

从神性到世俗
——先秦历史文化演进的多维管窥

王瑰等 著



四川大学出版社



责任编辑:曾 鑫
责任校对:舒 星
封面设计:墨创文化
责任印制:王 炜

图书在版编目(CIP)数据

从神性到世俗:先秦历史文化演进的多维管窥 / 王瑰等著. —成都:四川大学出版社, 2014. 5
ISBN 978-7-5614-7660-4

I. ①从… II. ①王… III. ①文化史—研究—中国—先秦时代 IV. ①K220.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 093415 号

书名 从神性到世俗:先秦历史文化演进的多维管窥

著 者 李毅忠 何 丹 王 瑰 李 钊
出 版 四川大学出版社
地 址 成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发 行 四川大学出版社
书 号 ISBN 978-7-5614-7660-4
印 刷 四川永先数码印刷有限公司
成品尺寸 148 mm×210 mm
印 张 5.75
字 数 155 千字
版 次 2014 年 5 月第 1 版
印 次 2014 年 5 月第 1 次印刷
定 价 25.00 元

◆ 读者邮购本书,请与本社发行科联系。
电话:(028)85408408/(028)85401670/
(028)85408023 邮政编码:610065
◆ 本社图书如有印装质量问题,请
寄回出版社调换。
◆ 网址: <http://www.scup.cn>

版权所有◆侵权必究

前言

人在幼年，总是对神奇事件抱有极大的探知欲，人类在文明的初年亦复如此。探究世界各文明古国、民族，其起源都是各种神话。人类的历史，可以说是一个从神性到世俗的过程。但是，这是否就说明人类的思维和意识也有一个从神到人的蜕化过程呢？看起来，似乎是这样的，尤其是在文明与理性昌盛如斯的今天。但我们也不得不注意到一个事实：人类对神秘事件的好奇，实际上是对其神秘原因的思考和探索。限于当时的认识水平，他们可能会把原因归结到在我们今天看来风马牛不相及的事物，或超自然的力量之上；但是，我们无法否认他们的思考和探索本身是一种理性的思维活动，表征的是人类从诞生起就与生俱来的世俗性。人类有一个从神性到世俗的过程，但是他们的思维一直是受世俗需求驱动的。正因为如此，人类才会突破神性的束缚，步入到当今社会。

本书四位著者师出同门，对先秦史研究各有心得，且就人类由神到俗的进程产生了共鸣。基于此，四人共同立志合著此书，为中国先秦社会从神性到世俗的历史文化演进提供一个多维观察的角度。能不能达到目的，不是我们所能保证的，我们只能力求精确完整地表达出我们的观点，若能抛砖引玉于万一，便为大幸。

本书的内容可以分为 4 个部分。



第一部分主要从民族起源的角度揭示先民在探索本身起源上的世俗渴求，是为第一章，何丹执笔。该章通过对东夷族诸卵生传说的梳理，试图揭示这些卵生传说实质都是早期民族的一种自觉的溯源思考，即对“人从哪里来”的一种理性追问。东夷族是构成华夏族的重要一支（这里主要指先秦时代的商秦先祖，不包括作者拿来比对研究的后世东北民族），因此这也反映了华夏先民在创世阶段的一种理性诉求。

第二部分主要从早期国家制度及其更易的角度，对早期华夏先民的世俗思维及其所促生的历史运动的轨迹进行追踪，包括第二、三、四章。第二章由李钊执笔，通过对中国早期国家（夏、商、西周三代）王位继承制度变迁的考察发现，虽然三代都将自己的王权神秘化，但在王权的维系上并不指望神秘难测的天神。三代王位继承制度变迁的主要动力是世俗性很强的维持天子之国长治久安的统治心理，三代统治者都注意吸取前代的经验教训，结合当时的社会环境，精巧地去设计和安排制度。第三章由王瑰执笔，这是他曾经思考和尝试写作的论题。周人将自己代商为天子的依据神秘化，似乎故意把周人灭商的肇端定在周太王之时。但本章的研究发现，这可能并不是周人故意神秘其事，而是太王确实做了的事情。这表征的便是一种世俗心理：弱小部族也未必相信贵为天子之尊的强大邦国的神秘性，而是认定自己通过努力同样可以谋得尊位的世俗心理。第四章也由王瑰执笔，针对商周之际神秘而聚讼纷纭的文王受命问题展开层层剥茧的研究，揭示出“受命”和“称王”两个命题的真实历史寄托，及其后人故意将之神秘化的世俗目的所在。

第三部分主要从人的角度解析了春秋战国时期华夏社会如何从神圣的等级秩序中突破出来，以世俗需求和功利目的重新塑造人性和形成新国家的过程，包括第五、六章。

第五章由李钊执笔，以春秋“行人”的辞令为探究中心，从

中揭示春秋两百多年的历史在世俗需求力量的不断驱使下，给春秋列国外事人员带来的辞令考验，并就其如何孕育出战国纵横家给予了一定阐释。第六章由李毅忠执笔，从求解春秋战国“舆人”身份和地位的真相着手，观察当时底层社会的变迁，最终揭示出：“舆人”群体的身份和地位所表征的，实际上是当时诸侯国家为适应和赢得惨烈生存竞争的世俗目标而不得不进行的底层管理和组织改革，为的是尽可能地汲取物质和人力资源为国家所用。

第四部分从周代封建等级社会经济基础破坏的角度进行考察，是为第七章，李毅忠执笔。本章以春秋名卿跨国交易田地和晋国县制产生的源头为切入点，展示了西周封建等级基础遭到破坏的方式和过程。但是，在这个破坏过程中，王权对所有土地名义上的最高拥有成了他们非法占有土地、架空诸侯国君权力的合法依据，因此王权的观念反而得到了拓展。而这个看似悖论，却埋下了极度世俗功利的秦汉帝国时代的强大根基。

第八章是第五部分，由李毅忠执笔，以来源极度神圣，后世最受重视、最多神秘附会的《尚书·洪范》之“皇极畴”为探讨中心，结合周代具体的政治实践，揭示其间存在的“皇、极、咎”三个统治范畴，而这都是世俗的理性的治国纲领，并且与周人的实际治国政策是一致的，从而让我们看到了华夏先人为达成世俗目标，是如何理性地制造和运用神秘的事物。这是对华夏先民在神性与人性之间直捣意识层面真实状况的生动揭示，正好作为本书主题的总结。

本书情况大致如此，望前辈方家不吝指正，励进后学，晚生后辈不胜感戴！

2013年12月5日

目 录

第一章 东夷族系卵生传说·····	(1)
第一节 对少昊氏“以鸟名官”的探讨·····	(2)
第二节 殷契诞生之“玄鸟生商”·····	(7)
第三节 秦大业诞生之“女修吞卵”·····	(14)
第四节 卵生的徐偃王·····	(16)
第五节 东北古民族的卵生传说·····	(17)
第六节 卵生神话所暗藏的生育观·····	(28)
第七节 神的世界,人的投影·····	(33)
第二章 王位继承视野下三代王权的世俗演进·····	(37)
第一节 夏代的王位继承制度·····	(38)
第二节 商代的王位继承制度及其演变·····	(48)
第三节 西周嫡长子继承制度的确立和完善·····	(55)
第四节 三代王位继承制度变迁的世俗驱动·····	(57)
第三章 非神圣的先周太王的“实始翦商”·····	(58)
第一节 太王“实始翦商”的现实性·····	(59)
第二节 太王的灭商战略及践行·····	(66)
第三节 “翦商”背后的华夏民族心理·····	(79)
第四章 神圣溯源的文王“受命称王”·····	(82)
第一节 作为世俗权威象征的“王”·····	(85)
第二节 商时期称“王”与称“帝”的差别·····	(90)



第三节	“文王称王”的史实与性质·····	(92)
第四节	文王受命与武王受命·····	(101)
第五节	“王”的道德化·····	(112)
第五章	春秋行人辞令堕落与战国纵横家的孕育·····	(113)
第一节	隐公元年至僖公十七年的行人辞令·····	(115)
第二节	僖公十八年至昭公三十一年行人辞令·····	(119)
第三节	昭公三十二年至哀公二十七年的行人辞令·····	(126)
第四节	春秋行人辞令堕落的社会心理变迁·····	(130)
第六章	东周“與人”的真相与暗示·····	(131)
第一节	與、與人与與人之官·····	(132)
第二节	與人的社会地位及社会变迁暗示·····	(139)
第七章	州田易手与王权神圣·····	(144)
第一节	晋平公赐州田公孙段·····	(148)
第二节	州田、州邑与晋县·····	(153)
第三节	悖论的州田交换·····	(157)
第八章	作为理性治国大法的《洪范·皇极畴》·····	(162)
第一节	《皇极畴》新释·····	(163)
第二节	《皇极畴》治国观的现世性·····	(167)
结 语	·····	(175)

第一章 东夷族系卵生传说

关于人类的起源，无论对智慧初开的原始先民，还是对科学知识丰富的现代人，都是无法回避的问题。自达尔文进化论在生物学界占据统治地位以来，人类这一万物之灵系由类人猿发展而来的观点似乎已经牢不可破。大凡哺乳动物几乎都是胎生的，人类虽脱离了动物界，但繁衍后代依然需要十月怀胎，分娩哺乳。然而，与这一习见的生活常识大相径庭的是：在我国先秦时期，却偏偏盛传着“卵生”神话。王玉哲先生说：“东方古民族一般都有鸟降生的神话传说”^①；石兴邦先生说：“鸟是东方的象征”，“鸟形纹样是东方文化教育的特点”^②；陈勤建先生说：“若追根溯源，中国人恐怕应该是鸟的子孙”^③。可见这不能不说是一个有趣的课题。这些以鸟为图腾的氏族或部落，历史上称之为“东夷”，主要分布在山东半岛、燕山南北、辽东半岛和黑龙江流域、淮河流域。秦灭六国以后，东夷族逐渐融于华夏族，故司马迁和班固皆未立传，直至范曄编订《后汉书》始有《东夷传》。所以，现存有关东夷的先秦文献大都语焉不详，如果仅凭典籍实难考证

① 王玉哲：《中华远古史》，上海：上海人民出版社2003年版，第166页。

② 石兴邦：《山东地区史前考古方面的有关问题》，《山东史前文化论文集》，济南：齐鲁书社1986年版。

③ 陈勤建：《中国鸟信仰——关于鸟化宇宙观的思考》，北京：学苑出版社2003年版，序言第1页。



其源流与变异，给东夷文化研究带来诸多不便。可喜的是，鉴于其重要的历史地位，新中国成立后东夷日益受到学术界的关注。近年来，考古工作的欣欣向荣，也为解开东夷历史之谜提供了不少宝贵的材料，从而推动了东夷历史研究工作向纵深发展。其中，共有的卵生传说即是东夷民族最为显著的文化特征。鄙人不揣浅陋，拟从鸟图腾崇拜入手，学习徐中舒先生研究历史的方法，结合先秦典籍和近世以来之考古材料、民族民俗学材料及一些古文字研究成果，就东夷族系的始祖卵生传说做初步探讨，以期有抛砖引玉之效。

第一节 对少昊氏“以鸟名官”的探讨

言东夷族以鸟为图腾，自当从其首领少昊氏“以鸟名官”开始进行探讨。而有关少昊氏“以鸟名官”的记载见于《左传》昭公十七年，时值郯子朝见鲁昭公。

公与之宴，问焉，曰：“少昊氏鸟名官，何故也？”郯子曰：“吾祖也，我知之。……我高祖少昊摯之立也，凤鸟迁至，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；雉鸠氏，司马也；鸛鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹁鸠氏，司率也。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，扈民无淫者也。”

由此可见，少昊氏掌管历法和民事的整个职官系统均以鸟命名，少昊部落俨然成了鸟的王国，诸鸟后面的“氏”字意味着少昊氏正是一个由许多鸟图腾氏族联合而成的大部落，少昊便是这个“鸟”王国的首领。少昊氏这种以鸟为图腾的信仰，除了体现

在“以鸟名官”之外，还体现在“以鸟为姓”和“以鸟为名”两个方面。就少昊之姓来说，《说文》载：“嬴，少昊氏之姓”^①。何光岳先生认为，嬴姓的义符“女”换成“鸟”，即“燕”的异体字，且又同音，故“嬴”即“燕”。^②就少昊之名来说，少皞名“挚”，而“挚”与“鸷”两字古代通用，袁珂先生就说：“少昊名挚，古挚、鸷通，则为此百鸟之王而名挚之少昊，神话中其亦鸷鸟之谓乎。”^③这表明，少昊之姓与名，皆与鸟有关，可见仍源于鸟图腾崇拜。

东夷首领的这一图腾信仰，也得到了田野考古的印证。大汶口文化和龙山文化中最盛行的器类，即是鸟形陶塑，如日照两城镇龙山文化遗址，采得陶制小鸟一件，系泥质灰陶随手捏制成，造型颇古拙，高额、大目、突胸，尾部上翘，腹下两足作乳头状，两目系用泥丸附加而成，左目有极细之暗纹两条，如描写人目侧面之形，右目则无之。^④除鸟形陶塑外，仿鸟喙形制作的陶鬻是又一典型器类，如龙山文化时期的潍坊市姚官庄遗址出土的陶鬻，长流向上伸，颈部较长，流尖略呈鹰嘴形。^⑤此外，鸟首形鼎足也是特色陶器之一，如姚官庄龙山文化遗址出土的“鸟头形鼎足，有呈弧面等腰三角形，上部稍宽，下部尖圆，一般足面饰一条堆纹，两侧上部各加一个眼眶，下部向内微弯呈鸟头形。足有大小，小的仅长 3.5，最宽处约 3.5 厘米；大的长达 14.5，最宽处约 14 厘米”^⑥。又如潍县鲁家口遗址龙山文化层也出土许

① 徐中舒：《汉语大字典》（缩印本），“嬴”字《说文》解，武汉：湖北辞书出版社，成都：四川辞书出版社 1992 年版，第 886 页。

② 何光岳：《东夷源流史》，南昌：江西教育出版社 1990 年版，第 23 页。

③ 袁珂：《山海经校注》，成都：巴蜀书社 1993 年版，第 391 页。

④ 刘敦愿：《日照两城镇龙山文化遗址调查》，《考古学报》1958 年第 1 期。

⑤ 山东省文物考古研究所等：《山东姚官庄遗址发掘报告》，《文物资料丛刊》（5），北京：文物出版社 1981 年版，第 14—17 页。

⑥ 山东省文物考古研究所等：《山东姚官庄遗址发掘报告》，第 20—21 页。



多鸟头形鼎足（也称鬼脸式鼎足），大致有4种：无眼（圆孔）无鼻（竖条堆纹）中空、有眼无鼻、有鼻无眼；有鼻有眼。眼有的未穿透，还有的两侧加叶脉状划纹。^①甚至，某些陶器的盖纽也有仿鸟头型来精工制作的，如日照两城镇遗址出土鸟头纽式器盖1件，纽作鸟形，系手捏而成的。泥质红陶制，其上有同心圆圈纹两道，中央立一鸟头，捏泥丸作两目，造型虽极简单，但整个器盖则甚别致。^②而这些与鸟相关的器物正应当为东夷少昊部族的文化遗存，如王青先生所说：“少昊氏是史前东夷人的重要支系，考古发现的陶文和大墓证明，少昊氏不仅存在于大汶口文化时期，而且还延续到龙山文化时期，期间经历了不断迁移和发展的过程。……到龙山文化末期，少昊氏走向衰亡，被东夷新崛起的皋陶、伯益等政权实体取代。”^③所以，这些鸟型文化遗存，无疑都与少昊部落的图腾意识密切相关。

少昊氏的这种图腾崇拜在人类历史上实际上是普遍存在的。美国早期著名民族学家摩尔根认为，图腾“意指一个氏族的标志或图徽”^④。英国著名学者詹·乔·弗雷泽认为，图腾为“他的亲族”和“他的图腾标记”^⑤。苏联著名民族学家谢·亚·托卡列夫指出，澳大利亚南部和东南部落土著民众，“通常将图腾称为‘我的朋友’或‘我的兄长’、‘我的父亲’，有时又称为‘我

① 中国社会科学院考古研究所山东工作队等：《潍县鲁家口新石器时代遗址》，《考古学报》1985年3期。

② 刘敦愿：《日照两城镇龙山文化遗址调查》。

③ 王青：《从大汶口到龙山：少昊氏迁移与发展的考古学探索》，《东岳论丛》2006年第3期。

④ [美] 摩尔根：《古代社会》，北京：商务印书馆1981年版，第162页。

⑤ [英] J. G. 弗雷泽：《家庭和氏族的起源》，转引自何星亮著《中国图腾文化》，北京：中国社会科学出版社1992年版，第11页。

的骨肉’，即笃信自身与图腾之间存在某种血缘关系”^①。然纵观先民的图腾类型，凡尊为图腾的动植物大都是先民赖以生存的重要资源。所以，图腾崇拜同人类的经济生活是紧密相关的，在生产水平极端低下的情况下，人们的活动范围往往有限，对某一氏族具有重要意义的动物或植物，就被这一氏族的全体成员看作自己的祖先或亲族加以崇奉。从这个意义上来说，虽不能毫无批判地认为具有共同图腾的人们出自同一祖先，但至少他们的经济生活具有共性或者文化具有互动性。由于生活环境与生产方式的不同，各氏族崇拜的图腾物也不尽相同，具体到少昊氏以鸟为图腾则主要根源于如下两个方面。

首先，众多鸟类在此生存，为少昊族人识鸟，进而崇鸟提供了物质基础。辩证唯物主义认为：“物质第一性，意识第二性。物质决定意识，意识是物质世界发展的产物，是人脑对客观事物的反映。”^② 据《左传》定公四年载：“命以伯禽而封于少皞之虚。”由伯禽被封于曲阜可知，少皞以曲阜为都，其统领下的各鸟族足迹则可能遍布山东各地。除鲁国腹地之外，《左传》昭公二十年载：薄姑，“昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，薄姑氏因之，后太公因之。”可见，薄姑故城在今临淄西北，属齐地，少昊部落中的爽鸠氏一支即故居此地，亦即山东所在的齐鲁大地可视为东夷鸟文化的发源地。而山东以半岛的形势三面环海，正处于我国东部沿海的中心地带，北隔渤海与辽东半岛相望，南则与东南沿海相通，西则背靠中原，亦即山东半岛正处在东北松辽平原、江浙平原和华北平原的中间地带，东面又隔黄海与朝鲜、日本相望，所以山东半岛就处在环渤海湾的中心地带，

① [苏联] 谢·亚·托卡列夫著，魏庆征译：《世界各民族历史上的宗教》，北京：中国社会科学出版社 1985 年版，第 47 页。

② 戴晓仪等主编：《马克思主义哲学原理》，北京：北京工业大学出版社 2002 年版，第 43 页。



而这一地理位置显然具有重要意义。因为鸟的存在离不开水泽和草木，而少昊族所在的滨海地区为鸟类的生存繁衍提供了适宜的生存环境，故此地鸟类众多，少昊部族下众多的分支也向我们充分说明了这一史实。

其次，鸟类在少昊氏的社会生活、农业生产方面发挥过重大作用，是其崇鸟的根本原因。徐中舒先生认为：“东方历法发达，很早就测定了二至二分，玄鸟氏就是主管此项工作的。”^① 陈勤建先生更进一步指出：“少昊氏族很有可能使用过一种‘鸟历’，即主要通过观察各种候鸟的来去、鸣叫以确定季节，从而安排播种、收获等生产和生活活动的自然物候历法。”^② 郯子之言中，所谓“分”者，即春分、秋分；“至”者，即夏至、冬至；“启”者，即立春、立夏；“闭”者，即立秋、立冬。所以，由少昊氏职官系统中司分的玄鸟氏，司至的伯赵氏，司启的青鸟氏，司闭的丹鸟氏可看出，少昊氏不仅已掌握“二至二分”，更是已经掌握了四时八节。且由以鸟命名可知，这时的历法是一种“观鸟知时”的物候历法。山东泰安大汶口文化墓地出土的“鸟柱”即被视为其有力证明。在第75号墓中出土了一件背壶，上面有朱绘图案^③，“这个图案的中心画一大圆点，表示鸟的身体，又象征太阳，顶上伸出一个向左侧视的长喙鸟头，两侧用芒刺纹表示对称展开的翅膀，下面是两分叉的羽尾；这是扑翅待飞的鸟，且在左右张望，有雄鹰展翅之意，称它‘太阳鸟’。下面表示立柱，太阳鸟落在立柱的顶端，又插在横木上，可以固着于地面，作为

① 徐中舒：《殷商史中的几个问题》，载于《四川大学学报》（哲社版）1979年第2期。

② 陈勤建：《江南鸟（日）神话崇信的传播与衍化》，《民间文化论坛》2006年第6期。

③ 山东省文物管理处、济南市博物馆：《大汶口：新石器时代墓葬发掘报告》图五九.8，北京：文物出版社1974年版，第73页。

图腾柱的形象是比较完整的。”^①《海外东经》曰：“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”^②又《大荒东经》曰：“大荒之中，有山名曰‘孽摇鼂羝’。上有扶木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰‘温源谷’。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”^③此“一日居上枝”又“载于乌”的，正是太阳鸟落在扶桑或扶木顶端的形象，也是大汶口文化鸟图腾柱的形象。此外，陆思贤先生还依据连云港将军崖岩画^④太阳神群像中以人面鸟喙为主的意象认为，“先民们在观测天象、气象的同时，也结合物候，尤其是候鸟，与节令有关；一群鸟首纹图案，说明少皞鸟王国的神话颇为古老”^⑤。对时节的掌握，就为农业的发展提供了保障，故在少昊氏的职官系统中还有分掌民事的五官，这就大大提高了人们生活的水平，作为历正总管的“凤鸟氏”似乎已经形成了一个非常严密的指导农业生产的司时管理机关。正因为鸟类在少昊氏农业生产和生活中发挥的如此重大作用，故而受到其族属的崇拜，这自当在情理之中。

第二节 殷契诞生之“玄鸟生商”

“玄鸟生商”的始祖创生神话，由来已久，习见于我国的文献典籍。现摘录主要记载如下，藉以探讨分析。

① 陆思贤：《神话考古》，北京：文物出版社1995版，第71页。

② 方輶译注：《山海经》卷九《海外东经》，北京：中华书局2009年版，第201页。

③ 方輶译注：《山海经》卷十四《大荒东经》，第233页。

④ 《连云港将军崖岩画遗迹调查》，《文物》1981年第7期。

⑤ 陆思贤：《神话考古》，北京：文物出版社1995年版，第94页。



《诗经·商颂·玄鸟》云：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”^①

《楚辞·离骚》云：“望瑶台之偃蹇兮，见有娥氏之佚女。”^②

《楚辞·天问》云：“简狄在台，咎何宜？玄鸟致贻，女何喜？”^③

《吕氏春秋·季夏纪·音初》：“有娥氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若谿谿。二女爱而争搏之，覆以玉筐。少选，发而视之，燕遗二卵，北飞，遂不反。”^④

《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。契长而佐禹治水……帝舜乃命契为司徒……封于商，赐姓子氏。”^⑤

由以上记载可以看出，随着历史的推进，故事情节有了从简到繁的变化，如《楚辞》在《诗经》玄鸟生商的简单情节之上，增添了故事的主人公和发生地；《吕氏春秋》则将《楚辞》中的主人公有娥氏由一人变为二人，故事发生的“台”变为“九成之台”；将《诗经》中的“玄鸟”变为“燕”；《史记》更是将主人公由《吕氏春秋》中的“二女”变为“三人”，将发生地由《吕氏春秋》的“九成之台”变为水中，但却始终没有改变“玄鸟生商”的主题，人们始终把玄鸟作为商族的图腾看待。而诸如《诗经》和《楚辞》这类先秦文献的记载，则说明“玄鸟生商”的传说早已存在，不可能是汉儒们的杜撰。以上有关玄鸟生商的神话，实际表明了远古时期的一种卵生信仰。卵生信仰的重要标志就是传说其始祖由卵生或吞卵而生。魏勒认为在卵生信仰中，

① 刘毓庆、李蹊译注：《诗经》，北京：中华书局 2011 年版，第 888 页。

② 林家骊译注：《楚辞》，北京：中华书局 2010 年版，第 22 页。

③ 林家骊译注：《楚辞》，北京：中华书局 2010 年版，第 94 页。

④ 陆玖译注：《吕氏春秋》（上）季夏纪第六《音初》，北京：中华书局 2011 年版，第 172 页。

⑤ 《史记》卷三《殷本纪》，北京：中华书局 1982 年标点本，第 91 页。

“卵和蛋是生命的最高表现，其他所有表现都有从属于它。在科学的意义上，人的卵，以及产生卵的卵巢和在其中发育成婴儿的子宫，甚至在更广泛意义上包含一切女人，是创造力的最好最大成就的象征。”^① 创生神话作为发自人类最底层的文化现象，通常与图腾信仰有着密切联系。“玄鸟生商”的故事反映的正是图腾生育信仰中的卵生信仰，而这种卵生传说的由来，我们认为主要是对祖先鸟图腾信仰的继承。

商人对鸟的崇拜，可以从多个方面看出。首先，从《诗经》的成书和“颂”的体裁可以看出。“玄鸟生商”的传说最早载于《诗经·商颂·玄鸟》，而《诗经》是我国第一部诗歌总集，约在公元前六世纪中叶编纂成书，收录西周到春秋的诗篇，其原始价值不可低估。“颂”是《诗经》中用于宗庙祭祀的乐歌。《玄鸟》是宋国诸侯祭祀殷高宗武丁的祭祀乐歌，追述了殷商民族的始祖诞生和开国君主成汤的功绩，赞颂了殷高宗武丁复兴殷商，国泰民安，四方来朝的局面，表现了热烈庄重的祭祀氛围和虔诚的祝愿。祭祀作为一种庄严而隆重的场合，其内容必是意识的真实反映，正如徐中舒先生所说：“商民族出于东方。商颂是宋国颂扬其先代的诗，记载了商人的古代传说。玄鸟及燕子，可视为商的图腾。可见简狄传说出自殷人世代相传。《史记》原有所本，不是汉人杜撰的。”^②

其次，从契父帝喾的传说可以看出。商人以契为始祖，而契以帝喾为父，“喾”又名“俊”，《山海经》中多记载有帝俊“使四鸟”的故事，如《大荒南经》载：“帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟”^③；《大荒东经》载：“帝俊生中容，

① 魏勒：《性崇拜》，北京：中国青年出版社1988年版，第142页。

② 徐中舒：《殷商史中的几个问题》，《四川大学学报》（哲社版）1979年第2期。

③ 方輶译注：《山海经》卷十五《大荒南经》，第239页。



中容人食兽、木实，使四鸟”^①；“帝俊生晏龙……食黍，食兽，是使四鸟”^②；“帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟”^③；“帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟”^④。另外，《大荒东经》还有关于帝俊与五彩鸟交友的故事，其云：“有五彩之鸟，相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是司”^⑤。可见，帝俊的形象总是与鸟互见，这与作为帝喾次妃的简狄吞鸟卵而生契，似乎存在着某种联系。金荣权教授指出：“帝俊在中国古代神话中是一个谜一般的神性人物，他的事迹既不为正史所载，也不为诸子所传，只见于《山海经》之中，尤其集中反映在《大荒》《海内》两经之中。究其神系渊源与脉络，显不属于炎帝世系，也不隶属于黄帝世系，是与炎、黄两大神系并存的第三神系。……关于帝俊在中国古代诸神中的地位，今天众说纷纭，然一般认为帝俊当是上古时代东方民族的祖先神，这种看法是一致的，因为《山海经》记载的帝俊活动地及其子孙之国大多在东方。”^⑥

再次，从文献记载来看，雉等鸟类在商具有崇高地位。这表现在商人对于鸟类所怀有的一种复杂的敬畏心态。据《尚书·高宗彤日》记载：

“高宗彤日，越有雉雉。祖己曰：‘惟先格王，正厥事。’乃训于王曰：‘惟天监下民，典厥义。降年有永有不永，非天夭民，民中绝命，民有不若德，不听罪。天即孚命正厥德，乃曰其如台！呜呼！王司敬民，罔非天胤，典祀无丰于尼。’”^⑦

① 方韬译注：《山海经》卷十四《大荒东经》，第229页。

② 方韬译注：《山海经》卷十四《大荒东经》，第229页。

③④ 方韬译注：《山海经》卷十四《大荒东经》，第230页。

⑤ 方韬译注：《山海经》卷十四《大荒东经》，第233页。

⑥ 金荣权：《帝俊及其神系考略》，《中州学刊》1998年第1期。

⑦ 慕平译注：《尚书》，北京：中华书局2009年版，第109—110页。