

# 从简帛文献到非周文化中的古史系统

子居

在今年出版的《安徽大学藏战国竹简（二）》中，收有《仲尼曰》篇，其简三记有“死諱<sub>二</sub>，而禹<sub>一</sub>誼，呂<sub>一</sub>緇天下，未<sub>一</sub>聞多言而<sub>一</sub>息者。”<sup>1</sup>安大简整理者读为“伊言聃，而禹言丝，以治天下，未闻多言而仁者。”并在注七中言“「死」，读为「伊」，指尧。据《成阳灵台碑》（见洪适《隶释》卷一），尧姓「伊」，所以又称「伊尧」（见《潜夫论·五德志》）。「死」「伊」二字音近可通。《说文》「伊」字古文从「死」声，即其例证。”<sup>2</sup>《成阳灵台碑》为东汉末年碑刻，查其原文，实是“惟帝尧母，昔者庆都。兆舍穷精，氏姓曰伊。”对照《太平御览·皇王部》引《帝王世纪》曰：“帝尧，陶唐氏，祁姓也。母曰庆都，孕十四月而生尧于丹陵，名曰放勋。或从母姓伊祁氏。”可知“伊祁氏”是传说中尧母庆都的姓氏，《成阳灵台碑》言“氏姓曰伊”是因为四言句而省“伊祁”为“伊”，《仲尼曰》后文的“禹”不是称姓氏，则前面的“死”自然也不是姓氏，因此笔者在《安大简二〈仲尼曰〉解析（上）》中提出：“‘伊’为影母脂部，‘死’为心母脂部，虽然韵部相同，但声母相去过远，未见相通之例，先秦文献中也未见帝尧单称‘伊’的情况，更未见仅以尧、禹并言者，故整理者读‘死’为‘伊’盖非是。笔者认为，‘死’盖读为同音的‘玺’。”

<sup>1</sup> 《安徽大学藏战国竹简（二）》第43页，上海：中西书局，2022年4月。

<sup>2</sup> 《安徽大学藏战国竹简（二）》第46页，上海：中西书局，2022年4月。

<sup>3</sup>之后再由《清华简八〈八气五味五祀五行之属〉解析》中曾提到的“台玺”即“舜”的相关内容，言“信为心母真部，与心母脂部的玺、死只有韵尾之别，脂部、真部相通，文献中也不乏其例，故信、玺、死存在相通条件。‘台’即有郃氏，是氏称，因此帝舜的单名当只是‘玺’，禹之前而常与禹并称的古代帝君即帝舜，因此《仲尼曰》此处的‘死’盖即读为帝舜的单名‘玺’。”类似于“玺”、“舜”这样的韵尾差异的通假现象，最有名的就是“衣”与“殷”，《先秦两汉齐语研究》第三章第七节“关于‘齐人言殷声如衣’”专门讨论了这一语音现象<sup>4</sup>，《吕氏春秋·慎大》：“汤立为天子，夏民大说，如得慈亲，朝不易位，农不去畴，商不变肆，亲郛如夏。”高诱注：“郛读如衣，今兖州人谓殷氏皆曰衣。”与《吕氏春秋·慎大》所记成汤、伊尹故事文句颇同的内容已见于清华简《尹至》篇，故可以明确判定《慎大》的内容是宋地流传的《商书》中《尹至》篇的通俗化版本。郛、衣同为影母微部字，殷则为影母文部字，因此，由高诱注“今兖州人谓殷氏皆曰衣”可知“衣”当是殷商旧音，“殷”则盖是周人雅言。同样的现象，还可以举出银雀山汉简《孙臆兵法·见威王》：“舜击讙收，方之宗；击归，方之羽；击三苗，方之危。”书“鯨”作“归”，“归”为见母微部，“鯨”为见母文部，这样的语音关系还可以举出“沛”与“沆”、“谁”与“隼”、“挥”与“军”、“雉”与“难”等很多例子。故这当是一种非常普遍的语音现象，表明的应是殷商旧音在周人方言中多有增韵尾的情况。夏、商、周三代，各自

<sup>3</sup> 中国先秦史网站：<https://www.preqin.tk/2022/09/07/4443/>，2022年9月7日。

<sup>4</sup> 《先秦两汉齐语研究》第152页，成都：巴蜀书社，1998年8月。

有过数百年的统治时期，由此不难判断，三者的语音特征在其遗族居地必然构成巨大的影响。以黄河中下游地区为中间地带，东南地区一直是周人没能有效控制的地区，因此殷商旧音在宋、卫、齐、鲁、陈、楚等地多有遗存自然可知。夏人遗族居于夏墟，《左传·昭公元年》：“迁实沈于大夏，主参。唐人是因，以服事夏、商。”《史记·晋世家》：“晋唐叔虞者，周武王子而成王弟。”《索隐》：“且唐本尧后，封在夏墟，而都於鄂。鄂，今在大夏是也。及成王灭唐之後，乃分徙之于许、郢之间，故春秋有唐成公是也，即今之唐州也。”所以先秦时期山西西南运城盆地及周边当多有夏人方音遗存。周人方音多存于陕西，此点更当无需繁证。这里面的关键点在于，如果说《仲尼曰》中读为“玺”的“死”尚可由下文的“禹”推知或即是言“舜”，笔者在《清华简八〈八气五味五祀五行之属〉解析》中引到的《山海经·大荒西经》：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”其中的“台玺”如果不佐以其它材料进行分析的话，则是很难直接对应于“舜”的，因此《山海经·大荒西经》此段世系内容必然是自有其它传承来源，而“舜”音“玺”又是殷商旧音，则由此可推知这个“其它传承来源”很可能就是源自殷商旧说而非战国时期新造的传说。与《仲尼曰》此条情况相近，清华简自内容揭示伊始，最先被讨论的《保训》篇中舜的故事、上甲微的故事，虽然被套了一层周文王临终训诫周武王的壳在文章首尾，但周文王不以后稷、公刘或古公亶父等先祖故事为训，却述说陈的先祖舜与商的先祖

上甲微，这本身就非常不自然，更兼《保训》虽然行文近于《逸周书》各篇，但却不被《逸周书》或《尚书》收入，这一点盖皆说明《保训》并非出于周文化自有的传说系统。笔者《清华简〈保训〉解析》已分析上甲微假中于河事对应于《大荒东经》郭璞注所引《竹书》曰：“殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君绵臣杀而放之。是故殷主甲微假师于河伯以伐有易，灭之，遂杀其君绵臣也。”而《竹书》这段内容如果确是出自史载，也只能是源自商史而非周史，因之《保训》内容也不会出自周史，清华简中多篇成汤故事、伊尹故事、傅说故事更可加强这一判断。

笔者在《清华简〈封许之命〉解析》中曾提到：“在清华简诸篇中尚有可以明确判断为是宋文化特征或受宋文化影响很大的写法特征，如清华简《说命》三篇、《赤鹄之集汤之屋》、《汤丘》、《帝门》、《三寿》、《周公之琴舞》、《祭公》、《筮法》诸篇中的“少（小）”字末笔皆作捺而非作撇，春秋晚期《蔡侯纽钟》集成 210 也是“少”字末笔作捺，该写法与上博《性情论》、《逸诗》、《内礼》相一致，也与新蔡、信阳、曾侯乙简一致，当也是宋文化及其影响区域的文字特征。而清华简《皇门》、《厚父》、《命训》则是末笔作撇，与天星观、望山、郭店楚简等一致。上博、包山楚简则多数是末笔作撇，少数末笔作捺，可见当是楚文化与其他文化有所交融的结果。另外一个特点，清华简《说命》、《芮良夫毖》、《系年》、《筮法》、《尹诰》、《金縢》、《耆夜》、《皇门》、《祭公》、《楚居》、《封许之命》、《汤丘》、《帝门》、《三寿》诸篇的“邦”字作左

邑右丰，金文中的《国差簠》、《蔡侯纽钟》、《陈璋方壶》也是如此，该写法应该是典型的东方文化特征。并且，其他楚简中从“邑”的字基本也是“邑”在左边，楚系、徐系、曾系的金文也是“邑”在左，这与西周时期的金文从“邑”的字基本都将“邑”写在右侧的习惯明显完全不同，清华简中《厚父》、《良臣》篇的“邦”字则是“丰邑”结构，与西周金文一致。这个书写习惯上的明显区别，恐怕是说明了春秋以来宋文化及齐文化对中原及周边各国的影响，远大于东迁后的周王室影响的缘故。”<sup>5</sup>在《清华简七〈越公其事〉第一章解析》中还曾提到：“构字部件位置反书或部件本身反书则当是先秦时期非周文化在书写方面刻意要区别于周文化的一种特有书写方式。”<sup>6</sup>严格地讲，不仅是反书，构字部件上下易位等情况也应包括在非周文化书写特征之内，而将这种清华简反应得最为突出的书写特征，与清华简各篇中古史传说的密切关系结合，再印证于《山海经》、《楚辞》等明显不属于周文化产物的传世先秦文献内容，则值得由此提出一个疑问：“何以在先秦时期，非周文化中远古传说内容要远多于周文化特质明显的文献材料？”

理论上，周文化为主体的社会构成下，自然应该是以周文化为基础背景、与周文化渊源更深的古史材料应该更多，但周文化的古史传说，与非周文化的古史传说，无论在出土文献与传说文献中，其存在数量都是完全不能比较的巨大比例差。甚至目前可见的不少与周文化

---

<sup>5</sup> 清华大学出土文献研究与保护中心：

<http://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/publish/cetrp/6831/2015/20150716121655713431246/20150716121655713431246.html>，2015年7月16日。

<sup>6</sup> 中国先秦史网站：<http://www.xianqin.tk/2017/12/13/415>，2017年12月13日。

有渊源的古史传说，细究之下往往更可能是非周文化古史传说的改写版本。

顾颉刚先生的古史层累说，在大陆史学界曾是相当流行也极具争议的学说，然而相较于时间大致相近的美国数学家克劳德·艾尔伍德·香农所创立的信息论，古史层累说基本就属于完全不堪比较的层级了。据原刊于一九二三年《努力》增刊的《与钱玄同先生论古史书》，古史层累说有三个核心内容，即“第一，可以说明‘时代愈后，传说的古史期愈长’。如这封信里说的，周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧、舜，到战国时有黄帝、神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等。第二，可以说明‘时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大’。如舜，在孔子时只是一个‘无为而治’的圣君，到《尧典》就成了一个‘家齐而后国治’的圣人，到孟子时就成了一个孝子的模范了。第三，我们在这上，即不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史；我们即不能知道夏、商时的夏、商史，也至少能知道东周时的夏、商史。”<sup>7</sup>香农则在《通信的数学原理》引入了热力学中“熵”的概念，定义了信息论的基础“信息熵”，又在《噪声下的通信》中总结论证了信息源、发射装置、噪音、接收装置、信宿之间的数学关系。如果将信息论原理转化为古史层累说模式，则有：

- 1、除非外在干预，否则对应于“熵”，信息的衍生（也即噪音

---

<sup>7</sup> 《古史辨自序》第4页，石家庄：河北教育出版社，2000年7月。

混入)是恒定必然存在的;

2、由于这种噪音混入,因此任何信息在传播过程中其本体内容都会衰减、稀释,所以信息要传播就需要放大过程;

3、除非有外在增加的校验系统,否则若仅依赖信息传播源本身信息,当到达信宿后,该信息注定无法完全还原。

理论上,以上三条内容是适用于任何信息传播情况的。但是,当仅仅研究古史,乃至局限至先秦古史时,就不能简单套用纯理论状态的信息传播预期,而应当代入信息传播本身的社会历史背景状态,才能有效认知信息的传播情况。也即,在人类社会这个大背景下,对于信息传播的强力“外在干预”是恒定存在的,无论其体现为行政干预,还是体现为经济干预,还是体现为从众心态干预或别异心态干预等其它原因。对于先秦时期的信息记述者而言,无关于他自身的诚实与否,他所转述的信息都必然会存在失真过程,这种噪音混入是必然存在的客观性现实,是不以人的意志为转移的。在先秦时期的技术条件下,对于这种失真唯一的校验手段基本只有“校讎”过程或高密度的重复,其效率的低下可想而知。因此,除了极特殊的情况外,相信信息状态能长期得以严格保持基本是极不现实的空想。相对于此,信息的创造、再创造、分化、融合、损失、亡佚才是更为频发的情况。目前的出土文献中,能与传世文献对应的内容远远不足十分之一,就证明了这一点。

在以上理论性的基础之上,回顾古史层累说的三个观点,相对于第一点,自然任何信息只要传播都无可避免存在层累现象发生,但是

古史却未见得是恒定如此线性形成的。以顾先生的原文为论，“周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧、舜，到战国时有黄帝、神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等。”这个下推的过程看起来很有道理，但是，什么事都怕被追究个“但是”，被追究个“为什么”，这条内容中的“为什么”就是，为什么要从“周代人心目中最古的人是禹”开始？按照同样的逻辑，不是该继续上推，说“商代人心目中最古的是夏后启”吗？再按这个逻辑上推，夏代只能不存在了，因为没办法推出一个“夏代人心目中最古的是成汤”。与这个情况类似，甲骨学界还流行着一个“殷的先世，大抵自上甲以下入于有史时代，自上甲以上则为神话传说时代”<sup>8</sup>的说法，笔者和网友交流时，不止听到一个学生转述过这个说法，但是，当笔者提问“这样的划分有什么客观依据？是不是在说王亥是神？上甲微是人？上甲微是神之子？”这样的问题时，却没有一个人给出合理的答案，至于“按什么标准叫‘神话’？按什么标准叫‘有史’？为什么同样见于卜辞却如此人为划分？”更是没见到谁给出详细的定义和论证过程。也就是说，不止最初说这个的人在想当然，后面的学人也多只是人云亦云地复读机式重复。关于层累说第一点是否成立，还可以验证于其它的古文明史料，例如以苏美尔文明为代表，有《苏美尔王表》，中文译者在序文中介绍言：“《苏美尔王表》记载的是从苏美尔人历史开端——“王权自天而降”——到伊新王朝(公元前 1933~前 1730)这期间各邦大部分王的名字，他们统治的城邦的名称，以及他们为王的时间。它把古代

---

<sup>8</sup> 《卜辞通纂》第 362 页，北京：科学出版社，1983 年 6 月。

两河流域（主要是古代美索不达米亚南部）各邦早期历史的基本轮廓勾划出来了。使用《苏美尔王表》时应注意：（一）《苏美尔王表》材料具有神话性质，实际上是事实与幻想的混合体。（二）《苏美尔王表》在年代学上有很大局限，一些王的在位时间，言过其实，年代具体数字不可信，使用时应参照其它铭文。在古代美索不达米亚，向神奉献和敬修神庙都是十分重要的事情，而记载这些活动的铭文基本上是真实的，是珍贵的史料。参照这类铭文或类似的其它材料，将使《苏美尔王表》中的年代得到科学的校订，（《吐马尔铭文》就是古代美索不达米亚历史上重要的建庙铭文（《吐马尔铭文》的英译，见茱莱默（S.N. Kramer）所著《苏美尔人》，1963年版，第47~49页；汉译者吴宇虹，发表在《世界古代史论丛》第一集，1982年版，第230-232页）（三）《苏美尔王表》上所列的不同王朝是彼此相接的，实际上，在苏美尔时期，城邦并立，它们中的一些是处于同一时期的。”<sup>9</sup>在这个介绍里，全然没有类似于古史层累说的“时代愈后，传说的古史期愈长”的内容，译者已介绍“《苏美尔王表》材料具有神话性质，实际上是事实与幻想的混合体。”但完全不言“事实与幻想的混合体”与时间早晚存在对应关系，《王表》中很多早期王名也已被考古材料证明实有其人。所以，由此也可以证明，古史层累说三个观点中的第一点是不成立的。世界各地的原始文明中皆有创世神话传说，但创世传说在文字出现后上千年才得以成型的情况几无一例可寻，先秦文化自然在此点上也不会例外。因此上，认为更早的传说乃

---

<sup>9</sup> 《苏美尔王表》，北京：三联书店，1989年3月。

至创世传说在更重视史载的传统下多数都亡佚了，远比汉代以后才形成要合理得多。回顾《与钱玄同先生论古史书》所举各例证，尧、舜、禹及同时期相关人物比如皋陶等在目前可见文献中的出现时间大致相当，皆在春秋初段、前段左右，并不存在“周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧、舜”的情况。说“战国时有黄帝、神农”也显然是不承认《逸周书·尝麦》等内容可以早到春秋时期，若再对比陕西凤翔秦公一号大墓石磬铭文“高阳有灵，四方以鼎”和传世器《邾公钟》中邾公自称“陆终之孙”这些学界早已多有讨论的内容，说春秋时人知有高阳、陆终而不知有黄帝、炎帝，这无论如何都是很难让人相信的情况。秦、邾于周皆为异姓，也即秦、邾都属于本文所讨论的“非周文化”范畴，这些诸侯自有世系传承与先祖追溯，说明在周文化之外各非周文化完全可以有更久远的世系记录或传说，故所谓“战国时有黄帝、神农”的说法盖只适合认为是材料认知的局限导致的误判。“三皇”的称谓在《周礼》、《吕氏春秋》和《庄子》皆已见，至今未见有极端到说《吕氏春秋》非先秦文献者，因此“到秦有三皇”同样不实，且“三皇”具体所指不详，是否早于五帝也无可明证，自然就谈不到时间上以“到秦有三皇”为证。“到汉以后有盘古”更可以由《路史·前纪一》罗莘注所引《六韬·大明》云：“召公对文王曰：天道净清，地德生成，人事安宁，戒之勿忘，忘者不祥，盘古之宗，不可动也，动者必凶。”证明盘古之称不是汉以后才有。至此，第一条中所列时间线中，可以明确知道其据以判断的各时间点依据皆是不成立的，那么自然也就无从言及“时代愈后，传说的古史期

愈长”。

关于层累说的第二点“‘时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大’。如舜，在孔子时只是一个‘无为而治’的圣君，到《尧典》就成了一个‘家齐而后国治’的圣人，到孟子时就成了一个孝子的模范了。”很明显是未加任何论证地即认为《论语·卫灵公》所记“子曰：「无为而治者，其舜也与？夫何为哉，恭己正南面而已矣。」”早于《尧典》，也早于《孟子》，但《论语》是成编于战国末期，《卫灵公》此条实际成文时间远在《尧典》之后，甚至晚于《孟子》，所以恰反证以内容详略论材料早晚在逻辑上是不成立的。除非明确证明在各材料之间有着线性承袭关系，否则材料详略与时间早晚没有必然的对应性，侧重不同等各种原因都会导致在不同的材料中详略不同。例如，《吕氏春秋》中对周公的记述远不及《尚书》中的内容繁详，但显然不能由此推论《尚书》中关于周公的各篇内容皆成文于《吕氏春秋》之后；《史记》中关于春秋时期的记述都加起来也无法和《左传》相比，但估计现在也不会有谁认为先有《史记》而《左传》是在《史记》后敷衍成书的。由此可见，层累说的第二条在逻辑上也是不成立的。

层累说的第三条“我们在这上，即不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史；我们即不能知道夏、商时的夏、商史，也至少能知道东周时的夏、商史。”盖是在习惯上将春秋时期称为“东周”。整段论述存在不少问题，第一、完全无视了考古出土当期材料的存在；第二、没有考虑到记录材料是有可能原

文转录的，这样的转录反映的自然也仍会主要是材料初形成时的状况，而非转录所属时代的状况；第三、先秦是没有严格的历史观的，即使是《春秋》这样的内容，也不是为了对历史进行实录而作，后世材料会失真，当期材料同样会失真，只不过越接近事件发生时间的记录，噪音衍生条件越小，被纠偏校正的可能性越大而已，若考虑到古代社会的专制属性，信息的记录往往是纯然单向、缺乏诸多视角的，则当专制的特权效应因改朝换代或者势力衰微而弱化时，即使是后世的记述，不同的视角也仍然有助于更清晰化了解此前时期的历史，否则的话，现代的历史学家包括之前古史辨的学者们，都在做什么呢？

由以上内容即可见，由顾先生领军的古史辨运动，固然创说锐意，精神可嘉，但逻辑上的严重不足是巨大的短板。自然，即使是现在在文科领域，逻辑学方面的教育与交流也是严重匮乏的，身为导师或者博士的研究者其论文连篇累牍不知所谓的情况仍然屡见不鲜，因此上，苛责前人似乎也不是很必要，而笔者之所以要回顾古史层累说与信息论相关内容，要点在于尝试回答前面的问题，即“何以在先秦时期，非周文化中远古传说内容要远多于周文化特质明显的文献材料？”

西周时期对先祖的重视以及其祖先崇拜的程度，在学界每每被指为是历史时期中最发达的，如“在各种崇拜中，周人将祖先神的崇拜提高到主导地位。虽然天帝在信仰中地位最高，但是先王可配天受享，即所谓“克配彼天”——郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。而且在具体的祭仪中，天帝很少受享，于是先王的崇拜和祭祀也就高

于一切了。周人的祭祖礼尤其繁盛。他们的祖先崇拜和祭祀，是与宗法等级制度相联系的。”<sup>10</sup>“周代是祖先神崇拜最为发达的时期，除先秦典籍文献中有很多关于祖先神崇拜的资料外，周代金文也为研究祖先神崇拜提供了非常丰富的资料。”<sup>11</sup>然而，如果核其实于西周金文，实际上除了西周王朝中的历代周王之外，从未出现过任何一位周人先祖被祭祀的记录，甚至找不到一条哪怕仅是言及周文王之前的先祖的内容。不仅《诗经》中的公刘、古公亶父等在西周金文中全然不见踪迹，而且就是周人的始祖后稷，在西周金文中也从未被提及。以常规认知而言，这似乎完全没有道理，后稷不是号称配享于上帝吗？《诗经·周颂·思文》可是说“思文后稷，克配彼天。”相对于被频频提到的上帝，周祖后稷在西周金文里一次都没出场过。这些情况意味着，如果不借助春秋以来的那些传世文献，仅仅依靠西周金文的话，甚至不能复原周文王之前的周人先祖世系乃至其中任何一人。若以层累说的判断方式，恐怕只能由此推论认为，周文王之前的那些周先祖，都是春秋之后层累而来的。然而，对于这一情况，不妨再比较于商代的先祖祭祀，王国维《殷卜辞中所见先公先王考》中所考证并早已为学界确认的有上甲、报乙、报丙、报丁、示壬、示癸六世，之后多有学者补充甲骨文中的殷商先祖信息，最近则有章秀霞博士论文《殷墟甲骨文中所见先公的整理和研究》在摘要部分言：“本研究通过同辞并举、同版并举等卜辞系联方式，利用殷墟甲骨文中人祖在称谓、配偶、宗庙、祭法等方面的特征，以及其他学科资料提供的旁证等，充

<sup>10</sup> 黄爱梅《封邦建国的礼乐世界 西周》第 164 页，上海人民出版社，2018 年 6 月。

<sup>11</sup> 何飞燕《周代金文与祖先神崇拜研究》摘要，陕西师范大学硕士论文，2007 年 5 月。

分吸收甲骨缀合成果提供的更加完整的信息，最终判定出殷墟甲骨文中的先公远祖名号 28 个，包括夔、河、岳、𠩺、𠩻、皿、土、龚、企、娥、兮、蚩、山、𠩼、𠩽、目、昌、方、戈、巫、蔑、𠩾、季、杵、𠩿、王亥、王恒、王矢等，并对这 28 个先公远祖名号用字在殷墟甲骨文中的用法进行了梳理和研究。”<sup>12</sup>文中继承了“夔”即帝喾说、“土”即相土说等前人观点，并提出“皿”即昭明等若干新说，虽然细节犹有可商，但比较于《史记·殷本纪》所列的：帝喾——契——昭明——相土——昌若——曹圉——冥——振——微——报丁——报乙——报丙——主壬——主癸——天乙（汤）这个世系，不难知道总体上可以对应，且卜辞中所记要比传世文献中的殷商自成汤之前的先祖多了一倍以上，也即自商代成汤时起至《史记》成书为止，这一千五百年左右的时间里，商人先祖不惟没有层累增加，而且还因为文献亡佚或略去旁系等原因缺失了很多人物。且由以上内容可知，如果完全不依赖传世文献的记载而仅仅从卜辞入手，现代研究仍然能恢复商人先祖中的绝大多数人物，虽然其于世系中的先后不能确知，但比较于前文所指出的“如果不借助春秋以来的那些传世文献，仅仅依靠西周金文的话，甚至不能复原周文王之前的周人先祖世系乃至其中任何一人。”二者的差别可谓判若云泥。刘雨先生在《西周金文中的祭祖礼》中曾论证西周时周人的祭祀言：“综观二十种祭祖礼，所祭对象没有超出三代者，这与殷人遍祀先公先王的制度明显不同。”<sup>13</sup>且言：“周人崇拜近祖，西周金文中所见最早先祖为文王。文献中

<sup>12</sup> 陕西师范大学中古代史博士论文，2019 年 11 月。

<sup>13</sup> 《金文论集》第 45 页，北京：紫禁城出版社，2008 年 5 月。

所说的太王、王季没有出现。这可能是因为周人的先祖都未能在天廷取得上帝的地位，文王是第一个取得上帝地位的缘故。”<sup>14</sup>笔者则认为，除非周人是持一神论信仰，否则周文王是否“是第一个取得上帝地位的”先祖应该都不会影响到其他先祖能否得到祭祀，《毕狄钟》（《集成》00049）称：“先王其严，在帝左右。”既然周人先王可“在帝左右”，则周文王之前的先祖自然也可以“在帝左右”。这样就带来了一个很简单明确的问题：西周时期为什么见不到金文记载周人祭祀或者提及周文王之前的先祖？尽管刘雨先生在《西周金文中的祭祖礼》最后总结言：“综上所述，从西周金文的内容看，周人对土地、山川、河流，风雨雷电等自然神的崇拜观念比较淡薄，而对祖先却十分崇拜，为此他们制定了许多繁复的祭祖礼仪。这是与有周一代实行的宗法政治分不开的，祇有敬祖才能重宗。西周的这种崇祖重宗意识对后世影响很大，我国在此后数千年的封建社会中，历代统治者宣扬的所谓‘周礼’，其核心就是这种意识，以孔子为代表的儒家学派所大力倡导的‘孝道’，其根源也在于此。”<sup>15</sup>但“所祭对象没有超出三代者”明显是具有极端现实功利性而非“崇祖重宗”的，否则就无从理解何以周文王以上的周先祖在西周金文中全没有被提及。笔者在《清华简十〈四告·召虎之告〉解析》<sup>16</sup>中曾经提到：“《春秋》研究史上曾经有过何以始于隐公的问题，《竹书纪年》以及清华简《系年》对于西周时期所能提供的信息也基本限于周王室以及和周王有关

---

<sup>14</sup> 《金文论集》第 49 页，北京：紫禁城出版社，2008 年 5 月。

<sup>15</sup> 《金文论集》第 51 页，北京：紫禁城出版社，2008 年 5 月。

<sup>16</sup> 中国先秦史网站：<https://www.preqin.tk/2021/01/27/2464/>，2021 年 1 月 27 日。

的事件，即使再加上《史记》，对于西周时期能了解到的与各地诸侯相关的内容，除去传说故事外，也基本多是限于旧君去世、新君继位之类的简单信息（不问可知，这样的信息各地诸侯国基本都要赴告于周王室的）。也就是说，除了来自周王室的信息外，对于西周时期各诸侯国的发展情况，传世史料方面基本上付诸阙如。或许有人会倾向于认为这是秦火导致的，但这样的解释存在明显的困境，《竹书纪年》以及清华简《系年》都未经秦火，所以不难推知这两份材料中西周时期各诸侯国信息阙如并非秦火所致。西周末期的王室变故，对陕西以外的各地诸侯更是基本没有什么史料传承上的影响，何以这些诸侯国会如此一致地在西周时期自身传世史料方面付诸阙如呢？对此，一个简单而合理的答案显然就是，周王室从制度上不允许各地诸侯私自记述自身历史，正是由于这种文化上的强制控制，才使得传世文献中西周时期各诸侯国的发展情况信息寥寥，也正是由于西周的衰败，周王室在文化上的控制力大大减弱，春秋时期才涌现出那么多的《诗》《书》系文献材料来追述各地文化的历史故事。与这种文化控制相应的内容还有，西周时期的筑城情况与夏、商及春秋、战国时期也迥然有别。……西周筑城数量的锐减与春秋时期筑城数量的剧增，形成了鲜明的对比。《左传·僖公五年》：“君其修德而固宗子，何城如之？”盖就是这种旧有观念的遗存。并且，自西周初年的分封之后，一直到春秋之初，各分封诸侯国几乎都没有大的扩张，这说明西周时期中央对地方诸侯的扩张性行为也是严格控制的。因此，西周时期臣属周王室的诸侯国有三个主要特征：一、不允许私自记史，信息归属周王室

统一记录诠释，导致周文化成为西周时期唯一的强势文化；二、未经特许不能随意筑城，导致诸侯国自身安全保障受限，不得不仰赖周王室的武力支持；三、未经特许不能随意扩张，导致诸侯国自身实力发展受限，很难挑战周王室权威。鉴于自身的安全保障和发展、信息的记录和交流是任何个体、群体的基本需求，故不难推知，要遏制这样的基本需求必然是要诉诸强制性高压手段的。西周时期普遍存在的诸监制度，以及各地可见的、几乎千篇一律的铜器风格，同样反映了西周时期周王室执行的是严酷的高压政策，而非温情脉脉的‘德政’，‘郁郁乎文’的背后是社会发展的近于停滞和对地方的血腥镇压。因此上，当幽王之难直接动摇了周王室的根基时，周王室执行的文化垄断政策也直接导致了典籍传承渠道的断裂。”将此论述内容与前文“周文王以上的周先祖在西周金文中全没有被提及”及刘雨先生所言西周时周人“所祭对象没有超出三代者”相结合就不难得出一个结论，即周王室对三代近祖的祭祀只是完全基于现实利益考量，而非因为对祖先的尊崇。对于历史，周王室的态度是相当漠视的。考虑到尊崇祖先本质上是一种原始的炫耀心理，是在意图证明自身的血脉传承有着高人一等的优势地位，周初的周王在这一点上显然是处于完全劣势的，因为对于周文王之前的周人先祖，能述及的内容只是辗转于戎狄之间的逃亡史和终于找到文明夹缝地带立足后的几代挣扎，虽然艰苦有余，但显赫程度完全达不到可以炫耀的程度，推想正是由于这个原因，周初时期才形成周人对先祖避而不提的文化特质。当周文化是强势文化时，其它诸侯自然或是效法、或是避嫌，估计多数会选择避免发生

与周王室比较祖先的局面。这个时候的中原文化，与其说是西周盛世，不如说是与西方中世纪教廷统治社会非常类似的黑暗时期。这很可能就是构成“先秦时期，非周文化中远古传说内容要远多于周文化特质明显的文献材料”最基本原因。当周王室在几次对外大战中势力被严重削弱后，各非周文化的述史崇祖倾向才得以重新抬头，甚至转而直接或间接影响到了西周晚期的周人文化，这样才最终于春秋时期形成《周颂》和《大雅》中的几篇被称为周人史诗的诗篇。

周文化的特质不仅有对历史的漠视，而且据《史记·苏秦列传》：“周人之俗，治产业，力工商，逐什二以为务。”《汉书·地理志》：“周人之失，巧伪趋利，贵财贱义，高富下贫，憙为商贾，不好仕宦。”将其与殷商文化后裔宋文化比较的话，则宋地风习有《管子·水地》：“宋之水，轻劲而清，故其民闲易而好正。”《史记·货殖列传》：“鸿沟以东，芒、碭以北，属巨野，此梁、宋也。陶、睢阳亦一都会也。昔尧作于成阳，舜渔于雷泽，汤止于亳。其俗犹有先王遗风，重厚多君子，好稼穡，虽无山川之饶，能恶衣食，致其蓄藏。”也就是说，相对于周人的“巧伪趋利”，宋文化则“闲易而好正”、“重厚多君子”。宋人的古板缺乏变通灵活性，在先秦时期可谓是最著名的，《左传·宣公十四年》就明言“郑昭宋聋”，《宋国史稿》也提到：“宋国是先秦寓言中出现次数最多的国家，在《孟子》、《列子》、《庄子》、《韩非子》、《淮南子》、《战国策》、《吕氏春秋》、《谷梁传》、《后汉书》等书中，载有形形色色宋国‘愚人’的形象，

宋人几乎成为‘愚人’的代名词。”<sup>17</sup>宋文化的这种特质如果代入到诡谲狡诈的政治角逐中自然是极大的劣势，但如果以忠实记述历史而言却是无与伦比的优点。这也就意味着，如果先秦时期有一段历史事件，在周人和宋人那里分别都被记述，而且两方的记述存在内容差异的话，宋人的记述从其文化特质上而言，可信度会远比周人的记述为高。

在了解了周文化有着“巧伪趋利”的特质基础上，再重新审视先秦的古史内容，自然最先有必要怀疑的就是被指为周人始祖乃至各姓始祖的黄帝，前辈学人对于黄帝是箭垛子式的人物这一点早有很多论述，想必研究神话传说者皆耳熟能详，此处无意再繁文赘述，这里要讨论的是，黄帝是怎样被塑造成周人始祖的。目前可见最早提到黄帝的文献，即《逸周书·尝麦》，笔者《先秦文献分期分域研究之二 实词篇（一）》<sup>18</sup>已指出《尝麦》篇约成文于春秋前期前段，《尝麦》中黄帝与蚩尤的战争，在《尚书·吕刑》中有一个颇为不同的表现形式，笔者在《清华简九〈成人〉解析》<sup>19</sup>中已言：“由《成人》篇的用词来看，一些先秦文献的高频虚词如：者、也、於、吾、然、夫等等皆未见使用，故当可推测《成人》篇很可能是成文于春秋初期末段左右，相关虚词的分期初步研究可参看笔者《先秦文献分期分域研究之一 虚词篇》，更由《成人》篇与《吕刑》的密切关系，以及文中提到‘土多见妖’的情况推测，《成人》篇很可能就是成文于春秋初

---

<sup>17</sup> 朱凤祥《宋国史稿》第188、189页，郑州：大象出版社，2018年8月。

<sup>18</sup> 中国先秦史网站：<http://www.preqin.tk/2016/07/03/345/>，2016年7月3日。

<sup>19</sup> 中国先秦史网站：<https://www.preqin.tk/2020/01/26/899/>，2020年1月26日。

期末段的公元前 709 年之后不久。……《吕刑》很可能实际上是周平王暮年命桓王以吕侯为师的命辞，而《成人》篇盖即成文于此后不久。”因此《吕刑》实际上是周文化对非周文化的一种接纳，吕侯为周王室带来的自然最可能是姜姓一系的传说，《吕刑》文中称“若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓刵椽黥。越兹丽刑并制，罔差有辞。民兴胥渐，泯泯棼棼，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棐常，齔寡无盖。皇帝清问下民，齔寡有辞于苗。德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功于民。伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，家殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。士制百姓于刑之中，以教祗德。穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤，故乃明于刑之中，率义于民棐彝。典狱非讫于威，惟讫于富。敬忌，罔有择言在身。惟克天德，自作元命，配享在下。”其核心是为了诠释“士”制刑配享的来源，属于标准的解释型传说，而在这个传说中，分别有三段古史传说内容，第一段是蚩尤作乱导致皇帝遏绝苗民，第二段是重黎绝地天通，第三段是皇帝降三后于民间。以《吕刑》的叙述模式来看，这三段传说应该是先后相继发生的，因此在世系上肯定与战国时期以黄帝为天下诸姓始祖所排出的世系是非常不同的。三段传说中的人物实际上都与周人没有直接世系关系，则决定了这些内容的非周属性。“遏绝苗民”在战

国传说中是尧或者舜、禹的行为，先秦传世文献多见，此处不再繁举。

“绝地天通”在《国语·楚语下》中被指为“少昊之衰……颛顼受之”是帝颛顼的行为。“三后”为伯夷、禹、后稷，因此只能对应帝舜时期。以《吕刑》自身叙述顺序而言，则“绝地天通”、“遏绝苗民”当对应于帝尧时期或帝尧之前的一代，但《吕刑》中并未如此言明，而是在一言“上帝”之后，将诸事的发命者皆泛以“皇帝”称之。“皇帝”一称又见于《师匭簋》，刘雨先生在《金文论集》言：“到西周晚期，金文中还出现了‘皇帝’一词：师匭簋（《历代钟鼎彝器款识法帖》14.14）‘肆皇帝亡昊，临保我有周。’周人以死去的父亲为‘帝考’，称死去的父祖为‘皇祖帝考’，‘皇帝’就是‘皇祖帝考’的省称。仲师父鼎（《三代》4.19）‘其用享用孝于皇祖帝考。’买簋（《三代》8.39）‘其用追孝于朕皇祖帝考。’到厉王时，又有‘皇上帝’一词。趺簋（《文物》1979年4期）‘申图皇上帝大鲁令。’趺钟（《三代》1.65）‘惟皇上帝百神保余小子。’”<sup>20</sup>《集成》定《师匭簋》为西周晚期器，正与笔者推测《吕刑》约成文于春秋初期相邻，故若笔者推测不误，则《吕刑》中周平王使用了一个实指非常模糊的“皇帝”来重构姜炎传说系统并吸纳到周文化中，由于“皇帝”只是“皇祖帝考”的省称，因此完全无需指实为哪一个先祖，甚至周人可以认为这是在说周人先祖，吕人也完全可以认为这是在说吕人先祖，由此就避免了被以周人世系或姜炎世系核证时查无此人的情况。再与后世传说比较，则“遏绝苗民，无世在下”当是言剥夺了苗

---

<sup>20</sup> 《金文论集》第49页，北京：紫禁城出版社，2008年5月。

民在朝廷的世官世职特权，而非灭绝其世系，在这种情况下，将《吕刑》中的“皇帝”理解为与蚩尤发生直接冲突的人也是成立的。在齐桓公即位后，齐国与周王室关系密切，推想《吕刑》盖即在此时传入齐国而在齐地出现书“皇帝”为“黄帝”的版本，在通假上这自然是毫无问题的，如《商君书·更法》：“伏羲、神农教而不诛，黄帝、尧、舜诛而不怒。”《战国策·赵策二·赵武灵王胡服骑射》即作：“宓戏、神农教而不诛，皇帝、尧、舜诛而不怒。”清代吴汝纶《尚书故·吕刑》：“‘皇帝哀矜庶僇之不辜’……一说《易·系词》‘黄帝’《风俗通·声音篇》作‘皇帝’，《左传》‘苗贲皇’《说苑·善说》篇作‘蚩蚩黄’，是皇、黄通借，皇帝即黄帝也。”皆可证。此后，在齐地又于《吕刑》的基础上继续敷陈黄帝与蚩尤的战争，形成《尝麦》篇。因之，“黄帝”的姬姓盖即形成于这个时期，齐桓公为姜姓之后，这样的姬姜联合情况映射到远古时期赤帝求助于黄帝战胜蚩尤，不排除就是齐国联合周王室以号令诸侯伐楚的古史映射。丁山先生在《中国古代宗教与神话考》<sup>21</sup>中曾讨论卜辞中“黄示”、“黄尹”与传世文献中“黄帝”的关系，这揭示出一点，当“皇帝”通假为“黄帝”的情况，会有条件同时契合周文化与商文化两种古史观，因此会得到双倍的舆论传播基础，并随着齐桓公的霸业影响到周边各国。此时的周王室，对此盖采取不承认不否认态度，于是周边更认为这是默许，“黄帝”为姬姓之祖传说盖即因此得以定型。此后，田氏代齐，顺势承认了“黄帝”也是田氏的始祖，至齐国的稷下学宫时期，

---

<sup>21</sup> 《中国古代宗教与神话考》第 421 页，上海：龙门联合书局，1961 年 2 月。

随着各种典籍在稷下得以被整理，“黄帝”被安置到了各个世系片段的始祖位置，终于在战国末期形成了世系关系各种错位但多数世系都归始于黄帝的局面。“黄示”的商文化古史观来源则演变为马王堆帛书《立命》中的“黄宗”和《归藏》、《淮南子·览冥》中的“黄神”。另外值得注意的地方在于，《吕刑》中先言“上帝”，之后才言“皇帝”，《尝麦》中称赤帝、黄帝一方“顺天思序，纪于大帝”，马王堆帛书《正乱》中同样分别“上帝”与“黄帝”，言“其上帝未先而擅兴兵，视蚩尤共工。”可见三份材料中的黄帝都是人君而非天帝，这显然是对神话学派极为不利的。如果追溯这个传说的根本，黄帝与蚩尤的战争，最初很可能只是姜姓齐、吕等国所传说的远古世系内部的即位之争。以现在所可见的传说片段论，黄帝、尧、舜、禹盖皆属旁系，黄帝相对于赤帝为旁系，舜相对于契为旁系，帝尧则很可能是黄帝诸子或诸臣之一，由于黄帝战胜了蚩尤，导致赤帝一系大权旁落，但黄帝未指定继承人就去世了，臣服于黄帝的诸臣选出帝尧继承了权位，与虽然衰落但却是在赤帝一系应有传承系统内的帝啻（瞽叟）分庭抗礼。在商文化流传至春秋战国时期的传说中，帝契是帝啻长子，继承帝位顺理成章，舜则是帝啻次子，本不会有帝位传承，是因为成为了帝尧的女婿才在实力上压过帝契的。这个分别嫡系、旁系的视角本身应该出现得并不很早，相较于这个视角，更为可能接近史实的情况盖是：夏人与戎人同源，在夏朝初期得到承认的世系正统只有夏人的世系，这个世系随着成汤灭夏而主体被商文化压制，西周时期周人又不重视历史，至春秋时其后裔莘国灭亡，杞、郕又微弱到不足以得

到足够的舆论媒介空间，因此夏世系才只能追溯到鲧禹；由帝尧到帝丹朱的世系传承，则来源于春秋时长狄的先祖世系传说；商人是在夏人中衰时从与夏人关系时敌时友的狄人（有易）中分化出的一支，因此与有虞氏能追溯到共同的先祖帝啻；周人则是在夏人完全衰落后从戎狄化的夏人后裔中分化出的一支，对夏世系的记忆已基本全然失去，这方面甚至不如犬戎、白狄等与夏文化关系更近的胞族；赤狄与被周分封的陈国则皆出自帝舜一支，与这一支关系较近者则是称帝契为伯夷的姜姓炎帝一系后裔齐、吕、申、许等国。最早的夷人盖与有穷氏同源，蛮人盖出自戎人没有夏文化转化的人群。西周时期，因为周王室对历史本身的漠视，夷、蛮、戎、狄被从具体特指转化为以外在文化类似性归类的泛指，这种情况延续至春秋时期，到战国时期又从以文化特征划分的泛指转为被用为指代四方边裔的更为泛化的指称。

笔者在《对上古世系的再分析（上篇）》<sup>22</sup>中曾尝试勾勒非周文化中较可考索的古史世系对应如下表：

虞陈	昌意	乾荒	颛顼	幕	穷蝉	敬康	螭牛	瞽叟	舜	商均
姜齐		炎帝	炎居	节并	戏器	祝融	共工	后土	信	夸父
荆楚			颛顼	称	老童	祝融	重黎	陆终	季连	

并言“以上三段世系，以目前所见，各自独立记述了炎裔、虞裔和楚裔所记录下的在三代之前的传承，并且没有明显相互抄袭或因袭的现象。由此，以下尝试通过论证三段世系的内在一致性，表明其皆出于

<sup>22</sup> 《学灯》2010年第4期（总第16期）。

同一世系的分别记述，以此互证在三代之前可能确实有着一个已被记录的，真实可信的历史阶段。附带说明帝颛顼存在与帝高阳相混同的情况，而黄帝则仅是尧前一代之人，被列为各系谱之始祖是受周时影响的人为拼合结果。”被通过“皇帝”一称插入周世系的黄帝，实际上其在古史世系的位置只对应尧前一代，此点有诸多证据可寻，如清华简三《良臣》言“黄帝之师：女和、黠人、保侗。”其中的“保侗”清华简《良臣》篇整理者言“马王堆帛书《经法》有‘果童’，为黄帝臣，‘保’字右旁与‘果’字形近，‘侗’与‘童’音同，疑或为一人。”<sup>23</sup>其说略嫌曲折，“保侗”当即“老童”，“老童”于传世文献又或书作“耆童”，《山海经·西次三经》：“隗山，其上多玉而无石。神耆童居之。”郭璞注：“耆童，老童，颛顼之子。”“耆”为群母脂部，“果”为见母歌部，声韵皆密近，故于马王堆帛书又书作“果童”。“女和”又见于《山海经·大荒东经》：“有女和月母之国。有人名曰臯，北方曰臯，来之风曰狹，是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。”郝懿行《笺疏》：“女和月母即羲和、常羲之属也。谓之女与母者，《史记·赵世家》索隐引谁周云：‘余尝闻之代俗，以东西阴阳所出入，宗其神，谓之王父母。’据谁周斯语，此经‘女和月母’之名，盖以此也。”“常羲”又称“常仪”、“常娥”，羲为晓母歌部字，仪、娥皆为疑母歌部字，和为匣母歌部字，诸字皆毫无疑问是可通的，由“月母”判断，“女和”当即是《山海经·大荒西经》：“帝俊妻常羲，生月十有二。”的“常羲”，也

---

<sup>23</sup> 《清华大学藏战国竹简（叁）》第158页，上海：中西书局，2012年12月。

即《文选·张衡〈西京赋〉》：“女娥坐而长歌，声清畅而嵯蛇。”

的“女娥”，又称“皇娥”，晋代王嘉《拾遗记》卷一：“少昊以金德王。母曰皇娥，处璇宫而夜织，或乘桴木而昼游，经历穷桑沧茫之浦。时有神童，容貌绝俗，称为白帝之子，即太白之精，降乎水际，与皇娥宴戏，奏婬娟之乐，游漾忘归。穷桑者，西海之滨，有孤桑之树，直上千寻，叶红椹紫，万岁一实，食之后天而老。帝子与皇娥泛于海上，以桂枝为表，结熏茅为旌，刻玉为鸪，置于表端，言鸪知四时之候，故《春秋传》曰‘司至’，是也。今之相风，此之遗像也。帝子与皇娥并坐，抚桐峰梓瑟。皇娥倚瑟而清歌曰：“天清地旷浩茫茫，万象回薄化无方。涵天荡荡望沧沧，乘桴轻漾着日傍。当其何所至穷桑，心知和乐悦未央。”俗谓游乐之处为桑中也。《诗》中《卫风》云：‘期我乎桑中。’盖类此也。白帝子答歌：‘四维八埏眇难极，驱光逐影穷水域。璇宫夜静当轩织。桐峰文梓千寻直，伐梓作器成琴瑟。清歌流畅乐难极，沧溟海浦来栖息。’及皇娥生少昊，号曰穷桑氏，亦曰桑丘氏。”又作“娥皇”，《山海经·大荒南经》：“有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”“黠人”盖即“太章”，《淮南子·地形》：“禹乃使太章步自东极，至于西极，二亿三万三千五百里七十五步；使竖亥步自北极，至于南极，二亿三万三千五百里七十五步。”帝尧时之乐亦名“大章”，《吕氏春秋·古乐》：“帝尧立，乃命质为乐。质乃效山林溪谷之音以歌，乃以麋鞀置缶而鼓之，乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽。瞽叟乃拌五弦之瑟，作以为十五弦之瑟。命之曰《大章》，以祭上帝。”

由以上内容可见，清华简三《良臣》中的“黄帝之师”，老童为祝融之父，女和为帝俊之妻，太章在帝尧至帝禹时，折中三人的时间范围，则黄帝当与帝俊约略同时，早于帝尧一代。关于黄帝与帝尧为相邻的两代，笔者《对上古世系的再分析（中篇）》<sup>24</sup>还提出过更多证据，可以参看。清华简十一《五纪》中称“黄帝有子曰蚩尤”，笔者曾在《清华简十一〈五纪〉解析（之七）》<sup>25</sup>中言：“整理者注所引‘《史记·建元以来侯者年表》：「子弄父兵，罪当笞。父子之怒，自古有之。蚩尤畔父，黄帝涉江。」’内容出自田千秋上书谏孝武之言，据《汉书·车千秋传》：‘车千秋，本姓田氏，其先齐诸田，徙长陵。千秋为高寝郎。’是田千秋即齐国田氏之后，是可推知其说很可能出自战国齐地田氏相传之说。……战国诸子提到父子冲突时皆只上溯至帝尧之子丹朱，故‘黄帝有子曰蚩尤’值得考虑很可能只是田氏一系在战国末期的造说，并没有得到公众的认同。”而若据《国语·晋语四》：“少典娶于有蟫氏，生黄帝、炎帝。”以炎帝、黄帝为兄弟，复据笔者《对上古世系的再分析（中篇）》所举出的蚩尤为炎帝之裔，即重黎之黎，则可以有黄帝为蚩尤诸父，蚩尤为黄帝族子的亲属关系，故蚩尤虽然非黄帝亲子，但从辈分上却可以排为黄帝诸子之一，这种观念自然不合于周文化的嫡庶观标准，但却与殷商文化的诸父皆可称父、族子皆可称子相合<sup>26</sup>。因此上，田氏一系盖在此处打了个擦边球，使用了周文化不会认同，但商文化却不以为异的方式再次构建了黄帝

<sup>24</sup> 《学灯》2011年第1期（总第17期）。

<sup>25</sup> 中国先秦史网站：<https://www.pregin.tk/2022/07/23/4422/>，2022年7月23日。

<sup>26</sup> 可参看《殷契释亲 论商代的亲属称谓及亲属组织制度》第一章“父与子”，上海古籍出版社，2011年12月。

与蚩尤的关系。

由于前举很可能是源自齐、楚、陈分别记录的三份世系系统，细究的话在世系各代际人物上存在着不明显但仍可索考的一致性，因此上意味着很可能确实存在着相当接近于史实的一份夏代之前的传承系统，而相关内容在西周全无痕迹可寻，前文又证黄帝这个被视为周人始祖的传说人物原也非出自周文化，更说明了由于周文化对历史的漠视，会导致怎样的记录缺失。所有这些内容，都在反证古史层累说的基础。事实上，添油加醋本来就是人类社会信息交流过程中一个无可避免的组成部分，将添油加醋换称为“层累”并应用到古史认识上，虽然有利于破除对文献内容的迷信，但背离分析一概简化处理显然也非研究应有的态度。尤其是，先秦古史中的世系部分，恰恰由于历代的宗教信仰和祭祀行为，属于古代人们信息记录中最不易随时间发生增益的内容，除非朝代更迭、亡国绝祀这样的情况发生，否则诸国世系自身的稳定性通常都是最高的。古史传说中真正容易层累的，实际上是那些缺乏世系关系、没有相关社会互动背景、只以传说片段形式单独出现的传说人物，例如《鹖冠子》中的“九皇”很可能层累自“三皇”、“成鸠氏”很可能衍生自“五鸠”即属此类。但那些明确被记录进各国祭祀世系的传说人物，以及与该人物互动频繁的相关时代背景人物，虽然具体操作上仍有必要仔细考证分析是否属实，或者属实内容与虚构成分各占几分，但总体上来说则应该确认，明显原属史实的可能性要大于出自造古层累的可能性。李锐先生在《新出土史料与

古史研究中的问题》<sup>27</sup>中已指出：“《左传》所讲少皞、大辰、大皞、祝融、颛顼之虚，恐各有其传说。故郟子讲其祖少皞，子产讲实沉、台骀，而这些博物君子所讲，当时的闻人或有不知者。这些传说的时代、细节虽已不可尽考，但却提示我们，商周之前还有不少氏族在神州大地上活动。近来考古学发掘及至苏秉琦先生的满天星斗说，人类学酋邦理论等，都可支撑这点。古人整合古代的有关传说而成古史系统，尤其是炎黄二帝系统和五帝一元系统，是在权力、礼制、统治术、意识形态的指导下做的一项工作，是一种话语，并不全是历史事实。顾颉刚先生在风云际会之时，指出了三皇五帝之古史系统所存在的问题，引起了很大反响。但是他所论主要是根据古书的时代先后来排古史的顺序，合乎进化论的‘科学’，操作也很简明，却并没有重视不同空间区域古史载入古书的问题，这就涉及到了古书的形成和古书中史料年代与古书形成年代不一致的问题，这些问题比依据古书年代来论古史年代复杂得多。所以在如今还要用顾先生当年的观念、方法乃至理论来重建古史，恐怕就不合适了。如果不明白顾颉刚之说的来源，穷源反本，而只是亦步亦趋地落实其说的可信性，排除不利于其说的疑难，弥缝其说的不足，并以为如此重建古史才踏实，恐怕值得商量。”

笔者也认为，人类的任何研究，无关于“疑”、“信”与否，只在于逻辑论证过程和相关客观证据。研究是探索，而不是站队，并不是为了维护任何人的任何观点而存在的。面对一份史料，不能因为写着周公或孔子就自己深信不疑甚至各种渲染而力求让别人也深信不疑，也

---

<sup>27</sup> 《中原文化研究》2019年第七卷。

不能因为语涉神异怪诞就斥为神话造伪而坚称绝不可信，任何简单肯定或否定的态度都不是研究者所应有的。