

欢迎按以下格式引用:袁咏心,熊怡.宗族社会与人神淆杂:中国神话宗法化的现实根基[J].长江大学学报(社会科学版),2023,46(3):8-14.

宗族社会与人神淆杂:中国神话宗法化的现实根基

袁咏心 熊怡

(长江大学 人文与新媒体学院,湖北 荆州 434023)

摘要:宗族社会以祖先崇拜为精神依托,以竭忠尽孝为行事准则,以明世系的同宗宗族集群式聚居,及其与异姓宗族集群之间的交互活动为主的生活方式,决定了中国神话人神淆杂世界的生活方式。这一决定性作用,主要体现在如下层面:第一,中国神话以祖先崇拜观念为凝聚群体的精神感召力;第二,中国神话以尽心竭力、不惮牺牲为人神行事准则;第三,中国神话以明世代系统的同宗宗族集群式聚居,及其与异姓宗族集群之间的交互活动,为人神主要的生活方式。当中国神话以宗族社会现实世界为其所反映的变形世界的蓝本,依此构建人神淆杂世界的生活方式时,这便意味着,宗族社会的现实生活,为中国神话的宗法化奠定了牢固的现实根基。

关键词:宗族;宗族社会;生活方式;中国神话;宗法化

分类号:I207.41 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2023)03-0008-07

神话是现实生活的变形反映,而“中国古代社会建立在无数个各自以血缘纽带联系族人的宗族基础上,属于宗族社会”^{[1](P7)},奠定宗族社会根基的“宗族制度对中国人的观念、意识、心理有着深远的影响,如慎终追远、尊祖敬宗、寻根意识、团体意识、互助互爱精神等等,都是由宗族制度派生的”^{[2](P1)},而宗法就是宗族、家族之法^{[3](P1)},中国神话又以“慎终追远、尊祖敬宗”等为核心理念,因此,中国神话必然是宗族制度的产物,也就是宗法化的产物。

中国神话的宗法化,是指宗法制约下中国神话的内容表述、意义生成、文化阐释、审美特征等等,无不围绕宗族社会的父权、族权、夫权、神权而展开,其中既带有原始宗法的特点,又带有封建宗法的印记。中国神话宗法化的原则,是围绕宗族家族历史记忆以确定天人关系、人伦彝则、社会秩序,即以神权正人权,以“尊尊”定“亲亲”,以宗统饰君统。中国神话宗法化的核心内容,是祖先崇拜、尊卑等级、家国一

体、以延祖嗣。当中国神话以宗族社会现实生活为蓝本,依此而宗法化时,这便意味着,宗族社会的现实生活,为中国神话的宗法化,奠定了牢固的现实根基。

一、尊祖族聚:宗族社会的行事准则与生活方式

宗族“的正式出现,当不晚于殷商时代。人类社会最早产生的社会群体是原始群、氏族公社,都是血缘群体,……可以视为宗族的萌芽状态。大约由于经历了几千年的孕育,宗族在殷商一诞生,就比较成熟,到了周代,它的组织制度更臻完善。此后几度出现危机,磕磕碰碰地延续下来,迄今至少已有三千几百年的历史,可以说与中国有文字的历史并存”^{[4](P1)}。“与中国有文字的历史并存”的宗族,因其与中国神话的载录传承同步,不可避免地影响着中国神话的衍变;而“古未有今所谓国家。抃结之最大者,即为

收稿日期:2022-10-20

基金项目:湖北省社会科学基金一般项目“中国神话宗法化研究”(2020097);长江大学人文社科青年学者支持计划基金项目“中国神话宗法化审美特征与意义生成研究”(2020skq07)

第一作者简介:袁咏心(1984—),女,湖北大冶人,讲师,博士,主要从事中国神话与古代文学研究。

宗族”^{[5](P15)},步入文明社会之前的宗族,则因其所具有的“抃结”群体人心的功用,不可避免地影响着中国神话的产生。这些影响,集中体现在宗族“抃结”群体人心的精神感召力,以及由此而来的人们的行事准则与生活方式中。

宗族经历了从“原始社会末期的父家长制家族”,到“殷周时期的宗法式家族”,再到“魏晋至唐代的世家大族式家族”的漫长发展历程。^{[6](P19)}在这一发展历程中,宗族“将族人凝聚在一起的精神感召力,便是祖先崇拜的观念”^{[4](P2)},而祖先崇拜观念的形象载体,则是宗庙。什么是宗庙?《说文》:“庙,尊先祖貌也。”^{[7](P798)}段注:“尊其先祖,而以是仪貌之,故曰宗庙。诸书皆曰:‘庙,貌也。’《祭法》注云:‘庙之言貌也。’宗庙者,先祖之尊貌也。古者庙以祀先祖,凡神不为庙也。为神立庙者,始三代以后。”^{[7](P798)}《释名·释宫室》:“庙,貌也,先祖形貌所在也。”^{[8](P85)}《玉篇》:“庙,宗庙也。”^{[9](P408)}《古今注》:“庙者,貌也,所以仿佛先人之灵貌也。”^{[10](P7)}据此,宗庙就是留存祖先形神,以供族人祭祀先祖的所在。

宗庙祭祀之礼本于孝。《礼记·祭统》:“祭者,所以追养继孝也。孝者,畜也。顺于道,不逆于伦,是之谓畜。”^{[11](P1237)}孙希旦《集解》:“孔氏曰:‘亲没而祭之,追生时之养,继生时之孝也。畜,谓畜养。愚谓顺于道,谓立身行道,而能喻诸其亲也。不逆于伦,谓承顺乎亲,而于伦理无所忤也。不逆于伦者,得亲之谓;顺于道者,顺亲之谓。’”^{[11](P1237)}因此,孝就是得亲顺亲。《说文》:“孝,善事父母者。”^{[12](P275)}《释名·释言语》:“孝,好也,爱好父母如所悦好也。”^{[8](P52)}“善事父母”“爱好父母”正是得亲顺亲。具体而言,孝包涵三个方面的内容:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”^{[13](P46)}无论是对父母活着时的承顺畜养,死时的以礼安葬,抑或安葬完毕后的虔诚祭祀,其中心都是祭奉祖先神灵,以延祖嗣。《左传》定公四年:“灭宗废祀,非孝也。”^{[14](P2136)}楚国郢公辛的这句话,就是在这一意义上言说的。

孝虽然在第一内涵层面上,是指对父母活着时的承顺畜养,但其又绝非仅止于此。《论语·为政》:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?”^{[13](P48~49)}这就是说,得亲顺亲必须以敬为原则。这就为移孝作忠扫清了障碍。《说文》:“忠,敬也。”^{[12](P350)}《玉篇》:“忠,敬也,直也。”^{[9](P61)}孝与忠就在敬这一层面达成了一致。《孝经·广扬

名》:“君子之事亲孝,故忠可移于君。”^{[14](P2558)}宗君合一背景下,移孝作忠便成为宗族社会的题中应有之义。在《孝经》所论基础上,马融进一步发挥道:“忠也者,一其心之谓也。为国之本,何莫由忠?忠能固君臣,安社稷,感天地,动神明,而况于人乎?夫忠兴于身,著于家,成于国,其行一焉。是故一于其身,忠之始也;一于其家,忠之中也;一于其身,忠之终也。”^{[15](P5)}始于孝立于家而复归于孝的忠,是宗族社会的根本,而其之所以能“兴于身,著于家,成于国”,则在于忠孝同归于一,也就是敬。《说文》:“敬,肃也。”^{[12](P303)}《释名·释言语》:“敬,警也,恒自肃警也。”^{[8](P52)}《玉篇》:“敬,恭也,慎也,肃也。”^{[9](P508)}恭、肃既是敬的内涵,也是孝的原则。将恭、肃之心推到极致,必然就是“孝当竭力,忠则尽命”^{[16](P138)}。这正是祖先崇拜观引领下宗族社会人们的最高行事准则。这一行事准则,既是宗族社会的自然选择,也是“生相亲爱,死相哀痛”^{[17](P393~398)}的宗族生活义理性的强化。

宗族社会人们的的生活方式,是明世系的同宗宗族集群式聚居,及其与异姓宗族集群之间的交互活动。

明世系,即明宗族九代五世。《礼记·丧服小记》:“亲亲以三为五,以五为九,上杀、下杀、旁杀而亲毕矣。”^{[11](P864)}孙希旦《集解》:“亲亲以三为五者,己上亲父,下亲子,并己为三。又以父而亲父之父,则及祖,以子而亲子之子,则及孙,是以三为五也。以五为九者,己上亲祖,下亲孙,为五。又以祖而亲祖之父、祖,则及曾祖、高祖,又以孙而亲孙之子、孙,则及曾孙、玄孙,是以五为九也。上杀者,谓服之由父而上而渐杀者也。……下杀者,谓服之由子而下而渐杀者也。……旁杀者,谓由己杀己之昆弟,由父、祖而杀父、祖之昆弟,由子、孙而杀子、孙之昆弟。”^{[11](P864)}九代之亲是直系宗亲,旁杀之亲则是旁系宗亲。

明世系的形象载体是宗庙。《礼记·王制》:“天子七庙,三昭三穆,与太祖之庙而七。”^{[14](P1335)}郑注:“此周制。七者,太祖及文王、武王之祧与亲庙四。太祖,后稷。”^{[14](P1335)}孙希旦《集解》:“三昭三穆,四亲庙与高祖之父、高祖之祖也。”^{[11](P343)}《全唐文》卷516引李嶠《献懿二祖宜藏夹室议》:“周制也。七者,太祖及文王、武王之祧,与亲庙四也。太祖,后稷也。”^{[18](P5241)}《文献通考·宗庙考一》:“此周制。七者,太祖及文王、武王之祧与亲庙四。太祖,后稷。疏曰:周所以七者,以文王、武王受命,其庙不毁,以

为二祧,并始祖后稷及高祖以下亲庙四,故为七也。”^{[19](P825)}诸家之说皆本郑注,都认为周代天子七庙就是始祖后稷、文王、武王及高祖以下四亲庙。亲庙就是祖庙。《白虎通·姓名》:“《礼服传》曰:‘子生三月,则父名之于祖庙。’于祖庙者,谓子之亲庙也。”^{[17](P406~407)}韩愈《请迁玄宗庙议》:“其下三昭三穆,谓之亲庙。”^{[20](P658)}又,《尚书·咸有一德》:“七世之庙,可以观德。”^{[21](P83)}由此可见,周代天子之所以立七庙,就是为了序昭穆以纪祖先功德。这正是明世系的目的所在。

同宗宗族集群、异姓宗族集群指九族。“所谓‘九族’,首先是指九个独立的父系宗族,它们是:父族、母之父族、妻之父族、媳之父族、婿族、姑夫之族、姊妹夫之族、姨夫之族和连襟之族。”^{[22](P104)}九族中的父族是同宗宗族集群,其他八族则是异姓宗族集群。摩尔根也意识到,九族是由世代将血亲纳入各亲属范畴之中的:“很明显,在中国亲属制中,与在夏威夷亲属制中一样,是由世代将血亲归纳于各范畴之中的;所有同一范畴中旁系亲属,彼此都是兄弟姊妹。”^{[23](P709)}集群式聚居,既包括族居、族祭、族葬,也包括族群迁移。族居、族祭、族葬毋庸赘言,此仅就族群迁移略作说明。

中华文明史,就是一部随文明发源地出发的由族群迁移而来的文明演化史,“在约公元前6000年开始的新石器时代,在历史中国的范围内存在着不止一个的文明发源地;从这些发源地出发的移民活动是相当频繁而复杂的”^{[24](P23)}。传说时期,移民“迁移的基本单位是以共同的血缘关系为基础的部族或部落集团、部落联盟”^{[24](P28~29)}。部落,按吕思勉先生的说法:“夫以一宗之主,推其权力,及于宗族以外,合若干地方之人民统治之,此则所谓部落者也。”^{[25](P411)}可见部落就是以某一强宗为主体的多宗族集合群体,部族或部落迁移就是以宗族为核心的族群迁移。“宗法盛行之时,国家之下,宗亦自为一阶级。”^{[5](54)}此后,不同时代不同地区不同民族以宗族为主体的族群迁移,如秦汉三国时期的实关中、少数民族的内徙和迁移、汉人的南下与内聚迁移,魏晋南北朝时汉人的南迁与少数民族的进一步内迁,隋唐五代时西北少数民族的再次内迁及汉人的南下与北迁,宋元时期各政权对峙中的移民、金代东北地区的双向移民、元朝的移民,明初大移民以及清代的湖广填四川、北疆移民,等等,便一直贯穿了中国古代历史的始终。在这一次又一次的族群大迁徙中,除去政令的强制性因素外,支撑移民的主要动力,就是

凝聚在宗族祖先崇拜观念下的同宗之人“生相亲爱,死相哀痛”之情。到达新的居住地后,历尽艰辛的移民,又会在这一理念和情感的支配下,迅速“抁结”为一个牢不可破的族群,在新的环境中延续往日的

二、人神淆杂:宗族社会对中国神话的现实指引

环境可变,时代可变,但只要宗族社会形态不变,人们维系情感的精神支柱,以及由此而来的行事准则与生活方式就不会改变。宗族社会对人们现实生活的影响在于此,对中国神话的现实指引也在于此。

宗族社会对中国神话的现实指引,具体体现在三个层面:第一,中国神话以祖先崇拜观念为凝聚群体的精神感召力;第二,中国神话以尽心竭力、不惮牺牲为人神行事准则;第三,中国神话以明世代系统的同宗宗族集群式聚居,及其与异姓宗族集群之间的交互活动,为人神主要的生活方式。

“宗族祖先崇拜观念是维系宗族稳定所必须的心理支柱。宗族之所以为宗族,相当程度上依赖于全体族人对共同祖先的尊崇。”^{[22](P105)}祖先崇拜产生于人类社会初期,常常与自然崇拜、人造物崇拜、图腾崇拜、英雄崇拜结合在一起。在这些崇拜中,人们对祖先的崇拜最为虔诚,最为持久。祖先崇拜可以分为两类:一类是同族祖先崇拜,如契之于商族,弃之于周族,东明之于夫余,等等;一类是多族祖先崇拜,“邃古之民,必笃于教。族各有其所尊祀之神,未必肯舍之而从他族。然各族联合之际,亦自有其调融之道焉。合诸族以尊一族之神,一也”^{[5](P23)},如盘瓠之于畬族、瑶族,不勒扎汗之于蒙古人、突厥诸部落和一切的游牧人^{[26](P131)},炎帝、黄帝之于中华民族,等等。祖先崇拜观念凝聚群体的精神感召力,不仅在于后人因袭祖先高贵血统而油然而生的自豪感,以及祖先的伟大功业给后人带来的深远影响中,还在于祖先创业的艰辛历程给予后人的精神激励。所有这一切,在中国神话里,都得到了生动的呈现。

吐蕃上部的三个地方,被雪山和石山包围,像一个水池,被鹿、石羊等野兽占据,吐蕃中部的三个地方,山崖和草地紧接,像一条水渠,被猴子和岩魔女占据,吐蕃下部的三个地方,满是草滩和森林,像一块平整的田地,被大象和飞禽占据,没有人类,还不到教化的时机。菩萨心想,要教化没有法器利根的雪域各地,首先应当

派遣一个能衍化成人类的化身前往。这时,菩萨身前出现了一个名叫哈努曼陀罗的猴子力士,菩萨对他说:“你能在雪域吐蕃修定吗?”猴子答:“能。”于是观世音菩萨授给他近事五戒,教给不净相禅定法,遣其前往。此猴子到雪域吐蕃中部一个大山崖底下修定,有一岩魔女每天来到这猴子身前,显现各种不净行之爱欲情状,又现出要在猴子身前自杀的样子。猴子慈悲心发,不能忍受,又不愿违反了戒律,于是前往观世音菩萨身前,报告原由。由观世音菩萨和度母加以指示后,这猴子与岩魔女结合。过了九个月,在十个月上生下一个不像父母、没有毛和尾巴的儿子,此子爱食生肉、饮热血,故其父将他送到有鸟群的树林中的猴群里,与众母猴子为伴。过了一年,与他类似的小儿繁衍到四百。这些小孩中,父亲的血统占主要成分的具有信仰和智慧,慈悲勤奋,信奉教法和善业,所以对这些具有大智慧的后裔称为菩萨聪慧之神,母亲的血统占主要成分的,爱食肉饮血,精于买卖盘算,固执顽劣,大声说话,脸色无常,爱揭别人短处,不能虔敬信仰,轻浮好动,不顾别人,这些尽是赭面食肉之种。为了繁衍这些后代,观世音菩萨向雪域吐蕃各地抛下五谷、黄金及各种珍宝,为之加持。由于得到这些享用,变成人类的猴崽越来越多,又因为争夺谷物产生不和,人类分成四个部落,即塞、穆、东、冬四个族姓。吐蕃之人,大多数都由这四大族姓分化而来。^{[27](P79~80)}

神农以赭鞭鞭百草,尽知其平毒寒温之性,臭味所主。以播百谷,故天下号“神农”也。^{[28](P2)}

迪库木赞博合罕为其臣隆纳木所谋害,其臣遂即合罕位,则彼合罕之三子出亡,长子锡巴古出逃宁博地方,次子博罗出逃包博地方,末子布尔特齐诺则逃亡恭博地方矣。其臣隆纳木居合罕位甫半载,时有前合罕之其他臣等数人,携其夫人逃去,并设谋俾属邦多叛离,而引以为伴,诛彼隆纳木合罕后,共议:“当请三子中之一人。”则其母夫人曰:“昔日我生博罗出之前,一夜梦与一白色人共寝,后产一卵,卵即破,乃出此博罗出焉。由此观之,其为膺命之子乎!当迎彼来。”云,遂遵旨,自包博地方请博罗出至,拥即罕位,称苏布迪·贡嘉勒合罕焉。其子罗勒咱凌,其子库鲁木凌,其子希勒玛凌。共为地

上之六贤合罕焉。因葬其尸于地中,由是方有葬诸罕于地之俗焉。^{[29](P39~40)}

上引三则神话中,猴祖神话是昭示吐蕃四大族姓对猴子力士、岩魔女血统的承袭,在“父亲的血统占主要成分的具有信仰和智慧,慈悲勤奋,信奉教法和善业,所以对这些具有大智慧的后裔称为菩萨聪慧之神”的表述中,后人因袭祖先高贵血统而油然而发的强烈自豪感,扑面而来。第二则神话中,神农的伟大功业给后人带来的深远影响,毋庸赘言。第三则神话则与突厥族源神话一样,都是有关祖先创业艰辛历程的描述。据《多桑蒙古史》:“铁木真幼年时,曾为泰亦赤兀部人所掳。其部长塔儿忽台,别号乞邻勒秃黑,此言恨人者,以枷置其颈。闻铁木真荷枷时,有老妪为之理发,并以氈隔枷创之处。已而铁木真得脱走,藏一小湖中,沈身于水,仅露其鼻以通呼吸。泰亦赤兀人穷搜而不能得,有速勒都思人经其地,独见之。待追者去,救之出水,脱其枷而负之归,藏之载羊毛车中,泰亦赤兀部人搜至速勒都思人之宅,严搜之,且以杖抵羊毛中,竟未得。迨搜者去后,此速勒都思人以牧马一匹并炙肉兵器赠铁木真,而遣之归。其人名舍不儿干失刺,后恐泰亦赤兀部人报怨,往投铁木真。铁木真不忘其德,厚报之。”^{[30](P39)}铁木真一生多难,而其幼年时的这一经历,与神话中博罗出的逃亡尤其是突厥族源神话中小儿的经历非常相似,由此,不难想见神话给予其的精神激励。

“冒百死,遇一生,见创业之难。”^{[31](P3855)}祖先的伟大功业,由其开辟草莱的艰辛而来。“天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”^{[32](P864)}此之谓也。是故,“绍休圣绪”^{[33](P166)}必当立足于面对艰难时终始如一的抗争之上,既有尽心竭力之诚,也有不惮牺牲之勇。中国神话正以此为入神的行事准则。

夸父与日逐走,入日。渴欲得饮,饮于河渭;河渭不足,北饮大泽。未至,道渴而死。弃其杖,化为邓林。^{[34](P238)}

古布拉国,民食牛羊肉,王与臣偶食水果,子阿初请往山神日乌达处借粮种,王允,选20武士伴之。阿初等爬山涉水,武士均为野人杀戮和野兽啮噬,阿初翻99座大山,见一老母坐罗汉松下执线垂纺毛线,询之,老母曰:“逆河行至源,对瀑布呼之即是。”初遵行之,果见一身高如山、须垂及河的老人询问何事,初告以来意。

老人笑曰:‘粮种在蛇王喀布勒处。’初急询如何得之。老人曰:‘从此地乘快马七昼夜可达蛇王处。惟其凶吝,从不以粮种予人,有往求者均被彼罚变狗而食之。’初曰:‘吾欲往。’老人感其诚,乃告彼路,又嘱曰:‘欲得粮种,唯有窃之。王将粮藏宝座下,有卫士守之。唯戌日日午去山顶访龙王,一炷香时即回,卫士平时辛苦,乘此时小睡,窃粮种良机也。’又嘱曰:‘万一被蛇王罚变狗,可速返东方,携爱汝之女返国,可重变为人。’果如翁言,初携女同见父母,二人成婚,布拉国亦长出青稞。^{[35](P749)}

伏羲兄妹繁衍了人类以后,人口渐多,拥挤在一块不易谋生。大家就决定分散到各地去寻求生路。那时有三房长老出来商量:大家分散了以后,将来的子孙们互不认识,相互打起来怎么办?商量到最后决定到山上去种三种树。头一个上山去种木棉。为什么要种木棉呢?因为布洛陀在红水河开辟天地时,这地方被一个皇上看中了,就带兵前来占领。于是布洛陀的子孙就出来和他们打仗,结果杀得血流成河,染红了大江,那条河就叫洪水河。布洛陀的战士在战斗时都手执火把,一直到战死还站着。死后就变成了木棉树。到三月木棉花开时,满树红花,远处看就像一丛丛火把。第二个种大榕树。因为大榕树根深叶茂,枝桠繁盛,表示我们的子孙繁荣昌盛。第三个种枫树。因为布洛陀的子孙们和敌人打仗时,用枫树叶来包糯米饭做干粮,后来受伤了,血染红了枫树叶,包里的饭也染得发乌了,但吃起来特别香。所以后来子孙们就用枫树叶来染糯米蒸饭,叫做精青饭。以后又做成黄色、红色、紫色、黑色、白色成为五花饭,表示五谷丰收。这三棵树长起来后,三家房长商量决定,今后我们不管搬迁到什么地方,凡是我们子孙住的地方,都要在村寨边种这三种树,作为我们子孙住地的标志。现在,凡是你们走过有这三种树任何一种树的村庄,请你们进去问一问,一定住的是壮族同胞。^{[36](P28~29)}

夸父与日逐走,至死不休;狗皮王子借粮种之志,不因艰难险阻而稍改;布洛陀战士为保卫家园,与皇帝的兵殊死搏斗,凡此种种,无一不是宗族社会人们尽心竭力、不惮牺牲行事准则的生动写照。需要指出的是,这一行事准则所生发的抗争意识,虽然在中国神话中带有不同的特点,既有形天舞干戚、共工触山式的怨恨不泯,也有女娲补天、羿射十日式的

中正平和,但由于人神行事准则本于祖先崇拜,因而这些看似对立的抗争意识,也就能在忠孝调和下融为一体,同归于中道。

忠孝既为宗族社会之本,由此而来的明世代系统,同宗宗族集群式聚居,及其与异姓宗族集群之间的交互活动,就必然是人们主要的生活方式。中国神话正是依此而展示人神世界的生活方式的。

成吉思合罕的祖先是承受天命而生的孛儿帖赤那,他和妻子豁埃马兰勒一同渡过腾汲思海子来到斡难河源头的不儿罕山前住下,生子名巴塔赤罕。巴塔赤罕子塔马察,塔马察子豁里察儿蔑儿干,豁里察儿蔑儿干子阿兀站孛罗温勒,阿兀站孛罗温勒子撒里合察兀,撒里合察兀子也客你敦,也客你敦子捋锁赤,捋锁赤子合儿出。合儿出子名孛儿只吉歹蔑儿干。孛儿只吉歹蔑儿干的妻名忙豁勒真豁阿生子名脱罗豁勒真伯颜。……脱罗豁勒真伯颜生了两个儿子,叫都蛙锁豁儿、朵奔蔑儿干。^{[37](P29)}

降世天神之上,天父六君之子,三兄三弟,连同墀顿社共七位,墀顿社之子即岱·聂墀赞普来作雅砻大地之主,降临雅砻地方,天神之子作人间之王,后又为人们目睹直接返回天宫。岱·聂墀赞普与南牟牟生子牟墀赞普。牟墀赞普与撒丁丁生子丁墀赞普。丁墀赞普与索当当生子索墀赞普。索墀赞普之子为德墀赞普。德墀赞普之子为墀白赞普。以上诸王大致相同,王子能骑马时父王即逝归天界。墀白赞普之子为止贡赞普。止贡赞普之子布带贡甲即所谓天上七墀王也。^{[38](P174)}

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,白犬有牡牝,是为犬戎。^{[34](P434)}

以上三则神话都是明世系,但其中又有所分别。第一则神话叙帖木真先世,是本于孝的明宗统。第二则神话叙赞普世系,是本于忠的明君统。第三则神话叙犬戎世系,则是本于忠孝的明宗统与君统,即宗君合一。在此背景下,中国神话构建了一个同宗宗族集群式聚居,及其与异姓宗族集群交互的人神生活世界。

以后吐蕃陷入分裂,朗达玛被杀后,他的长妃找来一个男孩,宣称是她生的儿子。因为母后坚持他是王室后裔,所以被称为云丹(即“母后坚认”之意),他占据伍茹地区。朗达玛的次

妃生一遗腹子,因怕长妃夺去,晚上用酥油灯火围护王子,所以被称为沃松(灯光保护之意),他占据约茹地区。伍茹和约茹双方发生战争。到他们的儿子之时,于阴土牛年发生奴隶反乱之事,于阴火鸡年毁坏国王陵墓。云丹的儿子为赤德袞宁,赤德袞宁的儿子为赤德日巴袞、尼玛袞。弟弟尼玛袞的儿子是尼沃贝袞,他的后裔在垄雪、彭域、朵康等地有许多人。^{[39](P36)}

李端察儿的发妻生子名叫把林失亦刺秃合必赤。李端察儿又娶了合必赤把阿秃儿的母亲从嫁来的妇人做妾,生了一个儿子,名叫沼兀列歹。李端察儿在世的时候,使他有参加悬肉祭天典礼的权力。李端察儿死了以后,沼兀列歹的家里因常有阿当罕兀良哈歹人来往,疑是他们的儿子,在悬肉祭天的时候被驱逐出去。后来成为沼兀列亦惕姓氏。^{[37](P35)}

昔帝鸿氏有不才子,掩义隐贼,好行凶德,丑类恶物,顽嚚不友,是与比周,天下之民谓之“浑敦”。少嗥氏有不才子,毁信废忠,崇饰恶言,靖譖庸回,服谗蒐慝,以诬盛德,天下之民谓之“穷奇”。颛顼有不才子,不可教训,不知话言,告之则顽,舍之则嚚,傲很明德,以乱天常,天下之民谓之“檮杌”。此三族也,世济其凶,增其恶名,以至于尧,尧不能去。缙云氏有不才子,贪于饮食,冒于货贿,侵欲崇侈,不可盈厌,聚敛积实,不知纪极,不分孤寡,不恤穷匮,天下之民以比三凶,谓之“饕餮”。舜臣尧,宾于四门,流四凶族浑敦、穷奇、檮杌、饕餮,投诸四裔,以御魑魅。是以尧崩而天下如一,同心戴舜以为天子,以其举十六相,去四凶也。^{[40](P419)}

巴郡南郡蛮,本有五姓:巴氏,樊氏,暉氏,相氏,郑氏。皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴,巴氏之子生于赤穴,四姓之子皆生黑穴。未有君长,俱事鬼神,乃共掷剑于石穴,约能中者,奉以为君。巴氏子务相乃独中之,众皆叹。又令各乘土船,约能浮者,当以为君。余姓悉沈,唯务相独浮。因共立之,是为廪君。乃乘土船,从夷水至盐阳。盐水有神女,谓廪君曰:“此地广大,鱼盐所出,愿留共居。”廪君不许。盐神暮辄来取宿,旦即化为虫,与诸虫群飞,掩蔽日光,天地晦冥。积十余日,廪君伺其便,因射杀之,天乃开明。廪君于是君乎夷城,四姓皆臣之。^{[41](P2840)}

第一则神话叙述的是云丹、沃松两族各自分地

而居,以及两族之间发生战争之事。云丹一族占据伍茹地区,沃松一族占据约茹地区,都是同宗宗族的聚居。云丹虽名为王室后裔,但由于他并没有王室血统,而且其身份也没有得到朗达玛的认可,因此,云丹一族与沃松一族之间的战争,实际上可以看作异姓宗族集群之间的交互活动。第二则神话叙述的是由族居而来的族祭之事。李端察儿赋予沼兀列歹“参加悬肉祭天典礼的权力”,是对沼兀列歹庶子身份太过僭越的认同。《礼记·曲礼下》:“支子不祭。”^{[11](153)}李端察儿的这一做法,侵犯了本该宗子独享的权利,因此,等李端察儿死后,把林失亦刺秃合必赤就以沼兀列歹不是李端察儿的儿子为由,剥夺了其悬肉祭天的资格,并将其逐出本族。两人之间的矛盾,是宗族生活中宗子与支子之间矛盾的真实反映。第三则神话记载的是尧时族群迁移之事。舜因为成功地将浑敦、穷奇、檮杌、饕餮四部族放逐到边远地区,而受到多数部族的拥戴。这里的族群迁移,是一种带有政治或军事手段性质的强制性迁移。第四则神话记载的是巴人迁移之事。巴人早期聚族而居,源于赤穴、黑穴这两支血缘系统。后来,巴人以宗族为单位,从夷水(今清江)迁移到了夷城(今湖北宜都)。到达新的定居地以后,黑穴系的四姓还是与巴氏聚居。神女留难的神话,则反映了巴人迁移过程中与另一母系氏族之间的战争。这里的族群迁移,是一种族群为求生存的自发式迁移。这则神话,不仅是同宗宗族集群式聚居的人神世界生活的写照,更是父系氏族社会与母系氏族社会交互的人神世界生活的写照。

要之,宗族社会人们的生活方式,是以祖先崇拜为精神感召力,以忠孝为行事准则的,由此而来的明世系的同宗宗族集群式聚居,及其与异姓宗族集群之间的交互。这一生活方式,决定了中国神话人神世界的生活方式。当中国神话以宗族社会现实世界为其所反映的变形世界的蓝本,依此构建人神世界的生活方式时,这便意味着,宗族社会的现实生活,为中国神话的宗法化,奠定了牢固的现实根基。

参考文献:

- [1]程维荣.中国继承制度史[M].上海:东方出版中心,2006.
- [2]常建华.宗族志[M].上海:上海人民出版社,1998.
- [3]钱宗范.周代宗法制度研究[M].桂林:广西师范大学出版社,1989.
- [4]冯尔康,阎爱民.中国宗族[M].广州:广东人民出版社;北京:华夏出版社,1996.
- [5]吕诚之.中国宗族制度小史[M].南京:中山书局,1929.

[6]徐扬杰.中国家族制度史[M].北京:人民出版社,1992.

[7]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.

[8]刘熙.释名[Z].北京:中华书局,1985.

[9]宋本玉篇[Z].北京:中国书店,1983.

[10]崔豹.古今注[M].北京:中华书局,1985.

[11]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.

[12]许慎.说文解字[Z].北京:中华书局,1985.

[13]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990.

[14]阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.

[15]忠经·孝经[M].长春:吉林摄影出版社,2003.

[16]李逸安,张立敏,译注.三字经·百家姓·千字文·弟子规·千家诗[M].北京:中华书局,2011.

[17]陈立.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.

[18]董诰,等,编.全唐文[M].北京:中华书局,1983.

[19]马端临.文献通考[M].北京:中华书局,1986.

[20]马其昶.韩昌黎文集校注[M].上海:上海古籍出版社,1986.

[21]儒学十三经[M].哈尔滨:北方文艺出版社,1997.

[22]钱杭.中国宗族制度新探[M].北京:中华书局,1994.

[23](美)摩尔根.古代社会[M].杨东蓂,张栗原,冯汉骥,译.北京:商务印书馆,1971.

[24]葛剑雄,曹树基,吴松弟.简明中国移民史[M].福州:福建人民出版社,1993.

[25]吕思勉.中国制度史[M].上海:上海教育出版社,1985.

[26](波斯)拉斯特.史集(第1卷第1分册)[M].余大钧,周建奇,译.北京:商务印书馆,1983.

[27]达仓宗巴·班觉桑布.汉藏史集[M].陈庆英,译.拉萨:西藏人民出版社,1986.

[28]马银琴,周广荣,译注.搜神记[M].北京:中华书局,2009.

[29]萨囊彻辰.新校译注《蒙古源流》[M].呼和浩特:内蒙古人民出版社,1980.

[30](瑞典)多桑.多桑蒙古史[M].冯承钧,译.北京:中华书局,1962.

[31]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.

[32]焦循.孟子正义[M].北京:中华书局,1987.

[33]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

[34]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.

[35]《中国各民族宗教与神话大词典》编审委员会.中国各民族宗教与神话大词典[Z].北京:学苑出版社,1993.

[36]陈庆浩,王秋桂,主编.中国民间故事全集⑤·广西民间故事集(二)[M].台北:远流出版事业股份有限公司,1989.

[37](蒙古)策·达木丁苏隆,编译.蒙古秘史[M].谢再善,译.北京:中华书局,1956.

[38]王尧,陈践,译注.敦煌本吐蕃历史文书(增订本)[M].北京:民族出版社,1992.

[39]蔡巴·贡噶多吉.红史[M].陈庆英,周润年,译.拉萨:西藏人民出版社,1988.

[40]李梦生.左传译注[M].上海:上海古籍出版社,1998.

[41]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.

特约编辑 孙正国

责任编辑 韩玺吾 E-mail:shekeban@163.com

Clan Society and the Mingling of Human Beings with Gods: Realistic Foundation of Chinese Mythology Patriarchalization

Yuan Yongxin Xiong Yi

(School of Humanities and New Media ,Yangtze University ,Jingzhou 434023, Hubei)

Abstract :Clan society relies on ancestor worship as its spiritual foundation,takes loyalty and filial piety as its code of conduct,and takes its way of life characterized by the clustering of the same lineage in the Ming Dynasty system and their interaction with other lineage clusters as the main way of life,which determines the way of life in Chinese mythology where people mingled with gods.This decisive role is mainly reflected in the following aspects.Firstly,Chinese mythology takes ancestor worship concept as the spiritual appeal of consolidating the group.Secondly,Chinese mythology regards dedication and fearlessness in sacrifice as the guiding principle for humans and gods’ actions.Thirdly,the Chinese mythology is featured by the clustering of the same lineage in the Ming Dynasty system,as well as the interactive activities between the same lineage and the different lineage clusters,which are the primary ways of life for humans and gods.When Chinese mythology uses the real world of clan society as the blueprint for the distorted world it reflects,and constructs a way of life in the world that mingled with humans and gods,it means that the real life of clan society has laid a solid realistic foundation for the patriarchalization of Chinese mythology.

Keywords :clan; clan society; way of life; Chinese mythology; patriarchalization