重庆出版社
科学学术著作出版基金资助

# 神话

## 中国神话的思维结构

【邓启耀 著

重庆出版社

Zhong Guo Shen Hua De Si Wei Jie Gou



重庆出版社自建社以来，科学学术著作出版事业一直受到国家有关部门的关心和支持，曾多次获得国家出版基金资助。在全国率先设立重点图书出版社学术著作出版基金，用以资助国内各学科学术著作的出版。组织本基金指导委员会，负责基金的评审和管理。

这项基金的设立，旨在鼓励国内我国研究，进水平的原创性学术著作。社会科学学术著作。

2003年本基金累计已达400万元，2004年本基金年增投100万元，直至2010年基金总额达到1000万元，以继续资助出版更多的优秀科学学术著作。

■封面设计 阿东





ISBN 7-5366-1688-0

9 787536 616882 01>

ISBN 7-5366-1688-0/B·46

定价：18.00元

LT0000557215

# 神话

中■国■神■话■的■思■维■结■构

Zhong Guo Shen Hua De Si Wei Jie Gou

邓启耀 著

藏书

重庆出版社

**图书在版编目（CIP）数据**

中国神话的思维结构 / 邓启耀著. —2 版. —重庆：重庆出版社，2004.4

ISBN 7 - 5366 - 1688 - 0

Ⅰ. 中… Ⅱ. 邓… Ⅲ. 神话—研究—中国

Ⅳ. B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 028378 号

**中国神话的思维结构**

邓启耀 著

**责任编辑 冯克焕 张仲戈**

**封面设计 刘旭东**

**技术设计 聂丹英**

重庆出版社出版、发行

（重庆长江一路 205 号）

**自贡新华印刷厂印刷**

开本 890×1240 1/32 印张 9.625

字数 236 千 插页 4

1992 年 1 月第一版

2004 年 4 月第二版第二次印刷

印数 1 - 2,000

ISBN 7 - 5366 - 1688 - 0/B • 46

定价：18.00 元

## 重庆出版社科学学术著作
## 出版基金指导委员会

主任委员：钱伟长

委员（以姓氏笔画为序）：

于光远　马　洪　王梓坤

冯之浚　卢　云　卢鸣谷

汝　信　刘大年　刘东生

李振声　张致一　宋叔和

邱式邦　季羡林　周光召

罗涵先　郎景和　费孝通

胡亚东　钱伟长　程理嘉





中国传统

# 作者简介

邓启耀，民俗学和人类学教授。

主要著作有：《巫蛊考察——中国巫蛊的文化心态》、《宗教美术意象》、《视觉人类学史》、《民族服饰：一种文化符号》及系列配套著作《中国云南少数民族服饰艺术》、《中国西部少数民族服饰》、《衣装上的秘境》等；另有田野考察著作《文化人类学笔记——访灵札记》、《灵性高原——茶马古道寻访》、《鼓灵》、《古道遗城》、《泸沽湖叙事》及影视人类学作品若干；主编《视觉表达》、“民族文化文库”、《山茶·人文地理》杂志等。

现执教于中山大学，兼人类学系副主任，传播与设计学院副院长，中国探险协会人文及历史地理专业委员会主任，中国民俗学会常务理事，中国民俗摄影协会副会长等。

*谨以此书献给我的师友*

# 序 言

## ——思维的分类和思维的演化

多年以来，我们师生二人常在一起研讨学术问题。其中，思维理论是我们共同感兴趣的话题之一。只是我偏重于探讨思维学自身的深层理论，启耀则偏爱于探讨思维学与神话学的关系。他的研究专著《中国神话的思维结构》写完后，邀我作序，欣然从之。

对文化现象作思维学的研究，是学术视野有所拓展并向纵深探测的一种需求，在文化人类学和思维学上都是有意义的课题。这一论域所涉对象因深潜于人类之"心"中，故难度较大，不易进入。但它又是一个广阔而丰富的世界，其间幽微奥妙，不可胜数。对神话作思维学的切入，是一种审视的新角度，可以小观大，洞察人类思维发展初期"浑沌初开"的某些情景。对人类思维源起的宏观把握，也是一种考察方位，可以总览人类思维发生发展的历史轨迹和思维分化演变的综合图景。我想借此序文，为人类思维的构成及其分类的"综合图景"以及演化的"历史轨迹"勾上几笔，勾划出一个共时性划分与历时性嬗变的轮廓。这样做，或许能为对思维学有兴趣的读者，提出一套可供参考的思维分类的基本原则、主要标准以及进行划分的操作程序。同时也是为读者阅读本书，设计一幅有关前综合思维的整体结构如何裂化变异和分枝繁衍的线路图。

# 一

思维如何分类？思维应当划分为哪些最基本的类型？要想回答这个问题，必须首先解决思维理论中的另一个问题：何者为思维？

给人类的思维活动下一个比较准确的定义，至少要对思维活动的基本特征或主要功能提出一个比较合理的界说。我曾经在《思维与秩序》一文中把思维与秩序联系起来，从思维活动与思维者的规律，秩序之间的关系出发，为人类的思维活动及其主要功能规定了一组相互关联的界说。(1)思维是符号化的意识活动，即主要依靠制作和使用各种有序的符号媒体去表述与传达各种意义的意识活动。(2)思维是描述和解释各种秩序的意识活动，即运用符号媒体，通过描述各种不可观察感知的规律和秩序去解释可观察感知的秩序的意识活动。思维可选择多种方式去描述和解释宇宙人生的各种规律和秩序，即可虚构亦可发现不可观察感知的秩序，然后用上述秩序去解释可观察感知的秩序。(3)思维是解惑释疑和解答问题的意识活动，即运用符号媒体，并通过描述和解释各种秩序去解惑释疑或解答疑难问题的意识活动。(4)思维是程序化的意识活动，即运用符号媒体、依据一定的思维程序并通过描述和解释各种秩序去解惑释疑或解答问题的意识活动。关于思维的四个界说可一言以蔽之，曰：思维是一种有秩序的意识活动。不论是原始人的还是现代人的思维活动，也不论是科学家、数学家的还是宗教家、艺术家的思维活动，莫不如此。即使是“浑沌”进入思维活动，也将同“有序”结成伙伴，携手而并进。笔者曾这样设想，上列界说能够涵盖各种各样的思维模式，也能据此以区别思维活动和各种非思维的意识活动，同时又为思维活动的分类提供一个广泛而合理的基础。

这篇序言的任务是，从关于思维活动的一组界说出发，确定可

靠的分类的根据，为形形色色的思维模式分一分类，建立一个比较合理的分类系统。要想完成这一任务，起码应当满足下列四项要求：(1)划分的标准要统一。必须根据同一的或一组相互契合的划分标准，对形态和特性各异的思维活动进行统一的分类。(2)划分的视野要宽广。划分标准必须适用于一切思维活动，凡符合前文提出的四个界说的思维活动均在适用范围之内。尤其要适用于经常被思维学和心理学忽视的原始人和儿童的思维活动，宗教家和艺术家的思维活动，东方传统或中国传统的思维模式。(3)划分的界限要分明。根据同一组标准建立起来的思维分类系统，应当让各种类型的思维活动各得其所，不同的思维类型之间有清晰可辨的界限。(4)划分应兼顾共时和历时两个方面。思维分类系统应重点考虑各种思维模式之间的共时性的差异和共时性的分界线，也应适当兼顾人类全部思维活动演进和分化的历时性过程。

不妨以上述四项要求作为标尺，去衡量一下国内外比较时兴的几种思维分类系统。将思维活动划分为逻辑思维和形象思维两大类别，这是一种在国内长期流行的分类系统。前几年学术界又在两大类之外增加第三种思维模式，名之曰灵感思维或顿悟思维。此种二分法或三分法的思维分类系统虽然简明扼要，但也引出不少令人困惑不解的问题。第一，“二分法”既以思维形式有无形象性作为分类标准，又以思维程序有无逻辑性作为分类标准，不符合根据同一标准或统一标准进行分类的原则。第二，“二分法”中形象思维的“形象”，是专指艺术形象抑或泛指知觉映象(物象)和想象联想的表象(心象)？如果是泛指后者，那么原始人、儿童的思维活动以及多数成年人在日常生活中的思维活动都是有形象的。逻辑思维的“逻辑”，是专指形式逻辑及其规则抑或泛指思维的各种程序？如果是泛指后者，那么一切类型的思维活动都是有序的。因此“二分法”的分类标准是不准确的。第三，不仅作家、艺术家的思维可能出现灵感或顿悟，科学家、数学家和哲学家的思维也可能出现灵感或顿悟，其

实一切类型的思维活动均能迸发出灵感顿悟的火花，因此，“二分法”中的灵感思维和顿悟思维不能同其他思维模式平起平坐。第四，原始人和儿童的思维，神话巫术中的思维，宗教信仰中的思维，既不是专门创造艺术形象的思维活动，更不是遵守形式逻辑规则的思维活动，但又不能简单地划归灵感顿悟思维，于是，它们便被“三分法”的分类系统排除在外。凡斯种种，都足以证明应当在“二分法”或“三分法”之外另起炉灶，深入探讨人类思维活动的分类问题。这项工作既为综合研究思维学本身的理论问题，也为分别研究原始民族的思维和儿童的思维，作家艺术家的思维、科学家和哲学家的思维以及运算者和数学家的思维，提供一个比较合理和比较完整的思维分类系统.

西方的心理学、认知心理学或思维心理学，似乎从两条分道扬镳的路径去划分思维的类别，形成两套各有千秋的分类系统。这两套分类系统可分别称为共时性分类系统与历时性分类系统。前者不考虑人类思维的进化轨迹，只研究现代人的不同思维模式在形态上或性质上的差异，后者侧重考察儿童思维活动的发展历程，从中划分出几个发展阶段或几种递进的思维类型，而不过问成人中并存的各种思维模式。共时性分类系统习惯于根据不同标准，从不同角度将思维活动区分为几组两相对应的思维类型。比如，区分为有象思维和无象思维，有声(外部语言)思维和无声(内心语言)思维，适应性思维和创造性思维，再生性思维和创见性思维(创见性解决问题的思维)。这些一分为二的分类模型虽然简便易行，然而失之于各吹各打，没有同一的或统一的划分标准，同时也失之于不能涵盖从古至今人类的全部思维活动，未能建立一以贯之的思维分类系统。

历时性分类系统以皮阿杰在《发生认识论》中提出的理论模型为主要代表。他将儿童的认识活动和思维活动的发生发展过程划分为三个阶段，即感觉活动阶段、具体运算阶段和形式运算阶段。皮阿杰之外，布鲁纳和黑兹·沃纳等人也提供了几个大同小异的历

时性分类模型。布鲁纳将儿童认知和思维的活动方式区分为:动作表达方式、肖像(或形象)表达方式和符号表达方式三个连续更替的层面。黑兹·沃纳则用感觉运动阶段、知觉想象阶段和抽象符号阶段去分解思维的演化历程。上述历时性分类模型均不乏深刻而合理的见解,不过这些理论模型考察的对象仅限于现代儿童的认识活动和思维活动的微观发展脉络。它们本来就不打算从历时性的方位去概括全人类的思维活动从始初的思维原型演变分化为现代人的各种思维模式的宏观发展脉络,也不打算从共时性的方位去建立一套划分各种特性迥异的思维模式的宏观分类系统。所以,这些分类模型不可能涵盖人类思维活动古往今来的源流节变,也不可能涵盖当今人类从哲学和科学研究到文艺创作和文艺欣赏,从西方的思辨和分析到东方的体察和领悟,……诸如此类的思维类型或思维模式。基于上述理由,这些思维分类系统对鉴别个体的和微观的思维发生发展的历程和各个发展阶段的思维模式是颇有见地的,然而在宏观上和整体上却无法满足前文提出的四项要求。



## 二

有了关于思维活动的一组界说,有了关于思维分类的四项要求,以此为根据,如何去确定思维活动的划分标准呢?笔者认为,从分析思维活动的构成要素或整体结构入手,将有可能为思维的分类找到一套合理的标准。思维活动必定包含思维主体的因素和思维客体的因素,二者都是引发与合成思维活动缺一不可的"动因"与"构件"。本文采用思维主体这一概念,专门指述思维者。进行着的思维活动,以及思维活动的程序和形式,面不能用来泛指与思维活动无关的"人"。与此相应,思维客体这一概念,专门指述进入思维活动的思维客体,以及思维活动的材料和信息内容,而不能用来泛指独立在思维之外的事物和现象。从上述概念出发,就可以对思维

活动的总体构成作出适当的描述。思维的整体结构包含下述两个方面:一方面是思维活动自身的主体性的程序和形式,另一方面是进入思维活动的客体性的信息与材料,以及思维活动描述和解释着的客体性的程序与规律。思维活动的整体结构中的主客关系,就是这两个方面之间的关系。进言之,思维活动中的主客关系,实质上是主体性的思维形式与客体性的思维内容的关系,是思维的操作程序和通过思维去描述解释的规律、秩序之间的关系。在思维活动的总体结构中,主体性部分与客体性部分之间形成了各种类型的关系,这就是笔者设想的划分思维活动的各种基本模式和建造思维分类的理论模型的出发点。

进入思维活动的思维客体或思维的客体性部分也具有自身的结构,这一结构由多种因素与多重关系组合而成。其中包括:来自"物"的因素,或来自"天"(即自然,下同)的因素,即进入思维活动的自然界和生活中的各种事物与各种秩序;来自"人"的因素,即进入思维活动并与"天"相对应的人类社会的各种现象和各种秩序;来自"心"的因素,即进入思维活动并与"物'相对应的心理意识中的各种因素和各种秩序。上列因素在思维客体中形成了两重关系:一是心理因素和事物因素之间的心物关系;二是自然因素和人文因素之间的天人关系。本序文将从辨析思维客体如何构成的问题起步,去划分思维活动的各种最基本的模式。关于思维客体的构成问题可分解为下列三个组成部分:(1)思维活动有不同的材料来源,既来源于观察感知到的外部材料,也来源于体验内省到的内部材料。(2)思维活动用不同方式处理两类材料从而形成不同类型的思维客体。既可使两类材料相互融合形成心物不分与天人合一的思维客体,又可使它们相互分解形成心物析离与天人相分的思维客体。(3)思维活动可以描述不同类型的思维客体中的规律和秩序,并且用各种不能观察感知的深层次的秩序去解释种种观察和感知到的表层次的秩序。

思维主体进行的思维活动本身或思维活动的主体性部分，同样含有复杂的结构。这一结构由思维过程中的操作程序和形式因素两个方面外加二者的关系组合而成。本文将从辨析思维的主体性结构问题以及主体性结构与客体性结构的相互作用关系问题作为根据，进一步确证各种思维模式的特征与属性。上列问题可分解为两个组成部分：(1)思维活动可选择不同类型的思维程序。或者选取同客体的秩序相符合的思维程序，或者选取同客体的秩序相分离的思维程序。(2)思维活动可采用不同类型的思维形式。有时采用同客体的物象形式相似的映象和心象作为思维形式，有时采用不同于客体的物象形式的概念作为思维形式，有时则兼有形象化和概念化的思维形式。下文将逐一讨论思维分类标准中与思维的客体性结构和主体性结构有关的诸问题。

## 三

先谈谈思维分类中同客体性结构的分类有关的几个问题。其一，思维的分类与思维的材料来源。思维活动的“原材料”来自何处？这是值得认真辨析的问题。国内外不少研究者只注意外部环境的刺激，或者注意视觉、听觉、嗅觉、味觉、肤觉等外部感官获取的信息，只强调外部事物、外部现象及其属性和状态为思维活动提供的材料。他们忽视了来自机体内部的刺激和通过内省体验获得的信息，看不到思维者内在的感情、欲望和本能冲动等心理意识因素也可成为构造思维客体的原始材料。实际上，思维活动经常从两个来源获取原材料：一是来源于“外部”的原材料，二是来源于“内部”的原材料。前者包括，观察感知到的宇宙万物和生活现象，以及各种事物和现象的性质、状态、特征等等。此类事象简称为观察事实。前者还包括，观察感知到而未用符号描述的事物之间和现象之间的关系、联系和其他秩序。此类秩序简称为观察秩序。后者包括，记

忆、想象、联想和幻想活动中出现的心象(或称表象),对情绪、感情、意念等意识因素的体验,以及来自潜意识的欲望和冲动的信息。这些凭体验和内省获得的心理意识活动的信息,简称为体验事实。有没有与现察秩序相对应的"体验秩序"?(不是指通过思维活动用符号去描述和解释的心理秩序。)一般地讲,不太可能离开符号直接去体验心理意识领域中的规律和秩序。不错,出现在记忆过程中未用符号描述的连绵不断的心象很可能有明显的来龙去脉,然而这不是"体验秩序",而是观察秩序在记忆中的再现。至于某些有序的想象联想活动,其中的秩序则很难凭体验去直接捕捉。凡是运用符号或语言(语言也是一种符号)去指称与现察感知到的物象有关的秩序,或者指称与想象、联想活动中的心象有关的秩序,此等秩序就转化为思维活动中描述和解释着的秩序。所以上文提到的观察秩序,专指尚未符号化的凭视听等感官感知到的秩序。而所谓体验秩序和心理秩序,一般皆指进入思维之中已经符号化了的秩序。

S→R 或刺激→反应的公式,是西方心理学界用来说明人类的意识活动、认识活动或思维活动的基本公式。S 代表对人或主体的外部刺激或环境刺激,R 代表人或主体接受刺激后形成的作为反应的意识、认识或思维的活动。假若用 R 指示思维活动,这个公式将告诉人们,思维活动是外部环境刺激的一种反应。依我之见,如果合理表述思维活动同它的材料来源的关系,这个公式就应当更改为 $S_1$→R←$S_2$。$S_1$ 指述思维活动通过外部感官获取的环境刺激或外部信息。$S_2$ 指述思维活动从内部感官和本能冲动接受的信息,以及从情绪、愿望、意念等意识领域接受的信息。R 则专指思维活动。更改后的公式也可用文字来表述:来自外部环境的材料→思维活动←来自内部心理意识的材料。另一种表述方式是,现察事实→思维活动←体验事实。上述公式是讨论思维活动的客体性结构问题与思维分类标准问题的出发点。

其二,思维的分类与思维客体的分类。国内外的思维理论往往

强调人的思维活动能动地或主动地接受和“输入”外部世界的材料和信息，并认为思维活动中的思维客体只能由这些外部材料加工组合而成。此等理论模型对思维活动怎样处理和吸取内部世界的材料和信息却讳莫如深。它们很少过问思维过程中感情、欲望、意念等心理意识因素如何向思维客体“投射”或“输出”的问题。它们往往强调“物”的因素和“天”的因素以及相关的观察事实怎样构成思维客体，而经常忽略“心”的因素和“人”的因素以及相关的体验事实也可参与建构思维客体。实际上，来自“心”的体验事实与来自“物”的观察事实可以合成心物不分的思维客体，由“天”和“人”提供的观察事实和体验事实也可合成天人不分的思维客体。进而言之，思维活动不仅从外部和内部或者从观察和体验两个相互对应的领域筛选与获取信息和材料，而且用不同的方式处理这些信息和材料，形成心物相合与心物相分以及天人合一与天人析离等不同类型的思维客体。

每一类型的思维活动均按照自己的模式去选择和构造相应的思维客体，所以，思维客体的构成情况或思维的客体性结构是划分思维类型的重要标志之一。为了便于讨论，我们将思维活动中的思维客体的分类与思维活动本身的分类结合起来，把前者划分为以下六个类型。(1)原始—神话思维的思维客体。在第一类思维模式中，来自外部的观察事实和来自内部的体验事实尚未明确分化，心与物相互渗透，天与人难解难分。因此，观察事实和体验事实的“化合物”构成了原始—神话思维的思维客体，心物不分与天人合一是此类客体的基本特征。(2)审美—艺术思维的思维客体。在第二类思维模式中，人和心具有的“情”表现在天和物显示出的“景”之中，使已经分化的观察事实与体验事实重新合二而一。因此，心物之间、天人之间由分到合构成了审美—艺术思维的思维客体，触景生情与情景交融是此类客体的基本特征。(3)思辨—分析思维的思维客体。在第三类思维模式中，已分化的观察事实与体验事实两相分解，心

物之间或天人之间也相互析离，物(或天)、心和人各就各位，各是其是，摆脱了相互依存的关系。因此，对于思辨—分析思维而言，不仅物或天成了独立的思维客体，而且人和心也像物或天一样可以分别放在思维客体的位置上。物的因素、人的因素和心的因素三足鼎立，互不干扰，是此类客体的基本特征。(4)体悟—直觉思维的思维客体。在第四类思维模式中，以人为中介使已分化的观察事实与体验事实继续保持一定的互渗关系，进而使心物之间或天人之间的裂缝再度弥合，形成若离若即、互存互动的关系。因此，人的活动以及与人的活动相关的心物关系和天人关系构成了体悟—直觉思维的思维客体，以人为中心，使天与人以及物与心相互关联，是此类客体的基本特征。(5)计量—运算思维的思维客体。在第五类思维模式中，作为观察事实的物或天以及人的机体和外部行为，全部数量化并转化为数量关系。数量和数量关系是计量—运算思维特有的思维客体。(6)日常—综合思维的思维客体。在日常生活中，人们很少按照某种单一的思维模式进行思维活动，往往习惯于东想想西想想把各种思维模式混合起来，并使上述五种思维客体交叉重叠从而形成了日常—综合思维的思维客体。

## 四

区分思维活动不同类型的客体性结构，必须考虑如何区分组成此等结构的第三个层面，即思维的分类与客体中的深层秩序的分类。讨论不同类型的思维模式描述不同类型的深层秩序之前，有必要对何为深层秩序作一点简略的说明。《思维与秩序》一文不仅对何者为思维提出了一组界说，而且对何者为秩序也作了说明。关系和联系是最为普遍的秩序。顺序、次序、系列等等是一组秩序，程序、编码、程式等等是另一组秩序，规则、法规、规范等等也是一组秩序。规律是一种常见的秩序，但规律不能穷尽一切秩序。事物之间

和现象之间的作用关系、分类关系、方位关系，天体运行、事物演变和生物进化的规律，生命活动和心理活动的节律，数量的计算和运演，物与人之间和人与人之间的价值规范，凡斯种种，均可统称为宇宙、社会、群体与人生的秩序。不同领域有不同的秩序。比如，自然界有自己的规律与秩序，社会生活有自己的规律和秩序，心理意识领域也有不同于其他领域的秩序与规律。又如，自然界中宇观、宏观，微观三个物理世界的秩序是不尽相同的，自然界中生命演化的规律与无生命物体的运动规律更是判然有别的。不同层次有不同的秩序。比如，在视听感知的层面上有各种与物象相关联的可观察感知的秩序，简称为观察秩序。观察秩序是表层次的秩序，记忆中经常复呈这种表层次的秩序，除此之外，还可运用想象，联想的心象去构造种种深层次的秩序，或者运用概念、命题去概括种种深层次的秩序。深层秩序是不能直接观察感知的秩序。

通过描述各该领域的深层秩序去解释相应领域的表层秩序或观察秩序，这是思维活动的主要功能和共同本性。从思维学的角度观之，宇宙万物和人生人心的各种规律与秩序皆是思维客体的重要组成部分，或者说，规律与秩序是形成思维客体最主要的构件。思维描述着的深层秩序和解释着的表层秩序均为进入思维活动、构成思维客体的深、表两层秩序，而不是与思维活动毫无干系的规律与秩序。既然每一种思维模式都有与之相适应的思维客体，每一类型的思维客体又含有相同类型的规律与秩序，因而以此类推，每一种思维模式都有自己要描述与解释的规律与秩序。由此可知，每一种思维模式都从自己的视角和方位去描述相应的思维客体中的深层秩序，并用这种深层秩序去解释同一类型的思维客体中的表层秩序，尤其是那些可见可闻的观察秩序。

思维活动描述的深层秩序亦可分为六种形态，它们同思维模式及其思维客体的六种类型是逐一吻合的。(1)原始—神话思维描述的深层秩序。这是与第一类思维客体有关的深层秩序，即体现于心

物不分和天人合一的结合体中的深层秩序。在第一类思维模式中，物的因素与心的因素相互渗透，天的因素与人的因素相互感应，形成了在巫术与神话里特有的超自然和超现实的深层秩序.原始—神话思维的基本功能就在于，通过对巫术和神话世界中虚构的规律与秩序的描述，去解释自然界与生活里可观察感知的表层秩序。(2)审美—艺术思维描述的深层秩序。这是与第二类思维客体有关的深层秩序，即凭借物去表现心或者凭借天去表现人，使心物或天人重新合一的深层秩序。在第二类思维模式中，用物与天呈现出的景去寄寓人心里激起的情，从而创造了审美意象并形成了情景之间和审美意象之间特有的深层秩序。审美—艺术思维的基本功能就在于通过对蕴涵于审美意象和艺术世界中的深层秩序的描述，去解释现实生活中可观察感知的表层秩序。(3)思辨—分析思维描述的深层秩序。这是与第三类思维客体有关的深层秩序，即物(或天)的因素、人的因素与心的因素相互析离不成为相对独立的思维客体，各自都含有一套别具一格的深层秩序。在第三种思维模式中，心与物相分，天与人解体，从而区分出自然界、社会生活与心理意识三个不同的客体领域，确定了三套各有特色、并行不悖的深层规律与深层秩序。分别描述自然科学、人文科学和心理科学这三大学科领域中的深层秩序，然后分别解释与各该学科相关的表层秩序，是思辨—分析思维特有的功能。(4)体悟—直觉思维描述的深层秩序。这是与第四类思维客体有关的深层秩序，即主要以心物关系和天人关系作为思维客体，而两重关系中均蕴涵着独特的深层秩序。在第四种思维模式中，心物之间与天人之间有分有合，物(或天)的因素，人的因素与心的因素都不脱离互渗互动的关系与过程而三足鼎立，从而形成一套心物牵连、天人相关的深层规律与深层秩序。统一描述自然界和人文心理的深层秩序，然后统一解释相互关联的各个领域中的表层秩序，是体悟—直觉思维特有的功能。(5)计量—运算思维描述的深层秩序。这是与第五类思维客体有关的深层秩序，即以纯粹

的数量和数量关系作为思维客体，而数量关系就是一种秩序，其中包括各种表层与深层的数量秩序。在第五种思维模式中，可观察感知的物(或天)的因素和人的因素都转化为可计量的因素，可观察感知的关系与秩序都转化为数量关系与运算的秩序。通过描述深层的数量关系和运算秩序去论证与解释表层的数量关系和运算秩序，是计量—运算思维特有的功能。(6)日常—综合思维描述的深层秩序。各种类型的思维客体交错重叠皆可进入第六种思维模式，以此类推，各种形态的关系和秩序亦可杂然并陈地进入第六种思维模式。通过描述较为粗疏和不拘一格的深层秩序，去解释现实生活中遇到的可观察感知的表层秩序，是日常—综合思维的基本功能。

## 五

考察了六种思维模式中不同的客体性结构之后，我们接着讨论六种思维模式中不同的主体性结构，以及这些思维模式中主客两种结构之间不同类型的关系。前文已经谈到思维活动的主体性结构包括操作程序和形式因素两个方面。下文将结合思维总体结构中的主客关系，依次说明思维程序的分类问题与思维形式的分类问题。

思维的分类与思维程序的分类。思维是有序的或秩序化的意识活动。这一界说不仅界定了思维是描述和解释各种规律和秩序的意识活动，而且界定了思维自身是有序的和程序化的意识活动，即按一定操作程序去描述和解释思维客体的规律和秩序的意识活动。思维的活动程序或操作程序像思维描述着的思维客体及其深层秩序一样，也可区分出不同的类型。形式逻辑提出了一套制约思维程序的逻辑规则，如像演绎推理或演绎论证的规则和归纳推理或归纳论证的规则。特定类型的思维活动遵守演绎或归纳的逻辑规则，并按形式逻辑规则去确定思辨的程序分析的程序或假设求证的

程序。然而人类思维活动的多数程序大都有别于符合形式逻辑规范的思维程序。每一种思维模式均要构造特定类型的思维客体，描述深层的秩序，都有自己相应的思维程序。阐明道理或推理论证是某些类型的思维活动遵循的活动程序或操作程序。思辩的、分析的或符合演绎归纳的思维程序，只是一种阐明道理或推理论证的思维程序。比喻说理或比喻论证是另一种阐明道理或推理论证的思维程序。不但假设求证和相关的演绎归纳不是惟一的思维程序，连全部说理和论证的程序也不能视为独一无二的思维程序。非逻辑的或者非说理论证的思维活动，决不是杂乱无章，无程序可依的思维活动。实际上，纵观人类思维在发展过程中形成的种种模式，就会发现其中多数思维模式含有非形式逻辑和非说理论证的思维程序。比如说，计量运算的思维程序就不宜简单地归结为是一种演绎归纳或其他说理论证的程序。进而言之，构造神话世界或记叙事件的思维活动是有序的思维活动，创建艺术世界和表现情意的思维活动也是有序的思维活动。然而这两类思维活动的程序，都与形式逻辑的推理规则或说理论证的程式截然不同。

思维活动描述和解释着的思维客体的各种秩序，同思维活动自身的各种程序之间并非毫无关联，两者在思维过程中总是保持着某种关系。这种关系的一方是思维主体的思维活动在自身的定势中形成的规则和程序，另一方是进入思维活动的思维客体含有的规律和秩序。因此它是一种特殊的主客关系，即主体的思维程序与客体的规律秩序之间的主客关系。此等关系没有固定不变的范式，主客之间可以相互分离也可相互融合，思维活动的程序可能符合也可能不符合思维客体的规律与秩序。有些类型的思维程序与客体的秩序两相契合、不分彼此，有些类型的思维程序与客体的秩序却两相分离、各行其是。就一般情况而论，思维活动的说理论证的程序，不论是符合形式逻辑规则的演绎或归纳的程序，还是不受此类规则约束的比喻说理的程序，均为思维活动自身特有的程序。说理论证的

程序同运用此种程序去描述和解释的秩序之间，二者泾渭分明，决不会相互混淆。因此，就说理论证的程序而言，主体的思维程序和客体的秩序是相互分离的。反之，思维活动的非说理论证的程序，一般都同描述或解释着的秩序保持着相互契合与协调一致的关系。比如，数量世界的秩序同描述解释此种秩序的思维程序之间的关系是完全吻合的关系。神话世界和艺术世界的深层秩序同描述此类秩序的思维程序，二者互渗协作还可以相互转化。因此就非说理论证的思维程序而言，主体的思维程序和客体的规律秩序是两相合拍，融洽无间的，也可说二者合二而一，难解难分。

思维活动的程序同思维客体及思维描述的深层秩序一样，亦可区分出六种主要的类型：(1)原始—神话思维中记叙事件的思维程序。这是一种运用想象、投射和幻化等方式去记叙神话世界和巫术世界中的各种深层秩序的思维程序。此类思维程序同思维活动中描述着的超现实和超自然的秩序是两相契合的，同思维活动用上述深层秩序解释着的现实中和自然界的可观察感知的秩序也是基本适应的。(2)审美—艺术思维中表现情意的思维程序。这是一种运用想象、移情和寄托、象征等方式去创造审美意象和表现感情意念，并着力描述与此相关的深层秩序的思维程序。此类思维程序同思维描述着的审美意象之间的深层秩序，审美意象中的形式因素和意蕴因素之间的表现关系及其深层秩序，是融合无间的，它们同思维活动根据上述深层秩序去解释的现实生活里的表层秩序也是相通相容的。(3)思辩—分析思维中逻辑论证的程序。这是一种运用演绎、归纳或假设、求证等方式并根据形式逻辑的规则，去思辩或分析自然、社会和心理领域中的深层秩序的思维程序。此类符合逻辑规则和高度程式化的思维程序只是思维活动自身具有的一种说理论证的程序，决不会同思维描述着和解释着的各种思维客体的深层秩序与表层秩序相混淆。打一个比方，二者恰如一组永不交叉的“平行线”。(4)体悟—直觉思维中比喻说理的程序。这是一种运用体

察、内省或领悟、直觉等方式，选择特定的事象作为比喻去说明或论证心物之间和天人之间以及相关领域中的深层秩序的思维程序。具有此类不规则和非程式化的说理论证程序的思维活动，其描述的重点是用比喻导出并加以论证的规律和秩序，而不是比喻者和被比喻者之间的比喻关系。由此可见，比喻说理的程序也属于思维活动自身具有的一种程序，它同思维描述着的深层秩序和解释着的表层秩序之间并无两相交会之处，二者的关系基本上是并行不悖的关系。(5)计量—运算思维中数量运演的程序。它首先是一种使万事万物数量化的操作程序。它又是一种通过运算和推演去描述数量世界里包括各种方程式、关系式、数学定律在内的深层秩序的操作程序。这种思维程序的特殊之处在于，它同用此类程序描述着和解释着的数量秩序很难截然分开，甚至无法将二者区别开来。因此，数量秩序既可视为主体在思维中进行操作的程序，又可视为在思维中显示出来的客体性数量关系和数量秩序。(6)日常—综合思维没有相对固定的思维程序，而是综合其他思维模式的操作程序来作为自己的程序。其特点是，往往在思维过程的不同阶段运用不同类型的操作程序，在多数情况下，经常运用非投射幻化的记叙事件的程序和比喻说理的程序。

## 六

思维的分类和思维形式的分类。思维活动的内容总要体现在特定的形式之中。诸如，知觉着的物象，记忆中再现的物象，想象和幻想中出现的心象(表象)；又如，个别事物的殊相，一类事物的共相；再如，抽象的或无象的概念，……皆为构成思维形式的主要因素。思维的分类应当考虑到思维的形式方面。然而仅仅以思维形式的有象或无象和形象化或概念化作为思维分类标准，是难以令人信服的。把人类全部思维活动划分为形象思维和逻辑思维两大类，也未

免失之于简单化。以形象性而论，人类的思维活动大多具有不同程度的形象，即使是所谓的逻辑思维也不能说完全没有或基本没有形象性。反过来说，以概念性而论，概念和概念化的命题亦非某种思维的专利品。更何况概念与形象之间并无绝对的分界线，大多数单称概念和部分普遍概念往往和特定事物的殊相或一类事物的共相结合在一起。

前文曾经谈到，在不同种类的思维模式中，思维活动的主体性操作程序与客体性规律，秩序之间保持着不同类型的主客关系，二者或者契合，或者分离。现在应当指出，主体性的思维形式与客体性的思维内容或客体性的事物形式之间，也形成了另一重主客关系。一般地说，思维形式与思维程序经常是两相吻合的，以此类推，前一种主客关系与后一种主客关系也是基本一致的。事实上，主体性的思维形式同思维描述解释着的客体性的规律与秩序之间，也保持着可即可离的主客关系。就总体情况而言，思维活动可以选择与抽象概念有别的物象和心象作为形式因素。这类思维形式中的主体性映象同观察秩序的客体性物象始终保持一致，其中的想象幻想的主体性形象(心象)同巫术、神话里的客体性形象则是两相对应或者合二而一的。思维活动还可选择与直观的映象、心象有别的概念作为形式因素。这类思维形式中主体性的抽象概念或普通概念，既可能是无象的，也可能只含有淡化弱化了的殊相或共相。它同牵涉到表层秩序的物象迥然有异，它同隐涵在物象里的深层秩序也保持一定距离。前一类思维形式总是伴随着非逻辑和非说理论证的思维程序，尤其是记叙事件的程序和表现情意的程序。后一类思维形式总是伴随着说理论证的程序，特别是逻辑论证或归纳、演绎的程序。

下文将结合六种思维模式中的思维程序，对相应的思维形式和形式因素作一些分析说明。

1. 原始—神话思维的思维形式。这是一种同记叙现实事件和

超现实事件的思维程序相适应的思维形式。上述这两类事件都离不开具体的形象，均为有象的事件，记叙此类事件的思维形式当然同样离不开具体的形象，必定是一种有象的形式。进而就这种思维模式的形式因素与客体内容的相互关系而论，只有通过观察感知的物象和想象幻想的心象，才能构造与描述有象的神话世界和巫术世界以及蕴涵于其中的深层秩序，思维形式的有象性与思维客体的有象性是配合默契的。因此，原始—神话思维是一种有象思维，一种始终保持鲜明的直观性和有象性的思维模式。

2. 审美—艺术思维的思维形式。这是一种与通过景物去表观情意的思维程序相适应的思维形式。触景生情、寓情于景，运用表现情意的程序合成了情景交融的审美意象。景物岂能无象?合成审美意象的思维程序离不开景物形象，离不开有象的思维形式。此等构造审美意象的思维形式，只能由经过选择加工因而适合于表现情意内涵的视听等知觉映象(物象)与想象联想的心象组建而成。就此种思维模式的形式因素和客体内容的相互关系而论，有象的思维形式是高度个性化的，情意的客体内容也是高度个性化的，只有通过有象的和个性化的思维形式，才能表现和描述同样有形象和有个性的艺术世界及其深层秩序，主客之间、形式与内容之间都是妙合无垠的。由此可见，审美—艺术思维是一种始终伴随着个性化形象(映象和心象)的思维模式。

3. 思辨—分析思维的思维形式。这是一种与演绎和归纳的思维程序相适应的思维形式。不论是演绎的或归纳的推理论证，还是符合于逻辑规则的假设和求证，都离不了概念与概念组成的判断。概念，尤其是普遍概念，构成了按逻辑程序进行着的思维活动的基本形式。单称概念与殊相有联系，抽象程度较低的普遍概念有时可能引出一类事物弱化了的共相，抽象程度较高的普遍概念则往往无象可寻。就此种思维模式的形式因素和客体秩序的相互关系而论，二者之间有显著差别。因为概念，特别是抽象程度高或无象的概

念，不过是用来描述思维客体的深层秩序的一种主体性的思维工具，一种形式因素，决不能等同于客体性的深层秩序本身的形式。由此可见，思辩—分析思维是一种缺少形象或基本无象的概念性思维。

4. 体悟—直觉思维的思维形式。这是一种与运用比喻去说理论证的思维程序相适应的思维形式。比喻说理的程序由运用具体事例和说明抽象道理两个部分组成。用做比喻的具体事例一般都是有象的事例，即具有形象的事件、实物或现象。与此相应，含有比喻成分的思维形式也具有形象性，这种形式由知觉映象和想象联想的心象组建而成。用比喻去说明的道理往往是不可直接感知的道理，因而进行说理的思维形式大多由只能引起模糊共相的普遍概念或基本无象的普遍概念组建而成。就此种思维模式的形式因素和客体秩序的相互关系而论，比喻部分有象的思维形式同具体事例中有象的现察秩序是主客之间两相吻合的。说理部分概念化的思维形式同思辩—分析思维的形式很相似，都是主体性的思维活动独有的形式，决不能同客体性的深层秩序的形式划等号。由此可见，体悟—直觉思维是一种鲜明的映象与心象同抽象的概念相互关联并交替出现的一种思维模式。

5. 计量—运算思维的思维形式。这是一种与将万事万物数量化并进行推演的思维程序相适应的思维形式。初学者用实物和操作动作去进行简单的计数和运算。与计算有关的实物与动作的知觉映象和记忆想象的心象，就组成了进行简单的计量运算不可或缺的思维形式，至于含有复杂的数量运算操作程序的思维活动，只能用基本无象的数量运算概念和概念化的符号作为操作工具，与此相应的思维形式只能凭藉抽象概念和概念化的符号组合而成。就此种思维模式的形式因素和客体思维的相互关系而论，简单的计量运算的思维形式是有象的形式，体现在事物和动作中的可观察的数量思维也是有象的，主客之间在形式上丝丝入扣。复杂的计量运算的

思维形式，是高度概念和基本无象的形式，是思维本身特有的主体性形式。综上所述，计量—运算思维是一种有时可能具有一定的直观性和形象性，而经常是无象的和高度概念化的思维模式。

6. 日常—综合思维的思维形式。此类思维模式既没有相对固定的思维程序，也没有相对固定的思维形式。诸凡知觉映象和想象联想的心象，单称概念和普遍概念，都可作为组建思维形式的形式因素。同此类思维的秩序相适应，在不同的活动阶段往往采用不同的形式因素，经常采用记叙事件的有象的形式因素，也经常采用比喻说理中可感知想象的形式因素和能引出形象的概念化的形式因素。因此，日常—综合思维是一种具有直观性和有象性同时也在一定程度上概念化的思维模式。

## 七

到现在为止，笔者始终站在共时性的方位上，从人类的全部思维活动中划分出六种主要的思维模式，据此而建立的思维分类系统当然也不外乎是共时性的系统。后文将转换一下角度，把六种思维模式放在历时的方位上，作一番简单的巡视。

从发生学的角度来看，原始人类在长期的生产实践、生活实践和意识活动中，面对变化莫测的生存环境与迁移不定的群居生活，产生了种种莫名的恐惧、惊奇、困惑和疑问。他们力图从观察感知到的浑沌世界里寻找和掌握各种可辨认的秩序与规律。如像将特定事物归入某一类别的分类秩序，确定特定事物所处位置的方位秩序，识别某种刺激引起某种反应、某种行为产生某种效果的作用秩序，……他们还创造和使用身手势语言系统和口头语言系统以及舞蹈、音乐，岩画和雕刻等符号系统，去描述和解释现察感知到的秩序和规律，并以此来清除困惑、解答疑问与表述惊奇之类的情绪。太初人类的思维活动就是如此发生的，大约人类的各种思维模式都渊

源于此。

原始人类经常把主体的行为、意愿、感情、能力和整个生命都投射到客体世界中去，并通过想象和幻想幻化出种种超现实和超自然的神奇事物。在他们的心目中，物象和心象、事实和意念、客体事物的变化和主体情绪的波动，客体无意识的运行和主体有意识的行为，……经常混为一体，构成了心物不分、天人合一的浑沌世界。在这个世界中，万物有了行为，有了生命，有了灵魂，都可能成为崇拜的对象。单靠描述各种观察秩序，未必能对此等秩序作出清楚的解释，未必能满足解惑释疑的需要。于是原始人类又发展了自己的思维，进一步运用投射—幻化的方式，创造出与自然崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜相关的神话世界和巫术世界。他们正是借助于描述神话和巫术世界中虚构的和不可直接观察的深层秩序去解释自然界和生活中可直接观察的表层秩序。单纯用描述观察秩序去解释观察秩序满足不了的解惑释疑和解答问题等等的需要，在神话、巫术世界中得到了更深一层的满足。正是从上述意义而言，原始人类的思维，可称为原始—神话思维，或者叫做投射—幻化思维。附带说几句，就个人思维的发生而论，情况也大致相仿。幼儿的思维活动与原始人的思维活动有相通之处，幼儿也沉浸在相当于神话世界的童话世界之中。他们同样借助于描述经过投射和幻化而形成的童话世界中虚构的深层秩序，去解释现实世界中可观察的表层秩序，实现了满足释疑求知需要的目的。

原始—神话思维是后起的各种思维模式的总源头，因为后者是前者长期演变和逐渐分化的结果。反过来说，分化出来的五种思维模式均能从原始—神话思维中找到它们的思维原型。我们有理由作如下的设想，原始人类通过思维活动并运用记叙的秩序，去构造和描述神话世界和其他领域中虚构的深层秩序，然后对观察到的表层秩序作出令人满意的解释。他们遥远的后代则遵循比喻说理的程序或逻辑论证的程序，重新揭示和描述自然界和生活里的深层秩

序，重新解释相应的表层秩序，使不断膨胀的解惑求知的需求得到满足，使日益复杂的从实践或理论中涌现出的问题获得解决。人类思维进化的轨迹虽然扑朔迷离，但前后相续，一脉相承的线索是依稀可辨的。所以从一定意义上说，神话是初民的“哲学”和“宗教”，也是他们的“自然科学”。初民的思维中也含有简单的主体性数量运验程序和客体性计量运算秩序的原型，因此神话的深处也潜隐着“数学”的踪迹。投射—幻化思维还开拓出一个“巫术世界”（广义的，不局限于所谓“黑巫术”），初民们力图驾驭巫术中虚构的程序去解决实践活动面临的难题。由此看来，巫术是初民利用投射和幻化进行遥控的一套“技术”。上文已经说过，投射—幻化思维经常把感情、意愿、现念，直至生命投入物象（或映象）和表象（或心象）之中，这是初民的“移情”活动，是后世审美移情的原型，经过投射和幻化，情意和景象便在思维中水乳交融，此中三昧同审美—艺术思维创造的审美意象已经相去不远。进而言之，投射—幻化思维还凭借描述天人合一和情景互渗状态中构造的神话世界及其深层秩序，对自然界和现实生活的表层秩序作出必要的解释。这同审美—艺术思维凭借创造和描述由审美意象组成的艺术世界及其深层秩序，对现实和自我的表层秩序作出新的解释，有着前后传承的线索。由于两种思维及两种创造物颇有相似之处，无怪乎今人常视神话为初民的“口头文学”或“语言艺术”。综上所述，相对于后起的日常—综合思维而言，原始—神话思维也可命名为前综合思维或原始—综合思维，因为此类思维模式是有史以来各种思维模式的共同渊源，是名符其实的诸多思维原型的集合体。

## 八

原始—神话思维在其历时性演进过程中为何分化为各种思维模式？其裂变的原因和机制安在？这是一个极为复杂的问题，决非三

言两语所能说清楚，对此笔者只能点到为止。

由于生产实践和群体生活不断向纵深发展，生产和生活集体中的分工与分工的专业化日趋细致和复杂。与此相应，由于人类对自然、社会和自身的认识不断拓展与深化，对专业化知识和进行专门化思维活动的需求也日益增强。基于上述原因，原始—神话思维不得不逐步解体，致力于扩充知识和发展智力(包括文艺创作的智力在内)进行专业化思考的知识阶层开始出台。这是促使前综合思维逐渐解体的外部动力。随着生产和生活实践日益演进，初民观察感知的视野也日益开阔，新发现的表层秩序有待于思维作出解释，新产生的困惑有待于思维去消除，提出的新问题也有待于思维去答复。原始—神话思维完成不了这些新任务只好自行让位，适合解释新发现的表层秩序和回答新提出的疑难问题的专业化思维模式也应运而生。这是促使前综合思维解体的内部动力，即思维自身的动力。在内外动力的作用下，原始—神话思维中的主客关系发生了深刻变化，其中的客体性结构和主体性结构也随之解体并重新组合，非专门化和非定型化的前综合思维终于被各种专门化和定型化的思维模式取而代之。

先考察人类思维进化历程中客体性结构的演变轨迹。这种演变的主要标志是，思维客体中早先妙合无垠的外部材料和内部材料之间出现了缝隙，缝隙日益扩大，思考着的神话，巫术世界及其深层秩序也随之发生巨大变化，最终一切都是变得面目全非不再是旧相识了。原本合一的心和物终于一分为二，物的观念开始形成，心的观念开始形成，梦境不能混同于实境了，心象也不能混同于实象了。原本合一的天和人也一分为二，人的观念逐步确立，天(自然)的观念逐步确立，自然与人类之间有了清晰可辨的分界线。透过客体性结构改变了的思维晶体往外看，日月星辰失去了生命，飞禽走兽失去了人性，雷鸣电闪、急风骤雨也不再是意志的行为，万物有行、有生、有灵的世界图景和深层秩序渐次毁灭了。于是所有后起的思维

模式。后起的由思维客体和客体秩序组成的客体性结构，都在心物相分、天人析离之基础上相继出现，形成了思维模式的多元化。

在众多继生的思维类型中，审美—艺术思维是原始—神话思维的“嫡系”后代。理由是他的客体性结构具有下列特点：作家、艺术家通过构思创作的思维活动，促使已经意识到的心物之间或天人之间的分裂重新弥合，组成了物我同一，情景交融的思维客体。这种思维模式创造出主客统一的寓情于景和借景抒情的审美意象，描述着蕴涵于审美意象中的深层秩序。透过审美—艺术思维的魔镜观望，似乎原始—神话思维构造的世界图景及其内在秩序又部分地复活了，万物恢复了生机，重新有了人格，有了人的性灵。不难看出，艺术思维继承了神话思维的部分重要特性，特别是客体性结构的某些组合方式，因此二者的血缘关系十分接近。体悟—直觉思维既包括中土长期流行的体悟型思维，如像北禅神秀提倡的“渐悟”和南禅慧能提倡的“顿悟”，理学家朱熹所谓的“一旦豁然贯通”。也包括西方不绝如缕的直觉型思维，例如西方近现代哲人叔本华、柏格森、尼采等人均强调思维的直觉。这种思维模式使客体中已经裂化的心和物或天和人部分合拢，形成不同程度的分而又合、离中有即的关系，并描写处于此等关系中的客体性深层秩序。就其客体性结构内心物相印、天人复合的一面而言，不论中国的体悟型思维还是西方的直觉型思维，都与远古的神话思维在血缘关系上相去不远。

西方历代盛行不衰的思辨型思维和西方近现代方兴未艾的分析型思维，同审美—艺术思维和体悟—直觉思维相比，上溯远古虽同出一源，然其客体性结构却迥然有异。已经裂化的心物关系和天人关系在思辨—分析思维中则完全解体，形成物、心、人三个相对独立的客体领域。不仅如此，这种思维模式一方面将掺杂在同“物”有关的观察事实中的情意因素尽可能剔除干净，还原为纯化了的物理事实(即自然界)或物理客体(即自然客体)；另一方面又将混入同“心”

有关的体验事实中的事物因素析离出去，还原为纯化了的心理事实(即心理和意识的活动)或心理客体(即以心理和意识作为思维客体)。同时还把既可观察又可体验的人类行为、人际关系和人类社会、人类文化归入人文事实或社会客体。思辨型或分析型思维习惯于分别描述自然客体、人文客体和心理客体三个领域中的深层秩序，形成了大家熟悉的自然科学、人文科学(社会科学)和心理科学“三分天下”的局面。应当指出，西方历代的哲学家为了寻找世界的统一本原或统一的本原性秩序，通过思辨型思维、分析型思维或者直觉型思维竭力把物、心、人纳入共有的本原或共有的普遍秩序之中。然而，有史以来不少西方哲人对统一的本体或统一的秩序进行的思考，同史前人类以心物不分、天人合一的世界作为思维客体，对本原的和统一的创世神话进行的思考，决不能混为一谈。二者虽然有相通之处，但其中的客体性结构却距离甚远。计量—运算思维把事物全部量化了，惟有数量世界才是它的思维客体，它只描述与计量和运算有关的深层秩序。虽然在神话思维里能找到这种思维模式的蛛丝马迹，但由于后者的高度“特化”和专门化，它同前者的亲缘关系也相当遥远。

日常—综合思维也属于原始—神话思维解体之后才出现的一种思维模式，不过这种思维模式的客体性结构与上述四种愈来愈专门化和定型化的思维模式相比差异甚大.第一，它是一种专门化的思维，具有兼收并蓄的综合性，经常把诸种互相分割的思维客体重新混合起来充作自己的思维客体，当其他思维模式描述的客体秩序不断向纵深拓展时，日常—综合思维描述的客体秩序也随之日趋推广。第二，它是一种非定型的思维，具有广泛的普适性，可以不拘一格地描述生活领域中深浅不同的秩序，从而满足人们一般性的解惑释疑的需求。相对于前综合思维而言，后起的日常—综合思维可称为后综合思维，因为非专门化的综合性与非定型化的普适性是两者的共同特性，并反映了前后之间有直接的继承关系。然而前后两种

综合思维毕竟不能划等号，理由是后者具有前者解体之后重新组合而成的客体性结构，这种结构中的思维客体和客体秩序均受到后起的四种思维模式渗入或影响。就思维客体而论，心物之间或天人之间天衣无缝的元初状态一去不复返了。就客体性秩序而言，已经不能靠投射和幻化去虚构与描述万事万物的生成原因和运行、演化的规律了。

## 九

下文将转移视角，对人类思维进化中主体性结构的演变过程作一些考察。其中将重点考察客体性与主体性两种结构各自的演变如何促成人类思维整体结构的重新组合，搞清楚原先单一类型的主客体关系怎样转换成后起的多元化主客关系。笔者曾指出，原始—神话思维的主体性结构由两个层面组成，一是记叙事件的思维程序，二是形象化的思维形式。呈现在原始人类知觉中和记忆中的现实世界，并非活像一团乱麻，总是一片浑沌。实际上，他们擅长于按照现实事件的来龙去脉去口述这些事件。使乍一看杂乱无章的世界变成了大体上井然有序的世界，日久天长，遵循事件的自然顺序去观察和思考成了初民思维活动的定势，并内化为思维自身的操作程序，即主体性记叙事件的思维程序。神话思维借助投射和幻化的方式建构了心物不分、天人合一的思维客体。此等客体亦非“理还乱”毫无头绪可言，因为它也是依据记叙事件的思维程序建构而成的。神话世界和巫术世界里种种具有超自然和超人力量的事件同实在的事件一样，也有自己发生发展的历程和分化演进的脉络。记叙事件的主体性思维程序同思维按此程序加以描述的客体性事物的规律和秩序，两者难分彼此，始终融合无间，这就是人类元初的思维模式固有的整体结构，是尚未分解的前综合思维中主客关系的一大特色。

原始—神话思维是有象的思维。就客体性结构而论，心物合一、天人合一均为有象的合一，这种“合一”始终包容在具体形象之内。作为思维客体的现实世界和神话巫术世界全是形象化的世界。作为客体秩序的观察感知到的秩序和虚构幻化的秩序，也无例外地呈现于物象和心象之中。就主体性结构而论，记叙事件的思维程序离不开事件本身具有的形象性，离不开有象的思维形式。如果记叙发生在现实生活里的具体事件，浮现在思维活动中的必定是与此类事件有关的知觉映象和记忆表象。如果记叙具有超自然力量的虚拟事件，在思维的进程中将会出现与此类事件有关的想象的心象或幻化的心象。对现实世界和神话世界进行思考，思考中浮现的物象和心象构成了主体性的思维形式。现实世界和神话世界都具有能够引出映象和心象的属性，这些属性构成了思维客体的形式。两种形式协调一致和难解难分，这也是人类元初思维固有的整体结构，是未曾裂变的前综合思维中主客关系的另一特点。

以神话思维的产品——创世神话为例很能说明这两个共生的特点。一方面，幻想的神灵创造了天地和日月星辰，创造了人类和禽兽草木，……诸如此类在初民思维里酝酿的创世事件，一般都是有声有色、一桩接一桩次第发生的事件，贯穿于其中的浮想联翩的思维形式和记叙事件的思维程序均历历可辨。另一面，这些创世事件又隐含着初民对世界、人类和万物的生成原因和演变规律的看法。初民的思维描述了这些虚构的和形象化的成因与规律(即深层秩序)，把现实世界及其可观察感知的表层秩序解释得头头是道。不难看出，有象有秩的主体性结构，同样有象有序的客体性结构，在创世神话与神话思维中真正做到了珠联璧合。

客体性结构的改变是促使前综合思维解体的原因之一，已经作了交待。下面将转而阐明，主体性结构的改变，即思维程序和思维形式的演化，是前综合思维渐趋消亡的另一原因；还将阐明，主客两种结构之间的关系(即整体结构)发生突变，是前综合思维分解为几

种专门化思维模式的综合性根由。原始—神话思维的主体性结构和主客关系的解体和重组，可从思维程序和思维形式两个方面的演变分别进行考察。

思维程序的演化有两种明显的趋势。一是，前综合思维一元化的思维程序逐步分解为后继者的多元化思维程序。记叙事件的程序自动隐退，被比喻说理、逻辑论证、数量运算和表现情意等思维程序所取代。二是，后起的多元化和专业化的思维程序有两极分化的倾向。其中一极是，思维活动的程序灵活自如，没有固定的格式(或程式)和严格的规则，这种主体性程序同思维描述的客体性秩序之间，保持着两相吸附和相互契入的关系。另一极是，思维活动的程序具有固定的格式(或程式)和严格的规则，此等主体性程序完全独立于思维描述的客体性秩序，并同后者分庭抗礼，自行其是。审美—艺术思维的思维程序是前一种倾向的突出代表。表现情意的思维程序创造了两类个性化的审美意象。

(1)通过有关风景、实物的视听映象和视听心象去表现感情、意念的内容，形成了抒情性审美意象。这类审美意象进入艺术符号即转化为抒情作品的艺术形象。(2)通过有关人物、事件的视听映象和视听心象去表现感情、意念的内容，形成了叙事性审美意象。这类审美意象进入艺术符号即转化为叙事作品的艺术形象。不论哪一类审美意象均体现着表现情意的思维程序，描述着生活客体及其深层秩序。个性化的审美意象或艺术形象同群体化的神话形象相比虽然迥异其趣，然而从思维程序和客体秩序的关系来看，艺术思维与神话思维的差距立即缩小，二者的"血统"相当接近。神话思维创造叙事性神话形象的思维程序，艺术思维创造叙事性艺术形象的思维程序，其间先行后继的线索，极为醒目。

思辩—分析思维的思维程序是后一种倾向的典型实例。逻辑论证的程序包括演绎程序、归纳程序和假设—求证等程序在内，具有以下几个共同的特点。(1)这是一种与记叙事件、表现情意截然

不同的推理论证的思维程序，是一种具有确定的推理格式并严格遵守逻辑规则的思维程序。有了此等推理格式和逻辑规则就能保证推导论证的过程循序渐进、正确无误。(2)这种思维程序已经同思维正在描述的客体秩序脱离关系，从后者的束缚中"解放"出来，并取得相对独立的地位。因此，凡是同主体性思维程序相分离的客观性秩序，诸如自然领域、人文领域和心理领域中的深层秩序和深层规律，均能运用逻辑论证的程序进行广泛深入的描述。事实上这种思维程序的确无孔不入，早已潜入了各种学科的论域。(3)基于以上两个特点，逻辑论证的程序是一种日趋精密稳定可以内察内视的程序，所以此种主体性程序经常被放到客体性秩序的位置上，按照研究者的意图对它作精确的理论描述。从古希腊起，逻辑论证的程序就是西方学者进行理论思考必须恪守的思维程序。于是考察推理格式和论证规则的形式逻辑也应运而生，亚里斯多德的演绎逻辑、培根的归纳逻辑，先后问世并得到长足发展。东方历代学者进行理论思考虽然偏重于比喻说理的程序，但逻辑论证的程序也不时介入，所以古代中国曾产生墨家的墨辩和名家的名学，古印度亦曾创建因明学并流入中土。然而，介入毕竟不是主流，所以墨辩和因明在华夏并未长期盛行和历久不衰。(4)同样基于一、二两个特点，演绎法和归纳法等逻辑论证的程序变成了既可在思维活动中自觉控制和自觉操作的程序，即可操作程序，又可从格式上和规则上检验思维过程有无疏漏和差错的思维程序，即可检验程序。由于形式逻辑的问世和发展，逻辑论证程序的可操作性和可检验性也大为提高。以上特点足以说明逻辑论证是一种独特的思维程序，它同记叙事件的程序相比很难找到共同之处，同表现情意的程序相比也距离甚远。记叙事件的程序和表现情意的程序两者之间的历时性承袭关系已如上述。记叙事件的程序和逻辑论证的程序差异如此之大，两者之间又有何种历时性联系呢?这一问题将留给后文去答复。

数量运演的思维程序也属于两极分化中具有后一种倾向的思

维程序。这种程序同逻辑论证程序相比虽然有不少差异，但相同之处是显而易见的。前者的四大特点，除了第二个特点另当别论之外，其余的经过改头换面和适当强化之后均可借来说明前者的素质。(1)数量运演程序较之逻辑论证程序是一种更加格式和规则化的思维程序，它具有十分严格的运算格式和运算规则。遵守此等格式和规则就能充分保证运演过程的有条不紊与答案的准确可靠。(2)与逻辑论证程序不同，这种思维程序和客体世界的数量秩序亦此亦彼，两者密不可分。所以惟有运算程序适宜于描述数量秩序，反过来说，客体性的数量秩序必须进入主体性的运算程序才能充分展现自己。(3)数量运演程序是一种比逻辑论证程序更为精确严密的程序，可以对它进行条分缕析的审视和辨析。其实，整个数学学科都把主体性的运算程序放在客体性的位置上(即作为研究对象的位置上)，全面深入地解析这种程序以及有关的程式和规则，同时也考察与运算程序相融合的客体性数量世界与客体性数量秩序。(4)比逻辑论证程序更进一步，数量运演程序是一种思维者可充分自觉地控制和操作的思维程序，是一种可以根据运算程式和运算规则对实际运算过程的每一步骤和每一环节进行反复检查的思维程序。原始民族有能力进行简单的计量和运算，他们时常运用记叙事件的程序去描述现实事件或虚构事件中的数量关系。所以从前综合思维中寻找数量运演程序的萌芽或原型，是一条可取的研究途径。由于运算程序和逻辑程序有许多相似之处，到了当代两种程序已经携起手来。事实上，某些逻辑论证的程序只要借助于相应的符号就能转变为可运算的程序，转变为规则性和操作性都很强的数理逻辑程序。

介乎两极之间的是比喻说理的思维程序。这种程序既含有推理和论证的性质，也含有记叙的性质，两者之中，以前者为主，后者为辅。比喻说理中的类比推理或类比论证的程序，有一定的格式可依，一定的规则可循，这些格式和规则都有别于和独立于通过说理

去描述的客体秩序。因此,这种程序亦可"移位"成为逻辑学家向内审视的一种特殊客体,很早以前就进入了形式逻辑的研究领域。不难看出,类比程序同演绎、归纳程序确有相通之处,均为推理论证程序派生出来的分支类型。在这些分支中,类比程序是早熟的,对晚出的演绎程序和其他程序必有潜在的影响。比喻说理中用来比喻的事例、典故及其深层秩序,只能按照记叙事件的程序加以描述。这种比喻性叙事的思维程序并无固定的格式和规则,它同作为思维客体的事例和典故中的秩序很难截然分开和各自独立。毫无疑问,比喻性叙事程序直接承袭了神话思维中非比喻性的叙事程序,而类比性推理程序却是后者的变异。由此可以推想,从古老的记叙事件程序不可能直接分化导引出逻辑论证程序,两者之间的历时性联系必得有个中介环节。由比喻和说理两个部分合成的比喻说理程序正好充当了中介环节,发挥了承上启下的作用,即由分化到再分化、由变异到再变异的中介作用。这种设想也许不无道理,不过演化变异的具体过程和潜在机制还有待于深入探索。



后综合思维只是因时制宜地利用各种类型的思维程序,因而在思维程序的历时性演化进程中并无确定的位置。不过名曰综合不等于毫无主次之别,渊源于前综合思维的记叙事件的程序和从前者变异而成的比喻说理的程序在后综合思维中经常占主导地位。由此看来,这种综合性的思维程序大体上应当归之于两极分化之后走中间道路的思维程序。

## 十

思维形式的演化和思维程序的演化步调基本一致,也出现了两种相互关联的发展趋势。一是前综合思维一元化和有象的思维形式演变为多元化的思维形式,即演变为形象的个体化和种类化,形象化和概念化,有象化和无象化,相互吸附又相互分离的种种思维

形式;二是继生的和多元化的思维形式有十分明显的两极分化的倾向。原始思维形式由殊相组成,既含有关于个别事物的映象和心象(即殊相),也含有关于各该种类事物的映象和心象(即共相)。第一极从原始思维形式含有的殊相出发,促使知觉和想象中的各种形象愈来愈具体化、精细化和个别化。同时还让构成主体性思维形式的映象和心象更加贴近事物固有的物象(即事物可感知的属性),进一步密切了神话思维中原有的主客关系。由此可见,两极分化中思维形式的第一种演变走向是,力图强化思维形式的形象性以及形象的具体性与个别性。第二极从原始思维形式含有的共相出发,促使知觉和想象中的各种形象愈来愈概括化、抽象化和一般化,逐步形成远离映象和心象的普遍概念,直至产生概括度和抽象度极高和无象可言的理论范畴。这种概念化的主体性思维形式同形象化的(即事物可感知的属性)客体性事物之间的距离也随之日趋扩大,完全改变了神话思维中原有的主客关系。显而易见,思维形式两极分化的第二种倾向是,力图强化思维形式的概念性以及概念的抽象性和普遍性。

思维形式两极分化的第一极仍以审美—艺术思维作为代表。这种思维模式采用表现情意的程序创造了情景妙合的审美意象,同时透过审美意象去描述生活客体的规律和秩序。审美意象中的"景",不是指外界自然状态之"景",而是指知觉和想象改制过的个别化之"景";其中之"情",是触景而生的个性化之"情"。惟有个别化之"景",方能表现或寄寓个性化之"情"。建构审美意象的个别化之"景"如何形成?惟一的途径是,由艺术思维的思维形式中高度个别化和具体化的映象与心象熔炼而成。思维形式分化后的第二种倾向则集中体现在思辨—分析思维之中。这种思维模式采用演绎或归纳的程序进行推理和论证。推理和论证离不开概念,尤其是普遍概念这一类思维形式。进而言之,必须凭借少象或无象的和概括度高,抽象性强的普遍概念组成的思维形式,才有可能揭示和描述

自然界、社会生活与心理意识等领域中的深层秩序，特别是那些涵盖面很广的普遍规律。人们常常结合有象的实物或有象的动作去确定个位之类的数值和加减之类的计算，即通过有象的思维形式和遵循数量运演的程序去描述浮于表层的数量秩序。然而，要想根据同一程序去描述数据繁杂、隐蔽较深的数量秩序，只能依仗无象可寻和抽象度高的数量概念和运演概念。因此，计量运算的思维形式也沿着日益概念化和无象化的第二极方向逐步发展。

走中间道路的是体悟—直觉思维的思维形式。比喻说理程序包含比喻性叙事和类比性说理两个部分，其思维形式也随之一分为二。前者重点在于叙事。与神话思维相仿，要记叙有象的事件，就得在思维形式中保留与事件相关的映象和心象。后者重点在于说理。要说清或证实道理，要指述无象的或不可观察感知的深层秩序和普遍规律，除了选取由共相进化而成的普遍概念，选取由普遍概念组成的思维形式之外，别无他途可走。总起来说，这是一种兼有形象化和概念化。有象性和无象性的思维形式。就思维形式的历时性演化而论，比喻和说理合为一体的思维形式上承初民叙事性思维形式的余绪，下开思辨性思维形式的先河，起了从共相到概念，从有象到无象次第过渡的桥梁作用。日常—综合思维的思维形式也介乎两极之间。前文说过，这种思维模式偏爱于单纯记叙事件和借事喻理即比喻说理两种思维程序。与此相应，其思维形式也具有两重性，既有叙事的形象性，又有比喻说理的形象化和概念化兼而有之的特性。相比之下，后起的综合性思维形式略微偏向于第一极，形象化多于概念化，同前综合思维的有象形式是近亲。如果从发展趋势来看，这种综合性思维形式的概念化比重，正跟随人类思维的整体进化而逐步加强。

各种思维模式的客体性结构之差别和主体性结构之区别，以及由此而产生的主客关系或整体构成之变异，只有相对的意义，切莫把它们之间的界限绝对化。从共时性层面来看，这些思维模式既相

互析离或相互拒斥，又相互吸附或相互顺应.从历时性脉络来看，这些思维模式更是前后相继和齐头并进，同时又交互影响和左右逢源。从古至今，由中到外，任何一个民族，任何一种文化，都不可能提炼出一种与世隔绝和纯而又纯的思维模式。宗教家、艺术家或数学家的思维活动，虽然有时专注于特定的思维客体和客体秩序，选用某种思维程序和思维形式，但他们决不会划地为牢，同其他类型的思维模式老死不相往来。写到这里有必要再强调几句，这篇序文提出的思维构成及其分类和演化的模型，仅仅是人类思维宏观分类的一片“综合图景”，人类思维进化过程的一点“历史轨迹”。有了这几句话，亦能使序言的首尾之间有所呼应。

十一

勾划了思维分类和思维演化的总体轮廓之后，我想以此为背景回过头来再谈谈《中国神话的思维结构》这本书。启耀在借助前人成果的基础上，通过对神话的分析，提出了有关“前综合思维”及其形式结构的一些颇为独到的见解。他试图抓住一个“结”，这个“结”就是前综合思维(“浑沌”)在分化初期(“初开”)，通过自己的思维结晶体之一——神话，而暗示了可能影响各民族思维发展的某些征象。这时的人类思维就像走到了十字路口，面临着分化为各种思维类型的种种可能。继生的中国传统思维模式自此以后走了一条什么样的路?具有哪些结构和形式的特征？探索诸如此类的问题，似乎是这本书暗含的理论归宿。

原始人类和原始民族的前综合思维及其实际的活动过程，由于年湮代久几乎无迹可求，现代研究者无法亲临其境对它进行直接的体察和直接的内省。好在这种思维的某些创造物不绝如缕一直流传至今，口传神话就是前综合思维留给后代的重要凭证。所以，透过神话去研究原始民族和其他民族的前综合思维模式，并在研究中

参考和吸取当代思维心理学和脑科学的某些成果，是一条可取的途径。启耀的专著正是沿着从神话学的视角去审视前综合思维的途径，对后者的形式和结构作了比较深入的探索。反过来说，从思维学的角度去考察神话，把神话视为前综合思维的图解或结晶体，这也可以对神话学的研究开辟出一片新天地，能涉及到某些前人和他人未曾接触的新领域和新问题。启耀在这方面也下了不少工夫，并提出了一些颇有见地的看法。进而言之，把思维的研究与神话的研究结合起来，这种尝试能使两者相映得彰。因为前综合思维离不开神话世界，神话世界也离不开前综合思维。神话是前综合思维符号化或语言化的外部显现，前综合思维是神话内在的设计者和建构者。没有前综合思维就不会有口传神话的问世，没有口传神话也无从窥探前综合思维的奥秘。《中国神话的思维结构》正是一本把神话学和思维学、把口传神话与前综合思维结合起来进行考察的书，是一部使原先分开的学科领域再度合璧，在“交叉地带”开发新课题的适时之作。



前综合思维是什么样的思维？它如何进行思维活动？这种思维活动有程序可言还是无程序可言？步入神话学和思维学的“交叉地带”，这一类问题也可转换为另一类问题，即前综合思维创造的神话世界总是一片浑沌？还是有秩序可寻？正是从神话和思维的结合部出发，作者把注意力凝聚在思维中和神话中的浑沌和有序之间的关系上，并透过神话仔细解析前综合思维的深层结构牵涉到的几个重要理论问题：如思维客体的“天人合一”、“心物不分”的浑沌状态，如何同思维活动记叙现实事件的和超现实事件的有序过程结合起来？前者的浑沌状态怎样同思维描述着的宇宙万物的客体秩序协调一致？其实，浑沌和有序并非绝对排斥而是可分可合的。现实中貌似浑沌的世界，可通过思维梳理出秩序来；思维中有条不紊的操作程序，也可能在描述客体秩序时隐含着浑沌的因素。主体性的思维程序同客体性的现实世界，各自的以及二者之间的浑沌与有序，都充

分体现在神话的浑沌与有序及其合成之中。神话像前综合思维一样，初看似乎杂乱无章、一片浑沌，仔细辨析，从神话中的确可以看到秩序的蛛丝马迹，即各种事件的来龙去脉。总之，浑沌与有序的二律背反和对立统一，本身就是一种秩序。此等秩序构成了本书贯串始终的一条理论主线，也正是本书作者花大力气加以深究的理论课题。

启耀在神话与思维，有序和无序这两个复合地区中开辟了一条新的研究途径。这条路的远处本来可以隐约看到前综合思维的分化解体和各种思维模式相继生成的宏观前景，但他的思考步伐却沿着这条路走向另一个场所。他力图找到从前综合思维到中国传统思维的发展脉络，找到后者由浑沌和有序构成的既模糊又清晰的种种标志和征象。当然，以上谈到的均属于将神话学和思维学结合起来从新的角度进行理论研究的一种尝试，"白云深处"还有许多隐层次的奥秘等待作者去进一步寻觅求索，进一步探幽发微。

赵仲牧

1991 年 4 月　于云大中文系

# 目 录

序 言——思维的分类和思维的演化 …… 赵仲牧

绪 论 浑沌之凿?——神话的阐释与悖论 …… 1
一 "浑沌"与蒙昧世纪的"禁果" …… 1
二 神话的"雅驯"与阐释的陷阱 …… 5
三 浑沌之凿?——悖论与可能 …… 10
第一章 中国神话与民族思维模式 …… 14
一 浑沌之源——神话与民族文化心理背景(之一) …… 14
二 浑沌之变——神话与民族文化心理背景(之二) …… 19
第二章 神话、前综合思维及其思维结构关系 …… 27
第三章 神话的功能结构 …… 36
一 神话的认识功能 …… 38
1 神话的科学认识功能 …… 38
2 神话的哲学认识功能 …… 40
3 神话的其他认识功能和社会实用功能 …… 43
二 神话的非认识功能 …… 53
1 神话的巫术、宗教功能 …… 53
2 神话的道德与"法"的规范功能 …… 59
3 神话的审美潜能 …… 69

三　神话思维功能的“浑沌”之网 …… 78
**第四章　脑的功能结构与神话的思维结构** …… 82
一　人猿揖别的“语言特化区” …… 83
二　神话与大脑皮质(内层)的对应关系 …… 88
三　文化因素与脑功能结构的民族差异 …… 94
**第五章　神话的思维结构中思维主体与思维对象的关系** …… 99
一　心物合一——神话的“一体感” …… 99
二　虚实相生——神话的“浑沌感” …… 105
**第六章　神话思维结构中的自我中心意识和集体意识** …… 111
一　从自身感万物——神话的“自我中心意识” …… 112
二　“龙的传人”——中国神话的集体意识 …… 121
**第七章　中国神话的逻辑结构** …… 137
一　近取诸身，远取诸物——中国神话的想象性类概念… 138
二　观象于天，取法于地——类的逻辑 …… 145
三　通神明之德，类万物之情——中国神话的类比推理… 149
1　形态类比 …… 149
2　属性类比 …… 151
3　“以类度类” …… 152
4　“以己度物” …… 157
5　用已知推测未知 …… 158
四　逻辑发展与思维发展的文化选择 …… 160
**第八章　神话的思维形式因素** …… 161
一　以象表意——形象、直观的思维形式 …… 162
二　约定俗成——神话的集体表象 …… 164
三　心意之幻——神话的表象和意象 …… 167
**第九章　神话的思维符号** …… 174
一　象征语言与具象符号 …… 175
二　神话语言、文化语法和思维符号 …… 181

**第十章　神话的思维程序** …… 188
一　象征的文化与隐喻的思维 …… 188
二　直觉之象与模糊集合 …… 195
1　以小观大 …… 198
2　举一反三 …… 198
3　以同致同 …… 199
4　模糊估量 …… 199
5　整体把握 …… 201
6　幻想的因果关联 …… 202
**第十一章　神话的浑沌整体观与中国传统文化精神** …… 207
一　局部与整体的“全息”对应 …… 208
二　神话的“模比整体观”与“浑沌的整体表象” …… 212
三　神话的思维模式与中国民族文化精神 …… 220
**第十二章　浑沌初开——神话及其思维的浑沌与分化** …… 230
一　浑沌——神话思维结构中的无序无律 …… 231
二　从浑沌到分化 …… 234
1　浑沌中的“套箱”结构 …… 234
2　浑沌的序化 …… 236
3　浑沌的分化 …… 246

**后　记** …… 257
**再版补记** …… 259

# 绪 论

# 浑沌之凿？
# ——神话的阐释与悖论

神话，是蒙昧世纪浑沌初开时结出的一个神奇金果，也是一个让后人猜不透的神秘禁果；

神话，是原始民族用直觉的"精神石斧"凿开浑沌的一种探索，神话的思维学研究则是现代人用理性的解剖刀回溯浑沌的一种冒险；

刀入迷雾，或许未凿得浑沌，便早已自落浑沌之中……

冒险乎？冒失乎？

——题记

## 一、"浑沌"与蒙昧世纪的"禁果"

《庄子·应帝王》篇中引述过这样一个神话：

"南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌，倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，

曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有。’尝试凿之，一日凿一窍，七日而浑沌死。”

“浑沌”者，“浑敦无面目”也，故无法“视听食息”，难作正常的认知和其他活动。但《山海经·西山经》又说浑沌虽无面目却能“识歌舞”：

“天山……有神焉，其状如黄囊。赤如丹火，六足四翼。浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。”

据考，帝江即帝鸿，即黄帝①。天山即泰山、昆仑山(亦作轩辕丘)，黄帝号轩辕，所以浑沌氏，乃是太阳神黄帝的别称。②其他典籍还形容浑沌“长毛四足”，“如犬”、“有腹无五脏”(《西荒经·神异经》)，“清浊未分”，处于“非北非南，非无非有”之间。③

无视、听等感官而能“识歌舞”，这颇得中国神话及思维方式的神韵。不事清晰而细分的感知活动却能做“整体”(浑沌的“整体”)的直觉观照，这在某种意义上可以成为本书所析对象的一个很有象征意味的形象。特别有意思的是，如果浑沌神真是中央天帝黄帝的别称，那么，好以居“中”自命的炎黄子孙，在思维特征上，倒真是找到了一个再恰当不过的喻体。“浑沌”不唯与“模糊”、“朦胧”等词同义，而且可能是“道”、“太极”等概念以及各族有关创世神话形成的雏形。它对中国传统思维方式及文化模式的形成，有潜在的影响，对我们将要分析的神话的思维结构，也是一个极好的譬喻。

尽管如此，神话出于浑沌，却并非为了浑沌。恰恰相反，它是人渴望打开自己思维浑沌的最早的钥匙，是人在蒙昧世纪摘取的精神

---

① 清人毕沅云：“江读如鸿。”《左传》：“帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。”杜预注：“帝鸿，黄帝。”《吕览·十二月纪》：“中央土，其帝黄帝。”与前引“中央之帝为浑沌”通。

② 何新《诸神的起源》，191页，三联书店，1986年。

③ 参阅郭庆藩辑《庄子集释》第一册，310页，中华书局，1961年。

的“禁果”。

也许，人之为人。是因为他不仅是既成存在的适应者，更是探知过去和未来的求索者。古代人类在极为有限的条件下，渴望窥破天地之谜、万物之谜与自身由来之谜的求知心不失，并由此产生了异彩纷呈的原始文化——神话即为其中之一。不同只在，受其文化发展及认识能力的局限，他们只能按其所观察、所体验或所想象的一切去理解或解释世界。

但是求知毕竟是对人最有诱惑力的一个境界。在中国乃至世界各民族神话中，为知晓那只有“神”才知晓的事物，从“浑沌”中“开窍”，人不惜付出不得永生的巨大代价。

彝族创世神话说，开天辟地的托罗神和沙罗神，最初用黄泥和白泥做了不会盘庄稼，只会吃果子的瞎眼人，告诫他们可以吃黄果、红果和黑果，但不能吃白果。蛇却悄悄告诉他们，“你们吃了这一棵白果，就会像托罗神、沙罗神一样。”于是，他们偷吃了禁果，天神为之震怒，把天地弄翻，翻死了这代瞎眼人。① “瞎眼人”可以看做是处于“浑沌”状态的蒙昧先民的直观比喻。佤族也有类似神话，说无知(甚至无性别)的人听了蛇的话，偷吃了果子。有人把果子卡在脖子上，变成喉结而成为男人；有人把果子卡在胸脯上，变成乳房而成为女人，由是而知性爱与生死。还有的少数民族神话说，人最初是不死的，像蛇一样蜕皮又新生，早晨像婴儿，中午变成青年人，晚上就老了，天天周而复始，没有生也没有死，只知自己不知别人，感到很寂寞。人向神诉苦，不愿再过这样的日子。神告诫说，那你们就会饱受生育的痛苦和死亡的恐惧。人却甘愿如此。②



① 以人眼的形状来形容人类不同时代文化的特征，是云南少数民族神话中常见的。

② 这类神话与亚洲西部希伯来人的伊甸园神话(后主要通过《旧约圣经》流传下来)相似。伊甸园神话讲：蛇对女人说，上帝说中间那棵树的果子不能吃，是骗你们的，因为他知道你们吃了以后，眼睛就会明亮，像他一样懂得分善恶。亚当夏娃吃了禁果后，这才发现自己原来是赤裸的，感到害怕和羞耻。为了这次犯禁，上帝惩罚女人让其饱受生育之苦，让男人艰辛劳苦才能吃到地里长出的食物，而且他们最终都要归于尘土(死)。

这类神话似乎也蕴含着这样的象征意味：正是渴望知——知饮食男女之事，知生死，知自身之外的他体的巨大诱惑，使“浑沌”试去“开窍”，使盲目的人从无知(浑沌、瞎眼、不知生死、不知性别)的原始蒙昧中苏醒过来，成为真正意义的人。换言之，如果说，未“开化”的人类始祖因“瞎眼”而浑然无知，只徒有人的躯壳而无人的情感和意志，只能听命于“神”的摆布的话，那偷吃禁果后的人却有了人的精神，有了人的情感(知道了爱、羞耻等)、人的理智(知道了生死善恶以及对于存在与起源等问题的深深思虑和无边冥想——如创世神话、图腾神话等所反映的那样)。正是这种心智的进化，人类浑沌的思维中开始孕育了宗教、哲学、科学、伦理、艺术等的萌芽，为“开窍”、“启蒙”或思维从浑沌中的分化奠定了基石。

神话中的“禁果”，或许正是这样一个世界性的象征：智慧——人从蒙昧浑沌中“开化”出来的果实，“吃了它，你们的眼睛就会明亮，就会像神一样知善恶。”神话，正是原始先民在这种“开化”过程中，凭借自己的智力水平对世界构筑的解释模式。神话本身就是照开浑沌之幽暗的一只神秘禁果，人用它去认知生与死、善与恶、因与果等问题。它作为人类可贵的一种文化—心理遗产，使人从自发行为进入到自觉行为的“浑沌初开”的新境界。

当然，与此相伴的思维的“陷阱”也是随之而来的。神话作为各族先民一种特殊的、粗陋的解释体系，有许多在今天看来极不合“理”的东西，即如有的神话学派称为“卑劣、无识，野蛮的要素”。它形成的思维定势，使人类科学文明每前进一步，都得付出极大的代价。这只要随便翻翻科学史，特别是中国科技史，就足以说明。但神话毕竟是人类开凿原始浑沌意识的最初的精神“石斧”之一，对它的发生、发展及演化，须做实事求是的对待，否则，或许又会落入另一种自囿的“陷阱”。

## 二、神话的"雅驯"与阐释的陷阱

对上古神话的阐释，很早就见于记载了。《太平御览》引《尸子》：

> "子贡问于孔子曰：'古者黄帝四面，信乎？'孔子曰：'黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耦，不约而成。此之谓"四面"也。'"

这就是孔夫子著名的"雅驯"故事。他把上古神话中有四张脸的黄帝释为"黄帝派遣四个人去分治四方"。看似"合理"了，却失去了神话的原貌。这方面例子较多。如孔子又把神话中只有一只脚的怪兽夔，① 解释为"若夔者一而足矣，故曰'夔一足'，非'一足'也。"(《吕氏春秋·察传》)同例又见《韩非子·外储说》左下篇："哀公问于孔子曰：'吾闻"夔一足"，信乎？'曰：'夔，人也，何故一足？彼其无它异，而独通于声。尧曰：夔，一而足也，使为乐正。故君子曰，夔有一，足。非一足也。"这是用理性"雅驯"神话，极为巧妙地利用了中国语言文字的一词多义现象，将神话的想象偷换成合理的解说。类似例子还有郭璞将日月女神羲和"生十日"(生了十个太阳)释为羲和这人生子费力，足足生了十天(日)，等等。

东汉哲学家王充不像孔夫子那么咬文嚼字。他直接对神话提出质疑："(羿)……上射十日，九日去，一日常出。此言虚也，……天火何为见射而去？"(《论衡·感虚篇》)对食薏苡之草感孕而生夏祖、食燕子蛋感孕而生商祖，踏巨人脚迹感孕而生周祖，以及人龙相交

① 《山海经·大荒东经》："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。黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。"《国语·鲁语》又云："夔一足，越人谓之山缲(獠)，人面猴身能言。"

而生汉祖等感生神话，则以“物生自类本种”，“子性类父”，即同类相交，异类不合，人与物不能同一的理论进行诘问：“夫薏苡草也，燕卵鸟也，大人迹土也，三者皆形，非气也，安能生人?”“牝牡之会，皆见同类之物，精感欲动，乃能授施。若夫牡马见雌牛，雄雀见牝鸡，不相与合者，异类故也。今龙与人异类，何能感于人而施气?”(《论衡·奇怪篇》) 另外，他还对古文献中及当时流行的关于共工怒触不周山，折天柱，绝地维等神话，认为不合事理，给予驳斥(《论衡·谈天篇》)。从科学的角度，他的质问完全有理；但由于对神话产生的文化背景和心理背景缺乏了解，他之所诘也便成了一种苛求。

历史学家或经学家则忍不住要将神话历史化或合理化。如司马迁的《史记》把黄帝、颛顼、帝喾、蚩尤，共工、夔龙、饕餮等神话传说中的神灵怪异以帝王臣子之序“顺”之，把神系变成了帝系；经学家毛公在传为他著的《诗传》里，则把吞燕卵而孕的感生神话说成生子时燕子适来，把另一个履上帝足迹而孕的感生神话也释为“走在高辛氏帝的后面”。在中国古籍中，屡屡可见将神话历史化或将历史神话化，这其实都来自同一思路，即未能把神话与历史分开，而且，显然是用已经发展了的理性的思维习惯去理解和解释古代神话。①

在文学艺术家那里，神话成了发挥想象的材料；在一些文学史家或文艺理论家手里，神话则成为审美分析的样本，偏重于它的语言特色及“艺术”风格的分析。这类情况较为普遍，前不限于屈原，后不止于正吃“民间文学研究”这碗饭的诸多同行。文学艺术家对神话的改造和利用(其实不只文艺家，还有政治家、宗教家等，都善对神话改造利用)，是文艺发展史上的一大进步，它意味着艺术发展

① 西方古典神话学派，也用类似的办法去解释神话。历史学派认为神话是“化装”了的历史，神话中的神都是古代的人，只是由于后人把他们的生平事迹“铺扬改变”，涂上了一层宗教信仰的色彩，才变成了怪诞的奇谈。隐喻学派提出了神话是“古人的寓言”的观点，认为神话所以能一直流传下来，其中必定含有深刻的隐意。这就是古时的的智者借具体的事物，以暗示物理、化学、天文的抽象的理论，或借此来寄托某种教训。只是日久传讹，才失其本意，成了荒谬的故事。

的“不发达阶段”的结束，审美自觉意识的觉醒；从美学或文艺学角度搜集、整理和研究神话，也取得了极为可观的成就，至今仍是神话研究中一个不可或缺的重要角度。

令人遗憾的是，在许多情况下，神话的原型被过多地“污染”了。一些上古神话的神灵，在被借喻时被掺进了许多主观加工，做了趋向性的美化或丑化；许多神话在搜集整理及出版过程中，为了适应不同时尚的审美需要或其他实用目的，被大量删削窜改，失去朴野自然的本性，驯化为适应后代人思维习惯的顺畅读物，并由此而被归类到“文艺学”的科目之下。我们的研究，又顺理成章地在这样的陷阱上，用时髦的文艺理论给这种“美容”以理论的支持和修饰。这一来，就使本来包含着多种社会意识、具有丰富的文化内涵的综合而多功能的神话，只剩下了单一的艺术因素。在这类修整过的“神话”里，类型变成了典型；一般心理意象变成了审美意象；人类学意义上的神话变成了美学意义上的神话；神话的思维挥发为艺术的思维。神话的原始面貌在不知不觉中被涂抹了。这当然也是思维的发展和文化的发展使然。这种可贵的耕耘，曾使文明大地万紫千红，但对神话研究而言却出现了困难，因为要从这些已混杂着后世的观念及艺术加工里，离析出神话的本相，就不那么容易了。

如西王母神话，在《山海经》里，“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。”一副厉鬼恶煞的样子。后来却变为能歌之妇，慈眉善目，会东王公，办蟠桃会，神话变成仙话。这类神话，我们尚可从古籍年代等多方考证中看到演化的大致线索。然而，对于存活于民间口头文化中的神话，“整理”稍有不慎，则多蒙蔽，再顺“理”成章，便使我们不能正确地了解神话的文化生态及相应的民族文化心理背景。事实上，已有许多神话，被近乎作家的调查者搜集整理，加工为“美文学”，再由近乎文艺理论家的研究者作“作品分析”，论及语言之美或丰富想象、浪漫主义等等。久而久之，读者(或许连加工者在内)以为荒野田陌中多怡人的诗情画意，

到处是富于浪漫想象的歌手或故事大王。

然而，当你真在村寨大路上，看到令人尊敬的长者涂黑了脸，威严地在送魂或迎神路上吟咏呼啸，举村群众紧随其后，神情肃然；或当你去采风时，乡里最有学问的前辈将开天辟地、创造万物的大神与当代政治领袖混为一系，把远古神话和民族信史自然而然地联为一线的时候，你或许会意识到，这一切，似乎不能只用诗意的逻辑来解释；你会感觉，那些曾被我们误以为很快就会与神话一起消亡的文化心理及思维方式，实际是有着潜在的重力和强度，并有深厚的文化背景和心理背景的。不理清这一切，那隐匿在我们民族文化心理结构中的历史因袭模式和传统集体意识，便会无时不在，无处不在地阻碍着我们进入新的思维空间。那些供在家里、挂在胸前或装在心里的种种“祖灵葫芦”(详见第一章)，大约是装不进现代科学之“药”的，因为它早已装满了对祖宗、圣灵等的“无限信仰”、“无限崇拜”。这些文化现象或“神话”的生态情境，大约不能只用“积极、消极”、“乐观、悲观”等简单二分法分得清的。所谓民族文化深层结构的探因，正需做从古到今，从心到物的一一剖视。本书所试为，不过以神话为例，从“心”(心理或思维)的角度而已。这将在后而述之，此处不论。

前已说过，正从思维的“浑沌”中醒来的古代理性精神也曾试图对“荒诞不经”的神话作出新的解释。然而，如果仅以单一因素(决定论的单一因素)或各取所需地用“雅驯”驯之，就不可能对神话及其相应的文化背景和心理背景作出科学的回答，神话也便不可能得到真正的透视。所以，连孔子这样的思想家，也只好一滑了之，不是“雅驯”，就是以“祭神如神在”这样的话搪塞过去；或如正统文化推崇的周文化，虽说“敬鬼神而远之”，却又祭礼之风不减，一方面将神变成人，天帝变成人王，另一方而又将祖尊如神，混于神，即在一种表面的分化中沿袭或发展了类乎神话思维的新的浑沌合一，并没有实现真正的理性精神。

本来，先秦以来的理性精神对原始蒙昧意识的质疑，是民族智力进化中的一个大可庆贺的事。可惜，或许由于文化的“早熟”或思维的分化不完全吧。一方面，较有逻辑思维色彩的墨家名家终未成为中华文化的显学，而让好谈“天人合一”、“天人同德”、“天人感应”的致思趋向成为传统思想文化的主流；另一方面，却又像刚懂事的少年，对自己儿童时代的“愚蠢”想法和“稚拙”之作总觉得有点不舒服那样，常常自觉不自觉地对其加以不恰当的解释和不必要的掩饰、修改甚至毁损。这样做的结果是大量珍贵的神话资料变形、历史化甚至丧失。因而，如果我们的研究仅仅停留在单一学科的错觉上，就可能对原始神话加以离题甚远的分析和加工整理。

这种种态度，都不能正确地看待、解释原始神话中所谓“卑劣、无识、野蛮的要素”。其实，原始神话中之所以有许多在今天看来“不合理”的东西，呈现出离奇、怪异的色彩，不外乎两个原因。其一，神话是古代条件下的自然界和社会生活的折射，而当时的社会生活本身，就存在着许多在今天看来“不合理”的东西，如血祭，食人之风，家庭婚姻形态中的血缘婚、伙婚制等等。其二，神话反映客观事物时难免的想象或投射幻化因素，又是与先民们特有的思维特点——神话的思维或前综合思维方式紧密联系在一起的。

神话的思维或前综合思维方式，作为原始社会这一阶段上人类的一种特殊的思维方式，与现代人类的几种主要的思维方式（如抽象逻辑思维、直觉洞察思维、审美艺术思维及日常综合思维等）之间，是不能划等号的。因此，在研究原始神话这一文化成果时，必须充分地考虑到当时特殊的社会条件及与此相适应的神话的思维特点，而不能仅仅根据现代人类的艺术思维与神话的思维之间有着表面上的相似现象，就简单地将神话的思维归入现代的艺术思维的范畴之中。

## 三、浑沌之凿?——悖论与可能

前引《庄子·应帝王》中"凿浑沌"的神话,可以看做一个象征,一个神话的悲剧性悖论:不"凿"开"浑沌",则"浑沌"无以有清晰明确的感知能力和认识能力;但一"凿"开"浑沌",也便失却了"浑沌"的原型。神话中的倏与忽(都有灵捷快速之意)想为"浑沌"试凿七窍,以使浑沌一片的朦胧感觉"分化"出较为清晰灵敏的视觉、听觉、嗅觉、味觉等,不想七窍出而浑沌死,堪为悲剧。但细细想来,这倒也是顺理成章的事。浑沌之为浑沌,就因无窍;一旦开窍,也就不成其为"浑沌"了,故必死。看来,这"浑沌",是凿不得的。

这也是神话的思维学研究的一个悲剧性悖论。浑沌神话,颇富象征意味地暗示了"浑沌之凿"的两难境地,这在某种意义上正指向本书所面临的两难境地。

首先,神话(这里指的是人类学意义上的神话,即一般说的"原生神话"),是与神话时代的社会生活密切相关,与当时人们的文化心理或思维结构彼此对应的有机整体(类似原生形态的"浑沌"),并不是我们想象的可单独拆零开来的"哲学"体系、宗教范文、幻想"故事"等等。如今,古籍中的神话由于失去了当时的存活的生态情境,只留给我们一个符号般的空壳,留给我们一个永难完全破译的谜,要真正把握它活的精神是不容易的。即使是现在尚存留于形态较原始的自然民族中的所谓"活态"神话,也很可能在历史的演变中掺进了后世诸种文化、心理或思维的某些因素,变得不"纯"了。这就为我们的分析布下了重重疑阵。在被"污染"了的浑沌中开凿浑沌,将面临比倏与忽更艰难的处境。

其次,神话是人类意识的浑沌初开而未全开时的精神产品,遗留着较多的人类初级思维的原始特质,是一个具有相当"浑沌"因素

的综合体，其中含有分化后现代各种思维方式的萌芽。特别是神话的思维符号及操作是意象和象征，思维的形式及程序是类比拼合和模糊集合，在很大程度上靠直觉传感与整体把握的方式进行认知或信息传递，因而有很多直觉思维的要素。但是，有关直觉思维的研究至今也才"浑沌初开"，要对本已疑雾重重的神话作思维学的分析，更有几重的困难。

再次，无论怎么分析，我们毕竟是站在现代人的角度，以现代人的思维方式去测度"原始"形态的思维方式，其中必然有对"样本"的新的"污染"，不可能真作完全客观的重现。

最后，还有一个悖论是自身的。作为不知不觉已受传统文化及传统思维熏陶的中国人，要对其进行反思，就不能不跳出其中(如思维的意会性、模糊性、直觉性和不易分析性等)；但要对其有深切的悟察，又不能不置身其中。加上作者逻辑分析素质有限，在审视时难免常有以直觉对直觉之嫌，而最终走不出荒谬地循环着的"怪圈"。



那么，"浑沌之凿"是否因之而全无可能呢？

倒也未必。

神话(这里指的是文化人类学意义上的神话)如前所说，是与神话时代人们的生活及心理密切相联的综合性文化符号。如今，神话由于失去了当时的存在条件，只留下一个死壳，要真正把握住它活的精神是不容易的。即使是现在存留于形态较原始的自然民族中的"活化石"，也很可能在历史的演变中掺进了某些后世诸种文化因素，变得不纯了。但是，神话与别的幻想故事不同。由于它的神圣性，造成了它的封闭性。不改形制，恭于古训，甚至一句话也不能漏落窜改的传统习惯，①反过来也对流变性较大的语言形式的神话起到了保护作用。何况，只要它通过一定的媒质及表述方式传达出

① 这在神话的调查报告中常可见到。神话一般在较为重大的祭典节会上，由德高望重者讲述，不许删改，如有错漏即慎重补上，等等。

来，就体现了一定的思维形式结构，就有规律可寻。我们从那些凝固着神话原型的文物上，从现存自然民族及其原始遗俗的对应关系中，能否揣摸到几缕当时人在将自己的观念和幻想渗入时曾游动过的思绪，看到“符号”所指向的隐秘信息和精神上的象征意义，从而把握住神话的思维的某些形式，某些程序呢？

现代各种自然科学和人文科学的融汇，为我们对神话进行思维学的研究，提供了能够站在较为合适的角度作具体分析、全面审视的条件。民族发展的共同历史造就的共同文化，不能不反映在神话（原始文化象征的口头形态）、习俗或仪式（原始文化象征的仪式形态）等方面，从中可以离析出一定的心理因素，揭示出一定历史条件下民族历史文化发展的心理素质及思维特点，返导出前综合思维的某些规律及结构方式，既有助于揭开人类认识发生的某些秘密，也可对中国民族文化心理之源作进一步的回溯。

前已说过，中国神话作为一种象征形态的原始文化现象及精神活动的产物，体现着一定历史条件下中国古代先民的文化心理及思维状况。这种思维活动，并不是不可捉摸的。首先，神话的思维方式与现代的几种思维方式之间，并没有隔着一条不可逾越的鸿沟，二者既有区别，又有深厚的亲缘关系。其次，我国一些少数民族，如基诺族、独龙族、怒族、佤族、拉祜族、傈僳族、景颇族等，直至20世纪40年代仍全部或部分地处于原始社会解体期，还有不少民族保留着许多原始社会残余。这样，在其生产方式、社会组织，宗教习俗、心理状态等方面，都有如冰箱般地封冻着许多原始形态的珍贵资料（包括原始神话），可直接找到许多“活”的古文化遗迹。这就提供了一种途径：透过对原始神话的分析，并综合利用目前民族学、人类学、心理学等学科的研究成果，可望从现象中看到规律，发现原始先民心理活动的一定秩序。

总之，神话反映了古代先民对某一问题的困惑以及尽自己的智力限度所作的回答。尽管这种回答与现代科学和“理性”相去很远，

却是早期人类认识世界的一种自足的解释体系，成为他们思维结构的基础，成为他们心理活动的外在表现。可以说，神话是原始先民“不可求证”(当时也无须求证)但能“悠然意会”的原始哲学、科学、宗教，以及原始的道德、历史、文学的统一体、浑沌体。神话所反映的思维结构，一方面，仍包含着许多浑沌不清的成分；另一方面，又正处于分化之中，作为人类前综合思维的成熟阶段，它孕育着未来各种思维方式的萌芽。.

“浑沌”——人类的原始的思维方式或前综合思维方式，曾是早期人类共有的心理或思维现象，但随着不同文化的成型，思维的分化之路却不尽一致了。作者不敢断定，中国传统的思维方式，是否沿着与西方思维方式很不一样的路发展了?是否继承了神话时代前综合思维的更多特征?因“浑沌”而被目为“神秘”的东方思维方式，或许正是一种特色。这种“特色”对中国文化的影响，不可谓不入骨数分。



当然，这“浑沌”作为一种特色，它强化了中国传统思维重整体直觉的方式。这种特殊的文化，或许会固守“浑沌”而不得其变，或许会因“浑沌”之凿而衰变消亡，或许又会在分化、发展、整合的基础上，出现更高层次的整体性综合思维，那“浑沌”(也不该叫“浑沌”了)将在这火(科学之火)的冶炼中，“涅槃”为更高的整合性思维的可能。

这，大约又是“浑沌”的神话所不曾料到的了。




# 第一章

# 中国神话与民族思维模式

这是一个最古老的故事，也是一个真实的故事，它告诉我们人类的始祖遮帕麻和遮米麻造天织地，创造人类的经历。这个故事是天公遮帕麻亲口告诉我们阿昌的活祂(巫师)，再由活祂世世代代口传下来。

在远古的时候既没有天，也没有地，只有"浑沌"，浑沌中无明无暗，无上无下，无依无托，无边无际，虚无飘渺，记不得是哪年哪月，浑沌中突然闪出一道白光。有了白光，也就有了黑暗；有了黑暗，也就有了阴阳。阴阳相生诞生了天公遮帕麻和地母遮米麻。

——1978年阿昌族巫师讲述[1]

[1] 引自赵安贤讲述、段贡整理的《遮帕麻与遮米麻》，见《阿昌族文学作品选》，德宏民族出版社，1982年。

# 一、浑沌之源——神话与民族文化心理背景(之一)

远古时代，当夜幕降临，一切都隐入不可知的深渊；当星回斗转，苍穹如巨眼窥视着裸露的人群；当丛林荒野中暗影瞳瞳，生、死、灵的困惑谜一般缠绕人心；或当日迷云幻，祭神祭祖的神圣时刻来临，召魂送鬼的庄严仪式开始之时，那时的人类，或者围着祭火跳跃，以象征的方式去和迢遥的未知相感应；或者缩在巢穴里，用朦胧的意象表达一些朦胧的东西。

在这样的环境里，长者的经验，世代沿袭的集体观念，正在以神秘的方式产生、接受和流传着，在血与火的冶熔和多少世代的消融与生成中，渐渐凝结为早期人类引以为荣的文化产品：石器、陶器、铜器；神话、巫歌、史诗；音乐、舞蹈、绘画等等。同时，随着时间的流逝，它们又渐渐蒙上了一层今天看来迷离恍惚的色彩，留下了一种使后人感到茫然的印记。

上古无文字社会人们热衷的话题，我们是无法完全“还原”了；他们的心理或思维状态，我们也难以今天的心理和思维去测度。他们常讲些什么？讲打猎、讲采集、讲耕作？讲日换星移、山崩地裂、雷刑风号？讲男女媾合、阴阳嬗变？讲梦之幻象，死之迷茫？讲夜行的鸱鸮、蝙蝠、巫蛊、狰狞的山魈、饕餮？讲蛇龙的怪异、虎豹的威力、凤鸟的祥瑞？讲与动物交配的始祖，从葫芦里诞生的万物，在浑沌中开凿的天地？还是讲圣贤大禹的野合，洪水时代的兄妹婚，人首蛇身的伏羲女娲？……从自身推及禽兽，从始祖溯向宇宙，凡人类所渴望知晓的一切，我们都似可在神话中找到最初的端倪。神话如同一个自足的象征的解释体系，任何人都似可从中找到哲学的、宗教的、伦理的、美学的，甚至科学的萌芽，也可从中看到历史的折射，社会的结

构，思维的演化。或者说，神话本来就是与一定的社会文化和一定的文化心理对应着的。

在没有文字的简单社会里，神话早就以口耳相传的方式产生、保留和传播着了；到了产生文字以后，由于早期文字(特别是中国古文字)还没有担负起大量详细记述民间口头流传长篇巨制的能力，加上民间文化与所谓庙堂文化已渐趋分化，珍贵的文字多只用于关乎社稷和生产等大事的典礼、行止吉凶的卦卜方面，掌握文字的祭司也只专事于神人(或天人)之间的信息往来，责任重大，大约无暇做那广泛的"集成"工作。而且，卜骨竹简，也不容许做详细的记录，只能是类乎典故的提要，如无诠释，后人自会如读天书。在先秦诸子的著作中，虽也屡屡提及神话，但多为取其为喻(如庄子)或引为寄托(如屈子)，都缺乏神话应有的叙述性全貌。

不过，这里或许用得上一句老话："礼失而求诸野"。当我们将古籍中寥寥数言的神话提要与保留在俗文化中的神话、史诗相比较，就会发现后者堪称"海洋"。它们不仅活在民间口头文化中，而且凝结或仪式化在纷繁多样的年节祭会及其他礼俗之中，人称"活化石"。虽时空迥异，却相去不远，有着极为神似的心理背景。所谓传统文化根深蒂固的因袭性、稳定性，在以世代相传(人类学理论中所谓"后喻文化")为基本特征的中国传统社会里，是有着潜流于民族文化心理深层的内在源头的。

比如神话，它在初民社会或现代自然民族①中人们的心目里，并不只是消遣性的欣赏或道德的训诫，而是以其真实性和神圣性深入人心，人们严肃地相信神话所述的一切都是真实存在，具有高度的情感内容和信仰力量，被人们世世奉为不可删改的神圣信条而具有重大的文化功能。

对神话的文化生态的调查证实了这一点。前引阿昌族巫师讲

① 这里指现代尚未进入工业社会、生产生活方式都较多自然经济色彩的民族。

述的神话《遮帕麻与遮米麻》，一开始就强调“这是一个真实的故事”，“这个故事是天公遮帕麻亲口告诉我们阿昌的活祂，再由活祂世世代代口传下来。”据搜集者介绍，《遮帕麻和遮米麻》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。当时，只有远近闻名的老“活祂”(巫师)赵安贤能唱完这部史诗。搜集者上山登门拜访，他先“提上陶罐从山里取回泉水，净过手，换上新衣，坐在神桌前，两头点上‘长明灯’，闭上双眼，口中念念有词——说是请示住在遥远地区的遮帕麻和遮米麻，问他们是否同意让他破例唱给信得过的外族远客(这部史诗通常只在丧葬时向族人演唱)。当他慢慢睁开眼睛后，对我们说：‘遮帕麻和遮米麻同意了。’这才用庄严而又抑扬顿挫的活祂调唱出了《遮帕麻和遮米麻》。”一年以后，搜集者重返山寨，再请老人复核这部作品。结果，“非常有意思的是，我们刚进门，他就急不可待地说：‘早就盼着你们来，上次唱漏了几个地方。’他把全诗重唱一遍，并在上次漏掉的地方单独补唱。”①

笔者1980年在云南永宁纳西族摩梭人地区调查时，参加过一次摩梭人的葬礼。葬礼上，有约20名为死者唱经超度的“达巴”(当地宗教人员)，诵了一阵超度亡灵的经文后，突然宣布要唱一个“讲我们老祖时开天辟地的事”的神话史诗。当时情景极为庄严肃穆，一位年长的老“达巴”在唱这个神话史诗前，先从为死者诵经的“达巴”中挑出十几人(大约是最有资格唱这神圣史诗的达巴)，皆穿一式红色大袍，个个正襟危坐，待沉寂片刻，随老达巴一起头，便齐声唱颂。一色男低音，声声悲壮，苍凉而又雄浑厚实，间以清脆的铃铎之音，有着撼人心魄的渗透力和威慑力，与前面例行公事般的超度经截然不同。连我们这些心理上早有准备的异文化介入者，也出乎

① 见兰克、杨智辉：《遮帕麻与遮米麻·后记》，云南人民出版社1983年。得于阎云翔《略谈神话的真实性和神圣性》及一些材料(油印稿)。惟所引神话取于散文本，因那里保留了一些较有意思(也似较少加工)的东西。

意外地受到极大的撼动，仿佛被笼罩在一种强大的古朴、遥远而又崇高的民族文化精神的氛围之中，震惊得半晌说不出话来。周围的当地人亦个个神情肃然，大气不出，虔诚地聆听某种对他们来说既亲切又威严的神喻祖训。自那一次以来，笔者始相信，神话(以及类似的文化遗留物)决不是树下墙角，爷爷奶奶娓娓讲给孙儿的那种一般世俗性故事传说。神话的讲述者是神的权威代言人(祭司、巫师、头人及德高望重的长者，而且号称是天公亲口告诉的，讲前要请示天公的"同意")；神话的接受者是与此有血缘关系的某一族群，通过该神话而进行神圣的文化认同；神活的讲述一般要在特定的时间和场合，以某种虔诚庄重的方式，一字不改地背诵出来；神话本身更是具有不证自明的权威，它是民族的历史、宗教、哲学、伦理、科学，文学等的统一载体，具有极其重要的文化作用。

正是在这样的文化—心理背景上，古代先民或自然民族表述神话时，在思维上不自觉地反映出某些浑沌合一的原始遗迹；在表述的内容上，也常常是物我同一、天人相感、人神难分、真假混杂的；甚至在表述的形式上，也常常缺乏逻辑性、用词混乱，有些句子的施事和受事不清。这些情况，以1957年搜集的西盟佤族头人兼西盟一带最大的"魔巴"(巫师)讲述的"司岗里"神话最为典型。①

在这个神话里，人和万物同被神造于一个叫"司岗里"的洞穴，②但出不来，各种动物都去凿却凿不开，最后是小米雀啄开了"司岗"。人出来后，到处搬迁，找不到食物，只好吃土。后来和动物赛跑，"你们(兽类)跑在前面，我们人类跟在后面，水牛跑着流出粪来，从此我们即吃水牛肉……"，"人向木依吉神要谷种，他把谷种放在水里，……蛇将尾巴插入水中卷起谷种，因此人在地面上才有了谷种。"

① 原记为《佤族历史故事"司岗里"的传说》，属误。其主干部分性质应属神话，最后加进的少部分历史内容，也属该神话讲述者思维浑沌性较多(即所谓物我同一、人神难分真假混杂等)造成的，正好是我们研究神话思维的现代遗迹(心理或思维意义上的)很好的材料。

② "司岗里"，西盟佤族语言中意为"出人洞"。有说是一个岩洞。也有说是一个葫芦。

"岩燕盖房子是好的，我们看了岩燕作的房子便也学着盖了。""雷神与他的姊妹性交，……牛、鹿、猴、鹰等都去抄他的家，他只好搬家，最后搬到天上去了。""我们听从四脚蛇的话，我们就砍头，洪水不再追我们，那以后我们就看卦。"这个神话从人类诞生一直讲到解放军来及搞合作社，其间的种种文化历史事象，大都用上述神话式语言叙述。如讲人类诞生时各种动物神凿司岗凿不开时，甚至扯到毛主席："画眉神去要求毛主席(原文叙述者解释，像毛主席那么好的一个神)，(神说)你不要自作聪明，这样作是不行的。又去要求利吉神和路安神(造天地的神)……"。

听着这样"原始"而"荒诞"的野外神话(即未经"文学"美化的)，看看讲述，流传这类神话的文化圈中人们信以为真的样子，你或许不仅为神话的原始荒诞感到惊异，更会为神话所牢固据有的深厚文化心理背景和思维模式而感到惊异。这在现代人看来虚幻而荒谬的一切，在他们看来却真实而神圣，并以此而创造、形成并沿袭着已传之千百年的文化传统。

这是一种何等奇特的思维方式或文化心理啊！



## 二、浑沌之变——神话与民族文化心理背景(之二)

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，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿。

——[清]马骕撰《绎史》卷一引三国吴人徐整著《五运历年记》

1966年2、3月间……途经建水时，见一彝老胸前挂一皮

面光亮的葫芦，问之何由？答曰："这是我们彝族的祖公。"我不解其意，追问之，他说"彝族是从葫芦中生出来的。"

——1966年民族学调查者言①

化身万物及黎民(黎甿)的盘古，据考，与不同古籍中所述的华夏始祖伏羲、包羲、槃瓠等声训可通，都有葫芦之意。②《诗·大雅·绵》之"绵正瓜瓞，民之初生"亦明确指出华夏先民最初都出自共同的母体——葫芦(或类似女体的瓜类)。

在各民族流传的神话中，关于葫芦生人的说法就更多，更直接了，如汉、彝、怒、白、哈尼、纳西、拉祜、傈僳、阿昌、景颇，基诺、苗、瑶、畲、黎、水、侗、壮、傣、布依、高山、仡佬、德昂、佤等族，都有关于中国各族出自葫芦的传说。如彝族神话史诗《阿细的先基》讲洪水后剩下的兄妹合婚后，"生出一个大葫芦"，就把它丢了，后来听见人声喧闹，左找右找找不到人，"找到了葫芦，声音在里面。打开葫芦看，葫芦打开了。汉人扛着扁担跑下坝子里；彝族扛着锄头，跑到山坡上；苗族背箩箩，跑去结草垛……"③这类神话，不仅解释了各族始祖的来源，而且从自然环境及生产方式等方面点到了各族文化的不同特征。由于共同的心理背景，这些民族无论古今，都对神话所述信以为真，并使由此演化的风俗相沿成习，世代承袭。所以，在这种心理背景下，在胸前挂着象征"祖公"的葫芦不为奇怪，在家里供奉"祖灵葫芦"也习以为常了。④

---

① 何耀华：《彝族的图腾与宗教起源》，见《思想战线》1981.6。

② 此说据夏曾佑、常任侠之考，参见刘尧汉：《中国文明源头新探》第222页，云南人民出版社1985年。

③ 引自中国作协昆明分会民间文学工作部编：《云南民族文学资料》第十八集《阿细的先基》，1963年。

④ 据彝族学者刘尧汉先生考察，葫芦和祖先这两个词汇完全等同，都叫作"阿普"。何以要用葫芦作为祖先之灵所居呢？这有其神话传说：远古时，兄妹俩受天神指点，当洪水降临时避入葫芦，得免于难。之后，兄妹婚配，又产下葫芦，从中走出各族始祖。所以后人用葫芦作为祖先灵位，以示不忘祖先罹难。而且，葫芦籽粒多，象征"多子(籽)多福(葫)、人畜兴旺"，这又是神话的思维进行象征表述的一种方式。

值得注意的是，古代神话与民族学调查到的民族文化心理现实，二者在时间上已相去千年，但在心理上却一脉相承，都根源于神话的思维方式并体现了传统的民族思维模式。更为重要的是，这些神话至今都深刻地影响着民族传统文化精神及其文化习俗，对中华民族思维模式的形成发展起了不可低估的作用。正是基于神话的这种文化心理或思维模式，当某种东西一旦成为特定的象征性文化符号，它必然也便在社会生活的各个方面决定着和影响着文化的格调。

仍以葫芦为例。由于葫芦神话在中国各民族流传甚广，素重"礼乐"的华夏民族，以葫芦(或瓜)为礼器乐器，并波及生俗葬俗、天文地理、人治鬼事的例子颇多。①

礼器：葫芦，古代分为瓠、悬瓠、壶、匏、蒲芦等种，我国中原、东北、西北、东南和南方出土新石器时代的陶容器如壶、瓶、盂、缸、豆、盆、尊、罐、杯、碗、钵、瓮等，皆类似于葫芦，其中不少曾转化为重要的礼器。

乐器：《礼记·明堂位》载：女娲"承庖(伏)羲制，始作笙簧"。《白虎通·礼乐》说："瓠曰笙"，也就是现在少数民族中仍在流行的葫芦笙(葫芦上插入竹管的吹奏乐器，列管四到十四管不等)。按彝族古礼，举行送祖灵大典时，必须用最古老、最简单的四管葫芦笙。其他各族凡年节祭会，也多吹奏葫芦笙。

生俗：据考，笙与生同音，葫芦又与葫芦生人的神话相关(或与女体相似)。有的少数民族，春天常有葫芦会，均为择偶、交合的良时。《贵州通志》载："苗人……每岁孟春，合男女于野，谓之跳月。预择平壤为月场，及期，男编竹为芦笙，吹之而前；女振铃于后。并肩舞蹈，回翔婉转，终日不倦。"清人尤侗《土谣·苗人》中所谓"吹起芦笙来跳月，马郎争上竹梯楼"中的"竹梯楼"，是少数民族中常见的

① 关于此，刘尧汉先生在其《论中华葫芦文化》一文中所述颇详，这里只想综其所引并结合其他方面的资料，来谈与神话心理及民族文化精神有关的问题。

为男女交欢特制的场所(《贵州通志》:"苗人……女子年十五六即构竹楼于野,以待马郎(未婚男青年)。")。①在贵州、湖南等地,还盛行一种偷瓜送不育妇女,使瓜伴睡,再煮而食之的习俗,以为"自此可以怀孕","破瓜"与处女"破身"等,更是民间的隐语。② 而《礼记·昏义》记古代婚礼,亦不离葫芦:夫妇"共牢(同居)而食,合卺而酳:所以合体同尊卑,以亲之也。"演变至今的"交杯酒",亦可溯到伏羲、女娲以葫芦化身这个原型。

葬俗:中国不少地方和民族,凡人死,都必得将其魂送回始祖诞生的地方。葫芦既为斯地,送魂必运其处。所以,彝族有祖灵葫芦的崇拜。父母故去,均须请巫师做法事,将亡灵引入葫芦。纳西族摩梭人送葬时,由葫芦笙歌者,边走边吹,载歌载舞,作为前导。

另外,葫芦神话和其他神话一样,还"延伸"到政治、哲学、宗教、科学(天文、地理)、医学等方面,这已为研究者所注意。如:

"周之始,器用陶匏,以象天地之性,……报本返始也,"

(《通考·郊祀考一》)

"先君庄王为匏居之台,高不过望国氛。"

(《国语·楚语上》)

"(东海)之壶,则海中三山也:一曰方壶,则方丈也;二曰蓬壶,则蓬莱也;三曰瀛壶,则瀛洲也;形如壶器。"

(《拾遗记》卷一《丹丘之国》)

"庭州瀚水,以金银铁器盛之皆漏,唯瓠芦则不漏。"

(《博物志》卷四《物理》)

"九仙姑下凡经年,忽于天井种葫芦,遂踏葫芦腾升为寿于其父。"

(《中国民间故事选》)

① 详见朱端强《清人尤侗〈土谣〉笺证》,刊《山茶》双月刊,1983.5。

② 详见徐华龙《论瓜神话》,载刘魁立等编《神话新论》,上海文艺出版社,1987年。

或以葫芦为祭器，“以象天地之性”；或以葫芦为形作祭台，以观测国家吉凶(“国氛”)；或醉心于葫芦形的仙境，或惊异于葫芦奇特的物性，或将葫芦作为升仙的媒介，或悬葫芦作“济世”的招牌，“秦、汉、晋、唐以来，葫芦被视为仙品、仙居、仙境，连行医卖药，也要借重葫芦的仙气，悬壶为记以示丹灵药妙。由之，葫芦这一文化现象遍及神州大地”。①

其实，不惟葫芦，其他物象，在好“以象喻理”、以象观意的中国人的文化心理及思维结构中，也极易幻化为种种富于象征意味的文化符号。

例如《周易》，近年不少学者从中发掘了不少有关哲学、宗教、天文学、数学，音乐、科学等方面的内容，它代表了中国文化中最富特色的一种民族精神传统，其中《周易》的基本形式——丰富的爻易象或“物象占”，不仅直接涉及到某些神话内容，而且在内在神气或思维特征上，也与神话一脉相承。如，开篇第一卦(“乾第一”：☰下乾上乾)：

乾：元亨利贞。

象曰：大哉乾“元”，万物资始，乃统天。

云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃“利贞”。首出庶物，万国咸宁。

象曰：天行健。君子以自强不息。

乾卦象天，天创始万物。天之象云行雨降，万物受其滋育，始能运行流动；而太阳升落，宇宙光明，日照天地，出入东西，向背南北，

① 刘尧汉：《论中华葫芦文化》，刊《民间文学论坛》1987.3。

六方之位既定，万物顺应天道变化，各得属性与寿命之正；四时谐调，万物普利，国家人民自然也就供给丰裕，生活安定。再由此推之，天道刚健，有才德的人观此卦象以天为法，从而自强不息。总之，只要得其天道的"有序"(合规律)，便可达到"元"(天德之善)、"亨"(天德之美)、"利"(天德之利物)、"贞"(天德之正道)的国泰民安、万物谐和的圣境。①这种类比，可以说是中国文化的基本精神之一，也是中华民族传统思维方式的典型样式，而其中的"乘六龙以御天"，则来源于"主日月"的女神羲和的神话。②至于《周易》中出现多次的"潜龙"、"飞龙"、"亢龙"等，亦当为神话之象。以"象"为"征"(象征、喻示、征兆)，是神话时代人们常有的事。由此亦可见许多神话在《周易》之前就已定型并广泛流行着了。到撰《周易》时，当时人已习以为常，随手用之，因为这原是大家都知道的"典故"。但传之久远后，神话丰隆的血肉渐失，只剩下挤干的提要。所以，再要从这浓缩了的几个字中"还原"出神话的本相，就颇不容易了。而中国传统注家又多爱以大"道"之"理"诠注，往往钻过了头，仅仅因为这所喻之象是出自圣贤之书，而非闻于村夫野老，便显得无限的高深莫测起来。对此，我们是否可以反过来这样说，本来神话所负载的功能已临界分化，但习得的思维方式却在无形中延缓了某种合一状态，进而渗入到中国文化及其民族文化心理中，变成了一种表而不见神话的神话式思维趋向，如所谓直观体察，整体观照，以象喻理，天人合一等等。细细察之，我们不是可以看到神话或神话式的思维方式，还暗暗地潜伏在中国民族深层的文化心理之中吗?它们或符号化为崇拜的灵物，或仪式化为传统的节祭，或悄悄凝固为政治徽号和伦理训诫，或渐渐转换为哲学喻理和宗教意念。例如龙，这个上

① 参阅高亨《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年。

② 这个神话，在《山海经》等古籍中是这样记述的：

"东海之外，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。"(《山海经·大荒南经》)

"吾令羲和弭节兮"(《楚辞·离骚》)，洪兴祖补注云："日乘车驾以六龙，羲和御之。"

古时诞生的“人心营构之象”，已经作为华夏民族、炎黄子孙共同的象征性文化符号，潜藏在、固着在、跃动在我们民族的文化心理之中了。龙是值得国人骄傲的。连同气度不凡的虎、凤(鸡的另一种说法——在生肖里)，以及象征人性格的忠厚勇进的牛、马等等。但是，“龙年——腾飞之年……”这类标语口号又确实从某种角度反映出我们民族的思维定式，试想：轮到蛇年是否该书“窜伏之年”或就不“腾飞”了呢?

应当承认，这种思维方法之所以经千年而不衰，传万里而不弱，自有其特定文明固有的生命力。这力量之源，既在文化的外在诸因素(如自然环境、生产方式、政治制度等)，也在文明的内在诸因素(如文化心理、民族气质、思维结构等)，而后者，又往往不为人所注意。但世事都属人为，一定文化模式的形式，在其深层结构上，正与人的文化心理或思维方式同构。如果我们不探究潜藏于民族文化深层的心理或思维结构，就不可能准确地理解那看去千奇百怪、不可思议而又拥有众多人众的种种社会文化现象，更谈不上在继承的基础上如何改变民族的思维定势及传统文化精神了。

为此，民族文化心理及其思维模式的剖析，就成为既有理论意义又有现实意义的一个急待回答的问题。当然，由于只是一个角度的剖析，我们还无法给出完整的、全面的评判。正如一篇谈“原始思维”的文章所言，“对于这种所谓思维在过去、现在或将来的存在本身只需作为一种事实去刻画，不必进一步给予什么价值评判，而真正引起争议的只是在变化的环境中，一个文化共同体的思维模式是否与其社会发展阶段相适应，一个个体的交往方式是否与其社会地位、社会角色的要求相适应；以及环境本身的变化趋势是否与人的全面发展与幸福等理想目标相一致。这样原始思维研究一方面与社会心理学、精神病学的研究发生联系，一方面便与各种社会学理论、历史哲学、文化哲学等发生联系，而对两种思维间界限的思考越来越成为不同思考者对于他们不同的思考方式自身及其本质的了

解和规定。”①“原始思维的研究当然只是人类自我意识的一部分，它将导致人自身及其认识水平的超越。在世界上还存在着不同民族不同文化的今天，它实际上也是一个关系着民族文化升迁的问题。”②

神话，正是我们试图向幽冥迢遥的“浑沌”中提取的一片取样，从这至今未死的古老“化石”中，我们或许也能发现一点什么。

① 童建刚：《我对原始思维研究的几点透视》，载《哲学研究》1987.12。

② 童建刚：《我对原始思维研究的几点透视》，载《哲学研究》1987.12。

# 第二章

# 神话、前综合思维及其思维结构关系

中国神话："古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芴漠闵，洞濛鸿洞，莫知其门。有二神相生，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》）

北欧神话："最初，宇宙为浑沌一团，无天、无地，无海，惟有神与冰巨人，神斗败冰巨人，用他的尸身造成天地万物……"

希腊神话："最初，宇宙是浑沌状态，天地不分；陆地、水、空气，三者混在一处。有主宰者名Chaos（浑沌），与夜之女神同为此世界的主宰……"

印度神话："此世界本仅一魂，幻形为purusha，又自裂身体为两半，一半变为男，一半变为女，二人是生一切人类及万物……"①

① 参见季羡林《神话研究》中《各民族的开辟神话》之例，百花文艺出版社1981年。

这类创世神话似乎都有一个类似的结构：浑沌（“无形”、“魂”等）→男女（阴阳或其他二项对应的神人）→化生万物。如果再将澳洲、非洲，美洲等地传统的有关神话作详细罗列和对比，我们便很容易在纷繁的神话中看到一些可以类分的相似结构或某些人类学家所说的共同的“神话素”。对于神话结构或神话体系的研究，国内外都获得了可观的成果，这不在本书所叙之列。本文所感兴趣的仍在神话结构与思维结构的关系上。

神话的比较研究已使人们得出这样的结论：一方面，神话看上去是随意的，人们所能想到的一切关系都有可能成立；另一方面，世界上不同地区的神话都具有种种相似的特点，甚至连细节也常常雷同。这似乎意味着神话在表面随意性的背后存在着某种恒定性结构。列维—斯特劳斯等便试图寻找这样的结构。

所谓神话的结构，其实是文化结构及思维结构的显层体现。人类在认识发生或思维的初级阶段的共同特性，使神话结构具有与思维结构相对应的共相。当然，各民族文化的结构总是有差异的，这不能不与思维结构产生互动关系或相互作用。神话作为人类思维初期阶段的产物，固然已相对凝化于一定的文化规范之中，但各民族神话除了自身的差别和变异之外，它对文化发展趋向的影响或文化对它的认同趋向，却暗透出一个民族的文化结构或思维结构形成的轨迹。一个民族是以分化了的思维，或理性地，或审美地，或宗教地对待神话，还是依然将神话或神话的思维方式有意无意地“整合”（仍有几分浑沌地）于自己的文化之中，实际已显示了文化的不同与思维结构的差异。

例如，浑沌的、直观的和整体性领悟的思维方式，是早期古代社会人们思维的共同特征。但古希腊发展的是一种有限整体观，是将质料与形式相分离的实体观，以及属性分析方法，正是着眼于物质与能量的分别研究和基质（元素）——属性（结构、形式）的分析方法，它导致了近代科学传统的思想渊源。而中国古代则发展了一种连

续无限整体观或万物相通、大化流行的有机整体意识，对于具体对象则重于功能的分析和把握。①很显然，由此而分道的所谓东西方文化结构的差异之一，不能不与思维结构的差异相关联。

关于一般思维的心理结构，国内外已有一些论述。例如，苏联的鲁宾斯坦认为，思维的心理结构主要是分析和综合，主要是关于心理过程的研究。提出“智力(思维)三维结构理论”(智力操作、智力内容、智力产物三个亚结构及若干子结构)。赛恭等人提出模拟人的思维(大脑左半球)的计算机程序设计，也是一种思维结构。还有关于思维的局部活动结构的探索(如布鲁纳提出的在形成概念和解决课题时的“策略结构”)，等等。这些思想令人瞩目，但由于只属于一种共时性结构研究，只能说明思维(这主要是现代思维)的一般心理结构。②

瑞士著名心理学家皮亚杰从认识发生论角度阐述的关于个体(儿童)思维发展结构的“图式”(Scheme，也是一种思维的结构。即他在《结构主义》一书中提出的，儿童思维结构有整体性、转换性和自调性三要素)，开创性地提出了一些问题。③法国人种志学家列维—布留尔试图从人类思维的种系发生的角度来研究“原始思维”，其“前逻辑思维”及“互渗律”(杨堃先生又译为“浑沌律”)等说争议颇大，但其中不乏富于启发性的东西。④当代结构人类学大师列维—斯特劳斯认为隐含于神话结构中的人类理性的本质，同现代科学思维中的人类理性，具有共同的特点，而神话结构中的人类理性却具有着现代科学思想无法比拟的那种优点：它直接体现了心灵结构。因此，研究神话结构乃是了解心灵结构的基本途

① 参阅汪建《试析中国古代传统思维方式》，刊《哲学研究》1982.7；拙作《神话的有机整体意识与中国民族文化心理结构》，刊《思维科学通讯》1986.5。

② 参阅朱智贤《关于思维心理研究的几个问题》，刊《北京师范大学学报》1984.1。

③ 参阅J·皮亚杰《发生认识论原理》、《儿童心理学》、《结构主义》，三书均为商务印书馆出版，1981年。

④ 参阅列维—布留尔《原始思维》，商务印书馆1985年版。

径。①另外，还有一些学者也涉及到这个问题，如泰勒、维柯、马林诺斯基等。

近年来，学术界关于人类意识和思维结构的结构、层次、发生、发展和分化演变的讨论，力求从思维的历时性结构及动态整体结构上来研究思维的心理结构，这些探索都是富于启发性的(如关于人类意识的起点是形象思维还是理性意识，原始思维如何发生发展和分化等)。神话思维上承前综合思维(即所谓原始思维)，下启审美艺术思维、抽象思维、直觉思维等分化后的各种思维形式，共时性结构特殊，历时性结构的功能、作用及历史地位也很突出。所以，探索神话的思维结构之谜是困难较大，但却很有意思的工作。

关于神话的思维特性，作者过去曾用“原始思维”一词，但似觉不妥，“原始”一词，很含混，况且神话又是思维发展到相当高度(已有较高语言能力)的文化产物，离“原始思维”已有相当距离。采用国外用过的“神话思维”似也不妥(尽管“神话思维”这一概念，国外已有一些学者使用过，如德国著名心理学家威廉·冯特，法国结构主义人类学家列维—斯特劳斯，苏联心理学家A·Φ·洛谢夫等)，难道还有“史诗思维”、“卜谣思维”等等?实有泛化之嫌。所以本书力求避免这些说法，以免含混；确有涉及，则试用“前综合思维”一词，以表明这种思维不仅仅是“前逻辑”的(如列维—布留尔说)，而且是“前艺术”的(所谓艺术思维或“形象”思维)，“前直觉”的(所谓直觉思维或灵感思维)等等。

前综合思维是人类早期思维的基本样式。它不具有分化后的抽象逻辑思维、审美艺术思维(也有人称为形象思维、情感思维等)、直觉洞察思维(也有人称灵感思维)等思维的形态上相对独立，功能上相对明确，形式上相对成型或有一定规范的特点，但又同时包含着上述各种思维方式能够发生发展的萌芽，它们尚都较为“浑沌”地

① 参阅列维—斯特劳斯《野性的思维》，商务印书馆1987年版。

萌生于人类初期的思维或认识活动中，由于这种综合是“浑沌”的，低级的、不可能与现当代建立在高度综合基础上的整合思维或整体思维等相比，所以只能暂且称之为“前综合思维”。

在此，我想介绍一下我的老师赵仲牧先生有关思维学特别是对原始思维研究的一些思想，这些思想对笔者几年来从事的有关神话的思维结构的研究，一直是极富启发性的。对于读者了解本书叙述的结构及主要理论框架也是有帮助的。

赵仲牧先生认为，思维和意识是有区别的。原始思维是原始意识发展到一定阶段的产物。从一般原始意识活动过渡到原始思维活动，要经历一个中间阶段，这个中间阶段叫前思维活动阶段。前思维活动不同于一般的意识活动，也不同于一般的原始思维活动。例如，据一些学者研究，灵长目的动物如猩猩、黑猩猩、大猩猩、古猿等，都具有某些类似于思维活动的前思维活动。如格式塔心理学派的创始人苛勒(wolfgang köhler)研究类人猿后提出“领悟”说，认为关系知觉(即对有用或适当的关系的突然知觉)是智慧的一种标志。① 黑猩猩用草棍或树枝“钓”白蚁吃以及对自身镜像的领悟，就体现了一种能从直接感知的对象以及对象与自身的关系去解决问题的能力。当然，这种前思维活动远没有达到思维(包括原始思维)的水平。

思维或原始思维都须具有如下特征：具有一定的哪怕是初级的概括化了的思维内容；反映着对象的类别化的共同属性；反映着对象之间和现象之间的某些关系和联系；在一定程度上反映着对事物的某些本质方面的认识或包含着对周围世界和人类自身的某些理性认识。

原始思维是史前时期原始人的思维，是一种思维的雏型，是一种特殊类型的思维以及人类一切成熟的思维类型的雏型。作为思维，原始思维基本上具有了上述的主要特征。原始思维活动是原始

① 参阅 E · G · 波林《实验心理学史》第 680 页，商务印书馆 1981 年版。

人的一种高级认识活动。它不同于原始人的单纯的情感、想象和意志的活动，也不同于原始人的单纯的感知、记忆的感性认识活动。原始思维作为人类的思维的雏型，它跟猿猴猩猩的“前思维”活动有联系，又不能等同于单纯的“前思维”。原始思维的整体结构，是由进行着思维并渗入思维过程中的原始的主体因素和被原始思维过程把握着与改变着的对象世界及其相互关系组合而成的。

原始思维以两种不同性质的经验作为思维材料来源，通过直观、运用摹写—洞察的方式去把握事物的性质、关系和过程，从而获得摹写—洞察的经验，这是原始思维的思维材料的来源之一。在直观的基础上，运用投射—幻化的方式去虚构事物的性质、关系和过程，从而获得投射—幻化的经验，这是原始思维的思维材料的另一来源。

原始思维的结构，包含着认知的因素和非认知的因素，即包含着通过主体对对象的摹写—洞察去了解世界以及去释疑、解惑、解答问题的认识因素，包含着通过主体对对象的投射—幻化去补充客体化(纯粹)的认识因素的不足的人性化的认识因素，即对单凭客体化的认识因素去释疑、解惑、解答问题感到不足所作的补充，还包含着非认识的情感，意志等方面的意识因素，即通过主体对对象的投射—幻化去渲泄情感、满足意愿……的因素，这些结构中的主体对对象的各种关系和各种因素，都是被一定的模式严格地规范着的(集体规范模式、因袭的规范模式)。

人类的思维活动是多种多样的，可以划分为不同类型。除了原始思维这一特殊类型外，人类现有的思维活动大致还可以划分为以下几种类型：

①领悟—洞察思维；

②审美—艺术思维；

③推导—运算思维；

④日常—综合思维(这是在日常生活中经常运用的思维类型，

混合有以上几种思维类型的因素，但又与原始思维 不同)。

这几种类型的思维都渊源或孕育于原始思维之中，并从原始思维中分化和派生出来。原始思维和它派生出的三种类型的思维，又可分为有意象思维和无意象思维。所谓意象，是指当视听的对象远离了视听的器官，人们仍然能够在记忆和想象中浮现出该对象或这一类对象的轮廓、色彩、形貌，在记忆和想象中出现了对象的物象或音响，就叫意象或表象。原始思维是意象思维，审美—艺术思维也是意象思维；领悟—洞察思维主要是意象思维(也可以无意象思维)；推导—运算思维主要是无意象思维 (也可以意象思维)。从原始思维中派生出的三种思维活动或思维方式，是互相影响、互相作用和彼此渗透的，很难以各自的纯粹形态出现在思维的领域之中。在文明人的日常思维活动中，一方面同原始思维有明显的区别，另一方面，又是把从原始思维中分化出的三种类型思维混合使用。我们也可以把这种思维活动叫做日常—综合思维。



原始思维以及其他各类型的思维，各自都有自身的特征。这些特征主要体现在以下四个方面：

1.思维的主体和思维的对象处于不同的关系之中。

2.有着不同的思维的形式，即思维的形式因素和形式结构。

3.有着不同的思维的操作程序。

4.有着不同的思维的认识功能和其他功能。①

那么，所谓"前综合思维"区别于文明思维的其他思维方式的标志是甚么?例如，文明思维中的审美思维有摹写和洞察的经验，也有投射和幻化的因素；文明时代宗教的直觉思维有类化的意象，也有包括着"灵象"、幻象在内的意象……它们怎样才能和原始思维区别开呢?过去曾考虑加"带巫术性质"一条，但只能与审美思维区别，而

① 以上所述多为早几年与赵老师讨论时笔者所作的部分记录。主要观点，赵仲牧先生已在《哲学研究》1985年第1期上的《从思维学的角度研究原始思维的十个问题》及1984年10月在昆明举行的首届原始思维研讨会上作了介绍并印发了油印材料。

且，前综合思维中也有不带巫术性质的；文明时代的宗教和某些蒙昧或专制政治的思维方式，也有带巫术性质的(如现代迷信、偶像崇拜、灵物崇拜、语言的咒术性功能等等)。或者，思维类型及形式诸因素的未分化性是一特点?作为一种始初的、综合的思维方式，与分化后的各种类型的文明思维(如一般说的逻辑思维、直觉思维、审美思维等)，不是只有程度上和时间坐标上的差别。文明思维的几种类型虽然有互相叠合、交叉渗透的现象，但基本上是被一定类型限制的和有各自鲜明特征的思维；前综合思维则是各种思维因素不自觉地、含混地以各种幼稚的方式交叉、叠合在一起的萌芽性综合思维。

我们涉及的前综合思维是一个既消逝了又无所不在的“存在”，对它的把握，困难无疑会更大一些。即使有物化的思维资料，有神话、民俗等“活化石”，有个体心理发生学的实验报告，但部分相加的和不等于整体。前综合思维作为一个有特定历史、社会、心理规范的动态整体，研究它的确不能用直线性的、单向的、静态的方法。有人提出了“模糊数学”的方法。但我认为，对前综合思维结构的思维学分析不能模糊含混，以直觉对直觉。但把握材料是否可用“模糊集合”方法?如考古材料在年代测定等方面可以较精确，但其原有信息含量及在思维中的关系等方面却较为模糊，只能通过某些比较、归类等来把握基本趋势，民俗则有不改祖先形制的心理因素和习惯法，可从中窥见一些原始成分的遗存；儿童心理实验作为个体认识发生的观察，亦可成为研究人类认识发生的旁证资料，等等。这些方法的有机结合，是否可以帮助我们寻到更多的观察角度?同时，前综合思维在一定意义上是否也可以说是一种“模糊集合”的思维方式?是否也是一种凭借“天才的自然哲学的直觉”(马克思语)来描述和把握世界的初级系统思维(综合思维)？原始思维的神秘，可能旨在力求把握一个他们还不可能进行分类或分析，进行测量与计量的世界。于是，可验证的和不可验证的经验，写实的和幻化的，物象、

意象(包括“灵象”、梦象等)万花筒似地拼接,随机地叠置,不自觉地互渗在一起。这种拼接有时有内在的和外在的逻辑,有真的一方;有时无必然联系,模棱两可甚至几可,成为模糊神秘的“神话式语言”,然而又能大致把握事物的某些本质、某些联系、某些规律。总之,对前综合思维的研究,应该考虑种种复杂现象,进行精细的分析而又不囿于局部静观,以尽量多地提供一些可能的观测点,保证信息分析的有效性,作出近似程度的概括和判断。



# 第三章

# 神话的功能结构

……这是讲神们的事，是我们活祂(巫师)的诵词，我们历史的歌……

——阿昌族神话史诗讲述者言①

景颇族语把神话称为"通德拉"，意为道理、法律、信仰和制度；佤族称神话为"本"，意为政策、法令、法律、社会制度、风俗、习惯和道德。景颇族和佤族对神话、传说、故事的概念和定义，既不区分，也不感兴趣。但是，他们在使用和讲述时，则有严格的区分。在他们的心目中和生活里，神话属于神圣的领域，而传说与故事则属于世俗的范畴。在讲述者和讲述的场合方面，区分极为严格，毫不相混。

——神话的调查研究者言②

① 参见阿昌族神话史诗《遮帕麻和遮米麻》后记，云南人民出版社 1983 年版。

② 阿南《从创世神话的社会作用看神话的本质特征》，见《神话新论》，上海文艺出版社 1987 年版。

从对神话的大量调查中，我们可以看到，神话作为特定时空环境中人们思维及其文化的产物，自然反映了一定文化规范或思维模式中人类活动的基本态势。由此我们也可悟到，所谓思维结构，并不是一种实体性的或形而上的定义，而只应被理解为一种文化性的或功能性的定义。

神话的功能结构，实际就是神话所处时代的思维的功能结构。由于神话是一种尚处于"浑沌"中的前综合思维，后世各种思维方式的相对专一的功能在神话中依然混为一体，神话成了原始宗教、原始哲学、原始科学、原始道德、原始艺术等社会意识共同的萌生之地，神话的功能结构也就混合了各种可能的因素，成为萌芽状态的各种功能合一的原生体、浑沌体。

当然，无论什么时代的思维，它的主要功能是进行认识活动，神话思维的功能结构亦不可能不具有认识的功能结构。这就使神话具有了与科学、哲学、历史等性质接近的特点；同时，神话又是伴随着大量想象幻化并离不开"象"的，是一种情感色彩很浓的意象思维；并具有规范、训导及信仰的功能，因而，它也包含着与宗教、艺术、伦理、法度等形式相似的特点，使神话具有某些认识的因素，诸如信仰的、道德的和审美的价值功能。

我们知道，思维是一种心理现象，也是一种认识现象，即对自然界、人类社会、人类自身及各种现象与本质的联系的认识。神话的思维作为前综合思维的较高形式，有与其他思维方式共同的认识功能，也有与它们不同的或更宽泛的特点。在这种思维中，孕育着后来各种思维的萌芽。这些思维都各自有着不同的思维功能，如抽象逻辑思维具有确定的认识功能，审美艺术思维和直觉洞察思维除了有一定的认识功能外，还具有其他非认识功能。

既然神话的思维也属一种前综合思维，神话的功能结构中兼有着几种次生思维的功能属性，因而神话及其思维也是具有多种功能和多重价值的。

# 一、神话的认识功能

对于讲述和运用神话的原始民族来说，神话是他们特定的文化符号或思维密码，体现着神话的思维所具有的某种译解或认识事物的能力。

### 1. 神话的科学认识功能

我们的上古先民有自己认识和掌握世界的特殊思维方式，神话即为这种思维的产物之一，它成为他们对原始世界建构的解释体系和实用体系。关于神话的这种功能，国内外学者有许多值得注意的见解。如意大利哲学家、科学家维柯，德国哲学家卡西尔等，都认为神话是初民认识事物的特殊方式，是一种隐喻思维。心理学家荣格认为神话等“原始意象”是历史在“种族记忆中的投影”。法国结构主义人类学家列维—斯特劳斯则将神话与科学的功能等同看待，认为二者都是人类用来在混乱中建立秩序，企图认识或解释世界的一种手段。科学哲学家波普尔甚至认为神话是科学的前期阶段。他认为，神话是原始人以早期观察为基础的一种假说，产生于一种解释的需要，是一种原始的理论框架或前科学理论行为。这话的前提是，从科学的系统发育来看，科学始于神活，这与科学的个体发育的“科学始于问题”并不矛盾。神话的意义正如爱因斯坦所说的：“提出一个问题，往往比解决一个问题更重要。”神话与宗教的差别之一是，尽管神话中包含有宗教（原始宗教）的成分，但神话的主要功能是“提出问题”并试图解决它，这与科学的某些特征相同；而宗教的主要功能是维系教条，巩固信仰，这与科学态度相去甚远。同时，神话是可否证的，它的思维的具体性和与生活密切的关系导致否认度的增强（如鸡蛋，葫芦生人说）；而宗教的否认度差，确认度也差（如

上帝动力说)。

具体说来,借助想象征服和支配自然力,是神话的一个功能,用"以己度物"、"以类度类"和直观把握的方式去推测和解释世界,是神话的又一个功能。神话,体现了原始心理所具有的某种译解和认识事物的能力,也体现了试图以神话这个原始的理论模式运用于实际生活的需要。它反映了人类通过神话、咒语、巫术等人所创造的文化事象去控制自然事象和社会事象的原始努力,具有一般科学所可能有的实用功能。在思维中,神话和巫术都必须假定(或认定)自然万物是有定数或对应关系等类似"规律"的秩序的,通过语言的(神话)或仪式的(巫术)行为,人就可以在一定程度或范围内控制自然界。所以,有的科学史家称神话、巫术等为"一种冒牌的自然法则体系"①。神话,在思想起源的时代,实际就是人类早期思维对浑沌世界进行的一种序化的建构。模仿性巫术及其神话咒语的基础是相信同类甚至异类事物都可以感应相生,创世神话或起源神话亦可看做有关生物或宇宙起源的假说。据说,被称为"科学的开创者"的古希腊米利都博物学者有关宇宙的看法,非常接近他们时代的创世神话;我们看中国各族神话中关于宇宙起源的描述(如浑沌说、云气说等),与科学史上的某些科学假说,不也有模型上的神似之处么?

某些研究者甚至认为,现代物理学与包括神话在内的所谓"东方神秘主义"在观察事物,构思模式,对世界的总体描述等方面,都有惊人的相似之处和"平行性"。如玻尔和海森伯发展起来的,至今仍被广泛接受的量子理论中的"哥本哈根解释",与东方某些神话和宗教中的"宇宙网络"解释极为相似,在用量子场论解释亚原子世界这点上,现代物理学家的直觉与东方神秘主义用终极实在说明他们的经验极为相似,如爱因斯坦致力寻求的"统一场",也许和梵、道及某些原始神话所理解的化生万物、变无定相的"浑沌"有共同之处;

① 参阅 W · C · 丹皮尔《科学史及其与哲学和宗教的关系》,商务印书馆 1975 年版。

还有，关于宇宙周期性膨胀和收缩的思想涉及到巨大尺度的时间和空间，它不仅出现在现代宇宙学中，而且也出现在古代印度的神话中，等等。不论这些“假说”或模型真相如何，最主要的，是不少神话和现代物理学理论都有一个共同的倾向，即“有机整体意识”①或世界观，它们把世界上所有现象都看成是不可分割的协调整体的组成部分。“二十世纪的物理学表明：有机世界观的概念虽然对于人类尺度的科学技术没有什么价值，但对于原子和亚原子的层次来讲是非常有用的。因此，有机观似乎比机械观更为基本。以机械观为基础的经典物理学可以从量子论导出，后者包含着前者，但是反过来却是做不到的。现代物理学与神秘主义的世界观都是由于人们探索事物本质的需要而产生的。在物理学中，是深入物质的更深领域；在神秘主义中，是深入意识的更深领域。这时他就会在日常生活表面的机械外表后面发现一个完全不同的实在。”②他们进行探索的方法也是通过经验(实验和内省经验)，进行观察的领域也是超越了一般感觉世界的“更高维空间中的经验”，神秘主义“可以把不同中心的意识结合成为协调的整体”(神话尤如此)；现代物理学“在四维时空中的表述可以把通常三维世界中不同的概念和观察统一在一起。”③在一个无法用语言(包括数学语言)完整准确地描述的世界面前(恰如老子“道可道，非常道”之言!)，神话尽其力所能及，用隐喻、象征、想象、类比等形式来对他们所理解的实在给出一种描述或理论模型。神话的物我同一，互生互感的观念，本质上是一种有机的、“生态的”世界观或理论模型，只不过较原始、粗糙罢了。

### 2. 神话的哲学认识功能

神话又具有某些类似哲学的认识功能。因为它既有宗教那种很难用经验证明的，对未知的神秘本质的思考，又有科学的重经验

① 参阅拙文《神话的有机整体意识与中国民族文化心理结构》，载《思维科学通讯》1985.5。

②、③ 参阅灌耕编译《现代物理学与东方神秘主义》，四川人民出版社 1984 年版。

和感性材料的基础。

前面讲过，在神话里，我们看到的是一个心物同一、物我交感的世界。原始人类通过一种笨拙的努力，试图整体地、有机地把握世界，其成果虽然常常是荒谬可笑的，但其思路往往是富于启发的。可以把神话看做原始民族对“有心”而“无能”(或低能)的矛盾的一种精神上的自我调节。神话借幻想平衡了低下的认识力和复杂世界的矛盾，是人类在当时水平上进行的积极努力，是一种具有多重价值的文化观象。它使人类精神文化在这处境恶劣的低层次上依然放射出熠熠光彩。

原始民族面临的世界，是一个在许多方面都未被认识的世界，要凭借那尚不发达的智力去凿开广漠之域的浑沌，他所能利用的一个重要“精神石斧”便是神话。传统哲学一般从文明发达的时代开始(先秦、古希腊等)，实际上，人类的哲学思考要早得多，如世界起源或世界的普遍本质问题、变化问题、时空问题等。这些哲学的基本问题，在神话里就已通过各种形式暗示着了。不同的只是在，神话要按照集体的、想象的和幻想的象征形式来图解世界；而哲学则是用推理和概念来说明世界，是个人的创造或逻辑地反思的产物。

例如，关于世界的普遍本质或宇宙起源问题，从古籍所述到民间口头流传的神活传说里，大抵有以下几种类型：

(1)生物或神人化生说。人们熟知的盘古“化生”万物的神话以及许多少数民族创世神话，都认为远古时天地浑沌不分，“没有风和雨，日月星辰都不见。白天黑夜分不清，东南西北无法辨。”后来，是某一神人，或用自身的汗泥或身上的骨肉做成天地的梁柱、网罩等，或是某一生物(如牛、蛇等)的身躯变化而来。①这种“创生观”和“演化观”，就是原始民族关于世界的普遍本质或宇宙本源问题的最早认识，它与哲学本体论的思考是一致的。如果说化生说“神”的色彩

① 参阅彝族的《梅葛》、拉祜族的《牡帕密帕》、哈尼族的《十二奴局》等。

还太重的话，后面诸说“思”的成分就大多了。

(2)原始的宇宙膨胀说。“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。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。”①有研究者认为，这段神话给出于具体膨胀速率（“天日高一丈，地日厚一丈”），宇宙的年龄(一万八千岁)以及宇宙的尺度(“天去地九万里”)等等，是最早的宇宙膨胀说之一。②

(3)原始的宇宙爆炸说。如纳西族《创世纪》：“很古很古的时候，天地浑沌未分……，石头在爆炸，树木在走动，浑沌未分的天地，摇晃又震荡。”等等。

(4)原始的宇宙星云说(或气体论)。如彝族《洪水泛滥史》：“阴阳产生其中，青红两气体，按轨道旋转上升，成为顾君默的所在地，运转不息，由这一运转，就产生出了天，也产出生了地。”

(5)阴阳交合说。《五运历年记》：“元气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤，启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也……”

当然，这几种说法，又常常是混而为一的，每一“说”里都含有其他几“说”的影子，人们不过是为观察方便而将它们作一分类而已。但不管怎样，原始人和现代人一样，渴望知道关于世界秩序、宇宙结构、生命奥秘等方面的重大问题，由此产生了为数众多的起源神话、创世神话、图腾神话，祖先神话、自然神话等等。这在客观上就包含了或孕育着未来哲学宇宙观的思想萌芽。马克思曾谈及哲学最初在意识的宗教形式中形成。而原始宗教，我们知道，最初又同神话交织在一起。原始民族受智力发展水平所限，他们关于宇宙的观念，只能通过原始的直觉类比和神话式的象征语言来表达，只能具

① [唐]欧阳询等撰《艺文类聚》卷二引《三五历纪》。

② 刘励元、周又元：《中国古代和现代宇宙学中的时空观念》，转引自张福之、傅光宇《原始人心目中的世界》，云南民族出版社 1986 年版。以下所引几说，皆出于该书。

有把“片断的表象”当成实质的神话“哲学”的特征。这种方法是一种较原始的思维方法，它不善于把主体的表征与形式抽象出来，而是用形象鲜明的具体事物或初步类化的意象来进行类比和思维。这是原始民族求知的一种方式，是他们对外在事物的一种力所能及的主观解释。这“解释”，也就孕育着科学和哲学的种子了。

当然，从神话中产生出的“认识”，神秘虚幻、荒诞无比，常常被人们视为不合逻辑和有悖于情理的。但尽管虚幻，却并非全属虚构，我们可以从神话中处处看见被折射出的原始生活，尽管荒诞，也并非毫无道理，神话自是一种自足的理论体系。

### 3.神话的其他认识功能和社会实用功能

由于神话折光地反映了广泛的社会生活和原始先民的思想感情，因而还有多方面的认识作用。

首先，结合历史学考察，我们可以看到，神话能帮助我们认识历史，特别是无文字记载的史前史。



神话常被人称为“口碑”，即暗指神话在认识历史方面具有的一定作用。例如，各族神话大都有一个共同的模式，都要追溯始祖，吟诵各代始祖光辉的业绩，他们怎样生息繁衍，怎样生产，怎样祭祀，怎样迁徙，怎样制定各种律令等等。虽然这是用神话的象征语言描述出来的，我们还是能依稀看到一点历史的影子。这种描述虽是“折光的反映”，不能看做信史，但它们由于离不开一定的客观基础和历史依据，所以仍有重要的参考价值。在这方面，国内外研究中国神话的学者已有大量令人瞩目的成果，如近几十年来顾颉刚、郭沫若、丁山、徐炳昶、茅盾、吕振羽、张光直、钟敬文、袁珂、萧兵等一大批学者，从不同侧面结合中国上古神话，对中国古史的传说时代及夏商周等那一段“记焉不详”的历史，作了极有意义的探讨。加上近几年神话学方面的大量论文，数量之巨，质量之强，代表着中国神话研究的新水平。我们只从几十年来不同时期发表的著述中随手

翻拣一点目录，便可看到许多极有意思的论题，如：

上帝与五帝

尧与洪水即中国历史的起点

观象制物的文化史观

史前神话人物世系多出商周祭典

神话观之夏、商、周、秦建国前的先王世系……①

神话传说所暗示之野蛮时代的中国社会形态

传说中的"尧舜禹"时代——母系氏族社会

传说中的"夏代"——父系本位的氏族社会

仰韶系各期的出土物与传说时代

洪水传说和其时代……②

商周王权历史与人、祖、神诸观念之变迁

神仙世界及其与人间世界分裂的神话……③

……

以上论题是持不同观点和研究方法的学者，从历史学角度对神话进行的解剖。神话之所以有意思，除了可作为无文字记载的史前史研究的重要依据，还可补充正史的不足，因为有文字记载的历史、文化由于各种原因，也是很不完全，很不充分的，需要口传文化来作某种程度上的"野史"式的参照系数。顾颉刚等"古史辨"派学者，就是开创了从口传文化寻找佐证以驳正正史的道路。

以上还只是相对后世人而言，对于神话时代的人们，神话是被当作有关部落或民族的正史来讲述、传诵并代代相袭的。在他们心目中，神话就是真实的历史，具有确信无疑的认识功能，并成为关乎氏族生死存亡及利益所在的重要社会契约。神话的这种特殊功能，甚至在当代一些尚处于自然状态的民族中仍很突出。一个很有说

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局 1961 年版。

② 吕振羽：《史前期中国社会研究》，三联书店 1961 年版。

③ 张光直：《中国青铜时代》，三联书店 1983 年版。

服力的例子，可以举云南碧江县一区老母登村怒族蜂氏族头人括留1956年的报告：解放前的一年，在怒江西岸，怒族人和傈僳族人互相争夺一块猎场，而发生了持续一年的械斗。械斗未决出胜负，就进行调解，但双方都说是自己的祖先最早来到这块地方。争论了三天三夜，相持不让。后来是氏族头人兼巫师的括留讲述了怒族的始祖神话，并按怒族父子连名制背诵了从神祖到当代的64代宗谱，证明怒族的根谱比傈僳族长。傈僳族的巫师讲述的神话不如怒族的荒古，家谱仅30几代，便诚服认输，离开了那块土地。括留也因此闻名，被公推为几个氏族联合体的头人和主祭者。他复述的始祖神话和蜂氏族家谱如下：

在很早很早以前，洪水淹没了一切，只有兄妹俩背着弩弓和织布机逃进一个蜂窝里躲避。他们在蜂窝里随水漂流。洪水退后，人类仅剩下他们兄妹二人。为了繁殖人类，哥哥想要和妹妹结合。妹妹无奈，想了一个办法，她要哥哥带着弩弓爬上山顶，她把织布机放在山脚下，如果哥哥用弩弓射中了织布机，说明神灵允许他们兄妹结合。结果哥哥一箭射中了织布机，他们兄妹结为夫妇，生下许多子女，这些子女就是各民族的祖先，怒族的祖先叫茂英充。从她开始不再允许兄妹通婚了。女祖先茂英充只好和会说话的蜂、猴子、熊、老鼠、蛇、鸟等动物相交，生下了各个(图腾)氏族的先祖。从茂英充到我(括留)已经有六十五代：茂英充——充足人——阿都都——都沙布——沙布比——比沙那——那沙以——以纳比——纳比欢——欢米滋……果鲁——鲁监——监纳——纳括——括留。①

这个例子很有意思。谁说“口说无凭”呢?在这种文化心理背景

① 转引自陶雨(从创世神话的社会作用看神话的本质特征)。

下的民族，不仅“口说”可以作为关系氏族重大利益(猎场)的凭证，而且，在说到女始祖和蜂、猴等动物相交生下各民族沮先的“荒诞”情节，并以此为线头，一一数出以“荒古”的“人一蜂”始祖到讲述者本人的“根谱”时，不仅本民族人深信不疑，连争执的对方也“诚服认输，离开了那块土地”，这对于现代的思维逻辑来说是不好理解的；但对于仍笼罩在神话思维的“浑沌”中的自然民族来说，这却是“合情合理”的事。战争都解决不了的问题，一个神话却轻而易举地解决了。由此可见神话在其“生态”环境中的巨大认识和实用功能。这种功能，是建立在人们特定的思维—心理基础上的。没有这个思维—心理基础，神话就不过是一个幻想故事而已，不可能发挥其认识或实用功能。

其次，结合民族学考察，我们可以看到，神话中有许多关于本民族族源、迁徙、战争及生活特点的叙述，对认识各个民族的起源、发展、迁徙、分布，文化特征或民族的形成发展史有十分重要的意义。

原始社会的基本结构是氏族和部落，对氏族或部落的历史及氏族关系的认识就是当时重要的社会知识。《山海经》殊方异域篇描绘了诸多有异形异禀的外乡外族人形象，所谓“结胸国”、“三首国”、“无肠国”、“贯胸国”等自属奇想或错觉所致，但“深目国”、“裸国”、“黑齿国”、“凿齿国”、“羽民国”、“三苗国”、“女子国”等，又让人看到某些在现实生活中可能存在的少数民族形象，当然，其特征也是夸张了的。如“黑齿国”：“为人黑(齿)，食稻，啖蛇(或使蛇)……”即很接近南方某些少数民族的文化特征。

又如，佤族神话《司岗里》十分详细地讲述了人类从“司岗”出来以后，就不停地搬迁，并一一历数走过的地方；彝族、纳西族的起源神话，更是将迁徙时所经过之地的地理、形貌一一描述，这些迁徙路线，与“送魂经”中的路线常常相似，不过前者是正向顺序叙述，后者是逆向顺序叙述，目的在于让死者灵魂能沿着氏族迁徙的路线，回

到祖地，去和始祖会合。如彝文古籍《查诗拉书》“指路篇”对死者唱道：

“……你莫留恋了，今日你要走。
去把祖父寻，去把祖母找。
跨出你家门，跳过房水沟，
放眼望前方，望见木他勺。①
到了木他勺，站在木他勺，
放眼望前方，望见直则彻。
……”

毕摩（巫师）唱了很多地名，甚至还一一描述所到之地的景象，最后把死者之魂引到一个田地肥沃、水草丰盛的地方：

“这般大坝子，这般小坝子，
放牛好地方，牧羊好地方。
嗯——丧者喲，把你指到此。
归来呀归来，毕摩你归来……”

毕摩怕自己的魂魄也跟着死者去，所以要在快念完“指路经”时，脱掉右鞋提在手上，自招自己的魂而归。②

有不少学者，将“指路经”与起源神话或迁徙神话以及民俗资料结合考察，画出并比较了各种迁徙路线，结果发现，民间口头文化中所叙情形，与考古和古籍研究得出的结论，有许多相同之处。例如，彝族神话叙事诗《戈阿楼》唱道：“在那青山间，在那绿水边，地名姬骨沱，诺苏有祖先。”据考，“姬骨沱”是姬水，《国语·晋语》：“黄帝以

① 地名，在今云南新平县境内。下面所述地名，亦有对应之地。
② 云南少数民族古籍译丛第12辑《查诗拉书》，云南民族出版社1987年版。

姬水成……故黄帝为姬。”说明彝族先民可能和传说中的华夏先祖曾生活在同一地区。另外,“诺苏”是“黑族人”之意,彝族尚黑,以黑色为尊贵,祭礼、祭器、人等都以黑为上。这种习俗也与古代夏人相似。《礼记·檀弓》说“夏后氏尚黑”,夏人祭祀用的太庙叫“玄堂”(黑屋),夏人的祭器也如“墨染其外”,黑羊叫“夏羊”等。再结合“指路送魂”的路线及其他文化习俗特征等,一些学者提出了彝族(起码其中一支)来自北方,是古代夏人后裔以及中国文明源头来自何处的一家之说。①

神话中,还反映了许多重要的民俗事象,对我们认识古代社会某些习俗也是有作用的。

中国神话中有不少感生神话,仅举古籍所载神话为例,除了人们熟知的女嬉食薏苡孕而生夏祖,简狄吞燕卵生契(商祖),弃母履巨人迹生弃(周祖)的神话,还有:

“太昊庖牺之母,居华胥之渚,履巨人迹,意有所动而生太昊。”(《宋书·符瑞志》等)

“少昊字青阳,母曰女节,有大星下流华渚,女节梦接意感而生少昊。”(《帝王世纪》)

“少典妃安登游于华阳,有神龙首感之于常羊,生神农。”(《春秋元命苞》)

“帝颛顼高阳母见搖光之星,贯月如虹,感己于幽房之宫,生颛顼于若水。”(《竹书纪年》等)

“尧母庆都与赤龙合昏,生伊耆,尧也。”(《初学记》引《诗含神雾》等)

“帝舜母纵华,感枢星而生舜。”(《初学记》引《尚书帝命验》)

“禹母见流星贯昴,梦接意感,既而吞神珠而生禹。”(《太平

① 参见刘尧汉《中国文明源头新探》及《彝族文化研究丛书》,云南人民出版社 1985 年版。

御览》引《孝经钩命决》等)

还有不少是"兄妹婚":

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……其妹即来就兄。"(《独异志》卷下)

……

表面看荒诞不经,实际上却折光地反射出上古婚姻习俗的某些形态——血缘婚、族外群婚或对偶婚等。这些材料,早为人所熟知,并已被大量民俗事实所证明。

甚至到了现代,神话,还成为某些民族保留古俗的依据。笔者到云南永宁纳西族地区调查时,曾搜集到这样一个神话:永宁狮子山是"干木"女神的化身,她是永宁地区的生育神,不仅掌管人、畜、庄稼的生殖,还主妇女的婚恋、生育和健美。她是众山神之首,周围的男山神都听从她的话,与她过"阿夏"生活。①她跟四川境内的"瓦如卜拉"男山神为长期"阿夏",与永宁境内的"瓦哈"、"则枝"、"托波"、"阿沙"等男山神交临时"阿夏"。"托波"山神是个美男子,晚上一响铃,"干木"女神就知道他来了,开门相迎。清早铃一响,"托波"山神便匆匆离去。"则枝"男山神很倒霉,有一次正与"干木"女神偶居,恰遇"瓦如卜拉"回来,被其把生殖器砍掉一截,达坡村附近的长形山,就是"则枝"男山神的生殖器。……

讲述这个神话传说的时候,当地人并无猥亵之意,她(他)们甚至还亲切地加上一句:"'干木'女神都交阿夏,我们当然也要交阿夏!"以此作为当地婚俗存在的主要理由。在此,"阿夏"婚体现了

① "阿夏",又称"阿注",意为"亲密的伴侣",是当地一种古老婚俗。形式为,男不婚、女不嫁,各自住在母家。男女有情则结为"阿夏",男子到女子家,夜合晨离,来去自由,结交和离异也很简单。每人一生都可交许多"阿夏"。

她们主要的婚俗形式和母权思想，神话则成为她们理解或解释这种习俗的“理论”依据。在周围其他民族的包围甚至在政治的冲击下，仍然顽强地保持这种独特的习俗，除了社会文化，经济的依托，心理上也得有支柱。神话便是其一。

神话中有关天文地理、生产生活、药物病理等方面的知识，在原始时代执行着相应的实用科学功能，在现代自然民族中也继续发挥着类似的作用，他们对神话传播的这些知识仍深信不疑并实用于生产、生活及习俗之中。这都可以找到大量民俗例子。如云南哈尼族神话史诗《十二奴局》讲述了开辟浑沌，天地起源，酋长、巫师，工匠等的来由和分工，历法的来历等等。大至天文地理，小到草木虫鱼，无不涉及；还谈到许多远古人情风俗、科学、政治，经济、宗教、文化等事象，内容丰富，是哈尼族民间口传的一部“百科全书”。例如，第八奴局“棱罗大树”讲述了历法的来历、节气的划分及祭神的日子：

“……则佐(天神之子)跟到天庭，
虔诚拜问天神，
天神高兴吩咐：
‘快去树下分认，’
年轮树就是月宫棱罗树，
苍劲的树干十二节，
粗大的枝生十二杈，
乌黑的一杈分三十枝，
繁茂的叶长三百六十片．
棱罗大树布满纹迹，
五光十色斑烂耀眼，
则佐用心仔细辨认，
树干最底一节显虎纹。
天神的儿子说道：

'哈尼就认作虎年吧,'
从此哈尼有虎年,
虎年做头这里分。
……
开头的月是虎月,
……初一的早晨是一年的新生,
哈尼有自己的规矩,
起早挑水祭地,
再做三个吉祥的汤圆:
一个表示天,
一个表示人,
一个表示庄稼牲畜。
三个汤圆同时放下锅,
看看哪个先漂起。
头一个预告天地得平安,
第二个预兆人康乐,
第三个预示五谷丰登六畜兴旺。
……"①

显而易见,这个神话中包含的历法知识及传统习俗、祭祀知识。是哈尼先民经验(实际经验与幻想经验)的记述。哈尼族许多民间习俗活动,至今仍与神话史诗所叙一模一样。黔西北"洪水神话",则借天神爷觉郎努之口,把天上九类十二种道理,地上九种十二样事情告诉人们:要人们在冬天雷公雷母睡大觉时,注意冰凌的伤害,在正、二月,雷公雷母口水变春雨时,耕地种庄稼;到那六、七月,下暴雨的时间,勿叫妇女儿童靠在大树下,免遭雷公雪亮宝剑杀伤,等

① 杨笛等整理《十二奴局》,见《红河州民族民间文学选集》。

等。①这些都是通过神话的思维和表达方式，把许多重要而有价值的自然知识和社会知识传播下来。这在各民族神话中是屡见不鲜的。中国古神话中的五方神（方帝、东析、南猱、西彝、北歆）、四季神（春神大昊、勾芒，夏神炎帝、祝融，秋神少昊、蓐收，冬神颛顼、玄冥）、时神（羲、兮、舀烛龙等）、日神（东母等）、月神（羲京等）、星神（女脩等）、风神（风后等）、雨神（雨妾等）、霁神（启等）、云神（帝云等）、雷神（椓杭等）、旱神（帝鸿等）、山神、河神、社神（后土等），农神（后稷）、兵神（蚩尤等）、火神（燧人氏）、居室神（有巢氏、不窋等），门神（神荼等）、乐神（夔等）、舞神（八恺等）、服牛乘马神（黄尹等）乃至较抽象的命运神（司命等），洋洋大观，其实就是远古时人们自然知识和社会知识的形象化记录（如宇宙观、时空观、天文、历法、地理、社会结构、社会分工、人事习俗等），是人们对所知自然知识和社会知识作规律化或序化的原始尝试。各种神灵系统就是人们所理解的自然关系和社会关系的天人系统，各种类型的神话也相似于天文学、地理学、生物学、医学及分类学等科学功能。

随着文化的成熟及思维的发展，神话系统日趋丰富复杂并趋向一定的文化个性。如中国“道器”分离的传统科技思想，使神话系统中诸神的地位沉浮有定。例如，与农耕、水利有关的稷神龙神功能日愈突出，成为全民崇奉的偶像，在“重农”大国经久不衰；而与工商，技术有关的“匠神”，则少见经传或形象淡薄，功能塌缩，最多成为某一行当鲜为人知的专用之神。

总之，不论是作为理论模式的还是作为实用之需的神话，都说明神话至少还存在一些类似科学、哲学、史学、民俗学等功能的子结构。它或作为原始的天文学、人种学、地理学等而显示理论模型的功能，或作为实际生活中有关狩猎、农耕、历法，节祭等的实用知识而起着认识和掌握世界的实际操作功能，它们都在原始民族的认识

① 贵州《民间文化资料》第16集。

活动和实践活动中，起着至关重要的作用。

## 二、神话的非认识功能

神话的非认识功能，主要体现为特定文化的价值功能。反映在思维结构上，神话的思维结构中思维主体与思维对象的“浑沌”状态，促成了所谓“万物有灵”的信仰，强化了类似巫术和宗教的价值功能；神话以神意和天人形式给出的集体意识和因袭模式，影响着氏族集体的思想和行为，形成一定的文化心理和行为规范，体现出类似伦理、教育、法律的价值功能；而神话自身又是以类化意象为基础的思维形式，以直觉感悟为过程的思维程序，以形象化语言为媒介的思维符号。这一切，又都蕴含着某些类似审美的价值潜能。



### 1.神话的巫术、宗教功能

在神话的思维结构中，由于思维的主体与对象尚未完全分化，因而，在神话的思维中，一切事物都有生命，有人性或灵性，有意志和感情，有智慧和技能。也就是说，在神话的思维中，万物是“有灵”的。神话时代的神话是神—人，天—人或人—祖进行“文化”认同和心理认同的精神旗帜，按神话所述进行的仪典节祭是人—神对话的媒介。因此，神话在原始民族那儿，不是闲来无事的瞎扯，而是有着巫术的和宗教的实用功能，并以达到幻想的功利目的为其基本要求的。

神话的巫术、宗教功能，早已为中外学者注意。人们看到，神话在许多自然民族那儿，并不是描述性或表现性的“艺术”作品，而是具有巫术魔法功能的进行幻想功利活动的实用工具。神话在原始的社会中具有崇高的地位。神话常常是原始宗教主要的口传经典。

佤族称神话为“最长的咒语”，阿昌族称神话为“活袍(巫师)的诵词”，在用古老的象形文字(图画文字)东巴文记录的东巴教经典中，我们称之为“神话”的内容也占了相当比重。在他们心目中，神话与宗教本来就不是界线分明的。如果我们只按照自己的思维习惯或若干取于异文化的规则去套神话，就会陷入一种毫无必要的、在自我矛盾中不断自我争论的恶循环中，去扯什么神话与宗教的关系。这些概念，原是后人所定，而事实上所谓“神话”，所谓“宗教”等等，不过是民间信仰和社会文化中同一事实的不同侧面甚或同一事实同一侧面的不同说法，它们的文化内涵和思维基础都是共同的，不能简单化地用“消极积极”、“美与不美”等办法进行切割。神话和宗教(如果我们将就这种区分的话)，正如神话和科学、哲学、伦理、艺术等等一样，作为一个有机的，与一定文化生态有协调关系的“浑沌”体，无法作绝然的分离切割。

由于在神话的思维中，思维主体和对象的不分化性，使神话具有不自觉的物我同一、天人交感的特征。这也是原始宗教所共有的心理基础。在这种共同的心理背景下，万物有“灵”，它们都具有和人一样的感情、意志和魂魄，具有与人相似的心理功能和其他功能，天人交感，天地万物的一个兆头对应着人类社会的吉凶祸福，人的行为可以导致某种自然规律和宇宙秩序的改变。所以，阴晴是天神的喜怒，丰歉是地母的予夺，树木会张口说话，雷神会和他的姐姐“乱交”，所以，《山海经》里有大量殊方异物、神兽怪禽，“见则大旱”、“见则大兵”、“见则天下大水”、“见则天下大疫”，或“乘之寿千岁”，“食之使人不惑”……《周易》里也有许多卦象，如“飞龙在天”，则“利见大人”，大有作为；而“潜龙勿用”，便“不易乎世，不成乎名”；所以，神话中“一日九变”、浑然无形的盘古、女娲等，也被自命为其子孙的后人修建了大量宗祠庙宇，无子者求子，缺钱者祈钱，以为如此一来，就可改变某些自然规律(不孕)和社会秩序(不劳而富)。在这里，神话举手之间就变成了宗教；所以，古人云：盘古造化万物后，“天道

净清，地德生成，人事安宁，戒之勿忘，忘者不祥。盘古之宗不可动也，动者必凶。”①在这里，神话与宗教已浑然一体。

既然在神话的或原始宗教的思维中，天人同构和物我同一已成为心理平衡和社会、自然关系协调的起点和终点，为了与自然诸神、社会诸神取得一致，为了向神灵和始祖进行文化认同和心理认同，原始的自然崇拜、精灵崇拜、动植物崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、生殖崇拜等等，便裹胁着神话，成为氏族集体的高高飘扬的精神旗帜。神话或仪式使氏族成员通过追叙往古及群体的活动，鼓动起“伟大的集体的热情”，而与全部族合为一体，与传统文化联成一脉，同时，也将人界秩序和神界秩序，将社会结构与自然结构置入一个幻想的整体之中：

> “燔柴于泰坛，祭天也。瘗埋于泰折，祭地也，……。埋少牢于泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽荣，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎坛，祭四方也。山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。”
>
> 《《礼记·祭法》》

中国古代素重祭典，天地日月、山林川谷、水旱寒暑、四时五方，皆有祭礼。所谓“春祭曰杓，夏祭曰禘，秋祭曰尝，冬祭曰烝”；除自然神要祭，社会神也要祭，凡祖神社神，有功于氏族、宗族集体的人神皆需祀之：

> “圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。是故厉山

① 《路史·前纪一》罗苹注引《六韬·大明》。

氏之有天下也，其子曰农，能播植百谷；夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷；共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社；帝喾能序星辰以著众，尧能赏均刑法以义终，舜勤众事而野死，鲧障洪水而殛死，禹能脩鲧之功……此皆有功烈于民者也。夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。”

（《礼记·祭法》）

以上所祀之神农、弃、后土、帝喾、尧，舜、鲧、禹等，多为神话中的文化英雄或文化神。祭典与神话，每每有互为补充的关系。但古籍中的百神之祭，多只记其仪式，所祀神灵只能依其名而查其事。为便于观察，我们试比较民族民俗调查的一个实例：

**云南彝族年节祭会一览表（一月）**

| 日期（农历） | 节祭名称 | 节祭内容 | 有关神话、传说和祭词 |
|---|---|---|---|
| 1.1 | 春节 | 祭年神、歌舞、荡秋、接“本主”、祭财神、田公地母、祖灵等 | 创世纪、《阿细的先基》；“本主”及年神、财神等各种吉神的神话传说。 |
| 1.1　6.24 | 祭家神 | “跳家堂” | 家神来历；祭词“招捏底”（祭家堂神） |
| 春节后 | 祭衣禄神 | 门前插青杆梨树等，祭师唱祭词、祭衣禄神 | 洪水神话中该树救其祖；衣禄神来历传说 |
| 1.1－3 | 火神会 | 祭火 | 火神、灶神、火塘神传说；祭火神祭词。 |
| 1.11　1.15 | 松花会 | 祛灾、招灵 | 佛、道观音、城隍等神的传说 |
| 1.1－3　2.8 等 | 祭山神 | 生祭、熟祭、祭神树、神石 | 山神、猎神等的传说；创世神话所述祭法。 |
| 1.2　2.8 等 | 祭龙节 | 请龙、祭龙、接龙 | 祭龙来历及龙神的几种传说。 |
| 1.2－10 | 放牧节 | 祭牧神、叫牛魂 | 牧神传说；叫牛魂祭词。 |

续表

| 日期(农历) | 节祭名称 | 节祭内容 | 有关神话、传说和祭词 |
| --- | --- | --- | --- |
| 1.3－13 | 朝山节<br>(莲姆节) | 歌舞、耍龙狮、祭女祖“莲姆” | 女始祖“莲姆”神话。 |
| 1.15 | 祭星神 | 杀猪、月白时祭于秋千架 | 始祖与星神荡秋的神话。 |
| 1.15 等 | 祭谩神 | 用猪头、鸡祭之，求无口舌是非，又叫“退口神” | 神话史诗《阿细的先基》述及此俗。 |
| 1.15 等 | 祭地母 | 祭设神坛、祭完撒秧 | 地母化生万物，寻访人间的神话。 |
| 1.15 等 | 土主会 | 歌舞、聚餐、祝年 | 土主传说。 |
| 1.15 | 姑娘节 | 接回嫁出的姑娘，以美食款待。 | |
| 1.16 | 天台集会 | 祭祖 | 始祖“默”的神话。 |
| 1.16 | 灸狮子 | 以灸烧点石狮以除自己身上的病痛 | |
| 1.23 | 撵、送火神 | 扎纸马、赶火神 | 赶火神咒语。 |
| 1.24 | 祭天 | 祭祀神树 | 造物主天神的神话；《阿细的先基》则在腊月祭天神。 |
| 1.30 | 过小年 | 祭祖、做斋 | 猱祖灵的山竹传说。 |
| 1月牛日<br>或龙日 | 祭俫 | 祭神树神石 | 村社保护神“阿俫”为民除害的传说。 |

注：以上节祭是不同地区，不同支系彝族的传统节祭简表。详细内容，请参见邓启耀，周凯模编著《秘境节祭——云南各族年节祭会》(云南人民出版社即将出版)。

这仅是一月里的节祭。彝族最隆重的节日如二月的插花节、打歌节、六月的火把节等，更是融神话、民俗与宗教活动等为一体，缺一不可。节祭活动是古代文化中仪式活动的重要组成部分，是全民在心理上进行文化认同和进行人—神对话的约定俗成的方式。它

和古籍所载的祭礼一样，其社会的宗教的功能是很明显的；神话在其中担负的角色也是很清楚的，即以一种超自然的，超人间的风格，在民族或氏族集体成员的文化心理中留下深刻影响，形成某种类似信仰的力量。

利用超自然超人间的方式来加强民族内聚力，增进部落集体利益，促发动植物的生殖和人口的繁衍，坚定对神灵和祖先的信仰，原始文化的主要表现方式，一是行为的(祭祀典礼)，一是语言的(神话、咒语等)，二者常常互相掺和，同时并用。这就是凡重大祭祀和典礼上大都要吟诵神话，讲述神话也要择时择地择人的原因。

景颇族在全民族盛大节日"木脑"节上，要祭祀一系列的神鬼，主要目的在于景颇始祖宁贯娃试图以此安抚自己好妒忌的七位兄长和一位姐姐(他们都是天鬼)。祭祀时要唱叙数千行之长的创世神话"木脑斋瓦"(意为"历史的歌")，——唱就是几天，而且只在木脑节才能唱叙。"木脑斋瓦"从开天辟地唱起，叙述宇宙的形成、人类的起源和始祖们神奇的婚姻、迁徙、战争等事迹，一边唱，跳木脑舞的人群还要象征性地沿着先祖的迁徙路线前进，每到一个落脚(定居)之处，领舞者便要洒水酒祭奠先人，舞蹈路线也以一定的规律，像木脑牌上的回旋纹一样，上下左右盘旋穿梭。①

在葬礼中吟诵创世神话、图腾神话或始祖神话，是一些少数民族葬礼"超度经"中的一部分，有的与佛教(或喇嘛教)、东巴教的经文混在一起吟诵，甚至直接就是巫师或祭司们的"经文"。吟唱神话的目的，是为了让死者的灵魂能记住回归的路线和本原的血缘关系，以便和始祖团聚。

在一些原始崇拜和巫术祭祀活动中，神话更具有权威的解释功能。例如，为促进谷物生长而进行的"血的献祭"便与神话相伴。佤族创世神话《司岗里》这样解释猎头祭谷的原因：

---

① 此材料出自王亚南《藏在木脑塔上的古歌》(未刊稿)。

"……神说，如不给我头，五年就涨一次洪水。为了不让洪水涨起，咱们就杀了头，因此避免了死亡，水也就不会涨起来了。……请了魔巴来看卦，我们拿金子作剽子的柄，把它插在旁边，剽子朝这一边倒下，人就要杀头，如果朝另一边倒下就不杀头。……我们从此供头，……谷子才长得好，小红米也才长得好。我们种的地都好。以后就做饭，饭也好吃，阿佤砍人头，阿佤才能好。"

在这里，神话，就是"猎头"这一巫术活动的心理依据，是"残杀"这一冷酷行为的化装面具，也是进行非人性宗教巫术活动的精神支柱，有了"神"作文化背景和心理依托，这种野蛮的信仰才能立足，才能从一种虐杀现象转化为一种文化现象。也就是说，这一特殊的巫术活动，由于有了神话的支持，特别是有了作为"创世神话史诗"的权威性认可，就可极为方便地在民族文化心理及传统文化的价值规范中立住脚。血腥残忍的巫术行为，在虔信其部落"史诗"并按其思维方式来思维的成员那儿，是不会引出有关"人道"问题的顾虑的。佤族过去凡猎到人头，全寨男女老少都要盛装歌舞，锣鼓喧天，恭恭敬敬地祭祀人头，用善言美食款待和抚慰死者灵魂。他们和被牺牲者相似，在心理上都是无辜的——如果仅从神话式的思维角度来看的话。他们"不过"是沿着神话思维的思路或按照神话之训，进行了一种巫术、宗教的日常实践而已。



**2. 神话的道德与"法"的规范功能**

在原始民族生活的无文字记事时代(人称神话时代)，或至今仍以口承文化为其主要文化符号和文化制度的某些少数民族中，神话，仪礼习俗等，既是传统集体意识与因袭观念的象征形态，又是整个民族行为规范的基本依据。所谓"神喻"，相当于神灵或祖灵的道德伦常的喻示；所谓"神判"，亦是神话式的规范或裁决，严格说是对

前者(神喻或原始道德伦理规范)的补充,对违犯神喻祖训的行为的惩治。具有较强的原始人伦色彩。

道德和法(或习惯法),是人类行为规范中最基本的规范范畴和价值概念。它们在原始民族或不发达民族中,不仅常有互渗、互补的功能,而且,由于产生这种规范的心理基础,是建立在前综合思维的"不分化"原则上的,所以,在民族传统规范中,不仅常有道德与法的浑沌,而且常有人伦与天道的浑沌,事实与神话的浑沌、客观摹写经验与投射幻化经验的浑沌(所谓"天人合一"、"天人交感","人神互感"、"心物不分"等,即源于此),等等。而这所有的"浑沌",正出自于思维的浑沌,它使原始民族的道德伦理规范、法典律令规范、习俗仪礼规范及其他行为规范,变成了"神话式"的规范。

道德或伦理观念,是一定的社会群体为了调整人们之间及个人与社会之间关系的一种行为规范。在氏族社会中,这种行为规范大多是以社会舆论的褒贬,通过引起当事者的自豪感、荣誉感或者羞愧感、负疚感或警觉的言语形式(如神话、歌谣等),进行"软"规劝,造成一种巨大的心理压力。这种压力常被"神话"地幻化为来自神灵的或祖先的力量,因此,在以"前综合思维"为基础的氏族社会中,神话更具有无比的震慑作用。它表达着某一人群或某一文化的基本价值观。氏族社会年年代代皆在各种场合重复这些神话,目的在于一代代巩固氏族内部团结,传授和加强氏族成员的道德认识、道德感和道德行为。

由于原始的前综合思维还是一种初级的形象思维,所以,氏族的伦理教育也只能是形象教育。祭祀、典礼等是直接的形象教育,神话、歌谣等是间接的形象教育。它运用人们周围的具体事物,编织成可感性很强的事件陈述或故事。青少年们在无数次潜移默化的形象教育中接受了氏族社会或部落集体的意识,并由早先的道德形象的无意模仿变为自觉地遵守传统的社会道德规范。

在许多神话中,都有关于善神恶神的斗争。如纳西族《黑白争

战》,《创世纪》中的代表善恶两方的白与黑两个系列的神灵;阿昌族《遮帕麻和遮米麻》中的恶神腊訇与善神(又是创世者)遮帕麻;布朗族《顾米亚》中的太阳九姐妹和顾米亚。在汉文古籍中的应龙与旱魃、黄帝与蚩尤等,也都是善与恶的象征。在神话中,被颂扬的品质是善良,勇敢、正义、勤劳、互助等,而被贬抑的品质是凶恶、贪婪、懒惰等。神的善恶,其实就是人们自己的善恶观的投射,它通过庄严的仪式、长者的训导和世世代代的传诵来潜移默化地规定着人与人的关系、道德观念及其行为规范,形成牢固然而独特的民族传统、民族精神及其道德风貌。例如,与公有观念联系的是无偷盗无欺骗行为。原始民族常以神话传说作为歌颂讲信用美德的工具。云南西双版纳克木人重信用,互相借贷不要利息或利息很小,有借有还,人们看不起偷盗欺骗。克木人中流传一个故事说:在磨歇盐井旁有棵菩提树,树下有个石雕的大象,象肚里有许多珍宝及装饰品。克木人赶集或作客要戴首饰,就去向石象叩头,立誓守约,石象肚子就露出一洞,让人任取珍宝,用后交还。后来一个外族商人知道了这个秘密,借光了珍宝,却不去还。所以石象再也不灵验了。



与原始共产公社的习俗(土地共有,伙收伙种,平均分配)相适应的是平均主义的原始道德,如云南基诺族、景颇族等,有"山中打猎,见者有份"之俗,不论打到什么,都要按村社人口每人一份,不分男女老幼皆然。因为他们认为,野兽实际是山神送给大家的,不能看做猎手一人的猎获物。所以,平均主义的原始道德是与神话式的崇拜观念结合在一起的。

在一些民族中,多流传着"创世纪"神话,内容包括天文地理,水利气象、生产技术、人情风俗、道德伦理等,凡逢年过节,村寨集会,祭祀活动,婚丧生育,建房栽秧都要传唱。如克木人和基诺族在婚礼上,新婚夫妇要恭恭敬敬地跪在长辈前唱古训,或在客人饮酒时歌手唱内容多有道德方面的故事或训示,有的地方唱道德歌时,年长者领唱,青少年应合,有唱有合,形式生动,教育效果突出。

对个人如此,对集团也如此。氏族社会两个部落集体的起誓结盟,也需神作为中介或证人,这些神及神旨,当然又引出了相应的故事——神话。

这种氏族社会或集体内道德观念的确立,当然也来自氏族或村社长老本人的公正品质和丰富的知识经验,他维护本氏族道德观念的方法是规劝性的,他确立本氏族伦理规范的方式是以身作则的。神话传说中的"尧之王天下也,茅茨不翦,采椽不斫,粝粢之食,藜藿之羹,冬日麑裘,夏日葛衣;虽监门之服养不亏于此矣。禹之王天下也,身执耒臿以为民先。股无胈,胫不生毛,虽臣虏之劳不苦于此矣。"①"舜耕历山,历山之人皆让畔;渔雷泽,雷泽之人皆让居;陶河滨,河滨器则不苦窳。一年而所居成聚,二年成邑,三年成都。"②抽象的"德"只有变为生动直观的行为,才易被氏族全成员所接受。靠人心所向而不是靠专制独裁使"百姓昭明,协和万邦",是原始公社公认的道德规范和行为准则。恰如恩格斯所说:"酋长在氏族内部的权力,是父亲般的,纯粹道德性质的;他手里没有强制手段"。③正因为如此,他必须熟练地运用那富于暗示的象征语言。神话、古歌等,自然也就成为氏族社会道德伦理观念确立的重要精神支柱。如果说这个社会同样也存在善恶之争的话,那么,酋长或村社长老,也多是"依鬼神以制义",借神喻去规定准则,赏善罚恶的。

在原始民族以及许多少数民族中,神话并不像我们理解的那样,只是一种古老的故事。在他们看来,神话包含的不仅是古老的故事(且多看成历史故事),而且是有关事物起源的道理、为人处世的规矩、不可动摇的信念等等。例如:景颇族就不知道什么是神话,尽管在他们中同样流传着许多我们称之为"神话"的东西。景颇族称神话为"我们景颇的通德拉(意为道理、法律、规矩,信念)"。谁要

① 《韩非子·五蠹》。

② 《史记·五帝本纪》。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷第32页,人民出版社1972年版。

是违背了这些“通德拉”，神祖就会降灾难给全部族，使庄稼歉收、牲畜瘟病、人口遭灾。例如，景颇族巫师“斋瓦”在婚礼上讲述的洪水神话，固然也曲折地反映出景颇族已经存在过的兄妹血缘婚，有记史的功能。神话把人们朦胧记忆中兄妹婚姻解释为“洪荒余生，迫不得已而为之，是神的意志所决定，是为了不使人类灭绝”，且兄妹婚所生的是怪胎和畸形儿。但是，在此种场合讲述洪水神话的目的全在于以祖训的方式法定“同姓不婚，氏族外婚，实行单方的姑舅表婚”，也可算得对违禁者处以死刑的法律根据。①这显然已经涉及到所谓“习惯法”问题。这些“习惯法”，不仅出自“神喻”，而且也常由“神判”；不仅是规范人们日常道德伦理行为的准则，而且也是裁定或惩治触犯禁忌违反伦常的行为的准则。二者相辅相成，是一个问题的两面。

下面我们谈谈所谓“法”的问题。

从前面所述，我们已能看出，神话在原始民族中，不仅有着“软性”规劝的伦理教育功能，还有“硬性”规范的惩治作用。对此，我们还是从思维结构的角度来进行探讨。

正因为神话是“浑沌”初开时的前综合思维的产物，在思维中，它尚未分化出种种较为专门的功能结构，所以，神话便成了原始民族可解释一切的、功能齐全的社会文化的权威理论依据和实践依据，同样，它自然也可以成为“习惯法”的立“法”依据和执“法”手段之一。

首先，由于神话的思维抽象能力较低，还不可能概括出抽象的条文，所以，神活就成为他们形象化的“宪法”和“刑典”，神活中的刑神、兵神或某些厉神，即担负着氏族社会进行征诛、杀戮、惩戒的特殊功能，成为原始“法”的文化象征。

法，泛指某种制度、法治、律令、刑罚、条例等，在中国古代，法最

① 参见阿南《从创世神话的社会作用看神话的本质特征》。

初体现为“兵”与“刑”两方面。钱钟书先生在《管锥篇》中曾论及此：

> “故教笞不可废于家，刑罚不可捐于国，诛伐不可偃于天下”；《考证》谓语本《吕氏春秋·荡兵》篇。按兵与刑乃一事之内外异用，其为暴力则同。故《商君书·修权》篇曰：“刑者武也”，又《画策》篇曰：“内行刀锯，外用甲兵。”《荀子·正论》篇以“武王伐有商诛纣”为刑罚之例。“刑罚”之施于天下者，即“诛伐”也；“诛伐”之施于家，国者，即“刑罚”也。《国语·鲁语》臧文仲曰：“大刑用甲兵，其次用斧钺；中刑用刀锯，其次用钻笮；薄刑用鞭扑。故大者陈之原野，小者致之市朝”；《晋语》六范文子曰：“君人者，刑其民成，而后振武于外，今吾司寇之刀锯日弊而斧钺不行。内犹有不刑，而况外乎？夫战，刑也；细无怨而大不过，而后可以武刑外之不服者”。《尉缭子·天官》篇曰：“刑以伐之”。兵之与刑，二而一也。杜佑《通典》以兵制附刑后，盖本此意。杜牧《樊川文集》卷一〇《孙子注序》亦云：“兵者，刑也。刑者，政事也，为夫子之徒，实仲由，冉有之事也。不知自何代何人，分为二途，曰：文，武。”①

在中国古代神话中，主对外征战的兵神战神为“刑天”和“蚩尤”：

“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”（《山海经·海外西经》），因其头虽断而“猛志固长在”，所以后人祀为兵神或战神。还有，齐祀八神中，“三曰兵主，祀蚩尤”（《史记·封禅书》），敢“作兵伐黄帝”的蚩尤，死后亦为“兵主”（兵神），不仅“民常十日祀之”，连剥皮剁尸杀死蚩尤的黄帝本人也不得不尊崇其为镇乱的形象：“后天下复扰乱，黄帝遂画蚩尤形

① 钱钟书《管锥篇》第二册，第285页，中华书局，1979年。

象，以威天下。”(《龙鱼河图》)这是氏族征战中对外征诛的神话形象。

刑神西王母蓐收和皋陶等则是氏族集体中对内惩戒的神话形象：“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。”(《山海经·西次三经》)郭注：“主知灾厉五刑残杀之气也。”即刑厉合体的疾疫之神，刑罚(所谓“五刑”，《吕刑》为：墨、劓、腓、宫、大辟)之神，掌生杀予夺之权。西方白帝、秋神蓐收也为刑神，《晋语二》云：“蓐收……天之刑神也。”

神话传说中的皋陶，也是最早的法官形象：“帝曰：皋陶！蛮吏滑夏，寇贼奸宄。汝作士，五刑有服，五服三就。”①当然，这位“法官”，是“兵之与刑，二而一也”，即对外征诛作乱的“蛮夷”，对内镇压造反的“寇贼”。

总之，无论是作为人—神形象的蚩尤、皋陶，还是作为怪物化身的西王母，甚或后来作为法器象征的“刑鼎”，都是氏族社会或宗法社会“集体意象”的一种形象化表述。

其次，由于神话的思维程序以直觉为主，在思维过程中又往往将日常生活经验与投射幻化的经验混在一起，将想象的意象与现实意象混在一起，所以，当涉及人事、命案等法律纠纷，人们指出被告时并不重事实与证据，而是以原告的直觉臆定，即以神话巫术讲述的故事作为立案的依据。这样，一个梦，一个毫无必然联系的兆头，也可以成为指控被告的依据。

例如，傈僳族认为山有山灵，树有树鬼，水有水神，人当然也有魂魄。人的魂魄支配着人的生、老、病、死、祸、灾，苦、乐，上天又支配着人的魂魄，而“扣扒”(杀魂者)，则是上天借以统治全体灵魂的人间代表。据传说，扣扒的灵魂与一般人不同，他的魂魄是一只鹰鬼。又有的人说，扣扒杀魂不是祖传而是神授。关于扣扒杀魂的原因，人们解释说：只要是为扣扒所不满的人，扣扒就会杀他的魂，此

① 《尚书·尧典》。

人的魂一旦被杀，就会很快死去；还有的扣扒，不论别人与其有仇与否，都要定期杀魂。由于杀魂所造成客观上的恐怖性社会心理，因而扣扒本人一般是不敢公开自己的身份的。怎样知道某人是扣扒呢?有下面几种方法来判断。

1.晚上梦见某人，次日即生病，则证明此人是扣扒；

2.如白天在路上遇见某人后，立即感到不适，回家后即病倒，则证明此人是扣扒；

3.人生病后，用祭鬼的方法不能使病情减轻，这时患者的家属突然怀疑魂为某人所杀之后病人逐渐好转，则证明被怀疑者是扣扒；

4.病人在临死前说："某人用刀子、弩弓来杀我。"不久，病人死去，此人就被认为定是扣扒了。

若某人由于不明原因死去，其家属怀疑某人是扣扒而此人又不承认时，则采用捞油锅的方式验证。裁决时由当事者双方各准备大油锅一口，猪、羊、鸡数只，之后由氏族长老将水煮沸并将一块石头丢入锅中，同时命当事者双方赌咒。原告一般总是先说某人是扣扒，杀了我家某人的魂，请求神灵将扣扒的手烫出泡来，之后被告会说，我不是扣扒也没有杀魂，碧罗雪山的冰，怒江的水会帮助我，使我的手不被烫伤，说罢便伸手到沸水锅中捞石，捞油锅后三天，若被告的手出现水泡，则此人被认定为扣扒。全村于是按习惯法将其逐出村寨，有的甚至被处死。①

所谓"神明裁判"(即"神判")的方式，在古籍中就有记述。例如，神话中马喙而喑，状如削皮之瓜的刑神皋陶，判案也靠一种叫觟觚的神兽来裁决有罪与无辜，其实也是一种"神明裁判"法：

"觟觚者，一角之羊也，性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之，有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验。故皋

① 《云南省怒江傈僳族社会调查》之六及《云南省怒江傈僳族自治州概况》之四(全国人大民委办公室编)。

陶敬羊，起坐事之”。（《伦衡·是应篇》）。

第三，由于神话的特定逻辑形式，在思维中，形态的类比也可将性质不同的事物置于同一结构之中，局部的相似也可形成或等同于全体的合一。所以，在进行习惯法的裁决时，所谓“同态赔偿”竟可表现为这样的形式——杀了人，对受害者一方的赔偿是：

头颅赔葫芦一个
头发赔黑线一团，
牙齿赔斧子一把，
眼睛赔苦连果一对，
耳朵赔菌子一对，
脊椎骨赔火枪一支，
肋骨赔矛子一把，
手臂赔长刀两把，
肠子赔白棉线一团，
……

这种“赔偿”方式，看似极荒谬，极不公平的，但如果我们知道，在云南少数民族的神话中，葫芦是人祖诞生的地方，是生命来源的根基，我们就可能理解这种“对应”的文化意味了；而且，当我们了解，圆形的脑袋和圆形的葫芦，头发和黑线等，在基于神话的这种思维中，亦可进行某种程度的“浑沌合一”，那么，我们也便可以理解这种“对应”的心理基础了。

第四，由于神话的思维结构中思维主体与思维对象的不分化性，“法”的执行也常常染上了浓重的“天人交感”、“物我同构”的色彩，所以，行刑的日期、方式等也往往要和天象对应，以使人事和某种自然秩序形成严整的对应关系。

中国古神话中“左耳有蛇，乘两龙”“人面、白毛、虎爪执钺”的西

方之神、秋神蓐收又为“天之刑神”。在传统的五行观念中，西方杀伤成物，西风是秋风，然而西方杀物，是指“万物收缩之时而言之。”(《白虎通·五行》)西方之神多司刑残厉疾，皆本于此。为了与天象或刑神的神性相对应，古代刑法，讲究“天子行杀，必顺天道”(《皇览礼》)，“立秋，顺气行罚”(《后汉书》)，“仲秋，申严百刑，斩杀必当。季秋，趣(决)狱刑，毋留有罪。”行刑时间与天象神性对应，所以，要到秋气肃杀之时方可动刑。

第五，由于神话的思维结构中，集体意识和因袭观念的巨大作用，所以，对犯人及旁听者讲述神话，既有如同宣读判决书的功能，又等于是代神传喻，代祖传训，以神灵或始祖的名义号召氏族集体共守先制，并以此成为警策。“当对犯人处以死刑时，巫师也要讲述神话，作为施刑的法律依据。同时也警告族人严格地遵守祖制的法律。而当发生了居住地位争夺、农用耕种的纠纷、渔猎界权归属和手工制品的生产以及其他利益的问题时，创世神话就具有神圣的地契、专利和保证书的法律作用。因为创世神话所记述的氏族祖先的开发地、图腾集团的猎区、神祖分配的手工劳动等，都被原始民族视为法典而坚信不疑”。①不少民族调查者在民族地区了解到，神话，直到近代，还以“不成文法”的方式发挥着类似的功能。例如，景颇族婚前性生活较为自由，凡在串姑娘中互相爱慕者便可发生性关系。但是必须恪守“同姓之间和被认为是兄弟关系的姓氏之间绝对不能有性行为和通婚”的原则。如有违反这一原则者，不仅被族人指骂为“戚赖”(意为猪狗不如)，而且男的一定被杀，女的或被杀或被驱逐出本民族。社会舆论公认被处死刑是罪有应得。1958 年 4 月，陇川县帮瓦中寨的勒布见老大娘讲述，在她娘家满岗寨，她的曾祖母梅普木保在作姑娘时，与胞兄相爱，并发生了性关系。族人聚议，杀了她的胞兄，梅普木保则被卖给公帕的官家作奴隶。如此森

① 参见阿南《从创世神话的社会作用看神话的本质特征》。

严的法律作用是凭借什么来传播与实施呢?那就是景颇族的“斋瓦”(最大的巫师和歌手),每逢族人举行结婚仪式的当天夜晚,向全体族员讲、唱《创世纪》和《洪水神话》。①

至此,我们已能较清楚地看出,神话,由于其特定的思维方式而影响着以此心理为基础的人们的文化模式或行为模式,而同时发挥了伦理教育或法律刑罚的社会文化功能。

### 3.神话的审美潜能

作为一种形象思维产物的神话是否存在审美功能?神话又是否是审美一艺术思维的产品——文学艺术呢?这是一个比较容易引起混乱的问题。首先,必须肯定,神话有潜在的审美功能。这是与神话自身的特点分不开的。神话无可否认地是一种叙事性、想象性、描述性的陈述系统。神话中不乏有一定连贯的故事情节,不乏具体可感的形象,不乏色彩生动的言词。所以,古今中外,大多把神话归入“神异故事”、“志怪小说”、“民间文学”或“口头文学”等范围内。

神话有散文体和韵文体两种,②散文体神话诡秘多变,韵文体神话色彩丰富;神话又多是吟唱的,不仅吟唱,还配以打击乐器或管乐器进行伴奏,伴以舞蹈渲染气氛。例如,彝族史诗的吟唱就有多种曲调,不同地区的史诗吟唱有各自的主调,云南大姚县、姚安县彝族吟唱史诗《梅葛》用“梅葛调”,双柏县彝族吟唱史诗《查姆》用“阿色调”,弥勒县彝族吟唱史诗《阿细的先基》则用“先基调”,由此形成了丰富的音乐曲调和旋律。云南彝族吟唱史诗时一般都配以乐器“大四弦”,这又促进了器乐的形成和发展。1957年,西盟永广寨佤族在举行大的宗教活动——“砍牛尾巴”时,要到本部落的小邦浪寨

① 参见前注。

② 当然,对神话作文学式的分类(如分为神话、史诗、歌谣、传说等)在本书是意义不大的。因为这些语言材料,本质上都是自然民族的一种象征符号,它们是复合形态的文化样式,而不是各自独立的文学样式,可以是无序的歌吟,也可以是有韵的讲述,这在所谓“民间文学”的田野工作中是常可碰到的。

请大魔巴艾闷来唱史诗《司岗里》(连续唱十几小时),“同时还得请小邦浪的艾戈(姓关伴)来伴奏芦笙”①。在一些重大的节日和祭祀场合,还配上造型奇特的面具或围着雕绘的牌坊立柱等舞蹈,形成一种天然的集诗、歌、舞、乐为一体的“交响乐舞”和大型“综合文化艺术”活动。如景颇族在盛大的传统节日“木脑(总戈)”里,要在会场中心竖起巨大的“木脑柱”,唱叙长篇神话史诗《木脑斋瓦》,所有在场的景颇人则围着木脑柱载歌载舞,形成气势宏大的全民族庆典场面。这些神话表演的舞蹈,当然并不具有纯粹的审美功能。有的是用舞蹈这“动”的符号,通过象征去和图腾、祖先和神灵通话,如傣族蛇舞、白族龙舞、佤族木鼓舞、彝族跳叉等。有的是对远古创世神话作形象的动作描述,如彝族“跳乐”的跑跳步,据说是表现彝族先祖在山林中躲避山火、踩过被烧焦的坡地时因火星烙脚而连跑带跳的姿态。另外,有与“生”的观念相联系的舞蹈,如葫芦笙舞,可能与创世神话中大量关于人类诞生于葫芦的说法有关。一定的舞步与神灵、葫芦和人类的诞生,在神话的思维中,都处于一种无可置疑的共在关系中。人们说起葫芦就联想起人类之“生”,跳起某一舞也便回忆起祖先往昔的传统。这种将思维符号与思维对象置于同一隐喻关系中的作法,反映了所谓“文学譬喻”的或审美艺术思维“葫生”的征候。

我们再细看一下景颇族“木脑节”上竖立的“木脑柱”上那些“美丽”的图案吧:

木脑塔四根立柱的顶部,分别嵌有太阳和月亮的浮雕。据《木脑斋瓦》解释,日,月是代表阴阳的第一代“天鬼”能汪拉与能班木占创造出来的,他们还创造了天、地、星。他们死后,他们临终前生的第二代“天鬼”娃襄能退腊与能星农锐木占接着创世。世界的光明和黑暗由他们来决定,他俩都各执一端,想让世界永远是白天(或黑

① 参见伍雄武《原始意识和哲学、宗教、道德、文艺、科学的起源》,载《云南社会科学》,1987.2。

夜),争执难定,只好请其兄长——代表智慧的"天鬼"潘瓦能桑遮瓦能章来裁定,结果是各得其半。于是,世界平分阴阳,分出白天黑夜(日升于白天、月升于夜),而木脑塔上的日月便总是两两临邻,各自在头上闪耀。

至于木脑塔上的长刀,"木脑斋瓦"说,这是第三代天鬼彭干支伦与木占外顺创造的。他们还创造了风雨雷电、山谷江河。生下了人类的始祖宁贯娃,宁贯娃娶龙女布仁扎相,繁衍出景颇人,塔上所绘高山河流,也是经宁贯娃重新修整过的。

木脑塔塔基所绘生肖,只有牛、虎、兔、龙、马、羊、鸡,狗、猪九种。据他们口头解释,景颇人不喜欢鼠、蛇,猴像人又不是人,故不受欢迎。据说,洪水后,到处是稀泥,把一切生命都埋于地下。这时,猪用嘴拱开泥巴钻出来,跟在后面出来的人便以猪为自己的生肖;陆续钻出的亦各有自己的属相。

塔基还绘有五谷:麦、稻、高粱、燕麦、玉米,依次不断重复组成一个长链。传说谷子是从"太阳鬼"那里讨来的。"太阳鬼"嘱咐人们和谷种:"以后,一穗谷子可以长得有牛腿那么粗,一颗谷粒可以长得有马蹄那么大。"回来路上,刺猬听说,不怀好意地说:"要是种出那么大的谷种,人咋吃得完?一穗谷子最多只能有我的尾巴大。"谷种忘了"太阳鬼"的话,记住了刺猬的恶言,后来长出的谷穗果然很小。景颇人因此恨刺猬。

塔正面中间两根立柱柱础上,逼真地塑有数对女性乳房的摹拟物,外两根柱础上则塑男性乳头,这可能隐蕴着历史上母系制的文化背景,"孔然斋瓦"(结婚歌)有男人嫁女人的记载。始祖宁贯娃相传也曾经由随母姓改为了随父姓。而两排(不是两对)男、女乳房,可能暗示了一群男子和一群女人的性关系。

柱上的回旋图案,依横梁头尾走向,第一根立柱绘红黑二色旋涡型浮雕,二柱为红、黄、绿、黑四色绞辫型,三柱为红,橙、黄、绿,蓝、黑六色交织的绳网型,四柱为黄色方型内旋回纹。这些图型表

示了景颇全民族各支系、家族的历史系谱和迁徙路线。①

这是宗教的神话?历史的神话?还是艺术的神话?

都是,又都不是。

在这里,神话依然履行着宗教祭祀、历史回顾,文化共享以及民族民俗的大展览等诸多功能。但已形式化为诗歌、乐舞、图案等的神话,无疑也同时蕴含着审美的潜能。通过表现神话及与神灵有关的内容,神话派生出了自己的另一种存在形式,与诗歌、音乐、舞蹈、美术等合为一体,从而具有了更为突出的审美的或艺术的特质。

由于神话的思维特点,人常常把自身看作自然的一部分,又把自然看作是有人性的自然。从神话史诗到易卦卜辞,从远古崖画到众多"女神裸像"(如近年在辽西一带发掘到的女神庙雕塑),从图腾舞蹈到祭祖礼乐,都渗透着这种思维方式的深刻痕迹。因为前综合思维的不分化性,原始"感知"也就不能像后人想象的那样客观了。在一个"万物有灵"、万物交感的世界里,所谓"感知",并不只靠五官,而同时也染上了浓厚的心理的色彩。当原始人看到一只熊,他除了依靠视觉、听觉或触觉感知到体现熊的外部特征的"物象",还依靠自己不自觉的想象"看"到关于熊的灵魂的"心象"。关于熊的物象和心象往往是互相叠映的,而熊的灵魂也往往能和人的灵魂互相转移。于是,原始人对体现着非所有的神奇功能和力量的动物产生了羡慕或崇拜的感情,奉为神灵甚至毫无根据地将它们视为祖先或有血缘关系的祖灵(或图腾);他们模仿它们的动作,在一种想象的移情或内模仿、外模仿中达到某种幻想的功利目的,企图与那些超人的素质和品格融为一体或进行所谓"文化认同"。前举景颇等民族的例子,就是一种集体规范化和因袭规范化了的,与始祖及有关神灵进行的全民文化认同仪式。

这种原始心理中的移情或想象作用,是原始宗教产生的一个直

① 摘自王亚南《景颇占风与"木脑示洞"》,载《民族文学研究》1989.4。

接因素，是否也是审美感知能力形成的潜在因素呢？

人不及动物之处极多，羡慕以至模仿的渴望愈强。他们不仅渴望得到动物的惊人力量(熊、虎)，灵巧四肢(鹿、猫)，强韧筋骨，敏锐的视觉、听觉和嗅觉(鹰等)，还渴望具有奇异的再生功能(蛇、蜥蜴)，神秘的预知能力(如对地震、天灾的"预知")以及那出入于地下和水中、翱翔于天上人间(自然也就容易和他们幻想中的天公地母、雷神雨鬼传达信息)和他们想象中的超自然的神秘力量接触的能力。原始人不能得到这一切，只能模仿，只能崇拜，用自己的方式(幻想的方式)模仿和崇拜。神话、巫术(巫师跳神等)、预知术(占卜)、自然崇拜、图腾崇拜……向我们展示了原始心理(思维)所创造的一个奇特的"世界"，这是一个同时包含着原始功利、原始宗教，原始审美等的原始人类创造的精神世界，这是一个虽然浑沌，但却包含着未来科学、艺术、道德(真、善、美)丰富基因的文化母体。

当然，这一切，在最初时都还不可能是审美的或"艺术"的(所以黑格尔称其为"艺术前的艺术")，而是巫术的或宗教的，因为它没有审美所必须的特殊愉悦感或无利害观照着的形式要素。到后来，这种活动转化为模拟的——用舞蹈、雕塑、绘画等来象征或模仿，在这种象征或模仿活动中，有对物象的感知，投射、感应等心理因素，有反映、模仿、表演、制作等行为活动，也有对于姿式、造型(形、色)、音响等形式要素的追求。到了此时，哪怕这类巫术的、生产的或生殖的一般活动并不以审美为目的，但其中也包含着许多重要的审美因素了。再往后，这类活动(舞蹈、雕塑，绘画等)由于年复一年、代复一代地重复进行，其形式相对定型，在定型中产生异变。

文化在漫长的流传过程中，靠口头流传的内容与靠动作(已规范化为某种习俗动作)、物质(石雕、木雕、颜料等)流传的形式相对分离，也就是说，人有可能对形式作相对独立(即使只是一刹那)的观照，即在宗教、巫术、生产、生殖等实用的功利目的之外，产生某种审美的愉悦和对形式的观照(如舞蹈的整齐、节奏、进入角色时的心醉

神迷、怡然自得之乐，对制作得好的雕像的惊叹、赞美等），在实用的幻想功利目的（巫术、宗教要求）之外产生类似审美的欣赏或想象活动。原始生产、巫术活动的集体性（无专职巫师，每个人都可以同神灵“交感”）使每个人能成为这些活动的参与者和制作者，由于能力技巧或训练的差异，在相同的内容里又出现不同的形式（型制、规模），不同表现手法，使原始人在不断比较的过程中对形式因素或形式构成渐渐敏感起来，培养了这方面的能力和兴趣，自然也促进了审美意识的形成。

总之，原始人类在最初的工艺（且不说是艺术）实践中，众多的可能性和广泛的叠合性都是引发审美意识形成的线头。在一定的时间里，动（变异）的内容和静（定形）的形式使某类活动规范化，从而加重了形式感（形式要素地位和作用提高）；在一定空间里，静的内容和动的形式造成多种形式并存并提供比较的可能，同样促进了审美要素的增值（好与不好、美与不美、适合不适合等价值观——包含审美价值观形成）。在漫长的流传与竞争的兼并、分化过程中，由于民族心理素质、经济形态、风俗习惯等原因，又提供了选择的多种可能（如龙形象的形成，狩猎和农牧民族的工艺制作和图腾造象的异同等），在“表现手法”上，由于思维方式、心理习惯的不同，又可能有所不同。如惯用直觉的象征的方式思维的东方人，其符号或图像较多从具体趋向玄虚，写实趋向写意；而逻辑思维相对发达的西方人，则善思辨，理性的、冷静的分析能力的提高，使其较快离开形神同形、物我混杂的神话思维阶段，摹仿说就是在这种写实的基础上形成的。总而言之，神话和其他原始“艺术”一样，由于主要靠形象来思维，用类比隐喻、象征等方式来表达，所以必然也包含有审美——艺术思维的萌芽。特别是它带有较多的想象和幻想色彩（这些色彩常常很美），其表述过程又常常伴以歌舞音乐，是较为狂热的充满感情的活动过程，所以，它不仅有艺术创造的摹写特点，还有表现的、娱乐的特点。神话虽然有了语言这样较为高级的和固定的思维

符号，但仍离不开“象”，是“以象尽意”的。这就是神话、咒语、祭典等常以“艺术”的形式出现的原因。

同时，在神话的思维结构中，心物合一，天人交感，一切事物都可以成为主体投射的对象，一切事物在它的可见可闻的形式因素中，在它的有整体感、层次感和节律感的形式中，都包含着蓬勃的生机、旺盛的生命力，都包含着丰富的喜怒哀乐的情感和各种道德的情操。在原始人透过神话的思维去观照和感应整个世界时，这个世界对原始人来说便包含着审美的因素。因此，作为前综合思维产物的神话等等，即具有可见可闻的在想象中显声显象的形式因素，也具有形式结构上的(包括情节发展过程中的事件相互联系的形式结构在内)整体感、层次感和节律感。在形式结构中包含的内容体现着原始人的种种感情、情绪和情操，因此，神话是具有某些审美价值的。今天，我们也可以在某种程度上把神话看作是原始人的具有一定审美价值的口头文学。

至于神话的形式因素、符号系统乃至思维程序等方面和审美艺术活动的相似之处，就更不用说了。它之所以常常使神话造成文艺学的错觉，就在于它实际也包含着审美一艺术思维所具有的许多基本要素。

然而，神话的创作，毕竟如马克思所说，是用一种“不自觉的艺术方式”，“把自然力加以形象化”(这种“形象化”是不带客体个别的主体个性化的特征，而是类化的综合意象或“想象的类概念”)，以表达他们“对自然的观点和对社会关系的观点”，通过想象和幻想去“征服自然力，支配自然力”，神话的传播，有特定文化背景并有强烈的原始巫术宗教色彩及实用功能，常常是在非审美非艺术的特定场合庄严地讲诵的；神话的接受，也是在一种虔信的神圣感中无条件地，按指定的因袭规范和集体规范去尊崇、去信奉神话讲述的一切，而不尽是一种较为随意的、不带多少实用功利目的审美活动。这与主要作为审美的文学艺术有很不一样的功能，与用自觉的艺术方式

有意识地创作的文艺作品也有不尽相同的内部结构。

表面上看，神话和幻想故事(也有把这二者称为原始神话和文明神话、狭义神话和广义神话等。这些叫法，可以适用于文学研究或文学意义上的“神话”的范畴，但不太适合于神话的人类学研究或人类学意义上的“神话”的范畴)，甚至某些宗教训示都有较为相似的特征：形象的语言外壳、富于暗示和隐喻的象征方式、直觉把握及情感力量、丰富的想象、幻想、比兴，一定的情节和人物等。这是因为它们都有在不同程度上相似的外部结构或形式因素，比如用形象而非抽象的表述方式，象征的意象而非明确的概念语言，大致相似的符号系统，大体属于形象思维范畴，等等。但形象思维和审美艺术思维并不能混为一谈，审美思维是一种形象思维，形象思维却绝不只是审美思维这一种。形象思维不仅包含着审美思维，而且包含宗教思维(或直觉——洞察思维)的主要部分，一个属大范畴，一个属小范畴。

以思维结构为例。首先，从宏观角度看，产生神话的前综合思维和产生“美文学”的审美思维是两个有不同质量、能量、功能和信息含量，有不同的运动范围和时空界限的结构。前综合思维作为一种始初的、综合的思维方式，与分化后的各种类型的文明思维(如一般说的逻辑思维、直觉思维、审美思维等)，不是只有程度和时间坐标上的差别。文明思维的几种类型虽然有互相叠合、交叉渗透的现象，但基本上是被一定类型限制和有各自鲜明特征的思维，前综合思维则是各种思维因素不自觉地、含混地以各种幼稚的方式交叉、叠合在一起的萌芽性综合思维。“野蛮时代”的神话具有着与此相应的多重结构和功能，文明时代的文艺作品主要只具有文明思维的一个子结构思维(审美思维)的功能。

随着人类认识能力的进步，前综合思维从一种浑沌的、综合的思维方式逐渐分化为几种互有联系，但已相对独立的思维类型。神话逐渐由“百科全书”式的综合意识形态产物向“美文学”靠拢和演

变，成为功能较为专一的审美艺术作品。这时的“神话”，其本质已在思维的历史演进中变质、升华，成为美学的了。它的历史发展决定着原生神话和文明神话(姑且这样区分)已经形同神不似了。

其次，从微观角度(相对而言)看，一个子系统虽然也是多维、多变量和多层次的，它与其他子系统有交叉互渗的关系，与上一个大系统也有一定的历史连续性并交相衔接(如文明思维的几种类型的思维都可以在前综合思维中找到发源地)，但是，它毕竟是已经经过分化的、相对独立的子系统，就像一个人与父母胞亲相似但不等于他们中任何一个人一样。一代人和另一代人，一种思维产物和另一种思维产物的结构除有连续性和外部结构的某些相似性，还有间隔性和内部结构的质的差异性，彼此不可互换互替。例如，我们在进行审美思维活动时，虽然也靠“象”，也有幻化、摹写等因素的相加、叠合，但却是有意识地为审美而使其相加、叠合的，前综合思维在产生神话时的这种相加叠合，则往往是不自觉的、含混的、功利性(实用功利和幻想功利)很强的，宗教、科学、哲学、伦理、审美或娱乐等因素浑然合一的。前者是个人主观反思的结果，后者是先于反思的集体创作的产物；前者有着一定的美学规范，具有明确的审美性质，后者尚未从浑然一体的意识原质中分离出来，只是部分地具有审美性质；前者是通过理性运用经过选择的形象创造一种心物合一的境界及个性化的审美形象，后者则是通过直觉“以己度物”、由“已知”推知“未知”，思维中的主体和对象尚未完全分化，等等。这就使神话有了不同的动机、媒介或关系。不同的动机、媒介和关系使同类物象造成不同的思维结果。其思维产品的内涵、性质和储藏的信息当然也不同。这是神话和被误称为“神话”的幻想故事貌合神离的一个原因。即使某些幻想故事可能源于原生神话，但这个“连续性”不是性质不变的直线进程。在历史发展的时间坐标上，由于其他因素的介入(如不同的经济基础、社会形态、思想根源、思维方式、创作方法等)，神话的结构和功能也将发生质的变异。它已不再是人类

学意义上的综合性原始形态的神话，而是变成了美学意义较为明显的幻想的文艺作品；不再是一种普遍功利目的很强的原始认识活动，而是一种特殊的审美活动。由此看来，我们在界定神话时，不能将审美思维与形象思维混同，用研究外部结构的方式研究层次错杂的神话的内部结构，以“形”代“神”，把人类学意义的神话与美学或文艺学意义的幻想故事混在一起。

## 三、神话思维功能的“浑沌”之网

以上对神话功能结构的分析，只是为叙述方便而抽其一端来分头谈的。事实上，仅从前面所举例子，也可看出，每一种神话及相应的文化事象，都不是处在一种执行单一功能的状态下的。特别当较多受非逻辑（非现代一般所说的逻辑）思维形式影响的神话的思维结构，更不可能显现为较多为纯粹的某一线性思维的清晰脉络。神话的思维结构，犹如一张浑然无序的原始的网，其功能结构自然也是头绪纷杂的。它使神话在本质上成为一种综合的原始意识形态和特定历史阶段的复合性文化现象，并造成功能上的某种“浑沌”。国内研究思维学的学者指出：“任何事物间的联系，除有其明显的线性关系和线性功能，还有更为深刻的非线性关系和非线性功能，人的非逻辑思维形式，就是在揭示自然事物间的这种非线性关系的漫长路途中形成的。其次，现代心理学研究成果表明，人的认识是主体和客体相互作用的产物。人的感觉、知觉、表象都是由外界物理刺激所决定的，但都不与刺激呈线性关系（$E \neq KS$），而多呈现其更为复杂的非线性关系。即是说，思维过程是人脑对外界输入经常受到刺激量、作用时间、要求程度、准备状态等多种影响，在主体加工信息时，又受到多个自我、感觉经验、思想情绪、思维定势等诸因素制约。因此，人的整个思维过程是线性和非线性的，逻辑的和非逻

辑的辩证统一过程”。①

浑沌——即是一种非线性关系的高度无序的体现。思维的无序(浑沌)与感知的浑沌相联系，首先是对自然的感知无序。由于人们对自然力支配控制和认知的程度较低，能力较弱，大自然便以无序的状态使原始人“感知”着，满天星云、无常风雨对不知天文学的人来说是浑沌无序的；山崩地裂、林火海啸，对不知地理学的人来说是神秘莫测的；生老病死、喜怒哀乐，对于不知生理学、心理学的人来说同样是“无常”的(故中国神话传说中索人命魂的阴司鬼叫“无常”)，总之，在没有寻到规律的时候，宇宙万物“显得”是无序的、浑沌的。这当然又归结为思维的无序。原始民族的思维，是思维的诸功能诸形式尚未分化或分化程度很低的一种混然合一的思维，在这种思维的思维结构里，缺少逻辑思维形式特有的脉络分明的线条，更缺少现代思维高度系统化的整合结构，它只是一种初级的混一形式，最多是一种无序的整合。正因为这样，在神话中才会体现出那种物我混杂、天人合一的浑沌感知和神秘感(思维的模糊性)，由于这种“思维定势”，神话在对感知映象“显象”的时候，不可避免地加进了自己的情感(理解)、投射、幻化的因素，思维结构呈现出一种非线性逻辑的无序，呈现出感性地却又非实在地(实象与虚象混和)杂乱多绪的特色。

神话及思维功能的“浑沌”，只有在社会文明的进程中嬗变，在思维进化中分化，在民族交融中发展。神话的思维由初级的混杂的反馈，转化为相对高层次的精专的定向反馈(当然所谓定向并非单向。定向亦有寻求多种反馈回路的需要)。换句话说，神话的功能在漫长的历史发展中，结构发生分化和转换，由较为专门的宗教、科学、文学、哲学、伦理学，教育学、民俗学诸功能来承担神话原来一身多任的种种功能。因而，作为一种不可重复的，发生认识论意义上

① 刘奎林：《灵感发生论新探》，见钱学森主编《关于思维科学》，上海人民出版社 1986 年版。

的精神创造或人类学意义上的文化现象，神话是消失了；作为人类共同的文明财富和文化源流，神话仍存在着(甚至可能局部地产生着，如鲁迅所说的“未脱原始思想”的中国某些文化现象)，但只在这个意义上存在着：在融解了神话诸因子的宗教、科学、哲学、文学……中，可以寻到神话之根和共同的母体。

值得注意的是，神话的这种非线性的“浑沌”的功能结构，经中国传统文化的日熏月染，不断衍生、挥发，竟顺然而成一个合自然、社会，文化等为一体的自足系统。例如，中国传统文化心理及思维方式特化的所谓“有机整体意识”(参见第十一章)，使中国神话在一种“大化合一”的气氛中，将所有的自然知识和社会知识，融和在一种整体观照，生生不息的系统结构中。仅举神话中“五方神”与“四季神”的嬗变，即可窥见一斑。

“春，其帝大昊，其神句芒。
夏，其帝炎帝，其神祝融。
中央，其帝黄帝，其神后土。
秋，其帝少昊，其神蓐收。
冬，其帝颛顼，其神玄冥。
(《礼记·月令》等)

这些大神，本是神话中常见的方位、节令之神，有司时空的职能。经过不断“挥发”，便衍生出许多新的文化属性。例如，春神又为苍精之君，木官之臣，方位在东，数取八，色为青，味为酸，音为角，在天为岁星，于社为户，于人为肝，于伦常为仁，于德为明，于器为规，其象为苍龙；夏神为赤精之君，火官之臣，方位在南，数取七，色为赤，味为苦，音为徵，在天为荧惑，于社为灶，于人为心，于伦常为礼，于德为从，于器为衡，其象为朱鸟；秋神为白精之君，金官之臣，方位在西，数取九，色为白，味为辛，音为商，在天为太白，于社为门，

于人为肺，于伦常为义，于德为聪，于器为短，其象为白虎；冬神为黑精之君，水官之臣，方位在北，数取六，色为黑，味为咸，音为羽，在天为辰星，于社为行，于人为肾，于伦常为智，于德为恭，于器为权，其象为玄武；中央神为黄精之君，土官之臣，方位在中，数取五，色为黄，味为甘，音为宫，在天为镇星，于社为中霤，于人为脾，于伦常为信，于德为睿，于器为绳，其象为黄龙……

天知道老祖宗们凭借什么，竟可在脑袋里幻化出这么一个包罗万象的“网”，融天文、地理、人文、时空、政事、伦常、器用、音、色、味、数、象、性等为一体，并由此而衍生出相应的政治制度、哲学思想、科学技术、宗教祭祀、艺术精神等。于是，朝代的更替成为五行相克的结果(如夏、商、周、秦、汉各自所属的五行之“德”)；天神与人王对应着天象地气(所谓“天子”，所谓“王”，意为天、地、人三者的沟通者)；道、一、太极及阴阳五行学说发展了一种系统思维和整体论哲学；时空合一的天文历法，天人同构的医学、气功学，形成中国科学的基本特色；音乐的调式(宫、商、角、徵、羽)，美术的色彩(青、赤、黄、白，黑)、舞蹈的步法(羽舞、鼓鞞舞、干戚舞、籥舞)等，都有了对应着大系统的象征意味；而祭祀郊祀，更是要把祭祀的方位和时间、祭品的类别和数字，一一对应那无形的结构(如春神之祀要东出八里，祭坛高八尺，阶八等，“旂旃尚青”、“倡之以角，舞之以羽”等等)，……这都是在一个小结构(如神话、祭祀等)中反射着大系统，将政治、军事、科学、宗教、哲学、伦理、审美等皆系统地建构于人们的一言一行、一举一动和自然的一木一石之中，所谓以小观大，以大观小，皆见全象，皆体现着“道”的精神。这足见中国思维的根蒂之所在。由此可见，中国神话及其相应的思维模式和功能结构，在某种程度上是化入到中国文化之中，蔚为大观了。它形成与西方文化很不相同的思维特征。




# 第四章

# 脑的功能结构与神话的思维结构

……我们去(向神)要求我们缺少的东西。(神说)"我不能带给你们什么,雷!你作吵架的……"我们人也要(缺少的东西)。(神说)"没有什么可给你的,我给你们话。"(人问)"我要那个干什么呢?"(神说)"你要它以后种田吃饭,你是作房柱的人。"……

——佤族创世神话《司岗里》

神话,包括咒语、歌谣等,作为原始文化中的一种语言符号现象,它的思维结构必然与"形成中的人"的大脑功能结构相关。然而,人脑和史前形态的神话都是目前人类所知甚少的领域,虽然对脑的微观研究提供了关于思维的心理变化的某些资料(脑电波及脑的某些生化物质——内啡呔,脑细胞RNA,促肾上腺皮质激素和促黑素细胞激素等与思维活动的对应关系),但神话的思维活动作为一种难于重现的心理——文化现象,研究的困难是显而易见的。企图从大脑的生理机制中寻找大脑的功能结构与神话的思维结构的对应关系,更不是笔者所能做到的。这里只能把所见的有限资料试

放在一起，看能否在某种交叉对照中发现一点资料之外的有启发的东西。

## 一、人猿揖别的“语言特化区”

我们知道，人脑是一个极为复杂的信息输入、加工、贮存、输出的自动控制系统，是经历了漫长的进化过程的。

维也纳大学动物学教授R·里德尔从生物发展史研究意识起源，建立了进化认识论或认识生物学。他认为，大脑本来并不是认识世界的器官，它的功能只是使人能够生活下去。大脑的反应能力越强，生存的能力就越强，大脑也终于成为反映的器官。①即使是原细胞的繁殖，同样是以周围世界中以一定可预知的规律的重复出现的条件为前提。只有具备了这样的条件，那种先天的、简单的反映方式（或行为方式）的程序才得以发展。从人类认识发生发展的历时性形态看，形成中的人由于多种多样的使用工具的活动，使他们产生了一些“超生物的经验”（如对简单因果链的感知及初期语言等），人类活动中有了水平高于猿脑的新质（如语言区的发达等）。社会化的生活，不断演化出新的信息，以增强群体内部的联结和更有效地从事社会活动。语言，使各个个体的和上代人的具体经验联结起来，传袭下去，逐渐形成了用词来表达的、有较深较广纵向和横向联系的集体意识或群体的概括性意识。文化行为及大脑活动机制的复杂化，必然导致大脑某些部分的增殖和神经联系系统的丰富，人脑在量（体积、重量）、质（结构）上都发生巨大变化。②特别是到了后来，人通过更加自觉的文化活动——包括劳动以及更复杂的仪式

① 转引自西德H·冯·迪特神特《精神与生物学的边缘科学》，载《国外社会科学》1980.4，并参阅朱长超《意识论研究资料》，载《国内哲学动态》1984，6—10。本节所引资料，多见于此文。

② 参阅张尧宦《人类意识发生发展的系统分析》，载《哲学研究》1982.5。

的或语言的活动(如巫术、宗教、神话等),创造了包含更多观念内容的"人化的自然",也迈出了从自然人向社会人,从自然关系向文化关系转化的关键一步。人类社团语言基本形成以后,人类的思维能力和其他能力获得了革命性的飞跃。神话便是这个时期最为灿烂的思维成果之一。

前一章述及,从功能上看,神话是原始人类在认识力尚低的情况下,为了求知、解惑而借助想象去认识和掌握世界的一种手段。从大脑的反映能力看,由于神话的思维符号是语言,对促进大脑发育的反作用力相当强。它作为人类用第二信号系统创造的早期精神文化,给予原始人类心理,智力等方面的影响都是巨大的。

科学家一直在寻找脑的功能结构上的差异,以解释形成这种飞跃的人脑的超越性。牛津大学的帕辛厄姆博士经过详细分析发现,人脑除两个"联络区"(主言语的布洛卡区和主理解的韦尼克区)外,与其他灵长类动物在脑的功能结构上很少有别的差别。这两个区都与语言有关,而且和小脑,大脑皮质运动区一样"不成比例地特别大"。他得出结论说,正是管语言的特化区域使得人脑与众不同。① 它促使动物本能的封闭思维转化为人类能动的开放思维,并从鼻音发音,单音节,非分节语或简单分节语的模糊语言的前语言状态,过渡到主要用口音发音,多音节、复杂分节语的原始语言状态,进而有了以注重"语言魔力"(如咒语,歌谣、神话等的实用功利价值和幻想功利价值)为特征的原始巫术文化。有人推测,这个飞跃是在母系氏族时期,以大脑皮质中的语言中枢开始发达,原始能动思维较为发展为标志。② 有人假设,远古人类出现了最原始的符号交往,从而在物种内产生了一种关键性的选择压力,促使神经系统向着产生智力的方向发展,以充分利用语言带来的好处。"人类的符号语言——在生物界中出现语言,这是唯一的一次,这种特殊行为的发展,

① 引自S·T·巴特勒和R·雷蒙德《脑和行为》,科学出版社1981年版。

② 张鸿堂《论人类社团语言的起源》(中国人类学会第二次全国学术讨论会交流论文)。

为另一种进化开辟了道路，创造了一个崭新的王国，也就是文化、观念和知识的王国”。①当然，在语言产生以前很久，人类意识就已通过手势、身势(如舞蹈)、实物物象(如景颇族的“树叶信”)、图画、音乐等符号现象表现出来了，到了能运用较复杂的语言即用神话、咒语、歌谣及日常社交语言来进行认识活动时，人类的智力和思维能力已达到了相当水平。用大量象征性语言作为基本符号的神话、咒语等，正是基于这样的脑结构之上的特定文化范式。

神话的思维结构正是在较高层次处于这个转折的临界点上。一方面，神话的思维能够在形式上离开物象面仅仅通过语言组合意象来象征、暗示和表述一定的观念(即用语言代表当时当地不存在的东西，这是人类语言中的语义的本质)，并通过较为能动的想象幻化而使观念内涵更为复杂多变(因物象组合的模糊性、主观性造成意象的不确定性、产生“形象大于思想”的效果)，语言更为丰富多彩，而不只是一般的直观摹拟。原始神话、原始宗教、原始哲学等便由此产生。另一方面，原始思维的幼稚性(直观思维)和原始语言的形象性，使神话的思维难脱“象”的纠缠，并在万物同一、心物交感(即过去所说的“万物有灵”)的错觉中，将原始人类心中的(不仅只是“眼中的”)物象和意象(包括所谓幻象、梦象、灵象等)用形象的语言表述出来，由此产生了各种类型的神话。那神秘的“神话语言”应与特定时期大脑皮质中语言中枢发展的程度同步，与思维结构的特质相关。比如，这个时期语言中枢发育的程度，就不可能达到能够运用抽象的逻辑推理和判断的水平。有关的化石分析及语言学、文字学研究表明：“正在形成中的人”的大脑还不可能摆脱实物性的直观去进行思维活动。他们对形体及功用作用的认识始终离不开对象的感性形式，始终寓于具体形象中。他们的语言不是采用概念的形式，而是采用形象的形式；不是采用判断推理、证明等抽象逻辑格，

① (法)雅克·莫诺：《偶然性与必然性》，上海人民出版社 1977 年版。

而是采用比喻、联想等形象逻辑格。①这个特点，无疑也是神话的特点之一。例如，纳西族神话诗《创世纪》中有这样的句子："天地还未分开，就有了天和地的影子；日月星辰还未出现，先有了日月星辰的影子……。"这类说法今天看不太好理解，但这正好反映了神话思维的特征。原始民族由于抽象思维能力很差，他们对于一切可见的和不可见的、特殊的与一般的东西，都要借助于一种感性的形象来描绘，即用已知来推测未来。"影子"是一种可见的形象，但似乎又不可捉摸，不很实在，用来比喻从无到有这样一个中间过渡阶段是很恰当的，也是原始初民便于理解的。

对认识发生的历时性形态的研究也得出了相似的结论。一般认为，个体发育与种系发生有某种互可参证的对应关系。个体认识发生发展的心理结构往往重现人类认识发生发展的进程和基本特征。儿童心理学研究证明，儿童最初的思维特点是直观形象性和直观行动性，这些特性在遗传上和认识发生发展过程中，比思维的抽象性存在得早。②从神话等原始文化的思维形式要素和符号系统的分析可以看出，神话等的思维离这类较为原始的具体直观思维并不远。构成神话、咒语、巫歌等的基本要素，也就是一些根据直观感觉获得的映象和类化意象。这些映象或类化意象的组合多不依据理性的逻辑和客观的判断，而是用一些极为模糊的方式来象征和暗示。神话、巫歌及一些原始习俗、仪式反映了原始民族的这样一种"心理机制"，即用幻想手段弥补现实手段的不足，把自己的思想感情对应或泛化在自然万物上。如图腾神话就是用动植物与人类交感的荒诞故事，来暗示氏族血缘关系的有关问题，从而达到在氏族集体意识中巩固本民族传统意识、习俗和禁忌的文化目的。

我们还可以在其他方面作些比较。

---

① 参阅于乃昌《人类思维的历史发展进程初探》，载《西藏民族学院学报》1982.2。

② 参阅皮亚杰《儿童心理学》、《发生认识论原理》。朱智贤《儿童心理学》，人民教育出版社1980年版。

现代科学哲学认为，动物的心理水平，与动物有机体的系统结构水平相一致。从系统论来看，由感应性→感觉→知觉→表象→思维萌芽，这是动物反映形式的层次连续性的表现。①例如，从物种发生史来看，植物只有感应性；到了动物，网状神经系统的有未分化的感觉，链状神经系统的有专门化感觉，脊椎动物有知觉的反应形式，哺乳动物有思维的萌芽，灵长类动物有具体思维的能力，而人类则有更高级的思维和意识活动。②它是逐渐由感性转向理性，由具体思维转向抽象思维，由集体意识分出个体意识，等等。

原始人类的大脑发育决定了前综合思维的结构，前综合思维的结构也决定了原始神话、咒语、歌谣等语言模式和巫术、宗教，习俗等行为模式的文化特征。

必须指出的是，比起那些更多地以化学物质(如鱼和昆虫)、低级行为模式(如蜜蜂、鸟)以及姿式、发音(较高等哺乳动物)来交往的动物来说，人类更多的是以有一定句子结构的语言来思想和交往的。③但是比起文明时代人类的思维方式和语言结构，又是较多遗留着前一阶段的许多痕迹的。神话处在这个过渡链环之间，所反映的更多的是感性意识、具体意识和集体意识，例如，在神话中，用动作、物象或图象表意的语言结构方式是很普遍的。神话描述大多是一些具体可感的事件或物象，甚至是“声音图画”。如“走”这个词，在一些未开化民族那儿，“一般的走的概念从来不是孤立存在的；走永远是借助声音来描写的按一定方式的走”，是“感性印象的声音摹仿。”④我们试看神话、祭词里，这种充满感性印象(包括视觉、听觉、触觉甚至幻觉)的例子是很多的。例如，中国古神话中常见的雷神是这等模样：



① 参阅张尧官《人类意识发生发展的系统分析》。

② 参阅邱仰霖《哲学对心理学的直接影响》，载《赣南师专学报》1983. 1—2。

③ 参阅[美]R · F · 汤普森主编《生理心理学》第六章，科学出版社 1981 版。

④ 详见列维—布留尔《原始思维》第四章。

"雷泽中有雷神,龙身而人头,鼓其腹则雷。"(《山海经·海内东经》)

"大迹出雷泽,华胥履之,生宓牺。"(《太平御览》卷七八引《诗含神雾》)"蛇身人首。"(司马贞《补史记三皇本纪》)

幻想中的雷神在原始民族脑袋中,不可能凭空发出声音,于是,他们或许便把自己躺在旷野对天暇想时拍肚皮作乐的经验,投射到雷神身上,"鼓其腹则雷",多么形象的声响画面!这位雷神"龙身而人头",不仅如此,连踩(触)到雷神脚印的女子华胥,也生出了一个"蛇身人首"的儿子……这都是充满了各种感性语言形象的。这种文化之不可能有较为纯粹的抽象的语言结构,原因在于原始的思维结构还不具备抽象的能力;或者说,人脑的发育,还只处在类似皮亚杰说的个体认识发生的"感知运动阶段"或"前运演阶段"。这个阶段的思维虽能运用某种原初的格局来对待外部客体,并开始以符号(如语言符号、图象符号、动作符号等)作为中介来描述外部世界,但其认识的发展仍有对感知运动经验的依赖性,而且大部分是依赖表象的心理活动,是靠直觉而不是靠逻辑运演来进行对实际活动的调整的。① 所以,神话的语言只能是具象的而不可能是抽象的,只能是描述性的而不可能是论证性的。神话的思维也只可能是形象把握或直觉顿悟式的,而不可能是逻辑推理或抽象概括式的。

## 二、神话与大脑皮质(内层)的对应关系

近年的科学研究发现,人脑左右半球在细胞结构上有显著差

① 参阅皮亚杰《发生认识论原理》。

别。根据古神经学的研究，这种差别要追溯到人类的史前史。从对人脑两个半球的构型中，能否发现神话、巫术等原始文化、意识活动中的幻想意识的生理机制呢?一般认为，人脑的左半球管推理、分析、语法和自我意识，右半球管现象、形象、色彩、空间图形及解决完形知觉任务等。人脑活动中的天然语言方面，至少有两个系统在相互作用。语言的语法及逻辑结构是与左半球有关的，而逻辑学中称之为"强词义"的(即与具体的而不是抽象的词义，与用词所表示的实物有联系的——神话就是这样)，则与右半球有关。右半球是那些与实际的词有关的并为之提出解释的具体形象的存贮库。①美国心理学家琼恩斯认为，在人类历史上，曾有过"双室头脑"的时代。那时人的左右半球之间的联络与现在不同，右半球告诉左半球该干什么。这种横越两半球的指令好像是一种幻觉和神的启示，这种来自大脑半球一侧的命令具有不可抗拒的强制性。原始人把这种来自右半球的灵感或指令当作神的命令；当他的外部语言通过自我中心语言过渡到内部语言时，也被解释为神的声音。这种幻想意识就是原始神话、巫术及宗教等产生的一个原因。②可惜，这些理论没能回答，为什么原始人脑右半球比左半球占优势?其生理心理背景和文化背景是什么?原始思维和神话等是否只是半个脑袋的产物?原始人，包括巫师，能够仅靠只产生"幻想意识"的半个脑袋生活吗?如果不能，那么在原始时代人脑左半球的功能又以什么形式发挥作用呢？或者说，它有逻辑结构吗？如有，它的逻辑结构是怎样体现的？……这些，都是很值得研究的问题。

要研究人就必须研究人的语言。神话是人类语言较早形态的产物，它的产生、传播和演化，与人类早期的文化结构、思维结构和社会化生活形态紧密相关。工具与手的运用，特别是右手的运用，促进着大脑两个半球的机能的转化，可能在一定意义上催化了语言

① 参阅[苏]B·B·伊万萨夫《双机组合及大脑两半球》，见《国外社会科学》1980.2。

② 参阅[美]约翰·格里德门《双室头脑》，载《科学文摘》1982.4.

的形成。“大脑皮质结构的复杂化，在很大程度上与动物生活方式向人的社会生活方式过渡有关。随着社会劳动以及语言的出现，产生了对待现实的新形式，大脑则必须完成新的、更加复杂的活动方式，它需要各分析器的协同动作，和用言语信号系统来调节行为。与此相联系，在大脑两个半球的相互关系中也出现了机能上的变化。右手以及与其相联系的言语占优势地位的发展，导致大脑左半球成为主导的半球，这个半球的部分区域，包括下额叶和颞——顶叶，成为直接参与实现言语活动的器官；包括在这个复杂系统中的下额叶部位(所谓布洛卡区)，是复杂的言语清晰发音所必不可少的中枢器官；上颞叶的相应部分(所谓韦尼克区)，提供区分言语声音和感知所听到的言语的可能性，而颞——顶——枕区则使得有可能把语音与直观客体以及客体间的关系联系起来。所有这些复杂的机能都与左半球相联系。”①这又是一种说法。不管怎样，前综合思维或神话的思维，是能够通过语言把直观客体以及客体间的关系大致联系起来进行思维的，这已不是一般的“关系知觉”，而是一种较高级的思维活动。与现在分化而且进化了的几种思维类型比较，它是一种综合的混一的思维，同时混有大量形象和直观类化、象征等特征。如，神话将男与女、天与地、日与月、人的生殖与物的生殖等类比、对应起来，就有关系知觉和象征联想等在同时起作用。它有某种程度的抽象和类化因素，却又脱不开具体的形象。列维一斯特劳斯认为原始人和现代人的区别，不过是从感性认识的具体对象中观察到的对立(如男与女、生食与熟食等)，与以完全抽象形式的对立(如数学的加与减等)为依据逻辑之间的区别。原始思维与科学思想之间的不同，就像用算盘与心算不同一样，只是使用不同的象征体而已。②当然，问题实际上比这更复杂。但由此可见，神话并非只是半个脑袋(某个大脑半球)的产物(否则就无法解释另外半球

① ［苏］A·P·鲁利亚《大脑》，载《自然科学哲学问题丛刊》1983.1。

② 参阅利奇《列维-斯特老斯》，三联书店，1985年。

的存在和发展)。与现代思维相比,可能更多是程度上、方式上的偏重有所不同吧?

现代脑科学、心理学和人类学的发展,为神话及其他原始文化现象的研究提供了更多的观测角度。美国学者麦克林对大脑不同层次的结构进行了解剖的和历史的综合性研究,发现大脑有三个层次。最外层是新皮层,它是尼人到智人阶段进化的产物,是智力、想像力、辨别力、计算力的发源地。新皮层的下面是缘脑,这是从哺乳动物遗传下来的,它控制着情感。缘脑的里边是爬行动物脑,它是从爬行动物那里继承来的,人的一些本能的、无意识的行为由它控制。人脑是历史发展的结果,它在发展过程中,旧质并不完全消失,而是有所保留,但下降为次要的东西。人的意识也同样是历史发展的结果,它在发展过程中同样保留有旧质。特别是前综合思维,不完全产生于高级的大脑皮层中,而是三位一体的脑共同作用。①麦克林的理论揭示了大脑辩证发展的进程,对我们的研究是有启发的。可以推想,在神话等的思维结构中,大脑三个层次还处在较为浑沌的状态,几种能力还没分化出来并得到专门的发展,特别是控制无意识、情感等行为的内层(所谓"爬行动物脑"和"缘脑")及新皮层中的想像力等,在大脑结构中,可能是与神话等较为原始的心理和思维结构对应较密切,作用较多的部分。

德国著名心理学家B.冯特曾说:"神话思维的重要推动力,不是观念,而是随时伴随着观念的情感激动。因此,一切神话都来自情感激动和由此产生的意志行为。"②这种较占优势的"情感激动",与旧质缘脑(它控制着情感)尚存较大影响的可能,大约不无关系吧?列维—斯特劳斯在谈到神话和音乐(以及做梦)的某些共同因素时,也提到过人脑的生理特征问题:"……乐谱的复奏性能和主旋律的

① 参阅《爬行动物的脑》,载《世界科学》1981.10。

② B·冯特:《神话和宗教》,转引自[苏]C·A·托卡列夫《外国民族学史》134页,中国社会科学出版社1983年版。

变化要在听众中产生效果，在某种意义上依靠人的生理节律；同样，神话的重复性和主题的变化，在某种意义上利用了人脑的生理特征，从而产生情感和纯理智的效果。”“对神话和音乐的结构分析使我们能够理解‘人类心理’的无意识结构，因为人脑的这种无意识（自然的）部分，被那些特定的文化（非自然的）方式激起了反应。”① 列维·斯特劳斯把握到那个被神话利用了的生理特征及人脑无意识结构（自然的），是否也可以追溯到麦克林所说的大脑最内层（“爬行动物脑”）的深刻影响呢？

关于人脑结构中无意识层次的问题，除列维一斯特劳斯从社会结构的角度研究神话及原始民族“社会生活的无意识因素”外，弗洛依德、荣格等人也从生理本能的角度研究神话的“集体无意识”，在某种意义上说，就是企图从某一角度找到人类某一原始意识在心理甚至心理学上的对应关系。如弗洛依德将心理症病人与原始民族的习俗、神话等作比较后，认为“二者在思想与行为之间都不像正常人一样有着清楚的界限。心理症病人常‘压抑’其行为：在他们，思想常取代行为。而原始民族则常是‘不受压抑’：在他们，思想直接变成行为，我们也可以说他们偏向于以行为取代思想。”②据他们的理论，二者多要借无意识或想象幻觉来完成这种“思想”或“行为”，这与正常人或现代人的正常意识，就有较大差异。这或许该是造成病理的或文化结构的差异，也是造成心理或思维结构差异的一个原因吧。

我不想评价这些猜想的是非。但在神话中，我们确实很难看到清晰的逻辑概念和冷静的推理论证，却时时被笼罩在一种充满强烈主观投射和想象幻化色彩的氛围中。可以想见原始民族是如何借这灌注了巫术魔法力量的神话，尽情挥发那“如火烈烈”的神秘情感，完成祈神、娱神或驱神等掺进了特定观念的意志行为。神话的

① 转引自埃·利奇《列维一斯特劳斯》。

② 弗洛依德：《图腾与禁忌》第197页，中国民间文艺出版社1986年版。

创作，投射着许多想象、幻化和“观念的情感激动”，神话的接受，弥漫着直觉感悟和以情知意的浓烈气氛；神话的流传，亦总伴随着一种因袭在传统文化或民族心理（包括无意识）中隐秘钝重的原始冲力。

但神话毕竟属于原始思维较高阶段的产物。它虽然仍受大脑旧质（内层）的很大影响，却也正从旧质的浑沌中升华了。也就是说，除了三位一体的脑的均衡作用，新皮层的功能随着社会生活的需要而发挥越来越大的优势作用。这就使得作为原始思维较高阶段产物的神话，从一般意识活动和认知活动中产生了质的飞跃。与思维共生的语言，在长期社会交往中，伴随着神话功能的复杂而要求着更高层次的意识的社会传递和历史继承方式；和单纯的感知、记忆、情感等一般意识活动不同，反映在神话中的原始思维在进行认识活动时的目的性、自觉性和可控性增强了，它的创造性也增强了。神话对于物象与心象的任意组合，想象和幻化的频繁投射，以己度物，以此喻彼，以象尽意，以已知推想未知的思维方式，反映了大脑已具有了将一般经验材料（“眼前的信息”）与主观能动的想象幻化经验材料（记忆系统中信息的变形与主观想象的介入）结合的较高能力。由此而使神话的思维结构能超出一般感知活动，通过多种感觉渠道感知事物的多方面的属性，使思维具有相对的丰富性、深刻性及一定预见性（如神话、咒语、祭词等对某些愿望及结果的关心），而不只局限于“当下情境的直接感知印象。”①也就不同于原始人单纯的情感、想象和意志活动，不同于单纯的感知、记忆的感性认识活动。

总之，神话等的思维结构的形成发展是一个辩证发展的过程。它作为一种前综合思维，未能脱离大脑结构中旧质的影响，并在一定程度上反映着大脑进化的生物生理特征。但是，由于人类在长期的社会实践中，大脑皮质中语言中枢的超常发展和新皮层中其他能

① 参阅朱青君《人类意识的特性》，载《哲学研究》1987.7.

力的发展，使得主要通过语言这一较高级思维媒介物来传递信息的神话等的思维结构(子结构)，成为前综合思维整体结构中的最高层次，并成为连接分化后各种思维类型的重要链环。神话的心理结构建立在一种承前启后的基础上。至于这个基础，也就必然产生相应的思维形式、思维程序和符号系统等。

## 三、文化因素与脑功能结构的民族差异

文化因素，可能使脑功能在某些方面特化或泛化，从而造成各民族脑结构上的某些差异。

前面说过，大脑两半球在结构上看似对称，但却具有着不同的功能。当代生理学和心理学的进一步研究表明，大脑左右两半球的功能，东西方人各不一样。日本的角田忠信对操不同母语的人，使用迟延反馈技术来测试脑是怎样分辨出不同声音的。得出的结论是，母语对脑功能结构发展密切相关。如，日本人大脑左右半球功能的区分，不像西欧人那么明显，其左半球同时具有形象的和逻辑的功能、语言和情感的功能。是母语将人们接受、处理、感觉和理解声音的方式，和外界环境区分开来。由此，可以推测，孩提时代学会的语言与各种族集团的独特文化和思想的形成是密切相关的。换言之，各民族脑结构与功能上可能具有的差异，除与人种学意义上的先天性生理差异有关外，可能还会与文化上的原天性或获得性差异有关。①汉语，包括以汉语为其形式的中国神话及中国文化在何种程度上对中国人的脑结构产生影响，是一个需要进行多学科研究的饶有兴味的问题。可惜的是，我们目前还无法得到文化因素对中国人脑结构及功能影响的有关测试资料，在对中国出土原始人头盖

① 参阅霍堡德·布拉宾《母语和脑的发展》，载《信使》1982 4。周又澄：《科学创造与直觉》人民出版社 1986 年版，第 244 页。

骨的分析中，也难见到我们感兴趣的材料①。本书作者受外部和内部条件所限，无法进行必要的科学试验，只好粗略地作点推想，以供能深入研究者参考。据前理，种系意义上的人(民族)在“孩提时代”习得的语言，当然也可能与种族集团的独特文化(其中最显著的便是神话)和思想的形成密切相关。神话，是每个民族最初的语言成果，可以说是一种文化学意义上的“母语”，各民族神话结构的差异，必然造成思维结构的差异；中国民族是在语言、文字等方面都有着独特性质的民族，这一重要的文化因素，必然对中国神话的思维结构发生作用。

由于裂脑现象已被看作是理解不同的思维倾向以及理解成为所谓东、西方文明特征不同思维模式的基础，裂脑研究在各人文学科都受到了新的关注。如在语言学方面，有些哲学家试图假设一种构成一切自然语言基础的通用的深层语法或“思维语言”，但却把这种所谓深层语法的规则看作是先天固有而非后天习得的，这当然无法较全面地解释不同文化(甚至不同的亚文化)社会中，西方(分析的)和东方(意会的)思维模式的根深蒂固的差别。

有一种假说(“沃福—萨比尔假说”)认定一个民族的语言结构与他们的思维方式之间有相互关系。源于希腊语的印欧语言，都有主—谓(名词为中心的)结构，它符合于或产生出易受连续的原子论分析的本质—属性本体论。然而，还有些语族，如赫培语、汉语及某些非洲语言，都以动词为中心，与“事件为主”的本体论更为有关联。一项饶有趣味的研究表明，操两种语言的赫培儿童在听用赫培语讲的故事时，显示大脑右半球(联系的)活动大些，而听用英语讲的故事时，大脑左半球(分析的)活动大些。②这或许可以启发另一种比较，即通过神话所显示的内在结构分析(如所谓”神话素”分析，神话

① 也许笔者孤陋寡闻，未能查寻到这方面的资料。曾翻阅了几本有关中国原始人头骨化石的研究资料，也未见到这方面的数据。

② 参阅J·H·吉尔《裂脑和意会(Tacit)认识》，载《自然科学哲学问题丛刊》1985.1。

的“句法结构”分析等等),去揣度暗含的文化结构或思维结构。我们目前还无法知道中国神话时代的先民与其他人种在脑结构上有何不同,但通过作为外化了的文化心理符号的语言(神话、传说、卜谣、寓言等为其中之一),或许可能为我们提供一个观测分析的角度。

例如,我们试比较同一寓言的两种表述:

虎求百兽而食之,得狐。狐曰:“子无敢食我也!天帝使我长百兽,今子食我,是逆天帝命也。子以我为不信,吾为子先行,子随我后,观百兽之见我而敢不走乎?”虎以为然,故遂与之行,兽见之皆走。虎不知兽畏己而走也,以为畏狐也。

——《战国策》

A tiger went about in Search of other weaker animals for food. Once in his hunting, he happenced to find a fox. “You won't dare to eat me,” Said the fox, “as I am head of all animals appointed by God. It is against the will of God, if you eat me now. In case you don't believe what I say, let us go together. You just follow me as I go ahead to see if there is any animal that does not run away when I pass.” The tiger agreed and went with the other. Certainly he saw all the animals run away on seeing the fox. He thought they were afraid of the fox without knowing it was he himself that they feared.①

有关“文化语法”和句法结构的比较研究,是一个复杂而新鲜的课题,远非三言两语所能道尽的,笔者也无力作出深度的揭示。这里,只想就上引例子谈点粗浅感觉。

接触过一点英语的人,最容易感觉到汉语与英语的句子结构中

① 引自钱歌川编著《翻译的技巧》,商务印书馆,1982年。由于手头无合适的神话英汉文对照例子,只好暂用寓言之例,以窥一斑。

有一个明显的差别：英语多是先显示中心词，然后才是附加成分；而汉语的中心词往往缩在后面，先具体(定语、状语等等)，然后才到中心词。如"I am head of all animals appointed by God"和"天帝使我长百兽。"(天帝派遣我做百兽的头领)"China Was the first Country that became civilized"和"中国是最早的文明古国"等等。这种趋向(虽两种语言都有例外情况)，到现代汉语和现代英语中，差距就更显著了。当然，讲述古神话的古英语是否如此，笔者缺乏研究，不敢妄言。

以上所举，只是一些十分简单的例子。但仅从这些例子，我们似也可感觉到语言的句法顺序与思维的操作程序上的某种差异。那么，这反映了思维(操作)上的一个什么问题呢?是否可以这样看：汉语的表达方式是更直观的、意会的，是从较具体的外壳层层剥入到内核的(中心词)，即在无数的定语状语中引导着对事物情势状态的想象，并在这种由表象到里层、从外观到内质的过程中，对整个句子的语义进行整体性把握，并通过完形的心理本能(所谓"格式塔觉察")去同时猜想着或直觉着最终的中心词。所以，其思维过程与其说是补正式的(如英语)，不如说是通过所谓"格式塔觉察"而直觉地"完形"式的。这种语言习惯，加上中国文字的象形等特点，必然会经由"深层语法"或"思维语言"的长期作用，而对思维结构产生影响。中国传统思维模式的直觉顿悟，整体把握的特点，或许也来源于此。

以上只从语言角度谈到文化因素问题。事实上，神话不仅仅只是一种语言现象，民族传统文化的广阔深厚的背景，决定着民族的文化心理结构，当然，也作用于民族的思维结构。一定的历史文化传统(从语言、文字到诸种行为方式)的特殊氛围，在其民族的心理结构或认识图式上，将涂上文化模式的痕迹。所以，文化结构上的差异，与思维结构甚至脑结构的差异是有联系的，它们互相作用，彼此影响，可能渐渐形成种系的或民族的"获得性遗传"。

我们知道，神话是一种把经验的主体从个体扩大到类的，世代口耳相传的一种语言形象的文化象征符号。神话的产生、传播和接受都与群体文化的积累和延续有关，与类的或社群的获得性遗传有关。正是语言的文化化，社会化刺激了大脑的“语言特化区”(布洛卡氏区和韦尼克氏区)，极大地提高了人类思维的能力，使浑沌的原始意识和前综合思维发生了根本的变化。

正是在这个意义上，人脑经历了漫长的进化岁月后，在短时期内(在生物进化史中，万年只是一个小小的数字)能够异军突起，成为万物之灵。神话，以及种种以语言形式出现的原始文化，不能不是人类思维进化历程中意义深远的一个重要因素。

然而，各民族神话所表现出的人类语言结构的差异，自然也注定要反映在各民族的文化结构和思维结构上，成为各民族不同文化心理、思维方式以致思想倾向的内在因素之一。

固然，人脑具有适应一切文化的潜能。中国人的大脑在生理结构上，也许和美国人的同多于异。然而，文化习得的优势选择使其在功能结构上，必然产生趋向性的差异。就像举重运动员和跳高运动员的差别一样，大脑常用的部分和大脑常用的思维方式，使某些功能变得相对敏捷、发达，而另一些部分由于缺乏必要的文化条件而相对被“悬搁”起来。中国神话的思维结构(至少是思维功能结构)，或许也会表现出这种差异的吧。

# 第五章

# 神话的思维结构中思维主体与思维对象的关系

很古很古的时候，天地还是浑沌不分的时代，"男神石"、"女神石"会唱歌的时代，树木会走路的时代，石裂缝会说话的时代，土和石颤动着还未稳定的时代。天还没有开地还没有辟的时候，先有隐隐约约的似天非天似地非地的象征……出现了一切真与不真、实与不实的事情……

——纳西族《创世纪》



人脑既是思维主体对对象世界进行反映、加工等心理活动的基本器官，思维活动必然要涉及思维主体与思维对象的关系。在神话的思维结构中，思维主体与思维对象的关系，有实的一面，也有虚的一面；有不分化的一面，也有分化的一面。

## 一、心物合一——神话的"一体感"

在神话的思维结构中，有一种不分化(或不完全分化)的一体感，

思维主体与思维对象似乎在一种虚幻的关系中合为一体。主体是自然对象的一部分，自然对象也是主体的一部分或主体的延伸。列维—斯特劳斯在《野性的思维》一书中也曾提到过，原始民族的“一体感强于区别感”。

根据发展心理学中斯宾塞—维尔纳原理，人的心理或思维发展不仅表示成长，而且表示经历三个阶段的有秩序的进步：未分化的，分化的，整合的。我们不妨用一个容易理解的例子来说明作为整体看的人的心理发展的几个阶段：一个缺乏经验的音乐欣赏者起初听到的交响乐，可能几乎是没有分化的喧闹声；后来，当他注意乐器并倾听乐队指挥指引下的结构时，他开始分解种种音调，既在一定时刻也在音调的顺序中进行这样的分解。他最后达到一个阶段，他真正能听音乐了；也就是说，他进抵维尔纳所说的第三个阶段——整合水平。①这个例子似乎也可以适用说明，人类一般思维发展的总的脉胳(当然，中国传统思维发展的脉胳未必如此)。神话思维结构中“不分化”的“一体感”，正是原始民族的心理及思维水平尚处于第一阶段的必然产物。原始人对客观世界的认识，恰如上述“未分化”的阶段。原始神话及原始艺术、原始巫术、宗教大都具有浓厚的物我同一、天人交感的特性。这是在认识发生的初期阶段，人类群体(原始人)和个体(儿童)都普遍经历过的一个思维主体和思维对象“未分化”(或明确分化)阶段的必然结果。对于个体(儿童心理发展)来说，在认识发生的初期阶段，要经历一个既不知道自我，也不能区分自己和外部世界的界限②的思维主体和对象未分化的心理阶段，对于群体来说，人猿揖别后的一个相当长的历史时期内，原始人也要经历一个对周围可感知环境和自然界等只能意识到某些“狭隘联系”，并在思维中将思维主体和思维对象含混不分的心理阶段，这在中国神话里是随处可见的。

① 加德纳·墨菲：《近代心理学历史导引》第555页，商务印书馆1980版。

② 参阅皮亚杰《儿童心理学》、《发生认识论原理》。

我们可以取一个切片，来做横的剖析。

云南佤族社会形态较原始，其“司岗”神话(有不同异文，有的记成“司岗里传说”)是较忠实地直接记录“大魔巴”口述的原始资料，原始味较浓，故引多一点，以见全貌：

利吉神和路安神造了天和地。当时还没有人类，只有扫哈——一种长嘴的大鸟。以后顺序造了各种动物，以后在地上又造了树。最初天地是用绳子捆在一起的，相距很近。(神)造了人类以后，又给了太阳和月亮：

“月亮出来的地方，太阳出来的地方，

月亮和太阳，女鬼和男鬼……”(这几句是咒语)

当时造了人类以后就把人放在(司岗)岩洞里①。这时地上的雷声象蜜蜂似的嗡嗡响，入阿唧鸟②听见声音就跟着出去了，随即告诉人类一同去倾听。月亮和太阳也出来了，所有的都站了起来，石头也说了话，树连连问这是什么，……咱们人类听见了，树神听见了，竹子神听见了，各种各种都听见了。人类在司岗岩洞里，看见许多动物都来凿岩洞，谁凿不开……(小米雀)将嘴磨的像刀一样锋利，再去啄司岗，……于是司岗就开了，蜘蛛和佤族先从岩洞出来，汉族随在后面，接着是拉祜……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，你先来砍我们的蜘蛛网吧！”……树砍蜘蛛网，还是砍不断……(树)从此害怕我们。……咱们站起来四处观望，可是找不着食物，……只有吃土。咱们开始奔跑。你们兽类跑在前面，咱们人类跟在后面。跑着跑着，你们兽类都流出屎来，从

① 另一些地区的传说则说“司岗”是葫芦(班洪、班况地区佤族)。又说，洪水后人死尽，只剩下达梅吉和一条母牛，他和母牛交配，母牛产下一个葫芦。达梅吉听到葫芦里有人的声音，便砍开葫芦，于是，人和万物都出来了(戛驮佤族)。

② 鸟大约对传说中人类起源或凿开浑沌(葫芦或岩洞)，走出洞穴有功，故佤族现在的村寨里，都有鸟饰房顶的房子。

此咱们就吃这些动物的肉。那时天天都是白天，没有夜晚。……太阳和月亮商量，让咱们把大树放到月亮里，以后就有了白天和夜晚。……人们向木依吉神要谷种，他把谷种放到水底下。……蛇把尾巴插入水中卷起了谷种……咱们搬来搬去离开了草寨，咱们把草扔掉以后，就砍树，树说：我们死时你们哭我，……岩燕盖房子是好的。咱们看了岩燕的房子也学盖了。……雷神出了差错，他不该和他的姐妹性交。于是他们的地种不好，田也种不好。"是谁做了错事"?各若(老鼠名)去问他，他说："不是我，不是我，是他。"各若就要摔他的手，鹰去啄他的嘴，以后去抄他的家，把他家里所有的东西都拿掉了。各种神(指动物)都去拿他的财产。他被抄过家以后就搬走了。起先搬到坑巴(挂在主火塘上烤食物用的竹架)上，又搬到楼上，以后又搬到房子上。后来从房顶上搬去，搬到天上，到了天上以后，咱们就见不着他了。……火熄了，向老天去要。是谁点着了火呢?是蚂蚱(蚂蚱偷看见雷神取火)。……每个寨子的火都熄灭了，怎么办呢?你们拿鸡蛋做火鬼，你们钻木取火，你们的火燃起来了。……女子比男子先懂的道理。……他俩一起去洗手脸，他俩看见了乳房。女子说："我还以为你是女子，原来你是男子。"于是他俩在一起了，……咱们搬来搬去，来到了端布。他们在岩石里发现了铁神，所以有了导刺(一种生产工具)。……洪水要淹死我们。请了魔巴来看卦，我们拿金子做剽子的柄，把它插在旁边，剽子朝这一边倒下，人就要杀头，……我们从此供头，剽水牛，剽黄牛，供牛头，谷子才长的好，阿佤砍人头，阿佤才能好……①

读这类神话，我们仿佛进入了一个初看世界的儿童的奇妙心理的浑沌世界。在这个世界里，日月星辰、飞禽走兽，甚至石头树木都和人一样，具有感情和意志和灵魂，具有与人同样的心理和其他功

能。原始民族把打雷看成天怒或有超人力量的神灵作怪，而不认为这是自己感情的投射。天地万物总是和人混然相生，具有同样的心理和其他功能。人可以和母牛交配，母牛受孕生下葫芦，葫芦里生出人类及万物。或是吃了某物(鸟卵、苡草等)，或是下河洗澡触沉木(九隆神话)，甚至梦见神异之事，都能"感而孕"生出人来。

在这里，洞穴、葫芦等相当于女阴或母体，鸟卵、木头等也相当于男性生殖器。不仅万物可以同人共生交感，人也和万物同源合体。盘古死而化生万物。拉祜族神话中的先祖抽出自己的骨头变成天骨地架。草木禽兽可以和人神交配，人的行为也可以与某种神秘力量和宇宙秩序互相感应。不但天与人、心与物同出一流合为一体，在语言的表述和称谓上也是一片浑沌："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，来到了端布，他们(也是指自己)在岩石里发现了铁神……"语气之亲切、自然，似乎提到的不是各自分开的东西，而是本来就属一体一类。



在各族神话中，这类例子不胜枚举。创世神话，几乎都讲到世界之初是一片浑沌。而天地形成之时，万物都有灵性。苗族创世神话甚至认为人类始祖姜央与雷公、老虎、水龙、水牛，大象、鲩鲶、老蛇等，都是同母所生。彝族创世神话说："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"。纳西族东巴文《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"象征"；这些"象征"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。总之，物理和生理的，有生命和无生命的，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。在神话的思维中，梦是真的，神话是历史，物我能够交感，人的行为可以导致某种自然规律或宇宙秩序的改变，天地万物的某种变化也等同于人类社会的吉凶祸福。在神话的思维结构中，思维主体与思

维对象不仅相互作用，而且能相互渗透和关联，而不理会它们在性质、形式、作用等方面的矛盾。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，有点像儿童看世界。儿童总是自然而然地同动植物，同布娃娃甚至同星星、白云、石头对话，相信一切会和他一样去想去做，有同样的心理、性格和感情。你可以是我，我也可以是你，甚至你我不分，物我同一。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象或幻觉与事实融混在一起的早期知觉的投射功能。由于思维的幼稚，它在将外部事物经过心智加工（内化为心理表象并构成一定意象）的时候，往往将物理和心理的，以及将有生命、意志、感情和无生命、意志、感情的混为一体。物和我、客观映象和主观幻象、记忆表象和想象表象总是不自觉地融混在一起。这种粗糙原始的“一体感”，既不可能像逻辑思维那样得到对事物性质、属性的清晰的了解，也不可能像艺术思维那样是为创造艺术形象或意境而有意使物我合一。作为一种低级形式的思维，它不能区分出客观对象中的主体因素，不能区分出物象与象征意义二者的不同，而是在一种主观幻想的原始直觉中，把它们混在一起并借此去朦胧地把握或领悟客观世界，进行其认识活动。

总之，神话的思维结构中的主体与对象的互渗合一的关系，是建立在这样的基础上的：在思维的原始阶段，人还没能完全把思维主体从自然的背景中离析出来。人类把自身看作是自然的一部分，又把自然看作是有人性的自然。当然，在语言和大脑已经有了相当发展的神话和巫术宗教的发达阶段，原始人对自然界和自己之间的关系的认识相应提高了，在思维的心理结构中，思维主体和思维对

象也有了相应的分化。①分化与不分化在神话的思维结构里，正处于一种特殊的转折阶段及微妙的互补关系中。因此，由于这种思维结构中思维主体与思维对象“心物合一”的关系，在初民社会或原始民族的眼中，万物都是活的有灵的，有人性，人格或神格的，这就形成了原始的巫术和宗教，原始的文化和艺术等等。由此，我们可以从这些文化遗物(仪式的和语言的，如巫术、宗教、神话和艺术等)中窥见前综合思维中“天人合一”，“心物同一”的特征。

只有当人类在思维中较清晰地把自身从自然背景离析出来，进而把个体从群体中离析出来，这时候，神话(或前综合思维)的思维结构中主体与对象的互渗合一关系或“天人合一”“心物同一”的关系才逐渐解体，浑沌的前综合思维也才开始了真正的分化。

沿着这个思路，更有兴味的问题将是，中国思维传统中那“天人合一”、“心物同一”的思维方式，是否更多地强化或泛化了神话时代(或更早的前综合思维时代)的那种“一体感”，而形成了与西方思维发展不太一样的思维趋向呢？



## 二、虚实相生——神话的“浑沌感”

神话，今天的人看来充满神秘，荒诞不经，但在原始民族那儿却是经验的总结。这经验包括实的(直观摹写和直觉洞察)经验和虚的(主观投射和想象幻化——如梦觉、臆觉、幻觉等)经验，只不过由于上述的原因(神话思维结构中思维主体和思维对象尚未完全分化)，原始民族常常不自觉地将两种经验混在一起，以致使神话在我们看来显得朦胧迷离，浑沌一片。只有透过神话的“浑沌”，我们才能深入一个层次研究神话的思维结构中思维主体和思维对象的辩证关系。

① 正因为如此，那种把“互渗性”过分夸大或以为原始人类“百分之九十九的时间中都存在着幻想魔力”的说法，是片面的。

一方面，神话的创作者原始民族作为社会的和实践的人，为了生存，必须尽量使自己的意识和行为符合客观实际。这就必须主要依靠通过直观和以生产实践为基础的社会实践获得的经验，使思维的主体和对象处于较为客观的关系中，使思维主体能大体正确地把握事物的性质、关系和过程，以较好地从事生产、生殖交往等生存和社会实践活动。

很显然，要在生存条件极为艰苦的远古时代活下去，依靠丰富的感情经验以获得对事物形态、性质、规律的某种领悟或洞察，比依靠想象和"幻想魔力"要大量和经常得多。大量民族学调查的结果表明：在原始民族生活中，并不是时时都"神秘"地幻想，其思维也并非总是"互渗"的。例如：原始民族的狩猎者对动物的形貌和习性的熟悉，是获取生活资料的必要条件。他们从一个脚印上懂得的知识和敏锐判断力，往往使现代猎人观之感叹。靠直观摹写积累的经验，他们能悟出一定的因果关系观念及某些合乎理性和逻辑的道理；靠先行现象及表面现象，他们也能洞察到一定的后随现象及内在联系。如打雷就将下雨，人死了就活不回来，即使"肉身不离体，四肢不离体"，外貌未变，但性质变了："魂离人亡故"，"魂去永不回"。①他们还是能用象征或比喻的方式(虚象"魂")意识到表象后面的实质。在这种思维基础上产生的神话，看去光怪陆离，神秘虚幻，却并非全属虚构，只要对其心理结构有所了解，就能适当"译解"并从神话中处处发现被折射出的原始生活形态、原始意识形态及潜在的"逻辑"(当然不是一般理解的逻辑)。

前举佤族神话从天地起源开始，讲了人的起源、迁徙、狩猎、农耕，铁的运用，学盖房子，以及早于父权制的母权制，原始公社经济及其分化，巫术活动，婚姻形态等。这是用极为具体的事象去表述另一些事象。透过神秘的云雾，我们看到某些原始社会的缩影：从

① 参阅彝文典籍《追忆亡人》、《送鬼》等。云南社科院楚雄彝族文化研究室编《彝文文献译丛》第二辑。

神话式的描述中，我们也可以看到神话思维的某些理性的光芒。他们似乎是用一种象征的方式，去追溯远古那些并非全属虚构的史实，去讲述自己对于天地万物起源、生死奥秘等问题的见解。比如，用太阳和月亮、女鬼和男鬼来象征阴阳化合，感觉人类及天地万物，但兄妹交合，则又会“出差错”，等等。所以，神话是原始民族通过幻想“用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”(马克思语)。原始的神及神话，就是原始人类当时社会生活的反映和自己观念的写照。在神话的思维结构中的思维主体和对象处于一种较“实”的关系中。也就是说，基于直观摹拟或直觉洞察心理基础上的神话，包含着一定客观化经验，初级理性内容及关于某些事物实际的共相和共性，事物之间真实关系和实际运动过程的概括化知识。

另一方面，在神话思维心理结构中的思维主体和思维对象，还有一种虚的关系。由于神话是通过幻想“加工过”的，由于在神话思维的心理结构中，思维主体和对象尚未完全分化，物象和心象，记忆表象和想象意象等往往混为一体，而没有比较纯粹的反映事物原貌的表象和观念，更难有清晰地反映事物本质属性的概念。所以，在神话的思维结构之网上“滤”过的表象和观念，是带上了浓厚想象和幻想色彩的表象和观念。存在于神话思维中的主体对于对象的投射和幻化的关系，也就具有了各种人为的属性和虚幻的功能。

例如，前举佤族神话认为天地是用绳子捆在一起的，蛇将尾巴插入水中卷起谷种、小米雀啄开岩洞放出万物，还有众多的创世神话里，始祖、天神(如汉苗等族的盘古、拉祜族的厄莎等)或某一动物(如彝族的虎、壮族的牛等)化生万物，日月星辰、风雨雷电或动物的肢体器官，都是实象、客观映象或记忆表象，而两眼化为日月、气声化为风雷、骨头化为天骨地架，汗变成人和万物等等，都是虚象、主观幻象或想象感象。正如龙的局部都可找到现实的对应物象，但整条龙却是心物合一的产物，虚实相生。这些都是将主体的想象、意象投射到外部世界中(有的还把做梦或病吃产生的意象在思维中幻

化为客观存在物或外部实际发生的事件)的结果。原始民族还往往将自己的思想、感情,意志、人格等投射到动植物和无生命自然物上面,以为它们也具有和自己一样的思想、感情甚至价值判断等(如"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'"……)。

神话在原始民族那儿,不仅是叙事的、民俗的,也是巫术的或宗教的。神话中往往包含咒语(如佤族神话"司岗里"开头几句),或者本身就是一个大的咒语或巫术启示录(如在一定的祭祀场合讲述)。前举神话包括祈雨,祈神赐谷,"做鬼"(巫术)、猎头祭神等内容。神话的讲述也往往是由巫师在特定祭祀活动(如祭祖、送灵等)中的必要仪式,起着镇邪、娱神、通神等巫术作用。这说明神话作为前综合思维的一种外化的语言操作程序,已成为主体进行主观投射和想象幻化的特殊传达工具。原始民族相信,思维的某种操作程序借助语言或行为的操作,"就可以投射出去,直接作用于事物、他人、鬼魂、魔怪和诸神","幻化为真实的效果",甚至还可能"去操纵和遥控某种动物或其他存在物的动作程序,并以这种受控的存在物的动作程序作为思维操作程序向外投射——幻化的'物质媒介'。"①在前举佤族神话中:用"猎头"祭神以作用于神不发洪水,"控制"住大量死亡的可能(杀了某一个人的头,则可以避免某一群体死亡),增进部落利益("阿佤砍人头,阿佤才能好","谷子才长得好"),这是通过神话传授的行为(巫术行为)的操作和控制;佤族神话及神话中的那些咒语,则是语言的操作和控制。比如,神话中的"咒语",阴性的月亮和阳性的太阳,女鬼和男鬼,均暗示了万物的交合与诞生。神话则由于在特定时间和场合讲述而达到预想的功利目的,等等。神话的思维赋予了这些语言和行为本身所没有的人为的属性和虚幻的功能,是用主观投射和想象幻化去弥补直观摹写和直觉洞察经验之不

① 赵仲牧《原始思维整体结构的分析》,油印本。

足的一种原始文化现象。

简而言之，在神话的思维结构中，还存在着或被创造了一个改变了原有形态、特征和性质的虚幻的对象世界，包含着通过主体对对象的投射，去补充客观化认识因素(粗陋的感性经验)之不足的人格化的认识因素和主观化经验(如梦的经验、病呓和巫术的经验等)，包含着主体的思想，感情，意志等对对象的想象幻化，以渲泄情感，满足幻想的功利需要，从而借助想象去征服和支配自然力。在神话中，“天地自然之象”与“人心营构之象”、大宇宙和小宇宙都是对应的，同一的。也就是说，神话的作者是以自己身体或心理为中心将世界有机化了，将自己的生理心理(小宇宙)与自然万物对应起来形成一有机整体，彼此可以交感、互换，甚至本来就是同一(一体)的。

从上述分析我们已能看到，在神话的思维结构中，既包含着主体对于对象的直观摹写和直觉洞察这一基础关系，也包含无意识地主观投射和想象幻化这一经常渗入第一种关系的附加关系。这是虚虚实实，又是自然而然，毫不置疑地混合在一起的(不像艺术思维是自觉地投射幻化，也不像逻辑思维是客观的和理性的判断)。神话之神秘莫测，就在于这两种关系的纠缠。例如，自然神话中的神灵，一方面是对自然对象的直观摹写，蛇神有蛇的形象，山神有虎(或其他山林动物)的形象，另一方面，蛇身可能被加上鹿角，马面、鱼鳞、鹰爪，虎背可能生出鸟的双翅，并具有人的性格、情感、意志等。在图腾神话和祖先神话中，原始民族一方面直觉洞察到一定的社会关系、血缘关系、氏族观念和某些文化、历史内涵;另一方面又要投射幻化进一些神秘的东西，或者认为自己的民族和神异之事有对应关系，甚至于与神异之物有血缘关系：

“天命玄鸟，降而生商”。(《诗经·商颂·玄鸟》)。

“大迹出雷泽，华胥履之，生伏牺。”(《太平御览》卷七八引《诗含神雾》)

或者将想象中的奇形异貌加于各族始祖或部落首领身上，使其显得不凡：

“庖牺氏、女蜗氏、神农氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻，此有非人之状。(《列子·黄帝》)

“伏羲龙身牛首，渠肩达掖，山准日角。”(《春秋纬合诚图》)

“有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语。”(《史记·正义》引《龙鱼河图》)

“禹长颈鸟喙，面貌亦恶矣。”(《尸子·君治》)

……

至于古神话中“五色长肘”、“冬则穴居，夏则巢处”的有巢氏，“游日月之外”而学“类鹦”喙木生火的燧人氏，“生而灵知”、大难不死而后教民稼穑的稷，“作弓”并“善射”，上射十日，下除百害的羿，“做书而天雨粟、鬼夜哭”的苍颉，作井而“龙登玄云，神栖昆仑”的伯益，“以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性”、有透明身体的神农……本是各个历史时期的文化现象(巢居、火的发明、农耕、发明弓箭、创造文字、打井术、医药等)，却被神话投射了几道幻化的光环。这些文化英雄，或为神灵异物，或有超人绝技，他们一方面代表了祖先、酋长、能工巧匠及现实的部落本体，另一方面又是“想象的部落本体”(马克思语)。一实一虚是水乳交融在神话的思维结构中的。

总之，考察神话的思维结构，既要注意神话中反映出的原始民族的日常行为和现实状况，也要注意他们的特殊行为和心理状况。只以经济决定论机械地套用一切原始文化现象和心理现象，或只对稀奇古怪的奇风异俗感兴趣，将原始意识过分神秘化，都不易全面把握一个文化结构，自然也就不易把握到作为有机整体存在的思维结构。

# 第六章

# 神话思维结构中的自我中心意识和集体意识

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。身长千里，在无启之东。其为物，人面蛇身赤色，居钟山下。

——《山海经·海外北经》

支格阿龙听前人说天和地是相连的，于是他去寻找天界。走了许多年，他的铁拐杖已经磨得很短，马也走得足跖毛都脱光了，还没走到天地相连的地方。他去请教有智慧的老人和老牛，老人告诉他："天地没有真正相连的地方，只有你闭上眼那一刻儿就是天地相连的时候，但你一睁开眼，天地就又不相连了。"……

——彝族神话传说《英雄支格阿龙》

# 一、从自身感万物——神话的“自我中心意识”

心理学成果表明，思维成熟的一个标志，是思维主体建构客体的过程，是主体逐渐解除自我中心化的过程。所谓“自我中心化”，指人在认识发展的初期阶段，思维主体未能“设身处地”地置于主体之外的角度去反思，从而把意识的、意志的和思维的“自我”从狭隘的自身局限中分化出来，而是只能以己观物，以己感物，即以自己的感觉为中心去观察和体验并将此推及万事万物，甚至把主体的感觉、情感、想象等投射幻化到对象之上，思维主体仍没能具有较高的离析能力，更不易进行冷静的、对自己感知或思维的可逆的反思。

这种思维倾向，在个体认识发生的心理实验中已得到证实。如皮亚杰著名的“三座山实验”：在桌上摆着不同颜色的三座山，让儿童在桌子一方坐下，另一方摆有一个玩具娃娃。之后，要求儿童从摄自桌子不同方向的照片中找出娃娃所“看见”的那种景象。这一作业，八岁以前儿童一般都完成不好。这时的儿童，还不能将自己放到娃娃的位置上去想象娃娃看见的东西。由此得出的结论，正如这位著名儿童心理学家所说，人一来到这个世界上，自我中心化就是他的一大顽症，总是再三地表现出来。①需要说明的是，思维中的自我中心意识与自我意识并非一码事。在神话的思维结构中的自我中心倾向，是以集体意识为基础的，而自我意识则主要以个体意识为基础。

前引烛阴等神话透露了这种“自我中心”倾向。远古时人以人的眼睛的睁与闭解释昼与夜的形成(“视为昼，瞑为夜”)，以人的呼

① 皮亚杰《发生认识论原理》，并参阅谢小庆《现代心理学研究成果的认识论意义》，见《中国社会科学》1985.1。

吸对应季节或天象(“吹为冬,呼为夏”、“息为风”),即以自己的感觉去推想自然的万事万物。这是一种以自我感觉为轴心而推演的自然观。

同样,世界各地神话中的宇宙万物及其原始民族心目中的天地,也是以他们自己的生活环境为中心的。正如古希腊神话把世界的中心放在奥林匹斯山峰,南太平洋复活节岛岛民把自己的小岛看作“世界的脐眼”一样,中国各族神话也因各民族生活环境的不同,而把不同的地方视为世界的中心,甚至可以具体到某一山丘洞穴或某一棵树上,如佤族把“司岗里”山洞作为各族起源之地,德昂族把他们那儿的茶树作为各族诞生之本。在汉族古籍中,又多以昆仑山一带作为众神所居的都城或天柱所在:

> 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……
>
> ——《山海经·海内西经》
>
> 昆仑之山,有铜柱焉。其高入天,所谓天柱也,围三千里,周圆如削。
>
> ——《神异经·中荒经》

当然,昆仑山所在方位在古籍中也众说纷纭,天柱亦非一个(“八柱何当?”——《楚辞·天问》),这可能与民族迁徙造成的文化中心位移以及八方观念的渗入有关,在此不论。

或许,我们还可通过神话,看看原始民族是怎样看天地宇宙的。

宇宙万物由人一神(“神”也是人自身的变体)自体化生而出的神话,在中国神话中举不胜举。化生万物的盘古自是众所周知的了,《述异记》卷上所述:“南海小虞山中有鬼母,能产天、地、鬼……”实为用人母的功能去解释天地神灵等的产生。这种以人自身功能

推演天地万物起源的神话，是极为多见的，最常见的是阴阳交合化生宇宙的神话。《五运历年记》载：

"元气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤，启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也……"

彝族《天地祖先歌》说：

"很古的时候，没有天和地。浑浑沌沌中，产生清浊气。……清气变为天，浊气形成地。清浊是阴阳，阴阳会相交。阴阳相交后，产生青、红、黄。青的青油油，红的红彤彤，黄的黄铮铮。青子九十九，红子八十八，黄子七十七，三者又相聚，变黑又变白；翻过去是白，白就是白天；翻过来是黑，黑就是黑夜。白天光灿灿，晚上黑魆魆。白天和晚上，就是这样的。"①

另外，以天为阳，以地为阴，以日为阳，以月为阴，以山为阳，以泽为阴……阴阳交合，万物萌生的说法，不仅普遍，而且现实化为千年沿袭的习俗。如民间流行的祭天公地母，祈人口繁盛，六畜兴旺的节日祭会，在中国许多民族中，至今仍很普遍。这些，都可看作以自身或自身功能(如男女交合、两性生殖等)为中心推衍万物来由的心理习惯。神话的思维，甚至对中国正统思想史也产生了较大影响。如代表中国文化精神之一的"太极"观念：

"是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。"(《周易》)

① 《贵州民族研究》1983.3。

代表皇天后土(类似天公地母)的乾坤交合而生震、巽、坎、离、艮、兑六子,在天为日月风雷,变为四时:在地为水火木石,化为万物……这与中国古代神话,实有神似形合之处。

还有一些神话,虽不以人的生物功能去解释宇宙天体的形成,却也以人的社会生产活动为出发点去看待一切。这也是一种稍稍放大了的自我中心倾向。中国各族古籍和民间口头流传的大量有关"炼石补天"、"打柱撑天"神话,"天柱""天梯"神话,实际是以人的生产实践或社会生活实践经验,去想象和类比宇宙形成的原因:

"往古之时,四极废,九州裂,天不兼复,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。"(《淮南子·览冥篇》)

古神话还用某神人发怒触断天柱的神话,来解释可见星系为何多偏移于西北,中国地理为何西高东低(水向东南流)的部分原因:

"昔共工怒触不周之山,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》)

在苗族天地起源的神话古歌里,更是直接用人造房的经验去类比或等同于天地脱离浑沌不分状态时的情形:先是两个巨鸟生出了天和地,天像大撮箕,地像大晒席。天地叠在一起,筷戳不进,水流不进。后来是个叫剖帕的好汉,从东边来用斧子砍开了天地。再经过煮、顶、量等过程,才使天地初具形态。但"天常压着地,地常压着

天，一天黑六回，一夜垮六处，……人人怕天塌，急的直是哭。”天底出了裂缝，人们先用蒿枝，再用五倍树撑，都没有把天撑稳。后来一些老人想办法打造了金银柱。怎样用柱撑天呢？

“我们看现在，妈妈立房子，
竹竿来支撑，房子才不倒。
……
回头看古时，柱子立好了，
用山来支撑，柱子才不倒。
……
我们看现在，妈妈立房子，
姨老架长柱，寨邻逗短瓜。
枋子横着穿，楼枕顺着架，
雨淋也不崩，风吹也不垮。
……
三个飞天汉，灵巧像水鸭，
飞东又飞西，飞上又飞下，
抓住长柱子，逗上矮短瓜，
枋子横着穿，楼枕顺着架，
金柱和银柱，立的稳扎扎。

在这个神话古歌里，苗族先民调动了自己经验范围内的所有想象，把他们自身的生产生活活动如砍、煮、撑、量等以及与他们密切相关的生产生活用具如撮箕、晒席，斧子、筷子等，都用来构筑他们有关天地形成的“理论”基石了。“撑天”一段，直接就是用自己熟悉的修建房屋的经验去类比被柱所撑的宇宙形象。当然，正因为他们的经验是有限的，视野是狭隘的，所以，被“金银柱”撑着的天，大约也离不开他们生活的有限范围多远：

"柱子立好了，一根立党告，①
党告那片天，从此就稳了；
二根立方先，方先那片天，
从此就稳了；三根立信年，
……"②

这类宇宙观和前面所述的昆仑神话一样，都是以自身或自身有限范围为中心而形成的解释体系。

还有一些"浑天"神活、"盖天"神话等，也都属于这种性质。如"浑天"神话，以为天地如鸟卵，清升为天，浊降为地，天包其外，地居其中，如壳之裹黄，周旋无端，其形浑然。这类神话把天体看成是围绕人类生活的直接环境(地)而活动的。这种思维可能是导致地心说的天文学的源头。它反映了人类认识的早期，以自身或自身所处环境为中心观察万物的致思倾向。



综而言之，神话的"自我中心意识"，是通过这些方式表现出来的；或以人的某一感觉为依据，推想某一事物的成因(如烛龙神话等，是用人眼睁闭的视感解释昼夜的形成，用人的呼吸之气的凉暖之感，解释冬夏的形成)；或以人的居住环境为中心，建立有关宇宙天体或自然世界结构的原始天文学、物理学和哲学等的"理论"体系(如"盖天说"神话、"浑天说"神话，"蛋生说"神话、"天柱""天梯"神话等)；或以人的某些局部的社会、生活经验，去类比某些自然现象的来由及普遍规律(如两性生殖的经验与阴阳交合化生万物的神话，修建房屋的经验与"打柱撑天"的神话等等)。

神话的这种思维方式，在中国文化中得到进一步的弘扬，并日趋极端地推及哲学、科学、政治、伦理、美学、民俗及其他社会生活之中。试举几例：

① "党告"及后述十二个地名，都是贵州的一些县。

② 田兵编选：《苗族古歌》，贵州人民出版社 1979 年版。

天文历法——

”故天秉阳，垂日星；地秉阴，窍于山川。播五行于四时，和而后月生也；是以三五而盈，三五而阙，五行之动，迭相竭也。五行，四时，十二月，还相为本也。”

（《礼记·礼运》）

政治——

“尝学得黄帝之所以谇颛顼矣，曰，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。（《吕氏春秋·序意篇》）

“天垂象，圣人则之。郊，所以明天道也。万物本乎天，人本夫祖；此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”

（《礼记·郊特牲》）

伦理——

“天有四时，春秋冬夏，风雨霜露，无非教也。”

（《礼记·孔子闲居》）

“坤文言曰：地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。”

（《周易》）

宗教或礼俗——

“是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命，其官于天也。”

（《礼记·礼运》）

“因天事天，因地事地，因名山升于中天，因吉土以飨帝于郊。升中天而凤凰降，龟龙格；飨帝于郊，而风雨节，寒暑时。”

（《礼记·礼器》）

中国神话思维中，宗教、伦理、政治、哲学等常混于一起，并无分明的界线。如以上所引，便大都包含着某些“天人感应”“阴阳五行”等中国哲学观念。将人事与天象、个人与社会、自我意识与集体意识完全处于混一状态，中国传统文化精神常常体现了这种思维特

点。

然而，这种由于以己度物而将天人合一的“混一”状态，又并非是以人(人本主义或个人主义意义上的人)为本位的度量，而是以某一集体为本位的度量(即以“我们”的自我为半径划出的中心)。具体地说，就是以家庭本位、家族本位、社稷本位为出发点的度量，即以宗族集体为本位的度量。

沿着这一思维路子走下去的文化，会是一种什么样的文化呢?

中国大诗人屈原，在其名作《楚辞》中，有一篇神话色彩极浓的《招魂》辞，代表着中国传统文化精神最早的一个基本命题——以华夏为中心坐地称雄和视非我族类为“蕃邦”，“蛮夷”的自我中心主义，

‘魂兮归来!
去君之恒干，
何为四方些?
舍君之乐处，
而离彼不祥些。
魂兮归来!
东方不可以托些。
长人千仞，
惟魂是索些。
十日代出，
流金铄石些。
彼皆习之，
魂往必释些。
归来兮，不可以托些。
魂兮归来! 南方不可以止些。
雕题黑齿，
得人肉以祀，

以其骨为醢些。
蝮蛇蓁蓁，封狐千里些。
雄虺九首，往来倏忽，
吞人以益其心些。
归来兮！不可久淫些。
魂兮归来！
西方之害，流沙千里些。
……
魂兮归来！
北方不可以止些。
……
魂兮归来！
反故居些。

同类性质的招魂辞，在许多少数民族中，亦屡屡可见。这些少数民族虽不在国之“中”部，却都毫无例外地以自己所在地域为一圆圈，而将圈外的一切划为陌生而可怖的异域。在各种“招魂辞”光怪陆离的神话背景之后，潜藏着中国传统意识中那以我为中心，惟我独尊的一统天下观，也暴露着小农文化那安土重迁，视异方为畏途的自我封闭。儒家恪守的“父母在，不远游”，道家梦想的“小国寡民”，“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的清静世道，民族文化心理中至今犹存的对外来文化的排斥感和畏惧感，甚至边远某些少数民族在新文明浪潮冲击下仍坚守自己祖地祖法的固执，都是这种文化及其文化心理的反映。

这种自我中心倾向，辐射出的是“修身、齐家，治国、平天下”的宗族本位的单向之链，是人治臣服的大一统精神，是社会全体成员从思想到行为都一体化的模式，是自给自足、缺乏交流的农本思想。这种文化不仅对一统之外的异文化系统以“蛮夷”嗤之，对一统之内

的个性的多样也决不相容。这种宗法本位的“自我中心”倾向常常不惜以社会淹没个人，以集体意识覆盖甚至窒息个体意识。或者说，这种宗法本位的自我中心倾向，如果也具有一定的自我意识的话，那只是群体的自我意识，而不是个体的自我意识。在封闭落后的文化圈中，这种宗族本位的自我中心倾向，使思维主体在某种程度上仍停留在较低层次的对思维“浑沌性”的强化上。前举若干神话及古籍中某些天人合一的文化思想，在某种程度上，就是思维主体在思维中尚不能完全把主体与对象分开，还是一种以自我感觉、自身环境、自己经验等为轴心而推演的自然观、社会观和文化观。

自我意识或个体意识从集体意识中的分离，是思维成熟的一个重要标志。但中国文化结构和思维结构中长期重集体意识的因素，可能在很大程度上影响着这种分离。这不仅在客观上造成我们民族文化心理结构中民主意识的薄弱，也造成我们民族思维能力的某种局限，即，由于在思维结构中思维主体不能在更高层次解除“自我中心化”倾向，从而延缓了民族思维趋向成熟的现代科学思维的进程，埋下了时至20世纪，各种迷信仍可盛行，各种“新神话”仍可创生的心理基础。

但话又说回来，人类自我意识的觉醒，毕竟是在神话时代之前很久就已开始的了(既能“以己度物”，这“己”就必然要包含进某种程度的“自我”的因素。随着社会的发展、思维的分化，这“自我”不仅是集体的自我，也会是个体的自我)。这，又是任何社会文化结构所不能阻滞和凝结的。

## 二、“龙的传人”——中国神话的集体意识

众所周知，神话是集体创造的产物，是以世世代代口耳相传的形式在人群中来无影、去无踪地产生影响，并且是以所谓“集体表

象”为基础的思维活动，反映的是一定群体人们的集体意识，它是这一群体人们的共同的希望、畏惧、宇宙观、价值观等文化的象征。

思维学研究表明，远古时代的人类思维较为缺乏自我意识，而群的集体意识比较强烈，个体意识很少分离或超越集体意识。这可能与以群(部落、村社)为单位的小型社区的原始生活相联系。

综观神话，我们无法看到具有鲜明个体意识或自我意识的东西显露。呈现于神话中的，是世代传承、因袭相沿的集体表象，是文化认同、团结群体的集体意识。图腾神话以某一动植物或其他灵物作为维系某一氏族群体血缘关系的象征；始祖神话将某一祖先奉为整个氏族群体的共同根基，长长的“神谱”及史诗般的故事，都必须为整个群体共同记诵，不许任何人有只言片语的改动；创世神话提供的是某一群体的解释体系，文化英雄神话则是将漫长历史进程中集体创造的文化成果浓缩为一个公认的符号，那些颇富象征意味的名字不一定真有其人(如燧人氏、有巢氏、神农氏等)……

这种种神话，并非能由一个人或几个人所独创，而是经过多少世代的氏族集体的智慧磨砺而成的产物。换言之，神话，是通过部落集体的类化的意象或所谓集体表象的语言形成而产生的。类化的意象，是一般认识发生过程中，思维主体经过一定加工并有一定主体因素渗入的心理表象；集体表象则是神话时代的人们世代相传并在一定群体中留下深刻的心理烙印的表象，具有较多文化的或习得的群集性社会性特征。它们的存在不取决于个人，也不服从于以个体思维主体的分析为基础的心理学规律。

在原始人类认识发生的最初阶段，感知映象在原始人心中内化为相互的心理表象，这些表象经过类化而产生(或外化为)各种符号。随着人类实践的丰富深入，这些符号多向发展：或者从一般的物象人化为手势或身势，或者从一般图像或记事符号类化为较为抽象的图画文字或相应的思维符号。在长期实践中形成人类特有的语言，则与早期人类心理表象形式的类化表象和集体表象结合而产生神

话。也就是说，神话思维是粗糙的前综合思维向更精深的各种思维方式进化的一种过渡形式。它还未能离开形象，以将类化表象和集体表象进一步类化、抽象化而趋向逻辑思维；也不能自觉地对类化表象个性化，以对集体表象加以个别化而趋向艺术思维，它还只是一种“象征形态”的认识世界的方式，是原始思维高级阶段的产物。其思维方式不是归纳简化的方法(如逻辑思维)，也不是自觉塑造或表现的方法(如艺术思维)，而是一种用象征的直觉的方式去认识和掌握世界的前综合思维方式。

原始民族的集体表象的形成和发展大约有这样两条途径：或者表面化为约定俗成的社会意识或民族思维共相；或者深层化为“集体潜意识”或民族心理共相。二者都是在长期的实践活动中根据一定条件逐渐形成、发展并相对固定下来的。

首先，神话的产生和流传都是建立在一定的共同思维基础上的。人作为一种“社会动物”，思维的形成发展离不开人的社会性，就像儿童心理和智力的发育离不开周围的语言和行为环境一样，这在思维发育的初级阶段尤为重要。脱离人群的狼孩，由于缺乏必要的语言和思维环境，他的智力发展便趋于停滞了。在原始民族中，神话能为大家直觉地传感和接受，人们能在相互交流中得到提高，共同酿造能为一定社会甚至世界范围的人的智力水平所接受的精神文化，并形成相应的“神话的”思维方式，这与人类群体在实践中长期形成的社会性是分不开的。由于神话的象征性，在象征中包含的主体因素和观念内容都必须是经过多少世代孕育的约定俗成的集体的产物。一种象征的思维符号和类化表象的形成，必须排除个体的主观随意性，成为能为大家都能接受的东西，否则神话就不可能流传，不可能形成世代相传的心理表象和文化信息。

其次，在以某一血缘氏族，某一部落群体或某一民族群体作为基本结构的社会，人的意识长期囿于一特定的集体之中，既不可能形成超越于集体意识的人类意识，也不可能形成离析于集体意识的

自我意识。特别是中国根深蒂固的宗法本位的社会结构，在很大程度上强化了这种集体意识。这个特点，已鲜明地反映在中国神话中了。

在中国神话中，始祖神话为数众多，亦可能起源较早，神谱往往就是宗族的根谱，不仅汉族喜欢自称“炎黄子孙”、“龙的传人”，少数民族也常常将自己集合在某一始祖的名下，如佤族的父子连名制，一代代连名上溯，竟可溯到司岗神话中的“司岗”那里，也就是说，作为山洞或葫芦的“司岗”，在佤族的谱系中，是公认的第一代祖先。这种把神话揉进一定氏族集体的历史中的情形，在中国各民族里不胜枚举。它的现实化仪式化就是祭典。这在中国民族的心理上，是极重要的事，故《国语·鲁语上》说：

> 夫祀，国之大节也；而节，政之所成也，故慎制祀以为国典。……夫圣王之制祀也，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。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之。帝喾能序三辰以固民。尧能单均刑法以仪民。舜勤民事而野死。鲧障洪水而殛死，禹能以德修鲧之功。契为司徒而民辑。冥勤其官而水死。汤以宽治民而除其邪。稷影百谷而山死。文王以文昭。武王以武烈，去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。幕能师颛顼者也，有虞氏报焉。杼能师禹者也，夏后氏报焉。上甲微能师契者也商人报焉。高圉大王能师稷者也，周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报此五者，国之祀典也。加之社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德

之人，所以为明质也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九洲名山川泽，所以出财用也，非是，不在祀典。

（《国语·鲁语上》）

什么民族祀什么神祖，是有严格规定的。中国神话中及祭典中被祀的这些神祖，是民族文化的神圣代表，集体意识的威严象征，在有关他们的神话里，他们担负着庄严的社会责任，为族、为民、为社稷各尽其职，一丝不苟。很少西方神话中诸神浪漫、言行不拘的轶闻趣事，更不容"尤黎乱德，民神杂糅"的倾向。"重黎绝地天通"的神话代表了"使复旧常，无相侵渎"的传统心理：

古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之；如是，则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋絜之服，而敬恭神明者以为之祝，使名姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，系服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏族之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官；各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德；民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀而不知其神。烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有威严，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

其后三苗复九黎之德，尧复育重黎之后不忘旧者，使复典之，以至于夏商，故重黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，穆伯休父其后也。当宣王时，失其官守，而为司马氏，宠神其祖，以取威于民，曰，重实上天，黎实下地。遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变，何比之有！

（《国语·楚语下》）

先是“民神不杂”的黄金时代，“各司其序，不相乱也”。后来人神杂处，无大无小，无尊无卑，世道不宁，所以必须“使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”。这是神话化了的“克己复礼”。“克己”者，克抑易为多元化（“尤黎”，泛指多）的自我意识也；“复礼”者，光复“旧常”之礼也。在中国，这当然是用集体意识之极的集权化一统化的一元之序来规范的。中国神话中的神系之变为帝系，神谱之变为根谱祖谱，根源大约均出于中国传统文化中大一统的集体意识，总是占着压倒优势这一原因。

事实上，中国上古神话，即已是一个放大了的宗族集团的神话体系，它与中国古代的社会文化结构是一脉相承，互相对应的。神界诸神或对应着人间的先公先王，或直接就是某一氏族（或民族）的根谱，世系（参见表一，表二）。

**表一：自然神号演化为上古王公简表***

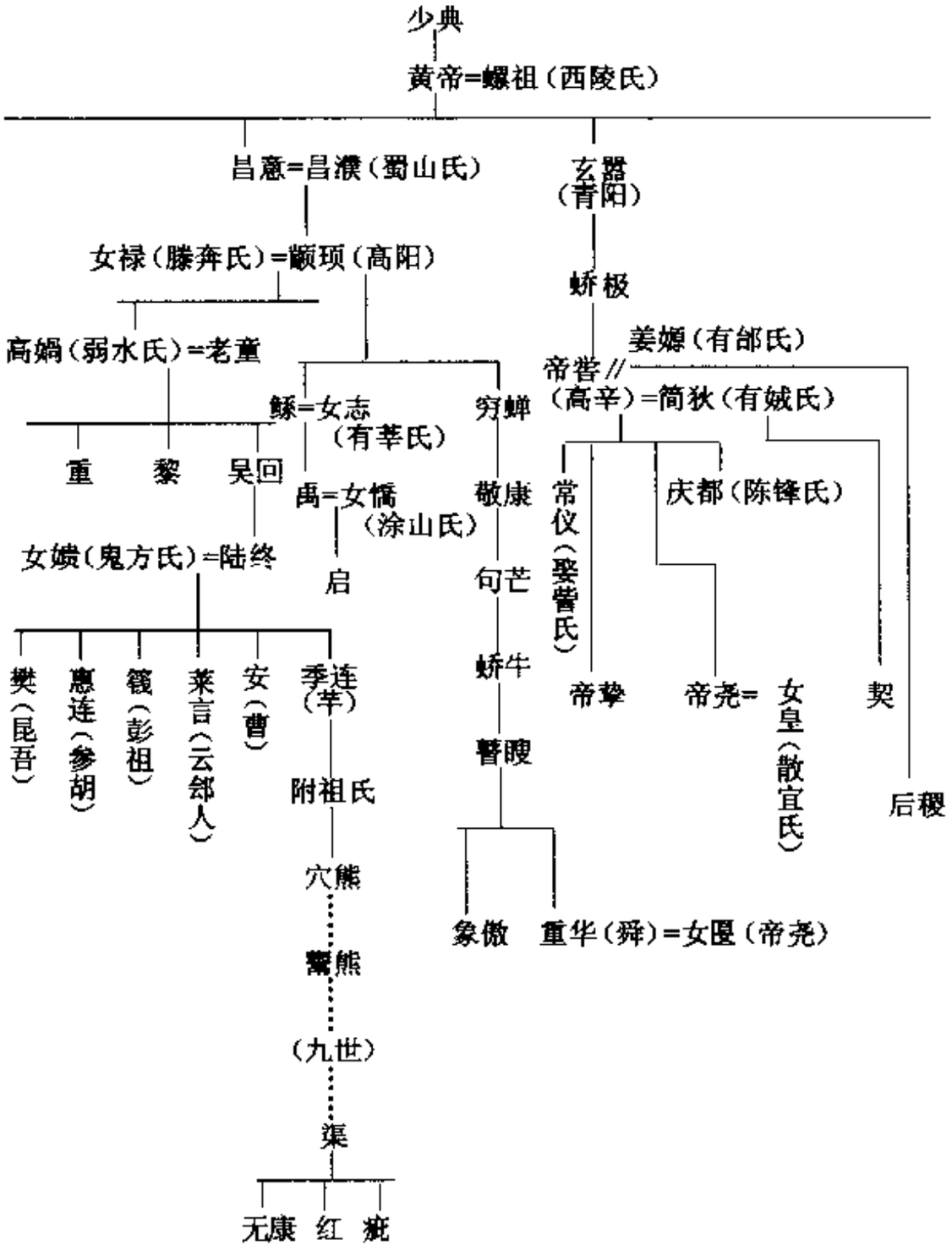
| 神界 | 神性 | 甲骨文 | 夏 | 商 | 周 | 秦 | 列国 | 上古的王公 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 图腾 | 山魈 | 高祖夔 | [颛顼] | 帝喾 | 帝喾<br>咎繇 | | 偰尧<br>夔龙<br>皋陶 | 颛顼<br>帝喾<br>帝尧<br>夔龙<br>皋陶 |
| | | | | | 公叔祖类 | | | 公叔祖类 |

续 表

| 神界 | 神性 | 甲骨文 | 夏 | 商 | 周 | 秦 | 列国 | 上古的王公 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 地神 | 社 | 邦社<br>亳社 | 后土 | 相土 | 大社<br>古公亶父<br>亳间<br>周社<br>柱<br>杜伯 | 杜主 | | 古公亶父<br>柱(烈山氏子)<br>杜伯 |
| | | | 禹<br>句龙 | | 禹 | | 社字 | 禹<br>句龙<br>杜宇 |
| 地神 | 四方 | 方帝 | | 方帝 | 公非辟方 | | 望帝 | 望帝<br>公非辟方 |
| | | 东析 | | 析 | 泰析 | | | |
| | | 南𡍮 | | 𡍮 | 炎帝 | 赤帝 | 舜 | 炎帝<br>赤帝<br>帝舜 |
| | | 西彝 | | | 伯夷 | 伯翳<br>大费 | 伯益 | 伯夷<br>大费<br>伯翳<br>伯益 |
| | | 北歈 | | 歈 | 金天氏<br>昧 | 阴康氏 | 鬻熊 | 金天氏<br>阴康氏<br>鬻　熊<br>昧 |
| | 农<br>(下略) | | | 农 | 后稷<br>蓐收 | | 神农氏<br>蓐收 | 后稷<br>神农氏<br>蓐收 |
| 天神 | 皇天上帝<br>(下略) | 帝<br>上帝 | | 帝<br>上帝 | 帝<br>上帝 | 帝 | 上帝 | |
| | | 黄示 | | 黄爽 | 皇上帝<br>皇天上帝<br>皇帝 | 皇天上帝 | 黄帝 | 黄帝 |
| | 星<br>(下略) | 鸟<br>火<br>帛<br>婗<br>… | | 鸟<br>火<br>帛<br>婗 | 火 | 女脩 | 帛<br>须女 | 女脩 |

* 摘自丁山《中国古代宗教与神话考》。

## 表二：《大戴礼·帝系姓》世系表*




*引自张光直《中国青铜时代》。

这些简表，实际上既是神话的神系表，又是传说中的古史的帝系表，或民族的祖系表。由此可见，中国神话中的集体意识，基本上是一种基于宗族意识之上的集体意识；诸神的神格，更多是以其所具有的对社会或与人有关的自然相关的，特别是与以宗族社会结构为基础的化功能为特征的。无论是三皇五帝(天地人的“合一”与五方位的“一统”——“东西南北”四方趋于“中”)，还是各方诸神；无论是作为种族偶像的黄帝，还是作为疆域偶像的禹；也无论是神人(祖)不分的“世系”，还是“天人合一”的根谱；甚或是一条奇形怪状的“龙”，在天、地、人合一基础上的氏族群体或宗法集团，都具有着神圣化了的文化功能，具有权、德、智合一的威严神性，都会在号称“炎黄子孙”或“龙的传人”的中国民族的文化心理中引起神秘的颤动。

这便是基于宗族(或宗法)意识上的集体意识的某种显现。这也带来了相应的文化个性。例如，在中国神话中，神的个性极为淡化(与希腊神话中的诸神在气质和性格上都迥然不同)，甚至同一“龙种”的不同民族的个性也要“万川归一”，蛮夷狄戎，同朝天子——中央集权的神圣化身。其文化象征便是龙。龙庭、龙袍、龙子、龙孙，……“龙的传人”喜欢龙的形象，而龙的形象便是一种组合起来的典型“大一统”样式。正如闻一多先生所言：作为中华民族象征的龙是以蛇为主体(躯干)，“接受了兽类的四脚，马的头、鬣和尾，鹿的角、狗的爪，鱼的鳞和须”。①这可能意味着各氏族部落逐渐化合归一，徽号杂糅同体(不容许各自独立)，即代表不同氏族部落的多元格局逐渐被“主体”化合，形成“一条龙”式的“一统”格局。

也许，从作为中华文化传统象征的从蛇龙开始的升华，可以看到思维结构中的集体意识与文化结构的关系。

当原始人类在漫长的劳动(手的和脑的)实践中，从一般的动物感知里“超出”，以一种新的眼光看着自然和自己，使外部自然在刚

① 参阅闻一多的《神话与诗·伏羲考》。当然近人对龙的形象的本像还有许多争议，并无定论，笔者关心的也不在这些推测，而只注意这个公认的事实：龙，是各种“形象”的组合物。

开始成长的大脑中形成一种特殊的意象和观念；当他们随着社会的进步，再度从这种粗陋的思维里“超出”，从注意自然现象、自然关系（当然，不论外观和内观，都给了超自然的解释）到注意社会现象、社会关系（同样也是给了超自然、超社会的解释）的时候，实际上标志着人类不论在社会形态或精神形态上，都已进入一个相当高级的阶段了。如果说，龙的前身是蛇，那蛇，当然要反映这个转化，并在这个转化中完成其原始形象的重大升华。蛇在这个“升华”中，是何以跃上那众所周知的神圣宝座（龙）的？

蛇起点甚低，不过伏窜于草丛池沼而已。古人一般以蛇龙为“水物”：“当尧之时，水逆行，氾滥于中国，蛇龙居之”；①“积水成渊。蛟龙生焉”②，“（越人）常在水中，故断其发，文其身，以象龙子”③，等等。许多出土陶器和青铜器上漩涡纹、水波纹既像水纹，又像蛇的盘曲状及爬行状。云南民族民间文学中的蛇也多与水联系在一起。布朗族、永宁纳西族视蛇龙为水神，汉、白、傣、拉祜、佤等族创世神话或史诗中的蛇也多与洪水、江河湖泊相联系。佤族创世神话《司岗里》说：利吉神和路安神创造了天地万物，把人放在石洞里。人出洞后与各种动物为伍，到处奔跑，搬来搬去，饿了就吃野兽的肉。人们向木依吉神要谷种，他把谷种放在海水底下，人和野兽都取不出来，蛇用尾巴插入水中才取出来。人又学会造房等技能。女子比男子先懂得道理，女子领导了 30 代人，男子领导了 20 代人。后来人们商量分开走路，并杀鸡供神……如果我们把这个神话与古滇越濮等民族甚至华夏族群结合起来看，倒是一个远古历史发展最具象征意味的画卷呢？从洞穴、不定居到狩猎到定居的农耕生活，从母权到父权制，从原始公社制到公社解体，等等。“祈求谷种”象征着农业的开始，蛇的作用在这里又几乎是决定性的因素。有趣的是，这个

① 《孟子·滕文公上》。

② 《荀子·劝学篇》。

③ 《汉书·地理志》。

神话巧妙地将农业和水，以及与水相通的蛇联系起来，这种象征是否是一种特殊的社会生产形态的折光反映呢?马克思和恩格斯在谈到亚洲古代社会制度问题时指出：与原始社会紧紧衔接的“亚细亚社会”的生产方式是一种特殊的生产方式，主要体现着与水利等工程联系的、宗法的定居垦殖的和中央集权的特点。①上古神话中，治水并开世袭制先河的禹的故事，是否反映了这种“亚细亚社会”的特征呢?侯外庐等人认为：“灌溉和热带等自然环境是亚细亚古代‘早熟’的自然条件。”②物候学及自然地理学也证明远古时我国大部分地区属热带亚热带，有较多的森林和草原动物。蛇即是在这类自然环境中种类较多，生态适应性较强的动物。③据文献记载：“西南夷”诸部落中“近水而居”、以水为重要联系和统治手段的民族较多，关于治水管水的古老神话和古代文献资料(如傣族《仪事庭长修水利命令》④等)，说明水的管理和分配有着古老的“传统规矩”。创世神话将水和蛇与农业的发生联系起来，蛇的神性本来就是水的不可理解的力量的一部分，它与河流文化或亚细亚生产方式相联系，而亚细亚生产方式又与东方专制主义的神圣权力相联系。晋宁石寨山“滇王”及家族墓葬群出土的“滇王金印”，金印上盘踞一蛇，史载“永昌太守铸黄金蛇献之翼”，“以金铸蛇而不铸他物”，可见“对于蛇的尊崇，在当时云南，想必系一种很普遍的信仰”⑤。这些是否透露了某种原始遗风的潜在信息呢?正像它攀上了神权意识的桂冠一样，它也攀上了神圣权力的金印。似乎是以自己的神力暗示着“天授君权”的超自然，超社会的神权力量，实际是有着深刻的经济和社会背景的。简言之，如果没有水利化农业相适应的、以集权为特点

① 田昌五《古代社会形态研究》，载《马克思主义研究参考资料》17期。

② 侯外庐等：《中国思想通史》一卷，人民出版社 1957年。

③ 见《竺可桢文集》，科学出版社 1979年版。中国科学院编：《中国历史自然地理》，科学出版社 1982年版。

④ 张公瑾：《西双版纳傣族历史上的水利灌溉》，载《思想战线》1980，2。

⑤ 冯汉骥：《云南晋宁石寨山出土铜器研究》，载《云南青铜器论丛》，文物出版社 1981年版。

的亚细亚型生产方式和社会结构，没有那众所周知的蛇图腾族团的优势地位，蛇是绝对不能“腾越”起来的。它居之于水，又起之于水，靠水实现了自己的升华，以至到了后来，在人们的观念里，说到龙蛇便暗喻着水，它的神性已和水的不可理解的力量融合在一起了。至此，蛇作为一种超自然神权力量的原始象征，已失去当初许多自然形态的东西，具有了更多的社会形态的内涵。而蛇子蛇孙自此“超出”了原始的自然关系，开始了雄视古今的“升华”，成了“龙子龙孙”。

另外，它还带入了这样一个变化：除了作为氏族或原始族群遗留的共同图腾标志外(华夏族自不待说，《说文》又曰“南蛮蛇种”)，随着私有制、集权的产生和原始社会的解体，它又带上了作为家族特有标志(如贵族徽章)的潜在含义。如果说在原始神话里(如上述创世神话)，它还作为民族集体意识的共同骄傲而存在的话，在“滇王金印”上，它已更多地为世袭特权的狭隘光荣而炫耀了；它不再或较少程度地作为原始艺术的充满感情的象征物，寄托着一种充满神秘魅力的原始而混一的观照，而是更多地带上了充斥着利害感的显赫和冷漠的无情。在它从自然关系向社会关系的转移中，它所隐喻的关系也悄悄转移了。同一寓体，因为那不以人的意志为转移的经济和社会因素，也潜移默化地从一种微妙的意蕴转入另一种微妙的意蕴。

前面说过，神权专制政体同样笼罩在一种超自然、超社会、超人间的神权力量的气氛中，从甲骨文“王”字的解释(联接天、地、人)，从所谓“天授君权”“君权神圣”的传统思想，都可看到这种古老遗迹，不过这种超自然神权力量与原始时代的内涵不同罢了。它以一种早熟的理性的目光，嘲笑着天真笨拙的非理性的童年；庄严而神圣不可侵犯的一元的圣殿钟声，镇住了多元、泛灵，物我混杂的交感巫术；那如醉如痴、围着三块石头架起的火塘高唱氏族古歌的气氛，被钟鸣鼎食的庄穆的文明所否定。蛇，就在这个新文化浪潮的冲击

下，悄悄地蜕了皮。你看，晋宁石寨山出土的一套编钟上，它已从同类青铜器中抬起头来，显露出“进化”的痕迹。编钟上蛇的形象，虽然还带着那圆浑敦厚的笨拙，还拖着一条原始的光秃秃的尾巴，但只要通过铜锈仔细观察，就会看到它长而弯曲的身躯上已长出利爪，三角形的蛇头上也微露奇角。这些，使普通的“自然蛇”增加了新的神异性，变为“社会蛇”了，使它在自然形态的人兽纠缠写实造型中显得“不同凡响”了。这是从一种蒙昧犷野的超自然神秘力量转向一种庄重肃穆的超自然神秘力量，并把那飘游无定的原始形象逐渐纳入一种新的“神”“意”的系统。这是它的“升华”，是它走向畸变之路的开始——不是从半人半兽型走向人，而是从半人半兽(或全兽)型走向龙——一种更超级也更神秘的“四不象”……

这一种神秘的“文化符号”，是不是我们民族集体意识的某种象征呢？

总而言之，我们不得不正视这样一个历史事实：文化的社会性或文化的社会意识化，在原始民族文化或古代文化中是极为突出的。



从人类学角度看，原始文化本质上是原始公社文化，其观念是原始共产的观念，私有制还未建立，人的个体意识也十分淡薄，人们在物质上共享，在精神上认同。这个时期的精神产品如神话、祭祀及相应的各种乐舞等，便是集体意识的产物，集体的创作，集体的传播。最早的舞蹈是集体舞，音乐是集体的鼓噪，神话是集体的百科全书，也没有专业的跳神巫师、游吟歌手或故事大王。个人及其意识不过是集体的因袭的复制物，只有民族的徽记而无个人的名号(神话传统中的羿、稷、尧、舜、禹等，或为某一文化事象的集体代号，或为代表某一氏族的公认首领)，所谓自我意识，也是淹没在集体意识中的。同样，中国古代文化本质上是以宗族关系为核心的集权文化，其观念依然是受“以社稷为重”，强调“亲亲”、“人伦”与“位序”为本的集体规范模式和因袭规范模式制约的集体意识。小至家庭，大

至国家，不是以父子为主轴的大家庭式结构，就是以君王为核心的封建官僚式政体(统摄“子民”的更高“父亲”，即所谓“家天下”)，都以性质相似的“集体意识”为其文化本位和思想本位。所谓私有制，也是以“普天之下，莫非王土”为前提，以家庭本位为基础的。在“君君臣臣父父子子”的严格“位序”中，人被控制于一个庞大而严密的社会网络中，“非礼勿视，非礼勿动，非礼勿听……”，思想言行均为“克己复礼”。人的个体意识或自我意识长期处于压抑状态。社会需要的是“万众一心”，“统一认识，统一思想，统一行动”。中国传统的理想社会是和家庭、社会、政治、道德、宗教等为一体的。中国人重祖先崇拜，不仅要孝父，而且要孝父之父、父之祖以至于远祖，“祖考配享于神”，既是中国天人合德思想的渊源，也是中国社会文化的基本特色之一。敬祖如敬天，这“祖”每每是民族集体或宗法社会的“祖”，个人不过是这“大树”上的一枝一叶。有关始祖的神话在中国各族神话中占有较大比重(包括与此相关的人类起源神话，图腾神话或氏族起源神话等)，并常常可以上溯至天神那儿，或许都与这种“天人合德”的思想有关，由此形成相应的社会结构(以宗法社会为核心)和文化结构(以礼教为核心)。尊祖爱族，这是一条不可断的纵线，其线的一头与天相连(神)，另一头与地相连(民)，所以，以孝悌之情、忠义之心将同宗同族、敬天敬社稷神的意识统一起来，便成为中国政治的理想。它在观念中便已形成了一个自足的因袭的封闭模式，即代代沿袭的“后喻”文化模式。

从思维学角度看，人类意识的发展，最早是缺乏自我意识，较多集体意识。在文明程度较高以后，个体意识才可能从集体意识中分离和超越出来。在这一点上，研究人类群体认识发生的学者补充了研究个体认识发生的学者所忽视的问题，例如列维—布留尔的理论，尽管常常不太确切，但他用“集体表象”一词来说明一定的文化心理模式，是“先于个体”，并“久于个体而存在的”，这至少对于我们理解神话是有帮助的：“这些表象在该集体中是世代相传；它们在集

体中的每个成员身上留下深刻的烙印，同时根据不同情况，引起该集体中每个成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。它们的存在不取决于每个人。”①所谓“集体表象”，所谓“世代相传”，实际就是思维的集体规范模式和因袭规范模式问题，它道出了原始文化或古代文化的一个重要文化心理或思维趋向的特点。

中国文化，是一种历史悠久文化传统积习甚深的文化，正因为如此，这个文化必须有一套强大的甚至足以浸没各种个体的社会结构和价值系统。反映在思维模式上，便是重伦理学甚于认识论。

固然，中国神话有因不知而通过幻想求知的特点(这是世界一切神话的共性之一)，但除了解释天象人事，中国神话和中国传统文化一样(或者说被中国传统文化表述出来的神话)，还更重于建构某种社会集体(宗族集体)意识极强的价值系统。前举几个诸神系统(世系)表，便清楚地体现了在《乐记》、《中庸》、《易传》中贯串的以礼乐精神的“中和”、“位序”、“同异”、“内外”、“君臣”、“父子”、“阴阳”等概括宇宙人生、社会文化之全的致思倾向。或者是否可以这样说，中国神话从一开始，以宗族为核心的集体意识就强于个体意识(故重社稷而轻个人)，因袭意识就强于变革意识(故喜敬祖、复旧)，伦理意识就强于理性意识(故厚礼治而薄法治，重道而轻器，重直觉把握而轻逻辑分析，等等)。到了先秦时代，仁、义、礼、智(《易经》：“元亨利贞”)四德中，智已为末德。礼、乐、射、御、书、数六艺中，较多显示逻辑思维功能的数也居于末位，而不像古希腊以智为首德，社会风气也多尊智者，好谈数形关系、逻辑推理等。所以，中国神话与其说是趋向哲学，趋向理性思维的，不如说是趋于伦理学，趋于感性思维的。

但中国神话之趋于感性思维，却又并非美学的。例如中国神活与希腊神话的不同还在：中国神话中诸神的形象在美学意义上是零

① 参见列维—布留尔《原始思维》绪论。

散的，个性模糊的，但在构成社会系统结构的关系中却是严密的，各安于所司社会职能的，不像希腊神话中诸神多个性鲜明，常有越轨行为。同样，中国文化主要支柱的儒家所重的礼乐，似乎体现了道德精神(礼)与艺术精神(乐)的合一，但这个“乐”，与审美意义上的“乐”还是有所不同，它更多地是用于“教化”的乐，保持着“文以载道”的传统，而其“道”，即为一种基于宗族意识上的集体意识的集中体现。

# 第七章

# 中国神话的逻辑结构

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文与地之宜；近取诸身，远取诸物；于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

——《周易·系辞传》



中国神话有逻辑吗?中国神话的思维结构中有逻辑结构吗?这问题或许关乎到有关中国传统思维方式争论的症结之所在。

如果中国神话的思维结构中决无逻辑结构，那中国古代民族是否一直生活在一种无逻辑的浑噩之中?先秦"名辩之学"源起何方?中华民族是否是一个缺乏逻辑素养的民族？如果有，那这种"逻辑"有没有或有什么样的结构形式?它在中国文化思想史中的地位和作用是什么?中国是最终没有形成类似西方的那种有精密概念和完整结构的逻辑学呢，还是自成一个体系?

这些问题，国内哲学和逻辑学界争论较多，尚无定论，本章也不可能一一理顺。这里只希望能在与神话相关的范围内，看能不能抓住几许丝络，以找出某些可能性或趋向性的线索。

# 一、近取诸身，远取诸物——中国神话的想象性类概念

古神话中“蛇身人首，有圣德”的雷神之子伏羲(包羲)“坐于方坛之上，听八风之气，乃画八卦”(《太平御览》卷九引《壬子年拾遗记》)，“师蜘蛛而结网”(晋葛洪《抱朴子·对俗》)，“作瑟，造《驾辩》之曲”(《楚辞·大招》王逸注)，“制嫁娶，以俪皮为礼”(宋罗泌《路史·后记一》注引《古史考》)，他还与妹妹女娲兄妹婚而繁衍人类。①看来他不仅是华夏族最重要的一位始祖神，也是地位显要的一位文化神，故他在中国神话的五帝中列为东方天帝。有关他的故事，在中国古籍中及民间神话传说中是极多的。

这里，想多说几句的是他“坐于方坛之上，听八风之气，乃画八卦”的事。前引《周易·系辞下》说他“仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文与地之宜；近取诸身，远取诸物”，为“通神明之德，类万物之情”，创造了八卦这一中华民族特有的文化符号。算是一种取万物之象，以逼近欲表达之意的类比逻辑的始作俑者之一。

八卦始于远古卜占之风，是集原始巫术、宗教、科学、哲学、艺术等为一体的象征体系。正如前综合思维离不开“象”一样，八卦之象的基础仍是“象”(即所谓“仰则观象于天……”等等)只不过已是较高地类化了的意象。

《说卦传》云：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。”即神

① 唐李冗《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。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与妹上昆仑山，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。”其他古籍皆称伏羲女娲为兄妹，民间有同祭伏羲女娲之俗，汉代画像石刻有人首蛇身的伏羲女娲交尾图，苗族等少数民族也有类似的神话传说。

话及祭祀中的皇天和后土，天地交，父母和而生震、巽、坎、离、艮、兑六子。

震为雷，为龙，为长子，为玄黄……
巽为木，为风，为长女，为白……
坎为水，为月，为血卦，为赤，
离为火，为日，为中女，为戈兵
艮为山，为径路，为小石……
兑为泽，为少女，为巫……

这些"象"是"近取诸身，远取诸物"并俯仰天地等物象而"类族辨物"、"观象制物"的结果，是上古物象占的基本卦象，也是浓缩着诸多神话内容的集体表象和类化意象，其中包含有基于观察事实的直观摹写经验(如日月风雷等)，也融合着基于体验事实的投射幻化经验(如龙、皇天神、后土神等)。二者融合而为一种"想象性"类概念。既然是"想象性"的，这些类概念就普遍存在着外延无限扩大、内涵逐渐减少的问题。

有的学者认为，中国古代类概念的发生，形成于对氏族属性以别同异为认识内容的比较观察，在古文字中，"类"字和"族"字同义，而类字本义最初为一种动物名(《山海经》)："亶爰之山有兽焉，其状如狸而有髦，其名曰类。")类作族义，是古代图腾制用作民族徽帜的演变。"根据传说和神活，我国远古的氏族都有自己的图腾制，一般以某个动物作为氏族的徽帜，比如太皞氏相传姓风，神话里说池人头蛇身(或说龙身)。又传说，太皞氏是东方鸟神，为'风祖'(《左传》昭公十七年杜注)，则'风'当为'凤'的别写。'凤'是太皞氏族的图腾。神话里，炎帝是牛头人身，炎帝族是牛图腾氏疾。黄帝号有熊氏，则熊是黄帝族的图腾。帝喾也叫帝俊(狻)，帝喾族当以狮子为图腾。帝尧传为赤龙子，尧族以龙为图腾。帝舜为有虞，虞(驺虞)

是一种仁兽。另外，居住在西方的人被称为戎族，其中犬戎族以犬为图腾。殷人则称其四周氏族为马方、羊方、林方、虎方等，乃是以马、羊、林、虎为图腾。……

可见，'类'作为某一氏族的图腾是完全可能的。"①

还有的学者认为"类"是用作祭名，即《尚书》等所载：

"肆类上帝，禋于六宗。"(《尚书·舜典》)

"凡天地之大灾，类社稷宗庙，则为位。"《周礼·春官宗伯上》)

"临衡闲闲，崇墉言言，执讯连连，攸馘安安。是类是祃，是致是附，四方以无侮。"(《诗经·大雅·皇矣》)

"掌六祈以同鬼神示，一曰类，二曰造，三曰禬，四曰禁，五曰攻，六曰说。"(《周礼·春官宗伯下》)

但又据考，同作祭名的"类"，是"禷"字的假借，非"类"字本义。"但'禷'作为祭名，其含义也并不是和'类'字没有联系。按，禷'以示类，这说明，禷是族祭。族祭的对象，是各个氏族的祖先神，它是氏族从图腾崇拜转化为人格神崇拜的标志。族祭也是一切氏族社会的共同现象。对祖先神的祭祀，各个氏族是有'独占权'的，别的氏族不能越俎。所谓'神不歆非类，民不祀非族'、'鬼神非其族类，不歆其祀'(《左传》僖公十年、三十一年)，'非其所祭而祭之，名曰祭祀，淫祀无福'，(《礼记·曲礼》)，'非其鬼而祭之，谄也'(《论语·为政》)，说的正是这种情况，这就是禷祭所以从类的根本含义。"②这些说法，都有见地。中国古代类概念的发生发展，与中国宗法社会结构，确有特殊的联系。但类概念的发生可能还要更早一些。也就

① 陈孟麟：《从类概念的产生发展看中国古代逻辑思想的萌芽和逻辑科学的建立》。载《中国社会科学》1985.4。

② 陈孟麟：《从类概念的发生发展看中国古代逻辑思想的萌芽和逻辑科学的建立》。

是说，当人们不再只会说具体的某人某物，而已能说马、牛、山、石等的时候，就已形成了对某一类具体事物的类概念。

八卦“近取诸身”之象为首、腹、足、股、耳、目、手、口；“远取诸物”之象为马、牛、龙、鸡、豕、雉、狗、羊并推及天地、日月、风、雷、水、火、木、石等等。日月风雷变化而为四时，水、火、木、石变化而为万物。这种以个别(类的)等同于普遍(万物)，即某一类事物同时又可以是某一些事物(A=B=C=a=……)的“逻辑”，在神话中极为常见。它们显然是不符合西方逻辑所依的基础的：如同一律(A 是 A)，矛盾律(A 不是非 A)和排中律(A 不能既是 A 又是非 A，不能不是 A 又不是非 A)。中国古代卦象中的天=父=头=金=寒=赤……和彝族神话及习俗祭礼的葫芦——祖先，(彝语“阿普”同为祖先和葫芦之意)；佤族神话的司岗(山洞或葫芦——第一代祖先)；纳西族东巴文字中猴—祖同形的象形文字等等的一系列等同，已成为中国传统文化中十分显眼的特征，恰如庄子所言：“其一也一，其不一也一”。有人称其为“困思逻辑”(Paradoxical Logic)，这种逻辑认为 A 与非 A 可以同时作为 X 的叙词而不互相排斥。困思逻辑在中国和印度思想中是极为重要的因素，它们造成了东西方逻辑思想的差异。①当然，如果我们细察，还是可以看出中国神话中，同样孕育着非“困思逻辑”的各种萌芽。

我们再回头谈类概念的问题。请看用古老的图画——象形文字纳西族东巴文记述的创世神话《崇搬图》译文：

> 很古很古的时候，天地还是混沌不分的时代，“男神石”，“女神石”会唱歌的时代，树木会走路的时代，石裂缝会说话的时代，土和石颤动着还未稳定的时代。天还没有开地还没有辟的时候，先有隐隐约约的似天非天似地非地的象征。太阳

① 参阅弗洛姆《爱的艺术》，四川人民出版社，1986 年版。

和月亮还未出现的时候，先有隐隐约约的似日非日似月非月的影子出现。星和宿还没有出现的时候，先有隐隐约约的似星非星似宿非宿的象征。山岳和川流还没有形成的时候，先有隐隐约约的似山非山似川非川的象征。树木和岩石还未出现的时候，先有隐隐约约的似树非树似石非石的象征。泉水和沟渠还没有出现的时候，先有隐隐约约的似水非水似渠非渠的象征。

由三元化育为九官，由九宫化育为母体。出现了一切真与不真，实与不实的事情。最初，真体和实体两种化育，出现了纯洁光明的白天。由白天化育，出现了会啼的好声和好气。由好声和好气化育，出现了“英格阿格”神。

后一代，由不真不实的体和质来化育，出现了精激黑亮的松石，由黑松石化育，出现了一些黑光灿烂的东西。由黑光化育，出现了会啼的怪声怪气的东西。由怪声怪气化育，出现了“英格鼎那”。

最初，由“英格阿格”化育，生下一个白蛋；由白蛋化育，生出一只白鸡，那一只白鸡呀，没有人替它取名字，只好自己取名叫做“恩余恩麻”。这个神鸡呀！它飞得高，但不能开天，飞得低，但也不能辟地。虽然能飞，但不宜飞翔，虽然能跳，但不能跳跃。为宰官的，不宜贪污，为巫觋的，不宜讹诈，凡驮马瘦马不宜长鸣，孱牛耕牛不宜过苦，凡执戈者不宜把戈插地，披甲者不宜乱跑。

“恩余恩麻”神鸡它飞向天，但不能飞到天宫。它不能飞到天，只好飞回地来。它低飞就辟了地，但地体还不大平稳。它抽来天际的三缕白云为孵巢，拔来地上的三丛绿草为巢窝，生下九对白蛋，一对白蛋孵出盘神和桑神，一对白蛋孵出胜利神和福神，一对白蛋孵出丰盛神和善良神，一对白蛋孵出男神和女神，一对白蛋孵出灵巧神和胜利神，一对白蛋孵出测量神

和度数神，一对白蛋孵出宰官和头目，一对白蛋孵出巫者和觋者，一对白蛋孵出猿人和原始人。后一代由“英格鼎那”化育，产生出一个黑蛋。由黑蛋化育，生出一只黑鸡。那个黑鸡呀！没有人替它取名字，自己取名叫做苏族的“富金唉拿”。富金唉拿生下九对黑蛋，一对生出鬼和蜮，一对生出嘟魔与臻魔，一对生出猛鬼和嗯鬼，一对生出丑鬼和豹鬼，一对生下无头鬼和老鬼。……

这个神话和《周易》卦象及伏羲作八卦的神话有内在的相似之处，即都较少抽象的概念但却不乏逻辑性因素。这类逻辑性因素中，首先就是对某类事物进行了一定概括性的类化，从个别殊相中抽取来，归纳出一般共相，如日、月，风雷、水、火、木、石或母体、日、夜、蛋、鸡等等，它们都不是某个母体、某块石、某个蛋的个别表象，而是经过思维主体一定程度的概括和归纳的关于某类事物的一般属性和共相。这一类共相就是类化意象，也是类概念产生的基础。有了“类”，也才可能进行思维活动，进而为逻辑思维话动奠定了基础。

当然，在许多文化较落后的少数民族流传至今的神话里，还没有出现类似阴阳、太极之类的概念，这些较为抽象的观念，只有依附在类似云雾、鸡蛋、无面目人之象的“浑沌”影子甚至牛、蛇、虎或始祖人神灵物等类直观形象或投射幻化的虚象之上，依附在男女、日月这样的类化中。《周易》的时代，已处于从类化意象向抽象概念演化的较高思维进程之中，因而，一方面，在《周易》里，巫术和神话的色彩仍很浓，其表述仍未能超出对对象的直观，未能摆脱象的纠缠。如八卦之象还要依附于天地日月、水火木石这样的形象之上，有关阴阳太极的概念，也在很大程度上属于“想象的类概念”，离真正的抽象概念还有距离。但另一方面，由于“意象”的高度类化，显然已为过渡到抽象性概念接通了桥梁，从而为思维中逻辑结构的形成奠

定了基础。

正是在这个意义上，中国传统思维模式中逻辑思想的萌芽应是很早的，不仅应该从先秦名辩之学中去寻找，还应该从神话的思维结构甚至更早的别异同的类化等功能活动中去寻找。前引文章的作者指出，“以类命为象”、“类族辨物”，是中国古代逻辑思想的萌芽，认为类的原始运用，其职能是根据属性的同异，对世界作最简单最原始的划分以辨别事物。《周易·同人象曰》里“君子以类族辨物”，释为“观其离合”，而“观其离合”即观其异同，即别同异。“别同异是逻辑思维的起点，它潜在地具有同一律和矛盾意识，因而是逻辑思想的萌芽。人类在极其漫长的一个历史时期，曾处于浑浑噩噩，与自然界浑然一体的状态。那时的人类，认识与语言极其低下，既无所谓逻辑思维，也无所谓反逻辑思维。随着生产力的缓慢发展和民族社会的逐渐巩固，人们思维达到了可以进行某种抽象思维的程度，才开始根据事物属性的同异，把人和自然界区别开来，把这一氏族和那一氏族区别开来，而形成原始的类概念。这说明，人们为了别同异，已能把事物的外部特征加以比较，因而开始把事物属性从对象中分离出来，在思维中加以把握。所以，类概念的发生，是人们对浑浑噩噩状态的突破，是人们进入理性思维的标志，是人类开始进入逻辑思维的第一个里程碑。”①这个说法，较准确地把握了所谓“类概念”发生发展的基本脉络。

还应补充一点，在神话的思维活动中，“别同异”不仅要靠思维主体直观摹写的经验，而且也渗入了许多主观的投射幻化的经验。由于这类经验所特有的类化意象将梦象、幻象等含混不分，把思维主体内感觉的、情绪的和感情的种种体验投射到对象上，由于“天人合一”、“心物不分”的思维特性，从而是有较多想象或幻想的特点，使这种类概念实际上成为“想象性的类概念”。这应该是神话的类

① 参阅陈孟麟《从人类概念的发生发展看中国古代逻辑思想的萌发和逻辑科学的建立》。

化意象和类概念形成的一个重要特征。

另外，记述神话、原始文化的东巴图画象形文字和八卦之象都建构了一套表述类化意象和"想象的类概念"的符号系统。

这是类化意象和类概念符号化的一种基本形式，它是神话的思维实现从"象"到"理"飞跃的关键性环节。"因为只有符号化，类化意象才能真正超越'象'而把握'理'，因而才能真正转化为逻辑结构和逻辑运算的环节或因子。"①中国神话的思维结构的符号系统，将在第九章中详述，这里暂略。

## 二、观象于天，取法于地——类的逻辑

前引《周易》和纳西族东巴神话里，我们可以看出，在这类思维中，有一种想象的或幻想的类的相似属性，《周易》中的乾之与天与父与马与金等，坤之与地与母与牛等，纳西族神话中的真体与白天与善神与白蛋与各类人神……，不真体与黑松石与黑光与恶神与妖魔鬼怪等等，并没有真正类的共同属性，但在神话的思维中，这些风马牛不相及的事物却具有了类的共同属性。它们在现实中并不相似，而在神话式的思维中却"相似"了：它们的并列在逻辑上是矛盾的(按矛盾律)，而在神话的逻辑里却"同一"了(虚幻的同一律)。故《周易·说卦传》释诸卦象云：

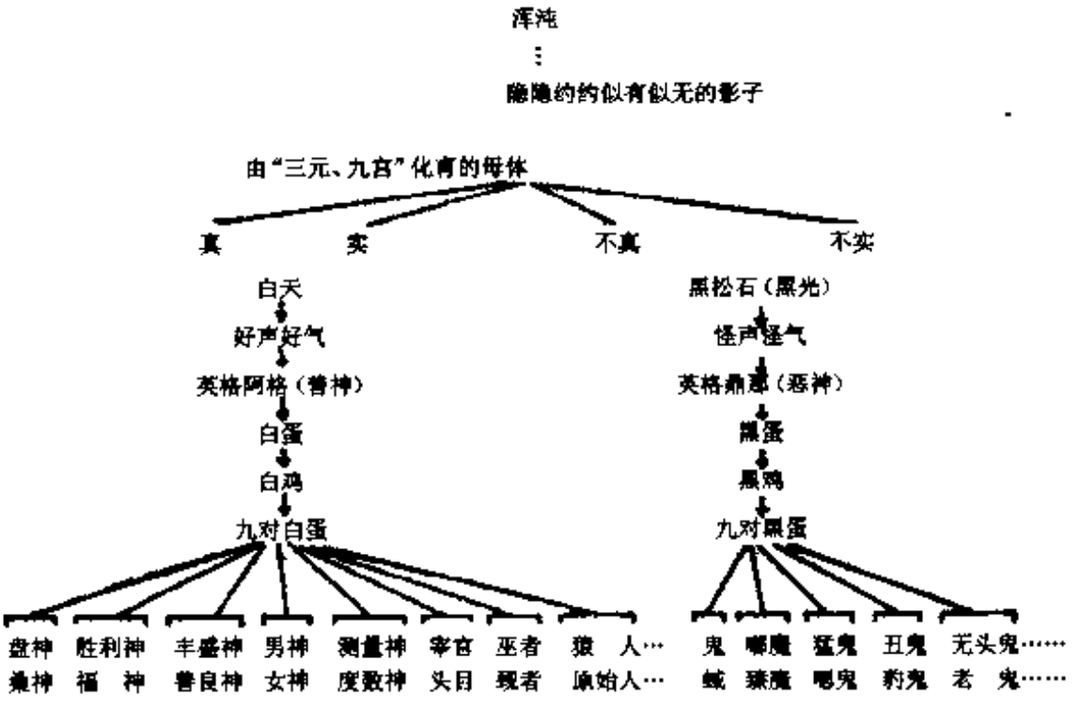
乾为天，为圜，为君，为父，为玉(纯阳不杂，故为玉)，为金(性质刚健)，为寒，为冰(乾卦方位居西北，属秋名之际，故寒而冰)，为大赤(纯阳正色)，为马(天健行)，为首(天高在上)……；坤为地，为母(万物资地而生)，为釜(熟万物)，为牛(载物)，为腹(含

① 刘文英：《原始思维怎样走向逻辑化》，载《哲学研究》1987.7。

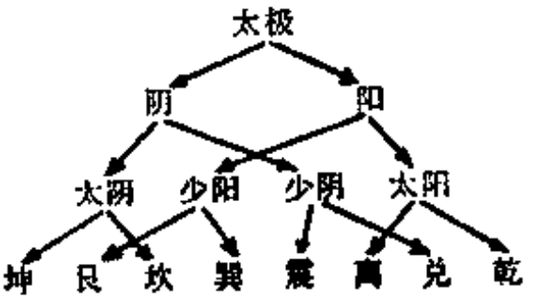
弘万物)……

纳西族神话中各属真假、善恶两类不同类型的各种事物，也都按人的主观意志而各从其类了。这当然也可以解释为一定价值规范的意向性分类，这种规范使不同物象按人的思想感情，按人的价值标准分类并具有人本意义上的社会性共同属性。这种以一定集体规范和因袭规范的情、意和想象去规范类的属性的例子，在中国神话及文化中是举不胜举的。

在想象的类的排列中，我们也可以看到潜在的逻辑结构。前举纳西族神话的创世过程大约是这样的：




《周易》与此相似，不过两类卦象互有渗透化合之势。




很显然，从右边图式中，我们可以较清楚地看出它们的思维脉络，即 1. 在思维过程中，是遵

循着一定的逻辑程序不断推导演进，由此及彼，由简而繁；2.在外延上，也有类似某些逻辑概念的各种关系，如并列关系、对比关系、对应关系、推延关系、矛盾关系、反对关系等等。这说明，神话虽然没有逻辑思维必须具有的清晰概念和明确的推导运演程序，但还是在思维中隐藏着一定的逻辑程序和逻辑因素。

另外，从上述图式中，我们是否可以发现一种潜在的“类的逻辑”呢?这在逻辑学中可以规定为个别与一般联系的逻辑。它所依据的公理是：凡对一类事物有所肯定或否定，那么对这一类事物中任一事物也必然有所肯定或否定，“类”是这种逻辑进行推理的基本依据。纳西族神话把世界的事物大致分为两类，凡对一类事物作了肯定性评判的(如真实、白天、善神、白蛋等)，其关系系列中的任一事物也必作肯定性评判(如由此而生的与福、善、丰、智等有关的神和于人有用的宰官、巫觋等)，反之亦然。

这类神话是否也包含着一种原始的三段论逻辑的结构呢?



三段论逻辑：

大前提：M 是 P

小前提：S 是 M

结论：S 是 P

神话：

大前提 { 凡白色之物(白天、白蛋、白鸡等)化育的神为善<br>凡黑色之物(黑光、黑蛋、黑鸡等)化育的神为恶 } M 是 P

小前提 { 巫者和觋者等等是白色之物化育的<br>鬼和蜮等等是黑色之物化育的 } S 是 M

结论 { 巫者觋者等为善<br>鬼蜮等为恶 } S 是 P

白善，白化育的一切皆善；黑恶，黑生的一切必恶。这种“龙生龙，凤生凤，老鼠养儿会打洞”的简单类的逻辑，是一种低层次的原

始逻辑，稍后些的“太极逻辑”(姑且名之)讲的是阴阳化合，相生相变，互可转化，无所谓褒贬，肯定性否定性评判都是在与内外实际相置的过程中随机变易。这在逻辑学中已属较高档次的辩证逻辑了。

神话及卦象给出的结构图，还暗示了中国传统思维认识所谓“终极真象”的逻辑方法，即所谓“观象制物”，“格物致知”的方法。

我们知道，治上古神话，不能以神话追述的顺序来看神话意象发生发展的顺序。正像天地起源的神话晚于始祖神话、自然神话等一样，从思维发展或类化意象的形成的过程看，类似《周易》表述的“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，八卦再变化相生而出万物，……的说法(彝族神话极多这种表述顺序。试回看一下前引纳西族神话)，恰恰应该倒过来：万物之象的类化是最早的，然后才浓缩为八卦之象，四方或四时之象，最后才可能出现类似阴阳、太极之类的较为抽象的观念。

从叙述顺序看，我们可能会走由抽象到具体的思路(太极→两仪→四象→八卦……)，但从人的思维发生的顺序以及认识发展史的角度，是否应该逆过来看呢?即，先有对具体事物的认知，然后才有寻找所谓“终极原因”的可能。也就是说，从纷纭万物抽象出八卦、四象及阴阳(实为男女、夏冬、向背等)诸对可感偶体，来测度、推论那不可感的“终极原因”——“浑沌”、“太极”、“道”、“一”、“梵”……这正是前述所谓东方“困思逻辑”的认知方法。即：人们只能以诸对偶体(如阴阳，男女，善恶，美丑，黑白，真假等)来认识真象，却永不能在思想中认知终极的真象(统一体)，即“浑沌”、“太极”、“道”等等。这种通过对比，对应已知具体事物的某些属性，来推断这些事物后面隐藏的某些规律，“格物致知”、“形神合一”的逻辑方法，为后来的“太极哲学”或“辩证逻辑”的演化，提供了重要的心理基础。

# 三、通神明之德，类万物之情
# ——中国神话的类比推理

在前引伏羲作八卦的神话传说中，还有数言值得注意："……于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情。"所谓以某物(人化之物)"通神明之德"，是神话及中国古代文化中习惯的以人知天以天知人的"人天观"和"天人交感"的致思倾向，而用相似的办法"以类万物之情"，亦道出了神话逻辑的另一种形式，即类比或类比推理。

类比推理在西方逻辑学中属于归纳推理的特殊一类，在西方传统逻辑学中一直受到冷落，原因可能在于西方逻辑学中的演绎逻辑和归纳逻辑等，自亚里士多德和培根使它们形成体系后，长期以来占压倒优势，而类比推理只处于附带谈及的地位。但在人类认识的原始阶段，类比推理曾起很大作用；在中国传统思维发展的漫长历史时期，类比推理或类比逻辑也可能是意义重大，历时久远的一种独特的逻辑思维方式。这个问题很值得全面深入进行探讨，但这里只以神话为例作点局部的蠡测。



1.形态类比

较为初级的类比可能是形态的类比。在盘古神话中，盘古双眼化为日月。这里双眼与日月更多的是形态上的类比。《山海经·西山经》：

"小次之山，其上多白玉，其下多赤铜；有兽焉，其状如狼，而白首赤足，名曰朱厌，见则大兵。"

因山有白玉(上)赤铜(下)所以兽也要对应为白首赤足。立论立

据靠的就是神话式的类比。神话时代的人将两个实际并不等同，而仅仅在某一方面类似(眼与日月的圆形、明亮，山中的上白玉下赤铜与怪兽的上白首下赤足等等)的物象等同起来，进行类比。

当然，仅仅是类比，还不足以说明问题。神话的类比，并不简单只是具有修辞学上的比喻一类的特性。神话作为原始民族的解释体系，性质主要是认知的而非审美的。事实上，神话的类比中暗含着推理的成分，盘古神话用人的体貌形态来类比天地的形态，是为了推论天地起源及万物形成的原因；葫芦神话以葫芦作为生殖崇拜的象征，同样也暗含着在与母体的类比中，推论人类自身来由的奥秘。

这是一种简单粗糙的类比推理。也就是说，即使 A 和 B 两类事物在本质上毫无共同之处，但只要在形态上有一项相似，就可进行类比甚至把它们完全等同。如果用公式来表示，那么人体 A 和物体 B(天体、地貌以及某一动植物的某一形态)的特征各自为：

A[a、b、c、d、e]

B[e、f、g、h、i]

在神话的逻辑结构中，只要 e(设为形态)大致相似，即

Ae≈Be

那么，不仅 Ae=Be

而且 A〔a、b、c、d、e〕=B〔e、f、g、h、i〕

甚至 A⊃B⊃C⊃D……

从它的一般逻辑结构中可以看出，这种类比只要形似，便可神合；只要有一项类似，便各项及整体皆可等同：

葫芦〔植物、生于土……可产籽……〕

A〔a、b……、e〕

母体〔可产子、人、胎生〕

B〔e、f、g……〕

Ae〔葫芦可产籽〕≈Be〔母体可产子〕

那么不仅葫芦=母体

而且葫芦也可产子、胎生(如洪水神话中兄妹婚生出葫芦)……

甚至葫芦可以生出人、兽、鸟等等(大神砍开葫芦,从中走出万物)。

由此一来,这种神话逻辑便轻而易举地解决了天地万物以及人类起源等本体论或认识论的重大问题。

2.属性类比

对事物属性的认识、反映思维能力已有所发展了。"以类万物之情",即可看作对事物情感属性的一种较高层次的拟人化类比。

《周易·乾卦之言》云:

"同声相应,同气相求。水流湿,火就燥,云从龙,风从虎。圣人作而万物睹,本乎天者亲上,本乎地者亲下。各从其类也。"



所以,《周易·说卦传》释卦象之来由,便取于一种功能、情感或属性的类比:

"神也者,妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷(震),挠万物者莫疾乎风(巽),灿万物者莫燥乎火(离),说万物者莫说乎泽(兑),润万物者莫润乎水(坎),终万物始万物者莫盛乎艮;故水火相逮,雷风不相悖,山泽通气,然后能变化,既成万物也。"

至于各卦象再与一系列不同种类的物象所作的对应,亦出于某种想象性的属性类比(如雷与龙、桃花、大路、长子、青竹等),由此而推断出某一事物在一定时间、空间、动静、色相,功能等方面的情感、

属性或性质。前举纳西族创世神话，也是将自然的和社会的万物以善恶作为它们(黑白、日夜、人妖等)的基本属性而进行类比，从而推想出世界初创的二项对立状况。这种二项对立的思维模式，在中国神话及其传统文化中几乎每每可见。最常见的是体现在中国古代阴阳观念中的种种二项对立，它们往往以形象(类化意象)的形式表现出来，如男女、兄妹、夫妻、日月、白黑等等，这些形象，在不同的场合又可互相代表或作属性同一性的类比。

### 3.“以类度类”

不论形态类比还是属性类比，实际都反映出中国神话的逻辑结构中常见的同构现象。

我们知道，神话的思维方式是一种直观的思维方式，其思维形式因素是以直观形象为基础的集体表象或类化意象等（参见第八章)。作为一种原始的形象思维或前综合思维，它还不可能实现从具体到抽象的思维程序，所以，从具体到具体是神话的思维进行类比推理的逻辑程序(当然，所谓“具体”，在神话的思维形式中指包含着一定抽象内容的具体事物的类化意象和类概念)。这种逻辑推理程序的客观基础，正是两个具体事物之间的同构对应关系。也就是说，如果客体 $s_1$，与客体 $s_2$ 的构成元素之间有单值对应关系，那么这两个事物域便是同构的。“属于 $s_1$，的每一个真句子(它们的意义只能从 $s_1$ 领域中的关系 R、R'……的意义去把握)对应于同样表达方式所表述的关于 $s_2$ 的句子，反之亦然；对 $s_1$ 中的对象不可能断定任何不同时在 $s_2$ 中成立的东西”，“由于发现了同构关系，在某一个领域中获得的所有认识就可以立刻搬用于任何同构领域。”①在中国神话里，这种同构对应现象是很多的，甚至广泛而深刻地渗入中国传统文化诸领域，如天人同构、心物同构、人神同构等观念，已成为

① 参阅陶伯华《试论类比推理的逻辑结构与认识功能》一文观点。文中引述为魏耳《论数学的哲学》，1934 年俄文版，第 54、55 页，转引自陶文，载《求是学刊》1984.3。

中国哲学、宗教、科学(如医学和天文学),政治、道德、文艺诸领域的共同逻辑根源。当然,正如前面的其他种种情况一样,神话中这种两个具体事物之间的同构对应关系(如天与人、心与物、人与神等),并不都是实的关系,而是同时也掺合着虚的关系。也就是说,人对天,心对物或人对神的投射幻化,使这种同构对应在神话的逻辑结构中成为可能。中国神话、原始文化及其古代文化中比比皆是的"天人合一"、"天人交感"、"天人合德"(天人同构),"物我不分"、"心身互感"、"心物合一"(心物同构)以及神谱与家谱、神系与帝系(宗法式的人神同构)等同构对应关系,便出于这一共同的心理一思维之源。

试举几例:

由于人有男女,所以天有日月,物有阴阳;

由于"清阳为天,浊阴为地。地气上为云,天气下为雨;雨出地气,云出天气。故清阳出上窍(五官),浊阴出下窍,清阳发腠理,浊阴走五藏(脏);清阳实四支(肢),浊阴归六府(腑)"(《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》)。中医将人体的小宇宙对应于自然的大宇宙,同一种在西方逻辑学看来类似神话(实际也大约出自神话的创世说)的前提推演,创造出在理论上能自圆,在实践上居然也行得通的医学体系;

由于日蚀月亏,所以"后狄灭邢,卫","文武之道废,中国不绝若线之象也",或"郊祀有咎,皇后忧,大臣受诛。一曰天下相吞食,大邑主亡,大将军亡。一曰聚敛之臣忧。一曰饥,人相食。一曰王者乏食,转输者忧……"从汉代哲学家董仲舒直至清代天文学家(钦天监),似乎都在沿着同一思路,将天体之象与人事之象作了同构对应;

由于"殷荐之上帝,以配祖考"(《易》)。"考莫大于严父,严父莫大于配天,昔者周公郊祀后稷以配天,宗祀文王以配上帝,是以四海之内,,各以其职来祭"(《孝经》)。所以,祭典礼仪繁之又繁,慎之又慎,几乎月月有祭,处处设坛,不问苍生问鬼神,不厚今人厚古

人，形成一套礼仪繁琐的祭祀之风。试看《太平御览》礼仪部引《皇览礼》：

“天子迎四节日。天子迎春夏秋冬之乐，又顺天道，是故距冬至日四十六日，则天子迎春于东。堂距邦八里，堂高八尺，堂阶八等；青税八乘，旃旐尚青，田车载矛号，曰助天生；倡之以角，舞之以羽，此迎春之乐也。自春分数四十六日，则天子迎夏于南。堂距邦七里，堂高七尺，堂阶七等；赤税七乘，魅旐尚赤，田车载弓号，曰助天养；倡之以徵，舞之鼓鞞。此迎夏之乐也。自夏至数四十六日，则天子迎秋于西。堂距邦九里，堂高九尺，堂阶九等；白税九乘，旃旐尚白；田车载戟号，曰助天收；倡之以商，舞之以干戚。此迎秋之乐也。自秋分数四十六日，则天子迎冬于北。堂距邦六里，堂高六尺，堂阶六等；黑税六乘，旃旐尚黑，田车载甲号，曰助天诛；倡之以明，舞之以籥。此迎冬之乐也。

《礼记·月令》蔡邕章句注云：

迎春者，礼昊天、句芒之神也，于东郊就其位也。邑外为郊，去邑八里内，因木数也。周礼建国之神位兆五帝于四郊，以苍珪礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方，皆有牲币，各放其方之色，乐奏太簇，歌青阳，冕执干戚，舞云翘育命，所以导牧时和也。迎夏者，礼炎帝、祝融神也。于南郊七里，因火数也。王用赤璋，牲币各放其色，乐奏中右，歌朱明，其他皆如孟春也。迎秋者，礼少昊，蓐收之神。于西郊九里，因金数也。王用白琥，牲币各放其色……迎冬者，礼颛顼、玄冥之神也。于北郊六里，水数。王用玄，牲币各放其色。乐奏应钟，歌玄英……

昊天、句芒等为中国上古神话中代表四方四季(时空)的大神，各有其色、数、性，其祀也要按照其特点，使祀堂形制及方位、祭乐、祭舞、旗幡的式样等都作严格对应。这类祭典，直到近代还在演习(如云南方志中都有记述)，不同是在过去是君长亲往郊外迎神，而后变成老百姓抬了神去朝君长。

以上所举，还只属"礼仪"部中"迎气"的一种，还有各种祭礼，禘祫、祷祈、傩俗、六宗、五祀、四望等等，名目繁多，仪式各异，功用也不尽相同。

是"礼义之邦"素重这种神话的解释，心造的虚势吗?非也。"上则顺于鬼神，外则顺于君长。"《礼记·祭统》)才道出了宗法社会政治思想的根本，道出了这种同构对应的类比推理的潜在"逻辑"：

> "故人道，亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足……
>
> 《《礼记·大传》》



如此无穷推下去，皆本于"亲亲"二字，反映了中国文化的宗法伦理观(礼教)之盛。这种推论方式，当然不是三段式推论，而是连锁式推论；不是知性的逻辑，而是伦理的"逻辑"。这种推论或逻辑，都是在一种"同一"的假定下完成的，例如天人的同一，内外的同一(所谓上顺鬼神、外顺君长、内顺父兄等)，就是建立在天人合体、合性、同心、同德之上的。儒家重视从社会人文关系以观天德，故"肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天"，天道与仁道同构；道家重视从遍在自然观天观道，故道在蝼蚁稊稗；佛教中国化的禅宗也有处处有禅机，处处可悟道的思想，皆为以内省观天，以行为喻道，把微观感受与宏观领悟作类比推演，是神话思维的那种"同一性"或"一体感"的发展

衍化。

由此可见，这种类比推理的“逻辑结构”，不仅潜藏在中国神话里，而且渗透在中国文化的各个方面，各种层次之中，它无疑对中国民族传统思维方式及文化心理，发生着极为深刻的影响。

那么，它有一种什么样的逻辑结构呢?用公式表示，或可如下：

A〔a、b、c、d〕

设：A 与 B 同构

∴B〔a、b、c、d〕

由于人(A)有男(a)女(b)喜(c)、怒(d)……

设：人(A)天(B)同构

所以，天(B)也有阳(a)，阴(b)，晴(c)，晦(d)……；

所以，天道即人道，人道即天道；

所以，敬祖如敬天，“殷荐之上帝，以配祖考”(《易》)……

也就是说，由于A、B同构(在想象中)，只要A具有属性a、b、c、d等，B也就具有同样的属性。这是一种从个别到个别，从具体到具体的推理方式。而且，在许多情况里，无论Aa、b、c、d与Ba、b、c、d是等值对应还是不等值对应，只要A与B(甚至C、D、E……)被定为具有同构关系，就可连珠式地无穷推演下去。加上中国修辞上固有的长处，这种推演可以搞得十分精巧灵妙。只是，最根本的两项，即A与B的同构，却只存在于一个神话式的幻想中。

总之。这些同构对应的类比推理，似乎不考虑基本前提的根基如何，形态、属性、性质的异同如何，只要一项成立(甚至在幻想中成立)，就可一一推将下去，项项成立，环环紧扣而牢不可破了。

这种类比推理方式，在中国古代逻辑学中，作用巨大并渗入到中国传统思想文化之中。所谓“以己度物”、“将心比己”；所谓“以人承天，而使人知人德可同于天德”(《荀子·非相)……皆本于此。荀子总结道：“圣人何以不可欺?曰：圣人者，以己度者也。故以人度

人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一也。类不悖，虽久同理，故响乎邪曲而不迷，观乎杂物而不惑，以此度之。”

这种推度方式，在中国传统思维中，是一线相连的。不同只在，在先秦逻辑学家那儿，“以类度类”的同构已有了较多的真值，故“类不悖，虽久同理”，甚至还包括了用某类事物的一般性质去推论该类事物的个别或所有事物的性质(“以道观尽”)的较纯粹的演绎推理形式。而在神话中，“类”相悖，只能靠思维主体的投射幻化，使想象性类概念在一种虚幻的同构中，实现演绎推导，类与类之间并非具有真正的同构关系。

4.“以己度物”

从以上分析可以看出：通过各种具象的事物的某一特征进行类比，从己身揣度万物，用已知推测未知，也是神话逻辑的一个构成特点：将一些在本质上并非有内在联系，却具有某些非本质的外部联系的事物，按其原始观念(如自然物也有与人一样的心理和活动，而且可以相互变化等)组织起来，是神话逻辑的一种结构方式。这种心理活动及思维方式的产生，与原始社会低下的认识力水平是相适应的。

以己度物，是经常见的一种类比推理方式。在第六章里，我们已涉及到“自我中心化”的问题，这在神话的逻辑中应属于一种以己度物的类比推理方式。所谓“以己度物”，就是从思维主体自身的感知、情感、意欲和社会生活经验去揣度万事万物，以为这些事物也和人一样具有同样的感觉、情感、欲望等经验，这种心理现象，如前面所说，是由于思维主体在思维中，总易以自己主观的投射幻化经验，作为对自然和社会的直观摹写经验的重要参照并混而为一。因而，在修辞上，表现出浓厚的拟人化色彩；在思想上，表现为所谓“万物(形)有灵”或“万灵有形”的趋向；在逻辑上，则表现为从自身推出他物，从一种现象(心理现象)推出另一种现象(物理现象或社会人文现

象)的类比推理。

《述异记》卷上载:

"昔盘古氏之死也,头为四岳,目为日月,脂膏为江河,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……"。

这段记述古代各地盘古神话的文字,所述虽异,但基本都一致,不是以人的身体构造想象天地构造(头—四岳,目—日月,夫妻—阴阳等),就是以人的生理、心理现象推行诸种自然现象(泣—江河,气—风,喜—晴,怒—阴……)。

又如,正像一些研究者注意到的,各民族神话中诸神的品行,往往是该民族精神气质、道德操行的反映。中国上古神话中的诸神,不像希腊神话中那些神灵整天山野林间,风流浪漫,疯醉无常,而往往持身拘谨,责任明确,很少越轨之举,"为了某种高于自己的道德规范活着",甚至"肆意破坏的共工、蚩尤等凶神在私生活上也是很少瑕疵的。"①这显然与各民族性文化上不同的道德观相联系着。

由此可见,所谓"类万物之情",其实是以人之情去"类万物";而所谓"通神明之德",当然也是以民族社会或宗法社会最推崇的人之德去做为"神明之德"的内在样本。

### 5.用已知推测未知

神话时代,未知之事极多。刚从石器时代和青铜时代走来的人,对自身及万物的起源,还不能追溯到猿人、蓝藻和蛋白质;但刚

① 参阅《空寂的神殿》,四川人民出版社 1987 年版。

学会说话的原始民族，却梦想探求关于宇宙、生命等重大问题的答案。他们创造出神话作为自己求知的解释体系。

用已知的事物去推测未知的事物，是这种思维进行类比推理的一种逻辑形式。

由于在神话思维中虚象实象不分，用想象中的已知去推导一系列未知，当然也是顺理成章了。

按照神话思维，许多问题缺乏必要的中介环节和现实依据，也能进行推演。这点，屈原在《天问》里就已意识到了，他一气对古神话问了许多问题，其中问道："女娲有体，孰制匠之?"造物造人的女娲本身又是谁造的呢?这个问题抓住了神话思维的某些症结。在当时心理水平下，原始民族只能"近取诸身，远取诸物"，取已知之"象"，来究未知之谜。用含混的象征语言来解释当时"本体论"方面的重大问题。与这类关于天地和生命起源的哲学或科学构思最接近，人们最熟知、最易产生联想的，自然是能生儿育女的母体。于是，女性的"女娲"便融合着原始民族各种有关心理表象，成了他们解释这个问题的特定符号，有了这个渗透原始民族集体意识的类化意象(这可以看做一个"大前提"，不管这个"前提"多么缺乏逻辑根据)，其他"推演"(当然是神话思维自己的"推演")，也就相应"生"出来了。已知的母体的生育能力，成为未知的万物来源的推论依据，也就是说，有了"女娲"这样一个代表超自然力量的形象符号(不管"女娲"本身来自于何处——神话思维是不会像逻辑思维那样彻底的)，便可以连续不断地产生出所谓"故事流"来了。"女娲补天"、"女娲造人"、"女娲为媒"等一系列神话，"胜利"地解决了日月为何西沉，江河为何东流，人怎样诞生、繁殖等原始天文学、地理学、人类学方面的问题，成为人类思维对宇宙和生命奥秘所做的最早的原始科学和原始哲学的探讨。其他如"浑沌说"、"鸡子说"、"元气说"等等，亦不过是在同等思维水平下争鸣的各种"学派"罢了。

## 四、逻辑发展与思维发展的文化选择

在原始社会，世界各民族都有大致相似的思维方式，神话时代之后，浑沌的前逻辑思维开始分化，在世界重要的古文明中亦出现了相似的征兆，如春秋时代与古希腊时代，可以称为亚、欧两大洲东西方文明的最可比的时代。思维的发展分化，也都开始有清晰的脉络。如逻辑思维的发展，墨家创立的“辨学”(以及公孙龙子的“名学”)，与印度“因明”说，希腊“逻辑学”，在世界古代都是有关思维形式研究的学说。但西方自此后，逻辑学及逻辑思维便有了长足的发展，为西方哲学、自然科学的发展奠定了基础，也为此而形成了重分析、讲形式，有精密概念和完整结构的思维方式，而中国逻辑，属于什么样的逻辑呢?众说纷纭。

仅仅透过前面所述的纷杂的现象，我们是否可以看出，中国逻辑思维的萌生，在神话时代，就已孕育着发展的多种可能了。中国逻辑风格的形式，虽也有多种形式，但传统文化及传统的思维模式，似乎并没有使墨辨逻辑成为“显学”，相反，神话那“浑沌”的身影，似乎依然浸透、甚至强化在中国逻辑发展史中。原因何在是一个值得深入探讨的问题。可惜的是，它已超出本书所论范围和本人能力范围，在此只好搁笔洗耳，静候诸贤的指教了。

# 第八章

# 神话的思维形式因素

女娲氏亦风姓，蛇身人首，有神圣之德，代宓牺立，号曰女希氏。无革造，惟作笙簧，故《易》不载，不承五运。一曰女娲亦木德王，盖宓牺之后，已经数世。金木轮环，周而复始，特举女娲以其功高而充三皇，故颛木王也。当其末年也，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。女娲乃炼五色石以补天，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。

——《史记·补三皇本纪》

这是一个动人的故事？是某部落的历史？还是关于人类社会和宇宙本体的“哲学”思考？

都是。又都不是。

在神话时代，人们还没有形成明确抽象概念和个性表象，不可能进行现代意义上的哲学思考和审美活动。但神话时代的人又确实在思考着有关人生、宇宙、社会等的哲学问题，从事着富于想象色彩和直觉体验的“艺术”活动。这就向我们提出，神话时代的思维活动，究竟是靠什么来把握世界，理解事物呢？神话的思维，是以什么

为其思维的形式因素呢?

所谓神话的思维形式因素,指思维活动,主要是运用集体表象或类化意象来进行的,还是运用个性表象或抽象概念来进行的。

## 一、以象表意——形象、直观的思维形式

人类最初的思维进化,都经历过以实物形象的直观感觉为基础的思维阶段。神话时代的思维,由于运用语言及语言的相对发达,而使思维能力得到了极大的提高。

然而,神话毕竟是原始时代的产物,它还不可能一下摆脱直观形象的纠缠,达到较高的概括和抽象水平。在神话的思维结构中,由于基本是以直观感觉为认识的基本前提,思维的形式因素大都离不开具体的物象,离不开第一性的感性材料。它基本是对客观事物的外形或外在形态、外部关系的直接摹写,靠保持着一定直观性具体性的社会化的集体表象或类化意象来进行思维活动。

例如,古代先民对生命来源、天地形成及其秩序这样一些较抽象的问题是怎么解决的呢?前举女娲神话以一有模有样("蛇身人首")、有名有姓(风姓,又号女希)的女性形象,作为思考这一问题的思维之"象"。她"抟黄土作人"、"炼五色石以补天",抟土、炼石,不过是先民将制陶的记忆表象转换为"造人"、"补天"的神话意象而已。以土造人,以石补天,以鳌足立四极,其意象再奇特,都离不开具体的物象。后认为女娲为"木德王"、"宓牺之后",则是用家族社会有关政治、婚俗等方面的社会化了的集体表象来续神话,依然离不开一定的"象"。

由此可见,神话思维作为原始思维较高形态的东西,虽然不再用具体的实物物象而用语言为主要思维符号,但这种语言不是抽象的概念语言而仍是类化的形象语言,是用形象的"故事"来折射一定

的历史发展进程，暗示一定的观念内容，即是用形象的语言去表述原始哲学、科学、社会思想的丰富内容，其中并没有抽象的东西。从这个意义上说，它是一种形象思维，但决不是一种艺术思维。因为，不但形象思维的历史比艺术思维的历史要长得多，而且二者之间有很大差别。神话思维虽然有了语言这样较为高级和固定的思维符号，但仍离不开形象，基本上还是靠保持着一定直观性形象按一定组合关系来进行思维活动的。这便使神话思维的过程和结果都很像“艺术思维”。但实际上，神话思维和艺术思维尽管都用形象来思维，却有本质的不同。前者是因思维不成熟而用不自觉的艺术方式，无意识地点染着巫术幻想的色彩，后者则是自觉地运用业已从前综合思维中分化出的艺术思维方式，有意识地进行想象创作活动；前者是先于反思的集体创作的产物，后者是个人主观反思的结果；前者尚未从混然一体的意识原质中分离出来，并非全具审美的性质，后者则有一定的美学规范，具有明确的审美性质；前者是通过幻想的因果关联，由“已知”“推知”“未知”，不自觉地让自然现象和他们心目中的超自然力量神秘“互渗”，后者则有意识地运用经过选择的形象，创造一种心物合一的境界和审美形象。因而，神话思维有更多不可捉摸的神秘性，而艺术思维相对来说有更多的人工的和可把握的规律性。

当然，从另一角度说，神话的思维中的集体表象和类化意象虽然带有浓厚的投射幻化的神秘色彩，但它在通过“象”来表“意”的时候，还是保持了事物的某些基本真实性(如外部特征、事物属性和关系等)和规律(尽管是折光的反映)。这种思维所包含的认识功能，是与它对事物直观摹写的具象性相联系的。由于有这个以客观的物象为基础的特征，神话的思维作为一种初级思维，便具有了一定的认识功能和认识价值。

## 二、约定俗成——神话的集体表象

我们知道，思维不是一般的意识活动，不是感性认识，所以，即使是原始思维也不能等同于感觉、知觉，不能等同于一般的记忆和想象。所以神话一般不同单纯的知觉映象，个体化的记忆表象和想象的映象作为思维的形式因素，而是用在前综合思维的形象直观基础上形成的、积淀有相当社会文化内容的集体表象和类化意象作为思维的形式因素。

关于集体表象有这样几个特征：

1. 神话思维形式因素不是关于个别对象的个别特征的表象和观念，而是关于一类对象的综合的表象或类型化的观念，可以把它们叫作综合表象或类化观念。在原始绘画和神话中，原始民族进行的不是细节性的描绘，而多是类型性的描写，抓的是基本形式或形象类化的主要特征。这说明思维或认识的主体还不足以精确地把握对象的个性化形象、个别性特征和原型的各种细节的特征比例、透视等关系作为思维的形式因素的。当然，作为神话的思维形式的类化表象和综合观念的综合的程度是很有限的。它只能综合某些具有共同特征的有限范围内的事物。它的类型化的“级别”是很低的，只能依附于某一类有限的对象去概括这一类对象显而易见的共同的突出特征。例如，佤族创世神话《司岗里》中，有一段很长的对话，叙述神给世间万物以“所缺少的东西”：

……(神说)“马鹿神你来，没有什么可给你，我给你角。”(马鹿神说)“我要那个作什么呢?”(神说)“用你的角做药。”马鹿神要求完了，(神说)“熊神你上来，没有什么带给你，给你皮。”(熊神说)“我要那个干什么呢?”(神说)“割开你的皮，拿你的苦胆作

药，用你的皮毛，供你的头。”熊神要求完了，(神说)“麂子神你上来，我给你声音，还能听见你的声音，你的身体小而声音大。”麂子神要求完了，(神说)“麋神你上来。”(麋神说)“请你给我所缺少的。”(神说)“我给你看岩子，我给你趾。”……

这其实是借神话中“神”对万物的“给予”而作的原始的分类。在这种分类中形成的类化表象，是这些事物对人来说显而易见的突出特征。这些特征的概括，有形态的类化(如麂子的声音，麋的趾)有对对象某一部分的功能的认识(如鹿角、熊胆可以做药，熊皮可以使用等)，还有一些类化与社会文化有关(如用熊头作祭祀的供品)，等等。由此而形成各类事物的类化表象，以及有关这些类化表象的自然形态、社会功用等的综合观念。

又如，就像原始崖画中(如广西花山崖画、云南沧源崖画、新疆、内蒙古崖画及世界各地崖画)常见的“蝌蚪人”(只有极为简略的头或躯干，细细的手脚)不是艺术创作的产物，而是传达信息的符号一样，神话一般也不对其类化表象作更抽象的概括或更具体的描绘，而是一种没有多少渲染和细节的，但又是形象的陈述。《山海经》里那些神神怪怪、殊方异物，就是综合了各种现实经验和幻想经验的、相对类化了的形象表述。

这种思维反映在以象形会意为主要特征的象形文字里，便是类化表象的凝固和成形。

2. 神话的思维形式因素是按照原始的群体或者部落的统一的意识而形成的集体化的表象或部落化的观念，可以简称为集体表象或部落观念(不是指关于部落的观念)。这一点，在本书第六章中已有论及。

神话的思维是运用集体化的或部落化的表象和观念进行思维的。这里所谓集体化的部落化的表象和观念有三层含义：

(1)是按照某一原始集体或原始部落特有的方式去综合一类事

物而形成综合表象，去概括一类事物的突出特征而形成依附于对象的关于该特征的类化意象。前面已谈过，神话在原始思维中，是先于反思的集体创作的产物，是通过某一集体或部落自己特有的神秘方式来创作和传播的。本集体或部落的人只要了解了这些神话所体现出来的，所有的集体表象和部落观念，就等于懂得了本集体或部落的文化、历史和思维方式的“密码”，从而和这个集体或部落在文化上、心理上融为一体。神话之所以在世界各族中虽大同小异(受共同的前综合思维规律支配，有大致相同的经济和文化发展程序)，又有着能让原始民族一眼就区别开自己部落和其他部落的特殊的集体表象和部落观念，主要在于这种“特有的方式”(它形成了本部落集体约定俗成的集体表象)，而这种特有的方式又和各自特有的经济、文化背景分不开，致使其部落的综合表象和类化观念已和本部落的文化、习俗等融为一体，为全体部落成员接受、传播并约定俗成，相对规范化。

(2)不同的原始集体和原始部落在实践中接触了不尽相同的事物和事物不尽相同的特征，因而在意识中形成了不同的表象和观念。例如，关于“美”的观念，有的集体重猎牧，故“羊”大为美；有的集体重巫术或舞蹈，故“羽人舞”为美；有的集体则已注意到人的形貌上去，故“脸像花”为美(如纳西族东巴文)；关于恶的观念，有的集体用“镞有毒”的表象来表示，有的集体则用“狗眼相瞪”的表象来表示。同样，在原始艺术中都象征神秘威力或“狞厉的美”的中国饕餮、玛雅日月轮上的神像、埃及狮身人面像等各不相同，世界众多的起源神话中诞生人类的葫芦、岩洞，方舟等也因族而异。这些，就是集体表象的差异。直到现在，各族语言的民族化概念还有差别。如中国古代文艺理论中的神韵、意境等，为西方所无。这虽不是集体表象，但由此溯之，亦可窥见一斑。

(3)不同的原始集体和原始部落，还可以赋予相同的或相似的表象和观念以不同的含义，也就是赋予各种表象以特定的集体化或

部落化的内涵。原始人受地域、民族和部落的限制，不可能进行较大范围的交流，其社会形态、生产方式、生活习俗、信息传递等基本是封闭的结构。每一个原始集体或原始部落，本身就是一个自足的小小的系统，有着自己特有的文化模式和心理素质。因而，相同的或相似的表象和观念，在不同的原始集体和部落中完全可能被赋予绝然不同的内涵。例如，蛇在希腊神话中是恐怖力量的象征，它是女妖的头发、地狱的使者；在东方神话里，它却成了图腾的标志，崇拜的对象。各原始集体中使用的图画文字及其他传递信息的方式，也是极不确定的。

总之，只要原始人类还没有把人类从自然背景中离析出来，在他们的意识中，就不可能形成带有个人的个性特征的表象和观念。原始人还没有可能进行世界规模的思维的交流，不可能形成在世界范围内相通的表象、观念和概念。

3. 神话的思维形式因素，不是单纯地由记忆引起的集体表象和类化意象，而是在投射幻化中形成的、带有想象或幻想色彩的集体表象和类化意象。这就涉及了类化意象在神话的思维结构中的作用问题。



## 三、心意之幻——神话的表象和意象

国内研究原始思维的学者，对原始民族的类化意象形态，已作了很好的论证。

“原始人的类化意象，如果按内容来分析，基本上有三种形态。一种是立足于生活实践，对对象的多少正确的反映。如日出月落的空间意象(东西方位)，春华秋实的时间意象(春秋时节)，以及食物的外貌和味道，有毒无毒的特征，石刀石斧的功用等等意象。原始的科学知识盖源于此，或由这类意象所构成。一种是由于愚昧无知，

反映中把对象人格化。如日月山川的自然崇拜，就有日神、月神、山神、水神之类的意象。梦魂迷信中就有灵魂、鬼魂、精灵、怪物之类的意象。这就使一般的类化意象变成了一种特殊的'灵象'，原始的宗教观念就是由诸如此类的意象所构成的。还有一种，就是由于感情心理的需要，反映中对对象进行了某种加工。如陶器上的日纹、水纹、蛙纹、蛇纹，石雕的人像、兽头，洞穴中的壁画，山石上的崖画，以及模拟采集、种植活动的舞蹈动作，各种木鼓角号之类。这些原始艺术的创造，头脑中事先都对对象进行过这样或那样的加工。人们由此可以看出，类化意象有的凝聚着或负载着真实的信息；有的则是想象或幻化的产物，有的具有指导实践的功能，有的却以抒发某种主观的感情。但是，不管类化意象的内容真实与否，也不管它们各自的功能如何不同，原始思维一点也离不开类化意象。原始思维的鲜明的具象性，正是由于原始思维始终同类化意象联系在一起。可以说，没有类化意象，就没有原始思维。"①

第一种形态的类化意象，在神话的思维形式中所起的作用，是不言自明的。神话的历史价值也正在于此。这里只想进一步谈谈神话之"神"的另外两种形态的类化意象或集体表象，换言之，即思维主体在思维中进行投射幻化时，对思维的形式因素所产生的影响。

我们知道，表象是在记忆中内化的感知映象，具有相对的稳定性，是由感知到思维的必要形式和过渡环节。神话产生的时代，显然已不是只有一般的表象性认识的时代了。在神话中，不仅将感知到的事物映象内化了，认识主体还在内化的过程中，对这些形象进行了加工，掺进了主体的投射和幻化，并经过语言的形式而使之外化出来，传递着某种特定的文化信息并凝固为一种为某一社会集体确认的文化符号。神话作为远古先民集体表象的一种语言描述的

① 刘文英：《论原始思维的类化意象》，载《云南社会科学》1986.6。

形式，已沉积着许多受集体规范和传统规范所制约的文化模式的因素，掺和着作为文化主体的人的心意因素，渗入着一定社会关系中人们的主观意识。因而，神话的思维形式中所谓的“集体表象”，实际上是一种早已融进了作为思维主体而存在的一定社会群体及世代沿袭的文化化了的类化意象。不言而喻，在神话的那些“象”里，“心”或“意”的成分是比较多的。

例如中国神话中著名的皇帝与蚩尤的故事：

“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。万民欲令黄帝行天子事。黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌，乃仰天而叹。天遣玄女下授黄帝兵信神符，制服蚩尤，以制八方。蚩尤没后，天下复扰乱不宁，黄帝遂画蚩尤形象以威天下。天下咸谓蚩尤不死，八方万邦皆为殄伏。”（《太平御览》卷九引《龙鱼河图》）



《述异记》卷上所云更奇：

“轩辕之初立也，有蚩尤氏兄弟七十二人，铜头铁额，食铁石，轩辕诛之于涿鹿之野。蚩尤能作云雾。……人身牛蹄，四目六手。今冀州人掘地得髑髅如铜铁者，即蚩尤之骨也。今有蚩尤齿，长二寸，坚不可碎。秦汉间说，蚩尤氏耳鬓如剑戟，头有角，与轩辕斗，以角抵人，人不能向。……汉造角抵戏，盖其遗制也。太原村落间祭蚩尤神，不用牛头……”

显而易见，神话中关于“人”、“兽”、铁石、兵器等象是实象或记忆表象，而“兽身人语”、“铜头铁额”、“食铁石”、“天遣玄女”等，却是虚象或想象表象，至于“摄政”、“仁义”等说法，则是后世文化观掺入

神话的结果。但据别的文字记载，黄帝杀蚩尤是很野蛮的，不仅械而杀之，还剥皮抽筋，身首异处，这似乎更近远古战争的本色。而蚩尤，死后变为兵神，民俗有祀，兵象亦祭，其形象随历史文化的掺入而渐复杂化。不仅"实象"中投射着"虚象"的影子，"虚象"也能变为"实象"，所谓"掘地得髑髅如铜铁者，即蚩尤之骨也"，好像神怪还有了考古学的论据似的。各种表象合而为一，蔚为神异的神话之象。

这种经过思维主体投射幻化的心理之象，也是神话的基本形式因素之一。

神话所谓"神秘"的类似意象，是这样形成的：由于神话的思维结构中思维主体与对象的浑沌合一，思维主体往往把自己的一些梦象、幻象、臆象等混同到、投射到物象上去，由此而在思维中形成一些虚虚实实、真假互掺的心理表象(准确地说是"意象)；由于"心"的渗入到"物"中，"意"的化合到"象"内，物象与心象合为一形，记忆表象也与想象表象同体共存；由于想象和幻化的功能，实象的思维变成虚象的思维，它为神话的意象思维提供着变化万端的形式，也为今后的抽象思维提供了萌苏的土壤(所谓"想象性的类概念"便由此萌生)。

从神话中可以很清楚地看出，在神话的思维形式中，集体表象和类化意象涂上了某些想象和幻化的色彩，因而在神话的集体表象和类化意象中，一类事物原有的形态部分地改变了，这类事物某种共同的特征也部分地改变了。由于思维主体的投射和幻化，也可能创造了这类事物本来没有的某些事物形貌和性质，并且，在不自觉的想象中，还给这些表象或意象以某些象征的含义，而这些象征的含义，事物本身是不具有的。如在盘瓠神话中，狗懂人意，能杀敌酋，娶人妻，还变成半人半狗的形貌，最终和人配偶，繁衍出某一民族，并成为这一民族共同的始祖和文化象征。这些，都是"狗"本身不可能具有的行为和属性，神话使其在思维中形成可能，并由此而形成一种确定不移的信仰，渗透在人们的文化历史和生活习俗之中

(这些民族敬狗、祭狗的节日、习俗甚至服饰等，都体现了这种信仰)。

在原始民族的意识中，记忆和想象、记忆的表象和想象的表象是杂然并陈，混为一体的。而神话的思维中的表象和观念，既是在记忆中再现事物及其特征的，又是在想象和幻想中加以“创造”的。所以，在神话的思维形式因素中，一般不可能有比较纯粹的、基本上符合事物及其特征的本来面貌的表象和观念，更不可能形成记忆的表象和由观念概括成的如实地反映着一类事物的本质属性的概念。

前已说过，神话时代的思维和我们的思维形式不同，神话的集体表象和类化意象也与我们的表象和概念差别甚远。这是由于思维主体在思维中的对象既是以映象或表象的形式出现，又是在一种充满浓重巫术气氛的投射活动中，用想象和幻想模糊式改变了记忆中的表象，并“创造”了某些原来没有的表象，使其杂糅混同在一个神秘的“表象”或“意象”中。在各族创世神话中，关于天地起源的意象是这样的：天地万物或者是能够互感相生的人或动植物转化的(如汉族神话中的盘古，怒族神话中的蛇)，或是没有实体的幻想的东西变的(如纳西族神话中的“不真不假、不虚不实”的影像等)，这些神秘的“表象”显然不可能只来自观察和记忆，它已经掺进了许多想象和幻想的成分，将原有事物的形态和性质都改变了，甚至“创造”和赋予事物以它原来没有的某些形貌和性质。如太阳被想象为一位怕羞的姑娘(所以它用金针刺敢于看她的人)或三足金乌(即被羿射的“并出”的十个太阳)，并分别赋予了它本来没有的娇美或恣虐残暴等特性。另外，这些被改变或“创造”出来的表象和观念，还常常被原始的想象和幻想赋予了它本身原不具有的象征的含义。所以运用投射幻化的方式形成的意象往往是虚象，它们与一般类化表象一起成为神话基本的思维形式。

由于人类面对的世界是大致相同的，各个民族思维中的实象或一般表象是相同的，太阳的光、热、圆等形貌特征，全人类都一样，但

虚象或集体表象却因不同群体和因袭的规范而有所不同。中国神话将其视为三足乌，希腊神话则将它看做一位风流潇洒的美男子，寒冷之地的民族对它崇拜备致、礼仪周全，亚热带地方的民族则宁愿膜拜清凉的月亮。日月神话中的月亮在各族中的形象善恶不一，褒贬各异，便因这种群体和因袭的价值取向而不同。

过去的神话学家，大都谈及“万物有灵”①这样一个现象。抛开这个术语本身的争议不谈，“万物有灵”现象在神话学中，是一种将思维主体的体验投射到外部事物之上，以为万物也和自己一样有感情、思想和意志等的“拟人”现象。由此而形成所谓“神秘的表象”。这无疑也是神话表象或意象形成的方式。它使神话世界中的天公、地母、日神、月神、风伯雨师、雪神、河神等自然诸神具有了人一样的感情，所以雷公可“怒”、雨师会“淫”……赵仲牧先生在一次哲学聚谈中，在谈及两种基本事实即现象事实和体验事实的时候，分析了投射幻化在原始民族的观察体验中的不同作用，是颇有启发的。过去谈万物有灵虽只谈到一个方面，而另一方面却被忽视了。这里至少应该注意两方面的投射幻化作用对思维形式因素的形成所起的作用。也就是说，一方而是使可观察的事实变成可体验的事实，即将思维主体的感情、欲望、感觉等体验到的经验投射到有形的对象(观察事实)之上，观察事实的表象不再是真正的表象。使“物”具有了“灵”，“形”带上了“神”，可谓之“万物有灵”或“万形有神”论，如前举天公地母、风伯雨师等，就是这样。另一方面，是使可体验的事实变成可观察的事实，即将思维主体的感觉、感情、欲望等可体验而不可观察的经验幻化为可观察的形式，这便是另外一个方而的造神，即将无形的感觉变成有形的“意象”，甚至使其形象化为具体的人神，这又可谓之“万物有灵”或“万神有形”论(这里的“灵”和“神”，指人的心灵感受或某种精神状态)，如有的民族将疼痛形象化为“疼

① 当然，“万物有灵”这个泰勒使用的术语，也是不太准确的。这一点，法国一些人类学家早有质疑。

神”，将爱欲形象化为“爱神”，将善恶的价值评价形象化为善神恶神等等，这些神灵的模样当然也就是这些民族心目中某类感觉、感情和欲望的表象或意象。这对神话的思维学的研究，或许会提供这样的启示：人类从脱离动物创造文化的时代，思维的形成因素，并不以所谓“客观的反映”为表象形成的惟一来源。事实上，思维主体所具有的从内感觉一直到欲望、情绪、感情等种种独特的体验事实或体验经验，也是构成人类思维及其文化的基本要素之一。从这个意义上说，马克思主义经典作家所强调的想象在人类文明史上的重大作用及对人的主观能动性和创造性思维的肯定，是具有着思维学和文化学的内在根据的。




# 第九章

# 神话的思维符号

我们人出来以后，到地面上去晒太阳，那时我们还不会说话……因为不懂道理，所以要求说话。老鼠带领咱们人去到有水的地方，咱们把老鼠留在后面才能跨过水去，咱们在阿维寨的河水里洗了脸和手脚，咱们就会说话了。……咱们站起来四处观望……

——佤族神话《司岗里》

心生而言立，言立而文明，自然之道也。

——刘勰《文心雕龙·原道第一》

关于人为什么会说话、怎样给万物命名的来历，在中国各族神话传说中真是太多了。从这些神奇故事中透露出的，是人兽分离、人鬼分离的自豪。分离的重要媒介，在这些神话中，多归之于语言。神话用象征方式，叙述了语言把人从人兽合群、人鬼不分的浑沌中分化出来。

正是在这个意义上，人们公认，原始人类凭借语言这一主要象征符号，创造出他们自己的思维世界。

# 一、象征语言与具象符号

国内外学术界公认，在人类思维进化的历程中，是语言加速了人脑的发展，使人的认识具有高度的间接性、概括性，使人的认识能逐渐摆脱直观感知的水平，进入到能够深刻反映事物本质和规律的新阶段。“伴随着动物性向人性转变和自然向文化转变的语言的出现，人类也从表达感情状态转变到推理状态。”①原始人与现代人的脑在几千年里的生理变化可能不会太大，但由于有了以语言为主的表达符号之后，也就是有了“文化符号”之后，便创造了非常惊人的成果。基于语言之上的各种符号系统的高度发达与变化转换(如数学语言，计算机语言等等)，使人类超越于一切动物并创造了诸多神话式的文化成果。从某一层面上观之，人所创造的世界，堪与“造物主”相媲美。很清楚，当语言一旦出现以后，不管它是何等地原始，一定会大大地提高智力的生存价值和促进脑的发展。……当一个符号通讯交往系统出现了以后，凡是能最好地利用这种系统的个体或种群，比起其他个体或种群来，就能得到更大的好处。这种好处之大，是那些在智力上占同样优势，但没有语言的物种所得到的好处所无法相比的。我们也看到，语言引起的选择压力必定会使中枢神经系统朝着这样一种特殊的智力——即最适合于利用蕴藏着大量可能性的这种特殊的语言性能——的方向进化。“语言是第二次进化的产物，也就是文化的产物。”“在过去几十万年中，观念进化只稍稍超前于体质进化，因为前者受到大脑皮层还没有充分发展的阻碍，那时大脑皮层还只能预测同眼前生存直接有关的事件。于是，推动仿真活动的能力和语言能力发展了强烈的选择压力，就在这里

① 利奇：《列维一斯特劳斯》第41页。

发挥其作用。这样，大脑皮层的进化也就飞快地发展起来，这一点已由头骨化石所证实”。①是否可以这样说，这一飞跃，正是在神话时代加速的，神话时代不仅是有了语言符号系统的时代，而且是将一般通讯符号升华为充满想像力和创造性的思维的文化符号的时代。在神话里，主体的投射幻化闪射出奇光异彩。思维的能力正在从眼前、从与生存直接有关的事件拓展到宇宙这样幽冥浩渺的空间(如创世神话、日月神话等)，延伸到追溯生死之源(如始祖神话、图腾神话、灵魂观念等)这样迢遥空远的时间。人类意识的浑沌，就在此时呈露初分的情态。那些第一次用音节分明的符号来表达一个感知映象，一个类化意象，一个幻想，一种思绪，进而表达一种观念、一个范畴的远古人类，他们的思维结构中，也就孕育或提高了今后会出现的一个能构思出儒道之理、墨辩名学、国风楚辞乃至现代科学、哲学、文学等等的几率。

语言是思维的直接形式。但语言的产生，决不是孤立的生理或心理现象。据研究，人类在300万年的发展中，有280多万年处在旧石器早期阶段上。古猿作为正在形成中的人，其脑量只及现代人的三分之一；到50万年前的北京人时，脑量只达到现代人的三分之二；直到在十万年前，进入了旧石器时代中、晚期的人脑量，才基本上达到了现代人脑量的水平。这表明，原始人的实象思维是同当时人脑的结构与机能的演化水平相对应的。在这个阶段，人类是否已产生可供独立交际的有声语言呢?考古资料尚未提供有或无的直接证明。近年来，美国解剖学家克里林根据尼安德特人骨化石资料，建立了尼人声道模型，语言学家利伯曼采用电算机测定这种声道模型可能发出的音。结果发现尼人不能清晰地发出一定的声音，其中包括元音a、i、u。因为他们发音的喉部直接突入口腔，他们只能依赖改变口腔的形状来改变声音，因此，他们的声道由单道共鸣系统

① 雅克·莫诺:《偶然性与必然性》第99页，上海人民出版社1977年版。

所组成，而现代成人的声道是双道共鸣系统。就是说，尼人的喉头(声带)部分同咽腔、口腔的分离，还没有达到产生音节语言的程度。至于他们依靠什么手段进行交际，很大程度上要依赖于未分化出音节的叫声和复杂的动作，充其量是胚胎期语言。晚期直立人可能产生有音节语言。我国专家比较北京人脑壳印出来的模型结构，确认北京人已有语言，有音节的语言。但一般说，即使有了语言，也是属于直观性很强而概括性极低的语言。这种现象，在儿童心理发展中也反映出来。皮亚杰把儿童心理发展的第一阶段叫做“感觉运动阶段”，这时虽有具体思维活动，但属于“前语言形态”的思维形式；第二个阶段叫做“前运算阶段”，或称为直觉思维。这个阶段，语言和符号思维已开始发生，对感觉运动阶段所获得的“知识”重新组织，加以统整，使主体的思维活动逐渐趋向于内化，在脱离实物影响的情况下仍可以进行。①

在原始先民认识发生的最初阶段，感知映象在他们的心里内化为相应的心理表象并经过类化而产生了各种符号。随着人类实践的发展，这些符号也出现了多向发展，其中之一的语言便成了人类最基本的思维符号。社会化的生活，增强了交往的需要，不断演化出新的信息，语言使个体经验变为群体经验，并得以将这些经验一代代联结起来，传承下去，逐渐形成了可脱离实物物象及眼前情境的社团语言，它使人脑及其思维功能在质量上产生了根本的变化。在万物有灵或将万物人格化的心理基础上，语言与人类在其社会生活中产生的类化意象和集体表象结合在一起，便产生了神话。与这一阶段上人类的思维模式和心理状态相适应，它仍只是一种“象征形态”的认识世界的方式。

与神话的思维形式的具象性特征相联系，神话的思维符号在很大程度上仍是动作符号化、意象符号化、“声音图象”符号化的结果，

① 参见刘蔚华《原始思维的进化》，载《齐鲁学刊》1985.6。

相当具体，很少有抽象程度较高的词。

在神话的讲述和原始民族的语言中，我们可以看到，语言的具象性是最为显著的一个特征。他们的思维和语言常常要借助手势和身势的动作及实物的形象，以模拟或表达那些十分具体的意思；他们的思维是具体的、形象的，语言也是具体的、形象的，很少抽象的名词或形容词(如“热”在神话中，常常具体为“十日并出，草木焦枯”的意象)。神话的语言必须拥有大量直观的可供视觉、听觉甚至嗅觉、味觉、触觉、运动觉等进行联想的形象，神话不仅“如画地说”，还伴随着十分具体的“声音图像”以及气味、轮廓、形状、姿态、位置、运动方法等等，这些具体可感的形象是神话在描述的同时，就在讲述者和接受者中想象着它们了。再现和摹仿所直观感知到的一切，是原始语言的特点之一。

例如，神话在表述两种不同性质事物的对立或对应关系的时候，不会用概念语言作抽象的陈述，而只会用诸如男女、日月、黑白、动静、升降、明暗、悦耳和噪杂等一系列较为具体的意象、动作和“声音图画”来描述。纳西族创世神话的基本系列是黑白的争战，并由两两相对的具象系列的排列推演来象征善恶、真假等矛盾斗争的复杂观念，中国古代神话中的以鸡蛋比类宇宙结构，将“清升为天”、“浊降为地”的内化动作通过语言，符号化为神话的天地形成理论模式。

另外，具有多重意义的事物，在原始时代常被作为巫术魔法或禁忌的对象，由此而具有较大的力量并被赋予特殊的文化价值。它反映了思维分化的不纯粹性，处于这种情境下的神话语言，也造成了自身的暧昧性。在神话中，那种飘忽不定、若明若暗的思维意象，那种对超自然力量以至对语言魔力(如咒语、祭词、神话等)的神秘信仰，都体现在其文化符号的分类不清或多义性、象征性上。神话中兽身人首或蛇身人面的诸神，便是神话所创造的一种“多面英雄”，而“女鬼男鬼”等，也可以相当于或类比于日月、阴阳，天地、晴

晦、黑白等类事物，具有互可比照的语义。

为便于理解，我们再比较与语言密切相关的文字(所谓“书面的语言”或“语言的派生形式”)的例子。

文字的雏形可能是物象或图像表意。景颇族中盛行过树叶信(即用树叶包物来表意)。包上一块树根和白花树叶，代表这样的意思：我深深地(树根的引申义)爱着你，心上热烈地只想着你(白花树叶景颇语为“班聂”，“聂”意为“心上热呼”)；基诺族要对敌宣战，则以火炭羽毛传信，以示火急起事之意；苦聪人求偶，必须向姑娘家送去猎到的灵敏标鼠，表示自己有养家的劳动(狩猎)本领(这和石器时代佩兽牙项链的猎手相似)。这类用物象的组合来表意的做法，是云南许多民族常见的充满原始情趣的一种表述方式。实物记事的符号化方式主要有象征和借喻(火炭、鸡毛信喻急迫)、引申(树根引申为“深”)、借音等。这些物象一经人点化，便不再是一般的自然物，而且有了观念化的表意功能。对于前综合思维来说，一片以某种方式传递的树叶，其含义和功用可能相当于一幅画、一支歌、一个神话。这种表意方式积淀在神话及其民间语言中，便是极富色彩的形象生动的借喻、比兴、象征的语言风格。这在神话、歌谣中是随处可见的：“所有的人啊，都歌颂‘若保’神山，歌颂它像东神色神一样巨大，像神狮一样雄伟，像神像一样庄重，像大力士一样英武，像白螺一样圣洁，像松树一样青绿……”(纳西族《创世纪》)

物象符号的进一步发展是图像符号。晋宁石寨山出土铜片上的图画文字，是物象符号的“书面化”，它标志着某人占有财物和奴隶的数量，勉强算是一种图画与符号结合的文字。它与公元前3500年两河流域苏美尔人及远古北美印第安人的图画文字有类似的思维基础。另外，最近在云南傣族地区发现的一种文字，亦反映了象形的物象符号发展为图象符号的过程。傣族古老的记数法，是用一根篾片代表“1”，用一粒酸角籽或相思豆代表“10”，以此记数。后将篾片|、||、|||……(1.2.3……)等用火炭写在梁上，规范化为粗像其形

的数字符号，如|、‖、|||等演化为1、>、≥等，代表“10”的酸角籽或相思豆演化为“◇”或“·”，实物记事便逐渐向图画文字过渡了。

纳西族东巴文是原始图画文字向表意字、符号化向词汇化过渡的一种连环画式的象形文字。这些图画都是高度类化又极富特征的表象符号。人还是崖画式的基本形，但男女有别(女子有高高的发髻)，强调特征(唱歌强调嘴和音波气流的特征，跳舞强调手脚姿态)，构成有声有形的“文字”。

从这类指明具体事物的词发展到指明性质的词，也离不开形象。正像兽牙项链或标鼠构成勇敢灵敏的象征一样，一些较抽象的观念，也是用具体的物象及其组合来构成暗示的。这种倾向，在其他民族的古代语言文字里也看得出来。古伊朗语的“红色的”(su-xra)，它的词根是“火”、“燃烧”(suk)，俄语“粉红色的”(Po3oBbIN)来自“玫瑰”(Po3ă)[①]；这种象形转意的特点，在中国古文字里尤为明显，如甲骨文中的“死”字，释为“申其颈，低其头，以拜于枯骨之侧”。[②]

这类符号反映了作为神话基础的前综合思维的具象性。这种思维总是力求把所要表述的观念同具体的现象结合起来，领悟和把握它们的构成关系，从而在两种以上的具象符号的组合中间，产生第三种非物象本身直接具有的意义(所谓“会意”)。这种靠具象符号的构成产生新义的方法，显示了一种更高的能动反应和自调能力。这显然比一般的感知和摹仿进了一步，远远超出了刺激→反应或感知→再现的范围，显示了心智的进化并为高级思维的形成和发展提供了条件。由此可见，与直观思维的具象性特征相联系的神话的思维符号系统，又是与思维形式及思维程序中以象表意、隐喻象征、直觉领悟和整体把握等特点紧密结合在一起的。

尽管神话是前综合思维发展到较高阶段的产物，但是，神话的

① 资料引自高名凯《语言论》第331页，科学出版社1963年版。

② 高亨：《文字形义学概论》第197页，齐鲁书社1981年版。

思维毕竟还得在很大程度上依靠具体的形象进行思维，它的间接性是建立在直观感知的直接的基础上，它的概括性也不可能有较高的抽象能力，而只有类化的意象和直觉象征等，还更多地靠近感性认识，由此而决定了神话的思维符号的基本特性。

## 二、神话语言、文化语法和思维符号

有一些人类学家和语言学家非常关心“语言和文化”的问题。他们对于语言能否反映民族心理特征和心理素质、塑造民族的思维方式和知觉方式，对于一个民族的文化是否隐藏于语言之中，并有其独特的语法结构等问题甚感兴趣。①

那么有没有所谓“文化语法”呢?

也许，语言和人类的思维及其文化一样，既有普同性，又有特异性。



对于语言“深层结构”与人类思维基本方式的比较研究，使一些学者得出这样的结论：“语言表面上很多分歧的多样性，其实是根植于其特有的变形体。在不同的语言中，语句的表面结构表征非常多样——在词序、动词系统、性别……等方面。但是语言学家愈深入世界上各种语言的深层结构，愈会觉得语言是具有共通的设计；这是语言学导向一个很有刺激性的新领域。如果不同语言的深层结构在形式上很类似的话，那么我们正在探究的是否就是人类思维的基本逻辑?现在正在发现的结构会不会就是人类的终极结构?”②对于神话而言，由于神话的思维方式或前综合思维方式，在分化前起点的相似性，使世界各民族神话的内容及形式都有不少极为相似的

① 基辛：《当代文化人类学》(240—246页，巨流图书公司)及索绪尔：《普通语言学教程》(17页，商务印书馆，1982)等著作提到一些著名学者的意见，如洪堡特、冯德等，可惜所述不详。

② 基辛：《当代人类学》226页。

共性。神话的思维结构的“共相”与神话的语言“深层结构”互为因果，交相作用，形成奇妙的“同构”。这一现象，已为大量的民族神话的调查所证明。例如，“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 svo(主—动—宾)或 sov(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，神话与其他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。”①

汉语言文字，还在很大程度上保持着与对象系统的“同构对应”，即符号系统与对象系统之间或多或少都存在着一种内在的或隐藏的同构关系。比起西方的拼音文字来说，汉语言文字更多地受制于“象形”面成为一种与物象较为贴近的原生型态的文化符号，这所谓的“原生”性，就主要表现为符号系统与对象系统间格外突出的“象”的规约性。现代符号学把语言中的拟声词、拟态词和文字中的象形字、图画字称为“类象性符号”，把在时空关系上接近、因果关系上接近、部分与全体关系上接近的符号称为“标志性符号”，把非规约性的符号系统称为“象征性符号”。在神话中，讲述的是“故事”而不是“理论”，所以拟声拟态的描绘语言，故事性情节性很强的叙述语言，表现为绘声绘色的形象，渗透集体表象和因袭意象的“类象性符号”；神话的以己度物、以类度类，用已知推测未知，用现在回溯过去，用局部对应整体的思维方式，也将许多“标志性符号”和“象征性符号”带入了思维的符号系统之中。

神话语言与文化、心理所建立的“同构对应”，又是以原始民族

① 郑凡：《神话与文化系统》，见《民族文谈》，中国民间文艺出版社 1985 年版。

对具体事物的直观感知之象和幻化投射之象的叠合为基础的。表现在语言上，是经过直观摹写和幻化投射后的物象与心象，实象与虚象、真象与幻象等的对应，这便是神话所营构的阐释体系和思维方式。如同中国文字一样，它反映着思维主体摹写与投射幻化功能的“象形”和“会意”特色，即以某一直观的具体的形象，来比喻或拟类于一定的事物及事物的内容。

这种思维符号导向思维的直觉体悟性，并由此而形成以此为基本符号系统的文化模式。

这又引出了关于思维符号的特异性问题。

如前所述，中国语言文字与对象的指谓关系，更多地受原生型态符号即“象”的制约，中国的神话语言与思维的表述关系，也同样受限于“象”。“象”，在中国传统思维、传统文化及传统文化符号中，是一个至关重要的因素。这在前一小节已作了较多叙述，在本书第四、五、八、九，十一章中也多有涉及。此处所说的“特异性”，主要指语言与文化传统、民族个性诸问题的关系。



正是由于神话的思维结构中思维主体与思维对象的关系处于一种不分化的心物合一、天人合一的状态，神话的思维意象中实象与虚象浑沌同体(参见第五章)，神话的语言符号是“以象表意”，神话的表达方式是“如画地说”，神话的语法结构是“以动词为中心”或与“事件为主”的本体论更有关联(参见第四章)。

正是由于神话的思维形式因素是以象表意的直观思维形式，神话的集体表象和类化意象是渗透了一定族群的集体规范和因袭规范的因素，神话的思维符号系统必然也受制于一定的民族个性和文化系统，而约定俗成出特定的语音、语境、字词构成方式、语法规范等等(参见第九章)。例如，中国神话传说把蟾、兔等作为月中神物，可以用玉兔象征月亮，所以“兔走乌飞”喻日月运行，光阴流逝(三足乌亦为神话中的日中神物)，“兔起鹘举”、“兔起鹘落”等成语，亦褒义居多。而在西方，兔子往往用作贬义。春三月为野兔交尾期。兔

子喜跳个不停，英语用“as mad asa march hare”(像三月的野兔一样疯野)形容男女关系上的不严肃。①从字词的构成也可以看出一个民族的思维方式、价值评判和审美趣味。如汉字的象形、会意典型地反映了中国民族思维的直观形象性与直觉感悟性，形声字也大多与象的类化有关，如“河”的水旁，“烧”的火旁等，许多词的词根仍是感性的、原始的。

语言还反映着社会文化的特定差异。如汉字“女”部的奴、奸、妖、妒、妓、娆、姘、娼、嫖与好、妙、妍、妩、娇、姝、娱、婵娟、嫩等，反映了中国古代在妇女问题上矛盾突出的价值判断。在永宁纳西族中，“爸爸”和“舅舅”的称呼一样，都叫“啊喔”，这与当地特殊的“阿夏”婚俗有关；英语中的 uncle 可指伯父、叔父、姑父、姨父，但在汉语中这几类亲属称谓却万不可混淆——是中国封建家族社会的森严结构决定了这一点。另外，怒、彝、景颇等民族的起源神话中追溯始祖的父子连名谱系，也是那种以父子家庭为主轴的社会文化结构的象征性文化符号。这些，都反映了不同文化不同民族习得的语言意象的文化差异。

同样，正是由于中国神话属象征的文化，它的思维是隐喻的思维，它的思维程序是直觉之象的模糊集合，是类比推理的思维方式，所以，神话的思维符号及其表达方式是直观的、意会的，是从类化意象去体悟某种象征性观念并在以己度物或以物拟心的喻体和被喻体之间，通过神话的语言建构了神话的符号系统和信息传递方式。例如，汉语在长期的文化发展中(神话时代是它最初的阶段之一)，强化了神话语言的直观意会性。汉语的语法结构一般都是从比较具体的外壳层层剥入到内核(中心词)的，即在无数的定语状语中，引导着对事物属性、状态等的想象，并在这种由表象到内质，从外观到内核的过程中，对整个句子的语义进行整体性把握，通过完形的

① 参见王维镛《语言的接缘性和渗透性》，载《思维科学通讯》1987.6。

心理本能去同时猜想着或直觉着最终的中心词。这种语言习惯，必然会经由“深层语法”或“文化语法”的长期作用，而对思维结构产生影响(参阅本书第四、七，十章)。以汉语为代表的中国语言“注重功能、注重内容、注重韵律、注重意会、以神统形”和“语文感受”，句子构造在形态上取“散点视”，在过程上取“动态视”等特色，①或许正与中国神话所走过的思维之路一脉相通。

事实上，中国文化也确是继承并张扬了神话时代那种“天人合一”、“物我交感”的思维基础，使其浑沌的原始性具有了整体观照的灵性，并在人与宇宙万物的“同一”中保持着一种人类学的生态观念。某些研究中国文化语言学的学者指出，中国人有自己独特的语言观。中国人从哲学意识萌动时起，就没有把人与世界对立起来，而是始终把人看成是世界和宇宙不可分割的一部分，但并非中心部分。在“天人合一”或“万物与我为一”的境界中，从宇宙论的高度体认人和世界的本质关系。中国哲学中的“人”和“我”的概念的基本特征在于他们不仅有人类学的含义，而且也有宇宙论的含义。人与世界的本质关系及由之而来的认识关系，庄子在《齐物论》中非常精练地表达了：“非彼无我，非我无所取”。也正因为如此，中国人并没有截然区分人与世界的自然关系和人文关系，相反，他们倒是早就看出这两种关系是你中有我，我中有你，无法非此即彼地截然分开。人与世界的关系决不是单面的，而是全方位的(如同神话中能与天地万物交感的人)。体现和维系人与世界的这种全方位关系的语言，因此也不是纯粹的符号系统与工具。相反，古代的中国人倒是自觉地意识到了语言本身的本体论性质。语言体现了天道，所谓“志以道宁，言以道接”(《尚书正义》)，“文章者，所以宣上下之象，明人伦之叙，穷理尽性，以究万物之宜者也”(挚虞《文章流别论》，《艺文类聚》卷五十六)。人与世界的一切关系，巨细无遗，统统表现与



① 参见申小龙《汉语的人文性与中国文化语言学》，载《读书》1987.8。

包含在语言中，语言与世界的关系借用庄子的话说是“藏天下于天下，而无所遁。”(庄子《大宗师》)尽管语言是人的直接产物，但因为在中国传统思维模式中人原与天地共生并立，所以从根本上说“人文之元，肇自太极。”“文之为德也大矣，与天地并生者何哉?夫玄黄色杂，方圆体分；日月叠璧，以重丽天之象，山川焕绮，以辅理地之形。此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才，为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。”(刘勰《文心雕龙·原道第一》)刘勰这段话典型地表达了中国古人对于世界、人、语言三者关系的本体论认识和基于这种认识的对语言本原的说明。①古今学人的这些论述都是极为精彩的。而中国文化语言传统的“深层结构”，大约也应该从神话甚至更为古老的语言——思维行为中去寻找。

正因为“言，心事也；书，心画也”(杨雄《法言》)，语言是思想的直接现实(马克思语)，所以，语言的演化和语义的转换也反映了思维分化、发展或转换的过程。这首先表现为语言原有的感性词根，除继续模糊地反映最初感性印象的余影，“在最遥远关系的意义中依然回荡着该词原有的余音”②外，许多词语的原生语义已发生了与文化变异相应的各种变异、演化和转义。如“六书”中的形声、转注、假借之法，在汉语言文字、纳西族东巴图画——象形文字，白文等语言文字中，都渗透着文化发展及思维演化的信息。神话、诗歌甚至中国哲学、美学、伦理学等所用语言的多义性、模糊性、暗示性和直觉体悟性，与中国传统文化及思维模式紧密相关。“这就是历时因素及信息更换保留而造成的心理结构关系以及表达这种关系的语言所体现出来的模糊性的又一原因。词义的变迁，尤其是一词多义，歧义，词义的扩大，在很大程度上可以说是人们思维印迹对客观刺激的反映的累积结果，所以体现在某一语词中既有最古老的意

① 参见张汝伦《语言和文化传统》，载《读书》1987. 11。

② F. Waismann 语，引见洪谦主编《逻辑经验主义》上卷，商务印书馆 1982 年版。

义又有最新的意义的现象，其实就是这一语词初义朝若干方向伸展的意义连续体的体现。它正是反映了时间因素所造成的某一民族心理结构关系的改变。”①众所周知，孔子“雅驯”、“夔一足”、“黄帝四面”的上古神话，是通过古汉语的同音多义现象，通过语义的转换，使神话语言变成一般语言，而这语义的转换，其实又意味着思维方式的转换，即所谓“先秦理性精神”正从前综合思维的浑沌合一状态中分化出来，标志着中国神话时代在精英文化层的结束(尽管在社会文化中仍有着延至几千年的长长余音，在精英文化中也下意识地拖着一条甩不脱的余影)，标志着一种新的古代文明的开始(尽管这个文明在很多方面，特别是思维方面，承袭着远古的精神)；这种转换，也使通过神话表现出的语言符号所承担的文化功能发生了相应的变异。神话的语言和解释神话的语言，分属两个不同梯级的思维方式，也分属两个不同层次的文化模式。在潜藏着能够产生许多新义的、缺乏概念表达明晰度的神话的浑沌之“象”里，神话的思维符号实际已在隐层次里潜藏着文化变异和思维分化的诸多可能性。这里存在一个首尾相接而又并不重复的螺旋状圆圈，这些圆圈层面上的主要基本点是语义的转换、思维方式的转换、文化的转换等，以及相应的语义、思维及文化的“生成”。



① 郑通涛《模糊语言与模糊心理》，见《厦门大学学报》1984.4。

# 第十章

# 神话的思维程序

在天和白云交接的地方，白雀和老鹰死在那里，它看见羽毛掉下来，才知道自己死了；虎豹死了也不知觉，看见自己的斑纹掉在前面，才知道自己死了……天为了害怕死，先在天空里布了白云，地为了害怕死，先在大地上生下了绿草……

——纳西族《挽歌》第一部分《送死者》

## 一、象征的文化与隐喻的思维

据研究，灵长类动物不仅具有对对象个别属性的感觉和对对象的整体知觉，而且还能从直接感知的对象之间的关系去解决问题。例如，它们能用两根大小不同的竹竿套接成长竿取食，用木箱依次叠高取香蕉以及盛水灭火取食，黑猩猩会用草棍或树枝"钓"白蚁吃，会修整草棍的叉枝以利合用，等等。这就显示出猿类已有较稳定的表象和具体思维的萌芽，这种"关系知觉"是智慧的一种标志。但灵长类动物缺乏概念，不能了解因果的意义联系，表象受情景所局限，因此它们始终没有也不可能超出感性反映的范围，这是动物心理同人类意识的本质区别之一[1]。

(1) 参阅张春兴《人类意识发生发展的系统分析》。

很显然，神话所反映出的原始人类的关系知觉，已远远超出这个水平。这已不是一般的具体思维，而是已能通过对象征性类比关系的知觉，站在文化的高度上实现的一种创造性思维。也就是说，他不仅靠象征性的关系知觉得以区别开一般动物，同时，他依靠类比思维得到对某物的理解，必须为群体所承认和接受，成为集体意识中相对固定的和规范化的东西。这就需要个体在交互作用中形成一种共识的文化系统，采取社会传递的文化继承方式而非生物的本能遗传方式，不断实现个人意识的社会化和社会意识个人化的双向作用。

神话，是借助语言来进行社会传递和信息交往的特定文化符号，巫术则通过仪式来达到这个目的。它们都是原始社会的社会产物，是特定的精神文化和集体意识的外化形式，它们把一定社会集团和不同世代的人们联系在一起。这些人仅凭神话内容、图腾标识、仪式表演等，就能找到共同的精神维系和文化渊源。



由于神话一方面要以自然事件、生活事件和生产活动的发生、发展、变化的程序作为思维程序的基础，另一方面又要以想象幻化中的程序作为思维程序的基础，所以，神话的思维程序，也就成为现实中的事件和关系的发生发展的程序与想象幻化中的联想的程序的混合物。

例如，各族的创世神话如同其他内容的神话资料一样，充满了使人困惑的用词用意及荒诞的“逻辑”，它们总是用形象去讲述一些影影绰绰的极不具体的事，如同隔着雾幛，却又隐隐约约地透露出历史的影子。如果我们按神话所指示的大方向，而不是拘泥于个别字句，就会发现：各族创世神话所述的一切。与现代历史学所揭示的社会发展情况基本上是吻合的。然而，这些创世神话似乎是在用一种象征的、暗示的方法，去追溯人类既往的历史。同时，仍以同样的方法，去讲述对万物起源的见解。佤族的创世神话(《司岗里》)中有一段话：“起先我们把谷种穿起来煮饭吃。这时有兄弟二人，不互

相帮助却互相残杀。弟弟独吞了谷种，哥哥把他肚子剖开取出了谷种。他们的母亲知道了就骂哥哥。”从中至少可以看出这样几层意思：1.“兄弟”，互相残杀在有谷种之后；2.有人开始独吞了本来属于大家的东西；3.母亲(而不是父亲)出面解决问题。这实际上是原始社会解体期的情形，神话却用象征的语言讲述了这一切。又如其中月亮、太阳和人、动物“出来的地方”(岩洞或葫芦)，不也可以看做是一种阴阳化合、对立统一、滋生万物(人和万物诞生地)的象征吗？总之，在神话的思维里，不论是总结经验、追溯历史，还是交换思想、表达理想。大多是以象征的方式进行的。从这个角度，可以将原始文化视为“象征形态”的文化。汉族原始神话中的龙、凤、龟、麒麟等四大“灵物”，都有其特定的寓意。其中，围绕着龙的各种神话内容，在不同的地区及不同的发展阶段上，都有着不同意蕴的象征性。流传于我国汉、彝、白、傣、傈僳等20余个民族的葫芦神话中的葫芦，其原始形态为“人从葫芦出”。在各族原始先民的观念中，葫芦是神秘的生殖力量的寓体，是母体崇拜、生殖崇拜、祖灵崇拜的象征物。神话思维的这种象征性，在各民族原始神话中都可以找到实例。因此，黑格尔把“艺术前的艺术”称为“象征型艺术”。象征包含着两个因素：“第一是意义，其次是这意义的表现。意义就是一种观念或对象，不管它的内容是什么，表现是一种感性存在或一种形象。”①这个表述对神话的思维而言也是适合的。

在原始民族的思维中，由于心与物那不分化的一体感和神秘浑沌性，物象和观念往往合而为一。他们总是借用某些具体的物象来暗示某些特征上相似或相联系的观念。要表达较复杂的内容也只有靠“象”的组合，从中产生超出“象”本身所直接具有的“意”。它不仅使物象和观念融为一体，而且使想象和事实融为一体。在崖画和图案中包含了这种因素。在图画文字和乐舞中，象征符号逐渐成

① 黑格尔：《美学》第2卷10页，商务印书馆1979年版。

型。在神话和古歌里，则已能较为自由地仅仅通过语言来构造较为复杂的意象，显示了更高级的智力活动的能力。

神话的象征性特征有几重意义。首先，它把特定的渗入到物象中的主体因素，和特定物象的关系相对固定下来，使被象征的这些主体因素或主观观念仿佛是物象本身就包含有的了。这就为表象的类化和符号的分化、发展、定型奠定了基础，为向更高类型的思维进化准备了条件。其次，由于象征，不仅使主体从一般的摹写深化到创造性投射的层次，而且使思维的整个过程更带集体性和社会性了。在象征中，它所包含的主体因素和观念内容都必须是约定俗成的、集体意识的产物。集体表象的形成对人类思维的发展起了重大的作用。同时，由于原始"艺术"和前综合思维一样，不是个体的产物，而是原始人类群体在实践中长期形成的；由于它带有较多的幻想、巫术色彩，其思维及表述过程又常是较为积极和狂热的活动过程，所以，它多将较为主观的投射幻化和强烈的想象、情感因素渗入到思维过程中。神秘的图像、雕塑、建筑的制作，像风一样来无影去无踪的神话古歌的形成和传播，在火光和笙鼓中狂舞的形体以及用某种奇特方式传感的物象和卦象，都伴随着一种如醉如狂的热情。原始民族正是以这种充满想象和感情的方式，去追溯历史，感应神灵，诉说愿望，表述思想的，这是原始人类的高级属性发展起来的标志。马克思充分肯定了人类在精神起点显示出的这种具有重大生物学意义的积极心理功能，把它称之为"作用于人类发展如此之大的功能"。①现代人类学和心理学亦注意到了在认识发生过程中，这种充满想象的表现因素对思维形成所起的重要催化作用。也许，反射在原始艺术中的人类思维的早期形式，正是以这类"表现型"的积极反应能力，暗示了思维形成中的某些关节?如果这样，对于前综合思维为什么总以隐喻的或象征的方式显现的问题，就容易理解一

① 马克思：《摩尔根<古代社会>一书摘要》，人民出版社 1965 年版。

些了。

直到现在，一些著名文化哲学家(如卡西尔)仍把神话的思维方式看做“隐喻思维”(metaphorical thinking)，认为这种隐喻思维同样具有形成概念的功能，只不过它形成概念(神话概念)的方式不像逻辑思维那样是靠“抽象”的方法从而形成“抽象概念”，而是遵循所谓“apars pro toto (以部分代全体) 的原则”，从而形成一个“具体概念”。①神话中比比皆是的以己度物，以已知推测未知，以局部代替整体的“全息对应”以及通过“浑沌的整体表象”来类比或模比的思维方式，亦是需要通过象征和隐喻的方式来进行直觉把握的。

对于有较多社会内容的文化事件，也多可从那些纷杂的隐喻性故事中暗透出其中的内涵。如射日的羿，治水的禹，分别代表了中国远古历史中的各个文化阶段，在这些神话人物的兴衰变迁之中，我们很可体味出中国古史那消逝了的几多重大变革意味无穷的隐喻。

在中国古神话中，羿是一个大可玩味的人物。他英雄盖世，“诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林……”(《淮南子·本经训》)，但他的结局却是悲剧性的，不仅身被学射于他的逢蒙暗杀，而且名也不那么光彩，人们指责他老爱打猎(不像治水的禹，搞了“家天下”，还被人奉为圣贤)。把羿的悲剧结局和禹“家天下”的成立联系起来看，就可以窥见其中消息。禹、舜，与尧同一时期，这在传说中的古史里是具有重大意义的历史转折时期。尧命稷为农师，舜躬耕，说明农业已升占重要地位。鲧、禹治水的传说暗示了华夏先民从高地(或湖泊)生活向江河生活过渡的情形(居惯高地或湖泊的人治水习惯于堵——如鲧，后来总结了河流地带的经验教训，才有禹的疏导)。分析“善射”、“好佃猎”、健于“上冈之岩”的羿和中原河谷、华北平原的关系(射河伯、妻雒嫔、除七害、逐太康等)——有融

① 参阅甘阳《从“理性的批判”到“文化的批判”》，载《读书》1987.7。

合，有冲突，也有流亡和定居，但是，最后羿因为只会打猎而被人暗杀。这些传说，实际上曲折地反映了某种生产、生活形态的转折。

考古学证明，中国定居农业发展较早，在仰韶文化期(新石器和青铜时代，已有弓箭，大约与神话传说中羿的时代相去不远)，就已开始形成以农业为基础的氏族社会，仰韶所发掘的几个村落，多位于肥沃河谷，遗址面积广阔，文化层深厚，说明定居时间较长，如不以务农为本，则难于生存。与羿同时的弃(后稷)“好耕农……民皆法则之，”尧“举弃为农师，天下得其利”(《史记·周本纪》)。羿的同行舜，也放弃狩猎而在历山一带改行种庄稼和发展多种经营(打渔、制陶)去了。

这种定居垦殖和大规模水利工程的生产方式反映了亚细亚社会区别于欧洲社会、日耳曼公社甚至斯拉夫社会的重要特征。由于水利化农业占了主导地位，便形成了与之相适应的“中心亚细亚型”的社会结构，使控制掌握管水利的人足以成为集权的代表，足以获得政治和组织的统治权。射猎的羿不得好死，治水的禹不仅当了权，还开创了权位传子的先河，就是一个值得深思的问题。

从神话传说中的羿所处的时代看，作为一种以自然生存经济(游牧、狩猎)和一般农牧文化为特征的原始社会已经开始解体。羿在这一群体期所经历的生活比禹舜等人更丰富复杂，更具多样性。羿射九日、除七害，可看做是为开辟或适应新的环境所进行的必要斗争。但是，羿主要是以一个猎手的形象出现的。他大概是个执拗的人，不肯屈了自己的专长，丢了久已有之的习惯。你看他遇到困难只会往老家跑，到大约还在母系社会时期的女酋长西王母那儿讨办法。后来到有穷国，他没吸取太康“盘子游田”的教训，仍搞他狩猎的老营生，所以人们总是抓住这点不放，说他狩猎太过度了，“不修民事，淫于野兽”(《左传·襄公四年》)，“羿淫游以佚畋兮，又好射夫封豕，固乱流其鲜终兮，浞又贪夫厥家”(屈原《离骚》)。很明显，要在过去以猎为主的社会，狩猎决不会有不务正业之嫌，而现在，曾

满载荣誉的能干射手一下被贬得这么低，还因此不得好死("鲜终")，被后人引作"鉴戒"的话柄："虞人之箴曰：……在帝夷羿，冒于原兽，亡其国恤，而思其麀牡"(《左传·襄公四年》)。所谓"民事"、"国恤"，当然与羿的习惯概念不同。

《论语·宪问》里指出："羿善射，夏荡舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。"羿没有像禹舜稷等人那样及早转入农耕，在狩猎经济已发生重大解体，自然条件和生产方式已发生重大转变的过渡期处于不利地位，这便是造成羿悲剧的根本原因。①以上所举，还未涉及羿神话所暗含着的有关社会组织、政治制度、生活习俗等方面的丰富内涵，但我们仅从这一断面，已能看到神话所反射着的远古文化的依稀影像。

当然，所谓隐喻，只是对现代人而言。对神话的当事人(原始民族)来说，神话不是隐喻，而是约定俗成了的集体进行文化共识的标帜，是语义明确的解释体系。只是在历史的流变中，才变得朦胧，暧昧起来，成为后世人猜不透、猜不完的谜。由于是猜，难免把本来简单的问题复杂化，把神话弄成泛化的万花筒；或者把复杂的问题简单化，把神话弄成与某一流行见解对应的死标本。

正像屈子要对神话发那么多诘问一样，秦汉诸子在当时就已为神话词语的多义性、表达的隐喻性和意义的可增生性大伤脑筋了。然而，一个值得注意的文化现象是，尽管"雅驯"、"删削"，或化为文学的比喻及哲理的寓言，中国神话的隐喻传统，却深深地渗入在中国文化心理之中，形成一种重悟、重象征的诗学、文学甚至政治、伦理、科学、哲学传统。中国文艺理论以不可言说的意象、意境和"妙悟"为本，自不待说了。政治上"天人感应"，社稷与天地对应的模比类推，伦理上"天人合德"式的训条喻理，科学(如天文学和医学)上的"人与天地相应"的"取象比类"，哲学以不可言说的"道"("道不可

① 详见拙作《从羿的悲剧看中国原始社会的群体期》，载《思想战线》1981.1。

言，言而非也。”《庄子·知北游》)做本体之喻，喻之隐之，幽以至玄，只好靠大量无法尽解的象征，甚至靠拳打脚踢(如禅宗)来喻道。甚至园林布置、宫室格局，也都有一套流行千年不衰的隐喻体系，宫阙楼阁的布局要暗喻着乾势坤道，民居的陈设也要有一套阴阳风水的解释……这一切，都只能借一种隐喻的思维来完成，中国文化之成为一种“象征形态”的文化，原因也多在此。

## 二、直觉之象与模糊集合

由于神话的思维主要借助于类化意象的形式因素或形象直观的语言符号来进行思维，依靠具象性、幻想性很强的象征来进行表述和暗示，所以往往得借助于直觉来传感和领悟，进行认识和思维活动：通过直觉来把握物象，形成类化意象和集体表象；通过直觉使象征的意义和类化意象、集体表象融合在一起(这种融合并没有中间环节，更不是经过逻辑推理，按照逻辑程序来联结的)；并在直觉中把某种情绪反应、情感态度同类化意象与集体表象的形象结合在一起，通过后者加以表现(这种表现是不自觉的，和审美艺术思维不同)。原始民族正是以这种原始直觉，模糊朦胧地进行认识和思维活动，认识和把握世界并使自己和世界形成一个统一体。

运用原始直觉和神话的思维，虽然也能认知或辨认客观世界中事物的某些外部特征和外部关系，作为这种思维的成果的原始艺术，其中也包含着对世界认识的合理成分，但是，这种合理成分是从各种原始的幻觉中折射出来的。在这种思维中，主体与客体融合在一起，各种客观事物都具有象征意义和巫术魔法性质，也都是表现着人的感情和愿望的。凭借这种思维认识到的世界，是一个物我同一的世界、万物有灵的世界、朦胧浑沌的世界。

例如，中国远古时代，对于一年不同光照、时差、寒暑、物候等自

然界的纷然而有序的现象无法作出清晰的抽象的界定，据考证，在甲骨文中存在的大量占问气象的卜辞中，并无季之名，在殷商的历法和出土卜辞中，除春、秋二字，迄未发现关于四季名称的完整记载。①但关于节气的知识，人们却所知不少。只是，对于这种知识的记载，人们还无法作抽象程度较高的表述，所以，只能凭借直观或直觉所得之象，对现象界(天象、季节、物候等)的一般形态和普遍属性作形象的描述。

在中国古神话里，春神勾芒处东方，“鸟身人面，乘两龙”(《山海经，海外东经》)，与木、青、膻等象对应；夏神祝融处南方，“兽身人面，乘两龙”(《山海经·海外南经》)，赤身冒火，与火、赤、焦等象对应；秋神蓐收处西方，“左耳有蛇，乘两龙”(《山海经·海外西经》)，其像亦为兽身人面，还持一把象征刑杀或收割的长钺，与金、白、腥等象对应；冬神禺彊(字玄冥)处北方，“人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇”(《山海经·海外北经》)，与水、黑、朽等象对应。春神诸“象”的集合主于生育和生命，夏神诸“象”的集合趋向生长和炎盛，秋神诸“象”的集合象征收获与刑杀，冬神诸“象”的集合则隐喻藏伏与凋落。由此而使四方四时之神成为合自然人文之象为一体的神话综合意象，使思维从浑沌纷繁的对现象界的表象感知，进入到对自然、社会内在秩序或功能属性的直觉体悟的层次。这，可以说是用“直觉之象”去“模糊集合”面完成的认识活动。

当然，在神话的思维中，与具象性和象征性相联的物象与观念融为一体，并不按逻辑程序去推论由此及彼的关联，也不进行综合分析、抽象概括，而是以直觉的方式一下子完成的。与互渗性和表现性相联的心物同一，也不是自觉地或审美地通过想象达到这种一体感，而是不自觉地“感觉”着或在心理上存在着一体感。神话思维在将感性知觉或动作内化为心理图式，以及将观念，感情、意志外化

① 参见何新《诸神的起源》，三联书店 1986 年版。

为神话的过程中，认识主体还不可能具备将渗入到客体中的主观因素分离出来的能力。在由各种形象构成的神话“万花筒”里，我们找不到清晰的思维程序和步骤，只见大量形象的组合、重叠、错置。神话中的这些形象往往不带客体个别的和主体个性化的特征，多半是类化的综合表象和集体表象，其组合又往往是前逻辑的和缺少必要的因果联系的。所以，用逻辑思维和艺术思维都难于把握住这种形象、情节之间奇特的流转，只有靠直觉才能领悟它的某些基本动机和暗示。

正因为如此，神话的思维程序不是直线联续的，而是多向跳跃的和浑然动荡的，它造成神话情节的幻化迷离，神话语言的含混多义。如前举勾芒、祝融，蓐收、禺疆诸神，既代表着时间运行的纵行系列，又代表着空间分布的横向方位，既象征着自然界的生、长、收、藏，也意味着人世间的生、杀、予、夺。一旦进入到这类神话的思维程序中，勾芒祝融等神便成为中国时空循环观或宇宙观中一个动态的象征系列，成为天(自然)人(社会)合一，万物交感并相生相克的有机的浑沌整体。所以，在这样的思维程序中，物象木、火、金、水，颜色青、赤、白、黑，等等，不再单纯只是自然之象、自然之色，其中已包含进了社会人文、观念意识的多重内涵。一物，可灿然为七彩异光；一象，亦可生发出多种释义。而这一切，又都不可尽解，没有清晰的演进程序和明确概念，只成为“模糊集合”中的一片恍惚之象。这又使得神话的思维表现出一种荒诞不经、无法界定的浑沌性，它使神话弥漫着一层神秘的浓雾，如镜花水月，不可穷尽。它不像现代思维，有较为明确的逻辑推理程序、理论证明程序、数学运算程序或构思联想程序，而是用一种不自觉的直观的类比拼合，用多层形象的模糊集合，指示某种真理的方向，“在感受中领悟某种宇宙规律”①这是从神话到“庄禅”以至传统思维方式的一个重要特色。

① 参见李泽厚《漫述庄禅》，载钱学森主编《关于思维科学》。

那么，神话的思维程序中的直觉“程序”(如果可以这样说的话)，是怎样构成的呢?

我们知道，神话的思维形式主要是类化意象，由类化意象而组合，类比，便在思维中形成了一种主要凭借直觉领悟去把握事物的功能和属性，认识和解释世界的思维图景和思维意象，由此而形成相应的类比拼合或模糊集合的思维程序。

类比拼合或模糊集合的思维程序可以有以下几种方式：

### 1.以小观大

这是一种“模糊补形”的思维方式，即由补集推测全集或由补形推测全形。①“春” 在神话里是相对抽象的词，要在思维中体悟到“春”的整体内涵，必须在神话的思维程序之网上放上形象直观的各个“补形”，“青阳开动，根荄以遂。膏润并爱，歧行并逮。霆声发荣，垺处顷听。枯槁复产，乃成厥命。众庶熙熙，施及夭胎，群生喈喈，惟春之祺。”(汉代郊庙歌)还要放上想象幻化的各个“补形”：木神、生命神、生育神、东方神、青帝……这些直观表象或幻想意象集合为“春”的“全形”，其中的各个“补形”，既可放射状无限扩大(如《易》象及五行学说之所为)，也可约定俗成，择其有代表性的几个作为象征(如古代郊祀社祭之俗)。由此而构成可张可弛的类比拼合或模糊集合的思维之网。

### 2.举一反三

即由一个集合推测它的补集，或由一个形象推测它的补形。既然局部与整体、补形与全形有某种“全息”对应的同构关系，那么，一叶可知秋，一事物可交感于另一事物。例如，在中国神话及其习俗中，春神主生，故“阳春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁”，不仅

① “模糊补形”，借用崔朝栋《形象思维的模糊补形思维法》之说，见《潜科学》1985.3。

“不禁”，有的地方还要举行季节性的“野合”仪式，目的在于通过人的交配生殖行为，去影响谷物或大地女神的生长繁殖。在这种仪式或神话的“表面义”后面，隐藏着思维的潜在义，那就是“通神明之德，类万物之情”的“以类度类”，“以己度物”的思维操作程序。

### 3.以同致同

在神话及其原始文化中，“以同致同”也是思维进行“模糊集合”的一种重要方式。神话中的所谓“同”，并不是在事物形态及性质上都相似的各个事物的真实的“同”，而是在直观模比和投射幻化因素的介入下十分虚幻的“同”。正如我们在分析神话的逻辑结构时所指出的，本来并无必然联系的几个事物，只要在某一点上被认为相似了，那么，按一般逻辑思维所无法联通的思维程序，在神话里却豁然贯通。葫芦与人的诞生毫无关系，但仅仅由于葫芦形似母体的某些部位，在汉语里，葫芦的多籽也与“多子多福(葫)”相似，经由神话的思维，便产生了有关人类起源或诞生于葫芦之中的神话。与此相应的习俗是，每逢民族重大节日祭典或婚丧盟誓，必得讲述此类神话，以实现全民族的文化认同和心理认同。在思维程序上，则是将葫芦——母体、多籽——多子等直观感觉“集合”在一起，并由此而接通与氏族起源、人口繁衍有关的类比联想，就此而将原始民族渴望知而又无法知的事物，利用思维的机制而得到“完形”。

这种“以同致同”的思维程序，在神话的心理学研究中，早已为人们所注意到。例如弗雷泽对神话、巫术心理总结的“接触律”和“感致律”之说，即为其一。

### 4.模糊估量

模糊估量的思维程序，在缺乏清晰逻辑运演程序的神话的思维里，主要是一种定性的程序，即让思维趋向于某一“方向的感觉”(爱因斯坦语)。例如：与春神有关的物象，大致离不开萌生、青色、林

木、东方、朝阳等偏于“生长”的方面；而秋神，则与成熟、肃杀、斧金、苍白、西方、夕阳等偏于“收敛”或“刑杀”的方面。这种分类，就暗含着某种基于直觉定性的、模糊估量的思维程序。

模糊估量的思维程序，也可以是定量的程序，只是这种定量不仅是模糊的，而且是被赋予了神秘含义的。这个定量的程序，或者是对一事物发展演化顺序的运算推演，或者是对某类物象的直观计量或模糊估量。例如：彝文经典《勒俄特依》说：“浑沌演出木是一，浑水满盈盈是二，水色变金黄是三，星光闪闪亮是四，亮中偶发声是五，发声后一段是六，停顿后又变是七，变化来势猛是八，下方全毁灭是九，万物全殒尽是十”。盘古神话则说：“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。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。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。”（《艺文类聚》卷一引《三五历纪》）这些对世界初创时的演化过程所作的估量，都离不开直观的形象。“浑沌”、“阴阳”、“盘古”等是象征化的定性估量，浑沌或盘古变化的顺序、速率（如盘古“一日九变”，天、地、盘古每日增长一丈），则是象征化的定量估量。这里有神话的思维所设定的宇宙万物创生的顺序，天地膨胀的速率，也有上古人对宇宙时空长度的模糊估量（时间为“万八千岁”，空间为“九万里”）。还有，彝族创世神话中世上几代人（蚂蚁瞎子代，蚂蚱直眼睛代，蟋蟀横眼睛代，筷子横眼睛代等），是神话的思维所设定的人类进化的顺序；而从葫芦或山洞里依次钻出来并跑到不同地方去的老大、老二、老三……，则是神话的思维所设定的各民族“长幼”的顺序。至于中国神话中常见的数字一、二、四、五、六、七、八、九、十二、四十九，八十一、九十九等等，则是被赋予了某些受因袭规范和集体规范所制约的“象数”或关于数量之“象”的直观计量，它们或者代表了一些在直观上有较大数量的事物（如九、八十一、九十九等），或者与某

类事象对应而被赋予新义(如与男女、日月对应的二,与四季、五官、五方等对应的四、五等),或者因其发音与某些吉祥字眼相似而被重视(如六与"禄",九与"久","九"或为"阳数之极"等),或者成为神话和祭典中与"象"对应的"神秘数字"(如八为"木数",与东方春神对应;七为"火数",与南方夏神对应,九为"金数",与西方秋神对应,六为"水数",与北方冬神对应)。

由此可见,在神话的思维程序中,计量和运算的程序,也不像逻辑思维那样清晰确定,它们也是从直观形象出发,再经过思维主体的投射和幻化,使数也成了模糊的和神秘的。

5.整体把握

由于神话的思维程序中以小观大、举一反三、以同致同、模糊估量等方式,使神话的思维每每将局部与整体作"全息"对应,物我同一,天人同构,充满了浓厚的浑沌感与一体感:直觉之象的被集合与感悟,使思维不得不处于生生不息、象象可变的有机之网中;神话的"模比整体观"造成了"浑沌的整体表象",而象征与隐喻的思维程式,促使意象的类比推理和直觉拼接,始终必须在一种原始的整体关系中,实现对事物内层属性的整体把握,……这些已在本书第十一章作了较详叙述,此处从略。

神话的直觉思维的整体性,体现了原始的系统方法论。当然,这种整体性或系统性更多地具有浑沌性和直观性。它尚不可能透过浑沌之雾把握真正的整体,而只是一种精神的或思维的"感觉",并且只是初级的和粗糙的"感觉"。这种"感觉",是对现实的感觉世界的超感觉把握,它无法离开原始的感官感知活动,却又企图去探求神秘的灵知世界,于是,奇异幻化的神话便由此产生。它的产生既出于某种"感觉",它的传播和接受当然也只能来自同样的"感觉"。它不能被证明,所以必须靠因袭的信念或信仰来维持,靠传承的文化模式来巩固。

**6.幻想的因果关联**

神话的思维程序中还建构了原因与结果之间的关系程序。数不清的创世神话、起源神话、始祖神话、图腾神话等，便是对事物来由的原因以及本原的追溯(为何这样?)，而对这些原因及本原的追溯，又导致对自然人文诸种现象的推演(由于这样，所以那样)。这种因果关联的思维程序，在神话中，有实的一面，即以直观感知到的事象为基础，通过类比、联想等而推想它们的原因以及可能出现的结果；也有虚的一面，即用幻想的因果关联，建构神话中那可直观与不可直观的事物、已知和未知、现象和本原等相互关系的对应思维程序。实的一面容易理解，下面着重谈谈虚的一面，即幻想的因果关联。

神话的思维本质上是用象征来表述思想，用直觉来认识世界。这样，用来象征的形象以及形象与观念之间的构成关系，便使人感到神秘莫测。如前所述，在神话的思维中，思考问题的程序与逻辑思维是不相同的，存在着一种幻想的“因果”联系。这种幻想的因果关联，现实中并不存在，而只产生于原始民族的思维中。他们把它看做真的并用极具体的语言使这种关联似乎来自经验，而实际上与经验事实毫无必然的因果关系。这种联系对现象本身的客观属性并不加以注意，但对现象之间和实或虚的神秘联系却予以特别的关注。这样，神话思维的这种“因果”联系因为经常缺少必要的中介环节和逻辑程序而显得充满了矛盾，带有较强的巫术意味和主观幻想性。云南彝族的创世神话讲洪水时幸存的两兄妹结婚后，由于妹妹在河尾喝了水，便怀了孕，生下一只怪葫芦，从中走出了各族先民。佤族创世神话说，人从葫芦(或岩洞)里出来后，在河里洗了脸和手脚，就会说话了。在我们看来毫不相干的事物之间，竟成了神话思维中自然而“合理”的“因果”联系。同样，人在河水里洗了脸和手脚就会说话(我们很难看出语言器官与河水和手脚的必然联系)；人和兽跑，“跑着跑着，你们兽类都流出屎来，从此咱们就吃这些动物的

肉。”(排泄物和食物竟形成这样奇怪的因果关系！)“雷神出了差错，他不该和他的姐妹性交，于是他的地种不好”，兄妹婚导致地种不好，甚至引起天灾(如其他民族的创世神话)，等等。这是一种何等奇特的因果关联啊!纳西族古老的《挽歌》中，还有这样的句子：“在天和白云交接的地方，白雀和老鹰死在那里，它看见羽毛掉下来，才知道自己死了……”这是用矛盾的语法编织的一种奇妙幻语。它制造了一种似先似后，似死似活，似没有知觉(死了还不知道)，又似有知觉(死后，看见羽毛掉下来，“才知道自己死了”)的混乱程序。这种“混乱”，这种实际上的矛盾并不会使神话的思维混乱起来，他们熟练地、“自然而然”地运用着这种“混乱”，使之盛行、通用于如此广大的生活领域和如此长远的历史，在神话的思维中形成可理解可接受的集体表象，并产生了与此相应的文化。

据佤族调查资料谈及，云南佤族直到20世纪50年代仍有猎头祭谷的习俗。对猎头之俗的来由，当地流传的神话传说是这样的。传说在17至20代以前，人类在迁徙途中遇到了洪水之祸，于是砍人头以祭。一说是在很久以前，人类遇到了天灾，人和牲畜大批死亡，谷子也长不好，人们就用各种兽头祭鬼神以求救，但都没有结果。后来砍人头祭鬼，才免于灾难。还有一说，说人类从司岗山洞出来后，佤族有姑娘嫁给汉族。佤族向这姑娘借谷子种，她却给他们煮熟的种子，谷子长不出来。后来佤族又去借，她仍给煮熟的谷种，只是偷偷在某人谷种里放了九粒好籽，大家的谷子仍没长出，只有一人的地里出了九棵谷穗。寨里的人去问她什么原因，她教他们砍了九个人头，供九个木鼓房，并把九穗谷子分给众人，从此后佤族才有了谷种，但也因而有了砍人头祭谷的习俗。这些神话传说虽情节不尽一致，但说及猎头时，因与果是这样关联起来的：人遇不好的事(洪水、天灾、谷不出等)，原因在于没祭人头；祭了人头，才得以消灾免祸。所以“司岗里”神话总结道：“阿佤砍人头，阿佤才能好。”这种奇怪的因果关联，在他们那里，既是神话，又是现实。

请看云南西盟某佤族村寨20世纪50年代的一次猎头仪式：

由于谷子长得不好，遂由全寨20几户人集资到帕戛木佤族寨子艾块家买了一个十岁名叫娜杭的奴隶。该寨窝郎艾培前两天就插好了鸡卦，凡寨中青壮年，只要是勇敢的人都可去砍人头。这天是由艾翁、艾兰两人去砍。艾翁、艾兰等九人这天带着长刀，剽子以及装人头的背袋和一顶草帽，去艾块家把买好的奴隶带回。半途，艾兰先持剽子从娜杭的背后刺入心脏，这时娜杭大哭大叫，接着艾翁拔出早已磨好的长刀，左手抓住她的头发，三刀把人头割下来。按忌俗决不能一刀把人头砍下来，否则砍的人会死。将人头背回寨子交给窝郎艾培，艾培做鬼后把人头装在用竹篾编好的一个筐子里，置于艾翁家鬼门外左边专做的一个篾架子上，上面还有供人头鬼的大米、水酒、一只小鸡和猪肉等，同时把刺娜杭的剽子也与她的头放在一起，砍头的长刀放在艾翁家鬼门内的右边，长刀和剽子上仍留有血迹。当晚全寨妇女和青年都换上盛装，在供人头的附近通宵跳舞，锣鼓喧天。这样的舞一连跳了三夜，白天也是锣鼓声不断，跳舞的人多是妇女。据说一直要跳到人头供在木鼓房里以后才停止。①

这个仪式与神话传说中所体现的心理状态及思维方式是一致的，即猎头起因于谷子长不好，只要祭了人头，则谷子会长得好，人不病，百事顺利。在这种文化—心理背景之下，一个十岁少女的惨死，人们可以视为理所当然，全寨妇女和青年还要换上盛装，歌舞以庆。而且，这不是充满敌意的仇杀，而是颇富"感情"的祭礼。据另一些调查材料所说，人们对所祭人头关怀备至，不仅好言相慰，还要拿最好的食物祭献(这在前引材料中亦可见一斑)。

这种思维方式及其行为在我们的意识中，不仅是残忍的，而且是悖理的，但在他们当时的意识中，却是合情合理的。这就是神话

① 《云南省西盟卡瓦族社会经济调查报告》(岳宋等地调查材料之二)，1956年12月至1957年6月调查，全国人民代表大会民族委员会办公室编印。

式的“逻辑”，神话式的认识和掌握世界的方式。他们那司空见惯的荒谬行为，正是以这种带着浓重巫术性质的幻想的因果关联为基因的。

当然，这种幻想的因果关联，不能只从心理或思维角度考察。这种非理性非人性现象，还有着政治、经济、文化等方面的深厚久远的历史积淀。正如文化相对发达的内地汉族，同样也可以按种种奇怪的荒谬的“逻辑”，定出种种悖常理反人性的族规、乡俗、巫风、国法等等一样(如巫蛊等黑巫术家族审判、沉潭及种种奇怪的“神判”法等)，应该说只要遗留着愚昧、野蛮的心理或文化要素，任何违背理性的神话都会被重视的。这似乎又超出了本书所力据的有关神话的思维学范围，不得不打住。但话说回来，尽管说的是神话，只要一涉及人及其文化，决不是可以一言道尽的了。

综上所述，我们可以看出，神话的思维程序，是缺乏反思的能力或在反思中追溯思维程序的，它不可能像逻辑思维一样，在思维主体的思维中，进行还原、重演、逆转和验证。但这并不意味着神话的思维没有程序。

尽管神话的思维程序由于大量的象征和隐喻而显得神秘莫测，由于直觉感悟和模糊集合而显得浑沌朦胧，但只要能够通过语言等类有序的符号表现出来，作为一种具有一定文化规范、语法规范的思维活动，还是有一定思维的程序及思维操作规律可寻的，其间的隐秩序也可以透过神话的表述而显现出来。前面所述，便是神话思维程序的几种显现方式。当然，神话的实际思维程序，远比上面所举的要复杂得多。

赵仲牧先生在谈及前逻辑思维的思维程序的时候，曾设问过思维程序来自何处的问题，如思维程序和文化是否存在相互作用的关系?思维程序是否来自观察事实中的程序?思维程序和实践动作的关系何为因果?解释模式(如神话就是一种解释模式)中的有序性和思维的程序之间有什么关系?陈述的程序和思维的程序关系如何?

思维程序和大脑中神经冲动的程序（或生化程序）的关系如何?等等①。这些问题，对于我们探讨神话的思维程序，都提供了富有启发性的思考角度。

总之，无论大千世界多么纷乱繁杂，人之心灵如何深不可测，但浑沌之象的无序性总与一定的有序性交相作用、互为因果的。科学、哲学之观如此，神话之观亦不例外，因为它们面对的，无论古今，都是一个无序与有序相互建构、彼此互补的世界。试看日月运行，四时更替，物变境迁，生老病死，既有“无常”之感(只要人不能全知，就永会感到“无常”)也有一定规律，依着某种“定数”，对这一切的解释，也便在模糊神秘中包含着反映了对象世界一定规律的正常思维程序。这种符合事物大致形态、功能属性和发展趋向的解释模式的有序合律性，既反映了思维的程序化功能，也促进了思维的程序化能力；至于神话的陈述程序，当然也与思维的程序相一致。如汉语的语法规则，大多是由表及里，由具体的、附加的成分逐渐进逼实词中心词，它需要人们在这种“进逼”的全过程中，在思维中建构一个与最终实词中心词有某种联想体悟关系的趋向性程序，以在到达中心词的时候，便同时完成对语义的豁然之悟。这和中国绘画的散点透视一样，提供的是一种整体把握的描述角度，以及整体观照而达直觉意会的思维程序。

① 这些思想，赵仲牧先生已写在有关思维学研究的系列文章中，其中数篇即将发于《思想战线》等杂志。

# 第十一章

# 神话的浑沌整体观与中国传统文化精神

视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道以御今之有。能知古纪，是谓道纪。

——《老子》十四章

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。

——《老子》二十一章

中国传统文化精神的根基是什么？一个几乎所有论者都无法回避的明显事实是：儒、道、释三个互异而又互补的系统，鼎立而为我们民族传统文化精神的支柱。

然而，如果我们不囿于典籍上的或精英层的文化考证，而是结合大量有关民俗学、宗教学，或文化人类学等方面的"活态文物"时，或许会发现，尚有一个极重要的因素需要注意，这就是巫文化。它

不仅作为儒、道、释共同的源头之一，在观念上、形式上对三大精英文化产生了或明或暗的影响，而且在更广泛得多的大众文化层面，深刻而持续地发生着作用。它对中华民族传统文化精神的形成，甚至可以说是至关重要，其影响至今不衰(特别在人口众多的广大农村和所谓"口承文化圈"内)。

巫文化的显现方式很多，归纳起来大约有几类：一是语言的或符号的，一是仪式的或行为的，一是制度的，等等。本文只能先从语言的(主要是神话)一类入手，通过剖析作为原始巫文化重要信码之一的神话及其文化心理或思维特征，来考察民族传统文化精神中的一个方面——浑沌整体观或有机整体意识。

## 一、局部与整体的"全息"对应

如果对原始文化的某些遗物遗俗进行一点人类学心理学考察，就会发现，由于人类早期思维能力的幼稚，思维主体在思维中往往与思维对象有一种不分化(或未明确分化)的一体感。在前综合思维中，主体和对象、局部和全体似乎有一种"全息"对应的关系。部分就是整体信息的缩影，它可导向整体。这种对应甚至可以不考虑性质、时间关系和空间关系的异同。

从原始巫术沿袭至今的许多习俗、仪式或"迷信"行为，正是这种思维的产物，例如，在中国以及世界一些民族中曾流行的"黑巫术"，常把人的毛发、指甲、生辰八字、甚至与人无关的东西当作真实的人，以为施术于这些物品(毛发、指甲、偶像等)或某一指符(生辰八字、姓名等)，就能影响到这个人。有的原始部落把每位死去的领袖的头发及身体某些部分剥下来，与祭祀时杀的牛的粪便合成泥团，用皮条缠起，一代代加上去，传下来，成为全民至高无上的宝物或圣物。这泥团关乎着整个部落的命运，与天象地兆难分难解地形成一

对应的整体：泥团若有不测(丢失、损坏)，便有天灾人祸。类似的例子，在愚昧和迷信盛行的社会仍遗风不衰。这实际是一种借幻想的功能，将局部与整体混同起来的原始心理形式。

在神话及巫术仪式里，我们常常感受到一种物我(主体与对象)同一，天人(自然与人类)交感的浓重气氛。图腾神话使人与动物(或别的生物、灵物或石块)因"血缘"上的神秘关系而联为一体；创世神话把宇宙万物描绘为同源合体、共生互感的一团"浑沌"的有机整体。神话中的万物(包括神灵)与人互相感应，彼此影响。人的行为可以导致某种自然规律的改变，天地万物的一个兆头也对应着人类社会的吉凶祸福。例如，数不胜数的龙，神话传说，有相当大一部分与求雨的活动联系着。人们通过雨伞、青蛙或其他与雨有关的象征物，通过一定的仪式使暂时分裂的地物(蛙等)与天象(雨)对应起来，和谐起来，成为上下一致的整体，以此得雨。中国民间许多禁忌和习俗，以及各种类型的择日看相、占星卜卦等，都是将人与自然看做处在一共同结构的对应关系中的。在这种思维中，自然与人是异质同构的有机体，局部和全体也似有一种"全息"对应的关系。A 可以是 A，也可以是 B，C、D 等等。蛙舞可以导致下雨，某星与某人命运攸关。因为这种思维将部分看做整体信息的缩影，部分可以导向整体。

这种对应可以不考虑性质的不同，时间关系和空间关系的不同等等。例如，化生和转世的说法，在不少神话和宗教中普遍存在，它相信一个人可以超自然或超物质地转化不同种类的事物，可以超时间或超空间地一代又一代还原，一界向另一界升迁或降临。人与天地万物都处于一个有机循环，互可感应和相生相克的整体系统结构之中。生于浑沌之中的盘古，可以"化身"为风云雷霆、日月星辰等天象，四极五岳、江河大地、田土草木、金石珠玉等地象，还可化为世间万民，成为各族的共同始祖。在这里，天象、地理、人文等宏观的自然、社会观象，被比照于盘古的气声眼目、四肢五体、血液筋脉等

等。这是一种超自然超物质的转换系统，宏观与微观、局部与整体同构的对应系统。

在上古洪水神话中，还有一位不被人注意的悲剧英雄鲧："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。"(《山海经·海内经》)但鲧最终死了没有呢?一说他"化为黄熊，入于羽泉"(《述异记》)，一说他"自沉于羽渊，化为玄鱼"(《拾遗记》)，还有说他死后，"三岁不腐，剖之以吴刀，是用出禹"(《全上古三代秦汉三国六朝文。全上古三代文》卷十五辑《归藏·启筮》)，继续治水，终于成功。禹出自鲧身，系鲧的"精气"所化，甚实也可称为鲧的化身。在各族神话里，这种转化极为常见，有同体转化，异体转化，也有同界转化，异界转化，如天、地、人三界(或天界、冥界、人界)，原也是互可相通，来往频繁的，佤族神话中的雷公，原住于地界，后被赶到天上，纳西族神话中洪水后剩下的人种找不到配偶，便跑到天上去相了一位神女；上古神话，也屡屡提到人神杂糅，天地相通的时代，即使到"绝地天通"之后，人还可通过生死这一契机，轮回于天界、冥界与人界之间。这种超时空转换的心理依托，就在思维中建构的那一"同构对应"的神话之乡。在创世神话和感生神话里，人与兽甚至与无生物的"交感"可以生育和敷衍人类。

佤族神话里是人和母牛交配而繁衍后代，怒族神话中则是女始祖与蜂子、熊、蛇等动物交配而产生了各个氏族。神话中的牛、蜂、熊等通常被解释为另外原始氏族的图腾徽号，这可以看做现代人的合理解释之一。但是，在原始氏族的思维中，人和牛、蜂、熊、蛇等动物是真的可以交配的，只要他(它)们之间有雌雄这个局部的条件，即可构成生殖的整体同构，甚至没有上述那么明确的性器特征，而只是一种隐喻的特征，也可以导致生育。例如，古神话中食苡草、吞鸟卵、履巨人足迹而孕的夏、商、周三朝女始祖们，草、卵、足迹等与两性和生殖并无直接关系(而且，也没有因为她们后代和苡草、鸟卵、足迹的"血缘"关系，而使三朝的"图腾"与苡草等物象有关)。这

就说明在万物同一、天人相感的原始文化及其思维里，不论是直接的还是间接的，整体的还是局部的对应都可发生交感。这种交感更多地是在思维及其相应的文化事象中存在着的，它不仅决定着图腾的形成，也决定着神话的表述甚至某些习俗的沿袭。正是因为这样的思维方式或心理基础，在中国民间还有不少人相信，某一事物的失调可以通过另一事物的“感应”而得到解决，例如，不孕的妇女坐于某一石钟乳上或浴于某一洞穴的水里，就会生育①；用油脂涂抹了类似女阴的石头，自己的生育也就会顺产平安②；或将人的繁衍与动植物的繁衍置于一个可以互换的整体结构关系中(如某些少数民族在春播时为土地女神做示范的“季节性节日的野合”习俗或模拟性交舞蹈)。洞穴与女阴，葫芦和母体(如创世神话中的洞穴生人说、葫芦生人说)，石头与生殖，人的生殖与动物的生殖等，在某种程度上是等同或混一的，对它物“现在时”的局部“调节”(如以油润滑石头)，也可以导致人自身“将来时”的顺利生育(尽管二者之间毫不相干)。

这说明，神话和原始习俗、仪式显示出的思维方式，有意无意、或多或少都在模糊物与我、局部与整体的界限。神话中的这种不分化的一体感，说明神话时代人类的心理结构，还处在这样一个较低的层次：人还没能自觉地意识到自我并将自己从自然的背景中离析出来。人类把自身看做是自然的一部分，又把自然看做是有人性的自然。它们共同构成一个有机的整体。

原始人曾经历过一个对周围可感知事物只能意识到某些“狭隘联系”，并在思维中将思维主体和思维对象含混不分的心理阶段。反映在原始文化(如神话，习俗、宗教等)里，便将世界万物看成和人

① 云南永宁纳西族，普米族妇女，如不育，就到当地狮子山女神洞里，烧香祈求女神保佑，然后撩起裙子坐于石钟乳柱上，或浴于洞中泉水，以为这样，即可怀孕。

② 云南白族至今仍保留有一女阴崇拜物“阿盎白”石雕，这是一块中有裂缝的大石，经无数次抚摸润滑，已变得十分光滑。据说朝拜或用油摩擦此石，不孕者可孕，孕者可得顺利生产。

一样有感情、意志、魂魄，具有与人同样心理和其他功能，即把自然看做与人异质同构的有机体。这种“同构”对应关系，在神话的逻辑结构中，只要两类事物在形态或属性上有某种类似或局部的可比性，就可以归入一个整体关系的类比之中。这种类比只要形似，便可神合，只要有一项类似，便各项及整体皆可等同。例如，前举创世神话在神话的思维结构中，具有这样的逻辑形式：

A{a、b、c、d、e……}

B{e、f、g、h……}

Ae≈Be

那么 A=B

也就是说，如果葫芦有形似母体，音如“福禄”(葫芦)，又多籽的特点，那么，葫芦(A)和人(B)便可产生同构对应，葫芦在神话中也就自然而然成了人类及万物诞生之地，成了“多子(籽)多福(葫)”的对应物象，同样：

雌雄相交能致孕，

如果人与牛、虎、蛇、蜂等处于雌雄关系中，

则人牛、虎、蛇、蜂等相交便能生育后代。

这种“同构对应”关系，其实就是一种在想象幻化中，企图将万事万物纳入一种整体系统中的神话的思维方式。只要单项的或几项的相似，就足以在这种思维中产生有机的“全息”对应。由此而导致了一种虚幻的整体意识。

## 二、神话的“模比整体观”与“浑沌的整体表象”

在神话中，思维主体在把对象内化的时候，不自觉地把物理的和心理的，主体与对象，有机界与无机界，客观映象与主观幻象，记忆表象和想象表象等统统融合在一起。这种融合是通过具体的形

象来完成的。神话的思维缺乏较高的抽象能力，只有借助于在某些特征上有相似之点的物象进行暗示或象征。这种思维方式缺乏必要的中间环节和清晰的逻辑程序，有着强烈的巫术性质和主观幻想，用想象意象来弥补现实感知的不足(也是一种“完形”)。因而，必须在直观中化入对象以进行整体而粗糙的领悟和传感。

神话的思维符号和形式因素的直观性、形象性、象征性以及心物不分的一体感，使具体物象和象征意义在感觉上联为一体，暗透出一种模糊的“模比整体观”。这所谓的“模比整体观”，就思维角度而言，便是通过形象直观的意象的类比推衍，去把握事物的某种整体关系。

首先，神话的思维符号虽然是语言，但它由于缺乏较高抽象能力，所以只能用形象来构造意象，去表达一定的观念内容，即用保持着一定直观性的类化表象等形象语言来进行思维活动。

这种神话意象的“构造”，是通过某些在特征上相似或相联系的物象来对应、类比或象征另一类事物或观念的。在创世神话中，鸡蛋并不只是具体的鸡蛋，而可能是某种宇宙结构的对应物象，或某种文化的象征；在图腾神话中，人与某物交感的故事，也就暗示着某一群体的血缘关系。另外，用男女对应日月、天地、黑白、阴阳、真假、虚实、善恶等，使其归入可以互相衍生，彼此感应的有机整体的大系统中，在神话中也是常见的。如纳西族创世神话中，东神(男)色神(女)布置万物。万物有真假，有虚实，真和实相配合产生太阳，假与虚相配合产生月亮。接着是一系列对应的变化：代表真、善系列的是太阳、太阳光、绿松石、白气、美妙的声音、善神、白蛋、白鸡、天神、地神、巫觋及社会各正常人等；代表假、恶系列的是月亮、月亮光、黑宝石、噪音、恶神，黑蛋、黑鸡及各种妖魔鬼怪，由此构成有机地相生相克，无穷地变换组合的宇宙整体模式，从中推衍出许许多多故事。这个神话，其实已暗含着一种进行整体构架的理论思维的趋向：首先在构思上，它用实象(日、月、声、色、光、石、蛋、鸡等)和虚

象(神、鬼等)相互推衍,将已知和未知同置于一可以模比的整体关系之中。这样,虚象通过模比而与实象同构,已知之物通过模比而推导出未知之物,虚象和未知之物由于与实象和已知之物同置于一可以模比的整体关系之中,虚幻和来知的事物便具有了"现实"的意义,这便是神话之作用于原始文化的意义。其次,仅就方法论而言,这种分类组合方式,与结构主义大师列维—斯特劳斯将文化、自然、人、社会、声音、食物等两两对应地串起来(如男女、生熟等等)的"图式"不乏神合之妙;与系统论中关于系统是"处于一定的相互关系中与环境发生关系的各组成部分(要素)的总体(集合)"(贝塔朗菲语)的思想,也许不无相似之处。这便是强烈的整体意识。

当然,神话只能把这种整体关系归结为某种直观可见事物的联系,不可能有现代系统论或结构整体观的实体分析、逻辑把握的功能与定量分析。但神话作为原始民族的一种"理论思维",以虽然粗陋但不乏灵气的原始的整体方法,通过一种大致定性的(如阴与阳、男与女等)整体性对应、类比,借想象"完形",在已知和未知之间建立了一种虽然朦胧含混但张力很大的联系。这种联系虽不能"求其实其真",但在一定程度上或总体把握上能"求其似",它使自己的精神产品——神话、咒语、歌谣等,在人类认识能力较低的情况下,具有不可抹煞的认知价值。

那么,神话的"模比整体观"是通过什么方式实现的呢?

在神话思维中,一个最基本的方式就是用类比的或类比推理的方式去进行直觉的整体把握。

神话从其模糊集合、整体象征和直觉感悟的思维方式,想象性自调与幻化完形等心理功能,显示出原始民族所具有的某些有机整体意识及原始的整体思维的能力。

例如,我们试从思维的形式因素这方面来谈谈。神话的思维形式因素主要是运用类化表象或综合观念而不是用个性表象或抽象概念来进行的。这种"表象"既是记忆的表象,又是想象的表象。如

神话语言的具体直观来自记忆表象，神话的构成却充满了想象和幻化。在原始民族意识中，记忆表象和想象表象是杂然并存，混为一体的。例如，在创世神话里，万物的起源或者是人及动植物转化(化生万物的盘古，彝族神话中的虎、怒族神话中的蛇，等等)，或者是没有明确实体的幻形或“影子”(纳西族神话中“不真不假”，“不虚不实”的影子或“影像”等)。这些神秘的“表象”大都经过了各种混杂和想象幻化，远非原有的实际的“表象”了，它已改变了事物原有的性质和形貌(如龙神话中的龙)。这种“不自觉”的加工来自前面谈过的思维的不分化性。这种思维中的对象往往不单纯地直接与客观映象或表象的形式表达出来，而多用主观投射和想象幻化模糊、改变了记忆中的表象，使其杂糅混同在一个神秘的“表象”或观念中。所以，列维一布留尔认为原始民族的集体表象“不是真正的表象”，不能仅仅用通用的心理学概念来理解这个现象。

神话里的这种表象或观念还要受到因袭的传统的影响和部落集体约定俗成的规范的影响。神话在前综合思维中，是先于反思的集体创作和传统观念的产物，并通过某一部落集体自己特有的神秘方式来创作和传播的。图腾神话中的图腾不是某一自然物象的个性化形象，而是部落集体约定俗成的类型化形象，图腾故事不是对事物的细节性描绘，而多是渗进了代代传承、叠加的主观幻化的类型性描述。本部落的人只要了解了这些神话所体现出来的特有的类化表象和综合观念，就等于懂得了这个小社会的文化、历史和思维方式的“密码”，从而和这个社会在文化上，心理上融为一体。神话之所以在世界各族中虽大同小异(受共同的原始思维规律支配)，又有能让原始民族一眼就区别开自己部落和其他部落的特殊的集体表象和部落观念，主要在于有自己特有的思维方式、思维符号及其形式因素。而这种特有的方式又和各自特有的经济、文化背景分不开，致使其部落的类化表象与综合观念已和本部落的文化，习俗等融为一体，为全体部落成员接受、传播并约定俗成，相对规范化。

同是神秘威力的象征表象，中国饕餮，玛雅日月轮神像、埃及狮身人面像等各不相同，世界众多的起源神话中诞生人类的葫芦、岩洞、方舟等表象也因族而异。这是集体表象的差异。直到现在，各民族语言的民族化概念还有差别，如中国古代美学中的神韵、意境等，即为西方所无。由此溯之，可见一斑。

原始人受地域、氏族和部落集体的限制，不可能进行较大范围的文化交流，其社会形态、生产方式、生活习俗、信息传递等基本是封闭的结构。每一原始部落集体，本身就是一个自足的小小的系统，有着自己特有的文化模式和心理素质。因而，相同的或相似的表象。在不同的原始群体中完全可能被赋予绝然不同的内涵。如蛇龙在希腊神话里是恐怖力量的象征，女妖的头发，地狱的使者，在中国及一些东方神话里，它却是图腾的标志、崇拜的灵物。民族传统文化的心理结构的形成，必然与这类可溯源久远的部落集体的思维定势有关。

如前所说，由于神话是用具象的、象征的思维符号及类化表象等思维形式，在思维中思维主体与思维对象有较多的不分化性，所以它不具备进行严格的实体分析、精确的逻辑推理和抽象论证的能力。它只有通过象象对应，类比推衍的模糊集合，以此喻彼，以小见大的整体象征和以象观意的直觉感悟，作为自己的思维程序。它的“对应”是实象虚象、心象物象的交相杂糅，它的“象征”极朦胧含混，它对世界的把握也似在一种浑沌（未分的一体感）中沉浮。神话与现实、梦象与真象、神意的交感与人为的致孕、人的图像与人的命运，……都在原始的观念意识中混杂着。神话的创造，时间上与历史相袭的原始思维相承，空间上与部落集体的综合观念有关，它使过去和现在、个人和群体联为一牢固的有机整体。神话的接受，也构成着一个在部落全体的心中唤起整合共振的“力场”。“从情感上看，就是听神话，对他们来说和对我们来说，也是根本不同的。他们在神话中听到的东西在他们身上唤起了一种和声的全音域，但在我

们这里却不存在这种现象。"①

神话的思维由于缺乏较高的抽象能力，这种"一体感"的获得只有借助于群体的象征行为，通过某些在特征上相似的物象的类比和暗示，去直觉地把握和顿悟。这类象征性行为有两种：一是语言的(如神话、咒语、歌谣等)，一是仪式的(如祭祀、葬礼、巫术等)。例如，神话作为人类最初的一种"象征型"理论思维，还不可能对事物进行精确的分析，只能用一些模糊的象征进行一种囫囵的把握和含混的"对实在世界最内层的猜想"。或如马克思所说，是一种"浑沌的关于整体的表象"。②万物起源神话和交感神话等，就是在有机整体意识作用下对世界本体及事物内质的一种猜想：它传感并让人直觉到一种"浑沌的关于整体的表象"。这种"整体表象"作为一种集体表象深刻地影响了它的因袭的子孙。中国传统文化中比比皆是的浑天说、阴阳化合论、天人合一论等等，无不可以在远古神话中找到心理根源。



当然，由于巫文化的巨大局限性，在神话这种最初的思维成果中，你很难得到一些真正实在的，可以验证的东西。人们只能从"神话化"的暗示和象征里，恍恍惚惚地捉摸到一些模糊的信息。例如，通过创世神话荒诞不经的描述，我们却可以看到原始人类的宇宙观时空观、生产及生殖(婚姻)形态的演变等的反映。但对这种"反映"(折光的反映)，我们只可"模糊"观之，不可认真考证推断之，断定某故事就是某历史，某神人就是某部落首领等等。

由此可见，神话主要不是一种叙述符号，而是一种象征符号。神话的思维方式缺乏必要的中间环节和清晰的逻辑程序，只能根据极不确定的象征物来传感或暗示一些东西，并通过各种幻化的折射，对"象"外之"意"作大致的整体把握。这种"整体把握"在思维中反映出的特征是：

① 列维—布留尔《原始思维》第438页，商务印书馆1981年版。

② 参阅马克思《政治经济学批判—导言》。

(1)由于神话的思维主体与思维对象在思维中的不分化性,导致思维中浓厚的"一体感"和"浑沌感"。在某种程度上,思维者或多或少总将实象与虚象,心理事实与物理事实,直观映象和主观幻象,记忆表象和想象表象等不自觉地融混在一起。作为一种低级形式的思维,它并不能区分出客观对象中的主体因素,不能区分出物象与象征意义二者的不同,而是在一种主观幻想的原始直觉中,把它们混在一起并借此去朦胧地把握或领悟客观世界,进行其认识活动。

(2)神话的思维形式因素主要是运用集体表象或类化意象来进行的。例如,其主要特征是:1、以象表意,形象直观的思维形式,它具有相当程度的模糊性神秘性;2、神话的集体表象横亘时空的因袭性,导致这种表象古今混一;3、神话的表象和意象,是经过思维主体投射幻化的心意之象。加上神话的思维符号的形象性、象征性,导致思维中弥漫着一种生生不息、象象互可化生的有机化合之感。

(3)神话的思维程序一方面以自然事件、生活事件和生产活动的发生、发展、变化程序为基础,同时又以想象幻化中的程序为基础。因此,神话的思维程序,也就成为现实中的事件和关系的发生发展的程序与想象幻化中联想的程序的混合物。神话作为一种巫文化产物,主要是一种象征的文化,其思维是隐喻的思维,它借助直觉来传感和领悟,进行认识和思维活动。神话中直觉思维程序可以有以下几种:1.以小观大,2.举一反三;3.以同致同;4.模糊估量,5.整体把握;6.幻想的因果关联;等等。由于神话的思维程序的象征与隐喻,意象的直觉拼接与模糊集合,以及类比推理方式,导致思维必须在一种原始的、全息对应的整体关系中,实现对事物实在层或"浑沌的整体表象"的模比,促进整体感的强化。

(4)弥漫在巫文化心理,同样也弥漫在神话及其思维结构中的"逻辑",是一种不能用一般逻辑学教科书规范的逻辑。例如中国神话的想象性类概念是"近取诸身,远取诸物"并加以心理的投射幻化;中国神话的类的逻辑是"观象于天,取法于地"的结果;中国神话

的类比推理是“通神明之德，类万物之情”，其形态类比、属性类比、以类度类、以己度物、用已知推测未知等方式，不仅使寓体之象和被喻之事在感觉上联为一体，而且使思维主体与思维对象在思维中，无时不处在一种不自觉地综合同一的整体关系之中。

正因为这样，凭借这种思维表达的世界，是一个浑沌朦胧、物我同一的世界。这种思维虽能大致“正确地把握现象的总画面的一般性质，却不足以说明构成这幅总画面的各个细节。”①无法进行概念清晰的富于逻辑的分析。这是原始有机整体观或浑沌整体观之所长，也是其之所短。

只有当人类的思维或认识能力发展到一定的高度，才能把自身从自然背景中离析出来，进而把个体从群体中甚至把思维主体从自身（生理的主体、思维着的主体、完成了的思维等）中离析出来的时候，原始思维中的主体与对象的互渗合一关系或“天人合一”、“心物同一”的关系就逐渐解体了。换言之，只有当科学的思维既能系统地从整体把握“总画面”的特征和本质，又能详尽地分析和描述有机地结合在一起的各个细节，人类思维也便从未分化、分化的历史过程中向“整合”②迈进了。



① 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社 1970 年版。

② 这里，或许需要对“未分化→分化→整合”的思维发展图式作点说明。心理学中的“维尔纳原理”根据思维发生发展的研究，认为人的思维和心理发展经历着这样三个阶段的有秩序的进步：未分化的、分化的、整合的。举例说，这有点像听音乐的过程：一个缺乏经验的现代音乐欣赏者起初听到的可能几乎是没有分化的喧闹声；后来，当他注意乐器并倾听乐队指挥指引下的结构时，他开始分解种种音调，既在一定时刻也在音调的顺序中进行这样的分解。他最后达到一个阶段，他真正能听音乐了，就是说他进抵维尔纳的第三个阶段——整合水平（参阅加德纳·墨菲和约瑟夫·柯瓦奇合著《近代心理学历史导引》第 24 章）。

前面谈过的神话思维的“不分化性”如同维尔纳原理的第一阶段。它说明神话思维只是一种低级的综合思维，而集各种功能于一身的神话便是这种“综合”的必然产物。人类思维能力的发展导致思维的分化，逻辑思维、审美艺术思维、直觉领悟思维等从浑然一体的原始思维中分化出来，具有了较为专门的功能和特性。这可以看做是“分化”阶段。辩证思维，系统思维或整体思维，可能属于思维发展的第三个阶段——“整合”阶段。维尔纳原理虽不是解释思维发展史的万能钥匙，但那“未分化、分化、整合”的图式，与思维发展的一般趋势还是一致的。对于理解某些思维模式（如西方思维发展模式）还是有帮助的。

## 三、神话的思维模式与中国民族文化精神

值得注意的是，中国民族传统思维方式在走过前综合思维必然要走的那段路(未分化)以后，似乎并没有真正实现一般期望的“分化”。与分化较明显的，以重分析推理和抽象逻辑见长的西方思维方式相比，我们民族似乎沿袭并发挥了前综合思维的更多特点。有机整体观即为其中之一。

近来不少研究者已注意到中国文化中有机整体观或朴素系统思想的广泛影响，所谓“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”所谓“神形相亲”，“阴阳相根”，“天人相应”；所谓“太极，一浑天之全体”等等都是将人同自然看做一能对应、能通变、互相包容的有机整体。天人合一，是中国文化的一个特色。这种渊源久远的(如前所述，可以追溯到原始神话和巫术仪式等)文化心理结构，影响到传统文化的许多方面。

在自然科学方面，中国天文学将整个宇宙与人看成有亲缘关系或某种感应关系的统一整体(如人与“天”。人事与星象的关系)。试看这个融神话、天文历法、人文物象等为一体的时空循环模式：

据《尚书·尧典》：

“乃命羲和钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。

分命羲仲：宅嵎夷；曰阳谷，寅宾出日，平秩东作；日中星鸟，以殷仲春；厥民析，鸟兽孳尾。

申命羲叔：宅南交，平秩南讹敬致；曰永，星火，以正仲夏；厥民因，鸟兽希革。

分命和仲：宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成；宵中，星虚，

以殷仲秋；厥民夷，鸟兽毛毨。

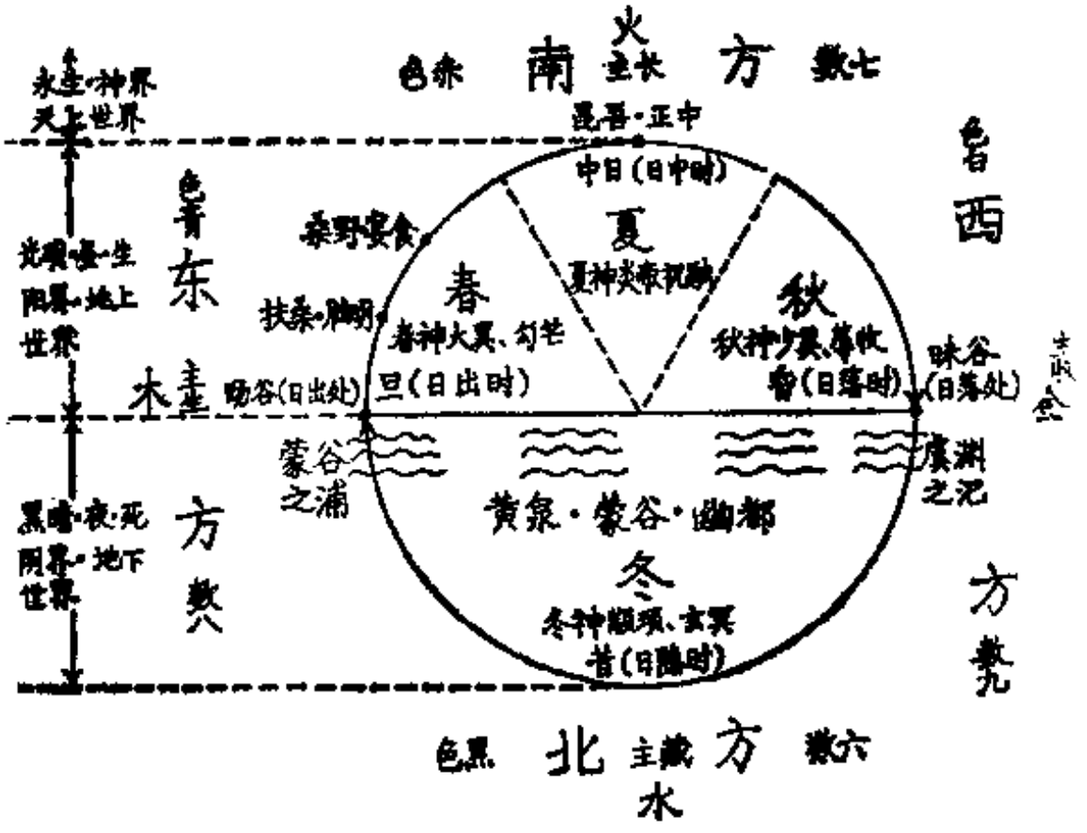
申命和叔：宅朔方。曰幽都，平在朔易：日短，星昴，以正仲冬；厥民隩，鸟兽氄毛。

帝曰："咨，汝羲暨和；期，三百六旬有六日，以闰月定四时成岁；允厘百工，庶绩咸熙。"

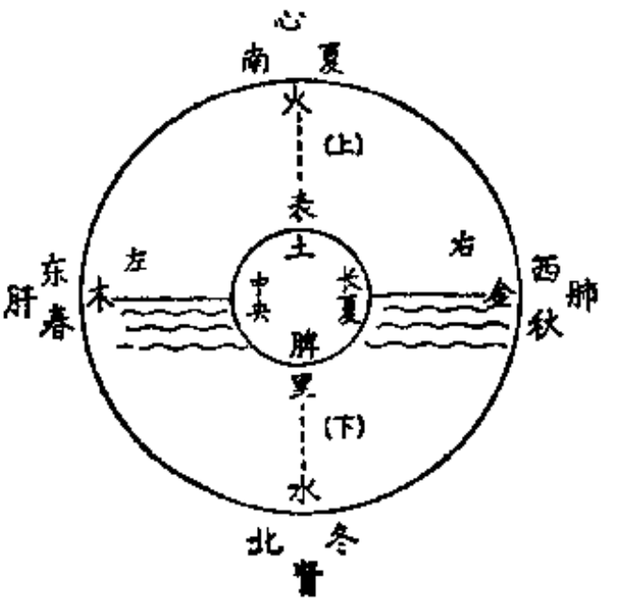
结合中国神话和祭典考察，又知主司上述时空及自然、文化事象的各有其神。春神称大昊、勾芒，处东方，色青，时为晨，数为八，位于旸谷(日出处)。主生命或生育；夏神炎帝、祝融处南方，色赤，时为正午，数为七，位于昆吾(日中处)，主生长与兴盛；秋神少昊、蓐收，处西方，色白，时为黄昏，数为九，位于昧谷(日落处)，主刑杀与收获；冬神颛顼、玄冥，处北方，色黑，时为夜晚，数为七，位于幽都(日隐处)，主掩敛藏伏。

从这个图示可以看出，神话中的宇宙模式，是将时间(春、夏、





秋、冬四季，晨、午、暑、夜四时)与空间(东、南、西、北、四方，扶桑、昆吾、昧谷，幽都四极)，自然(太阳运行周期、星宿方位等)与人文(人神轮回的神界、阳界、阴界三界)，神话(四方四季神的神性与功能)与科学(原始的天文历法知识)，形象(各方时空的形、色、音、容等)与数理(各方时空的取数性质等)……统统集合在一个互相制约、生生不息、变易万端的整体结构之中。由此而系统化、图式化的易象图说和阴阳五行理论，不仅极大地影响着中国天文学，而且也深刻决定了中国医学等科学技术的思维模式与操作方法。例如，正是“人与天地相应”的整体观，使中医把人体的生老病死的全过程放到宏观的宇宙结构中去认识；“取象比类”的思维方式，亦使中医在辩证论治、临症实践以及药性的综合调谐，病人宜忌等方面，都无时不处于一有机循环，互相化合的动态整体系统之中。所以，中国医学十分强调“上知天文、下知地理、中知人事”(《黄帝内经》)。中国最有代表性的古代医学著作《黄帝内经》，据称便是“上穷天纪，下极地理，远取诸物，近取诸身，更相问难”(《重广补注黄帝内经素问序》)的产物。中国医学强调“天地一体”：“天地之间，六合之内，其气九州九窍，五脏，十二节，皆通乎天气。”(《素问·生气通天论篇》)；强调“五脏一体”：“五脏相通，移皆有次”(《素问·玉机真藏论篇》)；更强调“天人一体”：“天圆地方，人头圆足方以应之。天有日月，人有两目；地有九州，人有九窍”……(《灵枢·邪客篇》)。由于“人与天地相应”，“人的天地之气生，四时之法成”(《素问·宝命金形论篇》)，所以季节气候、晨昏昼夜、风雨寒热、地区方域等对人都有影响，所谓“平



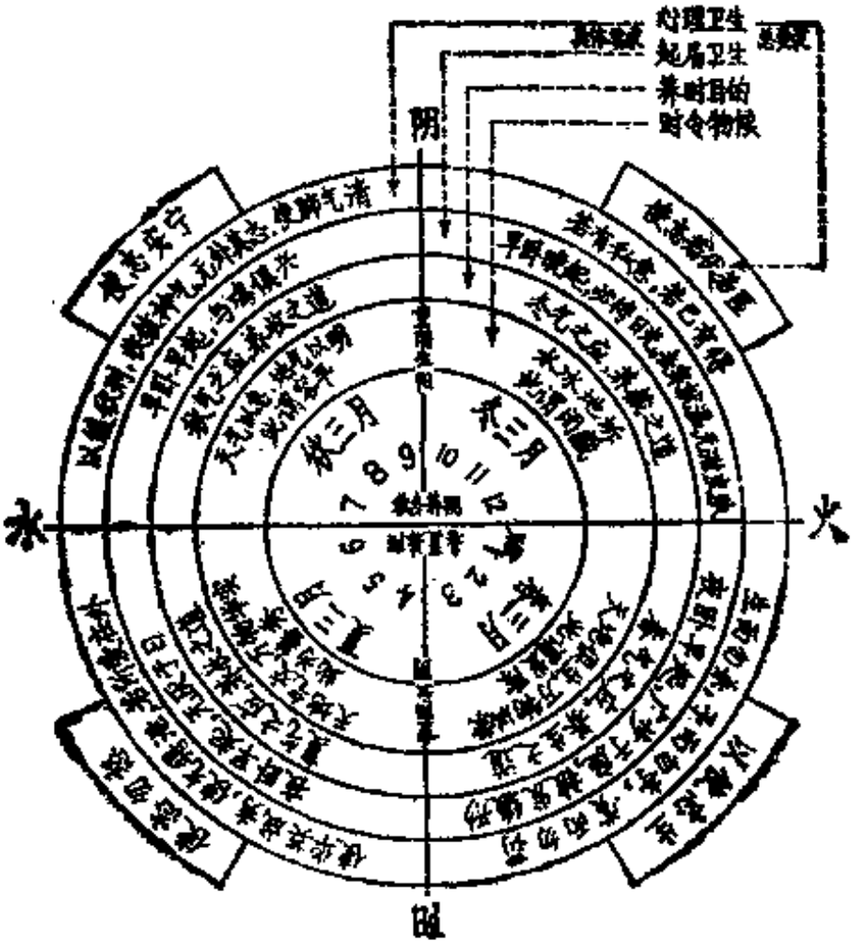
旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚”(《素问，生气通天论篇》)“春生，夏长，秋收，冬藏，是气之常也，人亦应之……”(《灵枢·顺气一日分为四时篇》)，不仅五脏、五官等的生理或病理变化与天地四时变化相关，而且几乎就是处于一个同构对应的整体关系之中。如上页图所示《黄帝内经》的五脏部位，和前举神话宇宙模式，就极为相似，并蔚为同构对应的整体关系：

| 五味 | 五色 | 五气 | 发过展程 | 时令 | 五行 | 脏 | 腑 | 五官 | 五体 | 五志 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| (酸 | 青 | 风 | 生) | 春 | 木 | 肝 | (胆 | 目 | 筋 | 怒) |
| (苦 | 赤 | 暑 | 长) | 夏 | 火 | 心 | (小肠 | 舌 | 脉 | 喜) |
| (甘 | 黄 | 湿 | 化) | 长夏 | 土 | 脾 | (胃 | 口 | 肌肉 | 忧) |
| (辛 | 白 | 燥 | 收) | 秋 | 金 | 肺 | (大肠 | 鼻 | 皮毛 | 悲) |
| (咸 | 黑 | 寒 | 藏) | 冬 | 水 | 肾 | (膀胱 | 耳 | 骨 | 恐) |
| 自然方面 | | | | | | | 人体方面 | | | |

“这样，以五行为中心，通过时令递变，结合五气变化、发展过程，以及五色、五味……并以这些自然现象、属性，比拟人体的五脏，从而联系到六腑、五体、五官、五志……等等，构成了一个系统，体现了人体和自然环境的相应关系。以木来说：春季草木开始萌芽生长，显现了蓬勃的生气，呈现出青的颜色，所以用‘木’来象征春季。在生长化收藏的发展过程中属于‘生’的一环，在气候变化中多风，结合人体则肝脏性喜条达舒畅，象征着春和木的性状。而五脏中的肝和六腑中的胆是表里关系，肝又开窍于目，在五体中主筋，所以肝脏疾患，每多出现目病或痉挛的病变。肝木亢旺者多善怒，而大怒又易伤肝，所以在五志主‘怒’。某些肝病往往会呈现出青的颜色。把这些自然现象和生理病理现象联系在一起，就可以把木、春、肝、胆、目、筋、怒、青等一系列的事物和现象，归属于木的一类之下，形

成了一个系统。”①

再进一步，人的理气调神甚至修身养性，都与这个大系统密切相关。所谓“四气调神”、“四时调摄”，都强调养生、养情，养性等要与养时相对应。图解《素问·四气调神大论》如下②：




四气调神心理卫生图

所有这些，都与神话宇宙模式相似，即以五行为中心，通过时令递变，结合五气、五色、五味等变化、发展过程，比拟人体五脏、五官、五志等，构成一个人体和自然环境有相应关系的整体系统。

由此可见，中国古代医学及其他自然科学如天文学、地理学(风水)等，无论宏观还是微观，大都离不开形象直观的整体思维模式。

① 南京中医学院编著《中医学概论》21页，人民卫生出版社1959年版。

② 参见王米渠《中医心理学》第十二章，天津科学技术出版社1985年版。

这种思维模式往往将局部与整体、宏观与微观作"全息"式对应，将人与天地万物包括物候同构于一动态的有机整体中，由此而提升出相应的相生相克关系，形神关系，并串关系，转变化合关系，泛系全息关系等等。所以，关于中国古代自然科学的思维方法着眼于直观的、动态的、整体的、象征的方法之说，已为不少研究者所共认。

在宗教意识方面，中国古代宗教也吸取了神话的许多思维成果，同时，沿着神话所提供的思路，它们或强化了神话思维的有机整体意识，或把神话构筑的神人关系、时空结构和宇宙模式等进一步复杂化、系统化，例如，云南彝族(撒梅支)西波教，是在原始宗教的基础上融合了道教的某些成份而形成的，所以，西波教经典中的创世说，显然沿袭了彝、汉神话的许多内容；同时像原始神话一样，它也是熔神话、宗教、科学、伦理等为一炉的"浑沌"体：

> "远古之际，乾坤浑沌，浑沌之中产生了上圣神龙首创天地，然而天地相连无边无涯，随后出了盘古王，划分了天地界线；三皇问世安了昼夜，创造了礼乐和五谷；原天干神将自己的左眼变成太阳，右眼变成月亮，并创造了天干地支；自此天地有了生气，人们开始耕耘播种。因人们的耕耘和收获没有定时，于是娄景仙、娄景地将三十天凑成一个月，李淳风定了大月和小月，张子房分出了四季节令，由于地上人类增多，诸神只得回到天上居住，为此女娲神又增辟了豆腐天、刀令天，变宝天，使天成为三十六层，从此普天下阳光灿烂，大地上五谷丰登，人们的日子又兴旺起来了。"①

在这里，自然的天地日月、四季节令和文化的天干地支，礼乐习俗处于同一系统，地上的众生与天上的诸神也对应在各层天地之

① 转引自邓立木《撒梅人的西波教》，载《云南民族学院学报》1985.3。

间，它同样摆脱不了神话的形象模比(如天干神的双眼与日月)，摆脱不了神话式的有关宇宙模式或时空结构的“浑沌的整体表象”。

另外，道教的灵肉不分(活着成仙)；佛教禅宗的直觉顿悟、整体把握禅性；民间宗教和少数民族巫教更融合了原始思维包括神话、歌谣中的有机整体意识，这些形成了颇有特色的东方宗教意识与行为模式。

甚至人们行为的规范或某种仪礼制度，也浸杂在巫文化的浑沌整体之中，《礼记·礼运》说：“孔子曰：夫礼，先王以承天之道以治人之情。故失之者死，得之者生……。是故夫礼，必本於天，殽於地，列於鬼神，达於丧祭射御冠昏朝聘，故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。”天地与人道的相谐而合一，关乎国家民族的兴亡，而“正”其社稷的“礼”，则“本於天，殽於地，列於鬼神”等等，其巫术、宗教的意味，自在其中。古代祭礼中的大部分，如郊丘，迎气、禘祫、六宗、五祀、四望、高禖、祷祈、斋戒、傩以及祭祖先、宗庙、社稷、先农、灵星、神主等，多有巫术仪式的遗留或处在“天人合一”，“人神交感”的神秘氛围中。

当然，其他文明古国也不乏类似的思想。古印度《奥义书》及古代圣歌里主张人类灵魂不可分割的统一和永恒及其同宇宙精神的一致，某些佛教徒在一粒豆里“看见”一个世界，反映了一种追寻基本结构的幻想。印度著名“圣哲”室利·阿罗频多阐发了这种文化传统。他试图把天上与人间，瞬息与永恒联为一个整体，认为世界万物起源于梵，存在于梵，归结为梵，即轮回于一个超越时间、空间、数量、质量和一切形式的整体结构——梵或“宇宙精神”中。这种思想，与中国老庄的“道”，与古希腊哲学的“理念世界”或“第一原因”(如柏拉图的构成一有机精神统一体的理念世界，以其理想的秩序形成一个彼此有关联的有机整体，亚里士多德的绝对完善的、能于瞬间明察一切、明察整体的第一原因或“上帝”，它是“宇宙间起统…作用的基质，是一切事物努力趋赴的中心，是说明宇宙间一切秩序，

美和生命的本原，有一切实现性，各种可能性在他的身上得到实现”），都有许多共同之处。

依着这个思路，由认知问题推到价值问题，由自然关系推到社会关系，便是柏拉图的“理想国”（“理想的社会构成一个完整的统一体，一个大家庭”。）和阿罗频多的“神圣的人生”或“神圣的家庭”。反映在现实生活中，由于东西方文化传统不同，也就有不同的偏重。西方偏于个体人性的完整。全面发展和“巨人时代”是这种文化的理想，如古希腊雅典文化和文艺复兴时期的文化。东方则偏于群体关系的和谐，“人和”为上，社稷为重；或“普度众生，然后成佛”。而中国传统的文化精神，似乎做了更多的强化。

除了前面所举的中国神话的宇宙模式及其相应的医学、天文学、宗教等例子，在传统文化的许多方面，神话的浑沌整体观或有机整体意识，仍无所不在地渗透在中国民族文化心理结构和思维结构的许多方面，限于篇幅，这里仅简述数例：



在哲学思想方面，“天人合一”，“天人感应”的本体论与“养心知性以知天”的认识论互相补充。宇宙与人类同置于一个整体之中。自然是人的无机的身体，人是自然的有机组成部分。宇宙论、人生论、政治论等互可延伸，可模比、推衍至无可限量测度。这与神话的思维方式很是一致。在西方，神话似乎很早就向艺术思维和美术转化了，而在东方，神话却与哲学、伦理学等作潜在的聚合。

在价值观念方面，中国文化喜泛化伦理观念，重群体意识和人际关系。这种群体意识，不仅同一定的社会整体密不可分，而且泛化到同自然整体也有机对应。古文字“王”意味着王是连接天地人三者的中介。“天时、地利、人和”具有无比的价值。强调和谐社会、宗族、家族关系的习俗和训条与习惯法结为一体。许多类似原始民族的部落意识和集体表象的东西因袭传承，固若金汤。

在美学思想方面，中国古典艺术重意境，重整体象征和整体观照。那物我同一，虚实相渗，仅靠知性分析解不透的“意味”，那意在

言外，悠然神会，整体把握其气韵神韵的“妙悟”等等，是有着独特风格的中国式审美思维方式。古典诗词书画重此道，一些较实用的艺术，也常常脱不了这个格局。如中国文化四绝之一的园林艺术，讲究气势完整，以一贯之，“方寸之中见天地山川”，以小天地观照大天地。连建筑亦重整体对应的手法，暗含许多阴阳化合，天人交感的观念，恰如一个用建筑群构造的反映封建大一统观念的巨型“大地艺术”。如北京紫禁城内御苑布局谨严对称，轴线主次分明，建筑按“前朝后寝”的汉制，分外朝、内廷两大部分。外朝三殿为太和、中和、保和，内廷三宫为乾清、交泰，坤宁，似与以通“天地人”的“王”者精神相对应。其他殿亭楼台，也多以不同的形式对应着，如阴与阳、千秋与万春等等，体现了“人和”为上，“社稷”为重的思想。

以上种种形态，我们似都可以从神话的思维中找到渊源。也许，要谈中国民族传统文化心理结构的某些特点，需要从上古神话、易卦卜辞等原始文化中“寻根”呢。所以鲁迅关于“中国人至今未脱原始思想”①的说法，是颇有洞察力的；所以老子的“道”成了中国人几千年来永远说不清，也永远说不完的话题之一。

有趣的是，原始的有机整体观，作为一种独特的世界观、方法论或文化心理结构模式，尽管存在种种缺陷，种种弊端(如易流于空泛和神秘化，阻碍重分析实验的自然科学的发展等等)，却也有着不可忽视的认识价值和实用价值(如中医学)，它说明这种思维方式也是人类认识和掌握世界的一种方式。这种方式，特别是那种“把世界看成是由不可分割，相互作用，永远运动的各部分构成的系统”的有机的、“生态的”整体观，有人甚至把它和现代物理学的世界观方法论联系起来谈，就是看到了二者整体地有机地把握世界的某些共同特点。

总之，从上述比较中我们可以看出，神话(包括其他原始文化)

① 《鲁迅全集》9卷343页，人民出版社1958年版。

中的有机整体意识与中国传统文化心理结构的形成发展，是有很大联系的。中国文化在长期的发展过程中，形成了自己独特的思维方式和文化模式。而西方虽然也有神话的思维阶段，甚至也有某些“思辩整体观”，但它与中国古老的“模比整体观”不同，前者“是让形式逻辑容下了思辩的双线演进”，是通过“对事物本身对立统一关系的分析、抽象来把握事物的整体”；后者则是“建立在类比推衍的基础之上的(如同中国数学史上未出现欧几里得几何学一样，在中国哲学史上也从未有过和黑格尔《逻辑学》相类似的著作)”，它“一般把整体关系归结为某种直观可见事物的联系，如金木水火土等等。”①或者是否可以这样说，西方传统文化虽然也经过了神话式的原始综合思维的阶段，但较早分化，艺术思维和抽象思维各司其职，思维及心理结构偏向于抽象、逻辑与分析等方面，这是西方近代科学产生的思维前提或心理基础；东方传统文化(特别是中国传统文化)则沿另一趋向分化，它将原始思维中“天人交感”、“物我同一”的有机整体意识强化了，并使这种主要凭借直觉悟性来整体把握世界的思维方式系统化了。所以，要谈所谓民族文化心理结构，不能不追溯得更远一些，至少不能忽视它与包括神话在内的原始文化及其思维方式的特殊关系。



① 钟国兴《关于整体观的思考》，载《光明日报》1986.3.31。




# 第十二章

# 浑沌初开——神话及其思维的浑沌与分化

很古很古的时候，天地浑沌未分，卢神塞神在布置万物，树木会走动……天和地还未形成以前，先出现了三样好的天地影像……从三样好的产生了九样好的，九样好的产生了一个母体。接着，出现了真与实、虚与假的东西……

——纳西族象形文字东巴古籍《崇般崇笋》(大祭风)

……白昼和黑夜之间，有一个分明之神。若不是太阳和月亮，黑白将不能分明了。清早和夜晚之间，也有分明之神，若不是参星商星，也不能分明之昼夜了。山和谷之间，也有分明之神，若不是最长的黑水，也不能山谷分明了。远方和近处之间也有分明之神，若不是高岩的蜜蜂呀；也不能把远近分明了。伙古罗(北)和鸭赤霰(南)之间，也有分明之神，若不是是金多所舞呀；也不能分明南北了。冬和夏中间，也有分明之神，若不是宝蓝色的青龙呀；也不能分明冬和夏了。合理和不合理中间，有一个分明的人，若不是宰官和头目呀；也不能直曲分明。人和鬼之间，有一个分明的人，若不是多格萨法呀；也

不能人鬼分明了。

——纳西族象形文字东巴经《多格绍》

这是神话描述的浑沌初开时的世界图景：浑沌——似真似假、若虚若实的万物影象——然后分化为白黑、阴阳、真假、善恶等一系列神人及象征物象。在神话中，担负这“分化”职责的是“分明之神”。

我们难道不也可以把它看做人类蒙昧的前综合思维浑沌初开时的象征图景吗?前综合思维的浑沌——似分未分、若有若无的各种思维类型的萌芽——然后分化为不同的思维类型。在思维中，作用于这分化的功能是“序化”之路。

## 一、浑沌——神话思维结构中的无序无律



通过前几章对神话的思维结构中诸要素的分析，我们大致可以看出，神话主要是在原始社会(野蛮时期低级阶段以后)生产和智力水平条件下，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、寄托愿望、进行认识和掌握世界的思维活动的特殊产物。它并不是有意识地创作的艺术审美作品，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。神话固然产生于原始人类与大自然的斗争过程中，却与人类智力进化中思维结构上的一个过渡链环紧密相联，即是以特定的社会条件下原始人类特有的思维方式——前综合思维为其心理背景的。

正因为如此，在神话的思维结构中，思维的主体与思维的对象在一种虚幻的关系中合为一体，人与万物交感，万物与人同灵，思维主体与对象处于含混不分的心理阶段。所以，神话之观不仅是天人同一的，而且是物我同一、心物同一的，它常常不自觉地将通过直观

摹写和直觉体悟获得的实的经验，与通过主观投射和想象幻化获得的虚的经验混在一起，使神话之象、神话之意和神话之情显得神秘奇异，不可捉摸。这是神话的无序与无律。

在神话的思维结构中，由于思维尚未能从笼罩在原始民族的集体观念和因袭观念的“天人合一”、“心物合一”的浑沌浓雾中完全分离出来，未能把个体意识从集体意识中清晰地分离出来而形成个性鲜明的关于人的个体的观念，特别是在神话的集体潜意识中，更是隐藏着一个难以捉摸、无法分析、心物混杂的神秘领域；而所谓神话的自我意识，其实是以氏族集体或家族集团所生活的自然和社会的小圈子为中心，去感知世界的自我中心意识。它们的封闭与自足，在表面的宁静下隐藏着混乱，在有序合律后潜伏着无序无律。

在神话的逻辑结构中，“取象喻意”造成的“想象性类概念”，普遍存在着外延无限扩大，内涵逐渐减少的问题，类概念(还是“想象性的”)不是真正逻辑意义的、有表达的明晰性和精密性的概念，而是相当含混模糊的接近类化意象的东西。“观象于天，取法于地”而产生的“类的逻辑”，也只是一种意向性的，直观的象征性的类比。由此而产生出来的神话的类比推理的逻辑，是建立在对事物的形态或属性作一般类比，以类度类，以己度物，用已知推测未知等模糊推理之上的，类与类之间，主体与对象之间，已知和未知之间，并没有必然的联系，而是随意的、偶然的，只在某一点上有部分相似的，其间并无严密对应的逻辑关联，这当然也造成了神话“逻辑”的无序和无律之感。

在神话的思维形式因素中，形象，直观的思维形式，不可能具有逻辑思维所具有的概念表述的明晰性、逻辑分析的严密性、语义传达的准确性和理论体系的完整性。它不可能达到较高的抽象概括水平。它基本上还只能对事物的外在形态，外部关系作直观摹写，靠保持着一定直观性具体性的社会化集体表象或类比意象来进行思维活动，而其表象意象又往往投射着神话式的神秘诡奇的心意之

幻。所以在神话的集体表象和类比意象中，一类事物或是改变了原有的部分形态及某些共同特征，或是增添了某些原来没有的形貌和特征，并因不同的社会文化、部落集体和历史时期，而赋予了物象本身所不具有的不同的象征含义。这种将记忆表象与想象意象，物象与心象，实象与虚象、灵象、幻象等等杂然并陈、混为一体的神话意象，如“千面英雄”，变幻莫测，愈发加重了神话思维形式的无序无律的神秘气氛。

在神话的思维符号和思维程序中，象征的语言和隐喻的思维方式，直觉之悟与模糊集合的思维程序，不可能产生具有明确的范畴界定，清晰的推理步骤，也不能在反思中追溯思维程序，进行还原、重演、逆转和验证的。以小观大，举一反三，以同致同，模糊估量，整体把握以及幻想的因果关联等思维的操作程序，使神话的思维表现出一种荒诞不经、无法界定的浑沌性，使神话之悟只成为模糊朦胧的一片恍惚之象或“浑沌的整体表象”。凭借这种思维认识到的世界，是一个物我同一的世界，万物有灵的世界，浑沌一片的世界。其思维“程序”的无序无律之感，更是随处可见。



综上所述，神话的思维在人类思维发展史上，基本上还属于原始的前综合思维阶段。从思维的类型来看，神话的思维还不可能分化为各自相对独立、功能明确的文明时代的各种思维类型(如抽象逻辑思维，审美艺术思维，直觉感悟思维等等)。

这一切，都造成神话的思维结构中较为无序无律的所谓无规律形态和无规律运动。

这便是所谓“浑沌”。

中国神话及其传统思维模式似乎较久地嵌入和保持了某种“浑沌”。中国神话及传统思维模式中重直觉，重意会，重整体把握，重阴阳化合(玻尔所谓“互补性概念”)和随机的辩证的有机观等等，都会有某种程度的浑沌特性。

# 二、从浑沌到分化

然而，正如“浑沌理论”所揭示的，我们的世界是一个有序与无序伴生，确定性和随机性相随，简单与复杂、偶然与必然统一的世界。浑沌状态既有复杂性，又有规律性，在浑沌的无序无律后面，却又体现着深层的有序有律。

### 1.浑沌中的“套箱”结构

中国古代好做“套箱”、“套棺”等。掘开一个古坟，讲究的，多有棺、椁相套；豪华的，金棺玉椁，层层相套，多达数层。这种一层套一层，层层形态大致相似的现象，“浑沌理论”称为“无限嵌套的自相似结构”。这是指在浑沌区中的结构相似现象，并且，这些结构无穷无尽地互相套叠交盖起来，致使把其中任意一个局部加以放大，都和整体相似，任意一个小单元都代表着整体的结构信息(当然，浑沌的这种结构不是指它的实际几何形态，而是指它的行为特征及功能特征等等)。①

浑沌运动中存在的所谓“无限嵌套的自相似结构”及浑沌运动的某些普适性，很容易让我们联想起神话的思维结构中存在的天人同一，心物同一现象及在中国传统思维模式中经久不衰的“天人合一”观，想起神话中那将局部与整体作“全息”对应，类比、交感与同构的思维特性。在万物万象变幻无常的神话的思维结构中，却又暗藏着某种不变的特性，即对象世界的万千气象与心理世界的情意之象(包括所谓幻象、灵象、梦象等等)，通过人这一根本的中介，而产生各式各样的同构对应。天人交感也好，人神杂形也好，心物同一

① 参见陈忠《浑沌运动的哲学启示》，载《中国社会科学》1987.6。沈小峰、王德怀《从牛顿力学到浑沌理论》。载《光明日报》1987.12.4。

也好，阴阳化合也好，都离不开人，离不开人的感知、情意、思维及人文世界的文化现实。于是，浑沌的分化便与人的思维分化同构，浑沌中“序”的建构便与人心中建构“序”的要求和能力相应，与人创造文化的过程相随。

例如，在神话里，从浑沌中化生出万物的神人或动物(不论是盘古、女娲，还是老虎、巨牛)，实际上是人类思维进化的一种象征性标志。所谓万物化生，并非是在此之前没有万物的存在，而是没有对于人来说被感知到的万物的存在，或者说，在人的意识还没有觉醒的时候，便感知不到对象世界的各种特性；在“万物”还没有从感知“浑沌”的思维主体中分化出来的时候，人就只能处于一种物我不分的心理状态或思维状态。

在神话中，被凿开代表感知能力之“七窍”的“浑沌”以及化生万物的盘古、女娲等大神的永眠，不能理解为一般意义上的“死亡”，而是意味着由于人的认识能力的提高，使浑沌的思维主体渐隐，化生出更为纷繁多样的事象。所谓“化生”出的万物，实际是人们“认识到”的万物。认识能力高则“化生”出的事物多，不仅多，还逐渐被加以类化、归纳和推演，分化出各种天象、各种地貌、各种动物和植物，分化出日愈清晰的对于这些事物的形态、功能、性质等等的认识，同时也便分化出了从“浑沌”中建构起来的各种思维的萌芽。

当然，这种“分化”，在中国传统思维中，又是在合一中补偿着的分化，在分化中进行互补的合一。中国哲学的“天人合一”的本体论与“养心知性以知天”的认识论互相补充，将宇宙论、人生论、政治论等置于一互可模比推衍的感应关系中；中国科学将人体(小宇宙)与自然或天体(大宇宙)的生态相对应(医学)，将天地万物之象与社稷民族之事的兴衰相对应(天文学)；中国建筑将楼台宫室与坤乾安泰及风水阴阳相对应。……

这些人所熟知的文化现象反映了文化思维学(如有此说法的话)上的一个什么问题呢？

这是一种物我不分、天人合一的“浑沌”，同时又在“浑沌”中呈现一种具有普适性的分化和序化。它像“套箱”一样，局部套叠于整体，同一蕴含着分化，浑沌中体现了某种有序性。

**2. 浑沌的序化**

从浑沌到分化，实际也就是一种序化的过程。

神话作为上古人类解释世界的一种想象性理论体系，实际上已在思维中按自己的方式建构着无形的序了。

前综合思维时代的人们，出于一种求知和心理平衡的需要，只有通过神话作为自己幼稚思维的陈述方式，力求对“浑沌”(感知中浑沌)的世界作出“合理”(“合”于神话式思维之“理”)的解释和安排，以减少自己感知上的混乱。于是，对自然万物分类的需要及其对它们功能属性的想象，产生了山林诸神和自然神话，对异象、灾变等自然现象的解释产生了洪水神话、射日神话、太阳神话、治水神话等；对人自身或氏族根由的追溯产生了始祖神话，图腾神话，对宇宙秩序的猜想产生了创世神话；对事物起源或历史事件的回顾产生了文化英雄神话；随着社会生活的发展，在自然诸神中又加进了社会诸神(寨神、社神等)，并在逐渐的融合、吞并、同化中建立了一套套秩序井然、等级分明的神谱或神系。

神话时代的人们认为，一切事物都应有其本原，有其各自应处的位置。找不到本原的人是可悲的、无根的，将被血缘族群排斥在集体的社会生活之外，甚至死无葬身之地，无处“归根”，只能变成可怕的野鬼游魂。而背得出神谱家谱的人，在本氏族内倍受尊重，在与外氏族的利益之争中，他们背出的谱系常常也是举足轻重，可以起到社会契约作用的。

不仅要知本原，还要安于各自所处的位置。不安分守己的人或鬼神很危险。灾变和疾病，往往是某人犯了忌，神鬼或祖灵不安其位，打乱了正常秩序造成的。中国所谓“阴阳失调”、“星犯斗冲”、

“风水不济”、“天命靡常”等，都是充满了宗教、神话意味的谶语。解决的方式有两种，或好言相慰(诵经)，美食相祭(祭祀)，或恶言以咒(咒语)，强力以胁(赶撵鬼神)。这秩序的破坏或重建，与真正的现实无关，不过是在思维中意识到罢了，再通过语言的(神话、咒语、巫歌等)和仪式的(祭祀、禁忌等)象征形式而使心理得到平衡。只有重建秩序，才能消灾免难。所以，这并不是物理世界的建构或序化，而是心理世界的建构和序化。或许可以说，序化——是一切思维活动的基础。列维—斯特劳斯正是在这个意义上引用了一位土著思想家的话：“一切神圣事物都应有其位置。”并同时指出“使得它们成为神圣的东西就是各有其位，因为如果废除其位，哪怕只是在思想中，宇宙的整个秩序就会被摧毁。因此，神圣事物由于占据着分配给它们的位置而有助于维持宇宙的秩序”。①

当然，这种建构不可能是较高理性的，而是较多感性的，它只要能模模糊糊、朦朦胧胧把握住有关整体的粗略面貌即可。即使把握的只是一种错觉，也能保持这一心造的幻象和秩序。所以，它得出的知识是定性的甚于定量的，感性的甚于理论的。

但是，蒙昧而浑沌的思维在对感知中“浑沌”的世界进行序化的过程中，思维的浑沌也得到了序化。人类思维的发生发展，正是这样一个“从浑沌到有序”的历史过程。

在神话的“浑沌”中暗含的“序”，大约有如下几种②：

1)分类的序

神话的分类以及中国传统思维模式的分类，除了对事物一般形态，属性的类化和某种程度的抽象，也来自一种与隐喻的思维相关的类比联想。例如：鸟、木、谷等各有其类，鸟属的有鸡，鹰、鸠等，谷属的有麦、稻等，这种形态学的分类，无论在神话中还是在农书上，

① 列维—斯特劳斯《野性的思维》14页。

② 以下分类，主要是套用赵仲牧先生在元哲学研究中对序的分类方法和理论框架，来对神话作牛刀杀鸡式的剖析，只希望不因用者之“钝”而损了其刀。至于其中的添加和歧解，则由笔者负责。

无论是巫师还是猎人，都不会在思维中将其搞乱。

但是，正如神话把日月与男女、双眼等视为同一，中国传统思维在所谓“形似”的分类法后面，还有一种神话式的重“神似”的分类法。这种“神似”，是一种假想的性质相似，即将各不相同的事物置于一种幻想的同构关系之中。这种“神似”或“同构”，主要通过思维主体的幻化投射和直觉感悟获得，因而，其思维既有将万事万物置于一整体结构关系中来观照的系统思维辩证思维之长，也有牵强附会，不事分析，无法检验的前逻辑思维之短。如神话中春神与季节的春，方位的东，气候的风，生于地的草木，运于天的岁星，五色的青，五味的酸，五谷的麦等对应。也就是说，把他们直观中可能与春天相关的天象地物都有机地联系在一起，归为一类，认为它们都具有相似的性质，有互可对应和交感的“神似”之处。

除了把直观中可为对应的事物归于一类，还把文化中积淀的因素渗入其“分类”之中，甚至把原始的心理体验(不分化的一体感，物我同一，人神交感等)投射幻化在分类学中。于是，春天的属性，便又对应着文化之五器的规，五德的明，五常的人，五数的八，五社的户；对应着人体之五脏的肝，五官的目，五体的筋，五声的呼；对应着人情之五态的怒等等。在原始神话中，这种“一体感”的痕迹更加浓重。一方面，它能把人与万物分开描述，但另一方面，它却又将人与万物做着不自觉的混一，如将人与图腾动物视为一类，等等。

尽管如此，“任何一种分类都比混乱优越，甚至在感官属性水平上的分类也是通向理性秩序的第一步。”“和列维—布留尔的意见相反，野性的思维是通过理解作用而非通过感情作用来进行的。所借助的方法是区分和对立，而非混合和互渗，……所谓原始思维是一种量化的思维。”①量化即是一种序化。但更准确的似应说：这是一种正在量化过程中的思维。

① 列维—斯特劳斯《野性的思维》21页，307页。

在神话中，分类序可表现为几种方式。反映在语词的形成上，主要有：

(1)由于形貌的类化而出现名词。然而在神话中，特别是在原始民族中，较多具体可辨的名词，而较少一般性名词。原始神话中的诸神都有很具体的形象(哪怕这只是几种具体之物的叠加——如人首蛇身的伏羲、女娲等，而所谓穿胸国、三首国、三身国等奇邦异族，亦只是具体形象的夸张而已。在中国神话中，还较少那种高度类化的较为抽象的主神。

(2)由于动作的类化而出现动词。但在神话中，也是表现具体动作的动词较多，而表现概括性的动词较少。中国古文字中的走、趋、趍、趠、趡等，是不同的走的动作。“走”的原义，却不是我们现在意义上的各种走的动作的概括性动词，而是更趋向于“跑”的动作的一个动词。当然，这仍然包含着类化的特征。如各种“走”的姿式的词，仍以走为偏旁，这虽是后来的事了，但凡“走”都有人走的动作和足的参与，这一表象便是类化之象的基型。

(3)状态的类化以及特征和属性的类化产生了形容词或副词。这种对事物性质的抽象在原始民族中还是不容易做到的。他们还只能用形象的类比的方式来表述，如神话中“像……一样”的句法结构的大量存在，便反映了这种形象的类比。在此，思维似乎力图从名与实、象与性等等浑沌中挣扎出来，但由于抽象能力较弱，所以还不得不借助“象”的拐杖，引譬连类的方法，去表述对于一定状态及表现一定特征和属性的事物的感觉。

而且，这种类化，也往往是把事物的外部特征当作内部特征，用一种表面的相似性来推测事物之间的相互关系。有关阴与阳，日与月的神话，即反映了这种类化的踪迹。

(4)数量的类化产生数词，但这种类化的序化程度，在神话中依然是不变的。对于“集群”现象的“浑沌”，原始民族还不可能使之较多有序化，也就是说，由于对数量的抽象能力不可能很高，所以在神

话中，处处可见数概念的缺乏。即使有，也往往是比喻性或象征化了的，如以“九”比喻多，以一男一女甚至一个无性的人代表一个部落或民族共同体中的两性角色(如创世神话中最先从葫芦或别的容器中走出来的各族始祖多为无性，洪水神话中两兄妹繁衍人类等等)。

当然，神话使用的是一种隐喻的语言，因而它所建立的也是一种“隐喻的秩序”(列维—斯特劳斯)而非现实的秩序。

在神话及其思维中，还建构着这样的序：

(1)种类的序，这是最基本的序。可以说，神话只要一说出来，就包含着这个序，神话语言中的名词是对事物种类分类的结果(如天、地、日月、风神、雷公等)，动词是对动作分类的结果(如烛龙的视、瞑、吹、呼、息等)，形容词或副词是对事物的特征和属性进行类化的结果(如黑白争战，阴阳化合等对应象征)。

(2) 等级的序。起源神话中的始祖是众生序列中的最初之根，创世神话中的浑沌是宇宙来源的始元之象，开天辟地、造人补天的盘古女娲是自然和社会文化的创始人。至于后来对各位大神的祭祀典礼，也因其神所司职能的不同而逐渐产生等级的排列。

(3)方位的序。在中国神话中，方位之序似乎是在纵横交错的时空观的影响下建构的。四方神与四季神同为一体，阳界阴间与生死轮回时空同构，对于人居其中的天地日月星辰，山川河流等的方位，在神话中也是屡屡提示的。

(4)对称序。神话常常建构一种二元对称或对应同构的关系。日与月，阴与阳，男神与女神，黑与白，善与恶等等，大都置于一种两两相对的对称关系之中。眼睛与日月，葫芦和母体，或者在形态上产生对应联想，或者在功能上产生对应幻想。在神话的思维中，这些原不对称的事物，也被“组织”到了对称的序之中。

2)功能的序

佤族创世神话《司岗里》有这样一段看似啰嗦的陈述：

……(神说):"水牛神你上来。我没有什么可给你的,我给你角。"(水牛神问):"我要那个干什么呢?"(神说):"把你剽在主火塘的外面,剽过以后要供你的头。"水牛神要求完了,(神说):"黄牛神你上来。"(黄牛神说):'请神给我缺少的。"(神说):"我没有什么可给你,我给你头漩。"(黄牛神说):"我要那个干什么呢?"(神说。):"在主火塘方向剽你,在鬼火塘方向供你,黄牛回原来地方去了。"黄牛神要求完了以后,(神说):"马神你上来。"(马神说):"请神给我所缺少的。"(神说)"我没有什么可给你的。你是供人骑的马。"马神要求完了;(神说):"骡子神你上来,你是驮东西的骡子,你没有儿子,你很能驮。"骡神要求完了,(神说):"马鹿神你来,没有什么可给你,我给你角。"(马鹿神说):"我要那个作什么呢?"(神说):"用你的角作药。"马鹿神要求完了,(神说):"熊神你上来,没有什么给你的,给你皮。"(熊神说):"我要那个干什么呢?"(神说):"割开你的皮,拿你的苦胆作药,用你的皮毛,供你的头。"熊神要求完了,(神说):"麂子神你上来,我给你声音,还能听见你的声音,你的身体小而声音大。"麂子神要求完了,(神说):"麋神你上来。"(麋神说):"请你给我所缺少的。"(神说):"我给你看岩子,我给你趾。"麋神要求完了,(神说):"让猪神上来。……"①

这个神话"笨拙"地解释了各种动物(神)对人而言的不同功能特征的来由。前后各罗列有许多不同动物,讲了几千字,可以说是一种物种学与文化学相结合的原始学分类,它强调的是不同的物种的特征及对于人的文化功能。如牛之有角,对人有作祭祀的牺牲的作用。马能供人骑,熊胆可以作药,等等。

这类例子,在各族创世神话中都相当普遍,如凉山老彝文经典

① 见《彼族社会历史调查》(二)第183—184页,云南人民出版社1983年版。

《勒俄特衣·雪子十二支》说，人类和草、树木、藤子、蛙、蛇、鹰、熊、猴等动植物都源出于雪，都是红雪的子孙。这段经文如下：

雪族子孙十二种，有血的六种，无血的六种。无血的六种是：草为第一种，黑头草分去，住在草原上，遍地都是黑头草；树木是二种，柏杨是雪子；杉树是三种，住在杉林中；“毕子”（指水劲草）是四种，“毕子切结”（亦指水劲草）是雪子。铁灯草是五种，铁灯草也是雪子，住在沼泽边；“勒洪”藤（一种盘树或沿岩而长的藤子）是第六种，住在树根岩壁边。

有长的六种是：蛙为第一种，派生出三类，住在水草边；蛙类的长子，成为癞蛤蟆，住在土洞中；蛙类的次子，成为红田鸡血住在溪水边；蛙类的幺子，成为小青蛙，住在房院内，蛙类繁殖无数量。蛇为第二种，蛇类长子分出后，住在峭岩陡壁下，成为龙土司；蛇类的次子，住在深沟宽谷里，成为常见的长蛇；蛇类的幺子，住在水泽边，成为红嘴蛇，蛇类繁殖无数量；鹰为第三种，鹰类长子分出后，成为鸟类的皇帝，就是天空的神鹰，住在白云山；鸟中的土司，成为花孔雀，住在东海上；鸟中的头目，成为天空的雁鹅，住在“古戮戮和”山；鹰类次子分出后，成为常见的鹰类，老大分出后，成为大岩鹰，住在杉林里……。熊为第四种，黑熊分三家，住在深山老林里，黑熊繁殖无数量。猴为第五种，猴类分三家，住在树林与岩上，猴类繁殖无数量，人类为六种，人类分布遍天下。①

这当然不仅反映了人们对不同动植物属性和习性的认识，也反映了通过神话而做的图腾的系谱罗列，这也是神话进行类别的和功能的分类的早期形式。

① 《凉山彝族奴隶社会》编写组：《凉山彝文资料选译》第一集第30—35页。转引自何耀华《彝族的图腾与宗教的起源》，载《思想战线》1981.6。

傣族《古歌谣·招魂词》则认为人有三十二个大魂、九十二个小魂，哪个魂离开人体，哪里就会生病：

三十二魂要来
九十二魂要到
脚魂别乱走
手魂别贪玩
肩魂别忘背筒帕
头魂时时要想着回家……
"三十二魂……回家"①

这又是用神话的方式对人体各部位及其不同功能进行的分类，这种人—魂系统的分类序实际和中医人—天系统的分类序一样，是用象征的方式对人体及其自然社会进行分类而建构的序，它虽然以一种虚幻的、无法实证的形式表现出来，但对于早期人类的思维的序化程度却有不可轻估的作用。

各族神话这种务求详尽的罗列，当然是以人的实用需要、人的文化模式及人自身为中心而建立的功能的序，这说明，神话作为古代社会人们的一部百科全书，不仅对事物进行分类并在思维中建立了分类的序，而且能认识到事物的属性和作用并在思维中建立了类别的和功能的序。

3)因果序

如果说，分类的序是从"浑沌"中分出 A、B、C 等(如神话的"浑沌→阴阳→四象→九类……"模式)，功能的序具有将 A、B、C 等置于类比和同构等关系中的话(如在葫芦与母体这两个不同的观察事实中建立功能作用之序)，因果的序则具有从 C 到 B 到 A 一直到

① 《傣族歌谣》，中国民间文艺出版社 1981 年版。

"浑沌"的追溯性(如创世神话、起源神话、图腾神话、始祖神话等对始初因的浓厚兴趣)。

神话作为一种原始的解释模式,是人类的思维从浑沌走向有序的过程之一。它主要建构了一种纵向的序、时间的序,而且,如果说占卜更多地是预示未来阶段的时间的话,神话则更多地是回溯过去阶段的时间。它反映出对追寻本原或始初因的思维之序,由此而产生了几种推论方式:一)因为这样,所以那样。因为兄妹婚,所以天神怒而发洪水,或因为洪水滔天淹死了所有人,所以剩下的人种(一个或两个)只好和会说话的牛、猴、蛇,蜂等配偶或兄妹成婚;因共工"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》二)之所以这样,是由于那样。牛之所以要被剽来供祭,是由于神最初的一句话(如佤族神话);谷子之所以只有那么大的一穗,是由于从天神那儿带谷种回来的动物传错了话(如景颇族神话),人之所以敬狗,是由于教人耕种的女神被罚变成了狗(如哈尼族传说)……民族民间有关事物"来由"的大量神话传说,正是在思维中建构一种可逆可溯之序的探求。三)对始初因或因的本原的执著追求。在以世代相传为基本标志的所谓"后喻文化"社会,神话之所以具有重要的社会功能,就在于它能追溯最初的本原而成为权威"理论"体系。氏族集团或宗法社会的人重祖,凡重大活动必吟诵追溯始祖的神话,在中国各民族广泛流传有长长的谱系,能追溯得越久远的神话具有越大的权威性,各种仪式乃至涉及亲疏关系、财产分配等价值判断和实用功利问题,都与一定的家谱或神谱有关。许多少数民族的父子连名制系列的顶端(始祖),常常就是神话的半人半兽或人神同体的人物。要不,就把某一创世神话,作为自己的"根谱"。这必然要在思维中,强化建构因果序的需要和功能。神话中的始祖,既是因果的序的本原,又是种族的分类序的本原;神话中开辟天地,创造万物的神人,既是宇宙开创的第一因,又是人类起源的始初因。

当然，由于神话的思维的局限，思维常常根据事物的一些表面联系或表面的相似性，来推测事物之间的相互关联，甚至事物的因果联系，所以，由此而建立的因果序多是虚幻的，或表面的，这都是由于神话的思维感性能力强于理性能力、幻化因素投射在摹仿经验上的缘故。

4)矛盾序和同一序

在神话的思维中也有矛盾序的萌芽。人神、天地、日月、男女，阴阳、善恶、真假等二项对立或对应模式，在神话中比比皆是，有的仍是原始的直观之象，有的已具有了相当的抽象概括性质。矛盾序的互补是同一序，它使两项或数项事物产生同构对应关系，但其所谓同构，在神话中却顶多只是一种局部相似的虚幻的类比或幻想的因果关联，并无真正的"同一"关系，如葫芦与母体，日月与双眼，气与风云，声与雷霆，四肢五体与四极五岳，血液与江河，筋脉与地理，肌肉与田土，发髭与星辰，等等(如盘古化生的神话)。



5)浑沌之序或整体之序

浑沌本无序。但我们可把浑沌看做一种原始的"场"。它在表面的无序之后，也隐藏着某些序的因素。在神话中，浑沌是创生两仪(阴阳)乃至万物的始初因或本原因，是演化系列中的最高等级或最高种类，所谓"古未有天地之时，惟像无形……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》)，所谓"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》)，都将"浑沌"或"无形"之象看做最初之序(阴阳、八极、刚柔、清浊等)的开头，所谓"无中生有"或"有生于无"也。如果说，因果序、矛盾序等大多只具有纵向或横向的二元关系或单向关系的话，浑沌的序却暗含着建构多元交错的、多维多向的序的潜在可能。这是一种浑沌的整体表象，是一种整体之序或系统之序的萌芽，包含着多种矢量的度量的潜能。这种有机的、辩证的、多维的初期系统论的

整体观，无疑对中国传统思维模式的形成及传统文化心理，起着至关重要的深刻影响。不但老子常作如是观(所谓“无名，天地之始；有名，万物之母，故)常无，欲以观其妙，常有，欲以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”(《老子·一章》)；所谓“有无相生”、“有之以为利，无之以为用”(《老子，十一章》)；所谓“道之为物，惟恍惟惚”，(《二十一章》)，“道常无为，而无不为”(《三十七章》)；所谓“天下万物生于有，有生于无”(《四十章》)，皆是对浑沌之序即所谓“道”、“一”、“太极”等的最好表述)，鼎立中国文化精神的另几极如精英文化的儒、禅以及社会文化的诸种表现形式(包括语言的——如神话、民谣等，仪式的或行为的——如祭典、民俗等)，都在不同程度上作着如是之观。神话的思维结构中所谓“浑沌的整体表象”，所谓“模比整体观”，所谓“模糊集合”和“全息对应”，所谓“天人交感”、“心物合一”、“以己度物”、“以类度类”等等，莫不暗含在一浑沌之序或整体之序的建构之中。

3.浑沌的分化

综前所述，浑沌的序化即是思维的序化过程，这种序化有横向的序化，也有纵向的序化；有分类之序，也有功能之序与因果之序等等。前者多为表述性的，后者多为解释性的，前者表露了一种分类和归纳的苗头，后者表露了一种推理和对可逆之因的探求。这无疑是前综合思维的“浑沌”向文明思维分化的一个必要的环节。

神话是远古人类以想象的隐喻的方式，通过语言而对世界的认知所作的一次重大的序化。这个序化由于神话的思维的分化不完全、不成熟而仍显得还有些浑沌，但这个序化却在主体积极能动的想象中，以最初的原始方式建构着。它是孕育科学、哲学、美学、宗教等等的母体。在神话的“浑沌”中交感而萌的智慧之芽，蕴含了抽象逻辑思维、直觉感悟思维、审美艺术思维等不同思维方式分化与整合的潜能。

在本书开始，我们已经看到，用唯美的或唯理的态度去看待神话及其思维方式，有可能导致偏离于原始神话所植根的文化—心理实际。因为这些理论和作法，都是用已经发展进化了的理性的思维习惯去套神话的思维，以至毫无必要地用唯理的态度，将自己能解释的神话叫“合理的神话”，而将自己解释不了或用现代逻辑不好推下去的神话(如希腊神话中众神之父变鹅变羊诱奸少女，印度神话中“有威力而正直”的雷神也会“喝醉了酒调戏民间妇女”等)视为“不合理的神话”。

但神话毕竟是处于人类文化及其思维流变中的信息载体，任何“原生”的神话都将在历史的“污染”中变质，中西神话莫不例外。西王母的变质(从厉鬼煞神变成美妇人)便很能说明问题。但维纳斯的变异更有意思。这个在原始神话中不过是生殖器化身的象征形象①经过文明的雕琢，竟变成了后代诗人、艺术家心目中风度翩翩的美神。原始的性崇拜的象征物演化为审美形象，人类学意义上的神话变成了美学意义上的神话，神话思维挥发为艺术思维。神话就这样不知不觉变了质。



实际上，神话的变质意味着思维方式的转化，神话思维已开始分化。其中一支分化为艺术思维，神话古老的形骸，最易被艺术思维所接受(它们在思维形式和符号上都离不开形象)，旧鞋新脚，质虽不同，形却相合。所以，历来的神话研究，容易停留在文艺学的错觉上，用各种文艺理论对原始神话加以离题甚远的分析、鉴赏以及加工整理等等。西方自然派神话陷入的困境也在于此。他们以为原始人为了对自然现象加以解释的表现，便创作了象征的人格化的诗，为月所迷的形成月亮神话派，为日所迷的形成太阳神话派，由此形成诗意般的百花齐放。功能派人类学家马林诺斯基批评道：“神话实际说来，不是闲来无事的诗词，不是空中楼阁没有目的的倾吐，

① 详见黑格尔《美学》第二卷第59页。

而是若干且极重要的文化势力。神话的自然派的解释，不但忽略了神话的文化功能，而且凭空给原始人加上许多想象的趣意……”(《巫术科学宗教与神话》)但神话的“雅驯”也反映了一个问题的两方面：既反映了思维的进化，又反映了分化后的某些局限。这表明，抽象逻辑思维和理性精神已从原始智力活动的浑沌中分化出来，开始对过去不太“聪明”的文化产生了怀疑或采用了新的解释，艺术思维也从原始智力活动的浑沌状态中分化出来，类化符号个性化、集体表象个别化，成为自觉的艺术思维。但同时也表明，这种分化还未能站在一个更高的层次，全面地整体地纵观一切，而只限于用一种较狭隘的理性原则，对过去不“理性”的文化作不必要的否定或修改，造成资料上的损失，或者，按后世的艺术规律，所谓“有艺术性”的受到改旧翻新的利用，并在历史的变异中局部发达(如中国的射日奔月故事及以希腊神话为基础的希腊悲剧)，“无艺术价值”(但极有学术价值)的则遭湮灭。

这就向我们提出了正确研究神话及其思维的重要性。神话的思维作为人类“童年时代”的一种特殊思维模式，与现代的几种思维不能等同。研究神话时，要考虑当时特殊的社会条件和基本思维形态，而不应仅仅根据表而上相似的现象(如思维符号和思维形式的相似，也是用意象、映象和形象的语言)简单地将这种思维归入现代已分化了的其他思维方式(如艺术思维)的范畴中。所以，研究原始时代思维形式之一的神话的思维及其产物神话，如果不是主要从人类学心理学(同时结合其他有关学科，如考古学、民俗学等)而只从文艺学角度来研究或离开具体社会历史条件去加以各种“雅驯”，便不能正确理解和研究神话。

综观各种神话，我们可以看到，全世界的神话都有某些共同的地方。当我们不能将那些纷乱复杂的神话简化还原或求证到最始元的状态时(这是不切实际的奢求，如历史派神话学所作的那样)，能否通过一些类比，了解它们的基本构成或组合关系而大致理解它

们，摸到神话的思维的一些脉胳呢？

如果把中国各种原始神话分分类，我们大约可以得到以下几种类型。

1）图腾神话

这是原始人的人种志学和民族学。由于神话思维是具象性的，它总要将一定的观念意义借形象加以表述。因而，或者是慑于对某种与自己种族由来及与生产、生活密切相关的动植物的神秘感情；或者是由于在经济和地理上相联的人们，部落或氏族观念的加强；或者是由于在内婚向外婚过渡的时候，为了区分某一血缘关系的氏族，而以一定物象图徽作限定标识；图腾神话便由此而来。如怒族、独龙族的蛇图腾，苗瑶等族的狗(盘瓠)图腾神话等。他们在开始探索与自身关系密切的问题时，是用象征的类比方式，把他们所崇拜的某一动植物甚至石头之类，看做与本民族有亲属关系。这些非具体自然物的类化符号(不是具体的黄狗白狗等，而是狗)，或综合的类化符号(如龙，是几种动物的综合符号)，系统化为形象的根谱和神谱，以口碑的形式传之后世。



2）人类起源神话

“我为什么会是我？”这大约是儿童时代许多人想过或爱想的问题。从古印度典籍《奥义书》一直到现代原始主义艺术家，都继续着这样古老的发问。在神话思维里，人是这样诞生的：有的说人类生于葫芦(中国及东南亚盛行的葫芦神话)，有的说人类生于木舟(《圣经》和云南永宁纳西族神话中的独木舟)，有的说人类源于垢泥(女娲“抟土为人”，少数民族神话中某人神用汗泥搓人)，有的说人类出自岩洞(佤族“司岗”神话)等等。人类对自身的探讨，大概从这种最初的原始的“人类学”就开始了吧？

3）文化英雄神话

这种神话折光反映了原始人类早期的生产方式、生活习惯、宗教习俗、婚姻形态以及火的发现、工具的发明、铜铁的冶炼、氏族(或

部落)的迁徙与定居等各种重大历史事件，并使某一事件形象地浓缩在某一形象(或形象符号)上。如中国神话中的有巢氏、燧人氏、神农、稷等，也许只是某一文化转折的代号；而羿、禹等，则是关于发明弓箭、抗旱、治水等历史事件的形象说明。原始民族往往将整个民族开创文化的业绩，附会到自己的“文化英雄”身上。他们实际是本民族自身某一文化力量或文明进步的象征，是人类集体所从事的创造性实践活动的理想化的文化史。它们不是关于“神”的神话，而是关于人的“神话”，不是个人的历史，而是民族的历史，是未有文字的原始人类形象的文化碑和口头历史课本。在这种“课本”里，由于神话思维的象征性等特征，氏族的历史、先辈及其自己的实践活动都“艺术”地融合在了神话故事中，仿佛二者本来就是结合在一起的。这也许是造成神话有历史参考价值和审美价值二重性价值的原因吧。

4)性或生殖神话

这也是原始民族最感兴趣的问题之一。物质生产与人类种族自身的生产，是人类社会的两大生产。如果说文化英雄神话反映了前一种生产，那么，性或生殖的神话则反映了后一种生产。在原始民族那里，一般来说没有什么爱情故事，只有大量赤裸裸的关于性和生殖的描写，在最早的希腊神话里，所谓爱神，不过是生殖器的化身；至今仍保留着某些原始婚俗的云南纳西族摩梭人、哈尼族奕车人等，他们的神话和歌谣有不少是关于生殖器的奇怪故事及关于性的非凡魔力的陈述，甚至还演化为延续至今的种种生殖崇拜习俗(如永宁纳西族每年七月的祭“干木女神”活动，哈尼族奕车人在某重大节日里的选“男神”活动，都与祈求人的兴旺这一世界第一人口大国的传统祝愿有关。对于生殖，原始民族一方面能照经验行事，一方面又不顾自然原因，编造了许多超自然神力所致的神话。如中国神话中“简狄吞卵”生子，华胥氏“履大人迹”生伏羲；以及世界各民族都有的交感神话(触沉木、感金雨、梦、树影等而孕)。在他们观

念中，似乎婴儿的诞生不是受孕的直接结果，不受孕也可以生出孩子来，种种生殖神话便是这种原始的思维方式的直接产物。

5)创世神话

主要是关于天地形成、宇宙秩序以及山川河流、日月星辰的形成、演变情况的幻想性解释。在这类神话里，世界的诞生及天体起源被解释为：或者是一种奇妙的物质实体(彝族神话的水、火，纳西族神话的气)，或者是人或动植物之身转化的(独龙族神话中的蛇、树)，或者是某一位具有超自然神力的人神开创的(中国神话的盘古，希腊神话的宙斯，澳洲神话的 Bun-jel、Moora-moora)，要不就是一种不真不假、不虚不实的幻想 变成的(纳西族东巴经中的“影像”，印度神话中幻形为 purusha 的魂)等等。这些关于创世的种种假说，似乎是原始民族对客观世界及其规律所作的非理性的、幻想的充满神奇色彩的哲学思考。看来，人类从会思维的时候起，就喜欢摆弄这些“本体论”的重大哲学问题了。



我们知道，无论什么神话，都反映了原始民族对某一些问题的疑问、困惑以及尽自己智力限度所做的解答。当然，这种解答不是理性的、科学的分析推理的结果，而是朦胧的、象征的神话思维的结果。可以说，神话是原始民族的时代文化，是不可求证(即还原、落实某某史实)但能“悠然意会”的综合的原始哲学、原始科学、原始政治学、历史、文学等等。这些神话又往往不是“分科”的，只包含一种观念内涵的，而多是在一个神话里就既谈到创世、起源，也谈到图腾、生死等问题。因而，一个神话往往就是某个原始民族的一套百科全书。

通过对原始神话主要类型、成分及构成关系的了解，我们可以看出，如果把神话的构成与考古学、历史学已初步证实了的原始生活的构成做一比较，就会发现它们还是能大致对应的；如果将神话作为人类整体认识发生学的心理材料来和个体认识发生学的实验情况加以对比，我们也会发现极有趣的契合。神话看起来杂乱无

章，荒谬怪诞，似乎毫无意义，但它们一再在全世界重复出现，这就有规律可寻。看来，不能把神话仅仅看做一种胡思乱想的东西。神话的产生是一种有历史意义的文化现象，反映了有世界性普遍规律的人类思维共相。这个共相不是靠诸如艺术思维这样相对狭窄的概念来限定的，而是原始心理所共同具有的某种译解事物的能力。凭借神话这样的文化密码，形成了这个时代特有的思维方式。因而，神话的思维是有规律可寻的，神话的思维自身也是从“浑沌”中逐渐分化、建构而趋于有序的。

恩格斯指出：“每一时代的理论思维，甚而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。因此，关于思维的科学，和其他任何科学一样，是一种历史的科学，关于人的思维的历史发展的科学”。①马克思也认为，认识和掌握世界的方式，除了理性的(抽象的和科学的)，还有“宗教的”、“艺术的”、“实践—精神的”等。②他们从辩证唯物主义和历史唯物主义出发，认为研究各个时代的思维方式要做具体分析，并明确指出，神话“是已经通过人民的.幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”。③因而，是否可以这样看：神话的思维是在人类发展的一定阶段，特定生产方式、生活形态和心理环境中原始人群的一种特殊智力形态和思维方式，是原始人借以认识和掌握世界的一种“理论思维”的体系。当然，如前所述，这是用象征的、直觉的方式来进行的“理论思维”。原始民族的这种所谓的“理论思维”，没有严密的推理，只有粗糙的内容；没有清晰的思维程序和步骤，只有大致的、朦胧模糊的暗示；不用概念，只用形象，而这些形象的构成又都是不自觉的，无意识的，以带功利性的认识目的为主而不是以审美目的为主的，这种思维主要通过一种

① 恩格斯：《自然辩证法》，《马恩选集》第3卷，第465页，人民出版社1972年版。

②、③ 马克思：《政治经济学批判·导言》，《马恩选集》第2卷，第104、113页，人民出版社1972年版。

原始的直觉，去进行对于世界秩序、宇宙规律、生死奥秘、种族起源及宗教信仰等重大问题的探讨。这里，一定的神话是与一定的社会形态相联系的。比如。由于转入定居，人们开始在经济上同某一地域相联结，部落或者民族团结的观念随之增强；于是，祖先崇拜以及与之相应的祖先神话（历史神话）便应运而生。关于神谱根谱及精灵递嬗的图腾神话也相继出现。同样，一定的神话也是与一定的思维方式相联系的。由于神话的思维尚还是人类"童年时代"的一种较低级的思维方式，还不能离开具体的形象去做抽象的理论思维，也不能进行有意识的艺术构思活动，在神话的思维所处的心理阶段，类化表象还不能进一步类化、抽象为概念；也不能进一步个性化，具体为艺术形象。集体表象也还不能个别化而做个人的反思。这种思维方式，由于其心理发展尚幼稚而难于抽象，尚未分化和不能整合，由于其思维形式和符号的具象性而离不开形象的象征和暗示，由于其不可能有清晰准确的思维程序和步骤而显得朦胧、粗糙和浑沌不分。因而，原始神话只能是原始社会和原始思维的产物，后世的文明神话已是"分化"（如艺术思维）的结果，甚至是"整合"的结果。与神话思维中的原始神话有本质的不同。它的"不可忽视"性也正在此。



总之，从原始神话中，我们既看到它们包含着的现实和实践活动的合理内核，看到符合原始生活、历史逻辑的正常推演，看到带着浓厚神秘色彩的巫术宗教基调，也看到人类童年时代那种天真的、具有永久魅力的艺术形式。因而，可以说原始实践——精神活动，原始科学，原始宗教和原始艺术在神话的思维中是同体的；它们功利的、认识的、直觉的、表现的因素在思维过程中是同在的（其中以功利性很强的具象的原始直觉为基本思维方式）。神话的思维作为一种综合的人类低级阶段的思维，是原始民族借以凿开意识和思维的浑沌世界的"精神石斧"，包含着马克思所说的几种"认识和掌握世界"的思维方式的萌芽。但是，如前所说，它与"抽象的"认识和掌

握世界的方式相去甚远。它不是以抽象思维必须具备的准确科学性和清晰概念、严密逻辑为前提，而是以充满感情和巫术想象的“前综合思维”为基础，通过象征的形象来思维的。它与我们的艺术思维也不同，它并不直接来源于审美目的，将形象进一步人化，而是不自觉地用“象”来暗示或象征事物的规律、属性及其关系，表现或表述那种充满神秘感的原始心理和观念。它首先是功利的，认识的目的寓于功利目的中，而审美目的可能最晚才出现。所以，前综合思维(包括神话的思维)整个来说更近于直觉思维。当然，这种直觉不同于现在的科学直觉和艺术直觉，甚至也不完全同于宗教直觉，而仅属尚处于较朦胧混杂状态的原始直觉。

只有当原始人类发展到了一定的阶段，才把人类从自然背景中离析出来，形成了关于人的观念，随着人类的社会实践和社会历史的发展，又进一步把人类的个体从群体中离析出来，形成了关于人的个体的观念，并能把别人当作思维对象。到了文明社会中，甚至是成熟的文明社会中，人类经过反思和内省，才把思维的、意志的和情感的“自我”从有躯体的、生理的个体中离析出来，把思维的主体和生理的主体也区别开，由此而把生理的主体作为思维的对象；进一步把思维着的他人和主体区分开，由此而把他人的思维作为思维的对象；再进一步把正在思维着的主体和已经完成了的思维区分开来，由此而在反思中把完成了的思维作为思维的对象。当人类把自身从自然背景中离析出来，进而把个体从群体中甚至把思维主体从自身(生理的主体、完成了的思维等)中离析出来的时候，前综合思维中的主体与对象的幻化合一关系或“天人合一”、“心物同一”的关系就逐渐解体了。这时候，前综合思维自身也就完成了自己的历史使命，而被直觉感悟思维、审美艺术思维，特别是明确地区分开思维主体和对象的逻辑思维或推导运算思维所替代了。

这些不同类型的思维方式萌生于前综合思维。前综合思维是一种初期的综合的思维。凭借前综合思维认识到的世界，是一个主

体与对象浑沌不分的“物我同一”的世界，它和分化后的几种类型的思维不同。在审美艺术思维和直觉感悟思维中，思维主体和思维对象既保留着某些浑沌的关系，同时，思维者又能把二者分离开、区别开来。审美艺术思维中的“物我两忘”、“心物同一”，是为了创造艺术形象而自觉地将人与自然、心理与物理、具体物象与象征意义等融合起来的。不像前综合思维那样，在思维中把自然与人、主体与对象、心和物结合起来，根本没有觉察到它们之间是根本不同、有明确界限的，因而，总是充满了浓厚的原始巫术宗教式的神秘气氛。即使是神话、古歌等，也是原始人“通过幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然界和社会形式本身”(马克思语)的反映。所谓“不自觉”，其心理基础，是建立在思维中思维主体与思维对象的无意的浑沌同一关系上的。这正是前综合思维的特征。

在逻辑思维或推导运算思维中，思维主体和思维对象是明确区分开来的。思维主体清楚地觉察到思维对象不是主体的组成部分，而是独立于思维和思维主体以外的客观对象；为了得到对事物性质的属性的清晰了解，思维主体必须在思维中排除自己的感情和意志的干预、以进行准确、客观的推导和判断。这种思维方式，是直觉性很强的前综合思维所不易有的。①

关于前综合思维的分化发展以及分化后几种思维方式的研究分析，属于更为复杂的研究领域，已非本书所能胜任的了，故在此打住罢。

总而言之，“浑沌初开”，并不意味着(某种)浑沌的消失或序的“纯化”。实际上，“浑沌”(无序)与“开”(序的建构)永不可能绝对归一或绝对分化，而只可能是一种永久的化合。浑沌不断序化，而序化的多元又构成新的浑沌。正所谓分合无常，有无不定，你中有我，我中有你。从浑沌不一定只“到”有序。浑沌与有序，都在流变中互

① 详见赵仲牧、邓启耀《原始思维试析》，未刊稿。

易、互补、互动。正如中国古老的文化符号——阴阳太极图一样。分化与整合，皆是在极为相对的意义上说的。神话中所反映的思维的序化，说明人类思维能力的发展演进，宣告着蒙昧状态的“浑沌”的逝去，当然，在中国传统思维模式中，序化却又被统摄于一种直觉性很强的模糊的“整合”中。中国文化继承和强化了这种功能，从而呈现出与西方文化及思维模式很不相同的面貌。

# 后记

对神话作文化人类学和思维学研究的兴趣，始于1979年。十年里断断续续写过点这方面的文章，发表后竟还能引起学界一些前贤的关注。他们对拙作的学术上的鼓励，真挚的提携和多次催促，迫使我下决心去作一次这方面的清理，用一年多时间完成了这本小书的初稿。不管成败如何，孕育和探索的过程是值得的，因为它是我步入学海的第一步。

我原习画，看惯了有形的世界，对无"象"世界本很陌生。使我领略到哲学、思维学迷人景色的，是我的老师赵仲牧先生。他渊博的学识、深邃的思想和慎密的分析，给我许多启发。可以说，如果本书还有一些意思或理论色彩的话，那是直接受益于赵老师的。当然，不少胡思乱想，难脱"浑沌"的东西，只属我之固有。一搞神话(还加上心理学或思维学之类)，就难免想入非非。

但我仍想以本书献给我的师友。

为我师者多矣。有许多老师、亲友及海内外学人，都给予本书不少直接或间接的帮助，或切磋文意，或送赠资料；或直言不讳打击我之所短，让我警策；或神思妙语，使我豁然得悟……凡经此"打磨"一下的，也就写得像样一点。还有我的家人为我分担家务，誊抄稿子和改正谬误所付出的劳动，也是至今令我难以忘怀的。

书稿完成后，因故搁了两年。朋友热心，推荐投寄给了出过不少好书的重庆出版社。责任编辑与吾从未谋面，却为书稿付出了大量劳动，多次来信来电商谈书稿事宜，其真诚坦直之言，常使我夜静展读时良久无言。不是知者，莫能如此。

这一切，便是我希望将此书献给他们的原因。

而自己，则希望能在“浑沌”之“凿”的过程中，使自己思维的“浑沌”也稍有开启。

作者

1990 年冬于昆明

# 再版补记

许多事还没想清楚，十几年便过去了。

“学海无涯而吾生有涯”这句话，我此刻体会最深的是珍惜。

四年前从昆明迁往广州，搬家时清理字纸，翻出《中国神话的思维结构》手稿。厚厚一摞复写的稿纸，娟秀的字迹全是妻子周凯模的。当时没有电脑，写作时删改涂画，全靠她誊清。那些年我们的孩子还小，为了让我安心写作，她默默承担了繁重的家务，还花了那么多时间帮我誊抄（真难想象，她弱小的身体，是怎么承受这超负荷劳动量的）。而她，天资远在我之上，不仅作曲，也要写书，却依然为我一字字誊抄。只有我知道这些字里融入的深情！我因此而珍惜这些手稿，包括这本小书，因为那上面有两个人的心血。当然还有女儿。为了这本枯燥的东西，她损失了多少童年的爱抚和一起玩乐的时光。



与这本小书相生的还有师长的情谊。

引我走入神话学多学科研究领域的，是赵仲牧、马昌仪、刘锡诚、宋兆麟、王孝廉、李子贤等教授。师生一起在轿子雪山、泸沽湖、元阳等地神游的日子，至今仍是我珍藏的美好记忆。学术大师钟敬文、杨堃、李亦园等前辈的提携，更是我走上学术之路的鞭策。

借此书再版的机会，我不能不提及一位默默无闻的老师：我学

写第一篇神话学论文时的指导老师付光宇先生。付老师是个极认真的人，为了辅导我那篇想入非非的文章，多次到学生宿舍来，提出意见，督我改写。改到第五遍时我几乎放弃，他仍不放松。直到第六遍，我终于嚼出味道，发现了其间的意义。如今我也做了老师，这才深知付老师的难得。未及言谢，却闻老师已经去世，谨借此补上学生的遥祭。

作　者

2004 年春于广州

# 重庆出版社科学学术著作
# 出版基金资助

## 第一批书目

| | |
|---|---|
| 蜱螨学 | 李隆术　李云瑞　编著 |
| 变形体非协调理论 | 郭仲衡　梁浩云　编著 |
| 胶东金矿成因矿物学与找矿 | 陈光远　邵　伟　孙岱生　著 |
| 中国天牛幼虫 | 蒋书楠　著 |
| 中国近代工业史 | 祝慈寿　著 |
| 自动化系统设计系统学 | 王永初　任秀珍　著 |
| 宏观控制论 | 牟以石　著 |
| 法学变革论 | 文正邦等著 |

## 第二批书目

| | |
|---|---|
| 中国自然科学的现状与未来 | 全国基础性研究状况调研组<br>中国科学院科技政策局 |
| 中国水生杂草 | 刁正俗　著 |
| 中国细颚姬蜂属志 | 汤玉清　著 |
| 同伦方法引论 | 王则柯　高堂安　著 |
| 宇宙线环境研究 | 虞震东　著 |
| 头位难产 | 凌萝达　顾美礼主编 |
| 中国现代工业史 | 祝慈寿　著 |

| | |
|---|---|
| 中国古代经济史 | 余也非　著 |
| 劳动价值的动态定量研究 | 吴鸿城　著 |
| 社会主义经济增长理论 | 吴光辉等著 |
| 中国明代新闻传播史 | 尹韵公　著 |
| 现代语言学研究——理论、方法与事实 | 陈　平　著 |
| 艺术教育学 | 魏传义主编 |
| 儿童文艺心理学 | 姚全兴　著 |
| 从方法论看教育学的发展 | 毛祖桓　著 |

## 第三批书目

| | |
|---|---|
| 奇异摄动问题数值方法引论 | 苏煜城　吴启光　著 |
| 结构振动分析的矩阵摄动理论 | 陈塑寰　著 |
| 中国古代气象史稿 | 谢世俊　著 |
| 临床水、电解质及酸碱平衡 | 江正辉主编 |
| 历代蜀词全辑 | 李　谊　辑校 |
| 中国企业运行的法律机制 | 顾培东　著 |
| 法西斯新论 | 朱庭光主编 |
| 《易》与人类思维 | 张祥平　著 |

## 第四批书目

| | |
|---|---|
| 计算流体力学 | 陈材侃　著 |
| 中国北方晚更新世环境 | 郑洪汉等著 |
| 质点几何学 | 莫绍揆　著 |
| 城市昆虫学 | 蒋书楠　主编 |
| 马克思主义哲学与现时代 | 李景源　主编 |
| 马克思主义的经济理论与中国社会主义 | 项启源　主编 |
| 科学社会主义在中国 | 李凤鸣　张海山　主编 |

| | |
|---|---|
| 马克思主义历史观与中华文明 | 王戎笙　主编 |
| 莎士比亚绪论——兼及中国莎学 | 王佐良　著 |
| 中国现代诗学 | 吕　进　著 |
| 汉语语源学 | 任继昉　著 |
| 中国神话的思维结构 | 邓启耀　著 |

## 第五批书目

| | |
|---|---|
| 重磁异常波谱分析原理及应用 | 刘祥重　著 |
| 烧伤病理学 | 陈意生等著 |
| 寄生虫病临床免疫学 | 刘约翰　主编 |
| 国民革命史 | 黄修荣　著 |
| 现代国防论 | 王普丰　王增铨　主编 |
| 中国农村经济法制研究 | 种明钊　主编 |
| 走向21世纪的中国法学 | 文正邦　主编 |
| 复杂巨系统研究方法论 | 顾凯平等著 |
| 辽金元教育史 | 程方平　著 |
| 中国原始艺术精神 | 张晓凌　著 |
| 中国悬棺葬 | 陈明芳　著 |

## 第六批书目

| | |
|---|---|
| 非线性量子力学理论 | 庞小峰　著 |
| 胆道流变力学 | 吴云鹏主编 |
| 乙型肝炎的发病机理及临床 | 张定凤　陶其敏等著 |
| 中国蚜小蜂科分类 | 黄　建　著 |
| 中国历史时期植物与动物变迁研究 | 文焕然等著 |
| 中国新闻学术发展史 | 徐培汀　著 |
| 列宁哲学思想的历史命运 | 张翼星　著 |
| 唐高僧义净及其著作论考 | 王邦维　著 |

| | |
|---|---|
| 中国远征军史 | 时广东　冀伯祥　著 |
| 中国民间美术史 | 王朝闻　主编 |
| 历代蜀词全辑续编 | 李　谊　辑校 |

## 第七批书目

| | |
|---|---|
| 亚夸克理论 | 焦善庆　蓝其开　著 |
| 肝癌 | 江正辉　黄志强　主编 |
| 计算机系统安全 | 卢开澄　主编 |
| 声韵语源论 | 齐冲天　著 |
| 幼儿文学概论 | 张美妮　著 |
| 黄河上游地区历史与文物 | 半一之　主编 |
| 论公私财产的功能互补 | 忠　东　著 |

## 第八批书目

| | |
|---|---|
| 高等植物发育分子生物学 | 吴乃虎　主编 |
| 长江三峡库区昆虫 | 杨星科　主编 |
| 小波分析与信号处理 | |
| ——理论、应用及软件实现 | 李建平　主编 |
| 世界首例独立碲矿床的成矿 | |
| 机理及成矿模式 | 银剑钊　著 |
| 临床内分泌外科学 | 朱　预　主编 |
| 当代社会主义的若干问题—— | |
| 国际社会主义的历史经验和 | |
| 中国特色社会主义 | 江　流　徐崇温　主编 |
| 科技生产力:理论与运作 | 刘大椿　主编 |
| 世界语言词典 | 黄长著　著 |

## 第九批书目

| | |
|---|---|
| 法医昆虫学 | 胡　萃　主编 |

| | |
|---|---|
| 储藏物昆虫学 | 李隆术　朱文炳　编著 |
| 15 世纪以来世界主要发达国家发展历程 | 陈晓律等著 |
| 重庆移民实践对中国特色移民理论的新贡献 | 罗晓梅　刘福银　主编 |
| 中华人民共和国科技传播史 | 司有和　主编 |

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文