

后稷“三弃三收”新论

——来自神话学的阐释

刘 勤

【摘 要】《诗经·大雅·生民》中常被学人提及的后稷被“弃”，实为后稷被“真”。“真”字保留了十分丰富的仪式和神话内涵。因此，所谓的“三弃三收”，实为“三真三收”。“三真三收”的情节源自远古地母崇拜的仪式和神话——血祭沃土。不过，在《诗经·大雅·生民》的文本中，就已经文明化了。进而，发展到春秋战国时期，人们已经不能理解“三真三收”情节的仪式和神话内涵，亦为适应新的时代思想（如人治、德化、中央集权等），遂将被“真”简单化为被“弃”，由此而产生了后稷“弃”之名。到西汉，通过司马迁的进一步整合和阐释，“三弃三收”的说法遂基本定型。随后，世人便遵循这一脉络纷纷用后世的道德观念、合理性去解释后稷被弃之由，离真相愈加遥远。

【关键词】三弃三收；后稷；稷神；地母；血祭沃土

【作者简介】刘勤，四川师范大学文学院（成都 610068）。

【原文出处】《清华大学学报》：哲学社会科学版（京），2022.5.85～93

【基金项目】国家社会科学基金项目“三皇五帝神话体系的文化基因研究”（21XZW008）。

被历代注家和当今学界所公认并不断阐释的“三弃三收”，指的是周始祖后稷被母亲姜嫄三次丢弃、三次抱回，最终养大成人的情节。后稷被弃，古往今来几为共识。建立在后稷被弃的基础之上，学者们又集中于对后稷被弃之由进行探讨，提出了十多种说法，如无父贱弃说、长相奇怪被弃说、彰显灵异而被弃说、遵从神意而被弃说、弃子习俗说、遗腹说、速孕说、早产说、晚生说、易生说、难产说、卵生说、不哭说、假死说、阴谋说、避乱说、杀长子宜弟说、无意有子说、轻男说等，不一而足。^①

后稷被弃的各种解释当然都是后来附会的。到底后稷有没有被弃？“三弃三收”又是怎么来的？这些问题都还需要再探讨。这一研究不仅对于我们认识先周历史有重要价值，而且对于我们认识华夏耕稼文明的起源和相关信仰大有裨益。

一、《生民》“三真三收”情节来自地母崇拜的仪式和神话

关于周民族始祖后稷诞生的神话传说，不少文献都有记载，如《诗经·大雅·生民》、上博简《子羔》、《史记·周本纪》、《列女传》、《吴越春秋·吴太伯传》、《春秋元命苞》、《竹书纪年》、《宋书·符瑞志》等。不过，正如岑仲勉所说，其他资料“不外脱胎《生民》一诗而略加窜改”。^②毫无疑问，《诗经·大雅·生民》的记载，是最早的、神话文献学价值最高的记载，理应得到重视。为了便于分析，兹列全诗如下：

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

诞弥厥月，先生如达。不圻不副，无蓐无害，以赫厥灵。上帝不宁，不康禋祀，居然生子。

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

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

诞后稷之穡,有相之道。蓂莪丰草,种之黄茂。实方实苞,实种实褒。实发实秀,实坚实好。实颖实栗,即有邰家室。

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

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

鼎盛于豆,于豆于登,其香始升。上帝居歆,胡臭亶时。后稷肇祀,庶无罪悔,以迄于今。^③

尽管《生民·序》所谓“生民,尊祖也。后稷生于姜嫄,文武之功,起于后稷,故推以配天焉”^④云云,已融入了春秋战国以来乃至汉代的观念,但《生民》一诗大约成书于“文王全盛时代”,^⑤在一定程度上反映了先周后期^⑥的思想观念,如实地记录了周人远古集体记忆中的远祖故事,并通过口耳相传的方式流传下来,最后著于文字,当是事实。每一个国家和民族的历史都是从神话开始的,周民族的历史自然也不例外。

《生民》全诗共八章。前三章的主角是姜嫄。诗歌一开始追溯周民族的起源,指出周民族的始祖母是姜嫄。起初她没有孩子,于是虔诚祭祀,踩到帝的脚拇指印后怀孕,足月生产,毫无痛苦。然后,她把初生的婴儿后稷三次分别“寘”于“隘巷”“平林”“寒冰”,又三次抱回来。中间三章的主角是后稷。主要叙述了后稷的功绩,如后稷很小就能养活自己;种植的粮食和果蔬总能丰收;懂得很多种植的技能,如相土、除草、培育和选择嘉种等。最后两章的主角仍主要是姜嫄。“后稷肇祀”的对象,起初非姜嫄而谁?

从《生民》开篇即言姜嫄、姜嫄为后稷之母、“后

稷肇祀”姜嫄等要素,以及全诗的结构和内容来看,姜嫄的主体地位仍得到了充分彰显,远非《生民·序》及此后诸家那样更推崇后稷。故《生民》所谓“尊祖”,至少应包括女始祖姜嫄和男始祖后稷;而在更早的时候,尊女始祖姜嫄应是最主要的。

从人类社会发展和认识的进程来说,任何一个民族都是从女始祖开始追溯的。在作为始祖之前,她们首先是自然神。姜嫄的原型是大地,神格化为地母;后稷的原型是谷物稷,神格化为稷神(稷,也有一个从女性到男性的发展演变)。那么,《生民》所谓“姜嫄履迹生后稷”讲述的就是大地上长出谷物的故事,引申为地母生养万物。

在此认识之下,远古时期世界各地都普遍地盛行过向地母献祭的仪式——血祭沃土,即将活人作为牺牲,献祭于大地以求丰产的原始野蛮习俗。“猎头”习俗便是一例。这一习俗不仅普遍地流行于原始农业部落,且延续到阶级社会很晚时期。考古发现中国最早的猎头习俗见于长江下游河姆渡文化,后来在马家浜、良渚、龙山、石家河等文化中均有发现。^⑧今土家族《梯玛神歌》也讲述了“人牲祭祖”的故事。此外,菲律宾群岛土著、孟加拉国刚特人等也曾有于播种之前杀死人性敬献地母的仪式。这种催生巫术在人类学家的著作中比比皆是,如弗雷泽(James George Frazer)《金枝》。

最初献祭给地母的牺牲,是部落首领的孩子,或是大巫师的孩子,抑或是首领和巫自己,因为必须是献给地母的“最高贿赂”。这也是得到她护佑并恩赐食物和子嗣的必备条件。在原始社会中,人们普遍认为使大地丰产的关键因素不是别的,正是地母(后来抽象化为社)的赐予。大地生养万物,与女人生孩子是一回事。这里面蕴藏着丰富而深刻的原始生态思维:人的种子(孩子)=植物的种子(嘉种)^⑨=动物的种子(幼崽、卵),都叫“子”。

《说文解字》释“子”：“十一月，阳气动，万物滋，人以为称。象形。凡子之属皆从子。𠂔，古文子，从

𡗗，像发也。𡗗，籀文子。凶有发，臂胫在几上也。”段玉裁注云：“《律书》：子者，滋也，言万物滋于下也。《律历志》曰：孳萌于子……子本阳气动，万物滋之称。万物莫灵于人，故因假借以为人之称。象物滋生之形，亦象人首与手足之形。”^⑩

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》1884年第一版序言中继《德意志意识形态》进一步阐明：“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结底是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。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的生产；另一方面是人自身的生产，即种的繁衍。”^⑪在古人看来，人的这“两种生产”始终是交织在一起的。从“子”的造字法则和许、段的解说来看，正反应了这种结合。这是一种普遍化了的“拟人”：由人的“初生儿”推及万物的“初生儿”——表示人类，如“孩子”；表示动物，如“鱼子”“鸡子”；表示植物，如“种子”。

“子”，表示初生的人或者动植物，与生殖崇拜直接联系在一起。正因如此，简狄吞食玄鸟卵会生孩子，商也因此为“子”姓。^⑫这体现了商在自然生殖和文化生殖^⑬两方面的始源性和正统性，具有意义重大的开篇性质。试问与商有着密切文化关联的周，难道没有这种文化因子？显然是不可能的。

《生民》处处充溢着这种原始思维和地母崇拜，而其中的“三寘三收”正是献祭地母仪式的残留，是对血祭沃土的扮演，如同“履帝武敏”是仪式扮演一样。^⑭“寘”字保留了丰富的仪式和神话内涵。

(一)“寘”字最早、最基本的含义就是“放置、安排”，如《易·坎》：“寘于丛棘，三岁不得凶。”^⑮“寘”在《生民》文本中具有仪式扮演的意味。“寘”了三次，抱回三次。“寘”本身也包含了“收”的意味。除《生民》外，《诗经》中“寘”字的其他用例，如《卷耳》“嗟我怀人，寘彼周行”，《伐檀》“坎坎伐檀兮，寘之河之干兮”“坎坎伐辐兮，寘之河之侧兮”“坎坎伐轮兮，寘之河之漘兮”^⑯等，都暗含了“寘”表示放置之后要收取的意思。“三”的数量也具有高度凝练化的仪式效果。

同样，所“寘”之地“隘巷”“平林”“寒冰”，不过是在说广袤的“大地”。而所有的灵异，毋宁说是天的意志，不如说是地的意志。所履为地，所寘为地，所养为地，非地而何？早有学者意识到这一点：“周部族将自身的力量之源归结于土地，而非无法掌控的上天。”^⑰故事中，姜嫄和地母是“一而二，二而一”的同位关系，后稷，既是人之子(孩子)，也是动物之子(所以有“先生如达”^⑱“牛羊腓字之”^⑲“鸟覆翼之”)，还是植物(谷物、果蔬)之子(“嘉种”)，当然也是献给地母的“最高贿赂”——血祭沃土的牺牲。

(二)“寘”通“植”，同样蕴含着原始思维、生态思维。《毛传》：“寘，置。”^⑳钮树玉《说文新附考》认为寘、寘、置，三字相通。^㉑上古时期，寘和置在“放置”这个意义上是通用的。通用的原因可能与声音的旁转有关。而“置”又通“植”，段玉裁释“置”：“置之本义为贯遣，转之为建立，所谓变则通也。《周礼》‘废置以馭其吏’，与废对文。古借为植字，如《考工记》‘置而摇之’即‘植而摇之’。《论语》‘植其杖’即‘置其杖’也。”^㉒“置”通“植”，“寘”通“置”，故“寘”通“植”，“寘后稷”，意思就是“植嘉种”。如此，“稷”，实具有普遍的神话意蕴。它代表着所有大地的生养之物：人、动物、植物。正是这种神秘的普遍性让“稷”与“子”一样，“完全有理由成为关于生命起源的具象符号”。^㉓

(三)除了“三寘三收”体现出对地母的崇拜和献祭外，细查《生民》后五章，其内在结构和内容仍然是如此安排的。中间三章讲述后稷(具神/人二重性)的功绩，即“稷”(谷物、万物)的硕果，即大地的赐予；而最后两章，讲述对大地(地母)的献祭。人们不可能只是心安理得地接受大地的赐予，而不进行献祭。在生产力极为低下的时期，或许频繁的献祭才是最主要的活动。综观后稷崇拜的发展演变，稷神自然崇拜始终是核心。这就决定了对地母的依赖和崇拜始终与后稷崇拜相始终，前者是后者的信仰土壤。

可见，“寘”字在《生民》文本中具有丰富的仪式

和神话内涵。另,“寘”和“弃”在《诗经》中的使用区隔明显。前面已说,《诗经》中的“寘”基本表示放置,并且暗含了要收取的意思。而《诗经》中的“弃”,都表示“抛弃”“丢弃”之意,如《汝坟》“既见君子,不我遐弃”,《陟岵》“上慎旃哉,犹来无弃!”^②可见,《诗经》中“寘”和“弃”绝不混用。

既然如此,“三寘三收”怎么变成了“三弃三收”呢?从文献看,后稷“弃”名的出现是第一步。

二、周后稷“弃”之名乃《尧典》的杜撰

顾颉刚在《后稷的实在怎样》一文中说:“弃名始见于《左传》《国语》,乃是战国时人已立了烈山氏之子做了后稷(弃)以前的后稷,所以不得不别立一名以示区别。”^③顾颉刚认为弃名后起,是真知灼见,不过后稷为弃之名,并非首见于《国语》和《左传》,而是《尚书·尧典》。

关于《尧典》的写制时间,争论很大,有夏时作、尧舜时作、周代作、春秋战国作、秦时作、汉代作等说法。今天看来,《尧典》作于春秋战国时期仍比较合理。因为,《尧典》承秦制;与商周时期的主流思想不同,《尧典》体现了德化、人治、中央集权思想;《尧典》把甲骨卜辞、《山海经》、《楚辞》等文献中的神名普遍历史化为人名,改造痕迹明显……此外,近年来学者还提出了一些新的证据,比如刘宗迪从比较神话学的视角出发,通过对文本结构和故事情节分析,得出《尧典》是春秋战国时期儒家整合起来的“神话创世纪”。^④

不过,《尧典》的写制时间又应早于《国语》和《左传》。一方面,就语言风格而言,《尧典》明显比《国语》和《左传》更为古朴;另一方面,《国语》和《左传》中屡屡称引《尧典》的内容,如《国语·周语下》引太子晋之语:“其在有虞,有崇伯鯀……尧用殛之于羽山。”^⑤又如《左传·文公十八年》:“故《虞书》数舜之功曰:‘慎徽五典,五典克从’,无违教也。曰:‘纳于百揆,百揆时序’,无废事也。曰:‘宾于四门,四门穆穆’,无凶人也。”^⑥

所以,并非如顾颉刚所说“弃名始见于《左传》《国语》”,而是首见于《尚书·尧典》。其云:

舜曰:“咨,四岳!有能奋庸熙帝之载,使宅百揆,亮采惠畴?”金曰:“伯禹作司空。”帝曰:“俞,咨禹,汝平水土,惟时懋哉!”禹拜稽首,让于稷、契暨皋陶。帝曰:“俞,汝往哉!”帝曰:“弃,黎民阻饥,汝后稷,播时百谷。”帝曰:“契,百姓不亲,五品不逊。汝作司徒,敬敷五教在宽。”^⑦

短短几句之中,一处“稷”,一处“后稷”,一处“弃”,拼凑痕迹和前后抵牾十分明显。笔者认为,后稷“弃”之名完全是《尧典》的杜撰。理由如下:

(一)作为人名的“稷”和作为职官的“后稷”(“稷”)本产生于不同时期,前者早于后者,不同质。在《尧典》时代,这两种用法都已存在,《尧典》作者不加分辨地将之杂糅、混用,使用于一个层面,体现了拼凑的生硬和随意。

“稷”的含义和相关信仰大抵经历了如下发展历程:(1)稷是一种谷物→(2)谷神、稷神(性别由女性发展为男性)→(3)被纳入祖先神(半自然神半祖先神→完全人格化的祖先神)→(4)历史化为人名“后稷”(“稷”)→(5)职官名的“后稷”(或“稷”)→(6)一种祭祀之名:稷祀。

据上面的文本,舜让禹担任司空,禹“让于稷、契、暨皋陶”。这里与“契”“皋陶”相提并论的“稷”显然是人名——《尧典》作者将神话传说中的名字直接当作人名使用是惯常手法。“帝曰:弃,黎民阻饥,汝后稷,播时百谷”中的“后稷”,却是指职官名。因为前文说:“舜曰:咨四岳,有能奋庸熙帝之载,使宅百揆,亮采惠畴。”汉孔安国解释说意谓“求其人使居百揆之官,信立其功,顺其事者,谁乎?”^⑧所以后面才有禹为司空、弃为后稷、契为司徒、皋陶为士、垂为共工、益为朕虞、伯夷为秩宗、夔为典乐、龙为纳言的安排。从人类社会的发展进程来看,如此完备的职官分布显然是中央集权观念的反映。

此外,作为人名的“稷”是作为神名的“稷”的历

史化。作为职官名的“后稷”(“稷”),是作为神名的“后稷”(“稷”)的政治化。这种倾向,是与春秋战国时期的思想观念相吻合的。

(二)就文本逻辑而言,若一开始真有“弃”之名,在舜还未授给弃官职之前,禹不应“让于稷”,而应是“让于弃”;况如前所说,此处“契”“皋陶”皆为人名,不应独独“稷”不为人名;若禹“让于稷”,则说明“稷”是本名,也说明本无“弃”之名。

(三)若有人提出“让于稷”中“稷”是以职官名代人名,那何以唯独“稷”以职官名代人名?“契”“皋陶”等皆无,也从不见以司空代禹。

(四)《尚书》中的《皋陶谟》《吕刑》也提到稷播百谷的事情,文本语境与《尧典》差不多,但绝口不提后稷有“弃”之名:

禹曰:洪水滔天,浩浩怀山襄陵,下民昏垫。予乘四载,随山刊木。暨益奏庶鲜食。予决九川,距四海,浚畎浍,距川。暨稷播,奏庶艰食鲜食,懋迁有无化居。烝民乃粒,万邦作义。(《尚书·皋陶谟》,即传本《尚书·益稷》)

皇帝清问下民,齔寡有辞于苗。德威惟畏,德明惟明。乃命三后,恤功于民。伯夷降典,折民惟刑。禹平水土,主名山川。稷降播种,家殖嘉谷。三后成功,惟殷于民。(《尚书·吕刑》)^⑧

上文中,“稷”与“禹”“益”“伯夷”并提,为人名无疑。其中,目前公认成书年代最早,约于周中期写定的《吕刑》,仍没有提及“弃”名。因此,我们不妨猜测,至少在周中期,后稷(稷)并无“弃”之名。后稷“弃”之名,正是春秋战国时期《尧典》写制者的杜撰。

(五)最后再加一点旁证。《尧典》中如上拼凑而逻辑无法自洽的例子实在很多,如共工、四岳、四方风、羲和、夔的例子。^⑨此处只举共工一例作为旁证。

帝曰:“畴咨若时登庸?”放齐曰:“胤子朱启明。”帝曰:“吁!嚣讼,可乎?”帝曰:“畴咨若予采?”驩兜

曰:“都!共工方鸠僝功。”帝曰:“吁!静言庸违,象恭滔天。”注云:静,谋。滔,漫也。言共工自为谋言起用行事而违背之貌。象恭敬而心傲很(狠),若漫天言不可用。(《尚书·尧典》)

流共工于幽洲(州),放驩兜于崇山,窜三苗于三危,殛鲧于羽山,四罪而天下咸服。(《尚书·尧典》,传本《尚书·舜典》)

帝曰:“畴咨若予工?”兪曰:“垂哉!”帝曰:“兪,咨!垂,汝共工。”垂拜稽首,让于殳斨暨伯与。(《尚书·尧典》,传本《尚书·舜典》)^⑩

《尧典》中三处写到共工,呈现如下特点:1.先秦文献中常作为水神、能平水土的共工,到《尧典》中变成了尧的臣子,这和《尧典》中“稷”名之历史化一样。2.《尧典》里有关“共工”的三处记载,两处为人名,一处为职官名。这和《尧典》中“后稷(稷)”的用法一样,将不同时空的观念杂糅、混用,拼凑于一个层面。3.“庸违”一词是《尧典》的杜撰。

《楚辞·天问》:“八柱何当?东南何亏?”“康回冯(凭)怒,墜(地)何故以东南倾?”王逸注:“康回,共工名也。”^⑪《说文解字》:“回,转也。”段玉裁注云:“渊,回水也。故颜回字子渊。”^⑫《尔雅·释詁上》:“康,乐也。”^⑬共工为水神,自然乐水,故名康回。

已有学者明确指出,共工名“康回”,即《尧典》所谓“庸违”。如清惠栋《九经古义》:“《楚辞》所谓康回者,即《书》所云‘静言庸违’也。”^⑭姜亮夫《重订屈原赋校注》亦言:“‘康回’即‘庸违’、康庸形近、违回音义皆通,则共工即鲧分化……”^⑮

那么,为什么水神之名“康回”,会变成表示人品不端的“庸违”一词呢?笔者认为这实际上是《尚书·尧典》的杜撰。关于共工的早期文献非常复杂,毁誉参半。在长沙子弹库楚帛书、《左传·昭公十七年》等的记载中,还保留了共工或尊神或人王的正面形象。不过,大量文献表明,尧舜禹时期共工部落战败而被驱逐,如《尚书·尧典》:“(舜)流共工于幽洲(州)”,^⑯《庄子·在宥》:“(尧)流共工于幽都。”^⑰或许正

是在这种背景之下,产生了共工与帝争神,怒而触不周山的神话。共工(康回)为一己之私,毁天灭地、引发洪水之负面形象也逐渐深入人心。到了儒家典籍《尚书·尧典》中,“康回”一词就进一步被德化处理,由共工之名,变成了对共工的道德审判,遂产生“静言庸违,象恭滔天”之说。注云:“静,谋。滔,漫也。言共工自为谋言起用行事而违背之貌。象恭敬而心傲很(狠),若漫天言不可用。”^⑩此后,《左传·文公十八年》因袭之:“少皞氏有不才子,毁信废忠,崇饰恶言,靖谮庸回,服谗蒐慝,以诬盛德。”^⑪不过,有的文献还是保留了“康回”为人名之说,如战国秦刻《诅楚文》即作“康回无道”。^⑫这恰好透露了《尚书·尧典》的修改痕迹和意图。

从历史的辩证的角度来看,往往越是被塑造为负面的神话形象,越是曾经古老的、正面的形象。袁珂曾指出:“从现存神话的片段来看,除了大部分已经归入统治阶级的‘列祖列宗’中的‘正神’,还有为数不少的在缙绅先生们看来是‘恶神’或‘邪神’的神,即高尔基所说的‘反抗神的神’,如羿、鲧、蚩尤、夸父、刑天等……假如听任这些‘叛逆’的神话流传,统治者的统治地位不言而喻地会受到影响。怎么办呢?最好的办法,还是将它们加以修改,转化做历史。于是,神话上的这些‘反抗神的神’在历史上都以坏蛋的形象出现了。羿为民除害,在历史上则是‘不修民事而淫于原兽’;鲧偷取天帝的息壤来平息洪水,在历史上则是‘方命圯族’……”^⑬康回(共工)的命运也不例外。

总之,在当时儒家理想的指导下,春秋战国时期《尧典》的作者一方面把禹、共工、后稷(稷)、契、皋陶、垂、益、伯夷、夔、龙等不同时期、不同种族和地域的神话传说人物不加分辨地进行整合,让他们都效命于当时儒家树立的明君——尧舜——的殿堂;另一方面又将一些当时人已经无法理解的传说人物或名物事项进行杂糅、熔铸或修改,以符合当时人的理解和儒家的理想追求。鉴于此,《尧典》的作者根据《诗

经·大雅·生民》中后稷三次被“寘”——“寘之隘巷”“寘之平林”“寘之寒冰”——而杜撰出一个“弃”名出来,一点也不意外。

三、“三弃三收”的成型得益于《周本纪》的整合

西汉司马迁《史记·周本纪》对后稷诞生的记载,首先主要借鉴了《诗经·大雅·生民》:

周后稷,名弃。其母有邰氏女,曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野,见巨人迹,心忻然说,欲践之,践之而身动如孕者。居期而生子,以为不祥,弃之隘巷,马牛过者皆辟不践;徙置之林中,适会山林多人,迁之;而弃渠中冰上,飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神,遂收养长之。初欲弃之,因名曰弃。^⑭

不过,对比前面的《诗经·大雅·生民》和这里的《史记·周本纪》,却又能很明显看出二者的不同。司马迁显然对《生民》中的内容进行了有意识的修改。

(一)《周本纪》这段共有五个“弃”字。第一句话便开宗明义、斩钉截铁地说周后稷的名字就是“弃”,有意欲强调之意。(二)为了阐释“周后稷,名弃”,司马迁进一步将《生民》中的“寘之隘巷”改成了“弃之隘巷”;将《生民》中的“寘之寒冰”改成了“弃渠中冰上”,即将两处“寘”均改为了“弃”,唯有《生民》“寘之平林”仍保留为“徙置之林中”。此之谓后来“三弃三收”之本——虽然严格地说,这里还不是“三弃”,而是“二弃一置”,但是非常明显,司马迁即便是在说到“置”时,仍是将之与“弃”等而视之的,所以才会有开头那句“周后稷,名弃”,以及段末结论性的话:“初欲弃之,因名曰弃。”故本文论及司马迁《周本纪》此段情节,皆统言“三弃三收”。(三)司马迁将“周后稷,名弃”与“三弃三收”的情节进行弥合,最后得出结论:“初欲弃之,因名曰弃。”从文献上看,这也是第一次对后稷弃名之因进行解释。这些在《生民》中都是完全没有的——如前所说,《生民》中,后稷本名为后稷,他三次被“寘”,而非被“弃”。

那么,为什么司马迁会做如此修改呢?笔者认为大致有以下几个原因:

其一,司马迁直接借鉴了上述《尚书·尧典》的说法。司马迁比较笃信《尚书》的记载。^④他在《五帝本纪》《夏本纪》《周本纪》中所记载的后稷之基本情况,及其与尧、舜、禹之关系,与《尧典》《益稷》《吕刑》多篇所言高度一致。如前所说,《尧典》第一次提出后稷之名为弃:“帝曰:‘弃,黎民阻饥,汝后稷,播时百谷。’”^⑤司马迁《周本纪》开篇“周后稷,名弃”^⑥正本于此。

其二,司马迁应参阅了《国语》《左传》《礼记》中后稷为弃名的记载。相关材料如下:

海鸟曰“爰居”,止于鲁东门之外二日,臧文仲使国人祭之。展禽曰:“越哉,臧孙之为政也……夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能扞大患则祀之。非是族也,不在祀典。昔烈山氏之有天下也,其子曰柱,能殖百谷百蔬;夏之兴也,周弃继之,故祀以为稷……尧能单均刑法以仪民,舜勤民事而野死,鲧鄣洪水而殛死,禹能以德修鲧之功,契为司徒而民辑,冥勤其官而水死,汤以宽治民而除其邪,稷勤百谷而山死,文王以文昭,武王去民之秽……”(《国语·鲁语上》)^⑦

仲尼曰:“臧文仲,其不仁者三,不知者三。下展禽,废六关,妾织蒲,三不仁也。作虚器,纵逆祀,祀爰居,三不知也。”(《左传·文公二年》)

(蔡墨曰)“稷,田正也。有烈山氏之子曰柱,为稷,自夏以上祀之。周弃亦为稷,自商以来祀之。”(《左传·昭公二十九年》)^⑧

是故厉山氏之有天下也,其子曰农,能殖百谷。夏之衰也,周弃继之,故祀以为稷。共工氏之霸九州也,其子曰后土,能平九州,故祀之以为社。(《礼记·祭法》)^⑨

很明显,《国语》《左传》《礼记》承袭了《尧典》,认为后稷之名为弃,但此一认识又难与其他故有资料相弥合,便呈现出矛盾性。比如,《国语·鲁语上》这段关于为什么不能祭祀海鸟爰居的话,是鲁僖公时

期展禽所说。《左传·文公二年》传文引孔子语也说到此事。在论证圣王制祀规则时,展禽列举道:“昔烈山氏之有天下也,其子曰柱,能殖百谷百蔬。夏之兴也,周弃继之,故祀以为稷。”这里的“稷”明显是职官之名。根据韦昭注,周弃是“以死勤事则祀之”的典范,但展禽后面再次重申时,却并不提“周弃”之名,而是直接说“稷勤百谷而山死”,与“稷”并列的有尧、舜、鲧、禹、契、冥、汤、文王、武王之谓,无一是用官职而代人名者,可知,这个“稷”应是人名之谓。不过,据《国语》《左传》相关记载,到了展禽的时代,又有“柱”(《礼记·祭法》作“农”)、“周弃”先后为稷官的说法,与原本的“稷”名混杂。如前所述,表示人名的“稷”与表示职官的“稷”,本是不同时期的产物,混杂在展禽的叙述中。这些矛盾,有没有导致司马迁的疑惑呢?我们不得而知。

其三,司马迁很可能参阅并借鉴了《左传·襄公二十六年》有关宋平公夫人的一段记载:

初,宋芮司徒生女子,赤而毛,弃诸堤下。共姬之妾,取以入,名之曰弃。长而美。平公入夕,共姬与之食。公见弃也而视之尤。姬纳诸御,嬖。^⑩

宋国的芮司徒生了一个女儿。她初生之时,全身通红且长满了毛,所以被丢弃在堤下。因为她曾被丢弃,所以被共姬的侍妾捡回来后,命名为“弃”。弃长大后很漂亮,得到宋平公的宠爱。当司马迁看到这则材料的时候,他会不会自然联想到“初欲弃之(后稷),因名曰弃”^⑪呢?很有可能。尽管今天看来,后稷时代(神话时代)与宋平公时代的观念绝不可同日而语。

其四,司马迁也可能借鉴了楚国贵族屈原《楚辞·天问》中的描述,从而倾向于将动词“真”改为“弃”。《天问》:“稷维元子,帝何竺之?投之冰上,鸟何燠之?”^⑫《说文解字》:“投,擿也。从手殳声。”段玉裁注云:“擿,投也。二篆为转注。《巷伯》传曰:投,弃也。”^⑬可是,据《天问》文意,“投”与“竺”已经矛盾。“竺”,一作“笃”,厚也。既然天帝厚爱他,又为什么

会弃之？这是讲不通的——必不是简单的弃，必有深意。此外，《天问》也并没有说后稷之名为弃，不过将“真”简单理解为“投”了。

当然，如上司马迁的种种选择和取舍，又是决定于他的内在思想的。早在春秋战国时期，人们便已不能理解“三真三收”的仪式和神话内涵了，遑论西汉。从“子不语怪力乱神”到“缙绅先生难言之”，儒家自然也容易把“三真三收”进行简单化解释。当初《尧典》的作者杜撰后稷“弃”之名的理由，会不会也与此有关？书缺有间，只能猜测。

最后再补充说明一点。前面我们说司马迁的“二弃一置”，正反映了他思想上的矛盾性。何故？我们虽不能确定司马迁是否也发现了《尧典》《国语》《左传》中后稷(稷)称谓的混用和抵牾，但他应该看到了《毛传》在解释时仍全部保留了“真”字，^⑤因为毛公认为“三真”的环节是：“天生后稷异之于人，欲以显其灵也。”^⑥但这种重视“天异”，遵从“天命”的思想，与“良史”司马迁的思想已经有了一定距离。或因此，他在《生民》《毛传》等与《尧典》《国语》等之间做了个折中，于是就出现了“二弃一置”的状况。从“真”到“弃”，虽一字之差，却让远古地母崇拜、稷神崇拜、血祭沃土仪式、浑融思维等，茫然难识。

在《史记·周本纪》之前，没有人解释过为什么后稷名弃。司马迁在《周本纪》中补足了这个“遗憾”，而司马迁的这个“补注”，在今天读来，反而有“此地无银三百两”的意味，暴露了后稷名弃在史料上的缺失，以及在真实性上的苍白。由于司马迁《史记》影响之巨大，后世便以此为准绳进行阐释、加工、润色，也无人质疑后稷名弃、后稷被弃之类问题；而建立在后稷被弃基础之上，本文开头所提及的对后稷被弃之由进行探讨而产生的种种说法，便陆续展开了。

注释：

①彰显灵异而被弃之说，始于毛传郑笺，孔颖达正义从之，当代学者也提及，如于省吾《诗“履帝武敏歆”解》(《中华文

史论丛》1965年第6辑)；遵从神意而被弃之说，参见高亨《诗经今注》(上海：上海古籍出版社，1980年，第402页)；无意有子说，参见蒋立甫《诗经选注》(北京：北京出版社，1981年，第276页)。其余说法，参见萧兵在《中国文化的精英》(上海：上海文艺出版社，1989年，第218—246页)中的综述。

②岑仲勉：《周初生民之神话解释》，见氏著：《两周文史论丛》，上海：商务印书馆，1958年，第2页。

③郑玄笺，孔颖达正义：《毛诗正义》，上海：上海古籍出版社，1997年，第528—530页。

④郑玄笺，孔颖达正义：《毛诗正义》，第528页。

⑤徐中舒：《先秦史论稿》，成都：巴蜀书社，1992年，第121页。

⑥我们一般把先周时期分为四个阶段：后稷时期、不窋到公刘时期、公刘居豳到太王时期、太王迁岐到武王开国之前。其中，第一个时期，后稷时期，属神话传说时代。这一时期所奠定的后稷重农思想是后来各周王的指导思想，后王的美德中就反复提到“修后稷之业”。

⑦丁山：《古代神话与民族》，北京：商务印书馆，2015年，第338页。

⑧林华东：《河姆渡文化初探》，杭州：浙江人民出版社，1992年，第241—242页。

⑨江苏连云港将军崖石刻谷灵崇拜岩画，正体现了植物果实或种子与人之子的同一性。此外，我国西南许多少数民族有“祭谷魂”“叫谷魂”的习俗，也说明他们认为谷物和人一样有灵魂。陶阳、钟秀还将“植物生人型”作为创世神话的一个类型。见陶阳、钟秀：《中国创世神话》，上海：上海人民出版社，1989年，图版“创世神话花中生人图(连云港将军崖石刻岩画)”，第278、217—220页。

⑩许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》十四篇下，上海：上海古籍出版社，1988年，第742页。

⑪恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，北京：人民出版社，2018年，第4页。

⑫《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”见郑玄笺，孔颖达正义：《毛诗正义》，第622页。《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。契长而佐禹治水有功。帝舜乃命契曰：‘百姓不亲，五品不训，汝为司徒而敬敷五教，五教在宽。’封于商，赐姓子氏。”见司马迁：《史记》卷三，

北京:中华书局,1982年,第91页。

⑬关于“自然生殖”和“文化生殖”的提法,参见刘勤:《性别文化视域下的神话叙事研究之一:女神论》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第143页。

⑭闻一多:《姜嫄履大人迹考》,见氏著:《神话与诗》,武汉:武汉大学出版社,2009年,第67页。

⑮王弼等注,孔颖达等正义:《周易正义》,上海:上海古籍出版社,1997年,第42页。

⑯郑玄笺,孔颖达正义:《毛诗正义》,第277、358—359页。

⑰陈辉、杨端志:《周人文化英雄的诞生与农耕文化的成熟》,《广西社会科学》2015年第11期。

⑱《生民》郑玄笺:“达,羊子也。”见郑玄笺,孔颖达正义:《毛诗正义》卷一七之一,第529页。达,即牵。《说文解字》:“牵,小羊也。从羊大声,读若达同。”见许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》四篇上,第145页。

⑲《说文解字·子部》:“字,乳也。从子在宀下,子亦声。”见许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》十四篇下,第743页。

⑳郑玄笺,孔颖达正义:《毛诗正义》,第530页。

㉑钮树玉:《说文新附考》,北京:中华书局,1985年,第115页。

㉒许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》七篇下,第356页。

㉓王小盾:《中国早期思想与符号研究》,上海:上海人民出版社,2007年,第684页。

㉔郑玄笺,孔颖达正义:《毛诗正义》,第282、358页。

㉕顾颉刚:《讨论古史答刘、胡二先生》,见氏编:《古史辨》第1册,上海:上海古籍出版社,1982年,第135页。

㉖刘宗迪:《〈尚书·尧典〉:儒家历史编纂学的“神话创世纪”》,《民俗研究》2014年第6期。

㉗左丘明著,韦昭注:《国语》,上海:上海古籍出版社,2015年,第68页。

㉘杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,上海:上海古籍出版社,1997年,第1863页。

㉙孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,1997年,第130页。

㉚孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,第130页。

㉛孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,第141、248页。

㉜顾颉刚、刘起釭:《尚书校释译论》释译“尧典”部分,北京:中华书局,2018年,第1—412页。

㉝孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,第122、128、131页。

㉞刘向辑,王逸注,洪兴祖补注:《楚辞》,上海:上海古籍出版社,2015年,第106、110、112页。

㉟许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》六篇下,第277页。

㊱郭璞注,邢昺疏:《尔雅注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年,第2569页。

㊲惠栋:《九经古义》卷三,北京:商务印书馆,1959年,第28页。

㊳姜亮夫:《重订屈原赋校注》,天津:天津古籍出版社,1987年,第284页。

㊴孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,第128页。

㊵郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》卷四下,北京:中华书局,2004年,第373页。

㊶孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,第122页。

㊷杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,第1862页。

㊸郭沫若:《石鼓文研究 诅楚文考释》,北京:科学出版社,1982年,第296页。

㊹袁珂:《中国神话传说》,北京:北京联合出版公司,2016年,第11—12页。

㊺司马迁:《史记》卷四,第111—112页。

㊻先秦文献也笃信《尚书》,“据初步搜列共称引《尧典》之文达十四次”。见顾颉刚、刘起釭:《尚书校释译论》,第1页。

㊼孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,第130页。

㊽司马迁:《史记》卷四,第111页。

㊾左丘明著,韦昭注:《国语》,第109—110页。

㊿杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,第1839、2124页。

①郑玄注,孔颖达等正义:《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,1997年,第1590页。

②杜预注,孔颖达等正义:《春秋左传正义》,第1990页。

③司马迁:《史记》卷四,第111—112页。

④刘向辑,王逸注,洪兴祖补注:《楚辞》,第132页。

⑤许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》十二篇上,第601页。

⑥《毛传》:“(诞真之隘巷,牛羊腓字之”后注)诞,大。真,置……天生后稷异之于人,欲以显其灵也……“(诞真之平林,会伐平林”后注)……置之平林,又为人所收,林间人收取之。(“诞真之寒冰,鸟覆翼之”后注)大鸟来一翼覆之,一翼藉之,人而收取之……故置之于寒冰。见郑玄笺,孔颖达正义:《毛诗正义》,第530页。

⑦郑玄笺,孔颖达正义:《毛诗正义》,第530页。