

## 十日神话：结构主义的诠释

——评《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》

罗 新 慧

在历史（特别是上古史）研究中，神话与历史总有着“剪不断，理还乱”的不解之缘。同一个事件，从不同的角度看往往会有不同的影像，神话乎？历史乎？常常令人疑惑莫辨。摆在学者面前的就是这样一个庞大的、斑驳陆离的体系，只有寻找到合适的门径，方可曲径通幽，洞天别有。中外学者为此付出了巨大努力，并已取得了可观的成就。这其中值得中国学者重视的是美国艾兰（Sarah Allan）教授的相关研究成果。艾兰是闻名国际的汉学家，其著述广为学者们所熟知。近来，商务印书馆重新翻译、出版了她的著作《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》<sup>①</sup>。较之旧版，除在翻译方面进行调整外，又新增《商周时期的上帝、天和天命观念的起源》一章，对商周时期信仰领域中十分重要的问题——上帝、天命进行探讨。《龟之谜》的重要主题之一是对商周时期的“十日神话”予以分析，作者以独特的视角引导读者在殷周时人的观念世界中游览、徜徉，使读者对商周时期的观念特别是信仰观念印象深刻。再次阅读，深感书中独特的研究方法对中国的神话研究、古史传说研究，乃至史学史研究，都具有借鉴意义。

—

神话研究兴起于西方，19世纪至20世纪早期，郎（Andrew Lang）、泰勒（Edward Tylor）、弗雷泽（James George Frazer）、马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）等学者有关神话学的论述传入中国，促进了中国神话学的展开。那时有关中国古代神话的研究大体可分为两类：一是西方学者的研究，由于有古希腊、罗马神话的研究传统，加之人类学的背景，西方学者的研究主要是恢复中国古代文献中的

<sup>①</sup>（美）艾兰（S. Allan）著，汪涛译《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》（增订版），北京，商务印书馆，2010年。文中简称《龟之谜》。

神话，将神话与史实剥离。这一方面的代表作是法国学者马伯乐（Henri Maspero）的《〈书经〉里的神话和传说》<sup>①</sup>，葛兰言（Marcel Granet）的《中国古代的舞蹈和传说》、《中国古代节日和歌谣》，以及瑞典学者高本汉（Klas Bernhard Karlgren）的《中国古代的传说和宗教》。马伯乐分析了《尚书·尧典》中的两个母题“羲和的传说”以及“洪水的传说”，将其由古史恢复为神话，并进一步提出了中国古代学者将神话历史化的著名观点，这一观点对此后的神话研究、古史传说研究有深刻的影响。葛兰言则在神话与中国古代的祭祀仪式和舞蹈之间建立起联系。高本汉提出了神话源于历史的推论。另一类型的研究是以“古史辨派”的相关著述为代表。“古史辨派”在析古、辨古的过程中，处理的重要问题就是古史中的传说、神话，但是他们的研究取向与西方学者不同，他们的研究重点在于辨析史料的真与伪，以及“作伪”所反映出的心态和时代观念，如顾颉刚的《羿的故事》、顾颉刚和杨向奎的《三皇考》、杨宽的《中国上古史导论》等，即是这方面的代表作。

需要指出的是，在神话、传说的研究过程中，出现了两个著名的论点，即“神话的历史化”和“历史的神话化”。所谓的“神话的历史化”是指人们认为商周之际许多神话被人为改造为历史传说，将神话当作史事来对待，因此神话学的主要任务是将历史还原为神话。与此相反，“历史的神话化”则是说神话中的神来源于人类历史上的英雄人物，神话是改装过的历史，是历史的讹传，神话中包含有史事。因此，神话学的任务是找寻神话中的史影，这就是所谓的“神话学的历史学”研究。它把神话作为史料，围绕着“神话”与“古史”的关系进行探索，对于中国古代典籍中的神话特别是创世神话、洪水神话等进行“还原”和“释读”，考察其中包含的历史因素。“神话的历史化”和“历史的神话化”在中国神话研究中始终具有重要影响<sup>②</sup>。

其实，研究古史传说之时，学者们总是尽力考虑到“神话的历史化”和“历史的神话化”两种不同的研究思路，试图藉探询神话的母题，辨析神话的发生、发展、演变，求得神话中所反映出的历史变迁以及人们的观念变化。在这一方面，重要的研究成果有陈梦家的《商代的神话与巫术》<sup>③</sup>、徐旭生的《中国古代的传说时代》<sup>④</sup>、朱芳圃的《中国古代神话与史实》<sup>⑤</sup>、张光直的《商周神话的分类》<sup>⑥</sup>等等。

在众多的古代中国神话中，十日神话以及与此相关的后羿射日故事，无疑流传十

① [法] 马伯乐 《〈书经〉里的神话和传说》。西文出版于1924年，中译本由冯沅君译，上海，商务印书馆，1939年。

② 详细论述见常金仓《中国神话学的基本问题：神话的历史化还是历史的神话化》，《陕西师范大学学报》2000年第3期。

③ 见《燕京学报》第20期，1936年。

④ 北京，科学出版社，1960年。

⑤ 郑州，中州书画出版社，1982年。

⑥ 见于《中国青铜时代》，北京，三联书店，1983年。

分广泛。台湾学者管东贵曾作《中国古代十日神话之研究》一文,分析了十日神话如何由“十日迭出”向“十日并出”演变,指出十日神话并非中国最原始的关于太阳的神话,十日神话的来源与商人采用十干记日有关<sup>①</sup>,其考证十分缜密。此外,大陆学者也有不少以十日神话为主题的精彩研究。上述研究,其着重点在于辨析十日神话的成因与演变,并无特别的理论架构。艾兰教授所著《龟之谜》,则是以结构主义的视角来分析神话,这是这部著述十分显著的特点。相对而言,中国学者习惯于从神话中看到史影,他们大多深信,一个神话的产生必定有某些促使它产生的背景,而神话中超人类经验之处,也仍然与人们的生活经验有关,神话反映的是不同民族对其所经历的事物的认识或解释。但艾兰的观念与此不同,她说“神话是一种思维方式,而这种方式却并非必然以历史事实为依据”。由于研究方法的不同,视角的差异,使得艾兰教授切入问题的角度,涉及到的主题,观察到的问题,以及所得的结论,有其十分独特之处。其对神话的独到理解,或许引用卡西尔(E. Cassirer)的论述,有助于更好的了解,“神话仿佛具有双重面目,一方面它向我们展示一个概念的结构,另一方面则又展现一个感性的结构。它并不只是一大团无组织的混乱观念,而是依赖于一定的感知方式。如果神话不以一种不同的方式感知世界,那它就不可能以其独特的方式对之作出判断或解释。我们必须追溯到这种更深的感知层,以便理解神话思想的特性”<sup>②</sup>。可以说,艾兰教授的研究是深入到十日神话的“感知层”,探询了十日神话的思想特性。

## 二

众所周知,结构主义强调研究对象的整体性,强调任何事物都是一个复杂的统一整体,其中的组成部分只有在一个整体的网络中才能获得充分理解。对于艾兰教授来说,商人的神话、艺术、祭祀、宇宙观等等都是商文化的一个部分,都是同一思想体系的不同体现。她说“要理解中国古代神话思想,不能只看单个的、孤立的神话故事,而必须看神话之间的关系,考虑到宗教思想的整个体系;在研究神话的同时,也研究艺术、宇宙观和祭祀占卜等内容。它们都是同一个底层结构上的产物,只有在这整个体系的语境中才能理解它们的含义”,“神话、艺术、祭祀和占卜,还有宇宙观都是神话性社会里一个完整的信仰体系的各个部分,它们都出自一个相同的宗教结构。用列维-施特劳斯(Claude Levi-Strauss)的话来说,原始人‘用神话来思想’,这种思想可能会用到过去的真实事件,但它并不为真正发生过的事件所累,也不为此

<sup>①</sup> 管东贵《中国古代十日神话之研究》,《中研院历史语言研究所集刊》第33本,1962年。

<sup>②</sup> (德)卡西尔(E. Cassirer)著,甘阳译《人论》,上海,上海译文出版社,2009年,第106页。

过多地思虑”<sup>①</sup>。这是艾兰教授所强调的基本观念。《龟之迷》一书的主要内容之一，是考察商人的十日神话，并由分析十日神话故事因素的变化，探询其背后的意义。

关于十日的记载，主要见之于《山海经》、《楚辞》和《淮南子》：

东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。 《山海经·大荒南经》

下有汤谷。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。 《山海经·海外东经》

大荒之中，有山名曰孽摇顓羝，上有扶木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木。一曰方至，一曰方出，皆载于乌。 《山海经·大荒东经》

魂兮归来，东方不可以托些……十日代出，流金铄石些。 《楚辞·招魂》

（日）出自汤谷，次于蒙汜。 《楚辞·天问》

日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。登于扶桑，爰始将行，是谓朏明。至于曲阿，是谓旦明。至于曾泉，是谓蚤食。至于桑野，是谓晏食。至于衡阳，是谓隅中。至于昆吾，是谓正中。至于鸟次，是谓小还。至于悲谷，是谓哺时。至于女纪，是谓大还。至于渊虞，时谓高春。至于连石，是谓下春。至于悲泉，爰止其女，爰息其马，是谓悬车。至于虞渊，是谓黄昏。至于蒙谷，是谓定昏。 《淮南子·天文》

扶木在阳州，日之所曠。建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。若木在建木西，末有十日，其华照下地。 《淮南子·坠形》

总结文献中所记，艾兰将“十日”神话的母题原型的基本因素概括如下：

1. 扶桑位处东方，下有太阳谷，咸池；
2. “若木”位处西方，下面也有水流；
3. 有水贯穿地下；
4. 太阳的数目是十个；
5. 太阳也可以等同于鸟；
6. “羲和”是太阳的母亲。

利用传统文献，加之甲骨卜辞所记，作者进一步论证，在上述十日神话所包含的母型因素中，存在着明显的分类：其中，扶桑、太阳鸟、羲和等因素与商人有关，而其他若干因素则与夏文化有关。

事实上，有关十日神话，中国学者亦普遍认为与商人有关，但未进行细致论证。艾兰教授大篇幅地论证了十日神话与商人的关系，指出扶桑神话传统是由商人的传统演变而来，十日神话与商人的起源神话有关。其主要论证为：其一，从商人的男始祖

<sup>①</sup> 以上引述分别见《龟之迷》，第12、16页。

帝喾方面说，他与十日神话紧密关联。《山海经·大荒南经》记载“羲和者，帝俊之妻，生十日”，郭璞注“帝俊”与“帝喾”为同一人，这个说法在王国维所作《殷卜辞中所见先公先王考》中得到确证。《史记·殷本纪》记载殷人女始祖简狄为帝喾妻，《楚辞·天问》也说“简狄在台喾何宜，玄鸟致贻女何喜？”帝喾即是帝俊，这样，商人的男性始祖帝喾就与十日故事联系起来，说明十日神话出于商人传统。其二，从商人著名的贤相伊尹的诞生神话看，扶桑神话出于殷人。《吕氏春秋·孝行》记载了成汤之相伊尹的诞生神话，谓“其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰‘臼出水而东走，毋顾’。明日，视臼中出水，告其邻，东走十里而顾，其邑尽为水，身因化为空桑。”《归藏》中也记载有空桑，有外国学者认为空桑就是扶桑。其三，成汤的名字与十日神话亦有关联。在有关的十日神话中，太阳谷写为“汤谷”、“暘谷”。而在甲骨文中汤字写为“𩚑”，还有“𩚒”，释为“咸”，与汤谷中的“咸池”之名一致。因此，作者得出结论“在周代文献里，商人是跟‘扶桑’神话传统相联系的。商人的祖先生于帝喾所送的鸟卵，在喾、舜、俊之间有一种等同关系，他们是‘羲和’之夫和‘十日’之父；商朝初年大旱，成汤在祭社‘桑林’祈祷，以己为牺牲；成汤之相伊尹生于‘空桑’（这是‘扶桑’的变形），成汤的名字也跟‘咸池’有关；总之，在这些基本母型之间有一种共通衍变现象”<sup>①</sup>。因之，十日神话出于商人传统。

考察并未就此结束。十日神话固然出于商人传统，但如前文所述，作者观察到在有关十日神话的母型因素中，存在不同的两类因素，这两类因素的关系还需要做进一步的考察。仔细审视，便会发现这两类因素存在相对的情形，如东方的扶桑与西方的若木相对，上面的天与下面的若水相对。这种相对应的因素存在于神话母型中表达了什么样的意义，代表着怎样的观念？

结构主义的主要论点之一，就是认为在结构内往往存在两两相对的点，而这些相对的点构成了结构平衡的基础。这一理论，在艾兰教授的著作中有着充分体现。关于十日神话，她首先说明“现存的扶桑神话实际上是周代和汉代文献中的，它跟商人并没有直接的联系……这个神话传统中许多因素跟周汉之际文献所记载的商人起源神话，商朝创立传说有密切的关系”<sup>②</sup>，就是说虽然有关十日的神话是商人的传统，但却是出自周人的记载。那么，在十日神话中，与商人的传统相对应的那些因素，又要表达出什么样的观念？作者根据结构主义的原理，指出“考察那些‘夏’神话的主题，我们发现它是商代神话中商人的倒装形式，这种关系跟后来的阴阳二元对应理论很相似，可以说是开其先河。在这个体系中，与商人联系的是太阳、鸟、扶桑、东方、天界、生命；而与夏相联系的则是其反面，水生物（龙、龟）、若木、西方、黄

① 《龟之谜》，第51页。

② 《龟之谜》，第41页。

泉、死亡，这种二元对应论是自成一体的神话体系中的一部分。这个体系为周人所宣传的朝代更替、天命轮转的理论开了先河，铺垫下了基础”。她反复强调“商人的神话体系中存在一种二元对应论，它是后来的‘阴阳’理论的先导。在这个神话体系里，商人跟太阳、东方、生命、天空、天界神灵相联系；夏人则跟月亮、水、龙、西方、死亡、下界、下界神灵相联系，两者之间形成一种对应关系。当周人灭商以后，这个神话体系就在周人自己历史的语境中被重新解释了，神话成了相应的历史事件。‘夏’成了一个先前的政治王朝。到后来，跟‘夏人’紧密联系在一起的原来下界黄泉神祇‘黄帝’，也就演化成历史上的帝王了。在历史传统的次序里，黄帝跟他的后代颡顼被放到了尧（上帝的变形）的前面。总的说来，那些从黄帝到夏代的历史记载，都可以看作是从商代神话体系中演变发展而来的。”<sup>①</sup>即神话母型中那些与殷人传统相对应的因素可视为夏人的传统，进一步说，商人在他们的神话中，创造出比他们更早的一族人——夏，以与商形成对立关系。因此，夏是商人所演绎出来的与自己对立的朝代，它并不是真实的存在<sup>②</sup>。这是作者对于十日神话母型中所包含的两种不同因素的解释。

然而，如何将十日神话中的母型因素与夏的因素对应起来，如何说明它们确实与夏有关？作者对此进行了阐述。在神话母型中，与夏因素有关的母型为若木、若水、虞渊、蒙汜等。《淮南子》记载若木处西方；虞渊，根据《淮南子》所记当在西方。作者指出“‘虞渊’里也有水流称作‘若水’”。而关于若水的位置，作者引《山海经·海内经》“南海之内，黑水青水之间，有木名曰若木，若水出焉”，和若木有关，也当在西方。可是，这些与西方相关联的因素如何与夏产生联系？

作者考证，西方的若水与夏有关，传说中夏人的始祖黄帝起源于地下神祇，与地下水黄泉有关。古代文献中将夏人的先祖追溯为黄帝，作者认为“黄是颜色，是地下水泉的颜色。甲骨文里有两个记录颜色的词：黄，还有表示天空和太阳鸟颜色的‘玄’，这两个字在原始颜色系统里是对应的。这暗示出‘黄帝’很可能是从下界的神祇演变来的，他跟天界的大神‘上帝’恰好形成一种对应关系”<sup>③</sup>。此外，《左传》昭公七年、《国语·晋语》记载“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏。郊，三代祀之”，这里夏人与黄色、羽渊皆有关系。再次，十日神话母型中的“若水”因素，更与夏人有密切的关系。《大戴礼记·帝系》记载“黄帝居轩辕之丘，娶于西陵氏之子，谓之嫫祖氏，产青阳及昌意……昌意降居若水”，《山海经·海内经》也有类似的记载“黄帝妻雷祖，生昌意，昌意降处若水”，而《古本竹书纪年》

① 分别见于《龟之谜》，第81、94页。

② 至于夏是否存在，作者从分析十日神话中所得出的结论是夏并不存在。中国学者由于二里头遗址的发掘，普遍认为夏作为一个朝代，真实而可信。但西方学者在这个问题上尚有不同的看法。

③ 《龟之谜》，第83页。

亦记载昌意居若水。若水的位置,《水经注》卷三六说“若水出蜀郡旄牛徼外,东南至故在若水也”,显然,是在西方。因此,若水、若木、羽渊、黄泉皆与夏有关,是属于夏的因素。这些因素与属于殷人的与东方有关的因素相对立。

总体而言,作者将神话母型中若木、若水、黄泉等因素对应于夏人,从而做出商人因素与夏人因素相对立的判断是可取的。但若仔细分析,则仍不免有令人起疑之处。如作者说“‘虞渊’里也有水流称作‘若水’”<sup>①</sup>,将“虞渊”与“若水”相联系,这个判断事实上没有文献依据。另外,关于黄帝是否来源于下界神祇,作者也没有提供完整的解释。传统文献中有关黄帝的起源有多种说法,广为人们所熟知的是《国语·晋语》四中的记载“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。”充满神异色彩的《山海经》中也有不少黄帝的记载,如“东海之渚中,有神,人面鸟身,珥两黄蛇,践两黄蛇,名曰禺虺。黄帝生禺虺,禺虺生禺京,禺京处北海,禺虺处东海,是惟海神”<sup>②</sup>,“有北狄之国。黄帝之孙曰始均,始均生北狄”<sup>③</sup>,“大荒之中,有山名曰融父山,顺水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙,苗龙生融吾,融吾生弄明,弄明生白犬,白犬有牝牡,是为犬戎,肉食”<sup>④</sup>。无论是从与儒家传统有关的《国语》中看,还是从怪诞神异的《山海经》中看,很难得出黄帝是由与上天对应的地下界的神祇演变来的这一结论。并且,关于黄帝是否只是夏人的始祖,而与商人完全无关,也在文献上得不到证明,如《史记·殷本纪》记载帝喾亦为黄帝之孙。这样说来,将与黄帝有关的因素完全归之于夏还有待商榷。

总之,作者从十日神话母题出发,梳理脉络,借助于结构主义的框架,在神话母型因素中寻绎到夏与商的关系——夏是商人所设想出的以此与自己对立的因素,这一结论在西方汉学界产生了广泛的影响。

十日神话中存在着两种对立的因素:夏的因素与商的因素,这一结论无疑是非常独特的。但作者并没有就此结束,而是在其基础上考察了“十日并出”神话与“射日”神话的因素,在更宽阔的背景中探讨了商的因素与周的因素、商人传统与周人传统之间的关系。

关于“十日并出”和“射日”神话,文献中记载:

逮至尧之时,十日并出,焦禾稼,杀草木,而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野,杀九婴于凶水之上,缴大风于青丘之泽,上射十日而下杀猰貐,断修蛇于洞庭,禽封豨于桑林,

① 《龟之谜》,第28页。

② 《大荒东经》。

③ 《大荒西经》。

④ 《大荒北经》。

万民皆喜，置尧以为天子。于是天下广狭、险易、远近，始有道里。

《淮南子·本经》

尧命羿仰射十日，中其九日；日中九鸟皆死，堕其羽翼。

王逸注《楚辞·天问》“羿焉弹日？乌焉解羽？”句。

女丑之尸，生而十日炙杀之。在丈夫北，以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。

《山海经·海外西经》

尧之时，十日并出，万物焦枯。尧上射十日，九日去，一日常出。

《论衡·感虚》

此外，十日故事还见于《庄子·齐物论》，谓“昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎”。《竹书纪年》记载，夏胤甲之时，“天有妖孽，十日并出”。总体来说，十日故事出现于文献记载中，相对较晚，至战国晚期以至汉代，羿射日故事方才完满。

除射日以外，文献中还有不少有关羿的记载。为人们所熟知的是《左传》襄公四年的记载：

《夏训》有之曰“有穷后羿。”……昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事，而淫于原兽……用寒浞。寒浞，伯明氏之谗子弟也。伯明后寒弃之，夷羿收之，信而使之，以为己相。浞行媚于内而施赂于外，愚弄其民而虞羿于田，树之诈慝以取其国家，外内咸服。羿犹不悛，将归自田，家众杀而亨之，以食其子。其子不忍食诸，死于穷门。靡奔有鬲氏。浞因羿室，生浇及豷，恃其谗慝诈伪而不德于民。使浇用师，灭斟灌及斟寻氏。处浇于过，处豷于戈……少康灭浇于过，后杼灭豷于戈。有穷由是遂亡，失人故也。昔周辛甲之为大史也，命百官，官箴王阙。于《虞人之箴》曰“芒芒禹迹，画为九州，经启九道。民有寝庙，兽有茂草，各有攸处，德用不扰。在帝夷羿，冒于原兽，忘其国恤，而思其麇牡……”

在这个记载中，羿为有穷氏人。在夏之时，他与夏、寒浞之间发生了纠葛、争斗，权力得而复失，结局悲惨。后人遂以之为鉴，告诫不可徒恃武力。关于后羿所处的有穷国，《水经注·河水》说“《地理志》曰鬲津，故有穷后羿国也。”《左传》中所记载的后羿事迹，在《离骚》中也有所记载，屈原歌咏道“启《九辨》与《九歌》兮，夏康娱以自纵。不顾难以图后兮，五子用失乎家巷。羿淫游以佚田兮，又好射夫封狐。固乱流其鲜终兮，浞又贪夫厥家。浇身被于强圉兮，纵欲杀而不忍。曰康娱以自忘兮，厥首用夫颠陨。”不难看出，屈原所吟唱的，就是《左传》中的后羿失国故事。有关后羿的记载，还有：

羿善射……不得其死然。禹稷躬稼而有天下。

《论语·宪问》

羿之教人射，必志于殳。

《孟子·告子上》



逢蒙学射于羿。《孟子·离娄下》

一雀适羿，羿必得之，威也。《庄子·庚桑楚》

发矢中的，赏罚当符，故尧复生，羿复立。《韩非子·用人》

羿蜂门（逢蒙）者，善复射者也……故人主欲得善射，射远中微，则莫若羿蜂门矣。《荀子·王霸》

羿，古之善射者也。调和其弓矢而坚守之。其操弓也，审其高下，有必中之道，故能多发而多中。《管子·形势》

羿左臂修而善射。《淮南子·修务》

在这些记载中，羿又是以善射者的形象出现。此外，《山海经》中还记载：

羿与凿齿战于畴华之野，羿射杀之……羿持弓矢。《海外南经》

有人曰凿齿，羿杀之。《大荒南经》

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。《海内经》

显而易见，文献中记载的羿的身份，可分为三类：一类是《左传》、《离骚》中的记载，羿是善射的有穷君主，荒淫无度而失国；另一类是《论语》及诸子书及《山海经》中的记述，羿为善射者。《山海经》中的记载不仅说羿由于善射而射杀凿齿，而且更进一步说明羿受帝俊之命抚恤民众；再有一类则是《淮南子》、《论衡》，记述了羿善射，且射十日的故事。应当指出，将后羿与射日联系起来的，最早当推屈原《天问》：

羿焉彘日？乌焉解羽？禹之力献功，降省下土四方……帝降夷羿，革孽夏民。

胡羿射夫河伯，而妻彼雒嫫？冯珧利决，封豨是射。何献蒸肉之膏，而后帝不若？浞娶纯狐，眩妻爰谋。何羿之射革，而交吞揆之？

在《天问》中，屈原描述羿“彘日”，又讲述了羿与寒浞的故事，十分明显，在屈原看来，有穷氏的羿即是射日之羿。

围绕着羿及其射日故事，中国学者所展开的研究主要包括：有穷氏的羿何以与射日之羿相关？后羿的身份经历了怎样的变化？后羿故事是史事抑或神话？后羿故事中哪些是神话因素，哪些是历史因素？在神话研究领域具有开拓之功的茅盾认为羿的身份经历了“神话的历史化”过程，他说“在历史初期，这个羿一定是民间艳称的半神的英雄……后世史家将这神话的羿来历史化，就成为尧之臣的羿，再变而为有穷后羿了”<sup>①</sup>。顾颉刚则根据文献中的记载试图将羿的身份进行区分，指出羿的故事经历了不同时期人们所添加的不同因素，他说“羿去百艰（按：指《淮南子》中的记载）是原始的神话，而尧任羿是晚出的人话”<sup>②</sup>。杨宽则根据后羿与东夷族的关系，

① 茅盾 《茅盾说神话》，上海，上海古籍出版社，1999年，第104页。

② 顾颉刚 《羿的故事》，见《古史辨》第7册下，上海，上海古籍出版社，1982年。

认为他是东夷后土之神<sup>①</sup>。总之，关于羿的身份，以及后羿故事是史事抑或神话，始终聚讼纷纭而无定论。即便在当今的讨论中，学者们仍有后羿故事是“神话的历史化”还是“历史的神话化”的争论<sup>②</sup>。

《龟之谜》对于十日神话以及射日神话的研究，不涉及区分其中的史事与神话，它的着重点在于考察故事之后所隐含的观念。因为无论是神话还是史事，一定包含着某种观念，而不必区分出故事的神话性或史事性。特别是当作者将射日神话与扶桑神话，这两个都是有关太阳的神话联系起来考察的时候，故事之后所展现出的观念则与我们以往的理解显得十分不同。作者首先指出：十日神话和射日神话都是周人文献中的记载，它反映的是周人的观念。具体而言，“通过分析比较羿神话中所蕴涵的扶桑神话传统的母型因素，我们可以从时间上推断，虽然这两个神话在周代汉代的文献里是同时并存，但是羿神话只能是在扶桑神话之后而兴起传播的，两者分别代表了商人和周人传统”。两个不同的故事代表着两种不同的文化传统，扶桑神话即十日神话与商人传统有关，而射日神话则是周人传统，当代表两种传统的神话故事并存时，它体现的意义或者蕴涵的观念是什么？对此，艾兰教授向我们揭示“扶桑神话传统原来是由商人的传统演变来的，当商朝被周人所灭后，商人的传统就失去了它自身的完整性，一个太阳的信仰取代了十个太阳的信仰而成了正统思想。”<sup>③</sup>易言之，十日神话这一出自商人传统的神话在周代仍然广泛流传，但是，周人却进一步创造出射日的故事，以与商人的十日传统相对抗，其所包含的隐喻是：一个太阳最终取代了十个太阳，商人已被周人打败，而在观念中，周人的传统业已战胜商人传统。借作者的话来撮述其意，就是：十日并出神话和后羿射日神话后来被周人历史化了，周人利用它创造了一个朝代循环理论，十日信仰在周代变为异端，而羿的神话却被接受了。引申之，这样一种观念的形成是与周最终克殷相配合的。

众所周知，研究观念的变化，是非常繁杂和庞大的工程。以往商周时期观念的变化，常常引起学者们的兴趣。有关天命观的变化、帝之观念的变化、祖先神灵地位的变化等等，学者们都分门别类地进行了细致研究。然而，牵涉到重大历史事件所带给人们的观念方面的变化这类相对来说十分抽象的研究（特别是在意识形态方面），学者们还涉及的不多。艾兰教授所进行的将扶桑神话（十日神话）与射日神话相比对，借助神话故事中因素的些微差异而透视商周变革之后人们观念方面的变化，揭示商周时期意识形态的改变，可说是这类观念史研究中的代表作。因此，作者研究神话，不单单是为分析其中的母型因素，也不仅是由其中的诸种因素来将其分门别类地归之于

① 杨宽《中国上古史导论》，《古史辨》第7册上，上海，上海古籍出版社，1982年。

② 闫德亮《论后羿射日神话的产生与演变》，《中州学刊》2002年第5期；张文安《后羿神话新解》，《陕西师范大学学报》2002年第6期。

③ 见《龟之谜》，第41页。

不同的文化传统,而是将之放置于三代的背景中,考察商周时期历史变迁带来的观念变化、意识形态的变迁。由神话而构架起观察三代社会的路径,并描绘出观念变革的轮廓,这是本书十分值得瞩目之处。

### 三

艾兰教授在进行大的勾画过程中,也常常有细微的论证,论点富于启示。其中若干论析,由于新出土材料的面世,或可进一步明确。兹举两例予以说明。

在考察有关十日神话的文献时,作者指出十日神话主要记载于《山海经》、《淮南子》中。此外,这个神话传统在《楚辞》特别是《天问》中也比比皆是。作者已经论证了十日神话出于商人传统,但为什么这个神话频频出现于楚人的记述中?历史上楚人与商人的关系究竟如何?学者们曾经对商人、楚人的关系进行论证,艾兰教授则列举了考古发掘所显示的商人与南方的交通往来,如湖北黄陂盘龙城,河南罗山天湖遗址,皆表明商人与南方楚国有密切关系。另外,在长沙马王堆汉墓中所出帛画上绘有扶桑树和9个太阳,这应当也与商人的十日神话传统有关<sup>①</sup>。总之,楚人多有十日神话的传说,与历史上商楚联系密切有关。艾兰教授的这一论断,在新近面世的清华简中有更为明确的说明。清华简《楚居》篇主要记述了楚季连至楚悼王共23位楚公、楚王的情况。是篇记载了楚人的降生神话,十分奇特,其曰:

季连初降于郢山,氏(抵)于穴穷。前出于乔山,宅处爰波。逆上洧水,见盘庚之子,处于方山,女曰妣佳,秉兹率相,冒冑四方。季连闻齐有聘,从,及之泮,爰生絰伯、远仲。游徜徉,先处于京宗。穴熊迟徙于京宗,爰得妣毖,逆流载水,厥状聂耳,乃妻之,生亓叔、丽季。丽不从行,渍自髀出……抵今日楚人。<sup>②</sup>

《史记·楚世家》记载楚人出自颛顼,四代之后到陆终,“陆终生子六人……六曰季连,半姓,楚其后也”。简文则记载季连降生于郢山,在水边,遇盘庚之女妣佳,她慈爱温顺、美丽异常(秉兹率相,冒冑四方)。季连与其相游,育有子孙。其后穴熊妻妣毖有子曰丽季。丽季不顺生,其出自妣毖之胁,是为楚之先祖<sup>③</sup>。文献记载与竹简记载同中有异,这也正符合神话传说的特点。特别引人注意的是,楚人把自己的先

① 当然作者也提到在北方的汉代画像砖上也常见有扶桑和后羿张弓射鸟的图像,如陕西省博物馆编《陕北东汉画像石刻选集》,1959年版《山东安丘石画像石墓发掘简报》,《文物》1964年第4期。

② 清华大学出土文献研究与保护中心编,李学勤主编《清华大学藏战国竹简(壹)》,上海,中西书局,2010年。简文尽量以通行文字写出。

③ 关于楚人自胁下出者,文献中多处有记载,如《史记·楚世家》记载“陆终生子六人,坼剖而产焉”,《世本》也说“陆终娶于鬼方之妹……是生六子,孕而不育,三年,启其左胁,三人出焉;启其右胁,三人出焉”。

祖追溯至盘庚之时，成为商人盘庚之外孙。如是，楚与商人的关系不可谓不密切，与艾兰教授在书中论述正相吻合。这也可进一步解释十日神话在楚地流行的缘由。

艾兰教授在书中新增一章对商周时期的天命予以论述。她的一个结论是“‘天命’的本义在相当程度上就是其字面意思，即一种天象，文王时期出现在天空的一个‘命令’”，“天命原本是文王在位期间天体的一种排列或一个天文事件”<sup>①</sup>。作者在这里提示，周人所受之“天命”，应当是一个事件，周人运用此一事件进行渲染，以此来获信于民。周人的天命是不是作者所说的天文事件，目前还没有更为确凿的证据。但从逻辑方面看，如若文王时期发生有某种奇异事件，周人借题发挥而将其演绎为受天命，从而获得民众的支持，不失为一种合理的解释。此外，纬书中曾经有“受洛书”、“赤雀衔丹书入丰”等记载，来说明文王受命<sup>②</sup>，但均被指不可信。但是，由新出文献看，这一推论得到更多的支持，表明“受天命”有可能是一些事件，一些“祥瑞”，而周人将之与代殷联系起来，达到天命顺利由殷过渡至周人的目的。清华简《程寤》记载了周文王之妻太妣的梦，这个梦境与周人的“天命”有直接的关联：

佳王元祀正月既生魄，太妣梦见商廷惟棘，乃小子发取周廷梓树于厥间，化为松柏棫柞。寤惊，告王。王弗敢占，诏太子发，俾灵名凶，祓。祝忻祓王，巫率祓太妣，宗丁祓太子发。幣告宗祊社稷，祈于六末山川，攻于商神，望，烝，占于明堂。王及太子发并拜吉梦，受商命于皇上帝。<sup>③</sup>

在这里，“灵”是指巫者。名凶，竹简整理者指出犹《周礼·春官·宗伯》男巫所掌管的“授号”。所谓授号，《周礼·春官·宗伯》曰“男巫掌管望祀望衍授号，旁招以茅”，郑注引杜子春云“授号，以所祭之名号授之”。杜注语义简略，颇为费解。宋王昭禹谓“授号谓授祭者以祭号，大祝所辨六号是也”<sup>④</sup>，按，《周礼》记大祝所辨“六号”为“一曰神号，二曰鬼号，三曰示号，四曰牲号，五曰粢号，六曰幣号”，郑玄注“号，谓尊其名，更为美称焉。神号，若云皇天上帝。鬼号，若云皇祖伯某。祗号，若云后土地祗……”。按照王氏所说，“授号”就是将所祭祀神灵之美号告知祭祀者。宋王与之《周礼订义》引郑锷说“授奉祭人以神之号，使知其为某神至尔”<sup>⑤</sup>，明方苞作《周礼集注》亦持此说“授奉祭者以神之号，使知为某神至也。神来无方，故曰旁招”<sup>⑥</sup>，宋易祓《周官总义》：“谓求其神于诞謾恍惚之中，而亦皆有号焉。诅祝又授之以神号”。体会诸说，是讲在祭祀时，人们对于所将祭之神并不了

① 见《龟之谜》，第233、265页。

② 《诗经·大雅·文王》孔疏“诗序”详列各种纬书之说，可参看。

③ 清华大学出土文献研究与保护中心编，李学勤主编《清华大学藏战国竹简（壹）》。

④ 王昭禹《周礼详解》卷二三，《四库全书》本。

⑤ 王与之《周礼订义》卷四三，《四库全书》本。

⑥ 方苞《周礼集注》卷六，《四库全书》本。

解，因此需要请神、授予所祭神的名号。概括说来，就是祭何种神灵，由男巫说出它的名号。祓，《说文》“除恶祭也”。祝忻，巫率、宗丁皆为人名。幣告，郑玄注《周礼·春官·宗伯》“男巫”谓“但用幣致其神”。宗祊，韦昭注《国语·周语》曰“庙门谓之祊。宗祊，犹宗庙也”。攻，郑玄注《周礼·春官·宗伯》“大祝”曰“攻，说，以辞责之”；望，高诱注《淮南子·人间》“祭日月星辰山川也”；烝，毛传《诗经·天保》“冬日烝”。简文讲到周人受皇上帝之命，天命由商转移至周。而显示受命的事件之一，就是太姒的梦。在梦中，商人之廷生棘，太子发将周廷中的梓植于商廷，长出松柏槭柞。太姒梦醒后，文王举行了消除灾害的“祓”，并祈祷于宗庙社稷山川，责骂商人之神，祭祀日月星辰山川之神，举行冬日祭祀，占卜于明堂。周人遂受命于皇上帝。从清华简的记述看，周人受命应当不单单是周人的口头宣传，“妖言惑众”，而的确由一些事件显示出来，周人信服，继而民众信服。这与艾兰教授所说的周人受命表现为一些事件也是相合的。

总之，艾兰教授以十日神话为线索，以结构主义的方法入手，藉对十日神话母型因素的分析，考察了商人的文化传统，并勾画出商周之间观念以及意识形态方面的改变。她将神话的因素置之于文化传统变迁的背景中予以考察，从而以神话为线索牵引出两大朝代——商与周在意识形态方面的变化，这在观念史的研究中是独树一帜的。她独特的研究路径给神话学、史学史的研究带来了启示，称谓这部著述是西方汉学家商周文明研究的重要成果，是不为过的。

（作者罗新慧（女），1970年生，北京师范大学历史学院教授）

收稿日期：2011年5月31日