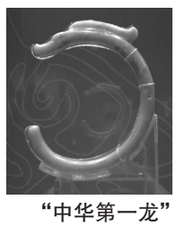
《山海经》里“龙”与“龙祠”的文化意义

——兼论帝王何时与“龙”互喻

国学 文化周刊

■刘 火


“中华第一龙”

商代的蟠龙环

西周的龙纹璜

战国的玉龙

在最早的汉字辞典《尔雅》诸卷里是没有“龙”字的。成书于东汉的《说文解字》里,有了“龙”字。这其间,是一个漫长的过程。

《周易》“乾” “坤”里有“初九潜龙勿用”、“见龙在田”、“飞龙在天”、“上六龙战于野”等(此“龙”喻“君子之德”);《春秋三传》有“蛇乘龙,龙,宋、郑之星也,宋、郑必饥”(此“龙”为星座),“太皞氏以龙纪,故为龙师而龙名”(此“龙”为官名)等;《论语》和《老子》均无“龙”;《庄子》内篇无“龙”,外篇《在宥》有“故君子苟能无解其五藏,无擢其聪明,尸居而龙见,渊默而雷声,神动而天随,从容无为而万物炊累焉”;《孟子》有“当尧之时,水逆行,氾滥于中国,蛇龙居之,民无所定,下者为巢,上者为营窟。” 在先秦诸子中,《公孙龙子》“龙”的使用最为密集。

……

在《尔雅》和《说文解字》之前,可见“龙”已经出现在先秦文献里。在十九世纪末至二十世纪30年代之间发现的大量甲骨文里,关于“龙”,罗振玉、陈梦家、饶宗颐、裘锡圭等甲骨文大家在其著述中多有详释。其义有指自然物种、星座名称、地名、人名、求雨。有一点值得注意的是,在这里,“龙”的原初能指和所指,并没有图腾的文本意义。

作为一部集史前(文字史)文明的地理、动植物、历史和神话为一体的著作,在《山海经》里,“龙”作为一种具体指代的物,是中华文化重要的符码。

在《山海经》形成的战国时代(公元前三世纪至公元前五世纪),“蛇”的地位显然高于“龙”(见刘火《“蛇”的神性与伟力——〈山海经〉里的蛇》,《神话研究集》第三辑)。“龙”在《山海经》里第一次出现是在《南山经》——“凡䧿山之首,自招摇之出,以至箕尾之山,凡十山,二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首”(《山海经》引文均出自袁柯《山海经校注》,巴蜀书社,1992年)。第二次出现还是在《南山经》——“自柜山至于漆吴之山,凡十七山,七千二百里。其神状皆龙身而鸟首”。此两者,“龙”有龙首和龙身,《山海经》里的龙有了全形。但《山海经》并没有具体描述“龙”的形状。《南山经》第三次出现“龙” ——“自天虞之山以至南禺之山,凡一十四山,六千五百三十里。其神皆龙身而人面”。至此,《南山经》完成了“龙”的定义:龙是一种神,是神话域内某一种特定的物种,这个物种的主要功用是交通工具。

在《山海经·海经》里共有16处提到“龙”,其中6处都用作交通工具。“龙”作为一种能跑、能飞、能游的超级交通工具,其功能主要用于神和人的“坐骑”。这时的“龙”,距后来被赋予的华夏图腾意义还差着十万八千里。倒是“蛇”在此时,已具备超级神性的意味。袁柯在校注“冰夷人面,乘两龙”时斩钉截铁地讲道:“古天神多为人面蛇身。举其著者,如伏羲、女娲、共工、相柳、窫窳、贰负等是也”,这些神与“蛇”有关却与“龙”无关。从马王堆墓(西汉初公元前二世纪)发现的“T”字帛画里的伏羲、女娲,以及后来出土的西汉、东汉的西王母造像,都是人面蛇身造像或者人身蛇交尾(转喻繁殖旺盛)造像。

《山海经》里的许多动物(包括山川植被)都具有神性,大都有自己的神祠。“龙”在《山海经》里的神性标识便是“龙祠”。《山海经·山经》共有“龙祠”七处(《山海经·海经》无龙祠),何谓“祠”?《说文解字》释“春祭曰祠,品物少,多文辞也”。“祠”即祀的仪式和容器,而“祀”,先秦哲人讲道“国之大事,在祀与戎”(《左传》)。从《左传》《说文解字》对“祠”和“祀”的解读,与《山海经·山经》里关于祭龙的“祠”完全符合,表明“龙”在《山海经》里已经开始作为一种神来看待。

只是,作为“祭”即“祠”的对象,“龙”并不是《山海经》里唯一被祭祀的神。《山海经·山经》里共有25处“祠”,“祠”的对象有山神、人面蛇身神、羊身人面神、彘身人首神、人面鸟身神等。虽然带有“龙”(或龙身或龙首)的“祠”占比超出其他诸神,但从祭品来看,“龙祠”祭品与其他诸神相差无几。与“龙”祠不同的其他物种的“祠”,甚至比“龙祠”更被尊崇,比如祭山神的祭品远比祭龙的祭品丰富,在祭山神时不仅使用了玉,祭尧山时还用到了酒。由此可见,《山海经》的作者(们)对大自然的崇敬,远远高于对臆造之神的膜拜,这具有不可忽视的文化意义和文明意涵。

那么,“龙”是什么时候成为天子(王权)喻体的呢?

西汉的《礼记》在其《礼运》篇里有“何谓四灵? 麟、凤、龟、龙,谓之四灵”。此“四灵”,《礼运》自注:“故龙以为畜,故鱼鲔不淰。凤以为畜,故鸟不鸞。麟以为畜,故兽不狘。龟以为畜,故人情不失。”唐人孔颖达释《礼记正义》:“谓之‘灵’者,谓神灵。以此四兽皆有神灵,异于他物,故谓之灵”。从这句话我们可以推断,直到唐人,“龙”的原初义仍然是自然界的某一物种,虽然神性已经具备,但既便如此,“龙”并非独一和至尊,而是与其他三种神灵并列。

从公元前五世纪至公元一世纪,“龙”的转义在此间的汉初生成。在《礼记正义·礼器》里,东汉郑玄说“天子龙衮,诸侯黼,大夫黻,士玄衣燻裳”;唐人孔颖达进一步坐实这一天子(人君)与侯与臣与士的等级关系,孔说“人君因天之文章以表于德,德多则文备,故天子龙衮”。“龙衮”即“龙袍”,“龙衮”作为天子服饰的标配,第一次被写进《诗经》《尚书》《礼记》《周易》《春秋》的注疏里,后为清人所编的《十三经注疏》推崇为官学儒家的正典。同时,第一次将服饰作为“礼”(秩序)的构件,并划出相应的等级,《礼记》在服饰等级上非常重视,有《缁衣》《服问》《深衣》等专卷论述。

阎立本《历代帝王图》(现藏于美国波士顿博物馆)中的十三位帝王(从前汉昭帝、后汉光武帝到隋炀帝)服饰上的“龙纹”,可能是最早出现在画幅上的龙袍标识。到《唐太宗立像》(宋人摹阎立本,现藏于台北故宫博物院)时,唐太宗的“龙袍”就完全是后世我们熟知的“龙”的形象了,龙袍上有四条龙,胸腹各一,双肩各一。从文字到图画的文本里,我们看到:自汉到唐,“龙”从“四灵”之一升格为天子的专属形制。准确地说,是在东汉王充(公元27-97)的《论衡》里定型——“祖龙死,谓始皇也。祖,人之本;龙,人君之象也。”

再看早于《礼记》的《周易》,如何将“龙”从自然物种演义为天子即人君的文化符码。《周易·乾卦第一》有“初九:潜龙勿用”。唐人孔颖达《周易正义》释:“正义曰:居第一之位,故称初;以其阳爻,故称九。潜者,隐伏之名;龙者,变化之物。”此时的“龙”,既为具象的某物种,又为抽象的某种指代。在孔颖达看来,“龙”既是自然现象,同时也是圣人的指代。何谓“圣人”? 圣人者大人也。释“九五:飞龙在天,利见大人”时,《周易正义》讲:“此自然之象,犹若圣人有龙德飞腾而居天位,德备天下,为万物所瞻睹,故天下利见此居王位之大人。” 此时的“龙”,已经由原来的两重属性(自然化、人格化)落脚到单一属性,即“龙”是居王位的“大人”。

《周易·乾卦第一》共有八条,第一条总述“乾”即“天”的本质和面相,其后七条都与“龙”相关,从“潜龙”到“群龙无首吉”,从“潜”到早晨出现,再到一天的不同形状,阐述“龙”作为自然属性与人格属性的变易和变易时的不同所指。“龙”即“天子”,是在《尚书正义》《礼记正义》《周易正义》《春秋左传正义》等的注/疏里完成的。事实上,直到唐,于其他诸灵,“龙”并无独尊的地位。孔颖达《春秋左传正义·序》“疏”里讲:“麟、凤与龟、龙、白虎五者,神灵之鸟兽,王者之嘉瑞也。”。

在这一过程中,得专门提出一典籍,就是梁(公元六世纪)时期沈约注本的《竹书纪年》(王国维等认为这是一部伪书)。《竹书纪年》上卷的五帝传,“龙”出现的频率逐渐增多。

黄帝轩辕氏:“母曰附宝,见大电绕百斗枢星,光照郊野,感而孕。二十五月生帝于寿丘。弱而能言。龙颜,有圣德”;**帝颛顼高阳氏**:“母曰女枢。见瑶光之星,贯月如虹,感已幽房之宫,生颛顼于若水”;**帝喾高辛氏**:“生而骈齿,有圣德”;**帝尧陶唐氏**:“母曰庆都,生于斗维之野,常有黄云覆其上。及长,观于三河,常有龙随之。一旦,龙负图而至,其文要曰:‘赤受天祐’。眉八采,须发长七尺二寸,面锐上丰下,足履翼宿。既而阴风四合,赤龙感之。孕十四月而生尧于丹陵,其状如图。及长,身长十尺,有圣德,封于唐”;**帝舜有虞氏**:“母曰握登,见大虹意感,而生舜于姚墟。目重瞳子,故名重华。龙颜大口,黑色,身长六尺一寸…… 舜服鸟工衣服飞去。又使浚井,自上填之以石,舜服龙工衣自傍而出”。

由此五帝家谱可以看出:一、五帝孕生,虽与神灵相关,但却与“龙”无关,“龙”的出现是在五帝生后才有的事;二、“龙”与帝即天子的关系已经密不可分;三、帝的服饰已经用“龙”作定制。但比对《史记·五帝本记》,不仅通篇不见“龙”的踪迹,而且也没有五帝孕生的祥瑞。难怪清人指出,此《竹书纪年》的“五帝传”抄自《宋书·符瑞志》,而《宋书》正是沈约编纂。

近现代史学巨擘顾颉刚的“古史层累说”有一重要观点,大意为国史愈往后,便加上原来没有的内容,且愈加愈多。从司马迁的《五帝本纪》到沈约的“五帝纪”,我们能一目了然地看到后人对前史所加的内容。当然这也并非是沈约们的发明。司马迁在《史记·五帝本记》里没有给上古或者传说的五帝以“龙”的等值,却在《史记·高祖本记》里写道:“高祖,沛丰邑中阳里人,姓刘氏,字季。父曰太公,母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往视,则见蛟龙于其上。已而有身,遂产高祖。”由此,华夏文明的文化机制里完成了“龙”与“天子”喻体与本体相互的赋权——“龙即天子”“天子即龙”。这一彼此赋权的人神共同体,成为开国帝王孕生祥瑞的标配(如唐太宗有“龙凤之姿”等)。吊诡的是,汉皇之前实现统一六国的秦始皇,却没有这种“龙即天子、天子即龙”的文化能指和所指,《史记·秦始皇本记》载:“秦始皇帝者,秦庄襄王子也。庄襄王为秦质子于赵,见吕不韦姬,悦而取之,生始皇。”莫非,这是司马迁作为大汉臣子,他心中天子至上的潜意识使然?

宋人摹唐人画《唐太宗立像》

从实物来看,“龙”作为祥瑞的文化符号,可能比文字要早。从商代始,龙形玉器从没间断过。从商代的蟠龙环、西周的龙纹璜、战国的玉龙、西汉楚王墓的玉龙等,至唐宋元明几朝更是蔚为壮观。1971年在内蒙古翁牛特旗三星塔拉发现的红山文化“C形”玉龙,为更早的新石器时期(约4000年前到10000年间)的龙形玉器,被称为“中华第一龙”。但这些是否就如《周易正义》所释的王的标识,显然难说。经考古界认定,“中华第一龙”就是一种祭品而非祭品对象,它或许就跟《山海经》中“龙祠”里的祭品一样,《山海经》里还多次提及,除“龙祠”之外的其他“祠”也常用玉。祭品虽然是人神的中介,但祭品决不等于祭祀对象。《山海经》里的“祠”已表述得十分清楚。

如果我们认定《山海经》并非只是神话,而是一部集神话、地理、历史、人文为一体的书,那么,“龙”是否是华夏先民的图腾,显然就有待进一步地探究。

风靡宋初的苏合郁金酒

■郑学富

热播电视剧《梦华录》第33集,赵盼儿的酒店永安楼隆重开业,邀请汴京文人雅士12人参加“花月宴”。宋引章轻拢慢捻,将琵琶演奏得出神入化,舞女翩翩起舞,衣袂飘飘,将唐代的两幅名画《捣练图》和《簪花仕女图》演绎得栩栩如生,幻画如真。在场的众人看得如痴如醉,几乎忘记了鼓掌。赵盼儿趁势推出一款苏合郁金酒,众人品之,如痴似醉。林三司感慨道:“此酒不饮一盏,枉做神仙。”并带进宫中,献给宋真宗,真宗赞道:“既香且醇,还能治头痛。”宋真宗赵恒对医学药理颇有研究,深谙药酒之道,他曾经亲自选定两本四季养生的专著《四时摄生论》和《集验方》,刊行天下。沈括在《梦溪笔谈》中就记载了宋真宗赏赐药酒的故事:“王文正太尉气羸多病,真宗面赐药酒一注瓶,令空腹饮之,可以和气血,辟外邪。文正饮之,大觉安健,因对称谢。上曰:‘此苏合香酒也。每一斗酒以苏合香丸一两同煮,极能调五脏,却腹中诸疾。每冒寒夙兴,则饮一杯。’因各出数榼赐近臣,自此臣庶之家皆仿为之,苏合香丸盛行于时。”

苏合香为金缕梅科植物苏合香树所分泌的树脂,《本草纲目》说:“此香出苏合国,因以名之。”初夏时节将苏合香树皮击伤或割破,深达木部,使香树脂渗入树皮内。等到秋季后再剥下树皮,榨取香树脂,残渣加水煮后再压榨,榨出的香脂即为普通苏合香。将其溶解在酒精中,过滤,蒸去酒精,则成精制苏合香。有开窍辟秽,开郁豁痰,行气止痛的功效。魏晋时期文学家傅玄的《拟四愁诗》有“佳人贻我苏合香,何以要之翠鸳鸯”的诗句,可见苏合香在晋朝已经是贵族小姐使用之香料。

郁金,又名毛姜黄,是姜科植物的块根,断面黄色。李白的“兰陵美酒郁金香,玉碗盛来琥珀光”和卢照邻的“双燕双飞绕画梁,罗帏翠被郁金香”诗句中的“郁金香”即是此物,而非荷兰等国的国花郁金香。郁金香出于西域,而后传入中原。《唐会要》载:“伽毗国献郁金香,叶似麦门冬,九月花开,状如芙蓉,其色紫碧,香闻数十步。华而不实,欲种取其根。”郁金味辛苦、性平,入心、肺、肝经,是疏肝、解郁、止痛的良药。郁金不仅可以入药,还可以用于泡酒,且郁金泡酒能够活血行气、化瘀止痛等。郁金香酿酒早已有之,《诗经·大雅·江汉》有“厘尔圭瓒,秬鬯一卣”的诗句,宋代罗愿《尔雅翼》卷八说:“郁,郁金也,其根芳香而色黄,古者酿黑黍为酒。所谓‘秬’者,以郁草和之,则酒色香而黄,在器流动,《诗》所谓‘黄流在中’者也。”郁金有广郁金和川郁金两种,有趣的是广郁金主产于四川,川郁金主产于浙江温州。

南北朝梁武帝萧衍的《莫愁歌》云:“卢家兰室桂为梁,中有郁金苏合香。”在酒里混合苏合、郁金这两种香料,就是苏合郁金酒,芳香祛浊,开窍解郁,宣痹止痛。如此美酒,何不像李白那样,“开琼筵以坐花,飞羽觞而醉月”呢!

读诗漫笔③

中唐“愤青”诗人李长吉

■顾 农

早熟早逝的奇才李贺(字长吉,790-816)是中唐时代一位纯粹的诗人,一生呕心沥血地写诗,取得了很高的成就。

李贺对社会上不合理的事情、对自己找不到前途的不幸遭遇都充满了愤怒,说起话来很有力度,毫不留情。只须各看一个例子,就可以略知这位“愤青”的大概了。

中唐时代租税甚重,吏治腐败,老百姓负担不起,日子过得很苦,白居易在他的《秦中吟》《新乐府》里一再写到过这样的时弊,李贺也尖锐地暴露过其时民生的艰难,他的《感讽》五首其一写道:

合浦无明珠,龙洲无木奴。
足知造化力,不给使君须。
越妇未织作,吴蚕始蠕蠕。
县官骑马来,狞色虬紫须。
怀中一方板,板上数行书。
“不因使君怒,焉得诣尔庐?”
越妇拜县官:“桑牙今尚小。
会待春日晏,丝车方掷掉。”
越妇通言语,小姑具黄粱。
县官踏飧去,簿吏复登堂!

沉重的剥削、无止尽的索取,已经造成资源的枯竭,原本盛产明珠的合浦(在今广东)、广种柑橘的龙洲(在今湖南),现在都不能满足官方的需求了。吴越(今江浙一带)固然是以出产丝织品著称的地方,但现在桑叶初生、春蚕尚幼、妇女们还没有开始纺织,而这时候县官就已经迫不及待地骑着马前来催征丝绸了,还说什么这是奉上司的差遣,非登门收缴不可的。这一家的主妇赶紧打招呼做解释,又安排小姑子给官老爷做饭吃;她们好不容易把县官打发走,级别略低一档的簿吏又来催缴租税了。

李贺此诗没有像白居易那样在最后发几句很理性的议论,他已经愤怒到无话可说了。李贺另有一首为采玉工人诉苦的《老夫采玉歌》,写到“村寒白屋念娇婴,古台石磴断肠草”即告结束,同样具有动人的力量。

官老爷们这样折腾,小百姓要活下去太难了。李贺又在诗里说,就是像自己这样的小官,活得也很艰难痛苦。他在《赠陈商》一诗中对友人大发牢骚道:

长安有男儿,二十心已朽。
《楞伽》堆案前,《楚辞》系肘后。
人生有穷拙,日暮聊饮酒。
只今道已塞,何必须白首。
凄凄陈述圣,披褐鉏俎豆。
学为尧舜文,时人责衰偶。
柴门车辙冻,日下榆影瘦。
黄昏访我来,苦节青阳皱。
太华五千仞,劈地抽森秀。
旁古无寸寻,一上戛牛斗。
公卿纵不怜,宁能锁吾口。
李生师太华,大坐看白昼。
逢霜作朴樕,得气为春柳。
礼节乃相去,憔悴如乌狗。
风雪直斋坛,墨组贯铜绶。
臣妾气态间,唯欲承箕帚。
天眼何时开,古剑庸一吼!

自己虽然饱读诗书,年纪轻轻,却已经心如死灰。当时李贺任奉礼郎,这是一个在皇家举行朝会祭祀等典礼时做些安排座次、吆喝赞导之类服务性事务的小官。《新唐书·百官志》载:“奉礼郎二人,从九品上。掌君臣版位,以奉朝会祭祀之礼……凡祭祀、朝会在位拜跪之节,皆赞导之。公卿巡行诸陵,则主其威仪鼓吹而相其礼。”虽然级别不高,但服务的对象乃是高层的大人物,工作场所则皆为庄严神圣的地方;然而李贺说,自己过的简直就是奴婢一样的苦日子,在风雪中值班,弄得非常疲惫憔悴。什么时候天老爷能够开开眼,让我像传说里古墓中的宝剑那样一飞冲天! 青年李贺始终幻想自己能得到高层的重视,给一条好的出路,但他始终没有等到任何机会。

《赠陈商》一诗作于元和六年(811)冬,到元和八年(813)春天,李贺就抛弃这奉礼郎一职,取道洛阳回老家福昌(今河南宜阳)昌谷山居去了。此时他已经憔悴不堪,“归来骨薄面无膏,疫气冲头鬓茎少”(《仁和里杂叙皇甫湜》)——这一年他才二十四岁。

这以后李贺就再也没有进入官场,生活完全靠朋友的接济,在潞州(今山西长治)呆过较长时间。艰难的处境和恶劣的情绪大大伤害了他的健康,到二十七岁那年(元和十一年,816),一代天才李贺就英年早逝了。

关于李贺之死,有过一个神奇的传说,后来李商隐(812-859)的《李长吉小传》把它记录了下来:

长吉将死时,忽昼见一绯衣人,驾赤虬,持一板,书若太古篆或霹雳石文者,云:“当召长吉。”长吉了不能读,欻下榻叩头,言:“阿**㚟**老且病,贺不愿去。”绯衣人笑曰:“帝成白玉楼,立召君为记。天上差乐,不苦也!”长吉独泣,边人尽见之。少之,长吉气绝。

李商隐说,这是李贺的阿姊讲的,应当可靠。这个故事表彰了李贺的绝世才华和他的一片孝心,同时更表明他在人世间完全找不到前途——他的出路只有离开人世间上天去。

李贺先前的诗篇中有《天上谣》《仙人》《梦天》等幽思飘渺之作,《梦天》诗云:

老兔寒蟾泣天色,
云楼半开壁斜白。
玉轮轧露湿团光,
鸾珮相逢桂香陌。
黄尘清水三山下,
更变千年如走马。
遥望齐州九点烟,
一泓海水杯中泻。

诗人梦见自己上了月宫,在桂花飘香的路上会见嫦娥(“鸾珮相逢”),从那里俯瞰人间,沧海桑田的更迭全在眼中,中国的九州像是九点烟,而大海不过是从杯子里倒出来的那么一点点水。可知李贺曾经设想到过上天,只是没有打算在那边写什么《白玉楼记》——如果是请他去写诗,他应当是乐于走一趟的。这人间实在太不重视他的志趣、才华与前途了!

晚唐张读(834-?)在《宣室志》里有一则传奇故事,说上帝请李贺去“纂乐章”,他便很高兴地去了,托梦给母亲大人说“今为神仙中人甚乐,愿夫人无以为念。”(《太平广记》卷四十九)这个故事显然出于踵事增华的虚构,却颇有助于增进人们对李贺内心世界的理解。过去李贺曾在《致酒行》诗中表示过希望直接得到皇帝的赏识,给个大官做(参见顾农《关于李贺〈致酒行〉》,《文汇读书周报》2018年10月29日第4版《书人茶话》),未能实现,现在可望在天上得到补偿了。