

论《尧典》“光被四表”之训诂及其神话背景*

徐 刚

提 要：先秦的儒家有将旧有的神话改造为“历史”的习惯，在传统的儒家典籍中，往往会留下一些“旧瓶装新酒”的词汇或语言形式，它们来源于神话，但已经失去了神话的内容，被赋予了新的意义。这种词汇或语言形式，可以称作神话的“语言化石”。找出这种“化石”，不但可以让我们发现早期神话，而且还可以解决一些语源上的问题。本文从这个角度，检验了清代学术史上著名的关于“光充也”之训的争论，指出《尧典》的“光被四表，格于上下”这个表述，是来源于一个关于尧的神话，“光”应训为“光耀”，《尧典》的叙述，可以看作是以修辞的手法将神话现实化。

关键词：语言化石 光被四表 尧典 神话 清代学术史

○ 引言

中国的神话系统遗失很早。但是先秦的儒家有将旧有的神话改造为“历史”的习惯，因此，在传统的儒家典籍中，往往会留下一些“旧瓶装新酒”的词汇或语言形式，著名的如“黄帝三百年”“黄帝四面”“夔一足”等，就是有明确记载的“重新解释”。^①不过，在经典中，还有一些词汇或者语言形式，本来是来源于神话，但是由于时间的推移，这个神话故事逐渐被人遗忘，其神话意义也就随之失落，从而影响了后人对于它们的理解。我们今天借助于一些新的材料或观念，重新考察它们，可以在一定程度上把其中隐藏的神话寻找回来。这些词汇或者语言形式，就好像一块块包裹着神话的化石遗迹，等待我们去剖析。所以，我们可以直观地把它们比喻为神话的“语言化石”。本文试图论述《尚书·尧典》的“光被四表，格于上下”，就是一个以修辞的手法将神话现实化之后形成的“语言化石”。

一 清儒关于“光充也”之训的争论

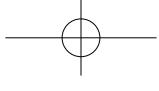
《尚书·尧典》开篇说帝尧：

曰若稽古：帝尧曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。

这里的“光”，似乎很好理解，就是“光明”“光耀”的意思。例如郑玄《尧典》注：“言尧德光耀

* 收稿日期：2019-11-26；定稿日期：2021-11-05。

① 这三个故事分别出自《大戴礼记·五帝德》、《尸子》（《太平御览》卷七九与三六五引）、《吕氏春秋·察传》，前人多有阐释，较早的论述见杨宽《古史传说探源论》，载《古史辨》第七册上（1982：110-112）。



及四海之外，至于天地。所谓大人与天地合其德，与日月齐其明。”^①又《诗·周颂·噫嘻》“噫嘻成王，既昭假尔”，郑笺以“光被四表，格于上下”释《诗》之“昭假”，可见郑玄就是把“光”理解为最基本、最常用的光耀之义。

郑注文从字顺，这个训诂本来是没有问题的。但是晚出的孔传却说：“光，充。”“光”与“充”意思差别较大，历史上对于“光”字的解释，基本遵循郑注。但是清儒戴震在跟王鸣盛讨论《尚书》的一封信中，却对此提出了不同的意见。他认为，“光”本身并无“充”义，“光”乃是一个错字，古本《尚书》当作“横”，因音近而讹误成“桃”，又脱误成“光”。

《尧典》：“光被四表，格于上下。”传曰：“光，充也。”《释文》光字无音切。正义曰：“‘光，充’，《释言》文。”据郭本《尔雅》：“桃，颀，充也。”注曰：“皆充盛也。”《释文》曰：“桃，孙作光，古黄反。”《说文》曰：“桃，充也。”孙愐《唐韵》“古旷反”。《乐记》：“钟声铿，铿以立号，号以立横，横以立武。”^②郑注曰：“横，充也，谓气作充满也。”《释文》曰：“横，古旷反。”《祭义》曰：“置之而塞乎天地，溥之而横乎四海。”《孔子闲居》曰：“夫民之父母乎，必达于礼乐之原，以致五至而行三无，以横于天下。”注曰：“横，充也。”横、桃，同古旷反。“横，充也”，即《尔雅》“桃，充也”。《汉书·王褒传》曰：“化溢四表，横被无穷。”《王莽传》曰：“昔唐尧横被四表。”《后汉书·冯异传》曰：“横被四表，昭假上下。”然则《尧典》古本必作“横被四表”，横被，广被也。正如《记》^③所言“横于天下”“横乎四海”也。“横四表”“格上下”对举，溥遍所及曰横，贯通所至曰格。横转写为桃，脱误为光。追原古初，当读古旷反，庶合充廓广远之义。而《释文》于《尧典》无音切，于《尔雅》乃古黄反，殊少精核。^④

戴震认为把《尧典》的“光”训为“充”是正确的，但“光”本身并无“充廓广远”之义；古书训“充”之“光”又作“桃”或“横”。光、桃，上古音见母阳部；黄、横，上古音匣母阳部。前后韵部相同，声母同类，语音非常接近。所以戴震认为《尧典》原始的本子必作“横”，“横”转写为“桃”，又脱误为“光”。

戴震的结论，无论从字形、字音还是字义上讲，都是讲得通的，所以戴震的说法似乎无懈可击。我们至少应当认真考虑他的观点。但是说古书错了，毕竟是非常大胆的论断，如果没有极其坚强的证据，一般不下这种结论。对此，王引之有所修正，他认为，桃、光、横，语音都非常接近，都属于同声通用，而不是错字。

光、桃、横，古同声而通用，非转写讹脱而为光也。三字皆充广之义，不必古旷反而后为充也。

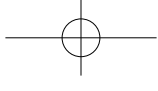
《汉书·宣帝纪》《萧望之传》并曰：“圣德充塞天地，光被四表。”《周易集解·比卦》载荀爽注曰：“圣王之信，光被四表。”《北堂书钞·乐部一》（钞本）引《乐纬》“尧乐曰大章”，注

① 郑注见《诗·周颂·噫嘻》孔疏引。

② 这句话的意思是：钟声铿锵，可以立号令以警众，号令威严，则士众勇气充满，勇气充满则武事可立。

③ 按即上文所引出自《礼记》之《祭义》与《孔子闲居》。

④ 戴震《与王内翰凤喈书》，见《戴震文集》（1980：46-47）；此处根据王引之《经义述闻》卷三所櫟括，见《经义述闻》（2000：65）。



曰：“言德光被四表，格于上下，其道大章明也。”《后汉书·蔡邕传·释海》^①曰：“舒之足以光四表。”高诱注《淮南·俶真篇》曰：“颇，读光被四表之被。”《中论·法象篇》曰：“唐帝允恭克让，光被四表。”《魏公卿上尊号奏碑》曰：“迈恩种德，光被四表。”曹植《求通亲亲表》曰：“欲使陛下崇光被时雍之美。”王粲《无射钟铭》曰：“格于上下，光于四方。”皆义本《尧典》。班固《典引》：“光被六幽。”蔡邕注曰：“六幽谓上下四方也。”引《尚书》曰：“光被四表，格于上下。”《周颂谱》曰：“天子之德，光被四表，格于上下。”《噫嘻篇》：“既昭假尔。”笺曰：“谓光被四表，格于上下也。”正义并曰：“‘光被四表，格于上下’，《尧典》文也。注曰：‘言尧德光耀及四海之外，至于天地，所谓大人与天地合其德，与日月齐其明。’”郑氏传古文《尚书》而字亦作光，则光非讹字可知。（王引之《经义述闻》卷三）

王引之说，古书用《尧典》之文，固然如戴震所说，有很多作“横”的例子，但更多的是作“光”的例子。而且郑玄所传是古文，字亦作“光”，可见把“光”看作错字不合适。“光”与“桃”“横”，不仅语音相近，而且意义上也相通，也有充满的意思。

《尔雅》：“桃，充也。”孙炎本桃作光。《皋陶谟》曰：“帝光天之下。”正义曰：“充满大天之下。”《孝经》曰：“孝弟之至，通于神明，光于四海。”孔传曰：“光，充也。”是光正训充，与横初无异义也。（王引之《经义述闻》卷三）

不仅如此，“光”与“广”也是语音相近，意义相通，古书也有很多用了《尧典》之文，而“光”“广”互用的。“光”之为“广”也不能算是错字。

光与广亦同声。《周颂·敬之》传曰：“光，广也。”《周语》曰：“緝，明也。熙，广也。”《尔雅》曰：“緝熙，光也。”僖公十五年《穀梁传》曰：“德厚者流光。”疏曰：“光，犹远也。”《荀子·礼论》“积厚者流泽广”，《大戴礼·礼三本篇》作“流泽光”，是光与广通，皆充廓之义。《方言》曰“幅广为充”是也。故《尧典》言“光被四表”，而《汉书·礼乐志》曰：“圣主广被之资。”隋萧吉《五行大义》引《礼含文嘉》曰：“尧广被四表，致于龟龙。”《汉成阳灵台碑》曰：“爰生圣尧，名盖世兮。广被之恩，流荒外兮。”樊毅《复华下民租田口算碑》曰：“圣朝劳神日昃，广被四表。”《成阳令唐扶颂》曰：“追惟尧德广被之恩。”沈子琚《绵竹江堰碑》曰：“广被四表。”《艺文类聚·乐部》引《五经通义》曰：“舞四夷之乐，明德泽广被四表也。”《魏志·文帝纪》注引《献帝传》曰：“广被四表，格于上下。”又曰：“至德广被，格于上下。”则光被之光作横，又作广，字异而声义同，无烦是此而非彼也。（王引之《经义述闻》卷三）

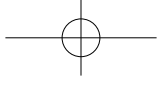
因此，我们不必说古书错了，而是古字假借。

王引之引证的材料更丰富，考虑得更周到，结论也更平和。同时，王引之对于戴震独取“光，充”之训的见识，表示了由衷地钦佩：

至光、格对文，而郑康成训光为光耀，于义为疏。戴氏独取“光，充也”之训，其识卓矣。

这个例子非常能展示清代学者一丝不苟、精益求精的治学风格。

^① 按《释海》乃蔡邕所作之文。



二 训诂与修辞

戴震、王引之言之有据。事实上，今文《尚书》的版本就是有作“广”或“横”的。因此，戴王之后，学者多信从其说，这成为清代学术史上的一个著名案例。

戴震的意见，最初是在乙亥年（1755）拜访王鸣盛，谈论王氏所著《尚书后案》时提出来的。这次拜访之后，戴震将主要意思重新作了整理，写成《与王内翰凤喈书》。^①但王鸣盛却否认了戴震跟他讨论过这一问题的事实，王氏说，他是在三十多年后，段玉裁所编《戴震文集》出版，他才看到戴说。^②王氏对戴震非常反感，认为郑玄已将“光”训为光耀，而戴震“信心自是，眼空千古”，“必谓郑康成注不如己说精也”，故创新说。可惜他除了指出郑玄训“光”为光耀之外，没有提出任何证据反驳戴氏；他以“家法”自许，谓“予小子则守郑氏家法者也”，且谓“岂惟戴震，今天下无人不说经，无一人知家法也”，因而斥戴氏“古之狂也肆，若戴氏，其狂而几于妄者乎？”^③完全不是讨论学问的态度。王引之《经义述闻·尚书》开卷即申戴说，看来是有意为之的。^④

王鸣盛以家法为由重申郑说，虽然不是实事求是的态度，但是平心而论，戴王之说也的确不是没有问题的。以上列举的各种文献证据，虽然可以证明光、桃、广、横可以互相通假，但并不能证明经典本字必不作“光”，不能训为“光耀”。戴王提出的一个很重要的理由是：“光被四表”与“格于上下”相对为文，“格”是动词，那么“光”也应该是动词。但是这个理由也很难成立，因为“被”也是动词，“光”如果训充，“光被”就是两个动词连用，跟“格于”仍然不是对文；何况“四表”与“上下”虽然意思可以对（实际上是互文），文字上也并不是对文。所以这个理由其实并不能成立。倒是《汉书·王褒传》“化溢四表，横被无穷”与《后汉书·冯异传》“横被四表，昭格上下”真的对文，但这都不是原文，而是根据原文作了改动的表述。

所以，文献上虽然存在着光、桃、广、横通假的现象，但是据此将《尧典》的原始本字定为“横”，实际上并没有坚强的证据。

大概也正是因为如此，所以无论是戴震之前，还是戴震之后，遵从郑注而不取孔传的学者一直存在。戴震之后，如汪中在《与端临书》中就驳戴说：

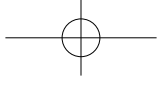
郑君治《古文尚书》，《诗·噫嘻》笺云“噫嘻乎能成周公之功，其德已著至矣”，谓“光被四表，格于上下”也。《周颂诗谱》引此，亦作“光”字。《噫嘻》正义引注云：“言尧德光耀，及四海之外”，此郑注也，其非“横”字明矣！《汉书·宣帝纪》甘露二年，“陛下圣德，充塞天地，光被四表”，然则“光”又不可以“充”训也。古音“横”“黄”同声，“黄”从“莠”，古“光”

① 见《戴震文集》（1980：46-47）。

② 也有学者认为王鸣盛所说不实，他实际早已见过此信，参见王利《戴震〈与王内翰凤喈书〉真伪考》，载香港中文大学中文系编《明清研究论丛》第二辑（2015：329-348）。

③ 见王鸣盛《蛾术编》（2012：67-69）。过去常将这种恶评看成是门户之见，但门户之见往往只是缺乏真知灼见的借口，并不足以成为真正的理由。

④ 王鸣盛（1722-1797），《蛾术编》的“光被”一条当作于1785至1795年之间，当时王引之（1766-1834）不超过29岁，王引之写《经义述闻》时可能是看到过王鸣盛的这篇札记，或者听闻过王鸣盛的意见的。



字，则又不必易“光”为“横”也。^①

近人曾运乾《尚书正读》亦取郑注：

郑云：“言尧德光耀及四海之外，至于天地。所谓大人与天地合其德，与日月合^②其明也。”晚出孔传训光为充，虽本雅训，然以光为广之借字，不如郑君用光之本义为训也。

至于戴王之前，就更多了，兹举宋人林之奇《三山拙斋林先生尚书全解》引曾氏曰：“光被四表，则与日月合明，而照临之功无不被。”也是发挥郑注。

清代学者精于训诂，考证功夫更是卓越。但是从现代语言学的观点来看，他们也常常会忽视一些语言中的常识性问题，修辞就是其中之一。他们往往能把词义的理性意义发挥得淋漓尽致，但却忽视了语词在上下文中除了理性意义之外，往往会有一些附加的修辞意义。“光充也”之训，就是一个很好的代表。把“光”读为“横”，解释为充塞，从理性意义上没有问题，但是却把原文中帝尧“光明”的附加色彩去除了。又“钦明文思安安”，今文《尚书》作“晏晏”，^③“晏晏”这个说法，也是跟光明有关。

这种光明的修辞意义，来源于古书中常见的一个比喻。闻一多曾指出：“古者以日月比君上，故上之于下曰照临，而下之于上曰仰望。”（闻一多 1993a：353）此言甚是。古书常把一些圣王、圣人，或祖先、父母比喻为太阳或月亮。例如《论语·子张》云：

叔孙武叔毁仲尼。子贡曰：“无以为也，仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可踰也；仲尼，日月也，无得而踰焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。”

这是把孔子比喻为日月。《左传·襄公十四年》师旷云：

师旷侍于晋侯。晋侯曰：“卫人出其君，不亦甚乎？”对曰：“或者其君实甚。良君将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地；民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主也，民之望也。”

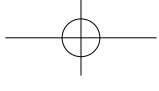
又《诗经》中常见“日月”，按照汉人的注释，也多为君主或者父母的比喻。《邶风·柏舟》“日居月诸，胡迭而微”，笺：“日，君象也。月，臣象也。微谓亏伤也。君道当常明如日，而月有亏盈。今君失道而任小人，大臣专恣，则日如月然。”《齐风·东方之日》“东方之日兮”，“东方之月兮”，传：“日出东方，人君明盛，无不照察也。”“月盛于东方。君明于上，若日也；臣察于下，若月也。”笺：“月以兴臣。”

有时行文中也不一定出现“日月”这样的词，但是从所用的动词或描写性的形容词就可以看出来这个比喻。例如《左传·桓公二年》臧哀伯谏桓公曰：“君人者，将昭德塞违，以临照百官，犹惧或失之。”“临照”一词，正是日月之喻，如《诗·邶风·日月》：“日居月诸，照临下土。”又《左传·昭公三年》：

① 汪中《述学别录》，见李金松《述学校笺》（2014：724）。汪中此信，作于1776年，当时王引之10岁。看来王引之《经义述闻》关于“光充也”之训的讨论，也是针对汪中之说的。

② 依郑注原文，此“合”字当作“齐”。

③ 见孙星衍《尚书今古文注疏》（1986：4）。



齐侯使晏婴请继室于晋，曰：“……君若不忘先君之好，惠顾齐国，辱收寡人，徼福于大公、丁公，照临敝邑，镇抚其社稷，则犹有先君之适及遗姑姊妹若而人。君若不弃敝邑，而辱使董振择之，以备嫔嬙，寡人之望也。”

这段话中没有出现日月，但是“照临”“寡人之望”这种措辞，很明显地将这个比喻传达出来了。晚近把毛泽东比喻为红太阳，其实是沿用了这个古老的比喻。

《尧典》的这个比喻，从《书序》也可以看得很清楚：

昔在帝尧，聪明文思，光宅天下。将逊于位，让于虞舜。作《尧典》。

“光宅天下”，恐怕不能理解为帝尧“广居天下”，而应该是其“聪明文思”，如光一样遍满天下。《书序》的时代当然晚于《尧典》本文，但不晚于西京今文《尚书》，其训诂仍以“光”为光耀。又晚出的古文《泰誓》有“惟我文考若日月之照临，光于四方，显于西土。”虽是晚出之书，但与“光于四方”类似的说法也见于《吕刑》：“乃命三后，恤功于民……穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。”这个“灼”字是不能训为“充”的，很能说明问题。

三 《尧典》的性质

我们从修辞的角度，似乎已经足够解释“光充也”之训不可取。但是如果考虑到《尧典》这部著作的成书，考虑到它的资料来源，我们也许会有一个新的认识。

《尧典》是《尚书》的第一篇，它从传说中尧舜的故事讲起，当然是以一种信史的态度来讲述的。但是，它讲述的这些故事，有很多是直接古代的神话传说资料改写而成，其中有一些原始神话的痕迹。

关于《尧典》的神话资料，很早就有学者做过研究。1924年，马伯乐（Henri Maspero）就在《通报》上发表了《书经中的神话》一文。文章指出《尧典》中的两个重要神话，即羲和神话与洪水传说。羲和的神话主要是《尧典》开始部分的那段文字：

乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时：

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作；日中星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。

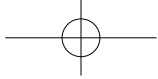
申命羲叔，宅南交。平秩南讹；敬致。日永星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毳。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易；日短星昴，以正仲冬。厥民隩，鸟兽氄毛。

马伯乐考证这段故事属于神话的性质时，除了用《山海经》《楚辞》《淮南子》等中国古书的材料之外，还用了印度支那北部的白Tāi人的神话作为民族学的比较材料。（马伯乐 2014：371—475）

《尧典》的这段文字虽然有古注，但仍然并不好懂。马伯乐从神话来源的角度，对传统的《尧典》的注疏提出了不同意见。例如“东作”“南讹”“西成”“朔易”，传统的注释是四时的田间工作：春天工作，夏天收获，秋天完工，冬天休息。马伯乐认为，这段话是从太阳神一年的运行特点来说的，说的是四时中太阳神的不同工作，羲和监督太阳神的运行，包括每日的东升西落，以及冬至和夏至时阻止太阳走得更远，让他们及时回归。有意思的是，马伯乐已经注意到，《尧典》的这段叙述，竟然可以跟《山海经》



中的关于风神的工作对应起来：

- （有人）名曰折丹——东方曰折，来风曰俊——处东极，以出入风。（《大荒东经》）
有神名曰囡因乎——南方曰因乎，夸风曰乎民——处南极以出入风。（《大荒南经》）
有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。（《大荒西经》）
有人名曰鼈——北方曰鼈，来之风曰狫——是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。
（《大荒东经》）

东方神名折，对应《尧典》的“其民析”；南方神名因乎，对应《尧典》“厥民因”；西方神名石夷，对应《尧典》“厥民夷”；北方神名鼈，对应《尧典》“厥民隤”。（马伯乐 2014：383、442-444）《说文》“奥，宛也”，隤、宛声近义通。很明显，《尧典》的羲和的记载来源于古代的神话，《尧典》的作者是把神话的原文作了文字上的修改，从而把神话改造成了“历史”。

也许会有相反的意见，会不会是《山海经》的作者根据《尧典》编写了神话故事呢？因为《山海经》的时代未必早于《尧典》。从《山海经》的语言自然，而《尧典》的语言比较生硬，剪裁粘贴的痕迹比较明显这一点来看，《尧典》的文本即使不是直接来自《山海经》，也应该是根据更原始的资料改编的。当然，这样说似乎只是臆断，不足为凭，但幸运的是，后来的学者发现了甲骨文的证据。

1940年代，胡厚宣在甲骨文中发现了可以跟《尧典》和《山海经》的上述材料对应的四方神名和四方风名，《甲骨文合集》14294的牛骨片和14295的龟腹甲有相似的记载，下面是《合集》14295龟腹甲的证据：

- 辛亥卜，丙贞：帝（禘）于北方曰[宛？]，风（风）曰侵。求^①年。
辛亥卜，丙贞：帝于南方曰微，风曰夷。求年。
贞：帝于东方曰析，风曰荔。
贞：帝于西方曰彝，风曰韦。（胡厚宣 2002：265-276）^②

这种对应关系一目了然。而且，其中的四方名（严格地说，是四方神名），是禘祭的对象，而且是跟“求年”有关，其神性也是很明显的。所以甲骨文的存在，证明《山海经》的神话至少在商代武丁时期就已经存在。可见《尧典》的作者依据的神话是非常古老的。^③

另外，寅宾出日、寅饯入日这样的话，也见于甲骨文，看来原始的意义是迎送日神，或者迎送日神时举行的祭祀。

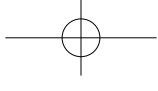
这个材料经过胡厚宣的揭示，已经广为学者所知。我们在这里详细地叙述这个故事，是因为它对于我们这里的工作具有特殊的意义：它证明《尧典》的成书是有记载神话的原始文献为依据的。这就提醒我们，《尧典》的其他部分可能也是直接从神话文献改造而来的。

这个推断马上就又得到一个证据。紧接着羲和神话的，就是跟洪水传说有关的记载。《尧典》说：

① 此字也有学者认为应读为“禘”。

② 胡厚宣先生所见甲骨有残缺，引文根据《甲骨文合集》14295 招片，与胡先生原文所引稍有出入。

③ 这并不是说，《尧典》是根据《山海经》编写的，而是说，《尧典》和《山海经》都有更早的神话资料为根据。在古史传说中，神话与现实往往是交错的，你中有我，我中有你。所以历史上的尧，是否真的设置过羲和四官，还是《尧典》的作者仅仅根据早期的神话材料说他设置了羲和四官，这一点，我们今天恐怕已经无从知道了。



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。”
帝曰：“咨，四岳！汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？”金曰：
“於！鲧哉！”帝曰：“吁！咈哉！方命圯族。”岳曰：“异哉，试可乃已。”帝曰：“往钦哉！”
九载，绩用弗成。

这段话中有两个“滔天”：“浩浩滔天”，说的是洪水漫山遍野，这个意思容易理解；“象恭滔天”，传统的注解认为说的是共工的品德，这个意思可能不是很明显，我们稍稍解释一下。晚出的孔传这样解释“象恭滔天”：“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，若漫天，言不可用。”《史记·五帝本纪》作“似恭漫天”，《史记正义》云：“共工善为言语，用意邪僻也。似于恭敬，罪恶漫天，不可用也。”都是把“滔天”解释为“漫天”，言其罪大。

“象恭滔天”这话，的确不是很好理解，所以宋代蔡沈《书集传》说，“滔天”二字，未详，与下文“浩浩滔天”相似，疑有舛误。清代学者徐文靖引蔡说，也认为，这个“滔天”说的不是品德，而是跟“浩浩滔天”一样，都是在说洪水：

时帝问谁顺予事，而驩兜美共工之僝功。帝谓其治河外若貌承君命，而洪水仍致滔天，与下文“浩浩滔天”同一义也。（徐文靖《管城硕记》卷三）

不管《尧典》的这两个“滔天”是不是同一个意思，我们都应该问一个问题：《尧典》为什么要用“滔天”这个语词来形容共工？我们认为，“滔天”这个语词背后其实隐含着一个神话故事：共工是传说中的大洪水的发动者。

《淮南子·本经》：“共工振滔洪水，以薄空桑。”又《文子》：“共工为水害，故颛顼诛之。”他何以要引发这次大洪水呢？《吕氏春秋·古乐篇》揭示了原因：“帝颛顼生自若水，实处空桑。”原来空桑是帝颛顼所居，那么他发动洪水当然是为了攻击颛顼，《淮南子·天文训》云：

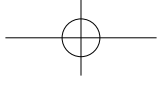
昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。

共工与颛顼争为帝的故事，解释了传说中的大洪水之所以发生的原因，原来共工是始作俑者，由此才有鲧禹父子治水的传说。这个过程在《楚辞·天问》中也可以得到验证，《天问》云：“鲧何所营，禹何所成？康回冯怒，墜何故以东南倾？”王逸注：“康回，共工名也。”^①

可见《尧典》的“滔天”一词，是共工发动洪水这一神话传说的隐喻性表述，在后世被解释成共工的品德，这个神话的色彩就失落了，“象恭滔天”就不容易理解了，也可以说它已经变成了一个“化石”。所以《尧典》的作者用“滔天”来指责共工，应该不是随意的。

至此，我们似乎可以这样断言：《尧典》的文字，有不少是根据古代神话的原始文献记载改造而成的。不过，原始的《尧典》，实际上包含今本的《尧典》与《舜典》，至于《舜典》的文字，从“八音克谐，无相夺伦，神人以和”，“夔曰：於！予击石拊石，百兽率舞”这样的话来看，其性质估计也是古代

^① 闻一多进而认为“象恭”当读为“濠（荡）洪”，庸违即康回，“庸违象恭滔天”，犹《淮南子·本经篇》云“共工振滔洪水”也。（闻一多 1993b：553）



神话故事的翻版。

四 关于尧的神话

现在，我们回过头来，带着《尧典》的成书背景，再次审查本文开头讨论的“光，充也”之训。

20世纪20年代开始的古史辨派，对于尧舜禹的天神性有过非常详细的讨论。顾颉刚指出，在早期的文献中，尧舜禹都是作为天神而出现的。例如《尚书·洪范》云：

箕子乃言曰：“我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行；帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”

又《吕刑》说：

皇帝清问下民鳏寡有辞于苗。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，农殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。

顾氏认为，禹既为上帝所命，怎么又会跟尧舜发生关系呢？他的结论是：

禹是西周中期起来的，尧、舜是春秋后期起来的，他们本来没有关系。他们的关系是起于禅让之说；禅让之说乃是战国学者受了时势的刺戟，在想象中构成的乌托邦。（顾颉刚 2011：241）

2002年，北京保利艺术博物馆收藏豳公盨，铭文涉及禹的天神性：

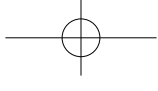
天命禹敷土，堕山浚川，乃畴方设正，降民监德……

裘锡圭认为：

可见在较早的传说中，禹确是受天，即上帝之命来平治下界的水土的。上引《洪范》《吕刑》之文，与此盨铭文可以互证，顾颉刚的有关意见完全正确。在这样的传说里，根本不可能有作为禹之君的人间帝王尧、舜的地位。顾氏认为尧、舜传说较禹的传说后起，禹跟尧、舜本来并无关系的说法，当然也是正确的。（裘锡圭 2012：257）

如果禹是受上帝之命来平治水土的，那么的确如顾颉刚、裘锡圭所说，在这样的系统里，似乎不大可能有作为人间帝王的尧舜的位置。看来尧舜在禹的神话中，都应该是上帝的身份。根据甲骨文和《山海经》，帝舜即帝俊或帝喾，乃是商人的上帝；（郭沫若 1983：323-356；王国维 2012：264-266）帝禹乃夏人的上帝，帝尧是后来加在商人上帝之上的新的上帝。这种上帝身份的叠加，有时间的层次，也有不同民族的因素，在融合成为华夏族的过程中，在不同的时间被统一到神话系统中，成为了层累地造成的上帝系统。在《尚书》所依据的神话系统中，帝尧无疑是最高天神。

而《尧典》开篇对尧的描述，正是天神的形象。首先我们注意到一个有意思的问题。在羲和的神话中，《山海经》等古书所载，只有羲和，或为日御，或为日神，但是并没有仲、叔之分。如果按照《山海经》的说法，太阳有十个，所以有仲、叔之分也可以理解。但有意思的是，《尧典》有羲仲、羲叔，和仲、和叔，若按照古代伯仲叔季的排行规律，有仲有叔，就必然有伯，为什么没有羲伯、和伯？羲伯、和



伯是“去世”了，还是负担太阳以外的责任？

其次，我们前面已经注意到《尧典》一开篇对于尧的描写，“帝尧曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下”，实际上是隐含了太阳的形象，只是前文是把它当作一个比喻来处理的。但是如果基于《尧典》（尤其是其开篇部分）是根据原始的神话文献改写的，那么，我们有理由认为，尧的作为太阳的“光辉形象”，在原始的神话文献中，可能不是一个比喻，他就是太阳神。除了“光被四表，格于上下”之外，他的名字“放勋”本身，正如郑注所说“言尧德光耀及四海之外，至于天地”，强烈地隐喻了其道德功勋如太阳般放射照耀于天地之形象。《尧典》在“克明俊德，以亲九族；九族既睦”之后，接叙“乃命羲和”，正是因为他是羲和之伯，乃此神族之长。神话中的关系，反映现实世界的关系。

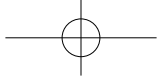
所以，《尧典》的“光被四表，格于上下”，恐怕不仅仅是个比喻而已。在其早期神话文献形式中，尧就是光芒四射的天神的形象，而且很可能就是太阳之神——羲和之伯，管理着他的众多的太阳兄弟，可以命令太阳们东升西落，以及在两分两至的边界之内去往来归。

参考文献

- 顾颉刚（2011）讨论古史答刘胡二先生，《顾颉刚古史论文集》卷一，中华书局，北京。
- 郭沫若（1983）《卜辞通纂》，《郭沫若全集 考古编》第二卷，科学出版社，北京。
- 胡厚宣（2002）甲骨文四方风名考证，《甲骨学商史论丛初集》，河北教育出版社，石家庄。
- 马伯乐（2014）《书经中的神话》，《马伯乐汉学论著选译》，佘晓笛、盛丰等译，中华书局，北京。
- 裘锡圭（2012）新出土先秦文献与古史传说，《裘锡圭学术文集》第五卷，复旦大学出版社，上海。
- 王国维（2012）殷卜辞中所见先公先王考，《王国维全集》第八卷，浙江教育出版社，杭州；广东教育出版社，广州。
- 王 利（2015）戴震《与王内翰凤喙书》真伪考，《明清研究论丛》第二辑，上海古籍出版社，上海。
- 闻一多（1993a）诗经通义，《闻一多全集》第3卷，湖北人民出版社，武汉。
- 闻一多（1993b）天问疏证，《闻一多全集》第5卷，湖北人民出版社，武汉。
- 杨 宽（1982）古史传说探源论，《古史辨》第七册上，上海古籍出版社，上海。

引书目录

- 《楚辞补注》，中华书局，北京，1983。
- 《大戴礼记汇校集解》，中华书局，北京，2008。
- 《蛾术编》，上海书店出版社，上海，2012。
- 《管城硕记》，中华书局，北京，1998。
- 《淮南鸿烈集解》，中华书局，北京，1989。
- 《甲骨文合集》，中华书局，1978-1982。
- 《经义述闻》，江苏古籍出版社，南京，2000。
- 《吕氏春秋集释》，中华书局，北京，2009。
- 《三山拙斋林先生尚书全解》，《通志堂经解》，广院书社，扬州，1969。
- 《山海经笺疏》（影印阮氏琅嬛仙馆版），艺文印书馆，台北，1974。
- 《尚书今古文注疏》，中华书局，北京，1986。



《尚书正读》，中华书局，北京，2015。

《十三经注疏》，浙江古籍出版社，杭州，1998。

《史记》，中华书局，北京，1982。

《述学别录》，《述学校笺》，中华书局，北京，2014。

《太平御览》，中华书局，北京，1960。

《文子疏义》，中华书局，北京，2000。

《与王内翰凤喙书》，《戴震文集》，中华书局，北京，1980。

《诸子集成》，上海书店，上海，1986。

The Explanation of *Guangbeisibiao*(光被四表) and the Related Language Fossils of Mythology

XU Gang

Abstract: The Confucian Scholars in early China had a tradition of converting the mythology into historical stories. This made it possible for us today to find some “fossil” words which has lost their initial mythological meanings. Such words can be called “Language Fossils” of mythology. We can not only find the lost myths, but also solve some etymological problems if we manage to identify such language fossils. From this perspective, this article proves that the explanation of *Guangbeisibiao* (光被四表) in *Yao Dian* (尧典), which was proposed by many scholars of the Qing dynasty, is not correct. It should be corrected with a related note from Zheng Xuan (郑玄). That is, the word *Guang*(光) means light, and is a noun; and it is not fill (横), which is a verb.

Keywords: language fossil, *Guangbeisibiao*, *Yao Dian*, mythology, the academic history of the Qing dynasty

999077 香港，岭南大学中文系 gangxu@ln.edu.hk