

鸟图腾、刻画符号与中国文字起源*

刘德增

(齐鲁师范学院, 山东 济南 250013)

摘要:中国远古时期的图腾崇拜是学术界经常谈及的话题。在这个问题的研究上存在两种倾向:一是“泛图腾论”,把考古发现的远古时期祭祀礼器或日用器物上面刻画的鱼、鸟、花卉等图案都视为图腾;二是“图腾否定论”,以张光直先生为代表,认为文献记载和考古发现不能证明中国远古时期存在图腾崇拜。本文依据考古发现,结合文献记载和民俗调查,证明远古时期海岱地区的确存在鸟图腾崇拜,这也是迄今为止唯一能够证明的中国远古时期的图腾崇拜。海岱地区的鸟图腾崇拜催生了中国文字的萌芽。

关键词:海岱;图腾;鸟图腾崇拜;中国文字起源

中图分类号:K892

文献标识码:A

文章编号:1008-2816(2011)02-0007-09

一、图腾研究中的“泛图腾现象”

1791年,英国人朗格出版了一本《印第安旅行记》,书中介绍了印第安人的 Totem,从此这个名称在欧洲传播开来。英文 Totem 一词来自北美印第安人基奇加米部落的一支鄂吉布瓦人的语言 Ototeman。路易斯·亨利·摩尔根在《古代社会》一书中也特地提到了鄂吉布瓦人的这一文化事象^[1](162)]。最早把 Totem 翻译成汉语“图腾”一词的,据考是严复,时间是在1903年,那是他在翻译英国人爱德华·金克斯《社会通论》一书时使用的一个译名。不仅如此,严复在按语中还推论中国民间传说中的某些事象可能就是图腾崇拜。因此,林耀华先生说:严复是中国图腾文化研究之第一人^[1](2)]。

图腾崇拜是一种极为普遍的文化事象,直到20世纪50年代,个别民族的图腾崇拜犹有遗存。如1957年,秋浦先生等深入内蒙古自治区呼伦贝尔盟额尔古纳旗奇乾鄂温克民族乡调查,发现鄂温克人的“熊图腾”仍有遗存“他们现在还把公熊叫做‘合克’(对父系最高辈的称呼),称母熊为‘恶我’(对母系最高辈的称呼)。从这种称谓中,可看

出鄂温克人曾把熊当作是他们的‘祖先’,而他们自己是熊的‘后裔’。”^[1](92-93)]但是,当进入20世纪、人们奢谈图腾之时,绝大多数民族的图腾已不复存在。即使有图腾现象遗存的那些民族,他们的图腾观念也已发生了很大的变化。秋浦等人对鄂温克人的调查发现,鄂温克人已开始猎食熊,且有一套仪式。他们虽然对熊依旧格外礼敬,但在他们的观念中,已经不把熊当作图腾对待了^[1](92-94)]。

中国远古时期的图腾,文献大多没有记载,只有极少数被某些文献在叙事过程中提及。究其原因,一是图腾神话是神秘的,并不为该图腾全体人所知^①。另一个更为重要的原因是中国神话的“历史化”,“神话被当作古史处理掉,神话本身被化为古史传说”^[1](48)]。中国神话的“历史化”使得原生神话越来越少,甚至踪影全无,面目全非。那些残存的图腾神话如“玄鸟生商”等,也被士大夫们斥为荒诞不经。如东汉王充说“今燕之身不过五寸……安能成七尺之形乎?”^[1](112)]南宋洪迈说“飞鸟坠卵,知为何物,而遽取吞之。以古揆今,人情一也,今之愚人未必尔,而谓古圣人之后妃为之,

* 基金项目:山东省社会科学重点研究项目(05BFZ16)。

收稿日期:2010-12-01

作者简介:刘德增(1962—),男,山东平度人,教授。

不待辨而明矣。”^{[61] (92)} 关于中国远古时期的图腾,我们只能从神话传说中寻找到片言只语,于考古发掘中捕捉到蛛丝马迹。尽管如此,不少学者利用文献的、考古的材料来复原远古图腾。然而,今人在复原远古图腾时存在种种偏差,“图腾”一词有被滥用的现象,那些在日用器物或是祭祀礼器上刻绘的动植物纹样大多被人们冠以“图腾”的名称^②。在材料的使用上存在拼凑、嫁接的现象,经常把不同时代、不同地区的考古材料拼凑嫁接以论证某个问题^③。中国远古图腾的研究存在种种缺憾,诸家的论证不够充分、坚实,结论难以令人信服。张光直先生尖锐地指出了这一点。在张先生看来,问题的症结不是人们没有广征博引去证明图腾的存在,而是现有的材料根本就无法证明这个问题。因此,张先生断言“在中国考古学上要证明图腾的存在是很困难的。”^{[7] (117-118)} 实际不然。考古发现与文献记载相互印证,我们可以证明海岱地区的东夷人的确存在鸟图腾崇拜。

二、“玄鸟生商”:从神话到传说

“玄鸟生商”神话最早的文献记载,是《诗·商颂·玄鸟》,该篇云“天命玄鸟,降而生商,宅殷土茫茫。”此文乃讲述商人始祖契之诞生、汤之建国与武丁中兴的一篇颂歌。高亨先生说,这是一首“简单的史诗”^{[8] (527)}。汉代注《诗》的齐、鲁、韩三家皆认为《商颂》是宋人的颂歌。清人魏源《诗古微》、皮锡瑞《经学通论》等又进而申之。迨王国维《说商颂》出,《商颂》乃宋人颂歌,几成定论。“玄鸟生商”神话也被否定。如胡适在《白话文学史》中说“《商颂》作于周时,《玄鸟》的神话似是受了姜嫄故事的影响以后仿作的。”^{[9] (185)} 然据杨公骥、张松如、陈炜湛诸先生新近之考证,《商颂》乃商人之颂歌;商亡,奉商先祀的宋人继传之^④。

甲骨文中不见“玄鸟生商”神话。然甲骨文中有一位“高祖夔”,“夔”字之形,像一人侧立,一手上举至颚下,俯首作吞物状。郑慧生先生考证说,夔就是简狄,字形便是简狄吞食玄鸟卵的形象写照^{[10] (109-112)}。青铜器中有“玄鸟妇”壶,于省吾先生判定“玄鸟妇”壶系商代晚期铜器,其合文格式在商代中期卜辞中可以找出同样的例子。“玄鸟妇”三字合文乃商代金文中所保留下来的玄鸟图腾之残余^{[11] (60-69)}。朱彦民先生认为,按照商周青

铜器命名规则,尤其是商代晚期青铜器,只刻铸被祭祀和被纪念者的名号。准此,“玄鸟妇”一名应是被祭者之名,“玄鸟妇”壶当是晚商祭祀简狄之礼器^{[12] (3-19)}。甲骨文中还可见商人鸟图腾崇拜的其他一些事象。如亥为商人先王,胡厚宣先生从甲骨文中检索出10条卜辞,证明王亥之“亥”字先是其上加一鸟;此后,鸟之头部又加上了手,作以手操鸟状,此即《山海经·大荒东经》“有人曰王亥,两手操鸟”之所本;再后,鸟之头部又加上了山形冠;最后,“亥”字之上只剩下了鸟。凡此皆商人鸟图腾崇拜之表现形式^{[13] (84-87)}。

从《商颂·玄鸟》、“夔”、“玄鸟妇”三字合文及“亥”字所反映的史实来看,“玄鸟生商”神话确为商人所信奉。该神话最初仅在商人及其后裔中流传。这种族内传承乃图腾神话传承的基本特征之一。

及至春秋战国,“玄鸟生商”神话遭到怀疑。

1994年,上海市博物馆从香港古玩市场购回大批楚简,其中有一篇《子羔》,其写作时代当为战国中期。《子羔》中谈到了“玄鸟生商”传说,裘锡圭先生对这段简文作了校正。子羔问:“三王者之作也,皆人子也,而其父贱不足称也与?(抑)亦成(诚)天子也与?”子羔所谓的“三王”即夏禹、商契、周弃。孔子回答说:“契之母,有娥氏之女也,游于中央之上,有燕衔卵而措诸其前,取而吞之,室(娠)三念(年)而画于靡(膺),生乃呼曰‘钦!’是契也。”^{[14] (28)} 此乃迄今为止我们发现的最早怀疑“玄鸟生商”神话之事例。

在《吕氏春秋·音初》中,我们看到了另一个版本“有娥氏有二佚女,为之九成之台,饮食必以鼓。帝令燕往视之,鸣曰‘谥隘’。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。”

比对《子羔》与《吕氏春秋·音初》,二者关于“玄鸟生商”之记载有明显不同:

其一,《子羔》中的“中央”到《吕氏春秋·音初》变为“九成之台”。

其二,《吕氏春秋·音初》中的简狄姐妹饮食之时,有鼓乐相伴。《子羔》无此情节。

其三,《子羔》中的燕卵是燕子特意送到简狄

面前,《吕氏春秋·音初》中的燕卵则是燕子奉“帝”之命去察看简狄姐妹时,被她们用“玉筐”覆住而生下的。

其四,《子羔》中的简狄妊娠三年,契如鸟破壳而出般破胸而出。《吕氏春秋·音初》中无此内容。

其五,《子羔》中的契初生就会说话。《吕氏春秋·音初》中无此情节。

相比之下,《子羔》中的记载更为原始,还保留了一些图腾神话的痕迹。从子羔的提问可看出,子羔不是将“玄鸟生商”等作为图腾神话,而是将其作为历史记载来看待的,并怀疑契等实乃凡人所生,因其父地位低贱,不为人所知而已,其“历史化”倾向已经很明显。《吕氏春秋·音初》中的“玄鸟生商”是“历史化”进一步发展的结果。司马迁《史记·殷本纪》也记载了“玄鸟生商”的传说“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。”有娥氏之女又被指为帝誉之次妃。“玄鸟生商”传说至此基本定型。其后,刘向《列女传·简狄》,褚少孙补《史记·三代世家》,郑玄注《诗经·商颂·玄鸟》、《诗经·商颂·长发》,王逸注《楚辞·天问》、《楚辞·九章·思美人》,皆用《史记·殷本纪》之版本。

图腾神话具有自己的特点,苏联人类学家 Д. Е. 海通在分析澳大利亚图腾神话时指出:

神话的主要内容是人和图腾的起源,图腾分类和图腾仪式的起源,“祖先”的生活和奇异经历。神话与某一地区的有特色的地点紧密相连,与图腾仪式和某种圣物不可分割。神话的形式相当单调:没有开头部分,故事的结尾出乎意外,往往不是情节发展的结果。同一部落的某些神话相互之间没有联系,甚至是在描述同一个人的奇异经历时,也往往是互相矛盾。最使人奇怪的是,澳大利亚人并没有觉察到这种矛盾。同时,使人不解的是,神话不阐明人和图腾存在亲属关系的原因,当然,神话简单地说明确有这种关系。^{[15] (48)}

“玄鸟生商”神话与澳大利亚图腾神话有很多相似之处。

其一,“玄鸟生商”神话描述的也是“人和图腾

的起源”。

其二,“玄鸟生商”神话也与“某一地区的有特色的地点紧密相连”:“央台”或“九成之台”。

其三,“玄鸟生商”神话也“相当单调”,而故事的结尾也“出乎意外”:吃玄鸟卵而生子。

谈到这里,有必要界定一下“神话”与“传说”两个概念。茅盾先生说“传说(Legend)也常常被混称为神话。实则神话自神话,传说自传说,二者绝非一物。神话所叙述者是神或半神的超人所行之事;传说所叙述者,则为一民族的古代英雄(往往即为此一民族的祖先或最古的帝王)所行之事。”^{[16] (152)}《子羔》中的“玄鸟生商”仍保留神话的痕迹,而《史记·殷本纪》中的“玄鸟生商”已被“历史化”,属于传说。

三、“卵生”神话的考古遗存

“玄鸟生商”神话及其信仰仪式可以追溯至大汶口文化。

迄今大汶口文化遗址已发现百余处,分布范围南起淮河,北至鲁北,东起胶东,西迄豫中。在大汶口文化中有一种奇特的含球习俗。那枚含在口中的小球,直径在 15~20 毫米之间,一般为石球,陶球亦偶见。典型遗址有两处:山东兖州王因遗址和江苏邳县大墩子遗址。

王因遗址位于兖州西南一块高地上,在已发掘的 7500 平方米范围内,清理墓葬 899 座,至少有 20 座墓葬存在含球习俗。其中,男性 2 座,女性 17 座,另一座墓主性别已难分辨,一人只含一球。发现石球 9 枚,多为石英石磨制而成;陶球 2 枚,素面,呈砖红色或深灰色。另外 9 座,虽然没有发现石球或陶球,但从颌骨与齿冠颊面磨损情况来看,应是含球所致。大墩子遗址地处苏鲁边境的平原地带,面积在 5 万平方米左右,清理墓葬 42 座。14 座墓主的颌骨和牙齿有不同程度磨损、变形。其中男性墓 4 座,女性墓 10 座;发现石球 6 枚,陶球仅有一枚。^{[17] (185-189)}

那枚石球或陶球一旦放入口中,便成年累月地含着,至死不再吐出。长期含球致使颌骨与齿冠俱破磨损,直到 6000 多年后的今天,在他们的遗骨上仍可以清晰地见到磨损的痕迹。虽多有不便,痛苦不堪,但他们毫不动摇。支撑这一行为的坚定信念是什么?考古学家、历史学家给出了几

种答案^⑤,但笔者不敢苟同。

那么,含球的意蕴究竟何在?笔者以为,这是一种图腾繁殖仪式。

苏联人类学家 Д. Е. 海通指出:在澳大利亚各部落中,图腾仪式是图腾崇拜不可分割的内容。图腾仪式主要有两种,一种以繁殖图腾为目的,称为“因蒂丘马”;一种是成丁礼,叫做“伊尼齐亚齐亚”。“因蒂丘马”处处表现出繁殖图腾之目的:

在蛇图腾群体中,为了蛇的繁殖,而在雨图腾群体中,则是为了雨的降临,等等。仪式主要基于巫术能够影响图腾的信仰,而且这种影响是以交感巫术为基础的,这就是,为了使蜥蜴繁殖,举行仪式者砸开石块,并把它扔向四面八方;为了使幼虫繁殖,用石头敲击家畜,并说“你把我的食物吃了”,同时模仿幼虫从虫蛹里出来;为了雨的降临,模仿呼风唤雨者——“人一云”的运动,等等。此外,在所有澳大利亚人的部落中,繁殖仪式与“阿尔切林加”时代(指图腾神话时代——引者)的神幻祖先有关。在仪式上,必须扮演“祖先”的昔日的奇异经历,并演说和歌唱。^{[15] (63-64)}

在澳大利亚,图腾繁殖仪式一般由部族首领主持。在瓦拉蒙加部落中,蜥蜴图腾繁殖仪式则由妇女主持^{[15] (66)}。举行图腾繁殖仪式一般是在图腾动物开始繁殖或植物开花之时^{[15] (65)}。

大汶口文化含球习俗应与图腾繁殖仪式有关。“大汶口人”口中含的那枚石球或陶球状如燕卵,含球乃取象于简狄吃燕卵而生子。换言之,含球是一种图腾繁殖仪式,含球者应是职司图腾繁殖仪式的巫师。

繁殖图腾是为了部族人口的繁衍。后世之“高禘”,当为其遗风。《礼记·月令》记仲春之月云“是月也:玄鸟至。至之日,以大牢祠于高禘,天子亲往,后妃帅九嫔御。乃礼天子所御,带以弓鞶,授以弓矢于高禘之前。”郑玄注“玄鸟,燕也。燕以施生时来,巢人堂宇而孚乳,嫁娶之象也。媒氏之官以为候。高辛氏之出,玄鸟遗卵,娥简吞而生契,后王以为媒官嘉祥,而立其祠焉。变媒言禘,神之也。”到春秋战国时期,列国诸侯犹有高禘之祠,或在山林,如宋之桑林;或在水泽,如楚之云梦。神坛上面照例要竖一块石头。《路史·后纪

九》罗苹注:那块石头乃“吞卵之象”。

简狄——大汶口文化含球者(职司图腾繁殖仪式的巫师)——高禘,她们之间有着一脉相承的关系。

四、以鸟名官的真相

鲁昭公十七年(前 525 年),郯国(都治今山东郯城)国君到鲁国访问,昭公设宴款待,席间,鲁国大臣叔孙昭子问他少皞氏为什么“以鸟名官”,郯子道“吾祖也,我知之。”接着,他一口气说出了 24 种鸟。《左传·昭公十七年》载:

昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名。炎帝氏以火纪,故为火师而火名。共工氏以水纪,故为水师而水名。大皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。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。鸛鸠氏,司马也。鵙鸠氏,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。由颡顓以来,不能纪远,乃纪于近,为民师而命以民事,则不能故也。

少皞氏“以鸟命官”大致可以分为以下四类:一是执掌历法的“五鸟”;二是负责军政的“五鸠”;三是主管手工制作的“五雉”;四是专司农耕的“九扈”。少皞氏时代大约在公元前 3000 年左右^⑥。鲁昭公十七年去少皞氏时代已 2500 多年,论者对郯君此言的可信度表示怀疑。1920 年 5 月,顾颉刚完成了《五德终始说下的政治和历史》一文的修订,他断定《左传·昭公十七年》这段文字乃“刘歆们”的伪造:

郯国在今郯城县,离曲阜二百余里。曲阜如真为少皞之虚,郯子也未尝没有为少皞子孙的可能。可是这一段话,实在不能使人相信。他说少皞立于黄炎之后,可见他确认少皞是有天下者的一代。下面又说“自颡顓以来”,可见他又以少皞置于颡顓之上,和《国语》中的“颡顓受之”有同样的意义。总之,他实定少皞为黄炎之后,颡顓以前的一代,在这段文字中已明白写出:这在刘歆之前是没有

人主张过的。至于一大批“鸟官”，以掌历法的为独多，且其地位也特高，大概因为刘歆自己通明历法，且任羲和之官，借以自重吧。^{[18] (576)}

从《左传·昭公十七年》那段文字来看，郯君是置少皞于颛顼之前，但他并没有“确认少皞是有天下者的一代”，除黄帝、炎帝外，他还谈及共工氏与大皞氏。那一大批“鸟官”，掌历法者独多，且其地位也特高，与刘歆通明历法且任羲和之官无关，而是物候崇拜所致，说详后。

在中国历史上，“以鸟名官”并非少皞一族，也见于拓跋鲜卑“诸曹走使谓之鳧鸭，取飞之迅疾；以伺察者为候官，谓之白鹭，取其延颈远望。”^{[19] (2973-2974)} 此外，还有以其他动植物命名官职者，如夫余人就“以六畜名官”：“国有王，皆以六畜名官，有马加、牛加、猪加、狗加、大使、大使者、使者。”^{[20] (841)}

关于郯君此言的真实性问题，我们还可以举出几条姓氏方面的佐证：

五鸠氏。《世本·氏姓篇》：“少昊氏以五鸠为鸠民之官，其后以官为氏。”

爽鸠氏。《通志·氏族略·以官为氏》：“爽鸠氏，《左传》少昊氏官名，国于齐土，因氏焉。”《路史·国名纪六》：“爽鸠氏，齐地……有桑氏、桑鸠氏。”

桑扈氏。《通志·氏族略·以官为氏》：“桑扈氏，金天氏以鸟命官，有九扈官。桑扈者，九扈之一也。”

从官制上说，少皞氏时代不当如郯君所言那般完备，当是后世增衍。但这种“以鸟名官”透露了少皞氏鸟图腾崇拜的信息，则是无疑的。“以鸟名官”的最初含义是以鸟名为氏族名，这是图腾崇拜的表现形式之一。苏联人类学家 Д. Е. 海通在《图腾崇拜》一书中指出“胞族和氏族（尤其是母系的）的名称是以动物、植物或无生物命名的（如果这种名称是较晚时候产生的，则不能作为证明），即使其他图腾崇拜成分都不存在，我们也认为这些名称是图腾崇拜的残余。”^{[15] (78)} 后来，随着氏族向国家嬗变，作为鸟图腾崇拜表现形式的氏族名称演变为国家机器的官职名称。

五、鸟图腾与文字起源

许慎《说文解字·叙》说“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”在“鸟兽蹄迒之迹”这些参照物中，人们又格外强调“鸟迹”的作用，甚或把“鸟迹”目为唯一的参照物^⑦。香港中文大学教授饶宗颐先生在《符号·初文与字母——汉字树》一书中有专文考证仓颉造字与“鸟迹”之关系^{[21] (35-36)}。文字取象“鸟迹”实际上是鸟图腾崇拜的产物之一。在东夷人的鸟图腾文化中，有以鸟为题材的“图画文字”，也有以鸟为题材的象形文字。鸟图腾崇拜是中国文字产生的源泉之一。

以鸟为题材的刻画符号是大汶口文化的一个重大发现。迄今为止，已有山东宁阳堡头、莒县陵阳、大朱村、杭头、诸城前寨、安徽蒙城尉迟寺等六处大汶口文化遗址出土刻画符号，共计 28 个标本^⑧。

完全相同或基本相同的刻画符号在不同的遗址中反复出现，是大汶口文化刻画符号的一个显著特征。这表明，在以陵阳河遗址为中心的方圆 400 公里左右范围内，这批刻画符号为栖息在这个地区的先民所通用，已是一种“标准符号”。迄今为止，在中国原始文化遗址中，这种现象仅此一例。

大汶口文化刻画符号甫一披露就在学术界引起轰动，专家学者纷纷撰文考释，众说纷纭，争论的焦点集中在（暂且名为符号甲）和（暂且名为符号乙）两种刻画符号上。这两种刻画符号在大汶口文化刻画符号中出现频率最高，共计 11 个标本；分布面积最广，见于陵阳河遗址、大朱村遗址、前寨遗址和尉迟寺遗址，是大汶口文化最重要的两种刻画符号。最为人们所瞩目的是符号甲，众人看法不一：

1. 于省吾：“旦”字的繁写^{[22] (32-35)}。
2. 唐兰：“炁”字的繁写^{[23] (72-75)}。
3. 汪宁生：代表个人或氏族的形象化的图形标记^{[24] (1-43)}。
4. 田昌五：是一个氏族部落的标志，完整地作日月山，山上有明月，月上有太阳^{[25] (53-54)}。
5. 庞朴：日、月与火星三者合一的标志^{[26] (270-285)}。
6. 李学勤：“炁山”二字的合文^{[27] (147-157)}。
7. 王树明：“烜”字的祖型^{[28] (247-308)}。
8. 陆思贤：“熄”字的最初写法^{[29] (9-12)}。

9. 裘锡圭:可能有两种用途。有的用作性质接近后世的氏族或人名的标记,有的用作器主或所属之族的职务或地位的标记^{[80](124-185)}。

10. 饶宗颐:在坛上祭祀日月^{[81](78-83)}。

11. 宋兆麟:日、月在山中交媾,是一幅祈求生育的图画^{[82](18-27)}。

12. 赵国华:男女性结合的象征^{[83](292)}。

13. 王桓杰:匠人的地望或是祭日^{[84](1119-1120)}。

14. 张文:表示日出天门之意^{[85](73-79)}。

15. 郑慧生:“𩇛”字与火的结合^{[86](18)}。

16. 陈勤建:太阳鸟在山顶升起或太阳鸟在海上升起^{[87](60-66)}。

17. 郭雁冰:男女生殖器的象征^{[88](8-10)}。

关于符号乙,论者或谓为符号甲的省写,或云乃符号甲之原形。从诸位学者的考释来看,有二种倾向:一、目为原始文字;二、认为是表达一种文化现象。相比之下,第二种倾向是正确的。不过,它们的意蕴非如汪宁生等先生所说,而是传说中的一种自然现象“阳乌”负日飞行。太阳东升西落,周而复始,远古先民不解个中奥妙,他们仰望天空,翱翔其中的除日、月外,便是飞鸟。于是,便说太阳是由一种叫做“阳乌”的三足鸟驮着飞行的。传说“阳乌”有十只,栖居在东方海外“扶桑”树上,职司十个太阳的运行,每天清晨,居在最上面的一只“阳乌”驮着太阳飞出去,它空出来的位置由居在下面的一只“阳乌”替补上去,待飞出去的那只“阳乌”飞回来时,那只替补上去的“阳乌”再驮着太阳飞出去。十只“阳乌”就这么轮流值班^⑨。

在陕西华阴泉护村与西关堡、河南陕县庙底沟、山西芮县大禹渡村出土的彩陶上,都有“阳乌”负日飞行图。泉护村出土的“阳乌”负日飞行图中的“阳乌”系侧面飞行;庙底沟、西关堡、大禹渡村出土的“阳乌”负日飞行图则是“阳乌”负日迎面展翅飞翔^{[89](59-69)}。

陵阳河、大朱村、前寨和尉迟寺遗址出土的符号甲和符号乙也是“阳乌”负日飞行图。符号乙是“阳乌”负日正面展翅飞翔,它们与庙底沟彩陶上的“阳乌”负日飞行图相比,仅是略去了三足而已;符号甲则是“阳乌”负日正面展翅飞出山顶。王树明先生曾实地考察过陵阳河一带的地形:

陵阳河遗址的东面,为一丘陵起伏的山

区,正东五华里,有山五峰并联,中间一峰突出,名曰寺崮山。春秋两季,早晨八九点钟,太阳从正中升起,高悬于主峰之上。^{[88](247-308)}

这一自然景观为解读符号甲提供了有力的证据。由此还可证明:符号甲始创于陵阳河,大朱村、前寨和尉迟寺遗址出土的刻画符号,是“陵阳河符号”的外传^{[89](59-69)}。

埃及人称文字为 mdw-ntr,意思是“神的语言”。文字是祭司、巫师记录神灵语言、传达神灵旨意的工具。大汶口文化刻画符号也是“神的语言”。如是说,是基于大汶口文化刻画符号的载体——陶尊。

陶尊,也有人称其为“大口尊”,大汶口文化陶尊共同的特征是:夹砂粗陶质,形大体重;方唇,平沿,大口,筒形深腹,尖底或圆底,个别为小平底;壁厚,一般从口沿到腹部壁厚1厘米以上,而在底部有的厚达5厘米;通体饰篮纹;口径一般为30~40厘米,高50~60厘米。迄今为止,出土陶尊的大汶口文化遗址10余处,器形完整者50件。大汶口文化晚期出现的陶尊并不具有日常生活用器的功能^{[90](45-54)}。邵望平先生曾经考证,陶尊是一种祭祀用的礼器^{[91](74-76)}。陶尊上刻划的符号也是“神的语言”。

六、鸟崇拜的根源

鸟被认为是一种最常见的男根象征物。谓鸟象征男根,自郭沫若先生始。郭沫若在论“玄鸟生商”的传说时写道“玄鸟旧说以为燕子……凤鸟就是凤凰……但无论是凤或燕子,我相信这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”^{[92](328-329)}。这种说法得到了一些学者的赞同,如张光直先生说“这种说法,也许不无道理,从弗洛伊德的著作中可以得到印证”^{[93](358-393)}。英年早逝的赵国华先生在其成名作《生殖崇拜文化论》中对此说作了进一步发挥:

《水浒传》中李逵口中之“鸟”,今四川人俗语中的“雀雀”,河南人俗语中的“鸭子”,甚至英人俚语中的 COCK(公鸡),也都是指男根。我想,远古先民将鸟作为男根的象征,是毋庸置疑的。^{[93](6)}

鸟的确曾被用来象征男根,不独《水浒传》和四川、河南、英国的俚语如此,在山东等地区,迄今仍有

这种比喻。但是,以鸟来比喻男根,仅是元明以来的事情。最早采用这种比喻的,见于元朝人王实甫《西厢记》三本三折“赫赫,那鸟来了。”在此以前,未见有此比喻。

邢公畹先生对“鸟”字的上古音作过专门研究,著有《说“鸟”字的前上古音》一文^{[44](318-323)}。邢先生推测“鸟”字在前上古本为泥母字,与“屮”同音。何新先生又据此推断说“在中国语言中,鸟——鸟(即日神的象征)作为阳的符号,实际上从上古语言开始,即已成为男性阳具的隐语。”^{[45](55)}实际上,邢公畹先生在文中已经指出:在上古典籍中,“鸟”字无男根之意,自元代以后才有之。

在很长一个时期内,先民们不知道男性在生育中的作用,认为生育系“孤雌繁殖”。如特罗布里恩岛上的原始部族认为新生命是死者的灵魂转世,“是在灵魂世界与女性身体之间形成的。而身之父在这里却找不到位置”^{[46](98)}。“孩子的肉体仅来自母亲一方,父亲与此毫不相干。”^{[47](179)}我们祖先也曾有过这么一段“蒙昧期”。“卵生”神话的传说表明,当时人还不知男性的生育作用,因此也就谈不上用鸟来象征男根了。

远古先民崇拜鸟决非生殖崇拜,而是一种图腾崇拜;而这种图腾崇拜又根基于物候崇拜。

检视一下郢子说的诸鸟,我们发现它们大多是候鸟。如玄鸟(燕子),春分来,秋分去。伯赵(伯劳),夏至始鸣,冬至止。丹鸟(黄莺),立春始鸣,立夏止。祝鸠(鸛),天将雨,鸣声甚急。鴈(布谷),谷雨始鸣,夏至止。鹓(鸛),春来冬去。郢子未细讲“五雉”与“九扈”是哪些鸟,但我们可以知道,“九扈”是一群候鸟。“扈”应读为《说文解字》中的“雇”,是一种“农桑候鸟”^{[48](76)}。

在远古时期,候鸟就是先民们的“气象预报员”,它们正是因此而受到先民们的崇奉。郢子曾明确地指出它们预报气象的职能。如凤鸟氏为“历正”,总管历法事务。玄鸟氏为“司分”,掌管春分、秋分。伯赵氏为“司至”,掌管夏至、冬至。青鸟氏为“司启”,掌管立春、立夏。丹鸟氏为“司闭”,掌管立秋、立冬。特别是凤鸟氏,为众鸟之首,它总掌历法,表明它属下的众鸟都是分司历法的。各种按季节来去、鸣止的候鸟构成一部“鸟历”。

张光直先生认为要证立半坡人的鱼图腾必须建立两项关系“必须将鱼与个别的氏族的密切关系建立起来,同时将其其他氏族与其他图腾的密切关系也建立起来。”^{[7](117-118)}迄今为止考古发现提供的半坡人的资料无法建立这两项关系。但是,如果我们把目光从西北移向东方,情形就大不一样了,在东夷人的鸟图腾中,我们完全能够建立起这两项关系。

首先,我们完全可以把鸟与东夷个别氏族的密切关系建立起来,“玄鸟”与商人就是最典型的一个。其次,我们完全可以把其他东夷氏族与其他鸟图腾的密切关系也建立起来。如郢子所讲,东夷人崇祀的鸟有 24 种,五鸟、五鸠、五雉、九扈各自构成一个胞族,这四个胞族又组成一个以凤鸟为首的部落。

少皞氏鸟图腾部落是东夷人最重要的一支,栖息在今山东中部泰沂山地的周边地带。文献记载,少皞氏之墟在曲阜^{[49](1515)}。今曲阜市城东旧县村东北高阜上有少皞陵^{[50](192)}。泰沂山地北麓、今山东临淄一带,曾是“爽鸠氏”的地盘^{[51](607)}。少皞氏后裔中还有一支在泰沂山地南麓,今山东郯城一带。

注:

- ① 如苏联人类学家 Д. Е. 海通指出:在澳大利亚,人们认为图腾神话是神圣不可侵犯的、神秘的,图腾神话只在少数人中流传,他们有权决定把图腾神话传给那些人。对其他部落,本部落的图腾神话是保密的(参见 Д. Е. 海通著,何星亮译,《图腾崇拜》,广西师范大学出版社 2004 年版,第 48 页)。
- ② 如李泽厚认为仰韶文化彩陶上的鱼、蛙、蜥蜴、鸟等纹样都是图腾的表现形式;而彩陶上那些更为常见的几何纹样,实际上是由动物形象的写实逐渐变为抽象化、符号化的,其图腾崇拜的功能由此而进一步强化(《美的历程》,中国社会科学出版社 1984 年版,第 22 页)。再如朱存明说“中国肯定是一个图腾最发达的国家。《山海经》中记载着,四方各地各种怪异的图腾神灵。不仅彩陶文化有广阔的图腾背景,而且,青铜器上的以饕餮为代表的各种怪物,都是以其‘铸鼎像物,使民知神奸’发挥着其意识形态的文化功能。在中国的彩陶文化中,普遍存在着图腾文化的背景,仰韶文化中的人面鱼纹,马家窑文化中的蛙纹,大汶口文化中的花纹,东夷文化中的拟鸟纹,都是古代氏族部落的图腾标志。”(《图腾·图像·仿像——论视觉

文化的历史范型》，《文学前沿》2002 年第 4 期)

- ③ 关于这种现象,陆思贤《神话考古》(文物出版社 1995 年版)堪为一例,对此笔者与邹健《〈神话考古〉中的“新神话”》(《民俗研究》1998 年第 1 期)一文,已作评说。
- ④ 参见杨公骥《中国文学》第一分册附录一《商颂考》,吉林人民出版社 1980 年版;张松如《〈商颂〉研究》上篇,南开大学出版社 1995 年版;陈炜湛《商代甲骨文金文词汇与〈诗·商颂〉的比较》,《中山大学学报》2002 年第 1 期。
- ⑤ 如考古学家蔡凤书在《中国史前文化》一书中写道:“口颊含球必然影响发音,说话时含混不清,也许是为了效仿鸟类的发声而有此举的。”(见该书第 91 页,山东教育出版社 1991 年版)历史学家郑若葵在《中国远古暨三代习俗史》说“此俗的确切意义不明了。仅据现象看,大约与死者曾受到一些原始宗教规例约束有关,即因为某种原因而被罚含陶球或石球以约束其言语权力。”(见该书第 220 页,人民出版社 1994 年版)
- ⑥ 参见栾丰实《大汶口文化》,山东文艺出版社 2004 年版,第 138-145 页;安作璋、王志民主编《齐鲁文化通史》远古至西周卷,中华书局 2004 年版,第 96-103 页。
- ⑦ 如王充《论衡·感类》云“仓颉起鸟迹”《淮南子·本经训》高诱注“仓颉始见鸟迹之文造书契”《蔡邕集·篆势》也说“字画之始,因于鸟迹。”
- ⑧ 关于这批刻画符号出土情况可参见以下文献:山东省文化管理处、济南市博物馆《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》,文物出版社 1974 年版,第 117-119 页。王树明《山东莒县陵阳河大汶口文化墓葬发掘简报》,《史前研究》1987 年第 3 期。王树明《仓颉作书与大汶口文化发现的陶尊文字》,《香港〈中国文物世界〉》第 102 期。苏兆庆《莒县文物志》,齐鲁书社 1993 年版,第 43 页。山东省文物考古研究所等《莒县大朱家村大汶口文化墓葬》,《考古学报》1991 年第 2 期。苏兆庆等《山东莒县大朱村大汶口文化墓地复查清理简报》,《史前研究》辑刊,1989 年。任日新《山东诸城前寨遗址调查》,《文物》1974 年第 1 期。山东省文物考古研究所、莒县博物馆《山东莒县杭头遗址》,《考古》1988 年第 12 期。栾丰实《关于大汶口文化刻画图象文字的分布和年代》,载吕伟达主编《纪念王懿荣发现甲骨文一百周年论文集》,齐鲁书社 2000 年版,第 287-298 页。苗霞《大汶口文化尉迟寺类型及其年代与分期》,《考古与文物》1998 年第 6 期。王吉怀《尉迟寺聚落遗址第二阶段发掘获多项重要成果》,《中国文物报》2004 年 1 月 21 日第 1 版。
- ⑨ 见《尚书·尧典》、《山海经·大荒东经》及《海外东

经》。

参考文献:

- [1] [美] 路易斯·亨利·摩尔根. 古代社会 [M]. 杨东莼,马雍,马巨,译. 北京: 商务印书馆,1983.
- [2] 何星亮. 中国图腾文化 [M]. 北京: 中国社会科学出版社,1992.
- [3] 秋浦. 鄂温克人的原始社会形态 [M]. 北京: 中华书局,1962.
- [4] 谢选骏. 神话与民族精神 [M]. 济南: 山东文艺出版社,1986.
- [5] 杨宝忠. 论衡校笺 [M]. 石家庄: 河北教育出版社,1999.
- [6] 洪迈. 容斋随笔 [M]. 上海古籍出版社,1978.
- [7] 张光直. 考古人类学随笔 [M]. 北京: 三联书店,1999.
- [8] 高亨. 诗经今注 [M]. 上海: 上海古籍出版社,1980.
- [9] 胡适. 白话文学史 [A]. 北京: 中华书局,1998.
- [10] 郑慧生. 上古华夏妇女与婚姻 [M]. 郑州: 河南人民出版社,1988.
- [11] 于省吾. 略论图腾与宗教起源和夏商图腾 [J]. 历史研究,1959,(11).
- [12] 朱彦民. 殷卜辞所见先公配偶考 [J]. 历史研究,2003,(6).
- [13] 胡厚宣. 甲骨文所见商族鸟图腾的新证据 [J]. 文物,1977,(2).
- [14] 裘锡圭. 中国出土古文献十讲 [M]. 上海: 复旦大学出版社,2004.
- [15] [苏] Д. Е. 海通. 图腾崇拜 [M]. 何星亮,译. 桂林: 广西师范大学出版社,2004.
- [16] 茅盾. 中国神话研究初探 [M]. 上海: 上海古籍出版社,2005.
- [17] 韩康信,潘其凤. 大墩子和王因新石器时代人类颌骨的异常变形 [J]. 考古,1980,(2).
- [18] 顾颉刚. 古史辨: 第五册 [C]. 上海: 上海古籍出版社,2004.
- [19] 魏收. 魏书 [M]. 北京: 中华书局,1974.
- [20] 陈寿. 三国志 [M]. 北京: 中华书局,1982.
- [21] 饶宗颐. 符号·初文与字母——汉字树 [M]. 上海: 上海书店出版社,2000.
- [22] 于省吾. 关于古文字研究的若干问题 [J]. 文物,1973,(2).
- [23] 唐兰. 关于江西吴城文化遗址与文字起源的初步探索 [J]. 文物,1975,(7).
- [24] 汪宁生. 从原始记事到文字发明 [J]. 考古学报,

- 1981,(1) .
- [25] 田昌五. 古代社会断代新论 [M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- [26] 庞朴. 庞朴文集: 第二卷 [M]. 济南: 山东大学出版社, 2005.
- [27] 李学勤. 考古发现与中国文字起源 [J]. 中国文化研究集刊 [C], 1985,(2) .
- [28] 王树明. 谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字” [A]. 山东史前文化论文集 [C]. 济南: 齐鲁书社, 1986.
- [29] 陆思贤. 我国最早的文字 [J]. 书法, 1988,(6) .
- [30] 裘锡圭. 文字的起源和演变 [J]. 中国古代文化史 [M]. 北京: 北京大学出版社, 1989.
- [31] 饶宗颐. 大汶口“明神”记号与后代礼制 [J]. 中国文化, 1990,(2) .
- [32] 宋兆麟. 巫与民间信仰 [M]. 北京: 中国华侨出版公司, 1990.
- [33] 赵国华. 生殖崇拜文化论 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [34] 王桓杰. 从民族学发现的新材料看大汶口文化陶尊“文字” [J]. 考古, 1991,(12) .
- [35] 张文. 大汶口文化陶尊符号试解 [J]. 考古与文物, 1994,(3) .
- [36] 郑慧生. 中国文字的发展 [M]. 郑州: 河南人民出版社, 1996.
- [37] 陈勤建. 太阳鸟信仰的成因及文化意蕴 [J]. 华东师范大学学报, 1996,(1) .
- [38] 郭雁冰. 大汶口文化陶符新解 [J]. 中原文物, 2000,(1) .
- [39] 刘德增. 祈求丰产的祭祀符号——大汶口文化陶尊符号新解 [J]. 民俗研究, 2002,(4) .
- [40] 王吉怀, 赵天文, 牛瑞红. 论大汶口文化大口尊 [J]. 中原文物, 2001,(2) .
- [41] 邵望平. 远古文明的火花——陶尊上的文字 [J]. 文物, 1978,(9) .
- [42] 郭沫若. 郭沫若全集: 历史编卷一 [M]. 北京: 人民出版社, 1982.
- [43] 张光直. 中国青铜时代 [C]. 北京: 三联书店, 1999.
- [44] 邢公畹. 语言论集 [C]. 北京: 中华书局, 1983.
- [45] 何新. 诸神的起源 [M]. 北京: 三联书店, 1980.
- [46] [英] 马林诺夫斯基. 野蛮人的性生活 [M]. 高鹏, 金爽, 译. 北京: 团结出版社, 2005.
- [47] [美] 布雷多克. 婚床 [M]. 王秋海, 闵夫, 李豫生, 译. 北京: 三联书店, 1986.
- [48] 许慎. 说文解字 [M]. 北京: 中华书局, 1963.
- [49] 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [50] 山东省地方史志编纂委员会. 山东省志·文物志 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1996.
- [51] 左丘明. 左传 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2001.

Research on Bird Totem in Haidai

—Also on Bird Totem, Carving Signs and the Origin of Chinese Character

Liu Dezeng

(Qilu Normal University, Jinan 250013, China)

Abstract: Totem worship in Chinese ancient times has been the subject matter of the academic community. There are two tendencies on the research of this matter, which are, “Pan-Totem Theory”, seeing as totem all the patterns like fishes, birds, flowers carved on the ancient ceramics found archaeologically, and “Totem Negation Theory”, with Mr. Zhang Guangzhi as representation, deeming documentary records or archaeological findings insufficient to testify the totem worship existing since remote antiquity times. Based on remote antiquity findings and integrated with documentary records and folk-custom survey, this paper is to attest that there does exist totem worship in far ancient Haidai Region, which is the only totem worship in far ancient times that could be testified up till now. The bird totem worship in Haidai Region helped urge the development of Chinese character germination.

Key Words: Haidai; Totem; Bird totem worship; Origin of Chinese character

(责任编辑:赵旭杰)