

马睿仪 编

中国神学文论选萃



B932-1-
1
5212.1
04-51/105

马昌仪 编

中国神话学文论选萃

20003490

下 编

中国广播电视出版社

目　录

（下　编）

1	关于后羿的传说	胡念贻
19	中国创世神话之分析与古史研究	张光直
63	中国古代宗教与神话考	丁　山
93	中国古代十日神话之研究——十日神话的来龙去脉	管东贵
119	昆仑丘与西王母	凌纯声
138	神话与原始宗教源于一个统一体	潜明兹
151	一则中国古代神话与仪式的结构学研究	李亦园
170	共工·句龙篇	朱芳圃
183	洪水故事中的非血缘婚姻观	乌丙安
200	鲧禹治水神话的产生和演变	程　蔷
215	“鲧化黄龙”考释	涂元济
223	引魂之舟：战国楚《帛画》与《楚辞》神话	萧　兵

261 古代的宗教与神话 龚鹏程
285 二郎神传说补考 王秋桂
314 再论广义神话 袁 珂
331 神话结构与功能的独特性
——以独龙、怒、佤、
景颇族神话为例 郑 凡
350 中原神话考察述评 张振犁
365 神灵世界战神的更递 龚维英
375 论远古神话的文化意义 何 新
389 不死的探求
——从变化神话到神仙
变化传说 李丰楙
416 西南民族创世神话研究 王孝廉
446 论佤族神话
——兼论活形态神话的
特征 李子贤
464 论萨满教的天穹观及其
神话 富育光
483 神话思维辨义 武世珍
498 “昆仑”语义释源 吕 微
509 中国神话的体系…… 王 松
517 黑龙江通古斯语区原住民族
民间叙事文学调查 马名超
525 试论龙的研究 阎云翔
543 卵生神话篇 吴继文
564 洪水神话与葫芦崇拜 宋兆麟

580 楚巫的致幻方术
——高唐神女传说解读 蔡大成
595 神系、族系的一致性与祖先
神话的形成 杨知勇
609 战国汉代的"操蛇神怪"及其
有关神话迷信的变异 吴荣曾
625 创世神话的宗教
功能 陶 阳、钟 秀
633 鬼话:中国神话形成的中介 徐华龙
647 人日之谜:中国上古创世
神话发掘 叶舒宪
664 神圣性的肠道
——从台江苗绣谈到
大波那铜棺图像 刘敦愿
673 "槃瓠神话"访古记 林 河
691 中外史诗上天地开辟与造人
神话之初步比较研究 饶宗颐
710 洪水后兄妹再殖人类神话
——对这类神话中二三
问题的考察,并以
之就商于伊藤清司、
大林太良两教授 钟敬文
734 中国的江流儿故事 胡万川
749 巨人——齐鲁神话与仙话的
艺术概括 袁 珂

761 中国宇宙神话略论 陶思炎
773 “灵”与“象”的神话
——云南崖画与
宗教心理 邓启耀
804 中国神话与道教 刘守华
818 藏族战神小考 谢继胜
839 难题求婚模式的神话原型 鹿忆鹿
851 楚辞九歌中诸神之图腾
形貌初探 傅锡壬
870 附:中国神话学文论要目 马昌仪 蔡大成
钟宗宪编
904 后记 编 者

关于后羿的传说*

○胡念贻

后羿是古代传说中的一位英雄，《淮南子·本经训》对他的事迹有一段简要的叙述：

> 逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，禽封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。于是天下广狭险易远近始有道里。

这是一个反映古代人民对自然界斗争的故事。羿真是一位了不起的人物，他射落了天上的九个太阳；射中了拔人屋舍的风

---

* 本文原载《中国古典文学论丛》1953年。全文共五节：1，羿的善射；2，射十日与缴大风；3，羿的除害（有删节）；4，羿与嫦娥（略）；5，羿的故事的变化。现据胡念贻著《中国古代文学论稿》，上海古籍出版社 1987 年版。

神，射杀了凿齿猛兽和巨蟒。在他以前，十只太阳晒得寸草不生，金属都晒得融解成为流液。大风把树木屋宇连人卷去，凿齿猛兽巨蟒盘踞在地面上，把地面封锁起来。待羿把这些害物剿灭了，然后人民才能快乐自由地生活，从东到西，从南到北，畅行无阻。天下广狭险易远近，才能被人们清楚地知道。

羿这位英雄的神，是从哪里来的？他怎么在东方射了大风（高注：青丘，东方之泽名也）；在南方杀了凿齿（高注：畴华，南方泽名）、修蛇（高注：洞庭，南方泽名）；在北方杀了九婴（高注：北狄之地有凶水）；在西方杀了猰貐（据《山海经》）。而且把天上的太阳都射下来。他怎么会有这么大的本领呢？

问题的回答是这样：后羿是古代劳动人民创造出来的艺术的形象。后羿的功绩，就是古代劳动人民的力量所完成的事业。或者是希望完成的事业，如对于旱灾风灾的征服等。但这些都是通过艺术的想像来表现的。

在远古的时代，和人类生活发生最密切的关系的，当然是鸟兽和虫蛇。孟子根据传说，也说古代是“兽蹄鸟迹之道，交于中国”。又说：“虫蛇居之，民无所定。”《淮南子》也说：“猛兽食颛民，凿鸟攫老弱。”在原始时代，我们想像，在郁幽幽的森林里，在荒莽莽的草原上，到处可以跳出一只野兽来，或者钻出一条毒蛇来，袭击人类的生命。它们要吃人，但人们也要拿它们来食，而且要“寝处其皮”。人最初和这些动物们，不过是并肩同伍，凶猛不如它们，当然怕它们。待到人类创造了工具，便开始制服猛兽。工具（包括武器）在劳动的过程中更加改进，到了发明弓箭，人类便完全有办法制服猛兽了。

后羿的传说，就是反映了人类有了弓箭这进步的武器，能够射杀最凶猛的野兽，并且想像连太阳都可射下来，风神也可

射死。羿是一个艺术的概括的形象，成了一个强有力的神。羿可能是古代一个氏族的酋长，可能实有其人，但这不是我们这里想要研究的。这里我们要研究的是，这个古代人民口传的优美的神话故事，是什么样的情形和它有什么样的意义。纵使羿真有其人，故事中的羿的形象，却是古代劳动人民创造出来的。

羿的善射

前面说过，羿的传说最初是反映人类发明弓矢以后那个阶段的故事。羿的传说也是以羿的善射为贯串。虽然羿的传说的变化是很大的，由除害的羿变成了淫于田猎的羿，下面我们还要谈到，但不管它怎样变化，总脱离不了他的善射。

传说弓是羿发明的。《墨子·非儒》：

> 古者羿作弓……。

《吕氏春秋·勿躬》：

> 夷羿作弓。

又传说羿是射官。《说文》：

> 羿，帝喾射官。夏少康灭之。《论语》曰：羿善射。

《说文》又说：

羿，亦古诸侯也。一曰射师。

𠂤、羿，都是羿字不同的古写法。字的造形就显示了羿和弓箭不可分离的关系，不是从弓，就是从羽。羽是箭尾的羽毛。羿为射官，又见于《左传》襄四年，《正义》引贾逵说：

羿之先祖，世为先王射官，故帝喾赐羿弓矢使司射。

《史记·夏本纪》，《正义》引《帝王纪》：

羿，帝喾以上世掌射正，至喾赐以彤弓素矢，封之于鉏，为帝司射。历虞夏。羿学射于吉甫，其臂长，故以善射闻。

羿为帝喾射官的传说，是从《山海经》来的。《海内经》：

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国。羿始去恤下地之百艰。

帝喾可能就是帝俊。贾逵和《帝王纪》所说，很明显的和《山海经》的传说是一个来源。帝俊是古代有权威的天帝，传说羿是受帝俊之命到地面上来恤"百艰"的，所以说他是帝喾的射官。射官是汉人之词，他应该是一位射神，或者说猎神。但他比猎神是要高的，因为他负的使命不单是打猎，而是恤下地之百艰，除掉地面上为民害的怪物。但到后来，他只顾打猎，是一位"淫于畋猎"的角色了。

古书上凡是称引羿的，都和他的善射联系。如《论语·宪问》：

羿善射，奡荡舟，俱不得其死然。

《孟子·告子》：

羿之教人射，必至于彀，学者亦必志于彀。

《庄子·德充符》：

游于羿之彀中。

《管子·形势》：

羿，古之善射也，调和其弓矢而坚守之；其操弓也，审其高下，有必中之道，故能多发而多中。……道者，羿之所以必中也。……射者，弓弦发矢也。故曰：羿之道非射也。

《荀子·正论》：

羿蠪门者，天下之善射者也，不能以拨弓曲矢中。

《韩非子·守道》：

寄千金于羿之矢，则伯夷不得亡，而盗跖不敢取。

羿巧于不失发，故千金不亡。

这样的例子，可以抄出数十条，都是拿羿的善射作形象的比喻，用来说明一些哲学上的问题，使它通俗易了解。可见羿的故事，在那时是怎样为人民所熟悉，同时可见羿和善射是分不开的。

原始时代发明弓箭是一件有巨大意义的事。在神话传说中，古代人把弓矢的发明推到他们所喜爱的英雄——羿的身上，创造了一些优美的神话，说羿怎样发挥了弓箭的效用。这些神话在人们口头流传发生了深远的影响。古代哲学家便都很自然的引用了。

射十日与缴大风

太阳跟风是和人类和自然界的一切生物发生密切的关系的。古代人虽然不能像后人一样的理性地认识太阳和风雨对生命的关系，但他们能直接地感觉出太阳的光和热，感觉出风的调节气温，这些对他们的生活发生了直接的影响，关系是如此密切，因此他们对太阳和风生出许多幻想。太阳跟风也会给人类带来灾害的。如果接连几个月，太阳每天从东方升上来，吐出炙热的光焰，那么，河湖的水都被熬干了，土地也晒得裂开了，植物都被烧死。这样，就影响了人们的生活，因为人们需要水，也需要植物供食用，畜类也是需要水草的。

久旱成为旱灾；巨大的风暴，拔去屋舍，吹倒树木，就成为风灾。古代人是幻想克服旱灾和风灾的，怎么能呢？他们想，羿有这权力。

羿射十日的故事，在今天有些地方还在口头流传。不过羿

换了二郎神，不是射而是担山压落，虽然故事有了些改变，但它们是有联带的关系的。

关于十日，有一段来历：

十日据说是帝俊之妻羲和所生。《山海经·大荒南经》：

> 东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者帝俊之妻，生十日。

《海外东经》：

> 下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北，居水中。有大木，九日居下枝，一日居上枝。

本来十日所居，是一个光景奇幻的境界：有一棵大桑树（即若木，古若字作𠂇或𠂇，和桑字形似），一日在树梢，九日居树下，桑树的底下是热腾腾的渊水。女子羲和——十日的母亲，在那里替十日洗浴。《淮南子·地形训》：

> 若木在建木西，末有十日，其华照下地。

高诱注："若木端有十日，状如莲华，光照其下。"这是多么魅人的境地啊。

古代人的想像，十日是轮流更换的执行他们光照下地的职务。所以一日居上枝，九日居下枝。居上枝的那一位太阳，他要巡行宇内，"出自旸谷（即汤谷），入于蒙汜"，然后又回到旸谷的。其余不执行职务的，在桑树下歇息。所以大地照得很

温暖。但到了一个时候，十日一齐出来，地面上的生物就顶不住了。《庄子·齐物论》：

昔者十日并出，草木焦枯。

《淮南子·本经训》也说十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所得食，羿才射下九日。

日中据说有三足乌，羿射的时候，把乌射死了。《楚辞·天问》：

羿焉彃日？乌焉解羽？

王逸注引《淮南子》："尧时十日并出，草木焦枯，尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，坠其羽翼。故留其一日也。"今本《淮南子》无"中其九日，日中九乌皆死……"等语。郭璞注《山海经·海外东经》引《淮南子》也说："尧乃令羿射十日中其九日，日中乌尽死。"《淮南子》原本大概是有这些的。日中有三足乌，见于《山海经·大荒东经》注：

汤谷上有扶木。一日方至，一日方出，皆载于乌。

郭璞注："中有三足乌。"《淮南子·精神训》：

日中有踆乌。

高诱注："踆犹蹲也，谓三足乌。"日中蹲着一个三足乌，本来的

意思，现在不大了解。古人解释以为乌是黑色，黑色是阳精。《初学记》卷三十引《春秋元命苞》："日中有三足乌者，阳精，其偻呼也。"注："偻呼，温润生长之言。"说它是象征温润生长，这是一种说法。

太阳给自然界以光和热，使一切的生物都能够生活和生长，古代人对于太阳，是能够深深地体会出它和人们的生活的密切的关系的。十日并出，晒得太过火了，就要射下九个来。如果不是闹旱灾，是平常的时候，他们会体会出太阳的温润生长的意义的。不过在原始社会中，不会生出"日者阳精"一类的概念，日中有乌的神话，想是后来添上的。最古朴的关于日的想象是日神羲和驾着车子，在天空中巡回。待到日中有乌的神话产生，羿射九日时，当然连乌也射死了。

关于十日的故事，据《山海经》所记，还有一个传说，那就是女丑之尸的故事。《海外西经》：

> 女丑之尸，生而十日炙杀之。在丈夫北，以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。

《大荒西经》：

> 有人衣青，以袂蔽面，名曰女丑之尸。

郝懿行笺注："十日并出，炙杀女丑，于是尧乃命羿射杀九日也。"据懿行的揣测女丑的故事，也是后羿故事中的一部分。《海外西经》和《大荒西经》都是描写的一幅故事画：女丑在一座山上，十日在她的头上猛烈地晒着，女丑用右手——或说用

衫袖遮住她的面孔，为的是挡住太阳的照射。但是，这个故事是否后羿故事的一部分，还是无法断定的。

以下谈大风的事：

关于大风，高诱的注释是："大风，风伯也，能坏人屋舍。"下文"缴大风于青丘之泽"，高注又为："羿于青丘之泽缴遮使不为害也；一曰以缴系矢射杀之。"后面注文引两说，缴遮使不为害一说很难说通，风怎么能用箭缴遮呢？以缴系矢射杀一说是对的，这里没有说射杀什么，当然是风伯。风伯是什么？风伯是一只大鸟。

俞樾《诸子平议》说："高注曰：'大风风伯也，能坏人屋舍，'此下当有'一曰鹅鸟'四字，而今脱之。《文选》刘孝标《辨命论》注引高诱曰：'大风，鹅鸟，'是其证也。下文缴大风于青丘之泽，注曰'羿于青丘之泽缴遮使不为害也；一曰以缴系矢射杀之'。缴遮之说，以风言也；缴射之说，以鸟言也。"俞樾的校释是对的。他的最重要的发现是从《文选》注校出高诱注的原本当有"一曰鹅鸟"四字，这对我们的研究很有帮助。

高诱知道大风是鹅鸟，但他不敢确信，他对于缴大风一句的注释，忽说缴遮，忽说缴射，可见他犹豫不定。东汉去古渐远，神话多消失，高诱对子大风是鹅鸟之说，难怪要怀疑的。

但是，风伯是鸟，古代人确是如此说，并不奇怪。风伯叫飞廉，《离骚》：

后飞廉使奔属。

王逸注："飞廉，风伯也。"飞廉是鸟，洪兴祖《补注》引应劭曰："飞廉神禽，能致风气。"

《史记·秦本纪》关于飞廉的传说是："女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。"大业的裔孙，鸟身人言，"其玄孙曰中潏……生飞廉，飞廉生恶来，恶来有力，飞廉善走。"有力和善走，正是风的本领，似乎和飞廉是风伯的传说有关。秦自认先祖是玄鸟，飞廉也是他们的祖先，这也许是祖先和神混合在一起吧。

羿射大风，大风是风伯。另外的传说又说风伯是飞廉。飞廉是神禽，我们虽然不能断定羿射的大风是飞廉。但古代传说的风神是鸟，这是无疑的。可以相信高注"大风，鸷鸟"是正确的了，原来暴风是一只大鸟发动的，把大鸟射杀了，暴风不会再起了。

把大风想像为大鸟鼓动翅膀而生的，是极自然的事，北欧的神话也是如此。古人想像的大鸟有多大？《庄子·逍遥游》有，请看吧：

> 化而为鸟，其名为鹏；鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。

有这样大的鸟，鼓动翅膀自然要成大风的。

羿的除害

羿这位英雄人物，本来是古代人根据他们自己和自然界斗争的英雄的事迹创造出来的形象。古代人欣赏这些故事，同时也受了它的感染，激发了他们的感情，使他们对自然界斗争，更具有无比的力量。不论怎样凶猛的四脚的和两脚的敌

人，在他们面前都要消灭的。故事是虚构的，故事中的鸷禽猛兽等因此也不一定是实在之物。古代人在鸷禽猛兽毒蛇中间，根据它们的特性，想像出一些特别凶恶的怪物来，这些怪物在我们看起来，是代表了一切最凶恶的虫蛇禽兽，这些怪物都被羿射杀了，这就显出了羿的伟大的本领。

《淮南子》的叙述中，羿所射杀的猰貐、凿齿、九婴、封豨、修蛇等。〔略去典籍中有关上述禽怪的记载。——编者〕

羿把天上的和地上的为民害的东西都清除了，他还要继续和神明宣战，因为这些神明在地面上作出害人的事。因此有羿射河伯的传说。《天问》：

> 胡射夫河伯，而妻彼雒嫔？

王逸注：

> 传曰：河伯化为白龙，游于水旁，羿见射之，眇其左目。河伯上诉天帝曰："为我射羿。"天帝曰："尔何故见射？"河伯曰："我时化为白龙出游。"天帝曰："使汝深守神灵，羿何以得犯汝？今为虫兽，当为人所射，固其宜也。羿何罪欤？"

羿射河伯，《天问》似乎说他是为了宓妃，王逸说是因为河伯化白龙出游。故事中也许都包含了这些成分。他的射河伯，据《淮南子·氾论训》，是因为"河伯溺杀人"，所以要"射其左目"，这也含有除害的意义的。

羿的故事的变化

羿本来似乎是一位被人喜爱的英雄，但是到后来变得相反了。

他的射猎本来是除民害，为人民所称道不倦的，可是到后来，人家反而拿这点来咒骂他。《论语·宪问》里，孔子弟子南宫适说："羿善射，奡荡舟，俱不得其死然"，孔子大加称赞，说他说得对。意思说羿善射是不务正业，不如禹稷躬稼好。《左传》襄四年"虞人之箴"：

> 芒芒禹迹，画为九州，经启九道。民有寝庙，兽有茂草，各有攸处，德用不扰。在帝夷羿，冒于原兽，忘其国恤，而思其麀牡。

说羿只记得打猎，误了国家大事。诗人屈原也这样的责备他：

> 羿淫游以佚田兮，
> 又好射乎封狐。
> 固乱流其鲜终兮，
> 浞又贪乎厥家。

说羿荒淫游戏，以打猎为乐。射封狐即是射封豨那回事，本来是为民除害，这里反而成了羿的罪案了。汉代扬雄《太仆箴》说：

昔有淫羿，驰骋忘归。

扬雄《上林苑箴》：

昔在帝羿，共田经游。弧矢是尚，而射夫封狐。不顾其愆，率有后复。

把羿作为鉴诫。古代文人对于羿的评论差不多都是如此。

改变后的羿的故事，《左传》襄公四年有一段较完整的叙述：

昔有夏之方衰也，后羿自钼迁于穷石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事，而淫于原兽。弃武罗伯困熊髡龙圉而用寒浞，寒浞，伯明氏之谗子弟也。伯明后寒弃之；夷羿收之，信而使之，以为己相。浞行媚于内，而施赂于外；愚弄其民，而虞羿于田，树之诈慝，以取其国家。外内咸服，羿犹不悛，将归自田，家众杀而烹之，以食其子；其子不忍食诸，死于穷门。靡奔有鬲氏。浞因羿室，生浇及殪；恃其谗慝诈伪，而不德于民。使浇用师灭斟灌及斟寻氏。处浇于过；处殪于戈。靡自有鬲氏收二国之烬，以灭浞而立少康。少康灭浇于过，后杼灭殪于戈。有穷由是遂亡，失人故也。

《左传》哀公元年还有一段：

昔有过浇杀斟灌以伐斟鄩，灭夏后相。后缗方娠，逃

出自窦，归于有仍。生少康焉，为仍牧正。基浇能戒之。浇使椒求之，逃奔有虞，为之庖正，以除其害。虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶。有田一成，有众一旅，能布其德，而兆其谋。以收夏众，抚其官职。使女艾谍浇，使季杼诱豷。遂灭过戈，复禹之绩。

后面一条虽然和羿没有关系，但那是由于羿的荒淫引起事变的发展的结果，也是属于羿的故事的一部分。这一故事也是太康失位少康中兴的始末。这个帝喾射官的羿，不知经过了若干年又到夏朝来捣乱，真是太神奇了。

更奇怪的是：他的功绩完全给人忘掉了。他和夏争天下，夺取帝位后又守不住。根据那些记载的传说，夏的衰亡，因由于自己混乱，如《离骚》所说："启九辩与九歌兮，夏康娱以自纵。不顾难以图后兮，五子用失乎家巷。"但羿代夏政以后，"不修民事而淫于畋猎"，弄得更糟。结果被佞臣寒浞所杀。寒浞一样地荒淫，结果少康中兴，结束了这混乱局面。据历史家说，乱了百余年。

《左传》说羿是寒浞杀害的，但《孟子·离娄》又有一种别的传说：

逢蒙学射于羿，尽羿之道。思天下惟羿犹愈己。于是杀羿。孟子曰："是亦羿有罪焉。"公明仪曰："宜若无罪焉。"曰："薄乎云尔，恶得无罪。"

这段传说和《左传》所载又不同。这里说羿把他的技艺传给了一个坏心眼的人，羿也是有罪。

总之，羿是有罪。

羿为什么变得这样倒楣了呢？许多人不信是一个羿，因为时代相差得很远，毁誉也相隔悬殊，所以注释家说有两个羿：尧时的羿和有穷后羿。看起来真像是两个羿一样，一个羿是除天下之害，一个羿是淫于田猎。但是，古代的神话传说，在口头流传，是能有所变化的，我们还是相信只有一个羿，他的故事在口头流传起了变化。有些故事在口头流传是起变化的。如共工的传说，有“高辛氏共工”，“尧时共工”等说法，一个是“有子曰后土，能平水土。”一个是说他“振滔洪水，以薄空桑。”又如流传在新疆维吾尔族中间的阿凡提故事，有的故事中说他聪明机智，有的故事又说他傻。这就是两个例子。

两个羿是被一件事联贯着的，我在前面提到过，那就是善射。除天下之害的羿是善射，淫于田猎的羿也是善射。这就说明后面的羿和前面的羿是有关系，后来的羿是前面的羿演变来的。

但是，《左传》上面所说的羿的故事，牵涉到夏代的历史，它是那样言之确凿，这里羿好像又是一个历史人物了。这是一个很麻烦的问题。研究古代神话传说，常常会遇到这样麻烦的问题。我们不能轻易否认传说中的夏代历史事实，说那都是凭空的想像。但是，必须承认，在没有文字书写的时代，历史事实在口头传说，常常是会有很大的变化的。夏代的历史，也许是有过那样的一次变乱，在那次变乱中间，也许有过像后羿那样的一个主要人物。历史的故事和传说的故事混淆在一起了，于是把那些事实都归到了后羿的身上。这只是一种揣测，这种揣测是否靠得住，是可以研究的。

羿“淫游佚畋”，被贬斥得那样厉害，是因在古代阶级社会

里，残暴的统治主，穷奢极欲，打猎也是他们恣情纵欲的一项活动。打猎要带着隆盛的仪仗，率领许多人，漫山遍野的搜索，耗费很大的开支；耗费的结果，当然对人民加紧压榨，因此人民十分怨恨。司马相如《上林赋》写道："罢车马之用，抗士卒之精，费府库之财，而无德厚之恩。务在独乐，不顾众庶。忘国家之政，贪雉兔之获。"这是很确切的评论。孟子《梁惠王》有一段更生动地写出了人民对统治主打猎寻乐的怨恨：

> 今王曰猎于此，百姓闻王车马之音，建羽旄之美，举疾首蹙额而相告曰："吾王之好田猎，夫何使我至于斯极也！父子不相见，兄弟妻子离散！"

统治主驰骋田猎，人民就弄得倾家破产！

统治阶级有一部分人想缓和人民对他们的仇恨，订出一些限制，规定"春蒐夏苗秋狝冬狩"。但是未必能遵守的。人民对于统治主打猎的不满，就产生了后羿"淫游佚畋"的传说。这时虫蛇禽兽已不威胁人类的生命与安全，后羿和猛兽斗争的传说在人们的记忆中渐渐消失了，剩下了后羿好猎的一部分。便加以渲染，拿他来讽刺当前好猎的统治主。

《左传》襄公四年魏绛在晋侯面前述说了有穷后羿的故事，《左传》的作者在最后补充一句："于是晋侯好田，故魏绛及之。"魏绛说这故事时，是"陈古刺今"的。

一九五三年一月

胡念贻(1924—1982)，字孟周，生于广州。1949年毕业于南京大学中文系，同年考取北京大学中文系研究生，

师从游国恩，专攻先秦文学。生前为中国社会科学院文学研究所研究员。曾参加文学研究所余冠英主编的《中国文学史》"中国神话"章节的撰写。有关神话的论文有：《关于后羿的传说》(1953)等。

中国创世神话之分析与古史研究*

○张光直

一 导 论

《楚辞·天问》的作者提出下面这一连串的问题：

曰遂古之初，谁传道之？
上下未形，何由考之？
冥昭瞢暗，谁能极之？
冯翼惟像，何以识之？
明明暗暗，惟时何为？
阴阳三合，何本何化？
圜则九重，孰营度之？
惟兹见功，孰初作之？

* 本文原发表于《民族学研究所集刊》第8册，1959年，台北。

这一段话，说明中国古人对宇宙生成有怀疑的精神与探索的兴趣。玄珠说："先秦之书如《山海经》和《楚辞》，两汉的书如《淮南子》，都没有'开天辟地'的神话的影踪。《天问》……并无一言说到天地的创造。就今所知，天地开辟的神话始见于三国时吴国徐整的《五运历年记》。"[1]《五运历年记》所记的创世神话，是盘古的开天辟地。盘古的名字诚然不见于三国以前的记载，但类似盘古的人物与类似盘古开天辟地的观念，在先秦就已经有了；《天问》对创世发生问题不足为当时无说明宇宙生成神话之证。而且《天问》本身也代表一种对宇宙的结构与生成的看法。

中国古代创世神话的史料都是众所熟知的。我们先把各时代载籍所纪的创世神话资料依事件发生的次序做一撮述。最初的世界是混沌一团；开天辟地的人物和事迹，据《太平御览》卷二引徐整《三五历纪》：

> 天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天、圣于地；天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长；故天去地九万里。

《绎史》卷一引徐整《五运历年记》：

> 首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金

玉，精髓为珠石，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿。

盘古开辟天地、日月星辰四极五岳的自然秩序既立，人类随即创始。创人者为女娲。许慎《说文解字》：

娲，古之神圣女，化万物者也。

《太平御览》卷七八引《风俗通》：

俗说天地初开辟，未有人民。女娲抟黄土为人。剧务力不暇给，乃引绳絙泥中，举以为人。故富贵贤知者，黄土人也；贫贱凡庸者，引絙人也。

天地万物人类创造以后，曾发生过两次的天灾地变；两次的先后，没有一定的次序。其一是天上生出十个太阳来，万物焦枯，有羿射日之举：

尧之时，十日并出，焦禾稼、杀草木，而民无所食。（《淮南子·本经篇》）

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国。（《山海经·海内经》）

羿仰射十日、中其九日。（《楚辞·天问》）王逸注）

另一次天灾地变是共工氏怒触不周之山，闯了大祸，把天撞缺了一大块，引起洪水，累得女娲氏炼石补天，积灰止水，才恢复世界的秩序：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折、地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。（《淮南子·天文篇》）

往古之时，四极废、九州裂、天不兼覆、地不周载、火爁炎而不灭、水浩洋而不息、猛兽食颛民、鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天、断鳌足以立四极、杀黑龙以济冀州、积芦灰以止淫水；苍天补、四极正、淫水涸、冀州平、狡虫死、颛民生。（《淮南子·览冥篇》）

《传》又言共工与颛顼争为天子、不胜、怒而触不周之山，使天柱折、地维绝。女娲消炼五色石以补苍天、断鳌之足以立四极。（《论衡·顺鼓篇》）

诸侯有共工氏、任智刑、以强霸而不王、以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周；山崩、天柱折、地维缺。女祸乃炼五色石以补天，断鳌足以立四极、聚芦灰以止滔水、以济冀州，于是地平天成，不改旧物。（司马贞《补三皇本纪》）

故昔者女娲氏炼五色石以补其（天）阙、断鳌之足以立四极。其后共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱、绝地维，故天倾西北、日月星辰就焉，地不满东南，故百川水潦归焉。（《列子·汤问》）

自然秩序既立，人类世界犹混沌原始。《吕氏春秋·恃君览》：

昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母而不知父、无亲戚兄弟夫妻男女之别、无上下长幼之道、无进退揖让之

礼、无衣服履带宫室畜积之便，无器械舟车城郭险阻之备。

《春秋命历》序：

含雒纪世，民始穴居、衣皮毛。

于是有文化英雄(culture hero)，教民制作制度。教民居者为有巢氏：

古者禽兽多而人民少，民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖树上，故命之曰有巢氏之民。

教民耕织市易者为神农氏：

神农耕而作陶。(《太平御览》引《周书》)

神农氏作，斫木为耜，揉木为耒。耒耜之别，以教天下……日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。(《易·系辞》)

神农之世、卧则居居、起则于于，民知其母、不知其父，与麋鹿共处，耕而食、织而衣，无有相害之心。(《庄子·盗跖篇》)

教民嫁娶者伏羲氏：

伏牺制以俪皮嫁娶之礼。(《世本》)

至黄帝出而用刑政甲兵，诸国相争，启后世政治史之端绪：

> 神农之世、男耕而食、妇织而衣、刑政不用而治、甲兵不起而王。神农氏既殁，以强胜弱，以众暴寡，故黄帝内行刀锯、外用甲兵。（《商君书·画策》）

把上文总结一下：中国古代的创世神话，从开天辟地，说到后世制度的出现；其间经过若干波折，终于世界人间的秩序，圆满成立。这一段引文的连系，是作者依其内容的先后排列整理而成，古人的观念中，并没此种秩序。本文所要讨论的问题，正是这段故事是如何形成的，与为何形成的

但是本文的主要目的，并不是研究中国的创世神话；作者想用下面对创世神话的分析研究为例来说明作者自己对于神话研究的若干看法。说起来，中国的创世神话对这一目的面言并不是个很好的例子。进一步说，中国的神话材料，比较贫弱，而且代表一个甚长的时间与广大的地域，要用中国神话的材料来作一套完整的神话研究方法系统的例子，那例子就很难寻找到十分理想的。但从另一方面来说，只适用于好的材料的方法，就不能说是完全；而且中国神话材料虽少，问题更多，更容易表现方法上的运用。

关于神话(myth)的性质、其起源、与研究的方法，西洋学者提供了无数的学说，但还留下不少研究的余地。有的学者主张，到今为止没有一本书“充分地处理了神话上的问题”[2]。有人认为过去所有对于神话的研究之“基本上的错误”为“片面性的解释，即对于某一方面作过分的强调而对这一复杂的题目所需求的其他方面及其他入手途径之忽略”[3]。甚至有人觉

226

得，过去五十年内对神话的研究是完全的浪费，“今日的情况与五十年前没什么大的不同，即一片混沌”，因为所有的学说仅仅把“神话学退化为无聊时的消遣或是一种粗疏的推论”[4]。这种种批评也许可适用于主张其学说可以解释一切神话现象的学者；可是事实上，这种学说并不存在。每一套神话学的理论都多少触及一部分的真理，但没有一种理论可以包罗万象。Campbell 说得好：

> 神话之解释没有一个最后的体系，也永远不会有之。神话学就好比 Proteus 神……这位诡计多端的神，即在一个最有技巧的询问者的面前也不会暴露出来他全部的智慧。他只回答问到他的问题；他所暴露出来的内容可大可小，视所问的问题而定。[5]。

从一种眼光来看，神话可以比做文明社会里面的历史纪录：在文明社会里，历史事件纪录的方式，视纪录人当时的环境的要求而定。历史事件也是过去的事件，但其纪录的方式反映纪录者当代的情形并且暗示他对于将来的理想。陶恩培在其钜著《历史研究》一开头便说：“历史家一般系证明，而非改正，其生活与其工作内之社会的观念。”[6]也许有人会抗议我这个比喻——认为它亵渎了历史（或是亵渎了神话！）但谁会相信历史就是真理？神话和历史确有一个最大的区别：即神话所代表的“时间深度”（time depth）远比历史的为大。历史所纪的过去，只是不久以前的过去；一旦付诸纪录以后，只要不经后人窜改，就停止变化，可以代表一个确定的时代。但神话则自古十口相传，历无数世代之演变[7]。它包含原始社会中口口相传之

一切对过去的纪录、对现在的说明、与对将来的展望。它是一个时代的(synchronic)，又是历诸时代的(diachronic)；它还不仅是这两者，且是两者混合、搀杂、压挤在一起的表现。

因神话所包含的时间深度之大及其内容之广博，神话的研究是人类学家最能胜任的职务。不但因为"人类学掌握大部分基本的材料"[8]，人类学且掌握大部分的基本观念。哲学家、心理学家、社会学家、民俗学家、与历史学家都认为神话的研究是其本行，但唯有人类学家具有神话研究之整体的观念(holistic view-point)。

本文想从人类学的立场，检讨诸家对神话研究的成说，综合为一套完整的神话研究方法的体系，并以中国创世神话为例，展开对于这一研究方法体系的说明。这套方法，简而言之，始于单位之区分，再从神话之单位为出发点，研究神话之历史演变(diachronic)及其对当代文化的反映(synchronic)。任何神话的研究，不经这一完全系列的手续来处理，就无法求知神话现象的真相，因为"当代"与"历代"的现象，互为因果，不能顾此失彼，而单位之区分则是任何问题研究入手的第一步。照现代人类学的理论趋势，不但神话的研究用此方法，任何问题的研究都是一样。

二　神话的单位区分

神话研究的入手工作是分单位与分类。Lévi-Strauss 似乎是第一个把现代语言学上的结构分析的观念应用于神话研究上的学者：

(1)神话，与语言之其余相同，由构成单位(constituent units)构成。(2)此种构成单位为语言之在另外的水平分析下来的诸构成单位，即音位、语位与义位等之条件，但其与义位之异，一如义位与语位之异，亦如语位与音位之异。它们属于较高而复杂的一级。因此我们可称之为总构成单位(gross constituent units)。

我们当如何把这些总构成单位认出来并分开来呢？……我们当在句子这一级来找它们……作者所用的技术是把神话逐个地分析，把它的故事分成可能最短的句子(sentences)，再把每一句子写在一张卡片上，每一张卡片依句子在故事中的顺序注上一个号码。实际上，每一张卡片，就表现出来，某一种功能在某一定之时间为一特定句主之宾词。换句话说，每一个总构成单位包含一种"关系"(relation)。

一个神话的真正的总构成单位不是孤立的关系而是一丛丛的此种关系，而且此种关系只有成丛存在才能拿来使用与结合而造成意义。属于同一丛的诸关系可能出现于不同的时代，但如能把它们集在一起，则我们就把我们的神话依一种新的时间尺度重新组织起来，即一种既同时代(synchronic)又异时代(diachronic)的尺度……用更"语言学的"术语来说，就如同一个语位永远由其各变态所组织起来的情形一样(Lévi-Strauss 1955：431-432)。

在语言学名词之使用上，Lévi-Strauss 氏之陈述大胆、新颖而有创见。但在实际上，这种分析的手续早已由 Stith Thomp-

son 所实行，只是后者没有使用结构分析的观念而已。Thompson 氏“将所有简单与复杂的故事分析成构成母题(constituent motifs)并据此以作世界性的分类”[9]。Thompson 将所有民间故事的成分分为二类：原型(Type)与母题(Motif)。原型为一“有独立存在性的传承故事”，虽有时“可与其他故事一起讲述。”母题则为“故事中有延续传承下去之力量的最小因素。”母题分为三种：(1)故事之主角，(2)为故事背景之若干物事，(3)事件。事件在母题中为数最多，且能单独存在。故事之一原型可以只有一个母题(多为事件)，也可以有许多母题[10]。

虽然 Thompson 没有使用语言学的名词来使他的分类系统“摩登化”，我个人的意见认为他的分析比 Lévi-Strauss 者更合乎语言学上的结构分析的原则。Lévi-Strauss 虽然强调了神话与语言之不同，但他的分析方法忽略了一项他自己曾经指出的基本事实：“不论我们怎样不懂一个神话起源民族的语言与文化，一个神话在全世界任何一个读者都会觉到是一个神话；其本质不在其风格、不在其原来的音乐、也不在其句法，而在其所讲的故事”[11]。不论我们把神话作怎样的研究，神话的基本单位必仍不能失其意义，亦即能表达一件能在该社会中单独存在的故事。神话之最小的有意义的单位，似乎不是 Lévi-Strauss 氏的句子级的总构成单位，而是类似 Thompson 的故事原型(但非其母题)。

结构分析为晚近人类学上的中心问题之一。作者尝试作考古学上的单位分析，而有下列的结论[12]：不论在历史考古学还是在功能考古学而言，型式学(typology)亦即单位分析的科学，为一关键性的概念。……固然许多种的单位可服用于

多种的目的[13]，但在各种单位中有的单位有历史上与文化上的意义，有的则没有。……多数人类学家同意 Kluckhohn 的看法，以为“人类学者的第一项任务是把事件以他所要研究的民族的眼光叙述下来”；因此，“文化之概念与术语的一个充分的分类学不是一项语义学上的问题，可以用约定俗成的协定来达成，也不能藉发明适用于全人类的文化单位来解决”[14]。换言之，考古学研究的基本单位应是考古学者所研究的民族的眼光中的单位，亦即语言学者所称的 Emic 单位[15]。……语言学者所称 Etic 单位也有其特殊的用途，且是研究的入手步骤，但未必为历史上与结构上之有意义的单位，因不同社会中之行为的结构系统彼此间不一定完全契合，纵然若干普遍性的单位可能存在。……考古学单位分析之最终目的也许正是行为之普遍性单位的发现，以作比较研究并作一般性结论之用，但在此种单位发现之前，特殊社会之 Emic 单位的寻求，是一不可或缺的步骤。以上这段话，用较简明的方式说，即考古学的单位分析第一步是寻找个别社会自己认为是单位之单位(Emic units)，如语言学家之找语位(phonemes)；此种单位为作分析与历史研究之基础，因其有历史与结构上的真实性。单位分析之最终目的或为全世界 Emic 单位之比较以求知普遍适用之单位(universal categories)而作适用于全人类的结论。以上这一结论虽指考古学研究而言，完全适用于神话的研究。下文所称单位是 Emic 的，亦即特殊社会(本文中以中国为主)的单位；最后的 Etic 单位不是在本文的范围内所能找到的，也就不论。Emic 单位的分析方法，作者论陶器花纹母题分析时也曾详论[16]，下面把它适用于神话材料的方法说明：

(1)神话的研究，不论是当代的(synchronic)的分析，还

是历代的(diachronic)，追本溯源，都以基本单位的分析为必要的手段。

(2)本文所称的基本单位是神话所在的特殊文化与社会中的民族本身认为是单位的单位(Emic units)。(此处所谓"本身认为"不必是有意识的)。

(3)寻找此种基本单位的方法，是搜集一特殊民族中同一时代所有的神话，找其最小的有意义的一般，能单独存在成一神话，或为两个以上之复杂的神话中可以互相交换的(interchangeable)构成部分者；所找出来的即为特定之一民族中当代(synchronic)的神话基本诸单位。

(4)如某一单位在甲民族中单独出现或为二个以上神话之构成份子，而在同时之乙民族中则不然，则同一形式之事件或人物在甲民族为基本单位，在乙民族则不然。但如甲乙两民族经其他可靠的历史研究方法证明其间有密切之接触因而其神话可认为曾经互相交换时，则若干情形下此一单位在乙民族中也可认为是二民族所共有的当代的(synchronic)基本单位。

(5)同一民族之不同时代的神话可作有历史关系之同时的不同民族之神话处理：如某单位在某一时代当代(时代 1)非基本单位而在次一时代(时代 2)为基本单位，则在时代 1 与时代 2 合并而言，为一历代的(diachronic)基本单位。

(6)不同时代之不同民族的神话单位：如某单位在甲民族时代 1 为基本单位但在乙民族时代 2 非，而二民族之二时代之神话可证明为同一神话丛之延续，则此单位可认为甲乙民族时代 1 及 2 之历代的(diachronic)基本单位。

作考古学的分析时，作者曾举了若干极简的例子说明分析的

方法；如同为三角形花纹，在甲社会为一装饰的基本单位而在乙社会不是时，则虽然我们觉得它们既同是三角形当可以互相比较作历史推论，事实上甲乙二社会的人并不同意。用于神话的研究，比如女娲补天在中国神话中为一基本单位；倘古英雄神祇补天之事在另一民族（随便说，譬如埃及）中也有，但非基本单位，则二者就不能互相比较，因为在埃及这一段事仅作为一基本单位之部分，它能不能有一个独立的生命，我们并不知道。因此也许事实上这一段故事在二地是同一来源，但在研究的概念上，我们在目前神话学的阶段不能做此推论。过去研究神话分布的学者，对这一点很少注意。作者的意见，以为基本单位的发现是作比较研究的起码条件。实行起来时，我们也许会遇到若干实际上的困难，例如材料的搜集如不完全，则基本单位的发现就有困难，而古代神话的纪录，很难说能代表当代神话的全部材料，下文的分析，也就受了很大的限制。我们不过把原则提出来，以求尽力为之而已。

上节所综述的中国古代创世神话，可作怎样的单位分析？我们试就事件发生的顺序一个个单位分析下来：

(1)“太古为混沌之世，其后混沌分为阴阳，成为天地”。

这是中国创世神话中的一个基本单位，如上文所引：

> 天地混沌如鸡子……万八千岁，天地开辟、阳清为天、阴浊为地（《太平御览》卷七八引《三五历记》）。

此一单位在其他记载中单独存在：

> 古未有天地之时，唯象无形，窈窈冥冥…（有二神混

生、经天营地)…于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形(《淮南子·精神篇》)。

天地未形，冯冯翼翼，洞洞灟灟，故曰太始。太始生虚霩，虚霩生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地(《淮南子·天文篇》)。

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儵与忽时相与过于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。日凿一窍，而浑沌死(《庄子·应帝王》)。

最后《庄子》中的一条，虽是寓言形式，但表现儵(倏)忽为混沌开窍而使之死，似表现同一母题。

(2)"天载于地，以柱撑之；撑四角，曰四极。"

这是开天辟地后天地的情形：

往古之时，四极废……女娲……立四极(《淮南子·览冥篇》)

共工…触不周之山、天柱折(《淮南子·天文篇》)。

共工…触不周之山、使天柱折(《论衡·顺鼓篇》)。

共工…触不周、山崩、天柱折……女娲……立四极(司马贞《补三皇本纪》)。

女娲…立四极……共工…折天柱(《列子·汤问》)。

此天地情况之描写之为一基本单位，视其互易性而成立。

(3)"古有造世主二人，常为男女、或为夫妇、或为兄妹"。

这一单位的神话，不能举一例来说明，但包含于无数例证

中，其为古代创世神话之一基本单位无疑：

古未有天地之时……有二神混生、经天营地…刚柔相成，万物乃形，烦气为虫、精气为人(《淮南子·精神篇》)。

(儵忽二神为浑沌开窍故事，载《庄子》)。

然犹未及虙羲氏之道也。往古之时……女娲炼五色石以补苍天(《淮南子·览冥篇》)。

女娲、伏希之妹(《路史后纪》二注引《风俗通》)。

合位娲后、因称伏羲(《唐书·乐志》载张说《唐享太庙乐章钧天舞》曰)。

昔高阳氏有同产而为夫妇(《搜神记》卷十四)。

东南隅大荒之中，有朴父焉。夫妇并高千里，腹围月辅(《神异经》)。

二神之中，如其一为女，常称女娲；男神则有多名，或为多神，或异名而同实。最常见的名字是伏羲。芮逸夫师引Clarke氏记贵州南部鸦雀苗语Bu-i(Bu，祖先；i，第一)，以为伏羲实即始祖之义[17]。伏羲或即下节之盘古；常任侠云(1939：63)：

伏羲一名，古无定书，或作伏羲、庖牺、宓羲、虙羲，司声俱可相假。伏羲与槃瓠为双声(此承胡小石师说)。伏羲、庖羲、盘古、盘瓠，声训可通，殆属一词。

(4)"盘古为造世主，有无限神通，其身体各部分变化为自然界诸物。"

如上文引《三五历记》与《五运历年纪》二则所述。

(5)"古有洪水之祸。"

此为创世神话之一基本单位，不待例证。

(6)"共工撞不周山，折天柱、绝地维，使天倾西北、地陷东南。"

共工为神话中重要人物，颇不受人欢迎，其主要事迹为撞山，洪水之原因也常与共工相联系，但非必要；洪水之产生也可能是撞山的结果。

共工人面蛇身朱发(《山海经·大荒西经》引《归藏·启筮》)。

共工方鸠僝功……象恭滔天(《书·尧典》)。

共工振滔洪水、以薄空桑(《淮南子·本经篇》)。

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山。天柱折、地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉(《淮南子·天文篇》)。

《传》又言共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折、地维绝(《论衡·顺鼓篇》)。

诸侯有共工氏，任智刑，以强霸而不王，以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周，山崩、天柱折、地维缺(司马贞《补三皇本纪》)。

共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山。折天柱、绝地维，故天倾西北、日月星辰就焉；地不满东南、故百川水潦归焉(《列子·汤问》)。

(7)"女娲氏炼石补天、立四极(止洪水)"。

女娲之炼石补天立四极与共工之撞山显然是两个单位的故事，从下举四事可明：(1)《淮南子·天文篇》只有共工触山故事，无女娲补天故事；(2)《淮南子·览冥篇》只有女娲补天故事，无共工撞山故事；(3)《论衡·顺鼓篇》与司马贞《补三皇本纪》均谓共工撞山闯祸为女娲补天之因；(4)《列子·汤问》谓女娲补天以后才有共工撞山之事。女娲补天的一段，举一例：

女娲炼五色石以补苍天、断鳌足以立四极、杀黑龙以济冀州、积芦灰以止淫水(《淮南子·览冥篇》)。

(8)"女娲抟黄土造人"。见前引《风俗通》文。

(9)"古十日并出"。

此事之时代，大概是在万物天地成立以后：

东南海之外，甘水之间，有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日(《山海经·大荒南经》)。

尧之时，十日并出、焦禾稼、杀草木，而民无所食(《淮南子·本经篇》)。

(10)"羿射九日"。

羿为古代名射手：

羿仰射十日，中其九日(《楚辞·天问》王逸注)。

以上十个基本单位是中国古代(当代或历代，视我们对战国到

汉这一段时间的历史性质的看法而定)创世神话的基本构成单位。每一个单位可以独立出现,也可以互相结合成为较复杂的故事。这些事物之后文物制度的产生,是熟知的:(1)穴居野处、(2)古人知母不知父、(3)燧人始制火、(4)有巢始制巢居、(5)神农始耕织市易、(6)黄帝始有刀锯甲兵衣服礼乐文字舟车宫室之制等一连串的传说,不必详加分析。

照上文提出的主张,单位的分析只是作进一步研究的手段。下文首讨论中国创世神话诸单位及其结合演变的历史,并溯其分布以讨论神话所能表现的民族史上的意义;其次作功能的分析,试求诸神话单位对中国古代文化社会环境之反映。

三 神话之历史与比较民族史

神话之历史研究,是从神话诸单位在一民族内历经时间之演变(变化、结合、增添、减少等)看神话之发展并推求其原因,并追溯各单位在邻接民族中的时空分布以推断其传布之历史,窥民族文化之接触,更观其沿途之变化,察其在各民族变化之原因[18]。过去神话学者对神话之历史研究法贸然的使用,曾造成许多不成熟的假设;我们今日的研究,在观念上比之过去应有数点重要的进步:(1)不同民族间神话之相似,可否作为文化接触之证明,首仗对各民族地理关系及文化历史关系之考虑[19];尤其重要的是把神话资料的历史的前后与地理分布结合起来考察。(2)神话在本族与不同民族间的变化,首察其原因,而主要立足于对神话与文化其他方面之关联(见下节)的考虑;神话不复当作一虚无飘渺之个体可以自由来去变化。换言之,功能与结构的研究为历史研究不可或缺之一

部。(3)不同时代不同民族之神话之比较以 Emic 单位为准，故其比较的结果亦有历史上的真实性。

先看中国创世神话诸单位在中国古代之演变。殷周之世的神话，见诸记录的，只有各族始祖诞生的传说，缺乏世界肇造的说明，虽在民间可能已有若干片断的传说。到了战国的后期，亦即上文所引诸例开始出现的时代，民间可能已经存在下列诸神话单位：浑沌生天地；二始祖；大本事化万物之始祖；古有洪水；天生十日；羿射日。亦即上文分析的单位中(1)、(3)、(4)、(5)、(9)、(10)等六条。

(1)"浑沌生天地"之说，见于《庄子》，当为先秦的学说，与当时的哲学思想或有密切的关系，这一点下节还要详论。此一单位持续至汉，与二始祖或化万物之始祖二单位相结合；前者见《淮南子》阴阳二神经天营地之说，后者见子盘古开天辟地之说。

(2)"二始祖"之出现，《庄子》儵忽二神已示其端倪。在先秦时代，二始祖之观念或与"天地""阴阳"之生相符合，为后一观念人化的结果，后面还要提到。此时二始祖之观念或许尚未有充分的表现，只有一般性的意念存在，到了汉代才与古来的造物神相对证而有了名字。汉籍中始祖名称之多当亦表示其时的始祖尚未充分的具体定型。

(3)"大本事化万物之始祖"到三国徐整的《三五历纪》与《五运历年纪》而完备，但先秦时代对此类始祖或已有若干观念。《山海经·海外北经》记"鍾山之神，名曰烛阴；视为昼、暝为夜、吹为冬、呼为夏、不饮不食不息，息为风；身长千里，在无臂之东。其为物，人面、蛇身、赤色，居鍾山之下"。与《五运历年纪》(《广博物志》卷九引)所讲的"盘古之君，龙首蛇身，嘘为

风雨、吹为雷电，开目为昼、闭目为夜”，相似到极点。我们或可推测，早期各族的“图腾”族祖，到了先秦时代已被推广为造世之神，有大本事，身体能化万物。到了汉代，这一始祖或归并为二始祖之一（女娲化万物），或与混沌生天地之说相结合。

(4)“古有洪水”之说，见于先秦古籍，如《书·尧典》。《尧典》录入《史记》，当非太史公时文，且见于《今文尚书》，至晚为战国之作。传至后世，与共工、女娲诸人物结合，成为各种故事。

(5)“天生十日”的纪载，见于《古本竹书》、《庄子·齐物论》、《山海经·大荒东经》、《大荒南经》、《海外东经》，及《楚辞》。羿之善射，见于《左传》、《论语》、《楚辞》、《山海经》、及《吕氏春秋》。羿之射日见于《楚辞》。大概均是先秦的传说。这一套传说，似与帝俊有关；《山海经·海内经》：“帝俊赐羿彤弓素矰”；《大荒南经》：“羲和者、帝俊之妻、生十日”。帝俊或名帝喾（《帝王世纪集校》卷上），又名高辛《史记·五帝本纪》，而高辛氏与盘古，据《后汉书·南蛮西南夷传》所记，也有蛛丝马迹可连。好像十日与射日的神话在先秦是一套独立的传说；后来的传说中，有若干把这一套故事与同时流行的始祖开天辟地的故事拉扯在一起的企图。重庆沙坪坝出土的石棺，上刻人首蛇身画像，一捧日轮，中有金乌，一捧月轮，后刻灵蟾桂枝”[20]。这日月两种图象，都和羿有所牵连，而捧在伏羲女娲像的手中，可见二者关系之密切。

秦汉时代的创世神话，除了以上六条的继续流传以外，又加上了前析的其他四条：(1)天柱撑天于地，有四极。(2)共工撞山。(3)女娲补天(治水)。(4)女娲造人。这四条神话单位在汉代彼此间并与古代传承的其他单位互相结合。这些单位

的出现与结合，有没有功能上的原因，目前我们还无法回答。下节的分析或可提供少数的线索。

跑出中国北部的圈子以外，试察这些神话单位在其他地域的有无、分布、与结合关系，我们可以看出不少有趣的事情出来：(1)与考古学建立起来的文化史结合起来看，神话的分布与之有相当的符合；(2)所谓"先秦"的神话，虽纪录于战国时代，其起源或可推至远古；(3)各单位在其他民族中有不同的结合方式。我们先把用考古学建立起来的东亚古代文化作一简略的介绍，当作神话民族史复原的基础[21]。

更新统结束以后，东亚区域的气候普遍上升、森林沼泽遍布。在北方(从西伯利亚到黄河流域)的旧石器时代晚期的文化继续存在，以石片石器与细小的石叶为代表的工业。南方(长江以南)有以砾石打制石器为代表的工业。大约在公元前五千年以前，黄河流域的住民开始种植作物，制陶器，有了新石器时代的文化。这文化从早期发展到晚期，到公元前二千年左右，复产生城市与文字，历史上有纪录的为殷商的文明；殷的文化继承子周，而华北终一统于秦汉。黄河流域以北的中石器文化流传演进，分化为三种不同的地方样相：(1)草原与绿洲文化：分布于蒙古与中亚，从游猎与半定居的渔猎终于转到游牧生活；(2)森林文化：为适应于北方森林带(Taiga)的文化相，分布于北欧亚及北美的北方森林带，全区的民族移动频繁，文化颇为相似；(3)海滨文化：分布子西伯利亚东北海岸，以海滨渔猎为主要生业。这三区的住民与黄河流域自古即往来频繁，互相多有文化之交换。黄河流域以南，则自黄河流域的新石器时代开始，有北方农业民族的南下殖民，在东南亚区域发展出来一个新的文化中心；其向东南入海者，成为今日太

平洋居民之祖，横亘太平洋与南北美州复多接触。

上文追溯中国古代创世神话之演变，全系在黄河流域历史时代的范围之内，大约包括从东周后期到秦汉的一段时间。它们是不是可能代表更早的传说？有此可能，因为若干单位的分布颇广，其传布的时间应在东周以前南北交通更为频繁、文化分化尚未完成的时代。我们试先检讨黄河流域以北的情形。

(1)"混沌生天地"的神话单位，分布似不太广，仅见于中亚，或系晚期历史时代自东方输入的观念[22]。但天地生成以后，天如石版撑在地上的看法，则在北方民族中的分布相当普遍。有的学者认为此种天地本来合在一体后来分开为上下的观念来自印度[23]；作者不赞成此说。玄珠早指出："北方民族大概是多见沉重的阴暗的天空，所以容易想像天是一块石版"。我们还可以想像：北方民族居于密封的圆形帐篷或半地下室，自旧石器时代后期至今不变，所以想像天地的关系一如帐顶与地板的关系[24]；帐篷有柱，故天有天柱。蒙人至今称天为穹庐。

女娲立四极之说，表示天地有四角的观念，后者今见于Yakut族之传说(Holmberg 1927：308)。天用柱撑于地上的说法，分布广见于北方所谓世界之柱(World Pillar)的神话，从斯堪地那维亚半岛的芬人(Finns)、拉普人(Lapps)、北欧的Samoyed，北亚的阿尔泰诸群，一直到北美的加州土人均见之，且常以天柱与北极星(North Star)相联系，各族多称北极星为天柱、金柱、或铁柱[25]。以此神话分布之广与各族中北极星名称之相似，学者认为北亚之有天柱神话为时甚早。女娲断鳌足以立天柱之说，又暗示龟鳖之类对于天地相承之关系：龟为世界大地支撑神之观念，远见于中亚、北亚、及北美的

Sioux Indians 与 Huron[26]。女娲炼石补天的故事，在北美西海岸加州的 Kato 族中可见相似之例："据说构成天地的砂岩老旧，四方震撼；Nagaitcho 与雷神立意修理之，造成另一天顶，用天柱支撑，在四角通风。"[27]

(2)"始祖身体化为万物"的神话，也在北欧亚与北美的民族中广见，分布于北欧的斯堪第那维亚半岛、东亚、中国、西藏、太平洋、及北美的华盛顿州与大湖区[28]。常见之说法是始祖巨人头化为天、骨化为石、发化为草木、血化为水泽[29]，与《五运历年纪》的盘古化身相类。Rooth 认为虽然太平洋有此传说，北美土人仍系来自北方。

(3)洪水故事普遍于全球，所代表的历史意义极为有限。古有多日与英雄射日的神话在北方见于蒙古族。布里雅特人称太古有太阳三四个，英雄 Erkhe-Meagen 射去其三；土尔扈特人谓恶魔造了三个太阳以与善神相拮抗[30]。此显然是黄河流域传来的母题。

黄河流域以南创世神话单位的分布，有与黄河流域以北相同的，有不同的；相同的是洪水、始祖生万物、与射日，不同的为二始祖的观念充分发达。Rooth 研究北美印第安人创世神话，追溯其"世界父母型"母题之分布，见于加州南部、Arizona、与 New Mexico，经 Polynesia 而与中国与日本者相联系[31]。在东南亚区域，二始祖之神话(在一部分民族中取伏羲女娲之形式)复与洪水故事相结合产生所谓同胞配偶型的洪水传说。李卉近考察此型传说在东亚南之历史，结论称[32]：

(1)同胞配偶型传说的主题是：远古时代洪水子遗同胞兄妹或姊弟二人配偶后繁殖子孙遗传人类。

(2)其地理分布遍及东南亚古文化区……各区民族(者)……发自一源而散布各地。

(3)(其)…构成要素甚多,重要者乃:1. 洪水泛滥、万物丧生,仅同胞二人幸得生存;2. 二人因乘一箱形之物随水漂流故得免于难;3. 洪水退后,二人配偶而遗传人类。…

(4)(其)…形成由于各种传说要素之结合。其基本成分为始祖降生的诸种传说,如石生人类始祖、树生或卵生人类始祖等;始祖二人转化为同胞关系,于是变成始祖同胞二人遗传人类。在这类传说流传的时候,洪水传说分布甚广,当它混进了始祖同胞二人遗传人类的传说中以后,便形成了同胞配偶型洪水传说的最初形式。…

(5)同胞配偶型洪水传说诸要素的结合的形成(即本型洪水传说的起源),似为古代居于中国长江中游的古印度尼西亚民族所完成,然后随民族的移动而传播于东南亚古文化各区域……东汉以前汉人与南方民族接触而纪载了同胞配偶型洪水传说,遗留后世,只存遗迹,似即今伏羲女娲的传说。

这段结论在东亚神话的研究上极为重要;本文仅就与本题有关的三点略加评论:(1)在东南亚普见的始祖神话为"一生二"的观念[33];既为一物所生,则始祖二人渐转化为同胞关系(页188)。此一观念与黄河流域的二始祖神话当相近,并可能出于一源。(2)同胞配偶型洪水传说之起源,亦即二始祖传说与洪水传说之结合;此一结合似完成于华南,此点经芮逸夫师提倡

于前[34]，李卉力证于后[35]，可成定论。(3)但结合之时代为何？芮逸夫师、闻一多[36]、及李卉诸氏均认为伏羲女娲本是南方民族之神，后来(东汉？)传入汉族，失掉与洪水的联系，成为汉籍中伏羲女娲的片鳞纪载。作者个人的意思，正与诸氏相反：汉族中先秦时代有二始祖传说，也有洪水传说，但二者并无曾相结合的证据，南方的结合形式，似可看作完成于后世，视其分布范围之狭小可知，并无可认为已结合的形式传入汉族之后复行分解的理由。而且二始祖的观念，与一生二的基本宇宙观有关，是黄河流域"固有的文明"。因此我的看法，是二始祖与洪水二神话单位在黄河流域为单独流行，到了南方后世乃结合在一起，这与李卉拟测的同胞配偶型洪水传说的形成经过亦相符合。

始祖身体化生万物的单位，在南方也常加入洪水故事[37]。南方的射日神话，显然也来自黄河流域，其今日之分布见于台湾与南洋(婆罗洲北部的 Dusuu，菲律宾的 Nabaloi、Bontoc Igorot，及苏门答腊土著)，甚至远到澳洲的 Aruntа[38]。在中国大陆的现代土著中，亦见于桂北的苗民[39]及贵州的花苗(同上，第 35-36 页)与仲家[40]。杉本直治郎与御手洗胜二氏[41]主张此一神话起源于山东，随楚民族之南下而传入南方。

四　从神话看文化与社会

神话是不是历史？这是每一个研究神话的人首先碰到的问题。这个问题可以从两方面看：(1)神话资料可否作民族史与文化史的研究？(2)神话中纪录的事件与文化背景有无历史

上的真实性？第一问已在上节谈过。第二问则是问这一问题者真正的用意，在学者的答案中显示相当大的纷歧。固然全部相信神话事物的真实性把神话当圣经的时代，在我们来讲是已经过去了，但在过去曾有一个时期，这些事物都被坚信。神话与故事的区分也正在此：神话必曾一度被坚信，而被较"进步"的人所否定[42]。神话被否定以后，神话事物有几分可信，便成为难以解决的问题。有的学者，如当代神话学大师Raglan[43]，主张历史的骨干是年代学，因而无年代学骨架的原始民族就不可能有历史。在他看来，"神话一般而言无历史上的真实性"[44]，而源于对当代的宗教仪式之解释与说明。另外的学者则仍坚持，神话纵有不尽不实之处，仍可能起源于历史事件之转化[45]。神话学者之间的意见悬殊，实由于一向对于神话事件之有无历史真实性的判断缺乏一定的客观标准。

如篇首导论中所说，神话之特色在其"时间深度"；一个神话的生命，从其起源到口述笔记下来为止，经过了无数的变化；因其历次口述时没有记录，故其最终的记录就代表其全生命持续期间的所有形式"压"在一起的结果。从神话看文化社会，我们非着眼于此点把每个神话所包含的时间深度区别为两截不可：(1)口述与记录当代，(2)口述与记录以前。

(一)神话与当代的文化社会

神话是文化的一部分，与文化生活的其余部分密切地联系在一起；它不是人们空闲遐想之际造出来的虚无飘渺的无根梦话。在一个神话产生的当时，也许是根据一件历史事件、或凭空杜撰的事件，来说明当时的文化或代表当时的观念。文化社会改变以后，神话也跟着变；纵使事件的内容仍旧，其看法与事件之间的关系与叙述方式，则随时"跟着时代走"。因此

从神话看文化社会，首先看到的是说述这件神话的当时人们的文化社会，而不即是神话发生时代的文化社会；这是研究神话者所一致同意的看法[46]。Hallowell 说得清楚：

> 功能学派的中心思想，照我看，是对任何现象首先自其在一特定之背景(Context)或结构体之内的有意义的诸关系上来观察。应用到传说上时，就是说，这些材料应首先自其与其文化环境的关系上来研究，而不应从后者之内抽象出来，或仅就其形式上加以分析。[47]

神话与文化其余部分的结构或功能关系，是多方面的。但它与若干方面的关系，如与宗教信仰等意识观念方面的因素的关系，比其与经济社会生活的关系来得直接，这是显然的事实。下面分别讨论一下神话与社会意识之直接关系；后者与其余方面的关系不在本文题内，不直接牵涉时不论。

(1)神话使当代秩序合理化。神话的功能观念，始于 Malinowski，其下引诸语现已成为人类学神话研究史上的名言：

> 神话有建立习俗，控制行为准则，与赋与一种制度以尊严及重要性的规范力量。
>
> 巫术的神话无疑是巫术之真实性的保证书，其亲属关系的系谱，与其有效性的执照(charter)。
>
> 神话在原始社会中施行一种不可或缺的作用：神话表现信仰，加强信仰，并使信仰成为典章；它保护并加强道德观念；它保证仪式的效用并包含指导人类的实际规则。神话因此乃是人类文明之绝顶重要的一个部分；它不

是消闲的故事，而是一种洗炼的主动的力量；它不是一种理智上的说明或艺术家的想像，而是原始信仰与道德智慧的一张实用的执照。[48]

神话是一切社会制度的 Charter——制度因神话而有了权威，有了立足的根据。如 Bidney 等所指出的，说述神话的社会本身不以为神话是神话，他们认为神话是真的发生过的事件，是祖辈严肃传留的智慧，不但坚信，且依其原则而生活、而行动。[49]

中国创世神话也代表它们付诸记录的时代（战国到汉）华北社会制度的 Charter 的一部分（战国末期到汉，在中国社会史上是一个时代还是一个以上，作者不敢断言；大致而言，也许可以作为神话史上的一个转变时期来看，其内的变化，下文只能就能看到的略述一二）。天地人神的秩序，是自远古万物初生的时候就已开始，对于华北当时的状况，给了满意的说明。人之有富贤贫愚之分，自女娲初造人时已经开始（《风俗通》）。人世不论清浊，天堂总是无份，因为重黎二神已经断绝了通天之路（《国语·楚语》）。人伦制度也创于古代帝神：夫妇嫁娶定于伏羲（《世本》）或女娲（《绎史》）引（《风俗通》）；兄妹乱伦的古有"帝放之于崆峒之野"的惩罚（《搜神记》）。中国只有一家的天下，盖"民无二主"，一如"天无二日"（射日），与颛顼争帝位的共工只落个撞山闯祸。总之，天地人神制度，自古已然，不可更改。从创世神话上我们清楚看出从战国到汉的天下一统、神人有序的所谓封建思想。

（2）神话为宗教仪式之执照。在一切社会制度之中，仪式生活与神话的关系最为密切。照若干人类学家的看法，宗教仪

式是表现与维持社会秩序的一种手段。Leach(1954)主张：仪式的行为与信仰是社会秩序之象征性的表现形式；仪式使社会结构具体现形。在仪式中作象征性表现之结构也即是个人间与群体间为社会所同意之"应有"的关系。个人必须经常由仪式来提醒指挥其行为的秩序。另一方面，仪式的作用是"使个人的地位社会化，使社会结合成为一体"[50]。神话与仪式则互为基础，彼此说明；神话为信念的一面，仪式则为行为的一面。神话的作用尤其在把仪式的成立推到远古，增加其成立的必然性，并使人对仪式有真实感。因此，神话与仪式为齐下的双管，为人类行动的准则提供稳定的基础。[51]

中国创世神话透露出什么样的宗教仪式？这是个极不易回答的问题，因为它牵涉到神话内容的时间深度，亦即牵涉到战国到汉这一段时间的宗教仪式与战国以前的宗教仪式的变化异同。我在这里暂只指出二项可能有关的宗教仪式，至于其时代问题，留待下面论神话与古代(当代以前)文化社会时再作推测。

其一为混沌生天地与二始祖二主题可能代表的农耕祭祀：下文提到神话与世界观时，将指出当代神话的宇宙观为华北农业民族的宇宙观；假如有相伴的仪式存在，则此二主题的神话当与农耕的仪式相伴。其二为天有十日与射日二主题可能代表的太阳崇拜之祭仪；贝塚茂树(1947)主张射日为中国古代之一种仪礼，羿为调制太阳之巫师。杉本直治郎与御手洗胜(1951)引《周礼·秋官·庭氏职》，主张射日为救日于食，以恢复太阳神运行之元气(《九歌·东君》：举长矢兮射天狼)；二氏谓祝即郑即楚，郑及楚最初均为以太阳神(祝融)为始祖之山东民族，此民族中有太阳崇拜及射日仪式。羿即蒸，祭名，因

行祭仪时使用朱丝。

(3)神话反映当代的世界观与人生观。神话与仪式为齐下之双管以促进社会之稳定;其中神话的主要作用即为备就对于世界万物秩序之解释与人事制度之解释,说明个人在宇宙中之地位与在人事中之地位。对世界万物应当如何的说明,为世界观的反映;对人事制度应当如何的说明,如人生观或价值观的反映。[52]

中国创世神话所反映的宇宙观,显然是战国到汉华北汉人支配思想的代表。世界的原始为混沌的一团,混沌中产生阴阳的对立,造成天地的分割,与阴阳二始祖的出现,继而有始祖化生万物的信仰。这种传说,清楚地反映战国时代的老庄哲学与汉代《周易》与《淮南子》所表现的宇宙论。

《老子》四十二章:

道生一、一生二、二生三、三生万物,万物负阴而抱阳,冲气以为和。

《易·系辞》:

易有太极、是生两仪,两仪生四象、四象生八卦。

《吕氏春秋·大乐》:

万物所出,造于太一,化于阴阳。

冯友兰《中国哲学史》[52]云:

讲《周易》者之宇宙论，系以个人生命之来源为根据，而类推及其他事物之来源。《易·系辞》云："天地絪缊、万物化醇，男女构精，万物化生"。男女交合而生人，故类推而以为宇宙间亦有二性，其男性为乾，其女性为坤，而天地乃其具体的代表。

这种"一生二、二生万物"的宇宙观，把天地的生成比做人类的生殖，显然是代表一种植根于华北的农业民族之由来已久的崇拜皇天后土、希冀土地肥腴，一如男女生殖之昌旺的观念。

万物既生，宇宙秩序既立，人对万物的态度随之而确立；人文制度继定，人世秩序也井然有序，人对人生的价值观念也因此有所遵循。在一个世界与人事现象变化无常的世界之内，人类的行为因此得到一个经常不变的原则，供安身立命的准绳。[53]

(4)从神话看当代民族性。功能派的立场，主要是从社会内部看现象；此种方法论的基准，牵涉对于当代社会心理趋势的充分理解[54]。在仪式对于社会的功能一问题上，尤其需要对参加仪式者的动机(motivation)与心理上的满足(satisfaction)的了解[55]，因此神话学者也有注意下意识(subconscious)与隐藏的(latent or implicit)现象的必要，试从表面性的材料掘取个人与民族的基本的心性(basic personality)。[56]这一问题虽为民族学神话学者所必需注意的题目，其在中国创世神话上应如何应用，作者不敢妄谈。

(二)神话与古代的文化社会

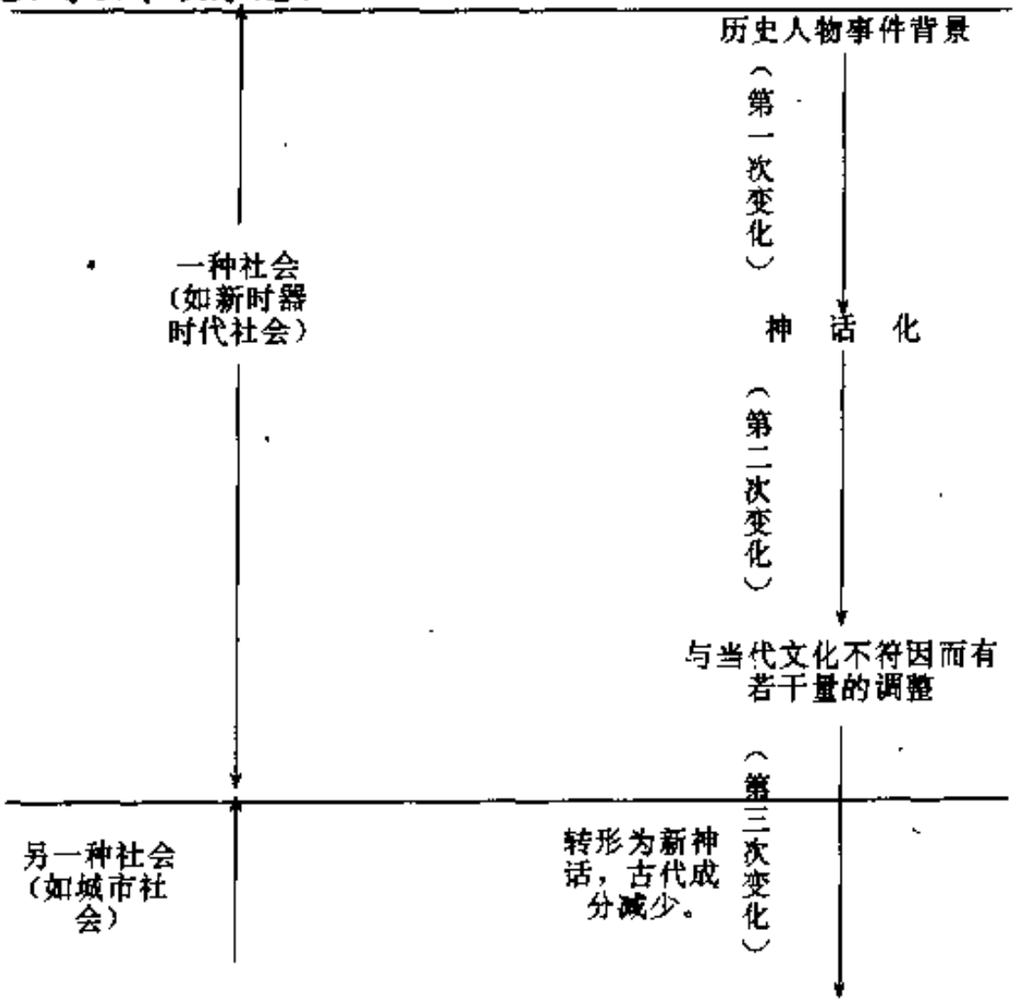
这里所谓"古代"，是指神话材料被搜集纪录的"当代"以

前的时代。神话中所记录的人物事件是不是历史上的人物事件？从神话的背景上可以推测出来多少古代的文化社会？这都是问题。照 L. Raglan 的看法，神话完全是当代社会仪式生活的产物，一般言之与历史无关。一般学者多以为这种说法趋于极端；神话固然是当代生活的反映，但因其起源于古代，所以也应残余一些古代之"当代"的影子，只是经过时间的变化。神话学者的任务，就是在找出这些变化来。Eliade 说[57]：

> 集体的记忆能保持对一件历史事件之回忆到何程度？
>
> （在这一问题上）我们看到一个历史上的人物向一个神话中的英雄的转变。……在史诗上受赞扬的人物之历史性是毫无疑问的，但其历史性并不能长久拮抗"神话化"(mythicization)的侵蚀作用。历史事件之本身，不论如何重要，并不停留在民众的记忆以内，且对历史事件的记忆，除非其历史事件接近一个既有的神话典型，也不能激起诗人的想像力(P. 42)。
>
> 对一个历史事件或是一个真实的人物的记忆，在民众的记忆中最多能维持两三百年，这是因为群众的记忆力难以保持个别的事件与现实的人物。群众记忆力之发生作用的构造不同：范畴而非事件，典型人物(Archetypes)而非历史人物。历史人物因而类化于其神话上的典型（英雄等），而事件则并入神话上动作的诸范畴（与恶魔战争、兄弟为仇等）。假使有些史诗保存可称为"历史的真理"的话，这真理永不会与确定的人物和事件有关，而只是制度、习俗、和风景(P. 43)。

这是神话事件与人物的第一次变化——所谓从历史(或当时的新闻)变为神话:个别转为一般、个性转为典型。但古代确有此类事件、确有此类人物、确有为人物活动与事件发生之背景的"制度、习俗、和风景"[58]。神话形成以后,继续流传;在流传的过程中,此民族之文化逐渐改变,制度日有不同,因此神话所代表的文物制度与流传的当时已有不同(所谓 cultural lag);学者研究神话,常能"复原古史",即能在神话中找出过去生活的痕迹而在当代已不复见者。Spencer 曾详细将北美西南 Navaho 的神话与其现代生活相对照,比较其符合之处与不符之处,并将后者试作历史变化之解释。作者作北美西南 Pueblo 族之史前社会组织复原时,亦能利用不少神话上的资料,将其与考古学的发现与现代民族学的推论互相参照补充,而得一颇为完全之图画[59]。但神话本身也跟着文化变,所能表现的古代文化,通常只能代表一较短的期间;时间越长,新加入的物事越多,而旧有的背景纵不消失亦适应当代的要求而改变。[60]此种变化(亦即与文化变化相应的变化)可称之为神话形成过程中的第二次变化。神话可说经常在作第二次的变化,神话的历史几乎即是第二次变化史。它对神话研究学者的重要性为:古代的文物制度已经消失或变形,但从神话复原古史的可能性很大,因为文化的变化至此只限于量的变更与项目的增减,整个文化形式与内容仍保持在同一个大的范畴之内(如上文所举的 Navaho 与 Pueblo;民族学者之利用神话复原古史亦多限于仅经过第一次与第二次变化的资料)。由此更进一步,神话从一种文化流传到另一种文化,则产生第三次变化。这里所谓文化的"种类",为文化整个性格范畴,如新石器时代之社会,渔猎社会,与城市社会。从一种文化变化到另

一种，所牵涉的文化社会各方面的变化都是大规模的、质的、或中断性的。例如 Redfield 所称从原民社会(folk society)转变到城市社会(urban and peasant society)时引起整个社会道德建筑(moral order)的变化[61]。在此种情形之下，神话之受到绝大影响，可以想见；古代的神话到当时已经完全"过时"，也许仍能继续一个短的时期，但最后的结果是除少数独立的因素能够苟延下去以外，神话的内容、组织方式、与代表的观念，就会遭受种类的或质的改变。因此，从神话复原古史，如限于同一种类的社会期限之内，比较容易；要跑出社会种类的限制以外，从第三次变化以后的神话找第三次变化以前的神话所代表的古代文化，在理论上就相当的困难。总结上面的讨论，可以下表示之：



从中国创世神话所能看到的“古代”，也许能看得较多的是与战国以后的中国社会同一种类的社会（自殷商开始的城市社会；是否可再分为不同的种类，留给中国社会史家去判断）；较早的另一种社会（新石器时代）则恐怕遗留的成分就极为有限。我们且试看从这里能看到多少“古代”的文化社会，再来判断这“古代”社会的性质。

中国创世神话给我们的第一个印象，就是它从开始一直代表一种北方内陆民族的神话，其中天地想像为混沌的一片，“日月星表”在西北，“百川水潦”在东南，天为沉甸甸的一片压在地上，用四根柱子撑住，那些印象都不是南方或海滨的民族所想像得出来的。从考古的材料，我们知道，用柱撑顶的帐篷式的地上或半地下式建筑在中国北方是先殷的建筑。殷代虽还盛行，但茅茨土阶的明堂太室已经出现。我们或许可以推测，中国的创世神话是北方的汉人逐渐完成的，其若干成分之起源或许始于先殷。甚至其中的洪水故事，在古代气候湿暖的华北[62]，也未必一定是外来的成分。

另一值得注意之点，为中国创世神话富有强烈的农业民族的色彩。对男女性的生殖力的注意及太阳崇拜，固然不是农业民族所仅有的特征，却是农业民族常有的特征。农业从新石器时代起一直到现代在华北一直在生业中占支配的地位，因此创世神话中农业色彩之浓厚，也许不限于代表战国与汉的当代。二始祖神话及射日神话在黄河流域及其以南的农业民族中广见而在北方的渔猎民族中不行，亦是此种一生二及崇日观念反映农业上的需求之一旁证。秦汉之有祭日与祭社稷，见于正史《汉书·郊祀志》。农神之祭，可无疑上溯到新石器时代，新石器时代之仪式性的遗留可为铁证[63]，不但是“想当然

耳”。太阳崇拜可以上溯到多早，则是个待研的问题。齐人有祀日，杉木与御手洗二氏[64]引征备详。此外，《太平寰宇记》卷二十登州文登县条：

> 石桥海神。在县南六十里，县北百里，县东百八十里，三面俱至于海。县东北海中有秦始皇石桥。伏琛《齐记》：“始皇造桥欲渡海观日出处，海神为之驱石竖柱。始皇感其惠，通敬于神，求与相见。神曰：我丑，莫图我形，当与帝会。始皇从石桥入海四十里与神相见。帝左右有巧者，潜以足画神形。神怒曰：帝负约，可速去。始皇转马，马之前脚犹立，后脚随崩，仅得登岸。”今验成山东入海道可广二十步，时有竖石，往往相望，似桥柱状。海中又有石桥柱二所，乍出乍入，俗云汉武帝所作也。

又：

> 之罘山在县西北百九十里。……其山在海中，山东南海水中有叠石，俗传云武帝造桥。

这里所称石桥柱，或是列石(alignment)的遗存，所谓秦皇汉武之迹，当出于后人附会(秦始皇左右以足画海神像事，又见唐张彦远《历代名画记》卷四注引《三齐记》。列石之为与太阳崇拜有关之遗迹，为学者之定论。其时代在考古学上的扣合，现在还不能决定。

至于传说中的古代农业社会的文物制度，如篇首所引，有许多与当代的制度实际相冲突。也许这只是当代一种政治理

想的反映(如《老子》),但也许根据了不无历史的真实性的当代若干传说。关于神农氏"耕而作陶"的生活,"交易而退,各得其所"式之自给自足的村落社会,及从此种社会到"内行刀锯,外用甲兵"的黄帝社会的演变的说法,可能均代表从新石器时代流传下来的神话传说的片鳞的遗存,与前述我们对远古史的一般知识,颇相符合;对古代"知母不知父"的信仰,也见于七八处以上的纪录,似乎是秦汉时代颇为流行的传说。这是否代表古代母系社会的遗痕,与可以追溯到如何之古,都是有趣的问题。

作者对中国古代神话得一整个之印象:最初似只有各族始祖诞生神话(如玄鸟生商、姜嫄履大人迹生后稷之类)——或为"图腾"神话,与各种祭祀有关之神话,与外国民族接触之传说与异族之神,以及零星片断的对古代生活之回忆。这类神话中所能研究的古代文化社会材料可能较多较实,因这些涉及社会意识之变化者较少。宇宙观神话之出现,或为时较晚,也许主要与当代的一统局面与哲学思潮相配合,其所代表的古代文化社会生活的痕迹也就较少,较难追寻。换言之,中国创世神话之前述十单位中所能复原的"古代"文化社会现象,恐怕是微乎其微。上面随手指出的少数几点,也许已免不了捕风捉影之嫌。

五　结　　论

若干细心的读者,也许会惊讶:本文到现在还没给神话下过定义。有的或许更要抗议:一般所说的"神话"与"传说"二个不同的范畴在本文中混淆在一起。对这些,作者都没有辩护:

定义之下与不下，是个需要与不需要的问题；神话与传说二范畴的成立与否，是一个意见上的问题。本文的对象，不是神话学而是神话材料运用的方法论及其例证。凡是一民族中根据古代的典型人物事件的"史实"，解释当代的制度，表露人生的理想的故事，为该民族的成员所坚信，并为其行为之根据，但为较进步的它人（如我们社会中的科学家）所否定而不信者，都是神话的材料。[65]凡是神话的材料，都可以用本文所提议的一套程序加以整理分析比较以作古史的研究：(1)分析为单位；(2)作历史研究（神话史与民族史）；(3)作功能研究（当代与古代）。三方面的人手途径是齐头并进互相发明的三组工具，与研究古史的其它工具（考古学、比较民族学、比较语言学、历史学）也必须同时并进，因为我们研究的对象是古代的文化社会，而神话只是文化的一部分。

本文以中国的创世神话为例，试为研究方法与人手方式的说明。因作者对中国古史的了解有限，本文的研究只能说是一个极其初步的尝试。我们把创世神话区分为单位，追溯其历史，推测文化的接触，并看出中国古代创世神话主要是当代（战国到汉）文化社会的反映，所包括的古代（战国以前）文化生活资料极为有限。中国古代神话资料有待研究者尚多，作者希望本文的例子能引起同工学者试用本文方法对中国古代神话资料作更多较详密的研究的兴趣。

（1959 年 4 月初稿）

注释：

〔1〕玄珠《中国神话研究 ABC》（上册）第 29 页，世界书局 1928 年，上海。

〔2〕CHASE, RICHARD. Quest for Myth. Baton Ronge, Louiana State University Press. 1949.

〔3〕HASSAN, IHAB H. Towards a Method in Myth. Journal of American Folklore 65:205. 1952.

〔4〕LEVI-STRAUSS, CLAUDE. The Structural Study of Myth. Journal of American Folklore 68:428. 1955

〔5〕CAMPBELL. JOSEPH. The Hero with a Thousand Faces. New York, Pantheon Books. 1949.

〔6〕TOYNBEE, ARNOLD J. A Study of History (Abridgement of volumes I-VI, by D. C. Somervell). New York and London, Oxford University Press. 1947.

〔7〕同注〔3〕第 208 页.

〔8〕HYMES, DELL H, and IRVING WASSERMAN. On the Nature of Myth: An Analysis of Some Recent Criticism. American Anthropologist 55:460. 1953.

〔9〕THOMPSON, STITH. Advances in Folklore Studies. In: Anthropology Today (A. L. Kroeber, ed.) The University of Chicago Press. 594; Motif-Index of folk-Literature. Indiana University Studies. 1946. Bloomington.

〔10〕同上，第二种第 415－416 页。

〔11〕同注〔4〕，第 430 页。

〔12〕张光直：On Etic and Emic Categorizations in Archaeology；观《中国新石器时代文化断代》，《中央研究院历史语言研究所集刊》(台北)第 30 本。

〔13〕BREW, J. O. Archaeology of Alkali Ridge, Southeastern Utah. Papers of the Peabody Museum, Harvard University, No. 21. PP. 64, 65. Cambridge. 1946.

〔14〕STEWARD, JULIAN H. Introduction. In: Irrigation Civilizations: A Comparative Study (J. H. Steward ed.) Social Science Monograph 1, P. 3. Pan American Union, Washington. D. C. 1955.

〔15〕PIKE, KENNETH L. Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior, Pt 1. Preliminary Edition. Glendale, Sum-

mer Institute of Linguistics. 1954.

〔16〕张光直《中国新石器时代文化断代》,《中央研究院历史语言研究所集刊》(台北)第 30 本,1958 年。

〔17〕芮逸夫《苗族洪水故事与伏羲女娲的传说》,《中央研究院历史语言研究所人类学集刊》第 1 本第 135—194 页,1938 年长沙。

〔18〕DIXON, ROLAND. Oceanic. In: The Mythology of All Races (L. H. Gray. ed.). P. 93. Boston, M. Jones. HERSKOVITS, M. J. Man and His Works. P. 424。New York, A. A. Knopf.

〔19〕LA BARRE, WESTON Folklore and Psychology. Journal of American Folklore 61:383. 1948.

〔20〕常任侠《沙坪坝出土之石棺画像研究》,《说文月刊》第 1 卷第 10 期第 61—68 页,上海,1939 年。

〔21〕张光直《中国新石器时代文化断代》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第 30 本,又 Prehistoric Settlement and Society in Eastern Asia. 1959.

〔22〕HOLMBERG, UNO Finno-Ugric, Siberian. In: The Mythology of All Races (C. J. A. MacCulloch Ed.) P. 330. Boston, M. Jones. 1927.

〔23〕同上。

〔24〕同上,第 336 页。

〔25〕同上,第 222 页,333 页;又,ALEXANDER, H. B. North American. In: The Mythology of All Races (L. H. Gray ed.). P. 222. Boston, M. Jones. 1916.

〔26〕参见注〔22〕,第 310—311 页,327 页。

〔27〕参见注〔25〕之 Alexander 的著作。

〔28〕ROOTH, ANNA B. The Creation Myths of the North American Indians. Anthropos 52:3/4;506—507. Fribourg. 又 Alexander, H. B. North American. In: The Mythology of All Races. P. 41. Boston, M. Jones. 1916.

〔29〕同注〔28〕Rooth 之著作。

〔30〕同注〔22〕,第 420 页。

〔31〕同注〔28〕Rooth 之著作，第 501 页。

〔32〕李卉《台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说》，《中国民族学报》：171—206，1955 年。

〔33〕同上，第 183 页。

〔34〕同注〔17〕，第 191 页。

〔35〕同注〔32〕，第 193—195 页。

〔36〕闻一多《从人首蛇身像谈到龙与图腾》，《人文科学学报》第 1 卷第 2 期，1942 年，昆明。

〔37〕同注〔32〕。

〔38〕陈奇禄，The Myth of Killing-of-Suns in Southeast Asia. (MS) 1952.

〔39〕徐松石《粤江流域人民史》，第 336 页，上海。

〔40〕岑家梧《贵州仲家作桥的道场与经典》，《边政公论》第 4 卷第 2—3 期，第 13—22 页。

〔41〕杉本直治郎、御手洗胜：《古代中国における太阳说话——特に扶桑传说につし、て》，《民族学研究》，15：3/4. 1951.

〔42〕BIDNEY, DAVID. The Concept of Myth and the Problem of Psychocultural Evolution. American Anthropologist 52: 22—28. 1950.

〔43〕RAGLAN, LORD. The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama. P. 6. London. Methuen.

〔44〕RAGLAN, LORD. Myth and Ritual. Journal of American Folklore 68: 454. 1955.

〔45〕BASCOM, WILLIAM. The Myth-Ritual Theory. Journal of American Folklore 70: 103—114. 1957.

〔46〕BOAS, FRANZ. Tsimshian Mythology. 31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology. P. 393. Smithsonian Institution, Washington. D. C. 1916;

BENEDICT, RUTH. Zuni Mythology. X.ii. Columbia University Contributions to Anthropology 21. 1935;

HALLOWELL, A. IRVING. Myth, Culture and Personality. American Anthropologist 49: 547. 1947;

SPENCER, KATHERINE. Reflection of Social Life in the Navaho Origin Myth. P. 7—8. University of New Mexico Publications in Anthropology 3. 1947;

TITIEV, MISCHA. Folklore as an Expression of Araucanian Culture. Journal of American Folklore 65:371. 1952.

〔47〕HALLOWELL 上引著作第 547 页。

〔48〕MALINOWSKI, B. Argonauts of the Western Pacific. London. 1922;

Culture. In: Encyclopaedia of Social Sciences (E. Seligmann and A. Johnson ed.). P. 640. London. 1931;

Myth in Primitive Psychology. In: Magic, Science, and Religion and Other Essays. P. 101. Garden City. Doubleday & Co. 1954.

〔49〕DURKHEIM, EMILE. The Elementary Forms of the Religious Life (Translated from French by J. W. Swain). P. 83. London, George Allen & Unwin. 1915; BIDNEY, DAVID. 上引书 P. 294, 297.; TITIEV, MISCHA. 上引书 P. 374.

〔50〕CAMPBELL, JOSEPH. The Hero with a Thousand Faces. PP. 382—384. New York, Pantheon Books. 1949.

〔51〕CASSIER, ERNST. Myth of the State. P. 28. New Haven;

HASSAN 上引书 PP. 208—209;

DURKHEIM 上引书 P. 82, P. 101, P. 375;

LAGLAN 上引书 pp. 131—132;

HYMAN, STANLEY E. The Ritual View of Myth and the Mythic. Journal of American Folklore 68:466, 1955;

KLUCKHOHN, CLYDE. Myths and Rituals: A General Theory. PP. 49—57. The Harvard Theological Review 35:45—79, 1942;

ELIADE, MIRCEA. The Myth of the Eternal Return. (Translsted from French by W. R. Trask). PP. 34—35. New York, Pantheon Books. 1954;

LESSA, WILLIAM L., and E. Z. VOGT. Reader in Comparative Religion. Evanston, P. 134. Row, Peterson, & Co. 1958.

〔51〕KLUCKHOHN, CLYDE. Values and Value-Orientations in the Theory of Action. In: Toward a Theory of Action. T. Parsons and E. Shils, ed. Harvard University Press. 1951.

SPENCER, KATHERINE. Mythology and Values: An Analysis of Navaho Chantway Myths. PP. 3—5. Memoris of American Folklore Society 48.

CAMPELL, JOSEPH. The Hero with a Thousand Faces. P. 257. New York, Pantheon Books. 1949;

ELIADE, MIRCEA. The Myth of the Eternal Return. P. 3.

〔52〕冯友兰《中国哲学史》第 131 页，神州国光社 1931 年版，上海。

〔53〕〔55〕KLUCKHOHN 上引书第 68 页，第 58—59 页，1942 年。

〔54〕见注〔3〕，第 208 页。

〔56〕HALLOWELL 上引书第 551—553 页，1947 年；HASSAN 上引书第 212 页，1952 年；KLUCKHOHN 上引书第 58—59 页，1942 年。

〔57〕见 ELIADE 上引书。

〔58〕见注〔18〕引 HERSKOVITS 书第 419 页；注〔46〕引 SPENCER 书第 9 页。

〔59〕张光直：An Analysis of the San Juan Anasazi Social Organization prior to the Great Pueblo Period. Mimeographed copy, Cambridge. 1957;

Study of the Neolithic Social Grouping: Examples from the New World. American Anthropologist 60: 298—334. 1958.

〔60〕见注〔46〕引 BENEDICT 书第 XⅡ—XV 页。

〔61〕REDFIELD, ROBERT. The Primitive World and Its Transformations. Cornell University Press. 1953.

〔62〕蒙文通讲（王树民记）《古代河域气候有如今江域说》，《禹贡》半月刊 1：2：14—15，1934 年，北平；张光直《中国新石器时代文化断代》。

〔63〕KARLGREN, B. Some Fecundity Symbols in Ancient China. Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, No. 2: 1—66, Stockholm. 1930;

Some Ritual Objects of Prehistoric China. Jbem 14: 65—70. 1942;

ANDERSSON, J. G. Researches into the Prehistory of the Chinese. Bul-

letin of the Museum of Far Eastern Antiquities, no. 15, Stockholm. 1943;

张光直: Prehistoric Settlement and Society in Eastern Asia.

〔64〕见注〔41〕。

〔65〕BIDNEY 书，见注〔42〕；HYMES 和 WASSERMAN 的书，见注〔8〕；BAIN, READ. Man, the Myth-maker. The Scientific Monthly 45: 61－69. 1947.

张光直，1954 年台大考古人类学系毕业，到美国哈佛大学人类学系读研究生。毕业后，先在耶鲁大学，后在哈佛大学从事人类学与考古学的教学与研究工作。从 1951 年起，在台湾、北美和法国旧石器时代遗址参加田野考古工作。现任美国哈佛大学人类学系教授、台湾中央研究院、美国科学院及美国文理科学院院士。考古神话学家。有关中国神话的主要论文有：《中国创世神话之分析与古史研究》(1959)、《商周神话之分类》(1962)、《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》(1963)、《论王亥与伊尹的祭日并再论殷商王朝》(1973)、《商周青铜器上的动物纹样》(1981)、《中国古代艺术与政治——续论商周青铜器上的动物纹样》(1983)、《商代的巫与巫术》(1987)、《濮阳三跻与中国古代美术上的人兽母题》(1988)等。以上各文分别收入下列集子：《中国青铜时代》(1983)、《考古学专题六讲》(1986)、《美术、神话与祭祀》(中译本 1988)、《中国青铜时代》(第二集，1990)等。

中国古代宗教与神话考*

○丁　山

由猿到人猿、到人类，向前进步，总因为那个欲望——“生活，多量的生活，更充实更美满的生活”驱遣人类手脑并用地劳作不息，以创造新的环境、新的世界。新的世界，不是一手一足一蹴而成的，真是历一境遭遇一境的磨折，过一程又遭逢一程的困难，从磨折困难中认识了环境所发生的阻力，再用智慧克服其障碍，慢慢的由两手劳作发展到今日科学的文明，所有今日的文明，都经过了千锤百炼的挫折而后才能成功。为充实自己生活而劳作，劳作的过程，因为对客观环境认识不清而遇

---

* 本文为《中国古代宗教与神话考》（丁山著，龙门联合书局1961年版）的总结部分。有删节。该书目次如下：卷头语，自古代祭典说起，后稷与神农，后土为社，社稷五祀，月神与日神，四方之神与风神，五祀与五工正，五行思想之唯物辩证观，帝五丰臣与四中星，方帝与方望，天体，帝与上帝，天命论与皇、帝、王、霸之古史退化观，洪水传说，史官与史料，尧与舜，尧舜禅让即春归夏至寓言，颛顼与祝融，帝喾也是夔，帝辛与八元八恺，高阳与商祖汤，大皞与青阳，少皞与熙，炎帝与蚩尤，炎帝与山岳，黄帝，观象制物的文化史观，五帝系统说三元，三皇说之成立，史前神话人物世系多出商周祭典，祭典分论，自祭品中观察商周农产之一斑，神话观之夏、商、周、秦建国前的先王世系，总结。计52万字。

到阻力。现代人会深自反省知识不足，而在古人往往认为“道高一尺，魔高一丈”，是有魔鬼从中作祟，有意迫害人们的劳作，限制人们的生活的。天有不测的风云，地有不测的水旱，草木有时而繁荣，有时而枯萎。即在人类本身，也有生、老、病、死的苦痛，照现代的科学分析，那都是量变到质，新陈代谢的自然规律，毫不足异；但蒙昧时代的古人，不明此理，一遇到变出非常的现象，始则惊奇，继则恐惧，终则乞灵于鬼神，便产生种种妖魔鬼怪的崇拜。再加上狡黠之徒，要利用人类恐怖的情绪，造成他个人的富裕生活，又无中生有地夸大其事；于是祈福禳灾，祷于神祇，由一群活的“魔鬼”创造各种原始宗教出来。人死为鬼，树久有灵，顽石能言，风雨有主，越是蒙昧时代，越有无物不神无鬼不灵的泛神信仰。《礼记·祭法》说得好：“有天下者祭百神，诸侯在其地则祭之，亡其地则不祭。大凡生于天地之间者皆曰命，其万物死皆曰折，人死曰鬼，此五代之所不变也。”因为生者为命，死则为鬼为折，成千古不变灵魂不灭的谬论，于是古代的巫祝和后世的僧道，便俨然为千古不变的鬼神代表。鬼神代表，秦汉之间尤其盛行，如《史记·封禅书》所云：

> 秦并天下，令祠官所常奉天地、名山、大川、鬼神可得而序也。……名山五，大川祠二，……小山川亦皆岁祷赛，泮溺祠，礼不必同。而雍有日、月、参、辰、南北斗、荧惑，太白、岁星、填星、二十八宿、风伯、雨师、四海、九皇（按今本讹九臣）、六十四民（今本脱六字）、诸布、诸严、诸述之属百有余庙。西亦有数十祠。于湖有周天子祠。于下邽有天神。滈有昭明、天子辟池。于社亳有三社主之祠、寿星

祠；而雍管庙亦有杜主。……其在秦中最小鬼之神者，各以岁时奉祠。唯雍四畤，上帝为尊。……

汉兴，……高祖……下诏曰，吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭，及山川诸神当祠者，各以其时，礼祠之如故。后四岁，天下大定，……令祝官立蚩尤之祠于长安。长安置祠祝官女巫。其梁巫祠天地、天社、天水、房中、堂上之属。晋巫祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫族人、先炊之属。秦巫祠社主、巫保、族累之属。荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之属。九天巫祠九天，皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山秦中，(即秦仲)……各有时月。其后二岁，……令郡国县立灵星祠。……十年春，有司请令县常以春三月及时腊祀社稷以羊豕，民里社各自财以祠。制曰，可。

叠床架屋的祠祀天、地、山、川、日、月、星、辰、风、雨、社稷诸神，骤数之，不下二三百种，所谓"荆人鬼，越人禨"，也比不上秦汉间大封建主们的迷信程度。上有好者，下必甚焉；因此之故，人们靡神不宗，除了祖先以外也就不能建立一种有中心信仰的宗教。尤其是"天子祭天，诸侯祭土"的学说完成，上帝成为大封建主的私人宗教，不许臣民僭祀，无形中好像将天主教所崇拜全知全能的耶和华上帝予以有力的限制，中国人的信仰，遂由无中心的泛神发展到无神。因此，封建社会前期巫祝们所伪造的宗教神话用以愚弄大封建主的工具，大封建主们又欲用以愚弄小百姓，所谓"神道设教"的政治，在中国总行不通，想不到由慎终追远的思想所造成的祖先崇拜居然根深蒂固蔓衍成为一种特殊宗教。换言之"狭爱"的孝道维系了中

国人的家族观念，它使中国社会长期的回旋于封建的阶段。从宗教意义上说，总之沉迷在虚无缥缈的上帝怀抱中而求死后灵魂的安慰和享乐，总算是比较些微的进步。

孝，初只限于对先人的行为，所谓生养死葬都要能尽其礼。等到周公尊祖配天，初将祖先的魂灵比于天神，当然诸侯祭地也将祖先的魂灵比于地神，士大夫也可将其祖先的魂灵比于星辰风雨之神；于是鬼魂与神祇逐渐合为一体。反过来说，古代人都是泛神教，泛神之中比较崇大的如天、地、日、月、风、雨、图腾之类，他们认为都是人类生命的源泉，也是人类生命的保护者。《礼记·中庸》所谓"天命之谓性"，就是这样比较原始的解释。从"万物本乎天，人本乎祖"，与"天地之祭、宗庙之事，伦也；社稷山川之事、鬼神之祭，体也"一套"天人一体"的理论看，天地社稷山川之神实与祖先同体，因将这类自然界一切神祇，尊若圣王、亲若先祖；于是国之典祀，禘、郊、祖、宗、报的大神，历时既久，也都递演为人类的祖先，误会为古代的圣王。始则见于列国祀典，继则传为故事，到了晚周史学家纂辑世本，牒为帝系，谱为王侯大夫，硬将列国所祭的古代自然界神祇一律纂次于先公先王之前。于是夏、殷、周、秦诸国的先祖反降于神祇之下，不若黄帝、炎帝、太皞、少皞、高阳、高辛、帝尧、帝舜一类神明的显赫，构成了中国上古之世神不神、人不人的五帝世系。这个五帝世系，从春秋时代的祭典与训语一类神话载记看，在孔子以前，似已完成其基础；故孔墨之徒一追溯中国文物的来原，"言必称尧舜"。但是，由荆楚介绍进来的"宇宙本体论"探源文化的来原，总是追本穷源到天地开辟之初，同时阴阳家根据日月运行五星冲会的数字，互相乘除，计算天地开辟应在二百七十万年以上；而历史上所传说的黄

帝、尧舜距离孔墨时代不过几千年，感觉到人类文化的年代太微渺了，赶快在五帝之上，加上燧人、有巢、伏牺一节。于是五帝之前，又演出来三皇世系。后有三王五霸，前有三皇五帝；这套三五代兴的思想，正发源于晚周之世士大夫们"慎终追远"与"报本反始"的理论，也正发源于"孝道"，孝的作用，不但妨碍中国社会的发展，而且影响史前神话的体系。那个时候中国是"宗法社会"，观夫先秦以前的帝系与王侯大夫谱，固不出宗法范围，而反观秦汉以后的帝王家谱与夫一般族谱，也何尝跳出尊祖的祭典。换言之，祖有功而宗有德，是后世"正史"的类型，也是史前神话的本质。所以研究商、周两王朝的宗教内容，不但要注意《周语》上所谓"昔夏之兴也，融降于崇山，其亡也，回录信于聆隧；商之兴也，梼杌次于丕山，其亡也，夷羊在牧；周之兴也，鸑鷟鸣于岐山，其衰也，杜伯射王于鄗"这类痕迹显著的神话，尤其要注意《周语下》所谓"玄王勤商，十有四世而兴；后稷勤周，十有五世而兴"这套十四世、十五世的先公先王世系。这套世系，所表现的才是他们民族信仰的本质，也反映出各民族宗教的真相来。商、周两王朝的宗教，尽管是泛神，而其类别不出《周官·大宗伯》所谓"掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼"，——天神有上帝、日、月、星、辰、风伯、雨师等，地祇有后土、后稷、名山、大川及五行之官等，人鬼则限于先公、公王及有功烈于国家的名臣等。周代文献称为"三事大夫"的三事，即指这"天神、地祇、人鬼"之事。

按照宗教发展的通例说，上古之人，知母不知父的时代崇拜地祇；等到父权发达了，才崇拜天神。但由尊祖配天的思想看，人鬼之崇拜，也应在天神之前。现在试再进一步论人鬼与地祇谁是最先出现的。昔者沈兼士先生尝作《鬼字原始意义之

试探》以抉其底蕴，曰：

人死为鬼，虽为一般的传统解释，似非其原始意义，鬼之原始意义，疑为古人一种类人之动物，其后鬼神妖怪之义，均由此概念引伸发展。

《说文》："鬼，人所归为鬼，从人，象鬼头，从厶。由，鬼头也，象形。畏，恶也，鬼头而虎爪，可畏也。禺，母猴属，头似鬼，从由，从内。"按：鬼字，据卜辞及金文，其形原应作㔾，象其全身，非从人也。许说字义，固不免蔽于后起之训，然其解鬼、畏、禺三字之形，犹能注意于三者间固有连锁性，而指示后来研究者一线光明之途径。兹就鄙见，分条述之：(1)禺与鬼，——《孟子·梁惠王》："始作俑者其无后乎，为其象人而用之也。"赵注，"俑，偶人，用之送死"。《史记·殷本纪》："帝武乙无道，为偶人，谓之天神。"索隐，"偶音寓，亦如字。"正义云，"偶，对也，以土木为人，对象于人形也"。按：偶，受义于禺；木人，语又称为傀儡，字亦作魁櫑，即鬼之复音连语。《续汉书·五行志》注引《风俗通》："灵帝时京师宾婚嘉会，皆作魁櫑，酒酣之后，续以挽歌。魁櫑，丧家之乐；挽歌，执绋相偶和之者。《通典》四六乐六："窟礧子，亦曰魁礧子，作偶人以戏，善歌舞，本丧乐也，汉末，始用之于嘉礼。"然则偶也，禺也，傀儡也，鬼也，盖皆同一义类之异语耳。(2)鬼与畏，——《庄子·天地篇》"门无鬼"，《释文》："司马本鬼作畏"，《毛诗》卷耳，"我马虺隤"，三家虺作瘣，《释文》引说文作瘣。金文小盂鼎"伐鬽方"，梁伯戈"鬽方蛮"，皆以畏为鬼。(3)畏与禺，——《广雅·释丘》："隅，隈也。"《魏都赋》："考之四

隈”，注：“隈，犹隅也。”是隈、隅亦一语之转，故屈原《天问》曰，“隈隅多有”，以畏禺连文。

次从与鬼字有关之诸形声字观察其主要之意义。(甲)从鬼形之字，如：(1)魁，《说文》云：“厉鬼也”。《山海经·西山经》：“刚山……是多神魁，其状人面兽身，一手一足，其音如钦。”郭注：“魁亦魑魅之类也，……或作傀。”(2)魑，扬雄《甘泉赋》，“捎夔魖而捩猛狂”，《说文》：“夔，神魖也，如龙，一足，从夂，象有角。”按：魖即夔也，韦昭《国语·鲁语》注：“越人谓之山缲，或作猱，窫阳有之，人面，猴身，能言。”(3)彪，《左传》文公十八年：“投诸四裔，以御魑魅。”服虔注，“魅，人面兽身而四足，好惑人，山林异气所生，为人害。”又，宣公三年，“昔夏之方有德也，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅罔两，莫能逢之。”盖上古异类怪物为害于人者甚夥，夏禹铸鼎以象其形，使入之入山林川泽者知所防御。《说文》，“彪，或从未声”。作魅。(4)醜，《说文》)“可恶也，从鬼，酉声。”按：鬼为禺属之兽，其状丑恶，故丑从鬼。又按：卜辞有  字，郭沫若《通纂考释》四九八片释为魁，云，“系象人戴面具之形，《周官·夏官》方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，郑注云，如今魁头也。《说文》颠，醜也，今逐疫有颠头。魁、颠，均为后起之形声字。得此，知魁头之俗，实自殷代以来矣。”按皮魁之制，其始必有所仿相，疑古代魁人至醜，后世仿其形为面具以逐疫耳。魁之与鬼，疑亦转语也。(乙)从鬼声之字，若，瘣，《说文》：“病也，诗曰，譬彼瘣木”，今文《毛诗·小弁》作坏木。《说文》：“傀，伟也。魁，羹枓也。”《大戴礼·官人》，“畸鬼者不仁”，《荀子·修

身篇》作"倚魁"，杨注，"倚，奇也，魁，大也；谓偏僻狂怪"。嵬，《说文》："高不平也"，《荀子·正论》"夫是之谓嵬说"，注，"狂怪之说"；是嵬又与怪谊通矣。(丙)《方言一》："虔，儇，慧也，楚或谓之謻，自关而东，赵魏之间谓之黠，或谓之鬼"，按皆转语也。其语又转为诡、为谲、为怪，今俗通谓之坏，或谓之乖；复音连语则为诡随。《诗·民劳》"无纵诡随"，王引之《经义述闻》云，"诡随，谓谲诈谩欺之人也。"

按：鬼本禺属之兽，狖猴、猩猩，性灵敏，善效人动作，故其后用为凡便捷之称。盖自其形状之奇特引伸之，则为傀、为伟；自其性质之黠巧引伸之，则为诡、为谲。……《楚辞·九歌》有"山鬼"，王逸注引《庄子·达生》"山有夔"为证，其所谓鬼，犹是初义。(详见北京大学《国学季刊》五卷三号；英文译本见辅仁大学《华裔杂志》。)

熟味以土之言，固以禺、鬼古本一字，起三代人而问之，必不能易此说。山鬼，《庄子》作"山有夔"，夔即夔之或体，甲骨文称为"高祖夔"，夔固殷商王朝之山鬼也。禺、禹古字通用，"禹平水土，主名山川"，禹固夏后氏山鬼也。周人祖后稷，"稷"，《说文》古文作穄，从禾、从畟，畟与甲骨文所见鬼方之鬼同构，是稷为禾神，亦周人之山鬼也。三代不同礼而王，而其民族原始宗教均以山鬼为大神，足徵"人死曰鬼"之说，亦自山魈之怪演来。《礼记·表记》说：

夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉；先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后

赏，尊而不亲；其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉；其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝，利而巧，文而不慙，贼而蔽。

此语正与《论语·雍也》所谓"质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子"的语气相合。盖"夏道尊命"即"质胜文"，"殷人尊神"即"文胜质"；唯"周人尊礼尚施"，近于"文质彬彬"。换言之，夏后氏之民"乔而野"，似乎不知有鬼神；殷民"荡而不静"，似乎过分的恐惧鬼神；周人"文而不慙"，似乎知道鬼神是"莫须有"，还是很巧妙的"事鬼敬神"以蒙蔽一群百姓。三代之世，宗教的发展，虽是如此，然而民族宗神，都自山鬼祭起，足证山魈野魅一般地神的信仰，确先"人死曰鬼"灵魂之说而存在。据沈先生说，山魈即夔，夔即母猴，那末，商人以"夔"为高祖，也即以母猴为始祖，何其密合达尔文物种原始所谓人自猩猿变来科学研究的结论！岂公元前十五世纪以前，中国宗教家即已发现"猿到人"的进化史，所以夏人尊"禹"（即禹）、商人尊"夔"、周人尊"稷"（即稷），一致的崇拜猩猿图腾以为民族宗神，而以建立宗法的教典？这是值得我们深思的问题。

确定了山魈先人鬼而出现的事实，当然，中国古代宗教的发展，也可论定是先祭地祇，后祭人鬼，然后才祭天神。《周官》书里，涉及祭典，往往是首"祀天神"，次"祭地祇"，次"享人鬼"，且以天神高于一切；这就显示宗教仪典到了周代即已发展到成熟阶段了。所以《荀子·天论》直接戳穿宗教的内幕是"君子以为文，而百姓以为神"。神，在古代，不一定永久的走运，旱而求雨，雨而求启，生而望天，死而归地，总是跟着人群的祸福而随时祈禳的。广义言之，山居者祭山，海居者祭海，城

居者祭城隍，乡居者祭土地，木石工人祭鲁班，蚕织工人祭嫘祖；神的重要性也跟着人类生产技术而转移，没有一成不变的。再广义言之，同此山魈，夏后氏名禹（即禺），商人名夔，周人名后稷。同此稷神，夏以前祭烈山氏子柱，商以后祭弃，战国以后祭神农，汉以后祭"灵星"。所有的神灵，或因时代而异名，或因民族而异号，《左传》所谓"鬼神非其族类，不歆其祀"，就是说宗教有民族性，不仅如王制说"天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀"，鬼神也有严格的阶级性而已也。尽管宗教背景，有如许的变化，但变来变去，总不出天、帝、日、月、星、辰、风、雨、雷、电一类的天空之神，后土、后稷、山川、草木、鸟兽一类的自然之神，加上统治阶级的先公先王及有功烈的臣仆等一类人鬼。古代宗教虽属泛神，神的类别总不出天、地、人三界，亦即秦博士所谓天皇、地皇、泰皇。

代表人鬼的泰皇，以民族图腾为原始。图腾的演变，到后来即成为民族的始祖，夏后氏祖禹，商人祖夔，周人祖魏（即稷），姜姓祖"以羊祈山"之岳，嬴夷、刘累之祖"豢龙"，大皞之族姓风氏，罗、黄诸族姓熊氏，防风之族姓来氏，邾、莒诸族姓嫘氏，都是取名于动植物之神。换言之，图腾神之变化，也有演成民族的种姓者，因此，又产生"天子建德，因生以赐姓"（见隐公八年《左传》）的制度。周人姓姬，取象月母，夏后姓姒，取象"蛇身自环"，都有形迹可考。只有商人姓子，子篆作㞢，不知何象。意者，子在卜辞、金文里通常用为巳字，巳、以古字通用，子仍读为姒，商人本与夏后氏同宗，其写法的不同，犹山魈之夏名为禺（即禹）而商名为夔，实则一物，或语言有古今之变耳。

代表地神的地皇，因为方俗殊语，与夫古今语文之变，其名词变化极多。举其要者，如夏曰后土，商曰亳土、邦土，周曰

922

亳社、周社，秦曰杜主，蜀曰杜宇，此所谓"后土曰社"也。社为神丛，古亦谓之"丛社"。由丛社之名，演化为崇伯鲧、为从渊、为骸、为凶，此所谓"舜放四凶"也。由从渊音讹崇山，字讹为羽山，此所谓"殛鲧于羽山"也。然蜀人之称"杜主"为"丛帝"，亦自丛社之词出。因"地道曰方"，社又名为方社。方社者，东社、南社、西社、北社也。甲骨文称四方之神，"东方曰析，南方曰𣪊，西方曰彝，北方曰歊"，或总名为"方帝"，《华阳国志》字又讹为"望帝"；于是《礼记·祭法》有"四坎坛，祭四方"，《公羊传》有"天子有方望之事无所不通"之说。因为祭四方于社墉，总后土与四方之社，名为五土；于是《左传》又有"社稷五祀，是尊是奉"之说，而又演出来"五行之官"。五行之官，"木正曰句芒，火正祝融，土正曰后土，金正曰蓐收，水正曰玄冥"，实即"五工正"，所谓"地有五行，所以生殖也"。生殖大神，夏祭女娲，商祭简狄，周祭姜嫄，她们宜是原始的地母神（即后土），也即汉以后所谓"社母"。可是，社会中心转入男权之后，又配合了一套男性社神，有所谓"禹死为社"，在殷商先王世系里又演出来相土其人，在周人神话里又演出来烈山氏之于柱（即杜主），于是乎有"社公"。以前中国有井水处必有后土祠，后土祠里，总是左社公、右社母，合称为"二老"；这"二老"才是中国有宗教以来的主神。实则二老中的"社母"是原始的"后土"；"社公"是农神"后稷"；后土祠，宜名为"社稷祠"，这"二老"也，才是有史以前中国农业生产的社会信仰之中心。假定允许我杜撰个新名词来概括这种信仰的中心，这才是过去数千年中国宗教的本质，谓之"神农教"可也。换言之，中国宗教本质，自古，与农业生产相结合，虽属落伍的思想，却是纯洁的信仰，原不涉地狱天堂那套迷糊人类的怪诞之言；较之其他唯心论的

宗教，还不失其一点“利用厚生”的价值。

山川之神，在古代的中国人心目中，也很崇重。三代的图腾，都从山魈演化为“禹平水土，主名山川”，在晚周载记里或称为俞儿，或称为柏杼，或称为毁隃，多列入先王的世系中。只有山岳配天之岳，由太岳到四岳、到五岳，虽至秦汉以后，尚列于“大子祭天下名山”的祀典。山岳之祭，也是亘古不衰。所可注意者，春秋时代，印度婆罗门教的经典已假道荆楚输入中国，同时，秦起西戎，也将印度须弥山王神话由西域输入中土；于是“五岳”之外，又盛传昆仑山神话。燕齐的方士们，从而演出来海上三山的神秘故事。秦汉以后，从昆仑山与海上神山的崇拜，更正式产生出中国所特有“道教”。道教以“无为”为体，虽本于老庄，而以神仙为用，则蜕于婆罗门教。这就变了“山高而不崩则祈羊至”的祭山本质；而《管子·封禅篇》的理论，实发其端。

河流本是人类生活的源泉，忽而泛滥，忽而涸竭，都会直接影响人类的生活，因此，崇拜河神，必是古代大典之一，决不会如《礼记》言“五岳视三公，四渎视诸侯”，降河神于山神之下一等。试观甲骨文云：

成，卜，宾，贞：秉东三岳、河，𡆥。（前，7，5，2。）

祭已贞：既𡆥于河、五岳。（佚存，146。）

卜，令𠂤舞河眔岳。（粹编，51。）

祭已卜，巫罗社、河、岳。（粹编，56。）

在殷商王朝固以河、岳两神并尊，即在宗周初叶，如《周颂·时迈》云，“怀柔百神，及河乔岳”，也未尝轻视河神。河神，

《纪年》与《穆天子传》都称为"河伯"，宜是男性，唯《楚辞·九歌》则称湘水之神为"湘夫人"，汉魏以后，也有人以洛水之神名宓妃(详《文选·洛神赋》注)；是晚周以来，乃渐有水神为女性之说。看来，这或者由于"辛丑卜，于河妾。"(后，上，6，3。)在殷商王朝即有河伯之妻名为"河妾"之说，每条河流都造出男女两性，到了战国，遂专祭女性河神。因为封建社会，女卑于男，所以汉以后即降四渎祭典于五岳之下。然而由《公羊传》说"三望者何？望祭太山、河、海"考之，河神终是古代的大祀。

中国人开口就说"四海之内"，四海的神名，《庄子》书里传出"南海之帝为儵、北海之帝为忽"，又有"北海若"，《山海经》里又传出东海为禺虢、北海为禺彊，又有炎帝少女女娃溺于东海为精卫。古籍里很少见到西海之神的姓名；这当然由于商人居山东半岛，面临东海、北海(即渤海)，楚人居长江，地近南海，而西海为中国人足迹所罕至，所以其名不彰。东海、南海，虽各有神，见于《殷本纪》者则均不若北海之尊。《殷本纪》所谓昌若，即"北海若"，亦即甲骨文所常见的止若。曹圉，即禺彊，亦即甲骨文所常见的王吴，这在本书中我都已略为疏证了。北海，古人亦谓之"玄冥"。玄冥，《左传》有时说是少皞氏子该，有时说是金天氏裔子昧。"昧"当为"沐"，即《庄子》所谓"北海帝忽"，"该"当为"亥"，即《纪年》所谓"殷王之亥"。殷商王朝何为而祭出这一大堆的北海之神来，其事今不可解。海为众水所归，到了周代即将北海的雅名"玄冥"定为"水正"，祀于社壝，以凑合"社稷五祀"的北方之神，那就于古无徵了。因为"北方曰歊"，见于甲骨文。歊，《大荒经》作狄，音之误也，《左传》作"金天氏"，《吕览》作"阴康氏"，亦皆歊之音转，至《书·尧典》讹为"厥民隩"，则与"大雾"无别了(奥、雾亦古今字)。总而言

之，方社之北，在商曰"歊"，在周曰"水正"、曰"玄冥"。"玄冥"即金天氏，也即是北海之神。

因为田猎者烈山泽而焚之，到了农业生产时代还是需要秉畀炎火，以除虫害，所以"社稷五祀"必祭火神。殷商王朝所祭火神非一，有"自火"，有"五火"，以方位言，则有"南正兮"与"南方曰𤇾"等。"南正兮"之兮，在甲骨文里有时从火作𤇾，"𤇾"，至周代便字讹"火正犁"，而𤇾在甲骨文里从火、从大、从北，作  ，至周讹为炎帝或赤帝；于是春秋时代便盛传"炎帝为火师"之说。因为《郑语》有云，"黎为高辛氏火正，以淳耀敦大天明地德，光照四海，故命之曰祝融"，五月的火风，春秋时代又谓之"融风"（见昭公十八年，《左传》），于炎帝之外又演化出另一个火神祝融来。祝融本来是"南正"，《楚语》别为南正重、火正黎二人，已是微误了，到了《史记·太史公自序》里迳因南正重而改火正为"北正黎"，那就大错而特错了。细按甲骨文的"𠂤兮"连文，兮该读为曦，𠂤兮者，晓日之神也。𠂤则城墉本字，𠂤乳为陆鲧、为祝融，祝融宜是中国最古的城隍之神。郑国火灾，"使禳火于玄冥回禄，祈于四墉"（昭公十八年，《左传》）。这个四墉，才是祝融的原始神格。祝融之为火神，殆是周人传说之误。自屈原远游始以祝融配合炎神，《吕氏春秋》的十二纪正式以祝融配享炎帝于明堂，从此火神为祝融所专享，渐忘却"南正兮"的祀典。而"南方曰𤇾"，也为炎帝所替代，世人更不知南社所祭初为何神了。

甲骨文"东方曰析"，《礼记·祭法》讹为"泰折"，云，"瘗埋于泰折，祭地也。"析演为地神的别名，这决不是后儒所能想见的。"析"本象以斧斫木形，正是木匠的正行，因此，《左传》有时称为"木工正"，或省称为"木正"。木正为什么又名句芒？按：

句芒之神，据《墨子》传说，象是玄鸟。《月令》"仲春之月，玄鸟至，以太牢祠于高禖。"高禖、句芒，正是一声之转；句芒，当是高禖的方俗殊语，似不能以"句者毕出，萌者尽达"(《月令》语)解之。高禖，犹言"高祖母"，甲骨文所谓"高妣"是也。"高妣"为什么又名为析？在古籍里很难寻个解释的桥梁，只有战国初年"鄀侯少子析乙作皇妣宝君中妃殷"(见《两周金文辞大系考释》一七三页)所见的析乙，可能做个注脚。析乙之乙，《说文》字亦作乞，云，"燕燕，乙鸟也，齐鲁谓之乙，取其鸣自呼。"燕、乞，一声之转，乞固当是春神。《尔雅·释虫》"蜚蠊，蜕蝉"，郭注"蜕蝉也，俗呼蜻蜻。"郝氏《义疏》曰："诗之螽斯、斯螽，毛传并云蚣蝑，是一物也。斯与蜚，声义同，《释文》，蜚亦作蜚，或体字也。陆机诗疏云，螽斯，幽州人谓春箕，春箕，即春黍，蝗类也。《方言》云，春黍谓之蜚蝑，又为蚣蝦，郭注，蚣蝦是皆语声之递转耳。"假定蜚螽可以语声递转为斯螽、为蚣蝦、为春黍、为春箕之说为不谬，那末析乙之乙，可读为"春乙"，所谓"东方曰析"，析，正析乙的省文，也即春燕"语声之递转"，析本春神，不独取名于"日在析木之津"了。剡木为耜，揉木为耒，木材也是古代农业生产重要的工具，所以"社稷五祀，"必祀木正句芒。

甲骨文云"西方曰彝"，彝在天为豨韦氏，在地则为伯夷，或曰冰夷。《山海经·海内北经》，"从极之渊，深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷，人面，乘两龙。"郭注，"冰夷，冯夷也。《淮南》云，冯夷得道，以潜大川，即河伯也。《穆天子传》所谓河伯无夷者，《竹书》作冯夷，字或作冰也。"这位河伯大神，甲骨文所见祭典的隆崇，已详上文。兹再将周以后的文献有关冯夷的事迹，补录于此：

"帝曰，咨，四岳，有能典朕三礼？佥曰，伯夷。帝曰，咨！伯，汝作秩宗，夙夜惟寅，直哉惟清。"(《书·舜典》)

伯夷降典，折民惟刑。(《书·吕刑》)

姜，伯夷之后也，伯夷能礼于神以佐尧者也。(《国语·郑语》)

夫道，冯夷得之，以游大川。(《庄子·大宗师》)

天子西征，驾行，至于阳纡之山，河伯无夷之所都居，是惟河宗氏。河宗柏夭逆天子燕然之山。(《穆天子传》)

洛伯用与河伯无夷斗。(《水经·洛水》注引古本《纪年》)

昔者冯夷大丙之御也，乘雷车，六云螭，游微雾，驾忽怳，历高弥远以极往，经霜雪而无迹，照日光而无景。(《淮南子·原道篇》)

高诱《淮南子》训云，"夷或为迟"；《庄子·释文》亦云，"河伯，一名冯迟"《秋水篇》。又引《清泠传》曰："冯夷，华阴潼乡堤首人也，服八石，得水仙，是为河伯。一云，以八月庚子浴于河而溺死。"按：《抱朴子》亦有"冯夷以上庚溺死，天帝署为河伯"之说。综观故书雅记所载，河伯的名字，或作伯夷，或作冯夷，或作无夷，或作冰夷，或作冯迟；本无正字，皆当是"西方曰彝"之彝的同音假借。而伯夷以八月溺死，正当以秋月祭于西方；可见祭水神于西方，乃商之旧典，虽至六朝，尚未忘其宗。《庄子·秋水篇》云，"秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚涯之间不辨牛马；于是焉河伯欣然自喜，以为天下之美为尽在己。"这段故事，固已隐喻河伯是"秋水"之神，也即是西方秋神。秋天的一股肃杀之气，草木中了，如伤如夷，古代的统治阶级因

之"戮有罪，严断刑"(《月令》语)，伯夷也跟着变为刑神，所以《吕刑》有"伯夷降典，折民惟刑"之说。由是言之，昭公廿九年《左传》所谓"社稷五祀，……金正曰蓐收，水正曰玄冥，……少皞氏有四叔，……使……该为蓐收，脩及熙为玄冥"，脩读为"南海之帝为儵"，熙必读为"伯夷降典"之夷。伯夷，为河伯、为水神，其官宜为"水正"；而"金正"之为"北方曰歊"，亦于此可作确切不移的结论。由是言之，《左传》所说的五行之官，确自殷商王朝所祭四方之神名号演来，特将金正、水正互易了方位，遂迷失了神话的真相，用附社稷五祀演变简表于此，以作本书论地神的总结。

甲骨文		国语	史记(楚辞)	左传	定论
邦　社				土正句龙为后土。	土正曰后土，名禹。(句龙)
东方曰析			东皇	木正重为句芒。	木正曰句芒，名重。
南方曰𡍮	南正兮	火正黎	南正重	火正黎为祝融。	火正曰祝融，名黎。(兮)
西方曰彝		伯夷礼神	西皇	水正熙为玄冥。	水正曰玄冥，名伯夷。(彝)
北方曰歊	正京北	南正重(?)	北正黎	金正该为蓐收。	金正曰蓐收，名王亥。

重、黎、夷、亥神降于社，谓之木、火、水、金四正，神陟于天，即为析木、鹑火、豕韦、实沈四大宫次。然而，秋水、冬金；金当为歊、为阴，始不违背石器时代的宗教神话。

代表天神的"天皇"，在《诗》、《书》里或曰"皇天"，或曰"昊天"，或曰"皇上帝"，或曰"皇天上帝"，或省曰"皇帝"。到了《左传》、《国语》里，皇帝开始写作"黄帝"，昊天开始分出"太皞"、"少皞"两神。由于"昊天"故书或作皓天，又演出"帝喾"或"帝喾"来。天神，在殷商王朝，但称为"帝"，或曰"上帝"，无所谓"皇帝"与"皇天上帝"。帝在商代，虽是天神，但其祭典似不如两周王朝以及秦楚列国的崇祀。因为一切比较崇大的神祇，在商代都可冠以帝号，如帝河、帝岳、帝鸿、巫帝、娄帝等，不尽属于天神，甚至于"王崩，措之庙，立主"，也可称帝。帝，在商代当是一切大神的共名，其专属于天神或先王，其余大神不得滥加帝号者，盖始于周代。天神只是一个，为什么《周官·大宗伯》既说"以埋祀祀昊天上帝"，《小宗伯》又说"兆五帝于四郊"呢？《司服》更明白地说，"祀昊天上帝，则服大裘而冕，祀五帝亦如之"，一个天神，周代为什么要演出来六帝？按照《小宗伯》"兆五帝于四郊"说，五帝，本是四方之神，"东析、南粦、西彝、北歊"；以秦之四畤言之，亦但为"白帝、青帝、黄帝、赤帝"，怎么会演出来"黄帝、太皞、少皞、炎帝、颛顼"五个新神来？汉代的谶纬之学何从而又演出"东方灵威仰，南方赤熛怒，中央含枢纽，西方白招拒，北方汁光纪"来？宜乎招引了王肃三《礼注》痛诋六帝之谬，曰："天惟一而已，安得有六？五行分主四时，化育万物，其神谓之五帝，是上帝之佐也。犹三公辅王，三公可得称王辅，不得称天王；五帝可得称天佐，不得称上帝。郑以五帝为灵威仰之属，非也"。细味王肃之言，所谓上帝六神，确是不通

之论。据作者管测，五帝说的发展过程，应该是以“皇天上帝”为主，辅以四方之神。“皇天上帝”省变为黄帝，此近世学者的通说，也是定论。可是，黄帝在甲骨文里称黄示，或黄爽，本地神也。四方之神，周人总谓之“泰折”，也还是祭于社壝。换言之，五帝系统，明是演自“社稷五祀”，将五土之神搬演为天空五帝，当由晚周宗祝之官们想并天神地祇为一体而简化了那些古典的祭典，《明堂月令》就是天地同祠的代表之作。谁知同祠之后，地神只剩下了社稷，天神转而弄得很复杂，于是尊郑学者攻王，祖王学者又援古证今地攻郑，上帝五帝之争，也成了过去中国学术史上不成问题的问题。我们论史，当然不必卷入经师纷争的漩涡，需要实事求是的解决古代人所遗留下来的重大问题。五帝六帝问题，由社会发展的过程看，都不过是一种迷信，可是封建社会的士大夫们为讨帝王的欢喜，总是长篇累牍的辩论上帝究竟有若干人。其实天只一个，照宗教家说，上帝本也只有一个；但悬象著明于天空者，除了日月星辰之外，尚有风、云、雷、雨、虹、蜺诸物，假定每物一神，星辰无数，天神也就无数了。举其要，则“皇天上帝”之外，亦惟日、月、星辰、风、雨、云、蜺、雷、电诸物时常直接的影响人类生活，人类也就奉之为天神，比之于上帝，上帝应该是不可数计的。

“悬象著明，莫大于日月”。照临地球上的太阳，只有一个，可是古代神话却说“天有十日”。日神，殷商王朝初祭成汤，后来又祭上甲、匚、匽、匚、示壬、示癸，总共是七个。再加上周代以十月“上辛”祭高圉，与塞外游牧者以“戊己”日祭上帝，合计起来正得甲至癸十日周。（成汤，甲骨文作唐、唐从庚，可能即为庚日。）所谓“天有十日”，本来是按甲癸一旬为说的，每日一神，古代传说当然是十个日神。因为一日之中，午前“宾出日”

于东方，谓之“太皞”，午后“宾入日”于西方，谓之“少皞”，正午的日光高临人头顶之上，谓之“高阳”。在两周王朝列国的祭典里，又增加了三个新的日神，而将殷商王朝的七个日神与塞外人所祭的戊己上帝抛弃了；成周之世，日神遂剩下高辛、高阳、太皞、少皞四名。屈原赋里折衷商周旧典，将“太皞”复古为“东皇太一”（即大乙汤），将“少皞”复古为“西皇”（应该名下乙），而又将“高辛”拍合“帝喾”，“高阳”拍合“颛顼”。楚国的宗教似乎根据“四天王天”的神话只祭四个日神，而高阳为最尊，故屈原尝自称“帝高阳之苗裔”。高阳生于朝曦，朝曦，甲骨文或称为“兮”，或称“东母”，兮孳乳为羲，《山海经》从而演出来“羲和生十日”的神话，又有“羲和日母”之神。假定朝曦之“兮”，读为虙牺，那末，晚周诸子所谓伏牺氏不妨再锡以“日父”的嘉名。要而言之，日神有父有母，商周之世，又给他加上了若干的尊号；只有上甲传布到希伯来去也奉为至尊无上的上帝，发展成现在的天主教、基督教。其在中国民间，则只流传下来一个“太阳会”（传说太阳会创于清初的爱国志士纪念大明皇帝，不确。），不成其为宇宙大神了。

月神，甲骨文直称王恒，或曰“西母”，尊而大之，则曰义京。由王恒之名演出来姮娥窃灵药奔月宫的故事（见《淮南子》）。由“西母”之名，又演出来“西王母”教黄帝、朝帝舜、会周穆王、点化汉武帝的专门伺候统治阶级的传说。由义京之名，直接演出来“帝俊妻常羲生月十有二”，又称为“女和月母”（俱见《山海经》）；再由女和的语音转为女娲、女娃、女怀，又成为恋爱之神（即晴神）。此外，再由“月食修刑”的故事演出来“西王母司天之五厉与五残”而成为凶恶的权威——天之刑神（即印度所谓母夜叉）。她的神格，不但跟着时代变化，而且会看准

阶级变其面孔。她所生的十二月，宜即《尔雅·释天》所谓"正月为陬，二月为如，三月为寎，四月为余，五月为皋，六月为旦，七月为相，八月为壮，九月为玄，十月为阳，十一月为辜，十二月为涂。"可惜先秦古籍里这套名词，至今不能证明其全部故事。春秋以后齐国的铜器铭文虽尝见咸月、冰月、敷月，也难尽解其与月令的关系。按照陬月见于《离骚》、玄月见于越语来源可知的两则推测，《尔雅》的"月名"，似为古代长江流域人所创出的名词，故与齐国的月名不合。月有阴晴圆阙，按照周代四分月法为"初吉、生霸、既望、死霸"说，这套吉、生、望、死的名词，也该蕴蓄不少的优美神话。而今除了"嫦娥奔月"，"月下老人"几个故事之外，流传下来的其他的神话，总不如日神的丰富。然而，"义京"音转为姜原，为宗周王朝的大祖母，而且周人即合"月母"为姬姓，月神在商周两朝祭典里，决不会末减于祭日的隆重。由于"秋分夕月"的故事，只留下八月半吃月饼的习惯至今不废。月神，在中国人心目中汉以后渐不如日神的重视，殆由于"重男轻女"的社会背景。

星辰，古代约分为两大类：悬于天空，像是固定不移的谓之经宿；其各自运行于其轨道之上者，谓之行星。经宿无数，传说黄帝始"历离日月星辰"，帝喾"能序三辰"，帝舜"在璇玑玉衡，以齐七政"，帝尧又命羲和氏"钦若昊天，敬授民时"。将漫无边际的星空，或划分为四象，或划分为十二宫，或划分为廿八宿，是经过多次整理的。甲骨文所见星名，有灾、火、娵、鸟、鹑星等，可拟于廿八宿的房、心、须女、鹑尾；同时，四方之神，如、析、𡍮、𡍮、歊，也可拟于十二宫的析木、鹑火，豕韦、实沈。可见殷商王朝的天象学是以十二宫次与廿八宿并行，不止于注重四中星。昭公十七年《左传》说"火出，于夏为三月，于商为

四月，于周为五月”，自是言历法者都说夏正建寅、商正建丑、周正建子，三代的岁首，都依次提前一个月。甲骨文居然发现“贞，隹火，五月”(后，下，37，4。)的记载，这就证实了“商正”与“周正”相同，否定了春秋以来所传说的“三正”论；在中国天文学史可以说解决了一件比较重大的问题。甲骨文又常见𡰥星。这个𡰥字，本书中考订即是“有星孛于大辰”之孛，也即天文学家所珍视的彗星的最古纪录，约在公元前十二世纪；比之春秋“孛于大辰”的最古纪录，又提前了六个世纪，在世界天文学史上更是一件值得重视的史料。所以作者不惮繁琐，特于书中考证这类问题，也反映“彗所以除旧布新”的迷信思想，殆已发源于殷商之世。当然，《左传》、《国语》所传的阏伯主商、实沈主参一类宫次斗争的神话，也可能自商有之。换言之，商有十二宫次，自然有它一套“分野”的理论。所以我说，尧典的“舜肇十有二州”，不止于将土地画野分州，应该是十二宫次“分野”学说的变相。由是言之，《左传》所谓“陈，大皞之虚；卫，颛顼之虚；鲁，少皞之虚；晋纪实沈；商纪阏伯”，都是分野的较古学说。换言之，大皞、少皞、颛顼、实沈、阏伯一类史前传说的人物，正是比较原始的天空分野名词，他们当然是星宿之神，也都是天神。月有九行，东青道，相当于大皞；南赤道，相当于炎帝；西白道，相当于少皞；北黑道，相当于颛顼。屈原《远游》曾将大皞、少皞、炎帝、颛顼安排在四方，《明堂月令》跟着祭诸神于明堂，足证“九道”发明，最晚不能迟于战国。所以，《天问》就有“圜则九重，孰营度之”的明言。然而，日躔月躔所躔的路线，还是以廿八宿为基础。日神名常羲，月神名女和，《尧典》所谓“乃命羲和，历象日月星辰”，当然是自日月躔于廿八宿的神话演变出来的。将日躔的廿八宿总名之曰“黄道”，这又拍合了“黄帝”嘉

名；所以《远游》与《月令》所传说的“五帝”，实充满了星空神话的背景，须女、牵牛隔着银汉的恋爱故事，与夫“农祥晨正，辰以成善”一类男耕女织的神话，都可以反映古代农业生产的情况。

行星的占验，古代阴阳家更是言之凿凿。荧惑守心，宋景公惧怕要死，太白凌日，荆轲即刺秦王。《史记·天官书》所传说五星灾变的现象，正是古代阴阳家的拿手好戏。但是在春秋以前，则专占岁星的盈缩：岁星临于某国的分野，其国必昌；不应留而留，国家必有更大的喜庆；应留而不留，小则有水旱之灾，大则有亡国之祸。《周官·春官》“保章氏以十有二岁之相观天下之妖祥”，就是讲的这套理论。春秋以前，人但知周天有十二宫，岁星每年行一宫，十二年而周天，谓之“一星终”。据战国以后的阴阳家观测，实际上岁星每年行一宫有余，约八十四年而行超一宫，谓之“超辰”。从《左传》“天以七纪”的理论看，似乎春秋时代天文学家已知太岁七周天而超一辰的定律了。为何《左传》还说“岁在星纪，而淫于玄枵”？又说“岁弃其次而旅于明年之次，以害鸟帑”？也许是阴阳家心知应当“超辰”，口头上还是要愚弄那群统治阶级的玄虚吧！“岁次”，汉以后称为“太岁”，而且将值年太岁看成可怕的凶神。到了后来，民间社会还怕在“太岁头上动土”，甚至于对一种横行霸道的人，公加以“太岁”的绰号。五行星的岁星（即木星），古人以为吉神，汉以后渐演为凶神。不仅荧惑、太白留传下来很多的降灾降福的神话，夸大点说，过去中国社会的相学、命学、堪舆学、医理学，也都一致地建立其理论基础于五行思想之上，商周以后阴阳家以五星占祸福，就是迷信思想的源泉。五星五行之学，它的本身虽未建立一种宗教，可是周末的谶纬方士之言以至汉以

后所成立道教的思想体系，始终不离五行之宗，影响中国社会思想也至深且钜。假定要追问过去中国人有无宗教思想的问题，现在我可以勉强答覆说：由于日月运行、五星盈缩产生出来的"五行学说"，就是中国人社会思想的本质，也就是宗教信仰的中心。

在此，我要申明一句，五星之名金、木、水、火、土，是战国晚年阴阳家拍合五行理论而厘定的新名词。前此，木星名为岁星，火星名为荧惑，金星名为太白，水星名为北辰，土星名为填星，都不用五行名词。五行的崇拜，始于初民崇拜地、水、火、风四大生殖的要素，也就是印度人所谓"四大种子"，都和物质生产有关。以农作物为例，黍稷之属，都植根于地，水以润之，日以煊之，风以散之，然后才能成熟。上古的劳动人民看到人类生活基础总离不开地、水、火、风这四大物质，所以祭地母时，一定要附带的祭水（雨师）、火、风（风伯）诸神，构成一个系统。《周易·说卦传》虽是战国时代的伪书，其言"乾为天，为父；坤为地，为母；震为雷，为龙；巽为木，为风；坎为水，为豕；离为火，为日；艮为山，为狗；兑为泽，为羊"，其中不见金属品，这充分表示其原始人的思想，应该是石器时代人的宗教遗迹。同时《管子》书里也说"春之德风"，不言本，足证中国古代确曾经过崇拜四大种子的阶段。到了殷商王朝，祭地神之时，附带的祭四方之神，将风神改为"析木"，火神改为"析"，水神改为"彝"（即伯夷），另外加上一个云阴之神"歊"；合"邦土"与"方帝"，固已完成"社稷五祀"的基础，自然不能绝对否认当时已有"五工正"的生产分工。商虚出土的文物，有大量陶器，自当有"土正"；有车与宫室的遗迹，自当有"木正"；有铜锡合冶的鼎彝戈矛之属，自当有"金正"；有沟渠的建筑，自当有"水正"；有"师

火”之官，也就确证当时已有“火正”了。自殷商王朝工业生产的分工情形考察，既有“五工正”，也就不会没有“五行之官”。所以我说五行学说，当殷商之世，即已完成其基本理论。宗周初叶箕子陈《洪范》，首言“五行”，完全适合当时生产分工所产生的宗教背景。自春秋时代士大夫的“名字解诂”之学看，癸字甲父，申字子西，不但盛行了“五行相生”之说，而且以五方分配五行的思想也达到相当成熟的阶段。只有当时的兵家是主张“五行相克”而有所谓“五行毋常胜”之说。战国诸子虽然不乏伟大的思想家，论到五行学说，只有墨子能够辩证地分析说“五行毋常胜，说在多”，从量变到质变；这个理论，符合辩证唯物“量变质”的精神。在公元前五世纪左右，中国产生了这样的大思想家，是值得我们加以注意的。唯物的“五行论”，渊源于石器时代的宗教，而盛行于铜器时代的生产分工；辩证的“五行论”，始于箕子陈《洪范》而成熟于墨子的经与经说。这套思想体系的发展过程，很显明的罗列在我们面前，不知道为何《荀子·非十二子篇》硬说“案往旧造说，谓之五行，子思唱之，孟轲和之”，难道五行思想体系的完成，真的有待于子思之儒与孟氏之儒吗？郭沫若先生说得好：

> 思孟所造的五行说，在现存《中庸》和《孟子》里面，虽然没有显著的表现，但也不是全无痕迹。《中庸》首句“天命之谓性”，注云，“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则智，土神则信。”章太炎子思孟轲五行说谓“是子思遗说”，大率是可靠的。《孟子》，“恻隐之心仁也，羞恶之心义也，恭敬之心礼也，是非之心智也：仁、义、礼、智非由外铄我也，我固有之也。”又说，“君子所性，仁、义、礼、智根于

心。”他把仁、义、礼、智作为人性之所固有，但缺少一个“信”，恰如四体缺少一个心。然而这在孟子学说系统上并没有缺少，“信”就是“诚”了。他说，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”其在《中庸》则是说，“诚者天之道也，诚之者人之道也，诚者不勉而中，不得而得，从容中道，圣人也。”诚是“中道”，这不合乎“土神则信”、而土居中央吗？子思孟轲都强调“中道”，更差不多把“诚”当成了万物的本体，其所以然的原故不就是因为诚信是位乎五行之中极的吗？故尔在思孟书中虽然没有金、木、水、火、土的五行字面，而五行系统的演化确实是存在着的。（详《十批判书》儒家八派的批判篇。）

将郭氏探寻思孟五行学说归纳起来，而再会以《管子·水地》所谓“人，水也，男女精气合而水流形，三月如咀，……五脏已具，而后生肉，脾生隔，肺生骨，肾生脑，肝生革，心生肉，……五月而成，十月而生”，可以这末说，人体是金、木、水、火、土五种物质的结合，再由“五行之气”产生仁、义、礼、智、信所谓“人者五行之端”。将往旧的崇拜物质的本体论转变而与人生行为相结合以成行为本体论，子思孟轲学说确是这个思想转变的大枢纽。换言之，由唯物的五行论，蜕化而为唯心的五行论，实始于战国初期的儒家学派，与孔子所主张的礼乐为修身治国之本的理论大相矛盾，所以荀子大声疾呼曰：“是则子思孟轲之罪也！”的确，自从思孟唯心的五行论体系完成以后，中国人的思想本体长期都在这个体系里兜圈子，二千多年的天文、地理、医药、卜筮之学，无不堕入五行玄学的魔道。五行玄学支配了中国学术思想数千年，阻碍了物质文明的进步，而

且曲解了往古历史的发展，真是罪过！

《孟子·尽心下》："由尧舜至于汤五百有余岁，由汤至于文王五百有余岁，由文王至于孔子五百有余岁。"这套"五百年必有王者兴"的规律，拿孔子事迹说已不恰当了。后于孟子的驺衍更运用五行的规律推论中国上古史的发展，"称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜"，创立"终始五德，从所不胜。土德后木德继之，金德次之，火德次之，水德次之"的学说，将历史发展的过程也完全纳于"五行毋常胜"的规律，引出来"秦始皇以为周得火德，秦代周，德从所不胜，方今水德之始，改年始朝贺皆自十月朔，衣服旄旌节旗皆尚黑。数以六为纪。更名河曰德水，以为水德之始"。真的将唯心论的五行玄学演成一代的政治制度，一直闹到魏晋士大夫还是要辩论"王统"与五行的关系。（详《古史辨》第五册《五德终始说下的政治和历史篇》。）翻过去考察上古史，武王克商，火克金也；汤放桀，金克木也；禹嗣黄帝，木克土也。由是推而上之，土克水，应该是黄帝伐共工氏以水纪，水克火，应该是共工伐"炎帝以火纪"；为什么战国诸子又说"黄、炎常用水火"呢？炎帝以火德，黄帝伐灭炎帝，应该是水德；为何五行家都说"黄帝以土德王"呢？就"毋常胜"说，上古历史决不合于五行规律了。若拿五行相生的理论分解五帝三王的"王统"，更是乖刺不合。因此，秦汉以后所传的三皇五帝，也就人异其说，世异其次。正是时代去古已远，甲可创说一套五行相克的古史系统，乙可创说一套五行相生的古史系统，丙可创说一套春秋代序寒来暑往的古史系统，丁又可创说一套四方之神九道之曜的古史系统。所谓"画鬼容易画人难"，上古史较之讲述后王时代需要真凭实据，总容易自圆其说。宗祝之官始则将图腾宗祀为高祖，继则将社稷山川

之神宗祀为高祖，终则将天神、天使、日月星辰之神也宗祀于太庙，血食于明堂，都奉为人类的先祖，为统治阶级的感生帝。至于揉合这群天神地祇于古史系统，殷商王朝创之，宗周王朝继之，秦、楚、陈、齐诸国仿而效之。瞽史稗史之流从而演绎出来训语训典以神其说，晚周诸子从而推波助澜，附托其立说根据。于是由三王而五帝，而三皇，而封泰山者七十二代。自天地开辟至于鲁史春秋之绝笔，凡二百七十万年，上古史年代愈积说愈长，人物世系愈积说愈繁。孔孟乐道尧舜，荀子说"五帝以外非无传人"，秦博士填实了三皇的名号，唐司马贞从而补《三皇本纪》，到了宋代，罗泌融会先秦的经、传、诸于以及汉后谶纬家言、搜神志异之书，以成《路史》，可谓集古代神话之大成！《路史》具在，任何读者总会有《封神榜》之感。其实夏后氏一代的世系以及殷、周、秦三朝建国以前先公先王，何尝不是神话，何尝不与三皇五帝等量齐观！也只因年湮代远，后世宗祝之官都视为"措庙立主"之名，而忘其神祇本质了。〔以下略去作者绘制的由天地山川图腾之祭而演为四代先公先王的神号简表，共 12 页。——本书编者〕

总而言之，中国古代也是多神教；神的发现，不是由"灵魂主义"求什么死后解脱，而实由于草木会春生、秋凋，人也会有生、老、病、死，古代人不明"新陈代谢"的自然规律，疑惑有神灵在暗中主持，所以发生禳祈的祭典。尤其深山大泽多虫蛇猛兽，在一片的原林阴影之下，又疑若有那些魑魅罔两，都为害于人类，因而产生一种以山魈为图腾的信仰。图腾祭，显然是纯自然经济时代渔猎为生者的宗教。到了新石器时代，古代人开始经营农业，水旱之灾，霜雪不时，时常威胁人类本身与其劳动生产品；于是乎由地神到天神，无神不祭。正如春秋时代

大政治家郑子产所说，“山川之神，则水、旱、疠疫之灾，于是乎禁之；日月星辰之神，则雪、霜、风、雨之不时，于是乎禁之。”（见昭公元年，《左传》。）从殷商王朝所遗留下来的断简残编甲骨文一直看到《诗》、《书》、《三礼》、《左传》、《国语》，封建主们除了日祭、月祀、时享、岁禘所举行的例祭之外，余则都是禳灾、祈雨，或祈祷疾病的特祭，不离生命与生产的问题。可是这套不修人事但恁鬼神的宗教思想，在公元前三世纪时代就被大儒荀卿完全否定了。而两千多年的封建社会里农业生产者始终不曾勘破“从天而颂之，望时而待之，因物而多之，思物而物之”的“听天有命”思想，还是迎神赛会，举国若狂；这不能不归狱于统治阶级欲以神道设教愚弄民众的荒唐手段。因为荀卿的痛诋，加上天神又为最高封建主所私有，“上帝”在中国人的心目中总不曾如天主教徒基督教徒那样的郑重信仰，没有造成宗教的黑暗时代，差可说是不幸中之大幸。但是，儒家一方面否定了自然神，一方面又推阐氏族家族的精神，建立一套“宗法”组织，以维系社会，使社会组织沉没在封建深渊里，达于两千多年，长期停顿在家族主义的生产关系上。然而，“圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之；非是族也，不在祀典。”（《鲁语》文）这虽是殷周两代的教条，可是，教条所尊祀的圣王贤相，也只能从训语与瞽史之记一类传说里探寻出来各式各样的天地开辟神话与文化创造神话而已，那只是古代的宗教祭典，说不上历史的体系。

一九五〇年十二月十五日脱稿

丁山(1901—1952)，安徽和县人。古文字学家、历史学家。1924年考取北京大学研究所国学门研究生，1926年随沈兼士往厦门大学代沈教文字学。1927年由鲁迅推荐任中山大学文学院教授，时年26岁。1929年任中央研究院历史语言研究所研究员，此后历任中央大学、山东大学、四川大学、东北大学、西北大学、西南联大、暨南大学教授。生前为山东大学历史系教授。神话方面的重要著作有《中国古代宗教与神话考》(1961)、《论炎帝大岳与昆仑山》(1944)、《神话时代商人生活之推测》(1960)等。1948年，丁山曾将他早年已发表的9篇论文，加上5篇未发表过的旧稿，合编为《古代神话与民族》一书。此书在丁山生前未能出版。1959年丁山夫人把书稿交顾颉刚保存，并望能为之介绍出版，但至今未能如愿。此书的自序(题名《从东西文化交流探索史前时代的帝王世系》，作于1949年6月，于1985年《文史》第28辑发表)提出希伯来教以十字架象征上帝，此说渊源于殷周的"高祖曰甲"的重要观点。此书的另一篇文章《禹平水土本事考》(作于1938年2月)亦发表于《文史》第34辑(1985年)上。

中国古代十日神话之研究*

——十日神话的来龙去脉

○管东贵

上面我们说过，并出的那十个太阳亦就是迭出的那十个太阳。现在，我们要进一步讨论：中国古代以十日为主题的神话是怎样产生的？中国古时候的人认为天上有“十个”太阳的这种想法是怎样来的？又，以同样的十日为主题，为什么会有“迭出”及“并出”两种说法？这两种说法之间究竟有什么关系？这是这一章里面所要讨论的几个中心问题。

一　十日神话之发生及其背景之研究

中国古代的十日神话缘何而有？历来有不同的说法。总

---

* 本文原载《历史学研究所集刊》(台北)第33期，1962年2月。全文共五部分：一，引言；二，资料分析与神话内容；三，十日神话的来龙去脉；四，对中国十日神话发生以前的太阳神话的蠡测；五，结论。本篇节选其中第三、五两部分。现据《从比较神话到文学》(陈慧桦、古添洪编著，台北东大图书有限公司，1977年版)选录。

其要约有两说：即外来说与自发说。主张外来说者可以日人藤田丰八为代表；主张自发说者可以朱熹及郭沫若为代表。朱熹认为十日神话是由十干纪日误传来的；而郭沫若则以为十日神话乃中国古人解释自然现象的，殷人的十干纪日及旬制即由此神话所衍生。因此，朱熹及郭沫若的说法虽都属于自发说，但论到这神话与十干纪日的关系时，意见却恰恰相反。现在我们先把这几个人的说法作一检讨，然后再讨论这神话究竟是怎样产生的；促使它产生的背景是什么？

藤田丰八认为中国古代的十日神话是由印度传人的。他说：

> 关于十日并出或十日迭出之神话，印度自昔亦已有之，惟出典稍迟耳。据 Albirūni 氏之印度(India)所载，波罗门教徒有一传说，即十二日迭出，烧尽大地，乾竭一切水气，而相信世界因而灭亡是也。佛教徒亦有类似之传说，换言之，即 Meru 有四世界，互为荣枯盛衰。七日迭出，涸其源泉，愈至地下愈强烈，于是乃化为沙漠，当其火一移他世界时，则其世界复繁荣矣。其火去，烈风吹，云起雨降，化为大洋。由此大洋生出贝壳，精灵宿之，水退则人生矣。如上所说，波罗门教徒之传说日数十二，佛教七，中国十，然其迭出烧尽地上之生物之根本观念，则一致也。此种传说，见于各种 Purāuas 由此观之，殆从印度传入中国者，《山海经》谓十日迭出系南方黑齿国之故事，则益觉其然。(《中国南海古代交通丛考》第 503—504 页，商务版，1936)

细细分析起来，藤田氏的说法是很有问题的，波罗门教徒说日有十二，佛教徒说有七，中国说有十；太阳数目的何以不同是一个非常重要的问题。必先了解这个问题，然后才能讨论神话的渊源如何。可是，藤田氏对于这样重要的一个问题却没有一点说明。这姑且不论，我们单从他所根据的理由上来看。他说"其迭出烧尽地上之生物之根本观念，则一致也"。神话观念的同异固然是重要的问题，但如果对神话本身的内容都没有研究清楚，而提出观念上的问题来讨论，这是非常危险的。上面我们说到，中国的十日神话有"十日迭出"及"十日并出"两种说法（藤田氏亦知道这一事实）。其中只有"十日并出"说才与大地的焦枯有关系；至于"十日迭出"乃是一种正常的现象。而印度神话所说的是"迭出烧尽地上之生物"，这如何可以说根本观念一致呢？再说，太阳的光热使人们与火发生联想是很普遍的事。十日迭出对大地是一种正常的现象，所以太阳虽然是火，亦不致使草木焦枯；至于在东方的汤谷里，却是"流金铄石"（见前引《楚辞·招魂》）。印度人固然认为太阳是火，它的热度可以使大地草木焦枯，但这种想法并非由印度独创。古时代的希腊人[1]，墨西哥人[2]，以及南美的 Mbocobis 土人[3]等亦都有这样的联想。据说人类之崇拜太阳是由崇拜地上的火变为崇拜天上的火来的[4]。是则，中国人并不一定要等印度传人这个神话后才产生太阳与火的联想。因此，藤田氏以为"根本观念"一致即是由印度传入的说法亦就不能成为定论了。而且，据我看来，这只是共同的想法，并不是根本观念。藤田氏明明知道印度神话之出典较中国为迟。那末，何尝不可以说印度神话是由中国传过去的呢？藤田氏又说"《山海经》谓十日迭出系南方黑齿国之故事"。其实这并不是黑齿国的故事。《山海

经》说"在黑齿北"只是标示汤谷扶桑的方位。如果我们明了藤田氏写《中国南海古代交通丛考》的目的是为了要证明古代中国与印度曾有交通，则我们亦不难了解他为达到这目的而找证据的苦心了。其实，照他所根据的理由至多不过证明这两个古代民族的太阳神话在某方面有一些相似。中印在古代曾有交通，当无可疑。但凭他的理由一定要说中国古代的十日神话是由印度传入，则未免过分武断。

其次，我们看朱熹是怎样说的。《楚辞辨证》卷下论"羿焉弹日？乌焉解羽？"说：

> "羿焉"弹日？乌焉解羽？"，洪引《归藏》云"羿弹十日"。《补注》引《山海经》注曰："天有十日，日之数十也。然一日方至，一日方出，虽有十日，自使以次第迭出。而今俱见，乃为妖怪。惟故，羿仰天控弦而九日潜退耳。"按此十日本是自甲至癸耳，而传者误以为十日并出之说。

可见朱熹认为十日神话（当然，朱子时代并没有"神话"这个名词）是由自甲至癸的十干演变（朱子说"误传"）来的。但为什么十干会变为十日神话？朱熹却没有更进一步去求证。近代亦有人作过这样的推想。如日人出石诚彦说"这个传说（按：指《山海经》的"一日方至，一日方出"及"九日居下枝，一日居上枝"）显然是解释日出的状况的。但为什么是"十日"？则难以说明。如果试作解释，则十干纪日的神话化是可能的。亦许幻日的现象有助子这种试想。但，这应明了中国古代的气象才能知道"[5]。又日人杉本直治郎亦说"从卜辞上知道殷代已经采用了旬日制，由这种旬日制变为十日神话是有可能的"[6]。他

们和朱熹一样，都只止于推想而已，并没有进一步去求证。

最后，我们看郭沫若的说法。他在《甲骨文字研究·释支干篇》里面费了不少的篇幅来讨论十日神话与十干纪日的关系。现在，我把他的论证的重要部分摘录在下面：

> 古人谓天有十日，其传说之梗概见于《山海经》……，《庄子·齐物论》……《淮南·本经训》……，《天问篇》云"羿焉彃日，乌焉解羽"所问者即此射日之事也。由此传说可知中国古代并无崇拜太阳之习俗。
>
> 然此十日传说要亦不甚古，盖其产生必在数字观念已进展于十而后可能也。古人以三为众，数欲知十，殊非易易。《山海经》又云"有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和帝俊之妻，生十日"。王国维云帝俊即帝喾。帝喾为殷人所自出，则十日传说必为殷人所创生而以之属于其祖者也。
>
> 有十日迭出之传说，故有以十日为一旬之历制。殷人月行三分制为旬，周人月行四分制为"初吉"为"既生霸"为"既望"为"既死霸"。……此亦十日传说之当起于殷人之一旁证矣。
>
> 然则甲乙丙丁等十干文字，其朔究当为何耶？其系十日之专名，抑系一旬之次第？案二者之孰先孰后虽未能断言，然有可断言者则二者均非其朔。

据他考证："甲乙丙丁为鱼身之物，其字象形，其义至古"。又说："按此六字(戊至癸)均系器物之象形，且多系武器"。然后他又说：

事尤有可注意者，则甲乙丙丁四字为一系，戊以后又为一系，与数字之一二三𠄌为一系，五以下又别为一系者，其文化发展之过程皆同。故疑甲乙丙丁者实古人与一二三𠄌相应之次数，犹言第一第二第三第四。第五之戊以下则于五以下之数字观念发生以后，始由一时所创制，故六字均取同性质之器物以为比类也。……则殷人于以甲乙名日之前，盖先以甲乙为次数。

十日传说须于十之数目观念发生以后始能有。于十之数目观念发生以前，甲乙丙丁四位次数之观念自当先行存在。基数进化至十，故次数之甲乙亦补充至癸。

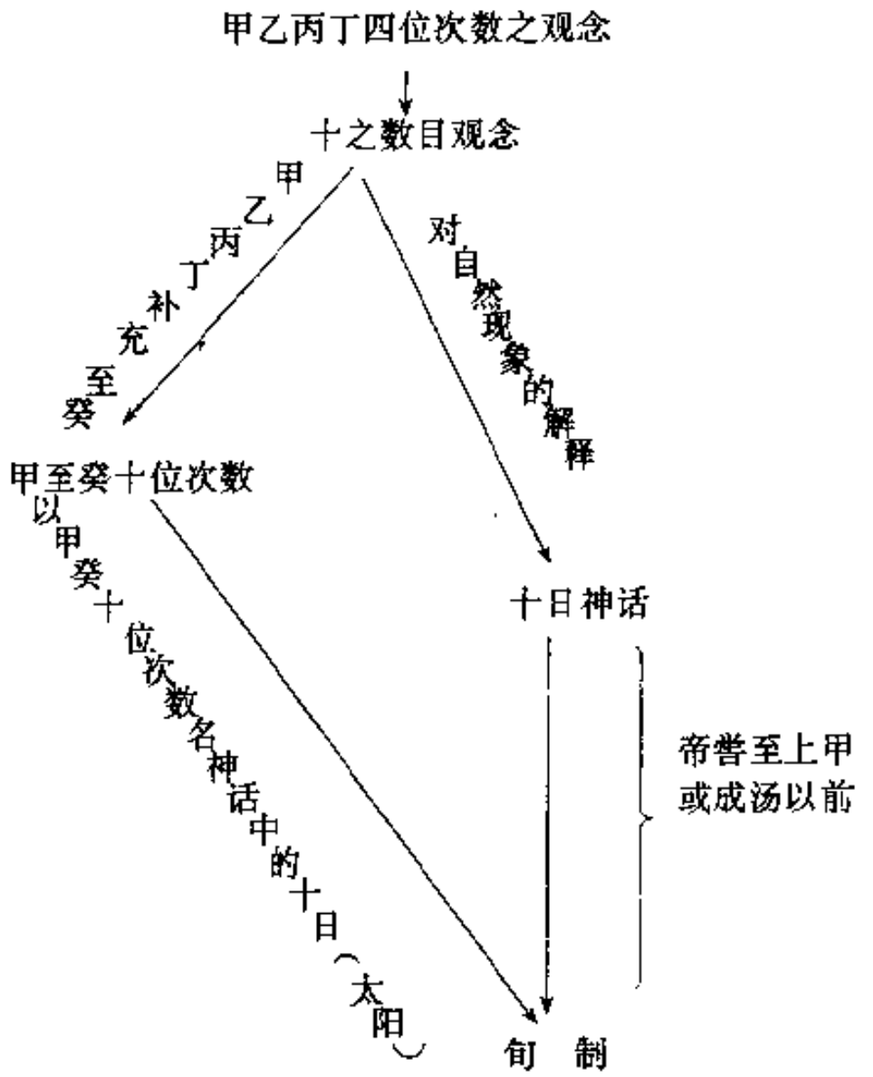
最后，他综合"十干"、"十日神话"、"旬制"三者的关系说：

十日传说乃对于自然现象之一解释也。太阳日出日没，出不知所自来，入不知所向往，而日日周旋。古人对此苦于索解，故创为十日之说以解之。此以今人观之诚为怪诞不经之谈，大不合于科学之所召，然在古人则适为古人之自然科学，古人之天文物理学也。古人到能对自然现象索县解，实非易易事。故此可断言甲乙实先于十日。甲乙本为十位次数之名，有此次数于十日传说发生以后，乃移以名彼十日。十日为一旬之历法规定当又在传说以后，盖必先有彼初步之自然解释而后始移之于实用也。以生日为名号之事自当更在其后。

由文字之性质而言，十干文字至少有半数以上当创制于殷人。由传说之性质而言，十日乃帝俊之子，亦当出于殷人所构想，则一旬之历制自当始于殷人。旬制既始于殷人，则以日为名号之事亦当始于殷人。始于殷之何人虽

不可得而知，所得而知者，则殷以前不应有以日为名之事也。古史中载夏有孔甲、履癸果有其人时，则甲癸之义要亦不过鱼鳞，第一，与三锋矛之类耳。

综合郭沫若的说法，可简化为下表：



前面朱熹等人的说法与郭沫若的见解恰恰相反：前者认为十日神话乃源自十干纪日，后者认为十干纪日乃源自十日神话。然而，他们亦有相同的地方，即都认为十日神话与十干纪日有密切的关系。

要明了这两种说法的谁是谁非或皆非，当先明了十干纪日是怎么一回事。然后与十日神话比较，看两者之间是否有关系。如果没有关系，则这两种说法都不对。如果确有关系，我们才能进一步去讨论究竟是什么关系。现在，我把十干在古代的应用情形作一简单的介绍。至于十干文字的字形及原义，可参看郭书的考证。

所谓十干（又称为天干或日干）就是"甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸"这一组有固定次序的十个字。十干之用为纪日，照郭沫若的意见看来，他似乎认为始于上甲或成汤以前，且必为殷人所创用。目前已经出土的卜辞最早不超过盘庚时代[7]。十干在卜辞上的应用，有值得注意的几点如下。

(1)十干为旬制的基准：今日所谓的甲子表就是古代留传下来的干支表。十干与十二支相配，六十日为一循环。例如甲子为第一日，乙丑为第二日，至第六十一日复为甲子。这种干支纪日法在殷代尤可注意者为十干。因为殷人在习惯上并非以自甲子至癸亥的六十天为一单位，而是以十干一旬为一单位[8]。即含甲之日为第一日，乙日为第二日，丙日为第三日……癸日为第十日；至第十一日又为甲日。这个单位在殷代称为"旬"。殷王所例行的对干未来吉凶的卜问，就是以这样的一旬为一个单位——即子每旬之末（癸）日例行卜问下旬的吉凶。这就是所谓的卜旬。"旬"的范围似乎只指自甲至癸十天的时间；至于自乙至甲、或自癸至壬等虽然亦是十天，但似乎不可以称为旬。因此，凡卜辞中所谓"今旬"或"兹旬"都可能只限于该旬自甲日至癸日这一旬内的时间。

(2)可以单用十干中的一个字来纪日：卜辞中最普遍的固然是干支纪日，但有时候却亦可以只单用十干中的一个字来

称某日。例如："于来日已"(《殷契粹编》三〇三)，"今辛至于来辛又大雨"(同前六九二)，"今日戊，王其田"(同前九九五)，"乙丑卜，庚雨"(《殷虚书契前编》三·一八·一)，"甲申卜，羽乙雨？羽乙不雨？"(同前七·四一·二)，"癸丑卜箙，羽甲雨？甲允雨"(同前七·四四·一)等。以十二支纪时的例子极少，据陈梦家统计说："以地支为时名的，仅见二例：'甲子卜今日亥不雨'(《殷契粹编》七八四)；'王其田以亥不雨'(库方二氏藏《甲骨卜辞》七一三)。此'亥'不是天干，不代表一天(因卜日为甲子日)，恐怕指的时刻"[9]。

(3)殷人以十干为名，并以之排定先祖妣受祭日期的次第：殷王室自上甲以下即以十干为名[10]。如上甲、报乙、报丙、报丁、主壬、主癸、大乙(即成汤又名唐)等等[11]。而且殷人于祭祀先祖妣时，人名与日名亦有极密切的关系，即王国维所谓"祭名甲者用甲日，祭名乙者用乙日"。可见当时纪日之法表面上虽然是以干与支相配合，但实际用于祭祀上(指祭祖妣)则仅以十干为次序。而且是以自甲日至癸日的一旬为一单位，周而复始。殷人这种以十干为名及以之排定先祖妣受祭日期的祀祖制度，在入周以后的殷遗(宋国)中还曾保留过一段时期[12]。

以上所述关于十干的应用都与纪日有极密切的关系。用十干纪日不仅表明了所纪日期的先后及名称，而且还用它来当作旬制的基准。旬制在殷代是一个极重要的时间单位，与当时人的生活有很大的关系。

十干纪日与十日神话之间，值得注意的现象除纪日的"十干"与神话的"十日"数目相等外，并且十干所纪之日是一日一干，十日一旬，周而复始。这与十日神话所说的"一日方至，一

日方出”或“九日居下枝，一日居上枝”互相对应。

另外还有一点更值得注意的现象，在上面不曾提到过，就是甲、乙、丙……癸这十个字在早期的总名称并不叫做十干，而是叫做“十日”（郭沫若亦曾注意到这一点）。《周礼·春官》：

> 冯相氏掌十有二岁，十有二辰，十日，二十有八宿之位。辨其叙事，以会天位。

唐贾公彦疏：“十日者谓甲乙丙丁之等也”。又《秋官》：

> 翨族氏掌覆天鸟之巢。以方书十日之号，十有二辰之号，十有二月之号，十有二岁之号，二十有八宿之号。县其巢上则去之。

郑玄注：“方，版也。日谓从甲至癸，辰谓从子至亥……，天鸟见此五者而去，其详未闻”。又《左传》昭公五年：“日之数十”；昭公七年：“天有十日，人有十等”。杜预注“十日”都说是“甲至癸”。又《淮南子·天文篇》：“日之数十”。高诱注：“十，从甲至癸日”。后来，甲至癸（十日）及子至亥（十二辰）在《史记·律书》上称为“十母十二子”；班固《白虎通·姓名篇》称之为“幹枝”；王充《论衡·诘术篇》始称之为“干支”。

是则自甲至癸在周代称为“十日”。这十个字在殷代是否亦有一个总名称？我们还不知道，所知道的是殷人用这十个字来纪日，十日之期称为“旬”[13]。

甲癸的“十日”与神话的主题“十日”（如：羲和生十日，十日所浴，十日并出，羿射十日等）其名称完全相同。根据这些现

象（即上面所说的数目相等，互相对应以及刚刚说的名称相同）我们可以证明十日神话与甲癸的十日（旬制）中间的确有极密切的关系。然则，甲乙丙丁……癸这十个字，究竟是先用来称神话上的十个太阳，因之才有"十日"的名称，而后又因之演变为旬制的呢？抑或是先用它们来纪录日期，至形成旬制之后，因甲至癸凡十日，所以才演变为十日神话的？简单地说，就是先有十日神话而后有十干纪日的旬制？抑是先有十干纪日的旬制而后有十日神话？这就是郭沫若与朱熹等人的说法的分野所在。

郭沫若对于十日神话的那种说法，只是为了替他所研究的甲乙丙丁……癸这十个字与旬制之间的关系找一个桥梁。他对于十日神话本身并没有作深入的研究。因此他把十日迭出与十日并出混为一谈。这我们姑且不论。单从他的推论上来看，尚有可商榷者数点如下：

（1）郭氏说"必先有彼初步之自然解释，而后始移之于实用"。这大概是他的基本观点，所以他又说"十日传说乃对自然现象之一解释也"。其实并不尽然。神话多半是解释一种先已存在的事物或现象的。它的产生大致都是为了满足人们的好奇的冲动。当它产生后，可以移之于实用，如某些学者以神话为根据来解释宗教礼仪的起源，这就是古人把神话化为了实际的行为。但亦可以与实用不发生关系，例如我在前面提到过的、共工氏触不周山的神话，又如希腊人解释孔雀尾巴上的眼形花纹的神话，及中国湘妃竹的神话等。然而，亦可以先有实用，而后产生神话。例如中国古代十二个月亮的神话，显然是先有一年十二个月的历法上的实际应用，而后才产生神话的[14]；可是，这亦并非解释自然现象的，而是解释人文现象的

神话。即使十日神话如郭氏所说，是解释自然现象的；然则，古人所解释的“自然”现象是什么？他找不出来。如果不依照根据去找出这个自然现象来，则这个说法就不能算是成立。例如共工氏触不周山的神话是解释天文现象及中国地理形势的，因为天文现象及中国的地理形势与神话所说的情形相吻合，所以这一说法可以成立无疑。那末，古人体察到甚么样的关于“十个太阳”的自然现象，才因而有十日神话的呢？

(2)郭氏说“此十日传说要亦不甚古，盖其产生必在数字观念已进展为十而后可能也”。这一论断，无可非议。但十日神话之产生并不能局限在“十的数字观念”发生以后及“殷人始用十干纪日(旬制)”之前。而且所谓“数字观念已进展于十而后可能”，这个“后”的限度虽不可以向上延伸，但却可以向下延伸到已有十干纪日的旬制之后。在郭沫若的论证中类似这样的问题还很多，这里不详举。

(3)郭氏以“殷人月行三分制为旬，周人月行四分制为初吉、为既生霸、为既望、为既死霸”作为十日神话当起于殷人的旁证。其实，这亦未必然。因为凭这一线索只能判断十日神话可能与殷人的十干纪日的旬制有关；并不能证明十日神话必在殷人采用十干纪日以前即已存在。相反地，如果十日神话是因十干纪日的旬制所导致，则两者间同样会有这种数目上的对应关系，就像上而说到的十二个月亮的神话与一年十二个月的历法之间的关系一样。再说，周人之所以月行四分制，可能是时间划分趋于细密的结果。在周金中我们常常看到四分制与十干纪日并用。而《管子·宙合篇》说“月有上中下旬”，《礼记·郊特牲》说“日用甲，用日之始也”，可证旬制在入周以后仍然是一个很受重视的时间单位。至于殷人十干纪日的旬

制中的宗教意义，如排定先祖妣受祭的日期，因与周人的宗教习惯不合，故渐渐丧失。但基于十干纪日的三分制"旬"，则仍有其显著的地位。

(4)郭氏根据神话所说"帝俊妻羲和生十日"，又根据王国维所说的"帝俊即帝喾"(见郭氏原著引王国维《观堂集林》卷九)，帝喾是殷人的始祖，因此他认为"十日传说必为殷人所创生而以之属于其祖者也"。其实，这亦未必然。盖神话必托古，否则不能取信于人。帝俊或即为殷人的始祖帝喾，而殷人以日干为名，古有"生日"说[15]，故造此神话者或后人托言十日为帝俊妻羲和所生亦不无可能。所以这也许是一个取神话题材的问题，并不见得与殷人有直接的关系。但取用这样的材料并不一定要殷人才可以，更不一定必须在殷人有十干纪日的旬制以前。再说，如果此神话为殷人所创造，而帝俊又为帝喾，则羲和为帝俊之妻殷人自己应当知道。今卜辞中有祭帝俊之辞[16]，但却没有帝俊配妣某的记载，更无羲和之名。因此，如果根据神话所说"羲和者帝俊之妻，生十日"这句话来判断，则十日神话之创造断不可能超出西周以前。

照这样分析的结果看来，在郭沫若的推论中，有些理由介于两可之间，如(2)与(3)；另外却有些问题无法解决，如(1)与(4)。因此，我觉得他的说法虽然替十干文字与旬制之间找到了一个桥梁，但却把十日神话的发生推到一个不可理解的死角里去了。其实，十干文字与旬制之间可以不必要这道桥梁。因为据他考证，十干文字的本义既与"日期"无关，亦与"太阳"无涉。固然我们不知道古人为什么用这十个字来纪日；但如果十日神话较旬制先存在，则我们同样亦不明了古人为什么要用它们来当做太阳的名称。既然它们在被用作纪日或当做太

阳的名称以前就已经被用作十个序数字，则这十个序数字先被用来纪日期比先用来指称太阳，也许是更恰当的。因为自然界并没有十个真的太阳。因此，我觉得郭沫若的说法是很难成立的。

现在，我们回头再看“十干纪日”与“十日神话”之间的另一种关系。即十日神话是由十干纪日的旬制演变来的。上面说过，朱熹等人就已经有过这种说法了。可惜的是他们都没有说出一个所以然来。因此，这一说法的能否成立，亦要看我们现在能否有充分的理由。同时还要看这种理由是否比郭沫若的更为妥当。

十日神话与十干纪日两者之间发生关系，其主要的关键可能在这个“日”字所含的意义上面。

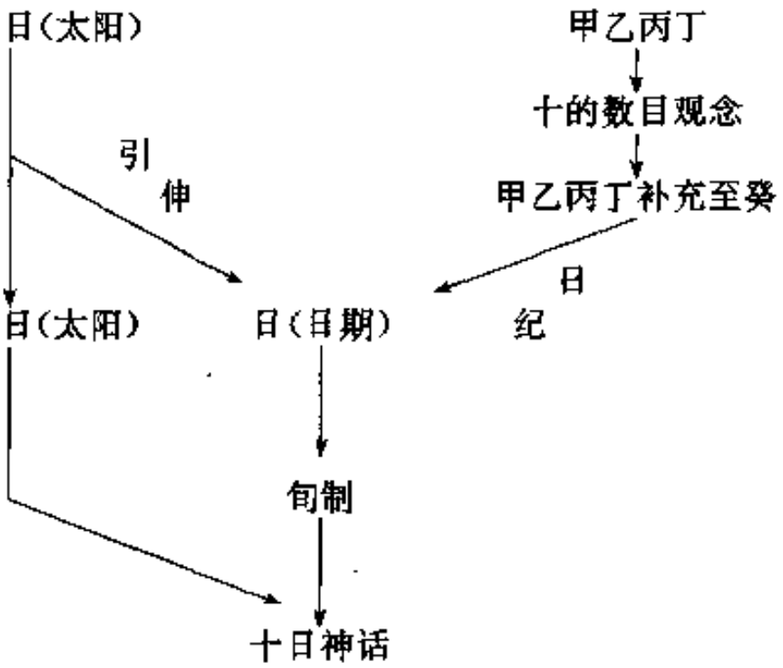
“日”字本来是一个象形字，即象太阳之形。后来引伸又有今日、明日，或一日、两日等“日期”的意义。这大概是古人以见太阳一次为一日之期的缘故。故卜辞中的“日”字已有“太阳”及“日期”(时间单位)的双重意义。日期之日虽由象形之日所引伸，但这两重意义在应用上却有明显的划分。用在某个场合就只有某种意义；不至于既是指太阳又是指日期，或既可解释为太阳又可解释为日期。例如卜辞中所记祭日之辞：“辛未又于出日”(《殷契粹编》五九七，五九八)，“御各日(按：即落日)，王受又”(同前一二七八)，“丁巳卜又出日，丁巳卜又入日”(《殷契佚存》四〇七)，“乙巳卜王宾日，费宾日”(同前八七二)。这些日字即太阳[17]。而昔日，之日，今日，今日戊，羽日(明天)，来日，来日己，二日，三日，旬出几日等日字却是指日期。《尚书》上的日字亦有这样的双重意义，如《尧典》：“寅宾出日，……寅饯纳日”及“朞三百有六旬有六日”。

上面我们说到，十干纪日的旬制自殷代以来就已经是一个非常重要的计时单位，而且与当时的宗教礼仪及日常生活都有极密切的关系。这种甲日、乙日、丙日、丁日……癸日，共计十日的纪日方法究竟始于何时？以及为什么要用这十个字来纪日？这不但我们现在的人无从知道，恐怕就是殷代晚期的人或者周代的人，虽然他们还天天这样用，但亦可能已经不知道了。他们在脑子里经常出现甲日、乙日、丙日……癸日，十日一旬过去了，接着又是甲日、乙日、丙日……这样周而复始。这究竟是怎样来的呢？这样的问题一旦出现，神话的种子便开始掉落到思想的田野里去了。就像古人对于天文现象及中国的地理形势开始发生好奇一样。而纪时所用的甲日、乙日、丙日等"日"字既然具有"太阳"及"日期"的双重意义，因此，神话的种子向着"太阳"这个方向萌芽是很自然的事。古人的联想范围虽然不见得有我们现在的人这样广，但就他们的生活环境来说，其联想力却亦不见得比我们差。他们看见漫天都是星星，那末，十个太阳一天出来一个又有什么不可以呢？古人的这种联想事实上是存在的。王充《论衡·说日篇》："《禹贡》《山海经》言日有十……《淮南书》又言烛十日……世俗又名甲乙为日，甲至癸凡十日。日之有十犹星之有五也"。所谓"五星"是指金木水火土。虽然王充本人并不相信古时候会有十个真的太阳，但他的这段记载却反映出古时候的人的确是这样联想过的。（这亦可以说是当时的人对于十日神话的一种解释）[18]。因此，创造神话的人遂认为甲日、乙日、丙日，……癸日这"十日"原是十个太阳的名称。于是，乃产生了十个太阳的十日神话。因此，从渊源上看，十日神话系由十干纪日的旬制引起的（十干纪日的旬制亦即十日神话的背景）；从意义上看，

十日神话乃是解释十干纪日的旬制的所以然的。就像中国十二个月亮的神话一样，是源自一年十二个月的历法制度，亦是解释这种历法制度的所以然的。所以“日”字有“太阳”及“日期”的双重意义，即是导致这个神话发生的关键所在[19]。

根据这个推论，再比较郭沫若的说法看，则我们不难发现郭氏的说法所遭遇到的困难，在这个说法之下都不至于存在了。因此，十日神话之源自十干纪日比十干纪日之源自十日神话是更可信的。

现在，我把十日神话的发生经过列表如下：



二　十日迭出神话与十日并出神话的关系

上面我说十日神话是由十干纪日的旬制所引起的。然则，何以有十日迭出与十日并出两种不同的说法呢？

古人之视神话犹如今人之视科学的知识。我们现在常常以已有的知识用科学的方法去了解事物；而古人对于一些不知其所以然的事物则常以他们已有的知识用神话的方法来解释。但知识是随着人们的生活经验的增加而逐渐地改进与丰富起来的，把认为错的弃去，对的保留；或者弃去了陈腐的而谋求当时认为更合理的。例如古人相信天圆地方（《淮南子·天文篇》："天道曰圆，地道曰方"），日绕地而行（《论衡·说日篇》："或曰：天北际下地中，日随天而入地，地密鄣隐，故人不见"）。但现在的人却知道，天是空的，地是圆的；日不绕地，而是地绕日而行。神话亦是这样，自它诞生以后，时时都随着人们经验知识的增长而发生变化。十日神话之有十日迭出与十日并出两种说法，即是遵循着这种变化途径所发生的结果。

神话又像一座载运旅客的长途列车。它从起站出发，旅客们陆续地上下。到了终点，车上的乘客也许很少是从起站来的，甚至可能一个亦没有。

十日神话既是由十干纪日的旬制所引起的，而这种十日制（旬制）的内容是此日名甲，翌日名乙……，十日一旬，周而复始；这与十日神话所说的"一日方至，一日方出"或"九日居下枝，一日居上枝"的情形相当。因此，这个神话在初创时的形式必是"十日迭出"。神话一旦产生，使对于十日制的来历发生好奇的人，处在当时的知识背景下，就获得了一时的满足。因此，天上有十个太阳的说法遂为人人所相信，同时亦成为了当时的人的一种新知识。但玄想出来的事物终久是经不起事实的考验的。久而久之，就难免又引起人们的好奇，而去核对这种天上有十个太阳的说法的真确性。如果天上真的会有十个太阳，一天出来一个，则人们就应该能分辨出甲太阳与乙太阳

有什么不同，乙太阳与丙太阳又有什么不同……。但他们所体察到的却是只有一个丝毫没有异样的太阳。今天看见的它，明天看见的还是它。因此，对于自古相传天上有十个太阳，一天出来一个的说法，就不得不发生怀疑了。这种怀疑直到王充时代还存在。《论衡·说日篇》：

> 儒者说日，及工伎之家，皆以日为一。《禹贡》《山海经》言日有十，……。《淮南书》又言烛十日，尧时十日并出。……诚实论之，且无十焉。何以验之？夫日犹月也，日而有十，月有十二乎？星有五，五行之精；金木水火土，各异光色。如日有十，其气必异。今观日光，无有异者。察其大小，前后若一，如审气异，光色宜殊；如诚司气，宜合为一，无为十也。

王充的这段记载表示当时还有人相信天上有十个太阳，亦有人相信天上只有一个太阳，只不过王充根据实际观察太阳的气与色的结果，证明只有一个太阳罢了。其实，"天无二日"的话，孔子早就说过了。《孟子·万章》：

> 孔子曰：天无二日，民无二王。

又《礼记·曾子问》、《丧服四制》、《坊记》等篇亦都曾引到孔子说的这句话。十日神话在孔子以前即已存在，这是没有问题的。而孔子把"天无二日"这句话说得这样肯定，可见在孔子以前就已经有人对天有十日（太阳）的说法发生怀疑了。

可是，自古相传，都说天上有十个太阳，一天出来一个；为

什么现在只有一个了呢?他们并不知道这是神话;他们所知道的是过去的人都这样说,而且都把它当做一种知识传递。同时,他们又没有办法去证明在更古的时代亦和现在一样,只有一个太阳。在新的思想与传统的说法发生了冲突的情形下,那些比较容易受好奇心驱使的人(这并不一定是儒者)遂渴望能在"自古相传天上有十个太阳的说法"与"现在只有一个太阳的事实"中间去获得一个合理的解答,以填补由好奇而造成的内心的空隙。这时候的人大都还不能超脱于神话的思考方式。因此,解答这个问题的方法就是秉承了原来的天上有十个太阳的说法来加以改造,使合于现在只有一个太阳的事实。但这种改造并不是很容易的。因为必须符合下面的几个原则:第一,必须保持过去的人所相信的天上有十个太阳的说法;第二,必须设法消灭九个太阳,同时还要有消灭这九个太阳的理由;第三,必须在消灭九个太阳之后,每天还会有一个太阳。为了要符合这些原则,所以就创造了"十日并出,草木焦枯,民无所食。羿乃射去九日,仅留一日"的说法。这个说法产生之后,才使"天无二日"与"天有十日(太阳)"这两种新旧思想不致发生冲突,而且还配合得天衣无缝。然而,神话的沿袭转移总难免留下一些痕迹。这些痕迹即又适足以作为十日迭出演变为十日并出的佐证:

(1)迭出之十日有乌,并出之十日亦有乌。

(2)迭出之十日乃出自汤谷扶桑,并出说则没有明说十日的出发地点。十日既然是于尧时并"出",则它们一定有一个出发的地点。并出说之所以不明说,显然是以并出的十日亦出自汤谷扶桑为当然的事。

日人出石诚彦把整个十日并出神话分为两个不同层次的

要点来处理。他说“中国人怕旱灾是明显的事实，因此变为十日并出的神话是很可能的”；又说“羿射九日是为了符合只有一个太阳的现实状况，而利用了传说上有名的射手羿来做射日的人”[20]。这等于说在有羿射九日，仅留一日的说法之前，就已经另有一个十日并出的神话存在；而羿射九日是后来的人为了要说明只有一日的现实状况才添到先前的那个十日并出神话中去的一层内容。因此，构成了后来的“十日并出，羿射九日，仅留一日”的神话全貌。这是出石氏的一个特别见解。固然，有些神话的内容是可以明显地分出它的层次来；但我觉得如《楚辞》及《淮南子》等书所说的十日并出，羿射去九日的神话并不如此。如果在羿射九日，仅留一日的这层内容发生以前就已经有了十日并出的神话，而十日并出又是一种极大的天灾；那末，这场天灾是如何消除的？难道先前那个十日并出的神话会说十日一直并出而无下场吗？而古书上除了说羿射日之外，又没有别的消除十日并出这场灾害的记载。因此，十日并出与羿射九日，在神话创造之初即是唇齿相依的。出石氏之所以认为十日并出与中国人的怕旱灾有关，主要是由于他着重在十日并出的结果是草木焦枯上面。但我觉得十日并出与草木焦枯发生联想是为了要配合这个神话的意旨而产生的。因为如果十日并出会使人间受到十倍于一天见一日的好处，则古书上应当说十日并出是一件吉祥的事。但古书上却尽说那是一场天灾。为什么不说它是一件吉祥的事，而说它是天灾？这并非因十日并出就必然草木焦枯（这是我们在不知不觉中受了古书记载的影响后的想法），而是为了要有射日的理由，以配合十日并出的意旨（说明只有一日的现实状况）才产生的。这一方面说明了十日并出的神话与怕旱灾没有关系，另

方面亦说明了十日并出与羿射九日是不可分割的。即使太阳的酷热与旱灾有关，但亦并不一定要“十”个太阳并出才能造成旱灾。所以，日之有“十”的观念是必定有它的来历的。十日之所以要并出，自有它的理由。依照我的解释，十日并出是秉承了十日迭出来改造的。如果改造这个神话的人说“十日迭出，羿射去九日”，则其结果就会在羿射去九日之后，使人间每隔九天的时间才能看见一次太阳。这与事实显然不符。所以必须十日并出，才会在射去九日后，每天仍能看见一次太阳。

结　　语

一、中国古代的十日神话与十干纪日的旬制有直接的关系。它是在“日”字兼有“太阳”及“日期”的双重意义下，由十干纪日的旬制演变来的。其最初的形式是十日迭出。而其原意则是解释十干纪日的所以然的。

二、十日并出是由十日迭出演变来的。其原意为针对着“天有十日”的古说，而创造出来以解释何以只有一日的现实状况的。

三、十日神话并非中国最原始的关于太阳的神话。当十日神话产生以后其“十日”的观念始终没有影响到古人的宗教思想。从宗教上只崇拜一个太阳的这种线索上来推测，先十日的太阳神话所说的太阳亦可能只有一个。再根据十日神话的内容上来推测，这个先十日的太阳神话大概是由殷民族创造的。十日神话中的“日浴于汤谷，而登于扶桑”即是从殷人所创造的那个先十日的太阳神话的内容中承袭过来的。如果十日神话中的日乌确系由殷人的玄鸟感生的传说演变来的话，则这

个先十日的太阳神话中的太阳是由一只鸟载着飞过天空的；也许太阳本身便是一只鸟。后来产生了十日神话，太阳由一而十，所以载日的鸟亦有了十只。殷民族所创造的太阳神话，乃是基于他们的地理环境及宗教背景来解释日出的自然景象的。

四、在殷人创造他们的太阳神话以前，中国是否还有更早的太阳神话？例如夏民族的太阳神话。这我们在目前尚无法知道。也许将来在考古学上能提供一些线索，例如遗物上的花纹或图案等。否则，中国太阳神话的发生最早只能追溯到殷民族的时代。

注释：

〔1〕G. W. Cox, Tales of Ancient Greece, PP. 33-34。

〔2〕J. E. Thompson, Mexico Before Cortez, PP. 149-150。

〔3〕E. B. Tylor, Primitive Culture, Vol. I, P. 288。

〔4〕同上注，Vol. II, PP. 278。

〔5〕《支那神话传说の研究》上代支那の日との说话について，该文原载于《东洋学报》第16卷第3号。

〔6〕郝懿行的《山海经笺疏》，日人杉本直治郎的《古代中国における太阳说话——特に扶桑传说について》（刊于《民族学研究》第15卷第3,4期合刊），近人袁珂的《中国古代神话》（1960年修订本）都认为十日炙杀女丑即十日并出神话中的十日。又袁珂认为女丑即女巫。按《海外西经》的这一段记载可能是一个解释地形的神话，只是借十日并出神话来作题材而已。

〔7〕陈梦家《殷虚卜辞综述》，1956，第33～35页。

〔8〕董作宾《论殷人以十日为名》（《大陆杂志》二卷三期）："商代虽然用六十干支纪日，但却仍有偏重十干的倾向，因为他们过'日子'，同时也过'旬'，却并不注意'六十天'的大周"。又说"以上所举，是证明商人对于

'旬'看的特别重要，他们过的是由甲至癸的'旬'。至于平常用的，自然是六十干支纪日之法"。

〔9〕《殷虚卜辞综述》，第93页。

〔10〕陈梦家《殷虚卜辞综述》第405页引《白虎通》"殷以生日名子……于臣民亦得以甲乙生日名子"说："其实王室以外以天干为名，殷与西周是相同的。"本文只在说明人名与祭期的关系，故只举王室为例。

〔11〕关于殷人于甚么时候开始及为甚么用十干为人名等问题，请参看王国维的《殷卜辞中所见先公先王考》及其《续考》（《观堂集林》卷九）；董作宾先生的《论商人以十日为名》（《大陆杂志》二卷三期）；陈梦家的《殷虚卜辞综述》第403～405页。前引郭沫若《释支干篇》所说的"殷以前不应有以日为名之事也。古史中载夏有孔甲、履癸，果有其人时，则甲癸之义要亦不过鱼鳞，第一、与三锋矛之类耳"，是很值得注意的一个问题。在王国维的文章里还提到殷王亥以地支为名的问题。

〔12〕董作宾《论商人以十日为名》。

〔13〕关于"旬"字的解释，董作宾先生说："卜辞中旬字作 ，王静安先生据使夷敦之𠂤字证之，知古人𠂤作𠂤，释为旬，极允当。按旬、亘字，皆象周亘循环之形，故以十干一周为一旬"。见安阳发掘报告第三期《卜辞中所见之殷历》，第493页。

〔14〕《山海经·大荒西经》："有女子方浴月，帝俊妻常羲生月十有二，此始浴之"。冯承钧说："姮娥（按：冯氏认为即常羲）故事疑出于羲和故事。盖羲和有十日，姮娥有十二月；日中有踆乌，月中有蟾蜍或菟也。"（见《国闻周报》6·10，《中国古代神话之研究》）冯氏的怀疑也许怀疑对了，但他以"日中有踆乌，月中有蟾蜍或菟"为证据则嫌不当。我觉得月中有菟（即兔，见《楚辞·天问》："夜光何德，死则又育？厥利维何，而顾菟在腹？"王逸注："夜光，月也。言月中有菟，何所贪利，居月之腹而顾望乎？菟一作兔。"）及月中有蟾蜍（见《淮南子·精神篇》："日中有踆乌，而月中有蟾蜍"）的神话是一个系统，而常羲生十二月的神话与它可能没有关系，不可混为一谈。大体言之，《山海经》为先秦之书当无疑问。然亦不无后人附益的成份。北齐颜之推《颜氏家训》书证篇论《山海经》说"《山海经》、夏禹及益所记，而有长沙、零陵、桂阳、诸暨，如此郡县不少……

皆由后人所羼，非本文也”。又《四库全书总目提要》卷一四二《论山海经》说：“观书中载夏后启、周文王及秦汉长沙、象郡、余暨、下雋地名，断不作于三代以上；殆周秦间人所述，而后来好异者又附益之欤？”现在的《山海经》既有秦汉时候的人附益的成份，则研究《山海经》上的神话就不能不参证其他先秦时代的著作，否则就有危险。而《大荒西经》所载十二月之神话，不但不能在其他先秦古书上找到同样的记载，而且亦不见于秦汉时代的著作中。这就不能不令人怀疑了。因此，我疑心月中有菟或有蟾蜍的神话是中国关于月亮的神话的较早说法。而常羲生十二月的神话是较晚才兴起的。再看王充《论衡·说日篇》：“夫日犹月也。日而有十（按：指十日神话），月有十二乎？”照王充的文意看来，似乎当时还没有十二个月亮的神话。如果《山海经》上已有“常羲生十二月”的记载，则博学如王充者就不应问“月有十二乎”。因此，十二个月亮的神话不但在已有一年十二个月的历法之后才产生，而且可能晚到东汉时才有。其产生之由或即以历法为背景，仿羲和生十日的神话而造的。

〔15〕班固《白虎通·姓名篇》：“殷人以生日名子何？殷家质，故直以生日名子也”。这是殷人以日干为名的一种最早的解释。

〔16〕王国维《观堂集林》卷九《殷卜辞中所见先公先王考》：“卜辞有  字，其文曰‘贞于  ’《殷虚书契前编》卷六第18页，又曰‘于牢’同上，又曰‘于六牛’同上卷七第二十叶，又曰‘于  牛六’……案二字象人首手足之形，疑即字。……者，帝喾之名”。又《殷卜辞中所见先公先王续考》：“前考以卜辞之及为，即帝喾之名。但就字形定之，无他证也。今见罗氏拓本中有一条曰‘癸巳贞于高祖’下阙。案卜辞中惟王亥称高祖王亥，或高祖亥；太乙称高祖乙。今亦称高祖，斯为即之确证，亦为即帝喾之确证矣”。后来，王氏改释及为，其作或者乃字的讹变，然为帝喾之说则仍不变（见《古史新证》）。董作宾先生的《甲骨学五十年》所列殷代王室世系图亦以为，即帝喾。

〔17〕称日为阳，最早见于《诗经》。《小雅·湛露》：“湛湛露斯，匪阳不晞”。

〔18〕郭沫若也许可以根据这段记载说，这就是古人所解释的自然现象（事实上他并没有引这段记载去做证据）。其实并不然，因为古人在有十干纪

日以前，日（太阳）之有"十"的想法是无从解释的。如果说只是十的数目观念与太阳的观念的单纯结合的结果，那末为什么古人会从漫天星斗中联想到十日，而不是三日，七日，或二十日？

〔19〕从语言上去分析一个神话的形成原因，在神话学上称为语言派。在二千多年以前，我国的孔子及希腊的苏格拉底就已经开始注意到神话与语言之间的关系（见《吕氏春秋·慎行论·察传篇》所述孔子解释"夔一足"的神话；及柏拉图对话集的 Phaedrus 章，二二九节，记述苏格拉底解释希腊当时所流传的关于 Boreas 及 Orithyia 的神话，今台湾启明书局有中译本，《世界文学大系》第七册，第 673～668 页）。惟真正建立语言学派的却是出生于德国而执教于英国的米勒教授（Friedruch Max Müller，1823-1900）。他举了许多神话上的例子来证明他的理论。例如：希腊神话说，当洪水灭世之后，只剩下 Deukalion（或 Deucalion）和 Pyrrha 两个堂兄妹。他们感到人世太寂寞，因此求祷于神。神说"你们蒙着头，把你们母亲的骨头向背后丢"。Deukalion 领会到这句话的意思，所谓母亲的骨头是指地上的石头，因为大地是一切的母亲。于是他们照着做了。睁眼一看，果然那些石头都变成了人。据米勒分析，这神话完全是由语言所导致的。因为在古代希腊语中，人与石头的读音原来一样（Pun）。又一个希腊神话说，当太阳神 Apollo 看见了 Daphne 后，由于她长得美丽绝伦，因此起了爱意。Apollo 想追过去拥抱她。于是 Daphne 拼命逃。正当 Apollo 就要将她一把抱住的时候，她却变成了一颗桂树。据米勒分析，希腊语 Daphne 乃源自梵文 Ahanā（黎明）。而 Daphne 在希腊语中的意义却是"桂树"（Laurel tree）。经他这一分析，不但发现了这个神话的原意（太阳出来前是黎明；当太阳出来后，黎明便消失了），而且还找到了它的来历。（以上关于希腊神话的叙述部分，见 Edith Hamilton 的 Mythology，P. 74 及 PP. 114-115。关于米勒的解释这两个神话的部分，见所著 Comparative Mythology，P. 15 及 PP. 117-120；及 Introduction to the Science of Religion 的附录 The Philosophy of Mythology，PP. 353-355.）近年来虽然语言学派曾遭到一些批评，但这些批评对于语言学派的基本观点却未尝推翻。然而亦有人一方面为语言学派辩护，一方面提醒他们不要把分析的范围只限于语源及语义上面，而应使语

言与当时人的知识背景及思维方式连带起来研究。总之，语言学派的基本观点在神话学上是仍有相当的价值的。这并非说一切神话的发生原因都可以从语言上得到解释，而是说有些神话的确是由语言引起的。否则，就是误解语言学派了。（参看 Ernst Cassirer 的 Language and Myth，据 Susanne K. Langer 的英译本，1946 年，美国出版。）

〔20〕《支那神话传说の研究》，上代支那の日との说话について，该文原载于《东洋学报》第十六卷第 503－504 页。

管东贵，神话学家。三、四十年代在中央研究院历史语言研究所作研究工作，曾参加川南叙永县鸦雀苗民族调查。现为台湾中央研究院民族学研究所长。神话方面的著述有《中国古代十日神话之研究》(1962)、《川南鸦雀苗的神话传说》(1973)等；与芮逸夫合撰之《川南鸦雀苗的婚丧礼俗（资料之部）》(1962)中记有苗族的信仰资料。

昆仑丘与西王母*

○凌纯声

引　言

本文引用苏雪林氏所著《昆仑之迹》一书引论中的一段文字作为本文的引言。她说：

> 中国古代历史与地理，本皆朦胧混杂，如隐一团迷雾之中。昆仑者，亦此迷雾中事物之一也。而昆仑问题，比之其他，尤不易董理。盖以其真中有幻，幻中有真，甲乙互缠，中外交混，如空谷之传声，如明镜之互射，使人眩乱迷惑，莫知适从。故学者对此每有难措手之感。而"海外别有昆仑"（晋郭璞语），"东海方丈亦有昆仑之称"（后魏郦

---

* 本文原载《民族学研究所集刊》（台北）第22期，1966年。全文共六节：一、引言；二、昆仑字义的新解；三、山海经中的昆仑；四、其他古籍所载的昆仑；五、昆仑丘与明堂；六、西王母与昆仑丘。本文节选其中第一、二、六节。

道元语)，“昆仑无定所”(元金履祥语)，“古来言昆仑者，纷如聚讼”(近代顾实语)，种种叹息，腾于论坛。又有所谓大昆仑，小昆仑焉；东昆仑，西昆仑焉；广义之昆仑，狭义昆仑焉。近代外国学者之讨论南洋民族及非洲黑人者因中国古书有“古龙”及昆仑奴之说，遂亦堕入昆仑迷障，昆仑岂惟中国之大谜，亦世界之大谜哉！

由上一段文字中，可见古今中外学者，对于昆仑一名，大家在猜谜，诚如先师顾实云：“古来言昆仑者，纷如聚讼。”昆仑之谜，学者已猜了二千多年，时代愈晚，猜到谜底愈近，作者现亦加入猜谜大会，我所猜的谜底，自信虽不中亦不远矣。

昆仑字义的新解

《尔雅·释丘》有云：

丘，一成为敦丘，再成为陶丘，再成锐上为融丘，三成为昆仑丘。

可见上录中的“昆仑”二字，一望即知非中文，而为外国文字的音译。但中国学者两千多年来，以为昆仑是一座名山或仙山。因此有神话的昆仑和实际的昆仑[1]，又分中国境内外之昆仑[2]。多数的文字在探索昆仑之所在，至于昆仑字义何指，直至近代始有人寻求解释，兹一一叙述之。

(一)丁山在所著《论炎帝大岳与昆仑山》的结论里有云：

火山为岳，羌人谓之“昆仑”。昆仑古语为 Poulo Condore 或 Pulau Kundar。《左传》所谓陆浑之戎，《穆天子传》所谓留昆之人，即其译音。其谊，马来语谓之南瓜岛，故《左传》亦称陆浑为瓜州。瓜州，古音或读如 Kundur，即阮隃之对音。阮隃为古代山阜之通名，其音则古或转为先俞、西俞、三涂、西膜，与印度妙高山之音读 Sumeru 极相似。Sumeru 或译将须弥山王，而俞在《管子》正谓登山神；羭，在《五藏山经》亦谓华山之神，是知昆仑神话自须弥山王，蜕变而来[3]。

丁氏对于昆仑二字的解释，虽多新义，但转辗注释，使人有难于捉摸之感。

（二）卫聚贤在《昆仑与陆浑》一文有云：

昆仑在蒙古语中有横义，言新疆南及青海南北的东西大横山脉为昆仑山，是以有敦煌地、树敦城，陆浑人、王母与启母神，因为古今音读之不同，而有各种纪载的歧异，是以分化成各种不同之事物与人物。[4]

卫氏以陆浑与昆仑音相近外，又《左传》僖二十二年：“秦晋迁陆浑之戎于伊川。”《水经·伊水注》：“伊水又东北迳伏流岭东，岭上有昆仑祠，民犹祈焉。”又云：“滽滽之水，出陆浑县之西南王母洞，洞北山上有王母祠。七谷水出女几山之南七溪山，上有西王母祠。”陆浑之地有昆仑祠和西王母祠可说是与昆仑有关系。至于敦煌地，树敦城，启母神，亦说与昆仑有关，实不能使人信服。

(三)苏雪林在《昆仑之谜》书中有云：

考巴比伦远古传说，即谓有一仙山曰 Khursag Kurkura，其义犹云："大地唯一之山"(Mountain of all lands)或曰世界之山(Mountain of the world)为诸神聚居之处，亦即诸神之诞生地(The birth place of the gods)。巴比伦若干庙宇与七星坛之建筑，皆此山之缩型。而中国之昆仑，希腊之奥林匹司，印度之苏迷庐，天方之天园，亦为此山之翻版。[5]

她又续说：

巴比伦王都及大庙宇七星坛等皆模拟想像之中"世界大山"而建筑，为昆仑之缩型。西洋巴比伦专家考其名曰 Zikkurat 其音近 Kausuna 或 Kurkura 亦即近于昆仑。《山海经·海内西经》第十一，言昆仑之城，有九井九门。门有开明兽守之。又言开明兽身大类虎，人面，东向立昆仑上。又言凤凰鸾鸟皆载盾在开明北。《海外北经》第八，言共工之台，古为四方之形，有一蛇，虎色，首冲南方云云。使此类禽兽果皆有生命之物，则其所立所坐，胡以竟有固定之方向，故疑其所写非活物，盖石像也。余考《山海经》之开明兽，即司芬克斯(Sphinx)。Sphinx 义为智慧，故中国译之为开明，埃及巴比伦皆有之。而巴比伦则用以守宫殿之门及庙门。屈原《天问》"昆仑悬圃"及"增城九重"固可指神话境界，而亦可指巴比伦帝王所筑之模仿品。是以昆仑一词，不惟指山而已，亦可用以指两河流域

之帝都焉。真幻杂糅，乃至于此，昆仑问题之难于董理，不亦宜哉。[6]

苏氏谓巴比伦王都及大庙宇七星坛等皆模拟想像中之"世界大山"而建筑，为昆仑之缩型。且其名曰 Zikkurat 亦即近于昆仑。苏氏猜昆仑之谜，虽不中可说亦不远矣！

(四)程发轫在《昆仑之谜读后感》文中有云：

昆仑一词，出于西戎，有崇高与玄黑二义。《尔雅·释丘》："一成为敦丘，再成为陶丘，再成锐上为融丘，三成为昆仑丘。"丘既三成，山势必极高峻，此崇高之义也。昆仑之发音为 K,L 由喀喇(*kara*)一音之转，或作哈拉，蕃语黑也。凡崇高之山，自远了望，必呈青葱之色。即有万年积雪，其低壑部分，青葱之色，仍能浮出空际。今新疆境内，以喀喇名者，不可指数。如喀喇昆仑(大山)，喀喇哈斯(墨玉)，喀喇库里(玄湖)其最著者。《晋书》载：孝武文李太后身长而黑，初为宫人时，宫人皆谓之"昆仑"。唐宋时富贵之家，取马来人肤黑身高而有力者为奴，谓之"昆仑奴"。是昆仑具有高黑二义，不仅习于西域，即中原富贵之家，亦成惯语矣。[7]

程氏以喀喇为昆仑的音译，义为黑色，是有问题的，例如上举的喀喇昆仑即不可解。又唐宋时的昆仑，《旧唐书·林邑国传》："自林邑以南，皆卷发身黑，号为昆仑。"《宋史·三佛齐》条曰："昆仑奴踏曲为乐。"此南海的昆仑奴非马来人，为黑种或小黑人种，法人费琅考南海的昆仑甚详。[8]此与《尔雅》的

"三成为昆仑丘"不同，不能相提并论。

（五）杜而未的"昆仑文化与不死观念》书中有云：

> 《山海经》的昆仑是月山，毫无疑义。现在为更清楚起见，再证明昆仑的字义原指月亮。昆仑一词是远远超出中国地面的。今先把诸民族关于月亮的名称列出，然后作一比较。

杜氏举出中国西南民族、台湾土著、印尼群岛、大洋洲及澳洲、印度、巴基斯坦、波斯、巴比伦、甚至美洲的 Hoka 印第安人的月亮的名称，都与昆仑近似，例如巴比伦称月亮为 ur 或 uru[9]，波斯人称圆月 ghurrah。杜氏对昆仑字义，可说是另一新创的解释。

（六）徐高阮的《昆仑丘和禹神话》（未刊）文中有云：

> 中国古籍所载之昆仑丘（墟）应为古代两河流域各城通有之一种多层庙塔（Ziggurat，staged temple-tower）。惟此等古籍所着力称说形容者，乃巴比伦城之大塔，系奉献于巴比伦大神 Murduk，即巴比伦开辟神话中之主角者。虽现仅有公元前七世纪史料提及此塔，但塔之历史实甚古远。此塔亦即两河流域古宗教建筑中最伟大最著名之一处。（昆仑山，依本篇意见，为后起观念。）

徐氏以为中国古籍所载之昆仑丘（墟）应为古代两河流域各城通有之一种多层庙塔（Ziggurat），昆仑之谜，两千年来学者所猜之谜最近总算猜到了！

以上六位对于昆仑字义的新解，丁山猜到西膜(Sumer)，杜而未提及巴比伦的 ur 或 uru，苏雪林说到 Khursag Kurkura 及 Zikkurat，徐高阮揭开谜底，直接说昆仑就是 Ziggurat。但徐氏未说明昆仑与 Ziggurat 的关系。作者在《中国的封禅与两河流域的昆仑文化》文中有云：

> 本刊前期著者发表《秦汉时代之畤》一文，及该文中曾论及秦畤与燕祖及齐社都是封禅文化，不过因地域不同，而名称稍殊而已。又甘泉宫的通天台和《山海经》中祷百神或觞百神的帝台之台亦是同一文化。且祖(古音读姐)，社，畤，台(古音读持)四者，作者怀疑都是《两河流域》的 Ziggurat 一字第一音节的缩译[10]。英文 Ziggurat 法文为 sigurat，据 Dhorme 氏说 sigurat 为名词，动词则为 saqăru 或 zaqăru，其义为崇高(être haut, proéminent)[11]。可能中国古代的社，墠(与坛通用)由于 sa 和 za，祖(姐)，畤，台(持)为 si 和 zi 的音译。又中国昆仑丘或墟的昆仑或为 sigurat 和 zâgaru 二字中 gurat 和 qâru 的二三音节的译音。所以中国对禅亦可称为昆仑文化。[12]

可见《尔雅·释丘》所云："三成为昆仑丘"。即丘自三成以上都可称"昆仑"(Ziggurat)，在两河流域的昆仑有自三成而多至九成者。[13]昆仑二字为 Ziggurat 第二三两音节的译音，在中国语中又称坛，何休注《公羊传》庄公十三年"庄公升坛"有云："土基三尺，土阶三等，曰坛"。又坛与墠古代通用，则可能为 saqăru 或 zaqăru 二字第一音节的译音[14]。所以源于两河的昆

仑，在中国则称坛墠，又可名曰封禅文化。[15]

西王母与昆仑丘

苏雪林氏有言曰：

> 西王母与昆仑有析不开之关系，言西王母即言昆仑也。

西王母之传说，较之昆仑尤古，其事载于古书甚多，丁谦《穆天子考证》卷二有云：

> 如《尔雅·释地》、《山海经》、《庄子》、《列子》、《洛书·灵准听》、《河图玉版》(见《列子》)、《淮南子》、鱼豢《魏略》、《晋书·地理》、《宋书·符瑞志》等皆是。其专纪西王母来献者，有《尚书·大传》、《大戴礼记》、《竹书纪年》、《瑞应图》、《世本》。而《轩辕黄帝传》言黄帝登昆仑，立台于沃人国北西王母之山。《抱朴子》引《内经》，言黄帝与西王母会于王屋。《贾谊新书》言帝尧西见王母。《焦氏易林》言稷为尧使，西见王母。《淮南子》言羿请不死药于西王母。可知中国与西王母邦，交通最久。

《新书修政语上》：

> 尧身涉流沙封独山，见西王母。

《竹书纪年》又云：

舜九年，西王母来朝，献白环玉琯。

《论衡别通篇》[16]：

禹、益见西王母。

《御览》卷七九〇引《括地图》云：

丈夫国，殷帝大戊使王孟(C. 1538 B. C.)[17]采药于西王母，至此绝粮，食木实，衣木皮，终身无妻，而生二子从背间出，是为丈夫民，去玉门二万里。

由上所录可见西王母传说甚古，远自黄帝唐虞而至夏商周三代，西王母事载于古书者甚夥。檀萃《穆天子注疏》卷三附《西王母传》有云：

《纪年》述西王母云。……周穆王十七年，西征，见西王母。其年西王母来朝，宾于昭宫。而《列子·周穆王篇》云，宾于西王母，觞于瑶池，王母为王谣，王和之，其辞哀焉。时《汲冢传》未出也，而所纪骏名，与伯夭、奔戎之属，无不与传符，而《庄子》亦云，王母得之，坐乎少广，可见四代而来，无不知有王母，见于各书必多，遭秦毁而无有，若非《汲传》一出，则将以《庄》《列》所述为寓言耳。

檀氏谓"可见四代而来，无不知有王母"，何止四代，盖自黄帝以来，代有西王母之传说。但学者对西王母究为神名，为国名，为王名，或为民族名，自来聚讼纷纭，莫衷一是，兹分别述之。

一神名　以西王母为神名者，首推《山海经》，《西山经》云：

> 又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾，虎齿，而善啸，蓬发，戴胜。是司天之厉及五残。

《海内北经》曰：

> 西王母，梯几而戴胜杖（郝疏云：如淳注《汉书·司马相如大人赋》引无"杖"字）。其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑虚北。

《大荒西经》云：

> 西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神人面虎身，有文，有尾，皆白。处之，其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

《大荒西经》又云：

> 西有王母之山。郝《疏》云："西有"当为"有西"，《太平

御览》九百二十八引此经，作西王母山可证。

吕思勉氏以为《山海经》的西王母，"此皆以为神者也"。[18]此言可信。丁谦《穆天子传考证》卷二亦云："至于蓬发、戴胜、豹尾、虎齿，似指偶像装饰言。"又《吴越春秋·越王阴谋外传》云：

> 立东郊以祭阳，名曰东皇公，立西郊以祭阴，名西王母。

此乃后世以西王母为月神之称。又丁谦亦以西王母为月神。氏著《穆天子传考证》卷二有云：

> 窃谓西王母者，古加勒底国之月神也。《轩辕黄帝传》言：时有神西王母，太阴之精，天帝之女，可为月神确证。考加勒底建都于幼发拉的河西滨，名曰吾耳（一作威而）城，有大月神宫殿，穷极华美，为当时崇拜偶像之中心点（见《兴国史谭》）。又其国合诸小邦而成，无统一之王，外人但称为月神国。以中国语意译之则曰西王母，即称其国为西王母国。嗣并移而名其国之王。而彼地史书，实无此神名，无此国名，无此王名也。自是国统虽易，中国人称之如故。

丁氏谓西王母者，古加勒底国之月神。建都吾耳(ur)城有大月神宫殿等语，所说颇有见地，但后又云："而彼地史书，实无此神名"。此言不确。古代苏膜和阿喀称月神曰 *sin*，有时拼成 *si-*

in 或 *si-en′ nu*，尤其后者音很近“西王母”三字。[19]又 Dhorme 谓一年之中，在夏至之月，以一月祭献月神，accadien 语称 *ri-manu*，后又名 *siwan*[20]。二字音则与“西王母”或“西王”之音更相近似。可见西王母三字是苏膜语月神 *si-en-nu* 音译而来。

（二）国名　有以西王母为国名或地名者，如《尔雅·释地》：

> 觚竹，北户，日下，西王母四荒。

《淮南·地形训》：

> 西王母在流沙之濒。

《穆天子传》卷四：

> 自群玉之山以西，至于西王母之邦三千里，□自王母之邦，北至于旷原之野，飞鸟之所解其羽，千有九百里。

上录《尔雅》以西王母为四荒之一，《淮南》仅言在流沙之濒，都不能确言其国或其地之所在。唯《穆传》言自群玉之山以西，至于西王母之邦三千里。有地望又有里数。刘师培的《穆天子传补释》卷四有云：

> 由今后藏西北行，沿印度河西北及阿母河上游（即赤乌所在），又东北以至帕米尔，即此文所谓至群玉之山，截春山之北也。更西沿阿母河北行，经咸海而至波斯东北，

即西王母之邦也。嗣复北至里海附近(即大旷原所在),东沿阿母河北折而入今新疆北境,又东南入甘肃,又沿陕西边境入山西,以归河南周都,此穆王西征所行之道也。

刘氏的"更西沿阿母河北行,经咸海而至波斯东北,即西王母之邦也。"似未言及两河流域,丁谦《穆传考证》卷二则云:"在今波斯西境,故过此即西王母邦"。丁氏谓西王母乃月神国之称,在吾耳城有大月神宫殿。又谓穆王见西王母处,当即西西里亚国都尼尼微城,可见西王母邦之在两河流域也。

(三)王名　又有以西王母为王名或人名者。如上录《抱朴子》言黄帝与西王母会于王屋,《新书》言帝尧西见王母,《纪年》言舜九年西王母来朝,《荀子》言禹学于西王母,《论衡》言禹益见西王母,《括地图》言殷帝大戊使王孟采药于西王母。自黄帝以来,历唐虞夏商代有传说,丁谦谓"穆王之往见,并非创举"。《竹书纪年》且纪有年代的史事云:

十七年,王西征,至昆仑丘,见西王母。其年西王母来朝,宾于昭宫。

人征至于青鸟所解,西王母止之日,有鸟鹊人。

《穆天子传》卷三记载更详:

吉日甲子,天子宾于西王母,乃执白圭元璧,以见西王母。好献锦组白纯,圃组三白纯,西王母再拜受之。□乙丑,天子觞西王母于瑶池之上,西王母为天子谣曰:"白云在天,山陵自出,道里悠远,山川间之,将子无死。"天子

答之曰："予归东土，和治诸夏，万民均平，吾顾见女，比及三年，将复尔野。"天子遂驱，升于弇山，乃纪其迹于弇山之石，而树之槐，眉曰西王母之山。

可见周穆王(1001—946 B.C.)在十七年(985 B.C.)所见的西王母是人而非神，而且是一国之王。又丁谦氏又云：

或谓西母即亚述所奉之女神。然穆王所见，明明是人非神，且何以处加勒底，巴比仑之不奉此神者。更有以亚述王后西米拉美为西王母者。考之《亚述史记》，此后时代，实在穆王后。

西王母为一女神，或一女王，中外记载多有此说。如《穆天子传》西王母自称"我惟帝女"。Forke 著 Mu-wang und Königin von Saba 一书，杜而未说："这书的立论固然荒唐难信，但也称西王母为一妇人"。[21]苏雪林认为西王母乃巴比伦最崇拜之女神 Ishtar。[22]但多数中国古书都未明言西王母是一女性。[23]且苏末的月神是男性。[24]故西王母源自月神名 *si-en-nu*，自古以来有时以为西荒国名，同时亦代表此国君长之名。黄帝而后唐虞夏商周故咸称西王母。

(四)族名　或有以西王母为一民族名称，如 Eitel 氏云：

西王母为一民族(或部族 tribe)的名称，其君长(chief)用同一名称。[25]刘师培《穆天子传补释》亦云：

西王母为极西古国，盖西膜转音为西王母，缓读之则中有助音。古人以中土字音迻写之则为西王母。……今

波斯附近在西周时为阿西利亚所宅，此之西王母殆即古亚西利亚与瑶池，龛山，温山，濛水均在其地。

刘氏以西膜转音为西王母，且西膜为种族名称，在《补释》中又有云：

则葱岭东西，阿母河南北，均汉塞种所居，即周代西膜之人所居，西膜者，种名也。考之西籍谓古代亚洲西境，达于中亚以东，为塞迷种所居。西膜即塞迷之转音，塞又西膜之省音也。膜拜及卷四膜稷均由西膜得名非沙漠也。

上录有"西膜即塞迷之转音，塞又西膜之省音"，刘氏乃误以为西膜(Sumer)和塞迷(Semite)为同一民族。丁谦的《考证》卷二反对此说有云：

或谓西为即西膜转音，然加勒底为思米尔人所建国，非西膜种，何唐虞以前西王母早见记载。

上述加勒底为思米尔(Semite)人所建之国，虽非西膜(Sumer)种，然承继西膜文化，故在唐虞以前的黄帝时代，西王母之传说早见记载也。

以上所述四种西王母的起源，可能是神名，国名，王名和民族名称，Eitel 氏有云：

西王母三字可能是多音节，非中国语。[26]

根据上面的研究，西王母三字是起于苏末人(Sumerians)和阿加第人(Accadians)的月神，名叫 ***sin***，有时音节拼成 ***si-in*** 或 ***si-en-nu***。又祭月神在夏至之月 ***sirnanu***，亦叫 ***siwan***[27]。以上四个有关月神的名称，都与西王母三字音相同或很近似。中国古书黄帝时代即有"有神人西王母，太阴之精，天帝之女"的传说，此一神名，古代亦用之为国名或王名。又后世道书以西王母为仙者[28]如《老君中经·集仙传》，《书记洞铨》诸书云：

> 西王母，九灵太妙龟山金母也，姓缑氏名婉妗，一云姓杨名回。与东王公共理二气，乃西华之至妙，洞阴之极尊。

段成式《诺皋记》也说：

> 西王母姓杨名回，治昆仑西北隅。

此皆后世道家之言，与远古的西王母的来源不同。又西王母原在西亚两河流域，而其东迁之由，吕思勉有云：

> 弱水西王母等，则身苟有所未至，即无从遽断为子虚，而其地遂若长存于西极之表矣，循此以往，所谓西王母者，将愈推而愈西，而因有王莽之矫诬，乃又曳之而东，而致诸今青海之境[29]。

《论衡·恢国篇》曰：

> 孝平元始四年，金城塞外羌献其鱼盐之地，愿内属，

汉遂得西王母石室，因为西海郡。

吕氏说明西王母东迁的史实，可说是一创举。

因为本文总题为《昆仑丘与西王母》所以最后我们尚须略论西王母与昆仑丘的关系。上录《山海经》的《海内北经》谓"西王母在昆仑虚北"，又《大荒西经》谓"有大山名曰昆仑之丘，有人……名曰西王母。"《山海经》所载西王母都是神的偶像。上文说过西王母是两河流域吾耳城奉祀的月神，苏末语称月神谓 *si-en-nu* 音与"西王母"相近。至于"昆仑"乃两河流域古庙的庙塔名叫 ***Ziggurat*** 一字第二三音节的译音的通称。在著者《中国的封禅与两河的昆仑文化》文中插图十二至十六图，吾耳城月神之宫，多在昆仑 ***Ziggurat*** 之北或东北，与上文引的《海内北经》所谓"西王母在昆仑虚北"一语符合。这是著者对于西王母与昆仑丘二者关系新的解释。

注释：

〔1〕苏雪林《昆仑之谜》第 40—54 页，1956 年，台北；杜而未《昆仑文化与不死观念》第 17—51 页，1962 年，台北。

〔2〕苏雪林《昆仑之谜》第 26—39 页，1956 年；冯承钧译《昆仑及南海古代航行考》第 1—56 页，商务印书馆 1931 年版。

〔3〕丁山《论炎帝大岳与昆仑山》，《说文月刊》第 4 卷合刊本，第 981 页，1944 年。

〔4〕卫聚贤《昆仑与陆浑》，《说文月刊》第 1 卷第 9 期，第 5—6 页，1939 年。

〔5〕苏雪林《昆仑之谜》第 41 页。

〔6〕同上，第 54 页。

〔7〕程发轫《昆仑之谜读后感》，1956 年。

〔8〕冯承钧译《昆仑及南海古代航行考》第 21—56 页。

〔9〕杜而未《昆仑文化与不死观念》第 6—13 页，1962 年。

〔10〕凌纯声《中国古代社之源流》,《民族所集刊》第17期,1964年。

〔11〕Dhorme, E. Les Religions de Babylonie et d' Assyrie p. 170. 1949. Paris.

〔12〕凌纯声《中国的封禅与两河流域的昆仑文化》,《民族所集刊》第19期第1页,1965年。

〔13〕Parrot, Ziggurats et Tour de Babel. PP. 39—51. 1949.

〔14〕同注〔11〕,第179页。

〔15〕凌纯声《北平的封禅文化》,《民族所集刊》第16期第40—75页,1963年。

〔16〕吕思勉《西王母考》,《说文月刊》第1卷第9期,1939年。

〔17〕Lacouperie, T. Western Origin of the Early Chinese Civilization, P. 265, 1894, London.

〔18〕同注〔16〕,第3页。

〔19〕同注〔11〕,第54页。

〔20〕同前注,第57页。

〔21〕同注〔9〕,第3页。

〔22〕同注〔5〕,第7页。

〔23〕Hirth, F. The Ancient History of China, P. 140, 1923. New york.

〔24〕同注〔11〕,第58页。

〔25〕同注〔23〕,第149页。

〔26〕同前注。

〔27〕同注〔11〕,第54—57页。

〔28〕同注〔9〕,第61—64页。

〔29〕同注〔16〕。

凌纯声(1902—1981),字民复,江苏武进人。民族学家、人类学家。早年就学于中央大学,后留学法国巴黎大学,师从人类学家莫斯、葛兰言等,研习人类学与民族学,获博士学位。回国后,先后任中央研究院历史语言研究所研究员,国立边疆教育馆馆长。1949年起任台湾大学教

授、台湾中央研究院民族学研究所所长、中央研究院院士。三十年代曾到赫哲族、湘西苗族、浙江畲族和云南彝族调查，其调查研究成果《松花江下游的赫哲族》(1934)、《湘西苗族调查报告》(1948)、《畲民图腾文化的研究》(1947)等收有丰富的神话资料；六十年代起，他所开创的环太平洋文化圈系列理论，对中国的神话研究产生过相当大的影响，他的专著《中国与大洋洲的龟祭文化》(1972)、《中国边疆民族与环太平洋文化》(1979)等收有不少与神话及古代信仰有关的重要文章。

神话与原始宗教源于一个统一体*

○潜明兹

神话与原始宗教的关系，是神话学领域中的重要问题，素为神话的研究者所关心。弄清这个问题，不但有助于进一步了解神话的起源、发展和演变，而且影响到我们今天对远古神话究竟应抱什么态度，所以具有很现实的意义。对这个问题已经有不少人作了研究，但意见不一。我想在前辈和同志们研究成果的基础上发表一些管见。

产生的社会基础

神话和原始宗教是社会发展到一定阶段的产物。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中指出，氏族制在蒙昧时代的中级阶段开始出现。马克思主义认为，各种社会经济形态大都经历了产生、发展和衰落的过程，原始社会这

---

* 本文原载《北京师范大学学报》(社会科学版)1981年第2期。在选入本书时第一节《从〈山海经〉等看两者的统一性》从略。

一人类最早的社会经济形态，也经历了这一过程。人类在渡过漫长的两、三百万年的原始人群时代之后，才进入原始社会的发展阶段，这就是母系氏族时期，也是典型的原始共产制兴盛的时期。这是人的"完全形成期"。恩格斯在《自然辩证法·劳动在从猿到人转变过程中的作用》中谈到："首先是劳动，然后是语言和劳动一起，成了两个最主要的推动力，在它们的影响下，猿的脑髓就逐渐地变成人的脑髓。"[1]人的语言和意识的产生，以及氏族组织的出现，使人完全区别于动物，而成为社会的人。这时，才具备了产生神话和原始宗教的生理条件和社会基础。所以说，人类在进入氏族社会以后才有产生神话和原始宗教的可能。

我国汉族的神话，由于文人的利用，跟原来的面貌已有所不同，有的甚至改动很大。即使如此，我们也仍然可以根据保存的片断窥见一些它们原来的面貌，并以此为根据来判断它们产生的时期。女娲补天的神话和最早西王母的神话，都大体上保持着原来古朴的面貌。女娲既是神话的神，在民间又受到人们的信仰和崇拜。西王母在《山海经》里几次出现，都是形状非常可怕的"司天之厉及五残"的凶神，有说"豹尾虎齿而善啸"（见《西次三经》）的，有说"人面虎身，有文有尾"（见《大荒西经》）。可能，这正是原始社会的人认为这是最受尊重、最有威严的女神应有的形象。中国古代神话有不少神的神性在流传过程中发生了变异，唯独这两个神还保持着女性尊神的地位。西王母的形象，虽然自汉代以后，由于受道家的染指，变成了一位雍容华贵的丽人，但至尊的女神地位未变。女娲更是成为我国汉族和其他一些少数民族民间所尊崇的创造大神。对她们事迹的传颂和对有关祀典风俗的流传，都说明原始信仰

至今在我国民间还能找到若干遗迹。也说明最早神话与原始宗教 在这两个神的身上是不可分离的。

又由于人类社会是从母系制开始的，所以许多民族还流传有生殖大神的神话。殷民族的祖先契，是他母亲简狄吞燕卵受孕而生；周人祖先后稷是其母姜源履巨人脚印受孕而生；《圣经·旧约》说夏娃吃了树上的果子生该隐；希腊神话的生殖大神是盖娅……这些神话大都反映了人类在远古时期只知其母，不知其父的祖先崇拜观念。丁山在《中国古代宗教与神话考》中说到中国最古的君称是"后"，"由卜辞、金文'后'字的结构看，它是象征母亲生子形"。这一考证如果可靠的话，那我们可以由此推断，原来"后"的含义是在不断演变的，最初的"后"是称女性神，以后，用它称男性神，如后昊、后桀、后羿……等，最后才演变为君王的妻子的尊称。

在我国有的少数民族地区，尊重女性神的遗俗在解放前保留得还比较明显。例如拉祜族主要信奉本民族的创世大神厄莎。这个神的性别很不稳定，说明正处于由女性神向男性神演变的过程中。怒族相传女始祖茂英充和各种动物交配，繁殖了不同氏族的后代，成为各氏族共同的祖先。永宁纳西族女神干木有很崇高的地位，主宰着泸沽湖西岩狮子山一带地区的重大事情，每年届时人们举行隆重的仪式来祭祀这位女神。

以上所举例子，不但证明神在产生的初期，最受尊重的是女性神，而且说明女性神和人们崇拜祖先的宗教信仰就是一回事。女性神话和生殖神话，都是母系社会生活的曲折反映。也是原始社会早期神话的一部分。它们一产生，就天然地粘附着原始人的某种信仰，这种原始的信仰就是我们今天所说的原始宗教世界观或原始宗教情感。如果我们要人为地把同一

个原始的神，分裂为这部分是神话的，那部分是宗教的，或者说神话的神直接渊源于宗教的神，那都是很难想像的，因为它们本来就是产生于氏族社会的同一个意识形态的统一体。

原始社会多种意识形态共一个同一体的现象，完全决定于当时物质资料的生产方式。那时，以血缘亲族关系为基础的母系家庭所组成的氏族公社，“劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中。”[2]由于生产力低下和生产关系的狭隘性，当时人们的意识形态也必然是极原始、粗糙和简单的。随着社会的发展，在社会意识形态领域内的分化才会越来越多样、复杂而精细。事实上，人类最初出现某些观念或某些信仰时，他们并没有随之创造“神话”和“原始宗教”等词去加以概括和分类。“神话”或“原始宗教”的词是后来的学者根据这一原始社会意识形态的特点概括出来的。其实，许多流传下来的原始人的信仰，在宗教家看来是宗教的起源，而在神话学者看来又是远古早期的神话。这种很耐人寻味的事实不正有力地证明了神话与原始宗教本来就是产生于氏族社会同一个意识形态的统一体吗？

产生的认识基础

神话和原始宗教产生的物质基础是生产力的低下，这一点，自来研究者没有什么分歧。认识基础却比较复杂。因为其它原始文学，如原始劳动歌，跟原始宗教也有共同的物质基础，但不一定有共同的认识基础。再有，在原始社会，神话和原

始宗教等统一体并不是唯一的意识形态，原始艺术在原始人的生活中也有很重要的意义。考古学家发现一些民族的石窟壁画、石雕和木雕等，并没有神秘色彩，而带有明显的现实主义特征。这类原始艺术的产生，是以朴素的唯物观念为认识基础的。神话和原始宗教产生的认识基础跟这却不一样，而来自于原始人对自然力量的崇拜和祈求。

原始社会有神论最早来源于灵魂观念。那时，人对自身的构造不理解，对事物现象的因果关系找不到正确的解释，把在梦中所见，便误认为人除了肉体之外还有一个灵魂，特别是梦见死去的人，更以为这个人肉体已死，但灵魂存在。由此产生了灵魂不灭的观念和对灵魂不灭的解释。所以许多民族在氏族社会已开始了给死者随葬品的风俗。由灵魂不灭的信仰逐渐演变为祖先崇拜。特别到氏族社会后期，对氏族中有杰出贡献被推举为首领的人物，死后被氏族成员神化，成为传颂和祭祀的对象。世界各民族关于歌颂本民族始祖创世立业的神话，大概跟灵魂不灭的信仰是有渊源关系的。因为首先他们必须确信自己的祖先魂灵永存，否则顶礼膜拜就失去了对象。

北欧神话中的奥定，就是个很了不起的创造神，他在征服了为害世界的冰巨人伊密尔之后，把伊密尔身体的各部分造成了宇宙万物。我国盘古开天辟地的神话，从南方少数民族地区传入中原之后，演变为中华民族的创世始祖的神话。又如景颇族神话中的宁贯瓦也是开江、造山的创世大神，在景颇族广泛流传歌颂宁贯瓦的史诗。例子真是举不胜举。所有这些现象决不是巧合，而是充分说明各民族在意识形态形成的初期，都曾经历过对祖先崇拜的阶段。歌颂祖先的故事，我们今天叫做神话，伴随着这类祖先神话而产生的信仰和祀典，我们今天

称之为原始宗教。实际上在它们产生的初期，是根本不分的。

原始人为了生存的需要，必需跟自然界发生各种关系。而当时，人的力量非常有限，必然对自然的威力产生恐怖和畏惧的情绪。那时，人类的压迫者是自然力。为什么自然力给人带来种种灾难，原始人是无法理解的。他们只可能从生活实践中观察到动物和植物都跟人一样有生有死、又发现宇宙间的一切无生命的东西是在不停地活动，如太阳、月亮有起有落，江河流水源源不断，雷电风云变幻无常……等等。他们从自身出发加以类比，认为人有灵魂，那令人无法制服的自然力大概跟人一样，也有一个灵魂。这样，才形成了"万物有灵论"的原始信仰。

同时，人们在向自然界索取的过程中，虽然受到自然力极大的威胁，但毕竟还是从它取得了赖以生存的条件和资源，因而又对自然力的赏赐无限感恩。既有惧怕，又有感恩，为了求得大自然少降灾祸，多赐利益，于是对自然力的祈求，颂扬成为原始人崇拜自然的主要形式。有时，由于希望的落空，他们也通过咒诅来征服自然。但那时人们畏惧自然是主要的，对自然的崇拜在意识形态领域里占主导地位。正如马克思、恩格斯所说的："自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。"[3]这就对神话和原始宗教的产生和性质作了深刻而又形象生动的描绘。

可见，原始信仰的产生，不管是灵魂观念，还是由灵魂观念派生出来的"万物有灵论"，实际上都是根源于原始氏族社

会的现实生活。也是人类的大脑比较发达之后，最早的抽象思维的产物。

作为原始的信仰（也可说是原始的意识形态），从“万物有灵论”观念出发的灵物崇拜，几乎无处不存在。只要是世界上存在的“物”，都有可能当作灵物来崇拜，并和祖先崇拜观念相结合，产生了图腾崇拜，形成为一个氏族集团的标志。在我国汉族还保留下来的神话中，我们可以发现大量图腾崇拜标志的遗迹，如：伏羲、女娲是人首蛇身；黄帝为有熊氏；神农氏感龙首而生；尧为赤龙之子；舜为有虞氏，虞者，即貊虞，传说是古代一种仁兽；有“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙”（见《山海经·海内经》注引《开筮》说）之说；还有东母即日神之说；西王母即月精之说……在我国少数民族地区，除了动物崇拜、天体崇拜，还有植物崇拜，有的民族解放前还保留着以动物图腾为标志的氏族为单位的村落。图腾崇拜，有的跟自然环境有关，有的跟经济生活有关。例如，住在高山峻岭的氏族集团，经常跟凶禽猛兽打交道，在这些氏族，动物往往成为图腾崇拜的对象；靠近江河湖海以渔猎为生的氏族集团，常以鱼类等水生动物为图腾。又如我国西南有的少数民族崇拜蜜蜂，怒族的蜂氏族，就以采岩蜂和制蜂蜡著名，蜂跟他们的经济生活有密切联系。对植物的崇拜，一般是进入农业社会以后的事。如黔东南苗族奉枫树为祖先便具有地区特点和经济因素的双重意义。

伴随着图腾的产生，都有关于图腾的解释。这就构成原始社会人们的精神支柱或精神象征，是维系集体和维护道德的不成文的法律。所以，图腾制的出现，既和该氏族的经济生活相联系，也是原始信仰形态的较高阶段的发展。几乎跟图腾崇

拜同时出现的巫术活动，实际就是祭神的活动。有的民族沿习古俗，巫术活动频繁而多样，有的规模非常盛大。这种活动，从宗教角度看是对神的祈求、歌颂和赞美，属于宗教仪式。从另一角度看，却是原始社会人们一种神话、音乐、舞蹈相结合的娱乐活动，也是人类综合艺术的发轫。只把巫术活动看做宗教的祈祷，那是比较片面的认识。众所周知，屈原根据楚地民间祭歌加工改编的《九歌》，就证明巫术活动对文艺的发展曾起过何等重要的作用。

所以，即使在图腾崇拜中，神话和原始宗教仍没有明显的分离，它们都是"对支配着人们日常生活的外部力量的幻想的、颠倒的反映"[4]。作为图腾崇拜的对象，既是神话的神，也是原始宗教的神，这里并不存在转换和借用的关系，而是这两种本来就是一个统一体的原始信仰形态，只不过通过图腾崇拜的形式表现出来，至今民族地区还保留着大量图腾神话就是有力的证明。

两者的分离

神话与原始宗教作为一种意识形态，既然产生于一定的历史阶段，并受社会现实生活所决定和制约，那么，它的形成、演变、发展以至消亡，归根到底也同样受社会现实生活所决定和制约。在氏族社会，是全民所有制，到原始社会末期，出现了私有财产，也有了阶级，原始社会逐渐解体。不同的阶级都希望有代表本阶级愿望的神为自己服务，所以，原始信仰中的神已不能满足人们的精神需要，各自按自己的需要来改造原有的神或创造新的神。

随着物质生产劳动和精神生产劳动的分工，使意识形态由低级到高级，由单一到分化的社会条件日益成熟。特别是随着物质生产水平的提高，人们征服自然的要求越来越强烈。又由于视野的扩大和对客观世界认识能力的提高，在原始信仰有神论观念中，孕育和产生了无神论思想。任何一种意识形态都不可能是静止不动的，都是跟它的对立面相比较而存在，相斗争而发展的。原始信仰中包涵着改变艰难生活的愿望，这一点思想亮光，随着社会的发展，必然转化为改造客观世界的愿望，并对有神论进行反抗，这一部分积极的因素，最终挣脱了有神论的枷锁，以无神论的姿态与之对抗，原始信仰才分化为神话和宗教两种相互依存、相互斗争，又相互利用、相互影响、相互渗透的意识形态。

任何时候，神都是来自人，神也就是人。不是神创造了人，而是人创造了神。人间是什么样，神的世界就是什么样。正如费尔巴哈所说："自然只是神性之条件，人类才是神性之原因。"又说："人们的愿望是怎样的，他们的神就是怎样的。"[5]费尔巴哈把神性的秘密揭示得何等深刻，它的外壳（形式）是自然力，而精神实质（灵魂）却是人。不过费尔巴哈所指的"人"主要是自然的人，而没有看清"人"从脱离动物状态之后都有一定的社会属性。我们撷取其合理的精华为我们所用，再运用历史唯物论为武器进行剖析，就会发现，神产生的秘密，最终还是不能只从自然界去找，而要从社会的人的特征、社会的人的需要和社会的人的愿望中去找。这样，我们才能真正找出古代神性的演变以及神话和宗教分离的规律。这种规律表现是由氏族社会的"神话"向原始社会末期的"人"话过渡。原始信仰中荒诞、神秘的因素相对减弱。

以希腊神话为例。如宙斯的祖父天神乌拉诺斯有吃儿女的习惯；宙斯的祖母地神盖娅劝说儿女们反叛父亲；宙斯的父亲克洛诺斯和母亲瑞亚是兄妹结婚。这些，都反映了氏族社会的道德观念；由母系制向父系制过渡期间的激烈斗争；以及早期的婚姻形态。后来，不但有一个以宙斯为首的神系世界，而且每一个神都各守其位，各司其职。那个神们居住的奥林匹克山，等级森严，实际就是人间社会的缩影。神们有七情六欲，食人间烟火，除了有特异的本领，看不出跟人还有什么不同。宙斯俨然是个神系世界的统治者。与此同时，也就出现了象征人的英勇、智慧和崇高的美德的普洛美修斯这样与宗教神相对抗的反叛神。

中国没有独尊一神的神话。却有“三皇”“五帝”之说，如盘古就被后人列为“三皇”之一。这自然是神话历史化的结果。其实，“三皇”也罢，“五帝”也罢，哪一个不是神演化而来？徐旭生在《中国古史的传说时代》中说：“炎帝、黄帝及帝颛顼时代为氏族社会发展的后期，大约已进入部落及部族联盟时期，部族即将兴起。”从神话所反映的内容来看，这个判断大体上是合理的。原始社会由部落联盟进入军事民主制阶段，恩格斯说，人类“就走到文明时代的门槛了”。这时，随着战俘和私有财产的出现，社会上出现了主人和奴隶，压迫者和被压迫者。我国民族工作者对云南西盟佤族社会形态的调查和研究，用大量事实很有说服力地证明了人类在进入奴隶社会之前，原始社会末期确已出现阶级的差别。民族学上的这一研究成果，对我们研究神话的演变史具有重要的意义。

一部《山海经》，够“帝”的资格的神就有一大串，从女娲到炎帝、黄帝、颛顼、帝俊、帝尧、帝禹……等等都是“帝”，这大概

跟当时中原地区已处于军事部落联盟时期有关。每个部落都有自己的首领。部落之间的战争，胜者为神、为帝，败者为怪、为兽。黄帝和蚩尤之战的神话留传下来的片断，把一位敢于对抗权势的蚩尤篡改成为了邪恶的象征。

《山海经·海外西经》所记的刑天，命运比蚩尤强得多，一直成为后人称道的反抗英雄。这一类神以及神话中的许多征服自然为民除害的神，有发明创造为人造福的神，都是披着神的外衣的人，已经跟原始信仰中的神大相径庭，表现了无神论思想的萌芽。这是神话成熟期的神，并逐步向传说演化，而渐渐趋于消亡。

神话和宗教分家之后，它们并不是毫不相干的两个意识形态，仍在继续相互渗透。神话依赖宗教得到保存和流传，宗教又以神话为素材加以改造，以适合宗教的需要。特别是在原始宗教变为人为宗教之后，大量借用原始信仰中的神来创造宗教神话。正因为情况如此复杂，所以我们应该如何鉴别神话的精华与糟粕，就应采取十分审慎的态度。

对神话要一分为二

我国保留在书面和口头的神话相当丰富。对古籍的整理和对口头神话的搜集、整理，以及对神话的研究，都是非常繁重的任务。有的神话还保留了较明显的原始信仰的痕迹。这一类神话，有的是图腾神话，直接颂扬崇拜的对象。有的是跟图腾崇拜有密切联系的神话。特别在我国南方少数民族的神话中，这种现象还比较普遍。比如关于狗图腾崇拜的神话，在南方好几个民族中都流传，异说颇多，简繁不一，但主干近似，

都是叙述一公主或一少女出于某种原因跟狗结合，繁育了后代，成为祖先。为什么这些民族会以狗为图腾呢，似乎很难考证其直接原因，大概在远古时期，狗在人从事生产劳动的斗争中有过不寻常的密切关系，令人对它产生了好感。这类神话所反映的不畏强暴、遵守诺言、自强不息、艰苦奋斗等积极的思想，很能表现一个民族的优良传统。这是应该保留和发扬的。而图腾制的残余却是多神崇拜由原始信仰转化为迷信习俗的表现，只有认识价值和科学研究价值。建国以后，兄弟民族群众由于受中国共产党的教育，接受了无神论的思想影响，以批判的精神来对待本民族的文化遗产，用科学的态度重新考察本民族的起源，从而否定了"动物祖先"之说，这是完全正确的历史唯物主义态度。对神话的糟粕我们今天如果不加分析批判地向读者介绍，客观上就有可能产生不好的影响。

对文化遗产既不能全盘否定，也不能全盘肯定，要始终坚持辩证唯物论和历史唯物论，这在理论上是个早已解决了的问题，但在具体运用时情况往往比我们预想的要复杂得多。因此，对神话和原始宗教要作出恰如其分的估价同样不那么容易。

一般，在历史上能够长期延续存在的事物，必然在那一历史阶段有其合理的一面，否则就没有存在的价值。神话和原始宗教作为一个统一体，在它们最活跃的时期，对维护原始社会的秩序和经济基础的巩固，是那时的一种精神力量，确实起过一定的积极作用。在渡过了繁荣的黄金时期以后，分道扬镳，便各自发挥不同的作用，对社会具有不同的功能。原始信仰中荒诞的、神秘的、消极的因素，必然被剥削阶级利用，作为进行统治的工具。神性的社会属性因之发生了本质的变化，为全民

服务的原始宗教变质为为剥削阶级服务的人为宗教，并具有极大的虚伪性和欺骗性。这是宗教发展史上的一条规律。神话则不然，它作为有神论的叛逆者，继承了原始信仰中那部分合理的因素，即对世界的探索，对改善生活的要求以及对未来的响往等等。随着历史的前进，那神性的、怪诞的、消极的因素相对减弱，那人性的、合理的、积极的因素相对增强，最终在完成了它的历史使命之后，以文学艺术始祖的身分载入了人类文化的史册。因而，神话的消失，正意味着人类在认识史上的一大飞跃。

注释：

〔1〕《马克思恩格斯选集》第3卷第512页，人民出版社1972年版。

〔2〕《马克思恩格斯全集》第23卷第96页，人民出版社1965年版。

〔3〕《马克思恩格斯选集》第1卷第35页。

〔4〕《马克思恩格斯选集》第3卷第354页。

〔5〕《费尔巴哈哲学著作选集》(下卷)第337、497页。

〔6〕《家庭、私有制和国家的起源》单行本第162页。

潜明兹，女，1931年生，江西靖安人。1955年复旦大学毕业。1955年到北京师范大学民间文学研究班学习。现为该校中文系教授。多年从事史诗与神话研究。神话方面的专著有《神话学的历程》(1989)、《中国古代神话与传说》(1991)；论文有《神话与原始宗教原是一个统一体》(1981)、《神话与原始宗教关系之演变》(1982)、《从创世史诗看神话与传说的区别》(1987)、《当代神话学的勃兴》(1990)等。

一则中国古代神话与仪式的结构学研究*

○李亦园

一

著名的结构人类学家列维一斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)在他的《神话科学导论》卷之二:《从蜂蜜到火灰》(From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology, Volume 2)一书中,曾提到中国古代寒食节之事,并以之与欧洲中古复活节及四旬斋(Lent),以及南美洲若干印第安人的神话与习俗作比较(Lévi-Strauss, 1973: 403-414)。但是很有趣而且令人觉得遗憾的是这一位现代神话学大师在他的神话研究大著提到寒食节时,仅涉及寒食的仪式部分,却未及于寒食的神话传说。列维一斯特劳斯自己并未能阅读有关寒食的中文记载,他所根据的是 Frazer 与 Granet 的材料(Fraz-

---

* 本文原载《第一届汉学会议论文集》(台湾中央研究院编),1981 年。原文末所附《引用参考书目》从略。

er:Golden Bough,vol. X,pp. 137;Granet:Danses et légendes de la Chine ancienne,pp. 283,514),他们二人都只说到寒食节的禁火及重生新火仪式,完全未提及有关寒食的传说神话,所以列维—斯特劳斯就无法从而得知与他书中研究主题更有关的材料,假如列维—斯特劳斯知道寒食节背后的神话,或者他自己能阅读有关中文的原始资料,他一定会将寒食节的问题作进一步的发挥。本文的目的即是将有关我国古代寒食节的仪式、风俗以及神话作一较完备的整理,并拟利用列维—斯特劳斯的结构观念,以及宗教人类学有关仪式与神话相互关系的理论,再作进一步的综合分析。

二

列维—斯特劳斯引 Frazer 寒食的资料首出于《周礼·秋官·司烜氏》:

> 司烜氏掌以夫遂取明火于日……中春以木铎修火禁于国中。
>
> 疏曰:夫遂阳遂也者,以其日者太阳之精,取火于日,故名阳遂;取火于木,为木遂者也。
>
> 又注曰:为季春将出火也。

这一段话的意思是说周代有一官职称为司烜氏,掌理有关取火与禁火的职务。在仲(中)春之时,司烜氏执木铎通知国中的人开始禁火,然后到春末(季春)再生火,生火的方法是采自日光之火,称为明火。

但是上面这一段记载并未真正与寒食连上关系,把禁火

以及重新生火的事与寒食连起来，实是较晚的事，根据《古今图书集成·岁功典·清明部》所云：

> 按《周书》司炬氏、仲春以木铎修火禁于国中，注云：为季春将出火也。今寒食准节气是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制。陆翙《邺中记》曰：以冬至后一百三日为介之推断火冷食三日，作乾粥食之，中国以为寒食。

也就是从这些记载中列维－斯特劳斯所理出用以与欧洲及南美作比较的结构成份有：木铎、禁火、冷食、再取天火等项。

在欧洲的天主教国家，自中古时代开始在举行四旬斋及复活日节仪式时，也有很类似中国古代寒食的习俗。复活日虽无肯定日子，但总是在"仲春"之期（按复活节 Easter 依月圆而定，通常之计算为三月二十一日后月圆之第一个礼拜天）。四旬斋则是在复活节前的四十天，起于所谓圣灰日（Ash Wednesday），而止于复活日前夕。四旬斋顾名思义是在这四十天斋戒，仅食用少量食物。而在四旬斋的最后一周，通常起于星期四（Maundy Thursday），教堂的铜铃暂时禁止敲响至复活节为止，而代之以木制的打击乐器，通称为"黑具"（instruments of darkness）。所谓"黑具"在西欧各国中各有不同，包括木铎、木鼓、拍板（clapper）、嘎响器（rattle）、哗啷棒（sistrum）以及其他有共振器的打击乐器等等。在用这些"黑具"以代铃声的期间内，各教堂熄去旧火，而等到复活日前夕才重新以玻璃或水晶聚日起新火。那些代替铃声的木制打击

器之所以称为“黑具”(instruments of darkness),就是一方面象征这一期间熄火的黑暗,另一方面也象征复活日前耶稣受难时的天昏地暗(Lévi-strauss,1973,pp. 404-410)。

在上述欧洲的习俗中,我们同样也可以找到(列维—斯特劳斯所兴趣的)对应结构成份:木制打击器(类似木铎)、熄火、斋戒(更长期的禁食)与重新聚日生火。

在南美洲的情况,因列维—斯特劳斯本身是研究南美的专家,而《蜂蜜与火灰》一书亦以南美洲印第安人的材料为主,所以较为复杂。首先应该说到居于亚马逊河流域南方的 Sherente 族。Sherente 族人每年在干季时要举行一个盛大的仪式,以祈求旱期的早日结束,在仪式开始时,族中各家内的火都要全部熄灭,然后全族的男子集中在一起,不眠不休地吟诵,并且实行斋戒,吃极少的食物,也不能用水洗濯身体,如此持续三周之久。在仪式将结束时,Sherente 人相信此时会有一种传说的黄蜂飞来,发出 ken-ken-ken 的声音,并会射出小箭让做仪式的 Sherente 男子捡到,这时斋戒和不用水洗濯的禁忌就该结束了,于是全体在广场上树立一支很高的柱子,参加仪式的男子轮流爬上柱子的顶端,用植物纤维作引火之绒,向天求火,然后点燃火种,重新使三周前已熄的火引燃起来(Lévi-Strauss,1969 pp. 289-91;1973,pp. 407-410)。

在 Sherente 人的仪式中,我们所能看到与前述中国及欧洲相同的结构成份包括斋戒禁食(三星期)、熄去旧火、重燃天火等,但唯一欠缺的是木铎或其他木制打击乐器的信号。在 Sherente 人仪式中仅有的音响信号是传说中黄蜂飞来时所发出的 ken-ken-ken 之声音,因此列维—斯特劳斯要费了很长的篇幅来解释黄蜂声音所代表的意义。根据列氏的资料,在法

国南方 Pyrenees 山区一带，作为"黑具"的打击器是一种称为 toulouhou 的摇鼓，而 toulouhou 的原义却是黄蜂或大黄蜂，在这里列维－斯特劳斯认为 toulouhou 所代表黄蜂的意思与 Sherente 人仪式中黄蜂的声音并非偶然的相同，而有其相同的结构意义。但是要了解列维－斯特劳斯所说的这一相同的结构意义，却要先说明他对上述中国、欧洲及南美的仪式与习俗所赋予的整体结构模式。

三

列维－斯特劳斯对中国、欧洲与南美相似的仪式及习俗的兴趣重点自然不是在文化史或传播接触的意义，而是在于这些相似仪式的内在结构对应，换而言之，他所兴趣的是在差距这么大的时空里，这些几乎完全相同的仪式、习俗与神话所代表的是否为人类思维深处的相同结构模式。

列维－斯特劳斯的分析首先应从熄去旧火（地火）与重新点火（天火）说起，因为这是整个事件最要紧的部分。对列维－斯特劳斯而言，熄火与再生火实代表很多层次的思维结构对比。最先，熄火与重新生火所透露的是季节交替的讯息，旧火的熄灭代表不适于生产的冷季或干季（因环境不同而异）的结束，而重新生火则代表有希望的，适于生产的湿季或温暖季节的开始，借着新火的重燃，象征着新季节、新循环的轨始。在中国，新火的燃点启开春耕的工作，在天主教的欧洲，点燃新火不但象征春天的来临，而且有重要的宗教意义：耶稣受难后的复活（在这里到底是耶稣的复活或是季节的复活已难于分辨，否则耶稣的复活应有一定日子才对，而不应与天象的月圆扯

上关系)。在南美洲则代表 Sherente 人苦旱的干季节即将过去,有许多可供采集植物生长的季节即可来临。

熄灭旧火与重燃新火并不止代表冷：暖、干：湿的季节对比,同时也象征天与地的对比。在中国,寒食之后重新生火时一定要聚日光点燃,称之为天火或明火,而钻木或其他方法所生的火,则称为地火。在欧洲,复活节前夕以水晶或玻璃聚日光重新生火,其过程与中国极为相似,这样生的火是来自天上太阳的神圣之火,一直到现在很多象征神圣之火的取得,都是聚日而得的。在南美,Sherente 人的燃点新火更要爬上很高的柱上,以便更靠近天上而取得天火,从这里我们可以看出在点燃新火的仪式中,天：地的对比观念是很明显的。

再进一步说,熄火与点火又代表用火煮与不用火煮,也就是生：熟(raw and cooked)的对比,这是列维－斯特劳斯最常运用的一对观念,也是作为他神话研究的第一卷的书名者(Lévi-Strauss,1969)。生与熟的对比不仅是引伸之义而已,在中国的例子中,确实出现了不用火煮食物的生食,也就是"寒食"一名的所自来,难怪列维－斯特劳斯要把寒食的例子特别引用说明,因为这是他把用火与煮熟、不用火与生食勾连在一起最难得的实例。然而列维－斯特劳斯对生与熟的分辨并不停止于此,他且更进一步发挥认为生：熟的对比其真正的含意却是要指出文化(人为)与自然(非人工)的对比。火的发明是人工改变自然状态的最早、最明显步骤,所以用火煮熟代表人为的加工,也就是文化;而禁止用火采生食,则是没有人工而返归自然。列维－斯特劳斯认为文化：自然的对比是许多神话、仪式所要透露的最根本讯息,在这里,也只有借这一文化：自然的对比,才能较易于了解其他结构成份的象征意义。

在整个仪式丛中，冷食、禁食或斋戒是熄火之外另一重要的成份。前面我们已略论中国的生食意义，中国的寒食只延续三天而已，欧洲复活节前的四旬斋(Lent)，顾名思义斋戒长达四十天之久，较中国的寒食长了十倍有余。面南美洲 Sherente 印第安人的禁食、禁水也有三周之长，实际上 Sherente 人在三周斋戒之前且有整个季节的干旱没有多少食物可采集，所以他们的三周斋戒应是实际经验的象征性延长。对列维一斯特劳斯而言，不论短仅三天的中国寒食，或长达四十天的欧洲四旬斋无不都是经验生活的象征表现，它们所要透露的讯息则是另一组对比观念，那就是稀少：丰盛(scarcity：plenty)，禁食斋戒象征稀少缺乏，禁食斋戒的结束则象征丰盛的开始，这一组对比与前述所透露的季节改变的讯息是相互对应的。

然而稀少与丰盛的对比又与自然与文化的对比有密切的关系。丰盛是人工的成果，那是在文化的一面；稀少则代表人工的失败，文化的不存在，那就是返归自然的一面。返归自然可以有两种形式，一种是禁食、饥饿，另一种则是依赖自然，采摘野果、蜂蜜等自然产物而生食之(Lévi-Strauss，1966，P. 414)。在这里蜂蜜、野果这一类自然的产物就出现在列维一斯特劳斯的结构范式中成为透露讯息的表征物之一了。

最后要讨论的是整个仪式丛中音响及其道具所代表的讯息。在欧洲与中国，禁火与禁食之前都要敲打木制的打击乐器，在欧洲且称之为"黑具"(instrument of darkness)，在这里这些乐器象征的是黑暗，没有火光的黑暗，以其木制的密封或半密封的胴体(如木铎、木鼓等)来象征黑暗，一直等到重新点燃新火，黑暗才过去，而铃声才又重响了，所以这些乐器所要透露的对比讯息是黑暗(禁火)：光明(点火)甚为明显，但是

乐器所发出的音响所代表的是什么呢？根据列维－斯特劳斯的分析，在 Pyrences 山区所用的 toulouhou 打击乐器其原义是黄蜂，象征黄蜂发出的声音，而很巧的，在 Sherente 人的仪式中虽没有相似的乐器出现，却有神话的黄蜂出现，而且他们认定黄蜂的出现时有类似打击乐器的 ken-ken-ken 之声，在这里列维－斯特劳斯认为黄蜂的出现不是偶然的事，而是象征在黑暗、禁火，甚至稀少的季节里，人类采用蜂蜜等自然产物以生食，以代替用火煮熟的食物，所以黄蜂的出现所要透露的是自然的讯息，用与跟点燃新火后熟食的"文化"对比，换而言之，仪式中特殊乐器的应用实是要加强前述几组对比的讯息如黑暗：光明，禁火：点火，自然：文化等的表达。

总括而言，从列维－斯特劳斯的立场出发，在中国、欧洲与南美等不同地区与时间里所表现相同的仪式、神话与习俗，其所以相同的因素是在于借以表达共通的思维结构，也就是借共同的仪式行为以表达共通的内在讯息，这些讯息假如用列维－斯特劳斯的范式来说明，那就是：

干季：湿季，稀少：丰盛，禁火：用火，生产：熟食，自然：文化。

四

列维－斯特劳斯所企图解释中国、欧洲与南美"寒食"仪式的相似性是基于共通的思维结构之理论，其陈义不能不说有其特殊的说服力，但是，关于中国的部分，假如能把有关寒食的神话传说部分放在一起分析，则可增强其讯息表达的说服力无疑。本节即是要对寒食的神话传说作一分析：

在我国民间一向把寒食节禁火一事与介之推(绥)传说连在一起。有关介之推的传说最早见于汉蔡邕的《琴操》：

龙蛇歌者，介之绥所作也。晋文公重耳与介之绥俱亡，子绥割其腕股以救重耳。重耳复国，赏犯赵衰俱蒙厚赏，子绥独无所得，甚怨恨，乃作龙蛇之歌以感之，遂遁入山。其章曰……。文公惊悟，即遣求得于绵山之下，使者奉节迎之，终不肯出，文公令燔山求之，火发自出，子绥遂抱木而烧死。文公哀之，流涕归，令民五月五日不得举发火。

这是记载介之推与晋文公之间的关系最详细的一段，但是禁火的时间，并非仲春的清明寒食，而是五月五日。把介之推与寒食连起来的则见晋陆翙《邺中记》及《后汉书·周举传》等。《邺中记》云：

邺俗冬至一百五日为介之推断火，冷食三日，作干粥，是今之糗。

并州俗以介之推五月五日烧死，世人为其忌，故不举饷食，非也。北方五月五日自作饮食祀神，及作五色新盘相问遗，不为介之推也。

寒食三日作醴酪，又煮粳米及麦为酪，捣杏仁煮作粥。按《玉烛宝典》，今人悉为大麦粥，研杏仁为酪，原以饧沃之。

《后汉书·周举传》曰：

举稍迁并州刺史，太原一部旧俗以介之推焚骸有龙忌之禁（新序曰：晋文公返国，介之推无爵，遂去而之介山之上。文公求之不得，乃焚其山，推遂不出而焚死。傅云：子推以此日被焚而禁火。）至其亡月咸言神灵不乐举火，由是士民每冬中辄一月寒食，莫敢烟爨，老少不堪，岁多死者。举既到州，乃作吊书以置子推之庙，言盛冬去火残损民命，非贤者之意，以宣示愚民，使还温食。于是正惑稍解，风俗颇革。

又魏武帝《集禁火罚令》云：

闻太原、上党、西河、雁门冬至后百五日皆绝火寒食，云为介之推。

染宗懔《荆楚岁时记》云：

去冬节一百五日即有疾风甚雨，谓之寒食，禁火三日，造锡大麦粥。寒食挑菜。斗鸡镂鸡子斗鸡子。

明项琳之编注《荆楚岁时记》寒食一条，在注文中可以说是把所有有关寒食传说及习俗并集为大成者，而清代《古今图书集成》所载，即根据项琳之的注而来。项注曰：

按历合在清明前二日，亦有去冬至一百六日风，介之推三月五日为火所焚，国人哀之，每岁春暮为不举火，谓

之禁烟，犯之则雨雹伤田。陆翙《邺中记》曰：寒食三日为醴酪，又煮糯米及麦为酪，捣杏仁煮作粥。《玉烛宝典》曰：今人悉为大麦粥，研杏仁为酪，引饧沃之。孙楚《祭子推》文云：黍饭一盘，醴酪一盂，清泉甘水，充君之厨。今寒食有否酪麦粥，即其事也。旧俗以介之推焚骸有龙忌之禁，至其月咸言神灵不乐举火。《后汉书·周举》为并州刺史，移书于介推庙云：春中食寒一月，老少不堪，今则三日而已，谓冬日后一百四日，一百五日，一百六日也。《琴操》曰：晋文公与介子绥俱亡，子绥割股以啖文公，文公复国，子绥独无所得，子绥作龙蛇之歌而隐，文公求之不肯出，乃燔左右木，子绥抱木而死，文公哀之，令人五月五日不得举火。又周举移书及魏明罚令、陆翙《邺中记》并云寒食断火起于子推，《琴操》所云，子绥即推也。又云五月五日与今有异，皆因流俗所传。据《左传》及《史记》并无介推被焚之事。《周礼》司烜氏，仲春以木铎修火禁于国中，注云：季春将出火也，今寒食准节气，是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制也。

五

从上节所引各种记载我们可以看出介之推（或介子推、介子绥）的传说与寒食仪式的关系，现在暂且不论这一关系是怎样建立的，先让我们考察介之推传说内容的演变。介之推与晋文公之事，见于《左传》僖公廿四年的记载，但传文中只说晋文公对介之推的追随出亡无所赏赐，所以之推退隐而亡，并未说到有割股、烧山、禁火等事。《左传》僖公廿四年传文曰：

晋侯(即文公)赏从亡者,介之推不言禄,禄亦弗及。推曰:献公之子九人,惟君在矣,惠怀无亲外内弃之,天未绝晋,必将有主,主晋祀者,非君而谁?夫实置之,而二三子以为己力,不亦诬乎,窃人之财,犹谓之盗,况贪天之功,以为己力乎,下义其罪,上赏其奸,上下相蒙,难以处矣。其母曰:盍亦求之,以死谁怼?对曰:尤而效之,罪尤甚焉,且出怨言,不食其食。其母曰:亦使知之,若何?对曰:言,身之文也,身将隐,焉用文之,是求显也。其母曰:能如是乎,与汝偕隐,遂隐而死。晋侯求之不获,以绵上为之田,曰:以志吾过,且旌善人。

这段传文说得很清楚,晋文公对介之推的隐退很后悔,为了表示自己的过失,所以,以绵上为之田,也就是以介之推隐亡的地方绵上赐给他。这一段故事,《史记·晋世家》有较详细的记载:

文公出,见其书,曰:此介之推也,吾方忧王室未图其功,使人召之则亡,遂求其所在,闻其入绵上山中,于是文公环绵上山中而封之,以为介推田,号曰介山,以记吾过,且旌善人。

由此可见正史所载,文公仅以绵上之地封赐介之推,称之为介山以纪念,并未有焚山之事,更未延伸为寒食之禁火。如上节所述,最早把介之推与文公的故事说成焚山禁火形式是蔡邕的《琴操》,《琴操》可以说是一项文学作品,所以他把《左

传》与《史记》所记载的文学化了，因此产生文公焚山，介之推抱木而死，文公后悔，下令日禁火以纪念之推的情节。不过《琴操》所说介之推被焚不得举火的日子是五月五日，而非清明节前二日或冬至后百五日，亦无冷食三日的说法。

真正把介之推的传说与断火，冷食三日连在一起，而形成仲春的寒食节者，也许是晋陆翙的《邺中记》，他记载邺中的风俗在冬至后一百零五日为纪念介之推断火冷食之日，而否定并州的风俗说是五月五日为介之推被焚之期。然而，一个人被焚死事应有一定日子，为何要与节气的冬至连上关系，而定在冬至后的一百零五日，且有些记载又说是清明前二日，姑不论冬至后一百零五日是否即为清明（按冬至为阳历十二月二十二日或二十三日，清明则为四月五日或六日，其间相距为一〇五日），以冬至或清明等天文节气来定死事的日子，似不甚合理，不禁使人连想到耶稣受难的日子与复活节竟亦无定日，而是推算三月廿一日后月圆之第一个周日，这两者的相似性实有异曲同功之妙，使人怀疑到底这两个节日是天文气象的节气或者是死难的纪念日！

《后汉书·周举传》更把焚山禁火事更为神化了，周举任并州刺史时，发现太原郡有寒食的习俗，该郡人认为介之推焚骸死难之时"有龙忌之禁"，故其月神灵不乐举火，并不认为是晋文公下令禁火。太原风俗中最值得注意的一点是该地禁火寒食竟达一月之久，所以周举知并州，发现一月不能举火，对老年小孩很不好，就祭告介之推庙请将一月寒食之期缩短为三日。太原郡这种一月冷食的仪式，很容易使我们联想到前述欧洲人的四旬斋，以及 Sherente 人的三周斋戒期，而改一月寒食为三日期一事，也很容易使人想到列维－斯特劳斯所说

的较短的齐戒期实是经验生活的象徵表达(Lévi-Strauss, 1973,P.413),这种看法,证之并州风俗,确有其独到的见地。

把寒食仪式与神话各细节完整地并合在一起的,可以说是明代项琳之编注《荆楚岁时记》的注文,但是如前节所引,我们也可以看出项琳之的注解里也是有若干破绽存在,例如他一开始就说:"按历合在清明前二日,亦有去冬至百六日者,介之推三月五日为火所焚",他所说的这三个日期都互相矛盾,特别是三月五日这一日子,不知道是怎样来的,很可能是作者怀疑蔡伯喈所说的五月五日无法与春间的季节相配合,所以改"正"它为三月五日,以符合清明前二日或冬至后百六日的说法。但是项琳之自己对历法似欠缺最基础的知识,不了解清明、冬至等节气是按太阳历推算的,在太阳历上并无一定日期,而他把介之推死难日期改订为三月五日,亦无法与清明的日期取得吻合。不过,项琳之的注解中也有一项特别之处,那就是"每岁春暮不为举火,谓之禁烟,犯之则雨雹伤田"一句,这种惩罚性禁忌的说法,是别的记载中所不见的。

从上文的分析,我们可以看出今日民间所流传的寒食仪式与神话的关联是经过若干阶段的发展而形成的,传说神话的出现应属较晚的事,而很明显的传说神话的出现是用来支持仪式的执行,因为像寒食这样的仪式,藉熄火、冷食、再生火来象徵季节的交替,实是一种非常抽象的仪式,对子一般百姓而言,恐无法了解其意义,而又要其切实执行,就必须要用一种他们可以懂的说法来作为支持,介之推传说的出现,就是要负起这任务,而这样的做法,在儒家的言行中是很常见,就如《荀子》所说的:

圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也，其在百姓，以为鬼事也。

这也就是说，仪式对知识份子（君子）可以知道是人之道而安行之，然而对老百姓而言，则要以崇拜鬼神的方法使之成俗。寒食的仪式不易以崇拜鬼神的方法来支持使之成俗，但最少要以崇德报功的办法来作为说辞，这是介之推传说存在的外在意义，而在苦干地方性的传说中，鬼神崇奉的形式似已出现雏形，例如在并州风俗中，即有"神灵不乐举火"的说法。同时在《荆楚岁时记》的注中，也有"犯之则雨雹伤田"的说法，这种惩罚性的禁忌，虽不一定含有神灵存在的意义，但对一般老百姓而言，其力量已与神灵的存在相近了。

在上述各种介之推传说的"版本"中另有一点值得注意的是《琴操》记载介之推死难的日期是五月五日，这一日子后来虽经《邺中记》的否定与《岁时记》的"改订"，但是五月五日端午节的仪式，在我国民间习俗中，却又被另一传说神话——屈原投江死难所取代，而作为支持肯定仪式的说法。端午与屈原的传说虽非本文分析的范围，但从这一改变与取代的过程，我们仍可看出我国古代季节性仪式的施行时，特别是对一般非知识份子的老百姓而言，传说神话的支持与肯定是具有重要的意义。

然而，为什么要"选"这一神话来支持这一仪式呢？换而言之，神话与仪式内含间的关系是一种任选性的，或是必然的？或者更进一步问，把仪式与神话联上关系的人，他们用某些神话传说来支持仪式，是任意采择的吗？或者是根据某些原则？假如是根据一些原则，那么他们根据的是内容的相同性或是

若干思维逻辑的对应性？这是问题的关键所在。

六

从寒食仪式与介之推神话的内容上，我们惟一可以找出其联带关系的是“火”的因素，但是，单就“火”的这一共同因素，并不一定要把两者勾连在一起，因为可以选择的火的传说仍有不少，所以作者怀疑其间另有其思维逻辑的对应性存在。

仔细思考介之推的传说，而从列维－斯特劳斯的结构分析为出发，我们不难发现介之推的传说中仍有若干组对比的结构成份存在：首先当然是熄火与点火的对比，在传说中表现的先是焚山烧死介之推，然后是为纪念他而禁火，这一事件不但透露出点火：禁火的对比，而且更深地透露出煮熟与生冷的对比，因此也已包含文化：自然的对比存在了，否则即使真的烧死介之推（按照正史并无焚山之事），也不一定要用禁火来为之作纪念，因此在这里结构对比的思维过程已隐约可见。

再进一步说，传说中人物之间的关系，若依照列维－斯特劳斯分析“伊底帕斯故事”（Oedipus myth）的方式，我们可以发现其间也有所谓“高估的人际关系”（overrating of human relations）与“低估的人际关系”（underrating of human relations）一组对比存在。列维－斯特劳斯在他的“神话结构分析”（Structural Study of Myth）一文中，以伊底帕斯全本故事为例，说明 Cadmos 的找寻其妹子、伊底帕斯的娶母、Antigone 的埋弟等情节都属“高估的关系”，而武士的互相残杀、伊底帕斯的弑父，Eteocles 的杀兄，都属“低估的关系”（Lévi-Strauss，1963 pp. 214-217）。在介之推与晋文公的传说

里，我们很明显地可以看出介之推割股以啖文公，实是一种超乎常情的行为，故属“高估的关系”，而晋文公在复国之后，不但未酬报介之推，反而把他烧死了，这也是出乎常情的举动，是“低估的关系”。其实对人际关系的高低估对比，并不仅见于介之推与晋文公之间，晋文公一族就不断地有这一对比的出现，例如根据《史记·晋世家》的记载，晋文公重耳的父亲献公及他的宠姬骊姬一直要杀死文公的长兄申生，申生不但不怨而且自杀于新城以保持关系，这是最著名的一个高低估关系的对比，其后晋大夫里克弑杀献公二位可能继承王位的幼子奚与悼子，而另一位晋大夫荀息却为这两位幼生而殉节，这又是一组对比。晋文公重耳逃亡齐国时，桓公以女妻之，晋文公眈于安乐不愿回国，其妻与赵衰、狐偃等人设法骗文公返晋，置女儿之情于不顾，但文公却怨狐偃，却以矛刺之，并要吃他的肉，这也是一组对比。又后，秦缪公送文公回晋国，并妻以其女，这位女儿原是文公侄儿子圉质秦时的太太，晋文公仍与她结婚，但回国又把自己的侄儿圉杀了，这更是明显的高低估关系的对比。由此可见在整个发展过程中，高估的人际关系与低估的人际关系这一组对比所占的重要性，而这一组对比的内在意义却又回到自然与文化的对比上去，低估的人际关系显露本能的一面，那是自然的表现；高估的人际关系则显示伦理道德的修养，那就明显地显于文化的一面了。

总结而言，用以支持寒食仪式的介之推传说，其所要透露的结构讯息是：

点火：禁火::煮熟：生冷::人际关系的高估：人际关系的低估::文化：自然。

从这一结构范式来看，我们可以清楚地了解介之推传说中所要表达的讯息，正与寒食仪式所要透露的十分相近，也许就由于这种思维结构的相似性，所以介之推的传说才被选择用来支持寒食的仪式。对于选择神话与仪式关联在一起的君子儒者而言，这种结构的相似性，也许很能满足他们的思维历程，但对一般百姓而言，传说的崇德报功也许对他们才发生了意义，甚而要藉神灵的威严或惩罚才会真正使他们遵守仪式的习俗。

引用参考书目

FRAZER, J. G.,

1926—36 *The Golden-Bough*: A Study in Magic and Reigion, 13 vols, London, Granet, M,

1926 *Danes et Légendes de la Chine Ancienne*, 2 vols, Paris.

Lévi-Strauss, C.,

1963 The Structural Study of Myth, in. *Stuctural Anthropology*, New York.

1969 *The Raw and the Cooked*, New York.

李亦园，1931 年生，福建晋江人。人类学家。先后在台湾大学、哈佛大学学习人类学。曾任台湾中央研究院民族学研究所所长、台湾大学人类学系教授，现任台湾中央研究院民族学研究所研究员、国立清华大学社会人类研究所教授、中央研究院院士。长期从事台湾土著民族的田野调查和研究工作。有关神话的著述有：《南澳泰雅人的神话传说》(1963)、《从么些族的情死谷说起》(1974)、《信

仰与文化》(专著,1978)、《神话的意境》(1978)、《几则山地神话的解释与欣赏》(1978)、《神话与交响乐》(1978)、《一个中国古代神话与仪式的结构学研究》(1981)、《师徒、神话及其他》(专著、1983)》)、《神圣与神秘》(1987)、《再说神圣》(1987)、《文化的图像——文化发展的人类学探讨》(专著、1992)等。他的许多调查报告以及有关传统民间信仰的著作也常涉及神话。

共工·句龙篇*

○朱芳圃

共工神话，典籍所载，述之如次：

《山海经·大荒西经》："不周（负子），有两黄兽守之。有水曰寒暑之水，水西有湿山，水东有幕山。有禹攻共工国山。"（郝懿行按：《文选·甘泉赋》及《思贤篇》、《太平御览》五十九卷引此经，并无"负子"二字。当据正。）

《楚辞·天问》："康回冯怒，地何（故）以东南倾？"（王逸注："康回，共工名也。"《太平御览》三六、《事类赋》注四引此，并有"以"字，无"故"字。当据正。）

《淮南子·原道训》："昔共工之力，触不周之山，使地东南倾（高诱注："共工以水行霸于伏牺、神农间者也，非尧时共工也。不周山，昆仑西北。），与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。"

---

* 本文选自作者遗著《中国古代神话与史实》（王珍整理），中州书画社 1982 年版。

又《天文训》:"昔者共工与颛顼争为帝,怒而触不周之山,(高诱注:"共工,官名。伯于虙羲、神农之间。其后子孙任智刑以强,故与颛顼黄帝之孙争位。不周山,在西北也。)天柱折,地维绝。天倾西北,故日月星辰移焉;地不满东南,故水潦尘埃归焉。"

又《兵略训》:"颛顼尝与共工争矣。……共工为水害,故颛顼诛之。"

又《本经训》:"舜之时,共工振滔洪水,以薄空桑。(高诱注:共工,水官名也,柏有之后。振,动也;滔,荡也。欲壅防百川,滔高堙庳,以害天下者。薄,迫也。空桑,地名,在鲁也。")龙门未开,吕梁未发,江淮通流,四海溟涬。民皆上丘陵,赴树木。(高诱注:"龙门,河之隘也。在左冯翊夏阳北,禹所凿也。吕梁,在彭城吕县。石生水中,禹决而通之。民所由得度也。故曰吕梁也。未发之时,水道不通,江淮合流。四海溟涬,无岸畔也。")舜乃使禹疏三江五湖,辟伊阙,导瀍涧,(高诱注:"伊阙,山名也。禹所开以通伊水,故曰辟伊阙。在洛阳西南九十里,瀍涧,两水名。")平通沟陆,流注东海。鸿水漏,九州干,万民皆宁其性。"

又《坠形训》:"共工,景风之所生也"高诱注:"共工,天神也。人面蛇身,离为景风。"

《归藏·启筮篇》:"共工,人面蛇身,朱发。"(《山海经·大荒西经》郭璞注引)

《神异经》:"西北荒有人焉,人面朱发,蛇身人首足,而食五谷,禽兽贪恶顽愚,名曰共工。"

《左传》昭公二十九年:"蔡墨曰:'共工氏有子曰句龙,为后土。'"

《荀子·议兵》:"是以尧伐驩兜,舜伐有苗,禹伐共工,汤伐有夏,文王伐崇,武王伐纣。此四帝两王,皆以仁义之兵行于天下也。"

又《成相》:"禹有功,抑下鸿,辟除民害逐共工。"

《史记·律书》:"颛顼有共工之陈,以平水害。"

岑家梧《水家仲家风俗志》说水家之传说:"洪水泛滥,……于是天神放下水鼠,到处挖洞疏导,洪水始退。"(载《西南民族文化论丛》)

按洪之言共也,因水为共工所振滔,故谓之洪水。共工与句龙,侯东对转,实一名之分化。句之言纠也,当即纠龙,亦即《广雅·释鱼》之"鼁龙",故今俗犹谓大水为龙水。《淮南子·原道训》言"共工……与颛顼争为帝,遂潜于渊",盖共工为水虫,故失败后潜藏于渊。《山海经·大荒西经》则言"有禹攻共工国山",《荀子·议兵篇》言"禹伐共工",又《成相》言"禹……逐共工。"盖洪水之起,由于共工之振滔,禹攻伐之,驱逐之,水自平息。《左传》昭公十七年言:"共工氏以水纪,故为水师而水名。"盖共工原为水物,故以水纪。其神话当分两系:一、《淮南子·天文训》言:"共工……触不周之山,天柱折,地维绝。"此盖先民解释天象地形之神话。谓日月星辰之移于西北,水潦尘埃之归于东南,由于天倾西北,地不满东南。其原因为共工触不周之山,使天柱折,地维绝所致。二、《淮南子·本经训》言:"共工振滔洪水,以薄空桑。"此盖与鲧塞洪水为一事,传说分化为二,说详《鲧和禹》篇。

《尚书·洪范》:"箕子乃言曰:我闻在昔,鲧陻洪水,

汩陈其五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴。天欲锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”

《国语·周语》：“古之长民者，不堕山，不崇薮，不防川，不窦泽。……昔共工弃此道也，虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下，皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度，鏊改制量。……共之从孙四岳佐之，高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汩九川，陂鄣九泽，丰殖九薮，汩越九原，宅居九隩，合通四海。……莫非嘉绩，克厌帝心。皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰‘姒’，氏曰‘有夏’，……祚四岳国，命以侯伯，赐姓曰‘姜’，氏曰‘有吕’。”

按《国语·周语》所载，全由神话演为人话，一事析为二事，兹与《淮南子·本经训》两相对比，列表如次：

《淮南子·本经训》	《国语·周语》
共工振滔洪水以薄空桑	共工壅防百川以害天下
	伯鲧遂称共工之过
	共工用灭
	尧殛鲧于羽山
禹疏三江五湖	伯禹疏川导滞
鸿水漏九州干	合通四海

振滔洪水，全为神话。壅防百川，盖据春秋战国时代以邻国为壑（见《孟子·告子》），壅防百川，各自为利（见《汉书·沟

洫志》)为背景立说,明为人话。至共工与伯鯀为一人之分化,说详《鯀和禹》篇。

《逸周书·史记解》:"昔有共工自贤,自以无王,久空大官,下官交乱,民无所附,唐氏伐之,共工以亡。"

按《汉书·地理志·河内郡》:"共,故国。"今属河南辉县。当即共工之国。唐,即陶唐。《帝王世纪》:"尧都平阳。"(《史记·五帝本纪》《正义》引)今属山西临汾。《逸周书·史记解》言唐氏伐共工而亡之,当为事实。

《国语·鲁语》:"共工氏之伯九有也,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。"(《礼记·祭法》"伯"作"霸","九有"作"九州","九土"亦作"九州")

《左传》昭公二十九年:"共工氏有子曰句龙,为后土。"按共工即鯀,句龙即禹,其证如次。

《国语·周语》:"古之长民者,不堕山,不崇薮,不防川,不窦泽。……昔共工弃此道也,虞于湛乐,淫失其身,欲壅防百川,堕高堙庫,以害天下。"

又《鲁语》:"……以死勤事则祀之,……鯀鄣鸿水而殛死,禹能以德修鯀之功……皆有功烈于民者也。"(《礼·祭法》无"以德"二字)

《尚书·洪范》:"鯀陻洪水,汩陈其五行,帝乃震怒,不畀洪范九畴,……鯀则殛死,禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴。"

《山海经·海内经》:"洪水滔天,鲧窃帝之息壤以堙洪水。"

共工壅防百川,堕高塞庫,以害天下,与鲧窃帝之息壤以塞洪水,遂致大灾相同。证一。

《逸周书·史记解》:"昔共工自贤,自以无巨,久空大官,下官交乱,民无所附,唐氏伐之,共工以亡。"

《楚辞·离骚》:"鲧婞直以忘身兮,终然夭乎羽之野。"

闻一多:《楚辞校补》曰:"言鲧行婞直,不顾己身之安危也。……夭之为言夭遏也。《淮南子·俶真训》曰:'天地之间,宇宙之内,莫能夭遏,'又曰:'四达无境,通于无圻,而莫之要御夭遏者。'夭遏双声连语,二字同义,此曰'夭乎羽之野',犹《天问》曰'永遏在羽山'矣。《礼记·祭义》疏引郑志答赵商曰:"鲧非诛死,鲧放诸东裔,至死不得反于朝。'放之令不得反于朝,即夭遮遏止之使不得反于朝也。"

《吕氏春秋·行论》:"尧以天下让舜,鲧为诸侯,怒于尧曰:'得天之道者为帝,得地之道者为三公,今我得地之道而不以我为三公。"

共工自贤,与今我得地之道而不以我为三公,与鲧婞直以忘身相同。证二。

《史记·楚世家》:"共工鲧氏作乱,帝喾使重黎(即祝融)诛之而不尽。"

《山海经·海内经》:"帝令祝融杀鲧于羽郊。"

《韩非子·外储说右上》:"尧……又举兵而诛共工于幽州之都。"

诛共工者为祝融,杀鲧者亦为祝融。证三。

《汲冢琐语》:"晋平公梦朱熊窥其屏,恶之而有疾,使问子产。子产曰:'昔者共工之卿浮游,败于颛顼,自沉于淮。'"(《路史》注引。《太平御览》卷九〇六引"朱熊"作"赤熊","自沉于淮"作"自没沉淮之渊"。)

《国语·晋语》:"平公有疾,……客问君疾,对曰:'寡君之疾久矣,上下神祇,无不遍谕,而无除,今梦黄熊入于寝门。……'子产曰:'……侨闻之,昔者鲧违帝命,殛之于羽山,化为黄熊,以入于羽渊,实为夏郊。'"

此二事同为晋平公有疾,而问子产,一梦黄熊,一梦朱熊,所说鲧与共工卿浮游化熊入渊事又绝类,明为一传说之分化。证四。

《吕氏春秋·行论》:"尧以天下让舜,鲧为诸侯,怒于尧曰:'得天下之道者为帝,得地之道者为三公,今我得地之道,而不以我为三公。'以尧为失论。欲得三公,怒其(原作"甚",据王校改)猛兽欲以为乱,比兽之角,能以为城;举其尾,能以为旌。召之不来,仿佯于野以虑帝,舜于是殛之于羽山,副之以吴刀。"(《论衡·率性篇》略同)

此传说演化为两支：

《韩非子·外储说右上》："尧欲传天下于舜，鲧谏曰：'不祥哉！孰以天下而传之于匹夫乎！'尧不听，举兵而诛杀鲧于羽山之郊。共工又谏曰：'孰以天下而传之于匹夫乎！'尧不听，又举兵而诛（《太平御览》卷六四五引作"流"）共工于幽州之都。"

是尧传天下于舜，鲧与共工同因进谏而被诛，谏辞全同。证五。

句龙即禹，其证如次。

《国语·鲁语》："共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。"（又见《礼·祭法》）

《左传》昭公二十九年："共工氏有子曰句龙，为后土。……后土为社。"

又昭公十七年："共工氏以水纪，故为水师而水名。"

《淮南子·氾论训》："禹劳天下，死而为社。"

句龙为共工子，禹为鲧子；句龙平九土，禹劳天下；句龙祀以为社，禹死而为社；是句龙即禹，甚为明显。禹与句，古读同音。《方言》："絢，貌治也。吴、越饰貌为絢。"《说文》："絢健也。一曰匠也。从立，句声，读若鳏。"又《吕氏春秋·应言》："然而视之蝯焉，美无所可用。"（高诱注："蝯读鳏齿之鳏，鼎好貌。"）《淮南子·人间训》说高阳魋为室云："其始成，絢然善也。"（高诱注："絢，高壮貌。"）吕氏言"絢焉美"犹《淮南》云"絢然善"

矣。

《文选》宋玉《登徒子好色赋》:"旁行踽偻。"李善注:"踽偻,伛偻也。"

《汉书·东方朔传》:"行步偶旅。"颜师古注:"偶旅,曲躬貌"。

《庄子·达生》:"见疴偻者承蜩。"王先谦注:"疴偻,老人曲腰之貌。"

《方言》九:"车……或谓之簏笼,……秦晋之间,自关而西,谓之枸簍。"

《集韵·噳韵》:"簏(音矩),果羽切。簏簍,规车辋则也。"

按禹与句古读同音,既已证明,偻、簍与笼古亦同音。枸簍即簏笼,亦即簏簍。故句龙即禹龙。禹为龙族,说详《鲧和禹》篇。

《天问》之"康回"即《尧典》之"庸违"。不过《尧典》那一整段文字,似乎从未被读懂过。原文如下:

"帝曰:'咨,畴若予采!'

"驩兜曰:'都!共工方鸠僝(撰)功。'

"帝曰:'吁!静言庸违(回)象(滥)恭(洪)滔天。'

"帝曰:'咨,四岳。汤汤洪水方割(害),怀山襄(襄)陵,浩浩滔天。下民其咨,有能俾乂?

"佥曰:'于!鲧哉。'"

《周语下》灵王太子晋说："昔共工氏……壅防百川，堕高堙庳，以害天下，……祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过。"

《尧典》的话完全可与《周语》相印证。"僝"当读为椿，《说文》曰"以柴木壅水也。""方鸠椿功"即《周语》之"壅防百川。""象"是"滀"之省，"滀"即"溢"字。"恭"当从"水"作"荥"，即"洪"之别体。"滔天"即下文之"浩浩滔天"，指洪水。"滀洪滔天"即《淮南子·本经篇》所谓"共工振滔洪水，以薄空桑"，《周语》之"害天下"亦指此而言。"庸违"当从《左传》文公十八年、《论衡·恢国篇》、《潜夫论·明暗篇》、《吴志·陆抗传》作"庸回"。但自《左传》以来，都将"庸回"解为"用邪"，《史记·五帝本纪》也译为"用僻"，实在是大错。实则"庸回"是"滀洪滔天"的主词，正如"共工"是"方鸠椿功"的主词，庸回与共工是一个人。（闻一多：《伏羲考》。《闻一多全集》第一卷，开明书店一九四八年版）

按闻一多谓《楚辞·天问》之"庸回"即《尚书·尧典》之"庸违"，其说精确不移。"康"当作"庸"，因形近而误。"庸"即"融"之通假。如祝融《路史·后记》作"祝庸"，是其证。《说文》："融，炊气上出也，从鬲，虫省声。"孳乳为赩。又云："赩，赤色也。从赤，虫省声。"盖以火光象征神灵。故《归藏·启筮篇》、《神异经》并言共工"朱发"。"回"、"违"皆虫，如虺之音假。《尔雅·释鱼》："蝮虫（今本虫作虺）博三寸，首大如擘指。"（郭璞注："此自一种蛇，人自名为蝮虺。今蝮蛇细颈、大头、焦尾，色如艾，绥文，文间有毛似猪鬣，鼻上有针。大者长七、八尺，一名及鼻，非虺之类，此足以明此自一种蛇。"见《斯干》及《颜田

僖传》注)《说文》:"虫,一名蝮,博三寸,首大如擘指,象其卧形。"又"虺,以注鸣,《诗》曰'胡为虺蜥(今诗作蜴)?'从虫,兀声。"虫若虺,即蚖如蠎。盖虫为初文,象形,虺为虫之后起形声字,蚖为虺之异文。盖虺从兀声,蚖从元声,兀与元实为一字又二物,皆以注鸣(注即咮之通假),是其证,蠎又蚖之同音假借。

《尔雅·释鱼》:"蝾蠎,蜥蜴;蜥蜴,蝘蜓;蝘蜓,守宫也。"

《方言》:"守宫,秦晋、西夏谓之守宫,或谓之蛑蠪,或谓之蜥蜴。其在泽中者谓之易蜴,南楚谓之蛇医,或谓之蝾蠎,东齐海岱谓之蜲蜮,北燕谓之祝蜓。"(郭璞注:"蜥易,南阳人又呼蝘蜓。""蜲蜮,似蜥易,大而有鳞,今所在通言蛇医耳。")

《说文》:"易,蜥蜴,蝘蜓、守宫也,象形。"又云:"在壁曰蝘蜓,在草曰蜥蜴。"又云:"蝾蠎、蛇醫以注鸣者。"

《诗经·小雅·正月》:"胡为虺蜴?"毛传云:"蜴,蠎也。"郑玄笺云:"虺蜴之性,见人则走。"孔颖达义疏云:"虺蜴,一名蝾蠎,蜴也,或谓之蛇医,如蜥蜴,青绿色,大如指,形状可恶。"

《汉书·东方朔传》:射守宫不中,云:"臣以为龙又无角,谓之为蛇又有足,跋跋脉脉善缘壁,是非守宫即蜥蜴。"(颜师古注:"跋跋,行貌也。脉脉,视貌也。"《尔雅》云"蝾蠎,蜥蜴;蜥蜴,蝘蜓,守宫"。是则一类耳。)

《古今注》:"蝘蜓,一名龙子,一曰守宫。善上树,捕蝉食之,其长细五色者名为蜥蜴;短大者名蝾蠎,一曰蛇医。大者长三尺,其色玄绀者善螫人,一名玄蠎,一曰绿蠎

也。”

虫——虺——蚖
　　＼——蠑——原

《国语·郑语》载史伯引《训语》：“‘夏之衰也，褒人之神化为二龙，以同于王庭，而言曰：余，褒之二君也。夏后卜杀之，与去之，与止之，莫吉。卜请其漦而藏之，吉。乃布币焉，而策告之。龙亡而漦在，椟而藏之。传郊之，’及殷、周莫之发也。及厉王之末，发而观之，漦流于庭，不可除也。王使妇人不帷而噪之，化为玄黿。”韦昭注：“黿，或为‘蚖’。蚖，蜥蜴，象龙。”

按《史记·夏本纪》太史公曰：“禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有……褒氏，……”是褒为禹后。“同”即交合之谓。《山海经·海内经》：“伯陵同吴权之妻阿女缘妇。”郭璞注：“同犹通，言淫之也。”《急就篇》亦有“沐浴揃撼寡合”之语。“二龙同于王庭”，使我们联想起那“左右有首”的人首蛇身交尾像。

“二君”，韦昭注：“二先君”。《史记·周本纪》《集解》引虞翻曰：“龙自号褒之二先君也。”由二龙为“同于王庭”的雌雄二龙推之，所谓“二君”自然是夫妇二人。夫妇二人有着共同为人“先君”的资格，并且是龙的化身，这太像伏羲女娲了。（参考闻一多：《伏羲考》。《闻一多全集》第一卷，开明书店一九四八年版）

朱芳圃（1895—1973），湖南株州人。历史学家、古文字学和古音韵学专家。1926年入清华大学研究院国学门，师从王国维。先后在河南大学、开封师范学院历史系

任教授，在河南省历史研究所任研究员。朱芳圃有关中国古代神话研究的遗著手稿约25万字，其中《中国古代神话与史实》一书已由他的学生王珍整理，于1982年出版。

洪水故事中的非血缘婚姻观*

○乌丙安

在探讨洪水故事中的非血缘婚姻观的时候，令人立即想起逝世整整一百周年的美国人类学家路易斯·亨利·摩尔根(Lewis Henry Morgan)关于血缘家族的学说。自从1877年他那本著名的《古代社会》在伦敦出版到现在，也已经过去了一个世纪零三年了。在这期间里，可以看到这本书所代表的摩尔根的家族制度发展学说不仅对研究古代社会的进程起了划时代的作用，同时对解开人类创造的古代奇异神话之谜也起了划时代的作用。

马克思对这本书所做的十分详细的摘录和评语，以及恩格斯就这本书的成果而写出的名著《家庭、私有制和国家的起源》都证实了他们对摩尔根科学成就所给予的热心推崇和高度评价。恩格斯着重指出了摩尔根的主要功绩在于他发现了氏族的本质，同时还指出这个发现是一把钥匙，用这把钥匙解

---

* 本文选自《民间文学论文选》，中国民间文艺研究会编，湖南人民出版社1982年版。

开了古代希腊人、罗马人、日耳曼人历史上至今未解决的最重要的谜。[1]事实上，这把钥匙同样也可以借用来解开古代神话中至今未解决或未彻底解决的最重要的谜，从而给历来被目为荒诞无稽的古老神话，开辟出一条科学解析的途径。

在遍及世界各族各地的古老神话传说中，洪水故事以它独具的人文特点占据着重要位置，引起了历史学、民族学及民俗学界的注视。其中，尤其是血缘婚姻型的神话和传说，更具有重要的社会史、民族史意义。

随着近半个世纪以来，特别是近三十年以来我国西南各少数民族中广泛流传的洪水神话传说的被挖掘，对于这类神话传说中所表现的兄妹（或姐弟）婚姻的分析研究也有了相应的进展。早在闻一多先生发表《伏羲考》[2]之前，所谓的旧式学者还在进行着一场无味的争辩。按照正统的道德标准或法律观念，我国古文献和出土文物上的伏羲与女娲，既是兄妹，就不能是夫妇；是夫妇，则不可能称兄妹。甚至连简短的书目介绍中都充斥着“女娲兄妹为夫妇事，皆齐东之语”[3]的悖谬之论。就是全唐诗中卢同《与马异结交诗》中的“女娲本是伏羲妇”，在注解中还有“妇一作妹”的话，足以从一斑窥视这类论争的全豹了。近几十年中，民族的或民俗的科学调查，从国际到国内发现了大量洪水神话传说和伏羲女娲兄妹婚姻型神话传说，给科学研究提供了重要材料和依据。在我国学术界，陈腐胶固的非议之论虽然越来越少，但是对于“兄妹配偶”的正面论述也还没有达到令人信服的高度。近二十年来，我国学术界继闻一多之后再一次把注意力集中到这类神话传说上来，才开始用摩尔根的、巴霍芬的调查和论断对兄妹婚姻型神话传说加以审视和印证；才开始用马克思、恩格斯的某些理论进

一步处理这类神话、传说的许多问题。应当承认，这是一个有意义的飞跃，它标志着我国民族学、神话学正朝着更加科学化的方向迈开了步伐。但是，怎样正确认识这类神话传说的内容、性质和意义，怎样用马克思主义的科学理论比较准确地解析这类神话传说，还都是不小的难题。

血缘婚姻型神话传说有多种形态，其中最有典型性的是兄妹(姐弟)婚姻型故事。对于这类神话传说，近年来我国学者常常引用1882年春马克思在一封信中写的一句话予以概括。这句重要的话是："在原始时代，姐妹曾经是妻子，而这是合乎道德的。"恩格斯在1884年引用这句话时还着重强调了"曾经"二字及"而这是合乎道德的"这个分句。由此，得出了这类神话传说反映了血缘婚姻制的肯定结论。但是，对于这类神话传说的复杂构成因素却往往不加深究，有的即使稍加涉及却又一带而过。于是，马克思的这句话似乎便把一切问题都解决了。

然而，事实远不是这样简单。马克思的这句话并没有全面解析血缘婚姻型神话传说，更不可能是对兄妹婚姻故事的科学概括。因为，马克思的这句话在上个世纪八十年代初的发表，是有它的针对性和现实性的。它既没有也不可能针对兄妹婚姻型神话传说做出相应的结论。因此，有必要对兄妹婚姻型神话传说和马克思、恩格斯的有关理论及摩尔根的学说进行再认识。

一

反映远古近亲配偶的神话传说并不止一种类型，其中像

父女婚配型传说在中太平洋波利尼西亚群岛上并不少见；母子婚配型传说在印度尼西亚诸岛上也不难找到，在希腊神话中也有，像风神伊奥拉斯之子萨尔门留斯把自己的女儿泰罗嫁给了她的叔父克勒修斯的故事。在众多的近亲配偶神话传说中，最典型的便是兄妹(姐弟)婚姻型故事，它们在世界的各大陆及海洋岛屿间有较普遍的流传。像希腊神话中的众神之父宙斯和天后赫拉，农神得墨忒耳既是兄弟姐妹，又是夫妇；又如《丹内德(Danaidae)传说》里，宙斯的后裔、哥哥丹内奥斯的五十女儿与弟弟伊吉普塔斯五十儿子结婚的故事都已经成为众所周知的常识了。

由于这些兄妹婚姻神话传说通过幻想形式对人类的繁衍做了解释，所以通常又被学术界把它们归入人类起源神话传说；又因为这类故事大都描写了远古人类所受的大洪水之灾，所以又往往把它们归人洪水故事。

在我国，古代文献中最早也只记载有兄妹神。如《风俗通》中说"女娲，伏希之妹"(这里的"希"显然是"羲"的记音)。但是，从汉墓出土的许多石刻画像中却可以较清楚地测定女娲、伏羲又是夫妇型的对偶神。只有唐末李冗在《独异志》中记述的女娲兄妹自相婚配的人类起源神话，还较为完整。故事说：

> 昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：天若遣我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不使烟散。由于烟合，其妹即来就。兄乃结草为扇，以障其面。

这里的议婚自羞，以扇障面和以烟占婚的成分，素来都被看做是后世附加的，因而往往贬低它们的意义。但是，随着大量民间口头神话的被发现，人们才不得不承认这类神话传说中复杂成分的大同小异的存在，绝非偶然或孤立的现象。例如，广西瑶族有一则传说的梗概说：

大洪水以后，人类灭亡，只有伏羲、女娲兄妹二人劫后余生。兄向妹坚持求婚，妹执意不允，后来妹迫于兄的追求，便提出用"追逐"的办法决定，如兄追到她，便可成婚。于是围一株大树追逐。兄总也追不到妹，便生一计，从相反方向迎去，于是截拦了妹，成为夫妇。不久，妹生一子，是一块肉球[4]。

这则传说的记录发表在本世纪四十年代初，它的基本情节和古代唐末的文字记载已有出入。不仅出现了大洪水的背景，还出现了与占婚相应的绕树追逐的情节，同时增加兄妹婚后生异常儿的成分。但是，它们共同的地方则是只有兄妹二人，议婚时妹不允或兄妹自以为耻，提出了各种决定成婚的条件(占婚或绕逐)。比较起来，民间口传神话传说似乎更接近古代传承的原型。另有一则神话传说的记录发表在 1964 年 3 月。它的故事构成较上两则稍为完整，这是流传在四川省中江县的同型故事三种异文中的一则故事，梗概如下：

大洪水后，伏羲女娲兄妹乘竹篮逃生，先是抟土造人，后地母神劝诱兄妹成婚制人烟。女娲不允，议婚七日夜，才决定用绕山追逐的办法，如兄追到妹，可成婚。于是，绕山追逐，七圈未追上，一只龟出计，让兄从相反方向迎截妹。迎到后，妹责备兄听信龟计，毁约，又不允婚。再改用占卜办法，把两扇石磨从山顶滚下，如能下下重合，可成婚。登山滚石磨后果然重合，遂成婚。后女娲生一肉块，伏羲把它剁成碎片，化生成人。[5]

从这里可以看出一些复合成分，女娲抟土造人神话和女娲兄妹成婚繁衍人类的传说揉合在一起了，绕物追逐的议婚条件与占婚的决定条件结合在一起形成了递进式的拒婚情节。这里用石磨重合做占卜决定兄妹成婚的故事，在广西的壮族、云南和四川的彝族、贵州、湖南的苗族以及西南其他兄弟民族中都有流传。此外，像《阿细的先基》中，不仅有两扇石磨重合一起的部分，还连续增加了用筛子簸箕滚在一起，丢去的针线穿在一起的占卜表示拒婚议婚的情节。贵州布依族的《姐妹成亲》和云南白族的《氏族来源的传说》，云南撒尼族的《木瑙斋瓦》，傈僳族的《开天辟地的故事》，彝族的《梅葛》中都有兄妹成婚的情节。同时，在台湾、海南岛各族人民中，以及印度支那等邻近民族中也有同类神话传说流传。

从近半个世纪以来发表的我国西南各兄弟民族的大量兄妹婚姻故事，可以看出它们的存在和不断传承并不是偶然的或孤立的，而是具有人类社会史和民族文化史的普遍意义的。因此，解剖这类神话传说的内部结构，对正确认识原始社会及民族起源有不容忽视的重要价值。

这类神话传说按其情节的主要特点可分为两种型式：一种是追逐型，另一种是占卜型，此外还有二者的复合型。

追逐型故事的情节要点是：妹拒婚后，以兄绕物追逐妹，取得成功后方可成婚为先决条件。占卜型故事的情节要点是：妹拒婚后，以实物（如石磨、筛子簸箕、针线、烟火、鱼等）做占卜，预定各物相结合方可成婚为先决条件。这两种型式的洪水故事在我国西南境内各少数民族的口头传承中都有典型例证。同时，也应当看到与我国接壤的朝鲜北部、越南、印度以及与我国一衣带水，有着悠久文化交流传统的日本等国也都分

别有这两种型式的兄妹婚姻神话传说。其中如公元八世纪日本安万侣编《古事记》[6]中所载日本古代神话伊邪那岐命与伊邪那美命兄妹二神婚姻的故事，就是以妹先绕"天柱"，兄追逐后成婚，生"水蛭子"，然后再向神占卜，改为兄绕"天柱"，妹随逐之，再生国土为基本情节的。冲绳海域日本列岛也流传着自成系统的兄妹婚洪水故事。像朝鲜釜山、庆北、咸兴等地流传的民谭中的《大洪水和人类》故事也正是以兄妹滚石磨和烧松叶烟做占卜决定成婚为主要情节的[7]，从国内外各民族的古老神话传说的这些近似或相同的类型中，可以清楚地看到它们内部结构的一些共同部分。

从构成这两种类型的兄妹婚姻神话传说的主体看来，它们的共同成分（或近似成分）大体包括以下四个部分：

一、远古（宇宙初开或大洪水后），只有（或只剩）兄妹（或姐弟）二人；

二、兄向妹求婚，妹避忌不允，提出了成婚的先决条件（追逐或占卜的成功与否）；

三、约定各条件都经过试验取得成功（1. 兄多番追逐不成，改从相反方向拦截，追到妹；2. 举行一种或几种占卜，终于取得成功；3. 兄从相反方向迎截，违犯了约束，妹再拒婚，又改行占卜一至几次，方成功），迫使妹就婚；

四、婚后生一非人形儿（肉球、肉块、瓜；无手足、无五官、无颜面怪胎等）。

从以上四个部分中可以看出它们所表现的两方面内容：其一是属于社会生活方面的内容；其二是属于思想观念方面的内容。

首先，从反映古代社会生活角度审视，应当承认所有兄妹

婚姻型神话传说都不同程度地反射了远古血缘家族时期兄弟姐妹婚姻制度的影子。但是，同时也应当注意到在大多数情况下，这种兄弟姐妹配偶制度的影子也并不是十分典型的。在这些古老传承中，兄妹婚姻几乎都是用一夫一妻的形式表现的。然而，原始社会史的大量科学资料却告诉我们，古代的兄妹配偶的血缘婚姻，从来都只能是“一群”兄弟姐妹之间的婚姻关系，然而在这类神话传说中，却都是晚些时候的对偶婚姻的一男一女形式或更晚些时期的一夫一妻形式表现，可见它们对原始社会血缘家族的兄弟姐妹配偶制并不是直接反映的。

以往的学界在分辨这类神话传说时，为什么常常在“兄妹型”与“夫妻型”上花费口舌笔墨，多做了一些文章呢？除了在兄妹是否可成夫妻的观点上论争以外，另外的一个关键问题正在子这里的兄妹婚姻情节偏偏是在一夫一妻的形式下构成的原因；而一夫一妻的婚姻是根本排斥直系及旁系兄弟姐妹的婚姻关系的。可见，这类神话传说对远古社会血缘婚姻制的反映是不典型的。它们只不过是曲折地反射了血缘婚姻制的某些影象而已。

按照人类社会家庭制度发展最早阶段的形态看来，由完全杂交的男女关系发展到血缘家庭，是要经过“一群兄弟和姐妹之间的婚配”[8]才能产生的。这里的“一群”十分重要。它标志了兄弟们与姐妹们之间的婚姻，而不是某一兄弟与某一姐妹的婚姻关系。例如纳西族的《创世纪》中所述：

除了利恩六兄弟，天下再没有男的；除了利恩六姐妹，天下再没有女的。兄弟找不到妻子，找上了自己的姐妹；姐妹找不到丈夫，找上了自己的兄弟。兄弟姐妹成夫妇，兄弟姐妹相匹配。

和多数兄妹二人婚姻型故事不同，这里却有着典型的一群兄弟姐妹之间婚配的特点，从而比较直接地反映了人类家庭制度发展第一阶段中的血缘家族制。由此，我认为大多数兄妹婚配神话传说是在家族制度发展第一阶段之后的某个阶段对血缘婚姻的某种追述。因为，做为反映社会生活的古老神话传说形式，在血缘家族阶段也只能表现"一群兄弟和姐妹之间的婚配"，绝不可能臆造出后阶段"一夫一妻"的兄妹二人婚姻形态。所以，说它们是晚于血缘家族阶段的后世对远古婚姻制度的回忆追述，似乎并不是无依据的揣测。事实上，这类神话传说的可贵之处正在于它们终于曲折地反射出人类最早的婚姻形态的某种影象，使我们处于现代文明社会的人也可以窥察远古祖先的家族制度。

如果把这类神话传说反映古代婚姻制度的问题和它们所表现的有关思想观念结合起来探讨，就更加清楚了。

这类兄妹婚姻型神话传说究竟表现了哪些思想观念呢？第一，它们比较普遍地表现了大洪水后世上只有兄妹二人残生的情景，这样就自然确定了兄妹二人成婚的不可避免的被迫性质。这种对兄妹成婚确立的无可奈何的不得已而为之的前提，是古代人类对血缘婚姻存在否定心理的某种流露。它暗示在没有洪水灭绝其他人的条件下，兄妹婚姻将是不可以成立的。如果参照纳西族的《人类迁徙记》[9]所描绘的情景，更可以理解这类故事中所显示的态度。故事介绍说：由于兄弟姐妹们之间的婚配触怒了天神，才造成了天地变异，山崩地裂。可见，神话传说中把兄妹二人婚配的客观因素强调到人类灭绝的程度，正是突出了主观因素上的被迫性质，这是值得注意的。第二，它们还比较普遍地表现了妹拒婚的情形，这样就更

加明确地表露了排除血缘婚姻的观念。兄求婚，妹拒婚，这种女系抵制男系血缘婚姻的观念，比较鲜明地表示了遏止兄弟姐妹间成婚的氏族组织建立前后的思想倾向。由此引出的绕物追逐或各种占婚的先决条件，也都从拒婚的手段上反映了较强烈的抵制血缘婚姻的态度。尽管提出的条件，制造的难题都采取了古老的神占巫卜的形式，但是，每种方法执行过程中女系所表现出的抵制非难和谴责都是较为明显的，像有的追逐型情节中男系违犯了约束，从相反方向迎截的行动便遭到了女系的怨怒，进而为男系设置新的障碍。在探究这类神话传说奥秘的时候，不应当轻易放过这些重要因素。如果仅仅看到了兄妹二人成婚的内容便立即断定它们反映了血缘家族制的话，那么比这更重要的反复抵制血缘婚姻的各种观念和愿望，就成为应当着重注意的内容了。第三，它们还较普遍地描绘了兄妹二人婚后生下了不成人形的怪胎或异常儿的情节。这是这类神话传说中非血缘婚姻观念表现的很有意义的部分，也是最富于科学价值的部分。只要注意一下数十个这类神话传说中兄妹婚后生下了肉球、肉块、肉团、肉瓜、无四肢、无五官、无颜面的怪胎等情节，就会衡量出故事中显示了多大的抵制血缘婚姻的力量。近亲配偶产生非人形儿在神话传说中存在的意义是很明显的，它既包含有对血缘婚姻的朴素指责，又有自然选择原则在发展人类体质与智力方面的某种反面教训。它虽然没有以科学的概念出现，但是，这种可贵的迈向文明进步的观念却从表面荒诞的故事里展现了出来。不管这类神话传说在多大程度上描绘了兄妹配偶及繁衍人类，而占有主体位置的却是贯串故事始终的非血缘婚姻观念。舍去了故事情节中的这些成分，这类神话传说也自然不存在了。至于那些赞

颂怪胎是繁衍人类的神胎的故事，显然是极力维护近亲血缘婚制的某些思想势力的产物，自当别论。

兄妹婚姻型洪水故事中表现出的非血缘婚姻观念是强烈的，因此，在国际学术研究界也已引起了某些注视。像日本民族学者伊藤清司在他研究大量兄妹婚姻神话传说的成果中[10]，关于近亲配偶的避忌做了专章节的探讨和分析。这显然是极有意义的。我们研究古代神话的目的，不仅在于正确认识古代社会生活，更重要的是探究古代人类意识形态中那些很可宝贵的成分，从中看出人类文明的发展轨迹。因此，对兄妹婚姻型洪水故事不应当看作是古代某个家族发展阶段的简易图解，而应当作为人类社会发展中思想观念发展的重要成果予以审查和解析，从而为人类的进步和发展找出积极的主观动力。这也正是我们今天为什么要认真剖析这类神话传说中所展示的非血缘婚姻观念的主要原因。

根据分析，我们推断一下大多数兄妹婚姻型神话传说产生的时限是必要的，也是有意义的。用摩尔根提供的钥匙来解开这个谜，还是可靠的。依照摩尔根的学说，肯定血缘婚姻家族制度的观念和遏止、排除兄弟姐妹婚姻关系的观念，大体存在于两个不同的家族制度发展阶段。前者存在于人类家族制度连续发展顺序的第一阶段的血缘家族制阶段；后者存在于第二阶段普那路亚家族的氏族组织建立阶段。因为，第一阶段中的一群兄弟姐妹之间婚姻关系是普遍的，而第二阶段中排除兄弟姐妹间婚姻关系，严禁氏族内部通婚又成为普遍的，这样就构成了人类家族制度从原始的低级状态向较为高级状态的早期过渡。我以为这类既曲折地反射了兄弟姐妹通婚制影象，而又显示了强烈的非血缘婚姻观念的神话传说，大体上可

以测定为由第一阶段血缘家族过渡到第二阶段氏族社会时的产物。不论它们还掺杂了哪些时候的成分，而它们的主干却历史地具体地描绘了人类由血缘家族向氏族组织过渡的艰苦历程；显示了冲破血缘婚姻观念的最早从野蛮走向文明的某些进步意识，这也正是它们在神话传说遗产中最珍贵的地方。

二

分析了兄妹婚姻型洪水故事中的非血缘婚姻观念之后，让我们再回到马克思在1882年那封信中所做出的论断上来。马克思说的"在原始时代，姐妹曾经是妻子，而这是合乎道德的"这句话，从来也不是对所有兄妹婚姻神话传说的解释或概括，自然更不是对这类神话传说中非血缘婚姻观念的指责，而是有它特定的现实性和针对性的。

上个世纪后半叶的欧美人文科学界，在原始婚姻问题上进行过一场激烈的辩论。在有充分证据和调查结果解释人类婚姻制度的演进过程方面，马克思和恩格斯坚决支持了摩尔根的学说，同时反对了麦克伦南在《原始婚姻》一书中的所谓"外婚制""内婚制"的臆造。他们支持了摩尔根关于史前期中存在血缘婚姻制的科学推断，反对了当时最时髦的曲解原始社会，用文明社会观点非难古代血缘婚姻制的论调，马克思的这句话正是在这种情况下说的。

当时，剧作家瓦格纳根据斯堪得那维亚各族神话传说创作了歌剧《尼贝龙根》，歌词中有"谁曾听说哥哥抱着妹妹做新娘"的句子。马克思正是针对这种责难原始时期兄妹婚姻制的滥言，才以"最严厉的语调"说了那句重要的话。马克思的尖锐

批评在他逝世后的1884年遭到了瓦格纳的朋友和崇拜者的反对，他们强调瓦格纳的歌词是有依据的，这依据便是通称《老艾达》的古老神话传说歌曲集的十三世纪手稿。这些人举出该集中《厄革斯德列克》歌词“在诸神面前，你拥抱自己的哥哥”反驳马克思、恩格斯关于肯定血缘婚姻中兄妹婚的论述，极力证明原始社会时兄妹结婚即早已受到禁止，恩格斯在马克思逝世后有力地驳斥了这种种非议，他指出：《厄革斯德列克》这些较晚时期的歌词“乃是对古代神话的信仰已经完全丧失的那一时代的表现，这是纯粹琉善式[11]的对神的讽刺”[12]恩格斯用氏族前神话中的神与氏族传说中的神做比较，指出尼奥德尔（这是个和自己妹妹生了一个儿子的瓦那神）曾说“兄弟和姐妹结婚，在瓦那国是很普通的”，因为瓦那神是更古的神。恩格斯的论战启发了我们，氏族社会产生的歌词，表现了非血缘婚姻观念，因而不应当把它看做是血缘家族制阶段的观念从而曲解了原始社会。正因为有这种历史背景，所以恩格斯在1891年再次强调在远古神话时代“至少诸神之间的兄弟和姐妹结婚尚未引起任何憎恶”[13]。

由此可见，马克思、恩格斯关于兄弟姐妹婚姻的肯定论述在这里是有其针对性和特定历史条件下的论战需要的。当然，他们的论述是有现实意义的。马克思、恩格斯和对手论争的问题焦点恰好启发了我们，使我们不是简单地用马、恩关于兄妹婚姻的词句去套所有兄妹婚姻型神话传说，而是去认真鉴别这类神话传说所反映出的观念到底标志了人类婚姻制度演进的哪个阶段。从大量兄妹婚姻型神话传说的调查资料看，它们所显示出的非血缘婚姻观念，足以证明它们主要并不是反映了血缘家族的兄妹婚制，恰是反映了从血缘家族的兄弟姐妹

婚姻到排除兄弟姐妹婚姻的氏族组织的过渡。从这些神话传说中明显地遏止兄弟姐妹婚姻的观念或态度去评价它们的意义，去理解马克思、恩格斯的有关论述，可能是比较实际的和贴切的。

三

最后，再回到摩尔根的学说与调查结论上来解析兄妹婚姻型人类起源神话传说。恩格斯在对摩尔根的伟大功绩所做的评价中一再指出，这个功绩的主要之点在于发现了氏族的本质，氏族的本质是什么呢？它在人类文明进步的路程上起了多大作用？只要从氏族组织建立时关于婚姻制度的严格禁令中考查便可以找到主要部分。摩尔根从北美印第安人血族团体中找到了一把钥匙，打开了古希腊人、罗马人、克尔特人、德意志人家族制度发展演进的层层大门，同时也打开了中国古老的九族制的神秘大门，找到了各氏族组织走向文明进步的进程。氏族组织的迅速发展与濒临灭亡的血缘家族在过渡时期形成了鲜明对照，在这里，排除兄弟姐妹通婚的观念和严禁氏族集团内部通婚的法令，对壮大氏族起了不容忽视的作用。爱·伯·泰勒在进行原始文化史研究中对于全世界普遍可见的集团内部禁止通婚的习俗称之为“奇怪习俗”，也正说明了这种非血缘婚姻观念与制度在古代社会某个阶段的异常优势。

从摩尔根 1971 年在华盛顿发表的《人类家庭的血亲和姻亲制度》所介绍的材料看来，至少证明了早在氏族建立之前，婚姻已经有了三个进步，首先排除了父母与子女之间的通婚

形式，像古希腊神话中爱与美之神阿芙罗狄蒂本来是宙斯与大河神女儿狄俄涅所生，然而宙斯却向她求婚，她拒绝了父亲宙斯之后嫁给了同父异母兄弟火神、匠神赫斐斯塔司。这里女儿拒绝父亲的行为正是这第一个进步的反映；其后，又排除了同胞兄弟姐妹间的通婚关系；最后再排除了旁系兄弟姐妹间的通婚关系，为氏族组织的建立和发展创造了极为优越的条件。如果说摩尔根发现了氏族的本质，这便是其中的主要成分之一。我国西南各兄弟民族中的兄妹婚姻型洪水故事，正是在排除同胞兄弟姐妹之间通婚关系的进步过程中产生和流传的故事。这些故事长期的脍炙人口的流传，不仅标志了它们在苗、彝、瑶、壮、白、布依、纳西、傈僳等族的氏族社会中占有的重要位置，同时也显示了它们在各族文明进步的历程中积极推动历史的作用。如果用摩尔根所提供的材料与之对照，立刻会发现下列问题：为什么这类神话传说的大量材料并不是从正面反映建立在一群兄弟姐妹通婚上的血缘家族生活呢？相反，为什么偏偏表现了一连串排除兄弟姐妹通婚的观念，并用非血缘家族的一夫一妻方式表现血缘婚的被迫性呢？为什么最后还要用生非人形儿对血缘婚的后果做出解答呢？显然，这正是人类向氏族社会迈进途中对古代血缘家族的公开的或潜在的否定。

另外，还应当看到，摩尔根给人类家族制度发展中有积极贡献的风俗制度所拟订的连续形态顺序，有“一部分是假定的”。哪一部分是假定的呢？从他的两部代表著作中可以看到，关于人类社会早期阶段的推断具有假定性，血缘家族这一阶段正是他依据发展史实材料所做的科学假定。多种婚姻制度和习俗，大量反映血缘婚姻的神话传说自然都成为这些假定

的依据。因此，也可以说，正是这些兄妹通婚的神话传说有力地印证了血缘家族制存在过的历史影象，才进一步帮助证实了摩尔根完成的科学假定顺序，绝不可以反过来用摩尔根的假定简单化地去套兄妹婚姻型洪水故事。解剖这些故事，认真对照摩尔根的假定顺序，完全可以看出绝大多数兄妹婚姻型洪水故事，并不是顺序的第一阶段血缘家族制的直接反映，恰是顺序的第二阶段中，遏止兄弟姐妹间通婚关系的观念占主导成分的氏族组织建立过程中的产物。它们是在排除血缘婚姻关系的诸成分当中间接地追述了血缘婚姻制。

总括起来，我认为对洪水故事中的兄妹婚姻关系，不仅要从反映血缘家族制角度去认识，更重要的是要从这类故事内部结构的各种成分中去探寻人类文明进步的轨迹。

马克思、恩格斯关于兄弟姐妹婚姻制的论断固然是重要的理论根据，摩尔根的材料和推断固然都是有力的科学提示，但是这些依据和提示也从来没有对兄妹婚型洪水故事所包含的复杂成分做出具体剖析。自然也没有对人类从血缘婚姻观念到非血缘婚姻观念的思想发展做出具体阐述。因此，用马克思、恩格斯的学说和摩尔根的科学论断去解开神话传说中兄妹通婚之谜，就需要对这些神话传说做出历史的具体的解析。

兄妹婚姻型故事是人类起源神话传说遗产中的珍贵财富，它们所显示出来的非血缘婚姻观，不仅在古代为各族氏族社会的建立奠定了思想基础，而且也为我们的时代展现了人类祖先最早走向文明进步的闪耀光辉的思想。

注释：

〔1〕见恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社第6页。

〔2〕见闻一多《神话与诗》，古籍出版社 1956 年版第 3 页。

〔3〕引自《四库全书》总目卷一四四子，小说家类存目二。

〔4〕详见常任侠《沙坪坝出土之石棺画像研究》，载《说文月刊》第 1 卷 10、11 期合刊。

〔5〕详见陈钧《伏羲兄妹制人烟》，载《民间文学》1964 年 3 期。

〔6〕详见日本安万侣编《古事记》，人民出版社 1963 年版，邹有恒、吕元明译。

〔7〕详见孙晋泰《朝鲜民谭集》，乡土研究社 1930 年版。

〔8〕详阅摩尔根《古代社会》第三编第六章。

〔9〕详见贾芝、孙剑冰编《中国民间故事选》，人民文学出版社 1959 年版。

〔10〕见伊藤清司《日本神话和中国神话》，学生社版第 82 页及《关于冲绳的兄妹婚传说》一文第四节。

〔11〕琉善（Loukianos。约 125—192 年，又译卢奇安）古希腊作家、哲学家，常以讽刺手法反对各种宗教迷信。

〔12〕〔13〕见《家庭、私有制和国家的起源》1891 年恩格斯加的原注。

乌丙安，又名巴·乌良海，笔名丁禹、乌边、无忌。蒙古族。1929 年生于内蒙古呼和浩特。1953 年入北京师范大学中文系修民间文学专业研究生，师从钟敬文。现为辽宁大学中文系教授。民俗学家。神话方面的主要著述有《洪水故事中的非血缘婚姻观》(1982)、《论神话系统》(1987)等。此外，《民俗学丛话》(1983)、《中国民俗学》(1985)、《神秘的萨满世界》(1989)等专著也有关于神话的论述。

鲧禹治水神话的产生和演变*

○程　蔷

鲧禹治水神话是我国流传较广的古代神话之一，它以征服自然的坚定信念和豪迈气魄感染和教育世世代代的人们。可是我们所看到的鲧禹治水神话其实早已不是它的原貌，而是被严重地历史化[1]了的。今天，它散见于各种古籍之中，内容庞杂，甚至相互抵牾，除了残剩着原始先民不自觉的艺术加工成品的某些因素之外，显然还包含着后代人们的一系列"理智的把戏"[2]，因此实际上是各个历史时期意识形态的一个"混合体"。这个神话的本来面目究竟如何？它又是如何一步步演变为今天的模样？这便是本文拟予讨论的问题。

---

* 本文原载《民间文学论文选》，中国民间文艺研究会编，湖南人民出版社1982年版。收入本书时略去第三节《封建意识对鲧禹神话的渗透》。

鲧禹神话产生于母系氏族社会初期

神话是远古无阶级社会的产物。它是先民们的口头创作，起初也只在他们的口头流传，并在流传中被丰富和加工。把神话用文字记录下来，是在人类进入阶级社会之后。从口头流传进入文字记载，神话经历着被阶级社会的意识形态浸染和渗透的漫长过程。在这过程的尽头，是神话的消亡——神话被淹没在历史之中，它本身的原貌和形态变得模糊不清了。这是一般神话都曾经历过的，鲧禹神话也不例外。

把鲧禹神话从历史遗产中辨析、剔除出来，或者说把鲧禹神话从历史材料中重新发掘出来，是二、三十年代我国一批历史学者的功绩。他们指出：一向被视为夏朝开国君主的大禹，其实是一个带有天神色彩的神话人物，而并不是一个真正的帝王；一向被视为历史的大禹治水故事，其实不过是被历史化了的古代神话。这个大胆的论断为我国神话研究开辟了一条新路。但关于这个神话产生的年代，他们当中有人认为应是商周[3]。解放后，论及这个神话产生的年代时，比较有代表性的观点认为，它迟于女娲神话等，是父系社会的产物[4]。总之，不少学者认为鲧禹治水神话比较晚出。他们的理由归纳起来不外以下两点：一是神话的主要人物是男性神；二是神话所反映的治水内容应当与较发达的农业社会相联系。

这种观点是值得商榷的，因为在现存鲧禹神话资料中，明明还保存者一些内容，使我们有可能推测这个神话产生于母系氏族社会初期[5]。

鲧禹神话的基本内容是洪水给人类带来灾害和人类对洪水的制服，其中反映了洪水留给初民的可怕印象。《书·皋陶谟》说："洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民昏垫"。在初民们看来，洪水来势凶猛、铺天盖地，席卷了整个世界。他们的眼界相当窄小，根本不懂局部和全部的关系，不知天下到底有几许大，因此自己遭了洪水，便以为普天下全被水淹没了。而且"万物有灵"的观念，又使他们把洪水视为某种"力"的有意识行为。正如普列汉诺夫所说："原始人的知识非常贫乏，他是'根据自己来判断'的，把自然现象都说成是一些有意识的力量的故意的行动"[6]。洪水在先民的意识中被人格化了。《淮南子·本经训》写道："舜之时，共工振滔洪水以薄空桑，龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟涬"。以共工或其它人物代表引来洪水的恶势力，很可能是后来人的附会，但把洪水看成某个有意志者故意所为的观念，源头却是处于氏族社会发展早期的原始人的一种蒙昧意识。这说明鲧禹神话应产生于比父系社会生产力更加低下、人类对自然和自身都更为无知的发展阶段。

鲧禹神话反映"水来土淹"的观念，如《书·洪范》有"鲧堙洪水"，《国语·鲁语上》有"鲧障洪水"的记载。这些是鲧禹神话初起于母系氏族社会的证据之一。从原始群居到母系社会，原始人的生活发生一系列变化。这时，石器的制造已大有进步，出现了初级的复合工具和复合武器，生活资料也比以前充分，用石块或大块兽骨搭盖的住房开始出现，人群的稳定性也大为增长。随之而来的，是原始人的生活由随意迁徙逐步变为相对定居。在这种情况下，若遇洪水，为了保护住所和生活资料，他们已不能象过去那样一走了事，"水来土掩"的观念便应运而生了。这表明此时原始人已比单纯躲避洪水有了进步。但

这毕竟还是生产水平低下的母系社会里才有的一种观念。因为到了父系社会，生产力有所提高，人类从对自然界完全盲目，任其支配的地位变为开始掌握一些规律，有了一点主动。这时不但已经有了农业，并且畜牧业已经从农业中分了出去，水利灌溉事业也已有所发展。以农业为基础的中国父权社会的确立，有一个很重要的条件，就是开始出现了规模较大的水利工程[7]。在那样的社会形态之下，人们对于洪水的斗争手段当然不再限于"水来土掩"。鲧禹神话中关于以疏导法治水的情节便是那一时期生产力发展水平的标志之一（这个下面还将谈到）。而神话中"堙水"、"障水"的情节，应该是刚进入定居生活的母系社会初期的产物。

我们说鲧禹神话中反映的"水来土掩"观念产生得比较早，还因为它同对于神奇的"息壤"的幻想紧紧联系在一起。《山海经·海内经》注："息壤者，言土自长，故可湮水也。"而鲧就是用这种息壤来同洪水作战[8]。这无疑是初民们借助于幻想以制服洪水的产物。这种幻想完全是为填补现实的不足而产生，反映的是初民对自然灾害的无能为力和由此面产生的迫切愿望。初民们是"想通过想象以及相应的动作去影响他们还无力控制的自然现象"[9]，当然，实际上"息壤"并不存在，而当时的人们除了简单的"水来土掩"以外又别无治水之法，于是鲧的活动只能归于失败。这种失败，实质上是曲折地反映了原始人在洪水面前长期无能为力的状况。禹的出现，他对鲧的事业的继承和他的最终胜利，则反映了原始人同洪水斗争不息的精神和必胜的信念。而最初，禹用以制胜的法宝，仍然不过是息壤而已。《诗·长发》："洪水茫茫，禹敷下土方"。《淮南子·地形篇》："禹乃以息土填洪水。"《淮南子·时则训》：

"(禹)以息壤湮洪水九州。"然而,这里的制服和以前的失败所反映的其实是同一个生产力水平之下的同一种意识,即如果找到并用上了这种"自生不息"的土壤,治水就成功,否则就失败。

有趣的是,由于处在刚从原始群居时期进入母系社会初期的先民们对"人"与"兽"的界限还不甚了了;也许在他们看来"兽"比"人"还更有力量、更聪明,所以,用息壤以堙洪水的好主意,竟是一种叫"鸱龟"的动物所提出的[10]。而且制服洪水的神人——禹的形象最初出现时,也具有动物的形体:"长颈鸟喙,面貌亦恶矣"。[11]

在古文字中,"鲧"原作"  ",是一种鱼[12],"禹"原作"  ",是一种爬行的昆虫[13],从名字上就泄漏了他们非"人"的来历。而且他们在神话中又都有变化为动物的情节。如"鲧死三岁不腐,剖之以吴刀,化为黄龙"[14]。这是说鲧死之后变成了黄龙,一说变为"黄能"(三足鳖)[15],至于禹,也有化为熊的说法[16]。这些情节,说明鲧禹神话的产生很可能是在图腾制时期,也就是说在母系社会的初期阶段。图腾制发生于原始狩猎时期,处于原始群居与氏族制交替的过渡阶段。到母系氏族社会晚期,特别是进入父系社会后,由于农业发展,采集、狩猎的重要性开始降低,图腾信仰逐渐淡薄[17]。早期母权制的经济特征是靠狩猎、原始的捕鱼和采集为生,人类最经常、最主要的是同动物和天然植物,尤其是同动物打交道。由于先民朴素地把自己的特性加在动物身上,认为这些动物的生活、行为、感觉,乃至思想和人类一样,甚至在自然界中有比人占优势的地方。于是,先民视动物为自己的祖先、保护神,并相信死亡就是人返回于自己的氏族图腾。在图腾时期产生的,以带有

图腾性质的动物面目出现的神，是狩猎时期生活方式的简单而自然的反映。神话中，神以什么面目出现，最初并不是出于审美的选择而是出于纯粹实际的、功利的目的。鲧禹神话中鲧和禹的变化，不是就具有这种图腾信仰的浓厚气息吗？而这也就证明它们产生的年代是相当早的。此外，从鲧禹所化有鱼虫、龙、熊等多种动物形体来看，这里固然有后来流传过程中变异的因素在内，但也说明鲧禹神话反映的可能是不止一个部族的图腾崇拜，这又可以使我们进一步推测这个神话是最初在地理上、民族上彼此独立的文化成分的溶合物[18]，而不是哪一个部族独立的创造。

"鲧腹生禹"，是鲧禹神话中出现很早的一个重要情节，它也是这个神话产生于母系社会的一个重要证明。"鲧腹生禹"，见于《山海经·海内经》，《楚辞·天问》也有"伯鲧腹禹"之说。由此可见，鲧在这个神话诞生之初，显然并不是一位男性神，而是一个女性神。[19]我们知道，在母权制的氏族社会，妇女承担主要的劳动并因此受到尊重，她们的地位和智力都超过男子，因而首先受到神化。女性神的出现便成为母权制社会的一个重要标志。只有到母权衰亡、父权确立之后，男性神才相应地在神话中逐步代替女性神而占据主要的、统治的地位。据此，我们不妨从鲧的性别考察他出现的时代。他既然在最初是女性神，那岂不是说明他之产生很可能是在母权制时代吗？鲧从女性神到被确认为是男性神，那已经是鲧禹神话经过演变的结果。

关于禹的出生，还有种种异说：有的说是其母食月精（《循甲开山图》），有的说吞薏苡（《吴越春秋》），或者说感石（《淮南子》）。他的出自母体，更是奇特，或剖胁（《吴越春秋》）、或背

坼)(背裂,《古史考》)、或屠鲧(剖开身体,《路史》)。这同样有力地反映了在禹这个神话人物诞生的时候,人类对自身的繁殖尚缺乏最基本的知识。在那时人们的观念中,种族的延续似乎与男子无关而只承认母亲。先民们想出种种方法和途径来解释受胎和生育现象。禹的出生经过应该使我们更加相信,鲧禹神话最早的源头只能是在只知其母,不知其父的母权制社会[20]。

上面所述,就是现存鲧禹神话中,比较接近其原貌的那部分内容。从这些内容所反映的时代性来看,我们认为它产生于母系社会初期。因此,鲧禹神话应该是我国远古的神话之一。

封建社会以前鲧禹神话的面貌

当鲧禹神话进入父权制社会以后,它不可避免地获得了一些新的内容。前面提到某些研究者将鲧禹神话的产生定在父系社会的两点主要理由,其实就是这个神话在父系社会中流传时所留下的痕迹,而不是它产生于父系社会的根据。

父权制社会在人类历史上是一个新时期。在这一时期中,随着生产力发展,人类思维发达起来,鲧禹神话也渐渐趋于发展、定形,增强了故事的内在联系。由于这时在自然面前,人们已从完全被动变得逐渐有所主动,从而对"人的力量"、"人的意志"的认识加深了。人们逐渐从动物崇拜转向人类之神的崇拜,神话"人化"的倾向越来越明显,鲧禹神话也表现出一些重要的变化。

首先是鲧、禹开始被确认为男性英雄。父权制社会把妇女置于从属的地位,男子是社会的主宰,所以作为治水英雄的

鲧、禹当然也就必须被肯定为男性神。又由于父权制社会新的婚姻形式——男子娶妻——的出现，在神话中随之出现了鲧、禹娶妻的情节。《吴越春秋·越王无余外传》："鲧娶有莘氏之女，名曰女嬉。"《帝王世纪》："鲧纳有莘氏女曰志，是为修己。"禹娶涂山氏之女的记载也见于不少古籍中。《吕氏春秋·音初篇》："禹行水，窃见涂山之女，禹未之遇，而巡省南土。涂山氏之女乃令其妾候禹于涂山之阳。女乃作歌，歌曰：'候人兮猗'。实始作为南音"。男子在外劳作，女子在家等待，而且不但有妻，还有亲媵之类，该是父权制社会一夫多妻现象的反映。

随着财产依父系继承这一制度的确立，也就有了子继父业的观念。鲧禹的父子关系，现在明确起来了。《帝王世纪》说，鲧纳有莘氏女，有莘氏女"胸拆而生禹于石纽"。而且禹也有了他的后代——启。如《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》："启，夏后子，其母涂山氏女。禹治洪水，通辕辕山，化为熊。谓涂山氏曰：'欲饷，闻鼓声乃来。'禹跳石，误中鼓，涂山氏往，见禹方作熊，惭而去。至嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：'归我子'，石破北方而启生。"正是在这一点上，神话明显地向人类历史靠拢，给予原来动物形态的神以人间的血缘关系。

从上面材料看，鲧娶有莘氏的情节很简单，也许纯粹是为了使禹的出生合理，而为他找一个母亲，因此，可能是出现得较早的神话情节。而禹与涂山氏的结合，已带有人间生活的细节和情味，出现似应较迟。有的学者认为，禹与涂山氏结合，是男子入女方氏族，女则居家招夫，当是母权制社会的产物[21]。这种分析可作我们上面论证之一助。但从确认禹为男性以及涂山氏为禹送饭、禹向涂山氏索子时说"归我子"等情节，又说明此时已是男子充任家长并担当主要社会劳动，而女子则从

事家务，退居从属地位。这是进入父权制社会的标志。只此一例，便可见各个不同时代的神话因素是如何复杂地揉合在一起。

其次，神话中出现了较为正确有效的治水方法——疏导，并结合着平整耕地的情节。《国语·周语下》："其后伯禹念前之非度，……高高下下，疏川导滞。"《孟子·滕文公下》："禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹，水由地中行，江淮河汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。"这说明人类对洪水的斗争已经超越了"水来土掩"，走到了一个新的阶段。人类在长期失败的教训中，终于加深了对水患的认识，积累了防治水患的经验，并开始出现了规模较大的水利工程。这是中国父权制社会的一个重要标志，也就成了打在鲧禹神话身上的一个时代烙印。但是，这时生产力水平毕竟还是低下的，人对自然和自身的认识，还远远没有达到比较科学的程度，所以神话还处在一个不断丰富的、向前发展的阶段。

《楚辞·天问》曾提到应龙助禹治水的情节："应龙何画？河海何历？"王逸注："有神龙以尾画地，导水所注，当注者因而治之也。"朱熹注时引《山海经》说："禹治水，有应龙以尾划地，即水泉流通，禹因而治之也。"（今本无）。这个幻想的情节表明原始人在懂得疏导治水法之后，渴望获得一种巨大的力量，可以顺利地挖掘沟壑，疏浚河道。如同对息壤的幻想是和"水来土掩"的观念相联系、对应龙的幻想也是与"疏导治水"的观念分不开的。虽然从治水方法而言，后者比前者有进步，但就其实质属于神话的幻想而言，则并无二致。不过，关于应龙的幻想，也许可以说是父权制社会开始出现的"犁农业"[22]的曲折反映——应龙，不过是把初初出现时效率极低的木犁作了极

度夸张并赋予它一个动物的形体罢了。透过神话的外衣，似乎可以看到一点现实的影子。

奴隶制国家由父权制社会发展而成，这是人类历史上第一个以阶级压迫为其基本矛盾的社会形态。这时"强制权力"和代表这种权力的统治机构陆续产生并逐渐加强起来。人间的阶级分化和不平等现状日益明显、日趋严重。这一切客观存在不能不变为意识形态而反映到神话中去。于是，连神话人物都带上了明显的等级标记。神话里的人物关系开始反映出初具国家形态的社会内容。鲧禹治水神话也在这时打上阶级社会的烙印，获得了前所未有的内容。鲧禹神话在这以前没有提到过上帝的存在，而现在，作为现实世界里专制君主的投影，上帝成了至高无上的神。上帝主宰天地万物，拥有各种珍奇宝物，是权力和财富的代表或化身，这就如同奴隶主极其富有并把人民生命财产置于自己权力的绝对支配之下的情况一样。而这在鲧禹神话中的反映，便是鲧开始同上帝有了臣子对君主的关系。据《书·尧典》记载，鲧去治水是奉了帝的命令。又据《山海经·海内经》，则鲧之被杀是由于他盗窃了上帝的私产和至宝息壤："鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。"前面说过，鲧的失败，是先民们在洪水面前多次败退的现实之曲折反映。这里我们需要进一步指出，"息壤"虽是神话初起时就存在的，而鲧因窃息壤而被殛这一情节，却体现了奴隶社会道德和法律的精神。"非正义的和可怕的审判以及惩罚过失和犯罪的丑恶的法典，只有在私有财产确立之后并作为它的必然后果才出现在人类的历史上"[23]，奴隶主对于奴隶的压迫和统治极为残酷野蛮，他们通过酷刑和牢狱等暴力手段来保护自己的私有财产。既然息壤是上帝的珍宝，鲧

去盗息壤尽管目的是为了治理大水拯救百姓，那还是不能允许的，帝杀了鲧，又命令禹去继承父业，可见禹也是帝的臣民了。奴隶之子孙，世代仍为奴隶，这也是当时社会的客观现实。神话中上帝与鲧禹的关系，不正是现世中阶级关系的折射吗？

创造鲧禹神话的先民们早就把洪水视为一种有意志的力，已如前述。可是把洪水的起因归诸共工，却是鲧禹神话进入奴隶社会后的一大变化。本文前引《淮南子·本经训》已提到"共工振滔洪水以薄空桑"，共工本是古老神话中一个神性的英雄，但此时在鲧禹神话里扮演的是一个掀起水害的恶神或妖孽[24]。有的学者认为，共工的"振滔"洪水是奉了上帝的意旨，以此儆诫世人之为恶[25]，与希伯来洪水神话相近。这种说法并没有根据。这个无端造成水患的神话形象究竟说明什么，《淮南子》一书向我们透露了一点消息。该书《原道训》中说："昔共工之力，触不周之山，使地东南倾，与高辛争为帝，遂潜子渊，宗族残灭，继嗣绝祀。"《天文训》说："昔者共工与颛顼争为帝……"《诠言训》又说："共工为水害，故颛顼诛之。"颛顼也就是帝辛。原来，共工为水害这一情节，实质上是反映了奴隶社会中统治权的争夺这一严酷的事实。任何统治者总是痛恨与他争权之人，必欲置之死地而后快。于是，便把争权与为水害联系了起来，并把这两个罪名集诸共工一身。共工为水害，又想夺帝权，结果被帝所杀。共工的臣子相繇则被禹所杀（见《山海经·大荒北经》），这些情节，应是阶级社会中所形成的。

鲧禹神话在奴隶社会的变化，还表现在神话人物禹手中所拿的一件农具"耒"上（见汉代武梁祠石刻大禹像）。毫无疑问，当这个神话初起时，现实生活和大禹手中，都不会有这种

后代才有的农具。只是由于农业已成了奴隶制国家国民的主要生产事业，农业生产发达，工具不断改进，才使我们现在能通过画面看到大禹手执农具来这样一个神话细节。这反映了鲧禹神话流传到这个时期，它的细节仍在不断增加着、丰富着。

鲧禹治水神话经过漫长的演变过程，到进入封建社会以前，它的面貌已经与诞生之初不一样了：洪水已被确认为是一个与上帝争夺统治权的凶神共工所掀起，第一个治水者鲧，是上帝的臣子，他曾盗窃息壤以堙洪水，触怒上帝，因而被处死。鲧娶有莘氏女，生下儿子禹。鲧死后，禹受命继承父业，他采用疏导法治水，有应龙相助，终于成功。他娶涂山氏之女为妻，生子启。到此为止，它还不失神话的基本面貌。然后随着社会进入封建制阶段，它的历史化过程便大大加速了，鲧禹神话从此走上了与历史相混、从而逐步消亡的过程。

〔此处略去《封建意识对鲧禹神话的渗透》一节〕

上面着重揭示现存鲧禹神话中所反映的封建意识，目的在于具体说明神话在封建社会是如何被化为历史，又是化成了怎样一种历史。由于流传、演变的年代已十分久远，如其它古老的神话那样，鲧禹神话"一方面渗入了自己的时代的社会背景，一方面又客观地保存着一些原来的景象，另一方面又主观地把前一时代加上后一时代的事实，使之调和。"[26]我们今天能够看到的就是这样既有原始神话因素，又羼混着多个时代的社会意识的一堆庞杂而零乱的材料。由此，我们看到，以历史唯物主义为指导，科学地清理中国古代神话，乃是民间文学研究中的一个重要课题。

注释：

〔1〕钟敬文先生最近在《论民族志在古典神话研究上的作用》一文（《北京师范大学学报》一九八一年第二期）中指出，中国神话的演变有“三化”：历史化，哲学化，文学化。这就把原来笼统称之为神话历史化的现象辨析得更为深细、准确了。本文所谓的“历史化”还是沿用包括哲学化、文学化在内的概念。

〔2〕见马林诺斯基著，李安宅译《巫术、科学、宗教与神话》第七章。

〔3〕参见顾颉刚主编《古史辨》第一册。

〔4〕参见袁珂《略论山海经的神话》（《中华文史论丛》一九七九年第二辑），李谦《略谈中国古代神话》（《新建设》一九五七年十月号）。

〔5〕关于原始社会分期，本文采用杨堃先生的说法，即分为形成期、发展期、解体期，每期又再分为早、中、晚三个阶段。母系社会初期属于发展期的早期。详见《思想战线》一九八〇年第五期。

〔6〕《没有地址的信·艺术与社会生活》第一二〇页，曹葆华译，人民文学出版社一九六二年版。

〔7〕参见陈克进《从原始婚姻家庭遗俗看母权制向父权制的过渡》（《民族研究》一九八〇年第一期）。又：在美洲，用灌溉来耕种植物也是母权制向父权制过渡的标志（见〔苏〕尼科尔斯基著，庞龙译《原始社会史》第九二页，作家书屋一九五二年版）。

〔8〕《山海经·海内经》注引《开筮》说：“滔滔洪水，无所止极，伯鯀乃以息石息壤，以填洪水。”

〔9〕钟敬文《马王堆汉墓帛画的神话史意义》（《中华文史论丛》一九七九年第二辑）。

〔10〕《楚辞·天问》：“鸱龟曳衔，鯀何听焉？”

〔11〕《太平御览》引《尸子》。

〔12〕《说文》鱼部，鯀，鯀鱼也，从鱼系声。

〔13〕《说文》禹部，禹，虫也，从禸，象形。

〔14〕《山海经·海内经》注引《开筮》。

〔15〕《国语·晋语八》：“（鯀）化为黄能，以入于羽渊。”

〔16〕《绎史》引《随巢子》："禹……至辕辕山，化为熊。"

〔17〕参看岑家梧《图腾艺术史》第一章《释图腾制》，商务印书馆一九三六年版。并参见〔苏〕柯斯文著，张锡彤译《原始文化史纲》第六章，人民出版社一九五六年版。〔苏〕尼科尔斯基《原始社会史》第一二三页。

〔18〕参见〔美〕杰克·波德《中国的古代神话》（俄文译名，Мифы древнего Китая）一文，据苏联科学出版东方文学部主编《古代世界的神话》（Мародоши древнего Мира）莫斯科一九七七年出版。

〔19〕最近看到裴维英《鲧为女性说》一文（见淮阴师专编《活页文史丛刊》第十二号），基本观点与拙见同，而材料较丰，请参阅。

〔20〕拉法格《关于贞洁的受孕的神话》一文中认为此类神话的形成是由于进入父权社会后，男子要争夺统治地位，创造出男性神生育的神话，而"妇女为了报复对她的权利和对她的职务的侵害行为因此断定说她在没有男人协作之下也能怀孕"（见《宗教和资本》，王子野译一九六三年三联书店出版，第四十四页）。按：先民在神话中对自然和社会形式本身的加工是不自觉的，而拉法格上述观点似与原始神话的这种不自觉性有矛盾，故本文未采用其观点。

〔21〕参见吕振羽《史前期中国社会研究》第八二——八三页，一九八〇年三联书店出版。

〔22〕原始文化史上专用名词，或称"耕冶农业"，标志是农业生产中开始出现了耕具——木犁。参见〔苏〕柯斯文著《原始文化史纲》第九〇——九一页，人民出版社，一九五六年版。

〔23〕拉法格《财产及其起源》第七二页，王子野译，一九六二年三联书店出版。

〔24〕参见马伯乐著，冯沅君译《书经中的讲话》第四一、四七页，商务印书馆一九三九年发行。

〔25〕见袁珂《古神话选释》第二九二页。

〔26〕见吴晗《山海经中的古代故事及其系统》（《史学年报》一卷三期）。

程蕾，女，1944 年生于上海。1967 年复旦大学中文系毕业。1982 年北京师范大学民间文学专业研究生毕业，师从钟敬文，获文学硕士学位。现为中国社会科学院文学研究所副研究员。神话方面的主要论文有：《鲧禹治水神话的产生和演变》(1982)、《神物幻想与文化心理》、《神话发生的时代条件》(1987)、《唐人传奇与神话原型》(1990)《中国识宝传说》(专著，1986)、《中国民间传说》(专著，1989)等。

“鲧化黄龙”考释

○涂元济

“鲧化黄龙”语见《山海经》郭璞注引《开筮》。《山海经·海内经》：

> 洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。”郭璞注引《开筮》曰：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。

几乎所有的古籍都认为鲧是被殛杀了，但殛杀后化为何物，说法却很不一致。究其原因，可能与对“化”字的理解有关。为了探讨这个问题并得出比较可靠的结论，有必要弄清“化”字的含义；而为了弄清“化”的含义，又有必要弄清“生”字的含

---

* 本文原载《民间文艺集刊》第三集，中国民间文艺研究会上海分会编，上海文艺出版社1982年出版。全文共四节：（一）鲧与禹的图腾；（二）释“化”；（三）禹征服鲧在神话、图腾上的反映；（四）鲧被殛原因的推测。现选录其第二节《释“化”》。

义，因为在《山海经》中“生”与“化”是两个具有特定内容，意义又恰恰相反的一对重要概念。

《山海经》中有许多关于世系的记载，如：

《大荒西经》：颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

《大荒北经》：黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。

《海内经》：伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌，氐羌乞姓。

这里的“生”若解释为某人生出某儿子，就很难讲通为什么在只知有母、不知有父的原始社会，会知道某人是某人的儿子，某某又是某某的父亲。郭璞注《山海经》，似乎已经意识到这个问题，他在注《大荒东经》“帝俊生黑齿”时说道：“圣人神化无方，故其后世所降育，多有殊类异状之人，诸言生者，多谓其苗裔，未必是亲所产”；今人解释“鲧复生禹”，有人就说鲧是女性，不同意鲧为女性说者又以产翁制即母亲生子、父亲坐褥来解释。其错误都在不明“生”字的真谛。《山海经》所记的某生某，与个人的血统关系无关，而是部落、氏族的分裂、增殖关系。部落、氏族发展了，过于庞大，就分裂出新的氏族，古人把原始社会的这种组织现象叫做“生”。反映在图腾上，就是新氏族的图腾具有局部的性质。普列汉诺夫曾指出：“当一个氏族分而为二时，它的图腾也就具有局部的性质，例如在易洛魁人那里，就出现了灰狼氏族和黄狼氏族，大龟氏族和小龟氏族等

等。"[1]那么《山海经》中常见的"其后世所降育，多有殊类异状之人"是怎么回事呢？这是因为部落的图腾是综合的，龙图腾中本来就糅合进了鸟氏族、鹿氏族的图腾，后来鸟、鹿氏族又分裂出去了，这样，龙父亲就"生"出鸟儿子、鹿儿子了。实际上还是整体与局部的关系。

《山海经》中的"生"是部落、氏族的分裂、增殖，就是分。"化"的含义与此正相反。请先看几个典型例子。

《山海经·西次三经》：又西北四百二十里，曰钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦鸡杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰嶓崖，钦鸡化为大鹗，其状如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹄，见则有大兵；鼓亦化为鸱鸟，其状如鸮，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见则其邑大旱。

《山海经·大荒西经》：有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。

《庄子·逍遥游》：北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。

第一个神话故事记叙钟山之神的儿子鼓和钦鸡联合起来杀了葆江，更强大的黄帝（这里借用袁珂的说法，其实直接杀害鼓和钦鸡的应是以鸟为图腾的部落，帝还是解释为天帝为好）又杀戮了鼓和钦鸡。黄帝似乎是主持正义，替葆江打抱不

平、实则是更大的兼并者。从钦鸡被杀后化为大鹗，见则有大兵，鼓化为鹅鸟，见则其邑大旱，可以知道变化的氏族是不幸的，人们见到以为不祥，也可以知道战争的性质。鱼妇神话虽然没有直接写明杀戮、战争，但从"风道北来，天乃大水泉"的肃杀气氛、恶劣环境的描写，暗示了事件的性质。第三例因为比较简单，不容易看清其本来面目。袁珂在《神话选译百题》中有一段很好的说明，他说："鲲鹏之变就写了海神禺彊由海神变为风神的经过。鲸所化的鹏，实际上就是大凤，也就是大风。'凤'和'风'在甲骨文中本来是一个字，意思是说这巨鸟飞过的地方，定有大风伴随，拔木伐屋，伤害人畜，故把'凤'和'风'当做了一个字用。作为风神的禺彊，并且还是疫厉之神，因为他起自西北，来势甚猛，故古书称西北风为厉风，又叫做不周风，说此风给人们带来疫厉病毒，'主杀生'。"从这段说明中可知神话的本来面目和肃杀的性质。总之，这三个包含'化'字的神话，都与战争、兼并有密切的关系。也就是说某物（或某人）化为某物，是一场战争的结果，而不是随意变化的。

上举神话中的"帝乃戮之钟山"、"颛顼死即复苏"以及别的神话中的殛、灭，未必是杀死，肉体的被消灭。《史记·五帝本纪》曰："舜归而言于帝，……殛鲧于羽，以变东夷。"殛若为杀死，何以会变为东夷呢？《尚书》说："流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山。"流、放、窜与殛并提，说明殛也是流、放、窜的意思。吕振羽曾说："《尚书大传》定本传，一、释'尧'象刑说：'古人不用体罚，惟于犯罪者之衣服上，加以识辨标志，以示某种惩罚。'这似乎是事实。因为在莫尔甘的美洲土人研究中，就见过和此类似的处置犯人的办法。《虞书》、《史记》等说'流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三

危，殛鲧于羽山'，后一点或者就是把犯人逐出于氏族团体之外的一种传说。"[2]总之，神话中所谓的殛、杀、戮、灭，都有流放的意思，鼓从西北到东南、鲲从北海飞往南海，就是被迫迁徙的反映。但是，殛、杀、戮、灭的含义不仅流放而已，还包括断绝其祭祀权的意思。《楚辞》王逸注曰，"鲧治水绩用不成，尧乃放杀之羽山"，《路史·后纪》也说，"灭共工氏而迁之"，若杀与放、灭与迁完全相同，是不可能这样并提联用的。所以《淮南子·原道训》说共工被灭是"宗族残灭，继嗣绝祀"，《左传·昭公二十八年》也说："昔有仍氏生女，黮黑而甚美，光可以鉴，名曰玄妻，乐正后夔取之，生伯封，实有豕心，贪婪无厌，忿颩无期，谓之封豕。有究后羿灭之，夔是以不祀。"绝祀、不祀，就是断其香火，剥夺祭祀祖宗的权利。古时对一个被打败的氏族是这样，发展到后来对战败国也采取同样办法，李玄伯说："古时灭人国者，必'毁其宗庙'：毁他的邦火，所以灭人国曰'灭'，与灭火相似。"[3]综合上述分析可知，殛、杀、戮、灭就是褫夺其氏族的宗教祭祀权，并流放到荒僻的地方去。这当然也就意味着被兼并、融合。

部落或氏族的被兼并，统一到战胜者部落中去的这种社会现象，表现在图腾上，就是从尊奉本部落、氏族原来的图腾变为尊奉战胜者部落的新图腾。这也就是我们在第一节里所介绍过的，当两个或两个以上的氏族联合时，就以一个氏族的图腾为主干，吸收进其他氏族图腾的部分特征，组成新的图腾。正如普列汉诺夫所说："当两个氏族合而为一时，他们共同的图腾就会像希腊的契玛拉之类的东西，他们把它想成由两种不同动物构成的动物。"[4]当然，原始社会前期，氏族的联合是自愿、平等的，后期则是强迫的，萌芽着不平等的因素。战败

氏族的图腾被吸收进战胜者图腾的最突出的例子，莫过于鲲变鹏的神话了，凤图腾的形象是“鸿前麟后，蛇颈而鱼尾，龙文而龟身，燕颔而鸡喙”[5]，其中明显包含着龟的特征。鼓的从人面龙身的龙图腾变为鸟图腾，蛇图腾变为鱼图腾，也是这样产生的。

现在我们可以给“化”字作一总结了。“化”是部落、氏族的联合、统一过程中的一种现象。所谓某物（或某人）化为某物，就是氏族从原来的图腾变为尊奉新的图腾。

“化”字的含义既已揭明，下面我们将以此对鲧被殛杀后所化的四种说法加以检验。这四种说法是：

1. 黄能说。《左传》：“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊。”黄熊一作黄能，《释文》说：能，三足鳖也。

2. 玄鱼说。《拾遗记》：“尧命夏鲧治水，九载无绩。鲧自沉于羽渊，化为玄鱼。”

3. 黄熊说。《国语·晋语》：“昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊以入于羽渊。”

4. 黄龙说。《山海经·海内经》注引《开筮》：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”

今人持黄能说的有顾颉刚。他根据《经典释文》说熊字可作三种读法：熊；熊属的能；三足鳖的能。又说，前二种是陆栖，后一种是水栖。看“入于羽渊”的话，似乎后一说对[6]。用动物习性解释神话，古已有之，《释文》引解者云“曾非入水之物，故是鳖也”，驳者则说“即为神，何妨是兽”。神话是人们对现实的一种幼稚、想像、主观幻想的反映，而非科学的反映，用动物的自然习性（即科学的逻辑）来解释幻想产物的神话（即神话的逻辑），自然不能完满。孙作云主张玄鱼说，他说鲧的图腾是龟

鳖，图腾社会的人们相信其人民诞生于图腾，而为该图腾的后裔，死后复归于图腾。所以，鲧死后之所化，应该是龟[7]。死后复归于图腾的理论是正确的，但用来解释鲧之所化，却忽略对"殛"的理解，鲧并没有死，他是连同他的氏族被流放到东方去了，不存在复归的问题。鲧化为黄熊可能是由于神话在流传过程中产生的差异，也可能是因字形讹传所引起的，近人似乎也没有持此说者，这里就略而不谈了。主张黄龙说的有袁珂和李家浩。袁认为化为黄龙这种说法较为确当，因为天马化为龙是很自然的，古人早有了类似的观念，何况他的儿子禹也是一条龙呢[8]。判断正确，但认为鲧为大神，化为龙才符合他的神格，却没能从原始社会的氏族组织现象、普遍存在的图腾观念来解释，也不理解"化"的含义，所以没能触及问题的实质。同样主张黄龙说的李家浩则说：鲧化之物实际上就是禹。鲧是属于龟图腾氏族的一位酋长，大概后来随着部落的增殖，他所属的成员禹便从该氏族中分裂出来，以龙为其新的氏族图腾而存在[9]。诸说中李说最接近真相，可惜他混淆了"生"和"化"二者的本质区别，实际他解释的是"鲧复生禹"，而不是"鲧化黄龙"。我认为，鲧化黄龙，不是说鲧这个人变成禹，更不是说鲧变成了什么动物，而是说鲧氏族从原来的龟图腾，变为以黄龙作为崇拜对象。因为根据上面我们对"化"字含义的分析，"鲧化黄龙"，就是鲧氏族被龙部落兼并、统一了，失去了祭祀本氏族图腾的权利，他的图腾龟虽说也被吸收、糅合到图腾龙上去作为附加部分，但就其总体说，龟已不复存在了。

注释：

〔1〕普列汉诺夫：《论俄国的所谓宗教探求》，见《普列汉诺夫哲学著作选集》

第 3 卷。

〔2〕吕振羽：《中国原始社会史》。

〔3〕李玄伯：《中国古代社会新研》。

〔4〕普列汉诺夫：《论俄国的所谓宗教探寻》。

〔5〕《说文解字》引《天老》。

〔6〕顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》，1979 年第 2 辑。

〔7〕孙作云：《敦煌画中的怪物》，又见《说丹朱》，《历史与考古》第 1 册。

〔8〕袁珂：《中国古代神话》。

〔9〕李家浩：《江陵凤凰山八号汉墓"龟盾"漆画试探》，《文物》1974 年第 6 期。

涂元济，1962 年毕业于北京大学中文系，现为福建师范大学中文系副教授。神话方面的论文有：《从母系制过渡到父系制的一场夺子之争——关于周初民神话的解释》(1982)、《鲧化黄龙考释》(1982)、《从神话看"九"字的原始意义》(1983，与涂石合作)、《夸父逐日考》(1984)、《舜象神话与古代婚俗》)1988)、《说鸟、鱼》(1989)和《神话、民俗与文学》等。

引魂之舟：战国楚《帛画》与《楚辞》神话*

○萧　兵

《江汉论坛》1981年第1期刊布了楚人物龙凤帛画的新摹本（李正光摹）和熊传新先生的论文[1]。这几乎是仅次于发现帛画本身的一件大事，它推翻并纠正了国内外考古学、艺术学、神话学界的种种误解和论断，同时也提出了新问题，值得深入探讨。

以往对楚帛画的研究主要有如下几种意见：

一种是龙凤图腾斗争遗迹说[2]。

一种是以郭沫若先生为代表的凤夔善恶斗争说[3]——以后他又补充说拱手祝祷的女巫应是女娲[4]。

一种是以孙作云、熊传新先生为代表的龙凤升仙说（详后）。

一种是饶宗颐先生提出来的"山鬼说"。他认为图上的夔只有一足，乃指山精。《甘泉赋》："精夔魖而扶猛狂。"描摹山

---

* 本文原载《湖南考古辑刊》第2辑，1983年。现据作者《楚辞与神话》（江苏古籍出版社1987年版）一书修订稿选刊。

精，用以驱逐邪魅；而图绘凤鸟，则以迎福祉。一面祈福，一面禳灾[5]。那位女性则系《九歌》山鬼，由女巫扮演。因为"《九歌》中的山鬼是一个窈窕善笑的女神"[6]。

杨宗荣先生认为这是一种用在"墓中镇邪的东西"[7]。

王伯敏先生认为："这是一幅带有迷信色彩的风俗画，描写一个巫女为墓中死者祝福。……这幅帛画所描绘的妇女，有可能是当时'巫祝'的形象。"[8]

日本学者曾布川宽曾根据日本平凡社1963版《世界美术全集·中国美术》(一)的照片图版和藤森氏摹本[9]以及沈从文《中国古代服饰研究》的大幅图版[10]，用放大镜仔细观察，敏锐地觉察到画上的龙可能不只一脚[11]，但不能确切地证明。新摹本最重要之点是发现了这条龙"躯体两侧各有一奋爪的足"，根本不是一足的夔。这下子，所谓凤代表善，夔代表恶之类的推断全部失去了依据。熊传新先生认为孙作云"龙凤引魂升天"之说[12]是大致正确的。这幅画表现的是女性墓主人"合掌祈求，希望飞腾的神龙、神凤引导或驾御她的幽灵早日登天升仙"。杨宽先生也曾说过："从后来楚墓出土男子御龙舟图看来，当以孙说为是。"[13]

不过孙作云还进一步认为，帛画左方龙蛇状动物是"丰隆"，右为"鸾鸟"，合掌妇人是"宓妃"，也可以视为一幅《丰隆迎宓妃图》，这却是根据不足的。

在新摹本和熊先生的论文发表以后，刘敦愿先生仍然认为它属于"鸟蛇相斗"的题材，那"凤的形体巨大，毛羽翕张，奋发搏击，显然居于优势，而'龙'则形体细小，局促于一侧，居于劣势"[14]。他认为这类题材到了战国已经"定型"化，"表现的是正反两方面的事物及其斗争，如吉与凶、福与祸、善与恶、生

与死之类对立统一的自然现象与社会现象，而鸟类代表前者，蛇类代表后者”[15]。这是一个值得重视的见解，结合着图腾动物斗争、混合的遗制，对理解鸟蛇相斗题材的艺术，是极有意义的。但落实到这幅《龙凤人物帛画》，则必须做更具体、更准确的分析。特别是所谓“月状物”的含义和作用，对于《帛画》整体的解释，是举足重轻的。

众所公认，新摹本的另一重要发现是画中的女子原来是站在“半弯月状物”之上。但这是什么东西呢？熊文说它“应为大地，从画的整个布局来看，意味着妇人站在大地之上，这是画的下层，即地上”。然而“月亮”明明高悬于夜空，怎么能意味或象征着“大地”呢？——其实那极可能代表灵魂所乘坐的舟船，应该称为“魂舟”才是。而且，即令那是月亮，也可能是一种月形的舟船。苏雪林先生说，月神的符号，“有时以舟表之。舟之首尾弯弯上翘，俨似新月，故月神又有徽号曰‘天空光明之舟’。人民想象新月穿过云层，有如小舟之穿过波浪”[16]。

另一幅由湖南博物馆于1973年5月从出有《十二月神帛书》的长沙子弹库楚墓里发掘清理出来的《人物御龙帛画》，那“墓主人”也站立在一艘龙形的“魂舟”之上。两幅帛画都出土于楚国腹地，时代相去不远，跟《楚辞》文化均有千丝万缕的联系，两个墓主人都站立在舟船之上由龙和鸟呵护、导引“升天”，这难道没有共同的神话背景、民俗观念、宗教象征，而只是纯粹的画饰、偶然的巧合？

《人物御龙帛画》的龙舟比较古怪，腹下似有一脚，这是许多论文都没有注意到的重要细节。其形略似云朵，然则它表示龙舟在云海里遨游。可是它跟舟腹契合紧密，不可能是云气。《史记·南越尉佗列传》有“戈船”将军，集解引张晏曰：“越人

于水中负人船，又有蛟龙之害，故置戈于船下，因以为名也。”(3.2975)[17]这独脚龙舟倒有点象“戈船”。但是张晏之说诸家都不置信。臣瓒说，《伍子胥书》有戈船，以载干戈。《史记会注考证》引徐德森曰，《三辅黄图》云昆明池中有戈船，船上立戈矛。凌纯声先生用刘攽的话批评船下置戈，“既难措置，又不可行”；而“水战两船必有距离，不用长兵，反用戈戟短兵相接，亦不近理”，所以“戈船”以载干戈之说亦不可通。他认为：“中国古代所谓戈船，即今之边架艇(outrigger canoe)。”[18]所谓“戈”或指腰舵，即“中间舵”(the peculiarity of the median rudder)。此说亦不甚确。而古代民间确有在船腹下装利刃，以御水中凶物；后世甚至有以船底利器来防御“蛙人”(古称“水鬼”)来凿船的。兹事牵涉过多，《帛画》船腹下似有刃器倒提供了一条重要线索。而从民俗神话学角度看，龙而有独足，这倒真应该称为“夔龙”或“夔龙舟”。《山海经·大荒东经》说：

> 东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。(361)[19]

《说文解字》卷五说它就是“神夔”，如龙一足。《文选》左思《吴都赋》还称它“灵夔”。都未见得怎样凶毒。只是《文选·东京赋》薛综注说它是“木石之怪，如龙有角，鳞甲光如日月，见则其邑大旱。”可能是雷雨兼水旱之神，后来才转化为怪。《尚书》夔龙连称。安阳侯家庄殷商大墓出土有一双白石立体“夔龙”，钝角，刻成一足[20]。商周铜器多见夔龙。可知它并不都是恶物。《国语·鲁语》则说“木石之怪，曰夔、罔两；水之怪，曰

龙、罔象”，《文选》张衡《南都赋》“惮夔龙兮怖蛟螭”，李注引《鲁语》释之，但它们仍然都是水族。所以可以借它渡海升仙。

夔和龙都是雷雨、江海之神，夔正处于东海中流波之山。神仙——或将要成为神仙的灵魂——据说是升天跨海，乘雷驾龙，无所不能的[21]，所以能用夔龙为舟。《庄子·逍遥游》：“乘云气，御飞龙。”《楚辞·九歌·东君》：“驾龙辀兮乘雷，载云旗之委蛇。”《淮南子·览冥训》：“〔女娲氏〕乘雷车，服驾应龙，骖青虬。”(7·95)[22]等等，都有些象《人物御夔龙舟帛画》描绘的情形。

夔龙舟上的华盖可能象征圜天。郭沫若《西江月·题长沙楚墓帛画》云：“上罩天球华盖。”[23]是对的。马王堆《西汉帛画》“天门”之下、“人间”之上的“华盖”也代表圆圆的苍穹，“人间”之下的十六格方块则可能表示方地[24]。《天问》“圜则九重”，“地方九则”都是战国时代“天圆地方”盖天说的形象反映和保留，不过《楚辞》是既描绘又怀疑，《帛画》则随俗从古、兼收并蓄罢了[25]。

夔龙舟前有同向前进的鲤鱼一尾。发现者揣测其用意：鲤鱼是水中生物，用以表示龙是在江河湖海中翔游[26]。其实这应该是神圣的文鱼、龙鲤。《九歌》的河伯“乘白黿兮逐文鱼”。洪氏补注引陶隐居云：“鲤鱼形既可爱，又能神变；乃至飞越江海，所以琴高乘之。”《山海经·中山经》有“文鱼”。郭注：“有斑采也。”《海外西经》龙鱼，“有神圣乘此以行九野”，“其为鱼也如鲤”(224)。《艺文类聚》卷96引郭氏《图赞》：

> 龙鱼一角，似鲤居陵；候时而出，神圣攸乘；飞骛九域，乘云上升。

〔清〕郝懿行《山海经笺疏》说郭璞《江赋》作龙鲤，《文选·思玄赋》作龙鱼，《淮南子·地形训》亦有此，高注云"如鲤鱼也，有神圣者乘行九野"。——这不正是导引灵魂升仙过海的神鱼吗？

山东苍山"元嘉元年"画像石墓图像题铭有云：

> 室上砩，五子举(舆)，使女使后驾鲤鱼，前有白虎青龙车，后即(?)□轮雷公君。从者推车，乎埋冤厨。[27]

这分明也是在描写"升仙"，车乘之外也要"驾鲤鱼"。

两幅《帛画》启示我们，战国时代的楚人是有灵魂可能乘驾舟船越海升仙之迷信的。遗憾的是此后不久的屈原作品里却没有明确的描写而只有间接的透露（当然也可能因为我们的研究解释得还不透彻）。《九歌》里有些神灵是乘驾龙舟或龙车的。如《东君》："驾龙辀兮乘雷。"凌纯声先生据〔清〕陈本礼《屈辞精义》的暗示，说："照陈氏之意，雷为水声，龙辀则龙船。这一句是描写神降龙船，鼓声大作。"[28]又说："《东君》歌中，车马似作舟楫解。'抚马'轻划楫，'安驱'使船徐进。"[29]他认为《九歌》所写就是南方古代铜鼓图文上用龙舟迎神、送神歌舞的情景，实在有些牵强附会。文崇一先生则说龙辀"该是把龙当作舟或车，是一种象征性的假借的用字。……相当于湘君'驾飞龙兮北征'的飞龙和《大司命》'乘龙兮辚辚'的龙。"[30]案《方言》："辕，楚韩之间谓之辀。"〔汉〕王逸《楚辞章句》："言日以龙为车辕，乘雷而行。"〔宋〕朱熹《楚辞集注》："雷气转似轮，故以为车轮。"古人以雷霆有如车声，就认为雷神在天空乘

车而行。金文的"雷"字还像四轮或二轮。直到唐代，诗人们还用"轻雷"等比拟车声[31]。为东君驾车的马是龙马，决不会是船，所以上下文说"撰余辔""抚余马"。但以辖名辕却耐人寻味，可能日神的龙车制成舟船的样子，反映"南人乘舟"的风习。太阳或太阳神是可以乘船的。瑞典西南部青铜时代的波哈斯兰(Bohuslan)崖画里就有中绘黑点的圆日乘船的场面，"船头或刻为鸟形"也至可注意[32]。古埃及的太阳神赖(Ra)也是乘船巡行太空的。因为太阳通常被认为从海里升起，当然它要乘船。"当大地是一片黑暗的时候，赖神的太阳船通过地府中的十二个依小时分的地段。"[33]埃及纸草画卷里就有有翼的太阳神站在"蛇舟"上巡行的形象表现[34]。这一点跟灵魂乘船的观念紧相黏附(详后)。

其实《九歌》真正乘龙舟的是湘水兼九嶷山大神湘君。

驾飞龙兮北征，邅吾道兮洞庭。
薜荔柏兮蕙绸，荪桡兮兰旌。

这分明指制作装饰成飞龙样子的舟船，不然用"桡"(桨)干什么呢?此与上文"沛吾乘兮桂舟"相应，这龙舟是用桂木制成的。下面说"望涔阳兮极浦，横大江兮扬灵"，也是舟船渡水之貌。〔清〕王夫之《楚辞通释》甚至说："〔灵〕与艋同，扬灵鼓枻而行如飞也。""桂櫂兮兰枻，斫冰兮积雪"，当然还是破冰行船之意。《河伯》：

与女游兮九河，冲风起兮横波。
乘水车兮荷盖，驾两龙兮骖螭。

这描写以龙螭驱舟前进，“水车”者船也。“两龙”云云可能暗示那是见于铜鼓的“双体船”(double canoes)，即“舫”或“方舟”[35]，甚至可能是带轮的船，所以称“车”。朱季海先生则认为这是以车马喻舟船，“盖洞庭、云梦，大泽之乡，其民狎习波涛，弄潮如驱车，故发为想象，形诸名言，曼妙如此，诗人有取焉尔”[36]。他引用沈复《浮生六记·浪游记快》，吴语呼双艎两桨之小快船为“出水轚头”，以证《河伯》“水车”之称尚遗存于吴楚民俗[37]。这也可供参照。《河伯篇》既称其“乘水车”，复谓其“驾两龙兮骖螭”，则似以龙螭为骖驾拖引之神兽，而舟船则如“车”而破浪前进，非如王逸所谓“以水为车”也。

而龙舟之制则此神话之“还原”，骖驾龙螭之“水车”本质上就是一种特殊形式的“龙船”。《河伯篇》间接描写南方祭水神的风俗，神驾龙舟能够“显圣”，灵魂乘驾龙船也可能“超凡入圣”而“升仙”。

《招魂》里的灵魂是否乘船，看不出来。《大招》里的“厉辅奇(畸)牙”反映“拔齿”之俗，“曾(层)颊倚(剞)耳”描写剔面离耳之习，保存南方民族文化色采较多[38]。它说：“冥凌浃行，魂无逃只。”冥是玄冥幽暗，凌是冰凌冻冽，似乎是在写灵魂乘船在“黄泉”里穿行的情形。它铺陈四方之害，全涉及江河湖海。

东有大海，溺水攸攸只；螭龙并流，上下悠悠只。

像是描写灵魂乘驾螭龙之舟在惊涛骇浪之中上下飘荡的样子。南方主要是炎火山森，但也有鰅鳙短狐、王虺毒蝮之类水怪威胁灵魂。“西方流沙，漭洋洋只。”不仅是沙流、沙崩、沙

暴，而且是浩荡汪洋的流沙河。《离骚》说行流沙、遵赤水，必须“麾蛟龙以梁津兮，诏西皇使涉予”，就是指要驱遣蛟龙或龙舟才能越此险水（详后）。北方更是“代水不可涉，深不可测只”。虽然还不能说《大招》肯定摹写魂舟翔水之状，但是它所陈的四方之害都涉及危川恶水，却透露了《楚辞》时代南方民族确实存在灵魂往往乘舟遨游的民俗观念，从而在文学作品里留下了影迹。

“魂舟”观念起源甚古，遍及亚非近海各地，现代所谓“环太平洋文化区”犹存此俗。古埃及人认为“地府之内，川流交错，故太阳神经行是间，用舟而非起旱；死者的灵魂，要是能够附搭太阳的大舟，便可以避免妖魔的侵害，神明的盘阻，而得安抵乐土了”[39]。赖神的太阳船在玄冥幽暗的地下世界行驶要经过许多危难，死亡的神和人的灵魂都竭力要登上这太阳之舟，驱除魔怪，战胜艰险，穿破黑暗，飞向光明。埃及的“黄泉”地府跟《招魂》描写的“幽都”“雷渊”“深渊”颇为相似。

中国也有在水底的冥府即黄泉自无疑义，却没有用舟船在冥河或黄泉为阴魂摆渡的古老记载（佛教东传以后的文献不足据）。不过中国和东南亚竞渡龙舟的功能之一却是招魂、引魂、救魂。这和《楚帛画》以龙、以舟、以夔龙舟引魂可以互为发明，互为参证。

龙舟竞渡从图腾祭祀仪式[40]发展为多功能性的南方或太平洋文化区的特征性风俗。它跟祭祀水神、祈雨求丰、厌胜水怪、招魂拯灵以及“送瘟神”、“替罪羊”之礼等等都有血肉关系。其中“招魂”一点不为某些专家所重，其实铜鼓图纹、神秘绘画上的众多舟纹都不但与“竞渡”有关，而且同时也可以是一种包含招魂、引魂的丧葬仪式或“表现性巫术”。

文献里有说龙舟竞渡是为了祭祀、迎赛成为水神的伍子胥的，如《荆楚岁时记》引邯郸淳《曹娥碑》："五月五日，时迎伍相，逆涛而上。"但更多是说救屈原。

《太平御览》卷 31 引《荆楚岁时记》："五月五日，竞渡，俗为屈原投汨罗日，伤其死所，并命舟楫以拯之。"

《续齐谐记》："屈原五月五日投汨罗而死，楚人哀之，每至此日，以竹筒贮米祭之。"

但所拯、所祭的决不会是屈原的肉体，而只能是他的灵魂。《全唐文》卷 719 引〔唐〕蒋防《汨罗庙记》就说："俗以三闾投汨水而死……失其遗骸……所葬者招魂也。"可见对屈原可能实行过招魂葬。招魂的手段之一便是以龙舟寻找、招祭、导引魂灵。

〔唐〕刘禹锡《竞渡曲》小引云："竞渡始子武陵，及今举楫而相和之，其音咸呼云'何在'，斯招屈之义。事见《图经》。""何在"犹"荷咳"，同力划桨、齐呼邪许之声。但"招屈"自是龙舟招魂遗意。"灵均何年歌已矣，哀谣振楫从此起"，还可能有船歌之类配合。

《隋书·地理志》也说：

屈原以五月望日赴汨罗，土人追至洞庭不见，湖大船小，莫得济者，乃歌曰："何由得渡湖？"因而鼓櫂争归，竞会亭上。习以相传，为竞渡之戏。其迅楫齐驰，櫂歌乱响，喧振水陆，观者如云。诸郡率然，而南郡、襄阳尤甚。(3·897)

划船要用号子、短歌之类配合，最初即可能含有哀叫招魂之声。而“招魂”与“迎神”是一致的。《中华全国风俗志》引《宜昌县志》所载雷需需诗即有“天下无舟不竞渡，峡中有鸟只争飞；市儿各唱迎神曲，游女多穿送节衣”之句。

姜亮夫先生曾引古人《屈原塔》诗云：

> 楚人悲屈子，千载意未歇。精魂飘何在，父老空哽咽。至今沧江上，投饭救饥渴。遗风成竞渡，哀叫楚州裂。……[41]

此诗或说苏轼作（“屈子”一作“屈原”，“楚州”一作“楚山”）。从此可见后世竞渡尚有哀叫屈子精魂的遗俗。《续齐谐记》、《太平寰宇记》等都说楚人祭屈原物多为蛟龙所窃，乃以楝树叶、五彩丝为粽投之。其实蛟龙是异化了的图腾，可能危害亡魂，代表正统图腾的龙舟则可以厌胜水怪，保护亡灵。《淮南子·本经训》所谓“画其象著船首，以御水患”正是此意，可与《说苑·奉使篇》所说越人“翦发文身，烂然成章，以象龙子，将以避水神”遥为呼应。〔梁〕萧子显《南征曲》“櫂歌来扬女，操舟惊越人，图蛟怯水伯，照鹢竦江神”亦为此意。

凌纯声先生说：“龙船，以民族学眼光视之，即越人祭水神时所驾之舟。”[42]又说：“〔铜鼓〕鼓盆上的行船与游鱼，是赛水神。又濮傣民族滨水而居，虽祭天神亦用舟迎神和送神。”[43]龙舟既可迎送神祇，当然也可以迎送招引魂灵。文崇一先生也认为华南龙舟赛神跟《九歌》里的水神祭祀有关系[44]。

越南的龙舟竞渡也包含祭祀水神的功能。

水上活动的另一形式是祭祀水神的献祭形式。在大船上搭船台，载铜鼓（呼唤下雨）、铜瓶（盛装圣水），还有手持神弓的人和狗守卫，并持矛刺向被捆绑的水（怪），击鼓和划船者化装和武装起来的图像。[45]

祭水神、辟水怪和招引灵魂是一个仪式的两面。越南学者曾经认为"达亚克（Dayak）人和雒越人之间可能有亲属的关系，可能是雒越人和达亚克人的祖先同时从华南沿海一带的故乡越海来到他们新的故乡"，他们一般不反对戈鹭波铜鼓船纹反映用"黄金船"招引魂灵的说法[46]。容观琼先生也说越人的龙舟"像柬埔寨一年一度'蒙奥姆水祭'举行独木舟竞赛一样，也是古代越族人民举行水祭（祭水神）的重要组成部分"[47]。以龙舟祭赛水神的重要目的正是使生人和亡魂都得到庇佑、安宁和幸福。

我国学者如闻宥[48]、冯汉骥[49]、汪宁生[50]等都用龙舟竞渡之俗来解释铜鼓船纹，但龙舟本身就有其民俗宗俗背景，祭神厌怪、禳灾卜岁跟招魂引灵毫无矛盾。

凌纯声先生更认为铜鼓船纹描写的是一种过海用的航船，神船，它"与我国各地在五月五日竞赛的龙船相似。如船头有桡（或扫），船尾有舵，可说这种神船是能航海的"[51]。

案：我国云南开化和晋宁石寨山铜鼓、越南东山文化铜鼓主晕图纹上都有一种头尾高翘、或饰以鸟形的"竞渡船"，有的船上还有大鸟在飞翔，其含义或象征学术界颇有争论。科拉尼（Colani，1940）认为它很像古埃及搭载灵魂的"太阳船"[52]。凌纯声、张光直等先生也有类似看法，却把这种图案的策源地定

在长江中游，因为百越人也崇拜太阳[53]。

婆罗洲（今加里曼丹）的海洋达雅克人（Dayaks）有一种宗教用的黄金船，“船由称为 Tempohy Telon 的神通广大的人来指挥，船头船尾用伟大的犀鸟的头和尾来装饰”，这也是一种“死者之舟”（Barque des Morts），灵魂可以乘坐它以达位于“云海”之中的“天国”。法国学者戈露波（V. Goloubew）曾用它解释铜鼓船纹的含义，并且把铜鼓及其主晕船纹、鸟鼓、屋纹跟当地的招魂仪式“替瓦”（Tiwah）联系起来[54]。塞斯蒂文也说：

> 〔那加族〕富人用船棺葬，即用独木砍成舟形，棺的两端的舟首与舟尾，分别刻成翠鸟的头部和尾部，这习俗使人联想到石寨山和〔越南〕东山文化所出铜鼓上的舟首与舟尾的形象。[55]

这些意见正确与否还有待深入批评讨论，但是无论如何飞鸟“魂舟”之说对于揭开铜鼓图纹、沧源崖画和佤族“大房子”（祭房）绘画以及楚《帛画》的某些秘密是很有参考借鉴意义的[56]。

尤其是《龙凤人物帛画》有凤凰，《人物御龙帛画》舟尾有“仙鹤”，马王堆《帛画》竟也不但有七鹤，而且有一对“观风鸟”，三幅跟引魂升天有关、地域集中、时代接近的随葬帛画，竟然全都出现了鸟，这就更加引人注目、发人深思了。

亚非各地、尤其太平洋文化区初民多以为人的灵魂会离开肉体像鸟儿一般飞翔。埃及人以生魂为 ka，亡魂为 Ba，据说埃及古墓碑、室上刻画着鸽子之类飞鸟，就表示死者的魂灵。

前揭太阳神"赖"(Ra)的精灵也展着翼翅,很像中国南北方的"羽人"。波希米亚人(the Bohemians)也以为灵魂是一只鸟。传说楚怀王死"化而为鸟,名楚魂"(见崔豹《古今注》),所以《招魂》要预备"秦箨齐缕"供它栖息[57]。灵魂既可化为鸟,鸟也可以引导或伴随灵魂飞行。

从前傣族富人要用纸扎的大神鸟(Rug Kat Chi Ying)引丧,用其头尾装饰棺头、棺尾[58],跟前述那加船棺头尾刻成翠鸟形状非常相似。这多么像《人物御龙帛画》舟尾的"仙鹤"!《三国志·魏书·东夷传》说弁辰人"以大鸟羽送死,其意欲使魂气飞扬"(3·853),也是为了引魂登天。西汉卜千秋墓壁画上有人头大鸟,本意也是导魂。马王堆《西汉帛画》中段栖息着一对女首鸟身的勾芒鸟(或称羽人),当是一种比较古老的导魂鸟、观凤鸟[59]。不但此也,《西汉帛画》上段还有七只引颈长鸣的仙鹤(它们也可能同时象征北斗七星,另详),出现的目的当与《楚帛画》一致:预备引魂(前者两种鸟、两条龙都可以引魂,"月宫"和"太阳神树"都可以让亡魂"升仙",可谓布置严密,准备充足,条条道路通天堂,这可能是后者魂舟或有龙有凤协同导引,或前有龙首、尾有头向相反的"仙鹤"以备双向导引的原故)。这只仙鹤,曾布川宽先生用长沙砂子塘汉墓外棺侧板图像等比较,认为它长颈、高足而有冠羽,可能也是天帝的使者凤凰[60]。凤凰确实可以引魂、报信。殷虚卜辞有"帝史凤"之文。《离骚》:"凤凰既受诒兮,恐高辛之先我。"屈原三次"神游"之时也要"凤凰翼其承旂兮,高翱翔之翼翼"[61]。《楚龙凤人物帛画》决非无故描绘凤凰,《楚辞·大招》在临近结章之时提到"魂乎归徠,凤凰翔只"也并非无因。但是长颈高足冠羽而有短尾的这只神鸟却更像"仙鹤",跟马王堆《帛画》的七鹤,

开化、晋宁、东山等铜鼓上的"翔鹭"都有些相似，而鹤鹭之类是频常见于丧礼、葬仪和招魂、导魂仪式以及升仙幻术之中的。

林河等先生认为马王堆《帛画》上的七只鸟不是仙鹤，而是鸿雁之类水鸟，亦即所谓"雒鸟"，或"罗平鸟"，而与南方铜鼓所见鸟纹一致。他们引用以下资料——

> 《吴越备史》："罗平鸟主越人祸福：敬则福，慢则祸。于是民间悉图其形以祷之。"
>
> 《交州外域记》："交趾昔未有郡县之时，土地有雒田，其田从潮水上下，民垦食其田，因名曰雒民。设雒王、雒侯主诸郡县，县多为雒将。"

企图证明马王堆《帛画》表现的一个祭祀场面："这些鸟是天神的神鸟，天神差它下凡，帮助人民农事丰收，农民丰收后，又以嘉禾祀神，感谢天神的恩典。"[62]他们还说：

> 与交趾（越南）相邻的广西，住有许多越人的后代，即今日的壮、侗、黎、傣等民族，在他们的语言中，壮族至今还把田称为雒（na^2），而侗族则把旱土、鸟和人称之为雒（常写作罗、娜、侬……）。[63]

这个看法可备一解。但《帛画》所见确为某种神鸟。百越、百濮等东南方、西南方兄弟民族与东夷鸟图腾文化有千丝万缕的联系，确实盛行神鸟崇拜。河姆渡新石器文化遗址就出土过双头神鸟。浙江绍兴306号战国墓出土铜质房屋，屋上类

“鬼杆”“神杆”的图腾柱，柱上蹲着鸠形的神鸟[64]。牟永抗先生指出：

> 我国东北地区的赫哲人及萨满家从前在住屋外竖立的托罗神杆，上面都有神鸟的形象。当萨满跳太平神为全村人祈福禳灾时，也要有童子手执顶端有鸟的神杆作为神队的前导，恰赫喇族的神杆上也有祖鸟的形象。中国历史博物馆所收藏的一幅皮画中，在‘干栏式’房屋的正面屋脊上也有鸟形装饰。……
>
> 河姆渡遗址出土的精美象牙制品中常见鸟形图案，有同志也认为是以鸟为图腾的表现。云南石寨山 M:12 贮贝器的屋顶上立有三鸟，开化铜鼓图案中也有大鸟位于屋上，沧源崖画的房屋图形上也有类似图象，现代佤族头人生宅顶脊也有简化木鸟作饰物。这些材料都可与这座模型柱顶立鸟互作印证。[65]

同样的，这些神鸟的图象也可与楚汉《帛画》神鸟形象参较。《博物志》卷三：“越地深山有鸟如鸠，青色，名曰冶鸟。……越人谓此鸟是越祝之祖也。”(37)此亦见于《搜神记》(154)、《酉阳杂俎》(144)等书。鸠形“冶鸟”为“越祝之祖”，雒鸟(或罗平鸟)越人悉图其形以祷福，都与“鸠柱”房屋、楚汉《帛画》、铜鼓花纹、沧源崖画等所见鸟形一脉相通，性质接近。

而铜鼓鸟纹崖画鸟图都与以鸟招魂(或祭祖)之习相关，楚汉《帛画》更发现于墓葬，学者多以为其或用以招魂或引魂，那么，同样是发现于墓葬的“冥器”的越人鸠柱房屋模型也极可能与“祭死”、招魂、引灵有关。因为鸟既是图腾祖先或圣物，

则亦可能引导与鸟有关的亡灵“升天”“见祖”，或竟代表亡灵（特别是在死者为酋长、祭司或“贵族”之时）。

牟永抗先生说：“图腾之所以常常见于屋脊或专门建立的图腾柱上，不仅仅是为了表现人们对它的崇敬，在古代东方，还与那种认为图腾来自天上的天命观念有关。铜屋图腾柱上雕饰的云纹，显然是象征柱身高人云端和图腾（鸠鸟）居住上苍之意。”（引同上）图腾神鸟既“住居上苍”，当然也可以引导图腾族裔的亡魂“升天”。牟先生认为“这个铜房屋模型应是越族专门用作祭祀的庙堂建筑的模型”，良有可能；但既作为冥器而陪葬，便也可能如沧源崖画、铜鼓花纹所见“鸟屋”那样作为“魂屋”或“灵房”，那神鸠也可能兼为“导魂鸟”，那图腾柱有如“相风（乌）竿”。

《楚辞·招魂》描写宫廷乐舞场面，具有引诱亡魂归来享乐的企图：

> 肴羞未通，女乐罗些。
> 陈钟按鼓，造新歌些。
> 《涉江》《采菱》，发《扬阿》些。
> 竽瑟狂会，搷鸣鼓些。
> 宫廷震惊，发《激楚》些。
> 吴歈蔡讴，奏大吕些。

这不是有些像“鸠屋”里鼓笙杂陈、琴瑟齐奏的情形吗？这些歌乐不很可能也有娱鬼、诱魂的功能吗？总之，南方文化结构和制品里出现的神鸟形相，多与祖先崇拜、图腾机制、灵魂观念有关，而且大多涉及丧葬、祭祀、娱鬼、招魂，而不论其为

鹤、为雒、为鸠、为鹭。不过楚汉《帛画》所见神鸟长颈高足，更像仙鹤一些。何况无论南北，仙鹤多与丧葬制度、灵魂观念相连。

《吴越春秋·阖闾内传》写吴王小女下葬，陵墓之前"舞白鹤"。高本汉曾用以推测铜鼓图纹里的飞鸟或"鸟人"(hormmes—oiseu-aux，bird-men)可能表示葬仪上的"神鸟舞"[66]。闻宥先生却以为铜鼓"羽人"头部装饰的是《尔雅·释鸟·鹭舂鉏》郭注所谓"鹭鹇"即"白鹭缞"，是一种"丧服"[67]，可见鹤鹭之类涉禽可与葬仪、导魂相关。李约瑟先生曾引用阿姆斯特朗之说曰："鹤舞本身是祭祀和丧葬仪式中艺术表演的一部分……后来和道家的神秘主义相结合。"[68]葛朗特甚至认为"这种仪式是从爱琴海经过肥沃的新月地带传到中国和东南亚的"[69]。近人吊丧犹云"鹤驾西归"之类。它跟神仙思想的联系更加紧密。《淮南子·说林训》："鹤寿千岁，以极其游。"更明显的是《楚辞·九叹·远游》：

> 驾鸾凤以上游兮，从玄鹤与焦明；
> 孔鸟飞而送迎兮，腾群鹤于瑶光。

这是很符合战国秦汉之际统治阶级生时妄图不死、死后又幻想升仙的胃口的。所以马王堆汉墓漆棺上有仙人乘鹤，山西平陆枣园壁画汉墓在"日月星辰中又有九只长颈短尾白鹤"在飞舞[70]。《楚帛画说明》强调了鹤与升仙的联系，可是对它与招魂引魂的关系注意得不够。

董天士《武夷山志》记旧志所载船形架壑悬棺葬云，有一楠木长三丈，径尺余，"上覆仙脱十二函，每函或颅骨数片，或

胫骨一二茎，手足一二节，皆裹以锦帕”，自是“二次葬”；又云“一函乃鹤，骨惟头及一足”，似指木函内有鹤首鹤足，以鹤陪葬，或内有人头骨及足骨，语焉不详，却至值注意。

南方民族“魂舟”观念也可以从船棺葬风习里得到证明和解释。东南亚各地有这种葬俗，例如：

> 今婆罗门洲多船形棺，如 Skapan 族的棺形似船，并有雕刻和彩画。在 Solomon 岛的重要人物葬用船形或万鱼形棺。又 New Hebrides 群岛中的 Ambrym 岛的要人亦用船或木鼓作棺；又 Tonga 和 Samoa 群岛的酋长葬用船或控空的木干代船，此船形棺与崖葬之起源地有关。[70]

四川巴县冬笋坝和昭化宝轮院出土约当汉初的楠木葬具，两端“上翘而成舟形”，是我国著名的船棺葬[72]。发掘报告认为“此种葬具或者就是墓主人生前实用的水上交通工具”[73]。冯汉骥先生认为是当地原住人民的文化[74]。

石钟健先生说：“用独木舟，即船棺，如古代的越人、僚人和巴人。”又说：“四川古代的巴人原行埋葬（土葬），到了战国以至公元初期，在葬具上，一度改用船棺船椁，仍行埋葬。”[75]四川发现悬棺葬较多，但悬棺采船形者较少。《荆州府志》说东濛溪两岸，“有敝船在石罅间”，或亦架壑船棺葬。〔清〕光绪《巴东县志》（卷 14）也说：“西岩壁立千寻，有敝艇在石罅间，去水约半里许，望之舷艄皆可辨”。而土葬的船棺也多发现在沿江两岸[76]，“表明他们在全部生活中与水有重要关系”[77]。

石钟健先生对四川巴人船棺葬起因意义和背景的解释

是：

巴人是一个长于驾舟，航行江河的民族，所以在她们的生活中，舟船是离不开的。……到了战国晚期，千里归宗，回归故乡的思想发展了，表现在人死之后，把尸体设法送回故乡中去。纵然事实上已不可能，但也想法把人的灵魂送回想像中的老家。[78]

至于巴人的老家，还要继续考定。

但是巴人用船作为葬具，很可能不是巴人自己创始的，是从她的南邻百越诸部焚濮和夔越人，即越、濮人那里学来的。[79]

但是巴人又学习并保留了中原的土葬法，所以在一个时期里就把船棺埋在地下。

用舟船做葬具一方面是对自我生产和生活工具技术的纪念，另一方面也含着由这种最亲密最常用的交通工具把死者运送到"彼岸世界"或"极乐世界"的愿望。冥府黄泉，当然要魂舟摆渡泛行；云天似海，也必须灵船运载飞升。武夷山等地的架壑船棺决不是无缘无故被称为"仙人葬"的。

《太平御览》卷14引《十二真君传》记许逊曾命二龙驾舟自庐江口经庐江飞向鍾陵：

于是腾舟离水，凌空入云。真君谈论端坐，顷刻之间，已抵庐山金阙洞之西北紫霄峰顶。真君意欲暂过洞中，龙行既低，其船拽拨林木，戛刺响骇，其声异常，舟师不免偷

目潜窥。二龙知人见之，峰顶委舟而去。……由是舟师之船底，遗迹尚存。(1·98—99)

这个显然与"架壑船棺葬"有关的传说暗示了以舟(尤其是饰龙之舟)为棺的目的之一是为了登遐，飞升，成仙，对于"龙舟"的功用、《帛画》和铜鼓图纹含义、船形悬棺葬的民俗背景等的阐发都极有启发。

《荆州府志》也载有一则极其相似的传说，可资互相发明：

〔峡江支流〕西(东?)瀼溪两岸，壁立千仞，有敝船在石罅间，去水约半里许，望之舷艄皆可辨。昔人于江上斗龙船，忽飞起置今处，各龙船河云。

可见这种架壑船棺一定制成龙形，而龙舟也确实与丧葬、升天有关。任何传说故事都不会没有背景。这个传说在民间流播变得"现实"一些了："在很早以前涨大水划龙舟于此，不知怎样船就停在陡壁石罅中，现在看见的船尾和桅片，就是当年涨大水插上去的。"[80]据观察和采访，那里确实有船棺的遗迹[81]。

几乎所有有关船形悬棺葬(或称"架壑船棺葬")的记载和传说都与"仙"有关(另详)。《说文解字》卷八人部："仙，人在山上，从人从山。"初民以山高而近天，便以为神或仙都住在山上。例如希腊的宙斯们都住在奥林普斯山，印度教和佛教大神都与须弥山有关，摩西也要在西奈山受十诫，我国的黄帝、西王母等都处于昆仑玉山。要成神升仙或追随仙圣就要登山，那是上天的终南捷径。《楚辞·离骚》"朝发轫于苍梧兮，夕余至

于悬圃”云云，就是借助于“想像飞行”，寻访昆仑悬圃，以求升天。而被“帝阍”格阻于天门“阊阖”之外，象征着诗人追求“美政”的理想的渐次破灭。在《九章·涉江》里，诗人也想像他和重华游于瑶圃，“登昆仑兮食玉英”，以求得“与天地兮同寿，与日月兮齐光”。所以，登山是为了便于升天。正如《释名·释言语》所说：“仙，迁也，迁入山也。故其制字，人傍作山也。”

以武夷山架壑船棺葬而言，则不但与“仙迹”“仙山”血肉相连，而且据《武夷山志》所说有个骨函乃鹤首（首或作骨）的暗示，可能也有以鹤导魂升天的民俗观念做背景。《山志·杂录》又说金鸡洞（藏有“仙艇”，即船棺），“传说是金鸡栖息的地方。其实很可能是锦鸡长期栖息的洞穴中，不断营巢积聚的结果”[82]；《志》云被人盗发之时，“满洞香灰，数人鼾睡其内，傍覆一铜磬，磬下一鸡奋起翼展，灰飞不能展视”，或是锦鸡飞出，或是对导魂用的鸡形明器的幻觉和附会。“仙”是特定的民俗学概念，我国的神仙思想溯源于神话，大约萌芽于春秋战国，兴盛于秦汉魏晋，但升仙不同于升天，“升天”的观念原始社会后期就已经存在，可以用来说明部分悬棺葬的宗教心理基础或民俗背景，更不用说楚汉《帛画》了。曾凡等先生的看法是可取的：“由于古代人们对山峰的崇拜，又认为‘山’是‘升天’的必由之路，因此，死后把尸骨葬在巍立云端的山峰上，也就是‘升天’的意思。”[83]

在一些地方，船棺是用来寄托生者和死者乘船回到故乡的愿望。南太平洋的萨摩亚人等“将他们的死者葬在近海的舢板上”，或“埋葬他们的首领在一只船中”；斐济人则认为“只能以一只舢板才能达到”他死后的“福地”[84]。石钟键先生曾参照这些民族志材料说：“用船作为葬具还同人们的社会历史以

及宗教信仰有关系，只有善于水上生活的人们，才有条件以舟船作为葬具，因为这样不仅可以满足死者一如生前照样行船驾舟的愿望，而且还可满足死者在信仰上的需要，即相信这只船将把他的灵魂送归故乡。"[45]

"归返故乡"乃至"越海望乡"也许能够解释部分船棺葬或铜鼓船纹的含义或背景[46]，但是要用来解释《楚帛画》"魂舟"的去向就会遇到许多难题。

战国中后期，《楚帛画》和《楚辞》时代的楚人已有四海观念。《离骚》有"四荒""四极"，还有"西海"。《九歌·云中君》也说："览四海兮焉穷。"《楚辞·大招》称颂楚祖高阳氏颛顼曰：

名声若日，照四海只。
德誉配天，万民理只。
北至幽陵，南交阯只。
西薄羊肠，东穷海只。

"东有大海"，当然指东海（有时涉及今黄海渤海）。北海，一般认为指贝加尔湖。南，既然文化远被交阯，南海当然指南中国海。西海较复杂，或说指青海湖，但更可能是罗布泊，甚至巴尔喀什湖。

《龙凤人物帛画》上的舟船画得不大清楚，《人物夔龙舟帛画》的船却分明在有"神仙鱼"的水里。虽说魂灵要登的可能是"云海"，是天堂，但"升天"的观念也可能复叠着"越海"的想望，至少楚人是把海外当做一个神秘或快乐的去处的，尽管他们的故乡不大可能在海外（所以仅用"渡海船""望乡船"说无法解通《帛画》或铜鼓船纹及船棺之谜）。《长沙楚墓帛画说

明》是用登天必须过海来解决这个矛盾的：

> 帛画中龙不作腾云驾雾、高扬在天之状；而画作舟形，似是在冲风扬波，这应与古代人想像的神仙世界有一定的关系。古代传说中的神山多在海中，因此求仙登天必须经过沧海。何以为渡？一般的船不能胜此重任，只得以龙为舟。这很容易使人联想到南方吴楚一带流行了数千年的端午龙舟竞渡的习俗。（文物出版社，1973年）

渡海远航，渡向何方呢？问题相当复杂。战国秦汉南方的地图很可能跟现代相反，上南下北，左西右东。所以《楚辞·九章·哀郢》沿江东下之时，却说："将运舟而下浮兮，上洞庭而下江。"把长江和洞庭湖"倒"过来了（不知道这是不是以南方为本位、为上方的缘故）。《离骚》"神游"飞向西极之时必须"路不周以左转"，即经不周而向左，才能"指西海以为期"。长沙马王堆3号汉墓出土《古地图》正是上南下北，左西右东。所以很有必要首先考察一下"鬼魂东行"的目的地可能在哪里，意义又是什么。

有的学者如胡厚宣先生等认为楚民族来自东方[87]。很多学者（如岑仲勉、顾颉刚、姜亮夫、徐嘉瑞等先生）不同意这个意见，而认为楚文化跟西北方的羌戎文化关系较大[88]。

但是《楚辞》里没有明确描写西北方夏人和狄人集群所盛传的西王母、黄帝故事和炎黄之争、蚩黄之战，似乎跟西北方的文化联系比较松懈（只是接受了昆仑神话，详后），楚文化里的东方色彩却是非常浓重，颛顼、祝融、帝舜（帝俊、帝喾、高祖夔）都是东方（或东夷、东北夷）的大祖先神，却被楚人视为先

祖和地方神(如湘君);《九歌》里二湘无待言矣,东皇太一的原型是老太阳神,东君是小日神,大少司命是颛顼之佐玄冥和句芒,河伯原来是九河之神,近于殷虚卜辞里的高祖河,只有山鬼(巫山神女前身)是西南方的神,云中君轩辕星神跟西北的黄帝有关系而已[89]。《战国策·楚策》楚威王曰:"楚国僻陋,托东海之上。"是自承蛮夷而纳于偏东的淮夷之列的。至少楚人和楚文化的一部分是来源于东方文化系统的[90]。

楚人是可能暗怀着对东方的忆念和向往的。东方近海。发祥于渤海湾两岸的殷人非常关心并曾经营海域。《诗·商颂·长发》:"相土烈烈,海外有截。"《鲁颂·閟宫》:"奄有龟蒙,遂荒大东;至于海邦,淮夷来同。"而楚人曾是商人所征服的侯国。卜辞"楚侯""楚子来告"等可证。《商颂·殷武》:"挞彼殷武,奋伐荆楚,深入其阻,裒荆之旅。有截其所,汤孙之绪。维女荆楚,居国南乡。昔有成汤,自彼氐羌,莫敢不来享,莫敢不来王,曰商是常。"商楚之间的冲突、交往、混血相当频繁。"奋伐荆楚,深入其阻"的某支殷人留居楚地与楚人通婚混血,交流文化,甚至逐渐融化入楚的土著也并非不可能。所以楚人才如此热烈真诚地"移植"、膜拜、纪念东方的自然神兼祖先神,而东方的图腾神鸟(如凤凰、鹤鹭等等)也得以与南方土著的龙图腾并列,一起成为楚的神祇和导魂向天的灵物。

苍茫幽溟、广袤无边的大海容易引起壮丽的幻想和征服的愿望。海上的岛屿、风涛、物候,尤其是海市蜃楼,是培育神话和浪漫文学的温床。"忽闻海上有仙山,山在虚无飘渺间。"有关东海及其神山的神话兴起于战国,极盛于秦汉。《孟子·梁惠王篇》:

昔者齐景公问于晏子曰："吾欲观于转附、朝儛，遵海而南，放于琅邪，吾何修，而可以比于先王观也？"（下·2675）

就已经包含着远航、游览、征服海洋的愿望。《庄子·秋水篇》："河伯顺流而东行，至于北海，望洋向若而叹"云云就表达了江河流域人民对海洋的赞叹和向往。《九歌·河伯》"波滔滔兮来迎"等等写的就是"黄河之水天上来，奔流到海不复回"，百川汇向大海的奇观。燕齐方士的妙想神思、纵横驰骋、渲染揄扬是以海洋为背景的。所以《山经》之外还有《海经》之作。而《庄子·逍遥游》所据的志怪《齐谐》必有大宗的海上神话。《列子·汤问篇》：

渤海之东，不知几亿万里，有大壑焉。实维无底之谷，其下无底，名曰归墟。八弦九野之水，天汉之流，莫不注之，而无增无减焉。其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。其山高下周旋三万里，其顶平处九千里。山之间相去七万里，以为邻居焉。其上台观皆金玉，其上禽兽皆纯缟，珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者，不可数焉。而五山之根无所连著，常随潮波上下往还，不得暂峙焉。诉之于帝。帝恐流于西（四？）极，失群仙圣之居，乃命禺彊使巨鳌十五举首而戴之。迭为三番，六万岁一交焉。五山始峙而不动。[91]

这是多么令人神往、令人陶醉、令人产生幻觉和玄想的神

秘而又美妙的地方，它的诞生决不会晚于战国。《楚辞·天问》"东流不溢，孰知其故"，问的就是这个海东大壑。"昆仑县圃，其尻(尻)安在？"这里也就是昆仑的尾闾、百川所汇的"沃燋"，天地的尽头，神圣的极境[92]。"鳌戴山抃，何以安之？"巨鳌所戴的就是那些仙山。马王堆汉墓《帛画》下段海神禺彊所托、巨鳌所曳、象征大地的板块其实也就是那种仙山；那上面的酒宴已经备就，专等墓主人那东飘西转的游魂来享用了[93]。金雀山汉墓《帛画》上段更直接出现了三仙山的形相[94]。东海及其仙山是如此玄妙、神秘、幻美，游魂怎能不想如河伯冯夷那样"乘水车兮荷盖，驾两龙兮骖螭"，跨海东行，以待"波滔滔兮来迎，鱼邻邻兮媵予"呢？

《史记·封禅书》更说：

> 自〔齐〕威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者其传在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。(4·1369-1370)

这分明是海市蜃楼的神话映象，证明战国中后期已有仙山迷信，燕齐方士可能进行过海外探险。而齐楚关系密切，屈原就曾使齐，燕齐方士和稷下学士的早期仙话可能早已入楚。《天问》就是明证。《史记·秦始皇本纪》："〔二十八年〕齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。"(1·247)不过其西传之一端耳。所

以两幅《楚帛画》人、舟如确是东向的话，那就极可能想去找这海上仙山。但是游魂在古人想像里总是东奔西闯，要为它多准备一些道路或结局才好。《离骚》神游要"观乎四荒"，相于四极。《二招》是上下东南西北都不让游魂乱跑，目的在要它老老实实地回家，从此也可见游魂总是要四面八方地乱闯的。《远游》的"仙游"就是先东过句芒，面西遇蓐收，又南指祝融，再北历玄冥。此即所谓"经营四荒兮，周流六漠；上至列缺兮，降望大壑"。所以把东西两方的"仙境福地"都讨论一下不会过分多余。况且两幅《楚帛画》也有可能不照马王堆《古地图》的画法，而如常见的那样是面西而背东。正如东方及东海之外是令人向往、召人征服的远方而不必是故乡一样，西方也不一定非是楚人的旧国不可。楚文化的西羌、北夏起源说也不能解决"西极"是否楚人旧土的问题。这里只要举出《离骚》的第三次"指西海以为期"的神魂飞行就可以明白为什么它不是楚人故土而楚人却想要"西游"的原因了。

遵吾道夫昆仑兮，路修远以周流。……
朝发轫于天津兮，夕余至乎西极。
凤皇翼其承旂兮，高翱翔之翼翼。
忽吾行此流沙兮，遵赤水而容与。
麾蛟龙以梁津兮，诏西皇使涉予。
路修远以多艰兮，腾众车使径待。
路不周以左转兮，指西海以为期。

其结束却是因为"忽临睨夫旧乡"而"蜷局顾而不行"的。所以"西海"虽欲达而却不是楚人的旧乡。

这次飞行是从昆仑、天津出发的。昆仑本来是西北夏人集群某一氏族的发祥地，它的形象基础是我国西北的某一高山，最可能的原型是所谓"酒泉南山"的祁连[95]。"祁连"与"昆仑"有对音关系，又都有"天山"之称，是初民的"袖珍宇宙"和天地的象征。祁连、昆仑合音为"环"(圜)，意即环形山，象征着"盖天说"的"圆天"[96]。祁连或昆仑山上有天池景观，即所谓"悬圃""玄圃""灵琐"，清凉无风，草木茂盛，鸟兽蕃庶，冷暖适中，"小气候"比起干旱严酷的大西北是优越多了，所以逐渐成为先秦神话传说里的神山、仙居和极乐世界。昆仑(祁连)传说比黄帝、西王母故事更多更早地渗入三楚，但是屈原对它的地望、范围、景观还不十分清楚，所以《天问》里有"昆仑悬圃，其尻(尻)安在？""黑水玄趾，三危安在？"之问，可见楚族并不起源于甘青高原。然而昆仑作为"天"的象征，作为"登天"或"升天"的必经之路，在战国中期业已深入荆楚，为楚人所了解了。根据徐中舒、顾颉刚等先生的研究，"是由于这时的楚国疆域，已发展到古代盛产黄金的四川丽水地区，和羌、戎的接触也很频繁……昆仑的神话也随着黄金的不断运往郢都而在楚国广泛传播"[97]。

所以鬼魂如果要西行的话，那就是希望进入昆仑区，从而升天。《离骚》天注说："昆仑……元气所出也。其颠曰县圃，乃上通于天也。"《淮南子·地形训》也说，昆仑之上邱"是谓悬圃，或上倍之，乃维上天"。《穆天子传》也说悬圃"清水出泉，温和无风，飞鸟百兽之所饮食"，俨若人间天堂。所以屈原在《九章·涉江》里说：

驾青虬兮骖白螭，吾与重华游兮瑶之圃，

登昆仑兮食玉英，
与天地兮同寿，与日月兮齐光！

原来登上昆仑瑶圃，吃了玉石精华之后，就可以"与天地兮同寿，与日月兮齐光"。那游魂为什么不能也驾夔龙兮从玄鹤，西上昆仑一试玉英呢？

《山海经·海内西经》（又参见《西山经》）里的昆仑已经初具这种极乐仙境的规模了：

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上岡之岩。……开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树。（294·299）

看来，鬼魂西行最可能是寻找这个上有仙圣的昆仑。

但是昆仑没有海，西上昆仑也不一定非经过白水、赤水之类不可（《离骚》等可证），为什么要动用夔龙舟呢？这就要考虑前引《离骚》的"指西海以为期"了。"西海"本来是"大昆仑"的内涵，逐渐又变成它的外延。西海是西皇之国，西皇是西王母的前身或别称，为西方落月之神、暮日之神[98]，西海的原型或说青海湖，或说巴里坤湖（汉称"蒲类海"）、罗布泊或博斯腾湖，甚至有说是巴尔喀什湖或咸海的[99]。那一带本来是我国西北方羌狄集团的发祥地或文化区，又是传说里的西王母之国或仙境[100]。所以战国秦汉时人也像喜好东海仙山一样心向往之（但是不能说那里是楚人的旧乡）。屈原《离骚》的第三次

飞行目的地在此，楚帛画向西舟行的极境也可能在此。

这个西皇之国或西王母之山，据《山海经·大荒西经》的描绘，已经具有极乐世界的雏形：

> 西有王母之山、玄山、海山。有沃之国，沃民是处；沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲，其味尽存。爰有甘华、甘相、白柳、视肉、三骓、璇瑰、瑶碧、白木、琅玕、白丹、青丹。多银、铁。鸾鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽相群是处，是谓沃之野。有三青鸟，赤首、黑目，一名曰大鹫、一名少鹫，一名曰青鸟。(397.399)

用不着再引汉魏那些更加仙气氤氲的记载了。但是要到这西方乐园去可不大容易。《史记·大宛列传》："安息长老传闻条枝有弱水西王母，而未尝见。"索隐引《括地图》说：

> 昆仑弱水，非乘龙不至。有三足神鸟，为王母取食也。

原来到昆仑弱水访问西王母之国非乘龙不可。所以屈原要"行流沙""遵赤水""指西海"之时也要——

> 麾蛟龙以梁津兮，诏西皇使涉予。

甚至连"东王公"去访问西王母的时候也要骑一条龙[101]，这在西汉卜千秋墓壁画"东王公会西王母图"里表现得很清楚[102]。如果按照孙作云先生的"升仙图"说，是墓主人乘蛇登天飞向西王母之邦[103]，则更证明灵魂西行非以龙蛇为乘不能

至。然则《楚帛画》一为男墓主乘夔龙舟而导以文鱼、从有玄鹤，一则女墓主乘仙舟而有龙凤导引，面向又相同，就可能得到一种合乎神话逻辑的解释了。

注释：

〔1〕熊传新：《对照新旧摹本谈楚国人物龙凤帛画》，《江汉论坛》1981 年第 1 期。

〔2〕〔3〕参见郭沫若：《关于晚周帛画的考察》，《人民文学》1953 年第 1 期（《补充说明》见第 12 期），《文史论集》，人民出版社，1961 年，第 293 页；又，《全集·历史编》，科学出版社，1982 年。

〔4〕郭沫若：《桃都·女娲·加陵》，《文物》1973 年第 1 期，收入《出土文物二三事》，文物出版社，1974 年。

〔5〕饶宗颐：《长沙楚墓帛画山鬼图跋》，《金匮论古综合刊》第一辑，台北。

〔6〕饶宗颐：《荆楚文化》，台湾省历史语言研究所《集刊》第 41 本第 2 分册，1969 年，第 51 页。

〔7〕杨宗荣：《战国绘画资料》，中国古典艺术出版社，1957 年，第 5 页。

〔8〕王伯敏：《中国绘画史》，上海人民美术出版社，1982 年，第 30 页。

〔9〕参见《世界美术大系·中国美术(1)》，平凡社，1963 年，东京，第 116 页，图二〇。

〔10〕参见沈从文：《中国古代服饰研究》，1981 年，香港，图一五。

〔11〕〔日〕曾布川宽：《昆仑升仙》，中央公论社，1981 年，东京，第 74 页。

〔12〕参见孙作云：《长沙战国时代楚墓出土帛画考》，《开封师范学院学报》1960 年 5 月，又见《人文杂志》1960 年第 4 期。

〔13〕杨宽：《战国史》，上海人民出版社，1981 年，第 508 页。

〔14〕〔15〕刘敦愿：《试论战国艺术品中的鸟蛇相斗题材》，《湖南考古辑刊》第 1 集，1982 年，第 74、78 页。

〔16〕苏雪林：《屈原与九歌》，广东书局，1973 年，台北，第 357—358 页。

〔17〕《史记》，中华书局，1983 年，第 3 册，第 2975 页。本书引用二十四史，除加注外，均据中华标点本，以下仅注明册数、页码。

〔18〕凌纯声：《中国远古与太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究》，台湾省民族研究所专刊之十六，1970年，台湾南港，第148页。

〔19〕袁　珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1982年，第361页。以下仅注出页码。

〔20〕梁思永1953年8月22日给郭沫若的信。见《关于晚周帛画的考察》。

〔21〕参见闻一多：《神话与诗·神仙考》，古籍出版社，1954年，第162页。

〔22〕本书引用子书除注明外均见中华书局《诸子集成》，注出册次、页码。

〔23〕郭沫若：《西江月·题长沙楚墓帛画》，《文物》1973年第7期，第1页。

〔24〕参见拙作《马王堆帛画与楚辞·圜天方地》，《淮阴师专学报》1980年第1期。

〔25〕参见拙作《天问里的宇宙模式》，《中国哲学史文集》，吉林人民出版社，1979年。

〔26〕参见湖南省博物馆：《新发现的长沙战国楚墓帛画》，《文物》1973年第7期；《长沙楚墓帛画·说明》，文物出版社，1973年。

〔27〕参见《山东苍山元嘉元年画像石墓》，《考古》1975年第2期。

〔28〕〔29〕凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化·铜鼓图文与楚辞九歌》，联经书局，1979年，台北，上册，第583页。

〔30〕文崇一：《九歌中的水神与华南的龙舟赛神》，台湾省民族学研究所《集刊》第11期，1961年，第70页。

〔31〕参见拙作《楚辞·九歌·东君新解》，《南京师范学院学报》1979年第1期。

〔32〕参见岑家梧：《史前艺术史》，商务印书馆，1958年，第129页。

〔33〕D. A. Mackenzie, Egyptian Myth and Lengend。参见《世界神话传说选》，丰华瞻译，外国文学出版社，1982年，第19页。

〔34〕参见R. A. Jairazbhoy, Ancient Egyptian and Chinese in America（《古代埃及人和中国人在美洲》），London, Georeprior, 1974. P. 60, f. 6.

〔35〕参见梁钊韬：《西瓯族源初探》，《学术研究》1978年第1期，第134页；石钟健：《铜鼓船纹中有没有过海船》，《古代铜鼓学术讨论会论文集》，文物出版社，1982年，第178页。

〔36〕〔37〕朱季海：《楚辞长语》，《活页文史丛刊》第36号，1981年，第5页。

〔38〕参见拙作《嚭辅奇(畸)牙……》和《曾(层)颊倚(剞)耳……》,见《中国古典文学研究论丛》,吉林人民出版社,1980年,第1辑。

〔39〕黄石:《神话研究》,开明书店,1926年,第97页。

〔40〕参见闻一多:《神话与诗·端午考·龙舟》,古籍出版社,1954年,第237页。

〔41〕姜亮夫:《屈原事迹续考》,《活页文史丛刊》第51号,1980年。

〔42〕凌纯声:《南洋土著与中国古代百越民族》,台湾省《学术季刊》第2卷第3期,1954年,第8页。

〔43〕凌纯声:《中国边疆民族与环太平洋文化·铜鼓图文与楚辞九歌》,联经书局,1979年,台北,上册,第582页。

〔44〕参见文崇一:《九歌中的水神与华南的龙舟赛神》,《民族学集刊》,台湾,1961年;又《楚文化研究》,台湾省民族学研究所专刊之12,台湾南港,1967年,第142页。

〔45〕〔越〕文新等:《雄王时代》,越南科学出版社,河内,1976年。

〔16〕参见〔越〕陶维英:《越南古代史》,科学出版社,1959年,第346页。

〔47〕容观琼:《竟渡传风俗——古代越族文化史片断》,《中央民族学院学报》1981年第1期,第86页。

〔48〕参见闻宥:《古铜鼓图录》,上海出版公司,1954年。

〔49〕参见冯汉骥:《云南晋宁出土铜鼓研究》,《文物》1974年第1期。

〔50〕参见汪宁生:《试论中国古铜鼓》,《考古学报》1978年第2期;又见《云南青铜器论丛》,文物出版社,1981年,第132页。

〔51〕〔53〕凌纯声:《中国远古与太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究》,台湾省民族学研究所《集刊》第11期,1970年,台湾南港,第182页。

〔52〕参见〔法〕索兰等:《印度支那半岛的史前文化》,原载《古代东方》,1974年;任友谅译,《考古学参考资料》第2辑,文物出版社,第29页。

〔54〕V. Goloubew,《东山人及其它》,见 Bulletin de L'ecole Francaise de L'Extreme Orient(《法国远东博物馆集刊》),t·14·参见I·鲍克兰《读〈东南亚铜鼓考〉》,华西协和大学《中国文化研究所集刊》第4卷;汪宁生中译,《黑格尔〈东南亚古代金属鼓〉的解说》,《民族考古译丛》第1辑

（铜鼓问题），1979年，第58页。

〔55〕M·P·塞斯蒂文：《石寨山铜鼓在社会生活和宗教礼仪中的意义》。

〔56〕参见拙作《铜鼓图纹与沧源崖画》。

〔57〕参见拙作《楚魂鸟》，《活页文史丛刊》第1辑，1980年。

〔58〕参见陶云逵：《车里摆夷之生命环》，《边疆研究论丛》第3期，1949年，第67页。

〔59〕参见拙作《马王堆帛画与楚辞：羽人·相鸟·观风鸟》，《兰州大学学报》1980年第2期。

〔60〕参见〔日〕曾布川宽：《昆仑升仙》，中央公论社，东京，1981年，第53、68页。

〔61〕参见拙作《楚辞和长恨歌"神游"的微观分析》。

〔62〕〔63〕林河、杨进飞：《南方民族神话、楚辞与马王堆汉墓飞衣帛画比较研究》，《中国少数民族神话讨论会论文集》，中册，第180、181页。

〔64〕参见《绍兴306号战国墓发掘简报》，《文物》1984年第4期，第16页，彩色图版。

〔65〕牟永抗：《绍兴306号越墓刍议》，《文物》1984年第1期，第32页。

〔66〕〔瑞典〕Bernard Karlgren（高本汉）：《早期东山文化的时代》，《远东博物馆集刊》（BMFEA），第14卷，1942年。赵嘉文译，《民族考古译丛》第1辑，云南省历史研究所，1979年，第34页。

〔67〕参见闻宥：《铜鼓上几种花纹的试释》，《思想战线》1978年第6期，第41页。

〔68〕Armstrong，The Crane Dance in East and West（《东西方的鹤舞》），Antiquity，1943，PP. 17，71. 引见〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》，科学出版社，1975年，第1卷，第352页。

〔69〕参见〔法〕M. Granet，Danse et L' egendes de la Chine Ancienne（《古中国的神谭与跳舞》），李璜译述，商务印书馆，1929年。

〔70〕《山西平陆枣园村壁画汉墓》，《考古》1959年第9期。

〔71〕凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化。中国与东南亚之崖葬文化》，台北联经书局，1979年，下册，第732页。

〔72〕参见《四川巴县冬笋坝战国和汉墓清理简报》，《考古通讯》1958年第1

期，第12页。

〔73〕《四川船棺葬发掘报告》，文物出版社，1960年，第88页。

〔74〕参见冯汉骥：《四川古代的船棺葬》，《考古学报》1958年第2期。

〔75〕石钟健：《悬棺葬研究》，初稿载四川省民族研究所等编《民族论丛》第1辑（悬棺葬研究专集），1981年，第29页。

〔76〕参见四川省博物馆：《四川古代墓葬清理简况》，《考古》1959年第8期，第442页。

〔77〕〔苏〕P·伊茨：《东亚南部民族史》，冯思刚译，四川民族出版社，1981年，第197页。

〔78〕〔79〕石钟健：《悬棺葬研究》，《民族论丛》第1辑，1981年，第65页。

〔80〕〔81〕参见陈丽琼：《长江三峡悬棺葬调查记》，《民族论丛》第1辑，1981年，第128页。

〔82〕〔83〕曾凡等：《关于武夷山船棺葬的调查和初步研究》，《文物》1980年第6期，第23，27页。

〔84〕参见〔英〕柯克士(Cox)：《民俗学浅说》，郑振铎译，商务印书馆1933年，第183页。

〔85〕石钟健：《悬棺葬研究》，《民族论丛》第1辑，1981年，第36页。

〔86〕参见石钟健：《铜鼓船纹中有没有过海船》，《古代铜鼓学术讨论会论文集》，文物出版社，1982年，第175—176页。

〔87〕参见胡厚宣：《楚民族源于东方考》，北京大学潜社《史学丛刊》第1期，1934年；又郭沫若：《殷周青铜器铭文研究》，科学出版社，1963年；《殷契粹编·序》，同上；《历史人物·屈原研究》，人民文学出版社，1979年。

〔88〕参见岑仲勉：《两周文史论丛·楚民族源东方辨》，商务印书馆，1958年；顾颉刚：《史林杂识》，中华书局，1978年；姜亮夫：《屈原赋校注》，人民文学出版社，1957年；《三楚所传古史与齐鲁三晋异同辨》，《历史学》1979年第4期；徐嘉瑞：《大理古代文化史稿》，中华书局，1978年。

〔89〕参见拙作《九歌新解》《九歌十论》诸篇，散见于国内各学术杂志，又《论九歌诸神的原型和二重性》，《安徽大学学报》1979年第3期。

〔90〕参见拙作《颛顼考——兼论楚辞文化里的东方因子》，《活页文史丛刊》第173号，1982年。

〔91〕杨伯峻：《列子集释》，中华书局，1979 年，第 151～153 页。以下引用《列子》，俱见此书，仅注页码。

〔92〕参见拙作《天问里的宇宙模式》，《中国哲学史文集》，吉林人民出版社，1980 年。

〔93〕参见拙作《马王堆帛画与楚辞·鸱立鳌背与禺彊托地》，《考古》1979 年第 2 期。

〔94〕参见《山东临沂金雀山九号汉墓发掘简报》；刘蒙驥、刘炳森：《金雀山西汉帛画临摹后感》，《文物》1977 年第 11 期。

〔95〕参见闻一多：《神话与诗·神仙考》，古籍出版社，1954 年，第 174 页；又拙作《昆仑祁连说补证》，《西北史地》1985 年第 2 期。

〔96〕参见拙作《屈赋英华·屈原诗歌里昆仑形象的分析》，《文艺论丛》第 9 辑，上海文艺出版社，1980 年。

〔97〕参见徐中舒：《试论岷山庄王与滇王庄跻的关系》，《思想战线》1977 年第 4 期；顾颉刚：《庄子和楚辞中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979 年第 2 辑，第 32 页。

〔98〕〔99〕参见拙作《西皇·西海·西极——〈楚辞·离骚〉新解》，《甘肃师范大学学报》1981 年第 1 期。

〔100〕参见拙作《西王母以狼猴为图腾考》，《活页文史丛刊》第 125 号，1981 年。

〔101〕参见《关于西汉卜千秋墓壁画一些问题》引用拙说，《文物》1979 年第 11 期。

〔102〕参见《洛阳西汉卜千秋壁画墓发掘简报》，《文物》1977 年第 6 期。

〔103〕参见孙作云：《洛阳西汉卜千秋墓壁画考释》，《文物》1977 年第 6 期。

萧兵，原名邵宜健。1933 年生于福建福州。曾在华东军政大学福建分校、华东军区师范部中文系学习。现为江苏淮阴师专教授。神话学家。著述颇丰。重要的专著有：《楚辞与神话》(1987)、《楚辞新探》(1988)、《中国文化的

精英——太阳英雄神话比较研究》(1989)、《黑马——萧兵民俗神话学文集》(1990)、《中国神话传说》(与王孝廉合著、1990)、《楚辞文化》(1991)、《楚辞的文化破译》(1991)、《傩蜡之风》(1992)等。此外还有神话论文百余篇(部分已收在上述集子中)。

古代的宗教与神话*

◯龚鹏程

一　宗教与神话

在十八世纪理性思潮席卷全球之后、在科技文明璀烂光华照耀宇宙之际，再来谈宗教与神话，似乎是落伍和无意义的事了。据说神话和宗教只不过是旧日人类原始愚昧的遗迹与证据，尤其是实证主义兴起之后，许多人都相信了孔德(Auguste Comte)的说法，认为人类进化的程序，是从神话宗教期，进到哲学期，再进到科学期。人类现在既然已经走到科学时期了，还来谈宗教、说神话，不是太不切实际了吗？

然而，即使我们只是以缅怀遗迹的心情，来看待古代的宗教与神话，它也能提供我们许多人生的趣味，发思古之幽情。何况，它的意义并不仅止于此。就人类深沉的生命内容来说，

---

* 本文原载《道教文化》(台北)第3卷第8期，1983年。后收入作者所著《文化、文学与美学》一书中。

人类的宗教感情，是不会随时代而改变的；人永远不会丧失对永恒的向往，也永远不能不受他内在道德渴求所驱使，所以他就永远不可能没有宗教信仰，只不过宗教的形式会随时间地点而有所不同罢了。其次，就所谓的"进化"来说，不同型态的社会之间，是否可以称之为进化，实在颇有问题；人类社会的演变，更不如孔德等人所说那么简单。科学的偏执狂或乐观派，固然可以宣称现在是一个科学的时代，但那除了证明他已经以科学作为他个人的宗教信仰之外，还有什么真正的意义吗？但在所谓的科学的时代里，并不是每个人都患有科学狭心症，许多有识之士，都能了解科学与宗教的不可替代性，主张以宗教来济科学之不足。如著名的史学家汤恩比（Arnol Toynbee），就曾呼吁人类经由宗教来达成文化之大同，马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）也说："健全的社会生活，必须立基在真正的宗教价值体系上；这种体系，将精神秩序及道德秩序显示给我们。"宗教的功能与意义，大体上已获得学术界的肯定。

除此之外，我们也可以看看宗教与神话的性质是什么。记得陈简斋有首《贡牟书事诗》说："神仙非异人，由来本英雄"；东坡歌咏古代神仙安期生也说："乃知经世士，出处或乘龙"。这两段话说得好极了。依中国人的观念来说，英雄回首即神仙，英雄事业与神仙心肠本非二事。所以《易经·观卦象传》说："圣人以神道设教"，教就是教化，是教化人世，故神仙与经世，原是一体之两面。这在古代尤其是如此。

神道设教，便成为宗教。宗教中必有神道，因此也必有神话。比如基督教《圣经》中记耶稣用面包喂食众人、能替人治病、可在水上行走等，后世《圣经》研究专家有些人即因此而怀

疑耶稣其实是当地一名巫师。另外，据佛洛姆(Erich Fromm)的研究，早期基督徒观念中，那个受苦、垂死的弥赛亚，乃是起源于远东的崇拜与神话(Osiris，Attis 和 Adonis)。佛教初入中土，也采用大量神迹来帮助传教，佛经中叙述有关佛陀之神话本已不少，再加上《高僧传》里各种奇行异事，难怪当时视佛教为方伎的一种了。《晋书》记载佛图澄能役鬼神，至流水侧，从腹旁孔中引出五脏六腑，洗之讫，还纳腹中。这与后来达摩之一苇渡江、六祖之袈裟覆石，同样属于神话的一种。道教也是如此，老子生而皓首一类神话、曹魏时《老子变化经》："老子去楚国，北之昆仑，以乘白鹿"，及道教诸仙人事，皆人所熟知者。这类神话，在民间尤为普及，民间信仰几乎全靠神话串组而成，从汉代左慈于吉之类异人到现代，都是如此。

为什么任何宗教及信仰，都有这么多神话呢？宗教原应以其教义博取认同，怎么可以强调神迹、唤起人性中愚昧非理性的部分，以达成传教的目的呢？许多人都难免会有此一问。但事实上，神话是信仰的保证，因为任何一种力量，为了使人对它发生信心，即必须提供有效的征象，昭昭在人耳目。故每一种信仰都拥有自己的神话；没有奇迹，即不可能有信仰。所以，所谓神话，其实即是宗教中奇迹的纪录。

二　宗教与神话的关系

然而，宗教的性质各不相同，神话自也有许多差异。即以上文所述各种神话的例子来说，其性质便有显著的不同。为什么会有这样的差异和不同呢？我们可以分成两方面来看：

1. 何谓神话

第一，究竟什么是神话，至今仍然众说纷纭，神话的性质与内涵，各个学派均有其特殊的认定和意见。譬如有些学者认为神话就是伪饰的古史，如希腊学者欧赫梅鲁斯（Euhemerus）就把神话解释为古代历史。他说希腊神话中的宙斯就是克里特岛（Crete）的国王，宙斯与扰乱世界的巨人族铁丹族之战，即克里特国王削平内乱的故事；造人的普罗米修士、负地而立的亚特拉斯，则是希腊古代善塑泥人的陶工和天文家。这种意见，后来在民国初年《古史辨》一派学者手上加以转化后，则成为古代历史只是神话历史化以后之结果的说法，玄珠的《中国神话研究》，即持此种观点。

这种观点，有些学者并不同意，他们认为所谓神话，乃是语言在流传过程中产生讹误的结果，犹如珍珠是蚌有病的结果。柏拉图在 Cratylus 中记载苏格拉底说神话里不合理的故事，都起源于字讹，就代表了这一派意见。我国早期如《韩非子》记载孔子分辨夔一足的事，亦复如此。夔一足，见于《山海经·大荒东经》，但孔子认为夔并非神话人物，也不缺一只腿，只不过因为尧说过"夔一，足矣"（有一个夔就够了）的话，后人就误以为夔只有一足。后来朱熹撰《楚辞辨证》上也说羲和御日及《山海经》所载东南海外有羲和之国，有女子名羲和，常浴日于甘渊云云，是由于尧典有"出日纳日"之文，后来口耳相传，失其本旨，加上好奇的人增饰傅会，才形成了这些奇异的神话。

又有些学者以为神话既非伪饰之古史、亦非语言之讹误，而是上古仪式的遗留。有些神话，是由于宗教原始仪式原初意义丧失后，再创造出来重作解释的；有些宗教仪式则是因为神话变成信仰之后才产生的。例如古代有驱傩和服食的传统，后

世即有送穷、和"崟山，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨"(《山海经·西次三经》)的神话。古代有厌胜仪式、禳祓仪式、咒誓仪式、招吉仪式、过渡仪式等，当然也就有与这些仪式有关的神话。如牵牛星，本是以牛做为牺牲之仪式的遗留，《史记·天官书》："牵牛为牺牲，其北河鼓"、《礼记·曲礼》："天子以牺牛、诸侯以肥羊"、《庄子·列御寇》："子见乎牺牛乎？"等文献都可证明牵牛神话原起于牺牲仪式。这类神话，弗雷泽《金枝》讨论得最为详细。

以上这些说法，都很有见地，但似乎也都偏于一曲，无法涵盖神话的起源及性质。因此有些学者便尝试从神话本身的来源和衍变上，将神话划分为：(1)神话与传说；(2)仙话；(3)迷信。所谓神话与传说，是古代人民依当时之需要，加以虚构而创造的；仙话则是受到战国以后神仙家及道教影响，而形成的有关神仙之描述，如刘向《列仙传》、葛洪《神仙传》之类。至于迷信，泛指后世迷妄的信仰。

然而这种分法并不理想，因为神与仙很难区分，仙古皆用"僊"字，《说文》："僊人变形而登天"、《庄子》："千岁厌世，去而上僊，乘彼白云，至于帝乡"，这些神仙及其世界之建立，本来就跟早期宗教观念中上帝已有朝廷、使臣，不死信仰……等等有密切的关系；而变化成仙的理论，也是受原始变形神话而来的。变形，是神话之所以能成立的律则(The Law of Metamorphosis)之一，如炎帝女化为精卫、鲧化为黄能、嫦娥奔月而为月精等，《抱朴子·论仙篇》即以此类生物之变化，说明人亦能经此变化而成仙，其他物魅变化亦与此同，其详可见干宝《搜神记》之《变化篇》、《妖怪论》。换言之，无论神仙世界之形成与神仙变化之原理，所谓神话与后期之仙话，并无太多不

同，我们怎能将之分属两类？何况这样的划分，会遭到实际的困难，例如把孙悟空、牛郎织女视为神话，将置仙话与迷信于何地？这都是它跬碍难通之处。

这也不对、那也不好，神话到底是什么呢？

我们认为神话也者，本即是神的事迹，引申为一切非现实的描写都可称为神话。因此神话不一定时代久远，凡一个故事或一组故事成份，能表达或象征某些人性或超人性之意义者，即可称为神话。上古固然有神话，后世也可以有神话，不仅后人可以创造神话，也可以改造神话以深刻其意义。如女儿国，见《山海经·海外西经》，郭注云："有黄池，妇人入浴，出即怀衽矣；若生男子，三岁辄死"，《西游记》就曾据以改编成女儿国的故事，这类情形，《镜花缘》中更多。

因此，神话基本上只是一个奇异的故事，它可能是真人实事的夸张，也可能是神仙遐想或寓言，更可能是对社会型态及自然现象的诠释。例如黄帝与蚩尤，可能本是真人实事，但故事流传，遂有种种传说与神话。《云笈七签》卷一百说："黄帝杀蚩尤于黎山之丘，掷械于大荒之中、宋山之上，后化为枫之林"；《梦溪笔谈》卷三说："解州盐泽，卤色正赤，俚俗谓蚩尤血"。大禹治水亦是如此，因其九年之中三过其门而不入，遂有涂山氏女为之生启的神话等等。明人周游《开辟衍绎》说当时民间传说"神农乃玲珑玉体，能见其肺肝五脏"，原因是"若非玲珑玉体，尝药一日遇十二毒，何以解之？"（十八回）亦属此类。这类神话常与历史相混淆，其关系也很复杂。

有些神话与历史不太有关，只是一些神仙的遐想，如《山海经》、《楚辞》所载的昆仑，以及后来所谓的海上仙山等等都是，荒唐悠缪，以寄托人类对于无限的想像。但是，像华胥国故

事，和庄子所说的藐姑射山神人、浑沌七窍之类，则是寓言，是哲学家用以说明其理想及思想的寓言，浸假而亦成为神话之一部分。

又有些神话，本身即是对自然及社会的诠释，如一年有十二个月，所以有十二月的神话；有十干纪日的旬制，所以有十日神话。其他如星辰、风、雨、云、雷、河伯、洛妃、湘君、湘妃和精卫、刑天等禽兽，都有其神话，数量庞杂，而且也最为动人。表现了人类认知环境的方式和他对环境的感情。在原始民族中，这些神话不但深切地影响人们的日常生活，也控制或引导了道德和社会行为。

2. 神话与宗教

以上这些神话，来源不同、性质不一，所能发挥的功能亦不一致，但无论如何，神话在表现型态上，一定会随著宗教文化的发展而有所不同。

虽然有些学者认为神话只是一种前宗教的人类行为，但事实上，神话与宗教来自同一类人类的基本渴求，而且在表现上也息息相关。随著宗教不断发展，神话也会产生许多内在的变化。例如早期图腾社会中，图腾植物和动物，可以和人拥有同质的生命；后来图腾信仰已经消失，神话中就演变成动植物能够转形为人。又如原始宗教中，有祖先灵魂可藉转世再生而存在的观念，神话中也有；后世沿袭，遂有前生及转世投胎等说法，而与上古之素朴型态不甚相同。

因此，我们考察神话产生流动变化的原因，便可以发现主要是来自宗教文化的变迁。大抵一个民族，其宗教文化之发展，是顺著万物有灵论(Animism)→灵魂论(Daimonism)→神人同性论(Anthor pomorphism)→一神论或泛神论(Mon-

etheism or Pantheism)而发展的。在万物有灵论之宗教文化期，神话多根据灵魂及精灵来解释事象，主角多为动物，其表现亦含有咒术的型态。到了灵魂论宗教文化期，神话才确定了威灵的形态和职能，善恶的观念也才开始萌芽。到神人同性论以后，神性因果律，替代了咒术因果律（禁忌）；以记述性神话来替代解释性神话。而神话也开始规定威灵的从属关系及血缘谱系了。这种演变情形，在各类神话中，都可以发现踪迹。例如古《名山记》说狐是古代名叫阿紫的淫妇所变，所以善于迷惑人。这是解释性神话。干宝的《搜神记》敷衍出一则男人被狐勾引的故事（卷十八），则成为记述性神话。到了唐人小说《任氏传》，故事更为曲折，叙事成份就更增强了。又如西王母，在《山海经》里，是个虎齿豹尾的半人兽，到了《穆天子传》，就成了西方的帝王，到《庄子》，则为得道之神人真人，《大宗归》说："夫道……西王母得之，以坐少广，莫知其始，莫知其终。"神话的理性层次越来越高，正好显示了宗教文化的发展也越来越脱离原始蒙昧的境地。

又比如《海外北经》说："枢丝之野，在大踵东，一女跪，据树枢丝。三桑无枝，在枢丝东，其木长百仞，无枝。"是解释性神话，用来说明桑、蚕、女人织布之间的关系。但后来《搜神记》引三国吴人张俨的《太古蚕马记》，却说：太古时有人远征，家中只一女及一马，女孩思念父亲，乃戏对马说如果你能替我迎回父亲，则嫁给你；马果然迎其父返，但父女皆不愿嫁女于马，所以把马杀死，皮剥下来晒在庭中。有一天女子在庭中，用脚踢马皮，说："尔是畜生，而欲娶人为妇耶？招此屠剥，如何自苦？"言未毕，马皮忽然飞起，将女孩卷走："后经数日，得于大树枝间，女及马皮尽化为蚕而缘于树上。其茧纶理厚大。……因名

其树曰桑。桑者，丧也。”(《搜神记》卷十四)这已经成为一则叙事故事了。唐孙颜《神女传》说这个女孩是四川人，更是从扬雄《蜀王本纪》所说“蜀王之先名蚕丛”而来的附加解释。大概这个传说来源甚古，所以《荀子·赋篇》说蚕是身女子而头马首。后来即根据这个故事，又衍生出织女神话，故《中次十一经》提到：“帝女之桑”，《史记·天官书》说“织女，天帝女孙也”，都跟桑和女子有关。像这一类神话，其型态之演变及其关系，正是最值得我们玩味的。

三　中国古代之宗教与神话

不过，以中国神话而言，殊不足以具体显示上古的宗教与文化状况，为什么呢？

这或许也是研究中国古代神话时最应注意的一点，因为我国神话，除了《诗经》及甲金文等一小部分资料之外，全部出现于春秋战国到魏晋这段时期，因此神话的精神必然会跟春秋秦汉间的文化性格相配合，而不可能是单纯的原始人状况。其中固然不乏上古传闻，但必然有许多辗转讹乱的地方，而且也很难有清楚的系统，例如炎帝与神农，本非一人，但到了《世本》即合而为一。有些神话说祝融是炎帝的子孙，有些则说是颛顼的子孙；少昊本来在东方建立鸟国，后来又成为西方的上帝。……这些歧异，根本是不可定之是非。学者各执一词，各定谱系，而矛盾缺误，皆在所难免。因此，我们必须谨慎地运用考古材料、神话知识，配合古宗教状况来处理，才能避免郢书燕说，而对上古文化真有理解。

1. 中国上古时期宗教状况

相传上古神人相杂，颛顼始"断地天通"（见《大荒西经》），神与人不再能够沟通，要沟通，即必须透过巫觋。故《国语·楚语》说："古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐庄肃正，……如此则神明降之，在男曰觋、在女曰巫。……及少皞之衰，九黎乱德，民神杂揉，不可方物，夫人作享，家为巫史。……颛顼受之，乃……绝地天通。"

据其说，似乎巫觋老早就有了，而神与人的关系却几经变异。最早是神人不杂，其后神人相杂，然后再成为神人不杂的社会。但不论如何，这个时候都已有了巫。既有巫觋，可见必有所崇拜，巫觋的工作，则是事神和歌舞降神。《世本》："稟君之先，故出巫诞，……未有君长，俱事鬼神"，即其证。但这时的宗教性质与状况，至今还不太明了。泰勒认为原始宗教（Primitive religion）系以泛灵信仰为中心，因为人信宗教，是由泛灵而鬼神崇拜，而多神教，而一神教。这种看法，深受进化论的影响，并不被其他学者所接受。故马雷特（Marett）认为在泛灵信仰之前，尚有一非人格化之泛生信仰，是超自然力的信仰，这就是"曼那"（Mara）。另外，像弗雷泽，并不根据"曼那"或泛灵信仰来解释原始宗教，而认为巫术才是人类宗教行为最早的模式。他这一派意见，影响很大。但涂尔干社会学派则主张宗教本身就是社会的象征，人拜神，其实只是崇拜社会本身的一种外在表现，如图腾信仰，图腾本身并无意义，不过是用来象征他们自己的社群而已。所以宗教是巩固社群的象征性手段，原始宗教，就反映了原始社群的形态。佛洛依德对原始图腾信仰的研究，显然又与此不同。他认为图腾并不是社会的象征，而是心理丛结的象征，例如同一族群中人崇拜同一图腾、禁杀图腾物、同一图腾的男女不得通婚……等社会制度，都是个体

发展中心理的表征。

因此，总括说来，我国原始宗教的性质与形态，至今还不很清楚。近人杜而未研究我国早期宗教状况，认为我国古代属于月神宗教，所有神话及文化表现，都是月神崇拜的性质。他写的书很多，其中如《中国古代宗教系统》一书，曾说："如果中国没有月神宗教，中国古代高度文化能否兴起是个问题"，他直截了当地认为中国古代的天、上帝、道、《山海经》、《易经》、老子、昆仑、佛教……等一切，都是月亮。

这种讲法，深受新自然神话学派"泛太阴主义"的影响。不过我们研究中国神话，发现有许多神话也以太阳为主体，例如《楚辞·九歌·东君》："暾就出兮东方，照吾槛兮扶桑，抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明；驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇……，青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼，操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆。"分明即是指太阳。又如神话中的少昊，少昊生于穷桑。穷桑就是太阳的故乡。而他又名为少皞，其子则为司日之所入的秋神蓐收。另外，据王孝廉的研究，日出东方者大皞伏羲、日当中者炎帝神农、日落西者少皞、黑夜者颛顼，这些都属于太阳神话系统。《周礼·大宗伯》说："以实柴祭日月"，祭日与祭月又都是上古社会确曾举行过的典礼：《尚书·尧典》说："寅宾日出……寅饯纳日"，日出日入都有祭，这种仪式，至殷犹存，《礼记·祭礼》："周人祭日以朝及阇，……祭日于坛，祭日于东"，亦是如此。

同理，星辰崇拜也普遍存在著，据《史记·封禅书》记载，直到汉代，雍地仍有神庙百余，供奉星神。《尚书·洪范》说："庶民惟星，星有好风，星有好雨"，指的就是这种星辰崇拜。因此我国古代宗教不太可能只是月神宗教，乃是十分明显的事。

既然不属于月神宗教，那么究竟是什么宗教性质呢？这仍然可以从上面所举太阳少昊之例来做说明：

少皞是日西之神，但少昊名挚，就是鸷鸟之挚，《左传》说："少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟。"所谓纪于鸟，就是以鸟为其图腾。我国上古，可能就是这种图腾信仰的社会。由今天出土的文物来看，如仰韶文化出土的彩陶，上面绘有水波纹样及蛇的图像；西安半坡出土的彩陶钵上的人面鱼身像，都是图腾的例证。这些器物，时代大约均在夏王朝以前，今存商周铜器上所铸蝉纹、饕餮纹、龙凤云雷纹等，则是图腾的遗迹。

据考古，黄帝约在元前二千四百年间，由黄帝至尧，大概有四百年光阴。但庙底沟出土第一期陶器上的鸟纹，时代约在元前四千年；另外蛙纹及蛙形彩绘，又见于庙底沟出土陶器之马家窑陶器；江朱出土彩陶，其年代亦在元前三千年间。故黄帝时可能正是图腾社会。其神话，如《海内东经》注引《河图》说："大迹在雷泽，华胥履之而生伏羲"；《海内经》说："黄帝妻雷祖"；《五帝本纪·正义》："母曰附宝，之祁野，见大电绕北斗枢，感而怀孕，廿四月而生黄帝于寿丘"，都指出了黄帝妻母一族是以雷电为图腾的，这与考古资料所显示的现象，正相符合。因此郭鼎堂《殷彝中图形文字之一解》一文谓："凡图形之作鸟兽虫鱼之形者，必系原始民族之图腾，或其孑遗；其非鸟兽虫鱼之形者，乃图腾之转变。"

什么是图腾呢？我国古代的图腾信仰与其神话又如何？

2. 图腾信仰

依我国文化发展来看，我国大约在元前八千年间，发生新石器革命(Neolithic Revluion)，开始出现农庄聚落。到 B.C. 2400 年间，始由族群而形成国家之雏形。《史记》说黄帝迁徙

往来无常处，置左右大监，监于万国，正证明了他只是诸部落族群的共主。国家机构的正式完备，约在舜禹之际，城邦的成立大概也在这个时候。因此像孟子才会说禹避舜子商均于阳城，朝觐、讼狱者不之商均而之禹。阳城，清人朱右曾推断在河南登封告城镇（见所著《汲冢纪年存真》一书），近年考古，就曾在这附近的王城岗发现两座古城，说明了古来传说鲧造城垣是非常可能的。

由这种文化发展情况看，第一，我国文化及神话都应当断自黄帝，黄帝以前的状况不详，只晓得整个新石器时代，大约为一图腾信仰之宗教期。第二，我国神话中，黄帝与禹，都有民族始祖的地位，例如商人，也说："睿哲维商，长发其祥，洪水茫茫，禹敷土下方"；春秋以前的书，禹只称禹或神禹，不称夏禹，只有夏启，才称夏后；匈奴与百越也自称为禹后。这些都显示禹跟黄帝一样，曾被视为各族国的共同始祖或共主，所以傅斯年才会认为禹是我国的创世传说。这主要是因为黄帝与禹都处在一个新时代文明变迁的关卡上。我们论神话与古宗教，同样要具有这样一种历史文化发展的观念，把禹之前与禹之后，断代处理。

禹之前，在黄帝时，大约即是图腾信仰的炽盛期。

图腾，既是社会集团的方式，也是信仰的宗教体制。它的来源与意义，目前仍深受人类学家的争议，其中以"曼那"恐惧说较为流行，认为所谓图腾，就是某一族所在地中一种最足以令人畏惧的东西，藉此来代表人类内心潜存的对原始不可知的世界之整体畏惧。但是，"天命玄鸟，降而生商"，玄鸟是殷的图腾、羊是姜的图腾，燕子和羊都是温驯的动物，并不令人骇怕。因此，图腾信仰可能是以图腾为一族的始祖，故有时也以

植物为其图腾，如姬，图腾就是芭草。古人寄生天地之间，即以其所在地之代表物为图腾，表示全族都跟它属于同一个血统。《史记》说黄帝与炎帝，一成于姬水、一成于姜水，成而异德，故一姓姬、一姓姜，就是这个缘故。

图腾既与该族属于同一血统，所以它也神圣不可侵犯，成为禁忌的中心。这跟后代不准冲犯本生生肖物的信仰相似，如果冲犯了，则必须由巫师祈禳厌胜。所以他们的宗教，是由"图腾——巫术——仪式"结合而成的。

在这种宗教中，有二点影响后代很深，一是一神的原始观念，具有总的祖先；二是原始宗教的公开性，所关系的是以一族群为单位，而不是以个人为单位。

这样的信仰与社会，在我国最少有几千年的历史，龙、凤、龟、麟，就是古代四大图腾族群。这里先讨论龙(蛇)、凤(鸟)两族：

(1)蛇图腾

上古的伏羲女娲，都是蛇首人身。历史上的夏民族，本来也正是以蛇为图腾的部族。《史记·夏本纪》《国语·周语》都说禹姓姒，似与以、巳通，巳即它，蛇也。禹字，金文作  (孟鼎)、  (克鼎)、  (曾伯簠)，都象龙蛇之形。《山海经·海内经》郭注引《归藏》曰："鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙"；《左传·襄公廿四年》："昔勾之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏"；《山海经·海内西经》："大乐之野，夏后启于此舞九代，乘两龙"……等记载，都可证明夏民族是蛇或龙的图腾。

另外，据《国语》说："夏后氏禘黄帝而祖颛顼"，颛顼就是高阳。《大荒西经》："有鱼偏枯，名曰鱼妇，颛顼死而复苏；风道

北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇，颛顼死即复苏"，是颛顼本为水神，故《庄子·大宗师》云："颛顼得之，以处玄宫"。

(2)鸟图腾

鸟图腾以舜(太皞)、殷民族为代表。《商颂·玄鸟》的故事，正是明显的证据。考之《尚书·舜典》，舜命益(即嬴，燕也)管理草木鸟兽，朱(豹)虎熊罴四臣为其属弼。这四臣显然是四个族，而燕鸟统领这四族，所以有些人认为燕与凤凰一样，具有鸟王的地位，因为契，据《诗经·长发》说，又称为玄王。

但无论如何，鸟图腾是势力雄大的一族，罗振玉《殷文存》卷上，录有集倏殷、且甲卣、矢白斐卣，卷下录有鸟父癸爵、斐父癸爵、集父癸爵，都是以鸟为图腾的。《左传》记载郯子语鲁昭子曰："我高祖少皞挚之立也，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……"，这些官名，根本就是鸟名，所以以鸟为图腾的这一族，始祖可能就是太皞，《吕氏春秋·孟春纪》说："其帝太皞，其神勾芒"，《海外东经》："东方勾芒，鸟身人面"，当然也就不是偶然的了。

这一族，可能又以太阳为联合图腾(associated totem)。因为相传太阳的运行，是由鸟所驮负的。所以有三足乌的神话。《尧典》"日中星鸟，以殷仲春"；《淮南子·精神篇》"日中有跋鸟，月中有蟾蜍"，《山海经·大荒东经》"汤谷之上有扶木，一日方至，一日出，皆载于鸟"等记载，均与这个神话有关。

除此之外，如炎帝，是牛首人身。蚩尤也是牛首人身，角觝之戏，即由蚩尤以传。黄帝与蚩尤九战九不胜，玄女来，教黄帝兵法，玄女就是人首鸟形的。又据《列子·黄帝篇》说，黄帝与

炎帝战于阪泉，以鹏、鹖、鹰、鸢为旗帜，熊、罴、狼、豹、朱为前驱。显然这些并不是自然界的动物猛兽，而只是一些以豹虎鹰鹏为图腾的部族。至今太原村落祭蚩尤，不用牛头，亦属图腾信仰之遗风。

另外，据《左传》说，黄帝以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；太皞以龙纪，故为龙师而龙名；共工氏以水纪，故为水师而水名。由于时历绵远及种族融合，这些图腾纪载，颇有错综纷纭之处，而其中尤以黄帝之图腾最难稽考。黄帝为有熊氏，似为熊图腾，但他又以熊图腾部族为前驱，且《左传》云黄帝为云图腾，则他一定不是熊图腾。

然而，不管如何，通过以上简单的解说，我们即能发现：图腾信仰的原始宗教，不仅与其社会组织有密切关联，神话表现，也莫不以此为主题。例如鸟图腾中，除了鸟王之外，还有许多鸟使鸟媒，如西王母的三青鸟、帝俊下使的五采鸟之类，如果不透过图腾信仰，恐怕不太容易理得清它们的脉络与关联。

3. 祖先崇拜

在图腾崇拜时期，每个部族都认为他们就是从图腾繁衍而来的，所以图腾崇拜就是祖先崇拜。同一族人皆自视为某一图腾之后裔，具有生命的共同性。

逐渐的，社会结构改变了，本来图腾血缘经由母系传衍的型态，变成父系了，于是祖先崇拜便逐渐取代了图腾崇拜。到这个时候，才有所谓鬼神的观念，而其时代，则约在夏朝。

祖先崇拜，是以父系祖先为主要崇拜对象。父系始祖，大多即称为帝。帝只有一位，神则有许多，它是总括天地万物而说的，有山川之神、四方之神等。故《尚书·舜典》云："遍于群神"。神的含义，大抵也是由祖先而来。《盘庚》说："余念我先

神后之劳尔先》，先神后，即先王，可见神是人死而为神的。这时候的神，跟鬼并没有什么大差别，所以也常并称。这都是承认人死后仍然存在，才有的想法，故又有占卜祭祀之事。卜祭的对象，主要就是已死的先王先妣。

不过在我国典籍及神话系统中，出现的帝并不如上文所说，只有一位，例如《离骚》："帝高阳之苗裔兮"，这个帝是指颛顼；《山海经·海内西经》："海内昆仑之墟，在西北，帝之下都"，这位帝则是指黄帝。又譬如炎帝神农氏，人身牛首，其女死，化为瑶草。《山海经·中次七经》就说："姑媱之山，帝女死焉"。另外帝太皞，是指伏羲氏；帝夋，即卜辞中的高祖夋，为殷民族的上帝，夋字作  或  ，鸟首人身，也可能就是帝喾。《帝王世纪》集校第一云："帝喾生而神异，自言其名曰夋"。

以上这五位帝，大概本来都是原始民族的上帝（始祖），其后诸民族逐渐融合，势必要有所折衷，因此才渐渐有五方帝的说法，《晏子春秋·谏上篇》已有楚巫见齐景公"请致五帝，以明君德"之语，屈原《惜诵》也说："令五帝以折中"，《淮南子·天文篇》更有五帝五方的排列："东方木也，其帝太皞，……南方火也，其帝炎帝，……中央木也，其帝黄帝，……西方金也，其帝少昊，……北方水也，其帝颛顼"。这所谓五方帝或五帝，当然是西周以后才有的观念，在殷周之间，讲帝或上帝，指的都还是唯一的始祖。

至于鬼神，在龙山文化中已发现象征祖先崇拜的陶且塑像，所以自夏殷以来，都有尚鬼之说，而负责敬事鬼神的人，就是史祝。史祝与巫的不同，在于巫虽负责人与图腾间的沟通，但它的功能多在祈禳厌胜。史祝则沟通的对象为祖先及山川诸神，所以可以积极地"祝"。这也是巫之性质的转变。

因为“祝用币、史用辞”，其性质也就是巫。《易·巽卦》：“巽在床下，用史巫”、《左传·闵公二年》：“我太史也，实掌其祭”，庄三十二年秋七月，有神降于莘，《周语》云：“祝史奉牺玉币往献焉”，都可以证明史祝的主要工作就是祭祀奉神，其次则是卜。

据卜辞来看，上帝可以降福、降灾，文献资料所记亦相吻合，如《尚书·多士》：“惟时上帝不保，降若兹大丧”、《说文》：“祸，神不福也”。上帝本身也有朝廷，有使、臣之类以供奔走，其组织规模，可以从《左传·昭公十七年》郯子所说的一段话和《楚辞·九歌》中看到。这种帝廷，先王先公可以上宾之，其后遂发展成周人的“配天”。据《山海经·大荒西经》：“夏后开上三嫔于天，得九辩与九歌以下”、《天问》：“启棘宾帝”，似乎宾天始于启，这当然是因为夏启以后才开始有祖先崇拜的缘故。入殷以后，卜辞中记载祖先宾天的，就更多了。

除此之外，还有一个特点很值得注意：上帝虽然是风雨祸福的主宰，但不是人们祈年求雨的对象，也不享受生物及奴隶的牺牲、祭献。换句话说，人不能直接祭祀上帝，必须透过祖先作为中介。而且，因人不能积极直接祭献这福祸的主宰，便只能消极地发展出以德来获保其天命及帝眷的观念；天命靡常，且不可知，人当然只能恭谨惶诚地敬事天命了。

天命，又简称为命。卜辞中的“帝令”，就是天命，《商书》中也屡有天命之说。又称为天明、天常、天纪，如《大诰》：“宁王遗我大宝龟，绍天明即命”、《左传·昭廿五年》：“则天之明，因地之性”、《左传·哀公六年》引《夏书》：“惟彼陶唐，师彼天常，有此冀方”、十八年：“儆很明德，以乱天常”之类都是。“天纪”一词则出书古文《胤征》，陶潜诗：“嬴氏乱天纪”亦用此语。这种

天命，正如名词上所显示的，代表一种最高的命令、纪律、秩序、常规、旨意，不可违逆，也无可更改。《搜神记》卷十四："大王既以我诈天下矣，聚瓠衔首而来，为国除害，此天命使然，岂狗之智力哉？"一类神话，就说明了天命的性质与作用。

这种天命，命吉命凶，并不因人之祭祀与否，而是依人的行为来判断，故《康诰》云："惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鳏寡，庸庸、祗祗、威威、显民……闻于上帝，帝休，天乃大命文王。"

同时，天命也会随着人的德而有所转移，所谓"天命靡常"。《召诰》说："相古先民有夏，天迪从子保……今时既坠厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若，今时既坠厥命……"，所指就是因这种天命转移所带来的忧惧，使人凛于天命之不可测度及威灵，而谨慎戒惧以保天命，形成"忧患意识"。周初文献，对这一点，领会最深，如：

△王若曰……肆尔多士，非我小国敢弋殷命，惟天不畀允罔故乱，弼我；我其敢求位？惟帝不畀。惟我下民秉为，惟天明畏（《尚书·多士》）。

△王若曰：师旬，丕显文武，孚数受天令命，亦剿殷民。乃圣祖考孚左右先生，乍作邦乂殷股肱，用夹绍乍辟奠大令命，盘龢厥绎缵于政。肆皇帝亡哭敹，临保我又周缵与二二方，民亡不康静。王曰：师旬，哀才哉！今日，天疾畏威降丧，首德不克支，古故亡敢承于先生，卿向女汝役，屯纪纳周邦，爰立爷小子，裁乃事，佳王身胎。今余佳鬻喜乃令命，令女汝恵兹雍我邦小大猷，邦周薄薛，茹敬明乃心俾率以乃友干吾敹敬王身，谷欲女汝弗以

乃辟南于艅(《师簋殷》)

△不显丕显文武,雁膺受大命,匍有四方(《师克盨铭》)。

这天命之降或转移,不只关系主政者,而是关系整个族与一般人民,故《尚书·酒诰》云:"惟天降命肇我民"。由这儿,遂产生了人皆天所生、天所命的观念。

由这种天命的观念,可以进而探究中国古代宗教与神话的特质。

四 中国神话的精神

任何一个民族的神话,都一定与这个民族的宗教文化性质及状况有关。以希腊为例,古希腊流行奥菲神秘宗教(Orphic Religion),这一派宗教认为人是由两种神力凑合而成的,一是纯洁的善神大义安理索斯(Dionysns)、一为恶神迪挺(Titan),善神本是葡萄树神,也就是酒神,象征人在酣饮之后,能激发艺术美感,表现创造能力,所以他也是歌舞诗乐之神。恶神因为看到他受人喜爱,遂趁他不备,把他撕成碎片,予以吞噬。天神宙斯知道后,大怒,命雷神对迪挺劈死。但劈死后又觉得可惜了,乃命雕塑之神阿波罗把迪挺的形骸和善神的良心,重新揉做人形。这就是人类的始祖。因此,善良的灵魂一直受罪恶的肉体拘禁著,——

——他,渴求解脱,但这种解脱却必须依赖死亡,唯有死亡方能离开这罪恶的形躯,所以他们认为人必须死亡,才是正途,死比生好。

——他，带有与生俱来的罪恶，这乃是西方原罪论的源头。

——他，是神魔同在(God-Lucifes)的存有，含有冲突与自我矛盾，是两极化的善恶同体。

由这种宗教观念所孕育出来的人生观与人性论，表现在神话中，则为永恒之冲突与矛盾，为通过死亡的祭仪以获得永生及复活的英雄，并以此构成悲剧的精神。而所谓悲剧，有命运悲剧、有性格悲剧。命运悲剧是指人与外在一切客观形势(自然与社会……)的争抗；性格悲剧则是人与自我的争抗。这是西方神话的特质，神话中的人也在这一种冲突和争抗中，且以人为其祭品。因此，雅士培认为神话里的悲剧英雄，本身就包含在善与恶中，他在善里完成自己，而在恶里毁灭自己。这岂不正与他们的宗教文化内涵相符合吗？

相对于西方神话，中国神话注重天命与礼乐之秩序精神，则显然呈现着另外一副面貌。

秦公钟说得好："秦公曰：丕显朕皇祖受天命，灷有下国，十又二公，不彖在下，严龚寅天命，保业厥秦"。如果悲剧中的命运是一堵墙，则人的尊严，就在猛力冲撞上去，以血花四溅的死亡，来铺摊一场激烈而灿烂的美。但天命世界里却不是这样，天命只是"如此"，人生便也只在这如此之中显示出一切，人对天命只有敬畏与诚信、恭谨，所以《吕氏春秋·音初》说："有娀氏有二佚女，为九成之台，饮食必以鼓，帝令燕往视之……燕遗二卵，北飞，遂不返。"高诱注："帝，天也，天命降卵于有娀氏，吞而生契"。《墨子》也说："昔者三苗大乱，天命殛之：日妖宵出，雨血三朝，龙生于庙，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大震。高阳乃命禹于玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。"这一类记载，在神话中所在多有，似乎帝令即

是天命，而天命又以保佑下民为主。这可能是因为上帝本是日月风雨之主宰的缘故。

这种天命，代表一种秩序，宇宙与人事的规律。三苗扰乱了这个规律，天命就要处罚他。这与《山海经·海内经》所说："洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝命祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹，帝乃命禹卒布土，以定九州"，其实道理是一样的。天命既以护佑下民为主，自无不救洪水灾害之理，但鲧不待帝命，私窃息壤以堙洪水，也非人事之正道，故天命先殛之，再命禹布土治水。《礼记·表记》曾引孔子曰："夏道尊命而事鬼"，指的就是这种宗教文化背景及它所代表的精神。

依这种精神而形成的诸神话中，极少情欲化身的神祇，多属于人间创业的英雄、冀寅天命的圣哲。而这些圣哲与英雄，又是以秩序之追求和建构为主的，其基本精神是文明的开创和天人秩序的衡定，而非爱憎情仇的演出。《淮南子·天文篇》提到的四方神和中央黄帝，颇可以显出这样的特色。

> 东方木，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。
>
> 南方火，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏。
>
> 中央土，其帝黄帝，其佐后土，执绳而治四方。
>
> 西方金，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋。
>
> 北方水，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬。

春夏秋冬四季循环、东南西北中五方分列，在这天地时空秩序的布列中，有君臣的职掌、有规矩权衡绳的条理，这难道不正代表着宇宙秩序性的建构吗？

这种宇宙秩序建构的精神，可以表现为我国文化中对于

"道"的追求。所谓道，乃是宇宙人生基本的道路和规范，《庄子·大宗师》不是说过吗？

> 夫道……可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地……伏羲氏得之，以挈天地。伏羲得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒（北斗星）；日月得之，终古不息；堪坏（神名）得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山（山神）；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺彊得之，立乎北极（北海神）；西王母得之，坐乎少广（少广，西极山名）；……彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维、骑箕尾，而比于列星。

《庄子》以此统摄一切神话，我们也可以此而理解到中国神话的基本精神，正在于天命与天道；而且，也就是由于有道的追求，所以神话中才会充满了礼乐精神。神话中，如"黄帝乃作礼，以时驱之"，《论衡·订鬼篇》引《山海经》、"帝颛顼令飞龙作乐"，《吕氏春秋·古乐篇》"帝俊生晏龙，是务为琴瑟"、"帝俊有子八人，是始为歌舞"，《山海经·海内经》……之类，均洋溢着礼文乐音。礼，代表秩序；乐，代表和谐，彷佛中国古代神话，主要就是要点染一个和谐而有秩序的世界。

龚鹏程，台湾文学理论家。曾任台湾淡江大学中文系教授、中文研究所所长、台湾中国古典文学研究会理事长。神话方面的论文有《从梦幻与神话看〈老残游记〉的内

在精神》(1978)、《幻想与神话的世界——人文创设与自然秩序》(1982)、《中国古代宗教与神话》(1983)、《神话与文学》、《中国文学里神话与幻想的世界》(1984)等。

二郎神传说补考*

○王秋桂

有关二郎神的研究，最早是容肇祖发表于民国十八年《二郎神考》，最近有桑秀云的《李冰与二郎神》及袁珂《古神话选释》中关于李冰的"解说"。[1]其间尚有中、日、英学者的论著多篇。[2]几乎所有有关的问题或深或浅都有人讨论过。不过，在整个研究中仍有些疑点尚待澄清，而且二郎神之演变为戏神一事一直都没有学者加以适切的探讨。本文目的在于补正前人之言，并基于一些新的材料，提出个人的见解。在后来的演变中，"二郎神"一名为其他的一些民间神祇所援用，而且原来传说的一些特色也分化出去，这些在此都略而不论，[3]因为本文讨论范围主要是李二郎。另一无法详论的相关题目是从宋至明的《搜山图》的传统。这是因为流传下来几种本子的原图分散在国外的博物馆、图书馆或私人收藏，无法一一检视；而且就可见的资料看来也无法确证各搜山图所绘是否即为李二郎的事迹。所幸有几种搜山图已有专家加以讨论，本文仅提供

---

* 本文原载《民俗曲艺》(台北)第22期，1983年。

几点补充的意见。[4]

大部分的学者都同意二郎神源自李冰的传说。[5]所谓二郎，顾名思义是李冰的第二个儿子。但在早期有关李冰的记载中并没有提及他的儿子。就目前可得的材料看来，李冰之子初见于李膺的《治水记》。这本书在历代各艺文志和书目中都不见著录，早已失佚。有关李冰父子的引文见于宋王象之的《舆地纪胜》(成于约 1221 年)卷一五一"伏龙观"条：

> 蜀守父子擒健鼉，因于离堆之趾，谓之伏龙潭。[6]

《舆地纪胜》除李膺《治水记》外尚引李膺《益州记》及《李膺记》共十数条。[7]这李膺显然是梁武帝(502—549)时先为益州主簿，后升为益州别驾的李膺。[8]除非作治水记的李膺另有其人，李冰父子在西元六世纪前叶已被人相提并论。不过，所有研究二郎神的学者在隋唐的文献中都没找到有关李冰之子的记载。也许李冰父子合力擒鼉的传说当时仅在离堆附近流传。也有可能《舆地纪胜》引文中"蜀守父子"的"父子"两字是后人所加上。[9]

有关李冰之子较确切的记载始见于宋朝。欧阳修子嘉祐二年(1057)为程琳所写的墓志铭中言道：

> 蜀州妖人有自号李冰神子者[10]

不过，此处的"李冰神子"只是"妖人自号"。欧阳修之言可用以推测李冰在四川的威灵，但尚不足以确证当时已有李冰之子的传说。[11]

稍晚，赵抃(1008—1084)于《古今集记》中云：

> 李冰使其子二郎作三石人。[12]

这是二郎之名在现存文献中首次的出现。[13]

张唐英(1029—1071)在《蜀梼杌》中三次提及灌口神。可特别注意的一条言及王衍于乾德二年(920)北巡之事：

> ……衍戎装，披金甲、珠帽、锦袖，执弓挟矢。百姓望之，谓如灌口神。[14]

乾德二年，王衍年方二十。此处的灌口神或有可能指李冰之子。[15]

无论如何，至迟到十二世纪初，李冰父子就已共享香火。曾敏行(1120？—1175)《独醒杂志》记道：

> 有方外士为言："蜀道永康军城外崇德庙乃祠李太守父子也"。[16]

范成大(1126—1193)《吴船录》(成于1177)亦道：

> 崇德庙在军城西门外山上，秦太守李冰父子庙食处也。[17]

事实上，二郎在十二世纪初期已成为宋都汴梁最受人崇拜的神祇之一。孟元老的《东京梦华录》(序于1147年)记

1103—1126 年间汴梁的繁华盛事。在卷六记道：

（六月）二十四日州西灌口二郎生日，最为繁盛。庙在万盛门外一里许，敕赐神保观。[18]

关于神保观兴建的由来，洪迈《夷坚志·丙志》（序于1171 年）《二郎庙》条中有详细的记述：

政和七年（1117），京师市中一小儿骑猎犬扬言于众曰："哥哥遣我来，昨日申时，灌口庙为火所焚，欲于此地建立。"儿方七岁，问其乡里及姓名，皆不答。至晚，神降于都门，凭人以言，如儿所欲者。有司以闻，遂为修神保观，都人素畏事之。自春及夏，倾城男女，负土助役，名曰"献土"。至饰为鬼使巡门，催纳土者之物憧憧，或榜于通衢曰："某人献土。"识者以为不详，旋有旨禁绝。既而蜀中奏，永康神庙火，其日正同。此儿后养于庙祝家，顽然常质也。[19]

这七岁小儿所言的"哥哥"显然就是二郎。

"都人素畏之"的原因可能是李冰父子素以灵应著称。据马端临（1254—1325）《文献通考·郊社考》：

广济王庙秦蜀守李冰祠也。伪蜀封大安王，又封应圣灵感王。开宝五年（972）诏修庙，七年改号广济王。[20]

《宋史·礼志》录大观间（1107—1110）秘书监何志同之言：

…… 永康军李冰庙，已封广济王，近乃封灵应公……。[21]

据《夷坚·丙志》，二郎于大观后改封为《灵显真人》（卷十七，页 508—509），同书卷八提及宣和间所见的一座“灵惠二郎祠”（见[19]）。“灵感”，“灵应”，“灵显”，“灵惠”，表示民众以至于官方对李冰和二郎的信畏和虔敬。[22]

宋词调名有“二郎神”[23]。可能源自唐教坊曲名，[24]依此填词的词人较早有柳永（1034 年进士），徐伸（十二世纪初），吕渭老（十二世纪前叶）等[25]。词的内容都与李冰父子无关。调寄“二郎神”而内容相符的一首词为杨无咎（1097—1171）所作：

二郎神清源生辰

炎光欲谢，更几日，薰风吹雨。共说是天公，亦嘉神贶，特作澄清海宇。灌口擒龙，离堆平水，休问功超前古。当中兴、护我边陲，重使四方安堵。

新府。祠庭占得，山州佳处。看晓汲双泉，晚除百病，奔走千门万户。岁岁生朝，勤勤称颂，可但民无灾苦。□愿得、地久天长，佐绍兴□□□。[26]

清源全名是清源真君。《舆地纪胜》卷一五一引《夷坚·壬志》（作于 1189—1193 年间），言金完颜亮（海陵王，在位 1149—1160）扶箕求诗词，得《望江南》一首事，赐诗之神言为清源真君，“盖灌口神也”（页 8b—9a）。

据《朱子语类》真君之号封于徽宗(1101－1125)之时：

> 论鬼神之事谓蜀中灌口二郎庙。当初是李冰为开离堆有功立庙。今来现许多灵怪乃是他第二儿子出来。初间封为王，后来徽宗好道，谓他是什么真君，遂改封为真君。[27]

但不久又改封为王。不过真君的封号在后来的传说中，还是相袭不废。《朱子语类》接着说道：

> 向张魏公用兵，祷于其庙，夜梦神语云"我向来封为王，有血食之奉，故威福用得行。今号为真君，虽尊，凡祭我以素食，无血食之养，故无威福之灵。今须复封我为王，当有威灵。"魏公遂乞复其封。(同上，页 18b－19a)

这里的记述和上引《夷坚·丙志》卷十七"灵显真人"条(页 508—509)指的是同一事，但内容有所差异。张魏公即张浚(逝于 1164)。《夷坚·丙志》云："建炎四年(1130)张魏公在蜀，方秦中失利……。"所言合于《宋史》所载。[28]《丙志》言魏公"祷于阆州灵显庙"，《语类》则云灌口二郎庙；《丙志》言封为真人，《语类》则言真君。其他所记大抵相同。不过《夷坚·丙志》具体指出二郎神封为王时主掌"吉凶成败"，而改封真人后就不通问"人间万事"。张浚用兵之事虽是史实，祷神托梦之事恐怕是民间的传说。

《古今集记》虽已讲得清楚，但十二世纪间大部分提及二郎的记载都含糊其词，以至于有些学者认为灌口二郎乃指李

冰而非其子。[29]可能当时二郎之说还只盛行于民间，没有被士大夫阶级所完全接受。《语类》之言虽带怀疑的语气，但明白指出二郎是李冰的第二个儿子并承认他在民间信仰中的地位。[30]事实上，宋室南渡，二郎的崇拜也随着移到杭州等地，他的威灵并不仅限于西川。

潜说友（约1200—1280）《咸淳临安志》记有二郎祠，言"在官巷。绍兴元年（1131）立"，并引"旧志"之言云"东京有祠，即清源真君外郡行祠"。[31]南宋杭州另有一二郎庙，于北关门外；还有一清源真君庙，在半道红街。后者被列于"土俗祠"中。[32]又周应合（1261）《景定建康志》地理图上标有二郎庙。[33]则南宋时的二郎庙不只限于灌口和杭州。进一步的考查或可找出更多在其他各地的二郎庙。[34]

值得特别一提的是在十三世纪中叶，有座祭祀二郎的庙是皇帝下旨兴建并封为正式的道观。《咸淳临安志》卷七十五《清源崇应观》条下记道：

> 在吴山。宝祐元年（1253），蜀士夫牟中书子才等陈请，云："大江发源实自汶江，清源真君庙食其土，治水之绩为世大利。朝廷春秋祀享，神实作配。"旨就吴山卜地建庙，御书清源崇应之观清源之殿。（页9b）

南宋和元朝间，二郎神在通俗文学及民间伎艺中也时常出现，《梦粱录》卷一、（二月）"八日祠山[35]圣诞"条记载庆典的盛况，其间有：

> 龙舟六只，戏于（西）湖中。其舟俱装十太尉、七圣、二

郎神、神鬼、夫行、锦体浪子、黄胖，杂以鲜色旗缴、花篮、闹竿、鼓吹之类。（页 144）

周密（1232—1298）《武林旧事》（作于 1280—1290 年间）"官本杂剧段数"中列有《二郎熙州》，《鹘打兔变二郎》，《二郎神变二郎神》。[36]陶宗仪《南村辍耕录》（序于 1366）《院本名目》中列有《逛鼓二郎》及《变二郎爨》。[37]这些都应是以二郎为主题。另外提及二郎的有元至治年间（1321—1323）刊《全像平话五种》中的《七国春秋平话》。当述及孙子叫马异捉陷于阵中的乐毅，作者举两个比喻："便似个取命的大力鬼闪在涧内，二郎贤圣陷在军中。"[38]

现存元明杂剧中有三剧以二郎神为题材。[39]不过杂剧中的二郎神虽亦号清源妙道真君，指的却是赵昱，而不是李冰之子，赵昱之与灌口神相混始见于一般认为是王铚（十二世纪中叶）所作而伪托于柳宗元（773—819）的龙城录。[40]上提三剧已有学者加以论述，[41]赵昱的问题在此暂时略而不论。[42]

从前引杨无咎的词看来，二郎神显然被认为是安四方，除百病，去灾苦的守护神，到了南宋中期，二郎神和祠山张大帝似乎又共同成为酒行的行神，高翥（逝于 1241）有两首诗述及其事。第一首是《辇下酒行多祭二郎祠山神》：

箫鼓喧天闹酒行　二郎赛罢赛张王
愚民可煞多忘本　香火何曾到杜康

第二首是《迎酒匠》下注"又有赛酒谓之乞利市"：

赛罢祠山赛二郎　酒行明日欲开张
愚民可是多忘本　香火何曾到杜康[43]

到了元朝，二郎神又成为赌徒所崇拜的神。李文蔚的《燕青博鱼杂剧》中，当燕大与燕青正要博鱼之际，燕青唱道："比及问五陵人先顶礼二郎神"。[44]到了明朝，又是一变。据沈德符(1578—1642)所载："蹴鞠家祀清源妙道真君。初入鞠场子弟必祭之。云即古二郎神……"。[45]不过在沈德符之前，二郎神已被奉为戏神。这是本文后半部所主要要探讨的题目。在正式讨论这题目之前，不妨先介绍一项以前的二郎神学者，都没有注意到的资料。

前文注〔4〕中提到元文宗至顺元年(1330)加封李冰为圣德广裕英惠王，二郎神为英烈昭惠灵显仁佑王。据李恒[46]撰于1341年而刻于1342年的《重建清源庙碑铭并序》，[47]元朝对于二郎神崇奉有加，《增号于延祐(1314—1320)，改封于天历(1328—1329)"，而且顺帝嗣位时(1333)，"又诏加护国于旧号之上"。重建的清源庙的原址在金陵(南京)城南，"庙之故榜置宋年曰嘉熙(1237—1238)"[48]。碑铭中强调二郎神"捍患御灾"之功，谓"神惟民祐兮为父为。"大体上和杨无咎词所言一般。

清源庙的重建由当地的戴荣祖所发起，事未成而先卒。后其子元吉承父志捐钱兴建。在庙碑的碑阴记有"新建庙庭的钞信士芳名"：

戴荣贵捐己财装塑圣像一当及龛帐供桌全副。王实甫贰拾伍锭。李子善贰拾锭。王仁甫壹拾锭。□思齐伍

锭。(下缺二人名)。□执中贰锭。□仲明贰锭。王君祥贰锭。徐仲友壹锭。方子厚壹锭。金仲英壹锭。赵仲□壹锭。福院主壹锭。[49]

这份名单中最值得注意的是名列第二的王实甫。问题是他是否即作《西厢记》的王实甫。据孙楷第,元曲家考略,王实甫到重纪至元三年(1337)犹存。[50]他活至1341年清源庙重建之时也并非不可能。另外其他几位助钞信士的姓名和元曲作家很像。如李子善和李子中的一字之差;王仁甫的仁甫是白朴的字;王君祥和纪君祥同名。[51]如王实甫即我们所知的王德信,而其他信士也有戏曲界的人士在内,他们捐款的理由可能就是二郎神和他们的行业有关,或许就是他们的祖师爷。[52]但李恒的碑文丝毫没透露出二郎神和戏曲有关的痕迹,而王实甫也大有可能别有其人。其他信士名字和某些元曲家相同也大半是巧合。二郎神是否在元朝已被奉为戏神还是一个疑问。

明显的指出二郎神是戏神的是汤显祖(1550—1616)作于1600年前后的《宜黄县戏神清源师庙记》。[53]记中言道:

> 予闻清源,西川灌口神也。为人美好,以游戏而得道,流此教于人间。讫无祠者。子弟开呵时一醮之,唱啰哩啰而已……。
>
> 此道有南北。南则昆山,之次为海盐,吴浙音也……我宜黄谭大司马纶……自喜得治兵于浙,以浙人归教其乡子弟,能为海盐声。大司马死二十余年矣[54],食其技者殆千余人。聚而诒于予曰:"吾属以此养老长幼长世,而清

源祖师无祠，不可。"予问尚以大司马从祀乎，曰："不敢。止以四寨二将军[55]配食也。"

由此看来，清源庙于十七世纪初始建于宜黄县。但这并不是说二郎神在此时始被奉为戏神，而宜黄县的清源师庙也不见得是第一座兴建的戏神庙。在《记》的开头部分，汤显祖言道：

奇哉清源师，演古先神圣八能手唱之节而为此道。初止蠢弄参鹘，后稍为末泥三姑旦等杂剧传奇。

把清源师视为所有戏剧之祖。但比较合理的看法是宜黄县之奉二郎神为戏神乃受海盐腔艺人的影响。上引"而清源祖师无祠"意思应是说在宜黄县无祠。而戏班子弟要求建祠也可能因为在吴浙一向就有清源师庙。

海盐腔创自十三世纪初，不久就传入苏州，至元朝又有所改进。明朝在昆山腔流行之前，海盐腔流传范围包括嘉兴、湖州、温州、台州及北京、南京等地。[56]现在无法确定的是从什么时候开始二郎神才被奉为戏神。可顺带一提的是二郎神不仅是海盐腔和宜黄腔而且也是昆山腔的戏神。李渔(1611—1680?)的《比目鱼传奇》第七出《入班》中有一段对答：

(生)请问师父什么叫做二郎神？(小生)凡有一教就有一教的宗主。二郎神是做戏的祖宗，就像儒家的孔夫子，释家的如来佛，道家的李老君。我们这位先师极是灵显，又极是操切……凡是同班里面有些暗昧不明之事，他就会觉察出来。大则降灾降祸，小则生病生疮。你们都要

紧记在心，切不可犯他的忌讳。[57]

可以为证。

虽然二郎神何时成为戏神一事无从确定，可以讨论的一个问题是他何以被奉为戏神。汤显祖《记》中的一段话似乎提供一条线索："人有此声，家有此道，疫疠不作，天下和平"（页1127）。换句话说，戏剧有逐疫的功能。讲到逐疫我们不能不想到古代的大傩。在汉朝，大傩仪由方相氏、十二兽及选自中黄门子弟的侲子执行，文武官员也参与其事。[58]到了宋朝，虽然基本仪式和意义相同，但逐疫的任务改由教坊伶工所扮的神祇担任。《东京梦华录》卷十《除夕》条载道：

> ……教坊使孟景初……装将军。……教坊南河炭……装判官。又装钟馗、小妹、土地、灶神之类，共千余人，自禁中驱祟出南薰门外转龙弯，谓之"埋祟"而罢（页62）。

《梦粱录》卷六《除夕》条也记道：

> ……以教乐所伶工装将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门户、神尉等神。自禁中动鼓吹，驱祟出东华门外，转龙池弯，谓之"埋祟"而散（页182）。[59]

但这只是伶工扮特定的角色，直接参加逐疫的仪式，他们并不一定发挥汤显祖《记》中所谓的"道"，换句话说，不是真正的演

戏。在上文注[55]中我们提到从清源师配食的田、窦两将军中的田将军(田元帅)本身也是一戏神。[60]《三教源流搜神大全》提到他于唐玄宗开元年间(713—741)"承诏乐师典音律,犹善于歌舞"。他的歌舞除了"悦帝颜"之外,还曾医治帝母之病。

> 至汉天师因治龙宫海藏,疫鬼猖徉,作法治之不得,乃请教于帅。帅作神舟,统百万儿郎,为鼓竞夺锦之戏。京中谑噪疫鬼出观,助天师法断而送之,疫患尽销,至今正月有遗俗焉(卷五,页 19b)。[61]

这可以说明何以汤显祖会有"人有此声,家有此道,疫疠不作,天下和平"的话。龙彼得在他的论文中也阐明戏剧演出所具的祭仪的功用:它可以用来"表示崇敬[62]及迎新",也可"有效用地用来驱邪和除旧"(页 181)。

现在我们可以回头来看二郎神。在这里,前引杨无咎的词特别值得注意。二郎神的功绩始于"汉口擒龙,离堆平水"。后因显灵助张魏公,所以词中言"护我边陲,重使四方安堵"。由于他的灵显,他除了在四川外,也受到其他地方人民的崇拜。这时他已不仅仅是水神或地方的守护神,而且是功能"澄清海宇"的"护国圣烈昭惠灵显神佑王"(见前文注[21])。[63]他"晓汲双泉,晚除百病,奔走千门万户。岁岁生朝,勤勤称颂,可但民无灾苦"。护国佑民,除病除灾,这岂不就是大傩或后来的"醮"[64]的用意?"岁岁生朝"岂不就是除旧迎新?

在前文注[18],我们曾引《东京梦华录》中有关二郎神生日庆典的记载。那热闹的情形以及诸色百戏自早至暮"呈拽不尽"的盛况,几乎没有其他的庆典可资比拟。[65]而艺人立横木

于竿尖上"装神鬼，吐烟火，甚危险骇人"的情景也许让人联想到后世的平安戏的一些演出景象。[66]我们无法证明二郎神远在北宋就已成为戏神。但诸色百戏艺人对二郎神所表现的特别的崇敬是值得注意的一件事。这显然可能影响后世伶人尊二郎神为祖师爷。

由于篇幅及其他原因所限，我们在前文中没能讨论《搜山图》的传统及杂剧中的二郎神（赵昱）。依据黄芝岗（页 40—41）的说法，我们不必强说二郎神一定是李冰之子或赵昱，因为他们的事迹在后来传说的发展中已相混不清。二郎神之会有李冰子、赵昱、或其他人之分，"都不过是人民的感戴和地方的夸耀各有不同"而产生的。李恒碑铭的序中明白指出清源是李冰之子，但汤显祖"记"中的清源只言是"西川灌口神"而没有进一步的指明。如说是赵昱也未尝不可。如我们依从黄芝岗的说法，不"定于一尊"，二郎神之演变为戏神一事或可得到进一步的说明。

金维诺在他的论文中以《二郎神醉射锁魔镜》杂剧的情节来解释《搜山图》。他认为早期《搜山图》"刻划被搜扑的妖魔，多保存兽类原形和动物情态，六丁六甲也以其天兵神将之正面形象出现，总的画面气氛是表现二郎神的正义和威武"而"元曲"同样的也致力于"歌颂二郎神的威武和勇力"（页 20）。[67]但杂剧应不仅如金维诺所说的"以武打庆功闹剧来表演神话传说（页 22）。这种表演往往有它的象征意义和宗教祭仪的成份，[68]事实上，自宋以来，武打节目是禳灾仪式中不可缺的成份。[69]不过，我们在此主要要指出的是三本二郎神杂剧和《搜山图》传统所共具的主题。在三本杂剧中，二郎神都是驱邪院主（北方真武大帝）的属下，而他的任务，简言之，就是

驱邪。在《二郎神醉射锁魔镜》中，他"施谋略，驱邪祟；显神力，灭群精"(第二折，页 4a)[70]，在《二郎神锁齐天大圣》中，他要"剿补妖魔宁宇宙"(第二折，页 7d)。在《灌口二郎斩健蛟》中，蛟被视为"妖魔"，"邪神"，或"灾障"(第一折，页 2d)。《搜山图》中所绘的"少年都美清源公，指挥部从杨灵风，星飞电掣各奉命，搜罗要使山林空。…猴老难延却断魂，狐娘空洒娇啼血。江翻海搅走六丁，纷纷水怪无留纵，青锋一下断狂飙，金镰交缠擒毒龙…"[71]虽然细节和观点和二郎神杂剧不尽相同，但主题都是"驱邪祟，灭群精"，以如吴承恩诗所说的"长令万年保合清宁功"，而这也就是大傩仪的用意。事实上，《搜山图》和 1954 年发掘于山东沂南汉画像石墓中的石刻"大傩图"[72]有许多基本上的相似之处。而南北宋大傩仪队中的六丁、六甲、神兵、鬼使、土地等也出现在二郎神杂剧。[73]

综合上述的讨论，我们可以说，以二郎神的灵显和武功，以他除病[74]、禳灾、逐祟、驱邪的本事，加上他在北宋就已受到百戏艺人特别的崇拜，他在后来被奉为戏神是可以理解的一件事。

可以顺带一提的是陈沂(1517 年进士)，《询蕘录》中记有花蕊夫人伪称孟昶像为灌口二郎神事。[75]而孟昶是闽南南管乐的戏神，号为孟府郎君。[76]

前文中讨论到二郎神为酒行、赌徒和蹴鞠子弟所祭祠，在此也不妨补充说明。高翥讥笑酒行中人不祭杜康而祭二郎及祀山为忘本。其实在南宋的杭州，各行、各艺大都有"社会"[77]。据《都城纪胜》(页 98)："每岁行都神祠诞辰迎献，则有酒行。"[78]似乎酒行是负责统筹神祀诞辰的迎献。因此他们的祭赛二郎和祀山神或不单纯是行业的关系，而与祭赛迎献的

任务有关。赌徒之顶礼二郎神除了视其为竞赛之神(见前文注[45])外也有可能是二郎神在元朝曾被视为财神,就如同近世田都元师的上司赵公明一般。[79]而蹴鞠子弟之祭二郎神也许来源更早。蹴鞠在两宋都是京瓦伎艺的一种,艺者结有社会,[80]二郎神可能在当时就被艺者尊崇。无论如何,他显然被视为竞技之神。而龙彼得在其文中指出竞赛和戏剧的演出一样,是"过渡仪式中的标记"(页 171)。所谓过渡就是除旧布新。这种解释也许难以令人满意。不过,我们不妨基于前文所引"夷坚志·丙志·灵显真人》条中所载,做一补充的说明:封为王时,二郎神主掌"吉凶成败",所以在任何竞赛中,不管是迎神赛会,或是赌博、蹴鞠,或是"鼓竞夺锦之戏",以至于新与旧、善与恶、平安与疫疠的竞赛,二郎神都受到特别的尊崇。

神的命运和人一样变化无常,能使得"疫疠不作,天下和平"的二郎神,到了李渔的《比目鱼》中,虽仍是戏神,但被称为"做戏的祖宗",带着匠气;虽还灵显,但变得小气,记弟子之过,"大则降灾降祸,小则生病生疮"。那种"澄清海宇"的恢宏气度已荡然无存。雍正五年(1727),二郎神的封号变成"承绩广惠显英王",他的地位又像开始一样被置于李冰(被封为敷泽与济通佑王)之下。[81]乾隆时,杨潮观还撰有《灌口二郎初显圣》短剧[82]加以歌颂。不过那只是文人《兴怀》之笔。[83]清朝中叶以来,二郎神传说为沈香传说所吸收,而二郎不但变成次要而且扮反派的角色。[84]至于戏神一角,至迟在乾隆时就被老郎神所取代。[85]从此二郎神又恢复为地方的神祇,不像在宋、元、明时广受崇拜,最后可以一提的是彰化县有一小庙奉"二郎尊神",庙名"救世宫"。[36]总算盛极一时的二郎神崇拜在今日还有一微弱但适切的回响。

附　记： 本文为1981年度国家科学委员会补助研究计划成果的一部分。初稿完成于1982年5月修订稿完成于1983年1月。除了国家科学委员会外，作者要感谢哈佛燕京社及韩南教授(Professor Patrick Hanan)。由于韩南教授的推荐，该社邀请作者至哈佛大学研究，作者才有机会参阅哈佛燕京图书馆的藏书，从事原稿的增补和修订。另外普林斯顿大学李葛斯德东方图书馆给予阅览的方便，谨此一并致谢。

注释：

〔1〕容文刊于《民俗周刊》61—62期合刊(神的专号)第70—98页，收于王秋桂编《中国民间传说论集》(台北，1980)，第237—258页；桑文刊于《中央研究院成立五十周年纪念论文集》(台北，1978)，第659—678页；袁书出版于1979年，"解说"见第501—506页。

〔2〕如陈墨香《二郎神考》，《剧学月刊》，二卷十二期(1933)，第1—17页(此期刊中各篇文章页码独立)；黄芝岗《灌口二郎神》及《二郎神的演变》，收于《中国的水神》(上海，1934)，第7—14页及第28—43页；内田道夫《二郎神传说について》，《汉学会杂志》，八卷三期(1940，第104—111页；泽村幸夫《二郎神》，收于《支那民间の种种》(东京，1941)，第113—123页；冯沅君《元剧中二郎斩蛟的故事》，原刊于《说文月刊》，三卷九期(1943)，后收于《古剧说汇》(上海，1947)，第331—340页；谭正璧《二郎神故事的演变》，《大众》，第二期(1943)，第129—138页；刘保髦《平话中的二郎神》，收于李啸仓《宋元伎艺杂考》(上海，1953)，第127—132页；苏雪林《论九歌少司命》，《师大学报》第一期(1956)，第12—16页"二郎神"一节；李思纯《灌口氐神考》，收于《江村十论》(上海，1957)，第63—74页及第75—78页所附刘德馨《读灌口氐神考的商榷》；俞大纲《劈山救母与二郎神》，收于《戏剧纵横谈》(台北，1967)，第111—118页；毛一波《二郎神变二郎神》，《台湾风物》17卷四期(1967)，第27—34页及同刊物18卷2期(1968)第49—51页中的"补记"；GeIn Dudbridge，"Erh-lang shen" in The Hsi-yu chi：A Study of the Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel (Cambridge University Press，1970)，PP. 129—134，参见同书，第147页；苏同炳《二郎神》，收于《人物与掌故丛谈》(台北，1974)，

第21—33页；吉田隆英《二郎神考》，集刊《东洋学》33号(1975)，第44—62页。这些论文中还是以容文所论的范围最广。不过后来的学者或多或少提出补充的资料和见解，并对一些特殊的问题加以较深入的讨论。

〔3〕关于此一问题的讨论，见前引容肇祖文，第244—249页；黄芝岗，第37—42页。

〔4〕我首先要感谢赖瑞和先生提起我对《搜山图》的注意并影印给我一些相关的资料。目前发表有关《搜山图》的研究有李霖灿《搜山图的探讨》原刊于《大陆杂志》卷26第11期(1963)第344—347页，收于《中国名画研究》(台北，1973)，上册，第217—221页；黄苗于《记搜山图》及金维诺《搜山图的内容与艺术表现》，分别刊于《故宫博物院院刊》，1980年第3期，第17—18页及第19—22页。坊间复印有两种《搜山图》的影本。一是叶恭绰题识，罗原觉1956年(?)在香港复印时附跋的所谓《宋人画灌口搜山图卷》和芝加哥Steuen Junkunc所藏的十幅白描图稿(1913年于德国慕尼黑出版)。李文主要讨论藏于Freer Gallery of Art，Washington，D.C.的一幅《搜山图》，兼及上揭的两种影本。金文主要讨论藏于北京故宫博物院的"元本"《搜山图》，兼及昆明云南省博物馆所藏的"明初"本。(承哈佛大学韩倞(Carmelita Hinton)女士出示上揭两种藏本的照片，谨在此致谢。)罗原觉跋文中以搜山的二郎为李冰之子，但金维诺以为是赵昱。另普林斯顿大学美术馆收有原康有为藏，题为元丁野夫绘于1326年的《灌口搜山图》(编号L162.70)。此图影本承赖瑞和先生赠送。据韩女士之言，此图为明仿绘本。韩女士另谓加州大学Berkeley分部的博物馆亦藏有一《搜山图》。韩女士目前正撰文讨论整个《搜山图》的传统。我于1983年1月7日下午在哈佛燕京学社和她交换意见，受益良多。李文初步判断Freer Gallery of Art的藏本为李在(十五世纪初期)所绘。李在之图吴承恩(约1500—约1582)曾见并有诗歌咏(见《二郎搜山图歌，并序》，收于刘修业辑校《吴承恩诗文集》，上海，1958，第16—17页)。据韩女士言，上揭藏本和吴诗所述并不太相符。可以顺带一提的是吴诗中的二郎和《西游记》中的二郎神似乎并不是同一人。吴诗中称二郎为"清源公"，《西游记》中或称显圣二郎真君，或称二郎显圣真君，或称昭惠英灵圣，或昭惠显灵王，或昭惠二郎坤，但始终不称清源真君。而且，二郎擒大

圣之后问天王等上界回旨，命康、张、姚、李四太尉帅众搜山，"搜净之后，仍回灌口。待我请了赏，讨了功，回来同乐"。（见《西游记》1954年排印本，第六回，第61—67页。）这和吴诗所述大不相同。除吴诗外，陆游（1125－1210）的《神君歌》的内容似乎也与《搜山图》的主题相同，或许陆游见过当时的《搜山图》。陆诗题《谒英显庙作》（见《剑南诗稿》卷五，收于《陆游集》，1976年排印本，第132—133页）。英显不知是否指二郎。据《元史》文宗至顺元年（1330）加封"秦蜀郡太守李冰为圣德广裕英惠王，其子二郎神为英烈昭惠灵显仁佑王"（中华排印本，卷34，第750页）英显或有可能是"英烈灵显"的缩称。（元朝的封号不见得元朝才有，所谓加封往往是在已存在的一长串封号中再补一称呼。例如李冰之号为英惠王是宋朝已有的，虽然宋史和其他史籍不载。陆游有另一首诗，题：《离堆伏龙祠观孙太古画英惠王像》，可为证。此诗见《剑南诗稿》卷六，收于《陆游集》第160页）。

5）持不同意见的有李思纯和桑秀云等。李首先提出二郎神非李冰之子而是氐族的牧神或猪神的说法。桑秀云以为二郎神源自羌族的信仰。但他们都以晚出的资料做为推测的依据。参见刘德馨的"商榷"及吉田隆英文，第57—58页。苏雪林以为二郎神为死神，立论新颖，但证据似乎不足。有关李冰传说的演变，见容肇祖，第237—240页；黄芝岗《蜀守李冰和石犀》，收于上引书，第14—27页；桑秀云，第660—665页。关于李冰的水利贡献，见 Joseph Needhan et al.，Science and Civilization in China，IV，3（Camdridge 1971），288－96；苏同炳《我国历史上最伟大的水利家李冰》，收于上引书，第1—20页。Needham（P. 238）以为李二郎继李冰完成灌县的水利建设。显然他把传说当成史实。

〔6〕《粤雅堂丛书》，1860年左，卷151，页7a。

〔7〕详见张国淦《中国古方志考》（上海，1962），第659—660页。

〔8〕见《南史》（中华标点本），卷55，《李膺本传》，第1370页。传中并提及李膺"著《益州记》三卷行于世"（同上）。《益州记》及记亦见引于郦道元（逝于527）《水经注》见《四部备要本》，卷33，页3a；参见郑德坤《水经注引书考》，台北，1974，第106页）及《太平御览》等书（详见张国淦，第659—660页）。

〔9〕《太平广记》，卷 291，《李冰》条引卢求（九世纪中叶）《成都记》（见《广记》，1961 年排印本，第 2316 页）；同书卷 313，第 2477 页，《李冰祠》条引杜光庭（842—926）《录异记》。二处都没提及李冰有子。《李冰祠》条所记黄休复（逝于 1006）于《茅亭客话》中加以扩大（见《琳琅秘室丛书本》卷一，页 3b—4b）。另何光远（十世纪中叶）《鉴戒录》提及灌口李冰相公庙有"土塑三女，俨然而艳"，但亦不及李冰之子（见学津讨原本，卷 10，页 7b）。有关李冰之祠在唐朝或更早时的兴建，见桑秀云，第 664—656 页；参见吉田隆英，第 46—47 页。陈果香，第 10 页，以作《治水记》的李膺为"唐人"，不知何据。

〔10〕"镇安节度使同中书门下平章事赠中书令谥文简程公墓志铭"，收于《欧阳文忠公文集》（四部丛刊本），卷三十，页 11a；同样的记述又见于二年后朝廷进赠程琳为太师中书令而欧阳修为他写的《神道碑铭并序》，收于上书，卷 21，页 12a。这两条资料首先为吉田隆英，第 61 页，注㉖所征引。

〔11〕参见吉田隆英，第 48 页。

〔12〕引于曹学佺（1574—1646）《蜀中名胜记》（粤雅堂丛书本），卷六，页 2b。《古今集记》全名为《成都古今集记》，成于 1074 年，今已佚。关于此书的考证，见张国淦，第 665—668 页。有关三石人较早的记载见常璩（四世纪中叶）《华阳国志》（四部备要本），卷三，页 4a；《益州记》（《水经注》卷三三，页 3a 引），但二书都只言李冰而不及其子。1974 年 3 月都江堰出土李冰石像，有题记云：故蜀郡李府君讳冰建宁元年（168）闰月戊申朔廿五日都水掾尹龙长陈壹造三神石人以水万世焉。则治水官员造石人之习由来已久。详见《文物》，1974 年第七期中所收有关的三篇论文。石人用以测水但亦有厌水的功用。参见黄芝岗，第 24—25 页；吉田隆英，第 46 页及上引《文物》中王文才文。

〔13〕据宋天禧四年（1020）所立的《河中府万全县新建后土庙记》碑碑阴所记，此后土庙有大殿、真武殿、二郎殿……等（见丁明夷《山西中南部的宋元舞台》，《文物》，1972 年，第 4 期，第 48 页）。如此二郎殿所奉之神是李冰之子，则二郎神传说的起源至少可推前至十世纪末。但目前因缺乏更确切的证据，只好存疑。不过可以一提的是在二郎神的杂剧中，二

郎是真武的属下。详下文；参见严敦易《元剧斟疑》(北京，1950)，第42—43页。有关二郎神承继唐李冰神而兴起于宋的讨论，见黄芝岗，第34—37页。

〔14〕《蜀檮杌》(学海类编本)，卷上，页13a。另二条分见卷下，页4b及9b。

〔15〕《舆地纪胜》卷一五一，将"崇德庙李冰祠"与"崇德庙灌口神"分别为两种"古迹"(页8b)，或可支持此说。但一般仍以此处的灌口神指李冰。例见桑秀云，第666页。

〔16〕见知不足斋丛书本，卷五，页9b。下文只提李冰……"有功于蜀。人至今德之，祠祭甚盛：江乡人今亦祠祭之，号曰灌口二郎"(页9b—10a)。从文字上看来，灌口二郎显然指李冰。可注意的是崇德庙乃祠李太守父子之事，曾敏行是闻之于方外士。可能他自己也不清楚江乡人所祠祭的灌口二郎到底是李冰而是其子。参见黄芝岗，第30页。

〔17〕见知不足斋丛书本，卷上，页2b。下文(页3a)提及伏龙观"有孙太古画李氏父子像"。但陆游却说看到的是"孙太古画英惠王像"(见前注四)。范成大于1174—77年间知成都府。他在《离堆行》和《崇德庙》二诗中却只言李冰而不及二郎(见《范石湖集》1962年排印本，诗集，卷十八，第247—248页)。可能二郎的传说在当时上层社会中还不普遍流传。

〔18〕《东京梦华录》(《东京梦华录外四种》本，上海，1957)，卷八，第47页。庆典繁盛的状况可见于下引的叙述：二十三日御前献送后苑作与书艺局等处制造戏玩，如毬杖、弹弓、弋射之具，鞍辔、衔勒、樊笼之类，悉皆精巧，作乐迎引正庙，于殿前露台上设乐棚，教坊钧容直作乐，更互杂剧舞旋。太官局供食，连夜二十四盏，各有节次。至二十四日，夜五更争烧头炉香，有在庙止宿，夜半起以争先者。天晓，诸司及诸行百姓献送甚多。其社火呈于露台之上，所献之物，动以万数。自早呈拽百戏，如上竿、趯弄、踏索、相扑、筋板、小唱、斗鸡、说诨话、杂扮、商谜、合笙、乔筋骨、乔相扑、浪子、杂剧、叫果子、学像生、倬刀、装鬼、砑鼓、牌棒、道术之类，色色有之。至暮呈拽不尽。殿前两幡竿，高数十丈，左则京城所，右则修内司，搭材分占上竿呈艺解。或竿尖立横木列于其上，装神鬼，吐烟火，甚危险骇人。至夕而罢。"(第47—48页)

〔19〕《夷坚志》(1981年排印本)，《丙志》，卷九，第439页。《宣和遗事》亦记此

事，文略异，主要不同是政和 7 年改为宣和 7 年(1125)："12 月，天神降坤宁殿，修神保观。神保观者，乃二郎神也，都人素畏之，自春及夏，倾城男女，皆负土以献神，谓之'献土'。又有村落人妆作鬼使，巡门催'纳土'者，人物络绎于道。徽宗乘舆往观之。蔡京奏道：'"献土"、"纳土"，皆非好话头。'数日，降圣旨禁绝。"(1954 年排印本，元集，第 24—25 页)《夷坚志·丙志》卷八，《江氏白鹅》条言江氏于宣和间(1119—1125)随其子"入汴数十里，过灵惠二郎祠……"(第 436 页)。这是神保观外在北宋的另一二郎庙。

〔20〕《文献通考》(钦定三通本)，卷九十，页 9b。

〔21〕《宋史》(中华标点本)，卷一〇五，第 2561 页。另容肇祖，第 242 页，刘保縣，第 130 页都引姚福均《铸鼎馀闻》所引宋周虎《庙记》，言二郎神于"开禧二年(1206)封护国圣烈昭惠灵显神佑王"。

〔22〕例如《夷坚志·丁志》(序于 1196)《永康太守》条就举 1195 年时永康军守杨光不信灌口神而遭神怒谴的例子(见卷六，第 1017—1018 页)。

〔23〕见吴藕汀编《词名索引》(北京，1958)第 4 页。

〔24〕见任半塘《教坊记笺订》(北京，1962)第 83 页。《教坊记》，崔令钦作，约成书于八世纪中叶或稍后。有关"二郎神"曲名在唐以后的流变，见《笺订》第 213 页；参见容肇祖，第 85—86 页；钱南扬《曲牌上的二郎神》，《民俗周刊》.86—89 期(神的专号)，1929，十二月，第 136—137 页。曲名和神名同似乎是巧合。尚无确切的证据可指出两者间的关系。

〔25〕分见唐圭璋编《全宋词》(北京，1965)第一册，第 29 页；第二册，第 814 页；同册，第 1125 页。其他调寄"二郎神"的作品，例见《全宋词》第二册第 1350—1351 页；第三册第 1692—2068 页；第四册第 2610—2611，2733，2743，2753，2781—2782，2980 页。这些作品的内容都不及李冰父子。

〔26〕《全宋词》第二册第 1182 页。

〔27〕《朱子语类》(正中书局 1970 年影 1473 年复刊 1270 年导江黎靖德刊本)，卷三，页 18b。朱熹逝于 1200 年。此条为叶贺孙所闻录，时在 1191 年后。陈淳在 1190—1199 年间亦尝闻同一说。

〔28〕《宋史》卷三六一，《张浚本传》第 11300—11311 页。

〔29〕例见桑秀云，第666页；参见占旧隆英，第15—19页；及前注⑩。

〔30〕《语类》注意到二郎和另一"灵显"的梓潼神"似乎割据了两川"（卷三，页19a）。另一以灵验著称而与此二神鼎足的是射洪神（见陆游《老学庵笔记》1979年排印本，卷二，页18）。晁公武《郡斋读书志》（序于1151年）录"蜀三神祠碑碑文五卷"，注"右皇朝井度编"。任四川漕口，衰梓潼、灌口、射洪三神祠碑文校记成此书云"（见王先谦1884年校刊本，卷八，页12a）。由此可见这三种在十二世纪前叶受到四川地方人士的重视。依晁公武所排的次序，当时似乎梓潼神的地位还在灌口神之上。井度编的碑文五卷亦见录于庄思恒等修、郑瑗山纂的《增修灌县志》（1886年刊本），卷十三《艺文志·经籍》，页5a。或许此书清末尚在，现已不传。据曹寅（1658—1712）《重修二郎神庙碑》，"景定二年（1261），制使姚希得移蜀中三大神祠于金陵清溪之阳，旁起洞神宫，以为禳燎之所"（栎亭集，上海，1978影康熙刻本，《文钞》，页6ab）。但后来梓潼变为文昌帝君还到处响烟火，射洪陆使君在四川之外就少为人知。《重修二郎神庙碑》文承俞大维先生检示，谨此致谢。

〔31〕《咸淳临安志》（四库全书本），卷七三，页11a—11b。吴自牧《梦粱录》（序于1074，但书成于1280年后），卷十四，《东都随朝祠》条记道："二郎神，即清源真君，在官巷，绍兴建祠。《旧志》：'东京有祠，随朝立之'"（见《东京梦华录外四种》本，第252页）。

〔32〕分见《梦粱录》卷十五第259页及卷十四第251页。

〔33〕《景定建康志》（四库全书本），卷五，页7a"建康府城之图"。二郎庙位于东门军营之侧。此庙当非姚希得于景定二年所移来的三大神祠之一（见前注⑩）。则南宋时在南京一地至少有两座二郎神庙。参见下文《重建清源庙碑铭并序》的讨论。

〔34〕一般认为是南宋刊，但也有可能是元刊的《新编五代史平话》中《汉史平话》卷上提及"六个秀才"在汾州（今山西省汾阳县）的《灌口二郎庙下赌博》（见1954年排印本，第163页）。或许汾州在宋元之际有座二郎庙。冯梦龙编《醒世恒言》（刊于1627年）卷十三《勘皮鞋单证二郎神》中亦提及一二郎神庙（见顾学颉校注本，北京，1956，页245）。此故事以宣和年间的开封为背景，故事题材可能源于宋元之际，但我们目前所看到的

本子有后人改编的痕迹，而且据 Patrick Hanan 考证当成于 1318 年后（见 The Chinese Short Story（Haruard University Press，1973），165—166，参见（P. 66—61；P. 172，n. 11）。从明清以来，二郎庙几乎遍布全国各地。见毛一波（1967），第 31—34 页；毛一波（1968），第 50—51 页。

〔35〕关于此神的介绍，见赵翼《陔余丛考》（1790），1957 年排印本，卷三五，第 762—764 页，祠山和二郎神彼此似乎关系密切。详下文。

〔36〕《武林旧事》（《东京梦华录外四种》本），卷十，第 509—511 页。

〔37〕《南村辍耕录》（1959 年排印本）卷二五，第 308—310 页。胡忌《宋金杂剧考》（上海，1957）第 190—191 页中将有关二郎的院本和杂剧对照排列。

〔38〕《七国春秋平话》（1955 年排印本），卷下，第 57 页。参见 Dudbridge，P. 147. 这两个比喻典出何处不详。在金陵世德堂 1592 年刊百回本《西游记》中，大力鬼王和二郎同时出现在第六回；大力鬼王是奉玉帝旨意前去调二郎赴花果山擒大圣的天使；后来二郎擒得大圣后，大力鬼王与天丁等众奉旨押其至斩妖台，要"碎剁其尸"（见 1954 年排印本，第 61 及 67 页）。另外二郎在第七回（第 69 页）有次被称为"二郎显圣"。"贤"，"显"之音只有上去之差。或许《七国春秋平话》的这两个比喻典出一早期的西游记故事。不过，百回本《西游记》中的二郎神并非李冰之子，而是玉帝外甥，姓杨（第六回，第 63 页）。

〔39〕此三剧为《二郎神锁齐天大圣》，《二郎神醉射锁魔镜》（此剧有明刻本、明抄本二种，第四折二本互异），《灌口二郎斩健蛟》，俱收于脉望馆钞校本《古今杂剧》，重印于上海涵芬楼 1941 年出版的孤本《元明杂剧》（《锁魔镜》一剧依刻本重印而将抄本之第四折改为第五折）。

〔40〕见《龙城录》，宋本《百川学海》，卷下，页 5b—6a《赵昱斩蛟》条。关于《龙城录》作者问题的讨论，见余嘉锡《四库提要辨证》（北京，1958），第 1164—1165 页。

〔41〕见冯沅君；特别见 Dudbridge，pp. 129—134；严敦易《元剧斟疑》《锁魔镜》一节（第 36—48 页）。

〔42〕当然至迟从十二世纪中叶起，二郎神的传说就开始分化。但赵昱似乎在宋朝时还没有被称为二郎神。目前不能完全确定官本杂剧，院本和平话中的二郎是否指李二郎，但其他地方所言的二郎神大致可认定是讲李

冰之子。

〔43〕两诗俱见《高菊硐先生诗全稿》(收于清范希仁编《宋人小集》二百三十六卷本，清古盐也趣轩钞本)，卷四。

〔44〕《燕青博鱼》，收于《元曲选》(四部备要本)，第二折，页5b。

〔45〕见《万历野获编》(1957年排印本)，"补遗"，卷四，第920页。《野获编》初编成于1606，续编成于1619。补遗为德符五世孙振宁1653年所辑。由赌博之神转为蹴鞠之神，就广义而言，是没有什么大变化。因博鱼和蹴鞠本质上都是一种竞赛。

〔46〕李恒时任将仕佐郎宁国路南陵县主簿。参见《元史》卷190，第4341页。

〔47〕碑文收于严观(1804)《江宁金石志》，1910年江苏编辑局重刊本，卷七，页12a--13a。据严观言，此碑分书在江宁雨花冈三茅行宫内。

〔48〕此庙当义不同于前注〔33〕所提位于专门军营之侧的"二郎庙"。碑文中言道："金陵自宋季既并祠于三神"，可证前注〔30〕所引曹寅"重修二郎神庙碑"之言。

〔49〕《江宁金石志》卷七，页13b—14a。严观引王恽《秋涧集》解释元朝币制：二十文为一钱，二百文为一贯，一贯又相当于五两，而十贯才等于一绽。

〔50〕《元曲家考略》(上海，1953)，第78—79页。

〔51〕李子中见傅惜华《元代杂剧全目》(北京，1957)，第153页；白朴见第3页；纪君祥见第114页。

〔52〕梨园子弟出资兴建或重修师爷庙殿的例子很多。参见《翼宿神祠碑记》，《重修老郎庙捐资碑记》，《募建苏州祖师庙捐款碑》，收于《江苏省明清以来碑刻资料选集》(北京，1959)，第280—295页，304—306；325—326页；及《梨园重修喜神殿碑》，收于李华《明清以来北京工商碑刻选编》(北京，1980)，第105—106页。

〔53〕收于徐朔方笺校《汤显祖集》(北京，1962)，诗文集，卷34，第1127—1128页。据徐朔方《笺》，此记作于1598年后，1606年前(见上书，第1128—1129页)。

〔54〕谭纶逝于1577年，关于他的生平，见《明史》卷二二二第5833—5836页。参见徐朔方《笺》第1129页；流沙《海盐腔流入江西始末》，《戏曲研究》第五辑(1982)，第196—197页。

〔55〕田将军指冲天风火院田太尉昭烈侯，窦将军大约指风火院中窦、郭、贺三太尉中的窦太尉。见《绘图三教源流搜神大全》，1909年叶德辉刊本，卷5，页19b—20a。田太尉在闽粤俗称田都元帅，现仍为伶人所祭祀。关于他的神话，见 K. M. Schipper，"The Diuine Jester"《中央研究院民族学研究所集刊》，第廿一期，第81—94页；参见龙彼得著，王秋桂、苏友贞译《中国戏剧源于宗教祀典考》，《中外文学》，卷七，十二期（1979，5月），第178—181页。不妨一提的是"田将军"封为昭烈侯，而二郎神在元朝的封号是英"烈""昭"惠灵显仁祐王。

〔56〕见钱南扬《戏文概论》（上海，1981），第23—24页；第49—51页。

〔57〕《比目鱼》，1661年刊本，卷上，页16b。李渔也有可能是看了汤显祖的"记"而有此说，因为汤"记"中也提到"诸生诵法孔子，所在有祠；佛老氏弟子各有其祠。清源师号为得道，弟子盈天下，不减二氏，而无祠者"。同样把二郎神和儒、释、道的祖师相提并论。但昆山腔发展自海盐腔（见钱南扬前引书，第51—54页），奉同一戏神也是很自然的事。

〔58〕见《后汉书》（中华标点本）志第五，礼仪中，第3127—3128页。Derk Bodde，Festivals in Classical China（Princeton University Press，1975）第四章（第75—138页）中对大傩有详细的讨论。

〔59〕孙景琛《大傩图名实辨》，《文物》，1982年，第三期，第70页，引上两条记载，认为"从人物的搭配看，这只队伍（指《梦粱录》所记）除驱傩外，可能还兼有戏剧性的内容表演。在汉朝的大傩仪式中也有歌舞，就歌词看来，也具有粗微的戏剧表演形式（见前引《后汉书》，第3128页。）但两者到底和后世的目莲戏等平安戏不同，虽然三者的用意都在于逐祟。参见龙彼得，前引文，第173—176页。

〔60〕他主要是傀儡戏的戏神。见龙彼得，第179页；Schipper 前引文。

〔61〕有关《搜神大全》所载田元帅的事迹，Schipper 在其文中有详细的讨论。他从道教文献及仪式中找出相关的资料以补充及说明《搜神大全》的记载。参见龙彼得，第179—181页。

〔62〕汤显祖"记"中的另一段话："然则此道也，孝子以事其亲，敬长而娱死；仁人以此奉其尊，享帝而事鬼……。"可支持此说。

〔63〕参见前文中有关李恒《重建清源庙碑铭并序》的讨论。

〔64〕有关醮的文献很多，李献璋、刘枝万，Schipper 等都曾基于长年的田野调查从事研究。不过龙彼得，第 173—176 页中所言，对于本文来说最有启发性。

〔65〕最相近的恐怕是南宋时和二郎神共同为酒行所祭祀的祠山神的生辰庆典。见《梦粱录》卷一，第 144 页；《武林旧事》，卷三，第 377—378 页。

〔66〕有关平安戏，见龙彼得，第 173—176 页。

〔67〕不过在第 22 页的讨论中，金维诺认为由于时代和社会的多种原因，在元朝的《二郎搜山图》中，"昔日斩蛟为民除害的神将，不过受了玉皇的指令（具体说是驱邪院主的命令），不分青红皂白地对统治者认为是妖魔的山林禽兽进行搜捕屠杀，于是绘画由民间神话传说转向模拟封建社会中的大搜捕活动，所描绘的'鬼怪山精遍地亡'不过是现实生活中一个悲剧片断的缩影"。这种解释未免过于主观而显得牵强。而且金维诺显然忽视了戏剧表演和搜山图所具的象征意义。详见下文。

〔68〕参见龙彼得，第 173 页。

〔69〕参见龙彼得，第 168—171 页。

〔70〕三剧所引页码皆依孤本元明杂剧本（见前注〔39〕）。

〔71〕吴承恩《二郎搜山图歌并序》（见前文注〔4〕），第 16—17 页。猴、狐，《锁魔镜》中提及（见第二折，页 4b），健蛟或可视为毒龙，水怪见于《斩健蛟》，元丁三剧中俱见。

〔72〕此图拓片收于曾昭燏等编《沂南古画像石墓发掘报告》（上海，1956），图版页 29（拓片第八幅），在"报告"中此图并没有标为"大傩图"。孙作云于评论《报告》时始断定该图为"大傩图"（见《考古通讯》，1957 年，第六期，第 77—78 页，特别见第 81—84 页）。曾昭燏在《关于沂南画像石墓中画像的题材和意义》（《考古》，1959 年，第五期，第 245—249 页；特别见第 247—248 页）中大致同意该图为"大傩图"的看法。参见前注〔59〕所引孙景琛《大傩图名实辨》第 71—72 页。

〔73〕《锁魔镜》中的二郎神根本自称"我是那五十四州都土地，三千里外总城隍（第一折，页 1a）。

〔74〕除了杨无咎的词外，我们也可注意到在《勘皮鞋单证二郎神》（见前文注〔35〕）中，二郎神是韩夫人重病时所祷求保佑平安的二神之一（见第 244

页)。另一神是北极佑圣真君,在南宋的杭州颇受崇敬(见《梦梁录》卷二第146)。据《三教源流搜神大全》(卷一,页24a),佑圣真君乃是司命。

〔75〕《询蒭录》(今献汇言本),页1a。《孟昶传》见《新五代史》(中华排印本)卷六四第803—807页。有关花蕊夫人的传说,见朱象贤(17世纪中期)《闻见偶录》(昭代丛书本),庚集,卷二三,页19b--23a。

〔76〕见《孟府郎君考》,收于刘鸿沟《闽南音乐指谱全集》(马尼拉,1953:1963),第2—6页。第1页有执弓持弹的孟府郎君像。

〔77〕见灌圃耐得翁《都城纪胜》(序于1235),《东京梦华录外四种》本,第98页;《西湖老人繁胜录》,同上,第111,113页;《梦梁录》卷十九,第299—230页;《武林旧事》,卷三,第377—378页。

〔78〕《梦梁录》则载:"每遇神诞日,诸行市户,俱有社会,迎献不一"(第299—320页)。

〔79〕见龙彼得,第180页。

〔80〕见《东京梦华录》,卷五第30页(毬杖踢弄应是一种蹴鞠);《都城纪胜》,第98页;《武林旧事》卷三,第377页(社名叫齐云社);卷六,第464页(列著名的伎艺人)。

〔81〕孙天宁纂《灌县志》,1786年刊本,卷五,页55b—56a。参见《皇朝文献通考》(1882年浙江书局本),卷106《群祀考,下》,页4b。

〔82〕收于《吟风阁杂剧》(序于1774年),胡士莹校注本(北京,1963)第107—112页。

〔83〕见《吟风阁杂剧自序》,收于《吟风阁杂剧》。页一。事实上杨潮观在《灌口二郎初显圣》的序中就言道:"惟是神之姓氏,传闻异辞,在正史为李氏子,在虞初家,皆以为杨,岂灌口有两二郎耶?"(第107页)可见李二郎在当时已经"失势"。

〔84〕沈香是宋元以来就有的传说。徐渭《南词叙录》(序于1559),《宋元旧编》中列有《刘锡沈香太子》(见中国古典戏曲论著集成本,北京,1959,第251页);钟嗣成《录鬼簿》(原序于1330),录有张时起《沈香太子劈华山》及李好古《巨灵劈华岳》(分见"戏曲论著集成"本,第112—113及113页)。有关沈香故事的演变,见杜颖陶在《董永沈香合集》(上海,1955)中的《引言》,第6—9页;俞大纲《劈山救母与二郎神》(见前文注

〔2〕)沈香故事的几种本子收于《合集》,第167—344页。胡适在《跋销释真空宝卷》,《国立北平图书馆馆刊》,卷五第三期(1931),第6页中引一部1555年刻的清源妙道显圣真君二郎宝卷的二句:"母子得相逢,坐在宝莲台"。似乎二郎神传说还曾先吸收沈香传说的情节,但后来却反被后者所征服。沈香传说中的二郎神既非李二郎也非赵昱,而是杨潮观所说的小说中的杨二郎(见前注〔83〕,主要来源恐怕是《西游记》(参见前注〔4〕)。不过有些沈香故事的本子(如《沈香救母雌雄剑》,收于《合集》,第295—344页;特别见第326页)以杨二郎之名为戮。杨戬在《封神演义》中亦封为"清源妙道真君",但他是"玉泉山金霞洞玉鼎真人门下","曾炼九转元功……肉身成圣"(见1955年排印本第四十回,第373,375页),显然和《西游记》中所述曾斧劈桃山的玉帝外甥有别。

〔85〕立于乾隆元年(1736)的"梨园公所永名碑记"就以老郎神为祖师爷(见《江苏省明清以来碑刻资料选集》,第279页)。有关老郎神的讨论,见杨掌生《京尘杂录》(初刻于1886年),《笔记小说大观》本,卷四,《梦华琐簿》,页18a—18b;参见雪侬《谁是老郎神》,《剧学月刊》,三卷第九期(1934),第1—5页。亦有以喜神为戏神者,见前注〔52〕所引《梨园重修喜神殿碑》;参见雪侬,第5页;龙彼得,第178页。

〔86〕见仇德哉编《台湾庙神传》(斗六,1979),第373页。

王秋桂,1943年生,台北市人。1965、1969年获台湾大学外文系学士、硕士学位,1978年获英国剑桥大学东方学系博士学位。先后于台湾大学、美国哈佛大学、美国普林斯顿大学任教、任职。现为台湾清华大学文学研究所、历史研究所、社会学人类学研究所教授。民俗学家、俗文学家。神话方面的著述有《二郎神传说补考》(1983)、《中国民间传说论集》(1984)等;他与李丰楙编的《中国民间信仰资料汇编》第一辑(共31册,1989)、与度修明合编的《傩戏傩文化专辑》(1991)收有与神话有关的民间信仰资料。

再论广义神话*

○袁　珂

一

在老一辈学者中，对“神话”一词的解说，是有其严格的古典主义的界限的。鲁迅在《中国小说史略》第二篇《神话与传说》里说：“昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能以上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。神话大抵以一‘神格’为中枢，……迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。传说之所道，或为神性之人，或为古英雄，其奇才异能神勇为凡人所不及，而由于天授，或有天相者。”茅盾的解说大体同于鲁迅而更细致。他在《神话杂论·神话的意义与类别》（见《神话研究》第

* 本文原载《民间文学论坛》1984年第3期，是作者《从狭义的神话到广义的神话》（《社会科学战线》1982年第4期、《民间文学论坛》1983年第2期）的续篇。本书选载时略去了引言部分。

3页)里说：

> 传说(Legend)也常被混称为神话。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)所行的事。原始人对于自然现象如风雷昼暝之类，又惊异，又畏惧，以为冥冥之中必有人(神)为之主宰，于是就造作一段故事(神话)以为解释；所以其 性质颇像宗教记载。但传说则不然。传说内的民族英雄，自然也是编造出来，同神话里的神一样，可是在原始人的眼中，这些英雄是他们的祖宗，或开国帝皇，而不是主宰自然现象的神。所以传说的性质颇像史传。这便是神话与传说的区别。然因二者同是记载超乎人类能力的奇迹的，而又同被原始人认为实有其事的，故通常也把传说并入神话里，混称神话。

在这里我们可以看到：从古典派学者对神话所作的界说中，神话和传说虽然“二者绝非一物”，但是由于通过群众的实践认识，学者们也不得不承认：“传说(Legend)也常被混称为神话”。“被混称”，当然是群众的“混称”，这就是神话领域初步的扩大，也就是神话从狭义走向广义的开始。鲁迅在《神话与传说》篇里所举属于传说的几个例子，如羿射日除害、嫦娥奔月、鲧化黄熊等，如今我们都把它当做是神话，并没有人提出任何异议，可见古典派学者的神话界说，理论上即使能够站得住脚，却也不能不被群众的实践认识所突破。试想中国神话如果只是叙写盘古开天辟地、女娲造人补天，希腊神话只是叙写

丘必特如何与泰坦神族作斗争等"神们的行事"(茅盾语),神话的规模气势即使再宏伟,也未免觉得单调。只有继这类神话之后,出现了英雄史诗的传说,在希腊是特洛亚战争、迦逊航海取金羊毛等,在中国是黄帝和蚩尤之战、羿和嫦娥的故事、鲧和禹治理洪水等,人神同台演出这出瑰丽奇伟的戏剧,管它是否系传说的"混称",在群众的心目中,这才是神话的主流,是兴趣的中心。神话之从狭义走向广义,乃是必然的趋势,不是学者的学术研究所能规范和制约的。

二

在中国,又还有一个独特的现象,就是早在战国初年,仙话便已经局部侵入了神话的范围,与神话合为一体,成为神话有机的组成部分。最明显突出的例子,就是在羿神话中,又加入了嫦娥窃药奔月的神话。嫦娥窃药奔月,一般人以为始见于《淮南子·览冥篇》,其实在大约成书于战国初年而后来佚亡了的《归藏》里,就早已有了这段神话了。六朝梁刘勰《文心雕龙·诸子》说:"《归藏》之经,大明迁怪,乃称羿毙十日,姮娥奔月。"其后《文选·祭颜光禄文》李善注引《归藏》也说:"昔嫦娥以西王母不死药服之,遂奔月为月精。"是其证。茅盾在《神话杂论》里说它"亦不免是汉代方士的谰言,并非是古代的神话",这话只是说对了一半。它确实不是原始时代的神话,而是受了仙话浸染的神话,谓之为"神话"固可,谓之"仙话"似乎也还是名正言顺的;但如果说它便是"方士的谰言"(不管是汉代的或是战国时代的),恐怕也有些说得过头。因为仙话的产生,要没有一点民间传说做凭依,单靠方士的瞎吹,就能取得公众

的承认，那也是很难设想的。但它既已经取得大众的公认，并且已经成为羿神话的有机组成部分了，我们还能够将它排除在羿神话的范围之外么？因而茅盾也不能不始则在《神话杂论》里说："所以姮娥奔月，……虽颇美丽可喜，但是我们只好割爱，不认是真正的神话。"继则在《中国神话研究初探》里说："然而这个'奔月'的神话已成为后代文人所常常引用，我们只好承认了。"从"割爱"到"承认"，这也可见由于神话本身的流传、发展、演变，从狭义到广义，实在是大势所趋，学者也只好在事实而前低头。

仙话浸入神话的范围，不仅仅表现在《归藏》所记的嫦娥奔月，就是在以哀集神话资料丰富著称的《山海经》里，也都不止一处地有所表现。例如《海外南经》有不死民，《大荒南经》有不死国，《海内经》有不死山，《海内西经》昆仑山上有不死树，并且还有诸巫所操用以疗治被贰负杀死的窫窳的不死药；经里还记有这类奇异的生物：白民乘黄，"乘之寿二千岁"（《海外西经》），犬戎文马，"乘之寿千岁"（《海内北经》），都以长寿或不死为言；《西次三经》又还记有黄帝服食玉膏；看得出来，这些都是仙话浸入神话范围、对神话所起的影响。难道能够说都是道家方士的谰言，没有一点民间传说的凭依，可以把它们都排斥在神话的视野以外么？

否，这是不可能也完全无此必要的。试想如果在我国神话的领域内排除了"嫦娥奔月"神话，那绚丽的色彩恐怕至少会要黯淡三分之一，因为此一神话已经成为家喻户晓而其它神话如"夸父追日"、"精卫填海"……等却未必为大众熟知。"约定俗成"，神话的发展趋势和研究神话的途径自然都非得逐渐从狭义走向广义不可。

中国仙话对中国神话是一个冲击，一个突破，它在东汉末年道教成立以前六七百年就已经展示出来了。仙话自然不是有了道士以后才开始有的，只不过道教建立以后，由于道士们的推波助澜，神仙之说才更加昌盛起来。道士们固然编造了不少炼丹采补、服食登仙的仙人故事，是糟粕，但也有小部分可以相信原是属于民间传说，如玄女教黄帝兵法、瑶姬帮助大禹治理洪水等，经过道士的记录，润色加工，才给披上一层仙话外衣的。这类披上仙话外衣的民间传说，究其实质，本应属于神话范围，自然不应该因其外貌的有别便受到歧视。即使是真正的仙话，如果确属比较积极有意义的，如像许逊诛蜃、赵昱斩蛟、八仙过海、张道陵七试赵升等，那也应该作为神话一体看待，因为它们的精神和神话的精神是息息相通的。神话仙话，同属幻想的虚构，如果说仙话都是编造的而神话才是流传自民间的，这种说法恐怕会失之偏颇和武断，是站不住脚的。在大量仙话的产生和发展的过程中，必然不能排斥有一部分仙话仍然是来自民间，并非少数道家方士的瞎编胡诌，这我在其它的文章中已有论及，这里便不多赘。

三

神话产生于原始社会，并不是到了阶级社会它就消亡了。到了阶级社会，它仍然通过群众的口耳相传，在流传，在发展，在演变。并且在阶级社会尤其是在我国长期的封建社会中，又随时产生了许多新的神话，它们虽然给烙上了阶级社会的印记，不同于原始社会的神话，但总归还是神话，这是谁也不能否定的事实。这类神话，非古典派学者狭义的界说所能概括，

我们只好称之为"广义的神话"。"广义"者，自然是相对"狭义"而言，主要的意思有如下两端。一是经历的时间长，从原始社会贯串到整个阶级社会，直到不久以前，还有新的神话产生。二是涉及的方面广，从天文、地理、历史、医药、民俗、宗教、动物学、植物学、地质学、海洋学、气象学、文学、艺术……里，都可见到有神话的踪影。

有的学者见到后世也有神话这个无可否认的事实，无法解释，只得用"拟神话"一词来做概括，认为后世产生的神话，都是文人模拟上古神话的虚构。我认为这种说法是不确切的。后世产生的神话，大概有两种。一种是无主名的，如像"白蛇传"、"沈香救母"、"白螺天女"、"望娘滩"等，从内容到形式，都和古代的神话无大差别。它们确实是产生自民间，是通过人民大众世世代代的口耳相传，逐渐丰富、完成起来的——能说是哪一个文人的虚拟吗？另一种是有主名的，如像李公佐作《李汤》，写了水怪无支祈；李朝威作《柳毅》，写了洞庭龙女；吴承恩作《西游记》，写了大闹天宫的孙悟空；蒲松龄作《聊斋志异》，写了种种狐鬼变人的故事……这些略近于所谓的"拟神话"。但是对于它们也要有所辨析：它们也不全然是模拟、虚构，而是也有所承传、有所本自的。例如无支祈的形象，就是本于古神话中的夔和山獠；刺史李汤以人牛曳出龟山下的大铁锁面得无支祈，也是以从六朝到初唐时期普遍流传于民间的关于金牛的神话做蓝本的。又如洞庭龙女，在李朝威的小说《柳毅》之前，唐初梁载元撰的《梁四公记》已有龙女的记叙，其后岑参作《龙女祠》诗，并写有蜀人祀龙女的情景：知亦本于受佛经影响的民间传说。至于整个《柳毅》故事的梗概，则六朝宋刘敬叔《异苑》卷五所记的观亭江神早已粗具规模了：这也是

民间传说。至于吴承恩的《西游记》，更是众所周知的演化小说。我们固然非常尊重作者写出此一小说艺术构思及人物描写的独创性，但也无可否认此书是由于前代许多民间传说及文学作家（主要是戏剧作家）对于这些传说的艺术加工积累而来。书中主要人物孙悟空形象的创造，还接受了古神话中羿和无支祈、印度神话中的神猴哈奴曼的影响才完成的。再说《聊斋志异》里的狐鬼变人等等故事吧，作者的创作成分自然首先要予以肯定，但是，谁又能否认其中吸收了不少民间传说的养料呢？像有的书上说，作者携"烟茗置身畔，见行道者过，必强执与语，搜奇说异，随人所知，渴则饮以茗，或奉以烟，必令畅谈乃已"（《三借庐笔谈》卷十），虽然不尽可信，但还是说明了作者所述是有民间传说做凭依的。根据以上分析，足见"拟神话"的用语是不能概括后世产生的所有的神话的，何如用"广义神话"一词予以概括，较为恰当呢。

广义神话，其实就是神话，它不过是扩大了神话的范围，延长了神话的时间；它只是包括了狭义神话，却没有否定狭义神话。狭义的神话，仍然可以作为学者们研究的核心。但是，过去一般多从文学艺术的角度去研究神话，这是不够的，还须要从神话本身具有的多学科性去研究神话，这就必须扩大神话的范围；过去研究神话，多把神话限制在"上古"，"古代"这样一个比较狭小的时间圈子里，这也是不够的，还须从这个圈子里跳出来，看到后世也有神话，直到今天，还未断绝。总之一句话，就是今后我们研究神话，要将"神话"这个概念尽量放大些，把神话研究的视野尽量放开阔些。

四

“神话主要是在原始社会(野蛮时期低级阶段以后)生产力和智力水平条件下,原始先民用一种不自觉的艺术方式折光地陈述历史,反映现实,寄托理想,进行认识和掌握世界的思维活动的特殊产物。它不是有意识地创作的审美作品,而是一种不可重复的、心理学意义上的精神创造或人类学意义上的文化记录。……(它)是以特定的社会条件下原始人类特有的思维方式——神话思维为其心理背景的。”以上所引,是云南大学中文系李子贤、郑启耀两同志合写的《神话思维试论》一文的开头数语,这一段话确实是大略道出了原始神话的本质。

如今我们都习惯地把“神话”一词的含义列入在审美的文学艺术的范畴,不错,它有属于审美的文学艺术范畴这方面的东西,或者说,是主要的东西,但在原始人类的思想观念中,它所包含的内容却比这个范畴要阔大得多。据上文所述,神话乃是以神话思维为心理背景的特殊产物,而神话思维又是什么呢?我以为神话思维就是原始思维,是原始人类在以“两手教导头脑、随后聪明一些的头脑教导两手、以及聪明一些的两手再度有力地促进头脑的发展”(恩格斯语)、从物我难分的混沌状态中开始醒觉起来、用神话的眼光探索世界奥秘的那种不合逻辑而又自成逻辑的思维。它近于小孩子和目前还处于童稚文化状态的种族、人群乃至个别文明人的思维。用这种眼光去探索世界的奥秘,自然便会使所见所闻所思的一切,都带上了神话的色彩。由此而传述的种种文化历史知识,便叫做“神

话”。神话在其产生和最初发展阶段具有多学科的性质，便是这个缘故。

属于文学艺术范畴的神话最初是和宗教相联系发展而来。原始宗教早于原始神话，在马克思、恩格斯的经典著作中已经可以见到明确的指示了。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中论到“还处在野蛮的低级阶段”（产生神话阶段）的北美洲各个印第安人的特征时说：“他们给自己的宗教形象——所有各种精灵——赋予人的样子。”这种对于宗教神的初步拟人化，传述他们的行事，再经过长时期中不自觉的艺术加工，就成为后来属于人们审美的文学艺术范畴的神话的主流。至于神话和宗教的差别，可以不必在这里细讲。除此之外，与神话相联系的还有许多旁支。

其中最大的一个旁支，便是历史。当我们考察研究各个国家和民族的历史的时候，将会发现一个很有兴趣而令人深思的现象，就是几乎无例外地都以神话为其历史编年的最初几页。这说明在原始人类（不管是住在地球上的任何地区）的思想观念中，神话就是他们的历史。拿我国汉民族来说，盘古开天辟地，女娲造人补天，简狄吞燕子蛋生契，姜嫄踩大人足迹生后稷，……不管今天我们看来是如何荒诞无稽，把它们列在神话的范围，但是在我们的老祖宗看来，这些都是历史，是毫无可疑、顺理成章的事实。其它国家民族幼年时期的情况，想必大都也是如此。

原始人类又用他们的特殊眼光来观察周围世界，于是看到了三首国（部族）人的三个脑袋呀，奇肱国人的一只胳膊呀，三身国人的三个身子呀，长臂国和长股国人的长手臂和长脚呀……总之，一切凡属《山海经》里所叙述的远国异人的各种

奇异景况，他们似乎都亲眼见到了，其实当然多半都是属于道听途说，以讹传讹。他们又相信昆仑山是天帝的下都，是“百神之所在”，从那里一个阶梯又一个阶梯攀登上去，就可以直达天庭（《淮南子·地形篇》）。又相信天山有神鸟，“混沌无面目，是识歌舞”（《山海经·西次三经》）。又相信都广之野是一个人间乐园，那里盛产五谷，米粒白滑像脂膏，有“鸾鸟自歌，凤鸟自舞，灵寿实华”种种美妙的景象，是天和地的中心（《海内经》），等等。他们就以这些神话传说来增加他们的地理知识，自然也在无意识中使地理环境布满了想像和幻奇的色彩。

《山海经》又记述了不少关于药物学的知识，有些固然是从实践中经验的积累得来，但也有相当一部分是属于神话传说范围的。例如《北次二经》记叙的一种四只翅膀、一只眼睛、还加上一条狗尾巴的名叫“嚣”的鸟，据说若是吃了它便可以治肚子痛；又如《北山经》记叙的一种形状像鲤鱼却长着一对鸡足的“鳛鱼”，据说吃了它有消散肿瘤的功能；又如《南山经》记叙的一种形状像羊、有九条尾巴、四只眼睛、眼睛生在背上的名叫“狪池”的兽，据说把它的皮剖下来佩带在身上，可以使人胆子大，不害怕，等等。这些奇异的药物多不胜举，可以开出一篇长长的药单。这当然是神话，可是在原始人看来，这也是他们药物学知识的一部分，和他们所得到的正确医药知识并无区别（《山海经》里也有这方面的记叙）。

原始神话还涉及到了天文学。他们相信天有十日，十日是帝俊的妻子常羲所生（《大荒南经》）。它们都住在东方汤谷的扶桑树上，“九日居下枝，一日居上枝”（《海外东经》），“一日方至，一日方出，皆载于乌”（《大荒东经》）：让乌鸦驮着它们轮流出去值班巡回。后来“十日并出”，尧命羿“上射十日”，而去其

九(《淮南子·本经篇》及高诱注),才成了今天我们所见的一日独照的状态。参星和商星东出西没彼此不相见,据说乃是高辛氏让他的两个"日寻干戈"、名叫阏伯和实沈的儿子所变(《左传·昭公元年》)。如此等等,还有一些,不再多举。还有涉及到气象学的、地质学的、海洋学的,……限于篇幅,亦不缕述。我们看来是神话,在原始人看来竟是这些学科的本身。他们对于属于这些学科的大自然变异现象的神话性质的解释,都是深信不疑的。

由此看来,原始神话之具有多学科的性质,是以原始人类的特有的神话思维方式为其主要条件的。我们不单要从审美的文学艺术的角度去研究神话,还得从原始神话本身具有的多学科性去研究神话。单就这一点来说,今后研究神话的途径,须从过去古典派学者狭义解释的圈子里走出来,还它的本来面目,对它作广义的解释,这也是必然的趋势。

五

由于经济基础和文化发展的不平衡,神话不会像过去古典派学者所说的那样,过早地就"销歇"或"歇灭"。在今天我们所住的地球这颗星球上,无疑还存在有大量的神话。其它各个国家、各个民族的情况我不十分清楚,只是略谈一谈我国自身的情况。我在1964年写过一篇短文《漫谈民间流传的古代神话》,发表在同年第三期的《民间文学》上。在那篇文章里,就曾具体地谈到:古代神话在现代民间尚有流传,并举出在四川省中江县搜集到的十多篇民间流传的古代神话作为例子。其中《伏羲兄妹制人烟》等经过整理的三篇,就发表在同期的《民间

文学》上。中江小县，一隅之地，尚且发掘出了如许的神话宝藏，推想全国各省市区县，当有多少古代神话还在现代民间流传？现代流传的古代神话虽有变易，或变得更好，或增加了些封建社会的糟粕，不管怎样，并没有"销歇"或"歇灭"却是可以肯定的。不久以前张振犁等同志在河南搜集到了《愚公盘山》、《后羿射日》、《夸父山和桃林塞》、《启母石》等十多篇古代神话故事，都整理收录在《河南民间故事》(增订本)这本书里；钟敬文先生在《民族志在古典神话研究上的作用》一文中，也举出了在藏民族中今天流传的《女娲娘娘补天》神话作为例证；这些都说明古代神话仍然保存在现代人民的口头。

至于说除了古代神话，后世是否还有新的神话产生的问题，我在本文的前面和前篇文章中已经作了比较充分的阐述，这里就不再重复。只是在前篇文章中，曾经提到马克思在《政治经济学批判·导言》中关于"神话消失"的那段名言，应该作何理解的问题，似乎还没有解说得十分清楚，还该略作解释。为了弄清问题，无妨把那段话再抄一遍在下面——

> ……成为希腊人的幻想的基础，从而成为希腊"神话"的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点，能够同自动纺机、铁道、机车和电报并存吗？在罗伯茨公司面前，武尔坎又在哪里？在避雷针面前，丘必特又在哪里？在动产信用公司面前，海尔梅斯又在哪里？任何神话都是用想像和借助想像以征服自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力的实际上被支配，神话也就消失了。"(《马克思恩格斯选集》第二卷第113页)

我体会这一段话的意思是说，作为希腊人科学假想的希腊神话，其目的在于征服自然力；而随着科学的创造发明在欧洲陆续实现，部分自然力已被支配，所以一些被欧洲人崇信的希腊神话就消失了。马克思在这里所说的"消失"，是指随着科学的创造发明自然力被支配的那部分希腊神话，并看不出来是指全部希腊神话。也许我的理解是错的。退一万步说，即使马克思所说的"消失"确实指的是全部希腊神话，但他也并没有说非洲的神话、南北美洲的神话、澳洲的神话、印度的神话、中国的神话……一句话，世界上所有的神话在他那个时代都消失了。由于生产力发展的不平衡和社会经济基础的差异，各民族的神话不可能同时一齐全部消失，马克思是绝不会做出这样荒谬的结论来的。所以，如果要笼而统之地谈论神话的下限问题，实在是很困难的。从神话和宗教关系密切的角度论，我倒很赞同杨堃先生的意见。杨堃先生认为，只要还有宗教存在，神话就不会消亡（见《民间文艺学文丛·关于神话学与民族学的几个问题》）。现在世界上似乎还没有哪一个国家，哪一个民族，是没有宗教存在的，因此，神话实际上也就并未消亡。而且不久之前我们在 1980 年第 8 期的《民间文学》上还看见黄鹤逸搜集整理的《八仙星》，又看见叶蔚林在《红军泉》里记叙的"姐妹鸟"，在当代的民间传说中，连共产党人和革命烈士也都化作了星，变作了鸟，你说今天神话还会是处于"消失"或"消亡"的状态么？

六

这样说来，神话的下限确实是很难决定的。或者将来有一

天，全世界都进入了共产主义社会，连宗教都不存在了，到那个时候，神话可能就会全部消亡了吧？我看那也未必。因为一般来说，神话是人类处在生产力低、认识事物的水平也低下、还没有能够支配自然力时期的产物。但是，生产力的发展与否，认识事物的水平的高或低，自然力的实际上被支配与否，都只是相对而言。即使将来到了共产主义社会，生产力已经高度发展了，恐怕也还有事物没有被认识，还有自然力没有被支配，那就还会给神话提供产生的条件。当然，未来神话 的内容和表现形式将是怎样，谁也无法预知。推想起来，或者将走向科学幻想小说那样的途径。不是已经有人将科学幻想小说题名为“科学神话”了么，我觉得像这样把“科学”和“神话”直接联系起来的称谓是相当有意思的。不过目前的科学幻想小说一般都有主名，都是某些科学幻想小说作家的艺术创造，和无主名的来自民间的神话传说有所差别。但是，如果我们去探究一下古代的情况，却也可以见到有类似科幻小说的东西。《列子·汤问篇》所记的工人偃师制造一个能歌善舞的机械人向周穆王献技的故事，同篇所记的扁鹊易心术的故事，都是明显的例证。其它如像郭璞《玄中记》所记的奇肱国民能为飞车，从风远行；段成式《酉阳杂俎》所记的敦煌鲁般作木鸢，他父亲乘了它，从西北的敦煌一直飞到了江南的吴会，等等，都有点像是具体而微的科幻小说。甚至连前面一再提到的“嫦娥奔月”，都可以说是科幻小说的微型。然而这些都是民间传说，并无主名，我们一般把它们当做神话看待。将来的神话，会不会和科幻小说合流，也产生出一些来自广大群众中的无主名的这类东西来呢？只能预想，还不能十分肯定，这要看今后神话的演变如何了。

对于广义神话的设想，我曾经半开玩笑半认真地对有的同志用这样两个词语来概括形容它。一个是神话性质的词语，叫“无底洞”，见于《西游记》第八十二回，是某一妖精所住的洞府，孙悟空为救唐僧，曾经大闹过这个洞府，我已经把它作为词条编写进了《神话传说词典》。这个词语的用意是指神话至今还没有下限。另一个是传说性质的词语，叫“没遮拦”，见于《水浒全传》第三十七回，它原是梁山泊英雄好汉之一穆弘的绰号。这个词语是针对神话本身具有多学科性、涉及的领域广袤而言。这条词语还没有作为词条编进《词典》，可见虽是名曰“没遮拦”，其实还是有遮拦。遮拦维何？遮拦就是神话本身的属性。神话虽然涉及多种学科，在各个方面都有它的踪影，但并不是说，各个方面所有的东西都是神话。不是的，只是在各个方面的东西中能够叫做“神话”的那一部分才算是神话。这样神话便终究还是有它自己的界限，不会和各个方面的东西混淆，可以被人认知了。

但是读者禁不住还是要问：你说的“广义神话”的“广义”之“广”，究竟要“广”到什么程度？是的，这是一个重要的问题，连我自己也正在慢慢地探索中。《神话传说词典》将所收的词目区分为九个部分，或者便是广义神话大概的范围。但也只能说是“大概”，可能还要扩充一些或者还要适当削减一些，还是让它到群众的实践——认识中去逐步得到完善吧；事物都不是一下子就能完善无缺的。

前篇文章中尝试对神话作了一个定义，现在看来，这个定义也还有不完善不周备的地方，现在又对这个定义试作订正如下——

神话是非科学但却联系着科学的幻想的虚构，本身具有多学科的性质，它通过幻想的三棱镜反映现实并对现实采取革命的态度。

对于这个订正需加说明的有如下两点。一是“本身具有多学科的性质”这句话是新增加的，这个增加非常重要，这是有别于过去古典派学者单纯从审美的文学艺术的角度看待神话最根本的东西。二是末句两处“现实”原都作“现实生活”，觉得删去“生活”二字范围更能扩大一些；“现实”可以包括“现实生活”，而“现实生活”却不能完全包括“现实”，如马克思所说的“自然力”之类，因此把两处“现实生活”的“生活”字样删去了。

神话的境界本来是很广阔的，从古到今，在我国的文献资料以及人民群众的口头传说中，蕴藏的神话本来也是很丰富的。但是我们忽视了对它进行全面的研究，以至丰富的宝藏没有得到很好的开发、利用。我从多年和中国神话打交道的探索过程中，认识到必须要放开眼光、走广义神话研究的路子，才能够将我国丰富的神话宝藏充分地开发出来、妥善地加以利用；并且使经过散亡余剩的神话资料和快要散亡的神话资料迅速地积聚起来，不至再散亡下去。同志们，让我们共同携起手来，把这个庄严而又艰巨的任务尽最大努力予以完成。

袁珂，学名袁圣时，笔名丙生、高标等。1916年生于四川新繁县（今新都县）。神话学家。1940年考入华西大学中文系，师从许寿裳。1946年随许先生到台湾任编辑馆编辑，编审委员会编审。现为四川省社会科学院研究

员。袁珂数十年来从事中国神话整理、校勘、编撰和研究工作，著述甚丰。有《中国古代神话》(1950年，印行十多版，有俄、日、英等译本)、《古神话选释》(1979)、《山海经校注》(1980)、《神话论文集》(1982)、《中国神话传说辞典》(1985)、《中国神话史》(1988)、《中国民族神话词典》(1989)、《神异篇》(1991)等。早期的神话论文有《神话和中国神话》(1948)、《山海经里的诸神》(1948，1949)等。

神话结构与功能的独特性*

——以独龙、怒、佤、景颇族神话为例

○郑　凡

每一文化系统都包含若干子系统。即使在较为原始的文化中，与神话联系较紧而并不等同于它的，也有巫术、禁忌、祭祀、节庆等。还有民间艺术的其它种类如童话、传说 短歌、舞蹈、绘画、雕塑，它们也必有与神话的联系和区别。每一子系统都需要有自己特殊的位置、功能和行为方式，它们也才可能以一定的方式结合在一起，合成文化系统的整体功能——适应社会生活的多种需要。神话系统具有什么样的特质呢？

原始文化中有通神、求神、颂神和神圣规定这一部分，且

---

* 本文原载《民族文谈》，云南省民族文学研究所研究室编，中国民间文艺出版社 1985 年 4 月出版。原题为《神话与文化系统》，全文共三节：(1)神话系统与文化系统的同构现象；(2)神话的结构与功能的独特性；(3)神话系统的控制机制。本文系其第 2 节的节选，副题为本书编者所拟。

把它称之为原始文化的神圣领域。这里包括了巫术、禁忌、祭祀和神话等，有人把它们一起称作“原始宗教”，相应地就说神话是其中一部分；又有人把后三项算作是原始宗教，则神话成为与之平起平坐的一元。

有一个事实似乎很简单，我们仅仅讲神话是一种用词语叙说的言语行为，这就能够区别于用实物和动作来操演的一部分巫术、祭仪了。可以说后者在绝大多数情况下都离不开实物和一定的动作程式。直迄晚近，在云南大部分民族地区，还传有手卦、刀卦、鸡卦、牛肝卦、猪胆卦、竹木卦等等无奇不有的巫术方式。尚可罗列祭仪中的种种供品和繁杂的程式举动，相当于原始“法律审判”程序的“神判”（如用手捞取油锅、开水锅中的石块，以不被烫伤的一方为有理）。所有这些，实物和动作不但是少不了，而且简直就是命运攸关的。从原始思维的发展历程来看，区别实物动作的操演与语词的述说，并不是无关紧要的。“上古结绳而治”（《系辞下》），云南一些地区到很晚时期还保有记事或通讯用的绳结、竹刻（如在佤族）、“树叶信”（如在景颇族）。符号工具的欠缺，标志着心理的概括能力和语言之不足。基于这件事实，一些人类学家主张巫术、祭仪早于神话而产生。我们以为，原始巫术所代表的心理水平，与当时带有极大偶然性的原始的采集、狩猎活动，以及人们适应于这些活动的“实物思维”、“动作思维”（日本学者仓石精一语）是对应的，这时还不可能形成和储存较多的心理表象。与其说巫术时代的神秘观念由“联想律”（弗雷泽语）或“无意识幻想”（荣格语）所促成，不如说那是一种原始的直觉性类比，人们可以模拟下雨前的蛙鸣去祈雨，反过来也可以撑起伞盖把雨“召”回来。这种原始的直觉不服从“顺理成章”的规定，也不需

要外加什么解释，抓取事物的某些特征“以类万物之情”，可见主客体之间、主体的手段与目的之间全无分辨。凡此种种，我们将会看到它们与神话的或多或少的差异。

马上有人要提问：巫术、祭仪当中也有一部分言语行为的呀，它们如何区别于神话呢？——我们将以神话行为的第二层特征——言语述说的故事来做标尺。的确，某些稳定的心理表象及其言语表述，并不与神话同步产生，而可能稍前于它。人们的言语行为在较早时候已经服务于神圣或者说神秘的领域，其中又可以分为两种情形，头一种是言语不直接起作用，而只是巫术、祭仪活动的补充说明。甲骨卜辞是一例，如“日兮秋，楚子来告……”“癸巳，彝文武帝乙宗。贞：王其邵祭成唐？”（岐山甲文，引自张光直《中国青铜时代》）《周易》古经又一例，如“乾”卦记有“元亨。利贞。”高亨先生注曰：“元，大也。亨即享字。古人举行大享之祭，曾筮遇此卦，故记之曰元亨。利贞犹言利占也。筮遇此卦，举事有利，故曰利贞。”（《周易古经今注》中华书局 1984 年版，第 161 页）可以看出，言语或它的符号（文字）在这里只用来说明占卜、祭仪的时间、地点、事项和结果，它本身并无直接通神的职能。假如我们怀疑这些有涉于文明时代的文字，说它并不等于言语行为本身，那么我们来看云南佤族，它直至 1949 年以前都没有产生文字，但它的“鸡卦”，如遇上“猛排”卦象，巫师会向人们解说：“不吉，主人会丢东西”；遇“劳戛”卦象，则说是：“有病做祭鬼好，生小该不好，男子叫魂好，女性不好，朋友来住好。”这很能说明，巫术中的言语行为有一类是不直接起神秘作用的，至于直接说出“利贞”、“主人会丢东西”，更是撇开了人格性鬼神存在的必要，只向朦胧中的神秘力量去求教。当然，上述事例中既没有人格化

主角，更没有这主角来扮演的情景，这一类言语行为就完全区别于神话故事的叙说了。

另有一类情形，如弗雷泽曾经记述，巴博尔多岛上的不育妇女，用红棉花做成婴儿形状，以手抚之，且作哺乳动作，用鸡献祭，然后就开始了向太阳之灵"乌蒲勒肉"的祈祷："请你采纳此鸡，降下一个孩子来……"，负责献祭的一个多子的男人大声问："孩子来了没有？"这妇女就答："来了，已在吃乳了！"（《交感巫术心理学》商务 1931 年版第 7 页）——好一幅原始生活的生动画面！直令人忍俊不住。当然在当时人来说这没有任何可笑的地方，言语行为在这里同巫术举动和祭祀一样，一同起着直接的神秘作用。这又怎么区别于神话呢？先得肯定，某些言语方式的巫术作用、通神作用，已是原始文化的众所周知的事实。巫术中的咒语、祭祀中的祷词、有关禁忌的说法，尽皆如此。人类语言的发展史也告诉我们，语言的最初产生不但服务于社会生活中人与人的通讯交往，也服务于人与神秘对象的"交往"。民族学、人类学大量材料证明，在较为原始的人们当中，语言的主词和谓词却极其复杂，因为人们需要把一事物的十分具体的特征都描述出来，一个"走"的概念就会产生多达数十种说法，以表达是怎样的"走"法。另一个有趣的现象是任何有了自己语言的原始部族，它的语言在主要的语法规则上都没有什么"原始性"，词 序总是 S V O（主——动——宾）或 S O V（主——宾——动）——与文明民族的完全一样。语言陈述也是心理结构的一种同构物。它说明，在语言日益丰富的时代，原始人已经能把身外的实物和外在动作"搬进"脑子里，即形成大量的生动具体的心理表象，并在表达中把它们按规则组合起来，规则本身已经体现了对事物的分

类和因果性意识(主、动、宾)。在这方面,神话与其它言语行为没有更多区别,毋宁说它们走在同一条思维与语言进化的道路上。更加之,生活实践的反复进行,使人们获得了想像能力,如马克思所说人之区别于动物的一种重要的心理机能,人能够在实际结果出现之前,脑子里已经浮现了预期结果的表象,于是正如人的不断改造环境,心理表象本身也可以有不断的整理、概括、分解、组合,人所未能掌握的各种现象,也就这样地从朦胧的神秘感脱胎为人格性的鬼神。到此为止,讲述神话又与祈祷神灵无区别。

但只要我们再深入一层去考察,就会发现,虽有鬼灵信仰,却又不一定处处生出神话。云南景颇族就巫师所能说出名称和类别的约有130多种鬼,其中绝大多数却没有故事可讲。关于"男女小口舌鬼",只说是从前的两个人变的,只说什么时候该祭给他们什么物品,却直接申明了"关于他们没有什么传说"。再者,有关禁忌的陈说,它也属于言语行为,并且相当于原始文化中的神圣的"法律",但绝大多数禁忌似乎不需要有故事来讲述。例如云南崩龙族禁忌把刀子放在锅碗上,要追问理由,他们就回答你:怕把今后的口粮"削掉";傈僳族不准人把锄头搭在肩上,轮到教育后生,会这样讲出理由来:只有埋葬死人时才这样。究其心理,所有这些都不必联带有故事,因为它们更近于巫术中的原始类比。至于巫术中的咒语、念词,祭祀中的祈祷,它们确属言语行为无疑,娓娓动听地吟哦不已,且面对着人格性的鬼灵,该说是最近于神话叙述的了。细加分析,我们也可以见出微妙而重要的差别。云南阿昌族在祈求庄稼丰收时恨恨地念咒道:"早谷载一箩打三千,迟谷载一箩打八百,荞麦、黑豆根根结,老鼠吃了脱他的皮,麻雀吃了屙

蚱痢……”。景颇族“叫谷魂”时却如此亲切地召唤道：“谷魂哪里去了，收转回来。……鸡叫狗咬，你不要怕，那是我们家里的，……什么你都不要怕，好好地在箩子里。”独龙人祭山神的调子更是如诉亲朋一往情深：“今天我们来撵山，你给大家一些野兽吧！你是野兽的主人，不要舍不得呀！我们辛辛苦苦地来到山上，无论如何你要给我们一些。大家已经把小米、酒、毯子和珠珠给了你了，这些不算少了，都是交给你的酬谢……”。我们在神话叙说中没有见到过如此直言不讳的感情流露，没有听说过以第二人称“你”来代尊神的，也不像这样地把现时愿望直呼出来。归结到一点上，这样一些言语行为，尽管情真意切、委婉有致，却都短少故事性的若干要求。从《楚辞·招魂》到各民族地区尚有流传的招魂调、敬供歌、哭丧调、祈祝词，都属此一类。

存活于特定文化系统的神话，又是一种神圣的幻想故事。我们用是否故事这一条标准，可以使神话区别于上述巫术行为、祭祀仪式等，当然也能使神话同巫术、祭仪中的图标、塑像、舞蹈等相互区别。困难的是，我们曾经说原始文化的意识形态中有神圣和神秘的一个领域，神话即隶属于它；这里潜伏了一个关键性的疑点——相对应地，原始文化的意识形态还有没有“神管区”之外的“世俗”领地呢？对此，国内外有些著述曾断言，神话是原始文化中包罗万象的意识形态体系，在它之外似乎无甚可言了。按照本文力图贯穿的逻辑，首先是“原始文化”一语需要划分较细致的文化阶段，需要区分较多样的文化系统（似乎这样做吻合于历史主义和具体分析事物的方法论原则）。至少在我们所考察的独龙、怒、佤、景颇和云南其他文化水平相当的民族中，从阶段上说在后期氏族向部族、民族

过渡的时代，已经有大量的传说、童话、情歌、寓言、谚语等等与神话共存着。澳洲东南塔斯马尼亚岛上的土著，他们的文化“无疑是我们所知的任何民族中最原始的一种”，社会结构“分为许多部落(tribe)和亚部落(subtribe)”，而塔斯马尼亚人在艺术上也有一点表现。“他们喜欢在树皮或茅屋上绘一种粗糙的木炭画。……他们的歌虽然大部分是小音阶，但却柔和，悱恻而和谐。吟诵他们自己或祖先们的业绩。即兴唱或二重唱，是一种最喜爱的形式。”北极的因纽特人，社会组织是家庭和村庄两级，整个生产水平却很原始，“他们的主要消遣是拜宝与宴会”，宴会后“客人们开玩笑，讲故事，唱歌跳舞。丰富的民间故事包括动物寓言，创世纪，伟大的巫觋和神佑的猎人的传说等。”(以上引见《我们当代的原始民族》第 14 页，135 页)总之，国内外的学者们都需要面对一件事实，如马昌仪同志所曾指出的：“据一些人类学家、民俗学家、神话学家的实地考察，三种艺术形式(案：指神话、传说和童话)往往同时存在于野蛮部族之中。三者的渊源关系与异同，不仅人类学派神话学未能彻底解决，而且至今仍然是一个尚待探索的问题”。(见《民间文艺集刊》(一)第 64 页)

即便就现象而论，我们也需要肯定：在原始文化的某一阶段，已经有了神圣领域之外的世俗领域，有了较多地用于认识、审美目的，因而在行为方式、结构和功能上都有别于神话的艺术产物。原始文化尽管分化程度较低，但人类活动本身已经潜在着可能发展的多个侧面。来自最起码的生物种系进化的本能欲求——果腹、保暖、交配、避害等，历史地构成人的物质需要，为满足它人们以一定的历史、社会的组合方式进行生产(包括人类自身的生产——婚配)活动，而活动所需工具广

义地包括了劳动工具、作为一种社会工具的群体组合方式、以及一切直接服务于生产的巫术、"艺术"活动——它们都带有工具性质(试想不可分离于狩猎过程的祭仪)。这样较完整地看待人类的"第一个历史活动",它已经把日后可能有的多方面分化预示出来。我国神话学、美学等领域,对于原始艺术和神话的产生长期聚讼,其间一个理论根源是总爱把纯而又纯的"劳动"和"劳动工具"当作艺术产生的第一因,岂知从原始人类到现代人类,从来没有过这般纯净。基本的物质需要既已包含多个侧面,人们的生产至少还应包括同等重要的人类自身的生产,多方面的需要和活动又必然联系到"工具"的历史属性和社会广延性。我们以为,是虽无分化但却多侧面的"第一个历史活动",而不只是"劳动"——逐渐分化出原始意识形态的多种成分,后者标志了社会生活中多种新需要的产生和发展。像社会规范、通讯交往、知识的获取、情感的抒发等类,原初时候它们是极其稚拙而浑然一体的,随着历史演进就可能分化开来。旧石器时代的洞穴壁画,学者们考证几乎全是服务于巫术、祭仪的。到新石器时代的龙山文化、仰韶文化,审美的需要已落实到陶器的形制和纹饰上。云南景颇族有许多图画含有神秘的意味,但在"末代"鬼桩子上画的锯齿形,他们说是画着"好看",没有其它意义。景颇人还在坟墓上插木雕人像,四周插木鸟像,他们说木人身上画的花纹是想画得恐怖一些,让人看了不想死;而木鸟身上的花纹,只是为了"好看"。正是在这种神秘目的与世俗目的相互混杂、将分未分的现象中,后者已经在跃跃欲试。前面说过景颇族的"总戈"本为全民祭祀性大典,但在其中,歌酣舞畅之中,祭神"不觉地"变成了娱人——"跳啊!唱啊!大家都来帮唱喔热热!""喔热,喔热,那

边唱木脑脑最好的人可以作我孩子的妈!""喔热,喔热,那边作战最勇敢的人哪! 你来作我孩子的父亲吧!"——把这些活泼逗趣的歌调同神圣的"穆脑斋瓦"相比较,难道还看不出以现实人生为赞美对象的审美,还看不到世俗情感之欢腾?审美发生的史实还告诉我们,由于原初时代歌、乐、舞一体,歌体韵文的产生早于散文故事,后者的语言基础是由前者奠定的。在某些最原始形式的韵文中,我们看不到讲鬼神的词句,看不到故事性。澳洲土人的"考劳伯芮"舞,"歌词的最大功用在应和跳舞节奏,意义并不重要"(朱光潜《诗论》)——

那永尼叶人快来了。
那永尼叶人快来了。
他们一会儿就来了。
他们携着袋鼠来。
踏着大步来。
那永尼叶人来了。

朱先生并且说明"这是一首庆贺打猎的凯歌"。当然我们也可以猜测,原始人类的任何庆典都少不了要祭神,这些歌词合着舞蹈节拍,而舞蹈一如在图腾氏族中常见的,都少不了为着娱神或其它巫术性目的,所以这些词句再普通也间接地用于神圣领域。这样的推论也可能找出不少证据,但从本文的分析角度看,承认原始文化中有不涉鬼神的"普通"歌词(诗歌),承认它与敬神目的的"间接"性——这就够了,这就预示了世俗的艺术种类必将分化出现。是不是这样的呢——请看马林诺斯基之所述:每当年尾的潮湿季节,土人岛上有了短暂的闲

暇，人们就围坐火边，听讲童话来消遣。尽管故事中有人格性的蛇、怪，并“有一种模糊而不甚重视的信念，以为讲述这类故事可使新在园内耕植的植物收成得好一点”，但“发噱乃是讲这类故事的目的。”当地人把这种童话称作“库夸乃布”，它与“里留”（神话）是区分开来的。比较它们各自与社会生活的关系，马林诺斯基得出结论说：“火旁的故事里面，社会上下文很少；传说则更深入地方的部落生活之中；神话乃有最重要的功能。”（《巫术科学宗教与神话》）在这里作者从土人自己对故事的分别、故事的讲述场合、讲述目的以及社会功能几方面，较全面地证明了童话等世俗艺术与神话的区别，前者的独立存在当然无可疑的了。

原始氏族制的基本结构证明，人类的婚配方式直接对社会组织起着作用，它实在是不可小视的原始生活之一侧面。相应地，情歌这种艺术形式的最初产生，也是值得联系着婚配方式来深加考究的。在云南许多少数民族中，原始婚姻关系的遗迹，表现为青年男女婚前的很多自由，而真正婚姻关系的缔结要受到社会定规的严厉管束，在许多原始遗制、奴隶制和封建关系共有的文化系统中，原始的习俗与后起的制度相矛盾，更加促成青年的自由相爱与不自由婚姻的情感冲突。凭借这样的背景，我们更能理解情歌的产生和发展，它必然区别于神话的功能、神话的道貌岸然的神圣。二者相互渗透，则必以神话系统及其功能的改变为前提。

把我们以上所述归纳一下，富有世俗意义的童话、传说、情歌和其它原始艺术，可能比神话稍后产生，也可能在后来相互平行的阶段相互影响，但前者的雏体至少同神话一起存在，它们的基干并不来源于神话，而是与神话同源——同样植根

于原始生活的各个侧面。贯穿我们关于文化发展的非线性观点，我们就无法同意这样的单线进化：劳动→神话→童话（或传说等等）。我们说，是最初的劳动、巫术和“艺术”、群体结构、婚配关系等，或先或后地、分别地造就了神话、童话、情歌……鲁迅先生曾主张艺术起源于劳动和巫术，但他关于神话中枢渐近人性，神话演而为传说的观点，似乎只讲到一类现象。云南怒族中流传有部落英雄“阿洪”的传说，但这并没有改变该民族神话系统的存在面貌。佤族古代英雄克里托反而俯就为大神的子嗣。许多民族中传说与神话共存的现象，也提示我们文化发展的极其多样性。当然，无论对美学上的艺术发生问题，还是对神话学的神话产生根源，我们也不想等同国外的“巫术说”、“剩余精力说”等类，就其抓住另一种片面而言，把它们拿去代换单线进化观中的“劳动”，结果依然是单线条的、顾此失彼的。但是关于原始人可能有的劳动之余的闲暇，我们也同对待“剩余精力说”一样不能作有条件的认可吗？马林诺斯基所谓“火旁的故事”，说明世俗的艺术可能在人们休息取乐的场合找到温床，其它人类学调查材料是可以佐证的。休息取乐的场合又成为区别是否世俗艺术的标尺之一了。

对初初看来浑然不可分的原始文化，我们把它看作一个发展的过程，然后分辨了它各种成分（或子系统）之间的细微而实在的差异。把神话在这张复杂的网络图上的位置确定了，我们就有把握在比较中来考察神话自身的特征，进而探讨它又怎样地与其余成分相互联系，“浑然一体”地服务于特定社会。我们说神话是一种神圣的幻想故事，这一点必须同时体现在它的结构和功能上。首先，许多神话都在开讲之时把事件发生的时间挑明了：“从前有兄弟两个……”（在景颇族的“取新

鬼”故事中),“那个时候,人和鬼是混在一起住的……”(独龙族一则神话),“在古时,有母女四人……”(怒族关于蛇变人的神话)。另有一些神话虽未在开篇述及“从前”,却也在篇尾暗示了故事发生在“从前”,例如景颇族的几个神话末了都要说:“到现在,谁家得了病,就是××鬼咬的。”神话故事的这种把事件发生时刻“推远”的作法,越是在高层次上的神话越是明显。例如独龙族的《创世纪》开头便说:“很早以前,地上还没有人……”,佤族的木鼓神话也是:“很早以前,岩城克里托……”,景颇族位于中间层次上的“太阴太阳鬼”故事这样开讲:“洪水滔天的时候……”,而纳西族许多写进“东巴经”书中的神话,一律以“连‘啊啦’不会说的时候,天地还混沌的时代……”这样的话作为开头。就像编造神的谱系一样,一个神话地位越是重要,越要把所述的事件说得邈远。此外也还有一种做法,那就是把神怪居留的地点推远,《山海经》之所载是典型的:“又东三百里祗山……”、“西南三百八十里……”、“大荒之中”,以及那些诡奇无稽的“交胫国”、“长股国”、“奇肱国”等等。世界各地的神话较普遍的是把神鬼要么安置于天界,要么放逐到地府。除此之外,各民族中也还有些各自的特色,如像景颇族,它既有“天上”也有“地界”给鬼们居住,同时又把一些鬼说成是住在“山洼里”、“地头上”;独龙族以为山神是在“崖子后面”,最大的天鬼却无疑是在天的最高层的。这又说明一个神话层次越高,它的故事的主角与人们越隔得远。甚至较原始的氏族神话,我们说过它们组成平行关系的系统,却也可以在其中一个一个的故事里,发现类似的特征。例如印第安人各图腾氏族的传说,既是讲述本族的起源,讲人是某种动物的“后裔”,当然也就暗示了“祖辈”是生在“从前”的时刻的。在澳

洲的阿兰达人，“神话的主要部分是关于古代，亦即所谓‘阿捷那’时代(Alchera)居住在地面上的半神性的图腾祖先的事迹”。(《我们当代的原始民族》第27页)云南怒族中残余的图腾神话，则更是直截明说了“远古时代”、“很早以前”这样的话。在神话的故事结构中，这种把事件在时空上拉远的现象，它有什么功能意义呢？

首先比较一类典型的巫术咒语、祭祀祷词，它们申诉的不是“从前”而是“现在”，“是我们把什么给你了，神哪，请你把什么什么给我”。所以我们说，咒语和祷词是对现时愿望(有时还非常具体)的直截诉说。要用西方语言的语法时态来比喻，祷词中的每一句话都离不开“现在时”、“现在进行时”；而神话叙述却是在讲一桩“过去时”的事件，已经做过而又影响到现在的“现在完成时”的事件。这样，神话并不直接表达现时的愿望，而更需要庄严宣告过去留下的传统！人类学家不无风趣地把氏族制前后的社会称为“老人社会”，在这里，群体的首领(氏族、家族头人等)和位置重要的巫师，都是由老年人担任，一切神圣不可稍违的规矩，都说是古已有之或者前辈订立的。神圣的故事一般皆从上代人传给下代，它所讲述的又都有关于本群体组织的“历史”和规矩，它要把那些非凡的事件描述成天经地义、既深而远，神灵的神圣和神秘也才愈显得不可怀疑了。

国际上也探讨过神话故事结构的这方面特色，例如说：“童话故事所示意的时间是人们正常感受的时间。因此典型的童话的开篇是：‘从前有一次……’，典型的神话则如此起头：‘最早的时候……’。童话不带有权威性，即使某些时候它呈现出道德的寓意。它的突出的特性是娱乐。”(See The new En-

cyolopadia Britannica，P. 794)这里是把神话故事中的“时间”同童话相比较。英语中的 fairg tale 一词兼有童话、小妖精故事、神仙故事等含义，我们这里也可以把童话作为“世俗性”艺术种类的代表，用神话来与它比较一下。初看来我们的观点有些矛盾——的确，典型的童话结构里也都有“从前”这样的说法，它莫不是与我们分析过的一些神话雷同了么？可以暂作两点答复：1. 上述引文所谈的“典型的神话”，正是我们所谓地位重要的神话，它们在神话系统中或处于较高层次，或为核心成分。由“最早的时候”引出的这类故事，多半涉及一个文化中的大神、创世行动、生育人种等等。所以它们是容易区别于童话的。2. 一些较低层次的神话，确实与童话一样讲述的是“从前有一次”，但二者的功能却仍然不一样。只要童话的发展日益突出它的娱乐性，像马林诺斯基所说，它初时还可能有的某些巫术功能，蜕变为“一种模糊而不甚重视的信念”，那么，童话所说的“从前”就真成了“从前”，却以“过去时”的趣话来供人取乐。一如现代的小说也可能多有“过去时”的描述。而神话所讲的过去，必须有左右着现在的“现在完成时”含义。在氏族群体的神话中很明显，图腾是一类动物，它既是人们的祖先又是与人们同在的活动物，因此人们不但相信神话，也崇敬在山林水泽所碰见的任何一只这样的神圣动物。原始群体中就时常有为这种动物的死尸送葬之礼。在此意义上，国外有些人类学家反对把“图腾制”或“图腾主义”说成是“图腾崇拜”，因为图腾物对于氏族成员像父母又像兄弟姐妹一样亲密。此外又有一些童话，它们较多地带有道德寓意、认识价值等，因此也可以说它们讲述的“过去”必然要影响现在。怎么区别于神话呢？我们只有诉诸于它在其余特征上与神话的差别，这既坚持

了系统分析的原则，也开启了下文——不同事物之间的差别，只有全面分析才能较完整地把握住。

神话的故事结构有第二个特殊点，这就是它的主角，包括主角的身份和称谓。直接祈求神灵的咒语、祷词，通常都跟神灵拉近乎，述说中每以“你”（神）“我（我们）”相提。这结构正吻合祈祷的目的，它是人与神的直接对话，情感和愿望的直接沟通，当然“对话”与“沟通”都以不认为想像物虚假的人为前提。然而，以“你”或者“我们”来称谓故事主角的神话，似乎从来未有所闻。文艺史上，出现以第二人称贯穿情节的小说，也只是十分晚近的事（如在西方现代派那里）。神话的主角是以某个特称出现的某神，宙斯、盘古、天鬼某某、山神……这众所周知不以为奇的现象，却正好说明神话的一种普遍特征——故事之讲述与想像中的神灵之间，具有一定的间接性。只是在比较过祈祷词之后，我们才对这一点恍然有所悟。于是可以设想，原始文化中的当事者们，对直接与神交流和间接说明神的存在这两者，也逐渐有所区分，否则又怎么解释这两种言语行为的分化呢？不去呼唤“神啊，请你如何如何”，而来描绘“某神他如何如何”，这暗含了讲述角度的变换。前者的对象是冥冥之中的神灵，旁听者的现实反应是次要的，因为旁听者往往同发语人一起合成祈神的“我们”。后者的对象却是故事的活生生的听众，讲故事给他们听，然后才达到大家一齐信神的目的。这样一分析，神话的功能也隐约可见了。

世俗领域的情形比较复杂。童话等类故事，主角也都是他称的。但比较明显的是，童话的主角一般是人和人格化的自然物，有时虽也出现鬼怪，它还是与人一起充当故事的角色。而高层次的神话，我们说过，其主角尽皆大神、始祖和英雄，后两

者也是被神化了的。中间层次的神话虽已经杂有人的活动，但背景往往是“洪水时期”、“洪荒时代”，人物是神所生育的、或神用泥捏成的之类，人的行动是在神的启示之中去婚配、去耕稼。其实这依然是始祖式的一些人。在低层次上，似乎已经有了常人的形象和活动，如像景颇族那些对“变鬼”之前的某某人的描述。然而，这些故事既是讲某鬼的来历，“变鬼”的说法是不可分割的结构环节，所述之人事也就几于鬼行了。在抒情性较重的一类形式中，例如说情歌，我们看到它在表面结构上反而类似于祈祷词，就是说它也讴歌“现在进行时”的事物，直接抒发现时的情感和愿望，它的人称也常以“你、我”出现。相应地，它也像祷词一样并不重于讲述一个故事，因此“你、我”之谓实际上不是什么“主角”。当然以情歌同祷词比较，差别也是一目了然的，情歌所想往的“你”，绝非冥冥中的神灵，歌者与对象的交流就不是完全在想像中自足，而既需要也可能得到真实的回音。总之我们可以简单归结说，神话的故事主角及其称谓，体现了它与求告神灵和吟诵人生这两种行为方式都不同，可以说它是位于两者之间，架成一座彼岸与此岸之间的桥梁，担当一种神圣的世俗事务。

但凡故事，都有情节，也就是主角碰到的麻烦，他的目的、行动和结果。神话的情节也是这样，并且随着发展而愈加明显，例如前面所述从开始具有情节的低层次神话，发展到情节复杂的高层次神话。从原始思维的发展来看，言语行为中形成了情节的叙述，这不是一件从来就有的、不足为奇的事。主角的目的、行动和结果，反映着心理水平上对因果关系的清晰意识，在社会功能上就是神话的说明因果的价值。人们早已注意到神话的这方面特征，因之自从人类学派神话学到现在，国内

外都经常谈到神话是人们对不能理解的现象的一种解释。我们上面讨论了神话特征的几层含义：作为一种言语行为，它不同于某些巫术、祭仪对自然物的"摆弄"；作为言语叙述的故事，它区别于咒语、祷词和禁忌的一般陈述。因而，从心理机制讲，神话的讲述也有别于巫术、禁忌和"神判"等类的直觉的认定、不讲道理。当着原初的浑噩逝去，分化开来的"他"（神）与"我们"之间、传统与现状之间、现象与缘由之间——是需要神话来加以说明的。怒族的图腾神话曾经解说着本氏族与某类动物的关系，相应的是本氏族的名称、有关全体成员的禁忌和规矩。这样神话就间接地起到巩固氏族制度、利于生产、婚配等活动的作用。

难题又出在——怎样区别神话与童话（及其它世俗性故事）？后者不用说是富有情节的，也即富于解说功能的。我们必得更进一层来考察。童话的解说可能含有认识事物、传扬道德和娱乐逗趣几种价值，但娱乐的即审美的特征是它赖以发展的命脉。这意味着，它的认识价值和道德寓意由于有了审美的形式，而灵活多变；也由于有了审美，它的多变同时就让人不去迷信它。因为真正审美意义上的产物，必然带有自觉的艺术加工。随着社会各阶层和社会生活各方面的分化，童话不断地产生出来，传扬这样那样的知识和道德，地位不同和认识角度不同的人们，却不会全体一致地对它们信以为真。也正是这种不完全相信而又可以欣赏的态度，构成所谓审美的距离感，类似现代人对艺术作品所持的态度。审美态度的产生是人类发展上值得大书特书的一页，这里只想掉过头来说明一下，童话在故事结构方面，无论是较少或没有神秘意味的时间、地点，不那么神圣可畏的主角（往往还是引人怜爱的角色），以及

相应的轻松、浅近的情节——都适应着它的审美特质。反之，神话则处处表现出自己的神秘又神圣的气质，动物生成人祖、大神创造天地、洪荒余下人烟、生人变为鬼魅……它们在特定阶段的特定文化系统中，受到人们全体一致的崇信，因为它们决非逗人发噱的趣谈，而是以故事形式出现的社会法规！景颇族的"穆脑斋瓦"，专门提到英雄宁贯瓦是第一个山官，并解释说当初因为世道混乱，人们牵着马去请来这位尊贵的英雄，从此山官都要骑马。哈尼族神话则说，头人、巫师和铁匠之所以不同常人，他们是从神的头、肩等处出生的。一直到纳西族的象形文字里，神灵和世间的统治者还被描绘成同一种坐像，而与一般人区别开来。无需赘言，神话就是这样神圣起来的。作为一种对有关事物的解释，神话故事的最初产生带有偶然性，例如在高层次神话的产生上，佤族中不同的巫师把"木依吉"想像为不同的形貌、赋予它不同的行径；在低层次神话的想像中，虽然鬼灵信仰本身可能把每一个死者说成鬼，景颇族对一种鬼却都公认一种说法，或许是谁最先编造了某鬼由某人变成，其他人也就听随他的说法了。然而不同于童话的是，神话一经形成并在一定限度内完备了，这种解说就成为全社会规范的解说，只要社会背景不变，它也就成了必然的、不容许"灵活多变"的。某氏族的信使只能是某图腾，发展到部族、民族阶段了，它的尊神也是确定的"格蒙"（对独龙族而言）、"茂英充"（在怒族）等一种说法。

基于上述，我们说神话不是一般的故事，而是神圣的幻想故事；神话的解说职能也不是一般对事物的解释，毋宁说它是主要社会规范的证明。它包含有规范的认识（知识）、规范的道德伦理和规范的情感寄托，但有似于文明时代的政府公文，只

要你身处辖区之中，那是不容许以另外的认识角度、道德观和审美感来加以随意改动的。神话学的社会功能学派，也反对把神话混同于原始人的任何对自然的解释。马林诺斯基把神话称为社会的charter，意为“特许证”、“执照”或“宪章”。这些意见是可资借鉴的。当然，还需要考虑：在一个文化系统中，除了构成某种系统结构的核心神话以外，还有没有其他零散的神话？假如有，那是因为什么，具有什么功能？要回答这些问题，我们需要先行探讨各种神话的存在和演变，由哪些因素制约着？

郑凡，1953年生，籍贯台湾。1982年云南大学中文系毕业。现为云南省社会科学院社会学研究所副研究员。神话学方面的专著有《震撼心灵的古旋律——西方神话学引论》(1987)；译著有《世界民间故事分类学》(合作，1991)；论文有《神话的美学价值》(1986)、《神话学研究方法的几个问题》(1985)、《神话与文化系统》(1985)、《神话系统与社会阶层》(1986)等。

中原神话考察述评*

○张振犁

民间文艺学作为一门独立的科学，从它诞生的时候起，就与田野作业的科学考察活动紧密相连。神话学涉及的问题极为复杂。如果脱离了实地调查，只从事书面材料的研究（这是必要的），就会走许多弯路，所得的结论也往往经不起实践的检验。一个多世纪以来，世界神话学史的大量事例都证明了这一点。

从古代神话的流变情况看，要研究其总的发展趋势，探讨其随着时代变迁而产生的古代神话变异的脉络，而不去实地考察其在群众中的流传情况，是很难收到实效的。因此，神话学的建立，从某种意义上讲，又具有很强的实践性。也就是说，如果不了解某个民族的古代神话在群众中的种种变化情况，只根据古代文献的考订、辨析和推论，要想弄清楚我国神话总

---

* 本文原载《中芬民间文学搜集保管学术研讨会文集》，中芬民间文学联合考察及学术交流秘书处编，中国民间文艺出版社 1988 年版。作者于 1986 年 4 月在中芬民间文学搜集保管学术研讨会上宣读。

的发展趋势，那是没有基础的。从建立我国神话学的要求来看，没有各民族、各省区的大量实地神话考察活动，得不到丰富的第一手科学资料，要解决这一艰巨的学术理论问题，往往会遇到很大困难。从我国近百年的神话研究情况也可以知道，要提高神话研究的理论水平，不走这条路，肯定是行不通的。因此，进行实地神话考察，同样具有方法论的意义，即：一切从实际出发，实事求是。既尊重古代文献资料，又不做文献的奴隶。把古代文献资料的研讨与实地调查紧密结合起来，经过系统地、综合地、动态地科学分析，才能得出切实可靠的结论。

一

中原古典神话的实地考察，是我国神话研究的新课题之一。在此之前，汉族地区的神话研究，基本上停留在古代文献资料的范围之内，进展比较缓慢。有许多问题长期得不到解决。

我们调查中原地区的民间神话，是在教学中青年学生采录到中国古代神话重要异文的启发下，逐渐开展起来的。从1980—1985年，我们曾四次组织调查队，先后到河南省的周口、开封、洛阳、南阳、新乡等五地区的二十个县、市，对盘古、伏羲、女娲、黄帝、大禹、商汤、夸父、愚公等我国上古著名神话的流传情况，进行了比较深入的专题考察。在出发之前，我们根据已了解的口头神话线索和文献、地方志的记载，确定每次工作的重点内容和采访对象。然后，我们在当地各级领导和地、市、县群艺馆、文化馆、县志编写室和文物保管所等有关同志的协助下，直接深入农村、山区，用现代采录器材，搜集到了

大量活的神话、传说、有关习俗以及碑文、文物、档案等第一手科学资料。到目前为止，我们已得到录音、文字资料共二百一十二件；碑文、建筑物、实物、实景、档案照片、图片六十余件。这样就为我们开展中原神话研究，提供了十分有利的条件。目前，我们在这项科学研究中已经撰写了《中原古典神话流变初议》、《论黄帝神话的传说历史化》、《夸父神话探源》、《中州大禹治水神话溯源》等四篇专题论文，四篇调查报告，一篇总结性文章《采撷英华》。近期，我们还将陆续撰写四至五篇专题论文，编纂科学资料本《中原神话集》，整理出资料档案和实现新的考察计划等等。总之，短短几年之内，这项科学考察活动已经给我们打开了神话研究的视野，并为今后的工作打下了坚实的基础。虽然我们的工作还只是刚刚开始，前面的道路可能还是漫长的、曲折的，但不论是研究中原汉族古代著名神话流变的具体问题，还是建立中国的科学神话学理论体系，都将是很有意义的，下面就谈谈我们在具体工作中的做法和所遇到的问题。

二

神话是原始社会人类童年时期的精神产物。从神话的性质、思维特点、社会功能以及它在原始社会生活中的地位等来看，都比较复杂。加以神话产生的时间很早，形成的时间跨度很长，在有文字记录之前，又经历了很久的口头传说阶段，因此，它的研究工作难度也特别大。这就要求我们根据它的特殊性能，进行综合考察，而不是只从文学（或其他某种）角度去调查和研究神话问题。中原神话的考察，正是本着这种多学科、

多角度、多层次的要求去从事工作的。

首先，是结合民俗调查来印证神话。早在四十年代初，我国的神话学者就从欧洲社会学派的观点，提出“用民俗学的方法剖析神话，用神话记载补充民俗，正是研究上古史和上古神话的不二法门”[1]的主张。尽管这还不是研究神话的根本方法，但作为认识神话性能的手段，却是重要的方法。它对我们了解神话中所反映的原始社会制度、信仰和习俗，无疑是十分必要的。像我们在淮阳县调查《太昊陵》神话时，通过对“羲陵古会”民俗活动的了解，就对人们因缅怀伏羲、女娲生前开辟创世和绵延中华民族的赫赫功业而兴起的庙会的影响，有了比较深刻的认识。许多习俗都和人们向“人祖”祈求人丁兴旺（如摸“子孙窑”）健康长寿（如取陵墓上的土、草籽治病）以及“捏泥泥狗”的图腾信仰（捏乌龟、人、猴子等民间泥塑）有直接关系。[2]又如，我们在桐柏县盘古山，听说当地群众在天旱时，把盘古兄妹滚磨成亲时留下的石磨一支起来，不出三天就下雨的祈雨习俗，也反映了人民对盘古崇拜的原始信仰。

特别是，我们在灵宝县采录《夸父追日》异文时，还调查到了夸父山下夸父族后裔——“夸父峪八大社”的原始自然村落的社会、经济机构、历史和民俗资料。这一带多少年来，“夸父峪八大社”的群众，每年五（或十）月都要举行“赛社”活动。这一具有原始宗教性质的习俗，主要因为该山之神夸父，曾有“庇民生”之功于“八大社”村民，因此，才受到“每岁享祀，周而复始”的盛典。后来，这一“赛社”活动竟成了他们团结的重要标志。此外，当地人们的衣着、鞋子和祝寿的仪礼，也都有自己的特点。可见，其影响是深入人心的。这些习俗说明：夸父族决不是我国上古史上昙花一现的部族。它有其漫长的发达史。

夸父族中既产生过荒古追日，探求太阳运行知识和与日竞走的天体神话；也产生过因参加“炎黄之战”，兵败西逃而渴死在这里的部族战争神话。其间是经历了长久的发展过程的。这样，就接触到了夸父族发展史的重大社会问题。我们对这组神话的理解，也从表层进到了深层，从局部扩展到了整体。

其次，借助考古学的成果，探讨上古神话的流传情况和规律。神话的产生和变化必然引起社会上的种种反响。特别是由于当前考古学的发展，大量的丰硕成果对认识史前社会的种种现象，都有重要参考价值。它对许多神话产生的自然和社会条件，往往能起到旁证的作用。我们在调查《女娲城》的过程中，从查阅历史、方志等文字资料发现线索（据《西华县志》记载，“女娲城”是女娲在这里炼石补天时，落下的石屑堆成的。“思都岗”是女娲后裔为怀念祖先女娲在此建都〔城〕的业绩而命名的）；到亲自赴西华县思都岗、女娲城采访八十四岁高龄老人口头讲述的神话故事；参观关于女娲城、女娲坟、女娲阁等一系列旧址；察看“龙泉寺”碑文等，就大大丰富和补充了文献的不足。但是，为了更深入地了解《女娲补天》中的现实生活因素，我们还直接察看了“女娲城”的遗址”、地下管道、器皿、陶片、炉灰，特别是汉代“女娲城”的“娲”字砖刻等文物发掘的资料。这些充分证明：“女娲城”地下遗址确实是春秋战国时期的建筑物。也就是说，女娲神话在西华县思都岗流传的时间是相当古老的。特别是，在距“女娲城”十公里的艾岗乡清水河下面，发现一枚长达一丈二尺，外径 40 厘米的巨型象牙化石这件事，更引人注目。据省文物局研究报告说：距今一百万年以前，这里属“黄河盆地”的沼泽地带，这象牙化石就是当时腊马象群的遗物。我们对照这些考古发现和西华县千百年来无数

次洪水灾害记录的自然条件来看，中原黄河下游产生像女娲这样“取芦灰以止淫水”和与毒蛇猛兽作斗争的神话就是自然的事了。另外，从方志室那里还得知，原来从郑州到西华县几百里都不是平原，而是有名的“一溜十八岗”。山岗多，才有可能产生女娲炼石补天的神话。也由于这里曾是沼泽地带，所以才有女娲“断鳌足以立四极”的生活依据。而《淮南子》的作者淮南王刘安，正是这一带的人。他熟悉当地的情况和神话，也是情理中事。总之，通过从以上情况的综合调查，西华县流传的女娲神话如此集中，就有了它一定的合理性。尽管其他省区（河南其他地区也如此）都有女娲神话及遗迹传闻，但群众说“思都岗”的命名的来历，也有相当的科学依据。其他像黄帝神话与新郑县“黄帝口”附近的新石器时代早期裴李岗文化遗址发现的情况相印证，也是如此。

第三，结合历史考察上古神话的演变。晚清以来，我国有相当一部分神话学者和历史学者，一致认为我国上古史传说无不出于神话的演变。神话的传说、历史化，是研究我国古典神话流变的重要课题之一。中原地区历史文化悠久。就目前了解的情况，凡见诸历史典籍的三皇五帝等著名神话，在河南的人民口头上几乎全有流传。这些活的资料，不仅因为“历史积层”的结果，在内容上有新的发展；而且，还有不少异文和新的材料。因此，它对研究我国上古史与神话的关系，具有重要的史学价值。以黄帝神话的传说化和历史化为例，其演变的原因有政治的、历史的、宗教的，也有大量是反映民意的。但总的趋势是日益现实化、历史化和具体化。而在中原的口头资料方面，尤其具有典型意义。关于《黄帝蚩尤之战》这一底定中原的重大事件，以往在文献上就很少知道中原有什么材料。其他记

载也多是黄帝靠神奇的法力相助而消灭蚩尤的。可是，我们在实地调查中，才在新郑、密县一带，把黄帝在有熊（新郑）建都和在“云岩宫”练兵讲武，积草屯粮，乃至亲自挑土筑城等异常重要的活动连在一起了。特别是，唐代诗人独孤及的《云岩宫风后八阵图》碑文的发现，正表明：黄帝战胜蚩尤，不是靠神助，而是靠讲求修整戎行，“以广战术”，严明“师律”“用经略，北清涿鹿，南平蚩尤”，开创了历史新局面的。黄帝神话在中原向历史化方向发展，已成了主导倾向。这个流变，很明显是在黄帝神话被历史化之后，“回流”到民间的进一步转化。这个现象，如果结合黄帝在“云岩宫”筑城留下来的四座岗岭和新郑县“轩辕故里”等遗址来看，说黄帝当时的活动中心在中原腹地，就有了较强的说服力。正因为如此，在“云岩宫”南面的嵩岳余脉的东西走向四十余里群山的得名，就都与黄帝及其大臣（风后、力牧、大鸿等）的名字、事迹有关。黄帝访问广成子的遗址，在这里也不下四五处之多。尽管其中可能有道教门徒的附会，但是，关于黄帝的神话在这里如此集中地形成群体，很可能与黄帝族当时的政治、经济、军事、文化活动密切相关。相反，黄帝神话在中原地区的广泛流传中，向道教化转化显然不占重要地位。这个倾向肯定与当时政治上确立黄帝的历史地位密切相关。这就是中原人民广为传述黄帝的政治才能、赫赫功业和崇高品德等故事的原因。

第四，从自然科学角度考察古代神话的形成和发展。神话是原始艺术。神话学不是自然科学。勉强把科学实在的事象与神话艺术形象等同起来是不必要的。但是，科学与神话的近似和相像的地方，却不能不去研究。这就必然促使神话研究扩展到自然科学领域方面来。例如，我们在调查中发现中原地区

的大禹治水神话，自然地形成一个个集群区：如潼关、灵宝区；三门峡区；嵩岳、伊洛区；桐柏淮源区等等。许多动人的大禹治水神话，都比较朴素、生动，没有掺进什么杂质。为什么这些神话集中产生和传播在黄淮流域呢？为什么史书上一致认为大禹治水的功绩首在防治黄河水患呢？如果只从神话本身去研究，就不容易搞清楚其渊源关系。可是，我们借助自然科学的成果，眼光就豁然开朗了。我国著名的古生物学家杨钟健认为，从地质年代看来，今天的黄河原来是三条互不相通的水系：一是从青海、甘肃发源的各水，汇流为河套的大湖，南为山、陕间的山峰相隔，不得南下；二是发源山、陕各水，在潼关东汇为大湖，因三门峡附近的山相隔，不得东流；三是豫西及晋东南各水，又汇冀鲁各水东流入海。以后经过数千万年自然力的冲击和地层断裂，逐渐形成峡谷，开始通连，加上人工开掘，遂汇为现在的洋洋大河[3]。黄河三门峡流传的《神脚掌》、《大禹开三门》、《马蹄窝》、《大禹造桥》等神话产生的现实依据，就是大自然从量变到质变的信息和人力治水的业绩的再现。神话决不是毫无生活内涵的空想。又如，大禹在王屋山导沇水东流，潜入地下经百里在济源复出，形成"四渎"之一的济水，也与当地的山岳地质结构特点有关。因而，运用自然科学与社会科学相结合的方法，来考察和研究神话的口传信息的流动规律及其中包含的自然科学因素，就可以逐步使神话学研究向纵深发展。

第五，从原始社会制度考察中原古典神话流变的轨迹。用古代神话来印证原始社会血缘家庭兄妹婚制度，恩格斯早已作出了典范[4]。我们今天考察上古神话的性能，同样应该密切地注意这个问题。例如，在河南东南各地大量流传的"洪水遗

民再造人类”的神话，普遍、生动地反映了原始社会兄妹婚演变的过程。其中固然有抵制兄妹婚的思想，但也有相当一部分神话都认为兄妹婚是沿袭自然习惯，毫无谴责、非难之意。其中的男女主人公都是以严肃、神圣的感情，来赞誉兄妹婚绵延人类的功绩的（如正阳县《玉人和玉姐》、南阳《人祖》）。

再如，在登封县嵩岳系广为流传的《启母石》和《五指岭》两篇神话，就异常动人地反映了当时“姊妹同嫁一夫”的婚姻制度。前一篇是大禹在嵩山辕辕关化熊治水，被涂山娇发觉后化石生子的悲剧；后一篇是他在五指岭化熊治水，还原后与涂山娇和儿子启团圆的喜剧。这以前以后关于大禹家庭的神话，正说明当时“妻姐妹婚”的普遍现象。这样的神话虽然形成的时间很长，但作为禹族首领的创业形象来讲，无疑具有重要的社会学价值。正像马克思说的，当时“如果一个男子娶了一家族的长女为妻，那么，根据习惯，他有权把达到结婚年龄的所有姊妹作妻子。[5]”事实证明：结合原始社会的遗迹来理解神话是行之有效的。

最后，我们在实地调查中还发现神话与宗教之间相互渗透，又不完全融合的特殊关系。在阶级社会里，神话有渗进“人为宗教”因素的一面，同时，在民间口头上还继续流传乃至产生少量的朴素原始神话的一面。像黄帝炼丹为民治病的《黄帝岭》和商汤祈雨的《盛花坪》（又叫《圣王坪》）等，宗教色彩就很少。当然，同时在许多作品里的宗教化情况就比较严重。从这些神话中，都可以看出佛教、道教领袖居于主导地位的倾向。在正阳县的《玉人和玉姐》这篇神话里，如来佛竟然被推崇到兄妹二人父辈“人间正神”的地位，而原来中原的女性创世尊神女娲，却被降到如来佛的孙辈地位。甚至道教尊神玉皇大帝

的命运也要由如来佛主宰。玉皇大帝后来组成天宫统治集团，来镇压、残害百姓的阴谋，也是由如来佛一手造成的。总之，从民族学的角度来看，考察古代神话的演变，就要从宗教学和宗教史（如道教史，佛教史等）的角度加以比较，才能恰如其分地把握住古代神话在民间流传过程中的特点和规律。实际上，一切神话的"世俗化"，最终必然使其丧失宗教的功能。

以上的几点做法，不过是我们在工作中所遇到的荦荦大者。其他像著名上古神话的地方传说化等，也是应该引起注意的。神话研究仅从单一的文学角度去思考问题，就要受到许多局限。这样不可能系统地、整体地认识神话的特性和功能。中原神话实地考察就是一次有益的试探。今后，随着这项工作的深入开展，必将在这方面提供更丰富、可信的科学依据。

三

我们在中原神话的考察活动中，由于明确了上面的指导思想和作法，虽然仅仅五年的时间，但在工作中所接触到的材料和问题却耳目一新。许多学术界长期争论不休的难题，有了重新认识或解释的必要。有的则是从未想到，而现在要求作出回答的问题。有些问题难度较大，而今天也有了逐渐深入探讨的可能。尤其运用现代口头保存的民间神话，去研究我国古代神话流变的情况、特点和问题，对我国神话研究的科学理论意义和现实意义，都是非常重要的。这些学术理论上的收获主要有以下几个方面：

首先，是开辟创世神话在中原地区的被发现，在我国形成了南北各不相同的两大洪水神话体系（从盘古出生、创世、治

水、结婚、划九州等等)。这样就打破了以往学术界一直认为这类神话只能产生自南方,然后流传到北方的观点。目前,且不说遍布全省的"洪水后兄妹成婚,绵延人类"的神话,家喻户晓。仅就河南东南部以淮阳为中心的"伏羲兄妹婚",和以桐柏盘古山为中心的"盘古兄妹婚"的神话资料,就有六十多件。特别是"盘古山神话群",自成系统,相当完备。从大量活的神话、民歌、碑文、有关民俗和大量的丰富文物资料,可以说它无愧于中原神话宝库之一的称号。值得注意的是,这类神话所涉及的洪水等灾害发生的原因、灾异到来时的情景、庇佑兄妹避过灾害的保护神以及兄妹二人如何结婚、造人等一系列问题,都具有北方中原地区的特色。在商丘的《兄妹俩》、正阳县的《玉人和玉姐》等所记录的人物、情节,和《庄子》的记载[6],许多不谋而合。中原洪水神话体系的特点是:"开辟创世"与"洪水遗民再造人类"两大神话的融为一体,最后女娲兄妹"抟土造人"。中原的这类神话决不晚于徐整的记载。这样重大的学术理论问题,只有在大量活的民间口头神话资料被发掘的情况下,才有重新认识的可能。

其次,是对我国商周以前传说阶段的口头神话与古文献神话资料的关系,有了比较全面的认识。史前传说时期的口头神话的受重视,就否定了那种殷周以前无神话的观点[7]。持这种见解的唯一依据就是最早的文字资料(殷商甲骨文等)。三十年代的"古史辨"派是如此,今天有的学者仍沿袭这种观点。他们认为,中国不存在开天辟地的宇宙创始神话,只有英雄历史人物传说的神话化(道教化)。这种理论是不符合古代神话产生、发展的特点和规律的。因为任何神话在被文字记录之前,总要先经历长期的口传过程。因此,仅仅从历史文献角度

去回答这个问题，当然不会重视活在人民口头上的神话资料的科学价值。我们决不能因为上古神话在中原地区的过早被“历史化”（人情化），就否认先殷有原始形态神话存在的可能性。实际，正由于上面的原因，周代史学家出于政治的需要，有的原始部族神话（如黄帝、尧、舜、禹等）就被吸收进古史的帝王谱系。而对那些他们认为“荒诞不经”的开辟创世和洪水神话等等，便不屑一顾。这样，就使那些极其宝贵的上古原始神话，长期湮没无闻。直到很晚的后代，才见于某些学者的笔端（三国时吴国徐整的《三五历纪》、《五运历年记》和唐代李冗的《独异志》等）。这就是外国学者所说的奇怪现象：中国古代神话的“历史时期”与“文献记载时期”的顺序相反[8]。中国产生时代越早的神话，在文献中出现越晚。他们主张搜集神话要撇开儒家经典作家的著作[9]。建国后，不少学者已逐渐抛弃先殷无神话的观点，但也只是用少数民族发掘了大量开辟创世神话的事实，批评了这种观点。似乎对中原汉族地区还持保留态度。近几年来，中原的神话发掘工作有了很大进展，一批完美、古朴的原始神话的记录，已用事实又一次说明先殷无神话（创世）的观点是不科学的。前面提到的六七十份关于盘古、伏羲、女娲等开辟创世、洪水后补天、造人以及大禹治水的四十份神话资料，就纠正了这一片面的观点。就是那种盘古神话产生于南方的说法也不符合实际。中原的盘古神话自成体系。因此，美国的某些学者也认为“盘古”与“盘瓠”毫无共同之处[10]。另外，我们就是从古代典籍里那些被历史化、宗教化、文学化了的古史英雄传说里，经过剔剥杂质也可以窥见先殷这类神话的原型。如果对照民间活的神话材料，弄清这些作品的产生、形成和演变过程，是很有希望的。

第三，明确了古典神话流变中出现的异文与新神话的界限。原始神话的主要生活基础是运用幻想形式解释世界之起源。它所反映的是氏族社会人们的思想意识。尽管在奴隶社会以后的各个时期，原始人的氏族社会意识存在一天，就仍有产生少量神话的可能，但生活思想基础和性质却大不相同。至于具备幻想形式的原人前逻辑思维特点（或残余）的作品，并不都是神话。因此，在探讨神话流变问题时，有一种观点认为，在阶级社会里发现的带有阶级和人为宗教色彩的神话，或者首次被记录的古典神话异文，便是产生了新神话。我们从调查中体会到，把原始神话在阶级社会的流传、变化过程中，渗透进不同时期的社会、宗教、历史、信仰等因素，而出现的古典神话异文或新记录的同类作品，与反映新的社会阶段的思想意识的“神话”，不能混为一谈。更不能把神话所反映的特定氏族社会的生活内容、思想和后来演变中保留的原人意识的痕迹等同起来。这一类作品俯拾即是。前一时期，当中原地区搜集到古典神话异文和新记录的不同作品问世后，便有人误认为是今天在民间仍继续产生新的神话。这是不符合实际的。像《女娲补天》、《负图寺》、《夸父山》、《大禹劈三门》等异文的出现，只能说是古典神话的流变或散逸，而不是新神话。至于不见于古代典籍，而至今仍保存在群众口头上的新记录的神话，尤其具有很高的科学价值。它不仅说明，古代文献记载的神话资料有很大局限性；而且也说明，这类作品具有惊人的强大生命力。这些神话的被采录，正好补充了文献的不足。实地考察的事实对澄清目前的某些混乱思想将是有益的。

第四，纠正了对中国古代神话不适当分期的弊病。以往在某些中外学者的论著里，曾经把中国古代神话划分为原始神

话、道教神话、佛教神话和民间神话等若干时期。似乎这样就是中国古代神话发展的轮廓。我们从调查中看到，在所谓"道教神话"、"佛教神话"时期，在人民口头上还保存有不少直接与之相对立、宗教色彩淡薄或消失的比较朴素、生动的原始形态的神话（如河南的大禹治水神话《打开龙门口》、《五指岭》、《禹导黄河》、《金牛开河》、《大禹造桥》、《神脚掌》等）。实际上，如果不把注意力集中在文献资料上，而是认真地到群众中去实地调查，这个问题便迎刃而解，无须机械、勉强地按上面的划分办法去看待神话的流变问题。同时，这里还要弄清神话里包含的原始宗教观念和受人为宗教思想意识的渗透与有意识地宣传人为宗教思想的宗教传说的界线。前者是神话本身在流变中出现的问题；而后者却是宗教徒有意识地利用人为的办法，为宣传教义而编造的宗教故事。二者截然不同。以河南的大禹治水神话为例，既有把《大禹导黄河》、《大禹造桥》等神话直接移植在道教领袖李耳头上的篡改；也有许多与道教根本无关的接近原始形态的民间神话。而这些又都与直接宣传教义的宗教传说大不相同。

总之，从中原神话考察的情况看，由于理论研究与实地调查相结合，不仅发现了许多罕见的朴素、生动的原始神话作品，为研究工作开拓了新路；而且，还有助于廓清以往神话研究中只注意古代文献资料所产生的认识上的偏颇。这个意义是不能轻视的。尽管我们的这些体会还只是初步的肤浅的，但却是正确的和有前途的。无论从理论探讨和科学实践上，或者从方法论的更新上，都是带有启示性的。这一切，对于建立我国的马克思主义神话学和民间文艺学体系，都是有重要价值的。

注释：

〔1〕孙作云《中国古代神话研究》，1942 年，北京大学讲义本，未刊印。

〔2〕河南大学中文系"中原神话研究室"的录音、文字、图片资料。下同。

〔3〕徐旭生《中国古史的传说时代》(增订本)，第 158 页引，科学出版社 1960 年出版。

〔4〕恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，张仲实译，第 36 页，人民出版社 1954 年版。

〔5〕马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，中国科学院历史研究所翻译组译，第 23 页，人民出版社 1978 年版。

〔6〕《庄子·应帝王》。

〔7〕朱天顺《中国古代宗教试探》。

〔8〕〔9〕〔10〕〔美〕杰克·波德《中国的古代神话》，苏联科学出版社《古代世界的神话》，程蔷译，李少雍校。刊《民间文艺集刊》二集，1982 年，上海文艺出版社。

张振犁，原名张振离，笔名丁丁、晨犁。1924 年生于河南密县。民间文艺学家。1949 年起在北京师范大学中文系和研究班学习，师 从钟敬文。现为河南大学中文系教授。自 1983 年始，长期从事河南地区中原神话传说的考察和研究工作。主要论著有《中原古典神话流变论考》(1991)等。

神灵世界战神的更递*

◯龚维英

一

《聊斋志异》卷八《西湖主》写了一个仙凡(人神)恋爱的浪漫故事。故事的男女主角有一段对话，以往读了大惑不解，今天方摸清个中若干底蕴。这段对话是：

陈生：大王何在？

龙女：从关圣征蚩尤未归。

"关圣征蚩尤"，这岂非等同侯宝林说的"相声"《关公战秦琼"吗？那真是"蚩在上古关在汉，他俩大战为哪般"。这是蒲翁杜撰的"笑谭"吗？非也。我们知道，蒲翁写《聊斋》故事，往往有凭借。或见于典籍，或传于口碑，不一而足。蒲氏表叙他

---

* 原载《民间文学论坛》1986年第1期。原题《神灵世界战神的更递——〈聊斋〉"关圣征蚩尤"释》。

创作《聊斋志异》的缘起，即云："才非干宝，雅爱搜神；情同黄州，喜人谈鬼。闻则命笔，遂以成编。久之四方同人，又以邮简相寄。因而物以好聚，所积益夥。"（柳泉居士《自志》）那么，"关圣征蚩尤"渊源自何而来？

蒲翁的乡梓后学文登县吕湛恩为《聊斋》作了"详注"。吕注于"关圣征蚩尤"句下，征引甚广。所引彭宗古《关帝实录·古记》云："宋大中祥符七年（公元1014），解州奏：'解盐出于池，岁收课利以佐国用。近水减盐少，亏失常课，此是灾异，不可不察。'上（宋真宗赵恒）遣使往视，还报曰：臣见一父老，自称城隍，令臣奏曰：'为盐池之害者，蚩尤也。忽不见。'上召近臣吕夷简至解池，致祭。事讫之夕，梦神人戎衣怒言曰：'吾蚩尤也。上帝命我主此盐池。今者，天子立轩辕祠。轩辕，吾仇也。我为此不平，故绝池水耳。'"弄清原委，君臣商议对策，于是，通过龙虎山张天师的举荐，遂有"关圣征蚩尤"之事。关圣的形象是"一美髯人振甲佩剑，浮空而下"。关圣"会岳渎阴兵，并力为清荡之"。双方神祇大战的情景是，"忽一日，黑云起于池上，大风暴至，雷电晦明，居人震恐。但闻空中金戈铁马之声。久之，云雾收敛，天日晴朗，池水如故。"那么，关胜蚩败是毫无疑义的了。《西湖主》这篇仙凡或人神爱情篇章内的那位"大王"（洞庭君，即湖龙王），只是关圣麾下一员战将罢了。

读完《关帝实录·古记》后，给我们的印象至多是，蒲翁之言有据，并非向壁虚拟。在神话领域或鬼神世界，原来是允许"关公大战秦琼"的。凡此，也许是点戏的韩老太爷或编演"相声"者始料之所未及吧。"神话"毕竟与"人话"迥然不同。

由于我们并不满足于《关帝实录》所说的故事，下面，拟对"关圣征蚩尤"试作若干深入一步的探讨。

二

蚩尤，作为神祇和人帝，在上古的神话与历史传说里，都占有相当重要的位置，上古巫史不分，所以往往人神混淆。现在，撇开历史传说，我们且来谈谈神话的蚩尤。

上古时代，蚩尤具有战神身分，他与炎帝战，与黄帝战，虽最后败亡被诛，身首异处，但死有余烈，屡现威灵。用《楚辞·九歌·国殇》的话来说，即为

> 带长剑兮挟秦弓，首身离兮心不惩。诚既勇兮又以武，终刚强兮不可凌。身既死兮神以灵，魂魄毅兮为鬼雄！

据《龙鱼河图》言："黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙、石子，造立兵杖、刀、戟、大弩，威振天下，诛杀无道，不仁、不慈。"（《太平御览》卷七九引）蚩尤在战胜炎帝后，曾袭用炎帝称号（战胜者承袭失败者称号，古例甚多）[1]，"逐（炎）帝而居于涿鹿，兴封禅，号炎帝"（《路史·后纪四·蚩尤传》），称雄一时。以至"黄帝与蚩尤九战九不胜"（《黄帝玄女战法》，《御览》卷一五引）最后决战，战况惨烈。《山海经·大荒北经》：

> 蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。

蚩尤虽死，威灵显赫。你看，"大荒之中，有宋山者，有赤

蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是谓枫木。”（《山海经·大荒南经》）“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，黄帝杀之，身体异处，故别葬之。”一座葬蚩尤首级的坟，“在东平郡寿张县阚乡城中，高七丈，民常十月祀之。（坟内）有赤气出亘天，如匹绛帛，民名为‘蚩尤旗’。”另一座葬蚩尤“肩髀”即躯干四肢的坟，“在山阳钜野县重聚，大小与阚冢等。”（《皇览·冢墓记》辑本）“今冀州有蚩尤川，即涿鹿之野。汉武时（公元前二世纪），太原有蚩尤神昼见，龟足蛇首，□疫，其俗遂为立祠。”（《述异记》卷上）种种记述，均可证作为“战神”的蚩尤，死有余威，显神灵而为鬼雄。

“战神”也者，古称“兵主”。蚩尤“造立兵杖”，所谓“造冶者，蚩尤也”（《尸子》辑本）；又喜兵好战，犹如《山海经》的刑天，虽死犹斗，猛志常存，故蚩尤号称“兵主”即战神是毫无愧赧的。据《史记·封禅书》载，秦始皇“东游海上，行礼祀名山大川及八神”，八神将的第三名即蚩尤：“三曰兵主，祀蚩尤。蚩尤（冢）在东平陆临乡，齐之西境也”。后来，汉高祖刘邦，自沛起义兵，伐暴秦，首先必“祀蚩尤，衅鼓旗”，以期旗开得胜，连战皆捷。由此可见，蚩尤身后享有殊荣，原来在人民心目中占有何等显要的地位。

三

神的世界是人的世界的折光。在原始巫术里，神灵已脱颖而出。“宗教起源于像今日原始人仍然实行的那样的部落巫术。”[2]我们知道，宗教应运而生后，“早期宗教的一个昭著的特征是，神日益从地上转移到天上，并且从被尊崇的人转变成

完全的超人和天神。”我国上古战神蚩尤的经历，同样如此。蚩尤本来是远古居于黄河中、下游与广大滨海地区的东夷部落的大酋长，故地在今山东曲阜一带。〔汉〕应劭说：“蚩尤，古天子。”（《史记·五帝本纪·集解》引）《逸周书·尝麦解》说：“蚩尤宇于少昊”，即为其证。少昊之墟在鲁（山东半岛西境，见《左传》定公四年），蚩尤旧地即与此邻近或迭合。上引多则蚩尤神话传说中的地望，便是证据。后来，蚩尤由于造兵好战，逐渐晋升到“战神”的显耀地位。如果讲上古史，抛开神话就处处碰壁。所以，马克思强调指出：“过去的现实又反映在荒诞的神话形式中。”(3)

世俗很难免以成败论英雄，加上蚩尤籍隶东夷，后人又怀有“内诸夏而外夷狄”的种族偏见。这样，战神蚩尤虽受隆祀，有时日子也很不好过，一次又一次受到毁谤污水的“淋浴”。诚如袁珂先生所言：“只因黄帝是战争的胜利者，后世历史记叙不免从统治阶级正统的眼光出发，对黄帝的功烈加以涂饰，而于失败的蚩尤则予以诋谤，影响及于民间，故叙蚩尤的猛勇而亦近于狞恶。”(4)

神的世界随着人间沧桑而变迁，而发展，而更递。各种神职也决非“终身制”。我国上古诸神后来大都无声无息地纷纷“死”去，这真是“几回天上葬神仙”（李贺：《官街鼓》）。上古神祇残留至今。尚为人们熟悉的，不过西王母、嫦娥二、三例而已。为什么如此？这和西方古希腊奥林匹斯诸神终于被基督教诸神取代一样，古中国诸神也被后来兴起的道教（加上外来的佛教）诸神取而代之了。

于是，古战神蚩尤便被迫向后起的战神关羽（号称武圣）交班让位。

道教是我国土生土长的宗教。它渊源于古代巫术、秦汉时的神仙方术，正式成立于东汉末年即公元二世纪时。道教是多神教，有着庞杂的神仙谱系。汉末刘备部将关羽，也经历了由人而神的过程，成为道教信奉的“关圣帝君”，亦即“武圣”或战神。

关羽登上“武圣”（战神）的宝座，同样有着一段不算短的过程。最初，他只是一员普通战将，与刘备麾下的张飞、黄忠之伦毫无区别。只因骁勇善战，败死不屈，被尊信道教的封建帝王看中。宋徽宗崇宁元年（公元 1102 年），这位号称道君皇帝的赵佶，追封关羽为“忠勇公”；宣和五年（公元 1123 年）更封为“义勇武安王”。到明万历三十三年（公元 1605 年），加封“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”，被抬到吓人的高度。道徒假托关圣之名的多种“著作”，如《关帝觉世真经》之类，也纷沓“出笼”。到了这步田地，蚩尤只有滚下战神的宝座，成为后起的战神关圣帝君所伏之魔了。

四

如前所言，蚩尤身上本已被淋溺了许多污水，随着时间的推移，其战神地位早就岌岌可危。“关圣征蚩尤”者，即是后起的战神关羽直截了当地使用武力，把前任战神蚩尤推下宝座。关圣帝君以一员普通战将，而公、而王、而伏魔大帝。犹如高尔基说的：“奴隶主愈有力量和权威，神就往天上升得愈高”（《苏联的文学》）[5]。相比之下，蚩尤显得十分寒伧，威势顿失，徒作一番苦斗，只好灰溜溜地下台。

蒲松龄老先生笔下的“关圣征蚩尤”斯为确诂。龙王洞庭

君还得服从关圣的指挥，呼来斥去。这位新战神真够得上八面威风。但蚩尤也非软蛋，所以吕湛恩注《聊斋》所引《关帝实录》，便扎扎实实地把关、蚩争夺战神这把金交椅的战斗，描绘得有声有色。

附带说一句，战神必主生死。印度锡克人崇奉的战神迦尼萨(Ganesa)即与死神相通。台湾苏雪林女士说："迦尼萨肚皮之大乃其身为战神时所遗留之特征。盖战神吃人无数，与死神一样饕餮著名，则其肚皮又何能不大？"[6]苏女士还认为关圣之所以广受国人崇祀，原因之一即为"由于关羽与死神的混合"[7]。中国城隍庙曾遍布各城镇，城隍是死神，但他的官阶较低，故主持城隍的选拔考试必是关帝。《聊斋志异》开卷故事《考城隍》，所言即此。

另外，战神往往无头，中外神话均作如此描写，所谓"首身离兮心不惩"，以状其枭勇也。上面提到的印度锡克族战神迦尼萨，便系无头，因被天神续以象首，故有时显现法相是象头、长鼻、人身；古希腊战神兰克(Nike)也时现无头之相。威尔斯《世界史纲》的插图内有地中海克里特(Creat)文化中心发现的右手操蛇的无头女神像，据说也是战神。中国神话里的刑天、蚩尤与关圣帝君都是无头，故他们皆荣膺"战神"。

刑天不是神的名字。天，头颅；刑天，砍去头颅。《山海经·海外西经》："刑天与帝争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。"这儿的"帝"据说是天神黄帝(亦即蚩尤的冤家对头轩辕)[8]。所以，我疑心这位无名天神、死后犹斗的战神(刑天)，就是蚩尤，时代也大致合辙。当然亦有这样的可能：上古神州大地，氏族部落林立，各族均有自己奉祀的战神。蚩尤、刑天分隶不同氏族，但都曾经是黄帝的顽

强敌手。

关羽也是这样：失去头颅，徒有身躯。

《三国演义》第七十七回"玉泉山关公显圣"，写关羽败亡被诛，身首异处，竟在玉泉山"显圣"。此公"骑赤兔马，提青龙刀"，在空中大呼："还我头来！"这时的关羽早做无头亡灵。他的大呼小叫，想必例同刑天，"以乳为目，以脐为口"吧。

前引彭宗古《关帝实录》记叙的"解盐"事件，也系事出有因。〔宋〕沈括《梦溪笔谈》卷三谓："解州盐泽，卤色正赤，俚俗谓之'蚩尤血'。"解州古属中冀，是蚩尤殉难处。"黄帝执蚩尤，杀之于中冀"（《逸周书·尝麦解》）。正因为蚩尤肢解于此，故地名称"解州"。（据《三国志》，关公恰巧是"河东解州人也。"）盐卤也被命名为"蚩尤血"。宋朝皇帝信奉道教，道教的前身是"黄老道"，崇奉轩辕黄帝。黄帝即衍变成道教尊神，后来号称"元圃真人轩辕黄帝"（陶弘景《真灵位业图》），列于第三神阶之左位。宋朝皇帝立轩辕祠于解州盐池附近，人们想像，必然引起蚩尤的愤懑。为了征伐已成为邪恶代表的蚩尤，又经道教极其尊宠的龙虎山张天师推荐，自然得召唤旗鼓相当的道教尊神"关圣帝君"挂帅。于是，一场"黑云起于池上，大风暴至，雷电晦明，居人震恐"的大战就打响了。蚩尤以惨败告终，"天日晴朗，（盐）池水如故"，乃是时势之必然。事件本身反映了道教正受到皇家的宠幸，势力炙手可热。

盐池事件很可能是道士们编造出来的"神话"。这和天上战神的更递一样，都是由"人"创造"神"。旧的神祇消逝，新的的神祇接踵而来。人间沧桑由此获得扭曲的反映。

平心而论，无论在神话世界或历史领域，关羽的功绩都远逊于蚩尤。关羽的巨大影响系由于历代封建统治者提倡而造

成的，旧时代遍布全国的关帝庙就是明证。今天，洛阳的关林尚较曲阜孔林略胜一筹。这对于关羽实在是不虞之誉。蚩尤的时代太古老了。斗换星移，他只好隐姓埋名，销声匿迹。

上面讲的这一切，亦当为写下"关圣征蚩尤"云云的蒲老先生所不深悉。清朝皇帝正以崇奉关羽为手段，来抵销汉族民族英雄岳飞巨大影响。关圣帝君甚至被满洲贵族请去当本族的"护法神"，尊称之曰"关玛法"（关爷爷），亦云怪哉?!蒲翁著《聊斋》，不止一次地把关羽抬到神灵世界的显赫位置，实乃时代使然。由此也可测知，说蒲翁具有"反满"思想云乎者，似欠斟酌。

注释：

〔1〕袁珂即谓蚩尤"逐炎帝而自号炎帝"，见《古神话选释》，人民文学出版社，第135页。

〔2〕〔英〕罗伯逊：《基督教的起源》，宋桂煌译，三联书店版，第3、10页。

〔3〕《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社版，第173页。

〔4〕《古神话选释》，第139、144页。

〔5〕《论文学》，人民文学出版社1978年版，第96页。

〔6〕〔7〕《屈赋论丛》，〔台〕中华丛书本，第237、327页。

〔8〕《古神话选释》，第144页。

龚维英，1930年生于安徽合肥。高中毕业后曾任农村基层干部，靠自学走上教学、编辑和研究之路。现为安徽省社会科学院文学研究所研究员。有关神话的论文八十余篇，主要有《周族先民图腾崇拜考释》(1983)、《九歌·国殇》祭祀战神蚩尤说》(1985)、《无头战神刑天考辨》

(1986)、《神灵世界战神的更递》(1986)、《我国上古"卵生文化"探索》(1987)、《由女阴崇拜探溯黄帝原型》(1988)、《中西"凤凰涅槃"比较研究》(1988)；专著《原始崇拜纲要》(1989)等。

论远古神话的文化意义*

○何　新

一

在人类原始文化中，神话居于一种特殊的地位。从功能观点看，上古神话至少具有如下三种社会作用：

1. 它是一个解释系统；

2. 它是一个礼仪系统；

3. 它是一个操作系统。

所谓解释系统，就是说，神话是远古先民的“哲学”和“科学”，他们要用这种意识形态来解释各种自然现象，解释人际关系，解释人类与自然的关系，并且解释他们自身的来源和历史。

所谓礼仪系统，就是说，神话在远古先民那里，不仅具有

---

* 本文原载《学习与探索》(哈尔滨)1986 年第 3 期。原题《论远古神话的文化意义与研究方法》。本书选录时有删节，并改为现在的题目。

超现实理论的力量，而且具有礼仪规范和价值规范的效力。他们没有法律，发生诉讼即由神判来决定曲直。他们没有具有自我意识的道德价值系统，以神的名义命誓就是行为的最高约束力量。礼教起源于祭神的仪式，且艺术起源于敬神的庆典和装饰。神话，其实就是先民们所信仰和崇拜的整个天神地祇系统的宗教理论基础。

所谓操作系统，就是说，神话在先民手中又是一种巫术的实践力量。在旱涝等自然灾害面前，他们根据神话的启示筑起求雨逐旱的土龙，焚晒巫祝以求天佑。他们观察星象来预测人事。他们选择吉日以趋避凶神。因此，在原始先民的文化中，神话并不是一种单纯想像的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。神话本身构成一种独立的实体性文化。神话通常体现着一种民族文化的原始意象。而其深层结构，又转化为一系列观念性的母题，对这种文化长期保持着深远和持久的影响。在这个意义上，上古神话既是一种法律，又是一种风俗和一种习惯势力，并且因此也是一种宗教。正因为如此，它不能随心所欲自由改变(改变或重新解释要冒渎神和叛教的危险)。它如果改变了，就意味着必定发生了文化方面——宗教或哲学、政治观念的变革。因此，上古神话的演变是有其自身的规律性的。

二

对于现代人，古神话的研究价值是不那么明显的。对许多人来说，神话除了其荒诞不经的形式，似乎并没有其他可重视的内容。尽管作为一种早已失去魅力的作品，它们还多少具有类似珍稀古玩的艺术价值。很少有人意识到，即使对于现代人

来说，民族的远古神话，也绝非只是一种梦幻性的存在。相反，这是一个既是历史又依然是现实的实体。作为一种早期文化的象征性表记，远古神话是每个民族历史文化的源泉之一。在其中蕴涵着民族的哲学、艺术、宗教、风俗、习惯以及整个价值体系的起源。黑格尔曾说："古人在创造神话的时代，生活在诗的气氛里。他们不用抽象演绎的方式，而用凭想像创造形象的方式；把他们最内在最深刻的内心生活转变成认识的对象。"[1]马克思在谈到希腊神话时指出："一个成人不能再变成儿童，否则就变得稚气了。但是，儿童的天真不使人感到愉快吗？他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗？每一个时代的固有性格不是纯真地活跃在儿童的天性中吗？为什么历史上的人类童年时代，在它发展最完美的地方，不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢？有粗野的儿童，有早熟的儿童。古代民族中有许多是属于这一类的。〔而〕希腊人是正常的儿童。"[2]

从艺术特征看，中国神话与希腊神话具有极为显著的不同。这种不同恰正反映了这两个民族在文化精神和价值取向上的深刻差异。希腊神话充满了一种乐天的戏剧化气氛。他们的诸神体系普遍缺乏神性，却极富有近乎人类的鲜明个体。例如他们的上帝宙斯，一点没有中国神灵那种高高在上的神圣性和不可凌犯的威严。相反，宙斯具有一个凡俗男子的一切优点和弱点。他爱女人、爱冲动也爱嫉妒。他常因轻信而受骗。普罗米修斯因盗天火而被宙斯处罚，要永远锁于高加索山巅。但当他逃脱以后，只要在身上永远佩戴一只铁环和一块高加索石片，就足以避免遭受宙斯的报复。因为这两件小东西竟可以使宙斯相信，他仍然被锁在高加索的山顶上。作为威力无边

的天地大神宙斯，却并不能自由追求他的所爱。因为他的妻子天后赫拉永远在监视和干涉着他。希腊人让他们的爱神，尽情地嘲笑和戏弄这位被剥夺了爱情自由的天王。爱情折磨和困扰上帝——这真是人类对于神灵所能想像的一种最高讽刺！而爱情的权利高于上帝，这一点也正体现了希腊人的一种根本性的生活观念。所以他们的美神（维纳斯）是女性生殖器的象征。而他们的酒神狄奥尼斯却是情欲的化身，——对酒神的祭典，乃是希腊生活中最欢乐放浪的盛大节日。黑格尔在论述希腊人的精神时指出：他们"一心一意地追求某种东西，而总是遇着它所探索的那种东西的反面。然而它并不因此产生任何怀疑，也不反过来想想自己，却仍然对自身和自己的事业满怀信心。自由的雅典精神的这个方面，这种在遭逢挫折时仍然完全自得其乐的精神，这种在结果与现实事事与心愿相违时，依旧心神不乱地确信自己的精神——乃是一种崇高的喜剧精神。"[3]若与希腊相比，中国神话的内涵就显得完全不同。中国的天神是远离人间不食烟火的。他们不仅是至高无上的权力化身，而且是美德（圣）和全知全能（贤）的化身。中国神话的气氛是沉重和庄严的，以至这种沉重有时甚至是一种沉闷，这种庄严有时简直使人感到压抑。它充满一种内向的忧患意识和理性的反省思考。在伏羲女娲的人面蛇身形象中，似乎象征着人类从野蛮过渡于文明这一进程是何等艰难！而在燧人氏、有巢氏、神农氏以及造字的仓颉、作甲子的大挠、掘井的伯益等一系列前古圣贤"观象制器"的故事中，我们看到了民族祖先对整个文明进程的追溯和反思。一只渺小的雀鸟精卫，为了复仇，决心一石一木地填平沧海。神农遍尝百草，被毒得死去活来，最后终于成为农神和医药之神！正直的鲧被杀死于羽山，

而他的治水抱负却宿命地要由他的儿子大禹来继承。于是由此又开始了十三年漫长而艰辛的苦功——劈开巨山，凿通江河；他的情人由于那漫长而无希望的苦守和等待，终于凝成了高山顶峰的一座石头！请看这是一种何等顽强而执著的追求，同时又是人对于自然、对于生活所作的一种多么深沉、多么宁静、又多么有力的抗争！如果说希腊神话好像爱琴海那蔚蓝明亮的海面和碧空，那么中国神话就是黄河那浑浊扭曲的水流，或者竟是那黑色的渤海——须知在汉字里，海的本义正是晦黑与渺茫。希腊民族的童年是无拘束而天真的，而华夏民族的童年却是有负担而早熟的，也许因为我们民族祖先所面临的自然条件和生活环境实在是太艰辛了！他们面临的生存挑战实在是太严峻了。他们不得不"筚路蓝缕，以启山林"；远古神话内涵的这种差别，体现了东西方这两个伟大民族在性格上的深刻差别，事实上也决定了后来东西方两大文化系统全然不同的发展方向。由此可见，作为人类语言发明以后所形成的第一种意识形态，在神话的深层结构中，深刻地体现着一个民族的早期文化，并在以后的历史进程中，积淀在民族精神的底层，转变为一种自律性的集体无意识，深刻地影响和左右着文化整体的全部发展。在这个意义上，对上古神话的研究，就绝不仅仅是一种纯文学性的研究，这乃是对一个民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。

三

考察人类各民族的史前神话系统，其所关联的原始母题，

基本不出乎以下的两个类型和四个种类：

第一类型：天地开辟神话

1. 解释大宇宙起源；
2. 解释天地之间各种自然现象起源。

第二类型：种族和文明起源的传说

3. 解释人类及本族始祖起源；
4. 解释人类文明（风俗、伦理、器用、技术）起源。

第一类型多半以超人类的神灵格为主体。

第二类型多半以人类中的英雄格——往往是人与神相交媾而生育的半人半神格为主体。所以对前者，我们可以称之为关于上帝和诸神的故事。而对于后者，我们则可以称之为关于人神格英雄的故事。

但有意思的是，在古神话中，一方面划分了神与人的明确界限，从而宣告了神与人的尖锐对立；但另一方面，在所有民族古神话的深层结构中，又都暗涵着一个潜概念，即认为人与神具有原始的同一性。这种同一关系通常以两种形式，表现在神话的故事内容中：

（一）人类是天神的一种作品（《圣经·创世纪》：上帝造人祖亚当及夏娃以及中国的女娲以黄土做人）。

（二）人类是天神的嫡系子孙（历代华夏帝王均认为，自己是天神的嫡派子孙——天子）。

这实际上，正是一种自身分裂的矛盾意识。在它的深层结构上，映射着人类力图脱离大自然而走向自由独立，同时又不能不依托于大自然而生存的矛盾本体地位。

旧治中国神话者，恒有一错误观念，以为开辟神话似应当早于始祖神话。而开辟神话中，天地开辟神话，又必先于文明创造神话，以逻辑顺序言，固然好像理当如此。但考诸中国神

话发生的实际历史先后，却实未必然。就中国而言，夏、商、周诸族团的图腾神话、始祖神话，其来源就远早于关于宇宙天地的开辟神话。

中国人的始祖神话，可以划分为两个级别。第一级次是关于全人类的共祖的神话，古华夏先民们认为它就是光明神——太阳神以及火神。第二级次是关于本族团的始祖神的神话。这就是夏祖女修吞月精而生禹的神话，商族简狄吞凤凰卵而生契的神话，以及周祖姜嫄与神龙交合生后稷（炎帝——神农）的神话。这里值得注意的是两点：

1. 夏商周三族的始祖神全是女人。

2. 这些女人都是不夫而孕，即所谓"感"生于神的。这里顺便可以指出，感字是中国文化中的性关系隐语之一。它有时可以写作咸字，[4]或甘字。我很怀疑其本字实当作"甘"。《释名》："甘，含也。"其字古形，象口中含物之形，借喻交媾耳。日出之地名"咸池"、"甘渊"，在这一名称中，似乎也正映现了这种阴阳交合的观念。

中国关于文明创造的神话，多出自晚周战国之际诸子的创作。因此它们不同于自然形成的始祖神话，而具有着比较深刻的哲学和文化的自觉意识。晚周战国诸子，在文化观念上，可分作进化论与退化论两派。前者以为今之文明胜于古之蒙昧。而后者则认为古之质朴应胜于今之文明（如老庄一派。然而十八世纪卢梭和浪漫派亦曾提出类似观点，见所著《论科学与艺术》）。上述两派尽管对文明的价值观有根本性分歧，但对于当时智识与技术所取得的各种伟大进步，则无不一致表示惊叹。

《吕览·博君览》说："昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知

母而不知父，无亲戚，兄弟、男女之别，上下长幼之道……。”《礼记·礼运》说：“后圣有作，然后修之以利。范金合土，以为台榭宫室牖户。以炮以燔，以烹以炙，以为酪醴。治其麻丝，以为布帛。”先秦人们对于文明起源的这种追溯探索，是一种理性主义思潮的表现。为了追溯文明起源，晚周诸子几乎都将文明的起源，托附于古传说中的各族始祖神，如伏牺、神农、黄帝等等。但这实际又掩盖着一种神秘主义的潜流。这种作法的后果，是产生了两方面的问题：(1)伪造了一个假的人文历史系统；(2)搞乱了古代自然流传的各族民间神话。

已故顾颉刚先生曾指出：“战国秦汉之间，造成了两个大偶象。种族的偶象是黄帝。疆域的偶象是禹。这是使中国之所以为中国的，这是使中国人之所以为中国人的。”[5]他当时还不知道黄帝的真相其实是太阳神(虽然他已看出黄帝是上帝)，但他以此概括战国秦汉人伪托和伪造古史的活动，却是极有见地的。

先秦中国本来是一个多种族多邦国的地域。《吕氏春秋·用民》：“当商之时，天下不同，至于汤而三千余国。”《逸周书·世俘解》：“遂征四方，凡憝国九十有九国，凡服国六百五十有二。”《墨子·非攻》：“古者天子之始封诸侯也，万有余。”甲骨卜辞中亦屡称多方、多方邦。本来这些多方、多邦、多国——即不同的地区和族团，均尊奉有自己独特的部族始祖神，并因此而具有不同的始祖神话、图腾神话。然而在春秋战国时期，兼并战争摧毁了种族封疆的原有界限。在以华夏族团为核心的民族融合过程中，有些图腾随着崇祀他们的种族而灭亡了，有些图腾则随着他们的族团而与华夏族团融合于一体了。前此散外中原的无数小国小邦小族，以夏、商、周三大族团为核心，

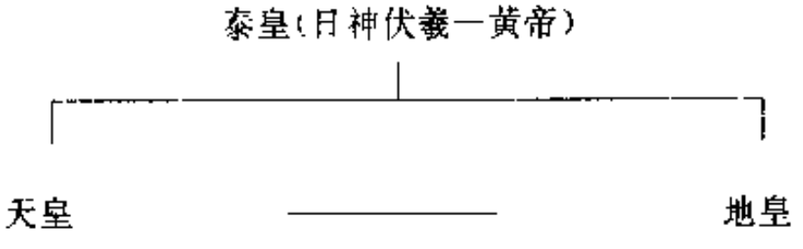
走向汇合和统一。在这个伟大的历史性进程中，许多国族灭国绝祀，许多地域性的文化丧失了其原有的特殊性色彩，许多宗系被强制性地合并到华夏民族的大系统之中。在这一融合的过程中，也必然发生的另一件事实是，那些被合并进来的异族中的文化代表分子，不甘心于这种亡国灭族的遭遇。他们在武力上虽然失败了，在政治上虽然被征服了，但在文化上却默默地进行了新的反抗。宣扬和纪念自己的祖先，为自己的祖先以及本族的历史在华夏族的大谱序和大历史中争取一种独特的位置，这正是从文化和心理上进行反抗的一种形式。而其结果，就是出现了各种不同的史传和记载。因而造成了上古中夏族姓谱序和神话历史系统的严重混乱。这种惊人的混乱，甚至使汉初如司马迁这样伟大的历史家也不能不为之叹息："学者多称五帝，尚矣！然《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之！"

四

在晚周诸子所宣扬的创造文明诸神中，其最显赫也最重要者，应无过于三皇五帝。早在本世纪初，以已故顾颉刚先生为首的《古史辨》派即已指出，三皇之说，实非华夏族上古神话中所固有。其产生，乃在战国秦汉之际。此时期正当中国历史上一个文化剧变的大时代。旧论此时代者，多着眼于诸子之勃兴，百家之争鸣。即此时代思潮的理性层面，而普遍忽视此时代思潮的另一层面：宗教神学的再造与复兴，实际上是一个非理性甚至反理性的层面（所尤当注意者，秦汉以后，越居时代思潮支配地位者，恰是后者而非前者。本来具有反宗教精神的

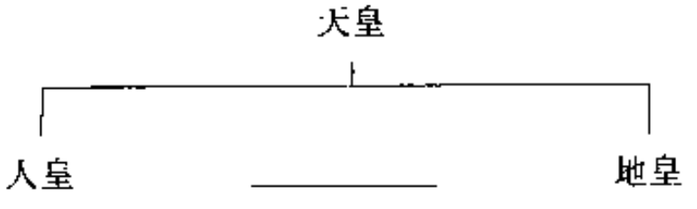
道家，演变成了一种新的宗教道教。正是说明这一点的典型例证。）三皇说的产生，其解释的歧异，演变的复杂，正反映了此时代理性思潮与非理性思潮的斗争。“皇”字本来是一个神号，即太阳神的称号。但在晚周以后，皇已不专指太阳神，而变成了一般的天神和人王之称。正是在此基础上，方形成了“三皇五帝”的说法。汉人谷永云：“夫周秦之末，三五之兴”（师古注：“三谓三皇，五谓五帝”）。这里实际上就指明了三皇五帝说起源的时代。

考战国三皇说起源，与东方方仙道具有深刻关系。《史记·封禅书》记方仙道八神，其中主神名天主、地主。《史记·秦始皇本纪》记秦博士说谓：“古有天皇、地皇、泰皇，泰皇最贵”。前已指出，泰皇就是日神伏羲——黄帝。而天皇、地皇则与方仙道教所信奉的天地、地主相同。因此三皇说的第一模式，亦为最古模式，应如下图：



这种三皇模式的出现，实际上概括了由原始时代拜日一神教，向商周以来“天神地祇人鬼”多神教的发展。

三皇说的又一类型，系根据《易传》“天地人”三才理论所构成，即：



三才说中以人为最尊。“人定胜天”、“人才交相胜”、“天地间，人为贵”（曹操诗《度关山》），乃是战国秦汉荀子以下流行颇广的一个观念（荀子《天论》是此种观念的系统理论表现）[6]。所以此类型的三皇说，与“天、地、泰”三皇说已有质的不同。如果说前一种说法反映了方士的神秘主义，那么后一种说法则反映了晚周学术界流行的人德主义。

三皇系统的第三大类型，是晚周诸子所构造的又一种三皇说。其特点是试图以虚构的三皇神话故事，来作为对人类文明起源的理论解释。故此派可称为诸子派的三皇系统。

其说盖有五型：

1. 伏牺——女娲——神农（《春秋运斗枢》）

2. 伏牺——神农——祝融（《白虎通·号篇》）

3. 伏牺——神农——共工（《通鉴外纪·引》）

4. 伏牺——神农——燧人（《白虎通·德论》）

5. 伏牺——神农——黄帝（《帝王世纪》）

案，此五说虽各有异，出处亦不同。然此系传说中的伏牺、女娲、神农、燧人、祝融、黄帝，都已经失去了他们在华夏古宗教中的原有神明地位，而变身成为有所发明创造、有益民生的英雄人物。如伏牺作“九九”，“制嫁娶之礼”（《管子·轻重》），“女娲作笙簧”（《礼记》），“神农教民耕”（《礼记》），“燧人钻木取火”（《韩非子·五蠹》），“祝融作市”（《吕览·勿躬》），等等。

验诸先秦典籍，晚周诸子追溯文明起源，常借用古传说中诸神的名号，如无适合者，即不惜凭空编造名字以行附会。所谓燧人氏、神农氏、有巢氏，这种显然不是人名的名号，其实就是这样产生的。所以《淮南子·修务》颇为精辟地指出：“世俗之人，多尊古而贱今。故为道者，必托之于神农黄帝而后能入

也。"试以一例证之。《墨子·辞过》中说："古之民未知为宫室，时就陵阜而居，穴而处。下润湿伤民，故圣王为作宫室。"此言作宫室者仅为"圣人"，尚无具体的名号。但在《韩非子·五蠹》中则称："上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害。而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。"如是，则在墨子那里不过只是泛泛言之的"圣人"，在韩非子这里就突然具有了一个名号曰"有巢氏"。三皇中最为显赫的，除黄帝外，即为伏牺。伏牺一名，来自日神大"曦"。但晚周秦汉人却望文生义地作出了种种有意为之的曲解。《易系辞·正义》谓："取牺牲以充庖牺，故号曰伏牺氏。"这样一来，伏牺的名号就成为了渔猎肉食文化的象征。所以《尸子》说："宓牺氏之世，天下多兽，故教民以猎。""作结绳而为网罟，以田以渔"。（商代以上称猎为田。）渔猎时代，是人类由蒙昧走向野蛮和文明的转折点。因此在传说中，伏牺也被尊作开辟人类文明起源的人物。发明婚姻制度，是进入文明的一个重要标志，诸子将此也归之于伏牺，"伏牺始作嫁娶，以俪皮为礼。"在这里，却否定了高母之神女娲作为婚姻之神的地位。

摩尔根在《古代社会》中曾说，一夫一妻制形成于由蒙昧向渔猎野蛮时代过渡的初期。先秦人们关于伏牺创制嫁娶的传说，实际上倒印证了这一点。有趣的是，归纳先秦诸子对于文明起源的论述，亦可以形成如下一个文明进化序列：

太古蒙昧 → 燧人 → 有巢 → 伏牺 → 神农

（洪荒时代）　（用火）　（建屋）　（渔猎婚姻）　（农业）

而有趣的是，此一顺序大体上相当正确地反映了人类史前文明演进的一般历程。摩尔根在《古代社会》中曾说："野蛮阶段随着伟大的野蛮人的成果而结束。对于这个阶段的社会

状态，后来的希腊、罗马著述者固然很了解，但对于这个时代以前的状况，对于以前的独具特色的文化和经验，他们却同我们一样茫然不晓，不过他们在时间上比我们更接近古代，可能更清楚地看出今古之间的关系。他们很清楚地知道，在一系列发明和发现之间存在着一种先后关系，制度的发展也有着一种顺序。"战国诸子似乎正是如此。

五

……

上古神话系统，是从属并表现着人类史上一个特定文化阶段的符号系统。它不仅体现了先民们最初的知（而不是无知），从而存储着重要的文化信息，而且具有自身的生成——变形逻辑。

一般来说，每一个神话系统都可以划分为三个层面：

1. 语音、文字所组成的语句层面；

2. 由一个语句集合构造成的一个语义层面。这个层面乃是对语句的第一层解释。

3. 作为深层结构的文化隐义层面。它构成对一个神话由来的真正解释。对任何神话的研究，只有在深入地掌握了这个层面之后，才能算是成功的。

从操作上说，我认为可以采取的分析步骤，大致应该区分为如下几步：

(1)首先将与一个共同母题有关的代表性神话，联结成一个大系统。

(2)用训诂学的方法，扫除理解这个神话系统的语言

障碍。

(3)找出这个系统的组合、生成与变形规则。

(4)最后,发现、揭示作为这个神话系统深层结构的文化信息层面。

注释:

〔1〕引自黑格尔《美学》第2卷,第18页。

〔2〕《马克思恩格斯全集》第46卷上册,第549页。

〔3〕参见黑格尔《哲学史讲演录》中译本第1卷,第78页。

〔4〕王明先生曾指出,《周易咸卦》即是描写男女交合的字谜。见《中国哲学》第10辑。

〔5〕参看《崔东壁遗书·序言》。

〔6〕春秋以后中国思想界的潮流多变。到荀子止,可分为四阶段:神德主义→怀疑主义→自然主义→人德主义,这个问题我拟另作研究。

何新,1949年生于浙江平阳(今苍南)。曾作为知青在黑龙江友谊农场,做过农民、铸工、教师。1977年考入黑龙江大庆师范大专部。次年退学返回北京。曾在中国社会科学院担任秘书、学术助手、研究员。现在全国政协研究室工作。神话方面的专著有《诸神的起源》(1985)、《龙:神话与真相》(1989)、《中国远古神话与历史新探》(1988)、《谈龙》(1989);根据神话创作的诗集有《爱情与英雄——天地四季众神之颂》(1992)。

不死的探求*

——从变化神话到神仙变化传说

◯李丰楙

一

"变化"是仙道传说的重要律则，也是道教修练成仙说的中心思想。它包含了尸解变化、法术变化、神通变化等，其中关涉及道教中人的生命观的，就是尸解变化说，成为道教神仙理论中的变化成仙思想。基本上，道教所抱持的生命态度与儒家异趣，也与佛教的教理迥然不同。其所要求的存在的保证，不诉诸理性主义的立场，从立德、立功、立言的三不朽中，博取生前死后的尘世浮名，这是与儒家的现实观点不同之处；但它也并不将永生置诸涅槃等一类极乐世界，往生乐土之说对于道教徒而言，显得飘渺而不实际。所以道教的永生是折衷、调停于儒、释之间，在现实世界中寻求长生不死，因而也在名山中

* 本文原载《中外文学》(台北)第15卷第5期，1986年10月。

寻获其和谐安乐的乐园，建立其神秘性的宗教舆图说。从道教探求不死的本质上加以考察，将可发现其生命观并非取自东来的印度佛学，而是中国本土所固有的。在现世中享有生命的不朽，并建立神仙的乐土，正是中华民族共有的理想与愿望，它是民族的梦，这就是古代神话中的变化神话与乐园神话。这些和梦相似的象征符号，激发并支配老祖先，尤其是一些与原始宗教有关的古巫、方士常借此满足其隐藏于意识深处的理想与愿望。道教中人吸收前道教时期的变化神话，将其精致化、理论化之后，纳入庞伟而复杂的神仙神学体系中，成就其独特而影响深远的神仙思想。

魏晋时期在道教史上被视为开教时代、教团成立期。[1]因为在形成期中，一些睿智的道教学者，或深受神仙思想影响的文士尝试综理前此出现的神仙理论与传说，企图为这新兴的宗教建构一套理论：仙道理论一方面是道士实践其养生术的哲学依据，一方面也提供林林总总的神仙传说，具有一套清晰而有力的说辞，以便增加其真实性与可信度。反过来说，大量流传的神仙传说，不管是借助于口头传播，抑是书本传承的神仙传记，都能有力地提供例证，助成神仙说的成立。这些代表人物至少有郭璞、干宝及葛洪等，他们在浓厚的道教风尚中，都具有方士化文士的性格，葛洪甚至具有道士的身分。因而能在道教史的关键期，搜罗大量的变化神话、传说，并以辩才无碍的能力辩说变化成仙的新仙说。

这些方士化、道士化的文士在当时辛勤整理的文献资料为数可观，流传至今已多有残佚，但仍足以具体表现其变化说的见解。郭璞所注的《山海经》、《穆天子传》，及相关的图赞，尚多保存。其观点已有部分玄学化的倾向，但大体仍多保留早期

的素朴面貌。干宝的宝贵意见也仍存留于今本《搜神记》中，据近人的研究指出原本《搜神记》的篇目，是依据神化、感应、变化、妖怪的次序：《神化篇》专辑神仙变化的传说，约当今本卷一至卷四；《感应篇》则记神人感通事。至于变化、妖怪二类，从佛教类书《法苑珠林》中，尚可得知有变化论、妖怪论弁于篇首。[2]干宝除了能承袭"群言百家不可胜览"的书承传统，与"耳目所受不可胜载"的口承传统，并能从中绸绎而得其理论，成为当时流行观念的总结，也赋予变化传说有一较为完备的形上依据，在志怪小说史这是极为珍贵的史料。

东晋前后的葛洪自是最为重要的神仙理论的集大成者、奠基者。他熟悉郭璞其人，并仰慕其学；同时也与干宝深相亲友，彼此赏识。由于其家学渊源及抱朴性格，在著述成就上，"博闻深洽，江左绝伦；著述篇章，富于班马。"(《晋书本传》)因而足以代表神仙道教对于变化传说的看法。因应整个时代思潮的大趋向，他除了撰有《神仙传》，作为接续《列仙传》的神仙传记外，还整理过《集异传》十卷。《神仙传》现存的今本显然是明人的辑本，但多辑自类书，虽非完帙，也足可考察其所搜罗的神仙资料、及其金丹道派的观点。《集异传》就无此幸，至今已难窥其踪迹。但从六朝志怪常有类似的书名，如托名曹丕的《列异传》，及后来祖冲之、任昉以《述异记》名书，可以推知当是葛洪一生所见所闻的奇异总录。由他嗜好搜奇志异的习惯，就可深刻了解其《抱朴子·内篇》，一再征引奇异之事，作为立论的依据。这部道教理论的早期集大成之作，采用论辩体的笔法论述，可见当时议论养生成仙的风尚：嵇康、向秀论难于前，谢安渡江也揭举为三大名理，而葛洪继续论辩，终得以完成养生成仙的理论。[3]

本文将以东晋三家之说考察道教成立期的变化成仙说，关于探求不死的理论不予详论，只在必要时引证说明，作为神仙传说的形上依据。但对于诸人所引述于其论仙理论中的例证，及由此衍化的问题，自需加以阐明。其次关于变化成仙的传说，除三家所引，也遍见于魏晋笔记小说中，尤其早期古道经也保存一批教内人士搜罗的珍贵史料，均可作为参证之用。

对于神话传说中的变化说，一些识见机敏的专论已多所论列，大有助于中国古神话的研究，[4]本文的重心将不置于此。但由于从神仙传说史、从道教史加以理解，因此提出一些不同的论点，作为讨论从神话到"仙话"的渊承关系。只有深入考察其间错综复杂的衍变过程，乃是历史发展的必然性，才不致轻轻地以"仙话"一辞而加以摒弃，这是不公平的事。[5]总之，从变化神话到神仙变化传说，都是"不死的探求"一主题的演进，从主题研究的立场言，这是值得深入研究的一大课题。

二

中国古神话中表现素朴的生命观照的，就是变化神话。关于"变化神话"一词，可与一般习见的"变形神话"略作比较：由于逐译外语的习惯，大多将 Metamorphoses 翻译作《变形》：如 Ovid 的作品译为《变形记》，[6]这是作品之例；又将卡西勒(Ernst Cassirer)《论人》中的 The Law of metamorphosis 译为"变形的律则。"[7]因此研究中国神话者也都依而用之，称为"变形神话"。[8]其实，从中国神话的特质，更适宜的用法，应是"变化神话"，尤其从道教变化成仙的思想言，更应强调其所承袭的变化原则。

首先要说明“变化”一词，是由变、化二同意字所构成的复合词，从语言的发展、衍变探索变、化二字的字源，及其逐渐组合二字用以表达一具体的观念，就可了解在先秦时期，无论是哲学、神话及科学，都曾尝试使用变化的字、词，表达其生命观。所以变、化可说是生命哲学的“锁钥字”(Key word)，在生物观察及神话思惟中，保存初民素朴的生命观。至于先秦诸子就已逐渐赋予形上的解说，以较为抽象的推理方式，取代原有的原始观念。

乐衡军在其精采的论文中，强调原始人是从物相上看宇宙变化，相信宇宙万物的生成完全是变化而来。即使生命也是变化，不是生殖。[9]这说法用以解说“创作变形神话的最基本诱因”，有一部分的道理。但绝非原始人相信“变化”是唯一的生命形成的方式。他们清晰而明确地分出“生产”与“变化”，前者是正常的生殖方式，后者则为反常的，解说特殊情境下的生命型态，故为神话的巫术性的思惟方式。

《周礼·大宗伯》注就准确区别：“生其种曰产”、“能生非类曰化”，也就是自然界的同种相生的生命型态，就是“生产”。许慎在《说文解字》中保留的古说，就以生训产。凡正常的自然生殖，同种同类，动植飞潜，依其生命型态绵续不绝，就构成宇宙间秩序井然的生命次序，这是素朴的生物学。《山海经》以简短的文字叙述一些常见的动、植、矿物，理性而准确地观察同种生产的事实。正因其为正常现象，因此也无烦费辞地夸饰，而只平实纪录不同区域的生物、无生物的自然现象。

变、化就是反常，为不同种类的互变。在先秦诸子的认识论中，荀子在《正名篇》中指出“物有同状而异所者”，谓之二实；至于“异状而同所者”、“状变而实无别而为异者谓之化”，

他从正其名义的认识论立场，特别举出两者的可别性，证明当时人既已注意“化”作为生命的方式，具有其殊异性。杨倞注说“若老幼异状同是一身，蚕蛾之类”，就是以蚕化为蛾的生物现象为依据。墨子学派也在认识论上注意及此，经上“化，征易也。”经说：“化，如龟之为鹑。”就是从异类互变的现象解说。前者属于素朴的生物变态说(insect metamorphosis)，后者则为错误的生物观察。在人类文明史的黎明期，基于素朴的生物观察，用以解释宇宙间的生命现象，对于某些较为殊异性的生物事实，所产生不准确乃至错误的生物观察与解说，可说近于“拟科学”(Pseudo-science)，而这是变化神话的构想之所本。[10]

从字源学就可发现“变”、“化”二字，表现初民对于生命的观察，是基于庄严而又天真的态度，为人类童稚期的想像创造力充沛的阶段。《说文解字》以更训变，强调更改之意。而所从的“䜌”，训为乱、治、不绝，纪录了两条“一曰”，显示当时既有异说，隶定后从言丝，是以篆文为据，因而段玉裁注“治丝易棼，丝亦不绝”，强调从丝会意。至于丝字，许慎解为为蚕所吐，从二丝。而丝之细者为系，象束丝之形，为独体象形。变之与丝有关，固可解说束丝成团的治、不绝之意，为中国纺织业的生产技术的反映——尤其说文引用古文“𢆶”，更具体象以手治丝团之状，应更近于造字初谊。[11]但变字还有一重要的意义就是更、改，又何所取义？当然从蚕茧变成丝，也是更改；但是同一生物事实，应该集中在蚕吐丝之后成茧，然后化为蛾的变化过程。类此更改形体，死而复生，终能继续其不绝的生命。所以围绕著“变”字，有关蚕的生命史，吐丝只是易见的实用的功能；重要的在其转变过程中，具现“老幼异状同是一身”，将

蚕化为蛾的生物现象神秘化、巫术化，就成为奇特的生命观。

蚕化为蛾可为巫术性思考方式的例证，也可见于类似的生物现象，其中蝉蜕、蛇解，也常成为不死的象征：蝉的脱壳，象征另一生命的重生，所以先秦古墓中就发现以石蝉、玉蝉为含，置于死者口中的情形。含蝉的巫术性信仰也是通过蝉的蜕解，希望死者的灵魂能脱离躯体，重获生命。至于蛇之蜕皮也基于同一信念，成为蛇崇拜，其图案见于古墓中。在原始的心灵中，蚕化为蛾，固为生命的延续。而"化"字，许慎解为"教化"，已是人文化成的文化意义；而所从的"匕"，训为倒人或人而倒变，也是取意于同是一身老幼异状，类此由生而老、由老而死的生命现象，就是变、就是化。许慎在说解文字时，一取象于蚕、一取象于人，当是承用古来旧说，而非汉人的新解。

变取象于蚕化为蛾，化取象于人的老幼异状，许慎在训释二字时，虽未直接采用严格的互训，但仍认为描述同一改变的现象。后来的注解者如孔颖达等，在疏解《易乾》"乾道变化"、《中庸》"变则化"以及《月令》的化字时，颇为强调二者的不同：先有旧形，以渐移改，谓之变；虽有旧形忽改者谓之化、及本无旧形，非类而改，亦谓之化。其意以为变为逐渐改变的过程、化为忽然而改的结果。其实从字源学观点言，蚕之化蛾，反比人之变老的时间要快；且二者也俱属同一旧形。因此变字较著重于经历变形而延续生命、化字较著重以渐移改的改变旧形，基于人本主义的立场，造出化字说明人的变化，而另造变字说明物的变化，这是合乎造字的原理的。按照后代的疏解，或近代的科学观念加以区别，当属后起。所以李约瑟析论道家、道教的"变化与对待"说，解说变为逐渐变化、变形或化生，如天气变化、昆虫化生，为形的改变。化为骤然变化、内在的改变或变

质，如迅速的化学变化、溶化、融化之类，为质的变化，[12]都属于科学史家的说法。

从生物观察所启发的变化观念，为造字时的基本观念，不管是象形或会意，都从具象的事物取象取意，这是合乎造字原则的，《月令》以及相关律历保存的生物变态说，可为异常生殖的实例。《山海经》保存的变化神话，习用"化"字，叙述人物之间、物物之间的奇特变化，则已近于神话思惟方式，当属由生物观察衍生的解说性神话。至于先秦子书已逐渐使用"变化"一词，借以表达宇宙、人生的变化，已是较为抽象的用法。从变、化的字源探索其造字初谊，再说明其衍变情形，可知"变化"在科学、神话及哲学中，都是一极具关键性的字眼，象征人类智慧的演进。

三

干宝、葛洪等人对于"变化"的相关理论及例证，均具有突破性的成就。将汉人的气化思想、阴阳五行说及异征变化说等，予以综合条贯，别创新解。因为古人用以造"变、化"二字的本义，固然是基于当时的宇宙构成论，但这些理论或者隐而不彰，或者未经保存于文献中，所以只知语言符号的形与意，而未能详悉其形上依据。汉人对于宇宙构成论逐渐发展完成，以元气作为解说宇宙万物形成的形式：具有独立思考能力的自然主义者王充在《论衡》中阐说气与人、物的关系；医药图籍如《黄帝内经》以气解说人体的医疗作用；至于东汉末民间流行的道经《太平经》，也强调元气的作用。凡此元气说配合五行、异征，用以解说宇宙万物的诸般现象；由汉人启其端绪，至魏

晋诸子乃加以结构成说。

干宝在《搜神记》卷十二所作"变化论"，为此下数卷变化传说的序论。他首先强调"天有五气，万物化成"，将五行、五德的性质与元气说结合，说明气分清浊，因而产生不同的人物。其中和气、异气也就指明正常与反常的气，他说"苟禀此气，必有此形；苟有此形，必生此性。"就是从气化观点解说万物的性质及彼此之间的差异性。对于正常的生殖，为常气、常态，他不予详说；却注意及反常的变化，这就是《礼记·月令》、《大戴礼·夏小正》所保存的古生物知识：

> 千岁之雉，入海为蜃；百年之雀，入海为蛤；千岁龟鳖，能与人语；千岁之狐，起为美女；千岁之蛇，断而复续；百年之鼠，而能相卜；数之至也。春分之日，鹰变为鸠；秋分之日，鸠变为鹰：时之化也。故腐草之为萤也，朽苇之为蚕也，稻之为蟹也，麦之为蝴蝶也，羽翼生焉，眼目成焉，心智在焉，此自无知化为有知而气易也。雀之为蛤也，蚕之为暇也，不失其血气而形性变也。若此之类，不可胜论。

这段文字一共分成四部分：第一部分以数至说，认为年数、气数一到某一极限，就会发生变化。因为百年、千岁都是超乎正常的寿数，因而也有超常的变化现象。第二部分则为时化说：时节变化，引起生物变化，显示农业社会对于时序流转的周期性，具有神秘性的意义。这些都属于生物互变，自有知化为有知，其气不易。另一类自无知化为有知，其气亦易，则属第三部分的生物、无生物的互变。当时人较为注意血气不变，而形性可变，认为生命的本质可以连续；而其外形并不是固定的、不

变的形状。

近年研究神话的学者就常引述卡西勒《论人》中有关神话的论说，从初民的生命观发现生命的流动性、综合性，而非分解的、区别的。“没有任何事物具有一定的、不变的和固定的形状。由一种突然的变形，一切事物可能转化为一切事物。”[13]这位具有进化思想的文化哲学家所绎绎而得的“变形的律则”，确能说明一部分神话的特质。而中国的神话学文献像干宝所说，确也能支持这一变化律则。但要注意的是，干宝是将变化归之于气的反常。他说“应变而动，是为顺常，苟错其出，则为妖眚。”前述的变化在不失其血气的情形下，还可说顺常而变。至于一些变态，则一律归之于气反、气乱、气贸，他就用鲁牛哀得疾，七日化虎而食兄为例，说明形性俱变。这则频见于古书的化虎传说，至少见录于《淮南子·俶真训》、《论衡·无形》、《论死》、《遭虎篇》，曹植《辩道论》，《文选·思玄赋》注，以及下将述及的葛洪《抱朴子》中。这一具有巫术色彩的精神官能症，在早期变化论中一再被当作形貌改变、性情亦变的佳例，乃是反乎常态、正常的现象。这一从气的正变观点论变化，是与卡西勒纯粹从初民心灵论其生命观有异趣之处；而其中干宝当已沾染汉人常与反常的思想。

葛洪之论变化，更明显地基于气化思想，《抱朴子》一书颇多取法于他夙所仰慕的王充《论衡》及王符《潜夫论》等。[14]其中吸收王充论气及变化的论点，却转化为他所热衷的神化之说。《至理篇》曾说“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”气化说为《抱朴子》的基本观念，由此衍生出一套繁复的变化说：凡包括拟科学的生物变化说、神话传说的变化说以及生产技术的变化说，葛洪将其综括而成神仙

变化说的信念。

拟科学的生物变化说，其最大宗自是见录于《夏小正》与《月令》篇，为素朴的民间生物知识，此外方术之士也喜欢夸耀这些神奇的说法，所以《淮南子·坠形篇》论昆虫、矿物的演化，就说"立冬燕雀入海化为蛤，万物之生而各异。"《淮南·万毕术》也说"虾蟇得瓜化为鹑"。将生物互变的道理关涉到人是否能变化而延续生命，较早的记录是《国语·晋语》九，赵简子慨叹："雀入于海为蛤，雉入于淮为蜃，龟鳖鱼鳖，莫不能化，唯人不能，哀夫。"窦犨则以哀无人、无德、名之不令的理性立场相劝，提到人不必"哀年之不登"。赵简子的联想方式，一到汉朝自然主义者如王充《论衡·无形篇》就是疾于世人惑于"岁月推移，气变物类，虾蟆为鹑、雀为蜃蛤"，因而也想随之身变。他有一段深刻的议论，就是举用先秦变化说的例子，说明"多变其形、易其体"：

> 蚕食桑老，纵而为蛩，蛩已化而为蛾，蛾有两翼，变去蚕形。蛣螬化为复育，复育转而为蝉，蝉生两翼，不类蛣螬。

蚕变、蝉蜕为当时所知的变化佳例，巫术性思考方式则可联想人也可变化。王充却认为人独不变，乃因得禀正气，所以"生为婴儿，老为父翁，从生至死，未尝变更者，天性然也。天性不变者不可令复变，变者不可不变。"这是一段有名的反神仙变化说，桓谭援取"雉化蛤，燕化蜃"而主形变神变，形灭神灭；曹植《辩道论》也引"雉入海为蛤，燕入海为蜃"说神化体变，而不自识，成为形神论者的神灭说的常例。

葛洪承续形神论者的例证，却导出另一结论。他接受所有的生物变化说，且深信之："若谓受气皆有一定，则雉之为蜃，雀之为蛤，壤虫假翼，川蛙翻飞，水蠆为蛤，荇苓为蛆，田鼠为鴽，腐草为萤，鼃之为虎，蛇之为龙，皆不然乎。"在《论仙篇》中，这是他举证的一类，可谓集《礼记·月令》、《吕氏春秋·季夏纪》、《淮南子·道应篇》、《齐俗篇》及《论衡》诸篇之大成，他进一步指出"雉化为蜃，雀化为蛤，与自然正同。"因而导出只要役用人力，促使变化，则是具有可能的。

葛洪变化说的另一类资料，即为变化神话与传说，主要的集中子《释滞篇》、《论仙篇》及《对俗篇》等，他熟读《山海经》、及《后汉书·南蛮传》、《哀牢夷传》中的神话传说，成为一套自豪的博物之学，为儒生所不读、不知者。其中涉及变化事的，凡有肝心不朽之民（《山海经·海外北经》有无脊民）、女娲地出（《大荒西经》有女娲之肠化为神）、女丑倚枯（《海外西经》有女丑之尸生而十日炙杀之）、精卫填海（《北山经》有女娃死化精卫），均为《山海经》的变化神话：精卫为女娃所化、蓂草为女尸（瑶姬）所化，都是人物互变的典型。至于女丑之尸、夏耕之尸，则为神尸变化神话。[15]此外"三军之众，一朝尽化，君子为鹤，小人为沙"，属于周穆王南征的传说。"沙壹触木而生群龙"，出《后汉书·哀牢夷传》，属于感生帝的异生谭。至于"枯灌化形"，应属精怪变化，"石修九首，异方人身"，应近于图腾式的静态变化。将《山海经》及边区民族的圣史资料，作为其变化说依据，就可证明神话与仙话之间的密切渊源。

《抱朴子·论仙篇》还有一段论难式的文字，阐说变化的可能性：

若谓人禀正性，不同凡物，皇天赋命，无有彼此。则牛哀成虎，楚妪为鼋，枝离为柳，秦女为石，死而更生，男女易形，老彭之寿，殇子之夭，其故何哉！苟有不同，则其异有何限乎？

这段话中隐隐有批评《论衡·无形篇》之意，也从此一观点他导出另一结论。王充认为人禀得正性，故独不变；葛洪却认为人与凡物并无不同，也可变化，变化之后，也无不同。尤其他的例证中有牛哀成虎，正是王充在《无形篇》中，与鲧化黄能并举，认为人不可冀望化为禽兽，因为"天地之性，人最为贵。"《论死篇》则以牛哀为例，说明"其形尚存，积气尚在"的未死状态，故犹能变化，一旦死身就不可化为生象。葛洪则反举其例，说明变是可能。

楚妪为鼋也是汉代传说，《续汉书·五行志》四载灵帝时，江夏黄氏之母，浴而化为鼋，入于深渊。这一传说传播甚广，干宝《搜神记》卷十四就录有黄氏母、清河宋士忠母、及丹阳宣骞母俱化为鼋，同时见载于《晋书·五行志》《宋书·五行志》；也广泛录于《鬼神传》、《续搜神记》、《广五行记》、《丹阳记》中，当为同一母题的衍化，成为不同版本的民间传说，引起当时人的惊诧不置，故为葛洪所举证。德古鲁(De Groot)《论中国的物魅变化》(On Zoanthropy)广泛征引物化的理论与例证，其中有关"变成爬虫"(Were-Rreptiles)举这些例子为证。[16]基本上，干宝、葛洪都根据当时的传说，并举为变化的例证。

其他二则：枝离为柳，则出于《庄子·至乐篇》，支离叔与滑介叔观于冥伯之丘，俄而柳生其左肘，因而引出一段哲学对话。关于生柳，俞樾《曲园杂纂》采晋人旧解，解为杨柳之柳，王

先谦《庄子集解》、郭庆藩《庄子集释》则释为"瘤"。孙诒让《札迻》卷十认为生柳者乃滑介叔，非支离叔也。从变化观点言，葛洪举此作人物互变之例。秦女为石也是人物互变传说，宋吴淑《事类》七引《蜀记》云"梓潼县有五妇山，昔秦遗蜀五美人，蜀遣五丁迎之。至此，五丁踏地大呼，五女皆化为石。"《华阳国志》卷三也载此事。此外女子化为石的传说，《列异传》载有武昌新县望夫石、《搜神后记》有中宿县贞女峡，都是将美女石形赋予传说，借石头的坚贞作为神话象征，葛洪则引述为人与无生物互变之别。

葛洪为批评补充王充的"未有以死身化为生象"之说，更进一步举出"死而更生"为例，此事见于《后汉书·五行志》：建安四年，武陵充县女子李娥死，埋于成外，已十四日。有行闻其冢中有声，便语其家。家往视，闻声便发，出遂活。这件异闻也载于《搜神记》中，此外张华《博物志》等也多死人复生传说，为六朝志怪中常见的题材之一。葛洪用以说明其形尚存，就有可能复有生命。

至于男女易形，干宝《搜神记》特别提出"男化为女，女化为男，气之贸者也。"这是反常的乱气，史志中都作为异征，葛洪曾有史抄的习惯，自然熟知其事。《汉书·五行志》就录《史记》魏襄王十三年，魏有女子化为丈夫；汉哀帝建平中，豫章有男子化为女子。至于《后汉书·五行志》也有建安七年，越隽有男化为女；方术传有闽中徐登、本为女子，化为丈夫。葛洪并不否认其为乱气，但更重视的是变化后的男、女，与自然的男女，其异何限？他只举这些当时的变化传说作为有变化之事的证明，以便论辩神仙变化之不足异而已。

葛洪所建立的变化说，并非完全基于错误的生物观察与

神奇的变化神话，还有根据早期手工业所逐渐积累的操作技术，包括制陶、冶金、酿酒、染色等技术。类似的变化经验也转化自《论衡·无形篇》："人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形。犹陶者用土为簋廉，冶者用铜为拌杆矣。器形已成，不可小大；人体已定，不可减增。用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须。形不可变化，命不可减加。"王充据常理论断器物的形状一旦固定，就不再有变化之事，所以人也不能变化形体。葛洪则在《至理篇》强调事物因改变质量，而增加其久存的机会，这就是质量内在的转化：

> 泥壤易消者也，而陶之为瓦，则与二仪齐其久焉。柞楯速朽者也，而燔之为炭，则可亿载而不败焉。……物类一也，而荣枯异功，岂有秋收之常限，冬藏之定例哉！

《太平御览》卷五十一曾引《抱朴子》佚文："烧泥为瓦，燔木为炭，蜂窠为蜡，水沫为浮石，凡此皆其柔肥，变为坚刚。"同是举例说明物质经变化其属性（颜色、质地），而增强其功能（坚硬、不朽）。

这是炼丹术的基本信念，早期的炼丹术士引述科技阐述练丹的可能性与合理性；据传为魏伯阳所撰《参同契》也有同一经验："自然之所为兮，非有邪伪道。山泽气相蒸兮，兴云而致雨；泥竭而成堂兮，火灭自为土；若蘖染为黄兮，似蓝成绿组；皮革煮为胶兮，麹蘖化为酒。同类易施功兮，非种难为功。惟斯之妙术兮，审谛不诳语。"其中提及多种生产技术，诸如染色、熬胶、酿酒等手工业，作为推论物质变化的可能性；而且同一物类的互变比较容易，反之则较为困难。《参同契》一书固有

后来增益的部分，但诸如此类引述其他早期技术，借以印证金丹的烧炼，正反映魏晋时期的状态。

葛洪的变化说较诸干宝，更具有朝实际技术发展的倾向，这是因他撰说不只为变化神话传说奠定理论，而是引用论证人是可以变化的，成为养生成仙说的基本论题。《抱朴子内篇》具有积极而有力的科学精神，故说"陶冶造化，莫灵于人，故达其浅者，则能役用万物；得其深者，则能长生久视。"役用万物只是技术的突破，炼金术为其极致；至于炼丹术所要烧炼的金丹、仙药，则是为了服食成仙，就是长生久视的理想。

从前道教时期的生物观察、变化神话，演进到对于这些知识的批判与检讨，成为两汉诸子所倡导的道家自然主义，由于王充的学术风格本就以批判为学，因此他一再强调形灭神灭的形神思想，也反映出当时社会普遍相信变化神话传说，并由此类推出人也可经由变化而成仙。这种论辩到道教成立期更趋激烈，也更富于时代意义，所以曹植以《辩道》名篇、嵇康向秀以《养生论》为题相互论难，到葛洪以问难体写作《抱朴子》、干宝也以变化等弁于篇首，都显示这是变化神话转变为神仙变化传说的关键期。

四

道教将变化说引进其神仙体系中，最主要的是发展为尸解仙说，它出现于前道教时期，至魏晋时期被整备为最具规模的变化成仙说。是道教三品仙说中最能表现其生命观的一种，也最能代表中国人以较为神秘的宗教理念解说死亡的难题。尸解仙原本渊源于巫术性信仰、原始宗教的生命观，又与汉代

地下主的死后世界说结合，至魏晋炼丹术发达之后，成为更具突破性的服药尸解说。类比的生命观除是道教变化成仙说的建立外，常伴随著神奇特异的神仙传说，此处除以神仙变化说为经，主要的是解说这些探求不死的神话传说的主题，借以说明不同时代格局中所赋予的意义。

尸解为一种巫术性信仰，也源于生物观察，这是原始宗教的共通观念。弗雷泽(Sir Frazer)在其"不死信念"(The Belief of Immortality)中，综合研究初民的不死信仰，归纳为四种类型：传消息类型、月亮亏盈类型、蛇蜕皮类型及香蕉树类型。[17]其中蛇蜕的脱皮现象，为蛇崇拜的因素，中国也有类似的不死信念，最典型的蝉蜕、蛇解的古物与记载，显示神仙思想形成之前已有探求不死的信仰。战国时期的求仙活动让方士之流重新赋蝉蜕蛇解以新意，所以其后刘安方士集团以"蝉蜕蛇解，游于太清"(《淮南子·精神训》)，作为成仙的象征；仲长统以"飞鸟遗迹，蝉蜕亡壳，腾蛇弃鳞，神龙丧角"与至人能变并列(《后汉书本传》)，作为变化的现象；至于边韶老子铭以"道成身化，蝉蜕渡世"，作为神仙度世的表现。两汉社会将解化的巫术性思考，当作成仙的隐喻，可谓为尸解变化说的核心。当然王充在《论衡·道虚篇》仍强烈批判尸解成仙说为虚妄，他承认"蝉之去蝮育，龟之解甲，蛇之脱皮，鹿之堕角，谷皮之物解壳皮，特骨肉去，可谓尸解。"但这些现象与学道而死，能否尸解是不同的范畴，所以持否定的立场。

道教兴起之后对于尸解说，具有更周备的观念，葛洪《抱朴子·遐览篇》著录"尸解经一卷"，而陶弘景《真诰》也提及许翽抄写《剑经》，就是尸解经一类，陶弘景所撰《太清经》也与尸解有关，所以北周道教类书《无上秘要》卷十七特列《尸解品》，

收录六朝古道经的尸解说。有关尸解仙为六朝道教变化成仙说的主体，为三品仙说的大宗，为道教学者所注意。[18]尸解的方法及所附丽的传说也随时代而有所演进，正是道教发展过程的反映。

尸解变化就是如何解脱形骸，而使神灵度世成仙，其基本构想与精卫神话有所异同，就是深信精气、精神的不死，至于变化形体，化为精卫鸟、蒿草，则属于解说性质的神话。在道教传说中可分作两系，其一也是变化形体，由于修练成道，改变形体。《列仙传》卷下有陵阳子，服食五石脂，而为龙迎去，在陵阳山百余年，预告与子安见面之期。结果二十年后，子安死，埋葬后"有黄鹤棲其冢边树上，鸣呼子安。"这是较早的化鹤传说。葛洪也记载一则桂阳苏仙公传说，《神仙传》载苏仙公升云仙去后，有白鹤来止郡城楼上，人或弹之，鹤以爪书曰："城郭是人民非，三百甲子一来归，吾是苏君，弹我何为。"苏仙公化鹤归来的传说，在当时有不同版本流传。另一更为脍炙人口的辽东化鹤传说，则属于丁令威，见载于《搜神后记》，但其时代当也是早期仙说，丁令威于灵墟山得道后，化鹤归辽，集城门华表柱，少年举弓欲射，鹤即飞起而言："有鸟有鸟丁令威，去家千年今始归。城郭如故人民非，何不学仙冢垒垒"，言毕高上冲天。这显然为一事的分化，民间采用同一叙述模式，附丽子不同神仙之上，这是叙述文学在口头传播时常见的创作方式。

神仙传说在民间传播的另一方式，就是在不同版本中形成不同的叙述重点，将同一传说使用相近而略异的方式叙述，王子乔的变化术即为其例。《列仙传》叙述王子乔仙去，托柏良转告家人，七月七日相待于缑山，到期果乘白鹤而至。卷上也载崔文子事，只说善作赤丸黄散，而未明言师承。《搜神记》卷

一也载泰山人崔文子，学仙于王子乔，子乔化为白蜺持药与之，文子持戈击蜺，化为王子乔之尸。以敝筐覆之，又化为大鸟翻然飞去。白鹤与白蜺、大鸟之间有密切的关系。在变化神话中人物互变，固然有精卫鸟，也可化为灵兽、灵木等，《神仙传》说则以化鸟为主，尤其是黄鹤、白鹤，证之于汉代器物上的图案，白鹤的动物属性显然已被神秘化、仙道化，所以晚近出土秦汉墓的帛画中有鹤图，作为升仙图中的隐喻物。[19]灵禽的仙道化，表现在变化传说中，就是这类化鹤归来的构想。也成为后世将化鹤作为亡故的典故，仍喻有升仙的遗意。

道教的尸解变化说表现另一系的变化传说，《山海经》中保存一些神尸变化神话，大多以奇特的形体，继续其生命，类似的人兽合形，诸如《大荒东经》的著比之尸、犁魏之尸、《大荒南经》的柤状之尸，《大荒西经》的黄姖之尸、《大荒北经》的戎宣王尸，当为图腾神物，依变化形体的原则，成为半人半兽的神尸造型，作为崇拜的对象。另一类则为肢体残缺不全，却能继续其神奇的生命。《海内北经》有据比之尸，"折颈，披发，无一手。"又有王子夜之尸，"两手、两股、匈曰、首、齿，皆断异处。"郭璞就注解为"形解而神运"，根据小川琢治的说法，这是王亥。在殷始祖的神话中，他因善于饲养牛羊，到有易国，因与有易国绵臣之妻有私，而为绵臣及其臣牧竖所杀。这一身首异当即依据古《山海经》所叙述的，其原始构想是否作为殷族的圣史而保存下来；抑别有深意，已不易得知，郭璞的解说完全是尸解思想发达之后的后起之说。在神话思惟方式中，就像女丑之尸，或形天之尸，为十日炙杀，而仍以右手鼓其面。（《海外西经》、《大荒西经》作以袂蔽日）或为帝断其首，而仍以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。（《海外西经》）都是具体象征精神

可以突破形体的肢解，继续其不屈的意志。神话中的巨人常以其形象的昂扬不屈，护佑着种族内的子民，让年轻的心灵走向成长。这些神尸具有象征的意义。[20]

道教的尸解变化，自无神尸神话中的庄严性、神圣性，而增多道教中人探求不死的神奇性与虚构性，将人类用以解脱的方式全部予以神秘性的解说，从而建立起形解神运的观念。陶弘景《登真隐诀》有段佚文说："尸解者，当死之时，或刀兵水火，痛楚之切，不异人世也。既死之后，其神方得迁逝，形不能去尔。"（《太平御览》六六四引）其中有两点值得注意：一是解脱之法，举凡刀兵水火均有，就是尸解法中的刀解、兵解、水解、火解等，除此之外，还有上尸解法的剑解、药解等，为道教公认的解脱之道。二是形神问题，先解去旧形，然后神才得以迁逝，自由逍遥，达到变现自在的境界。

六朝《古道经》中有关尸解的传说，具体表现尸解变化说的演变，就是火解、兵解变化的减少，而强调剑解、药解等为上尸解法。火解、兵解的原始，闻一多依神仙源于西方说的立场，认为原属氐羌旧区（今甘肃、新疆一带）的习俗：死则聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐，也就是登霞、升霞的升仙思想；而战死为吉利，凡战阵兵器所伤而死，谓之兵解。又举《白泽图》的火精宋毋忌，其人火仙，作为火解得仙之证。[21]战国时期燕国方士所擅方仙道，有"形解销化"之事，但具体的叙述并不多见；一直到《列仙传》编成，始搜集多条尸解，尤其是火解成仙的资料。

《列仙传》的火解传说，多保存于干宝《搜神记》卷一之中，《列仙传》首列赤松子、宁封子，可知在当时神仙传说中的重要。干宝首揭神化篇，言神仙变化之事，由此推知神仙传说在

志怪小说中的地位。今本首列神农，其次即为赤松子，赤将子舆、宁封子，再次有服食变化的偓佺、彭祖，以及师门、葛由、崔文子、冠先、琴高、陶安公等。其次序与《列仙传》大体相近。这些神仙变化传说，就保存早期的火解成仙传说，凡有赤松子、宁封子等，其所述赤松子"能入火自烧，往往至昆仑山上，止西王母石室中，随风雨上下。"宁封子为黄帝陶正，得人授掌火之法，最后"积火自烧，而随烟上下，视其灰烬，犹有其骨。"这种解化法确是神仙化、火解化的火仙升霞说，成为法术。啸父"列数十火而升"，其弟子师门也传下使火之法，孔甲杀而埋之后，"一旦风雨迎去，讫则山木皆焚。"经由焚烧，而表现变化自在的能力、为典型的火解，且都属古仙。汉晋之际的火解说较为少见，只有葛玄弟子姚光，自言得为火仙，吴大帝积薪焚之。光安坐火中，手阅素书一卷。[22]因为火解法的解化，杨羲手录真妃诰语："若其不耐风火之烟"（《真诰》卷二），就需改用他法作告终之术。

兵解法在《真诰》卷十四所保存的说法中，确是"头足异处"的解化法，其中所录的都是汉代方士：栾巴"昔作兵解去，入林虑山中。"而司马季主"亦以灵丸作兵解"。另外较近于事例，则是遭戒杀的郭璞，《神仙传》称其殡后三日，"开棺无尸，璞得兵解之道。"将战死刑杀的头足异处，称为兵解，犹是古之遗意。类似的火解、兵解至道教形成之后，都被法术化；《无上秘要》所录的就一再强调丸药的法术："以药涂火炭，则他人见形而烧死，谓之火解。"，"以一丸和水而饮之，抱草而卧，则他人见已伤，死于空室中，谓之兵解。"成为后世道教传说中五遁法的火遁、金遁的形态。[23]

类似的借用他物以遁形的解化法，魏晋时极受重视，为较

新起的说法：其中杖解法被列为下尸解法、剑解则为上尸解法。葛洪所录存的杖解传说最为详细，《神仙传》中的壶公，李意期传，在《抱朴子·论仙篇》中特别强调其尸解法。

> 近世壶公将费长房去；及道士李意期将两弟子去，皆托卒。死，家殡埋之。积数年，而长房来归。又相识人见李意期将两弟子皆在郫县。其家各发棺视之，三棺遂有竹杖一枚，以丹书于杖。此皆尸解也。

后汉书费长房传的壶中天地，为后世流传甚广的神仙传说。尸解遁形被当作方术之一，因而方术化文士王嘉，卒后也被姚苌发棺，发现"并无尸，各有竹杖一枚。"(《洞仙传》)道教将方术道术化之后，无上秘要详述其法门："以录形灵丸以合唾涂所持杖与之俱寝，三日则杖化为己形在被中，自徐遁去，傍人皆不觉知。"

剑解法也大体相近，诚如朱熹所诧为奇事的："将死时，用一剑一丹药，安于睡处。少间，剑化作自己，药又化作甚么物，自家却自去别处去。"(《朱子语类》卷一二五)其原始也属宝剑的巫术性用法，置于冢墓中辟邪，为考古文物中常有发现之物。[24]道教徒最常引用黄帝、王子乔墓中宝剑的传说，说"墓空无尸，但剑舄在焉。"(《列仙传》)或更神化其说"唯有一剑停在空中，欲进取之，剑作龙鸣虎吼，遂不敢近，俄而径飞上天。"(《世说》)将考古的发现夸饰而成，见录于笔记(《殷芸小说》卷五)、道经(《真诰》卷十四)。一般深信道士常以好剑、镜随身，用于解脱遁形，诚如《神仙经》所说："真人去世，多以剑代形，五百年后，剑亦能灵化。"(《北堂书钞》引)

炼丹术流行后最为奇特的就是药解法，葛洪《抱朴子》最为称颂金丹，相信服食奇特的丹药就可传达其不腐不朽的属性，这是依据巫术原理中“传染律”(Law of contagion)或“接触律”(Law of contact)所形成的接触巫术(Contgious magic)，因为属性传达而产生力量。魏晋炼丹家称为类求原则，[25]葛洪的金丹理论，自己曾否服食不能确知；但类似的以砷、铅、汞等为主的合成丹药，则使服食者因剧毒而死，早期记载常神化之，陶弘景记述有陈雷服后“托迹暂死，化遁而去。”(《真诰叙录》)，《宋书》载刘亮服武当山道士孙道胤所合药，“心动如刺，中间便绝。后人逢见，乘白马，将数十人出关而行，共语分明。”服药尸解，其实《真诰》所录的服后情景，“心痛如刺”(卷十)，就是中毒现象，李约瑟(Joseph Needham)解说服食者的生理反应，及早期服用后在死去时所形成的木乃伊化现象，是造成神仙化的服药尸解说。[26]在当时道教传说中，附丽著虚幻的变化成仙的美好传说。

在六朝流传的笔记小说中，明白叙述尸解法的仍较少数，大多只简单叙述尸解而去，或入某山而已。《神仙传》卷七载程伟妻在其丈夫逼其授黄白之术后，“瞥然而死，尸解而去。”为常见的笔法；或如蔡经得麻姑、王方平授法后，“亦得解蜕之道，如蜕蝉耳。经常从王君游山海，或暂归家。”极力强调修道学仙者的卒后情形，凡以尸解为叙述重点，都使用类似的叙述模式，显示当时民间传说与道教传说都已接纳这种类型化、简单化的写法，作为替代繁复的想像；也因为当时人均已熟悉类似的叙述手法，也能造成固定的惊诧效果。

《搜神记》叙述钩弋夫人谴死后，尸不臭，而香闻十余里，因此启发汉武疑其非常人，“乃发冢开视，棺空无尸，惟双履

存。”这是笔记小说中常袭用的手法；另一类则较有变化，如《搜神后记》中流传颇广的袁相、根硕误入仙境传说，一旦回归之后，家人开视仙女所赠腕囊，小青鸟飞去，而心中怅然。“后根于田中耕，家依常饷之，见在田中不动。就视，但有壳如蝉蜕也。”这是经美化的文学笔调，富于生活化的情境，因而倍显生动自然。

魏晋时期的神仙变化传说，对于探求不死者都集中于变化形体：变去旧形，化鹤归来，且能发出呼唤与警语，较诸东海海滨的冤禽，只能发出“精卫——精卫”的鸣声，是较富于人间的色彩，提醒世人时间的推移之悲，只有度世成仙才能不朽。至于变去旧形，而隐显身在，可遨游山川，可游戏人间，这是道教化的尸解变化说，结合一部分隐逸说，及中国人眷恋人间的现世性格，即可免除人间世生老病死的悲哀，又可自由嬉游于市井之中。可谓为道家和光同尘哲学的仙道化，也是临睨旧乡的远游情境的落实化。它已无变化神话中庄严、悲壮的死后意志的呈现，而变现为洒脱、游戏的神仙性格。尸解变化可说是魏晋不死的探求的理想境界。

五

从神话到仙话的衍变，这是中华文化顺应不同时代的自然发展，道教兴起之后，只是把前此前道教时期的诸种理论与传说重新组合，纳入其体系中，成为具有现实性格的宗教。先秦的变化理念表现于造字之中，乃是基于素朴的生物观察，又吸收变化神话，成为具现科学、巫术、宗教于一的生命观。对于正常的生产，古人深切了解其出生、成长与死亡的过程，也体

验到植物世界、人类世界的圆道循环，是小我的死亡，而由下一代完成大我的延续，形成生生不息，大化流行的哲学。但个体是否能突破小我的生命极限，变化其旧形获得重生，这就是变化观下“出生——死亡——再生”的基型理念(Anchetype)。神话中不死的信仰成为两汉、六朝探求不死的源头。

两汉社会基于气化思想，进一步思考、检讨不死的可能，方士以及求仙者代表一股求仙的信念；而道家自然主义者在形神思想中一再疾其虚妄，这场连续数百年的辩论，直至道教形成之后，再度掀起高潮。道教中人折衷其间，接受形灭神灭的前提；因而积极寻求保持形不灭之法。这场酷烈的追寻，结晶为尸解变化说，以丹药、符术涂于杖、剑之上，以代己形，然后遁化，逐渐代替火解、兵解，尤其药解法，更是透过服药，解去旧形而成为变现自在的神通。这一观念与外来佛教说有关系，也有激辩，但却是中国人现实性格的反映。类此神仙变化传说成为介于出世与人世之间的神话，极其落实又极其虚幻，是为道教中人之梦，也是中国人之梦。

注释：

〔1〕常盘大定提出开教时代说，《支那に於ける佛教と儒教道教》(东京、东洋文库，1930)，第549—576页。窪德忠《道教史》(东京、山川、1977)第128—205页。

〔2〕森野繁夫《搜神记の篇目》，刊于《广岛大学部纪要》24—3(1965)，第161—174页。小南一郎《搜神记の文体》，刊于《中国文学报》21(1966)，第57—820页。

〔3〕参拙撰《不死的探求》(葛洪及其《抱朴子内篇》)(台北、时报文化、1985)

〔4〕乐蘅军《中国原始变形神话试探》，收于《古典小说散论》(台北，纯文学、

1976)，第1—38页。

〔5〕袁珂《中国古代神话》(上海、商务、1957)，第27—28页。

〔6〕乐蘅军前引文引林欣白译《奥维德生平及其代表〈作变形〉记》。

〔7〕刘述先译本(台中、东海大学、1959)，第93页。

〔8〕王孝廉《死与再生》，收于《古典文学》第7集(台北、学生书局、1985)，第383—397页。

〔9〕乐蘅军前引书，第10、23页。

〔10〕详参《不死的探求》，第135—151页。

〔11〕女弟林景苏即以此说撰写其硕士论文，高师院国文研究所(1987.5)

〔12〕李约瑟著、程沧波译《中国之科学与文明》(二)(台北、商务、1973)，第111—125页。

〔13〕卡西勒前译本，第93页。

〔14〕大渊忍尔，《道教史の研究》(冈山大学共济会、1964)第136—183页。

〔15〕详参拙撰《神话的故乡》(台北、时报文化、1981)第293—298页。

〔16〕De Groot, The Religious System of China(Taipei, 1976)P 213.

〔17〕参杜而未所引《昆仑文化与不死观念》(台北、学生、1977)，第154—165页。

〔18〕宫川尚志《道教の神仙观念の一考察——尸解仙について》，收于《中国宗教史研究》(京都、同朋舍，1983)第439—457页。

〔19〕湖南省博物馆，《长沙子弹库战国木椁墓》(文物、1974、2期)，参曾布川宽《昆仑山への升仙》(东京、中央公论社、1981)，第63—78页。

〔20〕同注〔15〕，神尸说王孝廉前引文有精采的解说。

〔21〕闻一多《神仙考》，收于《神话与诗》(台中市、蓝灯文化、1975)，第174页。

〔22〕《太平广记》卷七十七叶《法善》条引《金陵六朝记》，(台北、明伦、1974)，第487页。

〔23〕详参拙撰《神仙三品说的原始及其衍变》，刊于《汉学论文集》(二)(文史哲、1975)第171—224页。

〔24〕详参拙撰《六朝镜剑传说与道教法术思想》，刊于《中国古典小说研究专集》(二)(台北、联经、1980)，第1—28页。

〔25〕前引《不死的探求》，第305—315页。

〔26〕李约瑟著、张秉尊、刘广定译《中国之科学与文明》(十四)(台北、商务、1982)，第542—558页。

李丰懋，文学博士，台湾政治大学中文系教授。文学家。神话方面的论文有：《山经灵异动物之研究》(1981)、《不死的探求——从变化神话到神仙变化传说》(1986)、《西王母五女传说的形成及其演变——西王母研究之一》(1987)、《许逊传说的形成与衍变——以六朝至唐为主的考察》(1988)、《宋朝的水神传说——以许逊为中心的考察》(1990)等；专著有《神话的故乡——山海经》(1983)；与王秋桂合编《中国民间信仰资料汇编》第一辑(1989)。

西南民族创世神话研究*

○王孝廉

一　原型回归的神话类型

在创世神话中，有一种“原型回归”的神话类型，是广泛地出现在许多不同的民族的神话之中，这种原型回归的神话类型，又称为“祖型回归”的神话。这种类型的神话结构通常是：

1. 神话乐园（原始的宇宙秩序）

2. 乐园破坏（人类的叛神，诸神的斗争，宇宙洪水等历劫的过程，也就是失乐园）

3. 乐园重建（恢复宇宙原初的秩序，祖型回归）

---

* 本文为《中国的神话世界——各民族的创世神话与信仰》（台北时报文化出版企业有限公司 1987 年版）上册中篇的第五章，原题为《西南民族创世神话研究的综合结论》。全书上下册共三篇：上册上篇《东北族群及其创世神话》；中篇《西南族群及其创世神话》；下册下篇《中原民族的神话与信仰》。其中下册下篇以《中国的神话世界》为名，由作家出版社于 1991 年出版。

原型回归类型的神话，其中心母题，不外是下列的各项内容：

1. 天地开辟

2. 神造人类、万物

3. 宇宙洪水

4. 全人类和万物死绝，只有两人得救，此二人通常是兄妹或姐弟（超自然神灵的选民）

5. 近亲相奸（此二人结合再生人类的神婚行为）

6. 宇宙秩序复旧，圆形循环的完成。

我们在旧约《创世纪》所见的因为人类的叛神，耶和华发动洪水毁灭大地，只有诺亚和他的家人因依照神的指示而建立了方舟，得以生存，然后由此而重建人类地上家园的神话，就是这种原型回归的典型，这是古代希伯来的创世神话。

以下，让我们以中国神话为例子，来看这种原型回归的神话类型：

> 昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天维绝，地柱折，天倾西北，故日月星辰移焉，地不满东南，故水源尘埃归焉。
>
> 《淮南子·天文篇》

> 往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水，苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生……
>
> 《淮南子·览冥篇》

这两则神话，第一则是说水神共工破坏了宇宙原有的秩序，而使得“天倾西北，地不满东南”，第二则是说女娲重建宇宙的秩序。我们应该注意的是，原始母神女娲补天、理水的重建工作，不是创新，而是复旧的还原工作，是把经过破坏的宇宙秩序恢复到原来的型态。司马贞《补史记·三皇本纪》说：

> 女娲乃炼五色石以补天，断鳌足以立四极，聚芦灰以止淫水，杀黑龙以济冀州，于是地平天成，不改旧物。

“地平天成，不改旧物”，说明了这重建的工作不是创新而是复旧的还原，也就是《淮南子》所见的“不彰其功，不扬其声，隐真人之道，以从天地之固然”，“从天地之固然”是说恢复天地原有的自然秩序，是复旧。

如果我们以古代人的圆形回归的时间信仰来看这类的创世神话，我们可以说宇宙原来所进行的时间，由于共工洪水的破坏而断绝，然后经过神的重建工作，使时间再回到原来的时间轨道上去。这是经过一种逆转的时间观念而使时间回归到原始的轨道上去，这种回归的创世神话，我们可以说是隐含了古代中国人的圆形时间观念。

> 昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：“天若遣我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。”于烟即合。其妹即来就兄。乃结草为扇，以障其面，今时人取妇执扇，象其事也。
>
> 李冗《独异志》卷下

这是经过神婚(兄妹结婚)而始生人类的一个创世纪神话的例子,其实这个神话并不是很完备的创世神话,在我国西南的许多少数民族之中,有各种具备了上述"原型回归"形态的创世神话,比如湘西土家族的《摆手歌》、云南阿细族的《阿细人的歌》、滇西景颇族的《盘古王创世诗》,台湾高山族的创世诗歌……。这些少数民族间所保留著的创世神话,远较汉籍所记录的神话更为原始、更为详尽,也正因为这些少数民族的神话是未经整理的"口传神话",所以远较经过记载窜改的汉民族的"成文神话"更具备"原型回归"创世神话的特质。

近亲相奸而生人类的神话,除了暗示著古代这些民族有过血族结婚的事实以外,在神话的意义上,也暗示著死与再生的神话主题,这类的神话说人是因为洪水而绝灭,而经由神婚的礼仪而再生。古代人的观念,认为天父地母,宇宙也是由天地两性的结合而始生万物,所以神话中出现的"神婚",是藉著再生而回归宇宙的原型之中,神话中出现的洪水,可以说是由死而到再生,由破坏而到恢复的周期循环之中的主要契机。在古代人的神话思惟上,水与诞生和复活,有著密不可分的关连,宗教学家 Talmud 说:"神所握有的三把钥匙是雨、诞生以及死者的复活。"

基督教以水为洗礼以及各民族所有的以水净身的祓恶仪礼,都是一种以水为取得再生契机的通过仪礼,也就是神话中所见的宇宙经过洪水的破坏(死亡)而打破了所有的外形,溶解和撤废所有过去的秩序,通过这样的破坏才能取得旧有秩序的复元(再生),因此这类的创世神话,是通过洪水与神婚,再使人类回到天地创造之时的神话时代,神话时代的回归,即

是要使时间从最初再开始，所以我们也可以了解的是重返宇宙原初型态的创世神话，是一种古代人在圆形循环的时间信仰下所产生的时间再生仪礼。

二　伏羲与女娲

——闻一多《伏羲考》批判之一

我们在本文上述各章的西南诸少数民族的创世神话中，可以发现他们的洪水神话，实是前述"原型回归"的神话基型之一环，闻一多在他的著名的论文《伏羲考》中附有一个关于西南诸少数民族的洪水神话的统计表，这个统计表对于了解西南诸族的洪水神话是很有助益的[1]，一般而言，见于西南诸族的洪水神话，不外是说宇宙形成之后，因为人神之间的对立而发生了洪水（通常是水神雷公发怒发动洪水及雷公报恩，留下牙齿变成葫芦以救一对兄妹的故事），然后这对唯一的人类兄妹，经过神占而结婚，生下不具儿（肉块、爪、鸡卵、磨石子、血盆……），经过剥割而始生自己族群的祖先。其避水的工具，最多是葫芦、南瓜之类的瓜果，其次是鼓、盆、木箱、桐舟之类的方舟。

闻一多在他的《伏羲考》中，对于这样的洪水神话所做的结论是：

1. 西南诸民族洪水神话中出现的雷神即汉籍文献中所见的共工。

2. 神占而婚的兄妹，即是汉籍所见的伏羲与女娲。

3. 避水工具的葫芦、瓠、瓢瓜，其原始都是伏羲神名

的演绎，伏羲神名的原义是葫芦、女娲的原义是女葫芦。

4. 槃瓠与包羲原异而声同，在初本系一人为二民族共同之祖，同祖故同姓。也就是说槃瓠（盘古）与伏羲原是一神。[2]

我们对闻一多在中国神话研究上所做的努力和业绩是充满了敬意的，但对于他在《伏羲考》一文中所做的上述几项结论，却持有不同甚至是完全相反的看法。如果先把我们研究的结论提到前面来论说的话，我们基本的看法是：

1. 我们认为西南诸族洪水神话所出现的雷神雷公，只是像其他同样故事中出现的玉皇天帝或是龙王，都只是超自然神威中的水神，与"振滔洪水以薄空桑"的共工，除了水神的神话性格相同以外，没有什么直接的关系。

2. 兄妹经过神占而结婚的故事中的兄妹，并不是汉籍神话中的伏羲女娲，伏羲是中原凤姓族的祖神，女娲是嬴姓族的母神，与南方诸少数民族中的兄妹神婚神话完全无关。

3. 避水工具的葫芦、瓜果等是源于这些少数民族葫芦生出人类的神话信仰，这种信仰除了西南各少数民族之外，汉籍以及其他如印度等地方也广泛存在，不必一定是由伏羲女娲二神的神名而产生的。

4. 盘古是南方苗蛮族群的原始生物之神，其神话的基型是分布于世界各地的"巨人尸化万物"的类型，与原是中原凤姓部族始祖神的伏羲了无相涉。

接下来，我们试将闻一多关于这些结论的论证加以若干的检讨，并且申述我们不同的看法。首先，闻一多以共工为西南少数民族洪水神话中出现的雷公，他的根据是：(1)早期载

籍中的雷神是龙头人身(《海内东经》、《淮南子·坠形篇》),共工是人面蛇身(《淮南子·坠形篇》、《大荒西经》、《神异经》)(2)其子其臣亦皆人面蛇身,所以共工的形状与雷神相同,是共工即雷神的有力旁证。(3)古字回与雷通,共工在其他书中作庸回、康回,疑即庸雷、康雷,则共工即雷神完全证实了。[3]

古时的雷神是"龙身人头"或许是不错的,但并不是所有人面蛇身的神就可以说是雷神。《山海经》所见的人面蛇身之神颇多,伏羲、女娲、窫窳、贰负皆是,轩辕之国的人,也皆是"人面蛇身,尾交首上",至于珥两蛇,手操两蛇的神也很多,我们无法因为共工及其臣子皆是人面蛇身,而证明共工即是西南族群龙头人身的雷神。

共工另名庸雷、康回,汉籍中或作庸雷、康雷,由此文字的互通,或许可以说明水神共工具有雷神的神话性格,但依然无法说明雷神共工即是西南诸民族洪水神话中所出现的雷公。如果我们承认共工原先是羌族所信奉的水神,我们也可以承认这个羌族的原始水神是和雷公有关,但是并不能由此进而说明这个羌族的水神共工后来演变成为所有西南诸民族的雷公。

我们在西南诸民族洪水神话中所见的雷神,具有"人面蛇身"神容的好像没有,有记载雷公形象的则是像汉籍所见的"状如公鸡"的形像,如氐羌族群中湘西土家族的《摆手歌》,洪水神话中出现的雷公是:

> 雷公像只公鸡哩,张著翅膀飞来了,搬著一把斧头,两只眼睛鼓鼓的,一个鼻子勾勾的,一张嘴巴尖尖的……

这样的雷公，有如明人谢在杭《五杂俎》所说的“雷之形，人常见之者，大约似雌鸡，肉翅，其响乃两翅奋扑声也。”与闻一多所要证明的“人面蛇身”的水神共工是不相关的。

在西南诸民族的洪水神话中，唯一可能与共工神话有关的，可能就是氐羌族群中的白族所见的“九隆神话”。我们认为九隆神话的原始即或古代氐羌族群所祀的水神共工之子的勾龙，九隆、九龙、勾龙都可能是同一个水神神名的转化。关于白族的九龙神话，我们已经在本书《白族的创世史诗》中有过比较详细的论述。

其次我们对于闻一多等人把西南诸民族洪水神话中经过神占面结婚的兄妹，比附为汉籍神话中的伏羲与女娲二神的结论，也觉得怀疑，我们在闻一多《伏羲考》所列的附表之中，看到他所列的四十九条西南各民族洪水神话中，兄妹结婚一项，其中明记兄名为“伏羲”的有十三条，明载其妹为“女娲”的则一条也没有，而在十三条的“伏羲”中，其结婚的兄长之名，或为“特斗”，或为 Lin Cein，或为 dn CeE，或为 Phu Hay，或为 Bu—i，这些名字全被汉译为“伏羲”二字。我们认为从四十九个例子中只有少数的十三个神话中其兄长名字为近似伏羲，就断定所有西南诸民族洪水神话中结婚的兄妹是汉籍神话中的伏羲及女娲二神是很不科学的论证方法。即使 Bu—i 的语音在中古音上近于“伏羲”二音，我们也无法就肯定的说 Bu—i 即等于汉籍的“伏羲”，因为西南诸民族洪水神话各有各的语言，他们并不是使用汉语，用汉语的中古语音去推论或比附另一种完全不相同的语言，而得出语音相似即是同义的结论也是很不当的，比如我们在百越族群的布依族神话中，见到结婚的兄妹，也就是捉雷公的兄妹，他们的名字是“古纹耐

筛胡冈细辽"(语音),这语音自然有布依族语言原始的意思,而在经过记录成为汉文资料时被译成为"赛胡"和"细妹",再由赛胡和细妹而比附为伏羲和女娲,这样的辗转翻译,已经失去了布依族语言的原始意义而逐渐被汉语化了。又如湘西土家族创世神话中出现的兄妹名为"阿可笔"、"阿大笔",土家族的原始意义是"小哥哥"、"小姐姐"的意思,我们没有理由去从"阿可笔"或"阿大笔"的语音去推证它和汉语伏羲女娲神名上的关系。百越族群的侗族,其神婚的兄妹名为张良(姜良)、"张妹","张良"、"张妹"都是侗族的侗语,我们自然不能因为他们的神名是"张良",就拿来比附汉代建国三杰的张良,那么,以苗族语音的 Bu—i 来比附汉语的伏羲,不也是同样的荒谬吗?

闻一多认为西南诸族创世神话中所见的兄妹结婚的内容即是汉籍所载的伏羲与女娲的神话,可是我们检讨所有汉籍中有关女娲伏羲神话的记载,知道伏羲与女娲起初是两个互不相关的独立神,女娲的神话,在内容上有:

1. 古之神圣女,化万物者,一日七十化(《说文》十二,《楚辞·天问》王逸注,《淮南子·说林篇》,《山海经·大荒西经》等)。

2. 补天与理水(《淮南子·览冥篇》,《论衡·谈天篇》,司马贞《补史记·三皇本纪》……)。

3. 造人与主婚(《路史》后纪注引《风俗通》,《太平御览》卷七十八引《风俗通》、《路史》后纪二。

4. 女娲作笙簧(《世本》张澍集补注本)

另一位古帝王伏羲的神话,内容上则是:

1. 雷神，龙身人首(《山海经·海内东经》，司马贞《补史记·三皇本记》)。

2. 东方本神，木德之帝(《淮南子·天文篇》、《时则篇》，《吕氏春秋·孟春》高诱注)。

3. 始作八卦，以通神明之德(《易·系辞下传》)。

4. 制嫁娶，以俪皮为礼(《绎史》卷三引《古史考》)。

5. 结网作罗(《抱朴子·对俗篇》，《世本·作篇》)。

6. 作瑟，造驾辩之曲(《楚辞·大招》王逸注)。

我们从伏羲的神话内容上来看，除了其中女娲主婚和伏羲制嫁娶，女娲作笙簧和伏羲作瑟这两件事有些关连之外，根据其他的记载来看，伏羲和女娲很明显的是毫不相关的两个独立神。女娲造人主婚，见于后人所引东汉应邵的《风俗通义》，是源于以女娲为原始母神的"皋禖信仰"(高禖、郊禖)，古时建立媒神的祠庙于郊野而祭祀之叫做高禖或郊禖，所祭祀的神通常是做为自己部族原始母神的女神，夏人祀女娲(《路史·余论二》，《史记·夏本纪索隐》引《世本》)，殷人祀简狄(《礼记·月令》郑注)，周人祀姜嫄(《鲁颂·閟宫传》)，也就是说女娲、简狄、姜嫄都是主婚的高禖之神。所以纵然女娲神话见有主婚而为高禖神的内容，也无法由此断定女娲与伏羲是西南诸族神话中近亲结婚的兄妹。至于女娲造笙簧，伏羲作瑟，此是古圣王制器的故事之一，中国人喜欢把世间所有的器物的发明加诸古代的圣王，其中以黄帝所制器最多[4]，单以制乐的故事来说，神话中有黄帝令伶伦为律(《吕氏春秋》)，随作笙(《风俗通》)，黄帝作乐咸池，清角(《韩非子·十过篇》，《礼

记·乐记正义》)，炎帝之孙伯陵之子鼓，延始为踵，为乐风(《山海经·海内经》)，神农炎帝命刑天作扶犁之乐(《禅通记·炎帝》)，舜有子八人，始歌舞(《路史》后纪卷十一)，尧命夔为乐正，作"大章"(《帝王世纪·集校第二》)，夏后开(启)上三嫔于天得九辩与九歌以下(《山海经·大荒西经》)……。也就是说所有的古代神话帝王，都有制造乐器和乐曲的故事，所以虽然女娲与伏羲都有相同的制乐神话内容，但无法由此看出这两个神话之间有什么关连。

这两个各自独立的神，到了后汉时代开始逐渐接近，而成为后汉以后图像上和文献上所见的对偶神，图像如武梁祠石像，四川郫县出土画像石棺前面，重庆沙坪坝出土石棺画像等所见的两神是人首蛇身，两尾相缠，男神执矩，女神执轨的对偶神像[5]，而在文字记载上也出现了伏羲与女娲互为兄妹或夫妻的记录：

女娲，伏希(羲)之妹。(《路史·后纪》二注引《风俗通》)

女娲本是伏羲妇。(卢仝《与马异结交诗》)

伏羲鳞身，女娲蛇躯。(《文选·鲁灵光殿赋》)

女娲，阴帝，佐处戏治者也。(《淮南子·览冥篇高诱注》)

伏羲与女娲的关系是君臣、兄妹、夫妇三者，但这些资料都没有具备任何类似西南诸民族洪水神话中所见的兄妹近亲结婚，再生人类的神话内容，到了唐代末年李冗的《独异志》，才在西南民族的兄妹神婚的神话上正式附加上了女娲的名

字，而成为：

> 昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰："天若遣我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。"于烟即合。其妹即来就兄。乃结草为扇，以障其面。今时人取妇执扇，象其事也。（李冗《独异志》卷下）

我们认为李冗所记载的兄妹神婚的内容是采当时南方诸族的神话，因为那时已有了伏羲与女娲是为兄妹或夫妻对偶神的观念，所以他在记载这样的西南少数民族的神话时，任意加上了女娲的神名。后来的闻一多、芮逸夫、袁珂、马长寿、徐旭生以及日本的村松一弥，白川静诸氏[6]，都很自然沿袭这种说法，主张伏羲女娲的神话是源于西南诸族，或是西南诸族的兄妹神婚的神话是源于汉族的伏羲女娲。

可是，我们从上述西南民族的创世神话的内容，以及前述伏羲女娲由独立神而到对偶神的过渡情形来看，除了李冗的《独异志》把女娲的神名硬加在兄妹结婚的神话上之外，我们找不到伏羲女娲神话与西南苗瑶等族神话之间的共通之处，我们看到的是西南诸族的兄妹神婚的神话是他们创世神话中不可或缺的一个要素，而这个神话要素与汉民族所传的伏羲女娲，并没有什么必然的关连，如果说后来由于汉族与其他西南诸族的交流而吸收了西南诸族的神话进了汉籍文献之中，或是西南诸族在长期与汉族交流的情形下吸收了汉族的神话，那自然是可能的事情，但这是神话交流、传播与影响的问题而不是神话的起源问题，特别是我国的各少数民族的神话，

多半仍是十口相传的口诵神话而不是被文字记录的成文神话，当近年被翻译的改成汉文的记录文字的时候，又加上许多记录者的修改，想要从汉文记录的少数民族神话中去推察这些神话的起源也是相当困难的一件工作，如果只从一点神话内容上的相似或从神名与汉字语音的近似，而断定两者的渊属关系，也是相当困难的。

至于伏羲女娲二神，原是各自独立的独立神，为什么到后来逐渐演化而成为对偶神的问题，前辈的学者虽然纷纷地提出了自己独特的主张，如郭沫若认为是因为从母系社会转变为父系社会，所以把原是至高神的女娲降到伏羲之妻的从属地位上。森三树三郎认为是由于中国汉民族不喜欢独立神而总是把原来的独立神配以他神而为对偶神的习惯，所以武梁画像石上出现的伏羲女娲之为夫妻，即是后汉的人为此二神做媒而结合成立的对偶神。谷野典之认为促使画像石上出现伏羲女娲对偶神的原因是基于当时他界再生的民间信仰，而从独立神到对偶神的转化期间，是汉民族受到南方洪水神话的影响[7]。以上诸氏的论文，对于伏羲女娲的神话转变都尽了很大的努力，可是遗憾的是都没有提出什么有力的文献或实物的证据，这个问题似乎在闻一多的《伏羲考》的论文中，并没有直接论及，此处暂时搁下，留待日后做为研究的问题。

三　伏羲与女娲

——闻一多《伏羲考》批判之二

闻一多的《伏羲考》的论文，最具有权威性的论证，是首先他列出西南苗瑶诸族神话中以葫芦做为避水工具和造人素材

的例子，然后再以伏羲女娲的神名为考证的对象，得出“伏羲”、“女娲”二名字的意义，都是“葫芦”的结论。

闻氏对伏羲的考证过程是：

伏字《易·系辞传》下作包，包匏音近古通，《易姤》九五“以杞包瓜”，《释文》引《子夏传》及《正义》包并作匏。《泰》九二“包荒，用冯河，不遐遗。”包亦当读为匏，可证。匏瓠《说文》互训，古书亦或通用，今语谓之葫芦。羲一作戏，《广雅·释器》“瓠，蠡，蓄瓢，瓢也。”《一切经音义》十八引作瓢，音羲。王念孙云，瓢与瓢同，即欷字。（《庄子·人间世》篇、《大宗师》篇、《田子方》篇、《管子·轻重戊》篇、《荀子·成相》篇、《赵策四》）或作虧，（《月令·释文》）其本字当即瓢。《集韵》瓢虚宜切，音牺，训“瓠，瓢也。”译为今语则为葫芦瓢。又有欷欹桸三字，当即瓢之别体。

《方言》二“蠚，陈楚宋魏之间或谓之箄，或谓之欷，或谓之瓢。”郭注曰“瓠，勺也，今江东通呼为欷。欷音羲。”

《玉篇·木部》“欷，杓也。”《一切经音义》十八“江南曰瓢欷，蜀人言蠡（蠚）。

《集韵·五支》“欷，蠡（蠚）也。或作欹。”

陆羽《茶经》引《神异记》“晋永嘉中，余姚人虞洪，入瀑布山采茗，遇一道士。云，吾丹邱子，祈子他日瓯欹之余，乞相遗也。”（案《茶经》曰“欹，木杓也。”又曰“瓢一曰欹杓，剖瓠为之，或刊木为之。”）

《说文·木部》“桸，杓也。”“案《类篇》桸通作欹。”

伏羲字亦有“羲”“戏”“希”三形。羲戏习见，希则见《路史·后记》二注引《风俗通》。（女娲一作女希，见《初学

记》九引《帝王世纪》，及《史记》、《补三皇本纪》。）我以为包与戏都是较古的写法。包戏若读为匏瓠，（檛檽桸）即今所谓的葫芦瓢。但戏古读如乎，与匏音同。若读包戏为匏瓠，其义即为葫芦。既剖的葫芦谓之瓢，未剖的谓之葫芦，古人于二者恐不甚分，看瓠（葫芦）瓢（瓢）上古音全同便知。女娲之娲，《大荒西经》注，《汉书·古今人表注》，《列子·黄帝篇释文》，《广韵》，《集韵》皆音瓜。《路史·后纪》二注引《唐文集》称女娲为"炮娲，"以音求之，实即匏瓜。包戏与炮娲，匏瓠与匏瓜皆一语之转。（包戏转为伏希，女娲转为女希，亦可见戏娲二音有可转之道。）然则伏羲与女娲，名虽有二，义实只一。二人本皆谓葫芦的化身，所不同者，仅性别而已。称其阴性的曰"女娲，"犹言"女匏瓠，""女伏羲"也。[8]

简单的来说，闻氏语音关系的推论是如下的形式：

伏—包—匏—瓠—葫芦。

羲—戏—瓢（音羲）—檛—虙—檽—牺—瓢—葫芦瓢。

（女）娲—（女）瓜—炮娲—匏瓜—女匏瓢。

女娲—女希—戏娲音转—女伏羲。

闻氏并用同样的方法，推断槃瓠即匏瓠，与"包羲"字异而声义同，故在原初槃瓠与伏羲，初本一人，伏羲女娲的风姓与槃瓠的槃姓其初都是指匏生的意思。关于槃瓠（盘古）的神话，我们已经在本论前节有所论述，此处我们注意的是做为伏羲女娲二神姓氏的风姓的原义。风字的原义恐怕不是闻氏所说的"或省鸟形直作凡，古器物先有匏，而刳木，编织、陶埴、铸冶次之， 横置之作𠙵，众剖匏之形，下有𠙵为基址，然则风姓，

槃姓，其初皆即匏生耳。”[9]我们也不赞成风姓部族的风，是如诸贤所主张的源于殷图腾的凤鸟传说[10]，我们认为应该从风姓氏族始祖神大皞的基本性格来看，《左传》（昭十七年）载：“大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。”据御手洗胜先生的考证，风姓氏族的“风”字实是由“龙”字音转而成，而做为风姓氏族始祖神的大皞的皞（音白、译）与“风”“龙”的转音相互呼应，皆是“龙”的音转，所以大皞即是大龙的意思。[11]

关于伏羲女娲神名的原义，御手洗胜先生的考证是：

伏—匐（《说文》：伏地也，声符𠬜读若伏，意符勹象人之曲形）。伏（《说文》，犬伺人也，是指犬屈服身体伺候人之意）。由此可知伏是有身体屈服的意思。

羲—戏—施（屈曲之意）。羲字声符的我字（《说文》施，身也）也是说身体屈曲之意，可知与羲字音同的戏、迤等音，其意皆是邪曲、屈曲。[12]

由此可知道伏羲神名的原义是指“屈曲的形状”之神，那么由此再去看：

> 伏羲、风姓、蛇身人首。（《太平寰宇记》卷四二）
>
> 伏羲鳞身，女娲蛇躯。（《文选·鲁灵光殿赋》）
>
> 女娲氏风姓……蛇身人首。（《礼记·明堂位·正义所引》）
>
> 庖牲氏女娲氏……蛇身人面。（《列子·黄帝篇》）

伏羲神名的原义是指屈曲著身体的神，正是说明了伏羲是“蛇身人首”之神的原始神容。至于后来演变为伏羲对偶神的女娲，其神名是由嬴字而来，而嬴姓族的嬴字，亦是原于女

娲神的原始蜗牛神的蜗字，女娲的“娲”与蜗牛的“蜗”字是同一字，《礼记·明堂位》载：“女娲之笙簧”，毛本娲作蜗。

蜗字通蠃字，见《说文》“蜗，蜗蠃也，从虫高声”，女娲的娲字在《说文》中是“从女高声”。《中华大字典》蜗字的解释是：

> 蠃也，《说文》，古训蜗与蠃通，后人别在水可食者曰蠃，在陆不可食曰蝓，有长短角各二，触之则缩，俗呼蜗牛。

刘节在《释蠃》（《古史考存》第342页）中考查蠃姓族的蠃图腾说：

> 蠃之本字当作蠃，亦名蜃，实即蜗牛，俗名蒲卢，或作薄蠃，或作仆累，《山海经·中山经》青要之山，南望蝉渚，是多仆累。郭璞云，仆累蜗牛也，虽异说纷纷，蜃、蚹、蜗、蠃，古有以为介类之总名，以为昆虫则非也。

由此我们可以知道，蠃姓氏族的蠃字，其始原是蜗牛，蜗蠃、蠃字改虫为女，也如同原是蜗牛神的女蜗改虫为女而成为原始母神女娲，应该包含著古代蠃姓氏族以女娲为自己部族始祖女神的原始信仰。

如果我们从御手洗胜先生考证伏羲神名的原义是“屈曲之蛇形神”的结论来看，那么其原义是蜗牛神的女娲，在神话中是类同伏羲一样蛇身人首的神容，也是可以成立的。也可能是因为伏羲女娲两个原始祖神的神容上的近似，以及部族之间的对婚关系，所以使得原先各自独立的两个神，到后来逐渐结合而成为对偶神了。

在神话上，女娲又是大禹的妻子。《世本》《史记夏本纪索隐》所引：

禹娶涂山氏，名女娲，是生启。

《帝王世纪》(《御览》卷一三四)也载：

禹始纳涂山氏女，曰女娲，合婚于台桑。

这个神话的成立，加藤常贤认为是由于姒(巳)姓族的夏实是嬴姓族的分族，姒姓与嬴姓之间是对婚族的事实[13]，此外，从女娲的神名原始为蜗牛神的结论，我们推想嬴姓族原始母神的女娲与另一母神，黄帝之妻的嫘祖，在起源上原是一神。

螺是嬴的别字，《集韵》："嬴、蚌属大者如牛，或作螺"，蜗牛一名陵螺，《古今注》："蜗牛，陵螺也，形如虢蜮，壳如小螺。"

螺祖或作嫘祖，《集韵》载："嫘姓也，黄帝娶于西陵氏之女，是为嫘祖，嫘祖好远游，死于道，后人祀以为行神。"《史记·五帝纪》："黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵氏之女，是为嫘祖，嫘祖为黄帝正妃。"《大戴礼》与《元和姓纂》所载亦同。

嬴、蜗、陵螺皆是蜗牛，黄帝之妻的西陵氏之女嫘祖的原始，很可能即是陵螺，也即蜗牛神，也即一日七十化的母神女娲。

根据以上对伏羲女娲神名意义的考察，我们认为闻一多为了把伏羲女娲二神比附为南方诸民族的神婚兄妹，而做出的伏羲女娲是为"男葫芦""女葫芦"的结论是值得怀疑的，我

们认为西南诸民族神话所见的兄妹神婚神话，是前述分布世界各地的原型回归神话类型之中，做为洪水破坏天地、宇宙再建的必要神话基型，在起源上与汉民族的传承伏羲女娲神话没有关系，同样的，我们也不能赞同前辈学者们所做的伏羲女娲的神话是源于西南苗瑶诸族的结论。

四　葫芦神话与民俗信仰

在西南各民族的创世神话中，有各种具体的例子说明葫芦是最原始的造人素材，同时也是人类躲避洪水的工具，葫芦如同《创世纪》神话中诺亚依耶和华指示所制的方舟，当宇宙经洪水的破坏，人类的始祖（神的选民）依靠著葫芦方舟而得救，然后这对兄妹经过神占而再生人类，重建宇宙的秩序，所以，葫芦在西南诸民族的创世神话中，是有如方舟一样的一个洪水神话内容上不可缺的基型要素。

西南诸民族解释人类起源的神话中有许多是说原初的人类兄妹二人神婚以后，生出了一个葫芦或是类似葫芦的瓜果，然后破开葫芦而从其中生出各种不同的人类以及其他的生命万物，因此在造人的神话中，葫芦又是造人神话的核心。

我们在许多西南民族的创世神话，得到两个和葫芦有关的结论，之一是在始生人类的传说中葫芦是造人的素材。之二是在洪水传说中葫芦是避水的箱舟，这个箱舟是出于神赐（雷公的牙齿，为了报恩而给一对兄妹），因此我们知道避水的葫芦是不同于一般世俗上的葫芦，这个葫芦是具有神力的，是神赐给他所选择的人类始祖的圣器。

在西南各民族所见的创世神话，葫芦是造人和避水的基

型素材，这种神话的形成应该是源于他们古代的原始信仰，但我们无法知道到底是先有造人的神话或先有洪水神话，在西南民族的许多神话中，这两个神话有的是分别存在，也有的是已经互相结合而成为一个神话。闻一多认为造人故事产生在前，洪水故事是后来黏合上去的，洪水故事中本无葫芦，在造人故事兼并洪水故事的过程中，葫芦才以它的护船作用，巧妙的做了缀合两个故事的连锁，没有造人素材的葫芦。便没有避水工具的葫芦。[14]

闻一多把这两个关于葫芦的神话分开来看是对的，但是他说"洪水神话中本无葫芦"的结论却使我们觉得未免有些武断，我们从旧约《创世纪》等所见的洪水神话内容上，知道葫芦是如同避水的方舟或是苇船，都是洪水神话不可缺的基型要素，这个基型要素未必一定要和造人的要素互相结合，我们认为，即使造人的素材不是葫芦，但洪水神话中的葫芦式的方舟也仍然存在，因为在洪水神话中出现的葫芦、苇船、箱舟、方舟等工具除了是避水的工具以外，同时也是人类再生的契机。与原初的造人素材并没有必然的关连，原始的造人素材可能是尘土、可能是动物、可能是葫芦，但原初的人类必须通过洪水的浩劫而取得再生，洪水神话中的葫芦，正是这种通过死亡而取得再生的神圣工具。

我国西南各民族的神话中所见的以葫芦为造人素材和避水工具的内容，是源于瓜生人类的信仰和以葫芦为神圣器物的信仰，这类信仰自然也是以葫芦的实用价值为基础而成立的。我们也同时发现，这种对葫芦的民俗信仰，并不仅仅见于西南各民族，汉民族以及中国周边的印度、韩国、日本都有类似的信仰在。因此我们认为检讨关于葫芦的民俗信仰，有助于

我们对西南各民族的创世神话中葫芦故事的认识和了解。

1973年和1977年，考古学家在浙江余姚县河姆渡村，发掘了距今七千年以前的原始母系氏族社会的遗迹，其中有葫芦[15]，另外在距今六七千年以前的西安半坡所发掘的遗迹中，有依照葫芦的形状制成的陶器，说明著六七千年以前渭水一带盛产葫芦的事实[16]。根据植物学家的考证，葫芦是原产于非洲及印度的热带植物[17]，这种植物在六七千年以前，已经在中国北方的黄河流域及南方的长江流域一带繁殖，根据《蛮书》卷二的记载，唐代云南西方滇西一带出产的葫芦是"瓠长丈余，皆三尺围"的巨大葫芦。此外在云南、广西、贵州、四川等我国西南各民族所分布的地区的发掘的青铜器及铜鼓上，都见有葫芦及葫芦笙的图像，也说明了我国西南各民族，自远古的时代就在宗教信仰及现实生活上与葫芦有密切的关系。

葫芦的功用极为广大，《本草·壶卢释名》说：

> 壶瓠之属，既可烹晒，又可为器，大者可为壅盎、小者可为瓠樽。为腰舟可以浮水，为笙可以奏乐，肤瓢可以养豕，犀瓣可以浇浊，其利博矣。

葫芦具有日常食用、药用、做农具及日常器具的作用，在祭祀时又被做为乐器和礼器，渡河时做舟船，由于葫芦在古代人民生活中具有多种实际的功能效用，所以有葫芦信仰的民俗。

《诗·小雅·瓠叶》："幡幡瓠叶，采之亨之，君子有酒，酌言尝之"，是说采葫芦瓜的嫩叶而食。《论语·阳货篇》孔子所说的："吾岂瓠瓜也哉，焉能系而不食。"都可以说明从古至今，

葫芦瓜是人们日常的食物。

古代中国以葫芦做礼器，而且是主男女结婚，夫妇之始的礼器，《礼记·郊特牲》：

> 器用陶瓠尚礼然也，三王作牢用陶瓠。郑氏注曰："此谓太古之礼器也……用太古之器，重夫妇之始也"

《礼记·昏义》：

> 共牢而食合卺而酳，所以合体同尊卑以亲之也。

我们至今以"合卺"表示夫妻的好合，合卺的原来意思是郑注所说："破瓢为卮也"。也即是孔颖达疏所说的："卺谓半瓢，以一瓢分为两瓢，谓之卺，胥之与妇，各执一片以卺，故云合卺而酳。"就是取匏瓜破为两半，夫妇各执其一而饮酒的意思，也是俗谓"碧玉破瓜时"破瓜的原义。

古时结婚之所以破瓢为二以象征夫妇好合，是古代人以匏为天地的象征。古人或以天地浑沌有如鸡子，或以天地浑沌有如葫芦，《礼记·郊特牲》说：

> 器用陶匏，以象征天地之性也。

破匏为二，是象征由浑沌而分天地，而有阴阳，而有男女，而有夫妇。夫妇是"半合为一体"，是一分为二，二合为一的生命共同体。《仪礼·丧服》说：

夫妇牉合也。

贾公彦疏："《郊特牲》云：天地合后万物兴焉，是夫妇半合胤子所生焉，是半合为一体也。"

由此我们可以知道夫妇破匏为二，是象征天地生万物，也是为了"胤子生"，是希望能够像天地一样阴阳相合而生繁茂子孙，由古代的以匏为婚礼礼器的古文献记载，我们可以看出匏之所以被用来象征天地、象征男女，或许是沿自于古代以天地浑沌有如葫芦，由此葫芦破裂而始生人类的原始信仰。《诗经·大雅·绵》："绵绵瓜瓞，民之初生"，不正是暗示了始生的人类是来自其苗引蔓延缘的葫匏之类的瓜果吗？

韩国人姓朴的极多，朴的原意即是瓠，新罗始祖赫居世（光明之意，太阳神）是生自太卵，《三国史记》新罗本纪载：

辰人谓瓠为朴，以粗大卵为瓠，故以朴为姓。

大卵如瓠，以瓠为姓，自然暗示了新罗始祖的出生神话是由卵生与瓠生之结合的观念，另外在《东国舆地胜览》卷三五载有崔氏瓠生的神话：

谚传新罗人崔氏园中有瓜，长尺余，一家颇异之，崔氏女潜摘而食之，歆然有娠，弥月生子……及长祝发为僧，名道诜。

以上的两个例子，说明着韩国古代有葫芦（匏瓜）生人类的信仰。在日本，葫芦被识为是神灵，灵魂的容器[18]。日本的

《瓜子姬物语》见于《嬉游笑览》卷九：内容谓老妇于河中洗衣，河中流来一瓜，取而食之，美味，又拾一瓜，回家置于柜中，瓜破而生一女孩……

最早的葫芦生人的神话，是印度纪元前四世纪成立的史诗《罗摩衍那》第一编第三十七章所载的：

须摩底呢虎般的人
生出来一个大葫芦
人们把葫芦一打破
六万个儿子从里面跳出

季羡林谓史诗中的葫芦的原文 garbhatumba，意思是"葫芦胎"，胎的样子同葫芦很相似，胎里面有胎儿，葫芦里面有子，也是相似的。[19]

台湾布农族的创世神话，说古时有一葫芦和一个土制砂锅，葫芦中生出一男子，土锅中生出一女子，此二人即是布农族的始祖。[20]

根据以上所见的这些例子，我们知道由葫芦始生人类的神话，并不是仅见于中国大陆，这类神话，以我国西南诸少数民族最多，上述的古代中国以破瓢为合婚的仪礼，可见古代黄河流域也有这类原始信仰的残迹，此外在印度尼西亚、缅甸、台湾、印度阿萨姆、朝鲜半岛、日本都有这类葫芦始生人类的故事，这类神话的分布，就像葫芦这种植物的传播路程，葫芦原产于非洲及印度南方，亚洲的葫芦传播是由印度而中国南北全境，由中国黄河流域而朝鲜半岛。另外是由印度而中国西南诸民族，向南是缅甸与印度尼西亚群岛，由中国西南而沿照

叶树林地带而至中国东南沿海，再由此而传入日本。我们由凡是有葫芦这种植物分布的地方，即有葫芦始生人类的例子，可以知道中国西南各民族创世神话中所见的造人素材的葫芦，绝不是单独产生的神话，也不是像李子贤先生所说葫芦是中国独有的"中华民族的原始葫芦文化"[21]，葫芦神话是亚洲许多民族都有的，西南诸族的葫芦神话只是其中的一个重要环节，当其他各民族的原始葫芦神话与信仰随着文化的进展而逐渐模糊或消失的时候，西南各民族却在他们的神话中大量地保存了原始神话的风貌，这是相当可贵的神话史料。既然我们已经知道葫芦始生人类的神话并非中国西南各民族所独有，那么闻一多把西南各民族的葫芦造人的神话，比附做汉籍的伏羲女娲，认为伏羲女娲即是葫芦生人神话中的男女葫芦的说法，就更值得再商榷与再检讨了。

至于西南各民族神话中以葫芦为逃避洪水的工具的神话，我们在前面已经说过，葫芦在他们的创世神话中是做为方舟的基型而存在的，是回归于宇宙原始秩序不可缺的工具，这种工具在其他环太平洋各民族间也可能是神龟、是巨石、是木箱或是苇船，而具有葫芦生人类的神话的亚洲各民族，并不一定有类似于西南各民族所常见的洪水神话。我们认为在起原上葫芦造人与葫芦避水是两个各自独立的神话类型，西南各民族中，有些民族将这两个神话结合而成为另一个更完整的神话，另外也有许多民族并没有将此两个神话加以组合，仍是各自保存着原来的形态。

以葫芦为避水的神圣工具，其起源该是来自古代以葫芦为渡水工具的现实生活基础，中国、韩国、日本、古代都有以葫芦为渡水工具的记载，由这样的生活事实，而产生了诸多以葫

芦为水灵或与水神有关的信仰和祭仪。[22]

《诗经·邶风》：

匏有苦叶，济有深涉，深则厉，浅则揭。

《朱子集传》：

佩以渡水而已。

《国语·鲁语》

夫苦匏不材，于人共济而已。

这种只能用来做为渡水工具的“不材之匏”，也即是《庄子·逍遥篇》所见的“五石之瓠”：

今子有五石之瓠，何不以为大樽，而浮乎江湖。

成玄英之疏：

卢者，绳络之也。樽者，漆之如酒罇。以绳结缚，用渡江湖，南人所谓腰舟者也。

由成玄英的疏，亦可知唐时南方的民族是以葫芦为渡水的工具而称之为腰舟，那么西南各民族以他们生活中渡水的工具葫芦结合他们传统的洪水神话，应该不是什么不可思议

的事。何况在他们的始祖产生神话中，葫芦是造人的素材，那么因此而把葫芦神圣化也是可能的。

《三国史记》新罗本纪第一：

瓠公者未详其族姓，本倭人，初以瓠系腰，渡海而来，故称瓠公。

此外李肯翊《燃藜室记述》载韩国李朝时代的李之菡："乘一叶舟，四隅系大瓢，三度入济州，无风波之患"。可知古代朝鲜海岸的居民，或腰悬葫芦或方舟四隅系大瓢以渡水，韩国济州岛的海女至今仍是腰悬葫芦入海捕鱼。

日本黑川玄逸《雍州府志》载[23]：

大瓢去瓢核，紧塞其口，著胸膈之间，以绪缚胴，而浮水则不沉，有便游泳，故倭俗或称浮壶便。

此书有1684年贞享元年的序文，也就是说直到清代初期，日本人仍有以腰舟为渡水的工具。我们从《蛮书》所见云南一带盛产"瓠长丈余，皆三尺围"的巨大葫芦的记载，我们能够相信西南许多民族所见的以葫芦为避水的工具的神话，即是源于他们以葫芦为腰舟的生活现实。

总结本节所述，我们目前的结论是西南各民族的神话中出现的葫芦造人以及葫芦避水的神话内容，应该是以他们的现实生活为基础而产生的，这原是两个各自独立的神话，到后来，有的民族把它组合而成为一个现在所传的完整神话。

葫芦生人类的神话，是照叶林文化圈的人类始源神话之

一，从印度、东南亚、中国、朝鲜、日本都有这样的例子，中国西南民族的葫芦造人的神话是其中的一环，并不是中国所独有的，而且与汉族相传的伏羲女娲亦毫无相涉，这是一个随着葫芦这种植物的传播路线而产生的神话信仰，葫芦其形状有如女体，葫芦中有排列整齐的种子，亦如母胎孕子，另外是葫芦有如浑沌未开的天地，由此而生阴阳男女，这些都是产生葫芦生人类的原始要素。

西南各民族所见的洪水神话，是世界性的箱舟型洪水神话中的一环，都是隐喻一种宇宙经过破坏之后的重建与回归。其中以葫芦为避水的工具，是源于以葫芦为腰舟渡水的事实，洪水神话中经过神占而结婚的兄妹，也是在说明人类经过神的选择而产生新的始祖人类，神占的兄妹并不是伏羲与女娲。

我们从西南各民族的创世神话的研究上，使我们知道这些神话都不是单独的个体，而是整个文化圈与神话圈中的一个环节，同时我们也了解到西南各民族在长期与中原各族的文化接触下，有许多神话是受到了汉族文化的影响，也有的神话流入了汉族神话中，比如盘古神话即是一个例子，《楚辞·天问》的疑问歌体的文体是来自苗瑶诸族的史诗也是一个例子，甚至也有因与西方民族接触而接受旧约创世纪神话的异质神话，傣族的创世神话即是例证。我们也发现，西南各民族由于长期杂处于同一地区，其间他们各族的神话，有相互混淆的情形，这一切的现象，都说明着一个事实，即文化不是孤立的，神话也不是孤立的。

注释：

〔1〕闻一多《伏羲考》，《神话与诗》，第62—88页，中华书局，一九五九年版。

〔2〕同前，第 48 页。

〔3〕同前，第 49 页。

〔4〕齐思和《黄帝之制器故事》，《古史辨》第七册，第 390 页。

〔5〕闻一多，前揭论文，第 5—9 页。

〔6〕闻一多，前揭论文；芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲女娲传说》第 1045—1046 页；袁珂《古神话选释》，第 45—49 页；马长寿《苗瑶之起源神话》，第 142 页；徐旭生《中国古史的传说时代》第 237 页；村松一弥《中国创世神话之性格》，《文学》昭和四十年六月号；白川静《中国神话》第 70 页。

〔7〕郭沫若《桃都、女娲、加陵》《文物》1973 年第一期；森三树三郎《中国古代神话》第 20 页；谷野典之《女娲伏羲神话系统考》《东方学》第五十九辑，第 10 页。

〔8〕闻一多，前揭论文，第 59—60 页。

〔9〕闻一多，前揭论文，第 62 页。

〔10〕胡厚宣《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》（《历史论丛》，北京 1964 年辑一）；赵铁寒《少皞氏与凤鸟图腾》（《古史考迹》第 18 页，台北正中书局，1968 年）。印顺法师《中国古代民族神话与神话之研究》，第 81 页《神鸟族系》，台北华冈出版社，1957 年。

〔11〕御手洗胜《大皞と伏羲》（《古代中国の神神》第 625 页，创文社，1958 年。

〔12〕御手洗胜前揭论文，第 636 页。

〔13〕加藤常贤《夏禹姒姓考》《中国古代文化の研究》，第 422 页，集刊刊行会，1981 年。

〔14〕闻一多前揭论文，第 57—59 页。

〔15〕李子贤《傣族葫芦神话溯源》所引《光明日报》1978 年 5 月 19 日第三版；《民间文艺集刊》第三集，1982 年。

〔16〕李子贤，同前，第 56 页。

〔17〕中尾佐助《栽培植物と农耕の起源》第 94 页，岩波书店 1966 年。

〔18〕熊谷治《瓠瓜に关する民俗》，第 47 页，《东アシアの民俗と祭仪》所收，雄山阁，1984 年。

〔19〕季羡林《关于葫芦神话》，《民间文艺集刊》第五集，第 104 页，上海文艺出版社，1984 年。

〔20〕佐山融吉《生蕃传说集》，第25页，杉田重藏书店，1923年。

〔21〕李子贤，前揭论文。

〔22〕关于葫芦的民俗信仰前揭熊谷治教授的论文论之甚详，熊谷治教授文中所使用的资料，对于本文的写作，惠助良多，特此致谢。

〔23〕熊谷治前揭论文，第71页。

王孝廉，笔名王璇，1942年生，山东昌邑人。台湾东海大学中文系毕业，日本广岛大学中国哲学课程修毕。现为日本福冈市西南大学国际文化学部教授。神话学家。神话方面的主要著作有：《中国的神话与传说》(1977)、《花与花神》(1980)、《神话与小说》(1986)、《中国的神话世界——各民族的创世神话与信仰》(1987，该书的下册由北京作家出版社出版，1991)等；译作有《中国神话》(白川静著，1983)、《黄帝的传说——中国古代神话研究》(森安太郎著，1988)；编辑的论集有《神与神话》(与吴继文合作，1988)；还有大量的神话论文。

论佤族神话*

——兼论活形态神话的特征

○李子贤

如果说，我国西南少数民族地区还是一个不曾彻底崩溃的神话王国的话，那末，佤族神话则是这个神话王国中最古朴的珍品。由于历史上阿佤山中心区存在着一种特殊的文化生态，使佤族神话大多得以活的形态存留下来。这对于我国神话学的研究来说，是不可多得的珍贵资料。本文拟从文化生态这一背景上对佤族神话进行考察，并力图从中探索活形态神话的基本特征。

一

若以故事内容作为分类的依据，佤族神话可分为天地开辟神话，人类（民族）起源神话，文化发明（谷物、家畜起源）神话，洪水神话，兄妹婚神话，以及猎头起源神话等。在这些神话的基础上，形成了叙述人类起源及其蕃衍发展的长篇创世史

* 本文原载《思想战线》（云南大学）1987 年第 6 期。

诗《西岗里》(人从石洞出或人从葫芦出)。由于流传地区不同，各个佤族聚居区吟诵或讲述的《西岗里》在内容上又有所差异。

佤族的天地开辟神话，大多属天地分离型，大致有以下几种说法：

(一)天和地是由达利吉神和达路安神创造的，大地是仿照癞蛤蟆的背造出来的，所以大地凸凹不平，有高山，有河谷，有平坝。

(二)原先，天和地被一根大藤条捆绑在一起，而且还有脐带相连。后来，一个神用刀将藤条砍断，天和地就分开了。

(三)过去，天和地紧挨着，后来，从葫芦中出来的俩兄妹中的妹妹，在舂米时，木杵棒碰着天，一下就把天给顶高了。

(四)从前，天地之间离得很近，人们无法种粮食。天神梅吉对人说："杀一个人头祭神，就可以种出粮食了。"有一个人听了，就将他的养子(家庭奴隶)杀了，并砍下头祭神。果然，天升高了，粮食也种出来了。

这几则神话中，开天辟地的伟大功勋，是由人们信仰中的开天神、辟地神，以及祖先神完成的。尽管这些神的内涵中有人类自身的投影，但他们毕竟是信仰中的神。其中第四则神话，还给猎头习俗冠以神圣、非凡的"功能"：猎头导致天地分离，猎头可以种出粮食。当然，教人们猎头亦是神迹之一。

佤族的人类起源神话，主要的说法是人从葫芦出及人从

圣洞出，由此衍生出许多奇妙的故事情节。人从葫芦出的神话主要流传于沧源县班洪地区，故班洪古称葫芦王地，其部落首领被称为葫芦王。人从圣洞出的说法广泛流传于西盟地区。有的讲述者甚至说：此圣洞就在岳宋对面山上的巴格岱（缅甸境内），那里有一块巨大的岩石封住了洞口，如果这块岩石被搬开，洞中就会走出另一代人，现在的人必遭毁灭。此外，还有一个独身神用泥巴捏出一男一女俩兄妹，尔后兄妹结婚繁衍人类的神话。

在中国境内的佤族中，目前尚未搜集到直接与猎头习俗相联系的人类起源神话，只是讲到当人类从葫芦（或圣洞）中出来，分成佤、汉、傣、拉祜等民族之后，遭到了洪水，天神木依吉（或梅吉）教人们砍人头祭祀，以避洪水之灾。但据日本学者大林太良在《印度支那北部佤族的人类起源神话》一文中提到的资料，缅甸佤族中流传着与解释猎头起源相关联的人类起源神话。

佤族的文化发明神话，主要是谷物起源及家畜起源神话。《西岗里》讲道：人和各种动物从"西岗"出来后，人和动物一起走。当时说好，走路时谁也不准回头往后看。可是走着走着，老虎回头看了，这可将老虎身后的动物都吓得跑进森林里去，老虎也只得跟着跑了。结果，走在老虎前面的牛、狗、鸡、猫成了家畜，老虎及老虎身后的仍然是野兽。在佤族中流传最广泛的是谷物起源神话，而且内容大多与对猎头起源的解释有关。翁嘎科流传着如下一则神话：艾薄娶佤族姑娘牙昂为妻，牙昂的哥哥大格浪去向艾薄借谷种，艾薄便借给他一些煮熟了的谷种，结果种不出谷子。后来，艾薄借给他九粒谷种，并教他只要砍人头来供木鼓房，谷种就能长出苗来。大格浪照着去做，

最先砍一条蛇的头供木鼓，谷子果然长出来了。后来，又砍了一个姑娘的头来供木鼓，谷子长得更好。从此，佤族就兴砍人头，供木鼓了。

在五十年代后期采集到的一篇名叫《烟斯》的神话，虽未直接提到猎头，但讲到烟斯死而复活，变成农业神，很值得重视。故事内容是："有一个女人，头发很长，从不洗脸，相貌很丑，名叫烟斯。佤族把她敲死了，被傣族看见，用毛巾把她盖好。烟斯复活了，教傣族开水田。"后来，"烟斯想去兰块（石头之意）这个地方，此地居住着佤族。烟斯快到时，问白头翁（鸟名）说：'兰块在什么地方？'白头翁说：'不知道，你看我的头发都白了，也没找到。'子是，烟斯便到汉族那里去了。"[1]

此外，在佤族中还流传着木依吉神将谷种放置于海中，是蛇从水底为人类取得了谷种，或是从巨蛇口中吐出万物，其中包括谷种的神话。有的神话则说是小米雀为人类取回了谷种。

佤族的洪水神话，有的已和兄妹婚神话融合在一起，但是，没有兄妹开亲时合婚仪式（验证情节）的叙述，却有解释猎头起源的内容。例如：

> 过去一年发一次洪水，地上除了俩兄妹之外，其他的人全部淹死了。俩兄妹结婚，重新繁衍人类，可是，洪水却依然出现。此时，天神告诉人们：只要砍人头祭神，便可免受洪水之灾。人们根据神谕，砍了人头祭神，洪水果真退了。

另一则洪水神话，则无兄妹结婚的情节。洪水毁灭的是懒惰的怪异人：

达昭崩布热将天地劈开以后，从岩洞中走出了第一代人。这代人身高九尺，脸长九寸，长着许多只眼睛，脚板反着走路，一顿要吃一篓筐东西。他们什么事也不做，将所有的东西都吃光了。达昭崩布热见了，心里很不高兴，决心以洪水毁灭这一代人。于是，他便昭示人类：快造木船躲避灾难！一天，达昭崩布热想测试一下人心的好坏，留下人种，便变作一只癞蛤蟆爬在路上。走路的人，凡见了癞蛤蟆的都要踩上一脚，唯独一个孤儿不忍心踩。达昭崩布热见孤儿心好，就在洪水前给了孤儿一只小船和一头母牛，让其在洪水灾祸中得以幸存。洪水后，孤儿宰了母牛，从其腹中取出了一粒葫芦籽栽于山涯里。不久，结出一个硕大无比的葫芦，吊在悬崖上，并发出了各种声音。孤儿用力砍开葫芦，人和动物从葫芦中出来了。孤儿用力砍葫芦时，将人的尾巴砍掉了，将螃蟹的头砍去了，将鸡的乳房割除了。

在另外的异文中，也有讲洪水后幸存的孤儿是与龙王的女儿结婚。佤族的神话、传说、故事中，常常出现孤儿，这与历史上猎头常常导致血亲复仇，造成社会上出现孤儿有着某种联系。

佤族中还流传着情节单一，未与兄妹婚或天婚相融合的洪水神话：洪水滔天时，从远方漂来一只大葫芦，从葫芦里走出了人。或者说：洪水滔天时，从远方漂来了一只大葫芦，后来，葫芦沉入水中，变成了一座大山——葫芦山，尔后从山洞里出来了人。这种类型的洪水生人神话，在中国西南少数民族

中是颇为独特的。

未与洪水神话融合的兄妹婚神话，在佤族中亦有流传。其内容均与猎头习俗存在着某种内在联系，因为都讲到兄妹婚导致谷子长不好。兹引两则如下：

雷神原先也住在地上，因为与他的妹妹性交，结果谷子就长不好。为此，雷神被人们抄家，驱逐，他只得四处搬家，搬来搬去，最后只好逃到天上。

从葫芦里出来的俩兄妹，为人们从海底找来了谷种，从天上取来了火种，妹妹还教人们盖房子，并用木杵把天撑得很高，于是人们便请妹妹来领导大家。可是，由于后来兄妹结婚了，旱谷就长不好，饿死不少人。兄妹俩见了，便分开居住，旱谷又像从前一样长好了。

这与现实生活中佤族严禁同姓结婚是相对应的。佤族认为同姓之间发生两性关系是天地不容的行为，会触怒鬼神降灾祸于人们。所以，凡是本村本寨出现房屋失火、庄稼受灾、人病畜疫，则被怀疑为必是同姓之间有性行为。一旦抓获同姓发生性行为者，首先必抄其家，其亲属的牲畜亦必遭宰杀。当事者双方可能被逐出本村部落，轻者则要请大魔巴（巫师）作法事祈祷息怒，剽牛敬神，并被罚与猪狗同食。

直接解释佤族猎头起源的神话及传说，目前已搜集到几则。其中，笔者于1985年3月与谢国先同志在沧源记录的一篇名叫《会叫的鸡头》的神话，讲述猎头是由于各族祖先争"宝"导致的：古时，天神叫汉族、傣族、佤族来议事，尔后杀鸡

让大家吃。天神把一个虽然与躯体分离，但却仍然会张口啼鸣的鸡头给了佤族。佤族舍不得吃，便将鸡头放入挎包中。回家的路上，鸡头"喔喔"啼叫起来。同行的汉族听了，遂设计将佤族的鸡头骗走，这才引起了佤族的猎头行为。显然，这是历史上的民族矛盾在神话中的曲折反映。与此相类似的说法是：某次，某个部落的人杀死了另一个部落的成员，或者其他民族无意杀死了佤族的某一成员，从而导致了佤族猎头，以示报复。因为猎头活动往往伴随或导致血亲复仇、部落械斗及民族纠纷，所以，产生这一类解释猎头起源的神话或传说，就是很自然的事了。

以上，便是佤族神话的概貌。从中可以看出：佤族神话不仅在内容上尚保留着原始、古朴的特点，而且大多以活形态存留，仍与该民族的社会组织、生产方式、生活习俗、宗教信仰等保持着密切的联系。

二

直到二十世纪五十年代初期，以西盟、沧源两县为主的阿佤山中心区的佤族社会，尚处于由原始父系制向奴隶制发展的转变期。据有关研究者考证，大约在唐代，佤族先民已进入初期农业社会。佤族最早种植的农作物，是旱谷及小红米（龙须爪）。据明清时期的史料记载，佤族"巢居山中，刀耕火种，多旱谷"。[2]由于历史、社会、文化的原因，刀耕火种农业一直沿袭至二十世纪五十年代。据有关调查资料，本世纪五十年代以前，该地区均无水田，固定耕地面积也只占全部现耕土地面积的百分之三左右，其余均为不固定的轮歇荒地。

五十年代后期，民族学者在对该地区进行了社会调查之后写道："佤族在同各种自然灾害的斗争中，还没有创造和积累起一套办法和经验，……一般在遇到自然灾害时，都听其自然，或杀鸡剽牛祭鬼，求鬼神保佑"。频繁的宗教祭祀活动，致使"劳动力的使用率很低"，"一般是一百七、八十天"。"以马散为例，每一个劳动力平均每年用在全寨性宗教活动，如拉木鼓、做水鬼、盖大房子和砍牛尾巴等的时间即达53天，各家因做鬼、酿酒和各种禁忌的而浪费的时间还未计算在内。"[3]据统计，五十年代以前，该地区粮食亩产仅一百斤左右，致使缺粮户达总户数的百分之八十左右。

阿佤山中心区群山起伏，森林密布，小道岖崎，云雾缭绕，历史上形成了一个封闭或半封闭的文化地带。佤族的原始文化(包括生产方式、社会组织，以及神话、宗教、习俗等)因此被"封冻"而得以较完整地保留下来。其中一个突出的表现，便是与原始农业相关联，与原始宗教、神话融为一体，直接影响到佤族的经济生活、军事行动，以及反映与外部落、外民族的关系的猎头祭祀习俗，长期得以遗存。直至1957年以后，这一地区的佤族才在人民政府的引导、帮助下移风易俗，彻底革除了沿袭了千百年的猎头习俗。以此为标志，终于开始了以建设社会主义民族新文化，取代原始文化的伟大历程。

历史上阿佤族山中心区刀耕火种的原始农业，处于封闭或半封闭的社会环境，原始的社会组织及生活习俗，是与原始思想、原始信仰及原始思维(或神话思维)相伴随的。在精神领域，便是对灵、鬼、神的笃信，以及与此相适应或互补的频繁宗教祭祀活动。过去，原始宗教确乎成了佤族社会中总的理论和纲领，神话便是原始宗教形象化的信条，强烈地支配着人们的

心理及行为，以至整个社会组织都被原始宗教所渗透。在西盟佤族中，氏族（或部落）酋长曾经同时就是氏族（或部落）的宗教祭司，负责管木鼓、管水、管各种祭祀活动。“当氏族公社普遍过渡到地缘的村社后，最先建立村寨的最古老的氏族酋长通常为大窝朗，他除了担任村社的村长外，也常担任部落酋长。氏族酋长的作用日趋削弱，而村长在宗教祭祀中的作用增强。这种情况，在氏族血缘纽带作用已日趋松弛的沧源佤族社会十分明显。”[4]

据《西盟佤族自治县概况》（送审稿）一书介绍，西盟佤族的节日“哟黑拉翁”及“究克洛”，都与神话相关，与宗教祭祀活动混杂在一起。“哟黑拉翁”就是根据佤族神话关于人类从圣洞中走出后的第三天由于洗了脸才会说话这一叙述，而在每年佤历一月三日举行全寨性的“接新水”活动，并由巫师带大家到水源处祭祀水神。“究克洛”即拉木鼓日：时间是佤历一月五日（公历十二月中旬）。是时，全寨男女老少载歌载舞，并由巫师主持剽牛祭祀。过去，木鼓被视为通神的圣物，甚至被视作包括木依吉（或梅吉）在内的许多受崇拜的神的寓体或象征，因此，将制作木鼓的树干（红毛树或花桃树）拉回的过程，也就成了一项集体性的宗教祭仪过程。这一宗教习俗的由来，也理所当然地用神话来解释：是木依吉（或梅吉），抑或别的祖先神教佤族拉木鼓的。因此，这一天要吟诵《西岗里》，表示对神祇的赞颂及对祖先的怀念。

据有关研究者考察，在阿佤山中心区以外的佤族中，大约已在一、二百年前革除了猎头习俗。然而，在阿佤山中心区，猎头习俗却延续到本世纪五十年代初。

佤族的猎头祭典包括猎头、接头、祭头和送头等活动。祭

头时，由巫师代表整个部落向人头祈求，求其保佑村寨人畜平安，粮食丰收。巫师吟诵的祭词中有一句话："我们不是要加害于你，而是请你来当家。"在他们的观念中，似乎已在祭祀过程中完成了这样一种转换：被害者的灵魂已站到了祭祀者这一边并对其护佑。尔后，便在人头上放许多火灰，让其与血水融合后落在地上，让每家取走一些，用以同谷种拌在一起。在他们看来，这就能保佑粮食丰收。

佤族猎头祭祀的一系列活动，几乎是围绕着木鼓进行的，木鼓在事实上成了猎头祭祀活动的中心。佤语称木鼓为"梅吉劳格"，其功用除祭祀外，战争状态时报警、巡夜，以及跳集体舞等，均敲木鼓。据佤族神话说，供木鼓是木依吉（或梅吉）教的，抑或是祖先神教的；木鼓要用人头来陪、祭祀。

从总的方面来看，历史上佤族的猎头习俗与农业生产活动的关系极为密切，但它的波及面，却远远超过了农事活动的范围，猎头习俗已将宗教、神话、习俗融为一体，渗透于人们的整个物质生活和精神生活之中。归纳起来看，大致有如下几个文化特征：

集团性。佤族的猎头习俗均是以部落（村寨）为单位进行的，因而成了该部落全体成员必须参与的公共性的宗教习俗活动。

规范性。猎头习俗的每一项祭典，虽然在各个部落中略有差异，但大体上是相同的。佤族的猎头习俗世代因袭，集体传承，并总是以种种神话对其起源及"功能"作神圣性、权威性的解释，以巫师的种种说教对其传承的必要性提供"依据"，以稳固这一习俗在社会生活中的传统地位及祭祀方式。

神秘性。猎头祭祀纯属一种野蛮、原始的宗教迷信活动，

既危及自身及他人的人身安全，又耗费大量的人力和财力，危害性极大。但由于受原始信仰和宗教心理的支配，人们误认为唯独人头这一献祭品可以媚神，求神恩赐，便使这一习俗点染上一层浓重的神秘色彩。虽然就从事这一活动的人们的主观愿望而言，猎头祭祀的目的是为了求福禳灾，祈求人畜兴旺，粮食丰收，但结果却事与愿违，使人们反遭其害而不能醒悟、自拔。

恶性循环性。佤族的猎头习俗往往伴随或导致血亲复仇、部落械斗。在许多情况下，猎头酿成的"打冤家"可以延续许多代人，造成谁也无法摆脱或控制，只能参与其事的悲剧。所以常常出现这样的情况：猎头既是祭祀的需要，又是仇杀的开始或结局。如此往复，形成了一种恶性循环。

猎头习俗是世界上一些民族在其历史发展的一定阶段上基于各种特殊的心理、文化及社会因素而产生的一种民俗事象。从有关的民俗资料来看，在一些曾经产生过猎头习俗的民族中，其猎头的内涵是有所差异的。澳洲基威岛上的麦威塔人和基威人，到了近代其猎头的原始宗教含义逐步丧失，因为男子猎头已主要是为了显示男性和勇敢，并以此获取女性的爱慕。印度尼西亚伊利安岛上的阿散特玛人，则认为头颅可以驱鬼，并可将死者的力气转移给小孩。我国台湾高山族认为用人头祭神，可以防灾祸，禳除疾病，甚至认为死后可进乐土。在高山族那里，猎头还成了神判的方式之一：若双方发生争执又无法调解时，便以猎头谁先成功来判是非。除了上述宗教意义之外，高山族还有如下习俗：一旦两个小伙子同时爱上一个姑娘，他们就得去猎头，先猎到人头者，就能够与姑娘结婚。

那么，历史上我国云南佤族猎头习俗的宗教含义是什么

呢？目前，中国的研究者一般认为佤族猎头的原始含义是祭谷，以求粮食丰收。宋恩常先生在《佤族原始宗教窥探》一文中就使用了“猎头祭谷”这一概念，并且认为“佤族原始野蛮的人头血祭，同世界宗教史中大量的人头祭祀的资料表明，这种祭祀在原始社会中的含义，正如拉法格所说：是‘人的血把自己的神秘特性传给谷粒，这种神秘的特性在许多次收获之后还是保留存在谷粒中’。因而，‘人是神灵的最受欢迎的牺牲’。”[5]根据笔者的调查以及有关资料来看，佤族的猎头祭祀确乎是围绕着旱谷种植这一农事生产活动进行的。过去，阿佤山中心区实行刀耕火种，其结果必然导致森林被毁，水土流失，旱谷产量很低，食物来源甚少。可以想像，过去生活在阿佤山中心区的人们，对谷物丰收是何等渴望！据说，过去佤族特别喜欢将长有络腮胡的男性当作猎头对象。笔者在孟连县调查时才了解到，其原因是茂密的络腮胡意味着旱谷长势好，收成好！由此可见，不管认为猎头祭祀有多少种神秘的功能，但可以肯定地说：祈求粮食丰收是主要的功利目的。

但是，猎头祭祀的对象又并非仅仅是谷神（谷子鬼）。佤族猎头祭祀的功利目的除了祈求粮食丰收之外，还有祈求解难禳灾、人畜平安。过去佤族在拉木鼓时魔巴（巫师）的祭词中有如下一段话：“我们把木鼓拉回来，砍头、剽牛来祭你，愿使我们谷子丰收，不受外寨人袭击，……愿使我们百姓生活好，以后我们会多剽牛供给。”那末，这段祭词中反复出现的“你”即猎头祭祀的对象，究竟是指谁呢？

笔者 1985 年在沧源、西盟两县调查时，曾多次向佤族老人及有关人士询问过去佤族猎头祭祀的对象是什么神？但得到的回答却不尽相同。有的说是木依吉（或梅吉），有的说是山

神，有的说是谷子鬼（司欧布），有的则说是祖先神。笔者认为，正如历史上佤族是一个以若干部落组成的松散的人们共同体一样，由于人间还未出现明确的、一致公认的最高统治者，所以在神的世界中亦未出现统辖一切的至上的尊神。虽然创造神木依吉（或梅吉）的地位正在上升，但远未达到独尊一神的地步。佤族的原始宗教是一种对互不统辖、“各司其职”的多神的崇拜。这种多神崇拜中的神祇，均无具象性。就是“最大的鬼”木依吉（或梅吉），其形状似光、似火、似空气，并没有特定的造形，所以，在另外的场合祭祀木依吉（或梅吉）时，置一块石头便可为其象征。为何木鼓成了通神的圣物，甚至就是许多神的寓体，原因大概就在于此。佤族猎头祭祀的对象，是以地位业已日渐显赫的木依吉（或梅吉）为首的许多人们感到需要向其祈求的神。当然，由于旱谷和小红米确是佤族最早学会种植的农作物，又是佤族的主食，故谷子鬼（司欧布）的地位也比较高。据说谷子鬼（司欧布）是女性，也住在木鼓房里。由于她掌管着谷子的生长丰歉，故过去佤族在每年撒过谷种之后，便要盖（或修理）木鼓房，大祭谷子鬼。由此可见，佤族的猎头祭祀，确包含着对谷神的信仰和祭祀。

正像阿佤山中心区常常被云雾笼罩一样，历史上佤族的社会生活时刻弥漫着神秘、浓重的原始宗教气氛。可以说，人们认识了多少种事物，就有多少种灵、鬼、神。这些鬼神一旦产生，就反转过来支配、控制人们的精神生活。灵、鬼、神观念既是佤族先民对自然力和自然物认识和掌握的最初成果，又是对自然力的沉重压迫无力反抗的表现。因此，灵、鬼、神便成了人们用来解释一切困惑的出发点和依据。郭沫若先生说过，“神话传说的母胎是不合科学规律的主观臆想”。[6]这种导致

神话产生的主观臆想，即神话的心智加工过程，是以神祇观念为前提的，是以神祇观念相适应的文化生态为基础的。离开了这个前提和背景，经过人类心智加工的产品就不可能是神话而是别的精神产品。佤族神话大多与解释猎头习俗起源有关，或者与猎头习俗对应、互补，就是一个有力的明证。

三

神话学家对神话曾下过各种各样的定义，并对神话的性质、特征作出自己的解释。然而，宗教史及佤族的宗教民俗资料却表明：在神话产生和传播的时代，神话不过是口述或吟诵信仰中的神的事迹而已。

民族学家宋恩常先生写道："佤族相信万物有灵和灵魂不灭，认为各种事物的生存和变化都受一种精灵'斯艾'或'斯聂'所支配。同时，人们又多半将斯艾或斯聂理解为鬼。万物有灵观念直接反映在农业生产方面，是认为谷物同样有它的魂。这种反映普遍表现为叫谷魂"。[7]据笔者调查，佤族的鬼神世界分三个层次。第一，神祇世界。在佤族中鬼、神、祖先不分，是同一概念。如被西盟佤族视为创造了万物和人类的木依吉，也称为鬼，只不过被视为"最大的鬼"。但是，佤族神话与宗教中所说的某些鬼，与神具有同等意义，我们不妨将其称为神。在神界中，地位最高者为木依吉。木依吉不仅是创造神、祖先神，而且还能掌管刮风、下雨、打雷，掌管人的生死。木依吉的五个儿子也是神：地震神("各拉日姆")、雷神("普扔"或"达阿撒")、开天神("达路安")、辟地神("达利吉")、第一个头人神("克利牦")。除上述神祇之外还有风神、水神、火神、山神、树

神、谷子神等等。这些众多的神祇，各司其职，互不统辖，就是大神木依吉，也管不了小神的事。但是，不论大神和小神，在佤族的观念中都是十分神圣的，因而都分别受到崇拜和祭祀。在各种祭祀及别的场合（如节日），就由巫师或老人分别讲述或吟诵这些信仰中的神的事迹。于是，以神为"中枢"，带神圣性、权威性的幻想故事——神话，便形成和发展起来。

第二、精灵世界。除了神祇世界之外，佤族认为还存在一个精灵世界。在沧源地区，精灵称为"丹独"。过去，佤族认为丹独无时不在，随处皆有。据说，从前丹独与人住在一起，由于丹独常作祟于人，给人带来灾祸或疾病，人们就约起来驱逐丹独，并砍断了丹独的一条腿。所以在后来丹独便隐形，让人们无法看到他。但是，丹独仍然伤害人畜，故需请巫师作法事以驱逐之。对于精灵，佤族并不对其崇拜和祭祀，而是施之于巫术"消灭"或"驱逐"。所以，对此类精灵并无神话加以赞扬或表现。

第三、灵魂世界。佤族认为人死后人的灵魂（"格昂姆"或"迷昂"）仍继续存在。人生病时，是人的灵魂与肉体分离，故需举行叫魂仪式，让其灵魂附体。与精灵一样，灵魂也并非信仰崇拜对象，属非神圣界而未进入神话领域。可见，只有信仰中的神，才是神话表现的对象。

当然，人们信仰中的神也经历过一个历史发展的过程。有些在历史上加以崇拜的神祇，可能在后来从其圣座上被搬走而为别的神祇所取代。佤族神话除了大多与解释猎头习俗的起源与功能相联系之外，还有一个显著的特点是出现了青蛙、蛇、蛤蟆、小米雀等许多动物。虽然这些动物今天已不再是信仰中的神圣对象，然而，在更早的阶段上，神圣的东西却是动

物。

“神话所述者，是神们的行事”。[8]而神话中的神又曾是信仰中的神，故“神们的行事”对于神们的信仰者来说，势必带有神圣性和权威性，约束、规范着信仰者的心理和行为。本来，猎头与粮食丰收，与村寨平安等等，均无任何联系，然而，由于种种神话讲述一系列猎头的非凡“功能”，神话便成了维系猎头陋习的权威性的依据。用水洗脸与人会讲话之间，也并无因果联系，但神话中有人从圣洞（或葫芦）出来的第三天由于用水洗了脸便会讲话的叙述，于是此神话内容便成了西盟佤族一月三日接新水，祭水神这一习俗的由来。这正如马学良先生所说的那样：“神话是人类文明中的一项重要成分，社会的风俗习惯道德规则社会组织等，有时直接引证神话，以为是神话故事所产生的结果。”“神话在他们的生活里是强有力的支配着他们的道德与社会行为”。[9]从某种意义上说，此种活形态的神话，在过去确乎不仅仅是一种说一说、讲一讲的娱乐消遣故事，而是人们必须笃信、遵循的“圣经”。

当我们对佤族的原始宗教进行了全面考察之后，就会发现这里并没有什么抽象的教义或信条。其实，任何民族的原始宗教，其教义或信条就是神话。对神的信仰与口述的神迹，二者在这里相辅相成，融为一体。杨堃先生认为神话是宗教的第一个要素，[10]是不无道理的。不过我认为在宗教之前应冠以“原始”二字，这样更为准确。对于具有原始思想及神话思维的人们而言，神并非抽象的概念。神之所以神圣、强大、万能、有力，必以其神迹——神话为注脚。大凡神话所讲述过的，人们必认定那是“在荒古的时候发生过的事实，而在那以后便继续影响世界，影响人类命运。”[11]可以说，神话对原始宗教而言，

是其核心。佤族与猎头相关联的神话，在历史上已成了猎头习俗一直得以残留的“特写证书”。神话与原始宗教的关系竟是如此之密切和复杂，启发我们不得不正视如下这一事实：一方面，神话确乎是人类文化史上光辉的一页，神话本身具有的历史、文化内涵，对于我们认识人类自身的历史，具有特殊的意义。但另一方面，由于神话并非对客观之科学反映，其赖以形成的重要条件之一的原始思想及神话思维，既包含着科学思想、科学思维之萌芽，又隐蔽着与科学思想及科学思维相对立的成分，而且随着社会的发展，后者这一成分的消极有害作用也就越暴露出来。因此，帮助某些地区至今尚残留着原始思想及神话思维的人们彻底摆脱原始思想及神话思维的羁绊，当是我国神话研究者的又一重大任务。

注释：

〔1〕《佤族社会历史调查资料》(三)，第52—53页。

〔2〕《景泰云南图经志书》卷六《腾冲司》。

〔3〕《佤族社会历史调查资料》(一)，第11页。

〔4〕、〔5〕、〔7〕宋恩常：《佤族原始宗教窥探》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社。

〔6〕《桃都、女娲、加陵》1973年2月9日，《出土文物二三事》。转引自辽宁大学中文系民间文学研究组编：《郭沫若论民间文学》，第62页。

〔8〕《茅盾评论文集》(下)，第242页。

〔9〕《云南彝族礼俗研究文集》，第117页。

〔10〕《关于神话学与民族学的几个问题》，载《民间文艺学文丛》，北京师范大学出版社1982年版，第12页。

〔11〕马林诺斯基：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆，1936年版。

李子贤，1939 年生于云南建水。云南大学中文系教授，云南大学图书馆馆长。神话方面的论文已结集出版：《探寻一个尚未崩溃的神话王国》(1991)。其中有：《活形态神话刍议》、《中国神话内涵简论》、《云南少数民族的洪水神话》、《丽江纳西族洪水神话的特点及其所反映的婚姻形态》、《傣族葫芦神话溯源》、《论佤族神话——兼论活形态神话的特征》、《鱼——哈尼族神话中生命、创造、再生的象征》、《牛的象征意义试探》等。

论萨满教的天穹观及其神话*

○富育光

在北方原始宗教萨满教的“万神殿”中，天穹神祇始终占据显赫地位，可以说，萨满教初兴时期就产生的原始天穹观念是其宗教思想的基石。多年来，国内外学术界对此多有探研，对萨满教文化特质的研究做出了贡献。但我国的某些学者认为“天神作为综合概念的神，出现的时间比较晚”[1]，并具体指出：蒙古族与满族“由于他们早已进入了阶级社会，曾建立过国家，出现了统治一切的帝王，从而他们的萨满教中也就有了天神的信仰。在这些民族中，萨满教许多神的自然属性和社会属性逐渐转到一个天神上来”[2]，甚而断言：“清初满族的萨满教，已是以天神为主的一神教”[3]。显然，这些论断认为“天神”是人间帝王的宗教化、神圣化的产物，它必然产生于阶级社

---

* 本文原载《世界宗教研究》1987 年第 4 期。原题《论萨满教的天穹观》，本文标题为编者所拟。现据《萨满教文化研究》第一辑（吉林省民族研究所编），吉林人民出版社 1988 年版。

会，而天神的出现，则意味着萨满教已改变了作为原始宗教的特质。笔者认为，上述观点与崇信萨满教诸民族古老的崇天观念不相吻合，与这些民族的祝祭活动亦相径庭。笔者据多年来在满族等民族聚居地对萨满教文化遗迹的实地调查和对诸姓萨满神谕的释析，对此谈点不同看法，以期求正。

一

伟大诗人屈原在他那雄浑壮丽的诗篇——《天问》一书中问道：

天何所沓？十二焉分？日月安属？列星安陈？

这些关系到宇宙生成、天体运转的根本问题，在我国北方萨满教初兴时期的天穹观中已作了初步回答。

在黑龙江（中下游野人）女真部落中，曾流传的萨满教神话《天宫大战》中讲道："最早最早以前，天是没有形体的，它像水一样流溢，像云一样飘渺。"这里给我们显示的是一个荒古未开、天地未分的混沌世界。这里的"天"还没有获得和地相对的地位，没有固定的形体，也没有多少神性。它是摆脱了动物界不久、刚刚获得原始思维的古人对其所生存的世界的最初认识。这与世界上各民族原始人的心理认识非常接近。北欧神话就认为最初宇宙混沌一团，无天、无地、无海[4]。我国古籍亦载："天地浑沌如鸡子"[5]。这是萨满教天穹观的萌芽和基元。这种意识非常古朴。但它以水和云的流动性来寓意宇宙天穹的流动性，反映了原始初民对大自然直观、简单而又辩证

的看法。

满族有的姓氏珍藏的萨满神谕中记载："蓝天高大，无边无沿"，表明初民对浩瀚广宇的直观认识。有的萨满神谕称天是"舜莫林"（日马）的住地，即日马驰骋之所。这里以神马的奔驰来解释天穹的无限变化。有的姓氏萨满神谕称颂天穹是"昂阿额顿"（风嘴），将天穹喻为风的巨口，可恣意吞噬世间万物。一种流动性最大的自然物——风，成为天的象征。可以看出古人对远不能驾驭的自然天体的某种恐惧感。正如列宁所讲："恐惧产生了神"[6]。这种恐惧感中就产生了对天的某种崇拜。有的萨满神谕称颂天穹中突现的多彩云光谓"神迹"，以天色云光卜吉凶，可见原始初民对某些天穹自然现象赋予神秘的崇仰之情。

火的使用使人类脱离了动物界。火是人类征服自然的第一个能够驾驭（当然是在一定程度上）的自然力。所以火在原始的萨满教天穹观中占有重要位置。在我们搜集的萨满神谕中，可以看到众多的自然天体、自然现象，如有日、月、星、辰、雷、云、风、雪、火、水、山、川等等成为神祇，受族人奉祀。它们各司其职，互相间还没有统属关系。但在庞大的自然神系中，属于天穹的神祇地位显得重要一些。而因火神司主宇宙的光与热、主宰着世界的光明与黑暗和四季更替。所以它是天神原始的化身，与太阳神和星神并重，是万物生命之母。它居住在最高的天穹中，天天随着"舜莫林"在大地上奔跑。在东海窝稽部流传的著名史诗《乌布西奔妈妈》中有"火是笑着来，火是蹦着来，火是树上来，火是雨里来"的萨满神词。我们看到在混沌初开的创世期，流动着的神秘之火是天神的最初形象。它的神威无敌，正是因为它和其他天穹神祇如太阳神、星神一起将生

命之火或生命之光，带给了世界。

火的神威与原始形象，在近代某些满族萨满祭祀中，仍可辨析出来。在我们探访调查中，有些满族姓氏如尼玛察氏、奚曷特里氏、萨克达氏、乌扎拉氏、纳耶勒氏等，被称为“没扣香的姓氏”，祭祀中仍敬奉动物神、自然神和祖先英雄神。在他们的萨满祭祀中，排神迎送时火神排列于山水、星、雷、雪等众自然神之首，尊为“首神”，祝祭中伴有许多令人叹止的火技。我们认为，这种祭礼比较接近萨满教的原生形态。可以看出在萨满教产生的初期，火神作为天神的化身有着重要地位和非凡作用。这种天穹观念和古希腊的某些古代哲学观念有相似的地方。如，赫拉克利特在自然的纷乱现象里寻求统一原则时认为：希腊人所说的地水风火四大原素中，火是最基本的。自然事物都是处在由地到水到风到火（上升）和由火到风到水到地（下降）的不断转变的过程[7]。满族先民用富有诗意的神话语言，表达了他们最初的火生万物的天穹观。

以上几个简例，都可以说明古老的萨满教最原始的崇拜，就是宇宙、天穹间的自然崇拜。因此说，萨满教原始的初兴宗教行为所包含的意识，便是朦胧模糊的多神崇拜的天穹观念。这里所显的初民们的宇宙视野和宇宙学说，不是对天和地的直接印象所产生的天圆地方说。南北朝的敕勒族歌手斛律金所歌唱的“天似穹庐笼罩四野”，就是天圆地方说的形象描绘。萨满教的天穹观是其万物有灵思想的反映，认为天地并无绝对分野。神、人、动物之间没有不可跨越的鸿沟。它要比以家乡为中心的浑天说[8]还要古老。某些萨满教神本记下了初民们这种认识：地上有多少自然现象，天上就有多少神。在他们看来，宇宙充满了灵体。人类居住的大地，只不过是宇宙世界

中的一层而已。各层都像个浅碟子，中间有一孔相通。宇宙中的精灵可以上下通行。尼夫赫人就认为他们是从天上掉下来的[1]。有趣的是这种认识和当代最先进的宇宙学说有某些相通之处。当代科学的宇宙学说认为：宇宙是无限的，而地球只是宇宙星系中一个自然天体——一行星而已。假如月亮上也有类似人类的智能生物，它们也会把地球看成天的一部分。这说明萨满教的原始天穹观看去拙朴、朦胧、幼稚，甚至穿上一层神秘主义外衣，但它建立在古人直观的物质一元论基础之上。所以这种观念含有真理的颗粒。从某些意义上讲，从萨满教原始天穹观和当代宇宙学说，说明了人类认识客观世界所经过的否定之否定的辩证过程。

基于这种原始天穹观念，萨满才可代表氏族的族人，上天表示他们虔诚的敬意和希冀庇佑的意愿，也才可以从天上带回神谕和恩惠，使部族得到精神上的慰藉。基督教、佛教、伊斯兰教的教徒，只有死后其灵魂才能到达神圣的彼岸世界——天国；而萨满在今世——当然是在一种神秘的宗教氛围中——就能和天神交往。这才使他成为人神的"中介"——人的代表，神的使者。所以，"萨满"一词最古的涵义就是和天穹紧密相连的。萨满，通古斯语，其涵义按满族民间著名史诗《乌布西奔妈妈》中解释是"晓彻"之意，为最能通达、了解神意。过去，多数著述只笼统译为"巫"或"精神颠狂"、"兴奋狂舞"者，尚未中的。有些满族萨满神谕中称萨满又叫"阿巴汉"、"乌汉赊夫"。这与《三朝北盟会编》中所记载女真语称萨满又叫"乌达举"，是一致的。"乌达"、"阿巴"、"乌汉"实际都是满语"天"(阿布卡)字音转，译成汉语，即天的奴仆、天使、天仆。满族民间传讲世上第一个萨满是天神派来的，或天神命神鹰变幻的。

因而萨满是宇宙的骄子、天穹的裔种，可见萨满和天穹的密切关系。

氏族萨满的产生，也与天穹观念直接有关。据调查，往昔一个新萨满必须要经过若干"奥云"，潜心苦学，方可成为氏族公认的神职萨满。"奥云"一词，多误译为满语"乌云"(九数)。近些年在众萨满中调查，均解释为"三"的意思。[10]土耳其学者阿布杜卡迪尔·伊南在《萨满教今昔》一书中亦证实，"奥云"为古通古斯语，后为北方诸民族沿用。"奥云"是萨满教天穹观念专用语，即"三旋天"的意思。相传在萨满祝祭时，萨满能使自己魂灵出壳，升入天穹。萨满升天要转"迷溜"，即旋转，象征飞腾貌。此时萨满处于昏迷状态，即谓"旋天"。"三旋天"即指氏族萨满经过昏迷术，驱策自身魂灵有翔天入地三次往复的神功。只有这样，才算得上是神职合格的萨满，才能被宇宙众神承认为中介使者、替身、代表，晓彻神谕，代达庶望，为本氏族服务。诚然，这只是乍系腰铃的初级萨满，若族中年高德劭的老萨满，传颂身有"三奥云"、"五奥云"、"七奥云"、"九奥云"的旋天术，可使自己魂灵巡游天穹时间更长，途程遥远，登入最上之天。

这种观念还渗透在许多萨满升天的神话之中。满族萨满故事《西林色夫》中的西林大萨满，就有飞天本领，经过幻觉中的十日行程，到达天穹中东海女神乌里色里居住的"洞顶金楼"[11]。满族民间著名史诗《乌布西奔妈妈》中，乌布西奔大萨满就在睡眠中，魂魄坐在神鼓上，捕缚飞在天穹中的天鹅，并能到东海上空与云雷搏斗，故而使东海窝稽部七百噶珊慑服，成为勇武女罕。萨满巡天传说，苏联学者阿列克谢耶夫也曾撰文介绍过，雅库特萨满为到遥远的天上拜谒宇宙大神乌鲁托

依翁，在天穹“途中需要休息三十九次”[12]，借以表达宇宙空间的浩旷无穷。

上述可见，萨满教自它诞生时就与天穹和对天穹崇拜紧密相关的。只不过，最初天神涵义绝不是与近世一神教所述天神概念同日而语。更准确地讲，原始初民期的天穹观念是萨满教宗教思想的基础，后来所产生的动物崇拜、图腾崇拜和祖先英雄崇拜意识，都是依附于这块基石发展起来的。

二

随着社会发展，原始初民们征服自然的能力大大加强，在天穹神祇中人格因素增多。在一些萨满神谕中，可以看到宇宙空间似乎也像地上生存的原始部落群一样，居住着善恶不等的宇宙神。而且，人类社会的生产分工亦反映到天上。于是众多散在的自然游神逐步形成一个由职司不同、大小各异的天穹神祇组成的萨满教天神谱系。这里的天神神祇，仍是无定指的、群体的、而且是与原始初民生存直接相关的功利神祇。神与神之间既平等又无隶属关系。萨满教多神群体观念，可以说是萨满教神谱的重要特征。据近年在东北地区满族萨满教的调查表明，后期的萨满教依然稳定地保持这种观念。在各部族名姓氏萨满祭祀中，都认为天地间住满各种神祇。各部都有自己阖族总祀神。各姓还有自己本姓的守护神。各安其职，并未形成一个以天神独尊、上下一系的宇宙万神殿。各部族众姓均奉祀独立的、互不相因的天穹众神。其中既包括天神在内的自然神祇，又有动植物神祇，还有不胜枚举的氏族祖先英雄神祇，均属一部一姓宇宙神堂中平等的“天民”。他们或居于云

层，或住星空，或架室于天穹岩穴湖海之中，“在每一棵树木中都有神灵在呼吸，整个现象世界都充满了神灵”[13]。它们像地球上的人一样，有专长、爱好、性格、欢爱、朋友、仇敌、家族，生活与人无异，亦有坐骑、猎狗、刀、箭等等，也常有喜怒哀乐，偶尔也争吵殴斗或像童稚般贪玩耍。生活在西伯利亚的奥罗奇人，就认为天上也是一个地球[14]。而爱斯基摩人、拉普人等则认为地下也有人类生存的世界，“其处恒为夏季，有较地上犹美丽之太阳”，“人世之萨满，亦时常往黄泉中，寻找已故之萨满，求彼等教授医术”[15]。满族等北方崇信萨满教的古老先民，也都认为宇宙精灵和神群，像天上星星、地上丘陵那么密层层，住满天地间无限层的宇宙空间中，各司其职，形成了萨满教独特的天穹多层神界的宗教心理[16]。

由于北方古老民族对深邃的天穹观察程度与解释互有不同，因此各族萨满教所世代保留下来的天穹古谕绚烂多采。满族有的姓氏萨满神谕中就有“登天云，九九层，层层都住几铺神”的神赞，认为宇宙天穹有九十九层，层层都住着宇宙精灵；日本学者赤松智诚先生曾在朝鲜搜集到萨满教神谕称颂宇宙“三十九天”[17]，阿尔泰语系突厥人萨满教认为“三十三重天”[18]；住南西伯利亚的图瓦人也认为“天体有三十三层”。但也有不少民族传说天穹“十七层”。当然，这些抽象思维的形成，是社会发展到一定程度的产物。随着语汇的增多，特别是综合数字的发达，原始朴素的宗教意识也日趋概括化。如在满族等北方民族萨满神谕中，估量天穹广度用“9”代替，出现“九天”、“九层”之数。在北方诸民族民俗观念中，都非常重视“9”字。在萨满教观念中“9”代表事物“极数”、“尽数”，有很大意义。《满洲祭神祭天典礼》中就有“贯九以盈”的赞词，视为满

数。满族先世挹娄人“常为穴居，以深为贵，大家至接九梯”[19]。“9”被视为吉祥数。蒙古族等也非常崇拜“9”数。在满族古老神话《天宫大战》中，对“9”的崇信做了这样解释：传说宇宙大神阿布卡赫赫与恶魔耶鲁里搏斗时，天边出现一排魔洞。谁掉进洞里谁就永不能再返天上。阿布卡赫赫抓住几根天鹅翎一气蹦过了九个黑窟洞，登上最高的天上；耶鲁里骄横跋扈，一连跳过五个黑窟后，被几只乌鸦遮住了眼睛，掉进了第七个地洞里，堕入地下，再不能返回天穹。所以，萨满跳神要转九个“迷溜”，才能躲过灾祸，顺利登上“九天神楼”，可与神交。因此，天分九层观念在萨满教中影响普遍。此外，费雅喀（尼夫赫）、楚克奇等民族，则认为天分七层、五层。

在满族等北方诸民族中，还有将宇宙比做“宇宙树”、“天树”或“萨满树”的。认为它长在天穹的中心，通贯宇宙，根须部是地界；树干部为中界；枝头分为七叉（亦传九叉），称神界。这种观念反映原始人类初期的象形观念、比以数喻天观念要古远得多。在西伯利亚、东北亚以及我国满族等诸民族萨满教中影响也很广。满族诸姓所立祭天神杆盖源于此种观念。蒙古族等鄂博插柳堆石等俗，亦受此影响。萨满死，有些民族架葬树巅，或筑木棚式棺椁，上盖柳枝或彩绘神树都是象征萨满灵魂能攀上天树，重返天穹。

萨满教进入奴隶社会和封建社会后，天穹观受佛教、基督教、喇嘛教的冲击与浸染，特别是清初叶后满族萨满祭祀除留祭祖先神和某些女真族所共祀的天穹自然神祇外，已经请入一些外来神祇，如本尊如来、观音菩萨、关圣帝君等，尤其在满族上层统治阶级清宫祭祀与王公家祭中祭祀日趋典范化、庙堂化，原始天穹观念已日益淡化。但是，在东北民间满族中，萨

满教仍沿袭其古老的九天观念及宇宙多层说的天穹观。

清人徐珂所辑《清稗类钞》中记述："萨满教又立三界：上界曰巴尔兰由尔查，即天堂也；中界曰额尔土上伊都，即地面也；下界曰叶尔羌珠几牙儿，即地狱也。上界为诸神所居，下界为恶魔所居，中界尝为净地，今则人类繁殖于此。"徐珂所述"三界说"，来自雅库特民族，很可能受耶稣教、东正教等教义影响，与萨满教原始朴素的天穹观念已相距尤远。但从我们所搜集的大量萨满教资料看，这种"三界说"并不具有广泛性和典型性。近年 [illegible]挖掘到的萨满神谕与神话中可以看到，满族萨满教依然保留着"九天"观念，形成独特的"三界说"，认为自然宇宙分为九层：最上层为天界、火界，又称光明界，可分成三层，为天神阿布卡恩都里和日、星辰、风、雷、雨、雪等神祇所居，除此还有众多的动物神、植物神以及氏族祖先英雄神，也高居于九天的"金楼神堂"之中；中层亦分为三层，是人、禽、动物及弱小精灵繁衍的世界；下层为土界，又称地界、暗界，亦分三层，是伟大的巴那吉额姆（地母）、司夜众女神以及恶魔居住与藏身的地方。萨满是"九天"的使者，既可飞腾高天与神通，又可驰降暗界最底层铲除殃及人类的诸魔怪，满族古老的宇宙三界九天观念，保留了原始天穹中天地相通的思想痕迹，而其土界或暗界也绝非佛教、基督教所讲的地狱概念。萨满教作为一种原始宗教，仍没有失去它的文化特质。

三

在原始初民时期宗教与神话，总是相辅相成地依存着。宗教意识演生神话，而神话又激发宗教观念。萨满教宇宙天穹至

尊观念和天穹创世神话，便是最突出例证，长期以来在萨满教文化中影响深广，内容丰富，占有相当重要地位。

我们在流传的萨满教神话中，可以看到在自然崇拜的基础上发展起来的动物崇拜、图腾崇拜和祖先英雄崇拜，后几种崇拜内容的侧重点多有不同，但仍和天穹紧密相关。在一些满族萨满神谕中，保留了一部分鸟兽造天辟地神话。在满族诸姓萨满神谕中，都有创世鸟神，特别是至今保留野神祭祀的满族姓氏中，神话传说尤为动听。相传，天地初开时，遍地洪水，生物不能栖居。群群白水鸟、野鸭、天鹅，飞降水泽，一口口地啄食水中沙泥碎石，然后又都吐到一些浅滩地方，渐渐，渐渐堆出了大地，才有人类万物生息繁衍的地方。故此，尊崇白水鸟等鸟类为创世之祖，是人类传宗的母神。苏联学者阿列克谢·奥克拉德尼科夫所著《西伯利亚的古代文化》一书中，也多处记载北方鸟神创世神话，认为在天地初开、大地灼热时，是鸟类最先见到并踩在烧软的石头上，留下了爪迹，认为鸟类是与天地初开的同龄精灵。还传说，最初在汪洋洪水中，最早创造天地，使人类得以生息繁衍的恩神，不是以人的形象出现的神祇，而是以鸟的形态出现的救世神。满语称这位大神谓"珊延木克嘎斯哈"（白水鸟），司管洪水船旅。在亢艾里氏（韩姓）萨满神话中传讲，白水鸟是位白姑娘变的，很古的时候，遍地洪涛怒浪，有个乐善助人的女萨满，给族中长幼提鱼充饥。她水性好，能潜游百里，一次误认水中白石为鱼，撞岩而死，死后化为白羽鸟神。

这种人禽人兽造天救世神话，在北亚和东北亚诸民族神话中，亦不乏其例。据苏联学者介绍，居住在苏联境内的埃文克族在其宇宙神话中，保留有大量关于猛犸和怪形巨蟒在洪

水期造人而生人类的神话。据说冰河期猛犸用长牙齿插入地下将石土堆出大地，让人类栖居。猛犸群居之地形成山谷，巨蟒爬行生成峡谷巨川。故而视这些动物为人类宇宙初开三位创世功神。

我们可以认为，这个时期萨满教的天穹神祇较之前一阶段逐步开始个性化。但是，这种个性化的主要特征不是神的人格化，而是带有浓郁的动物自然属性的性格化。正如普列汉诺夫所说："希腊哲学家色诺芬氏错了，他认为人总是按照自己的样子创造自己的神。不，最初人是按照动物的样子创造神的"[20]。这种现象在世界原始部落的神话中相当普遍，而且占有重要的位置。如：阿尔诺德·万·然讷所记录的澳大利亚土著部落的神话中，动物也占有首要地位，值得指出的是，其中有些动物尽力给人们取火起着普罗米修斯的作用[21]。

这种神话观念的产生，是由当时原始初民的生产方式决定的。冯·登·施泰因曾说："印第安人确定应把自己文化的最重要的成就归功于动物……动物的牙齿、骨骼贝壳是他们的劳动工具，没有这种工具，他们就不能创造，制造任何武器和器具，猎取动物是当时制造武器和工具的必要先决条件，每个儿童都知道，动物至今还提供这一切极必要的东西"[22]。我国北方乃至北亚信奉萨满教诸民族，都曾长期经历渔猎或游牧生活。因此，在他们原始天穹观中，动物神祇充当了开天辟地的创世神祇的重要角色。

随着动物崇拜的盛行和发展，其中某些动物就成了人类（实际上是氏族）之祖，这就有了图腾崇拜的意味。在某些满族姓氏天穹神话中传讲，天地初开时，水中小洲有鸟生蛋，蛋中出现六兄弟，为人类之祖；有的姓氏神话中还讲，有白水鸟与

人发生性交关系则生出人类后代。这种神话传说在国外亦有记载。如苏联学者记载古突厥人传颂神鹰与一女人在岩洞发生性关系，则生出世界上第一个女萨满。另外，在古高句丽神话中亦有朱蒙从肉蛋中出生，后为国主的传说。古代东海窝稽部人神话，人类初开时是巨蟒与女人之交，才生出人类。

在满族著名民间长篇传奇说部《两世罕王传》中，就讲述满族建州女真民族英雄王杲，便是其母于晨曦中临渊祝祷，时有神龟天蟒性交，浓雾漫天，口吸精气自孕生杲，英武非凡，反映了萨满教人蛇相交的古神话观念。人兽、人虫相交神话，在北方萨满教所奉祀的各类天神神偶中，就有许多神威无敌的宇宙大神是半人半禽、半人半蛇的合体神偶。

随着人类社会进入母系氏族社会繁荣时期，女性本位在氏族社会地位中占绝对主导地位。此时，萨满教神话进入绚丽多姿时代。在萨满教众多的天穹神话中，由一批聪明、美貌、智慧而显赫无比的女神组成神群。她们统驭着天穹并踞于神坛中心，为族人所敬祀、膜拜。这时，萨满教中原来所祀奉的人兽相合或神兽至尊的神祇，为女性大神所接替，甚至萨满本身均为女萨满形象或扮象出现，认为方可震慑诸邪。

这些女神虽成了萨满教天穹的主神，但他们不是人类跨入阶级社会以后所出现的"女王"的天上翻版，还没有一神教倾向。她们往往以群体出现，甚至是双神、三神、七神同体，极少有一个女神主权的神话。有的萨满神话中，还出现一个女神生三头八臂九足的宇宙力神，神威能摇撼宇宙，飞行九层天如在步中。

一般说来，萨满教所敬颂的最早的人形宇宙天神是三位女性大神。她们形影不分，同时出现，同时隐去，六双神眼观望

六方不同方向，主宰宇宙大地的安宁。我们近年在吉林省珲春地区满族那木都鲁氏（那姓）处搜集到了该族珍藏二百余年的三女神合体神偶，进一步证实了萨满教早期的三女神神话[23]。

据近些年考查，萨满教三女神神话，是东北各族中女神神话的胚基。东北地区特别在满族中，后世衍生出“三天女”、“三仙女”、“七仙女”、“九天女”等不同称呼的神话故事，盖发自最古老的女神群体崇拜。满族先世黑水女真人神话集锦《天宫大战》中记载，三女神统称“阿布卡赫赫”，汉意即“天女”之意。而“赫赫”一词实际是满语“佛佛”音转。“佛佛”汉意为女阴，反映原始初民时期母系氏族社会女性生殖崇拜观念，视女阴为万物生源，予以膜拜。以“阿布卡赫赫”女神为主体的萨满教天穹神话，内容异常丰富生动，极大地充实着萨满教古老的文化宝库。在北方信仰萨满教的民族中均有以自然宇宙间各种神力鏖战为内容的《天宫大战》神话，许多高踞天穹中的动物神祇和玛音神，叱咤风云，搏击邪氛，都是表现在天神阿布卡赫赫使者萨满都统下，与宇宙天穹间邪恶魔怪撕斗并奏凯歌的天宫大战故事的缩影。

有的萨满神谕称天穹是女神“亚涩”（眼睛），北方女神奇莫尼妈妈双眼紧闭时，天穹晴朗无云，草沃花香，眼睛睁开时则风雪冰雹骤降人间，表现了女神在宇宙天穹中的伟大作用。

与天母“阿布卡赫赫”相对的是另一个伟大的女性神祇——巴那吉额姆（地母）。巴那吉额姆，形象伟岸，腹乳高隆，巨若山丘，威力无比，宽厚仁慈。她耳上搓落的碎泥软毛，化做了树海山岩，滴出的汗水，化做了深深清泉，养育了大地的生灵万物。她实际上是和阿布卡赫赫一起同为主宰宇宙天地的姊

妹神。

剥去天穹观神秘的宗教外衣，我们可以看到这实际上是母系氏族社会中女性地位崇高的反映，也说明这一阶段人类还处于社会地位平等的母系氏族酋长联席会议决断事务的时期。这些证实了摩尔根在《古代社会》中提出了一个基本思想："女性本位是原始的法则"。

四

北方满族等少数民族悠远浓厚的天穹崇拜观念与活动，在我国古籍中多有记载。《后汉书》载夫馀人"以腊月祭天，大会连日，饮食歌舞，名曰迎鼓"[24]，《三国志》亦有同样记载。《唐书》载高丽"俗多淫词，祀灵星及日"[25]。《魏书》载鲜卑人"以穹庐为宅，皆东向日"。《新五代史》、《三夷附录》中载："契丹好鬼而贵日"。《契丹国志·建官制度》云："…将举兵，必杀灰牛、白马，祠天地日及木叶山神。""每其主立…，筑台高丈余，以盆焚食，谓之'烧饭'"。又云："凡受册，积柴升其上，大会蕃夷其下，已，乃燔柴告天"[26]。迨至金代，祭天礼序比辽代倍为庄重。"金因辽旧俗，以重五、中元、重九日行拜天之礼"[27]，"元日则拜日相庆，重五则射柳祭天"。女真人最初拜天旧俗，只是望天而拜，后来才"设位而祭"。元代据《元史》记载，"元兴朔漠，代有拜天之礼。"蒙古族敬崇天神"腾格里"倍极虔笃，尤其"崇拜日、月、山川五行之属，山帐南向，对日跪拜"，"无一事不为之于天"[28]。

清代满族除保留本民族古代祭天古俗外，又集辽金元诸朝拜天礼仪，使祭天古俗尤为普遍盛行，不论官禁大内或民间

乡里，均设杆祭天。清中叶前，京畿与北方满族等祭天效祀如度盛节，拜天祭星敬祖，烹鹿燔豕羊为供，间杂各种马箭舞戏等余兴，倾数乡族众，弦歌五七日方散，将历代北方天穹祀礼，推举到登峰造极的地位。

很明显，这一类神圣的萨满教天穹祭礼出现在这些民族的女系氏族社会后期，甚至迈入文明社会以后，那么，这个阶段天穹观有什么特点呢？

首先是古远的自然天体崇拜仍占有重要位置。从上述古籍的只语片言中可以看到日、月、星辰在祭礼中仍受到虔诚膜拜。而且，这种观念也反映在近代萨满教所传承的神器中，据我们调查，萨满的神鼓代表宇宙；萨满的神裙代表云涛；萨满的腰铃代表风雷；萨满的神帽和铜镜代表日月星光，帽顶的飞鸟象征其能在宇宙间自由振飞，成为沟通天穹和人类的使者；萨满的鼓鞭则为宇宙坐骑，鼓声的缓疾代表飞天的步履。有的论者为了说明"天神作为综合概念的神，出现的时间比较晚"，举蒙古族为例，认为"天和神往往用同一个名词——"腾格里"来表达，所谓"阿哈、得古、也逊、苏尔德、腾格里"就是九兄弟神，其中包括"巴图尔腾格里"（勇敢神）、"岱青腾格里"（战神）、"基雅嘎吉腾格里"（命运神）、"嘎尔腾格里"（火神）、"依达干腾格里"（女萨满神）、"巴尔斯腾格里"（虎神）等。所有这些"腾格里"，都是指一个神，而不是天。[29]过去，天和神用同一名词，说明最初对神的崇拜是和天连在一起的，实际上就是对自然宇宙的崇拜。这正如列维—布留尔在《原始思维》一书中所说，原始人的"原逻辑思维本质上是综合的思维。"

其次，从近年满族等北方诸民族萨满祭祀中可以见到，萨满教发展到近世以后，其各姓所祭祀的众神祇，依然名目繁

冗，既有动物神又有自然界神祇和祖先英雄神祇。即使有些满族姓氏萨满祭祀程序已经减化，但在其萨满神谕中仍多少可以辨识出一些除本氏族祖先神以外的动植物神名，足见萨满教自然崇拜观念的顽强的传袭性。祭祀天神，或俗称"祭院子"、"祭天"，并不代表祭祀全部内容，仅仅算做萨满祭祀过程中一项议程而已。所以说，那种认为满族萨满祭祀已"转到一个天神上来"的结论，是不符合实际的。萨满教虽在历史长河中，确在向以天神为主的一神教演化，但由于种种历史原因，它没有完成这种演化。它还远不是"一神教"，有些满族姓氏所奉祀宇宙神祇，至今多达百余位，少则亦有数十位之多。各神之间互无统辖关系，更没有以天神为尊而形成的神群，各自独立，即使是宇宙间显赫的天神，也只是平等神族中的一员，众神都是"天神"，依然保持原始宗教所特存的多神形态特征。因此，对萨满教文化宝库的探讨、整理与研究，必将对我国北方诸民族原始文化发展史及其规律特点，得到更正确的了解。

注释：

〔1〕参见秋浦主编《萨满教研究》第19页，上海人民出版社，1985年版。

〔2〕伍钧著文《萨满教的演变和没落》第235页，《社会科学战线》，1981年第3期。

〔3〕莫东寅《清初满族的萨满教》第175页，《满族史论丛》。

〔4〕茅盾《神话杂论》，上海世界书局1929年版，第17页。

〔5〕《太平御览》卷二引《三五历记》。

〔6〕《列宁全集》第10卷第62页，人民出版社，1958年版。

〔7〕参见朱光潜《西方美学史》。

〔8〕金祖孟《宇宙视野与宇宙学说》，《华东师范大学学报》1985年第5期。

〔9〕《尼夫赫人族源问题》，载《民族译文集》第一辑，第17页。

〔10〕从吉林省永吉县、九台县、舒兰县所搜集到的满族关、郎、赵诸姓神本上，均有这种解释。

〔11〕流传在东北部分地区的满族萨满故事《西林色夫》，又称《西林安班玛法》，与《尼山萨满》故事一样，过去在满族中都颇为流传。

〔12〕〔苏〕阿列克谢耶夫《西伯利亚突厥语族民族萨满教》，孙运来译。

〔13〕〔德〕亨利希·海涅《论德国宗教和哲学的历史》，第21页。

〔14〕〔苏〕斯特恩堡《鞑靼海峡的奥罗奇人》，《民族译文集》第一辑，第260页。

〔15〕〔波兰〕尼斡拉兹著金启孮先生译《西伯利亚各民族之萨满教》（打印稿）。

〔16〕满族诸姓萨满神谕中，都有星祭，又称"顺心"，而且视为神祇在天穹中之替身和凶现。

〔17〕〔日〕赤松智城《朝鲜巫术的研究》。

〔18〕〔苏〕《北方民族的语言和口头文学》，孙运来译。

〔19〕《后汉书》，卷115。

〔20〕《普列汉诺夫哲学著作选集》，第3卷，第387页。

〔21〕《澳大利亚的神话和传说》，第83页。

〔22〕冯·登·施泰因《在巴西中部的原始部落中》，第354页。

〔23〕近年发现到的三女神木雕偶像，代表宇宙大神，证明最早期女性天神是群体的。

〔24〕《后汉书》，卷115。

〔25〕《唐书》，卷20。

〔26〕《契丹国志》，卷23，《建官制度》。

〔27〕《金史》，卷35，志16，礼8。

〔28〕《吉林通志》，卷27。

〔29〕参见蔡家麒先生文《中国北方民族的萨满教》，载《中国少数民族宗教》第12页，云南人民出版社。

〔30〕参见《萨满教研究》，第19页。

富育光，满族，1933 年生，吉林人。吉林省民族研究所研究员。长期在东北萨满文化区进行调查。神话方面的主要论文有：《满族萨满教女神神话初析》（与于又燕合作，1985）、《满族火祭习俗与神话》（1986）、《萨满教的天穹观及其神话》（1987）、《满族灵禽崇拜祭俗与神话探究》（1987）、《论满族柳祭与神话》（1987）、《萨满教女神神话》（与王宏刚合作，1991）等；专著有：《萨满教与神话》（1990）、《满族萨满教研宝》（与孟慧英合作，1991）等。

神话思维辨义*

○武世珍

究竟什么是神话思维？它的主要特点是什么呢？我们以为神话思维作为人类最初形成和发展起来的一种原始的思维形式，应该是原始先民用想像和借助想像认识对象世界的一种现存实践的思维，或叫“实践-精神的”思维。

马克思在《〈政治经济学批判〉导言》一文中，谈到研究和表达政治经济学观点应当采用辩证逻辑思维方式时指出：与逻辑思维不同的还有三种掌握世界的方式，即“艺术的、宗教的、实践-精神的”方式。马克思在这里是在论及理论的方式必须用逻辑思维时，把艺术的、宗教的、实践-精神的掌握方式，与逻辑思维的方式并列提出来的。所以，这三种掌握方式，也就是与逻辑思维方式并列的三种思维方式。因为所谓掌握世

---

* 本文原题《神话思维辨析》，原载《神话新论》（刘魁立、马昌仪、程蔷编），上海文艺出版社1987年版。收入本书时经作者改为今题，并由编者略去文章的开头部分，这一部分介绍了当前学术界对神话思维的三种见解：(1)把神话思维理解为后来的艺术思维；(2)把神话思维等同于无任何逻辑联系的杂乱无绪的思维；(3)从原始思维的特征去理解神话思维。

界的方式与思维方式，其所指基本上都是就人的感官和思维器官对于信息的收集和加工说的，内容是基本相同的，所以我体会，所谓神话思维，也就是马克思所说的“实践-精神的”思维。

正因为神话思维是“实践-精神的”思维，所以，它的显著的特点之一，就是这种思维在本质上是实践性的。马克思和恩格斯把这种思维的成果，称作“现存实践的意识”[1]，意思是说这种思维是直接在物质生产实践中产生、并和实践活动交织在一起的，它是一种现存实践的思维。

因为人们的“思想、观念、意识的产生最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。”[2]这就是说，人类最初发展起来的初级形式的思维，或者说神话思维，是直接依赖于物质实践并直接受实践所制约的。

诚然，一切思维都必须依赖于实践并为实践所制约，但是，其它形式的思维却往往是通过一种中介结构的折射进行思维并反映思维成果的，它们对于实践的依赖和实践对它们的制约，都是通过中介结构的联系来实现的，是间接的。而“实践-精神的”思维，作为原始社会生产处于自然粗陋的状态下开始形成的一种思维，还与物质生产实践共同处于一个统一的过程中尚未分离开来，因而，它必须直接依赖于实践并直接受到实践的制约。

这种制约主要表现在以下两个方面：(一)思维本身必须借助思维对象的实体去进行思维，即思维活动离不开被思维着的物象。

马克思和恩格斯指出："分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。从这时候起意识才能真实地这样想像：它是某种和现存实践的意识不同的东西；它不用想像某种真实的东西而能够真实地想像某种东西。"[3]这就告诉我们，在物质劳动和精神劳动尚未分离的原始社会，人们的思维活动，总是在思维对象的直接束缚下，凭借着对象的外在物象进行的。它本身所具有的抽象概括的能力，还不足以离开真实的物象而能够真实地进行想像，以把握思维对象的特征，这就决定了这种思维仅仅是一种具象性的思维。它虽然也是"用想像和借助想象"进行的一种形象思维，但是，这种思维和后来发展起来的形象思维之间，是有着质的差别的。因为前者只是囿于现存的物象而被物象限制着的一种思维，它还不能从被思维着的物象本身扬弃其次要的非本质的成分，筛选和提炼出思维对象本质的成分。因而这种思维的结果尽管是现存实践的直接反映，但它并不一定能够真正反映思维对象的本质真实。如在许多原始民族的古老神话里，往往把"天"的观念与他们周围的最高的山峰联系起来，以为这山的顶峰就是所谓"天堂"。众神的最高首领就住在这样的天堂里，统治着诸神，主宰着天地间的万事万物。希腊神话中把奥林帕斯山的峰顶作为天堂，我国汉民族的神话里则以昆仑山为天堂。这种错误观念的形成，就是认识极端贫乏的先民，在直观这些山顶与云层相接的表面现象中，思维受到物象的直接束缚所造成的。而形象思维却是在感性摄取对象本质因素的基础上，抛弃了非本质因素形成形象的。仅此一点，就已经把两者明显地区分开来了。

当然，形象思维与神话思维的关系还是相当密切的。它是

在原始的具象性思维的基础上孕育和发展起来的一种思维形式。因而，我们把神话思维的这种具象性，称为形象思维的萌芽，认为它是后来在神话思维的内部发展起来或分化出来的艺术思维的开端、起点、准备或过渡阶段，或者叫它为原始性质的艺术思维，都是可以的。但是如果把二者简单地等同起来，认为神话思维就是形象思维或艺术思维，那就错了。

（二）原始社会的生产实践对神话思维的直接制约，还集中地表现在这种思维是为物质实践所需要，并直接为实践服务的。这就不能不使这种思维活动及其成果，被实践所局限而仅仅具有极其肤浅的认识意义。

马克思指出："囿于粗陋的实际需要的感觉只具有有限的意义。"[4]因为这种生产物质生活本身的需要，作为人类最低层次的一种生物性需要，还不能使人类立即超越这种眼前需要的束缚，去形成更高层次的种种社会性需要而在对象世界中去发现和思考更多的问题。

诚然，具体的现存实践的思维，也是积淀着一定的感性经验因素的，就是说，实践思维在借助被思维着的物象进行思维的过程中，已经积淀在知觉记忆痕迹之上的感性经验，要为眼前被思维着的物象所激活，引起联想，以指导、补充、丰富和完善正在进行的思维。这种现象，在古代神话中是大量存在的。如在我国汉民族和许多少数民族的"射日神话"里，几乎都保存着这样一个基本相同或大致相似的情节，即某个半神半人的英雄在射落许多太阳以后，都要留下最后一个太阳继续给人们带来温暖和光明。像《淮南子》记述的羿射九日的故事，蒙古族的《乌恩射太阳》和壮族的《侯野射太阳》的神话故事，对这种情节的描述是很生动的。这种情节，正是在长期的生产和

生活实践中，把烈日带来的酷热、灾难，以及太阳给予人们的光明、温暖所激起的憎恶和热爱这样两种对立的思想感情，在太阳这个物象的激活下，通过联想而编织起来的故事。在这里，感性经验不仅起到了联系和组织故事情节的作用，而且它在真实性上还深化了故事的认识意义。由此可知，没有感性经验在知觉记忆中的积淀，就没有联想，任何神话故事就难以形成。因为所谓"想像"，指的就是思维借助物象进行联想以形成故事情节的活动过程，而这里的所谓"联想"活动，正是在感性经验的基础上进行的。从这里我们可以看到感性经验在现存实践的思维中的重要作用。但是，感性经验也使现存实践的思维，带有很大的局限性。

恩格斯说："单凭观察所得的经验，是决不能充分证明必然性的。"[5]这就告诉我们：建立在感性经验基础上借已知推知未知的现存实践的思维，仍然不能掌握思维对象的本质真实。因为直接为粗陋的实践所服务的感性经验本身，其所追求的只是功利价值的"善"，列宁指出："'善'是'对外部现实的要求'"，"这就是说，世界不会满足人，人决心以自己的行动来改变世界"[6]。而人们正是在这种改变世界的实践中，即在不断追求"善"的完善形式的过程中，或者说在不断突破感性经验的局限性，扬弃感性经验本身的偶然性的活动中，才逐渐发现了客观规律的"真"，并进而以真为前提，以善为基础，发现和创造了"美"。这才使他们的物化活动反映在物态化活动中形成作为艺术典型的美的形象。我们所以反对有些同志不加任何分析地把古代神话一律作为文学艺术的形式去看待，并简单机械地从中寻找所谓艺术美，其原因正在这里。

"实践-精神的"思维方式的另一特点，就是这种思维又是

一种半精神性的思维。马克思把“实践”和“精神”用一个连结号联系起来，构成一种掌握世界的方式，意思是说，这种思维还不是一种完全的精神性活动，它是半实践半精神性的思维。

因为这种思维虽然在本质上是实践性的，但是，它通过感性经验对现存物象的加工，作为一种心理活动或心理过程，却已经是在物化活动中进行着的一种物态化活动，属于精神性活动的范畴；并且这种活动的结果，作为思维的产物，已经对物化活动具有认识意义和指导作用。我们说古代神话的创造，一般都有明确的功利目的，主要就是针对它的认识意义和指导作用说的。所以普列汉诺夫在《论艺术——没有地址的信》中，曾引用拉特采尔提供的资料指出：“澳洲土人的儿子刚一会走路，父亲就带他去打猎和捕鱼，教导他，给他讲种种的传说。”[7]这就说明在原始民族那里，是把神话传说指导实践的作用，看得与生产技术的传授同等重要的。况且有些神话故事本身，就是作为总结、传递、交流生产经验，传授生产知识而创造的。在这里，我们如果承认古代神话对生产和生活的指导作用，因而承认它属于精神性范畴的原始的意识形态，那就得同时承认，生产这种意识形态的思维方式——“实践-精神的”思维方式，也是精神性的。只是这种思维方式同以后形成和发展起来的其它种种思维方式相比较，因其本身还受到现存实践的直接的制约而对实践具有直接的依赖性，所以，它只是一种半精神性的思维，而以后形成和发展起来的其它种种思维，则是从这种思维转化、过渡和发展来的完成了的精神性思维。

“实践-精神的”思维的再一个特点，就是这种思维也是一种原生的单一的思维形式。就是说，这种思维作为后来发展起来的各种思维（如逻辑的、宗教的、艺术的）形式的萌芽阶段，

虽然已经包含着这些思维形式的一些因素，但它在实际上却还没有完全具备这些思维形式的质的稳定性。关于艺术思维同这种思维的关系，我们在前面已经讨论到了，现在就宗教思维与它的关系来看，情形同样如此。

我们认为，宗教作为“人的存在在人脑中的幻想的反映”[8]，它也是借助“幻想”进行思维的。在这一点上，宗教思维与神话思维似乎是相同的。但是，正如马克思所指出的那样，“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”，“宗教把人的本质变成了幻想的现实性”[9]。由此可知，宗教思维从总体来说，它是一种歪曲地、虚幻地掌握世界的方式。而神话思维却是要借助幻想认识自然力，征服自然力，并在这种认识自然和征服自然的过程中，逐步获得人的本质。这正是一个自然人化和人社[illegible]主体化的过程。从这里可以看出，神话思维与宗教思维在[illegible]规定性上是存在着很大的差别的。只是由于原始[illegible]开始形成和发展起来的原始思维或神话思维，还是一个[illegible]着各种思维因素的原生体，因而宗教思维作为神话思维所包含的一个尚未成熟或尚未获得独立形式的因素，还蕴含在神话思维这个原生体之中。它作为“那些还没有获得自己的人的自我意识和自我

[illegible]实的态度是消极的。我们说古代神话的总的精神

[illegible]的，但也寓含着一些消极的成分，其中一部分原

[illegible]思维的因素有一定关系的。因此，我们以为宗教

[illegible]原始社会，虽然只是作为一种带有萌芽性质的因素蕴含在神话思维之中，但就它作为神话思维中的因素而言，已经在出发点与归结点上同整个神话思维有了明显的差别。这种差别发展到原来寓含在神话思维母体中的宗教思维的因素，

以其成熟的形式形成一种独立的思维方式脱离神话思维的时候，宗教也就由原来“那些还没有获得自己的人的自我意识和自我感觉”，转变为“那些再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”。这种情形既从整体上说明了为什么原始宗教总是寓含在古代神话之中而成为古代神话的一个组成部分，又部分地反映出它即使作为古代神话的一个组成部分，也已经同神话有了根本的区别。

有的学者只从原始宗教与古代神话有联系的一面着眼，忽略二者在联系中已经存在着的差别，以致把这种联系扩展到文明社会宗教与神话分离以后，认为只要宗教存在，神话就不会消失。这种认识的片面性，正是忽略了宗教思维与神话思维的辩证关系所造成的。

再就“实践-精神的”思维与逻辑思维的关系来看，神话思维显然不是运用概念进行推理判断而思维的，但是，这种思维通过感性经验对思维对象的外在物象进行加工的过程，也不是完全没有判断的。实际上，“想象”本身正是根据已知推断未知的一种类比判断，只是这种判断是借助物象进行的一种判断而已。因此，“实践-精神的”思维，同样是包含着逻辑思维的因素在内的。问题仅仅在于当时还处于萌芽状态的逻辑因素，并不在神话思维的原生体中占优势。否则，我们也就同样无法理解逻辑思维是怎样形成和发展起来的。

正因为“实践-精神的”思维是一种原生的思维，它是要在自身发展的过程中逐渐进行分化的，所以它的最后一个特点，就是这种思维还是一种动态结构的思维。

这也是神话思维同后来在它内部孕育 分化出来的逻辑的、艺术的、宗教的思维形式的不同所在，所以应该是它本身

独有的特点。这个特点要求我们，只有用活动变化的观点，从它的发展过程中去把握它的质的规定性，才能真正掌握它的基本特征。否则，就可能以偏概全，把部分作为整体而得出片面的结论。例如有的同志认为神话思维的一个重要特征是"具体的形象和抽象的观念往往合而为一"，这是神话思维本身所具有的象征性。这种观点对不对呢？我们以为基本上是对的，但不够全面。因为神话思维的象征性使感性形象和抽象观念的结合，确实是贯串于神话思维的发展始终的，从这种意义上讲，应该说是正确的。但是，神话思维的象征性使具体形象与抽象观念的"合而为一"，却并不是机械静止的结合，而是一种在矛盾运动中的统一。这就是说，感性形象与形象凝聚的意义，是通过想像和幻想的中介结构联结起来的；而想像和幻想本身作为一种认识活动和思维活动，又是为一定的物质生产水平所制约的；因而，它本身也有一个随着物质生产的发展而逐步发展和提高的过程，这个过程反映在它联结形象与观念意义的职能上，也就呈现为一种不断打破旧的联合、重建新的联合的矛盾运动的过程。我们以为古代神话中的审美因素的形成、发展以及神话本身的发展，就是在这种矛盾运动中实现的。所以，如果仅仅看到形象与观念意义的结合，看不到它们在不断打破这种结合、重建新的结合的发展过程，就难以理解古代神话的发展和演变，因而也就难以全面地把握神话的某此特征。这个问题说明，对于神话思维这种初级的正在经历着分化、转变和过渡性的思维方式，必须以活动变化的观点去分析和掌握它的发展过程，才能比较全面地把握它的实质。这也正是我们强调要把神话思维的动态结构，作为它本身的一个基本特点来看待的重要原因。

综上所述，神话思维作为一种动态结构的原生的思维形式，它本身是要随着人们生产实践的发展而发展的。这种发展的大致过程，是沿着以下两种互相对应的形式，在对立统一的转化中进行的。

（一）它是以神话思维的原生体中所寓含的各种萌芽性质的思维因素的增长、成熟为条件，使神话思维逐渐分解，以致最后当各种萌芽性质的因素逐步获得其质的稳定性，开始在神话思维的母体中分解出来形成各种独立的思维形式的时候，神话思维也就因此而最后解体、为各种新的思维形式所取代。这就是说，神话思维本身的发展，同它内部所寓含的各种萌芽性质的思维因素的增长，是互为条件的。例如前面我们已经谈到，在神话思维中，艺术思维的因素虽然已经占优势，但是，由于原始社会以氏族和部落为单位的群体生活，还限制和束缚着人们的意识，这就使他们在思维中不能不能“群”或“类”为单位来观察和思考问题。而这样观察和思考的结果，就只能以类化的形式，把某一群或某一类对象聚合为一个具体的形象。我们在早期的神话中，常常看到多头兽、多头鸟的形象，这就是在群体意识或部落性意识的作用下，直观一群鸟兽的结果。这种现象反映在人物形象的塑造上，就使早期神话中的神或英雄，不仅具有多头多臂的特点，而且在性格方面也仅仅具有氏族、部落这种群体生活的共性，缺乏或根本不具备鲜明的个性。这种情况随着社会生产的发展，需要的增加，以及生产中的分工的逐渐扩大，因而使以血缘关系为纽带的氏族内部的结构发生变化的时候，或者说在原始人类与自然的交换中，使氏族这种自然发生的共同体，逐步削弱和丧失其本身的种种自然属性并相应地获得更多的社会属性的时候，与此

相联系的是人们本身的自然规定性，也以同样的速度转化为社会规定性。这就是说，人不仅在“统治”与“服从”这个问题上与自然改变着位置，而且人们在变革现实的进程中也以同样的速度在逐步地获得人的本质。这种状况发展到生产中的分工打破了生产和占有的共同性以后，氏族社会就得解体，人也因此由过去的“群体”、“类”转化为具有个性特点的社会性的人。以上这一发展过程，反映在神话思维中，就以人的社会意识的增长和“部落性”、“群体性”意识的相对削弱，使神话思维逐步解体。这种解体的过程，也是神话思维中的艺术思维的因素，由类化的群体意识或集体表象，逐步向具有个性特征的个体转化的过程。它是以削弱神话思维群体意识的性质，和相应地增强艺术思维因素的个性化特征，来加速神话思维的解体而促使艺术思维成熟和诞生的。

这种现象告诉我们，神话思维的解体和在这种思维形式中寓含着的各种思维因素的增长，是互为条件地在一个矛盾的统一体中，通过对立转化的形式进行着。所以，神话思维作为人类最初形成的一种过渡性的思维形式，就不像在它内部形成和发展起来的其它各种思维形式那样，具有历史的稳定性和长久的生命力。它作为一种原始的思维形式，就只能随着原始社会生活的结束而最后解体。

（二）神话思维作为一种半实践半精神性的思维，同时还以一种从实践向精神转化、过渡的形态发展着。这种发展过程同样伴随着生产中的分工进行转化，最后以分工打破生产和占有的共同性为前提，使物质劳动与精神劳动分别由不同的人来承担，或者说使物质劳动与精神劳动由一个统一的过程分化为两种过程，才完成了这种转变。这也就是说，从半实践

半精神性的神话思维内部分化出来的逻辑的、艺术的、宗教的思维形式，在其脱离神话思维的母体开始独立的时候，便已经完全成为一种精神性的思维。马克思和恩格斯指出："分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。……从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造'纯粹的'理论、神学、哲学、道德等等。"[10]这段话就是针对思维成果从半实践半精神的性质完成向精神的过渡说的。

神话思维的解体，意味着古代神话发展的终结，这是思维活动与思维成果的一致性决定的。因为思维活动和思维成果都是由人们变革现实的实践所决定的。在现实实践中，实际的情形是，"那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。"[11]所以，当原始先民因其实践活动和物质交往形式的发展，使神话思维开始解体，因而代之以新的思维形式的时候，那这种新的思维形式的结果，也就相应地转变为其它新的意识形态了。

这种转变，在神话思维向艺术思维、逻辑思维和宗教思维的变化中，其实际情形是各不相同的。

在向艺术思维的转变中，是通过不自觉的艺术加工向自觉的艺术加工的过渡来完成的。古代神话中的审美因素的积累，神话故事中的感性形象由类化的群体表象转向个性化的过程，都是这种转变的具体表现。而古代神话发展到最后的定型化、系统化和神话向史诗、传说、寓言的转化，就是这一转变的终结。反过来说，神话思维发展过程的终结，也正是这种思维成果的逐步定型化、系统化和它转变为新的文学艺术的样式而导致自身的消亡。

在向逻辑思维的转变中，则是以思维中理性成分的逐步增强和逻辑概念的形成来完成的。实际上，随着古代神话中的感性形象在其象征性上所代表的抽象意义的逐步明确和稳定，以及某些代表着特定观念的形象本身的固定化和符号化，许多简单的逻辑概念就由此而产生出来。所以逻辑思维和形象思维尽管是两种迥然不同的思维形式，但是它们在其形成的过程中，是难以截然分开的。问题在于逻辑思维的因素一旦在神话思维中由逐步成熟到开始独立的时候，这种思维成果就以一种新的质的稳定性构成一种新的意识形态代替了神话而使神话趋于消失。

在向宗教思维的转变中，又是以艺术思维和逻辑思维结合的形式进行的。如前所述，神话思维中的宗教思维的因素，在其早期的阶段上，是与神话思维大体相同或极其相似的，它们都是用幻想和想象思维着自然对象和社会现象。虽然宗教思维的结果总是以其颠倒虚幻的形式，从各方面解释自然统治人的合理性，但是，正因为如此，在神话思维不断地揭开对象世界的奥秘的同时，宗教思维也就相应地以逻辑推理的补充形式，尽量在理论上继续维护自然对人的统治。所以宗教思维发展到最后从神话思维中独立出来的时候，它的思维成果作为一种从自然宗教过渡到人为宗教的新的意识形态，既包含着由形象构成的故事，也包含着某些解释宗教教义的理论。

总之，通过以上讨论我们可以看出，随着神话思维的解体，古代神话作为这种思维的产物，也就消失了。这正如一种活动的性质的改变，必然导致结果的改变一样，一般是没有例外的。

实际上，随着氏族社会的解体，社会分工使物质劳动和精

神劳动由一个统一的过程分化为两种过程，因而使与氏族制度相适应的神话思维解体以后，这种思维形式的某些残余因素虽然还存在过一段时期，但它既作为一种残余因素存在，也就只能给新的意识形态烙上残余的印记，或者说使新的意识形态带上一些神话色彩，而不能再产生出新的神话来[12]。我们明确了这一点，就会明确为什么产生于奴隶社会和封建社会的某些民间故事和传说，仍然带着一些神话色彩，但它们并不是新产生的神话的根本原因。

注释：

〔1〕《马克思恩格斯选集》第一卷第36页，人民出版社1972年。

〔2〕同上书，第30页。

〔3〕同上书，第36页，。

〔4〕马克思：《1844年经济学-哲学手稿》，刘丕坤译本，第79页，人民出版社1979年。

〔5〕《马克思恩格斯选集》第三卷第549页，人民出版社1972年。

〔6〕《哲学笔记》第229页。

〔7〕《普列汉诺夫美学论文集》第386页，人民出版社1983年。

〔8〕《马克思恩格斯选集》第三卷，第515页。

〔9〕《马克思恩格斯选集》第一卷，第1页

〔10〕《马克思恩格斯选集》第一卷，第36页。

〔11〕《马克思恩格斯选集》第一卷，第31页。

〔12〕关于有些民族在近代仍有神话继续产生的问题，那正是他们尚处在氏族、部落阶段的社会生活所决定的。这与古代神话产生、流传的情形是相同的。因而我们把这部分神话应当归于整个神话的范畴，而不能认为是原始社会以后产生的新神话，更不能以此作为新神话的论据，

武世珍，1936 年生，甘肃人。西北师范大学学报编审。神话方面的论文有：《略论古代神话的起源》(1979)、《神话辨义》(1981)、《古代神话特点初探》(1981)、《再论古代神话的发展和演变》(1983)、《神话思维辨析》(1987)等。

“昆仑”语义释源*

○吕　微

一　地理学的困境

传说中的昆仑山究竟在什么地方？这是中国两千多年学术史上的一个悬案。汉武帝曾钦定过一个昆仑山，但钦定归钦定，悬案依旧是悬案。至今，问题的答案已有十几个，[1]但都各持一端。近年来，顾颉刚、萧兵、何幼琦、何新诸先生的西北说、祁连说、泰山说[2]对昆仑神话进行了富有价值的新探索，为更深入地研究整个昆仑文化奠定了基础；但是，由于其着眼点仍囿于昆仑山的初始地点，因而，未能从昆仑神话的地理学研究所固有的困境中解脱出来。

然而，尽管我们至今还无法统一关于昆仑山的确切“地望”，但有一点是肯定的，即：在中国人的心目中，昆仑山总是与“西方”的观念联系在一起。中国人认为，昆仑山是天下最高

* 本文原载《民间文学论坛》1987 年第 5 期。

的一座山，位于大地的中央，在中国的西部。神话中的昆仑是黄河的源头。

我们设想，即使原始时代的一个部落联盟，其活动范围也是狭小的。他们从“自我中心”的眼光看世界，往往认为，自己境内最高的山就是世界上最高的山，是天地之中并赋予它以神话的意义。因此，从民族学和神话学的观点看来，虽说昆仑山是中国远古神话中的“世界大山”，但它最初也很可能仅仅是一座极普通的山（甚至我们可以直接把它理解成一处设在高山上的社坛）。而且随着昆仑神话的载体——远古中原人的不断分裂、迁徙，昆仑神话也就在迁徙过程中造就了更多的昆仑山。今天，我国的许多地方还保留着昆仑的山名、村名就是证明。[3]这样一来，对昆仑山地望的地理学争论，在神话播化的理论面前也就自行消亡了。

昆仑，最早并不专门指一座具体的山，这一点，早在汉代就有人指出过。《尔雅》的作者曾说：“三成（层）为昆仑丘。”清代学者毕沅在注《山海经》时则更明确地说：“昆仑者，高山皆得名之。”这就提示了我们应从语义阐释学入手，确立考察昆仑神话潜在象征含义的新角度。

二　能旋转的昆仑山

昆仑，或崐崘依东汉经学大师郑玄注《周礼》的看法，又可写作混沦或浑沌，是形容旋转的水势，其本义是圆。如《孙子·兵势》：“浑浑沌沌，形圆之不可败也。”又如《文选·江赋》：“或混沦于泥砂。”李善注：“混沦，轮转之貌。”《博雅》：“混混沌沌，转也。”轮、转都和圆有关。传说中的昆仑山也是能旋转的。昆

仑山上有璇室、瑶台，《淮南子·本经训》高诱注："璇或作旋，瑶或作摇，言室施机关可旋转也，台可摇动，极土木之巧也。"《神异经》里说昆仑山上有一种"状如犬"的神兽，名为浑沌，"空居无为，常咋其尾，回转仰天而笑"。浑沌兽是昆仑山的变形，回转咋尾，暗示昆仑本是个原地转动的山。汉武帝时，西汉政府修了一座明堂，环宫墙筑了一条阁道，因为阁道是盘旋而上，故称"复道"，又称"昆仑道"，[4]取其回还往复之义。可见汉朝时，人们还知道得很清楚昆仑有圆、环的意思。即使到了唐代人们也还用昆仑一词的转语来形容圆，如唐·崔令钦《教坊记·补禄》云："任智方四女善歌，其中二姑子吐纳凄惋，收敛浑沦。"顾学颉等注："浑沦者，谓歌声圆润也。"[5]

昆仑的本义是圆，因此，在汉语里面，凡是圆的东西，多半可以昆仑名之。比如：天。扬雄《太玄经》云："昆仑者，天象之大也。"《集韵》："昆仑天形。"古人称天为穹隆，穹隆乃昆仑的音转。《太玄经》又云："天穹隆而周乎下，地旁薄而向乎上。"天色为苍，又称苍穹。《尔雅·释天》："穹苍，苍天也。"郭璞注："天形穹隆，其色苍苍，因名也。"邢疏引李巡曰："古时人质，仰视天形穹隆而高，其色苍苍然，故曰穹苍。"昆仑是天形，穹隆也是天形，天形圆，故名。东汉时，敦煌地方献给明帝一种瓜，瓜名穹隆而"形屈曲"，[6]瓜因弯屈曲折而名穹隆，"屈曲"和圆亦是同义的。后来，穹隆又音转为穹庐。穹庐就是我国北方游牧民族的幕帐，今称蒙古包。穹庐也是圆的，它在原始宗教的意义上可能也是模仿天形。而昆仑山之所以被古人认作是天山，[7]绝不仅仅是由于它高，可上通于天，而是因为昆仑山的形状本是圆的，是模仿天的。[8]朱芳圃先生就有类似的看法，他认为："以其高言之，谓之天山；以其形言之，谓之昆仑。"[9]

萧兵先生更进一步指出，神话中昆仑山的形制（圆）本是中国古代一种宇宙模式的翻版。[10]

葫芦。葫芦是圆形的，因此葫芦也可以称为昆仑，葫芦亦即昆仑的音转。在我国的洪水神话中，伏羲、女娲（两个名字的本义均为葫芦或瓜）兄妹或避难于葫芦之中，[11]或避难于昆仑山上，[12]因此，昆仑山本身就可理解为一个放大的葫芦。葫芦，瓜属。瓜可名葫芦，正如瓜可名穹隆，都是因其圆。神话中的昆仑山在西北，所以古代西北又有瓜州之称。[13]

苦蜜。苦蜜即蛤蟆、蟾蜍、蛙，苦蜜也是昆仑的音转。蛙之所以又名苦蜜，大概是因为它有一个圆大的腹部。[14]陕西姜寨出土的陶盆上绘有苦蜜的彩色图案，特别夸张其圆腹，已超越写实的境界。《山海经》中也强调"女娲之腹"，其用义盖与此相同。女娲之娲即可读如瓜，又可读如蛙，[15]瓜和蛙都是女娲的形象，体现了圆的特征，因此瓜和蛙都可称昆仑。刘夫德认为，甘肃至今简称"陇"，应是由"昆仑"而来，昆仑之丘意即苦蜜之丘，是中国上古蛙族的居地。[16]

窟窿。窟窿为孔的缓读，急读则为孔，也就是洞，洞亦有圆的意思，窟窿也是昆仑的音转，暹罗语klong，义为圆筒，klong与窟窿发音十分接近。[17]人的嗓子曰喉咙，喉咙者，亦圆洞也。喉咙，昆仑，音近义通。昆仑山，也可理解为一个圆洞，《山海经》言西王母穴处，穴即洞。又传说西北有昆仑西王母石室，石室也是山洞。[18]

总之，在汉语里面，圆的东西多可称之为昆仑；在一些与汉语邻近的语音体系当中圆形物体的名称，发音也或与昆仑接近。

三　不死的浑沌

昆仑除了本义圆，还有许多引申义。

比如，形容一个事物完整、完全。陕西的名菜葫芦鸡，又叫囫囵鸡，做法是将整鸡先蒸再煮后炸。因为是整鸡，故名葫芦或囫囵。《俗书刊误》云："物完曰囫囵。"明·李实《蜀语》亦云："浑全曰囫囵。"成语"囫囵吞枣"，也是说将整个枣不加咀嚼吞咽下去。食品中的馄饨，做法是用面皮把馅包成一个疙瘩，以其浑全，故名馄饨。明·方以智《通雅》云："馄饨本浑沌之转……近时又名鹘突。"宋·道原《传灯录》云："僧问法真，如何是无缝塔？曰鹘仑砖。"《朱子语类·易一》："他这物等虽大，然无间断，只是鹘沦一个大底物事。"可见昆仑有完全、整个的意思。

由整个、完全的意思又引申为不能分离。《庄子·应帝王》上说，中央之帝浑敦是个无面目、无孔窍的"人"，当它被水神在倏忽之间凿开七窍之后，浑敦却不幸死了。庄子的这则寓言是说，圆、浑沌在本质上是不可分离的，如果浑沌能够剖开，圆的东西也就不复存在。

因为昆仑有整个、完全、不可分离的意思，所以，我国先秦的哲学家们就用混沌一词来描绘宇宙未开壁之前的原始自然状态。《列子·天瑞》云："气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。"那时，宇宙间充满了元气（原初之气），清浊不分，浑沦旋转，后来，阳清为天，阴浊为地，才有了天地之分，是为盘古开天地（盘古的本义也是葫芦，盘古开天地，亦即葫芦的破裂[10]）。

昆仑，由原初、不可分离等词义，又引申为不开通、不开明、不谙事理。所谓“帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌”[20]就是这个意思，“不才”即不开明、不讲道理。在“不才”的意义上，浑沌亦可写作囫囵、糊涂、鹘突、葫芦等。比如元曲《对玉梳》：“若早知你这般圈绩，那般局段，急抽身不囫囵。”这里的“不囫囵”是形容不笼统含糊，不糊涂马虎。又如《窦娥冤》：“念窦娥葫芦提当罪愆，念窦娥身首不完全。”这里的“葫芦提”是宋元时口语，作糊涂、不辨是非解。明·汤显祖批注《董西厢》云：“葫芦提，方言，糊涂也。”“提”字是语尾词缀，今江浙一带方言中，还有这种说法。[21]葫芦即瓜，因此在汉语普通话中，至今还称傻子，也就是糊涂人为傻瓜，西北方言更是直呼傻子为瓜子。糊涂在骂人话中又写作浑蛋，章太炎《新方言·释言》云：“浑敦今音转为昏蛋，即浑蛋。”浑旦即不讲道理的人，也就是不才之人。

昆仑，由不谙事理、不开明又引申为“黑”。我国唐代，泛称南海地方的黑种人为昆仑，当时大食人在南海贩卖黑奴的人很多，到中国的黑奴被称为昆仑奴。中国唐宋两代，有昆仑奴的人家很多，唐宋两代的笔记小说里，有许多关于昆仑奴的记载。昆仑的意思就是黑色，昆仑奴就是黑奴。[22]而昆仑山亦可称为黑山。[23]。

昆仑，由圆引申出完整、不可分离、原初、不开明、黑等等词义，正如刘大白在《辞通·序》里说的：“混沌、鹘突、糊涂之类，都是叠韵链语而以双声转变，意义相同或相类的。”这里的所谓“引申”，并非说以上词义的出现在历史上有时间的先后，而是指我们为了便于分析这些词义而将其置于逻辑的序列当中。实际上，这诸多的词义不过是同一个事物的各种特质，它

们本身都是等价的可以互训。正如我们形容一个智力尚低下的新生婴儿，因为他是新生的，所以他是原始的；因为他尚未开启童蒙，不开窍、不开明，所以如同处于黑暗之中。

四 “河出昆仑”新解

昆仑的本义是圆、团或环。“在古代文献和民间语言游戏里，屈栾曰环，突栾曰团。”[24]昆仑不仅可读成崛伦（环），[25]昆仑山女神西王母献给帝舜的礼物也正是一个白玉环。[26]昆仑山又称昆仑丘或昆仑虚，虚为丘的繁文。《说文》曰：“四方高中央下曰丘。”《淮南子·坠形训》高诱注：“昆仑虚中也。”说明昆仑，包括昆仑山都本是一个环形、中空的物体。

弗洛伊德认为，在人们梦中出现的一切具有空间性和容纳性的物象均为女性的象征，[27]并认为，神话与梦都是人类无意识的产物，在本质上是同一的，因此，用以分析梦的理论同样可以用于解释神话，弗洛依德本人即是将神话、民间故事、谚语、习俗都引以为他释梦的材料。

无庸赘言，昆仑正是一个具有空间性和容纳性的物体，是女性的神话象征，其在现实世界的原型即是与女性生育有关联的子宫、胞胎、产门或整个母腹。如同梦中的象征物是多种多样的，昆仑在神话中的表象也是众多的：葫芦、苦瓠、昆仑山……昆仑山上有城、有门（天门）、有宫殿楼阁、有井、有瑶池，依据精神分析的理论，这些也都是女性的象征。[28]昆仑山又名西王母之山，[29]西王母（及其变形女娲和嫦娥）也都是女性。

昆仑山象征了女性和母体，因而在神话结构中，昆仑山天

然具有生育的功能，这也是西王母掌握不死药的由来。不死药是女性生育能力的象征，它首先是功能性的，其次才表现为具体的物象（如不死树、不死水等等）。在神话中，凡是生育或再生的母题多与昆仑山有关。

比如，昆仑既是日落之山又是月落之山，太阳和月亮在耗尽一天的生命之后，都要去西方寻找生命的源头。日神后羿从西王母处得到不死药，首先获得了再生的能力，月神嫦娥偷吃了以后，也得以"死而又育"（奔月）。日、月不断地回到母体中去，并从母体中再生出来，是太阳和月亮得以日复一日东升西行的始因。

人类的始祖伏羲、女娲兄妹也是从昆仑中诞生的。在洪水神话中，葫芦和昆仑山是伏羲、女娲的避水工具和避难场所，"避水"或"避难"是胎儿孕于母体的隐语，而钻出葫芦或走下昆仑山则是母体生育的象征。如果说，整个洪水故事隐含了对人类母体生育痛苦的描述，那么，劫难后仅存的一对人类男女无疑象征了呱呱落地的初生婴儿。[30]

昆仑象征了女性或母体，具有空间容纳性的特征，这个结论也有助于我们进一步理解昆仑词义的发展规律。昆仑一词从本义到引申义的变化，不仅合乎语义逻辑，首先合乎神话逻辑。昆仑本是宇宙母亲和人类母亲，因为原型是母体，所以昆仑为圆，有完全、整个的意思；因为胎儿在母体里好比处于黑暗之中，所以昆仑有黑的意思；因为是孕育人类和万物的祖母（高禖），所以昆仑又有原初之义；而昆仑的破裂、分离，即母体之死，则是典型的生育现象。昆仑山上有个开明兽，为启明星的化身，它位于昆仑山的东面，朝向东方（启明星晨出于东方），代表了光明。[31]光明启开或澌开黑暗（浑沌之死），正象

征了婴儿从母体中诞生。

根据神话的象征，昆仑山为河源也才能得出新的更合理的解释，从而解决历史地理学长期困惑的一个问题。"河出昆仑"其实并非一个现实的自然地理现象，而是一个幻想的人文（神话）地理观念，即是说，象征生育之水的洪水（中国古代的河水与洪水可以说是同义语）本是源出于母体——昆仑的。[32]河出昆仑，换句话说，也就是"黄河之水天上来，"天为昆仑，神话中的天也是母体的表象，是万物的本源，天地（宇宙）开辟的原型亦是女性的生育。因此，作为河源，作为天山昆仑不过是指孕育我们人类和万物的母体或母亲，正是在这个意义上，我们才说，昆仑山是我们民族的发祥地。

注释：

〔1〕参见萧兵《"昆仑"祁连说补证》（未刊稿）。

〔2〕参见顾颉刚《〈山海经〉中的昆仑区》载《中国社会科学》1982年第1期，萧兵《"昆仑"祁连说补证》，何幼琦《海经新探》载《历史研究》1985年第2期，何新《诸神的起源》三联书店1986年版。

〔3〕参见《中国古今地名大辞典》及何幼琦《海经新探》。

〔4〕见《史记·孝武本纪》中华书局1982年版。

〔5〕顾学颉、王学奇《元曲释词》二，中国社会科学出版社1984年版。

〔6〕见《拾遗记·后汉》中华书局1981年版。

〔7〕《水经·河水注》：昆仑山"一名天庭"。

〔8〕中国古代关于"天"的概念，有狭义和广义之分。狭义的天仅指天空，广义的天还泛指整个宇宙，即"天地"。"天地穹隆如鸡子，幕其际，周接四海之表，浮于元气之上。"（《晋书·天文志》引《穹天论》）这是狭义的天。"天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。"（《艺文类聚》卷一引《三五历纪》）这是广义的天。昆仑天形，是模仿广义的天。

〔9〕朱芳圃《中国古代神话与史实·西王母》中州书画社 1982 年版。

〔10〕萧兵《〈天问〉里的宇宙模式》，载《中国哲学史文集》吉林人民出版社 1980 年版。

〔11〕参见闻一多《伏羲考》，载《闻一多全集》，开明书店 1948 年版。

〔12〕《独异志》卷下："昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妇，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山……"

〔13〕古代西北又称柱州，亦与昆仑有关。昆仑山上有建木，为"天之中柱"。

〔14〕参见闻一多《诗新台鸿字说》载《闻一多全集》，开明书店 1948 年版。

〔15〕《山海经》："女娲之肠"。郭璞注："或作女娲之腹。娲，音瓜。"女娲以蛙为图腾，参见张自修《骊山女娲风俗及其渊源》载中国民间文艺研究会陕西分会《陕西民俗学研究资料》第一集。

〔16〕刘夫德《中国古代的月崇拜》（油印本）。

〔17〕同注〔14〕。

〔18〕《汉书·地理志》颜师古注："西北塞外有西王母石室，有弱水昆仑山祠。"又佤语"西岗"有两个意思，一为葫芦，一为石洞，可为昆仑兼有圆、洞二义的旁证。参见《云南少数民族文学资料》第一辑。

〔19〕同注〔11〕。

〔20〕参见袁珂，周明《中国神话资料萃编》，四川社会科学出版社 1985 年版。

〔21〕同注〔5〕。

〔22〕此段文字引自杨宪益《译余偶拾·康昆仑与段善本》三联书店 1983 年版。

〔23〕参见李长傅《禹贡释地》中州书画社 1982 年版，何新《诸神的起源》。

〔24〕萧兵《"昆仑"祁连说补证》，载《西北史地》1985 年第二期。

〔25〕《一切经音义》："堀伦即昆仑讹也。"

〔26〕《太平广记》卷五十六引《集仙录》。

〔27〕弗洛伊德《精神分析引论》，商务印书馆 1984 年版。

〔28〕民间谓女子初次与人有性关系为"破瓜"，亦可佐昆仑女性说。

〔29〕《穆天子传》。

〔30〕参见蔡大成《女娲考》（未刊稿）及《兄妹婚神话的象征》，载《民间文学论坛》1986 年第 5 期；拙作《中国洪水神话结构分析》，载《民间文学论坛》

1986年第2期。

〔31〕《山海经》。

〔32〕洪水又写鸿水，而浑沌既可拼读成一个鸿，苦蛋也可急读如鸿。作为浑沌的帝鸿，形象是个圆形的黄囊，作为苦蛋的鸿亦有圆腹之义。因此，洪水除了大水的意思，还有一个意思就是昆仑(鸿)之水。

吕微，1952年生于北京。1982年毕业于西北大学历史系，现在北京中国妇女研究所工作。主要的神话论文有：《中国洪水神话结构分析》(1986)、《"昆仑"语义释源》(1987)、《昆仑神话与萨满文化》(1989)等。

中国神话的体系*

○王　松

我国最古老的历史，一般只推到公元前四千多年的夏代。历史学家们认为夏是我国原始社会的结束，由母系社会转到父系社会的开始，形成和出现了我国第一个国家——最早的奴隶制社会，也是我国文明时期，即阶级社会的开端，是我国历史的新纪年。这一切，不仅从生产力，从社会经济、政治反映出来，而且也从文化、科学，从神话的发展反映出来，我国神话进入一个新的阶段：英雄神话时代。

这个时期的神话，有些什么特点呢？

第一个特点是由图腾而发展为英雄神话。

图腾最初是人对自然力的屈服而产生的原始宗教形式，是原始经济在上层建筑中的一种反映。可是，到了夏以后，这种原始意识的性质发生了根本的变化。

《左传·昭公十七年》云：

---

* 本文原载《民族文学研究集刊》第一集，云南民族文学研究所编，1987年。选入本书时略作删节。

秋，郯子来朝，公与之宴，昭子问焉，曰："少皞氏鸟名官，何故也？"郯子曰："我高祖少皞挚之立也，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；睢鸠氏，司马也；鸣鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹘鸠氏，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。"

无疑，这是一个鸟王国的神话。《山海经·火荒东经》："东海之外大壑，少昊之国。"少昊即少皞。《春秋经传集解》："凤鸟氏，历正也。"杜预注："凤鸟知天时，故以名历正之官。"居于我国东部的东夷，正是以鸟为图腾。孔颖达服虔说："大皞以龙名官，春官为青龙氏，夏官为赤龙氏，秋官为白龙氏，冬官为黑龙氏，中官为黄龙氏。"《左传·僖公二十一年》："任、宿、须句、颛臾，凤姓也，实司大皞与有济之祀。"凤、凤也，古语通。大皞也是信奉鸟图腾的。但夏以后东夷族大部因受到夏民族的征伐与压迫，大都迁徙至淮河中、上游，这时，这部份东夷族称为大皞。很明显，大皞是由原来的小皞及淮河流域的土著民族的融合而发展起来的，其图腾也因地理环境和其他民族的融合而变为龙。郯子说："大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。"杜预注："大的……有龙瑞，故以龙命官。"他们是否有龙瑞，我们可以不管，但确实继承了少皞时以图腾命官名的传统。

龙图腾，一直可以追溯到"以佃以渔"即渔猎时代的伏羲、东夷的一支太昊，神话中的伏羲就是人头龙（或蛇）身。这个氏族正是在今江淮一带的水乡泽国，一说，伏羲与凤族之女娲结

成互为婚姻之族，于是成了后来汉族的龙凤图腾。其实已失去其原有的意义，再不是图腾崇拜的普遍的鸟或蛇，而成为象征人主的帝王，即"真龙天子"，"帝王的标志"。"日月所照，风雨所至，莫不顺从。"后来，古代的杰出人物，都成了"龙"的化身。

第二个特点是产生了许多科学家、发明家、工匠的文化英雄神话。

借助想像去解释或征服自然力确实又跟科学有着重要的联系。在原始人那里，由于生产力的低下，思维能力的简单，对事物即许多自然现象无法理解，因而产生了想像和对自然和自然力的盲目崇拜，由此产生了自然宗教。但是，人类最初的思维一开始就向两个不同的方向发展，这两个不同的方向就是科学与宗教。神话却往往是科学的先导，它不是离开客观事物的"异想"，而是根据自然与社会的重要现象，借助想像企图解释和战胜它的"幻想"。因此，它的想象往往给实践家、科学家以启示。中国的许多科学奇迹和科学家和神话难解难分。但是神话决不是科学，也不是实践的总结，实践会产生奇迹，然而，这个奇迹不是神话。

汉族的历法干支用动物来表示，八卦是后来的产物，是附会于神话人物伏羲身上的。女娲炼五彩之石补天，用黄土造人。神农氏不仅是发明农业的神，而且是尝百草、著《本草》的司医之神，是制作五弦琴的音乐家，成了万能之神。黄帝成了历法和"钻燧生火"的发明家。太阳之神炎帝也成了发明火种、教民熟食之神。此外还有发明文字，有四只眼睛的仓颉，发明火药的人。西王母在神话里成为掌握长生不死之药的医学家。

第三个特点是民族的大融合，造成了神话（文化）的大融合。

我国古籍文献，通常把许多民族或部族集团按方位划分，把散布于我国东部的叫东夷，居住于南方的叫南蛮，西部的叫西戎，北部的叫北狄。不论是东夷、南蛮或是北狄、西戎，都是由许许多多的民族所组成的联合体，都是一些部族集团。

作为从原始共产主义社会向阶级社会过渡时期的传说中的尧舜时代，经常发生民族之间的互相侵袭、互相吞并，又互相联合、互相融合。尽管神话中把尧、舜、禹描绘成人类最理想的君王，却怎么也掩饰不了民族之间权力之争的实质。黄帝与炎帝之间的斗争，黄帝与蚩尤之战，尧杀三苗和驩头的故事，舜杀鲧，鲧死腹生禹的神话，颛顼杀共工的故事，禹杀共工之臣相柳的神话，都反映了民族之间的争权斗争。没有民族之间的斗争与融合，唐尧就不可能成为部落联盟的领袖。也就不可能出现禹的儿子启建立第一个奴隶制政权。各个民族为了自身的生存，必然要产生自己的杰出人物，如黄帝、炎帝、祝融、尧、鲧、共工、驩头、舜、禹、颛顼、帝喾等等。羿射十日的神话，其实是尧镇压少数民族建立部族的一个重要例证。

直到汉以后，中原的许多民族形成了汉族，并在以后的一个较长的历史阶段，汉族成了我国的主要的、文化科学水平最高的民族。但是，并没有把我国的许多民族融合成一个统一的民族。散布于边境的少数民族依然存在，并保持着各自的固有文化。直到解放初期，各个民族社会的发展是不平衡的，有的已进入资本主义的萌芽阶段，而有的却还停留在母权社会、原始社会的末期，也有的还刚进入奴隶社会或封建领主制社会，因此，他们保留的古代文化也参差不齐。怒、独龙、傈僳及纳西的一部分还保留着完整的图腾神话，其他大部分民族至今还把没有产生神的形象的开天辟地、洪水神话作为自己的主要

文化。人和自然力斗争的神话还占着主导地位的时候，又怎么谈得上神话的系统呢？是的，有些民族确实已萌发了神话系统的端倪，例如汉族的以"帝"为系统的、氐羌以天女为系统的、百越以雷为系统的神话。他们之间固然有互相联系之处，却又还不完备。如果这也算系统，中国神话就不是只有一个系统，而应该是多系统的。这就是中国神话与希腊等神话不同之处。

中国神话的体系大致如下：

第一、天地形成神话与神话体系

透过对汉藏语系十多个民族关于天地形成的神话的分析，我们可以把它们概括为下面几个类型：

1. 天地原型：这是原始人的基本思维方法，以客观存在的实体作为基础，反映自然力本身。就是说，天与地并非什么神仙造出来的，而是原来就存在的。最初的人类并不知道什么叫做"天"，这个幻想的王国是后来才产生的，许多民族都认为最初天和地是连在一起的，他们的开天辟地只是把天地分开而已。因为他们能看见的是云雾把大地和天空联接在一起。其次就是云彩、气体、雾露、太阳、月亮和星星。还有雷鸣与闪电。许多民族把他们每天看得见的自然力当做天，而且赋予灵魂。使它们成为生命的精灵。"清气造天，浊气造地"，很明显就是从"云彩造天"、"雾露造天地"发展而成，后来又成为"阴阳两神造天地"，最后被哲学家们提为贯穿中国哲学的"气"与"道"，还值得一提的是傣族有关天地的形成，地球是大风、水气与雾露经过几十亿年的互相磨擦、运动的产物，这已经近乎科学，然而，同时，这些风、气、雾的运动又产生了天神英叭（精灵）。

2. 图腾式型：所谓"图腾式"，主要是指动、植物造天地。哈

尼族的杀龙牛造天地、大鱼造天地；彝族的蜘蛛网造天地；怒族的巨人砍兽造天地、青蛙造天地；普米族的吉赛儿砍马鹿造天地；彝族的阿颠神种树造天，阿志神种树造地；甚至人面蛇身的女娲补天，都是跟原始图腾信仰有关系。

3. 巨人造天地型，或者叫英雄始祖型：最典型的就是盘古开天辟地。始祖造天的神话却很多，基诺族小白阿嫫造天地；拉祜族支系苦聪人的阿娜用石头造天阿罗用瓦泥造地；傈僳族的木布帕掐地球；阿昌族的巨人遮帕麻造天织地；彝族的巨人阿黑西尼摩生天生地生万物；景颇族的宁贯娃造天地等等。都是他们民族的英雄，也是他们的始祖。

4. 天神造天地型：一般说，这已是具有宗教意义上的神。如彝族的格支天神造天地，天王恩体古兹分天地，天神造九女八男造天地、八哥、点尼、迟格阿鲁、结直戛鲁造天地；傈僳族大神造出五个小神造天地；拉祜族的天神厄莎造天地；哈尼族的大神十遮、遮则造天地等等。

可以看出，各民族的创世神话并没有大融合中被淘汰，相反，它却仍然活在各族人民之中。

第二、原始思维与神话体系

夏以后由于中国战乱，民族与氏族在大动乱中分化与融合，造成了古代文化的大融合，于是产生了炎黄神话、龙凤系统，这是存在的。然而，它不是唯一的。因为那时候固然是以东夷与西戎为主，然而，东夷就不仅仅是后来的苗族，还包括了当时也是大民族的楚、百越、瑶等民族，后来的苗族也与中原及淮河流域、长江流域的许多氏族融合了的，因此，炎黄神话已不能概括这些所有民族的神话；同样，西戎族也不仅仅是后来的氐羌，羌族后来极大部分已融于汉族，剩下的往西北与

西南迁徙，在西迁的过程中，极大部分分化了，有的被融合到其他民族之中，有的成为彝、藏、纳西、白、哈尼、拉祜等民族，而这些民族又与当地的许多民族相融合，大量地吸收了许多土著民族的精神财富，便又出现了各自的民族文化（包括神话），产生了新的民族神话。彝族就是一个例证。

彝族神话属于哪个系统呢？从哲学思想考察，她确实保持被称为华夏文化的一面，然而，就彝族神话来说，炎黄神话已离她很遥远了。以创世神话而论，仅天地的形成就有十四种不同的说法。是的，彝族的英雄神话正在形成之中，但是在形成的过程之中，它已向历史化的方向发展了。甚至仅彝族的创世神话也没有在融合的漫长的历史过程中形成统一的系统，就更不必说用龙凤或炎黄神话系统去归纳统一彝族的神话了。因此，不论是统一体系论，还是其他的体系论，最少目前还不可能说服人。

第三、两性关系的变化与神话体系

“天人交感”，凡人与天女成婚的神话，可以追溯到少昊的出生，乃至疱羲、黄帝、神农、颛顼、尧、舜、禹的出生都跟“天人交感”有关。然而，这不过是原始人从母权社会转为父权制社会时为树立男权而产生的神话。直到今天还有仍然处于原始社会末期，或母权社会遗迹的民族，他们仍然保存着母权崇拜的神话，例如基诺族就认为天地是他们的女始祖腰白开创的；哈尼族也有春风受孕《母女生万物》的神话和塔婆生虎神、生龙神的神话；怒族有天上派来的女始祖摩英充与黑虎成婚生人类的神话；彝族的阿黑西尼摩既是巨人，又是女始祖。这些父权制与母权制时代的神话，显然是两种社会，或人类发展的两个历史阶段的产物，要把母权制神话归进父权制时代的系

统里去是困难的。即使被认为是昆仑神话的主要女神西王母，除了地域之外，恐怕也很难归到男权社会的系统里去。

王松，原名王长光。1920年生于福建武平。五十年代即到云南从事少数民族文艺工作。现为云南省社会科学院民族文学研究所研究员。神话方面的论文有：《论少数民族神话在中国文学史上应有的地位》(1985)、《论由神话到传说的转变》(1985)、《关于中国神话体系》(1987)、《创世神话三题》(1987)等。著有《傣族诗歌发展初探》(1983，其中论及傣族神话)；与蓝鸿恩共同主持编写《中国各民族宗教神话大词典》(1990)。

黑龙江通古斯语区原住民族民间叙事文学调查*

○马名超

综合几年以来的对黑龙江通古斯语区的考察工作，根据直接、间接材料，我们在东北冰缘区通古斯语系跨国界原住民族中，发现如下一些有关传统民间叙事文学（只涉及少量故事创作）传播区和分布点（参见附图）。从它们的现存形态及其变体的演化过程中，是不难窥见出本区间民族民间文学的某些历史踪迹的。

一　黑龙江满族叙事文学分布区

东起乌苏里江、牡丹江流域，中经松花江平原，北抵嫩江及黑龙江南沿一带，存在一个广阔的、呈"L"字形的满洲族人古老叙事文学的传播区域。除屡经学者考察过的富裕县"三家子"和黑龙江畔"大五家子"等著名民族聚居村落外，随着社会调查的逐步深入，近年还在宁安、阿城、双城等古文化区之间

---

* 本文原载《民间文学论坛》（北京）1987年第3期。

连续发现一系列该族基于历史大迁徙所形成的诸多部族。原属乌苏里江一带土著居民的“恰喀拉”满洲族人，是独特的支系，迄今仍保存着极罕见的物源神话遗留，被视为重大线索之一（参见附图注[1]）。“游京满洲”，即原女真遗民，曾随清始祖旅京，殆至乾隆年间，为“避其闲逸”又复北迁的八旗垦民之一部；“长白山满洲”，即未随太祖努尔哈赤入关而来自今辽宁地区的迁居旗民；“坐地满洲”，即女真完颜部的直系后裔以及“巴拉满洲”族人等不同族系的鉴别，均为叙事文学的深入研究奠定了基础。人民文化史始终与民族居住和迁徙史迹密切牵连着的。宁安境内“满洲十二氏族”中所保留的原始神话群、先祖崇拜传说群，包括上起母系氏族社会的多种类型沉积物序列，这一丰富内涵，有助于进一步对素称“满洲人故乡”（马克思语）的该区间多层次民间叙事文学的开掘（参见附图注[2][3][4]）。近年国内一些出版物所著录的典型作品，大都源出于此。素称“草道”（参见附图注[6]）上的满洲旗民屯落和散居杂处的“锡伯人”的民族文化考察，尚属计划之中。

二　鄂温克族叙事文学分布区

①嫩江北部农业鄂温克族（埃温基）原始神话传播区。五十年代末叶，曾有大批古老神话、传说被采录。并写进那一时期的专著，有关物种缘起、天地开辟等人民传述，至今犹有残留。②雅鲁河、绰尔河流域散居的鄂温克族人（多属原索伦部，今归内蒙古自治区管辖），如在几处同一命名的“萨马街”猎民聚居点上，仍保存着部分以原始采集为特点的关于民族迁徙等传说。布特哈旗萨马街著名故事讲述家葛西玛（女）老人，就

是该地区的代表人物。③辉河、伊敏河流域之牧业鄂温克族人聚居区，是当前该族叙事文学的集中地。该地出身的巴图孟和氏曾以蒙文记下一部英雄史诗《十五岁的阿拉·泰崇保尔夫》。这部民间长诗，原被确认为在布利亚特蒙古族人中流传。现该记录人已纠正看法，认定其族属当为鄂温克人所创作。如得确证，将填补该族一向并无长诗传播的空白。（参见附图注[15]）④通古斯牧业鄂温克族开辟神话及萨满神话传播区，集中在今海拉尔北部、陈巴尔虎旗所属的一个居民点上。那里流传的《尼桑萨满》多种异文，对有关这一通古斯语系中同名创作的分布与演化研究，具有重要意义。（参见附图注[14]）⑤大兴安岭顶巅猎民区雅库特鄂温克人住地（今敖鲁古雅乡），是被历史学家称作社会发展史"后院"的所在。该地盛传的动物神话、动物故事以及《太阳姑娘》等附以诗体韵语的叙事创作，将成为探索通古斯语系传承文化更深层次和更加广阔地域之间进行多学科综合研究的罕见原始遗存物。

三　松花江下游赫哲族叙事文学分布区

这是近年来重点考察的地区。赫哲族"伊玛堪"史诗的科学采集，是北方少数民族叙事文学搜集史上具有划时期意义的事件。早在三十年代初，我国民族学者曾以散文故事体形式进行过著录。五十年代进行的少数民族社会历史考察中记下的《安徒莫日根》，是目前我国最早、最足以显示演化中"伊玛堪"本来面貌的代表性作品。八十年代以来，由该族著名"伊玛堪奈"所保存的《满都莫日根》、《香叟西雅丘莫日根》、《西尔达鲁莫日根》、《木都里莫日根》等，即其盛传的最典型，也最完好

的篇目。据先后考察："伊玛堪"主要传播区，集中在松花江下游原佑申哈里部落一带(在今富锦县境内)，这是它的中心区和策源地。但在发展中，也波及上起桦川，中经富锦，下抵同江县属沿岸诸赫哲渔、猎居民点，而以富锦、嘎尔当一带当年猎民区为主(参见附图注[8])。这一点，可为现存歌手葛德胜所操民族语的地区性特点所证实。笔者曾携录音资料至同江，因其与尼锦同属一个方言区域，听来并无障碍，而到八岔以下诸居民点播放时，就发生大量语言上的隔阂了。据现有材料，伊玛堪歌手多为原佑申哈里部落及其近处居民，而在乌苏里江流域的另一方言区里，截至目前为止，尚未发现类似艺术形体传播的踪迹。不过，今苏联境内的那乃人住地，在与赫哲族人处于同一古文化带上的日本北方阿伊奴人(Ainu)中却存在过极为相似的民间叙事创作。早自明治时代就开始著录的"英雄柔卡拉"(Hero ywkra)等类型的传承艺术，即其适例。可见，演化到今天的赫哲族"伊玛堪"文学分布区的日趋萎缩和它在形体上由韵语向散文体的渐次转化，决非它的原始形态和布列格局。有的全然匿迹了，有的则异化成为其它变体，因此才出现这一文化带整体联系上的某些"缺环"或断裂现象。然而，在亚太地区北部(其间包括我国东北冰缘区)原始渔猎民族中确曾存在过一个韵语叙事文学的极大繁盛期，这是完全可以推断得出的。

四　小兴安岭鄂伦春族叙事文学分布区

以小兴安岭鄂伦春族猎民区原毕拉尔部落(在今逊克县境内)为中心，流传有民族语称为"摩苏昆"(说唱)和"坚珠恩"

(叙事诗)的长篇韵语叙事文学形体。特别是那里的"摩苏昆",与其邻接区原赫哲佔申哈里部落间传唱的"伊玛堪"文学,在整体构成上更为酷似。这两个民族,不仅在语源上同属通古斯语系,而且在居住上、风习和传承艺术上有着极为密切的关连。经四年之久,由该族女歌手孟淑珍置身于猎民群众当中所采录并译记下来的《英雄格帕欠》、《鹿的传说》、《娃都堪和雅都堪》、《波尔卡内莫日根》、《布提哈莫日根》等,是具有语言艺术"活化石"意义的叙事创作的实录。《英雄格帕欠》是"摩苏昆"艺术的代表作,它以罕见的原始人类与恶魔(鄂语称狐猊,即莽古斯)之间的残酷角斗,展开了规模壮阔、只有以人类童稚观念才堪描绘的宏大史诗图景。这是较诸我国"三大史诗"的产生时间更为古老的、最深层次的叙事创作珍品。它的问世,着力地填补了北方史诗带的一个空白。"坚珠恩",实为正格民间叙事诗的民族语自称。这两种类型的创作,形体上的差别,主要在韵语成分的多寡和题材内容的古老与否方面。当今以说唱体出现的"摩苏昆",实际也是史诗在演化中的变体。它的分布区,目前只缩小在今小兴安岭逊克县新鄂村一个居民点上,而且只集中在默拉呼(莫氏)等一、二家族世系当中(参见附图注[9])。经考察,同类型创作,只在呼玛县境内发现少量民间音乐唱法上的联系线索,而在该族聚居的鄂伦自治旗界内(今属内蒙古自治区呼伦贝尔盟),迄今尚无所见。

五　嫩江流域达斡尔族叙事文学分布区

在嫩江(恼温江)沿岸的达斡尔族人中,曾存在过一个以"莫日根"(merigen)英雄传说为中心的、大体可视为该族原属

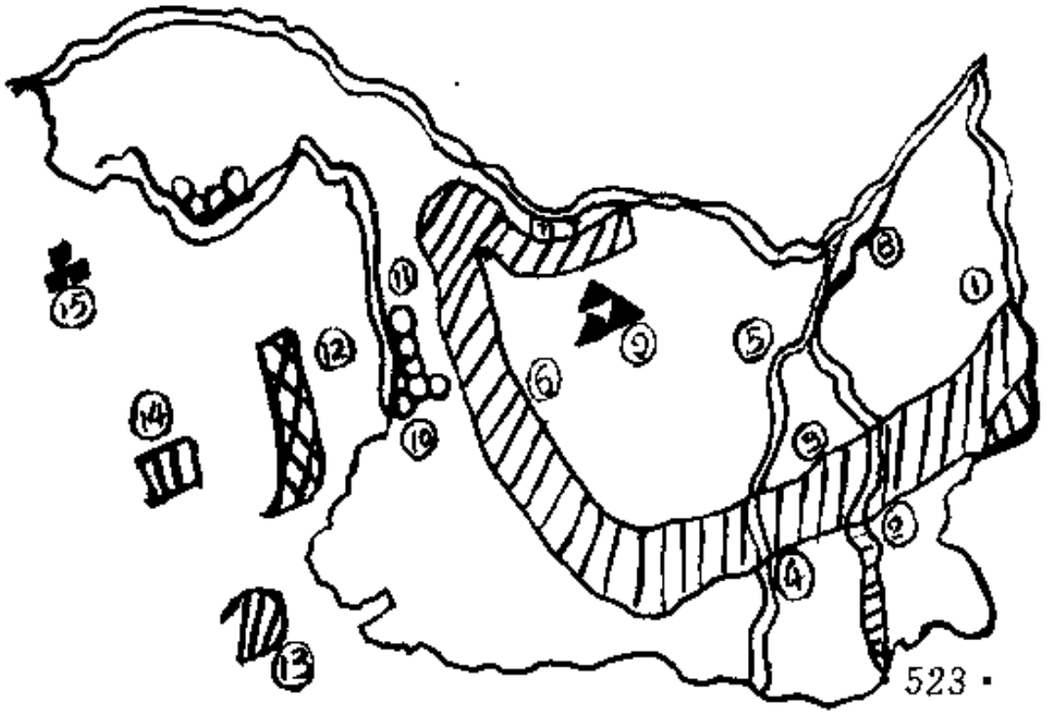
史诗变体的叙事文学分布区(见附图注[10][11])。《达斡尔族民间故事选》开首十篇莫日根故事中,即可寻觅到这一演化的痕迹。《赫哲族民间故事选》中所收诸篇故事,大量保存诗体唱段,而且连它们的口述人,也多是长诗的演唱者。可见,在传承中英雄史诗的"故事化",是个很普遍的现象。由于嫩江水域这一"中间环节"的初步认定,便使绵亘于北方通古斯语分布区(也包括西部内蒙古自治区巴尔虎蒙古族业经在五十年代所发现的英雄史诗在内)间的一条修长的史诗纽带,得到了完好的衔接。近年以达族"乌钦"即民间叙事诗形式演唱并著录下来的汉译本《少郎和岱夫》的问世,不仅证实了该族诗歌创作传统之雄厚,而且进一步说明了"乌钦"这一民族形式在纵的或横的文化联系中的构成。它的传播区,以今齐齐哈尔南郊的梅里斯、富拉尔基至龙江县东界一带为中心。北部富裕县境内的达族老人,有的曾经听过,但均不能传唱。

结　　语

近年本地区的民间文学田野采集表明:东北黑龙江通古斯语系统所属各原住民族、部族间,确是存在过一个地域广阔的,与本区各族社会生产发展并不平衡、而以人民口头叙事文学为主体的繁盛时期。它的延续时间长,而且较为稳定,对其东西两个侧翼地区的古老民族之间的文化联系也甚为密切。在亚太地区北部冻土带占有重要的位置并具有很大的典型性。这一包括山地、草原和江河水域三种基本自然和社会因素的古史积淀物群体的综合,构成一种独特的社会文化类型,其根本特征,是它们普遍共有的浓重渔猎色彩。有形的物质文化

遗存物一再揭示了这一客观的特殊性质，作为观念形态原生记录的无形的口头创作史料，也毫不例外。正因如此，近年连续发现、录著的本地区民族民间文学作品及其分布区域的考察成果，不能不成为素有成就的历史考古科学、古生物与古人类学等学科研究的最有力的佐证。三十年代以来，学术界研究目光集注到这一所谓"满蒙文化"的中心区域，并取得了各自相应的进展。但是，切实地运用科学的方法论，从人民精神文化史、特别是从民间文艺科学的角度全面而系统地进行考察与采集的，还是从新中国成立以后开始的。

作为残存下来的历史沉积物，北方特有的原始拜物或萨满崇信神话、以"莫日根"为中心的英雄史诗传播区和祖先崇拜为内涵的始祖传说群体等叙事文学的广泛流布，构成一个庞大的"文化圈"。透过仅存的分布点和经变易、退化了的某些口语艺术形体并结合社会考察材料，完全可以复苏这一地处荒远的"神秘异域"的当年盛景。旧日的叙事文学已在更新之中。但是，它们道地的中国风格与中国气派理应成为建设中国民间文艺学的有力支柱。



附图注：

〔1〕乌苏里江流域恰喀拉满洲族人神话、传说策源地。

〔2〕牡丹江流域宁安满洲十二氏族神话、先祖崇拜等传说的流传地区。

〔3〕阿勒楚喀完颜部女真族始祖传说、游京满洲以及长白山满洲族人叙事文学流传地区。

〔4〕双城堡满洲族（包括部分锡伯族）母系氏族神话及女真神话传说分布点。

〔5〕依兰三姓古城区满族、赫哲族故事、传说分布点。

〔6〕富裕县及其南抵松花江一带原"草道"诸县的未开拓满族文化保存地段。

〔7〕沿黑龙江南岸大五家子等满族聚居屯落中流传的叙事文学分布区。近年还发现该区间曾经有过长诗演唱人（女）浪迹于此地的线索。

〔8〕三江赫哲族"伊玛堪"史诗中心传播区及其所波及的侧翼地区。

〔9〕小兴安岭山区赫哲族原毕拉尔部落所珍藏的"摩苏昆"和"坚珠恩"韵语叙事文学的凝结点和莫氏家族传承人的居住地。

〔10〕〔11〕嫩江南段达斡尔族长诗《少郎和偕夫》的传播点以及该族"莫日根"故事大致流传区域的示意。

〔12〕内蒙古自治区呼伦贝尔盟阿荣旗、布特哈旗一带鄂温克族猎民点上的叙事文学及著名故事家葛西玛老人居住地。

〔13〕内蒙古自治区鄂温克族自治旗周边的叙事文学分布区域。

〔14〕通古斯鄂温克族叙事文学分布区。

〔15〕大兴安岭顶巅雅库特鄂温克族（原使鹿部）的动物神话等古老叙事文学传播区。

马名超(1924—1990)，曾用名石文展。辽宁辽阳人。生前为哈尔滨师范大学教授。经常到黑龙江地区进行民间文学田野调查。论文有《从乌苏里到额尔古纳：东北边缘地区少数民族原始神话辨踪》(1983)、《赫哲族"伊玛堪"调查报告》、《鄂温克族民间文学调查报告》、《黑龙江通古斯区原住民族民间叙事文学调查》(1987)等。

试论龙的研究*

○闾云翔

龙的研究是个十分重要又很有意思的课题。这是因为龙在中国文化传统中扮演着相当特殊的角色：它先以动物神身份出现在中国文明的黎明时期；继而变为受人尊崇的灵物；再后升格为享受香火祭祀的神祇；最后，由于它在中国文化各个领域中的重要作用，从近代开始它又被认作中国文化的象征物。但是，出于同样的原因，龙的研究又是个相当复杂，差不多广无边际，需要人文科学、社会科学及至于自然科学中许多学科的通力合作才能完成的难题。

值得庆幸的是，自本世纪初以来，已有不少专家学者和有识之士就此课题进行过广泛、深入的探讨；问世的有关论著论文，仅笔者所见到的已有一百多篇，可谓成绩斐然。正如俗话所说，前人栽树后人乘凉。笔者之所以能够在此略陈一孔之见，当全赖前人耕耘之功。这是毫无疑问的。

就笔者所掌握的资料看来，迄今为止，龙的研究大致围绕

---

* 本文原载《九洲学刊》（香港）1988年第2卷第2期。

着三个问题或者说在三个方面进行。其一，龙的本质与原型问题。论者多欲从理论上解释龙为何物，从何时出现，为其么受到中国人尊崇等等。其二，龙的形象问题。论者多倾向于分析龙在各种器物和艺术形式中的形象及其装饰功能。其三，与龙有关的民俗。论者多描述诸如赛龙舟，求雨等民俗并考察龙与社会生活的关系。

如果作一粗略概括，第一类研究多主要依据历代相传的文献资料进行；参加探讨的人数和问世的文章最多；但同时争论最激烈，遗留下来和新发现的问题也最多。相比之下，第二类研究多依据考古出土文物和历代传世的器物艺术品进行；论者以实物立论，多半限于龙之形状的讨论，故争议不多，成果却不小。唯一令人遗憾的是在理论上鲜有突破第一类研究所得者。第三类研究卷入的人数最少；虽然有相当数量的民俗报告问世，但深入的理论研究不多，收获有限，亟待努力。

从三个方面全面地综述与评价这一百多篇论著论文无疑是件很有意义的工作，但它并非本文之目的，而且也并非笔者所能胜任。这里，笔者仅想以第一类研究中的若干问题为例，就如何深入探讨龙之奥秘提出一点粗浅看法。

龙的起源和本质特征堪称为龙的研究中之最大难题。中外学者为此曾进行过长期深入的探讨，但至今仍是众说纷纭。其中较有影响的观点，大致可以概括为以下五种。

1. 龙为外来物说。持这种观点的学者根据龙与外国某种神异动物之间的某些相似之处，而主张龙起源于外国，随着异邦文化的传入而进入中国人的信仰系统。如，章鸿钊先生认为中国的龙就是西方文化中的毒龙(dragon)[1]，约在黄帝时期传入中土。[2]又如，英国学者史密斯认为世界上各大文明皆有

龙，但是所有的龙都出于同一个源头——巴比仑。中国的龙同样也是巴比仑古龙的后裔。[3]

2. 龙为恐龙说。有些学者试图运用古生物学等自然科学知识为龙之起源找到一个科学的答案，主张龙之观念应是远古先民对于巨大的爬行动物恐龙的记忆，或主张先民因对恐龙的恐惧而产生龙崇拜。此说的代表人物有叶玉森先生[4]，徐知白先生[5]，美国学者海斯等。[6]

3. 龙为灵物说。神话学家黄石认为龙因被信为有驱凶迎吉的能力，遂被奉为灵物而受人尊崇，故其在中国文化中地位越来越重要。[7]

4. 龙为水神说。吴大琨先生曾撰文指出中国是农业社会，其农业生产在很大程度上依赖雨水；而龙恰恰是水神，直接左右着农业生产，所以受到崇拜。此外，他还强调龙的研究应该在中国整个社会背景上进行。[8]这在方法论上具有很大意义。

5. 龙为图腾说。此说最初由闻一多先生提出，认为龙是华夏民族的远古图腾。据他所言，龙之原型是一种大蛇，而蛇是远古时代华夏民族之前身的一个氏族的图腾。随着蛇氏族吞并与联合其它许多氏族，其图腾大蛇也获得了其它氏族图腾物的一些特征，变成具有多种动物特征的龙，并成为华夏民族的图腾。[9]

现在看来，这五种主要观点中有的已因龙之研究的发展而不再受到重视，有的则仍保持着很大的影响力。龙为外来物说与文化传播论关系极为密切。史密斯本人是所谓极端传播论的倡导者，坚持世界文化是由一两个文化发源地产生的，而埃及和巴比仑则被他指定为这样的世界文化摇篮。章鸿钊则是20、30年代积极主张中国文化西来说的学者。他认为黄帝

率其部族由西域入中土，才有后来的中国文化。除了这样的理论假设之外，他们关于龙与西方毒龙的比较分析并不多，而且缺乏说明力。如密斯所研究的世界各文化中的所谓龙互相之间差异很大，唯一共同处在于它们都或多或少与水有关。史密斯宣称龙之本质特征在于它是水神，是水的力量之人格化。以此为标准，他将各不相同的神异动物统统归为一类，为它们在巴比仑找到故乡。但这实际上已变成水神的研究。随着文化传播论的失去市场和人们对龙之认识的增加，龙为外来物说已不再有大的影响力。

龙为恐龙说，曾经因为其借用自然科学成果，又有恐龙化石的"验证"而一度影响很大。但早在40年代，古生物学家杨钟键已撰文指出所谓恐龙者，原是英文 dinosaur 或者 dinosaurian 的译名。而 sauria 则是专指蜥蜴类爬行动物的一个词尾。日本科学家首先将 sauria 译为"龙"字，于是遂有恐龙，以及各种恐龙如雷龙、翼龙之说。更重要的是，恐龙生存的中生代结束于六千七百万年前，而最早的人类化石也不过三百万年前；也就是说，在恐龙灭绝与人类出现之间相隔近六千四百万年的距离。二者怎么可能有任何关系呢！因此，杨钟键先生断言："古生物学上之所谓龙，与传说中之所谓龙，截然为两回事。"[10]在他之后，也不断有人论述这一道理，故龙为恐龙说现已逐渐站不住脚了。

严格说来，龙为灵物说尚不够成熟，因为它以一个自身尚有待于说明的观点当作论据。龙从何时以及为甚么成为灵物呢？这个问题不先解决，此说意义不大。可惜的是，持此说者多半不再深究，将问题留给读者去思考。

龙为水神说也有类似的不足之处。吴大琨先生本人已经

看到这一点，曾表示："我只不过说明了，龙是中国的'水神'，所以中国人崇拜龙。但我却不曾把中国人为甚么将龙，以及类乎龙的一族如蛇、蛟之类看作'水神'的道理说出来。"[11]但更重要的一点是，龙在较晚近的历史时期内才成为水神。据笔者浅见，大致在六朝及以后龙才作为雨神或江河之神而出现（对此，笔者将在探讨六朝隋唐时期的龙的文章中详细说明）。那么，水神说如何解释六朝以前的龙呢？

龙为华夏图腾说借用人类学的图腾制理论，结合远古社会史说明龙之由来与本质，既拓展了人们的视野也从理论上回答了龙为甚么会受到尊崇，会成为中国文化象征等问题，故得到众多赞成者。其影响至今不减当年，堪称为占统治地位的观点。自50年代以来，国内龙的研究基本上是在龙为华夏图腾说的模式内进行的。也有一些学者对此说不满意并试图加以修改甚至反对，但因为多数人仍然囿于图腾氏族社会为人类社会发展必经的低级阶段之观点，在图腾理论方面也仍然停留在十九世纪末的水平之上，故在理论上取得的成绩并不十分显著。例如，李埏先生一方面认为龙崇拜不是图腾崇拜而是灵物崇拜，因其发生于父系氏族公社时期；但另一方面他又认为龙的前身曾是蛇氏族的图腾。于是，他不得不又回到龙为图腾说的出发点。[12]

在笔者看来，龙为华夏图腾说尚有许多不足之处和似是而非之处，并不能科学地解释龙之起源和本质特征问题。全面的分析还有待于历史地考察并勾勒出龙之发展变化过程之后才能进行。这里，笔者仅就此说自身的漏洞略加陈述。

闻一多先生在谈到龙之本质时说："它是一种图腾，并且是只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，

因为它是由许多不同的图腾糅合而成的一种综合体。[13]这里的问题在于，第一，根据有关图腾制的人类学报告和论著，我们知道所谓图腾是指被原始民族视为自己祖先或亲属的自然物，一般是动物植物，有时也会是无生物。但是，无论如何图腾物总是自然界中实有的物体。[14]因为说到底，图腾制体现的也正是人类与自然界之间的关系。[15]因此，如果依据通行的理论和被学界接受的材料，龙作为一种图腾同时又不存在于自然界中是难以令人接受的。假如论者要坚持龙这一例外，那么他必须首先对此基本论点加以说明。第二，闻先生所说龙是由蛇氏族吞并其它图腾氏族，将其它动物特征盗于己身的观点，无论在社会发展史上还是在龙之自身形象的发展史上都讲不通。原始社会内社会组织发展的一般形式是氏族的分化，即一个母氏族分化为若干子氏族。假如这一分化发生在盛行图腾制的地方，新的子氏族或是选择新的图腾物，或是以母氏族图腾物的一部分作为自己的新图腾。此外，在某些情况下氏族也可通过收养人数较少的异氏族群体而发展自己；但被收养者是作为子女而进入此氏族的，故必须接受新氏族的图腾，这如同他们以新氏族为自己氏族一样。[16]因此，无论如何也不会发生蛇氏族在不断的征服过程中也不断地将被征服者之图腾溶于自己的图腾物上的事。这是现代人想像出来的征服者历险记，缺乏人类学报告的证明。如果我们再从龙自身的发展史上看，问题便更为明显。所谓具有多种动物特征的龙之定型不会早于汉代。只是从西汉开始，龙的形象才逐渐趋于统一；而在此之前，除了长身之外，龙的其它部分变化万千，互不相同。如依闻一多先生的解释，是蛇图腾吞并了其它图腾后将若干种动物特征安在自己身上才出现了龙；那么，这一吞并和

吸收的造型运动要直到汉代才趋于完成。这与所谓图腾之说怎么能吻合呢?

问题当然还不止于上面这些。譬如说,图腾理论的核心是人们相信自己与图腾物有某种血缘关系。可是,我们却很难发现有什么证据可说明远古时的华夏民族(这个概念本身又是有待于澄清的)与龙有血缘关系。闻先生所能提出的龙崇拜(应指出的是这并不等于血缘关系。图腾制不是宗教式崇拜,早在本世纪初已被以为是基本事实)[17]资料,也都属于汉代。这对于说明远古时期的龙而言,就显得太缺乏说明力了。其实,对所谓图腾社会稍加分析之后,人们就会发现其社会组织是小型的自给自足的孤立的和以血亲纽带为基础的氏族及其它有关形式,与现代人理解的民族相去甚远。在远古时候,中国的土地上由一个龙图腾的华夏民族代表着中国文化,这种说法可能适应现代人的心理,但并不符合事实。

笔者不揣浅陋,在上面就五种主要观点及其不足之处提出了一些看法。这样做绝非无视前辈学者的成果与功绩,而是想从中总结经验以开始新的探讨。其实,正如前文所言,且不说学术观点和方法的继承性,单是笔者能在此对前辈妄加评议这一事实本身,也足以说明龙的研究所取得的成绩相当可观了。

假如我们就此再深究一步,就会发现上述五种观点有一些共同的弱点。其中,至少有两点值得特别注意。

第一,作为今人研究对象的龙不是客观实体而只是一种观念,这一基本事实似乎未曾受到应有的注意。就目前所掌握的资料来看,至少从西周时期开始,龙就不再是自然界中的实有动物,而是变成只存在于人们的观念与想像之中的神异动

物，变成一种观念。[18]因此，就其实质而言，龙是属于观念形态而不是物质形态的东西。我们所拥有的关于龙的一切知识应该说都是关于龙之观念的知识，即关于"龙是什么"的从古至今各种解释的积累。

由于龙的虚幻性，人们常会对这一只曾耳闻的神异动物感到困惑不解，并要根据自己的知识积累、想像力和需要而加以探讨和解释。例如，"魏献子问于蔡墨曰：'吾闻之，虫莫知于龙。以其不生得者谓之知，信乎？'对曰：'人实不知，非龙实知。古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。……'"[19]这里，关于龙是否有超乎寻常的知，人是否能活捉龙，就存在两种不同看法。魏献子代表的似乎是一种较通俗的观点，而蔡墨却另有一种解释，并讲出远古时畜龙豢龙的一段故事。随着时间的流逝，若干年后，他们的对话本身便成为关于龙的知识的一部分。后人不得不依靠他们的对话以及其他前人关于龙的观念来为龙下定义，作解释。而仍旧不能令人满意之时，他们就只好根据自己的理解和想像力再重新解释龙的某种特征；于是，他们又为他们的后人留下一份关于龙的知识遗产。如此，一代复一代，每一代人都根据前人的看法而重新解释龙，然后再把前人的与自己的解释传给下一代。

这样，随着人们对龙的理解与解释的持续增加，龙这一观念的内涵也日益丰富；而由于这些理解和解释之间的差异，龙的本质、形象也不断发生变化。这颇似古人形容的那样，龙"欲小则化为香烛，欲大则藏于天下，欲高则凌于云气，欲下则入于深泉；变化无日，上下无时。"[20]但是，我们必须补充一句话：这一切变化都发生在观念世界而非现实世界里。换言之，是人们关于龙的理解与解释而不是龙自身在那里"变化无日，

上下无时”。即使以物质形态出现在器物、图画、建筑上的龙的形象之变化，也仍然是观念变化的反映。其实，早在四十多年以前，徐知白先生已经指出过这一点：“窃以为所有神龙变化诸说，……非龙之本身善变，实谭(谈)龙者善变也。”[21]

总之，今人所知的龙，是经过几千年发展变化，积累了不同时代的人的认识和想像的观念性复合体。或者，以一种更简单的方式来陈述，龙就像中国文化传统中的“天”、“道”、“仁”一样是一种观念而非物质实体。因此，引入时间因素，像研究思想史上任何一个范畴、一种观念那样，从历史发展角度考察作为观念形态的龙之变化，当是科学地探索龙之奥秘的关键。

第二，由于龙的观念已经过几千年发展和无数次变化，今人所看到的龙已具有相当复杂丰富的内涵。因此，人们在研究龙时应该尽力先从整体上把握它，了解它在现时态中的全貌；然后才有可能从历史发展过程中考察龙的各种特征，达到对龙之本质的认识，作出较为全面的解释。如果说，要认识作为物质实体的大象的外形还必须通过整体上的把握(或靠视觉或靠触觉)方可得出正确的结论；那么，认识作为观念形态的龙之本质就更需要以全面的整体上的了解作为基础了。经验告诉我们，在龙的研究中，管中窥豹的方法极易导致盲人摸象式的结果。这一点可以有关龙之原型的几种观点为例而稍加说明。

今人所见到的龙在外形上已具有多种动物特征，堪称为超级的“四不像”。虽然，究竟龙身上有多少种特征，至今尚无定论，但至少有一种流传较为广泛的“三停九似”之说，可以较简便地概括龙的外形特征。三停，指龙“自首至膊，膊至腰，腰至尾，皆相停也。九似者，角似鹿，头似驼，眼似鬼，项似蛇，腹

似蜃，鳞似鲤，爪似鹰，掌似虎，耳似牛。"[22]

如此说来，龙至少有八种动物特征（外加上鬼一样的眼睛）。究竟哪一种动物是龙的原型呢？研究者往往根据他所判断的代表龙之主要特征的部分而展开探讨。可是，由于判断上的差异，得出的结论也很难趋于一致。就笔者所知，被人们指认作龙的原型或与原型有关的动物就有蛇[23]、蜥蜴[24]、鳄鱼[25]、恐龙[26]、马[27]、牛[28]、猪[29]、河马[30]、海马[31]、长颈鹿[32]等十种。此外，有的学者认为龙之原型是一种自然现象——闪电[33]，还有的学者主张龙之原型与古人的生殖崇拜有关[34]（持此说者中又有主男性生殖器官说与女性生殖器官说之分别）。

对这些观点加以分析，人们发现其中一些观点主要是以猜测为基础的。譬如，夏元瑜主张"龙"字是由于古人看见长颈鹿的化石而造出的。因为，当古人看见一条长长的脖颈和鹿似的头时，他们便认为这是个长身无足的怪物，遂取名为龙；又因为从未在大地上见过这种怪物，他们便推想龙生活于天上或海中。[35]又如，朱天顺认为龙之观念来自于古人对闪电的观察和恐惧，因为闪电蜿蜒的形象与蛇相近，龙才有了蛇的外形，[36]这里的问题在于论者不能提供客观的事实与科学的分析，而且将全部理论分析变成一种双重猜测——去猜测古人如何猜测某些现象之谜。十九世纪末的人类学研究曾广泛应用"人类心理共同"的理论，以这种猜测为主要方法去研究所谓原始民族的社会制度、宗教信仰乃至于心理活动等，结果闹出不少的笑话。这种猜测法后被人讥称为"如果我是一匹马"式的思维方法。这个名称来自于在美洲流传甚广的一个民间故事：一位农夫早晨起来后发现自己的马不见了。想来想去，

他觉得一定是自己未曾拴好马。那么，它会跑到什么地方去呢？于是，他走到草场，抓起一把草，塞进自己的嘴里大嚼一通，然后说："如果我是一匹马，我会往甚么地方跑？"……

此外，有的观点虽然力图避免猜测，但由于其依据的资料实在有限而片面，仍然不得不以猜测来弥补。例如，刘城淮根据古籍记载的"马八尺以上的龙"，"马名有龙翅"，"马之美者，青龙之匹"等材料而认为龙与马有密切关系；但是，考虑到马并非生活于水中的动物，便进而推论龙之原型不是普通的马而是河马。[37]问题是，古人对龙的解释，龙的观念本身，"龙"字的引伸和比喻意义，这三者还是有区别的。而且，论者仅仅选用少量支持其观点的资料，同时舍弃了大量相反证据。论及龙与马有关的资料在今人所能掌握的资料中不超过千分之一，很难说它们具有什么代表性。

由于本文并非关于龙的研究的综述，故笔者这里只想强调一点：上述关于龙之原型的观点中有相当一部分是通过猜测或者依据有限的资料再辅之以猜测而得出的。某些论者在未曾了解龙之全貌与历史以前，过于匆忙地将他们的注意力集中在龙的某一特征上，从而产生了一些不是十分必要的纷争。同是以龙的头部为注意焦点，便产生出龙之原型是牛，是马，是猪，是鹿等四种观点。这足以说明尽可能地了解龙之全貌以减少猜测成分应是探讨龙之本质、原型等问题的必要前提。

根据本人的体会，[38]笔者认为在研究龙时最好能具备或力求一种历史的全面的立体的眼光或是指导原则。

所谓历史的，意指一种发展、变化、动态的眼光，指将今人所知的龙置于历史发展过程中，置于特定的时间空间框架中

加以考察的原则。如上文所述，今人所知的龙是经过无数人解释，发生过无数次变化的观念性复合体，其丰富内涵是逐渐积累起来的，其复杂特征是在不同历史时期内形成的。因此，在讨论龙的任何特征时，我们都应考虑到它在何时形成，如何发展而来，为什么会有如此变化等问题，切忌以今人所知的龙代替历史上的龙。同时，这也牵涉到资料的辨别与使用问题。所有关于龙的资料无非是人们关于龙的观念或这些观念的物质形态化表现，因此这些资料首先应该被看作属于特定历史时期的和特定阶层的人们的观念。譬如说，当分析汉代文献中有关夏商甚至更早时期的龙之资料时（这种情况从西汉开始越来越多），我们首先应该把它们看作是汉代人自己关于龙的解释与想像，然后才能视之为说明夏商时期的龙的辅助性材料；但是绝不能仅仅依据这类材料而论证夏商时期的龙。观念形态随着人们的理解而变化万千，故从时间上如此严格地掌握资料，至少在龙的发展史尚未清楚时还很有必要；尽管这样做的同时有可能失去一些可资利用的材料，也不得不权且制变。

所谓全面的，有两层意思。其一是指在进行龙的研究之前应该尽可能全面地了解今人所知的龙之特征和历史上重要的有关资料，以免在研究中出现盲人摸象式的结果。其二是指在进行具体分析时须时时不忘记作为整体的龙，在理论上认识到龙尽管在不同历史时期各有特点，但同时它又是个内聚性整体，其各部分的特征最终只能在整体层次上才能得到全面的理解。

所谓立体的，也有两层意思。其一，尽管龙是观念性复合体，但同时它也像任何观念一样，是物质性的社会生活与生产实践在人的头脑中的反映。故龙的历史发展及其各方面特征

都必须放入中国社会历史与文化的整体框架中加以考察才成。尤其值得重视的还是龙的发展变化与特定历史文化背景的关系。我们须既看到龙在中国文化各领域的重要作用，又不忽视中国文化传统对于龙之观念的总体制约。其二，龙这一观念本身又依中国文化系统内各亚系统文化之不同而有着不同层次和方面的差异。象征皇祚国运的神龙与执掌行云布雨的龙王就分别在政治生活与农业生产，在上层社会与下层社会占据支配地位而有意义上的差异；道家传统中的龙也与儒家传统中的龙有同有异。因此，龙的分析不仅应是历史的全面的还应该是立体的。

在某种意义上，我们还可以依据研究者的侧重点和趋向而在龙的研究中区分历史的纵向考察与结构——功能的横向分析两种类型。前者通过考察各历史时期内人们对龙的看法及其异同而描述出包括其发展变化的龙之全貌，从而为真正把握和理解龙的观念提供基础；后者则通过分析龙与特定社会结构的关系，龙在各文化领域的作用，特别是它对于中国文化的整体的功能而描述出活在社会生活中的龙之特征，从而为揭示龙的本质打开通道。

历史考察与结构——功能分析二者相辅相成，同等重要；而且在实践中也不可能截然分开，不过是侧重点有所不同而已。不过，依笔者浅见，就目前状况而言，似乎深入扎实的历史考察更为急需。因为确立历史的发展的眼光，揭示龙之观念的发展变化过程，是龙的研究的基础，而目前缺乏的恰恰是这一基础。例如，龙为华夏图腾说之所以为不少人接受，一个主要原因便是论者未曾将唐宋以后地位极高，在政治上象征皇祚国运、在农业生产中支配雨水的龙神与在此之前先后曾是动

物神、灵物，在很长一段时间内无足轻重的龙加以区别，从而想当然地以今人所知的龙代替了远古时期的龙。如果龙的发展史能够大致澄清，类似误解也会避免的。

但是，龙的研究不仅需要分析而且还需要解释，不仅要描述出龙"是什么"，还要回答与解释"为什么是"。无论历史考察还是结构——功能分析，都只能或基本上回答"是什么"的问题，只能告诉我们历史上关于龙的观念都有哪些和现在龙的观念仍在起什么作用。"为什么是"、"为什么有"这样那样的观念，则是属于意义层次的，更为困难、也更为吸引人的问题。

譬如说，作为观念和象征符号的龙有没有它自己的内在结构模式？为什么龙有这样大的适应性，能够在不同历史时期内被赋予不同的意义？类似问题将迫使研究者将视野拓展到更为广阔的中国文化乃至人类文化的背景上。笔者一向坚持认为中国的龙既不是西方的毒龙(dragon)，也不是印度的那伽(naga)，三种神异动物不可混为一谈，也不宜采用一个名称互译(如汉译佛经将 naga 译作龙，不少英文著作将龙译作 dragon)。[39]但是，这种区分只有在探讨"龙是什么"时才有意义；而当我们探讨"为什么是"的时候，我们就有必要在一个更为抽象的层次将龙、dragon 、naga 三者联系起来考虑，有必要将它们都归入一个范畴——以爬行动物为原型发展而来的神异动物。[40]它们都是人类用来表现自己与自然界和社会文化环境之关系的范畴和手段，相应地也应具有某些共同的内在结构特征。无疑，在这个层次上，只有更为广泛的比较研究，更为抽象的理论解释才能回答"为什么是"的问题。

综上所述，龙的研究应该以明确龙是一种经过长期的历史发展和无数次变化的观念性复合体为前提；以尽可能全面

地占有各种资料，了解今人所知的龙之全貌为基础；通过纵向的历史考察而描述出龙在各个历史时期的形态特征；通过横向的结构——功能分析而阐明龙在中国社会文化各领域中的作用及其与整体社会文化结构的关系；通过在中国文化和人类文化背景上展开的比较研究而从理论上解释龙的象征意义；在此之后，所谓中国神龙之谜的揭破才算是具备了可能性。

1986 年 2 月初稿于北京大学

1987 年 9 月修改于哈佛大学

注释：

〔1〕Dragon 是一种恶魔式的神异动物，源出于古代近东宗教。因其形似大型爬行动物，与龙有些相似之处，故旧译为"龙"。但二者实有本质区别，笔者音译"毒龙"以示其不同。

〔2〕章鸿钊《三灵解》，北京法轮印刷局，1919 年。

〔3〕史密斯(G. E. Smith)《龙神的变化》，伦敦，1919 年。

〔4〕见叶玉森《甲骨学·文字编》第十一。

〔5〕徐知白《谈龙》，《中和月刊》第 1 卷 12 期。

〔6〕海斯(Newton Hayes)《中国的龙》，英文版，上海，1922 年。

〔7〕黄石《关于龙的传说》，载《青年界》第 1 卷 2 期。

〔8〕吴大琨《中国人为什么崇拜龙》，载《艺风》第 2 卷 12 期。

〔9〕闻一多《伏羲考》，载《神话与诗》，古籍出版社。

〔10〕杨鍾健《龙》，载《文史杂志》第 5 卷 3—4 期。

〔11〕《中国人为什么崇拜龙》，《艺风》第 2 卷 12 期。

〔12〕李埏《龙崇拜的起源》，云南《学术研究》1963 年第 9 期。该文是龙的研究中力作之一，笔者从中受益甚多。

〔13〕闻一多《伏羲考》。

〔14〕参见弗雷泽(J. Frazer)《图腾制与族外婚》,四卷本,伦敦,1910年。

〔15〕参见列维-斯特劳斯(Levi-Strauss)《图腾制》,波士顿,1963年。

〔16〕参见摩尔根(L. Morgan)《古代社会》上册,北京,商务,1977年。

〔17〕弗雷泽《图腾制与族外婚》第四卷第5页,伦敦,1910年。

〔18〕龙的主要特征与特定的历史时期分不开;经过多次变化它才成为今人所知的样子。当笔者论述作为观念形态的龙时,皆指西周以后,下同。

〔19〕《左传·昭公二十九年》。

〔20〕《管子·水地篇》。

〔21〕徐知白《谭龙》,《中和月刊》第1卷2期。

〔22〕《古今图书集成》引《尔雅翼》。

〔23〕见闻一多《伏羲考》,载《神话与诗》,古籍出版社,1956年。

〔24〕见谢弗(E.Schafer)《神女——唐代文学中的龙女和雨神》,加州大学版,1973年。

〔25〕王明达《也谈我国神话中龙形象的产生》,载《云南少数民族文学论集》第一集,中国民间文艺出版社,1982年。

〔26〕见前引叶玉森、徐知白、海斯等人文章。

〔27〕吴承仕《说龙首》,载《国学丛编》第1卷第3期。

〔28〕李埏在《龙崇拜的起源》一文中提出龙之原型除蛇外,还与牛有关,因龙头与牛头十分相近。该文载《学术研究》(云南)1963年第9期。

〔29〕孙守道、郭大顺《论辽河流域的原始文明及龙的起源》,载《文物》1984年第6期。

〔30〕刘城淮《龙模特考》,载《学术研究》(云南)1964年第3期。

〔31〕见卫聚贤《龙与舞龙》。笔者本人未读过该书,资料来自那志良《玉器上的龙》,载《龙在故宫》,台北,1978年。

〔32〕夏元瑜《龙门大阵》,载《龙年谈龙文集》,台北,1977年。

〔33〕见朱天顺《中国古代宗教初探》,上海人民出版社,1982年。

〔34〕袁德星在《史前至商周造型艺术中的龙》一文中认为龙是蛇的人文化宗教化,但使龙有别于蛇的龙角却是远古人对于男性生殖器的崇拜之象征性表现。该文也载于《龙在故宫》,台北,1978年。

〔35〕《龙门大阵》,载《龙年谈龙文集》,台北,1977年。

〔36〕《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982年。

〔37〕《龙模特考》，载《学术研究》（云南），1964年第3期。

〔38〕笔者曾经写过一系列文章，集中考察龙的历史发展过程和龙与印度神话中的那伽之关系等问题。其中，《春秋战国时期的龙》（载《九州学刊》第一卷第3期）分析了龙在该时期内神格下降的现象；《纳西族汉族龙故事的比较研究》（载《民间文学论坛》1986年第1期）就两个民族的龙之关系作了些比较；《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》（载郁龙余编《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，1987年）和《印度的那伽与中国的龙》（载《中国比较文学》第4辑）探讨的是二者之间的关系和龙在六朝以后的某些变化。此外，笔者已完成但尚未发表的拙稿还有《夏商西周时期的龙》、《两汉时期的龙》、《六朝隋唐时期的龙》、《道家道教传统中的龙》和《试析"龙的传人"的说法》等五篇。下文所讨论的便是笔者在写这些文章时总结出的一点想法。本应该在最后才提出这点想法，但适逢龙年，笔者便提前将它抛出，希望能引起专家学者和有识之士对于龙的研究之方法论问题的兴趣，从而促使龙的研究能在龙年得到更多人的重视。但是，不管怎样，侈谈龙的研究应该如何如何，总是难免空泛和离题；为此，笔者将尽力以其它文章证明这里提出的想法，同时也期望得到学界师长同行的指教和批评。

〔39〕关于龙与那伽的区别，请参见拙文《印度的那伽故事与中国的龙》（《中国比较文学》第4辑）和《论印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》见郁龙余编《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，1987年。

〔10〕这里，印度naga的情况稍有不同。它一方面在信仰系统中是神异动物，但另一方面在仪式行为中又是实有动物眼镜蛇，详见拙文。

阎云翔，1954年生，北京人。1978—1984年在北京大学中文系学习，获学士、硕士学位。1986年获美国哈佛燕京学社奖学金，进入哈佛大学人类学系社会人类学专业攻读博士学位。在神话研究方面，写了一系列关于龙的论文，主要有：《纳西族汉族龙故事的比较研究》(1986)、《论

印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响》(1987)、《印度的那伽与中国的龙》(1987)、《神话的真实性和神圣性》(1987)、《春秋战国时期的龙》(1988)等。

卵生神话篇*

○吴继文

卵是殷始祖起源传说除玄鸟、女性之外的第三个要素。《诗·商颂·玄鸟》："天命玄鸟，降而生商"，虽无一言及于卵，然鸟乃卵生，不言而喻；《史记·殷本纪》："玄鸟堕其卵，简狄取吞之，生契"，正是原始玄鸟传承之发挥。

正如本章底下将要论及的，卵生传承分布于朝鲜、中国渤海与黄海沿岸、台湾、中南半岛及印度尼西亚等地；傅斯年氏更因与商始祖降生传承属于一源而分化者，全在东北民族及淮夷，而证殷为东方民族，成立其夷夏东西之说[1]、杨宽氏于《中国上古史导论》中亦继承之[2]。唯御手洗胜氏在《古代中国的诸神》[3]一书中，提出了反对的看法。

御手洗氏指出，以高句丽始祖传承而言，其大要是河伯

---

* 本文原题《玄鸟降临——殷民族始祖传说研究》。全文共分两部：第一部，《禽鸟、农业与女性》；第二部，《降生神话之卵生要素》。本篇为原作的第二部，题目为本书编者所拟。选自《神与神话》（王孝廉、吴继文编，台湾联经出版事业公司1988年版）。

之女与天帝之子私通而有孕，后产下一卵，卵破生出朱蒙，即高句丽始祖，为人→卵→始祖之形式，而殷始祖传承却是玄鸟→卵→人→始祖之形式，两者不得以同类视之。也就是说，殷始祖卵生传说与其他民族的卵生传说不可遽断为同一系统之产物。这个指摘之所以不容忽视者，因为它有力地提示了两种传说中最重要因素的卵，其来源不一样：一来自人态的神，一来自鸟；来源不同的卵所产出的胎儿本质当然相异，一为人子，一为鸟之后裔，要圆满地回答这样的指摘实在不容易。

或许可这样说：(一)两种始祖传承的同质性是有条件的，因而也是不完整的。所谓有条件，就是暂不管其来源如何，只着眼于卵生此一现象，子是朱蒙传说是卵→始祖，殷契传承是卵→人→始祖，可进一步简化为卵→始祖，因简狄吞卵生子明显是后起之说。此种有条件之同质性若可以成立，那是因为：(二)卵生传承存在于朝鲜、中国沿海地区、中南半岛及印度尼西亚等一连之地带若干民族之始祖传承中，若将之放近来看，殷民族活动地域周边的新罗、高句丽、大驾洛、涉貊、徐夷诸族均有卵生传承；殷始祖传承既有卵生要素，视其为此一传承系统之一部分，大约是不中亦不远矣。至于殷始祖传说中卵要素乃来自鸟之所产，与其他传承的卵为人所生不同，只好当它是此一卵生传承系统中的变例看待了。

子　卵生传承及其形态

卵生传承在世界各民族的始祖神话上，并非属普遍之形态，主要分布于以印度尼西亚为首的南洋诸岛、中南半岛、台

湾、中国北部沿海及朝鲜半岛，另散见于太平洋诸岛，此外则极为罕见。至于与始祖卵生说可视为类似概念下之产物的宇宙卵生说——日、月、星辰、天、地、人、万物均源自一卵之传承形态，则比较普遍地分布于世界各民族的神话传承之中。鸟类或爬虫类之卵，看起来无生命又似有无限生机，浑沌之中又似有某种秩序，经过孵化或阳光之照射，时辰一到，一种全新的生命即破壳而出，这种现象启发了先民的灵感，而创造了宇宙卵生及始祖卵生的神话也说不定。卵，是魔术般神奇的生命之源。

中国的宇宙卵生说，应以三国时吴人徐整的《三五历纪》所述盘古传说最具代表性：

> 天地浑沌如鸡子，盘中生其中，万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。

虽此说被记载较晚，但其作为传说的原始性仍不容怀疑，袁珂氏以为：

> 徐整作《三五历纪》，吸收了南方少数民族槃瓠或盘古的传说，综合了古神话里开辟诸神的面影；再加上经典中哲理的成分和自己的推想，才塑造了一个开天辟地的伟大的盘古。[3]

乃主张盘古神话可能来自中国南方苗、瑶、侗、黎等民族的始祖传承。

宇宙卵生说中，卵的来历大别之有两种，一种即如盘古传说，可以说是来历不明或原来就在那里，没有任何原因，要不就是漂浮在一片浑沌之中。另一种则说是鸟之所产。前者如松村武雄氏所说，还出现在希腊、埃及、印度、俄罗斯等民族的神话传承中，后者则见诸芬兰及印度尼西亚、夏威夷等地的传承[5]。前者以印度的传承为例：

> 最初的神普拉遮巴蒂乃产自漂浮在浑沌如水的原始宇宙之中历时一年的黄金之卵。一年后，普拉遮巴蒂发出三种声音“布呼”、“布巴呵”、“斯巴”而一一化生出地、空气、天。以后他又创造黑暗之神和光明之神，而有昼夜[6]。

这是浑沌→卵→天地形态的传承。底下则举鸟→卵→天地形态传承的两个例子。芬兰的传承：

> 太初，“大气”的女儿不堪在大海原漂泊七百年之苦，乃向天帝Ukko求助，天帝于是派遣一美丽之鹭（或说鸭）下凡，鹭在大海上找不到筑巢之处，最后将巢筑在女神的胸部。不久鹭产下七卵，有六个是金卵，一个是铁卵，鹭坐在卵上孵育时，女神突然激烈地震动身体，卵乃掉落海中，碎裂开来，卵壳的上半上升为天，下半凝固为地，卵黄化为太阳，卵白化为月亮，剩下的碎粒则化为星辰[7]。

这个传承与上举印度传承还有一大相异之处，即印度以卵为一切之原始，连最初的神祇都产自于卵，再由这最初之神创造天地昼夜；芬兰则是先有神，再有卵，卵裂化为天地星辰。前者显示神祇亦是天地万物之一部分，后者的神祇则超然于天地物质世界之间，或即是天地万物之主宰。这种现象与各民族的思想不知是否有关，以中国盘古神话而言，是近于印度形态的。印度尼西亚苏门答腊南部雷让族的传承是这样的：

> 世界尚未成形时，有九只禽鸟前来，生了九个卵，每个卵都是由九个部分组成的，卵裂开后，从第一部分中出现了大地和所有民族，第二部分成为天，第三部分产生了日、日、星辰；另外，四部为空气，五部为海与河流，六、七部为拉雅、伊斯坎迭之始祖，八部为砂与石，九部为草木及鱼之始祖[8]。

是非常典型的鸟→卵→天地万物形态传承。

以宇宙卵生说概念衍生而来的，就是始祖卵生说了。视上述苏门答腊传承中两种型态并存，即知其一脉相承的关系了。三品彰英氏在《神话与文化史》一书中，更就始祖卵生说详别为四种形式，即：

一、降下型。卵作为日神或天神之子自天而降的形态；

二、鸟卵型。卵来自鸟类所产之形态；

三、化生型。卵为其他物质，如海水之泡沫变化而来之形态；

四、人态的出产型。卵由人态的女性所产之形态[9]。

除此四种外，笔者以为若能再加上一种“鸟生型”为参考说

法，将会更为完备。“鸟生型”指始祖鸟生传承，一看之下似乎与卵生说毫不相干，盖无卵要素之出现；但若我们看《商颂·玄鸟》的“天命玄鸟降而生商”如何敷衍为《史记·殷本纪》的模样，即可知纵使始祖鸟生说略过产卵过程不表，而卵生仍是其必有之根本要素，鸟之产子，必属卵生，故笔者愿意再列入“五、鸟生型”以补完之。

丑　降下型、鸟卵型与化生型卵生说

第一种降下型在台湾高山族的始祖传承中最为常见，根据李亦园氏在《台湾土著民族的社会与文化》一书中所载，可知其大致之面貌：

> 据笔者在来义社所采的传说云：“太古之时，太阳在现在大头目 ruvaniau 家的旁边生下两枚蛋和一只铁锅，太阳的蛋后来孵出两个人，一男一女，神即在铁锅中替此对男女洗澡。其后男的留在本社，即是 Chalaabus 社簑模人的祖先；女的迁往内文社，即是内文社簑模人之祖先。”
>
> 又另一部落望嘉社的传说云：“太古，太阳生下三个蛋在旧望嘉村附近的 chimo 地方，这三个蛋中两个是红的，一个是青的。其后有一条狗来抓这三个蛋，蛋破生出三个人，青蛋生出的一个人口里叫 kuli-kuli kivi-kivi，即是排湾人 qedaqedai 人家之祖；红蛋生出二个人，口里叫 chiku-chiku rua-rua，即是簑模头目 ruvilivili 家和 ga-do 家之祖先。”[30]

云云。其他太阳卵生起源传承尚有排湾族 Raval 群 Parirayan 社，排湾族 Butsul 群下排湾社、oalus 社、玛家社、筏律社，排湾族北排湾群力里社、古华社等[11]。

另外，朝鲜大驾洛（伽耶国）亦有降下型卵生传承：

> 后汉光武帝建武十八年壬寅三月，洛东江下流金海附近龟旨峰传来异声，向九千族人预示天命，不久自天垂下一紫绳，绳上有红色包巾，包一盒子，打开盒子一看，竟是耀眼的六个金卵；第二天，卵化为六童子，九千人乃拥戴此六人建国，为大驾洛国。[12]

朝鲜民族的卵生传承以第四种人态的出产型为多，唯大驾洛传承属降下型。

第二种鸟卵型除前举印度尼西亚苏门达腊雷让族传承属之外，松村武雄氏亦举过一纽西兰土著传承属此：

> 一只鸟在原始的水面上产下一卵，卵就在水面上漂流，后来卵自己裂开，出现了两个年老的男女和一艘独木舟，一齐漂抵纽西兰岛，为土著之始祖。[13]

这是玻里尼西亚人间常见的始祖卵生传承模样，也暗示他们祖先来自南太平洋的其他岛屿，在漂流中发现纽西兰而舍舟登陆定居的史实。

第三种化生型这里要举三种例子。婆罗洲戛日·达亚克族有这样的传承：

布塔克·达诺姆·蒙亚利河里流的是泡沫状的水。风将它的泡沫卷起，抛掷到自天之正中垂下的两匹巨龙（那珂，龙蛇）之处，结果就黏著在雄龙的角上，成为像金色盾牌样的东西。泡沫又不断被卷抛上来，化成八个金卵，其中两个被送到天际，两个则落到海中，成为海神的始祖；两个被吹送到高处，化成金子与宝石之山，又因两山不断擦撞而产生最高神玛哈达拉（或波赫达拉）；最后两个则附著在金盾上，化为最初的人类，男的叫阿坦格（安坦格）波鸠拉·布罗——意为有金舌的苍鹰，女的叫婷冈格——意即犀鸟。[14]

最初的人类为化生卵所生而有鸟名，是这个传承值得注意之处。婆罗洲东南部的土著另有这样的一种传承：

太古，大地之上有两棵树结为夫妇，后产下一卵，卵中孵出了一无形体的少女，经天神们合作，以土造身体，以虹造血液，以风造鼻息，而为人类之祖。[15]

以树而产卵，殆鸟通常筑巢树上产卵，时而一去不归，留下未孵之卵，如树自生，故有此说亦未可知。与婆罗洲东南部隔海相望的 Celebes 岛则有如下的传承：

海波的泡沫被风吹上岸，凝固为卵，因太阳照射，裂开后出现一男子，男子长大以后，与一坐在岩石上的女子结为夫妇，就是人类的祖先。[16]

这种传承：应该是岛民对海龟上岸产卵，藉阳光热力孵化之行为的模拟。

寅　人态的出产型卵生说及其分布与特征

第四种人态的出产型是一种比较上多少脱离了卵生传承的最原始状态，不像前三种以人祖或族祖之出自神话为主，而是以神子的建国神话传承为主，正如三品彰英氏所言，已是社会发展至相当阶段与统治者之王权结合之神话形态[17]。又其全部分布于亚洲大陆东部及东南部沿海，既不见于大陆内部，亦不见于以印度尼西亚为中心之南洋群岛及太平洋诸岛，也是重要特征之一。

朝鲜半岛及中国东北地方普遍地有人态的出产型卵生传承，有关文献殆以王充《论衡》所载最早。《吉验篇》云：

> 北夷橐离国王侍婢有娠，王欲杀之，婢对曰，有气大如鸡子，从天而下，我故有娠，后产子，捐于猪溷中，猪以口气嘘之，不死。复徙置马栏中，欲使马藉杀之，马复以口气嘘之，不死。王疑以为天子，令其母收取，奴畜之，名东明，令牧牛马。东明善射，王恐夺其国也，欲杀之。东明走，南至掩㴲水，以弓击水，鱼鳖浮为桥，东明得渡。鱼鳖解散，追兵不得渡。因都王夫馀，故北夷有夫馀国焉。

傅斯年氏在《夷夏东西说》中尝举人态的出产型卵生说七例，

以与殷始祖起源神话对照，证明殷民族来源与中国东北地区有密切关系；七例之首，即此《吉验篇》之文。《吉验篇》中所述传承中之诸要素，可以说全出现在同时为傅氏所引的三个朱蒙故事之中，此要素即：(1) 弃子；(2) 子为牛马所呵护，不死；(3) 王令牧牛马；(4) 王欲杀之，子出亡；(5) 遇水，有鱼鳖浮为桥，乃得渡；(6) 此子乃创建新国。则这些传承显然源自同处，唯有一最大异处，《吉验篇》言有气如卵自天而降，女子乃有孕，后生子，为卵→人→始祖之形式；其他三者则是河伯女幽闭室中，为日影所逐感而有孕，后生一卵，引以为怪，弃置之，牛马不害，乃取回，卵破，出一男儿即朱蒙，为人→卵→始祖之形式。前一形式基本上同于《殷本纪》、《秦本纪》及《清太祖武皇帝实录》之始祖降生说，后一形式则与《高丽好大王碑》、徐偃王传说及新罗脱解王传说相同。《史记·秦本纪》云：

> 秦之先，帝颛顼之苗裔，孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。

秦嬴姓，本东夷部族，乃亦传承玄鸟神话。又据傅氏所引《清太祖武皇帝实录》云：

> 初，天降三仙女浴于泊，长名恩古伦，次名正古伦，三名佛库伦，浴毕上岸，有神鹊衔一朱果置佛库伦衣上，色甚鲜妍。佛库伦爱之不忍释手，遂衔口中。甫著衣其果入腹中，即感而成孕……佛库伦后生一男，生而能言，倏尔长成。

虽此处所吞者非卵，然视其与卵生神话同类应无不当。《吉验篇》及《清太祖武皇帝实录》所述为东北或朝鲜民族传承，却与殷民族传承相类一点，亦可作为前述殷始祖鸟生神话之同类而变例之证。《高丽好大王碑》云：

> 惟昔始祖邹牟王之创基也，出自北夫馀，天帝之子，母河伯女郎，剖卵降出。

又张华《博物志》述徐偃王故事云：

> 徐君宫人娠而生卵，以为不祥，弃之水滨。独孤母有犬名鹄苍，猎于水滨，得所弃卵，衔以东归，独孤母以为异，覆暖之，遂蜕成儿，生时正偃，因以为名。徐君宫中闻之，乃更录取。长而仁智，袭君徐国……（偃王）得朱弓矢，以己得天瑞，遂因名为弓，自称徐偃王。[18]

古徐国在今苏北鲁南，为少皞诸姓之国，嬴姓，宜乎其亦有卵生传承。又《三国史记》关于新罗脱解王之记述云：

> 初其国王（多婆那国王）娶女国王女为妻，有娠，七年乃生大卵。三曰："人而生卵，不祥也，宜弃之。"其女不忍，以帛裹卵并宝物，置于栉中浮于海，任其所往……至辰韩阿珍浦口……时海边老母以绳引系海岸，开栉见之，有一小儿在焉，其母取养之……或曰，此儿不

知姓氏。初，楱来时，有一鹊飞鸟而随之，宜省鹊字，以昔为氏。[19]

其说竟与徐偃王传说如此之近似，恐怕是彼此影响之痕迹。三品氏在《神话与文化史》中所举属于中南半岛的五个人态的出产型传承中，不但彼此间类同，更与远在北方的人态的出产型传承遥相呼应，殊堪玩味。现试举其中一例观之，缅甸 Palaungs 族的始祖王传承云：

Mongok 山之灵湖有一龙女名叫 Thusandi，与天帝（太阳王）之子 Hsuriga 结合，乃产了三个卵，突然天帝之子为天帝唤回……龙女痛恨已极，乃将所产卵二个丢弃于伊洛瓦底江。一卵漂至上游 Man Maw 地方，为樵夫夫妇所拾。两夫妇珍视之，置于黄金之箱，不久一男孩自卵中产出。这个男孩先被命名为 Hséng Nga，后来又被称为 Udibwa 即“卵生”之意。Udibwa 长大后，与邻近中国的 Shan 族酋长 Sé-lan 之女结婚，生了两个儿子……大儿子 Mling Shwe thé 创建了 Sétawn Sam 城，成为 Loi Lóng 族之酋长。所有 Palaungs 酋长皆为其子孙。龙女的另一个卵流至伊洛瓦底江下游，为洗衣店的夫妇所拾，置于黄金之壶，不久也生出了一个男孩……后来成为 Pagán 族之王[20]。

《魏书·高句丽传》的朱蒙故事中，朱蒙出亡，后有追兵，遇河不得渡，乃告水曰：“我是日子，河伯外孙。”Udibwa 亦是太阳王之子与龙女所产；其弃子与建国之内容亦类同。这种

南北民族传承之类同，加上又只分布于亚洲大陆东部及东南部，则两者之间是否有受彼此影响，或竟是同源关系呢？

关于神话传承间彼此影响之有无，当然不可以只因其内容大致相同即可遽断为有。F. Boas 氏在其论述中曾提示一个重要的原则，极具参考性，氏云：

> 作为传播的充分证明，必须要求其具有连续性的分布，而且传承的内容越单纯，其对此条件之要求也就加大[21]。

譬如前述的宇宙卵生说，虽见于中国、希腊、埃及、印度、俄罗斯等民族之传承中，但由于其内容之同一性只系之于“宇宙卵”此一单纯之概念中，而连续性的分布并不能满足 F. Boas 氏所提示原则之要求，故其互相间之传播、影响之可能性是极其低下，甚至可以说是完全没有的。另外，K. Krohn 氏也认为对神话之同一性的最终判断标准，是地理的距离，他说：

> 除了（宗主国）与殖民地之关系这种明显的例外，距离增大的同时，其一没的关联之或然率也就减少[22]。

用这两个标准来检视亚洲东部与东南部沿海之人态的出产型卵生传承，则北方的朝群半岛、辽东半岛、山东半岛一带的传承，与南方中南半岛传承间，看不出有分布上的连续性，而距离上也实在不能说是近的。虽然彼此间传承内容的类同性很高。三品氏对这一点有他的解释：

在汉族在尚未占领黄河、扬子江下游流域以前，黄海、东海、南海一带的沿海境域是被称为东夷（岛夷）与百越诸族所占据的，淮河、长江二水两岸为南北两者的接触地域，前者乃涉貊诸族、青州的嵎夷、莱州的莱夷、冀州的岛夷、徐州的淮夷与徐夷之属；后者乃于越、扬越、瓯越、骆越、山越之属，广泛分布于今浙江以南至安南地方。当然这两系诸族不能说是同源，但至少在民族文化上持有相当近亲成分，且都含有海洋性要素。他们在春秋战国以来，由于汉族显著的移入，要不就被同化，要不就被南北乖隔两分，现在大概回顾一下这种民族移动的历史，不就可以得知高句丽与印度支那神话类同的原因了吗？徐偃王的卵生传说乃所谓徐夷故地之传承即其遗迹，或者不妨视其为南北联络的环扣式的存在[23]。

三品氏这个解释在空间上、时间上都是具有相当宽广之视野的，但就成立的可能性而言，似乎仍有待商榷。

问题之一是所谓汉族的定义问题。三品氏认为卵生说在分布上的中断，乃因春秋战国以后，汉族势力大量进入淮河、长江流域，以致使原有的接触中断，则三品氏所谓汉族似乎指周的封建诸国，然而殷末中原文化已可影响到长江南岸，本不待周之封建也。何况殷民族之传承亦有卵生要素，照理所谓中断是不可能的。又证诸吴、越等国在春秋时期的活跃，以及《史记·李斯列传》中言及秦尚需“北逐胡貉，南定百越，以见秦之彊”，则百越诸族似乎不是那么轻易地就向南撤退

的。

问题之二是对民族文化之迁徙，三品氏之说法有简单化之倾向，氏以为，传承分布之中断，乃因越族南迁，而留下来的都被汉族同化了。然而民族之迁徙毕竟不是军队之移防，可以那样迅速而彻底，毋宁说是颇为拖泥带水的。尤其这个民族已在原居地活跃了数百年之久，则即使其民族文化之主流迁出，只要仍有部分留下，这些人仍会继续是民族文化及神话之保存与传播者，不会倏尔中绝的。浙江、江西、福建及岭南诸省多山，居民多为点之聚集，故不易作面之迁徙，正如大水退后之水溜子，仍可生息鱼虫，民族文化及神话传承是很容易保留在这些定居点的。另外，从考古学及人类学之立场而言，离开一特定的文化形态之核心愈远，则受此文化之影响也就愈小，而其地方性特色愈明显，所以即使如三品氏所说自春秋战国后汉族大量移入夷人、越人之原居地，然由于空间上与中原文化核心区距离尚远，原居民的地方性特色，包括神话传承都仍有许多保存之余地，自不虞轻易消失无踪。

基于以上的理由，笔者对三品氏的南北两系卵生传承民族为近亲之说法持保留之态度。与其说是因外力之介入而分断，不如说原来就是分断的局面。与北方系卵生传承为近亲关系的，正是殷民族的始祖起源传承，而不是中南半岛诸民族的始祖起源传承。

卵　鸟生型——卵生传承之变例

第五种鸟生型始祖传承并不多见，在笔者所搜集到的例

子中，也没有类似《殷本纪》、《秦本纪》由鸟生再被敷衍出鸟卵要素之痕迹。但正如前面已述及“鸟之产子，必为卵生”之想当然尔之理由，这些传承，仍宜以卵生型之一种视之。埃及传承中的诸神之王，同时亦是太阳神的 Amen-Ra，其像作鹰首人身，Amen-Ra 之妃 Mut 为诸神之女王，其像作秃鹰或雌狮，为生育人类及地上万物之母[24]；又南澳洲滨海的 Boonoorong 部落传承中，开天辟地又创造万物的，是一半人半神的生物，名叫 Bun-jel 或 Pund-jel，在 Boonoorong 语中，Bun-jel 是鹭鹰的意思，鹭鹰亦是该部落中若干氏族之图腾[25]。以上两例可算是含有始祖鸟生之要素。又第一章子节甲小节中所引《旧三国史》逸文东明王朱蒙故事，叙及朱蒙出亡至半途，其母使双鸠送来麦种；鸠既是谷母神，亦是朱蒙母亲之化身，则卵生之朱蒙，同时亦是鸟生。

秘鲁 Quito 的 Canaribamba 地方的 Canari 族人有这样的传承：

> 大洪水中幸存的两兄弟，每天从外面工作回家，就发现有谁帮他们作完饭后离去。兄弟俩觉得奇怪，有一天他们决定留下哥哥来监视，结果不久看到穿着 Aqua 鸟和 Torito（或 Quacamayo）鸟状外衣的两少女降临，开始帮他们作饭；后来两女发现有人留在家中，一惊之下迅速恢复鸟形飞走。第二次，弟弟留下来监视。两鸟降临后，弟弟偷偷将门反锁，结果其中一少女立即化鸟飞逃，留下另一少女无法脱身。这个少女后来成为兄弟之妻，生了六名儿女；Canari 人就是他们的子孙[26]。

另外蒙古的布里亚特族也有这样的传承：

> 西方的善神创造了人类，且使人类过着幸福无病苦的日子；东方的恶神则将疾病与死亡加诸人类。为了帮助人类抵抗恶神，善神决定派遣一名巫师到人间。结果派了一只鹫，而这只鹫王好是东方的恶神所生。鹫到人间后，虽然帮人类驱逐了恶神，却不能得到人类的信任，西方善神乃决定要鹫把巫师的位置让给它所遇到的第一位布里亚特人。鹫再度来到人间，首先就遇到一个离开丈夫出走的女人，正睡在一棵树下。鹫于是和她发生关系，使之怀孕，并叫她回到丈夫身边。这个女人后来生了一个儿子，成了人类第一个巫师。也有一种说法是，这个女人自己成了最初的巫师[27]。

这里说的虽然不是族祖或人类始祖的鸟生神话，但以萨满（Shaman）在各民族早期的宗教及政治活动上所扮演的角色而言，他们几乎自成一个集团、一个传承系统，所以上述传承，可以称之为“巫师一族的始祖鸟生说”。

除了以上诸例，婆罗洲土著亦有二鸟造人的传承[28]，唯二鸟是以树木为材料造人，明显地排除卵生因素，故不能列入本文所谓的鸟生型之中。

辰　卵与咒术

在《史记·殷本纪》的殷民族始祖传承中，将较具传承之原始面貌的《诗·商颂·玄鸟》所述“天命玄鸟，降而生

商”演绎为人态的出产状态，非鸟生了始祖，而是人吞了鸟卵才有孕而生了始祖。正如前面所言，这是社会已发展至相当阶段，要求一种合理化并与统治者之王权结合之神话的反映。

另外，加入卵因素亦可能是神话传播者在潜意识中受到宇宙卵生说或其他卵生传承型态之影响。证诸殷民族之活动范围，大体与卵生传承的民族接壤，其可能性难以排除。另外一个卵因素成立的可能原因，则是卵与生殖咒术间的关系。

谈到卵与生殖的关系，中国人大概都会先想到送红蛋的习俗：家里添丁，一定将白煮蛋外壳染红，一一分送亲朋好友。对于这个习俗，基本上我们所了解的，是红色代表吉祥喜庆，并不在意被染红的是蛋或其他食品。过年过节或宗教祭祀时许多糯米作的食品都被染以红色，南方人结婚、迁居时吃的汤粿当然也是红色。红蛋也是其中的一种而已。然而永尾龙造氏在《支那民俗志》中所记述的他在中国社会的观察结果，却告诉我们红蛋的另一面意义：

> 在家庭中所有喜庆的场合，包括产子、结婚，一定有煮鸡蛋去壳，将蛋白染红以大量送人之习惯……而接受了红蛋的人家，惯例是一定让家中尚未产子的妇人先吃[29]。

让未产子的妇人吃了，藉以感染产子之喜悦并自卵中得到产子之能力或暗示，应是一种微弱不彰但实实在在的咒术行为。《本草纲目》卷四十八“禽部”鸡条目下云“鸡子即鸡卵也……安胎治妊娠”，又雀卵条下云“雀卵主治下气，男子阴痿不起，

强之令热，多精有子”等记载看来，说是咒术，不如说是医学加上迷信的观念，但卵与生殖确实是被放在一起的。

Hartland 氏在其“Primitive Paternity”一书中，则叙述了其他民族关于卵的生殖咒术现象：

> Bafiin′ s Land 的爱斯基摩人之间相信卵可以致孕，因而禁止未婚妇女食卵，(俄罗斯的)Ruthenians 有杀母鸡取出其体内未成熟之小卵，在无子妇人的求子祈愿巫术中使用的习俗。另外吉普赛人之间相信让丈夫在卵的两边各凿一小洞，然后将卵白卵黄吹入妻子口中，吞下即可受孕，为了同样的目的，Transylvania 人在满月的夜晚，妻子有让丈夫吃下黑母鸡卵之习惯[30]。

卵的致孕能力，在许多民族之间都是被深信不疑的。《史记·殷本纪》所言“玄鸟堕其卵，简狄取吞之因孕生契”，是否也反映了殷或其他中国民族之间吞卵致孕之咒术观念呢?《诗·大雅·生民》“生民如何，克禋克祀，以弗无子”下，《毛传》云：“禋，敬；弗，去也。去无子，求有子。古者必立郊禖焉，玄鸟至之日，以大牢祠于郊禖，天子亲往，后妃率九嫔，御，乃礼”，则郊禖祭祀中，会不会有吞玄鸟之卵以拂无子之象征性、咒术性的仪式呢?《毛传》郊禖之说应非虚构，周天子或诸侯朝廷可能有郊禖之礼，至少当时传有郊禖之说。《诗·商颂·玄鸟》、《毛传》亦有郊禖之说，《礼记·月令》及《吕氏春秋·仲春纪》则云“仲春之月……是月也，玄鸟至；至之日，以太牢祀于高禖”，高禖殆亦即郊禖也。《周礼·地官司徒第二》有“媒氏”主掌“万民之判…令男三十而娶，女

二十而嫁……中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁”云云．则仲春之月所行之郊禖或高禖之祭祀，应与生殖仪礼有密切之关系；求多产为古代各民族所重．则其起源更在商周之前矣。

唯卜辞或金文中，尚未能发现与此卵生殖咒术仪礼有关之记述，则本节中之假说，也只好暂时阙疑了。

注释：

〔1〕《中研院史语所集刊》外编第一种，1993年。

〔2〕《古史辨》第七册上编。

〔3〕创文社，1984年。

〔4〕见《古神话选释》。第196～202页．台北长安出版社．1982年。

〔5〕见《世界神话传说大系》（下简称《大系》）31，《フインランドの神话传说》第17页．松村武雄注，松村武雄编．名著普及会，1980年改订版。

〔6〕见大林太良编：《世界の神话》，日本放送出版协会．1976年。

〔7〕《世界神话传说大系》31，第30～32页，同注〔5〕。

〔8〕同注〔6〕，第50～51页。

〔9〕收于《三品彰英论文集》第三卷，平凡社，1971年。

〔10〕《来义乡排湾族中箕模人的探究》第81～83页，台北联经，1984年。

〔11〕同注〔10〕．第84～85页。

〔12〕《大系》12，《朝鲜の神话传说》．第25～28页．中村亮平编，1979年改订版。

〔13〕《大系》21，《オーストラリア・ポリネシアの神话传说》．松村武雄，1986。

〔14〕同注〔6〕．第52～54页。

〔15〕《大系》15，《インドネシア・ベトナムの神话传说》，第22～23页，1979年。

〔16〕同注〔15〕，第15页，松村武雄编。

〔17〕同注〔1〕。

〔18〕卷七"异闻",据中华书局1980年版,范宁《校证》本。

〔19〕同注〔9〕引《三国史记》卷一《新罗本纪》第一"脱解尼师今立"条。

〔20〕同注〔9〕。

〔21〕"Mythology and Folk-tales of Northern American Indians",同注〔9〕所引。

〔22〕《民族学方法论》,关敬吾译,1940年。

〔23〕同注〔9〕,第380～381页。

〔24〕《大系》3,《エジプトの神话传说》,第29～32页,中岛孤岛编,1979年。

〔25〕见茅盾:《神话杂论》,第2～5页,上海世界书局,1929年。

〔26〕《大系》17,《ペル—・ブラジルの神话传说》第27～30页,松村武雄编,名著普及会,1980年改订版。

〔27〕同注〔6〕,第135～136页。

〔28〕同注〔15〕,第23～24页。

〔29〕见森三树三郎:《中国古代神话》第二章《帝王の感生传说》之一《殷の始祖の感生传说》所引,第142页,清水弘文堂书房,1969年。

〔30〕Hartland, "Primitive Paternity", Vol I, Magical Practices to Obtain Children,第144～145页。

吴继文 1955年生,台湾南投县人。1977年毕业于台北东吴大学中文系,1986年毕业于日本广岛大学,为哲学硕士。现任台北时报文化出版公司编辑部经理。著有《玄鸟降临——殷民族始祖传承研究》(1988)、《诸神志》等。与王孝廉合编《神与神话》(1988)。

洪水神话与葫芦崇拜*

○宋兆麟

洪水神话是世界性的文化现象。在中国洪水神话诸特点中，葫芦占有极特殊的地位。闻一多说："正如造人是整个故事的核心，葫芦又是造人故事的核心"[1]。葫芦除具有多种功能的实用价值外，在远古巫教信仰中也占有神秘的地位，因此学术界对葫芦有种种解释：（一）葫芦是图腾[2]；（二）葫芦是中华民族的母体崇拜[3]；（三）葫芦是山洞[4]；（四）葫芦是子宫[5]；等等。作者认为正确地说明葫芦在洪水传说和巫教信仰中的地位和作用，不仅是洪水传说研究的重要课题，也是远古文化史所不可忽视的问题。

（一）洪水泛滥中的葫芦

闻一多通过对四十九个洪水故事的比较分析，认为当时的救生工具有葫芦、瓜、鼓、臼、木桶、床、舟等。其中自

---

* 本文原载《民族文学研究》（北京）1988年第3期。

然物占全部救生工具总数的57.2%。在七种工具总数的35件中，葫芦占17件，居诸救生工具之首，其中的瓜在东南亚地区与葫芦为同义词，因此葫芦在救生工具中的比例还要大得多。近几十年来，随着民族学和民间文学的发展，又发现了许多洪水传说。为了说明葫芦在洪水神话中的作用，让我们举若干民族学的资料：

广西融安县壮族传说，远古的时候，雷公与力士经常械斗，有一次力士把雷公捉住，并关在房内。力士出门了，雷公哀鸣不止，力士的两个孩子觉得可怜，给他喝水。雷公喝了水后顿时力大无穷，破门而出。临走时把一牙齿送给力士的孩子，说："你们好好种下，今后一定有用"。事后兄妹将雷公牙齿种在屋檐下，居然长出一株葫芦秧，还结下一个大葫芦。后来雷公发怒，天下洪水滔滔，人畜都淹死了，唯有这兄妹坐在葫芦中，漂洋过海，最后定居于广西。兄欲与妹结婚，但妹妹不肯，后来由兄拔一牙，他代表雷公氏族，妹妹代表力士氏族，两人才结为夫妻，生育了后代[6]。

布依族古歌《赛胡细妹造人烟》也有类似的情节：

只有赛胡细妹有准备，
洪水滔天心不惊，
园里摘下大葫芦，
挖个洞洞掏心心。
赛胡细妹手牵手，
葫芦里面来藏身，
随水漂了九天搭九夜，
不知不觉漂到南天门。[7]

水族传说远古时代洪水滔天，人都淹死了，唯有拾雷公斧的兄妹坐在葫芦内活下来。白胡子老人劝兄妹结婚，才有了水族[9]。《兄妹种瓜》的传说说，兄妹以种植为生，从地里收一个大葫芦。一年之后，洪水淹没天下，兄妹躲在葫芦内，在水上漂了一个月，天下的人都死了，仅存兄妹两人。他俩经过种种曲折，才结为夫妻，但生一石磨，后把石磨摔碎，石块变成许多人[10]。

碧江勒墨人（白族一支）在《民族来源的传说》中讲，天神阿白告诉人们天要下雨，地上涨洪水了，快把房子搬到葫芦附近。人们不以为然，唯有阿布帖和妹阿约帖听从了，经过九十九天大雨，人都淹死了，唯有阿布帖兄妹坐在葫芦里才生存下来，成为白族的始祖。[11]

凉山彝族传说说，有几兄弟在洪水中大多被淹死了，唯有小弟在白发老人的帮助下才生存下来，且与天女结婚。两人种一株葫芦秧，结了一葫芦，丢在河内，乘着葫芦到了东海。天神命螃蟹把葫芦找回来，又命小米雀破开葫芦，从中走出各族的祖先[11]。滇东北的彝族还传说远古洪水泛滥时，伏羲兄妹躲在葫芦内，才幸存下来，两人结为夫妻，生三子，即是汉族、彝族和苗族的祖先[12]。

拉祜族洪水传说，当时洪水漫过山川，人畜死亡。天神厄霞看见了，急忙把两兄妹放在葫芦内，才保留下人种来。苦聪人（拉祜族一支）在《创世纪》传说中，讲古时有一寡妇，种一棵大树，遮住了太阳，人们用弩射，用刀砍，又用火烧，仅剩下树根，又让蚂蚁吃，于是从树根处冒出水来，倾盆大雨不停，洪水滔天，仅剩下兄妹两人，他俩带着针和黄蜡钻到葫芦里，以针探知水情，有孔则以黄蜡补住，于是幸存下

来，繁衍了后代[13]。

哈尼族传说在洪水泛滥之时，淹死了人类，只有索罗、索目兄妹逃到一个大葫芦内，才生存下来，繁衍了后代[14]。

类似的传说，在高山、黎、毛难、仫佬、侗、傣、苗、瑶、畲、傈僳、佤等许多民族中都有广泛的流传。

上述事实说明，在洪水中利用葫芦为救生工具是相当普遍的现象，葫芦是人类远古生存、救生的重要工具。

（二）洪水与葫芦腰舟

前面已经谈到，在洪水泛滥之时，人类为了生存，曾以葫芦作为救生工具，问题是这种传说是否具有一定真实性？从史前史研究来看，回答是肯定的。

洪水在远古时期确实发生过，而且不止一次，这已为地质、地球物理学等有关学科所证实。

大约从距今一万二千年开始，由于天体的变化，地球上的气温由寒冷转为温暖，积雪开始融化，冰川只占其极盛时期的三分之一，广大地区气候湿润，河流湖泊众多。同时，降雨量也不断增加，降雪量减少，植物茂盛，动物增多，不少迁走的动物又回来了。值得注意的是，由于上述原因，使海平面上升一百米左右，陆地上的江河水面也相应地升高了。如果说冰川期为冰冷之世界，现在则是汪洋之世界洪水滔滔，淹没大地，也给人类的生存带来巨大的灾难。

上述传说中的洪水泛滥，就是人类对一万年前后冰期结束后自然环境的回忆。一方面，从考古遗迹看，上述冰川结束时期正处于旧石器时代向新石器时代过渡之时，或称中石

器时代，当时人类的遗址较往昔更多，地理分布也扩大了，而且生产工具有不少改进，说明当时人类并没有因洪水之灾而濒临灭绝．恰恰相反，人类却发展了自己的生产力、并孕育着新的社会变革。因此，当时人类所遇到的洪水灾害远不如传说那样严酷。另一方面，在地球上的某些地区，满天雨水，江河横流，给人类的生命财产造成巨大损失，生存下来的人们只能把住地从低洼处迁往高地、甚至走出山林，无论是从事旧有的渔猎活动，还是从事新的农业种植，都免不了与洪水搏斗，因此需要救生和渡河工具。

从洪水传说看，当时的救生工具很多，有葫芦、南瓜、牛皮、柜子、臼和船。如台湾马兰阿眉斯人传说洪水泛滥之时，达拉卡干姐妹和弟弟就是乘木臼登上卡布芙岗山；满族传说洪水之时有男女两人躲在石罐内才幸存下来。不过木臼、石罐和木柜等都是晚起的工具和家具，显然与洪水传说的时代无关。所谓南瓜也不能作为救生工具，真正作为救生工具的是皮舟和葫芦。

皮舟由来已久。最初是把羊皮或牛皮完整地剥下来，扎紧诸孔，充足气体，即可用它作为漂具，这就是羊皮囊、牛皮囊，也有人钻在牛皮囊里过河的。四川阿坝藏族传说，远古洪水泛滥的时候，唯有兄妹二人钻进牛皮筒内，漂了七天七夜，水才退下去，又经过种种曲折，兄妹才结为夫妻[15]。故事中的“牛皮筒”，就是牛皮囊，至今在川藏地区还有保留。纳西族传说有六姐妹、五兄弟，其中的小弟弟被一个人缝在皮鼓内，他乘该皮鼓在湖上漂流了很久，洪水发生后，淹死了人类，只有小弟弟活下来，他又与天女结婚，生育了后代[16]。其中的皮鼓，也是羊皮囊之类的东西。人们还把若干

皮囊拴在一起，组成羊皮筏子、牛皮筏子，可以载重较多的人和货物。此外还有一种是以柳树枝扎成船架，外包以牛皮，这就是大牛皮船了，但是这种船出现较晚。不过，洪水传说时代利用皮囊作为救生工具是完全可能的。

利用葫芦过江渡河则是古代极盛行的，有不少文献记载：

在《物原》中有这么一句话："燧人以匏济水"。燧人氏是我国远古时代的传说人物，是发明人工取火的英雄，此处又说他"以匏济水"，看来他又是发明舟楫之先驱了。尽管燧人是一个传说人物，但是远古"以匏济水"是千真万确的。

相传葫芦原产于印度，但是缺乏足够的证据，然而在中国、美洲和非洲却有不少考古发现。在我国七千年前的浙江余姚河姆渡遗址就发现了葫芦和葫芦种。我国古代称葫芦为匏、瓠、壶，后来又称壶卢、浦芦、胡卢、匏瓠等。葫芦青嫩时可以充当食物，成熟后的葫芦又具有坚固、体轻、防湿性强、浮力大等特点。所以，从很早年代起就被人类作为过河工具。这种葫芦是比较大的，樊绰《蛮书》卷二载古代西南地区产一种大葫芦，声称"瓠长丈余，冬瓜亦然，皆三尺围"。

远在周代的诗歌里，已经有以瓠作交通工具的记录。如《诗·匏有苦叶》、《国语·晋语》、《庄子·逍遥游》等都有记载。又如《鹖冠子·学问篇》："鹖冠子曰：'中河失船，一壶千斤，贵贱无常，时使物然'"。陆佃注曰："壶、瓠也，佩之可济涉，南人谓腰舟"。这说明，古代称葫芦为腰舟，"缚之于身，浮于江湖，"是重要的救生和水上交通工具。

为了说明腰舟的存在，不妨看看有关民族学和民俗学的例证。

广东沿海渔民往往把葫芦系在小孩的背上，一旦小孩落

水，葫芦能使小孩漂浮起来，为大人前往抢救提供方便。

海南岛黎族下海捕鱼或横渡江河时，必须抱一个大葫芦一个葫芦，协助游渡。因而不少黎族家庭都保存几个葫芦。

云南哀牢山下的礼社江西岸的彝族在出门过河或下水捕鱼时，要在腰部拴一或几个葫芦，前者较大，用绳子拴住葫芦把即可，然后拴在腰上，后者为一串小葫芦，以一根绳子拴为一串，捆在腰上。

黄河岸边居民过黄河时，必在腰上拴一个葫芦，作为游泳时的辅助工具。当地居民在黄河捕鱼时，一般不乘船，而是拿一件捕鱼工具——“捞”。捕鱼时，人骑在葫芦一端，利用葫芦在水上漂浮，遇到鱼后再下按抄网。说明当地居民把腰舟与捕鱼结合起来了。

山东长岛地区人们在采海参时，多在腰上拴一条绳子，绳上端系一或两个葫芦。采海参时，葫芦浮在海面，人扎入海底。

以上事实说明，以葫芦为救生工具并不是神话，而是历史事实，无论在长江流域，还是在黄河南北，均有以葫芦为腰舟的现象。事实上，也可以用葫芦渡海。清代陈世俊绘制一套《番俗图》，其中有一幅《渡溪图》，就有一个人挟着一个葫芦，横渡台湾海峡，在画上有一段文字说：“腰掖葫芦浮水，挽竹筏冲流竞渡如驰”。过去朝鲜称船公为瓠公，因为最初从朝鲜去日本时，人们也是在腰上拴几个葫芦，改用渡船后，对船夫仍然用过去的名称。

通过历史文献和民族学、民俗学资料的分析，可以说明葫芦是古代的重要水上交通工具，其分布范围相当广泛。由此可知，洪水传说中的兄妹坐葫芦以求生存的事实还是可信

的，是远古人类用葫芦战胜洪水的真实记录。有一种说法，认为葫芦船是由葫芦生人说衍生出来的，是它的变种。其实不然，葫芦的实用价值是早于信仰价值的。葫芦为舟是葫芦功能性的反映，其历史悠久，而葫芦生人则是人们对它的信仰，是比较晚起的思想，不应颠倒。因此不能说腰舟是由葫芦生人中衍生来的。

（三）葫芦生人

通过以上论述，葫芦在洪水传说时代充当救生和水上交通工具是毫无问题的，但是葫芦在洪水时代的作用并不是单一的。闻一多早已指出，葫芦是造人的重要素材，共六种形式："一、男女从葫芦中出；二、男女坐瓜花中，结实后，二人包在瓜中；三、造就人种，放在鼓内；四、瓜子变男，瓜瓤变女；五、切瓜成片，瓜片变人；六、播种瓜子，瓜子变人"[17]。类似的例证还有不少新发现。大而划之，有两种类型：

一种是人从葫芦里出来

云南傣族传说洪水泛滥的时候，从河上漂来一个大葫芦，后来从葫芦里走出八个男子，有位仙女又让其中的四个男子变成女人，事后四男四女结为夫妻，生育了后代[18]。佤族传说洪水泛滥之时，在水上漂来一个大葫芦，后来黄牛把葫芦舔开了，葫芦籽流入海中，变成一座高山——"西岗"（葫芦之意），不久，"西岗"又结一大葫芦，有一只小米雀把葫芦啄穿了，从葫芦里走出不少人[19]。拉祜族传说远古没有人类，后来在河岸边的青藤上结一个大葫芦，造物神"扎滴"和"娜滴"请老鼠咬了三年零三个月，才把葫芦咬破，从中走出

两兄妹，这就是拉祜族的祖先。德昂族也传说人是从葫芦中出来的，但所有人都是一个模样，不分男女，后来由仙人帮忙，才分男女，有了婚媾，生育了拉祜族。楚雄彝族传说洪水之后，仅存兄妹两人，两人婚后生一个葫芦，夫妻急躁不安，后来天神用金锥把葫芦打开，从中走出许多人，这就是我国各民族的祖先。傈僳族传说洪水退下去以后，兄妹结为夫妻，以耕织为业，种了一塘南瓜，结了一大南瓜，不久听到瓜内有小孩哭声，打开一看，从瓜中出来不少小孩，有男有女，他们就是傈僳族的祖先。基诺族也有洪水传说，事后幸存的兄妹结为夫妻，他们把神仙给的葫芦种籽种在地里，不久长一株葫芦，秧苗蔓过七座山，越过七条河，结了一个大葫芦，打开以后，从葫芦里走出基诺族、傣族和汉族的祖先。此外阿昌族、布朗族也有类似传说。

另一种是葫芦变人

云南剑川白族传说当地原来没有人烟，后来在剑川东西山上各长一株瓜，并各结一大瓜。两瓜成熟后自行脱落，滚到坝子里，又变一男一女，结为夫妻，他们就是白族的祖先。碧江怒族传说“欧萨”造了土地，没有造人，于是他把种子撒到地里，长出一株南瓜，又从南瓜中变出一个人，他就是该族始祖“牟英亚”。

怎样认识葫芦生人和葫芦变人的传说呢？正如前面所述，计有图腾说、母体崇拜说、山洞说、子宫说等等。经过对洪水传说和葫芦信仰的综合研究，我认为上述观点还有值得商榷的地方。

第一，葫芦不是图腾。

所谓图腾是有特定含义的，有若干特点，如有关于女始

祖与图腾之间的感生神话，相信图腾与本氏族有一定血缘关系，把图腾作为本氏族的标志和徽号，对图腾有一定的祭祀和禁忌，等等。如果联系到前面所谈的葫芦传说，不难看出，尽管有葫芦生人、葫芦变人的传说，但缺乏图腾感生神话的特点，没有葫芦与女始祖的姻缘关系，而所有生育传说中的葫芦都是女性，这显然与图腾性质相矛盾。彝族、高山族虽然有供葫芦的风俗，但它不是对葫芦图腾的祭祀，而是把葫芦作为祖先灵魂的寓所，其他民族尽管有葫芦生人的传说，但对葫芦并不祭祀，也无禁忌。至于将葫芦作为氏族的标志的，至今没有被发现。所以葫芦不是图腾，更不是中华民族的统一图腾。有人还提出了自己的独到见解，认为“不妨把女性的子宫演说成葫芦状的岩洞、瓦罐等等，甚至直接说成是葫芦本身”[20]。

其次，葫芦也不是母体崇拜。

母体崇拜学者认为，母体指女始祖的偶像，其主要依据是反映在伏羲和女娲的解释，认为伏羲女娲是葫芦的化身，所以葫芦也就是母体了。事实并不如此。

闻一多从训诂学入手，考证伏羲、女娲都称葫芦，这种解释是颇有见地的。但是，这并不等于伏羲、女娲本人就是葫芦。正如袁珂先生所指出的：“考史传记载，伏羲女娲形貌均是‘人面蛇身’或‘龙身人首’之类，证之古祠墓画像亦均相同，若伏羲女娲本身就是葫芦，则又将何以释此‘人面蛇身’、龙身人首’等形貌呢？”[21]。这一点已经为愈来愈多的考古新发现所证实。事实上，女娲、伏羲皆为人类的始祖，前者可能起源于母系氏族时代，《说文》：“娲古之神圣女，化万物者也”。具有女神性质，后者则是父系氏族时代的产物，是

一个男祖先，又是男性之神。女娲伏羲皆"人首蛇身"，说明他们信仰蛇图腾，而不是信仰葫芦图腾。既然人类始祖不是葫芦，当然葫芦也就不是母体崇拜的产物了。

伴随母体崇拜而来的还有一种观点，认为图腾早于母体崇拜，即原来人们把生育求诸于动物（图腾），而后起的母体崇拜则求诸于自身。这可以欧洲母体崇拜物是新石器晚期出现的体态丰盈、腹部和臀部造型很大的妇女小雕像为物证。实际情况并不是这样。即使在图腾时代，人类一方面信仰图腾，另一方面也强调人类自身在生育中的作用，其中又以妇女为生育体现者，自然也崇拜女祖先和女神。上述象征多产的妇女小雕像远在旧石器时代晚期就出现了，它正是与图腾同一时代的东西，所以，女神、生育之神并不是与图腾对立的东西，而是一个问题的两方面。因此，女神崇拜与图腾信仰是同时的，而不是谁早谁晚的问题。随着父权制的兴起，两者才逐渐衰落下去。

（四）葫芦与生育信仰

人和葫芦在生育问题上，本来是风马牛不相及的两种事物，但是在洪水神话中却把两者联系起来了，葫芦生人，人又生葫芦，乍看起来，是荒唐可笑的，然而却是远古人类的正常想法。这必须从原始思维的特点谈起：一，原始思维以自我为中心，直观为实、不见为虚，眼界极其封闭、隔绝、狭隘。二、主客体不分，把人与自然混同起来。三是泛灵论，自己有意识，客观事物也有意识，形成万物有灵观念。四，多采取类比的认识方法。上述思维在人类生存斗争中起着支配

作用，在社会生活的各个领域都打上了深刻的烙印。

史前人类为了生存下来，既要进行物质生产，以解决衣食之源，又要进行自身生产，保证人口繁衍。但是，尽管如此，人类并不完全认为上述活动取决于自身的努力，而相信为鬼神所支配，甚至为鬼神所主宰。就以生育来说，在母系氏族社会相信妇女与图腾的结合，才能促进生育。因此当时信仰图腾，崇拜女神，我国古代的女娲传说、高禖之祭，就是上述信仰的产物。女神是高尚的、神圣的，女神的性器官——女阴也具有同样性质，特别是原始思维相信局部可以代表全局，个别可以代表一般，女阴也象征着女神和生育之神，从而出现女生生殖器官的崇拜。类似例子甚多，如：

在四川盐源县有一个山崖，其上有洞，当地纳西族认为此洞是巴底拉木女神的生殖器官，有求子者，必往该洞丢石子，进则得子，故称该洞为“打儿窝”。

在四川凉山喜德县观音岩上有一个“摸儿洞”，求子者从洞中摸得石必抱子，摸得砂必生女。

广西环江下南圩马山峰之间有一块圣母石，其腹部有一洞，洞中生一桃树，夏天桃熟时，求子者争先恐后地去拜圣母，吃桃子，认为此举可以生子女。

内蒙磴口县默勒赫图沟畔和阿贵庙西北等地岩画上，多有女阴形象，据学者研究这也是生育崇拜的产物[22]。

以上事例说明，我国各民族都有女神、女阴的信仰，但具体的崇拜对象取材不一，有山洞、石窟窿、水井等等，它们都有一个共同点，即都是女阴的相似形。但是，女阴的形象还远不止于此。在盛产葫芦和瓜类的地区，人们也把葫芦作为女阴加以崇拜。正如前述，按着泛灵论的观点，葫芦本

身又是有灵魂的，是一种自然崇拜对象，既然葫芦有灵魂，也同人一样，具有生育能力，所以才形成多种多样的葫芦生人神话，又由于原始思维主体客体不分，彼此能相互转化，也产生不少葫芦变人、人变葫芦的神话。不难看出，洪水传说、葫芦神话具有浓厚的宗教意识，葫芦生人是远古生育观念的反映。

葫芦所以被奉为女阴，不是偶然的，因为葫芦呈圆形，内部多籽，既是女阴的相似形，又是多产多育的象征，因此被许多民族奉为女阴加以崇拜。同样原因，葫芦和瓜类也常常被作为求子巫术的手段。

在汉族古老婚礼仪式中，多在新郎、新娘的衣被上写有“瓜瓞绵绵”，或者绘有大小葫芦并写有“子孙万代”等文字。如果婚后不育，则举行偷瓜送子巫术。贵州部分地区中秋节的晚上，故意到别人家的园地里偷瓜，并且有意让主人知道，遭一顿大骂最好。接着给瓜画上五官，穿上衣服、扮成小孩形象，放在竹舆上，打锣敲鼓，把瓜送到无子之家。主人喜出望外，把瓜放在床上，由已婚未育妇女陪睡一夜，第二天清晨把瓜煮熟食之，认为这样就可以怀孕[23]。

生育巫术与性交巫术一样，都具有繁殖意义。葫芦生人、葫芦变人、送瓜求子等等，都是模拟巫术的产物，目的是促进人类自身的繁衍。在高山族的《谷物的起源》中还强调葫芦能出粟子或稻子，这种观念在日本、菲律宾、印度等国家也相当流行[24]。总之，生人也好，生谷物也好，都是“保障家庭和周围整个大自然的繁殖生育”。“家庭”繁殖是人类自身人口的发展，“大自然”的繁殖则是人类的物质生产。这两种生产的发展及其密切配合，乃是人类赖以生存的基础。

通过以上对洪水神话和葫芦信仰的研究，可以得出下列结论：

首先洪水传说是一部神化了的历史。

洪水神话与其他创世神话一样，其内容绝不限于洪水本身，它还包括了人类起源、地球变迁、天灾人祸、生产斗争和各种风俗，可以说是一部神化了的历史，是远古历史资料的贮藏库。但是神话具有浓厚的宗教意识，如果剥去宗教的面纱，必然为认识人类历史提供若干真迹，如远古确实有过洪水灾害，人类曾以葫芦为水上工具，又把葫芦作为女阴崇拜对象，从而创造了葫芦生人的神话。因此，认真整理和研究各民族的洪水神话，对再现远古历史有重要价值。

其次洪水传说具有生动的教育价值。

洪水神话所以能长期地保存下来，一直有旺盛的生命力，并为人们不断加工、充实，就在于它有自己的价值。根据作者在民族学调查中知道，各民族的洪水神话实际是一部口碑历史，是一部教科书，它是由巫师或萨满保存下来的。一般在节日、婚丧期间、战争前夕必须由巫师举行祭祀，其间要诵念洪水传说、创世纪等，其用意是温故而知新，讲述氏族历史，道德规范，加强群体的团结，鼓舞战斗士气。特别是在械斗前夕，由巫师诵念传说故事往往能起到动员和组织作用，听者义愤填膺、摩拳擦掌，具有很大的煽动和鼓舞作用。因此，洪水传说是各民族喜闻乐见、家喻户晓的作品，一代一代地被保存下来。

现在学术界正兴起一股文化史研究热，都在寻根，许多人都追溯到洪水传说时代，这是无可厚非的。但是有人把葫

芦作为中华民族的“统一图腾”、是中华民族的“共同母体”，以此论证中华民族文化的一元性和统一性，这是值得商榷的。如前所述，封闭性和狭隘性是原始思维的重要特点，人们在信仰上有强烈的血缘观念和地域观念。各民族的祖先都有过图腾信仰，但是各信其是，图腾迥异，偌大的中华民族怎么能有一个统一的葫芦图腾呢？中华民族也罢，某个民族也罢，一般都是由若干民族、部落形成的，姓氏万千，祖先有别，同样也不会有一个共同祖先，当然也不会都由一个葫芦母体所出。事实上，我国不少民族的洪水神话中并没有葫芦，也缺乏对葫芦的信仰。考古事实表明，中国文明的起源是多源的，图腾无其数，母体也不少，在往后的发展中，彼此交往，互相融合，才逐渐增加了文化上的共性，并且共同缔造了祖国的历史和文化。

注释：

〔1〕《闻一多全集》(一)第6、57页，三联书店1948年版。

〔2〕李根蟠等：《中国南方少数民族原始农业形态》第515页，农业出版社1987年版。

〔3〕刘尧汉：《论中国葫芦文化》，《民间文学论坛》1987年第3期。

〔4〕杨长勋：《广西洪水神话中的葫芦》，《民间文艺集刊》第6集。

〔5〕过竹：《葫芦说》，《民间文学论坛》1986年6期。

〔6〕莫俊卿：《古代越人的拔牙习俗》，《百越民族史论集》，社科出版社1982年版。

〔7〕《民间文学》1980年第8期。

〔8〕潘一志：《水族社会历史资料稿》。

〔9〕《壮侗语族语言文学资料》第284页，四川民族出版社1983年版。

〔10〕《云南民族文学资料》第10集(油印本)。

〔11〕肖崇素：《美丽的传说，丰富的史影》，《民间文艺集刊》第2集。

〔12〕《四川及云南昭通地区社会历史调查资料》(二)第91页。

〔13〕《金平县苦聪人社会调查报告》,(油印本)。

〔14〕《哈尼族简史》第21页,云南人民出版社1985年版。

〔15〕《藏族文学史》第18页,四川民族出版社1985年版。

〔16〕君岛久子:《纳西族的传说及其资料》,《民族文学研究》1985年第3期。

〔17〕《闻一多全集》(一)第6、57页,三联书店1948年版。

〔18〕朱宜初:《傣族古老神话漫步》,《民族文化》1980年第1期。

〔19〕李子贤:《傣族葫芦神话溯源》,《民间文艺集刊》第3集。

〔20〕过竹:《葫芦说》,《民间文学论坛》1986年第6期。

〔21〕《中国神话传说》(上)第86页,中国民间文艺出版社1984年版。

〔22〕盖山林:《阴山岩画》第114页,内蒙古人民出版社1987年版。

〔23〕《中华全国风俗志》下篇卷八。

〔24〕何廷瑞:《台湾高山族神话、传说比较研究》,《民族文学研究》1985年第3期。

宋兆麟,1936年生,辽宁辽阳人。1960年毕业于北京大学历史系考古专业。现任中国历史博物馆研究员。主要从事史前史、民族学和民俗学研究,先后在三十多个民族地区进行田野调查与考古工作。与神话有关的专著有:《中国原始社会史》(1983合作)、《巫与巫术》(1989)、《巫与民间信仰》(1990)、《生育神与性巫术》(1990)、《妈祖传说与海神信仰》(1992);神话论文有:《原始社会的"石祖"崇拜》(1983)、《台江苗族的祭祖盛典——"吃牯脏"研究》(1984)、《日月之恋与祭祀图画》(1985)、《青蛙神与稻作农业》(1986)、《洪水神话与葫芦崇拜》(1988)、《河姆渡遗址出土蝶形器研究》(鸟神话研究1990)、《人祖神话与生育信仰》(1991)、《槃瓠图与图腾祭祀》(1991)等。

楚巫的致幻方术*

——高唐神女传说解读

○蔡大成

高唐神女传说见于战国时代宋玉的《高唐赋》与《神女赋》，其《高唐赋》序云：

> 昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之观、其上独有云气，崒兮直上，忽兮改容，须臾之间变化无穷。王问玉曰："此何气也，"玉对曰："所谓朝云者也"。王曰："何谓朝云，"玉曰："昔者先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人曰：'妾巫山之女也，为高唐之客，闻君游高唐，愿荐枕席。'王因幸之。去而辞曰：'妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下。'旦朝视之如言，故为立庙，号曰朝云。"[1]

其中，巫山之女"自述"已被《文选》的编纂者删减。据《文选·别赋》李善注"惜瑶草之徒芳"引《高唐赋》曰：

---

* 本文原载《社会科学评论》（西安）1988年第5期。

我帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台。精魂为草，寔曰灵芝。

《渚宫旧事》卷三引《襄阳耆旧传》亦为：

我夏帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封乎巫山之台。精魂为草，摘而为芝，媚而服焉，则与梦期。所谓巫山之女，高唐之姬。

《太平御览》卷三九九亦引此条作“精魂依草，寔实为灵之(芝)”。《水经注·江水二》引《高唐赋》同样有“精魂为草，为灵芝”之辞。被《文选·高唐赋》略去的“精魂为草，寔曰灵芝”这句话，正是解开高唐神女传说之谜的钥匙。

古时芝菌不分。《尔雅·释草》：“菌，芝”。《列子·汤问篇》云：“朽壤之上有菌芝者，生于朝，死于晦”。芝菌连言互训，不辨彼此，所谓灵芝即蘑菇。《艺文类聚》卷九十八引《抱朴子》云：

青云芝生于名山之阴、大青石间，青盖三重，上有云气覆之，味辛甘，以阴干食之，令人寿千岁不老，能乘云通天，见鬼神。

又，《抱朴子·仙药篇》云：

柠木实芝赤者，饵之一年，老者还少，令人彻视见鬼。

文献中关于服食植物能“见鬼神”的事例并不多，但很有共同的特点。如《神农本草经》云：

> 麻蒉，多食令人见鬼，狂走。
> 莨菪子，使人健行见鬼，多食令人狂走。
> 云实，华主见鬼精物，多食令人狂走。

大麻、莨菪和云实都是致幻药物，多食可产生强烈幻视，看到色彩斑斓的变态人形即所谓鬼神。如此说来，灵芝当指食后产生幻视的毒蘑菇。《尔雅·释草》云：“中馗，菌”。此为以服食后所见大鬼名命名蘑菇之一例，余者还有鬼笔、鬼盖、鬼伞之类。

食用毒蘑菇以致幻通神，是世界上许多原始民族共有的一种古老习俗。古代西伯利亚的通古斯人和雅库特人部落里便流行有吃蘑菇仪式，在这种宗教祭祀仪式中，男人们食用由毒蝇伞制成的腊肠，他们个个如醉如痴，似醒非醒，被认为进入通神状态。印度和美洲印第安人的巫师也食用毒蘑菇自己昏迷致幻，从而得到神谕。[2]原始居民服食其他致幻植物的目的同样如此。如巴西印第安人喜用肉豆蔻科属植物的红色树脂作鼻烟吸食致幻；每逢部落有大事待决，巫师便吞服树脂，见神请教。他们还用一种含羞草的根制成饮料，食之可见精灵。非洲加蓬还有关于伊波夹竹桃的神话，相传造物神肢解自己的骨肉，埋入森林之中，长成此树，造物神传语其妻，食此树之根可以重见丈夫之精灵并得超自然之启示。此后人们每于祭祀之时，嚼食伊波夹竹桃的根皮，产生幻觉得

与精灵交通。[3]我国藏族巫师为了召回病人的灵魂而薰烧杜松嫩枝和果实，这种麻醉剂可使巫师进入恍惚状态，达到神灵附体的目的。[4]壮族巫师则通过饮用曼陀罗泡过的酒达到颠狂境界。[5]《国语·楚语下》韦昭注："巫觋，见鬼者"。巫师的作用便是沟通人鬼神交往，而可以致幻见鬼神的毒蘑菇是巫师最好的"交通"工具，故此被称为灵芝。《说文解字》云："灵，巫也，以玉事神"。王逸注《九歌·云中君》云："楚人名巫为灵子。"灵芝便是巫芝。

《抱朴子·仙药篇》云："五芝者，有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也。"其中草芝类有"麻母芝，似麻而茎赤色，花紫色"；而"肉芝者，谓万岁蟾蜍。"《尔雅·释草》云："麖，枲实。枲，麻。苴，麻母。"郭璞注"麻母"云："苴麻盛子者。"大麻为雌雄异株，以大麻分泌致幻树脂最多的雌株来命名灵芝，已说明灵芝与大麻的内在关联；特别是，在蟾蜍浆液和蟾酥中发现有剧毒致幻物质蟾蜍色胺，这一化学成分与一些毒蘑菇的致幻成分完全相同，可产生同样的彩色幻觉和麻醉作用。将蟾蜍称作动物灵芝（肉芝）并不是毫无药理根据的。[6]

我们再来考察高唐神女的身份。文献均言高唐神女为"帝女"，诸如"夏帝之女"、"赤帝之女"或"天帝之女"。所谓夏帝、赤帝无疑是指炎帝神农氏。[7]《淮南子·修务训》云："神农尝百草之滋味，一日而遇七十毒。"知传说中的神农氏精通草药，对药物的毒性尤为熟悉，从中可见他的女儿瑶姬变形为毒蘑菇的渊源关系。

瑶姬还有一个名字叫"尸女"。《山海经·中山经》云：

姑媱之山，帝女死焉，其名曰女尸，化为蓫草，其叶胥成，其华黄，其实如兔丘，服之媚于人。

拿瑶姬一词与姑媱、蓫草比较，拿《襄阳耆旧传》"媚而服焉，则与梦期"与"服之媚于人"比较，可知瑶姬故事为蓫草故事的变型。[8]尸女一词的原义是指祭祀仪式上代替死者领受祭品或承死者神灵附体的女巫。《诗经·召南·采蘋》云："谁其尸之？有齐季女"，即此。此外，尸女在祭祀仪式上同样是处于恍惚状态才能通神的。《诗经·小雅·楚茨》云："神具醉止，皇尸载起。""鬯酒"，《说文解字》解作"是以秬釀郁草芬芳攸服以降神也"，乃系供降神用的药酒。我们还能在现代民族残存的类似仪式中找到印证。如赫哲族人认为，萨满巫师喝酒象征着神灵在喝酒；[9]独龙族在祭社前也必须让巫师喝足酒，产生幻觉以传神谕。[10]瑶姬之瑶与蓫草之蓫，显然是指这种摇摇晃晃、如醉如痴的中毒性精神障碍状态。《楚辞·九歌·大司命》云："折疏麻兮瑶华"，王逸注云："疏麻，神麻也。瑶华，玉华也。[11]这里用瑶华形容大麻新分泌的致幻树脂，不但证实了大麻是充当司命神替身的古代巫师（尸祝）举行祈神仪式的必备神具；而且还提示了与高唐神女传说密切相关的楚巫方术传统（《高唐赋》中有"有方之士"一词），提示了瑶姬与致幻树脂在深层语义上的某种同一性。河南流传的一则故事说，一小姐送公子一个手帕，小姐死后每夜从手帕里跳出来和公子说话，后来公子将手帕埋入土中，长出大烟花（罂粟），公子吸了大烟，又能见到小姐。[12]这故事当与瑶姬变毒菌、食用此菌可见瑶姬的故事同构。

中国传统医学以其善用草药而著称于世界。上古时巫医

不分，[13]人们对生物药用功效的了解，在很大程度上取自巫师（方士）施展巫术积累的实践经验；而一些神秘的致幻药方和巫术，正是巫师沟通人鬼神交往、获取自身生存地位的技术基础。[14]深山野岭是巫医采药的圣地，甚而被冠名巫山、灵山。《山海经·大荒南经》云："有巫山者，西有黄鸟。帝药，八斋。"郭璞注云："天帝神仙药在此也"。《大荒西经》云："大荒之中，有灵山，巫咸……十巫从此升降，百药爰在。"那么，藏身于巫山之中的天帝神药，是否就是天帝之女的化身灵芝？回答是肯定的。

第一，瑶姬自称为"巫山之女"；第二，巫山也出产灵芝。《楚辞·九歌·山鬼》云："采三秀兮於山间"，王逸注云："三秀谓芝草也"。郭沫若《屈原赋今译》说："於山即巫山，凡楚辞兮字每具有於字作用，如於山非巫山，则於字为累赘"。第三，天帝神药或大巫所操之药，均应指不死之药。如《山海经·海内西经》云："开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之"。如果说嫦娥所窃的不死药是致幻物质蟾酥、掌管生死的大司命神所操不死药为大麻树脂，那么毒蘑菇被当作不死药就更易于理解。《汉武内传》云："西王母之仙上药，有大真红芝草"。[15]《说文解字》云："芝，神草也"。《博物志》云："名山生神芝，不死之草。"《太平广记》卷四引《仙传拾遗》云："秦始皇时，大宛中多枉死者，数有乌衔茸，覆死人面，皆活。鬼谷先生云是祖洲上不死之药草"。至今日本人仍将蘑菇写作"茸"。著名的《白蛇传》盗仙草情节，便是白娘子盗来灵芝使许仙起死回生。[16]

推想毒蘑菇之所以能充当不死药，很可能源自服食后致

幻轻身腾空的感觉和先以昏迷为死，后以苏醒为复活的临床观察。在西印度群岛的海地流传有巫师能起死回生的说法，即巫师能行法唤醒死人供其奴役。经科学家调查证明，其实是活人被巫师用一种强效麻醉剂——河豚毒素"毒死"后弄醒，再服用其他药剂，使之处于中毒沉醉的状态而任人摆布。[17]中国古代巫医精研麻醉药物，[18]将巫术移用于医术的事例屡有记载。《列子·汤问篇》云：

> 鲁公扈，赵齐婴二人有疾，司请扁鹊求治，……扁鹊遂饮二人毒酒，迷死三日，剖胸探心，易而置之；投以神药，即语如初。

《后汉书·华佗传》记载：

> 疾发结于内，针药所不能及者，令先以酒服麻沸散，既醉无所觉，因刳破腹背，抽割积聚，若在肠胃，则断截湔洗，除去疾秽，既而缝合，傅以神膏，四五日创愈。

清代张骥撰《后汉书华佗传补注》云，麻沸散即羊踯躅三钱，茉莉花根一钱，当归三两，菖蒲三分合成；杨华亭著《药物图考》则认为，麻沸散就是麻黄。[19]上述药物除当归只镇痛外，均有致幻的药性。《孟子·滕文公》云："若药不瞑眩，厥疾不瘳。"这是说，用药如不产生晕眩昏迷的药性反应，便不能根治疾病。这已足证麻醉致幻药物在中国药学观念中的重要地位。

我们已知巫师是天地相通的中介，因此，前述《山海

经》中群巫“从此升降”的灵山（即巫山）便具有天梯的性质。在《山海经》中还记载有另一天梯型的植物“建木”。《海内经》云：

> 有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝。上有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大暤爰过，黄帝所为。

《淮南子·坠形训》云：

> 建木在都广，众帝所自上下。日中无景，疾呼无响。

与此相应，《山海经·大荒西经》有“寿麻正立无景，疾呼无响”之说，此寿麻当为建木的变形。《海内南经》亦云建木“引之有皮，若缨黄蛇。”从这些描述上看，建木的原型无疑是大麻。《说文解字》认为麻字从朮，“朮，分枲茎皮也，”甚确，此建木“引之有皮”也；《荀子·劝学篇》云：麻生蓬间，不扶自直”，此寿麻“正立”也；《楚辞·天问》云：“靡萍九衢，枲华安居？”闻一多认为靡麻古字通，[20]此建木之“九欘”也；“无景（影）”乃神仙之相。[21]巫师以致幻植物为天梯，当取其服食后见鬼神、神游于“人造天堂”之义。这并不奇怪。我国南方少数民族神话中的天梯树多为马桑树。[22]马桑别名“上天梯”，为1.5--2.5米高的低矮灌木，唯其果实含有能作用于中枢神经系统的毒素马桑内酯，可使人呕吐、烦躁不安以至昏迷，才与天梯神话结缘。由此，我们认为，巫山的命名及其天梯属性在很大程度上来自它所藏匿的天帝神药——

灵芝。

古文献谈及巫师作法用毒菌者，还有一些零碎的片断材料。《博物志》卷三云：

> 江南诸山郡中，大树断倒者，经春夏生菌，谓之椹。食之有味，而忽毒杀。人云此物往往自有毒者，或云蛇所著之。枫树生者啖之，令人笑不得止；治之，饮土浆即愈。

与此相应，《说郛》引《南方草木状》云：

> 五岭之间多枫木，岁久则生瘤瘿，一夕遇暴雷骤雨，其树赘暗长三五尺，谓之枫人。越巫取之作术，有通神之验。取之不法，则能化去。

李时珍曾将芝菌比拟瘤赘，《本草纲目》卷二十八云：芝乃腐朽余气所生，正如人生瘤赘。”上文中树赘一夕便长三五尺，此枫人当属真菌一类，疑即笑菌。墨西哥印第安人的巫女吃食笑菌进入通神状态，相信这样神才传话于她。食后手舞足蹈，狂笑或谵语、或产生幻觉。[23]枫人之称使我们联想到“菌人”的传说。《山海经·大荒南经》云：“有小人名曰菌人。”《抱朴子·仙药篇》亦云：“行山中见小人乘车马，长七八寸者，肉芝也。取捉服之，即仙矣。”我们知道，食用小美牛肝菌过量可产生“小人国幻视症”，满眼皆是不及一尺高的穿红着绿的小人。[24]类似菌人、肉芝的说法，很可能是食用毒菌者的经验总结。

与炎帝之女瑶姬变成灵芝的故事相似，青海藏族也流传有女孩秀莫（藏语蘑菇的音译）变成蘑菇的故事。故事大意是秀莫拔来九十九斤醉马草，晒干研末，再用九十九头疯狗的血捏成一粒毒药丸，骗魔王吞服。魔王疑心，秀莫便咬了一口药丸；魔王就放心吞下药丸，不一会昏昏睡去，变成一只秃鹫死了；秀莫也变成了蘑菇。[25]藏民用秀莫咬食由醉马草和疯狗血制成的药丸这一情节，解释了为什么一部分蘑菇有毒的起因，反映出对植物药性的细微体验。

我们再来探讨灵芝或蓂草之所以成为媚草的问题。闻一多精辟地指出繇为异性兽相诱之义：

> 要而言之，神女之以淫行诱人者谓之瑶姬，草有服之媚于人，传变瑶姬所化者谓之蓂草，男女相诱之歌辞谓之谣，并今人呼妓女曰媱子，皆繇义之引申也。[26]

然而闻先生仅从语义角度分析，未曾注意到麻醉、致幻药物的兴奋作用。有学者说，酒色二字是相联系的，酒为“媚药”之将帅也。[27]法国著名学者列维-斯特劳斯写道：

> 中国人认为春药的效力是来源于有角蟾蜍肉或泡有这种蟾蜍肉的酒，因为公蟾蜍在交尾时紧缠住母蟾蜍，甚至在被人抓住时都不放松。[28]

假若列维-斯特劳斯先生还注意到中国药学对蟾酥麻醉、致幻功能的重视，他的结论便会更完整准确了。只需说明，当代西方国家仍将南美印第安人用以驱除疲劳的麻醉品古柯树叶

（内含可卡因）治疗性功能减退，最初使用大麻时不少人是出于相信大麻能增加性感等等。[29]与之类似的毒蘑菇也不会被排斥于媚药之外，《本草纲目》卷二十八所言“黑芝……利水道，益肾气”，即此。

显而易见，灵芝之所以称作媚草，主要还是指食用后造成和异性接触的视幻觉而言，即所谓“媚而服焉，则与梦期”。梦，乃是《高唐》《神女》两赋之序中的关键词，频繁出现竟达七次之多。从《神女赋》序中得知楚襄王的梦境为：

> 晡夕之后，精神恍惚；……见一妇人，状甚奇异。……其始来也，曜乎若白日初出照屋梁；其少进也，皎若明月舒其光。须臾之间，美貌横生。晔兮如华，温乎如莹。五色并驰，不可殚形。详而视之，夺人目睛。其盛饰也，则罗纨绮缋盛文章，极服妙采照万方。振绣衣，被袿裳；衷不短，纤不长；步裔裔兮曜殿堂。忽兮改容，婉若游龙乘云翔。……

其中关于“须臾之间”、“忽兮改容”的梦境形容，正与《高唐赋》关于朝云“崪兮直上，忽兮改容，须臾之间变化无穷”的形容相映成趣，这也是高唐所处的云梦泽命名的原因。联系到瑶姬虽化为灵芝，亦“旦为朝云，暮为行雨”，云景与梦境的形容在深层联系上是以毒蘑菇为其中介的。楚襄王的梦境与服食毒菌后产生的幻视梦境如出一辙。据载，食用角鳞灰伞（四川叫麻子菌）中毒的人，昏睡数天方醒，其间还幻觉到一种时而变得高大、时而变得矮小的“怪人”。食用大孢花褶伞中毒的人经历更加奇特：

病人最初思想不集中，缺乏时空概念、想睡觉。一会儿便出现彩色幻视，看到的东西颜色十分鲜艳离奇。好像眼前出现一片绿色草原，那草头鲜红，又像弥漫在茫茫的绿色浓雾之中，在蓝色的天空下一切都是绿色。又看到手指头变成蛇头。过了一时半后，不由自主的跑跳，但动作很机械不能自由支配。又狂笑不止，这时病人的瞳孔散大，脸面肌肉抽搐。病人又觉得过了很短的时间就像过了很长时间，过了相当长的时间却以为很短暂。或者看到家里的东西都在活动，墙壁好像也要倒塌下来。满屋子是形形色色的人物面孔，其数量多得惊人。这众多的面孔又变成火红的、黄色的、蓝绿的、紫色等可怕鬼脸。不一会，病人又发现自己的身体突然长高到屋顶。随着毒性的消失，病人逐渐觉醒过来，并从大笑中恢复正常。[30]

和病人自述一样，楚襄王的梦色彩感非常强烈，决不是一般的梦所能解释的；特别是，楚襄王与楚怀王做了细节相同的梦，而且是想做就做。这些只能用服药致幻技术的可重复性来予以解释。

至此，我们简要地论证了高唐神女传说的楚巫致幻方术背景。从《楚辞》中大量出现的“疏麻”、“枲华”、“莎荃”、“宿莽”、“椒浆”、“三秀”等致幻植物名词来看，战国时代楚巫的致幻技术已很精深。我们对楚巫致幻方术作必要的探讨，将有助于理解祖国医学的丰富内涵，有助于研究产生鬼神观念的技术基础，有助于对环太平洋萨满教文化的整体把握。

注释：

〔1〕《文选》卷十九。

〔2〕参见陈士瑜《菌类谈荟》第 105 页，江苏科技出版社 1983 年版；卯晓岚《致幻的毒蘑菇》，《现代化》1981 年第 8 期；《玛雅人的蘑菇形石雕》，《信使》1982 年第 3 期。

〔3〕见万文鹏等编《临床精神医学》第 175—176 页，湖南科技出版社 1984 年版。

〔4〕见 H·霍夫曼《西藏萨满教的表现形式》，《民族译丛》1983 年第 6 期。

〔5〕见宋兆麟《巫与早期文明》一书，曼陀罗与前述夏若同属茄科，化学成分近同。

〔6〕参见拙著《月蟾神话的萨满巫术意义》，《民间文学论坛》1988 年第 3 期。

〔7〕〔8〕见袁珂《古神话选释》第 85 页，第 94 页，人民文学出版社 1979 年版，

〔9〕见《满都莫日根》，载《黑龙江民间文学》1984 年第 12 集。

〔10〕蔡家麒《独龙族原始宗教考察》，《社会科学研究》1984 年第 3 期。

〔11〕《甘氏赞》曰："四司续功，采麻襄鹿"。亦证司命神与大麻有关。见《闻一多全集》第 1 卷第 140 页，三联书店 1948 年版。

〔12〕蔡长敏搜集《大烟花的来历》，载《中国民间故事集成河南桐柏县卷》(2) 1987 年资料本。

〔13〕如《论语·子路篇》："人而无恒，不可以作巫医。"又，据《集韵》，古医字作"毉"。

〔14〕在《医圣宇妥·元丹贡布传记》中，罗刹国王献出的药树第一棵便是致幻植物肉豆蔻。见《西藏医学》第 193 页，西藏人民出版社 1986 年版。

〔15〕晚近传说，瑶姬为西王母的女儿。见唐·杜光庭《墉城集仙录》和用海燕搜集《神女峰》，载《红岩》1956 年第 10 期。

〔16〕郭璞注《尔雅》云："芝，一岁三华，瑞草。"芝菌一年中三次长出地面，已有死而再生的意味，遂使道家奉灵芝为仙药，《道藏》中有《太上灵宝芝草品》一卷。

〔17〕王人龙《巫术，有理由可究》，载《科学博览》1988 年第 2 期。

〔18〕《周礼》云："医师掌医之政令，聚毒药以共医事。"

〔19〕公元 652 年孙思邈《备急千金要方》已载大麻镇痛。公元 1146 年窦材《扁鹊心书》"睡圣散"方云："山茄（曼陀罗）花、火麻（大麻）花共为末，每服三钱，小儿只一钱，一服后即昏睡。"另参见薛愚主编《中国药学史料》第 134 页，人民卫生出版社 1984 年版。

〔20〕闻一多《天问疏证》第 41—43 页，三联书店 1980 年版。

〔21〕袁珂《中国神话传说辞典》第 186 页，上海辞书出版社 1985 年版。又，陶弘景《本草经集注》云：蕈"煮讫，照人无影者，有毒。"《抱朴子·仙药篇》亦有"建木芝。"

〔22〕见萧兵《楚辞与神话》第 162 页，江苏古籍出版社 1987 年版。

〔23〕〔24〕〔30〕卯晓岚《毒蘑菇识别》第 113 页、135 页，第 81—82 页，科普出版社 1987 年版。

〔25〕张训搜集《蘑菇的故事》，载《青海风物传说》，中国民间文艺家协会青海分会 1987 年编印。

〔26〕《闻一多全集》第 2 卷第 552 页，三联书店 1948 年版。

〔27〕见范行准《中华医学史》，载《医史杂志》1947 年 1 卷 1 期。

〔28〕列维·斯特劳斯《野性的思维》中译本第 186 页注，商务印书馆 1987 年版。

〔29〕吴阶平等编译《性医学》第 249—250 页，科技文献出版社 1983 年版。夏纬瑛《略述我国古代对于植物雌雄性的认识》（载《自然科学史研究》1988 年 7 卷 1 期）认为《诗经》多处"以大麻比兴男女之关系"。笔者认为《楚辞·九歌·少司命》中爱神少司命自称"荪"（即致幻药菖蒲），极有可能也暗示着某种媚药意义。

蔡大成，1955 年生，云南省临沧县人。1981 年肄业于西北大学经济系。曾任《民间文学论坛》编辑。现在中国农村发展信托投资公司工作。神话方面的主要著述有：《女娲蛇身探源》(1986)、《兄妹婚神话的象征》(1986)、《论西王母形象中的萨满教因素》(1988)、《东方之道——扶桑神话整体解读》(1988)、《月蟾神话的萨满巫术意义》

(合作,1988)、《楚巫的致幻方术——高唐神女传说解读》(1988)等。

神系、族系的一致性与祖先神话的形成*

○杨知勇

宗教，是在有血缘关系的人群中产生，并与人们的血缘观念相融合的。最早的神话，是血缘集团在求食、增殖过程中处理人与自然关系的意识反映，它的发展，也离不开血缘这个根基。宗教的血缘观念，既巩固了氏族的血缘感情、增强了氏族的内聚力，又与始祖神话存在着水乳交融、难解难分的关系。

所以，在对原始宗教与原始文学进行探讨的时候，绝不能忽视氏族制及血缘观念的作用。

---

* 本文原载《民间文艺季刊》（上海）1988年第4期。全文共四节。第一节《氏族公社精神领域的三个要素及其与宗教的关系》从略。作者所论氏族公社精神领域的三个要素是："一、氏族公社人际关系形成的意识特点和氏族成员的态度相似性。二、狩猎人的心理状态。三、原始意识的支配作用。这三个要素无形地支配着人们的精神活动，并在这基础上产生宗教。宗教是以血缘关系为纽带的氏族在从事狩猎过程、为实现氏族的利益和愿望而自然形成的。"

神系与族系的一致性

对各民族的宗教略作涉猎，人们就会发现：各民族原始宗教的崇拜形式大体相同。其主要崇拜形式都是自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、鬼魂崇拜和灵物崇拜。但崇拜的具体对象则不相同。每个民族都有自己的神灵。有些族源相同的民族带着民族分化前就已形成的崇拜对象到达新的地区，使得部分神灵成为几个民族共同崇拜的神灵。但在民族分化之后形成的神灵，即便在族源相同的民族之间，差异也很大。

如果对单一民族的宗教作比较细致的研究，人们又将发现：同一民族的各个支系，不仅各有自己单独崇拜的神，甚至各个姓氏也有自己单独崇拜的神。这些神，有的是姓氏的祖先神，有的是姓氏的保护神。譬如满族先民崇拜的神灵就是如此。

满族民间文学作者近年从一些过去当过穆昆达(族长)和萨满的老人提供的一些姓氏的神谕中，发掘了姓氏崇拜情况的珍贵资料。如九台石姓珍藏的萨满神谕记载了该姓的崇拜情况。石姓把“佛朵妈妈”作为本族本姓的“始母”崇拜，“佛朵妈妈”是由满族崇奉的柳图腾演变而来的一位始母神。九台石姓认为她住在长白山一带，柳枝柳叶是她的象征，得到她的庇护，子孙就会像柳枝柳叶一样“所生天多”，家族也就可以平安兴旺。

又如宁安东部，东海窝聚部的尼马察氏，至今家祭中仍敬奉一位名叫多龙革革的女神。多龙革革本是一位部落首领，为治理荒漠的东海窝聚，她不远千里，寻师学箭，不顾个人

安危，制服了东海凶雕，为部落造福，成为伏雕女神。

九台石姓祭一位善吹口弦的女神。

九台杨姓供一位善跳洪滚舞（银铃舞）的女神。这个女神用银铃敲击，能发出九十九种声音，组成一组天上才有的仙乐。

这些资料对于宗教的发展提供了一个十分重要的论据：宗教是在以血缘关系为纽带的氏族基础上产生的。血缘观念和血缘感情具有顽强的力量，在社会组织已经由以血缘关系为基础发展为以地缘关系为基础，一部分神灵已由氏族、部落崇奉的神变为地区、民族崇奉的神以后，血缘观念和血缘感情仍然比较牢固地维系着血缘集团的感情和信仰，成为氏族的内聚倾向。这种内聚倾向既表现在生活上，也表现在崇奉的神灵上。神，成为维系和增强血缘集团内聚力的重要力量。

如果沿着原始宗教崇拜内容的演变历程与从氏族到民族的演变历程作一番探索，人们必将发现：神系和族系具有一致性，而这种一致性的形成，主要由于血缘观念在神系和族系中起着重要作用。

社会组织由氏族发展为民族，经历了氏族、部落、部落联盟、民族等过程，简单说来，就是由以血缘关系为纽带建立的社会组织发展为以血缘关系为主同时兼及地缘关系的社会组织。由氏族到民族，经历的过程很漫长，但在这个历程中，血缘观念一直没有减弱其作用，直到民族形成之后，依然如此。（在中国，封建王国形成之后，仍然如此。）

原始宗教崇拜形式和崇拜内容的演变，其基本情况与氏族的演变是对应的。

宗教形成于旧石器时代晚期，也就是人类从血缘家族公社走向母系氏族社会时期。最早的崇拜形式是自然崇拜，即把那些能够引起人们恐惧和依赖的自然力和自然物幻化为神灵。

在地理条件差别不大的地区内，自然崇拜的一些重要对象如天地日月、风雨雷火等的性能，没有明显差别，各氏族崇拜的自然神以及对自然神表露的恐惧感和依赖感乃大体相似，不易看出血缘观念的作用；但若从各氏族投注于同一自然物的感情来分析，就可以看出明显的差别。至于地域性比较明显、差别较大的自然物，如山川石树，各氏族对其表现的依赖感、恐惧感就有明显差别，投注的感情差别就更为明显，血缘观念就比较突出。如傣族壮族同属百越族群，族源相同，但傣族把大青树（榕树）与其祖先相连，而壮族则以木棉（英雄树）与其祖先相连。总而言之，一个部落或民族生活于其中特定的自然条件和自然产物，都被搬进了不同的宗教里。

宗教的血缘观念在图腾崇拜中表现的更为明显。图腾崇拜的形成，表明人们开始探寻本氏族的起源，某种自然物之所以能成为某氏族的图腾，乃由于它与这个氏族在生活上、生产上有着某种特殊的联系。图腾崇拜的重要特点是某种自然物一旦成为图腾之后就不再以其自然属性，而是以神秘属性存活于原始人的意识里。人们把它崇奉为氏族的祖先，作为氏族的标志，并用器物上、身体上的装饰使自己与图腾相似……。可以说，在祖先英雄形成之前，图腾在维护和增强氏族内聚力方面的作用，超过任何一个氏族成员，而且这种作用并不因崇拜形式和崇拜内容的改变而随即消失，也不因氏

族部落的分化而泯灭。图腾与氏族的关系，被一种特殊的意识作用幻化为强血缘或超血缘关系。并由此而形成思想意识上的一系列演变。

原始人最强最浓的血缘观念和血缘感情，表现于对死者的态度上。这种感情和行为，有的属于世俗领域，有的属于神圣领域。

在祭奠死者的仪式上，要由巫师吟唱本民族的历史，由开天辟地一直唱到民族迁徙经历和后世的生产生活情况。其中固然含有宗教成分，但其主要部分仍属于世俗领域，目的在于教育本民族成员熟悉本民族的斗争经历，珍视本民族的优良传统。

属于宗教领域的感情和行为，都是针对死者的灵魂。对待死者的态度，实际是对待死者灵魂的态度。而最终又归结于死者灵魂对生者的作用，即希望死者的灵魂能为生者造福。

考古发掘的资料，给我们提供了很有力的依据。山顶洞人遗骸周围撒的含有赤铁的红色粉末，是希望死者的灵魂帮助生者延长生命，实现本氏族人口迅速繁衍的愿望。因为原始人认为红色与生命有直接联系。

尸体的头部都有固定方向（如半坡氏族遗骸的头都是向西或西北，安置得很有规律），表现了这样一种信念：人死后灵魂要回到氏族原来的（或传说中的）老家去。当今原始民族称氏族老家为“放墓之地”，或称之为“母国”、“父国”。

对死者的态度就是对待祖先的态度。原始人的血缘观念，在崇奉氏族的祖先神灵这一点上表现得最突出。祖先神与自然神和图腾不同，它与氏族成员有真实的血缘关系，有过共同的生活，是可以感知的形象。在那个依靠血缘集团的共同

努力来为生存奋斗的历史时期，在那个基本上没有个人意识只有氏族意识的氏族公社，人们对祖先具有浓厚的怀念和崇敬之情，是必然的。这种感情与灵魂不灭观念结合，祖先就衍化为神灵。那些对氏族有过卓越贡献的人物，其灵魂也便获得氏族成员更浓重更持久的崇敬和供奉。渐渐地其灵魂成为该氏族的人祖英雄。

上述这一切说明，神的产生和作用都离不开氏族利益和血缘感情。血缘集团在共同为生存奋斗的过程中形成神，反过来神又成为维系血缘感情、增强氏族向心力的重要精神力量。

有了神，就必须有奉祀神灵的宗教活动。神灵形成的特点和“氏族就是一切”的特殊情况，决定了原始社会初期的宗教活动只可能在具有血缘关系的氏族部落中进行。每个氏族部落只祭祀自己的神。因此，宗教活动时时刻刻都在增强血缘感情和部落意识，并因此形成这样一种观念：神只愿意接受本氏族本部落的祭祀，只庇护福佑神所赖以产生的氏族部落。这就是古人说的“神不歆非类，民不祀非族”。“非我族类，不在祀典”。这种情况，在近世的民族中还有遗存。云南西双版纳最早的居民克木人有自己的井神，解放前，虽然由傣族土司和国民党官府征收盐税，但汉、傣人都不能当祭祀井神的主祭人，而必须由傣族土司、国民党官府买好肥猪及祭品，请克木人当主祭人，祭品也由克木人享受。

民族系由氏族、部落发展而成，民族中包含有一定的血缘因素，但同一姓氏的成员并不因民族的形式而放弃对氏族神的崇奉，不以民族神代替氏族神。如满族各姓氏除了共同祭祀佛朵妈妈[1]之外，还有一些本姓氏的始母神。尽管以后金

太祖努尔哈赤直至乾隆年间，爱新觉罗皇朝几次强令统一和废止各姓氏的萨满家祭，但还是有许多姓氏不畏灭门之祸，秘密地保存着歌颂自己先祖历史的神谕。

在每一个民族中形成的神，都是民族的神。在我们对血缘观念在宗教中的巨大作用作了初步探索之后，还须作这样一点补充：神系和族系的一致性主要建立在血缘观念和血缘感情基础之上。在原始社会，血缘关系不仅在较大程度上支配着社会制度，也支配着原始宗教，支配着原始宗教的神。

孕育始祖神话的母体

神话的产生和发展，理智的活动固然有一定作用，但感性的领悟和感情的体验作用更大，因为原始人基本上是以直观直感代替理智的分析。感性的领悟和感情的体验总是受着血缘观念、血缘感情以及宗教观念、宗教活动的支配。几乎在每一个重要的神话神身上，都可以找出这种支配作用。影响较大的普罗米修斯盗火神话的形成就是典型例子。

希腊神话中的盗火者普罗米修斯，一般认为是一个为了人类幸福而甘心忍受巨大苦难的英雄，以极大的力量体现了古希腊遗产中真正人道的东西。青年马克思称他为“哲学发展史上最杰出的圣徒和受难者”。但当我们对宗教的血缘观念与始祖神话的形成进行探讨时，得出的却是不同的认识。

世界各地的原始民族都把火作为重要崇拜对象，并把火的燃烧与家族、神族的绵延等同看待，从而把火与祖先崇拜联系起来，古代希腊对火的崇拜就是典型例子。

希腊人的屋内皆有一祭台，台上常有燃烧的圣火，屋主

人负有使圣火日夜不熄的宗教职责。此火若熄，其家人必有不幸。只有在某一家绝嗣之时，其火方熄。希腊人相信人死之后，其灵魂还活着，仍与活着的家人同在，所以他们把死人葬在家里，或葬在家的附近。一方面享受子孙的火祀，一方面保佑子孙的幸福。没有子孙火祀的鬼，就变成厉鬼、变成游魂。这与中国所说的“不孝有三，无后为大”（孟子语）相似。由于圣火的祭祀，各家的祖神是绝对排外的。各家的圣火均藏在外人不能看到的地方，祀火不许外人参加，否则此家便有灾祸。女孩子先是父母家的人，也祀父母家的圣火，由父母家的神作保护。当她要出嫁时，必须举行宗教仪式，宣布脱离这个家的圣火及神的保护，再蒙上面纱、穿戴白色的宗教仪服及冕，坐上向敌人宣战及媾和时所用的名叫“黑候”(Heraldus)的车，由伴送者唱着宗教歌曲伴送到男家。进入男家之后，又要进行一个极为严肃的宗教仪式，男女站于祭台之前，使新娘见过家神，用浸过圣火之炭的水浸洗，然后用她的手触圣火，并向家神祷告，表示自此以后，与丈夫同受一家之神的保佑。

年代久了，家族繁衍了，他们共同敬祀的圣火就成了居里的圣火。由居里再发展，就成为几个居里共同祀一个部落的圣火。形成城邦后，建立祀圣火的神殿，那就是邦的圣火。部落、城邦圣火形成之后，希腊人仍保持小家族的圣火及祖神。在大祭日，推派各小家族的代表群集于神殿之前，当他们共同分吃由祭台上烧出来的牺牲供品之时，就有同一血统、同一祖先、同心一德的神圣感情。所以，古希腊人凡有大事必祷于神，出征时必载着邦神及邦的圣火。

希腊人对圣火的崇拜表明，在希腊人的崇教观念里，圣

火与祖神实际是同一种神灵，有圣火才有祖神，有祖神必有圣火。

如果把普罗米修斯的盗火与古希腊人在圣火上面所寄寓的丰富内涵和特殊感情结合起来认识，我们就会认识到普罗米修斯不仅是个“圣徒和受难者”，这个形象的巨大的意义也不仅在于表现了“真正的人道”、它的内涵，它体现的意义远比这丰富得多，深刻得多。

普罗米修斯盗火的神话，是由希腊人崇拜圣火的宗教观念引发出来的。如果希腊人对于火的态度与文明社会对于火的态度相差不大，只把火作为生活中必不可少的东西，而不是把火与祖神合二而一，把火的存在与种族的绵延等同，把火的熄灭与种族的灭亡等同，那么未必会在希腊产生普罗米修斯盗火的神话。

把火与祖神等同，火的存在与种族绵延的含义等同的观念，几乎世界各民族都有，只是程度不同而已。我国以“烟火不断”表示后继有人，就属于同一观念。火的崇拜在我国北方阿尔泰语系各民族的自然崇拜中所占的地位更为突出。他们把火神视作氏族的保护神，也存在着与希腊人近似的宗教行为。基于同样的原因，在满族先民肃慎人的原始神话中，也出现了普罗米修斯式的盗火英雄拖亚拉哈。

> 昔洪荒远古，阿布卡恩都里高卧九层天上，呵气成霞，喷火为星。只因他性喜酣睡，故而北地寒天，冰河覆地，万物不生。拖亚哈拉见大地冰厚齐天，无法育子，私盗阿布卡恩都里心中之火下凡，怕神火熄灭，乃把火种吞进肚里。嫌两脚行走太慢，便以手为足协助奔驰。天

长日久，终于被烧成虎目、虎耳、豹头、豹颈、獾身、鹰爪、猞猁尾的一只怪兽。拖亚哈拉四爪踏火云，巨口喷烈焰，驱冰雪，逐严寒，驰如电闪，光照群山，为大地和人类盗来火种。[2]

拖亚哈拉是女神，她盗火是为了更好的育子，直接服务于种族的繁衍，与普罗米修斯相比，她的盗火，血缘观念更强。女神神话，多诞生于母系氏族社会，此时，自然界给予人们的威胁比父系氏族社会大得多，种族的繁衍也更为艰难。生活于北方遭受严寒威胁较大的原始初民把火与种族绵延相连，并在这种观念支配之下，在幻想中创造出盗火女神，是很自然的，拖亚哈拉成为盗火神，是满族先民血缘观念衍化的产物。

火与祖神等同，火的燃烧＝种族的绵延。所以，普罗米修斯和拖亚哈拉都属于始祖神。

如果说，盗火神的形成与血缘观念的关系还多少有些间接，那么，下面几类始祖神就直接受着血缘观念的支配。

一、由图腾动、植物“人化”成的始祖神。

二、具有神奇力量，为本氏族本部落建立卓越功勋的始祖神。

始祖神话不同于自然神话和创世神话，氏族组织和宗教的血缘观念成为孕育它的母体，它的诞生和传播，对于氏族组织和宗教血缘观念又可以产生促进和巩固作用。由于它一开始就与氏族的生活有直接联系，不像某些神话那样属于纯意识活动的产物，所以它对于氏族，以及由氏族发展成的民族的心理素质、风俗习惯和民族的内聚力都有直接关联。如

瑶族关于槃瓠的始祖神话就对后世瑶族生活有很深影响。具体例子如：一、将传说中高辛王赐给槃瓠十二姓子孙的榜牒《过山榜》（又叫《评皇券牒》《过山帖》《盘古圣榜皇文》）作为宝贵文献一代一代传抄珍藏。二、瑶族先民被迫离开槃瓠始祖居住的千家峒之后，把供奉槃王的金香炉打烂作十二块，每姓人拿一块；把盘王发号施令的牛角锯成十二截，每姓人拿一截，十二姓瑶家共喝鸡血酒发誓："铜打香炉三斤半，黄金四两五钱三，瑶家各姓拿一块，过海流落去逃难。牛角锯成十二截，每姓一截各自飞，香炉牛角合得拢，来日子孙又杀回。"他们一村一寨搜寻那十二块金香炉和十二截牛角。历史上还爆发过打回千家峒的起义事件。畲族始祖神话中有祖公阿郎用锣唤醒全族起来反抗侵略和始祖母媛琏用水杀退敌兵的情节，所以他们祭祀时要敲小锣号召大家亲密团结，并洒清水作为永久的纪念。夏禹的神话中有"铸九鼎象征九州"或"铸九鼎使民知忠奸"的说法。夏禹本身究竟是神话人物还是历史人物，还有疑问，"禹铸九鼎"的可靠性自然更值得怀疑。但九鼎所代表的意义，却曾在我国历史上长期发生作用。

始祖神话上述特点之得以形成，还得从人们的深层心理中找寻原因。血缘关系必然带来感情上的一些特殊联系。如在今天的人际关系中，同族同宗的人们之间，还会不自觉地产生一种休戚与共的感情，在那"氏族就是一切"的氏族社会，这种感情的强烈程度就可想而知。祖先崇拜的对象是与人们有过共同生活的人，是可以感知的对象。他生前和死后的作用，在崇拜者心目中都产生影响。由于崇拜对象限于与自己有血缘关系的人，崇拜者与被崇拜者之间存在共同的利

害关系。因此，这种宗教活动就严格限制在有血缘关系的范围之内，并因此而产生排他性。

从祖先崇拜形成之日开始，直至血缘关系被地缘关系取代之日为止，年复一年，不断重复的宗教活动，都在起着增强血缘感情、丰富始祖神话的内容，扩大始祖神话的影响。

所有这一切，就是始祖神话构成因素中的“感性领悟”和“感情体验”。其中包含有意识的活动，也包含无意识的活动。人们不会去探寻始祖神话所包含的内容是否符合理性要求，人们却在神话中、在祭祀祖先的宗教活动中表露出不自觉的感情趋向——尊敬祖先以及有血缘关系的人为亲的倾向。

部落意识的形成及作用

宗教的血缘观念是孕育始祖神话的母体，始祖神话又反过来增强宗教血缘观念，两者循环作用的一个重要成果是形成部落意识。赫·乔·韦尔斯在《世界史纲》中分析人类早期思想部分有这样一段话：

> 叙事能力随着词汇的扩大而增长。旧石器人朴素的个人幻想、没有体系的个人伎俩和基本禁忌，开始代代相传，形成一种传统。人们开始讲述故事，讲他们自己、讲部落、讲它的禁忌和为什么必须这样做、讲这个世界和为什么有这个世界等故事。部落意识开始出现了，形成一种传统。

这段话较好地解答了宗教观念和神话在部落意识形成过

程中的作用。

部落意识是民族意识的延伸和扩展，它的根基仍是血缘关系。部落意识包含内向因素和外向因素。部落成员相互间因共同利益而产生的感情投射和实际活动，属于内向因素，内向因素是部落意识的核心。本部落对其他民族、部落的排他性，属于外向因素。争夺猎场与畜牧场的斗争、血亲复仇等等，是排他性的最高表现。在民族迁徙过程中，这种排他性表现得最强烈。

部落意识有很强的内聚力，它是民族精神的催化剂，也是民族成员之间的粘结剂，因而在原始文学中占有重要地位。其主要表现是：

一、怀念祖先、敬重祖先、不违祖先教诲的观念和感情，贯注于神话、史诗和仪式歌中。

二、氏族、部落的自豪感充溢于上述作品中，这种自豪感后来又发展为民族自豪感。在迁徙史诗和英雄史诗中，这种感情表现得最突出。

我们的先民跨入阶级社会的门槛，是由氏族首领直接转化为奴隶主贵族或封建领主，氏族社会的解体完成得很不充分，氏族社会的宗法制度及其意识形态的残余大量保留下来，积淀下来。国家的结构是从家庭结构发展而成，国的核心是家，宗族实际是社会结构的基本单位。这一特点，给宗教的血缘观念和祖先崇拜提供了长期延续的丰厚土壤。祖先崇拜成为中国宗教信仰的主要部分，“慎终追远”的孝忠成为家族、部落的强大内聚力，同时也使始祖神话在中国神话中占居重要部分，在各民族生活中至今仍具有较强的生命活力。

彝族支系白依人流传着这样一句话：“供菩萨不如敬祖

先。"这句话把祖先崇拜和始祖神话在我国得以长期延续的原因，一语道破。

以血缘关系为纽带的氏族制是始祖神话得以诞生的社会基础，宗教的血缘观念是其得以诞生和发展的思想基础。这就是结语。

注释：

〔1〕于义燕、富育光在《满族萨满教女神神话初探》一文中认为，佛朵妈妈的形象象柳，实为满族先世共有的氏族图腾。

〔2〕拖亚哈拉神话载于满族神话《天宫大战》。

杨知勇，1925年生于缅甸曼德勒，原籍云南鹤庆。长期从事民族民间文学搜集和原始文化理论研究。现为云南民族学院教授。神话方面的论文已收入《宗教、神话、民俗》(1992)一书，主要有：《试论史诗对神话的继承和否定》(1981)、《人祖英雄的形成及其基本特征》(1984)、《洪水神话三议》(1985)、《从民间信仰的神灵特点看神话的发展》(1987)、《蛇——具有特殊内涵的人心营构之象》(1988)、《神系、族系的一致性与祖先神话的形成》(1988)、《论神话的价值取向》(1990)等。1992年出版的专著《西南民族生死观》也有关于神话的论述。

战国汉代的“操蛇神怪”及其有关神话迷信的变异*

○吴荣曾

一

《列子·汤问》记愚公决心移山，“操蛇之神闻之，惧其不已也，告之于帝”。张湛的注是：“《大荒经》云，山海神皆执蛇。”这种解释基本正确。见于《山海经》中的包括山海神在内的不少神灵，确实是操蛇或践蛇的。《山海经》是战国时的作品，书中反映出战国时神怪形象的一些重要特点，而且也为许多地下出土的材料所证实，像战国墓中出土的木雕怪兽就应是操蛇神怪之中的一种。

约在半个多世纪以前，湖南长沙的战国墓中出土了一些头上插有鹿角的木雕怪兽，曾引起中外学者的注意。近30年

* 本文原载《文物》（北京）1989年第10期。

来，除长沙以外，湖南的湘乡、益阳、临澧等地的楚墓也有出土[1]。在楚国都城及其附近，即今湖北江陵一带的楚墓中，这种木雕怪兽尤多。还有像黄冈、当阳、枝江、鄂城等地也都有发现[2]。

湖南、湖北所出，在形制上无甚差别，一般都称之为镇墓兽。这种怪兽绝大多数是用木块雕成，也有极少数乃陶土制成。以湖北楚墓而言，从战国早期到中、晚期的墓中都有发现，不过多出于大墓或较大的墓，表明在墓中放置这种怪兽要受死者身分、地位的某种限制。属于早期所出者，形状较简单，有头、颈、身三部分，头上无器官，身植于木制方座之上。中期所出者较复杂，还有单头和双头之分，双头者从颈以下合为一身，头部有眼、口，长舌伸出口外。晚期者头部从怪兽转变为人形，但口伸的长舌则如旧不变[3]。从早期到中、晚期，怪兽头顶上都插两支鹿角。湖南湘乡出土的也有作噬蛇状的，但较为少见。河南信阳长台关1、2号楚墓中也各出一件，其形制和两湖所出者稍异：一是形体甚大，通高约1.5米左右；二是作成全身形，跪立于地，前肢似禽类之爪。它们和两湖所出者相似之处是，舌伸出而垂于胸前，头上插鹿角，口中衔蛇[4]。根据这几点，证实这种怪兽和两湖所出者为同一物无疑。从发展角度来看，信阳所出者更多地保持了怪兽的本来面目，而两湖所出者则越来越图案化和简化，这是一种后起的标记。信阳楚墓属于战国中期，由于某种原因，所出的怪兽比同期江陵所出者更为原始。

迄今为止，这种怪兽只见于河南、湖南、湖北的楚墓中。两湖所出者绝大多数是半身，制作极简单，只留下一个模糊不清的头部，作为怪兽的象征。所有的怪兽都固定在方形座

上，在墓中一般都放在头箱里面。但信阳长台关1号墓的怪兽被单放在紧靠棺木的后箱之内，四角各有一立俑，似起到对怪兽的“护卫”作用。各地楚墓每墓中都只放1件。以上种种迹象表明，这种怪兽在墓中非同一般的殉葬品，而应是受到人们特别尊崇的神灵偶像，但不见于文献记载。有人猜测它是“山神”或“土伯”，似嫌证据不足。由于它在墓中是一种神灵的代表，对坟墓或死者应该起到某种佑护的作用，现在大家称之为镇墓兽或镇墓神是比较恰当的。

这种镇墓兽以何种动物为其原型，目前尚有争论。神本是人通过主观想像塑造而成，往往是把不同动物的特征合在一起，甚至也把人和有的动物综合成“人首蛇身”、“虎首人身”之类的怪物。如果不这样，神似乎就显示不出它的超自然的特点了。因而有的神本是某种动物或非生物，但经过人对其本来形象作了不少的加工和改造，最后就变成“几不像”。现在看来，这种怪兽可能和鸟有些关系。湖北的战国墓中常常有木制而加漆绘的飞鸟，背上插上两支鹿角。在江陵雨台山的楚墓群中，有6座墓出有这种木鸟[5]。其中仅1座墓中是和镇墓兽同出，其余5座墓有木鸟而不见镇墓兽，这一现象很值得注意。而且在墓中鸟都放在头箱内，也正是放镇墓兽的固定位置。看来，带鹿角的鸟和带鹿角的怪兽在墓中的地位相似，或能起到同等的迷信作用。这种鸟也有用铜铸的，如湖北随县曾侯乙墓中所出者[6]。铜鸟和木鸟稍有不同，铜鸟的角在头上，木鸟的角在背上。这可能因为木鸟的头上无法承受两支鹿角，而铜铸品则不受这种限制的缘故。无论是铜鸟、木鸟还是怪兽，都有鹿角作为它们共同的特征。此外，怪兽的两目和凤鸟的目很像，怪兽的前肢又是鸟爪；怪

兽身上有彩绘的“鳞纹”，而凤鸟身上也绘有这种“鳞纹”以表示羽毛。凡此种种，似乎说明怪兽是由鸟异化而成的。

从楚墓的情况来看，当时不仅插有鹿角的鸟和怪兽受人重视，单独的鹿角也成为崇敬的灵物。如信阳长台关2号墓内即有植于木座上的两支鹿角，襄阳山湾发现带铜、陶足的鹿角[7]。甚至在离江陵很远的安徽，也发现有此习俗，如亳县曹家岗6、7号墓各出完整的鹿角两支[8]，角干部磨光，根部被砍削成方形，表明原是安于木座之上的，和信阳、江陵的情况相符。

战国时楚人对插鹿角的鸟或怪兽重视和崇敬的习俗，在秦灭楚之后似乎就中断了。在江陵一带的秦墓中已经不见这类物品，但此后也并非毫无残余遗留。至少在长沙的西汉墓中仍有所保存，如马王堆2、3号墓的墓道中都曾发现头上插鹿角的跪坐俑。俑用木块、草绳制成，外面敷草泥土，制作很粗糙[9]。这种俑头上有鹿角，当是从战国末的人面形木雕怪兽演变而来。在其他西汉墓如长沙咸家湖曹娸墓、象鼻嘴1号墓的墓道中，都发现明显置俑痕迹或空洞，但俑早已腐朽，无法知悉其形制，估计和马王堆所出者相似[10]。长沙战国墓都把镇墓兽放置在死者头旁不远处，而西汉时已转移到墓道之中，面且在制作上二者显有精粗之别，这表现出从西汉开始，头上有鹿角的怪兽远不像以前那样的受重视，可能是它走向消失的一种前兆。

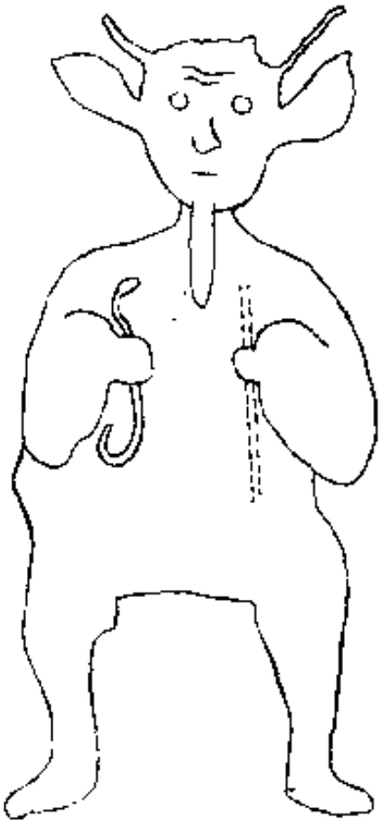


图一　陶制俑头

约从东汉晚期开始，原来在长江中游经常见到的头上有鹿角的神

怪突然在巴蜀地区重新出现。

距今半个多世纪以前，在四川宜宾一带的砖室墓中出土了陶制的俑头[11]。俑头上生双角，人面，大眼，兽耳，舌伸出而下垂（图一）。这些特征和战国时楚墓中的镇墓兽基本一致。近几十年，在重庆、成都、合川、新都、绵阳等地的砖墓、崖墓中都有发现[12]。其中有的作成全身，如重庆化龙桥砖室墓中所出，形状为头上簪花一朵，舌头伸出，右手执斧，左手握蛇。新都马家山崖墓所出者也是如此。除陶制的以外，还有用石雕成的，如四川芦山的一座砖室墓中出土两件石俑，一件为持铲男俑，一件为头上生出双角、舌伸出垂于胸前的神怪，右手执斧，左手执蛇[13]。值得注意的是，这种神怪的形像在石刻上也出现过，如乐山柿子湾一崖墓的享堂羡道门口，左面刻一持箕、铲的男子，右面则刻一头上生角、大耳、伸舌的神怪，右手持一棍状物，当是一件带长柄的斧，左手执一蛇（图二）[14]。这一画像说明当时人有意把一持箕、铲的男子和这种神怪组合在一起，芦山所出两石俑的情况与此正相符合。



图二　乐山崖墓中的石刻画像

按四川东汉墓的分期标准，凡出这类镇墓俑的墓，都应属东汉晚期。其上限是否能更早一些，因材料缺乏而无法确定。其下限似在南朝或更后一些，因四川双流约

属于这一时期的崖墓中曾有发现[15]。从地区范围而言，主要在今四川境内。但广州东郊的东汉墓和云南呈贡七步场东汉墓都有这类吐舌的镇墓俑出土[16]。辽宁旅大地区的营城子，在一砖室墓墓门上方的壁画上，有一半身的神人，两腮多须髯，左手执一蛇、右手持一幡[17]。这罕见的几例，年代上和四川所出者相近，但细部有若干差异。广东所出的陶俑，头上无角，手上无蛇和斧；营城子壁画上的神怪，头上也无角，舌不伸出，右手本应持斧，但斧讹变为幡了。当时广东、辽宁等地的这种神话迷信可能是从外面输入的，在传播过程中神怪的形象出现了变异。

四川汉墓中所出的镇墓俑，基本特征和两湖地区战国墓中发现者大致相同，但也有较大的差异，这应是后人加工或改造的结果。而操蛇这一特征，则东汉时的形象反较战国时表现得更为明确。

二

镇墓兽或镇墓俑手中握蛇，正是战国时神怪中常见的一种形象。《山海经》的《海外经》、《大荒经》所提到的不少神灵，都是口中衔蛇或双手操蛇。属于操蛇者有以下诸例：

《中山经》："神于儿居之。其状，人身而身操两蛇。""洞庭之山……是多怪神，状如人而载蛇，左右手操蛇。"

《海外东经》："雨师妾在其北，其为人黑，两手各操一蛇。"

《大荒北经》："又有神衔蛇、操蛇，其状虎首人身。"

也有珥蛇或践蛇的。所谓珥蛇，按郭璞的解释是："以蛇贯其耳也。"有关的材料书中也不少，例如：

《海外北经》："北方禺强，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。"

《海外西经》："西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。"

《海外东经》："奢比之尸在其北，兽身人面大耳，珥两青蛇。"

《大荒东经》："东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。""有神，人面犬耳兽身，珥两青蛇，名曰奢比尸。"

《大荒南经》："南海渚中有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。"

《大荒西经》："西海渚中有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰弇兹。"

《大荒北经》："有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。"

还有所谓"戴蛇"者，即在头上附着一蛇：

《海内西经》："开明西有凤皇、鸾鸟，皆戴蛇、践蛇，膺有赤蛇。"

"戴蛇"有时也作"载蛇"，如前引《中山经》："状如人而载蛇，"清郝懿行以为："'载'亦'戴'也，古字通。"[18]

宋朱熹认为，《山海经》"本因图画而述之"[19]，这非常正确。战国时应有不少依据当时神话而绘制成的图画，《山海经》就是为这种图画所作的解释。尽管这类绘画早已不存，但今天从地下出土的古器物上面还能看到一些当时人所画的神怪形象。如有一肖形印，刻一站立的神人，两耳上各穿一蛇，两足各践一龙[20]。又如湖北荆门出土的有"大武"铭文的铜兵器，上面的神人足踏日、月，两耳上各有一卷曲的蛇，一

手操龙，一手握一怪兽[21]。近几年各地墓葬中出土的铜器，有的上面也有神人操蛇的形象。如属于战国中期的湖北随州擂鼓墩2号墓出土的4件大甬钟，其隧部花纹中就有一两手操蛇之人[22]。与此墓年代相近的江苏淮阴高庄战国墓，出土了不少带画像刻纹的铜器[23]。过去在江苏、河南、山西、山东等地也出过带刻纹的铜器，但每墓仅出数件。其刻纹内容多为祭祀、行礼、宴飨、狩猎等人世间活动，而高庄所出铜器上有较多的神话题材。其中珥蛇或操蛇的神怪形象有以下几例：

1. 一神怪珥两蛇，臂上有羽毛（铜盘）。

2. 一神怪珥两蛇，臂上有羽毛，头顶上有一柱状物，两旁各有一蛇（铜盘）。

3. 一神怪为人面兽身，身为两兽连体，珥两蛇（铜匜）。

4. 一神怪珥两蛇，两手支腰，两足各践一龙（铜盘）。

5. 一神怪珥两蛇，臂上有羽毛，两手各操一蛇，头顶上有一柱状物，两旁各有一蛇（铜盘）。

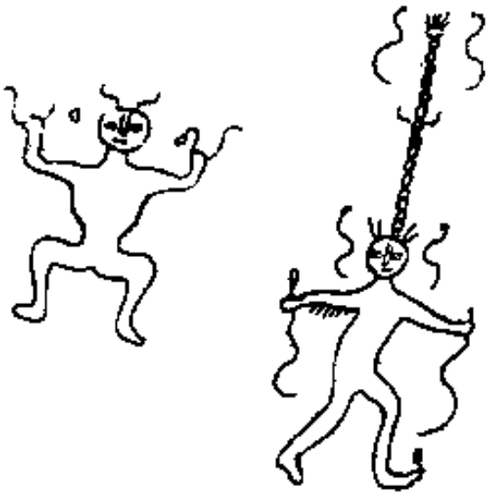
6. 一神怪珥两蛇，头顶有两小鸟，左右手各操一蛇（铜匜）。

7. 一神怪左右手各操一蛇（铜匜）。

8. 一鸟首人身神怪，两手各操一蛇（铜盘）。

9. 一人首鱼身之神怪，珥两蛇，头顶有两小鸟，两手各曳一兽之尾，两足各践一蛇（铜器残片）。

从上面这些铜器画像刻纹看出，许多神灵都要珥蛇、操蛇或践蛇（有时也可以是龙）。蛇实际上成了神身体的组成部分之一（图三）。



图三　铜匜和铜盘上的操蛇神怪

目前所见到的操蛇神怪的雕像或画像资料，多出于今河南南部和湖北、湖南、江苏等地。似乎这一神话迷信具有明显的地方特点，也就是说和南方的楚有密切的关系。但若从更多的资料来看，就会发现这种迷信在战国时具有相当的普遍性。这一点，以前就有人注意到，并举河南新郑、山西浑源所出的铜器上也有这一类的题材为例[24]。同样的实例，在河南辉县琉璃阁战国魏墓中出土的铜器上也能看到[25]。如59号墓出土的狩猎纹铜壶，近口沿部有一神怪，人面人身，长有双翼，头上戴一蛇，两前肢如鸟爪，各操一蛇，左足践一蛇（图四A）。又如76号墓出土的狩猎纹铜壶，在靠近底部处有一神怪，人面人身，着短裙，两前肢上有翼，旁有两大鸟（图四B）。



图四　琉璃阁出土铜器上的画像

这种带翼的神怪同样也见于淮阴高庄的铜器画像刻纹之中。

又如琉璃阁 59 号墓和 56 号墓所出的铜壶上都有着短裙的鸟首人身的神怪，有的还作引弓欲射之状（图四 C）。在高庄所出的铜匜、铜器残片上也能见到类似的图像，还有鸟首人身的神怪持戈欣蛇或肩上挑一长竿，又有人身上长有两鸟首的神怪。在铜器上还有不少鸟衔蛇、践蛇、践龙的图像，如琉璃阁 59 号墓出土的铜壶，近口沿处有对鸟图，两鸟各衔一蛇；在近底部处有两幅对鸟图，每鸟各践一蛇。琉璃阁 75 号墓出土的铜豆，上面也有两幅对鸟图，其中之一是两鸟各践一蛇，另一是两鸟各践一龙，口衔一蛇。在一些传世铜器上也常见与此类似的画像，如陈梦家《美帝国主义劫掠的我国殷周铜器图录》一书，图版 A745.1 和 A745.2 上的两件铜方壶，近口沿处皆有鸟衔蛇的图像，又 A774 的铜豆上有鸟践龙的图像，这几件铜器的花纹和上面提到辉县所出的非常相像。见于铜器上的鸟衔蛇、践蛇的图像，和一般写实的斗兽图性质不同。鸟除践蛇外还践龙，则这类画像必定具有某种神秘意义。

由此还看出，这种鸟衔蛇、践蛇是神怪践蛇、操蛇的原始形态。即先有神化的鸟践蛇或衔蛇的神话迷信，以后随着鸟的人形化，产生了人形神怪践蛇、操蛇的这类图像。由于在中原地区出土的铜器上有相当多鸟形神怪戴蛇、操蛇、践蛇的画像，因而不能认为这种神话迷信是主要流行于南方的。在中原出现这种现象，与中原不少地方有崇拜鸟的历史传统有关。就以《山海经》而言，其中神怪不乏人首蛇身或人首虎身的，但更多的仍是人首鸟身或鸟首人身。《海外北经》提到的禺强，即为“人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇”的神怪。据郭璞注，禺强即水神玄冥。《庄子·大宗师》说：“禺强得

以立于北极。”则禺强主北方又主水，实际上即《国语·鲁语》所说的“冥勤其官而水死”的冥，就是商殷先祖之一。又如《海外东经》说：“东方句芒，鸟身人面乘两龙。”句芒也见于《左传》、《墨子》等书。《左传》说句芒为少昊之子；《墨子·明鬼》言其为“鸟身”，郑（秦）穆公曾见之。商与少昊氏皆以鸟为图腾，故其祖先成为“鸟身人面”的神灵。古代神话中一方面把人神化为动物，另一方面又将动物转化为人，又往往同时交叉进行。最近山东章丘战国墓中出土一些彩绘陶俑，其中有鸟首人身、鸟首兽身的[26]。说明不仅山西、河南，而且还应包括山东或更多的地方，在战国时都是盛行着把鸟神化的地区。

南方楚国的情况，前面已说过，像淮阴高庄出土的铜器上有不少鸟首人身的神怪，还有些带翼面珥蛇、操蛇的神灵。但最引人瞩目的仍是许多墓中出土鹿角铜鸟或木鸟，这是楚人所崇敬的神灵偶像。它以后可能转化为操蛇的怪兽，到战国末由兽头变为人头。不管如何变化，头上都插上鹿角。有时单独以鹿角出现，但角也插在方形的木座之上，推测这与把角插在鸟、兽上面具有同样的含义。这种习俗恐不限于楚。如山西长子分水岭的12、14号墓都出土这鹿角[27]，尾端加工成长方形，甚至鹿角上的花纹图案也和湖北等地楚墓所出者酷似。在长子古城附近所发掘的73号墓也有发现[28]。这三座墓都出有列鼎或编钟等物，表明墓主官爵颇高，这和楚的情况也相符合。又河北平山中山王墓也出土有鹿角[29]。以上材料，似乎反映出南北在某些迷信习俗上的一致之处。

三

战国时长江中游地区楚墓中放置头插鹿角和伸出长舌的镇墓兽的习俗，到两汉时趋于消失，可能是战国到东汉前期在神话迷信方面发生较大变化的一种明显标记。

《山海经》里所提到的神怪，属于战国神话迷信体系无疑。这些神怪大多为兽身人面或人身兽面。如《山经》中提到的各地或各山之神，有鸟身而人面、龙首者，有蛇身人面者，还有是马、羊、豕身而人面者。在《海内外经》、《大荒经》中，天上的有些神灵或地上的怪人有属于兽身人面者，也有是人面而鸟身、蛇身、鱼身者。总的来看，蛇身神怪占的比例不大，而且其地位也不很重要[30]。同时，有不少神灵珥蛇、操蛇、践蛇，蛇作为一种被克制的对象，或者是神身上的装饰物，显然处于附属地位。

西汉时情况为之一变。如西汉早期的马王堆帛画，在上端正中为一蛇身人首之神，两旁为日、月。山东临沂金雀山西汉墓出土的帛画，上端也是绘的日、月，但无神灵。以后，汉人所画天上神灵之类的题材，基本上和这两幅帛画相似，即突出日、月和天上的主宰之神，东汉时情况更明显、除日、月外还有西王母，再编造出一位“东王公”与其相配。与日、月有关的是伏羲、女娲，两者都为蛇身人首，分别手托日、月。伏羲、女娲往往列在西王母两旁，但更多的情况是画面上只有伏羲、女娲，以显示它们在天上神灵中所处的权威地位。这种情况与战国时期的神话有较大的不同，反映战国时神话迷信的《山海经》中，没有正面提到伏羲和女娲。《海内东经》：

“雷泽中有雷神，龙身而人头。”汉人以为伏羲生于雷泽，《海内经》中这一龙身人头的神有可能是指伏羲。同样情形，《山海经》中女娲也未正式露面，仅《大荒西经》有“有神十人，名曰女娲之肠”寥寥数语而已。在《楚辞·天问》和《世本》都提到过女娲，《世本》以为是古代男性的君主之一。总之，伏羲、女娲在神话传说中地位的提高是在西汉时，似始于《淮南子》和纬书。到东汉时则被看作天上的主宰了。《山海经》中也有具有极高权威的天帝，多处提到“帝”在天上发号施令，但帝的形象如何，书中未作具体交代，使人感到既神秘而又抽象。另外，《山海经》中的帝，所指甚泛，对古代帝王都可称帝，如“帝俊”、“帝尧”之类，甚至连丹朱也称作“帝丹朱”。《大荒北经》中还有“群帝”的提法，这或和春秋战国处于分裂割据形势下有关，在人们心目中天上也并无主宰一切的天帝。而汉代人似因受到人世间已出现具有一尊地位的君主的影响，于是相信天上也会有少数凌驾于众神之上的造物主。从马王堆帛画到东汉的许多画像上都清楚地表现出这一点。过去有人常以《海内经》中出现汉郡县为由而判断此书出于汉人之手。现在明确，《山海经》中的神话迷信和战国铜器上的画像相合者颇多，而与汉画上所见则有较大的差异，因而此书不可能是汉代的作品。

从以上比较中看出，从战国到汉，人们对神灵、上天的看法存在着明显的差别，表明随着时代的不同，神话迷信体系也会相应地发生演化和变革。在这种变化中，较为引人瞩目的是，战国时神灵操蛇、践蛇之类的形象已趋于消失，而蛇身人首式的神灵则日益重要，这标志着蛇在神话迷信中地位出现了极大的转变。引起这一变化的原因可能和刘氏政权

有关。从刘邦斩蛇的神话中看到天帝之子可以化作白蛇，似乎在丰沛一带有崇蛇之俗。从今鲁西到豫东一带，本是上古时期太昊氏的活动地区，而太昊氏是崇拜龙或蛇的民族，人首龙身或人首蛇身神话也多盛行于这一范围之内。刘邦及其佐命功臣大多起于丰沛，丰沛恰和传说中伏羲出生地的雷泽（今山东菏泽一带）相距不太远。可能出于这一原因，汉政权建立后，地区性的迷信上升为全国共同信仰的对象，原来流行于中原或楚国的崇鸟或厌蛇的习俗就销声匿迹了。

尽管汉和战国在神话迷信方面发生了很大的变异，但这表现在主体神灵的更替。至于许多具体的神灵，依然保持着前后的连贯性。如战国画像上常见的一头双身兽、九尾狐、鸟身人面神怪之类，在东汉的画像上也并不少见。操蛇之神在汉代画像上是不见的，但和蛇有关的神怪仍能见到，如马王堆1号墓出土的漆棺盖板上就有仙人戏蛇的画像，在山东的画像石上也有神人双手挽蛇的内容[3]。不过以上这类画面并不多见，和战国时神怪操蛇的姿态明显有别，只能称是戏蛇或弄蛇了。

汉代看重人首蛇身式的神灵，成为神话迷信中的一个时代特征。由于当时政治上的大一统，这种时代特征又具有地区上的统一性。如巴蜀地区出土的文物或石刻画像，和中原基本上是一致的。但也不排斥某些例外，像战国时长江中游对操蛇之神的崇拜习俗，东汉时又重新在巴蜀这一带流行起来，而且在以后还持续了较长的时期。

注释：

〔1〕《湖南湘乡牛形山一、二号大型战国木椁墓》，《文物资料丛刊》第3辑；

《益阳羊舞岭战国东汉墓清理简报》,《湖南考古辑刊》第2辑;《临澧九里楚墓发掘报告》,《湖南考古辑刊》第3辑。

〔2〕《湖北黄州国儿冲楚墓发掘简报》,《江汉考古》1983年第3期;《当阳曹家岗5号楚墓》,《考古学报》1988年第4期;《湖北枝江县姚家巷楚墓发掘报告》,《考古》1988年第2期;《郭城楚墓》,《考古学报》1983年第2期。

〔3〕以上内容采自陈跃钧、院文清《镇墓兽略考》,《江汉考古》1983年第3期。

〔4〕《信阳楚墓》第61、114页,文物出版社1986年版。

〔5〕《江陵雨台山楚墓》附表4.5,文物出版社1984年版。

〔6〕《湖北随县曾侯乙墓发掘简报》,《文物》1979年第7期。

〔7〕《襄阳山湾东周墓葬发掘报告》,《江汉考古》1983年第2期。

〔8〕殷涤非《安徽亳县曹家岗东周墓发掘简报》,《考古》1961年第6期。

〔9〕《长沙马王堆二、三号墓发掘简报》,《文物》1974年第7期。

〔10〕《长沙咸家湖西汉曹撰墓》,《文物》1979年第3期;《长沙象鼻嘴一号汉墓》,《考古学报》1981年第1期。

〔11〕《华西边疆研究学会杂志》(英文),第8期,1936年。

〔12〕胡人朝《重庆市化龙桥东汉砖墓清理》,《考古通讯》1958年第3期;刘志远《成都天回山崖墓清理记》,《考古学报》1958年第1期;徐鹏章《成都站东乡汉墓清理记》,《考古通讯》1956年第1期;《合川东汉画像石墓》,《文物》1977年第2期;《新都县马家山崖墓发掘简报》,《文物资料丛刊》第9辑;何志国《四川绵阳河边东汉崖墓》,《考古》1988年第3期。

〔13〕陶鸣宽《芦山县的东汉石刻》,《文物参考资料》1957年第10期。

〔14〕闻宥《四川汉代画像选集》第64图,群联出版社1955年版。书中图片说明将此神怪误以为汉代之"求盗"。

〔15〕《四川牧马山灌溉渠古墓清理简报》,《考古》1959年第8期。实际上也并未到此为止,特别在巴蜀以外地区。因为唐墓中的镇墓兽即与其有渊源关系。如西安唐墓所出者,有的左手也握有一蛇,见《考古通讯》1958年第1期45页。

〔16〕《广州市东郊东汉砖室墓清理纪略》,《文物参考资料》1955年第6期,又见于《广州汉墓》下册图版152;《云南呈贡七步场东汉墓》,《考古》1982年第1期。山东安邱汉墓的石柱上也刻有吐舌人的画像,不知和四川或

广东这类形状的俑是否有联系，目前尚不明。此资料发表于《文物》1960年第5期。

〔17〕《营城子前牧城驿附近之汉代壁画砖墓》图版41，1931年版。

〔18〕清郝懿行《山海经笺疏》卷5。

〔19〕见《四库全书总目》山海经条。

〔20〕《上海博物馆藏印选》第23页，上海书画出版社1979年版。

〔21〕拓本见于俞伟超《大武阙兵铜戚与巴人的大武舞》，《考古》1963年第3期。

〔22〕《湖北随州擂鼓墩一号墓发掘简报》，《文物》1985年第1期。

〔23〕《淮阴高庄战国墓》，《考古学报》1988年第2期。

〔24〕马承源《再论大武舞戚的图象》，《考古》1965年第8期。

〔25〕郭宝钧《山彪镇与琉璃阁》图版91、93、102、103、104，科学出版社1959年版。

〔26〕《中国文物报》总第115期。

〔27〕《山西长治市分水岭古墓的清理》，《考古学报》1957年第1期。

〔28〕《山西长子县东周墓》，《考古学报》1984年第4期。

〔29〕《河北省平山县战国时期中山国墓葬发掘简报》，《文物》1979年第1期。

〔30〕《山海经》中所提到的人面蛇身之神以"烛龙"为最重要，或作"烛阴"。《海外北经》："钟山之神名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏。不饮不食不息，息为风……其为物，人面蛇身。"《大荒北经》作"烛龙"，言其"是烛九阴"，郭注"照九阴之幽阴也"。可见此神虽"神通"广大，不过主幽羽而已。《淮南子·地形训》亦仅言烛龙为北方一隅的山岳之神。

〔31〕《山东汉画像石选集》图版377，齐鲁书社1982年版。

吴荣曾，北京大学历史系教授，考古学家。神话方面的论文有：《战国汉代的"操蛇神怪"及有关神话迷信的变异》(1989)等。

创世神话的宗教功能*

◯陶　阳　钟　秀

原始宗教与神话的关系，历来众说纷纭，但有一点大家是一致的，那就是都承认二者的关系十分密切。关于原始宗教与原始神话的密不可分的关系，已由大量的民族学资料和考古学资料所证实。从我国各民族创世神话在民间原始宗教活动中的作用看，创世神话与宗教的关系更为密切，它往往是原始宗教活动的重要部分，发挥着重大的宗教功能。

1. 创世神话多系原始宗教的“经书”。

在一些有文字的民族中，创世神话和创世史诗往往被当作经书的重要内容保存在原始宗教的“经书”中。如，纳西族的“东巴经”，现已发现的有一千余种，是用纳西族古老的图画文字记录下来的“经书”。纳西族的著名创世史诗《崇搬图》（即《创世纪》）就是东巴经的重要经文之一，常为东巴祭神时背诵，这是一部系列的、完整的创世神话。从天地开

* 本文系作者所著《中国创世神话》（上海人民出版社1989年版）一书第九章第二节。

辟、万物诞生、人类起源及洪水滔天后的人类再造，直到各民族的诞生。“东巴经”的其他经文中如《黑白之战》、《迎请精如神》等，也吸收了一些如天地开辟、日月的诞生等零散的创世神话。彝族部分地区，在解放前仍保存着原始宗教信仰，其巫师和祭司称为“贝玛”（或“毕摩”），是人与神的沟通者。凡属生死婚嫁、吉凶祸福、年节集会都少不了贝玛做法。贝玛掌握老彝文，熟知本族的谱牒、历法、神话和历史，极受人民的尊敬。彝族著名创世史诗《查姆》就被记载在“贝玛经”中，是贝玛祭祀用的重要经文之一。根据郭思九、陶学良介绍，现在云南柏县彝族的不少贝玛家中，都藏有《查姆》的各种不同抄本[1]。瑶族虽无自己的文字，但有借汉字音记瑶语的巫书。这种巫书只有巫师通晓，瑶族称巫师为“师公”。“耍歌堂”是瑶族传统的盛大节日。在这个节日中，师公首先带领大家举行祭祖仪式，然后带领大家在庄严的气氛中，开唱瑶族创世史诗《盘古书》。唱《盘古书》是祭祖的一个部分，正如《盘古书》中所说：“今夜众人齐欢欣，唱歌答谢圣皇恩。盘古开天辟地功劳大，千年万载不忘情。”[2]“十二姓瑶民不忘本”，“世世答谢盘皇恩”。

我国一些尚无文字记载创世神话的民族，也是把创世神话当作祭祀的诵词。阿昌族的创世史诗《遮帕麻与遮米麻》“既是一部神话史诗，又是原始宗教巫师的念词，是由巫师在祭祀祖宗和举行葬礼时向族人念诵的。”[3]景颇族的创世史诗《穆脑斋瓦》也只有在全民的庆典中才能由巫师演颂。佤族创世史诗《司岗里》也是每年在猎头祭谷的仪式中由巫师诵唱。[4]湖南通道和广西三口县的侗族，在每年正月祭神的活动中，全寨人出动，歌舞娱神，气氛庄严，歌唱的内容有《祭

祖歌》、《侗族创世纪》等。[5]畲族的族源创世神话，认为其族起源于龙犬槃瓠，并将此神话编为《高皇歌》（又名《槃瓠王歌》），且画有长达数十丈的龙犬事迹图，称为“祖图”。每年祭祀时，都挂起祖图，向祖图像跪拜，由长者或巫师演唱或讲述槃瓠的身世经历，让子孙铭记，世代相传。红水河流域和右江流域的壮族，巫师常把创世史诗《布洛陀》当成“教义或经书一样来诵或吟唱”，每次并不唱全诗，而是有选择地唱，人病死了就唱“造人”，牛病死了就唱“造牛”。[6]黔东南苗族在解放前的祭祖活动中，要由老人演唱创世神话《妹榜妹留》，歌颂蝴蝶妈妈生人祖姜央及虎、龙、蕾公等的功绩。以上事实充分说明，我国各族的创世神话，在原始宗教中，起着“经书”的作用。

2. 创世者多系原始宗教信仰的主神

我国许多民族所保留下的原始宗教和民俗资料说明，创世神话中的创世者就是原始宗教中的主神或大神。创世大神往往身兼三职：既是创世大神，又是始祖，还是保护神。把创世大神视为始祖的现象我们在创世神话的历史功能的专题中已经谈过。这里仅着重谈谈身兼保护神的创世大神。

作为中华民族的创世大神盘古，是汉族以及瑶族、苗族、白族等许多民族的氏祖神和保护大神。今天仍可以从古籍和民俗材料中找到一些遗迹。吕思勉在《盘古考》[7]中提到“今南海有盘古氏墓”、“桂林有盘古氏庙，今人祝祀”。近几年，在河南桐柏县桐柏山上还发现了盘古庙，每逢三月三庙会当地群众都去请戏烧香，祭祀盘古，认为是盘古保护着农业收成。这是汉族原始宗教的遗留。创世大神伏羲和女娲的庙宇在各地也有发现，如河南的太昊陵和女娲城，陕西骊山有供

奉女娲与伏羲的始祖庙等。这些遗迹说明，在古代，盘古、伏羲、女娲等创世大神，都是原始宗教的主神，是人民的保护神。

根据兰克、杨智辉调查，阿昌族创世史诗中造天织地的大神遮帕麻与遮米麻“至今还是梁河县阿昌族民间所信仰和崇拜的两个最大的善神”。[8]全体村民求这两位善神保佑他们人畜兴旺、五谷丰登。史诗中的魔王腊匐，则被认为是最大的恶神，生活中遇到了灾难，若被活袍（即巫师）确认为是触犯了腊匐，则得杀猪宰羊，请活袍念经以禳解。

《苗族古歌》是黔东南苗族的创世史诗。史诗中叙述，枫木化生了世间万物，树心生出蝴蝶妈妈——妹榜妹留，蝴蝶妈妈又生了十二个蛋，分孵出人类的始祖姜央、雷公、以及龙、虎等动物。因此，枫树、蝴蝶妈妈、姜央就成为三个主要的创世者。这三个创世者，也是该地区原始宗教崇信的主要对象。苗族杨正伟同志在《试论苗族始祖神话与图腾》[9]一文中，详尽地介绍了这些情况。首先，是对枫树的崇拜。他说，苗族先民把枫木看成是万物的始祖、人类的祖先。黔东南地区广为流传着这样一种说法，他们的祖先原住台江巫脚山寨，有两个青年打猎时路经此地，折一枫木枝插地，不久，枫树枝活了，枝叶繁茂。他们认为，这是祖先昭示，此地可以久居，于是他们就定居下来了。“在苗族口语中，也有将枫木当成祖先的痕迹，‘一棵枫树’，既是一棵枫木的意思，同时也隐喻着‘一个祖先’、‘一根支住’的意思。因此，他们把枫木看成是护卫、吉祥的象征。在村寨四周种植枫木，意在让其保护全寨安宁。在桥头上种植枫木，意在让其护送人们顺利过桥。在田坎边种植枫木，意在让其保护五谷丰登。

……家里如有人久病不愈，并给枫木烧香、叩头、挂红，请求其驱走病魔。”其次，是对蝴蝶妈妈的崇拜。他说，苗族把蝴蝶妈妈看成“人类的始祖，苗族的始祖”。《妹榜妹留》（即歌颂蝴蝶妈妈）这首歌，平时是不许随便唱的，只有在庆典佳节，用酒肉菜饭祭祖之后，才由老人咏唱，晚辈是不能唱的，违者被视为亵渎祖先。再次，是崇拜姜央。他说，“苗族人民把姜央当祖先来崇拜，还通过‘鼓社节’来表现。开始之前，先请理老唱《崇社歌》，意即叩请祖先的信息。丑年二月吉日，大家都排队到山洞迎接‘央公’、‘央婆’来同子孙共欢。央公、央婆的塑像，是用杉木刻成的男女半身裸体像，自古以来就放在深山老林的‘鼓石窟’里，平时不准触动。”

侗族创世歌《嘎茫莽道时嘉》，歌颂了创世大母神萨天巴创世的丰功伟绩。当天地开辟之日，天篷飘飞，玉柱动摇之时，她吐出玉蛛丝使玉柱、天篷固定下来。萨天巴，意即“金斑大蜘蛛”，过伟同志曾调查过它在民间信仰中的地位。他说：“广西三江侗族自治县程阳大寨杨姓侗家人，婴孩们出世后，在第一次参加的祭祖仪式过程中，祭师唱诵‘创世歌’，取出用枫树叶之类绣成的一只红、白、黄等颜色的小蜘蛛，装入布袋系于每个孩子的心口，说是萨天巴赐给了灵魂，保佑他们聪明伶俐健康成长。侗家为病者喊魂时，也必须找到一只尚未结网的红、白、黄色的小蜘蛛，装入布袋系于病者心口，说是萨天巴为他找回了灵魂，保佑他早日康复。侗家偶而见到蜘蛛含丝下垂，便认为大吉大利，侗家对于不结网的‘金斑大蜘蛛’——侗名‘萨巴’的，尤为尊重，说它是萨天巴的化身，它的丝已用于网稳天篷了，所以不结网，人的手指不得对它乱指。从以上民俗材料也可以验证萨天巴神含有

蜘蛛图腾崇拜的成分”。[10]

有关萨天巴的礼仪，至少有这样的功能，或为婴儿祈求智慧，或为病人寻找灵魂。

西盟佤族过去的最大祭祀节日，就是猎头祭。祭祀的是《司岗里》里的创世大神木依吉。畲族、瑶族在祭祖中都把槃瓠当主神祭。彝族崇信母虎之风极盛，这与彝族认为虎化生为万物有密切关系。所有这些事实都说明，我国各族创世神话中的大神，就是各族原始宗教中的大神和始祖神。

创世神话作为原始宗教的“经书”，创世大神作为原始宗教的大神这些事实说明，创世神话有重大的宗教功能。英国人类学家弗雷泽在其著作《金枝》中提出了“神话与仪式互相解释和互相肯定”的论断。我国各族创世神话与宗教的密切关系，充分证明了弗雷泽论断的正确性。对创世神话与宗教的关系，古人亦有认识，《说文》中有：“神，天神，引出万物者也。”“引出万物”当然是“创世”，“引出万物者”就是创世大神。这种对天神的解释，完全反映了古代视创世神与天神为一体的观念。这种观念则无疑又是承袭自原始先民。

原始先民为什么会把创世者视为天神来崇信呢？这是由宗教的本质决定的。德国现代哲学家恩斯特·卡西尔对这个问题有精辟的见解。他说：“从一开始，宗教就必须履行理论的功能同时又履行实践的功能。它包含着一个宇宙学和一个人类学，它回答世界的起源问题和人类的起源问题，而且从这种起源中引伸出了人类的责任和义务。这两方面并不是截然有别的。”[11]这就是说，回答世界的起源与人类的起源是一切宗教必须解决的理论问题。因为只有这样，才有说服人的权威。《圣经》中上帝创造了世界和人类的观念，就是基督教

赖以存在的基础（基督教的创世记其实就是承袭于希伯来人或更早一些的苏美尔人的原始宗教中的创世神话），正是因为上帝能够创造世界和人类，是万能的造物主，所以人类就要一定信奉上帝、服从和依靠上帝，当他的忠实臣民。原始宗教的目的虽然没有基督教这样明确和自觉，但本质上，创世神话对原始宗教也是一个理论上的解释，是原始宗教的哲学基础。我国过去曾流行过这样一种观念，认为宗教里的神话，都是宗教对神话的利用和篡改。这种说法给人的印象，好像是说神话本来与宗教毫无关系。我们认为，这种观念既不符合事实，也不合理。在进入阶级社会后，尽管人为的宗教曾对某些神话有利用、篡改的现象，但这究竟不属事物的本质方面，我们不能以偏概全，把这样一些现象当作事物的本质看待。

注释：

〔1〕关于《查姆》，见郭思九、陶学良整理的《查姆》，云南人民出版社 1981 年版，第 137 页。

〔2〕《瑶族歌堂曲》花城出版社 1981 年版，第 86 页。

〔3〕见《遮帕麻与遮米麻》"后记"。

〔4〕阿南：《从创世神话的社会作用看神话的本质》，全国神话理论专题研讨会论文打印本。

〔5〕《中国少数民族宗教》（初编），第 345 页。

〔6〕周作秋：《论壮族的创世史诗（布洛陀）》，《广西师范大学学报》，1984 年第 4 期。

〔7〕见《古史辨》七（中），上海古籍出版社。

〔8〕《遮帕麻与遮米麻》"后记"。

〔9〕《贵州民族研究》1985 年第 1 期。

〔10〕过伟：《侗族创世歌的社会意义与艺术特色》，载《中国少数民族神话学

术讨论会论文》。

〔11〕《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 120 页。

陶阳，1926 年生于山东泰安。1953 年毕业于山东大学中文系。中国民间文艺家协会研究员。神话方面的专著有《中国创世神话》(1989)；论文有《宗教神与神话中的神——论泰山女神碧霞元君》(1983)等。

牟钟秀，女，山东烟台人，1959 年毕业于北京师范大学中文系。中国文联理论研究室副研究馆员。与陶阳合作撰写《中国创世神话》。

鬼话：中国神话形成的中介*

◯徐华龙

在我国，神的概念的出现是相当久远的。《左传》曰："有神将于莘，惠王问诸内史过曰，是何故也。对曰：国之将兴，明神降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡，虞夏商周皆有之。"[1]《易·系辞上》："阴阳不测之谓神。"韩康伯注："神也者，变化之妙极万物而为言，不可以形诘者也。"这里，我们举此两例，旨在说明，早在春秋战国时代，神的概念和内涵已经十分清楚，亦接近于后人对神话的解释。这说明，当时的神的含义，不仅是指某一神而言，而且亦指变化之多端、形神之莫测。

然而，在我国古代是没有神话这一概念的．神话现今成为一个正式的科学的术语，是五四时期引进国外神话学的研究成果之后才被确认下来的，并得到了大家的一致公认。但

---

* 本文原载《民间文艺季刊》（上海）1989年第2期。现据作者所著《中国鬼文化》（上海文艺出版社1991年版）节选其第一、二、四节。

是，这绝不意味着中国没有神话，只是缺乏科学的现代意义上的命名而已。在我国，神话多数以志怪小说、神奇故事的面目出现，其传统的称呼有鬼话一词，尽管鬼话不纯为神话，然而神鬼在中华民族的心目中是休戚相关、意义相近的。我们常说的谈神说鬼，求神拜鬼这一类民间成语，说明了神、鬼在某种意义上是同等重要的，两者密不可分。孔子说过："敬鬼神而远之，可谓知矣。"[2]墨子也说过："古圣王皆以鬼神为神明，而为祸福，执有祥不祥，是以政治而国安也。自桀纣以下，皆以鬼神为神明，不能为祸福，执无祥不祥，是以政乱而国危也。"[3]明张岱《夜航船》："昔阮瞻素执无鬼论，自谓此理可以辨正幽明。忽有客通名谒瞻，瞻与言鬼神之神，辨论良久。客乃作色曰：'鬼神古今圣贤所共传，君何得独言无耶？仆便是鬼！'于是变为异形，须臾消灭。"

从以上这些引述中，我们可以看到，鬼神这一词组在历代都是被人常用的。由此可见，在古代的宗教意识里，鬼、神虽是不同的两个概念，然而，鬼、神之间绝不像现在人们认为的那样经纬分明，是两个根本对立的形象；相反的，鬼、神的表现形态虽有所不同，但它们产生的基础是相同的。在原始民族中，鬼、神又往往是同义语，两者之间可以互变。在这些民族中，鬼的观念远多于神的观念；换句话说，神的观念是淡薄的，属于一种萌发阶段，更大量的是鬼的观念。这种观念，支配着人们的社会活动和生产活动，左右着人们的一切心理和行为，成为原始民族上层建筑里的重要组成部分。

鬼崇拜先于神崇拜

在人类早期阶段，人们由于对自然及本身认识的浅薄，因此很不理解人为什么会死，死后会变成什么，在一个部落中，人们同劳动同吃住，他们之间相互依靠，都是集体中的一员，对集体来说，每一个成员都是重要的不可缺少的。一旦有人死去，其他成员则认为是一种不祥或灾难，以为有一种神奇的力量支配着人的生命，由此而产生恐惧感。这种恐惧感，首先就表现在对死人的恐惧，其次就表现在对鬼的崇拜上。

在具有原始宗教观念的人们看来，人死后的第一表现形态就是鬼。《说文》云："人所归为鬼；从人，像鬼头；鬼阴气贼害，从厶。"这也就是说人和鬼有相同之处，没有将鬼排斥于人的行列之外。我国少数民族宗教意识处于各种不同的社会发展阶段，有的宗教意识中尚未出现明确的神的概念，而鬼的概念则比较清晰；有的则将善良的美好的，说成是神，而丑陋的凶恶的则说成是鬼。这些都反映了某些原始宗教的特征。

例如，有些民族神的概念不很明确，但鬼名特别多。据统计，景颇族人所信奉的鬼达一百种以上。这些鬼多种多样，如：天鬼、风鬼、雷鬼、太阳鬼、月亮鬼、地鬼、山鬼、水鬼、谷鬼、火鬼、家堂鬼、寨神鬼等等。这些鬼已出现大、小、善、恶之分，但还无鬼神的明显区别。瑶族人认为，所有死亡的人或动物都变成了鬼。鬼就是这些肉体存在的死亡者的灵魂再现的东西。他们认为人死后就有了"魂"，"魂"即为鬼；同时，他们又认为人死后亦可为神。由此可见，瑶族的

鬼、神的宗教意识还不清楚。广东连南瑶族对于神的观念是模糊的，但对鬼的认识却是十分清楚的。

此外，在有些民族中，鬼神的观念虽还没有区分开来，但是在“鬼”这一观念中，已经出现两种截然对立的鬼来：一种是善鬼，一种是恶鬼。产生这种状况的社会原因，就在于现实生活折射到人们的宗教意识中去了。梁河地区的阿昌族认为：凡给人们带来好处和利益的，就是善鬼或善神；凡给人们带来灾难的，就是恶鬼。属于恶鬼的有太阳鬼、月亮鬼、饿痨鬼、藤子鬼、毛虫鬼、狼鬼、野山鬼等十余种，触犯了这些恶鬼，人就会患病遇灾。阿昌族人最痛恨的恶鬼是“棒头鬼”。据说此鬼即是开天辟地故事中的反王。祭此鬼时供一只鸭或一个鸭蛋，还做一根木棒，上画土蜂、竹子、树、麂子、马鹿等，与另一小木棒摆成丁字形，并念咒语说：你永世不能回来，若要回来除非石头开花，公鸡下蛋，公牛下犊。瑶族人以为，善鬼总是保护人口平安、六畜兴旺的。因此得以列入庙宇，常享人间香火。恶鬼被认为一贯作恶，贪婪地害人以讨食。人们对它们十分小心侍奉，凡遭灾难，认为是恶梦缠扰，就必须杀牲供祭，以禳除灾祸。在苗族，历史上还没有出现独一无二的最高大神，但鬼、神已经区分开来。神大都是作“善”的代表。鬼则分善、恶两类。人们认为，善鬼能保佑四季平安、五谷丰登，而恶鬼则专与人作祟。这些恶鬼多为未得善终者的灵魂所化，如死于刀、枪之下，或溺死、跌死、吊死、饿死等等。

由此，我们可以看到生产力发展比较缓慢的民族，尚停留在原始宗教的阶段。在这一阶段中，鬼的意识是最先出现的。随后因人类进步，鬼又变成善、恶两种，又随着历史的

前进和发展，善鬼就变成了神，这样就出现鬼、神两种不同范畴的宗教概念。如果用图表来表示的话，那就是：

（死）人→鬼 ——→善鬼——→神（代表美好、善良）
（死）人→鬼 ——→恶鬼——→鬼（代表丑陋、凶恶）
——→两者对立

从这一简单的示意图中，我们可以知道鬼的概念产生于神之前。处于原始宗教意识的民族中的鬼，是鬼，亦是神，两者统一在一起。正因为这样，这些民族是鬼、神同称，没有差异的。瑶族的祖宗神，亦称为祖宗鬼。苗族以为非正常死亡的灵魂，只能是鬼；但达斡尔族人则以为非正常死亡的，也可以是神。在达斡尔族人中许多传说变成祖宗神的，大多是被雷击死的女性灵魂。这些神往往是莫昆（即民族）的守护神。

鬼的崇拜在世界不少民族中都是一种普遍的宗教现象。

人们对鬼的崇拜，是建立在迷信这些鬼的作用上，是将现实无法解决的矛盾寄托于传说中的鬼，反映了人们与自然界的斗争和企图通过幻想来解决现实生活中的某一特殊矛盾。

在历史上，祭鬼活动屡见不鲜。

> 昔楚南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫觋作乐，歌舞以娱神。蛮荆陋俗，词既鄙俚，而其阴阳人鬼之间，又或不能无亵慢淫荒之杂。[4]

明王夫之亦认为："《九歌》以娱鬼神，特其凄悱内储，含悲音于不觉耳。横摘数语，为刺怀王，鬼神亦厌其渎矣。"[5]

《后汉书》卷四十一《第五伦传》记载：

> 会稽俗多淫祀，好卜筮。民常以牛祭神，百姓财产以之困匮，其自食牛肉而不以荐祠者，发病且死先为牛鸣，前后郡将莫敢禁。（第五）伦到官，移书属县，晓告百姓。其巫祝有依托鬼神诈怖愚民，皆案论之。

在少数民族中，祭祀鬼的宗教活动亦不为少数，甚至渗透于现实生活和生产活动的每个环节里。过去普米族人迷信鬼神，人生病就被认为是鬼作祟的结果，所以要请和尚来作法赶鬼，进行祭祀活动。碧江怒族所崇信的鬼灵有十三种，其中可分为四大类：氏族鬼灵、自然鬼灵、灾疾鬼灵和“民族”鬼灵。由于农业和狩猎是怒族的主要经济部分，因而在宗教信仰上，即有属于自然鬼灵的山鬼“米枯于”和水鬼“独药于”等，它们是管理农业、狩猎的鬼灵。庄稼的丰歉，猎物的获取全由它们掌管。所以，在进行耕作、狩猎时，怒族人常常要祭祀这些鬼灵，求其庇护。傣族是一个主要从事农业生产的民族，因此有一系列的农业祭祀。这些祭祀主要是祭礼农作物的精灵，以祈求丰收。如祭“披纳”，即祭水田鬼，此祭每年两次，一次在栽秧期间，一次在收割完毕后。又如祭“披海”，即祭旱地鬼。祭祀时，祭品以鸡为主，种什么农作物就宰什么颜色的鸡：如种棉花，要杀白鸡；种旱谷，则杀黄鸡。当播种和收割时，都要从杀鸡开始，待谷子、棉花生长一个月以后，还要在杀鸡的地方斟酒献祭。

从上述材料中，我们可以得出这样两个结论：

1. 神产生之前早已有了鬼的存在；换言之，在人和神之

间，还有一个鬼的中介，缺少这个中介，神的产生就没有了基础。

2. 原始人对鬼的崇拜，远胜于对神的崇拜。这因为鬼对于原始人来说，更亲近些。特别是在他们的原始宗教意识中，神的概念还不明显，因此将自己的理想和希望寄托于鬼，那就成了必然的事。

鬼神同一中介

鲁迅在《中国小说史略》第二篇《神话与传说》中说："天神地只人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已。"这段话着重地论述了中国人鬼神不分的传统观念。在中国人看来鬼神是很难区分的，特别是在初民社会中，由于人们科学知识的贫乏，思维活动的简单，往往不善于区分何为鬼，何为神。只是到后来，善恶概念出现之后，才有了神鬼的区别，也就是说神代表善，鬼代表恶，并且认为，神能统治鬼。关于这一点，神话中已有记载：

> 沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。[5]

这里的神荼、郁垒即为"神"，其职责就在于统治、驱使所有的鬼怪。故长期以来，民间一直流传将这两位神祇作为门神

的习俗，这不是没有道理的。

人变化成鬼，是通过死这样一个中介；人变化成神，同样也通过死这样一个中介。

我们来看看神话中的人物，亦可以从中知道这样一个真谛。

> 昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说：盘古氏泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：盘古氏喜为晴，怒为阴。吴楚间说：盘古氏夫妻，阴阳之始也。今南海有盘古氏墓，亘三百余里，俗云后人追葬盘古之魂也。桂林有盘古氏庙，今人祝祀。南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。（《述异记》卷上）

从民族志的角度来考察，盘古应是氏族的始祖，盘古生前并没有许多惊人之举，每天都去山里砍柴、到江里去钓鱼。只是到死后，才出现身体各部分化为各种自然景物的奇迹。[7]如果说，盘古的生活没有死后“神化”的过程，而只有生前那种平淡无奇的生活，是很难称得上神话的。

这是一种死后化物的神话类型，还有一种类型是死后立为神的神话。前者是较原始的初民神话，后者则有了较大发展，有人为神化的痕迹。换言之，即人们根据某神生前的贡献和作用，在其死后，尊其为某一方面的神灵。应该说，根据发掘的各种神话资料来分析，死后化物的神话，不能算太多，而死后立为神的神话却相当之多。这反映了化物神话产

生时代较为遥远，被遗忘的多了，立神神话却因民俗传承力量的制约，至今还为民间所流传。

《淮南子·氾论训》记载："炎帝于火，死而为灶；禹劳天下，死而为社；后稷作稼穑，死而为稷；羿除天下之害，死而为宗布；此鬼神之所以立。"这里说得很清楚，炎帝成为灶神，大禹成为社神，后稷成为谷神，羿成为水旱灾害之神，均通过了"死"这样一个中介；没有这个中介，就没有各种神的出现。

我们认为，炎帝、大禹、后稷、羿等既是神话人物，也都是现实生活中的人物。但由于历史久远，这些人物身上大都罩上了浓厚的宗教色彩，因此，人们觉得他们是高不可攀的神灵，已无人间气息。实际上这是一种误解。根据历史学的观点，他们都是氏族或部落的酋长，这已为许多学者所证实。因此，我们可以看到，炎帝、大禹等酋长生前并没有被尊为神。那时的酋长只不过是氏族部落中的普通一员，并没有多少特权。后来，由于死的观念出现之后，这些氏族或部落的首领才有可能被尊为神祇。这里，可以得出一个基本答案：那就是"死"才使氏族或部落的首领变成了神。

关于这一点，我们在其他神话人物的经历中亦可以看到。"颛顼在位七十八年，年九十一岁，岁在鹑火而崩，葬东郡顿丘广阳里。"[8]帝喾"在位七十年，百五岁而崩，葬东郡顿丘广阳里。"[9]"尧即位九十八年，年百一十八岁乃殂，百姓如丧考妣。"[10]"舜于是德被天下，荐于天，使禹摄政。有苗氏叛，南征，崩于鸣条，殡以瓦棺、葬于九疑山之阳，是为零陵，谓之纪市，在今营道，下有群象为之耕。"[11]由此，可以得知颛顼、帝喾、尧、舜等神话中的人物实际上是现实生活中人物

的折射；没有这种现实生活的折射也就没有神话中的人物。这里，我们可以得出关于神话的两个具有普遍性的规律：（一）神话中的人物是现实中人物的反映。这种反映基本上是直接的、真实的，没有许多虚假的成分，特别是人类早期的神话，更具有这样的特点。正因为如此，神话的历史学、人类学的价值就在于此，人们尤能从中发现许多有价值的东西。（二）现实生活中的人要变成神必须有一个中介——那就是死；只有死去以后，人的神性才有可能表现出来。当然不是所有死去的人都能变成神的，这里还需要各种条件。简言之，那就是生前他为人们做了好事（比如创造发明），或在某一方面具有非凡的才能，等等；像这样的人死后才能变成神。或者说，凡是在一般人看来，难以实现的难以办到的事被某人实现了，办到了，某人就有可能被尊崇为神。当然这些事是对人们有益的，而非反之。

神鬼原无区分，同在最高神祇的一统之下。《韩非子·十过篇》记载：

> 昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为《清角》。

从这里，我们可以看到鬼、神和蚩尤、雨师一样都是黄帝的属臣，是一个集团中的成员，并无严格的区别。为什么会出现鬼神为伍，同在一帅之麾下呢？笔者以为，原因就在于鬼和神的中介是一致的。因为原始人当无那么高度的思维能力

看到神、鬼的差异。他们心目中的鬼，是一种理想化了的好鬼，与神是无异的。只有这样，鬼、神才可能处在一个阵营中。《述异记》卷上记载："南海小虞山中有鬼母，能产天、地、鬼。一产十鬼，朝产之，暮食之。今苍梧有鬼姑神是也。虎头龙足，蟒目蛟眉。今吴越防风庙，土木作其形，龙首牛耳，连眉一目。"鬼母在引文中完全是一副恶鬼的形象，然而，在民间已将鬼神统一起来，称之为"鬼姑神"了。能将鬼神统一在一起，除了有同一的中介之外，还在于鬼神的形象有某种相似之处。鬼神形象的相似，均由于它们都具有动物的某种特征。鬼姑神为"龙首牛耳"、"虎头龙足"，就说明了这一点。神为动物形象，亦比比皆是。伏羲"人头蛇身"、女娲"蛇身人首"。在这些基础之上，原始人将神、鬼统一起来了，在我国历史上，将鬼神相提并论的绝非少见，其原因就在于人们认为鬼神有一个同一的中介（死）和同一的变化体（人）。

但是，我们也应该看到，不是历史上所有的人（包括非常神奇的或有异常本领的）死后，都能转化为神的。

清赵翼《陔余丛考》卷三十五"伍子胥神"之下写道："史记，伍子胥死，吴人怜之，为立祠于江上。命曰胥日，此子胥之祀之始也。……隋书，高劢为楚州刺史，城北有伍子胥庙，其俗敬神，祈者必以牛酒。至破产业，劢乃严为禁止。……宋史，马亮知杭州，会江涛大溢。亮祷伍员祠，明日潮却，出横沙数里，是伍相之神久而益显也。"另外，该卷中还有天妃神、项羽神、关羽神、金龙大王神、文昌神、灌口神等等。这些神生前均为现实生活中的人，他们死后，才被人们尊奉为神的。这些神的确具有形成的两大要素，然而，我

们并不能将他们称之为神话中的神。

神话是一种历史范畴内的民间创作的体裁，这一体裁中的人物同样亦具有时代的要求。如果用明确的概念来说，神话是原始社会和奴隶社会前期的产物，神话中的人物一般严格地限于这一时期；这是神话的基本特征和基本条件，离开这些特征和条件，就无所谓神话这一特定的历史时代的人民群众的口头创作了。因此，离开这一时期产生的各种神及其传说，不能划入神话的范畴。不过，应该看到这些后世的各种神的出现，与人类早期思想的遗存是分不开的，是神话在新的历史时代里的回声。

神话中的人物虽然有动物的许多特征，但这是实在的，可见的。后世的神，其形象更接近于人，但具有了一定的灵性。这种灵性是人类高度思维后的产物，超过了现实生活的某种限度。《后汉书·周举传》记载："太原一郡，旧俗以介子推焚骸，有龙忌之举。至其月亡，咸言神灵不乐举火，由是士民每冬中辄一月寒食，莫敢烟爨，老小不堪，岁多死者。"介子推是春秋战国时期人，曾有助于晋国公子重耳。重耳建国后，不忘前恩，找寻介子推，请他出来做官。介子推不愿，自焚于林中，后逐渐形成了寒食的风俗。很显然，不举火事与介子推无关，但人们一定将这两者联系在一起，反映了人们的神灵观念。这种神灵可以脱离神的本体而独立存在，就与神话有了根本性的不同了。

结 束 语

前面我们谈了人变成鬼神的中介，弄清楚了这个问题，就

不难找出中国神话的中介了。

中国神话形成的中介，就是鬼话，离开了这个中介，就没有了神话这较高一级的艺术形态。因为人死后，第一阶段是变成鬼，然后再从鬼中变化成善鬼（即神）和恶鬼。这是中国民族宗教发展史上的一条普遍规律，已在我国许多民族历史上得到了大量的坚实的证明。由此，我们可以看到，在第一阶段中，出现鬼之后，随之亦出现有关鬼的种种传闻，即可称为鬼话，是形成中国神话的重要阶梯。

如今，提出中国神话中介论有何科学意义呢？其一，就在于证明了神话中的女娲、伏羲、颛顼、黄帝、蚩尤等等，都是部落首领，是现实中的人物，而非某一集团的代名词。这就更说明神话所具有的史料价值和科学价值；其二，就在于说明中国神话有自己发生、发展的路子，中国神话是与我们民族的宗教思想和语言习惯紧紧联系在一起的；其三，就在于触及了过去一个鲜为人论述过的领域——鬼话。触及这一领域，是想引起人们的注意，开展对它的研究，以期拓展视野，将神话研究带入一个新的境地之中。

注释：

〔1〕《艺文类聚》卷七九。

〔2〕《论语·雍也》。

〔3〕见孙诒让《墨子间诂》。

〔4〕朱熹《楚辞集注》卷二。

〔5〕《楚辞通释》序例。

〔6〕王充《论衡·订鬼篇》。

〔7〕见《白族神话传说集成》第15页，中国民间文艺出版社1986年版。

〔8〕〔9〕〔10〕〔11〕均见《艺文类聚》卷十一。

徐华龙，1948年生，江苏人。1976年复旦大学中文系毕业，1979年复旦大学硕士研究生毕业。现为上海文艺出版社副编审。神话方面的主要论文有：《西南少数民族弃子神话研究》(1986)、《射日神话新探》(1987)、《论瓜神话》(1987)、《太阳神话的民俗学价值》(1987)、《女娲神话新考》(1987)、《南方太阳神话研究》(1988)、《月亮神话的多重沉积、象征意义及其演变》(1992)等；专著有《中国鬼文化》(1991)、《中国神话文化》(1993)等。

人日之谜：中国上古创世神话发掘*

◯叶舒宪

通常意义上的“发掘”专指把埋藏的古物挖掘出来，这种工作属于考古学的范畴。但是法国当代人文科学大师福柯的《知识考古学》足以启示人们考古和“发掘”都是可以从比喻的意义上来使用的概念，可以成为人文科学研究中的一种方法。受益于这种启示，笔者曾尝试一种非田野作业式的发掘工程，即运用当代人类学的跨文化比较和原型模式构拟方法，针对中国上古文献的简短和残缺，根据有限的文字线索，去重构和复原已失传埋没的上古神话，整理出神话宇宙观的时空象征体系，本文是这种发掘的又一实例。

---

* 本文原载《中国文化》（文化艺术出版社出版）创刊号，1989年。全文共五节：（一）模式拟构法与古神话的发掘；（二）礼拜制的由来与神话的模式数“七”；（三）人日之谜：从新年礼仪模式重构创世神话；（四）人日创世神话的破译；（五）商代图腾空间观念与人日创世神话的发生。现节选其（三）、（四）、（五）节。

人日之谜：从新年礼仪模式重构创世神话

中国古代自商朝起以旬即十天为周期记日，与此相应产生了十日神话。古人虽无七天一休息的圣日制度，却有着另一种源自模式数七的独特节庆——每年第七天为人日。

宗懔《荆楚岁时记》云："正月七日为人日，以七种菜为羹。剪彩为人，或镂金箔为人，以贴屏风，亦戴之头鬓。又造华胜以相遗，登高赋诗。"[1]可知人日是庆祝和追念人类诞生的节日，它定于正月的"第七天"，而不像《旧约》中创世的第六天。为什么会有人日礼俗呢？南朝的董勋在《问礼俗》中解释说：

> 正月一日为鸡，二日为狗，三日为羊，四日为猪，五日为牛，六日为马，七日为人。正旦画鸡于门，七日贴人于帐。[2]

看来正月一日至七日分别是鸡狗羊猪牛马和人七类生物的纪念日，古时还有"正一不杀鸡，初二不杀犬……七日不行刑"的禁忌流行民间。探讨这种奇特的新年礼俗的起源，必须求助于创世神话。

《新大英百科全书》中《创世神话与教义》一文指出，创世神话是原始意识形态的基础和核心，它的作用是确认人在宇宙时空中的地位。创世神话确定一种结构秩序，并由此而规定某一文化共同体成员其他方面的态度、行为和礼仪。后

代的礼仪活动往往是创世神话内容的戏剧性表演，“其目的在于通过重复性的表演来强调神话中心主题的功效和永久性，以此强化该文化中的意义和价值系统。”[3]基于这种认识，可以把中国古代的新年礼俗看成是远古创世神话的“重演”，理由及论证如下：

第一，在各大文明的早期宗教历法中，新年礼仪总是象征性地重演开天辟地的神话故事：旧的一年的终结被看成是世界重返创世前的混沌状态，新的一年的开始则被等同为世界的重新开辟。罗马尼亚哲学家泰纳谢指出：“古代的人们认为，世界应当是每年再生的。这在神话中得到了反映。关于年年创世的神话，在古代人一套综合性的文化活动——春节中表演出来。”[4]巴比伦的新年庆典便是典型的再现创世神话的例子，而刻在七块泥板上的创世史诗也只有在新年庆典期间才可以集体吟诵，作为告别混沌的旧的一年的象征。由国王扮演创造主神，盛大的游行象征创造神对混沌海怪的胜利进军。[5]现代《圣经》学研究表明，古希伯来人的新年礼仪同样模拟着耶和华对原始混沌的胜利和世界的重新创造。[6]我国纳西族的新年礼仪活动“祭天”也有同样的性质，在祭祀中由族长念诵《崇般图》（又译为《创世纪》或《人类迁徙记》），其中包括开天辟地、祭天的由来、祖先的迁徙和发展等神话史迹。[7]这些出自不同文化的材料足以说明，新年礼仪的活动模式对应着创世神话的叙述模式是一种普遍现象。

第二，《荆楚岁时记》所载新年礼仪以七日为时间模式，而圣数七正是创世神话常见的结构素。除了巴比伦和希伯来的创世神话外，许多文化中都出现了以七为模式数的创世神话。如古芬兰的创世歌，叙述原始处女在海中因风受孕，怀

胎七百年后生下七个蛋，从中化生出宇宙万有。[8]这个情节自然使我们联想到中国神话中的神圣女女娲一日七十化，生成世界的情节，可知七十、七百之类不过是圣数七的夸张变体形式。在我国拉祜族史诗《牡帕密帕》第一章"造天造地"中，七的夸张变体采取了更为惊人的形式：创造神用七万七千个泥团造天，七万七千个泥团造地。[9]七与创世的这种潜在联系启示我们在中国古代的新年七日礼俗背后去寻找已被遗忘的创世故事。

第三，在中国古代文献中，确实可以找到七日创世神话的蛛丝马迹。《太平御览》卷三十引《谈薮》注云：

> 一说，天地初开，以一日作鸡，七日作人。

袁珂先生已指出这片断记载关系到开辟神话："这个没有主名的造物主，他的行事和功绩很有点类似《旧约·创世纪》所说的耶和华。可惜古书的记叙过于简略，其详已不可知。"[10]这个神话把作鸡作人的创造活动安排在"天地初开"之际，可以确信这正是新年人日礼俗所由产生的创世神话原型。因此，根据记载完整的荆楚新年礼仪模式，便可补足"一日作鸡"和"七日作人"之间的缺失部分，使"其详不可知"的创世神话复原得相对完整：

> （创造主）第一天造鸡，第二天造狗，第三天造羊，第四天造猪，第五天造牛，第六天造马，第七天造人。

面对这个新发掘出的古神话，人们不免会提出置疑，这与其

说是以宇宙创生为主题的创世神话（creation myth），不如说是以动物和人类由来为主题的“溯源神话”（ethiological myth）。

难道我们的发掘只得到了一件赝品吗？

人日创世神话的破译

代表本世纪神话学研究新水平的法国人类学大师列维-斯特劳斯指出，神话的意义不是一目了然的字面意义，而是隐藏在结构关系模式中的、需要我们去破解的东西。“一个神话不是从它所反映的当代或古代的制度中取得意义，而是从它在一个转换群（a transfomational group）里与其他神话的关系中取得意义。”[11]破解神话密码的原则在于确认该神话所从属的具有同一深层结构模式的转换群。按照这一原则重新考察人日创世神话，我们有理由把它列入以七天为结构顺序的创世神话转换群。属于同一转换群的中国神话还可以举出《庄子·应帝王》中所述混沌开七窍的故事：

> 南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。倏与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。倏与忽谋报混沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有。”尝试凿之。日凿一窍，七日而混沌死。

袁珂先生说：“这个有点滑稽意味的寓言，包含着开天辟地的神话的概念。混沌被倏忽——代表迅疾的时间——凿开了七窍，混沌本身虽然是死了，但是继混沌之后的整个宇宙、世

界也因之而诞生了。”[12]这里，笔者要补充并加以强调的是：圣数七是混沌创世神话常用的宇宙生成秩序的象征，世界从无到有的创生过程恰恰也是在“七日”完成的，与人日创世神话相参照，可知二者的叙述内容虽相差甚远，却具有共同的时间顺序结构，按照同样的圣数模式而展开：

人日创世神话	造鸡	造狗	造羊	造猪	造牛	造马	造人
混沌开窍神话	开左眼	开右眼	开左鼻	开右鼻	开左耳	开右耳	开　口
圣数模式	第1日	第2日	第3日	第4日	第5日	第6日	第7日

很显然，这两个神话同属于以模式数字七为结构素的创世神话转换群，而女娲“一日七十化”（《天问》王逸注）或“一日中七十变”（《山海经·大荒西经》郭璞注）的神话，当属同一转换群中的夸张变体形式。从跨文化的视野看，前举希伯来、巴比伦的创世神话也属此转换群。列维—斯特劳斯说，对同一个神话转换系列的考察，“使我们超出对个别神话的研究，转而考虑沿着单一轴心而构成的主导性模式。”[13]不言而喻，从一到七的数序展开模式便是我们要考虑的主导性模式：

$$1\longrightarrow 2\longrightarrow 3\longrightarrow 4\longrightarrow 5\longrightarrow 6\longrightarrow 7$$

在这些讲述宇宙创始的神话中，可变的是叙述的内容，作为深层结构的主导性模式是不变的，只是这个圣数模式在神话中表现为各种不同的表象：七日、七个蛋、七种物体、七窍、七类生物、七十化、七百年……

在这里，我们已经接近了人类神话思维的普遍逻辑，剩

下的问题是考察模式数七如何具有了宇宙象征意义，成为创世神话的主导性模式的。由于希伯来、巴比伦的创世神话同人日创世神话、混沌开窍神话都遵循着“七日”的时间展开式，这就足以启示我们，模式数七的宇宙象征意义同神话思维中的时间意识有内在联系。这种联系在《庄子》神话中已经暗示了出来，两位创世神在七日内完成了开窍创世工作，他们的名字“倏”与“忽”合起来正是时间流逝的象征符号。可见，创世神话之所以往往在七日中进行，其实并不是实指七个昼夜，而是象征无限时间的开创。《周易·復卦》云：

反復其道，七日来復。

七乃是“道”循环往复运行的时间周期数。对《周易》中的这个“七日”，有解释为七个月的，如《近恩录·道体》“七日来复”注：“日即月也，以卦配月，则五月阳始消而为姤，至十一月阳生而为復，凡七月也。”也有解释为七天的，如《辞海》以为指阳气由剥尽而復，一来復与后世一星期相吻合。不论计日还是计月，阳气的循环以七为时间限度则是一致的。换言之，宇宙之道的运动是以七为循环界点的，七是用来象征无限时间的有限数字，这种象征的确立就在于创世神话。

如前所述，创世神话的本质在于用象征性叙述确定宇宙时间与空间的开创，以及人类在时空秩序中的位置。因此，神话中的模式数七不仅是无限时间的象征，同时也应是无限空间的象征。假如我们将前面构拟出的创世神话的从一至七的时间展开模式看成一种表层结构，再一次向纵深层次进行读解，不难发现七日的时间表象背后乃是七方空间！这一发现

不仅使我们找到破解人日创世神话的象征密码本，而且找到了以模式数七为结构素的创世神话转换群在世界各地普遍发生的文化心理根源。

人日创世神话中第一日所造的鸡，表面看是一种动物，在神话思维中却是某一特定的空间方位——东方的象征。神话学家们认为，创世神话表达的从混沌到有序，从黑暗到光明的主题，是以初民日常经验中的东方日出，白昼取代黑夜的自然现象为蓝本的，是对日复一日的自然变化的一种抽象。[14]准此，神话中宇宙时空的开辟从东方和光明起始，就绝非偶然了。而鸡在中国文化中被称为“阳鸟”，并同东方和日出联系在一起，证据多不胜举。神话中的东海桃都山上有扶桑树，上有天鸡：“日初出照此木，天鸡即鸣，天下鸡皆随之。”[15]中国自古还有将东南西北四方同春夏秋冬四时和晨午暮夜四时辰相认同的神话思维传统，[16]可知东方亦是春天、光明、生命的方位。参照《荆楚岁时记》中的如下记载，“一日作鸡”的象征蕴含便不言自明了：

> 正月一日，（即新春之始）鸡鸣而起，先于庭前爆竹、燃草，以辟山臊恶鬼。

同书注引周处《风土记》：

> 正旦（即新年第一天日出时刻），当生吞鸡子一枚，谓之炼形。

这些民俗礼节表明，作为对远古创世神话的追忆，此类咒术、

辟邪活动与鸡的象征功能不可分割。至于正一“贴画鸡”“插桃符”之类的行为，背后均有神话信仰作为支持，对于驱走鬼魅，告别混沌的旧世界，都是必不可少的礼仪程式。由此看来，鸡作为象征性的物候，是同东方日出、光明取代黑暗、阳气战胜阴邪、新春脱胎于寒冬等现象相联系的。鸡有幸充当创世第一日所造之生物，固其宜也。它在神话中象征着时间（四时）与空间（四方）的双重开始，这种象征功能将表层叙述的动物溯源故事真正转化成了标准的创世神话。

由此看来，古籍中所载各种庆祝正月一日为鸡日的礼仪活动都变得易于理解了。用著名宗教史学家艾利亚德的话说，那正是为了以行动方式强调创世神话的主题，“重复神、英雄或先祖在开天辟地时所做的圣事。”[10]这种以创世模式为榜样的重复，目的在于使世界更新。然而，由于上古创世神话的残缺和淹没无闻，中国的春节礼仪逐渐丧失了本来的神圣意义，变成了大吃大喝的民间喜庆节日，“一日不杀鸡”的远古禁忌也随之荡然无存了。

为了完全确证我们对人日创世神话的破译，还必须说明神话中第二日造狗以下的诸创造过程均有空间定位的象征蕴含。限于篇幅，笔者拟引用先秦古籍《墨子·迎敌祠》所载祭仪加以论证：

> 敌以东方来，迎之东坛。坛高八尺，堂深八。年八十者八人主祭。青旗青神，长八尺者八。弩八，八发而止。将服必青，其牲以鸡。敌以南方来，迎之南坛。坛高七尺……其牲以狗。敌以西方来，迎之西坛。坛高九尺……其牲以羊。敌以北方来，迎之北坛。坛高六尺……

其牲以彘。

这里与东南西北四方相配的四种动物与人日创世神话前四日所造动物一一对应，丝毫不差，其象征性认同关系不证自明。如卡西尔所说，神话思维的空间观念与科学抽象的知觉空间不同，它必须要把非空间的具体事物统合于自身，某一空间方位总是由具体直观的内容（如事物、生物、颜色等）所填充。[18]就中国神话的空间观念而言，鸡犬羊猪四种动物恰是平面的二维空间的具象符号，再加上牛和马，则合成为主体的三维空间整体的象征。《周易·说卦》说得分明，马牛分别是上方与下方的象征：

> 乾为天，为父，为良马，为老马。坤为地，为母，为子母牛。[19]

行文至此，我们新发掘出的人日创世神话得到了完全的读解和确证，它以象征密码的形式传递着神话的时空哲学信息，讲述着宇宙“六合”空间的有序生成过程，第七日所造之人，作为顶天立地、统治四方的宇宙主宰，自然地占据了六合之“中”的最佳方位。

在这里，人日创世神话的破译同时使我们发现了七这个数之所以成为模式数字并具有了宇宙象征意义的根本原因，那就是史前人类借神话思维所获得的空间意识的具体数字化。

1	2	3	4	5	6	7
东	南	西	北	下	上	中

三维的空间意识发生是以二维的空间意识为基础的，因此，神秘数字七的前身是神秘数字四。人类学材料表明，大多数北美印第安部落给4这个数赋予的神秘意义超过了其他一切数。“几乎在一切红印第安人部落那里，4及其倍数都具有神圣的意义，因为它们专门涉及东南西北四方和从这四方吹来的风，而且希腊人划各端相等的十字，也是4这个数的自然崇拜的标记和符号。”[20]这一材料使我们立即想到甲骨卜辞中的四方神名及四方风(凤)的专名，还有那显然是由标志四方的十字形符号演化而来的七字：

十(《殷墟书契后编》下、九·一)

十(《殷墟书契菁华》一·一)

十(《金文编·乙敦》)

十(《金文编·盂鼎》)

㐌(《说文解字》)

㐌(《袁安碑》)

若不是从纵横相合的宇宙象征意义上来理解，恐怕很难解释造字祖先为什么会用十字形来表示圣数七。大概殷人无法在一个平面中画出标示立体空间意识的符号，只能沿用表示二维空间四方位的平面十字符号，让十字形的交叉点兼指上中下三方位。直到许慎时代，才不满于这种含混的兼指，于是在纵轴的两端出现了分指上下的变形笔划。作为这一推测的旁证，还可举出印第安人的例子：

> 契洛基人的两个神圣的数是4和7……4这个神圣的数是与4个方位直接有关的，而7除了4个方位以外，还包括“在下”、“在上”和“这里，在中间”。[21]

由于现实的三维空间(即中国所谓"六合")只有六个具体方位,加上中间为七,已经到了极限,无以复加了,所以七就成了宇宙数,表示无限大的循环基数,并因此而产生了法术的和禁忌的神秘意义,在神话和民间创作中反复出现。欧洲人的成语中有"大善有四"和"七恶不赦"之说,在日本,七被视为不吉之数;我国藏族历法亦将新年第七日视为凶日,所以过了初六就是初八。[22]以上三例都将宇宙数七作为禁忌,大概是生怕越过极限吧。更多的情形是突出七的神秘法术力量,如苏美尔和巴比伦神话中的地狱有七重大门,古希腊神话中亦有七循冥河,祖尼印第安人的世界观以七重图腾组织为结构基础,中国古文化中的七七之祭,天子七庙、七世不异居、七年天成、七七天癸绝、七主、七去、七兵、七祀、七政、七术等。可以说,人类原始祖先得之于立体空间意识的圣数七已经弥漫在整个文明史中。

商代图腾空间观念与人日创世神话的发生

从4到7的圣数演进轨迹还可以说明,以模式数七为结构素的创世神话的产生晚于以模式数四为结构素的创世神话,[23]因而是较为发达、较为哲学化的神话。对于那些较原始的、其数概念尚不能超过二或三的史前民族和少数民族来说,这种反映三维空间观念的创世神话是不可想像的。

人日创世神话是我国先民的原始哲学,因为它试图解决的是宇宙时空的由来问题,亦即后世哲学所称的"宇宙发生论"(cosmogony),这正是一切哲学思考的基点。神话用有规

则的象征符号系统对人类生存于其中的空间和时间进行编码定位，其实质与哲学是一致的。所不同的是编码定位所使用的符号形式，哲学用的是抽象的概念语言以及由此展开的理论体系，神话用的是具体的象征语言以及由此构成的叙述整体。之所以有此差异，是因为神话思维尚未将时空观念从具体的直观对象中抽象分离开来。这样，宇宙空间的诞生便被叙述为鸡狗羊猪牛马人七种生物的有序生成，宇宙时间的创始体现在从第一日至第七日的圣数展开之中。又由于神话思维尚不能把较为抽象的时间概念从较为具体的空间方位中抽象出来，所以神话叙述中空间方位的依次展开也就是时间顺序的展开。这种时空的象征性等值性质，在人日创世神话中表现为四方与四时的四种物象中的认同，在《庄子》神话中表现为时间之神倏与忽分别与空间方位相认同——"南海之帝"与"北海之帝"。从思维的抽象化程度上看，《庄子》神话已经多少有了将时空相分离的倾向（表现为两位创世神既有时间性的名字，又有空间方位的概念标记），因此比人日创世神话更富于哲学性，它充分显示了象征的神话思维向概念推理的哲学思维过渡的特点。

最后有待于求证的问题是，人日创世神话是怎样产生的？用某种动物来代表空间方位，这种神话思维的类比是任意联想的偶然结果呢，抑或还有尚待我们进一步挖掘的必然原因？

问题的提法本身已暗示出进一步求索的思路，在主体的心理结构同神话对象之间的关系中找到人日创世神话发生的基础。原来，是殷商时代所特有的以周围方国的图腾为具体的空间象征的世界观，为人日创世神话的隐喻编码提供了既定的符号语言。

为破译人日创世神话中的动物象征，我们已从《墨子》中看到了鸡狗羊猪对应东南西北四方的献牲仪式实况，现在需要考察这种对应关系的起源。在先秦诸子中墨子以倡导先周古礼而著称。[24]一般认为墨子是宋国人，而宋国正是周灭商后，商代遗民聚居的地方。许多先秦的寓言故事如守株待兔、拔苗助长，都把宋国人说成是顽固保守、泥古不化的愚人，正说明这些处于周人统治下的商遗民竭力保持商代礼仪风俗，因而被当时人看成是守旧的典范。[25]由此可知，《墨子》中记载的祭祀仪式很可能保存着商代遗制。人日礼俗未见于周代典籍而流行于荆楚民间，因为那里正是周文化势力相对薄弱而商文化影响极大的地区。

对商代人的空间观念做简略地分析，笔者发现鸡犬羊猪四种动物正是处于中原地区的商人周围方国或部落的图腾。商人祖先为东夷人，东夷人以鸟为图腾，商人亦崇拜玄鸟，有"玄鸟生商"的神话，而鸟与鸡同属雉类，玄鸟在神话中置换为凤凰、鸡、三足鸟等与太阳有关的"阳鸟"，正符合商人崇拜太阳的事实。

迁居中原一带的东夷人建立了商王朝，而留在东方沿海一带的东夷人各支系仍以鸟为图腾。从中原人的观点看去，东方各地便是广大的鸟图腾区域，鸟在神话思维中成了空间分类中的东方标记，体现在语言中，东夷又叫鸟夷、隹夷或淮夷。[26]《说文》释"隹"字为"鸟之短尾总名也"。可见中国东部的大河之所以命名为"淮"河，乃是由于它处于鸟图腾区域的缘故；至于江苏一带众多以淮字命名的地名，甚至汉字中的"岛"字，均可作如是观。

狗与南方的关系更容易说明。对于中原的商人来说，南方

少数民族聚居地乃是犬图腾的天下。直到后世的苗、瑶、侗、黎等族神话中还保留着关于槃瓠的图腾故事，而槃瓠又叫瓠犬，供在神庙中是狗头人身像。杨宽先生曾在《中国上古史导论》中写道："由犬戎而生犬封(国)之说，以犬为犬戎之祖，再传而为槃瓠之说，三变而为南蛮之祖，南方苗瑶畲族皆信以为真，于是自认为犬之后裔，竞相传述，且从而礼拜之。"[27]可见狗作为中原人观念中南方的图腾区域，由来已久。

羊与西方的关系也不难证明，商人的主要敌人羌族，以及夏代的姜姓部落均位于中原以西的地区，而羌姜等字从字形上就可看出是羊图腾符号。卜辞中已有"羌方"的说法。猪同北方的关系可以从中原以北地区的上古地名如涿水、涿鹿等的命名得到证实。近年来的考古发现表明，我国北方地区自史前时代便有猪图腾文化的广泛分布。1986 年发现的辽西牛河梁女神庙和积石冢群中的猪龙玉像，1987 年内蒙兴隆洼文化陶器上发现的猪头蛇体图案，都说明北方民族崇拜猪的现象比商文明的建立要早得多。

通过以上考察，《墨子》记载的鸡犬羊猪对应四方空间的现象绝非偶然，其远源早自商代甚至商代以前就出现了。可以说，对人日创世神话的构思基础的研究，引导我们摸索到中华多民族文化的史前之根。

注释：

〔1〕宗懔《荆楚岁时记》，岳麓书社 1986 年版，第 9 页。

〔2〕同上书第 9 页注引。

〔3〕The New Encyclopeadia Britannica，1974，Vol. 5，P. 239。

〔4〕泰纳谢《文化与宗教》，中译本，中国社会科学出版社 1984 年版，第 12 页。

〔5〕史密斯(S. Smith)《早期闪族王国中的王权礼》,载胡克(S. H. Hook)编《神话、仪式和王权》,牛津大学出版社,1958 年版,第 40 页。参看尼尔森(N. C. Nielsen)等编《世界上的宗教》,纽约 1983 年版,第 52 页。

〔6〕约翰逊(A. R. Johnson)《希伯来的王权观念》,载胡克编《神话、仪式和王权》第 226 页。

〔7〕参看李近春《纳西族祭天初探》,《民族学研究》第三辑,民族出版社 1982 年版,第 160 页。

〔8〕转引自雅罗斯拉夫斯基《圣经是怎样一部书》,中译本,三联书店,1962 年版,第 45—47 页。

〔9〕《牡帕密帕》,云南人民出版社 1979 年版,第 4 页。

〔10〕袁珂《中国神话传说》,中国民间文艺出版社 1984 年版,第 69 页。

〔11〕列维一斯特劳斯《生食与熟食》英译本,纽约 1970 年版,第 51 页。

〔12〕袁珂《中国神话传说》,中国民间文艺出版社 1984 年版,第 66 页。

〔13〕列维一斯特劳斯《生食与熟食》英译本,1970 年版,第 2 页。

〔14〕参看卡西尔《象征形式哲学》日译本,《矢田部达郎著作集》第 10 卷,第 165 页。

〔15〕《艺文类聚》卷九十一引《玄中记》,参看郭沫若《桃都·女娲·加陵》,《文物》1973 年第 1 期。

〔16〕参看拙作《探索非理性的世界》(走向未来丛书),四川人民出版社 1988 年版,第三章第三节。

〔17〕艾利亚德(M. Eliade)《神话与现实》,1963 年英文版,第 13 页,参看第三章"世界更新的神话和礼仪"。

〔18〕卡西尔《象征形式哲学》日译本,《矢田部达郎著作集》第 10 卷,第 160—162 页。

〔19〕关于地与阴性、母牛的神话类比,参看俞建章、叶舒宪《符号:语言与艺术》第 138 页。

〔20〕列维一布留尔《原始思维》中译本,商务印书馆 1981 年版,第 205 页。

〔21〕列维一布留尔《原始思维》中译本,第 207 页。

〔22〕李竹青《中国少数民族节日与传说》,北京旅游出版社 1985 年版,第 24 页。

〔23〕参看拙作《黄帝四面的神话哲学》,《走向未来》第三卷第二期,1988年,第54页。

〔24〕参看冯友兰《中国哲学史》上册,中华书局1961年版,第110页。

〔25〕参看白川静《甲骨文的世界》,台北巨流图书公司1977年版,第194—195页。

〔26〕参看童书业《春秋左传研究》,上海人民出版社1980年版,第248—249页。

〔27〕《古史辨》第七册,上卷,上海古籍出版社1982年版,第169页。

叶舒宪,1955年生,北京人。陕西师范大学中文系副教授。神话方面的著述甚多。主要的专著有:《探索非理性的世界》(1988)、《符号:语言与艺术》(与俞建章合著)(1988)、《英雄与太阳——中国上古史诗原型重构》(1991)、《太阳女神的沉浮——日本文学中的女性原型》(与李继凯合作,1992)、《中国神话哲学》(1992);编译:《神话—原型批评》(1987)、《结构主义神话学》(1988);论文三十余篇,主要有:《英雄与太阳:〈吉尔伽美什〉的原型结构与象征思维》(1986)、《从盘古之谜到中国原始创世神话之谜》(1989)、《人日之谜:中国上古创世神话发掘》(1989)、《从千面英雄到单一神话:坎贝尔神话观述评》(1992)、《老子与神话》(1992)等。

神圣性的肠道*

——从台江苗绣谈到大波那铜棺图像

○刘敦愿

位于贵州西南，沅江上游丛山中的台江县，是苗族聚居区域，这里的苗族由于长期处于与外界半隔绝状态，在清代还被看作是“生苗”，也正因如此，在他们的艺术创作中，还保存着风格古朴粗犷而内容丰富的宗教神话，别具特色，是一项亟待发掘整理的重要文化财富。贵州工艺美术公司高级工程师歧从文女士，在这个地区曾作过长期的深入调查，搜集到大量精美珍贵的苗绣，并作了广泛的研究。苗绣与剪纸中的动物图像很多，这些鸟兽虫鱼与神圣化了动物，其中不少的往往画出肠道，从口腔通到粪门，有如经过 X 光透视似的，这个现象引起她的重视与兴趣，她曾在所写《揣施洞苗绣的原始思维梦魇》一文中说：“过去我把她们描绘的动物肚皮上肠子一样的东

---

* 本文原载《民间文学论坛》1989 年第 2 期。本书选录时经作者作了一些修订。

西，误解为刺绣工艺上的需要。看过台江巫师祭女鬼‘商钢衣戛’（即用鸭祭的石脚鬼）和‘商钢衣法’（即用猪祭的石脚鬼），解开了我的疑团。那是在宰鸭杀猪后取出内脏来祭鬼，特意将生鸭肠和猪大肠，从鸭、猪颈后分两侧向尾部挽一圈。这大概是认为这些内脏是原在肚里，藏着动物的灵气，祭鬼时就特意突出这条肠子。苗绣中刻意表现动物的肠子，道理正在于此！这种原始思维的直观推断方法，又使我想起《山海经·大荒西经》中，‘有神十人，名曰女娲之肠，化为神”。女娲之肠能成神，这动物腹中之物自然有神气。苗绣作者的思维与现代思维的层次不一样，画面的抽象思维离不开具体事物。她们认为内脏代表动物的精灵，于是就具体地把肠子画出来。”[1]（图一）

歧从文女士从民族学调查中形成的这个见解非常深刻，具有很大的启发性：首先，怎样区分原始的、古代的装饰艺术作品，哪些是附加性质的、并无实际意义的装饰因素，哪些又是决定内容性质的、必不可缺少的成分，一直是个重要而又往往难于准确判断的问题；因为前者尽管精雕细琢，华丽非凡，然而却不能说明多少问题，而后者往往寥寥数笔，实际却具有丰富而深刻的内涵，中国青铜器纹样中就有这类的例子，[2]台江苗绣中动物画肠的例子也很典型。

其次，联系到女娲之肠化为神的问题，也为古代神话寻求合理解释提供了民族学资料。这条记载过于简略，《山海经》中类似这样情况也很普遍，从后代的传说中，虽然也可找到了一些遗迹，然而时代既晚，内容也较含糊。例如晋王嘉《拾遗记》记载：

孙坚母妊坚之时，梦肠出绕腰，有一童女负之绕吴阊

门外，又授以芳草一茎。童女语曰："此善祥也，必生才雄之子。今赐母以土，王于冀、豫之地，鼎足于天下。百年中应于异宝授于人也。"

《太平广记》卷一五四《吴少诚》条所引《续定命录》说：

吴少诚，贫贱时为官健，逃去，冻馁，求丐于侪辈。上蔡猎师数人，于山中得鹿，本法，获巨兽者，先取其腑脏祭山神。祭毕，猎人方欲聚食，忽闻空中有言曰："待吴尚书！"众人惊骇，遂止。

这两条记载，一则明言肠出是个吉兆，子孙有土之象，一则笼统地说以腑脏祭山神，腑脏中包括有肠，女娲可能是中国古代的地母神，辗转印证，不难看到一些古老传说的影子，然终嫌资料零碎，欠缺系统；然而在贵州台江苗绣中，却大量保存着显示肠道神圣性的艺术品，民间盛行，资料俯拾皆是，到处可见，虽然创作于近现代，而所反映的却是一种相当古老的宗教崇拜。台江一带正因其处于崇山峻岭之中，长期是"舟车所不至"的地区，因而才能"礼失而求诸野"，求诸旧日所谓的"四夷"之中，幸运地保存下了大量珍贵的科学研究资料。

"女娲之肠化为神"之类的崇拜，除了上述文献所见与苗绣资料之外，在考古发现方面也寻到了证据。

1964年，在云南祥云大波那公社，发现了一座大型木椁墓，年代大体属于公元前五世纪或更早一些，约相当于中原地区的春秋中、晚期。这座木椁墓随葬铜器九十余件，大多是兵器与生活用品，墓主大约是某个民族很显赫的人物，随葬品丰

富而豪华不说，而且竟然以铜为棺——这座铜棺长 2 米、宽 0.62 米，用壁板二，底板一，头尾横板各一块组成，而棺盖则用铜板两块合成人字形加置其上，棺底还有短"脚"十二根，应该模仿的是家屋的形成。铜棺装饰除左右壁板外表镌铸横 S 形、顶板锯齿纹图案外，头板尾板（也就是家屋的两个屋山部分）上满布各种鸟兽的图像，写实生动，最具有特色。[3]

铜棺的头尾横板上的动物图像，种类明确可辨的有虎、豕、马、鹿、鹰、燕、水鸟、蜥蜴，还有一兽三鸟科属不明，总数四十一个，每板都是以双虎相向、共搏一只野猪作为主体，居于画面上部正中，其他鸟兽布满四旁，形式力求对称，在个体种类的有无与数量的多少上小有出入（如一板二十三个，一板十八个），这些都无关紧要。所画似乎都是野生动物，许多是一望可知；马无骑者或牧者，云南是我国重要的产马区之一，资源很丰富，远古估计还有野马生存；图像中鹰与燕的数量最多，在这里，鹰也不会是猎鹰，在中国古代，鹰之被驯化并且广泛用之狩猎，是在东汉时期，这里飞翔的也自然是野鹰，因此，铜棺画像所状写的应是一种山林野趣。虽说如此，遥远的古代恐怕也很难有纯粹为了审美目的的抒情之作，大约仍是有所为而发。（图二）

铜棺上双虎搏豕图像，在构图上不仅居于上部正中，而且形体特大，其他鸟兽都很细小而且作为陪衬。在云南古代青铜器艺术中也可寻找到类似的例证：江川李家山滇文化墓群的第十三号墓，也是一个出土大量青铜器的厚葬者，其中的一件臂甲，在凹字形的画面中，线刻了十七个鸟兽虫鱼，也是虎居于最主要的地位——两虎一搏豕，一扑鹿，三只幼虎嗷嗷待哺。[4]虎是亚洲最大最为凶猛的食肉兽，居于食物链的顶端，

因此虎崇拜最为流行，在艺术上也常见描写。在这两项考古发现中，都特别重视画虎，可能具有双重的含义：第一，虎是威猛的象征，这类厚葬墓的墓主都可能是部落酋长与军事领袖，铜棺与臂甲刻划虎纹，应是炫耀自己的勇武与战功；第二，都对虎搏豕的场面作了突出的描写，虎是野猪的天敌，这是古代人观察自然现象深入细致的地方。据《礼记·郊特牲》等篇，在先秦时期的一种名叫"大蜡"的年终报祭中，"迎猫，为其食田鼠也；迎虎，为其食口豕也"，"田豕"便是野猪，便把虎看作是一种益兽，并且列为祭祀对象；云南古代是否也有这种认识，并且用宗教的形式固定下来，无从判断，但至少寓有譬喻与象征的含义，再次强调战士的勇武与军威的显赫，大约不算是牵强附会。[5]

臂甲所不见而为铜棺所独有的是，后者的双虎特别画出了肠道，用一条委宛曲折的粗线，从喉咙一直通到了粪门；马与蜥蜴身上也发现有双勾的肠道；鸟类大都画出了心脏，只有一例画有这种曲线，从左翼到右翼，不像是肠道，但可能是在表示肠道。由于这在考古发现上是个孤例，过去也没有人注意过，如今有了台江苗绣的大量存在，看来也不像是个偶然有之的现象，而是一种特有的宗教观念，彼此正可互相解释。大波那铜棺动物图像之所以大都画出肠道，可能也是表示灵气所在，具有神圣的含义而不同一般，滇、黔两省相邻，这一考古发现，也为台江苗绣从地域与时间上寻找到了它的源头，不能不引起我们的重视了。

综合以上的论述，可以看出，《山海经》的某些记载，虽然是片言只语，有时甚至近于荒诞，但确属是有根据的实录，而非任意的杜撰。"女娲之肠化为神"的记载，虽然文献已不足征

了，然而在西南兄弟民族社会生活中，却保存着大量的形象性的资料，并进而为云南考古发现所证实，肠道为天神、地祇、人鬼各种动物灵气之所在，确为一种起源古远的宗教崇拜，而且其分布似以西南为中心区域，至于《拾遗记》与《太平广记》等笔记小说所见，不过是这种崇拜在江淮地区的回波余响，偶然留下的痕迹而已。

附记：本文发表于《民间文学论坛》1989年第2期，随后又在第4期上作了补充，由于写作匆促，文字枝蔓，今再作修改与简化。

1992.7.24.

注释：

〔1〕《民间美术丛刊》第3期，1987年，江苏美术出版社。

〔2〕拙作《青铜器装饰因素与纹样含义的关系问题探索》一文对此有所讨论，待刊。

〔3〕发掘经过及年代鉴定，详《云南祥云大波那木椁铜棺清理报告》（《考古》1964年第12期）与《新中国的考古发现和研究》页359（文物出版社，1984年）。

〔4〕详云南省博物馆《云南江川李家山古墓群发掘报告》，《考古学报》1975年第2期，页120—121，图二五。

〔5〕拙作《中国古俗中的虎崇拜》一文，对此一崇拜内涵的复杂性有所论证，可供参考，《民间文学论坛》1988年第1期。

刘敦愿，1918年生于湖北汉阳。1944年毕业于国立艺术专科学校（今浙江美术学院）。1947年应聘山东大学，任古文字学家丁山的助教。现为山东大学历史系教

授、考古神话学家、考古艺术学家。有关神话的论文有：《古史传说与典型龙山文化》(1963)、《汉画像石中的针灸图》(1972)、《马王堆西汉帛画中的若干神话问题》(1978)、《从夔典乐到夔蚿蚰——中国古代神话研究片断》(1980)、《释"飞鸟之所解其羽"》(1981)、《试论战国艺术品中的鸟蛇相斗题材》(1982)、《舜和弟象的关系，以及"壶迹"的南迁——中国古代神话研究片断》(1982)、《神圣性的肠道——从台江苗绣谈到大波那铜棺图像》(1989)等。



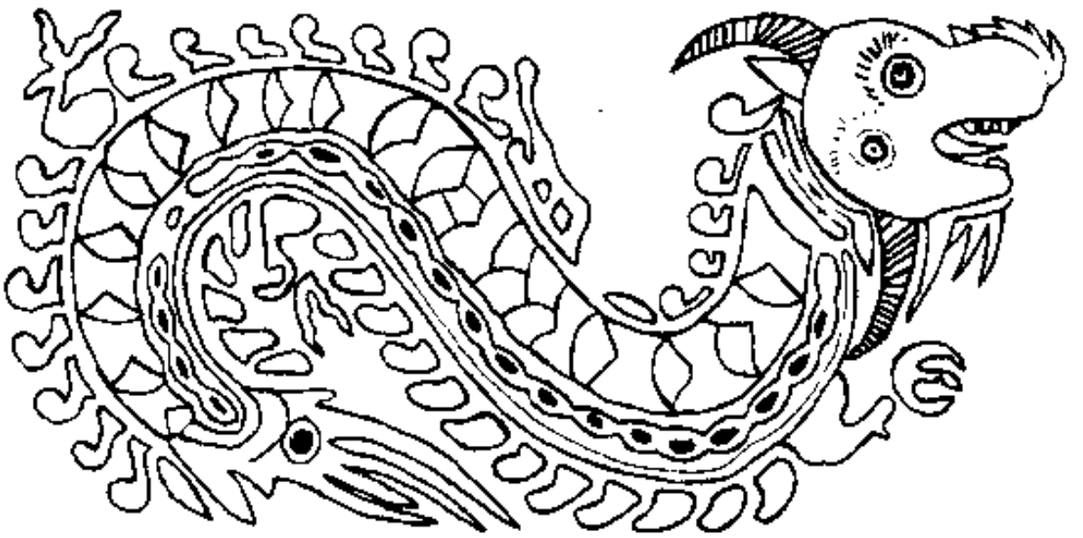
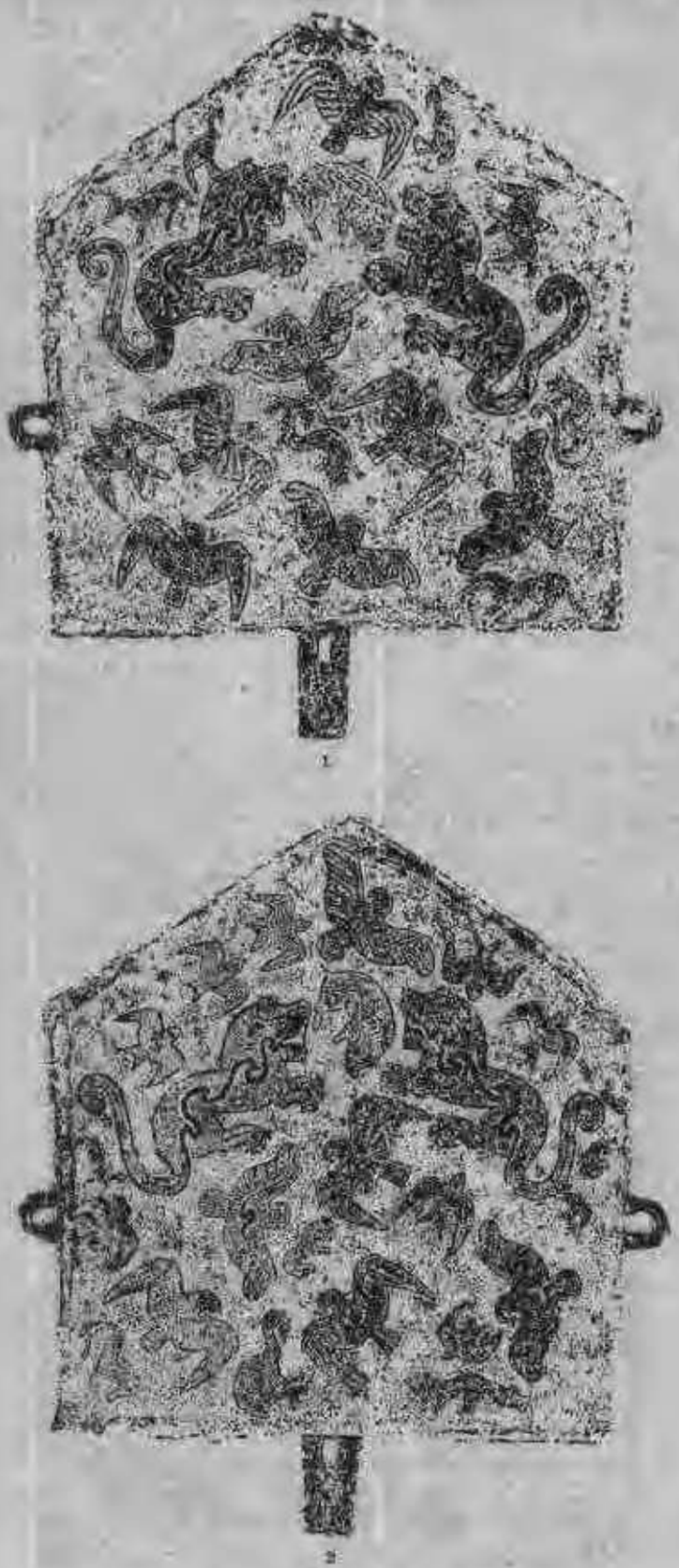




图 7　贵州台江苗绣



图二　云南大波那铜棺图像

“槃瓠神话”访古记*

◯林　河

一　从高辛氏时代的神犬塑像在沅水流域出土谈起

高辛氏时代距今约四千六百年，非常凑巧，近年在古“长沙武陵蛮”地区的沅水中游，考古工作者发掘了一座四千多年前的新石器时代遗址，其中有石器，少量玉器和许多陶器，文物风格不同于沅水下游，倒与珠江系统的新石器时代文物比较接近。在众多文物中，有一座约三十多厘米高的“双头连体带器座”的神犬塑像，它昂首竖耳，直视前方，塑造得形态可爱，栩栩如生，是一件不可多得的原始艺术品。

但它决不是一般的猎犬塑像，因为普通猎犬不可能长两个头，而它双头连体的造型，与长沙南托出土的八千多年前的“双鸟对称”图案，及浙江河姆渡六、七千年前的“双头连体太阳神鸟”图案构图相似，都是神话化了的动物；加之它下身连

---

* 本文原载《民间文艺季刊》（上海）1990年第2期。

着的那一个器座及较大的器型，说明它也决不是原始人的玩具。唯一正确的解释：它只能是放在神坛上供人们祭祀的神器。

与神犬伴随出土的玉器中，有一件是玉斧，一件是玉环。器型都比较大，这种玉斧玉环，也不是实用器，应是当时的酋长或大巫表示神权的宝器。把这些情况联系起来分析：沅水中游在四千多年前，人口是比较稠密的，原始文化是相当发达的。因为，若没有众多的人口和较发达的文化，产生这样的大酋长和大巫师是不可能的。

发达的文化必然会产生发达的文学艺术，"双头连体"神犬塑像的出土，说明原始神话已经产生。

这次出土的神犬塑像，从其年代上来看，正是高辛氏时代的产物，而流传于我国南方广大地区的"槃瓠神话"中的神犬槃瓠，传说是高辛氏时代的畜犬。这神犬与"槃瓠神话"之间究竟有什么微妙的联系呢？

我对"槃瓠神话"有着很浓厚的兴趣，早就有从民俗学的角度研究"槃瓠神话"的愿望了。这次四千年前的神犬塑像的发现，引起了我的长久思索。"槃瓠神话"是全世界许多学者所关心的神话，已经发表了大量的论文，但从民俗学的角度谈的似乎不多。因此，撰写此文，以就教于诸君。

二　神犬崇拜、神犬神话与槃瓠神话

神犬崇拜、神犬神话与槃瓠神话都是一种民俗现象，但却有一定的区别。神犬崇拜是人类进入渔猎时代，学会畜狗后的产物。在人类征服自然的能力极低的情况下，狗不但可以帮助

人战胜猛兽、降伏飞禽走兽，发现人不能发现的猎物，而且还能够看守村寨和参加对敌的战斗，使人类的安全感大大加强，获取的肉食大大丰富，狗不啻是人的守护神和衣食父母。于是，把狗当成了神物，对它产生了崇拜。这时候，神犬神话恐怕还未产生。

神犬神话是“神犬救人”和“神犬生人”的神话，因为犬性忠义，在生活中救人于危难的事屡见不鲜；“神犬救人”的神话便是在这基础上产生的。“神犬生人”神话则是“图腾崇拜”的产物，人类在母系氏族社会，只知其母，不知其父，常把女性为什么会生育，归之于自然的力量，如禹母吞神珠薏苡而生禹、玄鸟生商、犬生戎、狼生匈奴等。

“槃瓠神话”是“神犬生人”神话的继续。“神犬生人”神话，没有特定的对象，而“槃瓠神话”中的神犬，已有了特定的名称。

历史是错综复杂的，截然将这三种情况分开是不科学的，现在只能是做些尝试，进一步的结论还有待于考古资料的不断丰富和研究工作的深入开展。

神犬崇拜应始于对犬的价值的发现。

《山海经·大荒北经》中说：“有人名曰犬戎。……白犬有牝牡，是为犬戎。”又说：“有犬戎国。有神，人面兽身，名曰犬戎。”这两个北部大荒的传说，不知指的是不是一回事。它的文化特征是，犬已成了神，这位神是白色的犬，有雌有雄，以肉食为主粮，非常明显地表现出了狩猎氏族的特征，虽然提到“人面兽身”，但没有提到“犬生人”，应属于神犬崇拜。

《山海经·海内北经》中说：“犬封国曰犬戎国，状如犬。”文中出现了“封”字，似与“槃瓠神话”有一点瓜葛，但因记载过

略，无法知其详，还不能确定其为“神犬生人”神话。

《说文》云：“狄，北狄也，本狗种。”《五代史·四夷附录第二》云：“狗国，人身狗首，长毛不衣，手搏野兽，语为犬嗥。其妻皆人，能汉语。生男为狗，生女为人，自相婚嫁，穴居，食生。”前者说人是狗种，已略有“神犬生人”的主题。后者说男为狗，女为人，与“槃瓠神话”已相当接近。但没有以女作酬谢、狗与女被其亲属遗弃、女和犬婚配、乱伦（兄妹成亲）、繁衍人类等母题，仍不能算“槃瓠神话”一类。何况它的出现，已在“槃瓠神话”之后了，有混淆之嫌，难以作为科学依据，只能作为参考。

“槃瓠神话”的主要母题是以女为酬（高辛氏遇犬戎之乱，募杀敌勇士，能得犬戎主帅之头者以女妻之）、女和图腾婚配（畜狗槃瓠得吴将军头、女嫁之，生六男六女）、乱伦（六男六女自配夫妻），图腾生人（民族自认为都是槃瓠六男六女之后）。其中有具体时间（高辛帝时代）、具体地点（高辛帝国与犬戎国），有具体人物（高辛氏、槃瓠、帝女、吴将军），有具体事态（战争、招募勇士，妻以少女、人犬婚配生子、子女又互相婚配等），显示了神话成熟时期的种种特征。

说“槃瓠神话”是高辛时代的产物是没有根据的。《风俗通义》的“槃瓠神话”中有许多破绽可以证明它是经历了许多朝代、经历了不少民间人士的不断加工、不断丰富而成的。如“吴将军”的吴姓，到周朝才有；“赐黄金千镒”的“镒”，至秦始皇时代才称“镒”；“邑万家，又妻以少女”，三代分土、汉始分人，高辛氏时代不可能有万家之封；“将军”官职，到周末才有……如此等等，各朝的风俗习惯都有，便说明了它不是一时一地的产物。但因它最早的记录见于东汉桓帝时期应劭所著的《风俗通义》，应劭的祖父应郴、父亲应奉，都当过武陵太守，应劭少从

父游，一家三代对武陵的情况都很了解，他记的"槃瓠神话"无疑是来自武陵民间的第一手资料。

"槃瓠神话"型的传说，流传面极广。在中国，不仅南方的苗、瑶、畲、土家等许多民族有，东北也有"狗驸马"的传说；台湾的沙绩人有"酋长之女嫁狗"的传说；台湾的克塔加兰人有"宰相之女嫁狗"的传说；海南黎族有"君主把女酬谢狗医生"的传说。中国之外，越南及东南亚的苗、瑶等民族也流传"槃瓠神话"。甚至有些与槃瓠民族相距很远的民族，如印度东北部的曼尼普尔人，也有"雷玛女嫁狗"的传说；爪哇有"野猪喝人尿生女孩，女孩长大后与狗结婚"的传说；远隔太平洋的美洲印第安人也有"狗丈夫"的传说等等。这些传说各异，但"有权势的少女嫁狗"这一母题却都是相同的，虽然难以考证民间传说产生的年代，但从它的分布范围来看，它都是以中国南方为中心，向四方辐射的。如印度东北部与中国靠近，美洲的印第安人虽离中国万里迢迢，且隔了太平洋，但现在已有考古资料证明：印第安人中有一部分人，早在春秋战国以前，就是从中国北上西伯利亚经白令海冰桥或由太平洋横渡过去的，因此，他们也带去了发育不全的"槃瓠神话"。

通过对神犬崇拜、"神犬神话"与"槃瓠神话"的分析比较，可知它们的发展脉络应该是先有神犬崇拜，然后产生了"神犬神话"和"神犬生人神话"，最后才发展成为具体化了的"槃瓠神犬生人"神话。

沅水中游怀化高坎垄出土的高辛氏时代的神犬塑像证明："长沙武陵蛮"地区的神犬崇拜和神犬神话，早在高辛氏时代就已产生，其后，有神犬崇拜的部落从西北不断南迁，与"长沙武陵蛮"地区的神犬部落融合，把与高辛氏联姻的朦胧记

忆，带到了沅湘地区，因而在“武陵蛮”地区逐渐形成了“槃瓠神话”。

沅湘地区还有些不同于“槃瓠神话”的“神犬神话”与“槃瓠神话”并存。

邵阳地区靠广西的新宁县黄金瑶族乡有一块大于房屋的磐石，上面有一个一寸多深的狗脚印，瑶族相传：他们这儿从前原是古树遮日的原始森林，猛兽很多，人畜不宁。是玉帝派了黄狗仙下凡，帮助人捕杀了猛兽，人们才得安居乐业，那石上的狗脚印，便是黄狗仙下凡时留下来的，新宁黄金瑶族乡的猎狗，百里之外都闻名，就因为它们是黄狗仙的后代。

邵阳地区的洞口县城郊，一块大石上也有狗脚印，其传说与新宁县的传说大同小异。洞口县的瑶族崇拜神犬，把它当作猎神，每家都雕有一座身穿人衣的狗头神犬，出猎前都藏在极秘密的地方，不得让外人知道。出猎时，便请出神犬像，秘密祭祀，在神像前跳狩猎舞，猎归后，要以野物供于神前还愿，并跳猎兽舞，然后将神犬像仍复深藏起来。但洞口的瑶族并没有“槃瓠传说”，也不知“盘王”是何许人也。1988年，他们举行了首次“盘王节”，但那是他们从广西全国瑶族学术讨论会上学来的，只是履行决议而已，他们本身并不信奉。

就在产生“槃瓠神话”的湘西武陵地区的苗族，也有不同于“槃瓠神话”的《神犬翼洛》故事：神农氏闻西方思国有谷种，诏告有能取得谷种者，以珈珈公主配之。神犬翼洛取回谷种，得配珈珈公主，生下一个肉团，神农氏劈开肉团，里面跳出七男八女，从此繁衍成各个民族。

湘西苗族又有《神母犬父》传说：相传苗族的祖先是土公公、石婆婆，生了老皇、老满、老科、老诺四个儿子。老科生了上

叹，老皇生了土旦，土叹生下神母，土旦生下犬父。后来，神母与犬父生下了田、杨、龙、石、麻、吴各姓。儿子长大后，舞银刀杀了神母，练金刀杀了犬父，后悔不该不伦，用七十七丈银布葬神母于巴濮流滚相，用金布七十七丈葬犬父于巴濮流务鬼州，坟地的风水甚好，脚踏湖广、头向贵州……

在"槃瓠神话"发源地的长沙武陵蛮地区，"槃瓠神话"尚且不能一统天下，神犬神话仍能争得一席之地。这种现象，似说明在"槃瓠神话"流传的同时，原有的神犬神话依然没有退出历史舞台，而在"盘瓠神话"影响较小的部族间，新的神犬神话依然在继续产生。

三　从"长沙武陵蛮"的民俗考察"槃瓠神话"中的民俗

"槃瓠神话"最早的著录是东汉的《风俗通义》，文曰：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下，有能得犬戎之将吴将军头者，赐黄金万镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五彩，名曰槃瓠。下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军头也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报，未知所宜。女闻之，以为皇帝下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，急而走入南山，上石室口。此处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为濮鉴之结，着独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女，槃瓠

死后，因自相夫妻。织绩木皮，染以草实。好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎至诸子。衣裳斑烂，语言侏离，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，田作贾贩，无关梁符传租税之赋。有邑君长，皆赐印绶，冠用獭皮。名渠帅曰精夫，相呼曰姐徒。

晚于《风俗通义》约170年的《搜神记》又记有异文，其不同之处，首先是在文前加了一段解释性神话：

高辛氏，有老妇人居于王宫，得耳疾历时，医为挑治，出顶虫，大如茧。妇人去后，置以瓠离，覆之以槃，俄而顶虫乃化为犬，其纹五色，因名槃瓠，遂畜之。

其次是加了一段注释性的尾巴：

冠用獭皮，取其游食于水，今即梁、汉、巴蜀、武陵、长沙、庐江郡夷是也。用糁杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠，其俗至今。故世称"赤髁横裙，槃瓠子孙"。

文中也有少量与《风俗通义》不同的语句（只取与民俗相关者），如"衣裳斑烂"改为"衣服褊裢"，增加了"饮食蹲踞，好山恶都"等。

其后再晚100年左右，《后汉书·南蛮西南夷列传》中收录了《风俗通义》中的"槃瓠神话"，基本上没有删改，只加了一

个注脚："今长沙武陵蛮是也。"

从上面三个传说中记录的民俗来看，它们与今日长沙武陵地区的民俗，竟有惊人的相似。今比较如下——

时帝有畜狗，其毛五彩　在原长沙地区的茶陵（炎帝葬处）、攸县一带，人们喜以狗作人名，如黑狗、白狗、花狗之类，因嫌"狗"字不雅，常写作"苟"字。武陵辰州一带，苗族则喜以"狗"为小儿取小名，名叫金狗、银狗、花狗的小孩，随处都有。"帝有畜狗，其毛五彩"可能就是这一民俗的反映。邵阳地区的城步苗族，民间则以"狗"为"美"的代名词，你若称赞某人的小孩长得聪明伶俐，一定要说："你这儿子乖得像狗一样！"否则，人家就不满意。

为濮鉴之结　结即髻，这里指古代濮人的特殊发式"椎髻"。至今，沅湘间少数民族的妇女，结婚前多梳辫盘于头上，婚后则改为"椎髻"。"椎髻"为告别少女时代的"成年仪式"，高辛公主改着"椎髻"，是表示她已与槃瓠成婚了。

因自相夫妻　这是人们对"群婚制"时代的朦胧回忆。在"群婚制"时代，甲部落的姑娘，全是乙部落后生的妻子，反之，乙部落的姑娘，也全是甲部落后生的妻子。今日沅湘情歌中，男方称女方一律为"情姐"或"情妹"，女方称男方则称"情哥"，并不是只称同母同胞为"兄弟"或"姐妹"的。沅水流域的侗族，甚至还没有"丈夫"和"妻子"这两个专用名词，称妻子曰"埋"，意即"姐妹"；称"丈夫"为"韶"，意即兄弟，都是这一民俗的反映。

织绩木皮　木皮指葛麻或木棉。武陵地区的"五溪蛮"及川鄂地区的巴人，自古以织麻布闻名，其布名曰"賨布"，由于"賨布"精美，在秦汉时，该民族也被称之为"賨人"。

好五色衣服 由于沅湘间的少数民族善于织染各种彩色土布，所以，好些少数民族如“花苗”、“花瑶”的衣服，都五色杂陈，令人眼花缭乱。至今，沅湘间还有一些民族仍以五色衣服为其显著特色。

制裁皆有尾形 不是在衣服上做一条尾巴（后文有“赤髀横裙”为证，说明古代的一些民族服装，同近代已差不了多少），而是指腰巾系腰，垂结于身后似尾形。图腾对民族的影响之一就是以衣服模仿图腾，如沅湘间的侗族，以鸟为主要图腾，他们的服装多为鸟装，头戴鸟羽，衣仿鸟形，还要在服饰上织绣人、鸟图案。苗、瑶都有槃瓠图腾，因此，他们的服装中有“槃瓠装”，有些妇女的头巾挽成两个耳朵状，她们说是象征槃瓠的耳朵；有些妇女用头巾盖住耳朵，她们说：槃瓠白天是人形，晚上是狗形，为了不让辛女看见他的狗耳朵，所以把耳朵盖住，辛女为了不刺激槃瓠，所以也用头巾把耳朵遮住了，她们的服装就是辛女遗留下来的；有些妇女以笋壳扎成狗头形，外面用巾包扎，名曰“戴狗头壳”等等，都是图腾的遗风。

好人山壑，不乐平旷（或“好山恶都”） 苗、瑶等民族以狩猎为其主要谋生手段，到了平原都市中，无猎可打，而农业又非其所长，岂不是坐以待毙？因此，“好山林”是他们生活习惯长期形成的民族性，并非是他们所偏爱。特别是沅湘间的过山瑶，全靠荒山造林及狩猎为生，脱离了山林，他们的生活习惯全打乱了，当然很不习惯。

田作贾贩，无关梁、符传、租税之赋 据《隋书·地理志》记载：“长沙郡又杂有夷蜒，名莫徭。自云其祖先有功，常免徭役，故以为名……武陵、巴陵、零陵、桂阳、澧阳、衡山皆同焉。”可见“瑶”又名“莫徭”，也含有不服徭役之意。而且这习俗由来

已久，在隋朝时就已记入史册了。至今保存瑶族《过山榜》文中也有"敕令文武官员，照牒放免一切"的文句，可见《隋书》所记不诬。

冠用獭皮，取其游食于水　水獭皮是一种珍贵的毛皮，过去是沅湘间有权势的酋长的冠戴，近代著名作家沈从文有一篇名叫《戴水獭皮帽子的人》，描写湘西有权势的木客富商，仍以戴獭皮帽显其尊贵，便是其遗俗。水獭善于捕鱼，就像猎狗善于捕兽一样，都是古代渔猎民族崇拜的神物，水獭有种特异本能，它在捕到鱼后，爱把鱼集中到一块光滑的岩石上，排列成行，好像它也和人一样，能够将鱼当作供品，祭祀天神，故古书称之为"水獭祭天"，仿佛它就是兽类中的巫觋。正因为它有这种神异，人们以为穿上獭皮帽子，也能产生神异。

用糁杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠　"糁"，是米屑，"糁杂鱼肉"即把米屑杂和入鱼肉中腌制成酢鱼、酢肉。酢鱼酢肉，至今仍是沅湘间少数民族视为美味的食物。酢即醋，故酢鱼酢肉又称"酸鱼酸肉"，因为它是人间美味，故以祀神。在有些少数民族中，待客时餐桌上没有酢鱼酢肉，客人将认为你对他不敬，常因此拂袖而去。"叩槽而号"的"槽"，即饲狗的木盘，沅湘间的少数民族，剜木为器，做成盘、盆、碗、碟等物，通称曰槽。"叩槽而号"的风俗，至今仍存在于少数槃瓠子孙之中，据老人言：祭槃瓠多选择在清明节的夜晚，祭祀绝对保密，不许外人窥视。祭祀时，主人带领全家按辈份伏地环行，口中"啰啰"作唤狗声，并以口对地上装供品的木盆，作狗抢食状。清代《岭表纪蛮》记载："每值正朔，家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女向狗膜拜。是日就食，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。"模仿图腾习俗是图腾舞蹈的重要组成部分，在神犬部族中，模仿神犬

的习俗而舞，是必然的现象，所谓“叩槽而号”，就是图腾舞蹈的遗风。

赤髀横裙 “髀”，即股腿，“赤髀”，裸露着股腿。“横裙”词典无解，可能指与长裙相对的短裙，长裙是直垂的，短裙是横披的。“赤髀横裙”，就是裸露出股腿的短裙。武陵民谣曰：“好一个泸溪县，男闲女不闲，男的家中坐，女的去种田。”因为家中的主要劳动力是妇女，因此，妇女的裙都做得较短，上面露出股腿，下面裹着绑腿，以便劳动。

饮食蹲踞 汉人也有蹲踞之习，此文加上“饮食”二字，表示“槃瓠”氏族在饮食之时喜蹲踞而食，既不同于汉族围席而坐的风俗，也不同于有些民族的“箕踞”习俗。蹲踞与箕距的不同在于：蹲踞是屈膝作坐姿，但臀部不落地，箕踞是臀部落地，两足伸出似箕形，这两种姿式都是山居民族常见的坐姿。沅湘间的少数民族，在饮食时，喜欢自备饮食而集体用餐，进餐时，没有桌、凳，各自将家中带来的用桐叶、笋壳叶、芭蕉叶包好的菜肴摊开放在地上，大家围成圆圈坐在一起共进饮食，因为人多，箕踞占地广，妨碍别人，只能蹲踞而食。

“槃瓠神话”中的风俗习惯，与长沙武陵地区偏远山地的风俗习惯如此相同，说“槃瓠神话”的诞生地就是长沙武陵地区，是说得通的。

四 从葫芦崇拜到槃瓠崇拜

这个题目太大，展开来占篇幅太多，其他学者也有很多论述，只扼要就与沅湘民俗有关者考察一下：

濮，是濮语“葫芦”的名称。今日沅湘间称“葫芦”为“濮”，

转音为“匏”(钵),食用者称瓠,器用者称匏,故伏羲氏又称匏羲氏。今日沅湘间称陶碗为“瓜缽”,即匏瓜的倒装语。

当发明象形文字时,濮人早已是颇有巫文化的民族了。因此,象形文字的濮字为一位头戴权冠、身着牦牛尾巫装的巫觋,用手捧着一个装满热气腾腾的供品的葫芦钵,正在向天献祭的形像。

沅湘间又有些 民族称长辈为“濮”(常译作卜、甫、布、不),子名阳,其父便称“濮阳”,老祖宗则称“濮贯”(“贯”为“先”的意义)。

濮族之源,可追溯到伏羲氏,伏羲就是葫芦,著名学者闻一多先生已有论证。原始人为什么会崇拜葫芦呢?沅湘民族可以作证。

到了沅湘上游山区,就会发现好像是进入了葫芦世界,只见山民家中处处都是葫芦。喝酒有酒葫芦、装饭有饭葫芦、舀水有葫芦瓢,诸凡装种子的、装杂物的、装衣服的、装火药的、装草药的、舀糠的、喝水的器皿,大多都是葫芦,小的只有酒杯大,大的中间可坐两个人。湘西各族共有的远古传说:洪水滔天时,人祖伏羲兄妹,坐在大葫芦里躲过了洪水,没有葫芦便没人祖,因此,葫芦便成了人们膜拜的神物。那大得可坐人的葫芦,前几年还有人收集了一个。葫芦当船是神话,但系葫芦过水却是事实。葫芦的用途还不止此,它的嫩叶和瓜肉都可以吃,即今日的瓠瓜,葫芦多籽。是多子多孙的象征,因此,又变为人类在性崇拜时期的崇拜对象。如湘西民间有些巫师在跳神时,要请妇女拿个“擂钵”,手持擂槌不停地擂。巫师边跳边唱:“擂破你的擂钵我不管,擂断了我的擂槌要你赔!”这应是人从葫芦受孕的象征。又有些巫师在跳神时,腰系葫芦,中装

糯米酒，边跳边将酒洒到妇女身上，这是从葫芦受孕的象征。由此应可悟到人为何崇拜葫芦，及"图腾生人"的宗教教义了。

"槃瓠神话"也是"图腾生人"神话，但图腾已由葫芦变为神犬。

神犬名叫"槃瓠"，槃者大也，瓠即葫芦，因此，"槃瓠"的音义乃是"大葫芦"。奇怪！神犬为何不以犬为名，却要称"大葫芦"呢？上面说过：沅湘神话中的人祖伏羲兄妹，是从大葫芦里出来的，而槃瓠种姓，又是由崇拜葫芦的濮族分化而成，葫芦是他母族的图腾，在原始人心目中，图腾就是祖神，是神圣不可侵犯的，是不能轻易更改的，更改图腾者将受到严厉惩罚。当然，随着时代的变迁，图腾意识会逐渐淡化，但不会轻易消亡。以沅湘民族为例，侗族原来也是葫芦图腾，因此，他们称父亲和祖先为"濮"。至今时已经过了几万年，其中融入了蛇、龙、鸟、虎、犬等图腾，但称父亲、长辈、祖先的语音依旧不变，自始至终保存了"濮"（葫芦）的称谓。苗族至今也保留着"濮"的称谓。

因此，"五溪蛮"中的有些民族，从葫芦崇拜演化为神犬崇拜后，因为他们原来是葫芦图腾，葫芦后来抽象成"祖先"的代名词，葫芦的本义给淡忘了。因此，称神犬为祖先，而祖先一词原称为"葫芦"，因而按习惯仍称为"槃瓠"（大葫芦），在这里，"槃瓠"已失掉了"葫芦"的含义，它只不过是"祖先"的代名词而已。

后人"葫芦图腾"意识消失，不理解神犬为什么要称"槃瓠"便依汉字音义，制造了老妇人耳中出虫置以瓠离，以盘覆之，虫化为犬的解释性神话。《风俗通义》早于《搜神记》不到两百年，还没有虫覆盘中化犬的记载，似说明这一解释性神话产

生的年代较晚。

这一解释性神话可能来自一种巫术观念。常识告诉我们：葫芦是不可能化犬的，图腾也是不可以轻易更改的。但通过巫术，却可以乞助于神灵将它改变，而不至使人类受到惩罚。如沅湘间的"产翁制"，便是母系氏族社会后来转变为父系氏族社会，妇女的权利被剥夺了，但妇女最神圣的权力是生孩子，这权力是男人无法剥夺的。但这权力如不夺过来，男权便显不出它的神圣与威力，就证明神灵仍和妇女在一起。神灵是不能冒犯的，于是他们便采取巫术的办法，让妇女生了小孩后，由男子代替她坐月子，使神相信儿子也是男子生的，因而站到男子这边来了，濮越民族的"产翁制"便是这样产生的。"槃瓠神话"中老妇耳中有虫，挑出虫后，又置以瓠离，覆之以盘，使它化为神犬这一情节，很可能就是巫师进行图腾转变仪式的情节被神话化了。

葫芦经过变虫、化犬等等巫术仪式后，终于化成了神犬，这种仪式是在神灵面前进行的，是得到了神灵恩准的，神灵当然就会允许这一新图腾的诞生，而不会降罪于人了。于是，由葫芦图腾转化为神犬图腾的过程胜利完成，以神犬为图腾的槃瓠氏族的存在成为合法的了。这样，槃瓠氏族终于取得了崇拜新图腾的权利，并子子孙孙地传了下来。

五　槃瓠氏族源流考察

槃瓠氏族起源于百濮，而百濮又源于伏羲，其根源是够古老的了。

原始部族居无定所，随着食物资源的变化而迁移。据民族

学者何光岳先生考证，濮族的发源地在四川的涪水流域和岷山一带。涪、濮一音之转，今沅湘苗族和瑶族有些还自称为民（棉、勉、闽、缅、面、敏均同），而侗族则称妇女为缅。因此，说濮人曾经在这一带活动过，是可信的。

沅湘间有人类的历史，据古史记载，最早始于神农，他死后葬于茶乡，即湖南的茶陵县。但这仅是传说，从考古发掘资料看，过去只发现过新石器时代的遗址，没有发现过旧石器时代的遗址，因此，把沅湘间有人类的历史上溯到万年以前都缺乏根据。

近几年来，考古发现有了重大突破，自从第一个旧石器时代遗址在新晃侗族自治县被发现后，后来又有四十多处在沅水和渭水流域被发现，湖南有人类的历史已可上溯到四万年到十五万年以前了。过去，新石器时代的遗址，沅水流域只集中在中、下游，而现在，沅水上游已开始发现了，而且规模的宏大，令人惊讶。

沅水上游的靖州苗族、侗族自治县的新厂，是一个极其偏僻的苗区，人们从来没有想到这里会出现有新石器时代的遗址，可是也出现了，虽然因种种原因，破坏相当严重，但从残局来看，规模并不亚于高坎垅，特别是出土的一座规模宏伟的“干栏”式原始神殿遗址，柱子都是由二人合抱的大树造成，其高大和宽敞并不亚于今日的大型庙宇。

怀化高坎垅和靖州新厂遗址同期，都是四千多年前高辛帝时代的产物，从其器物的成熟程度和神殿的宏伟规模来看，若没有几千年的艰苦和持续的经营，是不会达到这么高度的文化水平的。这说明：黄帝族在中原建设他们的华夏文明的时候，南方民族同样在建设着伟大的南方文明，而在木结构建筑

艺术方面，南方还大大超越了北方。只是中原的文化被文字记录下来了，而南方的文化，却因没有文字记载而湮没无闻。

沅湘间的上古文化有着明显的南方文化特征。旧石器时代的遗址多属"台地文化"。这是一种前所未见的文化特征。它说明这里的原始人并不是居在洞穴之中，他们住在茂密的森林之中，过着架木为巢的生活。这便为创造南方特有的"干栏"式木制居房打下了深厚的基础，靖州的"干栏"式原始神殿，便是这种架木为巢的继续。旧石器时代出土的打制石器，与新石器时代的磨制石器和玉器，形制也有共同之点，打制的砍砸器分单刃和双刃，选择的石头式样也和磨制的石斧相似，具有南方文化风格。这些都说明从十五万年前到几千年前，其文化是一脉相承的。

高坎垅四千年前的神犬塑像是"双头连体"，这种"双头连体"结构，也出现在浙江六千多年前的河姆渡文化中，河姆渡出土的"双头连体太阳鸟"图案也是连体的，而长沙市南托出土的八千年前的陶器上，也出土有对称的双鸟纹饰。

沅湘间出土的这些充满了南方文化特色的文物，证明了这是南方民族创造的文化。创造这文化的主人是谁呢？出土的"干栏"建筑、"双头连体"艺术、越式的石器陶器，以及神殿东向、墓葬也是东向的种种习俗，与濮人的生活习俗相似。濮人应是这一文化的创造者。

濮族如果是发源于川陕交界的岷山一带，他们是怎样到沅湘来的呢？其实，千山万水并不能阻挡人的脚步。世界虽大，但从北极到南极，也不过数万里之遥，原始人类化上几十万年的时间，完全可以到世界的任何地方。岷山沅湘，千来公里，走直线不用一个月可到，原始人漂泊无定，迂回曲折，走走停停，

用它十万年时间，总可到达。

沅湘间的文明，考古发现证明已持续了十几万年之久，而其文化特征，又与濮人的文化特征基本一致。高坎垅的神犬塑像，似说明在高辛帝时期，沅湘间还只有“神犬神话”的萌芽，“槃瓠神话”似应在其后的几百年或上千年才能完善定型，这就说明了“槃瓠神话”是沅湘“神犬崇拜”和“神犬神话”的继承和发展，“长沙武陵蛮”地区，应该是“槃瓠神话”的诞生地。

林河，本名李鸣高，湖南侗族，1928年生。毕业于北京中国作协鲁迅文学院，现为中国文联湖南分会主席、中国民间文艺家协会湖南分会副主席、《楚风》杂志主编。有关神话的主要论文有：《马王堆汉墓飞衣帛画与楚辞神话——南方民族神话比较研究》（与杨进飞合作，1985）、《一幅消失了的原始神话图卷》（1986）、《马王堆汉墓的越文化特征》（1987）、《槃瓠神话访古记》（1990）、《九歌与南方民族傩文化比较研究》（1991）、《侗族傩戏〈姜郎姜妹〉浅析》（1991）、《葫芦文化发源于金沙江畔》（1992）等；论著《九歌与沅湘民俗》（1990）、《中华傩文化概论》（1992）收有关于神话的论述。

中外史诗上天地开辟与造人神话之初步比较研究*

◯饶宗颐

《近东开辟史诗》是西亚关于天地人类由来的神话宝典，是世界最早史诗之一。希伯来《圣经》中的《创世纪》即从此衍生而出。在中国的翻译界，尚未有人把这史诗全文介绍过。这是首次译出的尝试。

所谓史诗(epic)一字，从希腊文 επός 而来，拉丁文是 epicus，含有"对话"的意思。它是"narrated in a grand style"(用雄伟的风格说出的文体)，narrated 可说是"赋"的作法，所以亦可说是叙事诗。[1]

史诗的性质有几个特点：它必是口传的(oral)，必是与宗教信仰分不开的，又必是和该民族的典礼有联系的；史诗对于

---

* 本文系作者为《近东开辟史诗》(东方学丛刊之一，新文丰出版公司)所撰的前言，写于1989年，原载《汉学研究》(台北)第8卷第1期，1990年，民间文学国际研讨会论文专号。

战争事件往往有极详细而生动的描述与铺陈，大部分歌颂该地崇祀之神明，把诗中的英雄人物尽量加以凸出。[2]西亚史诗的特征，Luigi Cagni 在谈到 Erra 一诗，曾有详细讨论。[3]

汉民族在古代应该有他们自己的史诗。但由于古代史官记言与记事分开，记事侧重时日，对于事态的描写多采取"省略"(ellipse)手段，所以没有像西方史诗的强调英雄主义。"省略"是修辞上很重要的法式。[4]古代汉语的待征，采用省略句式见于殷代占卜文辞是非常普遍的。所以对神话人物没有作故事性的高度描写。《诗经》中雅颂的体裁久已脱离了口语，所以不是 epic 的叙述形式，因此，一般认为古代中国没有史诗。又史家作史书，极力主张"尚简、用晦"[5]，故冗遝、详尽的文体亦不受人欣赏。唐代的俗讲变文兴起，衍生后来的弹词七字体，与天竺希腊的繁复冗长的史诗，其构章遣词，实无差异，这样的文体在吾国反属后起，这是文学形式由简变繁的另一方向。[6]但在民间口语文学却保存大量的活的史诗，尤其是在少数民族的口传文学里面，像桂西布努瑶族的长篇史诗《密洛陀》，其中《萨当琅》长达二千多行。西藏的《格萨尔》史诗有 39 部，如果把另外的 67 部加以整理，可有 80 万行之多，比起印度的《摩诃婆罗多》还要丰富。[7]这样看来，礼失而求诸野，中国的史诗还活生生的保存着，正是口头文学的一个无尽宝藏呢！

史诗的吟唱是需要宗教仪式的。能吟唱史诗的人通常被尊为圣者或先知，印度称之为 Kavi，波斯的《火教经》里面有八位统治阶层的人物，在他们名字的前面，都加上 Kavi 的称号，[8]可见吟唱者地位之高，有时还是王者。在吾国少数民族中能够吟唱史诗的人物是相当于巫师，有他的特殊社会地位。

如彝族即由呗耄来主持，呗耄即是口述史诗的巫师；彝文作乜昂（pe-rmo 十）的读音同于梵呗之呗，意思是唱诗，昂似乎是借用汉文的昂，略为写变，复同音读为耄，或写作笔姆，哈尼族谓为批莫，皆一音之变。吟唱史诗的习惯往往保存于极隆重的礼节，或在时节与婚丧庆典中举行；不同于一般曲艺之为娱乐性的。在各少数民族心目中，史诗是圣典，吟唱本族的史诗，其实等于本族的神谱、神根的活动表现，吟唱史诗的人可说是代表本族的先知，他的祭坛是人和神互相沟通的一种场合，像黔边的土家族，他们巫师的傩坛即有开天辟地的歌唱，而巫师是身兼祭祀、歌舞等职掌，可见吟唱史诗根本与宗教是分不开的。[5]

中国少数民族口头文学里面关于天地开辟的史诗非常丰富，所以这样一首世界最古的开辟史诗是很需要加以译出，提供给研究神话的人们作为参考资料。本文之作，正为填补这一缺陷。

近东开辟史诗是阿克得人（Akkadian）的天地开辟神话。因起句“Enuma-elis”（when on high 天之高兮）命名，全文用楔形文刻于七大泥板之上。上半纪述天地开辟之初，诸神间之互相战斗，由于两大势力的争夺，后来才产生出太阳神马独克（Marduk），终于征服了对方黑暗势力的澈墨（Tiamat）。下半部叙述马独克安处宇宙间三位最高神明：Anu，En-lil，及 Ea，遂兴建巴比伦神庙的经过，和它如何从反叛者身上沥取血液来创造人类。最末历述马独克的光辉功绩，和他享有五十个不同名号的特殊荣誉。

这首史诗的写成年代，一般认为属于 Kassite 时代，所谓中巴比仑（1550—1155B. C.）时代。（巴比仑共有 36 个王，共

统治 576 年，其第一王朝的年代为 Sam-suditana，即公元前 1623—1595）在汉谟拉比（Hammurapi 1792—1750B.C）之后。它的时代大约相当于我华夏代晚期（公元前 21—16 世纪）。

吟唱这首史诗在当地习俗，每个新年的第四日，举行隆重的节季典礼，有下列几点意义：[10]

1. 为 E-zida 神庙之洁祀，（即在 Borsippa 之 Nabû 庙）内讲说太阳神马独克（Marduk）开辟天地和创建神庙的故事。
2. 为恢复神庙祭典，规定由中间化名者（interalia）歌颂关于 Anu 及诸神的劳绩。
3. 为帮助小儿诞生的典礼，昭告人类的始生，是从有罪而被殛死的神明身上，沥取其血抟土而作成的（now man who first created from clay mixed with blood from a slain god）。
4. 吟诵此诗可以帮助牙医拔出痛牙，而诅咒其蠹虫使勿复为害。[11]

马独克（Marduk）一字是由阿克得文的 mar（子）和苏美尔文的 Utu（太阳）会合而成，意思是太阳的儿子。祂是最高的神明，太阳之下一切都是祂的产物，马独克在阿克得人的歌颂之下，拥有五十个不同的名号，祂是具有无比的威力，超乎一切的崇高地位。神是全能的，这一思想在西亚很早已是根深蒂固，所以后来移植至以色列。

人是从宇宙中的有罪的恶神取出他的血来塑造的，所以是有"原罪"的。人的产生，是为诸神服务而制造的，人必须是神的侍奉者，人在神的恐怖威严之下是要战栗的，没有一点地

位的，这一原则性的基本理论亦为以色列所吸收。[12]

有人认为汉族是务实趋善的民族，原始性的自然宗教始终没有在内部发育成高级的人为宗教，使中国人免除了"原罪"，但也使中国的原生态神话仅存片断，还显得晦涩、枯槁而凌乱。[13]我不同意这种看法：我认为原罪的有无，起于神话背景的差异，中国的造人传说，属于用泥捏成一系，不同于西亚。而且，由于书写工具的不同，殷周典册，镌刻书写于龟骨、铜器与玉器及简牍，不适宜作长篇记录。史家又主张尚简用晦，阻碍了史诗作冗长描写的叙述形式，但民间的口语文学却照样仍旧保存着而流传下来。

西亚开辟史诗，认为在开辟之初，甚么东西都没有的，既没有"名"，亦没有"形"，命运更谈不到。"无"是宇宙的本来面目，因为这时候，甚么神都还没有降生下来的。

因此史诗在开头，使用否定词的 la，便有许多次：

阿卡语的否定词有三个，一是 lā，一是 ul，一是 ai。[14]la 字在第一章的 1，2，6，7，8 行都出现。

1，la na-busú ša-ma-mu

(the heaven)had not been named

既未有名

2，šu-ma la zak-rat

had not been called by name

亦未赋之以名

6，ši-ma-tu la ši-i-mu

their destinies undetermined

命运未定

gi-pa-ra la Ki-is-su-ru

su-sa-a la še-ú

no reed but no mashland

无纬萧、无藪泽

7,la šu-pŭ-u ma-na-ma

whatever had been brought into being

渺焉无形

8,šu-ma la zuk-ku-ru

uncalled by name

名号不立

la 字楔形文字作 

希伯来文的否定词 κζ 亦是 la，它们是同一语系。我在这里，用汉语的否定词"未"、"无"、"不"来翻译它。

西亚泥板中第一位神明叫做 Apsû，意思是溟海(Ocean)。这一名词可能是出于闪语，义为地表，或海岸，是指水之清者，我把它音译作谽虚。

Mu-um-mu 蒲德侯教授认为是 Tiamat 的绰号，其字相当于阿克得语的 ummu，其义为母，所以我音译作漠母。Apsu 是水之清者。而 Tiamat 出自闪语，义为溟海，水之积聚，大地之浮沤也，则指水之浊者，与 Apsû 恰恰相反，我把她音译为澈墨。古汉语训(海，晦也)即以海为晦。

Apsû 和 Tiamat 两者一清一浊，代表两种相对的势力，在天地未形成之前互相斗争，后来波斯《火教经》里的 Ahura-mazda(creator of the world)与 Ahriman(power of evil & darkness)二人为兄弟，而代表一明一暗，互相斗争，正如 Apsu 与 Tiamat 之为夫妇，情形相同，这是近东宇宙论之二元主义。既有了谽虚作为原始神之后，继而诞生 Lahmu 与

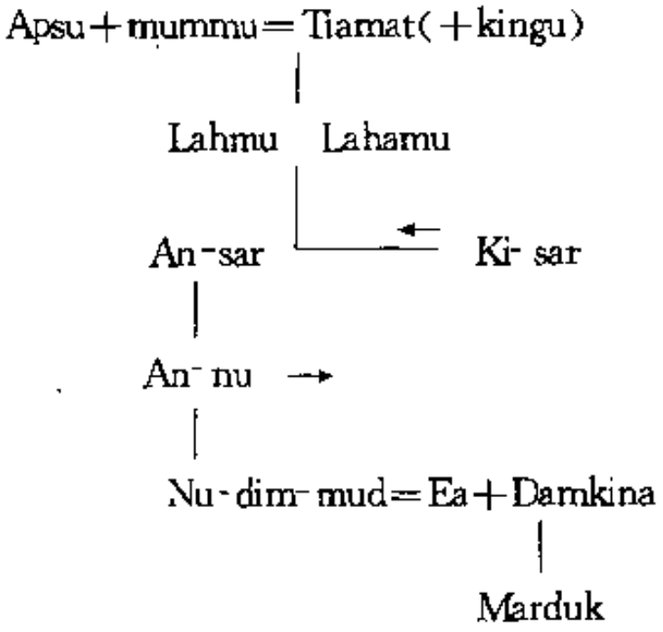
Lahamu，这二名的原义不明。以后遂有 Anšar 与 Kišar 诞生，an 是苏美文的天，ki 是苏美文的地，šar 有全体的意思，高的全体指天，低的全体指地，在史诗里面，e-lis(on high)指高，šăp-lis 指低，二者相对，表之如下：

e-lis	šăp-lis
an	ki
天	地

An-sar 又生子曰 an-nu，nu 训主，故 An-nu 义即天之主。annu 又生 Ea，他又别名 nu-dim-mud，dim 训创造，mud 训生，意译应该是“创生之主”。

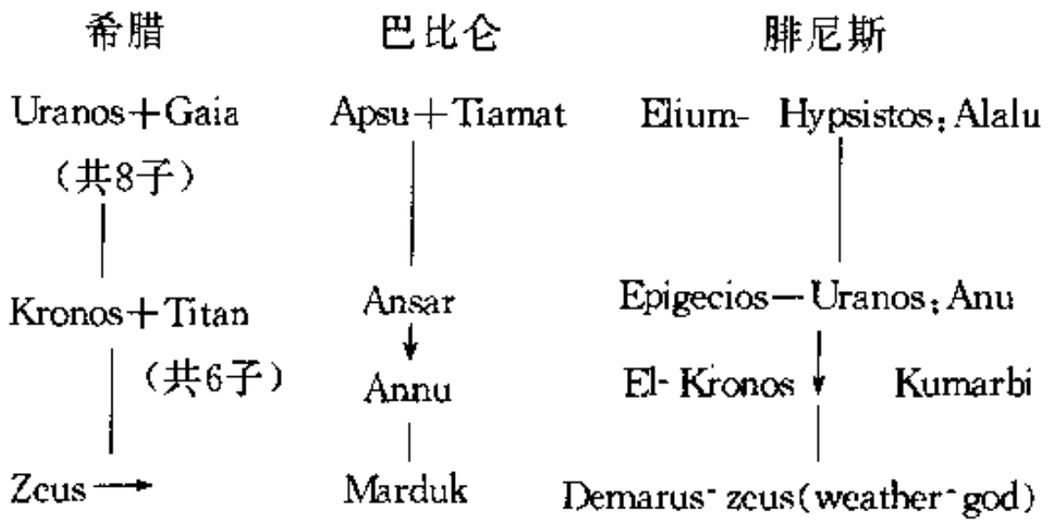
Ea 之妻曰 Dam-ki-na，在苏美文亦称曰：Dam-gal-nun-na，dam 训室，gal 训巨，nunna 训皇子，意译是“皇子之巨室”。[15]

马独克以前的神谱，可系列之有如下表：



希腊 Hesiod 所著的神谱(Theogony)在 Zeus 以前由

Kronos 与 Titan 造分天地，和这史诗的 Anšar 与 Kišar 很相类似，腓尼斯的神谱亦有相雷同之处，试比较如下：



日本民俗学者（如大林太良等）认为上代日本的“天皇·制”，王权与神话之不可分割，实是远古东方（Oriental）神王制的派生物。[16]统治与神权成为合一体。在近东，希腊史诗所表现几无二致。但在远东的神统，恐怕未必相同，似乎不必勉强加以比附。

惟名与命两个观念相当重要。[17]远东与近东则有类似之处，在开辟之初，诸神未降，名号不立，命运未定。有了神才有了名，命运亦因之而定。“无”是天地未生以前的形状。这与《老子》书所说“无名天地之始”是一致的。从天地开始时未有名，到诸神降生，各有其名。至于太阳神马独克统一宇宙，建立奇功，终至赋予五十巨号，成为威力最大莫可与京的大神。名号的重要性是代表文化的内涵，这五十名号，具体与抽象的意义都齐全，欲了解西亚文化的根源，应该从这一处著手，不可忽视。[18]中国方面在名号所表现的哲理精粹处尤其是“谥法”

方面，很值得去作比较深入的研究。

我现在最感兴趣而要进行讨论的有二项：一是开辟神话，一是造人神话，二者有密切关系，可以说是二而一的。开辟神话最为家喻户晓的是盘古的问题，我曾经考证东汉末年四川的文翁祠堂壁画已刻绘盘古像，宋人且见过拓本。一向认为盘古最早出现于三国是不对的。见于战国中期楚缯书上的记载有"日月夔生"及雹戏、女皇生子四之说，可证《山海经》里的帝俊是上神，日月都由其生出，确为战国流行于南方的传说。雹戏女皇即伏羲女娲已成定论（见拙作《楚帛书》），可破旧说伏羲女娲名字初见于《淮南子·览冥训》之非。

《淮南子·精神训》说："古未有天地之时，惟像无形。……有二神混生，经天营地。……于是别为阴阳，离为八极，刚柔相生，万物乃形。……烦气为虫，……精气为人。"他提出的二气说，我们看彝族的宇宙论和古代楚人之说，实息息相关。彝族的《创世志》开头便说：

> 金锁开混沌。……先叙哎与哺。哎哺未现时，只有啥和呃，啥清而呃浊，出现哎与哺。清气青幽幽，浊气红殷殷。……局啊现日影，日影亮晶晶，宏啊显月形，月形金晃晃，闹啊变青烟，……努啊成红雾。……六形未现时，谁也不先显，六形出现了。哎哺影形成。……[19]

在混沌未开之前，先有六形。有如《庄子》所说的"乘六气之变"。（《逍遥游》）六形中以清浊分，六形代表天空六种自然物，表之如下：

清气	浊气

啥	呃
哎(影)	哺(形)
局(日)	宏(月)
闹(烟)	努(雾)

这时还未有天地，只有啥、呃清浊二气，这即是《淮南子》所说的二神。彝族史诗叙传说有圣人名曰努娄哲，开始发现封锁天界的秘密，他掌握打开金锁，由他来开天辟地。史诗接著叙由蜘蛛撒经纬线来织成天地。再由"九女子造天，八男子造地。千千万的哎，千千万的哺"形成天地间的一切。这岂不是《淮南子》所说的"经天营地"?此中似亦渗入汉人的"经天纬地"的思想，不过加进彝族的想像，由蜘蛛来执行这一工作罢了。彝族把天、地分成二系，有点像西亚以 an 为天，以 ki 为地，都有二元论的倾向。

我们再谈东巴经中纳西族的《创世纪·开天辟地》神话，纳西象形文原来写作




(崇＝人类)　(搬＝迁徙)　(图＝出现来历)

三字按照纳西读音就是崇搬图，意思是"人类迁徙记"。这崇搬图至今已有五种译本之多，为东巴经之冠，可见其重要性。东巴《创世纪》的要语是这样的：[20]

1　混沌世界：东神、色神与"石"、"木"的存在。

"很古很古的时候，天地混沌未分，东神、色神在布置万物，人类还没有诞生。石头在爆炸，树木在走动。"(《创世纪》第 1 页)

2 “影”先于“形”

“天地还未分开，先有了天和地的影子。日月星辰还未出现，先有了日月星辰的影子；山谷水渠还未形成，先有了山谷水渠的影子。”（同上第1—2页）

3 三、九与万物的相对性（善、恶、真、伪之判别）

“三生九，九生万物。

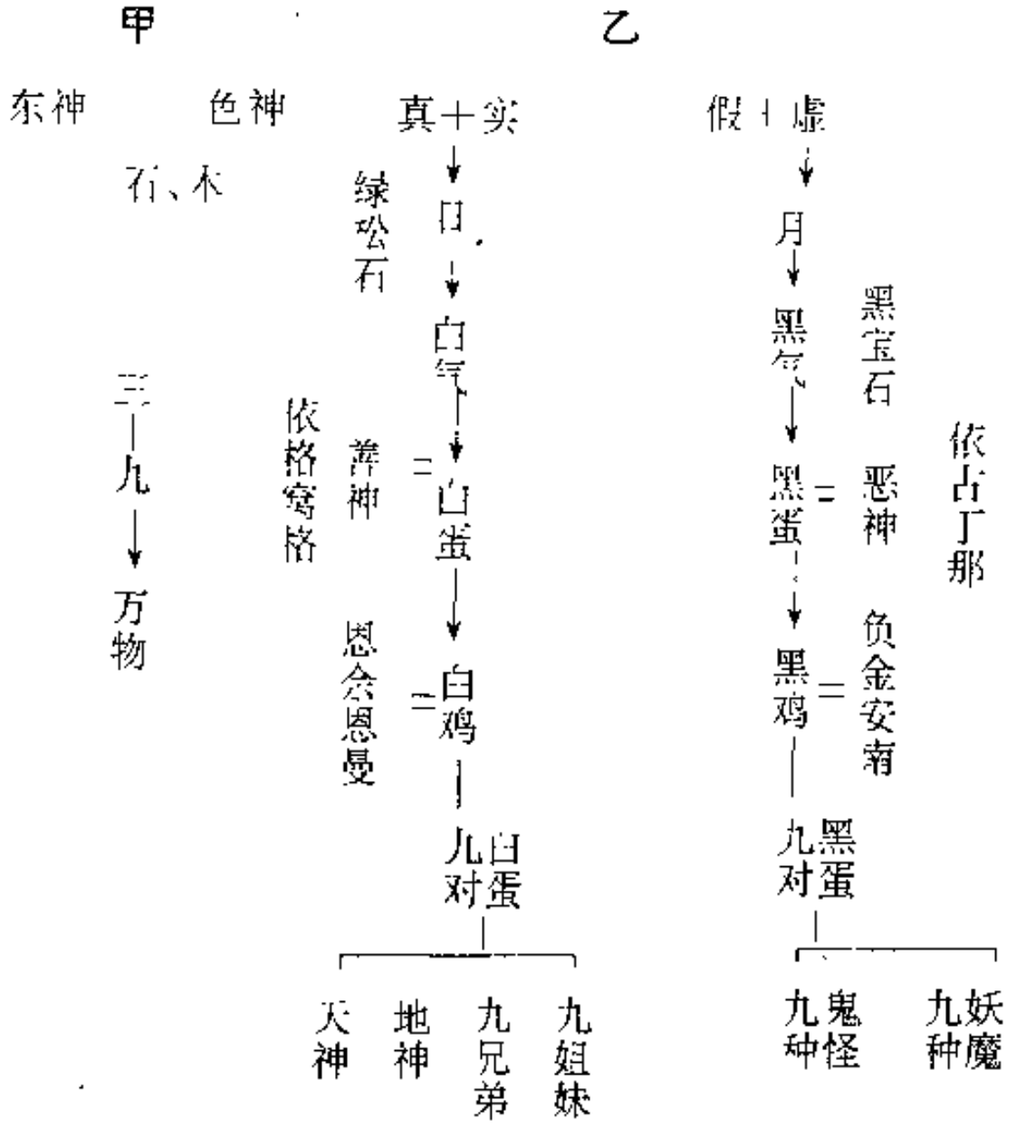
万物有‘真’有‘假’，万物有‘实’有‘虚’。”（第2页）

4 鸡生蛋与白气和黑气

“真和实相配合，产生了光亮亮的太阳。太阳光变化，……产生绿松石……，产生一团团的白气，白气又变化，产生……依格窝格善神。”“依格窝格……变出一个白蛋，白蛋孵出一只白鸡，……自取名为恩余恩曼。……恩余恩曼生下九对白蛋，一对白蛋变天神，一对白蛋变地神，一对白蛋变成开天的九兄弟，一对白蛋变成辟地的七姊妹。……”

相反地，“假与虚相配合，出现了冷清清的月亮。月亮光变化，产生黑宝石，黑宝石又变化，产生一黑气，……黑气又变化，产生了依古丁那恶神，依古丁那作法又变化，变出一个黑蛋，黑蛋孵出了一只黑鸡，……自取名曰负金安南。”“负金安南生下九对黑蛋，卵化出九种妖魔，……九种鬼怪。”（据林向肖文引另一本《创世纪》）

我们可把上面的《创世纪》中种种角色列成下列系统表：



这一套宇宙生成论的形成，溯其来历是相当复杂的，这里不便仔细分析，我想它与彝族的开辟说亦有点关系，像先有影，然后有形，即是彝族的"哎"和"哺"的分别。白气和黑色亦即彝族的清、浊二气，这样都是从二气说演衍而来的。三生九，九生万物是取自汉人的。至于鸡蛋说，我认为是吸收印度人的安荼(anda)论，[21]又有吸取自西藏的，像代表善神的依格窝格，据《古事记》解说，"取自藏文本一个字母ག(O)，改写用双线作ོ。"而代表恶神的依古丁那，东巴经文用双线作ོ，则"取藏文字母ཏ，加黑点表na之音"按藏文黑为nag po

(ꀉꀋꀍ)代表黑暗(dark)。这些更属于后起踵事增华的理论。[22]

最堪注意的是在混沌阶段，木和石的崇拜显示初民对洪荒世界所感受的是植物和矿物。有人引用东巴经的《动丁》迎动神经，指出《东巴经》传说，最初造物之神是"动"和"色"，即是阳神和阴神，是结为对偶的两兄妹，所以东巴教以石象征动，木象征色，大凡东巴作道场，必用一块小神石"动鲁"和几根木偶"木森"，用祭米撒神石，用牲血点木偶，具见他们对木、石的崇拜。动神和色神，创世纪作东神，按之汉语的训诂，东即训动，广韵一东："春方也。《说文》曰动也。"东神和动神自是一而非二。东为动，故属阳，如是东巴传说在宇宙开始混沌时期即用二元说了，表之如次：

东(动)神	色神
石	木
阳	阴
兄	妹

其中二者代表兄妹结婚，似乎受到南方瑶族伏羲女娲为兄妹一说所影响的。纳西东巴经典上神鬼的名字，异常丰富，它具多神崇拜的特点，据初步编号有2400名之多。可见其吸收多方面的情形，有待于深入研究。

中国少数民族史诗，多数有创世纪的开辟神话，这里只举彝族和东巴二种，以供比较，其余暂不涉及。

至于造人的传说，西亚造人的缘由是要为神服务的。伊拉克新发现在西尔巴古城出土的泥板有关洪水的记载，年代比《圣经》要早一千年。泥板上说，人似乎是因为职位较低的神都厌倦工作不干，于是天国神明遂创造了人类，可是"人"——这

新物种，繁殖太快而且吵嚷太厉害，于是众神大怒，决定把所有的人都淹死，只有一家人幸免，他即是一个被称为阿特拉哈希斯(Atrahasis)的人，意思是极有智慧者。他造了一只方舟——这被认为巴比仑历史上相当于《圣经》的诺亚(Noah)。法国 Réne Labat 编著《近东宗教》一书，已收入 Atrahasis 史诗的全文(见该书页26—36)，关于他的故事，一般已耳熟能详，今不备述。阿特拉哈希斯是洪水后剩下来唯一的人物。在吾国西南民族的史诗亦有同样的传说，东巴《创世纪》记载洪水滔天，只剩下纳西族祖先从忍利恩孑然一身，藏于牛毛牛皮的革囊，用九条铁链，三头拴在柏树上，三头拴在杉树上，三头拴在岩石上，才得死里逃生。作为东巴《创世纪》主要角色的从忍利恩，如何与洪水搏斗，为人类生存而挣扎，可以说是西南民族的阿特拉哈希斯了。以前陶云逵记述鲁魁山獞于族的神话云："昔日洪水为灾，人类死光，只剩一人名 Apúdamu，亦称阿普(Apú)，后来天神 mumi 遣三仙女下凡，与 Apú 相配，七年后，第二仙女怀孕，生下一个小葫芦，阿普把它剖为四瓣，成为人类之祖，大的为汉人之祖，二为黑夷(即纳西)之祖，三为哈尼之祖，四为摆(白)夷祖。"这个神话，据马学良调查至今云南夷区还普遍的流传着。[23] Apú 与西亚史诗宇宙第一位神 Apsú 天神 mumi 和 mummu 俨然名字相同，两者之间，有无关系，殊属难言。我在云南博物馆看过晋宁山出土铜片，其记数方法用圆圈表数，和苏美人有点相似。远古时候西亚的洪水神话可能随着西羌传播入滇，亦未可知，这是很值得研究的问题。

史诗第六泥板是关于沥血造人的记录。但在吾国传说，人只是用黄土塑成，没有染半点鲜血。黄土造人之说始于东汉，见于应劭《风俗通》："俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作

人，剧务，力不暇供，乃引绳于绠泥中，举以为人。故富贵者黄土人也，贫贱凡庸者绠人也。”（《太平御览》78皇王部三引）又见同书卷360，参吴树平《〈风俗通义〉佚文》）页449。）希伯来《创世纪》：“上主天主用地面的灰土形成了人。”注家都说希伯来文的“人”字原有红土或黄土的意思，是说人是属于土的东西。令人更感兴趣的是回教徒开辟神话，亦有相同的用泥土造人之说法。向来中外研究女娲氏的文章，都未注意及此。《古兰经》15章《黑秩尔》：

> 我确以黑泥干土造化人类，使之成形。（26）那时候，你的主对众天使说：“我将由黑泥干土造化人类，使之成形。（28）当我完成他，并吹入我的灵的时候，你们就向他伏身下拜。”（29）（据时子周译述，中华丛书本，页384）

《可兰经》又记众天使中惟以卜厉厮拒绝，且说“我不应该向你由黑泥干土造化的人下拜”，因他被主所驱逐。据说人类由泥土造成是因为土的性质是温和的，有培养性的。可是魔鬼却由火所造成，则因为火性是暴烈的有毁坏性的。

应劭所说人是用黄土制成，《可兰经》则说用黑泥干土，颜色稍有不同。

汉土少数民族关于造人的传说，不少都说是用泥土捏造。兹表之如下：

西北

哈萨克族	女天神迦萨甘造天地，以其光热造日月，用泥土造人。	见《迦萨甘创世》

维吾尔族	女天神创造亚当，以地球上的土捏成人形。	
蒙古族科尔沁	天神用泥土造人	《麦德尔神母创世纪》

西南

彝族	用白泥做女人，黄泥做男人。	阿细的史诗
傈僳族	天神木布帕用天泥捏出地球，从此地上才有人。	《创世纪》
崩龙族	天上大神嘎美和呼莎米用泥巴团捏人，第一个是男人叫普，第二个是女，叫姆。	

这些都是后来传说，想由女娲故事演变而生，传播各个不同的地区。[24]

其他不同的说法：

彝族梅葛创世	天神格滋造人，撒下三把雪。
瑶族史诗密洛陀	用蜂蜡造人
土族	用石头造人

附记之，以供参考。

伏羲女娲的传说很早就流播及于西域，及西南各地，[25]藏族传说原始记录中已提及女娲，西南民族对于补天的神话尤多。我在新疆吐鲁番博物馆见所藏唐初张雄墓中出土伏羲女娲交尾图数十件，为覆棺之用。深知伏羲女娲的故事很早便为西北人士所熟稔。《可兰经》有无吸收自汉土女娲抟土之说？是很值得玩味的！

伏羲与女娲的关系向来有二说：

一说是夫妇。

另一说是兄妹，亦出自《风俗通》。

女娲，伏羲之妹，祷神祇置婚姻，合夫妇也。（见唐神清《北山录》，注解天地始第一引）

李冗《独异志》下："宇宙初生之时，只有女娲兄妹二人，在昆仑山下。"

后来流行于南方，为苗、瑶所吸收，东巴《创世纪》以宇宙原始东神、色神为兄妹而结婚，显然是受到这一说的暗示。

在汉土南方楚人的神话里面，雹戏、女皇（娲）是人类第一对夫妇，女娲抟黄土以造人。回教徒认为泥土是温和的，有培养性的，与汉土的看法基本上是相同的。

西亚史诗述天地开辟，由 Apsu 与 mummu 结婚，由是再生出 an-šar（天）与 ki-šar（地）。而大宙之乱起于谗虚与漠母夫妇间之相争，揆以"天地之道，阴阳而已"，西亚史诗，亦未离此义！其在汉土，《易经》上经首乾坤，下卦起咸恒，正以天地之始，造端于夫妇。咸卦示夫妇之道，贵在"感应以相与"。咸就是感，感必相应，故其彖辞云："天地感而万物化生。圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣。"汉土以相感之咸，象征天地之相感，与西亚史诗之描写夫妇相搏，子复父仇者迥然异趣，截取彻墨之残躯，以造分天地；沥 kingu 之血以塑成人类，在汉土传统思想实为不可想像之事。于此可见两种文化基质的悬殊，汉土所以无"原罪"，其故可深长思。西亚这一史诗向来未有全译本，国人引证，间或片段取材，未窥全豹，未由取与少数民族史诗作进一步的比较，本篇之作，聊当嗈引，或不无启发之劳，惟望方家加以是正。

再者，少数民族史诗，因长期以来，与汉人接触，不无多少受汉化的影响。试以苗族为例，苗族称长篇叙事古歌为贾

(Jāx)，可能出自汉语的“赞”。苗族传授古歌有一定的时日，通常在旧历正月初三日至十五之间的吉日。歌师首先祭祀歌神，歌神苗语曰 jent Dians Lax(定拉)，“定拉”即天地之神。古歌即由其创造的。

苗族古歌有齐言(五、七古)及长短句体，其《开天辟地歌》即有十二种不同本子。(据唐春芳所采集)过竹氏所采集的为苗地巫师采波唱的，即为长短句体。[26]若其押韵每随四声(不押韵而讲平仄)作对偶句，用双声词，实皆吸收汉诗特征，正为汉化之优美成果。

1989年7月　饶宗颐于悉尼

注释：

〔1〕日本清水茂《赋与叙事诗》(见语リの文学，筑摩山房　昭和63年)

〔2〕杨牧《论一种英雄主义》。

〔3〕Source from the Ancient Near East; Vol. I, 1977.

〔4〕Henri Morier; Dictionnaire de Poetique Rhetorique, p. 154.

〔5〕刘知几《史通》强调此点。杜预《春秋左传序》云：“志而晦”。

〔6〕陈寅恪《论再生缘》引言。

〔7〕参王沂暖：藏族《格萨尔王传》的部数和《史诗格萨尔研究》特刊第184页)。《密洛陀》被称为百科全书式的创世史诗。

〔8〕Richard N. Frye: The Heritage of Persia，第60页。

〔9〕黄林《吟唱史诗不同于说唱曲艺》，《中国音乐学》，1987年第2期。

〔10〕参看 M. L. West 编注希腊 Hesiod: Theogory 的前言，1966，Oxford 印本。

〔11〕关于诅咒防止牙齿的事(Incantation against Toothache)，在新巴比仑时代很流行，但在 Mari 文献古巴比仑时代的泥板出土有 si-pa-at ti ul-tim。

〔12〕参看：J. Bottéro: Naissance de dieu, La Bible et L' Historien(《神之诞生

——《圣经》与历史家》)巴黎,1986。

〔13〕见萧兵为王孝廉《中国的神话世界》所写的序言。

〔14〕见 Ungnad-matous: Grammatik des Akkadischen(《阿卡得文法》)页111,否定词。

〔15〕参看 La naissance du monde(《世界之诞生》),第117—151页。

〔16〕吉田敦:《古代オリエト文学上ギリシア神话》(《筑摩世界文学大系》82)。

〔17〕参看旧作《古代文学之比较研究》第一节,(京都大学《中国文学报》)第31期。

〔18〕关于 Marduk 的五十名,参 J. Bottéro: Les noms de Marduk, L'ecriture et la Logique en Mésopotarnie ancienne, 及 Franz M. Th. Böhl: Die fünfzig Namen des Marduk.

〔19〕见《西南彝志选》(贵阳人民出版社)。啥、呃指清、浊;哎、哺指影和形;局、宏、斗、努指日月烟雾,都是彝语,详这书的注解。

〔20〕本文采用林向肖《对纳西族创世神话本来面目的探讨——(创世纪、开天辟地)校注札记》,《神话新探》第359页。

〔21〕参拙作《安荼论(anda)与吴晋间之宇宙观》;《选堂集林》第311页。

〔22〕参看林向肖文。

〔23〕马学良《灵竹和图腾》,《云南彝族礼俗研究论文集》第3页。

〔24〕详见萧兵《女娲考》,《楚辞与神话》。

〔25〕赵华《伏羲女娲之西域化》,《新疆艺术》,1987年第3期。

〔26〕参过竹《苗族神话研究》,1988年,广西人民出版社。

饶宗颐,香港中文大学中国文化研究所研究员、教授。中国文化史家。神话方面的论文有:《长沙楚墓帛画山鬼图跋》、《荆楚文化》(1969)、《楚辞与古西南夷之故事画》(1972)《近东开辟史诗前言——中外史诗上天地开辟与造人神话之初步比较研究》(1990)、《New Light on (巫)》等。

洪水后兄妹再殖人类神话*

——对这类神话中二三问题的考察，并以之就商于伊藤清司、大林太良两教授

○钟敬文

绪　言

洪水神话、传说，是扩布世界的著名神话之一。在本世纪一十年代末，英国人类学家弗雷泽(J·G·Frazer)在他的《圣经旧约中的民间传承》(《Folk Lore in the Old Testment》)里面，对这种神话、传说，曾经作了相当概括的介绍和表达了他对这种神话问题的看法。一九三一年，日本东洋史学者出石诚彦亦发表了有关中国古代洪水神话并介绍了世界民族洪水故事的长文(《关于中国古代的洪水故事》)。

---

* 本文首次发表于《中国与日本文化研究》第一集，中国大百科全书出版社1991年。

在世界洪水神话中，有一部分故事的主题是“洪水过后仅遗的人传衍人类”的。它是一些古代世界文明古国如巴比伦、希腊、罗马、印度和希伯莱等所共有的同类型的原始神话，是人类古典文化中的一批珠玉。

在中国西南部和东南部许多少数民族的现代口头传承中，大量地存在着一种神话群，它的情节大部分与上述古典神话相似，但其中心“母题”却更富于社会史（家庭史）的意义。那就是本文所要探讨的“洪水后兄妹（或姊弟）再殖人类”的神话。据距今五十年前后有些学者的搜集、统计，这一类型故事的中外记录约近五十篇。它的扩布地域和民族，也不限于中国境内，而是扩展到东南亚等地区的。其实，就现在我们所知道的情况看，连东北亚也都有同类型（或基本同类型）的口头传承流布。

中国南方少数民族（主要是苗族和瑶族）的这种类型的神话，在本世纪 30 年代末、40 年代初，曾引起了一些人类学者、民族学者、考古学者及文艺学者等的注意。他们对它进行了科学的考察和探究，如芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲、女娲的传说》（1937）、马长寿的《苗瑶之起源神话》（1940），以及常任侠的《重庆沙坪坝出土之石棺画像研究》（1939）等，而闻一多的《伏羲考》[1]（1942 年前后），更是扛鼎的力作了。

全国解放后，由于政府对少数民族文化和一般民众文学、艺术的重视，各种神话、传说、民歌等口承文化的搜集、整理和出版，一时蔚为风气。这种类型的神话（特别是东南、西南少数民族口头所流传的）的记录也颇有增加，其中有一部分是出现于这些时期搜集的民族史诗里的。而这种类型神话记录的大量涌现，却是在“四人帮”被打倒后到现在的这段时期里。近几

年来，我们为了编辑全国性的民间文学（故事、歌谣、谚语）三套集成，在各地区进行了这方面的普查工作。各省、市（县级市）、自治县先行编纂、出版了资料本，然后各省、市（直辖市）、自治区再精选汇编为省、市、区本。现在有些省、市、区已经完全出版了县、市等级的资料本，并编出省、市、区本的初稿。在这个广泛调查、记录和出版的大规模学术活动中，汉族地区流传的这种类型神话呈现出惊人的情景。就我个人所看到的，大陆上除甘肃、新疆、内蒙等三个省区，还没见到有关的记录外，其它省、市、区都有记载，有的地区甚至十分丰富（如河南、浙江）。它不但在数量上颇有增加，而且在故事内容上提供了许多不同层次、不同形态的新资料。这是对今后这种类型神话作进一步学术探索的极有利凭借，是东亚神话学上一个使人兴奋的信息。

跟资料的大量涌现相应的，是我国学者（主要是中青年学者）在对这种类型神话的考察、探究上，人数更多了，观点及探究成果比起四、五十年前也大有长进之处，像李子贤、姜彬、乌丙安、陶阳等的探讨，就是运用新的观点进行比较认真地考察、论证所得到的一些新业绩。

在国际（主要是日本）学者中，对这种类型神话的兴致也不弱，并且获得了一定的成果。例如伊藤清司教授，他在七十年代就从中日神话比较的角度，一再讨论了这方面的问题。近年（1989），他又写作了《人类的第二次起源——中国西南少数民族的创世神话》。此外，在彼国，还有村上顺子的《论中国西南少数民族的洪水神话》等文章，也是致力于这个类型神话探索的专论。

这种以洪水泛滥与兄妹结婚为主题的神话，对神话学者、

民族学者和历史学者来说，本来就是具有相当吸引力的，何况在约半个世纪前后的一些时候，我国就有一批人文科学者在这个学术荒地里进行过开荒工作，并且获得了可喜的初步成就呢？更何况世迁时移，今日我们已经拥有更丰富的资料和一些足资参考或引起思索的国内外学者的论著呢？几年前，我就开始注意到这种类型的神话，并陆续积累了一些资料，思考过一些论点。现在，因为客观的需要，不能不赶紧执笔写出我的意见来。

过去讨论这种类型神话的文章，大都着眼于我国南方少数民族的资料。汉族所传的，即使被提到，也只处于陪衬的地位。本文却主要着重汉族现在民间传承的资料。这样做的原因是：(1)汉族所传承的这种类型的神话，近年"出土"情形十分喜人，中间实在有不少问题值得我们去进行探索；(2)探讨少数民族的论著已经不少了，我不妨避熟就生，在取材上另走一条新路径，虽然两者并不是截然没有关系的。

关于这种类型的神话，五十年来，国内外学者们从各种不同的角度和观点，对它提出了种种问题(例如，它与我国古典神话人物的关系、它的族属、它的流布区域、它与日本古典神话的比较、乃至于产生怪胎等问题)，做出了种种判断或揣测。现在我们即使把这类神话材料范围主要限制于汉族人民口头所流传的，那么，可提出来研究的问题也并不少。本文只就下列三点加以论述。这三点是：

(一)神话产生的时期问题——这种神话产生在血缘婚正在流行或是它还被容许的时期？抑或是在它已被禁止的时期？

(二)这类神话中两种母题(洪水为灾和兄妹结婚)存在的关系问题——它们是在神话的产生时期就同时存在的？还是

在流传的过程中拼合而成的？

（三）石狮子和石龟的问题——现在神话异文中那预告灾难和救助兄妹的两种并存的动物（或它们的精灵），原来是各自独立产生的？还是在故事流传过程中前者由后者蜕变出来的？

这类神话的产生时期

世上的各种事物，大都有它的产生、延续、发展、以至消亡的进程。像神话这种人类共有的精神产物，自然也不能例外。我们现在所探索的“洪水后兄妹（或姊弟）结婚传衍人类”这一类型的神话，在文化史上的出现是相当古老的，而它的传布又那么广泛（也许可以说是东南亚文化圈中的复合文化成分之一吧），自然亦会有自己的产生时期。而在半个世纪（特别是近十几年来）国内学者们的探究中，当然也要接触到这个问题。现在试就我国学者在这方面的意见略谈一下。

本世纪三十年代末至四十年代初，上文所提到的芮逸夫、马长寿、闻一多、常任侠诸位学者，虽然对这类神话做过搜集材料（主要是我国西南地区少数民族所口传的）的工作，并进行了许多的比较、推论，但他们对于神话的产生时期问题却少见着笔，尽管他们中有些人对这类神话的族属问题曾大力给予探究。全国解放后，学者们普遍学习了摩尔根、恩格斯等关于民族学、原始社会及古代史的理论，对于这类神话中兄妹结婚的情节感到新的兴趣和产生了新的看法。特别是近十多年来，神话学一时成为热门，这个广泛存在于我国南方各少数民族间的洪水后兄妹结婚类型神话，就更受到青壮年学者们的

注意和探讨了。他们关于这类神话产生时期的意见颇多，有的说得相当明确，有的则比较朦胧。但归纳起来，有如下两类：

（一）认为这类神话里的这部分情节，是原始时期血缘婚和血缘家庭的反映。因此，这种神话显然就是这个历史阶段的产物。[2]

（二）认为这种神话里的这部分情节，尽管"曲折地反射"了血缘婚的事像，但是，故事里强烈地表现着反对血缘婚的思想倾向，因此，它不可能是血缘婚正流行时期的产物，而应该是由第一阶段血缘家族过渡到第二阶段氏族社会时期的产物。[3]

这两种说法，各有自己的根据和见解，尽管有的比较全面，有的则不免偏颇。我综合考察了汉族民间所传的记录材料，参考了少数民族所传的同类材料，并参证以周围一些民族同类型或同母题（兄妹结婚母题）的神话传说，初步得出如下意见：

这种类型或母题的神话，原来是洪水后（或天地开辟时）人或神的兄妹为传衍人类，没有迟疑地结成夫妇；或者经过神命，经过婚卜、追赶等方式，两人（或两神）结合。当时的故事形态，可能是很单纯、简朴的，然却是那个时代男女婚合情况的忠实反映。随着时间的进展，社会中两性关系由原始的族内血缘关系，发展到族外的匹配关系。这时血缘（兄妹等）婚渐渐成为社会禁忌，原来率直反映前代婚姻状况的神话也就被修改、增益了。简要一点说：这类神话是产生于血缘婚还在流行（至少也是还被容许）的时期，而在后代长期传承的过程中，才被自觉或不自觉地修改成为现在我们所看到的这种样子。我立论的根据如下：

首先，这种类型神话，在当代民间口头传承中，还遗留着比较原始形态的说法。要说明这一点，我们必须分析现代汉族（实际不限于汉族）口头大量分布着的这类神话的“异文”。据我的观察和分析，它们在对兄妹婚的叙述上，情况可分为三类：

（甲）对洪水（或无此点）后兄妹结婚的事情，主人公没有什么疑虑。在当时那种情形（洪水泛滥后，或天地开辟后）下，他们为了传代，就自然结合了（有的有神或动物的命令或劝导），并且传衍了后代[4]。有关这种说法的记录篇章虽不占多数，但也决不是个别的。少数民族的同类型（或同母题）神话中也可看到一些例证。

（乙）对结婚事情，兄妹一方或双方有疑虑，或表示反对，但经过神或动物的劝导（或者由他们自己中一方的提议），他们采用占卜、追赶、觅藏（捉迷藏）、询问等方式的一种或多种，以决疑虑或逃离困境。在他们认为是天意许可或解除了疑虑后，就结婚传代了。从我现在手头所聚集的资料数量看，这种情形占绝大部分，可以说是有较大普遍性的一种说法。

（丙）兄妹双方（或一方）对结婚传代的事，开始就抗拒（不管神、动物或他们中一方的劝说、提议）。经过占卜等决疑后，他们勉强结合，但并不同床、避开性的关系（有的甚至连结婚形式也不履行），而以捏泥人解决传衍后代的问题[5]。这可以说是代表了极强烈地反血缘婚态度的。从它们在资料中所占的比重看，这种说法，也是比较占少数的。

以上三种情况，据我看来，第一种（甲）似乎比较近于神话形成时期的原始形态，而后两种（乙、丙）虽然彼此间也有差别，但都是在长期传承的过程中，受了后起的族外婚、封建时

代森严的婚姻制度及其伦理观念("同姓不婚")等的影响,而使它的面貌、性质起到了或小或大变化的结果。

这种情形,在众多的国内少数民族同类型神话的记录篇章里面,也呈现着相似的现象。它说明这是它们经历了近似的社会过程和文化背景的必然产物。

其次,是周围民族的比较资料。在我国东北、东南周围的许多地区或民族,如桦太、日本本土、泰国、越南等,都有洪水后兄妹婚类型或兄妹婚母题的神话[6]。但是,它们的情节大都是属于上述第一类的。在没有进行过严密地比较、分析之际,我们当然不能妄断它们中间彼此的"血缘"关系。但是,把它们作为一种邻近地区或民族民间同类型或同母题神话的比较资料去看待,应该是可以容许的。

再次,关于这个问题,还有一种有关的历史事象,值得我们把它作为论断依据而加以考虑。那就是在我国古代文献上,明显地记述着原始时代的杂婚(包括兄妹婚)一类的情况。例如古代子书中所记:"男女杂游,不媒不聘","无亲戚、兄弟、夫妻、男女之别,无上下、长幼之道"等说法[7],决不是随便臆想出来的话。春秋时代,中国早已进入"文明"时期,但是,远古那种血缘婚的事象,在某些地区、某些社会阶层里还有公开奉行者。例如:关于齐国的著名君主桓公,就有"姑姊妹之不嫁者七人"一类的事实记载[8]。古时有些学者曾以后代的伦理观点去评论它。其实,这不过是原始时代风习的遗留。在古代埃及、波斯等王室贵族中都有过这种风习的存在[9]。现代中国某些少数民族中,也还有残存着这种婚俗的。而在往古时期原始人群的实际生活中既有这种事象存在,它也就要被倒映在他们的神话传说之中,这正是极自然的事。它作为一种文化残留

物，一直被保存在现在的口头传承中，这也并不是难以想像的。

看了我上面的推断，有的同行可能要提出疑问，那就是，第一种（甲）说法，既然形态比较原始（神话起初产生时的形态），那么，为什么在现代口传的记录中，它的数量反而比较少了呢？其实，这种道理是不难理解的。血缘婚的存在时期距离现在是十分遥远的。反映那种两性关系的故事能够凭借口耳相传的形式流传到现在，实在已经是不容易的事！它是经过严格的历史筛滤而仅存的"文化遗留物"。倘若它在传承过程中一点也不被侵扰，倘若它至今仍占据着同类型或同母题神话记录的绝大数量，那倒要真使我们的文化史也变成神话了。

我国现代有些学者，把这类神话中出现兄妹婚的情形，看作是后代（即那种原始两性关系已经成为过去的时期）的人们对往古历史事象的追忆，这自然也有一定的道理。但追忆须有凭借。当时既无文献记载，这种凭借便只有源自民众的口头传承。反映原始血缘的故事，大概正是由于这种凭借被保留下来的。只是这类神话口头传承的后半部出现了矛盾说法（拒婚、卡婚等），引起了以往学者的解释的绕弯子现象。现在，我们认识了神话中的这种矛盾，是由于后代人们在传承过程中加以修改、增益的结果，那么，也就不必在学术解释上再绕弯子了。更何况，前面所述的种种情况，大都可以帮助我们作出较为确切的推断呢[10]？

两个母题是固有的还是拼合的

在本节里，我们将讨论这个类型神话前后情节的关系问

题，故要先把故事的基本情节（类型）揭示一下。关于这种神话的类型，近年国外学者也有人拟作过。现在，我根据自己所搜集的汉族传承的记录，略拟如下：

一、由于某种原因（或无此点），天降洪水，或油火；或出于自然劫数（或无此情节）；

二、洪水消灭了地上的一切生物，只剩下由于神意或别的帮助等而存活的兄妹（或姊弟）；

三、遗存的兄妹，为了传衍后代，经过占卜或其它方法，或直接听从神命，两人结为夫妻；

四、夫妻产生了正常、或异常的胎儿，传衍了新的人类（或虽结婚，但无两性关系，而以捏泥人传代）。

这种类型，如果更集约些，大体也可以表现为下列两个母题（motif）：

（一）洪水泛滥（或天火蔓延等）酿成了大灾难，毁灭了地上的一切生物，这可以简称"洪水为灾"母题；

（二）仅存的人间兄妹（或姊弟），经过某种方式（占卜、觅藏等），或听从神命，结为夫妻，传衍后代。这可以简称为"兄妹结婚再殖人类"母题。

像"绪言"中所说，五十年来，特别是最近这段时期内，许多学者在这种由两个母题组成的神话故事上，很少有从这方面的现象提出问题，或者进而加以较详细探究的[11]。单从这种故事情节本身的结构看来，的确也没有显著的破绽，似乎是合情合理的。但是，我们试从神话中两个母题故事在我国文字记录上的存在情况看，从我国数十年来（特别是近十年来）这类神话新记录的众多异文看，以及从我国周围地区、民族所流传的这种类型或母题的神话传说看，结论也许就要发生变化

了：这种神话中的两个母题，到底从故事诞生时就一同存在？还是在故事流传过程中两者才拼合起来的呢？这点的确不免引起我们的怀疑。经过反复思索，我初步得到的看法是：神话中的两个母题，大概原来是分别存在的，它们是在流传过程中才被拼合到一起的。下面，就让我略述理由和证据。

（一）从我国古代有关这两种母题的神话传说的情况看

我国的古代文献富于洪水主题的神话传说（或者像已故松村武雄所说的“治水故事”和“下沉故事”——即“地陷故事”）。像大家所知道的夏禹治洪水、共工振滔洪水以薄空桑等，都是比较著名的故事。这些故事中的洪水为灾的母题，虽大都常与别的母题相纠合，却没有与兄妹结婚、再殖人类的母题相结合的。就是那位补天造人的大女神女娲氏，后来被传为伏羲的妹和妻，而且为今天有些学者们所指实为洪水后兄妹结婚再殖人类的这一类型神话的女主人公的，在《淮南子》（西汉初年著作）中被描写为遭洪水大破坏后的宇宙秩序建立者（包括她用石灰堵塞洪水的活动）[12]，但在那个时期，她显然也没有与兄妹结婚、再殖人类的母题发生什么关系。

到了明代，城市间流行小说的讲说和写作。其时出版的公案类小说《龙图公案》（或称《包公案》、《包公奇案》），才收有了名为《石狮子》的篇章[13]。在那里，不但现代口传的“洪水后兄妹结婚再殖人类”类型神话中的重要配角——石狮子开始出台了；就是从大体上看，其结构也与今天广泛流传的这种类型神话的说法相当接近。但是，在故事中，洪水过后存活的并不是同胞兄妹，而是乐善好施的崔长者一家，并且故事拼合了坏人“恩将仇报”的母题，结局是包青天（拯）明断了是非。这个把民间传说加以再创作的作品，对我们今天考察这类神话中两

个母题是否原来共有的问题，似乎特别有佐证的作用。

我国自汉魏六朝以来，文献上屡屡出现地陷型洪水传说。这类故事，较早的要算《吕氏春秋》所记的伊尹故事[14]。这个故事也断片地见于《天问》等（这种故事从另一方面看，也可以说是"伟人奇异出生"的传说）。此外，还有《淮南子注》、《搜神记》、《述异记》、《水经注》等所载的跟这类型大同小异的一些传说[15]。它们所述洪水的规模和破坏力大都比较小（这大概因为它产生比较后，人们对于水灾所及范围的认识比较近于现实），但它无疑是我国古代洪水传说的一种型式。在这种类型的传说中除洪水为灾的母题外，所拼合的其它母题虽互有不同（多与动物或人类报恩型的母题相结合），却都没有与兄妹结婚再殖人类的母题相拼合的。洪水兼兄妹婚这种类型神话传说在我国开始被记录，主要是在"五四"新文化运动以后、民俗学活动正在兴起的时候。

另一方面，在我国文献上所记载的兄妹结婚繁衍人类母题的神话，是见于约一千年前唐末李冗《独异记》（下）所录的女娲兄妹结婚的故事。它被现代研究者们所重视，认为它是我国这类神话的最古文献。其实，这个所谓"女娲兄妹"的故事，主要只有这类神话的后一母题—— 兄妹结婚传衍人类[16]。像许多较古记载没有这后一部分的母题一样，它缺乏前面洪水为灾的母题。我们看，这故事的开头说："昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人，在昆仑山下，未有人民，议以为夫妻，又自羞耻……"这不是很值得我们认真思考的么？

（二）从现在国内大量被记录的口承资料和我国大陆东南方外围一些地区、民族的文献或口传资料有关这种类型神话所呈现的情况看

我们现在所看到的我国这种类型神话的大量记录(汉族及其他少数民族的),关于这个问题的情况是,兼有两种母题的篇章自然占大多数(各篇具有情节自然也有种种差异),但也有一部分篇章是只有兄妹结婚母题而没有洪水为灾母题的。这方面的例子并不少见,汉族的如浙江丽水的一种传说讲,盘古开天地时,天下只有兄妹两人。他们经过滚磨的占验后结为夫妻[17]。又如吉林桦甸的记录说,天地开辟时只有大海及兄妹俩,他们在洪钧老祖的劝说下,经过滚磨、穿针等活动,结果成婚传代[18]。国内少数民族的如西藏珞巴族有一种说法,讲天地结婚,产生一对男女。他们长大后,一天,因为燃烧天上掉下来的鸡蛋,迸溅的蛋汁粘到姐弟俩的下体,他们因而相爱结夫妻,繁衍后人,成为珞巴族的祖先[19]。台湾高山族的说法是,太古由石头产生兄妹,两者终结合为部落始祖等[20]。这些神话,都只有兄妹合婚传人类,而没有与洪水为灾的母题结合在一起。这说明这类神话中的两种母题是可以分合的。

与我国一衣带水而彼此文化传承关系密切的东邻日本,其古典文献上所记的伊耶那岐和伊耶那美两位兄妹尊神诞生国土的神话[21],是中日两国学者在讨论洪水后兄妹再殖人类神话时,常被提及的。但是,这个神话尽管很有学术价值,像有些日本同行所感觉到的;但它却不能算是上述类型神话的一种典型形态。因为它只具有这个类型神话的后半部分母题。反之,在越南的有关神话中,虽然也有以洪水为母题,以及有男女结合成为某族始祖的情节,但却不是兄妹结婚传代,因此也算不上我们所说类型神话的典型形态[22]。又南太平洋的许多民族,有不少洪水为灾的神话,也有兄妹二神或二人结合传代

的神话[23]，但两种母题结合在一起的，虽然不是完全没有（菲律宾的口承神话中就有这种例子），但总算比较少见。上述这些情形，多少可以作我们思考和判断这类神话中两个母题拼合问题的有益参考吧。

（三）从一般民间传承故事母题离合的情形看

我们知道，民间口承作品与作家书面文学间的一个重要差别，就是它的"变异性"。一个神话、一个传说、或一个民间故事，由于不同时代、不同人们的口头传述，在形态上（言词、情节、甚至主题）曾发生或大或小的变化，而母题的复合或分离，正是这种变异性常见的一个方面。这是为致力民间故事学的学者们所熟知的。从中国古代神话的情况看，更是证据显然了。例如，嫦娥的原始形象，是司月女神常羲，后羿则是东夷的著名射手（或射神）。但是，到了汉初著述家的记述中，他们已经成了夫妻关系，她甚至还演了一出盗药升天的小喜剧（其中还和原来的西域凶神西王母发生了关系）。伏羲、女娲在我国古代文献上，本来是两位不同部落、代表着不同文化阶段的大神。但也在流传过程中渐渐变成兄妹、变成夫妻，或蝉联王位的圣皇[24]；而在近代传说中，又与洪水为灾的母题拼合起来，情节上的变化不可谓不大。至于一般传说、民间故事中这种情节的离合情形，就更是家常便饭了。例如现代号称四大传说之一的孟姜女故事，主人公孟姜女本是正谏齐王吊丧越礼的、刚直不阿的将军太太（杞梁妻），但在不同时期、不同地域人们的口传中，她逐渐成为善哭之妇，成为万里寻夫、且蔑视帝王权威的孟姜女（连名字也改变了）了。在这里，不但原来正谏的母题不见了，而且善哭也不是她唯一的本领。传说又加入了邂逅结缘和远出寻夫等新母题。这种变化，竟至使现代一些拘泥子

文学作品(其实是作家个人的书面文学作品)创作原则的学者,不敢承认后者是前者故事的蜕变。这种地方就不能不让我感叹那些汉、唐等古代学者的更有见解和胆识了(因为他们敢于把她的前后传说汇集在一起,承认彼此是有关系的)。

总之,神话等在不断流传过程中是必然要发生变化的(包括母题的离合)。对于我国现在广泛流传的洪水后兄妹结婚再殖人类这种类型的神话,我认为,其中前后两个母题的存在,很可能是由于后来的拼合,而不一定是原来所固有的。这种判断或揣测虽然有点新异,但从上面所述的几点看,它决不是无根据的怀疑。至少,是有一定理由、一定论证的意见吧。

从石龟到石狮子

熟悉神话、传说以及民间故事的学者,大都知道在这些种类的民间传承中,常常要出现动物(或其精灵)及神灵等角色。在故事中,他们有时是配角,有时却是主角。中国洪水后兄妹结婚传衍人类的这种类型神话,就现有的汉族大量民间口传的记录看,作为配角的动物(或其精灵),一般就是石狮子或石龟。这种情况在中原地区的神话资料中表现尤为明显。这类神话中的配角,尽管还有传说是别的动物,如野猪等;也有说是神仙的,如太白星君、洪钧老子之类,但是占较大数量因而也较有意义的,却是它们两类。

在目前几乎传播到我国大陆各地(实际也并及隔海的台湾)的这种类型的神话里,石狮子与石龟是同时在各种异式里分别扮演着同样角色的。在故事较完整的形式里,它们的任务约有三项:(1)对主人公(兄妹或姊弟)预告灾难将来临的信

息;(2)在灾难中救助它们(或预告以避灾的方法);(3)劝导他们结婚以传衍后代(有的还在此点上给以助力或充当媒人)。在故事比较简略的形式里,它们也担任其中的两项或一项任务(例如只进行预告、救助、或只劝婚、当媒人)。这类神话,如果没有它们的参与,该不仅是减声减色,而且会比较难以构成故事的相对完整形态(自然,在少数记录里,它们的任务是被别的"人物"——如神、仙等代替的)。

说到这里,或许有人不禁要问:这种不同动物在同一故事里担当同一任务的现象,是早期就存在的呢?还是在后来不断传播过程中才出现的?(从常识看,是不可能在故事一开始就如此的。)再者,如果这种现象是后来形成的,那么,这两种动物谁是最初的角色?谁是后起的角色呢?这些都的确是值得探索的问题。

我认为,现在故事呈现的这种情景,是它们(石狮子和石龟)在历史发展过程中身份更替的结果。而从两者更替的时间顺序看,乌龟是原始的角色,狮子则是后来者——它的替身。我的判断是从分析了两种动物在我国历史、文化上的出现和活动,以及它们在我国民间传承中有关的情形等方面后得出的。以下我比较具体地进行论述和证明。

(一)从乌龟方面的情形看

乌龟在我国历史上出现的古老和它在文化上的显著足迹,是稍有史学常识的人都知道的。它被认为是能预知自然变化及人类吉凶、祸福的灵物,被看作是长生不老的表征。人们给它以高贵的称号:灵龟、神龟及宝龟。又把它去跟其它一些神异动物龙、凤、麒麟结合起来,合称"四灵"。

被认为能预知事物变化和人类吉凶,是乌龟在文化史上

的一大特点。从殷墟大量出土的龟甲卜辞看("先商"出土文物中已有陶龟,但未见有占卜用的龟甲),可以知道殷商的统治者,不论国家大事、或日常风雨,都要凭借龟甲、兽骨去占卜。周代以来,用龟甲占卜吉凶的事,史传不绝于记载。我国最伟大的史学家司马迁在他的《史记》里,就专门设了《龟策列传》[25]。随着时间的不断进展,历史不知翻过了多少篇章。但是,直到现代,我们依然能在古庙闹市、或街头巷尾的卖卦先生的小桌上,看到那些被认为有关人生命运的龟壳和金钱。这点大概足以说明乌龟与我国传统文化关系的长久和密切了。

这种传统心理和文化现象的灵物,自然要反映到民间传承的文学中来。在有关这方面资料的古代典籍记录里就早有它的踪迹。例如《庄子》所记宋元君夜梦清江使河伯(龟神)告以将为渔人豫且所获的故事[26],《列子》所记上帝命十五匹大龟(鳌)首戴五座大山、及龙伯国大人钓走六匹大龟的故事[27],都是很著名的。秦汉以后,关于龟(或龟精)的传说更是枚举不尽。在现代汉族口头传承中,也有不少是说乌龟帮助人的[28],这大概是关于它的比较古老的观念的反映。但也有一些是说它偷吃东西或侵犯民间女子而受罚的[29],这就说明它已经由神圣的灵物变为邪恶的精怪了。总之,在民间传承中,乌龟(或石龟、龟精)的故事,现在还大量存在着(虽然彼此间已有差异)。这也似乎象征着它被看做长寿灵物的特点吧。

现在且回到"洪水后兄妹结婚衍殖人类型神话"的正题。跟这种神话有密切关系的故事,是前文已提到的历史较古的"地陷传说"。在这类传说的记述中,就有乌龟(石龟)的出现。例如晋代那位被称做"鬼董狐"的干宝,他就记录了古巢县将沦陷前,一个老太婆不吃大鱼的肉,因而得到预告,免于溺死

的故事[30]。梁任昉所记述的历阳县将沦为湖之前，那位受到厚遇的书生，预告老太婆大祸将临的消息，使她因此得救的故事[31]，也属于这方面的例子。在这两个地方传说里，作为预示水灾的征兆，都有城门石龟出血（或眼红）的情节[32]。这种情节，也正是现代洪水后兄妹结婚再殖人类型神话里，作为部分故事中对主人公灾难的预告者和救护者的石狮子所承担的。这种古今故事中情节的吻合，决不是偶然的。它说明现代故事中的同样情节，正是从古代传说中脱胎出来的。

当然，要有力地证明这一点，我们还必须同时考察问题的另一方面的情形。

（二）从石狮子方面的情形看

狮子在我国历史上的出现是比较迟的；它在文化史上经历的足迹也是比较稀疏的（特别是在中古以前）。尽管古代有些词典学者和古典注释家似乎企图把它的出现和活动提前些，因而把古书上一些兽类名词跟它联系起来，例如认为"虓"就是师子（狮子），或者认为《尔雅》里所说的"如彪猫、食虎豹"的狻猊"即师子也"[33]。我们固然不好随便否定这种说法，但是，能使我们较为安心承认的，还是像史书上所说汉章帝时，西域安息贡狮子一类的事情[34]。自东汉以后，直到元代，都有外国（主要是西域）进贡这种动物的史实。而且有关它的记载也逐渐多起来。当然，谈到它跟中国人民生活、文化、信仰等的关系程度，它到底比不上龙虎或龟蛇。有关这一点，只要看唐代学者欧阳询所编纂的著名类书《艺文类聚》的兽类部分里没有"狮子"这个项目，就可以参透其中的信息了（同时代徐坚编的另一部类书《初学记》，所收录的也不过《尔雅注》等文献及一些诗文资料罢了）。

尽管如此，这外来的异兽狮子，终于进入中国人民的生活圈、文化圈了。如名画师顾光宝所画的狮子，就为人治疟疾；谗人诬李泌受人金狮子而终于受到惩罚的传说或历史故事等在文献上出现了[35]。但是，大概由于时间及实物接触等的限制吧，在民间传承方面到底不多见，像宋代官修中国古代小说之海的《太平广记》，记录龙、虎一类传说、故事多到八卷；而狮子却只有寥寥三则，其中一则还是"杂说"，另两则记魏武帝伐匈奴跟狮子格斗，后魏庄帝试验异国所献狮子是否有伏虎威力，不过略似民间传说罢了。

情况终于有了较大变化。像前文提到的，明代那位无名氏所编著的《龙图公案》中便载有《石狮子》一篇。尽管这种小说情节，并不是与现在汉族民间广泛流传的洪水后兄妹结婚再殖人类一类的神话的说法没有出入的地方，如石狮子不是灾难的预言者，结局也不是兄妹结婚传人类（它的主题是清官审判负心汉）等。但在这个故事里首次出现了石狮子眼中流血预兆水灾的情节，并有洪水泛滥广大生灵受害，以及善良人因善行得到救助的情节，它与今天民间所传的洪水后兄妹结婚再殖人类类型的神话，在基本上有相当多的类似之处。这无疑是我们今天研究此类型神话应当注意的一种历史资料，特别在研究石狮子与石龟前后更替关系的问题上更是如此。我以为现在汉族流行的这种类型的神话，部分记录中石狮子及其预告灾难等情节，是从较早时代地陷传说中的石龟角色及其作用所蜕变而成的。而明代小说中的石狮子及其预兆作用的叙述，正是现在这种故事有关情节的较早形态。在现代同类型神话的另外记录里，那角色仍是乌龟，这是原始说法的遗留。它说明故事情节的演变并不是一刀切的。

关于现代流传的洪水后兄妹结婚传衍人类一类的神话中，那作为配角的动物（物精）的演变关系，还有其它可供佐证的资料，为了避免烦琐，就不多提了。总之，从石龟到石狮子的更替演变过程，是有迹象可寻的。

结　　语

上文就我所提出的三个问题，即（1）这类神话的产生时期，（2）神话中两个母题的离合及（3）石狮子与乌龟的关系问题，进行了扼要的分析和论证。由于篇幅、时间的限制，也由于个人学力和精力的限制，在意义的挖掘；理论的阐述和论据的援引等方面都有些简略、或者不免于疏失。这些缺点，只好等待将来有机会再补正了。

近年因为频频翻阅这方面的大量记录，觉得这种类型神话综合看来，它的内容是相当丰富和复杂的，因此它所提出的问题也相当多。其中较大的，例如：它的流传区域、它的发源地区或民族族属、它的母题的复合性等；较小的，如所谓“怪胎”的真正的原始文化观念内涵、婚卜或试婚问题，……它们有的是过去和当代学者已接触到的（甚至出力讨论过的），有的则是新问题。不管是后者或前者，都有必要根据所发现的大量新资料，运用新的科学方法或采用新的角度，去加以比较详细的分析、综合和判断，这样，才能使这种类型神话的各方面（因而也是整体）得到应有的阐明。这样做的结果，不但大大有利于现代神话学的推进，也将使东亚文化史（特别是口承文化史）的研究宏放光彩。因此，我诚恳希望国内外学者们再接再厉，以达成功的领域。我虽然年龄已经老大，但在有生之年，总要

在这种学术园地里竭力去继续耕耘。

一九九一年四月二十六日初稿

于北京师大，时当米寿之年。

附记：本文写作过程中，在确定论点、整理和核对资料等方面，得到靳晓苹女士的大力相助，谨此致谢。

注释：

〔1〕现在收入《神话与诗》里的《伏羲考》，在1942年发表的，只是其中第2节《从人首蛇身像谈到龙与图腾》（《人文科学学报》，1卷2期），其它部分，当时似未脱稿。1943年9月《文艺复兴》（"中国文学研究专号"）发表的《伏羲与葫芦》（即《伏羲考》第五节）的第2段，还是《闻一多全集》的编者朱自清从有关稿本中凑合起来的。

〔2〕持这种看法，说得比较明确的，如张余，他在最近发表的《晋南的神话与传说》（《民间文学论坛》，1990年2月）里说："伏羲女娲兄妹成婚生人的神话，便是这种血缘家族的公社阶段的口头文学的遗传。"其他学者如宋恩常，他有些说法也近于这派，虽然他没有明确指定产生时期。

〔3〕见乌丙安《洪水故事中的非血缘婚姻观》（《民间文学论集》第1册，中国民间文艺研究会辽宁分会，1983年）。主张这种婚姻观的，还有唐昫等。

〔4〕例如《人的由来》（《玉环县故事卷》，1989年），《雷公报复》（《永嘉县故事卷》，1989年）。少数民族如藏族、壮族、白族、水族等口传神话中都有这类说法。东北的鄂温克族的同类型神话也是这种说法，但主人公不是兄妹（或姊弟），而是父女。

〔5〕例如《兄妹造人》（《通化县故事卷》，1989年），《用泥造人》（林兰编《民间传说》上卷，1931）。少数民族，如藏族、毛难族等的同类神话都有相似说法。

〔6〕参看大林太良编译《世界的神话》第五章《北亚细亚的创世神话》（日本放送出版协会，1976年），《无文字民族的神话》第二章《东南亚细亚的神话》

(白水社,1989 年)及日本古典著作《古事记》(上卷),《日本书纪》(上卷)。

〔7〕《列子·汤问》(杨伯峻《列子集释》本),《吕氏春秋·恃君览》(高诱注、清乾隆灵房山馆刻本)。

〔8〕见《荀子·仲尼篇》(王氏《集解》本)。类似记载也见于《史记·平津侯主父列传》、《汉书·地理志》等。这似乎是东夷风俗的遗留。但据《史记》所载,韩国、汉代的一些贵族都有类似这种近亲婚姻的行为。那么,这种原始婚俗的遗留,似乎又不仅限于齐国了。《金史·海陵本纪》也有类似记载。请参看易白沙《帝王春秋·多妻》,中华书局,1924 年。

〔9〕近代英法婚姻家庭史家,如魏斯忒马克(E·A·Westermark)、费勒克(C·Vérecgue)等婚姻、家庭史的著者曾经在他们的专著中介绍过这种古代历史事实。

〔10〕有的学者因为现在民间口头所传兄妹婚情节中的主人公是个体,不符合"原始社会血缘家族兄弟姊妹配偶制"的说法,因而认为它不是那种血缘婚的直接反映(或者说"不是十分典型的")。这个问题牵涉到对原始时期血缘婚情况的理解和对原始文学作品反映现实的艺术特点的认识等问题,说来话长,待以后有机会再行讨论吧。

〔11〕李子贤在《论丽江纳西族洪水神话的特点及其所反映的婚姻状态》(《中国少数民族神话论文集》,1984 年)中,指出该族这种类型神话的复合性,可惜没有扩展运用到多民族同类型神话的研究上,并开展进一步的论证。

〔12〕《淮南子·览冥》,《淮南鸿解集解》本,商务印书馆,1923 年。

〔13〕明无名氏著《龙图公案》卷 2,清嘉庆年间翻刻明代经元堂刊本。

〔14〕《吕氏春秋·孝行览·本味》高诱注,清乾隆灵房山馆本。

〔15〕参看张常叙《伊尹生空桑历阳沉而为湖》(《社会科学战线》1982 年 4 月)及拙作《中国的水灾传说及其它》(《民众教育季刊》,1933 年 4 月)。

〔16〕袁珂已经指出:这个神话"所记并无洪水,所以……所写只是创造人类而不是再造人类"(《古神话选释·女娲·伏羲》,人民文学出版社,1979 年)。但他认为没有洪水情节是由于脱略,(日本有些学者也认为被国诺、冉二神兄妹结婚产生国土的神话,是洪水后兄妹婚类型神话的"碎片"),与我的意见恰好相反。

〔17〕《丽水市故事·歌谣·谚语卷》，丽水地区丽水市民间文学集成办公室，1989。

〔18〕《吉林民间文学集成、桦甸故事卷》，桦甸县民间文学集成编委会，1987年。

〔19〕于乃昌编辑《西藏民间故事·珞巴族、门巴族专辑》，西藏人民出版社，1989年。

〔20〕参看田上忠之《藩人的奇习与传说》（台湾藩族研究所，1935年）及大形太郎的《高山族》（育生社弘道阁，1942年）等。

〔21〕见日本《古事记》卷上（中国有周启明译本，人民文学出版社，1983年）。

〔22〕参看大林太良的《东南亚细亚的神话》，《无文字民族的神话》，白水社，1985年。

〔23〕参看仲小路彰编著《古代太平洋圈》（世界创造社，1942年）、松村武雄编述《澳大利亚群岛玻利尼西亚群岛的神话传说》、《美拉尼西亚密克罗尼西亚群岛的神话传说》（名著普及会，1980年重刊）。

〔24〕参看袁珂编著《古神话选释》（人民文学出版社，1979年）中关于伏羲、女娲部分，谷野典之的《女娲·伏羲神话系统考》（《东方学》，第59期）。

〔25〕今本《史记·龟策列传》。据过去学者考证，是后人根据原目补写的，但篇中也记述了司马氏的意见。

〔26〕《庄子·外物》，《庄子集释》本，思贤书局，清末刊。

〔27〕《列子·汤问》，《列子集释》本，龙门联合书局，1958年。（按：现行本《列子》虽非原书（学者们疑为晋代该书注者张湛所补辑），但书中所载的一些神话、传说以及上古习俗，大多为前代的遗传，并非出于后代学者的伪造。因此，对这类资料，我们仍不妨把它当作较古的传承看待。

〔28〕例如《龟山的传说》（《梁山民间故事卷》（第1卷），梁山县三套集成办公室，1988年），《石龟》（《韶关民间故事集成》卷上，韶关民间文学集成编委会，1988年）等。

〔29〕例如《乌龟石》（《湖北民间故事传说集》，中国民研会湖北分会，1981年），《龟山的石头为啥打不成块》（《梁山民间故事集》（第1卷），梁山县三套集成办公室，1988年）等。

〔30〕《搜神记》卷20，《学津讨原》本。

〔31〕现行本《述异记》卷上，清末湖北书局重刊。

〔32〕关于这种情节的传说，请参看铃木健之的《神话·传说·故事》第2节《石龟的眼》，《中国文化史·近代化的传统》，山本书店出版部，1981年。

〔33〕前者见许慎《说文解字》第9卷（《说文解字段注》本，成都古籍书店影印），后者见郭璞注《尔雅·释兽》（《十三经注疏》本，中华书局重刊）。

〔34〕《后汉书·西域列传》，一般刊本。

〔35〕前者见唐陆勋《志怪录》，后者据《渊鉴类函》卷42931，近代影印本。

中国的江流儿故事*

○胡万川

如果但以与"水"有关，而不仅限于江河水滨的话，那么中国最早的江流儿，应当就是后稷。后稷名"弃"，已说明他曾经是弃儿。他出生后被弃"隘巷"、"平林"，最后被弃"寒冰"[1]。"冰"当然与水有关。因为他是见诸典籍的最早的"弃子英雄"典型，所以标准稍为放宽一些，可以将他当作这一类故事的源头[2]。

这一类故事通常有几个主要的情节要素：由于某种特殊原因，孩子出生不久即遭弃置；所弃之地不是江流就是水滨；经人无意中发现，抚养长大；返回母地，成就大事业等等。

在这些情节要素中，最大的变项是被弃的原因。如摩西被弃，是因为埃及法老王命令要杀尽希伯莱的男孩；伊狄帕斯王被弃则是因为预言他将杀父娶母；三藏则是因为贼人或妖精

---

* 本文原载《汉学研究》(台北)第8卷第1期，民间文学国际研讨会论文专号，1990年。原文第1、5、6三节概述小说与华夏文化中的江流儿形象，本书选录时从略。

的迫害。

后稷被弃的原因为何，则因为历来对《诗经·生民》篇解释的不同，而有稍为不同的说法。有的说是因为生下来的是肉球样的羊胞胎，有的说是因为意外怀孕等等[3]。不论解释如何不同，却也有相同的地方，就是母亲姜嫄以为这样的孩子不祥，因此不喜欢这孩子，得想法将孩子丢弃。这和三藏的故事便有些不同。三藏被弃是因为母亲受制于外在的恶势力。而一般弃子英雄故事，如果有原因可查的话，其遭弃的理由，大概就可归为这两大类。

这其中还有值得注意的一点，后稷和三藏虽然后来都是大有成就的人，两人的身份却有所不同。后稷是一个民族的先祖，也可以说是开创世代的一个"王者"。三藏却不是。据所见的研究资料，西洋以及印度的神话传说中，弃子英雄江流儿，便多半是神王、先祖或是国王之类的，和后稷的身份大体相同。然而西方故事中，除少数如萨尔恭王的例子外，孩子遭弃，原因却多半来自有形的外力的压迫，而不是母亲本身的不喜。而且这外力又常常是来自孩子家族的上代成员，或者祖父，或者是父亲，或者是未来的岳父。而这些父祖辈的人本身通常是神王或国王[4]。

要比较其中的差异，还是得从身份上追究。根据《诗经》和《史记》的记载，后稷是姜嫄感巨人迹而生，不论后世对这段感生的解释有多少的不同，实际上就是不知其父为谁。这倒有点类似萨尔恭王的出身。"不知其父，但知其母"，是母系社会时代的状况。然而后稷之为"先祖"的形象，却又明显的是父权的开始。若由这个观点来看，则后稷遭弃多次的背后，可能就隐含著由母系社会转入父系社会的过程中，母权对父权的排斥

与抗争[5]。

而西方的故事，许多是神谕指出某一刚出生的孩子将不利于国王(或取代国王)，不论这孩子是否出自国王本家，国王因此总是非置这孩子于死地不可，孩子就这样被丢弃了。有的心理分析学家认为，这种情节反映的是一种父执辈的畏惧心理，他们畏惧着有一天孩子将与他们争夺所爱的女人——即孩子的母亲[6]。不论这种说法是否可信，在与后稷等故事相较之下，这些故事很明显的是反映了父权社会的权利争夺。因为对于王权最大的威胁常常就来自王者本家的成员，譬如旧约中亚沙龙与他的父亲大卫王争夺王位，争夺女人的故事，就是有名的例子[7]。

对于上古神话、传说的解释，本来就有很多的可能，从比较的观点来分辨同一类型故事中的小异，以见出各自的特性，便是其中的可能之一。因此，以上对后稷故事的一点解说，便也只是可供参考的一种见解。

在古代中原华夏文化区里，属于族祖或国王身份的这类故事，见诸记载的除了后稷之外，似乎不再有第二人。倒是在中国境内的其他少数民族，有不少类似的故事。

和后稷故事较为接近的是属古代东夷系统的徐偃王的故事。但是徐偃王却并非徐夷先祖，也不是徐国开国之君。据专家考证，他是春秋时代徐国的名王[8]。虽然如此，有关他出身的传说，也还是直到晋朝张华的《博物志》才有较为完整的记载，内容大致如下：

> 徐宫人娠而生卵，以为不祥，弃之水滨。独孤母有大名鹆苍，猎于水滨，得所弃卵，衔以东归。独孤母以为异，

覆暖之，遂蜕成儿。生时正偃，故以为名。徐君宫中闻之，乃更录取。长而仁智，袭君徐国[9]。

生下来是卵，"以为不祥"，因而遭弃水滨，本质上和后稷遭弃的原因是一样的。

卵生神话在亚洲一带，特别是从东北亚至东南亚这一广大地区中，相当的普遍。王孝廉等专家对此已有详细的考证，认为和太阳信仰有关[10]。卵生神话是否来自太阳信仰之类问题，并非本论文重点所在。有意思的是肉球由猎犬捡回，终于孵出孩子。这和后稷遭弃寒冰，受飞鸟眷顾得以不死，同为神迹，同为天眷的意思是一样的。也正因为这神迹的显现，他们才得以回到原来的家，承续家业，造大功勋。

此外，较早见诸古籍记载的便是西南夷"夜郎竹王"的故事。据《华阳国志·南中志》的记述，故事如下：

有竹王者，兴于遯水。先是，有一女子浣于水滨，有三节大竹流入女子足间，推之不肯去。闻有儿声，取持归。破之，得一男儿，养之。长有才武，遂雄夷濮，氏以为姓[11]。

这一个故事和后稷与徐偃王的故事，又有不同。主要的差别在于没有"何以被弃"的情节。本文也没有呈现任何父或母的影象。这似乎在表示主角不是人间妇女所生。而且"大竹"是天然密闭的，和其他江流故事中装孩子的箱盒有所不同，因此，其中包含的意义便自然有别。据研究者指出，这故事应当是古代夜郎一带彝族的图腾神话。他们以竹为本族的图腾，自认是竹的后代，因此，他们的先祖就是从竹中出生的"竹王"[12]。

这个解释是可以成立的，据调查，现在贵州省的青彝还流传着一个和竹王颇为类似的故事：

> 古时，有个耕牧之人，于岩脚边避雨，见几筒竹子从山洪中飘来，取一个破开，内有五个孩儿，他如数收养为子。五人长大之后，一人务农，子孙繁衍成白彝；一人铸铁制铧口，子孙繁衍成红彝；一个编竹器，子孙发展，成为后来的青彝……由于彝族从竹而生，故死后要装着菩萨兜，以让死者再度变为竹[13]。

由这个现在仍然流传的，“从竹而生，死者再度变为竹”的说法，明显的证明了竹王故事和图腾信仰的关系。

除了彝族之外，其他少数民族中，族祖先王中有江流儿故事的，至少还有如下几个：

满族传说中的始祖“爱新觉罗·布库里雍顺”，就是一个江流儿。传说中天上有三位仙女下凡游玩，老三不意中吞食小鸟所衔红果，因而怀孕。孩子生下来之后，仙女必须返回天上，便将他安置在小桦皮船上，然后将船放到天池里，用簪子把天池划个豁口，小船顺着这豁口流下去，直流到远方的树林里。仙女就变成天鹅飞走了。这个孩子便是满族的先祖。故事中又说，从那以后，凡是满族人，都称自己的母亲为“鹅娘”，时间久了，就叫成了“额娘”了[14]。

这个故事显然和“天命玄鸟，降而生商”，“简狄吞玄鸟之卵，因孕生契”的商人祖先神话同出一源。但玄鸟神话据可考见资料，并无“江流儿”情节。而同样流传至今的另外一个有关“布库里雍顺”的故事，也不见有“江流”情节[15]。并且，故事中

有关江流儿部分，也只叙述到孩子流入树林，仙女妈妈飞走就结束，并没有孩子由谁救起扶养的下文，这和一般的江流儿故事是很不同的。因此，这一个江流情节是古来传说中所原有，或是后来才掺入的，便难以确定。相近地区故事的互相影响是常见的，同样源于长白山地区的韩国古代传说，就有着鲜活的江流儿的故事[16]。

黎族传说中也有江流儿的故事。故事中说大洪水之后，剩下老先和荷发兄妹二人。荷发后来怀孕，生下一团肉包，老先把肉包切成三份。荷发用棉布包起第一个肉团，放在木板上，顺着南渡江漂流下去，十个月后，肉团变成汉人。荷发又用剩下的四小块棉布包起第二个肉团，放在山葵叶上，顺着万泉河漂流下去，十个月后，肉团变成了苗人。后来因为棉布用完了，就用麻布包起第三个肉团，放在椰叶上，顺着昌化江流下去，十个月后，肉团变成了黎人[17]。

这是一个牵连着创世纪、人类由来，种族由来，及各种族生活衣着特性的神话。原来大洪水之后，只剩兄妹二人，生下肉球或其他怪物，将肉球切碎撒向大地，生出各种族的神话，在中国西南少数民族中是颇为常见的，但是一般说来，并没有"江流"的情节。而且照现在记录下来的这个故事来看，肉团抛江，并不是因为人类父母对"怪胎"的失望或气愤，而是出于关怀，细心包裹之后的安排。因此这个故事便显得有些特别。

藏族第一代赞普(国王)，传说中也是一个江流儿。故事中说，在波密地区有一位妇女叫甲莫赞，生了九个儿子，最小的一个叫吾百惹，貌美而手有蹼，家人以为不祥，置之铜锅弃之河里，飘至下游雅隆地区，被人捞起尊为王，即聂赤赞普[18]。

这个因为生而怪异，家人以为不祥，弃之江河，终于为王

的故事，便是后稷一类的类型，可以说就是典型的中国江流儿故事的一种。

除了以上的故事以外，根据近人的采录，彝族、藏族地区还流传着其他属于王族的江流儿故事，但因为故事的某些特质和以上所论者稍有不同，因此，在此另外讨论。彝族的故事篇名就叫《淌来儿》，是一个和"竹王"完全无干的故事，大意如下：

> 有一个皇帝出外打猎，因迷路，住到山中一位烧炭老头家，这家媳妇半夜生了娃娃，皇帝似乎听到仙人的声音说，这孩子长大后会成为皇帝的女婿，并且会做皇帝。皇帝听了气不过，便把那媳妇扼死，并从老头手上骗走孩子，然后叫部下把孩子装进箱子，扔到河里。箱子顺流而下，被渔夫捞取，渔夫抚养了孩子，取名"淌来儿"。后来皇帝又出外打猎，发现那孩子没死，便写了一封信，要淌来儿送到皇宫，信中指示皇后将淌来儿杀死。淌来儿在送信途中，在一个白胡子老人家休息，老人将信的内容偷偷改成要皇后马上将淌来儿招为女婿。皇帝回来，见淌来儿成了女婿，更加生气，就命令他到远方去，必须从太阳姑娘头上取来三根金发。淌来儿终于达成任务，回来之后就当了皇帝，而原来的皇帝则成了摆渡的船夫[19]。

刘守华先生的《民间童话之谜》一文指出，这个故事和格林童话中的《有三根金头发的鬼》，以及俄罗斯民间故事中的《富玛耳科和倒运的华西利的故事》，情节结构几乎完全一样。而除了"孩子被坏人装在木箱抛进大河，后来又要他送信"的

情节之外，其他如寻求太阳金发及后来的种种奇遇，又和中国其他少数民族的十几个民间故事属于同类型。

由于《淌来儿》故事是1958年前后才收集整理出来的，因此，故事是否受到格林童话等影响便成了一个问题。刘守华先生认为故事是在中国形成，然后传到国外，而不是由国外影响而来。他的论点着重在找寻太阳头发的情节，认为这情节在境内其他少数民族故事中，多半用佛来代替太阳，因此推断整个故事是受佛教影响所产生[20]。

找寻太阳金发的情节是否来自佛教故事，非本文重点所在，可置不论。倒是刘先生所疏忽的"孩子抛江""孩子送信、中途改信"等情节，值得提出讨论，并且还得先从佛教故事说起。

原来若要从佛教故事追寻源头，"江流""送信、改信"等情节、都是佛经中早就有的。《六度集经》(吴、康僧会译》卷三的国王本生故事记载：

> 国王某爱妃生卵百枚，为其他后妃所忌，将卵置壶中投江。下流某国王拾取此壶，令百妇人怀育温暖，产为百男，勇智过人。令征伐其母国，生母与子相认，二国和穆。百子中之一为国王，其余为缘觉[21]。

这是集卵生、母亲受害、子被弃江流、其他国王抚养长大、终于复返母邦等重要情节要素的江流儿故事。既有东方流行的卵生，也有如西方伊底帕斯王一样的情节。

这一个故事在中土流传甚广，因为不止佛经译出而已，《法显传》、《大唐西域记》也都有记述。而《水经·河水注》又引《法显传》。这便是有名的"贤劫千佛"的故事。

而弃子、送信、改信，终于使孩子与公子结婚的情节，也是佛教本生故事早就有的。《六度集经》卷五的童子本生故事就是这样的故事。[22]

由于中国西南少数民族长久以来颇受小乘佛教影响，南亚一带小乘佛教保存的佛教本生故事又最多，因此彝族的这个淌来儿故事，很可能就是来自小乘佛教故事的影响。而西方如淌来儿一类的故事，也可能是来自印度的因缘。因此，淌来儿故事应当不是本土原有的，但却也不是受到后来如格林童话等的影响。

另外，藏族民间故事《取杜鹃花的故事》，也是一个有关王族的江流儿故事。故事的大意是：坏人将皇后生的三个孩子装在一个坛子里丢下河去，后来被人救活，历经种种磨难，终于大团圆。

虽然搜集这个故事的人认为这是西藏土生的故事，因为"将死了的孩子装在坛子里投入江中，是藏族的风俗。"[23]

但是笔者却认为这个故事也可能是来自印度，因为印度民间故事中的"金树上的鹦鹉"，情节结构大致就是如此[24]。（以下略去第五、第六两节，内容为概述历史人物和小说人物中的"江流儿"。——本书编者注。）

以上就中国各地流传的江流儿故事，作了一个大体上的介绍，虽然所见可能不尽周全，但相信已具充分的代表性。介绍之间，对个别故事的产生因缘，及故事间可能的差异，也已约略谈及。然而，上自远古神话，下及后世小说，以至民间故事，何以此一类型故事连绵不绝？其中是否有着共同意涵？都还是必须进一步讨论的问题。

首先是何以上古时代，这一种故事，即弃子江流的故事，

流布如此普遍？

首先是关于这种故事产生的原始根源。有不少的学者认为，古代世界各地曾经流行的水中试婴习俗，是滋生这种故事的土壤。

所谓的水中试婴，目的不一，如《博物志》所载即是其中之一：

> 荆州极西南界至蜀，诸民曰僚子，妇人妊娠七月而产。临水生儿，便置水中。浮则取养之，沉便弃之，然千百多浮[25]。

这种习俗是否有试验婴儿健康与否的观念，已难确定，但藉水中沉浮，以为弃或养的标准，则显然有凭天地抉择之意。

古代居住莱因河畔的塞尔特人(Celts)，则是父亲为确定孩子是亲骨肉或杂种才行水中试婴。他将刚出生的孩子抛入河中，如果孩子浮起，则视为骨肉，否则便是杂种。据调查研究，非洲中部某地也有同样的习俗[26]。

置儿江流，用意各有不同，但是凭藉"纯净而严正"的天地之水，以辨孩子可养与否的含意，却都是一样的。

除此之外，当然还有其他的见解。有的学者认为这种故事其实就是人类"生育过程"的象征反映。生育过程中孩子就是从水中来的。而浮载孩子的箱型容器，就是含孕孩子的子宫。[27]

也有的说这种故事是"生子礼仪的展示"，如中国民俗中的"洗三"之礼，婴儿一诞生就受洗，以去除病污，所以传说中英雄的就水也多在堕地或年少幼稚之时[28]。

如果需要的话，当然还可以列出其他的说法，如故事是来自对上古大洪水神话的残存记忆与模仿，是太初宇宙创造神话的模拟再现，以及从心理分析的观点，认为这是人格中"自我"成长、父子对峙关系的象征等等[29]。

这些说法很难说那一个才是最为正确。因为每一个见解的提出，都是从人类成长、社会习俗当中，寻求出与故事相为对应的特质而来。因此，每一个说法也就多半能在某些故事中找出可为应证的解释重点。

然而，这一类型故事固然因为主要情节要素（弃子江流）的大体相同，而可以归为一类，但是如前所述，就既存的一些资料来看，组成故事的其他相关情节要素（弃子原因），却也有诸多不同。如出生为肉球状，以为不祥；或不知有父；或为父母非婚生子；或为恶人所迫；或追于自身之父或祖，如此种种不一而足。

在此情形下，若过于拘执一端，有时便未免自限。如以父子对峙关系解释，则对于显然未知有父的故事，便难以说明。而若见肉球浮水，以为此乃太初宇宙创造神话记忆之再现，则对单纯受迫子父祖或恶人一类故事，恐怕也难以解释。因此，以上的某些见解，就未免是"见仁见智"，而不能执一端"以概其余"。

或许有人会说，这类型中的故事，有些是早期的原型，有些是后期的衍化，所以大同中未免有小异。故事有早有晚，有原型也有分化，这是理之正常。但是，就现存中外所有繁多的资料而言，其记录早晚不一，若要确实分辨何者为早期原型，何者为后来分化，则恐怕非一朝一夕所能见功。若必待分辨早晚，再推敲理论，则研究事业，亦已大难。在这种情形下，追究

“何以世界各地都有这类故事”的源头，或许暂时还得归到最为简朴的说法：世界各地都有浴婴于河湖，也曾有试婴于河湖的习俗。

其实，从文学研究的角度来看，重要的问题应当是：这一类反复出现的故事，在文学上呈现的意义是什么。

要讨论这个问题，首先得挑出这一类型故事的共同特质。不论故事中的主角是卵生胎生，有父无父，他们最终都成为重要人物这一点是相同的。有的是政治、有的是文化，有的是社会，不论那一行，江流儿出身的孩子后来总是代表着某方成就的“英雄”。而他们通常一出生即遭弃江流水滨，也大体是相同的。这也就是说，出生即遭弃江流这一际遇，是这些英雄的共同标记。

不管故事产生的可能根源为何，出生遭弃的事实，总是表示与母体的脱离。人之所以能够成长，靠的是母亲自幼的哺育。母亲给生命以温暖，母亲给个人以安全感，使个人情感有所依靠。

出生遭弃，因此就表示这一生命个体，从具形为人的那一刻开始，即面对生存的威胁，孤特无依，独绝于人伦的温暖。

然而，人要存活成长，是不能没有母亲的，英雄若命该不死，脱离了生身骨肉的母亲之后，便得有替代的乳育母亲。这类故事中孩子被弃之后，如果不是受到禽兽驯良的眷顾，就是由原本不相干的人哺育。这便是他的替代的母亲。

脱离生身母亲，代表的是与原本旧的，牢固的社会伦理关系的断绝。孩子必须及早独立面对新的局面，寻求新的命运。旧的生命脐带的断绝，而能成长、茁壮，已表示了这孩子超特惟一。弃子英雄常是开创新局而，闯荡一番新事业的人物，其

寓意的根源就在于此。世俗上，旧的伦理与传统，常常是一个人突破新局的羁绊。有所开创的人，总是来自超脱传统拘执的人。

而由禽兽或他人拾取养大，是来自天地的安排，来自天地的眷顾，这代表着他是天生地养的孩子。这类脚色，长大以后，常是能力特出，得道多助，因为他是天地哺育的孩子。

而更重要的一点是他是江流儿，是人家从水上发现的。"水"不只是生命的源泉，千百年来，更已成为人类思想观念象征的聚合体。它可以代表生命的滋润，可以象征大地之母哺育众生的乳汁。水的浸润洗涤更可以象征去腐生新，去死再生。

孩子被弃，等于割绝了他生存的一切基本条件，他其实已面对死亡。江流之水，滋润了他，洗涤了他前此的一切，他终于重新面对生机，展开新生。弃之江流，重获生机，这一个过程，便已是一个死亡与再生的缩影。

对于江流儿故事所呈现的，可供解释的文学意义，或许不仅于此，但是，其他可能的解释，如所谓的"自幼经受折磨考验"，其意义与以上所说，原也相差不远，因此对此问题即不再深论。

注释：

〔1〕《诗经》和《史记》对后稷被弃，有较详细的叙述。《楚辞·天问》则只提到"投之冰上，鸟何燠之？"

〔2〕或以为伊尹降生亦应当属于此一类型，因《楚辞·天问》亦云"水滨之木，得此小子"。但伊尹生空桑，实亦为另一型之神话，笔者前于《邛都老姥与朐阳娵故事研究》一文中已论及之，文见《中研院第二届国际汉学大会论文集》。

〔3〕《诗·生民篇》"生民如达"。郑笺：达，羊子也。古人以为羊之出生，连胞而

下，即肉球状。其余各种不同解释甚多，参看：岑仲勉《周初生民之神话解释》，《文史周刊》，1946年8月。闻一多《姜嫄履大人迹考》，收于《神话与诗》1975年藏灯出版社。

〔4〕Otto Rank，pp. 11-64.

〔5〕除此种可能的解释以外，也有学者以为其中隐指的是古图腾时代的现象。参考：黄文山《中国古代社会的图腾文化》，收于所著《黄文山艺术论丛》，中华书局，1969年9月。

〔6〕Otto Rank，p. 80.

〔7〕《波兰》科西多夫斯基著，张会森、陈启民译《圣经故事集》，新华出版社，1981年4月，第230—239页。

〔8〕徐旭生《中国古史的传说时代》，科学出版社，1960年，第163—196页。

〔9〕张华撰、范宁校证《博物志》，明文出版社，1981年9月，第84页。

〔10〕王孝廉《神话与小说》，时报出版公司，1986年5月，第126—164页。

〔11〕常璩撰、任乃强校注《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社，1987年10月，第230页。

〔12〕马学良《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社，1983年，第12页。

〔13〕陶学良《彝族文学杂俎》，云南民族出版社，1986年1月，第69—70页。

另外，马学良前引书第89页，亦引滇桂边界白傈僳一则类似竹王的神话："太古时代，在一个河水面上浮着一个椭竹筒。这个竹筒流到崖边爆裂了，从筒里出了一个人来，他叫做阿搓，生出来就会说话"。当是属于竹王故事之分化。

〔14〕中国民间文艺研究会辽宁、吉林、黑龙江三省分会编《满族民间故事选》，春风文艺出版社，1985年，第1—3页。

〔15〕前引书，页4—9。

〔16〕古代传说中新罗的"脱解王"（又称脱解尼师），就是江流儿。见《三国史记》卷1及《三国遗事》卷1，以上二书收于韩国汉籍民俗丛书，台北东方文化书局，1972年。

〔17〕广东民族学院中文系编《黎族民间故事选》，上海文艺出版社，1983年3月，第8—9页。

〔18〕中央民族学院藏族文学史编写组编著《藏族文学史》，四川民族出版社，

1985年，第26页。

〔19〕李德君、陶学良编《彝族民间故事选》，上海文艺出版社，1981年5月，第250—256页。

〔20〕刘守华《民间童话之谜——一组民间童话的比较研究》，该文收于《比较文学论文集》，北京大学出版社，1984年。

〔21〕《大藏经》（大正新修）第3册，本缘部上，宝印佛书流通处，1987年，第14页。

〔22〕前引书，第26页。

〔23〕刘守华，前引文。

〔24〕王树英、石怀真等编译《印度民间故事》，北京大学出版社，1984年8月，第34—39页。

〔25〕《博物志》，页24。

〔26〕Sir James G. Frozor, p. 455.

〔27〕Otto Rank, p. 73.

〔28〕陶思炎：《论水难英雄》，《民间文学论坛》，1987年第4期。

〔29〕此种见解参考前引 C. G. Jung；Otto Rank 等书，以及 Mirce Eliade, "Patterns in Comparative Religion", London1979, pp. 249-250, pp. 414-417. 其他见解，如徐华龙的《西南少数民族弃子神话》一文，以为弃子神话反映了母系社会以女性为中心的人物关系，反映了对生育的恐惧心理，反映了亲子关系的最初形式，反映了英雄崇拜的意识，反映了父权制对非亲生子的仇视等等。徐氏文收于《中国少数民族神话论文集》，广西民族出版社，1984年。

胡万川，1947年生于台湾彰化。1977年起先后在台中静宜大学、巴黎第七大学、新竹清华大学任教、讲学。现为台湾清华大学文学院中国语文系教授。文学评论家。神话方面的专著有《钟魁神话与小说之研究》(1980)；论文有《邛都老妪与历阳妪故事之研究》，(1989)、《中国的江流儿故事》(1990)等。

巨人——齐鲁神话与仙话的艺术概括*

○袁　珂

岱宗夫如何？齐鲁青未了。
造化钟神秀，阴阳割昏晓。
荡胸生层云，决眦入归鸟。
会当凌绝顶，一览众山小。

以上所引，是唐代大诗人杜甫有名的《望岳》诗。这诗把地处如今山东省境齐鲁古国的自然环境写得既宏伟而又超拔，给人以浩瀚无垠又挺然突出的印象。齐鲁两国原是周代初年周武王伐纣、统一中原后所封国。史称武王封姜太公于齐，太公早就国；封其弟周公旦于鲁，周公因辅佐成王，使其子伯禽

* 本文原载《东方文化》（东南大学东方文化研究所编，东南大学出版社，南京）第一集，1991年5月。

代他就封于鲁。齐鲁国境毗连，大致以泰山（即杜甫诗所称的“岱宗”）为界，鲁居山南、齐居山北，经济文化上有好些共同点。后来齐得成王赐予征伐有罪诸侯之权，吞并了许多国家，渐成为东方大国，鲁则限于地理条件及其他因素，吞并较少，到了春秋末期，只能以二等国的姿态与齐国相周旋了。虽说是如此，论起两国的神话，还是有其相似点的。战国以后，更和燕齐滨海的仙话合流，形成一种特殊风貌的神话传说。现在想试就此点作一些初步的探讨。

鲁国神话最早传述的是关于防风氏的神话，传述者据说是孔子。《国语·鲁语》说：

> 吴伐越，堕会稽，获骨焉，节专车。吴子使来好聘。且问之仲尼，……曰：“敢问骨何为大？”仲尼曰：“丘闻之，昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车，此为大矣。”客曰：“敢问谁守为神？”仲尼曰：“山川之灵足以纪纲天下者，其守为神。……”客曰：“防风何守也？”仲尼曰：“汪芒氏之君也，守封隅之山者也，为漆姓。在虞夏商，为汪芒氏，于周为长狄，今为大人。”客曰：“人长之极几何？”仲尼曰：“僬侥氏长三尺，短之至也；长者不过十（之），数之极也。”

孔子是鲁国人，讲述了这段神话，且见之于《国语·鲁语》的记载，当然要算是鲁国的神话了。神话中所说“于周为长狄”的“长狄”，《左传·文公十一年》也有记载，似乎证实了孔子所述神话的真实性：

邬瞒侵齐，遂伐我。公卜使叔孙得臣追之，吉。侯叔夏御庄叔，绵房甥为右，富父终甥驷乘。冬十月甲午，败狄于咸，获长狄侨如。富父终甥㧑其喉，以戈杀之。埋其首于子驹之门，以命宣伯。初，宋武公之世，邬瞒伐宋。司徒皇父帅师御之，形班御皇父充石，公子谷甥为右，司寇牛父驷乘，以败狄于长丘，获长狄缘斯，皇父之二子死焉。宋公于是以门赏彤班，使食其征，谓之彤门。晋之灭潞也，获侨如之弟焚如。齐襄公之二年，瞒伐齐。齐王子成父获其弟荣如，埋其首于周首之北门。卫人获其季弟简如。邬瞒氏遂亡。

文中的"狄"与"长狄"，就是孔子所说的"于周为长狄"的"长狄"。"长狄"之"长"自然是"长大"的意思，所以孔子干脆解释说"今为大人"，这就再明白不过了。《左传》记事，常有历史和神话传说杂糅的地方，这里的记载，看来好像是真实，其实还当属于神话传说的范围。所以后来《公羊传》也不得不承认说："何以书？记异也。"《谷梁传》并且还引述一段汉代初年流传的神话以证实其事说："长狄也，兄弟三人，跌宕中国，瓦石不能害。叔孙得臣最善射者也，射其目，身横九亩。断其首而载之，眉见于轼。"这里说长狄的"身横九亩"，和前面孔子所说防风氏的"骨节专车"遥相呼应，长狄真不愧是防风氏的"有种"的后代。然而可能都是神话，并非真实。

鲁国所传的神话英雄防风氏和长狄，是巨人；那么齐国的神话英雄又是何如人呢？《史记·封禅书》说，齐祀八神，"三曰兵主，祀蚩尤"。又说："八神将自古而有之；或曰，太公以来作之。"查八神中除蚩尤外其他各神，如天主、地主、阴主、阳主、

月主、日主、四时主等，无非都是自然神，独号为“兵主”的蚩尤这位战神，最为特出，是黄帝时代著名的神话英雄。“蚩尤姜姓，炎帝之裔”[1]，这大约就是也是姜姓并且同属炎帝之裔的太公[2]要特尊而奉祀之于诸自然神中的缘由。有关蚩尤神话，除主要见于《山海经·大荒北经》和《大荒东经》的记叙之外，齐国法家管仲的《管子》（当然有许多是属于后人附益）一书中，对蚩尤也有记叙，并且把他推崇得很高：

> 昔者黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得奢龙而辩于东方，得祝融而辩于南方，得大封而辩于西方，得后土而辩于北方。黄帝得六相而天地治，神明至。蚩尤明乎天道，故使为当时；大常察乎地利，故使为瘳者；奢龙辩乎东方，故使为土师；祝融辩乎南方，故使为司徒；大封辩乎西方，故使为司马；后土辩乎北方，故使为李。（《五行》）
>
> 葛卢之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为剑铠矛戟，是岁相兼者诸侯九。雍狐之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍狐之苅戟戈，是岁相兼者诸侯十二。（《地数》）

“黄帝得六相而天地治，神明至”，蚩尤以“明于天道”而为六相之首，其地位相当于后世传说的天官冢宰；他不但和黄帝毫无冲突，还是黄帝得力的助手，可见蚩尤之贤。至于蚩尤利用葛卢之山和雍狐之山所产金属来制兵器，虽因此而有诸侯相兼之事，却未说他有伙同其他部族“作乱”的行为（如《书·吕刑》所说蚩尤迫胁苗民“作乱”那样），倒是从中又见蚩尤之能。蚩

尤既贤且能，足见齐国人传述的有关蚩尤的神话（传说），是把他当作英雄看待的。齐祀蚩尤，以为兵主，确实是“事出有因”，未可小视。

蚩尤和防风一样，同为巨人。防风的身量，已有《国语·鲁语》明确记载，其为巨人，可毋置疑。蚩尤则还须作些间接的小考证。蚩尤在后世传说中，虽然说他“八肱八趾疏首”[3]、“铜头铁额、食沙石子”[4]，等等，形象凌猛怪异，跃然纸上，但其身量如何，却未有所闻。这当于同是炎帝苗裔而起兵与黄帝作战的夸父[5]事迹中求之。《山海经·大荒北经》说：“夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。”其为巨人，灼然可见。此经下面，紧接着又说：“应龙已杀蚩尤，又杀夸父。”忽然又牵扯到黄帝与蚩尤战争的神话上去，说蚩尤、夸父同为黄帝所杀。这是怎么回事呢？原来，《山海经》记叙简朴，《荒经》以下五篇，未经整理，更是显得凌杂无序，致有此突兀之笔。推想起来，追日夸父，不过是夸父族中的一员，此夸父以追日而渴死，又别有众多的夸父，加入据说有“七十二人”[6]或“八十一人”[7]的蚩尤族的战团，同抗黄帝，后不幸兵败，遂与蚩尤同为黄帝的神龙应龙所杀。则蚩尤之为巨人，亦自无可疑。茅盾《中国神话研究初探》将蚩尤，夸父同列为巨人族，固其宜也。

齐鲁早期神话传说，都以“巨人”为其神话英雄的祖型，然则这种思想观念，又是从何而来呢？根据神话幻想必然是现实生活的折射、反映的唯物主义的命题，我们从《淮南子·地形篇》中便略能探索到一些这方面的消息。《地形篇》记中国五方（包括中央）的地理环境和人民的形状禀赋，其于东方是这样描写的：

东方川谷之所注，日月之所出，其人兑形，小头，隆鼻，大口，鸢肩，企行，窍通于目，筋气属焉。苍色主肝，长大早知而不寿，其地宜麦，多虎豹。

其他种种陈述状写暂不必论，东方人"长大"，就是《淮南子》作者替我们总结出的古代人对这个地区人民的概念，"长大"是他们身体形状的鲜明特征。因而《楚辞·招魂》才有："东方不可以托些，长人千仞，惟魂是索些"那样夸张的设想。而《地形篇》所说的"川谷之所注、日月之所出"的东方，从古代的地理观念看，必当是指中国最东最突出的地区，即古代的齐鲁、如今的山东半岛范围内，其人"长大"至今犹然，俗语所谓山东大汉，便是其豪迈形禀的状写也。"巨人"神话能在此地扎根，并且还生出神话的一个分枝——仙话的花果，正无足异，下面我们就要谈到。

《说文》四上在释"羌"字时省一段话说——

惟东夷从大，大，人也；夷俗仁，仁者寿，有君子、不死之国。

这段话说得有些模糊，未知确指。如果说东夷之国像君子国、不死国等，都是身体长大、赋性仁寿之国，要真是这个意思，我就说《说文》此处全说对了。不过看来还有一些疑点。这里许君释"大"为"人"，大约是本诸同书十下"大"字下面他自己的解释："天大地大人亦大，故大象人形。"不错，"大"是正面的人的象形，两手两足兼具，这种形象，在许多摩岩壁画上我

们已经见到过了；“人”是侧面的人的象形，惟见一手一足，就是许君所说的“象臂胫之形”[8]。“大”和“人”的含义既然都是“人”，然而为什么“人”除了“人”的含义外别无他义，“大”除了“人”的含义外又有“大”义呢？许君以“天大地大人亦大”释“大”，这是玄学的解释，是解释不通的。除非真有如神话想像中的“龙颜侈哆、四目灵光”的圣王仓颉[9]来创制此字，才会产生如此的妙义，初民创制此字，是决不会想到人在天地之间，是居于“三才”之一的地位，而也应“亦大”的那一套的。那至少是该在一两千年后更加聪明的人的头脑中才想像得出来，和原始初民形象思维的质朴的头脑全然联系不上。我以为初民制此“大”字，画的就是一个大人。《山海经·大荒东经》说：“有波谷山者，有大人之国，有大人之市，名曰大人之堂。有一大人踆其上，张其两臂。”其形象庶几近之。各地摩岩壁画上画的许多大大小小作“大”字状的正面人像，多系成年男性战士，其像之特大者，有的腰间还佩着刀，意必为部落酋长。部落酋长因遂亦有“大人”之称，最初不必即引伸义，不过迳取其形体的伟硕而已。“大”字既为大人的象形，故“大”既具“人”义，复有“大”义。从神话传说和历史发展的角度来解释此字，才能把此字解释得通，并且也确实是唯物主义的解释，其他都是臆说。那么前引《说文》四上说“东夷从大，大，人也”的“人”字上面，就应该增一“大”字，而为“大，大人也”才对，这样许君所说的整段话的意思就完全贯通了。那就是说，文后所说的“有君子不死之国”，这些国家都是大人国。

据《山海经》所记，君子国在《海外东经》和《大荒东经》，不死民或不死国则在《海外南经》和《大荒南经》。《吕氏春秋》和《淮南子》，也把不死乡和不死民列在南方。此独列不死国于君

子国之次，说它们都是属于东夷大人之国，或当别有所据吧。

所据云何？我看恐怕和后来齐地所传的神话有关。齐地所传神话，无过《列子·汤问》所记归墟五神山事。神话说，归墟有五神山，上皆仙圣之种，有珠玕之树，食其华实皆不老不死。五山之根无所连着，常随潮波上下往还，仙圣苦之。天帝乃命禺彊使巨鳌十五往顶戴五山，迭为三番，六万岁一交，五山始峙而不动。龙伯国有大人往钓其鳌，一钓而连六鳌，致令岱舆，员峤二山沉没子海。天帝怒，侵减龙伯之民使短，至伏羲、神农时，其国人犹数十丈。据《博物志·异人》引《河图玉版》说："龙伯国人长三十丈，生万八千岁而死。"大人与长寿相连，此为首见；而一活就活了一万八千年，实际上也就等于不死，属于大人的东夷族中传有不死之国，疑便是这段神话的翻版或改装。这都是汉魏间流传的神话传说，故张湛辑《列子》，张华著《博物志》，均得据以采而入之。

至子君子国，《海外东经》明说他"好让不争"，算得上是"君子"；《说文》又说它"夷俗仁，仁者寿"，自然又属长寿国。但关于后者，也有相反的记叙。《博物志·外国》说："君子国人，……民多疾风气，故人不蕃息，"似乎又是短命的国家。二说抵牾。我想后说或许是受了《淮南子·地形篇》所说东方之人"长大早知而不寿"说的影响，但"不寿"的说法是不足以概括"君子"这样的人的。故无宁还是取较早一点的"仁者寿"的许慎说为当。观《海外东经》所记君子国人"衣冠带剑、食兽、使二大虎在旁"的景象，此国的人又确有形体长大的大人光景。

长寿的大人——君子国，当是鲁国所传的神话；而那个"文质彬彬，然后君子"[10]的儒家首领孔子的形象，又正是君子国神话所取以为范本的。传说"孔子长十尺"[11]或说"长九

尺六寸，人皆谓之长人而异之”[12]，又说有人在客舍偷了孔子一只履，回去一量，竟“长一尺四寸”[13]，由此推想其身量，孔子也可算是巍峨的巨人了。历史记载孔子活到七十三岁才死，这在今天固然不算什么，在古代可也算是高寿。所以说孔子的形象，当即鲁国所传君子国人形象的范本。

至于长寿的大人——不死国，如神话中所传的龙伯国大人之类，又当是战国末年燕齐滨海之地盛传的仙话中的仙人所取以为范本的。何以知其然呢？这里有一个大体上明显、细节上却常被忽略的例子，就是安期生仙话。安期生仙话较完整的有东汉时代托名刘向的《列仙传》[14]的记叙，说他是秦始皇时候的一个卖药翁，在东海滨卖药，人说他已活了一千岁。始皇东游，和他相见，谈了三天三夜。始皇赐他金璧数千万，他都不受，置之而去，留书给始皇说：“后数年，候我于蓬莱山。”从此便失去下落。这段仙话除了说明安期生的久寿和清高以外，似乎也别无奇特可称之处。倒是比这记载早一两百年的《史记·封禅书》的记载却颇为不同。《封禅书》说，方士李少君向汉武帝说：“臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”巨枣”亦作“臣枣”[15]，那就是李少君自说安期生给他吃了一个“大如瓜”的枣子，意思都差不多。仙人安期生的形象因食巨枣之故，一下子就鲜明生动了。以至唐代大诗人李白取以为诗云：“我昔东海上，劳山餐紫霞，亲见安期生，食枣大如瓜。”语简约而韵无穷。但是我们要研究一下李少君所说：“安期生食巨枣大如瓜”（或给人食枣“大如瓜”）的实际情景。当然，这也许是李少君向汉武帝编造的谎话。即使是谎话吧，实在也编造得瑰丽奇伟，所以后来能不胫而走，成为仙话中的佼佼者。这都暂不必

管它了。现在一个重要的问题是：据李少君所说，是常人的安期生"食巨枣大如瓜"（或给人食枣"大如瓜"）呢，还是巨人的安期生"食巨枣大如瓜"（或给人食枣大如瓜"）呢？推寻《封禅书》前后文意，我看应该是后者。因为紧接着便说："于是天子始亲祠灶，求蓬莱安期生之属。"后面又说："李少君病死，天子以为化去不死，而使黄锤、史宽舒受其方，求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士，多更来言神事矣。"可见汉武帝深受李少君所述仙话的影响，无论在李的生前或死后，求仙的目的都是直朝着蓬莱安期生的。经过多番被骗受愚，武帝还不死心，于是便有如《封禅书》后面记叙的这段妙文：

> 上遂东游海上，行礼祀八神。齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神山者数千人，求蓬莱神人。公孙卿持节常先行，候之山，至东莱。言夜见大人，长数丈，就之则不见，见其迹甚大，类禽兽云。群臣有言见一老父牵狗，言"吾欲见巨公"，已忽不见。上即见大迹，未信，及群臣有言老父，则大以为人也。

这里所说"求蓬莱神人"，实际上就是求以安期生为首的蓬莱仙人。蓬莱仙人自然是子虚乌有，不可能求到。但从这段恍惚迷离的文字记叙中，可见汉武帝和求仙使者心目中的蓬莱仙人的形象，原来就是大人。如果双方心目中没有这种以大人即仙人的预想，那么公孙卿就不敢以看见大人（也许又是编谎）报称是遇了仙人，指一处类似禽兽的足迹说是仙人的足迹；而汉武帝也不至于经过这一番胡弄，就"大（崇大其事）以为仙人也"。必是双方预先都有了大人即仙人的构想，才会演出这番

可发一噱的喜剧。追本溯源，还当推在汉武帝所闻"食巨枣"的"仙者"安期生的身上。如果是形体如常的人食巨枣，巨枣则奇矣，食枣者则未足为奇。必定是巨人食巨枣，二奇俱并，始足以耸动听闻，传播久远，给汉武帝留下深刻的印象。于是蓬莱求仙，闻说有大人的迹象就有点信以真，盖安期生即武帝所闻于李少君的大人也。

汉武帝时代，那些胡弄瞒骗武帝的方士（李少君、公孙卿都是齐人），把大人当作是仙人，在《封禅书》中，还可以找到其它一些证据。其一是："其春，公孙卿言，见神人东莱山，若云欲见天子。天子于是幸缑氏城，拜卿为中大夫。遂至东莱，宿，留之数日，无所见，见大人迹云。"其二是："方士之候伺神人，入海求蓬莱，终无有验，而公孙卿之候神者，犹以大人之迹为解。"这里所说的"神人"，就是仙人；"候神"，就是候仙；见到了"大人迹（或许仅仅是怪鸟异兽的爪足迹），就说是见了仙人迹，入海求蓬莱仙人而无有效验，公孙卿等方士还老着脸皮拿曾经见到过"大人迹"来为自己辩解——这岂不是把大人当作仙人看待了吗？司马相如写有《大人赋》，以好神仙的武帝拟赋中的"大人"（实即仙人），尤足证在当时君臣的思想观念中，大人和仙人实有着某种一致性。

方士们传述的仙话竟把蓬莱安期生之属描写成巨无霸式的大人，远一点看可能是受了齐鲁神话中那些巨人型神话英雄如蚩尤、防风等的影响，近一点看则是已杂有仙话意味的五神山龙伯的鳌神话也在无形中起了一定的作用。所以我才将巨人形象，视为齐鲁神话与仙话的艺术概括。推而广之，又还有《庄子·外物篇》所记"任公子为大钩巨缁，以五十犗为饵，投竿东海"、以钓大鱼的神话，以及《三齐略记》所记的"秦始皇

欲作石桥，过海观日出处，海神为之竖柱”的神话，等等，或许都是齐鲁巨人神话的流风余韵，影响到后来书籍的记叙中的。而本篇篇首所引杜甫《望岳》一诗，则似乎可以作为齐鲁神话精神的总的展示：那从山东平原上拔地而起、巍然耸立的泰山（岱宗）的雄姿，似乎便成了神话中巨人身影的象征。

注释：

〔1〕见《黄氏逸书考》辑《遁甲开山图》及《路史·后纪四·蚩尤传》。

〔2〕《史记·齐太公世家》索隐引谯周曰：“（太公）姓姜，名牙，炎帝之裔。”

〔3〕见《玉函山房辑佚书》辑《归藏》。

〔4〕见《太平御览》卷七九引《龙鱼河图》。

〔5〕《山海经·海内经》：“炎帝……生后土。”《大荒北经》：“后土生信，信生夸父。”据此，夸父亦为炎帝苗裔。

〔6〕见《述异记》上。

〔7〕见《汉学堂丛书》辑《龙鱼河图》。

〔8〕见《说文》八上。

〔9〕见《黄氏逸书考》辑《春秋元命苞》。

〔10〕见《论语·雍也》。

〔11〕见《法苑珠林》卷八引《春秋演孔图》。

〔12〕见《史记·孔子世家》。

〔13〕见《太平御览》卷六九引《论语隐义注》。

〔14〕刘向《列仙传》，人多疑系六朝人伪托；然王逸注《楚辞·天问》，已引有《列仙传》本字，知纵伪亦必在东汉时。

〔15〕见《史记·封禅书》索隐引包恺说及《汉书·郊祀志》。

中国宇宙神话略论*

○陶思炎

宇宙神话是原始思维发展到高级阶段的产物，而兽形宇宙模式则是宇宙神话的最初形态。中国的宇宙神话瑰奇而丰富，其“四神三光”、“两河三界”、“四极八柱”的构想及其观念中人、神超时空抱合交通的方式，构成了中国文化奇丽丰饶而特色鲜明的因素之一，并得到持久的承传与应用。在中国宇宙神话中，物神交混、兽人互通，其体系极为复杂，本文且选取宇宙构造、人神交通和宇宙阶梯三点，以略作论析。

四神三光与宇宙构造

我国自古有天圆地方之说，并视日、月、星为测定岁时的“三光”，以青龙、朱雀、白虎、玄武为划定东南西北方位的“四

---

* 本文原载《东方文化》（南京，东南大学东方文化研究所编，东南大学出版社出版）第一集，1991年5月。收入本书时本书编者作了删节。原作有附图10幅从略。

神”。“四神三光”实际上是对兽形宇宙模式的概括。《齐俗训》曰：“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇。”“四神三光”正是时空确立的依托，也是神话宇宙模式的有机构造。

除了“四神”以动物形态出现，“三光”也有其兽体象征。太阳以“三足乌”为其兽体[1]，月亮以蟾蜍为象征[2]，星辰则以鱼为其兽体形态[3]。晋代傅玄的《三光篇》曰：

三光垂象表，天地有晷度。
声和音响应，形立影自附。
素日抱玄乌，明月怀灵兔。

诗歌言及“三光”与天地形声的关系及日、月的兽体形态，不过，它以“灵兔”代蟾蜍，表明了汉以后宇宙观的衍化。日东升西落，运行有常，“旦出扶桑，暮入细柳[4]”，以树稍为栖息之地，正如乌鸦晨去暮来，日日知归，筑巢枝头一样，故乌鸦成了日精的象征。月有阴晴圆缺，月能“死则又育”[5]，其周而复始的化变，如蟾蜍冬眠春苏一般，且月为水精，蟾蛙喜水，故二者相联通代。星空为河，天河地川相通，故鱼星混同合一，互为表征[6]。

四神三光的兽体系统是以时间与空间的分层而构建的。其实就“四神”说，观念中的宇宙构造已展示无遗。如果我们以东西为横轴，南北为纵轴，其座标即为简化的宇宙模式。其横轴为地面，其纵轴为天地联线。该座标表现出空间的构架，而以原点为圆心的外接圆，是日精朱雀的一周行程，则表现出时间的意义。我国地形是西倚高地，东临大海，而虎为山兽，龙为水族，故各与西山、东海相配，显示出地产物种的方位特点。由

于我国地处北半球，自古有南向面日之俗，故南在上端为天界，北在下端为幽冥，朱雀在南而行天，玄武居北而伏地。《礼记·曲礼》记述军旗之制说："前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎"。其四神的前后左右，正是南北东西的对应，其宇宙图式即为上南下北，左东右西。

在"四神"中玄武的形象最为奇特而神秘，它以龟蛇相缠的复体形态显示着比青龙、朱雀、白虎等单体神兽更为复杂的象征隐义。何谓"玄武"？宋人洪兴祖《楚辞补注》云："说者曰：玄武谓龟蛇，位在北方故曰玄，身有鳞甲故曰武。"至于玄武造形的意义，及何以置于北方，自古以来，颇多缪说，甚至连汉代学识渊博的许慎也言之有误。他在《说文解字》十三篇下训解"龟"字曰：

> 龟，旧也。……天地之性，广肩无雄，龟鳖之类，以它为雄。

其说为龟无雄者，以雄蛇相交配。这显然是奇谈缪说。今人亦试图对玄武的龟蛇构图作出解释，有人称它是蛇氏族与龟氏族的外婚制象征，[7]亦颇牵强，难以立论。我认为，玄武的隐义，只能从兽形宇宙构造中去索解。

构成玄武的龟、蛇二兽，实乃大地载体与大地的象征。其中，龟为世界载体，在中国神话中它同龟、鳌等都作为世界的支柱，具有负地撑天的神功。在神话传说中，有"龟化城"、龟支床、龟预告地陷一类的故事，[8]此外，作为龟的变种，赑屃也有移山引水之功和驮碑负重之力，在张衡《两京赋》中就有"巨灵赑屃，高掌远迹，以流河曲"的歌赋。究其建城与移山之为，乃

因龟为大地沉浮的载体，故能知土识水，并使地陷山移。至于古陵墓前的负碑赑屃则演示了宇宙神话观在文物制度中的应用。其碑头多做成圆帽状，有云龙纹的雕凿，以象征天空；碑身记述死者生前功德，以人事表人间世界；赑屃伏于碑下表对天地的载承及天界、人间与幽冥的上下通联。赑屃虽附会为龙子，但其基本形态仍不失为龟，透露出龟与宇宙的象征联系。

玄武中的"蛇"即大地的象征。蛇上居幽避，为冥土化身。古墓及古器上的践蛇食蛇之象都寄寓着战胜幽冥，起死回生的旨意。在四川"鬼城"酆都的"望乡台"后的下山路上有座"九蟒殿"，殿中九蟒缠柱绕梁，昂首吐舌，演示了地府的阴沉可怖，也透露出蛇、地间的内在关联。此外，在山西长治出土的战国铜匜上，画有巫师祭天图，祭祀队列的土下有群蛇蛰伏，也表明了蛇的土属性质。因此，玄武的龟蛇合体乃具有负载大地的象征意义，它与朱雀在纵轴上的分列，正演绎了神话思维中的宇宙构造，即宇宙靠神兽支撑，并有天空（神界）、地上（人间）、地下（冥土）的分层。

兽形宇宙观具有广阔的文化应用，在瓦当铜镜、画像砖石、墓中壁画、帛画、天文图、道观、军列旗帜、祭祖牌位、功德牌坊等方面均有所见，尤以墓葬中的应用为突出。所谓"伏羲"、"女娲"人身蛇尾、执规矩、举日月的构图极为多见，它以天地相会、阴阳交合为化生契机，并以蛇尾、人身、乌蟾的同图，表现地、人、天的垂直分布，并由此寄托迁化、复生的企盼。

两河三界与人神交通

在神话认识中，神、人、鬼在宇宙空间中的相对分隔是以

天河(星河)和地川(冥河)划界的,但借助神物或巫法能够超越和交通。

天上有水,星空为河,大地水载,天河、地川相通的宇宙认识在我国从新石器时代及至明清时期都信守不废。在仰韶文化的彩陶画上有多种水星图、网星图及星河图的绘画,特别是在兰州白道沟坪仰韶文化遗址出土的星河纹陶碗,突出了星、河间的联系,成为古人视星空为"银河"的重要实证。原始文化中的网星、水星及河星的同图,其"星"纹本为鱼纹图案化后的高度抽象,但也与天水,地泉相连互通的天地一体的认识相合。

银河说是中国古代的宇宙观,它不同于西人称之为 Wilky Way 所透露的旱地认识。天水观及两河观在古代文献中多有载述。《山海经·大荒西经》中有"风道北来,天乃大水泉"之说,《黄帝节》则曰:"天在地外,水在天外,水浮天而载地者也。"此外,《浑天仪》注曰:

> 天如鸡子,地如鸡中黄,孤居于天内,天大而地小,天表里有水,天地各乘气而立,载水而行……

据此观点,宇宙之水浮天载地,并将天、地结为一体。这一哲学判断是从天有雨露,地有黄泉的认知而概括的。郦道元在《水经注叙》中援引《玄中记》之论,言及天水与地物的关系:

> 天下之多者,水也。浮天载地,高下无不至,万物无不润。

宇宙之水与天地、万物的联系，还派生出星海相通、两河相贯的认识。《抱朴子》曰："河者，天之水也，随天而转入地下过。"《孝经援神契》曰："河者，水之伯，上应天汉。"前者说地河是天水的转入，后者言地河与天汉两相对应。直到清代，仍有学子因袭古说，言两河由天而入地：

> 天河两条：一经南斗中，一经东斗中过。两河随天转入地……地浮于水，天在水外……[9]

此两河实把天地分成三界，一条是"天河"，将天地分开，形成天界与人间，故"天在水外"；另一条将大地与冥土分开，形成人间与地界，故"地浮于水"。

两河三界的宇宙观在文物和民俗中留有印迹。在春秋战国时代的铜匜上，其匜口与匜身多绘作巫师祭天的场面，表明匜口的波纹带即为浮天的银河。

两河相隔，三界分离的神话宇宙观，使人类产生了加以认识和交通的渴望。在中国文化中，鱼类作为乘骑和神使，在三界交通中的应用最为突出。在战国铜匜的匜口"天河"外，均绘有两鱼或三鱼的图象，以表现其"上下于天"的神功。商、周玉鱼、蚌鱼的从葬，先秦的"鱼跃拂池"之制[10]，汉画像石中的鱼导轮行和骑鱼西去的构图，又表现了鱼行幽冥的职能。由于三界为两河所隔，而鱼为水兽，又善神变[11]，故成为三界交通的神使。从晋人崔豹记述的鲤鱼的多种别称，亦能看到鱼的"乘骑"性质：

> 兖州谓赤鲤为赤骥，谓青鲤为青马，谓黑鲤为黑驹，

谓白鲤为白骐，谓黄鲤为黄骝。[12]

可见，鱼为乘骑的观念在中古已极为寻常。

四极八柱与宇宙阶梯

天有四极之说亦出自神话宇宙观，我国著名的"女娲补天"神话，实际上并非对英雄行为的张扬，而是对四极、天柱的宇宙构造所作的形象化解释。《淮南子·览冥训》载："往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。"其"四极"实乃天盖，其"鳌足"实为天柱，这是兽形宇宙模式的残余。在古代中国，还有以高山为天柱的神话，其发生当在兽形天柱之后。《楚辞·天问》中有"天极焉加？八柱何当？"之问，王逸注云："言天有八山为柱"。"八柱"说在其他古籍中亦见载述：《淮南子·地形训》曰："天地之间，九州八柱。"《后汉书·张衡传》注引《河图》曰："地有九州八柱。"其说均言地有八柱撑天。"八柱"又称"八极"，实乃八山。《淮南子·地形训》又曰："八纮之外乃有八极。"《天文训》中另有共工"怒而触不周之山，天柱折，地维绝"的神话，其"不周之山"位于西北之极，也是立于西北方的天柱。

四极八柱的宇宙模式以大地的定向为基准，由平面而空间地将天地构成一个统一的整体。天柱是宇宙框架中的虚拟构件，表现人类以地物认识天象的努力。兽形天柱是宇宙模式的组成部分，是天柱形式的第一阶段。以山撑天的"天极"之说，是天柱形式的第二阶段。战国铜镜上的"山"字纹，具有天柱的象征意义。以文化造物为天柱的传说，则是天柱形式的第

三阶段。

在宇宙神话中与“天柱”相近，还另有“天梯”的构想。“天梯”即宇宙阶梯，是人、神上天下地的通道。“天梯”的种类在中国宇宙神话中主要由两种自然物充任，其一是高山，其二是巨树。

我国的高山型“天梯”，以昆仑山最为典型。据《淮南子·地形训》载：

> 昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。

由“昆仑之丘”到“凉风之山”，再经“悬圃”到“太帝之居”，是层递性的境界，即由人间往天府的阶段性的升迁，所谓“不死”、得“灵”、成“神”体现了天梯神话的信仰意义。此外，《山海经》中的“灵山”也是天梯。《大荒西经》载：

> 大荒之中，……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降。

巫师以通神为能事，其缘灵山而升降，即暗示了灵山的宇宙阶梯性质。与此相类，《海外西经》所载的“登葆山”[13]，《海内经》所载的“肇山”[14]等，也都是宇宙神话中的天梯。高山还是燔柴祭天之所，以其高耸入云和绝顶难攀，故被看作天神下地上天之径。除却名山巨峰，各族各地的大小“神山”，在其神话体系中往往也都充作降神与升迁的天梯。

巨树在宇宙神话中也是最习见的天梯，由于它由地及天，人、神缘此升降，故又有“宇宙树”、“世界树”之称。关于巨树型天梯，在古文献中亦略有载述。《淮南子·地形训》曰：

> 建木在都广，众帝所自上下。日中无景，呼而无响，盖天地之中也。

建木是耸天的宇宙巨树，“众帝”即众巫，他们以建木为梯上下天地，归属以宇宙交通为功利的巫术神话。

东汉以前已出现的“摇钱树”，也是宇宙树，其寓意虽略有化变，但基本保留了巨树型天梯的形制。在四川东汉墓曾出土雕有鳌、羊、蟾蜍和其他怪兽的陶座摇钱树，并有持竿击钱者、挑钱者、抱瓮者等[15]；在云南昭通桂家院子东汉墓也出土了摇钱树残片及其陶座，陶座雕为虎头，座上钱树高耸，左右树枝旁出数层，各枝头有神兽、神人，有骑马者，张弓者，招引者，枝头并铸有硕大的圆形方孔钱币。各枝头神、人、兽交混，成为多梯层的生存空间。摇钱树的基本构图是对宇宙树神话意境的效仿。其钱纹的出现，可能是拟指栖于扶桑树上的十日，并以圆形方孔象征天地交合、阴阳璧合，从而留有宇宙神话赋予生命的意义。同时，钱纹的出现，也表明时人对人间财富的追求已逐步超越抱合天地的长生欲念——宇宙神话已步向衰亡。

在民俗活动中也见有巨树型天梯神话的应用。西藏林芝地区的贬锐山是当地藏民的神山，在山路上常见有刻有梯状槽口的一米长左右的小树干，以作为象征的死后登天的阶梯，同时该山的一棵巨松上还吊有天儿的棺箱，以寄托使死者循

该树而进入天界的祈望[15]。此外，鄂温克族、鄂伦春族的树葬也是表现宇宙树神话的遗俗，他们认为树葬后死者会化变为天上的星辰，并给后人带来希望和光明[16]。死化星辰，正表露了缘树登天而长存的宇宙观。故树葬是对天梯的盼求。在汉族地区的风俗中亦有天梯信仰的遗迹，如旧时南京小儿寄名于树的习俗与宇宙神话也有着隐约的联系。据《金陵琐志·炳烛里谈》卷下载：

> 牛市旧有槐树，千年物也。嘉道间，小儿初生，辄寄名于树，故乳名槐者居多。

这是望子成龙，得寿升天观念的流露，其信仰诱因颇为复杂，有物久则神观，有"槐"、"魁"相近，盼得魁星神君佑助而登科之望，亦有通天近神，长生不灭的企盼。究其根源，寄名于树与悬棺于树一样，是巨树型天梯神话在民俗中的孑遗。

中国的宇宙神话瑰奇而丰富，其太阳神系、月亮神话、星辰体系及创世类型等本文均未论及，但仅从宇宙构造、人神交通和宇宙阶梯的论析即已大略地展示出它的五彩光晕，让人们看到神话、巫术与民俗文化间的承传联系。宇宙神话是人类世界观的雏形，它是追踪人类思维的重要源头，也是追踪人类文化的广阔领域。中国宇宙神话中的"四神三光"、"两河三界"及"四极八柱"之说等具有鲜明的民族特点和文化个性，已成为中国文化和东方文化中的异宝奇珍。

注释：

〔1〕《五经通义》曰："日中有三足乌"。

〔2〕《乾凿度》曰："月三日成魄，八日成光，蟾蜍体就，穴鼻始明。"见《艺文类聚》卷一"天部上·月"。

〔3〕详见陶思炎：《中国鱼文化》第三章，中国华侨出版公司 1990 年。

〔4〕《论衡》曰："儒者论日，旦出扶桑，蒋入细柳"。

〔5〕《楚辞·天问》："夜光何德，死则又育？"

〔6〕鱼星混同在新石器彩陶画上已有表述，详见陶思炎《中国鱼文化》，中国华侨出版公司 1990 年。

〔7〕见孙作云：《敦煌画中的神怪画》，《考古》1960 年第 6 期。

〔8〕见干宝《搜神记》、任昉《述异记》。

〔9〕周亮工：《书影》第七卷。

〔10〕详见雷鐏《古服经纬》卷下。

〔11〕陶弘景：《本草》曰："鲤鱼最为鱼之主，形既可爱，又能神变，乃至飞越山湖……"

〔12〕后唐·马缟《中华古今注》卷下。

〔13〕《山海经·海外西经》曰："巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。登葆山，群巫所从上下也。"

〔14〕《山海经·海内经》曰："华山青水之东，有山名曰箕山。有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。"

〔15〕见《"钱树"、"钱树座"和鱼龙曼衍之戏》，《文物》1961 年 11 期。

〔16〕参见林继富：《藏族天梯神话》，《民族文学研究》1989 年第 4 期。

〔17〕见《中国民俗辞典》第 422 页，湖北辞书出版社 1987 年出版。

陶思炎，北京师范大学文学博士，现为南京东南大学东方文化研究所所长、副教授。主要神话论文有：《鱼考》(1985)、《试论神话与原始宗教》(1986)、《论水难英雄》

(1987)、《华夏神话与渔农经济》(1989)、《牙角文化探幽》(1991)、《中国宇宙神话略论》(1991)等；专著有《中国鱼文化》、《祈穰：求福·除殃》(1993)等(1990)。

“灵”与“象”的神话

——云南崖画与宗教心理

◯邓启耀

一　显灵的神崖

云南崖画很多，现已发现的至少有二十多个点。越来越多的材料表明，崖画最初不是用来装饰原始初民住所的，后来也没有成为审美的画廊。崖画更多地是巫术祭祀活动的产物，而画本身也成了崇拜的对象。

沧源崖画发现于1965年初，共发现10个点，分布在沧源佤族自治县境内的糯良山、班考大山与拱弄山之间勐董流域的河谷地带，是云南崖画内容最为丰富的一处，可辨认的图像约有750～1000个，其中人物占全部图像的74%。[1]有的崖画经用C14测定覆盖崖画的钟乳石，其年代为距今2500多

---

* 本文原载《中国民间文化》（上海民间文艺家协会编，学林出版社）第一集，1991年6月。

年前；对崖画中的颜料进行孢子花粉分析，断定为距今 2500～3500 年左右。[2]当地民族把这些山崖视为"鬼(神)崖"("帕披")，将崖画看作"不卓"(佤语：仙人)显灵，平时不轻易去那儿，重要节日才去祭拜。这里还盛传崖画会放出奇光异彩，甚至说崖壁上有扇石门，过去曾打开过；传说崖壁后藏有"宝物"，传说如生病和丢失东西，可以请崖壁上的"仙人"帮助。直到近年，当地佤族和傣族仍对崖画进行祭供。据说，这些祭供，"堆沙节"[3]时最盛。在有的崖画下，人们搭一竹制供台，台上放着各式供物，在周围崖壁的所有洼处及小洞穴处，也都放着一些钱币、蜡条、烟、茶、谷物、野花、芭蕉和幡。过路的赶马人或放牛娃从不能动这些供物，也不敢在崖壁上乱涂画[4]。在有的地方，崖壁下的岩石已被虔诚的崇拜者踏跪得光滑发亮。在勐来崖画点背后最高的一座山"农格罗"(木鼓林之意)山林里，佤族的祖先放着木鼓祭谷神。

麻栗坡大王岩崖画[5]以像巨形奇著名。两个主体"保护神"像高达三米，用黑、红、白三色绘成。图像头部约占总长的五分之二，椭圆面孔由鼻下分为两半，上白下红，浮在黑色的头(发)上，就像戴了一副奇特的面具。头顶又有一水波云状纹饰，似在强调他们是某种特殊角色。巨像通体皆黑，白线勾边，背景整个用赤铁矿粉颜料，涂成赭红，衬出形体，使人想起北京周口店山顶洞人在尸体旁撒赤色粉末的巫术礼仪。两个人物似为裸体，两脚分开，双手垂下，手腕朝外，相邻的一支手掌下各有一白色带子垂下，联结了巨像之下的人物、动物和图案符号等图像，如同在强调一种隐秘的联系或控制力量。据《麻栗坡地志资料》记载：大王岩崖画的"红崖显化"，早已列入文山八景之一。当地壮族纷传主体巨型图像是壮族的祖先和民

族英雄依智高的“影身像”，他从此处化为青烟遁入天庭，留下影身。每年农历七月初一，当地壮族要到这里烧香祀拜。

耿马大芒光崖画[6]隐藏在浓雾缠绕的山林之中，在一个爬满青藤的宽大山洞内的石壁上，画着一些或有长尾，或有翅膀，或有牛角大耳的人像和一些牛、蛇、手印等图像。这个岩洞，当地佤族称为“大岩房”。每当瘟疫流行，人们就把牛群寄放到这里来饲养，请求神像显灵保佑牛群平安。待瘟疫过后，才把牲畜赶回村寨。

怒江“依洛夫”洞穴画[7]画于洞内岩壁上，那些红色的图像是绘画还是符号，至今还没弄清楚。相传为怒族、独龙族的民族英雄阿洪所作，他生于第十一代祖先赤赤维时代，住过“依洛夫”山洞。怒族祭鬼时，口念咒语，要将鬼魂送到“依洛夫”洞里去。祭鬼时送鬼的去向，往往是祖先发源的故地。祖灵会安抚这些漂泊的鬼魂，保佑活着的亲人。

绘有蛙人及奇异巨兽图像的元江它克崖画[8]，画在山崖北面的砾石壁上，壁面参差嶙峋，因背阴而显得有些鬼气森森。所以，人们相传这里是鬼魂出没的地方，虽然这里距村庄不远，却人迹罕至，成为一个哑谜之所在。

绘有太阳和犁具的宜良阿陆笼河崖刻画[9]的河畔遗址，曾是宗教祭祀的场所。

云南崖画，正是由于曾经或至今仍笼罩在神秘的云雾中而引人注目。这些崖画，或绘于数十米高的断崖绝壁上，或绘于阴冷的洞穴之中，有的崖画绘于终日不见阳光的北面，有的则正对西下的夕阳或正南的烈日。在崖画上，我们看到众多的动物，半人半兽的巫师或神灵、日月星辰以及一些奇特的符号图像。从至今人们对崖壁画仍怀着的敬畏之心的种种祭祀仪

礼看，这些崖壁画早已不是一般的绘画，而是具有了生命和灵魂，正时时从高高的绝壁上，从那或许是沟通人神、联结天地的“天梯”上俯视着芸芸众生，幻出一个个问号——

它们出于哪里？

为什么画它们？

二　朦胧集体表象的“神话”

（一）我们从哪里来？

人的起源，大约是古往今来人类最感兴趣的问题之一。在原始民族中，往往附会一些神秘因素。女始祖与虎、狗、蛇、蜂等相交，甚至食鸟蛋、触沉木、踩巨人脚印而“感生”，都是对于生的原始解释；而将日月、阴阳与男女对应起来，也是一种古老的暗示。

太阳和月亮，在云南的沧源、宜良、耿马、西畴等地崖画中，都有描绘。沧源洋德海崖画（七号点四区），绘有一个头饰长羽的人，左边有一光芒四射的太阳。太阳中也站立一个手持弓箭并张开双手的人，当为男性。第六地点六区，则在一表示盈亏有半的月亮左边，绘有几个人物，其中两个较高大的人乳房丰隆，两腿间还绘了代表女阴的圆圈，靠近月亮的一个手臂大张，上有羽（?）状线条。这些图像，可能与某种神话或宗教习俗有关。一则佤族神话说，远古时有兄妹合婚，被人看到后感到羞愧，两人就往山崖上跑。那时天地相连，哥哥跑到太阳上，张臂想用身子遮住阳光，让人们看不见他；妹妹跑向月亮，用裙子把月亮遮了一半。这幅崖画是否与此类神话有关呢？

原始记录的佤族《司岗里》神话是这样描述“我们人”是从

哪里来的：

利吉神和路安神造了地和天。利吉神是辟地的，路安神是开天的。起初天和地相距很近，天地造成后，天在上面，地在下面。当时还没有我们人，只有扫哈(一种长嘴大鸟)。以后顺序造了水牛、黄牛、马和骡，后来有了黑猴、猴、猪、鸡、树、山的固(类似猫的动物)，后又有豹、马鹿、麂子、熊、麋、老虎……

最初，天地是用绳子捆在一起的，相距很近。造了我们人后，又给了太阳和月亮。造了人后，就把人放在岩洞里。……

我们人在司岗岩洞里看见很多(动物)来凿岩洞；有扫哈神、马大头鸟神用嘴啄岩洞，有老虎神、熊神来凿……个个都凿不开，慕依吉神告诉我们，让小米雀把长刀(嘴)磨快，用黑线缠嘴，再去啄司岗，于是司岗就开了。我们从岩洞里出来到了地面上，老虎要咬死我们。老鼠说你不要乱杀人，老鼠咬了老虎的尾巴，老虎觉得很痛就跑开了。我们才从岩洞里出来到了地面上。……树想倒下来压死我们。蜘蛛和佤族先从岩洞里出来，汉族跟随在后面，拉祜族出来，傣族出来……我们一起从岩洞里出来到地面上……

后来，又详细叙述了人从司岗里洞出来后，到处迁徙，学会说话，吃动物肉的由来，白天和夜晚的由来，谷神的由来，天地如何分离，种地，祈求雨神，为争谷种兄弟互相残杀等等。

人们不约而同地想到，沧源崖画第六地点五区的山洞出

人图像，是否与出人洞“司岗里”的神话有密切关联？[10]看这以山洞为中心的崖画上，密密麻麻布满了各种各样的图像，这是一个山洞的外景。硬直交旋的线条，表现了层层岩石和道路。方形外景中心，是一大一小两个相接的圆形，这两个圆圈或许代表洞口，或许就是一个横卧的葫芦（详见后说）。一个人（似还有另一个）只露出半个身子（从身下的表示岩石的清晰线条看，他的下身不是被风剥雨蚀的，而是有意画成这个样子的），两手上举，好像正努力从洞里钻出来。在洞另一侧，隐隐约约有一些正在依次离去的人形，这是不是神话所述的依次出来的各族先祖呢？围绕岩洞（或葫芦），是各式各样的人物、动物和其他东西，或许是神话描述的钻出洞的各种生灵或神灵吧。紧贴出人洞左下方有个人，头边弯过一物，他一手下垂，一手上举，就像被此物所击而惊惶一样。这是不是神话中所说的“树想倒下来压死我们”的形象描述呢？紧挨着出人洞的上方，有大大小小十余人手持长杆、号角或斧状物向外引进，其间有豕犬之类动物跟随，与出人洞呈放射状向外幅射的人群中，也隐约看得出不同的特征，有的人群偏矮，身体偏圆形；有的人群则偏高，身体呈三角形；有的人群皆空手弯臂，有的人群则手持一式的武器或工具。这些人，是迁徙中的部落？是分姓氏的家族？还是出自一源（“司岗里”）的不同民族？在出人洞画面与最密集人群画面之间，有一个值得注意的图形，下部被雨水冲蚀，上部依稀可辨有三个分岔的枝状符号，在它附近还有两个类似图像。如果它们表示的是几棵大树，或几位树神（当然，也可能是以树枝伪装的猎人），那是否就代表那片神话传说中叫“寡莫”的树林呢？此图另一侧也有一幅人群在一树状物前分道的图画，不知是否也有这个含义？一则有关出人洞

的传说，叙述“大家相继走出洞后，全向北走，走到山通寨子的一个树林内，才开始分开，而且也就具有了各种不同的姓。因此，这个树林即叫作‘寡莫’（艾帅方言叫作‘格莫’）。‘寡莫’即人类分家之意，或开始有姓之意”。[11]

“司岗”，又有“葫芦”或“成熟的葫芦”的意思。在佤语里，“司岗里”意为人从葫芦出。滇西南沧源和西盟两个佤族自治县之间的阿佤山有一个岩洞，就叫“司岗里”。“司岗里”（出人洞）位于巴格得寨，“巴格得”意译为“最初之路”或“人类发祥地”。而沧源县旧称“葫芦国”。它们与人出自葫芦的神话可能都有关系。据有的民族学家对佤族各部落和各姓的家族历史谱系的调查，所收集到的三、四十种谱系中，“每一家族，全是来自司岗，无一例外”。[12]如西盟马散大寨等一些佤族寨子的父子连名制家谱族系中，始祖的名字赫然与“司岗”相联系（如“普依其——司岗”、“开木——司岗”、“克木——司岗”等）；一些主要民族迁徙路线的出发地也是“司岗”。

人的诞生与葫芦相关的，常见的大约有三种类型：

一种类型是人和万物都从葫芦里出来。

佤族“司岗里”神话，《诗·大雅·绵》中的“绵绵瓜瓞，民之初生”，彝族供奉祖灵葫芦习俗及“葫芦国”（沧源县）、“司岗里”等地名，都从不同方面作了表述。沧源崖画第六地点以葫芦形洞为中心作各种活动的各种人物和动物，如果把他（它）们看作人及万物从葫芦或葫芦形洞中诞生之后，欢呼雀跃、迁徙、分化、从事种种“历史”活动的象形史录，也未尝不可。如果我们还有可能找到能对着崖画读出神话的巫师（就像对着东巴图画——象形文字读出东巴经的纳西巫师），或许会发觉，崖画所画的，原来就是某一神话的某个片断或整个过程。它们

连成不分幅的大型“连环画”，将民族起源的神话及代代相传的集体表象，外化为一种形象的图符，布满崖壁。

第二种类型的A型是兄妹从葫芦中出来，成为世上唯一的人种，只得兄妹婚配，生出了各种民族。B型为兄妹（或人神，婚后生出葫芦，破开葫芦而走出各族先民。

一些崖画研究者已注意到崖画中的葫芦形出人洞及有关葫芦图形，可能与葫芦载人、兄妹婚配、繁衍后代的葫芦神话有关。除了葫芦形出人洞图像，在沧源曼坎Ⅰ号崖画点下端，有一个葫芦状的图形，就在这个葫芦图形的上端，有一个非常奇特的图形：两个双手平展的人物并列在一个三面画有连线的框内，在这个用线条构成的栏框的顶部中央，尚画有一只长着长长尾巴、类似今天雉鸡一样的雀鸟。值得注意的是栏框内的那两个人：其左者身体部位用颜色涂红染实，并在下身部位套绘着一个倒置的三角形；而其右者的下身部位则未加任何标志。很明显，作者是在表现不同性别的两个人。如果这个推测可以成立的话，那么，结合上述葫芦图形的认识，我们是否可以认为：崖画的作者正是通过这种奇特的符号和方式，向后人讲述着那遥远的洪荒时代，同居在葫芦中的兄妹近亲婚配、繁衍人类的传说和故事？[13]

第三种类型是人与母牛交配，生下葫芦，从葫芦中走出人类和万物。

佤族创世神话说，古时像开水一样沸腾的洪水淹没大地，世上的人都死光了，只剩下达梅吉和一条母牛。达梅吉和母牛交配，母牛受孕产下一个葫芦，人类和万物就从这个葫芦中诞生出来（崖画所在地沧源县旧称“葫芦国”，或许与此有关）。另一个传说与此相似。按佤族先辈（佤语“达杜”）流传下来的传

说：主宰世上一切最大的鬼神“达摆卡木”与一条黑母牛交配后生产出一颗葫芦籽，栽种后结了一个大葫芦（即“西岗”），洪水淹没大地，黑母牛把葫芦放进船里守着，后来洪水退落，黑母牛用舌头舔开葫芦（另一说是达摆卡木用长刀〔斧〕劈开葫芦），人类便从葫芦里出来，一代一代地繁衍到今天。所以，佤族山寨的寨桩，佤语称之为“考西岗”，即木葫芦。寨桩的造型，就是把母牛角和他们最崇奉的也是最大的鬼神达摆卡木的头、身子混为一体，作为民族的祖先或图腾标记。[14]

在崖画中，牛、牛角及戴牛角头饰的人（神）形象较多，或许也与这类神话有关。崖画所反映的，或许正是一种对自己来处的追溯，对始祖或图腾的崇拜。而崖画中对牛的大量描绘以及葫芦符号，结合当地祀牛的习俗，这些崖画是否又与那个人类起源于人牛交配产下的葫芦中的神话有关呢？

正是在这种探索“我们从哪里来”的追溯中，人类起源的神话、图腾崇拜、祖先崇拜等，悄悄地萌生了。

（二）我们到哪里去？

人从哪里来，就回哪里去。许多民族的祭祖送魂祭仪，毫不含糊地回答了这个问题。于是，我们马上又会想到，那崖壁上显化的人影，奇怪的线条，翻飞的精灵和永照的日月，是否也可看作一种给荒山野林中的游魂指路的图示呢？

据调查，出人洞“司岗里”所在地及神话中的“人类发祥地”巴格得，都成了佤族心目中十分神圣的地方。送祖归宗，必溯至“司岗”。“巴格得寨子每次作大鬼的地方，总是在从寨子到出人洞的那条路上。先将此路上的野草砍去，在寨子内作鬼，但送鬼时即送到这条路上，意思是要送到出人洞去”[15]。

在沧源崖画第六崖画点“出人洞”下方，有一倒置的无躯

体的人。以倒置表示死亡，这在古代崖画及象形文字中都较常见。在这个倒置的人旁边，是一些类似墓穴的长方形图像，死的含意似较为明显。而他诞生之地的出人洞就在不远处。

在怒江傈僳族自治州原碧江县匹河西岸怒族居住的托别村下约两公里，从区驻地南下半公里过了溜索，沿着杂草丛生的陡峭山路，有一处岩洞叫"依洛夫"(怒语，含意不详)[16]，在洞内高约十米、宽约十余米的灰褐色水成岩壁上，用土红颜料画有几幅线条粗犷的图像，图像规格不一，大的约1×0.5米，由于长期日晒雨淋烟熏，画面已较模糊，但太阳形、兽形、叶状形、根茎形等仍可辨认。据怒族老人讲，在思德村一个叫作"通屋腊斯"(也称大象洞)的洞穴和高黎贡山一处叫"曲罗夫"的石壁上，也有类似的崖画。相传，这些崖画都是古时怒族一位著名的民族英雄阿洪[17]画的。阿洪生前居住过"依洛夫"及"通屋腊斯"岩洞。因而，"九村怒人祭鬼时，口念喃喃咒语，意在鬼魂送到'依洛夫'洞里去。怒族及怒江其他少数民族，都有这样一种原始宗教习俗，即：祭鬼时送鬼的去向，往往都意味着是他们祖先发源之地。也就是说，要把鬼魂送回到本民族或氏族的祖籍故地去'安息'，当地怒人把'依洛夫'岩洞看作是怒族先民早期生息居住之所在"[18]。洞口往上一公里的地方，村子与洞穴中间，是一个怒族古代的火葬场。可以想像，村中死了人，到火葬场焚化后，最方便的送魂之地，可能便是"依洛夫"洞穴。洞穴中的崖画，或许是给灵魂指示的象征图符。在没有本民族文字，几十年前尚处于结绳纪事刻木为凭的怒族之中，崖画既可是画，也可是一种象形的符号。云南有的民族(如景颇族、基诺族等)曾盛行以实物物象表意的作法，一定的物象所被赋予的特定含意(如树根代表"深深"等)及其不同物

象的组合(类似景颇族的树叶信及有些民族的鸡毛火炭信等),构成一定的意义。"依洛夫"洞穴崖画中所画的太阳形、叶状形、根茎形及兽状形图像,是否可以看作一种"物象表意"的图像化符号化呢?作为灵魂归来的永久安息之地,也需要一种能长久指示的象征符号。永照幽冥的太阳自不可得,其他动植物物象也不能长久存放(据说这里岩石略带咸味,过去常有成群羚羊和野驴光顾,石头都被舔光滑了),最佳选择当然是画成图像,让它永远能对归来的灵魂诉说世代相传的规矩或隐喻,以避免"密码"被意外搞乱而使鬼魂走错了路,无所归依而四处飘游,为害乡野。这在古老的宗教祭祀中,特别在葬礼或送魂的仪式中,是最忌讳的。例如,景颇族在全民传统盛典"木脑(总)戈"节上,带领人象征性地回溯祖地的"脑双",一步都不能走错,否则,人们便回不到祖地,将受始祖的严厉惩罚。

山崖上那些红色的图像,或许正是指示我们往哪里去的路标。只是创造或懂得这些密语的人已经逝去,岩石也只浮现一些朦胧的表象,留给我们的仍是一堆谜。然而,崖画所在地的民族,依旧执拗地、一代又一代地将自己的灵魂送往那些红色精灵所指向的世界;这种习惯,或许来自一种遥远的回忆,来自一种深层的集体潜意识,来自一种坚定不移的信念:他们相信,灵魂自会懂得这些密语——在它所去的那个世界。

当然,崖壁或崖洞不仅是人子回归祖地的通道,也是英雄或祖先隐遁天宇的途径。麻栗坡大王岩崖画中的巨型主体人像,被当地壮族视为"保护神",并认定其中一位是壮族祖先侬智高的"影身像"。据传说,侬智高出生在广南县阿科地方,兵败之后,也是回到阿科"升天"的。阿科位于广南城西北五、六十里。阿科寨四周悬崖至高处,有石洞三数处,藤蔓缠绕,高危

深邃。相传当年阿科寨里一侬姓人家，有个女儿很是艳丽，久久难择佳婿。日子长了，姑娘突然怀了孕，她母亲又惊奇又着急，女儿说道：一天深夜，一英俊男子突然进入卧室，同了房。母亲惊问是谁，女儿说：不是本寨的人，过去从来没见过。于是父母亲友日夜把守家屋房门，意在捉拿。天复一天，不见动静。一日深夜，女儿见那男子来，立即暗示母亲，人们急忙入室，那青年却不见了，只见一条黄狗闪忽腾去。人们遂认为是天狗授孕。不久，这姑娘生下一个儿子，倜傥聪俊，三日能骑马，五日能射箭，力大无比，取名侬智高。稍长，侬智高见朝廷官兵搜刮掳掠各族百姓，欺压人民，非常气愤，于是弯弓搭箭，向京城射去。皇帝大惊失色，慌忙派遣五员大将来攻打。侬智高当即带领壮族人民及各族青壮年，组成义军，杀贪官、除民害，各地响应，声势浩大，自称"南大王"。后来，朝廷频频调兵遣将，侬智高实力不够，众寡不敌，最后退到阿科，被逼匿身悬寨山洞中，靠一女孩通过藤条送水送饭维持生命。后为官兵发觉，砍断藤蔓。侬智高只得化作一道青烟，向天廷遁去。[19]

这个传说被附会到麻栗坡大王岩崖画上去，当地壮族把崖画上的图像看作侬智高"仙遁"后留在县崖上的"影身像"[20]，所以，对这面崖画极为崇敬，每年农历七月初一都要前来烧香祭拜。

(三)我们是谁?

崖画上那些有着不同人形、穿着不同衣饰、拿着不同器物、处在不同背景中的人或神灵，不正可以看出谁与谁是多么的不同！

画出男人和女人的性别标志，夸示性的特征这很重要。巨腹豪乳的女神，总是原始民族崇拜的对象；强劲有力的男根，

也被证明是风行世界祭坛的神物。云南一些地方的崖画在那样小的没有面目的影象上，却强调地画出他(她)们的性器，对人(或神)所充当的性别角色显然是很看重的。我们为什么是男人？她们为什么是女人？

崖画和神话一样，对性角色中的我们是谁，为何是谁的问题同样感兴趣。佤族、傣族等民族神话中的"我们"最初是一些浑浑噩噩、没有性别、杂然相处的人。后来，是天上的鬼神、林中的精灵或某些意外的事故，使人有了性别，显出特征并充当了不同的宗族角色。性的崇拜、性的禁忌、感生神话以及交感巫术显示了"我们"在性方面的文化意识的萌生。

性别——"我们是谁"的最初指号，"我们是谁"的最初觉醒。

当"我们"从浑噩的无性乐园或两性合体的葫芦中走出，就发觉"我们"并不孤独。成婚的"兄妹"自是以为人出于同一种源的形象化隐喻，然而，当"我们"看到有着另外的形貌、讲着另外的语言并有另外的习俗的另外一些人，在问"他们是谁"的时候，对"我们"或"他们"的种或群的属性，难免又要作新的设定。

原始民族的设定只能是象征的和幻想的。总观云南崖画，大致有这样几类：蛙人、鸟人、牛人、有长长羽冠的人和有长长尾饰的人等。

蛙人形象在云南崖画中较为常见，沧源崖画、石林崖画和麻栗坡大王崖崖画都有一些类似蛙人的图像。不过，最明显的，莫过于元江它克崖画上各式各样的蛙人形象了。在长二十米、宽三十米的砾石壁上，松散参差地分布着几十个图像，而且主要是一个由蛙人与一般人组成的天地。蛙人的头或为圆

形，或为方形，或为倒三角形，像有饰物，有的头有巨眼，有的则有长须。蛙人身体或为三角形，或为椭圆，或为棱形。有的蛙人手足画出三趾。蛙人形体按比例比人形图像大，有一个蛙人手中还提着一个小人，可见这类蛙人确非一般动物图形。蛙，在云南古代民族宗教中，往往象征水物，所以，求雨祭祀的铜鼓，多铸蛙纹或蛙形；在纳西族东巴教经典《东巴舞谱》中，“金色神蛙”的动作具有神圣的意义，《东巴舞谱》一开始即这样说：“人类居住的辽阔富饶的大地上，舞蹈的来历与出处呀，是由于看到金色神蛙的跳跃而受到启发的。”在一些民族的神话中，人与蛙的结合，也成为常见的故事。崖画上的这些蛙人究竟是谁？为何绘在阴冷的北面？[21]它们与人有些什么关系？这一切，还只是个哑谜。

鸟人或鸟形人图像，在邱北狮子山洞穴崖画[22]中以怪诞的形象出现，是一种奇特的“人形化飞鸟”[23]。耿马大芒光崖画中飞腾的巨蛇后面，也有一飞翔的“鸟人”。在沧源崖画中，鸟人更是引人注目。他们是谁？是身披羽毛或羽衣的舞人？是装束奇特的民族（如苗族服饰展开图）？是地位显要的巫师或酋长？是张翅飞临享受祭供的神灵？还是将祭祀者的祝愿带上天庭的特使？这些鸟人可能是送灵的使者。云南某些少数民族有飞鸟送灵归天的丧礼（如哈尼族丧礼舞“棕扇舞”、“白鹏舞”等），沧源勐乃崖画点（第一地点三区）在一方框内侧卧（?）有一物，类似人或动物，不远处即有一鸟人；曼坎崖画点（第三地点）则在一方框内同置二人，一根线条拦腰横过他们的身体，有些民族埋葬死人时，须用绳索将其捆住。崖画的这一线是否有此意呢？周围有三只鸟，紧连方框右下方有一身体未被涂实的鸟人正张翅欲飞。如果假设这类方框中的人是被

葬之一或用某种方式与活人分开的死者，那他们周围的飞鸟，是否是送灵的天鸟，抑或就是死者的灵魂呢？如第三地点的鸟人，及方框中的人身体均未被涂实，显然是与旁边那些手舞足蹈（跳丧舞？）的人相区别。鸟人身体中红色的丧失，是意味着丧失了代表生命之流的鲜血，还是意味着丧失了充塞躯壳的灵魂？

在相当长的一段时期内，人对于自己和他人民族属性的直观标识，就体现在服饰上、族属上或种群上"我们是谁"的问题，由此而一眼可观。

沧源崖画几乎所有的点都有头插长短羽毛的"羽人"。这些"羽人"，早为各学科研究者所关注。云南古代民族好羽饰，这在铜鼓图纹及文献资料上都有记录：

> 蒲蛮……头插雉尾，驰突如飞。[24]
>
> 濮剌，男插鸡毛，女裹首巾……[25]
>
> 面夷……贵贱皆戴笋叶帽。……插以翠花，被以毛缨，缀以毛羽。[26]

现在的一些少数民族举行重大的庆典节祭活动，也要头插羽饰。据他们说，这些飘逸的羽毛，"是召引神灵的标记。祈神祭祀时缺少它，天间冥地的神祖则视祈者为别类，不愿显灵相助"。[27]可见，羽饰不仅是人们向天神表明"我们是谁"的签记，也是天神"类族辨物"，以决定惩罚或救助的标识。

羽饰也标志着崖画中人物角色的地位，在沧源、勐乃崖画点众多的人物图像中，有几个身材高大的有羽饰和其他头饰的人，与其他人物相比，其被描绘的精细度，人物形象的巨大

比例，都证明他们地位十分显要。

另外，头饰兽尾、兽角（牙），耳戴饰物，下身有尾饰或头上饰以动物的人，在崖画中亦比比皆是。这些不同的装束衣饰，从不同角度透露出崖画中人物图像的族属、文化形态等方面的信息。

这里想多谈几句的，是崖画中大量出现的牛、牛人或戴牛角头饰的图像。许多人早已注意到，牛在云南造型艺术中出现最为频繁。而且，戴有牛角头饰的，多是一些形体高大的显要人物。沧源崖画有多处绘牛和戴牛角头饰的人像，其中第一地点五区上绘有许多牛围绕一戴牛角头饰、身披羽（?）衣的人，周围一些人或狩猎，或歌舞，或并行，或叠立，装饰奇特，姿态各异，是否与牛崇拜或一次较大场面的祭祀活动有关呢？云南有些民族在祭祀活动中，常常要跳一系列摹拟打猎、战争、耕作、建房等的舞蹈。因而，崖画中的狩猎、战争、舞蹈及其他活动，就不能只单纯看作是一种劳动或艺术审美活动，而应该放在更为广阔的文化背景中来考察。比如，牛的形象，在崖画中可能是畜养之牛、耕作之牛，也可能是祭祀用牛，甚至可能就是被祭祀的对象，自己与之进行文化认同的图腾标识。牛（或其他动物）作为创造人类的神灵或是人的祖先，在云南少数民族创世神话中不乏其例；祭牛（或牛祭）之俗更为多见。在沧源崖画所在地附近的佤族村寨，凡举行盛大的宗教祭祀仪式，必定要剽牛（或"砍牛尾巴"）祭祀神灵，跳剽牛舞，供奉牛头。所以，在沧源崖画中，牛的形象大量出现，也就不奇怪了。沧源崖画第六地点第三区的图像多被认为与祭祀有关。在被拴住（待剽或已被剽过？）的牛上方，"飞"着两个长着翅膀并有头饰的神人，还有一个装束很怪的高大的人（第六地点四区也有类似

图像)。他们也许是剽牛仪式上化装舞蹈的巫师,也许就是剽牛祭祀所供奉的神灵。而且,还应指出,所谓牛的形象,是兼指直观可见的牛和投射幻化的牛的,即现实的牛的形象与化装的牛神形象。在崖画中,二者都主要担负着宗教祭祀的职能。人们可能已注意到,崖画中的牛不见任何犁具或与耕作有关的图形,又多与人一线相连,这正意味着这些牛可能大多与宗教祭祀活动相关,它们或许是用来作"牲祭"的;而化装为牛神或牛的魂灵的戴牛角头饰者,却地位显要,由此可见崖画的宗教色彩应是很浓的。通过崖画,我们也可看出在原始的宗教意识中,肉体和灵魂的分离和化合,往往离不开人们的直观摹写经验和幻化投射经验的作用。现实的牛与化装的牛神虽然外在形式不一样,各自所代表的宗教内涵也不一样,但通过宗教祭典的特定"文化场",直观的肉体(牛或人)与幻化的神灵浸染在化合在一种指向遥远世界和深层集体意识的氛围中。

人,就在这种氛围中通过祭礼和沟通天人的神秘影像,对自己是谁的问题,进行了象征性的体认。

然而,"我们是谁"的问题,远不止以上谈到的性别、族属等等自然、文化上的指号;"我们是谁"这一问题的真正核心,在于人们对心灵或灵魂之"我们"的思索。这种思索的初级形式,就是神话、宗教与祭祀。

美国霍夫施塔特和丹尼尔认为,心灵之于躯体犹如软件之于硬件,计算机既然能模拟人的思维,那么机器也就能思维。由此可以推断,心灵能脱离躯体而存在——犹如软件能脱离硬件而存在。[28]这确是一种奇思冥想,犹如一种用当代科技语言说出的神话;而所谓能将肉体和意识编码复制从一个星球"传真"到另一世界的"长途传真运输机",则更像一种用

当代科技手段完成的送魂祭典。

在沧源勐省崖画(第六崖画点)主要画面左侧,有以挂着牛头的旗幡或大树为中心的一组图形,周围一些人手舞足蹈。这很可能是云南许多民族中常见的"剽牛"或"砍牛头祭祀的场面"。怒江地区白族那马人每年农历九月的"祭天牛"仪式,或许与此相似。届时,人们在巫师、长老的率领下,敲锣打鼓,将一头专门放养的健壮公牛,披红挂彩,请到天牛树下的祭台上。待正午时分,太阳当中(树中的那个圆圈是否有此指义呢?),人们捆好牛,巫师祈祷后,一齐用力,将祭牛吊死在天牛树上,这就意味着天牛被送上天了。这时,巫师再燃香祭祀,口中念道:"你走了,不是我们要你的命,而是送你上天去。因为你是天上的牛,天神要你回去,我们只好照办。你上天后,在天神面前多替我们说好话,求天神保佑我们五谷丰收,人畜两旺。"念完,人们当场把牛剥皮开膛,按户平分,各家搭灶架锅,就地野餐。一时间,青烟升腾,酒舞醉歌,将人带入了另一境界。据当地神话传说,天牛曾下凡帮人战胜恶龙,拯救了人类。后来天神召唤天牛,人们只好用此办法将恩人天牛"祭"回天上。这种"祭"法表面上不近人情,但如果我们对原始民族关于生与死、灵与肉及其沟通天人联系的观念有些了解,或许就会明白这些血腥的祭礼,在他们心目中,并非残忍的虐杀,而是以充满感情的原始"传真"方式,巫师表达对祭牛的虔诚祈嘱,人们分食牛肉以和祭牛同一共在的心理,源于一种心物合一、天人相感的极为古老的思维模式。这种思维模式在东方文化特别是在少数民族的宗教文化中,仍屡屡可见。[29]

在崖画所在地民族的古老习俗中,被"传真"的,除了牛、羊、鸡等动物,还有人——"人祭",才是宗教祭礼的"最高规

格”。

沧源曼坎崖画(第五崖画点2区)图中有一杆支撑一笼形物的图像,有人认为是一种建在树上的房屋,也有人认为像是一幅猎头祭祀舞蹈图。“这种笼状物,像是笔者1959年在西盟县永广寨内所见到的竹人头桩,它是盛放砍回人头用的。如果说这种笼状物杆下部有须像是树根,那么在第五地点2区的右边也有一类似的图像,同一地点的5区还有相似的一个笼状物像,它的下部无须,只画出笼状体。西盟佤族砍到人头后,必须围绕人头隆重地舞蹈。”[30]佤族过去供人头的竹笼,是用一根高约二、三米的粗竹,顶端剖开,做成漏斗状,内装人头。这与崖画笼状物像及它和人的比例,正好相似。将沧源县勐乃崖画(第一地点5区)中二人持圆物而舞(行)的图形,与佤族砍人头后,抬着人头围绕木鼓房跳舞的情景相对比,也是很有意思的。二人持圆物图像旁边,还有一倒绘的人,头部紧挨在代表道路的横线上,之所以在此绘一死人,或许正是被猎头而死的人的标志。同一线条下,还绘有两个倒行的动物(脚在代表路的线上,不代表死亡,而是一种原始的画法)。旁边有数名猎人持弓弩待发,下面也有一条线,上面行走很多动物,旁边埋伏众多猎手。这似乎是说明,这野兽出没的荒僻之道,正是狩猎的最好地方。同图上方持弓射牛的图像,也与基诺、独龙等族以毒竹箭射牛祭祀的习俗相似。猎头祭礼中,常伴以剽牛活动。据佤族社会历史调查材料,每当谷子长得不好时,佤族就要猎头祭谷。猎头者常常埋伏于荒僻的山路,遇外乡人路过,便跳出杀掉,将人头割下背回寨子交给巫师,巫师“做鬼”(祭祀)后将头装在竹筐里,放在鬼门外的篾架上。当晚全寨妇女和青年换上盛装,在供人头的地方通宵跳舞,连跳三天。云

南晋宁石寨山出土的"人物屋宇铜扣饰",似为祭坛或庙宇,其中即供有一人头。由此可见,他们是把人头当作神灵来崇拜的。这真是一种奇特的转换,凡胎俗骨,一经专门的宗教仪式的"点化",便成了神圣的灵物,担负着保护杀人者村社平安、谷物丰盛的神圣职责。由于经过宗教仪式而在心理上作了"净化",所以,日常中令人发指的骷髅,便不再肮脏可怕。这是被"传真"到超自然领域里的灵魂留在世上的象征符号。它不再是某一个肉体的遗骸,而是灵魂的更高级载体,是"我们"共同的密使。它将帮助"自己人"与谷魂谈判,并用一种鬼神能够理解的方式祈求它们庇佑。

总之,我们只要稍微注意一下,就会发现灵魂与"我们"的关系,在任何宗教里都是一个难解之谜。山崖绝壁上的红色图像,究竟是人的影像?灵魂的影像?是人与魂合一的方式?还是人魂与天地交感的通道?有灵魂的我们是谁?没有灵魂的我们又是谁?云南有的民族曾有恐怖的"埋魂"禁忌和"殉魂"葬礼,被埋了或殉了魂的人,就是活着,也被人视为僵尸,他们自己也浑噩起来,让生命在"活尸首"中,寂然流逝。崖画上那些没有涂满红色的躯体,是不是丢失了灵魂的人?他们将成为哪个世界的客人?

在这些不可捉摸的魂魄裹夹中的"我们",究竟是谁?它们是"我们"不可分割的一部分(甚至还是主要部分——在宗教意识中),却又常常游离于"我们"之外,它们是"我们"的主体,却又总是"我们"的叛逆,不是悄然离我们而去(所以要召魂),就是与外来的孤魂野鬼沆瀣一气,使"我们"受尽折磨(所以有驱邪之术)……在这心与我、灵与肉的矛盾结合体中,"我们"究竟是谁?

崖画无解。

(四)世界是谁?

这不是笔误,而是我在崖画上读到的疑问。在万物皆可有灵的上古时代,他们肯定这样问了。在他们心目中,世界是一个巨灵或一条神牛所变,天地日月有性别和性情,在那"混沌不分的时代,'男神石'、'女神石'会歌唱的时代,树木会走路的时代……"[41]天地万物都和人一样,有相似的感觉、感情、意识和行为,和人一样具有一些不可捉摸的灵魂,并且总是和人混然相生,具有同样的心理和其他功能的。佤族《司岗里》神话中的"司岗"(石洞或葫芦),是人和母牛交配的产物,从里面走出人类和万物。这个直接从"大魔巴"的讲述记录下来未经整理的原始资料,充满了这样的字句:"太阳和月亮商量","石头也说了话","树连连问这是什么",雷"和他的姐妹性交,于是他的地种不好","树想倒下来压死咱们,蜘蛛说:'你不要打人类,否则我们会哭的!'"在称谓上也是一片混沌:"咱们人类,你们兽类","咱们做火鬼……你们(实际指自己)拿鸡蛋做火鬼","咱们搬来搬去,来到了瑞布,他们(也是指自己)在岩石里发现了铁神"。"我们"、"你们"、"他们"的,说得好亲切好自然,仿佛一切都不是各自分开的东西,而是本来就属一体一类的。彝族创世史诗中"天上撒下三把雪,落地变成三代人";兄妹学磨盘成家,"哥哥河头洗身子","妹妹河尾捧水吃,吃水来怀孕"。纳西族东巴神话《创世纪》中,三元化育为九宫,九宫化育为母体;出现了一切真与不真,实与不实,似真非真,似假非假的"影象";这些"影象"化育出蛋,生出善恶神鬼;兄妹婚秽亵了天地,导致灾祸来临,等等。[32]总之,物理的和心理的,有生命的和无生命的,有思想、感情、意志的和无思想、感情、

意志的都不分化地合为一体，草木禽兽或无形物可以和人神善恶互渗，而人的行为又能与某种神秘力量和宇宙秩序相感。从葫芦、雪花、虚实的"影象"与人类起源的联系，到河水、浮木对怀孕的感应；从物质的"蛋"生出观念的"善恶"，到婚姻的"因"导出天灾的"果"，无不在用一种认真自信、"自然而然"的口吻描述着这些荒谬的联系。这说明，在原始民族的集体表象中，物象和心象，现实的感觉映象和主观的幻象总是难分难解地纠缠在一起。这种不分化的一体感，有点象儿童看世界。你可以是我，我也可以是你，甚至你我不分，这些特点，不论对个体心理或集体心理的历史来说，都是思维处于较低级阶段的必然现象。同时也说明，在能准确地反映客观现实、清晰地理解、掌握事物本质规律和现象特征之前，主体向物象的投射也由于过多的感情运动因素而较带主观性。所谓不分化的一体感，实际是把带巫术性质的想像或幻觉与事实溶混在一起的早期知觉的投射功能。[33]

于是，"世界是谁"？就自然而然成了远古时代的设问。

人们把性别的指号泛化到世界上，于是便有了天公地母、日哥月妹（或日阳月阴）的说法；把善恶的观念投射在世界上，世界就有了善神与恶鬼分治的山川林野；把灵魂的玄想转注在世界上，世界万物，便立时有了生命和灵魂，山妖、树怪、日精、月魂……在"泛灵"的宗教意念中，幻化为与人相生而又相悖、似乎可感而又不可知的一个个神秘的"谁"。

宜良阿陆笼河崖刻画，有许多有关太阳崇拜的刻画。据推断，阿陆笼河畔可能是古时祭祀太阳神的遗址。出于这处遗址的崖刻画，刻有人物、太阳、动物、飞禽、牛耕、犁具等图形，太阳形象较多。河畔一急湾坡地为崖刻画发现地及石料来源地。

在长约 90 米、宽约 45 米的山坡坡顶中央，有一块巨石，长 1.6 米，宽 1 米，上部呈平面，刻有图像。图像中心为一个放射状的太阳，外面刻有四道圆圈环绕，整个图形很像一个铜鼓的鼓面。[34]这块刻有太阳图像的巨石所处的特殊位置，显而易见是很有用意的。它可能是主要崇拜或祭祀的对象。另外，第三十三号刻石，上部刻有一个半圆形，放射出直线光芒，下部是用单线凿刻的一个人物，双手上举，两腿曲盘作舞蹈状。左手持一长竿，驱赶一物，此物头成方形，刻有两只长角，身躯短肥，这是一头简化了的牛的图像。第三十五号刻石，左侧刻着一个光芒四射的太阳，右边在两条横线上刻了三架曲辕框形犁。将太阳与犁具同刻于一石，并画出代表大地的线条。这不能不与农业祭祀有关。天属阳、地属阴，太阳与天同属阳性，作用于阴性的大地后，便可孕育和化生万物。因而，在农业民族中，一年四时的农事祭祀，往往是天地相应的。崖刻画以太阳或弧形表示天，或春阳催发万物的意象，以犁具破土表示将行春播，孕育万物的大地。天地之祭，在祭礼中多用血祭，或用牲祭，或用人祭。宜良阿陆笼崖刻画中那些刻以牛、羊、鱼及其他飞禽走兽，或许正是拱护在太阳崖刻巨石之下的祭品。而那位置特殊的太阳，也不再只是自然界中的太阳。它或许正是欲与地母交合的天的化身，在借助犁具的“破土”仪式中，将日精阳气注入地之阴穴，在“阴阳相摩，天地相荡”的神秘交感中“化生”万物。崖刻画里天与地的形象，在膜拜者的心里，已和男与女或父与母的形象幻化为一了；阳光与犁具的形象，也成了象征的交合媒介。

或许，正是出于同一种宗教文化心理，沧源勐省崖画点（第六崖画点 6 区）右上方，那在女人和男人之间重合在一起

的日月，同是一种“天人合一”的象征？崖画上方是一个乳房丰满、阴部开放的女人，她两手平伸，双腿张开，似在等待；她的正下方有两个男人，均各有一手趋向于她。在女人和男人之间那重合的日月，是否可以视为一种媾合的象征或暗示呢？永宁纳西族认为太阳是一位女人，天上数她为大，她养育万物，人也不例外。所以，孩子出生后第三天，要举行“拜太阳”仪式，让产妇手持武器（驱邪用），怀抱孩子，露出乳房，让日光抚摸。只有这样，孩子才会长得好，并永远为太阳女神所庇护。同一崖画点日月交合图的旁边，尚有一巨乳露阴的女人，垂手站在一似为孩子的小个子人的旁边，下有手持武器者卫护。这一画面自然不能与纳西族产妇“拜太阳”的仪式相等同，但二者是否也有某些心理上的契合之处呢？

崇拜太阳，在我国各族中都较为常见。对太阳神的祭礼，有鹤庆彝族、白族春分日中午以冬藏农珍如五谷瓜果等祭献春阳的“献日”赛会；怒江汉、白、普米、傈僳等族夏天端午节（又叫日中节、天中节）上三山祭祀歌舞，以象征天柱的三山托祀运行于天之正中的太阳，以助阴气逆转，阳气上升。宜良阿陆笼河崖刻画以及沧源崖画、元江它克崖画、西畴狮子山洞穴崖画、耿马大芒光崖画、弥勒金子坡崖画、怒江匹河和腊斯底崖画、麻栗坡大王岩崖画、高黎贡山、碧罗雪山等处崖画，都有太阳图形。可见太阳这一常见而神奇的精灵，在古代各民族中的好奇心理，是一个最想弄清的“谁”。

如前所述，有的民族把太阳想像为男性，也有的民族把它想像为女神，有的神话说太阳是位怕羞的处女，怕人瞧她，所以要拿着许多针或刺，去刺敢于偷看她的人的眼睛；有的神话又说太阳是一群顽皮的兄弟，他们或下凡作祟使人得眼疾，或

不按天规，一齐照临大地。太阳普照万物，给人温暖，也变化无常，带来灾害。对于这位人们又离不开它又害怕它的“性情”乖戾的家伙，人们只好顶礼膜拜，用幻想的或巫术的方式祈告自己的愿望，象征性地恢复世界的正常秩序和自己心理的平衡。于是，人们在因终年不见阳光的“鬼魅”出没的地方画上太阳（如元江它克北面崖壁上所绘的太阳），在炎热的季节画出几个殒落无光的太阳（如弥勒金子坡崖画，在九个太阳中，有八个无光，旁有古彝文 17 个，其中几个意为“炎热三月[35]骑马到此”），便是以一种“感致巫术”的心理，以幻想的调谐去达到实际的调谐。

沧源永德海崖画点（第七崖画点 4 区）右端最高处有两个引人注目的图形，即常说的“太阳人”和“羽人”，特别是太阳中手持弓箭的人引起了广泛的兴趣。据研究，射日神话是我国远古神话中最有特色的神话之一，也是在中国南方流传最为广泛的神话，彝、怒、哈尼、傈僳、独龙、壮、布朗等民族，都有射日神话。[36]徐康宁在一篇研究崖画的论文中指出：“如果说太阳人图形是作者描写人与太阳以及旱魔的抗争，是人们渴望征服自然的写照，那么联系到与该图相邻的这个头戴长羽冠饰的人物，则是反映了他们的祀日活动。关于这一点，印第安人日出迎祭时手中所挥舞的羽毛装饰棒，以及我国古代神话中解释太阳之所以由东而西的出没运行的‘乌鸦载日’的传说和羿在射杀十日时，日中的乌鸦皆死、羽毛翅膀纷纷飘落的故事，所能印证的是否就是沧源崖画中这个戴着鸟羽毛冠饰的人物，以及太阳神鸟的引伸和象征呢？如果这种推断没有大错的话，那么，上古神话和沧源崖画中的这种既崇拜太阳（迎祭日出的羽人）又征服太阳（太阳图形中持弓的射手），正展示了

初民们改造和征服自然的英雄史诗与宏伟业绩。人们随时憧憬着的那种'阴阳常调，日月常明，四时常若，风雨常均'(《列子·黄帝》)的姑射国式的天堂与乐园，不就活生生地反映在沧源崖画中的太阳人、羽饰人物的图像上了吗！"[37]景颇族传说祭祀中的最高祭典是"木脑(总戈)"祭，祭祀天神木代鬼、日月鬼、地鬼、创世英雄宁贯娃等。其中，对太阳鬼的祭祀是很隆重的，木脑柱东面专设太阳鬼的祭台，木脑柱上还刻画有太阳鬼的乳房。传说日、月鬼原是洪水泛滥后幸存的兄妹，他们结合后，有次误食了自己孩子的心肝而被推入"太阳门"，变成了太阳、月亮鬼。在祭典上，人们围着木脑牌，由手拿长刀、头戴长长羽冠的领舞祭司"脑双"，带领大家模仿创世始祖宁贯娃从"太阳国"学来的祭舞，回旋面蹈。我们当然不能说，景颇族的"木脑(总戈)"祭典中，祭被赶入"太阳门"的太阳鬼、跳从"太阳国"学来的舞蹈，以及领舞"脑双"必戴的长长羽冠，与沧源崖画上的"太阳人"和"羽人"有必然的联系。但对于迁徙无定处，而且现在居处离崖画所在地相距不算太远(直线距离一百多公里，仅隔怒江)的游耕民族来说，文化的传播辐射或互相影响，在这样漫长的历史时期，应还是可能的。

太阳的神秘，不仅在于它运行周天的奇妙规律和灿烂夺目的光辉，而且也在晴空赤阳时使人意外的晦暗与消蚀。于是，当日蚀突然发生的时候，惊飞乱窜的何止飞禽走兽，看那人间慌乱的锣鼓声锅盆声，唤狗回家以免它们去吞食太阳的呼唤声，不是也噪噪杂杂响成一片么？为了使太阳在天空运行正常，施惠于人，人们在山崖上用牛血和赤铁矿粉描绘光芒永照的太阳，在神话传说中解释太阳何以被狗吃的原因，在祭仪里祈求神灵保护太阳，使人重见光明。

西畴狮子山洞穴崖画一般释为"昼夜狩猎图"，但我看更像一幅天狗吃日月图。图上的七个动物中，除两个是鹿、一为偶蹄动物外，三个最大的均有五爪和粗而卷曲的尾巴（另有一小兽紧随这类动物之后，当为同类），很像狗；但与旁立持弓小人及有角成年鹿相比，其身躯又大得可怕。很显然，如这是狗的话，已不是一般的狗，而怕是"天狗"了。值得注意的还当是旁边的太阳。右边一个正对着"天狗"的太阳内，画有一个圆圈，圈上打了个"×"（下面一个太阳也有类似图形）。结合其他地方的崖画及至今仍在云南少数民族中使用的符号看，×形符号均意为否定。在曾覆盖过太阳的圆圈（即太阳图形"内"的圆圈，在古代绘画中，要表现"覆盖"，这也是一种方法）里打×，明显地是表示一种否定。否定什么呢？当然不是否定太阳，而是代表曾"否定"过太阳的圆形阴影（光的否定是黑暗，覆盖上太阳的黑暗又是圆形，这些事实都是可观察的）。而且，在该洞穴顶部，还绘了一个黑色的太阳纹。以此观之，这幅崖画所表现的，或许就是有关天狗吃日月的神话。而持弓的人，是否与日蚀祭祀中驱赶天狗的巫师有关，就不得而知了。

总而言之，仅太阳一象，在远古民族的心目中，就具有了这样复杂的生命、性别、善恶以及和人相似的情感、意志、行为等种种属性，也有与人同质的被不可知命运摆布和困扰的遭遇。人们想通过某种方式与这个世界进行沟通，希望在人群中和自然界都不要被遗忘和抛弃。如同现实中背得出家谱族谱的人便会与群体认同一样，远古民族囿于特定的思维方式和文化心理，只能用象征的方式与族人和世界进行认同。崖画和神话、古歌、祭祀、仪礼一样，也是进行这种认同的象征方式之一。似乎只有经过了这样的认同，人在文化上和心理上才不再

感到无家可归。

这，该是宗教发生的一种心理根据吧？

我们从哪里来？

我们到哪里去？

我们是谁？

世界是谁？

对于这个至今都还无法回答的问题，我们能指望崖画的作者回答多少呢？

岩石沉默。只幻化出一片恍惚的梦影，留下一个个猜不透的哑谜……

注释：

〔1〕详见汪宁生《云南沧源崖画的发现与研究》，文物出版社1985年版；李子泉等《沧源崖画调查》，《佤族社会历史调查》(三)，云南人民出版社版。

〔2〕参阅肖明华《云南沧源丁来新石器及其崖画初探》，《云南文物》1985年总17期。

〔3〕堆沙节(即泼水节)，在傣历六、七月间，节日期间要到佛寺滴水、堆沙，互相泼水。

〔4〕参见高金龙《云南民族民间美术调查笔记》，《云南美术通讯》1986年第3期。

〔5〕大王岩崖画位于云南文山壮族苗族自治州麻栗坡县畴阳河畔羊角老山南端。共有两个崖画点，Ⅰ号崖画点现留高8米，宽6米画面，崖画离地3.5米，可见图像25个，Ⅱ号崖画点长20多米，高3米，离地1.5米，可见图像13个。参见杨天佑《新发现的邱北、麻栗坡原始崖画》，《云南民族学院学报》1984年第1期。

〔6〕大芒光崖画位于耿马傣族佤族自治县四排山区大芒光乡境内澜沧江支流一带。画面高5米，宽10米，距平台处1.5米，共有红、黑两色图像40多个。参阅杨天佑《耿马大芒光崖画》，载《云南文物》1981年第1期。

〔7〕"依洛夫"洞穴位于怒江畔原碧江县匹河西岸怒族居住的托别村一个临江岩洞里，1957年即有人做过调查。有可辨图像7个。大者长1米，宽0.5米。参照张文照《怒族"依洛夫"洞穴画及其有关传说纪实》，载《怒族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版。

〔8〕它克崖画，位于元江哈尼族彝族傣族自治县青龙厂区它克乡东北面林中巨岩上，画面总长19.5米，距地2米，画高3米许，有可辨图像90多个。参阅孙敏《云南南部崖壁画随笔》，载《云南美术通讯》1986年第4期。

〔9〕阿陆笼河崖画位于宜良阿陆笼河河畔，现共收集到刻石42块。参阅杨天佑《刻石遗址寻踪》，《云南民族学院学报》1986年第3期。

〔10〕参阅杨天佑《云南的原始崖画》，载《云南省博物馆建馆三十五周年论文集》，云南省博物馆编，1986年。

〔11〕杨堃《马散大寨历史概述》，载《佤族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1983年版。

〔12〕参阅杨堃《马散大寨历史概述》，载《佤族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1983年版及刘尧汉《中国文明源头新探》，云南人民出版社1985年版。

〔13〕徐康宁《藏原神话与沧源崖画中的解释性图形》，《云南美术通讯》1987年第2期。

〔14〕参阅拙作《创世纪——留在崖画上的时代》，载《美术》1987年第8期，及高冀高歌编绘《沧源崖画与舞蹈杂技》，载《云南文化艺术资料集》1988年总第2期。

〔15〕杨堃《马散大寨历史概述》，载《佤族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1983年版。

〔16〕在怒族原始宗教中，神鬼精灵多以"于"(与"依"音近)冠之，如"米处于"(岩鬼)、"密欠于"(夜鬼)、"普于"(司风湿、关节炎、腹痛等病的鬼)、"尼白于"(荨麻鬼——司皮肤病)、"享北于"(瘸病鬼)、"衣于"或"衣苏于"(守魂鬼)、"耀于"(家鬼)等。

〔17〕另一个传说中发明溜索的人叫阿茸，她曾为避害躲进山洞。她死时岩洞周围山坡开满了鲜花，故怒族将她的忌日叫"鲜花节"。

〔18〕参见张文照《怒族"依洛夫"洞穴画及其有关传说纪实》，载《怒族社会历

史调查》，云南人民出版社 1981 年版，及木玉章、高忠发《怒族崖壁画》，载《民族文化》1981 年第 1 期。

〔19〕牛汉洲《壮族文学概况》，《云南少数民族文学资料》第 3 辑，云南省社科院民族文学所编印。

〔20〕据对当地群众所作的访问调查，又"发现群众对此崖画在图像识别上有很大差误。群众认为画面是描绘了侬智高身着盔甲，骑着一匹高大的骡子等等，但实际画面的主体部位是两个全身裸体人，还可能是妇女。

〔21〕在古代宗教观念中，蛙属水，水属阴，这或许是一种以阴制阳（旱灾）的巫术方式。

〔22〕邱北狮子山洞穴崖画，位于邱北县曰者区东南狮子山西面一高 15 米，宽 18 米的大溶洞内，有人形飞鸟三个及鱼、鲵鱼、树、符号等。

〔23〕或可疑为树？

〔24〕（元）李京《云南志略》（涵芬楼本《说郛》卷三六）。

〔25〕《南诏野史》。

〔26〕（明）钱古训等《百夷传》。

〔27〕杨万智《魔衣》，《女声》1989 年第 4 期。

〔28〕详见〔美〕道格拉斯·R·霍夫施塔特和丹尼尔·C·丹尼特《心我论——对自我和灵魂的奇思冥想》，上海译文出版社 1988 年版。

〔29〕参阅拙著《中国神话的思维结构》，重庆出版社 1992 年版。

〔30〕聂乾先《云南崖画舞蹈初识》，载《民族艺术研究》1988 年第 2 期。

〔31〕详见纳西族象形文字东巴经《崇搬图》翻译资料，丽江文化馆 1963 年 9 月石印。

〔32〕类似例子，还可参阅傣族《阿格梅西》、彝族《梅葛》《阿细的先基》、纳西族东巴文《崇搬图》《辛资恒资》等，极多。

〔33〕详见拙文《从云南少数民族的原始艺术看原始思维的特征》，《思想战线》1982 年第 5 期。

〔34〕详见杨天佑《刻石遗址寻踪——记宜良阿陆箐河崖刻画》，《云南民族学院学报》1986 年第 3 期。

〔35〕三月而称炎热，似当为彝族太阳历。时在夏秋三伏期间。

〔36〕参见拙文《从羿的悲剧看中国原始社会解体期》，载《思想战线》1981 年

第1期。

〔37〕徐康宁《椎原神话与沧源崖画中的解释性图形》,《云南美术通讯》1987年第2期。

邓启耀,1952年生,广东人。1982年毕业于云南大学中文系,现为云南省社会科学院民族文学研究所副所长、副研究员。神话方面的主要著作有《中国神话的思维结构》(1992);运用神话学研究成果、方法及神话资料的著作有:《民族服饰:一种文化符号——中国西南少数民族服饰文化研究》(1991)、《宗教美术意象》(1991)、《中国云南少数民族服饰艺术》(1992)、《秘境节祭》(1992)等;论文有:《从羿的悲剧看中国原始社会解体期》(1981)、《超自然神秘力量的一个原始象征——云南各族神话和造型艺术中的蛇及文化背景试析》(1985)、《神话审美意识发生论》(1989)、《中国神话的逻辑结构》(1989)、《灵与象的神话——云南崖画与宗教心理》(1991)等。

中国神话与道教*

○刘守华

随着神话研究领域的扩展，关于中国神话与道教的关系问题，日益受到国内外学人的重视。

一　道家对神话的珍视及其神话观

道家怎样对待神话？他们有没有自己的神话观？从《抱朴子》这部系统发挥道教神仙学说的早期道家著作里，似乎可以找到初步的答案。

《抱朴子》内篇卷八《释滞》，在回答俗人所提出的"果其仙道可求得者，五经何以不载，周孔何以不言"的诘难时，一口气列举了五经和周孔所未道及的五六十件奇闻异事，除少数属于传说外，大部分均可归入我们今天所称的神话之列。这些神话包括我们所熟知的女娲补天、大禹治水、穆王南征、精卫填

---

* 本文原载《民间文学论坛》1991年第5期。原题为《中国道教与神话》，收入本书时，作者改为此题，并对原作作了部分修改和删节。

海、五丁引蛇的故事；关子哀牢国九隆、巴国廪君、蜀国杜宇和灵鹥，以及西羌、鲜卑等族开创立国的故事；还有《山海经》、《博物志》所载的女丑倚枯、弇负抱桎，乘云茧产之国，肝心不朽之民，独目三首、穿胸旁口，无目之兽，无身之头，山夔前跟，毕方人面，石修九首等远方异人的故事。在举例之后，葛洪写道："凡此奇事，盖以千计，五经所不载，周孔所不说，可皆复云无是物乎？"[1]可见这位著名道教学者对上述神话悉以为真，完全看作真实的存在，并以此来论证不能以是否见于儒家经典来断定事物的有无虚实。

神话在它活动的背景上，也被看作是对自然和社会的一种真实的记录，并由此生发出对神灵的信仰崇拜，演成原始宗教。那末，葛洪《抱朴子》所表达的神话观和创造笃信古神话的初民的神话思维有着怎样的联系呢？

"万物有灵"，是原始神话以不自觉的幻想方式将自然力人格化，从而构造神话世界的思想基础。有趣的是，葛洪在《抱朴子·微旨》篇中，也明确表达了"万物有灵"的观念，请看："山川草木，井灶污池，犹皆有精气；人身之中，亦有魂魄；况天地为物之至大者，于理当有精神，有精神，则宜赏善而罚恶，但其体大而网疏，不必机发而响应耳。"他认为，既然山川草木井灶流水都像人一样有精气，至于天地这类至大的物体，从道理上推论也应当有精神，有精神有意志就能执行赏善惩恶的职能，只是天网有疏漏，不能立竿见影——当即给以报应就是了。

另一部收入《道藏》的五代人著作《谭子化书》，在《老枫》条目下也发挥了类似观念："老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶，自无情面之有情也；贤女化为贞石，山丘化为百合，自有情而之

无情也。是故土木金石皆有情性精魄，虚无所不至，神无所不通，气无所不同，形无所不类，孰为彼、孰为我，孰为有识、孰为无识，万物一物也，万神一神也，斯道之至矣。"[2]在作者看来，土木金石皆有性情精魄，故万物实为一物，只是它们的具体形态有时由无情转化为有情，有时则相反地从有情转化为无情罢了。他们都肯定了民间传承的"万物有灵"的原始信仰，并作了理性的解说。正是这种共同的思想基础，使得道家对民间的鬼神及灵物信仰能兼收并蓄，沟通融合。

同时我们也要看到葛洪的思想毕竟比民间遗留的原始观念前进了一大步，可以说已有了质的区别。原始的"万物有灵"论属于前逻辑思维，还没有进入理性认识阶级，而是一种直觉的表象活动。

葛洪的"万物有灵"论则显然具备了后世自觉的理性思维的色彩。从"于理当有精神"就可看出，他是从山川草木均有精气的流行观念进一步推论出天地更会有精神的。在民间原始信仰中，各种自然神灵并无高下贵贱之分，也无从属关系，而葛洪则认为天地至大，不但有精神，还应当运用这种至高至大的权力赏善惩恶。其中已蕴含道教教义了。

在进一步论辩中，葛洪还就上述神话及其他奇闻异事存在的真实合理性作了更富于理性的解说：

> 天地之间，无外之大，其中殊奇，岂剧有限，诣老戴天，而无知其上，终身履地，而莫识其下。形骸已所自有也，而莫知其心志之所以然焉。寿命在我者也，而莫知其修短之能至焉。况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断维妙之有无，岂不悲哉？（《论仙》）

天地至大，举目所见，犹不能了，况于玄之又玄，妙之极妙者乎？（《释滞》）

这是葛洪神话观和神仙说的最具有代表性的观点，值得认真剖析。

在他看来，天地至大，无奇不有。人们头顶天，脚踏地，却并未真正认识天地的面貌。身体本是自己所有的，却不能认清心志的奥秘，也把握不了寿命的长短。举目所见的种种事相，尚且弄不明白，就更谈不上凭借这短浅的耳目去判断广大幽深领域里那些神奇玄妙的事物了。

他以天地至大，无奇不有为理由，对那些纯粹出于幻想虚构的神话故事也视为真实的存在，不免显得幼稚可笑。可是他认为人们尚未认清自然界包括人自身的奥秘，不能以是否见于五经和周孔之说，以及是否在常人短浅见闻的范围之内来判定大千世界里种种奇异事物的有无虚实，从而对探究未知世界和神奇领域的奥秘充满热情和信心，这又是一种卓越的见解，代表了道家学说十分可贵的一面。

葛洪的神话观承袭先秦道家而来，经过他的集中和阐发，贯穿于道教文化之中。可以说是我们理解道教文化事相的一把钥匙。道教与民间信仰和民间神话传说关系密切，常常互相渗透。道教十分珍爱中国的古典神话材料，将《山海经》、《穆天子传》、《列子》等含有丰富神话材料的古籍均收入《道藏》，并利用这些材料来构造自己的神仙世界。这些都应联系它的神话观来理解。

二　道教信仰和古典神话的融合

基于道教对神话的珍视，道教在长期历史发展过程中便同中国神话结下了不解之缘。我们拟就道教信仰和中国古典神话以及民间口头神话传承的关系，分别予以评述。

道教信仰和中国古典神话从道教创立之日起，就开始了彼此渗透融合的过程。和"不语怪力乱神"的儒家不同，道家本已将《山海经》这类集古典神话之大成的典籍纳入道教经典之中。但这些神话本事，其实和道教并不相干。要想利用吸收，就须进行不同程度、不同形式的加工制作。盘古被改造成为"三清"之一的元始天尊，西王母被改造成为众多女仙的首领，瑶姬被封为云华夫人，玄武被改造成为真武大帝，就是几个有代表性的例子。

道家怎样利用改造古典神话呢？

这种利用改造古典神话的工作，大都是由编撰道家经典的学者来做的，后来才普及于道门和民间。他们对古典神话和道教学说这两方面都有较深的造诣，一般都能尊重和保持古典神话的原貌，就它的某一侧面相应地予以引申和增饰，使之道教化。

加工最多的在两方面。一是构造出他们的师承关系，从而纳入道教神仙谱系。如说太上老君授盘古《三皇内经》使他得以完成开天辟地的伟业；九天玄女授黄帝玄女战法才战胜蚩尤，黄帝又向广成子等问道，方能丹成升天，进入仙真行列；瑶姬为金母之女，师三元道君，她又成为禹王之师，授禹以策召鬼神之书使治水成功，如此等等。原始神话中的诸神都是彼此

独立，互不相干的。这反映出人类早期社会结构简单，人与人之间地位平等的特点。进入秦汉典籍的古神话，虽然折射出当时社会结构的某些特点，却仍然没有建立起一个完整的系统来。著名的盘古和女娲之间就找不到任何联系，都是独来独往的人物。道教则按照自己的神仙学说和人世结构特点，构想出一个神仙系统，将众多的神灵一一安插在适当的位置上，分出高下等级，确定隶属关系。南朝梁陶弘景所撰《真灵位业图》就是一部这样的代表作。这一神仙系统大致可分为三界，即天道系统的先天真圣，地道系统的社稷神灵和后天仙真，人世及冥府的诸神。[3]古典神话中的神多被改造列入天道系统的先天真圣之列，盘古演化成三清之首的玉清境元始天尊即是一例。道教常以这些先天真圣与后天仙真为帝王之师。太上老君就曾在不同历史时代化身为许多帝王之师；西王母形象为道家所看重，也是因为她有过会见周穆王与汉武帝的经历，有资格向帝王传道。这些改变既体现了道家重视师承关系的特点，也是为了借此提高道教的地位，以便吸引封建社会最高统治者的注意。

二是借古典神话形象来宣扬道家学说。道家以气为宇宙之本，有一气化三清之说，于是盘古就成为由先天之气所化生的巨人，有了开天辟地的资格。西王母和东王公也是由西华至妙之气与东华至真之气所化成。道家追求长生不死，西王母会见汉武帝时，对话即以此为中心，由王母大讲了一番不死之道，如“此子性气淫暴，服精不纯，何能得成真仙，浮空参差十方乎？勤而行之，适可度于不死耳。明科所云：非长生难，闻道难也；非闻道难，行之难也；非行之难，终之难也。良匠能与人规矩，不能使人必巧也。何足隐之耶？”

由于道家着眼在利用古典神话宣扬道教哲理，过分将神话形象哲理化，而未能充实新的神话意象，赋予传统形象以新的血肉，这就使得一些古典神话形象变作了道家的传声筒。那些由气化生成神，神又化身成人，以及天神口吐经书等情节构想都很空洞玄妙，难以给人们造成鲜明生动的印象。这些再创作的作品一般不具备神话艺术的特质，这也是我们不赞成"道教神话"之说的原因之一。

三　民间口头神话传承的道教色彩

中国古典神话，除见于汉文典籍者外，还有不少为民众口头世代传诵，以活的形态存在于民间。神话时代虽早已过去，神话遗存仍随处可见。近年各地编印出版的民间故事集中，常有少量神话列于卷首。它们是弥足珍贵的文化财富。其中有许多篇目在流传过程中染上了道教信仰色彩。这在宇宙起源、人类起源和文化起源的几类神话中都可以找到不少例子。

在民间口头传承的宇宙起源神话中，近年在湖北神农架地区发现的《黑暗传》最具有代表性。《黑暗传》由神农架林区文化馆胡崇峻搜集整理，并汇编成资料本由湖北省民间文艺研究会于 1986 年出版，受到学界的重视。它是当代歌手演唱神话历史"根古歌"的歌本，主要作"孝歌"或"丧歌"演唱，既保存在老歌手的口头，也有多种书写于清代的手抄本流传至今。其内容从盘古开天辟地唱起，按朝代更迭一直叙说到明代或清代。艺术形式采用"盘歌"体，以对答方式来结构诗篇，如"说得是来道得真，又把伏羲问一声，歌师你可记得清？""金鼓一住又唱起，歌师又来讲伏羲，听我从头说与你……"它产生的

年代难以确切判断，其中不少内容和明人周游编撰的《开辟演义》相近，似出现于同一文化背景之上。《黑暗传》的内容不少来自汉文典籍，又包含着丰富的口头神话传说材料；流行于世俗乡野，又染有宗教色彩，其间佛道杂糅，而以道教为主。特别是叙说混沌黑暗时期的那些部分，更值得我们珍视。

《黑暗传》的三个本子都从"玄黄老祖"讲起。"玄黄出世玄又玄，无有日月共九天，无山无水无星斗，更无火来又无风，也无人苗和万物"。在这混沌黑暗中，大海里滚动着一颗圆圆的珍珠，名叫玄黄宝，一个叫浪荡子的抢夺此宝，将它一口吞下。玄黄将浪荡子斩杀，尸分五块。他命徒弟玄妙子用一葫芦装来五湖四海水洗净尸体，"每块尸上吹口气，死尸借气化人形。顷刻五人来跪下，脸分五色五样形。"玄黄将他们命名为金、木、水、火、土，收为徒弟。后又带徒弟去昆仑山收伏名为混沌的怪兽，劈开地面的两个肉团，从中跳出十个男子和十二个女子，原来他们是天干地支之神，于是双双配为夫妻。"天干为男又为阳，地支为妻又为阴"。最后玄黄老祖还传下画天、画地和画人的三支神笔，从此开创出这个世界。

"天地玄黄"，玄黄本是天地的指代词，"玄黄老祖"实为相当于元始天尊的最高天神。这段创世神话源出何处，尚待查考。具有道家色彩却是不难看出的。有的异文中还有"元始祖，李老君，通天教主化三清"这样的唱词，道教思想的渗入就更不消说了。

《黑暗传》中对著名的盘古神话作了颇为生动的叙说，已为陶阳所著《中国创世神话》一书引述，受到神话学家的重视。其中有"二气相交产万灵"，"金木水火是盘父，土是盘古母，盘古怀在混沌内，此是天地产育精"，"天心地胆在中心（昆仑），

长成盘古一个人”，及“盘古奔波一路行，西方金星来变化，变一石斧面前存”等诗句，它所表述的关于阴阳二气相交、五行相配而生人，以昆仑山为天心地胆之所在，让太白金星化身相助盘古开天辟地等内容，都明显掺入了道教观念，在保持古神话质朴风貌的基础上又有所丰富发展。前不久报刊又报道“神农架发现神话珍本”[4]，即《太阳经》和《太阴经》，内容为礼赞太阳神、月亮神。其实这是民间流行的道教经书，日本东京大学东洋文化研究所 1990 年 2 月出版的《中国道教之现状》中，就收录了出自四川青城山常道观的《太阳尊经》和《太阴尊经》手抄本。在 1989 年 4 月举行的河北省民俗活动和理论研讨会上，已有人作过介绍，说“《太阳经》、《太阴经》等都属于自然崇拜中的天体崇拜”，当地称为“扇鼓经歌”。湖北省民间文艺研究会 1986 年编印的《神农架黑暗传多种版本汇编》中，也收录了《太阳真经》和《太阴真经》，作为供研究用的“资料附录”，编者正确地提出，它们“虽属道教经书，显然是对原始神话的利用。”还有一些地方歌谣集成倒把它们作为古歌予以选编。总之，《太阳经》和《太阴经》并非“神农架原始森林文化圈”的产物，而是地道的流行全国的道教经书在流行中形成大同小异的多种文本。它以拟人手法，对日月二神的形象作了生动描述和虔诚赞美。佛经中也有礼赞“日光菩萨”、“月光菩萨”的内容，两部经文中有明显的佛教文化烙印。可是就整体而论，却是由道教造作并纳入了道教信仰体系。中国日月神话有多神类型，道教典籍中的说法也不一律。有一本关于《太上感应篇》的《注解证案汇编》就称：“三月十九日，日宫太阳星君诞，犯者削禄夺纪”。这一记载同江浙的民间信仰习俗正相吻合。就《太阳经》、《太阴经》来说，文学化的痕迹较重，在神话形态

上并没有提供很特别的东西，其价值就在于将神话时代的日月崇拜纳入道教信仰之中，使之在民间产生根深蒂固的影响，再次证明了道教文化同神话艺术有着不解之缘。

民间口头传承的神话故事，大都保持着原始神话的古朴形态，而又不可避免地融合了后世的民间生活情趣在内。由于道教流行于民间，它们也很自然地吸收了道教的影响。但与某些古典神话直接被道家所改造利用不同，它们并未进入道教经典，仍以朴野形态在民间口头流传。其道教色彩主要表现在用道教神谱中玉皇大帝等神仙形象来取代原始神话形象。这些神仙形象更为人们熟悉，也更富有世俗生活情趣。

四　道教方术与神话

道教，特别是流行民间的符箓派道教，传承着许多神秘的方术，如炼丹、养生、禁咒、符箓等。我们把斋醮仪式也纳入其中。它们是道教信仰的实践活动。《云笈七签》卷四十五《秘要诀法》中指出："道者，虚无之至真也。术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。"修仙学道，须借实践各种方术来实现，因此有"道无术不行"的说法流行于世。

道教方术与中国古代神话有着密切关联。

从原始文化背景上来考察神话，便可以看出，所谓神话并不只是存在于人们口头叙说的故事中，它还广泛地通过一些原始宗教仪式及巫术活动等表现出来。中国古代神话同原始宗教信仰活动融为一体的这种特点，在道教中得到了承袭和发展。我们前面列举过一些在道教神仙传中吸收神话故事的例子。进入道教经典的故事性的古神话数量并不多，而在道教

各种方术中涉及的古神话却更为丰富。它们实际上是中国神话活的表现形态。

道教为寻求长生之道探究养生术。养生术中有"服气"一项，称服食天地日月之气或日精月华即可得仙。《云笈七签》卷四十五引《黄衣童》："凡修太霄之道，存迴金珰玉珮之法，当兼日月之精，以炼五胎之神，招日中五帝，月中五夫人，二影玄映，下降我形，使面有玉泽，体发奇光，内外洞朗，心聪耳明。"又卷十九引《老子中经》，谓"食日之神可以长生"，"食月之精以养肾根"。有关道书还介绍了于日月初起或日中夜半时对着日月叩齿礼拜，呼唤日魂月魄或日中五帝、月中五夫人的名字，以求将日月之精摄入体内的具体方术。有关日月的古神话即活在这些仪式之中。

道教修炼方术还有"存神"之说，认为不仅天地间有众多的神灵，在人体这个小宇宙的各部位也有神灵驻守或与有关神灵相通，因此，如能时时存想身内外诸神的名字，也能修炼得道，即所谓"日日存之，时时相续，念念不忘，长生不死"。《云笈七签》卷五十二就告诉我们，人身上的五脏俱与神通，肝痛思东方青帝君，心痛思南方赤帝君，肺痛思西方白帝君，肾痛思北方黑帝君，脾痛思中央黄帝君即可治之。又卷十八引《老子中经》说，对五方五帝、风伯、雨师诸神，当时时存想，"令与司命君、司录君共削去某死籍，即为真人长生矣。"五方五帝及风伯、雨师形象，均来自中国古典神话，道家只给了他们一些新的名号，即兼收并蓄，纳入人们日常信仰的诸神行列，告诫人们要常念诵他们的名号，取得他们的庇护，而不要惹恼他们，招来祸殃。虽是可笑的迷信，却使这些古典神话更深人人心。

符箓禁咒是道教中更为流行的神秘方术。符箓是由道士书写的一种被认为具有神秘法力的文字或图象，可沟通与制御鬼神精灵。《道法会元》称："符者，阴阳契合也。唯天下之至诚能用之，苟不至诚自然不灵矣。故曰，以我之精合天地万物之精，以我之神会天地万物之神，精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸，号召鬼神，鬼神不得不对。"[5]

由道士念诵的咒语，被认为是具有神秘效应的语言。《太平经》称之为能召呼神灵的"天上神语"；道士得之，遂成为秘法。

符箓禁咒都建立在万物有灵，因此可以互相感应的神话思维的基础上。人类文明初创之时，人们常赋予语言文字以神奇魔力，这也是一种神话观念的反映。就符箓禁咒的内容而言也处处离不开神话所建构的那个超凡世界。如"五帝符"，就是借青赤黑白黄五方五帝的神圣权威来御魔制邪。"五雷符"则是假雷神的威猛来震慑鬼魔。"致雨咒"云："五帝五龙，降光行风，广布润泽，辅佐雷公，五湖四海，水俱朝宗，神符命汝，常川听从。敢有违者，雷斧不容。急急如律令。"[6]所召呼的对象也是五帝、龙神、雷神这些人们所熟悉的神话形象。

再如《枕中经》所载的一则消灾去厄咒语：

> 老君曰，子欲过度三灾九厄，应作是言：我以天为父，以地为母，吾居其中，常如赤子。日为功曹，月为主簿，雷公使者，在吾右右，风伯雨师，在吾前后，六甲直符，周匝围绕，青龙扶吾左，白虎扶吾右，朱雀导吾前，玄武从吾后，北斗覆吾头，天罡指吾足，腾蛇在吾手，为吾灭殃咎。……令敕千鬼万神，各还本乡，当吾者死，背吾者

亡，速出奔进，隐匿深藏，天丁力士，斩杀不祥。急急如律令。[7]

这里涉及的神话形象更多。人以语言为手段，竟能驱遣千鬼万神，气概何等豪迈。

斋醮是在道教中占有重要地位的一种对鬼神的祭祷仪式，有些祭祷对象也源于神话。

道教在宫观中供奉着众多神仙，还有许多神圣诞日，由人们对他们献供朝拜，以祈福消灾。其中三官神（天、地、水）、五岳神、风雨雷电之神，日月星斗之神大都来自神话世界。

总之，上述种种道教方术，其目的都是为了沟通并影响人们想像中的神灵世界，以趋利避害，裨益人世。因这一神灵世界在很大程度上是承袭神话而来，道教的信仰活动就起了保存神话因子，延续神话氛围的作用，其影响要比书面化的神话故事要大得多。对于接受者来说，在一般情境中阅读或听说一则神话故事所激起的心灵效应，远不及在宗教氛围中同这些神灵直接沟通那样强烈和深刻。在神话时代早已消逝的中国汉族近现代文化背景上，民间口头还有古神话流传并出现新的变异，同道教的这种信仰与方术的流行是分不开的。从这里可以看出，离开了对道教信仰的考察，我们便难以认清中国神话艺术的风貌。

注释：

〔1〕王明《抱朴子内篇校释》第153页，中华书局1985年版。

〔2〕新版《道藏》第36册第297页。

〔3〕详见黄公伟《道教与修道秘义指要》第10篇《道教三界神仙观》，台北新文丰出版公司1982年版。

〔4〕《文摘报》第809期，1991年3月14日，

〔5〕见黄公伟《道教与修道秘义指要》第588页，台北新文丰出版公司1982年版。

〔6〕同上书，第591页。

〔7〕新版《道藏》34册第459页。

刘守华，1935年生于湖北仙桃市。1957年毕业于华中师范学院中文系，现任华中师范大学教授，湖北省民间文艺家协会主席。主要研究方向是民间故事学。神话方面的论文有《今人之"原始思想"不能产生新神话》(1987)、《中国神话与道教》(1991)等。

藏族战神小考*

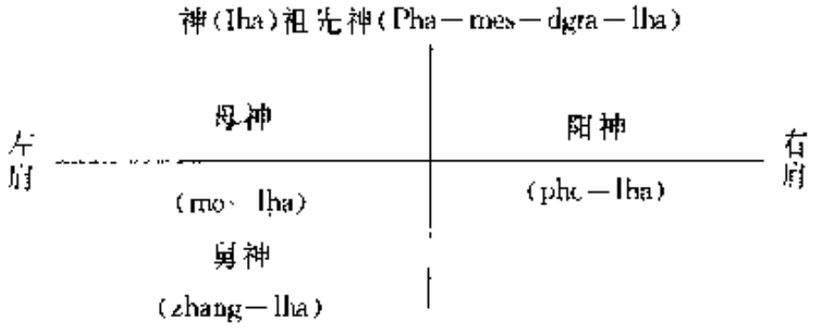
○谢继胜

战神，藏文写作 dgra-lha，口语读成 dala，逐字直译是"敌神"[1]《藏文大辞典》释为"御敌神"(dgra-vthab-kyi-lha)。[2]藏族民间关于战神的信仰观念，认为战神的主要职能是保护崇拜战神的崇拜者不为外敌所伤。战神是居于男子右肩之上的神灵。敦煌吐蕃文献及后代藏文史书都记载了止贡赞普(gri-gum-btsan-po)及其战神的传说：止贡赞普与臣下罗昂(lo-ngom)比武，罗昂用狐狗之尸魔退赞普身上的战神岱拉工甲(lde-bla-gung-rgyal)，[3]用腋下之战斧(mchan-nas-stevu)砍死岱拉工甲，投于第斯雪山(gangs-te-se)，赞普因而死去。[4]从这些记载可以确定，战神离开人体，人就会死亡；也就是说所谓的战神，就是居于人体内的灵魂，因而无论是在口语还是在书面藏语中。dgra-lha 往往又写成(念成)dgra-bla 或 dala。

---

* 本文为作者长篇论文《战神崇考——据格萨尔史诗和战神祀文对战神、威尔玛、十三战神和风马的研究》(原载《中国藏学》1991 年第 1 期)中的第一节，题目是作者自拟的。

在藏族民间信仰中，灵魂可以分为两大类：一类是与活人俱存的 bal；另一类是由人死之后的 bla 变成的凶魂 btsan，正是“人死凶魂生”(mi-shi-btsan-skyes)。汉谚有“七魂出窍”之说，藏族的灵魂观念中，bla 也远远不止一个。这种观念最典型的体现就是五守舍神(vgo-bavi-lha-lnga)的观念。[5]认为此五神是人生来就有的，而且伴随终身。[6]所以在格萨尔诞生(vkhrungs-skor)时，果姆从身体的各部生出的神，正暗示着守舍神(即起源神)。[7]《降魔之部》(bdud-vdul)，说格萨尔头顶上是神 lha-ring-khyugs-se，右肩为阳神 pho-lha-she-dkar-la-thod，左肩上是阴神(母神绿度母)(mo-lha-sgrol-ma-sngon-mo)。[8]格萨尔拉达克版本说格萨尔的右肩上升起太阳，左肩上升起月亮，[9]如图 1：

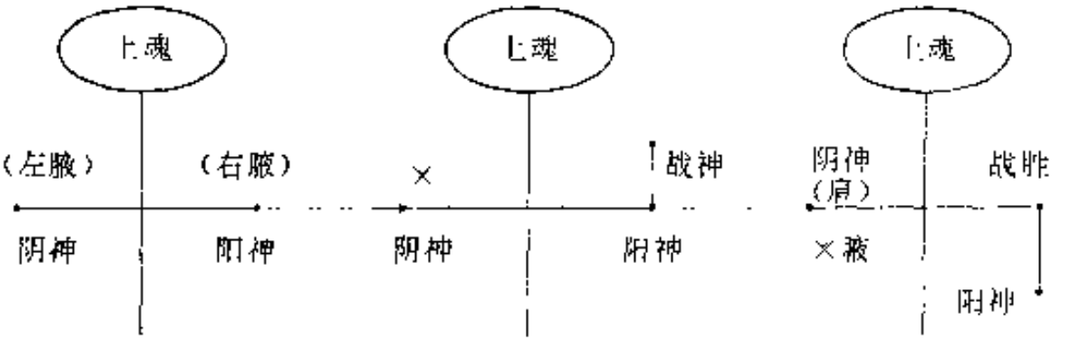


神(lha)祖先神(pha-mes-dgra-lha)实际上，五守舍神等种种在人体内寄住的神，在藏族原始信仰中都不过是不同灵魂在体内的分布。在藏族原始信仰的灵魂观念中，人们认为人的灵魂不只一个，每个灵魂都有其特定的职能。如居于格萨尔头顶上的神，在敦煌藏文中称作“上魂”(rtshe-bla)。[10]主要职能是将体魂(sku-bla/srog-bla)导入天界。因此，“上魂”也

是一种祖先魂灵在体内的依附处，故在战神愿文中的“祖先战神从头供”(pha-mes-dgra-lha-dbus-nas-mchod)之说。[11]天赤七王(gnam-gyi-khri-bdun)皆由上魂导入天界。格萨尔出生时，随着太阳的东升，果姆的头顶上出现了如月之白光，接着“出现了一个手持白绸结，雕头人身的白人”(mi-dkar-khyung-gi-mgo-bo-can-dar-mdung-dkar-po-bzung-ba-zhig-thol-gyis-byungs te)。这位雕头白神自称是“白盔上面的保护神”(mgo-rmog-dkar-steng-gi-srung-ma)，是“哥哥白海螺大鹏”(phu-bo-dung-khyung-dkar-po)附在头盔羽毛上的战神，说完变做彩虹飞向空中(vjav-vod-vkhyung-ger-bzhug-so)，[12]这与天赤七王沿彩虹上天的情节相符合。[13]藏族的方位观是男右女左，右阳左阴，以右为尊。居于左肩或左腋的 mo-lha，ma-lha 或 mo-bla，ma-bla，一说是母系神，即该 bla 所依之人的母系祖先神。托马斯(F. W. Thomas)辑敦煌藏文占卜手卷中有“如问家运及身运，有一母系祖先善神领头前来佑护，如有本波或天神，应供养，母子可能相会，能听到好消息，婚姻有成，家业兴旺。”(khyim-phya-dang-srog-phya-la-btab-na/ma-myes-gyi-lha-bzang-po-cig-yod-gis/vgo-zhing-vche-bar-vong-bas/don-po (bon-po) dang-gnum-(gnam?) lha-pa-yon-na/gsol-cig/ma-dang-bu-gnyis-phrad-par-vong-ba-dang-vdra-ste/skad-snyan-te-phrad-par-vong/gnyen-byas-na-srid-yon-grog-phya-la-btab-na-grog-che)。[14]这位母系善神(ma-myes-gyi-lha-bzang-po)反映在体内各魂的分布上，就是母系神或阴神 mo-bla 或 pho-bla，它的职能是保佑个人的母子，家业、婚姻等等。居于右腋，与 mo-lha 对应的就是阳神 pho-lha 或 pho-bla，即父系神或男性神。阳神的信仰

在今天的藏族民间信仰中逐渐地衰微，有时将阳神等同于战神，或者以战神取代阳神，两者的职能也十分地相近。笔者认为，战神 dgra-lha 实际上就是阳神 pho-lha 的发展。作为父系神和男性雄壮之神，pho-bla 的最初职能也是护身御敌。在原始信仰中，尤其是在信仰萨满教的民族中间，防御或摧毁敌人最有效的方式就是去掉敌人的灵魂 bla，去敌魂最有效的方法不是自己的身体出马，而是派遣灵魂出去与仇敌的灵魂搏斗，由此演化出神灵的斗法，这在格萨尔史诗中表现得最为充分。敌人将领的灵魂往往依止于不同的生物或无生物之上，如魂牛(bla-vbrong)、魂湖(bla-mtsho)、魂石(bla-rdo)、必须先除掉寄魂物，才能制服仇敌。作为 pho-bla，其最主要的职能就是攫取敌人的灵魂，久而久之，就以 dgra-bla 一词(即“敌魂”)来称呼 pho-bla。国外有很多学者对“战神”不说成 skyong-lha 或 srung-lha“护身神”而作“敌魂”或“敌神”(dgra-bla/dgra-lha)迷惑不解，恐其症结就在此。[15]战神最初的位置是在右腋；因而敦煌介绍王统传承的藏文卷子没有提及岱拉工甲的具体居位，但明确指出，罗昂是用腋下之战斧(mchan-nas-stevu)弑杀赞普，证明罗昂的战神是在右腋。[16]格萨尔史诗中战神使用的兵器，有一种九魂石(bla-rdo-dgu)也藏在右腋。[17]由 pho-bla 形成的 dgra-bla 观念进入信仰之后，由于它作为专职战神而不能完全取代阳神的一些与阴神对立的某些性别特征。使他凭得 pho-bla 取得了 dgra-bla 的名称，但又从阳神中分离出来，形成了与阳神并列的战神，在体内寄居的位置也由右腋移到右肩。在灵魂神观念的不断发展中，为了与居于右肩的战神构成新的对称，只得将本与右腋阳神对应的左腋阴神 mo-bla 从左腋上提至左肩，形成了右腋阳神无所对应

的显而易见的矛盾，从而有力地反证出由 pho-bla 衍生出 dgra-bla 的历史过程。如图 2 所示：



图二

据以上的分析可以看出，人体各部的灵魂都有确定的职能，但对称为五守舍神的五位神灵，地方神(yul-lha)、阳神、阴神和生命神(srog-lha)作一考辨，发现只有阳神和阴神能找到确切的位置，地方神与人体魂神的关系不可考，生命神或许等同于人体中的体魂(sku-bla)[15]与游魂 btsan 不同，人体中的各种灵魂除了体魂之外，其他的 bla 都可以离开身体而远游，其中以战魂 dgra-bla 与外界发生的联系最为频繁。所以，经常是 dgra-bla 离开身体，寄留在其他物体之上，寄留的主要对象是飞禽(尤其是猛禽)和各种兽类，战魂攫取敌魂的职能和游移寄留的特性产生了如下的结果：将战神的地位加以强化，使战魂从阳魂中分离，这在吐蕃社会初期频仍的部落征战中得到突出的表现。有关这方面的情况，笔者发现了一条最有力的例证。藏语的“兵旅”、“军旅”，“军卒”写作 dpung，如 dpung-sde“军队”，rang-dpung“我军”，dgra-dpung“敌军”，dpav-dpung“勇众”等；但 dpung 还指“肩”同 phrag-pu，如 lus-kyi-dpung-pa“双肩”，mgo-thar-dpung-vdzung“出头露肩”(喻“得寸进尺”)，dpung-vjav“肩风”；还有以肩为亲，以肩为救星的观念，如 dpung-gnyen“救星”。究其所由，正是因为

右肩为战神所居，所以 dpung 才指"军队"。其二，战魂的经常离体远游，使得战魂从隶属于人体的灵魂演变成一种独立于人体之外的神灵，从而战魂变成了战神，即由 dgra-bla 变成了 dgra-lha。第三，由于战神特殊的形成经历，使它最初没有固定的形体和特定的标志，几乎所有的神怪、人物、动物皆可充任战神，从而形成广义的战神，但与居于人体右肩的战神已相去甚远。如笔者收藏的一份祭战神藏文木刻本说，从蛋卵[19]中生出了黑魔战神(mag-po-bdud-kyi-dgra-lha)，尊上穆战神(btsun-pa-rmu-yi-dgra-lha)[20]，先知果战神(ye-mkhyen-skol-gyi-dgra-lha)，先知天女战神(ye-mkhyen-sman-gyi-dgra-lha)，降魔堡寨战神(bdud-vdul-mkhar-gyi-dgra-lha)，水界风战神(chu-khams-rlung-gi-dgra-lha)，黑头人战神(mgo-nag-mi-yi-dgra-lha)，[21]这份文献还记述了十四位一组的神灵(称为十三战神)，他们是：1. med-pa-yod-ces-dgra-lha，有无战神；2. stong-la-chags-pavi-dgra-lha，由 stong 而形成的战神；3. vbyung-la-chags-pavi-dgra-lha，由"穷"魔形成的战神；4. ma-chags-stong-gi-dgra-lha，未形成冬之战神(?) 5. ye-nas-snd-pavi-dgra，根本世界战神；6. vdod-dgu-chags-pavi-dgra-lha，九欲形成的战神；7. 无敌战神三兄弟，mi-thub-dgra-lha-spun-gsum；8. 父母系战神，pha-mes-brgyud-kyi-dgra-lha；9. 人系战神(mi-rabs-brgyud-kyi-dgra-lha)；10. 外祖系战神，phyi-rabs-brgyud-kyi-dgra-lha；11. 穆系战神，dmu-rabs-brgyud-kyi-dgra-lha；12. 祖系战神，gtsug-rabs-brgyud-kyi-dgra-lha；13. 米乌六族系战神，mivu-gdung-drug-dgra-lha；14. 世界形成战神，srid-pa-chags-pavi-dgra-lha。[22] 第四，脱离了人体灵魂观念的，外在的独立的战

神，逐渐从庞杂无序向略成体系的有序发展，形成了主战神，如格萨尔史诗中的念青格作(gnyan-chen-ger-mdzod)，或玛卿伯姆热(rma-che-spom-ra)。作为体魂的战神与独立的战神之间没有严格的界限，经常可以互相转化。[23]

至于战神为什么又称威尔玛(wer-ma)，至今也没有人能给一个令人信服的解释。这里笔者先引述一段本教仪轨文献中关于威尔玛起源的记载：

有威尔玛猛众的四典籍	wer mavi dpav khrom gzhung bzhi yod
古昔，神，赛，白用神变力，	sngon lha gsas dbal gsum rdzu vphrul las
从虚空之天宫中，	nam mkhav ston pavi dbyings rum nas
以五宝形成一卵。	rin chen sna lngavi sgo nga cig
卵以己力开裂，	rang bzhin shugs kyis brdol ba las
蛋壳变成护身盔甲，	sgong shun sky ob pavi go ru srid
外皮变成御敌兵器，	bdar sha srung bavi mtshon du srid
蛋青变成勇士威壮剂，	sgong chu dpav bavi ngar chur srid
内皮变成隐匿的堡宅。	sgon pri vkhra bavi mkhar du srid

晦暗堡宅戳曲穆宗，　　khro chu dmu rdzong mun gyi mkhar

劫夺太阳明亮光芒。　　gsal ba nyi mavi kha vod vphrog

从蛋黄之中，　　sgo nga nang gi snying po las

变出一具神变法力之男子：　　rdzu vphrul mi pho gig du srid

生有狮头猞猁耳；　　seng gevi mgo la dbyi yi rna

忿怒面相大象鼻；　　vkhro bavi gdong la glang chen sna

水獭嘴巴虎獠牙；　　chu srin zhal la rgyal stag mche

长剑双腿水剑翅；　　ral grivi rkang la che gri gshog

在乌和大鹏的两角之间，　　bya khyung dar mavi rva dbal la

有如意宝的头饰；　　yid bzhin nor buvi dbu brgyan can

没人起名，因而无名，　　de la ming vdogs ming med pa

益辛旺宗以咒术修度之，　　ye gshen dbang rdzong mthu yis bsgrubs

唤作大勇威尔玛尼那。　　dpav chen wer ma nyi na zhes

是众具勇力者中最胜者，　　mthu ldan yongs kyi thu bo po

护持本和辛的教法，	bon dang gshen gyi bstan po bsrung
击退仇敌与生障魔的部众，	dgra dang bgegs kyi dpung tshogs gzhom
做善美之友。	dkar dang dge bavi sdong grogs mdzad
此有威尔玛的四典籍	de la wer ma gzhung bzhi grol
威尔玛与神成一体，	wer ma lha dang bsdebs ba las
就成降魔神威尔玛，	lha yi wer ma bdud vdul srid
威尔玛与念成一体，	wer ma gnyan dang bsdebs pa la
就成退敌念威尔玛；	gnyan gyi wer ma dgra vdul grol
威尔玛与大鹏成一体，	wer ma khy ung dang bsdebs pa la
就成驱龙鹏威尔玛；	khyung gi wer ma klu vdul grol
威尔玛与狮成一体，	wer ma seng dang bsdebs pa la
就成威尔玛勇士三兄弟；	dpav vdul wer ma mched gsum grol
威尔玛勇士成猛阵，	wer ma dpav bavi dpav khrom grol

抓兵众九万九千强。	dmag tshogs dgu khri dgu vbum grol
由神来，由赛主，	lha la grol zhing gsas la chad
似"白"神，摧妖魔，	dbal la vdra zhing bdul la tshig
偏狭妒人人，	gang la yang ni vphrag (vphrang)dog cing
凡事无惧情。	kun thub gang yang vjigs pa med
毁极热，执极冷，	tsha dbal vjoms shing grang dbal len
没人毁其天界堡宅，	gang gis mi shig nam mkhavi mkhar
无所惧，威尔玛之躯，	kun gyis mi vjigs wer mavi sku
是雍仲本教的命息，	g·yung drung bon gyi bstan pavi srog
降服仇敌和生障魔的帮手，	dgra bgegs vdul bavi gnyen por byung
这就是威尔玛勇士的四典籍。	de wer ma dpav bavi gzhung bzhi yin[24]

这种起源方式与本教文献中众多的卵生神话有共通之处。在这段文字之前，该文献还以相似的方式介绍了战神的起源及其分支(战神写作 sgra-bla)与本文前引的一段文字相似。但文献对 sgra-bla 与 wer-ma 的关系未做论述，仅说明如下问

题 1. 威尔玛作为勇士神(dpav-bo)出现；2. 威尔玛可以变幻方式与各类神魔联组成具有不同职能的神灵；3. 它与史诗中出现的威尔玛在形体上有很大的区别.特别是生有翅(gshog)，表明它可以飞行，而格萨尔史诗中的威尔玛，与 dgra-bla 的形貌相似，与 wer-ma 密切相联的箭和矛没有特意出现。



纳西族的威尔玛(示意图)

根据 S·G·Karmay 文中插图描绘

本教文献中描述的这种早期的威尔玛形象，在藏传佛教及本教的神灵造像中比较罕见，但在纳西族崇拜的 wer ma 神造像中体现的较为明显，本教文献中提到的“狮头猞猁耳”、“忿怒面大象鼻”、“水獭嘴巴虎獐牙”、“水剑翅”竟都有完全的体现，尤其是神灵右手持的箭，下身围的虎皮围裙，更体现了 wer ma 的特征。本教文献中描述的 wer-ma 与战神 dgra lha 形体的差异，是否可以看作是 wer-ma 的最初形貌呢？目前笔者还未在西藏宗教造像中找到可资比照的东西，详情待考。

那么，威尔玛究竟如何形成的。

《藏汉大辞典》将 wer-ma 释为“护身战神”或“兵器神”(dgra-lha-vam-mtshon-lha)，又说是“守舍神”等同于 dgra-lha。第一种解释与 dgra-lha 的解释互义，没有价值，第二种将 wer-ma 释为兵器神(mtshon-lha)极为准确。在格萨尔史诗

中，虽然常把威尔玛等同于战神，如 dgra-bla-wer-ma-rnams，[25]或 wer-ma-dgra-lha-bcu-gsum，[26]但威尔玛与别的 dgra-lha 相比，还是有明显的不同。这就是：威尔玛的寄居处固定，大都说它依附于弓箭之上，即虎皮箭袋和豹皮弓袋（stag-dong-wer-ma/dgra-lhavi-rten-mkhar/rdzong-che；gzing-shubs-wer-mavi-bsis-mk har）[27]。也有"狂怒无威的威尔玛，是箭和矛的战神"（wer-ma-khro-gtum-vjigs-med-de/mdav-dang-mdung-gi-dgra-bla）。各部本、章本都大同小异。由此可以断定，威尔玛作为兵器神，肯定与弓箭（mdav-mo/gzhu-mo）有关，其中联系的契机在那儿呢/笔者摘引一段本教文献《色尔米》（gzer-myig）：

其时，一束白光收入一支箭中，射往西方世界，那里是魏摩隆仁，四条大河之源，南瞻部洲之眼。白光又进入普保索杰城堡，进入熟睡的杰本托嗄（白头三本）的头颅；杰本梦见一个闪光的白色字母 A，尔后白光又进入他的身体之中，从身体中又射出了一道光照亮了三界。醒后。杰本通体舒畅。

de-nas-vod-dkar-po-mdav-gang-ba-cig-tu-sprul-nas/vjig-rten-khams-nub-phyogs-kyi-gling/chu-ba-bzhi-vdus-pavi-vgo/lhovi-vdzam-bu-gling-gi-myig-vol//mo-lung-ring/mkhar-phar-po-so-brgyad-kyi-nang-na/yab-rgyal-bon-thod-dkar-gzims-pavi-spyi-bovi-gtsug-tu-bab-ste，babs-pavi-dus-su-yab-kyi-rmyi-lam-na/yi-ge-a-dkar-po-vod-dang-ldan-ba-cig/spyi-bor-babs-nas//sku-la-thim-bas/sku-las-vod-vphros/

stong-gs..m-gang-bar-rmyi vo/sad-nas-shind-ta-ta-sku-bde-yid-kyang-rab-tu-spro/dngos-grub-mchog-tu-dgongs-nas)[28]

这段记载说明，在藏区西部的天光神话中[29]，白光(vod-dkar)或光(vod-mo)与箭是联系在一起的。其原因是藏箭的箭尾往往插上白色的羽毛，箭的飞行也如同白光闪过；藏文中又有以藻饰词代替本词的惯例，就用 vod-mo“光”做为“箭”的代称。敦煌藏文卷子中有“太阳骑于箭上，到灵魂行列中去”(nyi-mavi-sra-mdav-la-bcibs-ste/thugs-grla-du-byon-nas//thug-spur-vtshom-mo-zhes)之句。[30] 同时，在藏族原始信仰中，白光代表天神、性为阳，在本教红白光感生神话中箭等同于白光，而箭也是藏族男子的标志，性亦为阳。[31]箭 vod-mo 就成了 pho-bla 或 dgra-lha 的一种标志。故藏文祭战神愿文中有：“A 字白光的威尔玛”(a-dkar-vod-kyi-wer-ma)[32]与《色尔米》中“闪光白色字母 A”(a-dkar-po-vod-dang-ldan)，前引本教九乘文献中的威尔玛劫夺太阳光(gsal-ba-nyi-mavi-kha-vod-vphrog)相一致。说明 wer-ma 确实与 vod-mo 有关。wer-ma 最初就是指代表箭藻饰词的 vod-dkar-po 或 vod-mo，威尔玛依止的虎皮箭袋和豹皮弓袋，其前首二字(stag-gzig“虎”“豹”)合起来就做地名“大食”，说明箭及 wer-ma 与本教的源流关系。总之，威尔玛 wer-ma 字面的最初含义是“白光”或“光”(vod-dkar/vod-mo)实际上指箭。

需要指出的是，既然威尔玛就是 vod-mo，为什么今天几乎所有的文献都写作 wer-ma，而不是 vod-mo 呢？这涉及一个某些语音的崇拜和语音的变化问题。关于第一个问题，我们

可以观察藏语的辅音(清擦音)[h]、半元音[w]和元音[a]藏文分别是 ha 和 a 和 wa，这三个字母在藏族的语音系统中构词最少，其中以 wa 最少。ha 和 a 有神秘性，在一些本教文献中多有记载，有相当数量的神灵都是从 ha 和 a 字中出生，藏区很多的祭神石台(tho)上也往往刻有 a 字(不指六字真言)。元音 a 字在世界各地的语言崇拜中都有所反映，[34] 藏语 a 和 ha 都没有实义，极易成为语言崇拜的对象(藏语的神即由 l 和 ha 构成)，而 wa 有实义，wa-mo“狐狸”。假如对《藏汉大辞典》wa 部所收的 66 个词做一统计，可以发现 wa 的构词率在所有字母中最低，其基本的实词意义只有一个 wa-mo，然后又依此构成与 wa-mo 意义相关的词，如 wa-vkhyug“狐行”，wa-gdong“狐面骨”，约占 50%，其次是以 wa 对译汉语“瓦”“王”、或对译梵语，如 waruna(龙之一种)；狐狸 wa-mo 与战神(dgra-lha/dgra-bla)关系密切，在格萨尔史诗中战神威尔玛常常放出一种难闻的气味来使敌人或敌坐骑倒下，如《赛马》一部中，战神威尔玛向跑在前面的东赞放出臭气，使他人仰马翻 (gu-ravi-phrag-gyon-gyi-thur-lam-phre-mo-nas-gser-khri-dang-nye-bar-gdong-btsan-slebs-par-dgra-lha-gnyen-stag-dmar-pos-rta-gyu-bya-la-lhad-btang-bas/g · yu-bya-dbugs-sdebs-ngang-vgyel-song-ste)[64]。在止贡赞普传说中，罗昂就是用死狐魔退战神的。其含义在于，狐是食腐动物。主要在有兽禽人尸的地方活动，所以，藏语称“天葬场”为 wa-lam-can(狐路)，一些食腐动物如鹰鹫、乌鸦、狐狗等等，常被认为与灵魂相关，如土地神(zhing-lha)是公母蝙蝠(pha-wang-yab-yum)，灶神(thab-lha)及魂鸟(bla-ba)是乌鸦(rog-po)。[35]，这些动物也是 bla 或 btsan 的主宰。正是狐狸有如此

的神力，藏语才以极少使用的字母 wa 来称呼，并不用 wa 再构成其他的词。而字母 va 构实词较多，不符合被崇拜音节的无实义及单义性，从而被 wa 而取代。这中间的转换又涉及第二个问题，即语音变换问题。威尔玛的信仰与本教光神的信仰有关，而且是一种较为古老的信仰，史诗中也说格萨尔幼时“战神威尔玛还支配着人们的头脑”(dus-la-ma-babs-dgra-bla-wer-ma-rnams-kyis-gling-pavi-blo-kha-bsgyur-te)[36] 这种将战神称作威尔玛的信仰主要集中在藏区西部，根据上面的考辨，作为箭神的威尔玛与光 vod-mo 相关，vod 在拉萨方言中读〔Φʔ˥〕，看不出其中所含的半元音〔w〕，但令人震惊的是，在藏语西部方言中，vod 几乎都含有〔w〕，如噶尔方言(sgar)读〔wΦʔ˥〕，日土(ru-thog)读〔wΦʔ˥〕，普兰(spu-hreng)读〔wΦʔ˥〕，革吉(dge-rgyas)、措勒(mtsho-chen)也读〔wΦʔ˥〕[37]vod-mo 读成〔wΦʔ˥ moy〕，正好与拉萨话读 wer-ma 为〔wΦ˥ may〕接近。卫藏方言中后加字 r 不读证明藏区西部的 vod-mo 就是卫藏方言中 wer-ma。那么产生这种差异的原因是什么呢？主要是由文献作者的方言影响所致，卫藏地方为整个藏区的经济文化中心，有很多杰出的学者，在记录史诗或其他宗教文献时，对其中一些涉及当地方言的词语，往往用卫藏方音去拼写，从而将西部藏语的〔wΦ˥ moy〕准确地用藏文拼写成〔wΦʔ˥〕wer-ma 而不是拼成与实际读音相差较大的 vod〔Φʔ˥〕，从而形成对同一种光神(箭神)的两种写法；随着卫藏地区政治、经济地位的不断上升，wer-ma 也取代了 vod-mo/ma。值得一提的是，用 wa 来取代 va，除了语音上的原因外，wa 所含有的语音崇拜因素也起了重要的作用，因而 wa 所具有的“狐性”也进入了箭神威尔玛之中，形成

了 wer-ma 与 wa-mo 的特殊关系。

以上，我们只是分析了 wer-ma 的语义来源，它与 dgra-lha 的互换关系，至今还没有发现直接的材料，依笔者之见，联系的媒介主要有以下两种方式，(一)wer-ma 出自 vod-mo，vod-mo 修饰 mdav-mo 指箭，箭是男子的标志，即是 pho-lha/bla(男神或男魂)的标志，由 pho-bla 发展为 dgra-lha，这样 wer-ma 就与 dgra-lha 发生了联系；(二)wer-ma 的形成与 wa-mo(狐)有关，狐与灵魂相关，战神就是灵魂的一种，wer-ma 也就与 dgra-lha 相关联。总之，作为箭神的 wer-ma 最初只是与阳神相关，随着阳神的战神化及广义化，威尔玛也成了与战神完全一致的战神，但由于威尔玛最初确定为箭神，因而有很强的依附性，从史诗中威尔玛出现的场合看，依附于兵器兽类时多是威尔玛，依附于人时多为战神；作为独立子人体灵魂之外的战神时，往往写成 dgra-lha。

注释：

〔1〕关于战神(dgra-lha)的一般特征及其源渊，国外藏学家对此有较为广泛的论述，如奥地利维也纳大学英年早逝的内贝斯基(Nebesky-Wojkowitz, Rene)著《西藏的神灵和鬼怪》(Oracles and Demons of Tibet，海牙 1956 年版，格拉茨 1975 年再版)中专设一章《战神》(笔者已将此章译出，刊于《国外藏学译文集》第六辑)；霍夫曼(Hoffmann, Helmut)《西藏手册》(Tibet, A Handbook, Bloomington 1986 P. 97) 图齐 (Tucci, Giuseppe)《西藏的宗教》(The Religions of Tibet)中《民间宗教》与《本教》等专章中也对战神作过分析，他的大著《西藏画卷》(Tibetan Painted Scrolls, Rome, 1949) 517-573 页对战神也有分析；石泰安教授(R. A. Stein《格萨尔说唱艺人研究》(Recherches sur L' Epopee et le Barde au Tibet, Paris, 1959)分析了史诗中的战神，《西藏的文明》(Tibetan Civilization, Stanford, 1972)作了一般的介绍；其他如斯内尔格罗夫等(Snell-

grove, David and Tenzin Namdak)《本教的九乘》(The Nine Ways of Bon, london, 1935)，瓦德尔(Waddell, L. Austine)《藏传佛教》(Tibetan Buddhism, New York, 1972)。1985年末，在美国印第安纳大学出版的《西藏学会杂志》(THE JOURNAL OF THE TIBET SOCIETY，由史伯林主编)发表了托德·吉伯森(Todd Gibson)写的《战神再考》(DGRA-LHA: A RE-EXAMINATION)一文，对战神的研究做了一个回顾，并对当时的研究现状做了介绍。该文指出，早期对战神的研究仅限于对一般特征的介绍，对战神及 dgra-lha 一词的源流未能进行深入的分析。最近，人们倾向战神是雷音或头发神，即 dgra-lha(bla)▶sgra-bla(lha)▶skra-lha(bla)因本教文献(如 Sgra blavi rgyal-movi bskang-ba; Blo-ldan-snying-po 著 Gsas mkhar rin-po-che-spyi-spungs-dcod zlog-gis-tud-las-sgra blavi-rgyal-mo pavi-spyi-bskang 等)往往将 dgra-lha 写作 sgra-lha 甚至 skra-lha 如斯内尔格罗夫所辑本教文献，有 sgra-bla-wer ma dpav-khrom-gzhung 之句。但大多数学者认为这不可能：A. dgra-sgra(skra)互变以不变词义为前提如 dmu 之于 rmu；B 战神是五守命神之一，在人体中的位置确定(右肩)，这在年代远远早于本教文献的敦煌藏文写卷中就有记载；C：战神在口语中念成 da-lha，证明其前加字是 d(dgra)而不是上加字 s(sgra)sgra-bla 一词只是集中地出现在本教文献中，这种 d-s 互变，只是写法上的变化，从而导致的语义变化，不能看成是战神的原始形态。此外，人们也发现 dgra-lha 被大量地写成 dgra-bla，猜想它与 bla 有关，但未有这方面的论述。笔者的论文正是在诸多前贤的研究成果之上，对 dgra-lha 做一分析。

〔2〕见《藏汉大辞典》上册 467 页。

〔3〕战神 lde-bla-gung-rgyal-lde 字作为吐蕃古代赞普的专用字出现过多次，如"八 lde 王"(za-nam-zin-lde, lde-vphrul-nam-gzhung-btsan, se bsnol-nam-lde, se-bsnol-po-lde, lde-bs nos-nam, lde-bsnol-po, lde-rgyal po, lde-sprin-btsen)及 vbrong-snyan-lde ru, khri-lde-gtsug-brtsan, khri srong-lde-btsan 等，笔者在《藏族萨满教的宇宙结构与灵魂观念的发展》(中国藏学 4/88)一文中，认为 lde 字与"火"、"灵魂"有关，或许与 btsan 一样，是古代藏族信仰中的一种神灵，进入王系之后，形成了标志某种职

位或阶层的标记，犹如 btsan-po 一般，故有一个"地衍八王"的系列。lde bla 可解为"lde 系的灵魂"，gung-rgyal"天王虚空之王"，lde bla gung rgyal 含有"岱系的灵魂、虚空之王"的意思。因为灵魂游荡，飘移。王系（即 lde bla）的灵魂，自然是众 bla 之首，就成了 gung-rgyla。

〔4〕王尧、陈践《敦煌本吐蕃历史文书》页 43、123，另《贤者喜宴》（mkhas-pavi dgav ston）、《王统世系明鉴》（rgyal-rabsgsal-bavi-me long）等皆有记载。承蒙海西希教授（W. Heissig）见告，德国英雄史诗《尼伯龙根之歌》中英雄也有如此死去的情节。

〔5〕五守舍神（vgo-bavi-lha-lnga）一般是指（1）地方神（yul-lha）（2）阳神（pho-lha）（3）阴神（mo/ma-lha）（4）战神（dgra-lha）和（5）生命神（srog-lha）。藏语的 vgo-ba 是"起源"，"根源"的意思，故五守舍神即五起源神。

〔6〕北美印第安人认为身上有 4—5 个灵魂，参看弗雷泽（J. G. Frazer）《金枝》（The Gold Bough）汉译本页 269—273。

〔7〕从世界各地一些原始部落的民族学报告来看，原始人大都赋予人体内的若干个灵魂以一个小人的形象。这是因为原始人在解释无生命的自然过程中以为是活人在背后操纵。他们也这样理解生命现象本身，所以灵魂就是人和动物体内的小我。因而，果姆在生格萨尔之前曾从身体各处（即灵魂的不同依附处）生出几个不同的小人。

〔8〕甘肃版藏文《降魔之部》页 27—28。

〔9〕Devahuti，The Kesar Epic，The Tibet Journal，Summer 1987PP16—24。

〔10〕王尧、陈践《吐蕃简牍综录》No. 422：rtshe-bla-rtshe-sman dang-g·yang-gsoi-bavi……。

〔11〕khyad-gter-gyi-dgra lha-dpang-bstod-gzhan-phan-rol-ba-zhes-bya-ba bzhugs-so 木刻本页 28 笔者藏。

〔12〕甘肃版藏文本《诞生》页 50—51。

〔13〕《王统世系明鉴》（rgyal-rabs-gsal-bavi-me-long）民族出版社 1981 年藏文版 P. 55：天赤七王"在他们的儿子能骑马射箭之时，父祖就沿着天绳，如同彩虹一般向天空飞去。"（sras rnams-kyis-rim-po-bzhin-chib-kha-thub-tsa-na/yab-rnams-rim-pa-bzhin-du rmu thag-la-byas-nas-nam-mkhav-la vjav yal ba-bzhin-vgro-yang-zer）。

〔14〕F. W. Thomas, Ancient folk-literutare from North-eastern Tibet, Berlin, 1957, IV.

〔15〕Todd Gibson, Dgra-lha: A Re-examination, The Journal of The Tibet Society, 1985, Volume5. PP67—70。

〔16〕藏区某些地方有"野人石"(mi-rgod-rdo-pa)之信仰，此石藏于男子右腋。

〔17〕甘肃版藏文版《诞生之部》PP62—64 有"誓愿形成的魂石"(dam-can-chags-pavi-bla-rdo)。

〔18〕sku-bla 一词出现在敦煌藏文写卷 PT1047："体魂欢欣，国王三代社稷不衰，国王父子侥僸宴庆欢乐"(sku-bla-dgcs-phavi-zhal-du-vang-ltav/rgyal-pho-gdung-gsum-du-srid-myi-mye-nongs-phavi-zhal-du-vang-lta)；"大体魂不悦，引来魔怪，凶魂、瘟疫，厉鬼等，国王与尚论之生命危险，大凶"(sku-bla-chen-pho-myi-dgyes-phav/ya-bdud-dang-btsan-dri-dang-ma-yams-dang-sri-las-stsogs-pha-drangs-phavi-ngo/ste-rgyai-pho-dang-zhang-lon-gyi-srog-phyar-rab)。这说明 sku-bla 是与人体俱在的灵魂；笔者藏《特别掘出之益他人神变战神颂文》(khyad-gter-gyi-dgra-lha-dpang-bstod-gzhan-phan-rol-ba-zhes-bya-ba-bzhugs-so) PP45b—46a 记"我等战神的供处有八种：祖先系战神从头供，意愿战神从心供，能听战神从耳供，能看战神从眼供，善言战神从嘴供，护身战神从右供，护军众战神从左供，凯旋战神从前供。"(nged-dgra-lha-mchod-bavi-sa-brgyad-yod/pha-mes-dgra-lha-dbus-nas-mched-ye-srid-dgra-lha-thugs-nas-mchod/thos-byed-dgra-lha-snyan-nas-mchod/mthon-byed-dgra-lha-spyan-nas-mchod/smra-mkhas-dgra-lha-zhal-nas-mchod/mgon-syabs-dgra-lha-g · yas-nas-mchod/dpav-dpang-dgra-lha-g · yon-nas-mchod/g · yul-rgyal-dgra-lha-mdun-nas · mchod)可比较。

〔19〕涉及藏族卵生神话，见笔者《藏族本教神话探索》一文，刊《民族文学研究》4/88。

〔20〕rmu 在现代藏语中被认为是魔怪。黄水肿病，但在本教文献中，rma/dmu 是天国的上等种系。敦煌卷子也提到了 rmu 的天国，这里以"尊上"(btsun-po)修饰 rmu，正取其古意。

〔21〕thun-mong-rten-vbrel-sgrig-byed-pavi/lha-rnams-mnyes-byed-bsangs-yig-bzhugs 页 29a. b 笔者藏木刻本。

〔22〕同上。页 14a. b-15a。

〔23〕关于主战神格作，将在后面论述十三战神时加以分析。

〔24〕D. L. Snellgrove, The Nine Ways of Bon. Excerpts from the gzi-brjid Edited and Translated. London, 1967 London Oriental Series Volame 18. pp62—63 snang gshen gyi thag pa.

〔25〕甘肃版藏文本《诞生》页 62—66 多次提到"白方战神众威尔玛"(dkar-phyogs-kyi-dgra-bla-wer-ma-rnams)。

〔26〕同上，页 68。

〔27〕四川版藏文本《赛马》(rta-rgyug)页 229—230；甘版页 231—232。

〔28〕A. H. Francke, gzer-myig, A Book of the Tibetan Bonpos. 藏文全名是：bkav-vdus-pa-rin-po-che-gzer-myig-gi-rgyud-bzhugs-soP23. b。

〔29〕参看拙文《藏族本教神话探索》。

〔30〕伦敦印度事务馆藏 S. I. O. 562，转引自褚俊杰文《吐蕃本教丧葬仪轨研究》、《中国藏学》4/89。

〔31〕女子的标志是纺锤。

〔32〕gsol-mchod-phrin-las-myar-vgrub-che-bya-ba-bzhugs-so 页 4. b 笔者藏木刻本。

〔33〕E. B. Tylor, The Primitive Culture.

〔34〕甘肃版藏文本《赛马》第 229 页。

〔35〕Chos-skyong-gi-gsol-mchod-phyogs-bsdns-vdod-vbyang-dpal-gyi-ryi-rdzing-bu-zhes-bya-bzhugs-so 第 33 页 b 笔者藏木刻本。

〔36〕四川版藏文本《赛马》第 9 页。

〔37〕瞿霭堂、谭克让《阿里藏语》第 286—287 页例词，中国社会科学出版社。

谢继胜，1957 年生，宁夏平罗县人。1982 年宁夏大学中文系毕业。同年入藏，在西藏自治区人事局工作。1984 年入中央民族学院学习，1987 年获中央民族学院藏语专

业硕士学位。现为中国社会科学院少数民族文学研究所藏文研究室研究人员。有关藏族神话与民间宗教的主要论文有:《藏族的山神神话及其特征》(1988)、《藏族牦牛图腾型族源神话探索》(1986)、《藏族苯教神话探索》(1988)、《藏族萨满教的三宇宙结构与灵魂观念的发展》(1988)、《藏族土地神的变迁与方位》(1989)、《战神杂考》(1991)等;译著有《西藏的神灵和鬼怪》等。

难题求婚模式的神话原型*

○鹿忆鹿

难题求婚模式的民间故事，在中国大陆许多地区都广泛流传。日本学者君岛久子曾经对这种类型的故事的流传情况作过一个统计。她说："难题型故事几乎遍布全中国。达斡尔族、内蒙古的汉族、山东、江苏、浙江以及海南岛的黎族、广西的壮族、彝族、纳西族、藏族，还会发现有更多的人传讲。"[1]

这种模式的故事其母题是："英雄为了娶得某一身分高贵特殊的姑娘不得不去经历一系列常人难以想像的艰难，完成一系列人力所不能及的勋业。考验的倡导者和主持人往往是'圣处女'的长辈或保护人（常为父亲，即英雄未来的岳父）。他们和英雄之间通常要发生激烈的戏剧性冲突，通常以英雄的胜利告终。"[2]公主或仙女的所谓"圣处女"，才值得英雄去经

---

* 本文原载《第一届中国民间文学学术研讨会论文集》，1991年12月台北。收入本书时作了修改。

历一系列常人难以想像的艰难和考验，也才印证了"圣处女"的不平凡性。英雄并借由这场考验而完成他的勋业。这些难题常反映了这些民族或地区的人们的生产方式。居于山地的民族所出的难题，比如砍一大片树，烧好田，播种、收获，甚至射鸟取谷等；从事水稻栽种的傣族所出的难题，是搭造金桥银桥，或以弓箭射星、射石墙或射大山。这种以完成种种艰难考验的方式而娶得美丽的公主或仙女的婚姻之母题，与古老的神话和原始的礼俗有着某些渊源关系。

一

君岛久子女士认为北方汉族和南方少数民族都有这种难题求婚型的故事，但并没有论及北方的少数民族。据笔者考察，北方以游牧为生或过马上生活的少数民族难题求婚型故事极少。一般说来，游牧民族、骑马民族最早采取的似乎是一种掠夺式的婚姻形态[3]，并不需要接受什么"婚姻考验"。而南方的少数民族则不同，他们比较普遍地存在这种类型的故事，以及故事中所出现的难题考验关目（情节），与他们的婚姻形态有着密切的联系。我们不妨先列举几个比较典型的例证。

傈僳族的孤儿娶龙女，龙王不同意，和女婿"化身斗法"，龙女帮助孤儿变成一棵针，别在她正织着的布缝里，龙王找不到，只好认输。龙王又要孤儿一天砍火地，烧火地，收拾地里的全部枝丫，接着撒小米、捡小米。小米少了两颗，孤儿用一支箭射下两只斑鸠，小米在斑鸠的嗉囊里。龙王仍不甘心，又和孤儿比赛打猎、射石崖，最后逼孤儿到猴子家借锣，比赛打锣。结果龙王被锣声震死。[4]在这个复杂的斗法过程中，龙女每次都

"私通关节",帮助孤儿获胜。而在获胜的关键时刻,似乎不无咒术的因素在起作用,龙女总要暗唤"龙公龙母"来帮忙。因此,打败龙王的是无形的神意"龙公龙母"而非孤儿。

纳西族创世神话诗《创世纪》(《人类迁徙记》)写英雄崇仁丽恩向天神祖老阿普的女儿册恒布白命求亲,天神刁难他必须在一天之内砍伐九十九片森林,一天之内将九个粮袋的谷种,撒在九十九块火地里,然后再把种子捡回来"少了完整三颗粮,少了缺半两颗粮,三颗吃在斑鸠嗉子里,两颗吞在蚂蚁腰肚里。"英雄丽恩射下斑鸠,又用马尾细线"勒"出蚂蚁腰肚里的两颗粮粒。而天神又要求英雄捉拿岩羊和肥羊,并且挤三滴虎奶。如此"结伴聘礼已送够,配偶身价已赎完!"英雄终于娶了天女。[6]另一个纳西族支系摩梭人的洪水故事中,英雄铓治一直为了繁衍人类去向天女求亲。天王要他用一把柴刀砍完九架山的树,而且烧完所有的树子,再用三升苦荞种出三十三石,两升花荞种出二十五石。不料苦荞花荞各差半碗,在天女彩红吉增米的帮助下,才娶得天女姆米年扎梅。[6]这个难题求婚模式似乎和《人类迁徙记》同出一源,只不过英雄娶的并非原先一直暗中帮他忙的天女。

彝族的故事《吹笛少年与龙女》说,牧羊少年爱上鱼姑娘,准岳父要他一个晚上砍完九座大山的树木为"火烧地",一天之内开好翻好耕好,第三天则要撒播九年籼米。鱼王又要少年捡种,少年于是射斑鸠,从斑鸠嗉里找到丢失的三粒谷种。接着,鱼王和少年"化身斗法",鱼王、鱼后先后变成水晶柱、珊瑚树、石臼、石磨,又各自变成大牯牛、沙牛,少年都在鱼姑娘指点下一一认出;而少年被鱼姑娘变成小木梭、橄榄、绣花针却未被识破。[7]

众所皆知的，南方许多少数民族一直到晚近仍保存着“不落夫家”的习俗，即男女结婚后，女方并不住在夫家，要到娘家住几年，然后才到夫家定居。如彝族、壮族、普米族、哈尼族、布依族等皆然。而有的民族是所谓“从妻居”，男方请人到女方家说亲时，女方就要和媒人议定从妻居的时间。男子到妻家居住时，父母都会分给农具、牲畜、种子等，让儿子带到妻家。据记载，拉祜族、傣族、苗族、瑶族、布朗族分布的有些地方都盛行“从妻居”习俗。另外，佤族的某些地区新郎在婚前得到女家帮忙农作一段时间，婚后夫妻双双也还要回女家干活几天，作为女子出嫁后给女家失去人手帮忙的补偿。

“不落夫家”、“从妻居”的婚姻形态下，使得男子必须到女家砍柴耕地。有人称这种习俗为“短期服务婚”或“服劳役婚”。难题求婚型故事似乎就是在这样的背景下产生的。英雄到所谓天女、龙女或公主家里，威胁到未来的丈人的地位，因此他必须接受连续的考验。

砍树、烧荒、耕种、收获之类的难题求婚型所以多见于南方少数民族的故事传说中，当然与这些民族所处的农耕生活方式（有的还处在原始农业耕时期）有关。这些婚姻考验传说里，都有一个英雄捡回来的谷种少量被飞鸟所吞，不得不设法从其嗉中取出的关目，这是应该特别引起注意的。飞鸟的种类大同小异：纳西族：斑鸠、鸽子；彝族：斑鸠；佤族：斑鸠；藏族：鸽子；苗族：仓雀；瑶族：米雀；羌族：布谷鸟、鸽子。（据萧兵先生的统计）斑鸠和鸽子所以成为这类传说中出现最频繁的飞鸟，大概是因为它们常常在播种的季节里出现，“人们喜爱并将它视为农业丰收之象，逐渐也就认为‘谷种’和它有极密切的关系了。”[8]南方的百越族群的文化与东夷文化系统有着渊

源关系，尽管在这些传说中的鸟并非殷商氏族的鸟生神话中的鸟，被氏族奉为图腾[9]，而是一种带有“文化英雄”特点的鸟，但斑鸠、鸽子等角色的神圣性的遗韵似乎仍然依稀可见。在西南地区一些少数民族中，至今也还存在着鸟卜的习俗和“鸟耘”传说，而“杀鸟取种”的故事也可能与占筮巫术里的鸟卜有极大关系。

同样是难题求婚，在瑶族的传说中又有某些值得特别注意的新因素。

瑶族传说中的青年阿古娶了化成天鹅的玉皇小女儿，玉皇化身为青面獠牙的大公猪咬阿古，被认出；玉皇又带阿古“烧山”，未烧死他；两人去“照蚂蚏”（捉青蛙），玉皇欲将阿古踢下山崖也未如愿。后来，阿古和仙女生下儿子坚美仔，却被玉皇推下凡间去了[10]。仙女因为思念儿子，泪水化成五彩带，坚美仔得以沿着五彩带爬上云端见母。玉皇转而刁难外孙，要求他将九九八十一万的小米种全播在天堂山上，却又用绊马索暗中将他绊倒，种子撒得满山遍野。坚美仔以箫声将禽鸟引来帮他捡回小米种，但有七七四十九颗被小米雀吞在嗉里，亏得凤凰查出，去扭小米雀的脖子，要它将四十九颗种子吐出。接着，玉皇又要求坚美仔到月宫砍伐会自动愈合的桂树，到天堂山烧火地，又派风神、火神来烧坚美仔，结果都未能如愿[11]。玉皇和坚美仔的斗法是难题求婚的延续，苗族故事中的召赞和龙女生下的孩子，上天后将龙王的三根顶天玉柱弄断，就此展开外孙和外公之间的战争。[12]

萧兵先生将外孙和外公之间的斗法称为“英雄与天帝的冲突”，因为英雄们的功勋和业绩对上帝构成威胁，就像后稷的“生而灵异”，“仡有巨人之志”，会“惊帝切激”，与天帝发生

冲突。“上帝是害怕人类掌握文化和知识的，如果人类有了认识和发展自我的文化以及能动的自由，岂不要跟全知全能、操纵一切的天神平起平坐、甚至要超乎其上？这就是英雄或英雄神与天帝矛盾的核心。”[13]英雄娶的总非平凡女子，必定是龙女、仙女、天女，似乎公然向神威挑战，而难题婚姻或者外公、外孙之间的冲突，实际上是神和人的对立，神不容人类逾越神界，因为人一进入神界，所谓天帝、龙王的地位必定动摇或被取代。女婿或外孙都是对天帝构成威胁的人，因为他们都具备了异禀和神能。张光直先生说：“祖先与人的世界和神的世界，不但分开，而且常常处于互相对立冲突的地位。神的世界，既有至尊的上帝在内，又控制人间依以求生的自然现象，乃有超于人间世界之上的权威与神力，但是在东周的神话里，已经表示对上帝或其神仙世界的权威加以怀疑或甚至挑战的思想。”[14]

二

在烧地耕作而后射鸟取谷的关目中，除了鸟耘传说、鸟卜习俗或神鸟崇拜外，是否也意味着英雄们也都拥有弓箭，都善于箭射呢？不仅在原始时代，箭射、投掷、和采集一样是人们获取生活资料的重要手段，即使在社会有了相当的进化之后，善弓箭仍然是男子的一种标志，是勇武骠悍的表现。

射箭的考试中一个引人注目的关键是天神，《阿銮射星》、《召树屯》、《嫦悦罕》中阿銮接受婚姻考验时，都曾获天神赐福，拥有神秘弓箭；《罗摩衍那》中的神弓是大自在天湿婆所有，《兰嗄西贺》的神弓是天神所赐，《摩诃婆罗多》中有修在举

弓拉弓之际，向诸神祈祷，而奥德赛斯在射死众多求婚者时，曾获宙斯之子雅典娜鼎力相助。唯一没有外力资助的似乎只有英雄赫剌克勒斯，他虽然赢了比赛，娶公主的权利却被剥夺了。射箭成了选婿大会习见的方式，似乎代表天授职能，拥有婚姻认可权，达到两性结合的目的，这其中是否也具备性的暗示？

洪水神话中有难题考验的卜求天意关目出现，妹妹总会要求滚磨、抛竹、合烟、绕山或穿针引线，藉此诉诸天意，其中也有射箭一项。例如傈僳族神话《民族的起源》中兄妹射箭，如果兄妹发出的两支箭同时射在一处，则可结为夫妇；《天地人的形成》故事中则是：妹妹拿针做箭靶，哥哥抬弩箭射针孔，若是连射三箭中针孔，便是天也容来地也允，快成婚把人繁衍[15]；而怒族的《腊普和亚妞》及《洪水滔天》中则是把弩箭射在织布架的四棵桩上和织布机上[16]。射箭为了诉诸天意，是占卜仪式，是原始宗教中的巫术观念。而且和滚磨、穿针引线、合烟、掷贝壳一样，似乎都含有性暗示。

难题婚姻中的射箭项目和西南洪水神话中兄妹婚的射箭占卜应有某种程度的关连，似乎具备相同的意义。占卜是原始初民生活中相当平常的事，梁钊韬就曾列举古代占卜的社会作用至少有十方面：帝位、祭祀、征伐、生子、狩猎、婚姻、入社式、牺牲、梦占、疾病[17]。婚姻的占卜吉凶应是沿袭已久的巫术观念，只不过在兄妹婚配中更强调天意而已。《左传》中就有许多占卜婚姻吉凶的情况[18]。难题求婚型故事的射箭关目除了证明英雄的本领，占卜的意义也不能忽略，而似乎又带着男女两性结合的象征。如此东西方神话中难题求婚里常见的射箭比赛关目，才能有一个较合理的解释。

三

难题求婚型故事中另一项比较特殊的例子当属傣族习见的搭桥关目。

最有名的架桥情节要算是《兰戛西贺》中，朗玛王子要远征兰戛城，抢回妻子西拉的一幕，群猴在神猴哈奴曼带领下于大海上架桥通到兰戛城，工程极其艰辛浩大[19]。而这个架桥的关目当然沿袭自《罗摩衍那》[20]。在生活简单的初民眼中，架桥是相当困难的工作，因而它成为难题求婚的关目之一。架桥情节所以常见于难题求婚故事中，也说明它在傣族生活中的重要性，桥似乎是和傣族生存的环境密不可分的。

傣家多临水而居，彼此往来常需借助桥梁，架桥就成了他们生活上十分重要的大事，因而就常出现在难题求婚的情节中。

傣族难题求婚的架筑金银桥又不禁令人联想到，这是否和牛郎织女的鹊桥会意义近似？鸟鹊填天河，桥成后报请织女会牛郎。鸟鹊填河成桥是为了渡织女，阿銮筑金桥银桥也是为了向金枝玉叶的公主求婚。学者认为桥作为一种生殖崇拜的巫术象征的观念，存在于汉族地区，也流传于少数民族地区，每年二月初二的架桥或祭桥行为更常见于西南的少数民族地区。"桥与男女联情交合的生殖崇拜的节日活动具有密切的关系。可以说，桥的生殖感染力正是来自人的生殖崇拜的性仪礼。最初，人们选择桥边河畔为性仪礼的集会场所，后来，桥作为圣地逐渐独立出来，成为生殖崇拜的一种圣物。"[21]桥的确与男欢女爱的节日集会有某种关连，侗族所谓"玩花桥"、仫佬

族将架桥习俗叫“补做风流”，水族、土家族、瑶族、毛南族、壮族、苗族、纳西族也都有架桥积德求子嗣的习俗信仰，甚至还过祭桥节，桥神不但是送子娘娘，还保佑孩子健康成长。有些民族家家户户都有自己的桥，宗族共有一座大桥，每年大祭一次。[22]

笔者曾在丽江东巴文化研究所观赏过东巴（纳西语指智者，演唱东巴经的经师）举行祭风仪式的影片，据东巴解释《超渡达勒乌莎命经》和民间传说的祭祀风鬼，达勒乌莎命爱上牧羊青年，父母却将她许配给不相识的远地人家。出嫁当天，她骑骡走到红岩地的一座桥时，突然想起梳子忘在家里，便回头一望，没想到左边刮白风，右边刮黑风，把她吹到江对面的岩壁上。于是，达勒乌莎命成了风鬼，即情死鬼，纳西族的祭风仪式就是超渡祭祀情死鬼。在这个民间传说中，达勒乌莎命出嫁时要过的桥是个关键，桥是分界，过桥是少女到少妇的通过仪礼。王孝廉先生说，许多神话都是通过迷路、试炼、放逐、受难的历劫而到自我完成，这种自我完成也就是由俗到圣，由虚幻到永远，由死到再生，由人到神的“通过仪礼”（Rites of Passage）。[23]《桃花源记》的小洞是俗世和仙乡的分野，过小洞就和俗世隔绝，傣族难题婚姻的搭桥过桥关目也应该有同样的咒术象征，渡过桥，即由此岸到达“彼岸”，表示和“圣处女”的身份告别，迎向另一个阶段。

婚姻考验中筑金银桥关目的主角全是未成人形的阿銮，阿銮故事据说就是讲佛祖古德玛五百五十代经历的，一向有明显的佛教色彩，造桥似乎正如佛家所言：为自渡渡人而用。因此，傣族常有赕佛（献财）筑桥铺路来积功德求子嗣的信仰。或许这也正是其他民族的难题求婚未见有筑桥关目，而全民

信奉小乘佛教的傣族常见造桥情节的关键。

四

不管什么样的婚姻考验，英雄总会有外力的支援，有时是动物，更多时候是神祇，难题求婚似乎正代表神意。

至于英雄想娶的对象，她们心态如何？萧兵先生说，“公主”和“小姐”对可以供她们自由选择“英雄”夫婿的“婚姻考验”或竞赛总是兴高采烈地加以拥护，未婚对象总是私通关节，暗中帮忙，表现出似乎太多的“爱”和“热情”，并且想方设法使自己所选定的“英雄”胜利地通过或完成这种“试验”。[24]

伊藤清司先生认为婚姻难题实际上是成人仪式，是“生命仪式”(rite de Passage)的一种。过去，小伙子到了可以成为部族成员的年龄时，为了取得当部族成员的资格，他们必须从长老或长辈那里接受各种教育，并且经过各种各样的神裁的，严酷的甚至是死亡的考验(Ordeal)。通常在难题求婚故事中，主人公需要经受肉体上的痛苦而残酷的考验，特别是经受“死亡”考验，然后才被允许结婚等等，这类考验实际上是与成人仪式的考验非常相似的。如果我们把民间故事中出难题的姑娘之父放到部族长老或长者的位置上，那就能立即发现，所谓“死亡考验”的难题就是那种以获得结婚资格为前提的成人仪式考验的反映。伊藤先生并举日本《古事记》中大国主命的故事，说明“难题求婚”中的考验有时是特殊化的成人仪式，即就任王位之前的考验，其目的是考查他有无当社会、政治领袖的能力和素质，像大国主命在经过“死亡”的考验以后，从其岳父即黄泉国国王那里获得特殊许可，被准予携带具有法力的武

器——刀、弓和琴，并被推举为王。获得了象征王位魔力的宝器，这件事以及大国主命这一主人公的名字都说明这个问题。[25]

成人仪式或是就任王位之前的考验应该都是难题求婚故事的目的，英雄一定携带具有法力的武器(或宝物)，最后终于娶得公主或仙女，而且通过"王权继承仪礼"的考验。

注释：

(1)君岛久子《羽衣故事的背景》，《民间文艺集刊》(上海)第8集，1986年。

(2)萧兵《中国文化的精英》第474页，上海文艺出版社，1989年版。

(3)男子通过掠夺其他民族部落妇女的方式来缔结婚姻，称"掠夺婚(Marriage by capture)，又名抢婚。中国古代历史上的室韦、靺鞨等到部族都有掠夺婚习俗，现在北方的赫哲族、满族则为靺鞨后裔，蒙古族、鄂伦春族则为室韦后裔。见《中国大百科全书》(民族卷)第373页，中国大百科全书出版社1986年版。

(4)《傈僳族民间故事选·鱼姑娘》，祝发清、左玉堂、尚仲豪编，上海文艺出版社1985年版。

(5)《纳西族东巴经选·人类迁徙记》，和志武编译，和芳、和生恒读经，云南社会科学院东巴文化研究室印行。

(6)《中国少数民族故事选·铿治路·一直》第489—491页，谷德明编，西北民族学院研究所印行，1983年。

(7)《彝族民间故事选》第210—215页，上海文艺出版社1981年版。

(8)同注(2)，第491页。

(9)参文崇一《亚洲、北美及太平洋的鸟生传说》，见《中国古文化》第386—388页，东大图书公司1991年台北版。

〔10〕《瑶族民间故事选·五彩带》第130—132页，上海文艺出版社1980年。

〔11〕《瑶族民间故事选·坚美仔斗玉皇》第135—140页。

〔12〕《苗族民间故事选·龙女配召赞》第413—416页，上海文艺出版社1981

年。

〔13〕同注〔2〕，第440页。

〔14〕张光直《中国青铜时代·商周神话之分类》第308—309页，台北联经出版公司1983年版。

〔15〕〔16〕同注〔6〕，第391—401页，第582—583页。

〔17〕梁钊韬《中国古代巫术——宗教的起源和发展》第90页，中山大学出版社1989年。

〔18〕《左传·庄二十二年》："陈公子完初娶其妻懿氏时，其妻占之曰吉。"

《左传·僖四年》："初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。"

《左传·僖十五年》："晋献公嫁伯姬于秦，占之不吉。"

《左传·襄二十五年》："崔武子卜娶齐棠公之寡妻，筮之，史皆曰吉。"

〔19〕《兰夏西贺》，《云南少数民族文学资料》第五辑，第142—143页。

〔20〕《罗摩衍那·战斗篇》(上)，第89—93页。

〔21〕张铭远《桥——一种生殖崇拜的巫术象征》，《民间文学论坛》1990年第1期。

〔22〕《中国各民族宗教与神话大词典》，第408、466、473、547、582、640、764页，学苑出版社，1990年。

〔23〕王孝廉《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》(下)，第597页，台北时报出版公司，1987年。

〔24〕同注〔2〕，第478—479页。

〔25〕伊藤清司《中国古代典籍与民间故事》，《神话——原型批评》收录，叶舒宪选编，陕西师范大学出版社1987年。

鹿忆鹿，1960年生于澎湖，安徽阜阳人。台湾东吴大学文学博士，副教授，主要研究傣族史诗叙事诗。神话方面的论文有《试论傣族的感生故事》(1990)、《难题求婚模式的神话原型》(1991)等。

楚辞九歌中诸神之图腾形貌初探*

◯傅锡壬

本文目的在试探《楚辞·九歌》中诸神，在诗篇加以美化前的图腾[1]形貌。

（一）东皇太一

太一应是楚地奉祀的尊神，祠在楚东以配东帝，所以称东皇太一，也即楚人供奉的上帝[2]。在《史记·天官书》和《汉书·天文志》中，都把中宫天极星中最明亮之一星以为太一之常居。所谓天极星即北极星（北辰）。在季节的变换中，北斗星是绕着北辰转的，所以在天象中是"众星拱之"，以临制四方的位置。以它作为上帝之居所，是十分恰当的。在它近旁有二十余颗星构成了天宫紫微，也即太微。《淮南子·天文训》说："太微者太一之庭也，紫宫者太一之居也，轩辕者帝妃之舍也，咸池者水鱼之圉也，天阿者群神之阙也。"而《楚辞·远游》："命天

* 本文原载《淡江学报》（台湾淡江大学主办）第31期，1992年1月。选入本书时略去前言和第1节《九歌中诸神形貌业经美化》。

阊其开关兮，排阊阖而望予，召丰隆使先导兮，问太微之所居，集重阳入帝宫兮，造旬始而观清都。”正是作者想像造访太微，入帝宫的情形。

据《尚书·舜典》有“正月上日，受终于文祖，在璇玑玉衡，以齐七政，肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。”的记载，注引马云：“上帝太一神。”则其祭祀由来已久。而战国时宋玉《高唐赋》中也有“醮诸神，礼太一”的话，可见至汉代祭祀已甚为普遍。

因为太一是尊神，所以《九歌·东皇太一篇》中对祭祀的描写格外尊严肃穆，对祭巫的服饰以及祭品的陈设用笔较多，而对神灵的描写，只有“灵偃蹇兮姣服”一句，虽此一句，已略能感觉出东皇太一服饰以及姿态潇洒从容之美。但具体形貌仍不得而知。若依《史记·封禅书》载：

> 齐人少翁以鬼神方见上……。又作甘泉宫，中为台室，画天地太一诸鬼神。

即显然在汉代时，甘泉宫中已经画出了太一的形像。至于在《九歌》诗篇以前“太一”的形貌如何？只见《庄子·列御寇》上有：“太一形虚”的话。“太一”虽指大道，但也似乎意谓在战国时，这位至高无上的尊神(太一)——上帝，已经是难以图画其形貌了。

(二)云中君

王逸以云中君为云神，清代以前学者多无异说。苏雪林教授则以为是月神[3]。而我则较偏信为雷神[4]。《汉书·郊祀志》有“晋巫祠五帝，东君、云中君之属”的话，所以汉代仍在祭

祀云中君。在《九歌》诗篇中，虽然也没有具体描绘它的形貌，但从服饰及姿态中已能略窥梗概。诗篇上说：

灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。
謇将憺兮寿宫，与日月兮齐光。
龙驾兮帝服，聊翱游兮周章。
灵皇皇兮既降，猋远举兮云中。

从这段描写，可以归纳出几个特色：神灵出入时有耀眼灵光、龙为车驾、穿五帝之服、行动快速。

既然我视云中君为雷神，且从雷神中去探索他的形象：《淮南子·坠形训》说：

其东雷泽，有神龙身人头，鼓其腹而熙。

《山海经·海内东经》上说：

雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。

《大荒东经》上说：

东海中有波流山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨。其光如日月，其声如雷，其名曰夔，黄帝得之，以其皮为鼓，椎之以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。

郭璞注："雷兽即雷神也。"而《史记·五帝本纪》"渔雷泽"下《正义》引《山海经》则说："雷泽有雷兽，龙首人颊，鼓其腹则雷也。"也是把雷神与雷兽视为一物。又《庄子·秋水篇》"夔怜蚿"下释文引李云："黄帝在位，诸侯于东海流山得奇兽，其状如牛，苍色无角，一足能走，出入水即风雨，目光如日月，其声如雷，名曰夔。黄帝杀之，取皮以冒鼓，声闻五百里。"引文虽与《大荒东经》稍异，但亦可证雷神即雷兽，也即夔。

检视雷神之形貌后，不难发现，雷神的"龙身"（龙首）、"光如日月（目光如日月）"等特征，依然见于《九歌·云中君》诗篇中，只是诗篇已加以美化罢了。所以"云中君"图腾形貌，似可从雷神中得之。

在《远游》中有"左雨师使径侍兮，右雷公以为卫。"其中雷公亦当雷神。至汉王充《论衡·雷虚篇》说："图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形。又图一人，若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状，其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之意也；其魄然若襞裂者，椎所击之声也。其杀人也，引连鼓相椎，并击之矣。"其中诸多描绘已是汉时雷神形貌。至晋干宝《搜神记》卷十二记扶风杨道和事，以为"雳头似狖猴"，唐房千里《投荒杂录》以为"豕首鳞身"，李肇《国史补》以为"状类彘。"则多少仍与神话中夔的形貌有相似之处，恐亦是传说异辞。及至《三教搜神大全》以为"妖其头，啄其嘴，翼其两肩，左尖右槌，足蹈五鼓而升，天帝封之为雷门苟之师。"已是民间道教流传中的神祇。

（三）湘君、湘夫人

王逸以为"湘君者自其水神而谓，湘夫人乃二妃也。"这种说法就神话形成的原则看，应是较刘向、郭璞、洪兴祖等，将湘

君指娥皇、湘夫人指女英的说法为合理。虽然王逸并未说明湘君是谁。但他在湘夫人"九嶷缤兮并迎，灵之来兮如云"二句下注说："九嶷山名，舜所葬也。……言舜使九嶷之山神缤然来迎二女，则百神侍送众多如云也。"若认定湘君、湘夫人为配偶神，而来迎夫人，应正是湘君，也即舜。以舜对南方的贡献，屈原在《离骚》中对重华(舜)的尊崇，而二妃万里寻夫，沉冤湘水的凄美感人，在《九歌》诗篇的著成时代，舜被奉祀为湘君，是当之无愧的。

在《湘君》篇中对神的形貌没有描绘。至于舜的形貌：《荀子·非相》谓"帝舜短"，《淮南子·修务训》说："舜霉黑"，《孔丛子·居卫》说："舜面颔无光"，《尸子》说："舜两眸子"等等，则皆与一般常人无异。

而《湘夫人》诗篇中对神的描写也只有"帝子降兮北渚，目眇眇兮愁予"二句，虽也未得全貌，但却十分传神。至于在《九歌》之前，她的形貌又如何呢？试从《山海经·中山经》中观之。文载：

> 又东南一百二十里，曰洞庭之山……。帝之二女居之，是常游于江渊。澧沅之风交潇湘之渊，是在九江之间。出入必以飘风暴雨。是多怪，神状如人而载蛇，左右手操蛇，多怪鸟。

郭璞注以为天帝之二女而处江为神也。汪绂则说："帝之二女，谓尧之二女以妻舜者，娥皇女英也。相传谓舜南巡狩，崩于苍梧，二妃奔赴哭之，陨于湘江，遂为湘神。屈原《九歌》所称湘君、湘夫人是也。"(按分属湘君、湘夫人之说不确。)则湘夫人

之图腾形貌，似为“如人而载蛇，左右手操蛇”的半人半兽形状。

然就神话演变之通则，以及《九歌》中诸神皆无定指为某人的情形看，在九歌著成时代之前，湘君应单指湘水之神，而夫人即其配偶神。若《远游》中所说：“使湘灵鼓瑟兮，令海若舞冯夷”。其中“湘灵”当即湘水之神。然形貌已无从考知。

(四)大司命、少司命

王逸按《史记·天官书》及《汉书·郊祀志》以为皆星名。王夫之《楚辞通释》则以为“大司命统司人之生死，而少司命则司人子嗣之有无，皆楚俗为之名而祀之。”苏雪林教授则更以为司命乃是冥司主者，等于西洋神话学上之死神(God of death)，大少司命也稍有不同。大司命专司死亡，少司命乃本为死神，后转为生神(God of Life)[5]。若从二篇诗中描写的职司看，苏教授的说法是可以肯定的。《大司命》诗篇中对神的描绘是：

广开兮天门，纷吾乘兮玄云。
令飘风兮先驱，使冻雨兮洒尘。
纷总总兮九州，何寿夭兮在予！
高飞兮安翔，乘清气兮御阴阳。
灵衣兮被被，玉佩兮陆离，
壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。

所谓“寿夭”、“阴阳”正是死神的职掌。不过在对神的形貌上仍无具体描写，只有“灵衣兮被被，玉佩兮陆离”二句，略可从衣饰中窥见神的美。

至于死神之居所，当即"幽都"。《尚书·尧典》中已有记载。而《墨子·节用》："北降幽都"。《淮南子·坠形训》："北方之美者有幽都之筋角"等记载。则幽都应在北方。《山海经·海内经》中则又有"幽都之山"，山中鸟、蛇、虎以及蒲尾狐等皆作玄色，与《大司命》篇之"纷吾乘兮玄云"之玄色正相契合。而"楚辞·招魂》中言幽都之守叫"土伯"，他的形貌是"土伯九约，其角觺觺些。敦脄血拇，逐人驱驱些。参目虎首，其身若牛些。"王逸注："土伯，后土之侯伯也。"则土伯当亦幽都之神。而《楚辞·远游》又有"轶迅风于清源兮，从颛顼乎增冰。历玄冥以邪径兮，乘间维以反顾。"王逸于颛顼下注："过对黑帝之邑宇也。"于玄冥下注"道绝幽都，路穷塞也。"而刘向《九叹远游》："就颛顼而陈辞兮，考玄冥于空桑。"王逸注："玄冥，太阴之神，主刑教也。"则玄冥正是主宰幽都之死神。

至于玄冥之形貌，可从《山海经·海外经》中得之。文曰：

> 北方禺彊，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。（《大荒北经》作"践两黄蛇"）

郭璞注："禺彊字玄冥，水神也。庄周曰：'禺彊立于北极，一曰禺京'。一本云：'北方禺强，黑（鱼）身手足，乘两龙。'"则禺彊正是水神而兼为死神。

至于少司命之为生神，就诗中的描写看，应是相当可信的。诗篇起首即说：

> 秋兰兮麋芜，罗生兮堂下。绿叶兮素枝，芳菲菲兮袭予。夫人自有兮美子，荪何以兮愁苦。

充满了生的气息，也说明了司命掌理子嗣的权责。至于生神的形貌如何？诗篇中也仅有抽象的描写。如：

入不言兮出不辞，乘回风兮载云旗。
荷衣兮蕙带，倏而来兮忽而逝。

仅可窥见少司命的行动一如飘风、云霓之捉摸不定而已。所以欲索求少司命之原始形貌，必须从生神著手。而《楚辞·远游》有"撰余辔而正策兮，吾将过乎句芒。"之句子，其实少阳神句芒，正是司命之生神。考《墨子·明鬼》篇说：

昔者郑穆公（孙诒让以为当作秦穆公）当昼日中处于庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状正方。郑穆公见之，乃恐惧奔。神曰："无惧，帝享汝明德，使予赐女寿，十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失郑。"穆公再拜稽首曰："敢问神名？"曰："予为句芒。"

句芒能奉上帝之命赐穆公年寿，则正是生神无疑。其鸟身形貌，也见《山海经·海外东经》。文曰：

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。

又《淮南子·天文训》："东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春，其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。"其执规之象正如伏羲、女娲之状，伏羲、女娲为人类始祖，当也具有生命之神的意义。

又《随巢子》(玉函山房辑佚书)云:"昔三苗大乱,天命殛之,夏后受命于元宫。有大神,人面鸟身,降而福之。司禄益食而民不饥,司金益富而国家实,司命益年而民不夭。四方归之。禹乃克三苗而神民不违,辟土之王。"这"人面鸟身"佐禹克三苗以辟土的神,或当即生神句芒。

(五)东君

东君之为日神,从无异辞。《九歌·东君》篇对神形貌也未作具体描写。只说:

驾龙辀兮乘雷,载云旗兮委蛇。
青云衣兮白霓裳,举长矢兮射天狼。
操余弧兮反沦降,援北斗兮酌桂浆,
操余辔兮高驼翔,杳冥冥兮以东行。

我们籍此可以得知,日神的车乘、衣饰以及威武之状而已。至于《离骚》中有"吾令羲和弭节兮,望崦嵫而勿迫。"王逸注:"羲和,日御。"而《山海经·大荒南经》则说:"东南海之外,甘水之间,有羲和之国。有女子名曰义和,方日浴于甘渊。羲和者帝俊之妻,生十日。"郭璞注:"羲和盖天地始生,主日月者也。"则羲和又似为主日之神。而羲和为帝俊之妻,则帝俊也有为太阳神之可能。所以何新在《诸神的起源》一书中,即肯定帝俊为东方帝喾族的太阳神,而又以伏羲为北方颛顼族的太阳神[6]。

而《白虎通·五行》说:"炎帝者太阳也。"《淮南子·天文训》:"南方火也,其帝炎帝,其佐朱明,执衡而治夏,其神为荧惑,其兽朱鸟,其音徵,其日丙丁。"而《博雅》说:"朱明、耀灵、东君日也。"则炎帝又为南方族之太阳神。所以上古时代,各部

落可能皆有自己崇拜之太阳神。

现分别将三位太阳神之形貌引述于下：《初学记》九引《帝王世纪》："帝喾生而神异，自言其名曰矣。"矣字甲骨文作  、作  ，为一鸟首人身或猴身之状。而伏羲之形貌，唐司马贞《史记补·三皇本纪》作："蛇身人首。"而王延寿《鲁灵光殿赋》也说："伏羲鳞身，女娲蛇躯，"鳞身即蛇躯，近年大陆出土之汉代伏羲女娲石刻画像，正作"人首蛇身"形貌。又《绎史》卷四引《帝王世纪》，知炎帝的形貌则是："人首牛身。"若以图腾研究之观点看，此正代表三个部落对太阳神各有不同的形貌崇拜。至于何者为东君，实难确知，若以《楚辞》为南方文学断定，则以炎帝为近是。

(六)河伯

河伯之为河神，从来无异说，且篇首即说："与女游兮九河"，九河为禹时黄河之九大支流，则河伯为黄河之神似无疑义。《九歌·河伯篇》中对他的形貌并无具体描述。而仅作：

> 乘水车兮荷盖，驾两龙兮骖螭。
> 鱼鳞屋兮龙堂，紫贝阙朱宫，灵何为兮水中？
> 乘白黿兮逐文鱼，与女游兮河之渚。

对其车驾、宫室、随从作了一番描写而已。不过王逸在注河伯时即引用了《山海经》中的《海内北经》说：

> 从极之渊，深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷人面，乘两龙。

郭璞注："冰夷、冯夷也。《淮南》云：'冯夷得道，以潜大川。'即河伯也。《穆天子传》所谓：'河伯无夷'者，《竹书》作冯夷，字或作冰也。"此即河伯之图腾形貌。

不过《楚辞·天问》中有："帝降夷羿，革孽夏民，胡射夫河伯，而妻彼雒嫔？"而王逸注："河伯化为白龙，游于水旁，羿见射之，眇其左目。河伯上诉天帝，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，当为人所射，固其宜也，羿何罪与？'"此处之河伯又可变化为白龙之形貌。又《韩非·内储说》上："齐人有谓齐王曰：'河伯、大神也。王何不试与之遇乎？臣请使王遇之。'乃为坛场大水之上，而与王立之焉，有间，大鱼动，因谓此河伯。"则河伯又可变化为大鱼之形貌。《史记·秦始皇本纪》中秦占梦博士对此种现象的解释是："水神不可见，以大鱼蛟龙为候。"而与《九歌·河伯》篇末尾"波滔滔兮来迎，鱼邻邻兮媵予"的情景正相吻合。

至于假托东方朔的《神异经·西荒经》上说："西海之上有神，乘白马、朱鬣、白衣、玄冠，从十二童子，驱马西海上，如飞如风，名曰河伯。使者或时上岸，马迹所及，水至其处，所之之国，雨水滂沱，暮则还河。"此已全然作人形之神。又如《庄子·大宗师》"冯夷得之，以游大川？"句下，陆德明《音义》引司马彪云："清冷传曰：'冯夷，华阴潼乡隄首人也，服八石得水仙，是为河伯。'"又《后汉书·张衡传》注引《龙鱼河图》云："河伯姓吕，名公子，夫人姓冯名夷。"又《九歌》注引《抱朴子·释鬼篇》（今本无）云："冯夷以八月上庚日渡河溺死，天帝署为河伯。"等有姓名、籍贯或配偶之河伯，当均为后起之河伯神话。

（七）山鬼

山鬼应该是山神。诗篇中虽亦未描写具体之形貌，但着墨不少，文云：

若有人兮山之阿，被薜荔兮带女罗。
既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕。
乘赤豹兮从文貍，辛夷车兮结桂旗。
被石兰兮带杜衡，折芳馨兮遗所思。
余处幽篁兮终不见天，路险难兮独后来。

对山鬼之衣饰、车从以及“含睇宜笑”的容态都有描写，令人感觉山鬼是一位十分可爱的神。

而洪兴祖《补注》则说：“《庄子》曰：山有夔。《淮南》曰：山出枭阳。楚人所祠岂此类乎？”《朱熹集注》也说：“《国语》曰：‘木石之怪，夔、罔两。’岂谓此耶？”三人对山鬼究为谁？都提出了推测之词。按夔的形貌见《山海经·大荒东经》（见前《云中君》条引），应为云中君、是雷神的图腾形貌。而罔两，字或作魍魉。《玉篇下·鬼部》：“魍魉、水神，如三岁小儿，赤黑色。”又《搜神记》：“昔颛顼氏有三子，死而为疫鬼。一居江水为疟鬼，一居若水为魍魉鬼，一居人宫室，善惊人小儿，为小鬼。”则魍魉应系水鬼。至于《淮南》所谓之“枭阳”，据高诱注：“山精也，人形，长大，面黑色，身有毛，足反踵，见人而笑。”字或作“枭阳”。严忌《哀时命》：“使枭阳先导兮，白虎为之前后。”王逸注：“枭阳，山神名，即狒狒也。”其中枭阳之“见人而笑”与山鬼之“既含睇兮又宜笑”已有共同特征。先民恐惧狒狒，视以为山神，不无可能。

至于《山海经·中山经》中载录之山神甚多，且各具不同

形貌。如《中次三经》中和山之神名"泰逢"，作"如人而虎尾"之状；《中次六经》中平逢之山之神叫"骄虫"，作"人面三首之状"；《中次八经》中之光山之神叫"计蒙"，作"人身而龙首"之状；又有岐山之神叫"涉蟲"，作"人身、方面、三足"之状。又有骄山之神叫"蟲围"，作"人面、羊角、虎爪"之状"《中次十一经》中有丰山之神叫"耕父"，不书状貌；《西次三经》有槐江之山，神叫"招英"，作"马首而人面，虎文而鸟翼"之状。可见在先民的崇拜中，众山皆有神，而以上所述诸神之状貌，与《山鬼》篇中所叙山神之"含睇"、"宜笑"皆不相类。而唯有《中次三经》中之"武罗"神，有可能即《九歌》中之山鬼。文曰：

> 又东十里，曰青要之山，实惟帝之密都，是多驾鸟。南望墠渚，禹父之所化。是多仆累、蒲卢。神武罗司之，其状人面而豹文，小要而白齿，而穿耳以铜，其鸣如鸣玉。是山也宜女子。畛水出焉，而北流注于河。其中有鸟焉，名曰蛫，其状如兔，青身而朱目赤尾，食之宜子。有草焉，其状如葵，而方茎、黄华、赤实，其本如蒿本，名曰荀草，服之美人色。

而袁珂《山海经校注》即以之为九歌中之山鬼。袁说："综上经文所叙，神武罗者，盖《楚辞·九歌·山鬼》所写山鬼式的女神也。'小要(腰)、白齿'，所以'窈窕'、'宜笑'；'赤豹文狸'或即'人面豹文'之演化；'荀草服之美人色'、山鬼所采'三秀'，说者亦谓是使人驻颜不老的芝草之属；而山鬼所思之'灵脩'，亦此魁武罗所司密都之'帝'，均高级天神也。"

袁珂就形貌上确认武罗神即山神崇拜之《九歌》山鬼，应

是可以成立的。然若究其形貌中之"人面而豹文，小要而白齿，其鸣如鸣玉"等特征观之，则"武罗"、"彖阳"等皆系猿猴、狒狒等动物形貌之演化。

至于以山鬼为巫山神女之传说，应该是另一山神神话的演化。《高唐赋序》说："昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之观，其上独有云气悴兮直上，忽兮改容，须臾之间变化无穷。王问玉曰：'此何气也？'玉对曰：'所谓朝云者也。'王曰：'何谓朝云？'玉曰：'昔者先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人，曰：'妾巫山之女也，为高唐之客，闻君游高唐，愿荐枕席。'王因幸之。"《文选》李善注引襄阳《耆旧传》曰："赤帝女曰姚（一作瑶）姬，未行而卒，葬于巫山之阳，故曰巫山之女。"而《文选·别赋》"惜瑶草之徒芳"句下，李善引宋玉《高唐赋》（今本无）则曰："我帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台，精魂为草，实曰灵芝。"按姚（瑶）姬神话应是从《山海经·中山经》中的"女尸"神话演变而来。文曰：

> 又东二百里，曰姑瑶之山。帝女死焉，其名曰女尸，化为蓫草，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。

因为《九歌·山鬼》中有"采三秀兮于山间"之句，三秀即是灵芝，于山与巫山又音近，故山鬼遂为巫山之女。

（八）国殇

王逸谓《国殇》系死于国事者。而苏雪林教授则以为国殇系祭祀"无头战神"[7]。《国殇》中有"首身离兮心不惩"及"身既死兮神以灵"的描写，与"无头战神"正相吻合。按战神之所以无头，实应从炎帝与黄帝之争中的悲剧英雄——蚩尤说起（余

另有战神一文详述，此不赘言）。《史记·封禅书》说："其三曰兵主，祠蚩尤。"则蚩尤已确定为战神。而《绎史》卷五引《宇览冢墓记》云："蚩尤冢在东平[illegible]县阚乡城中，高七丈，民常十月祀之。有赤气出，如匹绛帛，民名为蚩尤旗。肩髀冢在山阳巨野县重聚，大小与阚冢等。传言黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，黄帝杀之，身体异处，故别葬之。"则肯定蚩尤战神为无头矣。按古代战争中，杀虏斩首当是通例，于是神话中无首之神也多为战神。如《山海经·海外西经》说：

> 奇肱之国在其北……形天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。

又如《大荒西经》：

> 有寿麻之国……有人无首，操戈盾立，名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山，克之，斩耕厥前。耕既立，无首，走厥咎，乃降于巫山。

又《大荒北经》：

> 大荒之中，有山名曰融父山，顺水入焉。有人曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。有赤兽，马状无首，名曰戎宣王尸。"（郭璞注：犬戎之神名。）

又《淮南子·天文训》：

西方有刑残之尸，寝居直梦，人死为鬼。”（高诱注：“西方金，金断割攻战之事，有刑残之尸也。……一说曰：刑残之尸，于是以两乳为目，肥脐为口，操干戚以舞。以无梦天神断其手，后天帝断其首也，故曰寝居直梦。”）

又《淮南子·览冥训》：

昔者师旷奏白雪之音，而神物为之下降，风雨暴至，平公瘅病，晋国赤地……。”（高诱注：“白雪太一五十弦琴瑟乐名也。神物即神化之物，谓玄鹤之属来至，无头鬼类操戈以舞也……。”）

从以上资料看，无头战神之形貌，当以刑天之形貌描绘得最为具体。

（九）礼魂

王逸说：“礼一作祀，魂一作鬼。或曰：礼魂谓以礼善终者。”所以《礼魂》一篇当是对祖先之祭祀。而祖先形貌各有不同，所以《礼魂》篇也只有短短五句，未及形貌之描写。

按《楚辞·招魂》篇有“像设君室，静闲安些”的句子，其中“像”就是被祭祀者的遗像，所以对祖先之祭祀也应有形貌作为礼敬或追思的象征。但个人崇祀的祖先，或不至于构成《礼魂”的创作动机，所以“礼魂”的祭祀对象，应该是一族的共祖。

《礼记·祭法》上说：“有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”其中“黄

帝”、“禘”、“颛顼”、“尧”、“鲧”、“禹”、“冥”、“契”、“汤”、“稷”、“文王”、“武王”皆有被尊为共祖之可能，然《史记·楚世家》说：“楚之先祖，出自颛顼高阳。高阳者黄帝之孙，昌意之子也。”又屈原在《离骚》中也说：“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。”所以南方楚国之先祖应是颛顼。而以“礼魂”为祭祀颛顼之作，应为恰当。至于颛顼之形象，或可于《山海经·大荒西经》中得之。文曰：

> 有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。

袁珂说：“据经文之意，鱼妇当即颛顼之所化。其所以称为‘鱼妇’者，或以其因起泉涌，蛇化为鱼之机，得鱼与之合体而复苏，亦称‘其半鱼在其间’，知古固有此类奇闻异说流播民间也，”则颛顼似又具鱼之形貌。

本文藉神话演变的特性，以探索在《九歌》诗篇完成前，诸神的图腾形貌，获得了以下数项结论。

（一）《九歌》诸诗篇对所祭祀之神祇，虽然都未作具体形貌的描述，但仍然藉著车驾、衣饰、举止、容态等，间接的烘托出神祇的物质或韵味，在文学技巧上已臻成熟。所以《九歌》绝非初具的祭歌形态，颇为更定其词的，很可能即屈原。所以从《九歌》上溯其诸神图腾形貌，在神话研究上是深具意义的。

（二）《九歌》中十一位神祇的图腾形貌大致如下：

（1）东皇太一：楚国的上帝，在《九歌》以前，由于地位尊崇，所谓“太一形虚”，似不敢图其形貌。

(2)云中君，是雷神。在《九歌》以前，作龙身人头的形貌。

(3)湘君、湘水神。在《九歌》前应是泛指湘水之神，至《九歌》时代已为舜所称代。

(4)湘夫人，湘水配偶神。在《九歌》前也是泛指，至《九歌》时代已成为娥皇、女英的代称。九歌之前，二神形貌或即"如人载蛇，左右手操蛇"之状。

(5)大司命是死神，是"人面鸟身、珥两青蛇、践两青蛇(或作黄蛇)"的玄冥神(也称禺彊)。

(6)少司命是生神，是"鸟身人面、乘两龙"的句芒神。

(7)东君是太阳神，太阳神为古代各氏族所共同崇拜，于是各氏族有其不同的神话来源。所以帝俊(鸟首人身)为东方帝喾族的太阳神；而伏羲(人首蛇身)为北方颛顼族的太阳神；又炎帝(人首牛身)为南方神农族的太阳神。由此正可证明太阳与初民生活之密切。

(8)河伯为河神，也叫冯夷，作"人面、乘两龙"的形貌，不过它也时常以白龙或大鱼的形貌显现。

(9)山鬼是山神。在古代初民信仰中，各山岳皆有神，而《九歌》中的山神图腾形貌，当为"枭阳"，或作"人面、豹文、小要、白齿、穿耳以铜，其鸣如鸣玉"的武罗神。

(10)国殇为无头战神。它的原始正神当是蚩尤，而最具代表性的战神，则是"以乳为目，以脐为口，操干戚以舞"的刑天神。

(11)礼魂是对先祖的祭祀。古代各氏族各有先祖，所以祭祀对象亦各不相同。而《九歌》中之礼魂，当是祭祀楚国先祖颛顼，颛顼作偏枯鱼之形貌。

注释：

〔1〕图腾(Totem)是初民对己身之所由来的一种信仰，在神话中，造型多属半人半兽形，是比较原始、粗朴的。

〔2〕《九歌》十一篇中各神祇之论证资料，本文概不赘述，可参看拙著《楚辞读本》之解题部分。

〔3〕见苏教授著《屈原与九歌》篇五《云中君与月神》。

〔4〕见拙著《楚辞读本》云中君解题。

〔5〕见苏教授著《屈原与九歌》篇七《大司命与死神》、篇八《少司命与生神》。

〔6〕见苏教授《屈原与九歌》篇三《国殇与无头战神》。

〔7〕见何新《诸神的起源》第一章《太阳神话与远古华夏民族的起源》。

傅锡壬，台湾淡江大学文学院院长、教授。文学评论家。神话方面的论文有：《楚辞天问篇与山海经比较研究》(1969)、《山海经研究》(1976)、《虎图腾的后裔屈原》(1987)、《楚辞中的夏族神话解析》(1987)、《楚辞九歌中诸神之图腾形貌初探》(1992)等。

附：

中国神话学文论要目

马昌仪　蔡大成　钟宗宪　编

一、本《中国神话学文论要目》原稿包括论文和专著两大部分，因篇幅所限，神话专著及1949年以后大陆的神话论文较易查找，故本《要目》只收录1902－1949年与神话有关的论文和台港及海外部分两项。

二、本《要目》以编年为序，论文题、报刊名不用书名号，出版年以公元纪年，卷数以数字表示，期数加（　），连载用"——"，合刊用"/"表示，如1928，5(2/3)，表示"1928年5卷2、3期合刊"；如出自某专著，则加书名号以示区别：如略谈中国神话，钟敬文，《民间文艺丛话》，1928。

(一)1902—1949年中国神话学论文

地理与文明之关系　梁启超　《饮冰室文集》卷14　广智书局校印　1902

神话历史养成之人物　观云　新民丛报·谈丛　1903(36)

四岳荐舜之失辞　观云　新民丛报　1903(36)

中国上古旧民族之史影　观云　新民丛报　1903(31)

中国人种考.中国人种之诸说　观云　新民丛报　1904,3(5--9)

中国人种考.昆仑山　观云　新民丛报　1904,3(10);05,3(12)

女娲传　病云　女子世界　1905,2(4/5)

上古神话　夏曾佑　《中国历史教科书》第一编　商务印书馆　1905—06

屈子文学之精神　王国维　教育世界　1906(23)

佛教之无我轮回观(附:感生化生说)　观云　新民丛报　1906,3(24)

人间之历史　令飞(鲁迅)　河南月刊　1907(1)(收入《鲁迅全集》一　1956)

舞法起于祀神考　刘师培　国粹学报　1907,3(4)

古今学画变迁论　刘师培　国粹学报　1907,3(1)

《红星佚史》序　周逴(周作人)　《说部丛书》第78编　1907

摩罗诗力说　令飞(鲁迅)　河南月刊　1908,(2/3)(收入鲁迅全集》一　1956)

破恶声论　迅行(鲁迅)　河南月刊　1908(8)　(收入《鲁迅全集》七　1958)

后汉画像石说　姚振华译　东方杂志　1908,5(10)

育斯(宙斯).章华庭四室　单士厘　《归潜记》　归安钱氏家刻毛本　1910　(又见湖南人民出版社1981排印本)

史记述尧典考　刘师培　国粹学报　1910(61)

童话研究　周作人　民兴日报(绍兴)　1912(6—7)　(又见教育部编审处月刊　1913(7))

童话略论　周作人　教育部编审处月刊　1913(8)

热风(四十二)〔关于多岛海神话〕　鲁迅　1919

宗教及神话之起源　屠孝实　北京大学日刊　1919(2)

殷卜辞中所见先公先王考(续考)　王国维　《观堂集林》卷9　乌程蒋氏刊行　1921

说商颂　王国维　同上书卷2

尔雅草木虫鱼鸟兽名释例(上、下)　王国维　同上书卷5

太古及三代载记【附:三苗九黎蚩尤考、洪水考、古代民百姓释义】　1922　梁启超(收入《饮冰室专集》第12册第43卷)

神话与传说　仲密　妇女杂志　1922(8)

神话与传说　周作人　《自己的园地》　1923

神话与传说　鲁迅　《中国小说史略》第2篇(讲义本)　1923

神话的世界　郭沫若　创造周刊　1923(27)

与钱玄同先生论古史书　顾颉刚　读书杂志　1923(9)

讨论古史答刘胡二先生【禹是南方民族的神话人物】　顾颉刚　读书杂志　1923(9)

鲧的异闻　钱穆　学灯　1923,5(2)

从神话到神仙传　鲁迅　《中国小说的历史的变迁》第一讲　1924

中国的神话　忆秋生　小说月报　1924,2(13)

神话的辩护　作人　晨报副刊　1924.1.29.

续神话的辩护　陶然　晨报副刊　1924.4.10.

历史上亚洲民族之研究(附:洪水说)　王桐龄　学术与教育　1924,1(1)

中国神话的研究　沈雁冰　小说月报　1925,16(1)

神话的典故　周作人　《雨天的书》　1925

关于神话的通信(致傅筑夫、梁绳祎)　1925　《鲁迅书信集》(上)　人

民文学出版社 1959
中国民族西来辨　缪凤林　学衡　1925(37)
中国洪水以前之物质文明　华林一　民铎　1925,6(1)
狸猫换太子故事的演变　胡适　现代评论　1925,1(14—15)
伯劳的故事　顾颉　语丝　1925(37)
什么是九歌　陆侃如　国学月报　1925.4.5.
各民族的开辟神话　沈雁冰　民铎　1926,7(1)
帝与天　刘复　北京大学国学门月刊　1926,1(3)
文化专史及其做法【神话史,宗教史及其他】　梁启超　《中国历史研究法.补编》　1926　(收入《饮冰室专集》第23册第99卷)
神话与艺术　李金发　申报副刊.国庆特刊　1926.10.10.
关于封神传的通信　胡适　民间文艺(中山大学)　1927(1)
中国古代几个鸟的传说　静闻　民间文艺　1927(2)
马头娘传说辨　静闻　民间文艺　1927(6)
神话的价值　黄石　《神话研究》之一章　1927
关于相同神话解释的学说　杨成志　民间文艺　1927(3)
神话　胡怀深　小说世界　1927,16(14)
神话　朱应鹏　《艺术三家言》　1927
各民族的神话何以多相似　玄珠　文学周报　1928,5
自然界的神话　玄珠　一般　1928,4(1)
中国神话的保存　玄珠　文学周报　1928,6(15/16)
希腊神话与北欧神话　沈玄英　小说月报　1928,19(8)
略谈中国的神话　钟敬文　《民间文艺丛话》　1928,6
中国神话的保存　玄珠　文学周报　1928,6
人类学派神话起源的解释　玄珠　文学周报　1928,6(19)
神话的意义与类别　玄珠　文学周报　1928,6
楚辞与中国神话　玄珠　文学周报　1928,6
关于中国的神话　茅盾　大江月刊　1928(12)

楚辞中的神话和传说　钟敬文　大江月刊　1928(12)

人物鬼神的名　江绍原　贡献　1928,1(7)

民间神话　黄诏年　民俗(中山大学)　1928(11—14)

楚辞九歌与河神祭典之关系　雪林女士　现代评论　1928(8)

论《山海经》的著作时代　陆侃如　新月　1928,1(5)

太阳神话研究　赵景深　文学周报　1928,5

隐语与神话　胡寄尘　《文艺丛谈》-集　1928.6.

故事诗的起来【中国南北方文化中的神话分子】　胡适　《白话文学史》第6章　上海新月书店　1928.6.

从山海经的神话中所得到的古史观　胡钦甫　中国文学季刊　1929,1(1)

中国古代之神话研究　冯承钧　国闻周报　1929,6(9,10,11,12,13,14,16,17)

希腊罗马神话的保存　玄珠　文学周报　1929,7

埃及印度神话之保存　玄珠　文学周报　1929,7

北欧神话的保存　玄珠　文学周报　1929,7

柳翠传说考　郑师许　小说世界　1929,18(4)

李二郎的传说　樊缋　民俗　1929(47)

二郎神考　容肇祖　民俗　1929(61/62)

二郎神的转变　樊缋　民俗　1929(61/62)

中国神话研究ABC　玄珠　世界书局　1929

九歌中人神恋爱问题　苏雪林　现代评论　1929

答茅盾先生关于楚辞神话的讨论　钟敬文　民俗　1929(88—89)

穆天子研究　卫聚贤　中大史语所周刊　1929,9(100)

释巫　瞿兑之　燕京学报　1930(7)

神话和传说　方璧　《西洋文学通论》第2章　上海世界书局　1930

中国古史上禹治洪水的辨证　高重源　武汉大学文哲季刊　1930,1(4)

洪水之传说及治水等之传说　顾颉刚　史学年报　1930,1(2)

山海经是一部什么书　钟敬文　浙江大学文理学院学生自治会公刊　1930

关于山海经研究　钟敬文　民国日报.民俗周刊(杭州)　1930(5)

山海经在科学上之批判及作者之时代考书后　郑德坤　燕京学报　1930(7)

月的神话与传说　黄石　北新　1930,4(16)

希腊罗马神话与传说中的英雄传说　西谛　小说月报　1930—1932,21(1)—22(6)

七夕考　黄石　妇女杂志　1930,16(7)

天问　顾颉刚　中大语史所周刊　1930,11(122)

关于文艺的不朽性【马克思《<政治经济学批判>导言》的神话观】　郭沫若　《文艺论集续集》　1931

迎紫姑之史之考察　黄石　开展月刊(民俗学专号)　1931(10/11)

苗人的跳月　黄石　开展月刊(民俗学专号)　1931(10/11)

天问释疑　徐旭生　读书杂志　1931(7)

九歌招魂大招皆为楚国王室所用巫歌考　陈子展　现代文学评论　1931,2(3);3(1)

种族起源神话　钟敬文　民众教育季刊(杭州)　1931,1(3)

关于龙的传说　黄石　青年界　1931,1(2)

山海经中的古代故事及其系统　吴晗　史学年报　1931,3

中国的水灾传说及其他　钟敬文　民众教育季刊(杭州)　1931,1(2)

感孕说的由来　黄石　妇女杂志　1931,17(1)

女俗丛谈(感孕与胎教)　黄石　妇女杂志　1931,17(3)

释祖妣　郭沫若　《甲骨文字研究》　1931

帝王与禽兽鼋龙　白寿彝　民俗周刊(南京)　1931(4)

西王母与西戎　辰伯　清华周刊　1931,36(4,5)

凤凰研究　贾祖璋　东方杂志　1931,28(12)

山海经及其神话　郑德坤　史学年报　1932,1(4)
中国古代水神的传说　张长弓　民间月刊(杭州)　1932,2(3)
西王母与牛郎织女的故事　辰伯　文学月刊(清华)　1932,3(1)
中国关于植物的神话传说　黄石　青年界　1932,2(2)
中国的地方传说　钟敬文　民俗学集镌　1932(2)
我国古代民众关于医药学的知识　钟敬文　民众教育季刊　1932,2(1)
西王母的传说　吴晗　清华周刊　1932,37(1)
湿婆与沙谛的恋爱故事——印度神话　黄石　青年界　1932,2(3)
中国神话之文化史价值　钟敬文　青年界　1933,4(2)
与爱伯哈特博士谈中国神话　钟敬文　民间月刊(杭州)　1933,2(7)
中国的天鹅处女故事　钟敬文　民众教育季刊　1933,3(1)
关于中国的植物起源神话　钟敬文　民众教育季刊　1933,3,(1)
三皇五帝考　吕思勉　光华大学半月刊　1933,2(1)
昆仑考　吕思勉　光华大学半月刊　1933,2(4)
卜辞中所见殷先公先王三续考　吕其昌　燕京学报　1933(14)
中国古代小说之"史"和"神话"的邂逅　姜亮夫　青年界　1933,4(4)
盘古传说试探　杨宽　光华大学半月刊　1933,2(2)
玄鸟传说与氏族图腾　丁迪豪　历史科学　1933,1(2)
汤祷篇　郑振铎　东方杂志　1933(30)
读汤祷篇　曹松叶　东方杂志　1933,30(13)
评郑振铎《汤祷篇》　杨向奎　史学论丛　1934(1)
山海经研究的进展　容肇祖　民俗　1933(116/117/118)
山海经中所说的神　容肇祖　民俗　1933(116/117/118)
山海经中蛇的传说　叶德均　民俗 1933(116/117/118)
禹治水传说之推测　杨宽　民俗　1933(116/117/118)
山海经的新评价　高去寻　禹贡　1934,1(1)
习俗和神话　岂明　青年界　1934,5(1)

读中国的水神　味茗　文学 1934.3(1)

金枝上的叶子　周作人　《夜读抄》 1934.9.

神话的研究　陈伯吹　儿童教育　1934,6(1)

什么叫神话　中孚　《童话评论》 1934

中国人为什么崇拜龙　吴大昆　艺风　1934,2(12)

洪水传说之推测　冯家升　禹贡　1934,1(2)

中国民族的神话研究　古铁　中原文化　1934(14—17,19)

论神话　林惠祥　《文化人类学》 1934

二郎神的演变　黄芝岗　《中国的水神》 1934

水经注版本考　郑德坤　燕京学报　1934(15)

希腊神话　周作人　青年界　1934,5(3,5)

老獭稚型传说底发生地　钟敬文　艺风　1934,2(12)

姑恶诗话　周作人　《夜读抄》 1934.9.

天问释天　闻一多　清华学报　1934,9(4)

山海经的研究　卫聚贤　《古史研究》二集　商务印书馆　1934.10.

中国神话考　卫聚贤　同上

天地开辟与盘古传说的探源　卫聚贤　学艺　1934,13(1)

关于商颂玄鸟篇　俞平伯　华北日报　1934.12.30.

四岳考　童书业　禹贡半月刊　1934,2(3)

貉族考【朱蒙神话】　吕思勉　中山文化教育馆季刊　1934(1)

嫦娥补考　姚雪垠　申报　1935.7.25.

战国秦汉间人的造伪与辨伪　顾颉刚　史学年报　1935,2(2)

中国古代旅行之研究　江绍原　上海商务印书馆　1935

中国古史上神话传说源流考　陈伯达　太白　1935,2(1)

中国古代的神祇　古铁　中原文化　1935(22)

略论鲧禹之神话传说　杨宽　大美晚报.历史周刊　1935.12.31

文物起源神话　钟敬文　艺风　1935,3(9)

男身化女身　周作人　妇女与儿童　1935

希腊的神、英雄、人　周作人　妇女与儿童　1935(19)

高唐神女传说之分析　闻一多　清华学报　1935,10(4)

楚辞斠补　闻一多　武大文哲季刊　1935,5(1)

读骚杂志　闻一多　益世报·文学(天津)　1935.4.3.

汉武梁祠画像考　容庚　大公报.艺术周刊　1935.10.26

略论汤祷传说　杨宽　同上　1935.12.2.

再论汤祷传说　杨宽　同上　1935.12.?

自然民族神话之美和伟人:序太平洋西北岸土人神话传说集　顾颉刚　民声报.民俗周刊　1936.12.1

性欲"母题"在原始诗歌中的位置　朱光潜　歌谣(周刊)　1936,2(26)

黎瓠神话的考察　钟敬文　同仁(日文刊)　1936,10(2—4)(译文见《钟敬文民间文学论集》下　1984)

关于说明神话　钟敬文　妇女与儿童　1936,20(9)

高唐神女传说之分析补记　闻一多　清华学报　1936,11(1)

论九歌山川之神　游国恩　国闻周报　1936.4.27.

九歌山鬼考　孙作云　清华学报　1936,11(4)

高禖郊社祖庙通考【释《高唐赋》】　陈梦家　清华学报　1936,11(1)

试论传说材料的整理与传说时代的研究　苏秉琦、徐炳旭　史学集刊　1936(5)

商代的神话与巫术　陈梦家　燕京学报　1936(20)

中国的羿与希腊的赫克利斯　程憬　安大季刊　1936,1(3)

关于植物起源神话　钟敬文　妇女与儿童　1936,19(10)

略论盘古传说　杨宽　大美晚报.历史周刊　1936(11—12)

略论五帝传说　杨宽　大美晚报.历史周刊　1936(15)

略论共工与鲧之传说　杨宽　大美晚报.历史周刊　1936(16,19)

略论古帝王之瑞应传说　杨宽　大美晚报.历史周刊　1936(20)

略论黄帝传说　杨宽　大美晚报.历史周刊　1936(26)

禹生石纽考　陈志良　禹贡　1936,6(6)

神话杂考　钟敬文　民声报.民俗周刊(北平)　1936(2)

论中国的神话　黄华沛　天地人(中国民间文艺专号)　1936.1(10)

殷王亥惨死及后君王恒上甲微复仇之传说　江绍原　华北日报　1936.11.28

殷王亥传说续考　江绍原　同上　1936.12.7.

殷王亥传说三考　江绍原　同上　1937.1.1.

写在王亥传说"三""四"考之间　江绍原　同上　1937.1.25.

释鼋　闻一多　清华学报　1937,12(3)

玄鸟篇(一名感生篇)　郑振铎　中华公论　1937(1)　(又见《汤祷篇》　1957)

南阳汉画像石刻之历史及风格的考察　滕固　《张菊生先生七十生日纪念文集》　1937)

西藏印象录【神话一则】　胡明春　边疆半月刊　1937.2(5)

地域决定的传说　静闻　民众教育月刊　1937,5(4,5)

论山魈的传说和祀典　黄芝岗　中流　1937.1(11)

九歌非民歌说　孙作云　语言与文学　1937(6)

九歌司命神考　孙作云　清华月刊　1937.1(1)

中国古代的灵石崇拜　孙作云　民族杂志　1937,5(1)

《书经中的神话》序　顾颉刚　经世　1937,1(9)

转形期的图腾文化　岑家梧　食货半月刊　1937,5(6)

关于雷公　周作人　《瓜豆集》　上海宇宙风社　1937

读山海经偶记　吕思勉　光华大学半月刊　1937.5(9)

无支祁传说考　叶德均　逸经　1937(33.34)

盘古的神话　卫聚贤　《古史研究》三　1937

尧舜禅让与禹治洪水的探讨　卫聚贤　《古史研究》三　1937

中华民族起源之神话及学说　刘紫萍　河南博物馆馆刊　1937(11—15)

说明神话　叶镜铭　孟姜女　1937,1(1)

苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说　芮逸夫　人类学集刊　1938,1(1)

跋苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说　徐中舒　人类学集刊　1938,1(1)

中国西南民族神话之研究　楚图南　西南边疆　1939,1(2)　1938(7,9)

苗族中祖先来历的传说　吴泽霖　革命日报.社会旬刊(贵阳)　1938.5.19(4,5)

中国民族艺术中所见羽翼图腾考　朱锦江　金陵学报　1938,8(1,2)

巴县沙坪坝出土之石棺画像研究　常任侠　金陵学报　1938,8(1/2)

中国一般古人想像中的天和神　顾颉刚　昆明益世报.宗教与文化　1939.4.23.

重庆沙坪坝出土之石棺画像研究　常仟侠　时事新报.学灯　1939(41/42);又见说文月刊　1940,1(10/11)

海南岛黎人来源试探　王兴瑞　西南边疆 1939(7)

夷边的人祖神话　马绍房　边疆　1939(39)

浙南畲民图腾文化的研究　凌纯声　人类学集刊　1939,1(2)

广西镇边县的罗罗及其图腾遗迹　雷金流　公余生活半月刊　1940,3(8/9)

苗人杀牛的神话　陈赤子　社会研究(贵阳)　1940(1)

苗族中的神话传说　吴泽霖　社会研究　1940(1)

苗瑶之起源神话　马长寿　民族学研究集刊　1940(2)

姜嫄履大人迹考　闻一多　中央日报.史学　1940(72)

序《古史辨》第七册因论古史中之鸟兽神话　杨宽　学术　1940(4)

盘古的研究　陈志良　建设研究月刊　1940,3(6)

我们检讨古史主张神话还原说　孔令谷　说文月刊　1940,1

始祖诞生与图腾主义　陈志良　说文月刊　1940—41,2 合订本

图腾主义概论　陈志良　说文月刊　1940—41,2 合订本

蛮俗札记　陈志良　说文月刊　1940—41,2合订本

饕餮终葵神荼郁垒石敢当考　常任侠　说文月刊　1940—41,2合订本

生苗的人祖神话　陈赤子　社会研究(贵阳)　1941(21)

生苗的人祖神话　陈国钧　社会研究(贵阳)　1941(20)

鄫山女即姜嫄　童书业　齐鲁学报　1941(2)

九歌东君考　孙作云　中和月刊　1941,2(6)

蚩尤考——中国古代蛇族之研究　孙作云　中和月刊　1941,2(4—5)

冯夷——伏羲　孔令谷　说文月刊　1941,3(1)

槃瓠传说与瑶畲的图腾崇拜　岑家梧　责善半月刊　1941(6)

广西象平间瑶民之宗教及其宗教的文献　徐益棠　《边疆研究论丛》　1941.12

自序二　童书业　《古史辨》七　1941

鲧禹的传说　顾颉刚童书业　《古史辨》七　1941

夏史三论　顾颉刚、童书业　《古史辨》七　1941

三皇考　顾颉刚、杨向奎　《古史辨》七　1941

女娲与共工　吕思勉　《古史辨》七　1941

盘古考　吕思勉　《古史辨》七　1941

三皇五帝考　吕思勉　古史辨七　1941

中国上古史导论　杨宽　《古史辨》七　1941

西藏上古史之探讨　冷亮　边政公论　1941,1(3/4)

拉卜楞寺的护法神:佛家象征主义举例　李安宅　边政公论　1941,1(1)

亚洲狗祖传说考　刘咸　中国文化研究所集刊　1941(13)

云南土民的神话　马学良　西南边疆　1941(12)

云南傈族(白夷)之神话　马学良　西南边疆　1942(15)

从人首蛇身像谈到龙与图腾　闻一多　人文科学学报　1942,1(2)

水经注的故事略说　郑德坤　华文月刊　1942,1(3)

夸父槃瓠犬戎考　孙作云　中原新潮　1942,1(1)

卷头语【人对自然界认识的四个阶段】 卫聚贤 说文月刊 1942,3(9)

四川治水者与水神 林铭均 说文月刊 1942,3(9)

治水及其人物 姜蕴刚 说文月刊 1942,3(9)

古神话中的水神 程仰之 说文月刊 1942,3(9)

古蜀的洪水神话与中原的洪水神话 程仰之 说文月刊 1942,3(9)

大禹与李冰治水的关系 黄芝岗 说文月刊 1942,3(9)

汉武梁祠画像中黄帝蚩尤古战图考 刘铭恕 中国文化研究汇刊 1942(2)

广西蛮瑶的传说 陈志良 社会研究 1942(46)

一个僰夷神话 陶云逵 中国青年 1942,7(1)

大寨黑彝之宗族与图腾制 陶云逵 边政公论 1942,1(1)

凉山罗夷的族谱【战争神话】 马长寿 边疆研究论丛 1942/43(2)

西南民族考释【九隆神话】 丁骕 边政公论 1942,1(7/8)

蒙古民间的古事 丁治国 新西北 1942,4(6)

清开国传说与地理背景 王崇武 益世报.文史副刊 1942.8.27.

人物交感与人兽合体的神话 卫惠林 民族学研究集刊 1943(3)

沉城的故事 陈志良 风土什志(成都) 1943,1(2/3)

二郎神故事的演变 谭正璧 大众 1943(2)

吐鲁番发现的熊首图案绢布之考察 刘铭恕 说文月刊 1943,3(10)

明家人之语文及其历史传说 范义田 东方杂志 1943,39(11)

土蕃古史与传说研究 韩儒林 文史哲季刊 1943,1(2)

塔弓寺与其神话 朱祖明 康导月刊 1943,5(2/3)

中国古代鸟氏族诸酋长考 孙作云 中国学报 1943,3(3)

古代中国的创世纪 程憬 国立中央大学文史哲季刊 1943,1(1)

后羿与赫克利斯的比较 程憬 国立中央大学文史哲季刊 1943,1(2)

西南部族之舞乐 岑家梧 文讯 1943,4(1)

飞廉考 ——中国古代鸟氏族研究 孙作云 华北编译馆馆刊 1943.2(3—4)

我们怎样来治传说时代的历史 徐旭生 《中国古史的传说时代》 中国文化服务社 1943

洪水解 程憬 同上

山海经考 程憬 图书季刊 1943,新1(3/4)

傈僳的经典文学 马鸿纲 边疆服务 1943.1(2)

云南寻甸县黑夷作祭礼俗记 马学良 旅行杂志 1943,17(3)

傈僳传说的人种由来 王拱璧 边疆通讯 1943.1(5)

布勒胡里湖【清人发源神话中最近记述】 福克斯(胡隽吟) 中德学志 1943,5(1/2)

中国古史上神话与传说的发展 郑师许 风物志集刊(重庆) 1944(1)

灶神考 杨堃 汉学(北平中法汉学研究所) 1944(1)

后羿传说丛考 孙作云 中国学报 1944.1(3—5)

论炎帝大岳与昆仑山 丁山 说文月刊 1944,4合订本

我国历史上所传说的感生神话 朱铭三 学术界 1944,2(1)

摆夷神话 今可 康藏文化 1944,1(1)

古代中国神话中的天、地及昆仑 程憬 说文月刊 1944,4合订本

屈原天问里的旧约创世纪 苏梅 说文月刊 1944,4合订本

天问里的后羿射日神话 苏雪林 东方杂志 1944,40(3)

泰一考(神统纪之一) 程憬 文史哲季刊 1944,2(1)

国史开辟探原 姜蕴刚 《历史艺术论》 1944

火的故事 姜蕴刚 同上

龙凤 闻一多 中央日报 1944.7.2.

东北亚细亚民族诞生传说之研究 孙作云 中国留日同学会季刊 1944,3(4)

云南澄江傈僳的祖先崇拜 雷金流 边政公论 1944,3(9)

突厥蒙古之祖先传说　韩儒林　史学集刊　1944(4)　(又见《穹庐集.元史及西北民族史研究》　1982)

殷商拓地朝鲜考【河伯神话】　蒋逸雪　东方杂志　1945,41(21)

么些人之社会组织与宗教信仰　吴泽霖　边政公论　1945,4(7/8)

傈僳传说中的火把节　衣同　边疆服务　1945(9)

广西东陇瑶的礼俗与传说　陈志良　说文月刊 1945,5(3/4)

垦边人员应多识当地之民俗与神话　马学良　边政公论　1945,4(1)

巴蜀的神话传说　郑德坤　《四川古代文化史》　华西大学博物馆　1946

高唐考　饶宗颐　《楚辞地理考》　1946

西王母传说考　方诗铭　东方杂志　1946,42(14)

维吾尔族的神话　谈翠英　大公报　1946.11.1.

论长沙出土的木雕怪神像　杨宽　文物周刊　1946(13)

从傈僳神话中所见的傈汉同源说　马学良　经世日报.禹贡周刊　1946.11.29

中国古代的神话与传说　蒋祖怡　新学生　1946,1(6)

畲民图腾文化的研究　凌纯声　中央研究院历史语言研究所集刊　1947(16)

说羽人　孙作云　沈阳博物院筹备委员会汇刊　1947(1)

仡佬人的传说　鬼方　文艺与生活　1947,3(3)

傈族的巫师"呗耄"和"天书"　马学良　边政公论　1947,6(1)

僳僳宗族之人类来源传说　张征东　边疆服务　1947(24)

台湾高山族的传说文学　范泉　文艺春秋　1947,5(2)

读《山海经》札记　江绍原　知识与生活　1947(1)

箕子朝鲜考【朱蒙神话】　汪治孙　学原　1947,1(4)

从傈罗氏族名称所见的图腾制度　马学良　边政公论　1947,6(4)

《天问》九重天考　苏雪林　中央周刊　1947,9(34—37)

山鬼与酒神　苏雪林　知言　1947(1)(又见:台湾成功大学学报

1968<3>)

什么是九歌　闻一多　文艺春秋　1947,5(2)

羿射十日的研究　端木蕻良　文艺春秋　1948,7(6)

伏羲与葫芦　闻一多　文艺春秋　1948(9)

神仙考　闻一多　《闻一多全集》(一)开明书店　1948

伏羲考　闻一多　同上

司命考　闻一多　同上

恭城大土瑶的礼俗与传统　陈志良　风土什志　1948,2(2)

冈域(门巴)的传说　资料室　康藏研究月刊　1948(7)　(又见:风土什志　1948,2(4)

傈族的招魂和放蛊　马学良　边政公论　1948,7(2)

碧罗雪山之栗粟族　陶云逵　历史语言研究所集刊　1948(17)

西康粟粟水田民族之图腾之制度　陈宗祥　边政公论　1948,6(4);7(1)

粟粟族的洪水传说　陶云逵　中央研究院历史语言研究所集刊 1948(17)

神话和中国神话　袁圣时　台湾文化　1948,3(6)

山海经里的诸神　袁圣时　台湾文化　1948,3(8);1949,4(1)

苗人传说里的人类祖先　楚人　广西日报　1948.11.11.

苗瑶迁徙的传说　李锡贡　广西日报　1948.11.19.

白山黑水间的传说　之徒　凯旋　1948(31)

神话中的西藏(采风录)　资料室　风土什志　1949,3(1)

四川古史神话蠡测　洪钟　风土什志　1949,3(5)

蛇神的讨论　小穗　风土什志　1949,3(2)

车里摆夷之生命环　边疆研究论丛　1949(3)

(二)台港及海外中国神话学论文

大凉山罗罗族的起源　柯化龙　星岛日报.民风双周刊(港)　1949

(19—20)

傈僳传说中的创世纪　傅懋绩　同上　1949(22)

傈僳传说中的火把节　裔　同上　1949(27)

关于台湾民族的神话传说　黄景良　公论报　1949.9.19,26.

台湾山地同胞的人类起源说　林衡道　公论报　1949.10.31.

泰雅族之发祥传说　佚名　公论报　1949.7.11.

海洋民族之洪水神话　刘孝渝　中央日报　1949.9.16.

伏羲女娲　芮逸夫　大陆杂志　1950,1(12)

山胞的发祥地传说　林衡道　公论报　1950.1.16.

台湾山胞的太阳月亮传说　林衡道　公论报　1950.7.24.

崇拜蛇的排湾族　紫雷　公论报　1950.6.12.

阿美族的创世神话(七下)　龙衣　公论报　1950.10.23,11.6

东南亚古文化研究发凡　凌纯声　新生报.民族学研究专刊　1950(3)

关于辟邪　庄严　大陆杂志　1951,3(4)

高山族关于地震的传说　瞽永和　公论报 1951.12.14.

《楚辞.国殇》新解　苏雪林　大陆杂志　1952,4

台湾矮人的故事　陈正希　台湾风物　1952,2(1—2)

台湾山胞传说之研究　林衡道　文献专刊　1952,3(1)

神话　传说　民话　林衡立　台湾省通志稿(八),1952

宇宙与造物主　苏雪林　大陆杂志　1952.4(7)

大禹治水史略　水利工程学会　台湾水利　1953,1(1)

大司命歌词的解释　苏雪林　文艺创作　1953(31)

封禅与祭死神　苏雪林　文艺创作　1953(26)

云南卡瓦族与台湾高山族的猪头祭　凌纯声　考古人类学刊　1953(2)

西藏史　李霖灿　边疆文化论集(三)　1953

西亚中国死神的对照　苏雪林　文艺创作　1953(29)

禹与洪水　赵铁寒　大陆杂志　1954.9(6)

昆仑一词何时始见中国记载:昆仑之谜之一　苏雪林　大陆杂志　1954,9(1)
铜鼓图文与楚辞九歌　凌纯声　台湾中央研究院院刊　1954(1)
长沙楚墓时占神物图卷考释　饶宗颐　东方文化(港)　1954,1(1)
释丽江木氏宗族谱碑　李霖灿　大陆杂志　1954,9(3)
台湾山胞的来历　林衡立　中国一周　1954(2/3)
神话,戏剧与史诗　孙隆基　大学论坛　1954(15)
死神特征与伏羲女娲人首蛇身之考证　苏雪林　中华日报　1955.4.12.
汉武帝考定昆仑公案:昆仑之谜之二　苏雪林　大陆杂志　1955,10,(4)
中国境内外之昆仑:昆仑之谜之三　苏雪林　大陆杂志　1955,10(6)
我怎样开始研究屈赋　苏雪林　大学生活(港)　1955,1(3)
论长沙出土之缯书　董作宾　大陆杂志　1955,10(6)
台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说　李卉　中国民族学报　1955(1)
希腊伏羲　苏雪林　中华日报　1955.5.4
论九歌少司命　苏雪林　师大学报　1956(1)
海神马祖　孙祖基　台湾风物　1956,6(1)
来义乡排湾族中箕模人的探究　李亦园　民族学研究所集刊　1956(1)
台湾高山族的始祖创生传说　许世珍　民族学研究所集刊　1956(2)
赛夏族矮灵祭歌词　林衡立　民族学研究所集刊　1956(2)
台东金山乡的排湾族　陈国钧　大陆杂志　1956,13(9)
伏羲女娲考　徐亮之　金匮论古综合刊(港)　1957(1)
古代华南海舶奉祀的神研究　韩槐准　新加坡年刊(新)　1957.
射日与射月　苏雪林　大学生活(港)　1957,3(8)
古代中国及太平洋区的犬祭　凌纯声　民族学研究所集刊　1957(3)

么些族的洪水故事　李霖灿　民族研究所集刊　1957(3)

古代中国与中美马耶人的祀雨与雨神崇拜　刘敦勋　民族学研究所集刊　1957(4)

大禹治水建国　但昭文　国魂　1958(161)

毒蛇的神话　萧枢　中国时报　1958.8.3.

凤皇考　陈定山　中央日报　1958.10.14.

商汤祷雨考　杜而未　恒毅　1958,8(5)

阿美族神话研究　杜而未　大陆杂志　1958,16(12)

兰屿创世神话　河流　联合报　1958.9.15.

中国古代神主与阴阳性器崇拜　凌纯声　民族学研究所集刊　1959(8)

中国创世神话之分析与古史研究　张光直　民族学研究所集刊　1959(8)

中国桑树神话传说研究　郑清茂　台大中研硕论(台静农)

历史与神　铁穆　人生(港)　1959(2)

龙马　苏雪林　大学生活(港)　1959,4(12)

古人对于雷神的观念　杜而未　大陆杂志　1959,18(8)

姮娥与嫦娥　王光仪　中国时报　1959.9.20.

河伯的形貌　苏雪林　大学生活(港)　1959,5(6)

洪水方舟故事的来历　徐芸书　新生报　1959,9.10.

中国新石器时代的几种宗教仪式　张光直　民族学研究所集刊　1960(9)

九歌河伯之研究　文崇一　民族学研究所集刊　1960(9)

六十四卦与月神宗教问题　杜而未　恒毅　1960,9(12)

洪水传说与共工　孙家骥　台湾风物　1960,10(1)

解释中国神话之谜　杜而未　恒毅　1960,10(3)

天问悬解之篇　苏雪林　新亚学报(港)　1960,4(2)

妈祖传说的原始形态　李献璋　台湾风物　1960,10(10)

清国姓爱新觉罗考　陈捷先　大陆杂志　1960,20(12)

台湾故事传说与大陆征(?)日与射日　孙家骥　台湾风物　1962,12(1)

台湾邹族的几个神话　杜而未　大陆杂志　1960,20(10)

中巴星象神话比较研究　杜而未　文史哲学报　1960(9)

易经以月神宗教为基础　杜而未　自由太平洋(新)　1961,5(3)

先秦时期之天帝观　李杜　新亚书院学术年刊(港)　1961,3

民国俗文学史料——中国神话的趣味　朱介凡　畅流　1961,23(9)

中国历史第一章:伏羲　张其昀　中国一周　1961(560)

以农立国的开端——神农　张其昀　中国一周　1961(561)

河工水利的修明:大禹　张其昀　中国一周　1961(568)

大禹治水的问题　梁君毅　港大文学年刊(港)　1962/62

昆仑神话意义的发明　杜而未　现代学人　1961(1)

释龙　金祥恒　中国文字　1961(3)

释凤　金祥恒　中国文字　1961(3)

傈僳传说中的创世纪　郑康民　大陆杂志　1961,22(2)

九歌所祀之神考　张寿平　大陆杂志　1961,23(12)

九歌中的水神与华南的龙舟赛神　文崇一　民族学研究所集刊　1961(11)

亚洲东北与北美西北及太平洋鸟生传说　文崇一　民族学研究所集刊　1961(12)

马安太阿美族之宗教与神话　王崧兴　民族学研究所集刊　1961(12)

中国古代泛神论解释　杜而未　新铎声　1962(7)

台湾土著民族射日神话之分析(附鲍克兰:太阳神话在中国神话上的地位)　林衡立　民族学研究所集刊　1962(13)

祖灵的庇荫:南澳泰雅族人超自然信仰研究　李亦园　民族学研究所集刊　1962(14)

创世神话之行为学的研究——神话病原学创议　林衡立　民族学研究

所集刊 1962(14)
商周神话之分类——中国古代神话研究之二 张光直 民族学研究所集刊 1962(14)
马太安阿美族的故事 王崧兴 民族学研究所集刊 1962(14)
昆仑名实探 杜而未 自由太平洋(新) 1962,6(5)
揭示龙的奥秘 杜而未 现代学人 1962(5)
古代苗人考 芮逸夫 大陆杂志 1962(2)
说龙(一) 唐培初 大陆杂志 1962,25(8)
饕餮问题的解决 杜而未 现代学人 1962(4)
从黄帝、炎帝谈到阪泉之战(上) 稽古 畅流 1962,26(7)
么些族洪水传说 娄子匡 联合报 1962.3.31.
南澳泰雅人的传说神话 李亦园 民族学研究所集刊 1963(15)
商王庙号新考 张光直 民族学研究所集刊 1963(15)
商周神话与美术中所见人与动物关系之演变——中国古代神话研究之三 张光直 民族学研究所集刊 1963(16)
龟的文化地位 何联奎 民族学研究所集刊 1963(16)
昆仑的层城、昆仑层城的四门 苏雪林 文坛(港) 1963(34)
楚辞九歌释述 何敬群 人生(港) 1963(4—5)
论鸦鹊与清人神话之关系 陈捷先 《满州丛考》 1963
山胞传说研究指南 林衡道 台湾风物 1963,13(4)
读山海经杂记 孙家骥 台湾风物 1963,13(6)
大禹治水之研究 齐觉生 政大学报 1963(7)
山海经的轮回观念 杜而未 现代学人 1963(8)
宇宙巨人神话解释 杜而未 现代学人 1963(10)
神话 娄子匡、朱介凡 《五十年来的中国俗文学》 正中书局 1963
九歌中的上帝与自然神 文崇一 民族学研究所集刊 1964(17)
神话象征之离题表现 林衡立 民族学研究所集刊 1964(18)
读中国上古史札记 李宗侗 大陆杂志 1964,29(10/11)

台湾山地民族的神鬼观　山人　自由太平洋　1964.8(9)

神话与中国神话　苏尚耀　中央日报　1964.8.11　12.

龙在俗文学里翱翔　娄子匡　联合报　1964.4.1

龙考　许　尘　建设　1964,13(2)

子不语怪力乱神　黄圣棠　孔孟月刊　1964.2(7)

悬圃与灵琐　苏雪林　中国一周　1964(745)

玄鸟与凤凰:离骚新诂　苏雪林　中国一周　1964(749)

秋节谈不死之药　娄子匡　联合报 1964.9.20.

诗经生民篇　糜文开等　人生　1964,27(9)

楚辞招魂笺考　杨胤宗　建设　1964,13(6—7)

排湾族的创世神话　龙宝麒　边政学报　1964(3)

中国的封禅与两河流域的昆仑文化　凌纯声　民族学研究所集刊　1965(19)

再说排湾一神主义　杜而未　恒毅　1965,14(6)

林黛玉的神话背景　李祁　大陆杂志　1965,30(10)

三苗与饕餮　芮逸夫　庆祝李济先生七十岁论文集　清华学报社　1965

从屈赋看中国文化的来源　苏雪林　中文学会会报(新)　1965(6)

离骚的西海与不周山　苏雪林　南大中文学报(新)　1965.3

楚辞九歌诸神汇释　何添　新亚书院中国文学年刊(港)　1965.3

中国画里的神话　叶耐霜　建设　1965,13(1)

泰雅人的风俗与传说　杨宗元　台北文献　1965(8)

泰雅族的鬼故事　娄子匡　联合报　1965.8.29.

图腾在中国古代文化上之艺术表现　黄文山　民族学研究所集刊　1966(21)

向天湖赛夏族的故事　陈春钦　民族学研究所集刊　1966(21)

昆仑丘与西王母　凌纯声　民族学研究所集刊　1966(22)

邹族神话之研究　费罗礼　民族学研究所集刊　1966(22)

台湾史前时代与现在土著族之宗教　邱明忠　神学与教会　1966.6(1)

鸟的崇拜　苏雪林　《九歌中人神恋爱问题》　1967

龙　玄默　中央日报　1967.1.19.

龙与文身的演化商榷　邱新民　新社学报(新)　1967(1)

释夔　田倩君　中国文字　1967(10)

龙与龙纹　那志良　故宫季刊　1967,2(2)

楚的神话与宗教　文崇一　《楚文化研究》　1967

古鬱鬱民族考　杨希枚　民族学研究所集刊　1967(24)

古代凤凰与今南洋风鸟的研究　周自强　民族学研究所集刊　1967(24)

九歌总论　苏雪林　东方杂志　1967,1(2—3)

东皇太一与木星之神　苏雪林　东方杂志　1967,5(5—6)

试析九歌中的山鬼　李元贞　现代文学　1967(33)

楚缯书新考　严一萍　中国文字　1967(26);1968(27—28)

台湾先住民的神话　司马习贤　中国时报　1967.3.25.

中国古代宗教思想之研究　李杜　新亚书院学术年刊(港)　1968.10

凤凰与风鸟　丁骕　民族学研究所集刊　1968(25)

中国古代图腾制度范畴　卫惠林　民族学研究所集刊　1968(25)

赛夏族的宗教及其功能　陈春欲　民族学研究所集刊　1968(26)

么些族的故事　李霖灿　民族学研究所集刊　1968(26)

河伯与水主　苏雪林　东方杂志　1968,1(12)

山海经新证　史景成　书目季刊　1968,3(1—2)

姜嫄、四岳、伯夷与后稷　李敬斋　中国人　1968,1(2)

楚辞九歌山鬼考　杨胤宗　建设　1968,16(11)

楚缯书之摹本及图像　饶宗颐　故宫季刊　1968,3(2)

楚缯书疏证　饶宗颐　历史语言研究所集刊　1968(40)

神话与文学　苏雪林　东方杂志　1969,3(3)

东山经地理考释　卫挺生　东方杂志　1969,3(3)

先秦古朴的天道观:中国古代神话思想的研究　孙隆基　台大青年　1969,58(2)

甲骨文中蚰字与后世神话中的伏羲女娲　刘渊临　历史语言研究所集刊　1969,41(4)

中国古代神话新释两则　陈炳良　清华学报　1969　新7(2)

昆仑丘和洪水神话　徐高阮　中华杂志　1969,7(11)

炎帝与黄帝的新解释　李宗侗　历史语言研究所集刊　1969,39(1)

马来族源流探讨导言　邱新民　《东南亚古代史地论丛》（新）　1969

九歌之篇名、篇次、章节及其神鬼观　张寿平　政治大学学报　1969(20)

九歌所祀之神考述　张寿平　华同学报　1969(5)

湘君与湘夫人　苏雪林　成功大学学报　1969(4)

楚辞天问篇与山海经比较　傅锡壬　淡江学报　1969(8)

中国地理、民族、文物与传说史　丁骕　民族学研究所集刊　1970(29)

禹神话的研究　孙隆基　台大史研硕论

从甲骨卜辞来探讨殷商的祭祀　孙睿彻　台大硕论

传说中的盘古氏　李甲孚　东方杂志　1970,3(9)

凤凰、孔雀、雉:敬答丁骕先生　周自强　大陆杂志　1970,41(2)

东君与日神　苏雪林　成功大学学报　1970(5)

九歌河伯考　杨胤宗　建设　1970,18(12)

高山族傈僳族与古代中国古籍中的射日神话及其解说　毕长朴　台湾文献　1970,21(4)

曹族的洪水传说　义德　中央日报　1970.1.30.

中国古代龟祭文化　凌纯声　民族学研究所集刊　1971(31)

我国古史神话与传说的今译　沉明璋　中等教育　1971,22(3)

中国古代神话　李甲孚　综合月刊　1971(34)

牛郎织女神话的形成　皮述民　南洋大学学报(社会人文科学)　1971

(5)

西王母考　虞怡　中国地政　1971(36)

龙　许云樵　文心雕虫(新)　1971

红楼梦的世界性神话　黄美序　幼狮月刊　1971,34(3)　(又《台湾红学论文选》　1981)

中国的水神传说和西游记　陈炳良　书和人　1971(177)　(又国语日报　1971.12.25)

九歌湘君箋考　杨胤宗　建设　1971,19(11－12)

古人以神名为名的习惯　苏雪林　成功大学学报　1971(6)

诗经里的神话　苏雪林　文艺复兴　1972(31)

日本学者的中国古代神话研究　王孝廉　大陆杂志　1972,45(1)

论释道安氏之昆仑说　饶宗颐　大陆杂志　1972,46(4)

楚辞与古西南夷之故事画　饶宗颐　故宫季刊　1972,6(4)

国殇与无头战神再考　苏雪林　畅流　1972,45(4－5)

伏羲是中华文物的始祖　方洪畴　中原文献　1973,5(2)

夸父考——中国古代幽冥神话研究之一　王孝廉　大陆杂志　1973,46(2)

试论先秦时代的成汤传说　杜正胜　大陆杂志　1973,47(2)

论王亥与伊尹的祭日并再论殷周王朝　张光直　民族学研究所集刊　1973(35)

论女娲　许雪姬　史荟　1973(3)

屈原与九歌中的女神:由凌波的湘君至黑脸的妈祖　苏绍业　中央日报　1973.8.20.

台湾先住民多彩多姿的神话　陈香　中国时报　1973.7.18－19.

排湾族的故事与神话　杜而未　考古人类学刊 1973(33/34)

关于帝俊的传说　徐炳旭　《恬庵语文论著甲集》(港)　1973

龙的传说　朱介凡　台湾风物　1974,24(4)

天问后羿的故事　苏雪林　畅流　1974,49(9)

神话中的变形：希腊及布农神话比较(一) 郑恒雄 中外文学 1974,3(6)

搜神记校注 许建新 师大国研硕论(于大成)

川南鸦雀苗的神话与传说 管东贵 历史语言研究所集刊 1974,45(3)

昆仑天山与太阳神"舜" 方善柱 大陆杂志 1974,49(4)

新正话月 —中国诗词与神话里的月亮 李达三 中国时报(12版) 1974.7.26—27.

牵牛织女的传说 王孝廉 幼狮月刊 1974,46(1)

关于民俗版画门神 郭立诚 历史博物馆馆刊 1974(7)

从神话的观点看现代诗 陈慧桦 创世纪 1974(37)

红楼梦的神话和幽默 傅述先 中国时报 1974/5.27—28

怪,力,乱,神 钟峻文 道风 1974(38)

中国神话研究书目 古添洪 书评书目 1974(19)

颛顼与乾荒、昌意、清阳、夷鼓、黄帝——关于嬴姓族的祖神系谱 御手洗胜著、王孝廉译 大陆杂志 1975,51(5)

神话、中国神话 邹郎 大华晚报(九版) 1975.5.22—26

董永遇仙的传说和古迹 沈云龙 传记文学 1975,26(3)

浅说宗教人类学 李亦园 中央月刊 1975,7(10)

中国古代神话的精神 尉天骢 中外文学 1975,3(8)

中西神话中悲剧英雄的造像(一)悲剧英雄在中国古代神话中的造像 乐衡军 中外文学 1975,4(3)

中西神话中悲剧英雄的造像(二)希腊神话与史诗中的悲剧英雄 齐邦媛 中外文学 1975,4(3)

希拉克立斯和后羿的比较研究 古添洪 中外文学 1975,4(7)

从我国古代神话探索天文学的价值 郑文光 历史研究 1976(4)

山海经研究 傅锡壬 淡江学报(文学部) 1976(14)

中国原始变形神话试探 乐衡军 《古典小说散论》 纯文学出版社

1975　又见中外文学　2(8－9)

神话与诗　王孝廉　《诗学》第一辑　巨人出版社　1976

龙的神话　庄练　中国时报　1976.1.31.十二版

黄帝制器传说试释　王仲孚　台大历史学报　1976(4)

中西文学里的火神研究　陈鹏翔　中外文学　1976,5(2)

关于石头的古代信仰与神话　王孝廉　中外文学　1976,5(3)

古代九头鸟的传说　朱介凡　东方杂志　1976,10(1)

封神中的神仙妖怪　卫聚贤　春秋　1976,24(3)

从红楼梦之神话原型看贾宝玉的历幻定劫　许素兰　中外文学 1976,5(3)

红楼梦的神话与寓言结构　刘绍铭　中华日报　1976.10.22－23.

后土小考:台湾现存的中国最古神祇之一　李冕世　史迹勘考　1976(4)

人祖伏羲　苏雪林　畅流　1976,54(3)

历史上的女娲　老龙　新生报　1976.11.30.

从治水的传说到农业水利灌溉事业的萌芽　黄耀能　书目季刊　1976,10(2)

龙　许丙丁　台南文化　1976(1)

龙年谈龙　胡臣川　励进　1976(359)

龙年谈龙　庄伯和　幼狮文艺　1976,43(1)

龙年谈龙　叶蝉贞　中央月刊　1976,8(4)

龙年谈龙　梦谷　艺坛　1975(95)

龙和皇帝　露鹤　春秋　1976,24(2)

谈龙　也斯　幼狮文艺　1976,43(3)

佛经上的龙　释广元　东方杂志　1976,10(5)

诗三百篇中的史诗　袁金苏　中国诗　1976,7(4)

屈赋与淮南子　郑良树　大陆杂志　1976,52(6)

史前文化与屈赋　苏雪林　东方杂志　1976,9(7)

中印的宇宙之母　杜而未　恒毅　1976,25(9)

有熊氏黄帝　张光远　故宫季刊　1977,10(1)

读《中国的神话与传说》（王孝廉）　李家祺　大学杂志　1977(109)

关于《中国神话》　魏成光　中华日报.文教与出版　1977.3.31.

中国古代神话的研究方法——水的神话　刘沧浪　幼狮月刊　1977,45(1)

中外传奇:蛇是太阳的化身　王椰敏　自立晚报　1977.2.17.二版

从女娲氏说起——母权社会初探之一　杨美惠　联合报副刊　1977.3.15—18.

蛇与中国文化　袁德兴　中华文化复兴月刊　1977,10(2)

龙的神话传说　许一尘　建设　1977,25(9)

我国神话研究书目提要　古添洪　《从比较神话到文学》　1977

近代九头鸟的传说　朱介凡　东方杂志　1977,11(6)　又见湖北文献　1978,6(5)

天地终穷的传说　杜而未　恒毅　1977,26,(7)

神农氏传说试释　王仲孚　《赵铁寒纪念论文集》　1978

挣扎在黑暗浑沌中的神——盘古神话　王孝廉　中国时报　1978.5.1.十二版

造人主婚——女娲神话　王孝廉　中国时报　1978.5.8.十二版

不周之山——共工神话　王孝廉　中国时报　1978.5.22.十二版

永劫与回归——月亮神话之一　王孝廉　中国时报 1978.5.29.十二版

不死与再生——月亮神话之二　王孝廉　中国时报 1978.6.26.十二版

洞庭波兮——湘妃的神话　王孝廉　中国时报 1978.7.3.十二版

巫山之云——帝女神话之一　王孝廉　中国时报 1978.7.24.十二版

漂与誓——雁凤昌传说与精卫神话　王孝廉　中国时报 1978.8.16.十二版

湛湛江水——蚩尤的神话　王孝廉　中国时报 1978.8.26.十二版

远游与望乡——杜宇传说及其他　王孝廉　中国时报 1978.9.6.十二

版
灵蛇与长桥 ——关于虹的俗信与传说 王孝廉 中国时报 1978.9.21.十二版
神话的意境 李亦园 中国时报 1978.5.15.
几则山地神话的解释与欣赏 李亦园 中国时报 1978.6.19.
图说中国神话——女娲补天 奚松 中国日报 1978.5.8.
图说古代中国神话——水仙的故事 奚松 中国时报 1978.6.6.
最原始的宗教 杜望之 恒毅 1978.28(3)
我国小说和神话的关系 澎湃 中华文艺 1978(93)
从梦幻与神话看老残游记的内在精神 熊鹏程 幼狮月刊 1978.48(5)
双龙与女娲伏羲 楚戈 文艺 1978(104—106)
袁氏传索引——一个猿猴神话试探 王梦鸥 幼狮月刊 1978.48(5)
龙考 高木森 幼狮文艺 1978(291)
蜕虹与交龙的神话 赵林 人与社会 1978.6(5)
老子的神话 周次吉 中央日报 1978.11.24
镜花缘神话国度研究 王季文 辅仁中文硕论 1979
元杂剧神话情节研究 陈美雪 辅仁中文硕论 1979
中国神话与希腊神话中道德观之差异 汤雄飞 中外文学 1979.8(7)
仙乡何处 王孝廉 联合报副刊 1979.1.20—21.
西王母故事的衍变 施芳雅 《中国古典小说研究专集》(一)1979
鹿皮与伏羲女娲的传说 许进雄 大陆杂志 1979.59(2)
帝颛顼研究 程若文 香港时报 1979.9.22.十一版
原始文化与宗教 杜而未 恒毅 1979.28(10)
游牧民族文化圈的至上神 杜而未 恒毅 1979.28(11)
从古器物及文献中谈蛇 刘平衡 台湾历史博物馆馆刊 1979(9)
楚辞招魂篇析论 陈怡良 成功大学学报 1979(14)

以哪吒为定位看封神演义的天命世界　龚鹏程　中外文学　1980.9(4)

中国神话中的普罗米修斯：女娲　许懋芹　明报月刊(港)　1980.15(11)

从民俗中探寻龟祭文化的根　宋龙飞　艺术家　1980(6)

书经中的河图洛书(附五行说)　黎凯旋　中华易学　1980(4)

伴你走入繁华有趣的神话世界：请读楚辞　李纺　明道文艺　1980(48)

川南苗歌　管东贵　书目季刊　1980.14(2)

雅美族渔人社会的始祖传说　刘斌雄　民族学研究所集刊　1980(50)

中国的花与花神　王孝廉　联合报副刊　1980.2.13－14.

巴山夜雨——古代建国神话之一　王孝廉　联合报副刊　1980.5.26

中国的植物神话传说——尚有流泉悲夜雨　王孝廉　联合报副刊　1980.8.14

殷周至上神之信仰与祭祀　谢忠正　师大国研博论　1981

中土原始神话的比较研究　欧凯　政大中文硕论　1981

一个中国古代神话与仪式的结构学研究　李亦园　国际汉学会议论文集　1981

山经灵异动物之研究　李丰楙　中华学苑　1981(24/25)

《花与花神》(书评)　林双不　书评书目　1981(94)

千载恋歌万古幽情——牛郎织女故事探源　陈辰辉　中华日报 1981.8.6.十版

三皇五帝传说　杜而未　台大考古人类学刊　1981(42)

七十年来中国上古史的研究　宋晞　珠海学报(港)　1981(12)

六朝精怪传说与道教法术思想　李丰楙　《中国古典小说研究专集》(三)　1981

月亮与神话　王熙元　台湾日报副刊 1981.9.?

殷先公先王与成汤传说试释　王仲孚　历史学报　1981(9)

服饰、服食与巫俗传说：从巫俗观点对楚辞的考察之一　李丰楙　古典文学(三)　1981

中国古代文化中自然神祇与社会理想的问题　王宪治　民间信仰与社会研讨会论文集　台湾省民政厅、东海大学出版　1982

台湾山地神话研究　马莉　文大民族与华侨所硕论　1982

试论中国仙乡传说的一些问题　王孝廉　文史学报　1982(12)

梦与真实——古代的神话　王孝廉　《中国文化新论.根源篇》　联经出版事业公司　1982

幻想与神话的世界——人文创设与自然秩序　龚鹏程　《中国文化新论.文学篇》　联经出版事业公司　1982

山海经新探　彭泽仁　文化中文硕论　1982

迢迢牵牛星——神话、爱情与诗的交融　沈谦　中华日报 1982.22－24

台湾民间的石头神　阮昌锐　海外学人　1982(124)

诗与神话　黄永武　中国学术年刊　1982(4)

《生民》新解：廉论《天问》中有关周初的史事　陈炳良　东方文化　1982.18(1/2)

广西瑶族洪水故事研究　陈炳良　幼狮学刊　1983.17(4)

庄子神话解释　杜而未　文史哲学报　1983(32)

楚辞神话之分类及其相关神话研究　宣钉奎　台大中文硕论　1983

二郎神传说补考　王秋桂　民俗曲艺　1983(22)

中国神话研究的兴起——从古史到神话　王孝廉　民俗曲艺　1983(25)

神话的定义问题　王孝廉编译　民俗曲艺　1983(27)

中国古代宗教与神话　龚鹏程　道教文化　1983.3(8－9)

伏羲氏传说试释　王仲孚　师大历史学报　1983(11)

民间对妈祖的崇拜　阮昌锐　今日中国　1983(147)

韩国建国神话的解析　陈宁宁　韩国学报　1983(3)

史诗与诗史　龚鹏程　中外文学　1983.12(2)

顾颉刚之新古史学　许冠三　中国文化研究所学报(港)　1983(14)
中国古代神话研究论文目录(1882－1946)　王孝廉　《中国古典小说研究专集》(六)　经联出版事业公司　1983
神话与文学　龚鹏程　《中国小说史论丛》　1984
中国文学里神话与幻想的世界　龚鹏程　《中国小说史论丛》　1984
从六朝志怪小说看当时传统的神鬼世界　金荣华　华学季刊　1984,3(3)
汤、伊、高、傅合论　任卓宣　中华文化复兴月刊　1984,17(1)
满族神话　金铄　东北文献　1984,15(1)
宇宙起源传说解释　杜而未　文史哲学报　1984(33)
从古史到神话——顾颉刚的思想形成、神话研究以及和富永仲基加上说的比较　王孝廉　民俗曲艺　1984(30)
盘古传说试释——兼论我国古史系统的开端　王仲孚　师大历史学报　1984(12)
宇宙起源传说解释　杜而未　文史哲学报　1984(33)
中国古代神话中的悲剧英雄　金涛子　台大中研硕论　1985(吴宏一)
列子神话、寓言研究　黄美媛　师大国研硕论(黄锦宏)
由困境到纾解——中国神话简臆　林保淳　中外文学　1985,14(2)
死与再生——原型回归的神话主题与古代时间信仰　王孝廉　《古典文学》第七集　学生书局　1985
中国古代神话研究论文目录之二(1946－1970)上、下　杨得月、王孝廉　文讯　1985(20－21)
中国古代神话中神人关系之研究　林景苏　高师国研硕论(李丰楙)　1986
从山海经楚辞看草木与文学的关系　陈妙华　文大中研硕论(李丰楙)　1986
山海经神话研究　李仁泽　师大国研硕论(陈丽桂)　1986
魏晋志怪小说与古代神话关系之研究　马清泉　台大中研硕论(乐衡

军）

不死的探求——从变化神话到神仙变化传说　李丰楙　中外文学　1986.15(5)

"地陷为湖"传说故事形成的探讨　桑秀云　政大边政所年报　1986(17)

从山海经的神状蠡测鸟和蛇的象征及其转化关系　侯乃慧　中外文学　1987.15(9)

虎图腾的后裔屈原　傅锡壬　《山川寂寞衣冠泪》　时报文化出版公司　1987

楚辞中的夏族神话解析　傅锡壬　同上

楚辞天问篇与山海经比较研究　傅锡壬　同上

西王母五女传说的形成及其演变　——西王母研究之一　李丰楙　东方宗教研究　1987(1)

中日古代文化交流的一考察——黄泉国神话与六朝志怪小说的生死观比较　林保尧　东方宗教研究　1987(1)

盘古神话及其类型　杜而未　文史哲学报　1987(35)

牛郎织女研究　洪淑苓　台大中文硕论　学生书局　1987

"牵牛织女"原始信仰初探　洪淑苓　民俗曲艺　1988(51)

殷商羌族及后神刍议　王蔚　师大国研硕论　1988

山经祭仪初探　龙亚珍　政大中研硕论　1988

汉魏六朝道教经书开天创世说　萧登福　东方杂志　1989.22(9)

先秦神仙思想及神仙修炼术(上、下)　萧登福　东方杂志　1989.23(5—6)

仙话:神仙信仰的文学　郑土有　中外文学　1990.19(7)

关于中国龙的起源　陈勤建　民俗曲艺　1990(64)

黄河之水——河神的原像及其信仰传承　王孝廉　汉学研究(民间文学国际研讨会论文专号)　1990.8(1)

四海龙王在民间通俗文学上之地位　毛一庆　汉学研究(民间文学国

际研讨会论文专号） 1990.8(1)
宋朝水神许逊传说之研究 李丰楙 汉学研究(民间文学国际研讨会论文专号） 1990.8(1)
近东开辟史诗前言——中外史诗上天地开辟与造人神话之初步比较研究 饶宗颐 汉学研究(民间文学国际研讨会论文专号） 1990.8(1)
试论傣族的感生故事 鹿忆鹿 汉学研究(民间文学国际研讨会论文专号） 1990.8(1)

后　记

《中国神话学文论选萃》终于编完了。在"出书难，出学术著作更难"的呼声到处可闻的现实情况下，我是受到中国广播电视出版社及其有远见卓识的领导人的鼓舞和应允，才敢于动手完成这部书稿的编选计划的。出版社宁愿赔钱出版这部选集，无疑是对中国神话学这一门新兴学科最好的扶持。历史会证明他们的决策是正确的。作为本书的编者，我是怀着一个知识分子发自内心的敬意写下这段话的。

回顾将近一个世纪的漫长历程，我们确信无疑地看到，中国神话学的兴起和发展，是与近代中国的觉醒意识和新文化运动分不开的。选入这部书里的98篇总计一百多万字的论文，林林总总，粗线条地给读者勾画出了中国神话学发展史的轮廓。值得入选的文章实在是太多，但限于篇幅又不能不割爱，因此舍弃了许多本不忍释手的佳篇。许多文章虽然很精彩，但由于原作篇幅较长，或由于其它原因，为了容纳更多的作者的著作，也不得不在不伤原意的前提下作了适当的节略。我不认为这是最好的办法，但这是别无选择的选择。恳请诸位作者谅解和批评。特别需要向读者和神话学界朋友们交代的是，或由于版权上的原因，或由于未能取得联系，或由于发稿

时间的紧迫，致使好几位对中国神话学作出过一定贡献的台湾、香港和海外的学者（如文崇一、杜而未、陈炳良诸先生）的论文没有能够选入本书，使我深感遗憾。本书所选文章，出自近百年来文、史、哲……各类专家之手，由于时间跨度很大，文风的差别、行文方式的迥异、涉及资料的庞杂广泛，所引典籍不免前后重复，大大增加了编选、文字加工、技术编辑和出版印刷上的困难。有些原作没有标点的由编者加了标点，对注解尽可能地作了统一，对部分引文作了核对（大部分引文仍保持原貌）。本书所收论文基本上以在报刊上发表或出版的时限为序，但也有几位学者（如梁启超、鲁迅、江绍原、吕思勉、杨宽等），其文章的写作年代与发表（或出版）年代之间有一定的距离，为保持历史原貌，则以其写作年代为准，并在题注中作了说明。本书编选工作中，疏漏和错误之处，切望各界读者不吝赐教，以便来日再版时能予改正。

在编选过程中得到了许多朋友、师长和同行的热情帮助和支持，使这本书得以顺利编成。他们是：北京师范大学教授、中国民间文艺家协会名誉主席、中国民俗学会会长钟敬文先生，他支持并审阅我的编选计划和选题方案，提出宝贵的意见，并不顾酷暑为本书写序。日本福冈西南大学教授、著名台湾神话学家王孝廉先生，不仅对本书编选计划提出宝贵的意见，还向我推荐台湾、香港和海外学者的论文，并嘱他的研究生钟宗宪先生从台北寄来部分文章的复印件。中国历史博物馆研究员、民族考古和民俗学家宋兆麟先生，多次同我一起讨论选题方案，并向我提供了若干文章的原本或复印件。远在淮阴师专任教的萧兵教授，多年来就是我的鼓励者和支持者，在我集中精力编选时，几乎是两三天就来一封信，给我提出宝贵

的意见和提供他认为应予考虑的篇目。我所在单位文学研究所民间文学研究室副主任程蔷女士、中国妇女研究所吕微先生、中国农村发展信托投资公司蔡大成先生、台湾中国时报钟宗宪先生、中国社会科学院民族研究所程明先生，在编选过程中都给了我很大的帮助。学苑出版社总编辑王世义先生在盛夏的高温下都我通读了大部分入选文章，提出了许多宝贵意见，改正了许多原稿和编辑中的错误。中国广播电视出版社总编辑张品兴先生和本书的责任编辑钟晶晶女士，不仅大力支持这本学术著作的选题，而且认真负责地审阅书稿，提出许多有利于提高本书质量的宝贵意见，细致地作书稿的编辑加工工作，从而提高了本书的质量。没有上面列举的这些朋友和师长的帮助，本书的顺利编选出版是难于想像的，因此，在这里记下他们的辛劳，并表示深切的谢意。对热情支持本书编选的全国各地（包括台、港、海外）的神话学家们，也一并在此表示谢忱。

最后还有一点要加以说明。著作权问题给我增加了很大的工作量。在编选过程中，我曾经与本书大部分作者联络，希望得到他们的支持，同意把他们（或亲属）的论文收入本书，并放弃稿酬（由于赔钱出书，出版社无力支付稿酬及近百位作者的样书）。此事得到了绝大多数作者（或亲属）的支持，在此特别要表示感谢。但由于年代久远，时世变迁，少数作者（或其联系人）至今联系不上，因而无法事先得到他们的允诺，只能请求他们谅解了。

编者谨识

1992 年 7 月 30 日于北京

封面页
书名页
目录
正文