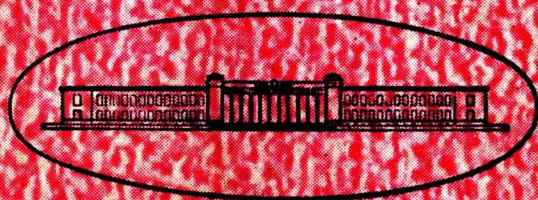


中國歷史博物館 館刊

ZHONGGUO LISHI BOWUGUAN GUANKAN



10

九 八 七 年 总 第 十 期

中国历史博物馆 馆刊

一九八七年 总第十期

华之本义新探

- 兼论偃师商城为虚滑 郭 仁 (3)
- 河姆渡文化鸟形象探讨 孙其刚 (10)
- 对良渚文化兽面纹璜形玉的一些看法 石志廉 史希光 (18)
- 水神祭祀与左江崖壁画 宋兆麟 (20)
- 泥型铸造发展史 张万钟 (26)
- 中国早期的铜铃 安家瑗 (35)
- 略论战国城市与政治、经济和军事的关系 陈绍棣 (39)
- 祖冲之圆周率产生的历史条件 李 强 (47)
- 关于隋炀帝三下江都问题之剖析 王永谦 (53)
- 敦煌所出唐河西支度营田使户口给粮计簿残卷 唐耕耦 (60)
- 从房山《石经题记》看唐代邑社组织 梁 丰 (67)
- 南诏崇尚佛教与凉山岩画艺术 胡江生 木 林 (71)
- 唐宋四类城市的规模、布局与管理 郭正忠 (77)
- 明代云南的盐政 何珍如 (85)
- 关于天地会盟书誓词与请神表文 赫治清 (91)

馆研 藏文 物究

- 崔詹墓志考 周 铮 (100)
- 米芾书艺的特点和成就 蒋文光 (106)
- 明长城蓟镇图考略 杨文和 (110)
- 从乾隆《御题棉花图》看棉花种植在北方的推广 王 芳 (120)

- 资料：清末中美关系两则 林 岩 (126)

Bulletin of the Museum of Chinese History
Serial Number 10. 1987

Main Contents

Guo Ren.

New Light on the Original Meaning of Hua — — also on Shang City Ruins in Yanshi Being Xuhua

Sun Qigang.

Study of the Horse Images fo the Hemudu Culture

Shi zhilian and shi Xiguang.

Some Views on Huang—shaped Jades with Monster Masks in the Liangzhu Culture

Song Zhaolin.

Offering Sacrifices to Water God and Cliffside Frescoes on the Zuojiang River

Zhang Wanzhong.

Development of Clay Mould Casting

An Jiayuan,

Early Bronze Bells in China

Chen Shaodi.

Some notes on Relations between Cities and Political, Economical and Military Affairs during the period of the warring states.

Li Qiang.

Historical Conditions for the Invention of the Ratio of the Circumference of a Circle to Its Diameter by Zu Chongzhi

Wang Yongqian.

Analysis of the Problem Relating to Emperor sui Yangdi's Three Visits to Jiangdu (now Yangzhou)

Tang Gengou.

Fragmentary Residence Booklet Found from Dunhuang with Set provisions of Land Officials in Hexi during the Tang Dynasty.

Liang Feng.

Tang City and Community Organizations Viewed by the Graffito on the Stone Scripture Found in Fangshan

Hu Jiangsheng and Mu Lin.

Worshipping Buddhism in Nanzhao and Rockpainting Art in Liangshan

Guo Zhengzhong.

Scale, Layout and Administration of Four Types of Cities in Tang and Song Dynasties

He Zhenru.

Salt Administration in Yunnan during the Ming Dynasty

He Zhiqing.

Oath of Tiandihui (secret society) Treaty of Alliance and Invitation to please God.

Zhou Zheng.

Study of Epitaph of Cui zhan's Tombstone

Jiang Wenguang.

Features and Artistic achievement of Mi Fei's Calligraphy

Yang Wenhe.

Some Notes on the Map of Jizhen Located at the Foot of the Great Wall Built during the Ming Dynasty

Wang Fang.

Popularization of Cotton Planting in North China Viewed by Yuti mianhua Tu (Picture of Cotton with an Inscription by Emperor Qianlong)

Lin Yan.

Two Examples to Illustrate the Relationship between China and the United States.

华之本义新探

——兼论偃师商城为虚滑

郭 仁

我国有五十多个民族,统称为中华民族。华夏,或即简称为华,是中华民族的代表。目前学术界对华夏一名的本义尚未完全探究明白,尤其是对华字本义的认识还很模糊。因此,对华夏一名,尤其对华字之本义尚有深究的必要,故仅述管见,就教于大家。

一、华夏是古代两个民族的称号

华夏一名,最早出现于周代。关于华夏一名中的“夏”,古往今来的解释都是比较明确的。夏,即由我国历史上的夏王朝而得名。史籍中或称“诸夏”。这里不需复述。而华夏一名中之“华”由何而来,其本义如何?则至今尚无明确的解释。近年,顾颉刚、王树民先生在其《“夏”和“中国”——祖国古代称号》一文中提出,“华”和“夏”二字,古音相近,实为一字^①。研读大作,觉得这个解释,也未尽其义。从有关材料分析,“华”和“夏”当是两个民族的称号。

《尚书·武成》有:“华、夏、蛮、貊,罔不率俾,恭天成命”之句^②。从文义上分析,这里的“华、夏、蛮、貊”当是四个民族的称号。如同《尚书·牧誓》中的“庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮”是八个民族的称号。《武成》和《牧誓》都是周人之书,这两段文字,记载的也都是周人在灭商的过程中联合各民族共同伐纣的事。由此可以认为,“华、夏、蛮、貊”和“庸、

蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮”是周人在灭商的过程中所联合的民族,而与周人属于不同的民族。华、夏,则为两个民族的称号。

周人在灭商的过程中联合了这些民族,夺取了商王朝的政权。然而,在周人夺得政权之后,对这些民族又保持着警惕和戒备。《左传》:僖公二十一年“任、宿、须句、颛臾、风姓也,实司大皞与有济之祀,以服事诸夏。邾人灭须句。须句子来奔,因成风也。成风为之言于公曰:‘崇明祀,保小寡,周礼也。蛮、夷、猾、夏,周祸也。若封须句,是崇皞济,而修祀、纾祸也’”。对这段文字的解释,至关重要。杜预注云:“此邾灭须句,而曰蛮夷。昭二十三年,叔孙豹曰,邾又夷也。然则,邾虽曹姓之国,迫近诸戎,杂用夷礼,故极言之。猾夏乱诸夏”。杜氏之后的解经家,也都信此说。这实是一个历史的误解。杜氏此注,矛盾很多。说邾是“曹姓之国”,或为曹叔振铎之后,邾即当是周人,而说邾因“迫近诸戎,杂用夷礼,故极言之”,也无此种道理,周人对同族,绝不会称其为蛮夷,否则与宗法制是不相容的。蛮夷之名,带有民族歧视之义,若成风对鲁僖公说邾是蛮夷,就是当着周人之面辱骂周人。所以,这里所说的蛮夷,指的不应是邾人。杜氏将“猾夏”解释为“乱诸夏”,《左传》明言,须句是“服事诸夏”,服事诸夏,不等于就是诸夏,正如,殷人灭国后,服事于周,而

不是周人；诸夏也服事于周，同样也不在周人之列。邾人、不属蛮夷，须句也不是诸夏，而邾灭须句，从何谈是蛮夷乱诸夏呢？

《尚书·舜典》有：“蛮、夷、猾、夏、寇、贼、奸、宄。”此是否舜时之文，很可怀疑，然而，这段文字出现于《左传》之前，则当无疑问。就其文义而言，舜，国号虞，夏在舜时存在与否，不好断言，而将“猾夏”解释为侵乱诸夏，则非虞国的根本利害所在。从这段文字的体例来分析“蛮、夷、猾、夏”与“寇、贼、奸、宄”当是对偶句，“寇、贼、奸、宄”是危害社会的四种不轨；而“蛮、夷、猾、夏”则当是四种敌对势力。故可以认为，将“蛮、夷、猾、夏”解释为蛮夷侵乱诸夏，实为误解。《春秋》、《左传》等，记载了大量的各国和各族之间的相互侵乱的事件，而未见有用“猾”字之处。这也可说明，“猾”字的本义不是侵乱。

我国古代，对敌对民族称号的书写，多加一“犭”和“豸”旁。这是民族歧视的一种表现，史籍中的“狻狷”是其一例。由此推测，“猾”，当是一个民族的称号。猾与华同音，《左传》之“猾夏”即当与《武成》之“华夏”作相同的解释。如此，“蛮、夷、猾、夏，周祸也”，即当解释为这四个民族是周人的祸端。

蛮、夷、猾、夏，是周人的四种敌对势力。周人曾与“夏”为敌。《左传》昭公十五年，记周景王赞述晋文公的功绩中有“抚征东夏”之句。东夏，即居于东方的夏人。周景王和晋文公同是周人，既然“抚征东夏”是对周人的功绩，说明周人曾与“夏”为敌，而“夏”则是周人的一种祸端。

周人视“华”也为敌对势力。《左传》襄公十一年，晋悼公赐魏绛金石乐器及女乐时，赞扬魏绛说：“子教寡人和诸戎狄，以征诸华。八年之中，九合诸侯”。这里所说，晋侯曾联合戎狄征服了“诸华”。晋侯是周人，可知周人视“诸华”亦为敌对势力，“华”也是周人的一种祸端。

《左传》昭公三十年，吴国子西说：“吴周

之胄裔也，而弃于海滨，不与姬通。今而始大，比于诸华”。这里所说的“不与姬通”，当是吴之建国初期，在东部沿海，与中原的姬姓周人和周王朝不能相往来。而“比于诸华”，则当是说吴与诸华相比邻或抗衡。由此可知，周人自称为“姬”，而与“诸华”是不同的民族并相敌对。子西之言，将“周”与“华”分得很清楚。

《左传》襄公十四年，晋大夫范宣子要逮捕戎子驹支，说他泄漏了机密。戎子驹支申辩说：“我诸戎，饮食、衣服不与华同，贄币不通，语言不达，何恶之能为”。这里戎子驹支申辩的是他们戎族的饮食、衣服和语言等都不与“华”人相同，没有可能向“华”人泄漏机密。饮食、衣服、尤其是语言，是区别民族的重要因素。从戎子驹支的这段话中，可以得知，当时“华”和“诸戎”都各保持着自己民族的习俗和语言。范宣子和戎子驹支同服事于晋，晋侯是周人，由此推测，当时周人、戎人和华人都有各自的习俗和语言，所以，周人与“华”不是同族。

据以上的分析可以认为，诸华、诸夏和姬姓周人是三个不同的民族，华、夏，是两个民族的称号。

二、诸华是商之遗民

前节分析了诸夏、诸华和周人分别为三个民族。诸夏，是夏王朝的遗民；周人是姬姓，或称“诸姬”；而诸华是何族？

前引的“华、夏、蛮、貊”和“蛮、夷、猾、夏”中的“蛮、夷”或“蛮、貊”，当是指处于边远地区的民族；而“华、夏”，则当指居于中原的民族。《尚书·召诰》：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”。这里将夏和殷并列在一起，是说周立国之后，要借鉴夏、商两个王朝统治的得失。从政治形势分析，夏和商都是在中原建立的王朝，两朝灭国以后，其国民的大多数仍留居于中原。周人取得政权之后，在中原地区，面临的敌对势力、首先是殷人的

反抗,其次是夏遗民的势力。周王朝对夏、商遗民的势力,一方面是保持着高度的戒备,另一方面也施行了安抚政策,周王朝封夏禹之后于杞;封商遗民的代表人物微子于宋。夏、商遗民正是周人在中原的两大敌对势力。据此推测,华或猾,当是殷人。“蛮、夷、猾、夏”和“华、夏、蛮、貉”,将“华”、“猾”排在“夏”之前,可说是主次之分的。

华为殷人,《史记·宋世家》为我们提供了一条线索。宋元公十年,“元公毋信,诈杀诸公子,大夫华、向氏作乱。楚平王太子建来奔,见诸华氏相攻乱,建去如郑。”这里所记之“诸华氏”当与《左传》所记之“华”和“诸华”的涵义是相通的。宋国是商遗民的国家,其统治阶级及其国民基本上都是商之遗民。华氏,当然是商遗民。华氏在宋国为强族,掌握着宋的的权柄。而“诸华氏相攻乱”,则将参与这次攻乱的宋国各姓氏政治集团都包括在“诸华氏”之中了。由此可以追溯《左传》所记之“诸华”和“华”,当是居留各地的商遗民政治集团。

《史记·秦本纪》:“周武王之灭纣,并杀恶来。是时,蜚廉为纣‘作’石北方,还,无所报,为坛霍太山而报,得石棺,铭曰:‘帝令处父,不与殷乱,赐尔石棺,以华氏死’。遂葬霍太山”^③索隐:“言处父至忠,国灭君死,而不忘臣节,故天赐石棺,以光华其族”。这里所说的“天赐石棺”,固然虚妄。而这个棺铭,却为我们探究华氏与殷人的关系留下了一条线索。司马贞将“华氏”解释为“以光华其族”,则未达其义。《秦本纪》所记之“华氏”,当为姓氏,与《宋世家》所记之“诸华氏”当是相同的。以“不与殷乱”与“以华氏死”相对应来分析,蜚廉是为殷商王朝殉国而死。则“华氏”即指殷人。这与司马贞所说“处父至忠,国灭君死,而不忘臣节”之义相合。而司马贞不知“华氏”是殷人,只好作“以光华其族”的解释。

华为商之遗民,还可从前引范宣子要逮捕戎子驹支的事件中找到一些线索。范宣子

要逮捕戎子驹支的起因,是范宣子在郑国向地的盟会上,遇到了齐国崔杼、宋国的华阅、卫国的北宫括等人的傲慢抵制。这个抵制,范宣子说是由于戎子驹支泄漏机密的结果。戎子驹支的申辩是他们的语言不与华人相通,没有可能向华人泄漏机密。这里所指的“华”人,当是指崔杼、华阅、北宫括等人。宋国的华阅,是殷遗民,当无疑问;卫国的北宫括,亦当是殷遗民,殷之北国,当在周之卫境。《史记·殷本纪》载,殷遗民有“北殷氏”。这位北宫括,很可能是北殷氏。崔杼是齐国的使者,齐国,殷遗民也很多,崔杼也有可能是殷遗民。如此,戎子驹支所说的“华”,当是指这些殷遗民。

华为商人,还可从吴国子西所说的“比于诸华”进行分析。吴国是周人在今江苏一带建立的国家。在春秋时代,其邻近大国,有:鲁、齐、宋、郑、楚和越等。齐、鲁、宋、郑、楚等地,在商代都是商王朝的本土。商亡国后,其国民大部分仍留居于本地。周初将周王朝的三大支柱——周公、太公、召公封于鲁、齐、燕三个东方国家,其目的是镇抚这些地区的殷民。太公至齐“因其俗、简其礼”和周公子伯禽至鲁“变其俗、革其礼”,都是针对殷人的礼俗所采取的措施。周在灭商之前,是少数民族,其人口远不如商人之多。灭商后,封了许多同姓诸侯,同姓诸侯国中的侯族,当然是周人,而国内的多数民众,则仍然是留居在本地的殷人或其他族人。殷周社会的基本结构,是以氏族为纽带的宗法制^④。留居在各地的殷人,仍然保持着他们原来的氏族组织,这种氏族组织,在诸侯国内也仍然是有相当势力的政治集团,这些政治集团的上层人物,则参与诸侯国的统治。子西所说的“比于诸华”,即当指齐、鲁、宋、郑、楚等国的殷人政治集团。

商的人口多于周人,商人的文化也高于周人。一个人口较少而文化较低的民族,统治一个人口众多而文化发达的民族,势必要

吸取被统治民族的文化和统治经验。同时，还必需吸收被征服民族中已经归顺的，有统治才能或权威人物参与统治。这在我国的历史上是屡见不鲜的。周人取得政权之后，正是采取了这样的政策。所谓“周因殷礼”，就是周王朝继承了商王朝的一套统治制度。春秋时代，诸侯国的统治阶层中，殷遗民是相当多的，如：鲁国的孔子家族及其门生子贡、子夏等；郑国的子氏、华氏；前述卫国的北宫括等，都是殷遗民，而这些人，也都是殷人集团中的代表人物。由此看来，春秋时代，中原各国中殷人的势力是相当强大的。无怪乎一个被征服民族的宋国，在这个时期要谋取霸主的地位。

从考古资料来看，周王朝的许多封国，乃至周人的老家，都有大量的殷遗民。北京琉璃河遗址黄土坡燕国墓地和山东曲阜鲁国故城的发掘，都发现有周人与殷人两种不同葬俗的墓葬。证明了在西周时代，燕国和鲁国，都有大量的殷遗民。在河南洛阳，浚县，陕西长安，甘肃灵台等地，也都发现了同类的现象^⑤。这些实物资料证明，留居在诸侯国中的殷人，保持着他们自己的氏族组织（有他们自己的氏族墓地）；也还保持着他们的传统习俗（有与商墓形制和随葬器物相同的墓葬）。尽管鲁侯伯禽“变其俗、革其礼”，而鲁故城的发掘资料证明，鲁国殷人的礼俗也并未变革掉。

周灭商之后，留居于各地的商人集团，仍保持着相当强大的势力，他们遇有机会就可能起来反抗周人的统治，以夺回失去的政权。而且他们也同样会采取包括周人在内的各族，组成联合阵线。周初商奄等国的叛乱，就是商人与奄、徐夷、淮夷以及周族的管、蔡联合行动。所谓“蚩、夷、猾、夏、周祸也”，即当指这类事件。

华为商人，还可从古代地名上找到一些线索。《史记·殷本纪》：“殷契……封于商”。“集解”：“郑玄曰，商国在太华之阳。皇甫谧曰，今上洛商是也”。又“赐姓子氏”下

“正义”引《括地志》：“故子城在谓州华城县北八十里，盖子姓之别邑”。从上述华与商的关系来分析，太华、华城都可能是因商人得名。《史记·秦本纪》：昭襄王三十三年“击芒卯华阳，破之”。“正义”引《括地志》：“故华城在郑州管城县南三十里。《国语》：伯对郑桓公、虢、郕十邑，华其一也”。此《国语·郑语》：“若克二邑（韦昭注、二邑、虢、郕），郕、弊、补、舟、依、郛、历、华，君之土也”。《括地志》说故华城在郑州管城县南。管城即今郑州商城之地。郑州商城是商王朝的城之一，周初封管叔鲜于此，也是镇抚商之民。可知，这一带商之遗民是相当多的。这个华城，也很可能是周初管国建立之后，商民之一部所建之城。说不定这个华城就是郑州商城。

《元和郡县图志》河南道滑州：“州城，古滑台城，城有三重，又有都城，周二十里，相传云：卫灵公所筑小城。昔滑氏为垒，后增以为城，甚高峻坚险。临河亦有台”。这所说的“昔滑氏为垒，后人增以为城”，可知滑台之名是由滑氏而得。“猾”、本应为滑字，只是史籍中加入民族歧视而写成“猾”字。前面已述，华、猾为商人，这里所记之“滑氏”，是《左传》、《史记》中之“华氏”，当为商人，滑台，则为商人所筑之台。商人所筑之城，谓台，《尚书·武成》有：“散鹿台之财”。可知，鹿台是商王朝存财货之地。此滑台可也是城。滑地，正处郑州商城与安阳殷墟两个都城之间，是商王朝的心腹地区，这一带人遗迹当不会少，由此推测，此滑台亦可说：商人所筑之台。

上述这些“华”或“滑”地，都能与商人联系，也可为“华”和“滑”为商人的左证。而，这些华和滑都非一地，推测，商人所建城称为“华”或“滑”。“商”和“殷”，都是由而得名，而华或滑，则当为姓氏，华或滑地，由姓氏而得名。

三、偃师商城为虚滑

前节分析了诸华是商遗民，华和滑地都与商人有关，如是，一九八三年中国社会科学院考古研究所在河南偃师发现的商城^⑥，则当为古之虚滑。

《左传》：成公“十七年春王正月，郑子驷侵晋虚滑”。杜预注：“虚、滑，晋二邑。滑故国，为秦所灭。时属晋，后属周”。杜预说虚滑是晋国的二邑，而在此言之后，只言滑而未言虚，可知杜氏对于“虚”不甚了解。实际上，虚滑本是一地之名，并非二邑（详下）。杜氏又说，滑在当时（子驷侵虚滑时）属于晋，而后属于周。由此推测，滑地当在周与晋接壤之地。春秋时代，周、晋两国基本是以黄河为界，周居洛阳，其实际领土已经很小，可知，虚滑必距洛阳不远。

《左传》：僖公“三十三年春，秦师过周北门……及滑，郑商人弦高将市于周，遇之，以乘韦先牛十二犒师。……灭滑而还”。这里所记的是秦师代郑，经过周王城之北门，再前进至滑地，与郑国的商人相遇。从地理方位上看，秦在周之西，郑在周之东，秦师伐郑的行军路线是由西向东。当走黄河南岸。秦师西来，经过洛阳周王城的北门，再向东进，就到达滑地。由此可知，滑的地理位置，当在黄河南岸，洛阳迤东不远的交通要道上。

《左传》：僖公二十年“滑人叛郑，而服于卫。夏，郑公子士泄，寇堵师入滑”。又《史记·周本纪》：襄王十三年：“郑代滑，王使游孙伯服请滑，郑人囚之。郑文公怨惠王不与厉公爵；又怨襄王之与卫滑”。综观以上诸条史料，可以看出，周、晋、郑、卫、秦等五国对滑地的争夺是相当激烈的。说明，春秋时代，滑在政治、军事上处于非常重要的地位，是兵家必争之地。

《左传》：成公十三年“晋侯使吕相绝秦曰，……伐我保城，殄灭我费滑”。杜预注：“费滑，滑国都于费，今缑氏县也”。这里吕相

所说的“殄灭我费滑”，即当是僖公三十三年秦师灭滑之事。可知，费滑即是滑之别称。杜注“滑国都于费”这里杜氏已将“费”和“滑”做为一地了。《水经·洛水注》：“休水又径延寿城南缑氏县治。故滑费，春秋滑国都也”。酈道元所说的“滑费”，与吕相及杜预所说的“费滑”也当是一地。如此，关于滑的名称有四：滑、虚滑、费滑和滑费。一地之称，为何有四种？其中“滑”，当是本名，“虚滑”，当解释为“滑”之废虚，如同“殷虚”，只是“虚滑”将“虚”字置于本名之前，是与“殷虚”之称有些差别；费字与废同音，费字可能是废字的通假或者是书写之误，废字与虚字义相近，虚滑，也可称废滑。《水经注》所记之“滑费”，则与“殷虚”之称谓相一致。如此，可将四种称谓统一起来，滑，是本名，虚滑、废滑和滑废，都是滑废弃之后的名称。前面已述，滑是商人所建之城，而虚滑，废滑和滑废，则当是商城废弃之后的名称。

今河南偃师县东南约四十里有一滑城。1963年中国科学院考古研究所洛阳发掘队曾对此城进行调查。调查发现古城墙数段，城之规模，南北约1000米，东西约500—1000米。古城附近的文化遗物：“有仰韶，龙山文化及商殷、东周、两汉和唐代等时期的遗物，而以汉代遗物分布最普遍，堆积最厚，其次是东周时代遗物，仰韶、龙山文化和商殷时代遗物最少”^⑦。调查报告确定此城为汉代的缑氏县城，当无疑问，而根据《水经注》、《括地志》和《元和郡县图志》等书的记载，认为此滑城是古滑伯国都，也有一定道理。然而，进一步追究，此滑城与《左传》所记之滑，在地理位置和文物遗存等方面，都不太相称。

从地理位置上看，《左传》所记之“滑”，当在周、晋接壤，黄河南岸，由洛阳向东去的交通要道之上。偃师商城的勘探中，在商城之北探出了一条古道。报告指出：“汉魏时期由洛阳东去的大道位于二遗址（偃师二里头和商城）之北”^⑧。东周时代的大道亦当为此。

而今滑城的位置，则偏离这条大道较远。洛阳，有“九朝故都”之称。自周初营建成周以后，历代的都城都建于今洛阳市区涧河至偃师县城之间。可见这一带在政治、军事上的重要地位，这里确是历史上兵家必争之地。而今之滑城，则处于洛阳盆地的边缘，在政治、军事上的地位，显然与《左传》所记之滑不相称。

从文物遗存上看，今滑城附近，东周遗物较少，商代遗物最少，而西周遗物则未见。据此推测，这里在商至西周时期尚未形成人口聚集的城邑。滑是商人所建之城，商代遗物不应很少；滑伯是周王朝所封，西周的遗物也应该有。由这些情况分析，今之滑城与《左传》所记之滑，在文物遗存方面也不相称。若说这个滑城是僖公三十三年秦师殄灭滑之后，滑伯迁于此地，也有可能。

再看新发现的偃师商城。此城是商王朝的都城——西亳，已为多数同志所承认。商人所建之城称滑，将此城定为《左传》所记之滑，名与实相符。此城做为商王朝的都城，废弃之后，称为虚滑、废滑或滑废，亦同“殷墟”。商城正处“九朝故都”区域之内，其政治、军事上的地位是显而易见的。春秋时代，有名无实的周天子居于洛阳王城，而诸侯国在“尊王”的口号下，谁也不敢冒天下之大不韪去夺取王城，滑，则正处王城近旁，古人都相信都城有王气，占据滑地，实际上就在政治、军事上为夺取霸主的地位取得了一个跳板。所以，春秋时代，诸侯国对滑之争夺如此激烈。

商城正在洛阳附近，由洛阳东去的交通要道上，与《左传》所记之“滑”的地理位置亦相符合。

综上所述，可以认为，偃师商城当为虚滑。然而，从目前商城初步发掘的资料来看，城内也未发现两周时代的遗物。是否周之滑国不在商城之内，而在其附近，也不无可能。古代城址迁移，而沿用原名的事是常见的。所以，滑或虚滑之名，仍本源于商城。

四、结 语

以上探讨了华字的本义和偃师商城为虚滑。还需要说明的是，华夏，是古代商族和夏族两个民族的称号，这仅是考察华夏一名的根源，而不能说现代以华夏做为我们国家和民族的统称不确切。一个名称有它的发展、演化的过程，它的涵义也是随着事物的发展、演化而增入新的因素。从历史上看，华夏一名做为我国及各族的统称，至迟在汉代已经形成。汉《郭有道碑》有：“周流华夏”。这里的华夏，指的是汉朝所辖的领土；汉《鲁峻碑》有：“华夏祇肃”。这里的华夏，则是指汉朝领域内的各民族。华夏一名，做为我国各族的统称已有两千年，在两千年前，华夏，已融合了古代的夏、商、周、秦、蛮、夷以及许多更古老的民族。在此之后，又融合了出现于我国历史舞台上的许多民族。

关于我国历史上各民族的融合，有这样一个规律；自古以来，在我国广大的土地上，同时居住着许多民族。每个民族都在向前发展，而当某个民族发展到一定程度并遇一定的时机，这个民族的上层统治者，便要入主中原，建立政权，进而统一全国。在这个民族所建政权统治时期，便将其文化带进中原，同时，这个民族的成员，自觉或不自觉地也吸取中原民族的文化 and 与中原民族通婚，这是第一步融合。而当这个政权被推翻，这个民族的大部分成员，仍留居中原，进一步与中原民族融合，另一部分成员，则可能逃回老家或边远地区，保持了本来民族的形式。

这里还是以商族为例。商族、起源于我国的东北部地区^⑧，逐渐向中原发展，夺取了夏王朝的政权。商灭国之后，大部分商人留居中原，即前述之诸华；而另一部分则回到商人的老家，与未入中原的同族结合，保持了商人的民族形式。在我国的历史上，这类情况是很多的。南北朝时期的民族大融合，是在这一规律中演化的；女真族两度入主中原，建

立金、清王朝，更是在这个规律中演化的近影。

总而言之，现代的汉族，是我国有史以来许多民族的集合体；而目前的许多少数民族则曾是汉族形成的源泉。有些少数民族，反而是血统较纯的华夏后裔。所以，现在以华夏一名为中华民族的统称，正反映了我国的多民族国家的历史和现状。

-
- ① 《中国历史地理论丛》第一集，陕西人民出版社，一九八一年。
- ② 关于古文《尚书·武成》，或认为伪书。即便如此，亦当是秦以前所成。对于研究商周历史还是有一定的参考价值。
- ③ 《史记·秦本纪》的这段文字很费解，引文中之“作”字，依“集解”补入。中华书局标点本，将“死”字断于棺铭之后，大概是以“索隐”之“以光华其族”为据。古代的棺、志铭文多为四言，而以华与殷人相联系，故将“死”字断入棺铭之中，即“以华

氏死”。

- ④ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》一九七九年第一期。
- ⑤ 郭仁：《关于西周奴隶殉葬问题的探讨》，《中国历史博物馆馆刊》第四期，一九八二年；山东省文物研究所：《曲阜鲁故城》一九八二年，济南；郭宝钧：《浚县辛村》，科学出版社，一九六四年；郭宝钧、林寿晋：《一九五二年秋季洛阳东郊发掘》，《考古学报》第九册；中国科学院考古研究所：《沣西发掘报告》文物出版社，一九六二年；石兴邦：《长安普渡村西周墓葬发掘记》，《考古学报》第八册；甘肃省博物馆：《甘肃灵台白草坡西周墓》，《考古学报》一九七七年第二期。
- ⑥⑧ 中国社会科学院考古研究所洛阳汉魏故城发掘队：《偃师商城的初步勘探和发掘》，《考古》一九八四年第六期；黄石林、赵芝荃：《偃师商城的发现及其意义》，《光明日报》一九八四年四月四日。
- ⑦ 中国科学院考古研究所洛阳发掘队：《河南偃师“滑城”考古调查简报》，《考古》一九六四年第一期。
- ⑨ 金景芳：《商文化起源于我国东北说》，《中华文史论丛》第七集。

（上接第25页）

成分随着时代的变化而不断增加。

-
- ① 广西少数民族社会历史调查组：《花山崖画资料集》，广西民族出版社，1962年。
- ② 广西民族研究所：《广西左江流域崖壁画考察报告》，1985年10月，初稿。
- ③ 广西民族研究所：《广西左江流域崖壁画考察报告》，1985年10月，初稿。

- ④ 刘介：《西原族的发展与宁明、崇左、龙津等处的壁画》，《广西日报》1957年7月26日。
- ⑤ 周宗贤、李干芬：《傣族的古代画——花山壁画》，《南宁晚报》，1962年1月8日。
- ⑥ 兰鸿恩：《广西民间文学散论》广西人民出版社，1981年。
- ⑦ 许浑：《送客南归有怀》，《御定全唐诗》函八册。
- ⑧ 《中国少数民族宗教》，云南人民出版社，1985年。
- ⑨ 普列哈诺夫《论艺术》，三联书店，1965年。
- ⑩ 沙利·安什林：《宗教的起源》。

河姆渡文化鸟形象探讨

孙其刚

河姆渡遗址的发现、发掘,是我国新石器时代考古的一项重要成果。有关河姆渡文化的研究文章已有很多,绝大多数是论述物质文化的,而对于处在原始社会下的河姆渡氏族的精神文化却极少论及。其中河姆渡遗址出土的众多鸟形象实物,就是河姆渡氏族从事精神文化活动的一种反映。本文试图对这个问题进行探讨。

河姆渡遗址所处的地理位置,位于春秋战国时期百越的活动范围内,学术界有人认为越文化有很大的因素渊源于河姆渡文化,并进一步认为河姆渡文化可能与于越的先祖关系较为密切。这样,在探讨河姆渡氏族的鸟形象之前,我们有必要先考察一下百越与鸟的关系。

在百越居住过的地区,自古以来有许多关于鸟的传说和记载:

《水经注·浙江水注》引《异苑》载:“东阳颜鸟以淳孝著闻,后有群鸟助,衔土块为坟,鸟口皆伤。一境以为颜鸟至孝,故致慈鸟欲合孝声远闻,又名其县曰‘鸟伤’矣。”

《博物志》卷九载:“越地深山有鸟,如鸠,青色,名曰冶鸟,……此鸟白日见其形,鸟也;夜听其鸣,人也……越人谓此鸟为越祝之祖。”

《交州记》载:“鸛鵒黄喙,二尺余,南人以为酒爵。”《南越志》载:“鸛鵒一名越王鸟。”^①

《南方草物志》载:“有鸟或名越王鸟,大

如孔雀,喙长尺八、九寸,黄白黑色,状如人。”^②

《拾遗记》载:“越王入国,有丹鸟夹王而飞,故勾践之霸也。起望鸟台,言丹鸟之异也。”

《临海水土异物志》载:“游鸟,如鹅大,其色黑,以青丝头系竹竿呼之即来入手。俗云是东海神所养,不可食也。”^③

《吴越备史》卷一载:“乾宁二年越州董昌称帝时‘有客使倪德儒语昌曰:‘中和辰巳间,越中曾有《圣经》云,有罗平鸟主越人祸福,敬则福,慢则祸。于是民间悉图其形以祷之,今观大王署名,与当时鸟状相类。’乃出图示昌,昌欣然以为号。”

以上记载虽去百越昌盛之时甚远,但透过历史的帷幕,我们仍可以看出百越与鸟的密切关系,寻找出百越对鸟的信仰和崇拜。

江浙一带出土的魏晋时期的魂瓶上,往往堆塑鸟的形象。义乌西汉墓出土的二件陶鼎和二件陶钵盖上也有鸟的装饰。^④衢州东华山西汉墓出土的二件陶香薰的盖钮上各立一鸟。^⑤

春秋战国时期,越国地区盛行鸟篆文字,著名的越王勾践剑、越王矛、越王戈、越王钟、越王石矛上,均刻有鸟篆文字。鸟篆文字又叫“鸟书”或“鸟虫书”,其特点是字如鸟形。文字是记录人们思维、思想的重要工具,越人把记录人们思维、思想的文字写成鸟的形状绝不是偶然的事情。文字的产生不是某位圣人创造的结果,也不是一、两代人所能完成的。文字是由居住在一定地理区域内,一定

环境下的,具有共同的经济条件和共同的心理素质的一个稳定的人们共同体经过几十代,甚至上百代的劳动才创造出,并逐步完善,使之确定的。因此,文字的创造、产生,反映了一定人们共同体的思维、思想,与人们的思维、思想有极为密切的联系。在文字产生的初期,文字往往掌握在巫师的手中,做为巫师从事原始宗教活动的工具,这可以从商代甲骨文中得到证实。巫师的作用在于沟通人与神之间的联系,而与原始人联系最紧密的神莫过于图腾了。越族巫师用模仿鸟形象的文字与之感应的神灵应该就是鸟,因为巫师希望做为图腾的鸟能理解他的意思,故把文字写成鸟形,好让鸟能识读,以期鸟能降福。从越国地区盛行鸟篆文字看,这一带的越人可能信仰鸟图腾。

越人不光写字模仿鸟形,就连说话都模仿鸟声。《后汉书·度尚传》载:“徐字伯徐,丹阳人……,悉移深林远藪椎髻鸟语之人置于县下。”《吴越春秋》载:“大越鸟语之人。”越人模仿鸟声,也反映出越人以期与鸟相互感应,崇拜鸟图腾。

在越人看来,他们的国王甚至长有鸟相。《史记·越王勾践世家》载:“越王为人长颈鸟喙。”人鸟相通,也反映了越人对鸟图腾的崇拜。

《史记·越王勾践世家》载:“勾践自会稽归七年,拊循其士民,欲用以报吴。大夫逢同谏曰:‘国新流亡,今乃复殷给,缮饰备利,吴必惧,惧则难必至。且鸛鸟之击也,必匿其形。’”越国把自己对吴国的打击称为鸛鸟之击,也反映了越人乞求鸟的保护,以鸟为图腾的迹象。

综上所述,我们有理由认为在春秋战国时期的百越当中,有一部分是以鸟为图腾的,而居住在江浙一带的就是以鸟为图腾的一支越人。

百越对鸟图腾的信仰是较晚的现象,只能说做为图腾崇拜的残余形式有所保留。那么在原始社会时百越的祖先是怎样信仰鸟图腾的呢?以前由于材料所限,无人论及。河姆渡遗址的发掘,给我们提出了新证。^⑥

河姆渡遗址发现的鸟形象实物有:蝶形器、双鸟朝阳象牙雕刻、双头凤纹有柄骨匕、鸟形象牙圆雕、浮雕双飞燕器盖。在一个遗址中发现众多的鸟形象实物,是应该引起有关学者重视的。

河姆渡氏族的居民,选择鸟做为图腾绝不是偶然的现象,而是因为鸟在他们的生活中有极其重要的作用,与他们的生活息息相关。

从河姆渡遗址出有水稻、木建筑居住址、木浆看,当时河姆渡一带的地理环境必是水源充足、湖沼遍布、树木繁茂,加上河姆渡地区的气候比较温暖,这种自然条件给候鸟的栖息、繁衍提供了优良的场所。

古文献中有关于鸟田的记载:《越绝书》卷八《越绝外传·记地传第十》载:“大越海滨之民,独以鸟田。”

《吴越春秋·越王无余外传》载:“麒麟步于庭,百鸟佃于泽。”“安集鸟田之瑞。”

鸟田实际上就是大批的候鸟参加农业生产,在生产力低下的原始社会,候鸟在农业上对河姆渡氏族的帮助无疑是十分重要的。

候鸟在农业上究竟起什么作用呢?

王充《论衡·书虚篇》载:“舜葬于苍梧,象为之耕;禹葬会稽,鸟为之田。盖以圣德所致,天使鸟兽报祐之也。……苍梧多象之地,会稽众鸟所居。《禹贡》曰:‘彭蠡既猪,阳鸟攸居。’天地之情,鸟兽之行也。象自蹈土,鸟自食苹。土蹶草尽,若耕田状,壤靡泥易,人随种之,世俗则谓为舜。”

《水经注·浙江水》载:“昔大禹即位十年,东巡狩,崩于会稽,因而葬之,有鸟来为之

耘，春拔草根，秋啄其秽。”

成千上万只的候鸟降落在农田上，来回觅食踩踏，当然会使土质松软，象翻了遍地一样。春播季节，河姆渡氏族居民在群鸟踩踏过的土地上播种，无疑会方便、容易得多。

《临海异物志》载：“东垂有一足鸟，俗名曰独足……唯食虫豸，不害稻粱。”^⑦大部分的候鸟是益鸟，他们为农田除掉害虫，保护庄稼的生长。对抗灾能力很差的河姆渡氏族来说，候鸟是主宰祸福的神灵。《临海异物志》又载：“独春鸟声似春声，声多者五谷伤，声小者五谷熟。”^⑧做为把鸟奉为神灵的河姆渡氏族。他们维持生命的农作物的生长是由鸟来决定的。

无数的候鸟在农田上栖息，会留下大量的鸟粪，而鸟粪是极好的肥料，会促使农作物的生长。这也是候鸟对河姆渡氏族农业生产起重要作用的一个方面。

候鸟是在不同的季节分批而来的。玄鸟“春分来，秋分去。”丹鸟“以立秋来，立冬去。”伯劳鸟“以夏至鸣，冬至止。”青鸟“以立春鸣，立夏止。”^⑨在长期与鸟的密切相处中，河姆渡氏族居民当然会认识到不同候鸟的来去，示意了不同季节的交替。他们根据不同候鸟的来去和某种鸟类鸣声的出现与消逝，进行播种、收割。正因为鸟能知天时，少皞氏才“纪于鸟，为鸟师而鸟名。”^⑩王嘉《拾遗记》载：“帝子与皇娥泛于海上，以桂枝为表，结熏茅为旌，刻玉为鸛置于表端，言鸛知四时之候。”说的就是我国上古传说以鸟辨时令的事。

《临海异物志》载：“除溪鸟……天欲阴雨即鸣。”又载：“祖端端小鸟，天欲雨即鸣。”^⑪陆佃《埤雅·释鸟》曰：“鸛鸛……阴则屏逐其匹，晴则呼之。语曰：‘天将雨，鸛逐妇，者是也。’除以鸟辨时令以外，河姆渡氏族居民还会根据某种鸟的飞翔状况和鸟的鸣叫知道天气的变化，阴晴雨雪皆能先知。

鸟除了在农业上成为河姆渡氏族的依赖

以外，鸟类婉转动听的鸣叫、漂亮的羽毛和飞翔能力也是引起河姆渡氏族居民崇拜的重要因素。

原始人相信万物有灵。信仰鸟图腾的原始人认为他们只要获得鸟身上的某一部分，就会有和鸟一样的飞翔能力。越人的后裔高山族“男女喜簪野花，插鸡羽。”^⑫“不畏荆棘，吉事则以鸟羽为饰。”^⑬“以鸟翅垂于肩。”^⑭鸟的飞翔能力自然也会引起河姆渡氏族居民的崇拜。

以上所谈鸟的作用，说明了河姆渡氏族为什么以鸟做为图腾。河姆渡氏族以鸟为图腾，是由他们所处的特定区域、自然环境、气候条件和他们特定的农业生产方式、心理素质所决定的。

图腾是氏族的重要标志。在万物有灵观念的驱使下，原始氏族总是寻求一种超自然的神灵保护自己，原始氏族认定的这种超自然的神灵就是图腾。原始人认为图腾是自己的祖先，氏族中的每一个人都是本氏族图腾的后代。氏族利用氏族成员都与图腾有血缘关系这一特点，使本氏族的成员团结一致，有共同的信仰，共同劳动，共同生活。在原始社会，每一个氏族都有自己的图腾，河姆渡氏族也不例外，河姆渡氏族的图腾就是鸟。

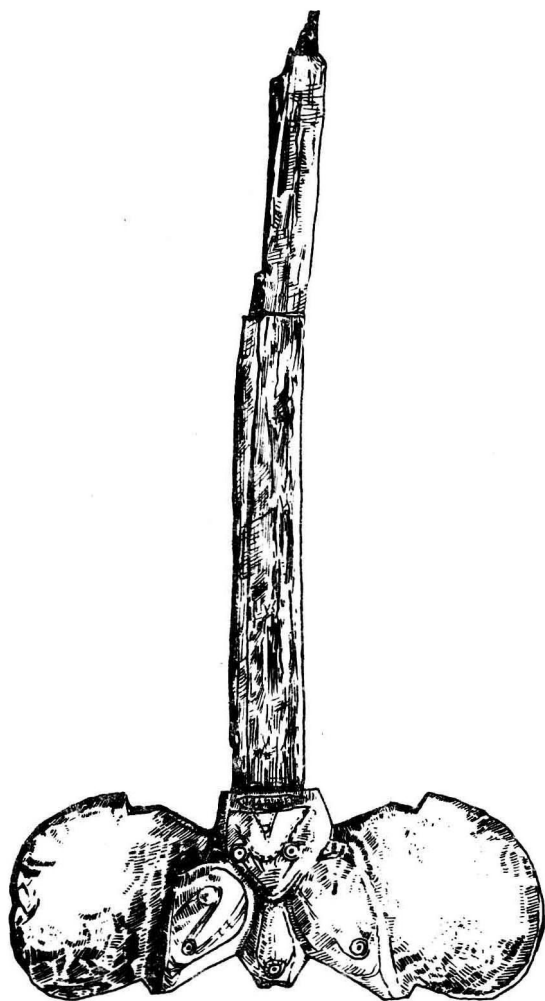
三

既然河姆渡氏族是以鸟为图腾的，那么在河姆渡遗址中发现众多鸟形象实物是不足为怪的。可是这些鸟形象实物在河姆渡氏族中起什么作用？具有什么特定意义？这是十分耐人寻味的。

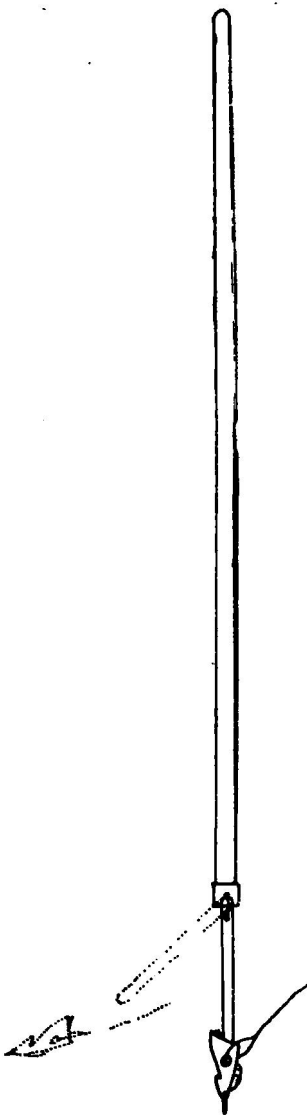
有的学者曾对蝶形器进行过论述，《河姆渡文化“蝶形器”的用途和名称》一文认为蝶形器是安装在投枪尾部起平衡定向作用的，把蝶形器命名为“定向器”并画出复原示意图。^⑮我认为这种解释不妥。该文只注意了蝶形器的形制，却忽视了蝶形器的质地、重量。该文复原采用的是一石质蝶形器，此蝶

形器长 11.3 厘米、宽 8 厘米，约有 5.6 斤之重。把如此重的蝶形器固定在投枪尾部，再加上投枪本身的重量，人力所为投不出多远。况且，把石质蝶形器固定在投枪尾部，势必造成头轻尾重，即使把投枪投掷出去，尾部也会下坠，失去投掷的准确性，并且扔不了多远投枪就会尾部朝下地坠落。其实，我们只要找根木棍，棍尾捆一块与蝶形器大小相当的石板，投掷几次就会明晓该文对蝶形器的解释是违反力学原理的。

该文曾引用苏联发掘的爱斯基摩人墓地出土的“翼形器”做为旁证，查证原发掘报告^⑩，我们找不出“翼形器”是固定在投枪尾部起平衡定向作用的确凿证据。“翼形器”虽然是附于棍棒上头的（见图一），但找不出带“翼形器”的棍棒另一端有矛头。从现存的爱斯基摩人投标看，大都是用于捕鱼或叉海豹的带索标（见图二），这种标投掷出手射中鱼或海豹后，标杆就会和标头自动脱落，投标尾部



图一、古代爱斯基摩人墓地出土的“翼形器”



图二、爱斯基摩人的带索标

无需附加“翼形器”。爱斯基摩人现存的投标上也根本没有所谓的“翼形器”。因此该文的旁证也是错误的。该文只根据某些学者的推断就下结论有失慎重。

退一步说,既使“蝶形器”是固定在投枪尾部起平衡定向作用的,也必须两翼对称才行,可河姆渡遗址出土的蝶形器恰恰有一种是两翼不对称的,这对该文的论证无疑是个否定。该文作者也注意到了这个问题,面对冷酷的事实,该文作者不是以科学的态度对待,为了自圆其说,该文作者居然说不对称的蝶形器是残损所致,然后强加复原,按自己的意志使之对称。观察这种蝶形器实物,我们没发现残损所致的痕迹。况且这种两翼不对称的蝶形器不是一件,数件蝶形器难道都会碰巧残损成同一形状吗?这种不对称的蝶形器不是残损所致,而是河姆渡氏族居民有意为之。

仔细观察蝶形器,我们发现蝶形器有两种形制:一种形制是背身隆起、两翼展开,呈飞鸟形;一种形制是栖落昂首、羽翼下垂,呈立鸟形。蝶形器应是鸟形器。

无论是飞鸟形的鸟形器,还是立鸟形的鸟形器,背面中部都有两条平行的纵向突脊,两条突脊之间形成上端不通的凹槽,凹槽无疑是用来捆绑木棒的(见图三)。那么,捆绑木棍的鸟形器究竟有何用途呢?我们可以用民族学材料加以说明。

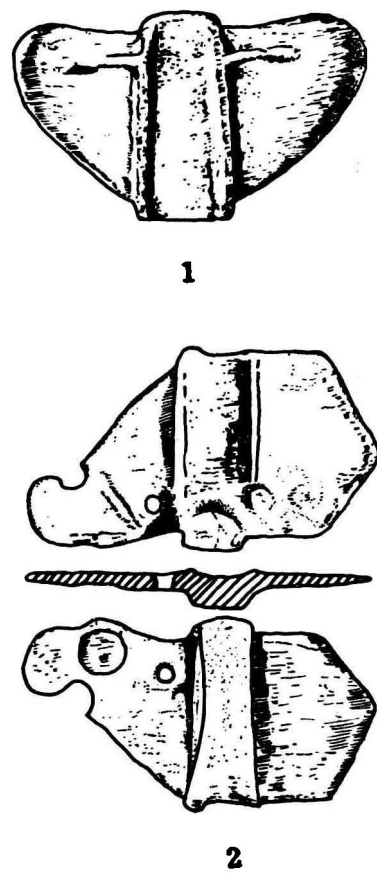
中国历史博物馆所藏的一幅高山族鹿皮画的房屋脊上有一个鸟形装饰。^①侗族的鼓楼和风水桥顶上有一木制立鸟。^②佤族大房子屋脊上有木雕燕子。^③开化铜鼓的房顶上也有鸟的装饰。^④赫哲人及萨满家的住屋外竖立的托罗神杆,上面有鸟的形象。萨满跳太平神时,有童子手执顶端有鸟的神杆作为神队的前导。恰赫喇族神杆上也有祖鸟的形象。^⑤河姆渡文化的鸟形器大都出于木建筑遗址中,综合民族学材料分析,以鸟为图腾的河姆渡氏族是把鸟形器立于房屋顶上、房屋

旁边或立于举行宗教仪式的场所上。这种捆绑在棍棒头部的鸟形器是河姆渡氏族图腾柱上的灵物,河姆渡氏族崇拜的图腾对象。

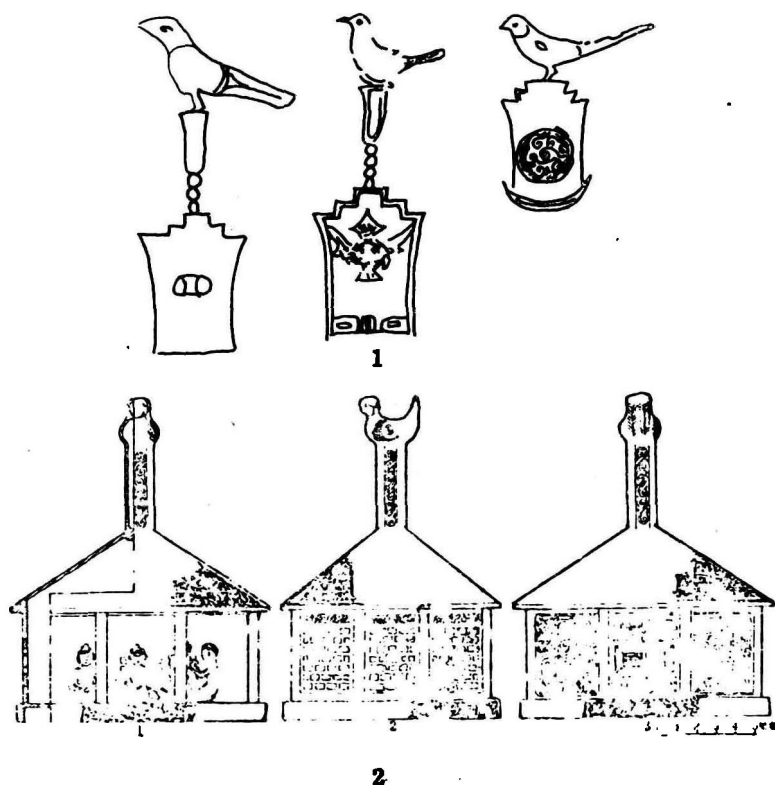
考古材料告诉我们,用木棒捆绑鸟形器立于房屋顶上起图腾柱作用的现象,在百越地区延续的时间很长。

良渚文化的玉器上,有鸟立于房顶的形象^⑥(见图四)。

绍兴 306 号战国墓出土一铜质房屋,屋顶立一柱,柱顶饰一大鸟^⑦(见图四)。牟永抗同志认为这是鸟图腾柱,^⑧此言极是。立鸟图腾柱的房屋里还有图腾崇拜活动的场面。



图三、河姆渡文化鸟形器
1、飞鸟形鸟形器
2、立鸟形鸟形器



图四、1、良渚文化玉器纹饰(美国斯密生博物馆藏)

2、绍兴 306 号越墓出土铜质房屋模型

由此可见，河姆渡遗址出土的所谓“蝶形器”应为“鸟形器。”这种鸟形器是捆绑在木棒上，立于房屋顶或祭祀场所起图腾柱作用的装饰，并且这种风俗从河姆渡氏族开始，在百越地区至迟延续到战国时期。

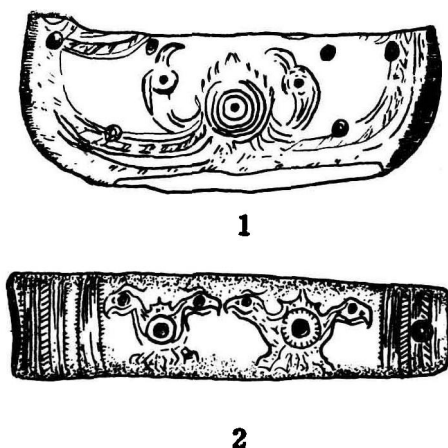
河姆渡遗址出土的鸟形象实物，有代表性的还有双鸟朝阳象牙雕刻。此物“在正面部位用阴线雕刻出一组图案，中心为一组大小不等的同心圆，外圆边雕刻有似火焰光芒，两侧雕有昂首相望的双鸟。”^⑤我认为象牙雕刻的形象不是双鸟朝阳，而是双鸟朝卵（见图五）。

我们已经知道河姆渡氏族是以鸟为图腾的。纵观历史，以鸟为图腾的氏族都伴有卵生神话传说：商族以鸟为图腾。商族的始祖“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。

三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕生契。”

^⑥秦的先祖大业是女修吞玄鸟陨卵而生的。^⑦徐偃王生下时也是一卵，“覆煖之，乃成小儿。”^⑧高句丽的始祖朱蒙是河神女儿柳花所生的一卵。^⑨

卵生神话传说在民族学材料中也有反映。丽江纳西族神话传说——《创世记》载：“从太阳里飞出一只公鸡，从月亮里飞出一只母鸡，它们都来到地上安家。……经过了九十九天，母鸡下了一对白蛋，又孵了九十九天，便生了一对可爱的男女。两个九十九天的时光又过去了，生下的人能说会道。”^⑩“善神依格窝格作法又变化，变出一个白蛋，白蛋孵出一只白鸡，白鸡没人取名字，自己取名为“恩余



图五、1、双鸟朝卵象牙雕刻

2、双头凤纹有柄骨匕

恩曼。”……恩余恩曼生下九对白蛋，一对白蛋变天神，一对白蛋变地神，一对白蛋变成开天的九兄弟，一对白蛋变成辟地的七姐妹。”^⑪“……人类的蛋由天下，人类的蛋由地抱，天蛋抱在大海里，大海孵出恨矢恨忍来。恨矢恨忍传后代，一代一代往下传。”^⑫

河姆渡遗址出土的双鸟朝卵象牙雕刻，正是河姆渡氏族卵生神话传说的反映。双鸟朝卵象牙雕刻中心所呈现的圆圈是鸟卵的形象，鸟卵中心的一点，示意此卵是受精的卵。

双鸟朝卵象牙雕刻上围绕卵的纹样不是火焰纹。我们知道，孵卵是需要一定温度的，在一定温度下卵才会孵化。双鸟朝卵象牙雕刻上围绕卵的纹样，是河姆渡人对孵卵热温的夸张反映。这可以从纳西族的传说中得到印证。纳西族传说“人类是从天孵抱的蛋里出来的，人类是从地孵抱的蛋里生出来的，其体质尚混纯不分，其体质渐渐温暖起来，身体变成了气，气体变成了露珠，露珠结成了六点，一滴落入海中，海失海忍出现了。”^⑬河姆渡文化象牙雕刻上的双鸟朝卵形象，反映的不正是被孵化在蛋中的人头逐渐温暖、即将诞生的情景吗？

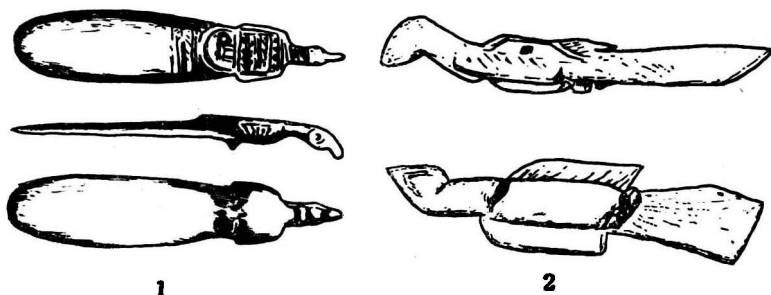
卵生神话传说都与生育崇拜有关，因此双鸟朝卵象牙雕刻还有生育崇拜的作用。

《礼记·月令》载：“仲春之月……是月也，玄鸟至，至之日以大牢祠子高禴。天子亲往，后妃帅九嫔御……于高禴之前。”高禴是古人祭祀的生育之神，为何天子率嫔妃在

玄鸟至之日祭祀高禴呢？郑玄注：“玄鸟，燕也。燕以施生时来，巢人堂宇而孵乳，嫁娶之象也。媒氏之官以为候。高辛氏之出，玄鸟遗卵，娥简吞之而生契，後王以为媒官嘉祥，而立其祠焉；变“媒”言“禴”，神之也。”可见正是由于鸟有孵卵之能，人们才把鸟卵做为生育崇拜物。潮人订婚、结婚、生子即馈以鸡蛋。^⑭纳西族祭祀主宰妇女生育的神“那缔”时，先用树木搭成一座临时性的三层楼楼棚，然后用炒面捏成一个女人像，腹内放入一个鸡蛋表示妇女怀孕，并将女人像放进楼棚内进行祭祀。^⑮由此可看出鸟卵在生育崇拜上的作用。郭沫若先生认为商人的玄鸟“传说是生殖器的象征，鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名。”^⑯《水浒》七十一回李逵所说的：“招安、招安，招甚鸟安！”之鸟指的就是生殖器。

由于鸟的卵生神话传说有生育崇拜作用，古人多以鸟象征男女爱慕之情。《诗经·关雎》：“关关雎鸠，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。”用雌雄鸟相逐起兴引出男子对女子的追求。司马相如以“凤求凰”之曲暗示卓文君，求得佳偶。白居易《长恨歌》中“在天愿作此翼鸟”之句堪称爱情绝唱。

河姆渡文化双鸟朝卵象牙雕刻是具有生育崇拜的意义的。至于牙雕上的双鸟可能是《博物志》中所说“雌雄相视则孕”^⑰的白鹇；也可能是《山海经》中提到，后又被人们用来



图六 1、河姆渡文化鸟形象牙圆雕
2、赫哲族木鸟偶像