

《穆天子传》的创作意图与文本性质*

方 艳

内容提要 《穆天子传》在其看似荒诞迷离的神话叙事中寄托着非常明确的创作意图。其中所记穆王西行至“昆仑之丘”，观“黄帝之宫”，乃是前往原始大水神的圣地所在进行祭拜的朝圣行为。这不仅体现了对于河宗氏神权的认同，更重要的是祭水、祭帝，也即是祭祀自己的祖先神。所谓“受命于帝”的神话叙事的深层历史文化内涵正在于解释王权的来源问题。《穆天子传》作为对皇家巡行的记录，既是周人的权力意识的表达，也以此呈现他们的政治理想。换言之，以文学的方式，周人设定了自己的政权版图。《穆天子传》是以法术思维为周人的政治社会生活而构筑的“现代神话”。

关键词 《穆天子传》 叙事模式 创作意图 文本性质

《穆天子传》原为西晋初年汲县魏墓出土的奇书之一。其介于历史与神话之间的文本性质在千百年间引起学者们的激烈争议，至今仍是悬而未解之谜。民国前的历代著述中出现了三种观点：或以之为信史、实录，或以之为别史、传记，或以之为小说、传奇。民国以后对《穆天子传》性质的讨论基本不出前人的范围，研究者的主要观点可概括为“史实”说和“虚构”说。从研究现状来看，它的性质问题成为《穆天子传》研究的核心所在。实际上，因为阻滞于这一关键性问题，二十世纪九十年代以后，《穆天子传》的研究少有进展。

如果追本溯源，可以看出后人对其真实性的困惑应该是源于文本内容的所谓“荒诞”。荀勖《上穆天子传序》中是这样说的：

其书言周穆王游行之事，《春秋左氏传》曰：“穆王欲肆其心，周行于天下，将皆使有车辙马迹焉。”此书所载，则其事也。王好巡守，得盗骊绿耳之乘，造父为御，以观四荒，北绝流沙，西登昆仑，见西王母，与《太史公记》同。汲郡收书不谨，多毁落残缺，虽其言不典，皆是古书，颇可观览。^①

首先，荀勖认为它所记确实是“穆王游行之事”，并且是“古书”，对于它作为“史录”的文本性质与其成书时间应该是没有怀疑的。但是又说它“不典”，也就是认为其文字表述方面有荒诞之处。郭璞在《注山海经叙》中也有一段耐人寻味的话：

《左传》曰：“穆王欲肆其心，使天下皆有车辙马迹焉。”《竹书》所载，则是其事也。而谯周之徒，足为通识瑰儒，而雅不平此，验之《史考》，以著其妄。司马迁叙《大宛传》亦云：“自张骞使大夏之后，穷河源，恶睹所谓昆仑者乎？至《禹本纪》《山海经》所有怪物，余不敢言也。”不亦悲乎！若《竹书》不潜出于千载，以作征于今日者，则《山海》之言，其几乎废矣。若乃东

* 本文为中国博士后科学基金资助项目“中日帝王叙事的比较神话学研究”（项目编号2015T80474）阶段性成果。

① 郭璞注，洪颐煊校正《穆天子传》，《龙溪精舍丛书》翻平津馆本。《穆天子传》的校注，目前以洪本为最善，下引《穆天子传》正文不另加标注者，皆依此本。

方生晓毕方之名，刘子政辨盗械之尸，王颀访两面之客，海民获长臂之衣：精验潜效，绝代县符。於戏！群惑者其可以少寤乎？是故圣皇原化以极变，象物以应怪，鉴无滞蹟，曲尽幽情，神焉度哉！神焉度哉！^①

郭璞显然也是在强调《穆天子传》所记为真实的历史，但是因为它所记的事情后人看起来觉得很奇怪，所以“谯周之徒”就不能理解，认为它是“妄”。《穆天子传》内容的这种“不合常理”，确实在很大程度上导致了《穆天子传》身份之难解。作为记载周穆王西行巡狩、周游天下的纪事之书，其看似荒诞迷离的神话叙事模式确实给后人造成了很大的困惑。而要解开这一困惑，必须回到文本生成的历史语境，明确其中所隐含的创作意图。

一 文本建构：“三位一体”的天人关系

《穆天子传》卷一记载天子西征到了阳纒之山，河伯“都居”之所，于是天子大朝于燕然之山、河水之阿，选定吉日大规模举行祭河的典礼：

戊寅，天子西征，鹜行至于阳纒之山，河伯无夷之所都居，是惟河宗氏。河宗柏夭逆天子燕然之山，劳用束帛加璧。先白□天子使鄒父受之。癸丑，天子大朝于燕□之山，河水之阿。乃命井利梁固，聿将六师。天子命吉日戊午。天子大服：冕衽、帔带，摺留、夹佩、奉璧，南面立于寒下。曾祝佐之，官人陈牲全五□具。天子授河宗璧。河宗柏夭受璧，西向沉璧于河，再拜稽首。祝沉牛马豕羊，河宗□命于皇天子。河伯号之：“帝曰：‘穆满，女当永致用时事。’”南向再拜。河宗又号之：“帝曰：‘穆满，示女春山之瑤，诏女昆仑□舍四，平泉七十，乃至于昆仑之丘，以观春山之瑤，赐女晦。’”天子受命，南向再拜。

郑杰文曰：帝，即河伯。河伯是河宗氏的祖先，亦即至上神，故称“帝”。商人称汤亦曰“帝”（见甲骨文）。此句以下，盖柏夭传达河神命辞^②。这种说法或可再议。

首先，《穆天子传》中“帝”出现了八次，除了此处两次以外，还有六次。其中“帝”字单独出现三次。第一个“帝”字出现在卷二：“嘉命不迁，我惟帝女。”这个“帝”，洪颐煊注曰：“天帝也。”第二和第三个“帝”字出现在卷五：“我徂黄竹，□负阙寒，帝收九行。”这里的“帝”，檀萃以为是“上帝”，其疏曰：“言疾威上帝，降此大戾。”^③这六个“帝”字中除三个单独出现外，还有三次是与“黄”“皇”一起出现的。其中，“黄帝”出现两次。现在所能看到的传世文献中，比较完整的，像春秋时代的《左传》和《国语》都提到黄帝。《国语》卷四《鲁语上》言：“夏后氏禘黄帝而祖颡顛，郊鲧而宗禹。商人禘誉而祖契，郊冥而宗汤。周人禘誉而郊稷，祖文王而宗武王。”^④由此可知当时人以为黄帝既是夏人的至上神，也是华夏民族的共同祖先。除了“黄帝”，《穆天子传》中还有一个“皇帝”：“之虚，皇帝之间。”（卷六）总结起来说，其他六个“帝”，指的都是上帝、天帝。

其次，在此处的帝出现之前，还有一句话，其中提到了“皇天子”：“祝沉牛马豕羊，河宗□命于皇天子。”“□”：檀萃本添入“致”字。郭注：“加皇者，尊上之。”檀萃疏曰：“致上帝之命于穆王如下文所号也。”在卷四又出现了一个“皇天子”：“河伯之孙事皇天子之山，有模堇，其叶是食明后，天子嘉之，赐以佩玉一只，柏夭再拜稽首。”檀萃疏曰：“事皇天子之山者即前河宗致命于皇天子之处也。”也就是说，《穆天子传》中出现的两个皇天子也都是“上帝”。从《穆天子传》来看，西周时

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第543页。

② 郑杰文《穆天子传通解》，山东文艺出版社1992年版，注19、20，第18页。

③ 郭璞注，檀萃疏《穆天子传注疏》卷五，《芋园丛书》本。

④ 徐元诰《国语集解》，中华书局2002年版，第159—160页。

期，天命观念和上帝信仰主导着人们的思想。

所谓“河宗口命于皇天子”，“河伯号之‘帝曰’”，是以河伯为中介，设立的一个由“帝—河伯—天子”三者组成的神话叙事模式。河伯在帝与穆满之间充当了一个传达者的角色，通过河伯的“号”，传达了“帝”的“诏”，也就是帝的命令。所谓“号之帝曰”，类似于后世常见的巫祝展演的魂灵附体。从《穆天子传》文本本身来看，其中的“帝”虽然未必如郑杰文所言即是河伯，但确实与河宗、河伯之间有着密切关联。有学者据“河伯无夷之所都居，是惟河宗氏”提出：“‘河伯’既是河神，又是河宗氏部族的首领。同理，‘无夷’（冰夷）既是川神，也同时是部族或首领的称号。这样，‘河伯无夷’便明显地表现为河神河伯与川神无夷的相连和相合。”^①也就是说，“河伯无夷”同时具有河神与川神的身份，这使得河伯成为影响最大的地方性水神。同样，在《穆天子传》中，无论是“帝”还是“皇天子”，要么以河伯为传达者，要么以河伯之子孙为侍奉者。河伯成为了帝在人间的代言人。

那么，“帝”究竟为何方神圣？人类历史上最为深刻的共同记忆是洪水。希伯来人说：“耶和華人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶，就后悔造人在地上……要使洪水泛滥在地上，毁灭天下。”^②巴比伦古书说大神西苏诗罗斯造洪水，洪水之前有十王，历四十三万二千年。《尚书·尧典》亦云“汤汤洪水方割，浩浩怀山襄陵”，在战国晚期之前的中国文献中，历史往往始于尧和大洪水。先民创世神话的混沌（沦）观念与自古而来的洪水记忆有着古老的渊源。晋代郭璞《江赋》云：“或泛激于潮波，或混沦乎泥沙。”李善注曰：“混沦，轮转之貌。”^③所谓“混沦”乃是创世之初大水滔天的原始印象。“混沌”作为原始大水神，与《穆天子传》中的黄帝相关联。穆王虽然西去昆仑，但令人奇怪的是并没有出现祭山的仪式场面，他只是一而再地祭河。这是为什么呢？《周礼·春官·大宗伯》：“以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方。”郑玄注：“礼地以夏至，谓神在崐崙者也。”（海源阁杨氏所藏宋本）陆德明《经典释文·周礼音义》言：“混，户本反，又作崐，音昆。沦，音伦，又作崐，鲁门反。”由此可见陆德明所见郑玄注“崐崙”为“混沦”^④。又，《经典释文》卷二九《尔雅音义上·释水第十二》引述晋郭璞《尔雅注图赞》言：“崐崙三层，号曰天柱，实惟河源，水之灵府是也。”梁启超先生更从山川地理变化的角度，提出：“故《山海经》《尔雅》《穆天子传》《史记》皆言河出昆仑，必有所受矣。”^⑤应该说，“崐崙”“混沦”“混沌”之间的语义学关联是不言而喻的。可以明确的一点是，从古至今，昆仑的神圣性与其为河源、水府的特殊位置密不可分。

昆仑，如丁山先生认为即是所谓的“天山”，即祁连山。“周穆王所升昆仑丘，即匈奴休屠王祭天之山所谓祁连矣”“故谓祁连（Ki-Lien）即昆仑（Kun-non）对音，今蒙古语之‘库伦’（Kun-lun），亦天山之谓。天山者，天神所在之山。”^⑥这位天神又是谁呢？《西山经》曰：“天山，有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实惟帝江也。”这位大神名字是叫帝江。毕沅云：“江读如鸿，《春秋传》云：帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。此云帝江，犹言帝江氏子也。”袁珂赞同毕沅的见解，也认为“帝江”即是“帝鸿”：“《左传》文公十八年杜预注：‘帝鸿，黄帝。’《庄子·应帝王》：‘中央之帝为浑沌。’正与黄帝在‘五方帝’中为中央天帝符，以知此经帝江即帝鸿亦即黄帝也。”（《山海经校注》，第66页）黄帝，《吕氏春秋·十二纪》也说他正是中央之帝。依此看

① 李立《试论夏部族河宗氏后裔的南徙与河伯、冰夷神话的重组》，《松辽学刊》1999年第2期。

② 《新旧约全书·创世纪》，中国基督教协会印发，南京爱德印刷有限公司1994年版，第6页。

③ 萧统编，李善注《文选》，上海古籍出版社1986年版，第564页。

④ 陆德明《经典释文·周礼音义》，上海古籍出版社1985年影印北京图书馆所藏宋本，第467页。

⑤ 梁启超《洪水考》，见《中国神话学文论选萃》上编，中国广播电视出版社1994年版，第61页。

⑥ 丁山《古代神话与民族》，商务印书馆2005年版，第449页。

来,这位“浑敦无面目”的天山之神名字叫作“帝江”,“帝江”音训为“帝鸿”,“帝鸿”即是“黄帝”,“中央之帝”。混沌与他的关系有两种不同的说法,一是所谓的帝鸿氏(黄帝)的“不才子”,二是他与黄帝一样同是中央之帝。笔者认为这种关系也可以从两个方面来理解,一方面,仿佛克罗诺斯到朱庇特之间的关系,他们之间是相继而来,为众神之神的关系。另一方面,从同为中央之帝、同样“无面目”的外貌形态推想,他们不过是同一“神”在不同时期神话传说中的变体而已。初民对于“原始大水”的极大敬畏赋予了他们作为众神之神的最主要神格。从这个意义上来说,穆王“吉日辛酉,天子升于昆仑之丘,以观黄帝之宫,而封丰隆之葬”,乃是到中央之帝(帝鸿、浑沌)之所在进行祭拜的朝圣行为。

二 权力叙事:“受命于帝”的神话内涵

《穆天子传》中的帝对穆王说的第一句话是:“穆满,女当永致用时事。”所谓君权天授,上帝以此赋予穆满作为人间帝王的权力。天在君主之上,穆王的行为是接受上天的安排,同时也受到他的庇护,由此也说明了穆天子西行之“受命于帝”神圣性质。“帝”的第二句话是:“示女春山之珞,诏女昆仑口舍四,平泉七十,乃至于昆仑之丘,以观春山之珞,赐女晦。”穆王在正式开始他的西行之前献祭上帝,不仅得到了他的“呼名”,得到了他的“授权”,并且由这个“帝”具体地安排了他的行程、目的地。这里的“舍四”和“平泉七十”,郑杰文注中说:“似指示去昆仑之便于食宿之处。”(《穆天子传通解》,第18页)看来,这个帝对于天子的关怀可谓备至。

那么,这个帝与天子之间究竟又是什么关系呢?

首先,夏周同源。禹为夏人元祖,而周人要“缙禹之绪”,可见周人与夏人关系之密切。在《诗经》里,还多次提到周人与夏禹的关系:

信彼南山,维禹甸之。(《信南山》)

丰水东注,维禹之绩。(《文王有声》)

此外,在《诗经》和《尚书》里,周人常常自称为夏人,这种现象早已为学界所注意。

明昭有周,式序在位。载戢干戈,载橐弓矢。我求懿德,肆于时夏,允王保之。

……

思文后稷,克配彼天。立我烝民,莫匪尔极。貽我来牟,帝命率育,无此疆尔界,陈常于时夏。^①

诗中均将“周”配于“夏”。所谓“我求懿德,肆于时夏”,意思是说我求美德,施行于夏域。所谓“无此疆尔界,陈常于时夏”,意思是不分疆界,遍施农政于这个夏域。这种“周人尊夏”的语气,在《尚书》中更多。

《康诰》:“王若曰:孟侯,朕其弟。小子封。惟乃丕显考文王。克明德慎罚,不敢侮齔寡,庸庸,衎衎,威威,显民,用肇造我区夏,越我一、二邦。以修我西土。”^②李民先生释“肇造我区夏”条曰:“‘肇’,《尔雅·释诂》曰‘始也’。‘区’,《广雅·释诂》曰‘小也’。是周人在这里自称‘区夏’,亦即称自己为‘小夏’。这与《大诰》中记周人所说之‘兴我小邦周’意义相同。”^③在古典文献的记载中这种“周人尊夏”的证据实际上是非常多的。同样,《穆天子传》卷三记载了穆天子和西王母的诗歌唱和,其中穆天子也是以“夏”来称自己统治下的西周:天子答之曰:“予归东土,和治

① 以上参见程俊英、蒋见元《诗经注析》,中华书局1991年版,第947、952页。

② 《尚书正义》卷一四,《十三经注疏》,北京大学出版社1999年版,第359—360页。

③ 李民《释〈尚书〉“周人尊夏”说》,《中国史研究》1982年第2期。

诸夏，万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”周人为何要以夏自居呢？因为周人以为自己与夏人拥有共同的祖先。

一方面，周人以黄帝为先祖。周人为姬姓。《史记·周本纪》说：“周后稷，名弃……别姓姬氏。”黄帝亦为姬姓。《国语·晋语》：“黄帝以姬水成……故黄帝为姬。”（《国语集解》卷一〇《晋语四》，第337页）黄帝族以天鼋为图腾，郭沫若先生有“天鼋”为古轩辕之说^①。而《国语·周语》曰：“我姬氏出自天鼋。”韦昭注：“姬氏，周姓。”（《国语集解》卷三《周语下》，第124页）因此，说“我姬氏出自天鼋”，就是说“我周人出自黄帝”。

另一方面，黄帝又是姒姓夏人的远祖。

自黄帝至舜、禹，皆同姓而异其国号，以章明德。故黄帝为有熊，帝颛顼为高阳，帝喾为高辛，帝尧为陶唐，帝舜为有虞。帝禹为夏后而别氏，姓姒氏。^②

夏禹，名曰文命。禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼。颛顼之父曰昌意，昌意之父曰黄帝。（《史记》卷二《夏本纪》，第1册，第49页）

据《史记·五帝本纪》记，黄帝又号有熊，即以熊为图腾者。而《左传》昭公七年曰：“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊。”^③《楚辞·天问》则曰：“（鲧）化为黄熊，巫何活焉？”可见夏人的熊图腾也是源于黄帝的^④。因此，周人认为黄帝乃是夏人与本族的共祖^⑤。

其次，自黄帝、禹夏而来的文化传统与水密切相关。杨向奎先生提出“黄帝之称作‘轩辕’（天鼋）实在是图腾崇拜，即水族动物龟蛇的崇拜”，而“在夏族鲧、禹的传说中始终围绕治水水神及龙蛇的崇拜……杨宽先生原文有值得注意处，即始终以共工与鲧的传说与水及水神相结合，而谓‘玄’所以加‘鱼’者或即因其为水神之故”^⑥。曾有学者从语音学的角度提出混沌与鲧的对应关系。“古代汉语描述前创世无序黑暗状态的语汇——‘混沌’或‘混沦’正与‘鲧’字有明显的语音联系。”^⑦认为鲧不仅是混沌海怪，同时也是原始洪水（大洪水）之神，鲧之缓读为混沌或混沦，混沌或混沦的本义正有原始大水的意思。鲧、禹乃为父子，关于他们的神话核心也都是洪水。

《楚辞·天问》中提到了一个河伯与后羿的故事：“帝降夷羿，革孽夏民；胡射夫河伯，而妻彼洛嫫？”王逸《注》引淮南王《离骚传》云：“河伯化为白龙，游于水旁。羿见，射之，眇其左目。河伯上诉于天帝曰：‘为我杀羿。’天帝曰：‘尔何故得见射？’河伯曰：‘我时化为白龙出游。’天帝曰：‘使汝深守神灵，羿何从得犯汝？今为虫兽，为人所射，固其宜也。羿何罪欤？’这是后羿射河伯的本事。或有以为：“后羿曾经一度推翻夏朝，取代夏政，在此过程中，他又射杀河伯，夺取河伯的妻室。可见，河伯之邦应是夏部族的领地，所以，后羿对河伯与夏后氏一样看待，都采取诛灭政策。”^⑧此言未必可信，但是这种以“射”为斗争、战争的隐喻性语言所反映的两方面之对立是包含在文本中的。

① 郭沫若《殷彝中图形文字之一解》，《殷周青铜器铭文研究》卷一，人民出版社1954年版，第7页。

② 司马迁《史记》卷一《五帝本纪》，中华书局1959年版，第1册，第45页。

③ 《春秋左传正义》，《十三经注疏》，第1244页。

④ 黄熊，也有人释之为黄能，以为三足鳖，见《春秋左传注疏》卷四四陆德明《音义》，而熊如何能入水，同卷正义疏曰：“若是熊兽，何以能入羽渊？但以神之所化，不可以常而言之。”参看叶舒宪《熊图腾——中国祖先神话探源》，上海文艺出版社2007年版，第109—121页。

⑤ 关于熊图腾问题，参见孙作云《诗经与周代社会研究·周先祖以熊为图腾考》，中华书局1966年版，第10页。又，河南省登封市嵩山南麓万岁峰下曾出土一东汉延光二年的石阙，刻“夏禹化熊图”，见吕品编《中岳汉三阙》，文物出版社1990年版，第141页。

⑥ 杨向奎《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1992年版，第19、41页。

⑦ 吕微《神话何为》，社会科学文献出版社2001年版，第264页。

⑧ 李炳海《部族文化与先秦文学》，高等教育出版社1995年版，第52页。

正如邓迪斯所说：“神话是关于世界和人怎样产生并成为今天这个样子的神圣的叙事性解释……而且神话也不是非真实陈述，因为神话可以构成真实的最高形式，虽然是伪装在隐喻之中。”^① 在这种隐喻之中，包含了历史的“真实”，隐喻的历史正是神话历史。

关于“射”，还有另外一个故事。上面所言有穷后羿射的是河伯，而在此之前的羿，则曾经射日。艾兰以为：“羿射日的战事表达了西方月亮势力跟东方太阳的势力发生了争斗冲突。”^② 虽然她的结论稍有可疑之处，但应该说，以上“射河伯”“射日”这两个故事反映了两种不同文化之间的冲突是可信的。而在上古的文化传统中，射日的英雄实际上并非仅有羿一个人。

周人的祖先后稷，《楚辞·天问》中记有他诞生之事外，还有这么几句：“（稷）何凭弓挟矢，殊能将之？既惊帝切激，何逢长之？”似乎是说后稷生下不久，就能弯弓射箭。可惜的是存世文献中并没有他射日的记载。古本《淮南子》中倒是记载了尧射日的故事：

尧之时，十日并出，万物焦枯。尧上射十日，九日去，一日常出。

烛十日。尧时十日并出，万物焦枯，尧上射十日。

尧时十日并出，尧上射九日。^③

但等到古本《淮南子》被改为今本状态，羿射日除害之说便定于一尊，尧射日除害之说便渐渐消泯乃至于无闻。

如果说后羿射河伯的传说，反映了“夷”人的势力强大以及对于夏民的压制，那么，尧、羿的射日传说，与自黄帝、夏禹以来的水神信仰是相呼应的，它们共同揭示了一个更为古老的“西方”的文化传统。

最后，《穆天子传》中的帝为周人至上神，也是他们的祖先神。

从商代开始，统治者推出了至上神“上帝”的概念。陈梦家先生在分析了殷墟甲骨中有关对帝的祭祀卜辞后，总结出：“殷人的上帝虽然也保佑战争，而其主要的实质是农业生产的神。先公先王可以上宾于天，上帝对于时王可以降祸福、示诺否，但上帝与人并无血统关系。”^④ 而对于周人来说，这个至上神“上帝”同时也是他们的祖先神^⑤。范文澜认为祖先崇拜在周人的意识形态中占有“唯一重要的位置”^⑥，所谓“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中”^⑦。从《穆天子传》的记叙来看穆王的两次祭河，名虽同而实异。在上述穆王大规模的献祭之前，还有一次小规模献祭活动。那是在穆王的西征之初，他去拜访的部族是“酈人”。酈人也是个以河宗为始祖而崇拜的部族，他们的领袖酈柏絮迎接天子于智，献豹皮和良马。“甲辰天子猎于渗泽，于是得白狐玄貉焉，以祭于河宗。”穆王这一次祭祀相对来说是比较简薄的，因为他所祭的只是河宗氏的部族祖先神。

穆王的第二次祭祀活动才是大张旗鼓地祭帝，并从帝那里获得面授天机与天瑞的至上恩宠。

河伯号之：“帝曰：‘穆满，女当永致用时事。’”南向再拜。河宗又号之：“帝曰：‘穆满，示

① [美] 阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译《西方神话学论文选》导言，上海文艺出版社1994年版，第1页。

② [英] 艾兰著，汪涛译《龟之迷——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》，四川人民出版社1992年版，第29页。

③ 王充著，黄晖校释《论衡校释》卷五《感虚篇》、卷一一《说日篇》、卷二九《对作篇》引《淮南子》，中华书局1990年版，第227、509、1183页。

④ 陈梦家《殷墟卜辞综述》，中华书局1988年版，第580页。

⑤ 关于殷周信仰的总体特征，学术界有不同意见。侯外庐说殷代是祖宗一元神，周代是天神与祖宗神并存的“二元崇拜”（侯外庐《中国思想通史》，人民出版社1957年版，第63、78页）。任继愈、王友三认为殷周时代是天神与祖宗神分离的二元神崇拜（任继愈主编《中国哲学发展史》〔先秦卷〕，人民出版社1983年版，第83页。王友三主编《中国宗教史》，齐鲁书社1991年版，第186页）。

⑥ 范文澜《中国通史简编》第一编，人民出版社1964年版，第38页。

⑦ [德] 路德维希·费尔巴哈著，荣震华译《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆1984年版，第462页。

女春山之瑤，詔女昆仑□舍四，平泉七十，乃至于昆仑之丘，以观春山之瑤，赐女晦。’”天子受命，南向再拜。

“河伯”句，旧注曰：“呼穆王。”郑杰文按曰：“河伯”应作“河宗”，故下言“河宗又号之”，即河宗柏夭代河神加命于穆王（《穆天子传通解》注19、20，第18页）。但很显然，河宗与河伯不是一个概念。所谓“天子授河宗璧。河宗柏夭受璧，西向沉璧于河”，表明这里的河宗是一个具体现实的人。而在两个河宗之间出现的“河伯”，并不是作为一个相同的概念出现的。这个河伯是与上文的“河伯无夷之所都居”相呼应的。檀萃疏曰：“河伯，冯夷也。见神自出而致帝命。”这已经说得很清楚了，是河神代帝加命于穆王，而不是如郑杰文所说：“河宗柏夭代河神加命于穆王。”正因为没有理解这一点，所以他不仅将河宗与河伯混为一谈，而且将河伯与帝也混为一谈。但通过对文本的细读，不难看出，在《穆天子传》中，河宗、河伯与帝基本上不可能是对等的概念，理解了这一点，也就能理解，穆王的这一次祭祀为什么要“沉璧于河”，采用比上次的祭“河宗”高得多的规格。

河神“是中国最有影响的河流神，这与它所代表的黄河在中国古代经济文化中的地位有关。黄河流程万里，所以最初的河神，也应是多元的、地区性的”^①。而所谓“河伯无夷之所都居”，这句话较妥当的理解应该是：在阳纁之山上，有设立专祠作为祭河之所，是河伯无夷常在的居所。这里就能更进一步明确河伯、河宗与帝之间的关系：河伯是一个地方性的水神，他都居于阳纁之山，而帝乃是原始大水神，他居于昆仑之丘。也正是因为他们之间的这种关系，使得河伯可以成为帝的意志传达者。而河宗氏是以河伯作为始祖而崇拜的宗族，所以，帝与河伯、河宗三者之间是一种垂直上下的关系。而周人与河宗氏的文化信仰的结合点在“帝”这个层面，“帝”才是周人的至上神。穆王的大规模的祭祀行为，不仅体现了对于河宗氏神权的认同，更重要的是祭水、祭帝，也即是祭祀自己的祖先神。

在人类学的观察中可以发现任何社会形态的文化核心或者文化丛（cultural complex）都是解决权力来源问题的产物，如希腊的城邦制度、西方中世纪的神学和现代的民主政治等。所谓“受命于帝”的神话叙事的深层历史文化内涵正在于解释周王权的来源问题，以此维系新社会的正常运作。

三 王者之书：“大一统”的政治理想

《逸周书·尝麦》讲述了很古老的一个历史传说：“昔天之初，□作二后，乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤于宇少昊，以临四方，司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。以甲兵释怒，用大正顺天思序，纪于大帝，用名之曰绝轡之野。乃命少昊请司马鸟师，以正五帝之官，故名曰质。天用大成，至于今不乱。”^②这是最早记载有关赤帝、黄帝、大帝、五帝历史传说故事的文献。陈逢衡、丁宗洛、孙诒让皆认为本篇为成王事（《逸周书汇校集注》，第768页）。李学勤先生则提出它有可能是穆王初年的作品^③。无论如何，这个在西周初期被建构或者说被重构的炎黄神话，应是富有深意的。联系《穆天子传》中所记载的祭拜河神，登临昆仑，参见黄帝之宫，它是否反映了周人对于本族文化传统追本溯源的企图？水出昆仑，西方乃是河源之所在^④。穆王的西巡祭水，寻求“帝”的庇护与“河宗氏”的支持，重述自黄帝、夏禹

① 吕宗力、栾保群《中国民间诸神》，河北教育出版社2001年版，第282页。

② 黄怀信、张懋镛、田旭东著，李学勤审定《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社1995年版，第781—786页。

③ 李学勤《〈尝麦〉篇研究》，见李学勤《古文献论丛》，上海远东出版社1996年版，第87—95页。李学勤先生在其中提出：其篇很多地方类似西周较早的金文，时代不会太晚；并以其篇所讲故事与《吕刑》穆王所讲蚩尤作乱、苗民弗用灵等相应，以为其时代当相去不远，故推测《尝麦》有可能是穆王初年的作品。其说或可信。

④ 关于昆仑为上古大河之源的探讨，参见萧兵《昆仑神水考》，《楚辞与神话》，江苏古籍出版社1987年版，第513—533页。

以来以水神信仰为文化特征、权力传承有序的话语体系，确实体现着现实政治的需要。

周人以一“小邦”，推翻了殷人的霸权，成为“中国”的主人，必然要遭遇以商文化为主的各方面的抵抗与反对。“小邦周”虽成就了征服“大邦殷”的伟大功业，但作为与商有密切关系的广大东方鸟夷系地区始终拒绝承认周人统治的合法性。连续不断的叛乱挑战着王权的神圣性，尤其是昭王南征而不返，死于汉江，大大损伤了周王朝的国威，造成异族更加叛离，使周王室的政权面临动摇。穆王继乱而立，武力征服之下，取得暂时的稳定。但正如帕森斯说：“高压手法显示出权力正退缩到较低层次的大众领域中，‘武力的展示’是权力的象征性流通遭遇挫败的警讯。”^①应该说，对于自身的神圣合法性之论证在整个西周前期的统治意识中是迫切的。因为周人的世界，变成了一个“天下”，而不再是一个“大邑”，周人的政治权力需要促使他们去建立一个文化的共同体。《穆天子传》卷五云“蠹书于羽陵”，明天启六年刊《快阁藏书》所载唐琳校本引茅坤曰：“修文扬武两得之。”扬武暂且不论，而穆王之“修文”与完成这个工作应该有着密切的关联。

在文化发展的初级阶段，个人的随性的文学创作是难以想象的。有学者曾经提出《山海经》是一本巫书，认为它的成书具有明确的政治动机，“是一部神话政治地理书”^②。上古社会，人们的精神活动以及与之相关的文字记载都是与巫鬼分不开的。六经那种非常理性化的整理，是社会发展到高级阶段之后的事情，古文经所保留的大量有关巫觋活动的记载正是材料可信的依据。正如本田成之借章学诚“六经皆史”之说而发挥道：“换言之无妨说‘六经皆巫也’。”^③书写，在文明之初，是具有神圣性质的一种行为。无论《穆天子传》的作者是谁，“神话是一种人的社会经验的对象化，而不是他的个人经验的对象化”^④。在《穆天子传》卷二出现了“中国”一词：“天子于是取嘉禾，以归树于中国。”这个词的首次出现是在西周《无克尊》中：“惟武王既克大邑商，则延告于天曰，余其宅兹中国，自之辟民。”^⑤如钱穆先生所言，西周时代的中国，理论上已是一个统一国家。而“中国”的概念在《穆天子传》的叙事中表现为一个非常引人注目的特点，即对于四方臣服之强调，它通过一种“套语”的方式，坚定地加以重复、突出，不厌其烦地记载了“丌、戏、潜时、温归、无皂上下、智氏之夫、命怀、诸飡”等所谓远方之民对天子之赏赐“膜拜而受”的具体情形，这个“膜拜而受”的表述在短短的《穆天子传》中出现了13次之多。英国现代著名诗人和神话学家罗伯特·格雷福斯在其《白色女神——神话诗的历史法则》一书中曾提出真正的诗歌是建立在由少数几个套语构成的神话语言上的。而《穆天子传》以这种独特的方式表达了诗意想象，它所反映的无疑是在周代确立的大国一统的理论模式。

吉尔兹曾提到：“国王们通过仪式获得对他们的王国的象征性的拥有……当国王在其国土上巡行，展露龙颜，参与祭祀，授予荣衔，或交换礼物，或斥蔑政敌时，他们标记下其符号，恰如狼或老虎在它们的领地放出来它们的气味，作为它们拥有其域的实体性标示。”^⑥《穆天子传》作为对这种皇家巡行的记录，正是周人的权力意识的表达，并以此呈现他们的政治理想。或者说，以这种书面语言的方式，周人设定了自己的政权版图。从创作意图来看，它与维吉尔写作于公元前30年至公元前20年的

① Arthur Kroker, David Cook, Parsons Foucault, *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, New York: St. Martin's Press, 1986, p. 228.

② 叶舒宪、萧兵、[韩]郑在书《〈山海经〉的文化寻踪——“想象地理学”与东西文化碰触》，湖北人民出版社2004年版，第52页。

③ [日]本田成之著，孙俚工译《中国经学史》，上海书店2001年版，第28页。

④ [德]恩斯特·卡西尔著，范进、杨君游译，柯锦华校《国家的神话》，华夏出版社1990年版，第54页。

⑤ 中国社会科学院考古研究所编《殷周金文集成释文》，香港中文大学2001年版，第四卷，第6014器，第275页。

⑥ [美]克利福德·吉尔兹著，王海龙、张家瑄译《地方性知识》，中央编译出版社2000年版，第163—164页。

《埃涅阿斯纪》有异曲同工之处。《埃涅阿斯纪》据说是在屋大维建议下创作的一部歌颂罗马帝国的史诗。作为“遵命文学”，史诗具有明显的政治倾向。它通过特洛亚王子，爱神维纳斯的儿子埃涅阿斯在特洛亚灭亡后到意大利创业建国的神话传说，歌颂罗马祖先建国的丰功伟绩，并借以证明罗马族是神的后裔，屋大维政权是神圣的。同样作为本民族历史文化较早时期的纪事文学，以《古事记》为核心的日本“记纪神话”，被建立起庞大的“梅原古代学”的梅原猛教授认为实际上是公元八世纪日本皇帝（元明女天皇）为安排政权接替而特意创作的作品。马林诺夫斯基说：“神话并不是象征的，而是题材的直接表现；不是要满足科学的趣意而有的解说，乃是要满足深切的宗教欲望，道德的要求，社会的服从与表白，以及甚么实用的条件而有的关于荒古的实体的复活的叙述。”^① 神话，不过是统治阶层为了确认自己行动和制度之合法性而攫取的权力话语。在这种意义上说，《穆天子传》是以法术思维为周人的政治社会生活而构筑的“现代神话”。

[作者简介] 方艳，女，江苏师范大学文学院副教授。出版过专著《〈穆天子传〉的文化阐释》等。

(责任编辑 孙少华)

^① [英] 马林诺夫斯基著，李安宅译《巫术、科学、宗教与神话》，中国民间文艺出版社1986年版，第86页。