

黄道婆的三亚解读

『黄道婆在三亚』专题研讨会论文集

苏庆兴 主编

学林出版社



图书在版编目(CIP)数据

黄道婆的三亚解读：“黄道婆在三亚”专题研讨会论文集/苏庆兴主编. —上海：学林出版社，2010. 12

ISBN 978 - 7 - 5486 - 0078 - 7

I. ①黄... II. ①苏... III. ①黄道婆
(约 1245 ~ ?)—人物研究—文集②旅游业—
经济发展战略—三亚—文集 IV. ①K826. 16
- 53②F592. 766. 3 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 192709 号

黄道婆的三亚解读

——“黄道婆在三亚”专题研讨会论文集



主 编——苏庆兴
责任编辑——曹坚平
封面设计——鲁继德

出 版——上海世纪出版股份有限公司
学林出版社(上海钦州南路 81 号 3 楼)
电话：64515005 传真：64515005
发 行——新华书店上海发行所
学林图书发行部(上海钦州南路 81 号 1 楼)
电话：64515012 传真：64844088

印 刷——
开 本——890 × 1240 1/32
印 张——5.375
字 数——10 万
版 次——2010 年 12 月第 1 版
2010 年 12 月第 1 次印刷
书 号——ISBN 978 - 7 - 5486 - 0078 - 7/K · 5
定 价——19.00 元

(如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换。)

目 录

“黄道婆在三亚”的研讨与应用:我们的责任和作为

/苏庆兴/1

“黄道婆”千载遗问/羊中兴/9

崖州是黄道婆的大地母亲/蔡明康/36

黄道婆籍贯刍议/游师良/40

黄道婆系崖州人氏/王隆伟/44

浅议黄道婆的出籍与身世/亚根 李和弟/50

匠户制度与黄道婆/葛君/61

浅析黄道婆的身份及其松江之行/谭月珍/66

历史记忆与籍贯之争

——基于黄道婆研究文本的诠释/谭晓静/71

关于“黄道婆在三亚”研究与应用的几点思考

/杨其元/82

运思中国衣食父母科技园景点/王槐光/91

崖州黎族纺织女黄道婆纪念馆及其他/蔡旭/99

黄道婆纪念馆建设之我见/王翠娥/103

黄道婆纪念馆陈列展览构思/陈佩/112

关于修建黄道婆纪念设施的几点思考/王静/125

非物质文化遗产:黄道婆传说与黎族织锦技艺/周伟民

唐玲玲/132

黄道婆与崖州/宋爱军/146

黎族腰机文化和黄道婆的贡献/李和弟/152

附录

“黄道婆在三亚”专题研讨会情况汇报/罗灯光/156

“黄道婆在三亚”学术研讨会亮出新共识：黄道婆是三亚

黎家女/颜涛辉/161

黄道婆在三亚的“归去来”/甘亚冰/163

在三亚研讨黄道婆(外二章)/蔡旭/166

“黄道婆在三亚”的研讨与应用： 我们的责任和作为

苏庆兴

黄道婆是宋末元初中国伟大的棉纺织技术革新家,联合国教科文组织确认的世界级古代女科学家。英国著名科学理论家李约瑟著《中国科学技术史》一书,邀请德国汉学家、中国纺织史专家库恩撰写《纺织技术》专册,库恩就用了一个专章来论述黄道婆,可见黄道婆在世界纺织史上的突出地位和深远影响。她革新的三锭纺车,比英、美、德国早四五百年,是当时世界上最先进的纺纱工具。工具的改革、技术的提高,推动了纺织业的迅速发展,使当时的松江成为全国棉纺织业的中心;并且,中国棉布曾一度成为英国绅士崇尚的时髦衣料,“衣被天下”的美誉由此而来。黄道婆为人类的衣着做出了杰出的贡献!在60周年国庆前夕,我们聚合在美丽的三亚湾,首先是要追忆与缅怀黄道婆其人其事,再一次评述她的无与伦比的功绩,增强中华民族自豪感和使命感。

一、三亚要负起研究黄道婆文化的重任

全国与黄道婆存在渊源关系的地域有二：一是上海市，二是三亚市。前者有黄道婆墓地、黄道婆祠堂“先棉祠”和以黄道婆名字命名的村庄“黄婆庙村”等。近几年来，上海方面举行了诸多黄道婆研究和纪念活动。譬如，申报“乌泥泾手工棉纺织技艺”为国家级非物质文化遗产并获批准；召开“黄道婆国际文化研讨会”；举办“黄道婆纪念馆日”、文化遗产日活动，甚至开办科学咖啡馆活动，让专家学者与市民相聚，就黄道婆话题展开互动。相比之下，三亚显得冷冷清清。当然，海南在黄道婆研究方面也比较活跃。视野所及，如下成果值得称道：黎兴汤著《黄道婆研究》一书，由改革出版社出版，荣获海南省社会科学研究成果二等奖；羊中兴著《黄道婆评传》一书，由海南出版社出版；庄黎黎、陈端鸿著《黄道婆传奇》一书，由中山大学出版社出版；原创舞剧《黄道婆》的创作和演出，获得了文华奖等奖项。然而，三亚市作为黄道婆的福泽之地，除了曾经诞生过周振东先生振聋发聩的《黄道婆籍贯考辩》外，未见后续的研究成果，也未见举办纪念性活动。三亚是不该沉默的。按通常的讲法，黄道婆生于1245年，卒于1306年；她“少沦落崖州，元贞间，始遇海舶以归”（陶宗仪文）。那么，她在崖州大约是15岁至52岁。一个61岁的人，37年在崖州，崖州当是她生命中最重要地区了。上海搞了那么多的研讨与纪念活动，认为黄道婆改革和推广了棉纺织技术，推动了上海经济的发展和繁荣，却忽略了黄道婆在崖州的成长和

作为、黄道婆的成就与崖州棉纺织环境的关系等等。三亚是“源”，上海是“流”；三亚是“本”，上海是“末”，不能弃“源”说“流”、舍“本”说“末”，而应该“正本清源”。三亚市政协尤其害怕在三亚出现像陶宗仪所担心的“黄道婆之名，日渐泯灭无闻矣”，于是以自觉的意识，担当起一种历史的责任，举办本次研讨会，邀请全省各地专家学者、文化名流，济济一堂，议论风生，旨在开三亚研讨黄道婆文化风气之先，并将推动这样的研讨形成气候，跟上上海的步伐，与上海两翼齐飞、两轮并驶，为我国黄道婆文化研究发挥三亚应有的作用。

二、三亚有必要填补和校正黄道婆学术研究的空白与谬误

纵观国内的黄道婆研究，尽管取得了许多成果，但尚有诸多存疑、争论未定的悬案以及某些方面的空白。三亚不能神手旁观，必须奋发有为。譬如，关于黄道婆的籍贯问题。历来述说有异。其一，黄道婆者，松江乌泥泾人也。这一说法最早见于元人王逢的《梧溪集》卷三《黄道婆祠并序》，其后的书刊文章以及民间传说认为黄道婆系松江乌泥泾人均出自此。其二，黄道婆者，崖州人也。这一说法见1986年出版的《广东民族研究论丛》第一辑刊发的三亚文史学者周振东著《黄道婆籍贯考辩》一文，该文获得许多人的附和与支持。

籍贯问题只能两者必居其一，不能两者兼而有之。不同意王逢说法的人提出，陶宗仪、王逢跟黄道婆都是同一时代（13世纪上半叶）人，陶宗仪与王逢还是同在松江

本府本镇生活的知识分子；并且，同是最早记载黄道婆事迹的文献，陶宗仪的《辍耕录》就没有指认黄道婆为松江乌泥泾人，而只是说，“国初时，有一姬名黄道婆者，自崖州来。”显然，陶宗仪对黄道婆的出籍还是存疑的。至于王逢说黄道婆“少沦落崖州”，请问，她是如何沦落的？一说是她逃离夫家，躲进道观，遇见从崖州云游到此的道观主的师姐，请求并跟其返崖。这显然是后人为黄道婆“怎么到崖州的”所编造的“合理化”情节。另一说是，黄道婆躲进商船，痛说苦难史，获得船主同情，随船南下。然而，该船肯定非直航崖州，黄道婆必然跟着船主到过各处港岸，东南沿海那些港岸都比崖州兴旺发达，为何黄道婆偏偏择留“一去一万里，千之千不还”的“鬼门关”呢？

不同意周振东说法的人提出，假如说，黄道婆籍贯崖州，那么，《正德琼台志》、《琼州府志》、《崖州志》等方志史书为何没有记载？至于民间传说，有上海版的，也有崖州版的，各执一说，莫衷一是。无疑，这是一宗历史悬案，将其理清实属必要，意义重大。

应该说，黄道婆对棉纺织工具和技术的革新是在三亚完成的，上海对她来说，仅仅是成果的利用和推广。如上述所述，黄道婆大约从15岁至52岁在崖州度过，这一年龄段也就是我们常说的“学习期”、“创业期”、“成就期”，且有37年之久，这在一个女性的一生中是何等宝贵。《梧溪集》说她“教他姓妇，不少倦，未几，被更乌泾名天下”。《辍耕录》说她“乃教以做造捍、弹、纺、织之具……未几，姬卒”。这些记载说明，黄道婆到上海前，她对棉纺织工具的改革和技术的提升已获成功，在上海

仅是教授和传播,哺育她成长为杰出科学家的土壤乃崖州也。遗憾的是,她功厚身微,非权贵的生活在社会底层的妇女地位低下,加之封建社会对科学技术不予重视,造成史传稀缺。然而我想,黄道婆居崖 37 年,值得我们去发掘、去探索、去研究的问题应该是很多的。譬如,黄道婆如何学习、革新棉纺织技术? 她向哪个地方的哪个族群学习? 她对棉纺织工具及技艺的革新在哪一阶段取得突破? 黄道婆的成就对崖州经济社会产生了什么样的影响? 黄道婆时代崖州的经济社会尤其是棉花种植状况是怎么样的? 黄道婆是人不是神,她居住何处? 是否婚嫁? 夫家何在? 这些都有待我们深入地挖掘、考证,从方法上,从途径上,从物证上,找出有说服力的根据来,填补我国学术界的空白,用我们的劳动和智慧来说明,三亚在黄道婆文化研究方面是大有作为的。

三、三亚要挖掘、利用黄道婆文化为发展旅游业、提高城市品位服务

国际旅游岛建设是我省称得上 21 世纪的一个战略性伟大创意,它立足于省情,着眼于未来发展,全面落实科学发展观,进一步转变经济发展方式,迅速提升全省综合经济实力,造福于海南人民。我赞成这样的观点,建设国际旅游岛,努力达到国际化程度高、生态环境优美、文化魅力独特、社会文化祥和的现代旅游标准,关键是要有好的规划、好的政策、好的服务。

三亚,作为我省的专业旅游城市,勇当国际旅游岛建设的排头兵、领头雁,义不容辞。为此,发展三亚旅游,必

须发展三亚文化。旅游是支柱,文化是灵魂,文化决定旅游的品位,挖掘发挥黄道婆棉纺织技艺独特历史文化和本地民族特色文化资源为国际旅游岛建设服务,应当成为三亚的国际旅游岛建设工作规划的一个内容。所以,三亚市政协竭尽全力举办本次研讨会,诚邀诸位来研讨黄道婆在三亚的作为、对三亚的贡献;黄道婆文化对三亚文化事业、文化产业、旅游业的发展,对三亚城市品位的提高具有怎样的意义?在国际旅游岛建设中三亚应怎样应用黄道婆文化?黄道婆勇于创新的精神如何发扬光大?古老的棉纺织技艺如何传承下去?等等。“黄道婆在三亚”的研究为“黄道婆在三亚”的应用提供依据,“黄道婆在三亚”的应用是我们开展“黄道婆在三亚”研究的落脚点和归宿。

四、江泽林书记对开好本次研讨会做出重要批示

中共中央候补委员、海南省委常委、三亚市委书记江泽林同志,历来重视三亚的文化建设,身体力行提高三亚文化软实力,继提出打造“文化三亚”之后,又提出打造“天涯文化源地”,亲自倡导征集评选“三亚城市名片”、“三亚城市精神”,支持申报和建设崖城历史文化名镇等等。软硬兼备,宏观微观相结合,实属难能可贵。本次研讨会,泽林书记更加重视和支持。三亚市政协最先设计的是“黄道婆籍贯专题学术研讨活动”,以党组名义呈报,泽林书记立即做出重要批示:“建议改为‘黄道婆在三亚’专题学术研讨活动,要注意对该成果的应用,在此

基础上建设黄道婆纪念馆,成为三亚文化旅游点。”

我体会,泽林书记这一批示有三层意思:一是设定了研讨会的主题。把原拟主题“黄道婆籍贯”改成现主题“黄道婆在三亚”,将研讨的内容改宽了、改实了、改出特点了,为我们的研讨交代了任务、指出了方向,确实是神来之笔。泽林书记的批示,更坚定了三亚市政协办好本次研讨会的信心。二是表明要应用本次研讨会的成果。我们并不只是坐而论道、说说而已,君子动口不动手,也并不只是到此为止,而是要把研讨会的成果、把诸位的智慧加以转化,由此来促进三亚相关行业和产业加快发展,加大宣传三亚的力度,再行提高三亚的城市品位和知名度。泽林书记是给三亚市政协布置了研讨会的后续任务。三是提出要创建“黄道婆纪念馆”。黄道婆文化如何开发,如何利用,三亚在哪些方面大有可为,泽林书记进行示范举例:建设黄道婆纪念馆,并要成为一个文化旅游点,增添和丰富三亚的旅游景观。泽林书记真是用心良苦!

如此,本次研讨会首先要贯彻好泽林书记的重要批示。泽林书记对开好本次研讨会充满期待,对诸位寄予厚望。研讨会开好的标志,我认为是出成果,尤其是出具有三亚特色的成果,出可以在三亚应用的能够吸引国内外眼球的成果。因此,要解放思想,敢于思考,敢于发表自己的见解,独树一帜,别具一格。黄道婆文化又是一个极其丰富的矿藏,对它的发掘利用远非开一次研讨会所能完成,会后诸位还应继续开展研究工作。要怀着对黄道婆、对三亚的挚爱之情,以科学的严谨求实的态度,锲

而不舍。“登高作赋,是所望于群公”了。

苏庆兴,三亚市政协主席、党组书记,领导工作之余主要从事黎族研究和政协统战理论研究(详见本书封面勒口)。

“黄道婆”千载遗问

羊中兴

一、是史实还是神话传说？

黄道婆究竟是历史的真实记载，还是传说中的人物形象；是吃人间烟火的“凡身”，还是吸案前香火的“神明”，似乎不应该再当成一个问题提出来。因为当今各种传媒载体都已经接受了她是宋末元初的棉纺织大师的说法，现在又来谈论她是真是假、是人是神的问题，岂不是堂吉诃德举起长矛向想象中的“巨魔”挑战一样可笑？

不过，恕笔者赘言，事情并非这么简单，因为类似的问题确实使不少人迷惑过。比如说，黄道婆究竟是人们杜撰出来而被称为“先棉”的神仙，像“先蚕”嫫祖一样，只是民间传说或神话故事中的一个艺术形象，还是在中国历史上确有其人，实有其事的真实人物呢？这不仅是一般平民百姓不甚了然的事情，就是在学术研究过程中，也是专家学者们多年来仍有存疑和争议的一个问题。

存在这种怀疑并非没有它的道理。因为在卷帙浩繁

的正史之中,对黄道婆没有留下只字片言的记载。先于她 1000 多年就有人写出《史记》、前后《汉书》,紧接着就是《三国志》和各朝各代的“书”、“史”等,凡在历史上有过重大贡献的人物,几乎都在这些典籍中留有传记。当年比黄道婆约莫大 10 岁的文天祥曾咏诗言志:“人生自古谁无死?留取丹心照汗青!”不能说咱们中国人就不重视史实的记载。唯独拥有 47 篇本纪、6 篇表、97 篇列传和 53 篇志之巨的《元史》,却不曾提及黄道婆的名姓和事迹,直至明清和民国,才在一些地方志上略见追述。所以我们今天仍然无法确证黄道婆的具体出生时间、地点、籍贯、家庭情况,及其人生历程、生活状态、信仰方式、逝世时间等。

迄今为止,我们所能见到的最早有关黄道婆的记载有二。一是元代文人陶宗仪^①《辍耕录》卷二十四的《黄道婆》:

闽广多种木棉,纺织为布,名曰吉贝。松江府东去五十里许,曰乌泥泾,其地土田硗瘠,民食不给,因谋树艺,以资生业,遂觅种于彼。初无踏车椎弓之制,率用手剖去子,线弦竹弧置案间,振掉成剂,厥功甚艰。国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来。乃教

^① 陶宗仪(1329~约1412),字九成,号南村,天台(今浙江黄岩)人。元末参加进士考试没被录取。曾隐居松江府的泗泾及凤凰山一带。他常随身带笔砚,有所闻见或有所思,便记录下来,投入一瓮中。积累日久,整理成《南村辍耕录》三十卷,记述元代典章制度甚详。他还辑录前人笔记小说,另著有《南村诗集》、《书史会要》等。《南村辍耕录》卷二十四、二九七条记“黄道婆”,是今见黄道婆事迹最早的记述。

以做造捍、弹、纺、织之具。至于错纱、配色、综线、挈花，各有其法。以故织成被、褥、带、幌，其上折枝、团凤、棋局、字样，粲然若写。人既受教，竞相作为，转货他郡，家既就殷。未几，姬卒，莫不感恩洒泣而共葬之，又为立祠，岁时享之。越三十年，祠毁，乡人赵愚轩重立。今祠复毁，无人为之创建。黄道婆之名，日渐泯灭无闻矣。

二是元代诗人王逢^①《梧溪集》卷三的诗《黄道婆祠并序》：

黄道婆，松之乌泾人。少沦落崖州，元贞间，始遇海舶以归。躬纺木棉花，织崖州被自给。教他姓妇，不少倦。未几，被更乌泾名天下，仰食者千余家。及卒，乡长者赵如珪，为立祠香火庵，后兵毁。至正壬寅，张君守中迁祠于其祖都水公神道南隙地，俾复祀享。且征逢诗，传将来。辞曰：

前闻黄四娘，后称宋五嫂。

道婆异流辈，不肯崖州老。

崖州布被五色纛，组雾紉云灿花草。

片帆鲸海得风归，千轴乌泾夺天造。

天孙漫司巧，仅解制牛衣。

^① 王逢(1319—1388)，字原吉，号最闲园丁，又称梧溪子、席帽山人。原籍江苏江阴，元明之际诗人，初隐居无锡梁鸿山，后游松江，筑“梧溪精舍”于青龙江畔青龙镇。元至正二十六年(1366)三月移居乌泥泾宾贤里。著有《梧溪集》，为最早咏黄道婆者。《明史》卷二百八十五有其传记。

邹母真乃贤，训儿喻断机。
道婆遗爱在桑梓，道婆有志覆赤子。
荒哉唐元万乘君，终膈长衾共昆弟。
赵翁立祠兵火毁，张君慨然继绝祀。
我歌落叶秋声里，薄功厚脍当愧死。

陶宗仪的笔记和王逢的诗并序，是最早记述和咏颂黄道婆的文字记载，也是历代人们悼念和研究黄道婆时写诗著文的唯一依据，此后历朝历代的有关诗文作品大都从这里衍生。王逢的《黄道婆祠并序》作于1362年（元至正二十二年），是应张守中之邀为重建的黄道婆祠题诗记事。陶宗仪的《辍耕录》是1366年汇编成书并请孙大雅作序，从时间上计算当然是比王逢写诗晚了4年。但文章结集的时间与某篇文章写作的时间是不同的概念，从陶文中的“今祠复毁，无人为之创建。黄道婆之名，日渐泯灭无闻矣”等文字来看，王诗是作于陶文之后，并受陶文影响的。

从陶文和王诗的记述可以清楚得知，黄道婆的事迹和杰出贡献，是人民群众怀念黄道婆而建祠立庙才流传下来的。陶宗仪和王逢对于黄道婆的生平和功绩的记录与宣传，为世人了解黄道婆立下了功劳。如果没有他们的这些墨迹，那乌泥泾黄道婆祠庙中的香火只能徒然缭绕，老百姓的思念将在历史的风吹雨打中淡化，一个世界级科学家的贡献也将被现代工业轰隆隆的机鸣声所淹没，而黄道婆的英名也将永远湮灭于历史的山重水复之中了。陶宗仪在当年就慨叹说“日渐泯灭无闻矣”，正是

他和王逢的烛火把黄道婆的光辉形象永远映照在历史的长河之中。

陶宗仪和王逢的诗文记述了黄道婆在海南与上海之间的“一去一回”。这“一去”和“一回”概括介绍了黄道婆一生的主要经历,讲述她从一个普通的农村妇女成长为杰出的纺织改革家的成长历程及其对人类作出的伟大贡献,让我们这些 700 余年之后的子孙深切地感受到她给我们带来的无比温暖。

可惜的是,陶宗仪和王逢的记述都实在是太简约了,连黄道婆的姓名、身世、生卒年等都没有交代,给后人研究评价黄道婆留下一个又一个谜团,引发出诸多的争议和存疑。再加上明清以来人们不断地将黄道婆“神化”,包括浙江按察司知事张之象捐地立祠,后人又相继建庙供像等,将黄道婆推上至尊“神位”,称之为“先棉”、“黄母”,歌赞她“衣食我民真父母”、“胜奉黄姑天上星”。每到四月“黄母”诞辰,人们都会前往祠庙奉祀祭奠。道光年间,江苏巡抚陶澍幕僚包世臣等为新建黄道婆祠题词写碑记,说是“天怜沪民,乃遗黄母,浮海来臻。沪非谷土,不得治法,棉种空树。唯婆先知,制为奇器,教民治之……”把黄道婆神化到了极点。于是,后代的人们免不了就会生出疑问:黄道婆究竟是神还是人?是史实还是传说?

北京大学的王重民先生在 20 世纪 40 年代时,就对黄道婆是否真有其人提出质疑。他说,以黄道婆年代来证实中国由此才有木棉种植的年代是一个误点,而黄道婆流落崖州及“自崖州来”的身世,则是人们演绎出来的

故事。

王重民先生拿陶文和王诗两相比较,指出它们中间有几个地方提法不一致:(1)王谓道婆原出乌泥泾流落崖州,陶仅谓其“自崖州来”,不言出处;(2)陶谓松人“遂觅(木棉)种于彼”,而未得其踏车椎弓之法,王氏只字不提织具;(3)陶言道婆教以做造捍弹纺织之具及各种制棉之法,王仅言其“躬纺木棉花”;(4)道婆年代,王谓“元贞间”,陶谓“国初时”,有差异。至于建祠之人,疑王序之赵如圭即陶文之赵愚轩,惟王谓初立之人,陶谓重立之人。

王先生因此得出结论:有关黄道婆的记述即使是实有其事,也只是一个小地方的事,不能以此来概论江南或者整个中国。

德国维尔茨堡大学汉学研究所的戴埃特·库恩先生对黄道婆也表示怀疑。他在《关于十三世纪黄道婆的传说——从纺织能手到种艺英雄》一文中说:“至今我们还未掌握可告诉我们关于黄道婆的身世以及成就处于13世纪黄道婆同时代的原始资料,而关于她的一生中最重要的和不容怀疑的活动则源于公元1362年和1366年写的记载,极有可能是在她去世后的半个多世纪。”他还认为,王祜约于1302—1303年完成1313年出版的《农书》,已有轧花机和弹弓的图文介绍,所以“黄道婆或许不是作了改进的纺织专家”。他由此得出结论:黄道婆的故事属于传记类的传说,是人们把她尊为“先棉”,如同把西陵氏尊为“先蚕”一样,“被作为在纺织生产领域中崇高的神圣来礼拜”。

由于黄道婆只是一个农村妇女，一个普通的劳动者，出身极其微贱，所以在汗牛充栋的正史之中是找不到她的位置的。既然有关她的记述连蛛丝马迹都寻觅不得，她的伟大贡献和历史地位岂能不遭人质疑？这并不是黄道婆本人的过错，而是元明以来的那些执政者和御用文人们应当承担的历史责任。他们只知道设司布署征税收赋，招贡募课，竟然不问根源，不讲贡献，不表功勋，这就当然要遭到我们后人的指责和痛斥了。

黄道婆因为她的杰出事迹和历史贡献而永远受到老百姓的感恩和爱戴，她的英名流传万代，让我们肃然起敬。可是由于史料的匮乏，人们在某些方面产生质疑并出现争论不休的状况，自然是不值得大惊小怪的。但是，对老百姓出自内心的敬仰和报恩，用他们特有的而且是唯一能用的方式推崇出来的、极其平凡又极其伟大的人物加以漠视，这就不能不说是劳动人民的良善及其意愿的一种亵渎，是对推动历史发展的人民群众力量的一种轻慢！

对此，海南省乐东县的黎兴汤先生就表示很大的愤慨。黎先生出生于崖州古郡辖属的村镇，对黄道婆史事有较深入的研究。他在被编入《黄道婆研究》一书的《黄道婆的历史功绩》一文中说：“据笔者研究，黄道婆确有其人。笔者10多年来已搜集到关于黄道婆的口头历史传说18篇，先后走遍崖州、上海，到黄道婆当年可能生活过的地方实地调查，并走访有关研究黄道婆的专家、学者，在大量资料基础上陆续撰写了9篇专论，力图对黄道婆的生平作一个系统而翔实的论述……今上海县龙华乡

东湾村即古乌泥泾地,保存有黄道婆的墓,还有纪念黄道婆的祠屋。在海南崖州城,也有黄道婆的纪念性建筑,镇西二里的城西小学内,就有一处传说黄道婆曾在这里修道、学艺 30 余年的广度寺遗址,以及保存完好的‘黄道婆塔’。崖州和上海的民间俗重纺织,至今两地还保留着黄道婆改革后的纺织工具。”

许多对历史负有责任心的专家学者,也都以唯物主义历史观对这位重要人物及其历史事实予以认同,对这位劳动妇女所作出的重大贡献给予恰如其分的评价,从而确定黄道婆作为棉纺织革新家的历史地位和作用。英国著名的科技史学家李约瑟博士在其巨著《中国科学技术史》一书中,对黄道婆在棉纺织史上的革命作出了高度评价。联合国教科文组织更是把黄道婆称为世界级的科学家。

综上所述,我们完全可以证实黄道婆是一个历史上确有其人的真实人物。至于后来为什么又演变成被人顶礼膜拜的“黄婆”和“先棉”,除了前面讲到的人为“神化”之外,还与我们中国传统的道教文化有着密切的联系。中国老百姓素来是从道德观点出发,从崇敬心理出发,从精神传承出发,从构建“天人合一”的和谐社会出发,将在历史上作出重要贡献的许多知名人物当做至圣来建祠奉祀。这是中国文化的人性化和大众化的重要特征。道教文化中的许多被称为神仙者,都是中国历史上的真实人物。由于他们对民族、对社会作出了杰出的建树和贡献,老百姓便把他们奉为神仙,供以香火,岁享朝拜,寄以最崇高的敬意,求其精神代代相传,万世相继。

道家鼻祖李聃,也就是人们常说的老子,就被尊为太上老君。李白、关羽、岳飞、林默娘(妈祖)等,都被奉祀为神圣。与黄道婆的情况相似的鲁班、华佗等人,因为在历史上开创某项基业而被当成行业的鼻祖,所有门徒都对他们顶礼膜拜。

至于说到乌泥泾的黄道婆纪念祠,那是在她逝世后不久修建起来的,而且屡毁屡建。这里的袅袅香烟,绝没有一丝半缕对虚无的上界神祇膜拜的成分,而纯粹是一种敬仰和怀念。正如中国老百姓供奉自己的祖先一样,只有虔诚的纪念,是对他们在冥冥之中的在天之灵的一种纯净的感念。这是中国数千年文化传统的一个突出特性,它与民间传说和神仙故事有着本质的区别。

在这里,黄道婆只是个“人”,而不是“神”。

二、是上海囡,还是海南妹?

陶宗仪的笔记和王逢的诗并序虽然点燃了黄道婆巨烛的光辉,但因为叙述过简,留下的疑问和遗憾也特别多。有关黄道婆的籍贯问题,就是众多谜团中最引人注目的一个。

黄道婆究竟是何方人氏?学术界争论的焦点是:黄道婆是乌泾囡,还是崖州女?是上海姑娘,还是海南椰妹?

目前较为普遍的说法是,黄道婆是松江府乌泥泾人。其主要依据就是王逢的诗《黄道婆祠并序》。王逢第一个认定黄道婆是上海人,他在《黄道婆祠并序》的序中说:“黄道婆,松之乌泾人。”他记述黄道婆“少沦落崖州,

元贞间,始遇海舶以归”。称赞“道婆异流辈,不肯崖州老”,“道婆遗爱在桑梓,道婆有志覆赤子”。人们认为王逢和黄道婆是同朝代的人,王逢又曾经住在乌泥泾,所以他的记录应当是真实可信的。

但是,将王逢的诗和陶宗仪的文进行比较,就会发现他们的确有许多相左的地方。比如陶宗仪只说:“有一姬名黄道婆者,自崖州来。”并没有明确认定黄道婆是上海人。有些研究者说,陶宗仪实际上已经肯定黄道婆是上海人了,因为“自崖州来”的这个“来”字,在古文中就有“回来”的意思。这种说法不仅让人感觉牵强附会,简直是断章取义。

这里有一个细节很值得注意,那就是陶文虽然写在王诗之前,但成书却在王诗之后。其时,陶宗仪也居住在乌泥泾附近,陶、王两人过从甚密,又相互敬重。既然王逢已明确认定黄道婆是上海人,是乌泾人,那么后来成书的陶文为什么不作明确的更改和认定,而保留了原样流传下来呢?这难道是陶宗仪的一个笔误或疏忽?

再说,仅“黄道婆,松之乌泾人”一句,就能确切地说明黄道婆是出生在乌泥泾的人吗?若是出生地,当不会是她的婆家,而是她的娘家。在古代社会里,“嫁出去的女子,泼出去的水”。在森严的封建礼教之下,黄道婆会作“以归”之望吗?人们会允许她“以归”,会让她归住娘家吗?况且黄道婆“少沦落崖州”,这“沦落”必是受苦殊深,恐怕黄道婆躲还来不及呢,岂敢“以归”?还有,“黄”是否黄道婆的本姓?这在上海社会科学院出版社的《黄道婆研究》一书中是众说纷纭的。杨嘉佑先生说“黄”是

她婆家的姓,胡志新先生却说黄道婆的婆家姓顾,她本人姓黄。所以姜铭先生说,黄道婆究竟姓甚名谁,是应当存疑的。

我们都知道,“道婆”乃女道士或入住道观的老年妇女的称呼。既是道人,尤其是到了老年之后,已经看破红尘了,还会还俗回到娘家生活吗?也许那时她这个出家修道之人,只不过是云游四海,后来才落脚在乌泥泾而已,这怎能说是返回故里呢?

对于“黄道婆是松江府乌泥泾人”的说法,学术界有不少人持否定的意见。这里面有两种见解:一种说黄道婆是海南黎族姑娘,一种说黄道婆生于海南汉家。海南省《乐东县少数民族古籍》第一辑有文章说:“很久以前,在崖州的水南村住有一户汉族黄姓人家,膝下有一女子名叫黄道婆……”水南村中的《琼南黄氏族谱》也载:黄道婆是族中元代女纺织技术革新家。

1986年出版的《广东民族研究论丛》第一辑有篇题为“黄道婆籍贯考辩”的文章,非常明确地指称:“黄道婆,原籍崖州,是位黎族妇女。”文章认为:“关于黄道婆的出籍,《梧溪集》说,‘黄道婆,松江乌泾人。少沦落崖州,元贞间,始遇海舶以归。’而《辍耕录》则说:‘国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来’……一曰‘归’,出籍在乌泥泾,一曰‘来’,出籍却在崖州。”在经过一番分析论证之后,文章认定陶宗仪的《黄道婆》是可靠的,而王逢的诗及序是失实的。因而文章的结论就是:黄道婆是崖州人,是位黎族妇女。

海南出版社2004年出版的《海南旅游导趣》一书,

也是明确地指称黄道婆是海南人。该书在介绍“古崖州城”景观时这样说：“黄道婆是崖城的水南村人。水南村是唐朝宁远县的旧址，坐落在流经崖城的宁远河畔，风光明媚迷人。在这里发生的唐代高僧鉴真和尚的故事和元代女棉纺织革新家黄道婆的传说，令游人听得入迷……造访黎家，参观妇女们使用黄道婆时传下来的弹花机、织布机弹花、纺纱、织布，眼看着她们灵巧的双手织出一件件色彩鲜艳，布满奇花异草、飞禽走兽等花纹的筒裙、被面等，真让人赞不绝口。七百多年前，得誉‘崖州织女’的黄道婆，不仅把她发明创造的先进的棉纺织技术传授给家乡海南各族人民，她晚年时，还应请前往广东的潮汕和福建、江苏等地传道授业，因年高客死于江苏境内。”

三亚市崖城镇前不久修葺一新的“崖州文庙”里，安放着一尊模拟黄道婆织作的塑像，同时具体介绍了黄道婆的人生经历和主要功绩。其展馆文本非常确凿地认定黄道婆就是海南崖州人，生在此地，长在此地。说她是在崖州学会了当地的纺织技术之后，才于晚年赴上海松江传播先进技术的。

最近，又有更多的人赞同黄道婆是海南人的观点。他们认为：如果黄道婆是上海人，为什么十来岁就独自千里迢迢地来到海南岛？语言不通，环境条件不适应，又如何学习纺织技术？既然在海南思乡心切，那又为何等到将近40年后才回乌泥泾？唯有她是海南当地人，才好解释她如何学艺和北上传艺……

如此一来，黄道婆究竟是松江姑娘，还是崖州黎妹？是陶宗仪的记述真实可信，还是王逢咏颂的符合事实？

孰是孰非,众说纷纭。“籍贯问题”于是就变得复杂起来了。

持“上海人说”的一方,以王逢的诗并序作为依据,又有几百年来不断建祠奉祀的传统,还有古今各地的大量诗文为之佐证,当然是稳操胜券的了。但是,人们不禁要问:既然黄道婆是上海人,她的最后的岁月是在上海度过的,对上海的棉纺业贡献又那么大,为什么仅隔五六十年,陶宗仪就不明确说她是上海人了呢?为什么要绕一个圈子说她“自崖州来”?这不是在隐约告诉我们黄道婆不是上海人么?王逢的诗后来说到了,但“乌泥泾人”的概念是可以相对而言的。如果黄道婆已经在乌泥泾住上十年八年,把乌泥泾当成自己的家乡,把自己的技术和生命都毫无保留地奉献给乌泥泾,她身边又别无子女和其他亲人,又何尝不可说她是“乌泥泾人”呢?说她年纪小小就“独闯”崖州,甚至说是为学本领而自愿去的,谁会相信呢?都近40年了,她还能那么清楚地记得找回老家来吗?她逝世时众人“洒泣而共葬之”,那家族的人对她又如何?……所有这些,现代的人能说得明白么?

持“海南人说”的一方,只凭陶宗仪的一句“自崖州来”做抓手,除一些口传的记录之外,没有太多的史料旁征博引,底气当然就显得不足了。但是,要说黄道婆是海南人,也不是一点可能性都没有。因为陶宗仪并未说黄道婆不是海南人,也不说黄道婆老家在上海,所以就不排斥黄道婆是海南人的可能性。不过,只要我们多打几个问号,持论者们恐怕也就很难招架:你说黄道婆是黎族姑娘,那在风烛残年之后她为何还要远赴松江?即使到了

松江,语言不通,习俗差异,她又如何生活下去,如何“教他姓妇”?你说黄道婆是海南汉人,海南话与上海话差异同样很大,风土人情也相去甚远,她能很好地与当地人沟通么?她会愿意呆在上海等着老死么?

从元、明、清直至现代,人们凭借大量的诗文传说而普遍认定黄道婆是上海乌泥泾人,这似乎是顺理成章的事情。但是,大千世界,无奇不有。世间上的事物总是由必然性和偶然性相互作用而产生的,并非一般的规律就能把所有的问题都说得清楚。“万一”的情况万万千,谁也不必死死执着一念,一味否定别人的见解。也许黄道婆真的就是黎家妹,在她咿呀学语的时候就给抱到崖州一户没有子女的人家当了养女。也许是在她长成大姑娘,甚至当了黎家的媳妇以后,也就是已经学会了一手很好的黎家纺织技术以后,因为生活的变故她又逃到或者是再嫁到崖州来。因为有了原先的织造功底,她一到崖州便如同鱼儿得水,将汉、黎技术整合起来运用,取得了很大的成功。这就为她此后远渡重洋到上海去发展奠定了非常厚实的基础。也许还有也许……

正因为这样,我们在普遍认同“黄道婆是松江乌泥泾人”的同时,不必一口咬定“黄道婆不是海南人”,留些余地给我们的后人吧,让他们拿出更加充足的证据来说明孰是孰非。

三、童养媳抑或“青徐”之女?

为了说明黄道婆是上海人,并扩展和阐释王逢的“少沦落”、“异流辈”的说法,人们编出了许多版本的“童

养媳”故事来。其中有两个“文革”之前流行的故事是这样说的：

其一，黄道婆十二三岁就当上了童养媳，吃不饱穿不暖，白天夜里不停地劳作，还常受到公婆和丈夫的毒打。她实在是忍受不了了，便趁着夜色逃到一只商船上。是这只船的老板把她带到了海南岛的崖州。

其二，黄道婆十二岁时被卖给姓赵的人家做童养媳，因为不堪虐待而挖墙逃跑，无意间逃到一个道观。道长把她收留了，却担忧她的婆家日久知情，便请从海南云游到此的师姐苏姨，带她回到崖州的水南村。

进入改革开放新时期之后，一些出版物也竞相刊出许多新的“童养媳”传说来。这里再抄录两则：

南宋末年，乌泥泾一个姓顾的农民在下田途中，忽然发现黄泥滩草丛中有个三四岁的女孩，便捡回家里留作童养媳。因为她没爹没娘，只是黄泥路旁捡来的，大家就叫她黄道因。（上海翻译出版公司1985年版《上海的传说》）

当年乌泥泾村里有个童养媳，姓黄，从小就死了父母，村里人都叫她黄小姑。婆母对她凶狠，想把她卖出去做官妓，她死活不肯，便逃到一所道观里藏起来。（《民间文学》1981年第三期《黄道婆的故事》）

黄道婆是否当过童养媳呢？上海县文化馆的张乃清先生说：在1957年以前，从来没有人称黄道婆是童养媳

出身,就是当时介绍黄道婆生平业绩最丰富、最权威的张家驹先生,其《黄道婆与上海棉纺织业》一文也没有这样说过。直到1958年后,此说才风行起来。张家驹先生在后来出版专著时便将这一笔补充了进去,于是一些辞书也都跟着这样说了。

历史人物的民间传说是历代劳动人民“口传的历史”,弥足珍贵。“野史佚闻,有补于经传正史”。但是,“童养媳”一说完全是后人编出来的,并且是在1957年以后因为“时代需要”和“地方需要”而制作的“故事新编”,抹上了浓重的“阶级斗争”、“反抗封建”之类的政治色彩。人家元代戏曲作家关汉卿笔下的窦娥是童养媳,故而我们后人就认为同时代的穷苦女孩必然命运相同,于是新造出种种黄道婆当过“童养媳”的故事来,成了此后大家编连环画、剧本和普及读物的蓝本。前几年有人据此编导了连续剧在电视上播放,最近某艺术团也是以“童养媳”为线索编成剧目上演,因而引起种种“戏说”之嫌。

虽说“童养媳”故事的产生有一定的政治背景,并且与许多的艺术形象有似曾相识的雷同的地方,但黄道婆与童养媳之间有没有连线的可能呢?这终归也是一个谜。

据研究,童养媳的现象至迟在宋代就已出现了。当时许多贫寒人家无力养活子女,便将女儿早早许配人家,送到夫家养大后再成婚,称为“养妇”,就是我们现在所说的“童养媳”。夫家虽然要养活女孩,但能为日后省却了一笔聘礼,而且还可以将其当婢女使唤,所以也愿意收

“养妇”。这种养妇的生活是极为痛苦的,据古籍《右台仙馆笔记》卷十五载:“饮食每至不周,鞭捶在所恒有,饮恨吞声,婉转而死者比比然也。”

这种俗称“童养媳”的现象,在中国古代是普遍存在的。在元代政治昏暗、狼烟四起、民不聊生的状况下,更是经常出现,要不然关汉卿所塑造的窦娥形象就没有其现实的基础,无法使人信服,也不可能有那样大的艺术感召力。既然窦娥可以是童养媳,别的女孩子就不能是吗?如果社会上只有个把窦娥是童养媳,怎么能构成童养媳的普遍现象呢?如果由于关汉卿已经非常成功地写过童养媳现象,别的人就不能再写,甚至不能再“是”童养媳,那不是太不讲道理了吗?

黄道婆的“童养媳”故事出来以后,很快就流传开来,普通的群众都能接受,可见它不一定是空穴来风,完全脱离社会现实的。历史总是在不断地重复过去发生过的事情,惟其不断重复,才有可能显示出它的普遍性和规律性。所谓的“阶级斗争色彩”之嫌,实在不足大惊小怪,人类社会本来就存在阶级压迫和阶级斗争,黄道婆能生活在真空,全然不受其影响吗?

为了更好地阐释黄道婆“少沦落崖州”的记载,一些研究者还在“童养媳”故事的基础上提出更新的见解。他们认为是战乱与苛政迫使黄道婆离乡背井,随同一群逃难的“青徐流人”来到海南崖州的。这里所说的“青徐”,是指中国古代九州中的青州和徐州,位于长江下游以北至黄河下游以南一带,包括现在的山东、江苏、安徽等不少地方。

另外的学者却认为黄道婆不是以童养媳的身份逃跑,而是随着父母携家带口来到崖州的。在当时的条件下,一个小女孩孤苦伶仃地跑到天之涯、海之角,语言不通,习俗不同,打死她也不肯来。所以她必然是随同自己的父母或其他亲属一起“沦落”来的。要么就是同时来的是一群人、一批人,要么就是在崖州已经有一大帮乡亲做接应。而且他们根本就不是生活在黎族土著的环境之中,而是生活在“流人”集中的沿海一带。

《乐东县少数民族古籍》第一辑载文说:“在崖州的水南村住有一户汉族黄姓人家,膝下有一女子,名叫黄道婆……”正说明了黄道婆并非独身一人南逃,而是眷属结伴,镛锋余生,历尽艰辛,最终才来到中国最南端的州治来的。

四、“道婆道婆”:道也? 俗也?

乍看这个标题,真的教人好生纳闷:黄道婆既然叫做“道婆”了,为什么还要问是“道”还是“俗”? 在一般人看来,凡在中国入了教的,不管是道士也好,和尚也好,比丘尼也好,道姑也好,都是要正儿八经地呆在宫观或禅寺里进行修炼和诵经,而且不能结婚生育,不能养家带口。西方的宗教当然与我们东方有所不同,但其神职人员也都是要住教堂的。

既然黄道婆以“道”相称,那必是道姑无疑,她又能有多少时间和机会与外界接触,好刻苦学习纺织技术,好“教他姓妇不少倦”呢? 如果她真能做到这样,那就难怪我们大家要对她的身份表示怀疑了——她究竟是“道”

还是“俗”？

要说清楚这个问题，就得了解咱们的道教是怎么一回事。

道教是中国土生土长的宗教，它源于先秦，两汉时期正式出现，魏晋时期得到较大发展，唐宋两代由于当权者的鼎力支持而达到发展的极致，后世则在儒、道、释的格局中占有一席之地。

入元以后，道教逐渐形成两大派系，一派叫做“全真道”，一派叫做“正一道”。全真道盛行于我国北部地区，其要求教徒清静无为、除情去欲、刻苦潜修、济世利人，而且必须出家住宫观，不茹荤腥，不娶妻室，严守戒律。正一道盛行于我国南部地区，其不重修持，崇拜神仙，画符念咒，祈福禳灾，而且教徒可以不住道观，可以过居家生活，因此信众甚多。

与道教的这种发展轨迹相始终，历代妇女也在其中参演了不可或缺的重要角色。早期道教认为，男女阴阳是不可分割的两个方面，阴阳和才能生万物。道教不但认为女子可以独立成仙，而且无论哪个阶层的女真都可以成仙。它强调男女同道，可以一并升天。“成仙”的女子在神仙世界的秩序中可以找到自己的位置。在受到道教影响的世俗生活中，广大民间妇女从来都是积极的参与者和虔诚的信奉者，磕拜求签、烧纸招魂、供奉神灵等均属此类。

历朝历代都有女性加入到道士行列，从而形成一个独特的道士群体——“道姑”。道姑之风最盛行于唐代，唐朝的皇帝信奉道教，以道教教主李耳（老子）为祖先，

常将公主和嫔妃送入道观做女道士。唐玄宗为了把儿媳弄到手,他授意杨玉环自己请求出家做女道士,住进太真宫,号为杨太真就是一个很好的例子。上行下效,贵族平民家庭的女性自然也踊跃加入道姑行列。据说当时佛教也十分流行,但入佛教必削发,妇人最不愿者莫过于此,而入道教却可以保留青丝。这样一来,道教对家庭妇女的吸引力就更大。

黄道婆正是在这样的历史背景之下来到人世间的。根据各地民间传说和有关资料记载,已知黄道婆一生有10多个称呼,其中三个为:黄道囡、黄道姑、黄道婆。“道”者,道人之谓也。这三个称呼充分说明黄道婆就是道教的教众之一。不过,她是在乌泥泾入的教,还是在海南入的教,史籍没有明载。倒是她在崖州的行踪中留有几处作为道教教众的足迹,从而说明她是道教中人。“道婆”这么一个名号,正是她晚年精神世界的一个归宿,一个安身立命的所在。这是她的身不由己,是生活与时势的迫使,是万不得已的选择。我们只要仔细察看她的生活轨迹,就会对她更加地理解和同情。

说到这里,也许会有人问:黄道婆既然是道中之人,应该是在宫观里潜心修炼,怎么还能出来成家立业,奔波辗转于社会上,为大家做那么多的事情?

这个问题提得好啊。但是,可别忘了我们前头的介绍,“济世利人”本来就是道教的宗旨,而南方盛行的“正一道”更是允许教徒们过居家生活的。所以,从黄道婆一生的不同阶段来说,她入道之前应该是不受严格教规约束的“俗”,而在她入道以后,即使住进道观了,同样也

有“济世利人”的责任,服务于社会。如果她真的不曾住过道观,那就一半是“道”,一半是“俗”了。

由于受道教的深刻影响,中国的老百姓总是“滴水之恩涌泉相报”的,所以他们自发地为黄道婆修庙建祠,岁时享之,而且屡毁屡建,这才使黄道婆的业绩和功德得以传承下来。在中国的民间传统和宗教信仰中,对诸多在历史上为人民作出杰出贡献的人建庙供奉,祭祀顶拜,这是一种人性的体现。这种挚诚的崇拜,不是因为其原型是天国的神祇,而恰是实实在在的俗世凡人。

五、“形而下”不算科学家？

关于如何评价历史人物问题,鲁迅先生在《华盖集·战士和苍蝇》一文中有过精辟的论述:“Schopenhauer 说过这样的话:要估定人的伟大,则精神上的大和体格上的大,那法则完全相反。后者距离愈远即愈小,前者却见得愈大。”“正因为近则愈小,而且愈看见缺点和创伤,所以他就和我们一样,不是神道,不是异兽。他仍然是人,不过如此。但也惟其如此,所以他是伟大的人。”

对黄道婆的评价也当如此。在她还活着的时候,由于各种各样的原因,不少人会戴着有色眼镜去看她,觉得她也没啥起眼的,不就跟我们一般模样么?是个有血有肉的普通人,一个信道的老婆子,只不过多懂得些棉纺织技术罢了。她要吃饭穿衣,要劳动糊口过日子,哪谈得上什么“伟大”呀,“创造”呀,“推动”呀的。直到她溘然长逝之后,民生境况日益好转和变化,“仰食者”越来越多,“家既就殷”,人们才真正意识到这个老婆子不简单,应

该好好纪念她,所以为她修建了祠庙。再过两三百年,上海经济发展得更加迅速,大家都认为与这个老婆子有着密切的联系,认为她是上天派到上海来的神祇,是帮助人们改变落后面貌的“先棉”,所以对她顶礼膜拜,奉祀有加。

六七百年之后,社会形态发生重大变化,她又从神坛返回劳动人民之中来了。人们除了为她设想出“童养媳”、“挖墙搭船”、“黎母认养”等情节丰富她的形象之外,还具体评价她的历史功绩和地位作用,定性她为“元代棉纺织技术革新家”,并且通过多种形式的活动来宣传她、纪念她。她的曾经几建几毁的祠堂,现在已经建设为“黄道婆纪念馆”。她的一度荒废的墓地,现在已经修葺一新。1980年,国家发行《中国古代科学家》纪念邮票,把她同我国古代最著名的科学家们排列在一起。1989年又发行面值5元的黄道婆纪念银币,表彰她对社会的重大贡献。她的事迹和形象不断地被搬上舞台、银幕、荧屏以及各种各样的书刊、纪念册。

英国著名科学家李约瑟博士在他的巨著《中国科学技术史》一书中对黄道婆在棉纺织史上的革命作了高度评价。联合国教科文组织称黄道婆为“世界级的科学家”,她的名字被列入世界顶级名人录中。

即使这样,在如何评价黄道婆的问题上,历来社会各界还是有不同的看法的。不少人认为,黄道婆虽然很了不起,但如何定位她的身份和功绩,仍有许多值得商榷的地方。在他们看来,黄道婆只是个农家妇女,哪有那么大的本事来推动整个棉纺织业的革命?有些人甚至认为,

黄道婆至多是一个能工巧匠,是出于政治原因才把她推上那么显赫的位置。

前不久有人在因特网上发表了一篇题为《黄道婆：“形而下”的伟大》的文章,其观点具有一定的代表性。该文认为黄道婆不是科学家,充其量是个“技术员”,她对纺织水平的提高停留在技术层面。在当时织布跟煮饭、洗衣一样是妇女的分内事、家务活,黄道婆不过是我们自家街坊邻居中就能碰到的那个“能干婆”云云。

文中的“形而下”本是与“形而上”相对的哲学概念。“形而上”指的是无形的或未成形态的东西,“形而下”指的是有形的或已成形态的东西。《易·系辞上》曰:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”唐李鼎祚《周易集解》引唐崔憬言:“妙理之用以扶其体,则是道也”,“体为形之下,谓之为器也”。说的是形而上为用、为道,形而下为形质、为体,为器,形而上不离形而下。现在也有人用“形而上学”来指一种研究感官不可到达的东西即超经验的哲学的哲学。

文章作者只是借用“形而下”的字面意义,指称属于社会下层的普通劳动群众和有别于“科学”系统的工艺“技术”。平民百姓只是从事具体形态的劳动生产,只是做一些眼见手到的活计,没有多少深奥的学识,不会总结出多少可以达到“形而上”层面的经验和理论。所以,在作者看来,“形而下”是很难进入“科学”的殿堂的,从它走出来的至多是“技术员”而已。

既然如此,世人把黄道婆说成是“世界级的科学家”,岂不是夸大其词了?

为了更好地认识这个问题,我们来看有关辞书是如何定义“科学”和“科学家”两个概念的吧。

《现代汉语词典》的解释是:“科学——反映自然、社会、思维等的客观规律的分科的知识体系。”“科学家——从事科学研究工作有一定成就的人。”

《辞海》解释得更加详细:“科学——运用范畴、定理、定律等思维形式反映现实世界各种现象的本质和规律的知识体系。社会意识形态之一。按研究对象的不同,可分为自然科学、社会科学和思维科学,以及总括和贯穿于三个领域的哲学和数学。按与实践的不同联系,可分为理论科学、技术科学、应用科学等。科学来源于社会实践,服务于社会实践。它是一种在历史上起推动作用的革命力量,在现代,科学技术是第一生产力。科学的发展和作用受社会条件的制约。现代科学正沿着高度分化和高度综合的整体化方向蓬勃发展。”

我们再据此来对照和评价黄道婆的历史功绩与贡献。

尽管黄道婆的具体成就在史册中缺乏详尽的记载,但从一些资料和她回乡前后棉纺织业生产的变化中,我们还是可以了解一个大概的。陶宗仪的《辍耕录》、褚华的《沪城备考》等书,曾记载她教乌泥泾人民“做造捍、弹、纺、织之具”,“教人以捍、弹、纺、织之法”,可见她的历史功绩首先在于改进和创造了新的制棉工具,确立了一套完整的生产工序。

在轧棉去籽方面,最初她教人用铁杖来捍(赶)去棉籽,以代替早先用手剥去籽的原始方法。后来又根据崖

州的踏车,创造出一种轧棉用的搅车(又名轧车或踏车),大大提高了轧棉的生产效率。

在弹花方面,她改进弹弓,以4尺多长、强而有力的绳弦木弓,代替原来长尺余、弹力轻微的线弦小竹弓。又把以指拨弦弹花改为以弹槌敲击弓弦开棉。

在纺纱方面,她在传统的单锭式(一个纺锭)手摇纺车的基础上,创造发明了一种三锭(三个纺锭)的脚踏纺车。这是当时世界上最先进的纺织工具,是一项重大的技术发明,是黄道婆对棉纺织业的卓越贡献。

在整经和织布方面,黄道婆充分利用和改进了传统的丝绸生产工具和技术,能织出有各种美丽花纹图案的棉布。

黄道婆的历史功绩,还在于向乌泥泾人民介绍和推广了织造崖州被和其他精美棉织品的方法,并且把黎族人民和汉族人民的优良技术结合起来,有所发展,有所创造。

黄道婆的革新和推广,有效地推动了松江乃至江南一带的纺织业发展,使之崛起而成为全国的棉纺织中心和经济发展的中心,也刷新了世界棉纺织业的历史,从根本上解决了人类社会的穿衣问题。

以此看来,黄道婆不仅仅是一个所谓的“大婶”、“大娘”、“大妈”之类的家庭妇女,也不同于一般的手艺精湛的能工巧匠。她对棉纺织业的这些作用和贡献,绝非一般的“技术员”能做得到的。要不然,为什么普天下那么多的“婶”“娘”“妈”们不被人“感恩洒泣而共葬之”?那么多的“技术员”不被人立祠纪念且奉为“先棉”?足见

黄道婆的创造发明是远远居于一般的“形而下”层面之上的。

黄道婆也许不识字,即使识字也不会很多。如果她不是年纪较小的时候住进道观,就很难有机会学文化,就是她在道观接触到一点,也不可能成为文化涵养较高的人。所以,她没有办法把自己的实践经验和发明创造通过书面的形式总结和记录出来,好传授给我们这些后人。但是她对纺织工具的改革和对纺织工艺的创新,却是前无古人的。没有经过长期的深思熟虑,没有经过反复的试验和挫折,肯定做不出来。如果她做的这些不算是“科学”,那还有什么能算作科学?如果当时有人把这些都系统地记录和整理出来,那不叫科学“理论”又叫做什么?

我们还可以再进一步地想,如果黄道婆不具备科学家的素质和涵养,她有能耐千里迢迢地从天涯海角来到乌泥泾“教他姓妇”么?为什么她能有备而来,把一整套先进的纺织工具特地从海南带到乌泥泾来?假如有谁对她能否随带那么多、那么庞杂的器械有所存疑,那她在没有样式给工匠仿制的情况下,仍能指导人们制造,后来又继续改进、革新,达到世界领先的水平,这还不能算是“科学家”吗?

当然,以现代科学家的条件来衡量黄道婆,她肯定是会差得很远的。因为时代已经大踏步地前进了,不管是生产工具还是生活条件,也不管是人的知识水平还是思想观念,都已经是今非昔比。你拿过去皇帝太后们的物质条件来跟现代人相比,他们连汽车、空调、冰箱、电脑都

没有,哪比得上我们现在的一个小职员呢?所以,在给黄道婆冠以“科学家”的称号时候,我们实在是没有必要苛求的。



羊中兴,男,汉族,中共党员,高级政工师,海南省儋州市人,1950年5月出生,华南师范大学政治本科毕业。曾任中共琼海市委副书记、纪委书记,琼海市政协副主席等职。系海南省作家协会会员、省杂文学会理事、省散文诗学会副会长、省乡土文化研究会常务副会长。专著《黄道婆评传》和《儋州调声山歌》同时列入“海南历史文化大系”,2008年由海南出版社、南方出版社联合推出;此前出版过诗集《猛士之歌》(作家出版社)、《没有初恋的情歌》(中国文联出版社)和杂文集《向一挑战》(中国戏剧出版社)、散文集《儋州歌海》(九州出版社)等。

崖州是黄道婆的大地母亲

蔡明康

元朝初期,元世祖忽必烈借《易经》“大哉乾元”之义,建国号为“大元”。这一举措,博得汉人的拥戴。忽必烈又能善于恢复正常的统治秩序,因此国势日趋稳定。同时忽必烈更会相机行事,在全国积极推行“优农”政策,努力削减对人民的赋役负担,一方面大力兴修水利,一方面又奖掖垦荒,致使农业生产一时得到了相应的发展。此时生活在崖州的黄道婆,正好赶上了“好日子”。崖州的宁远河流域,在元初时,处处种满了棉花,故史上有“有地皆棉”之称。崖州人的院落内,作为一种景观,寓意丰衣,多见植以棉株,直至民国三十七年(1948),笔者家的羊栏边,仍遗存有一棵老棉树,花期满树皆白,煞是好看。崖州人素有教女学织的传统,同内地人教女习“女红”一样。女子从7岁起,便要坐在母亲的纺车旁学习捻纱条,故而有了崖州“有女皆学织”的说法。黄道婆生活在崖州时,正是棉纺繁华时期,到处是生机勃勃的景象。这里有一首古老的崖州歌谣,足以证明当时的情景:

棉花开时花接天，
依手不离纺纱机，
哥摘棉花不怨苦，
依纺纱条到鸡啼。

黄道婆年轻时，就虚心向崖州妇女，特别是黎族姑娘学习棉织纺艺。当地妇女教给黄道婆一套完整的棉纺工艺技法，从脱棉籽、拧纱至分纱条等工序。又亲手扶着她第一次操作纺车。黄道婆心灵手巧，一经黎家姑娘的点拨，便如轻车熟路，不用多时，便当行出色。她细心观察了黎族妇女千姿百态的黎族花裙图案而成竹于胸。年长之后，更是心慕手追，心里爱慕，手上模仿，织出来的黎族筒裙与“崖州双面被”，真的达到了乱真的地步。

黄道婆又在黎族妇女织绣的“团凤”图案的基础上，不断推陈出新，把黎家绣被上原来长了尾巴短了翅膀的凤凰画面，去偏就正，使得原先的“团凤”变得栩栩如生，准确完美。我仍记得，1952年，我的娘子嫁到我的家里时，丈母娘亲手织成的两份“压彩”崖州斑布（崖州习俗，娘家送给郎家的礼物，称压彩布）和一床崖州双面被，我猜都是依葫芦画瓢，萧规曹随的。按传统纺织的图案，用以精细的手工操作而制出来的吧。

现在，笔者的手头上仍珍藏着20多件崖州斑布和黎族“龙被”等纺织品，都是清代和民国时期遗存的织品。所有这些藏品，均反映了崖州人民特别是黎族妇女那超人的聪明才智。所有这些财富，也为黄道婆后来的研究夯实了基础；为黄道婆成为中国第一个举世闻名的伟大

棉纺革新家创造了先决的条件。不久,黄道婆又改革了黎族的对口开襟、无领、胸襟绣有花纹的黑蓝色“婚服”。她改以红、黄二色相配,成为婚服的主要色调,在构图上增加了两人携手同行的画面,加强了喜庆氛围,从内容上丰富了原来较为单调的“团凤”、“棋局”等图案。改革设色后的“婚服”,更体现了女性的魅力,使得年轻的姑娘穿出了青春之美,年长一点的妇女,也穿出了秋色之艳,表现出黎族女性的仪态大方与优雅。难怪崖州有一首老少咸宜、人人会唱、脍炙人口的古老民谣:

黎妹仔,
穿筒花,
不嫁民,
欲嫁官,
妹穿裙,
官喜欢,
穿出门,
人人夸。

由此可见,由崖州黎族妇女共同绣织,后经黄道婆改革创新黎族“婚服”,不仅在织绣技艺上巧夺天工,更具呼之欲出的动人画面。这也是其魅力之所在。

正因为黄道婆接受了崖州大地母亲的渥泽,不断地成长、不断地充实自己,才使她在纺具制造上做出了革新和伟大的贡献。黄道婆似印刷工校印刷清样一样,经过无数次印刷清样的校改,最后将原先落后的纺车,改制

成一套捍、弹、纺、织工具(如搅车、椎弓、三锭脚踏纺车等)。技术的革新,为促进生产的成倍提高,促进崖州棉纺业和经济的进一步繁荣,打下了一定程度的基础。

元贞年间(1295—1297),黄道婆远别崖州,回到了上海乌泥泾,她把在崖州完成的棉纺技术,教示当地人纺织“崖州斑布”、“崖州被”和黎族特有的“双面被”。这类纺织品很快地从上海畅销到全国各地乃至西欧各国,备受人们的喜爱。特别是崖州被和“双面绣”织艺更是闻名于世。崖州的纺织业也早于世界各国近300年。故西方人称:“中国的棉布,穿暖了他们西方人的祖先。”这不能不归功于中国伟大的女棉纺革新家——崖州大地母亲哺乳出来的“中国衣被之母”——黄道婆。



蔡明康,男,汉族,中共党员,海南省乐东县人,1936年11月出生,海南师专中文专业函授毕业,副编审,系中国作家协会会员,现为三亚市作家协会名誉主席。学术作品《红楼梦传入苏联考》由《人民日报》(海外版)刊载,《郭老到天涯海角寻石嵌诗琐记》被中国现代文学馆征集入书。已出版诗歌集《天涯吟草》(海南人民出版社)、《竹心集》(经济文化出版社);散文集《斑竹横吹》(时代文艺出版社)、《春水绿波》(南海出版公司)、《海天漫笔》(南海出版公司);文化随笔集《三亚民间书契寻真》(百花文艺出版社)等。获海南省文学开拓者十佳称号。

黄道婆籍贯刍议

游师良

40

黄道婆的身世,如黄道婆的真实名字,黄道婆的生卒年月,黄道婆的家系渊源,黄道婆的婚姻家庭子女,黄道婆在崖州(今三亚)确切的居住地,黄道婆离别崖州终老松江乌泥泾(今上海)的主要原因,等等,历代史志记述近乎空白,无从查考。而流传于崖州、松江两地的民间传说,也多为后人所杜撰,以致真伪莫辨。

尽管如此,黄道婆是生活在中国 13 世纪的一个历史人物,却绝非神话传说。这一历史人物的真实存在,和她作为中国乃至世界古代伟大纺织科学家的历史地位一样,是毋庸置疑的。

黄道婆的籍贯,自 20 世纪 80 年代周振东先生在《广东民族研究论丛》(1986 年第一辑)推出《黄道婆籍贯考辩》一文后,几成定论的黄道婆这一历史人物的籍贯,作为黄道婆研究的又一个学术问题被重新提出来,并在史学界进行认真探讨,其中包括海南岛是否中国最早的植棉地、黎族是否中国最早纺织棉布的民族,等等。一个历史人物的籍贯及其生平,与这一历史人物所处的历史空

间、社会环境和地理风貌密切相关。对黄道婆籍贯及其生平的探讨,可以更全面了解宋末元初地处海南岛南端的崖州和地处江南沿海地带的松江两地的政治、经济、文化、社会状况,追寻黄道婆成为中国乃至世界古代伟大纺织科学家的成因,具有积极的意义。

黄道婆籍贯松江这一普遍说法,源于元代诗人王逢《梧溪集》的记述:“黄道婆,松之乌泾人。少沦落崖州,元贞间,始遇海舶以归……”而周振东先生在《黄道婆籍贯考辩》一文中提出“黄道婆崖州人也”的说法,其重要的依据之一,是元代学者陶宗仪《辍耕录》的记述:“国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来,乃教以做造捍、弹、纺、织之具……”

王、陶二文,可以比较一下:

第一,王文对黄道婆的记述,是诗体语言,陶文对黄道婆的记述,是笔记实录;

第二,王文对黄道婆在乌泥泾“躬纺木棉花”、“织崖州被自给”、“教他姓妇”的记述,仅点及而已,叙事不详,陶文对黄道婆在乌泥泾教人“做造捍、弹、纺、织之具。至于错纱、配色、综线、挈花”的全过程以及“织成被、褥、带、幌,其上折枝、团凤、棋局、字样,灿然若写”的描绘,具体生动,详实逼真(是一段不可多得的极其珍贵的中国纺织史料);

第三,王文是黄道婆史迹的第二记录,陶文是黄道婆史迹的原始记录。

其实,陶宗仪的《辍耕录》已经清清楚楚地交代了黄道婆的籍贯:“国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州

来……”细读陶文，陶宗仪是以自己作为松江当地人的角度和语气来记述从崖州远道而来的“一姬”黄道婆这个陌生的他乡妇人的。陶宗仪作为松江当地人，记述全文字里行间充满着对这位从崖州远道而来的黄道婆一片尊崇和感恩之情。文中对黄道婆“自崖州来”的“来”字之表述，在这里完全没有“归”的意思，只有“来”字的本义“到来”的意思。

周振东先生曾于 20 世纪 80 年代几赴上海等地反复考察黄道婆史迹。在周振东先生几万字的调查笔记中，有他走访当地各界人士和大量查阅当地史志的记录。其中对黄道婆因不堪忍受童养媳生活（公婆的虐待）而离家出走的传说的调查，费时一个多月，记录一万多字。结论是：

1. 这一传说不是当地百姓自古以来口口相传的，而是现代一些文化人煞费苦心杜撰的；

2. 宋末元初期间，松江地区不存在所谓“童养媳”规俗；

3. 当地人士普遍认为，一个 10 岁稍长的女孩不可能萌生和作出如此冒险（风雨之夜孤身一人离家出走，直奔黄浦江搭乘陌生的商船随船漂泊）的亡命举动；

4. 黄道婆去世后，第一个为之立祠的乡绅为赵如珪，立祠时的诗文均未提及黄道婆籍贯，庵“后兵毁”几十年后，第二个为之立祠的乡绅为张守中。王逢是应张守中之请前来为黄母祠作诗献辞的。至于陶宗仪身后几十年的王逢，何以将黄道婆表述为“松江乌泾人”，那只好去问这位诗人了。

周振东先生《黄道婆籍贯考辩》一文对黄道婆籍贯及其生平的考证,发前人所未发,用功甚艰,虽不够全面,也有欠缜密,但却言之凿凿,入情入理。黄道婆,崖州人也!

从《尚书·禹贡》关于“淮海维扬州……岛夷卉服,厥篚织贝”,《史记·货殖列传》关于岛夷“榻布千匹”和《后汉书·南蛮列传》关于“孙幸为珠崖太守,调广幅布献之,蛮不堪役,攻郡杀幸……”等文献记载来看,海南岛黎族至少有3000年以上的植棉史,也至少有2000年以上的纺织史。有如此悠久漫长的植棉、纺织史的海南崖州,产生一个对中国乃至世界纺织业作出杰出贡献的科学家黄道婆,是时势所归,是历史的必然。

黄道婆,一颗从天涯海角升起的璀璨的织女星!



游师良,男,汉族,中共党员,主任记者,海南省三亚市人,1950年10月出生,大专学历,原在三亚市旅游局工作,现为三亚市作家协会副主席,系海南省作家协会会员。散文《鳌山红豆》获2007年度全国报纸副刊作品二等奖;散文《墨香长留天地间》等入选作家出版社散文集《洞天花鸟亦神仙》;小说《望阙亭》、《钟芳中进》入选大众文艺出版社海南小说选集《二十九种激情》。

黄道婆系崖州人氏

王隆伟

44

一、必须坚持对黄道婆籍贯的研究

籍贯是历史名人生平事迹中不可或缺的重要组成部分,黄道婆出籍问题亦然。

是坚持对黄道婆籍贯的研究,还是认为对此研究没有意义而放弃研究,这是关系到对历史、对黄道婆及其家乡是否负责任的问题,关系到学术研究态度是否端正的问题。

黄道婆是一位伟大的科学家,她的成长过程及其辉煌功业,是内因和外因共同作用的结果。内因是她的智慧、坚强性格和奉献精神;外因是她的家乡及生活地区的历史条件、社会背景、自然环境和人文环境等。这些外因也正是研究黄道婆时不能不研究的问题。这正同自然科学的研究一样,某一物种的存在或优良品种的培育成功,与当地的气候、土壤、阳光、空气和水等自然条件乃至人类活动密切相关。研究物种、品种时必须研究这些客观因素。

黄道婆和其他历史名人一样,首先是家乡的人才标志,其精神力量会对家乡人民产生直接的、巨大的影响;同时还可以提高家乡的知名度,对家乡的社会、经济、科技、文化、教育等方面的发展,产生积极的影响。

坚持对黄道婆籍贯的研究,能够使黄道婆文化的内涵和外延充沛丰厚。艺术可以因残缺而完美,历史残缺却会成为千古憾事。

二、黄道婆系崖州人氏

黄道婆有两个历史档案,一个由元代史学家陶宗仪记录在《南村辍耕录·黄道婆》中,这是原始档案;另一个由元代诗人王逢写在《梧溪集·黄道婆祠并序》中,这是距陶宗仪的原始档案30多年后的第二档案。虽然这两个档案共同证实了黄道婆的存在及其伟大功绩,但在出籍问题上却互相抵牾。陶宗仪说:“国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来。”说的是黄道婆系崖州人氏,即今三亚人;王逢说:“黄道婆,松之乌泾人。少沦落崖州,元贞间,始遇海舶以归。”说的是黄道婆系松江府乌泥泾人氏,即今上海人。前人两种记述,后人各有所宗,至今没有形成共识。

长期以来,人们根据崖州和松江府两地的社会、经济、民生、风俗、交通、棉纺织等方面情况,并结合陶宗仪、王逢两篇文章内容,对黄道婆籍贯进行分析研究,见解不乏独到深刻。但研究还在一定程度上游离于陶、王两个档案之外。在没有发现新的证据之前,对陶、王两个档案进行深入细致的分析、解读,分辨虚实,甄别真伪,是目前

研究黄道婆籍贯的唯一手段。

我认为,陶宗仪的《南村辍耕录·黄道婆》可以采信。王逢的《梧溪集·黄道婆祠并序》不足为凭。

王逢居住在远离乌泥泾的青龙江,是一位安逸地生活在形象思维里的诗人,而不是具有求是精神的史学者。他撰写的《黄道婆祠并序》,是对乡人张守中向他征诗时口授的转述,被动地人云亦云,而不是深入民间调查采访的见闻。序中的内容重诗轻文,诗见才情,但不能当史,文极粗疏,不足以传人。按规矩情理,作为名人黄道婆的祠堂序文,必须全面介绍包括黄道婆父母、兄弟姐妹等家庭情况在内的生平事迹。况且,祠堂有足够的空间能够安排详细的序文文字。王逢的序文既缺少黄道婆家庭情况的介绍,对黄道婆的功业又简而言之,与名人及名人祠堂极不相称,有悖常情。这说明王逢对黄道婆生平事迹知之甚少,他的“无米之炊”,说明了黄道婆不是松江乌泥泾人。黄道婆“被更乌泾名天下,仰食者千余家”。去世后乡人为其数次建坟,数次立祠,题匾,写序,尊为先棉神,其身世仅“松之乌泾人”而已,其生卒年月、世系渊源、家庭情况竟不见片言只语。身世家系的空缺,说明了黄道婆不是“松之乌泾人”,其“少沦落崖州,元贞间,始遇海舶以归”的记述,当是传说或瞎说。

陶宗仪是元代颇有建树的史学家,他撰述的历史文献《南村辍耕录》,是松江地区的社会、典制、经济、民生、人物等的调查实录,对后世影响很大。《黄道婆》一文同书中的各篇章一样,都是纪实性作品,体现了陶宗仪作为一名长期隐居村野、深入民间、著书立说的史学家的务实

精神、求是品格和历史责任心。

陶宗仪与黄道婆是同一时代人，又都共同生活在松江府地区，对当地的社会、经济、民生特别是棉纺织业及黄道婆身前身后事自然耳闻目见，体验较深。获得的资料直接，来源广泛，途径多样，内容翔实。他记叙同一年代同一生活区域的黄道婆事迹完全可以采信。

陶宗仪《南村辍耕录·黄道婆》的史料价值较高，具有唯一性和排他性。这篇短文，简繁得体，十分严谨，内容均写到时间、地点、人物、籍贯、社会经济状况、革新内容、成果、贡献、人物去世、建坟、立祠等。特别是在记叙松江府地区棉纺织技术落后、民生困苦的基础上，详细介绍了黄道婆“乃教以做造捍、弹、纺、织之具”，“错纱、配色、综线、挈花”技法，“被、褥、带、帨”等产品以及产品上的“折枝、团凤、棋局、字样”等灿然若写的花纹图案等四个方面棉纺织革新技术。全文内容丰富，结构紧密，层次分明，重点突出，细节具体，措词准确，用字考究，行文流畅。作者的笔为史笔，文为史记，是一篇十分精粹的史学文章，深得史学家司马迁的真传。由此可知，其文绝非道听途说之语，亦绝非仓促挥就之作。而是经过深入的调查、验证并字斟句酌写成的史文。

“国初时，有一姬名黄道婆者，自崖州来。”陶文中关于黄道婆出籍的这一记述十分谨慎和客观。黄道婆从崖州来到乌泥泾，这是陶宗仪的调查结果，至于她在崖州的情况不清楚，因此在文中只能如此表述。这说明，黄道婆不是松江乌泥泾人。如是，陶宗仪不会不知道，也不会回避这一事关黄道婆生平事迹和松江乌泥

泾荣誉的重大问题,会在文中给予明确的表述。有人觉得这句话语焉不详,这正是因为黄道婆不是松江乌泥泾人的缘故,这正是因为黄道婆是来自千里之外的崖州人的缘故。

“自崖州来”这句话十分明确地告诉人们,黄道婆是崖州人。有人为了证明黄道婆是松江乌泥泾人,故将“来”字解释为“回来”、“归来”,这种解释实在牵强附会。“来”字有两种解释,一是“来到”“到来”,二是“回来”“归来”。从“国初时,有一老姬名黄道婆者,自崖州来”的语境、语气、语势来看,“有一老姬”分明是指说一位陌生的外地人的口吻。“来”字在这里应解为“来到”;如当“归来”解,这句话则成为成份残缺的病句,缺乏她曾是乌泥泾人的前提而显得十分突兀。将这一句古汉语分别按“来到”和“归来”翻译成现代汉语作比较,这种感觉就更明显了。纵观《南村辍耕录》全书及《黄道婆》一文,可知陶宗仪不但治学严谨,而且驾驭语言文字的能力很强,绝不会写出一位陌生的异乡人归来他乡这等文理不通的句子。具有语言文字修养的人往这方面略作思索和推敲,也就恍然大悟了。

黄道婆者,崖州人氏也!



王隆伟,男,汉族,海南省三亚市人,1952年10月出生,大专学历,原三亚市教师进修学校教师,现为三亚市民间文艺家协会主席。系中国民间文艺家协会会员,海南省民间文艺家协会理事,三亚

市民间文学三套集成副主编、统稿编辑。主编历史散文集《崖州史话》，由海南人民出版社出版。散文《镜海碧波崖州湾》、《南天小岱：鳌山》、《慈禧御笔“寿”碑》入选作家出版社散文集《洞天花鸟亦神仙》。

浅议黄道婆的出籍与身世

亚根 李和弟

黄道婆是历史公认的在纺织事业上具有巨大贡献的杰出女性,关于她的身世与出籍,有人说是松江乌泥泾人,有人说是崖州汉人,这两种说法已经争论了许多年,至今也没有定论。借助于三亚市政协开展“黄道婆在三亚”研讨的东风,也借助我们多年来对于黄道婆深深的愧疚与虔诚的小心探究,今天我们要在肯定黄道婆是崖州人的基础上,提出新的见解——黄道婆是地地道道的崖州黎族人。

此话应当从元朝人王逢的《梧溪集》卷三《黄道婆祠并序》和陶宗仪的《辍耕录》卷二十四《黄道婆》说起。这两篇文章都没有任何语法毛病,但仔细一看就知道王逢与陶宗仪的说法不一致,一个说黄道婆“少沦落崖州……片帆鲸海得风归”,一个说“国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来”,两者说法相反,一回与一去之词,竟然造成极大的反差,留下了很难释解的亘古之谜,而且引来了后代的许多文人墨客的源源不断的莫衷一是之争,就连北京中国历史博物馆也拿不定主意,在展示黄道婆的

塑像时不得不同时附上王文和陶文。

正确的结论在哪里呢？这又是为何如此这般呢？又是谁造成的呢？我们不妨带上几个疑问去分析。

一、为何《崖州志》一书竟然对黄道婆避而不见？

在《崖州志》整本书籍中仅仅看到《遗事》部分(1962年修补,从《广东通志》上摘抄)附上陶宗仪的文章,在“墟市”和“土贡”篇章中竟然没有关于黎族纺织工艺和“布”的记载,这首先是忽略了黎族的纺织历史。据有关文字的记载和专家学者的考证,黎族人在一万年以前就发明创造了手摇轧花机、弹花竹弓、踞织机、织带机等纺织工具,到了商周春秋战国时期就普遍掌握了棉花纺纱织布技术,到了秦汉时期已经生产了宽幅而长匹的白布和织锦。《后汉书·南蛮西南夷列传》载:汉武帝末年(前87),“珠崖太守会稽孙幸调广幅布献之,蛮(土著)不堪役,遂攻郡杀幸。”“广幅布”就是黎族特意贡献给朝廷的一种布。在人物志一、二、三的篇章里不辞劳苦地罗列了许多人物,其中有超过100位的极为普通的汉族女性,却没有一个字提到黄道婆。黎兴汤先生在《黄道婆研究》一书中说到黄道婆是迁徙至崖州居民中的“青徐流人”之一,“起初居住在崖州州治所在地水南村,再到崖州城,后来才在城西二里的广度寺(俗称观音庙)中居住”。这就怪了,她在崖城居住了长达37年之久,即使不能遐迩闻名,也应当跟她的同辈或者晚辈们一起上了《崖州志》的“红榜”,可是为什么偏偏没有?是不是黄道

婆得罪了当时的什么人？说到此，只能说明黎兴汤先生在书中说的话不正确。羊中兴先生在《黄道婆评传》一书中说到：“由于黄道婆只是农村妇女，一个普通的劳动者，出身极其微贱，所以在汗牛充栋的正史之中是找不到她的位置的。既然有关她的记述连蛛丝马迹都寻觅不得，她的伟大贡献和历史地位岂能不遭人质疑？这并不是黄道婆本人的过错，而是元明以来的那些执政者和御用文人们应当承担的历史责任。”这些话说得在情在理，但还没有说到正点上，应当说，黄道婆只是一个被封建阶级奴役的黎族劳动妇女，身世极为卑微，在当时当地的民族歧视和民族压迫非常严重的社会背景之下，即使为人类做出多么伟大的贡献，也进不了封建剥削阶级的视线，只是到了被历史事实逼得实在无奈的情况下，他们才会给予一种模棱两可的自相矛盾的说法，事实上他们拥有偷梁换柱、指鹿为马、瞒天过海之能事！1937年国民党编写的小学生教材里就把黄道婆说成是福建人。大家再看看，不管是1900年、1914年，还是1962年修订出版的《崖州志》，都没有表现好的黎苗族人的名字（所谓的坏人就有名字），而且用大篇幅的文章来写朝廷官兵如何围剿黎苗族百姓。从历史事实上看，朝廷围剿黎苗族百姓的理由只是不肯纳税，不上缴贡品。围剿无辜百姓一般只是武官们的事情，但封建文人们却也参与了进去，往往把流血事件当成特大新闻写得痛快淋漓。难怪郭沫若在1962点校到海瑞等人写的《平黎疏》时讲到这样的一句话：“……既无此方便，且亦无此必要。黎汉本为兄弟，今更无分畛域，此类往事，直类恶梦，即全部忘失，亦

无不可……”这些事实足以说明是封建文人一直霸占着文化宣传阵地,不让黎民百姓说话,黄道婆之所以不能在《崖州志》上出现,完全是他们轻视黎民百姓的结果!

二、为何陶宗仪与王逢说法不一致?

查看历史,从时间上算,王、陶二人的记述都是在黄道婆到乌泥泾的半个多世纪之后,陶在时间上间隔 51 年左右,王则达 65 年之久,而且在年龄上他们之间相差 70 岁以上。也就是说,我们今天看到的关于黄道婆的记述,只是黄道婆去世的半个多世纪之后,王、陶二人出于同情心或者是某种责任感而进行的一种回忆性记录,因时光流逝记忆不清,粗略或不准确的记载在所难免。再者,在当时的历史条件下,他们不可能往返于上海与崖州之间进行调查了解和寻根究底,最后以大概的方式去定义的可能性是非常大的。北京大学的王重民先生在 20 世纪 40 年代,就对王、陶的文章作了比较,也指出它们之间有几个地方提法不一致。从两位文人的说法不一上看,我们完全可以产生怀疑,两位文人到底是见过黄道婆本人,还是从道听途说而得知有一个叫黄道婆的人曾经在上海生活?是不是两位文人因不是很了解黄道婆,但又因为无聊而其中有一人有意编造故事、有意糊弄后人?德国维尔茨堡大学汉学研究所的戴埃特·库恩先生对黄道婆也表示怀疑。他在《关于十三世纪黄道婆的传说——从纺织能手到种艺英雄》一文中说:“至今我们还未掌握可告诉我们关于黄道婆的身世以及成就处于 13 世纪黄道婆同时代的原始资料,而关于她的一生中最重要的和不

容怀疑的活动则源于公元 1362 年和 1366 年的记载,极可能是她去世后的半个多世纪。”他还认为,王祜约于 1302—1303 年完成 1313 年出版的《农书》,已有轧花机和弹弓的图文介绍,所以“黄道婆或许不是作了改进的纺织专家”。种种迹象表明:由于黄道婆连同她本人的伟大事迹被人为地埋没,她在海南黎村也好,客居上海也好,她始终都很难得到应有的书面记载,只能泛泛地存留在一些好心人的口头之上,一旦时光流逝许多年之后,她就会变得模糊不清。黄道婆与唐代的卢媚娘相比可真是悲惨之极——同样是从南海出去的纺织奇女,但卢媚娘还在非常年轻之时就被顺宗皇帝称为“神姑”,宪宗皇帝赐给“金凤环”,当道士回归南海时又被赐号为“逍遥”,她去世不久就被宫廷文人详细地记录到《杜阳杂编》这本书上,而黄道婆自始至终一个名分也没有。难道黄道婆的贡献不比卢媚娘的贡献大吗?

三、为何人们称黄道婆为黄四娘、宋五嫂?

崖州地区早有这样的一则民间传说:黄道婆出生于宋末的崖州北厢(今崖城镇官塘村一带)一个黎族人家,16 岁时嫁给西厢(今崖城镇西关村)姓宋(汉族)的第五儿当媳妇。丈夫早逝,不生育孩子,受公婆的责难和旁人的指戳,后出家当尼姑,仍然遭到闲言闲语的纷扰,无奈到南山拜师学艺,不再回崖州城,并和黎族妇女改良纺织工具,改进工艺,在南山居住 30 多年,50 多岁离开南山到上海……

王逢在《黄道婆祠并序》后段中述:“乡长者赵如珪,

为立祠香火庵，后兵毁。至正壬寅，张君守中迁祠于其祖都水公神道南隙地，俾复祀享，且征逢诗，传将来。辞曰：前闻黄四娘，后称宋五嫂……”这段叙述与崖州的民间传说大体上对应，是可信的，黄道婆 16 岁嫁宋家老五为妻，她一定不会忘记自己在娘家里排行老四，俗称四娘；在婆家，丈夫排行老五，人们自然会称她为五嫂。我认为这两个称呼是随人从崖州带去上海的，因为她老了，不可能到了上海再行结婚、再得称号。应当说是陶、王二人不会知道也不会清楚黄道婆在崖州的一切情况，只能根据黄道婆留给上海民间的芳名和好心人的传扬来叙述自己的主观意识。

四、为何黄道婆“少沦落崖州”？

王逢说：“少沦落崖州……片帆鲸海得风归。”有专家认为黄道婆或从海上或水陆兼程沦落崖州；也有专家认为，八岁当童养媳，受不了夫家的虐待而沦落崖州，寄居崖州 37 年，学成后回上海。这些看法好像给王逢的话作了补充和解释，其实不然。

水陆兼程来也须历时长久。处于战乱的南宋末期，战火烧遍了整个中原大地，灾难殃及了大江南北。无所适从的人们肯定是要逃难的，但是，一个小女孩，躲进家里还来不及，甚至日常生活环节中还会哭鼻子，她跟谁逃？几个人逃？为何要千里迢迢、跋山涉水逃到崖州来？她身上能带多少食物、衣物？春夏秋冬，多少个日日夜夜，刮风下雨，炎热酷暑，寒冬腊月。她必一路乞吃、讨穿，不在路上冻死，就在路上饿死或累死，否则，将被人家

捡养和收养才能活命。不管是逃婚还是逃难,谁能保证路上不会遇到危险?如果是逃难求生,她到浙江、安徽、福建或江西、湖南、广东便可以安全落脚,为何要到崖州这个终点?假如有人携带,最少有三五人的小群体,但没有这方面的文字记载。水陆兼程必须经过琼州海峡,八仙过海都各有一件护身宝物,一个小女子她身有何绝技,能一跃过海?人们还记得人民解放军解放海南时,原定南下部队在琼山和文昌的交界处曲口登陆,由于风向和水流的变化不得不飘到临高角才上了岸,尚且有熟悉水路的船家做向导,这一飘相差近 200 公里,险些全军覆灭。再往后退 700 多年,又有几只木帆船只稍一跨就能上岛?再退一步说,可以上岛,为何不在海口、琼山、文昌、琼海或澄迈、临高、儋县一带落脚,非要到崖州崖城的大蛋港不可?人们常说:“不怕崖州鬼,就怕崖州水!”难道何方神仙早就托梦给这位上海小女子,在遥远的天外——崖州荒凉冷落的黎寨里,有黎族妇女在那里织锦、刺绣、制筒裙,且有夺天造地之工艺,使她不畏千辛万苦,不惜生命安危非要直奔到那里去拜师求艺不可,学成后再回上海发展?

五、黄道婆为何要独居崖州三十七年?

“寄居崖州三十七年,跟黎族妇女学艺,五十多岁回上海传授……”也是荒唐之言。照此推论,黄道婆居住崖州,熬了近半个世纪,身无分文,也必有一个生存的空间,而且又要参加生产劳动才能维持生计。那个时代贫苦人没有农田耕地,除了极个别的黎酋霸主,绝大多数人

以刀耕火种为主,用锄头等简陋工具挖山地,种瓜、豆、地瓜、旱稻,维持平日的的生活。这么漫长的日子,除了有一间草寮外,还要有一个小家,有一个男人做依靠,否则,将无法度过这艰难的30多年。如果真的这样,她在崖州已度过她的大半生,到上海时已经是风烛残年。按黎族的风俗习惯,除了丧偶守寡、疯子、残疾(不能生育)、枇杷鬼外,没有一个孤身的女子单独度过一辈子。而黄道婆的少年——青年——中年,这段美好的青春年华是在崖州度过的,一个身心健康的女人,她不会接受世俗的白眼,她必有所感、有所思、有所爱,有她应该追求的东西,否则,从心理和生理上分析都不符合自然规律,违背了人之常理。

人们忽视了一个最关键的问题,按黎族的传统习俗,这类的传统工艺和技术是不传授异族的,尤其是在那个历史时代,对待异族是绝对不能传授的。再者,对于纺织工具来说,不管它多么珍贵多么难得,主人过世后一定作为陪葬品搬到墓地放在墓旁,任凭风吹雨打日晒腐烂,也不留给后人,后人要用只能找人重新制作,而且制作这些工具只能由其丈夫或是情人才行,一般人是不会帮作的。这种习俗,在崖州黎族的山歌里头有真切的反映。

700多年前的那种历史背景下,一个上海小姑娘独居在崖州黎族村庄30多年也是绝对不可能的。退一步说,就算能学到黎族妇女的纺织工艺和技术,织锦、刺绣、筒裙3项用10年时间便可以掌握,再用10年巩固加熟练,已达到炉火纯青运用自如的地步了。这时的黄道婆

才30岁左右,她是一个有抱负有志向的人,为什么不在这时离开黎村,而到了50多岁才返回上海?

六、黄道婆为何要去上海?

黄道婆在知天命之年去上海,有两种可能:

其一,商家重金聘请。元贞年间,是元朝建国初期,社会政权相对稳定,举国上下已经开通口岸,通航经商。琼沪之间必有商船商家的往来,懂行情的商人绝对有可能贩运黎族的工艺精巧的纺织品,先传到海南汉区,后远销大陆。黄道婆既然是个心灵手巧的纺织艺人,商家一定会意识到纺织业的发展需要这种人才,因而绝对可能看好并用重金聘请她到江南去传授技术,以谋求更大的利益。黄道婆到江南后,看到产品供不应求,但纺织工具落后,所以她把从崖州带去的技术和实际需要结合起来,从多方面想方设法去进行改良,让布料能够成批和大量生产,并且做到既满足供求关系又具有欣赏价值。像王逢诗所云:“崖州布被五色纴,组雾绉云灿花草。”经黄道婆口传身教,当地人也会织出许许多多缤纷夺目、栩栩如生、传神入化的珍品。

其二,地方官府的选派。元初是西北少数民族统治的中央集权,蒙古人想必也喜欢织锦、刺绣之类的布料。通过商家的介绍及各种途径,官府可能得知崖州的黎族有这方面独特的纺织技术,因此,地方官府相互疏通选派技术人才去帮助纺织业发展。既然选派就必须挑选最优秀的人才,而黄道婆又是当地黎族妇女中的能工巧匠、才艺超群,当然是最佳人选。我认为黄道

婆是在这种特殊的情况下去上海的。黄道婆绝对是上过学且懂文化识大体的人,她早就通过某种渠道学到了比较流利的汉语,这样她到了上海之后才能顺利地传授技术、改良工具、改进工艺,使得当地的纺织业迅速发展起来。正如陶宗仪所说:“……人既受教,竞相作为;转货他郡,家既就殷。”

总的来说,黄道婆年少沦落崖州的说法疑问太多,而黄道婆从崖州去上海既有史书记载,又有民间故事流传,证据多多,疑点少少。既然黄道婆没有来或到崖州的可能,也就没有回或归上海的理由,那么,只有去上海或来上海的理由,如陶宗仪说的“自崖州来”就是这个道理。沦落或飘流到崖州的黄道婆根本就不存在,而去上海、到上海、来上海的黄道婆是绝对存在的事实,不可颠覆的事实,所以说,去上海的黄道婆是地地道道的崖州人,具体说是土生土长的崖州黎族妇女。



李荣国,笔名亚根,男,黎族,中国民主促进会会员,海南省三亚市人,1964年1月出生,广东民族学院中文系本科毕业,现为琼州学院民族研究基地研究人员。系中国作家协会会员、海南省文联理论与评论委员会委员、三亚市作家协会副主席。学术专著《黎族舞蹈概论》由中国戏剧出版社出版;长篇小说《婀娜多姿》、《老统·狗·女人》和散文集《都市乡村人》均由作家出版社出版。散文集《都市乡村人》获中国散文学会、中国纪实文学研究会联合主办的“首届中华

之魂优秀文学作品奖”一等奖；艺术论文《黎家与道家乐舞的和谐际遇》获首届海南省文艺评论奖二等奖。

李和弟简介及照片见《黎族腰机文化和黄道婆的贡献》文末。

匠户制度与黄道婆

葛 君

一、元朝的人身等级制度与户籍管理

（一）元朝的户籍制度

元朝推行严格的户籍制度，注重身份管理，划分出老百姓的职业类型，以防止人口流散和提高赋税征收。忽必烈一直亲自抓户籍编定，屡有诏令，把全国人民分编为以下多种户籍，如：军户、站户、民户、匠户、儒户、医卜户、阴阳户、僧户、道户、也里可温户、达失蛮户、斡脱户、商贾户、盐户、窑冶户、船户、海道梢水户、弓手户、急递铺户、打捕鹰房户。户籍的名类一旦编定，即各务本业，不能任意改变。

（二）匠户制度

匠户是一种户籍管理制度，起源于唐朝的番匠制度，运用手工业者的技术为朝廷服务。到了宋朝，匠户的社会地位开始降低，甚至根本就不当成一种正式户籍来管理，官府往往以强差强雇的方式役使。骑在马上上的蒙古人因打仗认识到了工匠（主要是铁匠、皮匠和布幔匠）的

作用,这才又逐步恢复了匠户的户籍。匠户在户籍上自成一类,必须在官府的手工业局、院中服役,从事营造、纺织、军器、工艺品等各种手工业生产,由各局、院和有关机构直接管理。不允许他们随意脱籍,必须世代相袭,承当指定的工役。如果不肯入局、院服役,就要“痛行断罪”。

(三) 元代匠户的来源

元代匠户的来源有两类:第一类是在征伐中掳获的工匠以及被逼充当工匠的俘虏,在战争中蒙古军队注重捕捉工匠,利用各种技术达成军事胜利;第二类是从民间征集的工匠和从事工匠劳动的普通百姓,如,在公元1276年(至元十三年)元朝军队攻打下南宋都城杭州后,即“籍(括入户籍)江南民为工匠,凡三十万户”。公元1279年(至元十六年)又“籍人匠四十二万,立局院七十余所”。这些工匠称为官匠(亦称官局人匠或系官人匠)。这两类工匠,凡编配到军队中去的则称军匠,留在官府和贵族家庭里的一般称为匠户。

二、黄道婆被列为“匠户”的可能性

(一) 朝廷对棉花生产的重视

宋元时期,棉纺织品是重要的军事物资,也是地方重要的经济作物。纺织技术关系到国计民生的重大生产措施,因此,官府控制棉花种植。在严格的户籍管理下,棉花生产和棉布生产纳入匠户专业行业。松江是棉布生产的重要基地,一直受到朝廷关注:1277年,南宋王朝把华亭县升为华亭府。1278年,南宋王朝新设松江府,辖华

亭县。1279年,南宋灭亡,元朝保留松江府。1290年,元朝调整松江府的建制,把华亭县部分乡分出,新设上海县。1289年,忽必烈在浙东、江东、江西、湖广、福建南方五省区设置木棉提举司,“责民岁输木棉十万匹”。这个时候,元朝非常需要提高棉纺织生产力,需要从全国范围征调工匠,或者掳获懂得植棉、织布和改进棉纺织机具的人才。

(二) 作为纺织女的黄道婆应当归属于纺织匠户

查海南岛史籍,如《康熙临高县志》、《万历琼州府志》、《正德琼台志》等,都可以看到海南古代有匠户的编制。《正德琼台志》记载:正德七年,府总数各色匠户一千一百八十九。黄道婆自幼就接触纺织工艺和学习纺织技术,长大自然能熟练操作纺织机具,并与黎族妇女钻研棉纺织技术,从而了解、思考、改进机具,成为纺织机具改革家。黄道婆在松江不是照搬黎人的纺织机具,而是与松江的纺织机具相结合创新出新的纺织机具。黄道婆能改造棉纺织机具,是优秀的能工巧匠,会受到人们的赞扬,也会引起官府的注意,把她列为匠户,而且借助黄道婆的声望管理纺织匠户。

三、黄道婆前往松江的可能途径

认为黄道婆是黎人妇女比较合适,她去松江具有如下可能:

(一) 官府征调

官府在全国战争平定以后,为了提高松江地区的棉纺织品技术,从海南岛征集棉纺织妇女到松江服役。黄

道婆具有高超的棉纺织技术,在黎人妇女的眼中,她是纺织行业的匠户头,是“有威望的朝廷纺织女工匠师”,所以征调了黄道婆,并以管理随行黎人纺织妇女。同时,也从全国各地调集棉纺织工具,组织人员研究改良,黄道婆得以发挥作用。

(二) 军队征伐掳获

至元二十八年(1291)海南爆发了黎族大起义,迫使官军直驱五指山烧杀掳掠,战事非常惨烈,直至至元三十年(1293)才结束,致“黎巢尽空”。(见明《正德琼台志·卷二十·海寇》)因此,不排除军队在征伐中,收缴相关棉纺织机具,掳获以黄道婆为代表的一大批黎人女性去松江从事棉纺织工作。

王逢认为黄道婆是元贞年间(1295—1297)从崖州前往松江的。而元朝官军在平黎的征伐过程中,直驱琼中、五指山、昌江一带烧杀掳掠的时间,是至元二十八年到至元三十年(1291—1293),正是元成宗铁穆耳建立“元贞”的前两年。考虑被掳获的黎人女性必要的整顿时间和长达数月的海航时间,到达目的地的时间,正好是元贞年间。

(三) 官府的行为

海南纺织匠户前往长江下游必然使用官船,有船户、海道梢水户专业服务,吃喝拉撒都有统一安排,沿途可以上岸休整,有军方驿站、军铺的接待。航海中还有专门的官兵管理、教训,约束妇女避开航海禁忌,或者强制性防止妇女触犯航海禁忌。所以,黄道婆去松江是官府的行为。征集、掳获匠户是元朝正常的活动,被征集或被掳获

的匠户人员是社会底层人物,有关军队、官府的手续、文牒,无须专门保管,天长地久被丢失或毁坏,所以不见档案。

(四) 特殊身份对黄道婆保护和敬重

黄道婆的特殊身份以及精湛的棉纺织技术,使她瞩目于松江地区,在她逝世后,最终受到棉纺织行业的崇敬,终因行业神祇崇拜的需要,被人们祀奉为棉纺织行业祖师神,供奉于祠堂。黄道婆事迹被陶宗仪、王逢知道后,分别写入文章和诗歌之中,引发后世对黄道婆各种猜测。

综上所述,笔者以为,在匠户制度下,在官府征调或者军事掳掠中,一个黎人女子群体从崖州来到松江,她们以黎锦织造工具及相关技艺为蓝本改造了松江棉纺织具及技艺。其中的黄道婆是黎人女子的杰出代表。这种文化现象,可以在宋元文化和黎族文化中找到依据。

(本文系作者《黎族妇女、匠户制度与黄道婆》一文中的第三部分)



葛君,男,黎族,海南省三亚市人,三亚市人民检察院职务犯罪预防处处长,国家四级高级检察官。系海南省作家协会会员、三亚市红十字会副会长、三亚理工职业学院兼职法制副校长。散文集《三亚情思》由广东旅游出版社出版。

浅析黄道婆的身份及其松江之行

谭月珍

黄道婆是史上最早成功对棉纺织工艺进行改良的中国古代女科学家,因此能够被后人所赞誉和缅怀。由于黄道婆的姓氏及其身世一直是个谜,才有了后来的关于黄道婆的民间的种种传说。但传说毕竟只是后人凭借听闻或艺术的想象进行创作的,即便是后人写的一些文章,大都是一种主观猜测而已,并不能够令人信服。笔者认为:“黄道婆”称谓是黎族人民对有卓越贡献女性的尊称。

一、阐释黄道婆的称谓及身份

在 20 世纪 50 年代以前,大部分黎族人还没有使用汉氏姓名,已婚男女的称谓一般随孩子而叫,如“某某人的妈妈”、“某某人的爸爸”。黎族人给孩子的称谓也很特别而有意思,比如,笔者家的姑姑是在山兰园里出生的,所以爷爷便给她取了一个颇有纪念意义的名字叫“喔肮”(音译名),“肮”(杞黎方言读音)在黎语中指的是“山兰园”,“喔肮”是指“山兰园里出生的丫头”。如

果别家的男孩子也是在山兰园里出生的,那么大人们也会给他取名为“帕航”。黎语中,“帕”是指男性之意,“帕航”读音在黎语中是指“在山兰园里降生的男性”。根据这个规律,“黄道婆”并不是由父母给女儿取的姓名符号。从黎语发音的特点中我们还可以找到“黄道婆”称谓的来源,笔者对此分析如下:

从方言语音学角度考察,海南话里,“黄”与“皇”是同音字,它们的读音相同,都有文白两读之别,并且文白读音都相同。“黄”与“皇”的文读音(书面语读音)都读作[uaŋ²²],类似于普通话“汪”字的读音;“黄”与“皇”的白读音(口语读音)都读作[ui²²],类似于普通话“威”字的读音。可也有一种情况是例外的,即当“黄”用于指称颜色时,只有一种读音[ui²²]。在海南话里“皇帝”也有两种读音:文读音为[uaŋ²²di²⁴],类似于普通话“皇嫡”的读音。白读音为[ui²²doi²⁴],类似于普通话“威夺一”(“夺一”两字应快速连读)的读音。海南话里“黄道”也是有两种读法:文读音为[uaŋ²²dao²⁴],类似于普通话“汪道”(“道”读为普通话的第二声调)的读音;白读为[ui²²dao²⁴],类似于普通话读音“威导”(“导”应读作普通话的第二声调)。今天的海南,随着“普通话”的普及与推广,方言已经不再作为学校里学习的语言。而方言里出现的文读与白读的现象,也渐渐趋于合一的情况。因此,海南年轻的一代人已经不再讲究文读与白读,而把“黄”“皇”一律读做文读音[uaŋ²²]。现今,懂得使用“皇帝”与“黄道”的文白读音的人也越来越少。而更多的人在使用这类多音词时,要么是弃“白”从“文”,要么是弃

文从白。因此，“皇帝”一词的读音，现在一般都读作 [uaŋ²²di²⁴] (“皇嫡”)；“黄道”的读音，现在一般都读作 [uaŋ²²dao²⁴] (“汪道”)。

黎语的“皇帝”、“黄道”的读音与海南话读音相同，属于黎族方言语汇中借词的一类。因为黎语中“皇帝”、“黄道”的读音一般取海南话的白读音 [ui²²doi²⁴]、[ui²²dao²⁴]，两者的读音相近。黎语的“黄道婆” [ui²²dao²⁴pho¹¹] 与“皇帝婆” [ui²²doi²⁴pho¹¹] 的读音相近。为此笔者认为“黄道婆”就是“皇帝婆”的称谓。

根据以上比较分析，“黄道婆”就是“皇帝婆”的称谓理由有二：

首先是古代黎语的“皇帝”有两种用法和两层意思，一是对皇帝的敬称，一是引申义：泛指“朝廷”或者表示对奉朝廷指令从事某一工作而有影响力的人的褒扬性身份。

其次是在海南母系社会风俗习惯延续解放以后，长期以来女人当家作主。出于对女性的尊敬，人们习惯上把有技艺、有威望的女性称为“婆”。由于“黄道婆”精湛的棉纺织技术和社会做出了巨大贡献，得到了人们的认可和尊敬。所以，当地的百姓为了方便与其他技师的区别，才会自然给她加上了“黄道”(皇帝)一词，意为“朝廷了不起的女工匠师”，“黄道(皇帝)婆”便成了当地人对她的尊称，于是就顺理成章地叫了起来。

笔者认为，可以这样理解黄道婆的称谓、身份的含义：有威望的朝廷纺织女工匠师。

二、解读黄道婆的松江之行

从社会历史学的角度看,黄道婆生活在宋末元初,由于这一时期社会极为动荡不安,战事不断,因此,战争急需大量的衣被、帐篷等军备物资。但当时内地的棉纺织工业还相当落后,百姓生活用布还只是停留在一种自给自足的原始状态,根本不可能满足统治者的需求。为了解决这一燃眉之急,朝廷便在各地建立了织造工坊,统一由官府管理和运营。这就是中国有名的“匠户”制度在棉纺织业的体现。黄道婆应该是在此背景下前往松江的,而且是以被官府征用的工匠师的身份前往该地区服役的。

在蒙古人建立元朝而南宋走向灭亡的改朝换代时期,元朝为了平定反抗,首先控制民众的流动。因此,各地关卡林立,戒备森严。官道、码头、集市、重镇、城池等地,都是用兵把守的。剿匪安民,建立新的统治秩序,一切活动以军事需要为原则。在此情形之下,黄道婆不可能在元朝时私自从崖州到松江的。

元朝建国初期,百业待兴,况且中国又是由一个北方的游牧民族来统治,所以,各方面确实都需要从零开始,需要各民族的参与。同样,为了巩固得来不易的政权,元朝皇帝任用了一些地方上有才识、有影响力的人士来协助治理天下或替自己办事,责令各地方的官府广招天下优秀人才为己所用。在这样宽松的政治环境下,拥有棉纺织技术的黎族人才更是受欢迎,也正是因为如此,才有了黄道婆的“松江之行”。由此推测,黄道婆在元建国初

期前往松江传授棉纺织技艺,并不是个人所为,而纯属是朝廷官方所为,是为发展朝廷生产能力的鼎力之作。

由此可见,黄道婆的松江之行,真正是为了解朝廷的燃眉之急,同时黄道婆是古崖州黎族妇女的身份应不可置疑。其实松江一带的人士并不知道黄道婆的真实身世,所以才出现了像元代陶宗仪的《辍耕录》卷二十四所述:“……国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来。乃教以做造捍、弹、纺、织之具。至于错纱、配色、综线、挈花,各有其法。以故织成被、褥、带、幌,其上折枝、团凤、棋局、字样,粲然若写。人既受教,竞相作为,转货他郡,家既就殷。未几,姬卒,莫不感恩洒泣而共葬之……”



谭月珍,女,黎族,海南省保亭黎族苗族自治县人,1962年7月出生,广东民族学院中文系本科毕业,现为琼州学院副教授、国家级普通话测试员、五指山市政协委员。

历史记忆与籍贯之争

——基于黄道婆研究文本的诠释

谭晓静

历史记忆中的黄道婆是宋末元初中国伟大的棉纺织技术革新家,生于南宋末年淳佑年间,年少时在海南崖州生活并向黎族人民学习了先进的棉纺织技术,晚年在上海松江乌泥泾推广棉花种植、传授棉纺织技艺、革新棉纺织工具,推动了以松江为中心的江南棉纺织业的发展,为中国的棉纺织业做出了卓越的贡献。由此,她被联合国教科文组织确认为世界级古代女科学家。承载黄道婆历史记忆的是文字、仪式和标志性建筑物。元、明、清至新中国成立,有关黄道婆历史记忆的媒介主要是祠、墓、碑、诗及史志文献。20世纪80年代,在加强历史文物保护的影响下,黄道婆历史文化的研究被提到了学理的高度,学术界对黄道婆身世、贡献、社会影响及现实意义等一系列问题进行了深入的研究。本世纪初,全世界掀起了一股非物质文化遗产保护的潮流,世界各国各地展开了调查、收集、整理当地的历史文化名录,通过各种方式打造包装,以便申报为非物质文化遗产保护项目。于此,黄道

婆与乌泥泾棉纺织技艺、海南黎锦技艺等都成功地被列为保护目录之中。为了保护 and 传承它,当地政府重新构建了黄道婆时代的纺织工具,展示着黄道婆时代手工棉纺织品,同时通过文字诠释着黄道婆的创新精神,以示后人学习和借鉴。对黄道婆的研究由纺织技艺、在棉纺织业的贡献转到了文化层面。尽管对黄道婆的研究时间不长,但研究成果丰硕。同时有关黄道婆的籍贯、族属、身世等争议一直困扰着学者们,因无法给世人一个定论而遗憾。本文从诠释学的视角对黄道婆籍贯研究文本进行解读。由于历史记忆因记录者采取了不同的记忆方式,赋予历史记忆以意义、想象和虚构的特点,故而不同的作者采用不同的诠释法得出了不同的结论。

一、黄道婆籍贯不确定说

胡志新《黄道婆是上海人,还是海南人》一文,先以黄道婆在上海和海南民间流传的传说故事为分析文本,认为黄道婆既可能是上海人,也可能是海南人。像口头传说这种承载历史记忆的媒介,经一代又一代的叙述时,不免增加了叙述者自己的观念,或是为了表述某一特殊意义,而不可能提供绝对的历史存在。据笔者对这些传说故事的识读后,认为这些当地人为了增强一种地域认同而虚构了某些历史细节,是经不起考证的。因此,胡先生得出的也只是模棱两可的答案。同时,胡先生又以王逢《黄道婆祠并序》中诗句“道婆异流辈,不肯崖州老”、“道婆遗爱在桑梓,道婆有志覆赤子”为诠释本文,他采用的是施莱尔马赫的语言诠释方法,即从字面意思理解,

道婆为“异流”，遗忘了自己可爱的家乡，又不肯“老”在崖州，而有志于造福炎黄子孙。诗中称黄道婆为“道婆”，而没有冠以黄姓，认为黄道婆也有是海南黎族人的可能。从作者所起用的题目就可以看出，作者一开始对黄道婆的籍贯就有一种模糊的预见，对王逢诗句从字面意思进行诠释后，就得出了一个模糊的结论。

姜铭《也谈黄道婆研究中的若干问题》一文，以陶宗仪《辍耕录》和王逢《黄道婆祠并序》为经典文本，采用语法解释技艺对两文献中的某些字词进行了诠释，也得出了黄道婆的籍贯不确定的结果。作者对陶宗仪《辍耕录》中称黄道婆“自崖州来”、清钱大昕咏木棉诗称黄道婆为“崖州老母”，以及清末李维清《上海乡土志》第五十四课“黄道婆者，元时崖州人”等记载中都可以说明黄道婆就是崖州人。另有民间传说，称黄道婆为黎族姑娘，因所爱者系“血缘结亲”而遭族首领幽禁 20 年，被释时已年老，遂出家为道，随船来沪。^①也可推断黄道婆是海南崖州黎族姑娘。但作者又缺乏相关的历史细节来论证自己的这一观点，如：黄道婆为何离开崖州飘泊去上海？海南语言、生活习惯不允许她生活在上海人民生活中，那又怎么教民纺织呢？以及汉族黄姓又何为贯之黎族姑娘黄道婆之名呢？于此，作者又对王逢《黄道婆祠并序》中的某些句子进行诠释，序称“黄道婆，松之乌泥泾人。少沦落崖州，元贞间，始遇海船以归”。诗中有“道婆异流辈，不肯崖州老”等，对这些语言文字的解释完全可以相信黄道婆就是上海人。可黄道婆年青时为何要去崖州？怎么飘海去千里迢迢的崖州呢？可见，最早记载黄道婆的

两则文献出现了悖论,也因此使黄道婆籍贯难以得出定论。

二、海南崖州说

周振东在《黄道婆籍贯考辨》一文中,对陶宗仪的《辍耕录》和王逢的《梧溪集》从两文的写作时间、写作动机、文本体例以及两位作者的社会地位和治学态度等四个方面进行了详细的诠释,得出了黄道婆为崖州人的肯定答案。第一,周先生推算出陶宗仪《辍耕录》早于王逢的《梧溪集》,其写作于黄道婆逝世后的三十五年,此时,与黄道婆同时在世的年轻人还有健在者,而且很多是经过黄道婆扶手电艺的民间织女,从她们中间获得的资料应该较为真实。第二,陶宗仪是亲自考察过乌泥泾的棉纺织业的,的确以黄道婆的到来为转机,使该地的经济和棉纺织技术发生了一场飞跃性的变化。于此,记下该文。而王逢应张守中之邀为黄道婆祠写序时,主要注重斟酌句,推敲韵律,而无心关注黄道婆与乌泥泾、与棉织业的真实性。第三,从两篇作品的文体上看,王逢的《黄道婆祠并序》是篇叙事抒情诗,属艺术作品,而陶宗仪的《辍耕录》是一篇生产技术的调查实录。第四,从陶宗仪和王逢两位作者当时的社会地位和治学态度看,陶宗仪关于黄道婆出籍问题的记录比王逢更为可靠。两位作者都为弃科举、谢仕途、虽征召而不赴的隐者。王逢居社会上层,是个元政权的维护者。在为黄道婆祠作序时,根据张守中提供的信息而作,因王是清高自负的诗人,脱离群众,得不到第一手资料。而《辍耕录》是陶宗仪劳作之暇

的采访记录。

可见周先生是将自己置身于文本产生的社会之中，即回到了陶宗仪和王逢思想产生的根源，重新建构了一部作品的原本思想。因为历史上的文学和艺术作品已经脱离了原来的世界，我们要理解那些属于过去的作品时，就必须在理解中进行一种恢复和重建工作。施莱尔马赫认为，无论是创作文本的作者，还是对文本进行理解的诠释者都是一种心灵的存在，而心灵与心灵之间是可以沟通的，通过文本与理解者的这种沟通，我们便能正确地理解、把握和解释文本的意义。^②这就是施氏所倡导的心理学的解释技艺，这个普遍诠释方法论在周先生这里得到了实践，得出了黄道婆的籍贯必是海南崖州的定论。

三、上海乌泥泾说

杨嘉佑在《黄道婆研究三题》一文中，首先按语言诠释技艺法对陶宗仪《辍耕录》中称黄道婆“自崖州来”解释为黄道婆来自崖州，既并不能说明她是崖州人，但也不能明确她就是上海人。^③然后又采用心理学诠释技艺分析封建社会“落叶归根”的思想观念对人们的影响很大，来诠释《梧溪集》中诗句“道婆异流辈，不肯崖州老”是黄道婆不愿老死于他乡，而由此就认为黄道婆的籍贯在上海。诗句“道婆遗爱在桑梓，道婆有志覆赤子”中，桑梓即故乡的意思，认为记录者王逢主要想告诉人们黄道婆为家乡做了好事。之后，作者还从两则文献的记录者的生活环境进行了逻辑推理，认为陶宗仪和王逢都是元末明初人，也都没见过黄道婆。陶宗仪隐居在松江泗泾之

滨、凤凰山一带,距乌泥泾有几十里地。王逢则由青龙镇迁居乌泥泾,至正二十二年(1362)张守中修黄道婆祠,向王逢征诗以传后世之目的就是要告示黄道婆的身世和功绩,因此王逢在祠序中直接明了地记叙了“黄道婆,松之乌泾人,少沦落崖州,元贞间,始遇海舶以归”。由此,作者应用施莱尔马赫的普遍诠释法中语言法则和心理法则对陶宗仪《辍耕录》和王逢《梧溪集》两个文本进行了诠释,认为黄道婆的籍贯应该在上海乌泥泾。

黎兴汤在《黄道婆籍贯族属之我见》文中,从两方面阐明了黄道婆籍贯在上海的缘因。一是认为《辍耕录》写于《黄道婆祠并序》之后,应以王逢记叙为准。王逢《黄道婆祠并序》中载:“未几……及卒,乡长者赵如圭为立祠香火庵,后兵毁,至正壬寅(1362),张君守中迁祠于其祖水公神道南隙地,俾复祀享。且征逢诗,传将来。”作者从上文记载的字面意义推断出,王逢所记是乡长者赵如圭第一次为黄道婆立祠,后因“兵毁”,由张守中第二次在他的祖坟南边的空地上重建。即王逢的《黄道婆祠并序》写于黄道婆祠第二次建成之时。而陶宗仪《辍耕录》记:“未几,姬卒,莫不感恩洒泣而共葬之,又为立祠,岁时享之。越三十年,祠毁,乡人赵愚轩重立。今祠复毁,无人为之创建。黄道婆之名,日渐泯灭无闻矣。”作者对这段文字的理解是,陶宗仪写这篇《黄道婆》记之时,是第二次所立之祠又被毁掉,而无人为之第三次创建,因此黄道婆的名字就逐渐被遗忘而无人提及了。于是,作者认为陶宗仪的“黄道婆”记作于第二次为黄道婆所立之祠“复毁”之后,晚于王逢《黄道婆祠并序》第二次

建成之时。依据文献时序有效性,最早的文献记载越具可靠性。不过,在黄道婆研究成果中仍有大量研究者认为陶宗仪的写作时间早于王逢。^④二是作者将陶宗仪《辍耕录》中“自崖州来”的“来”字进行了追根溯源式的阐释。从《说文解字》、《辞海》、《词源》、《中文形音义综合大辞典》诠释了“来”的本义和引申义,“来”字产生于周朝初期,它的本义是“麦”。后来逐渐演变,引申为动词“行来之来”,甚至“凡来之属皆称来”。又做由彼至此,由远及近,与去、往相对的趋向动词,常当做“回”和“还”使用。同时,引用众多宋末时期文学作品中的例句来加以论证。由此作者以为陶宗仪《辍耕录》所记“黄道婆自崖州来”,实际是从崖州返回之意,恰好历史地真实地记述了黄道婆在晚年失去丈夫后孤身一人返回娘家的特殊身世。此与王逢《黄道婆祠并序》称“黄道婆,松之乌泥泾人”一致,只是两作者的表达方式不一样罢了。

细读原文便知,作者虽然遵循了语言诠释方法,但却具有很强的主体意识,即在作者的潜意识里已断定黄道婆就是上海人,然后在陶和王的经典文本中找出论据来证明自己的论点而已。将古文中“来”之意“回来”作今天之思,不免有牵强附会之嫌。不同时代的人对同一文献,以及同一时代不同阶层、不同观点的人对同一文献都会有不尽相同的识读方式和阐释结果,当在人们理解之中。但同时必须遵循不得过度诠释文本,否则会有适得其反的结果。与黎兴汤先生持同一观点采用同一诠释方法的还有周建新先生,他在《关于黄道婆的籍贯问题——与周振东先生商榷》一文中,通过推翻周振东先生

对陶、王文本的诠释结果来证明自己的观点,即黄道婆的籍贯必为上海乌泥泾。

四、小结与反思

在人类社会中,记忆不仅属于人的个体官能,而且还存在叫做社会记忆的现象。^⑤20世纪30年代,法国社会学家哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)提出集体记忆(collective memory)这一经典概念,并将记忆分为个体记忆、社会记忆和历史记忆三种类型。^⑥接着美国著名学者保罗·康纳顿出版《社会如何记忆》之后,社会记忆在当代学术界,特别是人类学、民族学、社会学和历史学等学科中成为一个重要的学术话题。在此基础上,德国学者扬·阿斯曼提出了“文化记忆”理论,它是对于哈布瓦赫的“集体记忆”的细化。^⑦由于越来越多的人类学家关注集体记忆中的历史事件,正是在这一时期,历史人类学意识到历史和记忆的关系:历史记忆是集体记忆的一种。“历史人类学强调,历史与记忆的互动是非常重要的。”^⑧人们在记忆中唤醒过去,也在记忆中遗忘过去。作为一种民间知识,记忆总是存在于人们处理过去与现在关系的过程中,它曲折而且隐晦地反映着现实的需要,被想象、虚构、叙事和重组。阿丹姆森把历史记忆区分为三种不同的记忆形式:分别为实录记忆、认识记忆和批评记忆。实录记忆认为,历史是客观存在的过去,记忆是人们用来复原历史的心智能力。记忆的目的是按过去事件的原样再现和记录它们,是否能达到这一目的便是验测记忆有效性和正当性的标准。为了实录,记忆者必须忠实

地发掘过去确实存在过的社会文化现实。对于认识记忆来说,历史是不可能再现的,历史只能通过释义去把握。记忆者的任务不是记录历史,而是去阅读和解释历史遗迹中关于历史的意义。而批评记忆所寻找的既不是实在的过去,也不是比过去当事人更好的理解,而是“不同”的理解。批评记忆并不把“真实过去”和“更佳解释”本身当作记忆的目的,而是把追寻真实或解释的目的定位于改变记忆者当下的生存处境。批评记忆具有现实的求变意向和批判目的,它因此成为文化批评记忆不可或缺的基本因素。^⑨

历史记忆的三种不同记忆形式告诉我们,相对于过去的历史事实来说,历史记忆是一种包含虚假内容的社会事实,它在人们的记忆中被附加意义,在想象中重建。笔者以为,陶宗仪是以实录记忆的形式记下自崖州来到松江乌泥泾的黄道婆,传授了从黎族人民那里学习的棉纺织技术,并革新了棉纺织工具,改善了当地百姓生活,以至推动江南一带棉纺织业的发展。陶文侧重宣扬黄道婆对纺织业的贡献。而王逢则用批判记忆方式应张守中的邀请,为黄道婆祠作诗写序,这是当时上海棉纺织业发展的需要,需要黄道婆的庇护和保佑。可见,承载黄道婆历史记忆的两则文献采用了两种不同的记忆方式,渗透着记录者的想象和虚构。

依前文分析,所有对黄道婆籍贯的研究者都是以陶宗仪《辍耕录》和王逢《黄道婆祠序》为经典文本,从文字的字面意思进行诠释,同时对陶、王两位历史记录者所处的社会背景、社会地位以及各自的知识体系进行心理论

释所隐含的逻辑推理,以及站在先验哲学的立场上阐释出了不同的结果,即黄道婆籍贯的不确定性和二元说。它既符合历史记忆方式的多元性,又与历史记忆具有意义、想象和重构的特点相契合,还是多元诠释理论的实践。这就是黄道婆籍贯二元说一直存在的原因,以及合理存在的缘由。另一方面也说明在新的考据没有被发掘出来之前,黄道婆的籍贯从历史考证上已无法得到定论。面对当下社会发展,我们不妨从文化认同理论去阐明黄道婆既是海南人也是上海人,黄道婆文化是海南黎族棉纺织技艺与上海松江乌泥泾棉纺织技艺相结合的物质文化,以及她勇敢好学、刻苦钻研、大胆革新、无私奉献的精神文化的总和,由此它既属于海南也属于上海更属于中国,都有责任和义务保存和传承它。

参考文献

- ① 胡志新. 黄道婆是上海人,还是海南人. 载《千古之迹——中国文化史500疑案》,中州古籍出版社,1996
- ② 李建盛. 理解事件与文本意义:文学诠释学[M]. 上海:上海译文出版社,2002
- ③ 杨嘉佑. 棉纺故乡与黄道婆. 载《上海风物志》,上海文化出版社,1982
- ④ [德]戴埃特·库恩《黄道婆若干问题质疑》、《关于十三世纪的黄道婆的传说》;钟一《海南读本》、李桥《中国民众造神运动研究行业神崇拜》、上海市南市区志编纂委员会《南市文史资料选辑(第3辑)纪念上海建城七百年》、陈光良《海南经济史研究》、李剑平《中国神话人物辞典》、羊中兴《黄道婆评传》、秦弓《黄道婆事迹的最早记录者陶宗仪》等等。

⑤ 保罗·康纳顿,纳日碧力戈译. 社会如何记忆[M]. 上海:上海人民出版社,2000,P8

⑥ 马成俊. 基于历史记忆的文化生产与族群建构[J]. 青海民族研究,2008(1)

⑦ 哈拉尔德·韦尔策编,李斌,王立君,白锡堃译. 社会记忆:历史、回忆、传承[M]. 北京:北京大学出版社,2007,P13

⑧ 彼得·伯克. 历史学与社会理论[J]. 姚朋等译. 上海人民出版社,2001

⑨ Walter Adamson, Marx and the Disillusionment of Marxism. Berkeley, CA:University of California Press, 1985, P233.



谭晓静,女,土家族,中共党员,湖北省恩施市人,1975年11月出生,中南民族大学民族学与社会学学院民族学博士研究生。已发表的论文有《共存与共赢:民族共生发展模式的构建与实践》(《新疆社会科学》2010.1)、《城市互动中的“80后”女工》(《青年研究》2009.6)、《少数民族大学生闲暇教育对策研究》(《当代教育论坛》2009.7)、《从参与机会解读少数民族大学生的闲暇教育》(《当代教育论坛》2009.10)、《大学生的闲暇需要及其价值》(《当代教育论坛》2010.5)、《非英语专业研究生英语教学改革与思考》(《边疆经济与文化》2007.4);参编《散杂居民族问题研究》专著一部。

关于“黄道婆在三亚”研究与应用的几点思考

杨其元

一、开展“黄道婆在三亚”研究与应用的现实意义

依照“百家争鸣、百花齐放”的方针,借助“黄道婆在三亚”研讨会提供的话语平台,根据多年来的认真思索,本人旗帜鲜明地提出自己的学术观点:不仅赞同三亚已故学者周振东先生的黄道婆是崖州人的说法,并且认为黄道婆还是黎家织女;改变黄道婆系上海松江人的几乎是一言堂的状况,拓宽学术视野,活跃学术气氛,促进地方经济社会加快发展,实属必要。

正当的学术争鸣是允许的,既有利于健康地开展学术研究,又对学术研究有着极大的促进作用。本人认为,争鸣本身不是目的,目的是以此宣传造势,引发人们对海南、对三亚的关注,进一步提高三亚的关注度和美誉度。其实,我们是与上海共同分享这一道注意力经济大餐,无论是对刺激旅游经济增长,还是应对目前金融危机都有

现实意义。尽管学术争鸣免不了争论,但我们仍本着实事求是的态度,以科学发展观为指导,联系三亚实际并结合旅游文化产业的需要来开展学术研究与争鸣,在和谐共赢的原则下,与黄道婆第二故乡的上海人民共享黄道婆的巨大荣誉和品牌。黄道婆生长学艺在崖州崖城,革新成名在上海乌泥泾,从这一意义上来说,黄道婆不仅仅是上海的城市形象大使,更应成为三亚的城市形象大使。

黄道婆精神与文化是一笔巨大财富,应该高度重视和发扬光大,三亚文化底蕴与文化发达地区相比尚欠厚重,像这样的具有深厚历史渊源的黄道婆精神与文化就极为难得,我们以“黄道婆在三亚”研讨会为契机研究好历史名人,对于创造历史名人效应,增强三亚人的自豪感与荣誉感,进一步宣传三亚,提升三亚的文化品位和知名度,都具有现实的和深远的意义。

二、黄道婆的历史贡献源于黎族人民的伟大

黄道婆是地道的崖州人,她生活的年代为宋末元初,作为我国古代著名的纺织技术革新家,黄道婆的历史贡献主要是对我国纺织技术的革新与传播,从此使“衣被天下”,造福于中华民族。

(一) 黄道婆的历史贡献源于崖州被与黎锦

元代陶宗仪《辍耕录》卷二十四黄道婆目云:“……国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来。”元王逢《梧溪集》卷三《黄道婆祠并序》云:“……躬纺木棉花,织崖州被自给。教他姓妇,不少倦。”由此可知,黄道婆来到淞江乌泥泾后,因纺织“崖州被”出名,为乌泥泾乡女争相

讨教,黄道婆无私将织造技术传授给她们。陶文又云:“乃教以做造捍、弹、纺、织之具,至于错纱、配色、综线、挈花,各有其法。以故织成被、褥、带、幌,其上折枝、团凤、棋局、字样,粲然若写。”可见当时崖州的织造技术非常先进。

宋赵汝适《诸蕃志》云:“吉贝,树类小桑,萼类芙蓉,絮长半寸许,宛如鹅毳,有子数十。南人取其茸絮,以铁筋碾去其子,即以手握茸就纺,不烦缉绩,以之为布,或染以杂色,异纹炳然,幅有阔至五六尺者。”《崖州志·舆地志》风俗目也云:“妇女不事桑蚕,止织吉贝。”“妇女纺绩吉贝,为斜纹花布等形,兼治外务。”崖州妇女纺棉织布源远流长,而且技艺高超。根据《崖州志》记载,北宋开宝五年(968)始改振州为崖州,熙宁六年(1073)废崖州为珠崖军,政和七年改珠崖军为吉阳军;直至明洪武元年(1368)复为崖州。能得名“崖州被”,说明在北宋开宝五年至熙宁六年的百年期间,崖州织造的“崖州被”曾赫赫有名,其间崖州被、黎锦都是贡品。当时的崖州是黎族人民和汉族人民杂居的城镇,曾经为东南亚国家入贡的中转站。崖州黎族的织造技术的发达,可能与汉族移民及东南亚地区传来的织造技术交流融合有关。我们今天从民间和博物馆收藏的龙被、黎锦可以看出,当时的崖州被、黎锦除了供本地官府使用外,也兼为外省加工。

黄道婆居住崖州期间,熟知“崖州被”和“黎锦”的织造技术,她到乌泥泾后,根据当地需求改良革新了这一技术,并把这一技术传播到江南,这才产生了闻名全国的“乌泥泾被”。

（二）崖州被与黎锦织造技术的改良革新和传播普及，不仅使乌泥泾脱贫致富，更惠及天下

陶宗仪文云：“松江府东去五十里许，曰乌泥泾，其地土田硗瘠，民食不给，因谋树艺，以资生业，遂觅种于彼。初无踏车椎弓之制，率用手剖去子，线弦竹弧置案间，振掉成剂，厥功甚艰。”这说明在黄道婆之前乌泥泾曾是民不聊生的穷乡僻壤，自从黄道婆传播了崖州被与黎锦的织造技术后，才有了《辍耕录》所描述的景象：“人既受教，竞相作为，转货他郡，家既就殷。”

正德《松江府志》载：“以织助耕……田家收获，输官偿息外，未几岁，室庐已空，其衣食全赖于此。里媪晨抱纱入市，易木棉以归。明日复抱纱如出，无顷刻闲。织者率日成一匹，有通宵不寝者。”这说明最初纺织只是辅助耕种，贴补家用，后来竟成为当地的主导产业而富甲一方，名扬天下。《上海县竹枝词》就写道：“布机声轧出茅檐，织妇双挽十指尖。蓬首晨兴遥入市，妇家手挈米和盐。”包世臣《新建黄道婆专祠碑记》云：“黄婆诞降，至正之初，自崖州附舶至乌泥泾，教民纺织，棉始为布。化行若神，法流松、太。近世秦、陇、幽、并，转传治法，悉产棉布。然松、太所产，卒为天下甲，而吾沪所产，又甲于松、太。山海梯航，贸迁南北……而今数百年来，土与民仍得各安生业，称东南乐土。其以宦游者，又皆挈驾齿肥，以长育子孙，凡所取给，悉出机杼，以此呈黄婆之功。”这些都真实地反映了黄道婆革新棉织技术的功绩和对当地经济发展的深远影响。至元二十九年割华亭府东北五乡为上海县，先后直隶省府和京师。上海县因“乌泥泾被”闻

名天下,棉纺织业迅速发展起来,推动了上海县及整个江南区域经济的发展,从而成为江南乃至全国的纺织中心。

崖州被与黎锦织造技术的改良革新和传播普及,不仅使乌泥脱脱贫致富,更惠及天下,可以说功德无量也!人们为了感激黄道婆,为其立祠,颂其功德。褚华《木棉谱》云:婆死,立祠祀之……邑之女红岁时群往拜之,呼之曰“黄娘娘”。也许人们称她“黄道婆”,是敬拜她为当地的纺织女神的缘故吧。

黄道婆的纺织技术来源于黎族人民的生活、生产实践,无论她多么伟大,是勤劳、朴实、聪明的黎族人民养育了她,因此说,黄道婆的伟大贡献源于黎族人民的伟大。

三、黄道婆籍贯争议之我见

对一位历史上有伟大贡献的人物进行研究,是一件很有意义的事,其中出籍问题的研究又是一项重要课题。黄道婆籍贯争议了几十年仍未有结论,其争议的焦点在于她是松江乌泥经人还是崖州人?因此学术上形成了上海派学术观点与崖州派学术观点。2004年底,本人有幸拜读了周振东先生的《黄道婆籍贯考辩》一文,为之精神感动,为之据理折服,加上近年来的研究思考,本人之鲜明观点是黄道婆就是三亚本地人,而且是一位充满智慧、充满慈悲、助人为乐、个性鲜明的优秀黎家织女。

实事求是地说,黄道婆在三亚的研究几乎空白。因此,我们必须面对三个现实问题:一是三亚史志未有黄道婆的历史记载;二是黄道婆在三亚的故居没有发现遗迹或出土文物;三是黄道婆在三亚的传说故事并未明确她

的出生来历,以及合理讲叙黄道婆是怎样离开崖城去上海的。但这并不影响黄道婆是三亚人的观点,只能说明“黄婆在三亚”的研究的必要性和重要性。从源头上说,元代陶宗仪的《辍耕录》可谓惜墨如金,但相信大学问家陶公对“归”与“来”字的使用是不会搞错的;《梧溪集》系文学咏颂,诗人王公对黄道婆的生平不排除有演义加工之嫌,其准确性有多大就很难说清了;何况还一直存在对黄道婆年代的文献记载出现多种版本的问题。时至今日,持黄道婆是松江乌泥泾人观点的上海学术派,也拿不出可以说服人的硬性证据证明黄道婆就是乌泥泾人,其更多的也只是传说故事而已。

要说黄道婆是崖州人,除了已故周振东先生的论据外,恐怕还要解释以下三个问题。

第一,为何三亚史志未有黄道婆的历史记载?本人认为,黄道婆作为本地黎家织女,三亚史志未见记载,原因有三:其一,宋末元初战乱不断,大事记载恐还关注不到黄道婆这一黎家织女的离开事宜;其二,黄道婆生长习技于崖州,因改良革新纺织技术而成名于松江,其贡献的这本账自然记在松江府志上,崖州志未记载可以理解;其三,史志对黎族纺织技术有记载,但因其优秀者甚多,黄道婆也只是习技中优秀者之一,无可记载理由,何况还有轻视女性等的因素存在。

第二,黄道婆的故居在哪里?是否还有遗迹或文物?目前普遍认为,黄道婆的故居在崖城水南村。但除了众多传说外,是否还有遗迹或文物?这就需要我们进行深入研究,在开展细致入微的考证工作中去寻找和发

现了。

第三,有黄道婆出生在崖城的传说故事吗?黄道婆是怎样离开崖城去松江的?

黄道婆出生在崖城的传说故事倒是有的,但未表达清楚和明确。至于黄道婆是怎样离开崖州去松江的呢?本人认为,黄道婆去松江乌泥泾不是偶然事件,而是松江乌泥泾种植木棉后无纺织技术的强烈需求,导致黄道婆被邀请前往,于是就有了元代陶公《辍耕录》“……自崖州来”的记载。是否是在松江乌泥泾重建黄祠者或其先人聘去的呢?不得而知。从遥远的天之涯经汪洋大海去到松江乌泥泾,不是像传说中“一个八岁童养媳不堪打骂凌辱,逃上轮船独闯天涯”那么简单。本人猜想至少有三个可能的受托途径,一是由崖州被与黎锦进贡人带出;二是由崖州被与黎锦商贩带出;三是由流放官员归朝时带出。

历史考证要形成科学、系统的体系,是严谨的、艰苦的、长期的过程,今天只是开了个头,万事开头难。由于目前黄道婆是三亚人没有志史记载、没有遗迹文物等支持,只有传说故事(但不代表她不是三亚的黎家织女),本人认为可先从现实需要出发,从文学与旅游文化角度进行应用研究。

四、关于“黄道婆在三亚”开发应用的几点建议

研讨的目的是应用。“黄道婆在三亚”的研讨,使三亚创建黄道婆纪念馆一事更加明确,我们不仅是要凭借

研讨会的东风为三亚增添一个新的特色鲜明的旅游点,向创建国际旅游岛奉献一份大礼,而且是要利用黄道婆这一国际著名人物,打开三亚旅游发展的国际视野,推动三亚尽快实现由旅游文化向文化旅游的转变。

(一) 黄道婆纪念馆可选址的地方很多,归纳起来有五处:崖城、落笔洞、鹿回头公园、凤凰广场、天涯海角。建议首选落笔洞,以此改变落笔洞文化单调现状,推动落笔洞景区早日建成;其次是选择充实鹿回头公园或凤凰广场;也可建在崖城或天涯海角景区。

(二) 建议将黄道婆纪念馆列为 2011 年重点文化工程项目,并落实专项建设资金,力争 2012 年开馆,使之成为三亚文化旅游的样板工程项目。

(三) 建议以黄道婆在三亚的历史事实与传说故事为主线,打破传统建馆方式,引入市场机制,创新设计理念,用典型的三亚的和黎族的元素,营造生态园林式的纪念馆景区,按照国家 5A 级景区标准建设。

(四) 建议结合市场需求建设黄道婆纪念馆,从而打破以往文化场馆靠财政养活的惯例,除了黄道婆的生平贡献、生活学习、纺织技术介绍及实物展示外,要巧妙结合黎族文化的内容,将其转化为吃、住、行、游、购、娱六大旅游要素,打造核心产品,形成旅游吸引物,让游客体验、参与并主动消费。

(五) 建议利用黄道婆的品牌及相关技术,大力引导开发相关特色旅游文化产业,扶持相关的投资企业,举办相关大型活动和开展相关会展经济,为三亚旅游经济发展增添新的动力。

(六) 建议将黄道婆的巨大品牌影响力引入到三亚的旅游促销活动中,尤其利用黄道婆是联合国教科文组织认定的世界著名女科学家的名人效应来打国际旅游牌,不仅可以增添三亚旅游文化底蕴,还将起到事半功倍的作用。

(七) 上海的黄道婆纪念馆已建设在先,而且上海自元朝始就为黄道婆修建祠堂,树碑立传,有不少文人撰写了诗词歌赋,当地群众还将黄道婆当织神来祭拜。时不我待,建议三亚率先使用黄道婆的名字,为市区道路或崖城街道命名等。

(八) 建议运用黄道婆的巨大品牌效益,创意设计制作黄道婆系列服装服饰产品,如休闲装、沙滩装、泳装、运动装等,并利用世姐或新丝路模特进行黄道婆品牌服装服饰流行趋势发布和表演。



杨其元,男,汉族,民建海南省委常委,原籍江西丰城,1962年12月生于湖南,工商管理硕士,在职攻读天津大学经济管理学院博士,现为三亚市政协副秘书长。系中国风景名胜区协会常务理事、中国国情研究会高级研究员、海南省旅游研究所客座研究员。学术著作《海南天涯海角摩崖石刻》由南方出版社、海南出版社联合出版。论文《海南岛“海判南天”石刻历史考证》在《光明日报》发表,并获海南省社会科学研究成果一等奖。

运思中国衣食父母科技园景点

王槐光

三亚是个盛产美丽与神奇的地方。她的美丽、神奇让人应接不暇。有一个隐晦深沉而又能荣耀天下的神奇是：她既是“中国丰衣之母”黄道婆成就功业的地方，又是“中国足食之父”袁隆平成就功业的地方。这两位国际性的科学奇才，建立的解决炎黄子孙穿衣和吃饭问题、造福天下的盖世奇功，是三亚的自然资源和人文资源造就的，是三亚这片 1919 平方公里的“天之涯、海之角”的土地对中国乃至世界的卓越贡献！三亚据此诚引以为无比自豪。中国乃至世界据此当会肃然视三亚为弥足可爱的地方。可是，目前三亚还没有把二者联系起来，跨越 700 年地联系起来，形成连锁效应，实事求是地、毫无夸张地、多载体地进行宣传和造势，把三亚的美丽、神奇堂皇地推向世界前沿！倒是大受科技成果推广之益的上海松江乌泥泾、湖南农科院大造其宣传声势，借此大促其事业发展。三亚应急起直追，乘势而后来居上。

一、“中国衣食父母”的桂冠天作之合

黄道婆是元代中国三亚突现的棉纺织革新家,有“中华棉纺织业祖师”的美称,有“衣被天下”的美誉,是中国劳动妇女创造古代社会文明、解决天下穿衣问题的祖师,可称为“中国棉纺之母”,也可称为“中国丰衣之母”。她在三亚学会了黎族姐妹教习的全套踞腰机棉纺技术,进而凭她的才智成就她棉纺织革新的功业。

黎族地区自 11 世纪(北宋中期)以后就大量种植木棉花。据《崖州志·舆地志三·花类》载:“木棉花,有二种。一木可合抱,高可数丈。正月发蕾,二三月开,深红色,望之如华灯烧空。结子如芭蕉,老则折裂,有絮茸茸。黎人取以作衣被。一则称之吉贝,高仅数尺。四月种,秋后即生花结子。壳内藏三四房。壳老房开,有绵吐出,白如雪。纺织为布,曰吉贝布。”北宋流配三亚的宰相“卢多逊《水南风景》诗‘山下小园收吉贝’是也”。梁书《林邑国传》:“吉贝者,树名也。其华成时如鹅毳,抽其绪,纺之以作布,洁白与纴布不殊。”吉贝原产东南亚,约在东汉时就传入三亚,正名迦波罗,或译作“劫波育”、“劫贝”,三亚的“客话”称“鸡贝”(geī beī),宋代三亚黎族的棉纺织业就有所发展。在南宋周去非所著《岭外代答》一书中,介绍纺织情况:“取其茸絮,以铁筋碾去其子,即以手握茸就纺,不烦缉绩,以之为布最为坚善。”当时生产的棉织品种类很多。赵汝适在《诸蕃志》中记载黎族:“妇人不事蚕桑,惟织吉贝花被、縵布、黎幕。”光是往南宋都城临安(杭州)“进贡”的,就不下 20 多种,还能织出

坚厚的兜罗棉、番布、吉布等多种棉纺织品,其中被染成各种彩色的“黎单”(宽幅床单)、“黎饰”(幕布)等,更为精美,远销内地。黄道婆在三亚这样的环境中学会了全套棉纺操作技术,成为技术高超的纺织能手。她成“姬”之暮年(陶宗仪文:“有一姬名黄道婆者,自崖州来。”)到乌泥泾。这时候,元朝已经代替了宋朝。江南地区的生产逐渐恢复,经济有了好转。但是,乌泥泾的棉纺织技术仍处于落后状态,随着人们对棉布需要日益增加,急待解决生产工具的改进和生产技术的提高的问题。于是,黄道婆将她在黎人织布技术的基础上革新创造的从轧籽、弹花到纺纱、织布全过程的新生产工具和一套完整的生产工序,传授给当地百姓,并在“崖州被”启发下,又发明了织宽幅被褥等多种棉织品,并能织上许多好看的图案。这些革新在当时来说是最先进的。因此,黄道婆的纺织技术得到普遍传播。乌泥泾靠棉织为生的增到千余家。“乌泥泾被”闻名全国各地。我国人民就是从那时开始普遍穿棉布衣服的。黄道婆“衣被天下”的功业,“源”在三亚,“流”在乌泥泾乃至天下。“中国丰衣之母”的桂冠,黄道婆戴之无愧。如今,联合国教科文组织认定她为世界著名女科学家。

袁隆平是当代中国三亚突现的杂交水稻育种科学家。有“中国杂交水稻之父”美称。如果没有中国著名的天然大温室、全国得天独厚的南繁育种和农业科学研究试验基地三亚,中国就出不了袁隆平。正是因为在三亚的野地里有一株“野败”稻被他发现,凭他的才智在三亚这片热土上“南繁”出产解决中国人吃饭问题的优质

种子,故而成为“中国杂交水稻之父”,这也可称为“中国足食之父”。三亚是他成就功业的圣地。

南繁育种基地主要在三亚。三亚可称为“南繁之都”。这里地处低纬度,受海洋气候影响,寒暑变化不大,长年无冬,冬季最冷气候皆高于 15°C ,冬春季每月日照均在180小时,春季增温快,秋季降温慢。全年高温多雨,阳光充足,热量丰富,光能利用率高,“冬季如春”,皆为喜温作物的活跃生长期,水稻等喜温作物年可三茬;热带作物终年生长,开花结果。据统计表明,50年来,我国大面积推广的杂交水稻、杂交玉米和瓜菜等作物品种有80%以上都经过了南繁加代选育。培育一个新品种,在正常的情况下一般需要七八年,到三亚加代繁殖育种年限可缩短三四年,速度加快一倍。同时,三亚又是一座极其丰富的植物天然基因库,野生海南属植物和南亚野生稻更是全国所独有。荣获全国第一项特等发明奖的籼型杂交稻,它的原始材料野生不育株,就是在三亚发现后,加以转育成功的。粳稻“三系”配套,也是利用本地野生稻基因的结果。1973年中国杂交水稻育成后,经过几年加代繁殖,1976年开始推广,1983年全国推广8271万亩,占当年水稻面积的17%,在水稻总产3224亿斤中,杂交水稻增产是水稻增产总数的44%,1976年至1982年连续7年累计推广面积4.1亿亩,共增产稻谷400多亿斤。到1990年全国推广杂交水稻达2.3亿亩,粮食生产取得突飞发展。中国杂交水稻的大面积推广,自20世纪90年代以来在世界上处于领先地位。外国人称中国杂交水稻科学家袁隆平是“杂交水稻之父”。在最近公

布的国家新增粮食生产能力规划中,明确提出加强南繁科研制种基地建设。这标志着南繁制种基地建设进入国家粮食战略规划,有望迎来一个全新的发展时期。国家南繁办公室的领导林永平说:“南繁基地为国家的育种事业,为解决我国的粮食品种改进和粮食安全事业做出了巨大贡献。”袁隆平为解决百姓吃饭问题所成就的功业,“源”在三亚,“流”在湖南乃至天下。“中国足食之父”的桂冠,他戴之无愧。2004年,三亚市人民政府授予袁隆平“荣誉市民”称号,他和黄道婆皆可成为三亚的城市形象大使。

把在历史上相隔700多年的中国的“丰衣之母”黄道婆和中国的“足食之父”袁隆平联系起来,这两位三亚神奇土地造就的世界著名的科学家,就是“中国人丰衣足食之父母”,简言之,称“中国衣食父母”,这是天作之合。天下人应感他们的恩,颂他们的德,扬他们的伟大功业,传承他们奉献苍生的精神。

二、创建“中国衣食父母科技园”的设想应运而生

(一) 一园两馆:黄道婆纪念馆,袁隆平科技馆

园区要突出天之涯、海之角园林特色,花团锦簇,美轮美奂,沁人心脾。两馆男左女右,坐落在树花丛中,营造传统文化与绿色植被相融合的氛围。

(二) “黄道婆纪念馆”的构思

1. 展示三亚特有的、个性鲜明的、能出黄道婆这位世界名科学家的优秀传统文化和人文历史。

2. 陈列展览中国棉纺技术的“源”与“流”。“源”在三亚,即学习、创新成果之“源”,为乌泥泾所没有;“流”在乌泥泾乃至天下,乌泥泾展示的,我们也予展示。

3. 既展示黎族踞腰棉纺工具,也展示黄道婆革新的棉纺工具,让观众比较、演习、体验。系物质展品。

4. 既演示黎族棉纺的技术,也演示黄道婆革新的棉纺技术。系非物质展品,可用图示或动画演示。

5. 既陈列黎族妇女当年织的吉贝花被、縵布、黎幕,坚厚的兜罗棉、番布、吉布,被染成各种彩色的黎单、黎饰等种类繁多的棉纺织品,也陈列黄道婆革新棉纺织技术织成的乌泥泾被、宽幅褥单、成衣物件等,使展览生动、形象、有趣。

6. 馆周边种有两种木棉花,高大乔木红棉和灌木吉贝,让观众见识寻趣。

7. 展示表现黄道婆形象的文艺作品,各种雕像、画像,各种影视资料,各种图书资料。馆内雕塑一尊黄道婆穿着黎族妇女服装的雕像。

(三)“袁隆平科技馆”的构思

1. 展示全国各地到三亚加代试验的南繁材料 2 万余份。

2. 展示三亚各类野生不育株原始株标本或盆栽。

3. 展示“一把尺子一个布口袋”搞盖世科研的初始艰苦创业的物件。

4. 通过加代繁殖出的新品种、新组合 200 余个标本。

5. 展览杂交水稻三系组合种子、两系组合种子、籼

稻组合种子、粳稻组合种子。如粳优、威优、国优、南优、矮优、Ⅱ优、萍优等等。

6. 展览各种杂交优质种子生产的硕谷累累的稻穗。

7. 展览南繁育种、科研试验的设施,或图片、或动画、或沙盘展示。如水利设施、仓库、晒场、种子加工房、种子脱粒、加工精选、包装、烘干等机械和检验设备等。

8. 可用电子触摸屏幕,让观众随愿浏览电视连续剧《袁隆平》。可根据电视剧情节内容采集展品,从物件背后带出深刻反映人物精神风貌的故事,着力达到旅游、教育、传承奉献精神的目的。

三、科技园选址及其运作

黄道婆、袁隆平成就功业的具体地点是中国历史文化名镇崖城镇。崖城镇的古文化积淀最为丰厚的是水南村。此村有盛德堂、洗兵亭、逸贤峒、钟芳故里、钟明还金寮、鉴真登岸晒经坡等古迹,有当年黄道婆生活的黎寨。选在水南村及其附近,让观众更能亲近历史,收获更多游趣。选在水南村附近的晒经坡为最好。晒经坡是唐代高僧鉴真公元748年率弟子和日本遣唐学问僧荣睿、普照一行15人第五次东渡日本遇风漂船到三亚宁远河口登岸摊晒所带经书的地方。选择此地建科技园,可对这一古迹在利用中加以保护。

所选地址目前正在兴建“三亚创意新城”,这是科技高端产业、创意人才、知识经济聚集的生态型、智能型、环保型区域,正好与“中国衣食父母科技园”的创意相一致,可将这一科技文化景点纳入“三亚创意新城”的项目

加以创建。



王槐光,男,汉族,中共党员,海南省乐东县人,1947年10月出生,中央党校函授学院党政管理本科毕业,主任编辑,现为三亚市作家协会名誉主席。系中国作家协会会员、中国写作学会会员、海南省影视艺术家协会员理事等。出版了写作论著《崖州民歌写作大要》(名流出版社);影视文学剧本集《天涯未了情》(中华文化出版社)、《天涯娇女》(名流出版社);散文集《海角浪花》(名流出版社)、《海南蓝色游记》(名流出版社);诗歌集《热土情结》(今日香港出版社)。电视剧《明月照天涯》(上、下集)由安徽省电影家协会影视中心摄制,《天涯未了情》(上、下集)由江西电视台摄制;电视艺术片《三亚风光》由中央电视台摄制;电影艺术片《三亚风韵》由中央新闻纪录电影制片厂摄制;《南天胜境》、《三亚五彩资源揽萃》等4部电视纪实片由江西电视台摄制。《天涯未了情》获1995年中国艺术界作品展示会系列大展优赏奖;歌曲《在这鹿回头的地方》(作词)获第五届羊城音乐花会作品评奖二等奖;歌曲《纪检监察之歌》(作词)获2006年海南反腐倡廉歌曲创作三等奖。

崖州黎族纺织女黄道婆 纪念馆及其他

蔡 旭

一、赞同“黄道婆是崖州黎族纺织女”之说

宋末元初纺织技术革新家黄道婆，把崖州黎族先进的纺织工具与技术带到松江，促进了中国纺织业的发展。这是举世公认的。联合国教科文组织也确认她为“世界级古代女科学家”。

关于她的原籍，元代史料有两种说法：一是陶宗仪的“自崖州来”；一是王逢的“松之乌泾人”。后来的所有说法并无考古新发现，大都是由此衍生、想象、虚构或编造的。

之所以许多人都认为她是上海（松江）人，是几百年来，尤其是近几十年来上海在经济发展与舆论宣传上的强势所造成的。

两种说法都各有各理，又各有至今无法解释的存疑。而“松江说”的疑问更大更多一些。相比之下，“崖州说”更接近于真实。

二、三亚应建“黄道婆纪念馆”而不是博物馆

1. 上海有“黄道婆纪念馆”，三亚(崖州)作为黄道婆一生的主要活动地，及她纺织技术的学习、革新、成就的主要发生地，更应建纪念馆。

2. 黄道婆是人而不是神，她的事迹与贡献是事实而不是传说。因此，应以人建馆而不是以事或物(纺织发展史或纺织技术)建馆。

至于黎族纺织技艺作为一种非物质文化遗产，可以作为馆中的一项内容。

3. 三亚“黄道婆纪念馆”应以“三亚说”为基础，即旗帜鲜明地提出“黄道婆是崖州黎族纺织女”，并据此规划与设计。

当然，也应该有黄道婆的第二故乡松江的内容。

同时，也可标明有关她的身世另有一说，即“松之乌泾人”。

但应主次分明，重点突出。

4. 纪念馆所纪念的人，当然是与当地有密切关系、有重大贡献的人。建纪念馆更能表明所纪念的黄道婆是“崖州黎族纺织女”。

而博物馆，所包含的内容，所突出的重点当然与此有别。区别不言而喻。

5. 纪念馆广场应竖黄道婆雕像。赞同唐玲玲教授所说，雕像中的黄道婆应身穿黎族筒裙。这样既显示民族特色、地方特色，更是还历史以本来面目。

三、纪念黄道婆是千秋大事不宜急功近利

纪念黄道婆是千秋万代的事,眼光要放长远,不能仅因“建设国际旅游岛”、“打造三亚新名片”才去纪念黄道婆。这些都是“果”而不是“因”。

“古为今用”,先要有“古”才有“用”。应特别注重史料、史实、史迹、史据,以及相应的物件、民俗、故事、传说等等,强调历史面目。

有了这些,自然会对爱国主义、传统教育、民族团结、经济发展、旅游热潮起作用。“三亚新名片”也就出来了。

我要说的是,不要急功近利,不要因果倒置、本末倒置。

四、同样注重黄道婆在精神领域的历史贡献

黄道婆对物质文明(纺织技术)的历史贡献已是众所周知。她对精神文明的历史贡献是同样巨大的。

1. 创新精神。包括志存高远,有所作为,刻苦钻研,不畏艰辛,等等。
2. 说明了社会底层的普通劳动者也是科学技术、发明创造的主人。
3. 妇女在科学发明中同样可以大有作为。
4. 少数民族对中华民族科学文化作出了巨大贡献。黄道婆就是黎族勤劳、智慧的象征。

蔡旭,男,汉族,中共党员,广东省电白县人,1946年



4月出生,1968年毕业于复旦大学中文系,曾任海口市政府研究中心主任、《海口晚报》社总编辑,高级编辑,国务院特殊津贴专家,现为海南科技职业学院教授。系中国作家协会会员、中国散文诗学会副会长,曾任海南省作家协会副主席。2007年中国散文诗90年被评为“中国当代优秀散文诗作家”,2009年获“中国晚报杰出贡献奖”。出版著作25部,其中,散文诗集《蔡旭散文诗选》等17部,散文集《圆月照方窗》等4部,短论集《晚报小札》等4部。

黄道婆纪念馆建设之我见

王翠娥

黎族棉纺织工艺曾长期领先于华夏各民族,直到宋元时期,仍位居全国前列。女纺织家黄道婆,传播了黎族先进的纺织技术,促进了中国棉纺织业的发展,为中国棉纺织业的腾飞做出了杰出贡献,这与黎族首倡棉纺织业是分不开的。黄道婆与黎族棉纺织技术作为一种文化遗产既是历史发展见证,也是珍贵的具有重要价值的文化资源,为了更好地发掘、研究、展示这些文化内涵,真实、生动地再现历史情景,我们需要建设黄道婆纪念馆,但如何建设?本人从博物馆、纪念馆角度来谈谈几点看法。

一、合理定位,突出地方文化特色

一个博物馆、纪念馆定位准确合理,能突出本地特色和个性,就具有较强的活力与生命力。所谓地方特色,就是一个地方特有的、富有个性与众不同、最具典型性或代表性的优秀传统文化和人文历史。博物馆、纪念馆的合理定位,就是要发挥其主要职能:收藏、研究和展示本地优秀的特色文化,使博物馆、纪念馆真正成为让外界和世

人了解当地民俗风情、传统文化、历史渊源和建设发展的窗口。

黄道婆纪念馆要依托三亚这个有着深厚文化底蕴的城市。三亚古称崖州,历史悠久,源远流长,人杰地灵。宋末元初的黄道婆在崖州生活了近40年时间,在与当地人民朝夕相处中,掌握了纺织印染等技术,在学习和总结崖州黎族妇女纺织技术基础上,把传统的丝麻纺织工具和技术运用到棉纺织工艺中来,对我国棉纺织业做出了巨大的贡献。一是改革和创新了纺织工具,创制一套去籽、弹花、纺线和织布的工具,提高了纺织效率;二是运用和推广黎族妇女的错纱、配色、综线、挈花等技术,织成栩栩如生、惟妙惟肖的花纹图案。“乌泥泾被”,风靡一时,成为全国闻名的产品,深受各地人民的欢迎。这也就是黄道婆的历史功绩,因此她成为中国历史上杰出的女纺织家。挖掘传统文化资源,打造特色鲜明的文化品牌将成为三亚文化事业的发展方向,我们就充分利用自身的地理人文优势,突出地方文化特色。

(一) 地理位置的选择

地理位置的选择既是对文化遗产的传承和弘扬,也是对特有环境和气氛的渲染。国内外的许多博物馆,都是较好地运用了外围环境的气氛营造与设置来烘托博物馆整体效果的办法而产生了较好的效果。比如,南京博物院在其展馆外,开辟一处由传统文化与绿色环境相结合的花园,一些稀有植物和文物及文物复制品融入其中,营造了传统文化与绿色植被相融的休闲氛围,受到了观众的青睐。罗马尼亚的布加勒斯特的村落博物馆,位于

城郊赫勒斯特乌公园的一处树木茂密的地方,从远处看,只是一片掩隐在树丛中的村落和农舍,但实际上,它却集中了全国有代表性的各类古老乡村住宅 200 多幢,建筑内还摆放着桌椅板凳、床铺、箱柜、毛毯卧具和炉灶、锅碗瓢盆等家具和生活用品,另外还有水井、榨油机等建筑物、构筑物。在展示的建筑物中,有些是复建的,有些是按原样从各地搬迁过来复原的。(《中国博物馆》2006 年第 4 期)像这种独特的构思和设想,会给观众留下深刻的印象,也会留住许多游客。三亚本身就是一个四季如春、绿树成荫的城市,纪念馆在地理位置的选择上,我们可以多借鉴其他博物馆经验,建设有地方特色,传承、弘扬传统文化的纪念馆。

(二) 展品的征集

任何一个城市和地区要建博物馆,首先要考虑的是文物资源问题,没有文物的博物馆不能叫博物馆。因此,征集文物是博物馆、纪念馆业务中一项重要工作。在征集文物时,要进行严格、科学的鉴定、研究,以辩真伪,才能真实地再现历史,更好地合理利用。我们可根据博物馆性质特征和定位,制定短期和中长期的文物征集和研究发展规划,并确定专人开展常年性信息收集和文物征集工作。三亚及周边的少数民族地区有关的纺织工具和服饰、龙被等纺织品,应该都是我们征集的对象,上海黄道婆纪念馆里陈列了几百件有关黄道婆改良、创新后的实物及资料等,我们不妨进行合作与交流,以弥补本地区在这方面的不足。比如,在征集黎族的纺织工具的同时,征集黄道婆改革、创新以后的一批纺织工具,文献上记载

的教上海当地人“造捍、弹、纺、织之具”，即指轧棉工具、弹棉工具、纺纱工具、织布机等，这些纺织工具我们都可以从上海及周边地区征集。

二、展览创新，形式多样

陈列展览是向人民群众进行宣传教育的重要载体，是纪念馆的中心工作之一，也是实现社会教育功能的重要形式。但要以人为本，充分考虑人对纪念馆的需求，因此展览一是从直接文物观赏，到运用多媒体与专家交谈，可以满足所有层次人群的求知需求；二是求美需求，运用文字、光线、色彩、动作等多种信息传播语言，尤其是根据观众兴奋点和疲劳期规律合理安排展线，让观众自然流畅、轻松愉快地参观展览，并在参观过程中得到美的体验和享受。

黄道婆纪念馆的陈列展览要有一个定位，就是如何围绕着黄道婆对我国棉纺织业做出怎样的贡献，历史功绩在哪里这些内容来展示。有了定位，要列出陈列大纲，大纲经多次论证，才能确定陈列内容。本人在此就起到一个抛砖引玉的作用，黄道婆纪念馆的展示内容可分成三块：一是历史功绩方面，运用文献、图片来展示；二是纺织工具与纺织品，不仅要展出黎族纺织工具，还要展出从上海等周边地区征集回来的纺织工具，以此做个比较，使观众一目了然；三是开辟专门场所，让观众进行实践、操作、体验，在参观和动手的过程中，使观众身临其境，这不仅提高了纪念馆陈列的可看性，而且展示和传播了历史文化。比如苏州丝绸博物馆、中国丝绸博物馆以织机现

场操作表演,展现古代纺织技术;北京服装学院民族服饰博物馆由身着民族服装的民族艺人,现场表演织布、蜡染、扎染等工艺;中国丝绸博物馆还运用多媒体模拟织绸、设计纹样,用仿制服装以模特动态表演形式,展示中国历代服装。通过种种互动形式,使得专业博物馆的展览变得生动、形象并有趣味性。黄道婆纪念馆也可参照类似表演,让观众身着民族服饰纺纱、扎染、织布等,尽量让观众融入当时的生活环境之中,达到寓教于乐的目的。

众所周知,文物是历史信息的载体,是人类文明的痕迹,每件物的背后都有一个精彩的故事。物是静态无声的,所包含的信息需要借助于辅助手段才能更充分更明确地展示出来,陈列手段就起到这种辅助作用。

博物馆陈列设计是一门艺术,陈列设计师们将诸多学科的理论运用于陈列设计,将新科技手段与新材料运用到博物馆陈列展览中,由此产生了新的语言,如场景复原、半(全)景画等。这些方式动与静结合,虚拟与现实结合,注重对历史过程的展示与再现。如《崇明岛与古船陈列》中独木舟的展示:背景是一幅远古人类祖先划着独木舟在河上劳作的画,画的空白处附有独木舟发掘现场的照片,展柜中陈列着残存的独木舟,玻璃柜里摆放着按比例缩小的独木舟模型,这组物与辅助手段的有机结合使独木舟的样式、用途、发掘经过完整清晰地呈现给观众。再比如我馆的少数民族展厅里,有一组展示黎族制陶过程的场景模型,设计者没有单从传统的陈列,将陶器都放进大展柜中加以文字说明,而是制作了一组制陶过程的微缩场景,不需过多的文字描述,人们便对制陶工

艺一目了然。

黄道婆纪念馆的陈列展览形式需要采取复原陈列和辅助陈列。复原陈列一般由周围环境、建筑物以及黄道婆学习情景的原状复原所组成,使参观者能感受完整的历史故事和典型的时代氛围;辅助陈列是对原状复原陈列的补充、丰富和提高,为了帮助观众理解专业知识,提高观看兴趣,我们可在展馆里设置电子触摸屏,以三维动画片的形式,让观众了解生产工艺和过程;在展品前,用计算机数码放大镜观察纺织品组织结构等。展览的许多内容我们都可以借助现代化的手段,使参观者对黄道婆与纺织技术有一个更全面、更深刻、更系统的认知和感受。

三、旅游、教育、休闲为一体

在经济和文化不断发展的新形势下,旅游业作为新兴产业迅速崛起,使旅游景观呈供不应求之势,人们开始将更多时间和财力投向文化与休闲。博物馆、纪念馆作为旅游景观中的人文景观,因受到广大游客的青睐。三亚如今已发展成全国著名的旅游度假胜地,迎来了五湖四海的国内外宾朋,它将给纪念馆带来更多的观众,为纪念馆走向市场和持续发展带来难得的契机。还有在宣传教育方面,博物馆作为旅游资源,除了供广大观众参观浏览外,还具有极强的教育功能。尤其是青少年,他们可以寓教于旅,寓教于玩,在不改变旅游休闲心理的状态下,使其在不知不觉中学到知识,受到教育,达到旅游——教育双重目的。

开发制作有特色的旅游纪念品也是宣传博物馆的有效手段之一,对于旅游者来说,一件精美而富有寓意的旅游纪念品不仅会为旅途增加乐趣,而且将会给旅游留下一个美好的回忆。因此,购买旅游纪念品往往是旅游者乐此不疲的事,而且,旅游纪念品是博物馆获得经济效益和社会效益的极好手段,也是博物馆拓展其旅游功能的一个方面,纪念品的供应要满足各种旅游者的不同需要,做到品种多样,价格合理,有本馆特色。对于黄道婆纪念馆将来要开发制作的纪念品,本人觉得开发纺织品较为合适,比如黎锦,作为旅游纪念品大到壁挂、壁毯、桌布,小至钱包、手机袋以及一些小饰品等,这些都能体现出纪念馆的特色。

四、黄道婆纪念馆建设要有一支专业队伍

黄道婆纪念馆应属于专业性博物馆,其专业管理具有不可替代性,应遵循其发展的基本规律、专业特点与管理原则,根据自身事业的性质、任务、社会职能和特殊的活动方式,选拔配备、培养造就一支与之相适应的人才队伍,并使这支队伍具有高度的责任感和事业心,具有较高的胜任本职工作的学识水平和专业技能。

(一) 尊重现有人才

充分调动现有人员的积极性,挖掘一切潜力,让专业技术人员人尽其才、各尽所能,尊重他们的个性与创造性,最大限度地调动和发挥他们的积极性。尤其是对有特长的专业人员要为他们创造条件,提供宽松的学习研究空间,使之有充足的时间、充沛的精力、良好的环境进

行经验总结与著书立说。

（二）培养急需人才

实施专人培养机制,有重点、有计划地培养急需人才,如:文物鉴定、文物修复人才等。举办短期培训班,采取讲授、考察、实习三结合的方法,有针对性地进行培训。有计划、有重点地派遣中、青年业务骨干到国内外的博物馆交流、访问、考察、培训及参加各种学术会议。拓展视野、拓宽知识面,提高专业水平。博物馆要适应形势,还要加强对讲解员的培养。一是建立起一支文化水平高、业务娴熟、热爱本职工作的讲解队伍。二是在人员的选择上也可以量体裁衣,在专业性比较强的馆,可以招聘一些具有专业知识的大学生;像黄道婆纪念馆就是一个具有本地区特色的馆,我们可以在当地招聘一些本地讲解员,他们熟悉当地的民风民俗,在讲述自己的历史时更流利、更有自豪感,起到的作用会更大。

总之,纪念馆从一开始建设就要重视生态环境问题,建设一个健康的纪念馆,并将其置身于良好的社会和自然环境之中,这是人们的愿望和追求,也是纪念馆发展的需要。



王翠娥,女,海南省保亭黎族苗族自治县人,1964年出生,大学本科学历,海南省博物馆副研究馆员。负责承担筹办“海南少数民族陈列”、“黎族服饰文化展”,参与海南民族博物馆布展及“西沙文物展”、“海口秀英炮台陈列”、“海南解放50周年文物

展”等展览工作。参与《中国黎族》、《中国文物地图集（海南分册）》、《海南文物志》、《黎族田野调查》以及申报国家级非物质文化遗产项目之一的《黎族棉纺织工艺》和《黎族制陶》（两项目已列入国家非物质文化遗产保护名录）等的调查与编写。撰写海南省历史文化大系丛书之《文博卷·海南民族文物》（合著），由海南出版社出版。在《中国文物报》及《文物天地》、《南方文物》、《神州民俗》杂志等报刊发表多篇论文。

黄道婆纪念馆陈列展览构思

陈 佩

112

一、中国棉纺织史

海南岛是中国最早植棉的省份之一。在宋代以前,植棉、纺棉技术一直领先于国内。黄道婆(又名黄母、黄娘娘、黄道仙婆、黄小姑)(1245—1306)是我国宋末元初著名的女棉纺织技术革新家,她不但传播了黎族的植棉技术,传授有关轧花车、弹棉椎弓、纺车及织机等技术,而且把一整套棉纺织技术与松江地区先进的丝、麻纺织技术相结合并改革棉纺织工具,使松江一带棉纺织业繁荣发展,成为全国棉纺织中心,对当时我国的棉纺织业起了很大的推动作用,在我国棉纺织史上树立了不朽的丰碑。由此说明,海南岛古代棉纺织技术在中国纺织史上曾经有着重要的地位和作用。

(一) 植棉和棉纺织技术的起源与传布

棉花是在公元前2世纪以后由国外传入中国的。传入路线分南北两路向中原传布。南路最早出现棉花的地区是海南岛和云南澜沧江流域,之后传到福建、广东、四

川等地区。北路始于西北地区,即古籍所谓“西域”。中国的南部、东南部和西北部边疆,是我国植棉和棉纺织技术发展较早的地区。

历史文献和出土的棉纺织品实物证明,中国边疆地区各民族人民对棉花的种植和利用远远早于中原。在古代,由于交通不便,自然经济占统治地位,商品生产不够发达,边疆地区早已发展起来的植棉和棉纺织技术向中原的传布经历了漫长的过程。直到汉代,中原地区的棉纺织品还比较稀奇。到了宋代,边疆与内地的交往频繁,大量棉纺织品输入中原。元代棉花和棉布在内地广为流行,逐渐成为人们衣着的主要原料,植棉和棉纺织技术逐渐传入到长江和黄河流域广大地区。

元代以后的统治者都极力征收棉花棉布,出版植棉技术书籍,劝民植棉。元代初年设立木棉提举司,大规模向人民征收棉布实物,每年多达10万匹。后来又把棉布作为夏税之首,棉纺织业在国民经济中的地位仅次于农业。由于棉花比起丝、麻作为纺织原料,具有很大的优越性,因而元代王祜《农书》对此作了较全面的评价,说棉花是“比之桑蚕,无采养之劳,有必收之效。埽之臬苳,免绩缉之功,得御寒之益,可谓不麻而布,不茧而絮”,又“兼代毡毯之用,以补衣褐之费”。

1. 1979年在福建崇安武夷山岩墓的船棺中发现了距今3200多年的一块青灰色棉布(照片2张)。
2. 1966年在浙江兰溪宋墓中出土一条完整的拉绒棉毯(照片1张)。

海南岛得天独厚的地理环境,蕴含着极其丰富的热

带柔韧植物。集热带柔韧植物纺织的基础上,海南岛的黎族先民利用纺织原料和掌握棉纺织技术的水平在宋代以前,一直领先于内地。

3. 战国《尚书·禹贡》(实物或照片):“岛夷(海南岛)卉服,厥篚织贝(棉纺织品)。”

4. 《后汉书·南蛮列传》(实物或照片):“武帝末(前87),珠崖太守会稽孙幸,调广幅布献之,蛮不堪役,遂攻郡杀幸。”

5. 《宋会要辑稿》(实物或照片):“绍兴三年(1133)十二月十七日上贡京师的棉纺织品有9种,其中海南出产的吉贝布、单等就占5种之多——即海南的棋盘布、吉贝布、素花棋盘皮(被)单、白布和白布皮(被)单。”

海南岛先民在用麻、木棉纺织之前,曾经历相当长的“无纺织”年代,用于蔽体的“衣物”主要是粗纤维的“树皮布”。其次,在棉纺织品成为普遍的生活用品前,麻纺在黎族纺织史上占居着主要的地位。海南岛棉花可分为两类:一类是木棉,属木本科,俗称红棉树,属原生植;另一类是草棉,属锦葵科;经史料考证,海南岛黎族先民利用木棉纤维捻线织布的历史比用锦葵科的草棉早得多。

6. 木棉树、木棉苞(照片2张)。

7. 草棉、草棉苞(照片2张)。

8. 棉织品上衣、桶裙、被子等20件。

9. 清代《琼州海黎图·纺织》(临摹一幅彩绘)。

(二) 棉花的初加工、纺纱、织造

1. 古代轧棉技术的发展,概括起来说经历了三个阶

段：

(1) 用手拨去棉籽。

(2) 用铁筋或铁杖赶棉花去除棉籽,称为赶搓法。

元代《农桑辑要》中记载了北方轧棉的方法：“用铁杖一条长二尺,粗如指,两端渐细,如赶饼杖样;用梨木板长三尺、阔五寸、厚二寸,做成床子,遂用铁杖旋转赶出籽粒,即为净棉。”这种赶搓法一直沿用到清代。

(3) 搅车或轧车。

元王祜《农书》中首次绘出了木棉搅车(4 框落地无足搅车)。搅车是在碾轴即铁杖或铁筋的基础上发展起来的轧棉机械。搅车的出现,是棉花初加工技术上的重大突破,它大大地提高了轧棉的生产效率。

明徐光启《农政全书》中出现了 4 足搅车。

明宋应星《天工开物》中出现了 3 足搅车。

2. 古代弹棉技术的发展

轧去棉籽的棉花,古代称为净棉,现代称为皮棉或原棉。净棉在用于手工纺纱或作棉絮之前,需经过弹松,称为弹棉。弹棉的实质是利用振荡原理进行开棉和清棉。弹弓和弹椎是弹棉的工具。最初的弹弓是小弓,不用弹椎。这种小弓是线弦弧的小竹弓,弹力轻微,用手指拨弹。

(1) 元王祜《农书》中首次绘出了 4 尺长的大弓,是竹弧绳弦。这种大弓弓身长,需用弹椎击弦。弹椎一般用质地坚硬而沉重的檀木制成,两头隆起如哑铃状,弹棉时两头轮流击弦。用弹椎击弦代替以手拨弦,加大了冲量,增强了弹弓对原棉的振荡作用,提高了开松效率,是

弹棉技术上的一大进步。

(2) 明徐光启《农政全书》中绘出“以木为弓,蜡丝为弦”的木弓。这种弓弓背宽,弓首伸展,当弓弦振荡时,接触棉花的空间增大,弹棉效率更高。用法是左手持弓,右手弹椎击弦。

(3) 明《天工开物》中绘出悬弓弹花法,用一根竹竿把弹弓悬挂起来,以减轻弹花者左手持弓的负担,仍用右手击弦。

(4) 清《棉花图》中,弹花者把小竹竿系于背上,使弹弓跟随弹花者移动。

3. 古代纺纱、捻线技术的发展

纺专是中国古代用来纺纱、捻线的最原始工具。

纺专又称为纺坠,它由捻杆(或锭杆)和纺轮组成。

(1) 元王祜《农书》中记载的捻棉轴就是这种工具。

(2) 元王祜《农书》中首次绘出木棉纺车。有单锭纺车、三锭纺车。为便于棉纱的后加工,宋元时有木棉绕线架。

(3) 元王祜《农书》中绘出木棉拨车、木棉鞦床、木棉线架。

4. 织造

棉布分本色棉布和色织布(包括提花布)两大类,在各种织机上织造。

(1) 平纹组织的本色布。

(2) 提花技术的色织布。

(3) 原始踞腰织机。

(4) 素织机、提花机。

（三）图像详解《植棉图》（16幅）

清代乾隆年间，直隶总督方观承绘“植棉图”，并附上文字，呈献给皇上。乾隆皇帝大为欣赏，按图说为每图题诗一首。“植棉图”绘制了从种棉到成布的全过程。其中有：播种图、轧核图、弹花图、纺线图、布浆图、织布图、练染图等。

二、中国印染史

印染又称之为染整，是一种加工方式，也是染色、印花后整理、洗水等的总称。中国对纺织品进行染色和整理加工已有悠久的历史。

早在六七千年前的新石器时代，我们的祖先就能够用赤铁矿粉末将麻布染成红色。

夏代至战国期间，矿物颜料品种增多，植物染料也逐渐出现，染色和绘画已用于生产多彩色织物。根据《周礼》记载，周代已设置掌染草、染人、画、绘、钟、筐等专业机构，分工主管生产。

汉代，染色技术达到了相当高的水平。

唐代的印染业相当发达，除缣的数量、质量都有所提高外，还出现了一些新的印染工艺，从出土的唐代纺织品中还发现了若干不见于记载的印染工艺。到了宋代，我国的印染技术已经比较全面，色谱也较齐备。

明代扬慎在《丹铅总录》中记载：“元时染工有夹缣之路，别有檀缣、蜀缣、浆水缣、三套缣、绿丝斑缣之名。”名目虽多，但印染技术仍不出以上范围。

明清时期，我国的染料应用技术已经达到相当的水

平,染坊也有了很大的发展。乾隆时,有人这样描绘上海的染坊:“染工有蓝坊,染天青、淡青、月下白;有红坊,染大红、露桃红;有漂坊,染黄糙为白;有杂色坊,染黄、绿、黑、紫、青、佛面金等。”此外,比较复杂的印花技术也有了发展。至1834年法国的佩罗印花机发明以前,我国一直拥有世界上最发达的手工印染技术。

黄道婆在棉布的织造和印染技术方面的建树,正如元陶宗仪《辍耕录》所言黎族妇女擅长的“错纱、配色、综线、挈花之法”。她把海南岛黎族较先进的“单面织”、“双面绣”、“绾染”等工艺技术带到松江府地区推广。又借鉴和汲取黎族织造“崖州被”的经验和方法,发展汉族民间固有的传统工艺,讲究“错纱、配色、综线、挈花”技法,织出带有“折枝、团凤、棋局、字样”等图案,制作精美的“乌泥泾被”等产品。

(一) 印染的原料

我国古代染色用的染料,大都以天然矿物或植物染料为主。印染不仅颜色多,色泽艳丽,而且色牢度好,不易褪色。古代原色青、赤、黄、白、黑,称为“五色”,将原色混合可以得到“间色”(多次色)。

商周时期,纺织品的矿物颜料染色称为石染,植物颜料染色称为草染。根据颜料和染料的特性,分别采用胶粘剂和媒染剂,建立了套染、媒染以及草石并用等染色工艺,到战国时期,染色工艺体系已经形成。

1. 石染(矿物染色方法)。矿物染料简表及实物。
2. 草染(植物染色方法)。植物染料简表及实物。
3. 染色工具(染缸、染棒)。

4. 染媒。染媒简表。

(二) 印染的技术

蜡染,与绞缬(绞染)、夹缬(镂空印花)并称为我国古代三大印花技艺,也是我国古代纺织品的一种“纺染法”染花工艺。

1. 夹缬:镂空型版双面防染印花技术。是取两版相同图案的雕版,以绢、布对折夹入两版之间,在雕空处染色,成为对称的纹饰。目前,在浙江温州保留兰夹缬技艺。(一组工艺流程图和实物)

2. 蜡染:古称蜡缬、点蜡幔。蜡染是用蜡刀蘸熔蜡绘花于布后以蓝靛浸染,既染去蜡,布面就呈现出蓝底白花或白底蓝花的多种图案,同时,在浸染中,作为防染剂的蜡自然龟裂,使布面呈现特殊的“冰纹”,目前,在西南少数民族地区保留蜡染技艺。(一组工艺流程图和实物)

3. 绞缬(绞染):又称“撮缬”、“撮晕缬”,民间通常称“撮花”。它依据一定的花纹图案,用针和线将织物缝成一定形状,或直接用线捆扎,然后抽紧扎牢,使织物皱拢重叠,染色时折叠处不易上染,而未扎结处则容易着色,从而形成别有风味的晕色效果。通常可分两种:一是用线将布扎成各种花纹,钉紧后入染,钉扎部分不能染色,形成色地白花图案,具有晕染的效果。另一种是将谷粒包扎在织物上,然后入染,形成各种图案花纹。目前,在海南岛黎族等地区保留绞染技艺。(一组工艺流程图和实物)

4. 蓝印花布:是传统的镂空版白浆防染印花,又称

靛蓝花布,俗称“药斑布”、“浇花布”,距今已有 1300 年历史。最初以蓝草为染料印染而成。蓝印花布用石灰、豆粉合成灰浆烤蓝,采用全棉、全手工纺织、刻版、刮浆等多道印染工艺制成。目前,南通保留蓝印花布技艺。(一组工艺流程图和实物)

三、棉纺织技艺的“活态”传承

2006 年 5 月底,国务院公布了第一批国家级非物质文化遗产代表作名录,海南省的《黎族传统纺染织绣技艺》、上海市的《乌泥泾手工棉纺织技艺》均榜上有名。这两个项目对于研究黄道婆在海南岛学习棉纺织技艺以及来到松江府地区(今上海)传播棉纺织技术、改革棉纺织工具等方面具有重要的历史、科学、艺术价值,并极大地促进了对我国古代棉纺织技艺“活态”的保护和传承。2009 年 10 月,《黎锦技艺》项目被列入联合国教科文组织首批“急需保护的非物质文化遗产名录”,已上升到人类文化遗产的重要地位。加强对这两个项目的比较研究,结合这两个项目举办陈列展览,是“黄道婆纪念馆”展示的重要内容!

(一) 黄道婆与黎族棉纺织技艺——《黎族传统纺染织绣技艺》

自汉代以来,海南岛就有大量汉人迁入,他们带来了先进的纺织工具及技术,因此在黎族周边地区的纺织技术是比较进步的,促进了黎族棉纺织业的改进。

清《黎歧纪闻》:“山岭多木棉树,妇女采实取其棉,用竹弓弹为绒,足纫手引为线,染红黑等色,杂以山麻及

外贩卖彩绒,织而为布,名曰吉贝。……织布法:复其经之两端,各用一小圆木一条贯之,长出布阔之外,一端以绳系圆木而围于腰间,以双足踏圆木而旁面伸之,于是加纬焉。以渐圆木而成布。”由此而知,海南黎族至少在清代还使用着比较原始的棉纺织工具——踞腰织机。

经近代民族学调查与历史文献的研究表明,黄道婆在崖州时不但掌握了当地棉纺织技术处在先进地位的福建汉族移民的技术,而且也掌握了黎族同胞的“错纱、配色、综线、挈花之法”,即“单面织”、“双面绣”、“缟染”等具有黎族特色的织绣技艺。

1. 黄道婆居住在崖州的水南村(水南村照片2张)。

2. 有关黄道婆的传说(线图一组绘说)。

3. 黎族妇女纺织工具一组(去棉籽的箩筐和带“+”字竹木架小木棒;弹松棉花的小竹或藤、木弓;纺纱用的木制纺锤或纺轮;原始踞腰织机)实物、照片、线图。

4. 古崖州汉族地区及熟黎地区妇女纺织工具(手摇轧花机;弹弓弹槌;单锭脚踏纺车)。

5. 高架式穿梭织布机或座式脚织机实物、照片、线图。

6. 单面织——哈方言妇女特有的纺织技艺(实物3件:加工中的布料、桶裙、大被;一组照片5张:工艺特写、妇女着装生活照)。

7. 双面绣——润方言妇女特有的纺织技艺(实物3件:加工中的布料、桶裙、大被;一组照片5张:工艺特写、妇女着装生活照)。

8. 缣染——美孚方言妇女特有的纺织技艺(实物3件:加工中的布料、筒裙、大被;一组照片5张:工艺特写、妇女着装生活照)。

(二) 黄道婆与江南纺染织绣技艺——《乌泥泾手工棉纺织技艺》

众所周知,宋代时期,我国的丝麻业在江南一带就已经很发达了,而此时的棉纺织业才开始有所推广和发展,其棉纺器具与纺织技术落后。与此同时,居住在海南岛的居民,在棉纺织工艺上,历史悠久,手艺精巧。正如陶宗仪《辍耕录》所言:黄道婆回到乌泥泾后,传授“做造捍、弹、纺、织之具”与黎族妇女擅长的“错纱、配色、综线、挈花之法”。“以故织成被、褥、带、悦,其上折枝、团凤、棋局、字样,灿然若写。”黄道婆在总结海南岛棉纺织经验的基础上,出色地把当地的丝麻纺织工具和高超技术运用到棉纺织工艺中来,使松江地区棉纺织业长足发展,从而成为我国棉纺织中心之一。松江一带“乌泥泾被”传遍大江南北,带动了该地区经济发展。元代以后的历代统治者都极力征收棉花棉布,出版植棉技术书籍,劝民植棉。从宋代到明代,棉纺织品已逐渐成为人们衣着的主要原料。

1. 收集松江(今上海)地区一套棉纺织工具(轧棉籽机、弹弓、三锭脚踏纺车、素织机、水平织机)。

2. 元王桢《农书》1本(实物):对棉花评价“比之桑蚕,无采养之劳,有必收之效。埤之泉苾,免绩缉之功,得御寒之益,可谓不麻而布,不茧而絮,又兼代毡毯之用,以补衣褐之费。”棉纺织业在国民经济中的地位仅次于农业。

3. 明、清代表松江地区棉布四大系列棉纺织品 4 件（三纱布即细布、番布、混纺布、药斑布即浇花布、蓝印花布）。

4. 清《植棉图》册 1 本。

四、黄道婆文化的民间信仰

从人到神的演变使黄道婆成为“先棉”；

建祠祭祀：上海敬奉先棉的黄母祠、墓地、庙堂；

纪念日：黄道婆生日、棉花生日、市花、纪念路名；

纪念堂：豫园得月楼、上海中学先棉堂；

纪念品：纪念中国古代科学家的邮票和银币。

五、黄道婆的功德碑廊（赞颂她的诗、词、赋、书、画、对联等）

元陶宗仪《辍耕录》系最早记述黄道婆的书；

元王逢《黄道婆祠并序》，王逢系咏黄道婆第一人；

元王逢《半古歌》；

明胡芳《咏黄道婆祠》；

清高不騫《乌泥泾夜寻黄母祠》；

清秦荣光《咏黄道婆祠沿革和棉纺风俗》；

清秦荣光《咏棉布》。



陈佩，女，海南省琼海市人，1968 年出生，暨南大学历史系历史学专业毕业，学士学位，中央民族大学研究生班学历，副研究馆员，现为海南省群众艺术馆

(海南省非物质文化遗产保护中心)非物质文化遗产保护部副主任。系中国博物馆学会民族博物馆专业委员会理事、海南省非物质文化遗产专家委员会委员、海南省非物质文化遗产研究会理事、海南省民族学会副秘书长。主要从事非物质文化遗产理论和实践的研究与保护、陈列展览、文物征集等工作。

关于修建黄道婆纪念设施的 几点思考

王 静

黄道婆是我国古代杰出的棉纺织技术革新家,她将海南崖州的手工棉纺织技艺带到乌泥泾,经过一系列的技术革新,使它从松江府传遍大江南北,进而又使其手工棉纺织品传到亚洲、欧洲、美国等世界各国。黄道婆不仅是民族交往的使者,也是促进中华民族与世界文明交流、融合的杰出女科学家。出于工作的关系,对其认识和景仰历久弥新。2006年8月,为申报国家非物质文化遗产项目,笔者作为“黎族棉纺织技术”文本小组成员,专程到黄道婆“少沦落崖州”之所——海南省三亚市崖城镇进行实地考察,寻访黄道婆居琼故地遗迹。2007年,因参加上海徐汇区举办的黄道婆国际研讨会和联系征集黄道婆改造过的棉纺织工具,笔者又二度寻访黄道婆居沪遗迹,有感于黎族棉纺织技术的精湛悠久,更为黄道婆的创新奉献精神而感叹。

近悉三亚市政协正在组织“黄道婆在三亚”研讨活动并有建设黄道婆纪念馆的设想,深感欣慰。黄道婆这

位古代科学家,她不仅属于上海,她还属于三亚,她更属于世界!本文仅谈谈个人在三亚市修建黄道婆纪念设施问题上的几点思考。

一、在三亚修缮黄道婆纪念设施的必要性

作为我国古代杰出的棉纺织技术革新家,黄道婆在中国和世界古代科学技术史上都占有重要的地位。英国李约瑟博士曾委托联邦德国汉学家兼纺织史专家库恩博士为其巨著《中国科学技术史》一书撰写的《纺织技术》专册,其中就有一个章节专门论述黄道婆。可见,黄道婆是世界知名度甚高的女科学家。黄道婆对棉纺织技术革新的历史贡献,表现在对去籽、弹花、纺纱和织布的工具和工艺进行改革,发明了三维式脚踏纺车,一次能纺三根纱,比手摇一次只能纺一根纱的功效提高了三倍,是当时世界上最先进的纺棉工具。这一技术比英国早 500 年,比美国早 400 年。黄道婆年轻时在海南崖州生活的 37 年间,虚心向当地人民学习棉纺织,不仅全部掌握了先进技术,还把崖州使用的纺织工具带到上海乌泥径传播,并逐步加以改进和革新,使松江地区从“初无踏车椎弓之制”到推广了在当时领先于世界的“捍(搅车,即轧棉机)、弹(弹棉弓)、纺(纺车)、织(织机)之具”,以至江南地区的棉纺织技术水平迅速提高。黄道婆是我国古代劳动妇女勤劳、智慧的象征,她的事迹在上海、全国乃至世界广为流传,影响至深。

为传承黄道婆的棉纺织技术和革新精神,上海市徐汇区文化局和文管办早于 2002 年组织相关专家、学者,

经过反复研究论证,确定了黄道婆墓区保护、开发、利用和发展的规划。对黄道婆墓区实施科学的保护改造工程,使其重新焕发出勃勃生机。2004年,黄道婆墓被上海市科委确定为青少年科普教育基地。此外还先后开辟了黄道婆纪念公园,建造黄道婆纪念馆等设施,从而折射出这位中国传统妇女棉纺织革新家的精髓和内涵,体现了极为丰厚的历史文化底蕴,成为上海市爱国主义教育基地和历史文化的旅游景点。2006年5月,国务院将“乌泥泾手工棉纺织技艺”列入第一批国家级非物质文化遗产名录。

可惜的是,作为黄道婆年轻时生活、学艺37年的海南旅游品牌城市三亚,却一直找不到一处可以弘扬黄道婆精神、寄托后人追思的场所,不得不说这是一种遗珠之憾。因此,笔者呼吁:在三亚修建黄道婆纪念设施,时不我待!

通过重建纪念黄道婆设施,深入研究整理崖州棉纺技术史,宣传黄道婆对棉纺工业的贡献,把黄道婆文化品牌打到全国乃至世界,这是发掘、弘扬崖州地方民族文化特色,开发和丰富天涯历史文化旅游事业,向国内国外打开三亚窗口的新篇章。当前,三亚市把崖城作为历史文化名镇来规划开发是富有创新的想法。崖城正是黄道婆当年居琼故地,正好与南山佛道文化旅游相呼应,与南山佛教文化旅游区和大小洞天景区相连,其对面又是古毛知军祠(毛公庙)故址,这种集历史、名人、民俗、风景、生态于一体的综合开发,其价值效益非同一般。

修建黄道婆纪念设施,既可以为三亚市打造一个国

家级乃至世界级的名人文化品牌,又可以为三亚市增添一个新的旅游亮点,同时又可以为对青少年进行爱国主义教育和科普知识教育搭起一个平台,以更好地激发一代又一代的科技创新精神。从这一点上说,把黄道婆纪念设施创建起来,对国家、对民族、对历史、对时代、对未来,都具有深远的影响。

建造黄道婆纪念设施,正是为了更好地宣传黄道婆的历史功绩和创新精神,推进实现科教兴琼战略,具有重要的现实意义。

二、修建黄道婆纪念设施的主要内容

加强黄道婆遗迹遗物的保护、修缮和管理是三亚市文物管理部门和有关部门的职责所在。笔者认为,黄道婆居琼遗迹是一项历史文化工程,应与三亚市旅游产业战略紧密结合,整体开发。同时应将黄道婆故居、纪念馆和主题公园作为主体开发项目。

(一) 复原黄道婆故居

黄道婆是杰出的棉纺织技术革新家,也是古崖州广大劳动妇女勤劳智慧的象征。复原黄道婆故居,还广大群众一处可以弘扬黄道婆精神、寄托后人追思的场所,可以引发人们无尽的历史遐思,让游人缅怀黄道婆曾创下的伟大功绩。再现当时各族人民互相学习、共同发展的历史情景,具有极其深刻的教育功能。黄道婆的事业曾经影响和鼓舞了一代又一代的科技创新,促进了民族团结和经济文化的共同繁荣。复原黄道婆故居是一项造福子孙,永垂青史的事业!我们应将它开发成为富有历史

气息和充溢民俗风情,具有地方特色和世界影响的历史文化工程。建议地址选择在黄道婆居崖故地崖城镇。

(二) 建造黄道婆纪念馆

黄道婆是我国 13 世纪杰出的棉纺手工业革新家,她在崖州习艺 37 年,至元贞年间渡海北上到上海松江府乌泥泾定居,将改进了的捍、弹、纺、织工具以及配色、错纱、综线、挈花等工艺传授给当地人民,推动了松江地区棉纺业的大发展,为中国与世界棉纺织工业作出了巨大的贡献。她是一位贫民底层出身的、世界级的、值得歌颂的伟大历史人物。建造黄道婆纪念馆,让三亚人民铭记她,让世人追忆她,这是三亚建设爱国主义教育基地和历史文化旅游景点必不可少的一环。馆址宜选择在黄道婆居崖故地崖城镇,伴随着故居的建设,相映生辉。让游客跨越历史时空,有身临其境之感。馆舍建设方案可面向社会征集或组织专家论证,可采用仿古典建筑风格结合本地民居住宅的建筑形制。

建造黄道婆纪念馆,展品征集工作应先行。文物展品是博物馆、纪念馆赖以生存的重要特征和关键,文物藏品的数量和质量,是直接影响纪念馆的社会效益。而时代的更迭和现代化的步伐正加快其湮灭的进程。所以筹建馆之初,首当其冲应建立征集有关黄道婆的各种文物信息渠道,发动社会捐赠,亦可请求上海徐汇区有关部门代为征集上海及其周边地区有关实物,以保证纪念馆的质量和社会效益。征集品既要有海南三亚周边民族使用或曾经使用过的棉纺织工具和纺织品,也要有一些来自上海及其周边地区的纺织器具和纺织品。其中,纺织器

具有：“捍”，即王桢《农书》中所记载的“搅车”，又名轧车，是棉花去籽的工具；“弹”，即弹弓和弹椎（槌），是用来弹松棉花的工具；“纺”，即纺车，是主要的纺纱工具；“织”，即用棉纱通过织布机织成布匹；还有梭子、布扣、综头、刮刀等。纺织品有：崖州被（龙被）、单面织锦布、双面绣服饰、黎族各方言服饰和江浙一带的药斑布（即蓝印花布）、高丽布以及各色印花布等。

应重视陈列布展，组织编写陈列布展方案。一般由有关部门牵头，首先成立陈列布展小组，在广泛收集研究黄道婆相关历史资料的基础上形成方案，并着手进行展览形式设计。

（三）开辟黄道婆主题公园

2001年，上海市徐汇区规划部门根据政府的要求，规划了黄道婆纪念公园的建设用地，面积为1.5公顷（即22.5亩）土地。黄道婆纪念公园由上海臻置房产公司投资建造。这是他们在建设住宅小区时，为了小区周边增添一道亮丽的人文景观而提出的。我认为三亚市也完全可以参照实施。相信无论是政府行为还是企业行为，这个黄道婆主题公园在三亚都将是独一无二的，她会让世人看到：三亚不仅是美丽的城市，她还是人文兼具的城市。

这个公园可以选址在三亚市区一个休闲处所，让更多的人可以景仰黄道婆这个历史伟人，同时可体现古崖州棉纺织技艺的格调，布置捍、弹、纺、织等机具雕塑，在有限的空间范围内，利用独特的纺织工具雕塑艺术，把生机盎然的自然美和创造性的艺术美融为一体，让游人赏

心悅目又心馳神往。

綜上所述，修建黃道婆紀念設施是三亞人民盼望已久的盛事，她的建成必將成為海南又一歷史文化旅遊勝地、青少年科普教育基地、愛國主義教育基地和民族團結文化示範基地。三亞這個黃道婆棉紡織技術革新的原發地，她正逐步為世人所矚目。毫無疑問，借着古代著名科學家——黃道婆這一名人的光環，三亞會更加光彩奪目！



王靜，女，漢族，中共黨員，海南省陵水縣人，1966年10月出生，中國廣播電視大學中文系本科畢業，現為海南省博物館文博館員。系中國博物館學會會員、海南省歷史學會會員、海南省民族學會會員、海南省非物質文化研究會秘書長。參與編撰《中國民俗大系·海南民俗》（甘肅人民出版社）、《黎族傳統織錦》（海南出版社）、《黎族傳統民歌3000首》（海南出版社）、《海南省志·民俗志》等書籍。發表的論文主要有《黃道婆的棉紡織技術革新及其他》（編入上海黃道婆國際研討會論文集）、《史前石拍和海南島的樹皮布》（編入中國百越文化研究會年會論文集）等。

非物质文化遗产： 黄道婆传说与黎族织锦技艺

132

周伟民 唐玲玲

本文要旨：

1. 作为历史人物的黄道婆,最早的文献记载是说她“自崖州来”,故她是今三亚市人。

2. 作为“黄道婆”这个命题,从严格的科学意义上说,只能证伪,不能证实!因为这是一个美丽的十分有开发价值的传说。

3. 作为在三亚市流传了将近 800 年的“黄道婆传说与黎族织锦技艺”,无疑是一项很有价值的非物质文化遗产,值得我们建设一座名为“三亚黄道婆传说与黎族织锦技艺”的陈列馆和广泛地开展黎族织锦文化承传的研究工作。据 2003 年 10 月 17 日,联合国教科文组织第 32 届大会通过的《保护非物质文化遗产公约》和我国国务院办公厅 2005 年 3 月印发的《关于加强我国非物质文化遗产保护的通知》、2005 年 12 月国务院颁发的《关于加强文化遗产保护的通知》文件精神,非物质文化遗产所重点强调的并不是这些物质层面的载体和呈现形式,

而是蕴藏在这些物质形式背后的精湛技艺、独到的思维方式、丰富的精神蕴涵等非物质形态的内容。一句话,非物质文化遗产指的不是物,也不是人;但又离不开人,离不开物。

我们还是联系“黄道婆传说与黎族织锦技艺”这个命题来说明关于非物质文化遗产与其物质载体、物化形式的关系。

黄道婆,是人,不是非物质文化遗产;黎族织锦,是物,也不是非物质文化遗产。只有传说中的黄道婆教人织锦那一套关于黎锦的发明、制作、织制技巧、“粲然若写”的织造过程、织造仪式、传承体系、思想内涵等才是非物质文化遗产本体。是故,三亚市建设一座“三亚黄道婆传说与黎族织锦技艺”的陈列馆或博物馆就是顺理成章的事了!

笔者认为,建馆的核心价值是承传和弘扬国家级非物质文化遗产黎族织锦,而不是黄道婆。因为在黄道婆传说出现之前,有史可考的黎族广幅布即已存在1300年以上,有千百万个黎族的黄道婆做过突出的贡献,宋末元初的黄道婆传说只不过是一个符号而已;就像燧人氏教人钻木取火,燧人氏传说是个符号,而钻木取火才是有价值的非物质文化遗产。黎锦的研究,任重而道远!

迄今为止,我们能看到的有关黄道婆记载的最早文献是陶宗仪著《南村辍耕录》,第二篇是王逢著《梧溪集》。陶作,据文中所述,大约是在黄道婆死后35年左右,即大约是在元顺帝至元间(1335—1340)写成。王作,文中明确说是“至正壬寅”(1362)。两文写作相距大

约有二三十年,都是在黄道婆死后30-60年间。两文都是记录掌故的笔记体,虽然文中也提供了有关道婆的不少信息,但都惜墨如金,语焉不详。以后,所有关于黄道婆的记述,都是从这两文中演绎出来的。

一、黄道婆传说

黄道婆这个命题,在国内外一直存在两个争论:一是,黄道婆是实有其人还是虚构的一个传说?二是,如果黄道婆是真的历史人物,是三亚人还是上海人?

据笔者所知道的,以德国人库恩为代表的国外学者都认为这是一个传说;库恩是中国纺织史的研究专家,是英国李约瑟编《中国科技史》的得力助手,故在国外影响极大。中国学者多坐实她是历史人物;尤其是“文革”时期,在“以阶级斗争为纲”的“左”的思潮影响下,《文汇报》记者杜撰出黄道婆是童养媳。当时的上海纺织工学院(今东华大学)编中国纺织史教材,特别编出一章介绍黄道婆是上海人、出身苦、在海南当童养媳,后来回到上海如何如何。此后,在华东地区的中小学教材中也据此编成课文,在中小学生中广为流传,影响极为深远!

笔者认为,所有关于黄道婆的叙述、论证,都是传说,都是通过连篇累牍的文章,力图证明传说是可信的,是真实无疑的!

不是吗?试想,黄道婆的籍贯,本来是无关紧要的,但争论多多。陶文说她“自崖州来”;王文说她少小时沦落崖州,因为“不肯崖州老”,所以在元贞间乘海船回。“来”与“回”成为争论焦点。有论者认为,“来”与“回”

是一个意思,都是“回”;并举证《金瓶梅》中的几句话,证明已说。笔者认为,“来”和“回”在古诗中是有别的,如南宋人著《舆地纪胜》127卷“广南西路吉阳军”引唐人贾至《送南给事贬崖州》诗:“谪宦三年尚未回,故人今日又重来。闻道崖州一万里,今朝须尽数千杯。”是说李德裕贬崖州(唐时今海口市)3年尚未回长安,而一位故友今又从崖州来。显然,“来”与“回”是不同的。因为陶宗仪的记载是有关黄道婆记载最早的,故黄道婆是海南三亚人无疑!

她姓黄,有根据吗?我们没有见过元朝黄家的家谱族谱,她父亲姓什么?不知道。王文明白地说,以前的传闻说她是“黄四娘”,后来又叫“宋五嫂”;有学者把这宋五嫂与宋庆龄扯上,是海南有宋家,说上海与宋家有缘分;道婆成了宋家媳妇。殊不知,宋庆龄的祖父是海南的韩姓。少小女孩到中年人为什么叫道婆?有论者联想到《红楼梦》里有一个女巫叫马道婆。又设想道婆是道教里的道姑,她可能在偏僻崖州的一个道观里呆过一段时间于是得名。这都是猜测。

关于棉花的种植,中国自汉代已经有棉花栽培;将棉花培育成一年生的灌木,是在宋末;据《资治通鉴》159卷记载,南宋时这种锦葵科棉已经延伸到了江南地区。至于木棉树,松江地区在宋末元初,已经十分普遍了(下文详述)。即是说,还没有等黄道婆来传授种棉技术,今上海地区已经有棉花生产多年了!陶宗仪因为没有读过《农书》,不知道早在黄道婆出生之前已经有轧花机和弹弓的使用,故说她教导人们制造了“捍、弹、纺、织”四大

工具。关于这个问题,传说中也是黄道婆的一大贡献。其实,王桢在大约 1302—1303 年间写的《农书》^①,其中已经提到了轧花机的改进并描写了弹弓。王桢那个时候,轧花机和弹弓已经十分普遍地使用了数十年,是黄道婆小时候或者是还没出生时的事,不大可能是等到将近 100 年后才由黄道婆教人制造的。^②

黄道婆的传说,自元代以后由于建祠祭祀,官府也默许;传说代代叠加。她被尊称为先棉,是衣被天下的英雄。

这个传说,让我们想起了神农氏教人种植五谷、燧人氏教人钻木取火之类的先民英雄。在农业文明时代,祭祀这些英雄,以求得到农业的丰收和祭祀者自身的生活可以得到改善与提高。这是民众的祝福!

笔者肯定,黄道婆与黎族织锦技艺的传说,在今天三亚市流传了将近 800 年,无疑是一项很有价值的非物质文化遗产。

二、元代元贞前数十年间海南崖州的社会状况

这里介绍元代元贞前数十年间的社会状况,目的是

^① 作者王桢,字伯善,元代东平(今山东东平)人。《农书》是中国第一部对中国农业进行系统研究的农书。《农书》共三十七卷,全书分为《农桑通诀》《百谷谱》《农器图谱》三大部分,体系相当完整。书中所写的农业区域,兼及黄河与长江流域,水旱两种种植地区。是四大农书之一,另外三部是北魏贾思勰的《齐民要术》,元代司农司编的《农桑辑要》,明代徐光启的《农政全书》。

^② [德国]库恩:《关于十三世纪的黄道婆的传说——从纺织能手到种艺英雄》,胡萍译,载 1992 年第 3 期《农业考古》第 122—125 页。

证明当时上海和海南都不大可能有黄道婆来传授技艺。

笔者姑且认定黄道婆是元代元贞年间(1295—1296)到乌泥泾小镇。此前的数十年海南崖州的社会历史状况可以作如下简述。

唐以前,崖州治今海口市。宋开宝五年(972)将唐代振州改为崖州,此后,崖州定指海南岛的最南端。

元朝统治者十分重视海南,我们从建置的安排上可以看得出来。至元十五年(1278),改琼州为琼州路安抚司,其余三军(南宁、万安、吉阳)十三县^①,属海北海南道宣慰司管辖,“海南”作为一级行政建置这时有了正式的名称。同一时候,广东大部分地区只不过是江西行省属下的广东道,而作为湖广行省属下的海北海南道与广东道是同级的。这说明元朝决策者在建置层面上对海南统治的重视。

元朝以军事力量威慑海南。至元二十八年,元军“深入千万年人迹未到之处,刻石黎母、五指山而还,……自开郡以来未能过之者”^②。

元世祖针对“海南、海北多旷土”的状况,认为“可以屯田,诏设镇守黎蛮海北海南屯田万户府以董之”^③。于是设置屯田机构;屯田机构分布在全岛大部分县境。元统治者以军队屯田,政治目的是让军队控制全岛要害之地,防止黎族反抗。可是,出乎统治者意料之外,由于元代的民族矛盾和阶级矛盾纠合在一起,而且,矛盾越来越

① 《元史》地理志(六)。

② 明·正德《琼台志》卷10,户口。

③ 《元史》世祖纪十四。

尖锐。以至海南岛“黎乱终元之世”不绝。^①

元代以军队对全岛进行严厉的统治,但是,元代因实行屯田,军人以及随军的移民增加。统治者在军队行动之后,“则因兵屯田,且耕且战为居久之计”^②。军队屯田,将海南岛上的“旷土”开发出来,促进了海岛发展。

元代海南农业有一点可以说的是植棉。上文引述的元代王桢《农书》,在卷 21《木棉序》中指出:“夫木棉产自海南,诸种艺制作方法,駸駸北来,江淮川蜀,既获其利。”也许,黄道婆是适逢际会,因而也加入到去传授种植木棉方法的队伍;而在 1295—1296 她到上海松江乌泥泾之前,这种技术在当地已经广为传播了!

我们据《元史》,元代立国之初,设置木棉提举司,并把棉布编入常赋。而且,就在黄道婆到松江的那两年,即成宗元贞二年(1296)定征江南夏税,“输以木棉绢丝绵等物”。这里我们姑且不论木棉提举司后来又废除等史事,我们只要根据宋人史炤和胡三省分别在《资治通鉴》释文和音注^③中说过这样的一句话:“木棉,江南多有之。”这是一个铁的事实,尽管这里讲“江南”,并不包括江浙各地,但所指却是江浙沿海一带,也是包括了今上海市松江县全境;这样看来,在宋代时黄道婆家乡(如果是上海松江人的话)早已广种木棉了!并不需要等到元代才由黄道婆来传播。

① 明·嘉靖《广东通志》卷 68,外志五。

② 《元文类》卷 17,第 7 页,《屯田》条,嘉靖刻本。此条转引自司徒尚纪《海南岛历史上土地开发研究》。

③ 《资治通鉴》卷 159 胡三省音注。

这里我们还要讨论到一点,即海南岛的开发一直是不平衡的。上文说到种植木棉,其实也是个别地方用人工种植。唐朝的白居易诗《送李德裕贬崖州》里说到海南岛时指出:“闲园不解栽桃李,满地唯闻种蒺藜。”说的是海南岛上黎族一路来都是以采集经济为主。就是在元代,诗人范木亨《琼山出郭》诗:“自出琼州石郭门,更无平衍似中原。重重叶暗桄榔雨,知是黎人第几村。”^①当时全岛除了官署居地外,绝大部分都是黎村,白乐天所说的不种桃李而荒长蒺藜是普遍现象。南宋的进士周去非写《岭外代答》一书,其中即设“惰农”一节,说包括琼州在内的“深广”地区,“旷土弥望,田家所耕,百之一尔!”男人们“抱子嬉游,慵惰莫甚焉”^②。所以,海南一直都是“地多荒田”^③。这样看来,元代木棉种植的恐怕为数并不多。野外采集极为容易之故。

野生木棉树,可以设想,元代初年,海南“多旷土”,在山冈或红壤土上遍地都长。但一年生的锦葵科灌木棉花,在海南则为少见。上文说过,据《资治通鉴》卷159,这种作物在宋朝已经延伸到江南地区;海南不种棉花,很大程度上是由于土壤和气候条件决定的。关于这一点,宋人留下的四种地理志,即乐史《太平寰宇记》(北宋地理总志)、王存《元丰九域志》(北宋地理总志)、祝穆《方輿胜览·海外四州》(南宋地理志)和王象之《輿地纪胜》(南宋地理总志),在物产栏都没有说到棉花,只有祝穆

① 咸丰《琼山县志》卷28 艺文志。

② 周去非《岭外代答》卷三,063 惰农。

③ 赵汝适:《诸蕃志》卷下,海南。

的《方輿胜览》讲海南岛的风俗时引《郡志》：“琼无火麻，产苧麻，岁四收采……南中所出木棉、吉布、苧蕉、麻皮……”明代正德《琼台志》物产卷也没有棉花。这与 20 世纪 50 年代的调查是一致的。据开国初时，有关部门对海南岛热带作物全面勘查结果表明，黎族地区种植棉花只有海岛棉一种，而且分布在乐东、东方盆地极有限地域，引进时间也很短。^①这也和 20 世纪 80 年代广州地理研究所调查研究的成果集《海南岛热带农业自然资源与区划》中所说的，只有“干旱缺水、但高温多光照”的燥红土台地适宜木棉生长，而棉花则没有，这个结论是一致的。所以，黎族妇女织造用的棉花，向来是由汉族商人从大陆转运来的！

三、黎族织锦

黎族的纺织工艺，在汉代已经闻名全国！经过千百年来实践经验的积累，工艺一直比较稳定；到现在仍然如此。这一点跟黄道婆没有关系；至于黄道婆向黎族妇女学习了些什么，只是陶宗仪的说法。

黎族纺织工艺的成品在历史上早已享有盛誉！

纺织的技艺，都是以手脚并用的腰机以及用手工完成的。至于陶宗仪说的黄道婆从崖州引进的“捍、弹、纺、织之具”，到底是什么类型的工具，人言言殊，难以把握。

^① 转引自容观复著《容观复人类学民族学文集》，民族出版社 2003 年北京第 1 版第 167 页。

如果我们大体上了解黎族纺织工艺的发展水平,恐怕不难把握上述的四种工具了。

黎族女子从六七岁起开始学习纺纱、染纱、织布、刺绣四大工艺。黎族原始纺纱方法为:先把棉花或木棉花一丝丝地捻接成线,然后用一小竹条捆卷着,要卷纱时,放在腿上一搓,卷纱竹枝在空中旋转,逐渐把纱卷成锭,黎族妇女就这样一寸一尺地纺纱。

黎族的纺织工具主要有手摇轧花机、踞腰织机、脚踏纺织机等三种,其中最常用的是踞腰织机。踞腰织机是黎族最原始的纺织方法。

黎族妇女织布主要采用踞腰织机。踞腰织机,简称为腰机,由藤腰带或树皮布腰带、腰力棍、木刀、拉经棍、竹梳、竹纬线针、整绒梳等器械组成。在织布时绑着藤腰带,用双足踩织机经线木棍,席地坐着织布。其过程是用右手持着纬线木刀,按织物的强力交替程度,用左手投纬引线,然后用木刀打紧纬线。

染色的染料以野生植物为主,矿物为辅。青、绿、蓝等颜料多是用植物叶制成,黄、紫、红等色彩利用植物花卉经加工而成,棕色、褐色是利用树皮或者树根切成碎片后投入少量的石灰(溪河螺自烧而成的石灰)煮水而成,然后将布料放在染缸中浸数回,使其均匀上色。还有另一种染色技术,叫做扎染,古时叫做“绞纛染”。其制作方法是:把理好的纱线作经,两端固定在一个长形的木架上,然后依经线将青色或褐色棉线扎成各种图案花纹。随后从木架上取下,放入染缸着色,染后晒干,摘去所结的棉线,就显出色斑花纹的经线。在斑花的经线上织上

彩色的纬线,这样就形成一幅精致的艺术品。^①

这个过程,所需要的工具,就笔者这 10 数年来在黎区作田野调查所了解的与其他先辈们调查时所了解是一样的。主要的有五种:一是除去棉籽的箩筐和小木棒,二是弹松棉絮的小木弓,三是木棉纺锤,四是腰机。在个别地区出现的工具如手摇轧花车、一锭纺车、高架式穿梭织布机等,都是从邻近汉区传入的。五是染色用的瓦盆等。

从纺织工艺过程以及所用工具来看,对陶宗仪所述也不必太玄化了;除非是进行文学艺术创作的虚构,可以大胆想象与联想。

陶宗仪在元代时是从技术的角度去评价黄道婆的;今天,我们以为,黎族的织锦工艺、特别是所构成的图案里面,所蕴含的人类学、民族学的内容,倒远比技术层面有价值得多。

以下,就我们所理解的黎族织锦图案的意蕴作点举例式解释:

(一) 祖宗图

母系社会遗传。这是人类学的重要证据。试看元代至明初黎族的龙被《祖宗图》:

图中有明暗两组人像,明的一组是图中的突显部分,暗的一组是为暗淡的配角。再看,明的一组下阴是开口的,象征女性;暗的一组下阴是圆点突出,象征男性。联系到图题,这表明,黎族强调的是女性崇拜,母系社会的

^① 王学萍主编《中国黎族》,民族出版社 2004 年 3 月第 1 版第 221 - 222 页。

遗传。

（二）祖先纹图

把“祖先”的形像设计成外形一间金字形茅屋，茅屋中央有个大人，大人的腹、双腿、双臂等又套较小人，小人中又套更小的人，形成了房屋—大人—小人—更小的人的复合构图，取意为房子—父亲—儿子—孙子，代代相传。这种复合的表现手法反映了黎族人浓厚的祖先崇拜意识。

（三）族徽纹图

哈方言的族标纹，上衣是饰于衣背，即从后摆至衣领施一条纹，条纹有粗有细，也有实有虚，各分支再于条纹的两边施上各自的纹饰即成本族的族标纹。筒裙上的族标纹，多为用宽4~8cm的织锦缝饰于筒裙的中心位置上而成，有红、白等色。

杞方言分布在海南岛中部的保亭、五指山、琼中等市县，其族徽纹，亦在衣领至后摆位置上，通常是从后摆绣三条祖先柱，中间一条粗高，约2×25cm；两边细短，约2×15cm。

（四）斑鸠纹图

斑鸠纹，黎族织绣物上常绣的一种纹饰，这种纹饰黎族称为“攀扣”。它源于洪水传说的故事。远古时候，姐弟俩在洪水中饥寒交迫、走投无路的情况下，得到了大山里的黑熊、燕子、乌鸦、灰蛇和斑鸠的帮助。特别是斑鸠，从村里吃了稻谷、葫芦瓜籽、高粱、野板栗和各类植物种子，并来到树梢上整天叫喊：你家的谷种豆种瓜种在我肚子里，你们想要就射死我！姐弟俩射死了斑鸠，并从斑鸠

肚子里取出各类种子种满山坡,获得丰收。^①

其他的我们不多论述。

四、结语

1. 作为历史人物的黄道婆,最早的文献记载是说她“自崖州来”,故她是今三亚市人。

2. 作为“黄道婆”这个命题,从严格的科学意义上说,只能证伪,不能证实!因为这是一个美丽的十分有开发价值的传说。

3. 作为在三亚市流传了将近 800 年的“黄道婆传说与黎族织锦技艺”,无疑是一项很有价值的非物质文化遗产,值得我们建设一座名为“三亚黄道婆传说与黎族织锦技艺”的陈列馆和广泛地开展黎族织锦文化承传的研究工作。非物质文化遗产所重点强调的并不是物质层面的载体和呈现形式,而是蕴藏在这些物质形式背后的精湛技艺、独到的思维方式、丰富的精神蕴涵等非物质形态的内容。一句话,非物质文化遗产指的不是物,也不是人;但又离不开人,离不开物。

建馆的核心价值是承传和弘扬国家级非物质文化遗产黎族织锦,而不是黄道婆。因为在黄道婆传说出现之前、有史可考的黎族广幅布即已存在 1300 年以上,有千百万个黎族的黄道婆做过突出的贡献,宋末元初的黄道婆传说只不过是一个符号而已;就像燧人氏教人钻木取

^① “祖先纹”、“族徽纹”及“斑鸠纹”三项的说明,参考黄学魁(黎族)的论文《黎族几种典型传统织绣花纹图案内涵解读》。这篇论文是在发表前黄学魁先生赐寄给作者的。

火,燧人氏传说是个符号,而钻木取火才是有价值的非物质文化遗产。开展黎锦的文化人类学、民俗学、民族学的研究,以及作为非物质文化遗产的生态场的恢复、整合和重建等,任重而道远!



周伟民,男;唐玲玲,女;均为海南大学教授。周伟民系海南大学原文学院院长、海南大学黎族研究中心

顾问、海南大学东南亚研究所特聘研究员。

黄道婆与崖州

宋爱军

146

黄道婆的出现,彻底改变了乌泥泾的贫穷落后局面,使华亭县升为松江府,继而使上海成为省、京师直隶的纺织中心。松江人民为了报答黄道婆传播纺织技术,为其立祠祭奠。黄道婆所传授的是她从崖州学到并革新的纺织技术,她是崖州纺织技术的传播者和革新家。

一、“崖州被”使黄道婆青史留名

对于黄道婆的历史记载,仅见于王逢《梧溪集》和陶宗仪的《辍耕录》。以后关于黄道婆的描述均出于此。

张所望《建黄道婆祠记》:“念昔物壤浇瘠,民困无聊,生养至今,伊谁之赐?且输贡尚方,衣被寰宇,明德远矣,食报谓何?……盖衣食之源,姬实开之。恩斯勤斯,等于育我,是所谓众人之母也。而以母道事之,谁曰不然!”

包世臣《新建黄道婆专祠碑记》:“黄婆诞降,至正之初,自崖州附舶至乌泥泾,教民纺织,棉始为布。化行若神,法流松、太。近世秦、陇、幽、并,转传治法,悉产棉布。

然松、太所产，卒为天下甲，而吾沪所产，又甲于松、太。山海梯航，贸迁南北……而今数百年来，士与民仍得各安生业，称东南乐土。其以宦游者，又皆挈驾齿肥，以长育子孙，凡所取给，悉出机杼，以此程黄婆之功。”

从以上史料可以清晰地看出，黄道婆自崖州来，本织“崖州被”自用，因将“崖州被”的纺织技术传授乡亲邻里，而使“乌泾被”替代了“崖州被”，逐步成为中国的纺织中心，使华亭县由穷乡僻壤成为富甲天下的纺织品织造和贸易中心。“崖州被”不是黎锦，黎锦仅限于自用，而“崖州被”是符合儒家习惯的汉用纺织品贸易品。

二、崖州曾为中国的织造基地

汉武帝时期，海南岛的广幅布得朝廷青睐，《后汉书·南蛮传》记载：“武帝末，珠崖太守会稽孙幸调广幅布献之，蛮不堪役，遂攻郡杀幸。”而到了宋代，国用军需加上向北方辽、金等朝赠送，需大量纺织品。据《元丰九域志》记载，宋朝纺织业生产已发展到全国103个州了。海南岛由于纺织技术领先，便成为重要的织造基地。《宋史·崔与之传》云：“琼人以吉贝织为衣衾，工作皆妇人役之，有至期年者，弃稚遗老，民尤苦之。与之皆为榜免。”所以明唐胄《正德琼台志》云：汉“未及祸起广幅布，东都复县伏波功。”宋“女苦吉贝男苦箠，停车榜免崔相公。”

对于海南岛纺织品的描述有如下记载：

宋方勺《泊宅编》云：“今所货木棉特紧者，当以花多为胜，横数之得一百二十花，此最上品。海南蛮人织为

巾,上出细字杂花卉,尤工巧,即古所谓白叠布。”

宋赵汝适《诸蕃志》云:“岛之中有黎母山,诸蛮环居四旁,号黎人……女工纺织,得中国绮彩,拆取色丝,加木棉挑织为单幕。又纯织木棉吉贝为布,与省民博易。”

宋周去非《岭外代答》云:“雷、化、廉州及海南黎峒富有(木棉)以代丝苧。雷、化、廉州有织匹幅长阔而洁白细密者,名曰慢吉贝;挟幅粗疏而色暗者,名曰粗吉贝;有绝细而轻软洁白服之且耐久者。海南所织则多品矣。”

因为海南岛的纺织品的品质,海南岛特别是崖州成为纺织品的织造和贸易中心。

明唐胄《正德琼台志·风俗》引《旧志》云:“民皆服布,专务农工,少事商贾。妇女少事蚕桑、文绣,专织吉贝、绩麻,织布被、花幔、手帕,以为贸易之资。”“疋俗疋人各州县皆有,居海滨沙洲。……其在崖者,或种山园置产。自相婚娶。养女耕种,妇女织纺布被为业。”又云:集市“崖州城中市,每日晨发。”和集市“在城东二里三汉河边。”

由此可见,崖州在宋代已经成为中国重要的纺织品织造和贸易基地。

三、崖州与江浙闽粤的交往

根据史料记载,海南岛最早的原住民为骆越人,《汉书·贾捐之传》贾捐之议罢弃珠崖云:“骆越之人父子同川而浴,相习以鼻饮。”根据专家考证,骆越人属百越族的一支,主要分布于广西左、右江流域、广东雷州半岛及

海南岛，至越南东北部。部落首领称“骆侯”、“骆将”。骆越人精于纺织，宋周去非《岭外代答》所述的“雷、化、廉州及海南黎峒”恰为骆越人所居之处。而后来海南岛的住民多来自大陆。

宋苏轼《伏波庙记》云：“扬雄有言，珠崖之弃，捐之力也，否则介鳞易我衣裳。此言施于当时，可也。自五代中原避乱之人多居于此，今衣冠礼乐班班然矣，其可复言弃乎？”康熙《崖州志·黎情》云：“熟黎旧传本南、恩、滕、梧、高、化人，多王、符二姓，言语皆六处乡音……初皆闽商荡货亡命及本省土人。”《正德琼台志·风俗》云：“语有数种。州城惟正语。村落乡音有数种：一曰东语，又名客语，似闽音。一曰西江黎语，即广西梧浔等处音。一曰土军语。一曰地黎语，乃本土音也。其儋、崖及生黎与疍、猫番等人语，又各不同。”唐胄《正德琼台志·风俗》引《方輿志》云：“赵宋以来，闽越江广之人，仕商流寓于此者，子孙多能收家谱是征。至元戍守之士，又多中原人。”称海南岛住民为黎人源自海南岛中部的黎婺山，后讹传为黎母山。按分布分为生黎、熟黎和半熟黎。生黎主要为骆越人，而崖州主要为熟黎，大部分为移居的中原人。

宋代崖州为纺织品的织造和贸易中心，与江、闽、广、粤、浙有着贸易来往。而此时正是金、元蚕食宋朝的重要阶段。黄道婆居于相对稳定的崖州，又因纺织对女工的需要，从而成为“崖州被”的织女，所以对“崖州被”的织造技术了如指掌。

四、对织造遗存进行有效保护

三亚的崖城已被列为中国历史文化名镇,应对目前已濒临灭绝的古迹和文物进行有效的保护,以用事实向世人证明“崖州”曾经的历史。特别是流散于民间收藏家中的纺织机具、“崖州被”(龙被)、黎锦进行征集和有效保护。用宋元时期崖州纺织技术的“活化石”——“崖州被”来向世人展示古崖州曾经的辉煌。

乐东袁金华收藏了很多民间收集的纺织机具和宋元明时期的龙被织品和黎锦。他希望这些崖州的收藏品可以留在三亚作为历史的印迹。三亚应借助黄道婆来宣传古崖州的历史文化传承,首先应对散落在民间的崖州织造文物进行征集和有效保护。

“乌泾被”闻名天下,是因为黄道婆对“崖州被”技术进行了传播,而基础是“崖州被”的工艺技术。如果说黄道婆成就了中国的纺织业,那么崖州就是中国纺织业的奠基地。

我们应该让曾经辉煌的崖州纺织技术重现在世人面前。



宋爱军,男,辽宁省营口市人,1964年4月出生,吉林化工学院本科毕业,工学学士,工程师,现为三亚市天涯海角旅游发展有限公司策划部经理。曾参与策划和运作2000、2001、2002年天涯海角国际婚庆节、首届世界太极拳健康大会万人晨练、第53

届世界小姐总决赛、2008 北京奥运火炬三亚天涯海角传递等大型节庆活动。论文《企业生存与发展的根本途径》收录于中国科学技术出版社《中国技术经济研究会首届青年学术年会论文集》(1992 年);曾发表《“海判南天”与〈皇輿全览图〉》(《中国国家天文》2007 年第六期)、《美丽三亚,浪漫天涯》(《中国国家天文》2008 年第三期)、《“海判南天”与康熙天文历法》(《中国国家天文》2009 年第七、八期)、《元明清三代的北京皇家天文台》(《中国国家天文》2010 年第四期)等文章。编辑《名家笔下的天涯海角》诗文集由长征出版社出版。

黎族腰机文化和黄道婆的贡献

李和弟

152

黎族踞腰织机简称腰机,因为织造时以人配机进行操作,用力部位集中在腰部而得名。踞腰织机由藤带、腰力棍、打纬木刀、拉力径线棍、竹梳、整绒梳及引纬线竹针等器械组成。严格来说,这些部件只是踞腰织机的半个组合部分,集放在一起还是一堆木条、竹片、线纱,必须有一位灵巧的织造能手席地而坐,按其流程进行操作,才能组成一部完整的具有立体感观的踞腰织机。因此说,黎族踞腰织机并非简单重复循环的织造机,而是以人体为主体操作的充满理性艺术创造的织造机。

在生产力低劣的远古时代,在没有科学认证的条件下,处于衣无蔽体的人们,能利用简陋的木棍、竹片制造出这样的织造工具,解决自身生活的重要问题,确实在人类的发展史上迈出了最为可贵而文明的一步。正如清代张庆长在《黎歧纪闻》所述那样,黎族妇女纺织:“复其经之两端,各用小圆木一条贯之,长出布阔之外,一端以绳系圆木而围于腰间,以双足踏圆木两旁而伸之,于是加纬焉,以渐移其圆木而成匹,其亦自有匠心也。”作为古老

的织造工具工艺能世代承传并持续沿用至今,它潜藏着许多丰富而奥秘的文化内涵和社会价值。

一、构件简单轻便,随身携带,易于操作,具有人到机到的特点。不论春夏秋冬,在自家的土墙边,树荫下,庭前院后,席地一坐便可进行织造。哪怕是跟丈夫吵架回娘家,也可以携带上十天半月,因此旧时判断老婆回娘家多久,就看她带不带腰织机走。

二、双足踩着径线圆棍伸缩的奥妙。整个织造过程除了绕径、定幅外,整径、挑径、分径、编织等都通过双足踏松和腰部用力的轻重来完成操作。整径用藤带将径方棍绑于腰间,双足踩着径线圆棍扯直,径线自然均匀排列,便可组织和调整径线;此时将角梳(竹梳)向前移动并提起插入竹片刀略向前移动便完成挑径的操作程序;接着将隔角梳棍抽出系在提踪杆上,再用隔角梳棍和隔花梳(整绒梳)棍与相关的圆棍替换,便完成分径操作,整个腰织机就组织整调好了;进入编织,主要操作过程分为提花,摆动,放入提花尺,再换层,提花,摆动,反复穿梭竹针引径线,用木刀将纬线打紧,反复而有序地进行,花纹和图案自然就显现出来了。这一切是通过双足的踏松配合双手的操作进行的。

三、捻线和接线的技巧。一台简单的腰机,织造能手可随心所欲地编织出自己心中喜爱的花纹图案,除了上述的技艺外,它还可以根据花纹图案的需要捻线和接线。将不需要颜色的线捻断,接上花纹图案所需要的颜色的线。将线头两端细小的纱直向搓在一起,用蜂蜡黏上,然后再用蜡丸抹匀,使接口光滑润泽,又不易脱节。因此织好的成品一般看不到线头,也看不到因接线而出

现的凹凸和窟窿的痕迹。

腰织机不但有它自身的纺织文化,而且还潜藏着奥秘的习俗文化和宗教文化。

习俗文化方面。按黎族的传统惯例,这类的传统工具和技艺不传异族,何况过去的历史时代,更不要说了。踞腰织机这套工具是主人逝世后当作陪葬品摆在墓旁,任凭日晒雨淋,不传给子女(传技艺不传工具)。子女要学习织锦只能日后再请人重新制作,而制作这套工具的人只有其丈夫或情人才行,一般的人不帮你制作。在天涯镇的红塘、黑土、文门、华利一带流传着丈夫、情人为妻子或女友制作腰机的许多情歌,如今我还记得两句:“哥呀,我帮您养猎狗,您为我做腰机棍……”黎族妇女一生中织成一套自己喜爱的衣裙,出嫁时仅穿一次就收藏起来,到百年后才穿走,她们爱惜腰织机如爱惜自己的生命一样。可见,虽然是几根简陋的木棍和竹片,却传颂着她们动人的爱情佳话,凝结着她们对生活习俗的敬仰之情。

宗教文化方面。在黎族织品和服饰的花纹图案上,可了解到当时人们极为浓厚的原始宗教意识。花纹图案上的动植物并不是一般化的动植物,而是被人们一致认为能够抵抗凶险和驾驭生命的崇拜物,如鹿、龟、蛇、狗、蛙和木棉、藤果、稻穗、伞树等等。特别是人形也不是一般化的人形,而是人们心眼中能够征服自然和赴汤蹈火的超凡的人物形象,如“九隆神”、“大力神”、“十兄弟”等等。这些自我意识色彩浓烈的花纹图案所展示的丰富内容表明,黎族的宗教文化不但关心人们的情感需要和精神满足,而且向人们提供心灵安慰和文化方向,体现了

黎族原始宗教文化深刻的本质内涵、真善美的和谐统一。

然而,腰织机确实潜藏着许多奥妙的纺织技艺和文化内涵。但是作为传统的织造工具,它也存在许多不足和缺陷,如劳动强度大,织造效率低;经线伸直不匀,易出现头宽、尾窄不良现象;双足用力和打纬用力不匀,造成布面松紧不一;加上没有固定的定幅工具,量上达不到供求等等。宋末元初,黄道婆在跟黎族妇女学习这种技艺时,也许发现其不足和缺陷,因而到江南后在黎族手摇式只能纺一根纱踏车的基础上,改进为同时能纺三根纱的脚踏车,并结合当地的技术改造工具改进技艺,用木织机或铁木组合机进行批量生产,大大地提高工效,满足供求关系,一跃使江南的纺织业火热起来,促进了中国纺织业的发展。黎族人民后来也将能纺一根线纱的手摇式脚踏车改进为能纺多根线纱的脚踏车,如果说黎族人民在人类发展史上迈出第一步,那么,黄道婆则发挥黎族人民的智慧,开拓性地创造纺织史上光辉灿烂的一页。没有源头就没有江河,在传统文化转化为非物质文化遗产,转化为经济产业,创造旅游品牌的今天,人们在利用“江河”资源价值和关注“江河”美好景色的同时,不妨回过头去思量一下那遥远而清晰的源头。



李和弟,男,黎族,中共党员,海南省

三亚市人,1955年12月出生,广东民族学院中文本科毕业,现为槟榔河旅业高级职员、三亚市作家协会会员;所著黎族创世史诗《五指山传》(合著)由暨南大

学出版社出版。

附 录

“黄道婆在三亚”专题 研讨会情况汇报

156

根据海南省委常委、三亚市委书记江泽林同志的批示,三亚市政协已于7月26日在三亚玉海国际度假酒店举行了“黄道婆在三亚”专题研讨会,取得了预期的成效。现将有关情况汇报如下:

一、研讨会概况

研讨会开了一天,市政协主席苏庆兴发表讲话;市政协副主席郑佩琪主持;市政协副主席方中里、邢孔祥,秘书长蒋明清出席。莅会专家学者有海南大学教授孙绍先、周伟民、唐玲玲,民俗学者刘帅东;海南科技职业学院教授蔡旭;《黄道婆评传》一书作者羊中兴;琼州学院黎族学者亚根;海南省博物馆副研究馆员陈佩、王翠娥,馆员王静等。我市徐国良、杨其元、王槐光、罗灯光、游师良、王隆伟、葛君、李和弟、宋爱军等参加了研讨。会上成立了本研讨会学术委员会。《海南日报》、《海南特区

报》、《海南经济报》、《三亚晨报》、三亚电视台等媒体报道了本次研讨会。

二、研讨会主题

市政协最先设计要研讨的是黄道婆的出籍问题,以党组名义呈报,省委常委、市委书记江泽林同志做出批示:“建议改为‘黄道婆在三亚’专题研讨活动,要注意对该成果的应用,在此基础上建设黄道婆纪念馆,成为三亚文化旅游点。”研讨会首先传达江书记的批示。与会者认为,这一批示把原拟研讨“黄道婆出籍”改成“黄道婆在三亚”,将研讨的内容改宽了,改实了,改出了特点,为本次研讨会确定了主题,交代了任务,指明了方向;同时表明并不只是坐而论道,而是要把研讨会的成果加以转化,由此来促进三亚相关行业和产业加快发展,加大宣传三亚的力度,再行提高三亚的城市品位和知名度;并且,黄道婆文化如何挖掘?如何利用?三亚在哪些方面大有可为?批示示范举例:建设黄道婆纪念馆,并要成为一个文化旅游点,增添和丰富三亚的旅游景观。可见江书记对文化建设的重视,对开好本次研讨会寄予厚望。研讨会自始至终贯彻江书记这一批示精神。

三、研讨会成果

本次研讨会达成三点共识,取得了可喜成果。

其一,三亚是“源”,上海是“流”,在黄道婆研究上三亚应奋发有为。按通常说法,黄道婆生于1245年,卒于1306年;她“少沦落崖州,元贞间,始遇海舶以归”。如

此,她在崖州大约是 15 岁至 52 岁。一个 61 岁的人 37 年在崖州,崖州当是她生命中最重要地方。外地搞了诸多研讨与纪念活动,认为黄道婆改革和推广了棉纺织机具和技术,推动了上海经济的发展和繁荣,却忽略了黄道婆在崖州的成长和作为、黄道婆成就与崖州棉纺织环境的关系等等。三亚是“源”,上海是“流”;三亚是“本”,上海是“末”,不能弃“源”说“流”、舍“本”说“末”,而应该“正本清源”。三亚市应以自觉的意识担当起一种历史的责任,举办各种活动,研讨黄道婆文化,推动如此的研讨形成气候,跟上上海的步伐,与上海两翼齐飞、两轮并驶,为我国黄道婆文化研究发挥三亚应有的作用。尤其是,纵观国内的黄道婆研究,尽管取得了许多成果,但尚有诸多存疑、争论未定的悬案以及某些方面的空白,三亚不能袖手旁观,填补和校正黄道婆学术研究的空白与谬误意义重大。

黄道婆对棉纺织工具和技术的革新是在三亚完成的,上海对她来说,仅仅是成果的利用和推广。黄道婆从 15 岁至 51 岁在崖州度过,这一年龄段也就是我们通常所说的“学习期”、“创业期”、“成就期”。《梧溪集》说她“教他姓妇,不少倦。未几,被更乌泾名天下”。《辍耕录》说她“乃教以做造捍、弹、纺、织之具……未几,姬卒”。这些记载说明,黄道婆到上海前,她对棉纺织工具的改革和技术的提升已获成功,在上海仅是教授和传播,哺育她成长为杰出科学家的土壤在崖州。遗憾的是,她功厚身微,非权贵妇女,地位低下,加之封建社会对科学技术不予重视,造成史传稀缺。黄道婆居崖 37 年,值得

我们去发掘、去探索、去研究的问题应该是很多的。要从方法上、途径上、物证上,找出有说服力的依据来,填补学术空白,用我们的劳动和智慧来说明,三亚在黄道婆文化研究方面是大有可为的。

其二,专家学者们经过研讨、分析、求证达成共识,正式提出新的见解:“黄道婆是三亚黎族纺织女。”黄道婆系宋末元初的纺织技术革新家。史料记载她把海南黎族纺织工具与技术带到松江(今上海),继续进行革新与推广,使松江成为全国棉纺织中心,技术领先全世界。联合国教科文组织确认她是“世界级古代女科学家”。而关于她的籍贯,元代史料则有两种说法,一是“自崖州来”,一是“松之乌泾人”。多年前,我市已故学者周振东就论述过“黄道婆是三亚人”。在本次研讨会上,专家们从历史、地理、经济、技术、史料、传说、民俗、民族学等多方面进行分析、讨论、辩驳,澄清了一些误读,提出了一些证据,对周振东的论述作了极大的丰富与补充。尽管一些存疑仍有待探讨,与会专家学者普遍认可、接受、赞同“黄道婆是三亚黎族纺织女”这一提法,并由学术委员会归纳了这一共识。

其三,充分挖掘利用黄道婆文化加快发展三亚文化旅游事业产业。专家学者为此献计献策。有的提出创建“一园两馆”,即“中国衣食父母科技园”,内建“黄道婆纪念馆”、“袁隆平科技馆”。有的为黄道婆纪念馆的创办提出设想和建议:合理定位,突出地方文化特色;展览创新,形式多样;旅游、教育、休闲融为一体。有的强调要注重黄道婆在精神领域的历史贡献,认为黄道婆对物质文

明(纺织)的历史贡献众所周知,她对精神文明的历史贡献是同样巨大的,譬如创新精神,包括志存高远、有所作为、刻苦钻研、不畏艰辛等等;说明了社会底层普通劳动者也是科学技术、发明创造的主人,妇女在科学发明中同样可以大显身手,少数民族对中华民族科学文化作出了巨大贡献,黄道婆正是我市人民群众勤劳智慧的象征。黄道婆文化和黄道婆精神的发掘利用必将使其成为激励我市各族群众开拓创新的精神力量!这些不失为真知灼见。

综上所述,我们认为这次研讨会虽然时间不长,但是准备充分,专家学者认真研讨,引用了大量资料,提出了自己的见解,对黄道婆文化的学术研究更加深入,也对以前关于黄道婆的各种说法提出了一些证据,使一些争论未定的存疑得到了进一步的澄清。尤其值得我们重视的是按江书记的批示精神注意对研讨成果的应用问题,我们因此建议:尽快建设“一园两馆”,即“中国衣食父母科技园”,内建“黄道婆纪念馆”和“袁隆平科技馆”。黄道婆“衣被天下”的成果在古代崖州赢得,袁隆平“水稻之父”的成果在当今三亚赢得,“衣”“食”珠联,古今呼应,正是天作之合,建这样一个创意独具、内涵丰富、融历史地理科技人文为一体的新景点,必然为中外认可、游客注目,何乐而不为!

(本文系三亚市政协呈送中共三亚市委的报告,由三亚市政协社会法制委员会主任罗灯光撰写)

“黄道婆在三亚”学术研讨会亮出新共识

黄道婆是三亚黎家女

本报讯 7月26日,三亚市举办“黄道婆在三亚”专题研讨会,经过专家学者们的研讨、分析、求证达成的共识,研讨会学术委员们正式提出新的见解:“黄道婆是三亚黎族纺织女。”

黄道婆是宋末元初的纺织技术革新家。史料记载她把海南黎族纺织工具与技术带到松江(今上海),继续进行革新与推广,使松江成为全国棉纺织中心,技术领先全世界。联合国教科文组织确认她是“世界级古代女科学家”。而关于她的籍贯,元代史料则有两种说法,一是“自崖州来”,一是“松之乌泾人”。

多年前,三亚已故学者周振东就论述过“黄道婆是三亚人”。在这次三亚研讨会上,专家们从历史、地理、经济、技术、史料、传说、民俗、民族学等多方面进行分析、讨论、辩伪,澄清了一些误读,提出了一些证据,对周振东的论述作了极大的丰富与补充。尽管一些存疑仍有待探讨,与会专家学者普遍认可、接受、赞同“黄道婆是三亚黎族纺织女”这一提法,并由学术委员会归纳了这一共识。

“黄道婆在三亚”的专题研讨得到了海南省委常委、三亚市委书记江泽林的支持与指导。三亚市政协主席苏庆兴,副主席郑佩琪、方中里、邢孔祥,海南大学教授孙绍先、周伟民、唐玲玲,海南科技职业学院教授蔡旭,《黄道婆评传》一书作者羊中兴,琼州学院黎族学者亚根,海南省博物馆副研究馆员陈佩、王静、王翠娥,三亚市专家学者徐国良、杨其元、王槐光、罗灯光等参加了研讨。

据知,三亚市拟建“黄道婆纪念馆”。按照专家们的建议,不久的将来一位身穿黎族筒裙的黄道婆的雕像将出现在人们面前。

(通讯员 颜涛辉)

(原载 2009 年 7 月 30 日《海南特区报》)

黄道婆在三亚的“归去来”

2009年7月26日,一批海南省内的文史专家、文化名人举行了一场“黄道婆在三亚”专题研讨会。在这场精妙观点不断涌现的会议上,人们努力在历史背后寻找黄道婆的身影,挖掘她与崖州、与黎族同胞的深厚渊源。

一桩历史悬案

已故的原崖县政协副主席、教育局副局长、广东民族研究会理事周振东先生在他的《黄道婆籍贯考辩》一文中,详细分析了关于黄道婆出籍的这桩历史悬案。“关于黄道婆的事迹,最早见于陶宗仪的《辍耕录》和王逢的《梧溪集》。”周振东记录,北京中国历史博物馆的黄道婆塑像前,同时展示的正是这两篇著作。《梧溪集》卷《黄道婆祠并序》说:“黄道婆,松之乌泾人,少沦落崖州,元贞间,始遇海舶以归。”而《辍耕录》卷二十四记载的是:“国初时,有一姬名黄道婆者,自崖州来。”这两篇著作同是记载黄道婆在棉纺织业的事迹,但在出籍上的表述则有出入。“一曰‘归’,出籍是乌泥泾;一曰‘来’,出籍却在崖州。”对于这两种说法,周振东认为《辍耕录》的记载较为可靠,因为《辍耕录》写作时间离黄道婆逝世时最多不超过

35年,作者陶宗仪是通过在乌泥泾地区全面采访考察之后才记录下来的,文体是记叙文,是一篇生产技术的调查实录。而《梧溪集》写作时间比《辍耕录》要晚了二三十年,其中的《黄道婆祠并序》是一篇叙事抒情诗,属于文学作品,并且作者王逢并未实地采访,文字的真实性较差。

上海之“热”与三亚之“冷”

黄道婆改革和推广了棉纺织技术,被认为对上海经济的发展和繁荣有推动作用。因此,近年来上海将黄道婆文化作为热点,开展了许多有关黄道婆研究和纪念的活动。譬如,申报“乌泥泾手工棉纺织技艺”为国家级非物质文化遗产并获得批准;召开“黄道婆国际文化研讨会”;举办“黄道婆纪念馆日”、“文化遗产日”活动等。相比之下,三亚则显得冷清了不少。先不论黄道婆的故乡何处,令人确凿的是,她在崖州度过了37年的光阴,随后才毅然登上去松江的船只。“应该说,黄道婆对棉纺织工具和技术的革新是在三亚完成的,上海对她来说,仅仅是成果的利用和推广。三亚是‘源’,上海是‘流’;三亚是‘本’,上海是‘末’,不能舍‘源’说‘流’,舍‘本’说‘末’,而应该‘正本清源’。”三亚市政协主席苏庆兴表示,三亚要负起研究黄道婆文化的重任、填补和校正黄道婆研究的空白与谬误,同时要挖掘、利用黄道婆文化为发展旅游业、提高城市品位服务。

黄道婆有望“重返”三亚

在这场专题研讨会召开前,海南省委常委、三亚市委

书记江泽林建议将“黄道婆籍贯”专题研讨活动改为“黄道婆在三亚”专题研讨活动,要注意对该成果的应用,在此基础上建设黄道婆纪念馆,成为三亚文化旅游点。

海南大学文学院院长孙绍先担任“黄道婆在三亚”专题研讨会学术委员会主席。他总结了专家学者们在研讨会上所达成的共识:黄道婆是三亚人,甚至就是一名黎族妇女,她传到中原的纺织工艺背后是黎族文化的巨大贡献,同时是三亚文化资源中宝贵的财富。现在三亚急需可用可感、可观的方式将黄道婆的事迹记录、纪念下来,如建立黄道婆纪念馆等。并且对黄道婆的纪念以及相关文化遗产的开发,将和黎族纺织工艺紧密结合起来。

专家学者们在研讨会上提出对黄道婆籍贯等史学问题的研究考证,以及对建立黄道婆纪念馆的建计献策,令黄道婆在三亚的模糊轮廓渐渐清晰、生动起来。这场专题研讨还将继续深入下去,势必引领一场“黄道婆在三亚”的文化风潮。

(记者 甘亚冰)

(原载 2009 年 7 月 29 日《三亚晨报》)

在三亚研讨黄道婆(外二章)

蔡 旭

166

在我们面前,摆着元代文人为黄道婆做的两份档案

陶宗仪说她“自崖州来”;

王逢说她“松之乌泾人”。

好在一致的是,都赞颂这位宋末元初的纺织技术革新家,把崖州黎族的纺织工具与技艺带到松江,领先了中国纺织史。

也领先着世界纺织史。

“世界级古代女科学家。”——这是联合国教科文组织作出的“鉴定”。

专家们或娓娓道来,或慷慨陈词。

或释疑辨伪,或慎密举证。

我与全场的茶杯一起喝采,认同了“三亚学派”的共识。

重新认识了这位崖州织女,这位黎族纺织女神。

于是,在三亚,我眼前出现一座黄道婆纪念馆。

身穿黎族筒裙的黄道婆,站成一尊雕像,在历史的平

台上,与人们交流着创新的含义。

从昨天,讲到明天……

三亚湾从黄昏到夜晚

一条海滨的彩带穿起了一串珍珠。

用夹道欢迎的椰树林、夹竹桃、野菠萝、绿毯与鲜花,串起了好几十家五星级度假天堂,和超五星级的度假欲望。

串起了黄皮肤、白皮肤、黑皮肤及数十国语言鸣唱的百鸟归林般动听的声音。

更令人惊叹的是大道的另一边,是海!

我从小在海边长大,至今在海边生活,也走过地球各处的许多海。

但难得见到这么蓝的海。

难得见到如此洁净的蓝,如此透明的蓝,如此清爽的蓝。

把一层层卷起来的浪花,溅得如此白。

把 18 公里的弯月形沙滩,衬得如此白。

夜幕渐降,先是椰林的姿影在涛声拍打的天空中剪出。

刹那间一闪,星星点灯? 海岸线亮起天上的街市,亮起一条银河。

海风轻轻梳过椰林,把这条海滨大道叫成椰梦长廊。

有许多梦在这里结果。又有许多梦在这里萌生。

这晚,我在这里久久徜徉。

不知是在醒中,还是在梦中。

同罗门在大小洞天观海

诗人罗门在台湾没有回来。他的名诗《观海》就刻在小月湾巨大的岩石上。

110 行充沛的情感,连同 5 节散文诗的哲思,连同诗人苍劲的手迹,就在我远道而来的激昂中奔涌。

随着罗门略带沙哑的嗓音,一朵朵落日与旭阳在浪来浪去中吞进吐出。

我看到海的博大,海的深邃,海的自由自在。

在罗门的指点中,隐约看到海的眼睛,海的额头,以及它包容人生的境界。

此时,海涛拍击着寂静的海岸。

那是海的发言。

或是赞叹,或是议论,海以它的声音,加入了我与诗人的三方座谈。

三亚的大小洞天,果然是观海的最佳处。

对得起国家旅游局给它的 5A 级的头衔。

如今,有了罗门长诗的长驻,它的山海奇观中又加进了抒情与哲理。

那海的声音与诗的声音,就这样,在我的心中,飘得比永恒还远。

(原载 2009 年 8 月 6 日《三亚晨报》)