春秋之际这种崇拜已经式微，只存遗响余波，诸如有关祖先卵生的传说、婚礼中用到鸡蛋等，不存在称人为卵（子）以示尊美的认识基础，因此，子作为尊美之称不可能来自卵的推崇。

跟子有相似引申现象的还有“儿”“孙”“甥”“侄”等词。儿本义是孩子，包括男女。《说文》：“儿，孺子也。”《老子》十章：“专气致柔，能婴儿乎？”《史记·扁鹊列传》：“闻秦人爱小儿，即为小儿医。”特指儿子。《玉篇》引《仓颉》曰：“男曰儿，女曰婴。”《木兰诗》：“阿爷无大儿，木兰无长兄。”《晋书·邓攸传》：“天道无知，使邓伯道无儿。”皆特指男儿。引申为男青年。《史记·高祖本纪》：“发沛中儿，得百二十人。”白居易《杂兴三首》之一：“遂习宫中女，皆如马上儿。”今天“儿”仍特指儿子。双音词“儿子”本也泛指男女。《吕氏春秋·异宝》：“今以百金与抔黍以示儿子，儿子必取抔黍矣。”高诱注：“儿子，小子。”《汉书·高帝纪上》：“乡者夫人儿子皆以君，君相贵不可言。”“儿子”指孝惠帝和鲁元公主。后专指男儿。“孙”原先也是泛指男女。《仪礼·丧服》“孙适人者”郑玄注：“孙者，子之子女。”《诗·召南·何彼裵矣》：“平王之孙，齐侯之子。”《汉书·天文志》：“织女，天帝孙也。”此二例指孙女。《史记·贾谊传》：“举贾生之孙二人至郡守。”此指男孙。现在多指男孙，如“孙媳妇”“外孙”“祖孙三

^① 参李学勤《释多君、多子》，胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983年版。

代”。女性则要说成“孙女”，如“孙女婿”“外孙女”。甥也泛指男女。《说文》：“谓我舅者吾谓之甥。”《释名·释亲》：“舅谓姊妹之子曰甥。甥亦生也，出配他男而生，故其制字男旁作生也。”《诗·大雅·韩奕》：“韩侯取妻，汾王之甥。”此指外甥女。《汉语大词典》将此“甥”理解为姊妹的儿子，误。《后汉书·杨修传》：“且以（杨修为）袁术之甥，虑为后患，遂因事杀之。”此指姊妹的儿子。后来通常指男性。《新华字典》：“甥，外甥，姊妹的儿子。”姊妹的女儿则须另加性别，称为“甥女”或“外甥女”。姪本是女子对兄弟子女的称呼。北齐颜之推《颜氏家训·风操》：“《尔雅》《丧服经》《左传》姪名虽通男女，并是对姑之称，晋世以来始呼叔姪。”《说文》：“姪，女子谓兄弟之子也。”段注：“各本作兄之女也，不完，今依《尔雅》正。……经言丈夫妇人同谓之姪，非专谓女也。《公羊传》曰：‘二国往媵，以姪娣从。’谓妇人也。《左传》曰：‘姪其从姑。’谓丈夫也。”段氏的订正是合理的。姪之所以从女是因为它是“系乎姑之称也”（段注语），“称人姪者，必妇人也”（《说文通训定声》），正如称人甥者为男故甥字从男一样。但这个称谓也渐为男性据而有之。《新华字典》：“侄，弟兄的儿子，同辈亲友的儿子。”“姪子”这个词本来也可以指女性。《公羊传》成公二年：“萧同姪子者，齐君之母也。”今则专指男性。《现代汉语词典》：“侄子，弟兄或其他同辈男性亲属的儿子。也称朋友的儿子。”由于“姪”为男性所独占，字形上的女旁与词义发生矛盾，于是改为“侄”。侄字古已有之。《广雅·释诂一》：“侄，竖也。”《正字通》：“侄，痴也，”与姪毫无关系。《中华大字典》在“侄”下说：“俗书姑姪之姪为侄，误。”其实俗书姪为侄并不是借用已有的侄字，书写者并不知古有侄字，他写作侄是一种创造，正如据“他”造“她”、书酒为沆而不知古有“她”“沆”二字一样。可以说这是不同创造的偶合，不是对已有字形的有意袭用。

子、儿、孙、甥、侄这几个称谓原先都是兼指男女，后来都

特指男性，原因就在宗法社会里女子被看成是外人，人们称说子、儿、孙、甥、侄时往往将女性排除在外，不算数，用之既久，便有了特指男性的含义。这是重男轻女观念在词义引申现象中的反映。

父母 父最早的意思是成年男子，母最早指成年女子。周代的男子常称作“某父（后作甫）”，女子常名为“某母”，如“亶父”“伯禽父”“尚父”“尼父”“姬大母”“孟妊车母”“中姬客母”“京姜庚母”^①，父和母分别是男子和女子的意思。在殷墟卜辞中，父是父辈男子的通称，母是母辈女子的通称，所以有“三父”（《丙》456）“多父”（《甲》565）“多母”（《前》8·4·7）之类的说法。这倒不是说殷人尚无生父生母的概念。保定南乡曾出土三件商代勾刀，其中一刀的铭文是：“祖日乙，大父日癸，大父日癸，仲父日癸，父日癸，父日辛，父日己。”有“大父”“仲父”“父”之分，说明殷人知道“多父”有种种不同。从卜辞来看，殷人自示壬起在特祭先王时必兼祭其配偶（妣），如果殷人不知生母，又何从确定其祖的配偶？有些人据“多父”“多母”之称认为殷代尚处于氏族社会，实非的论。不过殷人既在称谓中一般不区别直系旁系，说明在心理上旁系仍是十分亲近的，无须另眼相待。到了周代宗法制度日趋严密，嫡庶之分成为必要的社会制度，殷人那种通称的“父”“母”已不能适应社会的需要。由于生父生母是“多父”“多母”中最重要，日常称呼又最频繁，因此“父”“母”之称便专为生父生母所有，而生身父母之外的“父母”又加上一些指别词，称为“伯父”“伯母”“叔父”“叔母”，以区别于特指的父母。

如果我们把以上十多个词从泛指到特指的引申现象作一归纳的话，其引申规律可表述为：泛指某一类事物的词在使用过程中

^① 参王国维《观堂集林》卷三《女字说》。

常常指其中某一种占主要地位、有广泛影响的个别事物，从而产生出特指这个个别事物的词义。在这里频繁地使用泛指义指称特定事物是产生特指义的必要条件，否则特指只是临时的，离开具体语境旋即消失。如《诗·大雅·文王有声》：“四方攸同，皇王维辟。”朱熹《诗集传》：“皇王，有天下之号，指武王也。”这里“皇王”特指武王，但离开这一语境，“皇王”就没有“武王”的含义，这跟“皇帝”特指轩辕氏不同。有人据《周易·系辞下》“人谋鬼谋”虞翻注“乾为人”之类的材料，认为“人”的本义就是男子^①，这是不能成立的。“人”在具体语境中有可能指形形色色的人，男人、女人、老人、年轻人、贵人、贱人、君子、小人等等，但都没有成为特指义。在殷墟卜辞中，“人”的含义就是能制造工具和会说话的动物，跟今天没什么不同。所以没有根据说“人”的本义就是男子。外语中倒是有这样的例子。如英语中的 man 本泛指人，All men must die 就是“人必有一死”，后特指男性，故又为女子造了 woman 一词。日语中的ひと本义也是人，人类，引申特指丈夫，如うちのひと就是“我的丈夫”。man ひと离开具体语境人们也会感到有男子、丈夫的意思。汉语的“人”并不是这样。

根据从泛指到特指的引申规律我们也可以窥见到某一事物在一定时期的影响和地位。例如“池”本泛指水池。《说文》（段注本）：“池，陂也。”引申特指护城河。这反映了护城河在古代社会的重要作用以及跟人们生活的密切关系。在半坡遗址中，我们可以看到居住区周围环绕着一条深宽各约五六米的大沟，这表明早在母系氏族时代就已经出现护城河了（当时城市尚未出现）。护城河首先是起防卫作用，可以阻碍猛兽的袭击和异族的入侵。其次可以作为生产用水。《诗·陈风·东门之池》：“东门之池，可以沤

^① 崔枢华《释男》，《古汉语研究》，1991年第2期。

麻。”毛传：“池，城池也。”还可以用来养鱼。《太平广记》卷466引汉应劭《风俗通》：“城门失火，祸及池鱼。”可知城池中也养鱼。另外也不排除作为生活用水的可能。这都说明了城池在人们生活中的重要作用，它是居住区不可或缺的组成部分。又比如日语中的“ハナ”本泛指花，但可以特指樱花，如“花见（ハナミ）是“赏樱花”，“ハナク”モソ是“樱花季节的多云天气”，“花吹雪”（ハナフブキ）是“樱花落如雨”。^①樱花是日本的国花，深受日本人民的喜爱，其地位和影响自不待言。

从特指义引申出泛指义和从泛指义引申出特指义，引申的方向虽然不同，但促成引申义的客体则是一样的，即都是地位重要、影响广大的事物。重要的事物、影响广大的事物一般都是交际中常常出现的事物，人们对它十分熟悉，因此，一方面它可以指代同类事物，从而使本来专指它的词形成泛指义，另一方面，在人们的意识中它易于跟某个词建立起稳固的联系，从而使本来不是专门指它的词形成表示它的义项。

^① 参邹哲承《词语的总称和特称同体与社会文化心理的关系举例》，《汉语学习》1919年第1期。

第四章 汉字文化与仓颉 传说的考索

第一节 仓颉的传说及索隐

仓颉，亦作苍颉，最早见于战国末期的典籍。当时的说法并不一致。《荀子·解蔽》中说：“故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也。”这里仅仅说仓颉是诸多“好书者”（爱好文字或书法的人）之一，他的名字之所以能流传是因为在“好书”方面用心专一的缘故。最早提到仓颉创造了文字的是《韩非子》。该书《五蠹》篇云：“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公。公私之相背也，乃苍颉固已知之矣。”稍后的《吕氏春秋·君守》中也说：“奚仲作车，苍颉作书，后稷作稼，皋陶作刑，昆吾作陶，夏鲧作城，此六人者所作当矣，然而非主道者。”“非主道者”是说“作车”“作书”等事不是君主所为之事，这就透露出仓颉的身份是人臣的意思。在清人所辑的《世本·作篇》中有“沮诵、苍颉作书”、“沮诵、苍颉为黄帝左右史”的记载，这里创造文字的人又多了一个沮诵，而仓颉的人臣身份变得更为明确——黄帝的史官。不过今传《世本》辑佚而成，这些话是否为原本所有，难以断言。另外，秦丞相李斯编了一部叫《苍颉篇》的识字课本，开头两句就是“苍颉作书，以教后嗣”（见1930年出土的居延汉简《苍颉篇》残简）。以上是战国末期至秦这一段时间里提到仓颉的一些零星材料，可以说是语焉不详，没有细节。

汉代以后有关仓颉的一些细节才渐渐出现，仓颉的传说才丰

富起来。

关于仓颉的身世，《汉书·古今人表》说：“仓颉，黄帝史。”许慎在《说文·叙》中也说是“黄帝之史”。另一种说法是仓颉是远古时期的一位帝王。《春秋元命苞》（《黄氏逸书考》辑，下引未注明者皆见于此）：“仓帝史皇氏，名颉，姓侯冈。”《尚书序》“由是文籍生焉”孔颖达疏：“司马迁、班固、韦诞、宋忠、傅玄皆云苍颉黄帝之史官也，崔瑗、曹植、蔡邕、索靖皆直云古之王也。”既为帝王，那么在帝王世系中处于什么时代呢？“徐整云在神农黄帝之间，譙周云在炎帝之世，卫氏云当在庖牺苍帝之世，慎到云在庖牺之前，张揖云苍颉为帝王，生于禅通之纪”^①（《尚书序》孔疏）。大都往黄帝之前安插，因为黄帝以后的人选及位次基本上是确定了的。黄氏所辑的《春秋元命苞》中还说仓颉“治百有十一载，都于阳武，终葬衙之利乡亭”。阳武在今河南原阳县城内。衙为西汉时设置的县，治所在今陕西白水县东北北彭衙村。“利乡亭”当为“利阳亭”之误，衙县有利阳亭，无利乡亭。^②《太平御览》卷560《礼仪部·冢墓四》引《皇览·冢墓记》：“苍颉冢在冯翊县利阳亭南道旁，坟高六尺。学书者皆往上姓名投刺，祀之不绝。”相传衙县是仓颉的家乡。《路史·前纪六·史皇氏》引《姓纂》：“仓颉氏，冯翊人。”这里说的是大地名。宋姚宽《西溪丛语》卷上：“古文篆者，黄帝史衙人苍颉所作也。”所以死后魂返故乡。今白水县史官乡史村有仓颉庙，据说已有两千多年的历史。庙中有仓颉墓冢，高4.5米，周长48米。^③其他地方也建有仓颉的庙墓。《路史·前纪六·史皇氏》引《地记》：“开封县东北二十

① 《广雅·释天》：“天地辟、设人皇以来至鲁哀公十有四年，积二百七十六万岁，分为十纪，曰九头、五龙、摄提、合雒、连通、序命、循蜚、因提、禅通、疏訖。”一纪为二十七万六千年，则仓颉生活在距今二十七万八千多年前。

② 参复巨大学历史地理研究所编《中国历史地名辞典》，江西教育出版社，1986年版。

③ 李广阳《仓颉·仓颉庙》，《文史知识》1989年第6期。

[里]有仓垣（当为颉之误）城及庙墓。”又引《輿地志》：“城临汴，西北有仓颉坟城、别仙台。”在有的传说中对仓颉的死日都说得很具体。《论衡·讥日》：“学书讳丙日，云仓颉以丙日死也。”

关于仓颉的相貌特征，《论衡·骨相》中说是“仓颉四目”，黄氏所辑《春秋元命苞》中说是“四目灵光”，《太平御览》卷366引《春秋演孔图》说：“仓颉四目，是曰并明”。看来在长相上人们是“英雄所见略同”。

关于仓颉造字的过程，《说文·叙》中说：“黄帝之史仓颉见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”《春秋元命苞》中说：“穷天地之变，仰观奎星圆曲之势，俯察龟文、鸟羽、山川、指掌而创文字。”高诱说是“写仿鸟迹以造文章”（《吕氏春秋·君守》注）。概括起来说，就是仰观俯察，模拟仿照。

关于文字造成后所产生的影响，神秘的说法是“天雨粟，鬼夜哭。”（《淮南子·本经》），“龙乃潜藏”（《春秋元命苞》）。实在一点的说法是“百工以义，万品以察”（《说文·叙》）；“愚者得以不忘，智者得以志远”（《淮南子·泰族》）；“于是而天地之蕴尽矣”（《路史·前纪六》）。

另外，全国各地散见一些跟仓颉有关的地名和建筑。《太平广记》卷93《宣律师》（出《法苑珠林》）：“今西京城西高四土台，俗谚云是仓颉造书台。”《路史·前纪六·禅通纪》“都于阳武”注：“今开封之祥符故浚仪县，即春秋之阳武高阳乡也，有仓颉城。《陈留风俗传》云：‘具有仓颉城及列仙之吹台。’……《輿地志》云：‘城临汴，西北有仓颉坟城、别仙台。’《郡国志》云：‘仓颉、师旷城，仓颉与师子野所造。’”又“书人礼之”注：“《九域志》：‘凤翔有仓颉庙，今长安西南二里宫张村有三会寺者，记为仓颉造书之堂。’”唐岑参《题三会寺仓颉造字台》诗云：“野寺荒台晚，寒天古木悲。空阶有鸟迹，犹似造书时。”元于钦《齐乘》卷5中也记载：“苍颉台，寿光（今山东寿光县）西北，泃水所经。《水

经注》谓孔子问经石室，非也。《通志》云：‘苍颉石室记二十八字，在苍颉北海墓中，上人呼为藏书室。’”

以上就是仓颉传说形成发展的大致过程，可以说是权舆于周末，终成于三国，三国以后大率守前成说，没增添多少新的内容了，只是一些缅怀凭吊的活动而已。

传说不等于历史，但也不全是毫无根据的臆说，其中有真有假，有虚有实，需要我们做一番披沙拣金、探赜索隐的工作，以达到去伪存真、正本清源的目的。下面就仓颉传说的一些隐微之处加以辨析和阐发。

（一）仓史与仓帝

仓颉究竟是史官还是帝王呢？我们认为史官的说法接近历史的真实。文字的创制跟巫史是分不开的。苏联学者马尔认为，原始书写语言就是“巫术文字”。另一位苏联学者墨山宁诺夫也说：“原始的文字几乎只用来同图腾和魔力进行交际。”英国文字史学家 D. Diringer 也认为“原始文字基本上起过巫术的作用”。^① 这些说法虽有偏颇之处，但毫无疑问文字最早主要是神职人员使用的工具，决非人人都能享用，正如英国著名学者赫·乔·韦尔斯在他的巨著《世界史纲》中所指出的：“文字起初和在很长期间内不过是特殊阶级中只有少数人感兴趣和秘密的东西。”“（僧侣）长期以来是唯一的写作阶级，唯一的读书界。”^② 我国学者刘师培在《古学出于官守论》一文中也提出过“上古之时学术之权操于祭司之手”的看法。这些说法不是没有根据的。如所周知，我国的甲骨卜辞是神职人员占卜的记录。纳西族的东巴文（图画文字）是因东巴（巫师）使用而得名，主要用于宗教目的。纳西族还曾使用过一种音节文字——哥巴文，也主要用于书写宗教经书。李霖

① [苏] B·A·伊斯特林《文字的产生和发展》左少兴译本第 54、55 页，北京大学出版社，1989 年版。

② 吴文藻等人译本第 216、227 页，人民出版社，1982 年版。

灿在《哥巴文字典·序言》(1945)中认为哥巴文是由大东巴何文裕创制的。马学良等先生编著的《彝族文化史》中说：“彝文最初掌握在呗耄(案：即巫师)手里，用于‘知天象、断阴晴’、‘占卜天时人事’。因而早期的彝文经典，大多与宗教活动有关。大多数彝文经典也主要依靠宗教仪式中起作用而保存下来。”^①彝文经典《帝王世纪》的汉译者罗文笔在《前言》中转述彝族创造文字的传说云：“从人类始祖希母遮之时直到撮侏渎之世，共有三十代人，此间并无文字，不过以口授受而已。流传至二十九代武老撮之时，承蒙上帝差下一祭司宓阿叠者，他来兴奠祭、造文字、立典章、设律科，文化初开，礼仪始备。”传说中彝文是由祭司创造的，而事实上彝文最初又只是巫师的专利，这表明传说是符合实情的，尽管具体的发明者不一定可靠(正因如此发明者尚有巫师阿町或阿畸等说法)。近年来在四川甘洛县发现的耳苏人的原始图画文字，也只限于少数“沙巴”(巫师)使用，一般人根本不懂。^②恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中说：“鲁恩文字是模仿希腊和拉丁字母造成的，仅仅用作暗号，并且专供宗教巫术之用。”^③英国著名考古学家柴尔德在他的《远古文化史》一书中多处谈到原始文字的创制和使用情况，下面摘引数段：

由于神的收入不断增长以及后来算帐方法的日臻复杂，于是，迫使得那些职司管理的祭司发明了一些为他们那寺庙职员永久性团体中的同事与继承人所能认识的文字与记数的制度。

美索不达米亚那些辨认得清的最古的文献，事实上就是祭司们所保存的寺庙收入的帐单。

大批述努拍克(在花拉)出土的书板，证明了历史时期

① 见本书第2页注③第150页。

② 刘尧汉等《一部罕见的象形文历书》，《中国历史博物馆馆刊》1981年第3期。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第139页，人民出版社，1972年版。

开始时——公元前3000年以后——苏末（案：即苏美尔）文字的发展情形。这些文献完全是寺庙帐单和学校教科书用的符号表。在那些符号表上，各种符号依类聚合，例如不同种类的鱼即依次连续列出。每一符号之后并加有发明这个符号的书记或是祭司的名字。

苏末的文字显然是由某一种祭司人物所发明的，而且首先还仅是这种祭司人物使用的。^①

毫无疑问，文字的创制和使用在起始阶段是统一的。创造是在使用过程中的逐渐约定，使用是创造得以俗成的必由之路。神职人员既然是原始文字主要的甚至是唯一的使用阶层，那么文字的创制者也自然是他们。

我国目前流行着大众或劳动人民创造了文字的说法，这听起来似乎公允，其实是经不起推敲的。文字到了社会发展的什么阶段才会出现呢？苏联学者伊斯特林说：“最初表词文字体系产生的主要原因应该是奴隶制的形成和国家的出现，因为它们特别需要规则而准确的文字记录来进行管理，在国家和寺庙的产业中进行计算和统计，满足宗教祭祀的需要，记载法典等等。”^② 裘锡圭先生也指出：“在社会生产和社会关系发展到使人们感到必须用记录语言的办法来记事和传递信息之前，文字是不会产生的。而这种形势通常要到阶级社会形成前夕甚至阶级社会形成之后才会出现。”^③ 从现知的古老文字来看，其出现都不早于奴隶社会时期，如5500年前苏美尔人创造的楔形字、5000年前埃及人创制的圣书字等，这表明文字的创制跟阶级社会的迫切需要是相应的。而所谓迫切需要就是统治和管理社会的需要（神是统治和管理的行动指

① 质进楷译本第138、144、172、175页，上海文艺出版社1990年影印本。

② 见本书第241页注①，第98页。

③ 阴法鲁、许树安主编《中国古代文化史》第1册第142页，北京大学出版社，1989年版。

南)，这显然是统治阶级的事，因此文字也只能是他们当中的具体办事人员创制的。至于劳动人民既无这种需要，也没有创制文字的时间精力，所以文字不可能是他们的创造。其实即使在今天，穷乡僻壤的人们仍然过着不识一字的生活，他们并没有使用文字的迫切需要。政府为了使他们的下一代能够掌握文化知识，对就学者除免费提供书本外，还每月发放一定的补助，但入学率仍然很低。今天的劳动人民尚且如此，远古时期受奴役的劳动人民哪有创造文字的动力和热情？不仅如此，劳动人民创造了文字的说法还跟在阶级社会剥削阶级垄断了学习文化知识的权力的观点是相矛盾的。人们不禁要问：究竟文字创制时期的劳动人民识字不识字？掌握没掌握文字这一重要工具？若说他们掌握并使用文字（这没有任何证据），那就意味着剥削阶级并没有垄断文化教育。若说他们不掌握、不使用，这就成了不可思议的事情。创造者怎么会不认识自己创造的东西？创造而不使用，又为什么要创造？有人说：“在原始社会里，劳动人民虽已创造了一些文字的雏形，可是等到进入奴隶社会，劳动人民本身已沦为奴隶，不能再掌有文字，于是统治阶级就掠夺过来，作为统治奴隶的工具。”“统治阶级固然掠夺了劳动人民创造的文字，而问题所在，也因这种文字的本身有缺点，所以一经统治阶级掠夺以后，人民大众也就不容易夺回来，不能再有使用的权利。”^① 剥夺说用于物质产品是容易理解的，但对精神产品的文字不知是怎么个剥夺法，恐怕除了砍去脑袋不会有什么有效手段的，正如对已经会说话的人你没法叫他不会说话。可见剥夺说对文字是不适用的，结论只能是劳动人民没有创造文字，文字一出现就不在劳动人民手里。

我们并不否认神职人员创制的文字中包含了劳动人民的某些成果，因为文字并不是神职人员闭门造车、面壁虚构的产物，他

^① 见本书第182页注①，第190、197页。

们肯定是收集整理了当时已在流传的一些记事图画和记事符号，这些图画和符号当中不能说没有劳动人民的创造，但不能由此得出文字是由劳动人民创造的结论。一是因为记事图画和记事符号没有读音，没有统一的规范，随意性很大，本身并不是文字。当这些图画和符号被赋予读音，用来记录语言中的词的时候，它们便发生了质的飞跃，成了文字，而完成这种历史转变的，正是部落或国家中负责记录工作的神职人员，不是劳动人民。其二是我们知道，任何创造发明都以前人或同时代其他人已有的成绩为基础，都必然包含他人的劳动成果，一无依傍的创造是不存在的。牛顿说他比笛卡儿要看得远一点是因为站在巨人肩上的缘故。达尔文创立进化论，不仅阅读了大量前人的著作，而且从同代人赖尔的著作《地质学原理》中获益不浅。他在《考察日记》第二版的扉页上写道：“这本日记以及作者的其他著述，如有任何科学价值，那么这主要由于读了那本著名的可钦佩的《地质学原理》得来的，特此致谢。”马克思主义是在批判地继承前人一切优秀成果的基础上创立起来的。我们能不能因为经典力学体系、进化论以及马克思主义中吸取了许多人的成果而将它们的创立者笼统地贴上“大众”的标签呢？显然不能。同样的道理，我们不能因为文字的创造过程中采用了劳动人民的某些雏形而将文字的发明者看成劳动人民。如果这样的观点能够成立的话，“创造者”或“发明者”一词将变得毫无意义了。

远古时期，巫史是不分的，巫就是史官。鲁迅先生在《门外文谈》中说：“原始社会里，大约先前只有巫，待到渐次进化，事情繁复了，有些事情，如祭祀、狩猎、战争……之类，渐有记住的必要，巫就只好在他那本职的‘降神’之外，一面也想法子来记事，这就是‘史’的开头。……再后来，职掌分得更清楚了，于是就有专门记事的史官。”“在文字上用了一番工夫的，想来该是史官了。”仓颉应该是远古时期的一位巫师，在搜集整理原始记事

图画和记事符号以及在创制新的文字符号方面作过重大贡献，产生过广泛影响，这才口碑代传，名垂后世。虽说我们不能把在漫长的年代里逐渐丰富起来的文字说成是出自仓颉一人之手，但毫无疑问仓颉是汉字创制史上巫师中的一位杰出代表。对他的功绩我们应予以充分的肯定，这不仅是为了尊重历史，而且有利于鼓励个人的创造精神，有利于充分发挥个人的聪明才智，这无论对今天还是对未来都是十分有益的。

至于人们把仓颉安排到黄帝身边，那是有周以来华夏族共认黄帝为始祖、以此为文明起点的缘故。传说中黄帝发明的东西很多，像钻燧生火、蒸谷为饭、穿井等，不适于黄帝创造的就算到他身边的人的名下，如说养蚕是由他的妃子嫫祖发明的，杵臼、衣裳、鼓、罄之类都是他的臣子发明的等等。可见将仓颉说成黄帝的史官，是一种尊崇始祖心理的反映。相传黄帝生活在距今四千多年以前，正是原始社会末期，阶级已经出现，社会处于由原始社会到奴隶社会转折的前夜，正是需要创造文字的时代。距今三千三百年左右的殷墟甲骨文已是比较成熟的文字，在这之前肯定有一段漫长的演变过程，因此说能够完整记录日常语言的汉字出现在距今五千—四千年之间是合乎情理的。据《瞭望》杂志1987年第9期报道，陕西省考古工作者1985年在西安市西郊的一个距今有四千五百—五千年时间的原始社会遗址中发现了十五块兽骨，上面刻有文字。1992年初山东大学考古实习队在山东邹平县苑城乡丁公村发现了一件刻有文字的陶片，共计5行11个字，经专家鉴定，认为其年代不晚于公元前二千二百年。^①这都跟黄帝的生活时代基本一致。不过即使事实证明汉字创始于黄帝时代，也不能认为秦汉时期的人们早就知道这一点，因为他们把仓颉安排

^① 蔡凤书《龙山陶文的发现与鉴定》，又武勤英《是原始文字，还是符号？》，均见《光明日报》1993年4月26日第6版。

到黄帝时代不过是为了尊崇始祖罢了。

那么把仓颉当成远古帝王的传说又是怎样来的呢？这是跟“史皇作图”的传说混为一谈的结果^①。《吕氏春秋·勿躬》中说：“大桡作甲子，……史皇作图，巫彭作医，巫咸作筮，此二十官者，圣人之所以治天下也。圣王不能二十官之事，然而使二十官尽其巧，毕其能，圣王在上故也。”《君守篇》中另有“仓颉作书”。《文选·宣贵妃谏》李善注引《世本》云“史皇作图”，而《世本》中另有“仓颉作书”的记载。古人“图”“书”不混，相传“河出图，洛出书”，“图”“书”分明。《路史·发挥一·辨史皇氏》引《世本》：“史皇、仓颉同阶。”由上可知，史皇与仓颉名既不同，所作又异，显为两人，本不相混。由于作图者名史皇，而作书者为史官，而且史皇相传也是黄帝之臣，加上“图”与“书”有源流关系，于是后人遂将二人混同为一。《淮南子·修务》：“史皇产而能书。”高诱注：“史皇，仓颉，生而见鸟迹知著书，故曰史皇，或曰颉皇。”《修务》中的“书”（繁体作“書”）唐兰先生以为是“画”（繁体作“畫”）的形误，因为同篇下文又说“昔者仓颉作书”，可知作者并没有将史皇与仓颉当作一人。而高诱注混为一谈，说明混同是东汉人造成的。由于“皇”有帝王之义，于是人们又顾名思义地把仓颉当成了帝王，而史皇原本也不过是个臣子而已。有人说仓颉有两个，被称作史皇的“仓颉为古皇，黄帝时有仓颉，乃其后裔，名号同者也”。臆说无据。

（二）鸟迹云云

传说中说仓颉造字观察了鸟兽之迹、鸟羽、龟文、山川、指、掌以及天上的奎星等，“写仿”而造成文字，这也自有道理。文字主要来源于记事图画，而图画的产生无疑受了各种印迹的启发，印迹使人们意识到立体的东西可以表现在一个平而上。“文”本义是

^① 说见唐兰《中国文字学》第52、53页，上海古籍出版社，1979年版。

纹理、纹迹，而有文字的意思，亦可见纹迹与文字的密切关系。图画更少不了对所绘对象的仔细观察和写生。“写”既有模仿的意思，又有画画、书写的意思，反映了图画和文字与模仿的联系。金文中的“步”字写作“𣥂”（商子且尊），分明是对脚印的临摹。所以仰观俯察而造文字的说法还是有历史真实的影子的，并非凿空之言。

这里值得我们注意的是，在天上众星当中传说单单提到奎星，这不是随意举例。《初学记》卷21引《孝经援神契》云：“奎主文章，苍颉效象。”宋均注：“奎星屈曲相钩，似文字之画。”大约奎宿的星象（见图）跟篆文中的“文”字有些相似，所以汉代的星占家们将奎宿说成是主宰文章和文运的天神。仓颉造字自然得向这位顶头上司领取旨意。后世常以奎宿耀光为文运昌明、开科取士之兆。王安石《送鄂州知府宋谏议》诗：“地灵奎宿照，野沃汶河新。”明高明《琵琶记·蔡宅祝寿》：“奎光已透三千丈，风力行看九万程。”清侯方域《贾生传》：“贾生乃辞归里，凡七应举，不第，



作长歌云：‘自从廿载落魄余，不信天上有奎宿。’”文人们还立庙奉祀奎宿。由于“奎”“魁”古来音近，而“魁”又有第一的意思，应试者无疑都是志在夺魁，于是人们对奎星的观念也就有意无意地转移到魁星身上，魁星也被当作主宰文运之神了。钱大昕《十驾斋养新录》卷19：“学校祀魁星，于古未之闻也。按《新定续志·学校门》云：‘魁星楼为一学伟观，前知州吴槃，既勤朴斫，今侯钱可则，始丹堊其上，以奉魁星，郡人方逢辰书其扁。’是南宋已有之矣。”顾炎武《日知录》卷32《魁》云：“今人所奉魁星，不知始自何年。以奎为文章之所，故立庙祀之。乃不能像奎，而改奎为魁；又不能像魁，而取之字形，为鬼举足而起其斗。不知奎为北方玄武七宿之一，魁为北斗之第一星，所主不同，而二字之音亦异。今以文而祀，乃不于奎而于魁，宜乎今之应试而获中者

皆不识字之人与！”顾氏说奎为北方七宿之一，这是疏失，奎属西方七宿。又顾氏认为改奎为魁的原因是奎“不能像”，也未近理。不过他说魁的造像取之字形，使我们不难想象到魁神的模样：一个鬼一脚向后翘起，如“魁”字的大弯钩；他一手捧斗，如“魁”字中间的“斗”字；一手执笔，表示用笔点定中试者的姓名。^①这就是文人们自己创造而又自己膜拜的文运之神。

（三）仓颉四目

为什么人们想象仓颉有四只眼睛呢？这是根据仓颉仰观俯察的造字方法生发出来的。只有能细致地分辨各种纹理之间异同的人才能仿造出既互有区别又互有联系的一个个单字来，这就需要不同常人的眼力，所以便想象出“四目”“并明”的相貌特征来，这实际上也回答了为什么一般人没有造出文字来的疑问。古代的圣贤在传说中几乎都有不同寻常的相貌，这些相貌往往跟圣贤的事迹功德有密切联系。《淮南子·修务》：“文王四乳，是谓大仁。”高诱注：“乳所以养人，故曰大仁也。”又：“皋陶马喙，是谓至信。”高诱注：“喙若马口，出言皆不虚，故曰至信。”《白虎通·圣人》引《礼说》：“禹耳三漏，是谓大通。”文王以仁德名世，故以哺育人民的四乳为其异相。皋陶为法官，以诚信著称，故想象其口若马嘴，不出虚言。禹疏通江河，相应地耳朵有三个通道。《周易·系辞下》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”创制八卦的方法也是仰观俯察，因此《艺文类聚》卷17引《孝经援神契》中说“伏牺大目”，《拾遗记》卷1中说伏牺“长头修目”，“大目”“修目”与仓颉的“四目”可以说是出自同一机杼，都是因事赋象。

正因仓颉与伏牺创造方法相同，由此除形成他们在相貌特征

^① 参1979年版《辞海》“魁星”条。

上的一致外，进而发展为他们所造之物的混同。《尚书序》云：“古者伏牺氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。”《史记》唐司马贞补《三皇本纪》亦云伏牺“造书契以代结绳之政”，这是说伏牺是“书契”（文字和契刻符号）的创造者，这就跟仓颉一样了。《晋书·卫恒传》：“昔在黄帝，创制造物，有沮诵、仓颉者，始作书契，以代结绳。”另一方面，伏牺仓颉又同为八卦的创制者（说详本章第二节）。这样一来，文字和八卦便纠缠到了一起。南宋郑樵在《通志·六书略第五》、清末刘师培在《中国文学教科书·象形释例》中进一步认为文字源于八卦，干脆把文字和八卦统一了起来，这比传说中伏牺仓颉所造之物的混同更无道理。传说中的混同只是你造了我的，我也造了你的，所造对象仍为二物，文字源于八卦的说法把它们看成一家人，这自然是不可信的。

（四）天雨粟、鬼夜哭及其他

“天雨粟”是现实中偶有的现象。《论衡·感虚》：“建武三十一年中，陈留雨谷，谷下蔽地，案视谷形，若茨而黑，有似于稗实也。”《博物志》卷7：“孝武（即汉武帝）建元四年天雨粟。孝元（即汉元帝）竟宁元年南郡中雨谷，小者如黍粟而青黑，味苦，大者如大豆，赤黄，味如麦。下三日，生根叶，状如大豆初生时也。”《宋史·五行志》：“（宋哲宗）元祐三年六月，临江县涂井镇雨白黍。七月，又雨黑黍。”对此现象王充在《感虚篇》中已作过正确的解释。他说：“夫谷之雨，犹复云布之，亦从地起，因与疾风俱飘。参于天，集于地，人见其从天落也，则谓之天雨谷。”传说中将天雨粟以及鬼夜哭、龙潜藏跟仓颉造字联系起来，反映了人们对文字惊天地、泣鬼神的巨大威力的赞美和膜拜，说明文字的创制是人类对鬼神的一次重大胜利。高诱在《淮南子·本经》的注中对“天雨粟、鬼夜哭”的原因则是这样解释的：“苍颉始视鸟迹之文造书契，则诈伪萌生，诈伪萌生则去本趋末，弃耕

作之业而务锥刀之利，天知其将饥饿，故为雨粟，鬼恐为书文所劾，故夜哭也。鬼或作兔，兔恐见取豪作笔，害及其躯，故夜哭。”这是从文字的消极作用出发来作解释的，其中有农本思想，有对当权者舞文弄法、深文周纳的诈伪行为的讥讽。后世的失意文人在饱尝了文字生涯的甘苦之后，对文字正反两个方面的作用体会更深。《二刻拍案惊奇》有篇《世香客莽看金刚经，出狱僧巧完法会分》的小说，一上来便以“鬼夜哭”的传说作为入话：

话说上古苍颉制字，有鬼夜哭，盖因造化秘密从此发泄尽了，只这一哭，有好些个来因。假如孔子作《春秋》，把二百四十二年乱臣贼子心事阐发，凛如斧钺，遂为万古纲常之鉴，那些奸邪的鬼岂能不哭？又如子产铸刑书，只是禁人犯法，流到后来，奸胥舞文，酷吏锻罪，只这笔尖上边几个字，断送了多多少少人，那些屈陷的鬼岂能不哭？至于后世以诗文取士，凭着暗中朱衣神，不论好歹，只看点头。他肯点头的，便差池些也会发高科，做高官，不肯点头的，遮莫你怎样高才，没处叫撞天的屈。那些呕心抽肠的鬼，更不知哭到几时才是住手。可见这字的关系非同小可。

这段话将文字与国家的治乱兴亡、与个人的生死荣枯的关系发挥得颇为酣畅，字里行间流露着封建文人们对文字既崇敬又畏惧的复杂心情。“敬惜字纸”观念的出现可以说是这种敬畏心理的集中表现。宋俞文豹《吹剑录外集》云：“建昌张刚叔介，……其仆每聚故字纸焚之，曰：‘恐为人践踏。’余母氏临终诵曰：‘万般诸文字，即与藏经同。安在不净处，堕作厕中虫。’盖自开辟至今，扶持人极，纲理世故，悉维斯文，甚可慢乎？”陈子展先生曾讲过这样一段往事：

记得我初入私塾读书的时候，拜了孔子，拜了先生，先生就教我要怎样敬重书本，敬惜字纸。有一次，有一个同学把字纸揩屁股，抛在茅坑里，先生见了，忙忙躬身把字纸取

出，用水洗过，放到贴有敬惜字纸的字麓里，候惜字会的人收去，投进惜字炉焚化。当时先生把我们痛骂一顿，说是会要瞎眼睛，或遭雷打。并且说：“你们想要入学，中学，成进士，点翰林，不敬惜字纸，亵渎圣贤，文昌帝君，魁星菩萨，他们不会给你帮忙的，还要给你帮倒忙。”^①

如此敬惜字纸，够得上是五体投地了。旧时全国不少地方设有惜字会，专门雇人走街串巷地收焚字纸。这对造纸业无疑是个损失，因此后来政府用行政命令的手段逐渐将惜字会取缔了。1935年6月18日的《申报》上就有《苏省府令县府取缔惜字会》的通告，要求人们将字纸卖给造纸厂。从“天雨粟、鬼夜哭”、“龙乃潜藏”的神秘传说到敬焚字纸、成立惜字会的具体行动，人们对文字的敬畏和崇拜心理贯穿其中，绵延数千年。只有在大众普遍掌握并使用文字的时代，人们对文字的神秘感及崇拜心理才会像晓星一样消失在阳光普照的白昼里。

第二节 武梁祠伏戏女娲像 应为伏戏仓颉像

山东省嘉祥县城南15公里的武宅山（一作武翟山，也称紫云山）北麓原有3座条石砌就的祠堂，那是东汉末期武氏家族的祠堂，世称“武氏祠”，三座祠堂分别被称为武氏祠、前石室和左石室。因历经洪水，石祠早已倾圮，且长期掩埋地下。清乾隆年间，黄易、李东琪等人将其挖掘出来，并就地建屋保存。武梁祠原为单开间悬山顶结构，现存顶石、壁石共5块，上面刻有近百幅画像。前石室原为双开间单檐悬山顶结构，现存祠石十六块，上有画像53幅。左石室形制与前石室相同，现存祠石17块，上有画

^① 《太白》第2卷第8期（1935年）。

像约 40 幅。^① 这些阴刻画像年代明确，内容丰富，在国内外享有盛名。其中有几幅人面蛇身画像如武梁祠西山墙（或云东山墙）第二层右起第一图两个人面蛇身神相向交尾图（见图 7）及左石室第四石第三层两个人面蛇身神背向交尾图（见图 8）等，颇受古代文化研究者的关注，时时在论著中提及，借以证明各自的观点。

图 7



这两位神是谁呢？学者们几乎众口一辞地认定是伏羲和女娲。根据是图 7 左边题有“伏羲仓精初造王业画卦结绳以理海内”十六字，既然榜题中明言“伏羲仓精”，则其中一人为伏羲已无争论的余地，另一人则因“诸书所屡见提到的伏羲女娲人首龙身（或蛇身）之说与画像正合”以及有伏羲女娲为兄妹或夫妇的传说而推断其为女娲。^② 我们认为把另一神认作女娲未免根据不足。

其一，古籍中提到的人首蛇（龙）身形状的神很多，不独伏羲女娲。如《山海经·海内经》：“（南方）有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。”又《海外北经》：“钟山之神，名曰烛阴。……其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下。”又

图 8



其首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。”又《海外北经》：“钟山之神，名曰烛阴。……其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下。”又

① 参《中国大百科全书·考古卷》“武氏石祠”条，中国大百科全书出版社，1986年版。

② 参《闻一多全集》第 1 册第 8—9 页，三联书店，1982 年版。

《海外西经》：“轩辕之国在穷山之际，其不寿者八百岁，在女子国北，人面蛇身，尾交首上。”又《海内东经》：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。”《淮南子·地形》：“共工，景风所生也。”高诱注：“共工，天神也，人面蛇身。”《列子·黄帝》：“庖牺氏、女娲氏、神农氏、夏后氏，蛇身人面。”清王谟《汉唐地理书钞》辑《遁甲开山图》：“五龙见教，天皇被迹。”荣氏解：“五龙，皇后君也，昆弟四人，皆人面而龙身。”人们之所以乐于给这么多的神安上蛇躯，显然是龙崇拜意识的表现。只要人们心目中认为某神属于龙族，都可以让他穿上人面蛇身的外套。因此，古籍中女娲蛇身的记载并不能说明图中一人必为女娲。

其二，将伏羲女娲为夫妇或兄妹关系的传说作为根据也是有问题的。钟敬文先生指出：“在我国古代文献中，明确地说明伏羲与女娲两位神话人物的夫妇关系的时间并不很早。有些被用以证明这种关系老早存在的文献，像王延寿所写的《鲁灵光殿赋》里的‘伏羲鳞身，女娲蛇躯’两句和东汉武梁祠石刻中的交尾像，都是值得怀疑的。王氏的话只能说明在他所看到的西汉建筑物的壁画上，有伏羲、女娲动物形的形象并存着，却并不能证明两者夫妇关系。在赋里那两句话的上面是‘五龙比翼，人皇九头’正可以帮助我们理解下两句中人物的关系。至于武梁祠石刻里的交尾像之一，虽像旁标有‘伏羲’的字样（案：“牺”原文作“戏”），但另一旁却并无‘女娲’的字样。指出伏羲另一边人物是女娲的，是后人根据后起传说的揣测。在科学探索上‘揣测’是容许的，却不能代替结论。”“关于伏羲与女娲的夫妇关系出于卢仝的诗句：‘女娲本是伏羲妇’（《与马异结交诗》，异文一作‘女娲伏羲妹’）。抛开异文不管，这总说得很明朗了。但这已经是唐代了。”^①拿唐代才有

^① 见钟敬文为苏联李福清《中国神话故事论集》写的《序言》，中国民间文艺出版社，1988年版。

明确记载的传说推测汉代石刻中的人物，结论自然是不可靠的。

另外，伏戏和女娲原是互不相干的两个神，各有自己的英雄业绩，伏戏以创画八卦而闻名，女娲以始造人类而飞声。后人将他们说成是夫妇主要是从造人的角度着眼的，换句话说，他们结为夫妇是为了“合乎情理”地创造人类，以取代女娲独自“抟黄土作人”“引绳泥中举以为人”的荒诞造人法。唐李冗《独异志》卷3：“昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒（祝告）曰：‘天若遣我二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。’于（犹而）烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。”人们宁愿让兄妹成亲造人，也不愿接受泥土造人的荒诞。然而武梁祠画像的榜题中写的却是伏戏仓精“初造王业，画卦结绳，以理海内”的功绩，这与伏戏女娲夫妇传说的主旨无关。所以，如果把画中人物解释成伏戏女娲夫妇，与榜题不符。

我们认为交尾图中的另一人应为仓颉。探索图的内容，榜题无疑是最重要的线索，我们的解释必须与榜题的说明相契合。从榜题可知，此图是对发明了画卦结绳的工具以治理天下的文化英雄功绩的颂扬。汉代人有一种看法，认为八卦本身就是文字。易纬《乾凿度》中说：“☰，古文天字。☷，古文地字。☲，古文火字。☵，古文水字。☴，古文风字。☳，古文雷字。☶，古文山字。☱，古文泽字。”按照这种认识，画卦也就等于是造字，因此《尚书序》中说：“古者伏牺氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。”《史记》唐司马贞补《三皇本纪》中也说伏戏“造书契以代结绳之政”。“书契”就是文字。这是把创造文字的功劳也算在伏戏名下。另有一种看法虽然没有直接把八卦说成是古文字，但认为八卦是文字之源，文字是从八卦派生出来的。《易·系辞下》：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。”“夬”是《易经》中的一个卦名，

“取诸夬”是说书契是受了夬卦的启示或是按夬卦的义象创造出来的。连许慎也相信文字与八卦义象有关的说法。他在《说文·叙》中说：“黄帝之史仓颉见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契，百工以义，万品以察，盖取诸夬。”跟《系辞》是一个腔调。这种看法虽然未近事理，影响却是不小。时至今日，仍有人认为“八卦为文字之鼻祖”，“八卦或六十四卦最初……是一种原始文字符号”。^①因此，就榜题来看，交尾图旨在歌颂图上二人创制文字（画卦）及发明记事符号（结绳，文字的代用品）以治理天下的功绩。仓颉正是以创制文字而流芳后世。既然伏戏和仓颉共享书契的发明权，人们将他们二位同图并列予以颂扬缅怀，自然是入情合理的事。

汉代从汉武帝实行独尊儒术的政策以来，经学的研读形成空前的热潮。读经是博取功名富贵的重要途径，下层社会的入士通过读经可以进入统治阶级的行列。读经首先要识字，因此，识字多少就成了一个人文化水平高低的重要标志。《汉书·艺文志》：“汉兴，萧何草律，亦著其法。曰：‘太史试学童，能讽书九千字以上乃得为史。又以六体试之，课最者以为尚书御史史书令史。吏民上书，字或不正，辄举劾。’”许慎《说文解字·叙》中也说：“尉律（廷尉所守律令）：学僮十七以上始试，讽籀书九千字乃得为史。又以八体试之。郡移太史并课，最者以为尚书史。书或不正，辄举劾之。”学童能背诵讲解九千字以上才可做“史”（郡县掌文书的官），在此基础上又加试六种或八种字体，合格的才能在中央政府任尚书及御史的史书令史。吏民上书，如果字写得不正确，就要予以处罚。这些政策自然会促成社会上对文字学习的普遍重视。古文经学和今文经学的论争以文字训诂为争端，这就进

^① 分别见刘师培《中国文学教科书·象形释例》，《文史知识》，1994年第8期第41页。

一步推动人们对文字进行深入的研究。两汉时期编撰了许多小学著作，如《三仓》、司马相如的《凡将篇》、杨雄的《训纂篇》、史游的《急就篇》、李长的《元尚篇》、班固的《太甲篇》、《在昔篇》、贾鲂的《滂喜篇》等，许慎的《说文解字》则是其中出类拔萃的杰作，这些著作向我们展示了小学史上一个辉煌灿烂的时代，反映了当时人们学习研究文字的蔚然风气。在这样的时代，人们崇拜文字的创制者，颂扬缅怀创制者的丰功伟绩，不仅是社会形势的需要，而且也是人们真情实感的自然流露。

由于上述原因，伏戏和仓颉在汉代声名甚著。宋史绳祖《学斋占毕》卷3“古圣贤名”条记载：

余大父武阳府君好古博雅，生平精于篆隶行草，残碑断刻靡不搜访，自集《隶格》一册，以补洪景伯（案：即洪适）汉隶（案：指《隶释》一书）之缺。其中有一节云东州冢间得三碑，高广各五六尺，皆就石室壁间刻古圣贤义天节妇及车马人物，其质朴可笑。然每事各有汉隶数字，字止五六分，笔法精稳，可为楷式。……余每阅之，恨不得见其碑石之正在何所，然甚爱其伏羲、神农、黄帝、帝尧之赞及曾子、老莱、丁兰之赞，文旨精严简古，非后世所及。如祝诵氏不知其为沮诵或祝融，帝嚳字作帝皓，殊可以证古辨今。后因护漕掇宪梓部行部至资州，则此碑在州宅博雅堂下，经兵火之后，剝缺多矣。制榘又辇运置之明新。士夫殊无识者。余奉祠归过渝，为学官言其事，且以祖父所隶模本付之，令补完，又未知其果否也。因惜其汉隶存者寡矣，一失其传，堙（湮）没亡考，故录其碑而识其事，以资考古君子之访焉。

下文一一记录碑上题志，其中第二碑上的题志中就有“伏戏仓精初造工（王）业画卦结绳以理海内”十六字，与武梁祠交尾图中的榜题完全一样。上面引文中提到的“东州”不知具体指什么地方。“东州”一词泛指西安以东黄河流域地区，包括今山东。（说

详后附《东州考》）但引文中所说的“东州冢间得三碑”肯定不是指武氏祠的祠石，因为武氏祠的祠石长期掩埋于原地，并没有被人运到资州（今四川资阳县一带）去。这表明此类刻石在汉代十分流行，而其题志如同标语口号，故碑虽异地，志则同文，从中可以想见伏戏和仓颉受时人尊崇的盛况。我们还注意到有关仓颉的传说在先秦只是偶尔简单地提到“仓颉作书”，具体情节如仓颉的长相、仓颉造字的过程、仓颉的籍贯坟墓等，都是汉代以后才丰富起来的，而三国以后又渐趋衰微。（请参《仓颉的传说及索隐》一节）这一现象跟石刻中仓颉画像的流行是同步的。

现在我们来讨论一下榜题中的“仓精”其名。“精”有神、帝的意思，“仓精”即仓神、仓帝。在这里有两种可能的解释。一是指伏戏。《礼记·月令》：“孟春之月，……其帝大（太）皞，其神句芒。”郑玄注：“此苍精之君，木官之臣，自古以来著德立功者也。大皞，宓戏氏。”《太平御览》卷78《皇王部三》引《易通卦验》：“宓戏方牙，苍精，作易，无书，以画事。”在五行体系中，太皞伏戏被分派作东方之帝，苍为东方之色，故伏戏被称作苍精。“仓”“苍”古常通用，是以“苍精”亦作“仓精”。第二种解释是“仓精”指仓颉。汉代人将仓颉奉为帝神。《水经注·洛水》引《河图玉版》：“苍颉为帝。”《绎史》卷5引《春秋元命苞》：“苍帝史皇氏，名颉，姓侯冈。”故仓颉亦可称为仓精。按照前一种解释，榜题中的“伏戏”和“仓精”是同位关系，同指一人，另一人是谁未作交待。按照后一种解释，则图中二人皆有明文可据。我们倾向于后者。不过即使把“仓精”理解为伏戏，也不影我们对另一人为仓颉的推断。

接下来需要弄清的是：在伏戏仓颉交尾图中究竟哪个是伏戏哪个是仓颉呢？苏联著名汉学家李福清先生在他的《从神话到章回小说》（1979年）一书中说：“在山东武梁祠出土的石刻上，伏羲的手里拿着矩，而女娲拿着圆规，但矩，按汉代哲学观点来看，

作为正方形的象征应跟地和女性本源相符合，而圆规是圆的象征——应跟天和男性本源相符合。”“可以推测最早的山东石刻是按照别的更为古老的模式和与之相应的古老的二元分类法制作的。这种二元分类法把‘左’的观念同矩及男性本源联系在一起，而把‘右’的观念同圆规和作为女性本源之象征的地联系起来。”^①赵国华先生也认为：“执规者为女娲，女性，画圆；执矩者为伏羲，男性，画方。这明白地揭示了女性与圆的直接相关，男性与方的直接相关。女娲与伏羲的交尾，也正是女圆与男方的结合。这对于我们提出的‘女圆男方’的新见，应该说是一个十分有力的佐证。”^②按照我们的分析，图中二人为伏羲和仓颉，都是男性，所以此图跟“女圆男方”的观念无关。那么执矩者是不是如上所说的伏羲呢？《淮南子·天文》：“东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。”又《汉书》卷74《魏相传》：“东方之神太昊，乘震执规司春。”据此汉人之说，应以执规者为伏羲，执矩者自然就是仓颉了。人们之所以将执规者认作女性，唯一的根据就是图2中的执规者“正像妇女那样，头上看得出三个发结和两条带子，而在沂南的石刻上有四个发结”。^③我们认为没有理由将头上的齿状物定为女子的发结，我们未见古代女子中曾流行扎三四个“羊角”发型的记载。重庆沙坪坝汉墓中曾出土两具石棺，较大的一棺前额刻一人首蛇身像，其神一手捧日轮，日中有金乌。^④一般认为此神是伏羲，然而其头饰却是“三个发结”。常任侠先生在《重庆沙坪坝出土之石棺画像研究》（1939）一文中认为齿状物是一种帽子^⑤，虽然未作论证，但要比女子发结说合理。说实在的，仅靠模糊的头上装束去断定神的性别保险系数未免太低。

①③ 见本书257页注①，李著第56、62页。

② 见本书第106页注①第320页。

④ 见《常任侠艺术考古论文选集》图1，文物出版社，1984年版。

⑤ 见注④，下引常氏说也出此文。

那么手执规矩意味着什么呢？《文选》张衡《东京赋》云：“乃营三宫，布教颁常。复庙重屋，八达九房。规天矩地，授时顺乡。”薛综注：“谓宫室之饰，圆者象天，方者则地也。”规是画圆的工具，可以象征天；矩是取方的工具，可以象征地。伏契仓颉创造八卦书契时，“仰则观象于天，俯则观法于地”（《易·系辞下》），“穷天地之变，仰观奎星圆曲之势，俯察龟文、鸟羽、山川、指掌”（《黄氏逸书考》辑《春秋元命苞》），仰观俯察，效天法地，所以作画者用手持规矩的造型来表现他们规天矩地创造八卦书契的业绩。因为八卦书契是“以理海内”的重要工具，有了它人类才有了明确的法度规矩，所以手持规矩同时也意味着他们二人使人类社会由无度走上有序，从蛮荒走向文明。

常任侠先生说：“人首蛇身画像，汉石刻画像中常有之。……金陵大学中国文化研究所近印南阳汉画，第十四图第五十三图至六十二图，均为人首蛇身像；第六十三图为两人首蛇身交尾像；第六十八图为两人首蛇身对立像，下一巨人承之；第三图为一人首蛇身捧月像。收集颇富。此外山东图书馆王献唐氏，亦集嘉祥滕县所出人首蛇身画像石多品。曲阜近出尤多（据王氏函告，拓本未见）。川中发现类此画像者，就所见尚有嘉陵江岸磐溪上无名汉阙画像，作两人首蛇身捧日月状，日中有踆乌，月中有蟾蜍，与渠县沈君阙相类。又新津宝子山画像石，亦作两人首蛇身交尾状。……又此类画像，我国新疆以及中央亚细亚古墓中，亦常发现。”我们在上文推断史绳祖在资州见到的石碑与武氏祠石并非同一刻石，这段材料一方面进一步表明我们这一推断的合理性，另一方面也反映了人首蛇身画像的复杂性。我们既不能将他们一概视为伏戏仓颉，更不能一概视为伏戏女娲。除了依据武氏祠的榜题将手执规矩的人首蛇身交尾像定为伏戏仓颉外，其余画像究竟是什么神或人，尚需作进一步的研究。

附录

东 州 考*

“东州”一词，典籍时见，所指何地，各词典或付阙如，或予测度，欲得其实则无所遵循，于阅读研讨颇为不便。《辞源》《辞海》及复旦大学历史地理研究所编撰的《中国历史地名辞典》等皆未收其词。《汉语大词典》有“东州兵”“东州逸党”的词条，然而对“东州”未作任何解释，盖亦无所遵循之故。臧励龢等编《中国古今地名大辞典》云：“东州，辽置。今阙，当在奉天境。”奉天大致相当于今辽宁省。然此为揣测之辞，未足征信。台湾《中文大辞典》云：“东州，地名，即束州。按《太平寰宇记》云：‘今瀛洲束城县东北十四里有束州故城，即汉县理所。’是字当作束，《魏志》作东，形之讹也。”“东州”典籍中所见非一，未可尽以形讹视之。1981年台湾人文出版社出版的九卷本《中外地名大辞典》是中国目前收词最多的地名辞典，该辞典也仅说：“东州，辽置；今阙。当在辽宁省境。”仍是因袭《中国古今地名大辞典》之说，无所发明。可知“东州”一地迄今不详所在，有考实之必要。

《后汉书·皇后纪·和熹邓皇后》载：元初五年，平望侯刘毅上书安帝曰：“及元兴、延平之际，国无储副。仰观乾象，参之人誉，援立陛下为天下主，永安汉室，流化四海。又遭洪水，东州饥荒。”李贤注：“延平元年，安帝初即位，六州大水，永初元年，稟（赐谷）司隶、兖、豫、徐、冀、并六州贫人也。”“司隶”指

* 原刊《文献》1995年第2期。

司隶校尉部，后称司州，汉代指三辅（今西安周围）、三河（今洛阳黄河沿岸）及弘农（今河南灵宝、宜阳一带）地区。这里东州指司隶、兖、豫、徐、冀、并六州，可知东州泛指西安以东黄河流域地区。许多情况下虽然实际所指范围并不大，但只要在上述区域内，都可以笼统地称为东州。《后汉书》卷27《郑均传》：“又前安邑令毛义，躬履逊让，比征辞病，淳洁之风，东州称仁。”此东州指安邑县（在今山西夏县西北）。《三国志·蜀书·刘二牧传》“皆由璋明断少而外言入故也”裴松之注引《英雄记》曰：“先是，南阳、三辅人流入益州数万家，（刘焉）收以为兵，名曰东州兵。”此东州指南阳（今河南南阳市一带）、三辅。《后汉书》卷32《樊准传》：“今虽有西屯之役，宜先东州之急。”李贤注：“东州，谓冀、兖州。”但东州指今山东的情况更为多见。《后汉书》卷70《郑太传》：“东州郑玄学该古今。”李贤注：“玄，北海（今山东高密一带）人，故云东州。”又卷25《鲁恭传》：“（鲁恭）迁乐安相。是时东州多盗贼，群辈攻劫，诸郡患之。”李贤注：“和帝改千乘国为乐安国，故城在今淄州高苑县（在今山东高青县境）北。”又卷18《陈俊传》：“时琅邪击平，乃徙（陈）俊为琅邪太守，领将军如故。齐地素闻俊名，入界，盗贼皆解散。……（陈俊）数上书自请，愿奋击陇蜀。诏报曰：‘东州新平，大将军之功也。负海猾夏，盗贼之处，国家以为重忧，且勉镇抚之。’”此东州指琅邪郡（今山东胶南、诸城县一带）。《宋史》卷304《范讽传》：“讽类旷达，然捭阖图进，不守名检，所与游者辄慕其所为，时号东州逸党。”范讽是齐州人（今山东济南一带），故称东州逸党。

《三国志·魏书·田豫传》云：“刘备之奔公孙瓒也，豫时年少，自托于备，备甚奇之。……公孙瓒使豫守东州令。”“守”指暂时代理。《汉书·鲍宣传》：“（鲍宣）好学明经，为县乡啬夫，守东州丞。”此谓鲍宣暂时代理东州丞之职。“令”指县令。东州

乃一泛称，并非正式行政区划，今此云“东州令”，实不可通，《中文大辞典》所言东为束之形讹即指此例而言。今谓东应为束之形讹，公孙瓒割据幽州，束州县正在其辖区。《中国历史地名辞典》：“束州县，西汉置，治所在今河北大成县西南。”即使是《中文大辞典》所据《太平寰宇记》之束城县，亦为束城县之误，今河北河间东北仍有名叫束城的地方（见《中国历史地名辞典》），即旧束城县治所。

总之，东州所指可概括为广狭二义，广义泛指西安以东黄河流域地区，狭义指今山东省境。