

百年考古与汉语史诗新认识

江林昌

内容提要 20世纪,中外学术界都在西方史诗话语中心的影响下来审视中国史诗,结果造成了汉语史诗不发达甚至没有的误解。然而,从史诗的产生背景、传播过程、内涵特征等方面考察,汉语史诗不仅很发达,而且有自身的民族特点。中国一百年来的现代考古发现为汉语史诗研究提供了丰富资料。习近平总书记提出的“三大体系”“两个相结合”为汉语史诗研究指明了方向。解答“汉语史诗问题”的学术与社会条件已经具备,建构汉语史诗理论体系的新时代已经到来。

关键词 百年考古;农牧生产;血缘管理;汉语史诗;理论建构

19世纪以前,西方学者根据“荷马史诗”归纳史诗概念。20世纪,学术界又据此来讨论汉语史诗,造成了许多困惑^[1]。解决“汉语史诗问题”,要做的工作很多。诸如,何为汉语史诗?汉语史诗是如何形成的?汉语史诗有何内涵特征?是否可以概括出不同于西方的汉语史诗标准?而这一系列问题的讨论,都必须建立在中国一百年来现代考古发现所提供的丰富资料与对其所进行的深入研究基础之上。

一 考古所见中华文明起源发展与汉语史诗形成流传

过去,我们对中国文明起源与早期发展的具体状况不太了解,加上受疑古思潮的影响,以致对汉语史诗的早期传播及其内涵特色等问题无法展开讨论。现在,我们可以依据百年考古所提供的发掘资料与研究成果,讨论汉语史诗问题了。

1. 百年考古为我们提供了讨论汉语史诗的时空背景

百年考古的成就之一,是追溯文明的起源。国家实施的“夏商周断代工程”和“中华文明探源工程”,在司马迁《史记》所记公元前841年基础上,往前推出了夏商西周三代年表;而且还给出了五帝时代文明起源时期的三个发展阶段,即前3800—

前3300、前3300—前2500、前2500—前2000。五千多年中华文明史的年代框架清楚了。这是考古学为我们提供的讨论汉语史诗的时间背景。

百年考古所揭示的遗址遍及全国,遗物丰富而系统。不同地区的考古学文化既有共性,更有特色。考古学家们以传世文献为线索,综合运用考古区系类型学的文化历史分析,与考古聚落形态学的社会历史分析,将中华文明的起源与早期发展划分为八大区域。其中黄河流域有“海岱文明区”“中原文明区”“甘青文明区”;长江流域有“江浙文明区”“江汉文明区”“巴蜀文明区”;长城以外有“河套文明区”与“辽西文明区”^[2]。在相当于五帝时代的文明起源阶段,这八大文明区的关系表现为“多元并行”而又相互影响的发展格局;到了夏商西周三代,进一步表现为周边文化向中原文明区汇聚的“多元一体”发展格局。这是百年考古为我们提供的讨论汉语史诗的空间背景。

2. 考古所见中华文明的农牧生产方式与汉语史诗的内涵特征

百年考古已经探明,在距今一万年左右,中国开始由旧石器时代向新石器时代过渡:食物的采集者发展为食物的生产者;动物的狩猎者发展为动物的驯养者。在以后的发展过程中,又逐步形成了黄河流域的旱地粟作农业区与长江流域的水田稻作农业区,而畜牧业穿插于这两大农业区之中。

从五千多年前开始,由于生产力的发展,在这两大农牧区内,文明起源了:社会分了阶层,并在原始巫术基础上,发展出了原始宗教。原始宗教祈求神灵保佑。农牧生产需要阳光雨露与土地森林,所以先民们首先祈求日月天体神灵与山川土地神灵的保佑;而发展农牧业就是为了部族的人丁兴旺,所以又祈求部族祖先神灵的保佑。根据考古发掘的遗址遗物与文化人类学理论的综合分析可知,中国原始宗教贯穿于五帝时代文明起源至夏商周早期文明发展全过程。而原始宗教的三大崇拜主题,就成了汉语史诗的内涵特征。

(1) 关于日月天体神灵崇拜

五千多年前属于大汶口文化后期的大陶尊上,有“日月山”“日鸟山”“日火山”等刻画。这些有刻画的大陶尊,最早发现于山东莒县陵阳河。主持发掘的王树明介绍,在发现这些陶器刻画的陵阳河遗址东面,“有山五峰并联,中间一峰凸起”,“春秋两季,早晨八九点钟,太阳从正东升起,高悬于主峰之上”^[3]。可见,这陶器刻画正是对太阳东升的形象描绘。

在甲骨卜辞里有祭祀“出日”与“入日”的仪式,所谓“侑出日入日”(《怀》1569),还有“王其观日出”卜辞(《屯南》2232)。《尚书·尧典》有“寅宾出日”“寅饗纳日”的祭祀仪式。《山海经》的《大荒东经》有六座“日月所出”之山。《国语·周语》:“崇立上帝明神而敬事之,于是乎有朝日夕月。”

上述甲骨卜辞、《尚书》等文献是商周以后的记录。但我们相信,这些文献应该与五千多年前大汶口时期先民因农牧业生产需要而举行祭祀日月神灵的原始宗教活动有关。我们完全可以据陶器上这个“日月山”刻画,想象大汶口时期的先民们,在部族酋长率领下面对太阳的东升,口中念念有辞。如卜辞、《尚书》等文献所记载的“侑出入日”“寅宾出日”等歌辞的。我们称这是对“图”而“话”的时期。这个“话”就是以日月天体崇拜为内容的部族口传史诗;而“图”则是口传史诗所表达的“主题”。

(2) 关于山川土地神灵崇拜

陵阳河大汶口文化遗址所出的另一个陶尊上有一个关于土地崇拜的刻画^[4]。画的上部为一棵草

木,下部为一个土坛。我们将这刻画隶定为“从木从土”,就是“社”字的初文。《说文·土部》:“土,地之吐生万物者也。”这个刻画与古代山川土地崇拜有关,是用于“社祭”活动的。甲骨文里“社”字作一个土坛形状。卜辞有“贞:勿求年于邦土”(《前编》4、17、3)。“邦土”就是邦社。“社”是为了求农业丰收的,所以卜辞说“求年”。因为“求年”是宗教祭祀活动,所以就在“土”旁增加了一个“示”旁而成了后来的“社”字。在战国“古文”里,“社”字作“从示、从土、从木”。大汶口陶器上的“从木从土”刻画应该就是这个“古文”体“社”字的最初源头。

而且这个陶器“从木从土”刻画与前述陶器“日月山”刻画是同一个农牧生产主题的两方面。因为有了日光的普照,才会有禾苗、树木的茁壮成长,农业丰收。甲骨卜辞里还有“王大令众人曰:协田,其受年”(《合集》1)仪式。这个“众”字甲骨卜辞里作上面一个太阳,太阳底下有三人弯腰伸手劳作状。“协田”就是后来的“籍田礼”,也就是社祭活动的仪式化,而其目的就是为了“受年”。这是“社祭”宗教活动的完整意义。

同样的主题还见于出土于黄河上游青海大通河流域的距今三千多年前的辛店文化双耳陶罐上的“太阳禾苗图”。图的上方东西两角各有一个太阳,图的下方正中是一棵禾苗。整幅刻画的主题应该是指由于太阳东升西落反复普照,才有了禾苗的茁壮成长。这个“太阳禾苗图”共有两个,分别见于两个地点出土的双耳罐上。同一主题的图画在不同的地点同时出现,正说明有刻画的双耳罐是用于山川土地崇拜社祭活动的礼器。先民们面对双耳罐上的“太阳禾苗图”,肯定也有“话”。这个对“图”而说的“话”就是祭祀歌辞,也就是最早的有关土地社祭的部族口传史诗,其内容大概如同《小雅·甫田》:“以我齐明,与我牺羊,以社以方。……琴瑟击鼓,以御田祖。以祈甘雨,以介我稷黍,以穀我士女。”

(3) 关于部族祖先神灵崇拜

甘肃天水秦安大地湾仰韶文化遗址里面,有一幅生动的地画。画的上部有四人统一作左手举过头,右手垂后操尾巴,双足交叉的形象。这显然是

一个宗教祭祀集体歌舞的图像。这四人共同面对图画下方的一个黑边长方框而舞蹈。这个长方框内有两个前后相连的人骨架。这正是四个人舞蹈祭祀的对象，也就是他们的部族祖先图腾神。这幅地画的主体就是集体祭祀他们的祖先图腾神，祈祷祖先神灵轮回再生，以保佑部族人丁兴旺。可以相信，部族先民们在举行这幅地“画”的祭祀活动时，是伴有十分具体生动的“话”的。这实际上也是“图”与“话”的结合。这“话”就是有关部族祖先故事为内容的口传史诗。

这种“图”与“话”相配合的表达形式，到了汉字系统的古文字出现之后，便逐渐发展为“图”与“书”相配的表达形式。

有关日月天体神灵崇拜的“图”与“书”，最典型的材料是长沙子弹库所出的战国丝帛《宇宙生成“图”“书”》。整幅丝帛“图”“书”是由描绘有十二个神像所组成的一个长方形。在长方形之内有两组文字。学者们根据其内容概括为《宇宙篇》和《天象篇》。这两组文字互为颠倒。而十二个神像旁边又配有十二组文字，学者们合称为《月忌篇》。这样，整幅“图”与“书”的主题是描绘并叙述由于太阳东升西落的循环运转而有天地之分、四方四时之分，十二月而成一年。因为太阳循环运转，所以这幅“图”与“书”必须转着读唱。先读唱《宇宙篇》，然后逆时针转180°，读唱《天象篇》；再读唱图左边的《月忌篇》春季三个月。如此90°再转三次便读完了夏季、秋季和冬季各三个月的文字。这是以日月天体神灵崇拜为主题的汉语史诗。

有关山川土地神灵崇拜的“图”与“书”，典型的有长沙马王堆三号墓出土的丝帛《太一社神“图”“书”》。这也是“图”与“书”的配合。有关祖先图腾神灵崇拜的“图”与“书”，最典型的是“山海图”与《山海经》。现存《山海经》的文字之所以难读，是因为这些文字原来都是配图的。例如，关于祖先图腾崇拜的文字有“其状如人面虎身”（《中次二经》），“其状如貉而人面”（《中次四经》）。这些文字实际上就是在解读描绘有祖先动物图腾形象的“山海图”。后来因为《山海经》文字盛行，而“山海图”却慢慢丢失了。郭璞注《山海经》时还能根据“山海图”的性质对《山海经》

文字作出解释。如《海外南经》“羽民国”条，郭璞注：“画：似仙人也”；“长臂国”条，郭璞注：“其人，手下垂至地”。

总之，在五帝时代文明起源到夏商周三代早期文明发展总共两千多年的时间里，我国先民因为农牧生产的需要而在宗教祭祀活动中，面对他们所崇拜的神灵“图画”而起舞“歌唱”，因而有了我国最早的宗教颂诗、史诗。宗教祭祀的三大主题就是汉语史诗的内涵特征：

天人之间：日月天体神灵崇拜类原始宗教与汉语颂诗、史诗

地民之间：山川土地神灵崇拜类原始宗教与汉语颂诗、史诗

祖孙之间：部族祖先图腾神灵崇拜类原始宗教与汉语颂诗、史诗

这三种类型的颂诗、史诗，在文明起源阶段表现为“图”与“话”的结合。而这在考古发现以前，我们是不知道的。百年考古给我们提供了许多具体生动的“图”，才使我们可以据此推测其“话”的内容。早期文明发展阶段有了文字之后，便进入了“图”与“书”的阶段。这其中的“书”大多流传下来了，而与“书”相配的“图”却在流传过程中丢失了，实在可惜。

3. 考古所见中华文明的血缘管理模式与汉语史诗的传承特征

恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》指出，文明社会产生后所出现的一个根本性的变化就是血缘管理彻底转变为地缘管理。中国却与此不同，中国百年考古与传世文献相结合所揭示的一个重要事实是，虽然五帝时代已经开启文明起源进程了，到夏商周三代更是进入了早期文明发展阶段；但是氏族社会的血缘管理模式不但没有在文明起源后被地缘管理所取代，反而顽强地延续保留下来了。

（1）考古所见血缘管理模式

考古聚落形态学的社会历史分析，使我们看到了古代立体式的、大小不同的血缘管理模式。而考古区系类型学的文化历史分析，又使我们看到了因血缘管理而形成的不同文化发展体系。前面所述的考古学八大区系文化实际上就是由八大血缘部族集团所创造的。而在这八大血缘部族集团之下，还有

更多的不同级别的血缘部族、氏族。

到了五帝时代晚期，这八大区系的血缘部族集团之间又进一步结盟。其中最典型的就是海岱地区的东夷部族集团与中原地区的华夏部族集团之间建立起了夷夏部族集团联盟“二头盟主选举禅让民主制”。而到了夏代又发展成更多的部族集团联盟的“一头共主世袭专权制”。商代发展成为方国联盟一头“王主”世袭专权制，西周发展成为封国联盟一头“君主”世袭专权制。而在“共主”“王主”“君主”之下，仍然是参加联盟的各部族、方国、封国的血缘管理^[5]。

这种不同层次的血缘管理模式，都已经得到了考古学与文献资料的双重证明。例如，《左传》定公四年（前506）记载，周初伯禽到鲁国就封时，不仅带去了周公家族各级贵族成员，还带去了“殷民六族”。这“殷民六族”又“帅其宗氏，辑其分族，将其类丑”。据杨伯峻《春秋左传注》可知，这是指殷民六族内的大宗、小宗、家内奴隶等不同层次的血缘族团^[6]。考古学家对曲阜鲁国故城的发掘，又恰好证明了《左传》等文献记载为可信。鲁国故城分内城与外城两部分。考古发现表明，内城为西周宫殿基址。外城又按血缘族团分区居住。姬姓族“国人”居住在外城的北部，“殷民六族”与“土著夷人”居于外城的西部与西北部。考古工作还在这三个居住区内发现了相应的族坟墓^[7]。

（2）血缘管理与汉语史诗的族内传承

因为血缘管理，所以各血缘族团都在族内祭祀自己的日月天体神灵、山川土地神灵、部族祖先神灵。这就是所谓的“神不歆非类，民不祀非族”（《左传》僖公十年），“鬼神非其族类，不歆其祀”（《左传》僖公三十一年）。因为他们相信“非我族类，其心必异”（《左传》成公四年）。在《礼记·王制》里明确规定只有“天子祭天下名山大川”，而“诸侯（只能）祭名山大川之在其地者”。

祭祀活动只在本血缘部族内进行，因而主持宗教祭祀的巫、史、祝、卜等神职人员都在族内世袭，而用于祭祀活动的祭器、礼仪、乐舞、歌辞也都限于本族内部世代传承。《左传》昭公二十九年（前513）：

夫物，物有其官，官修其方。……官宿其

业，其物乃至。……世不失职。

这里的“物”，是指“神灵”。《史记·孝武本纪》：“能使物，却老。”《集解》引如淳曰：“物，鬼物也。”《汉书·宣元六王传》：“明鬼物，信物怪。”这其中的“鬼物”与“物怪”对文为义。唐颜师古注：“物亦鬼也。”上引《左传》“夫物，物有其官”意思是说，每一个部族都有其所崇拜的神灵，且有负责这个神灵的官员。“官修其方”是说这个神职官员精通祭祀这些神灵的礼仪。而接下来所说的“官宿其业”的“宿”，杜预《集解》：“宿，犹安也。”因为神职人员忠于宗教祭祀活动，所以他们的神灵就会来接受祭祀，所以说“其物（神灵）乃至”。

这些宗庙神职人员所修之“方”，所宿之“业”，自然包括宗教祭祀活动中率领全族人员反复歌唱的部族圣典颂诗、史诗的。《荀子·荣辱》：

循法则、度量、刑辟、图籍，……父子相传，以持王公。

王先谦《荀子集解》：“世传法则，所以保持王公言。王公赖之以为治者也。”这个“王公言”就是“法则、度量、刑辟、图籍”，合称之即为王官之学。其中的“图籍”主要是指颂诗、史诗之类。这里的“父子相传”就是《左传》的“官宿其业”“世不失职”。这就是血缘管理下的颂诗、史诗必在血缘族内传承的明证。

据《左传》哀公七年（前488）、《吕氏春秋·用民》、《史记·陈杞世家》等文献记载，夏代“执玉帛者万国”；“至于汤而三千余国”；“周武王时，侯国尚千余人”。这么多血缘族国、方国、侯国，都应该有他们在族内流传的颂诗、史诗。中国古代应该是一个颂诗、史诗大国。最近二十多年来，我们在这方面做了一些工作，所得虞、夏、商、周四个血缘部族集团的颂诗、史诗情况如下：

东夷虞族颂诗、史诗与《韶乐》；

中原夏族颂诗、史诗与《虬歌》；

中原商族颂诗、史诗与《商颂》；

中原周族颂诗、史诗与《周颂》《大雅》。^[8]

血缘管理模式决定了这些颂诗、史诗是王官之学，是部族的集体意志。因而不可能有具体的作者名。正如章学诚指出：“官守学业，皆出于一，而

天下以同文为治，故私门无著述文字。”^[9]

(3) “雅言”“古文字”与颂诗、史诗

颂诗、史诗只在族内流传。而一般情况下，不同的血缘部族会用不同的方言与土著文字。上述《韶乐》《虬歌》《商颂》《周颂》《大雅》也应该用不同的土著文字书写；然而，它们却都见于汉字系统的先秦文献，这是什么原因呢？这就涉及了“雅言”与“方言”，“雅言”与汉字系统的“古文字”之间的关系了。

先谈汉字系统的“古文字”。

莒县陵阳河大汶口文化陶尊上的“日月山”等刻画，不是见于一处，而是分别见于15个考古遗址，30多个大陶尊上。其分布范围，遍及山东、江苏、安徽，向南已经跨过长江。而且，这同样的刻画，还见于长江下游的良渚文化玉器与长江中游石家河文化的陶器上。大汶口文化后期的年代为前3500—前2600，良渚文化为前3300—前2000，石家河文化为前2500—前1900。

这同样的刻画，跨越如此广阔的空间，又持续如此长久的时间，就无疑具备了文字的功能。人类社会的文字初起，都有过图画阶段。柯斯文《原始文化史纲》指出：“发展较高的图画文字是由写实或示意的表现物体、动作或事件的个别图画，或一组复合图画组成的。”^[10]大汶口文化、良渚文化、石家河文化陶器玉器上的“日月山”等刻画，正是“一组复合画组成的”。古文字学家们因此认为这就是中国最早的汉字，并对这些刻画作了文字的隶定。如，唐兰先生将这些刻画认作是“日火山”组合，所以隶定其为“炅”“炅山”^[11]。于省吾先生认为这是山顶上的云气烘托初出的太阳，因此隶定其为“旦”字等^[12]。大汶口陶器上的刻画，除了“日月山”一组外，还有其他几组。学者们将它们分别隶定为“戊（钺）”“斤”“社（封）”“凡”、“皇”等字^[13]。这样，我们就可以将前文讨论的陶器“刻画”，直接称为“刻画文字”了。

“日月山”等刻画文字的出现与中华文明起源在时间与空间上是同步的。摩尔根《古代社会》指出：“文字的使用是文明伊始的一个最准确的标志，刻在石头上的象形文字也具有同等意义。”^[14]大汶口文化陶器、良渚文化玉器上的刻画文字，或出于

宗教祭祀圣地，或出于部族酋长贵族墓地，因而具有了宗教政治的权力功能。《周易·系辞下》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之纹与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，而其目的是为了“以通神明之德，以类万物之情”。《周易·系辞下》又说：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”《说文解字叙》：“黄帝之史仓颉，……初造书契，百工以义，万品以察”，“盖文字者，经艺之本，王政之始，前人所以垂后，后人所以识古”。中国刻画文字的发明，直接代表了宗教神权、政治王权，是为了统治社会。这一鲜明的文字性质功能，直接影响了汉语史诗的性质功能，并与西方文字的发明，与荷马史诗的性质功能具有明显不同。

考古发现与研究表明，大汶口文化直接影响了中原文化。大汶口文化通过淮河上游的颍水河流域西进中原嵩山南北，“甚至远在晋南的芮城、清凉寺、襄汾陶寺等遗址都发现了大汶口文化的精美陶礼器和玉礼器”^[15]。大汶口文化刻画文字也直接影响了中原唐尧、姒夏的文字产生。考古工作者已在属于唐尧部族活动中心的陶寺遗址龙山文化陶器上发现了“文”“易(?)”两字，在登封王城岗属于夏代早期的龙山文化城址里发现了“共”字。这些刻画文字显然是在大汶口文化陶礼器刻画文字基础上的进一步符号化。

在此之后，发现同一系统的文字，依时代先后有：夏代中后期二里头夏文化城址内出土大陶尊上的20多个文字符号；商代前期的郑州商城大陶尊上的“目”字，河北藁城台西陶器上的“目”“止”“刀”等字，郑州商城发现两片甲骨，有11个文字；商代后期的安阳殷墟发现了大量甲骨单字，在济南大辛庄也发现了7片有字甲骨，共25个字；商代晚期还发现了青铜器铭文；西周的甲骨文已经遍及黄河流域，青铜器铭文更是遍及前文提到的八大文化区。

从大汶口文化刻画文字到中原唐尧、姒夏陶器刻画文字再到商周甲骨文、青铜铭文，然后是战国时期的西秦篆文，东土六国古文，最后到了汉代的隶书，其前后是一脉相承的。这就是汉字系统的“古文字”。大汶口文化大陶尊、殷墟甲骨、西周

青铜器都是宗教祭祀活动中通神的礼器、法器。因而这些礼器、法器上的“古文字”在功能性质上都是宗教、政治、伦理的三合一，是神权的体现，王权的象征。用这些“古文字”来记录“雅言”系统的颂诗，就成了“汉语史诗”。

再谈“雅言”与“方言”。

中华文明经五帝时代的八大区域“多元并行”发展之后，到夏商西周三代，由于血缘部族联盟集团“共主世袭专权制”的形成，因而出现了“多元一体”早期文明发展阶段。这“一体”便是夏商周三代三族血缘管理的共主政治中心，而“多元”则是参加联盟的低一级的各部族血缘管理团体。为了使政治中心“共主”的号令能够贯彻到全体参盟族团，必须“书同文，行同伦”。于是不仅汉字系统的各阶段“古文字”发挥了强大的宗教政治作用，而且夏商周三族的“土著语言”也升格为“官方语言”。这种“官方语言”从夏族的“夏言”开始。“夏言”具有了标准语资格。“夏”“雅”古字相通。《毛诗序》：“雅者，正也。”所以夏商周三代的官方语言概称“雅言”。

而参加联盟的各血缘族团，在其族内生活中仍然使用自己的土著方言、土著文字符号，而在联盟集团的政治活动中却必须使用官方“雅言”与具有王权性质的汉字系统“古文字”。《论语·述而》：

子所雅言，《诗》《书》、执礼，皆雅言也。

清代刘台拱《论语骈枝》：“夫子生长于鲁，不能不鲁语。惟诵《诗》、读《书》、执礼，三者必正言其音，所以重先王之训典。……王都之音最正，故以雅名。”这说明孔子平时讲话用鲁国方言，即“鲁语”，而读官方正典《诗》《书》及政治礼仪场合，就用官方语言“雅言”。

在西周，为了使各诸侯国能通晓官方“雅言”与官方“古文字”，朝廷专门设立培训机构。《礼记·王制》：“东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译。”这里的“寄”“象”“狄鞮”与“译”并列对文，意义相同。《周礼·秋官·大行人》说：“王之所以抚邦国诸侯者。……七岁，属象胥、谕语言、协辞命；九岁属瞽史，谕书名、听声音。”这里的“象胥”，即《王制》篇里的“象”。“七岁”“九岁”指每七年、九年培训一次。这里的

“瞽史”即为传承颂诗、史诗的神职人员。而所谓“谕书名”，郑玄注：“书之字也，古曰名。”所谓由“瞽史”来“谕书名”，也就是由中央王官“瞽史”来指导各地侯国的学员识读记录雅言史诗的汉字系统的“古文字”。又因为雅言史诗是歌乐舞三位一体的，所以还要“听声音”。

由上讨论，大致可以推定，夏商周三族的颂诗、史诗是用官方“雅言”演唱的，并用汉字系统的官方“古文字”书写的。东夷族的颂诗、史诗《韶乐》之所以也用官方“雅言”与官方“古文字”保留下来，是因为《韶乐》在夷夏部族集团东西联盟时，已为夏族所熟悉。后来又因为夏族变革夷夏二头盟主禅让制为夏族一头共主世袭制，又将东夷族的《韶乐》改造成了夏族的《虬歌》，因而得以保存。

也正因为上述的历史背景，决定了我们只能考见虞、夏、商、周四个部族的颂诗、史诗，而其他各部族更多的颂诗、史诗，因其部族在整个部族联盟、方国联盟、封国联盟中都不具备“共主”的资格，因而也就没有权力进入用官方“雅言”歌唱、用官方“古文字”书写的系统。但这并不能否定各地方部族血缘政治集团用他们的“方言”演唱，用他们的“土著文字”书写他们自己的颂诗、史诗的事实。《论语·述而》透露的孔子平时用“鲁语”，《周礼》《礼记》所叙述的有关翻译机构，都能证明这一推论。

讨论至此，我们可以对“汉语史诗”作出大致概括了。所谓“汉语史诗”是指夏商周三代用中原官方“雅言”歌唱，用官方文字即汉字系统“古文字”记录的，有关我国先民在农牧生产背景下，以日月天体崇拜、山川土地崇拜、部族祖先崇拜为内容的，在宗教祭祀、朝廷盟会活动中集体演唱的颂诗、雅诗。这种在先秦称为“颂诗”“雅诗”的汉语史诗的传承，经历了由“图”与“话”到“图”与“书”的演进过程；又因为中华文明的血缘管理模式，而使这种传承限制在各血缘部族内部。这种传统，直到春秋战国时代因文明转型而出现新的变化。

二 轴心文明时代的大变局 与汉语史诗的转化创新

春秋战国时代，铁器发明，牛耕使用，生产力

大发展；因而引起了社会大变革，文明形态大转型。中国进入了轴心文明时代。汉语颂诗、史诗也在这个轴心时代转化创新，出现了新的繁荣景象。

1. 血缘管理向地缘管理的转化与汉语史诗的族外融合创新

春秋战国时代的大变局，首先是血缘宗法制的破坏。《左传》昭公三年（前 539），晋国贵族叔向说：“虽吾公室，今亦季世也。……栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降在皂隶。……公室将卑，其宗族枝叶先落，则公室从之。胙之宗十一族，唯羊舌氏在而已。”各级血缘贵族的爵位、官职、封地原来都是世袭的；而到了春秋战国时代以军功论行赏，这些世袭特权被取消了。《史记·商君列传》：“宗室非有军功，论不得为属籍。”接着是郡县地缘管理的形成。《左传》哀公二年（前 493），晋国的赵简子宣布：“克敌者，上大夫受县，下大夫受郡。”《左传》僖公三十三年（前 627），晋襄公用“先茅之县赏胥臣。”

在血缘管理转向地缘管理的时代背景下，原来只在血缘部族内部传承的汉语史诗，开始在血缘族外广泛交流融合了。按照血缘管理的传统，屈原只能对《九歌》中属于楚族宗室祭祀的歌辞《湘君》《湘夫人》《山鬼》等 5 篇进行编辑润色。然而今存屈原《九歌》11 篇，其族属关系并非仅限于楚族。我们曾做过考论：

《东皇太一》《东君》：源于五帝时代海岱地区东夷虞舜族的《韶乐》；

《河伯》《云中君》：源于夏代中原地区夏族禹启以来的《虬歌》；

《大司命》《少司命》：春秋战国时代各诸侯国的生命生育颂诗；

《湘君》《湘夫人》《山鬼》：楚地楚族流传的山川祭歌颂诗；

《国殇》：流传于楚国的爱国战魂祭歌；

《礼魂》：以上各篇共用的称为“乱辞”的总结性舞曲歌辞。^[16]

屈原竟然将这些不同区域、不同族属、不同时代、不同内容的祭歌颂诗与楚族的《湘君》《湘夫人》诸篇合编在一起了。这不是屈原要违背传统体制，而是因为当时的社会已完成了由血缘管理向地

缘管理的转化。

同样的情况还出现在屈原加工创作的《天问》之中。《天问》融合了“日月天体神灵史诗”“山川土地神灵史诗”“部族祖先神灵史诗”于一炉。其中的各“部族祖先神灵史诗”又有虞族史诗、夏族史诗、商族史诗、周族史诗、秦族史诗、楚族史诗、吴国史诗、齐国史诗等。这也是将不同血缘族团的史诗合编在一起了。而且这些部族祖先神灵史诗，内涵丰富多彩，情节奇幻多变，其中有许多故事不见于其它典籍记载。例如，“女歧无合，夫焉取九子”，“伯禹腹鲧，夫何以变化”，“一蛇吞象，厥大何如”，“水滨之木，得彼小子”，等等。屈原为我们保存了许多珍贵的部族史诗资料。

2. 王官之学向百家之学的转化与汉语史诗由集体歌唱向个体创作发展

随着血缘宗法制的破坏，周王朝与各诸侯国的各级王官之学也散入民间。《左传》昭公二十六年（前 516）：“王子朝及召氏之族、毛伯得、尹氏固、南宫嚭，奉周之典籍以奔楚。”《论语·微子》记载，周王室的“太师挚适齐、亚饭干适楚、三饭缭适蔡，四饭缺适秦”。

历史永远是在矛盾的辩证运动中进行。王官之学的衰落，造就了百家之学的繁荣。《庄子·天下》篇曾将这一变化的过程概括为，由西周的“王官之学”，发展为春秋的“缙绅之学”，再转变为战国的“百家之学”。这百家之学的特点是从王官之学、缙绅之学中各取一端而加以发挥，所谓“天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明”，其结果是“道术将为天下裂”。

在此背景下，夏商西周三代只在血缘族团内集体歌唱的汉语史诗，到了春秋战国时代可以在族外由个体诗人改造润色，并借以抒发情感了。例如，《诗经·大雅》里的周部族史诗《生民》《公刘》等，《商颂》里的商部族史诗《玄鸟》《长发》等，《九歌》里的东夷族史诗《东君》等，夏部族史诗《河伯》等，原来都是各血缘部族内部歌唱的圣典，表达的是部族的集体意志。但当孔子编《诗三百》，屈原编《九歌》《天问》之后，就融入了孔子、屈原个人的政治标准、思想情感。因而，《诗三百》有了孔子“删诗”“编诗”说，《九歌》

《天问》有了屈原作者名。

如果我们用美国学者约翰·弗里的史诗理论来分析^[17]，那么东夷部族史诗《韶乐》、夏部族史诗《虬歌》，属于史诗的第一类“纯口头传唱的史诗文本”，而屈原编辑加工润色之后的《九歌》《天问》已属于史诗的第二类“源于口传的史诗文本”了。更进一步，便是史诗的第三类“以传统为取向的史诗文本”《离骚》了。《离骚》表面看来是屈原自创的史诗，但就其内容考察，则是以楚国传统为取向，又融合了黄河流域与长江流域诸多神话与史诗资料。诗中主人公驾龙乘风，登昆仑，呼羲和，驱雷神，叩帝阍，求宓妃。其情节荒诞而有线索，其结构宏大而有主题，是一篇奇特的汉语长篇史诗。

3. 宗教仪式向道德精神的转化与汉语史诗的内向转化创新

春秋战国时代，沟通神灵的权力开始由君王贵族阶层而下放到所有个体成员了；沟通神灵的手段也由外在的巫术礼仪转变为内在的精神道德了。在这样的背景下，汉语史诗在内容上表现为心灵探索、精神创造。三代君王，通过与天神的沟通而获得神授的资格，以“上天之子”的身份治理天下，所谓“天子”。而战国时代的《庄子·人间世》说：“我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己，皆天之所子。”庄子认为，自己与君王都是“天之所子”，只要保持内心诚直，则人人都能成为天子，从而也就能与天直接沟通了。庄子还因此发展出了他的“心斋”说，而代替外在的巫术礼仪。

在庄子之前，孔子已认为自己可以与天神沟通。《论语》说：“天生德于予”（《述而》），“知我者，其天乎”（《宪问》），“五十而知天命”（《为政》）。孟子进一步认为，“存其心，养其性，所以事天也”；“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”；“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《孟子·尽心上》）。

屈原更是在他的《九歌》《天问》里，通过内心的“正”“中”“直”而沟通“九天”“五帝”“尧舜”“文武”等天神与祖神。如《离骚》为了获得天神的支持而忠君治国，屈原努力追求自身精神品

格的修炼。“纷吾既有此内美兮，又重之以修能。扈江离与辟芷兮，纫秋兰以为佩。”屈原在飞升天国沟通神灵之前，反复确认自己内心的忠贞耿直：“依前圣以节中兮，喟凭心而历兹。”“跪敷衽以陈词兮，耿吾既得此中正；驰玉虬以乘鹭兮，溘埃风余上征。”屈原这种对自己崇高精神的锤炼，对楚国美政社会的追求，往往通过宗教祭祀中上天入地沟通神灵的形式进行表达，其中有许多精彩动人的描述，从而使屈原赋成为史诗瑰宝。

三 “两个相结合” 与汉语史诗理论建构

现在我们大胆提出建构“汉语史诗理论体系”的倡议。因为这既有必要性，也有可能，更有深远意义。

1. 建构汉语史诗理论体系的必要性

西方学者根据“荷马史诗”提出了衡量史诗的三个尺度：长篇巨制、有神话故事、有作者名。20世纪中国的学者据此研究汉语史诗，结果出现了两种不同意见：没有汉语史诗；虽有汉语史诗，但不发达，仅限于周部族史诗《生民》《公刘》等少数几篇。总体上看，中国学者对汉语史诗的认识是不够自信的。

这种不自信是有历史原因的。从社会背景看，自鸦片战争以来，中国在政治上受半封建半殖民地统治，经济上仍然处于农耕生产为主、民族工业落后的状态。到20世纪初，中国学者为了引进西方先进文化，在讨论汉语史诗问题时做出了一些让步性的解释是很自然的。从学术背景看，20世纪20年代，疑古学者对东周以前的历史真实性一概表示怀疑。受此影响，即使肯定中国有汉语史诗的学者，也只能谈周部族史诗，而回避商部族史诗、夏部族史诗，更不敢谈五帝以来其他众多华夏各部族的史诗了。

历史进入21世纪，有关汉语史诗是否存在的种种不自信，已经是不必要了。从社会条件看。改革开放40年来，尤其是党的十八大以来，全国人民在习近平新时代中国特色社会主义思想指导下，全面贯彻新发展理念，经济保持高质量发展态势。

中国已越来越走近世界舞台的中心。再从学科发展角度看。百年考古发现与研究,以及古文字学、文献学、文化学等学科的深入发展,为解决汉语史诗创造了前所未有的条件。

2. 建构汉语史诗理论体系的可能性

汉语史诗是在五帝时代文明起源,夏商西周早期文明发展,春秋战国轴心文明转型,三个独特历史文化背景下多源生成、多线发展,最后融合在一起而又转化创新的。这与西方的“荷马史诗”产生于文明之前的“英雄时代”完全不同。我们应该根据中国的实际,建构汉语史诗理论体系。

其一,分析汉语史诗的内涵特征。

希腊半岛与爱琴海流域,山地高、海域广,因而荷马史诗中有部族联盟酋长们率队跨海常年征战英雄故事;当战争结束后,这些部族英雄们回归希腊半岛,又有许多宫廷内部的斗争故事。而中国古代因为农牧生产,先民们很早就定居生活,没有如希腊的航海远征,因而不需要长篇巨制、离奇故事。因农牧生产与血缘管理的需要,而形成的日月天体神灵崇拜、山川土地神灵崇拜、部族祖先神灵崇拜三大宗教祭祀主题,应该成为判断汉语史诗的首要标尺。

在这三大崇拜内容的基础上,汉语史诗又具体展现出“天人合一”“一个世界”“有情宇宙论”等内容;由“天道”而“人道”,以及因为“天道”而有“道”“易”“太一”等生生为易、阴阳变化等思想;因为“人道”而有“中”“德”“正”“诚”等公平正义、光明耿介等思想;因为祖先崇拜而有“家国一体”“长幼有序”等思想。这些都是汉语史诗有别于西方史诗的内涵特征。

其二,总结汉语史诗的传承规律。

文明起源阶段的“图”与“话”,早期文明发展阶段的“图”与“书”,是汉语史诗独有的传承方式。到春秋战国轴心文明时代,由于社会的变革,才出现了西方史诗理论所概括的“源于口传的史诗”,如《九歌》《天问》;“以传统为取向的史诗”,如《离骚》等。

又因为血缘管理,汉语史诗长期在血缘部族内部集体传承,表达的是集体意识,没有作者名。只有到了春秋战国时代,血缘瓦解、地缘出现,才有

了多部族的史诗由个体作者汇集融合的现象。于是有了像荷马编《伊利亚特》《奥德赛》那样,由孔子删编《诗三百》,“《雅》《颂》各得其所”;屈原编《九歌》《天问》,并创作《离骚》。

其三,归纳汉语史诗的概念术语。

汉语史诗的概念已总结如前。在宗教祭祀活动中,汉语史诗有许多特别的仪式,因而还有许多专门术语,需要分类归纳。从乐舞的角度讲,有“舞容”“威仪”“神尸”“公尸”“尸女”等。从歌咏的角度讲,有“诵”“讼”“颂”“雅”“夏”“祝”“祷”“诰”“祈”“嘏”“宣”等。从祭祀的过程讲,有“贡典”“祝册”“作册”“鬯册”等。从祭祀的礼器讲,有鼎、簋、钟、鼓、管、磬、笙、箫、琴、瑟等。“雅诗”“颂诗”与汉语史诗的关系,也是中国特有的。有关概念需要具体讨论。

其四,扩大汉语史诗的认知范围。

以西方标准来否定汉语史诗的存在,是没有考虑到中国的历史事实;而即使肯定汉语史诗的学者,只承认周部族汉语史诗的存在,也明显保守。现在我们可以肯定,以汉语系统的“古文字”所记录的“雅言”汉语史诗,至少有虞舜史诗、夏族史诗、商族史诗、周族史诗、楚族史诗、秦族史诗等。

再就汉语史诗的资料而言,也需要我们突破束缚,开拓视野。茅盾曾根据《汉书·艺文志》著录的《蚩尤》二卷认为,这是有关五帝时代的一部汉语史诗^[18]。郑德坤则认为《山海经》也是一部有关五帝时代的汉语史诗^[19]。杨向奎不仅认为“周颂”是史诗,而且还认为《天问》也是史诗^[20]。我们曾做过专题研究,认为不仅《九歌》是史诗,而且《诗经》之《商颂》是商代流传下来的商部族史诗^[21]。此外,《尚书》《周易》《左传》《国语》等先秦文献与大量出土的甲骨卜辞、青铜铭文、简牍帛书中,还有许多丰富的史诗资料片段,需要我们去搜集、分类、整合,从而展现更多的汉语史诗图景^[22]。

3. 建构汉语史诗理论体系的深远意义

古希腊轴心文明的一个突出表现是,代表原始神话思维的史诗被代表性思维的哲学所取代。柏拉图在他的《理想国》第三卷,要把荷马等诗人驱逐出他的“理想国”。朱光潜指出,这是因为

“柏拉图处在希腊文化由文艺高峰转到哲学高峰的时代”^[23]。

中国轴心文明不是这样。由于农牧生产、血缘管理的长期延续发展,使得宗教、政治、伦理三合一的传统到春秋战国时代仍有很强的惯性力量,神话思维、原始意象因长期积淀而仍有深刻影响。此外,由于社会转型、理性思维的张扬、个体道德精神的觉醒等时代原因,又出现了“诸子争鸣”“百花齐放”的哲学繁荣。与朱光潜对希腊古典时代的评论相对照,我们认为中国孔子、屈原所生活的春秋战国,是一个“文艺高峰与哲学高峰并立的时代”,并鲜明体现在汉语史诗繁荣之中。

春秋战国时代的汉语史诗,既继承了以往二千五百多年史诗的原始意象、集体意识、神话思维,又发展了新时代的理性精神、个体意志、散文哲学思维。这两方面的融合,奠定了中华民族精神基因与民族思维特征,并深刻影响了其后二千五百多年中华历史文化、文学艺术的繁荣发展。

总之,我们应该坚持“两个相结合”原则,根据中国的实际材料,全面建构汉语史诗理论体系。这个理论体系,既可为当今习近平新时代中国特色社会主义思想文化自信提供最深厚的历史依据,又可为世界史诗理论提供中国方案,从而丰富世界史诗理论。

[本文系国家社科基金重大项目“古典学与中国早期文学的历史格局研究”(项目编号20&ZD263)的阶段性研究成果]

[1] 林岗:《二十世纪汉语史诗问题探论》,《中国社会科学》2007年第1期。

[2] 参考严文明、赵辉、栾丰实、王巍等考古学家的有关论著综合而成。

[3] 王树明:《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》,《山东史前文化论文集》,第250页、第285页,齐鲁书社1986年版。

[4] 高明:《论陶符兼谈汉字的起源》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)1984年第6期。

[5] 江林昌:《书写中国文明史》,第230—260页,商务印书馆2019年版。

[6] 《春秋左传注》,杨伯峻编著,第1342页,中华书局2018年版。

[7] 张学海:《试论鲁城两周墓葬的类型、族属及反映的问题》,《中国考古学会第四次年会论文集》,第81—96页,文物出版社1985年版。

[8] 江林昌:《论虞代文明》,《东岳论丛》2013年第1期;《“商颂”作于商代的考古印证与“夏颂”“虞颂”存于“天问”的比较分析》,《华学》第九、十合辑,紫禁城出版社2008年版。

[9] 章学诚:《文史通义校注》,叶瑛校注,第868页,中华书局2014年版。

[10] 柯斯文:《原始文化史纲》,张锡彤译,第198页,人民出版社1955年版。

[11] 唐兰:《从大汶口文化的陶器文字看我国最早文化的年代》,《光明日报》1977年7月14日,第3版。

[12] 于省吾:《关于古文字研究的若干问题》,《文物》1973年第2期。

[13] 李学勤:《论新出土大汶口文化陶器符号》,《文物》1987年第12期。

[14] 路易斯·亨利·摩尔根:《古代社会》,杨东莼等译,第30页,商务印书馆1993年版。

[15] 王青:《太昊氏与少昊氏的考古学探索——从宁阳于庄发现的大汶口文化陶文说起》,《中原文物》2021年第4期。

[16] 江林昌:《远古部族文化融合创新与〈九歌〉的形成》,《中国社会科学》2018年第5期

[17] 参见朝戈金《史诗学论集》,第45—74页,中国社会科学出版社2016年版。

[18] 茅盾:《中国神话研究初探》,第69—99页,上海古籍出版社2005年版。

[19] 郑德坤:《〈山海经〉及其神话》,《史学年报》1932年第4期。

[20] 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,第341—342页,人民出版社1992年版。

[21] 江林昌:《甲骨文与〈商颂〉》,《福州大学学报》(哲学社会科学版)2010年第1期。

[22] 傅道彬:《“六经”与“轴心时代”的思想与文学突破》,《复旦学报》(哲学社会科学版)2020年第2期。

[23] 朱光潜:《西方美学史》,第42页,人民文学出版社1979年版。

[作者单位:山东大学历史文化学院、文学院]

责任编辑:马勤勤