

我国古史传说时代研究应注意的几个问题

王 晖

(陕西师范大学 历史文化学院,陕西 西安 710062)

摘 要:当前古史传说时代研究应注意厘清以下几个方面问题:一是在大量考古学资料与古文献资料未找到很好切入点之前,不易通过划分不同文化集团去归纳传说中的历史人物,而应该根据古史传说时期存在问题去做些具体的探讨,在条件成熟的情况下再去归纳各种文化集团。二是中国古史传说时代的传说与希腊及希伯来古神话是有根本区别的,把中国远古古史传说时代的人物事迹当作神话来看待是不对的。三是古史传说时代的官职制度、宗庙旗杆制度、原始社会组织形态、姓氏婚姻继嗣制度等有由口口相传到了西周时代而书之于简帛的情况,这些是与西周到战国秦汉时期完全不同的制度系统,是后人无法编造想象的,大体可信,应得到重视。

关键词:古史传说时代;三集团说;古史传说人物;古史传说时代制度

OSID:



中图分类号:K21 **文献标志码:**A **文章编号:**1003-0964(2020)04-0081-09

我国古史传说时代的研究在中国古代史的研究中相对处于低迷状态,一方面是由于我国古史传说时代的资料很少,另一方面是这些资料的成文年代都普遍较晚。加之从近代以来古书疑伪风潮和传说时代的古史被认为是层累而成的,要进行论证就得进行古书年代的考察,并对传说时代古史资料进行认真的鉴别,工作相当艰巨。虽然目前出土了越来越多的考古资料,但是这些考古资料很难直接用来和古文献资料相印证,而且会遇到学者们从不同学科提出的各种疑问,有一些疑问在目前情况下可以说是难以给予确切回应,致使古史传说时代的研究更是难上加难。但是笔者认为目前的古史传说时代的研究存在几个基本问题可先行厘清,在此提出来供大家讨论。

一、古史传说时代部族集团分布与划分的问题

关于中国传说时代的研究,在古代史研究中处于相对低迷状态。主要原因是20世纪前期无论是远古史的传说资料还是人物史实均受到疑古思潮的巨大冲击。面对这一冲击,其后的学者便把恢复远古史系统的希望寄托在考古的新发现上。但随着考古遗址文物出土的愈来愈多,史学家们反而感到这种希望愈发渺茫。后来一些史学家转而以释古的眼

光对传说资料进行整理,希望重建三代之前的古史系统。20世纪30年代傅斯年在他的《夷夏东西说》中提出东夷与华夏形成东西两相对峙的二分说^①;20世纪40年代徐旭生在他的《中国古史的传说时代》一书中提出古代部族存在华夏集团、东夷集团和苗蛮集团的三集团说^{[1]37-127};蒙文通在《古史甄微》中也把这一时期分为江汉民族、河洛民族、海岱民族三大集团^{[2]42-62}。这3种说法划分的思路与标准,实际上又分为两类:一类是傅斯年的夷夏二分说与徐旭生的三集团说,是以地域与种族为条件来划分的;另一类蒙文通则是纯粹以山川地域为条件来划分的。今天看来蒙文通纯以山川地域为标准对新石器晚期的族团文化区域进行的划分,就拿今天许多考古学家所做的工作来看,显然已经不符合新石器时代考古发现所揭示的考古学文化聚落所居住的地域环境。而傅斯年的夷夏二分说与徐旭生的三集团说,也存在着不同程度的问题。

新石器晚期的族团文化区域应该如何划分?近二三十年来考古学家曾有几种不同的说法。

一是五分说。邹衡曾说:“值得重新考虑的是我国传统的五分法(《礼记·曲礼》《王制》《明堂位》《大戴礼记·明堂篇》以及《尔雅·释地》等均有此说),即分成东夷、北狄、西戎、南蛮、华夏5个区域,虽然出现的时代较晚,却基本上符合中国古代

收稿日期:2020-04-16

基金项目:国家社科基金特别委托项目(18@ZH003)

作者简介:王 晖(1953—),男,陕西洋县人,博士,教授,博士生导师,研究方向为先秦史、古文字学。

的实际情况。”^{[3]270}

二是六分说。苏秉琦把新石器时代的考古学文化分为6大区域:一是以燕山南北长城地带为中心的北方,二是以山东为中心的东方,三是以关中(陕西)、晋南、豫西为中心的中原,四是以环太湖为中心的东南部,五是以环洞庭湖与四川盆地为中心的西南部,六是以鄱阳湖—珠江三角洲一线为中轴的南方^{[4]34-98}。

三是九分说。邵望平结合考古发现所见龙山时期的文化区系,认为《禹贡》所说九州既不是古代的行政区划,也不是战国时的托古假设,而是公元前2000年前后黄河长江流域实际存在的、源远流长、自然形成的9个人文地理区系^[5]。其实早在1978年之前邹衡就已经提出过与此相似的说法。他说:“而《禹贡》在地域上的九分法则更是值得注意的。据我们初步研究的情况来看,九州之分不仅切合夏、商、周时期的历史实际,即使对于龙山文化类型的划分,也是非常具有参考价值的。”^{[3]270}邹衡写成此文第3稿的时间是1978年春。可见龙山文化九分说初步提出者是邹衡,而对其进一步详细论述研究的是邵望平。

上面邹衡“五分说”虽有道理,但我认为这种以华夏为主而四周环绕东夷、南蛮、西戎、北狄的族团文化分布更符合青铜器时代亦即夏、商、周时期的实际,因为从夏代之后才形成了黄河中游以中原为中心的“天下之中”,而其前的新石器时代晚期的族团文化分布则更像是“满天星斗”式的文明曙光。这一点笔者在《尧舜大洪水与中国早期国家的起源——兼论从“满天星斗”到黄河中游文明中心的转变》一文中有较多的论述^[6],此处不再赘言。

回顾了上述考古学家对上古族团文化的分布与划分观点,再看20世纪三四十年代的二分说、三分说,就可看出早期学者的划分之所以存在缺陷,是因为他们的观点过分照顾了古史传说的史料,明显缺乏考古材料的硬件支撑。其划分依据往往是古史传说资料中的血缘关系加上“文化”上的所谓联系,其中也不乏矛盾。从考古发掘所见区系类型来看,则徐旭生的“三集团说”存在问题更多些。邹衡曾经指出其存在的问题:

结合考古材料来看,这样的三分法至少同夏、商、周的实际情况不完全相合,其中出入最大的是华夏集团。我们知道,华夏乃是一个发展的概念,溯其原始,应该只限于夏王朝所统辖的范围,也就是夏文化分布的范围,拿《禹贡》的区划来说,主要是豫州之域。如果按三分法,则把整个冀州甚至雍州都划归

华夏(或河洛)地域。这样不仅把居于晋、陕、陇的鬼方、燕京之戎、土方、舌方、羌族、诸戎族和居于长城内外的肃慎、燕亳等通通(统统)都归于华夏族,而且把夏、商、周的起源也混成了一团;以此上推,势必把河南龙山文化、河北龙山文化、陕西龙山文化甚至齐家文化混成了一团,却把山东龙山文化和河南龙山文化和南方地区的龙山文化撇在另一边。显然,这是很不合适的。

根据本文的分析,冀州之域的大部绝不可能同豫州之域划在一起,因为从很早以来,这两地的居民绝不属于同一集团,其所属文化也各不相同。至于雍州之域的周文化,同夏文化关系更远,在很大程度上,它是融合了戎狄的成分在内的,更应该同豫州之域的夏文化区别开来。^{[3]270}

笔者认为邹衡的说法是有道理的。另外,不仅华夏集团的划分存在着很大问题,就是东夷集团的划分也同样存在着比较大的问题。在傅斯年的夷夏东西说、徐旭生的三集团模式中,商代与先商部族及其先公均被视为东夷集团,如少昊、帝喾等。徐旭生还特别强调说:“空桑是少昊的都城,那伊尹也应该是东夷集团中的人物。商氏族起自东方,与东夷集团关系颇密”,“或者因为商人本为东方的氏族,他们的族人都会有不少在东方”^{[1]120}。但从考古学资料中看,商人先祖传说时代的先公在考古学文化中相当于先商漳河型文化。正如邹衡所说:“可知成汤以前,商人活动的地区,最早大概不出先商文化漳河型的分布区,也就是在今天河北省西南部和河南省北部的一大片平原上,其中心地点应该就在滹沱河与漳河之间。”^{[3]195-202}而先商文化漳河型更早的来源并不是单一的:“它应该有三个主要来源:一是河北省的河北龙山文化涧沟型;二是山西省的河北龙山文化许坦型;三是山西省的夏文化东下冯型。”“前面的三个主要来源中,有两个属于河北龙山文化,在这个意义上可以说,先商文化漳河型来源于河北龙山文化。但若就地区而言,这三个主要来源中,有两个在山西省,因此在另一意义上可以说,先商文化漳河型中的不少因素是从山西省来的”^{[3]148}。从现在这些考古学的文化资料和研究成果看,在成汤建国之前,不管是先商文化漳河型还是先商文化漳河型考古学文化类型的来源,都与所谓东夷的典型龙山文化或大汶口文化关系不是很大。这样看来,商部族来自东夷集团或认为商部族与东夷集团关系甚密的观点是不合乎近日所见考古学资料的证据的。

其实,傅斯年的夷夏东西说以及蒙文通和徐旭生的两种三集团说法,其中以徐旭生所用方法更为

缜密些。但仔细观察徐旭生划分三集团的区分标准：一是血缘名号关系，二是地缘关系。这两个条件不仅相互之间会有一些矛盾冲突，就是每一个条件内部也会产生矛盾。

例如，徐旭生就曾经为颛顼究竟是属于华夏集团的还是东夷集团的深深犯过愁，从“颛顼一方面‘能修黄帝之功’，另外一方面夏后氏对于颛顼举行祖祭”，“似乎他属于华夏集团，不成问题”；但是古书上又有“少昊孺帝颛顼”的记载，“可以证明他同东夷集团的关系，就是他用少昊氏族中的重作为他的重要助手，也足以证明他同它关系之深”。最后徐旭生认为“他属于华夏集团，但是受东夷集团的影响很大”^{[1]85-86}。这种矛盾其实主要来源于地缘关系与血缘关系之间产生的冲突。因此这两个条件自身，是需要做些检讨的。对于血缘关系，我们头脑中一般只是按照父系关系来看的，徐旭生等人的分析也是如此。但实际上在远古时代，血缘关系往往是把母系关系也考虑在内，如果不考虑母系关系就会出现许多难以理解的现象。因为两个部族或部落族属虽远，但是如果出现了联姻，在宗法制度尚未健全的西周之前，血缘关系就会变得异常之近。如西周春秋时期，秦国与晋国，齐国与鲁国，文化与族属关系虽比较远，但是由于常常通婚，从血缘上看是为甥舅之国，即便如此，在一个宗法制度十分健全的时代，其文化与族属的区别还是比较大的。但在西周之前恐怕就不会是这种情况了。笔者曾指出之所以周甲骨文中出现了周人祭祀殷先王成汤、文丁、帝乙的现象，是因为殷商晚期文丁、帝乙时期周文王父亲季历与文王本人先后与商王室贵族及王女通婚造成的一种特殊现象^[7]。因此血缘关系上的联系就可能很复杂。

《世本》卷二《纪》云：“少昊，黄帝之子。”《山海经·大荒东经》：“东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。”按照这两种文献的说法，少昊是黄帝之子，又是颛顼之父。按照徐旭生的分类，少昊属于东夷集团，黄帝、颛顼属于炎黄集团。那么上述的传说记载就毫无道理可言。但是如果按照《逸周书·尝麦》篇的说法，黄帝用甲兵征服了少昊部族的蚩尤，“乃命少昊请司[马]鸟师，以正五帝之官，故名曰质”。征服者与被征服者部族相互通婚则是古史时期表示联合、友好的最好方式。那么，在这种情况下，少昊部族与黄帝部族就变成了甥舅关系，按照母系继嗣制或双系继嗣制的社会习俗，少昊部族的年轻一辈称黄帝为“父”则是完全有可能的。《礼记·礼运》说三代之前的尧舜时期还不存在父系

制的家庭结构，这时是“天下为公”的部族酋邦时代，人们还没有个人家庭观念。在这样的一个社会结构中，因为“人不独亲其亲，不独子其子”，所以少昊称黄帝为“父”，实际上只是舅父。苏联民族学家谢苗诺夫指出“父亲”这个词语，最初“也是作为孩子抚养者的概念产生的”，他还引用俄罗斯语言学家拉夫罗夫斯基的研究成果说：“他令人信服地证明，在所有印度欧罗巴语言中表示父亲一词的原始含意，都不是生育者，而是养育者。”^{[8]238} 在我国永宁纳西族亲属称谓中母系和父系两系称谓交错混杂，尤以父亲这个称谓更为混杂。对父亲的称呼使用最多的是“阿乌”，其次是“阿波”“阿达”。用“阿乌”则与舅父及姑父、姨父同称，用“阿波”则与伯叔父及公公、岳父同称，而真正使用“阿达”这个正式称谓的人却很少^{[9]222-223}。同样居住在大兴安岭原始森林中的鄂温克人，母系与父系称谓尚无明显差别^②。这就是说，在父系氏族制的社会中，“父亲”是合生育者与养育者为一身的父亲；但在母系氏族社会中，所谓的“父亲”只是负有养育责任的舅父。从上分析可知，如果少昊部族与黄帝部族通婚，少昊与“父”所组成的社会结构是母系制，那么，所谓少昊部族之内的“父亲”们也只是一个扮演养育者身份的“舅父”，而所实行通婚的外部族如黄帝部族反而是生育者身份的“父亲”，被称为“父亲”是名副其实的，但是“父子”可能并非同一个部族。在这两个相互通婚的部族内，黄帝如果是少昊的父辈，少昊又是颛顼的父辈，他们相互之间存在一定的亲属关系，大概是有可能的。而且这在古文献典籍中也是有例证的，如《国语·鲁语上》说：“故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜。”而《礼记·祭法》则说：“有虞氏禘黄帝而郊舜，祖颛顼而宗尧。”我们知道古文献中一般说到“有虞氏”是指虞舜，但在这种有虞氏的先祖祭谱中，对尧以“郊”或“宗”来祭祀。既有可能是尧部族本为“有虞氏”，因舜从妻居到了尧部族，舜的子孙后代仍以“有虞氏”来相称；也有可能是尧舜时代，舜的部族从舜开始转化为父系社会，故称舜为“宗”，同时把过去母系社会的“舅父”尧也作为有虞氏的“郊祭”对象，甚至称之为“宗”^[10]。不过不管是哪一种原因，说明在早期部族社会中母系继嗣制度或双系继嗣制度都有可能是存在的，只有这样才会出现尧舜同时出现在“有虞氏”的血缘部族继嗣谱中的现象。但是徐旭生的著作中对这种情况毫无涉及，我们认为出现这种情况似乎是因为徐氏等先生的谨慎，但同时又反映了这些老前辈对运用文化人类学或社会人类学，解决史前传说时代的部族集团中部族与部族

的交流问题的认识似有不足。

若将地缘关系作为划分部族集团的依据,如果过分强调部族居地,不注意部族或部落的迁徙或部族分化引起的移居情况,就难以解释炎帝、蚩尤等传说时期部族或说在北方或说在南方的情况。比如,有许多学者因见古文献中南方将蚩尤尊之为始祖,便把蚩尤归之于南方蛮夷系统;而徐旭生根据《逸周书·尝麦》篇的记述材料,把蚩尤归之于东夷集团。但是我认为这两者都有可能。蚩尤本属东夷^③,后来在与炎黄部落联合的对抗战争中失败,被迫挤而迁徙到南方去了,因此说蚩尤后裔属于南方蛮夷文化系统是完全有可能性的。对炎帝的分类也是如此,蒙文通等根据比较晚的文献资料把炎帝归之于南方集团,而徐旭生则把他归之于炎黄集团。笔者认为从更早的资料看,徐旭生的说法是有道理的,但是从比较晚的资料看,炎帝族后来迁徙到了南方也是历史事实。这一点徐旭生也已经注意到了,他曾指出炎帝后人共工氏到了江水流域,祝融氏后人的一部分到了南方苗蛮集团^{[1]124-125}。因此,我们不能根据一种情况而完全否定另一种现象,既然炎帝部族有迁徙的现象,那么,早期蚩尤实际上也会有这种现象。蚩尤族是早期冀州与青州北部的少昊部族,后来被打败后迁徙到南方而成为所谓“苗蛮集团”的始祖也同样是有可能的。

从上可见,古文献资料所说古史传说时代的历史人物,要将其一一落实到不同文化集团实际上有许多问题。所以笔者认为在大量考古学资料与古文献资料却未找到很好的切入点之前,先不要再通过划分不同文化集团的方法去归纳传说中的历史人物,而应该根据古史传说时期存在的问题去做些具体的探讨,在条件成熟的情况下再去归纳各种文化集团。

二、中西古史之别与中国古史传说人物的性质问题

现今学术界对古史传说时代的研究基本有两种不同的看法,一种是基本肯定,另一种则是怀疑多多。尽管20世纪20年代王国维根据出土不是很多的甲骨文资料证明卜辞所记殷商先公先王世系与《史记·殷本纪》所记商先公先王世系基本上一致,不仅把我国信史时代推到了商代,而且证明司马迁《史记·殷本纪》所记历史“竟如此可信”,引起了学术界的轰动。这对当时疑古派怀疑东周之前历史的观念也具有警示性的意义。尽管许多学者认为考古出土的新资料只要不断发现,就一定能够进一步证

实商代之前的历史,尽管今天考古资料也的确是越来越多,越来越丰富,但是利用当下考古出土的大量新资料去证明古史传说时代,至今却进展甚微,因为考古资料无法去直接印证古史传说时代的历史。不要说五帝传说时代的历史,就是夏代历史是否可信,今天学者们仍然存在或大或小的疑问。尽管王国维在以甲骨文证明了商代历史为信史的同时,也印证了司马迁所写《夏本纪》是可信的;尽管夏、商、周断代工程根据考古资料和古文献资料确立了夏代的基本年代框架,但是中外学术界对夏朝的存在与否仍然认为是一个信疑参半的问题。新近出版的《剑桥中国上古史》坚持拒绝列入“夏朝”一章^④,就是例证。近来整理出版的顾颉刚读书笔记中有一条题为《不能以一部分之真证全部皆真》的文章,被学者称之为“顾颉刚难题”^[11]。王国维曾经根据殷墟甲骨文中王亥的有关卜辞资料,与传世文献资料相印证,证明古文献中所说有易杀王亥取仆牛的故事,竟是殷商先祖上甲微之父的历史事迹。王国维说:“卜辞作王亥,正与《山海经》同。……夫《山海经》一书,其文不雅驯,其中人物,世亦以子虚乌有视之。《纪年》一书,亦非可尽信者。而王亥之名竟于卜辞见之。其事虽未必尽然,而其人则确非虚构。可知古代传说存于周秦之间者,非绝无根据也。”^{[12]416-417}后来顾颉刚也写了《〈周易卦爻辞〉中的故事》一文,在王国维的研究基础上,他根据《周易·大壮》六五爻辞“丧羊于易”和《旅》上九爻辞“丧牛于易”的记载,肯定商末周初已经有有易杀王亥取仆牛的传说故事。但是顾颉刚认为王亥故事只能说明“从商初起,直到周秦,经过了一千多年的时间”的一个传说^[13]。也就是说有易杀王亥的故事无论怎么早也只是个“传说”,或者是一个无法证明为真实的“历史事实”。这里存在的根本问题是,如果不是其时的第一手资料,就是不值得相信的传说吗?若依据此说,如果夏代出土不了像商代甲骨文那样的资料,商代之前的历史恐怕永无可证的希望。

甚至有的学者把“传说”与“神话”看成同义词,可任意置换。“因为甲骨文是商代后期的实物,王亥在记载中相当于夏代初期的先公先王,其间仍有数百年的间隔,所以即使上溯得再远,这数百年的间隔也将无法解决,因而也就注定了王亥的记载只是传说。换言之,王亥仍只是神话人物,而非历史人物”^[11]。这就是说,因为王亥的记载是“传说”,所以,“王亥仍是神话人物,而非历史人物”。笔者认为这种把“传说”看成是“神话”的说法是不对的。“神话”是不存在的想象,而“传说”则是代代口耳相传的

历史故事，尽管历史人物和历史故事在口耳相传之中，已经走形变样，但其还是有历史的背景，有历史的真实元素。在我国远古时代，“传说”与“神话”这两者之间是有根本不同的。不知道将“传说”等同于“神话”的现象是否受到过西方如希腊神话观念的影响，但是我们必须清醒地认识到：中国古史传说时代的传说与希腊古神话是有根本区别的。

古希腊神话，包括神话故事和英雄传说两部分。神话故事涉及宇宙、人类起源、诸神起源及其谱系等内容；英雄传说则是古希腊人对远古历史人物及其事迹的一种追忆，这类传说中的主人公大都是神与人的后代，半神半人的英雄，起源于对祖先的崇拜。希伯来神话更进一步，以《旧约全书》为代表的圣经中的上帝创世说神话，认为世界上的万事万物，都是上帝在六天以内创造出来的，甚至人类的始祖亚当和夏娃也是上帝第六天创造出来的。这些只是神话而甚少蕴含历史因素的传说。

中国远古时代的宇宙起源与生物（包括人类）起源都是以“气”为主的自然生成说，相当于康德等人所说的宇宙起源“星云说”^[14]。在中国古代这种宇宙起源“星云说”的宇宙观统领下，中国远古时代缺乏系统的神造宇宙万物的神话故事。中国远古传说基本上是相当于古希腊英雄传说，而且多为先祖英雄传说故事。因此中外学术界如果套用西方古希腊神话来看待中国远古传说时代的祖先英雄传说，把远古古史传说时代的人物事迹当作神话来看待，认为是子虚乌有，并不存在，那就完全不对了。

关于古史传说时代的历史人物，由于早期文献资料很稀少，而且似乎是越早越少，于是一些学者就认为西周时期人们似乎只知道夏禹，春秋时期人们只知道尧舜，战国时期人们才知道五帝，秦汉时代人们才知道三皇，正好说明我国的古史传说时代的历史是“层累而形成的”。但是笔者认为这应是越早古文献越少，而且我国最早的几部文献《周易》《尚书》《诗经》，由于其书性质的缘故多不涉及远古的历史人物和事迹而造成的，这并不等于说在早期的人们不知道诸如“五帝”“三皇”时期的人物和事迹，直到后来才编造出那些尧舜或“五帝”时期的人物与故事的。

依据殷墟甲骨文记载，帝喾被商族作为“高祖”来尊祀，可以与《礼记·祭法》所说“殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤”的情况大致相同，其时代固然是比较早的。但战国中期齐威王在即位初年称黄帝为“高祖”，这些资料我们今天看来也并不太早，比古文献也早不了多少，然而在先秦时“民不祀非族，神不

享非类”的古训下这一现象就特别有意义。《礼记·大传》：“礼，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。诸侯及其大祖……”这大概是春秋时期作为诸侯身份的陈国君主没有“禘黄帝”的原因，但是在战国时代就不同了，陈侯因咨鞅铭云：“侏嗣姆（桓）、文，朝昏（问）诸侯，合（答）扬厥德。诸侯寅荐吉金……”陈侯因咨就是战国中期的齐威王，且在即位之初故称“陈侯”。齐威王即位之初虽未称王，但已是东方诸侯霸主。这是说当时齐威王继承了齐桓公、晋文公的霸业而“朝问诸侯”。而作为诸侯霸主，若不像王一样用天子身份去行使祭礼，会受到神灵的惩处。《左传》昭公七年记载晋平公患病卧床3月不愈，子产说病因是“晋为盟主”却没有郊祀鲧，于是韩宣子“祀夏郊，晋侯有间”。这说明春秋战国时期诸侯盟主就应像天子一样，用禘、郊、祖、宗等祭礼祭祀远祖和始祖神灵。因此，春秋时期陈国以“不王不禘”的祭礼，不能“禘所自出”之帝——黄帝，也未提到“高祖”黄帝，是符合礼仪规定的；而战国中期齐威王即位之初，齐国已为诸侯盟主，这就和春秋时晋为盟主晋平公则必须行天子祭礼一样，“有虞氏禘黄帝而祖颡顛”，便以有虞氏之后的身份“禘所自出”之帝——黄帝，且称其为“高祖黄帝”，是合乎周代祭礼规定的。这样看来，尽管陈侯因咨鞅时代不太早，但它祭祀“高祖黄帝”，且出现在战国中期齐威王即位之初，绝不是齐威王随便拉一位“大神”来加强自己的权威，而是符合礼仪且符合“民不祀非族，神不享非类”古训制度的。

三、与商周战国制度迥异的古史传说时代制度问题

笔者前几年在研究古史传说时代的有关问题时，比较相信《荀子·非相》中的一段话：“以此度之，五帝之外无传人，非无贤人也，久故也。五帝之中无传政，非无善政也，久故也。禹汤有传政而不若周之察也，非无善政也，久故也。传者久则论略，近则论详，略则举大，详则举小。”这说明五帝时代之前已经没有流传下来的人物，五帝时代已经没有流传下来的政治制度，夏商时代有流传下来的政治制度，但没有周代政治制度详细，这是因为时代久远的原因^[15]。但是现在看来，这种说法还是值得检讨的。特别是荀子所说“五帝之中无传政”这句话是有问题的。

过去徐旭生曾据《礼记·礼运》谈到尧、舜、禹时代社会制度发生的重大变化：

最后，尧、舜、禹的人格问题，几乎可以说成为疑

古学派所努力打击的中心问题。现在如果用社会发展史的观点来看,并不难看出尧、舜、禹的时代是我国原始公社社会就要没落,私有财产社会就要建立的时代,这一点在《礼记·礼运》篇内指示得很清楚,《礼运》成书虽不很早,然而总不超乎纪元前第三和第二世纪范围之外。但是主要点还不在此。主要的是它所指出大同时代的特征:“故人不独亲其亲,不独子其子”(这是说当日的婚姻制度与此后不同),和“货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己”(这是指明当日财产还属公有),小康时代的特征:“各亲其亲,各子其子,货力为己”,同现代唯物派历史学者所找到的结果相符合。战国后期和西汉前期距那个时候大约要近两千年,私有财产制度已经建立很久,公有财产制度已经早无残余,如果不是由于古代的传说从前有过那样一类的制度,那当时的人对于大同时代(原始公社时代)的情形很难想象;即使想造谣,也造不出那样的谣。所以《礼运》作者所说大同和小康时代的区别,除了他前面假托孔子的话不足信外,可以相信是有古代真实的传说作为素材,经他略加整理后写到简策上面的。私有财产制度,将来虽说又产生出来很多的灾祸,可是当它开始建立的时候,实有赖于社会生产力的特别发达。所以尧、舜、禹的时代应当是一个社会生产力比以前大发达的时代,进步较速,由量变到质变的时代。^{[1]24-26}

徐先生所说的是很有道理的。《礼记·礼运》篇成书虽然时代较晚^⑤,但它把禹汤文武周公作为“小康社会”,把夏禹之前的社会作为“大同社会”,前者是“原始公社社会”时期,而且用亲属家庭关系(“亲其亲,子其子”)、私有财产和社会组织结构的异同来分析这两个完全不同的社会。而且这与我们今天文化人类学或社会人类学对原始部落社会^⑥(相当“大同社会”)和早期国家(相当“小康社会”)的分析是基本一致的。这是战国学者所在的社会根本不存在的社会政治组织结构和现象,作者“对于大同时代(原始公社时代)的情形很难想象;即使想造谣,也造不出那样的谣”。

有关远古传说时代的政治制度不同于后来的现象似乎也不限于上述《礼记·礼运》篇的记载。此种现象在《国语·晋语四》中也有反映,其篇云:“司空季子曰:‘同姓为兄弟。黄帝之子二十五人,其同姓者二人而已,唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳,方雷氏之甥也。夷鼓,彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者,四母之子别为十二姓。凡黄帝之子,二十五宗,其得姓者十四人为十二姓。姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、

僖、姁、僮、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝,故皆为姬姓。同德之难也如是。昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜,二帝用师以相济也,异德之故也。……’”这一段资料如果按照父系血缘继嗣制度来看,是完全没有办法理解的。既然是黄帝之子,为什么会是异姓?而且会有姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僮、依 12 姓之多?根据这个司空季子的说法,炎帝黄帝成了同一个父母的兄弟,但是奇怪的是也是“异德”而“异姓”!因此,清人崔述认为此说违背了“同姓不婚”的古制,批评说“诬古圣而惑后儒者,皆《国语》为之滥觞也”^{[16]36-37}。顾颉刚也说这样短短的一段文字,“错得这样厉害,可见讲‘黄帝子孙’故事的人实在是胸无定见,逞口瞎说”^{[17]16-17,99}。但是今人杨希枚利用文化人类学和社会人类学的理论和资料,指出《国语·晋语四》这段讲黄帝 25 子的故事恰恰是母系氏族社会制度的反映,“黄帝父子异姓的传说也就是溯论先秦时代母系家族制度的重要原始史料”^{[18]251}。这种现象完全不可能是战国秦汉时代的人们为了“层累古史”而编造出来的。而且说句实话,在战国秦汉时代那样的父系社会制度中,社会结构和家庭模式与原始母系社会已经大相径庭,想编造那样的故事也是编造不出来的。春秋晋国司空季子所说的那样一段故事,应该是人们口耳相传的古史传说。

此种现象也见之于《逸周书·尝麦》篇与新近问世的清华简《保训》篇。《逸周书·尝麦》记述了炎帝黄帝讨伐蚩尤的故事传说;清华简《保训》篇记述了尧舜、殷先祖王亥、上甲、河及其有易氏等历史人物和故事传说。笔者以为这些传说资料已经打破了西周时期没有黄帝、尧舜故事传说的说法。

《逸周书·尝麦》篇:“王若曰:‘宗揜(掩)大正,昔天之初,[诞]作二后,乃设建典,命赤帝分正二卿,命蚩尤宇于少昊,以临四方,司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝,争于涿鹿之河,九隅无遗。赤帝大慑,乃说于黄帝,执蚩尤杀之于中冀。以甲兵释怒,用大正顺天思序,纪于大帝,用名之曰绝辔之野。乃命少昊请[清]^⑦司[马]^⑧鸟师,以正五帝之官,故名之质。天用大成,至于今不乱。’”这一段文字记述了炎帝与黄帝联合诛灭蚩尤的传说故事。这一传说在何时被记载下来,就应看《尝麦》篇成书于何时。李学勤曾考证此篇成书的时代在西周中期。他说:“《尝麦》的文字很多地方类似西周较早的金文,可见此篇的时代不能太晚。篇中引述黄帝、蚩尤以及启之五子等故事,与《吕刑》穆王讲蚩尤作乱、苗民弗用灵等互相

呼应,其时代当相去不远。”“《尝麦》有可能是穆王初年的作品”^{[19]575}。笔者认为,此说是对的,也是值得重视的。笔者认为,还有3点可支持《尝麦》篇的时代成文是比较早的。

一是《尝麦》篇所使用语法虚词中“用”作连词或介词的现象,表明其文最后写成时代应于西周后期^①。这就是说炎帝、黄帝两个部族联合讨伐蚩尤的传说故事,至少在西周晚期已经广泛地流传开了。

二是从远古传说时代的官职设置情况也能看出《逸周书·尝麦》的成书时代与史料价值。上文说过《逸周书·尝麦》篇有“乃命少昊请[清]司[马]鸟师,以正五帝之官,故名之质”。初看这里所说“五帝之官”,会怀疑此文时代较晚,因为“五帝”之说大概应是战国时人们的说法。其实这里的“五帝之官”应是“五类帝之官”之义,或“帝之五官”的意思。这种“帝之五官”的出现、起源甚早,可以说这种“五官制”并不是商周以来的官职制度。

《左传》昭公十七年郟子谓其先祖少皞以鸟名命官且皆以五为限的传说:

郟子曰:“吾祖也,我知之。昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名。……我高祖少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。凤鸟氏,历正也。玄鸟氏,司分者也。伯赵氏,司至者也。青鸟氏,司启者也。丹鸟氏,司闭者也。祝鸠氏,司徒也。鸣鸠氏,司马也。鸛鸠氏,司空也。爽鸠氏,司寇也。鹁鸠氏,司事也。五鸠,鸠民者也。五雉,为五工正,利器用,正度量,夷民者也。九扈,为九农正,扈民无淫者也。自颛顼以来,不能纪远,乃纪于近。为民师而命以民事,则不能故也。”

上引《左传》昭公十七年郟子所言,除了“九扈为九农正”之外,余官皆以“五”为限。历正系统有“五官”:“凤鸟氏”为管理历法的“历正”,“玄鸟氏”是管理春分秋分的官员,“伯赵氏”是管理冬至夏至的官员,“青鸟氏”是管理立春立夏的官员,“丹鸟氏”是管理立秋立冬的官员;管理民事的五官称“五鸠”:“祝鸠氏”是司徒,“鸣鸠氏”是司马,“鸛鸠氏”是司空,“爽鸠氏”是司寇,“鹁鸠氏”是司事;管理工程营造的五官称“五雉”,也就是“五工正”。可见少皞氏时代的官职多是以“五”为列来安排的。这似乎与《逸周书·尝麦》“乃命少昊请[清]司[马]鸟师,以正五帝之官”的说法是吻合的。

从殷墟甲骨文的资料来看,这种说远古曾以“五”为列的官职制度并非后人的想象。

《合集》30391:“……癸又(侑)于帝五臣,又(有)大雨。/辛亥卜,……五臣……”

王又(侑)岁于帝五臣正,隹(唯)亡(无)雨。”

《合集》34148:“庚午贞:秋大雩……于帝五丰(介)^②臣正……才(在)

且(祖)乙宗卜,兹用。”

《合集》34149:“癸酉贞:帝五丰(介)臣,其三百四十宰。”

《屯南》930:“贞:宁秋于帝五丰(介)臣,于日告。”

上面甲骨文中的“帝五臣”“帝五臣正”“帝五丰(介)臣正”“帝五丰(介)臣”等,皆是说帝之臣或臣正是5个。这里的帝应是商族的高祖帝嚳(咎),但也可能是代表自然神祇的至上神“上帝”。因为商代甲骨文中的臣正一般并不是以“五”为列^③,就是周代也不是以“五”为列,而且多是以“二三”为天子诸侯的重要大臣^[12]。这样看来,不仅殷墟甲骨文中的“帝五臣正”“帝五丰(介)臣正”等不是按照商代的官职来推测“帝”的官职系统,就是《逸周书·尝麦》与《左传》昭公十七年郟子也并不是按照周代的官制系统来推测所谓古史传说时代黄帝或少皞时的官职制度的。而这种所谓以“五”为位列的官职系统,很可能就是远古时代流传下来的一种官职系统。

三是《孟子·万章上》所记有关舜家族矛盾斗争及其与其弟和父母的冲突问题,实际上反映了舜从妻居形态下虞、妣两族的财产争夺状况。《孟子·万章上》云:

万章曰:“父母使舜完廩,捐阶,瞽瞍焚廩。使浚井,出,从而揜之。象曰:‘谟盖都君咸我绩。牛羊,父母;仓廩,父母;干戈,朕;琴,朕;弧,朕;二嫂使治朕栖。’象往入舜宫,舜在床琴。象曰:‘郁陶思君尔!’恹恹。舜曰:‘惟兹臣庶,汝其于予治。’不识舜不知象之将杀己与?”

帝使其子九男二女,百官牛羊仓廩备,以事舜于畎亩之中。天下之士多就之者,帝将胥天下而迁之焉。

《孟子·万章上》万章所引从“父母使舜完廩”到“汝其于予治”这段79字的传说,清人阎若璩认为这79字是古《舜典》之文^{[20]1115},今人刘起钎也认为这一段“似战国时《舜典》佚句原文”^{[21]24}。笔者认为此说是对的,并曾从语言文字方面进一步进行了论证。同时还认为其文中“帝使其子九男二女,百官牛羊仓廩备,以事舜于畎亩之中。天下之士多就之者,帝将胥天下而迁之焉”也是原《舜典》佚文^[10]。

《孟子·万章上》暗引原《舜典》佚文所记述的情况表明:舜与“父母”和弟象组成的社会关系是母系氏族社会的亲族关系,舜与父亲瞽瞍的关系是舅父

与外甥的关系。舜的弟象及父亲瞽叟把舜掩埋在井中之后,象认为功绩是他的,但所提出的与瞽叟瓜分舜家庭财产的方式是“牛羊,父母;仓廩,父母;干戈,朕;琴,朕;弧,朕;二嫂使治朕栖”。这种把牛羊、仓廩归于父母而把干戈、琴、弧归于自己的财产分配形式,显然不是个体家庭经济模式,因为在个体家庭经济生活中,父母与孩子的财产是合在一起的。这种情况不是战国以来一夫一妻制的核心家庭制的家庭财产所有制形式,用父系家庭社会子继父业的财产继承关系也很难解释这种现象。舜、象的财产与“父母”的财产不是同一氏族的财产。舜之父瞽叟和舜之弟象合谋害舜的传说故事,实际上反映了在从母系氏族向对偶家庭发展过程中,男子在抚养和监护弟与外甥到自己亲生子女的角色转变过程中出现的矛盾。在这场斗争中,舜之父为妣族;舜从妻居并建立了对偶家庭,于是便与固有的男子在母系氏族社会组织中所承担的义务和责任发生了冲突,并因财产争夺而引起了矛盾斗争^[10]。因此,不管《孟子·万章上》暗引原《舜典》佚文是什么时代,也不管孟子及弟子所说的舜与其父其弟冲突的传说故事是否来自舜那个很古老的年代,但是舜与其父其弟冲突现象,舜和妻子的关系,和尧几个儿子的关系,对尧家族的继承和财产的接管:“帝使其子九男二女,百官牛羊仓廩备,以事舜于畎亩之中”,等等,这些现象显然不是从夫居的婚姻模式,而是从妻居的婚姻模式所引发的,这种婚姻模式已经完全不是战国时期人们所能想象的从夫居婚姻模式,其家庭财产所有制形式自然也不是战国以来一夫一妻制的核心家庭制的家庭财产所有制形式。这种现象还不能说明有关舜的传说故事是来源甚早、渊源有自吗?

因此不仅是尧舜、黄帝、蚩尤等传说时代的历史人物,就是古史传说时代的官职制度、宗庙旗杆制度、原始社会组织形态、姓氏婚姻继嗣制度等也都有口口相传到了西周时代而书之于简帛的情况。而且这些与西周至战国秦汉时期完全不同的一些制度系统,是后人无法编造想象的,是大体可信的,也是值得重视的。

注 释:

- ① 见傅斯年所著《夷夏东西说》,刊《中央研究院历史语言研究所集刊》外编第一种《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》,1933年。
- ② 参见内蒙古少数民族社会历史调查组编:《鄂温克族调查报告之二》,铅印本,1958年,第90—92页。
- ③ 笔者认为蚩尤更有可能属于华北平原北部和东北辽宁

一带戎狄部族,在考古学文化上可能属于燕山以北、大凌河与西辽河上游流域一带的红山文化。

- ④ 见 LOEWE M, SHAUGHNESSY E L 所著 Cambridge History of Ancient China. London, Cambridge University Press, 1999 版。
- ⑤ 笔者认为《礼运》篇可能是子思孟子学派的作品,此说容当以后另属文详之。
- ⑥ 当然按照新进化人类学家的观点“原始社会”与“早期国家”之间还应包括“酋邦社会”。
- ⑦ 此据卢文量说,参见黄怀信、张懋镛、田旭东等撰《逸周书汇校集注》(下册),上海古籍出版社,1986年版,第784页。
- ⑧ 此据刘师培说,参见黄怀信、张懋镛、田旭东等撰《逸周书汇校集注》(下册),上海古籍出版社,1986年版,第785页。
- ⑨ 据笔者考察,从西周金文中看,“用”在西周早中期有连词与介词“以”的用法,西周晚期“以”字的用法才开始出现,春秋中期之后,连词介词“用”全被“以”取代了。《逸周书·尝麦》篇中有“用名之曰绝辔之野”“天用大成,至于今不乱”“用大正顺天思序”,但也有“以甲兵释怒”“以正五帝之官”的用法。故《逸周书·尝麦》篇不可能早于西周晚期,也不可能晚于春秋中期。
- ⑩ 于省吾先生认为甲骨文中“𠄎”字应依戴侗《六书故》读为“契”,并说《说文》“𠄎读若介”是其读音,是对的。笔者认为《合集》34148、34149等片中“帝五𠄎(介)臣正”“帝五𠄎(介)臣”等句中的“𠄎”也应读为“介”,在此为量词,与《尚书·秦誓》中“如有一介臣,断断猗无他伎”的用法相同。
- ⑪ 殷墟甲骨文中记载商王朝的官职多以“多×”相称,据日本学者岛邦男统计殷墟卜辞中有:多侯、多田、多白、多方、多子、多帚(妇)、多亚、多尹、多工、多臣、多射、多鬲、多马等(见岛邦男著《殷墟卜辞研究》中译本下册,濮茅左、顾伟良译,上海古籍出版社2006年,第904页),当然其中“多方”“多羌”不一定是官职。卜辞中数字加上官职的现象不多,但有的大概多为以“三”为列。例如《合集》27494:“□巳卜,三公父下岁衷(唯)羊。”这与《战国策·赵策三》鲁仲连所说“昔者鬼侯、鄂侯、文王,纣之三公也”相似。卜辞中还有“三史”“二史”“三大史”“三尹”的称谓:《合集》822正:“己未卜,古贞:我三史使人。/贞:我三史不其使人。”《殷契拾掇》初编428:“弱立二史,衷(唯)。”《合集》5506:“壬辰卜,宾贞:立三大史,六月。”《合集》32895:“癸亥贞:三尹即于西。”从上面这些卜辞的用例来看,商代官职位列的数目大概也与周代(详下)相似,多以“三”来安排。
- ⑫ 如,《国语·周语中》:“邵公以告单襄公曰:‘王叔子誉温季,以为必相晋国,相晋国,必大得诸侯,劝二三君子必先导焉,可以树’。”《左传》僖公十五年:“晋大夫反首拔舍,从之。秦伯使辞焉,曰:二三子何其威也!……”《左传》僖公二十四年:“晋侯赏从亡者,介之推不言禄,禄亦

弗及。推曰:“献公之子九人,唯君在矣。……主晋祀者,非君而谁?天实置之,而二三子以为己力,不亦诬乎?””。

参考文献:

- [1] 徐旭生. 中国古史的传说时代[M]. 北京:文物出版社, 1985.
- [2] 蒙文通. 蒙文通文集:第5卷[M]. 成都:巴蜀书社, 1999.
- [3] 邹衡. 夏商周考古学论文集[M]. 北京:科学出版社, 2001.
- [4] 苏秉琦. 中国文明起源新探[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店 1999.
- [5] 邵望平. 禹贡九州风土考古学丛考[J]. 九州学刊, 1988,2(2):1-12.
- [6] 王晖. 尧舜大洪水与中国早期国家的起源——兼论从“满天星斗”到黄河中游文明中心的转变[J]. 陕西师范大学学报, 2005(3):76-86.
- [7] 王晖. 周原甲骨属性与商周之际祭礼的变化[J]. 历史研究, 1998(3):5-20.
- [8] Ю. И. 谢苗诺夫. 婚姻和家庭的起源[M]. 蔡俊生, 译. 北京:中国社会科学出版社, 1983.

- [9] 詹承绪, 等. 永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭[M]. 上海:上海人民出版社, 1980.
- [10] 王晖. 试论舜从妻居形态与虞、妣两族财产争夺案[J]. 民族研究, 2005(2):42-51+109.
- [11] 张京华. 顾颉刚难题 [J]. 中国图书评论, 2008(2):24-29.
- [12] 王国维. 观堂集林:第2册[M]. 北京:中华书局 1984.
- [13] 顾颉刚. 《周易卦爻辞》中的故事[M]//顾颉刚. 古史辨:第3册 89, 上海:上海古籍出版社, 1982.
- [14] 王晖. 论中国古代宇宙起源“星云说” [J]. 陕西师范大学学报, 2004(4):61-69.
- [15] 王晖. 出土文字资料与五帝新证[J]. 考古学报, 2007(1):1-28.
- [16] 崔述. 崔东壁遗书[M]. 上海:上海古籍出版社, 1983.
- [17] 顾颉刚. 中国上古史研究讲义[M]. 北京:中华书局, 1999.
- [18] 杨希枚. 先秦文化史论集[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1995.
- [19] 李学勤. 《尝麦》篇研究 M//当代学者自选文库·李学勤卷. 合肥:安徽教育出版社, 1999.
- [20] 阎若璩. 四部要籍注疏丛刊《尚书》·尚书古文疏证 [M]. 北京:中华书局 1998 年, 影印本.
- [21] 刘起钎. 尚书学史[M]. 北京:中华书局, 1989.

Some Issues to Be Noted in the Study of Ancient Chinese Legend

WANG Hui

(School of History and Culture, Shaanxi Normal University, Xi'an 710062, China)

Abstract: Now, some issues in ancient Chinese legend research should be specifically clarified: (1) When there is not a good starting point in a great deal of archaeological data and ancient documents, it is not advisable to summarize the legendary historical figures by dividing different cultural groups. Some specific discussions should be made according to the problems existing in the ancient legend period, and then various cultural groups could be summarized when conditions permit. (2) There is a fundamental difference between ancient Chinese legends and ancient Greek and Hebrew myths. It is wrong to treat the stories of ancient Chinese history as myths. (3) The ancient legend official system, temple pole system, the original social organization form, surname and marriage system in the ancient Chinese legend period has transformed to the written words on bamboo slips and silk in the West Zhou Dynasty from original word-of-mouth form. These systems are totally different from those between the West Zhou Dynasty, the Warring States Period, and the Qin and Han Dynasties, which cannot be made up and should be taken seriously.

Key words: ancient Chinese legend; three groups; characters of ancient legends; systems in ancient Chinese legend

(责任编辑:蔡宇宏)