

“履帝武敏歆”新解

——兼論毛、鄭異釋之文化淵源*

李會玲 于 浩

[提要]《生民》中的“履帝武敏歆”一語聚訟紛紜。結合歷代舊註、中國先民祈禱助孕的原始宗教觀念，並參照其他相同的文化現象可知，“履帝武敏歆”一語是詩人用詩性化的語言形象地概括姜嫄的信仰生活，具有比喻性，而非在描述一件實際發生的事實。歷代闡釋者不能“達”釋的一個重要原因是人們都以讀史讀文的方式來讀詩。《毛傳》、《鄭箋》異釋，表面上是對詩的不同理解，其實是事關血統與天統的政治文化觀。《毛傳》要給后稷一個高貴、純正的血統；而《鄭箋》則是為了迎合漢代流行的天統觀。

[關鍵詞]履帝武敏歆 感生神話 祈禱助孕

[中圖分類號] I207.22 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2015) 01 - 0075 - 08

一、“履帝武敏歆”的歷代解說

《詩三百》中“諸家聚訟，莫多於《生民》之詩”^①。聚訟之處在於首章之感生說及二、三章中的生子與棄子之謎。關於生子與棄子之謎，馬瑞辰解之甚詳。^②至此，《生民》二、三章中生子與棄子之謎已有合理的解說，只是首章之“履帝武敏歆”一語，從孔子、《毛傳》、《鄭箋》、《孔疏》到《詩經》的現代翻譯和闡釋，各方均在履跡與懷孕的關係問題上異見紛出，聚訟不已。總結《生民》中“履帝武敏歆”的歷代闡釋，可以分為三大類。

(一) 人跡說，以孔子、《毛傳》為代表。新出土的文獻《戰國楚竹書·子羔》篇顯示，春秋之際人們就有關於古之帝王是“人子”還是“天子”的疑問，也就是感生說可信不可信的問題。孔子秉承他“不語怪力亂神”的一貫作風，解釋子羔關於“三王之作”的疑問。關於后稷之生，孔子說：“后稷之母，有邰氏之女也，遊於串谷之內，終見芙蓉而薦之，乃見人武，履以祈禱曰：

* 本文係武漢大學自主科研項目（人文社會科學）及武漢大學文學院“211工程”三期建設項目“《詩經》經學與文學闡釋中的人文精神”的階段性成果，並得到“中央高校基本科研業務費專項資金”資助。

帝之武尚吏……是后稷之母也。三王者之作也如是。”^③這段文字，在馬承源釋文之後，還有很多不同的釋文。釋文不同，人們對孔子關於感生說的態度的理解也不同。不管如何釋文，從中都可以很清楚地看到，孔子關於“履帝武”的敘述是姜嫄看見“人武”以為是“帝之武”，履之並祈禱有子。這裡未見孔子說“人武”有超常、超大之處。至於姜嫄是不是因“履帝武”而懷孕，根據這段文字，再結合孔子本人是父母“禱於尼丘得孔子”^④的出生經歷，恐怕他是相信祈禱可以助孕，而履跡未必致孕的。孔子之後，《毛傳》也不持感生說，可是卻將在孔子那裡原為祈禱對象的“上帝”之“帝”釋為“高辛氏之帝”。於是，不得不抬出另一晚出的“郊祿之神”作為禋祀、祈禱的對象。孔穎達疏解《毛傳》關於《生民》首章的意思為：“毛以為，……姜嫄之生此民，如之何以得生之乎？乃由姜嫄能禋敬、能恭祀於郊祿之神，以除去無子之疾，故生之也。禋祀郊祿之時，其夫高辛氏帝率與俱行，姜嫄隨帝之後，踐履帝跡，行事敬而敏疾，故為神歆饗。神既饗其祭，則愛而祐之，於是為天神所美大，為福祿所依止，即得懷任，則震動而有身。”^⑤

(二) 神跡說，即感生說，以《史記》和《鄭箋》為代表。《史記·周本紀》：“姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。”^⑥《鄭箋》：“有大神之跡，姜嫄履之，足不能滿。履其拇指之處，心體歆歆然。其左右所止住，如有人道感己者也。於是遂有身，而肅戒不復御。後則生子而養長之，名曰棄。”^⑦司馬遷和鄭玄都以為懷孕的原因在於姜嫄踩踏了神靈的大腳印。從此，姜嫄“履帝武”而生后稷就成為中國感生神話中最具代表性的故事。

(三) 民俗、文化人類學新釋。以聞一多“踐神屍之跡”的諱言說、孫作雲的圖騰說、蕭兵的感觸巫術說為代表。為了消彌感生說的神話色彩，現代學者紛紛根據新的社會學理論立論，希望給《生民》中的“履帝武敏歆”一個更符合人情、物理的解說。聞一多從民俗學的角度解釋說：“上云禋祀，下云履跡，是履跡乃祭祀儀式之一部分，疑即一種象徵的舞蹈。所謂‘帝’實即代表上帝之神屍。神屍舞於前，姜嫄尾隨其後，踐神屍之跡而舞，其事可樂，故曰‘履帝武敏歆’，猶言與屍伴舞而心悅喜也。……蓋舞畢而相攜止息於幽閒之處，因而有孕也。……當時實情，只是耕時與人野合而有身，後人諱言野合，則曰履人之跡，更欲神異其事，乃曰履帝跡耳。”^⑧孫作雲則否認周人有上帝信仰並首次將圖騰說引入《生民》的闡釋中。他說：“周人知道他們的女老祖宗無夫而生子，但到《二雅》時代，他們已經是文明人了，再不敢正視這種野蠻事實，便把這種極原始的風俗說成了靈異，說姜嫄履‘帝’跡而生子，但我們知道：在原始社會裡根本就沒有上帝信仰的……姜嫄履帝跡而生子，顯然是後代的訛傳、或作詩的人的故意粉飾。”……“原始的周人以熊為圖騰”、“姜嫄‘履大人跡’即履熊跡”……“周人稱熊不曰‘熊’而曰‘大人’，是源於其祖先對於圖騰的避諱。”^⑨持圖騰說的還有于省吾、蕭兵等，只是各家所認定的圖騰物大不相同。于省吾以為：“‘大跡’可能是伏羲先世和周人遠祖的圖騰。”^⑩蕭兵認為，履跡生子是一種“感觸巫術”，產生於原始社會中期，跟圖騰制度有緊密聯繫；大跡可能是恐龍之類的圖騰祖先的足印化石，被當作靈跡加以崇拜。他還推測姜嫄履周族圖騰“龍”的足印引起姬、姜兩族矛盾，引發奪子之戰。^⑪此後，還有人根據文化人類學的相關理論提出更希奇古怪的解釋，如獸交說、陽具崇拜說，等等。不一一列舉。

以上種種都試圖對《生民》一詩中履跡與懷孕之間的關係進行解說，而三種說法各有讓人攻訐之處。《毛傳》將“帝”釋為人間君王——高辛氏之帝，不僅與本詩後章“上帝居歆”中“帝”的身份相違逆，也與“殷商及其先的時代，帝不指人間之王或氏族長”^⑫的史實不符，所以較少為後代釋經者採用。神異其事的感生說，因其荒誕抵牾之處也常為後人詬病。如洪邁《容齋隨

筆》卷七《姜嫄簡狄》章：“夫適野而見巨跡，人將走避之不暇，豈複故欲踐履，以求不可知之機祥？……以古揆今，人情一也，今之愚人未必爾，而謂古聖人之后妃為之，不待辨而明矣。”^⑯牟應震《詩問》：“試以俗情論之，跡為上帝之跡，是上帝自作女神矣。跡為妖之跡，則所生亦妖矣。歆歆如有人道之感，嫄孰告而孰知之？履拇前後，豈必絕無男女之事？而稷之妊，確自此一履得之，嫄奚覺而奚信之？……史遷不知何本？康成信偽書，樂得因之，紫陽《集傳》亦用其說，為不可解矣。”^⑰聞一多的“神屍說”雖然可以消彌感生說的荒謬，可是卻無異於在說，姜嫄在“克禋克祀，以弗無子”的幌子之下行了苟且之事。幾千年後的學者都能看出的破綻，詩人同時的先民又會如何不曉呢？如此“尊祖”^⑱，恐怕要自取其穢。並且民俗學的新釋必會引起另外的矛盾：既然無夫，何以要“克禋克祀，以弗無子”？至於用文化人類學中的圖騰現象及接觸巫術來解釋“履帝武”與姜嫄懷孕之關係的現代新釋，從它們各不相同的圖騰物及其解說本身就可以知道這中間充滿了想像與推測之詞。也曾有人指出：“人類學研究的調查資料也表明圖騰崇拜本身並不是一個普遍現象，而且在各地的差異是非常巨大的。”……“僅僅根據中國感生神話與澳洲中部圖騰感生信仰有表面的相似，便不顧文獻源流關係，認為中國的感生神話是原始社會圖騰感生信仰的遺留，不免有簡單比附之嫌。”^⑲即或圖騰制可信，但“圖騰制度等似乎只能影響感生傳說中神靈的選擇”^⑳，並不能解釋懷孕與履跡之間的關係。

二、《詩經》與《聖經》祈禱助孕故事之比較

所有的解釋都不能令人滿意，尋找新的突破點以合理地解說《生民》中的“履帝武敏歆”一語依舊是當今學界不可迴避的任務。春秋之際，去古未遠，子羔之間足以顯示此問題所帶給人們的迷惑由來已久，並且博學的孔子也已經不能夠對此做出令大家都採信的解釋，亦可見其複雜性。不管怎樣複雜，而回到先民的時代，根據其古老宗教信仰與習俗來解說這首詩中的懷孕之謎，依舊是一條正確的路。雖然中國文獻不足徵，但是我們可以借用其他民族的典籍來觀照相同的文化現象。《聖經》是世界上最古老的書籍之一，其中記載著多則以色列先民向他們的至上神上帝求子而允的故事。“摩西五經”相傳作於公元前1400年左右，相當於我國殷商時代，與《生民》所記之事的發生時代及《生民》一詩的相傳周公所作的創作時代都相差不遠，所以《聖經》應該是解讀《生民》一詩的一塊上好的他山之石。我們可以利用二者所記載的相同的祈禱助孕的文化現象，對比它們的同與不同，以得到對“履帝武敏歆”一語正確解釋的突破口。

眾所周知，《聖經》中有童貞女瑪利亞從聖靈感孕生子的故事。如果拿這個故事與《生民》一詩相比附，無異於認同《史記》、《鄭箋》的感生說，那樣《生民》一詩就失去了再探索的必要。而且明清之際入華的天主教傳教士早已做過類比的工作。拿表面上的相似性來進行文化間的認同，其實是不大為人所信服的。另外，聖靈感孕，事涉上帝的救贖計劃，具有不可重複性，也就不具有普遍性，這裡不打算借用聖靈感孕的故事，而要借用《聖經》中其他一些更古老也更具有普遍性的例子來與《生民》一詩相比較。

《生民》中記載中國先民有“克禋克祀，以弗無子”的宗教習俗。無獨有偶，以色列先民也有同樣的向他們的至上神——耶和華上帝求子的宗教訴求。而且，《聖經》中所記載的例子不在少數，有五則之多，其中《舊約》四則，《新約》一則。首先是以色列的先祖亞伯拉罕的兒子以撒降生的故事。《創世紀》記載亞伯拉罕75歲的時候還沒有兒子。上帝應許將賜給他一個孩子，可是亞伯拉罕等到85歲時還沒有等到應許之子。他的妻子撒拉實在等不下去了，就讓亞伯拉罕

同自己的使女結合生下了以實瑪利。他們曾一度以為也許以實瑪利就是應許之子，上帝卻說不是。終於在撒拉 90 歲、亞伯拉罕 100 歲時應許之予以撒出生了，這其間亞伯拉罕等了 20 多年。《聖經》中第二個向上帝求子的故事是以撒因他妻子不生育，就為她祈求耶和華，上帝應允他的祈求，他的妻子利百加懷孕生下了雙子以掃和雅各。第三個求子故事發生在雅各和他的妻子拉結身上。雅各娶了利亞和拉結兩姐妹，他愛妹妹拉結勝過愛姐姐利亞。上帝見利亞失寵，就使她生育，拉結卻不生育。經過許多的周折，最終上帝顧念拉結，應允了她，使她能生育，約瑟出生。第四個求而生子的故事是關於以色列著名的先知撒母耳的。《撒母耳記上》詳細記載了事件的起因與結果。撒母耳的母親哈拿多年不生育，在耶和華的殿中切切懇求，故事的結尾是：“他們起來，在耶和華面前敬拜，就回拉瑪。到了家裡，以利加拿和妻哈拿同房，耶和華顧念哈拿，哈拿就懷孕。日期滿足，生了一個兒子，給他起名叫撒母耳，說：‘這是我從耶和華那裡求來的。’”¹⁸《路加福音》記載著另一則求子的故事。祭司撒迦利亞和妻子伊利沙白“二人在神面前都是義人，遵行主的一切誠命禮儀，沒有可指摘的。只是沒有孩子，因為伊利莎白不生育，兩個人又都年紀老邁了。”終於有一天上帝的使者對撒迦利亞說：“你的祈禱已經被聽見了。你的妻子伊利莎白要給你生一個兒子，你要給他起名叫約翰。”這就是耶穌的開路先鋒——約翰出生的故事。

以上五則故事，前三則記載在《創世紀》中，根據猶太人嚴謹的紀年推算，它們發生在公元前 2000 年左右，相當於我國的夏商時期。第四則故事發生在大衛建立猶大國之前，即公元前 1000 年左右，相當於我國的西周建立時期，即與周公制禮及作《生民》一詩是差不多的時代。前四則故事同中國的《生民》故事一樣古老，創作時期也相差不遠。第五則故事發生的時期相當於我國的兩漢之交，正是我國兩漢經學昌盛、讖緯說流行之時。

《聖經》中的五則求子故事與《生民》相較，有相似之處，也有不同。相同之處在於都“克禋克祀，以弗無子”，即中、以先民們都相信他們所信仰的上帝掌管著生育之事，可以向他祈求賜子，而且願望都得到了滿足。可見，祈禱可以助孕是中、以先民們共同的古老的宗教信仰。二者的不同之處首先在於《聖經》中的故事是用記述的文體寫成的，過程、時間的跨度都描述得詳細具體，而《生民》卻是詩歌的體裁，過程簡略概述，時間跨度不明。而二者最大的不同則在於：同樣是相信祈禱可以助孕的先民，以色列人雖然也有向上帝求子的宗教訴求與行為，可是無論是在《聖經》的記載中還是後來的《聖經》闡釋中都沒有創造出一個履跡或者吞卵而生子的神話；祈禱之後，每一個都還是通過男女交合而生出來的；這樣就於自然、人情、人性、人倫更容易讓人所接受、認可。其實中國也有不那麼神異的祈禱助孕的傳說，如前面提到的孔子的出生，只是在後來也有偶爾被神化的時候。

對比這些同與不同，問題就出現了。《生民》中記載的祈禱助孕的宗教訴求中一定需要“人武”或“帝武”的小插曲嗎？履跡致孕的神話是中國先民本身想像力的產物？是詩人編造出來的以神其祖的謠言？還是被釋經家闡釋出來的結果呢？如果是闡釋的錯誤，錯誤是從哪里產生的呢？關於這些問題，我們從歷代的舊註中應該可以發現一些蛛絲馬跡。

三、“履帝武敏歆”舊註辨正、新解

在傳統《詩經》學中，“履帝武敏歆”一語的註釋以《毛傳》、《鄭箋》最具代表性。以後說《詩》者或用毛或用鄭，或兼取二者中有用之處，以申說己意。現代《詩經》闡釋中鄭玄之釋和《史記》中的神話性描述被廣泛採用。可是流行的觀點並不表示就是正確的。下面將《毛傳》、

《鄭箋》的註釋一一辨正，以期對“履帝武敏歆”一語作出正確的解釋。

《毛傳》將“帝”釋為“高辛氏之帝”，《鄭箋》釋為“上帝”。依據《生民》上下文及上古時期的文化現實，鄭玄的“上帝”之釋應該是對的。

“敏”字，《毛傳》：“疾也。……將事齊敏也。”《毛傳》之意為姜嫄做事恭敬勤勉、迅疾。《鄭箋》則釋為：“敏，拇也。……祀郊裸之時，則有大神之跡，姜嫄履之，足不能滿。履其拇指之處，心體歆歆然。”鄭玄採用聲訓，將“敏”釋為“拇”。“敏”為“拇”說，後世莫不沿用。此種解釋還見於《爾雅·釋訓》。可是，“敏”字在先秦古籍中訓為“疾”是常事，訓為“拇”則為鮮見特例。《詩經》中“敏”字四見，^⑯《論語》中“敏”字七見^⑰，或作迅疾，或作亟（敏）勉講，都不訓為“拇”。而且，查遍先秦古籍，再沒有第二處“敏”字可釋為“拇”的。訓“敏”為“拇”，只有《爾雅》和《鄭箋》等特別針對“履帝武敏歆”一處才如此訓釋。《爾雅》與《毛傳》，孰先孰後還是個謎。有人以為《爾雅》為先秦書籍，但漢人有所增補，也有人以為《爾雅》晚出於漢代。這樣看來，訓“敏”為“拇”應該是漢代後起的說法。所以，竊以為《毛傳》是，《鄭箋》、《爾雅》非。

在談“歆”字的舊註前要先談談“履帝武敏歆”的句式。《生民》通篇除了這一句是五言外，其餘都是四言。這個形式上的特異，很讓人懷疑“歆”字是否錯簡至此，或者其前其後有斷簡缺字。在沒有發現可靠的文獻證據之前，只能懷疑。可是它到底斷句為“履帝武敏歆”還是“履帝武敏，歆”呢？或者“歆”字與下句“攸介攸止”相連呢？斷為前者是依照《史記》的描述和《鄭箋》的說法而來。“歆”字，《鄭箋》：“心體歆歆然。”《史記》：“心忻然說。”主語都是姜嫄，“敏歆”連讀是沒有問題的。可是，《毛傳》卻說：“歆，饗也。”孔穎達疏解《毛傳》：“姜嫄……行事敬而敏疾，故為神歆饗。神既饗其祭，則愛而佑之。”很明顯毛、孔與司馬遷、鄭玄對“歆”字的主體的理解是不一樣的，“歆”的主體變了，“歆”便要與“履帝武敏”分開來讀。王先謙在《詩三家義集疏》中也是這樣處理。^⑱從詩韻的角度來判斷，“歆”與“履帝武敏”也應該分開來讀。^⑲

分開後的“履帝武敏”句，“帝”取鄭玄之釋，為“上帝”；“敏”依《毛傳》，訓為“疾”，勤勉、迅疾的意思。翻譯為現代漢語：姜嫄快速、迅疾地踏上了上帝的足跡。歷代人們在解釋“履帝武”的時候都以為姜嫄在事實上踩踏上了上帝的大腳印。字面意思確實是這樣的，事實上卻未必如此。對照《大雅·下武》中的“繩其祖武”等詩句即可明白。《鄭箋》釋“繩其祖武”為：“武王能明此勤行，進於善道，戒慎其祖考所履踐之跡……”^⑳明眼人一看即知，此處的“繩其祖武”用的是比喻義，用形象化的語言描述武王繼承祖德、遵行祖訓，象遵行繩墨規矩一樣地不會出其左右，而非說武王在事實上亦步亦趨地踏著祖先的腳印行。這種用法還見於《楚辭·離騷》之“忽奔走以先後兮，及前王之踵武”。以此對照《生民》之“履帝武”，從其神似之處可知姜嫄也並不是實際上踏上了上帝的腳印，而是詩人用形象化的語言比喻姜嫄遵行上帝的旨意，按照上帝的規則生活。

如此解釋“履帝武”，看似它與姜嫄懷孕生子的關係不大了，其實不然。這要聯繫“敏”字與“歆”字的所指以及《閟宮》首章來看。在先秦“敏”不僅僅是一種迅疾、亟勉的行事態度與處事方式，更是一種德性。《尚書·大禹謨》：“黎民敏德。”《周禮·地官·師氏》“六德”中“二曰敏德。”《呂氏春秋·順民》篇記載湯禱桑林一事，湯曰：“余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。”^㉑可見，“敏”在上古三代是指一種德性，

並且曾作為衡量人、神關係的標準。姜嫄“履帝武敏”即是指姜嫄勤勉地按照上帝的旨意與規則生活行事。根據先民們“神歆饗而顧德”^②的宗教觀念可知，《生民》首章中姜嫄的懷孕原因是她“克禋克祀，以弗無子”地獻祭求子，又因她“履帝武”的“敏”德，上帝“歆饗”了她的獻祭，於是回應她的求子祈求；而不是因為她踩踏了上帝的腳印。這也可以用《閟宮》一詩來印證。《閟宮》同樣事關姜嫄之生后稷，詩中絲毫未提到“履跡感生”的神話，相反卻花筆墨描述姜嫄的道德與信仰生活——“其德不回，上帝是依”。《生民》之“履帝武敏”就是《閟宮》之“其德不回，上帝是依”。因為道德純全，按照上帝的規則行事為人，所以才有求子而允准的回應。

根據以上辨正可知，“履帝武敏歆”是詩人是用詩性化的語言形象地概述姜嫄的信仰生活及其人神互動關係，具有比喻性，而非在描述一件實際發生的踐履腳印的事實。可見，中國先民祈禱助孕的宗教信仰中也並不需要踩踏上帝腳印的小插曲，正如《聖經》中所記載的以色列先民求子而允的故事以及中國孔子的出生故事。《生民》作者也並沒有編造謠言以神其祖，所謂履跡致孕的神話是被說詩者闡釋出來的。

四、毛、鄭異釋的政治文化淵源

《生民》中姜嫄之生后稷出現多種解讀結果，有多方面的原因。首先當然是因文化斷層導致人們對上古文化與史實的隔膜。其次，闡釋者以讀史、讀文的方式讀詩也是一個重要原因。《生民》是詩，詩歌語言形象簡煉，給人留下極大的闡釋空間。“履帝武敏歆”是詩人用形象化的語言描述姜嫄的信仰生活，若以讀史實的方式解讀，必然會去尋索姜嫄何時履跡，所履何人之跡，跡又如何等等問題，以至產生如《毛傳》、《史記》、《鄭箋》和後來的民俗學新釋般的誤會。另外，詩歌篇幅簡短，無法在有限的篇幅內象散文一樣詳盡地表現時間的跨度和事件起承轉合的發展過程。“克禋克祀，以弗無子”是一事，“履帝武敏”是另一事，上帝“歆饗”又是一事，這種表達的跳躍性是詩歌的文體特徵。可是當闡釋家們以讀文的方式來理解它們之間的邏輯關係時，就會理解為同一時段發生的事實，所以《毛傳》認為：“禋祀郊祿之時，其夫高辛氏率與俱行，姜嫄隨帝之後，踐履帝跡。”聞一多說：“上云禋祀，下云履跡，是履跡乃祭祀儀式之一部分。”《生民》首章正常的邏輯關係應該是：姜嫄曾就“無子”這件事向上帝求告，因她凡事遵照上帝的旨意行，即“其德不回，上帝是依”，上帝就回應她的祈求，於是懷孕生子。時間的間隔因詩歌體裁的限制略而不言。

《生民》之“履帝武敏歆”一語多解，還有一個重要原因就是闡釋者受本時代的學術思想、文化觀念的影響，或者有意為某種政治思想作張本。將《毛傳》、《鄭箋》仔細比較，就可發現其中端倪。《毛傳》、《鄭箋》的最大相異之處是對“帝”和“敏”的不同解釋。這個不同表面上是對詩的不同理解，其實事關血統與天統的政治文化觀。《毛傳》以“高辛氏帝”釋“履帝武”之“帝”，有多種原因，最主要的原因是要給后稷一個高貴、純正的血統。而《鄭箋》將之釋為“上帝”，將“敏”釋為“拇”，則是為了迎合漢代流行的天統觀。

《生民》其事，相傳發生於不可考的唐虞時期；其詩，人皆以為周公作於西周之初。西周之前上古之世系與時代，其實是一筆糊塗賬，如《史記·五帝本紀》曰：“帝嚳娶陳鋒氏女，生放勳。取娵訾氏女，生摯。”^③此處並不言帝嚳還有元妃姜嫄，而《周本紀》卻言：“周后稷，名棄。其母有邰氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。”司馬貞《索隱》曰：“謙周以為‘棄，帝嚳之胄，其父亦不著’，與此紀異也。”^④至漢代晚出之《大戴禮記·帝系》始整合史籍曰：“帝嚳卜其

四妃之子，而皆有天下。上妃，有邰氏之女也，曰姜原氏，產后稷；次妃，有娀氏之女也，曰簡狄氏，產契；次妃曰陳隆氏，產帝堯；次妃曰陬訾氏，產帝摯。”^⑧其實是杜撰，以後史枉擬前史。不管怎樣，西周初年周公作《生民》不言其祖上來歷，表明是已不知曉；若是知曉，就沒有在“尊祖”詩中不提的道理。另以“民”之“未有貴位”^⑨、“古代勞動者（奴隸）的一般的代稱”^⑩的意義考之，周公也並不諱言后稷的平民出身。周公不提其先祖后稷的不可知曉的父親，也不以后稷之平民出身為恥，是實事求是，是古人不誣。

可是後來的釋詩家卻不能容忍周代始祖的這一不太耀眼的出身，一定要給他一個父親，而且還是一位出身高貴、血統純正的父親。這與周代的血統政治文化有關。西周立國，封建諸侯，以血緣別親疏，並建立嚴格的嫡長子繼承制，於是血統政治成為周代最主要的社會特徵。《毛傳》之作者大毛公——毛亨，相傳為秦漢間人，一說為六國時人。無論何時，總不會晚於西漢建立。西漢建立以前，從西周到東周，從春秋到戰國，雖然諸侯相互吞併，戰亂紛紛，但血統政治餘緒猶烈；直到漢高祖劉邦以亭長身份起於沛縣，於血統無所矜誇，另創天統以弘揚其統治的合法性後，周代之血統論才漸被漢代之天統論所代替。所以西漢前的《毛傳》會說：“后稷之母配高辛氏帝焉。”並把“履帝武敏歆”解釋為“帝，高辛氏之帝也。武，跡。敏，疾也。從於帝而見於天，將事齊敏也。”如此釋“帝”，就形成了從黃帝到帝嚳，再到后稷的一直延續下來的帝統。這個帝統在《毛傳》之前是否已存在，於史籍已不可考。即或有之，也應和《毛傳》一樣是周代血統政治的產物。杜撰歷史的言下之意為：周有天下是理所當然的，因為先祖后稷本為帝王之後，且為元妃之子。如果周無天下，或者周在商前，毛公釋詩恐怕就會是另一番模樣了。

鄭玄將“帝”釋為至上神“上帝”，本為確解，歧義在於將“敏”釋為“拇”。如此訓釋，便將“履帝武敏歆”一語往神話一路上去解說。當然這也並不是鄭玄的創見，《史記》、《爾雅》和齊、魯《詩》說早已鼓蕩在前。問題不在於誰先誰後，而在於這種神話式解說均出自漢代。漢代典籍中此類神話不在少數。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》總結說：“古言履跡生者三，一為宓羲（《孝經鉤命決》：‘華胥履跡，怪生皇羲。’），一為帝嚳（《路史》：‘帝嚳父嬪極取陳豐氏曰袁，履大人跡而生嚳。’），合后稷而為三。又言吞卵生者二，一為契（《殷本紀》：簡狄吞卵生契），一為大業（《秦本紀》：女脩吞卵生大業）。”^⑪馬氏所提諸書，《史記》出自漢；《孝經鉤命決》為漢代緯書；《路史》晚出自宋，上古資料多來自緯書和道書。可見這類感生神話均出自漢代。漢代還有一個最大的感生神話，即《史記·高祖本紀》所記載的漢高祖劉邦的神奇出生：“高祖，沛豐邑中陽里人，姓劉氏，字季。父曰太公，母曰劉媼。其先劉媼嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖。”^⑫

高祖劉邦，年輕時是鄉里的浪蕩遊俠，起事前最高身份為沛縣泗水亭長，其父太公、其母劉媼均為連名字都留不下的小民，如此貧賤低微的身份，雖憑時勢取得天下，而要在流行了長達千年且根深蒂固的血統政治觀下坐穩天下，卻非易事。勝過血統的莫過於天統。而劉邦因其自身的道德修養極差，也不可能說他如《大雅·皇矣》中周代的開國者一樣，得天下是因為“帝遷明德”。於是編造出一個真龍天子的神話，既宣揚了其統治的合法性，又在氣勢上壓倒了那些以血統矜誇、妄圖作亂的前朝遺老遺少。

在上者既編造神話以愚黔首，在下者也樂得逢迎拍馬、曲學阿世。如無吞卵、履跡等類的感生神話，無異於否認老劉家的天統。所以，“履帝武敏歆”一語在漢代就會眾口一詞，一路往神話上去解說。

- ①[清]成璫：《讀詩偶筆》，《窮園日札》，北京：商務印書館，1958年，第162頁。
- ②參見[清]馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，1989年，第875～877頁。
- ③馬承源主編：《戰國楚竹書》（二），上海：上海古籍出版社，2002年，第192～198頁。
- ④⑥⑧⑩⑪⑫⑬⑯⑰⑱⑲⑳⑳[漢]司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年，第1905、110、14、110、341頁。
- ⑤⑦⑨⑩[唐]孔穎達：《毛詩正義》，《十三經註疏》，北京：中華書局，1980年，第528、528、526、528頁。
- ⑧聞一多：《聞一多全集》，卷一，北京：三聯書店，1982年，第73～77頁。
- ⑨孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966年，第6～15頁。
- ⑩于省吾：《詩“履帝武敏欲”解——附論姜嫄棄子的由來》，載《澤螺居詩經新證》，北京：中華書局，1982年，第210、212頁。
- ⑪蕭兵：《中國文化的精英——太陽英雄神話比較研究》，上海：上海文藝出版社，1989年；《姜嫄棄子為圖騰考驗儀式》，天津：《南開大學學報》，1978年第4～5合刊。
- ⑫葉林生：《釋“帝”》，山東煙台：《煙台大學學報》（哲社版），2001年第3期。
- ⑬[宋]洪邁：《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1978年，第92頁。
- ⑭[清]牟應震：《詩問》，卷五，《續修四庫全書》，第65冊，上海：上海古籍出版社，2002年，第138～139頁。
- ⑮《毛詩序》之《生民》小序：“生民，尊祖也。后稷生於姜嫄，文武之功，起於后稷。故推以配天焉。”
- ⑯張麗華：《中國古代感生神話圖騰崇拜說質疑》，南京：《文教資料》，2008年10月上旬刊。
- ⑰錢耀鵬：《感生故事與早期政權的更迭》，北京：《中國文物》，2006年第3期。
- ⑱本文所有《聖經》經文均引自中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會2000年出版發行的中英對照（和合本·新修訂標準版）本。因經文本身標註篇、章、節，查找方便，所以不出註。下同。
- ⑲除此處外，還有《小雅·甫田》之“農夫克敏”、《大雅·文王》之“殷士膚敏”、《江漢》之“肇敏戎公”。
- ⑳分別是《論語·學而》之“敏於事而慎於言”，《里仁》之“君子欲訥於言而敏於行”，《公冶長》之“敏而好學不耻下問”。《述而》之“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”，《顏淵》之“回雖不敏，請事斯語矣”、“雍雖不敏，請事斯語矣”，《陽貨》之“子張問仁於孔子，孔子曰：‘能行五者，於天下為仁矣。’請問之，曰：‘恭、寬、信、敏、惠……敏則有功……’，《堯曰》之“敏則有功”。
- ㉑參見王先謙：《詩三家義集疏》，北京：中華書局，1987年，第877頁。
- ㉒參見張月明、李博：《“履帝武敏欲”新解》，長沙：《古漢語研究》，1990年第1期。
- ㉓《呂氏春秋·順民》。
- ㉔《文選·張衡<東京賦>》。
- ㉕[清]王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年，第130頁。
- ㉖侯外廬：《中國思想通史》，第一卷，北京：人民出版社，1957年，第34頁。
- ㉗[清]馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，第872頁。

作者簡介：李會玲，武漢大學文學院古籍研究所副教授，博士；于浩，武漢大學文學院博士研究生。武漢 430072

[責任編輯 陳志雄]