

《论语·八佾》“哀公问社于宰我”辨析

杜正乾

(南京师范大学 文学院, 江苏 南京 210097)

摘要:对于《论语·八佾》“哀公问社于宰我”的记载,古来存有“问主”、“问社”之辩。本文主要在疏理传世文献的基础上,指出“问社”应作“问主”,这里的“主”是社主而非庙主;鲁哀公问宰我三代社主时,宰我答以“夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗。曰:使民战栗。”细究这段文句的历史背景,可知并不是鲁哀公不知礼、不知社主为何物而发问,鲁哀公通过“问主”,寓含着借用“社主阴,阴主杀”而欲去三桓的深刻政治用意。

关键词:论语;哀公;宰我;社主

中图分类号:B222.1

文献标识码:A

文章编号:1009-1017(2007)01-0042-04

《论语》为我国古代儒家的经典之作,其在中国学术史和文化史上的重要意义自不待言。历来注释《论语》者众多,著名的有魏何晏集解,唐陆德明音义、孔颖达正义,宋邢昺疏、朱熹集注等。虽经历代学者们的研究,但是还有一些问题仍然不甚明了,《论语·八佾》“哀公问社于宰我”即是其中一例,^[1]今试作辨析如下,以求方家教正。

一、“问社”应是“问主”

从文献记载上考察,我们知道《论语·八佾》“哀公问社于宰我”一句有两本:鲁论作问主,古论作问社。二十世纪出土文献大都作“问主”,如定州汉墓竹简本《论语》八佾篇作:“[哀]公问主于宰我。”整理本注释十一条云:“主,阮本、《释文》作‘社’,郑本作‘主’。”^{[2]p17-18}吐鲁番阿斯塔那三六三号墓八/一号出土唐人手抄写本《论语》八佾篇第三记载亦作:“哀公问主于宰我”。郑玄注释说:“主,田主,谓社。”^{[3]p21}唐人陆德明《经典释文》亦云:“郑本作‘主’。”皇疏亦云:“郑论本作‘问主’也。”而《论语》“哀公问社于宰我”的其它版本如《经典释文》、伯二九零四号集解、皇本、邢本均录文为“问社”。^{[3]p28}康有为在其《论语注》“哀公问主于宰我”下注释说:“主”,郑本作“主”,《释文》作“社”,《公羊疏》“主”为今文,“社”为伪古文,故今不从“社”。^{[4]p41}

据上文献记载,可知对于《论语·八佾》“哀公

问社于宰我”的理解,学者们一直以来有“问主”、“问社”之辩。问题的焦点是:一,问主、问社是否同义。二,问主中的“主”是指社主还是庙主。历来的经学家如汉代的郑玄、许慎虽各据其一,但是对其意义的理解却是一致的:那就是,无论是问社还是问主,依据《周礼》备载社之典章,均可理解为社主。至于清代学者刑澍所说:“《释文》出问社云郑本作主,云田主,谓社。案左氏文二年经丁丑作僖公主,正义云论语哀公问社于宰我,古论语及孔郑皆以为社主,以张包周等并为庙主,故社所依用。”^{[5]p2470}对此,学者们已有定论,“张包周本以为哀公问主于宰我,先儒或以为宗庙主者,杜元凯、何休用之以解春秋亦为宗庙主,今所不取。”^{[5]p2468}可见,哀公问主确是问社主,而非宗庙之主。

“社”字,据《说文·示部》云:“社,地主也。”所谓地主即是地神,从“社”字的构字形式来看,“社”从“示”从“土”;“示”即“祀”也;祀土,故为“社”也。故土即社也,社即土地之神也。”^{[6]p346}作为土地神的社神是周代非常重要的神祇,但是“鬼神,荒忽不见之名也”,^{[7]p202}视之无形,听之无声。无形无声,何所祭祷?为了捕捉到土地神的存在,以便祭拜祈祷,于是在社神信仰的早期,人们选择了种种可触可摸寓居神灵的实体作为社神的象征物。

社神的神主是神灵的依附对象,也是人们用来崇拜的偶像。杨伯峻“哀公问社于宰我”译注说:“社,土神叫社,不过哀公所问的社,从宰我的答话中可以推知是指社主而言。古代祭祀土神,要替他立一个木制的牌位,这牌位叫主,而认为这一木主,便是神灵所凭依。如果国家有对我战争,还必须载这一木主而行。”杨氏论社主之说诚是,而认为“有人说‘社’

收稿日期:2006-04-02

作者简介:杜正乾(1976—),男,甘肃镇原人,文学博士,南京师范大学文学院博士后,主要从事古文献及敦煌学研究。

是指立社所栽的树，未必可信”，^{[8]p30-31}却有商讨的必要，与其相反，树正是早期社主的象征物。

以大树为社神的神主，源于人类自然宗教时期万物有灵观念下的植物崇拜，英国著名人类学家弗雷泽在其代表作《金枝》中谈到早期人类崇拜树木花草的原因时说：“在原始人看来，整个世界都是有生命的，花草树木也不例外。它们跟人们一样都有灵魂，从而也像对人一样地对待它们。”^{[9]p169}林惠祥曾介绍了世界各地的植物崇拜习俗并指出甚至英文庙宇（temple）一字的原意便是树木。^{[10]p289-291}正是因为树古来就有神灵所依附，而土地广大无际，邈无形迹，在人们产生土地有灵的观念后，自然会借助其它具有神灵的象征物以作土地神灵的凭依，那些生长茂盛的大树无疑是土地生殖功能的产物之一，自然而然也就成为土地神灵的象征物。在我国，据考古资料证明，人们崇拜社树这种习俗也由来已久，早在新石器时代晚期，大汶口文化墓葬出土陶器之上，即发现有刻画的社树形象。四川广汉三星堆相当于商代早期的蜀国祭祀坑中所出铜树，顶上的分杈树枝作丫形。这种铜树，大概就是社树的模拟物。那时的农业公社中，每个公社大概把土地崇拜的场所叫“社”，而以树作社神。^{[11]p53}在人类步入阶级社会后，人们仍然认为树林为鬼神所凭依，如《史记·陈涉世家》云：“又间令吴广之次所旁丛祠中，夜篝火，狐鸣呼。”《集解》张晏曰：“丛，鬼所凭焉。”^{[12]p1950}丛即指树林。又《汉书·东方朔传》记载：“柏，鬼之庭也。”颜师古注：“言神鬼尚幽暗，故松柏之属为庭府。”^{[13]p2845}这些材料都可说明古人有鬼神依托于树林的思想认识。因此立社时必须植树，如《周礼·地官·大司徒》云：“设其社稷之壝，而树之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社与其野”郑注云：“若以松为社者，则名松社之野。”《地官·封人》亦云：“设王之社稷壝，为畿封而树之。”《尚书逸篇》云：“太社惟松、东社惟柏。南社惟梓、西社惟栗，北社惟槐。”^{[14]p1226}《白虎通·社稷篇》说的更直接些，“社稷所以有树何？尊而识之，使民望见即敬之，又所以表功也。”^{[15]p89}

正是因为立社必植树，因此，哀公问主于宰我时，宰我答以“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”朱熹论说云：“三代之社不同者，古者立社，各树其土所宜木以为主也。”^{[16]p69}“凡建邦立社，各以其土所宜之木者，以社者五土之总神。故凡建邦立国必立社也。夏都安邑宜松，殷都亳宜柏，周都丰镐宜栗，是各以其土所宜木也。谓用其木以为社主。”^{[5]p2468}清人俞正燮则认为：“民间自以树为田主，王侯自以木为社神主，名异实同也。”^{[17]p110}这些都是社主为树木的充分证据。

二、“问主”历史背景发微

关于“哀公问主于宰我”这段文句产生的历史背景，一种观点认为是“哀公未知其礼，故问于弟子宰我也”，^{[5]p2468}此可称为“不知礼说”；另一种观点可概括为“复立社主”说，如清人李惇《群经识小》以为在春秋哀公四年（前491）前后，鲁哀公因“周受殷社曰亳社……盖因复立其主，故问之”。^{[18]p64}细玩其意，其实未必。

对于前说，周承商祚，至哀公时已过去几百年了，难道鲁哀公竟不知“社主”为何物而致问吗？我们联系周代的社祀制度试予分析。社是土地神，周代的社神信仰，至为普遍，作为农业民族的华夏族，最早产生的大神观念，可能就是地神，^{[19]p100}其在周人信仰中的地位，用汉代经学家郑玄的话说是“国中之神，莫贵于社”。^{[5]p1449}周代以严格的分封制作为其政治统治体系的基础，对社神的信仰也相应地规定了等级严格的祭祀制度，列入了礼典。在周代诸多的祭祀礼仪中，最普遍，最广泛，最神圣的祭礼是对于社神的祭礼。

周人的社祀制度见于《礼记·祭法》，云：“王为群姓立社，曰大社。王自为立社，曰王社。诸侯为百姓立社，曰国社。诸侯自为立社，曰侯社。大夫以下，成群立社曰置社。”郑玄注：“群，众也。大夫以下，谓下至庶人也。大夫不得特立社，与民族居百家以上，则共立一社，今时里社是也。”可见，周代从中央到地方，都设有社神。上至天子、诸侯，下至乡里百姓都要立社祭祀。国家有太社，王室有王社，诸侯国有国社，诸侯有侯社，大夫以下与百姓一起则按地域立社。^{[20]p226}

周代社名众多，除上述社名外，还有“亳社”。那么，是否如清人李惇所说，周受亳社，需要复立社主呢？我们先看看商前“夏社”的变迁再详加讨论，据《史记·殷本纪》记载，“汤既胜夏，欲迁其社，不可，作《夏社》。伊尹报。于是诸侯毕服，汤乃践天子位，平定海内。”此《夏社》据《集解》引孔安国曰：“言夏社不可迁之义。”^{[12]p96}很明显这里的夏社当是夏朝的国社。夏朝亡国，夏社是否存在，长期以来，学术界认为随着一个王国的覆灭，其所立之社自然也要被废除。“政权灭亡，社也随之变易。社不仅不血食……还要被封闭。”^[21]事实并非如此，明清之际的学者顾炎武注意到了这个问题，他在研究周人灭商后，指出：“武王伐商，杀纣而立其子武庚，宗庙不毁，社稷不迁，时殷未尝亡也。所以异乎曩日者，不朝诸侯，不有天下而已。”^{[22]p174}可见，虽然殷商亡国，但是，作为其护国佑民的土谷之神——“社稷”是不必废除的。但是作为胜利者的周人，却对殷商的社稷进行了一番改造。怎么改造呢？《谷梁传·哀公四年》记载说：“六月辛丑，亳社灾。亳社者，亳之社也。亳，亡国也。亡国之社以为庙屏，戒也。其屋，

亡国之社不得上达也。”《吕氏春秋·贵直篇》记载齐国大臣狐援说齐愍王时，曾担忧地劝戒说：“殷之鼎陈于周之廷，其社盖于周之屏，其干戚之音，在人之游，亡国之音不得至于庙，亡国之社不得见于天。亡国之器陈于廷，所以为戒。王必勉之，其无使齐之大吕陈之廷，无使太公之社盖之屏。”上引文献中屡次提到“庙屏”，“社屏”代表的是什么意思呢？

据《公羊传·哀公四年》记载，“六月辛丑，蒲社灾。蒲社者何？亡国之社也。社者封也，其言灾何？亡国之社盖掩之，掩其上而柴其下。蒲社灾何以书？记灾也。”蒲社，又作薄社，即是“亳社”，殷人都亳，因地名其社，《谷梁传·哀公四年》范宁注“立亳社于庙外，以为屏蔽，取其不得通天。”殷人亡国后，周人宣布其为亡国之社，又叫丧国之社，《礼记·郊特牲》云：“是故丧国之社，屋之，不受天阳也。薄社北牖，使阴明也。”作为土地之神的“社”，要通天地之气，即《礼记·郊特牲》所说的：“天子大社必受霜露风雨，以达天地之气也。”疏：“是解社不屋义也。达，通也，风雨至则万物生，霜露降则万物成，故不为屋以受霜露风雨，霜露风雨至，是天地气通也，故云达天地之气也。”周人庙屏殷社而屋之，就是企图屏其阳气，露其阴气，阴阳隔绝，不得相通，从而达到绝其生机的目的，正如《礼记·郊特牲》所说的，“是故丧国之社屋之，不受天阳也，薄社北牖，使阴明也。”疏：“犹丧国社者，谓周立殷社也，立以为戒，不生成，天是生法，其丧国社，无生义。故屋隔之，令不受天之阳也”、“薄社北牖，使阴明也者，即丧国社也。殷始都薄，故呼其社为薄社也，周立殷社为戒而屋之，塞其三面，唯开北牖，示绝阳而通阴，阴明则物死也。”作为胜利者的周人通过一系列对“亳社”的改造，预示着亡国之社绝无生生之机，这不但通过军事宣告了一个国家的灭亡，而且在其保护神的社神上通过屏蔽也告示了其灭亡的命运。周人的这一做法，在汉代仍有遗留，如《汉书·王莽传》记载张竦为刘嘉作奏说：“四墙其（安众侯刘崇）社，覆上栈下，示不得通。”师古曰：“栈谓以簣蔽之也，下则栈之，上则覆之，所以隔塞不通阴阳之气。”^{[13]p4084}汉代社的构造有门墙，无屋宇，当中有坛。有墙盖以范围社界，无屋所以勾通阴阳。因此亡人之国者，必覆人之社，所以有“秦社既屋”的说法，^{[23]p398}安众侯刘崇叛莽，因此其社坛，才有“覆上栈下”为屋的形式，这跟周代改造了的殷人“亳社”一样，阴阳不得相通，宣布了其宗教意义上的灭亡。

正如学者们所指出的，周人胜利后，“首先把旧的商社宣布为亡国之社，丧国之社。接着，又把它建立在周天子的宗庙旁，作为周族统治在政治上告诫天子和诸侯善恶存亡之道的所谓戒社”。“不但周天子所在地立有戒社，诸侯国也立有戒社。”^[24]《白虎通·社

稷篇》云：“王者、诸侯必有戒社者何？示有亡也。明为善者得之，为恶者失之。……亡国之社稷，必以为宗庙之屏。示贱之也。”可见，亡国未必亡社，不但继续充当着亡国之民的保护神，而且也成为有国者居安思危、予以鉴戒的政治工具。

通过如此繁琐的引证，无非是通过周灭殷商，只是取消了其为天下共主的地位，作为殷人保护神的亳社还是被保留了下来，其神主也予以了留存，亦然充当着亡国之后臣属于周的遗民们的信仰神和保护神，以此作为安抚其企图反抗的精神慰藉。《礼记·檀公》记载鲁哀元年秋吴侵陈后，出现了“斩祀杀厉”（注云：祀神位有屋树者）的情况：吴人侵伐了陈国后，屋屏其社，斩其社树。我们知道社树，是社神的神主象征物，对于吴人这种过分的行为，大宰嚭说予以了委婉的批评，“古之侵伐者，不斩祀，不杀厉，不获二毛。”对于时人对这种破坏“社主”的情景所持反对的态度来看，证明了亳社的社主是没有“复立”的必要。

综上所述，鲁哀公问社主于宰我，并不是不知道“社主”为何，更不是不知礼，那是因何而问呢？清人刘宝楠认为，“哀公欲去三桓，张公室。问社于宰我。宰我对以使民战栗。盖劝之断也。仲尼则曰：成事不说，遂事不谏，既往不咎。其自与哀公言，乃以为可杀。何也？在圣人，则能处变而不失其常。在贤者，必有小贞吉大贞凶之戒矣。愚按此时哀公与三桓有恶，观《左传》记公出孙之前，游于陵阪，遇武伯，呼余及死乎。至于三问，是其机不安，欲去三桓之心，已非一日。则此社主之问，与宰我对，君臣密语，隐衷可想”。“是宰我因社主之义，而起哀公威民之心，本非臆见附会”。^{[18]p66}此说诚是，《尚书·甘誓》亦云：“用命赏于祖，弗用命戮于社。”孔安国传云：“天子亲征，又载社主，谓之社事，不用命奔北者则戮之于社主前。社主阴，阴主杀。”可见鲁哀公“问主”有深刻的政治用意寓在其中。据此说，既使《论语·八佾》哀公“问主”一章文意贯通，又彰显了春秋时期一段隐秘的政治历史，其意义不可小觑。

参考文献：

- [1] 学界相关的论著可参姜亮夫：《哀公问社辩》，载《姜亮夫全集》第20册《史学论文集》，昆明：云南人民出版社，2002年，305—307页；周晓露、张松辉：《论语·八佾》中的“社”，载《湖南大学学报》2006,2.
- [2] 河北省文物研究所、定州汉墓竹简整理小组. 论语[M]. 北京：文物出版社，1997.
- [3] 王素编著. 唐写本论语郑氏注及其研究[M]. 北京：文物出版社，1991.
- [4] [清]康有为著、楼宇烈整理. 论语注[M]. 北京：中华书局，1984.

- [5] [清]阮元等. 十三经注疏[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [6] 吴其昌. 卜辞所见殷先公先王三续考. 《燕京学报》第 14 期; 此据《古史辨》七册(下)节录文, 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [7] [汉]王充撰. 论衡[M]. 上海: 上海书店, 1986.
- [8] 杨伯峻译注. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [9] [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译. 金枝[M]. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987.
- [10] 林惠祥. 文化人类学[M]. 北京: 商务印书馆, 1991.
- [11] 俞伟超著. 中国古代公社组织的考察——论先秦两汉的“单一—弹”[M]. 北京: 文物出版社, 1988.
- [12] [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [13] [汉]班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [14] [北齐]魏收撰. 魏书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [15] [清]陈立撰、吴则虞点校. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994.
- [16] [宋]朱熹撰、陈立校点. 论语集注[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [17] [清]俞正燮撰、涂小马、蔡建康、陈松泉校点. 癸巳类稿[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001.
- [18] [清]刘宝楠. 论语正义[M]. 上海: 上海书店, 1986 年.
- [19] 陈来著. 古代宗教与伦理: 儒家思想的根源[M]. 北京: 三联书店, 1996.
- [20] 瞿兑之. 汉代风俗制度史[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1991.
- [21] 李修松. 立社与分封. 安徽大学学报[J]. 1992, 2.
- [22] [清]顾炎武撰、[清]黄汝成释《日知录集释》卷 2《武王伐纣》[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- [23] 杨鸿年著. 汉魏制度丛考[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 1985.
- [24] 吴泽. 两周时期的社神崇拜和社祀制度研究. 华东师范大学学报[J]. 1986, 4.

The Differentiation and Analysis of Aigongwensheyuzaiwo in Analects of Confucius DU Zheng-qian

(School of Chinese Language and Literature, Nanjing Normal Univ. Nanjing 210097, China)

Abstract: For the recordation of Aigongwensheyuzaiwo in Analects of Confucius, all the while, scholars disputed for wenshe or wenzhu. By textual analysis, the author point that wenshe should be wenzhu, in this place, zhu should be shezhu or not miaozhu. when Lu ai-gong ask zaiwo what is shezhu, zaiwo answer that song-bai-li are used in three dynasties. Combined historical context, the paper think that Lu Ai-gong should understand decorum about shezhu, his true purpose is to resolve political hidden trouble of Sanhuan by wenshe.

Key words: Analects of Confucius; Aigong; Zaiwo; Shezhu

(责任编辑: 石磊)

(上接 60 页)

A Research on *San Guo Dian Lue* LI Yu-feng

(Yangen University, Quanzhou Fujian 362014, China)

Abstract: *San Guo Dian Lue* (《三国典略》) was written by Qiuyue who lived at the beginning of the Tang Dynasty, of which the original manuscript had already lost. Its content records a “latter three kingdoms” era when Liang, followed by Chen of the Southern & Northern Dynasty faced off the Eastern Wei Dynasties, followed by the Northern Qi as well as the Western Wei, followed by the Northern Zhou. And using the years of the Western Wei and the Northern Zhou narrates every year. The representation takes politics and military affairs as the core. Include some Fangshu (方术) as literature as well. Few specializations had made for the study of the book, so comes this essay aims to make a comparatively detailed textual criticism from the author's life, historical background that write, its record and spread situation, style, characteristic, respect, source of historical data and value, etc..

Key words: *San Guo Dian Lue*; Qiuyue; A school of “latter three kingdoms” era

(责任编辑: 黄云鹤)